

福

田



322

卐 佛教月誌 卐

卐世界佛教華僧大會，於102年4月8日至9日，假泰國曼谷展開

「南北傳佛教的融合論壇」的會議。

卐為紀念佛陀聖誕，由中華民國菩提三乘林佛學會等三單位合辦

21世紀的佛法，南傳、漢傳、藏傳佛教論壇相互對話。於3月

30日至31日，假台大集思台大國際會議中心舉行。

卐佛光大學研究中心，擇於4月15日至18日，舉行漢傳佛教的過

去、現在、未來研討會。

卐一年一度仁王護國法會，由中國佛教會籌辦，假大仙寺舉行，

已於2月27日圓滿。僧俗善信二千餘人參加。

卐佛學院招生：

1. 淨覺僧伽大學朱拉功大學台灣分校。

2. 中壢圓光佛學研究所暨圓光佛學院。

3. 華梵大學佛教學院。



本期目錄



封面：綠石念珠 大明攝

1 • 佛教月誌

2 • 《維摩經玄疏》與《略疏》釋「因果」成「佛國」……隋智者大師

5 • 天台宗之「無情有性」義(三)……明 了

9 • 南岳慧思之研究(六)……依 佐藤哲英著 觀譯

13 • 現代性佛學研究的百年薪火相傳(三)……江燦騰

19 • 格義佛學對佛教中國化之影響探討(上)……林維明

23 • 生活中的禪法(一)……何世亮

26 • 流出一源，水分千派……曙 壽

28 • 跡門十妙祇是自行化他始末(三)……雲 庵

32 • 湛然詩鈔

33 • 一〇二年三月份會務報告

封底：水月老和尚舍利塔

《維摩經玄疏》與《略疏》 釋「因果」成「佛國」

隋智者大師

約四種因果以明佛國因果，爲《維摩經》之宗旨也。

一、染淨國，凡聖共居土：

若是有作集、無生集，此二集善惡五濁輕重，約根利鈍同感凡聖，同居淨穢土，記生受報苦諦也。

言染淨者，九道雜共。何者六道鄙穢，故名爲染，三乘見真故名爲淨，三六共居故名染淨，亦名凡聖同居國也。就染淨土，凡聖各二。凡居二者，一惡衆生，即四惡趣也，二善衆生即人天也。聖居二者，一實二權。實聖者四果及辟支佛，通教六地，別教十住，圓教十信後心。通惑雖斷，報身猶在；二權聖者，方便有餘三乘人，受偏眞法性身，爲利有緣，願生同居。若實報及寂光法身大士及妙覺佛，爲利有緣，應生同居，皆是權也。是等聖人與凡（人）共住，故云凡聖同居，四惡趣共

住，故云穢土。

同居淨土者，無量壽（指阿彌陀佛）國雖果報殊勝，難可比喻，然亦染淨，凡聖同居。何者雖無四趣而有人天，何以知之？生彼土者未必悉是得道之人，故經（指《彌陀經》）云：犯重罪者臨終之時，懺悔念佛業障便轉，即得往生。若但聖（人往）生，凡夫何得願生彼土？故知雖具惑染，願力持心亦得居也。

聖生權實類前可知，但以無四惡趣故名爲淨。舉此往類，同居之國優劣非一。雖復穢淨多種，如《法華經》授弟子記所住國土，束而明之並屬凡聖同居土也。

問曰：染淨國名出何經論？

答曰：《思益經》云：日月光佛命梵天來此土云，汝當用

十法遊彼世界。娑婆之土名染淨世界。染即是凡，淨即是聖。

問曰：穢土十惡所感，四趣依正，皆穢可然；但十善果淨土因何同，何得依正，頓殊別耶？

答曰：二處（善惡）修因，善名雖同，淨土修善精微勝故，故彼凡聖所得依正不同穢土。

二方便有餘土：

若是生滅、無生二種道滅者，同感方便有餘土。託生即土之苦諦也。

二乘（聲聞乘、緣覺乘）三種菩薩證方便道之所居也。何者若修二觀（指空觀、假觀）斷迷惑盡，恒沙別惑，無明未斷，捨分段身，而生（三）界外，受法性身，即有變易所居之土，名為有餘，亦名方便，方便行人之所居也。故《攝大乘》七種生死，此即第四方便生死。

問曰：有餘國，名出何經論？

答曰：《法華經》云：我於餘國作佛，更有異名。是人雖生滅度之想而於彼土求佛智慧，即其義也。《大智度論》云：二乘入滅雖不生三界，界外有淨土，於彼受法性之身。

三實報無障礙淨土：

此（指苦諦）之道滅，即是無作之苦集，無量無作之道滅

分成，即得生實報無障礙淨土。

此土即因陀羅網，是華藏世界純諸法身，菩薩所居。以其觀一實諦，破無明顯法性，得真實果報。而無明未盡，潤無漏業，受法性報身。報身所居，依報淨國，名果報國也。

以觀實相，發真無漏所得果報，故名為實；修因無定，色心無礙，亦名實報無障礙土。言無障礙者，謂一世界攝一切世界，一切世界亦如是。此名世界海，亦名世界無盡藏。

別教初地入此世界有七種淨義：一、同體淨，如一即一切，一切即一；二、自在淨，一切國土平等清淨；三、莊嚴淨，一切佛土神通莊嚴；四、受用淨，離一切惑，成清淨道；五、住處淨，大智衆生悉滿其處；六、因淨，入佛土，妙平等境界；七、果淨，隨物所宜而為示現。前五為體滿，有體相用，六是因圓，七是果滿。

初住（位）生彼悉成就此七淨義。

問曰：出何經論？

答曰：《仁王》云：三賢十聖住果報。當知即是果報為土也。《法華》云：娑婆世界坦然平正，其諸菩薩咸處其中。《大智度論》云：法性身佛為法身菩薩說法，其國無聲聞支佛之名。《華嚴》明因陀羅網世界。《攝大乘》明華王世界。皆明

果報土無障礙相。

四寂光土：

若無作智滿，則無作集盡，則無一生之報，智冥心源。此經（指《維摩經》）云：心淨即佛土淨也，《仁王經》云：唯佛一人居淨土。

妙覺（位）極智所照如如世界之理名之爲國，但大乘法性即是真寂智性。不同二乘偏眞之理，故《涅槃》：第一義空名爲智慧，此經云：若知無明性即是明。如此皆是常寂光義。不思議極智所居故云寂光，亦名法性土，但眞如佛性非身非土，而說身土。離身無土，離土無身，其名土者，一法，二義，故《金剛般若論》云：智集唯識通。如是取淨土，非形第一體，非莊嚴（之）莊嚴。

問曰：出何經論？

答曰：《仁王》云：唯佛一人居淨土。此經云：心淨則佛土淨。心淨之極，極於佛也。《普賢觀》云：釋迦牟尼名毘盧遮那，遍一切處，其佛住處名常寂光。

以上故知四種四諦因果即是正報，以正報故說於依報國土也。（《大正藏》38，《玄疏》頁560下—中與《略疏》頁564中—565下）。

（明了編排）2012.2.10

（上接第8頁）

法身四者，非常非無常，雙破凡聖八倒故。常者如虛空常故，無常者無凡夫生滅倒故，亦常亦無常者，寂而雙照故。

報身四者，非常非無常者，智冥境故，常者出過二乘故，無常者無生滅倒故，亦常亦無常能雙照故。

應身四者，非常非無常者，非報非生死故，常者常應同故，無常者同無常故，亦常亦無常者，兩存故。

三佛身之關係，云：

一身即是三身，不一不異。常知一佛身，即具諸身。至於佛身壽命功德，因人所見不同，云：

凡夫二乘見佛壽命猶如冬日，菩薩所見猶如春日，唯佛見佛壽命無量，猶如夏日。（《大正》34，頁128上—129下）。

大師特別強調報身佛壽命與法應身相同，他說：

諸常中虛空第一，一切壽命如來第一。此譬法身壽命無始無終，性相凝湛，不同應報也；二譬如四河皆歸大海，此譬報身所修萬善皆感佛報壽命海中也；三阿耨達池出四大河，此譬應身壽命從法報（身）出，同他（法身）長短也。（同上，頁129下）。

如此三身與一身的關係如何？大師說一身是此三身，一身與三身有不一不異的關係，亦即諸佛之體皆同，是故一佛身具諸佛身之常，無常等壽命之功德。既然三身之體皆同，那不只法身佛具有無情有性，報應二身亦皆具足。

（待續）

天台宗之「無情有性」義（三）

• 明了

三、天台宗之無情有性論：

（一）智者大師（五三八—五九七）的無情有性論之原理：

1. 一念三千之無情有性原理：

在其著《摩訶止觀》「觀陰入界境」中說：

夫一心具十法界，一法界又具十法界百法界。一界具三十種世間，百法界即具三千種世間。此三千在一念心，若無心而已，介爾有心即具三千。

亦不言一心在前，一切法在後，亦不言一切法在前，一心在後，例如八相遷物，物在相前，物不被遷，相在物後，亦不被遷。前亦不可，後亦不可，祇物論相，祇相論物。今心亦如是，若從一心生一切法者，此是縱，若心一時含一切法者，此即是橫。縱亦不可，橫亦不可，祇心是一切法，一切法是心故，非縱非橫，非一非異，玄妙深絕，非

