

福

田



158

卍 佛教月誌 卍

◎《中華佛學學報》第十二期，7月出版。

◎台中市國立自然科學博物館，定8月14、15兩天，舉行「二十世紀敦煌文獻研究回顧與展望」研討會。

◎台北市大千出版社，出版《佛教日用文件大全》。

◎獅頭山元光寺，新任住持普獻法師，8月1日晉山陞座。

◎供佛齋僧大會，北部8月29日、中部8月22日、南部8月22日舉行。

◎佛光山在台北劍潭，於89年元月24日三天，舉行「佛教東傳兩千年佛教音樂學術研討會」。

◎《思與言》雜誌出版《東亞佛教與台灣佛教》專號。

◎陰曆6月19日觀音大士成道日，各寺院皆舉行紀念法會。

◎台灣佛教寺院傳授三壇出家戒會

開堂日期 寺院

88年9月10日 屏東青龍寺

88年10月30日 楠梓慈雲寺

88年11月9日 霧峰萬佛寺

89年4月2日 大湖法雲寺

◎台灣佛教寺院傳授在家戒會

88年10月16日 台中中天寺

88年11月6日 基隆海會寺

88年11月12日 蘆州蓮品念佛會

本期目錄

封面：雕木念珠 大明攝

1 ● 佛教月誌

2 ● 爲學藏密，漢僧不必再皈依喇嘛……………明了

4 ● 義淨對因明學的貢獻(一)……………徐東來

10 ● 讀《徘徊在中日佛教的繼承與斷裂之間》一文後……………釋宗靈

12 ● 關於如學法師的學歷問題……………江燦騰

13 ● 波斯匿王的故事(一)……………何世亮

16 ● 問題所在——天台思想史 緒論……………安藤俊雄著
依觀譯

23 ● 禪門風範……………曙壽

26 ● 理論與實踐的圓融……………心寂

27 ● 《因明大疏料簡》空桑、聖……………法幢

32 ● 《量理寶藏論詮釋》詳析能立與遣餘(四)……………明性

33 ● 八十八年七月份會務報告

封底：佛隴 藏經樓芻型

為學藏密，漢僧不必再皈依喇嘛

明了

由台北佛教同修會、桃園寶蓮寺、南投佛陀世界和平塔及花蓮莊嚴寺發起「喜饒根登大活佛皈依大法會」，於七月十七日由廣心上人率領座下近百「僧尼」及千名信徒在台北市延平南路實踐堂皈依密乘八大活佛之一的嘎瑪烈多杰·喜饒根登大仁波切。

由於台灣社會開放性、多元性、自由性，宗教也跟着腳步與社會形態相同。西藏佛教、南傳佛教、日本佛教及附佛之新興宗教也在台灣蓬勃發展，此是一件可喜現象。漢僧為學佛再皈依新興佛教之居士，及皈依西藏喇嘛，本人認為多此一舉，修行不必如此繁瑣和沒有自信。

一三皈依即是四皈依：

我們知道顯教漢僧有三皈依：皈依佛、皈依法、皈依僧，即是皈依三寶。西藏密宗佛法有四皈依，除顯教三皈依外，加上皈依「上師」，為四皈依。依吳明《佛法戒律論》八四皈依▽這樣說：

所謂四皈依者，即皈依三寶加皈依師。因密乘修行，特重上師，上師具有三寶之本質故，上師之身，弘傳佛法，具有僧寶之本質；上師之語，宣說密咒密意，具有法寶之本質；上師之心，契於佛性，具有佛寶之本質。

四皈依之上師若依吳明先生說法相當於顯教三皈依之「僧皈依」——僧寶。我們再看太虛大師《太虛大師選集》八歸依三寶▽也這樣說：

初心學佛皈依重在佛法嚴格出家之和合——團體——住持僧。緣佛寶、法寶之能流布世間，佛之相能現起，佛之法能弘揚，悉由住持僧之能住持。歸依住持僧，則因之得聞佛所說之法，依法修行可以成佛。

我們可以說三皈依與四皈依相同，藏教四皈依內容在三皈依都有。上師若是出家僧，即是僧寶，與漢僧相同。

二三皈依與四皈依目的相同：
顯教對皈依三寶利益有：

1. 救濟爲義，歸依三寶能永遠解脫一切苦（《俱舍論》卷十四）。

2. 爲遠離生死之惡不善。

3. 爲求出世涅槃。

4. 爲利益衆生。（《大乘義章》）。

5. 正破三邪，濟三塗，接三乘，出三有。通發一切戒品及諸出世善法。（《法門次第初門》卷下）。

藏密剛波巴大師在《解脫寶鬘論》中提到皈依利益有：

1. 皈依之後就是真正的佛教徒。

2. 皈依是受其他戒的基礎。

3. 皈依之後，先前累積的惡業可以慢慢消除。

4. 皈依之後，不會爲人鬼所傷。

5. 皈依可以指引我們成就高貴的情操。

6. 皈依可以使我們逐漸累積功德。

7. 皈依之後，不會墜入三惡道。

8. 皈依之後，可以很快開悟。

顯教五項利益與密教八項利益內容那有不同？顯密二教都一樣要利益衆生，得到現世樂，涅槃樂；離苦得樂；持戒行善。

三、顯教上人即是藏教上師：

西藏佛教中之喇嘛（l31a-ma、lama）是僧院上座或者名高僧。若用意譯叫「上人」、「上師」，所以廣心「上人」不必自卑，您與藏僧之「仁波切」，「上師」身份、地位是相同，平等的，藏僧沒有比您尊貴。

四、依佛制僧侶不能皈依別一位僧人，或皈依在家人：

在《近代中國的佛教制度》∧皈依∨中提到僧人不能成爲另一僧人的皈依弟子。所以漢僧不必再皈依另一位喇嘛。喇嘛有出家喇嘛和在家喇嘛二種，在家喇嘛不能爲出家僧尼之皈依師，總而言之，既然身爲僧人，不必再浪費時間在皈依僧寶之手續上。

五、三皈依是佛教普遍法則：

漢傳佛教初入佛門都要皈依三寶，早晚課也誦：歸依佛兩足尊、歸依法離欲尊、歸依僧衆中尊。南傳佛教在一切佛教行事之初，亦皆須三度誦誦「三歸依」文。所以三歸依是佛教普遍真理，藏傳佛教是印度佛教末期與印度教思想之結合體，其四歸依有其專宗之意，通則之三皈依不必一定要依照專宗之四歸依行事。換言之，漢僧不必再拜藏僧爲師也一樣可以修行成佛。

一九九九、七、十八於台北市

義淨對因明學的貢獻

(一)

——徐東來

佛家邏輯在中國內土得以弘揚、光大，玄奘及其門人的功勞值得大書特書，但另一位西行求法高僧義淨的作用也是功不可沒的。在我國佛教歷史上的數百位西行求法僧中，真正到達印度本土，學有成就，最後又回到國內傳譯經典、著書立說的屈指可數，而義淨就是其中的一位。他與法顯、玄奘具有同等的地位。在這三個人當中，譯經最多、影響最大的當然首推玄奘，其次就是義淨。

以往人們對義淨的了解，多從他是傳法僧的角度，而實際他在邏輯方面也作出了很大的貢獻。義淨對邏輯的貢獻，不僅是因為他在玄奘之後翻譯了大量有關因明的佛教典籍，同時也因在國內可查的文字資料中，他是最早提及并介紹法稱的人。國人正是從他的文字中開始認識法稱在新因明邏輯

上的貢獻①。現在，我們就來看看他在因明邏輯上的貢獻②。義淨對於因明邏輯的貢獻，並不是如玄奘法師一樣，親自開講有關因明理論的經論；也不像奘師弟子窺基、慧沼、神泰等，專門注疏有關因明的典論。他的貢獻，主要體現在翻譯因明典籍上。由於義淨所譯的經論，都是玄奘翻譯時所遺漏而有待補缺的③。這就為後人更全面地了解、認識因明的全貌起了一個補全、補正的作用。

我們知道，新因明的開山祖師陳那著有因明八論，即《觀三世論》、《觀總相論》、《觀所緣緣論》、《因門論》、《似因明論》、《因明正理門論》、《取事假設論》和《因集量論》。這八論之中，玄奘祇譯了《觀所緣緣論》及《因明正理門論》二論。義淨譯了陳那的著作五論，其中就有陳

那「因明八論」中的《集量論》、《因明正理門論》、《觀總相論》和《取事假設論》（又譯名為《取因假設論》）。他所譯的另一陳那的著作是《掌中論》（陳真諦譯名為《解捲論》）。同時，他還譯了護法所著、解釋《唯識二十論》的《成唯識寶生論》和《觀所緣緣論釋》二書。他所譯的這些都是直接與因明理論的成立有關的經論。接下來，我們主要考察一下義淨所譯的五種陳那所著的著作，從中感受義淨對佛家邏輯的貢獻。

1.《因明正理門論》

《因明正理門論》，按其梵文書名 *Nyāyavārtakāśāstra* 直譯應為「理門論」，故先賢大師也經常以《理門論》來指代《因明正理門論》。義淨在其《南海寄歸內法傳》卷四之「長發有無」一節中講「因明著功，鏡徹陳那之八論」時就是直接用《理門論》來指稱《因明正理門論》的④。譯名中的「因明」二字是譯者翻譯時補加上去的，為的是使讀者見其名而知此書是專門討論因明義理的。義淨在翻譯此書的書名時沿用了玄奘的譯法，但他所譯的書名與玄奘仍是有細微的差別，即義淨譯名為《因明正理門論》，而玄奘的譯名為《因明正理門論本》，比前者多着「本」字。盡

