

福

田



361

卍 佛教月誌 卍

卍台中市佛教會於5月18日，假台中惠中寺舉行第二十五屆、第二十六屆新舊任理事長交接暨理監事就職典禮。

卍佛光文化事業出版《世界佛教美術圖說大辭典》英文版、中文版均已面世。

卍教界長老廣元老法師所著《佛藝緣》，於105年5月1日假鹿谷淨律寺舉行新書發表會。

卍為紀念上海龍華寺已故明暘老和尚百年誕辰，收藏家樊卓林於5月2日無償捐贈「禪宗三祖僧璨塔銘磚」給龍華寺。是日舉行捐贈儀式。

卍105年度孝道月全國供僧大會：

北部
時間：105年農曆七月十九日。

地點：國立體育大學綜合體育館。

中部
時間：105年農曆七月十二日。

地點：彰化縣立體育館

南部
時間：105年農曆七月十九日。

地點：阿蓮區光德寺。

本期目錄

封面：骨雕念珠 大明攝

- 1 • 佛教月誌
- 2 • 文殊菩薩問，釋尊答：諸法無諍無差無分別(一)……………佛說
- 5 • 空性與佛性(二)……………明了
- 11 • 關於五時八教的問題(二)……………依佐藤哲英著
觀譯
- 15 • 《中論觀法品》論述三三昧修持的研討(一)……………林維明
- 20 • 雜阿含經的啓示(五)……………何世亮
- 22 • 聽說：……………空花
- 23 • 讀楞嚴經偶感(九)……………證義
- 25 • 三千有門頌(二)……………水月法師講
雲庵記
- 32 • 湛然詩鈔
- 33 • 一〇五年六月份會務報告

封底：成住壞空

文殊菩薩問，釋尊答：諸法無諍無差無分別（一）

／佛說

一、菩薩問：云何滅業障罪？

佛告文殊師利曰：若菩薩見一切法性無業無報，則能畢竟滅業障之罪。又，若菩薩見貪欲際即是真際，見瞋恚際即是真際，見愚痴際即是真際，則能畢滅業障之罪。

又，若菩薩能見一切衆生性即是涅槃性，則能畢滅業障之罪。所以者何？若人自有所見即能起業無知無聞。凡夫愚人不知諸法畢竟滅相，故自見其身，亦見他人，以是見故便起身口意業，是妄見憶想分別。作是念，我是貪欲瞋恚愚痴，如是分別故於佛法中出家學道。……復作是念，我今於一切法中已得解脫，更無所作，我身已得阿羅漢道。是人命終之時，見受生處，即菩提中，（但）心生疑悔，以此疑故命終之後，墮大地獄，何以故？是人於無生法中而分別故。（《諸法無行經》）

，《大正》15，頁753中—754上）。

註：際是究竟、真實的意思，故說真際、實際，即是兩者不同法相於畢竟空性來說（法性）是無毫釐差別的。如《中論》說：涅槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫釐差別。與本經說法相通。

二、菩薩問：云何應觀四聖諦？

佛告文殊師利曰：若行者能見一切法即是無生性，是名見苦；若能見一切法不集不起，是名斷集；若能見一切法畢竟滅相，是名證滅；若能見一切法無所有性，是名修道。

若行者能如是見四聖諦，是人不作如是分別，是法善是法不善，是法應見是法應斷，是法應證是法應修。所謂苦應見，集應斷，滅應證，道應修，所以者何？凡夫所行貪欲、瞋恚、

愚痴，行者見是法皆空無生無所有，不可分別，但積集虛妄，爾時於法無所取，無所捨，於三界中心無所礙，見一切三界畢竟不生，見一善不善法虛誑不實，如幻如夢如影如響如焰。

行者見貪欲性即涅槃性，瞋恚即是涅槃性，愚痴性即是涅槃性，若能見一切法性如是，便於一切衆生之中不起憎愛，所以者何？是行者不得是法。

若生愛處，若生憎處，安住虛空中，乃至不見佛不見法不見僧，是則不見一切法。若不見一切法於諸法中則不生疑。不生疑故則不受一切法。不受一切法故則自寂滅。（同上，頁754下）。

註：

苦、集、滅、道，是緣起的事相；見性空，即能見幻有，所以也就能見四諦了。為什麼見緣起就見四諦呢？四諦是緣起法上顯示的，如經曰：「此有故彼有，此生故彼生，謂無明緣行，乃至純大苦聚集」，就是緣起的苦諦與集諦。由如此惑，造如此業；由此業，感如此果。如是因，如是果之緣起法則下都是畢竟性空的。

「此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅則行滅，乃至純大

苦聚滅」，這就是緣起的滅諦。滅如此苦集，證如此擇滅，也都是空無自性的。能作此觀察與種種修行的，即是道諦。

證四聖諦有大小深淺，天台宗分爲生滅四諦，無生四諦，無量四諦，無作四諦。以性空者說：佛說四諦，終歸空寂。

三、菩薩問：行者云何觀四念處？

佛說：觀內身處，若觀不淨是身念處，觀樂皆苦是受念處，觀心生滅性是心念處，觀壞和合相但得法相是法念處。

今云何真觀四念處？佛曰：若行者見身如虛空是爲身念處，若行者見受不得內外兩間是受念處，若行者知心唯有名字，是爲心念處，若行者不得善法不得不善法，是爲法念處。（同上，頁754下—中）。

註：

六根是我們認識的活動，六根照了六塵，引發心理活動的六識。根塵識三者和合成觸。觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有等，生死流轉就從六處的認識活動出發的，解脫，也還是從六根下手，所以《阿含經》有「守護六根」的六處誦。是六根取境（塵）的時候，如正確認識，不生煩惱，不引起行業，那就是觸滅則受滅，受滅則愛滅，愛滅則取滅，取滅則有滅，有

滅則生，老死滅了。

佛依世俗說有六根、六境、六識，初學者認為六根有實的自體，有對六塵起自性作用。本經從無分別之真觀智慧，掃除六情之妄計，不起愛、取等惑業，得到清淨、解脫。

四、菩薩問：云何應觀八聖道分？

佛曰：若行者見一切法平等無二無分別，是名正見；見一切法無思惟無分別，以是見故是名正思惟；見一切法無言說相，善修語言平等相故，是名正語；見一切法不作相，作者（相）不可得故，是名正業；不分別正命邪命，善修習平等命故，是名正命；不發不起一切法，以無所行故，是名正精進；於一切法無所憶念，諸憶念性離故，是名正念；見一切法性常定以不散不緣不可得故，是名正定。（同上，頁754中）。

五、菩薩問：行者云何應觀五根？

佛答：若行者信一切法畢竟不生，從本已來常自爾故，是名信根；於一切法中心無所住，遠近相離故，是名精進根；於一切法無所憶念，緣性離故不繫念於緣，是名念根；於一切法無所思惟，二法不可得故，是名定根；見一切法常空，離於生相，是名慧根。（同上，頁754中一下）。

（待續）

敬啟者：湛然寺四事敬稟諸位善信：

一、本寺恭祝六月十九觀音菩薩成道紀念日。謹擇於十七、十八二永日敬禮「大悲懺法」四堂。十九日祝大士成道，虔誦「普門品」及消災普佛一堂。

二、陰曆七月十五日欣逢佛歡喜日、僧自恣日，是日上午九點三十分恭誦「孟蘭盆經」，以報七世父母之恩。下午六時蒙山施食一堂，回向六道群靈超脫苦道。

三、陰曆七月二十九日，地藏菩薩降誕人間度化剛強有情，是日上午八時三十分恭誦「地藏菩薩本願經」。報答菩薩慈悲化道悲心。

四、陰曆八月十六日（國曆9月16日），湛然第二代住持水月老和尚遷化五週年。本寺恭印和尚生前遺文「南溪文集」及演講集集成一書曰《湛然文集》作為紀念。回向老和尚「安住實智中」。並於陰曆八月十四、十五、十六三日。每日上午九時三十分恭誦「普門品」、「大涅槃經哀歎品偈頌」以示紀念。

十六下午六時蒙山施食一堂，敬與十方法界眾生結善法緣。五、誠邀眾善信與其弟子們共襄四事熏修法會。

空性與佛性（二）

• 明了

4. 在《金剛經纂要刊定記》之「三空」思想

般若慧所照見的空理，有人空、法空、俱空三者。

(1) 人空：又稱我空，指五蘊和合之人身無實在的人我。

(2) 法空：是以此五蘊之法為因緣所生法，如幻如化無實法。

(3) 俱空：別觀人法名二空，同一剎那雙觀人法曰俱空；即

二執既遣，二空亦遣名俱空；即能所遣時，慧亦無住，即與本性相應，此時自無人、法二相，及非法相等，名俱空。（《大正》33，頁176中）。

5. 在《辯中邊論》之「三空」思想

唯識家依遍計所執、依他起、圓成實等三性而立無性空、異性空、自性空等三空。

(1) 無性空：謂遍計所執性於妄情之前雖有，然其體性實無。此執無理趣可說為有，由此非有說為空故。

(2) 異性空：謂依他起性之體相異於遍計所執，非為全無，然亦非實有自性。依他起，如妄所執不如是有，非一切種性全無故。

(3) 自性空：又稱性空，除遣空。謂圓成實性乃諸法之自性，彰顯人法二空。自性空，謂圓成實，二空所顯為自性故。（《大正》31，頁469上）。

有人說唯識家所說遍計所執性之無性空、依他起執之異性空，及圓成實性之自性空是延伸聖者龍樹之《中論》的空性思想加以解釋及發展，可是《辯中邊論》之自性空之詮釋為「自性空，謂圓成實，二空所顯為自性故」，由文義可知仍然執「自性」有，非中觀思想之「自性空」，與中觀家見解相異。

