

福田



370

佛教月誌

正台南市佛教會，假台南正覺寺大雄寶殿，於06年4月1日召開第26屆第三次會員代表大會。

正台灣淨耀法師晉山新加坡菩提閣，已於06年2月19日舉行晉山大典。

正融合儒、道、釋三教文化的國學大師葉曼居士，已於06年2月16日身無病苦，安詳辭世。

正泰國佛教僧王位座已懸置三年，泰國泰皇就任之後，已於2月7日任命現年九十歲頌德怕摩訶穆尼翁為新任僧王。

正嘉義縣竹崎鄉三寶山靈嚴禪寺，將於06年國曆11月20日至12月24日（農曆十月初三日至十一月初七日）舉辦護國千佛三壇大戒會。

正佛學院招生：

1. 台南千佛山女子佛學院。
2. 中壢圓光佛學研究所。
3. 高雄阿蓮光德寺淨覺佛學院、淨覺僧伽大學。

本期目錄

封面：核雕念珠 大明攝

1. 佛教月誌

2. 天台宗之「觀佛」法門(一)……………智者與知禮大師

4. 天台教觀與禪宗慧能祖師禪之關係(三)……………明了

9. 龍樹之諸法實相(二)……………依 佐藤哲英著 觀譯

13. 上座部佛教的「見清淨」修學義理探討(六)……………林維明

19. 諦閑法師《義疏》之結構與詮釋要點(一)……………釋廣融

25. 解脫道與菩薩道(一)……………柯鴻璋

28. 佛經故事的啓示(八)……………何世亮

31. 破魔歌……………空 谷

32. 祈禱……………王玉琴

33. 一〇六年三月份會務報告

封底：民國八十年，在北京廣濟寺與當時法音雜誌編輯淨慧法師合影

天台宗之「觀佛」法門（一）

• 智者與知禮大師

一、智者大師所著《觀無量壽佛經疏》的「觀佛」法門

佛也。

（一）以「淨心」觀佛：

法界身者，報佛法性身也。衆生心淨，法身自在，故言：入衆生心想中，如似白日昇天，影顯百川，即是三十二相八十種好。明佛身自在，能隨物現前，明佛菩薩此顯能隨也。

又法界身是佛身，無所不遍，法界爲體。入一切衆生心想中者，得此觀佛三昧，解入相應，故言入心想中也。

是心作佛者，佛本是無心，淨故有，亦因此三昧，心終成作佛也。

是心是佛者，向聞佛本是無心，淨故有，便謂條然有異，故言即是，心外無佛亦無佛之因也。始學名作，終成即是佛。若當現分別諸佛，法身與己同體，現觀佛時心中現者，即是諸佛法身之體也。名心是佛，望己當果，由觀生彼，名心作

正遍知海，從心想生者，以心淨故諸佛即現，故云生也。

亦因此觀佛三昧出生作佛，多陀阿伽度，或明十號，無量名號等。（以上以淨心觀佛法身，所證得「是心是佛，或是心作佛」。）

（二）以「慈悲心」觀佛：

眼見佛身即見佛心，身由心起故見身即見心。由見身心想轉明，故得見佛心。佛心者大慈悲心是，以無緣慈，普攝衆生。《釋論》云：慈有三種：

1. 衆生緣：無心攀緣一切衆生，而於衆生自然現益，如《涅槃經》：我實不往，慈善根力，能令衆生見如斯事。

2. 法緣慈：無心觀法，而於諸法自然普照，如日照物，無所分別。

3. 無緣慈：無心觀理，而於平等第一義中，自然安住。以無緣慈攝衆生，辯佛心相也。

無緣慈者，諸佛所被，謂心不住有無，不依三世，知緣不實，以衆生不知故，實相智慧令衆生得之，是爲無緣也。

捨身他世生諸佛前，以修念佛三昧，故發見佛。願生生常值，如人習巧，從少至長所作遂妙。以隨念佛三昧故，得生無量壽佛國，故《般舟經》云：衆生問佛，何因緣得生此國？彌陀佛答：以修念佛三昧得生我國也。從一相入，但觀眉間白毫者，如《觀佛三昧經》云：釋迦如來眉間白毫。無量壽佛身量無邊，非是凡夫心力所及，正可取如釋迦毫相大小現觀，若得三昧觀心成就，方可稱彼佛相而觀也。（《大正》37，頁192中，193+1）。

（三）以觀佛成就四淨土：

智者大師在《疏》中說：

今此經宗，以「心觀淨則佛土淨」，爲經宗致。四種淨土，謂：凡聖同居土、方便有餘土、實報無障礙土、常寂光土也。

1. 凡聖同居土：五濁輕重，同居淨穢，（觀法有）體析巧拙，有餘淨穢，次第頓入實報淨穢，分證究竟寂光淨穢。娑婆雜惡荆棘瓦礫，不淨充滿同居穢也。

安養清淨，池流八德，樹列八珍；次於泥洹皆正定聚。凡聖同居上品淨土也。

2. 方便有餘（土）者：修方便道，斷四住惑，故曰方便。無明未盡故言有餘，《釋論》云：出三界外有淨土，聲聞辟支佛出生其中，受法性身，非分段生（死）。《法華》云：若我滅後實得阿羅漢，不信此法，若遇餘佛，於此法中，便得決了。就中復有利鈍，指上爲淨，指下爲穢也。

