

恭賀春釐



427

祖師法語(上)

智者大師在摩訶止觀分析發心修禪定的簡非顯是。簡非十種發心，發心不正，無法與禪波羅蜜相應。

一、若其心念念專貪瞋癡。攝之不還拔之不出。日增月甚起上品十惡。如五扇提羅者。此發地獄心行火途道。

二、若其心念念欲多眷屬。如海吞流如火焚薪。起中品十惡。如調達誘眾者。此發畜生心，行血途道。

三、其心念念欲得名聞，四遠八方，稱揚欽詠。內無實德，虛比賢聖。起下品十惡。如摩犍提者。此發鬼心，行刀途道。

四、若其心念念常欲勝彼，不耐下人。輕他珍己，如鴟高飛下視。而外揚仁義禮智信。起下品善心，行阿脩羅道。

五、若其心念念欣世間樂，安其臭身，悅其癡心，此起中品善心，行於人道。

(待續)



本期目錄



封面：緣石念珠 大明攝

1．祖師法語(上)

2．中土諸師的「觀心」法門(四)……………達摩、智顗等

6．唐代天台宗與禪宗之交涉及競秀(七)……………明了

10．天台智顗的法華經觀(三)……………依鹽入良道著
觀譯

14．《楞伽經》的「內自証智境界」義理研討(五)……………林維明

19．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(三)

23．道場以無事為興盛(三)……………何世亮

26．釋名——何謂天台宗 法華宗 性具宗……………雲庵

29．如來成道記講述(三)……………雲庵

33．一一〇年十二月份會務報告

封底：天台山國清寺雨花殿

中土諸師的「觀心」法門（四）

達摩、智顗等

（三）禪宗六祖惠能之《壇經》的觀心法門

1. 在《疑問品》第三云觀心者：心是緯用，性是綱王之心性說。經說：

心是地，性是王。王居心地上，性在王在，性去王無，性在身心在，性去身心壞。佛向性中作，莫向身外求。自性迷即是衆生，自性覺即是佛。（《大正》48，352中）。

2. 在《般若品》第二云：心是頓悟自己本有般若智，亦是頓見自己真如本性。經云：

（1）一切處所，一切時中，念念不愚，常行智慧，即是般若行。……口說般若，心中常愚。常自言我修般若，念念說空，不識真空。般若無形相，智慧心即是。若作如是解，

即名般若智。

（2）善知識！凡夫即佛，煩惱即菩提。前念迷即凡夫，後念悟即佛。前念著境即煩惱，後念離境即菩提。

（3）善知識！我此法門，從一般若生八萬四千智慧。何以故？爲世人有八萬四千塵勞。若無塵勞，智慧常現，不離自性。悟此法者，即是無念、無憶、無著，不起誑妄。用自真如性，以智慧觀照，於一切法不取不捨，即是見性成佛道。

（4）善知識！不悟，即佛是衆生。一念悟時，衆生是佛。故知萬法盡在自心。何不從自心中，頓見真如本性。

（5）善知識：智慧觀照、內外明徹，識自本心。若識本心，即

本解脫。若得解脫，即是般若三昧。般若三昧即是無念。

何名無念？若見一切法，心不染著，是爲無念。用即遍一切處，亦不著一切處。但淨本心，使六識出六門，於六塵中無染無雜，來去自由，通用無滯，即是般若三昧，自在解脫，名無念行。若百物不思，常令念絕，即是法縛，即名邊見。（頁350上—351中）。

3. 在《懺悔品》第六，經云：

(1) 以心作五分法身香，經說：

一戒香，即自心中無非無惡，無嫉妬無貪瞋無劫害，名戒香；二定香，即觀善惡境相自心不亂，名定香；三慧香，自心無礙，常以智慧觀照，自性不造諸惡，雖修衆善心不執著。敬上念下矜恤孤貧，名慧香；四解脫香，即自心無所攀緣，不思善不思惡，自在無礙，名解脫香；五解脫知見香，自心既無所攀緣善惡，不可沈空守寂，即須廣學多聞，識自本心達諸佛理，和光接物無我無人，直至菩提眞性不易，名解脫知見香。（頁353下）。

(2) 以心實踐四弘誓願，經云：

衆生無邊誓願度，怎麼道？且不是惠能度，善知識！心中衆生所謂邪迷心，誑妄心，不善心，嫉妬心，惡毒心，如是等心盡是衆生，各須自性自度，是名眞度；……又煩惱無邊誓願

斷，將自性般若智，除卻虛妄思想心是也；又法門無量誓願學，須自見性，常行正法，是名眞學；又無上佛道誓願成，既能下心，行於眞正，離迷離覺，常生般若，除眞除妄，既見佛性，即言下佛道成。（頁354上）。

(3) 以心性修成三身佛，經云：

何名清淨法身佛？世人性本清淨，萬法從自性生，思量一切惡事即生惡行，思量一切善事即生善行，如是諸法在自性中，如天常清日月常明，爲浮雲蓋覆上明下暗，忽遇風吹雲散上下俱明萬象皆現，……若遇善知識，聞眞正法，自除迷妄內外明徹，於自性中萬法皆現。見性之人亦如是，此名清淨法身佛。

何名圓滿報身佛？譬如一燈能除千年闇，一智能滅萬年愚，莫思向前已過，不可得，常思於後，念念圓明自見本性，善惡雖殊，本性無二。無二之性名爲實性。於實性中不染善惡，此名圓滿報身佛。

何名千百億化身？若不思萬法，性本如空，一念思量名爲變化。思量惡事化爲地獄，思量善事化爲天堂。毒害化爲龍蛇，慈悲化爲菩薩，智慧化爲上界，愚痴化爲下方。自性變化甚多，迷人不能省覺，念念起惡常行惡道，迴一念善，智慧即生，此名自性化身佛。（頁354中—下）。

4.慧能禪師以「無念爲宗，無相爲體，無住爲本」之觀心法門，經云：

無相者，於相離相，無念者，於念而無念，無住者，人之本性於世間善惡好醜乃至冤之與親，言語觸刺欺爭之時，並將爲空不思酬害，念念之中不思前境。若前念今念後念，念念相續不斷，名爲繫縛。於諸法上念念不住，即無縛也。此是以無住爲本。

外離一切相，名爲無相。能離於相，即法體清淨，此是以無相爲體。

於諸境上心不染，曰無念。於自念上常離諸境，不於境上生心。若只百物不思，念盡除卻，一念絕即死，別處受生，是爲大錯，學道者思之。若不識法意，自錯猶可，更誤他人，自迷不見又謗佛經，所以立無念爲宗。（頁353上）。

5.禪師之觀心坐禪，經云：

何名坐禪？此法門中無障無礙，外於一切善惡境界念念不起名爲坐，內見自性不動名爲禪。

何名禪定？外離相爲禪，內不亂爲定；外若著相心即亂，外若離相心即不亂。本性自淨自定。只爲見境思境即亂，若見諸境心不亂者，是眞定也。

善知識，外離相即禪，內不亂即定。外禪內定是爲禪定。

《菩薩戒經》云：我本元自性清淨。善知識！於念念中自見本性清淨，自修自行自成佛道。（頁353中）。

註：

1.惠能禪師的安心觀法門，不是走眞心，清淨心是佛的路向，而是強調平常心是佛或即一念妄心是佛。是將當前的事物以妄心或平常心對之作一頓然的轉化，轉化了便是覺悟，是佛。這是禪法中所說的頓悟「祖師禪」。

2.祖師禪對現實中種種經驗事物採取不取著，亦不捨棄的態度，此態度之主體性便是祖師禪的本質。

三、頓悟心性法門

前言眞心法門，所修禪定爲如來禪，安心法門所修禪定爲祖師禪。如來禪是透過一分解的方式，超越地設定一如來藏自性清淨的眞心，以此眞心解釋流轉和還滅的現象，一切覺悟的行爲，都以如來藏自性清淨心作爲基礎。祖師禪與如來禪二種禪法之外，唐代宗密在其著《禪源諸詮集都序》中有一段文字提到惠能禪師所傳弟子荷澤神會（也有人稱他爲七祖）的禪法，他說：

妄念本寂，塵境本空。空寂之心靈知不昧，此即空寂之知，是汝眞性，任迷任悟，心本自知。……知之一字，衆妙之門。由無始迷之，故妄執身心爲我，起貪瞋等念。若得善友開

示，頓悟空寂之知，……覺諸相空，心自無念，念起即覺，覺之即無。（《大正》48，頁402下—403上）。

這段文字是在描述神會禪師的靈知真性的性格和作用。也可以說：心或主體性是空寂的。空是自性之否定，寂是遠離煩惱之意。無煩惱謂之寂，不對自性起執著謂之空。這是真性一方面是無自性可得，同時是遠離種種煩惱。

以下為神會禪師自己的說法：

1. 事須理智兼釋，謂之頓悟。並不由階漸，自然是頓悟義。自心從本以來空寂者，是頓悟。即心無所得者，為頓悟。即心是道，為頓悟。即心無所住，為頓悟。存法悟心無所得，是頓悟。知一切法是一切法，是頓悟。聞說空不著空，即不取「不空」，是頓悟。聞說我不著「我」，即不取「無我」，是頓悟。不捨生死而入涅槃，是頓悟。（《神會錄》，第262頁）。

師用十一種佛法說頓悟義。以下禪師說漸悟修禪方式並批判北宗神秀禪師禪法：

2. 約斯經義只顯頓門，唯在一念相應，實更不由階漸。（《神會錄》第263頁）。

3. 頓漸不同，所以不許。我六代大師（指惠能），一一皆單刀直入，直了見性，不言階漸。（胡適校寫《神會語錄》第

三殘卷，第175頁，載於《大正藏》85）。
4. 若教人凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證者，此是障菩提。（同上，第175-176頁）。

