

# 福田



314



# 卐 佛教月誌 卐

◎佛教一本《台灣佛教研究》半年刊，於101年6月30日創刊面世。

◎101年度中國佛教會，假南投縣國姓鄉德林寺，於10月22日至28日，為期八天七夜。舉辦一年一次「僧伽研習會」。

◎內政部於7月3日，正式發文中國佛教會，決不廢除國定佛誕節。

◎福建省佛教協會第四屆海峽論壇，閩台佛教文化交流，舉辦「弘一法師、佛教精神、中華文化」專題研討會。

◎一年一度全國供僧法會：

北部——時間：農曆七月十七日。

地點：台北林口體育館。

中部——時間：農曆七月十日。

地點：彰化體育館。

南部——時間：農曆七月十七日。

地點：高雄市光德寺。

## 本期目錄

封面：花虎珀念珠 大明攝

1. 佛教月誌
  2. 《法華玄義》解釋「五品位」……………隋智者大師
  4. 天台宗三祖慧思禪師  
（五一五—五七七）的禪修方法（一）……………明了
  7. 藏傳因明概觀……………沈劍英
  13. 格義佛學對佛教中國化之影響探討（三）……………林維明
  18. 南岳慧思之研究（十）……………佐藤哲英著  
依觀譯
  23. 止觀之前行（三）……………大圓航筆錄摘要  
寂講
  29. 法華經的啓示（七）……………何世亮
  32. 湛然詩鈔
  33. 一〇一年七月份會務報告
- 封底：出坡

# 《法華玄義》解釋「五品位」

隋智者大師

一、釋五品位：

第一，隨喜品位：

若人宿殖深厚，或值善知識，或從經卷，圓聞妙理，謂一法一切法，一切法一法，非一非一切，不可思議，如前所說；起圓信解，信一心中具十法界，如一微塵有大千經卷。欲開此心，而修圓行。圓行者，一行一切行。略言爲十，謂識一念平等具足，不可思議（觀不思議境）；傷已昏沈，慈及一切（起慈悲心）；又知此心常寂常照（巧安止觀）；用寂照心破一切法，即空即假即中（破法遍）；又識一心諸心，若通若塞（識通塞）；能于此心具足道品，向菩提路（修道品）；又解此心正助之法（對治助開）；又識己心及凡聖心（知次位）；又安心不動不墮，不退不散（能安忍）；雖識一無量功德，不生染著（無法愛）；十心成就。（《摩訶止觀》中以十法門觀心，亦曰十法成乘）。

舉要言之，其心念念悉與諸波羅蜜相應，是名圓教初隨喜品位。

第二，誦讀受持品：

行者圓信始生，善須將養。若涉事紛動，令道芽破敗。唯得內修理觀，外則受持讀誦大乘經典。聞有助觀之力。內外相藉，圓信轉明。十心堅固，《金剛般若》云：一日三時以恒河沙身布施，不如受持一句功德。初品觀智如目，次品讀誦如日。日有光故目見種種色。論云：於實名了因，於餘名生因，福不趣菩提，二能趣菩提。聞有巨益，意在於此，是名第二品位。

第三，爲他人說品位：

行者內觀轉強，外資又著，圓解在懷，弘誓熏動。更說法，如實演布，《安樂行品》云：但以大乘法答，設以方便隨宜，終令悟大（乘）。淨名云：說法淨則智慧淨。毘曇云：說法解脫，聽法解脫。說法開導，是前人得道全因緣。化功歸己，十心則三倍轉明，是名第三品位。

第四，兼行六度品位：

上來前熟觀心，未遑涉事。今正觀稍明，即傍兼利物。能以少施與虛空法界等，使一切法趣檀，檀爲法界。小品云：菩薩少施，超過聲聞辟支佛上。當學般若即此意也。餘五（度）亦如是。事相雖少，運懷甚大。此則理觀爲正，事行爲傍，故

言兼行布施，事福資理，則十心彌盛，是名第四品位。

#### 第五，正行或具行六度品位：

行人圓觀稍熟，事理欲融。涉事不妨理，在理不隔事。故具行六度。若布施時，無二邊取著，十法界依正，一捨一切捨；財（施）、身（施）、及命（施）、無畏（施）、（平）等而（施）。若持戒時，性重譏嫌等無差別，五部重輕無所觸犯。若行忍時，生法寂滅，負荷安耐。若行精進，身心俱靜，無間無退。若行禪時，遊入諸禪，靜散無妨。若修慧時，權實二智究了通達。乃至世智，治生產業，皆與實相不相違背，具足解釋佛之知見，而於正觀如火益薪。此是第五品位。

如此五品圓信功德，東西八方不可為喻。雖是初心，而勝聲聞無學功德。具如經說。（經者《法華經》卷五八分別功德品）。。

#### 二五品位與圓家五停心相對：

私謂（章安大師自謂）五品位是圓家方便。初欲令易解，準小望大，如三藏（教）之五停心。（註）。

1. 初品，圓信法界。上信諸佛，下信衆生，皆起隨喜，是圓家慈停心，偏對治法界上嫉妬。

2. 第二品，讀誦大乘文字。文字是法身氣命。讀誦明利，是圓家數息停心，偏治法界上覺觀。

3. 說法品，能自淨心，亦淨他心，是圓家因緣停心，偏治

法界上自他痴。痴去，故諸行去，乃至老死去。

4. 兼行六度品，是圓家不淨停心。六蔽初名貪欲。若捨貪欲，欲因欲果皆捨。捨故，無復報身，非淨非不淨也。

5. 正行六度品，是圓家念佛停心。正行六度時，即事而理。理不妨道，事妨於道，即事而理，無障可論。（《大正藏》33，頁733下）。。

#### 三五品位之功用：

五品之位，理雖未顯，觀慧已圓。具煩惱性，能知如來秘密之藏，堪為世間作初依止。依止此人猶如如來。當知不久詣於道樹，近三菩提。一切世間皆應向禮。一切賢聖皆樂見之。（頁736下）。

#### 註：五停心者：

1. 修數息觀，數息停心，對治初禪中有覺有觀，攀緣不住。

2. 修不淨觀，不淨停心，對治貪欲。

3. 修慈心觀，慈心停心，對治瞋恚。

4. 修因緣觀，因緣停心，對治愚痴。

5. 修界方便觀，亦曰修念佛觀，界方便停心（念佛停心），對治著我，破境界逼迫障。

五停心同，套於圓教說與套於藏教說，其意旨不同。

（明了補註）2012.1.3



# 天台宗三祖慧思禪師

## （五一五—五七七）的禪修方法（二）

• 明了

台灣近年來學術界掀起研究天台宗三祖慧思禪師的思想及

禪法之研究風潮，如杜曉玫《慧思教觀思想研究》、釋妙麟《妙法蓮華經、安樂行品》思想研究》、釋大寂《非行非坐三昧之修學——以〈摩訶止觀〉、〈覺意三昧〉、〈隨自意三昧〉爲文獻依據》、釋仁聞《天台慧思法華經安樂行義之研究——以禪定思想爲論題》、釋正持《慧思隨自意三昧禪觀之研究》、陳英善《慧思的禪觀思想與首楞嚴三昧》及王晴薇《慧思禪觀體系中之般若觀行法門——以慧思傳記及其著作中對〈摩訶般若波羅蜜經〉之引用及詮釋爲中心》等碩博士論文與專文。此諸論文皆以學術性論述，台灣唯一天台專宗之湛然寺以修行爲主，故本文以修禪爲主來談南岳大師的禪法來發表其所屬之《福田》雜誌。

### 一、慧思禪師主修圓頓止觀

禪師於北魏孝莊帝永安二年（五二九），十五歲，出家受具足戒，此後五年之間專誦法華及諸大乘佛典。在二十歲即是東魏孝靜帝天平元年（五三四），因讀《妙勝定經》而有所感，遂常經行於林野，遍訪禪德，好於禪修，因此「復更發心，求善知識，值（二祖）慧文禪師，稟受禪法。」（唐湛然《止觀輔行傳弘決》卷一之一，《大正》40，頁149上）。此處所謂稟受的禪法，乃指觀心之法。自此，聽講、參禪，晝夜研磨，不敢懈怠。禪師因此得力而開悟，宋志磐撰《佛祖統紀》卷六，記載：

晝則驅馳僧事，夜則坐禪達旦。始三七日，初發少靜，觀見一生善惡業相，轉復勇猛，禪障忽起，四肢軟弱，身不

隨心，即自觀察：我今病者，皆從業生，業由心起，本無外境，反見心源，業非可得。遂動八觸，發根本禪，因見三生行道之迹。夏竟受歲，將欲上堂，乃感嘆曰：「昔佛在世，九旬究滿證道者多，吾今虛受法藏，內愧深矣。」將放身倚壁，豁然大悟法華三昧。自是之後，所未聞經，不疑自解。（《大正》49，頁179上—中）。

這是禪師在修道過程中主要得力處，由於他有深厚宗教經驗之後，便展開行化工作，且亦能經得起三次迫害與打擊。

第一次法難於東魏武定六年（五四八），禪師三十四歲，在河南的袁州，因與大眾議論而為惡比丘所毒，垂死而復活。

第二次法難於北齊天保四年（五五三），禪師三十九歲，在鄆州受到惡衆的毒殺，他有三位弟子因此而死，師亦負重傷。

第三次法難於天保七年（五五六），禪師四十二歲，於光州城西的觀邑寺，重講摩訶衍義之時受惡論師的惱亂。次年，師四十三歲，為南定州的刺史，講摩訶衍，又遭到惡論師們的惡心惱亂，施以種種惡毒手段，斷絕檀越的飲食供養，歷經五十日間，唯遣弟子化得，以濟身命。

在陳朝像禪師所受到如此種種的酷毒迫害，恐怕僅其一人而已，在中國佛教史上這樣的實例也不尋常，其原因是他發自悟境的言論，與一般人所持的思想觀念和禪修方式，有所抵觸

。以下的記錄可作為依據。

一、在《續高僧傳》卷十七說：「自江東佛法，弘重義門。至於禪法，蓋蔑如也。而思慨斯南服，定慧雙開。晝談理義，夜便思擇。」（《大正》50，頁563上—564上）。

二、同上，卷十七中說：「乃以大小乘中，定慧等法，敷揚引喻，用攝自他，衆雜精糲，是非由起。」（頁563上）。

三、在《神僧傳》卷四中說：「自思南度，定慧雙舉，道風既盛，名稱普聞。俄有道士，生妬害心，密告陳主，誣師乃北僧，受齊國券。」（同上，頁976下）。

以上三段記載，不難了解禪師當時的環境，是一個僅重義理之學的局面，一旦遇到慧思這樣一位行解並重，定慧雙舉的大德出世，固然能為真正的佛法開出新的氣象，卻為當時的流俗比丘所不容。

修學佛法不離戒定慧三學，慧思禪師主唱「定慧雙舉」，「晝談理義」，是屬於慧業，「夜便思擇」，是屬於定業。在他四十四歲，天保九年（五五八）之後，極力闡揚定業的禪觀之學，目的正是為了自修，亦為勸人修行。可說把慧業的功力，藉著禪觀之學闡揚出來。所以高僧傳說他是「定慧雙開」的禪師，被歸類「習禪」篇。確實也如此，在其著《諸法無諍三昧法門》有如下開示：



