

福

田



362

佛教以無

佛教以

興為事無

盛為興盛



本期目錄



封面：骨雕念珠 大明攝

1・佛教以無事為興盛

2・文殊菩薩問，釋尊答：諸法無諍無差無分別(二)……………佛說

4・空性與佛性(三)……………明了

9・關於五時八教的問題(三)……………依藤哲英著
觀譯

13・《中論觀法品》論述三三昧修持的研討(二)……………林維明

17・雜阿含經的啓示(六)……………何世亮

19・讀楞嚴經偶感(十)……………證義

21・三千有門頌(三)……………雲水月法師講
庵記

28・當今社會還需八正道的正見嗎？……………儒龍

33・一〇五年七月份會務報告

封底：成住壞空

文殊菩薩問，釋尊答：諸法無諍無差無分別（二）

／佛說

六、菩薩問：行者云何應觀七菩提分？

佛曰：行者能見一切法無憶念，是名念菩提分；若一切法

若善若不善若無記，不可選擇，不可得，無決定故，是擇菩提

分；若不取一切三界相，善壞三界故，是名精進菩提分；若一

切有爲法中不生喜相，善壞有喜根故，是名喜菩提分；若一切

法中除卻其心，緣相不可得故，是名除菩提分；若一切法不可

得，善修壞相故，是名定菩提分；若一切法無所依止，不貪不

著，不見一切法故得捨心，是名捨菩提分。

若行者，能如是見四聖諦、四念處、八聖道分、五根、七

菩提分，我說是名爲已得度者，到於彼岸，出於陸地無畏之處

。已離重擔除諸塵垢，是名爲無所有者，無所憂者，無所受者

，是名阿羅漢，是名沙門，是名比丘……是名賢聖勝相者。

（同上，頁754下）。

七、菩薩問：云何不動處種性法門？

佛曰：(1)一切衆生其心皆一，是名種性；(2)一切衆生皆無

有心，緣性不可得故，是名種性；(3)一切衆生皆同一量，是名

種子；(4)一切衆生皆如虛空量，終歸無障礙，是名種子；(5)一

切衆生皆是一衆生，是名種子；(6)一切衆生皆是一相，畢竟不

生，離諸名字，一異不可得故，是名種性。（註：這裡指種性

、種子、一相三者義同）。

八、菩薩問：貪欲、瞋恚及愚痴云何事名不

動相？

佛曰：安住法性中以不住故，是貪欲不可得，性常離故，是名貪欲不動相；瞋恚不可斷不可壞亦如金剛。一切諸法亦如是不可斷不可壞。諸法本不決定故，是如金剛；愚痴是智慧性，一切法離智慧亦離愚痴，譬如虛空無有智慧亦無愚痴，一切法亦如是。無有智慧亦無愚痴，智慧愚痴可知法，從本已來俱寂滅故，是名愚痴智慧處。

九、菩薩問：色、受、想、行、識五陰云何是事名不動處？

佛曰：如天帝之幢深根安固不可動搖，一切法亦如是，以不住法故安住法性中，是法無來無去處，無取無捨。安住無住處中，是故色名不動相；受陰是滅性，云何是事名為滅性？一切諸受相性常寂滅故。諸受非內外，非東方非南西北方四維上下來，何以故？若樂受在內，一切衆生常應受樂，若苦受在內，一切衆生常應受苦，若不苦不樂受在內，一切衆生應受不苦不樂。今一切諸受實不在內不在外，不在兩中間，不在東南北方四維上下，是故一切諸受如草木瓦石，畢竟不生不滅無相，是故受名寂滅相；想陰是種性，云何是事名為種性？是想皆

憶想分別起從虛妄中生，如空拳如野馬，本性自離，是故想陰名種性；行陰是種性，云何是事名為種性？一切諸行離數無數入平等數，譬如芭蕉畢竟無實，本性自爾，一切法亦如是，無名字無性故，是故行陰名為種性；識陰是種性，云何是事名為種性？是識如幻無實無起無生，空無相無性，如五指塗空，空無相境，是故識陰名為種性。

十、菩薩問：云何色、聲、香、味、觸、法為種性？

佛曰：色是種性，譬如鏡中像，雖可自見而無有實。一切色亦如是，雖見無實，但誑眼誑心虛妄不實，是故色名種性；聲是種性，一切法無別異相，畢竟空如山中響，是故聲為種性；香是種性，一切法無香相性，無（故）知故空如虛空。鼻香識者皆不可得，是故香為種性；味是種性，味性即是不可思議性，不可知離於知故，自性常離故，是故味名種性；觸是種性，觸如虛空，其性自離，無觸無合，一切法亦如是，善壞身故，離於觸相，觸者亦不可得故，是故觸是種性；法是種性，一切法無相無心，離心性離名字，無決定故皆是法性相，是故法是種性。

（待續）

空性與佛性（三）

• 明了

一一、佛性

（一）佛性之意義

「佛性」一般解釋是指佛陀狀態或質素，因此以「佛陀性」或「覺性」表示。若以現存《究竟一乘寶性論》梵文「佛性」原語有三種意義，一是佛界，二是佛種性，三是佛藏即是如來藏。

若以《大般涅槃經》中所說「一切衆生悉有佛性」的佛性，有二種意義，一是領域義，二是本元義。會合二經，佛界即是領域義，佛種性即本元義。

1. 佛性之領域義：指佛的全幅領域，衆生修行至此佛境界已成，於中統攝無限之德，依佛的智慧心靈而起，而遍一切法。客觀上說，這也就是法性，即存在的本原狀態，亦名為眞如（法性和眞如義同），為佛智慧所如實觀照的對象。

這樣的佛境界，在現實上不是現成，它雖然眞實，欲非衆生的對境，而只是實踐後的果地。

2. 佛性之本元義：從存有觀點看，一切法的存在都是法性，衆生亦以法性為依。雖然在現實上衆生不是佛，但其存在本質推原到最後還是與佛不二，由此從領域義轉出第二義——本元義。領域即是衆生存在依據，衆生通過修行實踐的活動就會把它呈顯出來。由隱而顯，這樣就有了因果意味。隱是因位，顯是果位；隱是衆生，顯是佛陀。

所謂成佛，其實即是佛界的呈現，佛界成為衆生生命中所自有的東西。

在《大般涅槃經》說佛性有因、有因因、有果、有果果，但又說非因果名為佛性，第一空名為佛性，佛性是中道，佛性即是如來。佛性義雖多，不外是佛領域和本元二義之開出，

若從因果觀點看，領域義為非因果性，但本元義則尚在因果範圍中，須通過因地的活動來顯發它，因此與第三義之「佛藏或如來藏」的概念是相通的，因為這都是屬於為眾生而安設的成佛根據，所以漢譯佛典中把「佛種性」和「如來藏」亦譯為「佛性」，是有道理的。

(二)佛性或如來藏之思想

1. 佛界或佛領域之義在印度佛教思想史有分出兩個概念，一是眾生皆以「本元」的佛性義，二是眾生修行以造佛境的佛性義。據世親所著《佛性論》謂小乘分別部主張一切凡聖眾生皆以空為本，皆以空出，所以空是佛性，而為眾生所具；但說一切有部則認為一切眾生無「性得佛性」，唯有「修得佛性」。而在「修得佛性」中，因屬後天結構，故可有「定無佛性」，即一闡提。一闡提指此類眾生欲望極重，以至不能上進修行。

此二家說，前者從真如空理說佛性，是接著本元的佛性義，後者則強調修行意義，認為成佛是個人努力得來，但個人努力，又不能無生命結構之限制，此即提出「種性」的概念。依種性義說佛性，便可以接受世上有定無佛性之眾生。

2. 世親本人受部派議論的啟發，提出三種佛性，一是住自性性，二是引出性，三是至得性。此三種佛性說是由隱而顯的次第，如住自性性是道前凡夫位，類似天台宗之「理即」，引

出性是從發心以至有學聖位，如天台之「名字即」至「分真即」，至得性は無學聖位，如天台之「究竟即」。

佛界或領域義不能無端自顯，須通過修行活動呈顯，所以《佛性論》最後以住自性性說佛法身，以引出性說佛應身、化身，此即開理佛性、行佛性二分說之先河，中國法相宗一系就傳承了這種說法。

3. 中國佛教有關佛性的討論主要受《大般涅槃經》的影響。本經用正因、生因、緣因、了因佛性概念來分別，經天台宗智者大師整治為一系統佛性說。大師規定：正因佛性為眾生所實現之理，了因佛性為照顯此理的智慧（空慧），緣因佛性為扶助此慧起現的善行及禪定。

另一方面大師又認為：三因佛性的關係是不可分離的，不縱不橫，攝為一體，此即理（正因）、行（緣因、了因）二分之後又再統一起來。

4. 在精神上，是歸於從客觀的存在上說佛性，所以天台宗在義理上到最後都產生「草木成佛」的觀念。另外華嚴宗從主體的修證能力上想，首先將理、行二分，前者稱法性，後者稱開覺佛性。唯有情始具佛性，此覺性亦即佛的清淨心靈（真心），成佛的活動依之而起，所以唯有有情可以成佛，無情者不具覺性，所以不能成佛。除非是在圓教境界，色心互融，然後

佛性通於情及非情（參照法藏《探玄記》卷十六，及澄觀《華嚴疏鈔》卷三十七）。

華嚴宗講法與直承印度的唯識宗系統較為接近，不過唯識對主體的認識未能進至超越真心的層次，所以在談成佛問題時較多曲折。

三、空性與佛性思想之關係

（一）空性與佛性二者思想無關係之言論

印順導師《如來藏之研究》「自序」文持無關係之言論。

他說：

1. 緣起與空，唯識熏變，可在《阿含經》與部派佛教中，發見其淵源。而如來藏（即佛性）說，卻是大乘佛教的不共法，是「別教」。（別教與通教，共教有別，有佛陀的特別，另外教法之義）。

