

夏季刊

第四十三期

中華民國九十五年六月十五日

護僧



傳統民俗財神「貔貅」

中華佛教護僧協會



供養福嚴佛學院



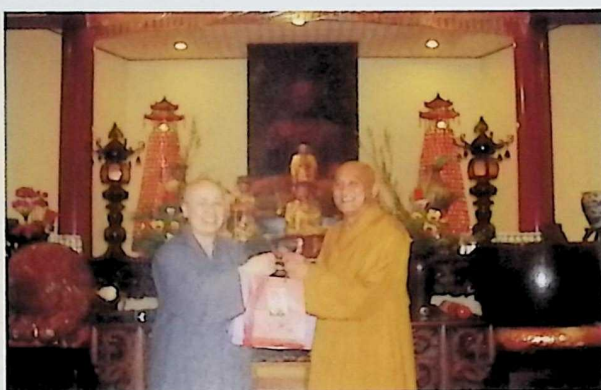
參訪壹同女眾佛學院



士林地藏禪寺大殿



供養淨光佛學院



供養法源寺常住

1995年10月15日創刊
 2006年6月15日出刊
 行政院新聞局局版高市誌號第34號
 中華郵政南台字第891號登記雜誌類
 理事長：釋傳孝
 發行人：王惠亮
 封面題字：釋開證
 發行者：中華佛教護僧協會
 編輯部：文化教育委員會
 封面：傳統民俗財神「貔貅」

地址：高雄市新興區仁愛一街302號
 電話：(07) 235-7528 · 236-9604
 傳真：(07) 235-7671
 劃撥帳號：41350141
 戶名：中華佛教護僧協會
 網址：<http://home.kimo.com.tw/cbssakimo>
<http://cbssa.myweb.hinet.net>
 E-mail：cbssakimo@yahoo.com.tw
cbssa.cbssa@msa.hinet.net

封面介紹

財神的探索／吳永猛..... 1

獎學金文選

《瑜伽師地論》之初探／釋傳澈..... 6
 智者大師「三諦圓融」的溯源分析／釋行秀..... 15

悲智海園區

《大智度論》道次第的思惟（續）／歐陽志宏..... 36

教內消息

宏法寺活動訊息..... 66
 圓光佛學院招生..... 67
 慈思佛教學院招生簡章..... 68
 靈鷲山三乘佛學院九十五學年度第四屆招生簡章..... 69
 南投鹿谷淨律學佛院第十二屆初級部招生啟事..... 70
 壹同女眾佛學院九十五學年度招生..... 71

會務報導

九十五年元～三月份會務工作報告..... 72
 個案申請辦法..... 73
 醫療補助申請表..... 74
 個人會員入會申請書..... 75
 本會特約醫院..... 76
 九十五年元～三月份捐款芳名..... 77

封面介紹

財神的探索

吳永猛

國立空中大學教授

前言

「恭喜發財」這不只是新年貼在大門的吉利春聯，也是當今社會人人相互道賀的一句吉祥話。發財已成大家夢寐以求的心念，質言之，熙熙攘攘的社會，無不為的是賺錢。因而膜拜財神，成為求財的祈禱，導至當今，世界各地財神知多少？

本文將就當下台灣財神的系列做一探索。對財神的來源大致是傳說者居多，考據文獻較少，當今寺廟供奉的財神也有傳統傳說與現代創造這兩大類型，有的是傳說中如《封神榜》描述的財神，有的是時下託古改製而自我創造的，乃至自我分封出來的。

茲就台灣當下可見的財神，分傳統財神與現代財神兩大部份敘述於下：

一、傳統財神

在傳統的財神當中，有者是抽象概念把祂神格化，有者是民間信仰相傳的財神：

(一)財子壽

把財子壽三個概念神格化，塑成雕像，繪成圖畫，諸如宮廟屋頂剪黏的「財子壽」三願或「福祿壽」三星的塑像，三尊身穿古代官服的神像，一尊手拿元寶的財神；一尊老翁者手拿如意的官人或身旁帶一童子；一尊手拿壽桃的老翁為壽星。在神明桌的桌圍（桌裙）就繡成三尊老公公分別代表財子壽或福祿壽三尊。人民祈求財子壽或福祿壽，祈禱發財、昇官、多子多孫、長壽。

(二)三官賜福

三官在民間信仰的神譜是代表天、地、水。這三者與人生活息

息相關。對天地水這三者神格化，代表三界的神。三官會賜給人民財富。有宮廟把三官當成主神供奉，乃至把古代人物堯舜禹為代表，有的朝向大門外祈求，都想三官神明賜給人民財富。

(三)土地公

農業民族特別注重供奉土地神，家家戶戶中堂供上土地公，是保護住宅的福德正神。例如往昔農村養豬，能順利賣錢，要辦牲醴祭拜土地公，所以土地公也是財神。

(四)虎爺

虎爺又分二者，其一是新屋落成，要安厝祭地虎以求平安。其二是在家的供桌下供虎爺，即保平安又可當財神供奉，作為招財進寶之訴求。

(五)彌勒佛

大肚能容納天下事，布袋能集天下財，塑一尊手執如意與元寶的彌勒佛，當財神崇拜。笑咪咪象徵皆大歡喜，見錢眼開。

二、現代財神

人類的價值觀，當今一切價值化成可數的貨幣，導至金錢萬能，賺錢第一的世界觀，人往高處爬為的是賺取高薪。產業界的總經理薪水比職員高。官場選上總統的薪水比鄉里長



圖一、土地公：在農業社會裡，田頭田尾土地公，祂為農業豐饒之神。而在都會之區，土地公為工商界普受敬拜的財神。祂官位和廟均微小，但在漢人社會裡，信仰普及率卻無出其右者。



圖二、彌勒佛：彌勒佛在唐末被漢人佛教信仰形塑為心寬體胖，袒胸露肚地開懷大笑的布袋和尚。後世又轉變為和氣生財的財神爺，印證了財神真的不是一天造成的。

高。學術界大學校長的薪水比工友高。當今以薪水高低比出職位的高下乃至社會地位之尊卑。不可諱言的賺錢也成社會發展的源動力。無論是資本主義與共產主義，大家都向錢看。

現代社會人人努力工作，想賺取更多的錢財，因而可獲得更多的財物，以滿足自己的慾望。因時時心想賺錢，意識形態求財心切，精神上心嚮往之的財神成為祈求的對象。因而現代財神無奇不有。五花八門的財神即應運而生。名稱也龐雜，有正財神、偏財神、準財神、陰財神、外來財神等等，並有財神廟如雨後初春般的出現。

(一)文武財神

由於民間信仰運用通俗的《封神榜》故事，把比干稱為文財神，趙公明稱為武財神。並以趙公明為主及他的部將拼湊成一組五路財神。

又文、武財神在民間的認知是可互換的，諸如：文昌帝君本是求功名的學生祈求考試登科之神，往往昇官發財的聯想，文昌帝君也被當成文財神來崇拜。至於關羽本來是武將為武廟主神，但商場取其桃園三結義，象徵商場無信不立，從商業神轉成武財神來崇拜。民間傳說多種，有者文財神除了比干、范蠡再加上福、祿、壽、喜、財也塑成文官像。武財神為關羽、趙公明。又有稱正財神為趙公明，偏財神為五路財神，不一而足。



圖三、武財神之一武聖關公：這位義薄雲天的中國三國時期名將，商業界因敬其信用，被奉為武財神。

(二)五路財神

對五路財神說法不一：有的從東南西北中五方位稱之；有的依

《封神榜》湊成：趙公明元帥、進寶天尊蕭升、招財使者陳九公、納珍天尊雷寶、利市仙官姚少司。有者把藏傳佛教五派財神：綠財神、紅財神、黃財神、白財神、黑財神。有的把五路當成多數的意思，隨自己喜歡拼湊多種財神，如引進泰國的四面佛。



圖四、武財神之一趙公明：趙公明為章回小說封神演義上的人物，而且是支持周武王的敵對勢力，然而在財神崇拜的世界裡，只要靈驗，沒有意識型態的問題。

(三)動物財神

至於動物財神崇拜近來多樣化，有者從民間傳說有者外國引進，也舉例介紹如下：

貔貅

獨角能飛的天獸，塑成招財進寶的四腳貔貅，說成能納財，開口含錢的模樣。

金蟾

依劉海戲金蟾的傳說故事，塑造成一隻腳的金蟾開口咬金錢。

招財貓

從日本 Hello Kitty 流行的招運貓，塑一隻貓舉一隻腳做招呼的樣子，而轉化招財貓。

靈龜

塑十三塊殼的靈龜，再背著小龜，口含金錢，以示招財吉祥。

十二生肖

把十二生肖合在一起，配合「招財進寶」與內方外圓的古錢幣，以適合任何一生肖的人都可用來招財求福。

結語

見錢眼開，為戒貪婪，而倡導公平正義誠信勤儉的倫理，教戒「君子愛財，取之有道」的風範，當今社會價值觀雖以一切用貨幣做衡量，但經濟學說「社會資源有限，而人類慾望無窮，以有限資源來滿足其無限慾望，因而導致經濟問題之發生」。為追求財富，滿足私慾，雖然促進人類文明迅速發展，但也相隨帶來不少災難。

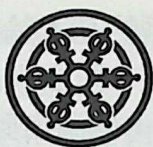
舉世每日熙熙攘攘，無不為爭名奪利，「黨字尚黑，相互比爛」，君不見世風日下民心不古，在我們周遭負面新聞比比皆是，當然以衛道者筆不盡書。相隨心轉，當今雖創造出形形色色各類財神。但既能稱神是站在正義一面，貪婪妖氣會遭沖煞的。吾人以忠恕之道，也可探討世風對財神崇拜之利弊。民主社會，正念發財乃善財也，拜的是正規財神，可身心健康福慧充滿。可說財神永遠賜福與善心人士，正人君子的祈禱才能真正的財神相應。換言之，正派經營，努力工作，將得財神照顧。相反的，作惡多端，想祈禱財神保佑，將適得其反吧！

從以上對財神探索與敘述，有助於在這多元社會，金錢掛帥的情況下，了解人心思「財」的情境。

參考文獻

明·陸雨星，《封神榜》，台北，智揚出版社。

江韶瑩等輯（民94），《五路進財接財迎福展》，宜蘭縣，國立傳統藝術中心。



《瑜伽師地論》之初探

釋傳澈（新加坡籍）

出家道場：新加坡覺音講堂

現為玄奘大學研究所學生

壹、前言

在印度，瑜伽行派 Yogācārika，與龍樹 Nāgārjuna 的中觀派 Madhyamika，並稱為大兩派大乘的主流。而瑜伽行派之稱主要是，因為依《瑜伽師地論》（玄奘譯為一〇〇卷）得名的¹，所以此論在瑜伽行派中的重要性是可以想像的。在這一份報告中，就是要針對這一部《瑜伽師地論》，在大體上的問題進行嘗試性的探究。

在此報告中，除了前言的部分外，主要分為七個部分進行說明。首先，所要談的是有關這一部論解題的部分，第二部分是討論有關這一部論的作者到底是誰的爭議，第三部分主要是針對論的整體組織結構作大體上的分析，第四部分是探討這一部論有關的其他異譯本，最後的三個部分，是舉出受到此論思想影響的其他後世論書以及從古至今這一部論的註疏，最後是對這一份報告提出一個小結論。

貳、《瑜伽師地論》解題

漢譯的《瑜伽師地論》（梵 Yogācāra-bhūmi），一共有一百卷，譯者為唐玄奘法師，收於《大正藏》的第三十冊。現在也有梵文本與藏本，但是大致上最完整的可以說是由唐玄奘所譯的漢譯本。此論成立的年代

¹ 這是印順導師在《印度佛教思想史》，頁 214 中所提到的推論。

約於 300~350 A.D.，是瑜伽行派的基本論書。

「瑜伽」的意譯是「相應」，即依調息等方法而攝心，使心和正理等達到相應之狀態。梵語 yoga，係源自動詞語根 yuj（將軛繫在馬或車上）的名詞，含有接合、一致、互有方便善巧、引申而有連接等的意義。

「瑜伽師」，即瑜伽阿闍梨、瑜伽行者（yogācārya），通稱為三乘（聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘）修行者。瑜伽阿闍梨梵語的本義為修瑜伽的教師，在此處則特別拘瑜伽派三乘行者通過聞、思、修，次第地修行而達到所觀境。所修行、所證的果善巧相應而成就佛道，並以其成就的方法來調化眾生。

這裡的「地」指的是所依、所持、所行、所攝，而「瑜伽師地」所指的即是瑜伽師所依、所行的境界。

《瑜伽師地論》又可以簡稱為《十七地論》，內容主要是論明與三乘行人修習境、行、果相應的境界，並詳細論究阿賴耶識的主張、三性三無說、唯識說以及其他的種種問題。因為依次地論述了十七種境界，因此有了這樣的簡稱。如果想研究印度在三、四世紀左右的小乘與大乘佛教思想，那麼這一部論可說是不可忽略的大寶庫²。

有關其作者，漢譯系統中，這一部論是被傳為彌勒所造，然在藏傳的譯本認為此論的作者是無著，對於這一點，接下來將加以論述。

參、《瑜伽師地論》的作者

在漢譯的論典中，把《瑜伽師地論》的作者說為是彌勒菩薩所造。關於作者這一點，在藏譯本與梵本有不同的說法，這一部的作者是無著而不是彌勒菩薩所造³。

一、彌勒（Maitreya）

在學術界中，一般視本論為彌勒菩薩（Maitreya）所作，然對於彌勒菩薩是否是歷史上的人物，就有不同的意見了。總歸有兩種說法，即

² 水野弘元、中村元、平川彰、玉城康四郎編集。《仏典解題事典》，頁 135。

³ 參照昭慧法師所著作的《初期唯識思想—瑜伽行派形成之脈絡》，頁 91。

是：（一）非歷史人物與（二）歷史人物。

以印順導師為代表，所持支的是：彌勒非歷史人物的這一個說法，這可見於導師所著作的《印度佛教思想史》，第二四三頁至二四六頁。總而言之，導師認為對當時無著所在的北印度當地人的情況是以聲聞行的修行者居多，所以當他對大乘法門，有所不能貫通的地方，他就會在他所修的彌勒觀行中，在入定的狀態親見到彌勒菩薩，而使得他的疑問有所解決。導師認為《瑜伽師地論》就是依此而集出，並且無著把它當成是彌勒菩薩所造的論，而加以傳承。從導師所主張的這一點來看，無著是因為他的宗教經驗而寫出《瑜伽師地論》。

接下來，想要提到的是昭慧法師的觀點。從她著作的《初期唯識思想—瑜伽行派形成之脈絡》中，可以知道她也是支持彌勒菩薩為非歷史人物的這點。依據玄奘所著作的《大唐西域記》裡的一段記載而認為無著上升兜率天，彌勒菩薩因而為他說瑜伽師地論，這樣的傳說是源自於印度本，而非中國人所捏造的。因為無著信仰彌勒，所以無著能從彌勒菩薩聽法，這一件事可以說是無著內心的宗教經驗，在這種經驗中與彌勒菩薩的互為問答，昭慧法師與印順導師的看法一樣，認為這是可能的⁴。

以宇井伯壽最為有代表性，所支持的見解與以上的學者不同。他在大正 10 年主張除了傳說中天上的彌勒之外，還應該有歷史上的彌勒，這個人就是無著、世親所傳承的。一直到他最近期的著作《瑜伽師地論研究》，宇井伯壽也還是堅持這樣的一個說法。宇井伯壽提出「彌勒是歷史人物」⁵——這樣的主張後，有支持他的人，同樣的也有反對的人，而且至今這個問題尚未有定論。昭慧法師也認為確實有這個歷史人物的彌勒，然而她不認為宇井伯壽所提的這位彌勒是造此《瑜伽師地論》的著作，大致上她認為在藏譯本與梵本中把《瑜伽師地論》當作是無著所作，是不錯的看法⁶。另外，導師在較後期的著作《說一切有部為主的論書與論師之研究》中，也不反對歷史上真的有彌勒這麼一位論師—

⁴ 參照昭慧法師所著作的《初期唯識思想—瑜伽行派形成之脈絡》，頁 96。

⁵ 昭慧法師所著作的《初期唯識思想—瑜伽行派形成之脈絡》，頁 97；呂澂的《印度佛學思想概論》，頁 215；如覺法師所編著《唯識思想入門》，頁 31 皆提出宇井伯壽的主張。

⁶ 參照昭慧法師所著作的《初期唯識思想—瑜伽行派形成之脈絡》，頁 96~97。

「闍賓菩薩——彌帝隸尸利 Maitreyaśrī」，他是闍賓的譬喻大師，但是事跡，不詳。

從整部《瑜伽師地論》的結構來看，沒有人可以否定其嚴謹性，以及此論可以顯示唯識學派的義理之中心思想，有學者甚至於認為此論可以作為從世間到出世間法去掌握佛法龐大的百科全書。所以說，雖然在學術界中對彌勒的實有性有所存疑，但是無可爭議的一點是：提婆之後，無著之前，一定有一位說一切上有部的論師，甚至於有一個論師的團體。他們倡導了以唯識為基礎新型的大乘思想體系，並把有關的學術探討資料結合，而作有關的瑜伽行宗教實踐總結，並而進行了有系統的整理，編撰出了一系列的著述，之後由無著等把其弘揚出來。所以有學者認為《瑜伽師地論》是無著整理編撰的，只是託名彌勒以自重而已。

二、無著 (Asanga)

法相唯識學的思想根源——彌勒的《瑜伽師地論》等書，主要是無著所介紹出來的，可稱得上是為印度瑜伽行派之祖。無著 (Asanga)，音譯阿僧伽，是北印度犍駄羅國人，從大部分的學者推論他是屬於約五世紀的人⁷。

無著最初於化地部（一說薩婆多部）出家，所修習小乘空觀，但是始終無法感到滿足。後來經由彌勒的指點而改信了大乘，之後他就盡力於瑜伽行派學說的宣傳。其弟世親也是從有部出家，並且對有部的教理非常有研究，著有《俱舍論》，可以說對小乘是很有自信，後來得到無著的幫助改宗大乘，兄弟兩人就合力共同弘揚彌勒的學說。

肆、《瑜伽師地論》的組織

這一部的內容分為五個部份：第一〈本地分〉，五十卷（從第一卷到第五十卷）；第二〈攝決擇分〉，三十卷（從第五十一卷到第八十卷）；第三〈攝釋分〉，二卷（從第八十一卷到第八十二卷）；第四〈攝異門分〉，二卷（從第八十三卷到第八十四卷）；第五〈攝事分〉（藏譯本分為八事），十六卷（從第八十五卷到第一百卷）。此中〈本地分〉是

⁷ 呂澂·《印度佛學思想概論》，頁 213~214。

全論的根本，分爲十七地，因此本論在中國初傳時被稱爲《十七地論》。後四分都是對〈本地分〉的增補。

本地分中的十七地爲：第一五識身相應地，第二意地，第三有尋有伺地，第四無尋唯伺地，第五無尋無伺地，第六三摩呬多地，第七非三摩呬多地，第八有心地，第九無心地，第十聞所成地，第十一思所成地，第十二修所成地，第十三聲聞地，第十四獨覺地，第十五菩薩地，第十六有餘依地，第十七無餘依地。此十七地又可以境、行、果三種相攝：第一五識身相應地至第九無心地，這九地與觀三乘境有關；第十聞所成地至第十五菩薩地，這六地與生起三乘行有關；第十六有餘依地以及第十七無餘依地，這兩地與修證的三乘果有關。

第二攝抉擇分，對於本地分中的問題進一步論述並加以抉擇，分十二大段：(一) 抉擇五識身相應地意地，先以略義十門建立阿賴耶，闡明唯識的道理；後廣義六門解說六善巧，闡明法相的道理。(二) 抉擇有尋有伺等三地，初雜抉擇，分辨燄摩因饒益眾生而稱爲法王以及大海水鹹等因緣。次正抉擇煩惱雜染、業雜染和生雜染。(三) 抉擇三摩呬多地，初雜抉擇，次引經解釋，次抉擇修定三種因緣及六順出離界修定法，次抉擇四靜慮及四種修定法等。(四) 抉擇非三摩呬多地，闡明十二種不定地和十二種不定地的對治法。(五) 抉擇有心地，言諸心差別而轉，略由五相：(1) 由世俗道理。(2) 由勝義道理。(3) 由所依（阿賴耶識）能依（七轉識）。(4) 由俱有。(5) 由染淨建立，並加以解釋。(六) 抉擇無心地，說由七種因緣，心不得生。(七) 抉擇聞所成慧地，初釋歸依，次釋沙門、婆羅門的差別，次釋欲、有、梵行三求，次釋內明，次雜抉擇聞所成慧地的義理。(八) 抉擇思所成慧地，初就四種思議等五門雜抉擇，次就有色無色、有見無見等二十九門分別。(九) 抉擇修所成慧地，闡明聲聞乘相應的作意和大乘相應的作意等十六種修。(十) 抉擇聲聞地及獨覺地，只抉擇聲聞地，初就成立無種姓等七門分別，次辨聲聞種類，次辨四聖諦等，次分別律儀，次聲聞行果，後雜抉擇。(十一) 抉擇菩薩地，先次第抉擇前三持瑜伽，後引《寶積經》解釋十六法門以及一切菩薩行果等。(十二) 抉擇有餘依、無餘依二地，分別二種涅槃界中離繫、壽行、轉依、住等多門差別。

第三攝釋分，解釋十七地有關諸經特別是《阿含經》的說法和解釋的儀則，初明說法應知的五分，次明解經的六義。

第四攝異門分，略釋十七地有關諸經特別是《阿含經》所有諸法的名義差別。

第五攝事分，略攝十七地有關的三藏特別是《雜阿含經》等眾多要事義。初闡明契經事，次明調伏事，後明本母事。

有學者總括以上的「地」五部，而說：五部中，〈本地分〉和〈攝決擇分〉是表示聖典的意思，〈攝釋分〉和〈攝異門分〉是表示聖典的典據，〈攝事分〉是表示聖典的解釋法。這五部全體，不管無著有否涉及其編纂，總是一個包含新舊各層的龐大文獻而被叫做「網羅性的論書」⁸。

伍、《瑜伽師地論》的異譯本

印順導師與其他的學者（如：袴谷憲昭）等，《瑜伽師地論》中的某一地有獨立的譯本。這裡所指的是在〈本地分〉的十七中，第十五名〈菩薩地〉的這一部分，有單行流通的，並且有兩種異譯本。其一是中印度人曇無讖 Dharmarakṣa 來到中國，於西元 414~433 年間譯，所譯出的《菩薩地持經》，其二是求那跋摩 Guṇavarman，到達建業（今名南京），於西元 424~431 年間譯，所譯出的《菩薩戒經》。這兩譯本，可以視為是部分的《瑜伽師地論》的早期譯本。另外依導師的研究與推論，提到求那跋陀羅 Guṇabhadra 於 435 年到廣州後所譯出的《相續解脫經》，也是從《瑜伽師地論》〈攝決擇分〉所引的《解深蜜經》譯出的，依據這一點來說，這一部《相續解脫經》也可以作為是部分《瑜伽師地論》的異譯本⁹。在此值得注意的一點是：這些異譯本都被視為是經（而不是論）而被流傳。

