

福

田



389

佛教月誌

▲中國佛教會第十九屆新任理事長，由淨耀法師接任。於

107年10月26日假新北市新莊區元亨寺台北講堂舉行交接典禮。

▲中華佛教青年會第十屆新任理事長開善法師與理監事，於

2018年10月6日假土城慈法禪寺舉行交接典禮。

▲佛教論辯會，已於2018年8月假杭州佛學院舉行論辯會。

▲中華佛寺協會於107年9月召開第七屆第六次理監事會議。

▲高雄市岡山新超峰寺能學法師，於107年9月20日安詳示寂。

僧臘65夏。戒臘64夏。擇於107年10月1日舉行圓寂讚頌法儀。

▲農曆九月十九日，觀世音菩薩成道紀念日，各寺舉行慶祝典禮。

本期目錄

封面：紫水晶念珠 大明攝

1. 佛教月誌
 2. 《法華文句》之釋《法師品》……智者大師
 7. 從中國佛教對《法華經》〈方便品〉之「開示悟入」的詮釋，瞭解其修持佛法之次第與方法(二)……明了
 10. 東山禪之藉偈示道與嗣法因緣(一)……黃朝和
 13. 《台灣新竹市三百年佛教文化史導論》(二)……江燦騰
 15. 《華嚴經》與《般若經》皆為論述「諸法真實空性」的經典(四)……林維明
 19. 佛教哲學中的思惟(四)……上田義文著 依觀譯
 22. 諦閑法師對飛錫念三世佛思想之詮釋義涵(四)……釋廣融
 26. 佛經故事的啟示(二)……何世亮
 29. 教觀雙美·悲智雙運——淨土法門(一)……王儒龍
 32. 別業須知……玄暉
 33. 一〇七年十月份會務報告
- 封底：哈爾濱松花江中的太陽島

《法華文句》之釋〈法師品〉

• 智者大師

「通釋」法師義

(一)五種法師與六種法師之異同：

1. 本品五種法師：一受持、二讀、三誦、四解說、五書寫。
《大論》明六種法師：信力故受，念力故持，看文爲讀，不忘爲誦，宣傳爲說，聖人經書難解須解釋。

2. 六種法師，今經（指法華）合受持爲一，合解說爲一，開讀誦爲二，足書寫爲五。

3. 別論，四人是自行，一人是化他。《大經》分九品（法師），前四人無解是弟子位，後五人有解是師位。

4. 通論，若自軌五法，則自行之法師，若教他五法，則化他之法師。自軌故通稱弟子，化他故通稱法師，今從通義故名法師品。

(二)本品五種法師與安樂行品之合釋：

1. 若作減數說者，束五爲四，即四安樂行。若束四爲三者

，受持是意業，讀誦說是口業，書寫是身業。別論，口業是化他，身意是自行。通論三業自軌，即是自行之法師，三業教詔，即化他之法師，故言法師品。

2. 又是（以）三門行此五法，以自熏修即福德門；弘宣五法，廣利益者，即化他門；自修益彼，皆順佛教，即報恩門。別論者，自修報恩名自行，益彼即化他，通論自軌軌他皆稱法師，故言法師品也。

(三)本品之法師與如來使之三法合釋：

1. 讀誦書寫是外行，即如來衣，受持是內行，即如來座，解說益他是如來室。

2. 如來室論是匠他，衣座別論是自匠。通論不爾，慈悲覆物惠利歸己名之如室，遮彼惡障己醜名之爲衣，安心於空方能安他，安他己名之爲座，此則自軌。

3. 三法亦名法師，利物必以慈悲入室爲首，涉有以忍辱爲

基，濟他以亡我爲本。能行三法，大教宣通，即世間依止故名法師。

4. 又束爲一，謂如來行具一切行，悲拔一切苦，謂四趣三界二乘菩薩等，慈與一切樂，謂人天涅槃常住等樂。柔和衣障一切醜，謂四住無知無明等醜。空座亡一切相，謂有相無相，非有相非無相，此則通意，別意者，慈悲生一切善，柔和遮一切惡，空座蕩一切相。

5. 又慈忍立一切福德，空座成一切智慧。智慧是目，所謂五眼，福德是足所謂六度。

又慈悲勝一切聲聞緣覺，柔和勝一切凡夫外道，空座勝析體、偏等菩薩，故《淨名》云：譬如勝怨乃可爲勇。

又慈悲破天魔，柔和破陰魔，空破煩惱魔死魔，《大品》云：化一切衆生，觀一切空，魔不得便。

又慈忍故能問，空座故能答，具二莊嚴；又觀空故能問，慈忍故能答。慈忍故能種能立能資，空慧故能耘能破能導。

又慈悲故何所隔？柔和故何所礙？空座故何所諍？出三諦故名爲勝幢。包含普攝名摩訶衍，是如來行故稱三昧王，經言：一切善法慈爲根本，忍辱第一，道（空座）無相最上，若論

圓行說不可盡。

（四）如來使之如來室、如來座、如來衣的二法與法師資格之

詮釋：

問：何故約三法明法師？

答：一往論，必須登堂整服坐座，乃可敷弘，故約三法耳。又事理合論，夫迷惑不出三種，一約苦果起惑，二約結業起惑，三約諦理起惑，故用三門而示導之。

又約理，迷真故墮苦，故用慈悲門；迷俗故沈空受樂，故用和忍門；迷中故成智障，故用空門。

法者軌則也，師者訓匠也。法雖可軌，體不自弘，通之在人。五種通經皆得稱師。

舉法成其自行，皆以妙法爲師。師於妙法，自行成就，故言法師。又五種人能以妙法訓匠於他，故舉法目師，故稱法師品也。

若自軌法，若法匠他，俱名法師者，則因緣釋品也。凡多種解，皆約圖教法門而釋品也。（《大正》34，頁107下——108下）。

二、別釋

(一)歎法：聞法華經一偈一句，乃至一念隨喜者我皆予授記，當得阿耨多羅三藐三菩提。

經云：佛告藥王，如來滅度之後，若有人聞法華經，乃至一偈一句，一念隨喜者，我亦予授阿耨多羅三藐三菩提。

若復有人受持、讀誦、解說、書寫，妙法華經，乃至一偈於此經卷，敬視如佛，種種供養，……於未來世，當得作佛。

《文句》釋云：

1.歎法者：

(1)有師解，已是般若，當是涅槃，法華之前，大小相隔，法華已後，已得會同，此經正是會三之始，歸一之初，故言（法華）第一。

(2)《大品》已上，漸頓諸說也，今者同一座席，謂《無量義經》也，當者謂涅槃也。

《大品》等漸頓帶方便，取信為易，今無量義一生無量，無量未還，是亦易信。

(3)今（以）法華論法，一切差別融通歸一法，論人則師弟、本迹俱皆久遠。二門悉與昔反難信難解，當鋒難事法華已說，涅槃在後，則易可信也。

(4)祕要之藏者，隱而不說為祕，總一切為要。真如實相包蘊為藏，不可分布者，法妙難信，深智可授，無智益罪，故不可妄說也。

(5)從昔已來未曾顯說者，於三藏中不說二乘作佛，亦不明師弟本迹。方等般若雖說實相之藏，亦未說五乘作佛，亦未發迹顯本，頓漸諸經皆未融會，故名為祕。

此經具說昔所祕法，即是開祕密藏，亦即是祕密藏。如此祕藏未曾顯說，如來在世猶多怨嫉者，四十餘年不得即說，今雖欲說而五千尋即退席，佛世尚爾，何況未來，理在難化也。（頁二〇上—中）。

(6)一句一偈者，聞法極少也，乃至一念者，時節最促也，皆與記當得菩提者，明其聞極少時，極促隨喜之功遂得佛果，何況具足得聞，盡形受持，五種流通，三業供養云云。

①一偈一句者，《增一集》云：隨取經中要偈，如四諦之流者是也。《十住毘婆沙》云：惡賤名厭，不求名無欲，心無垢名解脫，捨擔名涅槃。惡賤於集（苦因），不求於苦，無垢是道，捨擔是滅。

又云：佛語滿宿，我有四句，所謂四諦、四念處等是也。

②觀心者，以一一句，以一一偈，無句無偈而不一（相同）者云云。

若取迹門中要句，開示悟入，乘是寶乘，遊於四方，四安樂行勸發四意等是也。

③一念隨喜者，自未有行，但隨喜法及人，功報尙多，況行到耶？

隨喜、隨心有二，若聞開權顯實，即於一念心中，深解非權非實之理。信佛知見，又能雙解權實，事理圓融，雖具煩惱，性能知如來祕密之藏，此即豎論隨喜。

又若聞開權顯實之意，即於一心，廣解一切心，及一切法是佛法，無有障礙，若欲分別，辯說無窮。

雖未得真隨喜，心能如此解，法既如此，人亦如是，此約橫論隨喜。既橫而豎，即豎而橫，故《大經》云：寧願少聞多解，義味即此意也。（頁108下—109中）。

2. 歎人者：如來滅後，欲爲四衆說法華經者，應入如來室，著如來衣，坐如來座，當任如來使（者）。

經云：藥王，若有善男子，善女人，如來滅後，欲爲四衆說是法華經者，云何應說？是善男子、善女子，入如來室、著

如來衣，坐如來座，爾乃應爲四衆廣說斯經。

如來室者，一切衆生中，大「慈悲心」是；如來衣者，「柔和忍辱心」是；如來座者，「一切法空」是。安住是中，然後以不懈怠心，爲諸菩薩及四衆廣說是法華經。

又，經云：若是善男子，善女子，我滅度後，能切爲一人說法華經，乃至一句，當知是人，則「如來使」。如來所遣，行如來事。

《文句》云：

1. 約人歎者，此法在人則人尊貴，如來衣覆者，即修學大忍爲衣也，文云：如來莊嚴也。佛護念者，實相爲佛，實智爲子，尊崇實相，發生實智，即爲諸佛所護念也。

2. 四信爲信力，四弘爲願力，大智爲善根力也。信則信理，理則法身；志願是立行，行即解脫；善根根固難動，此即般若。若。

當知三力，即是三德，祕密之藏。初心棲此與佛不殊，故名與如來共宿也。

又信力修畢竟空，如來智，如來棲畢竟空爲舍。此人亦畢竟空，故與如來共宿。

3. 手摩頭者，此人以願力善力自行權實以爲機感，機感名頭。如來以化他權實二智名手。開發前人自行權實之頭，感應道交故言摩頭。摩頭即授記也。（頁110中）。

4. 當知是則如來使者，明其功報。經是如智所說，所說於理，今日行人秉此如教，宣於如理，即是如來所使也。

行如來事者，如智照，如理爲事，今日行人依如教行如理，即是行如來事也。一如智，一如理，化衆生爲事，今日行人能大悲，以此經中眞如之理爲衆生說令得利益，亦名行如來事也。