神會禪師自認為自己之南宗是頓悟禪，北宗是漸悟禪，南宗才是正統的禪法。那神會禪法是否與六祖慧能禪法相同？在《神會語錄》有這樣說：

1. 我今能了如來性，如來即在我身中。我與如來無差別，如來即我真如海。（大乘精舍印經會版本，頁75）。

2. 佛性者，無得無生。何以故？非色非不色，不長不短，不高不下，不生不滅故。以不生不滅故，得稱為常。以常故，得稱為本。（《大正》85，頁107）。

神會師承慧能禪師是「即一念妄心是佛」的祖師禪，但從前述二句話是「即清淨心是佛」的禪法。故後世學者研究神會的禪法是「頓悟如來禪」與其師之「頓悟祖師禪」及其批判北宗神秀之「漸悟如來禪」不同。頓悟如來禪在宗密《禪源諸詮集都序》對禪法分類為「直顯心性宗」。直顯是頓悟，心性靈知真性，如來藏清淨心是也。

另有看話禪之妄心觀法門為神會禪師以後之發展，於此不錄。

（2015.12.25. 明了整理）

唐代天台宗與禪宗之交涉及競秀（七）

• 明了

4. 南嶽懷讓及馬祖道一之「真心」祖師禪

(1) 南嶽懷讓之「污染即不得」之真心禪法

在《壇經·機緣品》記云：

懷讓禪師，金州杜氏子也。初謁嵩山（慧）安國師（五八

二—七〇九），安發之曹溪參叩。讓至，禮拜。（大）師曰：

甚處來？曰：嵩山。師曰：甚麼物？怎麼來？曰：說似一物即

不中。師曰：還可修證否？曰：修證即不無，污染即不得。師曰

：只此不污染，諸佛之所護念。汝既如此，吾亦如是。……讓

豁然契會，遂執侍左右一十五載，日臻玄奧，後往南嶽，大闡

禪宗。（頁357中）。

黃朝和博士解釋：

六祖從尋常隨問之何處來？逐步進入機境語之「甚麼物，

怎麼來？」懷讓也應接以機語「說似一物即不中」，意謂擬人

擬物皆落兩端。若比擬為物不恰當，那麼對面的尋者還可修證麼

？對參禪道流而言，修行證悟當然不會沒有見道，但若心性摻

雜污染，就絕無悟道見性之可能。呂澂先生認為心地不受污染

，即是要心地的理性隨處體現，以為修證，也就是將果位的涅槃

境界提到因位來作目標。六祖對於懷讓純粹道行之不為雜念

及染心污性之蒙蔽，表示印可，認為諸佛也是持守這正念之道

範，兩人也都是以如此之「真如自性」修行。（頁87）。

(2) 馬祖道一（七〇九—七八八年）之「即心即佛」禪法

黃朝和博士說：

道一但以坐禪爲修行而精進不已，懷讓故意藉磨磚作鏡破斥坐禪無以見道成佛，並作偈「心地含諸種，遇澤悉皆萌；三昧華無相，何壞復何成。」爲道一開示道諦，道一聞偈而豁然大悟。道一以徹見心地，微細觀察古今常變見長。

道一前往江西洪州弘揚禪法，懷讓關切其弘化情形。《傳燈錄》記云：

師問衆曰：道一爲衆說法否？衆曰：已爲衆說法。師曰：總未見人持個消息來！衆無對。因遣一僧去，云：待伊上堂時。但問：作麼生？伊道底言語記將來。僧去一如師旨，回謂師曰：馬師云：自從胡亂後，三十年不曾闕鹽醬吃。師然之。（

《大正》51，頁241下）。

馬祖上堂對於懷讓設問之機語「怎麼生？」之回應「自從胡亂後，三十年不曾闕鹽醬吃」之機境語句完全契應自「本心不生滅」而胡來漢現無所增減之本來面貌。馬祖禪師之悟道付法偈云：

心地隨時說，菩提亦只寧。

事理俱無礙，當生即不生。（頁246上）。

馬祖體證心地境界，直指「即心即佛」，菩提道也只是依此而行；理論與實務若無衝突，那麼生成之剎那適性隨緣即無所生。（頁162）。

(3) 禪宗和佛典的真心禪法

禪宗懷讓禪師真心禪，將果位清淨法身提昇至因位；馬祖禪師更簡捷從「即心」提昇至「即佛」心。沒有次第，沒有方法、步驟，所以受到一般修行者歡迎。

佛典所說「真心」禪，相對的「妄心」禪。自性清淨而恒常不變之心，稱爲真心；雜染虛假而有生滅轉變之心，稱爲妄心。

地論師認爲，第八阿賴耶識即如來藏心，稱爲真識，前七識則總稱爲妄識。

在《大乘義章》卷三云：

眞妄開合爲二，前六及七同名妄識，第八名眞。妄中前六，迷於因緣虛假之法，妄取定性，故名爲妄。第七妄識，心外無法，妄取有相，故名爲妄。

第八眞識，體如一味，妙出情妄，故說爲眞。又復隨緣種種故異變，體無失壞，故名爲眞，如一味藥流出異味，而體無異。（《大正》44，頁525中）。

以如來藏自性清淨心爲真心，前七識爲妄心。以清淨的眞如心觀察諸法之非有非無，體達一切法無相平等之理，則能伏滅諸煩惱，成就佛道。

在《占察善惡業報經》卷下云：

若學習真如實觀者，思惟心性無生無滅，不住見聞覺知，永離一切分別之想，漸漸能過空處、識處、無少處、非想非非想處等定境界相，得相似「空三昧」。（《大正》37，頁908中）。

宋代天台宗在觀心之心境方面亦有異說。山家派以妄心爲所觀之境，山外派則以真心爲所觀之境，二家並互諍其真妄。法性是眞如異名，山外派以法性或眞如爲真心。山家派以六識爲陰妄之心爲妄心來觀境。

道一禪師常言「平常心是道」也是真心禪法。《傳燈錄》卷二十八說：

若欲會其道，平常心是道。謂平常心，無造作、無是非、無取捨、無斷常、無凡無聖。……只如今行住坐臥，應機接物盡是道。道即是法界，乃至河沙妙用，不出法界。若不然者，云何心地法門。（頁440上）。

將「平常心」提昇至「道」（法界）。

弘忍禪師《最上乘論》在論述「真心」之重要和修法，云：（重要性）問：何知守本真心是涅槃之根本？答曰：涅槃者體是寂滅，無爲爲安樂。我心既是真心，妄想則斷。

問曰：何知守本真心是入道之要門？答曰：經云：制心一處，無事不辦，故知守本真心是入道之要門也。

問曰：何知守本真心是十二部經之宗？答曰：我及涅槃二皆空故，更無二無一，故無所學。法性雖空要須了然守真心。妄念不生，我所心滅故。《涅槃經》云：知佛不說法者，是名具足多聞，故知守本真心，是十二部經之宗也。

問曰：何知守本真心是三世諸佛之祖？答曰：三世諸佛皆從心性中生，先守真心妄心不生，我所心滅後得成佛，故知守本真心是三世諸佛之祖也。

（修法）初心學坐禪者，依《觀無量壽經》端坐正念，閉目合口，心前平視，隨意近遠，作一日想守真心。念念莫住，即善調氣息，莫使乍麤乍細，則令人成病苦。

夜坐禪時或見一切善惡境界，……或見如來身相，或見種種變化，但知攝心莫著，並皆是空，妄想而見也。

但於行住坐臥中常了然守本真心，會妄念不生，我所心滅。一切萬法不出自心，所以諸佛廣說，……教門差別，其實八萬四千法門，三乘八道位體七十二賢行宗，莫過自心是本也。

（《大正》48，頁377上—378中）。

本論雖標五祖弘忍撰寫，後人考據是神秀門人寫的，重點是五祖所傳是「真心」法門，由此可印證曹溪門下行思、懷讓、道一，甚至與北宗爭是非之荷澤神會也是以「真心」爲宗。

5. 荷澤神會（六六八—七六〇年）之真心禪

黃朝和博士說：

(1)神會於天寶四年(七四五)撰寫《顯宗記》立頓悟與漸修之禪旨，創立荷澤宗，(弟子)圭峯宗密判別禪三宗之中，與洪州宗同屬「直顯心性宗」，是盛唐時期曹溪禪衍傳下之一大派。聖嚴法師剖析六百五十九字之《顯宗記》文字簡要，宗義明確，全文以《壇經》之「無念無宗」為主體而發揮。最能延續弘揚六祖無念無宗之心地法門。

(2)在《壇經·頓漸》云：

有一童子名神會，襄陽高氏子，年十三，自玉泉來參禮。

(大)師曰：知識遠來艱辛，還將本來否？若有本則合識主，試說看。會曰：以無住爲本，見即是主。……一日師告衆曰：吾有一物，無頭無尾，無名無字，無背無面，諸人還識否？神會出口曰：是諸佛之本源，神會之佛性。師曰：向汝道，無名無字，汝使喚作本源佛性，汝向去有把茆蓋頭，也只成箇知解宗徒。(頁359中—下)。

黃朝和博士解釋：

祖初晤面即拋出宗門機語試探神會：長途艱辛跋涉而來，有無攜隨本有之靈覺真心？若然本心未曾失落，就應該已經識透本來即在之主體。神會回答六祖，自己隨身之本就是無住之心，觸目所見皆是主體。(頁105)。

又說：

神會立「知之一字，衆妙之源」爲荷澤宗之宗旨，「知」雖指謂靈知，爲達磨所傳空寂之心。……其關照心體源之寂知，亦即「本體空寂，從空寂體上起知」、「但自知本體寂靜，空無所有，亦無住著，等同虛空，無處不遍，即是諸佛真如身。真如無念之體，以是義故，立無念爲宗。」(頁105-106)。

在《荷澤神會語錄》說：

我今能了如來性，如來即在我身中。(《大乘精舍印經會本》頁75)。

真心禪是「即清淨心是佛」，強調本心或清淨心乃成佛的基礎，只要我們能顯發這清淨心，最後便能得著覺悟。

又說：

佛性者，無得無生。何以故？非色非不色，不長不短，不高不下，不生不滅故。以不生不滅故，得稱爲常。以常故，得稱爲本。(《大正》85，頁107)。

佛性即是真心，神會說「非色非不色」，即說佛性既不是物質，也不是非物質性的東西。佛性是超越「色」與「不色」兩種事物之上，亦「不生不滅」，即無所謂生、無所謂滅。由於不生不滅，故它是常住。同時因爲它是恒常地有其存在性，所以稱爲「本」，是最根本的，是一切現象的基礎。(待續)