復次，如勝定經中所說：若復有人，不須禪定，身不證法，散心讀誦十二部經，卷卷側滿十方世界，皆聞誦通利。復大精進恒河沙劫，講說是經，不如一念思惟入定。何以故？但使發心，欲坐禪者，雖未得禪定，已勝十方一切論師。（《大正》46，頁629中）。

這是他對禪定修持的讚揚，實則，縱觀他的一生，也以禪觀之行持與弘揚，為其徹始徹終的思想中心。現代何離異（Paul Maxwell Harrison）先生對於大乘起源說：唯一能解釋大乘佛教能獲得如此全面性的成功之主因，乃在於大乘禪修者，遠離世俗，潔淨身心，嚴守戒律，再透過深刻的禪修後所獲得之神通和智慧，使其能受到大眾信服，因而能以禪定之神通而在各部派競爭間取得優勢。（《Mediums and Messages: Reflections on the production of Mahayana Sutras》p115-151）。這是後代西方學者給慧思禪師所做的見證。

慧思禪師傳下何種止觀呢？其弟子智者大師在其著《摩訶止觀》卷一之上，說明了他傳承慧思禪師的漸次、不定、圓頓的三種止觀。（《大正》46，頁1下）。此所謂圓頓止觀，便是異於小乘禪者，不共三乘的大乘止觀。也因此圓頓止觀之禪風才屢次受到迫害，但也開了中國禪宗思想之先河，在《續高僧傳》卷十七「慧思傳」中說：

思，慨斯南服，定慧雙開，晝談理義，夜便思擇。故所發言，無非致遠便驗。因定發慧，此旨不虛。南北禪宗，罕不承緒。（《大正》50，頁564上）。

道宣律師（一六六八）將慧思禪師的追述，所稱「南北禪宗」，可能指禪宗五祖門下的南北兩系，南方的慧能（六三八—七一三）系和北方的神秀（卒於七〇六年）系。慧思禪師的禪學思想既為中國禪宗的先聲，亦為中國天台宗的源流。

天台宗的圓頓止觀，相當於後來禪宗的頓悟禪，此可從慧思禪師所說的圓頓之義，得到答案，例如：

（一）《法華經安樂行義》中說：「法華經者，大乘頓覺，無師自悟，疾成佛道。」（《大正》46，頁697下）。

（二）《諸法無諍三昧法門》中說：「妙法華會，但說一乘頓中極頓，諸佛智慧。」（同上，頁635中）。

（三）《受菩薩戒儀》中說：「皆順正法，治生產業，悉入圓宗。」

從《受菩薩戒儀》中所謂：「皆順正法，治生產業，悉入圓宗」的意趣，可以明白禪師把日常生活，全部納入禪門之內。另《大乘止觀法門》一書末章之中，也將禮佛、飲食，乃至大小便利等的日常生活，運用作為實踐止觀法門的方式。以下依其著作詮釋其禪法。

（待續）

# 藏傳因明概觀

## 一、吐蕃佛教的興廢及前弘期的因明傳譯

### 1. 佛教初傳期的興廢

西藏的佛教最初由漢地傳入，時間在七世紀中葉，起因於蕃唐和親。公元629年，吐蕃王朗日松贊被叛臣毒死，造成動亂。其子松贊干布(617-650)時年十二，臨危即贊普位。然松贊雖未成年，卻驍勇而多英略，終於平定內亂，將叛臣全部族滅，受到群臣擁戴。唐太宗貞觀八年(634)，松贊干布十八歲時向唐室請婚。貞觀十四年(640)復遣大論(大相)祿東贊使唐，以黃金五千兩及珍寶數百件為聘禮，請唐室許婚。次年(641)，唐太宗命江夏王李道宗護送文成公主進藏。並送去釋迦牟尼覺臥像、三百六十卷佛經，以及各種珍寶、金玉飾物、營造工技著作、醫藥典籍、醫療器械乃至錦緞墊被、蕪菁種子等。隨行者中不僅有各種工匠，還有佛僧。文成公主是一位虔誠的佛教徒，她入藏後先後在邏些(今拉薩)建造了大昭寺、小

昭寺。從長安請去的覺臥佛像就安置於大昭寺的覺臥康(釋迦佛殿)內。這是佛教傳入西藏的開端，所以後來赤松德贊贊普所立的《興佛證盟碑》說，先祖棄松贊(松贊干布)在位，於邏些(拉薩)之貝噶建佛寺，是為吐蕃有佛教之始。

但是佛教初傳吐蕃並沒有形成影響，因為吐蕃朝野信奉苯教的人甚眾。苯教崇奉天神和魔神，吐蕃俗信自己的始祖乃天神中的第六父王天神，且崇拜龍神、寧神和地神等三類魔神，祈求禳災免禍。在這種信仰熱情驅動下形成的阻力，是不易撼動的。試想，吐蕃南鄰泥婆羅(尼泊爾)，西鄰克什米爾和北印度，這些地方佛教已盛行上千年，且西藏各部中的吐谷渾亦是崇奉佛教的，卻未能動搖吐蕃的崇苯熱情，可見苯教的傳統勢力極大。松贊干布雖然在和親中輸入漢族文化和佛教文化，但他身邊的教法大臣依然是苯教大師，他對佛教不過是採取一種包容的態度，並無意去扶植推廣。而且文成公主入藏不過九



沈劍英

年，即遭松贊干布英年早逝（三十三歲），其子芒松贊幼年繼位，大權旁落噶氏家族手中。佛教失去了王室的支持，於是沉寂長達半個世紀，連釋迦佛像也被埋入地下。

噶氏祿東贊原為松贊干布的大論（大相），在幼主芒松贊於公元650年即位後，祿東贊即把持朝政十七年。公元667年祿東贊卒，其子尊業多布繼任大論，尊業多布死後又由其子論欽陵繼任大相，直至公元699年論欽陵兵敗自殺，噶氏祖孫三代為相，專擅國政長達半個世紀。在此期間吐蕃王權受到莫大威脅，而且由於連年用兵，徭役過重，民衆苦不堪言。芒松贊贊普在位二十六年，一無作為。其子都松芒波杰於公元676年繼贊普位後，有心改變這種局面，但一時也奈何不了噶氏的權勢。公元699年，都松芒波杰乘論欽陵去青海，發兵誅殺噶氏親黨二千餘人，並親自率兵討伐論欽陵所帥叛軍，論欽陵兵敗自盡。都松芒波杰雖然收回了權力，但苯教勢力不減，苯教的萬物有靈論、占卜禳祓之術依然深入人心。

公元704年都松芒波杰去世，其子赤德祖贊繼位。他是一位有為的贊普，制訂了不少有利於穩定吐蕃社會的政策。其中一條是重新引入佛教。他接受吐谷渾王企達延的贊助興佛，佛教又一次從東方傳入吐蕃。唐中宗神龍三年（707）他遣使入唐要求親和，唐中宗景龍四年（710），金城公主（c. 739）入藏完婚，亦帶去漢僧、佛書、法物，以及雜伎百工和龜茲樂等。在赤

松德贊的支持下，金城公主將埋在地下的釋迦佛像重新請回到大昭寺供奉。她還收留了一批從于闐流亡而來的僧人，為他們建造了七座小寺，後又接納絡繹遠來的尼泊爾和中亞一帶的僧人。赤德祖贊也於扎瑪的噶菊建寺容納僧人，並於晚年遣使赴唐取經，並請來漢僧傳法。由此，佛教在吐蕃終於有了初步的流布。

## 2. 赤松德贊對佛教的建樹

公元725年赤德祖贊去世，其子赤松德贊嗣位時才十二歲，信奉苯教的掌權大臣乘機發動吐蕃歷史上的首次滅佛。據赤松德贊所立《興佛證盟碑》說：『父王（赤德祖贊）去世，少數大臣魔迷心竅，祖先對佛法的敬信既已寢息，又宣令佛法不善，內外臣民不許信奉。』他們並驅逐僧人，拆毀佛寺，甚至將大昭寺改作屠宰場，於是供奉在大昭寺覺臥康的釋迦佛像又一次被埋入地下。以大論馬尚·仲巴結為首的貴族大臣乘唐朝發生安史之亂，發兵攻占河西隴右，甚至一度攻入京師長安，並立金城公主之侄為帝，但不久被郭子儀虛兵布陣嚇退。此時赤松德贊已長大成人，他不滿仲巴結等權臣居功自傲，分庭抗禮的作為，認識到苯教乃是一種異己的力量，於是暗中與親佛大臣定計翦除仲巴結等，重新扶持佛教。據《興佛證盟碑》云：『贊普陛下（赤松德贊）年二十時，雙手麻木，夢兆亦惡，乃廢禁佛法之律，敬信三寶，病苦全除，於是大興佛教。』他將



埋入地下的釋迦佛像請回大昭寺供奉，並派巴賽囊去長安取經和迎請漢僧入藏。約公元763年前後又派巴賽囊去尼泊爾邀請寂護（約700-760，又譯靜命）到欽浦講法四月。時值藏地瘟疫流行，反佛者便借口寂護來藏傳法引起災難，煽動民衆的不滿情緒，寂護只得被迫離開。臨行時寂護建議赤松德贊邀請蓮花生入藏弘法。

蓮花生（八世紀人）是烏仗那國（今巴基斯坦瓦特河谷一帶）人，據玄奘《大唐西域記》說，該國人自古擅長咒術。所以寂護推荐蓮花生意在借用他的咒術來制伏苯教徒。相傳蓮花生應邀來藏時一路『降伏鬼怪』，來到桑耶附近。同時赤松德贊又派人將寂護從尼泊爾再請回來，在桑耶建造第一座有規模的寺院。此寺的主殿有三層，底層是藏式建築，殿中的塑像是藏人的面貌；中層是唐式建築，殿中的塑像是漢人的面貌；上層是印度式建築，殿中的塑像是印度人的面貌。這反映了藏傳佛教來自漢印兩地。建寺以後，又剃度貴族子弟七人爲僧，其中就有迎請寂護來藏的巴賽囊（法名意希旺波）。這是第一批藏族僧人。稍後，又有贊普妃沒盧氏等貴族婦女約三十人出家爲尼，爲她們剃度的是漢僧摩訶衍。後來又有約三百名藏人出家，藏地的佛教有了較大發展，苯教則受到很大打擊。

赤松德贊還在敦喀爾召開了一個佛、苯的辯論會，請寂護、蓮花生、無垢友等印僧與苯教師香日烏僅、唐納笨波、黎希達

仁等公開辯論，最後赤松德贊宣布苯教理屈而敗。赤松德贊並下令禁苯，命苯教徒棄苯崇佛，如不願棄苯則流放邊鄙。但他還是允許苯教中之占卜推算、祈福禳祓等術在民間繼續流行。