其他的漢譯本包括了《菩薩善戒經》，九卷，求那跋摩於宋·於西元 431 年譯出，相當於〈本地分菩薩地〉和《地持經》大同，但另有〈序品〉；《優婆塞五戒威儀經》，一卷，求那跋摩譯，這是《菩薩戒本》的異譯；《十七地論》，五卷（已佚），真諦於梁·於西元 550 年，在富春譯出，相當於本論第一至三卷〈本地分五識身相應地〉和〈意

⁸ 參照袴谷憲昭著，李世傑譯〈歸屬於無著造之論典〉·《中華佛教百科全書(八)》p.4771。

⁹ 參照印順導師著作·《印度佛教思想史》·頁 242。

地)；《決定藏論》，三卷，真諦於梁代，於西元 557~569 年譯出，相當於本論第五十一至五十四卷〈攝決擇分五識身相應地意地〉。以上皆是這一部論的部份異譯¹⁰，皆收入於大正藏第三十卷。

這一部論另有西藏文譯本，稱為《瑜伽行地》，與唐漢譯本分卷有異。整部共分為八個部分，即前十二地（二十六卷）、聲聞地（二十卷）、菩薩地（二十二卷）、攝決擇（四十三卷）、攝事（二十二卷）、攝調伏、攝異門、攝釋（都不分卷）。此譯本現存於藏文大藏經的丹珠爾部。另外有異與漢譯本的另一點是作者方面，在漢譯本中此論的作者是彌勒，而在藏譯本中此論的作者則是無著。

這一部論中的〈菩薩地〉之梵文的手寫本，在尼泊爾被發現，現在被保存於英國劍橋大學的圖書館中。依此梵文寫本，日本・荻原雲博士羅馬字體寫出後，進而被出版（《Bodhisattvabhūmi》by Unrai Wogihara, Tokyo, 1930）¹¹。隨後，印度・羅侯羅於西藏薩迦寺發現這一部論的梵本，錄寫歸印，已有部份刊行。所被刊行的部分，即從〈本地分〉〈五識相應地〉至〈無尋無伺地〉，可以說等同於唐漢譯的第一至第十卷的東西。

總而言之，這一部的譯本不算少，然在這一些譯本當中，最完整，最近於原本，最精妙，影響海內外最大的譯本，是唐玄奘所譯的《瑜伽師地論》了。

陸、受《瑜伽師地論》影響的論書

受《瑜伽師地論》影響的論書有很多，包括無著把《瑜伽師地論》的重新組織為十一品的《顯揚聖教論》二十卷；《大乘阿毘達磨論》七卷，也是無著依於《瑜伽師地論》的教義重新組織而成為大乘論藏的形態。又無著的《攝大乘論》，世親的《攝大乘論釋》與《佛性論》，護法的《成唯識論》等，都是受到《瑜伽師地論》思想的影響所造出來的論書。另外，還有《大乘莊嚴經論》的品名，和《瑜伽師地論》〈菩薩地〉的品名幾乎相同，可以說是根據〈菩薩地〉的內容所發展出來的。

¹⁰ 參照《中華佛教百科全書(八)》p.4767。

¹¹ 水野弘元、中村元、平川彰、玉城康四郎編集，《仏典解題事典》，頁 135。

柒、從古至今《瑜伽師地論》的註疏

在中國，從唐朝《瑜伽師地論》的研究興盛之後，有很多的註疏被著作，包括了《瑜伽師地論釋》一卷，最勝子菩薩造，玄奘譯，暉法師筆授；《瑜伽師地論略纂》，十六卷，唐·窺基撰述，這是《瑜伽師地論》從第一卷到六十六卷的註釋，續藏所攝；《瑜伽論劫章頌》一卷，唐·窺基造，也是收於續藏中，然這並不是《瑜伽師地論》直接的註釋。另外，有遁倫著作的《瑜伽論記》，出土於敦煌的《瑜伽論分門記》（6卷），《瑜伽論手記》（4卷）以及日本論師增賀所造的《瑜伽論問答》（7卷，收於大正藏65冊）。

更進一步，還有近代日本對這一部論有研究的學者，如宇井伯壽，於西元1958年著作了《瑜伽論研究》一書，另外針對《瑜伽論研究》〈菩薩地〉的部分也著作了《梵漢對照菩薩地索引》。

捌、結語

在印度，有大兩派大乘的主流，其一是龍樹 Nāgārjuna 的中觀派 Madhyamika，其二即是瑜伽行派 Yogācārika，而瑜伽行派之稱主要是，因為依《瑜伽師地論》得名的，所以此論在瑜伽行派中的重要性是沒有人夠質疑的。因此產生出許多的翻譯本，以及其思想影響到後世的論書，而且還引發了許多的從古到今的學者對它的註疏與研究等，都是可以想像的事。

在學者的研究發現，雖有藏文本，也有最原始的梵文本，然在這好幾種不同的譯本中，唐玄奘法師所譯的版本算是最完整與最有價值。在這些不同譯本中，最突顯的地方是有關作者的問題，唐漢譯本說此論為彌勒所造，而藏文與梵文本則傳為無著所造。關於這一點，有些學者支持著作為彌勒，有些學者支持著作為無著，至今乃未有定論。基於此論組織結構的嚴謹性，並且能顯示唯識學派的義理之中心思想，甚至是掌握佛法龐大的百科全書的這一點上，在無著之前一定有倡導以唯識為基礎新型的大乘思想體系的一位說一切上有部的論師，甚至於有一個論師的團體，並把有關的學術探討資料結合，而作有關的瑜伽行宗教實踐總

結，並作了有系統的整理，編撰出了一系列的著述，之後由無著等把其弘揚出來。所以不管此論的著作是不是無著，他對著作此論的貢獻的重要性是沒有可以取代的。

【參考文獻】

中文部分

印順著·《印度佛教思想史》〈第七章 瑜伽大乘---「虛妄唯識論」〉·台北·正聞出版社·(五版)民國82年。

印順著·《說一切有部爲主的論書與論師之研究》·頁633~642·台北·正聞出版社·(七版)民國81年。

如覺著·《唯識思想入門》〈第壹歷史篇〉·台北·圓明出版·民國86年。

呂澂著·《印度佛學思想概論》·頁213~215·台北·天華出版·民國71年。

高崎直著、李世傑譯·《中華佛教百科全書八》〈瑜伽行派的形成〉·頁4768~4769·台南·中華佛教百科文獻基金會·1994。

彌勒著、唐玄奘譯·《瑜伽師地論》《大正藏》T25·新文豐出版社。

釋昭慧著·《初期唯識思想瑜伽行派形成之脈絡》·頁88~97·台北·法界出版·民國90年。

袴谷憲昭著、李世傑譯·《中華佛教百科全書八》〈歸屬於無著造之論典〉·頁4769~4771·台南·中華佛教百科文獻基金會·1994。

日文部分

水野弘元、中村元、平川彰、玉城康四郎編集·《仏典解題事典》〈瑜伽師地論〉·頁135~136·春秋社·(第二版第10刷)1998年。



智者大師「三諦圓融」的溯源分析

釋行秀（越南籍）

出家道場：越南禪林寺

現為中國文化大學研究所學生

壹、前言

舉凡一位大思想家，其思想的蘊釀，就像一棵生機充沛盎然的樹，不但枝葉豐茂，其根鬚必然既深且廣；對智者大師的思想，誠然可作如是觀，其思想的根鬚，不但延伸到整個的佛教傳統，甚至也擴及到中國學術大傳統。就佛教內部來說，智者之前，就已有僧肇「物不遷論」、「般若無知論」及竺道生的「佛性論」，他們都曾嘗試統合當時中土佛學，這種統融精神的形成不完全，只是因應著隋唐之際，南北政權的統一及學術彼此交流之時代需要；在此種歷史環境之下，智者大師成功地統合佛學傳統，創造出令後世景仰的智慧思想結晶。

智者大師的天臺教學思想，主要有「三諦圓融」、「一念三千」、「性具思想」、「止觀雙運」等。「三諦圓融」思想是歷來研究天臺學者所重視。黃懺華先生對圓融三諦，有如下說法：

「圓融三諦者，天臺教觀之玄樞，三諦者，空諦、假諦、中諦；諦者，審實。一切法並從緣生，緣生無主謂之空，無主而生謂之假，不出法性謂之中。……圓融者，舉一即三，全三是一，即圓教三諦也。圓教所談三諦，唯是一法上之德用差別，即皆是詮顯真理之一面。故三諦一一皆圓融相即，所謂空不離假中；所謂假不缺空中；中亦然；三諦而一諦，一諦而三

諦，故謂之圓融三諦。」¹

「三諦」是天臺宗從三個不同角度，對一切現象觀察之後，所歸納出的三種判斷原則。「圓融三諦」是超越的透視「空、假、中」三諦，知三諦之圓融無礙，並無隔閡，理事相即，現象與實體不可分割。由此明乎「三諦圓融」思想之高深玄妙，在教學史上所佔位置之重要，這一思想雖非佛所說，而是智者大師所創，但此思想並非向壁虛構而來的；而是成繼了諸大經典，和發揮了前輩祖師的思想精髓而成的。

「三諦圓融」，是天臺宗實相論的根本原理，本文除了從經典裡推溯，還要追溯了南北朝的「二諦義」之爭，從中抽繹「三諦」思想的理論源起，論證法華圓教的「三諦」就是「二諦」，揭示「三諦圓融」的實質就是「圓融相即」，說明智者大師的實相論調和了「言教」和「境理」的矛盾，達到了本體論與真理論的統一。首先我們從經典的淵源來推溯起，以便了解「三諦圓融」思想的發展。

貳、經典的淵源

關於「三諦圓融」思想，在經典淵源，前輩學者已作過大量深入細微的考查工夫，舉出了大量的經典考據，將所提供的參考資料，歸納綜述之。

一、三諦思想的來源

「三諦」思想，早在原始經典已經有濫觴。如《瑜珈師地論》卷46云：「相諦、語諦、用諦」²。雖然此時仍看不出空、假、中三諦的思想，但已有三種相似之名稱。《三法度論》也有「等諦、相諦、第一義諦」³。是空、假、中三諦的思想之一種初期表達三層次的方式，可視為天臺智者大師的三諦思想先驅。

至《仁王護國般若波羅密經》、《菩薩瓔珞本業經》等，而組織成為天臺學的中心思想，對三諦思想已有相當詳細系統的論述，可說是天臺

¹ 黃懺華，《佛教各宗大意》，〈台北市，文津出版，民73年，再版〉，頁429。

² 參見《瑜珈師地論》卷四十六，《大正藏》卷三十，頁547中。

³ 參見《三法度論》卷下，《大正藏》卷二十五，頁24下。

智者大師的思想直接來源。如《仁王護國般若波羅密經》的〈二諦品〉云：

「一切法觀門，非一非二，乃有無量一切法，亦非有相，非非無相，若菩薩見眾生見一見二，即不見一不見二，一、二者第一義諦也，大王，若有若無者，即世諦也。以三諦攝一切法，空諦、色諦、心諦故，我說一切法，不出三諦。」⁴

又同經〈受持品〉所謂：

「世諦三昧，真諦三昧，第一義諦三昧，此三諦三昧，是一切三昧王三昧。」⁵

三諦是一切法，無礙無別，沒有遮障，以三諦可涵括一切法，世間種種差別現象，皆不出三諦的統攝範疇。表象世界種有相部分，本體世界是形而上存有部分，然而表象和本體是不可分隔的，是兩種不同呈顯形式，當統融為一時，互融互入，即中道。由此可明顯察見「三諦」思想的端倪。

二、三諦以二諦思想為中心

早在公元一世紀至二世紀時期，二諦思想是從部派佛教時代，由「大眾部」末流的「說假部」所提倡出來的。而鳩摩羅什（公元 343-413 年）在翻譯諸經論時，已把二諦思想傳譯出來。隨著《三論》與《成實論》而流行。

《仁王經》對於二諦概念的由來，能進一層的探究於佛說，是從《大品般若經》的〈道樹品〉而來的：

「佛言：菩薩摩訶薩，以世諦故，示眾生若有若無，非以第一義。世尊！世諦第一義諦有異耶？須菩提，世諦第一義諦無異也。何以故？世諦如第一義諦如，以眾生不知不見是如，故菩薩

⁴ 《仁王護國般若波羅密經》卷上，《大正藏》卷八，頁 829 中。

⁵ 《仁王護國般若波羅密經》卷下，《大正藏》卷八，頁 833 中。

摩訶薩，以世諦示，若有若無。」⁶

可知「二諦」思想是由佛陀對須菩提的問答中，而得以闡明，內容是論世諦與第一義諦的相即，則「世諦的如，是第一義諦如」，換言之，二諦相即而無異也。所謂「三諦」思想，卻是《仁王經》以〈二諦品〉為中心，而導出「三諦」說，在〈七佛偈〉說：

「有無本自二，譬若牛二角，照解見無二，二諦常不即。……於解常自一，於諦常自二，通達此無二，真入第一義。」⁷

從闡釋「二諦」性質差異，在進而導入第一義，並說明真能體會而入實際真理的精髓，是種無相對待差別的絕對。又在《瓔珞經》的〈佛母品〉上說：

「爾時敬首菩薩白佛言：佛及菩薩二，初照智從何而生寂照，寂照之義復云何？…佛言，佛子，所謂有諦、無諦、中道第一義諦，是一切諸佛菩薩智母，乃智一切法，亦是佛菩薩智母。」⁸

同樣是有諦、無諦、中道第一義諦，見同經〈因果品〉的第六般若波羅密之「三緣」段說：

「慧有三緣：一照有諦、二無諦、三中道第一義諦。」⁹

由此可知「三諦」思想是具有中道思想作媒介來開展組織的，也是貫穿佛教的根本理念，佛陀的三轉法輪，也是導入中道的啓示。在原始佛典中，有明顯指示「不苦不樂」之中道，才是證道的關鍵所在，非偏於「快樂主義」或「苦行主義」，及至大乘佛教時代，在龍樹菩薩的「中論」，就強調「八不即中道」，而一掃空有邊執；在中國自羅什三藏以後，在《三論》與《成論》¹⁰ 的研究盛行當中，「二諦」說也隨之流

⁶ 參見《般若經》〈道樹品〉，《大正藏》卷八，頁378下。

⁷ 參見《仁王經》卷上，《大正藏》卷八，頁829上。

⁸ 見《瓔珞經》卷下〈佛母品〉，《大正藏》卷二十四，頁1018中。

⁹ 同上書，頁1019中。

¹⁰ 三論，原指印度龍樹一系所寫的三部論書：中論、十二門論（以上二書龍樹撰）及百論（龍樹弟子提婆撰），由於這三部論書的主旨都在說明超出相對以規中道的道理，於是形成一個批判系統。三論宗就是自覺的採取這批判系統來處理佛教問題，

行，進化到「約理二諦說」、「約教二諦說」，皆以中道為體，而契合於《瓔珞經》的中道思想，而智者大師因此時勢所趨，綜合發揮出「三諦」思想。

三、三觀思想的淵源

早在《七處三觀經》便有：

「觀身、觀五陰、觀六衰」之說。¹¹

這是較為原始的「三觀」經證。而《仁王經》〈序品〉也許根據《大品般若經》卷二的「名假施設」、「受假施設」、「法假施設」¹²等說法，提出「法假虛實觀」、「受假虛實觀」、「名假虛實觀」¹³等三觀，但是《仁王經》對此並無更進一步發揮。而《瓔珞經》的〈賢聖學觀品〉說：

「以自在慧化一切眾生。所謂中道第一義諦，般若處中而觀達一切法而無二，其觀慧轉轉入聖地。故名相似第一義諦觀。…雙照二諦，心心寂滅，進入初地。法流水中。名摩訶薩聖種性，無相法中，行於中道，而無二故。」¹⁴

這裡的中道第一義諦觀，可說是「空觀」、「假觀」、「中觀」這種三觀思想的淵源，而在上述顯見登地前的菩薩，是相似第一義諦觀，至初地以上，始能修持正觀，即從假入空二諦觀、從空入假平等觀、中道第一義諦觀，簡稱「空觀」、「假觀」、「中觀」，後來智者大師加以發揮運用，和「三諦」相配合，產生出「三諦圓融」的思想理論。

總之，「三諦圓融」可言是天臺智者大師思想的核心，所謂「三諦」其思想的理論源起就是「二諦」，揭示三諦圓融的實質就是圓融相即的功用。而「二諦」問題，是南北朝佛教的中心話題之一。在這種佛

並提出自己的終極理想的教派。成實師主張空、有二諦，以現象的有為俗諦；以本質的無為真諦。

¹¹ 參見《七處三觀經》，《大正藏》卷二，頁876下。

¹² 參見《般若經》卷二，《大正藏》卷八，頁231上。

¹³ 參見《仁王經》卷上一，《大正藏》卷三十三，頁318上。

¹⁴ 見於《瓔珞經》卷上，〈賢聖學觀品〉，《大正藏》卷二四，頁1014中。

學背景下，天臺宗創始人智者大師提出了「三諦圓融」解決了當時「二諦義」討論中懸而未決的「攝法」與「相即」問題，使之成為天臺宗實相論的根本原理。

參、南北朝「二諦義」的兩個問題

從東晉開始，由於《道行經》、《放光經》等早期漢譯般若經的流傳，「二諦」思想一直受到中國僧人的極大關注，譬如「六家七宗」都有他們自己的「二諦義」。到了南北朝初期，有宗經典的傳人，特別是《涅槃經》的廣泛傳播，致使對「二諦」的理解有了新的視角。在南北朝齊梁之際，在梁昭明太子蕭統（501-531 年）的組織下，出現了所謂「二十三家二諦義」，盛況空前。

在各種佛典裡，般若經系統的《中論》，對「二諦」的解釋最具有權威性，也是當時普遍接受的觀點。龍樹菩薩在「觀四諦品」中說：

「諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦。若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。」¹⁵

青目的注釋說：「世俗諦者，一切法性空，而世間顛倒故生虛妄法，於世間是實；諸賢聖真知顛倒性，故知一切法皆空無生，於聖人是第一義諦名為實。諸佛依是二諦而為眾生說法，若人不能如實分別二諦，則於甚深佛法，不知實義」¹⁶。因此「二諦」用來說明佛教的「真實義」，凡夫和聖人對佛教所謂的「真實」有不同的理解，產生了「世俗諦」和「第一義諦」的差別。諸佛菩薩之所以依照「二諦」說法，就是要「轉凡成聖」，使得眾生割捨對於虛妄法的執著，體認一切皆空的道理。

鳩摩羅什譯出《中論》以後，對於二諦的理解，基本上體現了般若性空思想。後來涅槃佛性、如來藏思想逐漸流行，這種局面開始發生變化，出現了新的理論問題，需要中國僧人回答。在當時各派論師的論戰裡，有兩個問題比較集中，一是「攝法」，一是「相即」。

¹⁵ 參見《中論》「觀四諦品」，《大正藏》卷三〇，頁32下。

¹⁶ 同上書。

一、攝法盡不盡的問題

《涅槃經》流行以後，人們自然就會關心，佛教所要追求的「涅槃」，最後證得的佛果、佛德，能不能用「二諦」說明？有人主張「涅槃」屬於真諦，有人則主張「涅槃」出二諦外。這也就是問，「二諦」能不能包括所有的事物，譬如「涅槃」、「佛果」？

涅槃師寶亮（444-509 年）主張「真如出二諦外」¹⁷，有的成實師亦持相似的觀點，認為二諦攝法不盡。根據智者、吉藏（549-623 年）的記載，開善寺智藏（458-522 年）主張攝法盡，佛果不出二諦外¹⁸；莊嚴寺僧旻（467-527 年）認為，二諦攝法不盡，「佛果」非真非俗，引用《仁王經》的話說「超出二諦外」，主張設立第三諦¹⁹。智藏、僧旻這兩位梁代大和尚，在二諦問題上爭執不下，後人稱之為「風流二諦」，形容他們的主張讓人有些捉模不透。

從現存的文獻來看，僧旻是最早明確提出「三諦」的中國僧人。根據《廣弘明集》的記載，當時他問蕭統：「世俗心中所得空解，為是真解，為世俗解？」蕭統回答說：這是「相似解」，普通人修行學佛，一方面要修習「無生法忍」，他的認識不能等同於一般人的「俗解」，另一方面又沒有掌握「無生法忍」，他的認識也不能等同於諸佛菩薩的「真解」，其實這是「非真非俗」的認識。僧旻因此提出，如果這種「能照之智」是「非真非俗」的，那麼，「所照之境」也應該是「非真非俗」的，而不僅僅是「一真一俗」，應在真俗二諦之外還有「第三諦」。這位昭明太子斷然否定有「第三諦」，認為涅槃之時「所照之境既即無生」，這個「無生」的境界就是真諦，用不著設立第三諦²⁰。蕭統直接從「境

¹⁷ 見於《四論玄義》卷七，《續藏經》第七十四冊（台灣心聞豐影印本），頁 92 上。

¹⁸ 參見吉藏《大乘玄論》卷一，他說：「開善解二諦攝盡，故云法無不總，義無不該者，真俗之理，舒之即無法不是，卷之即二諦爾已。」（石峻、樓宇烈、方立天等編《中國佛教思想資料選編》第一冊，卷二（中華書局，1983 年版），頁 321）；智顗《摩訶止觀》卷六下，他說：「開善所執佛果不出二諦外，即此義也。」（《大藏經》卷四六，頁 80 下。）

¹⁹ 參見吉藏《大乘玄論》卷一，他說：「莊嚴云：二諦攝法不盡，所以然者？若是惑因惑虛果，此即是世諦；虛果故可空，即是真諦。而常住佛果，體非虛假，故非世諦；不復可空，故非真諦。」（《中國佛教思想資料選編》第一冊，卷二，（中華書局，1983 年版），頁 321）。

²⁰ 參見《廣弘明集》卷二十一，「昭明太子解二諦義章」，上海古籍出版社，1991 年，

理」的角度去理解「二諦」，並不關注眾生本身就具備的認識能動性。

在佛教看來，眾生的「能照之智」或「能知之智」是一種因行，而「所照之境」或「所知之境」是一種果德。眾生通過正確認識，體會宇宙人生的真實相狀，就有可能達到佛教所說的「解脫」或「涅槃」境界。在佛性、如來藏的影響下，齊梁之際，不少僧人已經相信，眾生本來就有這種「轉凡成聖」的主觀能力。僧旻關注世俗人心對「空」的理解，從「能照之智」推論出應該有「第三諦」，把問題從佛教的本體論（境理），延伸到佛教的認識論（智解），直接從眾生的認識能力來把握佛教的根本目的，而不是抽象的談論真俗兩種不同的境界。他的這種努力，其實反映了當時中國僧人融合涅槃佛性思想的企圖，但是，他們還沒有找到一條切實可行的理路，統攝包括「佛果」在內的一切佛法。

