

福

田



432

祖師法語

夫心不孤生必託緣起，意根是因，法塵是緣，所起之心是所生法。此根塵能所三相遷動，竊起竊謝，新新生滅念念不住，眩爍如電耀。遄疾若奔流，色泡受沫想炎行域識幻，所有依報國土田宅妻子財產，一念喪失倏有忽無。三界無常，一篋偏苦，四山合來無逃避處。唯當專心戒定智慧，豎破顛倒，橫截死海，超度有流。經言：我昔與汝等不見四真諦，是故久迴轉。火宅如此，云何耽湏縱逸嬉戲，是故慈悲起四弘誓拔苦與樂。如釋迦之見耕墾，似彌勒之觀毀臺，即其義也。

以明了四諦故非九縛，起四弘誓故非一脫，是為非縛非脫，發真正菩提心，顯是義明矣。

次祇觀根塵相對一念心起，能生所生無不即空，妄謂心起，起無自性、無他性、無共性、無無因性。起時不從自他共離來，去時不西南北去。此心不在內外兩中間，亦不常有，但有名字名之為心。是字不住，亦不住，不可得故。生即無生，亦無無生，有無俱寂。凡愚謂有，智者知無，如水中月得喜失憂。大人去取都無欣慘。（摩訶止觀卷2）



本期目錄



封面：鑲白紅石念珠 大明攝

1. 祖師法語

2. 釋：金剛般若經(五)……………天台智顗等

8. 〈華嚴經〉〈如來性起品〉……………明了
和〈法華經〉〈方便品〉
所說諸佛出現於世因緣有何差別？(一)

11. 四念處與十六特勝……………雲庵

15. 華嚴思想之開展(二)……………高崎直道著
依 觀譯

19. 以〈本體論〉和〈認識論〉論述
入五法、三自性、八識及二無我四法門(四)……………林維明

22. 天台佛隴的開山與華頂峰的法華大悟
——天台宗智顗大師的參悟成道與弘法……………黃朝和

27. 道場以無事為興盛(三)……………何世亮

29. 如來成道記講述(七)……………雲庵

32. 欲心不除難成仙……………雲中月

33. 一一一年五月份會務報告

封底：民國86年5月在斯里蘭卡，適逢月圓日，
各地居士身著白衣聚集寺廟旁慶祝佛誕。

釋：金剛般若經（五）

天台智顗等

(14)經文云：書寫、受持、讀誦、爲人解說，有不可思議，

不可稱量，無邊功德；爲發最上乘者說，……不可思議功德

，如是人等，即荷擔如來，阿耨多羅三藐三菩提。

能知諸法本來無所有而以無所有爲有，即不可思議。此文

有十：

第一，經不可思議：理圓道極，言即盡美。文理平等，無

所有，如有；非般若爲般若，非身相爲身相，皆不思議也。

第二，爲大乘者說，爲最上乘者說，此經在始便爲大乘，

不爲三乘。廣運無涯謂大乘，超三乘之勝，謂之爲最上。

荷擔菩提千載不墜，由於人弘任持運行，荷擔義也。背荷

肩擔，非身而身，實相法身，非因非果，即是兩肩也。

第三，三乘不堪聞，不信受，樂小。二乘，著我是凡夫，

著見是外道，不能讀誦以失釋得也。

第四，地是無知，法處故貴。雖復廢言息義，此處常有天

龍圍遶，如帝王所居之處。人皆宗重，天人供養。此處是塔，

恭敬作禮，香花而散也。

第五，轉障。障本有，重障習學般若，若先世重罪，現在

輕受。爲人輕賤，過去重罪，即得消滅。罪起由惑，福生於解

。福解既積，宿殃滅矣。

第六，當得菩提，即受記也。累滅解生，菩提可登，故佛

懸記。

第七，明持經者，所得福德，勝佛往行。燃燈佛時始獲無

生忍，今能無所得心而持經者，福勝我。

供養無空過者，福德算數（所）不及。心限即福少，意曠則功德多也。

第八，具說無所得持經所得福，時人聞則狂亂，狐疑不信。解通人曠，德必無涯。狂亂不信，不足明道也。

第九，義不可思議，萬行淵深。義能誰測，以無所得，無所有，如是有，無所有為義。以非般若為般若義故，不可思議。

第十，果報不可思議。菩提妙果，豈有心之議，如華嚴經，明初發心便成正覺。與微塵法界衆生為眷屬，故知果報不可思議也。（頁81上—中）。

（15）經文云：發阿耨多羅三藐三菩提心，云何應住？云何降伏其心？……當生如是心，我應滅度一切衆生，滅度一切衆生已，而無有一衆生實滅者。

般若，或為後來，或是為鈍根者。文亦三假，初問至福德多，明體；次佛可以色身見，辨名；後如來不以具足相至壽者見明用並無所有。

就體中辨於三假，初：受假；次：名假；後：法假。受是人，人即有名，此人之與名有能成之法。

三假是立法，云何將三假釋無所有？三假乃是立法，亦是壞法。

今欲明無所有，故須將來釋，若橫論，破病則實是一無所有，若豎論，望道即無所有而不無所有。此三假亦然，能成能破故，既言假有，竟何所有？既言假有，何為而不有？

初約釋尊，因無所有，次約如來果無所有，後約菩薩化他明無所有。

初明，發心欲度衆生，起弘誓願，我當滅度一切衆生，實無衆生得滅度者，此明菩薩知衆生如有何可滅，若實有衆生可度，〈釋論〉云：菩薩得殺衆生罪。又〈大品〉〈化他品〉佛語須菩提，諸法本有，今無耶？此即責須菩提意。

衆生非本時有，今時何須慰喻始行菩薩。本自無生，今何可滅也？（頁81中—下）。

經文云：佛於燃燈佛所，無有法得阿耨多羅三藐三菩提法。

又云：如來所得阿耨多羅三藐三菩提，於是中無實無虛，是故如來說一切法皆是佛法，……一切法者，即非一切法，是故名一切法。

證如來無所有。如來在一切數故，凡夫違一切法為邪。聖人順一切法為正，正即覺悟故，皆佛法矣。

又云：如來說莊嚴佛土者，即非莊嚴，是名莊嚴。若菩薩通達無我法者，如來說名真是菩薩。

明：菩薩化他無所有。菩薩自無，何有衆生？無菩薩亦無

衆生，一切法都無我也。

若菩薩言莊嚴佛土者，虛襟進道，嚴土濟物。濟物之行，方便慧也。解空無相謂之爲慧，若言我能莊嚴國土，衆生可化，見惑違道，何名菩薩也。

何以故如來說非莊嚴，是名莊嚴者，無存於化而土自嚴也。

明：名假無所有。初，通達無我，既云：一切法皆無所有，何名菩薩？今實無一切諸法，而今言菩薩，但有其名。今明此名，亦無所有故，何名此爲菩薩。

通達諸法等相故名菩薩，眞菩薩故，所能通達無我。立眞解：通達非僞，眞菩薩也。（頁82上）。

(16)經文云：如來有肉眼、天眼、慧眼、法眼、佛眼不？

智慧雖多，不過五眼。《釋論》云：法眼知聲聞緣覺等法故名法眼，是以知俗，名法眼，然此中本明智慧空而直辨五眼，不言其空者，意現於後，後既將智體心空。智寧不空？後明功德空。前智豈不空？以前明智有，後明功德無。無有雖殊，致不乖也。（註：眼、目亦名智慧。智空，五眼亦空。）

經文云：如一恒河中所有沙，有如是沙等恒河。是諸恒河所有沙數佛世界，如是，寧爲多不？

恒河中去是明心無所有。以舉恒河沙等來，爲欲校量取心

明其空耳。

經文云：佛告須菩提，爾所國土中，所有衆生若干心，如來悉知，何以故？如來說諸心，皆爲非心，是名爲心。所以者何，須菩提，過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得。

如來說心，皆爲非心，只以非心爲心，此與前不異。

五眼照理，無不周備，舉色心，收盡矣。三世不可得，說非心名心，何者以三世心無性可得。故，可從緣而生心也。（頁82中）。

(17)經文云：若有人滿三千大千世界七寶，以用布施，是人以是因緣，得福多不？世尊，此人以是因緣得福甚多。

須菩提，若福德有實，如來不說得福德多，以福德無（實）故，如來說得福德多。

明：功德無所有。明福有實，此即有量豈得多耶？以無量爲福故多也。

金玉無性故可積滿三千，福德無實則可曠施而多，心之無性，惑滅解生也。（頁82中）。

經文云：如來不應以具足色身見，何以故？如來說具足色身，即非具足色身，是名具足色。

色身者法身，如空月。色身若水像，世間之多，無實可觀。尋其本實，即法身也。

(18) 若人言如來有所說法，即為謗佛。……說法者，無法可說，是名說法。

道成應出說法化人，謬傳毀聖，名為謗佛。無法可說，是名說法，故傳法之意，向言無說，非杜默不語，但無存而說，即說滿天下，無乘法理之過也。

習佛人也，菩提道也。佛得故說以示人，而言無法可說，未審得道不？答：中乃至無有少法可得。相盡虛通，謂之菩提，菩提無相，有何可得，寂滅無得，道之至也。

(19) 經文云：是法平等，無有高下，……以無我、無人、無衆生、無壽者，修一切善法，即得阿耨多羅三藐三菩提。

所言善法者，如來說即非善法，是名善法。

是法平等，成菩提義也。人無貴賤，法無好醜，平等菩提義也。

無我無人，修一切善者，即是修義，忘我人而修因，必尅無相之菩提。所言善法者既不善，何得實耶？善是離惡之名，法是執持之義。

經文云：若人以此般若波羅蜜經，乃至四句偈等，受持、讀誦，為他人說，於前福德，百分不及一。

明：福多。聚寶有盡，妙解無窮。一偈法寶，勝無量珍也。

經文云：汝等勿謂如來作是念，我當度衆生，……實無有衆生。

如來說有我者，即非有我。而凡夫之人，以為有我。凡夫者，如來說即非凡夫，是名凡夫。

明：度衆生。菩提無得為果，故以忘言而說。勿謂如來見衆生可度，若見有衆生，則為我見，何謂如來？但說假名我耳，非實我。而凡夫者聞說假名，不達言旨，以為實我，如來說非凡夫者，凡夫不實故可化而成佛也。（頁82中—83上）。

