

福

田



325

卍 佛教月誌 卍

◎大陸杭州佛學院常務副院長剛曉法師大作《定量論》釋義，近日已面世。

◎湖南省佛教協會，發動參觀寺院取消門票。

◎台南市佛教會第25屆102年度第一次臨時會員代表大會，討論縣市佛教合併事宜。會員代表一致舉手通過縣市合併。

◎102年農曆七月份供僧法會：

南部——時間：農曆七月十九日。

地點：高市阿蓮光德寺。

中部——時間：農曆七月十二日。

地點：彰化縣立體育館。

北部——時間：農曆七月十九日。

地點：台北國立體育大學。

台中市三寶護持會：

時間：農曆七月二十六日。

地點：大台中國際會展中心。

◎佛學院招生：

①彰化寶山佛學院。

②高雄淨覺僧伽大學學士班。

③桃園佛教弘誓學院。

④中國佛教三藏佛學院。



本期目錄



封面：紅瑪瑙念珠 大明攝

1 • 佛教月誌

2 • 天台宗對《阿彌陀經》之定義與評價(二)……智者大師等

5 • 天台宗之密教思想——以《請觀音經疏》為主(一)……明了

9 • 現代性佛學研究的百年薪火相傳(六)……江燦騰

16 • 願曉《因明義骨》鈎沉(二)……沈海波

20 • 王陽明等人遇到智慧老人的冥契經驗探討(一)……林維明

22 • 南岳慧思之研究(三)……佐藤哲英著
依 觀譯

25 • 生活中的禪法(四)……何世亮

27 • 跡門十妙祇是自行化他始末(六)……雲 庵

32 • 湛然詩鈔

33 • 一〇二年六月份會務報告

封底：六祖慧能禪師禮五祖弘忍禪師

天台宗對《阿彌陀經》之定義與評價（三）

智者大師等

第三明宗者：

宗是修行之要徑，會體之樞機，而萬行之綱領也。提其綱則衆目皆張，契其領則襟袖隨至，故次體之後應須辨宗。

中所現之物，我今雖復昏迷倒惑，苟能一念回心決定得生自己心中本具極樂，更無疑慮，是名信自。

(二)信他者：

此經以信願持名爲修行之宗要，非信不足以啓願，非願不足以導行，非持名妙行不足以滿其所願而證所信。是故經中先演極樂依正以正信，次勸應當發願以導行，次示七日持名以徑登不退。

信彼釋迦如來決無誑語。彌陀世尊決無虛願，六方諸佛廣長舌決無二言，隨順諸佛真實教誨，決志求生更無疑惑，是名信他。

(三)信因者：

信則信自、信他、信因、信果、信事、信理。願則厭離娑婆，欣求極樂，行則執持名號一心不亂。

深信散亂稱名猶爲成佛種子，何況一心不亂安得不非生淨土因？是名信因。

(一)信自者：

(四)信果者：

信我現前一念之心，本非肉團，亦非緣影，豎無初後，橫絕邊涯，終日隨緣，終日不變。十方虛空微塵國土元我一念心

深信淨土上善聚會皆從念佛三昧得生，譬如種瓜得瓜，種豆得豆，亦如影必隨形，響必應聲，決無虛棄，是名信果。

(五)信事者：

深信只今現前一念不可盡故，所以依心所現一切十方世界亦不可盡，實有極樂國土，在十萬億土之外，最極清淨莊嚴，不同莊生寓言，是名信事。

(六)信理者：

深信極樂國土雖在十萬億土之遠，而實不出我只今現前介爾一念心外。以吾現前一念心性，實無外故。又復，深信西方若依正若主伴皆吾現前一念妙明真心中所現影。

全事即理，全妄即真，全修即性，全他即自。我心遍故佛心亦遍，佛心遍故一切衆生心性亦遍，譬如一室千燈，光光互遍，重重交攝，不相妨礙，是名信理。

如是信已則娑婆即自心所感之穢，而自心穢，理應厭離。

極樂即自心所感之淨，而自心之淨，理應欣求。厭穢須捨至究竟方無可捨，欣淨須取至究竟方無可取，故《妙宗鈔》云：取捨若極與不取捨亦非異轍。

今設不從事於取捨，但尚不取不捨，即是執理廢事。既廢於事，理亦非圓。若達全事即理，則取亦即理，捨亦即理。一取一捨無非法界。故次信之後而明願也。

言執名號一心不亂者，名以召德。德既不可思議故名號亦

功德亦復不可思議。名號功德不可思議故散亂稱名爲佛種，況執持至一心不亂，安有不徑登不退者乎？

然諸經所示淨土要行萬別千差，如觀像、觀想、禮拜、供養、五悔、六念等，一一行成皆生淨土，而惟此持名一法收機最廣，下手最易，故釋迦慈尊於此經中無問自說，特向大智舍利弗拈出，可謂方便中之第一方便，了義中無上了義，圓頓中最極圓頓，故古人云：明珠投於濁水，濁水不得不清。佛號投於亂心，亂心不得不佛也。

信願持名以爲一乘真因，四種淨土以爲一乘妙果，舉因則果必隨之，故以信願持名爲經正宗。

第四明力用者：

往生不退爲力用。往生有四土，各論九，得論九品。今且略明得生四土之相，若執持名號未斷見思者，隨其惑散或定，自於同居土中分三輩九品。若執持名號至於事一心不亂，見思任運先落者，則生方便有餘淨土。若執持名號至於理一心不亂，豁破無明一品乃至四十一品，則生實報莊嚴淨土，亦名分證常寂光土。若無明斷盡則是上上實報，亦是究竟寂光（土）也。

不退有四義：一念不退，二行不退，三位不退，四畢竟不退。

一、念不退者，破無明顯佛性，徑生實報分證寂光。

二、行不退者，見思既落，塵沙亦破，生方便土進趨極果。

三、位不退者，帶業往生在同居土，蓮華托質，永離退緣。

四、畢竟不退者，不論至心、散心、有心、無心，或解或

不解，但令彌陀名號一歷耳根，或六方佛名或此經名字，一經於千萬耳，假使劫後畢竟因斯度脫，如聞塗毒鼓遠近皆夢。又如食少金剛，決定不散也。

第五教相者：

此是大乘菩薩藏攝。又是無問自說，徹底大慈之所加持，能令末法多障有情依斯徑登不退，故雖經法滅盡之後仍以悲心弘願特留此經。

住世百年，廣度含識，譬妍，阿伽陀藥，萬病總治，絕待圓融不可思議。華嚴之奧藏，法華之秘髓，一切諸佛之心要，菩薩萬行之司南，皆不出於此矣。（同上，頁363下—365中）。

（明了編排）2012.2.13.

湛然寺因明論典流通

大乘掌珍論、大乘廣百論釋合訂一冊

因明正理門論述記、因明入正理論釋合訂一冊

因明大疏

因明大疏蠡測

因明學研究

因明句身初例

古因明要解

因明文集（第二冊）

因明文集（第三冊）

因明新例三種

因明入正理論講義

因明論疏瑞源記

藏傳因明

戒堂外錄

佛隴文集

福田文集（第二冊）

福田文集（第一冊）

因明概論八講

思想方法（上）

會本因明論疏明燈抄（二冊）

劃撥帳號：三二一九三三五一

戶名：聖哲

天台宗之密教思想——以《請觀音經疏》爲主（一）

• 明了

宋代天台宗智顱法師所著《佛祖統紀》「瑜伽密教志」云：

持密語以希顯驗者，非與夫解第一義者。妙心一悟當座而決，是以潔齊三業，精明軌儀，誦專數言，課充億萬，積月累歲而用成無間，重精疊思而始獲一感。維茲瑜伽五部之教，一切行果，廣大悉備，而於護國救世尤爲至要，斯蓋佛道顯仁藏用，所以禦外務而回不信也。（《大正藏》49，頁295中）。

法師又引鎧菴法師之言批評密教：

鎧菴曰：華嚴頓施。別圓，則無俟乎密。鹿苑專說小乘，則未易用密。唯方等般若二時，始於此時有顯密二輪之用。若夫法華開顯，無小無大，俱入一乘，殆猶日輪當午，罄無旻影，所謂密者尙何施耶？（頁296上）。

以上二師以爲密教不解第一義與在《華嚴》及《法華》教

下，密教何以施教？天台大師智顱依據密典《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經》作《疏》解釋密教理論。以下就《請觀音經疏》一書爲主探求天台宗之密教思想，亦釐清志磐與鎧菴二師對密教之認知。

一、本經之地位與判教：

《疏》曰：法有二義：一用，二體。消伏毒害明其力用。陀羅尼明其正體。體有二義，此間名爲能持能遮。持於三義，遮於二邊。用即爲三：一事，二行，三理。事者虎狼刀劍等也；行者五住煩惱也；理者法界無閔無染，而染即理性之毒也。名者從人法以爲名，靈知寂照法身爲體，感應爲宗，救危拔苦爲用，大乘爲教相。

本經判爲大乘教典，與《華嚴》、《法華》二經齊。茲以消伏三用證之。

宋代四明知禮《釋請觀音疏中消伏三用》反駁宋代智圓法師所著《請觀音經疏闡義鈔》釋，他說：

1. 事用之消伏：

虎狼刀劍等者，所消伏毒也，蓋果報行人爲免現在刀虎等難，多用散心持名誦咒，修因戒善者亦免未來果報刀等。約此人明能消所消，一往屬事。

2. 行用之消伏：

五住煩惱者，所消伏毒害也，雖不出能之相，應以所消顯之。五住煩惱非三觀不消，但此三觀攝兩二乘及三菩薩。修因禪定者亦伏八地之愛，此等行人雖能伏斷煩惱，而皆不即法性，如別教道，縱知能造之心體是佛性，而謂無明自住，以不聞本性具惡法門故，非即理之惑。別（教）人尙爾，前（二）教可知。故此等人所消毒害既當自住，能消之觀全是別（教）修（行），是則四諦俱非無作，故能消所消皆名爲行也。

