

福

田



393

佛教月誌

▲中國佛教會一年一度仁王護國法會，於108年2月22日（農曆正月十八日），假高雄阿蓮區光德寺舉行。

▲台南市佛教會，於108年2月23日召開第廿七屆會員代表大會。並選舉理監事。由旻慧法師當選佛教會理事長。

▲台南市妙心寺圓真法師於108年元月3日安詳圓寂。元月9日於妙心寺舉行追思讚頌法會。

▲湛然寺自108年3月12、13日起，每星期二、三晚上七點半上《妙法蓮華經大意》、《妙華蓮華經玄義》。星期六晚上《釋禪波羅蜜》。每星期第四個星期五晚上七點半教止觀禪坐。

▲佛學院招生：

屏東縣內埔鄉圓融佛學院。

中壢弘誓佛學院研究部、事修部聯合招生。

嘉義香光尼眾佛學院。



本期目錄



封面：出土石念珠 大明攝

1．佛教月誌

2．《法華文句》之釋《勸持品》與《安樂行品》
釋尊入滅後《法華經》弘揚經之規範(二)……智者大師

7．為甚麼天台宗不與他宗融會？(三)……明了

11．小乘佛教思想論譯後(二)……釋依觀

15．二十世紀東亞最佳的《原始佛教思想論》(三)……江燦騰

17．《阿含經》之念佛思想研究(二)……林維明

22．東山禪之藉偈示道與嗣法因緣(五)……黃朝和

27．佛經故事的啓示(三)……何世亮

29．七翻共解五章(二)……雲庵

33．一〇八年二月份會務報告

封底：被列入聯合國世界文化遺產的河南嵩山少林寺塔林

《法華文句》之釋〈勸持品〉與〈安樂行品〉—— 釋尊入滅後《法華經》弘揚經之規範（二）

• 智者大師

二別釋

（一）勸持品之經文弘經的方法

1. 著如來衣弘經：

經偈云：我等敬佛故，悉忍是諸惡，爲斯所輕言，汝等皆是佛，如此輕慢言，皆當忍受之。濁劫惡世中，多有諸恐怖，惡鬼入其身，罵詈毀辱我，我等敬信佛，當著忍辱鎧，爲說是經故，忍此諸難事，我不愛身命，但惜無上道，我等於來世，護持佛所囑，世尊自當知，濁世惡比丘，不知佛方便，隨宜所說法，惡口而顰蹙，數數見擯出，遠離於塔寺，如是等衆惡，念佛告敕故，皆當忍是事。

2. 入如來室弘經：

經偈云：諸聚落城邑，其有求法者，我皆到其所，說佛所囑法。

3. 坐如來座弘經：

經偈云：我是世尊使，處衆無所畏，我當善說法，願佛安隱住。

4. 《文句》說：

（1）三業皆不淨者，雖無可用，當痛忍之，如路見病人安置使穩，念此不淨使得值善知識治，其三業勿令墮落三途。

（2）又三種皆淨者，常念是以自訓況念齊願齊，如清涼池多諸花草，熱渴入中以蘇息。常念境界，以去我惡，此是三藏教中，用苦無常，不淨無我，空爲鎧也。

（3）《毘婆沙第八》云：念罵是一語，餘皆喚聲，終日喚聲於我何爲？又此方是卑陋語，他方是稱讚語，我若念此卑語，無處得樂。

又觀此字罵若顛倒，此字即讚。又罵一界少分，一分少分，一陰少分，罵少不罵多，又誰成就罵。罵者成就，成就自彼，於我何爲？又罵是一字，一字不成罵，二字成罵，無有一時

稱二字者，若稱後字，前字已滅。又能罵所罵一時，同一剎那俱滅，於我何爲？如是等用，宜爲鎧也。

(4)十七云：凡聖俱有三受，云何差別？凡夫於苦受，有二：一身受苦，二心受苦，憂悲如三毒箭。失樂則瞋，得樂則喜，不苦不樂則痴。聖人但身受而無心受，於苦不瞋，於樂不愛，於不苦不樂不痴。三使不能使，於使得解脫，故有凡聖之異。如此等有無差降者，此用別教爲鎧也。

(5)今經明鎧者，以念佛爲鎧，是念法（身）佛第一義，佛即是法故。文云：念佛告勅即法也。佛即是僧，僧即是事理俱和。毘盧遮那遍一切處也。如此之鎧，一鎧一切鎧，即圓教也。（117下—118上）。

(二)安樂行品之修行方法

1. 四安樂行——四種修行方法：

舊云：一假實二空爲體，二說法爲體，三離過爲體，四慈悲爲體；基師云：一空，二離憍慢，三除嫉妬，四大慈悲；龍師云：一身遠諸惡，漸近空理，二除口過，三除意嫉，四起慈悲；南岳師云：一無著正慧，二口不說過，三敬上接下，四大

慈悲。

(1)身安樂行法：

經云：云何名菩薩摩訶薩行處？若菩薩摩訶薩住忍辱地，柔和善順，而不猝暴，心亦不驚，又復於法，無所行。而觀諸法如實相，亦不行、不分別，是名菩薩摩訶薩行處。

(2)口安樂行法：

經云：如來滅後，於末法中，欲說是經，應住安樂行。若口宣說、若讀經時，不樂說人及經典過。亦不輕慢諸餘法師。不說他人好惡、長短。於聲聞人，亦不稱名說其過惡。亦不稱名讚歎其美。又亦不生怨嫌之心。善修是安樂心故，諸有聽者，不逆其意，有所難問，不以小乘法答。但以大乘而爲解說，令得一切種智。

(3)意安樂行法：

經云：於後末世、法欲滅時，受持、讀誦斯經典者，無懷嫉妬諂誑之心。亦勿輕罵學佛道者，求其長短。若比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，求聲聞者、求辟支佛者、求菩薩道者，無得惱之，令其疑悔，語其人言，汝等去道甚遠，終不能得

一切種智，所以者何？汝是放逸之人，於道懈怠故。

(4) 誓願（慈悲）安樂行法：

於後末世、法欲滅時，有持法華經者，於在家出家人中，生大慈悲心。於非菩薩人中生大慈悲心。應作是念，如是之人，則為大失。如來方便隨宜說法，不聞不知不覺，不問不信不解。其人雖不問不信不解是經，我得阿耨多羅三藐三菩提時，隨在何地以神通力、智慧力引之，令得住是法中。

2. 《文句》天台師云：止觀慈悲，導三業及誓願。身業有止故離身龜業。有觀故不得身，不得身業，不得能離，無所得故不墮凡夫，有慈悲故勤修身業，廣利一切，不墮二乘地。有止行故著忍辱衣，有觀行故坐如來座，有慈悲故入如來室。

止行離過即成斷德，觀行無著即成智德，慈悲利他即成恩德。恩德資成智德，智德能通達斷德，是名身業安樂行。（頁119上）。餘口意誓願亦如是。

3. 在《法華義疏》吉藏大師說：

(1) 今依道生及注法華辨四行者：一空寂行，二無憍慢行，三離嫉妬行，四慈悲行。

第一，空寂行者，空寂即是諸法實相般若正觀。既乖實相

則便有苦無樂，與理相應則便有樂無苦，今正明弘經安樂之義。是故初明空寂行也。

雖內修空觀，但始行之人觀力未成，處眾說法，多恃解陵物，是故次明離憍慢行。

第二，離憍慢行者，夫為師匠，若恃解陵他則忌他勝己，蓋是有識之常情，為弘經之巨患，是故次明離嫉妬行。

第三，離嫉妬行者，通法之人雖無憍慢嫉妬，但所化之流凡有二種：一、求大道，二、執小乘。於此二人多生愛恚。若起愛恚則痴使隨之，故須於學大乘者當起慈悲。

第四，慈悲行者，於非菩薩宜生慍惻，是故次辨菩薩慈悲行。

(2) 四種安樂行法之開合問題：

開成四行，合但二門，初一是智慧，後三為功德。心安福慧弘道利人則便得樂，謂福慧一雙也。

二者雖有四行不出得離二門，得門之中有兩種德，空寂是智慧，慈悲為功德，中間二種稱之為離，故離門亦兩，一離憍

慢，二離嫉妬，謂得離一雙也。

三者雖有四行，不出空有二行。初一是空行，餘三爲有行，謂空有一雙也。

四者雖有四行，不出自行化他，初三爲自行，慈悲是化他，謂自行化他一雙也。

(3) 四種安樂行之體相門：

第一，行以畢竟空觀爲體，第二，行以無憍慢心爲體，第三，行以無嫉妬心爲體，第四，行以慈悲心爲體。

(4) 四行之唯一正觀：

約用不同故開四種：觀實相義名空寂行，即此正觀離過之義，謂無憍慢嫉妬，即此空觀拔苦與樂故名慈悲。慈悲心不礙畢竟空，畢竟空不妨慈悲，雖行慈悲常畢竟空。畢竟空不捨慈悲，是故超凡越聖，稱菩薩行也，亦是空悲二道。《大品》云：菩薩住二法，魔不能壞，一者知空，二者不捨衆生。

慈悲之心久處生死，多諸患難，宜應行忍。雖有慈悲忍辱，若不入空觀則慈悲忍不成，故次明空行。

從有入空，此品正爲惡世弘經多受苦惱心生退沒，故前明

畢竟空，則不見身心自他俱靜便得快樂。故初明空行。以得空觀故能不起憍慢嫉妬，以得空觀故導成慈悲，故前明空行後辨有行。（註：大師以「空」導行其他三種安樂行，不愧三論空宗祖師之言論）。（《大正》34，頁594上—下）。