(20) 經文云：不應以三十二相觀如來。偈言。若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來。

衆生是有可化而聖，法身不無可以妙相而期，故問之也。

聽者實，爾用三十二相是如來也。正釋：五色（三十二相）煥眼而非形，八音盈耳而非聲。偏謬為邪愚，邪隔不見也。（註：法相、非相）。

經文云：發阿耨多羅三藐三菩提心者，於法不說斷滅相。

功用無所有，即是有不斷滅義，有因有果，一切宛然，即是般若方便用。

《大智度論》云：得般若氣分故有，居空涉有之用，無復滯闕。

勿言諸一向無所有，故謂不以具足相得菩提，不偏在色聲，故向言非，非不身相故復言也。

經文云：菩薩所作福德，不應貪著，是故說不受福德。

初明：體道成忍之行無所有。以行成人，人故有用，備明無所有。忍行中先校量，忘我則忍超出故勝也。

因人不受，果人不受，乃至不受亦受。受其報種已，名貪著，無存人我，邪染何生？（註：不受即不貪）。

經文云：若有人言：如來、若來若去、若坐、若臥。是人不解我所說義，何以故？如來者，無所從來，亦無所去，故名如來。

明：果人不受，若言從真如實際中來，善逝自及化人去，至涅槃，皆是不解佛所說義。如來道蔭之主，世界權應之宅，衆生慈育之子，舉此三事，大旨彰矣。無來無去，故名如來。

解極會如，體無方所，緣至物見，來無所從，感畢爲隱，亦何所去也。（註：如來威儀寂靜，無有來去；又如來法報應三身遊化人天，不言來去運動。）。（頁83上—中）。

②若是微塵衆實有者，佛即不說是微塵衆。……若世界實有者，即是一合相。如來說一合相，即非一合相，是一名一合相。

一合相者，即是不可說，但凡夫之人，貪著其事。

以微塵成世界有合，世界有合故起見，見者即失。謂有此四妄想得者，非見爲見，乃至非塵爲塵爲得。是般若用。

塵界等是依報，見是正報，合通色心，即此碎塵用。同華嚴中說，佛說非微塵，爲微塵。

微塵非實故可碎而爲多，世界非有則可假借而成也。一合相下破一合相，以非合爲合，故是不可說，只復言是合，此復非復，是故假名說合。

何爲而非合以非合爲合竟何有合？《大經》四句皆不可說，有因緣故亦可得說，今亦無合假說合耳。

《中論》「大品」皆破合，當知無合，今經中說合順俗假說耳。

凡夫貪著其事，不知事即理，理無所有，即是事無所有。何故非世界名世界？若是實有即應一性合不可分，假衆生名一無合可得。假名無體，不可實說。疑惑則非凡貪著故計

實。

凡夫謂諸見決定是見，今佛說非見以本來無所有，諸見非實，可改爲正。衆生虛假，從凡至聖，正說意從發菩提心（至聖）。（註：一合是理相）。（頁83中）。

(22) 文云：於一切法，應如是知，如是見，如是信解，不生法相。

所言法相者，如來說即非法相，是名法相。

凡欲發心成佛，淨國土化衆生，當知如上所說理，而生知見也。

如是信解者理深未明，推信爲解耳。不生法相，但虛假非實法也。

如來說非法相是名法相，相窮理盡，其唯如來說言非實故應從信矣。（註：知見不生）。

(23) 發菩提心者，持於此經乃至四句偈等，受持、讀誦，爲人演說，其福勝彼。云何？爲人演說，不取於相，如如不動。

何以故？一切有爲法，如夢幻泡影，如露亦如電。應作如是觀。

校量流通，七寶有竭，四句（偈）無窮。明以無所得心，指經一偈，其福勝彼有所施。

弘通此經，若爲方法，須不取法相，須如眞如。上如是下智，下如是境。心境符合故得不動，不動空有等法。

下一偈，明觀。觀諸法夢幻等，而人說，句偈有眞實，及有此假有也。

《小品》十喻：一幻、二焰、三水月、四虛空、五響、六乾城、七夢、八影、九鏡僧、十化。此中舉六。

流通方法，不出止觀，故今略舉。即止爲觀，故見一切皆空夢幻；即觀而止，故一切夢等，悉如如也。

聞法歡喜，既能信受，復如說行，說人如法。受者得解，般若眞正之法，非是有所得，斷常等法。三事具足，說人是佛，一切智人所說之法即中道正法般若無所得法。

受者最上乘人六種三多，持戒、修福、三德斯備。聞不驚怖即能信解，是故歡喜，道蘊聖心，待孚則彰，宿感冥構，不謀而集。同聽齊悟，法喜蕩心，服玩遵式，永崇不朽者矣。（頁83下—84上）。

（待續）

《華嚴經》〈如來性起品〉 和《法華經》〈方便品〉 所說諸佛出現於世因緣有何差別？（二）

• 明了

（四）華嚴宗四祖澄觀大師（七三八—八三九）的性起思想：

1. 大師以如是的融合禪理，同時也接觸到天台教學的性惡說，即解釋〈夜摩天宮偈讚品〉「唯心偈」，以心為總相；悟即成佛淨緣起，迷即依眾生現染緣起。

雖然緣起具染淨，但心體卻無異；故如來不斷性惡，闡提不斷性善的妙論！

這種論調，李通玄大德也認為：根本無明，無體而不動，故成不動智，且含具性惡不斷思想。但細思之，所謂根本不動智，妄體本真，共為唯心根源的清淨性，故不能直同於天台性惡說。

大師《華嚴經疏》卷二十一，說：

謂如世五蘊從心而造，諸佛五蘊亦然。如佛五蘊，餘一切眾生亦然，皆從心造。然心是總相，悟之名佛，成淨緣起，迷作眾生，成染緣起。

緣起雖有染淨，心體不殊。佛果契心，同真無盡，妄法有極故不言之。若依舊譯云：心佛與眾生，是三無差別，是三皆無盡。無盡即是無別之相，應云：心佛與眾生，體性皆無盡，以妄體本真，故亦無盡。

是以如來不斷性惡，亦猶闡提不斷性善。（《大正》35，頁658下）。

2. 受《八十華嚴經》影響，大師說「性起」一語，不異於「如來出現義」。《疏》四十九卷，〈如來出現品〉說：

如來成正覺時，……若依化身則乘薩若乘來化衆生，故曰如來，則應機大用一時出現。文云：以本願力現佛身，令見如來大神變。又云，隨其所能，隨其勢力於菩提樹下，以種種身成正覺等。

是以晉經名性起，性字雖是義，加未爽通理，以應雖從緣，不違性故，無不從此法界流故，以淨奪染，性即起故，若離於緣，性叵說故，下加性起菩薩表所說故，妄雖即真，不順性故，今以「一起」義多含，直云出現，從性從因從真從感，皆出現故。（《大正》35，872上）。（註：大師改「如來性起品」爲「出來出現品」。性起即出現之義。）。

3. 大師認爲「性起」應具有二種涵義：

(1) 從緣無性而爲性起：證無不從此法界流。

(2) 從緣法性隨緣故名性起：云無不還證此法身。

若說性起唯淨，緣起通染，即如何說緣起即是性起？大師認爲淨因如來大悲及菩薩六度萬行等，而染是衆生感業等是，若以染奪淨則屬於衆生而爲緣起，若以淨奪染則屬於諸佛而爲性起，此爲性起緣起之相異處。

若說緣起就事，性起就理，二者又如何相即？大師認爲，從緣而無自性，方顯性起，且可從見緣而推知性起。若離於緣，還論何性？所以說離緣有性是斷滅空也。

這就是從事理相融相即的道理，來證明緣起即爲性起。

4. 大師的「性起觀」：

從緣無性爲性起，法性隨緣名性起來說，大師認爲「緣起」和「性起」爲不二。可是一切法全爲性起，然就是法來說，緣起就事，性起就理時，就分爲二：一由無自性故，二真如隨緣故，可是二者大致相同。

若說「法身隨緣曰衆生」，就與法藏大師以性起與衆生相對應。即性起與性相、理事固然爲揆，則性與起必相俱而說，此性此起猶如圓教所說的理事具足。

華嚴宗認爲法界緣起即是性緣起，緣聚不生，緣散不離，緣起即性起。普賢所知爲法界緣起，如來所知爲果海性起。也就是說從性以見性起，從相以見緣起，緣起人相乃爲完成性起之性而現，性起之性本不離緣起之相而存，所以並無二體。故法界緣觀，由此性起觀而完全顯現。

又大師說法界總在一心，推知性起亦在一心。大師重於禪教合一，於此可證。

(五)華嚴宗五祖宗密大師(七八〇—八四〇)的性起思想：

1. 大師有關性起、緣起的思想，他認為性起，是法界性的全體，起而成一切諸法；真性湛然的靈明，全體即用，故能成立法爾的萬法。

緣起分爲染與淨，染緣起再分爲無始根本與展轉枝末；前者乃迷真與執妄，後者分爲惑、業、苦。

淨緣起分爲分淨、圓淨。分淨以聲聞、緣覺、菩薩等三乘，圓淨以頓悟與漸修，更以漸修分爲離過與成德。頓悟是針對無始根本，漸修乃展轉枝末爲對象。

故淨緣起推翻染緣起，即能符合於性起的所以然。當知染淨是緣起的相對立，故若融攝於法界性的配合時，唯依性起之外，莫得斷盡，如是《華嚴經》之妙論。

2. 大師雖傳承五教判，但有時也認爲「終頓」(二教)是同等，且通於頓圓的，顯出其「教禪一致」的思想。

對於圓教的同別二教，也新立性起、緣起思想，即：別教一乘，乃性起門，同教一乘，爲緣起門。這是依澄觀大師的全揀與全收的兩門，而展開的機與法；且兩門交徹不二的圓融，爲圓教特色。(註：華嚴宗以別教一乘專屬華嚴經之經旨，同教一乘以法華經爲主，別同有優劣，不同。宗密大師以性起屬