我們還可以進一步說，僧旻所提出「第三諦」，表明了當時對「二諦相即」論證不足，凡聖被視為兩種不同的境界，盡管大家承認一闡提人皆有佛性，但對眾生「轉凡成聖」的可能性，還是缺乏合理的解釋。

二、二諦如何相即的問題

「二諦」究竟是指凡聖兩種不同的境界，還是指諸佛菩薩教化眾生的兩種方法？世諦對於凡夫、第一義諦對於聖人，兩者都是真實不虛的，既可以指他們的修行境界，也可以指呈現在他們視野裡的世界圖景，這就是從「境理」的角度理解二諦，所謂「境理二諦」；還有一種就是從「言教」的角度理解二諦，所謂「言教二諦」，諸佛菩薩教化眾生，二諦的真實性在於能夠契合凡夫與聖人兩種不同的根機，表明對於不同的眾生要有不同的施教方法。吉藏後來把前一種二諦稱為「於二諦」，把後一種二諦稱為「教二諦」。

歷代的「二諦義」，在這一點上爭議很大，集中反映在「成實師」與「三論師」之間的矛盾裡。「三論師」認為，「境理二諦」無法解釋「二諦相即」，聖人凡夫各有境界，如何相即？「言教二諦」則可以在「理」上相即，做到「有理有教」，吉藏說，諸佛可以依「二於諦」說「二教諦」。「成實師」對此無法作出有效回應，梁代「成實師」的風光，到了陳代也只能讓給「三論師」了。其實，我們必須明白，三論師

所說的「理」，是言教方法的合理性、正確性，指的是不偏不倚的「中道」，成實師的「理」是緣起法的理則，就是般若學的「性空」。而且，境理二諦並非不能解釋「二諦相即」，成實師可以從「本末」、「體用」、「有無」等角度，說明現象與本質的統一。

這兩個學派彼此的指責，都有他們自身合理的一面，同時也有他們偏執一詞的地方。成實師過多的強調二諦的本體論意義，忽略了認識論問題，對於二諦的認識過程，尤其是對眾生轉凡成聖的能力，基本上沒有涉及。三論師堅守羅什以降般若學的傳統，談到了二諦裡面的認識活動，但是，境理問題卻被忽略了。其實「境」與「智」是不能分開解釋的，智者大師後來整合了他們之間的合理成分，兼顧佛教的本體論與認識論兩方面的內涵。

所以，隨著佛性論與如來藏思想的傳播，中國僧人試圖融合般若學與涅槃學，想用二諦來統攝一切佛法，說明真俗二諦相即不二。但是，二諦能否攝盡一切佛法，通過什麼途徑相即不二，使得一切眾生有轉凡成聖的可能？在智者大師以前，這些問題一直困擾著南北朝中、後期的中國僧人。以下我們在說明，智者大師如何克服了當時的理論難題。

肆、二諦與三諦的關係

智者大師後來批評僧旻的「第三諦」其實進不成三，既不能歸在「二諦」，也不能歸在「三諦」理²¹。在天台宗所謂的法華圓教裡，二諦其實就是三諦，都屬於「妙法」之列，代表了《涅槃經》「一實諦」或《法華經》「一佛乘」的境界。南北朝佛教所關心的「攝法」問題，在這種境界也就不成問題。

二諦和三諦的差別，在智者大師看來，只是存於三藏教、通教和別教裡，它們所指的內容並不相同，代表不同的修行階位。所以二諦或三諦，按照四教的次序逐級演進，智者說：「一、三藏教但詮二諦之理……。二、通教亦但詮二諦之理……。三、別教別詮三諦之理……。」

²¹ 智者大師說：「莊嚴具佛果出二諦外，為中論師所覆。如此佛智照何理，破何串？若無別理可照，不應出外；若出外而無別照者，藉何得出？進不成三，退不成二。」（《法華玄義》卷二下，《大正藏》三十三，頁703下）。

四、圓教圓詮三諦之理。」²² 藏、通二教沒有第三諦，只能談論二諦，別、圓二教有第三諦，但三諦之間的關係有所不同。所以，智者大師根據四教義的判教理論，從境理的角度，提出了「七種二諦」及「五種三諦」。

一、七種二諦

對於以前的各種二諦義，尤其是成實師、三論師的觀點，智者大師表現出明顯不滿，把它們統稱為「隨情說二諦」。他說：

「夫二諦者，名出從經而其理難曉。世間紛紜，由來碩諍。……梁世成論，執世諦不同，或言世諦名、用、體皆有，或但名、用而無於體，或但有名而無體用。陳世中論破立不同，或破古來二十三家明二諦義，自立二諦義；或破他竟約四假明二諦。古今異執，各引證據，自保一文，不信餘說」²³。

成實師的二十三家二諦義，或者三論師所作的反駁，只是「自保一文，不信餘說」，隨情說說而已，彼此都尋章摘句缺乏系統而又全面的認識。

智者大師的二諦義，首先是區分出所謂「四種正二諦」。在《四教義》裡，智者大師按《中論》四句說法的方式，把「二諦」分為四種：理外不相即、理外相即、理內不相即、理內相即二諦。如果真諦不是佛性，就是「理外二諦」，分出理外不相即和理外相即兩種：理外不相即二諦，亦稱生滅二諦，指「色滅方空」的空有關係，這是析法空的思想；理外相即二諦，亦稱無生二諦，指「即色是空」的空有關係，這是體法空的思想。如果真諦即是佛性，就是「理內二諦」，同樣可以分出理內不相即與理內相即兩種；理內不相即二諦，亦稱無量二諦，世俗諦和第一義諦都有無量相；理內相即二諦，亦稱無作二諦，無作苦集滅道四諦，既是世諦，也是一實諦、第一義諦²⁴。

這裡非常清楚的體現了，《涅槃經》對智者大師二諦思想的影響。

²² 參見《四教義》卷二，《大正藏》卷四十六，頁728上。

²³ 《法華玄義》卷二下，《大正藏》卷三十三，頁702中。

²⁴ 參見《四教義》卷二，《大正藏》卷四十六，頁728上中。

他雖然採用了《中論》的方法，但是用這種方法得到的四種二諦，居然與《涅槃經》「聖行品」所說的四諦聯繫在一起，即「生滅四諦」、「無生四諦」、「無量四諦」、「無作四諦」；並且他把「真諦」與「佛性」是否相即，作為判教「理內」與「理外」依據，實際上是用二諦統攝「佛果」。

這四種正二諦，亦稱藏二諦，通二諦，別二諦，圓二諦，在此基礎上，加上三種過渡性的二諦，依次形成七種二諦如下，藏二諦、通二諦、別入通二諦、圓入通二諦、別二諦、圓入別二諦、圓二諦。三種過渡性二諦是別入通二諦、圓入通二諦、圓入別二諦；這七種二諦按照四教的縱向關係排列而成，彼此接引而向「一實諦」。

藏二諦，以「實有」為俗諦，以滅除「實有」為真諦。智者大師認為，「實有二諦」，屬於粗法，只是半字法門，用來接引那些根器遲鈍的人破除各種戲論，實際上並不足以夠成「二諦」。

通二諦以「幻有」為俗諦，以「幻有空」為真諦。智者大師認為，「如幻二諦」是滿字法門，用來教化那些根器銳利的人認識諸法實相，這是通教、別教、圓教三教菩薩共通的法門，比起第一種二諦，屬於妙法，比起後面幾種二諦，屬於粗法，因為指見到「空」，沒有見到「不空」，因此見到的只是「但空」。

別入通二諦，以「幻有」為俗諦，以「即幻有空、不空」為真諦。這裡的俗諦與通二諦一樣，看到了各種現象的「假有」，不同的是，它不僅看到「性空」，而且看到「不空」。從止觀實踐來看，所謂別入通二諦，就是修完「從假入空觀」、「從空入假觀」以後，還要進一步修習「中道第一義觀」，在破除真俗兩諦的煩惱以後，通教二乘還需要第三觀進一步破除「無明」²⁵，用別教的中道接引通教菩薩²⁶。

圓入通二諦，以「幻有」為俗諦，以「幻有即空不空、一切法趣空不空」為真諦。這裡的俗諦和通二諦一樣，不同的是，在空、有不二以

²⁵ 參見《摩訶止觀》卷三下，智者說：「問：云何以別接通？答：初空假二觀破真俗上惑盡，方聞中道，仍須修觀破無明，能八相作佛。此佛是果，仍前二觀為因，故言以別入通耳。」（《大正藏》卷四十六，頁29上）。

²⁶ 智者認為，三藏是不能被接的，因為只有三藏教屬於小乘。他說：「三藏是界內不相即，小乘取證根敗之士，故不論接，餘六是摩訶衍門。若欲前進，亦可得去，是故被接。」《法華玄義》卷二下，《大正藏》卷三十三，頁703下。

外，這裡的真諦還要統攝一切法。所以，圓入通，就是用圓教的中道接引通教菩薩。

別二諦，以「幻有、幻有即空」為俗諦，以「不有不空」為真諦。別教菩薩認識到現象有「假有」和「性空」二方面，這世俗諦，認識到二方面，其實相即不二，這就是真諦。智者大師認為，這種二諦雖然沒有通教的方便法門，但在教理上還不圓融，並不能統攝一切法。

圓入別二諦，以「幻有、幻有即空」為俗諦，以「不有不空、一切法趣不有不空」為真諦。這裡的俗諦和別教一樣，不同的是，在不有不空以外，這裡的真諦還要統攝一切法，無有缺減。智者認為，這種二諦在教理上已經圓融，但因為還保留了別教的方便法門，只能算是粗法。別、圓二教雖然都以聞知中道，但修觀的法不同。別教修觀是次第三觀，歷別緣修；圓教修觀是一心三觀，宛爾頓悟。用圓教的修觀接引別教菩薩，就是圓入別。

圓二諦，以「幻有、幻有即空」為俗諦，以「一切法趣有、趣空、趣不有不空」為真諦²⁷。智者認為，這裡的俗諦和別二諦一樣，它的真諦和圓入通、圓入別二諦一樣，統攝「有」、「空」、「不有不空」一切法，就是攝盡一切法的意思。但是在法華圓教裡，沒有可思議的方便法門，二諦是不可思議的二諦，俗諦和真諦具有同樣的內涵，彼此相即不二。二諦既然攝盡一切法，就代表了宇宙人生的整體，人在這種最圓滿的境界裡當然可以「無作」了。這種二諦屬於佛法至高無上的妙法。

七種二諦可表解如下：

教別 \ 二諦	俗 諦	真 諦
藏	實有	實有滅
通	幻有	幻有空
別入通	幻有	幻有空不空
圓入通	幻有	幻有空不空、一切法趣空不空
別	幻有、幻有即空	不有不空
圓入別	幻有、幻有即空	不有不空、一切法趣不有不空
圓	幻有、幻有即空	一切法趣有趣空趣不有不空

²⁷ 七種二諦的釋義，參見《法華玄義》卷二下，《大正藏》卷三十三，頁702。

所以，在按照「四教義」次序設立的「七種二諦」，其實只有圓教的二諦可以攝盡一切法。至於圓入通二諦、圓入別二諦，只是用圓教的中道去接引通教菩薩或別教菩薩，本身並不圓滿，沒有攝盡一切法。

二、五種三諦

智者大師認為，藏教、通教的二諦，都是理外二諦，不能說明佛教的中道，只有在後面五種二諦基礎上討論中道，進一步提出「五種三諦」，即別入通、圓入通、別三諦、圓入別、圓三諦。

區別這五種三諦的依據，是「中道」的不同意義：在「別入通三諦」裡，中道指「非有漏非無漏」，就是「非空非有」或「非真非俗」，它本身並沒有什麼功用，不具備各種佛法，這種中道只是言說方便，沒有實質性的境界可言；在「圓入通三諦」，中道還是指「非有漏非無漏」，但它不再是一種言說方便，而是有具備一切佛法，代表了某種境界；在「別三諦」裡，把「別二諦」的俗諦，「幻有、幻有即空」分成真俗二諦，把別二諦的真諦變為中道，這個中道只是「理」而已，並沒有理事具足；在「圓入別三諦」，中道就是「圓中」理事具足；在「圓三諦」，三諦都是理事具足，攝盡一切法，這是「一心三諦」的圓融境界²⁸。

五種三諦可以表解如下：

教別 \ 三諦	俗 諦	真 諦	中 道
別入通	有漏	無漏	非有漏非無漏 (a)
圓入通	有漏	無漏	非有漏非無漏 (b)
別	兩諦	中道 (有理沒有事)	
圓入別	兩諦	中道 (理事具足)	
圓	俗諦 (理事具足)	真諦 (理事具足)	中道 (理事具足)

(a) 不具一切法。(b) 具足佛法。

在這五種三諦，關鍵的其實就是「別教三諦」和「圓教三諦」。兩者的差別在於「中道」性的不同，所謂「但中」和「圓中」，「但」就是「隔歷」，「圓」就是「圓融」。別教三諦指隔歷三諦，由「次第三智」攝「次第三諦」，屬於大乘別教的境界；圓教三諦，指圓融三諦或一心三諦，由「一心三觀」，攝「一心三諦」，屬於法華圓教的境界。智者大師說：

三觀攝一切理者，一、從假入空觀攝真諦。二、從空入假觀攝俗諦。三、中道觀攝中道第一義諦。三觀攝三諦之理，理無不同，三諦之外，更無別理。……不思議三觀，見不思議三諦之理，不斷見思、塵沙、無明之惑，與三諦之理相應；一心三觀之智不礙煩惱，煩惱不障一心三觀之智。智不斷惑，與理諦相應，即是不斷煩惱而入涅槃²⁹。

這段引文闡釋了「次第三觀」和「不思議三觀」的不同，其實也是在區分別、圓兩教。就別教而言，確實存在二諦和三諦之差別，只有設立第三諦「中道第一義諦」以後，才稱得上「理無不同」，否則仍然攝法不盡。但就法華圓教而言，二諦和三諦並沒有區別，都是佛法裡最圓滿的妙法，能夠「不斷煩惱而入涅槃」，兩者都可以統攝包括佛果在內的一切法。

所以，智者大師在別教設立第三諦，而在圓教通過「三諦圓融」重新泯滅二諦與三諦差別，既為般若中觀學的二諦義做了辯護，也為新傳入的涅槃佛性思想留足了理論空間。借用他對僧旻三諦的評價，智者的三諦，可謂「退可成二、進可成三」。

伍、圓融相即的模式

在智者大師看來，別教的隔歷三諦屬於粗法，圓教的圓融三諦，屬於妙法。他說：「諸經或於俗諦自在，或於真諦自在，或於中道自在，非大自在。今經（指法華經）三諦圓融，最得自在，譬大梵王。……最

²⁸ 參見《法華玄義》卷二下，《大正藏》卷三十三，頁704下至705上。

²⁹ 《三觀玄義》卷下，《續藏經》卷九十九，台灣新文豐影印本，頁100下至102上。

爲第一。」³⁰

粗法和妙法的區別，在於圓融與否，只是在法華圓教裡，才能有三諦圓融。我們認為，三諦圓融的實質就是圓融相即，這是智者大師爲了解決原來的二諦相即問題而提出的理論模式。

一、龍樹菩薩的「三是偈」

從經典依據來看，「三諦」這個名詞出自《仁王》、《瓔珞》兩經³¹，在《仁王經》裡指「空諦、色諦、心諦」或「世諦、真諦、第一義諦」³²，在《瓔珞經》裡指「有第、無第、中道第一義諦」³³。智者大師在闡釋「三諦」的含義時，有時組合起來使用，隨意性較大。從義理上看來，智者大師的三諦思想來源於《中論》三是偈，「觀四諦品」中說到：

眾因緣生法，我說即是無（空），亦為是假名，亦是中道義。³⁴

智者大師把「空」、「假名」、「中道」置於同等的地位，稱之爲「三諦」。現在介紹天台思想，通常把「三諦」說成「空諦」、「假諦」、「中諦」，作爲一種簡單的歸納未嘗不可。從圓融相即的觀點來看，「三諦」就是「即空」、「即假」、「即中」。南北朝末年，對於《中論》這個偈頌的理解，存在兩種分歧：一種認為，主語應該是「眾因緣生法，我說即是無」；一種認為，主語應該是「眾因緣生法」，後三句是三個並列成分。三論宗按照前一種思路理解，天台宗按照後一種思路理解。

吉藏在《大乘玄論》說：

《中論》云：「因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」。「因緣所生法」世俗諦，「即是空」是真諦，「亦是中道

³⁰ 見於《法華玄義》卷一上，《大正藏》卷三十三，頁684下。

³¹ 參見《法華玄義》卷二下，《大正藏》卷三十三，頁704下。《仁王》、《瓔珞》兩經，常被人說成是疑偽經，但沒有充分的證據予以證據，故而本文假定它們確屬印度佛教原典。

³² 參見《仁王經》「二諦品」，《大正藏》卷三十三，頁343上。

³³ 參見《瓔珞經》「賢聖學觀品」，《大正藏》卷二四，頁1014中。

³⁴ 參見《中論》「觀四諦品」，《大正藏》卷三十，頁33下。

義」是體。³⁵

吉藏在這裡實際上省了一句話，「亦爲是假名」是用。三論師之所以提出「中假」一說，就是由於他們在語法上把「因緣所生法，我說即是空」當作偈頌的主語。「因緣所生法，我說即是空」指真俗二諦；「亦爲是假名，亦是中道義」，指中假二諦；合真俗二諦皆是假名，非真非俗是中道。這裡的「中」是中道，「假」是真俗二諦，即以真俗二諦爲假名，以非真非俗爲中道，把「中道」和「二諦」合稱爲「中假」。

智者大師則把這個偈頌理解爲「因緣所生法，即空即假即中」，「三是偈」因此演變成「三諦偈」。這種三即的理解是法華圓教所特有的，他認爲：

即中、即假、即空，不一不異，無三無一。二乘但一即，別教但二即，圓具三即。三即真實相也。³⁶

智者把三是偈理解爲三諦偈，其中心思想是把「空」、「假」、「中」置於同等的地位。他還把這個偈頌理解爲「觀法」，視之爲最高深的所觀之境。他並不認爲「空」是主要的詞語，同樣也沒有認爲「中道」是主要的詞語。智者大師對「空」、「中道」的理解，帶有鮮明的個人特點，把「假名」拉到與「空」同等的地位確立了「三諦圓融」的可能性。

二、真理論與本體論的統一

我們已經說過，在二諦問題上有「言教」與「境理」的爭論，代表了認識論和本體論的兩種取向。在智者看來，七種二諦、五種三諦都是從境理的角度說的，有關論述主要出現在《法華玄義》「迹中十妙」的「境妙」，但是另一方面，智者大師認爲，每一種「二諦」或「三諦」，都可以從三個方面說，即隨情說、隨情智說、隨智說。

「隨情說」就是根據對方的情性、特點說法，亦作「隨他意」。「隨情智說」，就是既根據對方的情性，也根據自己對佛法的正確領悟說

³⁵ 吉藏《大乘玄論》卷一，《中國佛教思想資料選編》第一冊，第二卷，〈中華書局，1983年版〉，頁314至315。

³⁶ 參見《法華玄義》卷八上，《大正藏》卷三十三，頁781上。

法，亦作「隨自他意」。「隨智說」，就是根據自己對佛法的正確領悟說法，亦作「隨自意」。智者大師認為，每種二諦都可用這三種善巧方便分別進解，所謂「三番說二諦」；而且這種三番說，同樣適用於三諦³⁷。「隨」的意思是「契合」、「相應」，我們因此不難發現，這是從「言教」的角度作出的三分法。佛教固然有上述三種不同的說教方式，但只有統一了這三種方法，才能做到「教、行、證」的一致，才能有真正的契機契理。這種調和「言教」與「境理」，統一認識論和本體論的理路，在智者大師「三諦圓融」的思想體現的更為徹底。通過《中論》三是偈，「即空、即假、即中」，成為法華圓教圓融相即的「三諦」。這種「圓融相即」，同時指涉了認識論和本體論兩個取向

（一）認識論的取向

在智者大師的佛學體系裡，先是從「一心三觀」，經過「一心三智」，最後認識到「三諦圓融」，實現「一心三諦」的境界。智者說：「一心三觀所成三智，知不思議三境。」³⁸ 這裡主要涉及主體的認識活動，用「三觀」、「三智」詮釋「三諦」，認為「所照為三諦，所發為三觀，觀成為三智」³⁹。他在《維摩經玄疏》裡解釋「觀」的含義說：「觀以觀穿為義，亦是觀達為能。觀穿者，穿見思、塵沙、無明之惑，故名觀穿也；觀達者，達三諦之理也。」⁴⁰ 「三觀」就是「從假入空觀」、「從空入假觀」、「中道第一義諦觀」，或作「空觀」、「假觀」、「中道觀」。智者大師根據「三是偈」解釋「一心三觀」，他說：

若一法一切法，即是因緣所生法，是為假名，假觀也；若一切法即一法，我說即是空，空觀也；若非一非一切者，即是中道觀。一空一切空，無假中而不空，總空觀也；一假一切假，無空中而不假，總假觀也；一中一切中，無空假而不中，總中觀也。即中論所說不可思議一心三觀⁴¹。

³⁷ 參見《摩訶止觀》卷三上，《大正藏》卷四十六，頁26下至27上。

³⁸ 參見《摩訶止觀》卷三上，《大正藏》卷四十六，頁26中。

³⁹ 見於《摩訶止觀》卷五上，《大正藏》卷四十六，頁55下。

⁴⁰ 參見《摩訶經玄疏》卷二，《大正藏》卷三十八，頁525下。

⁴¹ 《摩訶止觀》卷五上，《大正藏》卷四十六，頁55中。

因此，主體對於諸法的認識，在別教裡經過前後三個階段，在圓教裡被當作共時的三個層面。智者大師在《維摩經略疏》說：「因緣所生法，我說即是空，破法折伏也；亦名為假名，立法攝受也；亦是中道義，教化眾生，令法得久住。」⁴² 後來這部《略疏》的整理者湛然（711-782 年），在《始終心要》裡把這三個方面歸納「統、泯、立」，他說：「夫三諦者，天然之性德也。中諦者，統一切法；真諦者，泯一切法；俗諦者，立一切法。舉一即三，非前後也；含生本具，非造非得也。」⁴³ 中諦、真諦、俗諦，雖然是眾生「天然之性德」，本來就有，但在別教，三諦有前後次第，彼此隔歷。只有在法華圓教，三諦具足，沒有次第，只在一心，「三觀」與「三諦」渾然一體，智者大師說：

若無生門千萬重疊，只是無明一念。因緣所生法，即空、即假、即中，不思議三諦、一心三觀、一切種智、佛眼等法耳。……只約無明一念心，此心具三諦；體達一觀，此觀具三觀⁴⁴。

由這樣的三諦，因此就是不可思議的圓融三諦。

（二）本體論的取向

智者大師從《中論》三是偈，直接得出「三諦圓融」，從「即空、即假、即中」三個方面描述世界萬法，把「三諦」當作本體論上的「三軌」。在《法華玄義》解釋「三法妙」時，智者大師列舉了十種「三法」：三道、三識、三佛性、三般若、三菩提、三大乘、三身、三涅槃、三寶、三德⁴⁵。從理論上說，「因緣所生法」可以分為無數種「三法」，智者大師把這些「三法」歸結為「三軌」，是「真性軌」、「資成

