

福田



426

湛然寺結七念佛通啓

稱持佛號	頂禮三尊
讀誦觀經	守護齋戒
若定若散	若智若愚
蓮台有九	不遺一機
悠悠社會	何處淨土
請發願行	齊趣極樂
本寺共修	不退安養
冬月十一	佛七之始

結七時間：農曆十一月十一日至十一月十七日
 （國曆12月14日至12月20日）上午
 八時至下午五時，念佛七永日。
 初十晚上七點半灑淨。



本期目錄



封面：壽字瓷念珠 大明攝

1. 湛然寺結七念佛通啓
 2. 中土諸師的「觀心」法門(三).....達摩、智顗等
 5. 唐代天台宗與禪宗之交涉及競秀(六).....明了
 10. 《楞伽經》的「內自証智境界」義理研討(四).....林維明
 13. 天台智顗的法華經觀(二).....鹽入良道著
依觀譯
 16. 止觀取喻內涵(十).....水月
 17. 泉州開元寺的寺宇建築與佛塔文化.....黃朝和
——閩南佛刹參禮之二(上)
 20. 〈佛說阿彌陀經要解〉講記.....釋湛江
 24. 道場以無事爲興盛(三).....何世亮
 26. 書信一.....香霏
 27. 如來成道記講述(上).....雲庵
 31. 三五老人「遺珠集」因緣.....雲庵
 33. 一一〇年十一月份會務報告
- 封底：已故水月老和尚上堂法雨

中土諸師的「觀心」法門（三）

達摩、智顗等

二、妄心觀

（一）天台三祖慧思禪師之「禮佛、飲食、大小便利」等之觀

心法門

1. 觀門禮佛者，當知十方三世一切諸佛，悉與我身同一淨心爲體。但以諸佛修習淨業熏心故，得成淨果差別現遍十方三世。然一一佛皆具一切種智，是正遍知海，是大慈悲海，念念之中盡知一切衆生心心數法，盡欲救度一切衆生。一佛既爾，

一切諸佛皆悉如是，是故行者若供養時，若禮拜時，若讚歎時，若懺悔時，若勸請時，若隨喜時，若迴向時，若發願時，當作是念，一切諸佛悉知我供養，悉受我供養，乃至悉知我發願，猶如生盲之人於大衆中，行種種惠施，雖不見大衆諸人而知

，諸人皆悉見己所作，受己所施，與有目者行施無異，行者亦爾，雖不見諸佛而知諸佛皆悉見己所作受我懺悔。受我供養如此解時，即時現前供養與實見諸佛供養者，等無有異也。

問曰：前之一番供養實有道理，可與現前供養無異，此後一番想作佛身者，則無道理，何以故？以實不見佛身假想作見，即是妄想相故。

答曰：佛在世時，所有衆生現前所見佛者，亦是衆生自心作也。是故經言，心造諸如來以是義故，即時心想作佛則與彼現前見佛一也。

2. 食時，所言觀者，初得食時爲供養佛故，即當念於此食是我心作，我今應當變此疎食之相以爲上味，何以故？以知諸法

本從心生還從心轉故，作是念已，即想所持之器以爲七寶之鉢。其中飲食想爲天上上味，或作甘露，或爲粳糧，……種種勝膳等，作此想已，然後持此所想之食施與一切衆生，共供養三寶四生等食之。當念一切諸佛及賢聖悉知我等作此供養，悉受我供養等如是供養。作供養已，然後食之。是故經言，以一食施一切，供養諸佛及諸賢聖，然後可食。

問曰：既施與三寶竟，何爲得自食？

答曰：當施一切衆生共供養三寶時，即兼施衆生食之，我此身中八萬戶蟲，即是衆生之數故，是故得自食之令蟲安樂，不自爲己。

3. 大小便利，所言觀者，當於穢處作是念言，此等不淨悉是心作，有即非有。我今應當變此不淨令作清淨，即想此穢處作寶池寶渠，滿中清淨香水，或滿酥酪。自想己身作七寶身，所棄便利即香乳、酥蜜等。作此想已，持施一切衆生，即復知此淨想唯是心作，虛相無實，是名觀門。

結語：初學行者未得事從心轉，但可閉目假想爲之，久久純熟即諸法隨念改轉。是故諸大菩薩乃至二乘小乘五通仙人等

，能得即事改變無而現有。（《大正》46，《大乘止觀法門》，頁662中—664上）。

註：

法鼓山聖嚴法師所著《大乘止觀法門之研究》中說：「歷事指點」，即是將吾人的日常生活，禮佛、吃飯、飲水、乃至大小便利等的活動，全部納入修行止觀法門軌跡之中，各各分爲止觀二門，勸令奉行，此也正是後來中國禪宗所說，擔柴挑水、吃喝拉撒，無不是禪的思想源流之一。

（二）天台四祖智顗禪師之「安心具足諸法」之關心法門

1. 有關安心具足清淨法之法門

（1）一心中具十法界，一一法界皆有十如，即成一百。一根通取六塵，即有六百。約定慧二莊嚴，即是一千二百。根根悉用，定慧莊嚴等千二百也。（《大正》34，頁139下，《法華文句》）。

（2）眼色一念心起，即是法界，具一切法，即空即假即中。

（《大正》46，頁100下，《摩訶止觀》）。

（3）華嚴云：心佛及衆生，是三無差別。當知己心具一切佛

法矣。……衆生即菩提，不可復得；衆生即涅槃，不可復滅。一心既然，諸心亦爾，一切法亦爾。普賢觀云：毘盧遮那遍一切處，即其義也。

當知一切法即佛法。……又言：一微塵中有大千經卷，心中具一切佛法。……根塵一念心起，根即八萬四千法藏，塵亦爾。一念心起，亦八萬四千法藏。……一一塵有八萬四千塵勞門，一一心亦如是。（同上，頁9上）。

2. 有關妄心不但具足三千諸法，亦實踐地關照三千諸法：夫一心具十法界，一法界又具十法界、百法界。一界具三十種世間，百法界即具三千種世間。

此三千在一念，若無心而已，介爾有心，即具三千。亦不言一心在前，一切法在後；亦不言一切法在前，一心在後。例如八相遷物，物在相前，物不被遷；相在物前，亦不被遷。前亦不可，後亦不可。祇物論相遷，祇相遷論物。

今心亦如是，若從一心生一切法，此則是縱；若心一時含一切法者，此則是橫。縱亦不可，橫亦不可。祇心是一切法，

一切法是心故。非縱非橫，非一非異，玄妙深絕，非識所識，非言所言，所以稱爲不可思議境。（同上，頁54上）。

註一：一心（具）三千（諸法）是實踐修道之「關中」才能成立。「一心在前，一切法在後」或「一切法在前，一心在後」都被否決掉，必須一心與三千諸法「同時生起，同時沈降」，心與諸法需密切關連在一起，由此關連性進於「一如性」——不思議境。

註二：本文有關智顗禪師之真心與妄心具足諸法，採取吳汝鈞教授《天台智顗的心靈哲學》一書。

註三：心有妄心與淨心之分，天台智顗禪師說妄心與淨心（真心）都具足諸法，但是，他顯然比較重視妄心具足諸法這一涵義。所以後代學者說天台宗是禪宗祖師禪（平常心之禪）的先驅。亦由於有真心觀與妄心觀具足諸法而引發宋代之天台宗內部之山外派與山家派之紛爭。

（待續）

唐代天台宗與禪宗之交涉及競秀 (六)

• 明了

四、天台宗湛然尊者與禪宗祖師禪之競秀

(一)六祖大師之曹溪禪所傳弟子的祖師禪法

1. 六祖大師所傳有十位傑出弟子，日本天台宗學者安藤俊雄《天台學》高舉青原行思（一七四〇）、南岳懷讓（六七七一七四四）、永嘉玄覺（六六五—七一三）、南陽慧忠（六八三—七六九）及荷澤神會（六八六—七六〇）影響最大，所以只介紹五位之祖師禪法。

2. 祖師禪之禪貌：

黃朝和博士中晚唐「祖師禪」悟道偈說：

六祖惠能後，青原（六七一一七四〇年），與南嶽（六七七一七四四年）兩系不再依經藉論，禪行宗風儼然為超越經典

佛說之「教外別傳」。

承衍此二道法脈之石頭希遷（七〇〇—七九〇年）及馬祖道一（七〇九—七八八年）言「觸目是道」、「即心即佛」，將「平常心是道」之日用修行禪風推弘為主流禪派，即近代太虛大師所判釋之「超佛」祖師禪。

祖師禪自中唐（七六六—八三五年）興盛流行至晚唐（八三六—九〇七年）。（頁159）。

鵝湖大義（七四五—八一八年）於馬祖會下悟道承續禪脈。悟道示偈之正反道行皆不離參玄究旨，其論議和禪偈不避用典，且兼及印度佛經與先秦典籍，以及《史記》所載先秦之南楚背景。

藉此亦可觀察中唐祖師禪盛行時期，雖謂教外別傳，不立文字，不出（版）文記；但從鵝湖大義之禪教論議，可窺探中唐時之祖師禪宗師，雖不特意標舉佛經，然亦不排斥，甚至是在悟而後修之參閱之。

（祖師禪）其關乎中國文學、哲學之用典亦然，對先秦文、史、哲及儒、道等學思道行亦多所融攝。（頁211）。

前述六祖曹溪禪法強調大師依佛經論重新解釋之禪法，至所傳弟子改變為「教外別傳，不立文字」之祖師禪。雖說「教外」超越佛典，也取簡捷單句如「即心即佛」等。並且廣用中國老莊玄學、先秦文、史、哲及儒等「學思道行」。