6. 在中國之天台、賢首、禪宗的空性思想
天台宗、華嚴宗、禪宗三宗皆著重於法性，自稱性宗，圓

融見長。從法性（空性）平等不二的立場來說，一切事相都爲法性所融攝；一切染淨法相，都可說即法性的現起。因此天台宗說「性具」，華嚴宗說「性起」，禪宗說「自性能生」。一切法，即法性，不異法性，所以不但法性不二，相與性也不二——理事不二。由於理事不二，進一步到達了事與事的不二。三宗著重法性的學派，也自然是著重「不異」的，因此往往落入執理廢事之窠臼，但這也決非法性（空性）思想本意。

7. 三論宗僧肇法師〈宗本義〉之空性思想

〈宗本義〉開宗明義指稱「本無」、「實相」、「法性」、「性空」及「緣會」等名詞，不但不能分離，而且是具有同一意義的。

法師認爲真實所有的原則僅是一些基本原則，在其後尚有一項終極原則；如要獲致此一終極原則，則有賴運用合成的過程。

其方法第一步是拒斥「諸法是真實存在的」的觀念，同時也要揚棄「諸法是无斷滅的」看法。如果我們拒斥諸法的「有」與「無」，我們就能夠領會諸法的真實形式是无形式的形，亦即「無相之相」。易言之，諸法的形式皆是「空」。他曾舉

例說明此一理論，他說聖人之心是固定的，同時他們的心理又是無所固定的。其意向唯「空」而已。

另外，法師談到「般若」與「大慧」的差別。他認爲「般若」加「方便」（又稱「漚和」等於「大慧」，故般若與大慧之別在於「方便」。「般若」一詞何所指呢？般若是「正觀」——即知覺諸法真實形式的歷程。他說：「般若之門，空。」而方便又是甚麼意思呢？是歷程中不尋求「有」、「無」的原則；同時也不深究諸法的「性空」。

大慧無視於「俗有」而知覺於「空」——諸法的本性暨真實形式。具有「大慧」者才能達到所謂「一念」的境界，而無視於「俗有」的對立觀念。因此我們可知他全盤拒斥分析暨深究的方法；而提倡人須竭力以「悟觀」的方法去徹悟諸法的真實形式，然後庶可躋於「一念」的最高境界。

法師在闡述存在諸法的「性空」之中的「普遍統一」。除了性空以外，一切都是「俗有」。他企圖把諸法化成最簡單的形式——「空」的觀念。

法師爲了防止一般人對「空」的誤解，提出「泥洹」與「盡諦」兩個觀念。兩者均涉及「煩惱」的終極消滅，而「泥洹

「常常是所謂「無名」的。在法師心目中，兩者一旦趨於終極消滅，自然也就不復存在了，故與其「一心」（正觀）的觀念並無衝突。（安樂哲〈僧肇研究〉，《現代佛教學術叢刊》（48））。

（二）般若空慧之修學方法

1. 於《聖金剛幢般若波羅蜜多大乘經》之所說的修學方法經說：金剛幢菩薩請示世尊，應該具足怎樣的法才是般若波羅蜜多呢？世尊答曰：須具足四種法，就能明白一切法的空性，了知一切行的無常和苦，要與離去一切戲論的法性相應，觀修一切，無分別不可得。

復次，具足四種法，是般若生起之因。那四種呢？第一，承事說人法的賢者；第二，聽聞那種正法；第三，思惟悟入其義；第四，對他人要說勝解之法。

復次，善男子！諸菩薩應該要如此了知一切法的自性清淨，是空、無我、無體的本性；是無相、無縛、無脫的，而為無照、無闇的自性。既然如此，諸菩薩應該修學般若波羅蜜多，以一切法無生、無體之理趣，而修學般若波羅蜜多。

世尊又道：

修無體性，而了知般若之生因；
離一切相，而修學般若之妙義。（月輪賢隆《五種小般若經》之一）。

2. 解空第一的須菩提尊者之修學方法

（1）解空第一美譽之緣由：

尊者在羅閱城耆闍崛山中縫衣服，當時他聽說佛陀將到此地，本想立刻動身出門去禮佛。在他即將動身時，隨即思惟不該以色身形相去衡量佛陀，因為一切法的本性「悉皆空寂，無造無作。」而且佛陀也曾說：「若欲禮佛者，當觀於空法。」因此他立刻悟到真正的禮佛，不應著住在佛陀的色身，而是要明了諸法性空，徹見如來法身。所謂：「能禮所禮性空寂。」

（2）在《增一阿含經》記載須菩提是禪定，靜坐思惟的人，佛陀見他在林中靜坐而稱揚他說：

他斷絕思慮，內心無殘棄分別，住無色想超越繫縛，住於心定而不思生。

上座部偈頌須菩提自在雨中靜坐的寂靜，自遠諸緣，作無色觀與空觀的。

在本經十三品第七經記載他在病中對帝釋天說：

法法自生，法法自滅，法法相動，法法自息，……法法相亂，法法自息，法法生法。……如是一切所有皆歸於空。（空者）無我、無人、無壽、無命、無士、無夫、無形、無像、無男、無女。

在本經三十六品五經記載波斯匿王作佛像時，須菩提見此而想：

此如來形何者？是世尊爲是眼、耳、鼻、口、身、意乎！往見者復是地水火風種乎！一切諸法皆悉空寂，無造作。如世尊所說偈：

若欲禮佛者，皆悉觀無常，
當觀於空法，當計於無我。

此中無我、無命、無人、無造作，亦無形容有教有授者，諸法皆悉空寂。何者是我者無生，我今歸命眞法之聚。

(3)依《大毗婆沙論》所載，由於他常常沈浸在「無諍三昧」的境界中，所以有一次有人問他是誰，他曾回答說：「我是被世間人假立名稱爲『須菩提』的那個人。」

3. 聖者龍樹《中論》之體空觀修學方法

(1) 體空觀之定義與修習

體空觀是天台宗四教中通教菩薩的觀法。即觀色心諸法的當體如幻即空。又稱即空觀、即幻即空觀。

由於一切均因緣所生，並無實自性，因此色心諸法不待分析，當體如幻，即空。關於此一觀法，湛然尊者《止觀輔行傳弘決》卷六之二說：「通（教）人既觀諸法如幻，幻本不生今無所滅。」（《大正》46，頁337中）。

若將此體空觀及藏教之析空觀作一對照，兩者皆從假入空觀，亦均有破界內見思惑之能力，但觀法上有巧拙不同，體空觀被稱爲巧度觀，析空觀被稱爲拙度觀。《摩訶止觀輔行》卷六之二解釋「巧度」、「拙度」說：「若用草筏名爲拙度，用方舟者名之爲巧。……苦行頭陀，初中後夜勤心禪觀，苦而行道名爲拙度。……觀諸法實無縛無解，心得清淨名爲巧度。」（《大正》46，頁337下）。

天台宗判教中之通教者是以《般若經》之緣起性空爲主要教法，其觀法以「體空觀」爲主。

(2) 體空觀是不壞假名而說諸法實相——空無自性，是故《中論》〈觀四諦品〉第二十四說：

衆因緣生法，我說即是空，亦爲是假名，亦是中道義。

未曾有一法，不從因緣生。是故一切法，無不是空者。（

《大正》30，頁33中）。

4. 天台宗的「三諦三觀」之空性修習方法

(1) 天台宗創立空、假、中三諦之空觀、假觀、中觀三種觀法，稱為「空假中三觀」。此三觀於天台判教之藏、通、別、圓四教中，正是別、圓二教的觀法，但就其要義而言，亦可配屬四教。茲總說明「四教之三觀」。凡觀法，皆是將理論性的教理付諸實踐的方法，故《四教義》卷一云：「四教，還從前所明三觀而起，為成三觀，……三觀還因四教而起」。（《大正》46，頁724下）。

(2) 四教之三觀的觀法

四教三觀展轉互為起因，故得以空、假、中三觀，配屬於藏通別圓四教。

① 空觀：正屬藏、通二教，不過二教空觀的方法不同，有所謂析空觀與體空觀之別。藏教之析空觀乃分析色心諸法而終歸於空理，通教之體空觀係直接體達諸法如幻即空，令入空理。然此二觀終究偏於空之一理，故名為「但空觀」，相對於此的別圓二教之空觀，名「不但空觀」。

別教之空觀係空、假、中對立並存，故非但空；圓教之空觀，空與即假即中圓融並存，故亦非但空。

在通教於利鈍二根機修觀時，有機會令利根者由但空觀進入不但空觀，如圓接通、別接通即依此理由而來。

② 假觀：正屬別教。天台宗對於假，分為在迷眾生情見的生死假，以及聖者以出世間眼所照的建立假二種。前藏教與通教之空觀，其從假入空之時的假，即屬於生死假，未達建立假。至於別教則機教均進，故不滿足於從假入空之偏空，進而更以從空入假之觀，於空之上安立假差別，此即建立假。

別教之特質，在於觀無量四諦，建立恒沙之佛法，以出假利生，因此在以三觀配屬四教時，比照其特質，將假觀隸屬別教。

又別教與圓教的假觀不同，別教的假觀，以不相即於空中的隔歷之假為對境，能斷塵沙之惑；圓教的假觀則以即空即中之妙假為對境，能同時斷塵沙、見思及無明三惑。

③ 中觀：正屬圓教。此實為最極無上之觀法，雙照雙遮空假二邊，觀遮照不二。如此圓教之中觀，係同時無礙地觀空假融即，一而三，三而一之中（道真）理，因此又稱不但中觀。

相對於此，別教的中觀，乃觀相離於空假的個別中理，故名爲但中觀。

復次，再談「別圓二教的三觀」方法：

本來空、假、中三觀乃別圓二教持有觀法，藏通二教只不過暫時採用三觀中的一部分而已。

①別教三觀：又稱爲別相三觀、次第三觀。乃觀隔歷三諦之理，故空、假、中三觀，就橫而說即成隔歷，就豎而言即成次第。

所謂從假入空觀，即知假非假，破假入空，故名。從空入假觀者，知空非空，以破空入假，故名。中道第一義諦觀者，於空觀時用空，假觀時用假，爲雙存之方便，得入中道，即一昧平等，雙照空假，故名。因爲是次第觀，先以空觀，觀空諦之理，破見思惑，成一切智；接著以假觀，觀假諦之理，破塵沙惑，成道種智；最後以中觀，觀中諦理，破無明惑，成一切種智。故空、假、中三觀不能互相融通。