天台智顗的法華經觀(三)

鹽入良道 著
依觀 譯

三、譬喻與方便

譬喻的重視與方便的思想 將上來所述的譬喻與教義相連結的意圖何在？對於譬喻，或許某些人能適切的理解，但某些人也可能產生誤解，天台的述作中，將後世所流布的譬喻與教義相連結之外，更具有指出前代諸師所揭譬喻的諸多缺陷，闡明各種方面的難點，擇其去取，依問答之形式（料簡）揭示真實。雖然如此，若思及不只是因於中國人的現世志向性⁽¹⁰⁾，更是因於慮及如何將衆生與佛連結，以及如何讓成長於中國傳統思想的人得以理解成立於印度的異質宗教的佛教時，即得以窺見中國佛教之形成者大量使用譬喻的用意。

但如此的大量使用譬喻之中，法華經的「以無量無數的方便，種種因緣譬喻言辭爲衆生演說諸法」（大正九，七中）的方便的思想仍具有強烈的作用。

天台智顗是如何看待此方便的思想？對於天台思想，此乃是一大課題，同時也是重要的思想體系，方便即真實的思想對於日本的本覺法門有莫大影響，且與鎌倉佛教以後的日本思想史之形成有連貫，故首先將探究法華經的方便思想所含蘊的意義。如前所述，「方便品」被視爲是在揭示述門的中心思想，理解方便的意義正如同與法華思想的核心直接相連結⁽¹¹⁾，職是之故，天台六祖湛然以來，「方便品」被視爲「法華四要品」之

一。現行的法華經八卷二十八品之中，「方便品」的字數約占百分之七點八，中國的注釋家為此品所作的註釋約百分十六、二〇，大約是二成⁽¹²⁾。如先前所作推論，此品屬於法華經成立的原始部分，因此對於意欲闡明佛教思想者而言，當然是多所論及。智顗的《法華文句》所佔的十八點七，雖不是最高量，但《摩訶止觀》中，也有論及，尤其是《法華玄義》，含有諸多與《文句》同性質的記述，故其重視程度非他師所能相比。但《法華玄論》、《法華遊意》的論述以外，《法華義疏》也有百分之十六點三之比例，因此，三論教學大成者的嘉祥大師吉藏（五四九～六二三）的態度也不可忽視。總地說來，中國佛教的法華學者是依循自己的教學背景，藉由「方便品」闡明法華思想，在此雖無法一一觸及，但可以說諸多學者所見大致是如此。

「方便」的語義及其解釋 梵語的 upāya（接近、手段）或 upāya-kauśalya（善巧方便、方便力），漢譯佛典譯為方便、方針、巧便、權、權方便、因緣、因緣方便等，是指趨近於某一種目的，就佛教而言，當然是指覺悟或解脫之究極境地，

因此，也有接近、到達、手段、方策、工夫、策略、技巧等譯語出現。也可以將此理解成是「以佛為目標的修行階程」，但大乘佛教是著重於佛如何救濟衆生，亦即是強調由佛接近衆生的方面。更且原始佛教以來，方便與佛智是常相連結的用語，而且作為佛智，可以說是一種具有最高價值判斷的教化方法。如前所述，法華經中，幾乎沒有教義上的述說，但如《大智度論》所揭：「菩薩道有二種，一者般若（智慧）波羅蜜道，二者方便道。……般若與方便，本體是一」（大正二五，七五四中），將六波羅蜜中的般若，開出方便、願、力、智而形成十波羅蜜⁽¹³⁾，可知智與方便是表裏一體。如是，法華經所揭的方便，即是佛陀的巧妙手段，如光宅法雲所云：「方便者，是善巧之能，此明聖人智有善巧之用」（《法華義記》二。大正三三，五九二中）。

對於方便，天台智顗雖作種種解釋，但終究意在指出方便即真實，是達成目的之手段，並不是指目的本身，對於向來相信真實而修行的人而言，當理解此乃是佛之方便時，如經文所揭的「正直捨方便」，捨去方便之教時，行的內容將作為真實而

生起。

智顗對於方便，給予三種釋，第一，「方」即是法，「便」即是法，湛然注解釋訓，指出相當於《說文》的「法術」，或《爾雅》的「則」，對於「便」，雖沒有觸及，但漢語的「方便」，含有機會之意，近於「權宜」一語，故用以作為佛教用語。進而「法」有方有圓，法即是矩（有方之意），圓即是規（有圓之意），都是「法」之意，但有偏法（權）與圓法（實）之分，最後作出以法釋「方」，以用釋「便」的結論。如此的「方便」是隨衆生所欲的「方便」，並不是從佛之真意所出之「方便」。

第二釋，所謂方便，是指門，到達真實的修行者所通往之門，也通往真實。衆生執著事物，不能了知到達真實之道，故佛揭示善權之方便，以「火宅譬」、「長者窮子譬」，為導引至於真實而開創之門，真實之顯現是依據方便，此即經文的「開方便門，示真實相」之意。

智顗所揭的此二種意義，他經也得以見之，但此二者並不是「方便品」之意，因此，於第三釋，立秘妙方便說。以秘釋「

方」，以妙釋「便」，故「妙達於方，即是真秘」。亦即用妙之便，開秘之方，妙法之外無法，故此方便即是真秘密，依權教之開，教法雖有變異，然其行之內容完全是真實。從「法華七喻」之中的「五百弟子授記品」所揭——將珍貴寶石縫在醉酒親友的衣中，不知此事的親友貧困流浪，爾後聞知自己擁有寶石而大喜的「衣珠譬」，以及「安樂行品」所揭密藏於帝王髻中的最高寶石，初始不賞予功臣，直至最後才給予的「髻珠喻」即得以看出秘妙法門的法華經之方便，亦即偏（權）門之開正是圓之當處。如此的觀點是來自法華經所具的思想，因此，智顗的前輩淨影寺慧遠（五二二—五九二）也將方便大別為四種，（一）進趣方便，（二）權巧方便，（三）施造方便，（四）集成方便，雖然如此，唯其所述仍不如天台義之適切（14）。

「方便」與「權」進而《法華文句》論述方便與權的關係，第一釋，權實別體的（體外）方便，此非佛之真意，是化他之權；第二釋，也是體外方便，修行者之自行與佛之化他等兩方之權；第三釋，是同體方便，此乃自行之權。對於方便與權的關係，揭出（1）方便破權，（2）權破方便，（3）方便修權，（4）權修

註釋

方便，(5)方便即權，(6)權即方便等三類，(1)是化他行之權，(2)是權實異體的體外方便，(3)與(4)是顯示彼此相修之關係，(5)與(6)的即，是「方便品」之意，「權即方便，無二無別，低頭舉手，皆成佛道，方便善權皆真實也」(大正三四，三六下)，方便即真實是法華經的「方便」之真意。將方便與權實、權智與實智的關係連結上三乘與一乘之舉，道生與法雲也有，但智顗批判古師所作解釋，亦即將五時視為漸次的梯階，雖可用於其他經典解釋，但對於法華經並不適用，法華經所揭是如來之方便，故統攝一切法，必須從所有方面理解，因此以(1)一切法皆權，(2)一切法皆實，(3)一切法亦權亦實，(4)一切法非權非實等四句予以解釋。對於權與實，是開出「事理、理教、教行、縛脫、因果、體用、漸頓、開合、通別、悉檀」等十法，進而就十法作(1)列名，(2)生起，(3)解釋，(4)引證，(5)結十為三種權實，(6)分別三種權實照三種二諦(俗諦、真諦)，(7)約諸經，判權實，(8)約本迹論權實等八番解釋，作為「釋方便品」之廣釋，在「約諸經」中，將五時與五味、五時教等連結而予以詳說，但免於煩瑣，此處略過。

(10) 拙稿「シナ佛教における人間論」(《講座佛教思想》第四卷)。

(11) 雲井昭善「方便と眞實」(前掲《法華思想》三二二頁)。

(12) 法雲的《法華義記》八卷中的二卷，以《大正藏》所刊載換算，一〇九頁中的十九頁，是百分之十七點四；智顗的《法華文句》是一四九頁中的二十八頁，是百分之十八點七；湛然的《法華文句記》是二一〇頁中的四十三頁，是百分之二〇點四；吉藏的《法華義疏》是一八三頁中的三〇頁，是百分之十六點三；慈恩基的《法華玄贊》是二〇四頁中的四十一頁，是百分之二〇點一，在中國的注釋書中，約占二成的頁數。

(13) 例如《華嚴經》的「離世間品」，「六十華嚴」(大正九，六三五中、下)。「八十華嚴」(大正一〇，二八二中、下)。

(14) 《大乘義章》的「十二巧方便義」(大正四四，七六六上以下)。

(待續)

《楞伽經》的「內自証智境界」義理研討（五）

／林維明

第三節 何謂如來藏藏識？

佛陀在《楞伽經》中，說：「如來藏藏識是佛境界」（頁620a5）「如來藏名藏識。意及意識並五識身」（頁621 c2-4），「如來藏是善不善因……外道不知執為作者，無始虛偽惡習所熏，名為藏識」（頁619 c1-4）及「汝及諸菩薩摩訶薩於如來藏藏識當勤觀察，莫但聞已，便生足想」（頁620 a8-9）因此衍生為如來藏與藏識的結合以及佛內自証智所顯現的識境兩種詮釋，扼要說明如下：