2. 在如來藏說的開展中，與《阿含經》說的「心清淨，為客塵所染」相結，而如來藏的原始說，是真我。眾生身心相續中的如來藏我，是「法身遍在」，「涅槃常住」的信仰。通過法身平等、法法涉入的初期大乘經說而引發出來；龍樹的大乘論中，還沒有明確的說到如來藏與佛性，所以這是後期大乘。

3. 西元三世紀以下正是印度梵文學復興的時代，印度大乘佛教，也就適應此一思潮，而說「如來之藏」，明確的說：「

我者，即是如來藏義；一切眾生悉有佛性，即是我義。」

4. 一切眾生有如來藏我，在中國佛教界，從來不曾感到意外，只是信受讚歎，但印度佛教可不同了，常住不變的，妙樂的「我」，是眾生的生命自體；轉迷妄而達「梵我一如」，得真解脫，是印度神教思想的主流。

5. 釋尊為人類說法，從眾生的蘊界處中，觀一切為緣所生法，無常故苦，苦故無我無我所；依空無我得解脫，顯出了不共世間，超越世間的佛法。

6. 現在說，一切眾生的蘊界處中，有常住、清淨的如來藏我，這是極不平常的教法。印度佛教沒有忘卻釋尊教法，對如來藏我，給以合理的解說。如來藏是約真如空性說的，或約緣起空說的，這樣，如來藏出纏的佛，可以名為「大我」，而眾生位上的如來藏，被解說為「無我如來之藏」了。

7. 一切眾生有佛性（同如來藏義），被解說為「當有」，這是印度大乘佛教的如來藏說。

8. 眾生的如來藏我，到了祕密大乘佛教中，發展為「本初佛」，與印度的梵我一如，可說達到了一致的地步。

導師不但說如來藏（佛性）與空性不相融，更進一步說如來藏與印度神教之「我」，「真我」及「梵」相結合，為佛教之「別教」。

(二)空性與佛性思想之關係

1. 在《佛性論》〈破小乘執品〉說二者有關係，論云：

若分別部說，一切凡聖衆生並以空爲其本，所以凡聖衆生皆空出。故空是佛性。佛性者，即大涅槃。（《大正》31，頁787下）。

2. 在《大般涅槃經》說：佛性者，名第一義空。在《十八空論》說：清淨佛性即空，故名性空。

3. 在聖者龍樹《中論》說二者之關係

對佛教的最高理想——涅槃和如來，論主所闡釋是涅槃也是沒有實自體性的，也只能用否定法去開顯，如《觀涅槃品》說：

無得亦無至，不斷亦不常，不生亦不滅，是說明涅槃。如佛經中說，斷有斷非有，是故知涅槃，非有亦非無。（同上頁34下—35中）。

論主認爲涅槃的境界，並不是在另一個超世間的世界裏，也不一定要到彌陀淨土或彌勒淨土去才能證得，只要徹底了悟緣起性空的八不中道，在這世間當下即可證果，這也是「煩惱即菩提，世間即涅槃」的說法。《觀涅槃品》說：

涅槃與世間，無有少分別。世間與涅槃，亦無少分別。涅

槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫釐差別。

涅槃如此，對於悟入涅槃的衆生——如來，其道理亦與此大同，也是無自性、無實體，與世間緣起法相同的。《觀如來品》說：

如來所有性（佛性），即是世間性，如來無有性，世間亦無性。（同上，頁31上）。

從以上《觀涅槃品》與《觀如來品》二品論說可知聖者龍樹認爲空性與佛性相同，無差別。

4. 中國佛教學者呂澂《佛性義》之論空性與佛性之關係
呂澂居士說：佛性之「性」字可以自體自性解之，乃成佛之實，佛之自性。又「性」字亦可作「因」義解，是佛之所出者。以是佛性一義，對學佛人，可謂原始要終之義。今以《大涅槃經》〈師子吼品〉引申其說。

云何是性者？即提示第一義空，亦名勝義空。此空即畢竟空，爲空之究竟。所云究竟者，乃不偏一邊而爲非空非不空之中道也。指佛性之體以中道第一義宣說，此亦可謂其爲一種義理（道理）。此理從何見之？曰屬當於心。故《涅槃經》說佛性，簡別無情之木石等，乃示佛性之理必於有情見，而屬當於心也。

於心上言非空非不空者，謂有情心之相續，不在三界之有，即在離三界之非有。在三界有之心相續，即為流轉，出離三界非有，即為還滅。

然諸有情，於此流轉，必定出離，此即為空。於彼還滅，必當隨順，即為不空。於空見其空，則離不空邊執，於不空見不空，則離空邊執。

由衆生心上見流轉必出離，還滅必隨順，因此離空不空二邊執，即顯中道之義，是即佛性之所由存在也。（註：佛性是中道義）。

從因位說，有量能覺知流轉而入還滅，此即學佛之因。從果位說，還滅至於究竟，心之中道義理圓滿顯露，佛之為佛，不外乎是。

《般若經》說佛境多在畢竟空，菩薩行多在自性空，義亦同此。畢竟空圓滿顯現，即謂之佛。故就佛之因位果位說，皆不外此心此理也。（《呂澂佛學論著選集》卷一）。

四、結語

1. 空性與佛性從名詞看，一言空，一言有；一說性之空，一說性之佛有，似是相反，但確是相同的。勝義空之極的畢竟空，清淨之極佛性有，有何相異？

2. 學佛之人修《般若經》之緣起性至於究竟空，與修《涅槃經》之清淨心至成佛，理路不同，結果一樣。單修性空，或單修佛之性因，或兼修性空與佛性，皆可成佛。

3. 佛教經典何以說「性空」與「佛性」義理來困惑學佛者呢？天台宗智者大師所著《法華玄義》卷五下說「別教三法處」有答案，大師說：

元夫如來初出便欲說實。為不堪者，先以無常遭倒，次用空淨蕩著；次用歷別起心；然後方明常樂我淨。龍樹作論，申佛此意。以不可得空洗蕩封著，習應一切法空，是名與般若相應。此空豈不空於無明？種子安在？淨諸法已，點空說法，結四句相。（《大正》33，頁742中）。

「點空說法，結四句相」（即不自、不他、不共、不無因生之四句），即是「如來初出便欲說實」之說法也。後因衆生不堪，先以「無常」、「空」遭蕩遭倒，後方明佛性之德的常樂我淨。

天台宗智者大師之五時判教，先華嚴期、阿含期，次般若期及方等期，後法華涅槃期；思想之判教，先藏教及通教之說空說般若，後為別教圓教之談佛性。佛說空性與佛性思想雖有前後，卻相連在一起的，也是相同的成佛法門。

二〇一四年七月七日於台南市寓所

關於五時八教的問題 (三)

佐藤招英 著
依藤觀 譯

六

殘留的問題是對於《法華經》的看法，《法華玄義》卷一在述說頓漸五味時，指出《法華經》是漸教中的圓頓之教，名之爲「漸圓教」，置於漸教之中。此《法華經》之說相是：

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。(大正，三三，六八三C)

故依五時五味順序立佛陀一代之教說時，《法華經》不是正頓教，而是圓頓教，不是漸教，而是漸圓之教，可以說是非頓非漸非秘密非不定的顯露彰灼之教，第一卷又如此載云：

今法華是顯露，非秘密。是漸頓，非漸漸。是合非不合。

是醍醐，非四味。是定非不定。如此分別此經，與眾經相

異也。(大正，三三，六八四a)

如上來所述，若仔細點檢《法華玄義》第一卷與第十卷所揭頓、漸、不定三教之說相，關於第一之頓教，二者都是揭出《華

嚴經》日出先照高山之文，將如同華嚴之頓直說法視爲頓教，就此而言，二者是共通的。然而在第十卷另外揭出《維摩經》的「唯嗅薝蔔」、《大品般若》的「不共般若」、《法華經》的「但說無上道」爲頓教之相，指出頓說佛陀證悟的，不限於《華嚴經》，包括《維摩經》、《大品般若》、《法華經》都是頓的說法，亦即予以擴大解釋。

其次，關於漸教，就第一卷見之，由淺至深，以五味之次第而說法的，是漸教之相，引《涅槃經》第十三卷所揭有關五味的經文之後段的，是第十卷的漸教之釋，故第一卷與第十卷的解釋在表現上雖有差異，然其所述爲同一趣旨。從而此二卷所見的漸教之說相，是將佛陀一代的教說中，由淺至深，循序漸進的，視爲漸次之教，指的是佛陀說法的形式。《法華玄義》第一卷將頓漸二教配五味，基於此五味揭出華嚴、鹿苑、方等、般若、法華涅槃等五時，故天台大師之教相論，表面上看來