別，緣起屬同教，雖是二，但不二的)。

(六)結論：性起與緣起

性起與緣起，爲華嚴宗的兩種法門。就果上談諸法之現起，是爲性起；就因位談萬有之現起，是緣起。即謂性起是果，是遮那(佛)法門；緣起是因，是普賢法門。又就《華嚴經》而言，〈普賢菩薩行品〉是緣起法門；〈寶王如來性起品〉是性起法門。

三祖法藏大師《華嚴經探玄記》於性起、緣起之別，以四義釋云：

1. 以果海自體當不可說，不可說性，機感具緣、約緣明起，起已違緣而順自性，是故廢緣但名性起。

2. 性體不可說，若說即名起，今就緣說起，起無餘起，還以性爲起，故名性起不名緣起。

3. 起雖攬緣，緣必無性，無性之理顯於緣處，是故就顯但名性起，如從無住本立一切法等。

4. 若此所起似彼緣相，即屬緣起，今明所起唯據淨用，順證真性故屬性起。(《大正》35，頁405中)。

(待續)

四念處與十六特勝

• 雲庵

大涅槃經後分，世尊臨入滅時，阿難請教世尊，世尊涅槃後，佛弟子依何而住，世尊說，比丘當依四念處行道，當依波羅提木叉嚴心而住。

修四念處理由，人於五陰，凡夫不了五陰苦空無常無我，生諸熱惱。於色，多起淨倒。於受多起樂倒。於想行，多起我倒。於心（識）多起常倒。行者警覺無常燒諸世間，一心求出離三界生死輪迴。剎那不懈，一心修習四念處觀。修習禪慧，如救頭然。

念是觀慧，處是緣境。以四種智慧觀四種境執。一觀身不淨，對治執著於五陰身者。二觀受是苦。對治貪著世間五欲之樂的執著，凡夫不覺人生苦多於樂，樂極生悲，是為壞苦。三

觀心無常，凡夫不了心如瀑流，念念不停，稍縱即逝。四觀法無我，凡夫不能覺知萬法變幻不定，不常久留，一去不回。四念處便是對治四種對身心的無知執著。

行人於四念處做禪觀，則知身受心法，四者皆不可得，四法都是從緣生緣滅，苦空無常無我。

十六特勝，從因緣得名。原因是：佛未出世時，外道等皆已修得四禪四空定，但無對治觀行，有定無慧故，不出生死。如來成道後，為憍陳如，及舍利弗等利根弟子，說四真諦，苦集滅道是世出世因果，斷集滅苦，修道證滅，即皆得道。中根弟子，直聞四諦真理，未能開悟，世尊更為說九想觀八背捨等不淨觀，修此觀者即便得道。另有一類弟子，修此不淨觀法，也

減輕了貪欲。然有厭惡心重者，作此不淨觀後，更生大厭患世間，以未發無漏智故，乃顧人殺害自己。佛因此告諸比丘，捨不淨觀，教修特勝法，法名十六特勝。

十六特勝有定有觀。是中具足諸禪。如初禪等有喜樂一心支等功德，以喜樂等法愛養故，則無自害之過。而有實觀觀察，知三十六物不淨，不著諸禪，所以能發無漏，故名特勝。

十六特勝名目如下：一知息入、二知息出、三知息長短、四知息偏身、五除諸身行、六受喜、七受樂、八受諸心行、九心作喜、十心作攝、十一心作解脫、十二觀無常、十三觀出散、十四觀欲、十五觀滅、十六觀棄捨。

釋禪波羅蜜次第法門論及十六特勝，提到十六特勝與四念處的配對。疏云「若橫論十六特勝觀慧，義當對四念處。」

一、身念處對四種特勝：

1. 知息入特勝，觀入息至於氣滅。
2. 知出息特勝，觀出息止至於鼻端。

知息入，知息出，相當於數息觀。調到息能綿長細密，一心隨息，入時知從鼻至臍，出時知從臍至鼻，隨照不亂。如守門人，惡人阻遮不令進，好人不阻令通入。

要知息是命所依，一息不還，即使命終。定中能覺息與命危脆無常，不生愛著，不生貪瞋癡慢疑。知息非我，則不生我見、邊見、戒取見、見取見、邪見。

3. 知息長短特勝，若心不安，心多散亂，則出入息俱短，若身心安靜，則出入息俱長。

未得初禪前，先修欲界定和未到地定。先安坐端鼻攝心，由攝心故，氣息調和，知來無所從，去無所至。入不積聚，出不分散，似有似無，名細心住。若得粗住、細住及欲界定，定中暗障漸薄，即便覺知息入息出長短之相。

4. 知息遍身特勝，身心俱安，則氣通無塞，如似餘氣。即統偏心中。

修特勝時，發未到地定，此定雖未到初禪，且精神統一力道還不是很安定，但可藉此進而證第三果之位。

5. 除諸身行特勝，想受為心行，覺觀為口行，出入息為身行。既息偏身中，患彼覺觀動粗，正念除諸粗故，是為除諸身行。

修此特勝時，從未到地欲入初禪時，常應觀析。分別所證境界，皆虛假空無人我，既無人我，誰作諸事，誰受禪定。

是則所起顛倒身業，皆悉壞滅，故云除諸身行。

因此若發初禪覺觀之法，則身心豁然開朗。以十六特勝是實觀，觀五陰自身，見到身中三十六物，臭穢可惡，此時方知三十六物，皆由四大而有，其中一一無我，亦無我身。如眼明人開倉，即自了了倉中所有。此時即除心行粗受，類比義當四念處觀身不淨。

二、受念處對三種特勝：

1. 受喜特勝，修此特勝時，既常與觀相應，照出入息，精神統一，除睡眠蓋。若證初禪，喜支能照了，故云受喜。

2. 受樂，前已得喜，身心調適。雖存微喜，樂能徧身滿，身識既滿，內心喜悅，徧身是喜，故名樂。

修此特勝時，常與觀慧相應。若證初禪，得樂支時，即能覺了，而於樂支不起見著，以無所受，而受樂支，是為樂受。

3. 受諸心行特勝，（即對初禪一心支）。既受樂在懷，必有心數法相隨，倚心樂境，（將心放在樂境心），因知此定虛妄不實，故不執著。

修此特勝時，既常與觀慧相扶。若證初禪一心支時，即能照了一心，不起顛倒，於一心中獲得正受，故云受諸心行。

此三特勝，粗息除故，身心安隱。以與受有關，故橫對受念處。

三、心念處對三種特勝：

1. 心作喜特勝，去覺觀障礙，喜得內淨。

既止心一境，若未有慧解，必為沉沒，心所覆沒。以喜照之，內有喜悅，心自不沉沒，故名作喜。

修此特勝時，離初禪得二禪時，常自照了，因是發二禪內淨喜，則真喜觀慧生，故名心作喜。二禪內喜從內淨而發，大喜心湧動不牢固，應棄捨。

2. 心作攝特勝，因喜心動故，若越過於喜心，攝之令還，不使馳散諸緣。

修此特勝時，既因觀慧，得二禪一心支，即照了一心，返觀喜性，畢竟空寂，即攝受心於一處，使心不顛倒。故名心作攝。

3. 心作解脫特勝，心不掉散，均等無累，不沉不掉。

修此特勝時，入三禪離二禪，有觀照常，是故發三禪，即能照了。即知此徧身樂，從因緣生，空無自性，虛妄不實，雖提妙樂，心不耽著，無累自在。既不受樂，樂自然滅。更一

心精進，其心湛然。故云心作解脫。

四念處觀心無常橫對此心作喜、心作攝、心作解脫三特勝，都與心有關係。

四、法念處對五種特勝：

1. 觀無常特勝，已得自在，不為沉浮所敗，故能觀諸法無常，念念生滅，不可樂也。

修此特勝時，離三禪入四禪，常修觀照，是故若發四禪不動時，即自觀達，定中心識虛誑，念念生滅，故云觀無常。

2. 觀散壞特勝，此身不久當散壞，磨滅之法，非真實有。義如四念處之觀法無我。

修此特勝時，從四禪入虛空處時，加修觀智，內外照了，是故若證空定時，即知能離色界，緣空之識，自在逍散。而虛誑不實，心不愛著，故云觀出散。

3. 觀離欲特勝，此身唯是苦本，心欲離之，故名離欲。有比丘四人討論人生最苦之事。佛陀說有身才是苦本。但離內外緣，若亦著欲，亦須應離。

如修此特勝時，離虛空定入識處定。常以觀慧，內自推檢，欲離虛空處，離欲之心，是故發識處定，即自觀達無所有

處虛誑不實，心不愛著。故云觀離欲特勝。

4. 觀滅特勝，是心有生住異滅現象，念念生滅，多諸過患。

修此特勝時，離識處入無所有處，以智慧照了所修之境，能修之心，是故發無所有處定。即自觀達無所有處虛誑不實，識處是四陰和合，無常無我之法，心不住著，故云觀滅。

5. 觀棄捨特勝，觀此諸法，皆是過患，名為棄捨。

修此特勝時，離無所有處，修非想非非想定時，即自以智觀察所修之法，能修之心，是故若發非想非非想定時，即觀照分明。但須知兩捨之定（非想非非想），猶有細想，四衆（受想行識）和合而有，虛誑不實，非是涅槃安樂之法，則心不愛著。故云觀棄捨。