識所識，非言所言，所以稱為不可思議境。（《大正》60

，頁54上）。

此色心不二之關係說明無情之色法，與有情之心法之互具理論，亦是圓教菩薩觀成後才可言無情與有情俱足成佛之性。

2. 不思議三諦之無情有性原理：

在《摩訶止觀》「不思議境」中言「不思議三諦」，如次：

若解一心一切心，一切心一心，非一非一切；一陰一切陰，一切陰一陰，非一非一切；一入一切入，一切入一入，非一非一切；一界一切界，一切界一界，非一非一切；一衆生一切衆生，一切衆生一衆生，非一非一切；一國土一切國土，一切國土一國土，非一非一切；一相一切相，一切相一相，非一非一切；乃至一究竟一切究竟，一切究竟一究竟，非一非一切。

遍一切，皆是不可思議境。

若法性（與）無明合，有一切法陰界入等，即是俗諦，一切界入是一法界，即是真諦，非一非一切，即是中道第一義諦。如是遍一切法無非不思議三諦。（同上，頁55上—中）。

此正報之有情衆生與依報之無情國土，非勝不二關係言無情與有情皆有法性與佛性。

接著又說：

若一法一切法，即是因緣所生法，是爲假名，假觀也；若一切法即一法，我說即是空，空觀也；若非一非一切者，即是中道觀。一空一切空無假中而不空，總空觀也；一假一切假，無空中而不假，總假觀也；一中一切中，無空假而不中，總中觀也。（同上，頁55中）。上述「一法一切法，一空一切空，一中一切中」是同一體而論，換言之，有情與無情之體質相同，與唐代廣修法師答日僧德證內容相同，無情與有情皆可成佛。

3. 圓頓止觀之無情有性原理：

在《摩訶止觀》卷一，智者大師說：

圓頓者，初緣實相，造境即中，無不真實。繫緣法界，一

念法界，「一色一香無非中道」。己界及佛界，衆生界亦然。

陰入皆如，無苦可捨，無明塵勞即是菩提；無集可斷，邊邪皆中正，無道可修；生死即涅槃，無滅可證。無苦無集故無世間，無道無滅故無出世間。純一實相，實相外更無別法，法性寂然名止，寂而常照名觀。雖言初後，無二無別，是名圓頓止觀。（同上，頁2下—2上）。

止觀是行者主觀修行工夫，實相是止觀工夫所證顯之境，而實相之境是「一念無明法性心即具十法界」而證顯者。無苦可捨，無集可斷，無道可修，無滅可證，即是在「三道即三德」下，在「不斷斷」中證顯之實相。

「一色一香無非中道」，中道即「空假中」之中道，中道即實相。

由圓具之「一念心即具十法界」，若由此圓觀之，說所觀所顯之心、智、能，統統是心、智、能；說色、如、所，統統是色。如《四念處》卷四云：

一切法越身念處，即是一性，色得有分別色，無分別色。分別色如言光明即是智慧也，無分別色即是法界四大所成皆是，無分別等是色心不二，彼既得兩識之名，此亦兩色

之說。若色心相對，離色無心，離心無色。若不得作分別色無分別色，云何得作分別識，無分別識耶？

若圓說者，亦得唯色、唯聲、唯香、唯味、唯觸、唯識。

若合論，一一法，皆具足法界諸法等。（同上，頁578下）。

「一色一香無非中道」與「唯色、唯聲、唯香、唯味、唯觸、唯識，若合論，一一法，皆具足法界諸法」內容相同，皆在說明「諸法唯色、唯識」色心不二之中道理論，亦是有情無情同具「有性」可成佛。

4. 三佛身與三佛性之遍的無情有性原理：

在《法華玄義》卷十，智者大師說「三佛性與三佛身」義，他說：

實性之性即佛性。……涅槃佛性，祇是法性常住不可變易，般若明實相實際，不來不去即是佛無生法，無生法即是佛，二義何異？

知法性實相即是正因佛性，般若觀照即是了因佛性，五度功德資發般若即是緣因佛性。此三般若（實相、觀照、文字般若）與涅槃三佛性，復何異耶？

不思議解脫有三種，真性、實慧、方便即是三佛性義。且復塵勞之儔是如來種，豈非正因佛性，不斷痴愛，起諸明

脫，明即了因性，脫即緣因性，三義宛然，判是無常，涅槃三種佛性何得是常耶？（《大正》33，頁802上—下）。此言三因佛性是同《涅槃經》所言「佛性」是常，非無常可變易的。

接著又說三佛身，他說：

文云（指法華經文）：世間相常住，又云：無量阿僧祇劫。壽命無量，常住不滅，伽耶城（地名）壽命及數數示現等，是應（身）佛壽命阿僧祇，壽命無量者是報（身）佛壽命，常住不滅者，是法（身）佛壽命也。三佛宛然常住義足。（同上，802下）。

一般法師言法身佛是常住不滅，應報二身是隨報隨應，任務完成後即滅，但大師與眾師不同，主張三身常住不變，此亦表示不僅正因佛性遍及無情者，報應二身亦普及無情。如此無情不但有性，亦能發菩提心（了因佛性）修行，度化（緣因佛性）眾生而成佛。

《妙玄》又云：

法華論云：示現三種菩提，一者應化佛菩提。隨所見而為示現，謂出釋氏宮去伽耶城不遠，坐道場得三菩提也。二報佛菩提，謂十地滿足得常涅槃。文云：我實成佛以來無量無邊，百千萬億那由他劫也。三法佛菩提，謂如來藏，

性淨涅槃，常清淨不變。文云：如來如實知見三界之相，不如三界見於三界，謂衆生界即涅槃界，不離衆生界即如來藏。

以上是三佛菩提，接著說及與三佛性之關係：

又云：不敢輕於汝等，汝等皆當作佛，即正因佛性；又云：爲令衆生開佛知見，即了因佛性；又云：佛種從緣起，即緣因佛性。（同上，頁802下—803上）。

正因佛性成法身佛，了因佛性顯報身佛，緣因佛性示應身佛。一言性，一言身，相同也。

在《法華經文句》〈釋壽量品〉中大師言三佛身同是壽命無量，他說：

文云：非如非異，非如三界見於三界，此非偏如顯於圓如，即法身如來義也；又云：如來如實知見三界之相，即是如如智稱如如境，一切種智知見即佛眼，此是報身如來義也；又云：或示己身已事，或示他身他事，此即應身如來義也。

若但性德三如來者是橫，但修德三如來者是縱，先法（身）次報（身）後應（身）亦是縱，今經圓說不縱不橫三如來也。

以上是說明三佛身義，接著說三身壽命無量義，他以〈壽

量品〉釋說：

壽量者，壽者受義。眞如不隔諸法故名爲受。又境智相應故名受，又一期報得百年不斷故名受。

量者，詮量也。量字則通無的別據。詮量法（身）如來以如理爲命，報（身）如來以智慧爲命，應（身）如來同緣理爲命。

詮量諸命若有量、若無量、若非量非無量，法身如來如理命者，有佛無佛，性相常然，文云：非如非異，非虛非實，蓋是詮量法身如理命也。

詮量報身如來以如如智契如如境。境發智爲報，智冥境爲受。境既無量無邊常住不滅，智亦如是。函大蓋大，文云：我智力如是，久修業所得，慧光照無量，壽命無量劫，此是詮量報身如來智慧命也。

詮量應身者，應身同緣，緣長同長，緣促同促。自彼於我何爲？文云：數數現生，數數現滅，或復自說名字不同，年紀大小，此是詮量應佛同緣命也。

以「量」詮三身之命，云：

法身非量非無量，報身金剛前有量，金剛後無量，應身隨緣則有量，應用不斷則無量。

以「常無常」詮三身之壽命，云：

南岳慧思之研究(十八)

佐藤招英 著
依觀 譯

第二節 關於《諸法無諍三昧法門》

一

此處所謂的無諍，是意味著空，故本書意為「有關諸法皆空三昧之法門」。從而本書是在強調般若皆空思想之實踐，但如同後文所將述及，本書所談並非一面倒的般若皆空，從中亦可窺及法華思想與華嚴思想，內容極其龐雜。首先本書卷首有文如次：

如萬行中說：從初發心至成佛道，一身一心一智慧。欲為教化眾生故，萬行名字差別異。夫欲學一切佛法，先持淨戒勤禪定。（《大正》46, p. 627c）

與此相同之文亦見於其後的偈頌（《大正》46, p. 629c），故此文顯現出本書對於佛道追求的基本態度。亦即從初發心至成佛道，一身一心一智慧之實踐極為重要，就眾生之教化言，雖有萬行名字之差別，然而就學佛道言，持守淨戒與修習禪定是必

要的。

得一切佛法諸三昧門①百八三昧、②五百陀羅尼、③諸解脫、④大慈大悲、⑤一切種智、⑥五眼、⑦六神通、⑧三明、⑨八解脫、⑩十力、⑪四無畏、⑫十八不共法、⑬三十二相、⑭八十種好、⑮六波羅蜜、⑯三十七品、⑰四弘大誓願、⑱四無量心、⑲如意神通、⑳四攝法，如是無量佛法功德，一切皆從禪生。（《大正》46, p. 627c）