又觀心解如來使者，智心觀境，境即眞如，境來發智，智爲如所使也。

5. 如來所遣者，觀智從如中來也，行如來事者，歷一切法無不眞如，眞如即佛事也。（頁109中—下）。

6. 勸修，修如來室是大慈悲，若就同體即法身也，若被衆生即是解脫，能令衆生會於同體即是般若；修如來衣者，若就所覆即法身也，若就能覆嚴身，即寂滅忍也，若就和光利物即解脫也；修如來座，若就能坐即般若也，若就所坐即法身也，身座冥稱即解脫也。

又大慈安樂即資成，柔和伏瞋斷惑即觀照，坐座即法身，〈安樂行〉中還廣此三法。

上文如來莊嚴即衣也，上云如來肩所荷者即此座也，檐者即檐運是入室也。（頁112中）。

註：

本品強調讀誦弘揚《法華經》之利益與責任，如經云：

1. 利益者：

①應以如來供養，而供養之。

②當知此人是：大菩薩。

③成就阿耨多羅三藐三菩提，哀愍衆生。願生此間，廣演分別妙法華經。

2. 責任者：

①自捨清淨報業，於我滅度後，愍衆生，故生於惡世廣演此經。

②若是善男子，善女人，我滅度後，能竊爲一人說法華經，乃至一句，當知是人，則如來所使，如來所遣，行如來事。（《大正》9，頁30下）。

（2016.10.24. 明了整理）

從中國佛教對《法華經》〈方便品〉

之「開示悟入」的詮釋，瞭解

• 明了

其修持佛法之次第與方法（二）

二、從法相宗窺基大師對「開示悟入」之詮

釋，瞭解其修學次第及方法

大師在其著《法華經玄贊》卷三末這樣說：

經（云）：諸佛世尊出現於世，大事體即知見。此大事謂

「開示悟入」。

佛知見者，如來能證如實知。法性真如名為如實，法真性

故即是所證。義理、境界俱名為義，正智之體名為能證，能知

義理，證真境故，即此能證正智及所證真如。能所知見並名知

見。如為知見之性，智為知見之用，知見性相俱稱知見。

大師以真如法性是諸佛之知見。此知見以「開示悟入」來

教化衆生。

（一）開者，無上義，除一切智更無餘事，故一切智者佛也。

又言，智者根本（智）後得智，此二是用。此二智性即是真如，若用若性合名為智。一切智人之名名一切智智。

又一切智者根本智，重言，智者後得智，舉此二智，攝於

智性真如妙理。

又一切智者智用菩提；又言智者智性涅槃，二種如來藏，

今顯此二悉皆無上。

此菩提體是有為本有種子，多聞熏習，因修生長，體即四

智。《楞伽經》云：阿梨耶識名空如來藏，具足熏習無漏法，

故名不空如來藏。

藏識有漏虛妄不實，故名空，能含一切無漏種故名如來藏

。四智種子體是無漏非虛妄法，由近善友多聞熏習，漸次生長，當成四智。四智之因名不空如來藏。

藏是含藏，因性義故，猶如種樹生長圓滿，其涅槃性體是無爲，本來而有自性清淨，後逢善友斷障所顯，雖一真如逢緣證別名四涅槃。

開者出生顯證之義，出生菩提證涅槃，故此二種更無餘事勝過二法，故名無上。

(二)示者同義。以聲聞、辟支佛、佛三乘法身平等。法身平等者佛性法身無差別。《涅槃經》云：譬如乳，牛有種種色及構其乳置之一處，白色無異，佛性亦爾。衆生雖有種種不同，佛性無別。

此意說言，三乘法身本來平等，衆生不知不肯修證。法身圓滿，諸佛出世欲示衆生此佛知見之性，三乘同有平等無二，令同證滿以成法身。

(三)悟者不知義。以一切聲聞辟支佛不知彼其實處故，不知真實處者不知究竟唯一佛乘故，如下有人至親友家醉酒而臥以無價珠繫衣裏等，彼初不覺，後悟方知。

此意說言，二乘不知究竟唯一佛乘體即菩提四智，所以不修報身圓滿，佛出世者欲令衆生悟於究竟唯此一乘佛菩提智，令修生長。

(四)入者爲令證得不退轉地，示現與無量智業故。上三總別雖顯佛果無上同勝，未知如何可能證獲，令顯能證能得之因，故名爲入。(《大正》34，頁710上—711上)。以上二師皆引用世親菩薩所著《法華經論》一書中解釋「開示悟入」內容，故文意相近。

大師在其著《大乘法苑義林章》的〈唯識章〉特別提出從寬至狹、從淺至深、從粗至細的五重唯識觀爲具體說明。此五重唯識觀內容，大師於開示悟入之詮釋也透露一些相關性，茲把它連結起來也可知道大師對開示悟入之修行方法。

開者，雙顯法身報身和涅槃菩提二種無上歎勝令欣。(同上，頁711上)。又說除「一切智」更無餘事。一切智也是根本智。此五重唯識觀中第一觀法：遣虛存實識所說：

此觀有情的遍計所執法，純屬妄情臆造，毫無事實體用，故應遣除；至於依他性法仗因托緣依他而有事實體用，是「後得智」之境。又圓成實性是諸法之理，爲「根本智」之境，均不離識而應留存。圓成實性是根本智所應留下來，不可遣除，此爲諸佛世尊「開」啓衆生所應知應證之無上勝境。

示者別顯法身涅槃三乘無二，本來而有令其修證。(同上，頁711上)。此與第三觀：攝末歸本識所說：

攝見相二分之末，歸結到心自體分之本。因見相分皆識體

所起，識體即爲本，但今觀意識自體。識體不分相見二分，差別的。故也是示者之相同義。

悟者別顯報身菩提第一究竟，本有種子令修果生，俱俱明果中斷德、智德。既證此二利樂衆生，應物現形，應機說法，即是化身及他受用名爲恩德。（同上）。與五重唯識觀中之第四觀：隱劣顯勝識所說：

隱劣心所，顯勝心王。心王起時必有心所偕起，而勝劣有異。今以劣依於勝，但觀勝心王而隱劣心所。優勝之心王也是識體，此心王只注重它主要功能的部分——利樂衆生、應機說法之化身與恩德。

入者，上總別雖顯佛果無上，同勝，未知如何可能證獲，今顯能證能得之因，故名爲入（同上）。此五重唯識觀之第五「遣相證性識」，此觀說：

心王猶識相，今遣相而證唯識性，得圓成實之真。

第二唯識觀是捨滯留純識，這樣觀：

雖觀事理皆不離識，而此內識有所緣相分和能緣見分。相分爲內境，見分心仗以起，攝境從心，並簡別有滯於外境，所以只觀「唯識」。此唯識觀正是「開示悟入」之中心，也由唯識思想「開」展無上勝智——根本智，經過「示悟」，終於「入」唯識最高境界「大圓鏡智」（圓成實智）。（待續）

（上接第12頁）

417-437。李志夫先生也認爲〈大通禪師碑〉說弘忍曾「命之洗足，引之並座」是付囑的表示，而神秀卻「涕辭而去」，除惠能偈意的深徹，主要爲神秀沒有擔當祖位的自信。參見氏撰〈中國禪宗理事觀〉，《華崗佛學學報》第七期，1984年，頁135-198。

3. 兩京指長安、洛陽，三帝爲高宗、武周及中宗。

4. 唐·惠能（述）、元·宗寶（編），《六祖大師法寶壇經》，《大正新脩大藏經藏》第四十八卷，頁348上。廣州光孝禪寺住持宗寶禪師所編之南海流通本與稍早吳中休休禪庵住持德異禪師所編德異本概同，以下之引述簡稱宗寶本《六祖壇經》。