3. 實報無障礙（土）者：行眞實法，感得勝報，色心不相妨，故言無障礙。純菩薩居無有二乘，《仁王經》云：三賢十聖住果報，即是其義。《釋論》云：菩薩勝妙五欲，能令迦葉起舞，《華嚴》云：無量香雲台，即其土淨妙五塵。就中更論次第頓悟上下淨穢等也。

4. 常寂光（土）者：常即法身，寂即解脫，光即般若，是三點不縱橫並列，名祕密藏，諸佛如來所遊居處，眞常究竟，極爲淨土，分得究竟上下淨穢耳。故以修心妙觀能感淨土，爲經宗也。（《大正》37，頁188中—下）。

以上天台的淨心觀佛、慈悲觀佛心及修行不同入四種不同淨土三種法門爲一般淨土宗專修「持名念佛」者有顯著差別。

（待續）

天台教觀與禪宗慧能祖師禪之關係 (三)

• 明了

六、天台一心三觀之與祖師禪的關係

(一)天台宗之一心三觀旨趣：

一心三觀即空觀、假觀、中觀，它分別表現了教化中三方面的的工作。一心三觀就是要行人同時成就這三方面的工作，並非要人按序的先進行空觀，然後進行假觀，最後作中觀。若作如是觀法便是「次第三觀」，天台宗認為「次第三觀」是別教的漸進方式。所謂一心三觀並非次第的，而是要人一剎那間將這三觀同時成就，此屬圓教的觀法。圓教之觀三諦圓融是以「從假入空觀」、「從空入假觀」、「中道正觀」下手。

1. 從假入空觀：此空觀是以現實（假）為基礎的空觀，透過「假」的一面來表現空觀。可以說，從假入空觀是以假法，現象世界作為基礎去表現、說明空觀，如此這空觀便不能脫離

現實世界或現象世界而說，必須在假有的脈絡下來說空觀。也是天台宗所說，無假中而不空，一切法趣空，是趣不過，為總空觀也。（空者，即假即中之空也）。故此空不是虛無的，空幻不實的，頑空的。

2. 從空入假觀：假觀並非孤立地對世間事物的緣起性格作觀照，而是以「空」的真理為基礎。當我們了解空的真理後，再以此空真理為踏腳石，以為基礎來看現實世界時，對現實世界的把握、體會自有別於獨立之「假觀」。此為天台宗所說：若說假觀，則無空中而不假，一切法趣假，是趣不過，此為總假觀也。（假者，即空即中之假也）。亦是佛教入世度眾生，但在空的真理基礎，不世俗化。

3. 中道正觀（一心三觀）：此觀則完全是從教化方面來說

。智者大師在《維摩經略疏》卷三說：教化衆生，入實慧。（《大正》38，頁597中）即教導衆生，使之有把握真理的菩提智慧，這純粹是從教化方面來說的。

中道正觀與從假入空，從空入假的關係也是無分次第的，是把「從假入空」和「從空入假」同時成就時，便是「中道正觀」的顯現，如此方能言「即空即假即中」三觀一下子同時完成，若強分三觀之步驟，便遠離三觀的原意。以下再舉《維摩經略疏》卷三中說：

入實者，名法久住。法久住者，則法身常存。

法久住者，令見佛性，住大涅槃。（同上，頁597上—中）。

中道正觀就是教化衆生，入實慧。入實慧者，就是進入真實的真理。

另外，一心三觀之「一心」理解佛性本身。表面看來，一心三觀是以「一心」觀照事物（假）和真理（空）的三個面相，這是表面的解釋。實則「空」、「假」、「中」這三個面相應從心即佛性處說，不應從外在的對象事物而言。因為天台宗說真理實在於衆生之心，即具足於中道佛性內，故三觀實非

以一心觀照外在事物的三個面相。真理本內在於人心之內，當心靈將其本有的真理的三個面相展現出來，這便是一心三觀。

一心（中道佛性）自身的實踐。如此，一心三觀非認識論的意義，也與外在的對象沒有關係。（註）。

（二）六祖慧能以「無念、無相、無住」之「無」實踐其祖師禪

《六祖壇經》中之實踐，以「無」為基本精神。所謂無的實踐，就是透過自性（慧能把自性等同佛性）之一種實踐。《壇經》分三方面的說「無」之實踐，以「無念」為宗，「無相」為體，「無住」為本。這裡之宗、體、本都含有根源、根本的意思。

1. 無住為本，在《壇經》中說：念念之中，不思前境。若前念、今念、後念，念念相續不斷，名為繫縛。於諸法上念念不住，即無縛也。（《大正》48，頁353上）。

人活著一定有念頭。有念頭不要緊，要緊的是：念頭生起之後，不要讓它時常停滯在心上，否則內心便不斷地被原先（前念）充塞著，失去通暢的感覺，也不能再生起其他的念頭（後念）。每一念生起過後，都不應回想、執著原先的念頭。如

前言「若前念、今念、後念，念念相續不斷，名為繫縛」。

心靈要時常有一活轉的空隙讓它活動，它才能運作得自由自在，此謂「無住」。也可以這樣說：念起之後，一意識到那境，立即便要忘卻它，如此，心靈才能恒常地保持一種機靈的動感，一種靈動機巧的性格，然後主體性（自性、佛性）才能起作用，生起種種妙用以轉化世間、教化衆生，這便是無住為本。

2. 無相為體，在《壇經》中說：外離一切相，名為無相。能離於相，即法體清淨。（同上）。

所謂無相為體，其「相」指事物的相狀。無相即教人不要執取事物的相狀，以為事物是實在地有其自性。事物的相狀，只是由事物與我們感官的關係中所產生出來，這相是無自性的，可變化的，所以我們不可執取事物的相狀。如此地了解事物之相本無自性，這便是「法體清淨」。「法體」即是真理，我們作如是觀，便能理解到清淨的真理、清淨的法體。