4. 在《法華玄贊》窺基大師說：

(1) 四法者：一正身行，二正語行，三意離諸惡自利行，四心修諸善利他行。由此四行攝諸行盡，由質直故無惡不離，自利行滿；由慈悲故無善不生，利他行滿，經從勝說，第三質直，第四慈悲實皆通也。

法者，法謂軌持，法是所依，三業能依，此二俱是所行之行。安謂安樂，住者依止，能行行者安處三業。依四行中名安住四法。

法者因義，要菩薩先觀人法三事體空，遂能身離邪惡之儀，語合正善之則，滅諂誑之想，起慈悲等之心，息自瘡疣，離他譏毀。大教弘而未已，多生益而無墮，此中之大意也。（《大正》34，頁819中）。（註：大師與智顗走相同的論述，以身口意三業及慈悲四法爲四安樂行，而大師「先觀人法三事體空

「再與慈悲連結，則與吉藏之「不入空觀則慈悲忍（辱）不成」相結合，則成其他二師之綜合四安樂行」。

5. 在《法華安樂行義》慧思禪師說：

問曰：云何爲安樂行？云何復名四安樂？云何復名二種行？一者無相行，二者有相行。

答曰：一切法中，心不動故安，於一切法中，無受陰故曰樂，自利利他故曰行。

復次四種安樂行，第一名爲正慧離著安樂行，第二名爲無輕讚毀安樂行，亦名轉諸聲令得佛智安樂行，第三名爲無惱平等安樂行，亦名敬善知識安樂行，第四名爲慈悲接引安樂行，亦名夢中具足成就神通智慧佛道涅槃安樂行。（註：無著正慧、口不說過、敬上接下、大慈悲四種安樂行）。

何故名爲無相行。無相行者，即是安樂行，一切諸法中，心相寂滅畢竟不生，故名爲無相行也。

有相行，此是普賢勸發品中，誦法華經散心精進，知是等人不修禪定，不入三昧，若坐若立若行，一心專念法華文字，精進不臥如救頭然，是名文字有相行。（《大正》46，頁706

上—中）。

6. 在《文句》智者大師將安樂行品與法師品連結，綜合論述弘經之方法，他說：

(1) 行此行者，從始至終以二空理，忍諸法，即著如來衣。安住二空即坐如來座，愍諸衆生即入如來室。二空四忍名爲行，理即是處，是名約二法明行處爲弘經方軌也。

(2) 約三法，三法即不思議三諦也。住忍辱地總論三諦，如有地可據，方能忍辱也。柔和善順者，善順眞諦能忍虛妄見愛寒熱等，故言善順也。不暴卒暴心，不驚者，安於俗諦忍衆根緣稱適機宜，故云不卒暴，體忍違從，故心不驚也。

(3) 於法無所行等者，即安中諦，能忍二邊，故云無所行。正住中道，故云觀實相，亦不得中（道）實（相），故云分別，此則據三諦之地，名處忍五住之辱名行。

(4) 行亦爲三，謂止行，即行不行；觀行即非行非不行；慈悲行即不行而行。合上衣座舍等，是爲約三法明行處，辯弘經方軌也。（《大正》34，頁120上）。

（2016.11.16 明了整理）

爲甚麼天台宗不與他宗融會？（三）

• 明了

（三）天台宗與華嚴宗對圓教判教之比較

1. 天台宗五時判中第一華嚴期，以釋尊成道初期證得海印

三昧，見到現實世界事事無礙，故以《華嚴經》「宜擬」試說

教法，只有大機之文殊及普賢等菩薩受益，如此崇高的、超越

二乘或三乘行者所能接受的《華嚴經》爲「圓兼一別」，但華

嚴宗判爲「別」教一乘。而天台宗之第二期至第四期之阿含時

、方等時及般若時說法內容度化聲聞、緣覺及菩薩之判教爲方

便教化，至第五期之《法華》及《涅槃》教化爲圓教，但華嚴

宗以爲《法華》前之聲聞、緣覺、菩薩之三乘修行，或兼教化

三乘者爲「同教」一乘。換言之，實踐方法是直接以佛的境界

爲修行目標，爲「別教一乘」，需由聲聞、緣覺、菩薩之較低層次漸進的修行爲「同教一乘」。

2. 華嚴宗標舉「法界緣起」的境界，按華嚴之說，此境界不能與衆生分享，是一超越九界衆生的境界。在這裡華嚴宗乃透過九界之不足性，來突顯佛界即法界緣起的圓足性，如此，別教所標示的理境是崇高的、超越的。故此「圓」於同教一乘，以「十界互具」修行成佛，含有無所不包，圓滿具足的意思。這是二宗對圓教所詮釋《法華》與《華嚴》之不同。

（四）天台宗與華嚴宗不合之理由：

1. 智者大師在其著《法華玄義》卷十（下）論華嚴與法華

二經之合或不合，他說：

(1)明合不合者，半滿五味既通約諸經。諸經不同，今當辨其開合，若《華嚴》正隔小（機）明大（機），於彼初分永無聲聞，後分則有，雖復在坐如聾如啞，非其境界。爾時尚未有半（滿），何所論合？

(2)次開三乘引機小機，令斷見思，則以小隔大，既不論滿，何所可合？（《大正》33，頁809上—中）。

大師的意思是華嚴時釋尊說法小機者如聲聞，聞法如聾如啞，不能領會釋尊之海印三昧境界，如何論合？又開三乘之引聲聞人令斷見思惑，以小隔大（指聞華嚴受益者），既不論滿教或半滿教法，怎什麼可以說合呢？

(3)若華嚴為乳，三藏為酪，此則方便味濃，大乘味薄。

……取用益為論，如貴藥非藥治，賤藥是病宜。貴藥非宜，徒服無益。……如華嚴中純一根性，即得醍醐，不歷五味也。（頁810上—中）。

大師的意思是華嚴是貴重藥，能治大菩薩之病，三藏者是小病，賤藥即可治療，不必浪費華嚴之貴藥，故不合法華之前三乘之修行者之法藥。能合嗎？

2. 知禮法師批評華嚴宗主張的別教一乘之海印三昧是「緣理斷九」。在其著《金光明經玄義疏拾遺記》卷二中說：

世間物象比於妙理，皆是分譬。須將法定，方顯偏圓，如《如來藏經》九喻，《止觀》喻別，餘文喻圓。今冰水等亦兼圓別（指《華嚴經》）。何者？若謂結佛界水為九界冰，融九界冰歸佛界水，此猶屬別（教），若知十界互具如水，情執十界局限如冰，融情執冰，成互具水，斯為圓理。（《大正》39，頁23中）。

知禮法師說「若謂結佛界水為九界冰，融九界冰歸佛界水，此猶屬別」，此即佛界水隨染淨緣結成九界冰（隨緣作九），破九界冰顯佛界水（緣理斷九），故只為別教而已。「若知十界互具如水，情執十界局限如冰，融情執冰，成互具水，斯為圓理」，此即一念即具十法界，一一界又互具十法界，互具融通為佛界水（即九界眾生而成佛），情執十界，局現不通，不但九界為冰，即佛界亦冰了。佛而非佛矣。

緣理斷九，此中之「理」指法性；「九」指十法界之中，佛界之外的其他九界。華嚴宗認為法性與無明二者之體殊異，雖相依而不相即，因此若欲顯法性，則須破除無明。而天台宗

因爲主張「十界互具」、「性具染淨」，故佛界（理）能具九界之妄（無明）。若依華嚴宗所說，則諸法之體性，爲九界所覆，所依止；故須破九界，始能開顯真心法性而成佛。成佛居於佛界，與九界隔離，以張顯佛之崇高與超越，此等論調在天台宗徒認爲即是「緣理斷九」。

3. 宋·志磐的《佛祖統紀》卷二十九，以鎧菴批評華嚴的觀法說：

法界觀別爲一緣，謂五教無斷伏分齊。然則若教若觀，徒張虛文，應無證之道。至若清涼（澄觀）之立頓頓，浪言超勝《法華》。

（觀師判《華嚴》爲頓頓，以天台判兼別，失如來意。又謂《華嚴》是菩薩請，超勝於《法華》也）。

圭峯之釋修門，未免妄談止觀。

（密師註《法界觀修字》云：止觀熏習造詣。鎧菴質之云：不知是何止觀。若次第者。到何位？斷何惑？顯何理？若一心者，何位圓融而修，何位圓融而證）。

自餘著述，矛盾尤多。

（賢首既自立五教，至《起信論》明觀法，則云：修之次第，如天台《摩訶止觀》。清涼既宗賢首，及疏《華嚴》，則引用天台性善性惡、三觀三德，一念三千之文。然則教之與觀，進退兩失）。（《大正》49，頁292下）。

鎧菴如此論述，是說天台於藏通別圓四教各設教觀二門，在觀門中，藏教是析空觀，通教是體空觀，別教是空假中的次第三觀，圓教是空假中不次第的三觀，四教各設觀門。

若只有教無觀，其教虛文；只觀無教，則是邪觀。故觀無教不正，教無觀不傳。教觀二門恰如雙輪、兩翼，不能暫離。立於這樣的立場，而認爲華嚴五教有教欠觀，即使有《法界觀》，卻與五教沒有直接關係。