⁴² 《維摩經略疏》卷三，《大正藏》卷三十八，頁 597 上。

⁴³ 湛然《始終心要》，《中國佛教思想資料選編》第一冊，卷二，〈中華書局，1983 年版〉，頁 267。

⁴⁴ 見《摩訶止觀》卷六下，《大正藏》卷四十六，頁 84 中下。

⁴⁵ 三道指苦道、煩惱道、業道；三識指菴摩羅識、阿黎耶識、阿陀那識；三佛性：正因佛性、了因佛性、緣因佛性；三般若：實相般若、觀照般若、文字般若；三菩提：真性菩提、實智菩提、方便菩提；三大乘：理乘、隨乘、得乘；三身：法身、報身、應身；三涅槃：性淨涅槃、圓淨涅槃、方便涅槃；三寶：佛寶、法寶、僧寶；三德：法身、般若、解脫。（參見《法華玄義》卷五下，《大正藏》卷三十三，頁 744 上）。

軌」、「觀照軌」。「真性軌」是諸法的「體」，就是中道第一義諦或「即中」；「資成軌」是諸法的「相」，就是假諦或「即假」；「觀照軌」是諸法的「用」，就是空諦或「即空」。他說：

十種相性，只是三軌。如是體即真性軌，如是性，性以據內，即是觀照軌，如是相者，相以據外，即是福德，是資成軌。……本末等者，空等即觀照，假等即資成，中等即真性⁴⁶。

所有這些三法，是一切眾生與生俱來的東西。從主觀的生命個體來說，凡夫並不知道這些三法本來就是「三諦圓融」的境界，只有修行得到的聖人才能心知明瞭，三諦或三軌，因此既有本體論的意義，又有認識論的意義。但從客觀的外在事物來說，這些「三法」僅僅表現為我們日常生活裡的各種現象，只有在本體論的意義上可以被歸納為「三諦」或「三軌」，並沒有認識論的意義。在前一種情況，「三法」可以指眾生的佛性，而在後一種情況，「三法」只是萬法的法性。

對於智者大師來說，一切事物都在生命個體的世界裡，並不存在主觀與客觀的對立，修行能夠實現所謂的「境智不二」，我們的智慧與我們所能認識到的境界是相應的。因此，不論是從認識論的角度，或是從本體論的角度，「三諦圓融」代表了諸法實相，說明了世界的本來面目。這就是智者大師為什麼要「三轉十如是」的道理。

根據《法華經》「方便品」，慧思（515-577 年）以「十如是」為諸法實相，所謂「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」。智者大師進一步用「三轉十如是」解釋「三諦」他說：

一云是相如、是性如乃至是報如；二云如是相、如是性乃至如是報；三云相如是、性如是乃至報如是。若接稱如者，如名不異，即空義也；若作如是相、如是性者，點空相性名字施設，遷迤不同，即假義也；若作相如是者，如於中道實相之是，即中義也。分別令易解故，明空假中。得意為言，空即假中。約如明空，一空一切空；點如明相，一假一切假；就是論中，一中一切中。非

⁴⁶ 《法華玄義》卷五下，《大正藏》卷三十三，頁743下。

一二三而一二三，不縱不橫名為實相。唯佛與佛究竟此法⁴⁷。

「三轉十如是」，其實就是三諦實相觀，「十如」代表諸法實相的「體」，是「即空諦」；「十相」代表諸法實相的「相」是「即假諦」；「十是」代表諸法實相的「用」，是「即中諦」。「實相」既可以代表佛教的真理，也可以代表宇宙人生的本體，因此站在法華實相論的立場上，「三諦圓融」既是智者大師的真理論，也是智者大師的本體論，實現了真理論與本體論的統一。這個境界，用智者本人的話說，就是「一實諦」。這個詞出自《涅槃經》，指如來佛真實不虛的說教。相傳智者大師在天臺山華頂峰降魔悟道時，神僧在定境中傳授「一實諦」法門。智者後來認為，「圓教但明一實諦」⁴⁸，借用這個詞來說明「一佛乘」的境界，代表佛教對於現實生活、現象世界的真實相狀的最高認識。

在這種境界裡，「即空、即假、即中」三諦圓融，既沒有時間上的先後次第，也沒有空間上彼此的質礙，並不指稱不同的對象，而是在同一個對象（諸法實相），同時體現三個方面的特點。換言之，「圓融相即」是一種同體相即，說明的是同一個實相。這個「三軌」具足的實相，本身就是非縱非橫的絕對存在。在智者大師看來，無論是第一義空，還是如來藏，都是在詮釋非縱非橫的實相⁴⁹，這是《法華經》實相論的基本立場。

在南北朝各種二諦義的基礎上，智者大師提出「即空、即假、即中」三諦圓融，總結了中國僧人當時對於「言教」和「境理」的認識，表達了天臺宗對於諸法實相的關注，代表了南北朝融合般若學、涅槃佛性思想的最高境界。所以，智者大師認為，「三諦圓融」是法華圓教的獨得之秘，「唯此圓教止觀，一心三諦，隨自意語，獨當圓稱也」⁵⁰。

陸、結 論

總結上述而言，我們得知佛教傳入中國以後，順應著中土文化的方

⁴⁷ 參見《法華玄義》卷二上，《大正藏》卷三十三，頁693中。

⁴⁸ 參見《摩訶止觀》卷三下，《大正藏》卷四十六，頁28中。

⁴⁹ 參見《法華玄義》卷五下，《大正藏》卷三十三，頁743上。

⁵⁰ 參見《摩訶止觀》卷三下，《大正藏》卷四十六，頁33上。

向規模而有所轉變，產生新風貌及新的思想內涵，得以繼續發展下去。

智者大師圓實之理，推源於印度龍樹菩薩的思想，繼之得鳩摩羅什三藏的宏揚，建立起圓融論理的體系。智者又基於《法華經》實相原理與《法華經》〈方便品〉之「是法住法位，世間相常住」的思想，而建構出「三諦圓融」（即空、即假、即中）的思想世界。永恆的真理是唯一的，通過不同表達對真理認識，表現形式是複雜的、多樣性的，「三諦圓融」是智者大師自創的概念，使用中國人思惟的語言、習慣來構成，非印度原有的。天臺宗所講的「三諦」是將形上形下打成一片，智者採用折衷的辦法，把假諦即俗諦和空諦即真諦並列，並以中諦將兩者統一。中諦是種真理上表述中道觀的方法。「三諦圓融」說明一切現象，都是諸法實相的不同顯現，也都在「一念三千」之中，因為諸法及三世間、十界、十如的三千諸法，「實相」則指本來一切法空之意。

在三藏教說人生是無常；在別教中說本體是常住，現象是無常；而圓教中說在無常中見常住，於常住中見無常，是有其特別獨具之處。真理並不是需待學習或修行才具足，它是在人的生命中自明的，並不需要特別意識，而是要真正踏實地發揮它的效用，並以之最具體而平常的心，即真如透入法界時，隨處圓滿自在。

無論任何根本眾生，具有生命者，下至地獄上至佛，共有十種，天臺以十界互具說，將它們相互影響結合的姿態組織起來；而此十界互具說，正是通過對現實人世間的直觀與反省而來的。華嚴的事事無礙說，亦與此前後呼應，在僧肇《不真空論》中，如來並離棄真理的世界，卻承受一切現實的存在，故有「非離真而有立處，立處即真」⁵¹，此自僧肇以來，最具中國性的思想；降及智者大師更積極將此思想，融合南北朝佛學後，又統會中、印佛教思想，在原有中國哲學思想上，加以調應融合，成為富有中國特色的佛學思想，說明諸法實相的「三諦圓融」之理論，產生天臺獨具圓融精神的中國大乘佛教。

⁵¹ 參見湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁335。劉貴傑《僧肇思想研究》頁149。

《大智度論》道次第的思惟(續)

歐陽志宏

肆、入空性智慧

第一節 比類思惟

入理次第

讀誦大乘經典的種種殊勝功德，長久以來，一直是漢地的佛教徒所津津樂道的話題，在中國佛教史上也確實記載著許多因為讀誦《般若經》而能消災免難，甚至延年益壽的例子；在本論中則讚歎般若波羅蜜「能守護菩薩，救諸苦惱，能滿所願。」¹ 這些推崇讚歎，令眾人生起敬信之心可說是從「信行」的立場出發而說的；但《智論》主要闡述的，在緣起論中，開宗明義便說「有無二見滅無餘，諸法實相佛所說，常住不壞淨煩惱，稽首佛所尊重法。」非常明確，這是從探究「法行」的立場發揚空性的智慧，那麼，究竟什麼是空性的智慧？一言以蔽之，是探討什麼是「空」？「空」與「有、無」有何不同？

雖說一切法終究是一味空寂的法性，但從理解空義的深淺而言，本論亦主張「諸法雖空而有分別，有難解空，有易解空。」² 學習般若雖然有難易之別，但不表示契入空門必有明顯的進階順序，原則是：縱使有「次第」，也必須當下與空義相應才行，³ 這可說是探究空義的一個難處。如上所說，在解明空義的論述中，本論並未出現明顯的進階次第，而是以多種方法交互運用而彰顯正義，有鑑於此，筆者試著從中整理出二種在理解上有難易差別的文字，姑且當作「次第」以一饗讀者。它們

¹ 《智論》，卷 62（《大正藏》二五，497b）。

² 《智論》，卷 6（《大正藏》二五，105c）。

³ 《智論》，卷 87：「佛語須菩提，汝若不見實定有，云何以次第等難空，而次第法不離於空。」（《大正藏》二五，670b）。

是：

- (一) 以比喻解明空義的「比類思惟」。這種方式最為簡明扼要，亦多為大乘經典所讚歎。⁴ 而本論也主張以比喻闡釋義理的「易解空」是可以深入空義的，因此筆者認為大可以此作為學習般若的初步。此一階段的資料主要來自本論卷六的十喻之說。需要注意的是，比喻不見得可以完全解除疑惑，總是有人意猶未盡，想進一步追根究底，當遇見這種情況，論主總是變換方法，立刻將問題導入辯證，改以論理的方式闡述。例如在十喻之說中，論及「如虛空」及「如鏡中像」時，都可以發現這種情形。也因此，筆者有充分的理由將富於邏輯推理的「論理思惟」作為學習空義的第二順位。
- (二) 以邏輯推理而論證空義的「論理思惟」。這種文字由於純粹是理性的辯證，不如比喻之容易接受，可說是有較高的難度，也是「非常需要」思惟的一種。因此，本文將此解明空義的方法置於第二順位。有關論理之法則，經過整理，筆者歸納出三種模式，這些模式普遍存在於龍樹的作品中，處處評破諸法「自性有」的偏邪知見，也從而導正眾生的凡情俗見。

比類思惟

本論卷六中，以如幻、如焰、如水中月、如虛空、如響、如捷闌婆城、如夢、如影、如鏡中像、如化等十種比喻，說明眾生向來所貪愛的一切境界，原來只是假象，由於遠離聖法，受無明蒙蔽，因此有種種業感緣起，當學人以冷靜的思考詳究諸法之本源，發現原來空無所有。十種比喻雖然指向同一件事情，但各個強調的重點卻不盡相同，這是本文想凸顯說明之處。由於資料完全出自本論卷六，因此本文不再加註。

一、如幻

有人問：假如一切法真的空無所有，猶如幻術，為什麼可以看見、可以聞嗅、可以品嚐、可以碰觸、乃至可以了知呢？假如真的空無所有，便不應該看見種種物體，乃至有種種感覺可得，不是嗎？再者，假如一

⁴ 《放光般若經》卷13：「佛告須菩提，我當為汝說譬喻，諸有智之士以譬喻得解。」（《大正藏》八，91b）。《法華經》卷2：「然舍利弗，今當復以譬喻更明此義，諸有智者，以譬喻得解。」（《大正藏》九，12b）。

切現象真的空無所有，虛妄不實，為什麼不是看見聲音、聽見顏色呢？

論主回答：諸法自性雖然空無所有，但不妨礙有可見、不可見之分別，猶如魔術師以幻術所變出的象、馬及種種物，雖然空無實性，卻有顏色可以看見、有聲音可以聽見一樣，六根與六境相對，不相錯亂。一切諸法也是如此，雖然空無自性，卻可見，可聞，情境相對，不相錯亂。另外，論主以《德女經》中，德女與佛的一段對話說明這番道理。德女問佛：世尊！無明存在於身內嗎？還是存在於身外？存在於內外？無明從過去世來的嗎？從這一世到後世嗎？有生起無明、滅除無明之物嗎？有實質之物，稱為無明嗎？這些問題被世尊一一否定之後，德女又問：假如無明不在內，不在外，不在內外，不從過去世到今世，不從今世到後世，也沒有真實性，為什麼世尊說由於「無明」而有「行」乃至「眾苦」會集呢？猶如一棵樹，假如沒有樹根，如何能生出枝幹、樹葉及華果呢？此一問題，世尊以如幻的比喻作巧妙的回答，這便是「如幻」之喻的意趣所在：

佛言：諸法相雖空，凡夫無聞無智故，而於中生種種煩惱。煩惱因緣，作身、口、意業，業因緣作後身，身因緣受苦受樂。是中無有實作煩惱，亦無身、口、意業，亦無有受苦樂者。譬如幻師，幻作種種事，於汝意云何？是幻所作內有不？答言：不！外有不？答言：不！內外有不？答言：不！從先世至今世，今世至後世不？答言：不！幻所作有生者、滅者不？答言：不！實有一法是幻所作不？答言：不！佛言：汝頗見頗聞幻所作伎樂不？答言：我亦聞亦見。佛問德女：若幻空，欺誑無實，云何從幻能作伎樂？德女白佛言：世尊！是幻相法爾，雖無根本而可聞見。佛言：無明亦如是，雖不內有，不外有，不內外有；不先世至今世，今世至後世；亦無實性，無有生者、滅者。而無明因緣諸行生，乃至眾苦集，如幻息，幻所作亦息；無明亦爾，無明盡，行亦盡，乃至眾苦集皆盡。

上文這段問答，佛以魔術師所使的幻術比喻無明煩惱，從煩惱因緣所衍生的一切身口意業乃至苦受樂受猶如幻術一樣，皆是因緣所生法，過程雖然可見可聞，卻無法從任何途徑捕捉到某個所謂煩惱的實質源

頭；所謂「無明因緣諸行生，乃至眾苦集」這樁事情也猶如幻術一般，同樣是因緣所生而空無實性，只要幻術一停止，幻術所變化的一切假象也消失無蹤；止息眾苦的途徑即同如此，只要「無明」消失，無明所衍生的一切苦因緣必然頓時消失。以上便是「如幻」之喻所要表現的意趣所在。若欲總結這段比喻的意趣，可以說：「一切諸行如幻，欺誑小兒，屬因緣，不自在，不久住。」

二、如焰

在沙漠曠野之中，由於高溫曝曬，地面的熱氣上升使空氣蒸發，遠遠看去有如一攤水氣，稱為「焰」，若再有塵沙飛動，便像野馬奔騰一樣。本論中以「焰」比喻凡夫由於無明的障蔽而妄認世間真有男、女等相，這些假象無非是煩惱、身口意業，以及邪思妄想所生，由於凡夫失察而始終在生死曠野中打轉。

由日光、風動、塵沙所形成的「焰」之假象，猶如由五陰、六入、十八界所造成的人相、男相、女相。走在曠野之中，毫無經驗者從遠處將「焰」當作水，近看卻發現不是。這猶如生死凡夫，遠離聖教而認妄為真，直到接近聖法才知道所謂男相、女相，盡是妄想。這比喻說明眾生由於不願意親近聖教，窮究實相，而寧可佇留於遠處受假象欺瞞，蒙受生死苦痛一樣。

三、如水中月

「水中月」是比喻月在虛空，而影現於水中，猶如「實相之月」高掛於法性虛空之中，而在凡夫心中顯現「我」及「我所」之月影，有如水中月之假相一樣。無知的孩童看見水中有月，歡喜欲取，大人見了覺得可笑。愚癡者有如孩童，由於「身見」之故，認為有真實之「我」及種種法可得，於是心生貪愛渴求。如偈說：如水中月焰中水，夢中得財死求生；有人於此實欲得，是人癡惑聖所笑！這比喻指出只要肯用真實智慧之杖，擾動無明的心水，那麼「我」及「我所」等煩惱的水中倒影將立刻消散而不見其形。

四、如虛空

1. 虛空比喻一切諸法有名無實。只因天遙路遠，遠遠望去是藍色的天空。諸法實相也是如此，本來空無一物，凡夫由於遠離無漏的真實智慧，但見世間有彼此、男女，屋舍等等差別相狀。有人以神通飛上青天極遠之處，放眼所及，但見空無一物。
2. 虛空比喻諸法本性清淨。只因天候陰晴不定，妄認為虛空不淨。諸法也是如此，本性原來清淨，只因淫欲、瞋恚等惡法，使人認為本性不淨。
3. 虛空比喻諸法無初、無中、無後；虛空本來沒有初、中、後的前後相狀。例如在大乘經典中，佛告訴須菩提：虛空無前世，亦無中世，亦無後世，而諸法也是如此。

有人問：虛空應該是實有的，為什麼？若虛空不實有，一切舉止行為，來來往往，出出入入等動作，若是沒有虛空，如何辦得到呢？論主說：假如虛空實在有，應該有個住處，若是住在孔洞中，那還是虛空；若是住在石壁中，石壁沒有容受的空間，不能住；由於虛空沒有住處，所以沒有虛空。再者，由於沒有相貌，所以沒有虛空，一切法各有相貌，例如：地有堅硬相，水有濕潤相，火有燒熱相，風有流動相，識有識知相，智慧是解了相，世間是生死相，涅槃是永滅相，唯獨虛空沒有相貌，所以是空無一物。本論在說明虛空有無方面，除了以「住處」及「相貌」作簡單的論證之外，也運用了辯證性的「論理思惟」，這一方面，本文暫不敘述，留待於下一節中詳加申論。

五、如響

從聲音而產生的回音稱為「響」。有人處於深山狹谷中，聽見空谷回音以為真有人說話；「如響」是比喻凡夫以為語言真的是由「人」所說的，但智者明白聲音並非「有人」發出，只是由於身體各處觸動的因緣所產生的聲響。追究聲音的來處，發現本源空無所有，而聲音卻欺瞞了眾生的耳根。人們說話時，口中的風名叫憂陀那，在體內各處觸動而發出聲響；聲響發出時，觸動立即消退而有語言的產生。凡夫不明白語言乃由因緣所生，本性空無，因此迷惑而執著，甚而心生瞋恚愚癡。這比喻是說明：一切語言動作沒有真實自性，肢體動作猶如機關木人！猶如骨人

悲智海園區

纏繞著肉筋！又猶如融化的金屬投入水中，自然有聲音發出一樣。這些都不是真的「有人」作出聲響，智者了知這一切，而凡夫渾然不知。

六、如捷闥婆城

「捷闥婆城」是所謂的海市蜃樓，由於光線通過密度不同的大氣層，發生折射或全反射的現象所形成的幻景，多半發生於海上或沙漠中。有人走在沙漠中，突然看見遠處有宮殿城門，行人出入其中等景象，等到陽光逐漸熾盛，日影西沈，幻景也隨之消失。捷闥婆城看似在眼前，卻非真實有，這是比喻眾生習慣將空無實性之事物當作真實有而汲汲營求，年華老去之後才發現空忙一場。

綜合以上「如捷闥婆城」、「如焰」、「如響」等比喻，正可描繪出凡夫的一生如何在虛妄的身心世界中忙碌的情形。猶如有旅人在曠野中看見「捷闥婆城」，心中雀躍不已，於是快馬加鞭，奔向目標，幻景似乎近在眼前，但愈接近，愈是無法捉摸，直到幻景完全消失，旅人獨自落寞地在沙漠中受高溫酷熱之苦，感到疲憊飢渴之時，又見遠方熱氣沸騰，以為是水，於是欣喜若狂地奔向水池，當一走近，發現還是空無一物。旅人一再失望，拖著疲困不堪的身體，四顧茫茫，毫無方向地走進深山狹谷之中；在驚恐不安，徬徨無助之際，不禁悲從中來而放聲啼哭。由於身處山谷之間，因而有回音響起，旅人以爲有人居住，經過四處尋覓卻一無所見，這時他冷靜思惟這一切的現象，終於了知問題所在而冷靜了下來，平息了渴望願求之心。一連串的追逐、渴求，說明愚癡之人有如這旅人一般，在空無一物的五陰、十二入、十八界中執著有我、我所，及種種法；以貪欲瞋恚等煩惱心，四方狂走，求樂自滿，非身想爲身，非心想爲心；以顛倒欺誑之心使自己窮極懊惱。若以智慧冷靜觀察而了知一切空無有我、空無有人、空無有法，才使狂心止息。

七、如夢

「如夢」是比喻，夢中之事並非實際，但人在夢中，有得有失，渾然不覺，等到大夢初醒之後，自己才覺得可笑。人也是如此，身處煩惱大夢之中，雖然一切不實卻執著不捨，直到證得道果，猶如夢醒時分，乃知一切妄想渴求有如空花幻影，無端使自己枉受輪迴之苦，所以說「如

夢」。

人由於睡眠力使然而有夢境產生；現實生活也是如此，由於無明力的作用，本來虛幻的事情卻喜歡捕風捉影，認妄爲真，因此將我、我所、男女等當作真實。夢中並非真有歡喜事，卻作夢歡喜；並非真有瞋事，卻作夢生氣，並非真有恐怖之事，卻作夢而感到恐怖；三界眾生也是如此，由於無明力的作用，不應生氣而生氣，不應歡喜而歡喜，不應恐怖而恐怖。

再者，有五種不同的因緣發生夢境：若身體熱氣過多，則多夢見火，或夢見黃色、赤色；若冷氣多，則多夢見水、或夢見白色；若風氣多，多夢見自己在飛、或見黑色，這些是屬於生理因素所造成。一般人經常由於白天的所見所聞，內心多思多想而作夢；另外的原因是鬼神或天人所託之夢，使人可以知道未來之事。這五種作夢的情況，全非實境，凡夫在夢中卻執爲真實。五道中眾生也是如此，由於身見的作用，見到有四種我：色陰是我，色陰是我所，我之中有色陰，色陰之中有我；其他受陰、想陰、行陰、識陰所產生的假象也是如此，直到證得道果之後，智慧顯發，方才了知一切不實。

八、如影

影子可以看見卻碰不到，「如影」是比喻一切感官上的見聞覺知同樣非真實。影子的產生是因光線而有，沒有光線便沒有影子；凡夫也是如此，由於種種煩惱光線，使人看見我相、法相的影子。

「如影」也用於比喻善惡業力。人一移動，影子跟著移動；人一停止，影子跟著停止。善惡業力有如影子一樣，隨著眾生到今世、後世，無論動時、住時，業力緊追不捨，所以才說眾生之業報不斷，一旦因緣成熟，罪福果報即刻現前。有一首偈子說：空中亦逐去，山石中亦逐，地底亦隨去，海水中亦入！處處常隨逐，業影不相離。這說明一切人、一切法皆屬於因緣，不得自在。