3. 無念為宗，在《壇經》中說：於諸境上心不染，曰無念。於自念上常離諸境，不於境上生心。若只百物不思，念盡除卻，一念絕即死，別處受生，是為大錯。（同上）。

無念的意思是對外境不起染著，「不於境上生心」。這心是一種分別心或妄執心，以為外境是有自性、實在的心念，這一心念必須要捨棄。

無念不是說不起任何念想，心不起任何運作，若人真的「百物不思，念盡除卻」，便是槁木死灰，心靈已完全沒有心思，再不能有任何的活動。

「無念」即要在念想、念慮中不斷運作，而又不被這念慮所滯礙、限制，此謂之無念為宗。

4. 三無中以「無念為宗」為主，無住和無相的思想，實都包含在無念當中。根據《壇經》的說法，慧能也是較重視無念，他以最多篇幅來發揮無念的實踐。

無念要人不可在境（相）上生起種種邪見（有自性）而滯著於外境上，這顯然便無住的意思。同時，若我們在外境上生起種種邪見，這便執取外境的形相。要避免取相執相，便是無相。

無住、無相、無念三方面是相互關係心，非各自獨立，任何一種實踐都不能離開其餘兩者而單獨去實踐，只是以「無念

「爲宗而已。」

此「三無」之實踐也是慧能依《金剛經》證道所說：菩提本「無」樹，明鏡亦「非」台。本來「無一物」，何處惹塵埃。（同上，頁384中）。相通的。更遠亦可於《中論》中所說：衆因緣生法，我說即是「無」，亦爲是「假名」，亦是「中道」義。找到依據。

七、結語

印度佛教傳到中國由翻譯、詮釋及重新發揮其義理，並且創立宗派，由隋代天台宗之創立，到唐代相繼成立了華嚴宗、禪宗、淨土宗等十宗。在義理上天台宗與華嚴宗已發揮到巔峰至極，兩宗都說自宗是「圓教」，最圓滿的教法。既然是最圓滿教法，應該只有一個才對，但兩宗都說自己是圓教，所以自唐代宋代以來兩宗祖師就爭論不休，也沒有一位權威高僧出來判定孰圓孰偏。也許兩個都是，也許只有一個，因爲宗教修持是心靈的東西，因根機不同華嚴宗依真心出發，在賢聖修行者是最完美的教法，而天台宗依妄心（平常心）來修就一般凡夫修行者也許最契機。若要契機又要契理可能天台與華嚴二宗必

有一宗才是。但在這裡本文不作判定。

不管這些義理，若從實踐上禪宗也依華嚴宗與天台宗之教觀開出二條不同禪法，從達磨祖師至五祖弘忍都依分析路向，以「即清淨心是佛」的路向，當下肯定人或衆生都有清淨的本性或心性，又以此清淨的心作基礎下功夫將此清淨心顯現出來，我們稱之「如來禪」。另外，從六祖慧能開拓別一條禪法，是綜合的路向，它從人的平常心或一念心當下作一轉化而成佛。這種禪法我們稱之「祖師禪」。前一分析路向禪法以華嚴宗主張的清淨心（真心）爲主，後一綜合路向禪法以天台宗主張妄心或平常心修行成佛爲主。

這二種路向禪法在唐代宗密之《禪源諸詮集都序》、宋代天台宗法登法師之《圓頓宗圓》都有受到關注和論述。前述在「四平常心之祖師禪」已引用宗密法師《禪源諸詮集都序》之第一種禪法（祖師禪），以下也抄錄第二種如來禪之內容作參考。

二云，諸法如夢，諸聖同說，故妄念本寂，塵境本空，空寂之心，靈知不昧。即此空寂之知，是汝眞性。任迷任悟

，心本自知。不藉緣生，不因境起，知之一字衆妙之門，由無始迷之故，妄執身心爲我，起貪嗔等念，若得善友開示，頓悟空寂之知。知且無念無形，誰爲我相人相。覺諸相空，心自無念。念起即覺，覺之即無，修行妙門唯在此也。（《大正》48，頁402上—403下）。

本文僅就天台宗教觀與六祖《壇經》內容之祖師禪作一連接之關係，未作評判，有不當之處，請讀者指教。

註：中道正觀

智顗述《修習止觀坐禪法要》「證果第十」：

若菩薩欲於一念具足一切佛法，應修息二邊分別止行於中道正觀。云何修正觀？若體知心性非真非假，息緣真假之心名之爲正諦觀。

心性非空非假，而不壞空假之法。若能如是照了，則於心性，通達中道圓照二諦。若能於自心見中道二諦，則見一切諸法，中道二諦亦不取中道二諦。以決定性不可得故，是名中道正觀。如《中論》偈中說：因緣所生法，我說即是空，亦名爲假名，亦名中道義。

深尋此偈意，非惟具足分別中觀之相，亦是兼明前二種方便觀（空觀、假觀）門旨趣。

當知中道正觀則是佛眼，一切種智。若住此觀則定慧力等了了見佛性，安住大乘，行步平正，其疾如風，自然流入薩婆若海，行如來行，入如來室，著如來衣，坐如來座，則以如來莊嚴而自莊嚴，獲得六根清淨入佛境界，於一切法無所染著。（《大正》50，頁422下）。