管兩個譯本在內容上沒有多大差別，但後世研究者中似多傾向於採用玄奘大師的譯本，或是因其聲名比義淨大故。我國當代佛學學者呂澂先生在《內學》第四輯上有兩篇專門因明理論方面的譯文，那是他在參照蕃藏原文之後翻譯的，一為《集量論釋略抄》，另一就是《因明正理門論本證文》。另一佛學大師，當代佛學研究重地——支那內學院的創辦者歐陽竟無先生也著有《因明正理門論本叙》。從他們文章的取名來看，他們似乎是偏重於以玄奘譯本為準的。這或許與史傳義淨譯本是抄取玄奘譯本的說法有關。因為在義淨之先，玄奘在貞觀23年（即公元649年）即已將該論譯出面世。并且兩人的譯本在內容上以及文字上都無實質性差別，所幸二位大師的譯本均被保存至今，使我們能夠對二種譯本進行詳細的比較、分析。

《因明正理門論》是陳那早期一部極為重要的因明著作，是標誌着新因明理論產生并漸趨完善的奠基性著作。由於歷史的原因，《因明正理門論》自從陳那（約公元440—520年）寫成之後，經過一千多年的流轉，其梵本早已不知去向，就在對梵本佛經保存得最為完整的藏傳佛教資料裏面，也祇能找到它的書名 *rigs-paṇi-sgo*，其完整的內容在藏傳佛教

裏也沒有發現。也即是說，完整《因明正理門論》僅祇有漢譯中保存的玄奘和義淨的兩個譯本了。

陳那的原著本來就文簡義奧，兩位大師的譯本均用佛教古文寫成，加上古漢語翻譯上的修飾潤色，更使該文艱澀費解，破讀不易。故以往治因明者大都是依據商羯羅主的《因明入正理論》來研究陳那的因明的。即如奘師的嫡傳弟子，《因明大疏》的著者窺基也沒有專門著述《因明正理門論》的著作，由此足見《因明正理門論》內容的簡約深奧了。

《因明正理門》在一開首即言明造論的目的「為欲簡持能立能破義中真實，故造斯論」。本論以能立（證明）和能破（反駁）為主題，分兩大部分，第一部分論能立與似能立，第二部分論能破與似能破。

在能立與似能立中，陳那提「宗等多言說能立，是中唯隨自意樂；為所成立說名宗，非彼相違義能遣」。認為真能立是依「宗等多言」，即宗、因、喻按正確的組合方式所構成的三支推理式。在四種悉檀⑤中，祇有「隨自意樂」而立的不顧論宗才符合因明立論的要求。而因必須是具備三種性質，即具備我們常說的「遍是宗法性，同品定有性，異品遍無性」三相才是正因，立敵雙方對此因都應明確無疑。在論

中，陳那提出「九句因」說，通過因與同品和異品的不同組合關係來選用正確的因。在「九句因」中，唯有二、八兩句方為正因。喻則是指能與因密切配合，成立所立，方為正喻。由上述三者，正宗、正因、正喻，才構成一完整的因明的「真能立」。

若論式三支的條件與上述正宗、正因、正喻的要求相反，則是犯有邏輯錯誤的「假能立」，即似能立。三支錯誤的名稱分別為似宗、似因、似喻。其中似宗有五種，即自語相違、自教相違、世間相違、現量相違和比量相違。似因有十種，其中不成似因有四種，即兩俱不成、隨一不成、猶豫不成、所依不成；不定似因六種，即共不定、不共不定、同品一分轉異品遍轉、異品一分轉同品遍轉、俱品一分轉、相違決定；相違似因四種，即法自相相違、法差別相違、有法自相相違和有法差別相違。配以因三相而言，缺了第一相（遍是宗法性）則有四不成過；缺第二、三相則有六不定過和四相違過因。九句因中，除二、八兩句為正因外，其餘均非正因。其中第四、六兩句有法自相相違過，剩下的五種因都是不定過因。似喻有十種，其中似同法喻五種，即能立法不成、所立法不成、俱不成、無合、倒合；似異法喻也有五種

，它們是所立不遣、能立不遣、俱不遣、不離、倒離。

在闡釋能破與似能破時，陳那認為如果能正確地指出對方的邏輯錯誤，即指出對方的似宗、似因、似喻，則為真能破。「前所說闕等言詞諸分過失，彼一言皆名能破，由彼一一能顯前宗非善說故」⑥，這裏所釋的能破之境有六種，即商羯羅主在其《因明入正理門論》中所講的「能立缺減性過，立宗過性、不成因性、不定因性、相違因性及喻過」。而似能破則是指無理的指責、反駁，亦稱倒難。可按過類的性質來分作六類。1、似宗過破，亦稱「常住相似」；2、缺因過破有三：至不至相似、無因相似、第一無生相似；3、似喻過破有二：生過相似、第三所作相似；4、似不成因過破有四：無說相似、第二無異相似、第二可得相似、第一所作相似；5、似不定因過破有九：同法相似、異法相似、分別相似、猶豫相似、義準相似、第一無異相似、第三無異相似、第一可得相似、第二無生相似；6、似相違因過破唯有一種，即第二所作相似。上述過類，有數項是重複的，去掉重複，即得十四種，即因明中常說的「十四過類」。

《因明正理門論》中，陳那還把他本身因明理論所持的知識論（量論）前提作了簡要的說明。即他是在現量與比量

二量的範圍中討論他的因明理論的。在他那裏，現量有四種，即色根現量、意現量、貪等心所的自證分現量和離教分別的修定者現量。比量有二種，一為依據遠因進行的推理，如從現量或比量而產生的知識；另一為依據近因的推理，如了解或憶知此因與當前所立宗的關係而產生的知識。

從以上內容中我們可以看出，新因明的全部理論在陳那的《因明正理門論》中都得了充分的說明，即如後世另一新因明代表法稱的理論也是在此基礎上革新發展而來的。從這裏我們可以看出，陳那以十分精煉的篇幅（不足七千字）把一門涉及佛教理論全部內容的方法論學科完整地表達了出來，足見其學識的深慮、成熟，其晚期集大成之作《集量論》也就是在此基礎上闡發而成的。

作為新因明邏輯的奠基者，陳那在《因明正理門論》中對以往因明理論作了一個徹底的改造。首先，他嚴格劃分能立和所立，繼承和發展了三支論式。其次，完善了因三相的理論。因三相理論是因明學的核心，是陳那着重闡述的因明理論。第三，刪繁就簡，科學地整理論過的種類。他根據因三相的理論，將論式和論過二者的邏輯關係聯繫起來，確定宗、因、喻三支在邏輯上的真偽條件——正確的論式和錯誤

的論式，從而構成一個比較合理的論過系統。第四，修改、重新定義了舊的因明述語，這些定義的修改對因明的邏輯性質起着極為重要的作用，陳那的新因明之所以「新」，就新在他對他們的重新定義上，如祇立不顧論宗為正宗；祇立現比二量，而去除餘量；去除現量的第三種定義；修定因三相的內容，等等。這些修改，保持了他因明理論與他知識論基礎的一致性，使得因明從他開始發揮着更廣泛、更普遍的方法論指導作用。

唐景雲二年，即公元711年，在玄奘法師去逝近半個世紀後，義淨法師在長安大薦福寺翻經院組織譯場，譯出了《因明正理門論》一文。由他的弟子玄奘、智積作為筆受，將義淨念出的梵本經文記錄下來。全文共6870個漢字，其中頌文582字，釋文6288個字。

與玄奘所譯的《因明正理門論》相比，義淨的譯本在釋開首一頌時多出338個字，除此不同之外，他在所引每頌之前均加「頌曰」二字，在釋論的長行前均加「論曰」二字。除了上述三種不同外，在正文的文字中，兩種譯本幾乎完全一樣⑦，無怪乎有人會懷疑義淨之作本是抄襲奘師而來的。下面，我們將義淨所加的338字釋文全文抄錄如下，以供參考

、分析：

「論曰：能立過義印真實義此論今作，宗等多言說能立如是等，（上牒次釋）此言為顯由緒，所詮，所為。言由緒者，為由利益諸有情等為緣緒故。言所詮者，謂所詮義即宗等也。所為事者，為欲印定真實義故也。若其為顯由緒等果，于此論初置斯言者，由于餘處已顯此義故，猶如現量。何謂餘顯？解後論時，由此于初不應說故。若爾，非論分故，猶若餘言，由于餘處已顯此義，此因不成。解論後時方曉義者，覺慧先聞于由緒等若不了知，初便不轉。由斯解故方契後時。非論分故，此亦不成。設如斯意，既非經故，復非其釋，必非支分。誰釋此經，此經誰釋，是故當知。如天授語非其支分，諸論由緒亦成分故，此因有，故遠離非成。餘復難言，勿造斯論，無由緒等故，如狂人言。為顯此因不成，答曰：所謂能立能過等義。若是如是勿造斯論，述已顯義故，若第二理門惡又波施已說宗等相。此因彼言顯不成故，豈非能立等有印真實義，然此論等不印實義，故不成過。上來已辯論主標宗，自下本文隨次當釋」⑧。

從義淨所加的這段內容可知，陳那菩薩造此論的起因是「為顯由緒、所詮、所為」，對造本論的起因、目的和討論

的範圍作了一個開門見山的總括，以駁難對造論的非難，并對造論目的有疑義者進行釋惑。

從義淨譯此文的行為中可以看出，他是爲了加深佛門中人對因明理論的認識，要不，爲何還須在已有玄奘譯本的情況下，又重新翻譯它呢？從其行為的後果看，他的譯文，或多或少促進了對因明的研究與闡釋。