有人認爲：影子是真實有的，例如以大樹爲因，以光明爲緣，二件事情和合便有影子發生，怎能說沒有呢？再者，可以見到影子的相狀，有長短、大小、粗細、曲直。形體移動，影子跟著移動，這些事情肯定看得見，怎能說沒有呢？論主回答：影子與色法不同，色法必定有氣味、

味道、觸覺等等，影子卻沒這些，所以說它非實有；而色法尚且虛幻，何況是影子，因此可知，影子虛幻不實，只是愚惑眼睛而已。再者，假如影子同於色法，應該可以破滅，但影子不可能破滅，所以知道非真實。另外，影子屬於外在的形體，自身並不自在，如吾人以爲真實有「我」一樣，「我」同樣屬於因緣，同樣不自在，所以說自性本空。雖然「我」不自在，吾人卻可以覺知，有種種喜怒。所以說，諸法如影。

九、如鏡中像

「如鏡中像」是說明鏡子中出現的人像，不是鏡子所作，不是人面所作，不是執鏡者所作，也不是自然而有，也不是沒有因緣而有，否定了一切決定因素。爲什麼不是鏡子所作？假如人面沒有出現於鏡子前，鏡子不會有人像，所以不是鏡子所作。爲什麼不是人面所作？假如沒有鏡子則沒有人像。爲什麼不是執鏡者所作？假如沒有鏡子、沒有人面，則沒有人像，只有執鏡者也起不了作用。爲何不是自然而有？鏡中像是依據種種條件而出現的，所以不是自然而有。又爲什麼不是沒有因緣？假如不依因緣而有，應該常有鏡中像；假如鏡中像是常有的，那不必鏡子，不必人面，鏡中像應該常常自己出現才對，所以說不是沒有因緣。「如鏡中像」是比喻一切諸法也是如此，不是自作，不是他作，不是共作，也不是沒有因緣而有。

再談諸法爲何不能自作？因爲「我」不可得，一切現象皆是因緣所生，屬於因緣，不自在，所以不能自作。爲什麼不可以他作？如果「我」不可得，「他」當然也不可得，如果有所謂「他作」的罪福，必定失去作罪福之因緣。他作有二種狀況：善或不善。假如有他作之善，「他者」應該給人一切快樂；假如有他作之不善，「他者」應該給人一切痛苦；假如人生苦樂夾雜，「他者」又是什麼原因予人快樂？又爲什麼予人痛苦？假如一切罪福是自他「共作」的，還是不離上文所說的「自作」及「他作」二種過失。假如沒有因緣而能生起苦樂，人應該遠離一切痛苦而經常快樂；再者，假如不必因緣，眾人不必要作受樂之因，也不必去除受苦之因，因此可知，所有事物必有其因緣，只是凡夫愚癡不知而已。如人皆知的常識——生火要堆積木柴，求水要挖地尋覓，求涼風要搗扇子，求得種種事物必須假藉種種因緣才行。

再從苦樂來談，苦與樂完全是因緣和合而生：由過去世的業因，以今世行為正邪之緣，而得到苦樂之報。苦樂種種因緣，如實求之，不見有人造作，亦不見有人承受，只有空無實性的五眾（五陰）造作，也只是空無實性的五眾（五陰）承受。不明智之人感受到快樂而念念不捨；感受到苦惱，便生瞋恚。當快樂消失之時便朝思暮想，猶如幼稚的孩童見到鏡中像，心生歡喜愛著，一旦看不到人像卻打破鏡子求索。失去快樂而百般求索，正同如此，所以說，諸法如鏡中像。

本文「鏡中像」可說是闡述諸法因緣和合的絕佳比喻，但有人問，既然諸法從因緣和合而生，眾生從中產生憂喜之心，這其中，有因又有果，怎能說「空」，怎能說「不生不滅」呢？論主回答：因緣所生之法，因為不自在，所以說「空」；如果諸法「實有」便不應該從「因緣生」；其次，為了不使人認為「因緣實有」，論主又以「若因緣中先有，因緣無所用；若因緣中先無，因緣亦無所用」進一步作論證。這一部份屬於「論理思惟」的說明，本文暫時略過，留待下一節詳述。可以先行理解的是，因緣所生的任何結果，吾人難以說「有」，也難以說「無」，既不能說「有無」，也不能說「非有非無」，甚至「此語亦不受」，這才名為「空」，或名為「中道」。

十、如化

所謂「如化」是指以特殊之因緣使事物變化，有四種因緣：(一)、使用藥草、寶物、幻術變化諸物。(二)、有人具有神通力，能變化諸物。(三)、天龍鬼神之輩，與生俱來有變化諸物的能力。(四)、色界的眾生，由於善修禪定，具有神通力而能變化諸物。無論哪一種因緣所變的化人，沒有生、老、病、死，也沒有苦樂。「如化」是比喻一切法，本來空無實性，沒有所謂生、住、滅，所以說諸法如化。

「化生」本來空無一物，由於化主心有意想而變化諸物，這是比喻人身即同如此，本無所因，但從先世之想心，而有今世之肉身，本不實有。當變化心一旦止息，化生之人、事、物也隨之消失。一切法也是如此，因緣一消失，結果也將消失。如化之事雖然本質空無，卻能使眾生憂苦、瞋恚、喜樂、癡惑；諸法也是如此，雖然本性空寂，卻使眾生歡喜、瞋恚、憂慮、恐怖，所以說諸法如化。

再者，變化所生之物，並沒有所謂初、中、後的前後變化，這比喻諸法也是如此。「如化」之事，生時無所從來，滅時亦無所去。「如化」之相，本質清淨如虛空，無所染著，不為罪福所污染。諸法也是如此，本質有如法性、如如、真際，自然而常時清淨。

有人問起：不應該說「如化」者本質空寂，因為所具備的變化心還是必須從修禪定而獲得，從此心作出種種變化，有因有果，怎能說「空」呢？論主回答：因緣雖然有，但「化生」的結果是空；如嘴巴說某物無所有，雖然有意念及語言，並非口說無所有，便真的無所有；又如口說有第二個頭，第三隻手，雖有意念及語言，卻不能說真有第二個頭，第三隻手。佛也說：要觀「無生」，必須從「有生」得解脫；應依於「無為」，而從「有為」得解脫。雖然觀察「無生法」本性空寂，但可造作因緣；「無為法」就像「如化」一般，所變化之人事物雖然空無實性，卻可使人心生憶想。簡言之，「空」並非一無所見，一無所有而說空，而是因為沒有實質自性而說空。

第二節 論理思惟

勝義諦的思惟

本來諸法的空寂性無可言詮，「不應以戲論來戲論」⁵。而所謂的「空理」，嚴格說來，不應該是一種「詮釋」，而是應具有引導思惟或解決疑惑之「慧觀」功能，縱使是比喻也應當如此。上文以十種比喻使學人具備深入空義的方便，可以看出，這是圍繞著一切因緣所生法的虛幻本質，而指出諸法的空無自性。具備此一層次的理解，相信有助於學習更深層次的「難解空」，契入正思惟，如本論所說：「菩薩住如是正思惟中，不見是正是邪，過諸思惟分別，是為正思惟。一切思惟分別皆悉平等，悉平等故心不著。」（卷 19，205b）顯而易見，「正思惟」正是「慧觀」的表現，或說是「慧觀」的另一用語，其目的是為了「過諸思惟分別」而達到心性平等自在的境地。然而這種既要表現勝義，又要不令人執著文字的文字，當然有其特殊之處，以比喻說，是「以聲止聲」，亦即不是為了想多說，而是為了「止息」、「寂滅」，其文字運用之困難，本論亦有所

⁵ 上田義文解釋「戲論寂滅」說：「戲論寂滅」是用來修飾緣起的形容詞，因此，緣起是戲論寂滅者。（參見《大乘佛教思想》，p.52）。

比喻：

今是第一希有難事：諸法相不生不滅，真空無字無名，無言無說；而欲作名立字，為眾生說，令得解脫，是第一難事。譬如百由旬大火聚，有人負乾草入火中過，不燒一葉，是為甚難。(卷7, 113a)

本論對於「無所有如涅槃相」之「勝義諦」，可以看出大致有三種表現方式，在在顯出與世間文字、語言、心行有所隔絕，分別是「描述」型態、「四句」型態，以及「論理」型態三種，而它們共同的特色是「否定」。本文所要闡述的是第三種——以「論理」否定自性有的文字型態。三種文字型態，說明如下：

一、以「描述」否定諸法實有的文字型態。這種文字沒有經過組織歸納，或有任何邏輯推演的表現，純粹只是敘述。例如：

一切語言道斷，心行處滅，無所依，不示諸法，無初、無中、無後，不盡、不壞，是名第一義悉檀。如摩訶衍義偈中說：語言盡竟，心行亦訖；不生不滅，法如涅槃。(卷1, 61b)

二、以「四句」否定一切既定見解的文字型態。世間對於現象的決定不外乎有四種見解：肯定、否定、既肯定又否定、非肯定又非否定。例如：

是故因緣中果，不得言有，不得言無，不得言有無，不得言非有非無。(卷6, 105a)

若菩薩能觀一切法不生不滅，不不生不不滅，不共，非不共，如是觀諸法，於三界得脫。(卷27, 263c)。

三、以「論理」否定諸法實有的文字型態。這是透過推理辯證以凸顯矛盾，而評破諸法實有的偏見，這即是所謂「八不緣起」之論理：

若法實有，是不應從因緣生。何以故？若因緣中先有，因緣無所用；若因緣中先無，因緣亦無所用。(卷6, 104c)

八不緣起之論理

由於人人根機不同，眾生的種種疑惑不見得可以用比喻解除，總有人意會不過來，想打破沙鍋問到底。在本論中，每遇見這種情形，論主總是立即將問題導入辯證，進一步以論理方式作說明。既然「論理」總是接著「比喻」之後，可以想見，學習般若的過程中，理性思考必然是不可或缺的一環。話雖如此，據說這也只是初門，還談不上「深入」，如說：「無爲相者，不生、不滅、不住、不異，是爲入佛法之初門。」（卷31，289a）

據說中觀家的八不緣起，是依化迦旃延等經而闡揚⁶，是從生、滅、常、斷、一、異等等世間假有，顯示不生不滅的空寂本性。從世俗諦而言，生滅一異是說明緣起的幻相無實；從勝義諦說，不生不滅是說明緣起的本性空寂，世俗與勝義無礙，這才顯出中道的正見；但世俗與勝義雖然無礙，總不是凡夫輕易能知解的，對於菩薩學人而言，世俗與勝義總是存在著偌大的差別，或許這正是需要「易解空」幫助學人契入空義之處吧！

所謂「八不緣起」——「不生不滅，不斷不常，不一不異，不來不去」，是以理性辯證意識心活動而存在的事物、時間、空間、運動等現象，幻化不實，本性空寂。一切現象是「假名有」、「相待有」，非「自性有」。相較於《中觀》之論理，可以發現本論在這方面多了口語化的敘述，易於理解。經由觀察種種思辯的運用，幾乎可以確定論主運用論理的固定模式，這種論理模式，可說是經由「反向思惟」而「推論否定」向來被認為「本來如此」的思考。所謂「反向思惟」，是在既定的認識中，尋求自相矛盾的事實，經由論證程序而否定之；所謂「本來如此」，是世俗之間向來認為理所當然，與無明相應的「自性見」。此一論理過程，一方面是以自我反思爲動力，以探索「諸法實相」爲目的；另一方面也具體指出所謂「正思惟」的初步方向，協助學人契入空義，而不僅僅是邏輯推理而已。

一、比喻的意義

在說明「論理思惟」以前，吾人不妨先對於「比類思惟」一文所說的十種比喻作一些回顧，也不妨提出一個問題：爲什麼說這些比喻？比

⁶ 參見釋印順：《中觀論頌講記》，p.56。

喻說明什麼？此一問題由「撻闍婆城喻」中的一段話或許可以得到答案：「聲聞法中，城喻眾緣實有，但城是假名；撻闍婆城眾緣亦無，如旋火輪，但惑人目。」（卷6，103b）意思是說，對於二乘法而言，雖然也以「城」比喻眾生或事物，但這是真實的城牆，眾生雖空，但眾緣實有，換言之，這是「我空法有」的空義，並不徹底；菩薩法以虛幻的「撻闍婆城」比喻眾生或事物，不但眾生本空，眾緣亦無。但雖然眾緣無實，現起之因果卻不相錯亂，如說：有「生」必有「老死」，這是緣起的因果不相錯亂，但若因此決定「生」與「老死」實有，又是要不得的無明妄見。生死不相離，雖不相離而有生死的差別，雖有差別又沒有生死的真實自性，這難以思議之理，也難怪要用「緣起如幻」來描述一切！諸法如幻如化等比喻亦說明此一道理。更重要的意義是，從這些比喻進一步轉入「論理思惟」，將是比較容易的途徑。

二、論理的模式

在龍樹的作品中，隨處可見以「八不緣起」破除一切「有無」之見的論理，而且經常隨取一法——「不一」或「不生」，以辯證推理評破執以為實，或執以為常的見解。但「八不」一語，其實從未出現於《中論》或《智論》中，可以見到的是種種「否定」型態的敘述或推理文字，既然如此，當然不侷限於只有「八不」。如說：「諸法實相，名為佛法；是實法相，不生不滅，不斷不常，不一不異，不來不去，不受不動，不著不依，無所有如涅槃相。」（卷34，313a）；或說：「五眾般若波羅蜜，不一不異，不合不散，無色、無形、無對，一相，所謂無相。」（卷55，455b）從上文的「不受不動，不著不依」可以看出已經不在「八不」的範圍之內；而「不合不散，無色、無形、無對」也與「不一不異」一起敘述，可見所謂的「八不」是否定一切「有無」之見，否定自性實有，使不落入兩邊，而能彰顯空義的中道論述，而不是用於評破偏邪的論理模式。

既然如此，究竟何者才是廣泛運用於破邪顯正的論理模式呢？此一問題，經過整理，筆者認為有三種。在本論中，這三種模式有時單獨出現，有時相互運用，相互作證，並沒有絕對的區隔。經過這三種模式的辯證之後，方才證明一切法果然不生不滅、不一不異、不常不斷，或不來不出。如實而論，一切法本自具足「八不」之空寂本性，只是凡夫無

法體證，必須藉由論理而生起信心乃至現證空性。這三種模式，試說明如下：

- (一)、「三時相」是針對諸法實有的認定，以「已生、未生、一時生」三相作論證。意思是：若說諸法實有，那究竟存在於何時？是過去？是現在？或未來？以此論證諸法於「三時」中求不可得。另外，諸法「一時」生？或「異時」生？亦屬於「三時相」的論理。簡言之，這是證成一切法皆以「非一時、非異時」的空寂性而存在的論理模式。
- (二)、「緣起相」是針對違背「緣起關係」的一切見解所作的評破。只要屬於非「緣起」的自主性存在，表現於生滅狀態即是「自生自滅」或「他生他滅」的存在；表現於身心狀態，即是「主從」關係，而不是「緣起」關係。這一類偏見的特性，普遍含有「無限後退」之謬誤，但主張者自己沒有察覺。簡言之，這是證成一切法皆以「非一相、非異相」的空寂性而存在的論理模式。
- (三)、「決定相」是針對一切違反因果原則而「實有」的見解所作的評破。此一論理模式的特色是將被認定為「實有」的事物一分為二，分成「作用」與「作用者」，而後設想何者為先？何者為後？以此論證違反因果法則而存在的事物必屬非實有。此一模式也常以「三時」的型態出現，不同於「三時相」的是：這是以「因果法則」評破無中生有的妄見。一切法，無論說它「先有、後有」或「先無、後無」皆是無中生有，無因有果的妄見。

論理思惟之範例

一、「不生不滅」的論證

在本論卷三十一，有一段論述諸法「不生不滅」深具代表性的文字，可說是觀察生滅的現象所作的論證，其中包含二種論理模式，為了方便

說明，本文將之分成三個段落：

諸法生滅無有住時，若無住時則無可取。復次有為相故，生時有滅，滅時有生。若已生，生無所用。若未生，生無所生。

法與生亦不應有異，何以故。生若生法，應有生生。如是復應有生，是則無窮。若生生更無生者，生不應有生。若生無有生者，法亦不應有生。如是生不可得，滅亦如是，以是故諸法空，不生不滅，是為實。

復次諸法若有者，終歸於無；若後無者，初亦應無。如人著屣。初已有故，微細不覺；若初無故，則應常新。若後有故，相初亦有故；法亦如是，後有無故，初亦有無。以是故，一切法應空。（卷31，287c）

（一）、「三時相」的「異時」論理：

諸法生滅無有住時，若無住時則無可取。復次有為相故，生時有滅，滅時有生。若已生，生無所用。若未生，生無所生。

引文的意思是：一切法生生滅滅，片刻不停留，既然無有一法佇留，還有什麼值得貪求執著的！聽見這種話，以平常的認識而言，自然是不能接受的，因此需要以論理求證。由於一切有為法的相狀是生時有滅，滅時有生；生滅是相待而有，因此並沒有實在的生滅性。如何證明呢？「生」是作用，只要有作用必然與時間前後有關，也必定與表顯時間前後的事物有關。只不過，作用發生的當下，已經過去了（已生）；若作用尚未發生，等於沒有作用（未生）；如果說作用的時候作用（生時生），或說作用（生）可以自己作用，那麼作用（生者）與作用者（被生者）將混淆不清！所以下文才說「法與生亦不應有異」，以上的論理辯證，本文視之為「三時相」的「異時」論理。接下來談：

（二）、「三時相」的「一時」論理：

法與生亦不應有異，何以故？生若生法，應有生生。如是復應有

生，是則無窮。若生生更無生者，生不應有生。若生無有生者，法亦不應有生。如是生不可得，滅亦如是。以是故，諸法空不生不滅，是為實。

如果說作用的時候作用（生時生），或說作用（生）可以自己作用，在作用（生者）與作用者（被生者）混淆不清的情況下，生者便可以無端產生被生者，而後還會有產生生者的生者，如此一來便有無窮無盡的生者（生若生法，應有生生）。以這樣推演，若生者之後不再有生者，那第一個被生者便不應該有（若生生更無生者，生不應有生）。如此的論理運用，本文視為「一時」的論理模式。以此論理，所以說「生不可得，滅亦如是；諸法空不生不滅，是為實」。

（三）「決定相」的論理模式：

復次諸法若有者，終歸於無；若後無者，初亦應無。如人著屐。初已有故，微細不覺；若初無故，則應常新。若後有故，相初亦有故；法亦如是，後有無故，初亦有無。以是故，一切法應空。（卷31，287c）

如果硬要說某一法「決定有」，這是觸及「有無」的問題，任何事物假如硬說它「有」，畢竟等於「無」，為什麼？依理而言，若說某事某物後來「有」，一開始便應該「有」，不能無故說「有」便了事。如某人穿了一雙新鞋，一開始已經有老舊的跡象，只是跡象微細，沒有察覺；如果一開始沒有老舊的跡象，應該終年不壞，常時如新；若後來發現已經老舊了，絕不能說是無故老舊的。

談論諸法實相也是如此，無論說有、說無，不能說了算；說「有」，一開始就要「有」，若一開始「無」，爾後不能無中生「有」。類似說明出現於卷十九：「若法後有滅，當知初已有滅。譬如人著新衣，初著日若不故，第二日亦不應故，如是乃至十歲應常新；不應故而實已故，當知與新俱有。」（卷19，200b），這樣的論理運用，本文視為「決定相」的論理，由此而論證「一切法應空」。

（四）論理模式解析：

總結本文所說，雖然經過論證而獲得諸法「不生不滅」的結論，但論證的過程卻運用「已生、未生、生時生」三相，證明諸法自性本空，不生不滅。「已生、未生、生時生」即是「三時相」論理之開展，「已生、未生」是「異時」的論理；「生時生」或「自生」是「一時」的論理。總之，論證諸法「自性有」、「自生」或「他生」的矛盾，總不離這三種模式的交互運用。

二、「貪欲心」自性的論證

在本論卷十七，論述禪波羅蜜是不取亂相、不取定相的禪相。菩薩以利根智慧觀一切法，於五蓋無所捨，於禪定相無所取，不論是亂相或定相皆能自在無礙。而凡夫總是設法去除亂心求定，卻總是因為心亂而起瞋心，也因為禪定而起執著心。若要獲得定慧等持，空義的理解必然是不可或缺的，而為什麼說無有「五蓋」煩惱可捨呢？論主要吾人觀察：貪欲不在內、不在外、不在中間，如何理解呢？假若貪欲在身內，那不必等外境現前，應當自心常生貪欲；假如貪欲在外，那與我何干？若貪欲在中間，中間並沒有個處所；貪欲也不從先世而來，因為諸法沒有來，也沒有去。有關「貪欲」虛妄不實的闡述，本論運用了「決定相」與「緣起相」的論理法則。

（一）「決定相」的論理模式：

是貪欲若先生，若後生，若一時生，是事不然。何以故？若先有生，後有貪欲，是中不應貪欲生，未有貪欲故；若後有生，先有貪欲，則生無所生；若一時生，則無生者、無生處，生者、生處無分別故。

論主的作法是將發生貪欲的生處（生）及生者（貪欲）視為二者。爾後，思惟這二者的發生何者於先？何者於後？或同時發生？第一種情況是：「生處在先，貪欲在後」，按照先前的論理原則，貪欲若一開始沒有，後來便不應該無中生有。第二種情況是：「貪欲在先，生處在後」，一樣的道理，生處一開始沒有，後來也不該無中生有，既然沒有生處，貪欲也就無從發生。第三種情況是：「同時發生」，這種情況分不清究竟

指的是生處或是貪欲？若無法分別二者，便無法成立二者，既然無有貪欲之生者及生處，究竟貪欲何在？

(二)「緣起相」的論理模式：

復次，是貪欲，貪欲者，不一不異。何以故？離貪欲，貪欲者不可得；離貪欲者，貪欲不可得，是但從和合因緣生。和合因緣生法，即是自性空。如是貪欲，貪欲者，異不可得。(卷 17, 189b)

此處「緣起相」的論理，是從「人」與「事」不可分割的事實，將人（貪欲者）與事（貪欲）提出作為論理的對象與依據。事實上，離開事（貪欲），人（貪欲者）便無從立名；一離開人（貪欲者），事（貪欲）亦無從發生。人與事本是和合而生，非一非異，本性空寂。

(三) 論理模式解析：

第一段論述，首先出現的是「先生、後生、一時生」的論理條件，乍看之下，似乎是「三時相」的論理型態，不過這只是以「三時」彰顯諸法不得無因有果的因果律，因此是屬於「決定相」的論理模式，這說明既然在「三時」中，貪欲不可得、不可求，因此貪欲的自性空寂。第二段說明：貪欲、貪欲者，此有故彼有、此生故彼生，二者是因緣和合而生，是「非一非異」的存在關係。