參考文獻

- 一、聖者龍樹：中論。
- 二、天台智顗：法華玄義。摩訶止觀。
- 三、禪宗慧能：六祖壇經。
- 四、宗密：禪源諸詮集都序。
- 五、牟宗三：佛性與般若，第一章法登論天台宗之宗眼兼判禪宗。
- 六、吳汝鈞：中國佛學的現代詮釋。法華玄義的哲學與綱領。

二〇一四年九月二十七日於台南市寓所

龍樹之諸法實相(二)

佐藤招英 著
依觀 譯

三

如前文所述，佛陀之根本思想可要約爲無常、苦、無我，但亦有將此三法中的苦除去，另加上佛陀究竟理想之涅槃寂靜的。亦即《雜阿含》卷十云：

色無常，受想行識無常，一切行無常。一切法無我。涅槃寂滅。(大正，二，六六b)

此無常、無我、涅槃寂靜等三法於何時被稱爲「三法印」並不清楚，《大智度論》卷十四揭出「諸法內外畢竟空我我所。以三法印，印諸法故」，據此可知龍樹已使用三法印之名。從而就《智度論》見之，有如次所揭三法印之用例：

○菩薩雖未得無漏道，結使未斷。能信無漏聖法及三種法印。一者一切有爲生法無常等印，二者一切法無我印，三者涅槃實法印。……(卷十五)(國譯大藏經論部，一

，五五二)

○佛法印有三種。一者一切有爲法。念念生滅皆無常。二者一切法無我。三者寂滅涅槃。……(卷二十二)(國譯論部，二，五)

○佛說三法爲法印。所謂一切有爲法無常印，一切法無我印，涅槃寂滅印。……(卷三十二)(國譯論部，二，三六六)

此《大智度論》中的三法印，流傳於北方佛教，一般視之爲佛陀的根本教說。所謂法印(Dharma mudra)，即法之印章之義，如《大智度論》所揭「得佛法印故通達無礙。如得王印則無所留難」，可知此三法印是貫串整個佛教的普遍教法。但無論是無常，或是無我，或是涅槃，依時代不同，其學說亦有變遷。首先就無常論之，佛陀以前的外道所說的是「段落無常」，但

佛陀則說是時時刻刻更易的「剎那無常」，爾後大乘佛教興起，《維摩經》更揭出「諸法畢竟不生不滅是無常義」的「即空無常」。其次，就無我而言，或是主張脫離我所之執著的倫理的無我，或是分析色心二法，主張五蘊十二處十八界任何處所皆無我的固定實體的論理的無我（亦即否定實體之我）。到了大乘佛教，其所說脫離小我之我執而歸於大我、眞如或如來藏的無我，不外於是此無我思想的徹底發展。進而就涅槃而言，部派佛教時期說爲有餘涅槃與無餘涅槃，將涅槃視爲灰身滅智之寂滅的本體論，然此一觀點不見於根本佛教，因此，無餘涅槃之思想是小乘教徒特有之說，到了大乘佛教，其所說的涅槃則含有積極的意義，是將之視爲常住之世界，是活動之世界。

三法印之基本形式，究竟是先前所揭南傳《增支部》的「一切行無常」、「一切行苦」、「一切法無我」，或是漢譯《雜阿含》的「一切行無常」、「一切法無我」、「涅槃寂靜」？在資料上，含有不容易決定的難點。雖然如此，如前所述，所謂一切皆苦，是由於愛的索求不能滿足而生起，此愛之索求是由於預想實體的我之存在，因此，無常與無我之內在必然含有一切皆苦。從而在無常、苦、無我等三印之上，添加涅槃寂靜所形成的四法印，相較於無常、無我、涅槃寂靜的三法印，二

者只是廣略之別。對於此四法印，《增一阿含》卷十八云：

今有四法本末，我躬自知之，而作證於四部之眾天上人中云何為四？一者一切諸行皆悉無常，我今知之。於四部之眾天上人中而作證。二者一切諸行苦，三者一切諸行無我，四者涅槃休息。我今知之，於四部之眾天上人中而作證。是謂比丘四法之本。（大正，二，六三九a）

如此的四法印之說亦見於《增一阿含》卷十八、卷二十三、卷三十六，據此可知漢譯《增一阿含》編纂當時，此四法印說應已確立。《增一阿含》卷二十八載有無常、苦、無我、空之系列，此如前述，繼承此系列的《小品般若》三慧品指出行無常、苦、空、無我，進而《維摩經》加上寂滅義，揭出無常義、苦義、空義、無我義、寂滅義的五法。

四

如是，在大乘佛教中，可以窺見從三法印或四法印發展出的，成爲大乘佛教之特色的大乘特有法印。此即我空印與法空印等二種空印。三法印與四法印所顯示的「無我說」，被視爲是佛陀所揭的佛教特有之主張，所謂無我，是否定輪迴主體的實體之我，亦即否定阿特曼。從而以「我空」一語取代「無我」（我之否定），所說的無我或我空，是指並無外道論師所說的

我人內在的我（靈魂Ⅱ阿特曼）。外道論師所認為的我人內在的實體，僅只是由我人的肉體與精神所構成，此即所謂的色受想行識之五蘊。因此，部派佛教徒屢屢經由分析我人身心（五蘊）而獲得「我空法有」之結論。亦即並沒有實體的我，但構成我的要素（法）是存在的。然而在對於構成我的五蘊任一法作進一步探求之後，又發現法並無固定性，故隨著大乘佛教興起，亦出現法本身無我的法空思想。此「法空說」是部派佛教徒之間尚未得見的思想，法空印之有無正是大小乘之區別。若說是由諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜之三法印發展成大乘的我法二空印，則我空印是從諸法無我印發展而成，而諸行無常印之究竟，即是法空印。