3. 理用之消伏：

理者，牒理消伏用也。法界無礙無染而染即理性之毒也者，所消伏也。雖不出能消之相，應以所消顯之。且明所消者，法界是所迷之理，無礙是受熏之德。所迷本淨故無染，受熏變造故而染。全三德而成三障，故曰理性之毒。

若迷法界不具三障染故有於三障，縱說一性隨緣，亦乃惑染自住，毒害有作。以反本時三障須破，即義不成，不名即理性之毒，屬前別教，等名爲行毒也。

若所迷法界本具三障染故現於三障，此則惑染依他，毒害無作。以復本時染毒宛然，方成即義，是故名爲即理之毒，的屬圓教也。（《大正藏》₅₆，《四明尊者教行錄》卷第二，頁872下—下）。

從本經所談「理者」，法界無礙無染而染即理性之毒屬圓教者，應了知理消伏用，體是性惡，方得初心即修中觀。

荆溪湛然云：非但所觀無明法性體性不二，能觀觀智即無明是。若非理毒，焉即能觀。故一心三觀，圓頓十乘，更非別修，皆理消伏也。（同上，頁873上）。

本《疏》之理毒即是《觀音玄義》之性惡。如來性惡說或理毒說是天台宗獨特之佛教思想，故《教行錄》引荆溪師云：忽都未聞性惡之名，安能信有性德之行？性德非理耶？行非消伏用耶？欲明理消之用，要知性惡之功。（同上，頁872下）。

二境智不二之理論：

問：此境智爲當自境故境，自智故智（指自生）；爲當是由境故智，由智故境，（指他生）；爲當是境智合故境，境智

合故智（指共生）；爲當非境非智故智，非境非智故境（指無因生）。若自境自智，此是自生等，此之四執皆《中論》所破，墮在自他四句中。

答：今所明境智，非自非他共無因等，畢竟空寂，言語道斷，心行處滅，何境何智之可論？有所依則有所著，若無四執則無所依倚。無所依倚則無受。無受則無集。無集則無苦。但佛爲度衆，以四悉檀意，赴物機，假設方便而論境智。則有四種：（一）因緣境智，（二）假名境智，（三）四悉檀境智，（四）不思議境智。

（一）因緣境智：

或從自生他共無因等四種因緣，而明境智故，《經》云：

一切法從緣生也。

（二）假名境智：

若實者則不可立，以其浮虛不實，假名施設，如破瓶斬首

（指破戒如斬首）等，但有名字。故云：是字不住亦不住，

無所有故。故名假名境智也。

（三）四悉檀境智：

赴緣四悉檀者，法眼明了深識機宜，逐其樂欲便宜對治，

第一義而爲立名，則以出假名道種智中所明境智。

（四）不思議境智：

法界之理，雖無境智之二而論境智，故《經》（如《金光明經》）言：不思議智境，不思議智照，境智不二，不相妨闕。

分別說境與智，初言境者，即是三諦三境，一、因緣俗諦境，二、眞諦境，三、中道第一義諦境。此之三境爲智所觀，即爲四：一者觀因緣觀。觀俗諦麁事；二者觀因緣俗諦麁細，空無所有，無非幻化，即入空觀；三者分別俗諦。萬物方圓長短四微好醜細事無滯，即是出假觀；四者觀眞俗之實相，是中道第一義諦觀，故《涅槃》云：十二因緣有四種觀。《中論》偈云：因緣所生法，即空即假即中之謂也。但此之四觀，終是三諦之境。

次明智者，觀因緣俗是世智，亦名名字智，亦明等智觀；因緣空觀，亦名二諦觀，亦名一切出假觀，亦名平等觀，亦名道種智；中道觀者，亦名一切種智。

若以四教所明境智分：

（一）三藏境智：世智是世間之智，但有名字，凡聖通用，但此智不能出生死。菩薩觀因緣時，於此觀中具行六度慈悲喜捨，來成勝解具一切法，然後坐道場，三十四心斷煩惱，如迦旃延子所明菩薩義，即是三藏境智。

（二）通教境智：

觀音若觀因緣空，不同二乘取證，有善方便，雖行於空，不住於空，而修萬行慈悲喜捨，成滿誓願，從初心斷結乃至十地爲如佛，即通教境智觀音也。

(三)別教境智：

若觀假名，不同通教，但從空出。此中明知空非空，破空出假，以四悉檀具修萬行，斷除塵沙無知之惑，登初地斷無明，乃至十地行滿，即別教境智觀音也。

(四)圓教中道境智：

此不同別教，次第觀理斷無明，此乃稱理之觀。理既三諦之境，觀亦三智之觀。從初至後，三諦圓觀。初住已能五住（煩惱）圓滿消除，乃至四十二地無明究竟，稱爲妙覺觀音。約此法門圓觀三諦故，稱圓教境智觀音也。

三智亦對五眼，照俗諦麤報色，名肉眼；照俗諦細報色，名天眼；照真名慈眼；照假中諸道根性有別，一切藥病塵沙法門，名法眼；照真俗之實相，名佛眼。此眼觀三法是一，而異名開合，四觀五眼三智。

此三智，今合四教，因緣法是三藏教，即空是通教，出假是別教，中道是圓教，如是廣類通諸經論，異名法相，皆融會入三智之法，無不收攝。（《大正藏》39，頁968下—969下）。

（待續）

湛然寺天台藏目錄

- | | |
|-------------------|-----------------|
| 一、刪定止觀 | 二、九祖傳 |
| 三、十不二門 | 四、教觀綱宗 |
| 五、四教義 | 六、四念處 小止觀 |
| 七、觀音義疏記 | 八、觀音玄義記 |
| 九、釋禪波羅蜜 | 十、維摩經玄疏 |
| 十一、大乘止觀釋要 | 十二、金光明經玄義 |
| 十三、觀經疏妙宗鈔(待補) | 十四、法華玄義 |
| 十五、法華文句 | 十六、摩訶止觀 |
| 十七、四教儀輔宏記(二冊)(待補) | 十八、佛祖統紀(二冊)(待補) |
| 十九、法華玄義釋籤(三冊) | 二十、法華文句記(三冊) |
| 二一、摩訶止觀輔行傳弘決(四冊) | 二二、涅槃經疏(五冊) |
| 二三、金剛經疏仁王經疏 | 二四、菩薩戒疏發隱 |
| 二五、教乘法數 | 二六、國清百錄 |
| 二七、楞嚴玄義 | 二八、隨自意三昧等 |
| 二九、性善惡論 | 三十、懺儀 |
| 三一、廣本淨名疏(二冊) | 三二、彌陀圓宗鈔 |
| 三三、翻譯名義集 | 三四、法華三大部科文 |
| 三五、維摩經疏記 | 三六、請觀音經闡義鈔 |
| 三七、智者大師別傳等八種手抄本 | |

若發心請助印柒仟伍佰元(低於印刷費)，出家衆肆仟伍百元
劃撥帳號：三二一九三三五五 戶名：聖哲

現代性佛學研究的百年薪火相傳：（六）

新佛教史的體系性建構與 批判性佛教思想詮釋的辯證開展

● 江燦騰

（二）、解嚴迄今(1987-2011)的現代性佛學研究史回顧

解嚴以來，台灣當代的現代性佛學研究，主題更爲多元和相關成果更爲豐碩。

首先，在現代佛學研究的工具書方面，若不計以翻譯爲主的相關佛教辭典，則以藍吉富所主編《中華佛教百科全書（10冊）》（台南：妙心寺，1994）、吳汝鈞主編的《佛教思想大辭典》（台北：商務印書館，1992）和于凌波（1927-2006）編著的《現代佛教人物辭典上·下》（高雄：佛光出版社，2004），堪稱是戰後台灣本土佛教研究相關工具書中，比較具有學術內涵與新條目的說明者。其中，尤以于凌波本人（1927-2006）所編著的《現代佛教人物辭典上·下》是由大量相關的當代

傳記資料所構成，所以是三者中，最有特色和最常被參考者。

在引進國際現代佛學研究的新趨勢方面，雖然歸國學人傅偉勳（1933-1996）教授大力提倡「詮釋學」的多層次研究進路，也撰寫關於日本禪師《道元》（台北：三民書局，1996）的精彩研究。但是，傅偉勳的論述，⁴³ 大多是奠基於二手研究資料的歸納性主題論述，所以能有鼓吹學界的新嘗試作用，但並未真正形成有效的典範性研究傳承。反之，其門下高徒林鎮國的《空性與現代性》（台北：立緒，1999）一書的出版，真在當代海峽兩岸都引起相應的學術共鳴和一定程度的後續效應。日本當代的「批判佛教」問題和歐美多角度的現代性佛教詮釋學，可以說，都是由《空性與現代性》一書的多篇主題，所提

供給當代台灣佛教學者的重要資訊來源。

1999年時，由江燦騰親自主持《空性與現代性》一書的集體學界評論活動，也在台北清大的月涵堂公開舉行；由林安梧、賴賢宗、曹志成等當代少壯派佛教學者共同參與相關主題的哲學辯駁。此後，賴賢宗開始撰寫有關佛教詮釋學的多種著作；⁴⁴而大陸的新銳佛教者龔雋，更是延續林鎮國在其《空性與現代性》一書的相關探討課題，但以更大規模的方式，繼續推動有關歐美學者對於「批判佛教」的探討和新禪宗史研究的相關課題。此外，呂凱文、釋恆清、吳汝鈞等，也相繼探討有關「批判佛教」的問題。所以，這是有實質擴展性的現代佛學研究發展。