三、「有為法」自性的論證

宇宙間之森羅萬象必然有生住異滅的變化，這一切的表象，假有的造作，稱之為「有為法」。在佛法中，經常勸勉行者觀察「有為法」空相，心不繫著則煩惱盡除。「有為法」可說是本論中被廣為運用的論理教材，依據不同的問題，論主可以相同的教材作出不同論理的解說，並言之成理，這是本文特別舉出的主要緣由。

(一)「緣起相」的論理模式：

問曰：一切有為法皆無常相，應是第一義，云何言無常非實？所以者何，一切有為法生住滅相，前生、次住、後滅故，云何言無

常非實？答曰：有為法不應有三相，何以故？三相不實故，若諸法生住滅，是有為相者。今「生」中亦應有三相，「生」是有為相故。如是一一處，亦應有三相，是則無窮。住、滅亦如是。若諸生住滅，各更無有生住滅者，不應名有為法。何以故？有為法相無故。以是故，諸法無常非第一義。(卷1，60b)

引文中的問題，可以說是直覺式的，當然是問得很粗糙，但從論理規則而言，問答之間必須有清楚的規定，否則根本無從就事論事！說如此便是如此，不能含糊。上述引文之問，假設有為法是「一」，透過解讀可知其中的意思不但認為「一」=甲=乙=丙，也含有「一」=甲+乙+丙的意思，於是論主朝這個方向逐步推理。假如，『有為法』不但等同「生」、等同「住」、等同「滅」；『有為法』同時也等同生、住、滅三相的總合。如此一來，「生」既然等同有為法，本身便該有生、住、滅三相；相同的道理，「住」等同有為法，本身也該有生、住、滅三相；「滅」的情況，同理可證，本身也該有生、住、滅三相。如此一來便產生生、住、滅三相「無限後退」的謬誤，如果生、住、滅三相在論理檢驗下，證實「非實有」，那可見所謂的「諸行無常」是從「常見」孕育而生的對治悉檀，而不是第一義悉檀。

(二)「三時相」的論理模式：

若極少時中，心生住滅者，何以但先生而後滅？不先滅而後生？
(卷15，171b)

基本上，生、住、滅三相的性質互相違背，以常識理解，性質互相違背的事物不能同時發生，這是眾所周知的，但若問：生、住、滅三相，有前有後總沒錯吧！這一主張，可以追溯至部派佛教，尤其是經部的主張，以一般常識而言，似乎也該是標準答案，三相不可或缺，否則無從決定諸法的無常相，不是嗎？但仔細想想，如果在不同的時間裡有生、住、滅的發生，為什麼先「生」後「滅」被視為理所當然？為什麼不是先「滅」而後「生」呢？

(三)「決定相」的論理模式：

復次，若先有心後有生，則心不待生，何以故？先已有心故。若先有生，則生無所生，又生滅性相違，生則不應有滅，滅時不應有生。以是故，一時不可得，異亦不可得，是即無生。(卷 15, 171b)

這一段文，將「心」與「生」一分為二，作為論理的相待對象。如果先有「心」、後有「生」，那麼既然「心」可以自己生起，何必要「生」呢？如果先有「生」，「生」又從何而生呢？再說，「生」與「滅」的性質互相違背，有「生」就不該有「滅」，有「滅」就不該有「生」。所以說，生滅「一時」或「異時」皆不可得。

論理模式解析：

在「緣起相」的論理中，問難者認為「有為法」實有生住滅之三相，於是論主以「無限後退」的矛盾評破諸法「自生」的謬見。在「三時相」的論理中，有人認為「生住滅」三相「異時」是理所當然的，論主反問：為何生滅的順序必然如此，是以評破「異時」的見解。在「決定相」的論述中，其實是包括了「決定相」及「三時相」論理的交互運用。所謂：「若先有心，後有生，則心不待生」，這是以「決定相」論證「心」決不能無因而有；而「生滅性相違，生則不應有滅，滅時不應有生」是說明：既然三相的性質相違，則沒有理由同時生起，這又評破了「一時」的見解，因此而證明諸法是「非一非異」的存在。

四、「因緣法」自性的論證

《般若經》云：「菩薩摩訶薩欲知諸法因緣、次第緣、緣緣、增上緣，當學般若波羅蜜！」⁷ 諸法以四緣而生，這在經論中有諸多說明。不過，一旦論及是否真有「因緣法」自性，便涉及理性的抉擇。有關於此的論證，《中論》及《智論》皆有所說明，列舉如下：

因是法生果，是法名為緣，若是果未生，何不名非緣；果先於緣中，有無俱不可，先無為誰緣，先有何用緣；若果非有生，亦復非無生，亦非有無生，何得言有緣。(大正 30, 02c, 中論卷 1)

⁷ 詳見《大正藏》八，219c。

若法實有，是不應從因緣生。何以故？若因緣中先有，因緣無所用；若因緣中先無，因緣亦無所用。（卷6，104c）

有學者認為這些抉擇真理的文字，不能以世間的常識作證⁸，因而可見，這些文字確實不容易理解。若回歸「正思惟」的意趣而言，這不正是觀察世間虛妄，而能「從假入空」的契入點嗎？上文曾經敘述關於掌握「決定相」論理模式的基本法則，此一法則再作說明如下，以便有助於理解：

（一）問答之間必須有如實規範。問者「如是」說，便「如是」論證。例如，若有人認為「緣」是實有的，就必須把「緣」當作「實有物」來論證，不能含糊。

（二）當說「有」的時候，必須一開始就有，不能無中生有；當說「無」的時候也必須一開始就無，不能忽有忽無。

論理模式解析：

基本上這是屬於典型的「決定相」的論理模式，具備上述兩點認知，如果認定「緣」和「果」皆實有，就表示「緣」是一者，「果」也是一者。換言之，若說「果」實有，就不該從「緣」而生；如果同時生起，便連「緣」與「果」的名稱都喪失了！論述及此，結果可說已經很清楚了。上述引文的意思是：若「果」在「緣」中已經「先有」了，便談不上所謂從「緣」生「果」的作用；若說「果」在「緣」中「先無」，由於「果」不能無中生有，這個「緣」當然也沒有作用。有關於此的論證，本論中另有更簡捷的說明：「若因中先有果，是事不然；因中先無，亦不然。若先有，則無因；若先無，以何為因？若先無而有者，亦可從無因而生。」（卷32，296b）以此法則類推可知，所謂一切法皆從四緣而生——因緣、次第緣、緣緣、增上緣，皆是空無自性的。

五、「虛空」自性的論證

⁸ 參見釋印順：《中觀論頌講記》，p.70。

在「比類思惟」一文中，說明《智論》中以十種之多的比喻解明諸法虛幻無實：「如幻、如焰、如水中月、如虛空、如響、如撻闍婆城、如夢、如影、如鏡中像、如化。」一切法雖然幻有幻現，但六情與六境之相待而生卻不容錯亂。其中的「虛空相」不但被比喻成世間之妄見如虛空，有名而無實，而且進一步論證虛空自性本空，有關論證虛空自性的這一部分當於本文說明：天空雖然遠看是青藍色，近看卻空無所有，但有人認為虛空應該是永恆常存的，沒有色法的地方（無色處）便是虛空相，這應該不成問題！但在抉擇真理的當下，論主拋出了另一種思考：

若色未有，則無無色處；若無無色處，則無虛空相；若無相則無法，以是故虛空但有名而無實。（卷6，103a）

所謂「實有」的先決條件是必須「自在、恆存」。作「恆常」想者，還是因「色法」的緣故，相對地看見有個「無色」的恆常虛空相。相對存在者，或因妄想而存在者，在《智論》中被稱為「作法」，如說：「若先有色，後有虛空，虛空則是作法，作法不名為常。」（卷51，426c）。這裡清楚說明「作法不名為常」。因此，假使虛空恆常有，那麼色法「先無」的時候，應該「先有」虛空相，以一般常識來看，這好像不成問題，但仔細想想，假使沒有「色處」的認識，又從何而認識「無色處」呢？如果沒有「無色處」，又何來「虛空相」呢？無相則無物，因此可知，虛空確實是「有名而無實」。

論理模式解析：

上述論理將虛空相規定為「無色處」來處理，但在《中論》的「觀六種品」，將虛空規定為「有相」來處理，而且完全符合論理原則：當說「有」或說「無」的時候，必需一開始就「有」，或一開始就「無」，不能無中生有，也不能忽有忽無，所以才說：「空相未有時，則無虛空法；若先有虛空，即為是無相；是無相之法，一切處無有。」⁹ 所謂的「空相未有時」，即是沒有「容受相」¹⁰，有如銅牆鐵壁一般，不能容受纖毫

⁹ 《中論》，卷1（《大正藏》三十，7b）。

¹⁰ 《智論》，卷18：「菩薩觀一切法有相，無有法無相者，如地堅重相，水冷溼相，火熱照相，風輕動相，虛空容受相，分別覺知是為識相…濁惡心惱眾生，是為罪相；淨善心愍眾生，是為福相；著諸法，是為縛相；不著諸法，是為解脫相；現前知一

之物；假如先有虛空，那虛空本來就無相，所以說「一切處無有」。

從「若色未有，則無無色處」的思惟而言，表面上看，這是「緣起相」的論理模式，因為「無色處」的虛空是因為「色法」而有的，「無色處」以「色法」為緣，才有所謂的虛空相。如果作進一步的論證，必然進入所謂「決定相」的論理模式，這一點可以從《中論》的論述找到證據。值得吾人思考的是：倘若連空無一物，最容易被認為「恆常有」的虛空也是假名無實，相待而存在，那究竟還有什麼是實有的呢？

六、「一」的論證

經典一開始，都有「如是，我聞，一時」之用語。著實而論，在佛法中，並沒有「數目」、「時間」的實質自性，這些都是凡夫意識心憶想分別而有的，也是五陰、十二入、十八界不攝受的。

所謂方、時、離、合、一、異、長、短等名字出，凡人心著，謂是實有法。（卷1，66a）

本論卷一提到，「一時」是隨順世俗的習慣，並沒有過失。也有人說：不應說沒有「一」，佛不是自己說過：「一人出世，多人得樂」嗎？又有偈頌云：「我行無師保，志一無等侶，積一行得佛，自然通聖道。」這些不都記載著佛處處說「一」嗎？怎能說沒有「一」呢？再者，假如說沒有「一」，為什麼面對一件物品，不會生起二件或三件的認識？所以很容易知道，一物必然存在著「一」的事實，而且心中也有「一件物品」的認識。

這樣的看法是一般人習以為常的，再也自然不過，很難發現其中的問題。但論主說：假如「一」與某物件合一，或與某物件相異，二者均有過失，並以「瓶」作說明：

若一瓶是一義，（中略）一瓶一故，如是處處一，皆是瓶。如瓶、衣等悉是一物，無有分別。（中略）若在一，不名為瓶，今不應瓶一一。若說一不攝瓶，若說瓶亦應不攝一，瓶一不異故。」（卷1，65a）

切法無礙，是為佛相。」（《大正藏》二五，194b）。

引文的意思是：如果「一」是不可破、不可壞的「自性有」，而且等於瓶子，那到處可見「一」件衣服、「一」張桌子，或「一」件物品也應該都是瓶子才對。這意思是既然「一」不可置換，而且「一」=甲，後來又發現「一」=乙=丙，如此則沒有理由不承認應該甲=乙=丙才對，但眾所周知這是說不通的。如果隨處所見的「一」不一定是瓶子，瓶子與一便是「非一」；反過來看，若「一」與瓶子毫不相干，那麼說起「一」件物品絕不包含瓶子在內，說起瓶子也絕不與「一」有任何牽連，眾所周知這絕不可能，因此瓶子與「一」，也是「非異」的關係。

論理模式解析：

由於「一」必須與他物為緣才能存在，是「非一相、非異相」的關係；換言之，因為「緣起有」，所以「不一不異」，由此可知，這是「緣起相」的論理模式。「一」是世間所有數目的開始，但由此可知，它也是不自在的。這段文字其實是論述「名字」與「物件」相互為緣而有的關係。本論中，類似的說明有如：「若因緣中有名字者，如說火則燒口，說有則塞口。」(卷 42，365a)，這是說名字的虛妄，不能當真。又如：「若名字因緣和合無，則世俗語言眾事都滅；世諦無故，第一義諦亦無，二諦無故，諸法錯亂。」(卷 42，365a)，這是說明，假使沒有名字因緣，則後面更偉大的事情都免談了。

七、「五眾無實」的論理

五眾或說知者、見者，都是眾生的別名，在佛法的真實義中，不認為它具有實體性，只是隨順世俗習慣而稱為「眾生」罷了。如說：「肉眼所見，是為非見；若以慧眼觀，則不得眾生。」(卷 14，163c) 在凡夫眼中，「眾生」是一個有形有相的實體，從舉止動靜各方面來看，很難說「它」非實有，因此必須從理性思惟中求個真相！而本論中所謂的「慧眼」又是如何運用的呢？

譬如市易物直五匹，以一匹取之，則不可得。何以故？一不可得作五故，以是故，知五眾不可得作一眾生。(卷 14，163c)

諸因緣中求法不可得，如五指中拳不可得。(卷 31，295c)

本論中經常使用「一與五」不可置換的論理說明眾生自性本空。這是說，倘若真有「一」個實體的眾生，那「五眾」也是眾生；五眾是「五」，眾生是「一」，如果承認它們皆實有，那一與五如何互換呢？這如同一塊錢與五塊錢不能互換一樣。這一番論理是據於既有的認識，理解「一與五」二者，本來「非一」的事實，再思考二者「非異」的必然性。

論理模式解析：

「五眾無實」所用的論理方法既簡單又特別，本來不屬於上述的任何一種論理模式，但嚴格說來，因為是回歸到「非一相、非異相」的事實，因此還是可以歸屬於「緣起相」的論理模式。無論如何，這是從實有「一」個眾生的既有認識，而以「五眾」亦是眾生之推論，否定實有「一」的矛盾。既定的認識不離情識的作用，也就與「實際真相」有所差別，因此必須藉著論理而對諸法的空寂性得到超然的理解。

八、「神我無我」的論證

對於世俗人而言，難免認為自身當中有個「我」感受著世間的苦樂，但據本論所說，這完全是因為無明力而起的錯覺：「無明力故身見生，身見生故謂有神。」（卷 12，149c）在部派佛教中，經量部所說的勝義補特伽羅我，犢子系所謂的不即五蘊、不離五蘊的不可說我，都還是在一切的無常演變中表現出有個「恆常者」存在，這個思想與部份「神我論」者的思想有相似之處。他們認為這個「神我」無論趣生何處，都能因為過去生中所造作的善惡業因而感得未來的苦樂果報，可說這是以自作自受的前後業感關係而認定「神我」的存在。以中觀家來看，這種恆常的存在者根本不被允許，如果「神我」可以存在，那麼生命的真相是無法釐清的。有關於此，在《智論》中有不少的論述，如說：

若神常者，不應死，不應生…若神常者，亦應不受苦樂。何以故？苦來則憂，樂至則喜，若為憂喜所變者，則非常也…若神常者，則常有我見，不應得涅槃…若神常者，則無起無滅，不應有忘失，以其無神，識無常故，有忘有失，是故神非常也！（卷 12，149a）

上文從四個面向評斷是否真有「神我」存在？倘若真的有個恆常存

悲智海園區

在者，那麼：(一)、眾生不應有生死。(二)、眾生不應受苦樂。(三)、無人可證涅槃。(四)、凡有所記憶，不應忘失。這些論斷都是由於「神我」不可改變而出現的。但事實是，眾生有生死，有憂苦喜樂，有可能證入涅槃，一切憶持可能忘失。因此可知，恆常之神我不可能存在，這是從「常邊」去論斷此一主張之謬誤。另一方面，倘若說有個「無常」的神我，殊不知這同樣有問題，如說：

若神無常相者，亦無罪無福。若身無常，神亦無常，二事俱滅，則墮斷滅邊。墮斷滅，則無到後世受罪福者。若斷滅，則得涅槃不須斷結，亦不用後世罪福因緣。如是等種種因緣，可知神非無常。(卷 12, 149a)

若說神我無常，最大的問題是落入斷滅，無法成立罪福因緣，凡有善惡之造作，最後畢竟灰飛煙滅，談不上有後世的苦樂果報。只是無量劫來，眾生都在這有苦、有樂的身見中認定有個「我」的存在，無論是外道邪見者或佛教中部份的神我論者，只要不接受緣起法的本性空寂，不管怎麼橫說豎說，就是不能脫離「神我」的陰影，或說它是細身，微細如芥子，或說如麥，如豆等等，藏在身中。¹¹ 對於生命流轉的現象，《智論》除了破斥神我論之外，也提出蠟印印泥的比喻，以彰顯五陰相似相續而有的「無我」之說。

如人死時，捨此生陰入中陰中。是時，今世身滅，受中陰身，此無前後，滅時即生。譬如蠟印印泥，泥中受印，印即時壞，成壞一時，亦無前後。是時，受中陰中有，捨此中陰，受生陰有。汝言細身，即此中陰，中陰身無出無入。(卷 12, 149b)

上文以比喻說明在生命消長的過程中，並非有個「細身」來來去去，而只是五陰相似相續的現象，這現象猶如蠟印印泥一樣，「泥中受印，印即時壞，成壞一時」。所謂「蠟印」是蠟所做成的模型，以泥漿或其他材料灌注於模型中，凝固成形之後，將模型破壞便可取出泥像，所以泥像的誕生與模型的破壞是在同一時間發生，這便是所謂「相似相續」的過

¹¹ 《智論》，卷 12：「有人言：神在心中，微細如芥子，清淨名為淨色身。更有人言如麥，有言如豆，有言半寸，有言一寸。」（《大正藏》二五，149b）。

程。所謂生陰、中陰，也是生命流轉的過程中，五陰在各個階段所出現不同名稱，若論其實質，則空無自性。

從此一比喻，吾人可以想見，生命流轉的過程有種種生滅起伏的現象；當然，也出現了種種名稱——五眾、五陰、知者、見者、生陰、中陰等等。生命「相似相續」的比喻，除了「蠟印」之外，「燃燈」、「穀子生」亦是經常可見的：

是人諸煩惱覆心，作生因緣業，死時次第相續五陰生。譬如一燈，更然一燈。又如穀子生，有三因緣：地、水、種子。(卷 12, 149c)

生命的過程看似五彩繽紛，卻片刻不停留，始終掌握不住一點丁的實質之物，也難怪令人產生種種猜想與臆測，有人認為，生命中應當有另一個神秘的「我」，由它指使著「心」，再由心指使「身」才對。論主針對這些猜想提出了一系列的論證：

若心使身，有我使心，應更有使我者！若更有使我者，是則無窮。又更有使我者，則有兩神。若更無我，我能使心，亦應但心能使身。若汝以心屬神，除心則神無所知；若無所知，云何能使心？若神有知相，復何用心為？以是故，知但心是識相故，自能使身，不待神也。如火性能燒物，不假於人。(卷 19, 200c)

這意思是說：假如在我們身體當中有個「心」指使著身體，而且背後還有個「我」指使著「心」，以同樣的邏輯，當然還會有「另一個我」指使「這一個我」才是，如此推演下去，不就出現無窮無盡個「我」嗎？到底哪一個才是「我」呢？假使沒有「另一個我」指使「這一個我」，以同樣的邏輯，「心」即可指使身體了，何必還要另立一個「我」呢？如果說「心」是屬於「我」的，那麼在吾人「無心」之時（睡眠或昏迷），這個「我」卻一無所知，一無所知的東西，如何去指使「心」呢？假如「我」有知覺，那還要「心」做什麼？由此可見，所謂的「心」是一種覺知的識相，與身體相互為緣，自然能驅使身體，不需要有另一個「我」，如同火的本性自然可以燃燒物質，不需要有人驅使一樣。或許也有人想知道，若是沒有個「我」，究竟是誰獲得解脫呢？論及解脫的方法、過程，乃至於畢竟解脫，「神我」始終是不必要的：

悲智海園區

如是雖有身、有業，無愛結水潤則不生。是名雖無神，亦名得解脫。無明故縛，智慧故解，則神無用。(卷 12，150a)

論理模式解析：

有關證成「八不緣起」的空寂性，通常是透過論理思辯的過程，而非透過比喻；但本論的「蠟印印泥」之說，筆者認為是眾多比喻中相當絕妙的一個，這也是本文特別將它提出的原因。學人可以由此一比喻，直接觀察「八不緣起」表現於生命的空寂性。

- (一) 從「生滅」而論，假使說諸法有生有滅，那是認為有「自在」生滅的事物存在，但比喻中所說的「泥中受印，印即時壞」，卻指出：諸法「因緣生、因緣滅」，生命的消長其實是「成壞一時，亦無前後」的生滅性；換言之，生命是「不生不滅」的空寂性。
- (二) 從「常斷」而論，假使說諸法恆常或斷滅，那是認為有「恆常」不動的事物存在，但比喻中所說的「今世身滅，受中陰身」卻指出：生命其實一直相似而相續地變化；換言之，生命是「不常不斷」的空寂性。
- (三) 從「一異」而論，假使說諸法有不變之一相或異相，那是認為有「主體」不變的事物存在，但比喻中所說的「捨此中陰，受生陰有」卻指出：中陰、生陰皆是五陰眾生的不同名稱，五陰是無常變化而永不止息的；換言之，生命的體性是「不一不異」的空寂性。
- (四) 從「來去」而論，假使說諸法可以從過去到未來，那是認為生命中有一個「自主」來去的「神我」存在，但比喻中最後總結「中陰身，無出無入」，這是指出：生命雖然無常變化，永不止息，但只有變化的現象，其中並非有個來來去去的永恆神我，卻不幸有人將中陰身當作永恆的「細身」，認為在無量劫的生死中，就是它來來去去，出生入死，而其實「細身」是不存在的，所謂中

陰身——中間的五陰身，只是生命不停變化的過程產物；換言之，生命其實是「不來不出」的空寂性。

不論「神我」論者所認定的永恆者是「細身」，或是「心」，或是「我」。總之，他們認為一切的思想行為必然是「心」對於「身」，或「神」對於「心」命令指使的主從關係，殊不知這一思想的背後含藏著無限後退的謬誤。這意思是：如果有個「指揮者」指使著「身」或「心」，那麼「指揮者」背後當然應該還有「指揮者」才對。由於「指揮者」的出現完全是「自生」的思考，諸法一旦可以「自生」而有，種種說不通的矛盾，自然也隨之而來。論主除了破斥這種主從關係的錯謬之外，也從「神與心」，以及「心與身」的互動關係，論證二者同時存在的矛盾。由於一切的錯謬都是因為有違「緣起」而發生，因此，所有的論理皆是以「緣起相」的模式所作的評破。