我法二空是大乘佛教之特徵，而力說此二空的，正是龍樹。依據《智度論》卷十八所載，龍樹指出在「雜阿含大空經」已可見法空之說。《雜阿含經》卷十二卷「大空法經」云：

諸比丘，若無明離欲而生明。彼誰老死。老死屬誰者。老死則斷。則知斷其根本。（大正，二，八五a）

若只依此文所載，猶欠缺明確。但龍樹在《智度論》卷十八作如次之解釋：「若說是老死，當知是虛妄。是名法空」（國譯大藏經論部，一，六六二）。雖然如此，初期佛教徒對此法空

之說幾乎置之不理，直至龍樹出現才予以正面對視，《中論》之歸敬偈揭出「不生亦不滅，不斷亦不常，不一亦不異，不來亦不去」的八不，否定對一切法之執著。不只如此，《智度論》隨處可見我法二空之說，茲揭出其卷九十三所揭之文如次：

佛法中有二種空。一者眾生空，二者法空。以眾生空破眾生相。所謂男女等相。以法空破色等法中虛妄相。（國譯大藏經論部，四，五八四—五八五）

就龍樹空之思想的內容見之，《十二門論》云：

生住滅空，故有為法空。有為法空，故無為法亦空。因有為故有無為。有為無為法空，故一切法皆空。（國譯大藏

經論部，五，二〇）

據此可知龍樹主張有為無為都是空，強調「皆空」之思想。所謂諸行無常印，原先是指一切有為法無常，只是就有為法而論無常，並未觸及於無為法之無常。部派佛教對於「法」予以分析，認為有為法之外，猶有無為法存在，但在諸法無我印中，其所指的「法」之概念擴大，若有為法是無我，則無為法亦無我的「法空觀」於此成立。應予以注意的是，三法印之第三法印的「涅槃寂靜印」，究竟是大乘我法二空印的哪一印？畢竟

而言，我法二空印是消極的實體空之論述，故若說是法空，則無爲之涅槃界必然也是空。若說涅槃界也是空，將陷於因空而立空，亦即爲否定而立否定之難點。但否定之究竟正是「破邪即顯正」，涅槃境地是現成的，故我法二空印之背面仍含有涅槃寂靜印。如是，若予以深入理解，此三法印當然通於大乘佛教，但在大乘佛教興起之時代，法之概念有飛躍性的進展，有爲法空，無爲法亦空，終於正面提出諸法皆空的主張，亦即由龍樹力說大乘佛教之特色的我法二空的二空印。

五

既然是諸法無我，故部派佛教徒主張我空，然彼等不說大乘佛教徒所說的法空。大乘佛教徒說我空法亦空。一切畢竟空，主張徹底的無相皆空。所有的大乘佛教必須通過此空之關口，我人所以遠離涅槃之悟，其因在於陷於迷妄之差別，欲打破此迷妄之差別，空觀是重要的。從而空觀正是到達涅槃之悟的最上之道。彼等大乘佛教徒認爲法真實性之顯現，在於否定一切法，破邪即顯正，亦即消極的法之否定正是積極的法之顯現。此中，有爲世界之外，另有無爲世界的小乘佛教的世界觀被捨棄，在超越生死的現實世界中，含有涅槃之理想界。由於有此

生死與涅槃、現實與理想之對立觀念，故產生必須予以否定的迷執。若不能立於生死與涅槃是二而不二，生死之當體正是涅槃，涅槃之當體正是生死之見地，涅槃之理想即不能於現實顯現。從中可以窺見立於現象即實在，生死即涅槃之立場的「諸法實相印」之觀點。

以《法華經》爲首，「諸法實相」一語是鳩摩羅什在龍樹《中論》、《大智度論》等論書中，最爲常用之譯語，然何者是其原語頗難以決定。大體而言，《智度論》的諸法實相應有兩種意義。《智度論》卷三十九有「不可得空，即諸法實相」（國譯大藏經論部，二，六〇七），卷三十一「第一義空者，第一義名諸法實相。不破不壞故。是諸法實相亦空。」（同，三一九），將諸法實相視爲與空同義。相對於此，卷四十一的「諸法實相清淨通達無礙」（同，六六七），卷九十九的「離是有無二邊，處中道。即是諸法實相。」（同，四，七四三），積極的將此視爲中道實相。故此下擬以龍樹撰述的《中論》、《大智度論》爲代表，嘗試檢討此二論是如何論述諸法實相。

（待續）

上座部佛教的「見清淨」修學義理探討（六）

／林維明

叁、七清淨與佛教的解脫道

《清淨道論》是以戒、定、慧三學及七清淨修習次第，即戒清淨、心清淨、見清淨、度疑清淨，道非道智見清淨，行道智見清淨，智見清淨論述從修行到證果，依前起後的次第。七清淨是源自《中阿含經》（或《中部》）的《七（傳）車經》⁵⁹。《七車經》是指波斯匿王在一日中從一城到另一城，均設有驛站，每站各備一車，接力馳行比喻七清淨的修行不可躐，若只修單一項清淨，是不能證涅槃的⁶⁰。

覺音論師所著的《清淨道論》就是依《傳車經》而發揮的，近年來南傳佛教均以七清淨作為禪修的指導方針⁶¹。《清淨道論》云：「有些地方，清淨道只是毗鉢舍那（觀）的意思，所謂：一切行無常，若以慧觀見，得厭離於苦，此乃清淨道」⁶²。

