

福

田



360

佛教月誌

◎世界佛教華僧會員大會暨僧伽講習班於4月11日，在馬來西亞檳城灣景酒店舉行「第十一屆會員大會」。

◎香港天台宗第四十五代永惺老和尚圓寂荼毘。身骨燒出七彩舍利。

◎高市阿蓮區光德寺，將於105年11月1日至12月30日（農曆十月初二日至十二月初二日）舉行護國千佛三壇大戒會。

◎105年度孝道月全國供僧大會：

北部
時間：105年農曆七月十九日。

地點：國立體育大學綜合體育館。

中部
時間：105年農曆七月十二日。

地點：彰化縣立體育館

南部
時間：105年農曆七月十九日。

地點：阿蓮區光德寺。

本期目錄

封面：骨雕念珠 大明攝

1 • 佛教月誌

2 • 世尊與梵天之對話(四)……………佛說

7 • 空性與佛性(一)……………明了

11 • 關於五時八教的問題(一)……………佐藤哲英著
依觀譯

15 • 八十九心初探——
觀照日常生活中「心」的生起(八)……………林維明

21 • 雜阿含經的啓示(四)……………何世亮

24 • 讀楞嚴經偶感(八)……………證義

26 • 三千有門頌(一)……………水月法師講
雲庵記

33 • 一〇五年五月份會務報告

封底：成住壞空

世尊與梵天之對話（四）

／佛說

九、對於梵行非梵行準則之對話

1. 梵天問：等行菩薩言，善男子，汝今以何行爲行？

答曰：我以隨一切有爲法衆生行爲行。

2. 問：隨一切有爲法衆生，以何爲行？

答曰：諸佛所行，是隨一切有爲法衆生行也。

3. 問：諸佛以何爲行？

答曰：諸佛以第一義空爲行。

4. 問：所言行行爲何謂耶？

答曰：於諸行中有四梵行，是名行處行。若人離四梵行，不名行處行。能行四梵行是名行處行。梵天！若人成就四梵行，雖於空閑曠野中行，是名行處行，若不成就四梵行，雖於樓殿堂閣、金銀床榻妙好被褥於此中行，不名行處行，亦復不能

善知行處相。

5. 又問：菩薩以何行知見清淨？

答言：於諸行中能淨我見。又問：若得我實性，即得實知

見耶？答言：然。若見我實性，即是實知見，譬如國王典金藏人因已出用知餘在者，如是因知我實性故，得實知見。

6. 又問：云何得我實性？

答言：若得無我法，所以者何？我畢竟無根本，無決定故，若能如是知者，是名得我實性。

7. 又問：如我解文殊師利所說義，以見我故即是見佛。所以者何？我性即佛性。文殊師利，誰能見佛？

答言：不壞我見者，所以者何？我見即是法見，以法見能見佛。

8.問：頗有無所行名爲正行耶？

答曰：有。若不行一切有爲法，是名正行。

9.又問：云何行名爲正行？

答言：若不爲見故行，不爲斷、不爲證、不爲修故行，是名正行。

10.又問：慧眼爲見何法？

答言：若有所見不名慧眼。慧眼不見有爲法，不見無爲法，所以者何？有爲法皆虛妄分別，無虛妄分別是名慧眼。無爲法空無所有，過諸眼道，是故慧眼亦不見無爲法。

11.又問：頗有因緣正行，比丘不得道果耶？

答言：有。正行中無道、無果、無行、無得，無有得果差別。梵天，無所得故乃名爲得，若有所得，當是爲增上慢人。正行者無增上慢，無增上慢則無行無得。（同上，頁46上—下）。

十、對於世尊出世因緣之對話

文殊師利言，佛出於世，不爲益法故出，不爲損法故出。

1.梵天問：佛豈不滅度無量衆生？仁者亦不利益無量衆生耶？

答言：汝欲於無衆生中得衆生耶？答言：不也。又問：梵

天得諸佛有出生相於世間耶？答言：不也。又問：何等是衆生爲佛所滅度者？梵天言：如仁所說義，無生死無涅槃。

菩薩言：諸佛世尊，不得生死不得涅槃。佛諸弟子得解脫者，亦不得生死不得涅槃，所以者何？是涅槃是生死，但假名字，有言說耳。實無生死往來滅盡得涅槃。

2.又問：誰能信是法耶？答言：於諸法中無貪著者。

3.又問：若貪著者於何貪著？

答言：貪著虛妄，梵天！若貪著是實者終無增上慢人。以貪著虛妄故，行者知之而不貪著，若不貪著則無有流。若無有流則無往來生死。若無往來生死是則滅度。

4.又問：何故說言滅度？

答言：滅度者，名爲衆緣不和合，若無明不和合諸行因緣，則不起諸行。若不起諸行，是名爲滅。不起相是畢竟滅。得是道故則無生處，如是名爲四聖諦。（同上，頁49下—50上）。

十一、對於「說法與聖默然」示教準則之對話

等行菩薩謂文殊師利言：如汝所說皆是真實。答言：一切言說皆為真實。

1. 又問：虛妄言說亦真實耶？

答言：如是。所以者何？是諸言說皆為虛妄，無處無方。

若法皆虛妄，無處無方，是故一切言說皆是真實。善男子！提婆達（多）語，如來語，無異無別，所以者何？一切言說，皆是如來言說。不出如故，一切言說有說事，皆以無所說故，得有所說，是故一切言說皆平等。

文字同故，文字無念故，文字空故。

2. 又問：如來不說凡夫語言、賢聖語言耶？

答言：以文字說凡夫語言，亦以文字說賢聖語言，如是善男子，諸文字有分別，是凡夫言語，是賢聖言說耶？等行答言：不也。

文殊師利言：如諸文字無分別，一切賢聖亦無分別，是故賢聖無有言說。所以者何？賢聖不以文字相，不以衆生相，不

以法相，有所說也。

譬如鐘鼓衆緣和合而有音聲，是諸鐘鼓亦無分別。如是諸賢聖善知衆因緣，於諸言說無貪無礙。

3. 又問：如佛所說，汝等集會當行二事，若說法，若聖默然。何謂說法？何謂聖默然？

答言：若說法不違佛、不違法、不違僧，是名說法。若知法即是佛，離相即是法，無為即是僧，是名聖默然。

又善男子！因四念處有所說，名為說法，於一切無所憶念，名聖默然；因四正勤有所說，名為說法，以諸法等不作等，不作不等，名聖默然；因四如意足有所說，名為說法，若不起身心名聖默然；……因八聖道分有所說，名為說法，若知說法相如棧喻，不依法，不依非法，名聖默然。

善男子！於三十七助道法，若能開解演說，名為說法，若身證是法，亦不離身見法，亦不離法見身，於是觀中不見二相，不見不二相，如是現前知見而亦不見，名聖默然。

又善男子！若不妄想著我，不妄想著彼；不妄想著法有所

說，名爲說法，若至不可說相，能離一切言說音聲，得不動處入離相心，名聖默然。

又善男子！若知一切衆生諸根利鈍，而教誨之，名爲說法，常入於定心不散亂，名聖默然。

4. 又問：如我解文殊師利所說義，一切聲聞辟支佛無有說法，亦無聖默然，所以者何？不能了知一切衆生諸根利鈍，亦復不能常在於定。文殊師利！若有真實問，何等是世間說法者？何等是世間聖默然者？則當爲說諸佛是也。所以者何？諸佛善能分別一切衆生諸根利鈍，亦常正定。

佛言：如是，如是，如等行所說，唯諸佛如來有此二法（說法與聖默然）。（同上，頁50上—下）。

註：本段經意是文殊菩薩法門。佛說緣起，涅槃是緣起的寂滅，是不離緣起「此滅故彼滅」而契入的。在佛法流傳中，傾向於世間與涅槃——有爲與無爲的對立，所以《心經》才說「色（等五蘊）即是空，空即是色（等）」說示世間實相，也是文殊菩薩有關教典說「煩惱即菩提」等；依《思益經》說：

這是「隨（人所）宜」的對治法門。對治色與心、生與滅、世間與涅槃等之二元論。

十二、對於「隨法行」修持之對話

1. 不退轉天子問：世尊！所說隨行者爲何謂耶？

佛曰：隨法行者，不行一切法。所以者何？若不行諸法，則不分別是正是邪，如是行教則不行善，不行不善；不行有漏，不行無漏；不行世間，不行涅槃，是名隨法行。

若起法相則戲論不隨法行，若不受一切法則隨法行。於一切法無憶念，無分別，無所行，是名隨法行。

2. 天子問：世尊！若能如是隨法行者，是人畢竟不復邪行，所以者何？正行者名爲畢竟，住邪道者無隨法行，住正道者有隨法行。世尊！行正行者無有邪法，所以者何？諸法平等無差別故。

思益梵天問：汝於此中隨法行不？

天子答：若世尊所說法中有二相者，我當行隨法行，今以無二相是隨法行，於中行者及所行法俱不可得。梵天！我以不

二法行隨法行，離諸分別故，如諸法如行，是名隨法行。

3. 思益言：汝未曾見此佛土耶？

天子言：此佛土亦未曾見我。

思益言：此佛土不能思惟分別見與不見。

天子言：我亦不思惟分別曾於佛土見與不見。

思益言：何人未見能見？

答言：一切凡夫未見聖法位，若能直入者是為先所未見而見，是法位相非眼所見，非耳鼻舌身意識所知，但應隨如相，見如眼如乃至意如法位亦如是，若能如是見者是名正見。（同上，頁55下—56上）。