赤松德贊還與貴族大臣盟誓興佛，並立碑證盟。又下令吐蕃上下必須崇信佛教，還爲贊普子弟、貴族子弟各延一名僧人爲師傳授佛學，又選任僧人爲卻論（教法大臣），這樣，佛教逐漸取得了國教的地位。

但是佛教在戰勝苯教之後，內部亦起紛爭。由於寂護去世後蕃僧大都傾附漢僧摩訶衍的禪法，從寂護受戒的意希旺波以及印度僧人爲維護中觀教法，建議赤松德贊迎請蓮花戒來與大禪僧摩訶衍辯論。蓮華戒（約730-800）是寂護的弟子，是瑜伽中觀宗的代表人物。他應邀入藏，在赤松德贊主持下與摩訶衍對辯，時間長達三年（約792-794），各有勝負，所以以後漢地禪宗與印度瑜伽中觀宗並行於西藏，各有深遠的影響。

赤松德贊大力支持譯經事業。他派人去印度留學，培養譯經人才。他還組織譯場，請人從多種文字譯出一大批佛典，據《丹噶目錄》所記的就有六百餘種，有些還不在其列，如由寂護和蕃僧法光（曲吉囊瓦）合譯的《因輪論》（陳那造，是藏地最早譯出的因明論），就未收入目錄。由此也可見當時譯經的盛況。

但是赤松德贊在位的後期，吐蕃內外矛盾重重，國勢由盛轉

衰。所以公元797年赤德松贊一死，吐蕃內亂即表面化。其後贊普更迭頻繁，就是內亂白熱化的集中表現。公元797年，長子牟尼嗣位。牟尼與赤德松贊可能由於家事或政見不同而有怨隙，<sup>①</sup>他即贊普位後，曾三次平均屬民財富，然均告失敗。可能是觸犯了貴族利益，在位僅一年又七月即被母后哲蚌氏毒死。公元798年，牟尼的次弟牟尼如即贊普位，這就是赤德松贊贊普。

赤德松贊在位十七年（約798-815），全賴其師僧班第娘定內增波（時任鉢闡布，即掌國政的僧官）的輔佐。因此這一時期繼續遵行佛教，在譯事上，開始譯本的勘定工作，還興建了噶穹寺。並且在主治僧官鉢闡布和內地和尚居間調處之下，唐蕃和盟的會商亦在進行之中。

### 3. 赤祖德贊時期佛教的發展與朗達瑪滅法

公元815年，赤德松贊去世。他生有五子，長子已出家為僧，二、三子已亡，四子達磨品行欠端，故鉢闡布與大論等重臣議立第五子赤祖德贊嗣位。然赤祖德贊長期患病，實際由鉢闡布代理國政。<sup>②</sup>所以這一時期對佛僧的供養甚為優厚，規定每

①赤德松贊立《鉢闡布紀功碑》云：『父王與長兄怨隙既盛，我於未掌國政之前頗多魔障，端賴鉢闡布為之消解。』

②《新唐書·吐蕃傳》說，赤祖德贊『立幾三十年，病不事，委任大臣』當政。

一僧人給予七戶屬民負責供養。還制訂法令，凡對僧人輕侮不滿者給予嚴厲懲處。又遵照佛書上所云的度量衡來改制現有度量衡器。

這一時期的譯經事業也有了更大發展，令人矚目的有如下幾方面：第一、派人從印度請來多名大班智達，與本地譯師合作，使譯經質量大為提高。第二、統一譯例和譯名，一次勘定以往所譯經論。勘定譯本的工作始於前代，成於當朝。第三、編纂目錄，先後編了三次，今僅存完成於公元824年的《丹噶目錄》一種（見《藏文大藏經·丹珠爾》）。編入此目錄中的經論，均係經過勘定的譯籍，作為範本流通，這就減少了不必要的重譯，且方便研讀。第四、此時的譯經主要是由梵譯藏，且以顯宗經論為主，對密宗經典則加以限制。對小乘經論，則限於說一切有部。第五、開始重視因明著作的逐譯（詳見下一節）。

這一時期還發生長慶和盟的歷史大事。此事始於赤德松贊的師僧鉢闡布娘定內增桑波的籌劃調處，成於赤祖德贊的師僧鉢闡布貝吉云丹的不懈努力。早在唐憲宗元和四年（809）吐蕃即遣使求和。元和五年（810）唐憲宗遣徐復往使吐蕃，特賜敕書於鉢闡布。可見鉢闡布在唐蕃會盟中所起的重要作用。至唐穆宗長慶元年（821），吐蕃復三次遣使求和請盟，唐穆宗最終同意蕃方提出的『蕃漢二邦各守現管本界，彼此不得相征，不得相為寇讎，不得侵謀境土』的盟約，以大理寺卿劉元鼎為會盟

使，右司郎中劉師老爲副使，與吐蕃使臣論羅納在京師長安西郊王會寺舉行結盟儀式，預盟的唐大臣有宰相等十數人。長慶二年（822）唐穆宗又派劉元鼎使蕃，復與其會盟使論羅納就盟於邏些（今拉薩）東哲堆園，蕃方鉢闡布等衆大臣皆預盟。會盟碑於公元823年立，碑上所列預盟大臣中，鉢闡布貝吉云丹名列第一，可見其在和盟中所起的作用有多麼重要。這次會盟，具有重要的歷史意義，開創了如《會盟碑》所云『甥舅商量社稷如一統』的新局面。蕃僧所作的貢獻符合佛家非戰弭爭的根本教義。

但是佛僧主政國事亦爲親苯大臣未杰刀熱等人所不滿，他們密謀鏟除赤祖德贊另立贊普，就先設計陷害貝吉云丹，污其與贊普妃昂粗有染，借赤祖德贊之手誅殺了貝吉云丹，又乘贊普醉酒將其扼死，時間約在公元828年。

同年，未杰刀熱等立達磨爲贊普，未杰刀熱自任大論。達磨係赤祖德贊之兄，因其『嗜酒好畋獵，喜內且凶愎』，故早年未被鉢闡布等權臣選立爲贊普，自然懷恨在心。達磨繼立後即與親苯大論未杰刀熱等反佛扶苯，開展大規模滅法。他們停止對僧人的供養，故僧人只得四處流亡。他們封砌大招、桑耶等寺的寺門，畫上僧人飲酒圖，並撤下佛像埋入沙中，不能移動者則用繩索捆綁嚴實。他們還銷毀所譯經論（幸大部分已先此被僧人藏於岩洞，得以保存）。他們還強迫未逃散的僧人還俗

，或驅使他們去打獵殺生，滅法的手段無所不用其極。《新唐書·吐蕃傳》說，由於達磨『少恩』，其『政益亂』。唐文宗『開成四年（839）遣太子詹事李景儒往使吐蕃』，親見吐蕃天災人禍不斷，『地震烈，水泉湧，岷山崩，洮水逆流三日。鼠食稼，人飢疫、死者相枕藉。鄯廓間，夜間鼙鼓聲，人相驚』。

據《新唐書·吐蕃傳》記載，達磨於唐武宗會昌二年（842）死。達磨是在邏些（拉薩）《甥舅會盟碑前》讀碑文時被護法僧人貝吉多吉用箭射殺的。達磨在位不過四年，卻倒行逆施而死。又因其死時無子嗣，王族由爭位而分裂。各地將領也擁兵自重，一些屬部更是乘機紛紛獨立，吐蕃瓦解而亡。然而達磨滅法的消極影響卻延續了百餘年。

從七世紀中葉松贊干布時期佛教初傳至九世紀中葉赤祖德贊時期大興佛教，史稱前弘期。前弘期由達磨滅法告終。

#### 4. 前弘期的因明譯傳

吐蕃佛教前弘期的因明譯傳始於八世紀中葉寂護與藏人法光合譯陳那的《因輪論》。

寂護不僅是瑜伽中觀宗的創始人，也是法稱以後著名的因明學者。他曾爲法稱的《靜正理論》寫了《靜正理論廣顯義疏》，還依據法稱的因明學說，寫了《眞理要集頌》，這是一部有三千六百四十五頌的鉅著，概括了各哲學派別對眞理要義的見解，並對數論、勝論、正理論、彌曼差、耆那教和小乘說一切

有部、犢子部等的觀點一一破斥。他的學生蓮花戒也是一位精諳陳那、法稱因明的學者。他寫過《正理滴論序品要略》等，反破正理派理論家烏地阿達克拉和彌曼差理論家枯馬里拉對陳那和佛教的攻擊，還為其師的《正理要集頌》作了評注。寂護和蓮花戒在傳法弘教之餘，當亦會講授因明之學。如《滂塘目錄》所記書目中就有兩部聽講因明的備忘錄。而且據《丹噶目錄》所記，赤松德贊著有多種佛學著作，其中《經教佛語正量論》（七卷）今尚存其略本，內有現量、比量、聖教量等專章，可見當時對因明的遙譯雖然剛剛起步，但因明的傳習亦已開始。嗣後可能是由於研習的需要，一些簡明的因明典籍便首先遙譯為藏文，如當時三大譯師之一的吉祥積（噶瓦貝孜）就譯出了九種：法稱的《因滴論》、《觀相屬論自注》、《成他相續論》，律天的《因滴論疏》、《成他相續論疏》、《觀所緣緣論疏》，蓮花戒的《正理滴前品攝》，善護的《一切成就頌》、《成外境頌》等。三大譯師中的智軍（尚·蓋西德）譯出的因明著作有三種：法稱的《正理滴論》、律天的《正理滴論疏》、勝友的《正理滴論攝義》。在三大譯師中，只有龍幢譯師未譯過因明。另外，最早與寂護合作譯出陳那《因輪論》的吐蕃譯師法光，還譯出了法上的《正理滴論廣注》。又有一位空護譯師譯出了法稱的《觀相屬論》和律天的《觀相屬論疏》。加上一些沒有傳下來的因明譯籍，前弘期所譯的因明典籍

約近三十種（今存十九種）。據《丹噶目錄》所記，當時還計劃遙譯法稱的《釋量論》、寂護的《正理要集頌》以及蓮花戒的《眞理要集評注》等大部頭的著作，可惜後來發生達摩滅法事件，計劃遂成泡影。

### 【附表】

前弘期吐蕃贊普世系表

1. 松贊干布（617-650, 629-650在位），亦稱弄宗弄贊。
  2. 芒松芒贊（子，650-676在位），亦稱棄芒論芒。
  3. 都松芒波杰（子，676-704在位），亦稱棄都松、器弩悉弄。
  4. 赤德祖贊（子，704-754在位），亦寫作弄迭祖贊、棄隸縮贊、赤德祖月。
  5. 赤松德贊（子，754-797在位），亦寫作棄松德贊、棄立贊。
  6. 牟尼（長子，約797-798在位），亦稱摩尼贊、足之煎。
  7. 牟尼（次子，牟尼二弟，約798繼位，繼位即被殺）。
  8. 赤德松贊（第三子，牟尼三弟，約798-815在位），亦寫作棄獵松贊，通常稱作色拉果。
  9. 赤祖德贊（子，約815-838在位），亦寫作棄足德贊，常稱可黎可足、熱巴巾。
  10. 朗達瑪（約838-842在位），亦寫作達磨。
- 按：吐蕃贊普名號頗多近似，復多異譯、異名，令人破費索解，茲列此表以裨查考。（待續）