5. 參閱唐一玄（論）、釋心印等（譯注）：《六祖壇經論釋》（高雄：休休文教基金會，2009年），頁22。

6. 印度·天親菩薩造、陳·真諦譯：《佛性論》，《大正新脩大藏經藏》第三十一卷瑜珈部下，頁796中。

7. 參釋恆清：《佛性思想》（臺北：東大圖書公司，1997年），序頁3。

（取自《唐五代禪宗悟道偈研究——從祖師禪到分燈禪之悟境交涉及宗典詮釋》）

（待續）

東山禪之藉偈示道與嗣法因緣（一）

• 黃朝和

五祖弘忍禪師首創藉偈勘驗悟道境界，印可認證後付衣傳法，在公開與密付摩蕩之間，以偈語印心嗣法之禪風從黃梅東山開出。自惠能於嶺南韶州弘揚具中國哲學特質之曹溪禪，神會北上洛京開無遮法會為南宗爭是非之後，南宗禪逐漸取代北宗禪為主流禪派，初祖達摩以來付傳嗣法信物之祖衣袈裟已屬多餘。弘忍既知徵信之祖衣為禍端，卻仍授與來自南方之惠能，或因達摩所傳之如來清淨禪尚未真正成為普渡芸芸有情眾生之舟筏。這樣的距離或在於禪家生命哲學之境界實踐與尋常生活之應世智慧，更待與中國儒、道心性學進一步融攝。

一、弘忍對於法脈傳衍之抉擇與改革

在《六祖壇經·行由品》之記述中，惠能以嶺南樵夫身分前往江北（湖北）蘄州黃梅縣之東禪寺參謁五祖，弘忍在初見面之公開對話中，故意譏誚其為嶺南獠獠，豈堪成佛做祖？卻在指派其「隨眾作務」之同時又有「這獠獠根性大利」之歎語

。在這之前，首座和尚神秀較惠能略早約五年抵達東禪寺，隨弘忍習法參禪，張說《唐玉泉寺大通禪師碑銘（並序）》云：故如來有意傳要道，力持至德，萬劫而傳付法印，一念而頓受佛身：其誰宏之，實大通禪師是也……不遠遐阻，翻飛謁詣，虛受與沃心懸會，高悟與真乘同徹。盡捐妄識，湛見本心，住寂滅境，行無是處。有師而成，即燃燈佛所；無依而說，即空王法門。服勤六年，不舍晝夜，大師歎曰：

「東山之法，盡在秀矣！」命之洗足，引之併坐，於是泣辭而去，退藏於密。」

張說（667-730年）是文學名家，開元初期之左丞相兼中書令，也是依止神秀之弟子，對於神秀生涯經歷及禪行弘化之敘述應有相當之信度；弘忍感歎「東山之法，盡在秀矣！」之說並不算誇張，否則，神秀也不會被弘忍拔擢為首座和尚兼教授師。神秀五十歲才到黃梅，服勤六年意謂神秀投東禪寺隨弘

忍參習，獲五祖肯認贊可之後，指定擔任首座，代為講授經教，直到五十六歲泣辭離山。然而，張說後面之敘述頗值商榷。弘忍既讚歎神秀盡得東山之法，且「命之洗足，引之並坐」，不啻藉肢體語言透露神秀將嗣法繼承住持，²以東山禪法在當時是禪學中心之盛況，怎會放其泣辭下山？神秀離山前往荊州玉泉寺為何說是退藏於密？可想張說是蓄意宛轉其說，這段末尾敘述略過黃梅東山付衣傳法之事，銘文之後所記皆為神秀投落玉泉寺至詔迎入都「為兩京法主」之風光盛況。

神秀在惠能受付祖衣袈裟南行之同年，也泣辭弘忍離開東山，其原因有論者指謂出在僧籍問題。以神秀博涉內外典之學養來說，通過試經之資格測驗並不困難；此外，唐代也有特恩及進納度僧制度。神會於安史之亂時藉香火錢為朝廷募餉，即屬進納給牒之權宜，況且太宗曾遣使詔迎道信，雖道信不赴，當朝對黃梅道場之農耕聚修似無太大疑慮，初盛唐之際亦無排佛政策。神秀離開馮茂山前往荊州當陽縣之玉泉寺，傳言彼曾潛為白衣匿跡於當陽十餘年。僧傳燈錄並未著墨其僧籍之事，探論者每以神秀於高宗儀鳳年間（676-678年）住玉泉寺度門蘭若為合格出家身分之始，意謂神秀七十餘歲才取得僧籍。整體而言，僧傳燈錄對神秀剃度受戒之載述確實不明，但從神秀現身當陽玉泉之後，依法如禪師（弘忍十大嗣法弟子之首）之臨終囑咐，度門蘭若很快發展為北方之熱門參禪中心。

不久，神秀以逾九十之遐齡應武周則天皇帝之詔迎入都，成為張說《大通禪師碑銘》筆下所謂「兩京法主，三帝門師」³。綜上之敘論，神秀或有出家受戒等載述不明之疑點，但未曾在教界引發爭議，可見未具僧籍因素應非其泣辭弘忍之主要緣由，此一嚴肅課題還要加入弘忍嗣法與付衣後所衍生之弘化及領導問題一併探討。

二、弘忍與惠能初晤之機緣語句

惠能前往黃梅東禪寺參謁弘忍，直接表白要求取悟道成佛之旨，弘忍初晤試探，謂其為南方獍獠，並指派惠能隨眾作務。惠能語弘忍有段初晤之機緣問答：

「惠能啟和尚，弟子自心常生智慧，不離自性，即是福田。未審和尚教作何務？」祖云：「這獍獠根性大利！汝更勿言，著槽廠去！」惠能退至後院，有一行者，差

惠能破柴踏碓，經八月餘。⁴

惠能與五祖初次晤面之問答，直探佛性及智慧之大事因緣。後來在曹溪禪，乃至祖師禪之機緣對話語句中，皆見宗師與參學者之觀面遭逢中互相試探。惠能佛性無南北之說已令五祖訝異其根器之利，但遭其隨眾作務；豈料出身樵夫、未曾接受過教育之嶺南行者又道出「智慧」、「自性」等流露中國心性哲學之深邃語境；又令五祖不禁脫口驚歎南方獍獠之器識卓然不凡，乾脆直接指定惠能到最勞累辛苦的碓坊。碾米之碓坊槽廠

與炊煮之大寮同屬後勤之補給場所，通常設置在寺宇後方；由另一位未剃髮之居士安排劈柴供應燃料及踩碓舂米磨篩米糧，兩項都需消耗極大努力，且是不得斷停的勤務。

另一執勤的居士默契地交付破柴與踏碓兩項勞累又單調的工作，一般或以為新手到來，趕緊拋出繁重勞力之作務，但就日用修行而言，內蘊真修實探之意涵。依唐一玄先生之解析，以為破柴之重點在「破」而不在柴，意在力破萬緣；而踏碓之修行意涵在教人員參實究。⁵從弘忍會晤惠能之對話已流露機緣語境，到惠能入後院破柴踏碓亦然。破柴本是其來黃梅前之謀生本事，惠能亦未嫌斥這項工作之重複單調，踏碓也是。前述張說筆下所云神秀之服勤六年，並未具體敘述勤務內容，神秀到東禪寺親炙弘忍時已五十歲，服動作務之項類或許不同，代弘忍宣講經教或安心方便法門之可能性較高。

弘忍與惠能之初會晤談，故藉嶺南獼猴為未開化眾生之輕蔑，意外間挑出惠能「獼猴身與和尚不同，佛性有何差別」之佛性本具且平等之見地，可謂相應契機之對話。天親《佛性論·卷二》云：「佛性亦爾。由伏事善知識，修諸福慧，感得此性，便隨修行者意……凡夫聖人，及諸佛無分別，心性過失，功德究竟清淨，處平等遍滿。」⁶天親即是世親，與無著是兄

弟，約生於佛寂後九百年之第四、五世紀。佛性思想萌發於天竺，恆清法師以為佛性論在中土大受歡迎，是因「人人可以成佛」，與儒家「人人可以成堯舜」之觀點相契應，故而傳入中國後很快成為主流佛教思維，天台宗、華嚴宗及禪宗都建立在佛性思想上。⁷弘忍對惠能之佛性說興致雖高，有意繼續交談，但以「徒眾總在左右」之顧慮而作罷，遂「乃令隨眾作務」。弘忍之顧慮顯然是禪派嗣法傳承人選問題，惠能機敏地表述福田與智慧之修行實踐觀，即上所引「惠能啟和尚，弟子自心常生智慧，不離自性，即是福田。未審和尚教作何務？」惠能此時拋出福慧雙修、體用一如之頓入相即思維，更搖撼五祖，惟恐其落於自以為悟之境界，而脫口回拋「根性大利」此一看似批評之歎言，並迅速以「著槽廠去」結束初次之會晤。

註釋

1.《全唐文·唐玉泉寺大通禪師碑銘（並序）》卷231，收於《禪宗全書》第一冊史傳部一，頁380。

2. 冉雲華先生認為「命之洗足，引之並坐」等語，已經暗示神秀是五祖的繼承者。正因為此處未明白指出神秀是「六祖」，成為後來南宗爭統的根據之一。參見氏撰：《禪宗第七祖之爭的文獻研究》，《中國文化研究所學報》第6期，頁

《台灣新竹市三百年佛教文化史導論》（二）

• 江燦騰

參、本書的全書撰述體系與各章內容概述

本書全部內容分上中下3卷，共14章，總字數在24萬上下，相片圖片超過150張以上。之所以要分成上中下三卷，主要是要考慮陳述的內容，可以呈現有體系的三大不同層次的辯證發展，即：一是歷時性、二是共時性，三是相關性。因此，它類似一個有機體的歷史電影劇本結構，而非不相隸屬。

