

福

田



109年歲次庚子湛然寺啓建梁皇寶懺 啓

各位護法居士，多年來蒙大家愛戴護持，湛然法務得以順利推展，特此深謝，祝各位檀越吉祥安康。

一、植福播善，不外理觀與事懺。理觀者，以空假中三觀智，破三惑之迷思。事懺者，唯梁皇寶懺是依歸。梁皇懺儀乃集經論之大成，四十章中概二十章代眾生禮佛誦經懺悔。而前後入懺出懺祈願文，無不讓禮懺者，心懷感動。每日皈命禮懺，希冀三業清淨，福慧圓滿。

湛然遵循舊例，古曆二月十三日至二月十八日（國曆3月6日至11日）啓建梁皇寶懺六永日。

二、古曆二月十九日是大悲觀世音菩薩垂降娑婆，尋聲救苦，無處不現，有感皆應。是日上午十點半，恭誦「普門品」祝頌。

三、古曆四月初八日（國曆4月30日），恭逢釋迦垂迹，誕降娑婆，眾生沐恩，咸沾法雨。是日上午十點恭誦「浴佛功德經」，以是功德回向九界眾生，遠離災禍，身心無惱。

誠邀善信踴躍參加，莊嚴道場。

湛然大衆 謹啓



本期目錄



封面：藍石念珠 大明攝

1. 湛然寺梁皇法會通啓

2. 釋《法華經·常不輕菩薩品》——持經得六根清淨成佛之上品功德(一)……智者大師等

4. 我所認識的印順導師(一九〇六—二〇〇六)——兼錄其弟子對天台教觀之讚美論文(三)……明了

9. 法華經的佛陀觀——久遠實成佛(一)……田村芳朗著 依觀譯

15. 論印度大乘佛教與《楞伽經》的教導(二)……林維明

20. 從印度因明的論式略探莊子書的敘寫及齊物論的名辯涉獵(二)……黃朝和

24. 法華經的成立史(四)……望月良晃著 依觀譯

26. 六祖壇經的啓示(上)……何世亮

29. 十仙PK釋迦(三)……雲庵

32. 湛然詩鈔

33. 一〇九年度元月份會務報告

到底：西安市雲鄠區草堂寺鳩摩羅什塔座

釋《法華經·常不輕菩薩品》—— 持經得六根清淨成佛之上品功德（二）

• 智者大師等

一、總釋品義

（一）在《法華文句》中智者大師說：

1. 內懷不輕之解，外敬不輕之境，身立不輕之行，口宣不輕之教，人作不輕之目。

2. 不輕之解者《法華論》云：此菩薩知衆生有佛性，不敢

輕之。佛性有五，正因佛性，通亘本當，緣了佛性，種子本有，非適今也。

果性果果，性定當得之，決不虛也。是名不輕之解，將解

以歷人彼亦如此，是名敬不輕之境，此境故名不輕之行，宣此語故名不輕之教。昔毀者以此目人，今經家以此目品。

3. 《見實三昧》云：佛爲父王說一切皆是佛，王問一切衆

生即是佛不？佛答：若如實見衆生，於其即是佛。私（指智顗

）類此語，若不如實見，佛於其則非聖。譬如初學射的，多乖少當，以地爲的，無往不著。若分別賢聖，孰是孰非，如實觀之即是佛也。初是因緣解，後是圓教解。（《大正》34，頁140下）。

（二）在《法華義疏》中吉藏大師說：

1. 此經來者有七義：

（1）三品明三種功德，上二品明下中二功德，今次明上品功德。

（2）此經始末明宣持之人得三世功德。〈分別功德品〉初明十二種利益，聞經悟道現世功德，從〈分別功德品〉至〈法師品〉歎經能生未來衆生功德。今此一品歎能生過去世衆生功德。此皆約佛在時，作此分三世，經力雖多，不出利益三世。

(3)近證《法師品》故來，上雖言持經之人得六根清淨，未有其事，今引釋迦本生親自證驗。證驗者正證佛滅後持經人得六根淨，以獎勵未來衆生令持經也。

(4)上明六根清淨果，今敘六根清淨因，欲得根淨當如常不輕菩薩，一心忍諸打罵爲物弘經，必於現身得根清淨也。

(5)欲說衆生悉有佛性，成一乘義，故說此品。一切衆生但有佛性，無有餘性，故唯有一乘無有餘乘。

舊云：法華經但明善人有佛性，《涅槃經》始辨有心皆得成佛。今明此品正辨惡人有佛性義，《方便品》明一毫之善，皆成佛道，則知一切有心並有佛性皆成佛也。

問：此衆生是何等惡人？

答：保執小乘，拒逆大乘，是謗方等人。又執小不信大乘，於大乘無信是一闢提人，即是極惡人。有佛性義與《涅槃經》無異也。

(6)自上以來明授記義，猶自未盡，上但明佛授記未明菩薩授記，則能授記人未盡。上但授善人記未授惡人記，則所授人未盡。上但現在授記未明佛滅後亦得授記。此則時節未盡，今欲明三種盡義，故說此品。

(7)上來二品餘經已廣歎持經人之福，勸物明修行，今次廣敘謗法毀人之罪，誠約未來勿造斯業，故說此品來也。（《大

正》34，頁616上—中）。

(三)在《法華玄贊》中窺基大師說：

三門分別，一來意，二釋名，三解妨。

1. 來意有四：

(1)能學行人雖有六品，分爲四段，此爲第四，明佛自身往居因位，行安樂行，修忍辱等，流通此經，當得安樂。今說此經勸勵時會，故此品來。

(2)三品明未滿果中，前明行六根清淨，未知得者實誰是耶？今說自身往行，彼行得六根淨，勸勵時會，故此品來。

(3)欲顯行安樂行，威勢無比，我爲不輕行安樂行。衆生于時行損害我，初雖受苦，還由我力，並得佛道，說親自行而不作佛。今說此緣以利時會，故此品來。

(4)論說六種記中，此明具因菩薩與記，故此品來。

2. 釋名者：

常者恒義，不輕者恭敬義，觀他四衆具佛性因，勸他修行必得作佛。三業恒時虔恭敬仰，故名常不輕。

3. 解妨者：

何故此品獨告大勢（菩薩）？欲明經之威神，能令順修行者疾得作佛。違經惡人亦能速拔其苦，故唯告彼，不告餘人。

問：此品亦明威音王佛，何故唯以不輕爲名？

答：佛因彼，說非正明故。（《大正》34，頁839中—下）。

（待續）

我所認識的印順導師（一九〇六—二〇〇六）—— 兼錄其弟子對天台教觀之讚美論文（三）

• 明了

（二）對中國佛教之護持者

1. 對禪宗之護持：

（1）中央研究院院長胡適先生自一九三五年開始研究禪宗典籍《壇經》作者，一改原作者六祖慧能大師，為慧能大師弟子神會禪師，引起中日台三地學者及佛教人士之討論與反駁，其中以印順導師《神會與壇經》最為正確。主編《六祖壇經》研究論集之張曼濤居士說：

佛教界對胡適先生提出的問題，反駁者甚多，但真有力而不涉及感情以學術立場就事論事者，則甚少。在許多篇章中唯一最有力而最有分量，不以衛教姿態表現者，則唯印順法師的「神會與壇經」，這也是一篇極佳的批駁胡適先生對禪宗的錯

誤觀點。（《現代佛教學術叢刊》①，〈六祖壇經研究論集〉，「本集編輯旨意」，頁2）。

（2）導師在《神會與壇經》文中說：

「壇經」代表六祖，還是代表神會的思想？這是個大問題。這一問題的解決，不能將問題孤立起來，要將有關神會的作品與「壇經」燉煌本，從禪宗發展的歷史中去認識、考證。

神會是曹溪慧能的弟子，慧能是東山宏忍的門下，所以我擴大了視野：一方面，從東山門下——北宗、淨衆宗、宣什宗的禪風去觀察「壇經」（與神會）；從南宗、北宗、宣什宗、淨衆宗——東山門下，探求到東山宏忍、雙峯道信的禪風，再進一步的研究到達磨。

一方面，從「壇經」來看曹溪門下——荷澤宗、保唐宗、洪州宗、石頭宗的禪風。因為注意石頭，也就引起了牛頭宗的研究。這樣的觀察一番，得到了從達磨到曹溪禪的發展，以及禪入南方而引起的蛻變情況。（頁一二）。

經過這樣的觀察，「壇經」及神會在禪宗中的意義，有了一番理解。我覺得應該寫一篇專文，對胡適禪宗史中那個重要問題——燉煌本「壇經」是神會或神會一派所作的論斷，作一番徹底的糾正，以免「一人傳虛，萬人傳實」。（頁一二）。

文中又說：

他（指胡適）雖然找到了有關神會的作品，（民國十九年前）還沒有見到東山門下與雙峯的禪書，對南嶽、青原門下，也沒有認真的去認識一下。這樣孤立的、片面的研究，使他過高的估計了神會。神會在他的心中，越來越大，再也沒有記得禪宗裏還有別人，使他落入神會造「壇經」的歧途。（頁138）。