祖師禪以不次第、不分解的方式頓悟直透道行境界，相對地，如來禪採取次第、漸進、分析式的悟道方法。

至唐末五代從祖師禪到分燈禪，其禪法在此不介紹。

3. 青原、石頭禪系之「諸法平等」的祖師禪：

（1）青原行思之禪法

唐·《壇經·機緣品》記云：

行思禪師生吉州安城劉氏，聞曹溪法席盛化，徑來參禮。

遂問曰：當何所務？即不落階級？（六祖大）師曰：汝曾作什

麼來？曰：聖諦亦不為。師曰：落何階級？曰：聖諦尚不為，何階級之有？師深器之，令思首衆。一日師謂曰：汝當分化一方，無令斷絕。思既得法，遂回吉州青原山，弘法紹化。（頁357中）。

黃朝和博士解釋：

行思直接請示六祖如何作物（修行）才不會落入階級漸次之漸教？六祖曉知行思問頓門而應機反問你會從事什麼務（你修過甚麼法）？師弟倆遭逢的對話都是機緣境界之雙關語。聖人的境界也不踏涉（不指望），行思的回應很灑脫，與六祖初謁五祖表示之「唯求做佛」恰成極端對比。六祖不糾纏於聖教法諦乃至苦、集、滅、道等原始教義，而簡捷提問若不涉聖境，又落在哪類漸修層級？在後來荷澤（神會）系宗密（法師）區別判釋的禪修有凡夫禪、外道禪、小乘禪、大乘禪、最上乘禪等，行思當然不落於大小乘及凡聖等不同境界階層，也無所謂最上乘禪之頓、漸法門；是以行思直白聖諦尚且不指涉，怎麼落入階級漸修層次？

六祖認可行思不落入凡聖、不走漸教之直入頓法，並囑推擔任首座和尚，協助領導寺衆。（頁85-86）。

宋·《景德傳燈錄》

（六祖）亦猶二祖不言少林謂之得髓矣，一日祖謂師曰：從上衣法雙師資遞授。衣以表信，法以印心，吾今得人何患不信？吾受衣以來遭此多難，況乎後代爭競必多，衣即留鎮山門，汝當分化一方無令斷絕。師既得法，住吉州青原山靜居寺。

（《大正》51，頁240上）。

五祖弘忍傳衣鉢給慧能，引來同門爭衣鉢之災難，所以不傳行思禪師，以絕後患。這段記載表示六祖很器重行思。

又載：

六祖將示滅，有沙彌希遷（即南嶽石頭希遷）問曰：和尚百年後，希遷未審當依附何人？祖曰：尋（行）思去。及祖順世，遷每於靜處端坐寂若忘生，第一坐問曰：汝師已逝空坐奚爲？遷曰：我稟遺□□尋思爾。第一坐曰：汝有師兄行思和尚，今住吉州，汝因緣在彼。師言甚直，汝自迷耳，遷聞語便禮辭祖，直詣靜居。（頁240上—中）

這段話六祖的曹溪法已傳給行思，指示希遷可依行思修行。沒有形式傳衣傳法，實際上已證明青原行思是六祖的傳人。

後人依六祖十大弟子傳法記錄，青原行思和南嶽懷讓兩位和尚發揚曹溪禪之光輝最大。

（2）石頭希遷的禪法

在《景德傳燈錄》記載：

（行思）師問：子何方來？遷曰：曹谿。師曰：將得什麼來？曰：未到曹谿亦不失。師曰：怎麼用去曹谿？作麼？曰：若不到曹谿爭知不失。遷又問曰：曹谿大師還識和尚否？師曰：汝今識吾否？曰：識，又爭能識得。師曰：衆角雖多一麟足矣。遷又問：和尚出嶺多少時？師曰：我卻不知。汝早晚離曹谿。曰：希遷不從曹谿來。師曰：我亦知汝去處也。曰：和尚幸是大人莫造次。

他日師復問遷，汝什麼處來？曰：曹谿。師乃舉拂子曰：曹谿還有這箇麼？曰：非但曹谿，西天亦無。師曰：子莫曾到西天否？曰：若到即有也。師曰：未到。更道。曰：和尚也須道取一半，莫全靠學人。師曰：不辭向汝道，恐已後無人承當。師令遷持書與南嶽懷讓和尚曰：汝達書了速迴，吾有箇鉤斧子，與汝住山。（頁240中）。

希遷（700—790）依止先得曹溪心法的行思禪師，

機辯敏捷，受到行思的器重，有「衆角雖多，一麟已足」的稱譽。此稱譽來自：

遷又問曰：曹溪大師還識和尚否？師曰：汝今識吾否？曰：識又爭能識得。師曰：衆角雖多，一麟足矣。

希遷問和尚：曹溪大師還識得和尚否？他反問、反將。你問我將得什麼來？遇見曹溪後體會到怎麼的程度，那我已經跟你講清楚。意即我早知道曹溪這條路是什麼，也見過六祖大師，這個見不是用眼睛見，而是指見到、體證自己生命的實相，也就是知道六祖爲何許人也。既然清楚六祖是何許人，當然也清楚自己是何許人。

《傳燈錄》記載希遷與弟子藥山惟儼（七五一—八三四）對話來瞭解希遷禪法：

（藥山惟儼）乃曰：大丈夫當離法自淨，豈能屑屑事細行於布巾耶？即謁石頭（希遷）；密領玄旨。一日師坐次，石頭觀之，問曰：汝在這裡作麼？曰：一切不爲。石頭曰：恁麼即閑坐也。曰：若閑坐即爲也。石頭曰：汝道不爲，且不爲個什麼？曰：千聖亦不識。石頭以偈讚曰：

從來共住不知名，任運相將只麼行。

自古上賢猶不識，造次凡流豈可明！

石頭有時垂語曰：言語動用勿交涉。師曰：不言語動用亦勿交涉。石頭曰：這裡針筍不入。師曰：這裡如石上栽華（花）。石頭然之。（頁311中）。

黃朝和博士解釋：

石頭追探惟儼「無爲」之道境究竟爲何？藥山直接表白體悟之無爲境界就連千位聖人都無從識透，也可以誇大說是千載以來的聖者都難以看透自己體悟之無爲道諦。

形而上無爲道諦，本來就是如人飲水，冷暖自知之事，石頭印可之際，還作偈印證其悟覺自性之本來真面目。偈中：

「任運相將只麼行」意指在隨緣任運中相互惕勵照應。（頁214）。

希遷禪師著作有「參同契」、「草庵歌」。「參同契」爲《周易參同契》之簡稱，原本是東漢末年道家魏伯陽所著，藉著《易經》的爻象來描述道家煉丹成仙的過程；「參」指的是周易、黃老、炉火三事，而「參同契」意即領悟三者宗旨相同的人，便可將它們匯歸一處而契合於大道了。

佛也稱爲大覺金仙，因此石頭希遷借用這本道書的題名而

作《參同契》一詩，象徵藉著禪法的修行而達到開悟成佛的目標。

從禪法的角度來說，「參」即是參差、差別，指現象；「同」即是平等不二，指本體；「契」即是相合爲一。所以「參同契」意即諸法體用一如，真實之理地無須離現象而求。（果如法師著《石頭路滑，默照禪源流》，頁286）。

(3) 丹霞天然（七三九—八二四年），其悟道嗣法遂成青原、石頭之法脈。丹霞天然在石頭系，是位讀書背景出身，但禪行風格最顯覆傳統之學佛參禪宗師。《祖堂集》描述天然跏趺坐聖僧頭，以達磨塑像之可能性最高。又記載：遇天寒，焚木佛以禦寒。顯然天然之實際作爲超乎石頭之預測。

天然《弄珠吟》透露其禪法：

黃朝和博士標注：

體用當機超時空：言下非近亦非遠，體用如如轉無轉。萬機珠對寸心中，一切時中巧方便。

引《涅槃經》從妙有說真心，是般若系般若空慧之妙有體系，也是禪宗本心論之重要經典。

主客渾忘透禪旨：

非自心，非因緣，妙中之妙玄中玄。森羅萬象光中現，尋之不見有根源。

陳述道境萬象都在般若神珠之光中顯豁。神珠之光萬古微猷爲本不生滅。（頁226-227）。

丹霞破除泥像崇拜之道微外，丹霞及諸多宗師顯然在悟道後，自行參閱對照過經典，用典之另一層意涵是悟後更修之跨宗派交涉。（頁231）。證明祖師禪悟道後也要用佛經修正。

(4) 禪宗青原「諸法平等，無分別」禪法與佛經無分別法：

青原禪系重在「無分別」之禪境，《楞伽經》說：分別是識，無分別是智。禪宗也常說這二句話。彌勒菩薩所開示的，真能證悟法性（真如）的無分別智，與一般所說，這樣那樣的無分別，是不同的。不相干的，錯誤的無分別，應該把他清理出去。印順導師列出五種錯誤無分別。一不作意的無分別，二超尋伺的無分別，三寂靜的無分別，四自性的無分別，五執息念的無分別。

佛法的證悟，從觀慧而來，不是但依深定的。有的以觀慧爲分別，而專從禪定去達無分別，可說是根本顛倒了。（華雨集（一））。

（待續）

《楞伽經》的「內自証智境界」義理研討（四）

／林維明

第二節 何謂藏識？

本節，根據經文，分為「析妄見真」和「藏識妄現」兩個子題進行討論。

一、析妄見真

《楞伽經》對識的剖析如圖一所示，扼要說明如下：從心的表層而言，就是眼、耳、鼻、舌、身、意的前六識是可以自覺的，另一類不自覺潛藏於心內稱為藏識，心理學家佛洛伊德（Freud Sigmund 1856-1939）稱為潛意識（本我）；而榮格（C.G. Jung 1875-1961）則稱作「集體無意識」，因之而有記憶等事。而介於前六識與藏識之間的稱為意（*manas*），音譯為末那識。八識的另一概括說法為心（藏識），意（末那識）