一、「如來藏藏識」是如來藏與阿賴耶識的結合

《勝鬘經》和《寶性論》的如來藏說隱含著阿賴耶識，如在纏如來藏與出纏如來藏或有垢真如與無垢真如。前者是法身遍在義即所攝藏，而無垢真如含有實有佛種義即胎藏義；及真

如無差別義即能攝藏。此如來藏三義隱含著阿賴耶識具有所藏、隱覆藏和能藏的三種功能。而《楞伽經》則明確的指出其平等性，如同寶藏同時伴隨著它，如合稱如來藏與阿賴耶識為如來藏藏識。《楞伽經》主要的引用經典是《勝鬘經》，其如來藏為天生的純淨但還論及唯識論具有染污的意識，並非只認定前者之空性而唯識居次要，而是將如來藏視為一種在阿賴耶識結構中的原則性決定因素，這是在無著與世親的早期唯識思想中未發現到的，在無著的《大乘莊嚴經論》以及世親的《唯識三十頌》，阿賴耶識只是八識中的一種，以嚴格的個別及相對原理而言，它是佔在純粹主觀的立場，而無任何客觀的發展，因為阿賴耶識是業種子的儲存所在，有人質疑其為無明所在，而且與在涅槃所被領悟的純淨的心的終極同一性是相當的不

清楚。³⁹其實是不知藏識極至是如來藏。《楞伽經》將阿賴耶

識觀念與如來藏結合就已經完成了總稱的轉變 (generic transformation) 即建立其本體論之地位，而當作實質上純淨的心。

例如經中的經文就說明如來胎藏本是光明清淨完全無染污，且俱有優越的品質而隱藏在每一個生命體中的如同高價的珠寶，但經由貪、瞋的愚行和錯誤的知見而變為染污。經中所關心的並非胎藏的名稱可視為永恆和永遠的實體。而是不被外道將自我 (ego) 當作如是 (such) 的誤解。換言之，未出生和未決定性的如來胎藏真正的意思是空性 (śūnyatā)，真如 (bhūtakārit) 和涅槃 (nirvāṇa)⁴⁰。如來胎藏亦隱含與如來 (Tathatā) 同一性質，是其同義語⁴¹，然而這是隱密地，故楞伽經依勝鬘經和寶性論給予如來胎藏極致的意義 (Ultimate significance)⁴²。

除外如來胎藏本身具有理智認知的決定 (noetic-cognitive determination) 視為最初期的絕對知識，其特性被《楞伽經》視為其本質是正確的知識而其境界是聖智⁴³。如來藏的特性是無生，此已在《寶性論》評述⁴⁴。《楞伽經》文中亦明示⁴⁵，《楞伽經》言現象界的一切萬法皆源自如來藏。如來藏是自性清淨心在纏之名，如云：

「大慧！如來藏是善不善因，能遍興造一切趣生，譬如伎兒變現諸趣，離我，我所不覺彼故。」⁴⁶

如來藏自性清淨本無生滅，受無始以來的惡習所熏習，與生滅和合，故名為識藏，即阿賴耶識，含藏善不善因，謂生滅種子，名為「無明住地」。其體本真，亦不生不滅，其生滅者不是阿賴耶識，而是前七識有生滅，彼七識之所以生滅是執著身體、財產、和住處等外境以為實有，而了解一切諸法唯是自心之所顯現⁴⁷。因此就是如來藏與阿賴耶識相互的解明，透過將如來藏視為一種非因緣性的絕對性，相應於阿賴耶識作為法身的範疇。作為根本的純淨意識。如同在海洋中，不管海浪是多麼的洶湧，而其深海永遠保持寧靜，不受波浪影響而有所干擾⁴⁸。同樣地，如來藏如上述是善不善因，具有因緣功能，當它與七識結合時，受到諸識的瞬間滲透⁴⁹，反映其與阿賴耶視為同一的細微差異。(The nuances of its identification with ālaya)

但是如來藏與阿賴耶識代表兩個各別獨立的不同傳統觀念。《楞伽經》主要關心的是心理學의 阿賴耶識，而非形而上學的如來藏。比較上而言，經中很少提及胎藏（不論是單獨說或

視為與賴耶同一性)，而標定阿賴耶為終極基礎意識(ultimate grounding consciousness)，由此識而關聯至所有客觀的現象界。但如同如來藏常被誤解為神我、靈魂一樣，阿賴耶識也在五蘊的組成上被誤解。事實上，兩者均代表佛陀涅槃下清淨的心境。如云：「是諸外道等，於賴耶藏處，計意與我俱，此非佛所說。若能辯了此，解脫見真諦，見修諸煩惱，斷除悉清淨。本性清淨心，眾生所迷取，無垢如來藏，遠離邊無邊。本識在蘊中，如金銀在鑛，陶冶鍊治已，金銀皆顯現。佛非人非蘊，但是無漏智，了知常寂靜，是我之所歸。」⁵⁰

假如阿賴耶的特性可被視為代表如來藏本體論的「如來」性，則其功能是在現象界萬相中認知它本身的特性是如來性。此認知是《楞伽經》所開示的內容。而運用阿賴耶識的認識論和心理學驗定其認知過程中的動態，事實上是立基於如來藏的本體論即「如來」。在該經卷四中佛陀舉一譬喻：在森林中隱藏著一座古城，被一旅行者偶遇，由路引導入城，享受到身心的快樂及欣賞美麗的景色，因而感覺舒服與輕鬆。由於先前未被發現具有令人喜悅的城市存在。因發現此道後，才可擁有令人喜悅之感受。所以未生，非緣起性的諸法真理（法界）以及不

受限制的(Unqualified)的自由意志(indeterminate)的真正本性(如來性)，這是終極的真實性，本住。就如同地球上的寶石或在森林中隱藏的城市一樣，被佛陀所察覺和認識出來一樣，如云：「云何本住法？謂法本性如金等在鑛，若佛出世，若不出世，法住、法位、法界、法性，皆悉常住。大慧！譬如有人行曠野，見向古城平坦舊道，隨便隨入此息遊戲，大慧於汝意云何？彼作是道及以城中種種物耶？白言：不也。佛言：大慧！我與諸佛所証真如常住，法性亦復如是。」⁵¹

註釋

39. Verdu Alfonso (1974) *Dialectical Aspects in Buddhist Thought*, p. 12 一文中指出：依據世親與無著的阿賴耶思想得出以下結論：在涅槃真實表現普遍性的純淨心，似乎無法以任何方式證明阿賴耶識可與之同一性。涅槃具虛空(adaṃa)和滅的本質(aharma of extinction)是屬於十足的絕對性。(如是或如來)的不同範疇，因此阿賴耶與「如是」的絕對層次似乎有一種本體上的歧異(Ontological gap)。世親的思想中似乎比其兄(無著)的教義更為顯著……他的觀念論的問題仍然存在……將阿賴耶當作主觀和個別心理的終極基礎，以及當

作超驗的純淨心的涅槃絕對狀態之間的模糊本體論關係，其中包含阿賴耶所儲存的業種子如何消失的問題，阿賴耶識為一緣起法，則可能會導致非緣起法的無住涅槃 (*nirvana of no abode*) 的建立。其實他是不了解經過修行，阿賴耶識的無明種子會轉化為清淨的如來藏。

40.《楞伽經》云：「如來藏自性清淨，轉三十二相，入於一切眾生身中，如大價寶垢衣所纏，如來之藏常住不變亦復如是……佛告大慧！我說如來藏不同外道所說之我，大慧！我有時說空、無相、無願……自性涅槃如是等句」(T.16, 489 a25-b7, Suzuki, D.T. *ibid* pp.68-69)。

41.真如、空、實際涅槃及法界，種種意生身，我說皆異名(T.16, 628 a25-26)，真如、空、實際、涅槃及法界，一切法不生是第一義性(T.16, 634 b28-29)。

42.這並非意謂《楞伽經》受《寶性論》之影響。兩者是同時代的作品，可能彼此未知，《四卷楞伽經》於443AD譯出，《寶性論》511AD譯出，故《楞伽》在《寶性論》之前，《寶性論》認為胎藏與阿賴耶識不一致，不可以合併，而楞伽經的陳述只是想將胎藏當作空性的完整意義呈現出來，而此論

述在《寶性論》中已詳細地分析過。

43.《楞伽經》云：「寂滅者所謂一緣(心一境性)，一緣者是最勝三昧，從此能生自証聖智，以如來藏而為其境界」(T.16, 590 b21-23)又說：「欲得佛身，應當遠離蘊、處、界心因緣所作生住滅法戲論分別，但住心量觀察三有無始時來，妄習所起，思惟佛地無相無生，自証佛聖法，得心自在無功用行，如如意寶(喻如來藏)隨宜現身，令遠唯心漸入諸地」(T.16, 594 a22-37, Suzuki D.T. *ibid* p.21 and p.64)。

44.《寶性論》云：「死者諸根壞，生者新諸根起，世尊而如來藏不生不死不老不變。何以故？世尊！如來藏離有為相境界，世尊如來藏者，常恆清淨不變」(T.31, 833 b20-24)此引文表示如來藏具不生不滅特性。

45.《楞伽經》云：「遠離諸因緣，無有能作者，唯心所建立，我說是無生。諸法非因生，非無亦非有，能所分別離，我說是無生。唯心無所見，亦離於二性，如是轉所依，我說是無生。外物有非有，其心無取，一切見咸斷，此是無生相，空無性等句，其義皆如是，非以空故空，無生故說空。因緣共集會，是故有生滅，分散於因緣，生滅則無有」(T.16, 617

a10-21, Suzuki D.T. p.173-174)。

46.《楞伽經》(T.16,510 b4-6及619 b29-c2, Suzuki D.T.,
ibid p.190)。

47.《楞伽經》云：「如水中月，如夢所見，不離自心，由無始來，虛妄見，故取以為外，作如是觀，已斷分別緣，亦離妄心所取名義，知身及物並所住處，一切皆藏識境界，無能所取及生住滅，如是思惟恆住不捨。」(T.16,594 a10-14)：「心所見無有，唯依心故起，身資所住影，眾生藏識現」(T.16,596 a13-14)。其中身(body, *deha*)，資(property, *bhoga*)和住處(abode, *praitshana*)分別表示人的身體，所擁有的財產和所受支持的環境。

48.《楞伽經》云：「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。……譬如巨海浪，斯由猛風起，洪波鼓溟壑，無有斷絕，藏識海常住，境界風所動，種種諸識浪，騰躍而轉生。……譬如海波浪，是則無差別，諸識心如是，異亦不可得，心能積集業，意能廣積集，了別故名識，對現境說五。……身資財安住，眾生識所現，是故見此起，與浪無差別。……阿賴耶如海，轉識同波浪，為凡夫無智，