2. 對天台宗之護持：

(1) 印順與妙欽合著《中國佛教史略》，導師認為，智顗思想之精髓在於「止觀」，其《六妙門》、《次第禪門》與《摩

訶止觀》，實為不朽之典。（頁28）。順著導師對天台宗觀法典籍之肯定，其弟子性廣法師深入研究，有輝煌成果。

(2) 性廣法師中央大學博士論文《圓頓止觀探微》摘要發表《弘誓》二期雙月刊，茲摘錄其對天台智顗對佛教界禪觀的貢獻，以表示導師間接對天台宗之護持。

① 智顗大師所創說的圓教止觀法門，孤明獨發而卓然成家，上承漢魏六朝以來禪學之遺緒，於印度佛教傳統的定慧二學，既有繼承又有創發，更有精湛高深的實修體證。（頁8）。

② 重視禪定與慧悟雙修：智顗在闡揚大乘圓教中道實相的頓觀深智中，仍然重視禪定的修學，視之為生發智慧的有效因依，不若後來有些宗派獨舉慧悟而疏於修定的偏向。（頁10）。

③ 融匯二乘止觀前方便與主要道品：

a. 二十五方便是同於藏教的修行基本要件，講於智顗入「法華三昧前方便」的境界，以不次第行之慧解得「旋陀羅尼」成果之後。性廣法師認為，智顗於此根據藏教《阿含經》中之解脫道「六種前方便」，而說圓教止觀「二十五方便」，應有重視增上定力的考量。

b. 五悔方便，是通於大乘增長信願心的特殊行法。

c. 十乘觀法，融會二乘道品：圓頓止觀的「十乘觀法」，主要以「觀不思議境」為圓智觀行的殊勝所緣境，而其中之助修內容，則包羅了解脫道、藏教「三十七」道品，與菩薩行「六波羅蜜」的主要道品。……於此顯現了智顗的圓頓止觀法門，有包羅融攝二乘道品的特色。……其行法內容，包羅聲聞以至於大乘——藏通別三教之道品項目，並以圓頓觀心法門融貫會通諸多止觀法門，具見其不棄一法，圓具頓觀心法的止觀學說特色。（頁11-12）。

④發揚大乘三昧精神，詳說「法華三昧」細行：在止觀所緣的施設上，他攝取《法華經》、《觀普賢菩薩行法經》等大乘經典的精華，再糅以個人戒定慧三學的實修持果，設計出一套完整表現大乘三昧與法華經義的修行儀軌，為經典原來的「法華三昧」，增添了许多行法內容與證境。

相應於圓教觀行的精髓，是於一切時地，皆能「直觀一切法空」的「法華無相行」，並分立戒定慧三學各有下中上等，合而為九品的修證次第。在有相行的懺願儀軌方面，則重視培

養信願，感召佛光注照，以為大開圓解的信願方便，此亦開啓了後來的中國大乘佛教，盛行懺願儀軌法門之濫觴。（頁12-13）。

⑤統攝全體且即心而備的「觀心法門」：智顗體悟到「心即實相」的圓教意旨，指出此即具三千界，故在即具三千界的一念心中，若能依於十如是實相而觀照，則能盡得圓理，鑒照無餘。（頁13）。

⑥依推理知圓義，以慧觀證圓智：入門之時，首先是對圓義的「推理」與論究。此一「推理」的智思活動，在「依推圓理發菩提心」的始發大乘心時，就扮演了抉擇修行取向的關鍵；在後續的修行過程中，對於所遇、所觀察的對象——所緣境、十境，皆應一以圓理內容為推求參究之準則；……於此，智顗肯定人類心智有推求真理的能力，並且透過推理即能體顯，也就是藉由推理，能得知一切法之體性、實相，也就是真理、諦理。（頁13-14）。

⑦以念佛信願助開圓解：智顗注意到大乘重視三昧法門的特色，故說「圓頓止觀」法門中的「四種三昧」。修法特色則

以念佛懺悔的有相行為入門，並收攝導歸於觀心入理的中道實相圓義。（頁14）。

⑧結論：

智顗的圓教修證學說，將二乘重要法門與道品，一一匯入圓頓止觀修行內容；然其融會傳統佛教經論的種種定慧方法，並非只是舊名目的援引，而更以圓教義理與觀心法門，賦予新的觀行內容與境界意義，依此成就圓頓止觀的功夫論。

相較於「教外別傳」、「不立文字」的中國禪宗，其創立之止觀學說，更有寓創新於融貫的特色。（頁15）。

智顗的天台圓頓止觀思想，依於深入經教的甚深學思與堅實篤行的強毅禪風，凡所教說與施設，皆能教證、理入與實修兼備，在定慧思想與止觀實修上的成就，皆燦然可觀；展現了漢魏兩晉南北朝以來，漢人學習印度佛教思想的高度成就，亦為後來學習止觀行人的最佳典範。（頁16）。

(3) 二〇一一年八月十五日至十七日，由南嶽佛教協會主辦「慧思大師與南嶽佛教」學術研討會，在湖南衡陽市衡山福嚴寺舉行，弘誓學院昭慧與性廣二師應邀發表有關天台三祖慧思

禪師禪法之論文。贊譽為「教觀雙美」的慧思學說：

① 昭慧法師在〈無諍、無諍行、無諍三昧與「諸法無諍三昧法門」——兼論〈諸法無諍三昧法門〉中之「無諍」意涵〉文中推崇慧思禪師說：

「無諍行」或「無諍三昧」的重點，在於「善待有情」。

這是將阿蘭若行的功夫由外而內，再由自而他，擴及周遭衆生——依慈悲心而不欲令其於已起結而感苦，依法空慧而打破人、我藩籬，令衆生斷結、得證。

相形之下，（慧思）〈諸法無諍三昧法門〉的重點，則在於「善實法門」。這是以一「禪波羅蜜」攝衆法門；以一「四念處」入衆法門，依於諸法門間的無所隔礙，故名「諸法無諍三昧法門」。

法師又說：

慧思無意於本論中將「無諍三昧」作為一種「法門」，而是要建立依「禪波羅蜜」——「四念處」，而「一攝一切」的禪觀理論。

天台家用「無諍三昧」，來指稱任運證得「三諦」行法，

並認為圓教初門修一切無漏對治、觀練熏修之禪定的同時，即能證得聖果，成為大力羅漢，具足六通及三明等，同時也可證得「無諍三昧」。

對應於天台圓教初門證境，本論純粹是就「一多相即」的天台核心理論，安立其「法門無量」而又「法門無礙」的工夫論——依一「禪波羅蜜」與一「四念處」，建立了「一多相即」而「法門無諍」的修行觀。（《弘誓》116，頁29-30）。

本論影響所及，法師說：

爾後智者提出「一切法相即互入」之圓教義理，視六波羅蜜與三十七道品為相即相入且互為助行之法門。如《摩訶止觀》云：「六度道品相即者，檀即摩訶衍，四念處亦即摩訶衍，檀與道品，無二無別。」「於行有益，互有相修；約理，互有相即。」（《大正》46，頁94中）。（同上，頁29-30）。

②性廣法師在〈慧思「法華三昧」之「大乘頓覺法門」研

究〉中說：

「頓覺」也並不表示其所獲得的修證體驗是不依經教，隨意的，自由心證的。「法華三昧」做為「一切世間難信」的「大乘頓覺」法門，思禪師將它的禪悟境界，嚴謹地對照傳統禪修法門的修行系統知識，尤其《阿含經》以來聲聞經教的各類禪法；並融入自己對大乘法義全面而獨到的體會，使「法華三昧」成為深具特色而又能溝通二乘禪境義解的大乘三昧法門。

法師又說：

某些標榜「頓覺」的法門，不是將之視為葛藤、糟粕，就是譏此為「拾人牙慧」的無益之舉而將之忽略或拋棄。然而慧思禪師則在深悟禪法有得中，以其高邁幽邃之禪境證量，分別利鈍根人之門徑，而以「諸法無諍」之原則，對舉次、不次第，也就是漸修與頓覺二門，在禪修所緣與證量上的互轉、印證，以及「禪定」做為一切慧悟基礎的重要性。（《弘誓》117，頁47-48）。

（待續）

法華經的佛陀觀——久遠實成佛（二）

田村芳朗 著
依觀 譯

一、一乘妙法與久遠釋迦

法華經的特色 曾西元四〇六年，與鳩摩羅什共同翻譯《妙法蓮華經》七卷二十七品（八卷二十八品），並且在譯事進行時，一併參預討論的羅什的門下，大都撰有此經之注疏。而衆多的注疏之中，現存最古的，是羅什門下道生（一四三四）所撰的《妙法蓮華經疏》（法華經疏），在此疏中，道生指出「序品第一」至「安樂行品第十三」是「明三因爲一因」，「從地涌出品第十四」至「囑累品第二十一」是「辨三果爲一果」，將「法華經」分成因果二門。進而又指出「藥王菩薩本事品第二十二」至最後的「普賢菩薩勸發品第二十七」是「均三人爲一人」，認爲此一部分相當於流通分。此外，在作出如此

區分之前，道生提出「善淨法輪、方便法輪、真實法輪、無餘法輪」等「四種法輪」之說。對於真實法輪，道生說是「破三偽，成一美」：對於無餘法輪，說是「會歸之談，乃說常住妙旨」。若對配前述的因果二門，則「序品第一」至「安樂行品第十三」的因門應是真實法輪，「從地涌出品第十四」至「囑累品第二十一」的果門則是無餘法輪。換言之，法華經之前半是在揭示統一聲聞、緣覺、菩薩等三乘（三因）的一乘妙法，後半則是揭示統一三果的久遠釋迦。