（註：諸法（包括人）可分為物質之色，精神之心，在色與心之真相或謂真面目是法性，或曰真如，如、空等。本段文意是說隨法行所說的「法」是法性或如的法，故有無二相之行）。

（2015.6.15. 明了整理）

（上接第10頁）

(4) 空性是宇宙真相，也是諸法實相：

佛經上之說此說彼，是一種方便法門。真正宇宙實相，是無法也不可能概念語言間加以執持的。因此在開顯諸法實相時，用「不」字來否定那些邪執，以反顯隱藏在背後的真實相，如《觀法品》說：

諸佛或說我，或說於無我。諸法實相中，無我無非我。諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃。（同上，頁24上）。

雖空性之真相無法形容，但《觀四諦品》提出「依二諦說法」，如品云：

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。（同上，頁32下）。

諸佛之說我、說無我，是方便權宜的設施，亦即是依世俗諦所作的開示。至於在第一義諦裏所顯示的是「諸法實相」，是「無我無非我」的，是「心行言語斷」的，是不落任何概念言詮中的。（節取藍吉富《漢譯本「中論」初探》，《現代佛教學術叢刊》④8。）

（待續）

空性與佛性（一）

• 明了

一、空性

「空」表示佛教根本立場的概念，相對於「有」而具有否定存在實體之意。但「空」非「無」或「虛無」。又名空無、空性、空淨、非有、中道等。

佛教所說的空雖有多義，然大致分爲人空與法空。人空，又稱生空、我空，係以自我（阿特曼）的實體爲空；法空則在打破諸法之自性恒存不變的迷執。

（一）空性的思想

1. 在《阿含經》中之空性思想

《別譯雜含》中如迦旃延說「真實禪」云：觀彼悉皆虛偽，都不見真實，……但以假號因緣和合有種種名。觀斯空寂，不見有法（有見）及非法（無見）。意思是說一切法都是因緣和合的假名法——世俗的，聖弟子就在這因緣中，名相世

俗法中，體觀空寂，離「有法」「非法」二邊見，就是證得第一義諦。所以說：「諸佛說空法，爲離諸見故」。

《雜含》卷十二佛陀又說：如實正觀世間集者，則不見世間無見，如實正觀世間滅，則不起世間有見；如來離於二邊說中道，所謂此有故彼有，此生故彼生。意思說：世俗的人，看見生，就以爲有實在的法生起，看見滅，就以爲有實在法毀滅了；有，是實實在在的有；無，是實實在在的取消；這是落於二邊見的。聖弟子不然，看見法生起，遠離了無見，但並不執著以爲是實有；看見法消滅了，遣除了有見，但並不執著以爲斷滅實無。

實無，就不該生而有，實有，就不該滅而無生；所以在法法的可生可滅，可有可無中，深入事物的根本核心，體見到一切是關係的，沒有實在的有、無、生、滅，一切是不實的假名

，本性是畢竟空寂的。所以，畢竟空寂，不是抹煞了一切生、滅、有、無的現象而破壞諸法；反之，空寂正是掘發了諸法生、滅、有、無的真實相，這是如來教授的真實意趣。（印順《中道之佛教》，《現代佛教學術叢刊》^⑤，頁395）。

2. 在《法印經》中之空性思想

空性是諸佛（聖者）證悟的內容，或稱自證境界。聖者所證悟的，本來離名離相，但爲了引導大家去證入，方便名之爲「空性」。

(1) 空性無所有：經上說「無處所，無色相」來解說。空性是不落於物質形態的。物質，佛法中叫色。物質的特性（色相）是「變礙」。在同一空間中，物質間是相礙的。因爲有礙，所以有變異，物質一直在凝合（水）、穩定（地）、分化（火）、流動（風）的過程中。凡是物質，就有空間的屬性，可以說在這裡，在那裡（處所）。諸佛圓滿證悟空性是無所有——不落色相，也沒有空間的處所可說。

(2) 空性「無妄想」：經上以「非有想」來解說。想是意識的取像相。凡是意識——一切心識，一定攝取境相，現起印象；由此取像而成觀念。一切想像、聯想、預想，一切觀念，一切認識，都由此而成立。

這種意識形態——有想，是虛妄而不實的；這種虛妄分別（或稱妄念，妄識）是與諸佛證悟的空性，不相契合。所以空性是不落於意識（精神、心）形態的。

(3) 空性「無所生，無所滅」：

經上說：「本無所生」來解說。世間不外乎色相與心相（想）——物與心。物質有空間的屬性，而物與心又有一定的時間的屬性。從無而有名爲「生」，從有而無名爲「滅」，物質與心的生滅，現出前後不同的形態，而有時間性。

生從何來？滅向何處？現代科學說物質不滅，不滅當然也就不生，佛陀開示「心」意識也是這樣的。依世俗見地這是永恒的存在，但不離時間的觀念，不生不滅的觀念只是想像而已。在生滅的現象中，在時間的形態中，物也好，心也好，不可能有究極的實體性——自性。一切不離於生滅，而生滅是如幻的、虛妄的，相對的存在；從諸佛自證的空性說，一切本不生，是超越時間性的。

(4) 空性「離諸知見」：

經上說：「非知見所及，離諸有著」來解說。我們所認識所了解總不出於見聞覺知。空性是知見所不及的，也就不是這一般認識所能認識的。這樣，空性不落於色相、心相、時空相

，超越於主觀客觀的對立境界。

在我們的認識中，所有的名言中，可說什麼都不是，連不是也不是，真是「說似一物即不中」。唯有從超越情見，超越執著去體悟，所以還是稱為空性的好。

空是超越的（豎的，向上的）意義，不要誤解為沒有，更不要誤解為（橫的，向下的）相對的——與有相對的空，才好。（取於印順《法印經略說》，《妙雲集》下編⑪）。

3. 在《中論》中之空性思想

聖者龍樹所著《中論》一書之基本義理不出「緣起、無自性、性空中道」諸義。

(1) 「一切法緣起，一切法性空」之思想：

緣起，是宇宙間一切人、事的形成法則，也是這世界上一切現象的根本原理。從時間的綿延上看，從空間的組合上看，宇宙的一切現象沒有不是因緣和合而有的。

在「一切法緣起」這一前提中，實已蘊含著「一切法性空」的結論。因為因緣生起萬法，萬法自也就無本體，無自性。無自性就是性空。這性空思想正是宇宙的如實相，也就是最中正不偏的中道真理，所《觀四諦品》說：

衆因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。未

曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。（《大正》30，頁33中）。

「空」，並不是空無所有的虛無。一切法性空，只是說一切事物之無自性而已。在常人心目中，總以為一切事、物都有固定模式的、不變的、自存的本體。在印度四吠陀主張聲音是有自性、常住，在西方哲學有主張唯物論、唯心論，這些都是自性見，《中論》都認為起於感官或理性的謬誤執著，論主對此一概加以訶斥。

由於對「一切法因緣所生」之命題之否認，推論結果之一「一切法是性空的」亦必然否定。所以《中論》對那些執著「實我」「實法」的任何見解，都一概加以訶責。說實有、說實無、講自性、講他性，都是邪執，所以《觀有無品》說：

若人見有無，見自性他性，如是則不見，佛法真實義。（

同上，頁20上）。

(2) 以「一切法性空」來積極，創造新生命：

一切法如果不是性空的，則必事事物物都有自性。事物有自性則必導至這世界的僵化、固定和靜態。因為若事物都有自性，則緣起現象必不可能產生，一切生滅現象亦將不可能存在。由此可見「一切法性空」這一命題是積極的、肯定的、可創

造有價值的事物的。不是如常人所誤解性空是消極、否定的思想。《中論》〈觀四諦品〉中說：

以有空義故，一切法得成；若無空義者，一切則不成。汝破一切法，諸因緣空義，則破於世俗，諸餘所有法。……：

若有決定性，世間種種相，則不生不滅，常住而不壞。（同上，頁33上—34中）。

至於從倫理、行為方面說，如果否定了緣起性空的義理，亦即如果一切現象不是緣起性空的，則其過失甚大。因為如果一切現象不是緣起的，則一切因果報應、一切修行證果將不可能，修行變成毫無意義可言。故《觀四諦品》之敘述可以見之，品云：

若一切不空，則無有生滅。如是則無有，四聖諦之法。若諸法不空，無作罪福者。不空何所作？以其性定故。

若無有空者，未得不應得，亦無斷煩惱，亦無苦盡事。是故經中說，若見因緣法，則為能見佛，見苦集滅道。（同上，頁33中—34下）。

一切法不具空性的過失還不只如此，甚至連涅槃都成了虛妄，不可能了。《觀涅槃品》云：

若諸法不空，則無生無滅；何斷何所滅，而稱為涅槃？（

同上，頁34下）。

(3) 空性為離二邊之中道思想：

若了悟性空大義，對於世界上的一切現象才不至於固執地堅持其實有、實無、實是此、實是彼。了解宇宙現象只是如是如是地緣生著，故《觀法界品》說：

若法從緣生，不即不異因；是故名實相，不斷亦不常。（同上，頁24上）。

《中論》對「自性」採取正反雙邊否定，堅定地說生說滅、說斷說常，都是隱含著自性見的執著看法，都是錯誤，所《論》中以「不」字加以否定。如《觀因緣品》之所標之「八不偈」說：