②圓教的三觀，乃於一念心上，同時無礙地觀圓融三諦之理的融妙自在。《摩訶止觀》卷三（上）說：「以觀觀於境，則一境而三境。以境發於觀，則一觀而三觀，如摩醯首羅面上三目，雖是三目而是一面。觀境亦如是。觀三即一，發一即三

，不可思議。」（《大正》46，頁25中）。又卷五（上）說：「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。即《中論》所說，不可思議一心三觀。」（同上，頁35中）。

如此，以一念心爲所觀境時，一念心即圓融三諦，即空、即假、即中。空觀謂一念即圓空之觀；假觀謂一念即妙假之觀；中觀謂觀一念即具德之中。

三觀皆破情立法，歸於絕待而成就一空一切空，一假一切假，一中一切中，故觀其三諦理則三諦圓融；破其惑，則三惑同斷；得其智，則三智一心中得。圓教三觀，雖有所謂名隨德用的分別安立義，但恒會歸於體一，互融義。

然對此觀境的「一念心」，宋代天台家有所爭論，四明知禮以爲「心、佛、衆生」三者雖同此一三千法，然就其近要以觀自心，其心即第六識陰妄的一念。而山外派諸師則以爲生、佛爲所造，心是能造，就能造之心以觀，其心即八、九識清淨之眞如心。此中以四明之說爲天台觀心之正義。就緣起論而言，天台宗爲業感業起，山外派以眞如緣起，兩種立論不同，觀心也異。

（待續）

關於五時八教的問題 (二)

依佐藤招英 著
觀譯

四

在《法華玄義》第一卷七番共解的第一標章之下，對於解釋五重玄義的名、體、宗、用、教之中的教相，有如次之論述：

教相為三。一根性融不融相，二化道始終不始終相，三師弟遠近不遠近相。教者，聖人被下之言也。相者，分別同異也。（大正，三三，六八三b）

對於「分別同異」，其敘述如次所揭。首先，對於頓教，其文云：

云何分別？如日初出前照高山，厚殖善根感斯頓說。頓說本不為小，小雖在座，如聲如瘧。良由小不堪大，亦是大隔於小。此如華嚴約法被緣，緣得大益名頓教相。約說次第，名從牛出乳味相。（大正，三三，六八三b）

此中所說的頓教，是指如同《華嚴經》所顯示，其教說為頓說之教，其被所機根如響如瘧，完全不能理解。但應予以注意的是，此非如《諦觀錄》所揭的「頓教者，華嚴經也」，而是將如《華嚴》之頓說視為頓教。相對於《法華玄義》第一卷所見釋相，若就其第十卷所載見之：

先約教，若華嚴七處八會之說，譬如日出先照高山，淨名中唯喚蘆蔔，大品中說不共般若，法華云但說無上道。（大正，三三，八〇六a）

揭出《華嚴經》日出先照高山之譬喻，故就指出如《華嚴》之頓說而言，第一卷與第十卷所載是共通的。但在第十卷，另外指出頓說佛陀之證悟的，不僅只限於華嚴，如《維摩經》的「唯表嗅蘆蔔」，《大品般若》的「不共般若」，《法華經》的

「但說無上道」等，都是頓教之說相，亦即擴及於《淨名》、《小品》、《法華》等。故就此而言，天台大師說的頓教，並不是指《華嚴》、《淨名》、《小品》、《法華》等經所揭的教說內容，而是如《華嚴經》所顯示的「頓說之說法形式」，作如此的理解，才能得其正鵠。

其次，再就《法華玄義》第一卷所揭有關漸教的論述見之：

次照幽谷。淺行偏明，當分漸解。此如三藏，三藏本不為大。大雖在座，多踰婆和小所不識。此乃小隔於大，大隱於小。約法被緣，名漸教相。約說次第，名酪味相。

次照平地，影臨萬水逐器方圓隨波動靜。（中略）此如淨名方等。約法被緣猶是漸教，約說次第生蘇味相。

復有義，大人蒙其光用，嬰兒喪其精明，夜遊者伏匿，作務者興成故。（中略）具如小品。若約法被緣，猶是漸教。約說次第，名熟蘇味相。

復有義，日光普照，高下悉均平。土圭測影，不縮不盈。若低頭，若小音，若散亂，若微善，皆成佛道。不令有人，獨得減度，皆以如來減度而減度之。具如今經。若約法被緣，名漸圓教。若說次第，醍醐味相。（大正，三三，

六八三b—c）

所說的漸教，是指漸次之教，由淺至深，由低至高，依序的說法，如前文所揭，第一卷首先揭出三藏（鹿苑），其次揭出《淨名》、《方等》，又揭《小品》，最後是漸圓教的《法華》（今經），將此等說為漸教。依五味次第而說法的，是漸教之相。對於《涅槃經》的五味之譬，後文將予以詳說，但對於《涅槃經》卷十三「聖行品」所載的：

譬如從牛出乳，從乳出酪，從酪出生蘇，從生蘇出熟蘇，從熟蘇出醍醐。醍醐最上。若有服者，眾病皆除。所有諸藥，悉入其中。善男子！佛亦如是。從佛出十二部經，從十二部經出修多羅，從修多羅出方等經，從方等經出般若波羅蜜，從般若波羅蜜出大涅槃，猶如醍醐。言醍醐者，喻於佛性。佛性者，即是如來。（大正，一二，六九〇c）

亦即對於載於此經文前段的乳、酪、生蘇、熟蘇、醍醐等五味喻佛陀一代之教說，天台大師在《法華玄義》第一卷，揭出華嚴、三藏（鹿苑）、方等（淨名）、般若、法華涅槃等五時。如是，天台大師並沒有將五時八教視為是自己的教相判釋，而是在述及頓漸五味之相時，自然言及五時的教說，依據天台對

於教相判釋的如此態度而探尋天台大師任何著作，當然「五時八教」之語不得見，但據此而議論天台大師是否有五時八教之說，是毫無意義的。茲就《法華玄義》第十卷對於漸教的論述見之：

二漸教相者，如涅槃十三云：從佛出十二部經，從十二部經出修多羅，從修多羅出方等經，從方等經出般若，從般若出涅槃。如此等意即是漸教相也。又始自人天二乘菩薩佛道，亦是漸也。又中間次第八，亦是漸云云（大正，三

三，八〇六a—b）

對於先前所揭的《涅槃經》第十三卷之經文，第一卷係基於其前段之五味說而揭示五時說；第十卷則引用後段之經文而述及漸教。從而就第一卷之漸教與第十卷之漸教的表現而言，二者是相當的不同，但就漸教之說相而言，則完全是共通的，由淺至深的漸次之教正是漸教之相。第一卷所揭的「如三藏」、「如淨名方等」、「如大品」、「如今經（法華）」的漸近式的說法是漸教之相。先前認為將頓教理解為「如華嚴」的頓直的說法較接近事實，今對於漸教也應理解為是由淺至深的漸次性的說法。

不可忘記的是，對於此頓教與漸教，是以《涅槃經》第十三

卷所揭五味之喻配之，基於此五味之說意而揭出華嚴、三藏、方等、般若、法華涅槃等五時的，是天台大師教相論進行的方式。但在《法華玄義》第一卷中，對於漸教，曾揭出《法華經》，將此經視為「漸圓教」，其意應是指漸教之中所說的圓頓教法。對於此《法華經》，後文將予以論述，但此處係將《法華經》視為五味之中的醍醐味，是將《法華》與《涅槃》視為同一醍醐味之說法。

五

其次，對於第三不定教，茲揭出先前所揭第十卷之論述：

三不定教者，此無別法，但約頓漸，其義自明。今依大經二十七云：置毒乳中，乳即殺人。酪蘇醍醐亦能殺人。此謂過去佛所，嘗聞大乘實相之教，譬之以毒。今值釋迦聲教，其毒即發，結惑人死。若如提謂波利，但聞五戒不起法忍，三百人得信忍，四天王得柔順忍，皆服長樂之藥，佩長生之符，住於戒中見諸佛母。即是乳中殺人也。酪中殺人者……生蘇中殺人者……熟蘇殺人者……醍醐殺人者……是名不定教相也。非不定部。（大正，三三，八〇六b）

揭出《涅槃經》卷二十七（大正，一二，七八四c）的毒發殺人譬喻。此中，係以毒譬喻佛性，以五味譬喻迷界五道衆生，如毒置乳中，其毒遍及五味全部，以毒發殺人作爲譬喻，揭示佛性乃五道生類本具。繼承此一譬喻，但同樣的毒發殺人，天台大師另以乳中殺人或酪中殺人，或生蘇中殺人或熟蘇殺人或醍醐殺人之別揭出頓漸二教，將頓說之中含漸，漸說之中含頓的特殊說法形式，稱此爲不定教。如同將此說爲「專判一部味中悉如此」，指出華嚴、鹿苑、方等、般若、法華涅槃等五時之中，存在著不定教特殊的說法形式。

對於此不定教中的顯露不定教與秘密不定教，在第十卷的酪中殺人的論述中，有如次之論述：

酪中殺人者，如智度論云：教有二種。一顯露教，二秘密教。顯露者，初轉法輪，五比丘及八萬諸天得法眼淨。若秘密教，無量菩薩得無生法忍。此是毒至於酪而能殺人也。（大正，三三，八〇六b）

依據《大智度論》卷六十二將諸佛法輪分爲顯密二教之論述，揭出顯露教與秘密教之名，但第十卷對此並無詳細之說明。相對於此，就第一卷所載見之：

一時一說一念之中，備有不定，不同舊義。專判一部，味中悉如此。此乃顯露不定。秘密不定，其義不然。如來於法得最自在，若智若機若時若處，三密四門，無妨無礙。（大正，三三，六八三c）