其次，光宅寺法雲（四六七—五二九）撰述《法華義記》，法雲將「序品」定爲序分，「方便品第二」至「分別功德品第十七」的彌勒偈頌等十四品半爲正宗分，接續偈頌之後的長行

至最後全經之卷末等十一品半爲流通分，進而又作更細的區分。亦即對於正宗分，是將「方便品」至「安樂行品」等十二品說爲「開三顯一，以明因義」，「從地涌出品」至「分別功德品」的彌勒偈頌的二品半是「開近顯遠，以明果義」。所謂的「開三顯一」，是指統攝三乘諸法，並揭示一乘妙法，所謂的「開近顯遠」，則是顯示印度出生以及成佛（近成）的釋迦原是本來久遠之佛。將正宗分作如此區分，並指出其所具特色，顯然承自道生所見。進而又就此區分予以細分，最後遂有三段、六段、二十四段的三重分科。

大成法華教學的天台智顗（五三八～五九七）也在《法華文句》中，將法華經全體分成序、正、流通等三段（一經三段），然其所作的區分是將「序品」至「安樂行品」視爲迹門，「涌出品」以降爲本門，而此本迹二門各有序、正、流通等三段（二經六段）。可以說此舉是將法雲所作的由於細分而繁雜化的分科重新予以整理。而將因門、果門稱爲迹門、本門之所以，是因於此兩門皆有因果二義，從而不能將前一部分限定爲因門，後一部分限定爲果門。對於此兩門所具的特色，則承自光宅寺法雲，認爲迹門是「開三顯一」，本門是「開近顯遠」。

宇宙的統一真理 上來所述是傳統對於法華經所作的區分，

以及對於法華經所具特色的認定。就法華經的全體見之，如此的區分與特色是獲得承認的。概略而言，可以在「安樂行品第十三」（或第十四）至「從地涌出品第十四」（或第十五）之間劃出一條界線，前半以「方便品第二」爲中心，是在揭示「一乘妙法」：後半以「如來壽量品第十五」（或第十六）爲中心，是在揭示「久遠釋迦」。此中，所謂的「一乘妙法」，意指統一的真理，亦即總稱支撐維持一事物的「法」（dharma）爲諸法或一切法，而此「一乘妙法」，是指於根底統一此等之法。例如肉體（色）有肉體之法，精神（心）有精神之法，然就根底而言，此等是不二，是一體（色心不二）。於此不二、一體之中，有其統一之法。法華經稱此「統一之法」爲“saddharma”。於西元二八六年譯出法華經的竺法護，是將“saddharma”譯爲「正法」，基於此乃意指統一諸法的絕對真理，其義甚深，故鳩摩羅什改譯成「妙法」。其門下道生乃至光宅寺法雲皆強調「妙法即是絕對的真理」。而天台智顗於指出「喚妙爲絕」（法華玄義卷二上）之外，對於妙法，更構築其絕對之論理。又，基於稱此爲統一的真理，故對於統一的宇宙又有進一步的

描述。此即所謂的「一念三千」之說。此說之原型，即是羅什所譯的「諸法實相」。

正以「開三顯一」而作說明，被大乘佛教視為小乘的部派佛教含有聲聞與緣覺（獨覺）等二種類別，此被稱為二乘。聲聞、緣覺誤解可說是佛教之真理的「空」為虛無，認為歸於「無」為人生之理想（涅槃）。為此，在現實社會活動的佛教徒挺身而出，將陷於如此虛無見解（虛無空見）的人斥為不能成佛（二乘不成佛），並且致力於闡明空理。彼等將先前的佛教評定為小乘，此中有聲聞與緣覺等二乘，反之，自稱為大乘，是菩薩一乘。所謂「菩薩」，乃是菩提薩埵（bodhisattva）之略稱，據大乘佛教所述，此乃意指「攜帶覺悟之人」。換言之，是指攜帶所覺悟的真理回歸於現實，努力於現實中實現真理的人。除了揭示一乘妙法的統一的真理，法華經也主張陷於虛無主義的二乘因聽聞一乘妙法得以起死回生，亦即將如同菩薩，亦可成佛。後世稱此為「二乘作佛」。如是，所謂的「開三顯一」，具有二種意涵，其一是揭示統攝三乘的一乘妙法，其二是揭示聲聞、緣覺等二乘如同菩薩一乘，亦可成佛等。而所謂的「一乘」，則是三乘統一的一乘以及三乘平等的一乘。要

言之，法華經的前半所揭的一乘妙法，既是宇宙統一之法，也是萬人平等之法。

佛陀觀之變遷 其次，就「開近顯遠」見之，此意謂歷史的現實的釋迦其實是超越歷史的永遠的佛，可以說是法華經的佛陀觀之呈現。為此，首先有必要一見佛教中的佛陀崇拜之歷史。直至最後一刻，釋尊本身仍秉持著對於「法」的信仰，於入滅之際，告誡其弟子「吾滅後，吾所說法（dharma）與律（vinaya）乃是汝等之師」。然而就信徒而言，通常是透過釋迦的人格（佛）而聽聞法乃至接受法。換言之，對於彼等，法是具有人格（佛）氣息的佛法（buddhadharma）。因此，釋迦入滅後，其弟子透過遺骨、遺品、遺跡等追慕釋迦。但僅只如此，不得滿足，遂逐漸尋求得以取代釋迦之佛。佛陀崇拜的歷史由此而展開。此佛陀崇拜可分成尋求取代釋迦的具體的佛陀觀，以及對於一佛，提出現實身（色身，rūpa-kāya）與永遠身（法身，dharma-kāya）等二身而作考察的佛身論。

首先就尋求取代釋迦的具體的佛陀觀見之，發端於過去佛之思想，首先產生的是，未來佛之思想。此即是「未來將有佛出現，取代釋迦，伸出救度之手」的信仰，住在兜率天的彌

勒 (Maitreya) 菩薩未來將下生此世，遞補 (補處) 釋迦，成佛而救度衆生。繼此未來佛思想而產生的，是來世佛的思想。此即「希望於此生或來世往生他方淨土，親見彼土之佛」的信仰，其中最具代表性的佛，是東方妙喜國的阿閼佛與西方極樂世界的阿彌陀佛。來世他土佛的思想興起時，先前所述的未來佛的彌勒菩薩也轉化成一種來世佛。亦即兜率天乃是兜率淨土，彌勒菩薩乃是彌勒佛，進而「產生欲生彌勒淨土」的信仰。相對於先前未來佛思想的「彌勒下生信仰」，此被稱為「彌勒上生信仰」。爾後，遂有《彌勒下生經》與《彌勒上生經》等二種彌勒經典之編集。無論中國或日本，如同阿彌陀信仰，彌勒信仰也頗為盛行。阿彌陀信仰與彌勒上生信仰是強調厭離此充滿苦難的現世的娑婆 (saḥā, 忍) 世界，祈求於死後的來世往生淨土，而彌勒下生的信仰則是身處末世或動亂時期，被壓抑的民衆發起改革運動時，期望借助彌勒下生之力而產生的。期望彌勒的時代來臨。

來世他土佛的思想之後，又產生十方遍滿佛的思想。亦即於現今之此世，佛遍滿於十方的信仰。最具代表性的，是華嚴經之教主的毘盧遮那 (Vairocana)，Vairocana 可譯為「光明遍

照」或「遍一切處」。此意指以光明為本體者，亦即將太陽崇拜應用於佛陀觀之中。此十方遍滿佛的思想徹底發展時，即成為內在佛之思想。亦即「佛現今存在於吾等之中」的信仰。此可見於《涅槃經》等第二期的大乘經典 (四世紀) 之中，或稱之以「如來藏」(tathāgata-garha) 或「佛性」(buddha-dhāta)。佛陀觀至此達到顛峰。

佛身論之進展 更就佛身論見之，第二期的大乘經典接續此色身 (rūpa-kāya) 與法身 (dharma-kāya) 等二身之說。所謂色身，是指現實的有生滅的此身，法身則是指與不滅的真理 (法) 成為一體的永遠之身。首先是對於釋迦佛，提出二身之說，爾後，其他的佛也適用之，進而論及其他的佛與釋迦佛的關係。最後出現「毘盧遮那佛與阿彌陀佛是釋尊永遠之身的法身，而釋尊是現實身的色身」之說。

到了第三期大乘經典 (五世紀)，永遠相 (本質界) 與現實相 (現象界) 的關係成為問題，因此，在此等經典之中，極力論述此二者之間的關係。而此風氣亦波及於佛身論，永遠身的法身與現實身的色身之間的關係亦被探究，因此，法身、色身的二身說遂朝向法身、報身 (saṃbhoga-kāya) / 應身 (nirmāṇa-

keya) 的三身說進展。亦即就二身說而言，所說的法身富於永遠性，是抽象的，但欠缺具體性；所說的色身富於具體性，然而不是變滅的，欠缺永遠性。為尋求具有永遠性與具體性兩者的佛身，遂有報身之提出。可以說報身是永遠身的法身與現實身的色身之統合，因此也被視為是佛的因行果德身。應予以注意的是，在此三身說中，應身是色身的轉換。色身用於特指生滅的現實身，而應身如同又稱為化身，是指為救渡眾生而應現（化現）的佛身。對於現實身，給予積極的意義。無論中國或日本，對於佛陀觀中的種種佛陀與佛身論中的三身說，發展出複雜佛陀崇拜乃至議論。

法華經的佛陀觀 在前述的佛陀崇拜史中，法華經中的「久遠釋迦說」居於何等位置？若就佛陀觀而言，法華經雖已揭出阿彌陀佛之名，但毘盧遮那佛之名尚不得見之。此顯示法華經的久遠釋迦是位於阿彌陀佛等來世他土佛與毘盧遮那佛等十方遍滿佛的中間。與此相關連的是，佛的本質的問題，阿彌陀佛有 Amitāyus (無量壽) 與 Amitābha (無量光) 等二種含意。亦即以壽命 (āyus) 為本質，或以光明 (ābha) 為本質。毘盧遮那