修特勝行人，若於地地修觀照了，則地地中顛倒不起，心不染著，棄捨非想，隨其因緣會處，即於是地發真無漏，入滅受想定，證三乘道。故觀棄捨能證三乘涅槃。

十六特勝有定有觀，始自調息，終至非想非非想地，地地有觀照，能發無漏法善業，故能不作自害之失。

此乃是阿那波那等十六行，是慧性，無一息出入而不覺故，所有出入息都清楚了然。（根據釋禪波羅蜜次第法門及法界次第初門）

華嚴思想之開展（二）

高崎直道 著
依 觀 譯

二、華嚴思想研究史

華嚴宗學與綱要書 「華嚴經」的教義包含在內，對於華嚴宗義的講釋，即可說是華嚴宗學，因此，於其傳統中，古來有諸多釋疏或綱要書撰述。就如此的傳統教學歷史而言，此亦屬闡明華嚴思想的課題之一，但此下僅就明治以降的近代華嚴思想研究略作摘要性的概觀⁽⁴⁾。

華嚴教學的綱要書中，迄今仍甚有助益的古典方面，有鎌倉時代華嚴宗碩學凝然的《華嚴宗要義》，而入門書則是同樣由凝然所撰的《八宗綱要》中的「華嚴宗之章」⁽⁵⁾。明治以降，繼承此一傳統的，有湯次了榮、河野法雲、龜谷聖馨、齋藤唯信、龜川教信等人的著作⁽⁶⁾。

給予明治以後的研究史增添光彩的，都是歷史的研究。觸及「華嚴經」的成立史時，必然也將及於其考察。在「華嚴經」的講述方面，前揭諸氏之外，脇谷摺謙有其先驅性的業績⁽⁷⁾，至於經典的研究方面，漢譯之外，也必須及於梵本、藏譯，此中，脫離從來傳統的近代研究已可見之。

華嚴經的梵本 衆所周知，「華嚴經」的梵本中，有所謂的「十地品」與「入法界品」，其梵名分別是 *Daśabhūmika* (*Daśabhūmīśvarasūtra*)、*Gaṇḍavyūha*，此係以單行本的方式流傳於尼泊爾。此中，「十地品」方面，有拉迭（與須佐晉龍）的校訂本（一九二六），以及近藤隆晃的校訂本（一九三五）；「入法界品」方面，有泉芳璟、須佐晉龍（一九二八），

進而又有鈴木大拙、泉芳環的校訂本（一九三四、六）（8）。如同漢譯的「四十卷華嚴經」，此梵本的「入法界品」其末尾包含「普賢行願讚」（*Bhadracūṭipraṇihāraṇa*），日本藏有此經之寫本，是慈雲所書寫。渡邊海旭將此寫本加上劍橋大學所藏的尼泊爾系寫本合併一起校訂出版（一九一二），此外，爲人所知的殘簡，是《大乘集菩薩學論》（*Sikṣāsamuccaya*）中，以“Ratnōl kādhārāṇi”（寶炬陀羅尼）之名而引用的「賢首品」一部分：以“*Vajradhva jāpariṇāmanā* (or *Vajradhva jāsūtra*)”之名引用的「金剛幢菩薩迴向品」一部分，以及《寶性論》中所引用的「性起品」的「微塵含千喻」等（9）。

「十地品」方面，世親有《十地經論》（漢譯及藏譯）的撰述，此係配合唯心思想與十地說而成（久野芳隆、山田龍城及其他）（10），由於與唯識思想有所關連，故研究頗爲興盛，既有日譯（龍山章眞、宮坂宥勝、荒牧典俊等），也有英譯（本多惠）（11）。相對於此，「入法界品」方面，只有概說性的內容紹介（例如山邊習學的著作）（12）以及節譯（岩本裕）（13），尙無全體性的研究（久野「入法界品について」）。同樣的，藏譯的「華嚴經」，只有「性起品」的日譯（高崎直道）（14）。

華嚴思想史之研究書 就納入梵本研究成果的華嚴思想開展史而言，首先應提及的，是高峯了州的《華嚴思想史》（一九四二，復刻版，一九七六，百華苑）。此書於略述「華嚴經」

的成立史之後，進而論及該經結構與根本思想，並強調「如來出現」的意義。其次略窺龍樹、世親等對「華嚴經」的解釋，之後，詳述「華嚴經」傳譯於中國，經由地論、攝論宗學與《起信論》之講述，華嚴思想逐漸著根於中國，最後由杜順、智儼乃至法藏而確立華嚴宗的過程，最後再述及中國及日本的發展史，中國方面是述及清代，日本是明治之前。此書爲其後個別的研究提供課題，促進研究，至今仍具有概說書的地位。

其後的思想史方面的研究，有坂本幸男《華嚴教學の研究》（一九五六，平樂寺書店）中的「華嚴經典成立論」（第二部，二九九、三四二頁），進而又有石井教道的《華嚴教學成立史》（一九六四，平樂寺書店）。後者是著者的遺稿，原名「華嚴學成立考」，第一篇論述「華嚴經」成立之意圖，第二篇論述華嚴經類的成立及編集，第三篇題爲「華嚴學之成立」，論述「華嚴學」之教權與基本教理。

就華嚴宗教學形成史而言，最早有鈴木宗忠《原始華嚴哲學の研究》（一九三四，大東出版社），書中批判「杜順初祖說」，學者爲此遂產生爭辯。近年的研究方面，前揭的高峯、坂本、石井諸書之後，鎌田茂雄的《中國華嚴思想史の研究》（一九六五年，東大出版會）由於採用新的研究方法，其研究遂有飛躍性的發展。該書從中國的社會與歷史動向，探索華嚴思想的接納與孕育之必然性，該書主要部份是後半部有關澄觀的

研究，鎌田進而依彼所撰的《宗密教學の思想史的研究》（一九七六，東大出版會），完成澄觀至宗密的華嚴教學大成期之研究。關於智儼的方面，有木村清孝《初期中國華嚴思想の研究》（一九七七，春秋社）。該書又以華嚴教學成立的背景，進行對於「華嚴經」與《起信論》的疑偽經類之考察。相對於從來以法藏爲主的研究，杜順直至宗密的「五祖」之研究，加上坂本幸男の靜法寺の慧苑之研究（前掲書的第一部），華嚴教學的形成史大致已告完成。今後的課題將是李通玄的研究，以及與此相關的日本的高弁的思想之研究，乃至義湘、元曉創始的朝鮮華嚴教學傳統的研究。

其他的研究書 上來所揭之外，考察華嚴思想時，重要的研究書乃至概說書，有①鈴木大拙的《華嚴の研究》（一九五五，鈴木大拙全集）五，一九六八，岩波書店，一三七～三六二頁再錄），②末綱恕一《華嚴經の世界》（一九五七，春秋社），③川田熊太郎、中村元編《華嚴思想》（一九六〇）。①是從禪思想的研究中，顯示出著者特有的立場。②是概述「華嚴經」各會、各品的內容綱要以及重要的偈文等，便利之外，又顯示出數學者所見的獨特的華嚴觀。③是匯集數篇論文所成，作爲其核心的川田熊太郎的「佛陀華嚴」一文，所述乃是「華嚴經」思想內容之概觀，文中處處顯示著者所具深厚洞察。該書卷末收有鎌田茂雄的「華嚴學の典籍および研究文獻

」，作爲昭和三十五年之前的研究文獻史，堪稱是無比的參考資料。本稿受益此書所述良多。

依據漢譯「華嚴經」（「六十華嚴」）而譯成德語的，是德國文學者的土井虎賀壽⁽¹⁶⁾。如此艱鉅的譯業，佛教學者迄今未見有人竟其功，今竟成於彼之手，實應給予無上敬意⁽¹⁷⁾。

註釋

(4) 以下參照鎌田茂雄「華嚴學の典籍および研究文獻」，《華嚴思想》法藏館，一九六〇年，四八五～五二四頁。

(5) 平川彰《八宗綱要 下》（佛典講座39）大藏出版，一九八一年，六七五～七七一一頁。

(6) 湯次了榮《華嚴大系》（法林館，一九一五年，龍谷大學叢書，一九二三年）

河野法雲、龜谷聖馨《華嚴發達史》（東京，名教學會，一九一三年）

齋藤唯信《華嚴學綱要》（東京，丙午出版社，一九二〇年）

龜川教信《華嚴學》（百華苑，一九四九年），其他。

(7) 脇谷搗謙《華嚴經要義》（京都，興教書院，一九二〇年）。

(8) 關於梵本的出版與殘簡等，

山田龍城《梵語佛典の諸文獻》（平樂寺書店，一九五九年）九〇～九十二頁（參照14「華嚴經類」）。又，《十地

經》及「入法界品」的梵本，P.L. Vaidya, ed., *Buddhist Sanskrit Texts*, Mithila Institute, Darbhanga. 已有刊行，很容易取得（No. 5, *Gaṇḍavyūhasūtra*, 1960; No. 7, *Dśabhūmikasūtra*, 1967.）。

(9) E.H. Johnston, *Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra*, Patna, 1950, pp.22. 10~24.8.

(10) 久野芳隆「菩薩十地思想の起源，開展，及び内容」《大正大學學報》六〇七（荻原博士還曆記念祝賀論文集），一九三〇年，六十三〜一五八頁，水野弘元「菩薩十地說的發展について」《印度學佛教學研究》一〇二，一九五三年，六十三〜六十八頁，山田龍城《大乘佛教成立論序說》平樂寺書店，一九五九年，二二九〜三二三頁等。

(11) 龍山章眞《梵文和譯 十地經》破塵閣，一九三八年，川瀨光順《大乘道の實現》富山房，一九四二年，宮坂宥勝譯《佛典》河出書房，一九六〇年，荒牧典俊譯（《大乘佛典》8）中央公論社，一九七四年。

Megumu Honda, *Annotated Translation of the Dśabhūmikasūtra*, Satapitaka, 1967, pp.115~276.