# 格義佛學對佛教中國化之影響探討<sup>1</sup>（三）

• 林維明

西晉時代，佛教的弘傳仍像漢魏時期一樣側重於譯經，當時佛教典籍傳譯較多的是方等、般若類的經典，而且也有人開始專門鑽研、注解及講經說法，當時的佛教義學活躍為奠定爾後東晉時代佛教義學發展與興盛的基礎。佛教《般若經》和《維摩詰經》中的「空」與「無我」為當時的士大夫所接受，支道林（支遁）受時流之推重並非當時佛教興盛之故，主因是他精通佛理及老莊之學，再加上他善於談論，因此清談派的名士都樂於與他交往研究佛學，使得佛理與中國哲學發生密切關係，由於般若性空之學和老莊玄學存在某些相似點，所以為當時人所樂道，從而假老莊玄學闡釋般若性空之學的風氣流行當時。

就佛教學者而言，其中有一小部分學者原具玄學深厚基礎。由於當時佛學尚無法獨立，必須資取玄學家的論議，因而般若學說必然與老莊玄學接近。且當時的名僧幾乎都與名士有往來，一方面影響佛學的研究，使之將重點放在與玄學類同的般若

若學上面，以致使佛學玄學化；而另一方面，不僅用老、莊解佛，同時還以佛學發展了老、莊。<sup>35</sup>就佛教的典籍而言，魏晉玄學思想盛行時，當時般若類的經典的傳譯還不算周備，諸如《中論》、《百論》等，還沒有翻譯出來；而且《道行般若經》「頗有格礙」，《放光般若》「言少事約」，《光贊般若經》「辭質勝文」，意義不容易通達。因此，當時研究般若性空之學的學者對般若性空的解釋不免各有所偏，自然出現了多家不同的理解。

西晉晚期，佛教格義思想的興起，皆因竺法雅、康法朗、孫綽等使用老莊的專有的語彙註釋佛典及其格義學者有竺法深的「本無義」、支愍度、法蘊等之「心無義」、支道林之「即色義」等之般若（空）之思想。這些「六家七宗」之「空」之思想體系，其實都與老莊之「無」思想相契合，而相互推演闡揚並將涅槃（Nirvāṇa）譯為「無為」；<sup>36</sup>真如（Tathatā）譯為

「本無」；禪定(Samadhi)譯為「守一」；菩提(bodhi)譯為「道」，以利方便研究者易於了解佛理及引起清談派之興趣。

佛教在東晉時代的發展形成南北兩個區域，在北方地區，代表人物是後趙的佛圖澄，前秦的道安和後秦鳩摩羅什；在南方地區，代表人物是東晉廬山的慧遠和建康的佛陀跋陀羅。

佛圖澄深解經典，通曉世論，曾以神通感化後趙石勒的濫殺，使佛法在北方得以極大的弘揚；道安曾講《放光般若》十五年，弟子數千，組織譯經，確定沙門釋姓，制定禮懺行儀規範，創編經錄，對中國佛教的興盛作出了極大的貢獻；鳩摩羅什廣究大乘，尤精般若性空之理，在關中從事譯經，集義學沙門三千，道生、僧肇等均出其門下，對佛教在中國的發展作出巨大貢獻；慧遠的儒、道思想根基深厚，在廬山領眾行道，倡導念佛，曾與羅什探討大乘法義，弟子眾多，影響深遠；佛陀跋陀羅，精於禪法、律藏，先在長安傳授禪法，後在建康道場寺主持譯經，其成就及影響亦極大。更兼法顯等高僧的西行求法、慧觀的判教，對佛教在當時的弘傳及以後的興盛產生積極的作用。

東晉上承西晉佛教義學，以般若性空之學為研討中心，羅什以前，從事《般若》研究的不下五十人，或讀誦，講說，或注解經文，往復辯論，或刪繁取精而為經鈔，或提要鉤玄而作旨歸，或對比《大品》、《小品》或合《放光》、《光贊》，從

而對於性空的解釋，產生種種不同的說法。來自西域的佛圖澄，也是宣揚般若經，當時般若經典盛行格義佛教已形成一股潮流，然而道安法師雖然早期亦為格義派之學者，例如他在《鼻奈耶》經序中言：「以斯邦人，莊、老、教行與方等經兼忘相似，故因風易行也」。<sup>37</sup>中「兼忘」是來自《莊子》《天運篇》曰：「兼忘天下不易，使天下兼忘我難」。<sup>38</sup>道安認為能把天下與我兼忘是莊子之理想，與當時般若經說一切皆空頗為相似。但是後來他發現研究佛學應由佛教的內典詮釋佛教的教義才是正確的方法。格義之用只是因漢譯佛典初期之權宜之計，其先決條件必須不可違背佛教之教義，由於他的自覺再加上鳩摩羅什及其門生僧肇等曾闡釋般若性空的正義，因而結束般若學的「六家七宗」之爭。然而，對當時的人而言，佛教畢竟是一種外來的思想文化，在理解接受的過程中，難免會有一些扞格之處，當時，在佛學研習方法上，出現了「格義」現象，人們把佛典中的義理與中國固有的類似概念相比附，從而使中國人對佛教的理解更加深入是很正常的事。因此日本學者將東晉時期之佛教稱為「格義佛教」。<sup>39</sup>

## (二)、何謂格義佛學

「格義」一詞最早的提出者，一般都認為是與道安同時代的竺法雅。《高僧傳·竺法雅傳》載：「竺法雅，河間人，凝正有器度，少善外學，長通佛義，衣冠士子，或附諮稟。時依

門徒，並世典有功，未善佛理。雅乃與康法朗等，以經中事數，擬配外書，為生解之例，謂之格義。及毗浮、曇相等，亦辯格義，以訓門徒，雅風采灑落，善於樞機。外典佛經，遞互講說。與道安、法汰，每披釋湊疑，共盡經要。後立寺於高邑，僧眾百餘，訓誘無懈，雅弟子曇習，祖述先師，善於言論，為偽趙太子石宣所敬云」。<sup>40</sup>

從這一段文可知，「格義」是竺法雅面對當時門徒不理解漢譯佛經名相而採取的一種教授方法。竺法雅本人「少善外學（指中國傳統思想文化），長通佛義」，竺法雅的門徒「並世典有功」，教者與學者雙方都具有深厚的中國傳統思想文化基礎。竺法雅對「格義」的具體應用是針對門徒佛經中「事數」（即名相）的不理解，以「外書」（即他們熟悉的中國古代典籍）與之相配，並且還「外典佛經，遞互講說」，以世典相關的觀念與佛經名相交替講說，這是以格義作為解經的主要方法。

何謂事數？如劉孝標《世說新語注·文學篇》云：「事數，謂若五陰、十二入、四諦、十二因緣、五根、力、七覺之屬」。<sup>41</sup>佛經中常應用事數闡述義理，自漢譯佛典後，佛典多依事數解說。事數擬配外書的範例如：(1)《魏書》卷一四《釋老志》云：「佛、法、僧，謂之三歸。若君子之三畏也。又有五戒，去殺、盜、淫、妄言、飲酒。大意與仁、義、禮、智、信同，名為異耳」。<sup>42</sup>(2)《漢書》第六冊卷三十、藝文志第

十亦以六藝擬配五常。<sup>43</sup>(3)隋智者大師《摩訶止觀》卷六上，亦以世間法之五常、五行、五經與佛經之五戒相配，<sup>44</sup>亦屬格義之說。

據典籍記載，除竺法雅外，當時尚有其弟子們如毗浮、曇相、曇習以及康法朗等，均採用格義方法。「格義」方法普及，使世典與佛經在名相間建立對應關係。因此，近代學者湯用彤認為：「格有『比配』或『度量』的意思。『義』的含義是『名稱』、『項目』或『概念』。『格義』則是比配觀念（或項目）的一種方法或方案，或者是不同觀念間的對等關係」。<sup>45</sup>

呂澂則將這種「對等」關係更加具體化地闡述出來，他對「以經中事數，擬配外書，為生解之例」的解釋是：「即把佛書的名相相同中國書籍內的概念進行比較，且把相同的固定下來，以後就作為理解佛學名相的規範。換句話說，就是把佛學的概念規定成為中國固有的類似概念。因此，這一方法不同於以前對於名相所作的說明，而是經過刊定的統一格式」。<sup>46</sup>

作為一種解釋的方法，格義一詞最早地出現，並被人們自覺地提倡是從竺法雅開始的。但是如今我們從典籍資料知格義的方法始於漢末魏初，只是當時不自覺，未冠之以「格義」之名。據《出三藏記集》《喻疑第六》中云：「漢末魏初，廣陵、彭城二相出家，並能任持大照，尋味之賢，始有講次，而恢之以格義，迂之以配說」。<sup>47</sup>這說明格義作為一種解讀佛典的方

法的實際運用，是始於漢末魏初的。例如：魏初康僧會和陳慧合撰的《大安般守意經注》（卷上，此經現行本經注不分）把「安般守意」四個字作了十幾種解釋，其中就有一段說「安為清，般為淨，守為無，意為為，是清淨無為也」。<sup>48</sup> 即是用中國道家所說的「清淨無為」來配釋「安般守意」的。又如《陰持入經注》（卷下）也用「無為」配釋「泥曰」（涅槃的古譯）。<sup>49</sup> 這種解經方法都是格義實際運用在漢末魏初的具體範例。

所以用「格義」解經的方法是從漢末魏初就開始被使用，一直流傳到東晉道安時代，還都只是注解或講說者應機設施而已，沒有成規。<sup>50</sup> 一直到和道安同學於佛圖澄門下的竺法雅，才把格義定出類別，建立了一定的規範。所以若就借用老莊等學說來解釋佛經道理。這是狹義的「格義」。

「格義」作為一種規範化的解經方法，它著重於字詞的疏通、力圖在中國思想觀念與佛教教義之間建立某種對應關係。在此意義上來說，格義具有三種表現方式：一、表現在註疏體例中，即為「生解」；二、表現在翻譯中；三、表現在日常講經或辯論中，又稱之為「連類」。說明如下：

一、出現在經典註疏中，被稱之為「生解」的，如上文所述的康僧會和陳慧在《大安般守意經注》中，將「安般守意」解釋為「清淨無為」等。這種方法後來在典籍的注解中極為普遍，如《顏氏家訓》卷五歸心篇說：「內外兩教，本為一體，

漸極為異，深淺不同。內典初設五種之禁，與外典仁、義、禮、智、信五常符同。仁者不殺之禁也，義者不盜之禁也，禮者不邪之禁也，智者不酒之禁也，信者不妄之禁也」。<sup>51</sup> 顏之推這裡所用的方法，顯然是格義「生解」之法。