佛的「毘盧遮那」則為光明之義，從而毘盧遮那佛是以光明為其本質。就法華經而言，「化城喻品第七」與「藥王菩薩本事品第二十二」（第二十三），皆只言及 Amitāyus 一次。「觀世音菩薩普門品第二十四」（第二十五）偈頌中的阿彌陀頌，言及 Amitābha 三次，但此阿彌陀頌僅見於梵本與藏譯本，顯然是新加的部分。另一方面，華嚴教主的毘盧遮那佛完全沒有出現於法華經中。據此看來，法華經應是位於 Amitāyus (無量壽) 等的壽命佛與 Amitābha (無量光) 以及 Vairocana (毘盧遮那) 等的光明佛之間。換言之，法華經的佛陀觀是處於壽命佛的階段。關於法華經中的久遠釋迦，從「如來壽量品第十五」（第十六）載為「我成佛已來甚大久遠。壽命無量阿僧祇劫常住不滅 (aparimita-āyus-pramāṇa) 看來，是以「壽命無量」表現。附帶一提，在以毘盧遮那佛為教主的華嚴經中，Amitābha (無量光) 出現於「入法界品」二次，出現於「普賢行願讚」四次。將此華嚴經與法華經作對比時，可以得出壽命信仰乃至壽命佛之崇拜早於光明信仰乃至光明佛之崇拜。至於阿彌陀佛，應是 Amitāyus (無量壽) 思想早於 Amitābha (無量光) 思想，

可以說是較為古老。若兩者同時並行，則法華經是將重點置於壽命，華嚴經則著重於光明。但若就思想史而言，光明佛是普遍的，相較於壽命佛，應是更具發展性。此因在佛身論中，光明佛之典型的毘盧遮那佛被視為法身。

佛身論與法華經 若依佛身論而見此法華經，在「藥草喻品第五」第八十二偈中，可以見及“dharma-kāya”一語。但此一部分（「藥草喻品」後半部）僅見於梵本、藏譯本、《正法華經》、《添品法華經》，唯獨不見於羅什譯《妙法蓮華經》。

從而dharma-kāya的漢譯語，應從《正法華經》或《添品法華經》中探求，但《正法華經》並無與此相當之漢譯語，而《添品法華經》是以「法身」一語表現。又，就「藥草喻品」的前一部分而言，《正法華經》有「平等法身成就」之說，「法身」一語得以見之，但其他諸本則無相當之語。現今所見的《妙法蓮華經》的「提婆達多品第十二」之偈文中，也有「微妙淨法身」「法身莊嚴」之說，也可見到「法身」一語，但《添品法華經》之外，相當之語不得見之。據此得以推定法華經的古部分中，「法身」一語並不存在。當然「法身」一語，在法華經的成立之前既已存在。要言之，相較於佛身論，可以說法華

經的佛陀觀在於尋求具體之佛。就此而言，立於具體的來世他土佛思想的淨土經典中，漢譯的「法身」以及與此相當的原語同樣不得見之。

附帶一提，伴隨稱為毘盧遮那佛的普遍的佛陀觀，華嚴經的法身思想也頗為顯著。亦即在「十地品」（十地經）中，言及衆生身、國土身、業報身、聲聞身、辟支佛（獨覺）身、菩薩身、如來身、智身、法身、虛空身等十身，此中，對於衆生身與如來身更給予細分，強調普遍、究極的法身。此一方面，頗異於法華經之所述，從中得以窺見法華經的久遠釋迦是有別於華嚴經的毘盧遮那。對於此二者的差異，在中國佛教界，產生優劣之論爭。又，對於與法華經的久遠釋迦孰優孰劣之議論，最應予以揭舉的是，涅槃經等的佛性、如來藏的法身常住說。如前所述，佛性或如來藏之說，是毘盧遮那等十方遍滿佛思想的更為徹底，亦即認為永遠的佛現今存在於我人之中。簡言之，是主張內在的佛。配合佛身論而提出的，即是法身常住之說，換言之，是內在身。在有關優劣的議論上，最後是認為毘盧遮那佛以及佛性、如來藏之說，較勝於法華經的久遠釋迦之說。但此實是不理解法華經的久遠釋迦之說的意圖所致。

（待續）

論印度大乘佛教與《楞伽經》的教導 (二)

／林維明

(四) 《般若經》論述空性的理念

非常有趣的是，如將上述所引《無量壽經》的經文與《般若經》所遍及的思想加以對比，則會發現《般若經》詳論諸法不真實 (unreality) 或空性 (śūnyatā, emptiness) 的理念，尋求從存在的牢獄中獲釋。或是說《般若經》是純粹從形而上學的觀點 (metaphysical point of view) 詮釋佛教徒的證悟 (Buddhist realization)。空性的教義為《般若經》的主旨。是為大乘佛教思想的基礎，甚至包括瑜伽宗 (yogācāra)。原始佛教否認有一恆不變的「我」實體存在，即無我 (ātman)，但對外在世界的觀念仍為質樸的實在論 (naive realist)。而般若經的思想家則主張客體也不存在，亦即並無常恆存在的絕對

實體，當他見萬物皆相互關涉，非永久性和不值得執著的，這種《般若經》的非真實性 (unreality) 或空性 (emptiness) 就是梵文的 śūnyatā 的意思。這是佛教自然理論 (Buddhist theory of nature) 的基礎⁷。

所以在《般若經》所謂的最高的覺悟與「證空」同義，換言之，佛教徒生命的目標是證得無所住。其住稱為無所住 (apratiśhṛita, not abiding)。如《金剛經》所說的「應無所住而生起心」⁸ (na kvacit pratiśhṛitam cittam utpādayitavyam)。如來以無所住故，其所思及所行絕無外在或內在的假想客體概念，就如同太陽光普照到正直或不正直的人身上一樣，或如在原野中盛開的百合花，即使無人讚賞其無法比擬的六角形

花瓣美麗，亦如是地怒放。所以在梵文八千般若頌（*aśīas āhasrika*）〈帝釋品第二〉中說：「菩薩摩訶薩應以空而住於般若波羅蜜多……以無所住故名如來；不離有為無為；不住有為無為」⁹。此引文即是代表所有般若經典的主旨。

（五）《華嚴經》被視為佛教徒思想與生命的最大成就

至於《華嚴經》（*avatamsaka sūtra*），那真是佛教思想，情感和體驗的至高無上成就。以我所見，世界上還沒有宗教典籍能及《華嚴經》如此地壯觀概念，深邃的感覺及巨大尺度的格局。《華嚴經》可說是生命永續的泉源，由此不再由折回來渴望或半滿足的心態，也就是說可領悟到宗教心理的偉大和滿足於其所描述的宗教境界，很可惜的是此偉大經典保持隱藏於文體中，而未受普遍的認識及受影響，在《華嚴經》中不止喜愛思辯的人能得到滿足，甚至性情低落及心情受重大壓力者亦如是，將可減輕其心理負擔。絕對真理是相當地抽象難懂，然而《華嚴經》透過有系統的表現出來，讓吾人得以把握，何者是真理的體悟，如從微小芥子以窺測須彌山，或從微塵顆粒中顯現整個宇宙，而這裡所謂的宇宙不僅是指肉眼可見的自然

宇宙，亦涵蓋唯有偉大心靈才能感受到龐大壯觀宏偉宇宙¹⁰。截至本章節為止，我已譯「普賢菩薩十大願」¹¹，這是《大方廣佛華嚴經》（八十卷）最後一品（三十九品）〈入法界品〉為形成中國華嚴的一部份。¹²

三、《楞伽經》的教導

（一）本經主旨為內證絕對真理

那麼《楞伽經》的立足點為何？本經或許可與《華嚴經》歸於同一類，因為它是站在闡揚後期大乘的絕對唯心論（absolute idealism）與顯諸佛的深層心靈，然而本經具有其自身的特色，那就是揚棄種種象徵譬喻手法（*Symbolism*），此與《華嚴經》的教化方式大不相同，本經是以嚴謹的方式，直接說明與大乘佛教不同宗派的教理觀念，這就是說在研讀本經時必須廣博多聞以及對所有義理詳細內容具有洞察力的部份理由，總之，本經的主要論題可由以下引文作為概述。如經文¹³說：

「大慧！復有沙門、婆羅門，觀一切法皆無自性，如空中雲，如旋火輪，如乾闥婆城，如幻、如焰，如水中月，如夢所見，不離自心。由無始來虛妄見故，取以為外，作如是已，斷

分別緣，亦離妄心所取名義，知身及物併所住處¹⁴，一切皆是藏識境界，無能取、所取及生、住、滅。如是思惟、恆住不捨¹⁵。大慧！此菩薩摩訶薩不久當得生死、涅槃二種平等。

（大慧）！大悲（mahākāruṇika）方便（upāya）無功用行¹⁶，觀眾生如幻（māyā）如影，從緣而起¹⁷，知一切境界離心無得，無相道，漸昇諸地，住三昧境界。了達三界皆唯自心，得如幻定，絕眾影像。成就智慧，證無生法，入金剛喻三昧，當得佛身。恆住如如，起諸變化，力通自在。大慧！方便以為嚴師，遊眾佛國¹⁸，離諸外道及心意識，轉依次第成如來身。