華嚴教學有如此顯著的缺點，而清涼澄觀卻因於宗教意識，將《法華》貶爲漸頓，將《華嚴》高揚爲頓頓，進而圭峯宗密汲其亞流所說的種種，可謂妄談之甚。

賢首法藏大師有現存《安盡還源觀》一卷，清涼澄觀法師有《三聖圓融觀》，並不是鎧菴法師所說華嚴宗沒有觀法只有教法，只是其觀法就衆生的如來藏心而觀（真心觀），與天

台宗就衆生的陰妄而觀（妄心觀）不同。本文重點在闡述二宗合不合，從《佛祖統紀》所載可知在觀法是不合的，不融的。

4. 華嚴宗諸師也認為天台與華嚴之圓教有差別，不能會合：

三論宗吉藏大師言：華嚴為根本法輪，法華為攝末歸本法輪。清涼續法藏《五教義章》、澄觀《華嚴疏抄》、宗密《圓覺經大疏》、《普賢行願品疏抄》及《禪源諸詮集都序》等書，言天台華嚴之圓教有五異：(1)直顯開顯異；(2)會歸流出異；(3)廢立普容異；(4)圓融無盡異；(5)性具性起異。二宗諸師皆說不融、不合，外師說合說會，可信？私謂：二宗之圓教，則天台之以法華為圓教，乃自其開權顯實，廢權立實之說。此自是有權可廢，意在開顯。而華嚴則只說一佛境界之實，而無權可廢，意在直顯。二經不同，而天台華嚴之說，其立根，亦初不一。即直依「本」流出乳教，與由三教之末教，會歸於本之醍醐教之不同。

（待續）

（上接第28頁）

雇了。

比丘無計可施，只好持著一枝破竹竿，在各路巷中行乞，成為一個乞丐賤人。

有一天，師父以道眼觀察，想要知道這位安息人的弟子，目前在什麼地方，師父卻很失望地看到，這位弟子潦倒不堪，在大街小巷中行乞。

於是師父帶著五百位弟子，去看看這位安息人弟子的近況。

事先大家都以為這位有神通的弟子，必然能夠發揚廣大，道德茂盛。

沒想到看了之後，大家才明白這位弟子已經失明，成為一個潦倒不堪的乞丐。

師父叫其名字，他回答說：「和尚來看我嗎？」

師父說：「你為什麼會變成這樣子！」

他就將過去的所作所為，一一告訴師父及衆人。

師父即鄭重告訴大家：「神通並不可靠，最重要的就是要清淨身口意三業。」

五百位弟子聽完了後，都有所領悟，於是大家一同回到本來的地方。

（待續）

小乘佛教思想論譯後（二）

◎釋依觀

（二）教義方面

（1）有關無為法 無為法的範圍逐漸擴展，不再只是特定的規定與關係而已。只要有不變的關係，必然是無為法。就佛教的立場言之，此世並非偶然，一切必依一定的規律而被規定，故剋實言之，一切法之根底必然有其無為法。案達羅派與北道派因此主張一切法的性質決定（*Sabbadhammā niyatā*），尤其北道派更將此及於真如（*tathatā*）的觀念，主張諸法真如無為（*Sabbadhammānaṃ tathatā asamkhata*）。此處所說的真如，依據註者所述，即是 *sabhāvatā*，是與種或類相當的觀念，例如將松就是松或人就是人，稱為松真如或人真如。小乘教諸派中，將真如作如此解釋的，只有此北道派，但不能忽視如此的用

法與爾後的真如思想頗有關係。至此，佛教的思想可說頗為近似文典派所主張的 *sphoṭa*（語性）論。此因若依據 *sphoṭa* 論，一切現象之根底皆有不變的 *sphoṭa*，更且此乃是含於梵之觀念中，此處的真如稍具有此意。但二者的差別是，*sphoṭa* 論是認為此係脫離個物的存在，反之，佛教則認為是與個物不離，雖然如此，但在思考的方式上，頗為相似，此應是無可懷疑。總之，如此的無為法完全一新有部面目，與其說此乃是與有為法相對的法，不如說是有為法之根底，實具有形而上學的意義。就此而言，依據《大毘婆沙論》所載，分別論者主張有為相之體是無為。爾後的大乘佛教談諸法實相，力說萬有真如，進而指出由真如而開展萬有，若視此係與部派佛教有所關連

，則可說實是由此思想之所發展。

(2) 有我或無我 (a) 對於無我論的問難，以及世親的答辯。此等問難是伴隨無我論而生起，而其中最為主要的是，若是無我，①生死流轉者是誰，②記憶如何生起（以上犢子部），若是無我，若是剎那滅，③何者是認識的主體，④自我如何持續（以上主要是文典派所提之問難），⑤何以我人得以造業，⑥何人作業，何人受業（以上是勝論所提之問難）等。世親論主雖將彼等分成三派而回答問難，但由於是大同小異之問，故可以依一貫的理由予以回答。茲變更其順序，首先就較細微的予以說明，依據論主所述，吾人的認識無須另外假定有知者（jñātṛ）的自我，亦能說明其成立。此因所謂的認識，仍是因緣之作用，根境和合時，其境之相（tad-ākārātā，表象）浮現於腦中的，即是認識，此間並無必要另立一固定的知者（亦即所謂認識作用，不外於只是一種心理的過程）。從而認識雖是念念生滅，但就其相似相續，暫且名之為心或識。雖是自己的持續，但由於意識性的，故名之為相續。更且此相續未必是前念後念同一，一般而言，有為之相是因於異相的作用，但特殊的情況下，心有相生之作用，亦即有聯想的作用，因此，由甲

引出乙，由乙引出丙，如此相續不絕（回答語典家之問難）。

論主是如此會通語典派之問難。(b) 經量部的有我說。經部的發展是經過若干階段，但《婆沙》除了常以譬喻師的名義予以引與批評之外，另外二、三處是以經部稱之。此因所謂的譬喻師，是指室利邏多（Śrīlāta）的古經部，而所謂的經部，是指鳩摩羅多（Kumārāśīta）的新經部。無論如何，無可懷疑的，都是從有部分出，都是不同意有部的以論部為主要，故主張應直接探尋契經本身精神而分出的。其教理中，採用相當前進的思想，尤其在生命觀（心理觀）上，恐是受犢子部一派影響，此應無可懷疑。《異部宗輪論》揭出此派的主張，曰：說諸蘊從前世轉至後世，故立說轉（Saṅkrāntika）之名。有根邊蘊，有一味蘊。有執勝義補特伽羅——。

又，慈恩《大乘法苑義林章》卷一曰：

經量部宗說，有勝義補特伽羅。異生位中亦有聖法。有根邊蘊有一味蘊，一味蘊者即細意識等，餘所執多同說一切有部——。

相對於有部主張剎那相續說，亦即無有少法從今世轉至後世之說，經部主張「諸蘊直至後世，有實質的相續」，故一名說轉部。依據南方所傳，Saṅkrāntika（說轉部）與經部有別，實是

經部之本家，但所以有此說，恐是因於經部有前後段的發展，因此，大體上，說轉部之所論，可視為是經部的立場（或說此說轉部是 *Tāmarāṣa tīya*。）若是如此，究竟是何物於後世猶然相續？對於此問的回答，是其次的二句。蘊有根邊蘊（枝末蘊）與一味蘊（根本蘊）之別，根邊蘊是念念生滅，但一味蘊作為勝義補特伽羅，是直至後世猶相續之主體。此一味蘊（勝義補特伽羅），又名細意識，此可見於慈恩《義林章》卷一（前揭的引文之中）。若依《大毘婆沙論》所說的譬喻師，實是經部的先驅，但在所謂的譬喻師之說中，如此的意見尙未能見，即可知之。雖然如此，但如此的主張顯然至少是流傳於某一派之中，亦即《婆沙論》卷十一曰：

或復有執蘊有二種，一根本蘊、二作用蘊。前蘊是常、後蘊非常。彼作是說。根本作用二蘊雖別，而共和合成一有情。如是可能憶本所作以作用蘊所作事，根本蘊能憶故……。

雖無法了解此中所說的「有執」，是指何等部派，但仍可了解此應是佛教中的某一派對於「蘊」的立言。但若相信《異部宗輪論》所載，則此中的「有執」，指的正是經部。從而據此可知在《大毘婆沙論》之前，經部已持此見，若真是如此，則經

部應是較犢子部更為有我的。此因相對於犢子部的非即非離蘊，經部主張一般的五蘊以外，另有根本蘊（勝義）。依據摩陀伐 (*Mādhavā carya*) 的《一切見集》(*Sarvadarśana-Saṅgraha*) 所載，經部 (*Sautrāntika*) 立阿賴耶識 (*ālaya-vijñāna*) 與轉識 (*pravṛtti-vijñāna*)，並主張阿賴耶識是內部的主人，轉識是受外在刺激的作用，並將心分成根本與作用等二種。此《一切見集》是西元十四世紀前後的撰述，更且此時的佛教既已亡於印度，因此摩陀伐或許是將唯識說與經部思想相混淆，雖然如此，但經量部是相當進步的心體實有論者，徵於此一記載，即可知之。或許在十四世紀前後，確實有近於唯識說之思想。如是，經部基於此一思想而提出種子 (*bīja*) 說，並論及熏習 (*vāsanā*)，主張據此才得以契合契經真意。此說乃是無著、世親等大成其大乘唯識哲學之先驅，因此，在教理史上，其所扮演的角色實較其先驅者的犢子部更為重要，此當切記莫忘。