但是，戰後現代佛學研究的最大收穫是，有關佛教史的相關研究。在台灣佛教史研究方面，江燦騰的十餘種著述，公認是戰後台灣佛教史學的主要建構者和集大成的專業學者。⁴⁵ 闕正宗、侯坤宏、王見川、李玉珍四位學者，也各有擅長領域。闕正宗：長於佛教史料蒐集；侯坤宏：長於佛教政治史和經濟史；王見川：長於齋教史料蒐集和研究；李玉珍：長於佛教女性與社會研究。⁴⁶

在明清佛教史方面，王俊中的《五世達賴教政權力的崛起》（台北：新文豐，2001）一書，堪稱天才型的漢藏佛教史最新研究論述，書中所陳述的邊地多國共治新詮釋觀念，洋溢著當代台灣新本土佛教學者的特殊歷史情懷與深層的未來性憂慮。新銳佛教學者廖肇亨，對於明代新禪宗文化的多重視野的大量探討與多篇現代書寫，從情慾、戲曲、詩文、傳記和相關思想等，都呈現新佛教社會文化史的鮮明風貌。

相對於廖肇亨的新禪宗文化的多重視野研究，陳玉女的《明代佛門內外僧俗交涉的場域》（台北：稻鄉，2010）和《明代二十四衙門宦官與北京佛教》（台北：如聞，2001）、《明代的佛教與社會》（北京：北大出版社，2010）各書，都是由明代佛教社會史的豐富史料和相關宗教人物活動層面的多篇詳細探討專文，所結構而成的堅實研究成果。其中，有關明代佛醫的新主題研究，以及提出大量相關的日文佛敎研究成果評介，都是歷來有關明代佛教社會史研究中，並不多見的優秀學術成就。

不過，在陳玉女之前，劉淑芬的《中古的佛教與社會》（上海：古籍出版社，2008）一書，已是利用大量碑刻史料與從

事中古佛教各類社會史主題的新探索。而這類研究的新形態之所以能夠出現，主要是二十世紀後期歷史學研究朝向歷史社會學發展的轉型反映所逐漸形成的。

但是，黃運喜的《中國佛教近代法難之研究》（台北：法界，2006）和江燦騰的《中國佛教近代思想的諍辯與發展》（台北：南天，1997）二書，大不同於戒嚴時期的釋東初撰寫的描述性非嚴謹現代佛教史研究，而是以專業的歷史學研究方式，分別探討中國佛教近代所遭遇的多次來自官方公權力濫用的嚴重困境與近代中國漢傳佛教思想史的長期變革相關題論述，因此都堪稱引據精嚴和視野透闢下，治學「勤勉厚實」的優良史著。

在有關佛教人物的傳記研究方面，李筱峰的《臺灣革命僧林秋梧》（臺北：自立晚報社，1991）、楊惠南的《臺灣革命僧——證峰法師（林秋梧）的「一佛」思想略探》⁴⁷和筆者的《從大陸到臺灣：近代佛教社會運動的兩大先驅——張宗載和林秋梧》⁴⁸是各有突破的作品，但仍以李筱峰對林秋梧的思想研究，成就最大。⁴⁹

此外，雖然戰後也出版了有關僧侶的個人自傳、生平報導

、死後的悼文集、向社會大眾推銷宗教形象的宣傳傳記等，在數量上也相當多，卻不一定可以當作有學術研究意義的成果來探討。⁵⁰不過，《白公上人光壽錄》（台北：十普寺，1983）卻是少數的例外。因編者在編輯時，是能兼顧到史料的多元性、相關性和客觀性。⁵¹

至於釋信融有關中共佛教史著名人物《巨贊法師研究》（臺北：新文豐，2006）的相關優秀研究，不但是兩岸此一主題的開創性作品，如今在大陸地區，此書也成為兩處「巨贊紀念館」的標準版陳列物，堪稱論述一流。

在佛教藝術史的研究方面，陳清香的《台灣佛教美術的傳承與發展》（台北：文津，2005），內容雖很豐富，但相關史料錯誤卻不少，又缺乏清楚的定義陳述和不具備明確有效的分析概念，所以不能成為嚴格的台灣本土現代佛教藝術標準著作。⁵²

林保堯的中國中古佛教藝術史研究，長期追隨日本塚本善隆的研究模式，研究成果雖多，領域過窄，特色並不突出。但近期的《山奇大塔：門道篇》（新竹：覺風，2009）一書，是林保堯領隊親赴印度進行著名印度「山奇大塔」的精細田野紀

錄，是標準本性質的田野調查教學的實用手冊。

至於兼具可讀性和專業性的《中國佛教美術史》（台北：東大，2001）一書，是李玉珉的非凡力作，堪稱是台灣本土佛教藝術史研究學者的「一流作品」。但，李玉珉的全書內容，完全與台灣本土現代佛教藝術的表現無關，則是其致命的學術缺陷。

註釋

43. 傅偉勳主要的相關著作，計有：《從西方哲學到禪佛教》（台北：東大圖書，1986）、《批判的繼承與創造的發展》（台北：東大圖書，1986）、《從創造佛教詮釋學到大乘佛學》（台北：東大圖書，1990）。

44. 賴賢宗的相關著作有：《佛教詮釋學》（台北：新文豐，2003）、《當代佛學與傳統佛學》（台北：新文豐，2006）、《如來藏說與唯識思想的交涉》（台北：新文豐，2006）、《海德格爾與禪道的跨文化溝通》（北京：宗教文化，2007）、《道家禪宗與海德格的交涉》（台北：新文豐，2008）等書。

45. 在江燦騰的十多本著作中，有六種值得一提：(A)《台灣佛教百年史之研究》一書（臺北：南天書局，1996），曾獲第一屆台灣宗教學術金典獎。(B)六十四萬字的《日據時期臺灣佛

教文化發展史》一書（臺北：南天書局，2001），是博士論文(2000)的改寫出版，並曾獲第二屆臺灣省傑出文獻工作獎。(C)至於《臺灣佛教史》一書（臺北：五南出版社，2009），則是歷來全面性書寫近三百多年來(1662-2009)台灣佛教通史，並正式出版的第一本專書。(D)2005年，榮獲行政院陸委會所屬中華發展基金會大陸出版品甲級補助，在大陸地區，由中共最具學術權威性的中國社會科學出版社出版有關臺灣近百年現代化佛教發展經驗的第一本專書《新視野下的臺灣近現代佛教史》。(E)2010年，又由大陸官方的宗教文化出版社，出版其兩岸歷來第一本《二十世紀臺灣佛教文化史研究》。(F)2010年，更進一步榮獲教育部的專款補助，為建國百年讓學術詮釋歷史的宗教學門類唯一計畫專書撰寫。此書：《戰後臺灣漢傳佛教史：從雙源匯流到逆中心互動傳播的開展歷程》，在2011年的4月初，也已由五南出版社隆重出版。

46. 有關戰後台灣佛教史的新研究，還包括有：楊書濠，《從解嚴到戒嚴——中國佛教會在台灣政教關係中的挑戰與發展》（台北：中國佛教會，2010）。此書由國立中正大學歷史研究

所博士論文(2009年6月)改寫出版的、以及闕正宗,《中國佛教會在台灣——漢傳佛教的延續與開展》(台北:中國佛教會,2009)、中國佛教會主編,《中國佛教會復會六十週年論文集》(台北:中國佛教會,2009)、鄭志明,《台灣當代新興佛教》(嘉義:南華管理學院宗教文化中心,1998)、闕正宗主編,《台北市佛教會六十週年特刊》(台北:台北市佛教會,2007)、闕正宗,《台灣佛教史論》(北京:宗教文化出版社,2008)、闕正宗,《重讀台灣佛教:戰後台灣佛教(正、續編)》(台北:大千佛教出版社,2004)、釋本善,〈戰後台灣佛教傳授三壇大戒之研究(1952-1987)〉,中壢圓光佛學研究所論文(2008年6月)、黃慧茹,〈廣欽法師的生平、行持、理念及其延續〉,收在《中國佛教會遷台六十週年民國高僧學術研討會論文集》(台北:中國佛教會,2009年7月),頁241-248、陳雯宜,〈第十九世章嘉大師戰後中國佛教會的發展〉,收在《中國佛教會遷台六十週年民國高僧學術研討會論文集》(台北:中國佛教會,2009年7月),頁221-240、陳清香,《台灣佛教美術的傳承與發展》(台北:文津出版社,2005年)、果玄,《台灣

佛教天台宗傳播史》(台北:南天書局,2006年)、釋禪林,《心淨與國土淨的辯證——印順導師與人間佛教大辯論》(台北:南天書局,2006年)、辛世俊,《當代台灣佛教與政治》(台中:太平慈光寺,2006年)、梁湘潤,《梁湘潤上人回憶錄》(台北:行卯出版社,1995年)、釋永芸主編,《跨世紀的悲欣歲月:走過台灣佛教五十年寫真》(台北:佛光文化事業,1996年初版)等書,都是值得參考的。在本文中,除直接引述者之外,恕不一一詳加介紹,讀者若有參考需要,闕正宗的《戰後台灣佛教史料的查找與運用》一文,收在其《台灣佛教史論》一書,頁395-417,相當詳盡,可直接翻讀,定有收穫。