大慧！菩薩摩訶薩欲得佛身，應當遠離蘊、界、處、心、因緣、所作、生住滅法、戲論分別、但住心量。

觀察「三有」無如來妄習所起，思惟佛地無相、無生、自證聖法，得心自在無功用行。如如意寶，隨宜現身。今達唯心，漸入諸地。是故，大慧！於自悉檀¹⁹應善修學」。

註釋

7. 空性的理論是大乘佛教所提出最熟知的理論，但也是最不為人所瞭解的理論，特別是對那些沒有接觸過大乘佛教存在論

（Mahāyāna ontology）者更是如是，但甚至對某些佛教學者亦如是，他們並未充分瞭解其理論，可能是入門時，即浸染錯誤的觀念，其理由是各種接觸及掌握空性的義理顯現其微妙或甚深（subtlety or depth）或過於簡易（Simplicity），因而易於導致錯誤或不充分的詮釋，如不生（anutpāda, nobirth）的義理亦易被誤解一樣。

8. 《金剛經》T8, 749c22-23。

9. 相當於《大般若經卷425第二分帝釋品》中說：「諸菩薩摩訶薩於般若波羅蜜多，如所應住，不應住相……如來之心於一切法都無所住亦非不住……以無所得而為方便……一切法皆如幻故，今於此甚深般若波羅蜜多相應義中，說者聽者及能解說者都不可得」（T.7, 135b11-139a6）。

10. 譯者認為《華嚴經》非常殊勝，初學者可參考，孫劍鋒編釋（2011）《華嚴精要》台北：大乘精舍。即研讀經典時，應以自己為經中的一員，接受諸佛菩薩的開示，於日常生活中，自己的要做到「學為人師，行為世範」，為眾生之表率，將可逐步轉凡入聖。這是一部大乘菩提道法，一切法皆在裡面

，故稱為圓融法門。行布（漸修）不礙圓融（頓悟），圓融不礙行布的經典。

11. 普賢十大願：一者禮敬諸佛，二者稱讚如來，三者廣修供養，四者懺悔業障，五者隨喜功德，六者請轉法輪，七者請佛住世，八者常隨佛學，九者恆順衆生，十者普皆迴向，（T.10, 844b24-28）普賢行願品，除四十華嚴第四十品外，另六十華嚴第三十一品，八十華嚴第三十六品及文殊師利發願經和普賢菩薩行願讚異譯。

12. 〈入法界品〉是四十卷華嚴，異譯有大方廣佛華嚴經入法界品，六十華嚴三十四品及八十華嚴三十九品。粗體字這一段話，作者鈴木大拙並未表達很清楚，而且此處未譯述普賢十大願，「中國華嚴」涉及層面很多，譯者雖然照原文譯出，但是還是建議刪除比較好。

13. 鈴木大拙引文的經文出自南條文雄梵文校訂本 Nanjro bunjru, ed. The Laṅkāvatāra Sutra (Kyoto: Otani University Press, 1923), pp.42ff，不過本文係引用唐譯

本《大乘入楞伽經卷一》T.16, 594a7-28，異譯本可參魏譯本 T.16, 522c7-523a7，劉宋譯本 T.16, 483c11-484a5，談錫永《入楞伽經梵本新譯》（台北：全佛，2005），鈴木大拙英譯 D.T. Suzuki, The Laṅkāvatāra Sutra (London, 1932 India, 1970; Taipei, 1994, 1991) pp.37-39。釋成觀 2007《楞伽經義貫》說：「佛在此開示的妙法，實是頓漸必修的不二法門」（頁218）（台北：毘盧）。

14. Body(deha), Property(bhoga), Abiding-place(pratishtha) 譯為身體，財產或資具，所住處。唐譯將 bhoga 譯為物，魏謂資生，劉宋譯受用，談錫永譯資具，故知唐譯是誤，鈴木大拙註解 1 說：「身體的存在及其所擁有的資具 (material possession) 和自然的環境 (physical surroundings)，簡言之，它表示一般的外在世界」更為恰當。

15. 英譯為 One is freed from(ideas such as)perceived and perceiving, attains to a state of no-image, or shadowlessness (nirābhāsa) 譯為無能取，所取達到無影

像或無相的狀態，鈴木大拙的註解²說：「此代表絕對純淨的精神狀態，於此無有二元論 (dualism)。它是完全地確認人如是或法如是，且無生、住、滅想，觀察一切法啟於自心 (svacitta) 所現」。

16. 無功用行 (anābhogacaryā, effortlessness) 鈴木大拙註解³說：「或稱無目的 (purposelessness) 一種完全合適的狀態，也就是說當做一件特別事件，並非為自己有所得的意識。例如陽光普照正直的人或不正直的人，故其為是無功用或無目的的」。

17. 英譯為 They are not produced by causes. 唐譯：「從緣而起」誤。而魏譯：「無因緣起」(p.522c17)，劉宋譯「不動因緣」(p.483c20-21)，談錫永譯：「非由緣生」(p.47) 均為正確。談錫永註⁴³釋：「非由緣生」，即非如緣起法所云：「由緣起而成為有」。然此亦非謂：「緣生是故性空」以其已說為「實非緣生」故，「非緣生」始說為「空」，即須超越緣起。此釋義更為清楚。

18. 此處劉宋譯：「入一切佛剎外道入處」(p.483c26)：魏意譯為：「入一切佛國土故，入一切眾生樂故」(p.522c24)；D.T. Suzuki(1994): which can enter into all the Buddha-Lands and into the Sanctuaries of the philosophers(p.39) 其中後半句梵文為 tithya-āyatana-upagata 唐譯未譯，鈴木在本文的英譯為：disengaged from philosophical doctrine 即「擺脫外道的義理」並未原意，談錫永譯為：「入諸外道殿堂」並在其註⁴⁴，指出：「若明本經『智境唯藉識境而顯現』之深義，則當知外道 (philosophers) 一切識境亦皆為智境之顯現，是故無有分別」。所以研讀譯文，要非常小心。

19. 自悉檀 (svasiddhānta) 意思為自行成就，或譯為自證 (self-realization)，即轉識成智，由認知識境漸次轉為認知智境，此中修學即是瑜伽行。

(待續)

從印度因明的論式略探莊子書的 敘寫及齊物論的名辯涉獵 (三)

• 黃朝和

印度因明（學）向北流傳至中土漢地的時程早於西藏，玄奘大師遊學天竺十餘載，攜返的因明卷帙多達三十六部（各領域梵文卷本共六百五十七部），先後譯出商羯羅主所著《因明入正理論》（647，貞觀十一年），貞觀二十三年譯陳那《因明正理門論》（649），同年，譯清辯的《大乘掌珍論》；次年譯聖天造護法釋論的《廣百論釋》；玄奘留學那爛陀寺時，師承戒賢的瑜伽行，戒賢是護法的嫡傳，護法又是承習陳那新因明的高弟，依此大略曉知玄奘的（新）因明法脈背景。¹³玄奘創立唯識宗，法傳高弟窺基，然而瑜伽行唯識學及其含蓋的因明學風氣於初唐時期盛行四十餘載便沉寂落寞，此與華夏漢族尚簡的學習性格相關聯。倒是大陸因明學者沈劍英教授提及

古因明領域的幾部論著如《方便心論》、《回諍論》、《如實論》等，在南北朝時期已傳譯於中土；沈教授認為這些古因明的流入，對於思想方法論當有所啟發，舉《方便心論》譯出時，適逢當代文學理論家劉勰（約465~522）的幼少時期，劉勰後來寫作成書的《文心雕龍》思慮細密、析理分明，對於後世的文學界影響極為深遠；沈教授以為，劉勰信仰佛教，長期探研教理，最終且剃度出家，推測其思維邏輯的養成可能曾涉獵古因明理論。¹⁴此一論點當然合理，實際是劉勰寫作《文心》之前，曾住定林上寺親炙僧祐法師十餘年，協助僧祐編訂經藏。《梁書·劉勰傳》：「勰早孤，篤志好學，家貧不婚娶。依沙門僧祐，與之居處積十餘年，遂博通經論；因區別部類，

錄而序之，今定林寺經藏，總所定也。」¹⁵一卷本《方便心論》是闡述因明論辯的法則綱要及思維理路，結構為問答型式，僧祐《出三藏記集》編列於第二卷，劉勰既曾協編目錄集，有可能涉獵這些古因明系統的譯書。

古因明在南北朝時期大抵僅是譯書的出現，玄奘傳譯的新因明論書雖曾盛行於初唐時期，朝鮮、日本亦迭有優秀僧伽前往長安深造，但公開詰辯真理法諦的辯論風氣終未在漢傳佛教地區流行。原因或在於立敵雙方須建立並恪守合理的論式約定之外，因明流傳以來衍生諸多的法相名詞，佛學教理浩瀚，要在當眾公開之際，展露為立破詰難的辯論術，著實不易。即連玄奘大師留學天竺末期，應戒日王之邀請，往赴曲女城參與辯論會之壯舉，吾人讀傳記雖略曉其立論未逢敵手，但多無暇或無動機探究其立論背景及內涵。窺基《因明入正理論疏》卷中云：

且如大師周遊西域，學滿將還。時戒日王王五印度，為設十八日無遮大會，令大師立義。徧詣天竺，揀選賢良，皆集會所，遣外道小乘，競申論詰。大師立量，時人無敢對揚者。大師立「唯識比量」云：「真故極成色，