(3) 心性本淨或染 《成實論》的主要的理由是基於煩惱與心是相應而起，故不能只將煩惱視為客。心性清淨論者可以說是形而學的看待心性，反之，相應論者完全是從相狀或作用的方式面觀察，亦即彼此的立足點不同。此即是爾後大乘論中的相應

心與不相應心的立場之別。與此本淨論立於大致相同立腳地，但以中性看待的，是所謂的一心相續論者。所謂的一心相續論，究竟是何派的主張，至今筆者尚未得以了解，但依據《大毘婆沙論》所載，承認心之統一，主張其統一之相續的部派，應是近於犢子部，但又未必是犢子部。總之，如前所述，此派主張心之本性相續不變，從而無論善心之起，或惡心之起，或煩惱之起（有隨眠），或無煩惱（無隨眠），都是同一性。煩惱之起，恰如衣服或鏡為塵垢所污，故聖道現前，煩惱之滅，恰如浣衣或磨鏡等。亦即心之相與用除外，對於心性，彼等所說幾乎與本淨論者同一，但就不表明本淨而言，無論有隨眠或無隨眠，都是同一，換言之，是持中立的態度，此又與有部等的相應說相似。但大體而言，最近似本淨論者之說，此乃不爭之事實。要言之，此心性論既然與心之性質有關，因此，似應屬心理的問題，但實際上是形而上的題目。至少爾後如來藏說與心真如說之發生，實遠承自此一系統（將阿賴耶識視為妄識的，是出自心本不淨說，而如來藏論是由心淨說所發展出）。

(4) 原始佛教的十二因緣 緣起之支數雖有種種，但予以彙整而成十二支，其最大的問題是十二因緣具有何等意義？依據傳

說，佛陀在菩提樹下，順 (anuloma) 逆 (patiloma) 觀察此因緣（爾時世尊於初夜順逆觀察緣起 (atha kho Bhagavā rattiyā paṭha maṇ yāmaṇ paṭiccasamuppādaṇ anuloma-paṭilomaṇ manasākāsi ti. Vism. XVII. p.519.)），但尼柯耶中的說明極其簡單，其適確意義不容易了解。在《原始佛教思想論》中，筆者曾從三種立場說明原始佛教的十二因緣所含意義。其一，主要是在探究所予之現實其活動樣式的關係，可以說意在揭示吾人老死之所以。主要是從逆觀 (paṭiloma-desanā) 而導出，更且從緣起觀考察的心理過程而言，可推定此乃是最原始的。相對於此第一種是以橫向的關係為主，第二種則以縱向的關係為主，可以說是從發生的見地揭示心的活動之關聯樣式，此主要是基於順觀 (anuloma-desanā)，筆者稱此為還觀的解釋。第三種是，基於意欲揭示三世輪迴之樣式的見地。而筆者認為此中的第一種，是華嚴或般若系緣起觀之起源，第二種是唯識系緣起觀之起源，第三種則是有部等所主張的三世兩重因果之源泉。

（全文完）

二十世紀東亞最佳的《原始佛教思想論》（三）

——木村泰賢名著的新譯本導讀——

• 江燦騰

至於，我個人的相關解說，則如下述全文：

首先，根據山折哲雄教授在其書中的提示，我們已知道他曾說過：木村當時在東大的老師，也是同校著名的印度宗教學者、日本原始佛教與部派佛教思想的權威、日本近代性比較宗教學的主要奠基者姊崎正治教授，是日本的一位翻譯德國哲學家叔本華的代表作《作為意志與表象的世界》一書，在一九〇九年首先譯成日本版的《作為意志與現識的世界》問世。

山折哲雄教授接著進一步指出，當時的日文版，其實是用誇張的負面詞彙來，翻譯及解說此書。因此儘管木村深受其影響，但在日本當時的社會傳播印象，叔本華的相關論述，並非是很正面的與很受歡迎。

如此一來，就導致後來和辻哲郎教授對木村新穎著作《原

始佛教思想論》的極為貶抑性批評，其明顯證據，就是指謫木村的緣起概念詮釋，其實只不過是叔本華哲學觀點的日本追隨者而已。但，我認為上述的提示，固然有很大的啟發性，卻不能說完全正確。因此，我從另一個角度來解讀。

事實上，木村在各種其著作中，所曾涉及的印度古代宗教思想史地知識、原始佛教與部派佛教的文獻學批判研究，以及提出《原始佛教思想論》的詮釋概念及其體系性的著作、甚至有關原始佛教的人間歷史性佛陀觀與部派佛教的歷史神話性佛陀觀的區隔與論述，也都先受姊崎正治的深刻影響；其後，才再擴及其他日本佛教學者或以德國研究印度奧義書與佛教的思想關聯性聞名於世的奧登堡教授著作的深刻影響。

此因奧登堡教授，不但是高楠順次郎的德籍恩師，同時也

是當時有關早期南傳佛教戒律典籍研究的世界性先驅者與最高權威。因此他出版歷史性存在的劃時代原始佛教著作《佛陀：他的生涯、教理與教團》一書，便成了木村在寫他的《原始佛教思想論》全書時的最初構想的重要參考。因而，木村在其書的導論部分，就提到奧登堡教授的此書，最大優點是根據佛、法、僧三寶的次第來寫，並成為世界名著。因此，他也是如此詮釋他的《原始佛教思想論》全書體系建構。所不同的是，他是以當中的法為全書的論述中心，並且意圖寫出一本有原始佛教的新論書，來溯源性的找出其中有成為日後大乘佛教教理思想的相關發展線索。所以，木村的初版書名全貌就是《原始佛教思想論：特別注意有關大乘佛教思想的淵源》。在此之後，木村更於一九二八年，也就是他死前的二年，還與日本專業的叔本華著作翻譯者景山折雄共譯及出版，有全書註釋的新版奧登堡著《佛陀：他的生涯、教理與教團》一書，可見其一生都高度推崇及深受此書影響。

但是，木村在《原始佛教思想論》中第一篇，曾使用（大綱論）的這一特殊用法，其實並非他的原創，而是源自當時已擔任東大印度哲學科教授（從一九〇七到一九二二年）的村上專精博士的劃時代巨著，在其一九〇一年出版《佛教統一論：第一篇大綱論》的特殊用法。

除此之外，村上專精在此書中，曾提出現代性研究佛教的

五種方法：第一種是註釋的研究。第二種是達意的研究。第三種是批評的研究。第四種是歷史的研究。第五種是比較的研究。因而，木村撰述的方式，是屬於其中第二種的達意型研究。

只是木村在其書中，他自己一再強調，他是用批判的角度來檢視相關的佛教文獻，區別出其最古層與新出層之不同文獻內容。然後，他再以盲目意志（或非理性的生物貪欲行為驅動力）的根源性無明意識，分別從第二篇的「事實世界觀」，分七章來論述原始佛教四聖諦的苦集二諦，以及從意志自由欲與實踐的無限高遠的道德價值觀論述的第三篇的「理想及其實現」，共分六章來新穎解說原始佛教四聖諦的滅道二諦。

因此，他的全書，得以構成煥然一新的有機論述體系：亦即他引用了當時最新的研究論點與各類南北傳佛教早期經典，再以流暢、新穎、明晰的現代性佛教學術語言，將全書形成有機性結構的論寫出來。

而我在導讀之中，根據上述理由，才得以稱他的此一著作，不愧是：日本東大現代學術研究中，所處的有關印度哲學佛教學歷史研究的轉折期；同時也是它在二十世紀初期的東亞佛教知識圈內，堪稱首屈一指地可被界定為：屬於特別針對古代印度哲學第四期時代思潮之一的相關原始佛教思想，所精心撰寫出來的最佳表性達意型著作——《原始佛教思想論：特別注意有關大乘佛教思想的淵源》。

（全文完）

《阿含經》之念佛思想研究 (二)

／林維明

綜合以上所述，「念」就語言學而言，與「隨念」相近。

都有「憶念」與「專念」的意義。但從經論中修行的立場，則「念」當然要導入「正念」。而回憶過去所見、所聞及所行，故需「憶念」。而且要努力精進，隨時起念，故為「隨念」。趨於純熟，專心一致，則為「專注念」。

「佛隨念」(buddha-anusmriti)，又稱「念佛」，表示的主要是以佛陀（如來）為「正念」的對象所成立的一套修學法要。「念」是心念，係佛法的一種修行方法，要得定，就必修此念。在《阿含經》對「念」等法要的修習與操作，都是在上述「念」的意涵範圍內，為各種不同重點而偏向運用與開展。如在《阿含經》就可以看到三念、四念、五念、六念乃至十念等之教授。

1. 三念：

《雜阿含經》卷30云：「修習念佛，正向涅槃，是名如來、應（供）、等正覺，所知所見，說第一出苦處，昇於勝處，一乘道淨於眾生，離苦惱，滅憂悲，德如實法」。⁸又卷33云：「我自恐與此諸俱生俱死，忘於念佛、念法、念比丘僧。我自思惟，命終之時，當生何處」。⁹此處之念佛、念法、念僧即為三念。

2. 四念：

《中阿含經》卷30《福田經》云：「舍利子，白衣聖弟子云何得四增上心，現法樂居，易不難得。白衣聖弟子念如來，彼如來、無所著、等正覺、明行成為、善逝、世間解、無上士、道法御、天人師，號佛、從佑」。¹⁰本經所指四增上心即「