各卷的討論主軸如下：

一、上卷是討論從清代到日治時代臺灣新竹市佛教文化的歷史變革與佛寺轉型。因此，本卷除介紹全書的導論之外，主要就是解說：a、清代竹塹漢族佛教的在地風貌及其轉型。b、日本曹洞宗在新竹市獨霸拓展的真相透視。c、日本真宗本派

竹壽寺在新竹市慘澹經營的真相透視。d、日本殖民統治下的新竹市青草湖靈隱寺的特殊雙元結構的真相透視。

這是針對不同政權轉換時對臺灣新竹佛教的相關影響，而必然要處理與面對的相關課題。此因，當代臺灣新竹市的佛教文化發展，從清代、日本殖民統治、在歷經戰後國府戒嚴威權統治、乃至到解嚴後的佛教文化發展，每當面臨不同政權的轉換時，官方對宗教管理的不同方式，都會實際產生強大約束力的外在歷史環境因素，所以無法對此忽略不論。

二、中卷：是介紹戰前vs.當代臺灣新竹市現代佛寺多元建築風格。因此，本卷主要介紹有四個主題：a、從戰前到當代：臺灣新竹市淨業院（齋堂延續型）建築風格。b、從戰前

到當代：臺灣新竹市首創天臺講寺佛教藝術文化道場建築風格。c、串起臺灣佛教歷史的長流：臺灣新竹市永修精舍建築風格。d、臺灣新竹市佛寺建築風格三態：金山寺、法寶寺。

這是因其中涉及有關300年來，在臺灣新竹地區佛寺（包括齋堂）建築風格及其佛教藝術的現代表現，如何評估與書寫的問題。所以本卷論述的主軸，是就探索當代臺灣新竹市佛寺代表全臺前衛的具體縮影，可以從那些現在當代臺灣新竹市的實例來驗證是否屬實？或是虛構？而在論述時，所觀察與描述的切入角度，是採用現實主義的詮釋觀點。

換言之，其著眼點，就是針對新竹佛寺建築類型及其實際宗教藝術創新風貌，到底有哪些主要的代表性實例可以討論？它的實際發揮的功能又是哪些？

三、下卷是有關戰後臺灣新竹市現代佛學翻譯、著述與相關教育啓蒙的各項探討。這在臺灣各縣市級的佛教文化史論述中，是比較冷門的，卻很重要，不能忽略。因此，本卷主要的介紹的主題內容，有：a、戰後臺灣新竹市在地佛教學者李世傑享譽全臺的多面向佛學譯述與相關翻譯。b、戰後臺灣新竹市青草湖靈隱寺的未竟辦學史始末。c、戰後臺灣新竹市的佛教教育：從「福嚴時代」到「後印順時代」。d、戰後臺灣新

竹市一位現代尼衆教師的教學經驗自述。e、戰後臺灣新竹市東郊的印順導師與人間淨土思潮的大爭辯及其新發展。可以說，本卷有關這個部分，所要討論的是，就是要探索：從清代迄今，臺灣佛教新竹地區的代表性佛教學者、佛學教師、佛學著作、佛學翻譯及其佛教思想的「外溢現象」與「當代人間佛教思想大爭辯」，又是如何？

但本卷同時也在呈現另一個不言自明的討論主軸：清代竹塹齋教三派的「帶髮修行齋姑」，如何逐漸成為「現代佛教比丘尼」？

這是由於從清代的在家佛教的齋教三派所出現全臺灣數量居第一的「帶髮修行齋姑」群體，歷經日本殖民統治時期的巨大現代社會化的佛教思潮解放與影響之後，以迄戰後戒嚴時期的新「漢傳佛教的厲行落髮剃度及受戒」長期制度影響；並在1987年臺灣正式解除政治戒嚴，佛教組織與傳戒制度可以自由化以後，出現在臺灣新竹市佛教界的「現代比丘尼」型態、及其社會表現又是如何？本書就是試圖對此做出最具體的實際例證解說。

（全文完）

《華嚴經》與《般若經》皆為論述 「諸法真實空性」的經典（四）

／林維明

(2)略述華嚴經之教授：在《華嚴經》中，惟有〈須彌頂上偈讚品第十四〉，〈夜摩宮中偈讚品第二十〉及〈兜率宮中偈讚品第二十四〉的偈讚是諸菩薩稱揚佛法所說，最能顯示將《般若經》的深見貫徹在《華嚴經》的廣行和果法之上，摘錄如下：

A. 〈須彌頂上偈讚品第十四〉列舉四則引文，如：①「觀察於諸法，自性無所有如其生滅相，但是假名說。一切法無生，一切法無滅，若能如是解，諸佛常現前。法性本空寂，無取亦無見性空即是佛不可得思量」(T.10,81c11-16)。筆者以為此引文與《中論》云：「眾因緣生法，我說即是空，亦是假名，亦是中道義」(T.30,33b11-12)相應。②「無見即是見，能見一切法，於法若

有見，此則無所見，一切諸法性，無生亦無滅，奇哉大導師，自覺能覺他」。(T.10,82b7-10)此引文與《中論》曰：「諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，無滅如涅槃」(T.30,24a3-4)相應。③「世間言語法眾生妄分別……是見離諸惑，無漏得自在，……法性本清淨，如空無有相，一切無能說，智者如是觀」(T.10,82b21-c1)，此與《金剛經》所言「入空戲論滅」(T.30,23c29)相應，④如云：「我聞最勝教，即生智慧光……諸取著凡夫，計身為實有，如來非所取……若逐假名字取著此二法，此人不如實……能知此實體寂滅真如相則見正覺尊……平等乃能見，如法佛亦然」(T.10,83a1-12)。此引文如《金剛經》所言：「凡所有相皆是虛妄，若

見諸相非相，則見如來(T.8,749a24-25)」相應。

B.〈夜摩宮中偈讚品第二十〉有二引文，如說：「諸法無差別……體性無有異……如是諸法性，實義俱非有，譬如未來世無有過去相……譬如生滅相……彼性無所有，如是了知法，譬如算數法，數法無體性，譬如諸世間，各取虛空相，世間妄分別」(T.10,101b3-22)。此與《中論》云：「無異無分別，是則名實相」(T.30,24a8)相應。又云：「但以諸業故說名為眾生亦不離眾生，而有業可得」(T.10,101c22-23)是一切法的世俗諦。而「業性本空寂，眾生所依止，普作眾色相亦復無來處」(101c24-25)是勝義諦。故「如是諸色相，業力難思議，了達其根本於中無所見」(101c26-27)是一切法真實空的真實義。

C.〈兜率宮中偈讚品第二十四〉有三個引文如說：「如來不出世，亦無有涅槃……智慧到彼岸，乃見諸佛境，色身非是佛，音聲亦復然，亦不離色聲，見佛神通力」(T.10,121c9-14)。又說：「無量眾色相，莊嚴於佛身……寂然恆不動，而能普現身，遍滿十方界……諸佛法如是，畢竟無生滅」(T.10,122b9-14)。及曰：「諸佛

不思議……一切法皆如，諸佛境亦然，……了達法性者，無佛無世界……正覺超語言，假以語言說」(T.10,123c15-124a1)。此三個引文與《金剛經》云：「若以色見我，以音聲求我是人行邪道，不能見如來」(T.8,752a17-18)以及《中論》云：「不生亦不滅……善滅諸戲論」(T.30,1c8-10)相應。

因此日慧法師說：「這些偈讚雖依名言諦說世間生死法，說如來無上正覺，但都是隨順一切法真實空性，故知《華嚴》惟順《般若》依二諦說法，不依餘義」¹¹，由以上的論述，知《華嚴》是隨順《般若》的二諦說。《般若經·具足品》說：「佛告舍利弗：菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，無有『有所得』過罪，……但空法相續故，名為『眾生』。菩薩住二諦為眾生說法，以方便力故為眾生說法，眾生聞是法不可得，……是菩薩心廣大無有法可得，……眾生不縛不解，無垢無淨……無業無煩惱，亦不應有果報，以是果報故，生三界中」(T.25,700b13-c3)。此引文釋菩薩住二諦為眾生說法，而以方便力即世俗諦為眾生說法，以無所得利益眾生，而《華嚴經》云：「菩薩以一切法智通知一切法無有名字，無有種性，無來無去，

……不生不滅……非如理非不如理，此菩薩不取世俗諦，不住第一義……雖知實相不可言說，但以方便無盡辯才，隨法隨義，次第開演，以於諸法言辭，辯說皆得善巧……佛子！菩薩以一切法滅盡三昧智通……亦不退菩薩道，不捨菩薩事不捨大慈大悲心，修習波羅蜜未嘗休息……知一切法皆從緣起，無有體性，然隨世俗方便演說，雖於諸法心無所住，然順眾生諸根欲樂，方便為說種種諸法……」（T.10, 231c3-232a10）。依此引文「一切法智神通與前引《般若經·具足品》所說義是以四無礙解隨順為眾生說法。而一切法滅三昧智神通則是如《般若經》所言：「菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，第一義中不動，而行菩薩事，饒益眾生」（T.8, 415b24-26）。即在此滅定中寂然不動，惟以神通變化利益眾生及依二諦為眾生說法。

因此可得結論是由《般若》的甚深見地導至《華嚴》的廣大行果，可見《般若》與《華嚴》的見行是一貫的，其次再觀此二神通所顯義前者是：「於不二法而無退轉，常顯演說無礙法門」（T.10, 231c23-24）。而後者則為「如光影普現一切，而於三昧寂然不動」（T.10, 232a23-24），故可知前者與後者分別是菩薩說法或行道所依，雖其義