註：

1. 義淨在其所撰《南海寄歸內法傳·西法學法》中認爲法稱與「陳那、護法、：，戒賢及師子月、安惠、德惠、惠護、德光、勝光」等具有同等地位，是「重顯因明」之「無與比」的多聞之師。義淨并有《西方十德傳》對法稱等作了詳細的介紹，只可惜該書已亡佚。見王邦維校注義淨的《南海寄歸內法傳》第二〇四、二〇六頁。中華書局一九九五年四月版。

2. 以上內容參考了王邦維校注的《南海寄歸內法傳》及游俠所寫關於義淨的內容，見《中國佛教》(一)，知識出版社一九八二年八月版。

3. 《中國佛教》(一)，知識出版社一九八二年八月版，第一六一頁。

4. 見王邦維校注義淨的《南海寄歸內法傳》第二一一頁。中華書局一九九五年四月版。

5. 悉檀，梵文 Siddhanta，即宗義。即古印度因明立論有四種宗義，即遍所許宗、先顯稟宗、傍憑義宗和不願論宗。

6. 《因明正理門論》。

7. 只在極少幾處有加字現象，如在玄奘譯「宗等多言說能立者，由宗、因、喻多言開說他未了義（義淨在此後加「開示」故。此（義淨在此後加「之」）多言于論式等說明能立」。在釋十四過類的長行中，玄奘譯本多有分段開示，而義淨譯本更多是將釋論連在一起。「這少數文字的不同很難保證不是在傳寫的過程中發生的變化，即使是義淨所改，也幾乎沒有改變文義」。見沈劍英著，江燦騰編《佛家邏輯》，台灣商鼎文化出版社一九九四年二月版，第一二六頁。

8. 《因明正理門論》，義淨譯。

（續下期）

157期錯誤更正			
頁	欄	行	錯誤
3	2	上	聽評
2	下	2.	僧教
			僧數
			聽許
			正確

讀

• 釋宗靈 •

《徘徊在中日佛教 的繼承與斷裂之間》

一文後

一位好的作家、學者或筆耕者，由他筆下寫出來的任何一字、一句或一段文章，應該是事實，沒有扭曲、不會誤導讀者，而且會是正面的影響，這是最起碼的學術道德。若一個人寫文章褒貶別人，我們不能也不必過問，因為通常牽涉到個人主觀的看法，所以不值得費時費神去過問。然而若無憑無據的恣意批評他人，爲了避免混淆視聽，有必要予以披露，相信讀者自有公論。

在《徘徊在中日佛教的繼承與斷裂之間》一文中，作者指稱如學禪師（張綉月）在日本駒澤大學就讀的「國（日）語漢文科」，而不是「佛教科」，且認爲「禪師」之稱呼有些名實

不符。這位作者身爲一位歷史學者，應該瞭解提出某種看法必須要有事實證明，不能僅就一個現象而任意假設，並且自行加以發揮。請問他的證據何在？實際上如學禪師在日本駒澤大學確實是讀專門部「佛教科」，且有畢業證書及成績單爲憑證（參見附圖）。這是不爭的事實。

從另一個角度來說，佛學的高深涵養原本不在於有無文憑，也不在於有沒有唸過「佛教科」。縱使如學禪師是唸「語文科」，難道這會妨礙她在佛學的素養嗎？古來的祖師大德也未必有佛教專門部的文憑。一個人若不努力深入研習，不會自然成就高深的佛學素養。正如同一個歷史學者若不努力探索事實

老實說，假若如學禪師在世的話，她老人家絕對不會在意任何人對她的看法、說法或寫法，甚至稱譏毀譽亦不放在心上。因為她老人家能夠傾聽不同的聲音、納受不同的意見，對於不實的批判只會一笑置之。誠如《金剛經》上說：「一切有爲法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」不是嗎？

如學禪師博學多聞且虛懷若谷，本性喜於默默耕耘，只知道好本份事，至於外界是否知道、是否肯定，對如學禪師而言，皆視如浮雲，心胸坦蕩。如學禪師雖有足夠的佛教義理素養，但敬才、惜才、尊重專業，不論那位法師或居士大德，只要有任何專長、特色，皆禮請至寺內或講經說法或梵唄唱唸，或教授課程……。這並不表示她自己不會，而是期許出家徒衆或晚輩後學將來能爲佛教、爲衆生奉獻身心，弘法利生。

其實在《徘徊在中日佛教的繼承與斷裂之間》文中，有許多觀點需要澄清，在此僅是舉出其中一小項。所謂「沈默不是懦弱，忍耐不是麻木」，爲了匡正視聽而不得不聊贅數言，禪師若在世，必以饒舌見責。

專門畫仙啟 一名張氏綉月

上の者の成績は下記に相違ないことを証明する

昭和52年 1月 18日 同志大学校長 岡 本 素 光

[illegible]

(備考) 優は80点以上、良は70点以上、可は60点以上、
上級は3年間の成績である。

關於如學法師的學歷問題

江燦騰

《福田》第一五二期，曾刊載敝人所撰的《徘徊在中日佛教的繼承與斷裂之間——試論法光道宗（如學）禪師的宗派傳承及其佛教事業的困境》一文。敝人在此文中，對如學法師的生平學養和她所創辦的佛教事業，根據近年來所蒐集的新資料，作出一些不同於過去教界所熟悉的觀察角度和論斷。基本上，這是一個歷史學的探討，對與錯，都必須以學術的規範和證據來進行。換句話說，這種討論，是開放的，文中的論斷，也不代表最後的真理，只代表作者撰文時，所能掌握的看法罷了。如果他人有新證據、新觀察，足以推翻原先的看法，則根據學術規範，原作者即有修改的必要，否則其論點的參考價值，必然降低，不被學界所信賴。

在上述敝文中，敝人曾提出的一個新看法：認為如學法師畢業於駒澤大學的「國語漢文科」，而不是「佛教科」。敝文這樣說，證據何在呢？其實，敝文所根據的資料，正是如學法師本人和其他駒大的前後期十二位同學，在一九七三年十二月二十三日於法光寺召開第一次「駒澤大學臺灣同學會」時，所印的相關資料。在《駒大臺灣同學名簿》第一頁，即印著「昭

和十五年『國漢科』張綏月（法名如學）」（參見附圖）。試問：如學法師為甚麼弄不清自己是唸哪一科的？又其他的人，為甚麼也沒發現如學法師的資料是錯誤的？要知道，這份資料是因駒大棒球隊來台，由如學法師發起招待的，資料是由她負責的，居然會弄錯自己的畢業科別，真是令人難以相信。但，釋宗靈法師提出如學法師的駒大成績單影本，雖是一九七八年一月十八日發出的，敝人仍願相信是真的。因此，敝文所說的原見解，在珍重事實的證據之下，理應加以修改。

可是，如學法師的義學程度不足，迄目前為止，並未有新證據來反駁，所以敝文仍暫不更動其餘的看法。

駒大臺灣同學名簿		
昭和3佛教科 昭和4	（法名如學） （法名青雲）	花蓮市花園街十一號東淨寺住持（TEL七七三） 台北市南門街十一巷四號（TEL三二一八四〇）
昭和8東洋科 昭和8佛教科	吳瑞語 李幸不	雲林縣元長鄉頂寮村大庄三十號 台北市長安路二六八巷十號
昭和8國漢科 昭和8地理科	（法名如學） 黃連指	彰化市長順街十一十五 台北市紹興南街三六巷十四號（TEL三三五七三） 西縣縣廳山市光復路三七二巷十號
昭和14佛教科 昭和15	（法名如學） 楊聲瑞	台北市羅斯福路一九六巷二九號（TEL三三五七三） 台南縣橋南鄉私立福和中學創辦人（TEL七九二）
昭和15地理科 昭和15國漢科	（法名如學） （法名如學）	台北市光復北路（〇）（〇）（法名如學）住持（TEL七七一九四〇） 台南市北區公園路四五一巷一四二弄一四號
昭和15佛教科 昭和15	（法名如學） 王傳烈	台南縣後壁鄉昇平村八八號 台中市東區大公街八八號
昭和17專佛科 昭和18	（法名如學） （法名如學）	台南市法華路（〇）號 台南市法華路（〇）號
昭和17佛教科 昭和18佛教科	葉阿月 陳吉村	台北市長興街六五號之一樓 屏東縣潮州鎮富春里天祥路四一號（TEL七七八六四）

波斯匿王的故事 (一)

何世亮

一、雖小而不可輕

波斯匿王是世尊住世時，舍衛國的國王，當時波斯匿王受到其夫人的引度，而逐漸接受佛陀的教化，在雜阿含經有二十多篇，為其與世尊的對話，從其中我們可以看出人生的種種問題，並學習世尊的人生智慧。