譬喻廣開演。……若說真實者，彼心無真實，譬如海波浪，鏡中像及夢，俱時而顯現，心境界亦然」(T.16,594 b10-595 a21, Suzuki, D.T., pp.40-43)。

49.因此，在《楞伽經》中所說的如來藏有一辯証的說法，藉此以表示本體性是穩定性及仍持續在轉化中，或是非剎那的寂滅性和剎那的變化，如說：「而實未捨未轉如來藏中藏識之名。若無藏識，七識則滅，何以故？因彼及所緣而得生故。然非一切外道二乘所知境界，以彼唯以無我性，於蘊處界取於自相及共相故，若見如來藏五法自性諸法無我，隨地次第而漸轉滅」(T.16,619 c12-18)，又云：「大慧！如來藏名藏識，所與意等諸習氣俱是剎那法，無漏習氣非剎那法，此非凡愚剎那論者之所能知」(T.16,621 c7-10, Suzuki, D.T.,
ibid, p.203)。

50.《楞伽經》(T.16,637 b26-c6, Suzuki, D.T., ibid, p.282)。

51.《楞伽經》(T.16,608 b22-29, Suzuki, D.T., ibid, p.124)。

(待續)

泉州開元寺的寺宇建築與佛塔文化

——閩南佛剎參禮之二（十二）

· 黃朝和

第三重浮雕有佛十大弟子神通第一的目犍蓮尊者，最先來

華弘揚佛法的天竺高僧竺法蘭與攝摩騰，南陳至隋的天台宗開

祖智顗大師、禪宗達摩祖師、金剛神將等。身形消瘦的竺法蘭

道貌莊嚴，手持竹杖略顯千里跋涉的疲態，垂睫雙眸流露智慧

及卓絕不撓的意志，袈裟衿袖皺紋弧度深邃；這段弘傳佛學經

典的桑滄透露東漢永平十年（67年）與道侶攝摩騰應漢明帝之

邀請，攜帶佛經與佛像，自大月氏跋涉千山萬水，到臨中國漢

土翻譯經典弘揚教法的壯決行願及大無畏神姿。隔龕對應的迦

葉摩騰，中天竺婆羅門出身的比丘僧，通曉大小乘經，又稱竺

葉摩騰、攝摩騰；浮雕手持芭蕉扇，衣袂似若輕拂款擺，眸容

自在優雅，彷彿忘卻長途遠涉的風塵；明帝派遣郎中蔡愔等前

往天竺尋法，與攝摩騰、竺法蘭逢遇於大月氏，遂同返中土，

駐錫於明帝在洛陽爲其建造的白馬寺，首譯一卷本《四十二章

經》，是我國第一部翻譯的佛經，也是中土弘傳佛法的開始。

兩僧生涯背景見載於梁·慧皎《高僧傳》。

此重另有兩幅雕藝極爲精緻細膩而英氣流露的神弓與釜鉞大將，這是中土化的護法神將，釜、鉞因外型相似而方便合著說；華夏自先秦以來，彎月刃的釜是殺傷力很大的冷兵器；鉞大於釜，青銅鑄造，鉞桿亦較釜柄長，操控更不容易，商周以來，象徵正義的力量，眉宇間英姿威凜的大將儼然維護正法的化身。相對於近接交鋒的冷兵器釜鉞，弓箭則爲古代遠距離攻防最具殺傷力的個人武器，神弓大將右手握弓左手持箭，也是指謂守護正法。

西塔第四重南面門側的兩幅浮雕是玄奘大師與梁武帝，王寒楓先生解析這對組合是從《般若經》翻譯與般若學弘揚的類似成就來考量。東北角龕旁猴行者全副武裝，左手持大鋼刀，

此浮雕尖嘴猴腮人身，雙眼圓睜，額頂環套金箍，耳穿鐵環，頸上佩掛佛珠，身披皮毛直裰，腿綁護帶，腳著羅漢鞋，腰繫卷帙和葫蘆，左肩上空踩著雲朵飛行的細小道人是玄奘大師；左上角雕刻「猴行者」三字為浮雕主角，其師玄奘反成配角。隔龕對望的浮雕主角是英姿氣質流露的火龍太子，左肩上端的袖珍應化角色為馱經筐的白龍馬，此雕像背景爰自宋版三卷本《唐三藏取經詩話》話本的中卷，開卷敘述：「第七行次前過九龍池。猴行者曰：『我師看此是九條虺頭鼉龍，常會作孽，損人性命。我師不用匆匆。』忽見波瀾渺渺，白浪茫茫，千里烏江，萬重黑浪；只見虺龍哮吼，火鬣毫光，喊動前來。被猴行者隱形帽化作遮天陣，鉢盂盛卻萬里之水，金銀錫杖化作一條鐵龍。無日無夜，二邊相鬥。被猴行者騎定虺龍，要抽背脊筋一條，與我法師結條子。九龍咸伏，被抽背脊筋了；更被脊鐵棒八百下。『從今日去，善眼相看。若更準前，盡皆除滅！』困龍半死，隱跡藏形。猴行者拘得背筋，結條子與法師系腰。法師才系（繫），行步如飛，跳迴有難之處。蓋龍脊筋極有神通，變現無窮。三藏後迴東土，其條化上天宮。」從《詩

話》敘說的九龍池虺頭鼉龍，可知火龍太子白龍馬的應化傳說，但因雕石幅度的拘限，白龍馬馱經筐飛奔於雲端的配雕袖珍細小，若非登塔憑欄，地面仰觀必須透過望遠鏡始能辨識，大幅浮雕主角概然都需要透鏡望遠，尤其三重以上的塔層；是以猴行者腰際之繫繩是從九龍池的鼉龍龍骨上方抽出的背脊筋。火龍與白馬的佛經東傳背景仍要從東漢明帝遣使蔡愔等西行天竺，於大月氏遇竺法蘭、攝摩騰以白馬馱佛經佛像，乃迎歸洛陽鴻臚寺，並創建白馬寺譯經弘法的始緣。此重還有西門側的觀音、勢至，北門側的相信、光明菩薩等。西門側的觀世音菩薩雕刻清秀莊嚴，頭戴寶冠，眉心露現吉祥痣，看不出男女相貌；此浮雕歷經將近八百年滄桑仍面貌清秀、精緻典雅，受到藝術界極大的關注。光明菩薩的在家背景即是釋迦牟尼佛出家前的王室夫人耶輸陀羅，夫人與姨母摩訶波闍波提夫人同時隨佛出家，具為佛門最早的比丘尼，後授證為光明菩薩，此典故載於《舍利弗陀羅尼經》。對應的相信菩薩即指涉信仰、信根增上的梁武帝，蕭衍的另一別號是菩薩皇帝。

第五重浮雕有西南龕側的目連尊者（或謂唐代禪宗的香嚴

和尚)、鬪賓寧(王)尊者(或泛指鬪賓國的高僧瑜伽師群稱之鬪賓尊者)，西門側的伏魔神將、驅邪神將，西北龕側的馬郎婦、挑骨和尚，北門側的持令神將、執旗神將。東北龕側的東北方觀自在菩薩、清涼月菩薩，東門兩側的持令神童、捧印神童。東南龕側的香飯菩薩、寶疊華菩薩等。目蓮尊者是佛十大弟子中神通第一的大阿羅漢，衆人皆知；若謂此光頭比丘浮雕是唐代禪門的行腳僧，依筆者對唐代禪宗的探研，智閑香嚴禪師只有短暫的行腳生涯，行腳並非其主要參學弘化特質。至於鬪賓寧(王)尊者，多數人較少聽聞，鬪賓寧王比丘的度化故事記載於十卷本《撰集百緣經》，此經第九卷第八十八則〈鬪賓寧王緣〉載述佛陀在舍衛國祇樹給孤獨園弘法時，南方金地國的國王名鬪賓，與其夫人生下大力氣的王子，鬪賓王崩逝，王子繼位即鬪賓寧王。寧王自恃力大無比而挑釁波斯匿王，波斯匿王求教佛陀，佛以神通力變現爲化王，化王藉由拉巨弓射箭威懾鬪賓化寶寧王，寧王悔悟隨佛出家修行，證得阿羅漢果位的故事。²⁹若從佛教地理來觀解，此鬪賓尊者莊嚴的光頭臉龐現比丘相，耳垂掛環透露絲路三僧背景，其背後圓光象

徵羅漢果位，袈裟衣袂伸出的雙手托扶袖珍佛塔；若以鬪賓尊者來觀解則泛指鬪賓國的瑜伽師，當然更指涉來華弘化的高僧。若從門龕兩側的相應類似來看，目連是十大弟子中的神通第一，浮雕的角色主題是神通力，目連易解，鬪賓(寧王)尊者則要從釋迦牟尼佛透過神通力度化自以爲是舉世最大力士的鬪賓寧王來觀解。

西北龕兩側的馬郎婦與挑骨和尚爲發生在陝西的同一故事背景，馬郎婦盛傳爲鎖骨菩薩的應化身，蓋其化度淫慾情衆，往生後骨頭鉤節如鎖；亦有以金沙灘的馬郎婦故事指涉爲漁籃觀音而判釋爲觀音菩薩應化者。馬郎婦雕像砌嵌在西塔第五層西北龕側，身著裙裾頭縮雲髻，神情嫵雅的坐在石椅上展開佛典；就連背景的樹枝葉樞也垂遮觸及其髮髻，流露風情氣質。在各類傳說中，以元明之際的覺岸禪師所撰《釋氏稽古略》載述的馬郎婦較契合佛法的渡衆精神，《釋略》卷三云：「馬郎婦，觀世音也。元和十二年，菩薩大慈悲力欲化陝右，示現爲美女子，乃之其所，人見其姿貌風韻欲求爲配。女曰：『我亦欲有歸，但一夕能誦《普門品》者事之。』黎明微誦者二十輩