此說法是與見清淨的定義相應。但它只是七清淨中的一項而已，所以有必要對其他六個清淨的定義以及整個七清淨的修行歷程作一扼要的闡釋。因此本節分為兩個主題，即：一、七清淨的修學綱要；及二、七清淨的修行歷程即解脫道進行討論。

一、「七清淨」的修學綱要

整部《清淨道論》都在教導以「七清淨」為次第的解脫道，本節只能論述其綱要。如欲知其詳細內容，則必須參閱該論典。七清淨與十六階智之關係如表四所示，概述其修學程序如下：

表四 《清淨道論》各品與三學、七清淨、十六階智的對照表

三學	全書二十三品	七清淨	十六階智
戒學（喻如樹根）	第一第二品	一：戒清淨	

定學（喻如樹根）	第三至十三品	二：心清淨
慧慧地	第十四品	蘊
學（喻如大地）	第十五品	處與界
	第十六品	根與諦
	第十七品	緣起與二十四緣
慧體	第十八品	三：見清淨
（喻如樹幹）	第十九品	四：度疑清淨
	第二十品	五：道非道智見清淨（稚弱的內觀）
	第二十一品	六：行道智見清淨（強的内觀）以上六種清淨是「世間清淨」
	第二十二品	七：智見清淨（出世間清淨）
		1. 名色差別智 2. 緣遍攝智（法住智） 3. 思惟智（三法印智） 4. 稚弱生滅隨觀智 5. 成熟的生滅隨觀智 6. 怖畏現起智 7. 過患隨觀智 8. 厭離隨觀智 9. 欲解脫智 10. 審察隨觀智 11. 行捨智 12. 隨順智 13. 種姓智（介於第六及第七清淨之間）

慧功德 （喻如樹的花果）	第二十三品	修慧的功德	14. 道智 15. 果智 16. 返照智
-----------------	-------	-------	-----------------------------

本表是參照 Cousins, Lance 1996, p. 44; 葉均譯，果儒修訂，2011, p. 686; 溫宗堃譯，2004, p. 211 陳水淵，2001, p. 23 及 p. 228; 釋開照，1998, p. 1; 馬哈西，2006b, pp. 140-141; 釋開印，1998, p. 11 等文獻整理所得。

1. 戒清淨(sīlavissuddhi)

「戒清淨」是指清淨的戒行。包括在家及出家戒；在家眾，若戒行圓滿，奉持五戒、八戒、十戒及至七佛通戒⁶³。也一樣可證得阿羅漢果。而出家眾要修持別解脫律儀戒（具足戒）、根律儀戒、活命遍淨戒及資具依止戒等四種戒的修持。

2. 心清淨(cittavissuddhi)

「心清淨」是就是修定至心一境性。「定」是善心聚於一境的特性，也就是心不散亂。也就是說六根接觸六境時，心不散亂⁶⁴。所以「心清淨」是對四十業處，近行定和安止定的修習。

3. 見清淨(ditthivissuddhi)

《清淨道論》指出欲修學「見清淨」等慧體，必先修習慧

地諸法及戒清淨與心清淨兩個慧根⁶⁵。「見清淨」是本論文論述的重心。其方法是觀察「名法」與「色法」的自相。確定只有名法與色法的生滅過程，而無真實的「有情」。「有情」只是「概念」，而破除「有情」的妄見，所以這種觀智叫「名色分別智」，達到此階段之行者，將依名法和色法為其歸依處，並且必須自己體驗才能知「法」。

4. 度疑清淨 (kankhavitaraṇavisuddhi)：《七車經》稱為「疑蓋淨」)

「度疑清淨」是觀察名色的因緣，確認唯有名色的業果，而無作者與受者。因而可以超越對過去、現在及未來三世因果關係的疑惑，其所得之觀智稱為「攝受智」。修行人希望了知名色的因緣，就如同一位醫師尋找病人的病因，或如為迷路的小孩追尋其「家」一樣。《清淨道論》指出「名色」是從因緣而生，並且相互為因緣，觀察因緣有生緣、共緣與不共緣、逆觀十二緣起，順觀十二緣起及業與異熟的轉起與相續。因此可以破除世俗所謂的作者、受者及有情的概念。《清淨道論》也說：「法住智、如實智、正見與度疑清淨是同義語，度疑清淨可斷除八種疑惑及鎮伏六十二種惡見」⁶⁶。帕奧禪師對「度疑

清淨」有詳細的解說⁶⁷。

5. 道非道智見清淨 (又稱道非道知見淨；Maggā maggaṇāḍassanavisuddhi)

「道非道智見清淨」就是了知和觀察正道與非道。首先思惟名與色的無常、苦、無我。利用此三共相普遍思惟審察一切法，其次是修生滅隨觀智，初修者易生起十種觀的雜染⁶⁸，所以必須審察並加以破除，然後就確定為「道諦」，當生起十種觀的染時，則是一種「非道」。而破除後，就確定為「正道」，了知和觀見「道」與「非道」，故稱為「道非道智見清淨」。

6. 行道智見清淨 (又稱道跡知見淨；paṭipadānāḍassanavisuddhi)

此清淨階段是以九種觀智⁶⁹，在修行道上捨離了「非道」繼續往清淨道修行，而邁向開悟的大門，捨斷「常」、「樂」、「我」的顛倒想，所以是「知」與「見」的清淨。

7. 智見清淨 (或叫道跡斷智淨；ñāḍassanavisuddhi)