結語

可以發現，只要以為有「時間」、「空間」的存在，以為一切現象在不同時間裡，有生、住、滅的實質變化，或以為一切現象確實有因、緣、果的自性存在，必然可以論理法則證明如此見解含藏著「無限後退」的謬誤，這是運用「緣起相」模式論證的普遍結論。但證明原來的思惟有誤，也意味著超越思惟的開始。雖然「八不緣起」在理論上皆可作為論理的模式，但事實上，在《智論》中它們並未以論理的姿態出現，比較像是對於現象界，包括時間、空間、存在、運動等方面所作的如實觀察，進而作出如實的詮釋——不生不滅、不斷不常、不一不異、不來不去。本論所運用的論理模式，基本上暗合於西方邏輯中的「思想律」——同一律、矛盾律、排中律等等。事實上，矛盾律與排中律在龍樹的著述中是被頻繁使用的¹²，但本文並未朝此一方向歸納，只以較為簡單的「三種模式」統括一切論理，因為筆者認為，本論運用邏輯推理的目的在於轉化眾生長遠以來的「自性有見」，使學人生起「為何如此」的反省思惟，以智化情而能契入般若空慧，體證諸法無我。諸如此類的論理文字，是否具有引導學人「禪觀」的意味？相信是值得進一步思考的問題。

¹² 參閱 Richard H. Robinson 著；郭忠生譯，《印度與中國的早期中觀學派》，p.85。

無論如何，以「比喻」得解空義是許多大乘經典一再提及，一再鼓勵的好方法——所謂「諸有智之士以譬喻得解」；而「八不緣起」之論理亦有其殊勝之處，誠如吉藏所說：「橫破八迷，豎窮五句，洗顛倒之病，令畢竟無遺，即是中實，故云不生不滅，乃至不常不斷也。」¹³ 總之，學人若能善用正思惟的方法與原則，觀照自心，斷除煩惱，證入空性，那麼「比喻」將不只是比喻，「論理」也將不只是論理而已。

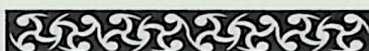
「比類思惟」所說的一切，盡皆指向諸法眾緣和合，無常變化，虛幻不實，不自在，不久住，有名無實。本論十喻之說，比起聲聞法的比喻，雖然要豐富許多，但在凸顯一切法「空寂性」的表現上，似乎稍嫌不足，或許是因為「比喻」與「現實」終究存有落差的緣故。而關於「論理思惟」可以想見，是因應眾生的情識作用而施設的所謂「以智化情」的方法。這二種方法的難易度雖然顯而易見，但本論並未明指何者為「易解空」，何者為「難解空」。筆者認為，由於這二者皆有所思惟、觀行，因此應該只是「易解空」的階段，只不過「論理思惟」在說明一切法的「空寂性」有相當「決斷」的表現罷了。對於未斷結的菩薩而言，這些可統稱為「相似無漏般若波羅蜜」¹⁴。由於般若波羅蜜的相貌如大海水，如虛空，廣大無涯，必須滅除一切思惟、觀行方能得見，因此所謂的「難解空」應該指的是對於般若波羅蜜的直接體證。¹⁵

值得注意的是，雖然「論理思惟」可以增長信心，破除邪見，卻不容易隨處運用；學人反倒是比較容易以「比類思惟」在日常生活中作空性的觀察，甚至經由身心統一，專注於一切法的空寂性，而進入「觀察思惟」的階段。《金剛般若經》所謂：「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀」便是「觀察思惟」的最佳寫照。經由本文論述可知，經由「比類思惟」、「論理思惟」，再而「觀察思惟」，相信是值得嘗試的修行次第。

¹³ 參見吉藏：《中論疏》卷一，（《大正藏》四二，10c）。

¹⁴ 《智論》，卷 11：「菩薩雖未斷結，行相似無漏般若波羅蜜，是故得名行無漏般若波羅蜜。譬如聲聞人行暖法、頂法、忍法、世間第一法。先行相似無漏法，後易得生苦法智忍。」（《大正藏》二五，139b）。

¹⁵ 《智論》，卷 55：「是般若波羅蜜法甚深難解，以諸法無定相，故為甚深。諸思惟、觀行滅，故難見。亦不著般若波羅蜜故，名難解難知。」（《大正藏》二五，450a）。



宏法寺活動訊息

◎讀書會招生

宗旨：交換讀書心得、培養讀書風氣、倡導正知正見、
提昇心靈淨化

研讀書目：金剛經、心經（台語）

時間：每週三晚上七時至九時

地點：宏法寺齋堂上面四樓教室

報名日期：即日起受理

指導老師：圓論法師

◎佛學英文招生

時間：每週六晚上七時至九時

地點：慈恩講堂四樓(齋堂頂層)

報名日期：即日起受理

指導老師：圓爾法師

◎捏麵人招生

時間：每週六下午四時至六時

地點：慈恩講堂四樓(齋堂頂層)

報名日期：即日起受理

指導老師：陳義進老師

◎健康操招生

時間：每週三、五下午四時至五時

地點：宏法寺廣場

報名日期：即日起受理

指導老師：黃月美老師

地址：高雄市新興區仁愛一街三〇二號

電話：(07)236-1189 • (07)236-1180

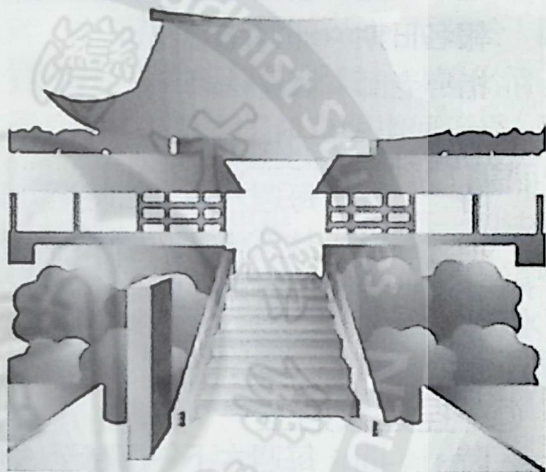


圓光佛學院招生

- 一、大學部第二十一屆：修學年限四年。
- 二、禪修部第十七屆：修學年限四年（第四年外出參學）。
- 三、高中部：修學年限三年。
- 四、預科部：修學年限三年。
- 五、淨宗研修部：修學年限四年。

報名手續：填寫報名表(函索即寄)

請附回郵 50 元整，最近二吋半身照片二張、身分證影印本一份、戶籍謄本一份、六百字以上自傳一篇。



考試日期：第一次 95 年 6 月 25 日（遠地考生可提前來院住宿）。

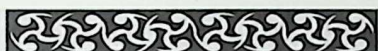
佛學加重計分、口試不及格不予錄取。

第二次 95 年 8 月 15 日(含僑生考試)。

待遇：學雜費全免、供膳宿，衣被及日常用具自備，另備有各種獎學金供成績優良者申請。

地址：中壢市聖德路一段 888 巷 11 號

電話：(03)425-6169 · 0910396735 · (03)4271300 轉 205 釋性範
(03)408-1110 · 0934180558 · (03)427-1300 轉 277 釋寬慧



慈恩佛教學院招生簡章

本院特色：

- 1、堅持一學期十八週的學制。
- 2、早、晚課時段以靜坐、淨心為主。
- 3、不做佛事、不辦法會。
- 4、課程新鮮活潑、師資汰舊換新。
- 5、理論與實修並進。
- 6、英國倫敦大學、劍橋大學學者蒞臨專題演講。

研究所	理念：培養解行並重之佛學研究人才。 教學特色：以歐美國家文獻考證的研究方法為基礎，透過經典語言、文獻探討佛法思想深義，發展與轉變的過程，與其時代性的意義。 修學年限：2～3年。 學歷：佛學院大學部畢業、大專以上同等學歷者。 考試科目：中印佛教史、佛法概論及口試。
佛學部	理念：以傳統的叢林教育，配合現代之教學方式，培養健全之佛教青年。 課程內容：語文、攝大乘論、淨土學、天台學、佛教史、禪典導讀、佛畫…等。 修學年限：4年。 學歷：佛學院高中部畢業、高中以上同等學歷。 考試科目：佛法概論及口試。
院高中部	理念：依基礎的佛學為主，並落實於日常生活中，養成正確知見。 課程內容：語文、大乘經典導讀、生活律儀、佛畫、佛曲…等。 修學年限：3年。 學歷：國中畢業。 考試科目：佛法概論及口試。



靈鷲山三乘佛學院九十五學年度第四屆招生簡章

一、學制

共分四個階段，分別為初修部、進修部、專修部及覺修部。採學期學年制，每部修業二年。

二、福利

(一) 在學期間

1. 學雜全免。
2. 供膳宿、臥具。
3. 供教科書(參考書自備)。
4. 註冊時須繳交保證金一萬元，二年學習期滿保證金退還。

(二) 學成之後

經選拔可進入靈鷲山海內外弘法利生志業體服務及國外留學進修。

三、招生對象

(一) 初修部生一班，共 20 人。修學二年。

(二) 報名資格

1. 凡六根具足，身心健全，具正信，有心向道之三寶弟子。
2. 年齡：限 18 歲以上(含)，35 歲以下(含)。男眾須役畢。
3. 學歷：大專畢、高中(職)畢業或同等學歷。

四、報名時間、地點及方式

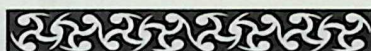
(一) 一律採通信報名，請來函索取報名資料袋(內附相關正式表格)，或上網下載簡章表格

(http://www.mwr.org.tw/buddhism_college/index.htm)。

(二) 收件處：請掛號寄至台北縣 228 貢寮鄉福連村香蘭街 7-1 號 靈鷲山三乘佛學院 收。

(三) 報名日期：即日起至 95 年 8 月 10 日截止，以郵戳為憑。

(四) 備詢電話：02-24991100 分機 519、518 或 02-82316789 分機 1082 詹小姐。



五、考試方式、日期及地點

(一)筆試(佔 40%)：佛法概論(含釋迦牟尼佛傳及佛陀十大弟子傳)、國文。

口試(佔 60%)：依筆試成績另行通知。

(二)筆試：95 年 8 月 20 日(週日)，當天請攜帶身分證及最高學歷文件之正本，驗畢當天歸還。

口試：個別通知合格者，詳細時間與地點。

(三)地點：靈鷲山三乘佛學院(台北縣 228 貢寮鄉福連村香蘭街 7-1 號)

南投鹿谷淨律學佛院第十二屆初級部招生啓事

一、學制：正式生：修學三年，審核及格，頒發畢業證書。

選修生：修學三年，審核及格，頒發結業證書。

二、報考資格：年滿二十歲，深信三寶，思想純正，身心健康之比丘、沙彌及男居士。

三、報名時間：即日起至九十五年八月二十日。

四、報名方式：一律通訊報名，填寫報名表乙份，自傳乙份，並附身分證影本。

五、考試日期：九十五年八月二十七日，在本院舉行。

六、錄取通知：錄取學員，本院以電話個別通知。在學期間，服裝及食宿本院負責，並補助零用金。

本院地址：南投縣鹿谷鄉 558 初鄉村中村巷 27-2 號

電話：049-2755656

e-mail: k000000.y000000@msa.hinet.net



壹同女眾佛學院九十五學年度招生

學 制：大學部四年

報名資格：1.思想純正、身心健全，品行端正的出家僧眾及正信三寶未婚

信女

2.年齡十八歲以上，三十五歲以下

3.高中畢業以上或具同等學歷

待 遇：學雜費全免、供膳宿，日常用品自備。另備有獎學金，供成績優良者申請

考試科目：國文、佛學概論(印順導師著)、口試

報名日期：即日起至七月二十一日止，簡章報名表備索

考試日期：七月二十二日

報名地點：新竹市明湖路 365 巷 1 號 壹同女眾佛學院

聯絡電話：(03)529-3238(教務處) 傳真：(03)529-3203



九十五年元～三月份會務工作報告

- 01/20 召開紀念開證上人圓寂五週年園遊會第三次籌備會。
- 02/06 公關主任委員洪玉尺婆婆告別式，理事長傳孝法師帶領副理事長圓塵法師及多位委員前往參加並送輓聯敬弔。
- 02/08 召開2月份個案審議，共審19件，新審0件，暫停供養2件，供養17件，供養金額總計柒萬捌仟元整。
召開2月份秘書處會議。
- 02/13 理事圓悟法師圓寂理事長傳孝法師帶領多位委員前往普佛。
- 02/19 理事圓悟法師圓寂讚頌會，副理事長圓慧法師帶領多位委員前往參加並送輓聯敬弔。
- 02/22 文教委員會召開「護僧」季刊第42期第二次編輯會議。
- 03/04 中華佛教青年會會館落成啓用典禮，本會送花籃一對以示祝賀。
- 03/07 召開3月份秘書處會議。
- 03/08 召開3月份個案審議，共審18件，新審1件，暫停供養1件，供養17件，供養金額總計柒萬柒仟元整。
- 03/09 公關主任委員洪玉尺公公往生，本會前往普佛。
- 03/11 理事長傳孝法師帶領會員參訪北部佛學院，供養金額總計貳拾捌萬元整（福嚴佛學院、壹同女衆佛學院、法鼓山僧伽大學、淨光佛學院）。
- 03/12 副理事長圓慧法師帶領會員參訪新竹法源寺及三義藝術村。
- 03/15 會員陳榮蟬往生本會送輓聯敬弔。
- 03/18 公關主任委員洪玉尺公公告別式，理事長傳孝法師帶領多位委員前往參加並送輓聯敬弔。
- 03/21 佳冬慈恩寺圓理法師圓寂，本會前往普佛。
- 03/23 理事長傳孝法師帶領秘書長張菽珍參加屏東縣佛教會舉行新、卸任理事長交接，第廿三屆理事長暨理監事就職典禮。
會員劉余款同修告別式本會送輓聯敬弔。
會員沈攸香媽媽往生，本會前往普佛並送輓聯敬弔。
- 03/26 佳冬慈恩寺圓理法師圓寂讚頌會，理事長傳孝法師帶領多位委員前往參加。

中華佛教護僧協會個案申請辦法

一、宗旨：本會以護持佛教僧伽之醫療供養為任務，協助僧伽醫療為目的。

二、供養對象：罹患疾病之出家僧伽。

三、供養方式：1.由本會審議小組審查申請資料，經訪視後，給予供養。

2.由本會訪視委員前往訪視供養。

四、申請辦法：檢具下列證件資料

1.醫療補助申請表

2.身分證影本

3.戒牒影本

(學僧如無戒牒，請由佛學院證明。)

4.醫院證明書

(公立醫院或私立教學醫院之診斷證明書)

5.健保卡影本

會址：高雄市新興區仁愛一街 302 號

電話：(07)236-9604・235-7528

傳真：(07)235-7671

網址：<http://netcity.hinet.net/cbssa>

E-mail：cbssa.cbssa@msa.hinet.net

中華佛教護僧協會 醫療補助申請表

編號：

填表日期： 年 月 日

法 名	身份證字號	性 別	☐ 男 ☐ 女
	出生日期	國籍/籍貫	
俗 名	戒牒號碼	年 齡	
戒 別	☐ 比丘(尼)戒 ☐ 式叉摩那戒 ☐ 沙彌(尼)戒		
保險類別	☐ 健保 ☐ 勞保 ☐ 一般 ☐ 其他：		
常住道場	依止師長德號		
連絡電話			
地 址			
住所性質	☐ 自宅 ☐ 租屋 ☐ 寺院 ☐ 精舍 ☐ 醫療院所 ☐ 其他		
聯 絡 人	(關係)	(電話)	(行動)
出家年數	☐ 1年以下 ☐ 1~5年 ☐ 6~10年 ☐ 11~20年 ☐ 21年以上		
主要經濟來源	☐ 存款 ☐ 家人 ☐ 寺院 ☐ 信徒供養 ☐ 其他：		
疾病成因			
治療方式	☐ 門診(健保·自費) ☐ 住院 ☐ 開刀 ☐ 靜養 ☐ 其他		

繳交證明文件：①戒牒影本(學僧如無戒牒，請由佛學院證明)

②身份證正反影本 ③IC卡影本 ④診斷證明書

◎補助期限以狀況而定。

◎經多次電話訪視，無法聯絡時，暫停供養。

◎本表格可自行影印。

中華佛教護僧協會 個人會員入會申請書

申請日期： 年 月 日

姓名	性別	出生年月日	籍貫	現職	學歷	住址	電話 (宅) (公)	審查結果	會員類別	基本會員(每月會費一〇〇元) 榮譽會員(每年一次贊助壹萬元以上) 隨喜會員(隨喜捐助) 贊助獎學金(隨喜捐助)			
											介紹人	會員證號碼	省(市)身份證 縣(市)統一編號

會址：高雄市新興區仁愛一街三〇二號 電話：(07)236-9604・235-7528 傳真：(07)235-7671
 郵政劃撥帳號：41350141 號 戶名：中華佛教護僧協會 (捐贈本會之收據均得抵繳所得稅)

本會特約醫院	
李建山外科(李建山院長) 高雄市前金區中正四路 69 號	☎(07)201-8877
蔡皮膚科診所(蔡松汶院長) 高雄市前鎮區復興三路 415 號	☎ (07)334-1158
東輝眼科診所(黃澤生院長) 高雄市前鎮區瑞隆路 367 號	☎ (07)725-6432
鍾耳鼻咽喉科診所(鍾蜂起院長) 高雄市三民區建國二路 128 號	☎ (07)223-1413
正德中醫診所(顏頂立院長) 台南縣將軍鄉保源村苓保 30 號	☎ (06)794-0877
盧勝一牙醫診所(盧勝一院長) 台南縣新化鎮中山路 363 號	☎(06)590-5153
長春診所(王建富院長) 屏東縣恆春鎮文化路 130 號	☎ (08)889-2456
厚生內兒科(吳森院長) 高雄市新興區復興一路 13 號	☎(07)221-2188
今日外科(陳政富院長) 高雄市三民區建國一路 391 號	☎(07)223-8275~6
裕興診所(江昭興院長) 高雄市左營區自由二路 320 號	☎ (07)558-8207
木雄婦產科(黃木雄院長) 高雄市鹽埕區大禮街 60 號	☎ (07)561-8121
明恩耳鼻咽喉科(謝丕寧院長) 高雄市新興區六合一路 46 號	☎ (07)238-8272
志光牙科(陳仁和院長) 高雄市鹽埕區瀨南街 189 號	☎(07)551-3743
吳永裕診所(吳永裕院長) 高雄市三多一路 193 號	☎(07)722-6625
誠德中醫診所(羅振洋院長) 高雄市三民區自強一路 209 號	☎ (07)231-1519
蔡景福內兒科診所(蔡景福院長) 高雄市前金區自強一路 183-3 號	☎ (07)281-1221

※優待出家師父免掛號費及部份負擔。

捐款芳名

中華佛教護僧協會捐款芳名

九十五年一月

- 6000：陳金魁、羅素明、謝先福
 2000：邱郭智惠、葉益榮
 1200：許張鍼、陳玉蓮、白進益、洪慶文、
 洪侯秀梅、洪嘉成、洪羿筑、洪嘉鏐、
 洪瑞宏、鄔福妹、林明娟、曾秀麗、
 王道宗、龔如華、謝玉花、林郭秀花、
 周何靜、洪王錦榮、王登花、羅昌英、
 宋桂英妹、陳辛寶雪、陳燕鈴、
 伍張好、許惠貞、林榮裕、林洪玉秀、
 林世鴻、林煒智、施秀霞、劉鳳鳴、
 林蔡敏、周丁滿、許碧桂、郭保惠、
 陳鳳嬌、張玉葉、陳戀鷹、陳櫻花、
 陳鄭阿金、融照法師、盧賴碧蓮、
 余舒卻、蔡碧雲、傅登輝、施瑞珠、
 何宏哲、宏理法師、宋啓味、鄭錦鳳、
 鄭西田、施秀明、陳淑芬、林美容、
 圓照法師
 1000：鄭宗宏、蔡承佑
 600：蔡郁萱、賴秋瓊、楊趙佳卿、盧南進、
 翁炯廷、康金界、林張鈴、三寶弟子
 500：官雪湧、張鴻文、張秋陽、張陳美、
 張與庭、張又升、張嘉修、許雪華
 300：陳興文
 200：黃玉片、謝保祥、楊秀珍、張鴻彬、
 張惟迪、張書毫、邱淑和、張雅惠、
 吳文彬
 100：劉書銓、陳彥坊、劉大維、王淑娟、
 洪敏秀、陳玉星、黃麗珠、陳信宏、
 陳嘉惠、陳黃血、黃老居、駱美芳、
 吳敏慈、廖悅祺、廖英政、廖謝玉麗、
 廖永太郎、廖元楓、洪月帕

劃撥 261,970 元

200,000：宋文彬

3000：郭武雄、隨熊寶玉、何念諦歌唱班

- 2000：賴淑卿、林蓮子、三寶弟子、莊惠淑、
 莊佳貞、何念諦、何念諦歌唱精研
 班泰山山腳班
 1220：羅穆彰
 1200：黃榮俊、蘇秀子、宋宜容、劉雲珠、
 蔡曉雯、單王月霞、曾雲霞、朱國基、
 莊永福、梁茂元、林陳淑華、林慶茂、
 楊舒喬、王靜芬
 1000：長歐碧桂、羅晨晃、蔡曉雯、楊欸、
 林百合、林彩鳳、玄深文教基金會、
 佛衛電視台、劉瑜、葉海生、黃玉鳳、
 林銘豐
 800：正樂會
 600：(劉金順、林燕貞、劉育豪、劉開法
 合捐)
 500：黃炳焜、佩柔、佩玲、葉馨鴻、
 楊李畏、柯憲宏、柯佩吟、永願法師、
 許昌銘
 300：呂季憲、謝施淑貞
 200：陳益輝、陳張賢女
 100：張滿妹、謝美津、陳意好、陳苡瑄、
 陳祜發、陳邱秀蘭、陳炳坤、陳錦華、
 方勝田、方禹婷、方瑋晨、陳寶鳳、
 吳國樑、吳啓弘、吳庭瑩、楊慶榮、
 蔡佩芬、楊翔麟、楊琪、楊筑
 50：朱杰仁

贊助獎學金 54,600 元

25,000：郭松林

24,600：謝先福

2000：張玉妹

1000：林阿治、張添星

500：羅麗花、葉芳儀

陳阿足委員 17,400 元

- 1200：郭陳碧煙、楊秀枝、楊桂煌、邱群雄、
 蔡陳選、蕭陳換、簡光明、林美玉、
 吳黃連月、許金柳、朱陳玉環、

捐款芳名

李玉蘭、黃秀戀

600：廖黃柳、黃洪寶蓮

400：劉玉英

200：陳林秀枝

侯趙會委員 19,200 元

1200：吳福祥、鄧玉心、黃碧英、廖光輝、
林黃不、謝黃春枝、鄭文雄、吳爵姪

600：侯趙會、侯錦秋、王不纏、林玉碧、
謝陳柑、林胡銀珠、馬湘婷、馬天賜、
黃寶慧、許英正、許瀚升、許哲維、
黃忠正、蔡天從、蔡素衣、蔡秀寶

許月委員 19,800 元

1200：余靜芳、余靜芬、余威檻、麥松泉、
麥吳麗雯、洪祝、余李麗卿、趙景欣、
李月嬌、陳碧珠、劉余欵、陳金花、
周蘇綉蘭、余姿玟

600：林育正、蔡秀珠、林憶足、林實田、
鍾美晶

蘇靜香委員 32,800 元

1200：蘇靜香、林昆山、朱碧華、王秀娟、
成曉菁、郭昱辰、陳詩佩、陳心怡、
吳林榮雲、洪晟翔、廖玫芬、張秀娟、
林英娜、林妙純、藍婷妹、洪宜臻、
王杉文、陳雪芳、施心如、施瑞芸、
郭子睿