有一次，世尊在拘薩羅人間遊行，住於舍衛國祇樹給孤獨園，波斯匿王就前來拜訪，向佛說：「我聽人們說，世尊已經

覺悟成佛，這不是真實的事，會不會有人故意誇大，或隨便說說，或者是宗派之間的競爭，而造成的惡意中傷？」

世尊說：「這種傳言是真實的，並不是隨便說說，大王！我現今已經覺悟成佛。」

波斯匿王說：「雖然世尊如此說，但我還是不相信，因為我們現在的社會上有很多尊宿大德、沙門、婆羅門，還有富蘭那、舍利子……尼乾子等六師外道，他們

都不敢自稱覺悟成佛，為什麼世尊你年紀還小，出家修行不久，便認為自己覺悟成佛了呢？」

世尊說：「有四種東西，雖小但不可輕視，第一種就是王子，第二種是龍子，第三種是小火，第四種是年幼的比丘，這四種雖然微小，但不可以輕視。」

「王子雖然幼小，將來會繼承王位，若與之結怨，將來會萌生災害，所以應該對他恭敬，等於保護了自己。在空地處的小蛇，身形雖然很小，但是毒性很強，人們若不小心防犯，被咬傷了，就有喪失生命的危險。火燭雖然很小，但是從微漸大，有可能燒毀整個城市或山林，不可稍加疏忽。年輕的比丘雖然幼小，但是持有淨戒，人們若加以輕視或毀謗，就會造成惡果，災禍延及子孫。」

世尊說完了，波斯匿王有所領悟，歡喜隨喜，作禮而去。

二、無有不死者

波斯匿王的祖母死了，他感到非常悲傷，等到火葬完畢之後，就來拜訪世尊。

世尊對波斯匿王說：「大王！你從什麼地方來，為什麼弊衣散髮？」

波斯匿王說：「世尊！我心愛的祖母死了，假如能夠挽救她的性命，那麼我將所有的財產及王位捨棄，我都心甘情願，但是最後還是沒有辦法，祖母還是離我而去，所以我感到非常痛苦，現在剛從火葬場趕回來。」

「我記得世尊以前跟我說過，一切衆生，一切蟲，一切神，所有的一切，無有出生而不死者，我現在終於了解世尊所說的話。」

世尊說：「是的，大王！一切衆生，一切蟲，一切神，生者必會死，未有生而不死者，就是刹利灌頂王，統治四天下，得力自在，沒有一個敵國不被他降伏，但是到最後還是難逃一死。還有像這個長壽天王，在天宮爲王，自在快樂，到最後也

歸於窮盡，沒有不死的天人，就算是得到阿羅漢果的修行比丘，已經解脫了一切煩惱，他的肉身也會死亡，還有十力具足，四無所畏的諸佛世尊，最後也將滅度，而取涅槃。

像這些傑出的聖賢人物，到最後也會死亡，何況是一般的凡夫俗子，所以大王！你也應該要看得開啊！」

波斯匿王聽完了世尊的說法，內心終於放下了悲傷，歡喜隨喜，作禮而去。

三、愛護自己

波斯匿王自從接受佛陀的教誨之後，內心逐漸產生智慧，有一天他在禪思的時候，突然有了深一層的領悟：「什麼是真正的愛護自己呢？什麼是害了自己呢？假如一個人能遵守戒律，保持身口意三業的清淨，那麼這樣的人就算是愛護自己了。假如一個人不遵守戒律，在身口意三業上，造作了很多的惡行，那麼這樣的人便不算是愛護自己了。」

波斯匿王有了這樣的感想，也了解了戒律的根本精神，但是他對自己的想法還沒有很大的信心，於是就趕快跑去問世尊的意見。

世尊說：「大王！你想的沒有錯，造作身口意三種惡業的人，並不算是愛護自己的人，雖然他們認爲是保護自己，其實他們是自私自利，他們只是以象車、馬車、軍車、步軍來保護自己，這種保護只是限於外圍而已，並不能真正的保護自己，爲什麼呢？因爲他的自心會感受到混亂，他的內部會叛亂，而且也會結下了很多的仇恨，永遠不得安寧，到最後就等於害了自己。」

「而一個造作身口意三業善行的人，表面上看來好像爲了別人而犧牲自己，其實這樣的人，內心會感到很充實，凡事會覺得心安理得，最後也會獲得別人的歡迎與幫助，這才算是愛護自己的人。」

波斯匿王從國家與國家之間的征戰，

又親自感受到祖母的死亡，他逐漸發覺到世事的無常，不管是財富或者是權勢，都無法真正保護自己，所以他從佛法的學習之中，了解到唯有以戒律來保護自己的心，才算是真正愛護自己。

四、財富的陷阱

波斯匿王有一次在正殿上，裁判官司的時候，看到很多婆羅門長者及貴族們，往往爲了貪求財利的事情，勾心鬥角，你爭我奪，不知滿足，更造作了欺詐妄語的事，以至於許多爭訟的事件很難加以裁判，波斯匿王不知不覺感到很心煩，不禁自言自語地說：「我不想再裁判世間的訴訟案件了，我想將這個位子交給我的賢子去處理，然後我想清淨地去修行佛法了。」

於是波斯匿王就離開了王宮，來到佛陀住的地方，拜訪世尊，他說：「世尊啊！我今天在正殿上，看到很多婆羅、富翁的長者及貴族們，他們已經很有地位，而且也擁有龐大的財物，但是爲什麼他們還

是爲貪心的緣故，大家爭來爭去，而且憑空捏造許多是非，來欺騙別人，互相叫罵，我看了很心煩，不知要如何去判定是非，所以就想著要讓位給我賢能的孩子去治理國家，然後我要清淨地修行佛法，世尊！你認爲怎麼樣啊！」

世尊說：「大王啊！你的看法沒有錯，世人的貪心是不會滿足的，像這些高官貴族及富有的人，他們已經擁有很多的財勢，但是他們還要求更多，怕輸了別人，所以就製造了是非，來欺誑別人，引起惡性競爭，到最後就會引起殺身之禍，就好像漁夫在河流溪谷中張網捕魚，殘殺很多的魚類衆生一樣，這些高官貴族及貪心不足的富人，將會造成很大的業障，未來遭受很大的痛苦。」

波斯匿王聽了世尊的話之後，又說：「最近我觀察世人的作爲之後，我漸漸發現，世人獲得了財物之後，往往不知滿足，更增加了七情六欲，造作更多的惡業，

所以財物並不能解決問題，反而會增加更多的問題，世間實在很難找到不被富貴所亂的人啊！」

世尊說：「大王啊！你的想法很正確，世界上實在很難找到不被富貴所亂的有德之士。世人以爲有了財物之後，個人的生活便有更多的安全保障，事實上剛好相反，世人有了財物之後，無形之中就會增加物質上的享受，相對上就減損了心靈的敏銳，使個人的精神靈性降低層次。另一方面將會造成患得患失的心理，更希望去求得更多的財物來鞏固安全感，結果與人爭名奪利，造作更多的惡業；譬如獵人在空野山林中打獵，多殺禽獸，增廣惡業，讓衆生受到困苦。世人獲得了大財物之後，生活上就產生了放逸，增加貪心，造諸邪行，到最後就會遭受很大的苦報。所以說：富有並非是福，往往是一種災禍。」

波斯匿王聽了世尊的話，有了更深的體會，歡喜隨喜，作禮而去。

問題所在

安藤俊雄 著
依觀 譯

天台思想史

緒論

第二節 湛然的解釋

一、三境區分 湛然在天台學史上所佔的地位頗高，他爲天台三大部等作詳細的注釋，明確規定祖文之意義。雖然如此，但是湛然的天台學並非只是智顗的模仿而已。因歷史條件不同，所以湛然的天台學，有著智顗學說所無的新學風。譬如將《大乘起信論》的眞如緣起說採入天台學體系，就是極其明顯的例子。

此事且置一邊，在湛然的著作中，可以看到他對《摩訶止觀》作的解釋，是意圖將天台止觀的體系作明確規定。對於《摩訶止觀》所說的不思議境，湛然將之區分爲性德境、修德境

、化他境等三科。由於這樣區分，《摩訶止觀》的文義得以更明確地理解，就這點而言，其功勞不小。但是另一方面而言，後世之所以產生具相家與具性家的爭論，也是因於這個區分，這是不能忽視的。湛然是以《摩訶止觀》的第一項爲性德境，第二項爲修德境，第三項爲化他境。

根據湛然所說，性德境是指理性方面，是一念三千的不思議境。天真獨朗這一面。修德境是顯示可現證此性德境的修相，故名修德境，在此是以四句推檢破斥對一念三千此一妙理的性計。第三的化他境，相對於修德境以行人的自利爲目的，這是以利他爲基礎，藉著四句闡明說三千之所以。

湛然的三境區分，頗有助於理解《摩訶止觀》本文，藉此

三境區分，尤其是性德境、修德境、化他境的名稱，智顗的原意得以確定。但是在後代成為問題的是，三境中，有關性德境與修德境的解釋，性德意味著超越修治造作，是先天性的理性，因此不能做為不思議觀的行相。相對於此，有四句推檢之文的第二項，所示的是修德境，因此四句推檢可用來說明不思議觀之行軌。事實上，湛然即是作這種解釋，如云：

次明修德不思議境，即是自行，須明行相，故以問答推檢，而為行體，如前理性，本無性過，約修門說，須明離計。〔《輔行》卷五之三，《大正》四六，二九六〕

又云：

前雖結成理性境竟，若不推檢，何殊鳥空，此即結成修德境也。〔同上，二九七〕

到了後代，或以性德境為所觀，修德境為能觀；或以性德境為不思議觀之行體，修德境的四句推檢為不思議觀之行相等，都是由湛然的見解而產生的。湛然在注釋觀不思議境的最後，說：

如前所明，事理自他並在一念，說必如上，行無先後。〔同上，二九九〕

三境可以於一心同時現證，顯然至少湛然不認為性德境與

修德境各有其特有行軌。重視修德境，以四句推檢作為不思議觀之具體行體，此為湛然學說之淵源，故應加以重視。在後世中國山家學派中，這種見解雖不具有支配性的地位，但是在日本天台宗中，所謂中高法門的，即沿襲此一見解。所以稱為中高，就是在觀不思議境三科中，特別重視中間的修德境之四句推檢，以此為不思議觀之行體。