、識（前六識）。末那識單純計我，不可說它是顯露。尋常無事，不自覺知，不可說是底層，有事觸之，即便自覺，如手觸火即知退縮。又如時鐘擺動有聲音，不注意時不覺，但注意時，即聽聞到。人的心就有此等作用。所以經云：「識廣說有八，略則唯二，謂現識及分別事識」³⁷ 即前七識稱為分別事識，而第八識為現識。現識能現一切法，如明鏡現色像，所現之法，初現雖識，但無分別。而於所現之法加以分別這是前七識的功用，故叫分別事識。此二識，就是人心的實相，相互為因，一體不離，例如現識生起係以分別事識為因，反之亦如是，故經說略則為二。

身、口所現的善惡行為或意所現的善惡思想生起時，其

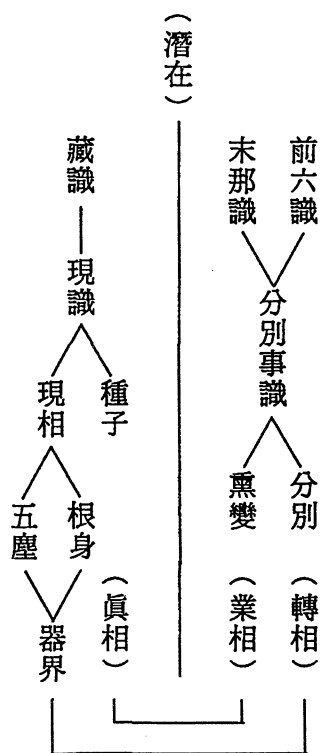
習氣留於現識。例如香氣留於衣服上一樣。身、口、意所現的稱為現行法，而習氣留於現識的稱為種子。所以現行法於現識留其種子或習氣的作用稱為熏習。熏習有三種：一、為名言熏習或叫戲論熏習。即於名相、言說或無益之語加以分別；二、是前五識熏習。即眼根對色境引生眼識……身根對觸境產生身識；三、謂煩惱熏習。即貪、瞋、癡、疑、慢等煩惱所產生的。

如是熏習儲存其種子於現識中稱為熏種。例如水果的種子，放在土壤中受水與陽光之作用下，長出果苗，經澆水、施肥和陽光助緣下，又再開花結果。熏變就是種子變現行是一種造作表現，故稱為業相。而分別現相（一切法的表相）為能緣與所緣稱為轉相，而現識是種子、真相、如來藏、本覺真如、亦名真識。業相、轉相和真相三相關係是：從靜起動稱為業相；自內趣外各為轉相，而真相是真實心性。三相雖殊，然而同是一心，真心不變，但隨緣而變的是轉相和業相。而隨緣完全不改變的為真相。若以三自性加以說明，則轉相是依他起性，如波浪依風吹海水而生起，業相是遍計所執性如只認識波浪，而圓成實性是真相，真實相是海水。

現識是由現行所造作業相的關係而顯現根身、五塵、器界諸法，故分別事識為現識的因，反之，現識有此種子，分別事

識依緣現識的相分（根、塵）而生，故現識又是分別事識的因，如此現識與分別事識二識，互為因果，了知此等關係才可談識的生、住、滅現象。

（廣八） （略二）



圖一《楞伽經》對識的剖析概示圖

經云：「阿賴耶識虛妄分別滅，即一切根識滅，是為相滅。相續滅者謂：所依因滅及所緣滅即相續滅」³⁸，引文指出依藏識（阿賴耶識）而有分別事識，一旦虛妄分別滅，則無業相和轉相，故說相滅，但是所依緣種子繫於藏識，此種子是真相，是不生不滅的，由於所緣不滅，故心相續不滅。而此與外道常住不滅的作者有何區別呢？其理由是：一為藏識與七識俱起，相互為因，然而七識有生滅，藏識則相續不滅，如同波浪滅

，但海水不滅。外道的作者是常與心沒有互為因果關係；另一為藏識與七識之關係是熏變。有情的成就聖凡係於藏識之染淨，熏染即為愚夫，保有真相則是聖賢，而外道作者不受心思熏變，而認為心思為繫縛，心永滅不起，作者即得解脫。故外道不知心生滅之實，遂無法理解超凡入聖之要。

二、藏識妄現

由上所述前七識最後是歸於藏識，然而藏識是佛內証所得，衆生亦必親証，契佛所証境界，故《楞伽經》就依內証說藏識境，經說：「唯願如來為此山中諸菩薩眾隨順過去諸佛演說藏識海浪法身境界」（頁594b10-12），藏識就相而言，猶如海浪，起伏不定，然就法性而言，則是妙寂湛然即是法身，海浪生起是由風使然，若海無風，則亦無浪，而轉識之生是由於四因緣。例如以眼識而言，就有：一、不覺自心現而執取，是根緣；二、無始時來，取著於色虛妄習氣，係境緣；三、識本性如是，即是種子緣；四、樂見種種諸色相為作意緣。其中根緣和作意緣是四緣中的增上緣；而種子緣和境緣分別是親因緣和所緣緣。然而佛說的四因緣與唯識學的四緣、九緣不同，皆以唯心立名，一切緣都是唯心所現，如是一切根、境、識等皆達唯心妙旨。

其次研討「藏識如海浪」義。因藏識與轉識；或能生與所生實非一非異，如同海浪，平常只見表面上轉識不起，就說識滅。然未知潛在的所熏習氣猶存，故所滅的只是相滅，而非識滅。故佛說頌曰：「阿賴耶如海……心境界亦然」（頁595a12-21），其次研討「藏識為法身」義。識的生滅如海浪只是譬喻說，海浪變化單純，然而八識實境則千萬變化，如眼見色即有青黃赤白，大小方圓等分別，如是乃至心意思量，更是多樣化。故非海浪一色之所能喻。佛為衆生，以方便力作種種說法，而隨有情執實之心，應量而說，然而猶如良醫為衆生病而授藥。一切形相或思量相如同圖畫，雖然山林衆相而無真事，一切有為法如夢幻泡影皆是藏識妄現，非真實性。而真實性為修行所得，即是佛實証界，是離言說相的。法身是以法實相安立為身。此實相係一切法空，無生、無二、無自性相。諸法緣起，故一切法無生；無二是無能緣所緣的二分法，因緣起故說無自性或無我，因此是離一切所緣，唯有自証証會，故從八識法門入，其極至是証得藏識法身義，也就是如來藏義。

註釋

37. 《楞伽經》T.16, 593b16-17。

38. 《楞伽經》T.16, 593b22-24。

天台智顗的法華經觀（二）

鹽入良道 著
依觀 譯

二、譬喻的教義化

法華經的譬喻及其教義化 法華經的譬喻是多彩多姿的。

最具代表性，亦即被稱為「法華七喻」的譬喻，在天台的述作中，頻見引用，為智顗三大部作注釋的六祖湛然（七一—七八二）依據天台述作之重要性，將此等分成七種⁽⁶⁾，雖從種種方面作比喻，然其主旨仍是依聽聞領解法華經之說法，一切衆生與佛智成爲一體，得以成佛。意圖藉由種種譬喻將能力與修行境地各異的弟子各別納入。首先就「譬喻品」的「火宅喻」觀之，對於不知恐懼，猶在將爲大火所噬的毀朽大邸宅中嬉戲的諸子，長者以將給予羊車、鹿車、牛車（恐是現今的三輪、四輪的兒童玩具？）誘引，諸子逃出火宅後，長者卻給予真正

的白牛車（猶如真正的汽車），此一譬喻被稱爲即是成佛之授記，但因此此一譬喻，中國佛教界卻產生四車家（相對於翫具的三車，認爲另有一大白牛車的學派），以及三車家（認爲譬喻是寓指的聲聞乘、緣覺乘與菩薩乘，而此中的菩薩乘即是法華一乘，亦即三乘之外，並無其他大乘）等兩種對立的學派⁽⁷⁾，對於譬喻的名稱即是教義之說，雖有種種議論，但認爲經中所揭譬喻，實是意指四車的天台智顗顯然是受此譬喻影響，而譬喻即教義的態度據此則得以推察。

譬喻與教義之結合，最具代表性的，是「信解品」所揭的「長者窮子喻」。依據智顗所作的解釋看來，少小離家的長者子憑藉四處幫傭維生，某日來到長者邸宅（父子相失譬），父認出彼

乃是其子（父子相見譬），窮子驚嚇逃走，長者令人追回，於長者家受雇除糞（追誘譬），時日漸進，彼此心意相通互信（心相體信譬），窮子已具有管理人資格，足堪委以業務（委知家業譬）。自知死期將近的長者召集親族、國王、將軍、豪貴等，宣布將家產委以窮子（領付家業譬）。對於此上所揭，智顗更細分成求子中止譬、父憂念譬、父見子譬、即遣傍人譬等，對配前述的「火宅喻」，合譬如來的降魔成道，進而最初的說法——五戒、十善、四諦、十二因緣的說法，乃至小乘、大乘的種種修行，從小乘佛教而回心大乘（恥小慕大），最終理解法華經之真意（《法華文句》六上）下。大正三四，八〇中（九〇中），如是細分經文，一一與佛教教義連結之舉，乃是他人所無。

「五味與四教」——智顗的教相判釋 進而頗為重要的是，五至七世紀時期，在歷史的發展之下所成立的佛典，毫無秩序的傳譯於中國佛教界，因此予以判釋整理統一的教判極為盛行。智顗不僅承襲諸說，更且開創出自己獨有的教相判釋，佛典中的譬喻因而更具有意義。