不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。能說是因緣，善滅諸戲論。我稽首禮佛，諸說中第一。（同上，頁一中）。

若掃除正反二邊之邊見，而執持「中道」，這也是不對的。因為不只正反二邊之見解無自性，即是中道的見解亦必如此，也是不能固執執著的。所以聖者龍樹雖然說一切法沒有自性，但並不要人執著一切法之空性，所以《觀行品》說：

大聖說空法，為離諸見故。若復見有空，諸佛所不化。

關於五時八教的問題 (一)

佐藤哲英 著
依觀 譯

——以與關口真大博士之論戰為契機——

一

天台的五時八教，古來即視為是天台大師智顗所作之判教，且是佛教各宗判教中之白眉。但十數年前，大正大學教授關口真大博士即對此提出異議，認為五時八教不是天台大師所立，將此視為天台教學之綱要，即是誤解天台大師真意，故強烈要求佛教學界應廢棄有關五時八教之講授。此關口博士之五時八教廢棄論，是從根本重新看待古來的傳統的判教，意欲樹立從來被忽略的天台大師之教學，可以說是頗具特色之見解。然其所提出的「五時八教非天台之判教」，其破邪性甚為強烈，難以確知關口博士是否對於五時，或化法四教，或化儀四教都全面性的否定。因此，在昭和四十九年的印度學佛教學會（東洋大學）中，筆者與同學淺田正博君揭出「

關口博士五時八教廢棄論之疑義」此一論題，就天台大師教相論與傳教大師之教相論提出若干疑義。當時，淺田君雖然還就學於龍大之大學院，然其人對於傳教大師《守護國界章》等之研究已成一家之言，故傳教大師之分野由淺田君提出質問是恰當的。在學會中，徵得司儀田村芳朗東大教授同意，在壇上的關口博士與筆者採取一問一答方式，對於筆者所提出的質疑一一予以答覆。當日之問答完全揭載於「印度學佛教學研究」（二三之二），之所以採取如此強烈的形式，是因為若完全採取關口博士之廢棄論，則會形成無論是五時或化法四教或化儀四教皆非天台大師所述之結論。茲要約當日之問答如次：

佐藤：您的意思是構成五時八教的「化儀四教」，或「化法四教」，乃至「五時」都不能歸於天台大師？

關口：天台大師無此用語。

佐藤：藏、通、別、圓等的化法四教皆非天台大師所述？

關口：個人的意思並非如此。天台大師在《大本四教義》對此四教曾予以詳述，三大部中，亦隨處可見藏、通、別、圓等四教之論述。

佐藤：頓、漸、不定、秘密的四教又是如何？

關口：此等出自天台大師晚年著作的《維摩經玄疏》第六卷。

佐藤：後世學者所說「化儀四教」的頓、漸、不定、秘密等四教全然不見於天台大師之文獻？

關口：並非如此。

佐藤：是在三大部中的哪一部？

關口：《法華玄義》第一卷。

佐藤：是在此「一卷教相」中，揭示頓、漸、不定、秘密等四教嗎？

關口：個人並不是認為天台大師無如此的化儀四教之論述。

佐藤：若是如此，剩餘的問題是華嚴、鹿苑、方等、般若、法華涅槃等五時是天台大師所說，或者不是？

關口：在天台大師撰述中的用語與此相當不同，於其撰述中隨處可見後世才彙整為華嚴、鹿苑、方等、般若、法華涅槃等的五時。但智顗並沒有明言此即是「五時」。

佐藤：先生的意思是說天台大師之教相論是「五味義」，而

非「五時說」。

關口：「五味」與「五時」常被當作同義使用，但五味與五時原先的性格有別。亦即「五味」是以《法華經》的人開會之本義為基礎，是吟味根性融不融的機根論。（中略）因此，天台大師之教相論其重點不是在於論述諸經優劣的判教論，而是以機根論為中心。

關口：個人向來的主張是，在天台大師之撰述中，「五時八教」此一成語完全不得見。亦無與「五時八教」此一語相應之組織與架構，但並不是認為沒有「四教」或「五時」此一用語。個人所要強調的是，天台大師之教相論被極端誤解，此大為傷害天台教學之綱要，為糾正此謬，故提出五時八教廢棄論。

以上是當時問答之要約，據此可以了解關口博士之真意。

二

其次，在昭和五十年大谷大學的學會中，關口博士於「對於佐藤博士之疑義的疑義」（印佛研究，二四之一）一文中，提出二十五條質問，當時因時間不夠充裕，故筆者是以文章的形式答覆。此即是「對關口博士所提二十五條疑義之答覆」（印佛研究，二四之一）。關口博士為此又在「有關天台教相之論辯的經過與結末」（大正大學研究紀要，六二）一文中，列舉其之提問與筆者之回答，並逐一予以批判。至此，關於五時八

教的問題，關口博士與筆者兩人展開一場漫長的筆戰。

在此首先略述筆者的立場，如同在拙著「天台大師之研究」一書中所見，無論是天台三大部研究之下，或是其他部分，筆者對於五時八教完全沒有言及。其因在於天台大師之著作中，完全沒有言及五時八教，故完全無觸及之必要。依據如此客觀的事實：

對於關口博士所主張的天台三大部爲首的天台大師之撰述中，並無「五時八教」此一成語，筆者表示全面贊成。

(二)贊成博士第二個主張：天台大師亦無「化儀四教」或「化法四教」乃至「化儀、化法」如此之用語。進而對於博士的第三、第四與第五

(三)對於天台大師而言，其五時的重點是在於「五味」。

(四)天台大師不是以「五時八教」如此概念的組織述說教相或教判。

(五)五時八教是後世中國天台之產物。

等三種主張亦表贊同。既然筆者對於此上諸點都表示同意，關口博士或許認爲筆者對於五時八教廢棄論當然也是贊成，因此關口博士遂有「停止天台大師立五時八教判教之說，廢止五時八教爲天台學綱要的講授」之質問。雖然如此，但在講述以《法華經》爲出世本懷之經的天台學時，筆者認爲五時八教是不

可欠缺之判教，此五時八教的組織縱使是大成於唐宋時代，然其思想之根源仍在於天台大師。關口博士的主張與筆者所見其實一致性是有九分九厘，既然如此，何以有如此之論戰？其因在於兩者間的立場有根本性的差異。關口博士與筆者之論戰是昭和四十九年以後，持續有四年之久，在每次的印度學佛教學的學術大會中，入微穿細，你來我往的展開唇槍舌戰。關口博士與筆者其實有將近三十年之親交，具有攜手邁向天台大師之研究的關係，雖然如此，兩人始終立於超越感情的純學術的立場而論戰，此論戰之全部過程都收錄在關口真大編著的《天台教學之研究》中，對此有興趣者請自行參閱該書。「論戰」此事，其實是很有趣的，原先極爲相左的意見，隨著論戰之進展，兩人的意見漸趨一致。衆所周知，《法華玄義》中，存在著第一卷所見的教相，亦即「一卷教相」，以及第十卷所見的教相，亦即「十卷教相」，論戰之乍始，關口博士立「十卷教相」，筆者立「一卷教相」。但在往返多次的論戰之後，「一卷教相」與「十卷教相」被同格看待，兩者意見趨於一致。

三

天台大師解釋各部經典之經題時，是以名、體、宗、用、教等五重之基準述說玄義，但在《法華玄義》中，則是揭出「通則七番共解，別則五重各說」，在第一卷是以七番述說五重玄

義之概要，其次各說釋名、顯體、明宗、論用、教相等五重玄義。因此，「一卷教相」是基於七番共解而述說的教相，「十卷教相」是第十卷的五重玄義第五之教相章。姑且認為「一卷教相」是後來所述，若就第十卷的教相章見之，可知是由(一)大意，(二)出異，(三)明難，(四)去取，(五)判教等五節所構成，其第五之判教相是由六段所成：

一舉大綱，二引三文證，三五味半滿相成，四明合不合，五通別料簡，六增數明教。(大正，三三，八〇六a)

此中，第一的大綱之下：

一大綱三種，一頓二漸三不定。此三名同舊義異也云云。

今釋此三教各作二解。一約教門解，二約觀門解。(大正，三三，八〇六a)

述說頓教、漸教與不定教等三種教相。關口博士將《法華玄義》第十卷的頓、漸、不定等三教視為教相判釋之綱格，對於此三種教相具有何等意義，筆者嘗試予以虛心檢討。首先對於頓教、漸教、不定教之名稱，如同說為「此三名同舊義異也」，是天台大師以前之舊義，是南三北七所見之名目。《法華玄義》第十卷之教相章是由五節所構成，此如先前所述，第二「出異」之下，揭出如次南三北七之判教。