(12) 山邊習學《人生修行の旅——華嚴經の世界》上下（一九四〇年初版）鈴木學術財團，一九六四年。

(13) 岩本裕《大乘經典(三)》（《佛教聖典選》五）讀賣新聞社，

一九七六年。（包含協達瓦納的神變，須達拏努童子的訪問善知識〔五十四名中的(1)〜(9)，(11)，(26)〜(28)，(41)，(42)等十五名〕與《普賢行願讚》。）

(14) 高崎直道《如來藏系經典》（《大乘佛典》12）中央公論社，一九七五年，一二七〜二八一頁。

(15) 川田、中村編《華嚴思想》法藏館，一九六〇年（參照注4）。

(16) *Das Kegon Sutra, das Buch vom Eintreten in den Kosmos der Wahrheit*, übersetzt von Torakazu Doi, [Buch 34] Tokyo (Doitsubun-Kegonkyo-Kankokai), 1978（入法界品）· *ibid.*, II, [Buch 19~24], 1981; *ibid.*, III, [Buch 25~33], 1982. 最初出版的，是第四卷，第一卷[Buch 1~18]未刊。

(17) 入門的概要書，有：

玉城康四郎《永遠の世界觀、華嚴經》筑摩書房，一九六五年。

鎌田茂雄、上山春平《無限の世界觀へ華嚴へ》（《佛教の思想》6）角川書店，一九六九年。

（待續）

以《本體論》和《認識論》論述

入五法、三自性、八識及二無我四法門（四）

／林維明

第三節 三自性及二無我

《楞伽經》卷二言：「爾時，大慧白佛言：唯願為說百八句差別所依聖智事自性法門……能淨治二無我觀，境照諸地，……畢竟捨離五法自性，以一切佛法身智慧而自莊嚴入如幻境，住一切剎兜率陀宮色，究竟天成如來身」³³。此段經文的主旨為依三自性以顯果覺。五法與三自性的關係是名、相為遍計自性，分別是依他起性，而正智與真如是圓成實性，故五法歸於三自性，而由斷遍計，可觀入無我，而淨除分別；斷依他則得法無我，而照明諸菩薩地，由証圓成實性，則人法兩忘能觀如來，所以三自性與二無我的關係密切，故本節將此兩項一併研討。

一、三自性

以上說明五法與三自性的相關性，佛陀又在《楞伽經》中闡釋三自性的內涵³⁴。自性就是一切法的質性。佛法區分一切法的自性有三種，即是妄計自性，緣起自性和圓成實性，其性雖異，但同具於一法中，概述如下：

（一）妄計自性：有二種妄計自性，一為名相計著，即內外法計著；二為事相計著，即彼如是內外法自共相計著³⁵。名相是遍計一切法，名相即事相義，內外諸法為緣起事相，內指根身，外是器界，然此內外一切諸法，唯心所現，本無名相，但是一心，而人不了，因依遍計妄執諸法有無，一異，俱不俱等種種名相故名為「名相計著」。而內外法不出人法兩種，謂內身五蘊稱為「人」，而外器界四大謂之「法」，妄計五蘊不同，

名為「自相」，而和成人為「共相」，妄計堅、溼、動、煖名「自相」合成萬物名為「共相」，此計自共事相實有，故名「事相計著」。然而相名常相隨，能生諸分別，故云妄計自性從相生。呂徵指出：「小乘思擇，雖較凡夫正確，亦多屬遍計所執性，所說內外法，內根外塵實有其事為「相事計著」；如言根以出生為自相……有為無為等為共相皆是實有，為「相名計著」，如是計著不得事物之實，俱屬偏計也」³⁶。由於遍計所執性如見繩誤以為是蛇，而心浮現蛇相，其相非實故亦稱「相無自性」。

(二)緣起自性：經文說「從所依所緣起，是緣起性」。³⁷是謂諸法從因緣而生，即為緣起性。故云未曾有一法不從因緣生。「依他起性」即依眾緣而生起的。實則指心，心法以無始以來的習氣為所依，而以現境為所緣。依緣和合，故名為「依他起性」。《唯識三十頌》二十一頌 a,b，云：「依他起自性，分別緣所生」³⁸，根據安慧論師的註解為：「『分別』是指依他起自體，而『緣所生』為說明依他起產生的根據，此中『分別』係依善、不善、無記的不同而有所分別，即是三界心、心所。如《辯中邊論》曰：『三界心、心所是虛妄分別』³⁹，復次，依他起者，由依於各種他的因、緣繫約而生。」⁴⁰《成唯識論》卷八云：「『眾緣所生心，心所體』及相

、見分，有漏、無漏，皆依他起，依他眾緣而得起故」。⁴¹此中眾緣即指因緣，等無間緣，所緣緣，增上緣，尤其指作為因緣的阿賴耶識所攝藏的種子。依他起性實際上可看作染淨二分。染分就是以虛妄分別為緣所生起的有漏雜染法。而淨分則為以聖智為緣所生起的無漏清淨法。兩者分別是以依他起性的現實相和可能相。由於緣起性空，所以無實性與實體可言，故緣起自性又稱為「生無性」。

(三)圓成自性：經云「何者圓成自性？謂離名相、事相、一切分別，自証聖智所行真如。大慧！此是圓成自性如來藏心」⁴²，引文中「圓成」即圓滿成就，一分不缺。而圓滿是「如是」的意思，佛常說三類自性。實則由一心所顯而知的，此一心之現，由緣而起，故稱為依他起性。若計著名相及事相，則為遍計執性。係因身心器界，本無名相可言，唯一如來藏心。心若依自覺聖智所行，則法法圓成，常離遍計所執二空所顯圓滿真如，成就諸法實性，故名為「圓成實性」。是故《唯識三十頌》曰：「圓成實於彼，常遠離前性，故此與依他，非異非不異，如無常等性，非不見此彼」⁴³，其意思說圓成實性與依他起性不即不離，常遠離言顯妄所執能所取性。由於真如是一切有為法的實性是絕待的永恆的理體，為我法二空所顯，自然沒有自性，所以圓成實性也就是「勝義無自性」。

三自性不離五法，如經云：「名相分別，二自性相；正智真如，是圓成性」。⁴⁴ 即表示五法中的名相分別就是三性中的妄計自性和緣起自性，而正智與真如為成自性，是故五法三自性，本自一源，而其支流分其渾渭。

註釋

33. 《楞伽經》T.16, 595 b27-c7. 《楞伽科解》詮釋依三自性而有百八句之分別，如云：「佛說三性有斷妄証真之益，依此百八句分別三自性。自共相是緣起自性，如五蘊是自相而合成一身名為共相，菩薩依此而起分別，周遍計執名為遍計所執性，經佛依百八句，分別菩薩能執遍計情有理無，猶執蛇，所執依他相有性無如執繩，依他遍計如在黑暗中想像為蛇，實際為繩，蛇是妄現，故相因所起，其性本空，菩薩蒙佛如是分別說，了知依計，本無自體即是圓成，由於斷遍計則觀人無我，可淨除分別。斷依他，則得法無我，而照明諸地，由証圓成，人法雙忘，故越邪小禪定之樂，能觀如來，故捨五法三自性，能得法身福慧二嚴，至此真妄兩忘，性相雙離，即得稱性悲智，隨剎利生，故云：入如幻境界，兜率天宮是佛化身補住所居，色究竟天是佛報身成妙覺之處，經只言分別自性係迷真執似，皆由分別，故一除分別，三身圓証」（卷四，頁3-5）。

34. 如云：「復次，大慧菩薩摩訶薩當善知三自性……是名觀察五法自性相法門，自証聖智所行境，汝及菩薩摩訶薩當勤修學」（T.16, 597 c23-598 a9）。

35. 如云：「大慧！妄計自性從相生……有二種妄計性生……謂名相計著相、事相計著相……彼內外法中計著自共相，是名二種妄計自性相」（T.16, 597 c25-598 a2）。

36. 呂微，前揭書，頁1257-1258。

37. 《楞伽經》T.16, 598 a2。

38. 《唯識三十頌》T.31, 61 a16。

39. 《辯中邊論》T.31, 465 a17。

40. 霍韜晦（1979）《安慧「三十唯識釋」原典譯註》頁126。霍韜晦在此段解釋依他起性的經文曾討論到《成唯識論》中引用安慧的說法（T.31, 45 c22-24及46 a15-21），有涉及到見分，相分，即能取所取。他認為這是後人的推論，其實安慧時代尚無見，相分的分別存在。而心識同時具有分別和轉化義（參見頁132註15）。

41. 《成唯識論》T.31, 46 b5-6。

42. 《楞伽經》T.16, 598 a3-5。

43. 《唯識三十頌》T.31, 61 a17-19。

44. 《楞伽經》T.16, 598 a6-7。

（待續）

天台佛隴的開山與華頂峰的法華大悟

——天台宗智顗大師的參悟成道與弘法

· 黃朝和

· 石梁飛瀑

南朝陳宣帝太建八年春二月（西元五七六年），三十九歲的智顗法師率領高弟們到臨浙江台州的天台山。初登天台，隨處徜徉，住無定所，經常露宿在方廣寺附近的石梁、銅壺一帶。山區盛景有石梁飛瀑，南門的赤城峰，最高峰華頂峰可東眺大海，南觀雁蕩山，西望括蒼山，北覽錢塘，還有僧寺道觀藏於山巔水湄之幽。

這天，師徒臥靠於石橋飛瀑旁的石窟休息，山嵐水氣氤氳；隱約看見一位老和尚帶著三位身穿深紅衣袍頭戴黑色包巾的人出現在前方，依稀可聽見其言說內容。老和尚：「禪師若有意開山建寺，下面佛隴峰旁有一塊皇太子護持建寺的基石。」智顗驚覺似在對自己說話，趕緊回應：「現在連茅棚草寮都沒

有，何年何日才能蓋好這座寺院呢？」

老僧：「現在時機因緣尚未成熟，等到南陳、北周、北齊三國統一了，屆時就有護法者發心建這寺院，寺院落成後，國家清明，所以應該取名國清寺。」嵐氣漸散，老僧和紅衣人頓時消失蹤影。