並無五時之說，其特色是結合五味而揭出五時。

進而關於第三的不定教，此異於南三北七之判教，並不是指特定之經典，不偏於頓漸二教之任一，而是頓說之中含漸，漸說之中含頓的特殊說法形式，如同說為「一時一說一念中具有不定教」，五時之任一皆可見不定教之說相。於此不定教中，又有顯露不定教（不定教）與秘密不定教（秘密教）之區分，佛的同一說法，某人聽聞為頓，某人聽聞為漸，聽者相互之間知曉同聽事實的，即是不定教，不知曉的，即是秘密教，是指如此特殊的說法形式。因此，就《法華玄義》第一卷與第十卷所揭頓、漸、不定等三教之說相予以比較點檢看來，二者的表現雖相當不同，然其趣意完全一致。雖然如此，若更仔細檢討其說相，雖說是「頓教」，但並非意指其教說內容，而是如《華嚴經》所顯現的「頓說」的說法方式，故稱此為頓教。雖說是「漸教」，並不是意指「漸」的教說內容，而是依五味之順序，由淺至深的漸次說法之方式，故稱此為漸教。相對於此頓漸二教一般的說法形式，不定教與秘密教是特殊的說法形式，天台大師認為五味之教說其任一都有此特殊的說法形式。如是，若就此頓、漸、不定等三教之說相予以吟味檢討，可知《法華玄義》第十卷所揭的三種教相是佛陀一代教說之說法形式，對於作為南三北七之基本理念而揭示的頓、漸、不定，予以強烈的批判，雖採用頓、漸、不定之名，但內容上予以全新解

釋的，是第十卷的三種教相。天台大師賦予新意義的三種教相，如上來所述，應理解為是佛陀教說的三種說法形式，是頓的說法方式、漸的說法方式、不定的說法方式。認為佛陀教說之內容，有藏、通、別、圓等四教，如此之見解散見於天台三大部，但予以體系性述說的，是《大本四教義》，《法華玄義》第十卷完全不說此藏、通、別、圓等四教。若是如此，頓、漸、不定等三種教相絕對不能說只是指佛陀教說的說法形式而已。天台大師經常採用「頓漸五味」此一術語，此係將頓漸二教結合而作論述。此五味並不只是相生次第之五味，而是具有濃淡次第意味的五味，故自然成為述說華嚴、鹿苑、方等、般若、法華涅槃等五時的五味。如先前所述，天台大師對於教相的態度，並不會誇示自己的判教是如何，故天台大師並無五時八教等判教之說。然而若將頓、漸、不定等三種教相視為是佛陀教說的三種說法形式時，則佛陀一代的說法之中，何等經典以及以如何順序講說的五時說自然浮現。《法華玄義》第十卷之教相章，作為三種大綱，揭出頓、漸、不定等三教，但天台大師的意圖在於揭示潛藏在「頓漸五味」內層的五時，在佛陀一代教說中，給予《法華經》一個位置。《法華玄義》第十卷之教相章揭出五時五味之判教，是巧妙的給予《法華經》一個位置。筆者以為應對此教相章予以檢討而探尋天台大師之真意，對此作更進一步考察。

在《法華玄義》第一卷，天台大師以頓漸五味揭示其教相，但關於五時之判教，今且就第十卷之教相章見之。其卷首如次載云：

大章第五釋教相者，若弘餘經不明教相，於義無傷。若弘法華，不明教者，文義有闕。（大正，三三，八〇〇a）

爲弘揚具有出世本懷的《法華經》，必須揭示其教相，因此以大意、出異、明難、去取、判教等五段述說教相。首先在第一的「大意」之中，指出：

大意者，佛於無名相中，假名相說。說餘經典，各赴緣取益。

至如華嚴初逗圓別之機，高山先照，直明次第不次第，修行住上地上之功德，不辨如來說頓之意。

若說四阿含，增一明人天因果，中明真寂深義，雜明諸禪定，長破外道，而通說無常知苦斷集證滅修道。不明如來曲巧施小之意。

若諸方等折小彈偏歎大褒圓，慈悲行願事理殊絕，不明並對訶讚之意。

若般若論通則三人同入，論別則菩薩獨進。廣歷陰入盡淨虛融，亦不明共別之意。若涅槃在後，略斥三修，粗點五

味，亦不委說如來置教原始結要之終。凡此諸經，皆是逗會他意，令他得益，不譚佛意，意趣何之。

今經不爾。結是法門綱目，大小觀法十力無畏，種種規矩，皆所不論，為前經已說故。（大正，三三，八〇〇a—

b）

在此「大意」之文段中，揭出華嚴、阿含、方等、般若、涅槃、法華等六時，但在一卷教相中，首先是揭出頓漸二教，其下揭出華嚴、三藏、方等、大品、法華，故說相有別。

「五時」此一用語，並不是天台大師所發明。在教相章第二的出異之下，無論南地或北地，明顯可見南北朝時代之判教皆有五時判，尤其以道場寺慧觀之二教五時判最爲有名。定林寺的柔次二師爲首，梁代時，開善、光宅二師亦襲用此五時判，天台大師對此予以嚴厲批判的，是在第三的「明難」之文段。在第四的「研詳去取」，是別論南三北七教判之應取或應捨，在第五「判教」，則論述天台大師自己之教相論。此一文段是由（一）揭出大綱，（二）引用三文證明，（三）揭示五味半滿之相成，（四）揭示合不合，（五）料簡通別，（六）增數明教等六項組成。此中，第一的三種大綱，即是先前所揭的頓、漸、不定等三教，「第二引三文而證」之項，是引（1）方便品，（2）無量義經，（3）信解品等三文證明已說並非獨斷。其第三信解品之引證中，揭出載於四

大聲聞領解之下的長者窮子喻全文，且將其文一一對配華嚴、三藏、方等、般若、法華涅槃等五時，稱此為第三時教、第四時教、第五時教，用以對配《涅槃經》所揭五味之喻。依此對配，天台大師之五時教說不只符合涅槃五味喻之次第，亦顯示此係以《法華經》之經文為依據，故天台大師的五時說可說於此確立。然而如先前所述，天台大師對於自己的教相論並無誇示的態度，之所以推進頓漸五味之教旨，只是為顯示《法華經》在佛陀一代說法中所居地位，因此，以《法華經》之信解品所載作為經證而揭出五時說，並非恣意的。

作為揭示佛陀說法之次第，《涅槃經》中的五味說自南北朝以來頗受重視，而天台大師亦沿襲之。雖然如此，認為此並非只是相生次第之五味，而是具有濃淡次第之五味的，則是天台大師之學功，更進一步言，在各各經典上，顯示佛陀一代教說次第的，即是五時說。就南三北七之判教而言，道場寺慧觀的二教五時判是將華嚴視為頓教，暫且不論，在漸教中，立有相教、無相教、抑揚教、同歸教、常住教等五時，將佛陀說法的內容區分階段，將各各經典的內容限定於各別之一義。第一，慧觀將《阿含經》列為有相教，但《阿含經》也述及空之思想。在抑揚教的《維摩經》之前，慧觀另置無相教的《般若經》，然而在《般若經》中，可以見到奉佛陀勅命的舍利弗、須菩

提的轉教說法；而《維摩經》中，十大弟子是被維摩彈呵的。故其順序相反。又，慧觀將《法華經》列為同歸教，其位置是在常住教的《涅槃經》之下。誠然，《法華經》無「佛性常住」此語，但在「常不輕品」中，述說悉有佛性的思想明勉可見，因此將《法華》、《涅槃》視為同一醍醐，才是正確。如是，天台大師對慧觀的二教五時判予以強烈批判，認為不能將頓漸二教視為是在顯示說法的內容。至於被另外看待的《華嚴經》，是被視為佛陀的最初說法。但此並非以《華嚴》的說法內容為問題，鈍根聲聞是如聾若啞。然而令鈍根二乘自覺如聾若啞，正是佛陀化導之第一步，故以此為「擬宜」之教說。調機誘引此鈍根二乘，最後得成佛之自覺的，是佛陀一代之化導，因此立華嚴時、鹿苑時、方等時、般若時、法華涅槃時等五時之次第，揭出擬宜、誘引、彈呵、淘汰、開會之教意。如是，天台大師將全部經典納入「始於華嚴，終於法華、涅槃」的佛陀一代之化導中，五時說於焉完成，就《法華玄義》第十卷所述，《法華經》是調機誘引鈍根二乘，令彼等歸入一佛乘之經典，因此是重視揭示佛陀一代化導之始終的別門五時。雖然如此，佛陀因應眾生機類，自由在地教化，因此在一一的五時之中，亦含有其他的五時說法的通門五時。

（待續）

《中論觀法品》論述三三昧修持的研討 (二)

／林維明

三、《中論》〈觀法品〉是否有三三昧修持的論述？

龍樹曾在《大智度論》卷5中，評述三三昧與種種禪定法比較，因為其他禪定會生起愛、慢、或見。但三三昧能令心平等不動，能得涅槃門，所以獨讚三三昧。但三三昧種類很多，有人說有23種¹⁵，也有人說有65種¹⁶，而以實行空、無相、無作稱為實相三昧¹⁷。所以以下將就《中論觀法品》十二個偈頌，逐一檢視是否符合三三昧之意含。

(一)〈觀法品〉第一偈頌說：「若我是五陰，我即為生滅；若我異五陰，則非五陰相」(T30, 23c20-27)。其意思是如果我¹⁸是五蘊古譯為五陰（色、受、想、行、識），則我是有生滅者，若我非五蘊，則無五蘊的形相。對於本頌，龍樹所採取的論證方法是兩難式¹⁹。即：「若我是五蘊（p），我即為生滅

相（q），若我異五蘊（非p），則非五蘊相（r）。」「為什麼呢？以「若我是五蘊」而論，由於五蘊是具無常生滅，所以我也應該是無常生滅的，那裡有如你所說的常住不變我的存在呢²⁰？所以若我是五蘊的論題不能成立，另外「若我異五蘊」²¹，則我不具五蘊相。而不具五蘊相者，非我人所能見聞得知。若有我存在，則五蘊是所相，而我是能相。因離開所相，就不可能有獨立自存的能相。所以離開五蘊也不可能有獨立自存的我之存在。當然就無如你所說的有常住不變的我存在²²。由以上論述知，不論主張「我是無蘊」或「我異五蘊」都不能證成有常住不變的我存在。