，女曰：『女子一身豈能配衆，可誦《金剛經》。』至旦通者猶十數人，女復不然，其請更授以《法華經》七卷，約三日通至期，獨馬氏子能通經，女令具禮成姻。馬氏迎之，女曰：『適體中不佳，俟少安相見。』客未散而女死，乃即壞爛葬之。數日有老僧，仗錫謁馬氏，問女所由，馬氏引之葬所，僧以錫撥之，尸已化，唯黃金鎖子之骨存焉。僧錫挑骨謂衆曰：『此聖者，憫汝等障重，故垂方便化汝耳！宜善思因免墮苦海。』語已飛空而去，自此陝右奉佛者衆。泉州蔡和尚贊曰：『丰姿窈窕鬢欹斜，賺殺郎君念法華；一把骨頭挑去後，不知明月落誰家。』³⁰ 故事發生在唐憲宗元和十一年（817），正是日本天台宗開祖最澄大師發願書寫《法華經》六千部流通全日本那年。從人倫與情慾的視角瞥見陝西的窈窕淑女，吸引當地諸多青年的殷切追求，美女遂拋出背誦經典的公平競試舉措，從第一輪的七卷本《妙法蓮華經》二十八品中的第二十五品《觀世音菩薩普門品》開始，或許此單品較短，一夕間能憶誦者多達二十位；只好再開出一卷本的《金剛經》，能記誦的至少也有十人；最終提出以鳩摩羅什翻譯的七卷整本《妙法蓮華經》

約期三天進行決試，若是敦煌法師竺法護所譯的《正法華經》則多達十卷，另一部《添品妙法蓮華經》也是七卷。最後僅一位馬姓青年記憶誦出七卷本《妙法蓮華經》；不幸的是，美麗佳人嫁入馬家的婚宴尚未結束便猝然香消玉殞，馬家郎君傷慟之際，依禮儀安葬姻緣情短的新婦。就在幾天後，一位年邁的僧人來到馬家，關切的詢問美麗的新娘芳蹤何處？新郎無奈的帶引老僧到墓地，老僧以錫杖揭開棺蓋，馬婦的軀體已然腐化，只剩黃金般的鎖子骨！僧人舉錫杖挑起棺木內的鎖子骨，開示圍觀群衆說：「這位美麗的馬家媳婦就是觀音大士的化身，關照諸位業障深重，特別垂跡應化而現；諸位宜藉此短暫姻緣省思，免落苦海，永劫沉淪。」語畢凌空消失，此老僧即後場現身的挑骨和尚。

註釋

29. 參閱吳·月支優婆塞支謙譯：《撰集百緣經》，《大正藏》第四卷本緣部下，頁247下—248下。

30. 明·覺岸：《釋氏稽古略》，《大正藏》第四十九卷，頁833中。（待續）

道場以無事為興盛（二十二）

• 何世亮

一十七、平常心

有一位名叫道謙的修行者，在大慧禪師的地方參學禪法，

雖然經過多年的努力，依然無法開悟，有一次他被派到遠方工作，必須很長的時間不能再參禪，他感到很失意，剛好有一個同學叫做宗元，很同情道謙的處境，就說：「我跟你一起出去旅行，我會盡力幫助你，在旅行之中也可以參禪悟道的。」

道謙很高興，兩人就一起出外旅行。

有一天晚上，道謙向宗元說：「請你盡力幫助我參禪開悟，解決我的人生一大事。」

宗元說：「在我的能力範圍之內，我都可以盡力幫助你，

不過有些事情，還是必須你自己去做，我並不能代你做。」

道謙說：「有什麼事情你不能幫我做？」

宗元說：「譬如說：你肚子餓了，還是要你自己吃飯，我不能代你吃，又如大小便，也必須你自己去辦，我無從替你大小便。」

說到這裏，道謙突然開悟了，十分高興。

宗元就說：「我要做的事已經做完了，以後你就自己旅行。」

孟子說：「道在近而求之遠，事在易而為之難。」其實禪悟都在日常生活之中。

趙州問南泉禪師：「如何是道？」

南泉曰：「平常心是道。」

趙州說：「還可趣向否？」

南泉說：「擬向即乖。」

趙州說：「不擬時，如何知是道。」

南泉說：「道不屬知不知，知是妄覺，不知是無記，若是

真達不疑之道，猶如太虛，廓然虛豁，豈可強是非耶！」

「平常心」看起來很容易，做起來就不簡單了。

有源律師來問：「和尚修道還用功否？」

慧海禪師說：「用功。」

問：「如何用功？」

師曰：「饑來吃飯，睏來即眠。」

曰：「一切人總如是，同師用功否？」

師曰：「不同。」

曰：「何故不同？」

師曰：「他吃飯時，不肯吃飯，百般須索，睡時不肯睡，

千般計校，所以不同也。」

律師杜口。

有一位官員問禪師說：「何謂日用而不知？」

禪師沒有回答，只是拿一個水果給他吃。

吃完之後，官員依然疑惑，又問：「何謂日用而不知？」

禪師回答：「這就是日用而不知。」

這個典故出自於易經：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，

成之者性也，仁者見之謂之仁，知者見之謂之知，百姓日用而

不知，故君子之道鮮矣。」

所謂「日用而不知」是屬於高超而神秘之易道，而禪師卻

把平常生活的吃東西用來解釋，好像不太對勁。

其實不然，吃東西本身就是一陰一陽之道，充滿著神奇的

自然作用，到處都是太極奧妙的顯示。大家因為司空見慣，而

日用而不知，平常的道理，其實就是最奧妙的道理。

結夏安居之後，仰山禪師拜訪了潯山禪師，潯山說：「這

個夏天之中，貴僧未曾到過這裏，到底都忙些什麼事呢？」

仰山說：「種植了稻米之後，現在已經收割完畢了。」

鴻山說：「這麼說來，你這個夏天，就沒有虛度光陰了。」

然後就輪到仰山請安了，於是仰山問：「和尚好嗎？如何過日子？」

鴻山說：「一日一食，晚上睡得很好。」

仰山說：「那麼，這個夏季，和尚也不是徒然過日子啊！」

日本禪者鈴木大拙說：「禪是要直下訴諸於生命本身，如實地抓住流動的生命，並沒有什麼奇特或神秘之處，像我們的日常生活，舉起手，從桌子裏取出書本，聽到小孩子在窗外玩耍的聲音，看到白雲飄過了林間，其中我都在修禪。」

不必特別說明，也不用議論紛紛，每天旭日東升，小鳥歌唱，百花盛開，整個宇宙都充滿著歡喜。

譬如說，有一支香在桌子上燃燒，我們可不可以把這一支香，當作微不足道的一件小事呢！而大地震，日本富士山快要崩壞了，這才是大事件嗎！

禪的看法是：在一支燃燒的香中，三界悉皆燒盡，而在趙州和尚的一杯茶中，人魚之群，都來來去去，十分踴躍。」

（待續）

（上接第28頁）

，則不復名爲一闡提也。

從四段問答中，顯出智者大師的獨到見解。已知性具善惡之原由，他宗莫測。智者大師又是根源於何而主張性具善惡的知見？

根據法華經的十如是互具，十法界互具得出的知見。即十法界各具十法界，即成百法界，每一界各有十如是法，即成千如是。百界又各具衆生、國土、五陰三種世間，即成三千世間。意謂衆生一念心起，三千世間染淨之法即現，三千世間實存於衆生一念之心。

這三千善惡之法，自性本具。從性方面說，佛亦具有惡，闡提亦有善。性善惡是先天的，後天造作叫修的善惡。闡提雖無修善，但有性善。諸佛雖無修惡，但有性惡，但諸佛永不發生修惡。

此是天台宗的性具主張原由，也是被稱作性具宗的理由。

其實一宗三名，都與智者大師最初在南岳大蘇山讀法華經開悟有關連性。讀經開悟如種下智慧之苗，歷經八年講經說法洗禮，天台山的十年禪修，更大量閱讀經論，經過細心思考，耙梳整理，以佐證自己建立的理論依據，方成三大部五小部等流傳於不墜。才能在中國八大宗立一席之地。這就是苗子已開花結果了。

釋名——何謂天台宗 法華宗 性具宗

·雲庵

三個名詞雖都是屬天台宗，一般是天台宗一詞比較響亮，而法華宗、性具宗較少人知曉。而三個詞各有其構成爲宗名的起源。

一、天台宗

智者大師在金陵倍受尊崇之際，竟絕然而然離開金陵，固因聽衆資質逐漸變差，概亦另有其不得不再自修充足內涵的理由。人生的歷程，總會遇到瓶頸，少些大師級漫畫家、文人等，也有遇到瓶頸暫時無法突破，經過一段時間沉潛，再度出發時，又是另一翻的風景。就像瓶內飛蛾，總要突破瓶口，尋求出路，才能活命。輝煌的金陵八年，若不再求突破，會是如氣球般洩氣。有要找個地方安靜自修，靜下心來充充電。選擇了天台山，再度開展下半生的風采。

初到天台，選在佛隴北峰造一座伽藍修禪寺。寺的北峰名華頂，有時獨往華頂修頭陀行。安居佛隴十年，因陳少主的迎請，再次往金陵光宅寺，講仁王般若經，講法華經文，章安尊者

此時始參與會座筆記，時章安年方廿七，至六十九歲於丹丘整理完成，即法華文句。後隋滅陳，朝代換成楊性。隋十三年，於湖北荊州玉泉寺，講法華經題，章安尊者，亦參與會座，記錄成法華玄義，十四年夏四月，同於玉泉寺續說摩訶止觀。也是章安尊者記錄成書。故二人有東土小釋迦與小阿難的尊稱。智者大師雖然師承慧文禪師與慧思禪師二人的觀法，發源地又是在光州大蘇山淨居寺。但大成天台宗者是智者大師，更圓熟的思想體系，都在天台山十年當中蘊育成熟，之後教義益備，故以天台山爲宗名。