四念」。含有念如來、念法、念僧及念經戒。《雜阿含經》念如來事、念法、念僧、念經戒可稱之為「四念」¹¹。

3. 五念：

「五念」有叁種說法，其一為：念如來事、法事、僧事、自持戒事、自行世事等五種歡喜之處¹²。其二是「佛、法、僧、施、戒」，如《雜阿含經》卷30(840經)於「佛、法、僧、戒」中多了「在家而行施」成為五法。¹³另外《雜阿含經》卷30(857經)，釋氏難提得知佛陀及衆比丘即將於夏安居竟外出人間遊行，釋氏難提心生不捨之情，因而憂苦。感慨何時才能夠再見到世尊及諸知識比丘？佛陀告訴難提「隨時修習五種歡喜之處」，即「佛、法、僧、施、戒」。¹⁴其三是「佛、法、僧、戒、天」，如《中阿含經》卷55云：「受八支齋之日當修習五念」。¹⁵

4. 六念：

《阿含經》中有許多處講到「六念」時提及「念佛」或「念如來」。如《長阿含經》卷9《十上經》云：「云何六修法？謂六念：念佛、念法、念僧、念戒、念施、念天」。¹⁶又卷二云：「佛告比丘，復有六不退法，令法增長，無有損耗。一者念佛、二者念法、三者念僧、四者念戒、五者念施、六者念天。修此六念，則法增長，無有損耗」。¹⁷

「六念」即念佛、念法、念僧、念戒、念施及念天。「六念」常見於《雜阿含經》及《中阿含經》，印順法師認為：「六隨念所念境——念佛、法、僧為三寶功德，念戒與捨為自己所有功德，念天為當來果報的殊勝莊嚴」。¹⁸

《雜阿含經》卷20與卷37中認為「修習六念，應依四不壞淨」。所謂四不壞淨是佛、法、僧不壞淨及經戒成就。¹⁹而且必須以信仰為前提如《雜阿含經》卷33認為「應依六法修六念」，如經云：「佛告摩訶男：汝見如來，不見如來，見諸比丘，不見諸比丘，且汝常當勤修六法。何等為六？正信為本，戒、施、聞、空、慧以為根本，非不智慧，是故摩訶男，依此六法已，於上增修六隨念，念如來事，乃至念天」。²⁰可見修六念必須確定正信，然後嚴守戒律、勤於布施、聽聞正法、證悟空性、智慧增上為基礎。此處之「慧」是指四諦及十二因緣。由此可見《阿含經》對信仰與智慧非常的重視。念佛思想必須以對佛法絕對的信仰和具有殊勝的智慧為基礎才更為踏實。

5. 十念：

《增一阿含經》卷一及卷二談到「十念」為「念佛、法、僧、戒、施、天、休息、安般、身及死等」。²¹而卷四十二，則將念休息稱為念止觀。²²其實兩者相當。

由此可見，在原始佛教，念佛是一種很普遍的修行方法。

係因原始佛教特別強調自力，如《法句經》云：「汝當自努力，如來唯示道，修禪定行者，解脫魔繫縛」。²³ 在同一部經中又稱：「自為自依怙，他人何可依？自己善調御，速得證解脫」。²⁴ 因為依佛教教理而言，「惡業由自己作，污染亦由自己造；由自己不造惡業，清淨亦由自己。淨不淨全由自己，他人何能淨他人？」²⁵ 即說明自己是自己的主人，自己能否解脫，全由自己的努力決定。因為佛教所講的因果是一自然法則，在這當中沒有外在神秘的因素控制，也沒有上帝的獎勵與懲罰，就是佛陀也只是指明這個法則而已，而不是這法則的創造者。

那麼《阿含經》中所講的念佛為何？以下將就念佛之緣由、方式與禪定關係及其果報加以闡述。

註釋

8. T2/99, p. 143c1-4。
9. T2/99, p. 237b25-27。
10. T1/26, p. 616c6-10。
11. 《雜阿含經》，(847經)云：「爾時世尊告諸比丘，有四種諸天天道何等為四？謂聖弟子念如來事，……念於佛事，……若於僧事起於正念，……自念所有戒事。」(T2/99, p. 216b6-16)·又在《雜阿含經》(851經)中佛陀為諸比丘

說《法鏡經》，其內容就是聖弟子成就「四不壞淨」。如云：「世尊告諸比丘：我今當說法鏡經。諦聽，善思，當為汝說。何等為法鏡經？謂聖弟子於佛不壞淨，於法、僧不壞淨，聖戒成就，是名法鏡經」。(T2/99, p. 217a18-21)

為何「四不壞淨」稱作「法鏡」？原來是眾多比丘入城托鉢乞食，聽聞了有某某比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷命終，回到精舍紛紛白佛並問這些人命終之後應生何處？佛陀也都一一記別，接著佛陀告訴比丘們問這些人命終之後應生何處是徒勞的：「汝等隨彼命終、彼命終而問者，徒勞耳！非是如來所樂答的。夫生者有死，何足為奇！」。(T2/99, (854經)，p. 217b14-c17)最後佛陀為比丘們說《法鏡經》，讓如來弟子依此明鏡，如實觀照自身所有染淨之相。

又此「四不壞淨」成就就是諸天天道，未淨眾生令淨，已淨者增其淨。(T2/99, 847-850經，p. 216a29-217a16)「四不壞淨」成就①得生善趣諸天，是諸天天道。(T2/99, (1124經)，p. 298b24-c3)②解脫三惡道之苦。(T2/99, (835經)，(836經)，p. 214a22-b19)③須陀洹道分。(T2/99, (1126-1127經)，p. 298c9-22)④得眾多福利，是大功德聚數。(T2/99, (841經)，p. 215a14-21)⑤堪稱為善利者。(T2/99, (1123經)，p. 298b14-23)對於「

佛、法、僧、戒」成就不被沮壞的信，不但不墮惡趣不但可生於天上，而且可進一步能趣向解脫。

12. T2/99, 857 經, p. 218b1-9。

13. 《雜阿含經》卷 30(840 經)云：「次經亦如上說，差別者『若於佛不壞淨成就者；法；僧；慳垢纏眾生離慳垢心，在家而住解脫心施，常行樂施，常樂於捨，行平等施；聖戒成就』。佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行」。(T2/99, p. 215a9-13)

14. 《雜阿含經》卷 30(857 經)云：「佛告釋氏難提：『汝見佛、若不見佛，若見知識比丘、若不見，汝當隨時修習五種歡喜之處。何等為五？汝當隨時念如來事：如來，應，等正覺，明行足，善逝，世間解，無上士，調御丈夫，天人師，佛，世尊；法事；僧事；自持戒事；自行世事，隨時憶念；我得已利，我於慳垢眾生所，當多修習離慳垢住，修解脫施，捨施，常熾然施，樂於捨，平等惠施，常懷施心』」。(T2/99, p. 218b1-9)

15. 如云：「彼往此聖八支齋已，於上當復修習五法，云何為五？居士婦！多聞聖弟子若持齋時，憶念如來。……復次居士婦！多聞聖弟子若持齋時，憶念於法。……復次居士婦！多

聞聖弟子若持齋時，憶念於眾。……復次居士婦！多聞聖弟子若持齋時，憶念自戒。……復次居士婦！多聞聖弟子若持齋時，憶念諸天。……」(T1/26, p. 771a24-772b12)。此乃受齋之日所修習的五念。因受八關齋是在家眾習行出家之法，將「念天」取代「念施」。《增支部》也說到「佛、法、眾、戒、天」。另可參閱《增支部》~A.11.14, E.M.Hare, 1995, Vol. III, pp. 213-215。因此「五念法」可視為依「四不壞淨」的基礎，加上因時、因地的強調某一法，例如「施」或「天」、「行世事」等而合集成為「五念法」。

16. T1/1, p. 54a19-20。

17. T1/1, p. 12a12-16。另在《雜阿含經》·T2/99, p. 143b18-144a27 及 p. 145a24-c11 亦論及。

18. 釋印順，《華雨集(二)》(台北·正聞)，2006, p. 57。「六隨念」的修習，《雜阿含經》中給予較高的位置，可以出苦處昇於勝處，一乘道淨諸眾生，離苦惱、滅憂悲，得真如法。如《雜阿含經》卷 20(550 經)云：「尊者摩訶迦旃延語諸比丘：『佛世尊如來、應、等正覺所知所見，說六法，出苦處昇於勝處，說一乘道淨諸眾生，離諸苦惱、憂悲悉滅，得真如法。何等為六？謂聖弟子念如來、應、等正覺所行法，

念如來、應、等正覺、明行足、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛、世尊。聖弟子念如來應所行法故，離貪欲覺，離瞋恚覺，離害覺，如是聖弟子出染著心。何等為染著心？謂五欲功德。於此五欲功德，離貪、恚、癡、安住正念、正智，乘於直道，修習念佛，正向涅槃。是名如來、應、等正覺所見，說第一出苦處，昇於勝處，一乘道淨於眾生，離苦惱，滅憂悲，得如實法。……復次，聖弟子念於正法，……復次、聖弟子念於僧法，……復次、聖弟子念於戒德……復次、聖弟子自念施法，……復次、聖弟子念於天德……。」（T2/99, p.143b18-144a27）

《瑜伽師地論》卷14將「六念法」分成「歸依」與「證」兩類，其用意都是念心沒者，策發其心令生歡喜。如云：「又有二種具足隨念六行差別，能令心沒諸修行者，正策其心令生歡喜，謂(1)歸依具足隨念，有三種行。(2)證具足隨念，有三種行。於佛、法、僧隨念之行，名歸依隨念；於趣涅槃行、趣資財行、趣生天行隨念之行，名證隨念」。(T30/1579, p.353c18-23)