二、格義之法表現在翻譯中的，如將「涅槃」譯為「無為」，將「禪定」譯為「守一」等。

三、格義之法表現在講經辯論中，又被稱之為「連類」，最典型的例子莫過於《高僧傳》卷六中《慧遠傳》中記載慧遠的事迹如云：「（遠）年二十四，便就講說。嘗有客聽講，歎實相義，往復移時，彌增疑味。遠乃引《莊子》義為連類，於是惑者曉然。是後安公特聽慧遠不廢俗書」。<sup>52</sup>

近代學者林傳芳將「格義」分為下列三大類：

1. 講說——如慧遠之「引莊子義為連類」之類。
2. 翻譯——如梵語[anātman]之譯為「本無」之類。
3. 撰述——(1)以世學擬配佛義，如牟子之著「理惑論」之類。  
(2)以佛義融合世學，如支道林之註「逍遙」之類。<sup>53</sup>

以上所述為廣義之格義，其目的在會通佛教思想。

### 註釋

35. 呂澂，1998，p. 45。

36. 吳汝鈞曾指出：「佛教所說的『空』，本是一靜止的(static)狀態，但格義佛學用作配擬的『無』，則具有能動性(dynamic)。」

又佛教所說的『空』乃對自有性或實體的否定，而『無』在老子的思想中卻是一實體性的東西，它是宇宙運行的原則，具有形上實體的意味。這與作為無自性的空，可說是完全矛盾的。因此，用『無』去擬配佛教的『空』，從佛教的義理上說，實有嚴重的問題。至於用『無為』去詮釋佛教的『涅槃』，也犯了毛病。『涅槃(Nirvāṇa)』原意指種種火焰的熄滅，於佛理中引申為貪瞋癡三毒之火的摒除，心境達致平和的狀態，所以我們可以說：『涅槃』是一種精神的境界。至於『無為』，則是老莊常用的術語，它表示一種消極及被動的應世態度。所以『涅槃』和『無為』，前者是一種精神境界；後者是一種應世態度，兩者的性質是大相逕庭的。」（吳汝鈞，1995，p.10-11），由此引文可見道家的無、無為，在思想上並無法與佛教之空、涅槃相契合的。

37. T24/1464, p.851a。

38. 黃錦鉉，2005，p.18。

39. 如謙田茂雄，1984，p.23。

40. T50/2059, p.347a18-27。

41. 余嘉錫，1993，p.240。

42. 如《廣弘明集卷第三》〈家訓歸心篇〉亦云：「內典初門設五種之禁，與外書仁、義、禮、智、信五常符同」。（T52/2103, p.107b21-25）。

43. 如云：「六藝之文：樂以和神，仁之表也；詩以正言，義之

用也；禮以明體，明者著見，故無訓也；書以廣聽，知之術也；春秋以斷事，信之符也。五者，蓋五常之道，相須而備，而易為之原」。（班固，1997，p.1723）。

44. T46/1911, p.77b3-4。

45. 湯用彤，1991，p.284。

46. 呂澂，1998，p.45。

47. T55/2145, p.41b10-12。其意思是說格義的具體方法是以迂曲地使用中國傳統思想來講解佛經，李幸玲指出：「這裡之『配說』，可能是早期翻譯時，大都採取譯講同施的方式有關」（李幸玲，1997，p.135-136）。亦可參見王文顏，1984，p.131-140。

48. T15/602, p.163c15。

49. T33/1694, p.18b7-9。

50. 如宋隆斐推測云：「安世高在翻譯《佛說大安般守意經》時，可能不是依據原文照本宣科，而是順應東土的文化和社會背景，做了相當程度的修改，乃至個人的詮釋與創作，而且當時來華弘法的胡僧常以口誦方式傳出經典，間或加以講解」。（宋隆斐，1998，p.80）。

51. T52/2103, p.107b21-25。

52. T50/2059, p.358a12-14。

53. 林傳芳，1968，p.60或蔡振豐，2001，p.5-6。

（待續）



# 南岳慧思之研究(十)

佐藤哲英 著  
依觀 譯

## 四

其次，《瓔珞經》十地以下諸文，亦見於《四十二字門》中，依如次之對照可知其相互關係。

〔《四十二字門略鈔》下卷〕

〔《瓔珞經》〈賢聖學觀品〉〕

〔《大正》二四，一〇一四

c—一〇一五b〕

⑦十種觀心，至薩婆若海者。

〔瓔珞〕文

復次十觀心所觀法者，一歡喜

地住中道第一義諦慧。所謂二

十歡喜心，十無盡願……心

心寂滅法流水中，自然流入薩

婆若海。

⑧住金剛海藏至達觀成就者。

〔瓔珞〕文

佛子！二金剛海藏法寶。所謂

自行十善，教人行十善，讚歎

⑨常入如幻三昧，至教化一切

衆生者。

〔瓔珞〕文

⑩遍行法藏已下。

〔瓔珞〕文

⑪入法界智已下。

〔瓔珞〕文十六諦

行十善者，讚歎十善法，現千  
佛土，教化一切衆生，無相達  
觀皆成就故。

佛子！三入如幻三昧，所謂十  
二門禪，初覺觀喜樂，一心五  
支爲因。……

百千佛土教化一切衆生故。

佛子！四遍行法寶藏，所謂身  
受心法正進如意足，根力八正  
七覺，是菩薩大行，現億法身  
化一切衆生故。

佛子！五入法界智觀，所謂十  
六諦，有諦無諦，中道第一義

⑧〇盡果報無障無礙已下。

〈瓔珞〉文

⑧一不思議無功用觀已下。

〈瓔珞〉文

⑧二入法際智四十辯才已下。

〈瓔珞〉文

諦。苦諦集諦滅諦道諦，相諦差別諦示成諦。說諦事諦生起諦，盡無生諦。入道諦，如來智諦。

佛子！七盡果報無障無礙智。

所謂以三空智，觀三界二習，色心果報滅無遺餘，一切行功德，功用造作以竟。……

佛子！八不思議無功用觀。所謂無相大慧方便大用，無有色習無明亦盡，百萬劫事無量佛土事。已一念心一時行，現如佛形一切衆生形，一念心中一時行已，無功用故。

佛子！九入法際智，所謂四十辯才，一切功德行皆成就，心習已滅，無明亦除。一切佛藏一切變通藏，已一心中一時行，無量大千世界中，作佛形作衆生形，教化無量衆生法故。

⑧三無礙智觀已下。

〈瓔珞〉文

佛子！十無礙智觀，所謂無量法雲雨澍及一切衆生，二習無明今已盡滅，受大職位，神變無量不可具說，現同如佛無相用故。

依據上來之對照，可知慧思《四十二字門》所揭字義，乃是《大品般若》、《智度論》中梵字悉曇之四十二字母，但慧思予以轉用，作為菩薩之四十二行位，而詳述菩薩行位之《瓔珞經》〈賢聖學觀品〉其全文幾乎被引用於本書中。關於十住、十行、十迴向、十地，依據證真《四十二字門略鈔》所揭，大致得以推定。然其最後的等覺地、妙覺地又是如何呢？關於等覺，《四十二字門略鈔》⑧五、⑧六有其摘錄之文，據此雖無法瞭解慧思《四十二字門》中的等覺地（無垢地），但在此姑且仍予以與《瓔珞經》之文相對照。其妙覺地之下係引用《瓔珞經》之長文，此依《略鈔》之引文得以知之。

〔《四十二字門略鈔》〕

〔《瓔珞經》〈賢聖學觀品〉〕

〔《大正》二四，一〇一五

b | c〕

⑧四此菩薩等覺地，至名無垢地等者。  
佛子！第四十一地心者，名入法界心。復次心所行法，所謂

⑧本初發心，唯期等覺者。

勇伏定入法光三昧，入此定中修行十法。……是故無垢菩薩從發心住來，至此一地，經無量劫……。

⑧佛說四十二地名寂滅心，至不可思議身國土者。

佛子！第四十二地名寂滅心，妙覺地常住一相，第一無極湛若虛空，一切種智照達無生。有諦始終。……

### 《瓔珞》文

所謂一切界國土身，一切衆生身，一切佛身，一切菩薩身，皆悉能現不可思議身國土亦然。

對此妙覺位之釋，證真《止觀私記》云：

南岳四十二字門云：經說佛子四十二地名寂滅忍。乃至說此法界海時，有八萬無垢菩薩。頓解大覺之現身，得佛出世間之果。已上 此判彼八萬無垢屬妙覺佛。故曰頓解大覺。（《佛教全書》二，一〇〇九a—b）

應予以注意的是，此「頓解大覺」一語。作為慧思佛教思想之特色的《法華經安樂行義》中，嘗有如次之文：

法華經者，大乘頓覺，無師自悟，疾成佛道，一切世間難信之法門。（《大正》四六，六九七c）

意謂《法華經》乃大乘頓覺之法門。又，《無諍三昧》上卷云：

聲聞緣覺及菩薩 如來智慧亦如是  
十二因緣四種智 下智聲聞中緣覺  
巧慧上智名菩薩 如來頓覺上上智（《大正》四六，六二八c）

文中有「頓覺」一語，其下卷《身念處品》云：

妙法華會唯說一乘頓中之極頓諸佛之智慧，為大菩薩受如來之記難信疑解。（《大正》四六，六三五b）

此《四十二字門》中，亦可見及「頓解大覺」之語，可以說頓覺思想係南岳慧思一貫之特色。

《瓔珞經》之菩薩行位有二種特色。其一是初住以前立十信，其二是第十地（法雲地）與妙覺地之間立等覺地（無垢地）。此中之十信，採自於《仁王經》之十信心，將之置於初住之前，但《瓔珞經》《賢聖學觀品》無此操作，故只承受《賢聖學觀品》之四十二位，將此四十二位《大品般若》之四十二位的慧思，對此十信位亦完全不予觸及。對於等覺地，《瓔珞經》本身已明確區別出等覺地與妙覺地，故顯然是《瓔珞經》教義之發揮。但慧思對此的看法又是如何？《四十二字門略鈔》僅載云：

⑧妙覺等覺，一佛二名者。

幸好證真在《法華玄義私記》卷五中，揭出其後的《四十二字門》之本文：

○妙覺、等覺，一佛二名，為方便化眾生而權現出沒，功成果就，稱為等覺。始終不變，常住妙身，名為妙覺。為化眾生，方便說為二。正有一佛，其實無二。已上略抄

（《佛教全書》二一，一八八b）

○又云：常住本境，何有生滅。瓔珞明妙覺云：一切相盡頓解大覺。窮化體神，二身常住，為化有緣。已上（《

佛教全書》二一，一八九a）

據此可知，慧思未必贊成《瓔珞經》所說，而是視等覺、妙覺為一佛二名，教化眾生而活動者，稱為等覺，常住不變非活動者，稱為妙覺。證真在《四十二字門略鈔》予以詳細之問答，然此乃就具常住與生滅兩方面而言，非謂有生滅佛與常住佛之別。方便說為二名，實為常住佛。