從中可見顯露不定與秘密不定之名。對於此二種不定教，其文云：或爲一人說頓，或爲多人說漸，說不定。或爲一人說漸，或爲多人說頓。各各不相知，互爲顯密。或一座默，十方說。十方默，一座說。或俱默俱說。各各不相知，互爲秘密。雖復如此，未盡如來於法自在之力。但可智知，不可言辨。雖復甚多，亦不出漸頓不定秘密。（大正，三三，六八四a）

可以認爲此段論述是以《維摩經》所揭「佛以一音演說法，衆生隨類各得解」作爲基礎，對於佛的同一說法，某人理解爲頓說，但多數人理解爲漸說或不定說時，聽衆相互之間知道同聽事實的，即是不定教，若不知同聽事實的，即是秘密教。又就說與默而言，或是一座默，十方座說，或是十方座說，一座默，或是俱說，相互之間知曉同聽事實的，即是不定教；不知其事實的，即是秘密教。雖然如此，天台大師將此不定教分爲顯露不定教（不定教）與秘密不定教（秘密教）等二種，以頓、漸、不定、秘密等四教說明佛陀一代說法之形式。

（待續）

《中論觀法品》論述三三昧修持的研討（一）

／林維明

摘要

三昧是梵語 Samādhi 的音譯，意譯為定或等持。就是對所緣境維持恆常的專注力。而三三昧是指空三昧、無相三昧和無願三昧。空三昧是觀諸法為因緣生，無我我所有；無相三昧是遠離色、聲、香、味、觸、男、女及生、異、滅十相，以無相為緣；而無願三昧是於諸法無所願求也就是無所得的心境。

本文的主旨在探討《中論》中有無止觀修持的論述。根據推論結果發現〈觀法品 第十八〉的第一至第四偈頌可歸為無願三昧；而第五至第八偈頌為「空三昧」；至於第九至第十二的偈頌，則是屬於「無相三昧」。因此可以得到《中論·觀法品》中有三三昧修持論述的結論。

關鍵字：《中論·觀法品》、三三昧，空三昧、無相三昧、無願三昧

一、前言

本文的概述將依問題意識及研究動機／研究範圍、方法及進路／和文獻回顧三個主題加以論述。

（一）問題意識及研究動機

古今中外研究《中論》的論著相當多¹。然而大多數針對其思想的研究較多。以〈觀法品〉為例，大都在研討無我觀²。然而萬金川及日本學者梶山雄一曾論述其中的第一至四偈頌可視為三三昧中的「無願三昧」修習；而第五及第七偈頌為「空三昧」；至於第九偈頌則為「無相三昧」³。可算是學者們在解讀中觀對止觀的實踐有所論述。然而筆者想，也許其他五個偈頌（六、八、十一、十二）也能夠被解讀到三三昧中的任何一個三昧之中，這是本文的問題意識，也是促使本文研究之動機。

(二) 研究範圍、方法及進路

本文所探討的主題是《中論》中有無三三昧修持論述，以《觀法品》第十八為主。所以處理的範圍很明確。

文獻依據主要以青目釋；鳩摩羅什譯的《中論》為主。並且參考《般若燈論》及《大乘中觀釋論》兩本同本異譯；吉藏的《中觀論疏》；西藏譯本月稱釋《明句論》；以及梵文原典和英譯本⁴。另外也參考近代學者的解讀⁵，試著重建龍樹菩薩撰述本品的本意。在研究方法上，對「名相」疑惑之處，將進行文獻對勘、字源追溯、字詞解析，以「文獻學」的觀點處理。而在義理方面不解之處，則從文獻對勘、演繹、比較、歸納及思索精確的義理所在，採取「思想學」的觀點進行理解。本文研究目的是想充分了解龍樹菩薩《觀法品》所展現的三三昧特色及其義理所在。

研究進路上，首先就前人研究結果作文獻回顧，其次是探討三三昧的語源及其要旨，然後討論《中論》《觀法品》是否有三三昧修持的論述；最後則提出結論。

(三) 文獻回顧

梶山雄一指出：「在文獻對勘方面，清辨（又譯為分別明 Bhāvavivēka; AD. 500-570）的《般若燈論釋》(Prajñāpradīpa

)是《中論》最初的正規注釋，值得參考，另外安慧 (Sthiramati AD510-517) 的《大乘中觀釋論》此書僅收到第十三章，但在「正續藏經」(二六之一)中後半十四章完全具備，安慧在本書中批判清辨的注釋，尤其是其推論式值得注意」⁶。月稱 (Candra Kīrti AD600-650) 的《淨明句論》(Prasannapadā) 是現存唯一的梵文《中論》注，是歸謬論證派（應成派）對清辨自立論證派（自續派）的論爭。但是以西藏文撰述。明性法師（貢噶學珠仁波切）有漢譯可供參考。吉藏的《中觀論疏》印順《中論頌講記》、吳汝鈞《龍樹中論的哲學解讀》和萬金川《中觀思想講錄》是研究上必備的參考資料。稻津紀三與曾我部正幸所著《梵漢和對照中論本頌原典》，其中把《中論》的梵文偈頌與日譯、羅什譯本及訓讀和《般若燈論》的《中論》譯文並列，以供對照也是值得參考的。

在蒐集到的《中論》英譯本 Kenneth K. Inada (1970) ; David J. Kalupahana (1986) ; Jay L. Garfield (1995) ; 和 Michael, E.L. (2002) 都是很好的參考資料。尤其是最後一本，不但有梵文、英譯、註釋，並有文法分析是很值得參考的文獻。

歐陽竟無的《藏要》曾就同本異譯六本作校對包括品名、

次第及文義，而在長行方面亦就章段、文句及異義上作校勘。劉嘉誠及厚觀法師的講義也有值得借鏡的地方。惠敏法師譯自光川豐藝教授及中村元教授對無我的探討。楊惠南就龍樹菩薩的《中論》用了辯證法嗎？以及《中論》裡的「四句」研究進行剖析，而萬金川曾對「戲論」的語義和由《中論》第十八章第五詩誦的解讀「談戲論」的三義。如戒法師也曾對此章的第六至第八詩誦進行解讀。羅賓生(Robinson, R.H.)和穆帝(Murti, T.R.V.)都曾以哲學的觀點來檢視《中論》以上的論著都是很值得參考的。而近年來有許多學者如林建德(2008)、吳汝鈞(1992)、顏永春(2006)、劉嘉誠(1999, 2008)等都以各種不同的角度切入剖析《中論》的「無我觀」。而最值得注意的是梶山雄一和萬金川，曾以三三昧論述《觀法品》的部份偈頌，但其他的偈頌是否與三三昧有關，並未論及。於是本文就是想利用前人的研究結果論述其他偈頌可能與三三昧的關聯性。

一、三三昧之探討

(一)三三昧之語源

「三昧」是來自梵語 Samādhi 的音譯。或稱三摩提、三摩地。意譯為定、正受、調直定、正心行處、息慮凝心或等持。「定」是指心定於一處而不動。正受是正受所觀之法，也是現

定中法樂或稱「現法樂住」。而「調直定」的意思是調心之暴、直心之曲及定心之散；「正心行處」意謂是正心之行，使合於法之依處；「息慮凝心」是息止緣慮、凝結心念；而「等持」是指專注於所緣境讓心念維持在平和安穩的狀態⁷。大乘瑜伽師並將「三昧」稱為奢摩他(Samatha)(漢譯為止、正受)，其意思是心意專注於一處，即對所緣境長時間維持專注力⁸。

張澄基說：「Samādhi 一詞可分解為Sam+ā+dhī, sam 為前置詞(Prefix)，其意思是「聯合」。^a是虛字，具有「於」之意。而dhī可能是由√dhā語根變化而來，是放置的意思。所以「三昧」的意思是「放置於聯合之上」。也就是能觀之心與所觀之境完全合而為一，即為三昧之境界」⁹。

性廣法師說：「古來禪那、三摩地與三摩鉢底這三名，每泛稱為『定』」¹⁰。前面已對「三摩地」語意作過剖析。現需再討論禪那和三摩鉢底這兩個語詞之意思。

禪那是梵語Dhyāna的音譯。意譯為思惟修，是脫離欲界的散心妄念之煩惱，是心定一境而審為思慮，定慧均等之妙體稱為禪那¹¹。而在禪那境界尚有微細的審觀活動，也就是說能觀之心，所觀之境及觀察之活動仍然存在，一旦此三者均完全消

失，才是從禪那進入三昧之境界¹²。而三摩鉢底是梵語 Samāpatti 的音譯，是欲入定時稱之。若在定中，則叫三摩半那 (Samāpanna)。三摩鉢底意譯為「等至」。就是加行伏住沈掉力至其受位，身心安和。性廣法師說：「『等至』是心意到達專注且平穩之境，當專心於所緣境而定力現前時，就能遠離邪想，使身心領受平等安和的狀態，所以是定心的一種。等至的舊譯是「正受」，當心定而離邪亂謂之「正」，專念而攝所緣境於心則是『受』」¹³。所以三昧與禪那、三摩鉢底、奢摩他都是修止觀的名稱，但依所緣境、定境深淺或共世間及不共世間等各種不同角度分類而命名。「三昧」是指依定而有觀慧的修持。而「禪那」是指色界的定心。

佛陀重視身心淨化，以止觀修學為要。止（梵語 Samatha 音譯「奢摩他」是攝念專一，凝然不動；而觀（梵語 Vipassāna，音譯「毘摩舍那」是深究分別。抉擇諸法從止觀的實際操作而言，「修止」是心念專注於一個特定對象——所緣境，並停息所有的散動亂想達到專一安住的精神狀態；而「修觀」則是心念對所緣境的推究與觀察，現見諸法的自相和共相，以證得緣起空慧。止觀雙修的目的是為斷除煩惱，證得解脫道果，所以「三昧」也就是「止觀雙修」。

三三昧 (trayaṃ samādhayaṃ) 包括空三昧 (śūnyatā-samādhī)、無相三昧 (animitta-samādhī)、及無願三昧 (apraṇihita-samādhī)。其中空、無相和無願是修觀的三種不同所緣境¹⁴。三法印的諸行無常即空；諸法無我即無相；而涅槃寂靜即無願，所以三三昧與三法印相印。《大智度論》對三三昧有詳細的解說，如云：「涅槃城有三門，所謂空、無相、無作（或叫無願、無起）……行是法，得解脫到無餘涅槃，以是故名解脫門」（T25 206a12-207a2）。