文中列出由禪法所生諸法的二十種名稱。進而「禪波羅蜜有無量名字，為求佛道，應修甚深微妙禪定」（《大正》46, p. 630c-632b）之文段中，亦言及四弘、四無量心、四攝法、大慈大悲以及①神通波羅蜜、②一切種智、十八不共法、十力、③佛眼、④十號、⑤般若波羅蜜、⑥八背捨、⑦十一智、⑧檀波羅蜜、⑨尸羅波羅蜜、⑩羼提波羅蜜、⑪精進波羅蜜、⑫九次第定、⑬師子奮迅三昧、⑭超越三昧等之轉生。若刪去與前揭重

複者，可得三十四種名稱，茲將此等與《智度論》所揭禪法，以及智顗《次第禪門》、《法界次第》所揭諸禪法對照如次：

【智度論】	【無諍三昧】	【次第禪門修章】	【次第禪門法心章】	【法界次第】
1. 十七品 (19)	21. 神通波羅蜜	一、世間禪	一、有漏法	15. 四禪
2. 三三昧 (20)	22. 一切種智	1. 四禪	1. 十善根本四禪	16. 四無量心
3. 四禪 (20)	(四攝法)	2. 四無量心	2. 衆生緣無量心	17. 四無色定
4. 四無量心 (20)	23. 佛眼	3. 四無色定	3. 四空定	
5. 四無色定 (20)	24. 十號	二、	三、亦有漏亦無漏法	18. 六妙門
	25. 般若波羅蜜	1. 六妙門	1. 六妙門	19. 十六特勝
	26. 八背捨	2. 十六特勝	2. 十六特勝	20. 通明觀
	27. 十一智	3. 通明觀	3. 通明觀	
6. 八背捨 (21)	28. 檀波羅蜜	三、出世間禪	二、無漏法	〔卷中之上〕
7. 八勝處 (21)	29. 尸羅波羅蜜	1. 九想	1. 九想	21. 九想
8. 九次第定 (21)	30. 羼提波羅蜜	2. 八念	2. 八念	22. 八念
9. 十一切處 (21)	31. 精進波羅蜜	3. 十想	3. 十想	23. 十想
10. 九相 (21)	32. 九次第定	4. 八背捨	4. 八背捨	24. 八背捨
11. 八念 (21、22)	33. 師子奮迅三昧	5. 八勝處	5. 八勝處	25. 八勝處
12. 十想 (23)	34. 超越三昧	6. 十一切處	6. 十一切處	26. 十一切處
13. 十一智 (23)		7. 六神通	7. 九次第定	27. 十四變化
14. 三三昧 (23)		8. 十四變化	8. 師子奮迅三昧	28. 六神通
		9. 九次第定	9. 超越三昧	29. 九次第定
		10. 三三昧	10. 四諦	30. 三三昧

《諸法無諍三昧法門》卷下言及四念處觀，其中第一身念處觀中，係依息、心、身之順序揭其觀法。關於息，首先是觀察入息，觀息從何處來與歸趣何處。進而覺知息既不來亦無歸趣。出息亦同。從而猶如虛空之微風，息既無相貌，亦無自體。此息之根據乃是心也。妄念之息為動，無念之息即無生。然則心又是如何？身內、身外及中間皆不見心。息與心既無，則此身從何而生？如此觀時，全無生處，唯依貪愛虛妄之念而起。又觀此貪愛妄念亦畢竟空寂，無生無滅。亦即此身乃是化生，全無實體，悉皆空寂。其文云：

無斷無常，無生無滅，無相無貌，無名無字。既無生死，亦無涅槃，一相無相。一切眾生亦復如是，是名總觀諸法實相。如是觀竟。（《大正》46.p.633a）

文中可見使用「諸法實相」一語。慧思所言之諸法實相觀，不限於息、心、身，而是觀察一切事物，了知一一皆無實體，換言之，係意味著空觀之實踐。關於諸法實相，如前文所揭，龍樹所言有其消極面與積極面，然僅就《無諍三昧》言之，慧思之諸法實相觀乃是消極性的空。

（待續）

- | |
|-----------|
| 50. 六和敬 |
| 51. 八自在 |
| 52. 四無礙智 |
| 53. 十力 |
| 54. 四無所畏 |
| 55. 十八不共法 |
| 56. 大慈大悲 |
| 57. 三十二相 |
| 58. 八十種好 |
| 59. 八種音聲 |
| 60. 三念佛 |

現代性佛學研究的百年薪火相傳：（三）

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）、民國以來的大陸現代佛學研究史回顧（1912-1949）

民國時期大陸地區的現代佛學研究史的發展，雖深受近代歷史批判意識和新出土佛教文獻的兩者影響，但，起步甚晚、也未有現代性大學正規學制的教學系統或公立專業佛學研究所的全力推動。縱使在蔡元培（1868-1940）主持下的北大所開設的相關佛學課程，既缺乏現代性的專業師資擔任相關課程，¹⁹也未積極引進國際的相關專業學者來授課和相互進行學術交流。所以，有關近代中國的現代性學術研究，都是來自外緣的偶然刺激和迫於佛教本身的生存面臨嚴重危機的緊急需要所勉強開展的。

不論是清末楊仁山（1837-1911）所創辦的「祇園精舍」和

「金陵刻經處」，乃至由歐陽漸（1871-1943）所創辦的「支那內學院」與釋太虛（1890-1947）所創辦的「武昌佛學院」、「閩南佛學院」、「漢藏教理學院」，其主要的功能，都是在設法透過新教育內容或再確認舊經典的教理內容，以便使受教者得以據以適應新世代大變局下的相關信仰環境，並藉以緩解來自官方的廢棄論、或無用論的強硬政策壓力。

換句話說，現代性的佛學研究，雖有其必要性，但卻是附屬性的第二義的「工具性」功能考量和配合性的靈活運作。因此，不論楊仁山、章太炎（1869-1936）、譚嗣同（1865-1898）、康有為（1858-1927）等人的佛學思想著述，如何有其時代性的思想價值和相關巨大的社會影響，卻與現代性的佛學研究，

並無密切關連性。連歐陽漸、梁漱溟(1893-1988)和熊十力(1885-1968)的相關佛學著述，也都是屬於如此性質。

來自日本現代佛學界論述的強烈之刺激，最先反映在梁啟超(1973-1929)的相關佛教史的研究上，梁啟超的多篇佛教史論述，都是早期中國佛教史傳播與流傳的重要課題。所以，影響所及，除少數的例外，迄1949年為止的中國佛教史研究，都是屬於宋元之前的早期中國佛教史研究。但是，對於中國佛史研究的體系建構處理，基本上是按朝代變革與相關譯經史的前後脈絡，來分項說明。日本佛教史家境野哲(1871-1933)前期的《支那佛教史綱要》(1905)和後期的《支那佛教精史》(1935)兩書，都是如此處理的。

但，如此處理，所以能有新意，是因為過去並無連貫的《中國佛教史》，因此其書自然成為開創性著述。再者，此時大量的佛教古文獻，已在中亞和敦煌石窟被相繼發現，連失傳千載的隋唐「三階教文獻」也被日本學者矢吹慶輝(1879-1939)以社會學的新研究法，撰成劃時代的博士論文，所以日本學界以高楠順次郎(1866-1945)為首，開始集合高麗藏等各版藏經，進行互校和重新分類，並大量納入新佛教文獻和日本佛教相關論述和圖像資料，因而具有現代學術權威的大套書和資料庫《新修大正藏》(1924)，便繼新編的《大日本佛教全書》(

1919)、《佛教大年表》(1910)兩者的重要出版之後，堂堂問世。因此，按新佛教資料進行論述和建構相關的中國佛教史，不但可能，而且也為時不長。從境野哲的《支那佛教史綱要》到湯用彤的《漢魏兩晉南北朝佛教史》的相關著述，之所以能夠順利出現，主要都是受益上述大環境的有利變化。

但是，傳統上，中國境內的各種佛教藏經，除少數如明清之際所編民間版的《嘉興藏》之外，大都是帝制時期的特殊恩賜之宗教寶典，向來非供學者閱讀。此種情況，與近代歐洲的宗教研究條件完全不同，近代歐洲的宗教研究，從來不缺乏大量的教會內部文件和手稿。這是拜宗教改革之賜，因天主教的教區在新教出現之後，不但教會的財產被沒收、教士特權被剝奪、連各教會內部私藏的大量文獻也被搜刮一空，或流入私人收藏、或被新成立的各大學圖書館大量收購，所以從事研究教會史者，從來不缺乏大量的教會內部文件和手稿。

但是，不論胡適或湯用彤，在當時若要參考《新修大正藏》的資料，也許可能，但是，若要參考《明藏》、《龍藏》、《卍續藏》、《高麗藏》或《大日本佛教全書》等相關資料，那就不一定了。因為當時的公私立大學內，都無「佛學研究所」，大學部的佛學課，也只是消化講義內容而已，根本無方法學教導或專業研究討論的讀書會之設置，所以，近代佛教學者