二出異解者，即為十意。所謂南三北七，南北地通用三種

教相。一頓二漸三不定。華嚴為化菩薩，如日照高山名為頓教。三藏為化小乘，先教半字。故名有相教。十二年後為大乘人，說五時般若乃至常住，名無相教。此等俱為漸教也。別有一經非頓漸攝，而明佛性常住。勝鬘光明等是也。此名偏方不定教，此之三意通途共用也。(大正，三三，八〇一a)

南北朝時代所行的南北兩地之判教，是通用頓、漸、不定等三教，《華嚴經》是頓教，有相教之三藏或無相教之《般若》等是漸教，《勝鬘經》、《金光明經》是偏方不定教，將頓教、漸教、不定教視為是在揭示教說內容的，是化法之意。對於如此的南三北七之判教，予以銳利批判的，是在第三的「明難」之中。而應取則取，應捨則捨而作論述的，是在第四的「研詳去取」。如是，天台大師從南北朝之判教中，或取出頓、漸、不定，或取五味，或取五時，然完全只是採用其名稱而已，並非義之採用，如其所云：

設取其名，用義永異。(大正，三三，八〇六a)

在研詳去取之段的最後，如此明言。如是，明顯揭出頓、漸、不定之三教與乳、酪、生蘇、熟蘇、醍醐等五味，但明確揭出天台大師所獨有的「頓漸五味」之判教的，是《法華玄義》第一卷之教相章。

(待續)

八十九心初探——

觀照日常生活中「心」的生起（八）

／林維明

（四）五法與智慧之光

從凡夫修持達到解脫或證得無上正等正覺，有五法和智慧之光。概述如下：

1. 五法

在日常生活的經驗中（即實在論者），「相」被視為客觀存有物的表象，「名」是能指（signifier），「相」是所指（the signified）。透過此假立的指涉關係，所指之存有物的「自性」（本質）才被界定。由於「自性」的界定，所以有各種存有物的分別。如此所構成的概念世界，稱之為「遍計所執相」（parikalpita-laksana）。而與「名」相應之「相」是因緣所在。如果能正確地了解到遍計所執相的虛妄性，不起執著，

在經過「轉識成智」的實踐程序後，於依他起上無所執相所呈現的真實。就可證得圓成實相（pariṇiṣpanna-laksana）就是所謂的「正智和真如」。正智是一種清淨無染、正確無謬的智慧。而真如就是空性。也就是事物的緣起性或客觀性。正智是真如的所緣。⁵⁰ 我們修行就是要去除五法中的名、相與分別而修證得到五法中的後二法，即：正智和真如。

2. 智慧之光

佛陀在《增支部·光品》中提到：「諸比丘！此等是四種光。四者為何？即：月光、日光、火光、慧光是，諸比丘！此等四種光，諸比丘！慧光於此等四者之中，是第一」⁵¹。在此引文中就出現智慧之光比日光、月光或火光還要光明，另外，

在《清淨道論》第20章第107節中亦說：「『光明』，是由內觀生起的光明，當光明生起時，禪修者想：『我以前從未生起這種光明，肯定我已得聖道，證果了。』」如是執非道爲道，執非果爲果，則他的內觀落入邪途，他放棄了根本業處而坐享光明之樂。

有關智慧之光，有些人會產生疑問，帕奧禪師引用《大疏鈔》解釋：「觀禪的光明，是由觀禪心引生以及由自身色相續流中的時節生色所引生的極光明色」。

止禪和觀禪顯示的智慧之光是：一、由觀禪心所生的心生色聚的顏色界的光明，以及二、由心生色聚的火界所產生的時節生色聚的顏色界的光明。其光明的強度依智慧的深淺而定，慧力愈強，則光就愈明亮，像得天眼通者，是以意識得見種種外在的目標，他是靠心所依處生起的意門速行心看見的，而不是靠眼淨色生起的眼識得見的。

修習慈心觀者，若以「願一切天神／墮惡趣者得以脫離危難時，由於其光向外擴散，他可以看見許多天神／苦界的有情，這由於止禪心所產生的光明的威力所致。而對修觀禪者，若無此光明則無法觀照三十一界的有情的各色法。」⁵² 由以上引

文知智慧之光是由修得正智與真如所顯現的光明。

基督教徒也有一些神秘的宗教經驗也可以看見光明，但是那種光明不是智慧之光，而是耶穌的降臨⁵³。另外基督教也重視拋棄煩惱的重要性，但是他們並不重視去除痴，培育智慧的能力⁵⁴。

世間的萬象有主因和助緣各種條件彼此互相影響，洞悉生命運作的規則是解說二十四緣的《發趣論》。當佛陀思維《發趣論》時的法義時，佛陀才大放光明，證悟一切種智。這是智慧之光的極致⁵⁵。

五、結論

由於三善根與三不善根對業報相當的重要，所以本文從同義詞，《清淨道論》與《阿毗達摩概要精解》的釋義，及字源上探究，和生活上的應用諸多面向探討，報心，15個無因果報心，17個有因唯作心與3個無因唯作心也一一加以論述。

修行者觀心應著重在「諸惡莫作」，避免生出十二種貪、瞋、痴不善心。特別是「邪見相應」（以爲無因果業報，無前生來世的見解），將種下入三惡趣的果報。這是爲何持戒者犯微小戒，會生起怖畏的悚懼心及懺悔心。修行者也應該「衆善

奉行」行善要「智相應」（明白因果業報，與無貪、無瞋、無痴相契應），否則造善就會得到「無因善果報心」，生在人間會有不好的報身（如盲、聾、啞）。

平常要以89心檢視日常行為及果報對於心的感受「悅俱」就是具有喜悅心，「捨俱」則是具有平淡、中性的心。而「無行」則是主動去造作，造業力量強大，「有行」是被動、受到自己或他人慫恿才去做，其造業力量較弱。「領受」即接受五識的印記，「推度」即審查印記，「（阿羅漢）生笑心」即佛、阿羅漢微笑時所生出的心。

影響下一生的心識（投胎）有十九種：一、無因不善果報的意識（推度心），由不善因的潛力產生，二、無因善果報的意識，是看見喜愛的所緣相應的善心產生的，三、八種善果報心，由八種有因善心產生的，四、五種色界果報心，由修習五種色禪所得，五、四種無色果報心，由修習四種無色禪所得。欲界的果報，有時今生得到，有時下一生或多生多劫之後，才得到果報；色界、無色界的果報，只有在臨終入時，投生相當的禪天，不然不得果報。但是，過去世曾經修習過止觀者，今世就能快速的得到止觀。然而出世間的道心得到後，立刻會生

出果報（果心），例如在一個心識剎那獲得須陀洹道，而緊接著的下一個心識剎那即得到須陀洹果。

佛教把生命世界觀看為由於有情之造業而輪迴在六道的生命歷程。但是透過履行善業，深入禪修洞察領悟，捨離煩惱，去除障礙無所執取也將可以漸次超脫流轉於生命世界之困苦而往解脫道邁進，而持續在推動救度衆生和莊嚴世界的修行道路是菩提道。但最根本的是徹底斷盡貪、瞋、痴三不善心。

參考書目

一、經藏及論藏資料

葉均譯(2005)。《攝阿毗達摩義論》。嘉義：法雨道場重印。
明法比丘編(2008)。《攝阿毗達摩義論表解》。嘉義：法雨道場。

菩提比丘英編，尋法比丘譯(2003)。《攝阿毗達摩概要精解》

。高雄：正覺學會。

陳水淵譯註(2001)。〈附錄：巴漢對照《攝阿毗達摩義論》譯

注〉。《南傳上座部《攝阿毗達摩義論》的哲學思想研究》

。東海大學博士論文，pp.248-297。

覺音論師著，葉均譯，果儒法師修訂(2010)，《清淨道論》，

桃園：中平精舍。

了參法師中譯(2006)。《南傳法句經》。高雄：淨心文教基金會。

于鴻龍祥日譯，江百鍊漢譯，釋芝峰校證。(2009)。《原始中部經典》。台北：慈善精舍。

東晉、瞿曇僧伽提婆譯，《增一阿含經》，《大正藏》T.2, no.125。

大目乾連尊者造，玄奘譯《阿毗達磨法蘊足論》，T.26, no.1537。

彌勒菩薩說，唐、玄奘譯，《瑜伽師地論》，《大正藏》T.30, no.1579。

通妙譯《漢譯南傳大藏經·長部經典一至三》第6冊至第8冊，高雄：元亨寺。

通妙譯《漢譯南傳大藏經·中部經典一至三》第9冊至第11冊，高雄：元亨寺。

MN《中尼柯耶》Majjhima Nikaya. Trenckner and Chalmers (eds.) (reprinted 1948-51).3 Vols. Ed., PTS.

Bhikkhu Bodhi (edited and introduced, 2005) In the

Buddha's Words: an anthology of discourses from the Pali canon, Boston: Wisdom Publications, Inc.

Bhikkhu Ñānamoli and Bhikkhu Bodhi(trans) (1995,2001),

The Middle Length Discourses of Buddha, Boston: Wisdom Publication.

U Htin Fatt (trans), (2008), Majjhima Nikaya Medium Length Discourses of Buddha, Yangon: The Editorial Committee Department for the Promotion and Propagation of the Sasana.

Bodhi Bhikkhu(1993):General Editor, A Comprehensive Manual of Abhidhamma, Kandy:Buddhist Publication Society.