（二）佛陀的「三三昧」要旨

《雜阿含經》中將空、無相及無所有三種三昧作綜合性的觀察是《雜阿含八十經》(T220a25-b27)。該經對三三昧解說分為兩個層次，一則是先由「空三昧」的不隨境轉為基礎，進而不見外六境的「無相三昧」，最後則不起三毒煩惱的「無所有三昧」。但是還是未離慢知見清淨。所以更高一層次是必須徹底遣除我及我所、通達無自性的法法歸滅，見滅法不可量，平等寂靜不可得，即見涅槃寂滅之理，才能離我慢而得知見清淨。見滅而得無我。因此而得解脫。如《雜阿含經》1266經云：「我於眼、眼識及色，見滅知滅故，見眼、眼識及色非我、不異我、不相在」(T.2., 347C16-17)。由引文知必須體證到法

法歸滅，不可得，才能斷除我慢，得真正的知見清淨。所以「空、無相、無願」只是稱為「解脫門」，尚未究竟，必須進一步體知我，我所只是因緣假合，無常不可得，而加以否定，才能達解脫，這就是佛陀的本懷。

註釋

1. 詳參萬金川〈中觀學知見書目舉隅〉（1997, p. 78-92.）及1998a, 第十一章章p. 180-191）；另外筆者亦蒐集到62篇論著，請參見本文的參考書目。

2. 萬金川，1998a, p. 119 如云：「在《中論》的其他篇章裡，龍樹通常給人的印象都是『但破不立』，而甚少談及他個人的哲學觀點，以及他對佛教基本教理的看法，只有在第十八品裡，可說是相當正面的陳述他對佛教基本教理的態度與見解。在該品簡短的十二首偈頌裡，龍樹以頗為罕見的手法鋪陳出佛陀的『無我』之教，並講述『無我』的澈見與流轉的還滅，由是而交待『見真實而解脫』的重大課題」。

3. 萬金川，1998a, p. 144-151，說：「第一至第四詩頌相當具體地描述『無願三昧』之修習；第五及第七詩頌都在描寫『空三昧』的修習過程；另外第九詩頌相當著意於描繪『無相

三昧』」。另外梶山雄一著，吳汝鈞譯，2000，頁50，中說：「《中論》中〈觀我品〉的第一至第四詩頌相當於《般若經》的三個三昧中的無願三昧，而第五及第七詩頌則是空三昧，至於第九詩頌是一種遠離所有相的冥想，是對神祕的直觀世界的冥想正是無相三昧。」

4. 請參閱參考書目中所列原典；專書中文(1)、日文及英文之參考資料。

5. 參考書目中，除註4所列資料的其他文獻。

6. 梶山雄一著，李世傑譯(1985)，頁13。

7. 丁福保(2005), p. 312-313中有引述諸多經典對此名相的詮釋。

8. 釋性廣(2001)p. 191。

9. 張澄基(1980)p. 285。

10. 釋性廣(1991)p. 191。

11. 丁福保(2005)p. 2774。

12. 張澄基(1980)p. 285。

13. 釋性廣(2004)p. 171。

14. 同註13, p. 87。

(待續)

雜阿含經的啓示(五)

• 何世亮

十五、世間思惟

當時，佛住在王舍城蘭陀竹園，有衆多比丘集於食堂，討論世間的事情，思惟世間的事情。

世尊知道衆比丘的心念，就說：「你們不要思惟世間的事情，因為討論世間的事，是沒有意義的，無法獲得法益，也無法得到清淨解脫，沒有智慧，不能達到涅槃，徒然浪費許多寶貴的時間，你們應該思惟苦集滅道四個聖諦，什麼是苦，人生的苦是如何產生的，要如何去滅除苦因，保持在修道之中，這才是正確的思惟，這樣的思惟才有意義，才能獲得清淨自在，才能達到涅槃，獲得覺悟智慧。」

過去世時，有一個人出王舍城，於拘絺羅池側靜坐，思惟世間的事情，突然之間，他看到四種軍隊，象軍、馬軍、車軍

、步軍，無量無數，悉入一藕孔之中。

他看到了之後，覺得十分驚訝，以爲自己發狂了，於是向大衆說：「我發瘋了，我看到了世間沒有的東西，我看到了幻象，我發瘋了。」

大衆都以爲他發狂了。

佛說：「其實這個人並沒有發狂，他所看到的是真實的事情，因為那個時候，天界與阿修羅大戰，諸天得勝，阿修羅軍大敗，退入池中一藕孔之中，不過這種世間的思惟並沒有多大意義，也不能使人離開苦惱，有時候還會令人發狂。

我們修行的人，最重要的就是要了解四聖諦的道理，知道人生的苦因，及解苦之道，才能真正獲得解脫自在。」

十六、苦集滅道

有一天，世尊帶著大眾到申恕林，坐在樹下，世尊手把樹葉，告訴諸位比丘說：「我手中的樹葉比較多？還是樹林中的樹葉比較多？」

比丘們說：「當然是手中的樹葉比較少，森林中的樹葉比較多，多到百千萬億倍。」

世尊說：「諸位比丘，我自成佛以來，所說的法，如手中的樹葉，所未說的法，如森林中的樹葉。

手中的樹葉雖然比較少，但是這些法是有意義的，是可以解脫苦惱的，是可以獲得清淨的，是可以成就智慧的，是可以趣向涅槃的。

森林中的樹葉雖然很多，但是那些法是沒有意義的，是不能獲得清淨的，是不能達到涅槃的。」

世尊所說的重要的法，是四聖諦，四念住等三十七道品之法。

世尊所不說的無用之法，無意義之法是什麼呢？

「有眾多比丘集於食堂，作如是論，或謂世間有常，或謂世間無常，世間有常無常，世間非有常非無常，世間有邊，世

間無邊，世間有邊無邊，世間非有邊非無邊，是命是身，命異身異，如來死後有，如來死後無，如來死後有無，如來死後非有非無。」

佛法重視的是滅苦之道，像這些哲學的議論或者像現代一些天文的科技探討，對人生苦惱的解脫，是沒有意義的。

「有眾多比丘集於食堂，作如是論，或論王事、賊事、鬥戰事、錢財事、衣被事、飲食事、男女事、世間言語事、事業事、諸海中事。」

像這些世間的雜務事，言不及義，不僅無益於生命，有時候反而會造成是非。

十七、止觀

尊者阿難往詣上座的住所，問說：「若比丘於空處，樹下，或禪房中思惟時，當以何法專精思惟？」

上座答言：「尊者阿難，於空處，樹下，或禪房中思惟時，當以二法專精思惟，所謂止、觀。」

尊者阿難復問上座：「修習於止，多修習已，當何成就，修習於觀，多修習已，當何成就？」

上座答言：「尊者阿難！修習於止，終成於觀，修習觀已

，亦成於止，謂聖弟子，止觀俱修，得諸解脫界。」

阿難復問上座：「云何諸解脫界？」

上座答言：「尊者阿難！若斷界、無欲界、滅界，是名諸解脫界。」

阿難復問上座：「云何斷界、無欲界，乃至滅界？」

上座答言：「尊者阿難！斷一切行，是名斷界；斷除愛欲，是無欲界；一切行滅，是名滅界。」

於是阿難又往詣五百比丘的住所，問同樣的問題。

五百比丘亦以同樣的答案回答。

最後，阿難回到世尊住的地方，也問世尊同樣的問題，世尊也以同樣的答案回答。

阿難說：「奇哉！世尊！大師及諸弟子皆悉同法、同句、同義、同味。」

佛告阿難：「你知道彼上座是怎樣的比丘嗎？」

阿難說：「不知。」

佛告阿難：「上座者是阿羅漢，諸漏已盡，捨離重擔，正智心善解脫。」

從這裏，我們可以看到，早期的修行者是以修習止觀定慧為主，直至涅槃的境界，是為阿羅漢。

（待續）

聽說

空花

農曆七月份快到了，供僧法會不能說每天都有，但也時常有。大概從農曆六月份就開始，多少有些供僧法會了。有些師父又開始忙碌招集衆人應供。那天我問道友，今年開始忙應供未。他言：今年只想赴三個供僧大法會。三地可能是與中國佛教會有關聯的北中南三個地方，北部南部是同一天，應只二次。我說台中某一供修法會好像是提早在六月份，不去嗎？他說不想去，有損尊嚴。其實已聽他說過二次了。原因是應供者不知足自作孽。舉辦單位乃採應供後離席排班出堂乃將襯金供養，誰知有少部分專跑場者襯金一拿到手，又溜從旁門進去，終被發現，因此辦方乃將四周圍旁門全關閉，以此防止不肖者。

另一種受供者的形態，也是這位道友說，去中部受供，極少數人，一收到襯金，立刻離席，待會兒又折轉回來，告訴服務者，未拿襯金。

另一種受供者的形態，醉翁之意不在酒之類的人，他要的只是襯金，不在那一餐美食。所以一收到襯金，很快就離席不見人影。

欲望是痛苦的根源，爲了多一分襯金，害得所有受供者都受損失尊嚴的難過。遺教經佛陀早就誠言：「汝等比丘，當知多欲之人，多求利故，苦惱亦多。」人不能做到無欲，至少少欲，則無痛苦之患。

讀楞嚴經偶感（九）

◆ 證義

在前一章裡，我們說到文殊菩薩回答佛陀的話：「我真文殊，無是文殊。何以故？若有是者，則二文殊，然我今日，非無文殊，於中實無是非二相。」，意思就是說，文殊菩薩本來就是文殊菩薩。這樣才不會陷入二元對立。所以文殊菩薩結論說：「於中實無是非二相。」