相對於智顗只以一心三觀說不思議觀，湛然特將《摩訶止觀》本文區為三境，以四句推檢作為不思議觀之行體，這是要加注意的。隨著宋代以後天台學派的論證深刻化，對湛然學說遂有詳細綿密的研究，但是，對於湛然對性德境與修德境所作的規定，這些研究都只取對自己立場最有利的解釋，沒人敢超越湛然，對天台智顗所說作直接研究。然而猶如前文所述，智顗所說的不思議觀是一心三觀，《摩訶止觀》中所說的四句推檢並不是行軌，以一念三千為構造的不思議境只是用來顯示言亡慮絕之絕對境而已。將此四句推檢規定為不思議觀之行體，是湛然學說的特色。

二、作為指南的三千 湛然的三境區分，對後代影響極大，不只以承繼天台正統學系自居的具相家，就是具性家也以此作為論據而屢屢引用。然而湛然本身真的是以三千世

間作爲不思議境的內容嗎？湛然在《輔行》五之三說：

止觀正明觀法，並以三千爲指南，乃是終窮究竟極說。故序云：說己心中所行法門，良有以也。

亦即湛然認爲一念三千是天台學終窮究竟之極說，而且三千是天台觀法的重要指南。後代的具性家注意到此中的「指南」一語，認爲湛然的真意是：三千是導向不思議境的指南，而非不思議境之內容。這種見解並不正確，此從湛然後文所述，即可得知。亦即從如次兩個問答，可看出他的見解：

問：此三千爲初心觀，後心亦觀？答：初後不二。問：凡夫心中，具有諸佛菩薩等性，容可俱觀，中心後心，界如漸減，乃至成佛，唯一佛界，如何後心猶具三千？答：一家圓義言法界者，須云十界即空假中，初後不二，方異諸教。

也就是不只初心，就是在後心中也觀三千，這正表示三千是不思議境的內容。

根據湛然所說，修德境的四句推檢，是爲了用於現證性德境一念三千之妙理，而一念三千是天然自爾的不思議境之真相。他對四句推檢的目的作出如次規定：

恐生計故，故須此數，故下答文。但離橫等四句執竟

，還歸本理一念三千。

從而性德境之本理的一念三千，是不思議觀的最高目的。

從這點來看的話，湛然不是以一念三千之理，而是以三千世間爲不思議境的內容，此即成爲後代具相論的基礎。尤其是他是最早以一念三千發展天台性惡說的。但是湛然未必認爲作爲不思議境之內容的三千，全無限制，而是要在即空即假即中上觀達。《輔行》在注釋觀不思議境的最後說：

念與三千並不可得，三諦宛然。

又，在《止觀大意》云：

故此妙境爲諸法本，故此妙觀是諸行源。〔中略〕上根一觀，橫他是豎該攝，便識無相，眾相宛然。

三千無相，眾相宛然而觀，是要在三千爲圓融三諦上觀達。若嚴格檢討其意義的話，未必與三千世間相相宛然而觀一樣，而應解釋爲觀有三千狀態之理。雖然如此，在注釋《摩訶止觀》時，湛然多以三千具有即空即假即中的特殊實在性而觀。這可能是依循智顗在《摩訶止觀》所說而來的。

總之，湛然不只是認爲不思議觀就是在圓融三諦上觀性德境的三千，而是以其他的九乘觀法全體爲目的。將觀不思議境區分爲性德境、修德境、化他境等三境，以四句推檢爲不思議

觀之行體，不是一念三千之理，而是以三千爲不思議觀之所顯，以此對照智顗所說是有顯著的變化，而這也成爲後代論戰的主要問題。

第三節 知禮天台學中的實在論傾向

一、山家派對三境所作的解釋 對於湛然的三境區分，不大能看到知禮的詳細見解。只有在《觀音玄義記》第二，釋「不思議境智時，引用妙樂之「若本自二空，即是性德，若推檢入空，即是修德」。若根據後代廣智系處元《止觀義例隨釋》所說，處元的三科解釋是根據知禮以來的口決。性德境、修德境、化他境等三境一一有其特有觀法，上根依性德境之「不思議觀而觀一念三千，知不思議境之實相。對此三千起四句性計之行人，更設修德境之觀法的四句推檢，以及化他境之觀法。這是處元的見解。」

如果這個解釋是知禮以來所相傳，則不得不說是對於前揭湛然之學說予以更進一步的新規定。如果知禮是作這樣解釋，則其門下必然因循沿襲。然而，不要說處元所處的廣智系，就是南屏系、神照系都無此說，反而在知禮歿後，產生了種種不

同見解。從而不能認爲處元對三境所作的解釋，是山家派公式化的見解，在知禮當時已經建立。尤其對於一念三千，知禮與山外派之間，曾產生熾烈論戰，但是在山外派的著作中，看不到有關觀不思議境之三境的論述。

然而就這點而言，遵式所說饒富趣味。亦即在《天竺別集》卷下所收的摩訶止觀議題中，有當時極爲珍貴的，詳細的三境之說明。首先對於性德境，云：

言理性，則一念性體，萬法頓圓，百界色心，無毫釐而不具，三千因果，無針芥而修成。不談迷悟之端，豈涉晦明之變。故彼淨穢一一色心，若秦鑑之頓彰，猶帝珠之互現。（《續藏》一之二·六之二·一四七）

所說的「淨穢一一色心，若秦鑑之頓彰」，與知禮一樣，都是具相論的，而這不能說是性德境有特有的觀法，因此與處元的見解並不一致。遵式應該是與湛然持同樣的見解。其次對於修德境，云：

二明修德境者，蓋約三千性淨。三諦體冥，二執元無，百非本絕。為我眾生久惑，性計萬端，遂談一念無生，四句離著。

顯然也是與湛然一樣，將不思議觀的行體釋爲四句推檢。

遵式更說修德境有四種意義，其說如次：

然立此修德境，略有四意。一者謂示三千三諦，性境本空，雖四性無生，而三千常住。二者為顯事雖頓具，性本具自然。若非照性明修，妙理無容自顯。三者雖三千而常寂，雖二空而不無與奪，雙忘事理清淨。四者為彰境通為九法之依，雖立雙修之名，而但成於妙境。（同上）

關於此四意，說「此四意，初二多從空假，後二唯在於中」，更說「據順二空，頓忘四性，專以推檢為能」，由此看來，遵式是以修德境的四句推檢為一心三觀。

遵式是知禮的學友，與知禮同樣戮力於確立山家派的天台學。他的學風自有異於知禮之處，素以虔敬的淨土行人之名聞名。他雖然不像知禮那樣，有體系性的研究，但是在與山外派的論戰中，他向來支持知禮的觀點，努力排除異說。從而可以推定他的見解大抵與知禮相同。

如果知禮及其門下的見解大抵與遵式相同，則必然與前述處元的主張不一致。比起認為三境一一有其特有修觀的處元的見解，遵式的解釋應較近於湛然所說。處元的見解應該是遵式所說之再發展。亦即湛然所說的性德境不是修觀；作為不思議觀的觀法，修德境的四句推檢是行體，而化他境的悉檀因緣之

修觀附隨之。對此，知禮與遵式的山家學派，進一步將修德境的四句推檢，規定為一心三觀。而這是沿襲智顗原意，並非新說。雖然如此，但是若與只以四句推檢作為不思議觀之行體的湛然所見比較起來，可以說有新的發展。此因四句推檢以性計之泯亡為目的，而此舉有可能成為消極的實相觀。尤其山外派的人，就是立於消極實相觀的立場來解釋一念三千。遵式之以將四句推檢的本質規定為一心三觀，具有如此的歷史背景。

二、問題所在

知禮的實相論中，實在論的色相極為濃厚，後代的天台學派即因此而諍議不休。這是由於知禮將性具說視為天台學最高原理，以此原理來解釋一念三千。固然湛然即以性具說來解釋一念三千，但是到了知禮，又更徹底的重視性具說。相對於山外派的理總事別論，主張理具三千與事造三千的事理兩重總別論，即以性具說為其論據。從而知禮主張於不思議觀，觀三千世間相宛然常住。在《觀心二百問》中，對慶昭的三千妄法說加以論難，云：

問辨訛云：三千是妄法。今云：是所顯之理。（《大正》四六·八二六）

又，《指要鈔》卷上，釋內外不二門時，云：

所觀陰境既絕，能觀妙觀亦寂，則病去藥亡，能所雙

絕，故云無空假中，於雙絕亡處，融妙三千一時顯，豁然同皆真淨。

也就是能觀、所觀之對立泯亡時，不思議境之實相的三千世間一時顯現。所以不思議觀必是觀照現實的三千世間。

雖說三千常住，但知禮的常住不是單假，嚴格說來是妙假，是不思議假，是即空即中之假。從而不能認為三千之常住以單假為原理，也就是不是實在論的。據知禮所說，實相之體是即空即假即中，空、假、中一一具其他二諦。說三諦互融相即，是約三諦之體而言，未必無視於三諦各各德用之差別。空觀、假觀、中觀等三觀，各有其特有之德用，而於其體中，此三觀合於一心。在《指要鈔》卷上注內外不二門中，引染淨不二門之「照故三千橫具，遮故法爾空中」之文，云：

蓋三觀相成也。既云照故三千常具，照是觀不，三千是妙假不。既不可單修假觀，遂須空中成之。故云：遮故法爾空中，因茲遮照妙用現前，故云遍應無方。既以妙假，歷於淨穢，復須空中亡之。