在此階段包括種姓智、道智、果智和思惟(餘漏)智四種觀智。「智見清淨」是以涅槃為所緣，由於了知和觀見涅槃而清淨。「種姓智」是超越凡夫種姓入於聖者種姓的智慧。而「四道智」與「四道果」是開悟解脫的過程。「初道智」既緣涅槃又

離一切諸行的苦，此時已斷三結，即：有身見、戒禁取見和疑惑、成就初果。最多會有七次在人天之間輪迴。修二道智的方法同初道智一樣是觀諸行無常、苦、無我，修「行捨智」經「隨順智」、「種姓智」，後可得「二道智」。無間斷而證得「二果智」，在此階段最多會有一往來人天的輪迴，其貪欲和瞋恚已削弱。到「三道智」則斷盡五下分結（即身見、戒禁取、疑、欲貪及瞋）證「三果智」，則已離欲，上升至色、無色界，不再來欲界了。而「第四道智」就是「阿羅漢智」，已滅除五上分結（即色貪、無色貪、慢、掉舉和無明），證「阿羅漢果」的聖者，即是滅盡一切煩惱，不再於三界受生。

餘漏智 (Paccavekhaṇāna) 是指「四道向」的聖者，審察自己的剩餘的煩惱，而擇法斷除這些煩惱的智慧。《清淨道論》列出十九種觀察⁷⁰。

四道智果是止觀雙運，⁷¹修習止觀而成就的。《增一阿含·慚愧品第七經》就敘述難陀原來不樂修梵行，欲返俗。佛告難陀：「難陀！當知，有二法終無厭足，云何為二法？所謂姪欲和飲酒……當修二法，云何為二法？所謂止與觀也」。尊者難陀隨即修行沙門法，去除諸惡而成就阿羅漢。⁷²由此故事

可知止與觀二法須要兼修，而且是可以修成解脫的唯一之道。

上述七清淨中可以發現「見清淨」與最後的三個清淨，即道非道智見清淨、行道智見清淨和智見清淨，都是見清淨，但是見清淨的見，在巴利文是用 *ditthi*，而後面三個見清淨，則使用 *dasana*，因為前者的「見」是一種邪見，而後者的「見」是一種對究竟法的覺知，兩者之區別必須清楚明白，才能「如實知見」⁷³。

註釋

59. 七清淨的出處，如《中阿含經》「七車經」(T.1, pp. 429c28-431c11)，《增一阿含經》(T.2, pp. 733c28-735b12)。南傳《中部》「傳車經」江鍊百重譯(2009)，pp. 181-187。

60. 相關經證，參見元亨寺漢譯本，頁 210-211，如云：「〔於是尊者芬那滿達尼弗多曰：〕「尊者！世尊若教以無取著戒清淨，是般涅槃者，即等於有取著教以無取著，是般涅槃。……尊者！若除此等之法，是無取著，成為般涅槃者，凡夫應是般涅槃，何以故？尊者！凡夫是於此等諸法以外而存在者也。尊者！是故我今實為尊者說譬喻，……〔舍利佛曰：〕「尊者！拘薩羅國王波斯匿若如次解答者，即得正解答

，即：「予住舍衛城，因薩伽陀城或生急事。彼為予從舍衛

城與薩伽陀城之間，備有七輛轉接車。予從舍衛城出，由王宮之門乘第一轉接車，以第一轉接車至第二轉接車處，即捨棄第一轉接車，以乘第二轉接車，……以第七轉接車至薩伽陀城王宮之目。」……「芬那滿達尼弗多曰：」「尊者！如是戒清淨是唯至心清淨，心清淨是唯至見清淨，……道跡知見清淨是唯至知見清淨，知見清淨是唯至無取者，是至般涅槃。尊者！無取著，是至般涅槃，從世尊而住於梵行也。」另外可參見《佛光大藏經·阿含藏》頁57-61：《中阿含經》T.1, p.430b26-431b10.，《增一阿含經》T.2, p.734b18-735a18.，江鍊百譯(2009)，頁183-186.，越建東譯(2012)，頁151-153。譬智和菩提比丘英譯(1995)，頁242-244。又如《增一阿含經》，云：「世尊所說，以次第成道至涅槃界。非獨戒清淨得主減度；猶如有遇七重樓上，要當以次而至。」(T.2, p.735a11-14)。

61.可參見Matara Sri Nanārāma(1983, 1993)及溫宗堃譯(2006)

《馬哈希的清淨智論》。

62.覺音(2002)《清淨道論》頁2，此為引用《法句經》277偈頌，本偈頌的主旨是觀無常。表示一切有為法是因緣和合而生起的。修習禪定，進而深入觀察一切有為法至極究竟的名法和色法，會發現其生滅過程是無常的，故有生滅的逼迫性，所以是苦。因而想厭離，實修而能厭離諸苦，則內心自然會表現出清淨的境界。

63.《增一阿含經》卷4，十不善品經(T.2, pp.785c21-789c28)指出「七佛」為毘婆尸佛、試詰佛、毘舍羅婆佛、拘樓孫佛、拘那含牟尼佛、迦葉佛、釋迦牟尼佛。通戒是「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意，是諸所教」。「七佛通戒」是過去七(諸)佛所共通遵守的戒律。

64.《雜阿含經》T.2, p.53c23-29。如云：「彼眼識所可愛、樂、染著之色，彼比丘見已，不喜、不讚歎、不染、不繫住。……專精勝進、身心止息、心安極住不忘、常定一心，無量法喜，但逮得第一三昧正受，終不退減。隨於眼色，於耳