不離於眼識——宗。自許初三攝，眼所不攝故——因。猶如眼識——喻。¹⁶

窺基在《大疏》這段敘述揭示千餘載前的無遮大會概況，設會論辯的緣由是戒日王會見玄奘時，閱讀其留學印度期間的三部梵文著作之一的一千六百頌《制惡見論》，¹⁷遂有設會立論之舉，「唯識比量」是否就是或出自《制惡見論》？以印度佛典四句成（一）偈（頌）的計幅來看，可知主賓詞簡短的唯識比量五句不等同《制惡見論》，此論在印度已佚失，從戒日王舉辦規模宏大之盛會來看，窺基疏解的唯識比量必與駁斥外道、小乘的《制惡見論》相聯繫。倒是窺基敘述「時人無敢對揚者」，是指玄奘依三支作法所立的「唯識比量」命題無敢出面辯駁詰難者，或是指謂《制惡見論》相關批判內容，在十八日的無遮大會皆無論敵挺身口戰舌辯？

玄奘歸返長安十年後（645-655），接獲戒賢會下同門智光及曲女城論敵慧天的信函和禮物，可略知玄奘在曲女城與慧天曾論辯交鋒。《大慈恩寺三藏法師傳》卷七記云：「夏五月乙卯印度國摩訶菩提寺大德智光、慧天等，致書於法師。智光於大小乘及彼外書四韋陀五明論等，莫不洞達，即戒賢法師門

人之上首，五印度學者咸共宗焉。慧天於小乘十八部，該綜明練，匠誘之德，亦彼所推重。法師遊西域日，常共切磋；彼雖半教有功，然未措心於方等，為其執守偏見，法師恒詆訶；曲女城法集之時，又深折挫，彼亦媿伏……大唐國苾芻玄奘，謹致書摩訶菩提寺三藏慧天法師足下……昔因遊方，在彼遇矚光儀，曲女城會又親交論，當對諸王及百千徒衆定其深淺；此立大乘之旨，彼豎半教之宗，往復之間，詞氣不無高下，務存正理，摩護人情，以此遞生凌觸。罷席之後，尋已豁然，今來使猶傳，法師寄申謝悔，何懷固之甚也。」¹⁸從玄奘回覆慧天的信函，曉知兩人在曲女城曾當著印度諸王及上千佛徒之前，論詰大小乘宗法；雖然舌戰之際，不免語詞激昂，分判高下，但真理經過論辯旋即豁然大明，道誼更為深固。

玄奘在曲女城創立「唯識比量」（真唯識量）論式，旨在揭示境不離識，非識無境之唯識義諦。其三支作法極為簡明，開宗提出真正的「有」不外於現象之境，藉「色」統說境象，真故是勝義，因明語用屬共比量，極成也是因明專用詞，立敵雙邊共同許可的實存現象指涉；後句藉「眼識」統說諸識。因說「自許初三攝，眼所不攝故」，乍看字眼似淺而莫知所云，

若曉根（眼、耳、鼻、舌、身、意）、塵（色、聲、香、味、觸、法）、識各涵攝六款而有所謂的十八界，初三攝指眼根、色塵、眼識的能所因緣組合，自許是自比量中的簡別語，可避免語用之過失，奘師在這場盛會中為論主，此句流露亦表（詮）亦遮且避語失之推因，蓋因後五項根塵識之因緣組合，唯識比量理諦雖同，卻非眼根所能攝象入境。喻支作法在於助因立宗，其論式含括同喻與異喻，奘師簡捷指謂猶如眼識，蓋眼識即色，故為同喻；若舉異喻，其立論較繁瑣，陳那改革的因明論式既趨簡，從同喻體顯現因三相之一的「同品定有性」來看，奘師就是藉（眼）根塵識緣印證諸有指涉境象之色，以此立設揭曉其真唯識量度，眼識以次的耳、鼻、舌、身、意皆然成立。

印度因明的論式流衍及論辯風氣，到陳那改革作法之後，佛學因明的立破量度本有自悟（自比量）悟他（他比量）等辯證內涵與作用，但辯論術自來在中土似乎被定位為術，以此來看漢傳佛學、因明的重講重述而較不重視舌戰口辯。初、盛、中唐時期的幾位皇帝開過有限度的佛學及跨宗教的辯論會，多為玄奘大師寂後之事，不講究論式法則。到中唐禪宗興起，行

腳參學風氣盛行，禪林禪堂間，宗師與學人言語交鋒，雖有宗門行話，卻無辯術運作。法稱大師再簡略的論式傳入西藏之後，藏傳因明盛行，西藏一定規模的寺院或佛學院至今仍以辯經為課程，翻閱上海辭書出版社的《因明辭典》，藏傳因明的法相術語（約二百多條）遠多於漢傳（僅約二十五條），藉辯經明佛道智慧而非世道的辯術訓練，或為其流行不輟的原因。

百家爭鳴氛圍下的先秦諸子雖有論述之辯，但未能建立系統化的邏輯訓練及論辯軌則。名家公孫龍之外，學界指謂的先秦名辯學，《墨子》書中的墨辯各篇頗受注目，¹⁹〈小取篇〉敘述的「辟、侔、援、推」流露邏輯論辯的模式與樣態。²⁰《莊子》書以哲學散文風貌闡述先秦道家理諦，與印度因明同樣談「真」說「正」，雖然是散文結構，看似容易閱讀，實則道諦深奧，古來疏注莊書者幾達數十逾百家，〈齊物論〉為莊書三十三篇中，唯獨以「論」立篇名者，此篇即略提〈名實論〉內容，《墨》書之辯亦然。

戰國時期聚學於齊國稷下學宮的道家講「道術」，莊子哲學流傳至今，大抵藉成語及寓言等為穿插在學校課本及各類著書，廣為讀眾所轉傳談述，有些深研莊書者遂開發所謂「意義治療」之類的義諦養生學，略留意其尚未蔚為流行，或在於其

道「無」之法無術而短時接觸不那麼快領悟。

註釋

13. 參沈劍英：《因明學研究》（台南：智者出版社，1994），頁23。

14. 參前註書。

15. 參劉勰：《文心雕龍註》（台北：台灣明倫書局，1974），卷首。

16. 唐·窺基：《因明入正理論疏》，《大正藏》第四十四卷論疏部五，頁115中。

17. 玄奘留印期間的另二部梵文著作分別是三千頌的《會宗論》、三百頌的《三身論》。

18. 唐·慧立：《大慈恩寺三藏法師傳》，《大正藏》第五十卷史傳部二，頁261上—262上。

19. 六篇是〈經上〉、〈經下〉、〈經說上〉、〈經說下〉、〈大取〉、〈小取〉。

20. 參李潤生：〈論佛家邏輯的必然性與概然性〉，收於張曼濤編《佛教邏輯與辯證法》（台北：大乘文化出版社，1978），頁78-100。

法華經的成立史（四）

望月良晃 著
依 觀 譯

五、法華經的成立（三）——第三類諸品之考察

第三類的特色 第三類諸品是指「囑累品」「藥王菩薩本事品」「妙音菩薩品」「觀世音菩薩普門品」「陀羅尼品」「妙莊嚴王本事品」「普賢菩薩勸發品」等七章。此等諸品顯然是後代之所付加，是為宣揚法華經而成立的。

松本文三郎博士注意到此等諸品皆欠缺重頌，故認為是後代之所付加，進而也指出若依此等諸品各自揭舉自品功德，以及各品終末各自囑累自品的表現，也得以此推論。就各品的架構而言，各品各有自己的序分與流通分，經典的體裁完全具備，進而在內容上，各品自成一格，相互之間並無連絡。

更且各品皆鼓吹各自的信仰。又，布施博士如是主張：諸品

中的「後五百歲」之說，是在強調末世思想，若採取宇井博士所說的佛滅年代（西元前三八六年），應是西元一一五年即進入後五百歲，因此，第三類諸品的成立年時，應在西元一五〇年前後。

「提婆達多品」 此下應予以考察的是「提婆達多品」。

此章所述，是佛為犯五逆罪的提婆達多授記以及有關女人成佛的問題，因此，在思想上，此品極為重要，羅什譯的原典並無此品，依《開元錄》卷十一等所記，可知齊代（四九〇年）的法獻在西域得其原典，與法意共譯於金陵，更且編入於現行的羅什譯本之中。若依此章的若干譯語，也可知此品非羅什所譯。

「提婆達多品」是獨立之一經，此依此品所云：

聞此正教白蓮之經的此章……

特別言及「章」(parivarta)。可以說此經是在述說「此章」之功德，顯然古來是作為獨立的經典而別行的。附帶一提，現存西晉(二六五—三一六年)失譯的《薩曇分陀利經》一卷(大正藏第九冊)正是「見寶塔品」與「提婆達多品」的單行流通本。塚本啓祥博士曾將此經與《妙法華》、《正法華》作過比較，並予以詳論(提婆品の成立と背景)。

在法華經的梵本中，「提婆達多品」是收在「見寶塔品」中，但若就經文的敘述以及各品相互的連絡看來，即使缺此「提婆達多品」，經文的文脈也算通順。無論如何，在此法華經，或在佛教思想史、教團史上，此「提婆達多品」佔有特殊的地位，但有關其創作與編入的過程依然未解。

如「勸持品」的偈頌所述，被視為異端者的法華經徒提倡新說，而作為指導者的法師是住在阿蘭若，過苦行生活。對於釋尊在世時代，因主張苦行主義而被正統教團擯棄的異端者的提婆達多，法華經徒想必應有某種感觸。

女人成佛的問題，也是因時代的要求，需要急迫解決的問題。

法華經所顯示的是，提婆達多與女人皆可救渡的寬厚態度。

六、結語

法華經成立史研究的課題 上來是就法華經的成立過程所作的考察，但對於漢譯本之間的差異等的成立問題尚未觸及。

接續法華經第一類諸品之考察，是特就第二類諸品，亦即「法師品」至「如來神力品」等十章予以考察。此等諸品是法華經最為精采的部分，其戲劇性的發展具有何等意涵？對於此等各章的探究雖有種種，但今後有必要再從種種角度予以探究。