有別，但其主旨為依二諦中道義，行世間不沒三界生死，則是一致的，是故中觀學者依《般若見》及《華嚴經》所行依二諦最能開顯佛法的中道義。

其次談《般若經》言：「一切有為法如夢幻泡影，如露亦如電」（T.8, 752b27-28）及「種種世法皆由心造」（T.7, 933b）是否可證成唯識宗的「唯識無境」之見呢？其實《般若》所言：「心造諸世間法」是以「於一切法，心為前導」（T.7, 933b）為前提，如云：「若善若惡皆由心起……若能伏心，則伏眾法」（933b-c）即若知心是虛妄分別，則令住不動，無分別智，則能降伏虛妄之法令導向不造惡業之念，故不含識變的唯心義，而「持世經」亦教示：「菩薩作是念……三界但皆是識，以心意識因緣力，故生是凡夫……依止諸入，含著識蘊故……如是觀識蘊、知識蘊……但以眾緣生眾緣合故有……從本已來，常畢竟空」（T.14, 649b2-c6）。由此引文前段雖說三界，但皆是識然亦以心為導向，而後段則明識蘊畢竟空，故不可作唯識宗義論，其次《般若經》所舉夢、幻等喻是用來比喻一切法皆非實有，而是自性空。《大智度論》並以幻、焰、水中月、虛空、響、鍵闌婆城、夢、影、鏡中像、變化等十喻

(T.25,101c8-105c18) 是為解釋諸法空性而設的。諸法雖空亦有分別是有可見，不可見，如幻化象等物，雖知無實，但色可見聲可聞，故若能降伏心則能降伏眾法，以心為主導的意思。

《華嚴經》云：「佛子！此菩薩摩訶薩復作是念：三界所有，唯是一心，如來於此分別演說十二有支，皆依一心，如是而立，何以故？隨事貪欲與心共生，心是識、事是行，於行迷惑是無明，與無明與心共生是名色，名色增長是六處，六處三分合為觸，觸共生是愛，愛無厭足是愛，愛攝不捨是取，彼諸有支生是有，有所起名『生』，生熟為老，老壞為死」(T.10,194a13-24)，其次再觀《楞伽經》云：「人我及於陰，眾緣與微塵，自性自在作，唯心妄分別」(T.16,529c19-20)。其意思是說，佛破外道補特伽羅我及梵天造我和眾微塵造世間的唯物論為實有，故說世間作者非為實有唯是內心。所以《華嚴經》所說的唯「心」是要待無明和行才能生起的，故心非自性有，即非唯心無境之教證。

另外《華嚴經·夜摩宮中偈讚品第二十》亦言：「一切眾生界皆在三世中……諸蘊業為本，諸業心為本，心法猶如幻，世間亦如是，世間非自作，亦復非他作，……三世五蘊法，說明為世間，……分別此諸蘊，其性本空寂……佛及諸佛法，自性無所有」(T.10,101b25-c13)。此引文指出五蘊世間均以業為因緣，如十二因緣煩惱生業，業生苦，苦再生煩惱，若心不動不起煩惱，不造煩惱業，則不生苦。而若大悲不捨眾生，為眾生求一切智，則可作廣大菩薩行，而一切心法如幻事，從眾因緣生，不從自性或他性生，諸法其實是不生不滅，性本空寂。諸佛及諸佛亦如此，故心造世間乃至諸佛諸佛法是說一切法皆不生不滅並以夢幻等，譬喻此一切法雖有所見但非實事，因此可說「心造諸世間」的唯心是以心為主的意思，而不遮外境，唯許六識不許有第七末那識和第八阿賴耶識。

註釋

11. 同註2，頁30。

(待續)

佛教哲學中的思惟(四)

上田義文 著
依 觀 譯

二、Prajñā 的歷史形態

前一章可說是圖式的描述 Prajñā 之構造，此章則擬從能知與所知此二者的關係探求佛教歷史中所出現的 prajñā 其具體形態。

(A) Mādhyamika (『中論』)，龍樹(Nāgārjuna)之思想經由羅什而傳入中國。羅什之弟子中，被稱為解空第一，對於 śūnyatā，亦即對於 ① prajñā 具有最深理解的僧肇，對於能知(what knows)與所知(what is known)之關係，於其「般若無知論」之論文中有如次之論述：

內有獨鑒之明，外有萬法之實，萬法雖實然非照不得。

……內雖照無知，外雖實無相，內外寂然相與無相。

內者，亦即「知」；外者，亦即森羅萬象（稱此為「相，nimitta」），都是無。

所謂無知，意指 what knows 之無，所謂無相，意指 what is known 之無。二者都是無，但內者稱為照，外者稱為實。亦即於內外為無知無相中，實在（萬象）藉由般若而被得知。內，亦即知，是無知而知；外，亦即萬物，是無相，但作為萬物（有種種差別形態之物）而實在。知(what knows)具有「無而有」之構造，物(what is known)也是「無而有」之構造。故「般若無知論」又云：「實而不有，虛而不無，存而不可論者，其唯聖智乎」，指出般若的「無而有」，於其另一篇論文的「不真空論」中，言及萬物的「無而有」，其文云：「然則萬物

果有其所以不有，有其所以不無。有其所以不有，故雖有而非有。有其所以不無，故雖無而非無」。般若是無知而知，萬物是虛（＝空）而有。所謂知是無知而知，是指主體藉由其本身的「無」而「有」，故如實知自己與物，所謂萬物無相而實，意指藉由物是 artha（妄分別之境），是無，而知其實在之相狀。亦即如此之主體與萬物不是在 subject-object-dichotomy 之中。將萬物之「虛而有」，說為「色即空，空即色」（rūpaṃ-eva 'śūnyatā 'śūnyatā-eva-rūpaṃ）——O 七頁的補註²。其反面的「知之無而有」，說為「聖人無心，生滅焉起，然非無心」^②，也說為「聖人虛其心而實其照」。因此「色即空，空即色」之思想，若依以 subject-object-dichotomy 為特性的 vikalpa 不能理解。只有藉由無知而知的 prajñā 才能知曉。「色即空，空即色」是指色的無而有，此顯示色與空之同一性及相互之否定性。所謂「色空」，意指色之無，所謂「空即是色」，是指空之外，無色，亦即空不外於色，相對於空（無），是色之肯定（有）。所謂空（＝無）是色（＝有），不外於表示色（有）作為空之否定而成立。在相互之否定性中，有其同一性存在，此即是「色即空，空即色」。與有與無之對立絕對相反的，是同一，如此之構造不外於作為能知與所知之同一性，與性同時成立的另一面，此如前章所明。若無此能知與所知之同一性

與對立性的同時成立，有與無之同一不能成立。

就僧肇將空，亦即將般若波羅蜜特別說為能知（what knows）與所知（what is known）而言，可知僅依『般若經』與龍樹的「色即空，空即色」，無法揭示此能知與所知之關係，故相較之下，Prajñā 之分析可以說是較為詳盡的，雖然如此，但僅只依此亦難以理解。此中，對於「無知」的「內」與「無相」的「外」究竟是如何？是能緣與所緣的關係與否，並沒有言及。只是言及「內」為「照」，僅言及「外」為「實」。對於無的知如何能「照」，無又如何是「實」，亦無說明。只是藉由「聖人於物也，即萬物之自虛」^③，「（聖智）照不失虛，故混而不渝，虛不失照故動以接羅」^④，依破知與物兩方之無（亦即破 subject-object-dichotomy）而知曉「知即物」。在此說明中，對於「即」及其構造亦無言及。

(B) 天台智顗 比起龍樹、僧肇，給予更深入的分析，作更進一步說明的是天台智顗。智顗在『摩訶止觀』中如次論述^⑤：

常境無相常智無緣。以無緣智緣無相境，無相之境相無緣之智。智境冥一而言境智。故名無作也。

「無緣之智」同於僧肇的「無知之知」。所說的「緣」，是知境，感境，思境等的作用。「無相之境」同於僧肇所言的「外為無相」。「相智」顯示此無相之照知。智顗如此之論述，若

除去其中一處，可說與前揭僧肇所言完全相同，是指無知之知照（緣）無相之實（萬物）。唯僅些許差異。此即「境智冥一而言境智」之說。乃僧肇所無之言論。就僧肇而言，能知與所知的關係被稱為「即」，但有關此「即」字，應解為一，或不能解為一？並不清楚。智顗則明白揭示這一點。智顗的「境智冥一而言境智」之說，可知與僧肇的「內外寂然俱無」同義。「冥」者，「暗」也，並無境與智之區別。亦即智不將自己與境作區別，不認為是與自己對立之對象。此即脫離主觀與客觀之分裂。僧肇所說的「寂然俱無」，智顗說為「冥一而言境智」。若只是說為「境智冥一」，則境智合而為一，將成為無有差別的奧義書的神秘經驗，故雖是「冥一」，但與「而言境智」有關，此顯示境與智不只是冥一，其中另有可說為別的。同書他處又有如次之論述：

能觀之智照而常寂，名之為念。所觀之境寂而常照，名之為處。境寂智亦寂。智照境亦照。……如是境智無二無異。⑥

智與境，作為能觀與所觀，是相反的。就此意義而言，智與境顯然有別。但此智與境無二無異。合而為一，可說是智是境。但智與境不只是一，智與境亦有別，此依如次之論述可以更加了解：