二、法華宗

止觀義例，此書爲第九祖湛然大師作。師云：「一家教門遠稟佛經，復與大士宛如符契，況所用義旨，以法華爲宗骨，以智論爲指南，以大經爲扶疏，以大品爲觀法。」

本宗以法華玄義、法華文句、摩訶止觀爲根本教典。法華玄義綜合討論法華經題五字，處處舉法華經爲宗旨，妙談法華特

色，以攝圓頓教相。文句以因緣、本跡、約教、觀心釋經文名義，止觀以三觀圓融示觀行，三部相須，缺一不可。

依照各宗立宗依據，都有其經典根據。例如淨土宗祖師根據淨土三經唱導西方極樂國土，阿彌陀佛願力宏大接引衆生，是易行道，則以之名爲淨土宗。華嚴祖師依華嚴經建立華嚴宗。三論宗祖師依中論、十二門論、百論立三論宗。

智者大師自從大蘇山讀法華經開悟後，說法思想體係便都依法華經爲宗要。除玄談法華玄義、解名文句。至於觀行的摩訶止觀，於正觀十境中，每一境必用十乘觀法。可見其教義與觀行法門都淵源於法華經，所謂十乘，即是用十法合乘一輛車乘。就是法華經譬喻品的大白牛車。十乘觀法：一觀不思議境，二眞正發菩提心，三善巧安心止觀，四破法遍，五識通塞，六道品調適，七對治助開，八知位次，九能安忍，十離法愛。

法華經譬喻品文，形容長者均賜的那輛大白牛車：「其車高廣，衆寶莊校，周匝欄楯，四面懸鈴。又於其上張設幃蓋，亦以珍奇雜寶而嚴飾之，寶繩絞絡，垂諸華纓，重敷綰綖，安置丹枕。駕以白牛，膚色充潔，形體姝好，有大筋力，行步平正，其疾如風，又多僕從而侍衛之。」

1. 其車高廣，形容如來知見深遠，橫周法界故廣，豎徹三際故高，不可思議。修行佛道，如駕一輛大白牛車，「觀不思議

境」即大白牛車。

2. 以張設幃蓋，珍奇雜寶嚴飾，寶繩絞絡，垂諸華纓，重敷綰綖等，形容「眞正發菩提心」。菩提心含萬行，以眞實萬善來莊嚴法身。即如淨名經所說，法身是由無量功德智慧所生。3. 以安置丹枕解釋「善巧安心止觀」，指車內枕，即是枕頭，可以安身，譬止觀可以安身安心。

4. 以其疾如風，形容「破法遍」，如用空假中三觀徧破三惑情執，勢如破竹，直至道場。

5. 以車外枕說明「識通塞」。車外枕是用在車停時，阻擋車輪滑動。車動時枕則休息，車停時則用丹枕。即動時常靜，靜時常動。喻於通則護，於塞則破。

6. 以駕以白牛，膚色充潔，形體姝好，有大筋力，行步平正，其疾如風，等形容「道品調適」，即用三十七道品調適，採擇適合自己的相應的法門。

7. 以多僕從而侍衛之。形容「對治助開」，圓理不開，須修種種方便，例如修五停觀斷五種毛病，修六度萬行，助開圓理。

8. 以行步平正，必能達於四方，即住行向地四十位，此乃說明「知位次」。

9. 既有大筋力，外忍利養，以三術避之，內忍煩惱，以三觀除之。方能荷負衆生。此即說明「能安忍」。

10. 又以其疾如風，形容「離法愛」。不能停留於相似法，須是直達究竟涅槃山頂。

以上是以法華經譬喻品四輛車譬與正說結合。三大部全由法華思想展開，是以法華為根本的宗派，故湛然尊者言本宗以法華為宗骨。是以天台宗又稱法華宗。

三、性具宗

天台宗又名性具宗，出於智者大師用十義綜合談論觀世音菩薩普門品。十義是：一人法、二慈悲、三福慧、四真應、五藥珠、六冥顯、七權實、八本跡、九緣了、十智斷。每一義都有料簡一科，討論問題。

其中第九緣了，即是緣因及了因。緣因資助於了因，是福德莊嚴，了因則顯發法身，是般若觀智。以此二嚴豐富真性之田，圓滿法身。

緣了之料簡，疏文如下：

問：緣了既有性德善，亦有性德惡否？

性德是本具，要開發令法身顯發，須緣了二因的幫助，那麼緣了有性德善，也有性德惡否？智者大師簡潔有力的回答一個「具」字。

答：具。

知禮大師，發揮了「具」之一字言，「只一『具』字彌顯今宗。

以性具善，諸師亦知，具惡緣了，他皆莫測。故摩訶止觀明性三千，妙玄文句皆示千法，徹乎修性。其文既廣且義難彰，是故此中略談善惡，明性本具，不可改易。名言既略，學者易尋。若知善惡皆是性具性無不融。則十界百界一千三千。故得意者以此所談。望止觀文不多不少。」

料簡繼續闡明性具善惡的問題。

問：闡提與佛斷何等善惡？

答：闡提斷修善盡，但性善在。佛斷修惡盡，但性惡在。

問：性德善惡何不可斷？

答：性之善惡但是善惡之法門。性不可改，歷三世無誰能毀，復不可斷壞，譬如魔雖燒經，何能令性善法門盡，縱令佛燒惡譜，亦不能令惡法門盡。如秦焚典坑儒，豈能令善惡斷盡耶！

問：闡提不斷性善，還能令修善起。佛不斷性惡，還令修惡起耶？

答：闡提既不達性善。以不達故，還為善所染。修善得起，廣治諸惡。佛雖不斷性惡，而能達於惡。（以見罪福實相故）以達惡故，於惡自在，故不為惡所染，修惡不得起，故佛永無復惡。以自在故，廣用諸惡法門化度衆生，終日用之終日不染，不染故不起。那得以闡提為例耶。若闡提能達此善惡

如來成道記講述（十三）

· 雲庵

文：譬乎所作已辦，功成不居。

此下說雙林般涅槃相。

暨，既、及意。阿羅漢修道得果，具足四德。二德爲所作已辦，不受後有。表示不再輪迴分段生死。

如來度生因緣既畢，故言所作已辦。將息大用示歸真寂，不再住世，謂之功成不居。

文：將返本以還源，類薪盡而火滅。

大經後分「應盡還源品」。本與源皆一眞法界。早已成佛，前云淨法界身，本無出沒，愍衆生故，示現丈六金身（化身）。法身是化身之體，不生不滅，即清淨法界。娑婆因緣既畢，則應回歸法身本位。遺教云：所應度者，皆已度訖，於娑羅雙樹間，將入涅槃。

類薪盡而火滅，法華初品偈云：佛此夜滅度，如薪盡火滅。華嚴云：如來爲示一切有爲行法，非安隱故，爲諸人天樂著色身，故示無常，力不可轉。實則十方諸佛不入涅槃，除爲調伏衆生，假示滅度息用，是滅非斷滅。

法華壽量品世尊自言，我本行菩薩道所成壽命，今猶未盡，復倍上數。然今非實滅度，而便唱言當取滅度。所以者何，若佛久住於世，薄德之人不種善根，貧窮下賤貪著五欲，入於憶想妄見網中。若見如來常在不滅，便起憍恣而懷厭怠，不能生難遭之想恭敬之心，是故如來以方便力故，說有滅不滅。豈同二乘灰身滅智，如薪盡火滅耶？

文：由是指力地，詣金河。

一、拘尸那城多產有力之士，諸國無敵，故號力士生地。

大經描述：拘尸那竭有諸力士三十萬人，無人可與比力。

故自恃憍恣，色力命財，狂醉亂心。世尊爲調伏諸大力士，先遣目犍連去度化，用五年時間未能調伏。世尊另計，派遣阿難去拘尸那竭放風聲，過三月已，佛陀當般涅槃。時諸力士聞是語已，相與集聚平治道路。過三月已，世尊便帶著阿難從毘舍離至拘尸那城。中路遙見諸力士輩，即化身爲沙門，往力士所。故意叫諸力士爲童子，諸童子啊！作何事耶？力士聞已皆生瞋恨。作如是言，沙門，汝何以叫我輩爲童子耶！世尊言，汝今大眾三十萬人盡其身力。不能移此微小之石，豈不名爲童子乎。諸力士言，汝若謂我爲童子，汝是大人耶。世尊即以足二指掘出此石，是諸力士見是事已，心生慚愧。

世尊問力士們，何因緣故嚴治此道？諸力士言，沙門，汝不知耶，釋迦如來當由此路至娑羅林入於涅槃。以是因緣我等平治。世尊讚言，善哉童子，汝等已發如是善心，吾當爲汝除去此石。

二、詣金河，是產閻浮檀金處。水之淨莫過此河。

梁僧宗法師云：佛來此河邊入滅有其意。河流奔注，喻生

死湍速。金沙不動，喻佛性常住。

道成註言，如來因地修行時，在此處六捨轉輪聖王身命。今來此入滅，爲報地恩故。

文：光流面門，相驚塵刹，山搖地動，俱興苦痛之聲。

此述雙林般涅槃之相。

面門，口也，從口放光。放光表最極之相。佛光佛聲，山搖地動，皆相也。

佛於中夜入第四禪，寂然無聲，於是時頃，便般涅槃。入涅槃已，雙林合爲一樹，其樹慘然變白，猶如白鶴。爾時十方普佛世界一切大地，皆大震動。唱言苦哉！苦哉！世界空虛，演出無常苦空哀嘆之聲。諸山諸大海亦同唱言苦哉！苦哉！正覺已滅，衆生罪苦。阿難亦悲哽暗咽，迷悶昏亂。阿泥樓豆發話：佛雖涅槃，而有舍利無上法寶，常住於世，能爲衆生而作皈依。並提醒阿難向如來提出四問：