Narada Mahathera(1956,1979), A Manual of Abhidhamma. Malaysia:Buddhist Missionary Society, Fourth revised edition.

Nanamoli Bhikkhu, trans. (1956,1991), The Path of Purification, Kandy:Buddhist Publication Society, Fifth revised edition.

C.A.F. Rhys Davids, D. Litt. M. A. ed. (1975),

Visuddhimagga (簡寫Vism) London:PTS.

二、中文書目

1. 向智尊者(Nyanaponika Thera, 1976德文原著·1994。菩提比丘英譯)，香光書鄉編譯組譯(2011)《法見》，嘉義：香光書鄉。

2. 向智尊者，賴隆彥譯(2005)。《佛陀的聖弟子傳(Ⅲ)》。台北：橡樹林。

3. 那爛陀長老，釋學愚譯(2003)。《佛陀與佛法》，宜蘭：中華印經學會。

4. 陳水淵(2001)。〈南傳上座部 (Theravāda)《攝阿毗達摩義論》哲學思想研究——南傳阿毗達摩的哲學綱要〉。《東海大學哲學研究所博士論文》。

5. 葉均(2005)。〈南傳的八十九心〉；〈南傳的五十二心所〉；〈八十九心的十四作用與心識活動〉。收於《攝阿毗達摩義論》。嘉義：法雨道場。頁44-74。

6. 善戒法師(Sayalay Susila)(2008)。《阿毗達摩概要精解·A Comprehensive Manual of Abhidhamma講義》。桃園：佛教弘誓學院。

7. 善戒法師(2012)。《阿毗達摩實用手冊——生活與修行的融合》。嘉義：法雨道場。

8. 瑪欣德比丘(Mahinda Bhikkhu)(2009/2010/2013)。《阿毗達摩講要(上、中及下集)》，台南：台灣上座部佛教學院。
9. 鄧殿君譯(2007)《長老偈·長老尼偈》，台北：慈善精舍。

三、英文書目

1. A. P. Buddhадатта Mahathera (1957, 1989) Concise Pali-English Dictionary Delhi: Motilal Banarsidass Publisher Pvt. Ltd.

2. Ashin Janakabhiwansa, (author), U. Ko Lay (trans, and ed.), 1997, Abhidhamma in Daily Life, Myanmar: U Nyunt Naung.
3. Mehm Tin Mon(2010), The Essence of Buddha Abhidhamma, Yangon: Mehm Tay Zar Mon Yadanar Min Literature.

4. Narada (1988), The Buddha and His Teachings, Malaysia: Malaysia Buddhist Missionary Society.

5. Sayalay Susila (2005), Unravelling the Mysteries of Mind and Body through Abhidhamma. Malaysia: Inward Path.
6. T. W. Rhys Davids. William Stede, (1921, 1986), Pali-

English Dictionary. London: Pali Text Society.

註釋

50. 經論對五法的定義可參見《瑜伽師地論》(T.30, 696a1-21) ,《顯揚聖教論》(T.31, 507a17-23) ,《三無性論》(T.31, 867c28-868a9) ,及《楞伽經》。(T.16, 557b25-c8)。
51. 《南傳大藏經·增支部經典二》冊20, 頁233-234。
52. 參見帕奧禪師(2009)《智慧之光》, 高雄:淨心, 頁13-19。
53. 威廉·詹姆士著, 吳鉞譯(1947)《宗教經驗之種種》, 如云:「我覺得我在天堂裡一種內部的平靜、快樂、安心的狀態, 強烈到不可以形容……我似乎置身於中的那種光明, 這種淨邃的情緒一直維持到我到家之時, 經過一段時間, 才漸漸消滅。」(台北:萬年青書店, 頁417。)
54. 如Max Lucado. 2001, Travelling Light—Releasing the Burdens, You Were Never Intended to Bear, Tennessee: W Publishing Group, a Droup, a Givision of Thomas Neson, Inc. 在該書中, Max Lucado 曾引用《新約聖經》詩篇23章(The promise of psalm23)云:「解開你不想揹負的

煩惱」。內容包括自恃(Self-Reliance), 不滿意(Discontent), 厭煩(Weariness), 憂慮(Worry), 無望(Hopelessness), 犯罪(Guilt), 自大(Arrogance), 毀滅(Grave), 害怕(Fear), 孤獨(Loneliness), 羞愧(Shame), 失望(Disappointment), 嫉妒(Envy), 懷疑(Doubt), 和想家(Homesickness)的煩惱。在該書中提到一些疲倦的旅客, 將他們的旅行袋塞得滿地, 身體搖晃拖著笨重的旅行袋, 下車拉到旅社的大廳內, 或是在該處看見相當多的小型旅行箱、背包、和帆布袋。每位旅客都感到背痛或無精打彩的樣子。人民亦如是, 在生命過程中不但有身體上的負擔(如:暴飲暴食、增加身體器官的負擔)或精神上的負擔(如:喜、怒、哀、樂、愛、恨、欲、慢), 我們經常心生害怕、焦慮和不滿足, 而若能減輕生命中的負擔, 不是能倍感愉快嗎? 如果你雙手都提滿自己東西如何能幫人提東西呢?

55. 詳見摩訂甘達勇長老著, 釋祖道譯(2011)《佛陀大放光明的關鍵》台北:大千出版社。

(全文完)

雜阿含經的啓示(四)

• 何世亮

十一、修證

當時，阿那律尊者住於舍衛國的松林精舍。

有衆多比丘來請教阿那律尊者：「請問修持四念住可以證得阿羅漢嗎？而且證得阿羅漢的比丘，已經斷除了煩惱，捨離了重擔，獲得了解脫智慧，不再來世間輪迴，那麼還須要修持四念處嗎？」

阿那律回答說：「修持四念處可以證得阿羅漢，而證得阿羅漢的比丘，也須要修持四念處，你們要知道，我現在還修四念處啊！不要以為自己已經證果了，就不用修法，因為我們必須藉著修持四念處，來保持其境界。」

這是阿含經的看法，認為修行者要不離於法，就算證入了阿羅漢的境界，依然不可脫離四念處的修法也。

有的人常會以金剛經的說法來辯駁，所謂「法尚應捨，何況非法。」認為不可以產生法執，如六祖慧能所說：「心不住法，道即通流，心若住法，名爲自縛。」

當然各部佛經有不同的看法，但是這是針對高境界的修行者而言，而一般的凡夫，煩惱業障甚多，修行的手腳未穩，容易被世俗污染，最好還是住於法，精進於法，才有解脫自在的一天。

就算我們自覺修行的境界很高，依然不可自高我慢，對於戒定慧的基本功夫，依然必須謹慎自持，就像阿那律尊者，雖然已經證得了阿羅漢的果位，他依然精進於四念處的修法也。

十二、持戒

當時佛在王舍城迦蘭陀竹園，而舍利弗尊者在耆闍崛山中。

舍利弗告諸比丘：「修行者若犯了戒律，那麼根基就會被破壞，心不安定，於是失去了喜樂，寂靜的三昧，不能保持如實正見，不能獲得解脫自在，不能證得無餘涅槃，就好像一棵大樹，它的樹根壞了，那麼枝葉花果都會枯萎一樣。」

而持戒比丘，他的根本具足，基礎穩固，好像一棵樹木，樹根不壞，它的枝葉花果都十分茂盛，修行者能夠持守戒律，心念就能安定，獲得了喜樂，寂靜三昧，如實知見，離欲解脫，疾得無餘涅槃。」

有一天，舍利弗在路旁看到了一棵枯樹，就在樹下正坐，向比丘們說：「若有比丘修習禪思，會獲得神通力，心念得自在，欲令此枯樹成金，枯樹即時變成黃金，想要讓此樹變成水、火、風、地、金、銀等物，立刻能令枯樹變成水、火、風、地、金、銀等物，這是因為此枯樹有水、火、風、地、金、銀等界的緣故，比丘當知，禪思神通境界不可思議。」

有人說，早期的佛法，像阿含經這些經典，純粹請求解脫方法，而不求神通，其實這是不正確的看法，像阿含經這些早期佛法，講求神通的地方很多，如世尊就以三種法門來教化大眾，所謂說法教化，戒律教化及神通教化，運用神通的部份就

佔了三分之一。

雖然是一棵枯樹，但是其中的構成分子也是十分複雜，含有地水火風四大的元素，稱之為地界、水界、火界、風界，我們修行者運用心念，集中念力，可以改變物質世界，這是禪思的原理，並沒有什麼神奇之處。

只是後代的修行者，禪定的力道薄弱，不能體會神通的奧妙，反而將之視之為神話。

十四、神通

質多羅長者來拜訪諸位上座比丘，請他們接受供養飲食。於是諸位上座比丘來到了牛牧中這個地方，受到質多羅長者的供養飲食。

飲食完畢之後，諸位上座即為長者說種種法，示教照喜。這個時候剛好是夏天，天氣悶熱，有一位下座比丘，名叫摩訶迦，向諸位上座說：「現在天氣很熱，我想製造一些雲雨微風，可以嗎？」