復次行者當觀心時，既不得所觀之心，亦不得能觀之智。爾時心如虛空無所依倚，以無著妙慧雖不見諸法而還通達一切諸法分別顯示。

復次行者當觀心時，雖不得心及諸法而能了了分別一切諸法。雖分別一切法，不著一切法，成就一切法。⑦

所觀之境（心）或能觀之智皆不可得（前文說為「境寂智亦寂」）。此時起無著妙慧，不見一切法（所觀之境或能觀之智皆不可得），不只通達一切法，更能明白分別一切法（「思惟」，明白為他人（衆生）說示。雖思惟言說一切法，但不執著一切法，故一切法（萬物）作為各自之法（存在）如實顯示。反之，藉由 *vikalpa* (*vi jñāna*) 分別一切法時，一切法是從 *vikalpa*（主觀）之立場而見，而非從一切法本身之立場，因此一切法不能如實呈現。是從 *vikalpa* 的見地而被賦予價值，是為滿足主觀之欲求而被評價。例如雞被視為是產蛋工具，柑橘是 *vitamin C* 的供給來源。被視為是人類生活之資源，是為人類而奉獻的。如是，一切法是從人類的見地而見，而非從其本身之立場。反之，就 *prajñā* 而言，一切法被如實而見，是從其本身的立場而看待，故其本身意義、本身生命被尊重。亦即一切法是作為一切法而成就。

（待續）

諦閑法師對飛錫念三世佛思想之詮釋義涵（四）

——諦閑法師《念佛三昧寶王論》之詮釋研究

• 釋廣融

◆無相獻華信毀交報門第十九：

有人請示，若耽著於事相供養，如何顯發理體及信、毀之間的交報為何？諦閑法師指出，稱實正供，布施內外財能得福。若重空輕實，執空理爲是，認實皆非，取空邪供，佛斥爲魔業，終將獲罪。上述此等供佛，爲生天因。若經法華經王開顯後，九法界皆歸佛界，種出世因，天因即可轉化爲佛因。⁵³

◆萬善同歸皆成三昧門第二十：

有人發問何以天因能轉爲佛因？諦閑法師指出，這是因爲與法合之故。所謂法，即法華經王。華香等事供若不遇法華經王，確屬天因，而今幸逢寶王三昧天杖，故能感召佛報，成就佛道。一切情與非情，無非善惡緣了二因之果報，皆歸正因果性之中，故能攝入三昧之中。此乃點出情與非情盡是三昧神用

。最後，《寶王論》總結說，法華三昧即念佛三昧。諦閑法師於此捻示寶王不輕之行，並應知其體同名異。所謂寶王，即念佛三昧；不輕，即法華三昧。理體是一，事名千差，共有十九種異名，皆具有其真實義，總名爲三昧寶王。此三昧更有無量妙義，盡歸於一字之中，理體無二無別，故說一切法門無非從此三昧而出，無非是念佛三昧的異名，此主要闡明融通不二，中道實相之理。因此，一供即一切供，遍奉三世塵刹。一念一切念，體通未來世雄，圓通三世無不是佛。

諦閑法師將六即與念佛融合爲一，強調修淨業者須深明六即佛義，他說：

當知理即事故，六義差別，事即理故，六即皆佛，知六故位次不亂，免生增上慢過。知即故，直下承當不生退

懼心，是故修淨業者，須知六即之義。自性彌陀，唯心淨土，天然性德，人人具足。此不過理具耳，若不全性起修，專精念佛，此自性彌陀，何由得顯，如金在窟，若無發掘之功，終無得金之日，故既悟以後，極當起修，六即條然不紊，於是由淺入深，將來往生必登上品矣。⁵⁴

「六即佛」蘊含理事相即無礙之理，若知其六個位次，即可避免生起增上慢心，因雖理上同具佛性，但仍須經歷此六個階段，分破無明，分證法身，直至成就究竟佛位。即乃不二之義，為免衆生不明了其本具之佛性，心生畏懼。人人自性即彌陀，唯心即淨土，彌陀乃衆生心內之彌陀，衆生是彌陀心內之衆生，生佛同體不二，但若不全性起修，一心念佛，此自性彌陀無由得彰顯，猶如金子藏在洞窟之中，若不挖掘的話，終無法得之。因此悟後必須起修，依循六即之次第不亂，由淺至深而修

，將來往生淨土必登上品。諦閑法師認為：「爾若以真實爲了生死用功，唯有信願持名念佛一法，所謂出生死無別路，入涅槃唯此門。」⁵⁵ 唯有一心持名念佛，具足信願行三資糧，發願往生淨土，逮得不退轉地，發廣大菩提心，迴入娑婆度有情，

圓滿菩薩道，方能成就無上佛道。諦閑法師稱讚這真是勝異方便之法門，並勸勉行者要發願歸心淨土，此為成辦一生之大事。他說：「我佛如來。應機施教。所說法門。大似恆河沙數。就中求其三根普被。上下兼收。至直捷。最圓頓者。無如淨土法門歟。……爾當發廣大心。認真念佛。當以此法自度。猶未為晚。信得極願得切。近則七日內。遠在臨終。此是一生取辦法門。萬勿當面錯過。」⁵⁶ 由上可知諦閑法師謹遵「教演天台，行歸淨土」的宗風，除致力於中興天台之教觀，亦極力弘揚淨土法門，此不僅是天台宗祖師們的遺訓，更是其個人的行持，萬行皆導歸於淨土。他殷重地勸勉大眾，末法時期至圓至頓的行法當之無愧於淨土法門，是故應當勤加念佛，發廣大願，以此法門來自行及化他，成辦一生之大事，證得無上菩提之佛果。

第四節 小結

飛錫法師依據「法華三昧不輕之行」而主張念未來佛；依「念佛三昧般舟之宗」而主張念現在佛；依據法華與念佛三昧融通不二而主張通念三世佛。針對此一融合思想，衆生質疑法華三昧乃指三諦圓融之妙理，而念佛三昧指繫念佛號，怎可劃

上等號呢？飛錫法師指出法華與念佛原為一門，同為佛慧，毫無混亂之處。但此說較為籠統不明。筆者揣測法華與念佛同是一門之論點是依據《法華經》的本懷——眾生皆成佛道之一佛乘思想而來。不輕之行契合菩薩四法之一的「忍辱柔和行」，此為成就菩提的正行。法華不輕之行為成佛之「正行」，以念佛三昧般舟之宗為成佛之「正因」。「正行」為成熟有情，圓滿菩薩道的福德資糧；「正因」為莊嚴佛土，疾入佛道的不二法門。依循「正因」與「正行」而修，終能還復清淨之本性，直至成就正覺。

念過去佛因果相同門第十四中，主要說明因果相契不二的關係。飛錫法師並從理門來闡述無念之義。無念指無所念心，因無所念心，故空有不二，名為中道。若從事門而言，念佛三昧的修持是有次第的，起手功夫不能離念，必須從有念達於無念，不可捨次第的修習，而直取無念。

眾生之心行於善、不善、無記三境中，今當行於善境，即念佛三昧，此乃解脫之心行。其次闡明三業真實供養對眾生的重要性。最後飛錫法師再次重申法華三昧即念佛三昧，一切法門無非從此三昧而出，亦無不還歸此三昧，體同名異，萬法皆是念佛三昧之異名。

諦閑法師主要以「寂照不二」的義涵來詮釋《寶王論》下

卷通念三世佛的思想。他指出念過去佛因果相同門第十四中顯發出因果相同、生佛不二之理。此階段就「六即佛」而論，屬於「名字即佛」之位次。諦閑法師說所謂無念之心，即照而常寂，念而無念；寂而常照，無念無不念，此即為修念佛三昧。這是以中道妙觀來印定念佛的宗旨，以理事相即來徹顯無念即念之理。此念佛三昧離諸緣慮分別法，不落偏執之二邊，乃真正符合中道實相之至善妙法。此乃為悟後起修，精進念佛之際，屬「觀行即佛」之階段。

諦閑法師說，眾生因不了心境是一而起執著。若了知心境非二，妄想即不生，即得遠離能所之相，念佛乃真無念，往生即真無生，萬法皆合於中道妙行，此階段名為「相似即佛」，雖已破見思惑，但無明惑仍未斷盡。最後，諦閑法師於《寶王論》流通分中闡述「此念佛三昧，即是微妙禪那。全性起修，故不可言，唯證方知，乃假言說以示人。因有四悉之機，故能不說而說也。」⁵⁷

第七章 結論

諦閑法師是近代天台宗的中興祖師，第四十三代的傳人，其亦為推行僧教育的先驅者，為後來的佛學院教育奠定了鞏固的基礎。他雖為天台宗之門人，但卻無絲毫的門戶之見，反而主張融攝他宗之教義，尤其是淨土宗，故而大力推行台淨融合

的思想。所謂台淨融合，即以天台的教觀來詮釋淨土念佛法門。他畢生以「教演天台，行歸淨土」為己任，在致力於挽救頹摩的天台宗，復興其教觀之際，亦大力讚揚淨土念佛法門，讚許其為末法時期，眾生欲出離三界生死束縛的殊妙法門。諦閑法師的台淨融合思想於其著述，尤其是《語錄》中處處可見指歸淨土的主張，或許是其融合思想與飛錫法師特別相契之故，