47.見楊惠南,《當代思想的展望》(台北:東大出版社,1991),頁45-74。楊惠南是用如來藏思想來解說林秋梧的「一佛」思想,右批評他是「空想的社會主義者」。

48.此文收在江燦騰,《台灣佛教與現代社會》(台北:東大出版社,1991),頁3-36。我是在就讀台灣大學歷史研究所博士班時,因被解嚴後所強烈釋放的本土研究意識所衝擊,才由原先研究明清和民國時期的中國佛教史,轉為專攻台灣近

現代史。研究初期，我是先延續李筱峰關於林秋梧參與佛教社會的課題，然後再進一步以台灣本土佛教四大法派的教團史為研究重點，並因此開啓學界此後全面進行研究日治時期台灣佛教的新風氣。其後我在博士論文中，更以「台灣新佛教運動的開展與頓挫」，討論其中所涉及的宗教政策、同化問題、日台佛教平行發展、新舊佛教藝術創作、儒釋知識社群的衝突、本土教團的改造和戰後的發展等問題，而展開長達六十四萬字的大篇幅探討。

49. 日治時期的台灣本土佛教改造運動裡，出身日本駒澤大學同學會的本省籍佛教精英：高執德、林秋梧、李添春、曾景來、李孝本等人，都發揮了相當大的作用。不過，在過去的台灣佛教史中，只有林秋梧一人，較為學界所知。因發掘林秋梧生平事跡的李筱峰先生，曾先後寫了兩本專書：第一本是《革命的和尙——抗日社會運動者林秋梧》（台北：八十年代出版社，1979）、第二本是《台灣革命僧林秋梧》（台北：自立晚報社文化出版部，1991）。由於作者李筱峰先生早期即從事台灣政治民主化運動，又是學院科班出身的台灣史研究專家，再加上林秋梧為他的親人之一，因此他對林秋梧的探討，不但主題新穎、題目聳動、內容豐富，書中更洋

溢著他對台灣文化運動乃至佛教現代化的深切關懷之情，所以林秋梧的大名，可以說在李書一問世，即不脛而走，廣為人知。影響所及，一般學界談及日治佛教界，即不期然而然地，以林秋梧為代表。至於和林秋梧同時崛起的夥伴，則依然掩埋歷史塵土中，等待被有心人挖掘，然後可以探頭出土，重見天日。雖然如此，關於環繞林秋梧周遭的佛教史研究，李著也存在著極大的不足。例如開元寺本身的內部問題、佛教知識精英的集體思想取向的問題、高執德事件的相關問題，都是可以再檢討的。

此外，近年來，釋慧嚴也對林秋梧的思想研究，也提出數篇新作。見釋慧嚴所撰：(一)、《忽滑谷快天對台灣禪學思想的影響》。此文先發表於《第六次儒佛會通論文集》（華梵大學，民國91年7月），其後，略作補充，並先發表於《人文關懷與社會發展、人文篇》（高雄復文圖書出版社，2003年）；再收入其書，《台灣佛教史論文集》（春暉出版社，2003年1月）。至於(二)、《林秋梧（證峰師）的佛學思想探源——》，此文原為華梵大學所舉辦的「第七屆儒佛會通暨文化哲學」會議論文。之後，此文內容，也再收入其新書：《台灣與閩日佛教交流史》（高雄：春暉出版社，2008），頁

50.基本上，學術的傳記，應具備至少下列幾個條件：一、資料是可考證的，或可證實非是虛假的。二、資料的主要來源，不能只靠傳主身提供的。三、對有爭議性的資料，有能力判斷或考證真相。四、對佛教的環境、習慣和時代相關背景，具備一定程度的理解。五、對研究的對象，能加以檢討或批評。因此，有些僧侶的個人傳記，雖具有極大的可讀性，或在自敘生平時相當真實，都不能放在本文的此處來討論。

51.因此，此書雖是用來祝賀白聖法師八十歲生日的應酬著作，其中充滿了對白聖的推崇，也是顯而易見的。但這一本達九百五十多頁的「編年體」著作，列有極豐富的參考資料，每年按僧伽、教團、社教、政經四大項來編排，兼容並蓄，無異是一部近代中國佛教史的綱要，所以很值得肯定。

52.陳清香的研究模式的缺陷，也反映在所指導的研究生論文的寫作上，茲以郭祐孟的論文為例來說明。郭祐孟原為陳氏在中國文化大學藝術研究所碩士班的授課學生，且其畢業論文〈台南法華寺的佛教藝術及其源流考〉（1995年6月畢業），就是由陳氏所指導，所以在研究方向和處理主題的方式，即

深受陳氏影響。此一論文（本文連所附的圖像參考資料）近四百頁，卷軼龐大。主要集中於處於台灣早期最古老的佛寺之一台南法華寺內現有建築格局、佛雕造像風格、觀音壁畫——大悲出相——及南台灣相關寺院中的「大悲出相」的圖像風格及源流研究。此一探討，無疑是沿襲陳清香〈台灣早期觀音像造型源流考〉的研究課題，但更深入和更突出。特別是台灣南部流行甚廣的通俗觀音信仰造型——「大悲出相」——被此文作了極深入的研究。然而，就學術研究的嚴格要求來說，此文存在著嚴重缺陷。例如在探討「大悲出相」時，經常花極大的篇幅去追溯它的早期源流和發展，卻忽略了史料本身的證據和相互的聯繫性是不足的。又探討的對象，有不少是重彩的粗糙作品。因此，郭氏的研究，在主題的關上是有貢獻的，在文化的意義上也值得肯定。但就論文的學術水平來說，則不十分突出。郭氏另有關於台灣地區彌勒圖像及其背景的幾篇論文，可是，其過重遙遠的背景之缺點依舊，在論點上也無太多新意。因此，可以置之不論。

（待續）

願曉《因明義骨》鈞沉（二）

• 沈海波

2010年度中國教育部人文社會科學研究一般項目(10YJAZ730010)

問：「且兩俱不成意何？」

答：「據異說（云云）。基○（云云）。周云○（云云）。上

二師云，一切無常故因有兩俱不成也。邁《疏》云：『非一切故因有兩俱不成。』賓、俊、備等意亦同也。」

問：「此二說邪正何？」

答：「若言無常故因兩俱不成之時，即違《理門論》，故爲不正也。」

問：「《論》文如何耶？」

答：「諸有說言，宗因相違，名宗過者。此非宗過，以於此中

立聲爲常，一切皆是無常故者，是喻方便，由合喻顯非一切故；此因非有，以聲攝在一切中故，或是所立一分義故，此義不成，名因過失（云云）。」

問：「以何知違此《論》文耶？」

答：「邑云：『今更助解，其《理門》云：彼云此因非有，但

說非一切因，於彼聲宗非有，由聲攝在一切中故，是故此因立敵兩俱於彼聲宗非有，名爲兩俱不成。』」

問：「何知彼文不依一切皆是無常故因而爲難耶？」

答：「前文既云由合喻顯非一切故，即是改舊因。其次即云此因非有者，俱是指近之辭，故難新因不取舊也。又准後之二難，唯據非一切因，故知前文類亦應爾。此解無多妨難，又順《理門》文，然違《疏》文，更詳審（云云）。准此文，可悉之。」

問：「爾者正外量作法何？」

答：「測《理門疏》云：『古師量若具足言，立聲爲常，非一切故，諸非一切皆悉是常，猶如空等。若是無常即是一切，猶如瓶等（云云）。』」

問：「此因有兩俱不成何？」

答：「邁《疏》云：『凡論立因必須遍在有法宗上，聲是一切所攝。今因云非一切故，此非一切故因，豈得遍在一切所攝聲上？此因既不遍宗，即兩俱不成，以彼此兩家皆不許爲因故（云云）。』准之，可悉之（云云）。」

——《大疏抄》卷引（《大正藏》冊68，頁454下—455上）

問：「聲論師救云：我言非一切言，非是一切非一切，但少分非一切，謂除聲一法、餘一切法皆是非一切故。此救義何破耶？」

答：「《理門》破云：『或是所立一分義故（云云）。』」

問：「文意若爲耶？」

答：「邁云：『汝若非去一切，留聲爲因，此因便所立宗之有法一分，此亦兩俱不成。以彼此皆悉不許所立宗之有法一分以爲因故（文）。』基云○（云云）邑意同此釋也。賓云：『儻若救云，聲局是聲，體既獨一，即非與彼香味觸法等衆多共聚一切之義故。云非一切者，即是所立聲爲一分，常爲二分，於二分中取一分義。故作此說，其義局是聲上之義，不共他類，猶如《入論》釋『不共不定』云：『聲定是常，所聞性故。』言所聞性局在聲上，不共他類

，無定類處，故名不共不定也。（云云）』備《理門抄》、周《因明記》亦同此釋也。測《理門疏》云○（云云）。」

問：「諸釋中何爲正耶？」

答：「私意以不共不定爲依據也。」

問：「何故爾耶？」

答：「非去一切，唯留聲一法爲非一切之時，聲外無爲同喻，故不共不定也。」

問：「不定相何？」

答：「瓶非非一切無常，聲既非一切是其常耶？空非非一切常，聲既非一切是無常耶（云云）？」

——《大疏抄》卷引（《大正藏》冊68，頁455中—下）

問：「爾者何但立二量耶？」

答：「陳那意，餘之五量攝在比中，故云二量也。」

問：「以何知爾？」

答：「《理門論》云：『爲自開悟，唯有現量及與比量，彼聲、喻等攝在此中，故唯二量（云云）。』西明云：『舉聲及喻等取後四，故說等言。今陳那意，雖有如上所說諸量，以言說故，但證共相，故比量攝。由此理故，唯有二量（云云）。』備《抄》云：『謂彼所量唯有自相、共相