對於五、六世紀的教判，智顗揭出十種並給以批判，但大致可類別成二方面，亦即智顗首先提出唯只具有殊勝能力才得理

解的頓教，以及漸次可以深入理解的漸教，乃至二者皆不屬的不定教；其次提出以釋尊最初說法的華嚴經對配頓教，進而以漸次所宣說的有相教、無相教、抑揚教、同歸教、常住教對配小乘經典（尤其是阿含經）、維摩經等、般若經典、法華經、涅槃經的「五時說」，此外又依佛典內容而提出因緣宗、假名宗、證相宗或不真宗、常宗或真宗的「四宗判」，以此對配毘曇學、成實學、般若三論學、華嚴學或涅槃學等。智顗避開只是單方面的教判，而是以法華經所說的三種教相為基準，從前者導出頓、漸、不定（分成顯露與秘密）的化儀四教，又提出華嚴、鹿苑（阿含）、方等（維摩經等）、般若、法華涅槃的五時教；進而承襲後者，提出三藏教、通教、別教、圓教等四教，據此組織出後世稱為「五時八教」的有機的教判，因此成為中國佛教教相的代表。尤其是被稱為「化法四教」的後者，天台教學的所有論述中，可說是隨處可見，所謂「三」藏教，大致是指小乘佛教，此分成有門、空門等，《成實論》包含在內；通教大致是指大乘初門，尤其是指般若思想；通於藏教，也通於別教與圓教。別教只是菩薩的法門，彼別於圓教之處是，乃是依漸次修行，獲得階段性的悟而成佛；圓教即是完全圓滿之教，智顗認為此乃是無作之境地，是於日常生體證的，是

所謂「煩惱即菩提」的實修之體現，不僅只法華經，是從華嚴、般若等大乘經典也得以窺見的思想。

五時、五味之教判與譬喻 所說的「五時教判」是承襲光宅寺法雲等所說再予以重編而成，但使用法華經的譬喻，在佛教中則是首見。慧觀（一四五三）⁽⁸⁾與劉虬（四三七～四九五）等以從佛出十二部經（經典的敘述形式與內容之分類），從十二部經出修多羅，同樣也出方等經、般若經、涅槃經之說對配涅槃經的「聖行品」所揭「從牛出乳、酪、生酥、熟酥、醍醐」（大正一二，六九〇下）的五時，天台智顗對此予以批判（《法華玄義》一〇上。大正三三，八〇一上～八〇七中），並以自己所立的五時教對配之，稱此為五味教之外，更且引用前述「長者窮子譬」的父子相失、父子相見、追誘、委知家業、領付家業等譬喻之外，又引用華嚴經的「首先日照高山，最後普照平地」的譬喻以及其他經論。亦即並不是僅只使用一個譬喻，而是複合的使用諸譬。《法華文句》（六上、下。大正三四，八〇中以下）大別的五譬之外，《法華玄義》更以父子相見譬中的「即遣傍人譬」，對配釋尊成道後不久所說的華嚴經（華嚴時），此經是相當高度之教法，故修行者不能理解（如聾如啞），此相當於從牛出乳之譬；以「密遣二人譬」對配三

藏經（鹿苑＝阿含時），此相當於從乳出酪之譬；追誘譬的「心相體信譬」對配方等教，維摩經、思益經等的恥小慕大乘（恥小慕大），相當於從酪精練成生酥譬；以領知家業譬對配方等教之後所說的般若經典，此相當於從生酥出熟酥；最後的正付家業譬對配般若之後所說的法華經。更且對於向來認為涅槃經是醍醐之說，是依「大般若經」出「大涅槃經」的經證，指出法華經與涅槃經是同一醍醐味，依法華經的「方便品」所揭五千增上慢弟子（聲聞）離席之經證等，將五時與五味說予以融合（《法華玄義》一〇上。大正三三，八〇一上～八〇七中）。與此等譬喻與五時有關之說是盡可能的設定所有譬喻與教法之矛盾而予以解釋，但後世，尤其六祖湛然以後的天台教學，則是將譬喻視為等同於教義。亦即即遣傍人、急迫將還、如聾如啞是華嚴頓教；密遣二人是三藏教（鹿苑時）；心相體信、彈偏折小、恥小慕大是方等時；領知家業、般若轉教、付財融通是般若時；付與家業、拈拾教是法華涅槃時，所述雖略有差異，但皆以譬喻形成天台教判的五味教或五時教⁽⁹⁾。此等亦成為後世批判之對象，但可視為是受智顗重視譬喻之所影響。如此的態度也適用於「藥草喻品」的慈雨等潤小草、中草、上草以及小樹、大樹的譬喻，人天乘是小草，二乘是中草，菩

薩是上草，天台教判中的通教菩薩是小樹，別教菩薩是大樹。對於與經文作對配的譬喻，天台教學的繼承者是當作教義而使用。但從對於「藥草喻品」所揭，智顗也是細分成土地譬、草木譬、密雲譬、注雨譬、受潤譬、增長譬看來，對於譬喻，智顗的態度也是採用與教法合譬的方式。以下的諸品也是同樣，譬喻不只是譬喻而已，而是法與譬喻有關連，據此進行其經典的解釋。

註釋

- (6)彙整成七喻的表現是《法華文句記》（大正三四，二三四中）首見。在慈恩的《法華玄贊》成為常套句（大正三四，七三五中、七七一上、七八一上、八〇二上、八〇七上、八二八中等。
- (7)山川智應《法華思想史上的日蓮聖人》，橫超慧日編著《法華思想》，里見泰穩「吉藏の法華經解釋」（《法華經研究》Ⅶ），丸山孝雄「吉藏の法華玄疏の研究」（《法華經研究》Ⅶ）。
- (8)《法華玄義》卷十下指出是光宅寺法雲與開善寺智藏等所說，但法雲的《法華義記》並無五味之譬。是依據吉藏的《法華玄論》。

- (9)諦觀錄的《天台四教儀》（大正四六，七七三下、七八〇下）以後諸師之著述。

（待續）

止觀取喻內涵（十）

· 水月

卅七、鏡中柱

佛教說因緣，法不孤起。一種理論，或修持方法，常是內外互引。小乘但修析法止觀，此析法功夫，本出自外道析塵鄰虛之義。稍具現代知識解經者，嗜以物理學排比說明，亦無不可。然析法有其根本難題：若極微色或心理，能否析盡，皆成問題。分析如不盡，則成常見。分析如盡，則成斷見。理論錯誤根源，在依據「名假法實」。分析色心，如劈木柱，理論上終不能盡，事實上終當束手。大乘修體法觀，依「名實皆假」來處理。一切色心，自相是空，本來虛寂，如鏡中柱。能如是，若找尋色心，追求到是無明。若能體認色心幻影，透出佛性。

取自《佛隴文集》

（全文完）

泉州開元寺的寺宇建築與佛塔文化

——閩南佛剎參禮之二（十一）

·黃朝和

南門側兩幅雕像是護道場神與護伽藍神。右幅護道場神的原始背景為中天竺菩提伽雅佛覺悟成道的菩提樹下金剛座道場，早昔筆者參禮菩提伽雅聖地時，菩提樹周緣的小販，擺列或兜售釋迦牟尼佛開悟成道前的六年苦修雕像，幾乎都是同款的雙盤結跏趺坐像，散髮結成單髻繫豎於頭頂中央，雙眸及臉頰凹陷，裸裎的上身骨瘦如柴，雙手指掌交疊置於腿上，自肩、臂至胸勒、腹骨僅剩皮遮骨；接受牧羊女供養乳糜之後，悉達多太子隨即走到這顆菩提樹下，跏趺端坐在樹下的平面石頭上進行最關鍵的參修；這塊石板蒲團被弟子及後世教徒尊為金剛座，認定是最原初的道場；況且，當時菩提樹旁的菩提大塔尙未砌建。八十卷本《華嚴經·世主妙嚴品》卷一：「一時，佛在摩竭提國阿蘭若法菩提場中，始成正覺。其地堅固，金剛所成；上妙寶輪，及衆寶華，清淨摩尼，以爲嚴飾；諸色相海，

無邊顯現；摩尼爲幢，常放光明，恒出妙音，衆寶羅網，妙香華纓，周匝垂布；摩尼寶王，變現自在，雨無盡寶及衆妙華分散於地；寶樹行列，枝葉光茂。佛神力故，令此道場一切莊嚴於中影現。其菩提樹高顯殊特……復有佛世界微塵數道場神，所謂：淨莊嚴幢道場神、須彌寶光道場神、雷音幢相道場神、雨華妙眼道場神、華纓光髻道場神、雨寶莊嚴道場神、勇猛香眼道場神、金剛彩雲道場神、蓮華光明道場神、妙光照耀道場神……如是等而爲上首，有佛世界微塵數，皆於過去值無量佛，成就願力，廣興供養。」²⁴ 華嚴宗四祖澄觀大師詮釋這段經文說：「道場神從所依所守得，名下諸神衆類皆同此言，道場者非唯護佛道場，但有莊嚴道場之處即於中護，故下德中願供養佛，表護萬行道場及修行者故。」²⁵ 可知道場神並非單獨一尊，而是契應關注守護此道場神祇的泛稱。門右幅護道場神

雕像爲武將相貌，頂戴寶冠，身形壯碩，披搭鎧甲，雙袖口端繫結，腳套戰鞋，右手持握離鞘的寶劍，大眼圓睜，開口喝斥，現忿怒神色。門左幅是護伽藍神，伽藍是僧人道侶聚住修行的處所，全稱是僧伽藍摩、僧伽藍。伽藍是簡稱，指謂整體寺宇的佛殿、講堂（法堂）、僧舍、塔院、藏經樓、鐘鼓樓、齋堂等，即七堂伽藍；護伽藍神泛指寺宇的守護神。從印度與中國及日本佛教的發展史來看，伽藍指涉僧舍苑林道場的具象較爲明晰。這尊護伽藍神裝飾與護道場神相似，臉龐五官浮陷視角對比強烈，怒目抿嘴，右手握持的劍尖斜向左下，左手掌伸出食、中指作勢橫擺於胸腹前，肅穆中流露威嚴神態。