在本頌中，「非五蘊相」是指不承認有非五蘊身所能見聞覺知的東西，即將吾人所能見聞覺知的東西限定在五蘊身的感

覺範圍內？所以超越感覺經驗的「非五陰相」的我，非吾人的認知對象，龍樹這種重視感覺經驗的意向曾被David J. Kalupahana (1986) 稱為經驗主義學者(empiricist)²³。這種論說可在青目釋中發現²⁴。

青目這段注釋，主要是透過當時印度之四種量論（知識來源）即現量（感覺）、比量（推論）、譬喻量及聖教量，以阻斷論敵，即使窮盡四種量論也無法證成神我存在之各種可能性。其中，尤其以有關現量及比量之論述，更可透露出龍樹在上揭偈頌所蘊含的經驗主義傾向，如引文中說：「是神於一切信中不可得，現事中亦無，比知中亦無。」所謂現事（現量）中亦無，而是指「神我」，無法透過吾人的感覺經驗而被認知，而所謂比知（比量）中亦無，則指「神我」也無法透過推論而被認知。青目接著特別針對為什麼「神我」無法透過推論而被認知提出進一步說明，如引文後段說：「何以故？比知，名先見故，後比類而知，如人先見火有煙，後但見煙則知有火。神義（則）不然，誰能先見神與五陰合（而）後見五陰知有神？」青目指出，這裡所說的比量，是指吾人經驗範圍內曾認知某一原因生出某一結果，事後由於該同一結果的出現題可推知同

一原因亦必存在。換言之，青目在此所使用的推論，是從結果推論原因，而其前提是原因與結果之間必須具有在吾人經驗範圍內的因果關係。如引文中，青目舉例說，就像在吾人經驗範圍內曾見過火生出煙，事後當我們在某地見到煙時，就能夠由煙推知有火。然而「神我」就無法經由推論得知，為什麼呢？因為在吾人經驗範圍內不曾見過某人之「神我」與五蘊具有因果關係，因此事後當我們見到某人的五蘊時，就不能夠依據上述由果推因的推論原則而由五蘊推知有「神我」。

由青目所舉之例子可知，即使是理性推論，中觀論者也不容許理性推論可以脫離感覺經驗範圍之外；也就是說，神我論者即使想藉由理性推論，也必須限定在吾人的經驗範圍內，否則神我的推論就不能夠成立。由此可見，透過青目對本偈頌的注釋，論敵即使窮盡四種量論也無法證成神我存在的各種可能性，尤其是其中有關現量及比量的論述，更能夠表現出中觀學派重視經驗的意味，而透露出龍樹在上揭偈頌所蘊含的經驗主義傾向²⁵。

(二)〈觀法品〉第二偈頌說：「若無我者，何得有所？滅我所故，名得無我智」(T30, 23c21-22)，其意思為：在第一

頌已證成「我是五蘊」，依「存在論」而言是不可能的；而且依「認識論」，也論證「我不是五蘊」為不可知的。所以沒有「我」的存在，既然無我，那來有我所有。凡夫以為五蘊和合而成的個體生命是存在的是我所，其主人就是自我，而《雜阿含經》說明五蘊（色、受、想、行、識）不是我及我所有，如實觀察，則對世間的一切，不會有生起貪取和執著之想，故可自覺寂覺快樂²⁶。所以前半頌是明法無我及法空。

後半偈頌梵文的意思是：「從我(ātman)和我所(ātmīyaor, ātmanina)的止滅，而捨離自我意識(ahankāra)與「我所的觀念」(mama)²⁷。即由「我」與「我所」引生「自我意識」以及「我所的觀念」，因此只要能止滅「我」與「我所」的妄執，就可捨離「自我意識」與「我所的觀念」了。

「我」與「我所」是「存有論」的概念。而「我執」和「我所執」則是「意識哲學」的概念。所以在第一偈頌至第二偈頌前半，龍樹是以存有論和認識論考察「我」與「我所」不存。而到第二頌後半，則轉向意識層面上審查「我執」和「我所執」。一旦已澈見「我」與「我所」全無存在的可能時，則將止滅對「我」與「我所」的執取。則在意識上應該要處於離

開我執，與我所執的狀態。萬金川(1998a)認為：「什公把離開我執和我所執揉譯為無我智，表示譯者意識到此際的分離」²⁸。也就是已由存有論及認識論轉向意識層面的表現。

註釋

15. 參見《大智度論》(T.25 187a26-27) 或《大毘婆沙論》(T.27 852c3-5)及《俱舍論》(T.29 146b17-24)。

16. 參見《大毘婆沙論》(T.27 852c5-7)及《十住毘婆沙論》(T.26 85b10-16)。

17. 參見《大智度論》(T.25 96b29-97a24)。

18. 頌文中的「我」，梵語是 ātman，漢譯為我，神或神我。如羅什譯即將 ātman 譯為神或我(T.30, 13b-14a 23c-24b)，歐陽竟無(1929)譯為神；梶山雄一(2000)則譯為自我。而萬金川(1998a)，則剖析從語源而言，具有生命中之生氣或靈魂之意，相當於英文中之 Self，經常被譯為「我」，另外劉嘉誠(2008)則譯為神我。

19. 兩難式就是某一論題，只有兩種對立的可能情況，然後證明論敵，無論選擇其中之一，都會得到不當的結論。其論式可寫為：「如果 p，則 q，如果非 p，則為 r，而 q 與 r 都是

不正確的結論，因此可以證明論敵的觀點是錯誤的。」

20. 傳統婆羅門教主張梵我一如，青目釋曰：神若是五蘊、五蘊無常，故神亦應無常生滅相，但是事不然(T.30 24a)。

21. 這是數論派勝論派和尼乾子(耆那教)所主張的「離蘊我」。

22. 如青目釋曰：「若謂神如虛空、離五陰而有者，是事亦不然，何以故？〈破六種品〉中已破(離)虛空(相)無有法名為虛空」(T.30 24a)。

23. David J. Kalupahana (1986) p.81-87。

24. 青目釋曰：「若謂以有信，故有神(我)，是事不然。何以故？信有四種：一、(名)現事可信；二、名比知可信，如見煙知有火；三、名譬喻可信……四、名賢聖所說故可信……是神於一切信中不可得，現事中亦無，比知中亦無。何以故？比知，名先見故，後比類而知，如人先見火有煙，後但見煙則知有火。神義(則)不然，誰能先見神與五陰合(而)後見五陰知有神」(T.30 24a27-b7)。

25. 在佛教認識論裡，現量是側重在感覺經驗上所取得的知識，比量則側重在現性推論所獲得的知識，因此現量相較於比量而言，較具有經驗主義的傾向。然而依青目在《中論·觀法

品》第一詩頌的註釋，其使用比量中之「如本」以論證離五蘊無有神我，如云：「有三種比知：一者如本、二者如殘、三者共見。如本，名先見火有煙，今見煙知如本有火……無有先見神與五陰合(而)後見五陰知有神？」(T.30 b7-18)。從引文可知，即使使用比量，也是透過吾人先前曾見過火有煙這種感官經驗而推斷得知，而青目這裡所謂「如本」之比量，即是龍樹《方便心論》中所謂的「前比」(T.32 b11-12)。因此，由引文知，無論是現量或比量，都可視為龍樹在該詩頌所表現的經驗主義傾向。

26. 《雜阿含經》云：「於此五受陰、非我所，如實觀察，如實觀察已，於世間都無所取，無所取故，無所著。無所著故，自覺涅槃」。(T.27 c7-10)。

27. Verse 2: ātmanyasati cātmīyam kuta eva bhaviṣvati nirmamo nirahamkāraḥ śamādātmanīnayoḥ. 英譯: With the self not existing, how will there be what belongs to the self? Absence of "me" and absence of "creation of self" is from the allaying of both self and selfhood. (Michael, (2008) p.230.)

28. 萬金川，(1998a)，p.134。

(待續)

雜阿含經的啓示(六)

• 何世亮

十八、疾病

有一位年少的比丘，出家未久，自己孤獨住在一個地方，沒有人供養，而且生了重病。

大眾看到了之後，就跑來告訴世尊，說：「有一位年少比丘，生了重病，又沒有人照顧，住在偏僻的地方，像這樣的情形，很快就會死去，請世尊去探望他，幫助他解脫。」

世尊知道了之後，就去探望這位生病的比丘。

當病比丘看到世尊前來，想要從床上爬起來，世尊就說：「息臥勿起，你現在感覺怎麼樣呢？有沒有很痛苦呢？忍受得了嗎？」

病比丘說：「病苦但增不減，我已經無法忍受。」

佛說：「你有感到後悔的心嗎？」

病比丘說：「我有感到後悔。」

佛說：「你有違犯戒律嗎？」

病比丘說：「沒有！」

佛說：「你既然沒有犯戒，為什麼會感到後悔呢？」

病比丘說：「我年幼稚，出家未久，沒有學到深奧的佛法，我想不通，命終之後，會生於何處？所以感到十分恐懼。」

佛說：「我現在問你，有眼睛故有眼觸，有眼觸的因緣，所以產生了感受、苦受、樂受、不苦不樂受，是不是這樣呢？」

比丘說：「是的！」

耳、鼻、舌、身、意亦如是說。

佛說：「假如沒有眼睛，就沒有眼識，是不是這樣呢？」

比丘說：「是的！」

佛說：「那麼沒有了眼識，就沒有了眼睛的觸覺，也就沒有眼觸因緣產生的苦受、樂受、不苦不樂受，是不是這樣呢？」

比丘說：「是的！世尊。」

世尊就針對眼耳鼻舌身意，這六根產生的六識，由六識產生的六觸，一一分析給他聽，讓病比丘遠離病苦的執著。

佛說：「好吧！你就好好思惟這樣的法，就可獲得解脫，

獲得善終，後世亦善。」

世尊說法完了之後，就離開了。

病比丘很快就死亡了，臨終時，諸根喜悅，顏貌清淨，膚色鮮白。

眾比丘來問佛說：「彼年少比丘已經往生了，他會往生到何處呢？」

佛說：「這位比丘聽我說法之後，有所領悟，證得阿羅漢果，得般涅槃，你們要供養他的舍利。」

像這位年青比丘的經歷，他學佛不久，只有聽到世尊簡單的說法，無眼耳鼻舌身意，無色聲香味觸法，就很快獲得了解脫，證得阿羅漢果，可見學佛並不在廣學多聞，而是在有沒有深刻領悟。