## 五

茲將上來所述，要約如次：

①慧思之《四十二字門》兩卷，被引用入於《法華玄義》及《釋籤》之中，作為慧思之重要著作，應予以注意。

②本書由日僧圓仁攜入日本，直至鎌倉初期，仍藏於叡山，證真《法華三大部私記》嘗引用之，其所引用及於四十一回。

③藏於坂本西教寺及叡山文庫，江戶時代寫本的《四十二字門略鈔》不是《四十二字門》之略出本，而是從《四十二字門》摘錄出諸多短文，施設問答予以略釋。

④其所引用之文，是《四十二字門》上卷五十二文，下卷四十五文，合計九十七文，所引之文相當短，故無法藉此復原本書。雖然如此，但此九十七文依序而列，依此略鈔本，可以窺見慧思《四十二字門》一書之輪廓，在南岳慧思之研究上，可以瞭解本書所占文獻價值。

⑤依據《四十二字門略鈔》之識語，可知此乃平安末期壽永二年（一一八三）之作，當時，叡山有大學者寶地房證真，其人撰有《法華三大部私記》等諸多著作，故可以確定本書亦屬證真之撰述。

⑥所謂四十二字，是指《大品般若》、舊譯《華嚴經》、《大智度論》所之見梵字悉曇字母，就其一字母論其義門，此稱「四十二字陀羅尼門」或「四十二字般若波羅蜜門」。

⑦慧思轉用此《大品般若》之四十二字，意欲闡揚《瓔珞經》所說菩薩四十二階位，故引用《瓔珞經》《賢聖學觀品》諸多之文。

⑧將《四十二字門略鈔》之簡短引文與《瓔珞經》之本文交相對照，可以發現十住、十行、十迴向、十地等，在《四十二

字門》中被相當系統性地引用，由於此一部分僅見於《賢聖學觀品》，故慧思在藉由《瓔珞》之四十二位說轉釋四十二字義門之際，亦僅只採用《瓔珞經》《賢聖學觀品》。

⑨ 慧思之佛教思想特色中有頓覺思想，但頓覺一語，原出現於《瓔珞經》中，慧思之《四十二字門》亦可見其相關論述。

⑩ 《瓔珞經》中有天台大師特為重視——成為天台中心教義之三諦三觀之思想。作為大乘戒之特色的三聚淨戒思想亦曾顯現。但從《四十二字門》中所顯示者觀之，慧思著重在菩薩之四十二位，對《瓔珞經》所揭示之重要教義不甚重視。

⑪ 在《瓔珞經》之本文中，(一)從假入空觀，(二)從空入假觀，(三)中道第一義諦觀等三觀說係列於第十迴向之下說之，而《四十二字》有如何的引用，無法從《四十二字門略鈔》取得立證之線索。

⑫ 要言之，慧思之《四十二字門》從《瓔珞經》《賢聖學觀品》有諸多引用，其闡揚菩薩四十二位之功績甚為顯著，可以說是天台智顗所大成之菩薩五十二位說之先驅。但智顗將《瓔珞經》之五十二位視為隔別次第之別教行位，此外，又立於一位即一切位之立場，將此視為圓教之行位，但慧思是否已有如此之觀點，依據現存資料難以知之。

(待續)

## 湛然寺因明論典流通

大乘掌珍論、大乘廣百論釋合訂一冊

因明正理門論述記、因明入正理論釋合訂一冊

因明大疏

因明大疏蠡測

因明學研究

因明句身初例

古因明要解

因明文集(第二冊)

因明文集(第三冊)

因明新例三種

因明入正理論講義

因明論疏瑞源記

藏傳因明

戒堂外錄

佛隴文集

福田文集(第二冊)

福田文集(第三冊)

因明概論八講

思想方法(上)

會本因明論疏明燈抄(二冊)

劃撥帳號：三一一九三三一

戶名：聖哲

# 止觀之前行（三）

大寂講  
圓航筆錄摘要

## 第三課

比丘在後夜的時候也是繼續打坐經行，就是保持這種精進的狀態。睡覺的時候也保持這樣的精進，要起睡眠的覺悟，就是於睡眠中起光明想。所以在睡覺的時候心沒有懈怠，保持光明不黑暗的狀態，在次日清晨一起床就住於精進裡面。

在修行的路上我們一定要記住一個重點，每當自己達不到佛經所講的境界的時候，千萬不要用某種理由搪塞，讓它合理化，而是要起慚愧懺悔的心，希望自己某天能得到。如果你能保持這樣的心態，你的修行就會不斷進步。否則你會越來越放逸、懈怠，無法用功。所以說，慚愧心很重要。

慚和愧這兩個重要的心所，在《俱舍論》裡面也提到過。如果你缺乏這兩個心所，基本上是屬於大不善者。不知慚愧，很難進步。這兩個心所會幫助我們進步，是進步的原動力。

在家居士在工作的時候就認真工作，對於自己的工作要保

持正知而住。你在工作的時候做某一個動作，就保持很清楚地做那個動作，沒有其它雜念妄想，能清楚明白知道自己在做這個工作。你除了在做，還起一個觀照的心，觀照你在工作。為什麼要起這個心呢？主要就是排除其它的妄念。如果你起這個心觀照你的工作，有兩個好處：

- (1) 排除妄念。
- (2) 活在當下。

在工作的過程中，如果能夠正知而住，對你的工作很有幫助。

除了工作之外，在家居士如果回家了，忙完家事，撥出一點時間來獨處來修行。像我們剛才講的，收攝六根，讓自己放鬆，壓力減輕，這樣對你有一定的幫助。否則你在修行的路上想要進步很困難。為什麼呢？因為每天的工作會讓你累積煩惱和染污，藉由每天獨處的修行來清除，如果這些污染清除了，



你清靜了，修行才會更進一步。如果污垢沒有及時的清理，就會越結越深，就會造成你下一世輪迴轉世的一個理由。你結什麼樣的垢染，都會影響到你再一次的投生。你這一世做的善行，在你投生的時候也會往善趣。盡可能地挪出一點時間，哪怕一兩分鐘、一剎那的正念也可以，經常讓自己安住於正念中，對你的修行很有幫助。

讓我們進行如下練習。

- (1) 閉上眼睛，全身放鬆，從頭開始放鬆到腳，身體全部放鬆，心也放鬆，頭腦也放鬆，你的思想和想法也放鬆，不要用力。
- (2) 全身的肌肉骨骼都放鬆，保持脊柱的中正垂直，但是要放鬆不要用力。

我們的心安置在哪裡呢？把注意力放在鼻端，這是佛陀教給我們的一個方法。

把注意力放在鼻端幹什麼呢？觀看你的呼吸。不要隨著呼吸吸進進出出，在鼻端處觀看呼吸的出與入就好。不要隨著呼吸跑進體內，也不要隨著呼吸跑出體外，每一秒鐘、每一剎那都把注意力放在鼻端而已。吸氣的時候知道吸氣，呼氣的時候知道呼氣，保持正知保持知道就好。

讓這種注意力一直維持，不要中斷。你的注意力全神貫注，但要放鬆。全神貫注，不讓其它雜念跑進來。一有雜念跑進

來，馬上要警覺，把注意力拉回鼻端。

在這裡，我們先教「止……奢摩他」的方法。「毗婆舍那」是要觀照它的生滅。現在我們先講「止」。「止」的方法就是一產生妄念，馬上拉回鼻端，繼續觀看呼吸的出入，讓專注力不斷地維持下去。一有妄念就拉回來，你拉久了，妄念就越來越少。就好像一隻狗綁在柱子上，一開始它會亂跑，跑累了它就會停下來睡覺。同樣道理，妄念一開始會一直拉著你，可是久了，妄念也會累的，它也就不跑了。所以現在請全身心統統放鬆，全神灌注，充滿警覺，充滿正念地觀照你的呼吸，注意力就放在鼻端。就是這樣簡單，請如此做，維持五分鐘。我們現在就這樣子做五分鐘。

我們這樣子做，有沒有覺得很舒服很輕鬆。如果你沒有覺得很舒服很輕鬆的話，那表示有些地方出差錯了。你要回到剛開始我們講的，從放鬆身心開始做。如果你覺得神經很緊張緊繃，如果你覺得身體那邊緊繃，就要作意讓它放鬆下來。正確的情況是你越坐越舒服，而不是越坐越不對勁。這個方法基本上是必須以打坐的方式來修。最好的情況是用雙盤，單盤和散盤也可以，坐在椅子上也可以。保持你意念的觀照，放鬆身心，意念的專注。這就是一個很基本的收攝六根和「止」的方法。如果你只做到這一點，光是訓練你的專注力就已經不得了了。

如果你的心很容易散亂的話，借由這個方法就足以讓你的心專注起來。如果你是散亂的人，可以借由這個方法讓自己專注。

## 五、離諸五蓋

這部分的內容說明五蓋是心的煩惱，它會損害我們的智慧。「蓋」字的意思是說，它會蓋住我們的智慧之光。

本來我們的智慧是如晴天一樣，沒有烏雲，但是由於五蓋的原因，使得我們的智慧被五蓋給蓋住了，沒辦法展現出來。所以說去除五蓋在禪修過程中是很重要的，它會把我們內心的善法給遮住，把內心的正面的光明給蓋住，進一步才會產生負面的影響。所以說去除五蓋是一個很重要的步驟。

如果不去除五蓋，它會在我們的內心產生結。如果五蓋沒有去除，內心的煩惱越結越多，清除五蓋有助於把內心的結給解開。因為你的心光明之後，你的結自然而然會打開。如果你想要修行清淨的話，也是要把五蓋給去除。光是持戒清淨還沒辦法很徹底，持戒清淨之後，你還要修禪定，在禪定中想要清淨的話，第一步就是要去除五蓋。五蓋是哪些呢？是貪欲蓋、瞋恚蓋、掉舉蓋、昏沉蓋和疑蓋，這五蓋是我們在禪修過程中會碰到的障礙。如果這五蓋可以一一清除的話，對我們禪定很有幫助。

1、貪欲蓋 是指我們內心對喜歡的東西產生的貪欲。長時間

認真禪修會漸漸碰到五蓋的問題。在靜中貪欲會自然顯現出來，你會去想貪的內容。

2、瞋恚蓋 對於你恨的人，活得越久怨恨累積越多。如果你不好好清除，恨會結的越深。清除瞋恚蓋，它就不會隨著年紀的增長而累積。恨很重要，在社會環境裡，在對人事物的接觸中，經常會結恨結怨。如果沒有透過禪修來清除的話，怨恨會越結越深，無法清除。如果我們能夠透過禪修把瞋恚蓋去除，怨恨就無由生起，把它的基础破壞掉，瞋恚蓋就沒有辦法生存了。所以說透過禪修把瞋恚蓋去除，讓我們把怨恨的問題解決掉。

3、昏沉蓋 在我們的禪修過程中也經常碰到，坐下來就開始想睡了。如果我們過一種清靜無為的生活，我們的心會很沉，容易昏沉。昏沉的時候，要用心力把它提正起來，不要讓它一直沉下去。