諸位上座說：「可以啊！」

於是摩訶迦就進了禪定三昧，很快的，天氣起了變化，飄來一片烏雲，颳起了一陣涼風，並且下起了一場細雨，讓大家

感到涼爽。

結束了之後，摩訶迦就回到了房間。

質多羅長者看到了這樣的神通之後，感到十分地神奇，就尾隨尊者，到其所住的地方，向摩訶迦說：「你的神通變化實在太奧妙了，是不是可以再顯示其他的神通嗎？」

摩訶迦說：「不行啊！你看了會感到恐怖的！」

質多羅長者再三懇求。

最後摩訶迦就說：「你去準備一些乾木柴，並且以一條白毯覆蓋在其上。」

當準備好了之後，尊者摩訶迦即入火光三昧，從戶鉤孔中，射出火焰，把木柴都燃燒殆盡，唯有白毯保持原狀。

長者看了之後說：「實在太奇特了。」

尊者說：「當知這些神通都是以不放逸為本，不放逸集，不放逸生，不放逸轉，不放逸故得阿耨多羅三藐三菩提。」

質多羅長者看到了超人的神通變化，想要供養尊者，但是摩訶迦怕利養會障礙修行，所以沒有接受，就離去了。

（待續）

諸法非有非無

在喧擾的世界 拾得一小塊寧靜，

紅花與枯葉具存

紅花盛開攀向天 繁華落盡 終為泥。

枯葉凋零化為泥 天地合一 始向天

故佛曰：諸法亦有亦無 非有非無。

（取自於網路，作者黃朝貴）

讀楞嚴經偶感（八）

◆ 證義

在前一章裡，我們說明了真如本性就像虛空被擺上一個方形盒子一樣。如果把這個盒子拿掉，真如本性自然就出現了。

爲什麼我們的真如本性無法顯現呢？佛陀說：「一切衆生，從無始來，迷己爲物，失於本心，爲物所轉，故於是中，觀大觀小。若能轉物，則同如來，身心圓明，不動道場，於一毛端，徧能含受十方國土。」在廣大的虛空裡，我們受到方形盒子影響，以爲方形盒子的空間，就是虛空。也就是我們受到外界事物的影響，因此產生大、小等相對性的觀點，所以佛陀說：「迷己爲物，失於本心，爲物所轉」我們的真如本性在現象界裡迷失了！我們的心，隨著外界事物的不同，產生了喜怒哀樂的情緒起伏。

把方形盒子拿掉吧！浩瀚的虛空就顯現出來了！不要受外界事物的影響，真如本性就會慢慢恢復了。這就是佛陀說的：「若能轉物，則同如來」只要我們不受現象的影響，就和佛一樣了！

拿掉方形盒子，就會發現虛空的浩瀚無垠，故佛曰：「於一毛端，徧能含受十方國土。」

但是阿難仍然無法明瞭，甚至質疑我們的自性和身體是什麼關係？真如本性在哪裡？在身體裡面？或在外面？他直接提出問題：「亦不能於萬物象前，剖出精見，離一切物，別有自性。」如果沒有外界事物，根本不可能有真如本性。雖然佛陀說，萬物只是因緣和合而成，沒有自性。什麼才是自性存在的？

阿難提出了很多人都有的疑惑。在現場的其他人，也都感到茫然不知。

佛陀知道大家的疑惑，文殊菩薩爲了讓大家明白，於是把大家的疑惑整理出來，請佛陀開示：「此諸物象，與此見精，元是何物？於其中間，無是非是？」我們的眞如本性，與外在事物，到底是什麼關係？眞如本性是在哪裡？在現象界的哪裡？

佛陀對這個疑問，講述了不容易了解的答案。要了解佛陀所說的，必需細心用體會的感覺，才能有所體悟。因爲佛陀首先告訴我們，是與不是，是二元對立的想法，是不對的，這也是我們的習性使然，我們思考任何事物，總是會陷入二元對立的誤繆。佛陀要我們破除這個二元對立的習性。

所以，要體會佛陀的話，先去想一下，有沒有超出二元對立的事物？用心體會一下，什麼是超越有、無的事物？

因此，佛陀說：「見與緣，並所想相，如虛空華，本無所有。」我們受過習性的影響，我看到一切現象，誤以爲是真的，事實上，這就好像一個眼睛有翳病的人，看見天空有一朵花一樣

，是這個人眼睛有病，不是空中有花，等到這個人眼睛治好了，正常的看天空，根本沒有花。所以天空本來就沒有花，我們說天空有花，是不對的，說天空沒有花，也是不對的。有了這個體悟，才能了解佛陀說的意思：「此見及緣，元是菩提妙淨明體，云何於中有是非是？」

接下來佛陀拿文殊菩薩做比喻。如果我們指著在現場的文殊菩薩說：「這是文殊菩薩。」那不就是表示，還有一個文殊菩薩了！這必需再深入去思考，才能體會。因爲「這是文殊菩薩。」這句話，是從主觀上去講的，也就是說，不同的人，可能會說文殊菩薩另有其人。所以文殊菩薩趕快回答佛陀的話：「我真文殊，無是文殊。何以故？若有是者，則二文殊，然我今日，非無文殊，於中實無是非二相。」文殊菩薩本來就是文殊菩薩，沒有是不是文殊菩薩！

文殊菩薩說的意思，佛陀會進一步闡釋，我們下一章再談了。

（待續）

三千有門頌（一）

水月法師講
雲庵記

頌文：

不思議假非偏假。此假本具一切法。真空不空非但空。
圓中圓滿非但中。是故四門之初門。即是不可思議假。
初門即三三即一。非一非三又非四。一二三四指一月。
四點似別唯一空。門門一一為法界。攝一切法皆無餘。
不以妙假有門觀。誰知法界具足法。聞思修證無不妙。
心能觀此體具故。若祇觀心不觀具。則於一觀分二家。
一家觀門異諸說。諸說雖異觀自一。彼迷一心具諸法。
墮在通別次第中。次第而生次第斷。豈知十界本來一。
三千本一亦如是。皆非世數可分別。妙境元無空假中。
而亦不離空假中。空即是心假是色。非色非心名曰中。
色心絕處中體現。於一一法體皆具。凡夫心具即佛具。
取著不圓則不具。唯一具字顯今宗。入此宗者甚希有。

在座的諸位師父，諸位善知識晚安。今晚再有這個機會到正

覺寺及台南弘法會來跟各位見面，非常歡喜。來了當然是要談佛法。連續用四個晚上向各位介紹一篇頌文。叫「三千有門頌」。此篇頌文是王居士（王平和）特別指定要來向各位介紹。

中國有兩位居士在天台宗佔有很重要的地位，一位是唐朝梁肅，一位是宋朝陳瓘。陳瓘就是三千有門頌作者。三千有門頌，三十六句，二百五十二字，與心經字數差不多。心經大家比較熟悉，講解註解也多。三千有門頌是天台教的一篇結晶，與一個歸納之篇文。假使不對天台教稍有一點認識，在進行介紹時，可能就比較困難。所以在介紹三千有門頌之前，先用一點時間介紹三千有門頌的來源以及它的背景，就比較有脈絡可尋。不是有頭無尾，或者無頭無尾的一篇頌文，看看三千有門頌是出自何處，這樣就可找到一個源頭，找到一個穴道。慢慢進入對三千有門頌的了解，就可能比較容易了。三千有門頌的

源頭在止觀，所以要談到天台教主要思想的三部著作。這三大部名義上是天台教的思想，其實它包括了整體的佛法，整個的佛教。比如大家熟悉的《法華玄義》，玄義名義上是解釋《妙法蓮華經》的經題。但是它的內容把整個佛法都敘述到了，是相當於一部佛法概論。第二部《法華文句》，文句從表面觀察是解釋《法華經》裏面的經句，但是他用四意消文，探討經教的來源，並論及法華經在佛教的地位。談到法華經在佛教的地位，那就要將整個佛教思想作一有系統的敘述。次再談到佛法那些是本？那些是迹？更重要的它有觀心，所謂的觀心釋，就是用什麼方式，由法華經來達到考察我們心理的活動而到達實踐的地步上。法華文句不只是解釋《法華經》，它也是等於包括全部的經典。因為《法華經》是釋迦牟尼佛晚年所講的一部經典，傳教四十九年，在晚年將四十多年所講的思想集一個大成。所以文句也是含括著全部的佛法。

《法華玄義》《法華文句》和今天所談的「三千有門頌」關係比較少，因為「三千有門頌」出在《摩訶止觀》，所以玄義與文句暫且不談。一談到《摩訶止觀》，是佛教甚至於世間最寶貴的一部佛教教典，所以一般讚歎止觀是救世明道之書，是

救濟世間講明道理的一部書。因為佛教是從印度來的，有的時候被傳統的，或者保守的，或者儒家人士所誤解。假使說現在的政府官員，或是過去的國王大臣，他們能夠看到止觀這部書，他們一定不會排斥佛教，也不會毀滅佛教，毀壞佛教的情形就不會發生。一般的社會人士，且是不信佛教的，他們能夠看到止觀這部著作，也不會互相抵制，對佛教佛法就不會加以否定排斥。以上指教外人士說。

在教內說，一般講究參禪，所謂修禪法的，悟禪法的，他們假使能夠看到摩訶止觀這部書，絕不會再提倡教外別傳。在一般學教的，研究經教經論的這些人，假使能夠看到這部摩訶止觀，也不會一天到晚來研究這句話如何解釋，如何了解，這樣來尋章截句困擾自己。