二法，彼聲量等，若知自知即現攝，若知共相即比量攝，故二量外無別餘量。以實而言，此聲、喻等諸量皆比量攝，以皆能生共相智故（云云）。』

——《大疏抄》卷4引（《大正藏》冊68，頁456下—457上）

問：「《論》『差別爲性』，意何？」

答：「此明體也。古師或以『聲』爲宗，以成立聲爲無常故。或以『無常』爲宗，以不許聲有無常故。或以『聲無常』合以爲宗，以聲、無常別非宗故。今陳那破云：聲及無常元來共許，何得爲宗？故我但取聲及無常不相離性，以之爲宗，以敵論者不許不相離故（乃至）『爲性』者，更相差別，總合爲一不相離性也。」

問：「基云：『《論》『差別性故』，（乃至）或有於此○深爲呵責（云云）。』此何會通耶？」

答：「言改《論》文者，此妄語。何者？《論》本有二，莊嚴牒『差別爲性』本，如本解釋，不言改釋。故賓法師《理門論疏》第二卷云：『軌法師○兩本會通，不相違也（云云）。』又言違因明軌轍者，此未見其明所由，何者？基云：『差別性故。』述曰：○合之一處不相離性，方是其宗（云云）。此與莊嚴無異也。又次《疏》云：『

問：互相差別○更成立耶（云云）？』

今案，基《疏》文末見持所以故，即文可求也（云云）。」

——《大疏抄》卷8引（《大正藏》冊68，頁474上—中）

問：「基《疏》中卷云：『問：亦有傳釋○未可依據。』此即非本《疏》後說，云何釋通耶？」

——《大疏抄》卷1引（《大正藏》冊68，頁544下）

又九句意，有遍是宗法性義之因同異，有過無過爲句，相違決定非由因生失，故不關也。

問：「若不依因生者，依何生失？」

答：「依人生失也。」

問：「意如何？」

答：「所聞因對勝論時，具三支而成相違決定。對餘人時，不成也。」

問：「何故爾耶？」

答：「勝論立有聲性常，餘師不立聲性，故爾也。」

問：「對餘人時，三支不具作法何？」

答：「九句中第五句也（云云）。」

——《大疏抄》卷18引（《大正藏》冊68，頁559中）

依《廣百論》，大有性亦聲性，何故今云大有共有非各別性不名聲性？解云：聲性有二，一通二別。通謂大有，是一是常

，一切諸法通體性故。別謂同異，非一是常，諸法各各別體性故。其大有性非唯聲性，亦是色性不得偏名聲性。《廣百論》約通體，大有名聲性。今此約別體，同異名聲性，故不相違。耳聞聲時，亦聞同異性，故所聞因同品有也（云云）。

——《大疏抄》卷20引（《大正藏》冊68，頁570下）

問：「相違決定必比量相違之意何？」

答：「以前無常宗違後量所聞性因，名比量相違也。以前所作

故因違後常宗，名相違決定。故云爾也。」

問：「何故前宗違後因名比量相違？」

答：「以因比度宗令知，故違因名比量相違也。」

問：「何無常宗名違所聞因？」

答：「所聞因定爲常宗因，不爲無常宗之因，故名爾也。」

問：「何故爾耶？」

答：「爲無常宗之因時，無同喻，故爲爾也。」

問：「意如何？」

答：「聲、勝二師並有聲性常，故爲常宗之因時有同喻，爲無常宗之因時無同喻也（文）。」

——《大疏抄》卷21引（《大正藏》冊68，頁575下）

（上接第21頁）

2007，頁195）。根據榮格對智慧老人原型的定義，其特點有三：一、當時，人正處在最危機，心情不穩定之情況下；二、他正需要勸導和指引等幫助時；三、此原型常以隱逸的教士、牧師、巫師等具有智慧的高人面貌出現。

「異人」可定義爲與千萬世俗人相異者，比平常人特別，是顯聖（HIROPHANY, Eliade, M. 著，楊素娥譯，2001，頁61-64）的先決條件。例如比一般千萬顆樹特別的，我們稱之爲「神木」，同樣也有叫「靈石」的。所以異人必然是在人世間，而且又超越人世間，他是「神聖者與世間」的媒介，有點類似印度教「祭司」的角色。

所以說「智慧老人」和「異人」是同義異名。而冥契經驗的詮釋是：

「冥契經驗」通常是透過身心修練、自律、全身貫注的冥想，平時過著淨化、啓發及統一性的生活，而在其意識上感覺與萬物一體的統一性、超越時空性、難以表達性、超覺醒和領會空無與終極的實在性等現象的體會（陳麟書等譯，1990，頁213-249）。

所以說「智慧老人原型」或稱爲智慧老人或叫異人者，與一般人打交道，可視爲類似冥契經驗。

（待續）

（待續）

王陽明等人遇到智慧老人的冥契經驗探討(一)

• 林維明

摘要

明代儒學大師王陽明及其徒孫羅近溪和西方心理學家榮格等聖賢們。他們都曾有與智慧老人相遇過。這些具有智慧的長者，在這些人的人生過程中遇瓶頸時，曾給予迷津指點，而使他們的人生出現了轉機，這種冥契經驗是很值得深入探討的主題，所以本文想從這些類似宗教經驗的事例中，應用榮格的「智慧老人原型」意象理論以及他的一生經歷加以對照，以顯示出明代儒學家中極為常見的冥契經驗並非怪力亂神現象。

關鍵字：王陽明、羅近溪、榮格、異人、智慧老人、原型、冥契經驗。

一、前言

明末常有人接受「異人」的指點迷津而有所領悟，並且使其人生觀改變之冥契經驗。而這些異人通常是在智慧和德行方面表現相當傑出的，例如佛教中有「袁了凡」的例子（淨空法

師，2009）。他一生中曾遇見過兩位異人的指點，第一位為他命相，屢試應驗。從此，他就聽天由命，隨業流轉。後遇雲谷禪師開示要他：「斷惡修善，廣積隱功」。他接受教誨積極從事修福積德，自淨其意的工作，結果是無子得子，高中進士，官拜尚寶司少卿，享壽七十四。他的著作《了凡四訓》，原只為訓子的家教語錄，但後來為佛教淨土宗大師印光法師及當今淨空法師極力推崇信徒研讀之資料。類似這種方外之士的異人在中國的史書上，時有所聞。王陽明、羅近溪也有這種經驗，而榮格也在夢境和幻象中經歷到類似之冥契經驗，如何加以解釋是引起撰述本文的問題意識和研究動機。

本文主旨是在闡述並剖析聖賢們當處於危機時，遇見智慧老人指點迷津後，出現轉機，爾後步步青雲的冥契經驗。研究文獻方面如張漢良(1975)、康韻梅(1994)、栗子菁(1997)、蘇秋旭(2004)及楊儒賓(2007)等，都曾對「智慧老人」進行過剖

析，在事例方面是蒐集王陽明、羅近溪及榮格三人相關之著作。

研究方法是先闡述王陽明、羅近溪及榮格三人所突顯的「宗教經驗」事例，以及思考如何剖析和解釋問題。所以在文章的組織架構上，首先是對「智慧老人原型」和「異人」作些詮釋，接著分別闡述王陽明、羅近溪及榮格他們曾親身遇見或在夢境、幻象見到智慧老人的經驗並對「異人之言」作詮釋，然後再討論這些聖賢們遇見異人經驗所得的啓示，最後提出結論。

王陽明及其後學都有一些個人的修行記錄，而這些記錄中又特別容易發現到有「異人」及具有傳遞資訊，而且有感應的「正夢」。「異人」和「正夢」與儒家的形象不符，常會被認為是異端現象。而這些異人或正夢的敘述常是出自聖賢本人或學生、親人的追憶，他們對這種現象並不忌諱。榮格的著作相當多，近年來中譯本亦逐日增多。榮格的「智慧老人」原型概念可以解釋這些「異人」出現的意義。由於智慧老人原型概念是一種用來解釋一種普遍性心理危機現象。榮格的理論及其一生的經歷可用來比對王陽明和羅近溪兩人所經歷的異人和正夢，使之合理化。所以本文的目的是想詮釋聖賢們遇見智慧老人指點迷津是合理的，而非怪力亂神。神聖有兩種面，一為畏懼，另一為神往（魯道夫·奧托《論神聖》1995，頁14-48）本文所論述的是屬於神往的傾向。

一一、「智慧老人」、「原型」、「異人」、「冥契經驗」等名相之詮釋

「智慧老人」顧名思義，其形貌為老人形態，在儒、道傳統中，孔子說：「五十而知天命」。所以五十歲是一個決定性的關鍵。除歲數外，「智慧」更是必備的條件。劉備三請孔明，孔明當時正值青春期，而非標準的老人。而劉基輔助朱洪武一統天下，當時他年齡雖屆知命，但他是一位儒者，未具怪力亂神形象，所以智慧老人並非一定要被畫上是怪力亂神之流。

「原型」是一種先天性直覺，即知覺和領悟模式。它是普遍存在的，領悟是認知活動，一種積極探索活動或知覺的活動。集體無意識的主要內容就是原型。（引林國良，2008，頁10-11，榮格，1997，頁10、41、59、90及361）。

榮格對智慧老人原型(The archetype of wise old man)的解說主要可由其〈童話的精神現象學〉的文章中得知（Jung C.G., 1962, pp. 207-254）。他指出：「智慧老人的形象可在夢中或幻象中之觀想得到，他們可以巫師、醫師、牧師、教授、教父、上師(Guru)、老師或任何擁有權威的人格形象出現。這種精神的神話類型是以人、地精或動物之形態體現。而出現的時機通常是在一個人的精神最匱乏一籌莫展之情況下，而需要有人加以忠告理解、洞察、企劃和決策，此時原型所提供之建議可彌補該人的缺憾。」（Jung C.G., 1962, pp. 216，引楊儒賓，