尤其對於其戲劇性發展的意涵，若依神話學的解明，藉以探求宗教文學的法華經所具意圖，相信其思想將得以呈現。屆時法華經成立之謎，想必也得以解開。

但此絕非可以恣意為之。必須從法華經與其他大乘經典的相互關連，探究其成立過程。

第一類諸品所呈現的是，攝取二乘之過程；第二類諸品揭示以法華經作為中心思想的過程，同時，也顯示經典成立時所遭逢的困境。此即濁惡末世的危機意識，就教團史而言，則是其他大乘教徒的問題，以及其後《大乘涅槃經》所見的一闡提的惡行是從此時逐漸浮現。法華經正成立於此過渡的時代。

六祖壇經的啓示（十一）

• 何世亮

十四、宗門

五祖弘忍說：「昔達磨大師，初來此土，人未之信，故傳此衣，以爲信體，代代相承，法則以心傳心，皆令自悟自解，自古，佛佛惟傳本體，師師密付本心，衣爲爭端，止汝勿傳，若傳此衣，命如懸絲，汝須速去，恐人害汝。」

佛法若沒有師承傳授，往往會失去重心，使後人無所適從，但是若產生法執，也很容易引起爭端，造成更大的誤解。

在世界的歷史上，我們都知道中世紀十字軍的東征，又看到當時對異教徒的壓迫，甚至將異教徒活活燒死，實在恐怖。宗教狂熱所造成的禍害也是十分嚴重，像近來的恐怖活動，也

是源自於另一種宗教意識。

沒想到比較重視和平的佛法，也有宗教迫害的情形發生，據景德傳燈錄的記載，當時的達磨大師及二祖慧可，也是遭人毒殺死亡。

六祖慧能受到五祖的傳法之後，就趕快逃跑了。「慧能辭違祖已，發足南行，兩月中間，至大庾嶺，逐後數百人來，欲奪衣鉢。一僧俗姓陳，名惠明，先是四品將軍，性行粗躁，極意參尋，爲衆人先，趕及慧能，慧能擲下衣鉢，隱草莽中，惠明至，提掇不動，乃喚云：行者！行者！我爲法來，不爲衣來。」

慧能遂出來，坐在盤石之上，惠明作禮云：「望行者爲我說法。」

慧能曰：「汝既爲法而來，可屏息諸緣，勿生一念，吾爲汝說。」

惠明靜默良久，慧能說：「不思善，不思惡，正與麼時，那個是明上座本來面目？」

惠明言下大悟，就回到嶺下，向大眾說，不見慧能的行蹤，於是大眾就散去。

慧能後至曹溪，又被惡人尋逐，乃於四會，避難獵人隊中，凡經一十五載，時與獵人隨宜說法，獵人常令守網，每見生命，盡放之，每至飯時，以菜寄煮肉鍋，或問，則對曰：「但喫肉邊菜。」

由六祖壇經的這一段敘述看來，當時的宗門紛爭也十分嚴重，甚至有殺身之禍，主要是在於慧能與神秀之間的法門不同，稱爲南宗慧能的頓法，及北宗神秀的漸法。

當時慧能居住於曹溪寶林，神秀大師在荊南玉泉寺，於時兩宗盛化，人皆稱南能北秀，故有南北二宗頓漸之分，而學者

莫知宗趣。

師謂衆曰：「法本一宗，人有南北，法即一種，見有遲疾，何名頓漸，法無頓漸，人有利鈍，故名頓漸。」

佛法是整體的，若說全部的話，可有八萬四千種法門，若概括而言，就是戒定慧三種，這是每一個學佛的人都必須遵守學習的。

神秀比較偏重於禪定工夫，而慧能比較重視智慧法門，於是就分出了頓悟與漸修兩種不同的修法，其實每一個修行的人，定慧都不能偏廢，有漸修才能頓悟，有了頓悟，依然必須以漸修來保持其境界。

有頓悟而沒有漸修的話，修行會變成口頭禪，沒有實際的定力，生活上依然煩惱重重，有漸修而沒有頓悟的話，修行會變成枯禪，生活缺乏生命力，甚至與現實脫節，所以後來的南能北秀逐漸演變成意氣之爭。

一僧名叫志徹，江西人，本姓張，名行昌，自南北分化，二宗主雖無彼我之分，但是徒衆競起愛憎，當時北宗門人自立神秀師爲第六祖，而忌祖師傳衣爲天下聞，於是暗中囑行昌來

行刺慧能師，慧能有他心通，預知其事，即置金十兩於座間。

當時夜暮，行昌進入祖室，將欲加害，師舒頸就之，行昌揮刃三次，悉無所損。

慧能說：「正劍不邪，邪劍不正，只負汝金，不負汝命。」

行昌驚仆，久而方蘇，求哀悔過，即願出家，師遂與金：

「汝且去，恐徒衆翻害於汝，汝可他日易形而來，吾當攝受。」

行昌稟旨宵遁，後投僧出家。

後來慧能看到各宗派的紛爭，甚至起了殺害之心，感到很痛心，就說：「學道之人，一切善念惡念應當盡除，無名之名，名於自性，無二之性，是名實性，於實性上建立一切教門，言下便須自見。」

也就是說，我們修行的人應該從自心的「自性自見」中，領悟解脫，而不是從外在的教門中起分別，起爭執。

有人問禪師說：「何謂南宗北宗？」

禪師回答說：「心爲宗。」

這即是慧能大師所指出的重點啓示。

（待續）

（上接第25頁）

參考文獻

布施浩岳《法華經成立史》一九三四年，大東出版社

《法華經精神史 成立篇》一九五四年，平樂寺書店

松本文三郎《佛典批評論》一九二七年，弘文堂書房

本田義英《佛典の内相と外相》一九三四年，弘文堂書房

《法華經論》一九四四年，弘文堂書房

鈴木宗忠《基本大乘、法華佛教》一九五九年，明治書院

和辻哲郎「法華經の考察」（和辻哲郎全集第五卷所收）一九

六二年，岩波書店

橫超慧日《法華經序說》一九六二年，法藏館

紀野一義《法華經の探求》一九六二年，平樂寺書店

坂本幸男、岩本 裕《法華經》上、中、下一九六七年，岩波書店

岩本 裕《大乘經典（一）法華經抄》一九七四年，讀賣新聞社

田村芳朗《法華經》一九六九年，中央公論社

金倉圓照編《法華經の成立と展開》一九七〇年，平樂寺書店

（全文完）

十仙PK釋迦（三）

• 雲庵

第四位迦葉梵志

此迦葉非大加葉尊者，是外道修行者，是第四位挑戰者。迦葉問的是身與命的關聯。身非命命非身，還是命即身、身即命。接連問三次，世尊都默然不答。

迦葉：瞿曇，身即是命嗎？

世尊：默然。

迦葉：若人捨身未得後身，於其中間，豈可不名身異命異。身

命若是相異，瞿曇何故不回答。

世尊終究是要破除這些挑戰者。故打破沉默，開口回應。

佛言：善男子！我說身命皆從因緣，不是沒有因緣的。不但是

身命，一切法亦然。

迦葉：瞿曇，我見世間也有某些法不從因緣生。

佛言：善男子！汝云何見世間有法不從因緣生。

梵志：我見大火焚燒榛木，風吹絕焰，墮在餘處。豈非名無因

緣生？

佛言：善男子！我說是火亦從因生，非不從因生。

迦葉：瞿曇，絕焰去時，不因薪炭，云何而言因於因緣。

佛言：善男子！雖無薪炭，因風而去。風因緣故，其焰不滅。

迦葉：瞿曇，若人捨身，未得後身。中間壽命，誰為因緣。

佛言：善男子！無明與愛作為因緣。是無明愛二因緣故，壽命得

住。善男子，有因緣故，身即是命，命即是身。有因緣

故，身不同命，命不同身。有智之人，不應一概而說身

異命異。

迦葉：世尊，唯願為我分別解說因緣之義，令我了知因果意

義。

佛言：善男子！因即是五陰，果亦是五陰。善男子，若有眾生不

然火者，是則無煙。（不造業則無生死果報）

迦葉：世尊，我已解知因果義。

佛言：汝云何知，云何解？

迦葉：世尊，火即煩惱，能於地獄餓鬼畜生人天燒然。煙者，

即是煩惱果報。無常不淨臭穢可惡，是故名煙。若有衆生不作煩惱因，是人則無煩惱果報。是故如來說不然火，則無有煙。世尊，我已得正見，唯願慈矜，許我出家。

聽世尊一席話，刻即轉邪見成正見，即證初果。出家經過短短五日，即斷見思二惑，證阿羅漢果。

第五位富那外道

富那挑戰的問題，較為複雜。所問是世間常無常、有邊無邊、如來人滅後如去不如去、身與命異不異，且都以印度實有的四句偈提問世尊。他提的都是無義意的十四無記問題。底下是富那與世尊的問答。一口氣提出十四無記的全部，逼世尊一一回應。因為這時期世尊在大涅槃經宣說常樂我淨四樂法。故這位富那的問題都繞著常無常等質疑世尊。茲將其問題排列於下。