止觀一共分十大部分，前面六部分教我們了解什麼是止觀，止觀的內容是什麼，止觀的範圍，種種大意是什麼？雖有六大部分，在《摩訶止觀》十卷裏只講了四卷。後面六卷祇講到第七章正觀。前面說止觀分十大部分，最後三章可能不容易談。在表面上認為是在結夏時間講的，結夏時間結束了，大家各自離去，但是後面三章是境界的問題，可能不是語言文字所

能表達出來。所以只談到正觀部分，正觀部分就佔了六卷。

前面四卷認識止觀，非今日所要談。和《三千有門頌》有關係的是第七正觀這一章。正觀分十種境界。我們現在學佛比較有一點困難，這個困難有時我們自己並不感覺。但是旁觀者清，別人可能看出我們修持的一點困擾。比如說剛到佛教裏來，就選一般性的修持，參加念佛會，持名念佛，念了幾十年二十年三十年，還是一句南無阿彌陀佛，當然這個功課愈久愈深厚，功力愈強。但是對佛教所謂八萬四千法門，它的內容是如何？它的次第如何，修行方法又如何？茫然不知。再高級一點的所謂打禪七之類，也沒有什麼次第，好像也沒什麼方式，要靠自己摸索。或如拜懺，拜懺等於清洗身心的方式，但是永遠拜下去，永遠懺悔下去，當然有行為就有業，那你就永遠須要懺悔，又跟平常所弘揚的佛法，好像也有一點距離。所以在這種情況之下，藏傳佛教，或南洋佛教，那些大德到台灣來，看台灣佛教表面上很興盛，但是在修行方法上好像很單純很淺薄。所以希望想深入佛法的，稍微看看涉略一下止觀。猶其正觀那十種境界，因為我們修行什麼法門，或講什麼經，我們參加什麼法會，並沒有善知識來告訴我們如何治理身心，如何來安

頓身心。在止觀正觀十境上，它就很懇切很親切對我們身心的治理，作一很有系統的安排。

每個人都有身體，身體如何來治理，那是一個最根本的問題，所以止觀第一項要觀陰入界，就是組成身體的四大五陰如何來安頓，如何來管理它。由這樣探討自己的身心四大五陰組成的這個成分，吾人若管不了了，可能就發生煩惱，發生煩惱如何來治理？如何能夠解除。由煩惱就可能產生很多生理上的心理上的病。產生了病患之後，如何處理？病患除了之後，我們每一個人都有行為，我們每一天都在活動，腳在走路，手在做事，眼睛在看，心裏在想什麼？這種業相，我們如何來井井有條加以處理？假使不能處理好，有很多魔幻魔事就出現了，這些魔事又如何來剷除。縱使能夠把上面的身心管理好了，病患也解除了，業相也沒有了，魔事也解除了，到那個時候就由禪定的方式來進行。有了禪定之後，可能就生出種種不同見解，有正確的見解，也有錯誤的見解。這些見解，又如何分析它的好壞，調理得當。最後上面所說都處理得當了，認為自己已經證果，達到極高境界了。其實可能還沒有。是自己認為的境界，這就是增上慢。假設增上慢處理得了，那纔能

進入二乘境界，由小乘的境界，再達到菩薩的境界。這十個階段就是止觀正觀的十種境界。這十個境界的次第非常好，且對我們修行關係非常密切。所以奉勸在座諸位善知識，能夠稍微深入了解一下。這樣來修持纔是有方法有次第有步驟的，而不是開頭就這樣子，最後也是這樣子。譬如起頭就看《大乘起信論》，看了幾十年還是那樣子，對我們身心不能說沒有影響，但是次第方法方面比較不完整。

第二境到第十境（煩惱、病患、業相、魔事、禪定、增上慢、諸見、二乘、菩薩），和三千有門頌沒有相關，關係在第一境觀陰界入。陰界入下再分十項，即是十乘觀法。十乘觀法，第一觀不思議境，第二起慈悲心，第三巧安止觀，第四破法徧。三千有門頌，出自在第四破法徧上。

第一觀不思議境，也是天台宗一個特色。天台宗認為其他的佛法，或者世間法都是可思議的，都是可以理解的，不是天台教辯證的那種不可思議的情況。假使這樣能觀出一個名目之後，把我們的觀法得到之結果來起慈悲心，來教化別人。教別人用什麼方法，當然用止觀的方法。但是過程還是會不圓滿，會出現種種毛病，產生種種的惑業，惑業在天台宗，認為有三種

，見思惑、塵沙惑、無明惑。這三惑如何來破除，就在第四項破法徧。破法徧之後即是識通塞，修道品，對治助開、知次位、能安忍、離法愛。關於這幾項，暫且不談。

破法徧，它用什麼破惑，破何種惑？它用四門破三惑。一是有門，二是空門，三是亦有亦空門，四是非有非空門。四門的第一項有門，即今要說的「三千有門頌」的有門。出處就在四門之有門。第十乘無法愛，稍微解釋。華嚴經裏沒有明顯十信名稱，但文字裏有十信。無論是佛教，或是一般社會的宗教，大概都是從信仰開始。由信仰開始，然後心再安住那裏，就是十住，再在住裏去實踐，即十行，做了之後，再普遍化迴向給眾生，即十迴向。十迴向之後，再勝選一個境界上，即是十地，大概程序都是如此。但是我們修持，從觀不思議境，一直到能安忍之後，第十要無法愛。就是修行法門要捨棄，假使堅持這個法門，信仰這個法門，那就等於轉回頭當初的信門。轉到信仰的階段去，所以第十無法愛，就是不叫行人回頭，必須一個境界一個境界的提升。不可以在地境界，忽又回轉到十信來。是無法愛就是要破除不肯提升的人。

破法徧有四門，有門是頭一項，天台宗是講四教的，藏通別圓，每一教都有這四門，四四成十六種門。等到講本文時再解釋。今晚讓我們曉得「三千有門頌」是出自《摩訶止觀》第七正觀章裏十乘觀法的第四破法徧即可。

下面介紹「三千有門頌」的作者陳瓘。號瑩中，是宋徽宗年代的人。當過佐司諫。佐司諫就是言官，有什麼事他言論上可以對皇帝講。他的為人非常好，是一個非常好的佛教徒，對人良善易相處。但他對政府官員非常嚴厲，他頭一處來彈劾當時非常出名的蔡氏父子——蔡京、蔡攸。史上有名的貪官。看過水滸傳就知道為什麼很多人會上梁山，就是那時政府官員太黑暗。他因為彈劾蔡氏父子，而被貶謫到邊疆去。

因為為官正直，又被請回京城。但又得罪了宰相，又被貶出京城。出去一段時間又回到京城作官，第三次回京，他又看不慣王安石那一些措施。跟王安石爭辯，結果又被貶出京城。所以他的傳裏寫著「身經百折」，意即他這一生被貶謫了上百次。

他修持佛法，他很高興華嚴經，自己取外號「華嚴居士」，以後在寧波延慶寺遇到四明尊者第四代弟子明智法師，明智法師建議他捨華嚴轉修天台宗。理由是以性來奪修的方法。明智

法師對佛教也有很大貢獻，修淨土法門有修觀無量壽經的，觀無量壽經後面十六觀，爲了實踐十六觀法，他在延慶寺時，修了十六個房間，按觀無量壽經的每一觀，都畫成一種境界，叫出家人在裏面打坐，觀十六種境界。十六間房子，民國二十幾年時還存在，現在則不知有否存在。

陳瓘宗華嚴宗的，遇到了明智法師建議他捨華嚴修天台，改以性奪修的方法，因為華嚴宗講四十二個階位，從十住、十行、十迴向、十地，這樣一個層次一個層次慢慢地修，當然這是不錯，但總是人爲的，總是後天的對我們加以改造，以此次第一用功的方式來提升我們的人性。但不如天台宗的觀不思議境界，將四十二個境界變成一個境界，這是一種不可思議的一種現象，很直接的來觀察心裏的活動。這個法門對上根性說比四十二個境界，一個步驟一個步驟來修得好。陳瓘終於放棄了華嚴的修持，改修天台宗。修天台宗之後，他一生修行的結晶，就是「三千有門頌」。

三千有門頌出現之後，沒人懂，一直到元朝還是沒人懂，到明朝也都沒人懂。明朝，佛教有一位很出名的居士，叫馮夢真，是翰林院的編修，他慨嘆說：現在明代所有的出家人，一

個字一個意義都不了解，我們在家人更不用談了。所以三千有門頌，大家也就知道了。不過明朝有一個人專攻天台宗，就是真覺法師，所以馮夢真特別寫信請他將三千有門頌作一註解。

現在諸位手上有一份科判，三千有門頌大體上。頌文部分就是根據明代真覺大師他的略解科判。在頌題的科判也大體上根據他的，只是加上我自己的一點見解，以及加以現代西洋哲學，或者印度勝論派、數論派，他們對「有」的看法。我只稍微加一些資料而已，大體上還是根據他的形式。希望大家對科判用心看一下，這是佛教一個特色。其他的如儒家、道家，社會上一些講學問的或文學家，都沒有這套東西。只有佛教有科判。不管文章的長短，論著的大小，都可分析得很清楚，構架分析得非常明白。這是佛教釋經論的一個特色。