十九、瞋恚

過去世時，有一個夜叉鬼，醜陋惡色，坐在帝釋天的空位之上，三十三天看到了之後，覺得很生氣，大家想要把他趕走，但是隨著諸天的瞋恚，這位夜叉鬼卻端正了起來，反而趕不走。

於是三十三天跑來向帝釋天投訴，帝釋天就說：「啊！你們不懂，這位叫做瞋恚對治鬼，你們若向他生氣的話，他就愈形壯大，你們若對他恭敬相待，他就會變小，以致於消失無踪。」

帝釋天帶著大家來到了夜叉鬼坐的地方，恭敬合掌向鬼說

：「仁者，我是釋提桓因。」如此共說了三次。

隨著帝釋天的謙虛，夜叉鬼漸漸變小，又恢復醜陋，到最後就消失了。

帝釋天坐回了自己的位置，而說偈言：

人當莫瞋恚 見瞋莫瞋報

於惡莫生惡 當破壞憍慢

不瞋亦不害 名住賢聖眾

惡罪起瞋恚 堅住如石山

盛瞋恚能持 如制逸馬車

我說善御士 非謂執繩者

能降伏自心的瞋恚心，才是真正的善御士。

有兩位比丘在爭吵，後來其中一個人懺悔了，而另外一個人不接受他的懺悔，四周圍的眾多比丘，議論紛紛，更起是非，高聲鬧亂。

世尊以清淨的天耳通，聽到了比丘們的憤鬧，就來到了他們的地方，告戒他們說：「你們實在是愚痴之人啊！若有人悔過了，而不接受他的懺悔，那麼這種爭吵就沒完沒了，大家永遠要承受痛苦，你們要知道，帝釋天常修忍辱之行，當三十三天在爭論的時候，帝釋天就告訴他們，要修行忍辱，要反省自己的過失，不要去揭發別人的缺點，這樣才能避免瞋恨，而成就聖賢之道。」

（全文完）

讀楞嚴經偶感（十）

◆ 證義

在前一章裡，我們說到阿難仍無法完全體悟佛陀所說的二元對立的問題。佛陀只好先向阿難說明，為什麼會有二元對立的情形發生。

二元對立的情形，是世俗諦裡所無法免除的現象。也就是說，世俗諦裡的諸法，都是相對的，不是絕對的真理。但是，我們要認識絕對的真理，卻又必需從認識相對的現象本質開始。所以，我們常說：「在相對的現象裡認識絕對的真理。」

佛陀爲了讓我們了解，為什麼我們看到的一切，都只是相對的，而不是真相。他告訴我們，主要是因爲兩個原因：一個是因爲我們每個人自己的「業」造成的，稱爲「衆生別業妄見」。另一個原因，是大部分的人同時具有的「業」造成的，稱爲「衆生同分妄見」。

佛陀說：「阿難！一切衆生，輪迴世間，由二顛倒，分別見妄，當處發生，當業輪轉。」所謂二顛倒，就是「衆生別業妄見」和「衆生同分妄見」。

什麼叫做「衆生別業妄見」？簡單來講，就是自己的業造成的結果，讓我們看不清真相。換言之，只有你一個人看不清真相，但是別人是沒有這個錯誤。佛陀舉一個例子說明，一個眼睛有病的人，看到燈光，在燈光外圍，會產生另一個光圈，這個眼睛有病的人，誤以爲燈光都是這樣的。事實上，這是因爲眼睛有病造成的，對於眼睛正常的人，根本沒有這個情形。

所以，隨著每個人的「業」不同，對於諸法的認知，就會有差異。這也就是我們常碰到的，同一件事，每個人都有不同的看法。也因爲這樣，社會上才常發生意見不合，而產生糾紛的

事情。

什麼叫做「衆生同分妄見」呢？就是「業」相同的人，看到諸法，都會有同樣的錯誤。我們同樣出生爲人，表示我們有某些「業」是相同的，所以，我們看到玫瑰花，都是紅色的。然而，狗看到玫瑰花，卻是黑白的。因爲出生爲人，和生而爲狗，是因爲有不同的「業」，玫瑰花到底是紅色？還是黑白的？人與狗看到的結果，是不同的。那到底是誰看到的才正確呢？真相是什麼？這我們就不得而知了，必需等到我們的「識」沒有任何染污時，才知道答案。

佛陀指出我們因爲有這二個「業」，所以產生兩種顛倒錯誤的觀念，這個結果，就是產生二元對立的主因。衆生因爲有「衆生別業妄見」和「衆生同分妄見」的情形，所以看到的諸法都只是二元對立的幻相，並不是真相。故佛陀說：「俱是無始見妄所生」。世俗諦諸法都是「虛妄病緣，和合妄生，和合妄死。若能遠離諸和合緣，及不和合，則復滅除諸生死因。圓滿菩提，不生滅性，清淨本心，本覺常住。」最後佛陀指出阿難

的問題在於「雖先悟本覺妙明，性非因緣，非自然性，而猶未明如是覺元，非和合生，及不和合。」

阿難雖然了解真如本性是非因緣，非自然性。但他不明瞭，真如本性因爲受到「識」的影響，而產生幻相，這個幻相是「識」的作用結果，就是我們常說的分別心，「識」的本質就是具有分別的特性，分別心，讓我們產生二元對立的錯誤觀念。「識」相應於外在事物，可以說是和合作用，產生了二元對立的謬誤，這是「識」的作用，不是真如本性。

佛陀在這裡要我們做的事，已經很明白了，就是要修心。我們的真如本性，無始以來，受到「業」的染污，有了「識」的作用，產生了「相」，我們把外在的「相」誤以爲是真實的。好好修心，才能去除染污，才能見性。故達摩血脈論有云：「一切時中，一切處所，皆是汝本心，皆是汝本佛。即心即佛，亦復如是。除此心外，終無別佛可得。離此心外覓菩提涅槃，無有是處。」

（待續）

三千有門頌 (三)

水月法師講
雲庵記

乙四：釋三千

諸位在座善友晚安。今晚繼續介紹三千有門頌關於題目部分。昨晚介紹「有」的概念，至於後面圓教之「有」，待到明天（第四天晚上）解釋整個頌文時，再納入解釋。今晚先談「三千」這個概念。

三千是個數目字，這是天台宗把法界作一種分類又一種組合的形態，我們有情衆生由心念的不同，而起的種種心思變化也不同，分爲十大類，稱爲十法界。這十法界是佛教所特有的，即十類有情衆生。在科判裏分三千有二種，一是事造三千，二是理造三千。

人的心思，只要有活動，一個變異，一個遷變，都會製造出一個境界，製造出的境界，它有體有用，體就是性，用就是相。性就是理，理具有三千種，用就是事，事造也有三千種。我

們心裏活動所造出來的境界，有兩種情況，平常粗糙的感覺，是外面的刺激，或者六根去攝取外面的境界，這是根塵相對的一種。另外一種是自己內心，不靠外邊的境界，是自己心裏上快速的變化，也會出現一種境界。無論是外邊的刺激，或是內心的變化，畢竟就會落在十界裏的一界當中。佛教講的十界，它的理論上都是存在的。但是我們心裏動的時候，它纔會突顯出那一界。比如剛剛那兩位居士幫我搬椅子，我心理非常慚愧，怎麼好讓他們來服務。在他們本身說，替老年人服務，至少是有個道德心，他們的一念心起，都可落在道德性的成分上，就可提升到人天界。雖在人天界，但其餘八界並非消失，八界還是潛伏在心裏，暫不出現而已。假使心情再一改變，又出現另一法界，另外其他九法界又潛伏著。天台宗認爲現在外表看的是人，但做的事情種種不同，有的是道德層次的人天界，有

的是損人利己的三途道。都是在一念心。但是現起的那一界，那是一種事項。那九界潛伏著雖未顯現，但都是存在著。那存在的就是一個理，暫不出現而已。

佛教一般的理論，十界條分很清楚，地獄界就是地獄界，餓鬼界就是餓鬼界。人天界就是人天界。二乘界，佛菩薩界，一個範圍一個範圍都分得很清楚。然而分得很清楚也有個難題，我們生在那一界，永遠都在那一界，沒有翻身轉界之機會。天台宗用圓融之理，每一界若突出任何一界，其他九界都潛藏存在著，例如現在在人界，另外九界都潛藏在我們心裏，只是沒有發掘出來。假使把佛法界發掘出來，我們就成佛了。把菩薩性格發掘出來，我們就成為菩薩了。我們修持解脫道，則是二乘性突顯。假使心起貪瞋癡惡念，則墮落三途道。為什麼能夠這樣上下循環呢？就是生在一个法界，還有其他九法界潛伏在心裏。這樣修行纔有可能性，纔有成佛的機會。假使人界就是人界，跟佛界菩薩界劃分的很清楚，沒有那個成分，再怎麼修，還是人界，就失去修行的意義。這是天台宗建立的思想，十界各各現起冥伏，互具成百法界。