東南龕側右幅雕像僧涉大抵如前東塔造型及背景敘述，但姿態略異，較東塔雕像肥胖；左手托舉鉢盂，盂上方升騰著氤氳雲氣，象徵降龍落鉢後即將下雨的徵候；其右手母食指拈持明珠，向上放射毫光，頭頸後有圓光。若非其手上器物可辨識，很容易被誤認爲是持布袋的布袋和尚；傳記中載述涉公不食五穀，且步履矯捷，一日的行程可達五百里；這段敘述與浮雕呈現的豐腴肥胖貌略爲不搭襯，或爲主事僧人與工匠商榷間的落差。左幅的施無畏者即頭戴風帽，方形大臉及粗壯厚實的手臂、掌、指皆露現男性容顏與身形特質的觀世音菩薩，頭項後有圓光，左手掌指拈持柳條輕舉於右肩，右手捧鉢置於胸腹間

的左臂下；垂飄的右衣袖衿帶前佇立著持淨瓶的龍女，左袖衣衿前佇立著右肩扛錫杖的善財童子，龍女與善財皆現俊秀青壯貌。財施、法施、無畏施三類中，無畏施在拔濟救渡衆生，解消塵世遭逢的恐懼怖畏，主角觀世音菩薩的典故記載於《妙法蓮華經》，卷七《普門品》云「無盡意！是觀世音菩薩成就如是功德，以種種形，遊諸國土，度脫衆生。是故汝等，應當一心供養觀世音菩薩。是觀世音菩薩摩訶薩，於怖畏急難之中能施無畏，是故此娑婆世界，皆號之爲施無畏者。」²⁶此一大兩小浮雕搭配莊嚴樸素，英氣流露，可惜浮雕石面風化，施無畏者鼻口及善財龍女的眸顏，還有衣袍都皆現剝落。

東門兩側的門神神荼與鬱壘見載於《山海經》，黃帝時代擅長捉拿鬼魅的武士，是我國最早的門神；門左的神荼雙手持長鉞直豎向上置於右胸前，頭戴盔冠，身披甲冑，面貌與身姿豁顯雄壯威武，凜然不可侵犯佛刹。門右握金瓜鎚倒放觸地的是鬱壘神將。

第二重浮雕有南朝梁武帝的兒子昭明太子，與地藏菩薩契緣的九華山地主閔公及道明和尚，韋馱護法神將與散脂大將，妙音與香嚴菩薩，寒山與拾得隔龕對望的獨立雕像，哼、哈二將等。二重龕側的寒山、拾得神情嫻適，笑靨燦爛，歷史的觀察考證傾向寒山爲避世隱巖高士，而拾得爲天台山國清寺僧，

拾得未雕繪爲出家相，滑稽的容顏表象向來被誤以爲尋常顛散之士！往昔筆者曾探研寒山、拾得詩，拾得身分確定是豐干禪師自天台山郊檢回的小孩，故直接安置在國清寺當沙彌。發現寒山詩的高巖附近小村落，寒山寫作的三百餘首詩作中，諸多寫於樹皮、葉片或山村間荒置的屋壁上，後人採集編整逾三百首，寒山詩流露勘破世塵的哲學性、社會寫實諷刺性，以及獨居洞窟遊洒山林的逍遙道境。學界教界有認爲是國清寺僧者，有以爲是科舉場不得志而隱居天台山巖者，迄無定論。以筆者對天台宗與禪宗的了解，天台宗是教觀兼具，理路與實修次第分明的的大教派，國清寺是天台宗的祖庭，後世流傳的寒山拾得瘋顛形象顯然過度，不似日本流傳的寒山形象那般流露禪智慧的超豁氣度，這些都可能受到原初繪圖者畫出的作品人物形象的影響。

南朝梁武帝的儲君昭明太子蕭統也刻繪在浮雕中，昭明太子氣質修養及文學、佛學內涵俱佳，嘆惜其世壽僅三十一歲。「昭明」是蕭統逝世後的諡號，文學界對蕭統非常熟悉，其召集文士並主持修撰編輯的三十卷本《昭明文選》是我國第一部詩文總集。蕭統對佛學的貢獻是將姚秦（後秦）鳩摩羅什翻譯的一卷本《金剛般若經》進行三十二分立，²⁷每節前依內容設四字之標題，其初衷在於方便初學者閱讀時的提綱挈領，進而把握到這部般若經之體要。《金剛經郢說》云：「昭明三十二

分，各標四字，亦如天親標二十七疑，但標大意，不循章句，故致後人淺觀，譏其割裂，然摘取四字，實得全經淺深要領」²⁸。楊白衣教授認同昭明太子分立秦本《金剛經》，雖然也有學者以爲是後世藉托昭明太子之作。若以蕭統之博學穎悟，顧慮精義深奧，爰就問答語意略可緩停處，各以四字標題立綱分爲三十二段，合乎其涵養與初衷。也可以說，開元西塔將昭明太子雕像砌於塔壁，與第四重梁武帝、玄奘大師的隔龕立雕同出於對般若佛學弘揚及翻譯的貢獻。

註釋

24. 唐·于闐國實叉難陀：《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十卷華嚴部下，頁一中。

25. 唐·澄觀：《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》卷一之四，〈乾隆大藏經〉第一百三十冊，頁66上。

26. 後秦·鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，《大正藏》第九卷，頁57中。

27. 參楊白衣：《金剛經之研究》，《華岡佛學學報》第五期，頁57-111。

28. 參清·徐發：《金剛經郢說》，《卍續藏經》第二十五冊，頁284。

（待續）

《佛說阿彌陀經要解》講記

• 釋湛江

講前玄談

此次講經以前，我們先簡介緣起，因為以前學人在許多場合講過開示，但是一般對於學人的印象，就是「師父你很會講笑話、講故事、帶兒童營。」但是此次若講經論，就會枯燥乏味一些，而且講經的內容，它有玄義分、以及名相的消釋，所以就艱深一些；但是為什麼講經論重要呢？因為開示是應機施教，隨著眾生的根機，講眾生需要的法門，它不一定是萬古不變的；但是講經不同之處在於，所謂經者，三世不易、十方共遵，如來金口所宣，一字一句不得更改，所以讀經論，即直接深入佛語、不假情見，跟法會型的開示又不一樣。

又，本次為什麼選講《彌陀要解》，因為我們每天都念《阿彌陀經》，經文不多，義理卻很深，流通也廣，印光大師所印

行的淨土五經，將《阿彌陀經》放在第一部，印祖說：「若論法門緣起，宜以無量壽經為首。今為便於讀誦，故以阿彌陀經為首。」代表《阿彌陀經》它很普及，大眾也常常讀誦，而本次學習《阿彌陀經要解》，它又是阿彌陀經諸般注疏中第一，印祖讚美說：「縱令古佛再出於世，重注此經，亦不能高出其上。」代表印祖對於這一部要解，讚歎推崇備至，而我們為什麼要學習要解呢？我們從兩部分來探討：第一是「蕩祖著作要解之目的」；第二是「學人學習要解之動機」。

首先先探討蕩益大師為何著作要解？在《要解·結勸段》之後跋語。文曰：「經云，末法億億人修行，罕一得道，唯依念佛得度，嗚呼，今正是其時矣！」

以下消釋：「經云」此處所言之經，即是《大集月藏經》，

然而近代有人在討論這一句話，他說我翻了《大集月藏經》，找不到這句話，所以這句話是假的、是杜撰的，故此處我們要探討這句話的出處，此語出自唐代道綽大師的《安樂集》，原文如下：「是故《大集月藏經》云：我末法時中，億億衆生起行修道，未有一人得者，當今末法，現是五濁惡世，唯有淨土一門，可通入路。」

故知此處爲取義之文，何謂取義？有些祖師在造論的時候，可能手邊的資料不完整，但記得經典的原文，他就寫下來，可能會有脫漏；或是經典原文很長，祖師節錄重點；或是古本的經與現今流通本不同，引用的部分段落，這都叫取義文。因此取《大集月藏經》的經文之義：「我末法衆生億億衆生起行修道，未有一人得者。」再加上綽祖自己的案語：「當今末法，現是五濁惡世，唯有淨土一門，可通入路！」後世傳抄流通、解釋時，整段混在一起，成爲「是故《大集月藏經》云：『末法時代億億人修行，罕一得道，唯依念佛得度生死。』」其實，是傳抄上的混濫。

但是此處滿益大師取義的方向仍是正確的：「末法億億衆生起行修道，未有一人得者。」看看我們現在就是末法，末法時代修禪定較難，古代還有證得四禪、開發根本定、九次第定，

乃至像南嶽慧思大師證六根清淨位、天臺智者大師證五品弟子位，有種種的殊勝定慧功夫。現代呢？則好像沒有什麼定慧成就的聖者。之前在南傳那裏就有則公案，有修行者修行證得白遍處，無分別的境界都是白色的，結果這個時候他簽證到期了，他去大使館辦一下延期，就這樣出門一趟回來，遍處定退失了，爲何呢？靠自力修行，得到一點點成果很辛苦，但是外面的散亂境界太多，要失掉很容易；就像我們修行亦同，可能用功時很法喜，然後叮咚一聲，LINE的訊息來了，然後手機拿起來看一下LINE、滑一下不夠、又滑一下微信、微信滑一滑、不然滑個臉書、再滑一個IG，然後四個軟體滑完之後，我剛剛的用到哪裏了？末法修行很容易有外界的干擾。

此即爲什麼「起行修道，未有一人得者？」原因第一、障緣多；第二、難緣多，障、難二緣，煩惱、病苦、雜事，都能妨亂我們的修行，所以又云：「今正是其時矣！捨此不思議法門，其何能淑？」現在正是末法，捨淨土不可思議的法門，有什麼法門更善好呢？此處「其何能淑」出自《詩經·大雅》；淑，作善、好字解，意即怎麼樣能夠讓他更好呢？意同「如果離開淨土法門，末法衆生如何修行成就呢？」所以反過來說，此一殊勝法門可以轉變末法的修行困境。