富那：1 世界恒常存在耶？

2 世界不會恒常永在耶？

3 世界既恒常而又不恒常耶？

4 世界非恒常非非恒常耶？

5 世界有邊際耶？

6 世界無邊際耶？

7 世界有邊際而又無邊際耶？

8 世界非有邊際非無邊際耶？

9 生命即是自我耶？

10 生命與自我並非同一耶？

11 如來死後還存在耶？

12 如來死後不存在耶？

13 如來死後存在而又不存在耶？

14 如來死後非存在非不存在耶？

佛言：富那，我不說世間常、無常、亦常無常、非常非無常。乃至如來滅後如去不如去、亦如去不如去、非如去非不如去這些都是戲論無意義之說。

富那：瞿曇，今是否發現有錯，不作如是說。

佛言：富那，若有人說世間是常，唯此常是實語，其餘皆妄語，此乃自以爲是的主張，是名爲見。富那，凡夫之人爲見所纏，不能遠離生老病死，迴流六趣，受無量苦。乃至如來滅後非如去非不如去，一樣都是生死受苦。富那

，我發現是見，有如是過，故自不著，也不爲人說。

富那：瞿曇，若見有如是過，不著不說。瞿曇，請說說你的不著不說之意。

佛言：善男子！此著見者，名生死法。如來已離生死法，是故不著。善男子！如來名爲能見能說，不名爲著。

富那：瞿曇，云何能見，云何能說？

佛言：善男子！我能明見苦集滅道，分別宣說如是四諦。我見如是，是故能遠離一切見、一切愛、一切流、一切慢。

故我具清淨梵行，無上寂靜，獲得常身，是身亦非東西南北。

富那：瞿曇，何因緣故，常身非是東西南北。

佛言：善男子！我今問汝隨汝意答，於意云何。

佛問：假如在你面前，然大火聚。當火燃時，你知火燃燒否？

富那：是的，我當然知道火在燃燒。

佛問：是火滅時，汝知滅否？

富那：如是，我也知道火勢已滅。

佛問：若有人問你，前火聚燃燒從何所來，火滅何所至，你如

何回答。

富那：瞿曇，若有人問我，我當答言，是火生時，賴於衆緣。

本緣已盡，新緣未到，是火則滅。

佛問：若有再問，是火滅已，至何方去。又如何回答。

富那：瞿曇，我當答言，緣盡故滅，不至任何處。

佛言：善男子！如來亦爾。若有無常色乃至無常識，因愛故然（生煩惱）。煩惱一生，即受二十五有。是故然時，可

說是火有東西南北。現在愛滅則二十五有果報不生。以不生故，不可說有東西南北。善男子！如來已滅無常之

色乃至無常識，是故身常。身若是常，不得說有東西南北。

富那外道聽了世尊對各項問題的分解，已懂其義。講了一則比喻，待世尊來印可。

富那：世尊，如大村外有娑羅林，中有一樹，先林而生，足

一百年。是時林主灌之以水，隨時修治。其樹陳朽，皮

膚枝葉，悉皆脫落，唯貞實在。如來亦爾，所有陳故，

悉已除盡，唯有一切真實法在。

世尊，我今甚樂出家修道。出家後即時見思漏盡，證阿

羅漢果。

（待續）

龍樹樓贈玉如書經

釋洪恩

彈指登樓閣，塵中剖釋家。行行移剎海，字字吐河沙。
龍臥窗閒樹，雲生筆底花。忽聞推北牖，平野宿田鴉。

十五日宿秦駐山看日出

釋洪恩

剩月登秦駐，波光直射東。星踈天欲曙，日出海紅通。
石笋初疑樹，松濤正吼風。潮音何處起，平涌漸彌空。

宿天寧寺喜抱石無期諸弟係海鹽

釋洪恩

基陞稽前代，浮圖想舊標。風鈴天半語，法鼓海門潮。
衣鉢猶傳奉，津梁未寂寥。假令吾道在，斯地豈蕭條。

登海門寺閣看雪懷水蘖禪師

釋洪恩

高閣孤銀海，窓中盡雪山。防夷春作障，望島夜當關。
樹樹垂永蘖，峯峯點玉顏。藉斯堪報國，悲願在人間。

道中馬上看雪

釋洪恩

玉碾琉璃界，銀莊瀚海涯。撒鹽增粉蝶，皓月照流沙。
凍柳仍飛絮，寒梅早著花。山陰當馬首，破雪到僧家。

一〇九年一月份會務報導

(會訊第461期)

捐款芳名錄

(總計 陸萬肆仟伍佰元整)

陸仟元：釋雲庵 釋道益 高彩雲

叁仟元：劉鎮誠

壹仟伍佰元：悟 徹

壹仟元：蘇蕙珍 陳美智 鄭桂嬭 邵文楷

邵榆茜 邵榆喬 邵祺堯 陳秋靜

許桂春 傅冠智

伍佰元：安平 B B 彈芋圓達人 佟欣打字行

方宏鍊 高淑惠 陳羿宏 江柏興

孫寶潼 孫施麗貞 許瑞吟 顏高龍

戴麟章 謝金花 許汝櫻 蔡輝儒

吳燕靜 盧明宏

叁佰元：瑞展化工原料有限公司 楊施雪華 徐黃貴美 徐淑媛 林世豐 徐婉珣

韓立銘 韓慧玲 李明傑 鄭婷方

貳佰元：王建宗 林融唯 林敏惠 林柏勳 許雀芬 黃美月

黃朝貴 陳清瑞 陳崇德 吳高阿綉 韓麗玲 張雲昆

張秀珍 侯坤隆 侯坤成 侯鈴朱 宋沛玲 宋佩庭

蕭伊欣 蕭依慧 董宸姘 宋金良 侯舜嫻 蕭志哲

壹佰元：王延銘 王昱黎 王滿足 王智美 王惠民 王建民

王怡靜 王人璋 王嘉言 王勝鴻 王嘉榮 王欽宸

王慶安 方秀娟 李白彩娥 李淑珍 李眞業 李政穎

李璟萱 李王美枝 李銘華 李月資 李銘豐 朱讚來

林賢雲 林依薇 林愷玄 林貴難 林永富 許婷俞

許瑜璇 許富程 許一中 許峻深 許文洲 許福安

許松育 楊子磊 楊耀任 楊朝鈞 黃怡禎 黃怡瑄

黃郁儒 黃秋南 黃志揚 黃志新 黃惠伶 黃瀚廷

黃淑玟 黃查查 黃晨澈 黃有穎 黃怡錦 黃健展

109年元月份收支明細表

收 入	上月結存	\$594,872	90
	本月收入	\$ 64,500	00
	收入總計	\$659,372	90
支 出	<u>教育文化支出</u>		
	福田雜誌封面 (4 期份)	13,600	00
	福田雜誌第 403 期印刷費用	13,400	00
	福田雜誌郵寄費用	3,252	00
	劃撥代金手續費	70	00
	供養法師 (他寺)	3,000	00
	<u>濟助支出</u>		
	劉 ○ 溫	2,000	00
	劉 ○ 陸	2,000	00
	許 ○ 和	2,000	00
	許 ○ 笑	2,000	00
	李 ○ 興	2,000	00
	黃 ○ 勇	2,000	00
	葉 ○ 華	2,000	00
	吳 ○ 霖	2,000	00
	黃 ○ 健	2,000	00
	王 ○ 吉	3,000	00
	蔡 ○ 慶	3,000	00
	支出總計	\$ 57,322	00
本月合計		\$602,050	90
收支比較		88.9 %	

壹佰元：黃健銘 黃佩琪 黃再興 黃秀鳳 黃陳金鳳 黃銘惠

陳國華 陳紫雲 陳儀婷 陳儀嫻 陳儀潔 陳昱達

陳聰洲 陳曉晨 陳樹剛 陳政友 陳慧珠 陳信志

陳雪芙 陳金美 陳依伶 陳月英 陳素芳 陳美貞

陳碧華 陳盈盈 吳幸娟 吳惠蘭 吳盈進 吳瑞章

吳寶蓮 柯乃羽 柯皓程 傅廷涵 傅廷捷 傅廷雯

韓怡君 韓立仁 韓孝宗 韓孝恩 韓葉蕉霞 鄭有成

鄭敬豪 鄭茂川 鄭榮欣 鄭茂林 鄭光西 鄭淑蓮 鄭妃吟

徐明汶 郭榮欣 張靜芳 張文夏 張吳碧華 張黃秀鸞

侯燦榮 侯婉茹 侯汶其 謝承叡 謝誌仁 謝勝安

何應甫 何世孝 何應廷 何佩菁 何睿丞 賴柔岑

廖新羽 洪鳳珠 劉孟琴 劉鶯嬌 劉育瑄 劉葉蕉治

曾秀娥 曾寶妹 曾月里 曾晨婷 邱徐日春 邱李素真

顏愛娥 蘇幸稜 蘇燈福 蘇燈財 蘇 渝 蘇秀璽

蘇桂美 郝來好 杜書武 杜光佑 杜進旺 江英嬌

詹宗霖 萬世光 葉珈汶 葉信麟 唐景星 唐陳瓊花

朱迦嫻

會長：顏高龍
副會長：孫申娥

湛然寺福田功德會



1 月份救濟事蹟

1. 本月固定幫助戶：劉○陞先生、劉○溫先生、吳○霖先生、葉○華女士、黃○勇先生、黃○健先生、許○和先生、許○笑女士、李○興先生，以上各貳仟元整。王○吉先生、蔡○慶先生，各叁仟元整。



西安市雲鄠區草堂寺鳩摩羅什塔座

• 贈 閱 •

■ 中華民國一〇九年二月十五出版
佛曆三〇四七

■ 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：31632586 帳戶：釋果中

■ 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