在中國境內的出現，是例外，而非常態。

既然如此，那麼呂澂早期在「支那內學院」的現代型佛學研究，為何成就如此卓越？其相關的有利條件何在？首先，呂澂在「支那內學院」或「法相大學」時期，都是主要教務和相關研究的實際負責人。再者，呂澂非出家僧侶、批判性的研究意識又特強，但與其師歐陽漸堅持的「結論後的研究」態度，卻又完全不同。這是由於呂澂的治學實力，主要是來自於他能具有多種研究佛學的語言特長，是其可以直探各種古佛教原始文獻的最大利器。雖然其能閱讀梵文和藏文的特長，是否與當時在華的俄國學者鋼和泰(1877-1937)有關，迄今尚不得而知？但是，由於呂澂個人能從精校《瑜珈師地論》的複雜內容出發，既已長期大量精讀校比各種梵藏的佛教原典異同之處，又能廣泛和專注地參與和吸收當時各國佛教學者的最新經典研究成果與問題的重要探索，於是他才能從根本上進行對一切古代中國經文翻譯的正確性的質疑和異質佛教思想形成的相關背景的系统之解明。

因此，從《內學年刊》第一輯的出版之日(1923)開始，近代大陸地區現代佛學研究的新舊「典範」之徹底改變，其實早已正式在呂澂個人的手裡完成了，卻被長期忽略，相當可惜。但，事實上，呂澂在當年所完成的《藏要》各輯精校本，迄

今仍是歷來最佳的佛教文獻學的精品，舉世無雙，令人讚嘆。

但是，在湯用彤出版其成名著作《漢魏兩晉南北朝佛教史》之前，他並非專研中國佛教史的專家，連蔣維喬出版其譯自境野哲的《支那佛教史綱要》(1905)加上增補的清代部分而成《中國佛教史》(1927)一書時，湯用彤是否日後也預備撰寫《漢魏兩晉南北朝佛教史》一書，仍屬未知之數。

事實上，在蔣維喬出書之前，日本學者水野梅曉的《支那佛教近世の研究》(東京：支那時報社，1925年)、《支那佛教的現狀に就いて》(東京：支那時報社，1926年)兩書，已相繼出版，其內容都和其增補的清代部分有關，因此，雖無法斷定蔣維喬的「抄襲」是包括其號稱自撰的清代部分，但其在學術上並無優先性和開創性，則可以確定。所以，蔣維喬出版的《中國佛教史》一書，意味著國人當時在佛教史論述上的不知羞恥和無能表現。

但是，其後，湯用彤成名作《漢魏兩晉南北朝佛教史》一書的正式出版，雖能自成格局，論述新穎和詮釋體系，也堪稱相對完備。但是，此書的重大學術缺陷，也同樣暴露無遺。湯用彤成名之書，其實主要是多年教學講義的彙編而成，因此，他實際在大學部教學時，應已可以讓學生充分明白論述內容和相關出處。但是，對於進一步的學術探討，像：現代型佛學研

究的問題意識如何形成？國際學界的研究現況如何？新的研究領域如何開拓？近代新佛教史料的發現與運用狀況如何？這些問題或相關素材，或許在湯用彤他個人可以接觸、了解和運用的範圍，他無疑會有所參考和加以吸收。

可是，從其《漢魏兩晉南北朝佛教史》一書的撰述內容和方法來看，吾人實難以對其高估和過於肯定。因為，其書的注釋，都簡要至極，讓讀者無從據以進一步思索不同文獻內容和異質的思想詮釋。再者，像他對於碑刻文物史料和造像與石經、乃至對於三階教的歷史發展和敦煌文獻的不夠重視等等，反映在其成名作《漢魏兩晉南北朝佛教史》一書中的學術處理，都只是基本上的點到為止。因此，注定他的學術成就，日後不可能有出色的傳承者：因為根本無可繼承。

但是，胡適的中古禪學研究和陳垣的有關明清之際的中國佛教史研究，迄今彼等的影響為何仍未消退？

就胡適(1891-1962)的中古禪學研究來說，他之所以被視為民國以來現代性宗教學術研究的典範學者之一，並非他撰寫了大量的中國佛教學術研究著作，或是他的所有中國佛教學術研究論述或相關資料的蒐集，都具有第一流的高學術價值。胡適的中古禪學研究，不同於湯用彤寫《漢魏兩晉南北朝佛教史》

》一書的通史性論述，他是最早吸收忽滑谷快天(1867-1934)的《禪學思想史》(上「1923」下「1925」二冊)的最新研究成果。

而忽滑谷快天的《禪學思想史》的最新研究成果，不只有二十世紀歐美學者對早期印度梵文學中有關瑜珈思想的資料引述和類比中國禪學思想或下啓原始佛教禪修方法的各種中印禪學思想史的長期變革史的扼要介紹；更重要的是，他不但充分析收在他之前同宗學者孤峰智燦(1879-1976)寫《禪宗史》(1913)一書中的印中日三國的禪學傳承史架構。而且，他更在幾位駒澤大學校內傑出的研究助手協助之下，按不同於《新修大正藏》的資料，亦即他是以運用收有大量中國佛學著述資料的《續藏經》相關禪宗史料為主來進行其相關研究，不但嚴格互校其中的疑誤之處和進行綜合性的禪學思想史的新體系建構，以及綱領式的提示其所涉及的傳承與變革史的關鍵性解說。因而，這項空前學術成就，迄今仍無比肩者。²⁰

事實上，忽滑谷快天早在1905年出版的《禪學批判論》一書的附錄，即根本上否定禪宗重要經典《大梵天王問佛決疑經》的真實性，他是日本近代以實證批判史學方法，成功建構第一部完整從印度到中國的《禪學思想史》的第一人。而胡適的

早期中古禪宗史研究，就是直接得力於忽滑谷快天的《禪學思想史》一書的相關批判性研究成果。但，胡適的偉大之處，是他獨能率先將神會的關鍵性角色和其可疑的歷史作用，當作論述的焦點和貫串思惟的主軸，並首開使用敦煌禪宗史料研究從達磨到神會的新禪宗史，並因此而成爲國際學界廣爲引述和長期相繼檢討的關鍵性研究業績。

可是，從之後的相關研究來看，不論法國學者戴密微的《土蕃僧諍記》(1952)或其後柳田聖山寫的《初期禪宗史書の研究》(1967)和關口真大寫的《達磨の研究》(1968)、《達磨大師の研究》(1969)，在析辨和詮釋相關的禪宗思想問題時，其嚴謹性、豐富性和細膩性三者，都明顯超越胡適的治學內涵。這也是吾人今日有必要再深思和有所改進的地方。

至於陳垣(1880-1971)的有關明清之際的中國佛教史研究，迄今他的影響為何仍未消退？若從國際學術研究的相互影響來看，陳垣的有關明清之際的中國佛教史研究，雖有很高的學術評價，但所能發揮的後續學術影響，其實並不大。

可是，陳垣(1880-1971)的有關明清之際的中國佛教史研究，有其幾項獨到之處：

其一、有關晚明滇黔地區的佛教課題，是由陳垣開創性的

提出相關考據成果，並使世人首次注意此一地區佛教史的相關狀況和其具有的特殊時代（晚明抗清後期）性意涵。

其二、陳垣的《清初僧諍記》(1941)一書，不但具有民族意識，並能善用學界少用的《嘉興藏》相關禪宗史料，所以頗能激勵人心和一新學界的眼光。

其三、陳垣的《中國佛教史籍概論》(1942)和《釋氏疑年錄》(1938)兩書，都是屬於「工具類」的參考書，其中並無任何思想的討論，但能專以各項資料的多種出處互相精詳考校，將陳氏生平擅長的清代考據學的細密優點，發揮到淋漓盡致的境地。

所以，其後，不論是曹仕邦的《中國佛教史學史：從東晉到五代》(1999)一書或藍吉富的《佛教史料學》(1997)一書，在佛教史料的運用上，都有一定程度是受到陳垣治學經驗的影響。

另一方面，戰前在大陸地區的兩大重要經卷發現，一、在陝西省西安的開元寺和臥龍寺的舊藏《宋代磧砂版漢譯大藏經》的發現和重新影印出版。二、1933年在山西省趙城縣廣勝寺發現的《金刻大藏經：宋藏遺珍》和其後的刊行。

因此，1936年的《日華佛教研究會年報：現代支那佛教研

究特輯號》，將胡適新寫的〈楞伽宗考〉一文、鈴木大拙新寫的〈禪宗の初祖としての達摩の禪法〉一文與此兩大重要經卷發現的解說（由的屋勝、塚本善隆兩者分別執筆），放在一起出版。這也代表了當時(1936)在大陸境內最重要的現代佛學研究狀況。

註釋

19.當時曾先後擔任相關課程的許季上、梁漱溟和熊十力三者，都非現代性的專業師資。

20.忽滑谷快天的著作，在敦煌文獻發現後，似乎被大大的貶低其影響力，但我論證胡適受他的影響，才對神會的研究有突破，也就是胡適雖較之矢吹慶輝的發現敦煌新禪學文獻為晚，卻能發現矢吹慶輝所沒看出的神會問題，其關鍵就是胡適從忽滑谷快天的書，發現了神會與南北禪宗之爭的問題提示所致。其後，由於柳田在日本佛教界研究禪宗史的泰斗崇高地位，所以他兩度引述我關於忽滑谷快天對胡適影響的長段談話，又被日本學者山內舜雄在其著的《道元の近代化》（東京：大藏出版社，2001），〈第一章道元近代化過程〉的頁54-55，分別照引。然後，又論述是該重估忽滑谷快天的學術地位，乃至為其過世百年編全集以為紀念。