法華經方便品，釋迦牟尼佛對舍利弗說，諸法實相不是一般

凡夫二乘所能了解，佛跟佛纔能理解。佛與佛所了解的諸法實相，每一法都具備了十如是。就是昨天講的十個範疇。無論在任何一法界，都具備十種的性質。百界再乘十如是，則成千個世界。法華經十如是，十個範疇非常好，它是講諸法實相，其實仔細觀察世間的現象，也可以用這十個範疇來談，比如說這座講堂，它有個相貌，外貌是五層樓，長方型，這是它的相。它的性是鋼筋水泥作它的本質。它的體，構造上有空間、有房舍。它的力，就是供給我們在這裏介紹佛法，或者修習佛法。它是一座房子，可以遮風避雨，是它的力用。因有兩種，一是它構成講堂的因，另外講堂供大家來介紹佛法，也是一個因。將來得上一個果報。另一個因，就是台南市需要一座像樣的講堂，有這樣的需要，所以正覺寺就把它蓋起來。它的緣，即正覺寺的主腦作一種主力，信徒幫忙人力財力，是如是緣。之後，得到一個成果。成果也有兩種，一種是房子建成了，是它的果，以後，請很多法師在這裏介紹佛法，由介紹佛法，就有修持得各種結果。又端看個人修持的程度，得到果的實現，就是報。最後是本末究竟等。它有兩種讀法，現在讀的是如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果

、如是報、如是本末究竟等。慧思禪師把如是讀在下面：諸法如是、相如是、性如是、體如是、力如是、作如是、因如是、緣如是、果如是、報如是、本末究竟。這也是轉讀的另外一種方式。當然也可自己成立一種思想，自己有一套說通的道理。它前面有個諸法實相如是，到本末究竟等下，則無如是了。

一百個法界，乘上十個如是，得一千個法界，這一千個法界配合衆生世間、國土世間和五陰世間。本來法界與世間兩個名詞是有點對峙。因為世間，這「世」就是有變遷，或者可以破壞的意思，而法界是比較理想的境界。法界還是要落在三種世間之間，所以乘以三世間，成為三千法界，或者三千世間。

另外一種計算方式是，先從三種世間開始算。衆生世間有十種，國土世間也有十種，五陰世間也有十種，三種世間是三十種，再乘百界，也得三千法界。

按第一種五陰世間，有一千種。這一千種裏面就是染淨、色心種種配合而成的，那這是在衆生自己身體上，所以這個是正報。衆生世間也有一千種，就是看衆生的染淨、色心配合成分的多少，而變成十法界的四聖六凡，它也是正報。外面山河大地國土世間，是衆生的依報。

理俱三千，事造三千，都可配合天台宗的六即佛來修持。六即佛，第一是理即，是理俱三千。事造三千就是屬以下的五即。就是名字即、觀行即、相似即、分證即（分真即）、究竟即。都屬事造方面。理有脈絡可尋，事比較複雜，可說是千差萬別。這是解釋三千有門頌題目的分別釋（即開釋）。三千、有門、頌，四個概念解釋完成。

甲二：五重釋

釋三千有門頌題，再用五重的方式來解釋。須要把三千有門頌的原文，配入科判裏。

五重釋分五：乙一釋名、乙二釋體、乙三論宗、乙四論用、乙五判教。

乙一：釋名

解釋三千有門頌的名稱，天台宗以七種方式立名（人、法、喻、人法、人喻、法喻、人法喻），假使說「門」字，也是一個法門，「三千有」也是一個法門，即是單法立頌名。假使把「門」字，當譬喻講，世間的門，或修行也歷經很多法門。則三千有是法，門是喻，有法有喻，即是以法喻立名。

乙二：辨體

看三千有門頌它的本體是什麼？以法界爲體。法界是這篇三千有門頌的本體。說法界是頌文之體有否根據，根據原文第十一句「門門一一爲法界」，第十二句「攝一切法皆無餘」。門門，不只一門，除了有門，還有三道門，指空門、亦有亦空門、非有非空門。四門再配合藏通別圓，四乘四等於十六門。無論四門或十六門，每一門可以說都是一個法界，這樣把所有的一切法都含括無遺。法界爲體是根據頌文裏的第十一句「門門一一爲法界」，和第十二句「攝一切法皆無餘」。根據這兩句話而來的。

乙三：明宗

明三千有門頌的宗旨。宗是宗要，宗是修因剋果，此三千有門頌以三觀爲宗，三觀是三千有門頌的修行綱要。法界體須從三觀入，若無三觀，入則無由。請看第十三句「不以妙假有門觀。誰知法界具足法。」三觀，即空假中，在印度只有空與假，印度是講二諦的，到中國之後，智者大師認爲二諦還不夠用，另外創造一中諦，由空假中這三觀做爲考察修行的一個宗要。因爲第十三句「不以妙假有門觀」是頌體。頌體作詩，省略不必要的文字，是詩與頌的特色。若把它補充完整，應該是一

不以妙空無門觀，誰知法界具足法。」或者是「不以妙假亦有亦無門觀，誰知法界具足法。」第四句「不以妙中非有非空門，誰知法界具足法。」它以妙假代表了妙空妙中，空假中三觀應該都含括在裏面。因爲頌講的是四門，所以判斷三觀是三千有門頌的宗要。

佛教是從印度來的，當然不能忘本，不能說印度佛教不好。但是印度佛教講空假二諦，或真俗二諦。但不夠用，事實上二諦不能夠含括一切，試想兩個對峙的中間，譬如好與壞，好壞中間還有好不好壞。又如黑與白，黑白中間還有很多顏色。上與下，中間還有很多空間。冷與熱，還有不冷不熱的。所以中國智者大師創立了三諦纔夠用。事實上現在一般邏輯也是如此，邏輯過去都是講兩個對立的概念，現在纔曉得兩個對立的概念不夠用，應該還有第三個概念纔夠用，事實如此，冷與熱對立，不冷不熱就無空間安插，所以就要另外有個中諦，或者一個中觀，纔能夠圓滿。

乙四：論用

三千有門頌的利用是什麼？以「具」字爲用。因爲在第十七句與第十八句「若祇觀心不觀具。則於一觀分二家。」假使只

觀心觀一方面，觀心就是觀三千之理，或三千之性，或是理具三千，那是能具。或者事造三千，那是相，就是事具。事與理加在一起作觀，纔是圓滿的觀法，沒有缺欠。若只觀心，只觀理具，不觀事造，那觀想就不夠周延，這就是一個觀法分成兩部分。那觀具之意，也包括了三千之性，也包括了三千之相。這就是十七、十八句之意，性相具觀。

乙五：判教

三千有門頌是屬於小乘教或屬於大乘教？它是以大乘為教相。頌文第十九句第二十句「一家觀門異諸說。諸說雖異觀自一。」

天台宗自認為是圓教，它的觀點，它的說法，和藏教、通教、別教有所不同，就是在大乘裏和別教、通教也不一樣。雖然大乘分通別圓，或加小乘藏教，四教雖然是有種種教法不同，但是觀法只有一種，終歸於一大乘。

甲三：合釋

次談三千有門頌的第三個部分，將三千有門頌綜合解說。這亦分兩部分，一是會通總別，二是十乘解釋。

乙一：會通總別

一般的解釋「三千有門頌」整句題目是總。三十六句頌文是

別。這是一般的解釋。而天台宗認為無別無總。所有的別都是總，因為三千有門頌題目當然是總，頌文三十六句話也是講的一個觀念，一種思想，所以它也是總。

而從別來看，題目也不是總，題目裏邊還是含著種種的義理，所以也是別。這是天台宗的看法。和一般的看法頌題是總，頌文三十六句是別。

乙二：十乘解釋

次看十乘觀法，也將頌文配合在一起解說。

丙一：觀不思議境

頌文也有觀不思議境，是從第一句到第六句。第一句「不思議假非偏假。」第二句「此假本具一切法。」第三句「真空不空非但空。」第四句「圓中圓滿非但中。」第五句「是故四門之初門。」第六句「即是不可思議假。」這六句就是觀不思議境。

下面科判可看出，寫的是空假中。這裏頌文也省略了，應該是這樣，第一句第二句「不思議假非偏假，此假本具一切法。」第三句「真空不空非但空。此空本具一切法。」第四句「圓中圓滿非但中，此中本具一切法。」三觀都應有本具一切法。也應該都有第五句，「是故四門之初門」。那句不思議假是初門，

真空不空非但空是第二門。圓中圓滿非但中是第四門，三觀四門都是不可思議。即是不可思議假，不可思議空，不可思議中。

頌文裏面有這個偏假，但空，但中，這些都是可思議的。比如假與真可以對照，但這裏是不可思議，不是單一概念，也非單一內涵。就是假法裏也含著空也含著中，所以它是不可思議的。真空不是但空，但空是否定掉一切法，真空裏是含著妙假的，也含著圓中。所以它是真空，不是但空。圓中也不是但中，但中只是迴出空假兩邊，不含真空與偏假，則非圓中。圓中裏必要含著假，也含有中，這樣纔是不可思議。