因而衍生其註解《寶王論》的動機，欲將《寶王論》的思想推廣於世，勸勉世人用天台之觀心法門修定時，亦須至誠念佛，發願求生淨土，導歸極樂，此為圓滿菩薩道，成就無上菩提的穩當、疾速法門。諦閑法師所作的《義疏》，是目前唯一的《寶王論》註解本，若欲了解飛錫法師的思想，《義疏》是很重要的參考資料。《義疏》的結構主要可從「釋題」與「釋文」兩部份來說明。「釋題」方面是以台宗獨有的「五重玄義」來詮釋，透過此方式，可明確地了解《寶王論》於名、體、宗、用、教五方面的玄義奧旨。其中，諦閑法師指出一般淨土的經論多以厭離娑婆、欣求極樂為宗旨，但他說《寶王論》卻以苦樂雙忘為其力用，因為緣念眾生皆未來佛，既然眾生皆具如來藏性，則生佛不二，淨穢不二，自無憎愛可言，亦無此界之苦可離，他方之樂可求，此闡述了中道實相，第一義諦之理。「序釋文」方面，諦閑法師採用「三分科經」的方式來區別。「序分」為一具高信之客來訪，請益飛錫法師法華三昧不輕之行與

念佛三昧般舟之宗，這兩個成佛捷徑的修行方法。「正宗分」為《寶王論》二十門的內容。「流通分」則是長文與偈頌，勸勉世人要翻迷悔誤，歸向投誠，敬重此論猶如《法華經》，因為皆是宣揚會三歸一，眾生皆當成佛之醍醐上味。

《義疏》中詳盡地以三諦圓融、中道不二、理事相即的觀點來貫穿及詮釋《寶王論》二十門之玄義。其中，諦閑法師主要以生佛不二的義涵來詮釋《寶王論》上卷七門念未來佛的思想，同時又以「一念三千」的角度來詮釋苦樂雙忘的觀點。他以全心即佛、全佛即心之生佛一如，中道實相觀來闡述煩惱即菩提，果因一契之理，既然生佛不二，自無欣厭之分，苦樂兩俱泯，當下即為淨土，淨穢不二。此外，他更以「六即佛」中的「理即佛」來念本覺，證明眾生現前雖是生死凡夫，但就理上而言，其本具的摩尼寶珠不失，只是一時被塵垢所覆蓋，透過悟後起修，終有塵盡光生之際。以心境不二的義涵來詮釋《寶王論》中卷六門，又以「六即佛」的「分證即佛」和「究竟即佛」來詮釋念究竟覺，即念現在佛的思想。以寂照不二的義涵來詮釋《寶王論》下卷七門，同時以「名字、觀行與相似即佛」來念始覺，即通念三世，無不是佛的思想。

諦閑法師以天台教觀的基礎來闡述淨土念佛思想，更能深化淨土教義的內涵，提升一般人常貶斥淨土法門只攝受下根機的眾生，也讓天台教義透過與念佛法門的結合，讓眾生有一個

佛經故事的啓示（二十六）

• 何世亮

六十三、定心

佛爲了破除他的慳貪，於是親自造訪。

過去有一位富有的長者，十分慳貪，不肯布施，佛爲了想度他，就叫舍利弗去拜訪他，舍利弗說了很多布施的福報及種種功德，長者都毫無布施的念頭，直到中午的時候，長者就說：

「我沒有什麼食物可以布施給你，你爲什麼不離去！」

舍利弗知道其難以度化，就回到了佛的住處，於是佛又遣目連尊者，以神通去度化長者。

長者說：「我行小施尚且不能，何況大施。」

但是長者卻說：「你爲了貪求我的東西，才示現神通，是

失，就說：「可以！」

目連尊者，以神通去度化長者。

佛說：「一者，不得殺生，你能做到嗎？」

但是長者卻說：「你爲了貪求我的東西，才示現神通，是

長者想了一想，不殺生者又不必付出財物，對我也無所損

吧！」

佛說：「第二，不偷盜，你能做到嗎？」

目連尊者也無功而返。

長者說：「能！」

目連尊者也無功而返。

長者說：「能！」

佛說：「第三，不邪淫，你能做到嗎？」

長者說：「能！」

佛說：「第四：不妄語，你能做到嗎？」

長者說：「能！」

佛說：「第五，不飲酒，你能做到嗎？」

長者都說：「能！」

佛說：「你若能做到修持五戒，即是作五大布施。」

長者聽了十分高興，就到倉庫中，想拿一條不好的毛毯來

送給佛。

但是在倉庫中卻找不到一條不好的毛毯，只好隨便拿一條出來，沒想到以佛神力的緣故，所有的毛毯都隨長者來到了佛前，長者也覺得十分驚訝。

佛知道長者的心念尚且未定，就說：「過去天帝釋與阿修羅戰鬥，因為心不定的緣故，三次失敗，後來以定心故，大敗阿修羅軍。」

長者聽佛說法，知道自己的過失，結果得到了須陀洹道。

六十四、天人壽盡

過去有一位天人，福報將盡，自己感覺到：一者，頭上的花漸漸枯萎；二者，頸中的光芒消失；三者，身體漸瘦；四者，腋下出汗；五者，蚊蟲可以觸著身體；六者，灰塵滿身；七者，自然去離本座位。

他自己知道，將下生為世間貧窮家，或者為一隻豬，所以十分憂愁。

剛好有一位天神看到了，就問他說：「你為什麼不快樂呢？」

他說：「我的壽命將終，下生為一隻母豬作子，所以感到憂愁。」

天神說：「你不用煩惱，現在釋迦父佛在忉利天宮為母說法，你可以去歸依佛法僧，就可以免除痛苦。」

於是他就很快地來到了佛的住處，歸依了佛法，七日之後即壽盡，投生於世間大長者家。

其母親懷孕的時候，常常聽到肚子裏有念佛的聲音，就覺得十分奇怪，等到十個月之後，生了下來，小兒即長跪合掌，歸命佛法僧，其母驚訝，以為不吉祥，想要殺之，但是怕長者怪罪下來，承擔不起，於是就前去告訴長者這件奇怪的事。

長者聽了之後，並不覺得奇怪，就說：「人生在世，不知歸命三寶的人很多，而此小兒剛生下來，就知道歸命三寶，這一定是神人，好好撫養，沒有什麼好奇怪的。」

這個小兒從小就聰明，才能出衆，父母愛重，到了五歲的時候，與同輩到路旁遊玩，看到了舍利弗及目連尊者，即前爲作禮。

舍利弗覺得很奇怪，沒有看過小孩子會如此有禮貌，就入定觀察，發現這位小孩是天人的轉世。

小兒說：「你不認識我嗎？」

舍利弗才知道這位天人曾經歸依佛法僧，就接受了小兒的祈請，明日到其家接受供養。

小兒回去告訴父母這件事，父母也十分高興，即爲準備供養佛僧的飲食。

隔日，佛帶著大眾來到其家，兒及父母迎佛作禮，佛即就座，飲食畢，即爲說法。

父母及小兒皆得道果，百千天人皆發無上道心。

（待續）

（上接第25頁）

易於起修觀行的入門處。因此，台淨雙修可說是極爲契理、契機的修行方法。

行文至此，欲證明的是，由於筆者薰習天台教觀的時間尚淺，故本論中許多關於天台思想的闡述仍不成熟及完整，如有疏漏及錯誤之處，煩請諸位先進不吝賜教，多多予以指正。

註釋

53. 參見《諦閑大師遺集第三編》：論釋，《念佛三昧寶王論義疏》，頁114-116。

54. 《諦閑大師遺集第五編》：遺著語錄〈開示上海世界佛教居士林淨土法門〉其二，頁270。

55. 《諦閑大師遺集第五編》：遺著語錄〈開示學者道傳師〉，頁264。

56. 《諦閑大師遺集第五編》：遺著語錄〈示新發意人須發菩提心以爲根本〉，頁263。

57. 《諦閑大師遺集第三編》：論釋，《念佛三昧寶王論義疏》，頁122。



（全文完）

教觀雙美・悲智雙運——淨土法門（二）

・王儒龍

◎健康宗教必須具備的條件

一個健康的宗教，要能使信仰者（信徒），在年青時有理想及實現理想的實踐力；在實現理想過程遇到困難時，能給予鼓勵嘉勉，使其有力量；在他有創傷時，又能帶給他心靈上的撫平、安慰或因對某種教義的瞭解，使他能超越了種種難關，最後解決一切困難，達到成功。到他有所成就時，能了解一切均離不開重重無盡的緣起思想，進而感念衆因緣的配合，始有成就的機緣，而能惜緣回饋群衆，立德報恩；到晚年，因宗教的信仰有了歸宿，並帶給他自在安祥，德輝昭然。

一個理想健康的宗教，對上述現實人生各生涯階段，若不能有所協助，而只在談玄說妙，或講些怪力亂神的信仰神話，

那這種宗教，只像是人類的鴉片，用來麻醉自己而已。即使只能掌握人生某種階段的功能，其宗教的價值性，也會被大打折扣；然筆者今將淨土法門視為『教觀雙美，悲智雙運』的宗派，並不是要標新立異，譁衆取寵，而是筆者所接觸過的佛教經論及其他宗教的信仰中，發現淨土法門，能融攝各種經論及其他宗教的優點，而沒有神權（一神教）宗教的缺點。因淨土法門以他力引發自力的提升，不但不違背自力的佛教，亦可同時兼顧著人性的脆弱面。

◎儒家學者對佛教的質疑

印順導師在印度之佛教序中說：「二十七年冬，梁漱溟氏來山，自述其學佛中止之機曰：『此時，此地，此人』。吾聞

而思之，深覺不特梁氏之爲然，宋明理學之出佛歸儒，亦未嘗不緣此一念也。佛教之偏十方界，盡未來際，度一切有情，心量廣大，非不善也」。又說：「釋尊之爲教，有十方世界而詳此土，立三世而重現在，志度一切有情，而特以人類爲本」。梁氏此語，使印老一生的努力，以筆者所見解是想解決梁氏（此時，此地，此人）的問題，使佛教能適存弘揚於當今社會。