所以滿益大師講了自己的例子：「旭出家時，宗乘自負，藐視教典，妄謂持名曲爲中下，後因大病發意西歸，復研《妙宗》《圓中》二鈔，及雲棲《疏鈔》等書，始知念佛三昧，實無上寶王，方肯死心執持名號，萬牛莫挽也！」

這裏講了一則故事，滿益大師內號智旭，故此處的「旭出家時」，即滿益大師剛出家的時候，「宗乘自負、藐視教典，」滿益大師是明末清初的人，那個時候禪風很盛行，大家都覺得我可以開悟、我可以修行。故禪、講二教特別盛行，明末清初的時候禪宗有很多大德，唯識也復興，天臺很興盛、賢首很興盛，因此習慣上就「宗乘自負」，還「妄謂持名曲爲中下」，聽到持名念佛的法門，內心不好樂，覺得是中下根的、老太婆的法門，念一句阿彌陀佛誰不會呢？那滿益大師的觀念何時轉變呢？一定有一個因緣契機。

「後因大病發意西歸」病了一場之後發現，我所追求的得不到；想要開悟嗎？我發現我生病之後，四大都不能自主還開悟？想學教嗎？我生病之後煩惱都起來還學教、甚至記憶力衰退等等障礙。因此修行一定有境界來刺激，迴心入淨土門就是要

有境界，沒有境界時大家都覺得：「阿彌陀佛誰都會念！太簡單！」所以在《滿益大師年譜》（弘一大師撰）這裏還有一則

故事以印證。云：「是歲多病寄錢牧齋書云：『夏兩番大病垂死，季秋閱藏方竟，仲冬一病更甚，七晝夜不能坐臥、不能飲食、不可療治，無術分解，唯痛哭稱佛菩薩名字，求生淨土而已，具縛凡夫損己利人，人未必利，己之受害如此，平日實唯在心性上用力，尙不得力，況僅從文字上用力者哉？出生死、成菩提，殊非易事，非丈室誰知此實語！』」

這一段是滿益大師圓寂前一年寫的，說他夏天的時候生兩次大病瀕死，秋天閱藏將畢，冬天病又發作了，七晝夜不能坐臥、不能飲食、無法治療，毫無辦法的時候，只能痛哭稱佛菩薩名字。對於我們要仔細反省的是：一個一代的祖師，病到極點的時候，用什麼方法呢？痛哭稱佛菩薩名字，痛哭懺悔、稱名念佛，懺悔、念佛這兩個法門，是祖師病到極點的時候，所用的法門。生病會削弱我們的心性、煩惱會削弱我們的鬥志，所以，如果一個人很多事情、很多外務、很多名聞利養的時候，這個時候我們就要小心了，爲什麼呢？看起來是樣樣得意，但是哪一天，失去的時候你就受不了，那如果那個時候你失去的時候，是在臨命終的時候呢？就是隨業流轉了！所以生命中有

一些是我們要去看清楚，佛法的重點，不只是叫我們放下，一開始叫你看清楚真相；所以佛講了四聖諦——知苦、斷集，

要先知道痛苦，才去探詢痛苦的因在哪裏？爲了要瞭解痛苦的因在哪裏、進而斷除這個苦因，所以欣慕涅槃、修行聖道；四聖諦的順序即是：知苦、斷集、慕滅、修道。所以我們亦復如是，要清楚生命的真相。

我們這一輩子所追求的，有什麼是會打垮我們的？生病、貧窮、身體不好？這些都要先行修觀，先準備好，因爲臨命終的時候，你所假設的狀況都有可能同時現前！臨命終的時候，大多身體不好；臨命終的那一刻，肯定都還沒準備好；臨命終時，四大分解肯定會痛；而且，到了命終時，錢不是你的、家庭不是你的、感情不是你的、房子也不是你的！這些狀況我們都要在平時看清楚真相的。

修行人，就是學習用佛陀的角度看事情，因此我們才會發現，我們所執著的，會對我們帶來痛苦，會讓我們有副作用！尤其在臨命終的時候，我們內心還不能自主，就很危險了，但也因爲我們提早修觀，發現臨命終的時候我們不能內心的力量，不夠強大、不能自主，因此覺察到我們自己的修行沒有什麼好驕傲的、都不是穩固的依靠，就會回心入淨土門！所以，滿益大師「唯痛哭稱佛菩薩名字，求生淨土而已。」對滿祖來說，他一生的修行得力，就是在病苦中，沒有依仗自力，而是仰賴

佛力：痛哭念佛、念觀音、勢至、地藏菩薩的名號，發願求生西方極樂世界。

後頭又云：「具縛凡夫損己利人，人未必利，己之受害如此。」滿益大師一生，做了滿多事情的：如發願恢復比丘戒法，然後禮占察懺，得清淨輪相，得到清淨戒體；也作了很多的注解，性宗的金剛般若破空論、相宗的成唯識論的注釋、大佛頂經的、妙法蓮華經的註解，但是臨命終前一年的時候才發現，這一些東西雖然對其他學者有幫助，但是對自己的修行有所耽誤，他說：「平日實唯在心性上用力尚不得力，況僅從文字上用力者哉？」滿益大師還不錯，還在心性上用功夫。

臨命終的時候尚不得力。現在的衆生呢？我們有在心性上用工夫嗎？可能沒有！有在文字上用工夫，認真讀經論嗎？好像也沒有！我們什麼工夫都沒有，靠什麼出生死呢？所以從滿益大師的公案可知，連自己平常有修行，有在心性上用功、甚至有在讀經論，到最後關頭的時候，恐怕工夫不得力，那我們的修行，若未有所成，豈能作爲出離生死的憑藉呢？因此最後的保障，就是淨土法門！如是揀擇思惟之後，我們就會一心歸向、依靠阿彌陀佛的願力。

（講於宜蘭大悲觀音道場）

道場以無事為興盛（二十一）

• 何世亮

一二十六、萬法歸一

有僧人問趙州禪師說：「萬法歸一，一歸何處？」

趙州禪師回答：「我在青州作一領布衫，重七斤。」

趙州的回答簡直文不對題，不過話說回來，萬法有可能歸

一嗎！有必要歸一嗎！

而什麼是「萬法」呢？是指佛法，還是指世間法？

若以佛法而言，佛說八萬四千種法門，是針對眾生的八萬

四千種煩惱，而提出的心靈藥方，若說萬法歸一，應該是指我

們要加以活用佛法，不可執著任何一種法門。

黃檗禪師說：「佛說一切法，為除一切心，余無一切心，

何用一切法。」

所以說，萬法歸一心之活用，而一心也將歸於無法，此即金剛經所說的捨法，法尚應捨，何況非法。

有人問說：「世界什麼時候可以統一？」

以世間法而言，世界分久必合，合久必分。有那麼多的種

族，有那麼多的語言，有沒有必要加以統合！其實只要大家和

平相處，那麼眾多不同的習俗，反而可以造成多姿多彩的世界

呢！

僧問木平和尚：「如何是佛法大意？」

木平回答：「這個冬瓜如許大。」

又問：「深山懸厓絕無人處，還有佛法也無？」

木平說：「有。」

僧云：「如何是深山裏佛法？」

木平云：「石頭大的大，小的小。」

石頭的形狀千奇百怪，有的大，有的小，有的美，有的醜，有的圓，有的方，如何加以歸一！我們只要如實地觀賞，不要加以分別，即可進入如如自在的境界，所謂「自性不染萬法，萬法本自如如。」

黃檗禪師說：「諸佛與一切衆生唯是一心，更無別法，此心無始已來，不曾生，不曾滅，不青不黃，無形無相，不屬有無，不計新舊，非長非短，非大非小，超過一切限量名言，蹤跡對待，當體便是，動念即乖，猶如虛空，無有邊際，不可測度，唯此一心即是佛，佛與衆生更無別異，但是衆生著相外求，求之轉失，使佛覓佛，將心捉心，窮劫盡形，終不能得，不知息念忘慮，佛自現前。」

如此說來，萬法即是歸乎一心了，而一心歸於何處呢？

有人問慧海禪師說：「心住何處即住？」

慧海說：「住無住處即住。」

問云：「何是無住處？」

慧海回答：「不住一切處，即是住無住處。」

問云：「云何是不住一切處？」

答云：「不住一切處者，不住善惡有無內外中間，不住空，亦不住不空，不住定，亦不住不定，即是不住一切處，只個不住一切處，即是住處也，得如是者，即名無住心也，無住心者即是佛心。」

如此說來，一心則是歸於無所住也。

有僧辭歸宗禪師。

歸宗云：「往什麼處去？」

僧云：「諸方學五味禪去。」

歸宗云：「我這裏只是一味禪。」

僧云：「如何是一味禪？」

歸宗便打。

僧云：「會也！會也！」

歸宗云：「道！道！」

僧擬開口，歸宗又打！

所謂五味禪，是指外道禪、凡夫禪、小乘禪、大乘禪、最上乘禪，其實後來還發展出來，祖師禪、公案禪、如來禪……等等。

歸宗禪師認為禪宗的分門別類是沒有必要的，有時候學得太多，反而增加困擾，真正的禪法只有一種而已，而且無法言說的，所以歸宗就訴諸於棒喝，在棒喝中顯出個人的本來面目了。