亦即以假觀是三千世間的差別相，空觀是泯亡執此差別相的分別，中觀是不墮遮照二邊之德用。在此德用中，三觀一一

有其各自的性格。然而由於是一境三諦、一心三觀，故空、假、中於十乘觀中，無論是主體的，是客體的，三者和為一體。在應用上，一即三，在體上是三即一。從而圓教止觀的一心三觀中，假觀具有異於其他二觀的德用，但在體上是一。所說的假是妙假，與緣生假、建立假有所區別，即在於此。從而如後世的仁岳、從義，以三千為假觀，是與空、中二觀隔別不融的假觀，與三千不過是無明緣生之法，在果上可永久斷之的見解完全不相容。知禮是將三千定為假觀，但是在三千當處，是空、中，是實相性具之法。

像這樣，三千是事，同時又是理。事理的意義有種種，但知禮約具與變，而分成理事、體用、修性。《指要鈔》卷上注釋色心不二門時，云：

乃以性中三千為體，修起三千為用，則全理體，起於事用，方是圓教隨緣之義。故《輔行》云：心造有二種，一者約理，造即是具；二者約事，乃明三千凡聖變造。

像這樣，知禮的實相論，在知禮在世時，被視為實在論而被山外派強烈非難。尤其在知禮歿後，以其為實在論的解釋特為流行，不僅有仁岳、從義之類的反對者，在山家學派中，這

樣的解釋也未曾絕跡。知禮歿後，從北宋中葉及至南宋、元、明，天台學的發展，根本上可以說是爲了從這種解釋救出知禮學說真義的運動。

三、具相家與具性家

知禮歿後的天台學派分成祖

述知禮學說的山家派，以及反對知禮所說，欲另外樹立天台實相論正義的山外派。表面上，山家學派是知禮學說的祖述者，但仔細對此學派學說的開展作考察時，可以發現他們未必株守知禮所說，爲了辨明知禮的實相論，不得不在學說上有所動搖與變化。到了後代，以廣智、南屏、神照等三家爲中心的山家學派，學說起了新變化。從而山家學派已不能說是知禮的追隨者了。例如主張知禮之天台學具有絕對權威的志磐，在《統記》卷一七的《法蓮傳》中云：

四明中興天台之道，圓辨中興四明之宗。蓋謂四明之後有派，為知解之學。近似山外者，而圓辨者出，獨能發祖意，以起四明盛矣。

此中被讚爲四明天台學之復興者的圓辨，就是廣智系第五世法孫道琛。在《統記》中被視爲異端者，除了前揭山外派數人之外，在知禮之後，只列出仁岳系、從義系、道因系的數人

而已。對知禮所說提出異議的人絕非僅止於此，在山家派中也不乏其人。表面上屬於山家派，而且是在祖述知禮所說者之中，也有不少人其學說內容異於知禮。志磐所說「獨有圓辨能發祖意」正透露出此間消息。

吾人認爲知禮以後的天台實相論，是以具相家、具性家二派的對立爲中心而作發展。這樣的分類是依據了然的《大乘止觀宗圓記》、善月的《山家緒餘集》以及法雲的《翻名義集》等所記。所謂具性家，是認爲性具說是說一切法具一切法之性，而不是具相。反之，具相家則主張不單是性，就是相也本具，因此嚴格說來，應該叫作具性相家。

就一念三千而言，具性家主張一念心性本來空寂，隨緣得現萬法之相，但這只不過是具相之性，並不是心性自體本具森羅事相（即三千）。相對於此的具相家，揭示《維摩經》但除病不除法的原理，主張執森羅三千之迷執應斷，但是在止觀之極所，三千依然是微妙圓融的法性本具之實相，相相宛然而常住。知禮之後天台實相論的發展，即出自於此具性家與具相家的爭論。

禪

門

風

範

曙壽

一、爲道損足的破山海明禪師

破山海明禪師，四川大竹縣人，俗姓蹇。生於明朝萬曆丁酉年（萬曆廿五年西元一五九七年）。據說師於母胎中十五個月方出生，生時相貌端正，異於常人，漸長則天資聰慧，更非一般孩童所能比。成童娶妻生子，十九歲那年，忽然有出世的思想，便往家鄉的佛恩寺禮拜大持律師爲剃度師父而出家，命名海明，號旭東。某日隨衆聽慧然禪師講楞嚴經，聚精會神，專心聽講，至「一切衆生，皆由不知常住真心，性淨明體，用諸妄想，此想不真，故有輪轉。」終日疑悶。而此後每閱古人公案更如銀山鐵壁。遂離開四川，到處遊訪，參學善知識，希望能得到答案。出蜀後，見了幾位耆宿均未能釋懷。便往破頭山住山，尅期取證，以七日爲限，努力參究，至第五天，仍無

消息，內心發急，索性到萬丈懸巖邊打坐。並立誓願，悟與不悟，性命就在今天了。他這樣心一橫，竟然從早上坐到傍晚，當太陽快西沈的時候，人境雙忘，眼前惟見一平等世界，內心則自在解脫，遂下坐舉足經行，不覺墜落巖下，跌損左足。頓覺從前礙在心中的疑惑，完全冰消瓦解，不自覺高叫一聲。自此以後，出山南行，遍參尊宿。

那時，天童密雲和尚應邀至金粟任住持，師便直奔金粟，因爲他和密雲機鋒相契，遂協助密雲出任西堂首座之職。之後，又曾暫住苕溪，也曾應邀主持東塔，學者歸之如雲。數年後乃回到四川，卓錫於萬峰古剎道場十餘年，一直到甲申年四川動亂，首腦李鶴子，素來殘忍好殺，師親至營中，委曲開導，李鶴子皆不爲所動，某日，師又來相勸，李遂出一難題而告云

：「和尚，你能食肉，我便不殺。」師回答：「公不殺人，我即食肉。」李笑而從命。結果，師爲了蒼生而食肉，李鶴子果然守信，從此不再濫殺。解救了無數生命。幾年後，蜀難平定，師遂於梁山之金城寨開雙桂堂，接引四方學者，來參學者衆多，當時總制李公國英聞師名，敦請師至渝城，彼此相談甚歡，李公特別辦了一桌葷菜供養，師即擱下筷子說道：「山僧昔日遇上惡魔而開齋，今日幸逢善友而止葷，從此，將不再食肉矣！」遂辭而歸。

師於雙桂堂開學日曾有禪堂緣起一文公諸於世，文中對當時教界諸多感慨及教誡，茲僅錄其中片段於后，以供讀者深思。

「蓋聞佛法無主，要假人宏，得人則興，失人則廢，所以逢人不可無也。是人也，非生而知之者也，吾教建叢林、立規矩，意在養育賢才，陶鑄後學，繼往開來，如日月大明乎天下也。奈何海內叢林，悉忘此意，予不得不犯天下所忌，敢以古今興廢試一論之。上古叢林聚衆，朝夕激揚，使悟本心，冀各爲一方眼目，輾轉傳化，續佛慧燈，以故古時穎脫者不知其數，此佛法得人所以興也。邇來叢林雖在，古法盡忘，招賢宏教，杳絕無聞，自愚愚人，輾轉蒙昧，致使初學有志者無處棲泊，無人薰陶，蹉跎白首，不知佛義，此佛法失人所以廢也。：：：」

師晚年示微恙，上堂垂語有：「初開規運九開鑪，七十年來志不輸，每見隙駒難度尾，常聞老蚌易生珠。」云云。遂出源流六張，分付眼耳鼻舌身意六人。並囑門人，棺槨衣衾，如俗人禮，叢林規矩，依舊行持。忽聞迅雷疾風，甘霖四及，師跏趺坐端嚴指燭而逝。門人不違面命，依鄉紳體制，塔於艮龍山麓。住世七十年，坐臘四十夏。

二、榮辱不關的大道谷泉禪師

南嶽芭蕉大道谷泉禪師，不修邊幅，生性善於忍受髒臭，又撥置戒律，不把規矩放在心上，更看不起一般出家人，因此，所到之處，皆不受歡迎，師並不以爲然，仍舊我行我素。當他到汾陽拜謁善昭禪師時，獨受禪師的欣賞，並密授記別南歸。從此，放浪行跡於湖南一帶。聽說慈明禪師住道吾山，便前往省覲。慈明見了他便問：「白雲橫谷口，道人何處來？」師左右看了一下道：「夜來何處火，燒出古人墳。」慈明呵曰：「未在！更道。」師乃作虎聲。慈明以坐具撼之，師接住，將慈明推倒在禪床上。慈明卻作虎聲，師大笑曰：「我見過七十多位號稱的善知識，今日總算遇到個像樣的。」從此，他便和慈明形影不離。

附近山中有個深潭，據說爲毒龍所蟄，落葉墮入潭中觸水生波，都會引起雷雨交加，可見毒龍的厲害。因此，經過這裏

的人無不小心異常，連呼吸都不敢太大聲。有一天，師與慈明在傍晚時經過這兒，時值秋暑，天氣炎熱，師拉一拉慈明的衣角說：「我們一同下去洗個澡，如何？」慈明不理他，於是師一人脫去上衣，一躍而入水中。果然如傳說，剎時風雨交加，霹靂隨至，林木振搖，大地一片漆黑。慈明早已嚇得蹲在草叢中，不敢作聲，一心想著，這回這瘋顛僧定死無疑。過了片刻，天色放晴，忽見師引頸出波，「囚！」一聲跳上來，安然無恙。慈明才鬆了一口氣。