科判分析三千有門頌，雖然祇是三十六句話，文題將其分三部分來談。

第一部分，將三千有門頌分四個概念，以這四個名詞來解釋。三千是一個名詞，有一個名詞，門一個名詞，頌一個名詞。這樣用分解的方式來談這個題目。

第二部分，用天台宗一個特殊的方式，就是以五重來解釋經

題。

第三部分，再將三千有門頌這四個名詞綜合一起解說。

一般說是比較繁瑣，因為現在講經大體上都是演講式的，古老的科判方式大都淡忘陌生了，所以今天給大家換換口味，用古老的講經方式，對經典的治理辦法，再提供給大家溫習溫習。不一定全部的人都有興趣，至少有一二位對古老的解經方式發生興趣，不要全部都丟棄。例如我們現在都翻過電話簿，電話簿怎麼編成的，就是根據科判方式編成的。民國十幾年我在上海，那時電話已很多了，電話簿卻編不出來，不知如何編，才能令大家查得方便。時有吳居士（錄音帶聽不出正確名字），他在上海電信局工作，他了解佛經的科判情況，他就引用佛教的科判方式來編電話簿，把上海的所有電話，分成政府機關、醫院、學校、商店等等，做這樣的分類。次則學校下再分大學、中學、小學、公立、私立，這樣一層一層分，把電話簿編得一查就容易查到。其來源就是根據佛教這種科判。

三千有門頌，大綱分：

一題目，二頌文。以中國字的大寫分第一個層次。

第二個層次用甲。甲一開示，甲二五重釋，甲三合釋。

第三層次用乙。乙一釋頌，乙二釋門，乙三釋有，乙四釋三千。這樣一個層次一個層次非常的清楚。

先看解釋「頌」這個名詞。

解釋頌，又分成兩個部分，丙一是孤應釋、丙二通別釋。這已是第四個丙的層次了。

上面有大寫一，是第一個層次，甲是第二個層次，乙是第三個層次，丙是第四個層次。

佛教原初並無文字，沒有紙張筆墨的，都是用口傳的記憶，記憶最好寫成詩歌頌文的型態，念起來押韻，容易記憶，所以印度古老的佛經全部是頌文。從形態看三千有門頌，它是一種孤應頌。孤是單獨的，沒有散文長行，三千有門頌只有三十六句頌文，沒有解釋，沒有散文，所以它應算是孤起的。在梵文叫伽陀。

但從另外一個角度看，三千有門頌不是單獨發生的，它是根據止觀裏的十乘觀法第四破法徧那一部分的結論。前面那些破法徧的文字，等於三千有門頌的長行。如此看，則三千有門頌等於是重頌。把摩訶止觀破法徧那有門部分，把它綜合一下成為一篇頌文。若從這個角度看擴大看，還是重頌，是孤應頌。

三千有門頌，有兩種性質，若從單獨三千有門頌本身文字看，它是孤起的。若把它延長擴大到摩訶止觀上看，它就是重頌，應頌。重頌，請看法華經就能了解，大篇長行敘述後，再用幾首偈文重覆一次，這是孤應的解釋。

另外「頌」通別解釋則容易明了。頌不只指這篇三十六句三千有門頌，另外還有其他也稱頌的頌文。如顯揚聖教頌，或者是集量頌，或如無著菩薩作的，或陳那菩薩作的，也有很多的頌文。通達其他的頌文，故叫通。別是單指這篇三千有門頌，不通於其他的文章。這是分別。

三千有門頌，假使直接講三千有門頌，單以一個名詞一個名詞來講亦可。把這些名詞先熟悉明了，將其來源先了解一下，再講頌文時，就不會變成玩弄名詞、玩弄文字。假使不曉得來源，直接看頌本，在字裏行間翻來覆去的。因為我們沒有達到這個境界，只在文字上作一種遊戲，並無意思。但今天講的還是一種嚐試的情況。到底要如何使大家了解三千有門頌，下去之後，再聽聽大家的意見。明天看用什麼方式可以適合大家，假使這個方式可以，則繼續下去。

（待續）

（講於民國82年假台南正覺寺般若大樓）

一〇五年五月份會務報導

(會訊第417期)

捐款芳名錄

(總計 伍萬叁仟伍佰元整)

壹萬元：蘇慧貞

叁仟元：劉鎮誠

壹仟伍佰元：悟徹

壹仟元：傅冠智 鄭桂嬪 陳美智 楊怡玲

郭明鑫 郭力琿 祝遠志

伍佰元：釋道益 度小月 修欣打字行

瑞展化工原料有限公司 三寶弟子

李承育 李慧玲 李焜茂 李雪梨

吳燕靜 徐黃貴美 徐鈺銓 徐淑媛

蔡輝儒 洪陳老速 洪貴玲 洪桂昭

洪桂莉 洪秀宏 洪秀源 洪振銘

陳永漢 宋淑真 許瑞吟 謝孟哲

彭端迪 顏高龍 顏炳輝 江柏興

叁佰元：李明傑 林世豐 林春珠 韓立銘

鄭婷方 韓慧玲 鄭景陽

貳佰元：釋香幢 王建宗 王昱翌 李淑珍

林融唯 林志雄 林敏惠 黃美月

侯坤隆 侯坤成 侯鈴朱 侯舜姍

蕭依慧 陳其彬 陳清瑞 許素月

宋沛玲 宋佩庭 宋孟霖 辛翌綸

壹佰元：王建勳 王奕鈞 王滿足 李真業

林建國 林賢雲 林君貞 黃怡楨

黃怡瑄 黃郁儒

105年5月份收支明細表

收	上月結存	\$734,962	90
	本月收入	\$ 53,500	00
入	收入總計	\$788,462	90
支	教育文化支出		
	福田雜誌第359期印刷費用	13,600	00
	福田雜誌封面(4期)	13,600	00
	福田雜誌郵寄費用	2,187	00
	劃撥代金手續費	85	00
	贊助足畫藝	2,000	00
	濟助支	3,000	00
出	黃洪○ 勇欽霖	2,000	00
	吳○ 廷盛	2,000	00
	張○ 華涓	2,000	00
	許○ 興義	2,000	00
	葉○ 雅娟	2,000	00
	蔡○ 權	1,000	00
	歐○	1,000	00
	白○	1,000	00
	鄭○	1,000	00
	蔡○	3,000	00
	TRUONG	3,000	00
	支出總計	\$ 58,472	00
	本月合計	\$729,990	90
	收支比較	109.3 %	

壹佰元：黃秋南 黃怡錦 黃豐隆 黃志揚 黃志新 黃惠伶

黃瀚廷 黃許金鳳 傅廷雯 傅廷涵 傅廷捷 韓怡君

韓立仁 韓孝宗 韓孝恩 韓葉蕉霞 張靜芳 張意慈

張景富 徐明汶 侯燦榮 侯汶其 侯婉茹 劉孟琴

劉鶯嬌 劉家志 蔡小燕 陳樹剛 陳怡欣 陳育翔

陳冠甫 陳國華 陳紫雲 陳儀婷 陳儀姍 陳儀潔

陳昱達 陳柳朱 陳雪芙 楊耀任 楊童凱 楊惠如

楊子儀 許福安 許寶玉 杜書武 杜進旺 杜淑朗

郭月里 詹宗霖 蘇幸稜 葉王玉鳳 葉錦江 姜進榮

曾月里 曾華宥 曾彥夫 邱昱誠 邱煥斌 邱雍舜

邱玟諭 翁玲姬 趙靜毅 顏愛娥

黃郁儒

會長：顏高龍
副會長：孫申娥

會功德福田寺湛然



5月份救濟事蹟

1. 蔡○權先生：住台南市東區，五十三歲。案主已婚育有一女僅八歲，其職業為機車排氣管製作，論件計酬，今因急性心臟衰竭，急性腎損傷並患有高血壓、糖尿病等病，故已三個月無工作，且因過去工作吃重所以只能從事不耗勞力之工作，案父母已去世，案妻任職全聯輪班工作，薪資僅一萬多，尚須繳房租，因案主並不符合重大傷病，所以負擔沉重，故本會協助其生活費用參仟元整。

2. TRUNG 先生：住南市北區，六十三歲。案主因參加公女婚宴之關係而至台灣旅行，本身育有六女，有多名女兒嫁至台灣，此次於四女家中因腦出血併昏迷而入院。因案主為越南籍，又因簽證到期，本次出國未有保險，所以此次就醫為全自費，且尚有後續之醫療費用，女兒們皆為家庭主婦，雖已籌措部份醫療費用，但因短期很難回國，故後續之安置須協助，故本會協助其安置機構費用參仟元整。

3. 本月固定幫助戶：黃○勇先生、洪○欽先生、吳○霖先生、張○廷先生、許○盛先生、葉○華女士、葉○涓女士，以上各貳仟元整；蔡○興先生、歐○義先生、白○雅女士、鄭○娟女士，以上各壹仟元整。



成住壞空

佛隴三門建立十餘年，因
二〇一六年二月六日震垮。

• 贈閱 •

■ 中華民國一〇五年六月十五日出版
佛曆三〇四三

■ 發行人：雲 庵

■ 電話：(06) 2228518

■ 傳真：(06) 2216267

■ 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