（下轉第19頁）

南岳慧思之研究(二十一)

佐藤招英 著
依藤觀 譯

三

依據上來所述，就依息、心、身之次第修習觀法，《隨自意三昧》與《無諍三昧》兩書一致。但在細節上，一一比較檢討兩書之文，可知《隨自意三昧》所述較詳，《無諍三昧》省略的部分不少。不僅如此，其所作省略，乃是參照《隨自意三昧》之本文而予以節略。因此關於兩者成書之先後，至少就息、心、身觀法的部分，可以說《隨自意三昧》成書較早。此乃第一個根據。

其次的第二個根據，是有關兩者對於如來藏思想如何處理的問題。如來藏思想之傳入中土，始自於東晉佛陀跋陀羅譯出《大方等如來藏經》（元熙二年，420），《如來藏經》中有文：「一切衆生雖有諸趣，煩惱身中有如來藏，常無染污，德相備足，如我無異」。曇無讖譯（玄始三—一〇年，416-423）《大般涅槃經》卷七云：「我者即是如來藏義。一切衆生悉有佛

性。即是我義」。進而劉宋求那跋陀羅譯（元嘉二〇，443）四卷《楞伽經》云：「如來藏自性清淨，轉三十二相，入一切衆生心中。如大價寶之纏垢衣，如來藏之常住不變亦復如是」。一切衆生本具如來法身，然無始以來爲客塵煩惱所覆，恰如胎兒，故云如來藏。元魏菩提流支譯（延昌二年，513）《入楞伽經》卷七「阿梨耶識名如來藏。與無明七識俱」，如來藏又被視同阿梨耶識，或視同阿摩羅識，在中國的地論學派與攝論學派之心識論中常被論究。首先在《隨自意三昧》中，有文言及如來藏：

初心菩薩用二種識，一者轉識，名為覺慧。覺了諸法慧解無方。二者名為藏識，湛然不變。西國云阿梨耶識，此土名為佛性。亦名自性清淨藏，亦名如來藏。（《正續》55, p. 503a）

此外不復見另有論及如來藏之處。此文見於《隨自意三昧》

坐威儀品之最後，關於心識說，提出愚痴凡夫用六情識（生死識、分張識），初心菩薩用轉識與藏識等二種識之說。更謂此藏識，西國稱為阿梨耶識，此土（中國）稱佛性、自性清淨藏或如來藏。此中出現將藏識稱為第七識，或將藏識稱為第八識等兩種說法，但對於如來藏，僅稱為佛性或自性清淨藏，並沒有更深入的論究。相對於此，《無諍三昧》云：

欲坐禪時，應先觀身本，身本者如來藏也，亦名自性清淨心，是名真實心。不在內，不在外，不在中間。不斷不常，亦非中道。無名無字，無相貌。無自無他，無生無滅。無來無去，無住處。無愚無智，無縛無解。生死涅槃，無一二。無前無後，無中間。從昔已來無名字。如是觀察真身竟。（《大正》46,p.628a）

坐禪時，首先應觀身本，其身之本即如來藏。此如來藏又稱自性清淨心，又稱真實心。此如來藏「不在內，不在外，不在中間」「不斷不常，亦非中道」，心與心性同一領域，又具有所謂真本或真身的「無生無滅」「無縛無解」不變性的一面。關於此身之本的如來藏，又云：

次觀身身，復觀心身。身身者，從妄念心生，隨業受報，天人諸趣。實無去來，妄見生滅。此事難知，當譬喻說。身本及真心，譬如虛空月，無初無後，無圓滿。無出無沒

無去來。眾生妄見謂生滅。大海江河及陂池，溪潭渠浴及泉源，普現眾影似真月。身身心心如月影，觀身然欲甚相似。身本真偽亦如是。月在虛空無來去，凡夫妄見在眾水。雖無去來無生滅，與空中月甚相似。雖現六趣眾色像，如來藏身未曾異。（《大正》46,p.628a）

將所謂身本與真心之如來藏，以及所謂身身與心心之眾生妄見心，是以虛空月與眾水之月影譬喻兩者之關係。猶如虛空月之恰似眾水之月影，不生不滅之真心（如來藏）亦如同生滅之身心，生滅之身心如眾水之月影現出六趣之色像，相對於此，不生不滅之真心猶如虛空月，無窮變轉之生滅心猶如眾水之月影。慧思以虛空月與眾水之月影比喻眾生妄見之生滅心與真心之如來藏，凡夫雖能感受六趣之色，然如來藏身毫無變異。

亦即在《無諍三昧》中，顯現出慧思對於如來藏心思索的痕跡，如此之見解在《隨自意三昧》猶未見之，故用以作為顯示兩者成書先後之第二個根據。

四

依據上來所述，得出如此的二個根據。亦即就《隨自意三昧》與《無諍法門》中有關息、心、身之觀法予以比較，可以發現《隨自意三昧》的敘述較詳，《無諍三昧》較略。若再仔細予以研究，《隨自意三昧》的本文被省略掉的感覺油然而產生

，故僅就有關息、心、意觀法之敘述言之，《隨自意三昧》先成書，參照此書，才有《無諍三昧》之撰述。

其次是有關如來藏思想的問題，在《隨自意三昧》中，提出識有轉識與藏識等二種，但對於此藏識，僅言及西國稱爲阿梨耶識，此土稱爲佛性或自性清淨藏、如來藏，對於如來藏並無進一步的說明。然而在《無諍三昧》中，言及我人之心性，又名自性清淨心、涅槃、畢竟無心，或稱無始、自性清淨無始心、畢竟空寂，但一方面，又說眞本是如來藏、自性清淨心、眞實心。此中如云心性爲自性清淨心，如來藏亦是自性清淨心，既然如此，心性與眞本即是同一物，心與心性指無窮變轉之生滅心，所謂眞本之如來藏不斷不常，無生無滅，無縛無解，是就其不變不動之面言之。從而凡夫「雖現六趣之衆色像，然如來藏身未曾變異」，稱凡夫生滅動轉心中之不變性爲如來藏。亦即《無諍三昧》對於如來藏的述說極其明白清楚，故立之爲第二個根據，即《無諍三昧》其成書是在《隨自意三昧》之後。

依據上來所述，關於此二書之成書，大膽地提出兩個推測。亦即《隨自意三昧》的成書是在慧思三十四歲至三十九歲河南遊學時代，《無諍三昧》則是慧思四十歲至四十三歲光州教化時代前期所撰。如此之成書年代雖僅是推測，但經由兩書本文內容之探討，《隨自意三昧》其成書較《無諍三昧》爲早，大致是可以確定的。

(待續)

湛然寺禮大悲懺 請東

五欲淤泥 眾生苦惱 大悲懺法 清涼去惱
一禮一施 罪消塵劫 神咒感應 功德難思

古曆六月十九日，恭逢觀音成道。本寺擇於十七、十八兩日虔禮大悲懺法，十九祝聖。

又古曆七月十五日，佛歡喜日，僧自恣日。本寺謹於是日上午誦「盂蘭盆經」，下午六時蒙山施食。

湛然寺西方三聖像裝金記

湛然寺西方三聖像，金軀時久稍裂。有張居士倡重新裝金，得檀信之隨喜。自102年5月20日啓始，於今金身智光照耀，蓮座慈暉垂做敬田。願布施者，長具佛身金色，百福莊嚴。

湛然常住 謹啓

生活中的禪法 (四)

• 何世亮

六、本來無一物

當時神秀禪師提出：「身是菩提樹，心如明鏡台，時時勤拂拭，勿使惹塵埃。」

惠能禪師就提出：「菩提本無樹，明鏡亦非台，本來無一物，何處惹塵埃。」

惠能的佛偈被認為更高一層的禪法，所以傳承了五祖弘忍的禪法，而成爲禪宗的六祖惠能。

「本來無一物」的想法，常會被認為禪宗是空無主義，是消極的人生態度。

當有人以這種看法來問我的時候，我說：「本來無一物的想法並沒有錯，但是禪法並非虛無主義。」

道友說：「本來無一物的意思不是說，什麼東西都沒有嗎？那麼我們的人生要做什麼呢？」

我說：「本來有一心。」

不執著於形色的世界，那麼就產生了一個更廣大的心靈世

界。

道友嚇了一跳，原來禪法是不能拘束在文字之上。
大珠慧海和尚參訪馬祖禪師。

馬祖問：「從何處來？」

慧海說：「越州大雲寺來。」

馬祖說：「來此擬須何事？」

慧海說：「來求佛法。」

馬祖說：「我這裏一物也無，求什麼佛法，自家寶藏不顧，拋家散走作麼！」

慧海問：「那個是慧海自家寶藏？」

馬祖說：「即今問我者是，一切具足，更無欠少，使用自在，何假向外求覓。」

慧海於言下大悟。

佛法不用外求，必須認取自家寶藏，無一物中無盡藏。

以不執著的心靈，去過一種自由自在的生活，即所謂「空

三昧」，如此說來，禪法並非虛無主義吧！

七、青山不礙白雲飛

人們遇到不如意的事情時，總會認為這個世界的阻礙很多，所謂人生不如意之事，十有八九。

有一個朋友，他的煩惱很多，他總是認為他的父親給他很大的束縛，時常罵他不孝順。

我告訴他說：「其實是你自己給自己造成壓力的，你應該出來走走，散散心，即可消除煩惱。」

他不相信我的話，就離去了。

幾年之後，他又來訪，告訴我說，他的父親已經逝世了。

我說：「你現在比較輕鬆了吧！」

他說：「沒有，我現在感覺孩子給我很大的壓力。」

我說：「是你自己給自己壓力吧！」

他不同意我的看法，又離去了。

幾年之後，他又來訪，告訴我說，他的兒子因為結婚而搬到外面去居住了。

我說：「既然這樣，你就可以輕鬆快樂了吧！」

他說：「不然！我現在覺得很孤獨，孤獨帶給我很大的壓力。」

我說：「那就沒有辦法解決了。」

他終於相信我的話，回去之後，把田宅變賣，於是到處雲遊去了。

你看，那白雲多麼自在，虛空掛它不住，它想飛到什麼地方，就可以飛到任何地方，倘若遇到了高山，它也不會覺得障礙，只要轉一個身，就可以飛越過去，好像遊戲一樣，這就是青山不礙白雲飛的意思。