慈明禪師曾派遣門人黃龍慧南禪師來謁師，與師交談畢，驚歎道：「五洲管內，乃有此區頭道人耶！」黃龍慧南禪師道貌岸然，不苟言笑，當他知師一向不重規矩，做事坦蕩，又以詩偈戲酬曰：「飲光論劫坐禪，布袋經年落魄，疥狗不願生天，卻笑雲中白鶴。」

師後來住錫保真庵，此庵位在湖南地勢最險峻之山，師每夜在祝融峰下，就地而坐，某夜有大蟒蛇盤繞左右，師解下衣帶縛綁蛇腰，到了半夜，蟒蛇不見了。第二天，師扶著拐杖遍山尋找，最後，發現其衣帶纏繞在枯松上，原來蟒蛇乃松妖所變。

師曾有事出山經過衡山縣，在鬧市中，見屠戶賣豬肉，正拿起刀子切肉，師立其傍，作出一付可憐態，手指其肉，又指

其口，屠者問：「你是啞巴？」師點頭。屠者憐之，割了一大塊肉放在他鉢中，師接受喜出望外，感謝而去。在旁觀看的市民，大笑不止，而師泰然自若。平時以杖挑起酒瓢，來往山中，人問瓢中何物？乃告云：「大道漿也。」

曾自作偈曰：「我又誰管你天，誰管你地，著個破紙襖，一味地打睡，一任金烏上、玉兔西墜，榮辱何預我，興亡不相關，一條拄杖一葫蘆，閑走南山與北山，醉臥山路間。」冬來大雪，曾有偈曰：「今朝甚好雪，紛紛如秋月，文殊不出頭，普賢呈醜拙。」

師後來遭人誣告，發配郴州牢城，時值盛暑，途中作偈曰：「今朝六月六，谷泉被氣祝，不是上天堂，便是入地獄。」言訖，微笑，泊然如蟬蛻。火化後，舍利無數，上面方知師為遭人陷害。

洪覺範對師的行跡曾贊曰：「無爲子曰：『生者人之所貴，死者人之所畏，耻者人之所避。』而泉不貴其貴，不畏其畏，不避其避，此其所以如是，吾不知其真，吾不知其僞，將質之於天地，方是時，叢林以肅嚴相尙，沙門以修潔相高，一有指目，重爲愧耻，故泉有以矯之耳！其號泉大道，若不苟然。」頗爲中肯。

理論

與實踐 的圓融



• 心寂

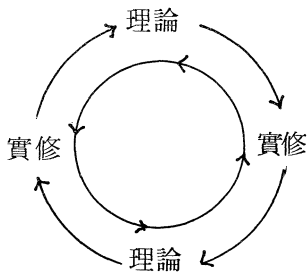
原始阿含的修法有特定的所緣，南傳《清淨道論》普列四十業處，皆明所修。這種修法有一特色，必須自始至終地緣一所緣境以入定，出定只是相反方向的運行，如順逆十二因緣一般。

《摩訶止觀》中，極圓頓地演出圓教的修法，「或於彼根入正受，或於彼根起出說，或於一根雙入出，或於一根不入出，餘一根亦如是。或於此塵入正受，或於彼塵起出說，或於一塵雙入出，或於一塵不入出，餘一塵亦如是。或於此方入正受，或於彼方起出說，或於一方雙入出，或於一方不入出。或於一物入正受，或於一物起出說，或於一物雙入出，或於一物不入出。若委說者，只於一根一塵，即入、即出、即雙入出、即不入出。於正報中一一自在，於依報中亦復如是。」根塵

識十八界可當作止觀之境，光是外塵就有無量的境界可修，沉復根塵識。

在這樣的修持架構下，理論與實修的隔膜解消無疑，「理論不異於實修，實修不異理論；理論即是實修，實修即是理論」。理論屬外塵，在主體與理論的互動中，能所雙亡即是入，亡而能別主客即是出，即入即出即入即出即不入出。又主體與實修之境的修持中，照於所緣而向寂即是入，寂而常照即是出。入時無分無別無動心；出時能轉法輪，建立理論體系。再緣此理論入出而更有所發明，明其實修方便權巧，以此權巧易入於實修故，再由實修之入出而有所得，所得隱於心而明於外，外再生外，實修與理論彼此動轉，圓融無礙。此動轉之圓為一雙迴向系統，無始無終，法法相潤，法法相類。

理論屬理修，實修屬事修，理事不是絕對二元，乃是一體兩面，如同名色不能分離，一分則魂銷魄散。達摩祖師的二入四行即是理事圓融的最佳表率，即使理事二入亦不能與四行絕對割離，理入即是稱法行，行入即報怨行、隨緣行、無所求行。理事無礙創造了事事無礙的可能。



《因明大疏料簡》

空桑、聖

法幢

大疏：空桑啓聖，資六位以明玄。

料簡問：此「空桑」與「聖」究何所指？

一、引前記

疏「空桑」者，此是山名，宣尼生處。有此山故，故舉於山，以彰人也。

問：六位乃是伏羲所演，非夫子說，如何得言，「空桑啓聖，資六位」耶？

答：「資」，明知不是夫子所談，但助彼六，名爲資，故有六。伏羲生空桑樹，義俱未詳。然准此文，取夫子好，且延造十翼，資六位也。六位即六爻也。（正續 86—893下）

二、引後記

疏「空桑啓聖」者，按干寶搜神記云：孔子母性（姓）顏，名徵在，夢黑帝謂曰：當禮於空桑。因便有娠，乃誕孔子。空桑者，地名，兗州界。從本生處，以立名也。（正續 87—1上）

三、引明燈抄

言「空桑啓聖，資六位以明玄」者，搜神記曰：「孔子之母，曰顏徵在，聚人也，與鄒大夫叔梁紇野合有身，既而，徵在遊於大澤之陂，睡臥，夢黑帝遣使請己，已往而夢交，帝語之曰：必乳於空桑之中。覺而體有感焉。遂生孔子，而有聖德。」「空桑之地，今名爲孔竇，在魯南，山之穴孔。」
含文嘉曰：伏羲德合上下，天應以鳥獸文章，地應以河圖洛

書。伏羲則而象之，乃作八卦。周易說卦曰：易六位則成章也。（大正68—201上中）

四、引瑞源記

言「空桑」者，濮陽後記云：（見本文二）。

史記世家曰：「孔子其先宋人也，父叔梁紇，與顏氏女野合，而生孔子，禱尼丘得。孔子生而首上圩頂，故因名曰丘云，字仲尼，姓孔氏。」

正義曰：「括地志云，女陵山在曲阜縣南廿八里。干寶三日記云：徵在生孔子空桑之地，今名空竇，在魯南山之空竇中。無水，當祭時，洒掃以告，輒有清泉，自石門出，足以周用、祭訖、泉枯。今俗名女陵山。」

案空桑地。更有一說，依列子天瑞篇曰：「后稷生乎巨跡，伊尹生乎空桑。」

又呂氏春秋云：「有仇氏女採桑，得嬰兒於空桑。後居伊水，命曰伊尹。尹，正也。謂湯使之正天下。」

大明一統志曰：河南開封府陳留縣，古有幸國，陳留世紀云：伊尹生於空桑，郡志云：伊尹母既孕，夢神告曰：曰若出水，即東走。明日曰果水見，東走數里，顧其邑大浸，遂化

爲空桑。令空桑城在陳留縣。

又開封府陳州，有八卦壇。伏羲自蔡水得龜，因畫八卦於此。今謂空桑有兩處別，一在山東兗州曲阜縣，乃孔子之生址也。一在河南開封府陳留縣，是伊尹之遺跡也。然雖兩說事相似，而未詳何是？今但用孔子事，蓋取干寶說爾。是故唯識疏敘亦曰：竊以以六位精微，資象翼而筌理。二篇玄妙，藉蒙列以探機。」（卷一）

五、引大疏導 上卷

空桑息郎反，空桑者，啓虔禮聖義。（大正69—151上）

六、引融貫鈔

空桑者，地名也，古來有三說：

一、孔丘之生址也。在山東兗州曲阜縣之空桑也。此搜神記之所說。

二、伊尹之遺踪也。在河南開封府陳留縣之空桑也。此列子及大明一統志之說。

三、指伏羲八卦壇也。亦在開封府陳留縣，名云空桑也。

問：三說之中，以何爲疏主意耶？

答：據後記意，由搜神記之說，以孔子作易云「空桑啓聖」爲疏主意。近來瑞源由後記說。今謂，後記釋不爾。三說之中，取第三

空桑爲穩當也。

大抵六朝之間，以老易二教稱爲談玄極，是故，至初唐，道俗歎佛教玄，必以老易二教比對歎玄，爲時風流。我朝古昧文辭，不識六朝流風，稱以儒道二教爲比對釋。儒專五常，非談玄道，秋篠已來，家家多失。惟今疏主出興初唐，作文多由六朝體裁。王簡栖頭陀寺碑文，既以老易比對，三十論疏文俱用斯體，好古之徒，不可不知焉。

問：疏主取第三空桑，老易比對，以何知是耶？

答：次文「苦賴興仙」句，既指老聘二篇，云何上句「空桑啓聖指孔丘作易耶，作易之原，伏羲空桑。孔丘作易是末。若上句取末，則下句亦云何依末，不言蒙列？上云末，下云本，文辭不巧。故知上句取伏羲稱，作易以八卦壇爲空桑，是爲疏主意也。

「啓聖」者，舉聖德指伏羲。啓謂發也，教也。聖謂至也，妙也，於事理無不通也。言伏羲氏啓發八卦，教道人民，爲其聖德，於事理無不通。八卦即聖，啓斯聖人，即伏羲氏。舉德彰人，云啓聖也。陳州空桑有八卦壇，故指伏羲氏云「空桑啓聖」也。（大正69—2下）