智顗：「方才不是我過於疲累的幻聽幻覺罷？」「人、聲、色分明若現，我來炊煮一鍋熱粥充饑驅寒。」法彥回應，並即架鍋拾柴。

· 佛隴南峰

清曉，智顗師徒吃過粥飯，離開石梁山谷，來到佛隴峰南麓；看見兩邊各有一清澈的溪水潺潺流映，風光旖旎，群衆隨處觀覽。法彥瞥見前方的大樹下有間茅寮，「師父！那邊樹下

有一間草茅。」「過去看看。」「智顗抬眸也看見。

老僧跏趺端坐於茅廬前。智顗師徒齊向老僧合掌問訊。老僧閉著眼啓口：「你來了！」「末學智顗久聞天台靈勝，蹉跎至今始得登峰，更何其榮幸參見長老。」智顗恭敬回答。

老僧：「山僧定光蟄居山寮三十幾年了，還記得二十年前山僧在這裡遙遠對著荊州向你招手的情景嗎？」

智顗想起昔年於荊州家鄉拜佛時的夢境，豁然曉悟，投地頂禮：「小僧怠慢！小僧怠慢！」

定光：「你們且在草茅暫宿罷！聽見竹、木、銅、鐵等敲擊聲了沒？那是木魚、鐘、磬等召集僧眾的音律，表示諸位可以在天台安住。貧僧茅寮這塊是金地，佛隴北峰那塊銀地更爲靜謐清幽，適合你等開闢道場禪修。先止息，明天你們過去看看便知山僧所言虛實如何？」

· 佛隴北峰的茅廬道場

師徒一行散遊至風霧縹緲的佛隴北峰。智顗讚嘆道：「昨晚定光禪師所言不虛，這北峰銀地的地理和風光不下於南峰金地，平台渾然天成，祇要將後山的澗水引流到平台邊，便不虞飲用水，再植松種蔬，儘可自給自足專心用功，果然是參禪修道的好地方，我們先在這裡搭建一座竹茅道場棲身。」

法彥：「我去找定光禪師借刀斧。」

在智顗師徒精細的土木分工，齊心戮力三個多月之後佛隴茅廬道場終於落成。

· 華頂峰頭陀

「錫杖挑雲下翠微，深深禪榻鎖斜暉，石鋪月色水流出，山隔鳥聲風送歸；縷縷篆烟騰石鼎，霏霏嵐翠濕人衣，六塵頓覺無根蒂，長嘯一聲驚鶴飛。」（僧本庵《天台山》方外志卷二十八）

這天，智顗獨自登臨華頂峰，想要藉著頭陀般的行持苦修看看可否突破多日以來心境上的些微癥結，便在樹下巨石上跏趺安忍靜慮。從白晝到夜幕垂臨。初夜時，各種蟲獸的聲音交相侵襲，分貝極高，幾乎穿越腦門，他在層層疊疊的包圍的脅迫中忍住飢渴及疲憊，對境無畏無懼。

到了子夜，群星黯淡，消失無蹤，大片黑雲驟臨，籠罩著整個華頂峰。驀然，雷聲轟隆，巨風襲捲，撼動山嶽，周旁的大樹連根拔起。隨即，各種魑魅一波一波圍襲而來，有披毛戴角的，有眼射青光的，有口噴星火的，有邪音貫徹心扉，有張牙舞爪的……。面臨群魔的襲擾，智顗跏趺端凝，不屈服於妖魔種種強硬的手段。繼而，情鬻出現，過去的父母師長一一現

前，忽而抱胸悲鳴，忽而淚流涕泗、縱橫飛灑，逢此似幻如真的情境，頭陀僧智顗微起波瀾。空中依稀現一僧人朗聲叮囑：「智顗！實諦中道，實諦中道！莫畏天子魔！莫偏莫倚。」僧人說完影像消失。智顗專注觀照一諦實相，邪魔的親情的種種幻象逐漸消失，直到清曉天明，行者啓眸端凝，豁然曉悟。

「孤禪片石心彌淨，寒擁深雲夜未央，忽震于雷動地來，潛窺石怪掀天至，始覺鬼神纔散滅，還爲父母更綢繆，強軟消磨寂照功，神僧出現親稱讚。」（華頂峰降伏天魔贊）（智者大師功德贊十二首之二——宋·遵式）

「跌坐幾何年，紺髮日已長，高高華頂雲，孤絕不可上，天台成道時，魔來高一丈，刀兵水火難，萬鬼紛攘攘，須與悲哭聲，化作骨肉像，大師寂不動，降伏盡稽顙，于今有此否？頗亦示惚恍，我來見草庵，心目忽開朗，了心何用多，容足亦以廣，海枯與石爛，坐斷無明網，身心定慧圓，照見琉璃象，君看嶺上雲，無心自來往，若沈復若沒，有想若無想，但作如是觀，聖胎自長養，空山寂無人，出汝金磬響。」（楊鶴〈訪優曇習靜處〉）

「我從華頂行，腳踏千葉蓮，雞鳴初辯色，朗朗晨星懸，燈公呼我起，急往登山巔，日輪紫磨金，躍冶如荷錢，霞光捧

烏足，步步升紫烟，青銅大圓鏡，火珠灼欲然，琉璃香水海，隱隱明東邊，茲山開宿霧，似有人天緣，菩提嶺底雲，一一咒羅綿，承我跏趺足，銀氣彌芝田，氤氲結不解，圓頂如蓋旋，霞標與瀑布，二奇猶淺淺，始知造物妙，怪手無雕鐫，有相若無相，非色非空焉，千峯間萬壑，導師口便便，是爲錢塘郡，是爲會稽偏，吳越辯疆域，江海相勾連，四明黑水洋，大士乘願船，龍湫雁宕勝，峯巒小于拳，惟有茲山境，窟宅多靈仙，九峯互隱見，八溪流潺湲，奇形與詭狀，巧盡難精妍，碑板無名字，冥搜盡香旃，聽之耳根淨，毛骨蛻若蟬，又如小兒相，見乳先流涎，足蹟雖未到，目牛已無全，茲行眞勝賞，虛往獲實還，頂禮降魔塔，恍惚見古賢，借問靈山會，一去來何年，恐是同行師，貌改神仍傳，前夕說法華，示我實與權，捫蘿並附葛，處處窮林泉，聲聞小悟人，舌本漸硬堅，再看華頂雲，世界盡棄捐，三生了可證，塵網不足牽，從此便剝落，穩學天台禪。」（楊鶴〈同無盡燈法師登華頂觀日出〉）

• 佛隴北峰道場修禪寺

南朝陳宣帝太建九年（西元五七七年）的暮春至初秋，四十歲的智顗大師逐步將天台山佛隴峰北麓的擴建爲修禪寺。這天，智顗與慧綽師徒等五人分別握持鋤、耙、鍤耕植巨勝（胡

麻）等諸類山蔬。

智顗擱下鋤頭拭汗：「轉眼又是暮春的黃花時節，這般觀照山水的農禪修行真是適性愜意。」「佛隴的僧衆近來增加的多，稻穗收割的少，據典座反應，米糧蔬食已漸吃緊，不知能否撐到秋收？」慧綽憂心的回應。

智顗：「天台是舟車無法到達的地方，正好安忍靜慮的簡樸修行。僧衆去留天台，各自隨緣。下午去走山跑香順便撿拾些橡斗子（櫟樹的果實）回來養身。」

……

左樸射徐陵伏案揮毫：「……智顗禪師開山天台，創寺安僧修禪，建請聖上賜號『修禪寺』……。」

尙書毛喜手握巨椽，遒勁的書寫大幅「修禪寺」墨字。

「智顗禪師，是佛門雄傑，當今學禪者十方尊崇，傳授的

法意普及僧俗二衆，是國家的光明希望。應該將始豐縣（天台縣）的稅收捐獻給佛隴茅棚的僧團。」（國清百錄之九）佛隴位於深山幽谷，交通阻絕，華頂峰再悟之後，門徒陸續又會聚佛隴。饑饉時，食糧無以爲繼。大建九年（五七七）二月，宣帝陳顒敕令抽調天台縣的稅賦給佛隴茅棚的僧團。又僱用兩戶居民每日爲佛隴僧團挑柴擔水等工作，以克服山道場的些微困

難。翌年（西元五七八），宣帝敕書賜佛隴道場稱名「修禪寺」。

修禪寺的山門牌坊內，庭院的曲徑林園清幽，不時傳出陣陣悅耳的鳥鳴聲。兩位一高一矮的中年男子自舞台右側閑步而出，同時抬頭看著「佛隴道場·修禪寺」的牌坊踏入山門。

山客較矮者姓庾名崇：「（袁）子雄，你看，天台山的風景如何？」

山客較高者姓袁名子雄：「庾（崇）兄，這人間勝境早該來的，我有點後悔幾年來老是拒絕你的邀約。」

庾崇：「我住南陽（盆地）新野，你住淮陽，雖然同屬河南，你在東，我在西南邊境，咱們相距已近千里之遙，一年要見個一面都不容易了，更遑論共遊天台山。這佛隴道場不知那位師父在住錫？」

袁子雄：「我曾聽說金陵的智顗大師棲隱到天台來。」

一僧見兩位陌生山客在講堂外，出外詢問：「講堂即將講經了，二位有何貴事？」「不知是那位法師開講？」袁子雄反問。

僧：「當然是顗大師。今天正是《淨名經》（維摩詰經）的始講日。」

袁子雄：「不知有否對外開放聽課？」

僧人進去問前座的班首，立即出來，「班首說可以，你們快進來。」

兩人在法堂後面的位置剛坐定，發現其他僧眾起立合掌，趕緊站起。

班首：「講座和尚引導全體學人向本師釋迦牟尼佛行三問訊禮；問訊——，再問訊——，三問訊——。向講座和尚行問訊禮；問訊——。恭請和尚上座。」

顯和尚登座盤腿坐定：「諸位同參！今年的結夏課程，我們共同研修《淨名經》，淨名是意譯，其梵音名稱是「維摩詰」。本經的主角人物維摩詰居士是佛陀住世時定居在中印度吠舍釐城的長者；昔時，佛弘化於吠舍釐城，五百長者之子前往佛所，請佛說法，維摩詰稱病，佛乃派遣諸比丘菩薩前往慰問，維摩詰藉機與佛派來的文殊菩薩等論述佛法，彙集成此經。在座有二位居士參與《淨名經》的結夏法會，因緣殊勝難得。本經以不思議人法為名，不思議真性解脫為體，不思議佛國因果為宗，不思議權實折伏攝受為用，不思議帶偏顯圓為教相，故今明此經始從如是我聞終乎歡喜奉行皆明不思議也。」