另外一句：「竹密何妨流水過。」也是表現了同樣的意義，流水能方能圓，就是碰到了阻礙，也能隨機應變，順流而過。

有人問：「如何出離三界？」

禪師回答：「你在裏面待了多少時間！」

又問：「如何出離？」

禪師答：「青山不礙白雲飛。」

所謂三界，是指欲界、色界、無色界，是六道輪迴所在的世界，我們每個人在三界之中，到底輪迴了多少千萬次，也沒有人知道，據阿含經的記載，我們一個人所堆積的骨，將有如高山一樣地高，所流出的血，將有如江海一般地大。

禪法不喜歡去追尋這些問題的答案，禪師只是直指人心，心生則萬法俱生，心滅則萬法皆滅。

心空則三界本空，當下即是解脫，也不必刻意出離，但是發問者並沒有領悟。又繼續疑惑，禪師就舉出「青山不礙白雲飛」來加以說明。

只要我們保有如風、如雲、如水一樣的生活態度，自由自在，能方能圓，隨機變化，化阻力為助力，那麼在三界中即可快樂地生活。

（待續）

跡門十妙祇是自行化他始末(六)

/ 雲庵

第二、自行果

修行期能剋果。前三「諦境智」三妙導行是修因，位妙及

三法妙是修行階位與安住處屬果。

一、位妙

以藥草品文，分三草二木及最實事，共立六個位階。

(一)小藥草位，人天合爲一階，屬小草位，含轉輪聖王，釋梵諸王。都未斷惑，故合爲一位。修因有深淺，果位則有優劣。

1. 人位修因，秉持五戒，兼以慈心勸他植福。由因位中持上上、上、中、下四品戒不同，故果位有金、銀、銅、鐵四王，

依次統領四三二一四洲天下。

2. 天乘位修因，持五戒、修十善道，果位住六欲天。若兼修禪定，則進升色無色界天。

(二)中藥草位。分聲聞、緣覺二位。

1. 聲聞位：人天由果位談其修因，此從修因所證功德判位。此依有門七賢七聖說明斷伏之位。

(1)七賢位，一五停心，二別相念處，三總相念處，四煖法，

五頂法，六忍法，七世界第一法。

①修五停心觀，端看學人各自情況有所偏重而修，或修不淨對治貪欲，或修慈悲對治瞋習，或修因緣觀對治癡愚，或修安般對治尋伺，或四種都有毛病，則修習念佛。破五障道，是初賢位。

②五觀成就，次修四念處，分總相念、別相念。修別相念，以苦諦爲初門。觀身不淨，受是苦，心無常，法無我。此四觀是各別觀四境。以不淨、苦、無常、無我四種觀慧，次第破凡

夫的淨樂常我四倒。

③ 爛熟別相念觀，觀成之後，再以深細觀慧，以總念處觀，總破四倒。例如觀身不淨，餘三受心法皆不淨。觀成，能生四正勤、四如意、七覺支、八正道。然後很快進入四善根位。

④ 煖法位，總別念處觀觀成，能發相似解十六諦觀，得無漏聖道先兆，如鑽木取火，雖未見火，而已見煙。以慧緣境，發相似解，此解即喻為煖。

⑤ 頂法位，煖善根漸次增長，至成滿時，所生的善根。相似慧解十六諦觀增長，得四種自在如意定力，十六諦觀轉更分明。以在煖法之上，如登山頂。

煖頂二善根可動，進則起入忍法、世第一法。若退，則雖造惡業煩惱墮惡趣，然終必能得聖道。

⑥ 忍法位，煖頂二善根圓滿時所生的善根。忍得住信進念定慧五種善根，於四諦中信心不動不退。於忍位中，觀察四諦十六行相，次第得住下中上三忍位。

⑦ 世第一法位，此善根於有漏世間係最殊勝，故稱世第一法。即是在上忍位滿，即名世間第一法。到此能開聖道門。

(2) 七聖位。一隨信行、二隨法行、三信解、四見得、五身證

、六時解脫羅漢、七不時解脫羅漢。

自世第一法位，捨凡性入聖性，打開聖道之門，眞智見聖道理，故名聖人。

① 隨信行位，此指鈍根入見道名。此非自己智力，憑信他人之說，依他人教說而行。個性習慣信順，一切隨信心而解。藉印老的話，此類根性，對他說法，不必太詳細，否則他會更糊塗。依師長教示，簡單直捷，依教即行，從修行中漸長智慧。

② 隨法行位，是利根入道人。此人憑自己智力，不必示勸證勸，便能見眞諦理斷除煩惱。

此隨法行與隨信行之差別，在於隨信行人祇知其然，隨法行人不但知其然，亦知所以然。信與智，是學佛不可缺少的功德。有信又有智，是佛法與外道的最大差別。信是情意的，智是理性的。學佛要使二者平衡進展到融和。有信無智增長愚癡，有智無信增長邪見。

③ 信解位，信行人進入修道位，即轉名信解人。鈍根人憑信，進發眞解。信根增上，無漏勝解之相顯著。信解位證果有三種，即須陀洹、斯陀含、阿那含人。初果已了斷我見、戒取見、疑三結，也就解開了生死的死結。二果斯陀含，由初果的進

修，或經過人間天上六番生死，修道所要斷的煩惱較為薄弱，如若斷欲界五品思惑，剩下一分煩惱，所能潤生的力量，祇有一生天上，一生人間。一分若斷，則不再延續了。欲知煩惱薄否？見境思境有否心亂，若見諸境心不亂者，是真薄煩惱者。三果阿那含，以九無礙，九解脫，斷欲界思惑，即斷身見、戒禁取見、疑、欲貪、瞋五下分結。不再受欲界生死，故云不還果。阿那含死後而生色界住五淨居天，就必定在淨居天入涅槃。

④見得位，是法行人證入此位，憑自己的智見證得法理。法行人轉入修道，名為見得。是人也是在思惟道中，次第證三果。斷煩惱如信解中說。唯此利根人，不藉聞法，不待眾緣具足，自能見真諦理得解脫。

⑤身證位，得滅盡定，名身證阿那含。此指證無心定。解脫所有定障者，方能證入涅槃之境。既言無心定，故不證心，以證身故，名為身證。信解見得二人，累積修行功德，始入思惟道，用無漏智斷上下分結。

⑥時解脫羅漢位，是信行鈍根人。必須等待殊勝因緣。因中修行，必假衣、食、牀具、處所、說法、及人隨順，善根纔能增進。不能在一時中隨時欲進。

證於阿羅漢向時，斷絕無色界修所斷惑，最後入金剛喻定而斷盡有頂地第九惑時，而生盡智，即成無學阿羅漢果。

⑦不時解脫阿羅漢位，即是法行利根人，亦名不動阿羅漢，不為煩惱所動故。此種人因中修道，能於一切時，隨所欲進修善業，不待六勝緣具。雖得惡糞掃衣、粗惡食、臥邊鄙石牀、住憤鬧處、或與違理教誡不具德者同住。然其性為利根，亦可速得解脫。亦即不受環境惡人影響。

是不動阿羅漢有二，一是不得滅盡定的慧解脫阿羅漢，僅斷煩惱而解脫慧障，不除定障，亦無三明六通功德。二是得滅盡定的俱解脫阿羅漢，定慧障礙均除，具足一切羅漢功德。

2. 辟支佛位，聲聞順四諦義，觀苦諦為初門，辟支佛順十二因緣義，觀集諦為初門。辟支佛宿世善根猛利，有獨覺、緣覺之稱。若無佛世，觀飛花落葉等因緣，自然悟道。辟支佛性格，不喜大庭廣眾，常樂獨處，勤行精進，久修集定。此人利根，不須制果，能斷正使，又侵習氣。若出佛世，聞佛說十二因緣法，稟此因緣法觀修得道。

(三)上草位，是三藏菩薩位。此三藏菩薩，從初發心，緣四諦境，發四弘願，修事六度。緣苦諦，發眾生無邊誓願度。緣集

諦，發煩惱無盡誓願斷。緣道諦，發法門無量誓學，緣滅諦，發佛道無上誓願成。行六度是實際行動，道是軌道，要人按照軌道行走。釋迦牟尼佛即是楷模。經三大阿僧祇劫，初劫以陶師身分，三事供養古釋迦。中劫以摩那身分，直然燈佛，五華奉教，布髮掩泥。第三劫內心了了，自知作佛。過三大阿僧祇劫，還得種三十二相業因。最後坐道場，發真無漏，三十四心頓斷主要見思煩惱，並侵習氣，成劣應身佛。

自中草位，含聲聞、支佛，與上草位，三人行證果位雖不同，然同斷見思，同出三界，同證偏真，祇行三百由旬，同入化城。

(四)小樹位，指通教。說明三乘共位。聲聞緣覺菩薩三乘，都能即事達理，故言三人同以無言說道，斷煩惱入第一義諦。所不同的是智力強弱差別，以及煩惱習氣盡不盡的差異。菩薩正使雖斷盡，但是爲了要教化衆生，淨佛國土，須留點習氣，示現在六道中與六道群靈同共生死。通教三乘共有十地：