無是、非二相，是要我們破除二元對立的執著。在現象界裡，二元對立，是牢不可破的習性，我們受到這個習性的影響，產生了有無、好惡等分別。因此佛陀也用月亮來說明：「如第二月，誰為是月？又誰非月？」我們看到的就是這個月亮，不管在世界那個角落，看到月亮雖然有盈虧，其實都是同一個月亮，沒有不同。佛陀因此說：「但一月真，中間自無是月非月。」了解這個道理，我們就可以體會到世俗法，只是我們個人

主觀的分別，然後依照這個分別，興起種種情緒，痛苦於是生焉。故佛曰：「觀見與塵，種種發明，名為妄想，不能於中，出是非是。」世俗一切法相，不過是幻相，不要執著是與非。如果能體悟到這個道理，就不會再誤認現象界的事物是真的或不是真的。所以佛陀接著說：「由是真精妙覺明性，故能令汝出指非指。」

佛陀說完後，阿難仍然不明白，他對佛陀所說的本來即有、無是非非、無生無滅的道理感到疑惑。於是阿難質疑這和外道的「覺性自然」一樣。

阿難不了解外道的「自然」是指有一個存在現象界的實有，且這個實有，不是因緣和合而成。所以外道所謂的自然實有，與佛陀所說的超越現象，是不同的。我們可以說，佛陀講的是

屬於勝義諦，而外道仍停留在世俗諦。

事實上，在世俗諦由，無法超越因緣現象，但外道卻主張在現象界裡，有一個超越因緣的自然實有，這是不對的。

所以，接下來，佛陀告訴阿難世俗諦裡不可能有超越因緣的實有，佛陀說：「阿難，若必自然，自須甄明，有自然體。」然後佛陀用明暗的關係說明，外道認為現象界裡有自然實有的錯誤。

指出外道的自然實有誤謬後，佛陀又說明因緣屬於世俗諦，不是勝義諦，而佛性是超越世俗諦，故佛曰：「當知如是精覺妙明，非因非緣，亦非自然，非不自然，無非、不非，無是、非是，離一切相，即一切法。」

佛陀是要我們了解到二個道理：我們的習性，很容易產生分別。感官相應外界事物時，不知不覺就產生分別，因為有分別，就產生二元對立。因為有了二元對立，就有了好惡等主觀情緒，也就看不到真相。佛陀要我們體悟二元對立的不真實性。體悟二元對立的不真實性後，就不再執著現象界的一切，進而超越現象界，真如自然顯現。

沒想到阿難想到佛陀以前說過的話來質問佛陀。阿難說：「必妙覺性，非因非緣，世尊云何常與比丘宣說見性具四種緣，所謂因空、因明、因心、因眼，是義云何？」阿難向佛陀說，你以前不是說因緣嗎？怎麼現在又說不是因緣了？

於是佛陀向阿難直言：「阿難！我說世界諸緣相，非第一義。」佛陀說的很明白了，因緣產生的諸法相，不是勝義諦。佛陀擔心阿難還是不懂，又舉明暗說明。阿難越聽越心慌，悲從中來，頂禮，請求佛陀再開示。

佛陀忍不住告誡阿難：「汝雖強記，但益多聞，於奢摩他，微細觀照，心猶未了。」佛陀只好繼續開導阿難。

也許說到這裡，大家會覺得，佛陀講的道理，有這麼難懂嗎？阿難怎麼會不懂？我們要了解，乍聽佛陀的話，好像懂了，但要真正感受到沒有二元對立的境界，真的沒那麼容易！因為我們生活在處處充滿二元對立的習性裡，一個所謂無「是非」、無「有無」的真如世界，好像只能靠想像！我們所謂懂了，其實也只是想像到而已！不是真的體悟了。

佛陀進一步深入的開示，我們留待下一章再講了。

三千有門頌（三）

水月法師講
雲庵記

諸位善友晚安，今晚繼續介紹「三千有門頌」。大家都是有一個學習的階段，互相都很熟了。至少來弘法會已經第四次，可說都是自己人，若有隨便談論，請大家諒解。佛教由於戰亂關係，又因地區很大，歷史也很悠久，所以有些儀軌作法上就會出現參差不齊現象。佛教本質上不願意受各種限制，但是佛教是整體的，有時某些事表現出來，希望大家還是在戒律上、或儀軌限制之下，做得非常整齊，做得非常嚴肅莊嚴，將出家人三千威儀的特色，將它發揚回來。但威儀莊嚴得有很大的基礎，比如說寺廟非常莊嚴，僧眾非常眾多，纔能表現出來。小寺廟沒幾個人，就難談到莊嚴規矩。例如以剛才迎請，敲上下引磬，據我的了解，無論距離長短，上下引磬都只敲四次，不多也不少。這也沒什麼理論根據，雖然敲三五次皆可，但傳統上都只敲四次。又如插三支香的距離，不管香爐大小，不要超過一寸，這裏插得很標準。還有三杯供水，杯與杯之間距離也

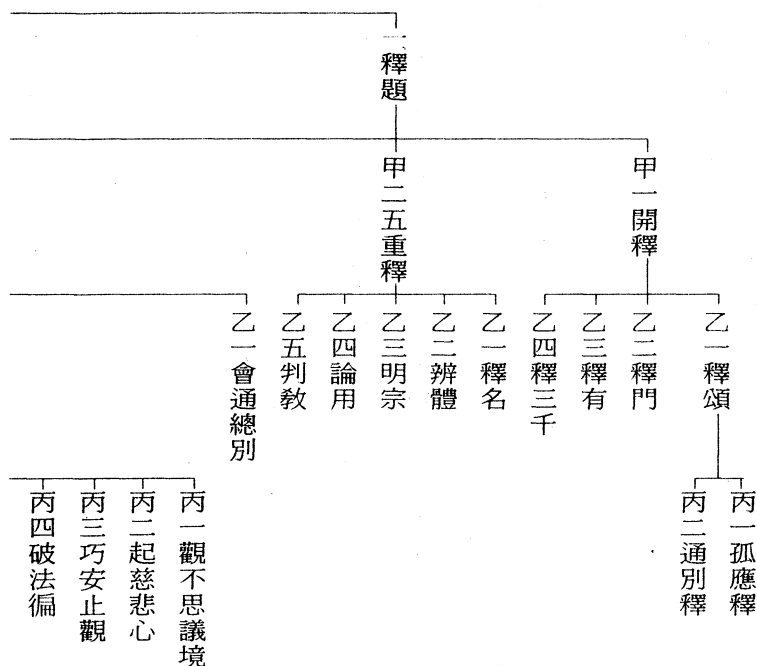
只一個米粒寬度。過去寺院講五供養，燈花各一對，中間一座香爐，三種排成一直線。現在寺院建築條件開放，也不一定是如此。但過去寺院大體上是如此。（記言，這是因為剛剛引請法師，法師有感而說）。

昨天綜合介紹三千有門頌的來源，出自於摩訶止觀。以及介紹三千有門頌作者陳歡居士，以及中國唯一解釋三千有門頌的真覺大師，也簡略向各位說明了。

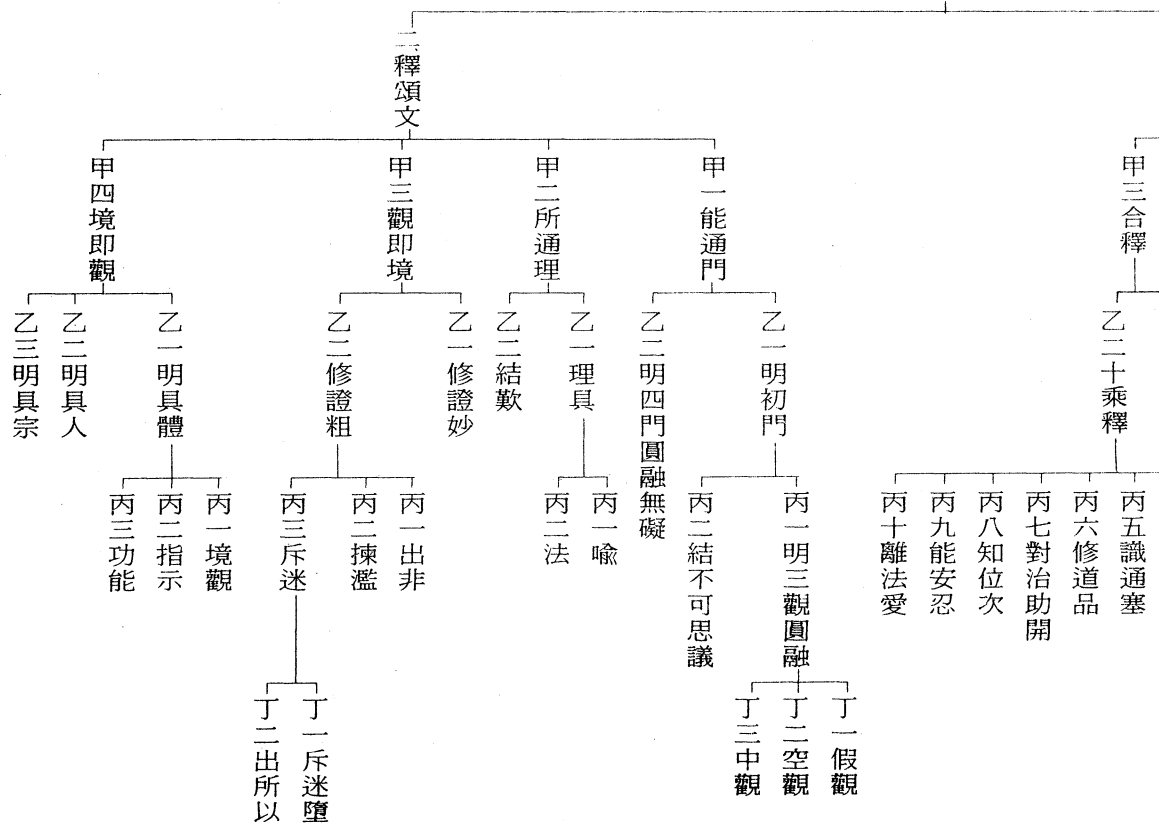
關於三千有門頌的科表，（記言：二十多年了，手中已無科表資料。現今之科表是根據所講文字資料所製）。科表是兩個名詞。科是科判，或者科釋，即前之一行一行文字。表是後面有數字的圖表。兩種加在一起，叫科表。這是佛教治理經典的一種技術。佛教經典不是像中國人寫文章，中國人沒有長篇的文章，中國人都是寫很短幾百個字的文章。像佛教法華經、楞嚴經，或者幾十卷的華嚴經，六百卷大般若經，二百卷的大毘