第六句：即是不可思議假。這個「即」字，在天台宗有很多種解釋。有和合的解釋，有兩個相背不相背的解釋，有當體的解釋。

丙二：起慈悲心

請看第十三句第十四句「不以妙假有門觀，誰知法界具足法」。或第二十一句第二十二句「彼迷一心具諸法，墮在通別次第中」。

因為有這樣種種不理想，錯誤的理解，及錯誤的修持。悲己今始方悟，感人全不省覺墮在通別次第中，所以要起慈悲心來

自度化他。爲他說不以妙假修持，則偏離圓教的圓理。妙假就是跟第一句不思議假同，也就是與偏假相對。假使不作這種解釋形容妙假的有門觀，那個人知道法界具足一切法呢？他人不知一心具足一切法，不知空假中三觀相即，恐墮在通教別教裏的次第修觀。所以要起慈悲心，以智慧力引之，令知一心具足三觀，妙觀三諦。

丙三：巧安止觀

用什麼方式來修持，當然是用止觀。他引用第二十九句第三十句「空即是心假是色，非色非心名曰中」，此二頌是三觀安心。第三十一句第三十二句「色心絕處中體現，於一一法體皆具」。此二頌是三止安心。

四頌合說，就是不可離不思議境來修止觀，應善於三止三觀安在不思議境上，三止三觀不可分離。這樣用圓融三觀，纔能夠非常巧妙安修止觀。

丙四：破法偏

以三觀破見思、塵沙、無明三惑，他用第九句第十句「一二三四指一月，四點似別唯一空」。第二十九句「空即是心假是色」破見思與塵沙二惑。第三十句「非色非心名曰中」破無明惑。

一二三四，不論是一門二門三門四門，實際上唯指一個法說的，如台北的月亮與台南的月亮，實際都是一個月亮。因為時空不同，而分作一二三四。四門亦然，衆生根機有別，於一門開成有、空、亦有亦空、非有非空四門。

「四點似別」，這四點有兩種解釋，一種指四門。一種指如上面所說一個月亮，假使眼睛有色盲，或飛蚊症，眼睛裏有黑點，看外界就不清楚或看成兩個月亮，其實都只一個月亮。法只一門，眼翳凡夫看成有四門。

昨亦略談，破法徧是三千有門頌的根源。三千有門頌是根據第四破法徧發展出來的。破什麼法徧？天台宗認為有三法是須要破的。即見思惑、塵沙惑、無明惑。我們為什麼有見惑有思惑，毛病出在那裏，出在心裏沒有空慧。頌文說空即是心，若能把心觀察到空的境界上，就可破見思惑。頌文空即是心就是破見思惑。假是色是破塵沙惑的。因為塵沙惑是我們對外面的現象認識不清。假使看外面形形色色的物質，都是假有存在，就破塵沙惑。假使能夠認識到非心非色，中道智發，就能破無明惑。

丙五：識通塞

引用頌文第十五句第十六句「聞思修證無不妙，心能觀此體

具故」。第十七句第十八句「若祇觀心不觀具，則於一觀分二家」。

前面兩句，是我們能夠認識通達，通暢修行。後面兩句認識修行的障礙。一切阻礙是塞。

第十五句聞思修證無不妙，聞思修證是我們修學佛法主要次第原則，不只是修學佛法，學任何學問，或作什麼事業，首先都要聽聞，都要聽聽過去有經驗的人，或者師長或善友來告訴我們修學經驗。依佛教修學步驟，先要聽經聞法，纔能了解佛法。聽了之後，講者講得正不正確，要靠自己思惟，去分辨抉擇。之後要修持，即是依教奉行。修持之後得到一個正位，謂之親證所知。大體上修持佛法都是如此。但是也有一類不聞法，不靠善知識，以自己的思惟能力，自己的推論修學佛法，也大有人在。

餘第六修道品等項目留著明晚講，之後再綜合介紹三十六句本文。

行人開始學習階段，開始都有很生疏的名詞須要了解，一回生，二回熟，多看幾遍就熟了。佛法是用體會的，不一定一個字一個字的了解，體悟得出是更好。有勞大家久坐。

（待續）

當今社會還需八正道的正見嗎？

• 儒龍

太虛大師的教理革新

民國二年，中國佛教界人士紛紛組織團體爲適應新的時代；太虛大師提出『教理、教制、教產』三大革新。時隔百年後的今天，我們再來談談佛教中最基本的教理——八正道中的「正見」。

日本佛教明治維新

日本佛教從明治維新後，認知到他們的佛教都是漢傳佛教；認爲漢傳佛教是從梵文或巴利文譯出。由印度到西域，再到中原漢地，再傳日本。然因，各地域的文化背景，表達方式的不同，其漢譯中的教理是否與原始佛法有異？所以，日本方面認爲他們的佛教也需要維新。

當時日本就依維新的方向，培養了三批人。第一批是針對

中國佛教再深入研究。第二批人，依照西方治學方法——語文學。從巴利文或梵文，去查佛教名詞或字，其語根的意思；如無常、無我、涅槃、苦、空……等等觀念；發現目前漢傳佛教所講的，部份跟原本的意思相差遠。這如中原漢地的孔子、老子、孟子……等，這『子』字，是指先生或老師的意思，與兒子、小子……中的『子』等無關。而第三批，則去研究西方宗教的興衰發展史，去了解西方爲什麼會造成中歐的黑暗時代及工業革命、宗教戰爭……等與西方宗教興衰產生的關係。如人稱近代中國佛學之父的楊仁山（文會）居士，他從西元一八七八年到一八八六年，先後兩次出使英、法等國，他在倫敦結識了日本留學僧南條文雄，得到南條文雄的幫助，從日本陸續搜集許多中國久已失傳的佛教經典以及中國古代高僧的

一些佛學著作。楊氏後來在南京延齡巷成立了「金陵刻經處」，並將自己的住宅捐給刻經處；而南條文雄，就是當時那三批留學生的其中一位。日本等到那三批留學生回國後，就開始統合整理，促使佛教維新，使佛學在日本大放異彩。

八正道的正見

從以上兩例，無論太虛大師的教理革新，或日本佛教用維新新方法，去探究佛法本意，都是希望佛教能對當今社會有所幫助；現在就略舉佛教最基本教義八正道之首的『正見』談談。

然而什麼才是正見？可分為世間正見與出世間正見。世間正見應有善惡、因果、凡聖、三世……等觀念；出世間正見才是緣起、六度、無住生心、四諦。

世間正見

一、善惡觀念：

多少人常說什麼宗教都好，都在勸人爲善，那什麼是善（真理）？筆者認爲一個人所做所爲，對自己對別人，現在未來都有好處，皆可稱之爲『善（真理）』；有害（不良副作用）稱爲『惡』。致於損（捨）己利人的事，就看自己的能力及事情大小、效果如何而定；若一個佛教徒善惡不分、社會沒公義

、專談一些與社會實務無關的玄談，應與正知見無關。反觀當今台灣社會多少政客及黑心食品的主事者，不是都說是拜佛的嗎？筆者就看到一個民間信仰中，能「觀輦轎」的轎手，晚年因罹患烏腳病而被截肢，他抱怨說：一生都沒做什麼惡事，爲什麼晚年被截肢，並且怪神明沒保佑？筆者因同鄉之故，知其爲人處事；聽了之後，心裡暗想：你種植農作物時，自己要吃的都沒噴灑農藥，而要賣的，怕病蟲害影響賣相，都下過量的農藥，這不算『惡』？什麼才是『惡』呢？

可惜，重靈驗而不重教育的宗教信仰，爲惡而不自知，又該怪誰？他們認爲「大家都這樣做」我們就可以做，特別是，靠宗教吃飯的宗教師，更不可有如此觀念；佛教有一警語：『佛門一粒飯，重如須彌山』。我們當深思，善惡的本意。

二、因果觀念：

幾天前，聽到一位自稱是信佛的朋友，告訴一位因脊椎骨毛病，剛開刀的朋友說：看那一個地方要蓋廟，去捐獻一根龍柱。好像一根龍柱就可以保育椎骨（龍骨）健康？又曾在電視聽到一位法師說：中國大陸有一個人買了彩券，中幾百萬人民幣；後來一位有神通的法師告訴他：十年前在某一個地方，他

救濟了什麼，而得到今天的福報。筆者聽了之後，自想這種『非因計因』單鞭似的因果方便說法，也要看對象、地點。才不致於將正見錯誤，又過於簡單的曲解。

其實，因果很平實。如果我講話不守信用，長而久之，可能別人就不會相信我；我守信用，頭腦又好，做事勤儉，待人親切，又沒壞習慣……。但胃腸功能不好，醫師叫我不要亂吃，我偏愛亂吃，長久下來，很可能我做生意會成功，但就是會得胃病。所謂：種瓜得瓜，種豆得豆。種瓜不會生豆子。如果，我頭腦很好，做事不實在，騙人一時，也不可能騙人一世；到時候都不必什麼神明、上帝、佛菩薩降下懲罰，我所走的路就越來越狹窄，這是很自然的因果法則。又如我看到別人擁有我一樣很喜歡的東西，我就順手拿來，雖然別人沒看到，但我這種不光明磊落，鬼鬼祟祟的行爲，將影響我的個性，成爲習慣，造成我的命運。筆者很相信那種（福禍無門，唯人自招）的說法；這現象在一個人年輕時，可能比較看不出來，超過五十歲以後，那一個人的優缺點，加減乘除之後，就幾乎是那一個人的命運；所謂優點，就是頭腦好，守信用，待人親切，勤儉，沒壞習慣……等；反之，則爲缺點。一個人成功必須