最後我們來討論趙州禪師的回答：「我在青州作一領布衫，重七斤。」

趙州禪師居然穿上了一件重達七斤的衣服，實在太不可思議了。

沒有錯，萬法歸一，一歸何處呢？就是歸於這個不可思議的「大我」。

這就是大涅槃經中所說的「常樂我淨」中的大我。

大涅槃經提出「涅槃」與「大涅槃」不同的地方在於：涅槃無我，而大涅槃具有大我，而什麼是大我呢？大我就是大自在，能示一身以爲多身，示一塵身滿於三千大千世界。

龐居士問馬祖禪師說：「不與萬法爲侶是什麼人？」

馬祖說：「待你一口吸盡西江水，即向汝道。」

這個意思也是一樣，等你的大我能與宇宙天地同步，那麼即可知道這個答案。

（待續）

書信一

香霈

這封信是民國七十七年中秋節時，恩師回覆我的第一封信，內容如下：

霈師，空輪旋轉，大化推移。佛隴近日秋雨連綿，秋情多悲。信至略知進學情形。

讀書俗士有「三更燈火五更雞」，緇流精進當牢記智者「卷簾進月」。

……今日求法環境遠勝昔時。然一切經論文字，悉由先德大心、深心、定心、淨心中流出智慧。

研讀者必須具有相對、相當、相應心境，始能悟入。

故讀書時，先要沉澄心神。心浮氣躁了解必不深刻。

湛然如常，雲、光、林三師周一之印、泰。（註印度、泰國）

玄義一、二日印妥，其餘二已付印。

水月全書第一冊亦排版中。勸石禪林辦妥。

書簡包括筆記、作文字體務求工整，語句要通暢正確。初步可用格紙，橫豎成行。

不可漫天飛舞、模稜其辭，寫信初期應遵尺牘規範。

師老矣，無力勸勉，不盡一一。

師字 晚日中秋……

註：從這封書信裡，看到了一位爲師的教誨，充滿了慈悲、感人的字語，恩師已永訣了，就用這感人字句與大家供養、分享，南無阿彌陀佛！

如來成道記講述（十二）

• 雲庵

文：或保任而可憑。

法華云：我今爲汝保任此事，終不虛也。此約一切衆生皆有佛性，皆得成佛道，此乃古人之解。

依經意是以三乘勸導貪著三界不肯出離火宅的衆生，當勤精進，必得三乘，速出三界，我今爲汝保任此事，終不虛也。

何以世尊強調保任。以衆生貪著色等六塵，如獼猴貪甜蜜，四肢與頭尾皆被沾黏。故世尊苦勸衆生速出三界，保證可得聲聞辟支佛佛乘。如來以此方便，誘進衆生。

文：或加被而不忘。

世尊五十五歲時，大衆僧覺得世尊年紀漸老，該有一常隨侍者供給所需。於是大衆推舉年輕的阿難作爲佛的侍者。當時二

十五歲的阿難提出了三個條件：一佛陀的衣服，無論新舊，我不接受。二如有信衆請佛陀應供，我不隨侍。三不該見佛的時候，我不去見。

阿難二十歲時佛度他出家。他要求佛把二十年來所說的法重爲宣說，佛答應後，重爲他說。阿難聞法，如瓶瀉水，置之異器，滴水不漏。阿難在佛成道後二十年方爲侍者，佛前後所說法，或不聞、或粗聞，乃至過去佛所說，盡能憶念，以佛加被力故。

法華云，阿難面於佛前，自聞授記及國土莊嚴。所願具足，心大歡喜，得未曾有。即時憶念過去無量千萬億諸佛法藏。通達無礙，如今所聞，亦識本願，以佛加被力故。

寶積卷三八，佛對舍利弗說：如來以佛神力加諸有情，令念宿往而告知曰，汝舍利弗今應念過去世已種如是諸善法根。如是善根悉當憶念，彼諸有情以如來力，隨念皆知。

文：無小而不大。

此融會教體，大乘小乘，以如來逗機不同，而法無大小，文殊問經云：佛言未來世二十部小乘，譬如海水，無有異味，皆從般若波羅蜜多出故。

般若言一切法皆摩訶衍，智者大師判般若教，融通大小乘，欲明大乘無法不攝。但只會法未會人，必到法華方講會法會人。

文：無邊而不中。

一邊，一切法有與無，世界有邊無邊，世間常與無常，真與俗、來與去，生死與涅槃，煩惱與菩提。凡有相對性，皆是不中。

有無二見是二見，良由惑見殊致。及乎會歸中道，則泯然一味。故言無邊而不中。中道的思想是「空、有」融和的智慧，可以直接契入世間實相。中道與遠離苦、樂兩邊一同出現，稱為苦樂中道。如來離於二邊說中道，有二邊皆戲論。

佛陀開示了不苦不樂的中道，自我虐待的無義苦行，或放縱感官享受的沈溺樂行，兩者都不能得到心靈的解脫自在，唯有依中道的智慧而行才能解脫。

中，就是包容。圓教不講對立，也不說相待，亦不獨出二邊，是包容二邊。有容乃大，譬如大海，不揀細流。

文：三乘同入一佛乘。

前是般若時會法。此是法華時，會法亦會人。法華云：十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三。又云，但為教菩薩，無聲聞弟子。即是開三乘之方便歸入一乘之真實。天台宗就法華經之教義所立之名目。謂佛於法華以前之諸經，說聲聞、緣覺、菩薩等三乘，此係應未熟根機而方便施設，未開顯真實之前都權法。

待根機圓熟，則為之開顯一乘，若隔歷之情執脫落時，則權法即實法，三乘即一乘，是為唯一佛乘。如此開三乘會歸入一乘，稱為會三歸一。如眾流入海，咸歸一味。

何以須三乘入一乘？三乘如化城，暫時休息處，一乘如寶所，永別無明父母，究竟登涅槃山頂。

文：三性同歸一法性。

三性，指聲聞性、緣覺性、菩薩性。出大般涅槃經九，迦葉

菩薩問佛，按佛所說，諸佛菩薩聲聞緣覺性無差別。唯願如來分別廣說。世尊舉了一個譬喻，譬如長者，多畜乳牛，牛有種種色。常令一人守護將養。是人有時為祠祀故，盡搗諸牛之乳置一器中，見諸牛乳同一白色。尋便驚怪，牛色各異，其乳云何皆同一色。是人思惟。如此一切皆是衆生業報因緣令乳色一。善男子！聲聞緣覺菩薩亦爾。同一佛性，猶如彼乳。

聲聞性、緣覺性、菩薩性無有差別，同一法性也。若與前句有關連，則應如涅槃之說，三乘之性，同歸一佛性。

文：真可謂父母孩孺，導師險夷。

父母喻世尊，孩孺喻衆生。一切衆生猶如赤子，佛爲四生之慈父。

大般涅槃經卷五，如來視於一切衆生猶如一子。教一子者，謂聲聞弟子。半字者，謂九部經。毘伽羅論者，所謂方等大乘經典。以諸聲聞無有慧力。世尊不捨一衆生，若對聲聞根性直說大法，如握苗助長，反會把事情弄糟。故只能先教半字聲聞

教，彰顯至愛。

險爲危險處。夷是平坦，如言夷爲平地。險喻生死險道，即三界生死惡趣。夷喻一乘妙道，如大白牛，行步平正。

導師險夷，故事出在化城品：今爲汝等作大導師，知之生死險難長遠。應去應度。若但聞一佛乘，則不欲見佛，不欲親近。便作是念，佛道長遠，久受勤苦，乃可得成。不過也不必畏懼險難長遠。肯踏出第一步，成佛就有機會。

文：懸日月於幽宵。

幽宵，謂生死界。如來出現世間如日月懸高空，照破黑暗。喻智日照破生死愚暗。

合部金光明經云：無上佛日，大光普照，煩惱火熾，令心焦熱。唯佛能除，如月清涼。又云：安住三界，如日照世。

華嚴經六十四云：譬如滿月，有四奇特未曾有法。何等爲四？

一、映蔽一切星宿。

二、示現增減於閻浮提（隨時示現盈虧）。

三、一切淨水中，無影不現。

四、一切衆生有睹見者，皆悉對面（對目）。

如來法身亦復如是。有四奇特未曾有法。何等爲四。

一、映蔽一切聲聞緣覺，與學無學法功德星宿。

二、法身示現增減，隨其所應示現壽命修短不同。

三、影現一切淨心衆生菩提器中，影無不現。

四、一切衆生有瞻對者，皆謂如來惟現我前，隨其心樂而爲說法。

文：布舟航於幻海。

如來大智大慈，具運載衆生度生死岸與樂之用，故喻舟航。

一切有爲法虛妄造作，轉變不實，喻如幻術。煩惱奔流汨沒有情，難度彼岸，如盲龜值浮木孔。苦報身如幻如夢，故如幻海。

佛法如筏，遍布生死幻海中，令一切衆生有登彼岸之功，如來憐憫世人之沈淪幻海，顛覆迷津。展轉多生，流連累劫。慈航所至無溺不援。

航所至無溺不援。

文：為雲為雨，使枯槁以還滋。

天上遍布雲雨，滋潤大地草木，隨分受潤，各得生長。佛法

如彼大雲沛雨，雨於一切卉木叢林及諸藥草。如其種性，具足蒙潤，各得生長。

衆生爲煩惱燒煮，法水未洽，謂之枯槁。如來出世大慈大悲，隨根說法。法雨所霑，有生皆潤。衆生本有善根，因之增長，故云還滋。

文：為救為歸，指窮途於壽域。

生死曠遠無際，乏於法財資用，謂之窮途。涅槃常住不隨世法遷變，謂之壽域。

能於今日積聚法財，於現在世未來世隨意受用。若慳吝法財，不惠愚貧，智種不成，便失聖胎。佛教有出世間七聖法財，能行此七聖財（信、精進、守戒、慚愧、聞、捨、定慧七），資成道果。（出十誦律並未曾有因緣經）修行缺世財非貧，缺聖財是真窮子。

如來非只救一家一國，而是救護一切衆生。希望所有衆生皆能迷途知返，回歸寂然境域。

（待續）

三五老人「遺珠集」因緣

• 雲庵

福田雜誌從123期伊始（19年），一直以念珠為封面，直至目前依然，應是福田雜誌封面之特色。這可是有原由的，已故水月老和尚生前之心血，收集幾十年念珠，四個月一期，刊在福田封面，一年即有三串，以分享讀者。老和尚生前有意將念珠攝影集結成冊，如集結花曼成串，令不散失。老和尚遷化一週年，出版《水月老和尚紀念集》，三週年出版《湛然道影》，五週年出版《因明新引》作為紀念。以生前水月老和尚之文章，概已自行編集成書。今適逢十週年，是該完成老和尚之遺願。但是我不懂念珠的品質，亦無美學素養。2018年，適上海大熙法師來台（水月老和尚法徒），與他談及念珠一事。於當天下午（4月16日），挑選了七十多串帶回上海整理。2019年，無奈發生新冠疫情，無法來去，因而怕來不及於十週年成書，只好在上海編排成冊，再送回台灣。