婆沙論，都是超過百萬字以上，在中國從來沒有的。短篇文章就不必如此詳細分析科判。如超過一百萬字的，或幾萬字的堆在一起，文章怎麼看呢？所以一定要把它分析的清清楚楚。科判是佛教獨有的特色，在傳統的老法師講解經典也都是用這種方式。譬如講攝大乘論，都分了十幾層二十幾個層次。用天干地支來分，所以能夠分得那麼多層次。三千有門頌初步分成兩大部分。第一部分是經題，第二部分是頌的本文。

今亦採取這種方式，將三千有門頌的題目分成六個層次。



頌 門 有 千 三



一、釋題目，又分二，甲一開釋，甲二合釋。

二、釋本文

釋題目又分二，一開釋，二合釋。

開釋分四，乙一釋頌，乙二釋門，乙三釋有，乙四釋三千。

乙一、釋「頌」

釋頌又分二種：丙一是孤應釋，丙二是通別釋。

頌是佛經的文體之一，當初佛說法沒有紙張及筆墨，都是憑記憶，所作成詩歌頌文，容易記憶。嚴格地講，印度所有的佛經都是偈頌。以後慢慢語言文字愈來愈發達，經典愈來愈多，或根據經文的內容，或根據經典的體裁，分成九部。九部經也有不同的說法，大體上根據法華經方便品上的敘述記載。這伽陀是其中一種，用中國話講是孤起。孤起，是前面沒有長行，單獨的偈頌。從表面上看，三千有門頌只是三十六句頌文，前面無長行。根據文章的體裁看，它是孤起頌。

但是它又是根據摩訶止觀破法偏裏的四門發展出來的（空、有、亦空亦有、非空非有四門），所以它前面也有所根據，所以從思想的來源上說，應該也屬應頌（重頌），即九部經的第八種祇夜。

九部經還不能容納以後大乘經典這些文體的內容，所以又增加了三部，即方廣、授記、無問自說三分教。

這是從孤應來解釋「頌」字。再從通別來解釋「頌」字。三千有門這四個字，它是單指這一篇頌文的內容來立的題目，所以它是各別的。但頌字是佛教的共同文體。通用在其它如華嚴頌、顯揚聖教頌、四量論頌、三十唯識頌等等，都可共用這個頌字。所以頌是一個通用的概念。這是通途一般之解釋。

天台宗就不這麼解釋。天台宗認為沒有什麼通別，看各人觀點，若依個別觀點看，頌也是個別。若用通的觀點來看，三千有門也是通，無所謂通與別。因為此頌只是頌三千有門的，所以是別。非頌其他之文。但那三千有門也不是個別，因為三千有門不是限於這篇頌文，其他經上也經常談到三千有門，所以三千有門也是通。天台宗是用這種辯證的方式來解釋。若有興趣可看知禮大師《觀經疏妙宗鈔》。

乙二、釋「門」

下面解釋「門」字，凡是要通過，一定要經過門。佛教有那麼多法門，修一種法不曉得經過多少門。有理門、教門、體門或者是十六門。又如昨天說的四門。這裏因為是根據天台教，根據法華經的本迹二門來談談這個門。

法華經談本迹兩門，用的是六重玄義的方式，即六重本迹方式。因為什麼是本？什麼是迹？不是固定的。在因明上有個名詞，叫「得名不定」這種性子存在。一個名詞，不能固定一種

意義。譬如說，孔子這個名詞，孔子是孔子，但孔子對鯉來說，他就是父親。對叔梁紇來說，他的角色又是兒子。這就是得名不定。

本迹也是如此，在跟另外一個名詞相對，它是本，再與另外一個名詞相對，它又是迹了。例如以佛教最高的概念，稱它真如或如如，或稱它實相、或叫它法性、一真法界。這是最高的如如不動的境界，把這個當一個本體。而相對的，說這些真相實相的理與事，這個就是迹。實相或如如真理，它具體如何，說不出來，其本相面貌無法請出來讓人看看，則只是在理論上來解釋，以事項來比喻實相的，令人理解實相的，這就是迹。有痕迹可尋，可以看得出來的都是迹。

假使說以理跟事做為本體，而說明理跟事的理論，佛教稱其為「教」。這個教法變成語言文字，教則是迹。語言文字所描述的理跟事，理事就是本。

假使換語言文字講解或者描述事理的教做為本，這些理事或教，依佛教的目的都是教人實踐叫人修行的。修行、實踐，則言教又變成是本，實踐修行則成為迹。

修行本身有一個主體，有一個系統，修行之後產生一種力量作用出來。發致力用的就是迹，修行本身又是體。

修行的主體和它的力用，把它當一個本體主流。之後，用修行所得或方式利益來普施一切眾生，則又是迹，修行變成是一個主體是本，權教施化則是迹。這種體用權實，當下所起的叫本體，過去的陳迹變成歷史，變成一個迹。

乙三、釋「有」

下面解釋「有」。三千有門頌，三千與有這兩個概念，是本頌的主要部分。所以講得會比較詳細。所以「有」分三部分來談。

第一部分先談佛教以外學派對有的認識如何。

第二部分談談教內大德對有的看法，教內談有的很多，但無法全部講到，只舉兩部分。

第三部分看天台宗圓教對有的說法如何？第三部分就是今天所要講的頌文。

佛經以外談有的概念，首先看西洋哲學如何說，另外看印度怎麼理解。無論西洋哲學或中國或印度，其思想的根源，都建立在方法上，及建立在邏輯上。假使沒有方法，一切的理論都建立不起來。事實也是如此，中國在先秦時代「名學」發達，所以諸子百家特別興盛，以後名學滅沒。中國諸多學派思想，雖然說是被政治所攔斷，以政治力量，逐出百家，獨尊儒術。儒家只是一種生活形態，講道德的，思想方面並不怎麼高超，

因為沒有名學，思想方法沒有建立起來。歐西文化也是如此，歐西文化是因為西臘亞里斯多德建立三段論法的邏輯思想發展出來的。以後有法蘭西培根歸納法出來，所以纔有今天的科學思想。工藝社會纔這麼發達。所以先有思想方法，後有文化文明。

先從歐西的形式方面談「有」，是談人類所了解的外境所了解的知識，有兩種感受，此兩種感受是現代人都談的，非常流行，一是感性，一是知性。現在也常聽人說辦什麼事憑感覺來走，就是憑他的主觀，憑他的感性，憑直觀的感覺來跟外境打交道。感性也非今天所要談。今天就談知性，知性也有兩種情況，怎麼獲得對外境的認識，一個是靠我們的經驗，例如過去沒摸過火，現在觸到火，知道火是燙的。過去從未摸過冰，現在摸到冰，知道冰很冷。這是由經驗而獲得的知識。

另外一種是先驗的，不靠知識不靠經驗，是先天對外境的一種了解。先驗學派不靠經驗，也有兩個層次。第一種邏輯知性格，就是只有一個空架子，祇有一個公式，如學數學，有很多公式，很多公理，公理都是空架子，並沒有事實，例如說：甲加乙，等於乙加甲。並不是靠外境真找兩個人來加看看，只是本身加以推理論證，或者以種種方式證明，自身就可以滿足。

另外一種是概念思辨的「存有論」，認為有一些概念、有一些範疇是存在的，是有的。柏拉圖，康德他們提出很多概念範疇，概念範疇有沒有呢？他們認為概念範疇是建立知識最基本的，一定是有。如說什麼叫「同」？什麼叫「異」？假使說沒有同的概念，譬如我是佛教徒，諸位在座的也是佛教徒，大家同是佛教徒，假使沒有「同」這個字的概念存在，不曉得如何描述。又我們都是佛教徒，但我是出家人，諸位在座的是在家，出家人與在家人不同，又是異。假使沒有「異」的概念，就不知如何來理解不同的事物。他認為同異、一多、和合、性子、數量、本質，這些概念於經驗上是沒有的。但是在存有論上，認為它是有的。

因為中國與西洋哲學也互相交融，佛法也被西洋哲學所採納，另外有一個「因故格度」的方式。這就是採用因明的方式。大家曉得因明與亞氏邏輯的三段論法稍有不同，它是把主題追求的目標擺在前面，把理由擺在後面。因為後面這個理由，由這個「因故」，來證明前面所建立的道理，這也是存有論的方式。

下面談一談黑格爾小邏輯辯證法。前已說過，在思想方法方面，有兩種，一種是形式邏輯，一種是辯證法。

辯證法對我們影響非常大，所以有今天世界這種情況，多少人都受這個辯證法支配，鬧得天下大亂，流離失所，都是由這個辯證思想發展出來的。一般的說法黑格爾當初發明辯證法，原先是唯心的辯證法，它和天台宗的思想可以說是完全一樣的。現在一般懂得佛法，又懂得西洋邏輯的，他們一般的考察，就相當於天台宗的思想方法。但是以後被社會主義用來當作很好的利器應用，而左右了整個世界的思想，變成唯物辯證法，辯證法當初是唯心的。猶其佛教的辯證法更是唯心的。雖然同是辯證法，辯證法本身沒有什麼善惡，看什麼人用，用在那一方面。

辯證法的特色在矛盾上，叫矛盾律，矛盾律要扣在我們心理的唯心主義的改變纔能解釋得通，我們讀天台宗那些教典，他談一種思想，談到最後，把前面所有的思想都加以否定，後面的結論與前面的敘述看，在文字文上看是矛盾的。其實沒有矛盾，它是一個心理上的提升。不把過去的否定掉，新的理論產生不出來。辯證法時常舉一個例子，就是一顆種子，種子種在土裏，種子長出芽、枝、葉，最後長出果實。這是一個新的發展，假使不看新的發展，回頭到土裏找這顆種子早已消失。原來的那顆種子必須腐爛消滅，纔能另外長出一顆新的植物出