1. 乾慧地，雖有智慧，未得定水，故云乾慧，屬外凡位，未觀四諦十六行故。

2. 性地，依禪修習，四真諦觀，成聖人性，故云性地。斷除三界的見惑，見三界苦集滅道八諦之理的階位。

3. 八人地，苦法忍至道比（類）忍，具修八忍（上二界苦集滅道四忍，欲界苦集滅道四忍），名八人地。

4. 見地，初得聖果，謂須陀洹道比智心，見四諦道周盡，故云見地。屬第十六心道類智的階位。

5. 薄地，或須陀洹，或斯陀含，能薄欲界煩惱，故名薄地。在欲界九品中，仍留後三品煩惱的階位。

6. 離欲地，離欲界欲名離欲，謂阿那含，斷盡欲界第九品煩惱的階位。此人亦能斷上界煩惱，從始爲言，且云離欲地。

7. 已作地，謂阿羅漢果，自知諸姪怒癡盡，成就盡智。透徹因緣生法的無生無滅，成就無生智。苦已知，集已斷，滅已證，道已修。我生已盡，梵行已立，所作已辦，更無後有四德成就，名已辦地。

8. 辟支地，緣覺人中，從因至果通名辟支。一是藉現事緣而得覺悟，不假他教。一是於十二因緣法中，而得覺悟。

9. 菩薩地，三大阿僧祇劫修行的階位，具修自利利他，故得菩薩位。

10. 佛地，發起大悲勝菩提心，奉侍諸佛，悉令歡喜。利益他故，行六度行，名爲佛地。是菩薩最後身的階位。

(五)大樹位，是別教位。依菩薩瓔珞本業經，別教有：十信、十住、十行、十迴向、十地、等覺、妙覺七項位階。

1. 十信位，正以生滅四諦慧，伏通見思，祇伏見思，故也名伏忍位。傍修無生、無量、無作三種四諦。

2. 十住位，正以無生破通見思，用從假入空觀，見真諦理，開慧眼，破通教見思惑。傍修無量、無作兩種四諦。具習種性，後天修習中道而成的種性。

3. 十行位，正以無量破內外塵沙惑。具性種性，性種性就是本有無漏種子，非熏習而成，因破內外塵沙而顯。

4. 十迴向位，正用無作四諦伏無明。具道種性，開始正確修中道觀，由此而生佛果。

5. 十地位，正用無作四諦破無明顯法身。已具聖種性，具有佛的種性素質。

6. 等覺位，即等覺性。望佛地是金剛心菩薩。以一切種智斷煩惱，正斷時是等覺，斷盡已即是佛。

7. 妙覺位，即是妙覺性，究竟菩提果，無明煩惱習盡。

(六)一實位，亦名最實位，是圓教位。圓教有五品、十信、十住、十行、十迴向、十地、等覺、妙覺八個位階。

1. 五品位，此位圓解一實四諦，以圓慧通解迷與悟，修與證，都是性德，能圓伏五住煩惱，前三教無此氣分。以是圓教故，中理雖未顯，觀慧已是圓（圓伏五住），雖具煩惱性，能知如來秘密之藏，也堪為世間所依止。

2. 十信位，伏道智慧轉強，發得相似之解，斷界內界外見思塵沙惑盡，但得相似陀羅尼。如經言：但離虛妄，名為解脫，其實未得一切解脫。雖六根清淨，祇得柔順忍，伏道之位。

3. 十住位，若入初住位，便得真中道法音方便陀羅尼。正破無明，見佛性常住第一義理。是名圓教無生忍。

4. 十行位，5. 十迴向位，6. 十地位，7. 等覺位。此四位皆破無明，同是無生忍位。同觀一切法無生無滅平等寂靜。

8. 妙覺位，五住煩惱全盡，顯中道佛性，真正解脫，究竟成就，臻至涅槃寂靜之境，是寂滅忍。

圓教雖是最實極成，立於頂尖。如一〇一大樓，遠眺景物無遺。然一〇一頂樓，不能跳脫地平面能到。最實位是行人所求最高目標，好高騖遠是不實際的。踏踏實實從小善做起，只是不能滯留於小善為滿足，必須層層勝進直至圓教最實位，纔不白費學佛一場。

（待續）

詠梅(一)

紹嵩

暖律還吹嶺上梅，數枝先發日徘徊。
苔封曲徑無人到，付與春風自在開。

詠梅(二)

紹嵩

竹外孤村坐見梅，直疑冰玉作根荄。
青鞋自笑無羈束，不記登臨日幾迴。

詠梅(三)

紹嵩

古寺高樓暮依欄，小梅零落雪欺殘。

湛然詩鈔

二二七

一枝帶雨牆頭出，乞與時人盡裏看。

詠梅(四)

紹嵩

歲寒群物慘無光，只有江梅獨自芳。
倒柱烏藤乘逸興，倚欄看處自商量。

詠梅(五)

紹嵩

裏草連天慘淡黃，梅兼白雪一時芳。
誰知老子懶成癖，花落花開已兩忘。

詠梅(六)

紹嵩

竹裏梅花映白頭，梅花欲動憶吾州。
只今且為梅花醉，試問梅花可忍不。

詠梅(七)

紹嵩

傲雪凌風太瘦生，靜中無色自娉婷。
何妨回施老摩詰，盡我江行作小屏。

詠梅(八)

紹嵩

一徑蕭蕭松影低，尋花覓路忽成迷。

湛然詩鈔

二二八

詩材雖乏三千首，聞見隨時入品題。

詠梅(九)

紹嵩

定回猶覺幻身輕，更著梅花巧盡情。
月上欄干照孤影，一枝斜映小窗明。

詠梅(十)

紹嵩

瘦倚疎篁半出牆，天教春信到寒鄉。
老人終歲閉門坐，月下風前自在香。

一〇二年六月份會務報導

(會訊第382期)

捐款芳名錄 (總計 伍萬肆仟肆佰元整)

陸仟元：吳政諭

叁仟元：劉鎮誠

壹仟伍佰元：悟徹法師

壹仟元：水月法師 鄭棋安

張良賜 林吉利 傅冠智

伍佰元：釋道益 度小月 佟欣打字行

瑞展化工原料有限公司 三寶弟子

李承育 李慧玲 李雪梨 李焜茂

徐黃貴美 徐鈺銓 徐淑媛 謝孟哲

謝金花 陳羿宏 陳文宗 陳永漢

宋淑真 洪陳老遠 洪振銘 洪貴玲

洪桂昭 洪桂莉 洪秀源 洪秀宏

方宏鍊 高淑惠 傅冠盛 許瑞吟

顏利寔 江柏興 江英嬌 吳燕靜

叁佰元：李明傑 林春珠 林世豐 吳美樺

鄭景陽 韓立銘 韓慧玲

貳佰元：王建宗 王延銘 王昱絜 李淑珍

林融唯 黃美月 黃朝貴 黃炳文

韓麗玲 張錦雲 侯坤隆 侯坤成

蕭伊欣 蕭依慧 楊秋子 謝幸芬

陳其彬 陳品華 葉曉恩 葉曉源

許素月 許雀芬 許富琮 宋金良

宋孟霖 莊寶治 趙振豪 趙偉翔

鍾瀚禧 柯錦燕 辛翌綸 辛旻潔

盧貞吟 趙佩芸 趙益欽

邱煥斌 邱雍舜 余月裡 薛昭賢 傅廷捷 傅廷雯

曾月里 杜書武 葉煌杰 陳委妙 陳儀嫻 侯舜嫻 張靜芳 韓孝恩 黃惠伶 黃郁儒 李柏穎 李賢業 李白彩娥 李子成 李玉英 李周美英

邱煥斌 邱雍舜 余月裡 薛昭賢 傅廷捷 傅廷雯

收	上月結存	\$436,018	90
入	本月收入	\$ 54,400	00
	收入總計	\$490,418	90
支	教育文化支出		
	福田雜誌第324期印刷費用	13,700	00
	福田雜誌郵寄費用	5,003	00
	劃撥代金手續費	85	00
出	濟助支出		
	黃 ○ 勇	2,000	00
	吳 ○ 木	2,000	00
	洪 ○ 欽	2,000	00
	吳 ○ 霖	2,000	00
	張 ○ 廷	2,000	00
	葉 ○ 涓	2,000	00
	葉 ○ 華	2,000	00
	白 ○ 雅	2,000	00
	翁 ○ 溪	1,000	00
	蔡 ○ 興	1,000	00
	鄭 ○ 娟	1,000	00
	支出總計	\$ 37,788	00
	本月合計	\$452,630	90
收支比較		69.5 %	

會長：顏高龍
副會長：孫申娥

湛然寺福田功德會



6月份救濟事蹟

1. 本月固定幫助戶：黃○勇先生、吳○木先生、洪○欽先生、吳○霖先生、張○廷先生、葉○華女士、葉○涓女士、白○雅女士，以上各貳仟元整；蔡○興先生、翁○溪先生、鄭○娟女士，以上各壹仟元整。



六祖慧能禪師禮五祖弘忍禪師

• 贈閱 •

■ 中華民國一〇二
佛曆三〇四〇年七月十五日出版

■ 發行人：雲 庵

■ 電 話：(06) 2 2 2 8 5 1 8

■ 傳 真：(06) 2 2 1 6 2 6 7

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

■ 郵政劃撥：0366921~4 福田雜誌社帳戶

■ 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