關於念珠的來源，水月老和尚在遺囑中已提到，「還與月有關的是念珠，念珠乃修行人必備道具，值得敬重。月保存者大小數十串。多由月自費購置，你（指雲庵）外出也常購買，也有不少是緇素善信所贈施，有法誼象徵。如不盡心保管，任意處置，有輕蔑過。應置專人登錄保管，定時保養。請你趕快找到適當人接收，月也少了牽掛。」（福田303期）。老和尚亦已在福田168與220期各寫「念珠展示與八不淨物」與「念珠念心」二文。以「念珠念心」一文登進此冊內，代為序文。今再置喙念珠功德及念珠種類，依經錄之如下：

《金剛頂瑜伽念珠經》說到念珠功德。今節錄其中偈頌一部分於下：

珠表菩薩之勝果 於中間絕為斷漏
繩線貫串表觀音 母珠以表無量壽

慎莫驀過越法罪 皆由念珠積功德

碑渠念珠一倍福 木患念珠兩倍福

以鐵爲珠三倍福 熟銅作珠四倍福

水精眞珠及諸寶 此等念珠百倍福

千倍功德帝釋子 金剛子珠俱抵福

蓮子念珠千俱抵 菩提子珠無數福

……

念珠分別有四種 上品最勝及中下

一千八十以爲上 一百八珠爲最勝

五十四珠以爲中 二十七珠爲下類

二手持珠當心上 靜慮離念心專注

此經中比較念珠的材質不同而有不同的福德。亦將串珠的數目分上中下品。一般有十四顆、廿一顆、廿七顆、乃至百八顆，各有表法。例如一百零八顆代表百八三昧。今普遍以一百八顆爲念珠數量。手珠爲廿一顆。

社會人士手腕掛串手珠，有求取平安心理，亦有當飾品用的。但一提到念珠，必會與佛教有關。如淨宗念佛人，是用來念

佛記數。部分佛弟子也會手持一串念珠。飛錫大師自言：「余行住坐臥，常用此珠。縱令昏寐含佛而寢，覺即續之。必於夢中得見彼佛，如鑽燧煙飛火之前相，夢之不已，三昧成焉。」可見念珠是修行人之法器。

有關佛珠的質類，在《佛說大悲空智金剛大教王儀軌經·持念品》說到念珠的材料，所列有水精念珠、赤栴檀念珠、木患子念珠、水牛角念珠、眞珠念珠、末囉多木念珠、碼瑙爲念珠、菩提子、蓮子、金剛子等。

而這本念珠冊內所收的質類概皆有之，而經中未提到的，例如蜜臘、人的脂骨、龍眼子、天珠等，本冊子盡皆補充。以水月老和尚八十五高齡遷化，其徒大照法師建議本冊內補充成八十五串，以紀念水月老和尚住世八十五個春秋。十分感恩大照法師百忙之中，撥冗重新挑選再穿成一串串，並配備流蘇念珠穗，請專家拍攝。圓珠流蘇，珠穗互映，華美莊嚴。最終編集成冊。從上海寄來，於9月27日（農曆八月廿一日）收到。今呈現給大眾賞心悅目。適值水月老和尚遷化十週年，以此念珠冊子作爲懷念報恩之法誼。觀自在菩薩！有意願者可來函索取。

導報務會月份士年一一〇

(會訊第 483 期)

捐款芳名錄

(總計 肆萬肆仟柒佰元整)

叁仟元：劉鎮誠

壹仟伍佰元：鐘文隆

壹仟元：蘇蕙珍

傅冠智

伍佰元：釋道益

方宏鍊

陳永漢

許榮一

謝金花

吳燕靜

叁佰元：瑞展化工原料有限公司

楊施雪華

黃俊賢

貳佰元：王建宗

宋沛玲

陳其彬

壹佰元：王延銘

蕭伊欣

王人璋

王嘉榮

方秀娟

李彩娥

林賢雲

許婷俞

吳惠蘭

何應廷

鄭桂嬪 咪咪 張良賜

修欣打字行

盧明宏

陳宋淑貞

許素華

郭美秀

盧美伶

林枝章

林世豐

黃士鳳

林融唯

宋佩庭

侯坤隆

蕭依慧

王昱潔

王嘉言

王筱晴

李黃純

李銘華

林依薇

許瑜璇

吳沂葵

杜書武

高淑惠

李雪梨

陳羿宏

許瑞吟

孫寶潼

孫施麗貞

林桂蘭

韓立銘

鄭名宏

林敏惠

宋孟霖

侯坤成

韓麗玲

王滿足

王智美

王陳春蓮

李淑珍

李銘豐

林愷玄

許富程

吳寶蓮

杜光佑

何佩菁

110年 11 月份收支明細表

收 入	上月結存	\$607,790	90
	本月收入	\$ 44,700	00
	收入總計	\$652,490	90
支 出	教育文化支出		
	福田雜誌第 425 期印刷費用	13,300	00
	福田雜誌郵寄費用	3,150	00
	劃撥代金手續費	70	00
	供養法師(他寺)	3,000	00
	濟助支出		
	林 ○ 乾	2,000	00
	陳 ○ 芳	2,000	00
	許 ○ 和	2,000	00
	許 ○ 笑	2,000	00
	李 ○ 興	2,000	00
	陳 ○ 惠	2,000	00
	葉 ○ 華	2,000	00
	黃 ○ 煌	2,000	00
	林 ○ 倉	2,000	00
	劉 ○ 陞	2,000	00
	鄭 ○ 欽	2,000	00
	黃 ○ 健	2,000	00
	支出總計	\$ 43,520	00
本月合計		\$608,970	90
收支比較		97.36 %	

壹佰元：侯燦榮

范峻維

楊惠如

黃郁儒

黃怡錦

黃秀鳳

陳儀潔

陳素芳

陳蔡盛

曾秀娥

張秀珍

溫竣宇

劉育瑄

葉迦汶

韓孝恩

侯婉茹

郭榮欣

楊子磊

黃秋南

黃健展

黃奕愷

陳昱達

陳美貞

陳怡芳

曾寶妹

張靜芳

蔡小燕

蘇渝

葉信麟

葉蕉霞

侯汶其

馬奕婷

楊耀任

黃淑玫

黃健銘

陳國華

陳雪美

陳弘三

梁淑芬

曾月里

張文夏

翁玲姬

蘇燈福

詹宗霖

傅廷雯

侯來好

馬奕斌

楊黃和枝

黃查查

黃佩琪

陳紫雲

陳曉晨

陳金美

梁淑慧

曾晨婷

張吳碧華

翁蔡玉美

蘇燈財

唐陳瓊花

韓怡君

范阿培

楊水和

黃怡禎

黃晨澈

黃清德

陳儀婷

陳依伶

陳鳳英

賴柔岑

曾晨雅

鍾朱秀

劉孟琴

蘇桂美

唐珮純

韓立仁

范清標

楊秋子

黃怡瑄

黃有穎

黃仁志

陳儀嫻

陳樹剛

陳鳳英

廖新羽

曾博昌

萬世光

劉鶯嬌

朱迦熾

唐景星

韓孝宗

會長：顏高龍
副會長：孫申娥

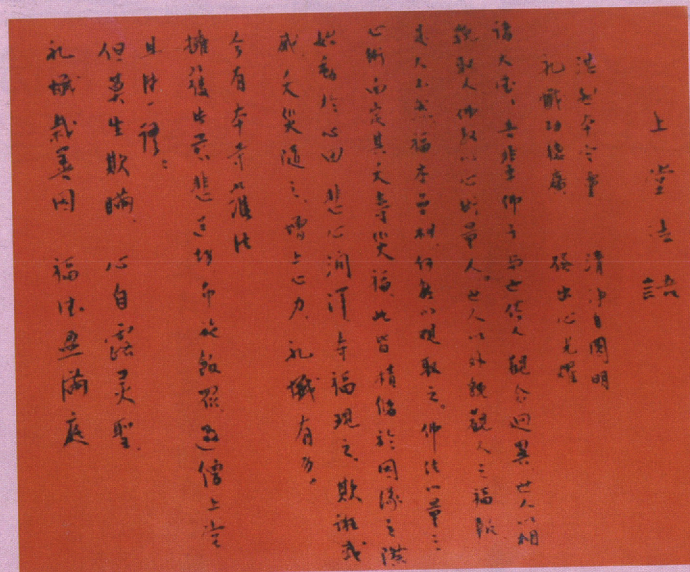
湛然寺福田功德會



11月份救濟事蹟

1. 本月固定幫助戶：林○乾先生、陳○芳先生、許○和先生、許○笑女士、李

○興先生、陳○惠女士、葉○華女士、黃○煌先生、林○倉先生、劉○陞先生、鄭○欽先生、黃○健先生，以上各貳仟元整。



已故水月老和尚上堂法雨

• 贈 閱 •

■ 中華民國一一〇年十二月十五日出版
佛曆三〇四八

■ 發行人：雲庵

■ 電話：(06) 2228518

■ 傳真：(06) 2216267

■ E-mail：Chanjan.kuochue@msa.hinet.net

■ 郵政劃撥：31632586 帳戶：釋果中

■ 社址：台南市70050忠義路二段38巷8號

■ 印刷廠：先進印刷社(台南市育樂街115-1號)

■ 行政院新聞局登記局版臺省誌字第991號

■ 中華郵政南台字第267號執照登記為雜誌類交寄