16. T2/99, p.145b8-10 及 p.273c1-3. 另如《雜阿含經》卷20 (554經) 訶梨聚落主長者病痛難忍，身體苦痛有增無減。於

是尊者摩訶迦旃延告訴訶梨聚落主長者修四不壞淨，及增修六念處。如云：「尊者摩訶迦旃延語長者言：是故汝當修佛不壞淨，法不壞淨，僧不壞淨，聖戒成就，當如是學。長者答言：如佛所說四不壞淨，我悉成就；我今成就佛不壞淨，法不壞淨，僧不壞淨，聖戒成就。尊者摩訶迦旃延語長者言：汝當依此四不壞淨，修習六念。……長者白尊者摩訶迦旃延：世尊說依四不壞淨，增六念處，我悉成就；我當修習念佛功德，念法，念僧，念戒，念施，念天。尊者摩訶迦旃延語長者言：善哉長者！能自記說，得阿那含。」（T2/99, p.145a24-c11）

20. T2/99, p.238c18-23。除外，同卷33，亦云：「當以正信為主，非不正信；戒具足，聞具足；施具足；慧具足為本，非不智慧。如是摩訶男！依此五法，修六念處。……聖弟子成就十法者，則為學跡，終不腐敗」。(T2/99, p.237c9-238b9)

21. T2/125, p.552c8-553c3 及 p.554a6-557a9。

22. T2/125, p.780c11。

23. T4/210, 第276偈, p.565a2。

24. T4/210, 第160偈, p.560b3。

25. T4/210, 第165偈, p.561c7。(待續)

東山禪之藉偈示道與嗣法因緣（五）

• 黃朝和

四、惠能本心自性之開悟見道偈

五祖翌日悄然巡視後院碓坊時，被惠能負石踏碓、爲法忘軀之場幕所感動，亦即南方獼猴絲毫未受嗣法傳衣之呈偈勘道所擾動。在「米熟也未？」「米熟久矣！猶欠篩在。」之語境交涉中，五祖又露現「以杖擊碓三下」之伴隨語言，⁴⁰以及暗示意涵甚深之類語言，⁴¹似也透露考測道行究竟頓見真如自性與否之宗門語言已開始交互應用。

弘忍先前囑咐神秀夜半三更前來方丈室告訴其題壁之示道偈未見性，並交代還可下工夫二日再重新呈偈。在惠能出現前堂南廊口述示道偈後，機緣情境發生莫大之轉折；惠能領會祖意，於三更進入祖寮，祖爲其講授《金剛經》大意，至「應無所住而生其心」，惠能徹悟而啓祖悟道之偈：

何期自性本自清淨！何期自性本不生滅！

何期自性本自具足！何期自性本無動搖！

何期自性能生萬法！⁴²

前面敘論惠能以無所住之「本來無一物」、「佛性常清淨」破斥神秀「時時勤拂拭，勿使惹塵埃」之住心看淨，如此之示道境界未蒙五祖之當面肯認印可，除了偈語出自反駁拆解前偈之非獨自創發，時機因緣亦不恰當之外，主要還在於弘揚大乘教法普渡衆生所應開啓之本心自性。此般若智在惠能初抵東禪寺時，已經以較貼近中國哲學之「智慧」表詮，弘忍後來在當衆發佈呈偈勘道消息時，從「看智慧」之參探意涵入手；但於經典仍直取「自本心般若之性」，可見弘忍東山法門之「守本真心」已融攝般若系《金剛經》等爲輔教佛典。

從惠能於廣州南海之客店聞客誦《金剛經》之初悟，至東禪寺方丈室親聆五祖開示《金剛經》大要，終於徹悟「本來無

一物」，以「無所住」而更昇華至「生其心」。此所生之心爲大乘教法自渡渡衆之六度萬行；虛雲禪師詮釋五何之偈云：「一路說來如天花亂墜。前四何期是攝用歸體，後一句何期是全體大用；前四句是自渡，後一句是渡生。能生萬法者，一切種智也。」⁴³ 惠能所述「何期自性本自清淨」在弘忍闡論《最上乘論》中，認爲修道者對本體必須識透，當參透身心本來清淨，不生不滅，無有分別時，自性圓滿清淨之心即是本師，乃勝念十方諸佛；⁴⁴ 此所以惠能徹悟生其心爲道行之主體。既識自本心，見自本性爲不生滅不動搖之本來真面目，則此自識之本心是佛，即是真心，即爲本師，如此本自具足之主體境界當然是不藉思量、不假外求，也無所謂預期或設想。

惠能應機徹悟而口述之悟道偈語簡白而義蘊雋永，句句語用不露法相，此爲頓悟而傳承妙道之以心印心。是故，五祖當下肯認證可並傳授嗣法信物之祖衣袈裟給惠能。印順法師解析達摩禪傳衍至東山法門之特質及轉變，以爲：

禪法原是應機的，不隨便傳授的。但禪師們也有一般的開導方便（或授以初學方便）。如認爲法器成熟，可以入道的，才授以深法。佛與禪師們，都有此方便與深法。⁴⁵

在東山法門最終之應機嗣法因緣中，弘忍既持守達摩禪藉教悟宗之「領宗得意者，時有所悟」，而追蹤這類根器之道流，也

沿續道信開出之入道方便法門而普及接應求道者，這是黃梅前後期法流盛行之主因，似乎也包含以耕農作務之日用修行取代達摩時期之頭陀行；但體道悟道者或許寥若晨星，甚至杳無蹤影。東山法門發展爲唐初之禪學中心，弘忍在隨適方便接應中，對於主流禪脈之後續弘揚仍承擔嚴密把關之使命。

嗣法本是以心印心之修道證成，弘忍以《金剛經》般若啓示惠能頓悟本心般若之自性，在印證徹悟之當夜即付傳衣法爲第六代祖；但悟道之偈在祕傳密付之當下無以對外徵信；或許五祖在這層考慮下，明知冒犯極大之風險，仍果斷的傳授衣鉢給尚未剃髮出家之惠能。

五、東山禪法盡在秀之討論

密傳密付雖是達摩以來之衍承傳統，且是單傳獨授之一代一祖，此一嗣法傳承模式發展到東禪寺之龐大聚修僧團，似乎已不合時宜，甚至不切實際。惠能到黃梅參學，本只是純粹爲開啓正法之眼界而悟見自性作佛。東禪寺爲初唐之禪學中心，在開創變革之歷程中，弘忍可謂多方折衝努力，後乃傳嗣法信物之祖衣袈裟給惠能。在北宗南宗所纂之禪史中，皆載十大弟子之授記，北宗淨覺之《楞伽師資記》，南宗《歷代法寶記》等所記大同而小異；可見弘忍努力要維繫東禪寺僧團及東山法脈。荷澤派圭峰宗密《圓覺經大疏鈔》疏云：

升堂入室者，即荊州神秀、潞州法如、襄州通、資州智詵、越州義方、華州慧藏、鄆州顯、揚州覺、嵩山老安，並是一方領袖或閩國名僧；雖各有證而隨器不同，未有究了心源者。後有嶺南新州盧行者，年二十二來謁大師，初合作佛之語，與契師心，春米題偈，師資道合，後乃三夜共語，直了見性，遂受密語，付以法衣。……其神秀等十人，雖證悟未徹，大師許云：各堪為一方之師。⁴⁶

宗密出自南宗禪派荷澤神會一系，在其所述弘忍座下之十大弟子離開黃梅之後，各化一方為禪門領袖，登堂入室而各有所證。但因根器不同，最終未能直入法界究竟本心般若自性。若如宗密所疏解神秀等九位資深禪僧，既曾登東禪寺法堂參究禪法，也扣探過弘忍和尚之方丈室，但都未能徹悟心性本源；吾人以爲這些優秀的資深門人，或許對根機普及的方便法各有所悟，而對於前面印順法師所謂之深法，隨根器之利鈍或機緣之把握，趁機交涉更深層境界之道行，無論是登堂或入室，在時節因緣方面還缺臨機一著之頓入，而弘忍仍認可這些門徒爲堪任一方之禪門宗師。

前面敘論張說《大通禪師碑銘》所記神秀「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。」五祖之歎當在惠能獲傳衣法離開黃梅之後。神秀生於隋大業中（607年），投東禪寺隨五祖參禪約在唐高宗顯慶至龍朔之間（656~662年），即張說所謂之服勤六年。惠能獲傳祖衣南奔不久，神秀亦辭別東山。若排除神秀之僧籍問題，則弘忍「命之洗足，引之並坐」意在象徵神秀之嗣法，甚至嗣位之可能。嗣東禪寺之住持位本是合乎神秀之德望與道行，以及內外典之素養者；但在惠能以尚未剃度之行者身分獲傳衣法之訊息從五祖口中暗示後，縱使神秀留在東山，恐難僅憑德望才學領導住衆。

從宗密所述惠能以外之十大弟子各有所證而證悟未徹，但各堪弘化一方來看，東山法門之「守本真心」固然對於道信「住心看淨」之方便法有所延續，卻不是僅此漸修一門之安心方便法。禪史觀察者大抵相信江東法融所傳牛頭禪以「絕觀忘守」之無心忘情爲修行法要，明顯與東山法門之「守本真心」等方便法要相對立，而與曹溪禪下之石頭禪系同被宗密判釋爲「泯絕無寄宗」⁴⁷。但東山法門流衍之曹溪禪脈日後卻將牛頭禪融攝。牛頭禪雖以老莊玄學之無心及無事忘修爲道行入路，終究未成爲主流禪派，可見五祖之東山法門不能僅以專弘方便法來看待。當惠能出現於東禪寺，弘忍直透心性之應機啓悟頓法已然流露，藉偈勘辨道行境界即機緣語句交涉之不附會方便。