今略談此人，此地，此時：

一、此人：自民國創建以來，雖然有不少人寫了許多佛教科學觀之類的文章，證明佛教是很科學的宗教，但對宋明理學及近代儒家學者，認爲佛教的理論再怎麼詳細美妙，說到最後還是否定這人間現實面的家庭親情，政治職業，人際關係……等等，這些現實問題，只有少數人去注意；尤其，近代中國佛教多少人認爲，這些現實問題都是俗事，佛教要追求的是最高境界涅槃或成佛。這些現實俗事問題都不是核心問題，甚至認爲要拋棄這些現實問題，才算高超，才能證得理想。雖然，中論：「不壞假名，而說諸法實相」。「或不依世俗

諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃」；或如禪宗教人不要騎驢覓驢；應從足端眉下，日常動用處，識取家珍；但等到他們解釋時，不是以經解經，依文解義，就是大作文字遊戲（以文字解釋文字。）他們始終以涅槃，這種高妙的境界，做爲追求的目標；而這是我們這些凡夫俗子無法知道的，必須要成佛或開悟的高僧才能知道。經常鄙視現實面；但是身體（臭皮囊），職業（業），家庭（枷鎖），金錢（毒蛇）及食衣住行……等等這些現實問題，還是很現實的要面對。所以爲了達到理想，魚與熊掌不能兼得時，就必須選擇一邊。筆者時常看到很多學佛的人，以前相當虔誠，現在若即若離，等我問他們時，就回答說：「唉呀！我業力深重，等我以後有機緣（有錢有閒），我會再去拜佛」。筆者還看到許多人信佛歸信佛，講道理歸講道理，行爲仍與世俗無異（言在空中，行在有中）；做起生意來，仍然相信（奸商，奸商，無奸不成商）。佛教那一套理想，等我富有了或老了再來。他始終不知道在雙贏因果法則裡，也可做做生意。

許多中國佛教徒，所講的因果法則都是很抽象，像神話

似的。所以許多人，看來像是精神分裂或具有雙重人格；雖然有人提倡要借假修真。或先儒後佛，佛其內儒其表。先敦倫盡份賺些錢（資生用具）養活自己及照顧家庭，最後，念佛往生。這種思想還是被人認為現實與理想是分離而不是合一。佛教這些講法，常被儒家學者批評：『佛教理論再怎麼美妙，最後還是否定現實社會人間，這種宗教不能齊家、治國、平天下』。連佛教最終理想的涅槃，也只是一種虛無飄渺真空管似的避難所而已。佛教講有十法界，但重視鬼道的拔度與畜牲道衆生的護生，所耗費的精神與金錢，常比人類還多，所以，這是不是人類應該信仰的宗教？產生懷疑。

二、此地：佛教雖然說有十方諸佛淨土之美，但都不想我們今天生在這娑婆世界爲人，應該負什麼責任？對人類有什麼關懷？怎樣來改善建設這人世間，成爲如諸佛淨土般的美妙，發展人性的光輝，使生命，更生而有莊嚴。

佛教最多也只是可憐我們生在這五濁惡世（火宅）沉淪，想救度我們離開，去往生諸佛淨土而已。認爲我們人類沒

有能力改善這世間，以世間這些現實問題都是虛假俗事，最多只是借假修真，最後都要拋棄，才能證得法身涅槃。佛教因爲這種理論，讓部份需面對現實的佛教徒，必須暫時離開佛教，等到老了再來。另有一些沉迷於佛教的人，其行爲常被認爲古里古怪，做事懦弱無能，對己對人都沒有什麼好處，行徑跟嬉皮幾近相同，這種宗教是我們所應該提倡的嗎？

三、此時：佛教雖然講有過去世、現在世、未來世等三世時間。都不想現時對國家、社會、家庭應盡些什麼責任？只認爲現在是生死凡夫，能力不夠，等到成佛或往生他方佛國淨土，來生來世能力具足後，再倒駕慈航，度化有情衆生。先否定現實一切都是虛幻不實的俗事；不像儒家認爲現實一切理想的完成，就是生命的價值；所以儒家能從現實世界中，去把握現在從（做中學，學中做）中創造未來。佛教只想只要好好念佛、打坐，有一天自然萬般具足。如此不肯定現實的宗教，如何能創造未來？

（待續）

別業須知

玄暉

佛道夔絕，登之有階。禪門奧極，造之須潛。蓋法法身無相，等若虛空。世務多虞，恍似樊籠。若生罔念，必為繫縛。非但經有明言，吾人亦所目覩。

夫別業，子須頓造樞機，貫通墳典，乃能心華燦發。文辭浩瀚，問若雲興，答似瓶瀉。撥沒絃琴，唱無生曲。猶污泥中白蓮，一塵不染。

為出世舟航，廣度迷津。同登覺岸，以酬四恩三有。凡同縉者，品有賢否，質有知愚，皆須平等一致。苟有不及處，遞相勸戒，毋生我慢而相欺凌。勿見一僧之過，上累佛宗。勿以一人戒虧而輕眾教。矧苦海滔滔，火宅炎炎。流駒迅速，可不警哉。

且佛有明教，依而行之，則眾累盡矣！況思慎防。過去患之規，緘口息慮，離惡之源。凡情莫禁，譬若山猿。放之難調，類似狂象。但制之一處，事無不辦。若能潛心靜域，便是功德叢林。散意片時，即成煩惱羅刹。

心王正則六臣不邪，意識昏則五陰競擾。故謬之空談，不如證之於事實。聞之髣髴，不若決之於耳目。信不如學，言不如行。蓋守素省約者，禪門之懿範也。

嗟匪莪之伊蒿，父母罔極深恩，無繇可報。矧如來化育之德，何以寸酬。為沙門者，跡若背於君親，而心勿忘於忠孝。身雖超於物外，而志毋怠於功行。入選佛場，心空乃得及第。故能拈一莖草為丈六金身，丈六金身為一莖草。方是出格丈夫也。不然於空門中勞勞一生，似沉迷苦海。若江下之遇盲龜，芥子之投針裔，何有遇期。凡我同衣，遮幾勗之，請百尺竿頭再進步。珍重！

一〇七年十月份會務報導

(會訊第446期)

捐款芳名錄

(總計 肆萬元整)

叁仟元：劉鎮誠

壹仟伍佰元：悟微

壹仟元：傅冠智 鄭桂嬪 鄭棋安 蘇蕙珍

伍佰元：釋道益 安平 B B 彈芋圓達人

修欣打字行 三寶弟子 李雪梨

李程足 李應智 吳燕靜 郭孟澤

陳羿宏 陳文宗 陳永漢 宋淑貞

許瑞吟 許汝櫻 謝金花 方宏鍊

高淑惠 江柏興 顏高龍

叁佰元：瑞展化工原料有限公司 李莉惠

林世豐 韓立銘 韓慧玲 鄭景陽

徐鈺銓 楊施雪華 徐婉珣 徐黃貴美

貳佰元：王建宗 林連弟 林融唯 林志雄

黃朝貴 韓麗玲 陳清瑞 陳其彬

侯鈴朱 侯舜姍 蕭志哲 蕭伊欣

宋金良 宋沛玲 宋佩庭 宋孟霖

壹佰元：度小月 王延銘 王昱絜 王建勳

王智美 李淑珍 李真業 李白彩娥

李焜茂 李政穎 李璟萱 李銘華

林賢雲 林昭賢 林永富 林雅菁

林愷玄 黃怡禎 黃怡瑄 黃郁儒

黃豐隆 黃志揚 黃志新 黃惠伶

黃百春 黃淑玫 黃查查 黃晨激

黃婧涵 黃有穎 傅廷涵 傅廷雯

吳惠蘭 吳瑞章 吳盈進 柯乃羽 柯皓程 韓怡君

廖新羽 龔博浩 曾寶妹 顏愛娥 翁玲姬 蔡小燕 蔡佩珍 詹宗霖

107年10月份收支明細表

收 入	上月結存	\$688,967	90
	本月收入	\$ 40,000	00
	收入總計	\$728,967	90
支 出	<u>教育文化支出</u>		
	福田雜誌第 388 期印刷費用	13,400	00
	福田雜誌郵寄費用	5,584	00
	劃撥代金手續費	55	00
	供養法師 (他寺)	3,000	00
	<u>濟助支出</u>		
	黃 ○ 勇	2,000	00
	吳 ○ 霖	2,000	00
	葉 ○ 華	2,000	00
	許 ○ 和	2,000	00
出	許 ○ 芳	2,000	00
	許 ○ 笑	2,000	00
	李 ○ 興	2,000	00
	鄭 ○ 欽	2,000	00
	支出總計	\$ 38,039	00
	本月合計	\$690,928	90
	收支比較	95.1 %	

會長：顏高龍
副會長：孫申娥

湛然寺福田功德會



10月份救濟事蹟

1. 本月固定幫助戶：黃○勇先生、吳○霖先生、許○和先生、鄭○欽先生、李

○興先生、葉○華女士、許○笑女士、許○芳女士，以上各貳仟元整。



哈爾濱松花江中的太陽島

• 贈 閱 •

■ 中華民國一〇七
佛曆三〇四五 年十一月十五日出版

■ 發行人：雲 庵

■ 電 話：(06) 2 2 2 8 5 1 8

■ 傳 真：(06) 2 2 1 6 2 6 7

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

■ 郵政劃撥：31633330 帳戶：蘇經城

■ 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