4、掉舉蓋 是指我們的情緒處於一種激昂的狀態，不是表現一種激動的行爲，而是你的心理狀態不是處於中道。這種情況是我們日常生活中會碰觸到的境界。

在打坐的靜中，這些不如意境顯現出來，令我們躁鬱躁動，心很煩。當這種不如意境在內在產生的時候，你要令心沉下來。如果太沉你要提起來，太激昂就要把它沉下去，無論如何

你要把它調整到適中的平衡狀態。禪定本身是清清楚楚明明白白的一種心理狀態，它不是一種催眠，催眠是一種意識模糊不清楚的狀態，這是它們的一個差別。我們要把心調的不沉不舉，那就是最適中的心理狀態。

#### 5、疑蓋 就是懷疑佛法，懷疑自己，懷疑師父，這三種懷疑。

(1)懷疑佛法 當你修行停滯不前，遲遲無法進步的時候，甚至開始墮落。開始因為朋友的關係，因為環境的關係，提不起勁來，開始墮落的時候，你就開始懷疑佛法，我這樣修對不對啊，怎麼不會進步呢？本來初發心想要解脫成佛，怎麼變成這樣子，開始懷疑佛法。

#### (2)懷疑自己 對自己沒有信心，懷疑自己沒有能力成就解脫道。

(3)懷疑師父 對傳授給你佛法的師父產生懷疑，懷疑師父講的法，你會想，為何我照他這樣修沒有效果呢？

對於佛法上停滯不前的人而言，他就會產生這三種懷疑。基本上有80%以上是我們自己的問題，不是外面的問題，不是師父、法或其它人事物的問題。佛法告訴我們，萬法唯心造，所有的問題都在於你內心。為什麼呢？佛法的世界觀認為，你所看到、聽到、感知到的一切萬法，是由你的內心所變現出來的，所以說解決問題，要解決你內心的問題。如果你的心沒問題，你的心所變現出來的萬法都沒問題了。萬法之所以有問題

，是因為你的心有問題，所以大家對於佛法的邏輯觀念要清楚。

一個修行佛法的人絕對不會去怪外在世界的，不會去怪外面的人事物，會怪自己而已。是自己沒有調整，自己調整好外境就好了。你可能會說這是制度的問題，是外境的問題，說真的，如果你自己有好好修行，很奇怪，制度也會改變，因緣就會改變。你自己清靜的話，慢慢地外在很多東西也會跟著改變，這是奇妙不可思議的事情。首要的就是改變自己的心，把自己的心調整好，不要去怪外在的世界。

所以在修行中，清楚地瞭解這五蓋的內容和意義，對我們的修行真的很有幫助。

6、成就威儀行 什麼是非威儀行？只要是身體造作的不善行，嘴巴講了不善的語言，心動了不善的意念，這些就是非威儀行。什麼是威儀行？你身體的一切行為都是善行，語言都是善的語言，意念都是善的意念，這就是威儀行。我們佛法很重視一個人的威儀，威儀不是只有身體方面的，還有語言和意念的威儀都很重要。

#### (1)身不善

什麼是身體的不善呢？殺盜淫。舉個例子，比如說殺人是不是身體的不善呢？是。身體造作殺人的業，就是身體的不善。偷盜也是身不善。邪淫是不是呢？是。侵犯別人的妻子或丈

夫，這就是邪淫，也是身體的不善。

## (2) 語不善

包括妄語、兩舌、惡口和綺語。妄語，說謊話，這是語言的不善。兩舌，經常背後講別人的壞話，在一個人這邊講，在另一個人那邊又講，製造兩個人的糾紛。對別人經常惡口，用很重的話或髒話來罵別人，這就是惡口。綺語，就是講一些沒有意義的話，講一些非關佛法對修行沒幫助的話，講八卦，就是綺語。這些都是語言的不善行。

## (3) 意不善

所有行為的產生都來源於意念的產生。一開始你的意念可能沒有行動，但像滾雪球一樣越滾越大，最後你就會付諸行動。所以意念的不善行是最微細的，也是我們最要一開始就去防範的。你沒有去防範，它就會產生破壞力，會付諸行動。很多的暴力、戰爭就是一開始從某個人的意念產生，由這個人的意念不斷的累積，產生行動，一群人開始策劃、執行，就變成團體的動作，可能執行暴力，可能執行戰爭，這些都是由一開始的意念產生的。所以我們的起心動念很重要，一定要觀察自己的意念。

你嘴巴會講一句話出來，也是由意念產生的。很多人兩舌已經在生活中養成一種習慣，東家長李家短，製造紛爭，她不知道自己在兩舌，可是如果你有透過禪修，讓內心寂靜，心行

寂靜下來的話，你會漸漸看到問題的根源。你會發現，我之所以兩舌，是因為有意念發動。意念是很微細的，如果我們沒有辦法從意念起修的話，那我們先從身語的不善克制自己，多行持善的方面。

## 7、愛護微戒，懼如金剛

對於微細的戒律，出家戒裡面有的人說：小小戒可舍。《舍利弗阿毘曇論》贊成「即使微細的戒律也要去持守」。為什麼要愛護微戒呢？如果小小的行為沒有以一種如臨深淵、如履薄冰的心態去防範的話，那可能醞釀成失壞大戒。

在家居士五戒，是殺盜淫妄酒。對於在家眾如何來看待微細戒呢？弘一大師曾經講過一句話，「不要在失意的人面前說得意事」。這是很小的一個行為，但要站在對方的立場考量，不要太張揚，不要傷害眾生的心，不去傷害別人的心就是慈悲。所以這一點很重要。

為什麼要懼如金剛呢？金剛石是一切礦物質當中硬度最高，它可以摧壞所有其它礦石，我們在保護微細戒的時候也要保持這樣的心態，生怕微細戒很容易被破壞掉。一切外境都像金剛石那樣的堅硬，很容易毀壞我們的微細戒，所以我們要如臨深淵、如履薄冰，戒慎恐懼來維護微細戒。

戒律裡面告訴我們，在守護微細戒的時候要起恐懼相，生起這種恐懼相在持戒的路上是正確的、是允許的。一般而言，

《心經》講心不恐怖，心不恐懼，但是我們在持戒的過程中心裡恐懼犯戒，這個恐懼心是正確的，是允許的。在對治煩惱的過程中，你是要提起勇氣把煩惱殺掉，不是殺外在的敵人，是殺自己的煩惱。所以說這個恐懼和畏懼心要拿捏得當，恐懼是恐懼犯戒，勇氣是勇於殺自己的煩惱。以上這七個方面就是我們明天進入止觀之前的必備基礎，很重要。如果沒有這些基礎，你想要進入甚深的禪定很困難。

修行的這條路上充滿了荆棘和坎坷，如果你真的想踏在這條路上是不好走的，但是無論遇到任何的困難，如果我們有今天這個基礎，收攝內心、收攝六根等等這七個方面的基礎，很多的困難都可以慢慢克服。

凡事要求自己，不要要求別人。戒律是拿來戒自己的，不是拿來戒別人的。不要整天拿戒律來規範他人，戒律是用來規範自己的。總是看到自己的錯，不要觀他人的過失。如果你看到他人有過失，表示你自己的內心不清淨。為什麼呢？剛才說過，萬法唯心造，外在的一切人事物是由你的內心所變現，所以當你看到外在人事物有問題，表明自己有問題，所以千萬從自己的身語意做起，這是修行很重要的一個重點。

在修行這條路上，祝福大家都能以大智慧到達涅槃的彼岸。

願以此功德回向法界一切苦難，回向一切智智，回向阿遼

多羅三藐三菩提。在你有任何的念佛、禪修、持咒等等的修行之後，能夠以回向偈加持是最好不過的。如果你只是回向給自己或者自己的冤親債主，只能解決你自己的問題。因為你解決自己的苦，解決你自己冤親債主的苦，並沒有解決所有的苦，外在的環境、其他的人事物或其它的國家，他們的苦還是會波及到我們。比如說戰爭，你對戰爭沒興趣，戰爭對你充滿了興趣，戰爭隨時波及我們。再者環境污染，即使你沒有造作環境污染，環境污染也一樣會波及你，所以我們就回向法界一切苦難，希望一切苦難統統解除，我們的苦才有辦法真正解除。這就直接跟四聖諦相應，四聖諦講苦、集、滅、道四種真理，所以我們把一切苦都解決。回向一切智智和阿遼多羅三藐三菩提，是所有大乘佛經裡面都講的，我們修六波羅蜜，這六波羅蜜無非導向阿遼多羅三藐三菩提，阿遼多羅三藐三菩提就是佛陀的果位，名稱叫做阿遼多羅三藐三菩提。為什麼有這個果位呢？因為佛陀有了知一切法的智慧，他不再起一切的煩惱，而且具足一切的功德，故而稱為一切智智。所以我們回向一切苦難，回向一切智智，回向阿遼多羅三藐三菩提，這與根本佛法的核心——四聖諦，還有大乘佛法的希望、大乘佛法的目標相應，這就是回向偈的意義。

（待續）

# 法華經的啓示

## (七)

• 何世亮

### 八、法華經的道場

法華經分別功德品說：「如來滅後，若聞是經，而不毀訾

，起隨善心，當知已爲深信解相，何況讀誦受持之者，斯人則爲頂戴如來，阿逸多，善男子，善女人，不須爲我復起塔寺，及作僧坊，以四事供養衆僧，所以者何，是善男子，善女人，受持讀誦是經典者，爲已起塔，造立僧坊，供養衆僧，則爲以佛舍利起七寶塔，高廣漸小，至於梵天，懸諸幡蓋及衆寶鈴，華香、瓔珞、末香、塗香、燒香、衆鼓、技樂、簫笛、箜篌，種種舞戲，以妙音聲，歌唄讚頌，則爲於無量千萬億劫，作是供養已。」

這個意思是說，法華經本身即是一座佛塔，我們受持讀誦

法華經，則是建立道場，處在於道場之中，不必再建設有形的塔寺。

人們或許會疑惑，爲什麼法華經有這麼大的殊勝功德呢？這個問題也很難回答，因爲法華經是一部信仰的經典，只要我們有信心，那麼當下即能建立法華經的能量，成立法華經的佛塔。

還有一點，人類的理智無法洞見實相，所以我們若愈加理智分析，那麼離開實相愈遠，筆者只有在描述法華經的文章之中，就發現實相蘊含其中，絲毫不用再加以說明。

方便品說：「是法非思量分別之所能解，唯有諸佛乃能知之，所以者何，諸佛世尊唯以一大事因緣故，出現於世，諸佛

世尊欲令衆生開佛知見，使得清淨故，出現於世。」

分別功德品說：「若善男子，善女人，聞我說壽命長遠，深心信解，則爲見佛常在耆闍崛山，共大菩薩諸聲聞衆，圍繞說法，又見此娑婆世界，其地琉璃，坦然平正，閻浮檀金，以界八道，寶樹行列，諸臺樓觀，皆悉寶成。」

受持法華經，不僅可以見到世尊說法，而且可以見到菩薩衆，這個世界都成爲一片淨土，如此說來，整個宇宙世界都成爲道場，智者大師所謂的「一念三千」，即是這個道理。

「若有受持讀誦，爲他人說，若自書，若教人書，供養經卷，不須復起塔寺，及造僧坊，供養僧衆，況復有人能持是經，兼行布施、持戒、忍辱、精進、一心、智慧，其德最勝，無量無邊，譬如虛空、東西南北、四維上下，無量無邊，是人功德，亦復如是，無量無邊，疾至一切種智。」