袁子雄與庾崇連袂行腳天台，恭逢《淨名經》結夏法會，

兩人即掛單投宿於佛隴的修禪寺，配合作息，天天聽課。

袁子雄：「庾兄這些日來，聽經心得如何？」「不虛此行，顯大師真是舌燦蓮花。」庾崇喜悅的回應。

袁：「我也是，天天法喜充滿。庾兄（指著前方）你看。」琉璃般瑩潔的峰巒，兩山之間的蜿蜒溪流，水聲潺潺，上方跨著一彩虹似的拱橋，幾十位僧侶手捧香爐，二路排序，步履莊嚴的跨越虹橋，往講堂的方向前進。

庾崇：「子雄！我看你出神了許久。」

袁子雄：「你方才沒看見講堂前顯現晶瑩剔透琉璃般的靈山勝境嗎？」「沒有咧，同我們初登天台山時一樣。是不是你聽課疲倦恍神了？」庾崇略覺袁子雄的神色及言談有些怪異。

袁子雄：「不會！不會！一切都歷歷在前，親眼目睹。可現在又消逝了。」「子雄！你打算聽到結夏圓滿嗎？」

袁子雄：「豈止結夏圓滿！我甚至想留下來整修講堂內外的裝潢與造景。」「山上入秋之後天氣將轉冷，倒不如先返河南，明年春天，咱們再上山來回。」

袁子雄：「我想把握些時間，怕要勞駕庾兄自行下山，可以的話幫我捎封信到淮陽。」「子雄！我知道無法改變你的想法，你修行成就時別忘了拉拔我便是。」

（2021.09.02 校修）

道場以無事為興盛（二十七）

• 何世亮

三十一、中陰得度

有學佛的朋友，到密宗道場學法之後，問及「中陰得度」的修法。

中陰超度法是西藏蓮花生大士的著作，主要是針對人死後的中陰身，如何修持解脫的方法。

所謂「中陰身」是指人死後到尚未往生的一個過程，在我們大乘的國度，大都採用念佛誦經回向的淨土修法。來超度亡者，與密宗的修法大同小異。

我們學佛的人，最主要的還是以生前的作為比較重要，所謂生前沒有修行解脫，死後要得度就有些困難了。

所以說，佛法是修持「法身」，而不是修持「中陰身」，修佛成就者，死後只是法身的存在，並沒有中陰身。

要體會中陰身的狀態，倒不用死後才能知道，其實在我們日常生活中的「五陰」即可得知，所謂從色受想行識所引動的煩惱業，造成的八苦，生老病死，愛別離，怨憎會，求不得，五陰盛苦，即是中陰身的狀況。

要如何修持法身呢？維摩詰經說：「佛身者即法身也，從無量功德智慧生，從戒定慧、解脫、解脫知見生，從慈悲喜捨生，從布施、持戒、忍辱、柔和、勤行、精進、禪定、解脫、三昧、多聞、智慧諸波羅蜜生，從方便生，從六通生，從三明生，從三十七道品生，從止觀生，從十力、四無所畏、十八不共法生，從斷一切不善法，集一切善法生，從真實生，從不放逸生，從如是無量清淨法，生如來身，諸仁者，欲得佛身，斷一切病者，當發阿耨多羅三藐三菩提心。」

中陰得度這本書，主要是說明通過死亡到再生過程中，覺醒本性的方法，是引導剛死的人聽的，但是由於生死之間並無任何界線，所以也可以用來作為我們日常生活的指引。

康菲爾德曾經將其修持的方法，簡單地加以描述：「記住那亮光，那純然清晰的光，從那其中產生宇宙萬物，而宇宙萬物也都回歸於此，那就是你原來的本性，是宇宙原本的自然狀態，放棄一切，進入那光亮之中，信任它，並與之融合在一起，它是你的真實本性，是你的歸依之所，你所經歷的一些現象，只是存在於意識上的幻境，它們的形式，即是你過去的執著，過去的依戀，過去的恐懼，以及過去的因緣，這些幻相一旦離開你的意識，就不再真實，不管如何駭人，它們都無法再傷害你，讓它們通過你的意識，毋介入於其中，也不要被某些美好的境界所吸引，也不要再依戀它們，假如你介入其中，你可能會迷惑一段很長的時間，所以讓它們像雲飄過青空般地經過你的意識，假如你懼怕或迷惑，你都能祈求任何光亮來保護你，指引你。」

記住這些教導，記住這光亮，你的本性所發出的純淨之光，它是不死的，當你能看進你所經歷的洞見，且看出它們和宇宙上所有事物一樣，都是由同樣純淨的亮光組成時，你就得到了解脫，無論你迷失在多遠的地方，這光亮都只離你一瞬間的距離，無論你何時看出它，都永遠不嫌太晚。」

有位女士，她有兩個孩子，有一次，她的先生突然死了，她非常傷心，社區中有許多宗教團體都來幫助她，料理三餐，照顧孩子，並且做了許多的法會。

有一天，一位西藏的師父就跑來告訴她：「過去四十年，我一直在作中陰身的超度修行，昨天我看到他了，妳丈夫現在很好，他與菩薩一起進入西方世界的光亮之中，每件事都十分美好。」

她聽了之後，精神就振作了起來。

然而隔了幾天，她在路上又遇到一位神秘教的朋友，這位朋友激動地告訴她：「他很好，我昨天晚上在坐禪中見到了，他在天堂裏，周圍環繞著白光。」

對於這種說法，她開始感到有些迷惑。

她回家後，決定去拜訪一個她敬重的老師，她到了那裏，還沒有說話，大師就對她說：「妳知道嗎？妳丈夫現在很好，他已經進入一個子宮中，將在首府地區，以女身誕生。」

她聽了之後更加迷惑，不同宗派的看法居然不太一樣，到底什麼看法才是正確呢？

最後，她去問一位禪師，禪師笑著說：「這沒有一個確定的答案，最重要的，你必須面對現實，不要緊緊抓住那逝去的東西，那麼並且展開新的生活，你會發現，你的先生並沒有死亡，他就活在你的心中。」

（待續）

如來成道記講述（十七）

• 雲庵

文：終乎流乳之感。

付法藏經載，西天傳法第二十四祖師子尊者。中印度人，得法遊化至罽賓國。有外道摩目多部落遮二人，素學幻術。乃盜爲僧形，潛入王宮姪犯妃后。且曰，不成則歸罪釋子。既而事敗，王大怒曰，吾素重三寶。沙門何多辱我。即毀寺害僧，自秉劍至尊者所。

問曰：師得蘊空耶。

答曰：然。

王曰：蘊既空當與我頭。

答曰：此身非我，有何吝於頭。

王遂斬師首，白乳涌高數尺，王臂尋墮，七日而亡。

文：餅器異而水必同。

阿含經云：阿難傳持佛法，猶瓶水注之餘器，瓶器雖殊而水

無別。

往古定光佛爲沙門時，畜一沙彌常令誦經。若經少闕，即便訶責。時沙彌爲師乞食，若少稽留經不充課，極爲其師之所訶罵。沙彌愁惱且行且誦。時有長者問知其故。語沙彌言，勿生憂惱，從今以後常相供給。時此沙彌不復行乞專心讀誦，經常充足。時沙彌者，即世尊是。施食長者，即阿難是。以斯福緣，智慧深妙，總持多聞。

志盤述曰：沙彌課經。宜得總持之益，長者供食。亦擅多聞之功。信知世間造善造惡，隨所作事，資成之者。必當均獲其報，氣分所感，豈得免焉。

文：燈點殊而光終一。

燈點，喻傳法人。光喻如來之法，燈分千盞而光明無二。弘法者雖一代一代不同，佛法始終是一味，皆如來親口金言。

傳燈，即是轉教，令正法如傳燈紹繼不絕，不失正法正道。每部經典，正宗分結束，即咐囑某某，叫流通分。法須流通，不流通佛法必滅。

釋迦自說平等大慧，謂燃燈人。今勸一切衆生展轉弘宣，明衆生不盡法燈常照，謂傳燈人。肇云，自行化彼，則功德彌增。法光不絕，亦名無盡燈。

文：是以大乘之真空妙有，文殊彌勒異其宗。

一、文殊

文殊弘揚真空妙有法門，彌勒宣揚境空識有法門。

佛教有一佛二菩薩。指釋迦、文殊、普賢。娑婆世界有一佛二脇士。指釋迦、迦葉與阿難。十方世界凡有佛出世，都有一佛二菩薩。如東方藥師佛、日光、月光。西方有阿彌陀佛、觀音、勢至。

文殊早已成佛號龍種上尊王佛。誓願娑婆輔佐釋迦。明達的智慧，被喻爲三世諸佛成道之母。文殊坐騎是獅子，獅子是百獸之王，獅子一吼，百獸腦裂，威猛無比。代表無相智說法，摧伏衆邪說。手持青蓮華與劍，青蓮代表無相智慧不染著法。劍代表智慧，斬斷煩惱絲。

真空妙有乃大乘之至理。然佛法雖唯一味，而投機隨根不無其別。文殊菩薩弘一性宗，性宗談空。緣生無性故空，空而常有，是妙有。此克實約一切衆生皆有佛性而言。

二、彌勒

彌勒菩薩弘五性宗。一聲聞性、二緣覺性、三大乘性、四不定性（此不定性謂第八識中具有三乘種子，遇緣即修，故云不定），五無種子性（謂第八識中無聞熏種子，非如瓦石之無）。如善戒經云：無種性人，但以人天善根而成熟之。