（待續）

（上接第22頁）

1986, p.166-184. 湯用彤, 1982, p.229-277. 蔡振豐, 1998, p.153-201. 陳寅恪, 1978, p.1-29。

163. 釋見杭, 2006, p.8, 參見湯用彤, 1982, p.251-273。

164. T55/2145, p.59a1-10。

165. T50/2059, p.354c13-20。

166. 參見宋隆斐, 1998, p.14-45及湯用彤, 1928, p.68-111。另外羅因云：「《太平經》和漢魏佛典中，雖然都常用『守一』一語，但是兩者的內容卻完全不同，在道教來說，『守一』是持守身體的『一』；而在佛教則是用以表明唯精唯一之禪定而已。……因此道教『守一』雖說與佛家禪法絕不雷同，但是在文化交流上，『守一』又成為拉近兩者距離的絲線，而禪法之精一使成為了中國人在道教文化圈中，理解容受佛教禪的重要切入點了」。（羅因，2003, p.41-42）由以上引文知「格義」在兩個相異的文化，起初在不求深達捨異求同的表面交接階段，只要有某種特質上的接近或類似就會產生互會牽合的現象。

167. 參見釋德穩, 2002, p.N-1至N-17。

（待續）

格義佛學對佛教中國化之影響探討¹（十一）

• 林維明

（三）帶動貴族及知識份子的學佛風潮

東晉時代，佛教頓盛，尤其是上層階級特別流行。例如東晉明帝，親自奉佛。而此作風，又被南朝繼承，齊國文惠太子或竟陵王子良，乃至梁武帝等均篤信三寶。東晉時代上流階級的士大夫社會，亦頗欽仰佛教，如王導、與亮、何充、孫綽、戴逵、謝安、郗超、王珣之、謝敷、王羲之、王珣、王珣等。如此盛況之江南貴族佛教，其發達之原因，可謂來自格義的佛教與玄學之結合所致。例如：道安法師、慧遠法師、竺道潛、支道林……等法師。他們不僅宣揚佛理，並且精通中國哲學，所以為時流所敬重。佛教徒在漢末三國時代，在讀書界並沒有地位，到了西晉，漸露頭角，開了名士與沙門交遊的風氣。

（四）格義對般若學說的影響

魏晉玄學的勃興，助長了般若經的流行和般若學的發展。

但對般若根本義尚在摸索階段，僧肇把它歸納為「三家義」。¹⁵⁹

劉宋·曇濟分為「六家七宗」，¹⁶⁰其中大都深受老莊思想影響

。同時，在老莊學盛行的江南，有些學者，為維持生活，貪圖方便，而不得不走向格義一途。¹⁶¹今將格義系統的研究宗派分述如下：

1. 三家：

（1）本無宗：

主張「非有之有即無，非無之無即無」。這意思是說，在「（萬物）之前有「無」，由「無」而生萬物，因此，佛說四大由空而生。」

（2）心無義宗：

主張萬物上面不起執心。認為「空」是不否定萬物的「有」的學說。因為，「有」是「有形」，而「有形」非「無」，故

不能以萬物爲「無」，但在心內，如不思外，則「色想」亦無。經上所云：「諸法皆空」即是此意。

(3) 即色宗：

認爲青黃等色相，非色本身能成青黃等色相。唯是吾人名之爲青黃等故然也，心如不分別，青黃等色皆空。

以上三種學說，前二說是借老子之「無」的思想來說明般若「空」義的。

第一說執「無」。認爲有「無」的東西存在。故此無亦爲無中「有」，究竟非無，未得空義。

第二說執萬物之「有」。同時又執「心」之「無」，而且「有」「無」相對，不能圓融，故非「空」之究竟義。

第三說認爲一切色相皆是心內之分別，仍不知「當體即空」之義，及心物一體的因緣法深義。換言之，這裡的「心」與「物」仍是對象性的存在。而其空義，還有一個空間性的立場。

表4 六家七宗的代表人物、思想大意及被斥原因比較

六家		七宗	代表人物	思想大意		被斥原因
本無	本	竺法深	道安	釋	本	體
				《中論疏記》曰：無在萬化之前，空為眾形之始。夫人之所滯，滯在未有，若託心本無，則異想便息。		謂於虛豁之中生萬有。竺法深云：「本無者未有。」
				與羅什、僧肇之說相同。比較接近業感緣起，一切諸法，本性空寂的般若正觀。		《不真空論》斥曰：「若無在有前，則非有本性是。」

，未悟待緣之假色亦是空。

綜觀三家所見之格義最主要是無法契合般若的「空」義。有關東晉時期般若思想之展開，有許多論著進行檢討，¹⁶²對這方面有興趣者可參考專書，不在本文討論範圍。

2. 六家七宗：

有關六家七宗包含上述三家，討論者衆多，見杭法師根據湯用彤所著《魏晉南北朝佛教史》一書彙整理出如表4所示。¹⁶³

由被斥理由可知六家七宗之格義問題，僧叡在《毗摩羅詰提經義疏序》所言：「雖曰講肆格義迂而乖本，六家偏而不即性空之宗」。¹⁶⁴的確是中肯的。格義作爲一種解經之方法，易生不準確和誤解原意之負作用，而作爲一種思想方法，又易造成先入爲主、以偏概全的負作用，如是均顯現其侷限性，只要能意識到其缺點，就是佛教在中國弘傳與發展上已經走上自覺之歷程。

緣會	幻化	識含	即色	心無	
緣會	幻化	識含	即色	心無	無
于道遂	道壹	于法開	支道林	支愍度 竺法蘊 道恆	竺法汰 竺僧敷
無 色 主 悉				無 心	無 空
緣會故名有爲世諦，緣散故名無稱第一義諦。 (此宗書卷失載)				無心於萬物，萬物未嘗無，乃空心不空境之說也。 。	色法，先有於無，故從無出有。……諸法本無。 廓然無形，為第一義諦，所生萬物，名為世諦 ……」。
謂世諦諸法皆空，心神猶眞。 成佛。				明色不白色，故雖色而非色也。一即色本空。凝 神玄冥，靈虛響應，威通無方。一即色遊玄。 從三界爲大夢，惑識除，神既覺，則位登十地而 成佛。	無，即前無後有，從有還無。」因仍不瞭解雖伙眞 有，眞無卻有假有、假無的道理，故仍偏於「無」 。
《玄義》引壞減色相之言，則或亦重色空。				僧肇訶曰：「夫言色者，但當色即色，豈待色色而 後為色哉？此直語色不白色，未領色之非色也！」 此類學說，根據神識之劃分，而為詮釋本空之外象 ，所以幻為實有也。	被竺法汰、曇壹、慧遠所破。 ¹⁶⁵ 《不眞空論》云： 「此得在於神靜，失在於物虛」。
《中論疏記》謂此說但空諸法，不空心神。					

(五)格義對禪學影響

安世高翻譯《佛說大安般守意經》，陳慧注疏，康僧會、道安、謝敷等爲之作序，所傳揚之禪學是以小乘禪數之學爲主，重視嚴格的戒律形式與坐禪數息的方法，起心觀照苦空無常，以求達到涅槃解脫的聖境。早期的譯文與注疏裡，很明顯的套用中國文化的固有觀念，特別是道家思想的術語以詮釋佛教義理。這種混合中印思想的詮釋方式，可以視爲佛教的經典教

義與修持方法，在逐步弘傳的過程中，適應當時社會環境與道教「守一」功法的影響，¹⁶⁶嘗試過許多可能性之後，而摸索出來的一種選擇性的傳教方式。尤其是陳氏注文裡，多處引用中國傳統思想來詮釋佛教義理，此乃早期漢譯佛典在注釋用語與理解角度上，逐漸開始嘗試「佛教中國化」的先聲。
有關《佛說大安般守意經》之格義問題在前一章已經作很詳細的剖析，安世高的這套禪觀思想，在東漢乃至魏晉時期的

中國宗教界及思想界，具有相當大的啟發性與實修的權威性，對當時佛教傳教與中國化的歷程，亦具有深遠的影響。

繼起的大乘禪法不再拘泥於靜坐數息等固定的形式，而強調對實相、自性的體悟。例如大乘般若學生主張萬法性空，因緣所生，是名諸法實相，非有非無；因而影響其禪法，以「證悟諸法實相之理」作為大乘禪觀的中心思想，形成「實相禪」。此外，將專心念佛的禪觀與大乘教理相結合，則形成大乘的「念佛禪」，可以「般舟三昧」為代表，以般若學非有非無的觀點來解釋所觀想出來的佛，認為不能執著於所見之佛，體悟到諸佛如來皆是唯心所現，才合乎大乘佛法。

唯此類大乘禪法，在實修上頗為不易，且不符合中國人之務實、功利性格，所以逐漸被轉化，或是與淨土信仰結合，著重他方佛陀的外力濟度，或是與「佛性論」結合，強調自性本覺。而現今台灣更是流行南傳佛教的禪法。¹⁶⁷其實早在安世高所傳之《佛說大安般守意經》中就有。