南廊題壁之前後二偈以五祖判認未見性而僅爲示道之偈，但惠能之偈若毫無見道之徵，何勞五祖之拔鞋拭偈！其肢體語言不啻透露後來之南方禪擊已頓過入室之檻。

宗密所記九師登堂入室各有所證而未徹，因乏語錄文獻之記載，當爲後續諸師弘化各方之反觀概推，或許有些是宗密方便之說。《壇經》首開禪宗語錄之尋常日用修行記載，其語用交際淺白而生動鮮明；惠能未曾登堂而最終入室之究極徹悟，其悟道偈連同與神秀串接之示道偈，已然流露以近代白話漢語作偈剖白道行之境界。

六、小結

綜觀上述黃梅東山禪法之傳承歷程，本文以爲這樁嗣傳衣法之公案，揭開初唐農禪，從物象入手指涉道境之序幕。神秀之菩提樹、明鏡臺是物，拂拭的對象是物，可能招惹的塵埃也是物。而惠能偈則從首句開始就是非物，第二句也是非物，第三句亦表明從來本來無物，第四句何處惹塵埃也直白無物。初唐農禪藉物喻道，神秀作四句之菩提偈示道，惠能破斥之菩提偈也是四句偈，由此可見禪宗最早的示道悟道之偈，大致還依循著佛典偈頌，無論孤起偈或重頌，皆爲四句成一偈之結構；此處兩首《菩提偈》都是五言四句，就神秀之偈而言，在表述漸修之禪道，惠能偈則流露頓禪之道徵。

其後續之發展則是弘忍探視確坊，以機緣之成熟提點惠能入方丈室，爲其單獨講授《金剛經》，以惠能口述領悟自性之五何偈，印證其徹悟入道而嗣傳衣法；從惠能之五何偈蓋可曉知，其道境爲豁然頓悟本心自性之智慧，實融攝中國先秦以來之實踐哲學。

從中國哲學之視域來看《壇經》之心性說，張清泉先生探究北宋契嵩依曹溪古本校修勘訂《壇經》所云：

《壇經》者，至人之所以宣其心也。

張先生以爲，契嵩指謂之至人即惠能大師；稱「至人」主要在「佛」與「祖」之別，蓋以「聖人」尊佛，而以「至人」稱祖師。「心」即諸子百家、哲學宗教所探索的最根本問題。就禪宗「明心見性」之宗旨而言，更是以「心」爲首務；契嵩從而拈示《壇經》指謂之「心」爲實踐進路之「義之覺」。⁴⁸可知以「覺」爲生命實踐之第一義，即指向心性哲學所參究之本心自性。

大陸學者洪修平先生亦認爲，在佛教中國化的過程中逐漸形成的中國禪宗，至六祖惠能面貌爲之一新，不僅發展心性之學，而且還在貫通大乘佛教各系學說的基礎上，融攝傳統的儒、道之學。此與張先生詮釋契嵩《壇經》透過聖人、至人來指代「佛」與「祖師」皆爲諦當之見地。

六祖之五何偈幾乎不涉經典語用；其偈體格式若以四言句閱覽，爲四言十句式；若依八言句讀誦，則爲八言五句式；此皆超離傳統偈頌四句偈之模式，或佛典長行重頌偈之計數模式。更重要的是擺脫隨神秀偈而述偈示道之破斥或對立情境，是開悟見道偈之典型。

註釋

40. 張美蘭詮釋伴隨語言特徵是伴隨言語的一種聲學現象，廣意指涉人們在語言交際中所發出的一切並非話語的聲音都屬此範圍。見氏撰：《禪宗語言概論》（臺北：五南圖書出版公司，1996年），頁51。

41. 陳原詮釋非語言交際，有一種是人發出的有聲而無固定語義的「類語言」(Paralanguage)，雖有聲而非言語。見氏撰：《社會語言學·非語言交際與形象思維》（臺北：學林出版社，1994年），頁179。

42. 宗寶本《六祖壇經》，《大正新脩大藏經》第四十八卷諸宗部五，頁349上。

43. 參岑學呂：《虛雲和尚年譜·重興曹溪南華寺記》，《禪宗全書》第三十冊史傳部三十，頁516-517。

44. 唐·弘忍（述）：《最上乘論》，《大正新脩大藏經》第四十八卷諸宗部五，頁377上。

45. 印順：《中國禪宗史》，頁75。

46. 唐·宗密：《圓覺經大疏鈔》，《卍新纂續藏經》第九卷，頁532中。

47. 唐·宗密：《禪源諸詮集都序》卷上之二：禪三宗者，一息妄修心宗，二泯絕無寄宗，三直顯心性宗……泯絕無寄宗者，說凡聖等法，皆如夢幻都無所求，本來空寂非今始無，即此達無之智亦不可得；平等法界無佛，無衆生，法界亦是假名。心既不有，誰言法界無修不修無佛不佛，設有一法勝過涅槃，我說亦如夢幻，無法可拘無佛可作，凡有所作皆是迷妄。如比了達本來無事，心無所寄方免顛倒，始名解脫；石頭、牛頭下至徑山，皆示此理，便令心行與此相應，不令滯情於一法上，日久功至塵習自亡，則於怨親苦樂一切無礙；因此便有一類道士、儒生、閑僧汎參禪理者，皆說此言便爲臻極，不知此宗不但以此言爲法，荷澤、江西、天台等門下亦說此理，然非所宗。參見《大正新脩大藏經藏》第四十八卷諸宗部五，頁402下。

48. 參張清泉：《北宋契嵩的儒釋融會思想》，（臺北：文津出版社，1998年），頁227-228。

（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》）（全文完）

佛經故事的啓示（三十）

• 何世亮

七十一、洗浴

過去在羅閱祇國，有一位婆羅門的兒子，與母親住在一起，長大之後，問他的母親說：「我的父親過去信仰什麼宗教，我要追隨他的踪跡。」

母親說：「你父親在世的時候，一天進入恒河的水中，洗浴三次。」

兒子說：「父親這種作法有什麼作用，他希望獲得什麼東西呢？」

母親說：「恒河的水可以洗清業障，可以獲得神通。」

兒子想了一想，就說：「我覺得不太對勁。」

母親說：「你覺得那個地方不對？」

兒子說：「北方的居民，每天趕著牛群，渡河到南方，每日都洗浴，為什麼不得道，而且在水中生活的魚兒，為什麼不得神通。」

母親說：「那麼你認為什麼樣的作法正確呢？」

兒子說：「我認為唯有如來的八解之池及三昧之水，才能清洗我們的業障，獲得無爲之道。」

母親聽了兒子的看法之後，也覺得如來的說法比較正確，於是母子二人就來到了佛所，佛爲說法，兩人都獲得道果。

七十一、五通

從前有一位比丘，廣泛訓練數百位門徒，其中有證得四禪者，也有獲得五通者，也有得到須陀洹果者，也有得到阿羅漢果者。

其中有一位安息國人，仰慕比丘的教化，也來參加比丘門下的修行，結果不久之後就成就了五神通，便現出神足之變化，有了貢高我慢之心。

師父看到這種情況，就在大眾的面前，警告他說：「你雖然已經成就了五神通，但是你的意念尚未純淨，最好不要示現神通，否則會造成災禍。」

他聽了之後，便覺得不高興，以為師父在嫉妬他的英才，心裏就盤算著，回到自己的本國，以彰顯自己的神通才華。

於是他就以神足通飛回本國，來到了安息王的宮殿前面，國王看到十分驚訝，問他說：「道人是那一個國家的人？」

他說：「我是本國人，曾經到他國學道，現在已有成就，想要回國，報答國恩。」

國王聽了十分高興，就說：「那麼就請道人從今以後，住在我宮中，受我供養。」

這位比丘答應了，就在皇宮中住了下來，國王親自以手端

飲食供養，有時候也請夫人及宮女來服侍道人，這位比丘剛開始還很遵守戒律，後來就漸漸克制不了欲念。

諸臣下私下看到比丘有不良的行爲，就去告訴國王，但是國王不信，反而罵他的臣屬，因為國王認為這位比丘有神通，應該十分端正才對。

不久之後，有些宮女的肚子大了起來，諸臣又去告訴國王，國王去問夫人，才得知實情，此位比丘犯了淫戒，於是奪其法衣，遣出宮外。

比丘離開皇宮之後，生活沒有著落，就淪落成爲盜賊，結果被捉了，來到了國王的面前，國王看到了，認出是前比丘，就說：「你以前犯了色欲，就已經不對了，現在爲什麼又犯了盜戒！」