據呂澄中國佛學思想概論，大意謂。

無種子性，非定非不定。因爲當時涅槃經盛行，說一切衆生皆有佛性。玄奘對有種性無種性感到無法決定，玄奘就要到印度找答案，此是其中一因素。在印度所「瑜伽師地論」都講有五種姓。但他考慮回國不想作介紹，或者稍加變動。戒賢論師知情，很不同意。故回國後，仍堅持五種姓說。這牽涉到當時弘揚涅槃「一切衆生皆有佛性」，終至影響不大，在中國也不能暢行。

根據解深密經意旨，佛說教有三時。

第一時爲凡夫外道說五蘊假合爲我，故是我空。但五蘊尙存在，故是我空法有論。

第二時說我既是空，法亦無有。是我法二空論。

第三時，恐陷於斷滅空，則無煩惱可斷，無佛道可成。故說解深密經，明心有境空之理，屬中道教。

文：小乘而分麤析金，上座大眾元其部。

小乘教者，佛爲鈍根方便施設，元無別本。至佛滅後，師資相授。互相矛盾，派流遂別。三藏記云：佛在日時，有長者夢一貴麤忽自分爲五段，怖以問佛。佛言，此表我滅後，律藏分爲五部。

佛祖統紀三云，佛赴王舍城，食訖令羅云洗滌，失手撲鉢以爲五片。佛言，我滅後百年，諸比丘分毘尼藏爲五部。其後百年，鞠多尊者有五弟子，各執一見。此五部律，皆以大衆部的《摩訶僧祇律》律爲根本。

因緣經說，頻婆娑羅王夢一枝金杖斷爲十八段。以白佛，佛言：代表我滅後小乘部爲十八部。

部派分裂，傳說很多。據印順法師《印度佛教思想史》言，都是「自尊己宗，主觀意識」。分化經過，初由戒律問題，分大衆、上座二部。上座又分爲「分別說部」，此部又分說一切有系。自西元前三百年前後，分化成二部，直到西元前一世紀，分化成十八部。分化雖多，上座、大衆二部是其根本。

文：或十支宏闡。

以下是聖弟子造論破邪立正闡述。言十支者，

一、略陳名數支，即百法論。天親菩薩造。

此論從瑜伽師地論本事分中錄出，別立異名「百法論」。立宇宙萬有爲百法。大分有爲法九十四（心法八、心所有法

五十一、色法十一、不相應行法二十四），無爲法六。

二、粗釋體義支，即五蘊論。天親菩薩造。

小乘佛教以蘊、處、界等三科分類諸法，本書著重於闡明大乘五蘊法，並兼說大乘十二處、十八界等法。

三、總色衆義支，即顯揚聖教論。

是無著菩薩編著瑜伽師地論後，攝取其中菩薩道的要義並

補充相關資料而成的一本重要著作。

四、總攝大義支，即攝大乘論。無著菩薩造。

是對阿毘達磨大乘經、攝大乘品的詮釋。此論是大乘佛教瑜伽行唯識學派最爲重要的論典之一。

五、分別名數支，即雜集論。無著、師子覺、賢慧三菩薩造。

本論是瑜伽師地論中阿毘達磨相關內容的匯集，是瑜伽行唯識學派的重要論書。

六、離僻處中支，即辨中邊論。無著菩薩造。

彌勒把辨中邊的頌文傳給無著，再由無著傳給世親，世親爲頌文作了注釋，這就是辨中邊論長行的由來。所以，單有頌文的稱爲辨中邊頌。

七、摧破邪山支，即二十唯識論。天親菩薩造。

八、高建法幢支，即三十唯識論。天親菩薩造。

世親又依據顯揚論、攝論、雜集論、辨中邊論等寫成唯識二十論、唯識三十論，總括唯識的意義。

九、莊嚴體義支，即大莊嚴論。

若是本緣部的大莊嚴經論，是古印度高僧馬鳴菩薩所撰寫的論述。若是瑜伽部的大莊嚴經論，是無著造。

十、攝散歸觀支，即瑜伽論。彌勒菩薩造。

是一部指導瑜伽行者止觀修行的論書。其菩薩地言，菩薩應學五明。

（待續）

欲心不除難成仙

·雲中月

想求長生，不去利欲之心尙不可得，何況成佛作祖。曾在報章看到一篇文人軼事文章，描寫唐朝有名文人賀知章。官運亨通，做到太常博士。到八十六歲還妄想永保富貴，長生不老。於是告老還鄉，將自宅改建成道觀。一心想修長生不老之術，學吐納法。某日遇一「百歲老王」長者。賀知章帶了一顆大珍珠作為見面禮。恰巧一賣燒餅經過，百歲老王隨手將珍珠換一個燒餅。賀知章一看還得了，一顆珍珠和一個燒餅是天差地別之價，趕緊掏錢換回珍珠。百歲老王搖頭對賀知章道：「你一顆珍珠都捨不得，利欲之心未除，無法修道成仙。」求仙不成，不久即病逝。

也曾聽聞一故事。有人從台北老遠到白河大仙寺拜見開參老和尚，要求開參老和尚開示。老和尚說，我講話你能接受嗎？答，當然會，一定會聽老和尚的話。老和尚不急不徐說，就將你的手錶丟掉吧。那人楞了。幾萬塊的手錶，怎能丟棄。老和尚說，一只身外物都捨不得丟。你還能丟掉多生來的貪瞋嗎？你說一切會聽我的，現在可沒聽啊！都已八十五歲，還妄想長生不老。成仙尙須去貪欲，成佛作祖更要掃除內心貪瞋愚癡。貪瞋癡不除，阿羅漢尙證不得，況是成佛，三惑須淨盡。

一一一五年月份會務報導

(會訊第 489 期)

捐款芳名錄

(總計 肆萬貳仟元整)

叁仟元：劉鎮誠

壹仟伍佰元：鍾文隆

壹仟元：鄭桂嬪 陳美智 蘇蕙珍

傅冠智

伍佰元：釋道益 修欣打字行 方宏鍊

江柏興 吳燕靜 高淑惠 李雪梨

陳文宗 陳宋淑貞 陳永漢 陳羿宏

孫寶潼 孫施麗貞 蔡張玉英 蔡文祥

蔡輝儒 盧明宏 盧美伶 陳其彬

叁佰元：林世豐 林連弟 林桂蘭 鄭名宏

黃士鳳 黃俊凱 黃俊賢 韓慧玲

楊施豐華 韓麗玲 韓立銘

貳佰元：林融唯 林敏惠 林柏勳 宋金良

宋孟霖 許雀芬 侯坤隆 侯坤成

黃美月 黃朝貴 阮陳豐字 陳月英

劉葉素梅 蕭志哲 蕭伊欣 蕭依慧

壹佰元：瑞展化工原料有限公司 王建宗 王延銘 王昱黎

王滿足 王智美 王家雄 王鈺宸 王建民 王人璋

王惠民 王怡靜 王嘉言 王慶安 王嘉榮 王筱晴

王陳春蓮 方秀娟 田國華 田育誠 田林莉 李黃純

李淑珍 李白彩娥 李真業 李政穎 李王美枝 李璟萱

李銘華 李銘豐 李月資 朱讀來 朱迦熾 林賢雲

林依薇 林愷玄 林芷嫻 許婷歆 許瑜璇 許一中

許暉東 吳富寬 吳寶蓮 吳高阿綸 吳宗瀚 吳里子

杜書武 杜光佑 杜進旺 江英嬌 何應甫 何應廷

何世孝 何佩菁 何睿丞 柯乃羽 柯皓程 柯金枝

洪鳳珠 徐明汶 邱徐日春 邱昱誠 邱玟諭 侯燦榮

侯燦榮

111 年 5 月份收支明細表

收 入	上月結存	\$625,853	90
	本月收入	\$ 42,000	00
	收入總計	\$667,853	90
支 出	<u>教育文化支出</u>		
	福田雜誌第 431 期印刷費用	13,300	00
	福田雜誌封面 (4 期份)	13,600	00
	福田雜誌郵寄費用	3,108	00
	劃撥代金手續費	55	00
	供養法師 (他寺)	3,000	00
	供養法師 (他寺)	5,000	00
	<u>濟助支出</u>		
	陳林	2,000	00
	惠乾	2,000	00
	溫華	2,000	00
	煌陞	2,000	00
	健笑	2,000	00
	和芳	2,000	00
	興欽	2,000	00
	鄭	2,000	00
	支出總計	\$ 62,063	00
出	本月合計	\$605,790	90
	收支比較	147.77	%

壹佰元：侯婉茹 侯汶其 范阿培 范清標 范峻維 胡麗玉

郭振榮 郭榮欣 楊子磊 楊耀任 黃怡禎 黃怡瑄

黃郁儒 黃秋南 黃亮瑛 黃淑玫 黃查查 黃晨澈

黃有穎 黃怡錦 黃健展 黃健銘 黃秋月 黃珮琪

黃清德 黃仁志 黃秀鳳 黃奕愷 黃信興 黃湘婷

陳國華 陳紫雲 陳儀婷 陳儀嫻 陳儀潔 陳昱達

陳雪芙 陳曉晨 陳樹剛 陳素芳 陳美貞 陳弘三

陳金美 陳鳳英 陳怡芳 賴柔岑 廖新羽 曾秀娥

曾寶妹 曾月里 曾晨婷 曾晨雅 曾博昌 張秀珍

張靜芳 張文夏 張吳碧華 萬世光 溫竣宇 蔡小燕

翁玲姬 翁蔡玉美 劉孟琴 劉鶯嬌 劉育瑄 唐珮純

唐景星 唐陳瓊花 孫玉燕 蘇燈財 蘇燈福 蘇 渝

蘇桂美 蘇幸稜 葉珈汶 葉信麟 詹宗霖 傅廷涵

傅廷捷 傅廷雯 韓怡君 韓立仁 韓孝宗 韓孝恩

鄭有成 鄭敬豪 戴素真 許勝嶸

會長：顏高龍
副會長：孫申娥

湛然寺福田功德會



5 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、黃○健先生，以上各貳仟元整。



民國86年5月在斯里蘭卡，適逢月圓日，
各地居士身著白衣聚集寺廟旁慶祝佛誕。

• 贈 閱 •

■ 中華民國一一一年六月十五日出版
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