由《佛說大安般守意經》之經注序可以發現佛教的傳播，透過譯經、注解講授、傳習禪法等途徑，將印度佛教文化介紹給中國人。佛教要想在中國紮根、發展，必須適應中國的文化背景與社會環境，逐步進行「佛教中國化」的工作。因此，所謂「佛教中國化」，是指將印度佛教的文化特質、教義思想、

佛學體系、佛學語彙、思惟與表達模式、教團組織與制度、宗教禮儀與戒律、修持方法與次第，乃至宗教文學、建築、節慶禮俗等領域，都能夠呼應中國人的民族性格，融通轉化為具有中國文化內涵的語彙、模式與內容，體現中國人對於生命的終極關懷，指出一條安身立命的康莊大道。

註釋

159. T45/1858, p.152a15-24。

160. 呂澂曾言：「劉宋莊嚴寺僧曇濟《六家七宗論》此論不存

……以後陳慧遠作《肇論序》也講六家七宗，唐元康作《肇論疏》(T45/1859, p.161-201)連同解釋慧遠的序，繼續講六家七宗……日人安澄作《中論疏記》(T65/2255, p.1-248)也都談及六家七宗……我們認為元康的說法比較可靠。」(呂澂，1986, p.52-53)。

161. 《世說新語·假譎篇》云：「愍度道人始欲過江，與一僮道人為侶。謀曰：用舊義往江東，恐不辦得食，便共立『心無義』。既而，此道人不成渡愍度果講義積年。後有僮人來，先道人寄語云：為我致意愍度，『無義』那可立？治此計，權救饑爾；無為遂負如來也」(見余嘉錫，1993, p.859)。

162. 如參考梶山雄一等著，許洋主譯《般若思想》，1989, p.268-

284；鎌田茂雄著，闕世謙譯《中國佛教通史》(第二卷)，(下轉第18頁)

生活中的禪法

(一)

• 何世亮

一、禪法的多樣面貌

若有人問：「禪是什麼？」

禪師或許會回答：「禪不是什麼！」

這種無厘頭的回答，讓人感到一頭霧水，不過這也是一個難以回答的問題。因為隨著歷史時空的轉變，禪法已經呈現多樣的變化。

禪的起源應該是與印度婆羅門的瑜珈有關，印度的瑜珈有七千多年的歷史，它有一貫的哲學基礎，而且有系統的鍛鍊方法，從持戒到體位，到呼吸，而入定，引發神通，達到三摩地，都有一定的步驟。

我們從天台的止觀方法，就可以了解到這種禪定的基本方法。

佛陀出家修行的初期，也曾經與婆羅門的仙人學過瑜珈，並且獲得了成就。但是他還不滿意這種成果，他認為三摩地尚

未達到究竟。

後來佛陀到雪山修行，經過六年的苦行，而覺悟到無上菩提，於是展開了覺悟禪。

這是佛教與印度教不同的地方，佛陀認為保持在寂靜的涅槃境界是不夠的，我們還必須走出來，走向動態的佛智，在生活中發揮佛性的妙用。

佛法傳到中國之後，這裏的風俗與印度不同，必須過著自給自足的生活，於是禪者便發展出生活禪，工作也是禪，吃飯也是禪，走路也是禪，睡覺也是禪。

禪的生活化，能夠將佛法發揚廣大，但是也存在著另一層的隱憂，因為禪行會日益衰弱，而流於世俗，到最後產生許多煩惱。

這也說明了，禪法後來流為口頭禪，而漸漸被淨土法門所取代。

後來的禪師認為，若能將念佛及修禪的方法合起來修持，將是最好不過的事，於是發展出淨土禪。

沒有錯，後世的修行者若能禪淨雙修，精進不輟，將能走上一條佛法的徑路。

禪法傳到日本之後，又發展出一條新的路線，使禪與藝術結合，如茶道、插花、書法、劍術、柔道、舞蹈、景觀設計、圍棋等等，使禪的生活變得多姿多采。

那麼禪法流傳到現代，應該表現出什麼樣的面目，扮演什麼樣的角色呢！

由於科技的過度發展，人類已經破壞了地球，導致自然災害頻傳，人們生活緊張，充滿著精神壓力。

禪的現代意義，在於發揚一種回歸自然的生活，讓人們放慢生活的腳步，減少開車，減少使用電器用品、電腦、手機、減少看電視、上網路，多運動、多接近大自然、多吃蔬菜水果等。

於是禪法可以與瑜珈、氣功、太極拳、有氧舞蹈、健行運動、食療、斷食法……等結合，而發展出健康禪。

以上所列出的六種禪法，有止觀禪、覺悟禪、生活禪、淨土禪、藝術禪、健康禪，到底何種禪法比較殊勝呢？何種禪法比較正確呢？

其實這沒有一個標準的答案，完全看個人去體驗及發揮了，善加運用的話，則會獲得益處，若運用不善的話，也會產生流弊。

一一、溪聲

有一個行者到山中去拜訪禪師，問說：「請問修禪的要點如何？」

禪師說：「你剛才經過山谷的時候，有沒有聽到溪水的聲音？」

行者說：「有啊！」

禪師說：「這就是禪的入處。」

山谷之中，溪水的聲音，清脆而富有禪意，靜靜地聆聽，讓人有回歸自然的感覺。

宋朝文人蘇東坡，在其參禪的過程中，許久不得悟道，有一天他在寺廟中住宿，夜晚遇到風雨交加，他突然有了領悟，就寫了一首詩：「溪聲便是廣長舌，山色豈非清淨身，夜來八萬四千偈，他日如何舉似人。」

這也就是說，大自然的聲音就是佛聲，其他尚有諸多美好的音聲、風聲、雨聲、鳥叫聲、蟲鳴聲、樹葉的沙沙聲、寺廟的鐘聲。

對於那些生活壓力很大，而想學禪的朋友們，我常建議他

們多多接近大自然，並且傾聽大自然的聲音，頓然可以消除壓力，恢復心情的平靜。

某天有位行者來訪，他說：「我修持念佛法門已經有十多年的時間，總是不得進入三昧境界，不知原因何在？」

我說：「你越想獲得三昧境界，越容易造成心理壓力，就不能進入三昧。」

他說：「有什麼方法可以進入三昧嗎？」

我說：「你平常生活有什麼興趣呢？」

他說：「我喜歡聽音樂。」

我說：「你聽音樂的時候，有沒有一種忘記塵勞，達到忘人忘我的怡然自得的經驗。」

他說：「有啊！我喜歡聽古典音樂，有時候也聽爵士音樂，更喜歡聽佛樂、梵樂，我擁有千片以上的CD，每次專注於音響的時候，我都能很快脫離世間的煩惱，好像進入天界或淨土世界一樣，十分舒暢。」

我說：「那就對了，沈醉在音樂的旋律之中，也是一種三昧境界，你就從這裏進入三昧吧！」

他說：「對啦！我怎麼沒有想到這一點。」很高興地離去了。

禪像一首詩，也像一首音樂，我們在其中享受三昧吧！

（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)，出家眾肆仟伍百元
劃撥帳號：三一一九三三五一 戶名：聖哲

流出一源，水分千派

• 曙壽

北京大覺寺慈舟方念禪師，別號清涼，唐縣人（今河北省保定市境內），俗姓楊，十歲時矢志出家，遂投金台廣德大慈寺長老披剃，自念生死事大，於受具足戒後，便雲遊參方去。他先在道場聽經聞法，於性相二宗，皆深入探討。有一天偶而聽到古道法主講楞嚴經，至「七處徵心」處，頓悟緣生不實，法海深遠，乃心生愧疚，遂直上少林參幻休潤和尚於立雪庭。當他見了和尚禮拜後，兩人有如下的對話：

和尚問：「甚處來？」

師答：「北方來。」

問：「北方道法與此方如何？」

答：「水分千派，流出一源。」

和尚：「怎麼則何用到此？」

師：「流出一源，水分千派。」

和尚肯定了他，即命為維那之重任。

有一天，師來到五乳峰前，隨喜初祖達摩大師九年面壁處，忽然契悟從上大法，隨即請詣潤和尚，並呈偈曰：

「五乳峰前，好個消息；

大小石頭，塊塊著地。」

和尚即為印證，囑曰：「從上佛祖，以自己所證，遞相承襲，欲令一切衆生知有此事，余得之小山先師十餘年矣。今將從上佛祖心印源流，付囑於汝，汝當上體佛祖之心為心，以續慧命，燈燈相繼，毋令喪失。然雖如是，尚宜晦跡林泉，乘時而出。」師禮拜受囑。和尚又付以偈曰：

「無上涅槃心，佛祖相傳付；

吾今授受時，雲淨風頭露。」

師即上五台山掩關，晝夜精進，日中一食，夜則孤坐，久之，自念「差別智不可不明」，乃肆遊諸方，並奉持苦行，人所頗蹙者，師皆身親歷，後至石城，因精進過分，雙目遂告失明。師自付：「幻身非有，病從何來？」將身心一時放下，連坐七日，雙目奇迹復明。