比丘說：「我因爲生活窮困，無計可施，才淪落到這種地步。」

國王感歎地說：「看你過去是一位神足比丘，我不忍心給你治罪，不過以後你就不要在我的國界。」

就這樣，這位比丘就被驅逐出境，走投無路之下，就去找一份屠夫的工作，專事殺牛刺羊，事事皆爲，後來因爲打骨，骨尖飛起來，刺中了自己的眼睛，結果就失明了，又被主人解

七翻共解五章（三）

· 雲庵

第四開合

七番第四是開合。開是分析。分析與其他概念的各種不同說法與相同處。合是綜合，與其他概念綜合各種說法作為討論。

智者大師用事理、教行、因果、自行化他、說默五雙和五章的關聯作討論。

一、五重會通事理

1. 釋名，事理兼論，即通論實相理、教行、因果、自行化他、說默。

2. 辨體專論理，體不論教，不論行，體是真實妙理不涉事。

3. 宗與用唯論事。修行是事，從體起用也是事。

4. 教相分別事理之粗妙。事屬粗，理屬妙。亦可論教行等。

二、五重會通教行

1. 釋名可釋教釋行。

2. 體的本身是理，所以是非教非行。

3. 宗與用但是行。宗是自行因果，修至極果。從體起用是化他行。宗用所表達的只是行。

4. 教相只與教義有關，分析教的粗劣。

三、五重會通因果

1. 釋名可說明因與果。

2. 體是實相妙法，非因非果，有因有果是粗因粗果。

3. 宗與用，是自行與化他因果，故宗用可會通因果。

4. 教相則分別因果之法的粗與妙。因在行階段故粗，果已至

實相故妙。

四、五重會通自行與化他

1. 釋名可會通自行化他。

2. 體只是理，非自行非化他。自行在因，化他是起用。

3. 宗要可會通自行，依實相理實踐是行。不會化他。

4. 力用可會通化他，依體起化他力用。

5. 教相分別自行是實法，化他是權法。

五、五重會通說默

1. 說默都須藉名詞概念，故可會通釋名。

2. 實相體不涉說默，無說無示。

3. 宗旨會通默然。自行不必對他說法，故可通默。

4. 力用會通說法，用是化他利益，故必須說教。

5. 教相分別說默。說法落入語言分析，故粗。默然則杜絕語言，故妙。

以上是五重會通五雙。

次則五重會通十種三法作討論。說明五章所契入的境界非常深遠，實乃成佛之境。

十種三法是從三軌提出來的。雖說是五重可以會通十種三法，但智者大師只舉出三軌與十種三法中的三道與三德會通。三道代表衆生修行皆從無明煩惱、惡業、苦三道性相的開始。而三德法身般若解脫則代表修行終點。三軌爲十種三法所攝，故先釋之。

一、五重會通三軌

1. 釋名能夠會通眞性軌，用眞性軌說明實相體。釋名能夠會

通觀照軌，契入實相的智慧。釋名能夠會通資成軌，修行能夠獲得實相智慧。

2. 體宗用各別會通三軌。

實相不是虛偽故爲眞。實相不能變動爲性，故體可會通眞性軌，宗與用既對照觀軌，也可對應資成軌。觀是修行，修行獲實相智慧也是資成，也是力用。

3. 教相分別三軌的粗妙。眞性是體是妙相，觀照是自行與化他是權法，皆粗相。

二、五重會通三道

1. 釋名會通總論苦道、業道、煩惱道。

2. 體可會通苦道，苦道即法身，眞性軌是一乘體，一乘體是法身。苦道即是法身。依實相理，苦道法身一體不二。

3. 宗可會通煩惱道，煩惱道即觀照軌，煩惱即般若故。依般若觀照轉煩惱成般若。

4. 力用可會通業道，業道即資成軌。業道即解脫故。

體宗用各別對三道。衆生皆從無明煩惱而修行，因修行而契入實相理。依圓教觀三道即理。故可會通成苦道即是法身，煩惱即般若，業道即解脫。

5. 教相分別三道全是粗法無妙，三道皆事故。

三、五重會通三德

1. 釋名總論法身、般若、解脫三德。三德各具常樂我淨。
2. 體對法身，苦道即法身。苦是報果，由報果轉成法身。
3. 宗既對般若，也相應解脫。觀照是因，解脫是果，故可會通般若解脫二德。

4. 利用可會通解脫。用是得益，因修行解脫煩惱生死之縛，故會通解脫。

5. 教相分別三德。三道全是粗法，三德是大涅槃，純理無事，純是妙德。

以上用三個層次來論五章的分析與綜合的詮釋。

第五料簡

設各種義理相同與差別以問答方式，將有疑處釐清。然後抉擇去取。計列十二項問答，今唯取與體與宗與用有關者，餘暫且不論。略述如下：

一問：若為蓮故華。華果必俱。將不墮因中有果耶？

問意，為實施權，權不離實，乃至開權顯實，實亦不離權。

廢權顯實，權法廢了，權實不二，豈不與數論派墮因中有果之過同？

數論派主張因中有果，果先存在因中，如種子為因，油為果。油必先存於種子中，纔能從種子榨出油來，不必等待因緣？

答：因中有果，已為藏教觀正因緣法所破除。尚非麤劣權實，況是妙因妙果。

正因緣法，是一切法的存在有因有緣，此有故彼有，此滅故彼滅的法則。例如有「集」煩惱是因，就有「苦」報身之果。無明是因，就有生老死憂悲苦惱之果。

二問：一切法皆佛法，何意簡去權法取實法為體？

意謂既然講一切法都是佛法，為什麼要排除權巧施設的權法？

答：若開權顯實，諸法皆是實體。

過去藉由假名相說，從隨宜權法入手。今直判一一皆入實相體（顯實）。既會入實法，權實本身不再對立，融合為一體。故權與實皆實相體了。

三問：文內從火宅至譬子凡七譬，悉不明蓮華，何以取此為題？

答：七譬是別，蓮華是總。舉總攝別，故冠篇首也。

這樣簡略的回答，若不對法華嫺熟，是亦難以明了。今以湛然尊者的釋籤補充說明。釋籤言：須以七譬各對蓮華權實之義，方得顯於總別意耳。何者？蓮華祇是為實施權，開權顯實。七譬皆然，故得名別。

1. 譬喻中：

(1) 初設三車是施權。（羊車喻求出火宅的聲聞乘，鹿車喻觀諸法因緣出離火宅的辟支佛，牛車喻愍念安樂無量眾生的菩薩。）

(2) 後賜大車是顯實。（後賜一輛大白牛車，表示會三乘法歸大乘一實相法。此大乘含有三乘之法。非獨立之大乘。如大海

納百川之水。」

2. 窮子中：

(1) 雇作窮子除糞以前是施權。(長者密遣形色憔悴無威德二人，喻密施二乘法，隱一大乘。)

(2) 領解接受一佛乘是顯實。(最終心相體信，父子相認，回小向大，承繼如來家業。)

3. 藥草中：

(1) 三草二木是施權。(大中小三草與大小二木，吸收雨水多寡不同，生長各有大小。喻善根深淺不同，聞法能力就有差別。)

(2) 一地一雨是顯實。(一地一雨，喻如來一音說法，皆令衆生體會實相智，入佛知見道。)

4. 化城中：

(1) 爲疲憊衆生設化城是施權。(商主爲半途疲憊不堪衆生，暫時施設一座化城。喻爲生死苦惱衆生，先說三乘佛法，令暫時有個涅槃安置處。)

(2) 引至寶所是顯實。(休息之後，體力大致恢復，商主再摧衆商人前進寶所。喻不可放棄成佛的機會，還須努力行菩薩道。)

5. 繫珠中：

(1) 得少爲足是稟權。(窮親戚不知懷裏藏珠，到處乞討，得少爲足。喻二乘得阿羅漢果爲滿足。)

(2) 後示衣珠是顯實。(後示久已爲二乘種植佛道因緣，今乃

知實是菩薩，得受道記。)

6. 頂珠中：

(1) 隨功賞賜是施權。(國王平時賞賜戰有功者，雖賜種種金銀財寶，唯髻中明珠不妄予人。喻過去機未成熟，不隨意說一佛乘。)

(2) 解髻與珠是顯實。(喻今大乘根機已熟，如來秘密之藏，今乃說之。)

7. 醫子中：

(1) 各有形聲權實二益。(處處自說名字不同，年紀大小。或示己身，或示他身，或說己事，或说他事。)

(2) 非生現生非滅現滅，生滅，跡也。非生非滅，本也。

以上七喻，前六是跡門之喻，後一是本門之喻。故知蓮華總譬本跡權實二法，六喻爲分別譬喻權實二法。爲蓮故華，譬爲實施權。故題目以蓮華總譬權實二法，則兼別矣！

四問：何故雙用因與果爲宗？(法華經以一乘因果爲宗，故有此問。)

答：由因致果，果爲因所辦。若從能辦以因爲宗。若從所辦以果爲宗。二義本是相成不得單取。

因是能辦，因中修種種行，去惑得智。果是所辦，所辦藉能辦而顯。因果不二而二，單取因單取果難獨成立，如臣替王辦事，王又能統治臣子們，君臣相藉，共統一國。因果相藉，完成宗旨。

(待續)

會長：顏高龍
副會長：孫申娥

湛然寺福田功德會



2月份救濟事蹟

1. 劉○陞先生：住台南市東區崇德九街，因父母離婚由外婆扶養，家貧，生活困苦。故本會協助其生活費用貳仟元整。

2. 本月固定幫助戶：黃○勇先生、吳○霖先生、許○和先生、李○興先生、劉

○溫先生、林○乾先生、黃○健先生、葉○華女士、許○笑女士、許○芳女

士，以上各貳仟元整。



被列入聯合國世界文化遺產的河南嵩山少林寺塔林

• 贈 閱 •

■ 中華民國一〇八年三月十五日出版
佛曆三〇四六

■ 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