料簡答：「此「空桑」與「聖」所肯定者，與易經有關。本此，提及有關人物應限於伏羲、文王、周公、孔子四人。其伊尹、蒙（莊周）、列（列禦寇）應予排除。

瑞源記云：「六位者，言易六爻位，其卦本伏羲所畫，而辭則文王周公所繫。夫子作十翼。」依歷史影響，文王周公居次要。如此篩檢過濾，僅餘伏羲孔子二人。

前引六書，認定「聖」爲孔子有四家：（一）前記、（二）後記、（三）明燈抄、（四）瑞源記。釋「聖」爲伏羲有一家，即融貫鈔。分解「空桑」爲孔子，「聖」爲伏羲亦有一家，即大疏導。

四易經有二系統，一符號系統、一語文系統。符號系統雖由八卦重疊導演成六十四卦，此系統遵本尋源，應以伏羲爲代表。語文系統則應以作十翼，「晚而好易，韋編三絕」孔子爲代表。吾容納伏羲與孔子，能圓易之符號與語文二系統，有兩種配當解釋：一易道繼承，空桑指伏羲，則「聖」指孔子。一易道發揚，空桑指孔子，「聖」指伏羲。

六關鍵辭：「啓」與「資」。啓爲啓發，啓爲啓迪。資，前記釋爲助。若採唯識疏敘：「藉蒙列以探機」之「藉」同義，資有用義。（轉引禮記注）



外義無分，從現量現見後，隨彼而產生之識謂青色，了知彼青色虛體之「總相」法是分別見，彼分別見非假立餘他對立之支分，彼性斷除非青色故。是「遣餘」之有境，而且為「剔除」無實之境故。然所取境得到青自相，從內觀之，是屬於自證識故無錯亂。《集量論》云：「分別亦許自證識，從非義而悟彼故。」《釋量論》云：「於所見若知，是總義分別，不增益餘分，除爾許行境。」

緣取青色根識了知青色之實體後，確定青色實體所取青色量（認知）後，思惟外表之虛體是青色，決定青色虛體總義理解之覺識，遮除青色之實境，是分別識之緣取作用故，是遣餘。何謂遣除？決定青色之識，而且確定青色虛體，是遣餘（作用）。若謂決定青色虛體？是決定青色虛體者之識，亦由遣餘方式趣知有境。

遣餘作用是分別，由遮除其餘不同自類，了知自所取境之故。復次，彼非自所取之實境，唯「現相」之增益，是分別故，而非實境。以增益之意識，誤以為是自相後了知所取境，而獲得自相故。那麼！決定青之虛體，是遣餘，是分別（意識），其原因是原本實無自所取境，然而增益故，緣取為實有是增益。增益即誤以為是自相而緣取，獲得所取境之自性。如是青色虛體之決定識，若由內觀之，是自證識。由外觀之。獲得所取境。自證識識自身，同時領受是自證故，信許是自證現量。

未二、決定性斷除增益之法

彼任何存在「確實」，應知是斷除增益。

取無常，遮除常，隨而產生分別，是青色，同時達成緣取青色之意念。彼非黃花否？破斥黃色意念，以此方式現量執行立破作用，所以非直接運作，而是隨後之再生識（決定識）之運作立破。猶如以青色之虛體，比測了悟彼量，決定實有彼是現量性，按照彼作立破。無常之虛體攝含於錯亂因，何以故？產生餘相似等，譬如實有相似青蓮花是錯亂識，它不能以自力決定故，須賴他力決定，像這樣量由他力決定之作用，抉擇青色、無常作立破。或由他力決定或由憶持青色之眼識緣取青色、無常，唯現彼二虛體成立現量，達成決定與否，產生錯亂因與否，觀待他緣後，決定彼青色是隨生彼自力決定之青色，能決定青色，然而，當下不能決定是無常。決定與否現量是自力決定之定數，無常是觀待餘錯亂因，來確定實體無常。花卉法者，是無常、剎那滅故，以其所作性故，猶如聲是無常之質性，設立因相，或聲自緣取同一體。如是緣取故將產生比量，由他比量性，以緣取自力或他力之方式，決定自他力之作用，而抉擇立、破之（所取）境。

午二、若是決定則與現量相違有四

未一、決定青色虛體成立分別見

倘若信樂「剎那」之虛體攝屬為遣餘（觀念），決定此青色之自性虛體是分別見，不容許為現量。無觀待因相故，亦非比量，以其不斷除對立故，亦非屬於遣餘之範疇。

決定青色之虛體，是分別故為遣餘。

由錯亂得取自相，許內觀是自證量。

詳析能立與遣餘(四)

明性

若謂現量為何？彼豈能作立破？

現量離分別見性，無錯亂性成立量，
從彼或其餘能力，決定勢力作立破

若以現量現見瓶，則顯現「顏色」與「無常」二者之現量，若現量除青色之質體外無餘量，（決定無常由他力定量作立破）。則於無常之質體外亦無餘量，是彼性謂之。然而青顏色之虛體，無錯亂之因，和具分別見之外緣，前世多次熏習現見別相，和專注一心而實有性，能引「自力定量」。《釋量論》云：「若捨差別分，現量所取中，於差別若有，證緣亦當證。」對於無常之虛體，產生具餘相似等等錯亂緣持為同體之原因故。不能自力定量故，須依賴他力定量。《釋量論》云：「由見色法同，蚌殼誤為銀，若不由亂緣，而計餘功德，故由見於法，見一切功德，由不決定妄，故當善成立。」

現量作用唯「顯現」之方式趣知所取境，若如是，於實義中決定作用是實體，不決定作用是無常性。何以言之，若謂於一識體具有「決定、不決定」二者之作用，實相違之說法。云：非如是，現量特生具無分別體性，且無錯亂性，現量自境成立正量，現量轉成自境故，實質完全是成立正量且無錯亂性。唯「顯現」自境完成正量。彼緣取青色之識，無常是否為量？曰：是量。若現量之自境（本質）無分別且無錯亂故，轉成自境之本質，成立正量，而非「決定與否」之問題。如是同一實物，唯「顯現」之方式而緣取青色、無常等雖相似，譬如無常青蓮花，緣

會長：顏高龍
副會長：鄭海英
孫申娥

會功德福田寺然湛



7月份救濟事蹟

1. 弼美滿女士：住南縣新化鎮新和庄一三〇號，四十六歲。案主結婚不久，即感情失和，而且開始有精神症狀發生，故前夫與其離婚並帶走長子，不再有任何之聯絡。此次，案主入院是因口出惡言及有攻擊行為，而由公衛警察陪同入院。因案主本身無生產能力，其母又已年邁，端賴幼子每個月一萬多元之薪水維持，故本會予以協助醫療費用伍仟元整。

2. 李問城先生：住高雄縣內門鄉中正路十五號，三十六歲。由於案主之父覺得案主是因遭女鬼追殺而造成失常，故採用民俗療法治療，以致多年未癒。而案父本身之精神狀態不太穩定，而同住的小叔也於今年七月因精神分裂症而住院治療，由於家中經濟狀況不佳，無法負擔醫療及伙食費用，故本會予以協助費用伍仟元整。

3. 林春木先生：住台中市南區正義街五號，三十八歲。案主於國中時期開始吸食海洛因，而造成腦部傷害，引發疾病。自案主發病後，其父母便失和，父親離家失蹤多年，母親則對案主不理不睬，放棄關懷，並因中風，半側行動不便，佐台中仁愛之家收容，而案主目前獨自一人，無法照顧自己，故本會予以協助生活費用伍仟元整。

4. 李繼正先生：住南市興中街一三〇巷一號，五十三歲。案主於就讀國立藝專時發病，送醫診斷為精神分裂症。辦理休學後，於餐廳自彈自唱維生約十年，其妻已離婚十多年，育有一女亦由前妻帶走，由於案母與案主之弟都患有憂鬱症，而大弟與次女則為智能不足，故本會予以協助醫療費用伍仟元整。

5. 萬俊良先生：住南縣新化鎮民權街二十八巷十一號，二十歲。其父母已分居十九年，案主則與妹妹同住，平日由祖母照顧。而案主本次住院是因回家與其父起衝突，並打傷祖母，拿刀欲傷人。由於案父嗜酒，無能力工作，其母也因路途遙遠而甚少關懷，在經濟方面來源有限，故本會予以協助住院費用伍仟元整。

6. 許晃明先生：住南縣永康市成功路四十六巷九十六弄十五號四F之一，三十八歲。案主自國中畢業，即離家在外工作，並與家人失去聯絡，後則間接聽說案主開計程車並已結婚。由於結交不良朋友，吸食毒品，致傷及腦部，並因犯罪入獄服刑，出獄後即神志不清。而前妻已於案主服刑期間申請離婚，案母及兄弟亦不覺，不願照顧，故本會予以協助生活費用伍仟元整。

7. 本月固定幫助戶：洪樺燧先生、洪樺爨先生、蔡金李女士、歐良謀女士、吳蔡怨女士，以上各貳仟元整。



佛隴 藏經樓窠型

● 贈 閱 ●

■ 中華民國八十八年八月十五日出版
佛曆三〇二六

■ 發行人：聖 禾

■ 編輯：雲 庵

■ 電話：(06) 2 2 2 8 5 1 8

■ 社址：台南市70019忠義路二段38巷8號

■ 郵政劃撥：0366921~4 福田雜誌社帳戶

■ 印刷廠：南功美術印刷廠

(台南市健康路209~4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