後南遊普陀歸來，由越（浙江）至止風塗，衆請說法，湛然澄山來參，師問：「『止風塗向青山近，越王城畔滄海遙』」

時，如何？」澄回答：「月穿滄海破，波斯不展眉。」師又舉曹洞宗旨，逐一問澄，澄乃說偈呈似曰：

「五位君臣切要知，個中何必待思惟；

石女慣弄無針線，木偶能提化外機。

井底紅塵騰靄靄，山頭白浪滾飛飛；

誕生本是無功用，不覺天然得帝畿。」

師閱畢曰：「語句緜密，不落終始，真當家種草也！」遂召入室印證。然後又說道：「汝後開兩片唇皮，截斷天下人舌頭有分在！」即付偈曰：

「曹源一滴水，佛祖相分付，

至今授受時，大地爲甘露。」

又曰：「咄！五乳峰頭無鏃箭，射得南方半個兒！」

師先後應邀住持浙江嘉禾之東塔寺及江西的雲居匡廬道場。晚年想到五台山，可是當時江南一代僧俗二衆極力挽留，師遂歸寶林道場，示寂後，法嗣湛然澄公迎龕建塔於顯聖南山之麓。

師嗣法幻休常潤禪師，爲曹洞宗六祖下第三十五世傳人。

參禪悟道的南宮縣令

南宮令于鍾英居士，字見明，河南鄴下人，生而不食葷，長大後舉孝廉，屢次赴考皆不中，心中不免徬徨，但念頭一轉，他忽然有所領悟，遂向同胞手足說道：「人生各有夙懷，願隨所慕。今既不能遂志龍門，想選佛場中，心空及第，亦不可獨讓龐公。」他在官場不得志，退一步，轉個彎，走向空門選

佛場，不可讓龐蘊居士崑美於前。從此，便一心探究佛法，參加各種佛學講座，參禪更不在話下，所謂「探蹟禪講，撥草瞻風」，因此，深得當時的禪門高僧智空禪師的切磋，漸漸深入少林闡國。

那時，他聽說大千潤和尚（即幻休常潤禪師）奉命入京，駐錫大悲禪寺，便前往咨決，於門下參禪，這樣經過三年的時間，有一天，請益禪師：「如何是自己清淨法身？」禪師說：「四肢百骸，九竅六臟，備賅而存焉，又不許問這裏會取，限三日道得契，即爲授記。」禪師把個問題拋給他去參，並限他三天時間，若契悟即爲授記。居士便日夜不停地努力參究，有一晚，他參到五更，忽然聽到禪堂開靜鐘響，豁然省契，遂來方丈室敲門報告：「我會也！」禪師開門將他揪住：「速道！速道！」居士呈偈曰：

「逃禪來扣少林風，末後鐘鳴一竅通，

我做維那師便問，幾椎打破太虛空。」

潤禪師知其悟契，囑之曰：「竿頭進步，現宰官身，修菩薩行，無不可者。」

居士後來中了進士，初，爲南宮知縣，不久即棄官而去，於鄴郡南北各創廣濟、寶蓮兩處禪院，並以居士身開堂說法，曾有偈曰：「金榜慚將名姓傳，濫竿三縣小烹鮮，而今拋向雲霄外，蓮社虎溪度歲年。」又曰：「久歷叢林每自憐，爲調心性不知年，寂光法爾周沙界，廓落無依笑普賢。」云云。

跡門十妙祇是自行化他始末(三)

/ 雲庵

二、智妙

智妙跟在境妙後，理由是，實相理無誰造作，本自有之。就如地心引力本自有之，牛頓因見蘋果往地垂掉，而發現有地心引力。地心引力本自有之，非牛頓創造。實相妙理如此，是諸佛親證，非諸佛創造。所有人都看過果實成熟會往地下掉，但不是每個人都會去思考為什麼蘋果會往地下掉，不是往天上飛揚。實相無相道理，可能很多人每天都在面對，但不會有人真正去思惟實相的道理。因此迷此實相理而起惑造業，若能解實相理，則智慧生。所以智妙安排在境妙後所生之智，二者有其關連。

妙玄說至理玄深微妙，非藉用智慧不能顯。智有多少種類？大類有二十種智慧：

一世智。二五停心、四念處智。三四善根智。四四果智。五支佛智。六六度智。七體法聲聞智。八體法支佛智。九體法菩

薩入真方便智。十體法菩薩出假智。十一別教十信智。十二三十心智。十三十地智。十四三藏佛智。十五通教佛智。十六別教佛智。十七圓教五品弟子智。十八六根清淨智。十九初住至等覺智。二十妙覺智。這二十種智慧，除世智外，餘不出藏通別圓四教智慧。歸納有六大類。

(一)世智，指邪計妄執，心行理外，不信不入的凡夫外道邪人。此類衆生欲止煩惱，不向內心探求，直向外境尋理。如方便品所指，盲冥無所見者，以苦欲捨苦，不求斷苦法，深入諸邪見者。在印度指九十六種外道、六師外道等。天竺世智，頂多在非非想天。在中國則指非佛教之流的思想。如忠孝、五行、卜相、兵法，乃至知禽獸萬品之名。但這些世間知識與佛教修行成佛無關。

(二)藏教智

自五停心、四念處智、四善根智、四果智、支佛智、六度智

。這六種類是藏教行人智慧。自五停心、四念處屬外凡智，四善根屬內凡智。三智合爲七賢位，是聲聞人初步修行所獲得的智慧。

1. 五停心觀是修行人對治五種毛病的觀行。五停心觀的要義，有定故言停，有慧故言觀。定能制亂，觀能裁邪，是修五停心觀功能。通於凡聖的修行，行人雖觀四諦妙理，求離苦得樂，但是貪等五種煩惱仍是散動，如風中燈不能止息搖動；無由而入，故先勤除五種障道惡法。數息治散亂，不淨治慳貪，慈心治瞋恨，因緣治愚癡，念佛治障道。

2. 四念處是爲了要獲得覺悟而實踐的四種修行。是修行人對自己身心變化的觀察。未必在坐中修觀，生活中亦可隨時觀心。隨時觀察自己的行住坐臥、語默動靜，以便隨時調整，是爲身念處。隨時清楚自己心意於一切時中的感覺，是爲受念處。隨時注意自己心念是散亂或集中，是明朗或是昏沉。注意心念的貪欲、瞋恚、或慈悲等狀況。是心念處。隨時注意自己的思想觀念正確度，注意日常生活中的思考運作，是法念處。

3. 四善根智也叫四加行智，爲了要入見道位的境界加功用行。在總念處後生起的善根是煖法，是觀四諦十六行相的階段。以此階段會感受到見道無漏智的溫煖，故名煖智。是煖位後生起的善根，此位是個進退分界。進則到達忍位，退則墮至煖位

，故此中間位叫頂法智。頂善根後生起的善根是忍善根智，於四諦法忍可決定深信不退。忍位之後生起的是世第一善根智。此智爲世間最殊勝故。

4. 四果智，包含八忍八智，九無礙九解脫。八忍八智是對四諦修十六行觀的體悟，斷界內邪見煩惱。九無礙九解脫是實際修觀，斷三界內貪瞋癡慢疑等煩惱。其斷證次第，從斷八十八使見道智開始分證。初果智斷見惑。二果智斷欲界九品思惑前六品。三果智斷欲界殘思盡。四果智斷見思惑盡。雖斷見思惑有分斷分證，但同證偏空，同見眞諦（實有滅爲眞）。跳脫三界生死輪迴。四果智眼，所見世間是實有生老病死之痛苦，爲了個人的解脫，急於修解脫道，是其要事。

5. 支佛智，支佛以苦集二諦作爲總相觀想。若是別相觀想，則是十二因緣觀。觀無明、行、愛、取、有五支是招感生死性質，是集諦。因爲無明起三毒，開始造作，起貪染恚恨，執於境不放，有了這些行爲，故影響未來的存在。識、名色、六入、觸、受、生、老死七支是苦諦。人的苦都是因虛妄分別，這是因爲有此身報（六入），六情根是六塵的入門處，根塵發生接觸，就產生好惡感受。順則追逐，逆則憎惡。又因貪染或厭惡存乎於識中，遇有造惡的機會，就影響未來的生與死。因修此十二因緣觀，斷生死流。

6. 六度智，藏教六度菩薩緣真無漏理智弱，緣事項則智強。能捨身命財了無遺憾，如割肉啗鷹，捨身喂虎。但是煩惱祇伏未斷。三阿僧祇修六度滿，也祇在世第一位，事項強故。例如現今社會上很多行善人士，未必懂得六度道理，但是有以乞討的錢認養孤苦小孩。有檢回收的善人以所得款全捐給慈善團體，不在少數。這些善人不一定了知無生理，但緣六度事強，在社會中是第一等人。

(三) 通教智

體法聲聞智、體法支佛智、體法菩薩入真方便智、體法菩薩出假智。這四種類是通教行人智慧。

1. 體法聲聞智，但作苦集總觀，觀法如藏教聲聞。其智較頓利，能達俗即真。於物當體即見空性，不必分析方是空。

2. 體法支佛智，觀苦諦的識、名色、六入、觸、受、生、老死七支果。觀集諦無明、行、愛、取、有五支因。因無明而有生老死憂悲苦惱。必須斷無明等五支因，纔不會招感老死等七支苦果。