具備一百樣條件，具備越多越重要，成功的機會也就越大。所以，因果是多重因果，不是一條鞭似的因果。

三、凡聖的觀念：

我們每一個人，都有優缺點，如果沒有優點，可能是在畜生、地獄、餓鬼道中輪迴；如果沒有缺點，就成佛成聖了；所以，我們要相信自己都有佛性（神聖面）與無明（墮落面），我們不能輕視自己，也不能太驕傲，應虛心學習，努力充實自己的才智，修養自己的個性，如實體認：成功必須有條件，失敗絕對有原因的因果法則；學習別人的優點，棄除自己的缺點，看自己的錯誤，效法一些（國寶）級人物的成就及被人肯定的地方。

筆者這種說法與傳說一出生就是什麼佛、菩薩或神明、上帝的再世、化身、使者、先知、獨生子……等特權人物是相同的；筆者所講的是每一個人都可經由修練而成功的。大家立足點一樣，奮鬥打拚都可成功的成爲像（國寶）級人物。

四、三世的觀念：

世就是過去世、現在世、未來世；三世是指時間，而世界的界，才是空間。然過去世，是指現在以前一直到無窮盡的過

去；現在世是指現在當下；未來世是指現在一直到無窮的未來。而三世因果，不一定只指前生，這一生，來生。應說我們現在的命運，是我們剛才發生，以前加上所遇的環境，親人或自己努力的成果；未來的命運就是我們過去的因緣加現在我們的努力決心，加上環境旁緣的影響，決定了我們未來的命運；這三世的觀念是一種平實，可以預見的道理。

所以，一個人凡事不能只看眼前，應把時間，空間拉大；如此格局拉大，不但可以福己亦福人。

出世間正見

應說超出或跳脫於世俗的看法，做法；俗語說：『要有出世的精神，才能做好入世的工作。』那何謂出世間正見？可分為：緣起觀念，六度行為，無住生心，四諦等。

一、緣起觀念：

所謂『諸法因緣生，諸法因緣滅』，除了認識『法不孤起，仗緣而生』外，在多重因緣條件下，處理方法千變萬化，有時候要敢超越戒律，排除教條權威，因為世界上沒有兩件事情完全一樣，所以要善用一切權巧方便。如罵人、打人都是『惡』的行為；但有些人被人罵了不但沒有恨罵他的人，反而感激

他一生。在禪宗有『丹霞劈佛』、『南泉斬貓』的公案，這不是沒有因果，以阻卻模式來看，應該如野狐禪裡，百丈懷海禪師所說：『不昧因果』而非『不落因果』。亦如老師教育學生要有愛心，那要怎麼教才算有愛心？這些都要善觀緣起，活用自如，一個外行人是不能做內行事的。

二、六度行為：

要如實認識六度萬行，是菩薩成佛的必備，要難行能行；並且體認(1)布施是得，不是失。(2)持戒是要使人自由、解脫，不是約束。(3)忍辱是勇者的表現，不是弱者行為；如『韓信胯下之辱』與『阿斗樂不思蜀』，內在心靈受辱與外在環境受拘束，是不一樣的。(4)禪定是活潑自在，不是木訥呆板。所謂：『寧靜致遠』；『制心一處，無事不辦』，即是此意。(5)精進是快樂喜悅，不是受罪。(6)智慧要如實體認；前五度如盲，智慧為導，做任何事情，都要用智慧判斷，是否對我們人格品德，才學能力能有所提升，不是只有滿足自己情欲現狀。任何事情，對自己，對別人，現在，未來都要有好處，始為正確。

三、無住生心：

凡事都能活潑應用，不限定於任何一個方法，對象，教條

，權威。活用自己的經驗智慧，因人，因事，因地而制宜；等到有所成就之後，還要「自淨其意」，有「三輪體空」的境界。不要認為（顯耀）自己功勞多大，成就多高，才學，能力多好，我做了多偉大的事情，多少人都是受過我的幫助……等。如此就不是平凡中的偉人，而是世俗人。因為我們所做所為，久了別人都會知道，並不會因為我們的邀功，就會再偉大一點，所以我們邀功是多餘，浪費精神。要有金剛經：『如是滅度無量，無數，無邊衆生，實無衆生得滅度者』或『莊嚴佛土者，即非莊嚴是名莊嚴。』尤其有目的的行善，對己，對人都會有不良的副作用。

四、四諦：

(1)苦：是一種不圓滿代表，要深深體會人生有許多不圓滿；如此才會有進步的空間。(2)集：代表原因。表示人生會苦是有原因，不會無中生有。(3)滅：一切苦，經由人類的努力都可以消滅，人生要永遠有希望。(4)道：要消滅痛苦，是有方法。(如前面說的八正道及其他三十七道品都是)有人說：我比別人較打拚，為何比別人較歹命？這可能是方法錯誤。

身為佛教徒，以出世間精神，做好世間工作；這是一體兩

面，同樣做一件事情，為名為利即是世俗人。但為了利己利人，對現在，未來都好，並且有所成就後，還不邀功及希望青史留名；其人當下心境人格，非虛空實無法形容。反之，如果連世間正見都沒有，何談出世間？這不是如禪宗所說：騎驢覓驢、頭上按頭、世外求法嗎？筆者多年前，聽到一位教授說：小比丘為善棄惡，大比丘善惡俱遣。他的意思好像大比丘重在解脫，了脫生死，不是做那些世俗的慈善工作。這種依文解義的說法，真叫人不敢領教；這種枯寂，棄世的解脫觀難道是佛陀的教義本懷？如果我們還要在這個現實世間生活，這般說一套，做一套；豈不需要當心人格分裂？

三寶歌：『二諦總持，三學增上，恢恢法界身。』中論：『不依世俗諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃。』離開慈悲的行爲，慈悲是怎麼樣？實在叫人難以想像；那境界如何美妙，理論再如何高超，我想也不是一般世人所需要的。

【諸行無常】表示時代的巨輪，永遠在向前推進；不同的時代，不同的地點，不同的人群，都有不同的需要。如何將原有利世精神，靈活發揮，讓人人受益。在緣起互動的原則，我們都是共同體。給好人好，也是自己好。筆者在此提出淺見與大眾互勉，願我同道，積健為雄，自強不息。

一〇五年七月份會務報導

(會訊第419期)

捐款芳名錄

(總計 肆萬貳仟貳佰元整)

叁仟元：劉鎮誠

壹仟伍佰元：悟徹

壹仟元：傅冠智 鄭桂嬪 楊怡玲 許汝櫻

郭明鑫 郭力環 謝金花 咪咪

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 林枝章

吳燕靜 徐黃貴美 徐鈺銓 徐淑媛

洪貴玲 洪陳老遠 洪振銘 洪桂莉

洪桂昭 洪秀宏 洪秀源 陳羿宏

陳永漢 宋淑真 許瑞吟 謝孟哲

彭端迪 顏高龍 江柏興

叁佰元：李依璇 林世豐 韓立銘 韓慧玲 鄭婷方

貳佰元：釋香幢 王建宗 王延銘 王昱黎 李淑珍 林連娣

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 侯舜嫻 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 王曾雪紅 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

方宏鍊 高淑惠

壹佰元：黃郁儒 黃秋南 黃豐隆 黃志揚 黃志新 黃怡錦

韓怡君 韓立仁 韓孝宗 韓葉蕉霞 韓孝恩 張景富

張意慈 張靜芳 徐明汶 侯燦榮 侯汶其 侯婉茹

劉孟琴 劉鶯嬌 劉家志 蔡小燕 陳樹剛 陳怡欣

陳育翔 陳冠甫 陳國華 陳紫雲 陳儀婷 陳儀嫻

陳儀潔 陳昱達 陳柳朱 陳雪芙 楊耀任 楊童凱

楊子儀 楊惠如 許福安 許寶玉 杜書武 杜進旺

杜淑朗 杜光佑 郭月里 詹宗霖 趙靜毅 蘇幸稜

顏愛娥 葉錦江 葉王玉鳳 姜進榮 曾月里 曾華有

曾彥夫 邱昱誠 邱雍舜 邱煥斌 邱玟諭 翁玲姬

105年7月份收支明細表

收	上月結存	\$730,113	90
	本月收入	\$ 42,200	00
入	收入總計	\$772,313	90
支	教育文化支出		
	福田雜誌第361期印刷費用	13,600	00
	福田雜誌郵寄費用	2,170	00
	劃撥代金手續費	85	00
	供養法師——釋妙燦	3,000	00
	濟助支出		
	黃 ○ 勇	2,000	00
	洪 ○ 欽	2,000	00
	吳 ○ 霖	2,000	00
	張 ○ 廷	2,000	00
	許 ○ 盛	2,000	00
	葉 ○ 華	2,000	00
	葉 ○ 娟	2,000	00
	蔡 ○ 興	1,000	00
	歐 ○ 義	1,000	00
出	白 ○ 雅	1,000	00
	鄭 ○ 娟	1,000	00
	支出總計	\$ 36,855	00
	本月合計	\$735,458	90
	收支比較	87.3 %	

會長：顏高龍
副會長：孫申娥

湛然寺福田功德會

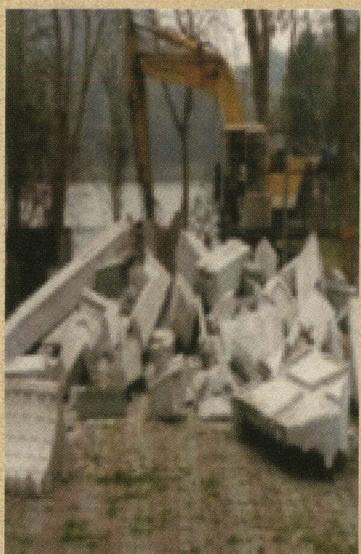


7月份救濟事蹟

1. 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 •

■ 中華民國一〇五年八月十五日出版
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