一、佛涅槃後，六群比丘惡行污他家，云何共住而得示教？

答：車匿比丘其性鄙惡。我涅槃後漸當調伏。其心柔和，捨

本惡性。知其根性以波若慧，爲說十二因緣。

二、如來在世以佛爲師，世尊滅後以何爲師？

答：阿難，尸波羅蜜戒是汝大師。依之修行能得出世甚深定慧。

三、若佛在世依佛而住，如來既滅依何而住？

答：當依四念處嚴心而住。以不淨、苦受、無常、無我四智，觀身受心法四法。稱四枯觀。

四、如來滅後結集法藏，一切經初安何等語？

答：阿難，如來滅後結集法藏。一切經初，當安如是我聞，一時佛住某方某處與諸四眾而說是經。

文：異類變容，同現著花之血。

世尊示滅，一切天龍八部人民，悲惱痛切，舉身毛豎，遍體血現如波羅奢花，涕泣盈目，生大苦惱。都不覺知如來到底是涅槃或未涅槃。一時同問樓逗，佛涅槃耶！

樓逗告諸大眾一切天人，大覺世尊已入涅槃。一切大眾聞是語已，一時昏迷，悶絕斃地，苦毒入心，阨聲不出。其中或有隨佛滅者，或失心者，或身心戰掉者，或互相執手哽咽流淚者，或捶胸大叫者，或有唱言痛哉！痛哉！或有傷歎無歸依者，中有遍體血現流灑地者。如是異類殊音，一切大眾哀聲，普震一切世界。甚至大梵天王，與釋提桓因都從空中來下，哀歎不已。故言異類變容，同現著花之血。

上例舉悲傷情況，應是在有學階段未證阿羅漢果者。若已證果者，只約略嘆言，如來涅槃一何疾哉！或正觀而得解脫。

文：受純陀之後供。

純陀是拘尸那城工巧之子。與同類五十人到來，向世尊言，為令世間得善果報，受我最後供養。世尊應允受供。

有疑，之前人天四眾，國王豪族皆送天上人間美食來作最後供養，一概不受，何故唯受工巧之子微物供養？

有亮師言：佛意不欲棄少從多，遺卑就勝。純陀雖賤而志德甚高。故一見佛陀即言「為令世間得善果報，受我最後之供。」

餘毫族國王等人雖獻珍妙，皆無此心。

另有其緣，答案在本經卷三十一迦葉品。世尊向大眾說，善男子！拘尸那竭有一工巧兒子，名曰純陀，是人先於迦葉佛所發大誓願，釋迦如來入涅槃時，我當最後奉施飲食。是故我於毘舍離國顧命比丘優婆塞那，告知過三月已，吾當於彼拘尸那竭娑羅雙樹入般涅槃，汝可往告純陀令知。

文：納毘夜之密言。

毘夜，譯云惡，是魔王波旬之名。魔王亦持寶獻供上佛，並說呪法，願護持正法，護大乘教。世尊對魔波旬說，我已受汝所說神咒。為欲安樂一切眾生四部眾故。至於汝之獻供，我心

領了。但不受汝飲食供養。如三請皆亦不受。時魔波旬不果所願，心懷愁惱卻住一面。

文：唱四德以顯三伊。

四德，常樂我淨是涅槃之果。三伊，法身、般若、解脫是涅槃之體。

唱四德，出大經哀嘆品，弟子見世尊臨將涅槃，請世尊快說無常苦空無我真義。最後世尊結論言：

世間之人樂中見苦，常見無常，我見無我，淨見不淨，是名顛倒。以顛倒故，世間知字而不知義。何等爲義。無我者即生死，我者即如來。無常者聲聞緣覺，常者如來法身，苦者一切外道，樂者即是涅槃。不淨者即有爲法，淨者諸佛菩薩所有正法，是名不顛倒。以不倒故知字知義。若欲遠離四顛倒者，應知如是常樂我淨。遠離四倒，則得了知常樂我淨。

三伊，即法身、般若、解脫三德秘藏。哀嘆品，我今當令一切衆生及我諸子四部之衆悉皆安住秘密藏中，我亦復當安住是中入於涅槃，何等名爲秘密之藏，猶如伊字三點，並則不成伊，縱亦不成。如摩醯首羅面上三目，乃得成伊。三點若別亦不得成。我亦如是，解脫之法亦非涅槃，如來之身（法身）亦非

涅槃，摩訶般若亦非涅槃。三法各異，亦非涅槃。我今安住如是三法，爲衆生故名入涅槃，如世伊字。

文：指萬有而歸一性。

世尊一生說法，隨根性施設適當法藥。未曾明確道出一切衆生皆有佛性。最後在涅槃會上，似如遺言，說出了衆生皆有佛性，皆當成佛。一切衆生包括犯四重禁、一闍提人、謗方等經、作五逆罪者皆有佛性。以佛性故，一闍提等捨離本心，悉當得成阿耨多羅三藐三菩提。

迦葉菩薩聞是說，請教世尊，若一切衆生有佛性者，佛與衆生有何差別？若諸衆生皆有佛性，何因緣故，舍利弗等以小涅槃而般涅槃。緣覺之人於中涅槃而般涅槃，菩薩之人於大涅槃而般涅槃。如是等人若同佛性，何故不同如來涅槃而般涅槃？世尊回答說，一切菩薩聲聞緣覺未來之世皆當歸於大般涅槃，譬如衆流歸於大海。是故聲聞緣覺之人，悉名爲常樂我淨。以是義故，亦有差別，亦無差別。

法華會上，聲聞各個授記成佛，佛佛境界相同，故諸阿羅漢悉當得是大涅槃故。

（待續）

一一〇年十二月份會務報導

(會訊第484期)

捐款芳名錄

(總計 伍萬叁仟柒佰元整)

伍仟元：游登貴

叁仟元：劉鎮誠

貳仟元：林淇水

壹仟伍佰元：鍾文隆

壹仟元：蘇蕙珍

傅冠智

伍佰元：釋道益

修欣打字行

盧明宏

陳羿宏

許汝櫻

孫施麗貞

陳孝昇

叁佰元：瑞展化工原料有限公司

韓立銘

鄭名宏

貳佰元：王建宗

宋金良

黃朝貴

蕭志哲

劉葉素梅

壹佰元：王延銘

王人璋

王嘉榮

方秀娟

李彩娥

林賢雲

許婷瑜

吳惠蘭

吳高阿綉

鄭桂嬪

鄭高日

張良賜

安平B B彈芋圓達人

高淑惠

陳永漢

陳永漢

陳永漢

陳永漢

陳永漢

陳永漢

陳永漢

陳永漢

陳永漢

陳永漢

陳永漢

陳永漢

陳永漢

陳永漢

陳永漢

陳永漢

陳永漢

陳永漢

陳永漢

陳永漢

陳永漢

陳永漢

陳永漢

陳永漢

陳永漢

陳永漢

陳永漢

楊施雲華

黃俊凱

邱治民

林敏惠

宋孟霖

侯坤成

韓麗玲

蕭依慧

侯坤成

韓麗玲

蕭依慧

侯坤成

韓麗玲

蕭依慧

侯坤成

韓麗玲

蕭依慧

侯坤成

韓麗玲

110年12月份收支明細表

上月結存	\$608,970	90
本月收入	\$ 53,700	00
劃撥帳戶利息收入	7	00
收入總計	\$662,677	90
教育文化支出		
福田雜誌第426期印刷費用	13,300	00
福田雜誌郵寄費用(國內)	3,156	00
福田雜誌郵寄費用(國外)	2,245	00
劃撥代金手續費	90	00
贊助口足畫藝	2,000	00
供養法師(他寺)	3,000	00
濟助支出		
林 ○ 乾	2,000	00
黃 ○ 健	2,000	00
葉 ○ 華	2,000	00
劉 ○ 溫	2,000	00
許 ○ 和	2,000	00
許 ○ 笑	2,000	00
李 ○ 興	2,000	00
陳 ○ 芳	2,000	00
黃 ○ 煌	2,000	00
鄭 ○ 欽	2,000	00
劉 ○ 陸	2,000	00
陳 ○ 惠	2,000	00
林 ○ 倉	2,000	00
支出總計	\$ 49,791	00
本月合計	\$612,886	90
收支比較	92.72 %	

壹佰元：何應廷

柯皓程

邱徐日春

范清標

楊惠如

黃郁儒

黃怡錦

黃秀鳳

黃儀潔

陳儀潔

陳素芳

陳蔡盛

曾秀娥

張秀珍

溫竣宇

劉育瑄

唐珮純

傅廷涵

韓孝恩

何世孝

柯金枝

侯燦榮

郭振榮

楊子磊

黃秋南

黃健展

黃奕愷

陳國華

陳雪美

陳弘三

梁淑芬

曾月里

張文夏

蘇小燕

唐景星

傅廷捷

葉蕉霞

鄭有成

何佩菁

洪鳳珠

侯婉茹

郭榮欣

楊耀任

黃查查

黃佩琪

陳紫雲

陳曉晨

梁淑慧

曾晨婷

張吳碧華

翁玲姬

蘇燈財

葉珈汶

韓怡君

鄭敬豪

徐明汶

侯汶其

郭榮欣

楊耀任

黃查查

黃佩琪

陳紫雲

陳曉晨

梁淑慧

曾晨婷

張吳碧華

翁玲姬

蘇燈財

葉珈汶

韓怡君

鄭敬豪

邱登誠

侯來好

楊水和

黃怡楨

黃晨熾

黃清德

黃儀嫻

陳依伶

陳鳳英

賴柔岑

曾晨雅

鍾朱秀

劉孟琴

蘇桂美

葉信麟

韓立仁

柯乃羽

邱致諭

范阿培

楊秋子

黃怡瑄

黃宥穎

黃仁志

陳儀嫻

陳樹剛

陳信志

廖新羽

曾博昌

萬世光

劉鶯嬌

朱迦熾

詹宗霖

韓孝宗

• 33 •

會長：顏高龍
副會長：孫申娥

湛然寺福田功德會



12月份救濟事蹟

1. 本月固定幫助戶：葉○華女士、劉○溫女士、黃○煌先生、許○和先生、許

○笑女士、李○興先生、陳○芳先生、鄭○欽先生、林○乾先生、劉○陞先

生、陳○惠女士、林○倉先生、黃○健先生，以上各貳仟元整。



天台山國清寺雨花殿

● 贈 閱 ●

■ 中華民國一一一年一月十五日出版

■ 佛曆三〇四九

■ 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