3. 體法菩薩入真方便智，這是菩薩自行智，是有慧之方便。菩薩解空，更進一步了達諸法不空的一面。不求離世，於俗世生存，俗雖存在而不離真智。真俗交叉應用，以濟度衆生。已能接入別教教義，是別入通菩薩。

4. 體法菩薩出假智，通教出假菩薩，亦修體法證空性智。是人煩惱雖盡，習氣不盡，以誓扶習，目的希望還生三界，淨佛國土，利益衆生。其所修習，能與圓教中道教義接軌，被接入圓教，是為圓入通菩薩。

(四) 別教智

十信智、住行向三十心智、十地智。這三種類是別教行人智慧。

1. 十信智，仰信世尊真如實相理，為求真如實相理，起十種信心（信心、念心、精進心、慧心、定心、不退心、回迴心、護法心、戒心、願心）。所修是從假入空觀，但是三界見思，只伏未斷。

2. 三十心智，分為十住、十行、十回向。

十住，以智慧心，住真諦理。主修從假入空，見真諦理，開慧眼，成一切智。行有餘力，選修從空入假，入世化物。

十行，行是進趣之意。前既發真悟理，此十行更加勝進，正修從空入假，觀無量四諦，見俗諦理，開法眼，得道種智。更進一步選修中道觀。

十回向，菩薩修行至此迴向位，空假之智已具足，進一步真正認識中道實相理，由此實相理能成究竟佛果，故發心學習中道實相理。將己功德，迴向衆生。但根本無明祇伏未斷。

3. 十地智，初破無明，中道佛性顯，故名見道位，又名無功用位。分身百界作佛，八相成道，利益衆生。二地去，重更思惟前所得中道道理，力行實踐。故地地各斷一品無明，地地證一分法身。功德智慧，位位轉勝。可全心投入化世工作。初地便可百界作佛，度化衆生。

(五) 藏通別三教佛智

三藏佛智、通教佛智、別教佛智。這三種類是藏通別三教佛智慧。

1. 三藏佛智，坐菩提樹下，發真無漏智，一時用三十四心，八忍八智十六心，及九無礙九解脫十八心，頓斷見思習氣淨盡，坐木菩提樹下，成劣應身佛。

2. 通教佛智，菩薩端坐道場，一念心與真如慧相應，頓斷菩薩時期誓願所留潤生的殘習而成佛道，故通教佛智在菩提樹下，但斷殘習。

3. 別教佛智，用金剛無間的智慧，盡斷佛果的最後障礙。致此十二品無明究竟竭盡，成別教佛。雖經過五十二階位成佛道，但別教在初地方破無明顯法身。故言破十二品無明究竟盡。

(六) 自五品弟子智、六根清淨智、初住至等覺智、妙覺智。這四種類是圓教智慧。

1. 五品弟子智，圓教五品未斷五欲，能淨諸根。具煩惱性，

能知如來秘密之藏。例如大樹底下的小草不必拔除，每天祇須把大樹照顧好，令大樹枝葉繁茂。小草得不到陽光露水的滋潤因緣，小草自然不長。意謂平時維持諸根清淨，何來煩惱可斷可除。雖還是具有煩惱凡夫，但已知有佛性可開發，將來皆可成佛。

2. 六根清淨智，獲相似中道智，父母所生的肉體六根轉爲清淨六根，如肉眼能見三千大千世界山林河海等，內耳能聞三千大千世界等音聲。乃至資生產業，不與實相違背。

3. 初住至等覺智，初住即可獲如來一身無量身，登入法流海中行。證入三德，法身遍滿法界，如帝珠網，一身可以無量身，意即可現身百界，八相成道。般若智海，任運流注，有解脫德故。二住去至等覺，分分斷無明，分分證三德。位位轉明，增道損生。

4. 妙覺佛智，此位是如來出世的一大事因緣，終極本懷，登涅槃山頂，永別無明父母，究竟成佛，居常寂光土，住實相理。

智是無差別，是人對真理認識有程度上有差異，故智有二十種類。導致真理亦有淺深。真理幽微，唯智能顯。智之功能在裁邪顯正。引導一條修行正路。否則人天果報尚不得，況無上佛道。

(待續)

鵲顏子予海山別業

紹嵩

群峯當戶曉嵐晴，楊柳風和日聽鶯。
郭外春山明錦綉，門前弱水即蓬瀛。
期登野閣門應甚，來慣幽禽近不驚。
獨凭欄干意難寫，緣桑踈處哺牛鳴。

鄧山道中答印上人遊乳竇

紹嵩

鴉啼古木亂雲深，地帶河聲足水禽。
答雨滴秋殘旅夢，夜堂踈磬發禪心。

湛然詩鈔

二二一

五年乳竇峯前路，十里塵煤溪上林。
滿日雲山俱是樂，故人攜客作幽尋。

途次遇雨和丘德高

紹嵩

白葦黃茅路四通，芙蓉憔悴菊垂叢。
川原繚繞浮雲外，樓閣朦朧細雨中。
蔽野吞村飄不住，重山複水去無窮。
丘郎蠟屐能從我，一任此身同轉蓬。

夜題

紹嵩

滿庭松桂雨餘天，病眼開時月正圓。
羅列眾星依木末，安排流水落簷前。
倚松長嘯宣踈拙，隨處何妨且信緣。
白髮青燈兩無語，瓣香深炷夜堂禪。

次韻楊判院晚春

紹嵩

杏褪殘花點碧輕，殘花含恨脫紅英。
樹連翠篠圍春晝，風入青山送雨聲。

湛然詩鈔

二二二

不辦扁舟訪安道，何妨蓮社醉淵明。
如公自是鑾坡具，盍與吾君致太平。

答朋上人

紹嵩

爭渡行人簇晚沙，歸舟天際暮雲遮。
波生野水鷹初下，竹映寒原日已斜。
剩欲出門追笑語，可堪乖白各天涯。
知公頗有奇章病，戲墨貽嘲棲暝鴉。

一〇二年三月份會務報導

(會訊第379期)

捐款芳名錄

(總計 肆萬參仟玖佰元整)

叁仟元：劉鎮誠

貳仟元：釋宏益

壹仟伍佰元：釋悟徹

壹仟元：水月法師 林吉利 傅冠智 鄭高日

郭明鑫

伍佰元：釋道益 度小月 修欣打字行

瑞展化工原料有限公司 三寶弟子

李承育 李慧珍 徐黃貴美 徐鈺銓

徐淑媛 謝孟哲 謝金花 陳羿宏

陳永漢 宋淑貞 洪陳老速 洪振銘

洪貴玲 洪桂莉 洪桂昭 洪秀宏

洪秀源 方宏鍊 高淑惠 許瑞吟

許汝櫻 顏高龍 顏條一 江柏興

叁佰元：李宗仁 林春珠 林世豐 韓立銘 韓慧玲 鄭景陽

貳佰元：王建宗 王延銘 王昱絜 李淑珍 林連佛 林融唯

林敏惠 黃美月 黃朝貴 吳新長 韓麗玲 張錦雲

侯坤隆 侯坤成 侯鈴朱 蕭志哲 蕭伊欣 蕭依慧

謝幸芬 陳清瑞 陳俊竹 陳其彬 許素月 許雀芬

許富琮 宋金良 宋沛玲 宋佩庭 宋孟霖 鍾瀚禧

柯錦燕 盧貞吟 辛翌綸 辛旻潔 傅冠盛 吳燕靜

壹佰元：王愛玉 李玉英 徐明汶 李白彩娥 李眞業 李柏穎

李子成 李周美英 林建國 林賢雲 林佩辰 黃怡禎

黃怡瑄 黃郁儒 黃秋南 黃豐隆 黃志揚 黃志新

郭阿英

邱雍舜 姜進榮 曾月里 曾華有 曾彥夫 江英嬌

顏愛娥 祝遠恒 邱玟諭 邱昱誠 邱名鋒 邱煥斌

許福枝 余月裡 涂素霞 杜書武 鍾耀諒 鍾佳賸

薛昭賢 劉孟琴 劉鶯嬌 葉煌杰 葉錦江 葉王玉鳳

陳柳朱 陳永川 陳宗宏 陳姿妙 陳蓓瑤 陳美華

陳國華 陳紫雲 陳儀婷 陳儀嫻 陳儀潔 陳樹剛

102年3月份收支明細表

收	上月結存	\$440,947	90
	本月收入	\$ 43,900	00
入	收入總計	\$484,847	90
支	教育文化支出		
	福田雜誌第321期印刷費用	13,700	00
	福田雜誌郵寄費用	2,439	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
	葉 ○ 華	2,000	00
	葉 ○ 涓	2,000	00
	白 ○ 雅	2,000	00
	張 ○ 卿	2,000	00
	翁 ○ 溪	1,000	00
	蔡 ○ 興	1,000	00
	鄭 ○ 娟	1,000	00
	張 ○ 廷	2,000	00
	支出總計	\$ 37,224	00
	本月合計	\$447,623	90
	收支比較	84.8 %	

會長：顏高龍
副會長：孫申娥

湛然寺福田功德會



3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、張○卿女士，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。



水月老和尚舍利塔

• 贈 閱 •

■ 中華民國一〇二年四月十五日出版
佛曆三〇四〇

■ 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