600：郭有宏、王佩茹、王恩尹、王盈予、
王志芳、王振哲、王武松、李文心、
李珮寧、李育賢

500：郭佳惠、周明宗

200：陳春明

100：吳素蘭、經增喬、黃古津、黃巧營

蘇友義委員 10,100 元

1200：鄭豐瑞、潘忠森

500：劉秀貞

200：王素清

100：蘇友義、蘇陳麗惠、蘇資閔、蘇倩玉、
李麗紅、吳鳳美、俞梅玉、施儼、
高秀琴、陳文欽、張瓊珠、黃智明、
廖長景、蘇秀梅、蘇昭治、蘇綉珍、
謝王金鸞、徐錦淑、張清正、王賓、
張陳素瑜、葉珠鍊、蔡繡禧、黃鳴煌、
黃丹維、侯麗玉、華恒治、陳勝仁、
陳嘉銘、顏義成、許金龍、許建雄、
洪歲雄、韓玉銅、謝金全、陳金月、
藍祥熙、劉黃金慧、劉幸珠、劉麗珠、
黃秀英、蔡佳寧、汪民隆、黃惠敏、
陳俊堯、李麗芬、陳啓耀、呂月慧、
薛義吉、黃淑娥、林明勝、陳樹來、
葉清山、葉林秀麗、陳清雲、王瑞德、
范英美、蔡金媛、蕭玉寶、蕭玉美、
鄭新禧、李世文、李忠穎、李佳蓓、
王子俊、楊美仁、王乙仲、王韻筑、
蘇國銘、蔡宋梅

蘇彥旭委員 9,600 元

600：蘇彥旭、吳健一、林兆麟、施賢元、
陳香潔、陳慈幼、陳俞葵、劉儀寬、
顏清瑞、蘇寶琴、林海土、蔡心安、
蘇謝金信、蘇怡峯、林美麗、孫白賢

蘇阿金委員 15,600 元

300：蘇阿金、楊敏雄、楊崑琳、楊友茂、
蘇明霞、楊雅琄、楊盛為、許柳英、
楊淵智、楊淑惠、張紀彥、楊亭安、
楊財源、楊宗憲、杜孟璋、黃耀仁、
黃高源、王偉弘、王耀賢、王盧寶、
譚中棟、吳秋良、譚佑晟、李崇任、
李崇安、王筠惠、黃玉治、林楊牡丹、
謝秀勸、黃素花、嚴榮源、嚴呂錦霞、
嚴慶峰、嚴敏禎、嚴淑鈴、潘啓誠、
潘啓瑞、潘卿瑛、林莊翁、薛琴珠、
周胡雅惠、余清根、余黃來有、
余麗春、楊美賞、李國賓、莊吉成、

捐款芳名

莊凱淳、莊孟潔、陳梅、呂文全、
呂文宗

孫玉華委員 3,900 元

100：邱秀蘭、邱彭游妹、孫玉華、黃淳敏、
黃欣慧、黃仁寬、黃彥彰、黃碧英、
黃陳萍、張日輝、張昭慶、黃寶娃、
張日新、張淑芳、陳文筆、陳劉碧若、
陳志能、周文慧、陳麗竹、陳願心、
陳慧娟、蔡鋒杰、蔡孟哲、蔡孟瑾、
劉秦修、陳慧薰、劉晏如、劉軒宇、
戴大演、沈東翰、郭張玉英、賴美文、
賴淑惠、賴慶堂、林金蓮、賴振宏、
賴香君、陳月英、徐郁茹

李秋花委員 14,500 元

2400：陳桂美
1200：陳香吟、張雅青、陳淑容
600：吳得贊、黃秀媛、吳孟育、吳孟哲、
吳惠如
200：陳明珠
100：劉良福、李秋花、藍錦蕊、劉仕方、
劉郁彥、劉永財、林阿珠、吳楊秀粟、
劉淑琴、李俊賦、李珊穎、王洪謝榴、
王繼芬、王繼輝、王繼倩、洪振明、
洪碧蓮、楊光義、楊黃麗敏、林進助、
林董阿銀、林淑華、潘林桂英、
潘毓仁、郭育銘、郭津銘、陳志鳴、
洪淑蓮、莊永和、蔡德豐、伍文祥、
莊聯輝、程雲桂、莊惠惠、莊培瑜、
林明崑、王玉花、林傳富、林珠、
王天助、吳美蘭、李罡泓、李蕭淑美、
王秀蓮、盧淑媛、蘇郁煊、田雅琪、
蘇郁婷、蘇郁涵、楊書榕、蔡芳彬、
蔡嘉展、李秋分

吳謝初葉委員 6,000 元

400：吳謝初葉、吳清華、吳簡寶英、

吳陳秀琴、吳清智、林秀藤、謝吳葉、
林和章、謝勝忠、謝金春、謝秋菊、
謝秋珍、顏登揚、高秀枝、吳義勝

陳文卿委員 12,700 元

1000：盧金全、王秋雲、蘇陳瑞雪
500：龍秀蓮、黃鈺雯、劉家漢、林材樹
300：賴昭君、盧芊文、陳進聰、賴威宇、
徐金輝
200：盧毅豪、陳思帆、陳佩君、盧英子、
陳美珠、戴昭元、蕭良澄、游麗美、
蘇老守、廖清欽、蘇燕菊、廖世煌、
廖書延、林裕銘、黃瓊嬋、林徐菊英、
林柏毅、林芸竹、林芸如、徐竹巧
100：林威志、林勃宇、林有福、楊婉茹、
楊春平、林莉倫、楊婉婷、戴大錡、
戴大程、葉王欽、葉柏禹、葉淑珠、
黃淑玲、張齡月、戴政宗、葉富妹、
張勝文、鍾禮光、譚瑋智、王靄庭、
王吟晨、葉柏意

林聰妹委員 21,800 元

1200：林錦妹、林錦鳳、鄭博仁、陳甘素枝、
陳真杏、曾周淑嬌、莊春宿
600：羅麗鳳、汪金鳳、陳姿伶、吳淑慧、
李陳暖、王信雄、陳金央、潘惠民、
潘周春愛、戴壽春、何金快、薛秀里、
蔡楊錦翠、高黃麗瓊、吳鄭榮寬、
林秀治、王宿
400：葉淑玲
200：葉奇障、葉月英、葉淑君、林聰妹、
褚興馨、朱建和、朱慈珮、朱崇瑄、
游木清、胡綉鳳、游順和、胡水元、
朱家宏、胡秀金

謝煌枝委員 70,800 元

60,000：謝煌枝
1200：黃銀葉、楊聰嘉、蔡佳凌、黃天保、

捐款芳名

黃陳帆、楊右合、楊詠期、楊豐禎、
楊豐禧

沈麗香委員 3,300 元

1200：陳建中

700：莊曜宇、莊胡豐珠、沈劉碧玉

吳秀瑜委員 7,600 元

1200：吳貴仁、吳廖妙、黃鳳秋、謝玉華、
楊桂枝

600：蔡金愛、吳秀瑜

300：吳啓明

100：蔡振南

蔡德源委員 4,100 元

200：蔡彩鸞、蘇淑艷

100：蔡德源、康惠麗、羅錫溪、康惠姮、
羅世豪、陳嗽照、李春美、陳燕君、
陳逸民、陳玉春、陳林招、陳傑煌、
陳冠帆、劉秀里、邱天生、吳梗、
邱政雄、邱建清、王桃、蔡建良、
簡美蘭、莊千慧、葉順偉、葉肇官、
施同成、黃秀霞、施漢懋、施雅玲、
鍾貴旺、張三英、陳秀容、陳秀華、
陳惠珍、王金環、王陳惜、陳秀枝、
王玉真

陳憲銘委員 24,300 元

1200：陳素珍、胡仁豪、林貴彥、郭梅桂、
楊春明、楊錦祿、陳憲銘、陳鄭謹、
陳緯駿、陳林美、陳端、陳毅徽、
胡碧爵、賴清涼、楊維雄、黃淑濟、
施佩芬

900：謝秀華、劉若先

600：楊建生

300：林伯燦、黃吳玉鳳、孫秀蓮、蘇雪月、
吳月双

蘇月鳳委員 13,200 元

1200：蘇月鳳、趙宗瀚、姚畊宇、徐鵬舉、
王雪珠、馮碧蓮、郭碧珠、孫進發、
洪益文、鍾光西、黃柳錦葉

九十五年二月

2000：李林百、吳子銘

1300：張素香

1200：黃茂松、李恆傑、蔡麗束、謝德水、
郭國樑、林蔡綸、郭國棟、天郁法師、
天弘法師、天臺法師、唐志萍、
連玉英、黃謝敏、蔡藻非、文澈法師、
文賢法師、文嚴法師、文定法師、
黃陳梅花、柯蘇碧月、簡麗花、
法益法師、法健法師、李阿省、
陳紅棗、楊奇娟、圓文法師、邱富妹、
戴清西、洪東煒、隋吳菊、吳張愛、
李建銘、黃瑞珠、溫炳楨、溫蘭金、
許增賢、蔡福、林子鈺、杜淑女、
陳靜卿、楊美玉、王子北、詹佑祥、
何陳秀月、孫文霞、林劉秀華、
陳曾金雀、王俊鑫、向蕭阿甜

1000：蔡宗宏、蔡承佑、黃老居、吳平順

600：洪卓澄、林向交妹、林美玲、林煜勳、
陳淑惠、謝麗蜜

500：張鴻文、張秋陽、張陳美、張與庭、
張又升、張嘉修、許雪華、官雪湧、
黃正雄

300：鄭文勇、鄭雲月、鄭小姐、黃文鶯、
謝志仁、蔡素麗

200：張鴻彬、張惟迪、張書毫、邱淑和、
張雅惠、楊秀珍

100：陳玉星、黃麗珠、陳信宏、陳嘉惠、
陳黃血、黃老居、王淑娟、廖悅琪、
廖謝玉麗、廖永太郎、廖英政、
廖元楓、洪月帕、洪敏秀、劉書銓、
陳彥坊、劉大維

劃撥 93,800 元

捐款芳名

30,000：蔡黃新妹
 20,000：圓教法師
 3000：天清法師
 2400：賴健仁
 2000：何念諦、隨熊寶玉、台中佛教會館
 1800：林金德
 1500：謝敏雄、邱昱程
 1200：定空法師、見空法師、張素英、
 長歐碧桂、宋雪娥、宋建國、宋建賓、
 宋雪玲、吳黃富枝、何許寶治
 1000：楊欵、蔡曉雯、林阿治、莊豐緒、
 妙光學舍、金妙珍、佛衛電視台、
 蔡振發、葉海生
 600：蘇貴勤、陳貞月
 500：葉馨鴻、南山寺、楊李畏、(周秀美、
 林世文合捐)
 300：呂季憲
 200：陳益輝、陳張賢女、黎文和、傅建源、
 傅炎昌、吳金月、傅義城
 100：楊慶榮、蔡佩芬、楊翔麟、楊 琪、
 楊 筑、性理法師、陳寶鳳、吳國樑、
 吳啓弘、吳庭瑩、陳祜發、陳邱秀蘭、
 陳炳坤、陳錦華、方勝田、方禹婷、
 方瑋晨

贊助獎學金 59,400 元

25,000：郭松林
 20,000：中華寺佛教慈恩會
 10,000：王芳梅
 2000：胡克耀
 600：洪卓澄、林向交妹、林美玲、洪煜勳

林蔡碧蓮委員 52,100 元

1200：王美玉、邱李瑞華、鄭曹嫦娥、
 蔣明梅、莊錦雲、施讀福、周振宗、
 黃玉麗、黃翁佃、江俊良、郭蔡幸、
 蔡宋素花、蔡聰安、李松霞、楊美沙、
 黃璽任、呂文夫、李鄭美娥、李高銘、

洪玉蘭、黃鈺婷、呂國旗、蔡麗珠、
 禪慧法師、陳秀鸞、黃月照、歐碧娟、
 曾瑞蘭、吳錦竹、陳幸雪、吳惠珍、
 柳克弘、吳信中、黃俊偉、黃湘婷、
 吳黃春櫻、許添貴、高薛淑真、
 蘇美淑、周錦霞

600：王議德、李玉墀、陳允壽、林東喜、
 蔡義雄

200：陳葉月淘、鄭瑞卿、許玉音、張桂華、
 張林淑英

100：謝玉盞

陳阿足委員 23,200 元

1200：林楊玉秀、陳白、陳廷勳、王秀琴、
 陳楊月霞、胡呂玉心、林金耳、
 劉秋美、鄭福次、蔡孫罔牽、黃蔡隔、
 楊只、王香、張美珠、孫金桃、
 郭俊雄、廖玉蘭、林梅桂

600：許李海清、張阿蕉

200：陳林秀枝

100：吳明德、吳加督

許月委員 8,400 元

1200：洪子媛、林碧珠、李秀樵、陸彩鳳、
 余漢武、法顯法師、許月

蘇靜香委員 3,900 元

1200：蘇德和、黃王金葉

600：盧明雲

200：吳素蘭、經增喬、黃古津、黃巧營、
 陳春明

蘇友義委員 8,600 元

500：劉秀貞

400：林淑娥

200：吳肅雄、李義滿、王素清

100：蘇友義、蘇陳麗惠、蘇資閔、蘇倩玉、
 李麗紅、吳鳳美、俞梅玉、施儼、
 高秀琴、陳文欽、張瓊珠、黃智明、

捐款芳名

廖長景、蘇秀梅、蘇昭治、蘇綉珍、
謝王金鸞、徐錦淑、張清正、
張陳素瑜、葉珠鍊、王賓、蔡繡禧、
黃鳴煌、黃丹維、侯麗玉、華恒治、
陳勝仁、陳嘉銘、顏義成、許金龍、
許建雄、洪歲雄、韓玉銅、謝金全、
陳金月、藍祥熙、劉黃金慧、劉幸珠、
劉麗珠、黃秀英、蔡佳寧、汪民隆、
黃惠敏、陳俊堯、李麗芬、陳啓耀、
呂月慧、薛義吉、黃淑娥、林明勝、
陳樹來、葉清山、葉林秀麗、陳清雲、
王瑞德、范英美、蘇國銘、蔡金媛、
蕭玉寶、蕭玉美、鄭新禧、李世文、
李忠穎、李佳蓓、李青蓓、王子俊、
楊美仁、王乙仲、王韻筑、蔡宋梅

孫玉華委員 3,900 元

100：邱秀蘭、邱彭游妹、孫玉華、黃淳敏、
黃欣慧、黃仁寬、黃彥彰、黃碧英、
黃陳萍、張日輝、張昭慶、黃寶娃、
張日新、張淑芳、陳文筆、陳劉碧若、
陳志能、周文慧、陳麗竹、陳願心、
陳慧娟、蔡鋒杰、蔡孟哲、蔡孟瑾、
劉秦佟、陳慧薰、劉晏如、劉軒宇、
戴大演、沈東翰、郭張玉英、賴美文、
賴淑惠、賴慶堂、林金蓮、賴振宏、
賴香君、陳月英、徐郁茹

李秋花委員 15,700 元

1200：林佑倫、林采薇、胡翊涵、胡方華
1000：簡桃紅
600：鄧鈞圻、陳和健、楊秋綿、陳蔡進女、
陳玠安
200：林進助、林董阿銀、林淑華、潘韞仁、
潘林桂英、郭育銘、郭津銘、陳志鳴、
洪淑蓮、莊永和、蔡德豐、伍文祥、
莊聯輝、程雲桂、莊惠惠、莊培瑜
100：劉良福、李秋花、藍錦蕊、劉仕方、

劉郁彥、劉永財、林阿珠、吳楊秀粟、
劉淑琴、李俊賦、李珊穎、王洪謝榴、
王繼芬、王繼輝、王繼倩、洪振明、
洪碧蓮、楊光義、楊黃麗敏、林明崑、
王玉花、林傳富、林珠、王天助、
吳美蘭、李罡泓、王秀蓮、李蕭淑美、
盧淑媛、蘇郁煊、田雅琪、蘇郁婷、
蘇郁涵、楊書榕、蔡芳彬、蔡嘉展、
李秋分

陳妙瑛委員 6,000 元

1200：黃錦雲、黃楊時、周楊秀珠、
松岡昭惠、昭定法師

心慈法師 54,700 元

1200：心慈法師、心傳法師、心聖法師、
心廣法師、洪品香、林琮琪、林琮銘、
林武松、林淑玲、劉清卻、黃陳媚、
李梅月、沈貴容、張水月、林老敦、
林永德、謝陳罔、謝政宏、王秀美、
林青、李驚、張徐春蓮、蔡彩霞、
許春蘭、王國榮、郭錦華、楊月見、
王文卿、許金珠、李錫勳、郭素敏、
黃林足、王元成、心義法師、黃金滿、
古貴金、姚蒲英

1000：郭秋菊

600：沈春香、游應棠、游振宇、游振偉、
游雅英、游劉寶琴、游禮寧、游婷安、
王耀慶、王耀德

300：楊書瑜、賴玉緞、賴阿密、楊文傑、
楊文凱、楊嘉芬、王貴釵、黃文廷、
黃怡青、王元坤、陳水柳

陳文卿委員 14,100 元

1000：盧金全、王秋雲、蘇陳瑞雪

600：陳靜燕、徐月林

500：龍秀蓮、黃鈺雯、劉家漢、林材樹

300：賴昭君、盧芊文、陳進聰、賴威宇、

捐款芳名

徐金輝

200：盧毅豪、陳思帆、陳佩君、盧英子、
陳美珠、戴昭元、蕭良澄、游麗美、
蘇老守、廖清欽、蘇燕菊、廖世煌、
廖書延、徐竹巧、林裕銘、黃瓊嬋、
林徐菊英、林柏毅、林芸竹、林芸如、
陳靜燕

100：林威志、林勃宇、林有福、楊梲茹、
楊春平、林莉倫、楊梲婷、戴大錡、
戴大程、葉王欽、葉柏禹、葉淑珠、
王靄庭、王吟晨、黃淑玲、葉柏意、
張齡月、戴政宗、葉富妹、張勝文、
鍾禮光、譚璿智

慈恩寺 7,200 元

1200：圓良法師、圓育法師、許銀慎、
萬邱善、潘漢昌、陳秋霖

蘇淑儷委員 12,000 元

1200：郭美綉、涂美言、洪秀照

600：蘇淑儷、陳彥名、李瑞生、陳葉木英、
陳世榮、林淑珍、侯文富、李采瑄、
林明正、黃品瑀、莊淑茗、宗靜萍、
黃兆璿、黃景彥

蕭玉枝委員 26,200 元

1200：李曾網、梁凱竣、簡敏妃、簡子翔、
曾葉枝、陳吳桂枝、林浩清、楊素禎、
慕飛、謝美娥

600：四維藝廊、陳嬪嬪、林洪招、
宋楊綉娥、簡姜金珠、李春、楊月梅、
洪真珠、張簡禹、許林鶯

200：蕭玉枝、蔡宜蓉、周林月櫻、楊輝鐔、
蘇俊銘、林妙珍、陳致豪、陳菁徽、
陳子亮、劉美鶯、蘇淑華、李朱密、
育則托兒所、慈恩堂藥房、劉美玲、
吳昀潔、劉鍾阿治、蕭增穗、何清溪、
邱游秀琴、吳俊達、吳昀翰、賴鳳、

黃金重、黃何美香、曾秀卿、謝秀英、
蔡庭祥、趙正綱、吳明哲、吳黃秀麗、
吳星緯、吳星瑩、劉全福、劉謝錦蕙、
陳如、戴文宏、蔡玖芳、楊淑惠、
吳泓佑、吳宗諺

梁秀琴委員 14,200 元

1200：陳宗輝、胡淑英、洪衛宗、潘慶輝、
鄭又誠、鄭又愷

600：吳林寶扇、郭鴻正、吳佳容

200：梁秀珠、蔡洞榮、蔡昕翰、梁秀琴、
斐淑貴、邱婉鈴、邱婉婷、許翰元、
黃乙峰、黃錦榮、沈國榮、沈昱成、
沈湘蓉、吳秀蘭、李文昭、盧菊枝、
吳大樹、林貴子、曾壽銘、羅美華、
曾士銓、曾珮珊、林春華、鄭明華、
林詩庭、林建橙

傅淨法師 14,500 元

1200：傅淨法師、蘇柏宇、許閔豪、廖素卿、
楊歐素香、蕭梅芬、魏介玉、陳松茂、
蔡文儀

600：張祐瑄、張笑蓉、江秀琴、黃蘇玉素、
阿真、王如敏

100：施敏惠

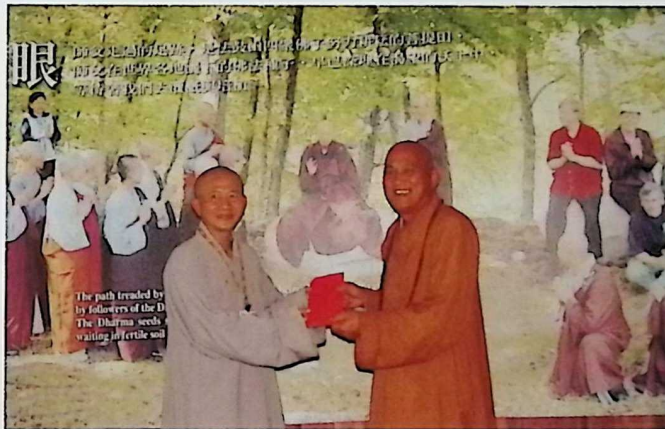
蔡德源委員 4,100 元

200：蔡彩鸞、蘇淑艷

100：蔡德源、康惠麗、羅錫溪、康惠姮、
羅世豪、陳暎照、李春美、陳燕君、
陳逸民、陳玉春、陳林招、陳傑煌、
陳冠帆、劉秀里、邱天生、吳梗、
邱政雄、邱建清、王桃、蔡建良、
簡美蘭、莊千慧、葉順偉、葉肇官、
施同成、黃秀霞、施漢懋、施雅玲、
鍾貴旺、張三英、陳秀容、陳秀華、
陳惠珍、王金環、王陳惜、陳秀枝、
王玉真



恭賀如琳法師榮任新竹市佛教會理事長



供養法鼓山僧伽大學



參訪法鼓山觀音殿



宗旨

護持佛教僧伽，
推動教育、文化、弘法利生事業
闡揚正信佛教，促進僧團和諧。

任務

- 一、護持佛教僧伽，從事弘法活動服務人群，建設人間淨土事頂。
- 二、籌設僧伽醫療互助基金事頂。
- 三、設立僧伽獎學基金，護持國內外青年學僧深造，以培育僧才事頂。
- 四、加強國內外佛教學術單位之聯繫，促進文化交流事頂。
- 五、舉辦教團聯誼活動，增進教團共識情誼事頂。