## 九、多寶佛塔

受持讀誦法華經，不僅可以建立道場，而且可以見到多寶佛塔，這是因爲法華經具有殊勝的精神力量，不可思議地運作著。

見寶塔品說：「爾時佛前有七寶塔，高五百由旬，縱廣二百五十旬，從地涌出，住在空中，種種寶物而莊校之，五千欄楯，龕室千萬，無數幢幡以爲嚴飾，垂寶瓔珞寶鈴萬億而懸其上，四面皆出多摩羅跋栴檀之香，充徧世界，其諸幡蓋，以金、銀、琉璃、碑磬、瑪瑙、眞珠、玫瑰，七寶合成，高至四天王宮，三十三天雨天曼陀羅華，供養寶塔，餘諸天龍、夜叉、乾闥婆、阿修羅、迦樓羅、緊那羅、摩睺羅伽、人非人等，千萬億衆，以一切華香、瓔珞、幡蓋、伎樂，供養寶塔，恭敬尊重，讚歎，爾時寶塔中出大音聲，歎言，善哉，善哉，釋迦牟尼世尊，能以平等大慧教菩薩法，佛所護念，妙法華經，爲大衆說，如是如是，釋迦牟尼世尊，如所說者，皆是眞實。」

爲什麼會出現這樣莊嚴殊勝的多寶佛塔呢？這是諸佛菩薩長久以來所發的誓願力，所累積而成的一種心靈能量，創造出的奇蹟。

世尊向大衆解釋說：「此寶塔中，有如來全身，乃往過去，東方無量千萬億阿僧祇世界，國名寶淨，彼中有佛，號曰多寶，其佛行菩薩道時，作大誓願，若我成佛，滅度之後，於十



方國土，有說法華經處，我之塔廟，爲聽是經故，涌現其前，爲作證明，讚言，善哉，彼佛成道已，臨滅度時，於天人大衆中，告諸比丘，我滅度後，欲供養我全身者，應起一大塔，其佛以神通願力，十方世界，在在處處，若有說法華經者，彼之寶塔皆涌出其前，全身在於塔中，讚言，善哉，善哉。」

這也就是說，過去有一位多寶佛，住於寶淨佛土，他曾經發願，十方國土，有講法華經的地方，他就以神通力，現出多寶佛塔，以證明法華經的殊勝功德。

「於是釋迦牟尼佛，以右指開七寶塔戶，出大音聲，如卻關鑰，開大城門，即時一切衆會，皆見多寶如來，於寶塔中坐師子座，全身不散，如入禪定，又聞其言，善哉，善哉，釋迦牟尼佛，快說是法華經，我爲聽是經故，而來至此，爾時四衆等，見過去無量千萬億劫滅度佛說如是言，歎未曾有，以天寶華聚，散多寶佛及釋迦牟尼佛上，爾時多寶佛於寶塔中，分半座與釋迦牟尼佛，而作是言，釋迦牟尼佛可就此座，即時釋迦牟尼佛入其塔中，坐其半座，結跏趺坐。爾時大衆見二如來在七寶塔中師子座上，結跏趺坐。」

有些修持法華經的行者，並沒有看到多寶佛塔的出現，但是大抵都會感受到法華經的精神力量，而達到心想事成的效果。

智者大師在法華三昧行法中有提到神秘感應的九個層次，大概是戒品三層、定品三層、慧品三層，這也就是說，行者必須有戒定慧的基礎，加上修行止觀，然後再祈求佛菩薩的加持，念誦法華經，即可出現靈感。

有的人可以感受到罪業的消滅，有的行者可以看到世尊說法，有的行者可以看到普賢菩薩。

普賢菩薩勸發品說：「世尊，若後世後五百歲，濁惡世中，比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷、求索者、受持者、讀誦者、書寫者，欲修習是法華經，於三七日中，應一心精進，滿三七日已，我常乘六牙白象，與無量菩薩而自圍繞，以一切衆生所喜見身，現其人前，而爲說法，示教利喜，亦復予其陀羅尼咒。」

行者若無戒定慧的修持，而強求感應，有時反而會招來魔障，必須小心謹慎。

（待續）

自笑

紹嵩

自笑從來癖，平生斷在詩。鳬鷺共容與，  
寬夢亦清奇。古調俗不樂，衰容鏡每知。  
機心吾豈有，休把運行推。

天竺戲書

紹嵩

出郭西湖近，貪看立又行。園林青氣動，  
日夕白雲生。映竹犬初吠，緣溪鶴自鳴。  
慙慙下天竺，泉石愜幽情。

湛然詩鈔

一九七

憶遊天衣

紹嵩

寺憶新遊處，江村日暮時。溪長石磊磊，  
天遠草離離。塔院關松雪，山泉蒲路歧。  
那知巖下樹，一一入吾詩。

旅暮即事

紹嵩

萬壑初收雨，湖聲正寂然。薄衣臨積水，  
歸鳥度平川。仙掌雲邊樹，春風寺外舡。  
詩成見新月，目極向遙天。

東山精舍戲書

紹嵩

迥磧沙街日，荒溪眾樹分。行人隨旅鴈，  
尋寺入幽雲。遠岫林間見，啼鶯夢裏聞。  
湖山雖不語，心緒已紛紛。

題淨衆壺隱

紹嵩

古院無僧住，含情更惘然。綠苔欺破閣，  
白鳥沒飛煙。壺隱遲遲日，筒分細細泉。  
欄下聊小凭，取次綴詩篇。

湛然詩鈔

一九八

酌敬上人

紹嵩

浙界殘零處，相尋聊解顏。別橋連白石，  
移榻對青山。有恨春將晚，無機性自閑。  
天涯將野眼，時見一舟還。

遊西崦

紹嵩

小隱寄幽谷，登臨翠色中。亂雲低薄暮，  
片水靜涵空。往往遊西崦，依依向北風。  
清猿不可聽，幽思更無窮。

# 一〇一年七月份會務報導

(會訊第371期)

## 捐款芳名錄

(總計 肆萬玖仟柒佰元整)

參仟元：劉鎮誠

壹仟伍佰元：悟 徹

壹仟元：水月法師 林吉利 傅冠智

玖佰元：吳政益 吳卓英 吳燦輝 吳謝錦治

伍佰元：吳建志

釋道益 度小月 佟欣打字行

瑞展化工原料有限公司 無名氏

李雪梨 李承育 李慧珍 黃君豪

黃雪鐘 吳燕靜 傅冠盛 張庭維

徐黃貴美 徐鈺銓 徐淑媛 謝孟哲

謝金花 陳文宗 陳永漢 宋淑貞

陳羿宏 洪秀宏 洪秀源 洪桂莉

洪桂昭 洪陳老速 洪貴玲 洪振銘

許瑞吟 許汝櫻 顏高龍 江柏興

叁佰元：李莉惠 林春珠 林世豐 吳美樺

鄭婷方

貳佰元：王建宗 王延銘 王昱絜 李淑珍

林融唯 林盼 黃炳文 黃思涵

吳新長 韓麗玲 侯坤隆 侯坤成

蕭伊欣 蕭依慧 謝幸芬 陳品華

陳其彬 葉曉恩 葉曉源 葉曉惠

郭智珠 趙益欽 趙偉翔 趙振豪

鍾瀚禧 辛翌綸 辛旻潔 盧貞吟

壹佰元：靜 慧 阿 彩 王愛玉 王靖君

李白彩娥 李子成 李周美英 林建國

林豔花 黃紅芬 黃素鶯 黃怡楨

黃怡瑄 黃郁儒

## 101年7月份收支明細表

|   |               |           |    |
|---|---------------|-----------|----|
| 收 | 上月結存          | \$395,785 | 90 |
|   | 本月收入          | \$ 49,700 | 00 |
| 入 | 收入總計          | \$445,485 | 90 |
| 支 | 教育文化支出        |           |    |
|   | 福田雜誌第313期印刷費用 | 13,800    | 00 |
|   | 福田雜誌郵寄費用      | 5,076     | 00 |
|   | 劃撥代金手續費       | 55        | 00 |
|   | 供養法師(他寺)      | 3,000     | 00 |
| 出 | 濟助支出          |           |    |
|   | 葉 ○ 華         | 2,000     | 00 |
|   | 黃 ○ 勇         | 2,000     | 00 |
|   | 吳 ○ 木         | 2,000     | 00 |
|   | 洪 ○ 欽         | 2,000     | 00 |
|   | 葉 ○ 涓         | 2,000     | 00 |
|   | 林 ○ 瑟         | 2,000     | 00 |
|   | 張 ○ 廷         | 2,000     | 00 |
|   | 蔡 ○ 興         | 1,000     | 00 |
|   | 鄭 ○ 娟         | 1,000     | 00 |
|   | 翁 ○ 溪         | 1,000     | 00 |
|   | 支出總計          | \$ 38,931 | 00 |
|   | 本月合計          | \$406,554 | 90 |
|   | 收支比較          | 78.3 %    |    |

壹佰元：黃秋南 黃豐隆 黃志揚 黃志新 黃志武 黃惠伶

黃許金鳳 黃怡錦 吳政諭 傅顯宏 韓葉蕉霞 韓怡君

韓立仁 韓孝宗 韓孝恩 鄭桂嬪 鄭棋安 鄭幸柔

張意慈 張景富 張詩吟 張靜芳 張瑛珏 張瑞娟

張黃秀鸞 徐明汶 侯燦榮 侯汶其 侯舜姍 侯婉茹

楊耀任 楊童凱 陳國華 陳紫雲 陳儀婷 陳儀姍

陳儀潔 陳樹剛 陳政賢 陳永川 陳宗宏 陳姿妙

陳蓓瑤 陳寶蓮 陳柳良 陳柳朱 陳美智 蔡清風

蔡明倫 劉柏宏 劉孟琴 劉鶯嬌 葉煌杰 葉錦江

葉王玉鳳 葉魏明娟 許福枝 顏愛娥 郭阿英 杜國雄

杜金財 杜書武 鍾耀諒 鍾佳賻 康家銘 廖祥宇

余月裡 姜進榮 董松海 薛昭賢 邱昱誠 曾彥夫

曾華宥 曾月里

會長：顏高龍  
副會長：孫申娥

# 湛然寺福田功德會



## 7月份救濟事蹟

1. 本月固定幫助戶：黃○勇先生、吳○木先生、洪○欽先生、葉○華

女士、葉○涓女士、林○瑟女士、張○廷先生，以上各貳仟元整；

蔡○興先生、翁○溪先生、鄭○娟女士，以上各壹仟元整。





出坡

• 贈 閱 •

■ 中華民國一〇一年八月十五日出版  
佛曆三〇三九年

■ 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：0366921~4 福田雜誌社帳戶

■ 社 址：台南市70050忠義路二段38巷8號

■ 印 刷 廠：先進印刷社(台南市育樂街115-1號)

■ 行政院新聞局登記局版臺省誌字第991號

■ 中華郵政南台字第267號執照登記為雜誌類交寄