來。假使永遠保持那顆舊的種子不壞，絕對長不出另一顆新的植物來。所以一定要把原來的種子否定掉，就是把原來的理論加以推翻，纔能夠發展出一種高層次的理論出來。這個理論對我們修行心境的改變，不是光靠外面文字的演變來的。

黑格爾小邏輯是黑格爾全書裏的第一部著作，它有三部分，第一部分是「有論」，有論分質和量。剛才說辯證法第一個特色是矛盾律，第二個特色是質和量可以互換，由量變變成質變，由質變變成量變。如吃了一碗飯，這一碗飯若不吃它，把飯擺在桌上，飯不會說話，也不會走路，也不會運動。但吃下肚子裏，這碗飯不見了，它變成我們的能量，我們會走路，會說話，會工作了。那碗飯就是質，質變成能量。這也是質量互變。前面是有論，後面又變成一個有，這也是辯證法的一種解釋方法。小邏輯這本書也引用到他不太了解的佛經，因為那時候佛經傳到德國還是很少，但是他就用佛教的部分方式來講「有論」。他的「有論」認為佛教講有。

每個宗派都認為自己的理論修持方法確實是有的，成實論裏有一句話「隨所想法是有」，相信自己的修持是有。印度有很多宗派，例如勝論派陀螺標六種事，陀螺標翻成中文，即是「有」，數論派（僧伽有）認為二十五諦是有的。勝論學派認為

十六種義真實有存在。今天學勝論派與數論派對有的說法。

在數論學派，數目字即是二十五諦，認為是存在的，但是它本身認為至少那個自性是恒存不變，好像是永遠存在的一個個體。佛教最初也承認自性，以後由空宗把自性破除否定。但最後發展到真常思想時，雖然不再稱自性，但是曰實相、曰真如、曰如如、曰法界。又多少有自性的成分存在。因為數論學派是影響佛教最多的一個學派，釋迦牟尼佛曾在數論學派學道，所以數論學派的思想也可能介入到佛教裏來。

二十五諦（自性、覺、我慢、五大、十六變異、神我），以第一諦自性為本性，是永遠存在的，中間二十三諦為變異，可能有一部分存在，有一部分不存在。但是最後第二十五諦神我，非本性，也非變異，其體常住。就是等於上帝，或靈魂這種性子，認為是存在，也是有的。

次談勝論學派，勝論學派講六諦，即六句義（實、德、業、同、異、和合）。實、德、業三句任何學派都沒無異議，都認為是有是存在的。到第三個大有上，勝論學派開創人鵝鷄仙和他的弟子五頂有過一番的爭論。鵝鷄仙欲立「大有」為萬物之因，就言離實德業三外別有「大有」，五頂不從，故師徒爭論「有」的存在與否。其實實德業到底有沒有，實德業下面地水

火風，各種原素是有的，但實德業本身的概念有沒有，在一般人認為是有的。五頂認為同異、和合二個概念也沒問題，也是存在。但有的概念有沒有，五頂對「大有」存疑。

下面簡單談佛教兩個宗派，第一個是成實論對「有」的看法，成實是空宗，不承認有。他承認有是佛法的十二入，佛講的這個道理是有的，其他概不承認是有。

另外大毘婆沙，是小乘有宗，屬說一切有部。一切有部承認法是有，說三世過去、現在、未來一切是有的。但無為法也承認是有，無為法承認是有，就好像前面所講的概念是有，是同樣的情況。

另外我們生命的相續，如說靠我們一切希望，靠著保持我們身根命根的存在相續，他認為這個是有的。

有部認為相續是有，如果相續是不存在，那麼今天說話，明天則不能說話。相續是存在的。但相續本身是一個概念，它是有的。但是相續這二字本身到底是有沒有呢？佛教本身還是一形而上學的宗教。在抽象的道理上來論證，所以大家還是要深思一下，動一點腦筋。圓教的有就是頌的本文。講到頌文時，再作解釋。

（待續）

示大雲法師(二)

楚石

孤舟他日往鄉關，亦對天威只尺顏。
不飲從教驅下殿，無村卻喜放還山。
高燒晝燭風簾動，細寫烏絲水閣閒。
吻燥更須澆茗盃，時來花底聽潺潺。

月下聞箏

楚石

哀箏忽起月明中，近耳曾聞韻可同。
出谷黃鸝轉春曉，垂簾玉珮動秋風。

湛然詩鈔

二七五

教坊試盡新翻曲，國手傳來舊樂工。
慚愧北人能比擬，雪晴鳴鴈度寒空。

席上分題得清涼國送王鍊師還桐廬

楚石

塵入桐江半點無，即知平地是仙都。
新秋城郭月千里，盛暑樓臺冰一壺。
每夜北方收沆瀣，何人西域致醍醐。
世間膏火煎熬甚，願學王喬躡兩鳬。

鸚鵡

楚石

鸚鵡為禽性頗靈，舌端袞袞誦心經。
隨人說得千般語，對客呼來四座聽。
丹觜綠衣真可愛，玉籠金鎖不須局。
故巢挂在幽林抄，無限鄉山入夢青。

戒啖鷹(一)

楚石

禽獸于人較多，亂生爭奈有身何。
紛紛口累遭鷹隼，往往飢駘入網羅。

湛然詩鈔

二七六

但縱狂心無惻隱，終令食祿暗消磨。
一聞妙語發深省，誰似當年人性和。

戒啖鷹(二)

楚石

沙漠人居西北邊，茹毛飲血最堪憐。
不容狡兔藏三窟，長望駕鵝落九天。
爪下但能分碎體，喉中徒自出饞涎。
諸君免與鷹求食，粟飯葵羹也過年。

一〇五年六月份會務報導

(會訊第418期)

捐款芳名錄

(總計 肆萬貳仟陸佰元整)

叁仟元：劉鎮誠

壹仟伍佰元：悟微

壹仟元：釋宏益 傅冠智 鄭桂嬪 鄭棋安

楊怡玲 郭明鑫 郭力琨

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 李焜茂 李雪梨

吳燕靜 徐黃貴美 徐鈺銓 徐淑媛

洪陳老速 洪貴玲 洪桂昭 洪桂莉

洪振銘 洪秀宏 洪秀源 蔡輝儒

陳羿宏 陳文宗 陳永漢 宋淑眞 許瑞吟 江柏興

顏高龍 謝孟哲 方宏鍊 高淑惠 彭端迪

叁佰元：王陳綉 王江源 李宗仁 林世豐 韓立銘 韓慧玲

鄭婷方

貳佰元：釋香幢 王建宗 王延銘 王昱絜 李淑珍 林連俤

林融唯 林志雄 林敏惠 黃美月 黃朝貴 韓麗玲

侯坤隆 侯鈴朱 侯坤成 侯舜姍 蕭志哲 蕭伊欣

蕭依慧 陳其彬 陳清瑞 許素月 許雀芬 宋金良

宋沛玲 宋佩庭 宋孟霖

壹佰元：王建勳 王奕鈞 王滿足 李眞業 李白彩娥 李家好

林建國 林賢雲 林君貞 黃怡禎 黃怡瑄 黃郁儒

邱雍舜 邱煥斌 邱玟諭 翁玲姬

葉錦江 姜進榮 曾月里 曾華有 曾彥夫 邱昱誠

郭月里 詹宗霖 蘇幸稜 葉王玉鳳 趙靜毅 顏愛娥

楊子儀 許福安 許寶玉 杜書武 杜進旺 杜淑朗

陳昱達 陳柳朱 陳雪芙 楊耀任 楊童凱 楊惠如

陳冠甫 陳國華 陳紫雲 陳儀婷 陳儀姍 陳儀潔

劉鶯嬌 劉家志 蔡小燕 陳樹剛 陳怡欣 陳育翔

張景富 徐明汶 侯燦榮 侯汶其 侯婉茹 劉孟琴

韓立仁 韓孝宗 韓孝恩 韓葉蕉霞 張靜芳 張意慈

黃惠伶 黃許金鳳 傅廷雯 傅廷涵 傅廷捷 韓怡君

壹佰元：黃秋南 黃豐隆 黃志揚 黃志新 黃怡錦 黃瀚廷

105年6月份收支明細表

收	上月結存	\$729,990	90
	本月收入	\$ 42,600	00
入	收入總計	\$772,590	90
支	教育文化支出		
	福田雜誌第360期印刷費用	13,600	00
	福田雜誌郵寄費用	4,807	00
	劃撥代金手續費	70	00
	供養法師——釋妙燦	3,000	00
出	濟助支出		
	黃○ 勇欽霖	2,000	00
	洪○ 吳欽霖	2,000	00
	吳○ 張廷盛	2,000	00
	張○ 許盛華	2,000	00
	許○ 葉華娟	2,000	00
	葉○ 蔡興義	2,000	00
	蔡○ 歐雅娟	1,000	00
	歐○ 白雅娟	1,000	00
	白○ 鄭雅娟	1,000	00
	鄭○ 張雅娟	1,000	00
	張○ 張雅娟	3,000	00
	支出總計	\$ 42,477	00
	本月合計	\$730,113	90
	收支比較	99.7 %	

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. 張○雄先生：住台南市仁德區土庫一街，四十一歲。案主罹患大腸癌，胰臟亦有腫瘤需切片確定良惡性。案主之前因酒駕入獄服刑三個月，剛出獄不久，已失業近四個月，案妻於早餐店工作，日薪柒佰元；育有一子就學中，今租屋而住。因疾病有疼痛感較虛弱，目前由案妻照顧，導致暫時都無工作收入，有經濟困難，已有其他管道在申請補助中，本會協助其生活費用參仟元整。

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



成住壞空

佛隴三門建立十餘年，因
二〇一六年二月六日震垮。

• 贈 閱 •

■ 中華民國一〇五年七月十五日出版
佛曆三〇四三

■ 發行人：雲 庵

■ 電 話：(06) 2228518

■ 傳 真：(06) 2216267

■ 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