、鼻、舌、身、意、識法。亦復如是。」

65. 《清淨道論》葉均譯，2002，p. 451；Vism, p. 443，如云：

「當如何修習？這裡（一）蘊，（二）處，（三）界，（四）根，（五）諦，（六）緣起等種種法是慧的地。（一）戒清淨，（二）心清淨的二種清淨是慧的根。（一）見清淨，（二）度疑清淨，（三）道非道智見清淨，（四）行道智見清淨，（五）智見清淨的五種清淨是慧的體。是故應以學習遍問而熟知於（慧的）地的諸法，而成就（慧的）根的二種清淨之後及為完成（慧的）體的五清淨而修慧」。

66. 葉均譯，2002，pp. 621-628；Vism, pp. 598-605。

67. 帕奧禪師《智慧之光》，pp. 171-354。

68. 「十種染是光明、智、喜、輕安、樂、勝解、策勵、現起、捨及欲……瑜伽者被光明等所動搖與擾亂，而觀光明等的——是我的，是我自己，是我……若能慧分析與審觀正觀光明為非是我的，非我自己，非是我……光明等法不是道，解脫於染而行於正道的觀智為道。」（參見《清淨道論》

葉均譯，2002，pp. 654-659；Vism, p. 633-638）。

69. 這九種觀智如表四所示，是生滅隨觀智、壞滅隨觀智、怖畏現起智、過患隨觀智、厭離隨觀智、欲解脫智、審察隨觀智、行捨智和隨順智。

70. 《清淨道論》葉均譯，2002，pp. 696-697；Vism, p. 676。

71. 同上註，p. 703；Vism, p. 682。

72. 《增一阿含經》T. 2, pp. 591b4-592c9。或《增支部》AN. 2 : 3. 10(1. 61)。

73. *ditthi*與*dasana*(梵*darśana*)的區別，筆者在「見」的定義中曾討論過，另外Paul Fuller (2005) 頁1中指出「The notion of view or opinion (*ditthi*) as an obstacle to seeing things as they are (*yathābhūta* *dasana*) is a central concept in Buddhist thought」。其意思是說*ditthi*的概念為「如實知見」的一種障礙，它是佛法的中心觀念。他在其書中對上座部佛教對*ditthi*的概念作了很清楚的討論。

（待續）

諦閑法師《義疏》之結構與詮釋要點（二）

諦閑法師《念佛三昧寶王論》之詮釋研究

釋廣融

第一節 《義疏》結構

《義疏》全名為《念佛三昧寶王論義疏》，此疏是諦閑法師對飛錫法師《念佛三昧寶王論》所作的註解與詮釋，完稿於民國十五年，收錄於《諦閑大師遺集第三編》：論釋。承接上一節中所述，諦閑法師畢生奉持「教演天台，行歸淨土」的原則，著重台淨雙修，於弘宣天台教法時，處處皆勸勉人念佛，以淨土為歸趣。天台觀心所修的「四種三昧」：行法中，「常坐三昧」與「常行三昧」皆以佛號為所緣，足見其與淨土念佛法門之關聯甚深；而淨土法門本身偏重於他力的信仰層面，若能依天台止觀來輔助其教理基礎，則更易深入理解佛陀功德內涵。純靠信仰所建立的修行基礎，除非是善根極其深厚的人，否則很難長期堅固地念下去。再加上修行理論的不清楚，不但容易造成盲修瞎鍊，而且也容易引起別人對淨土教法的懷疑。淨土思想雖是諸佛度生的特異方便道，但我們為了廣大的佛教

中興及自利利他之目的，更應該將淨土教理和通途道的大乘佛法甚深思想銜接上。諸如：憑什麼十念佛名即可往生？極樂世界是如何成就的？彌陀願力為何能攝受我？像這些淨土教的甚深道理，實在應該架構在一個更通透的大乘佛法思想架構當中，如果能朝向與天台教理相結合，應該是一個很好的方向，因為今日漢傳佛教的天台法脈，基本上還命若游絲的存在，而兩者的教理及思想影響中國佛教都相當深遠，淨土教若能和天台相結合，必能對漢傳佛教有更大的幫助，而淨土教法也必能得到更廣大的弘揚。至於要如何相結合呢？就是透過天台教理來解釋淨土教，而且古來祖師也有許多朝此方向努力之成果，如滿益大師的《彌陀要解》，傳燈大師的《淨土生無生論》及《彌

陀圓中鈔》等，都是與天台教理相結合的淨土理論著述。天台家有很多行者後來都是修淨土的，很多的著述也都是採取這樣的態度，這應該就是未來淨土教思想一個很可以發展的方向。²

台灣著名天台學者黃國清對於台淨相融與輔助的益處亦提出其觀點，他說：「持名念佛法門並非單一性的修道之路，主要可分為專持名號之事持及結合止觀的理持，亦即事一心和理一心這兩種修證上深淺不同的方式，雖有層次上的區別，但絕非截然地切割為二。利根者可直接修理持念佛，而鈍根者可先從事持下手，漸次導入理持。專注於持名念佛亦可達到一心不亂的禪定狀態，由定發慧，進入理一心的修持，最後仍可證入中道實相，超脫生死。蕩益大師認為佛號中即涵括了如來的無量功德智慧，因此不論是事持或理持念佛，同樣都可與如來的一切種智感應道交。蕩益大師的理持是結合天台圓教的「一念三千」、「三諦圓融」等深妙理觀來修持念佛法門，此非一般人所易理解及實踐的層面，因此他也極力提倡事持的殊勝功德，既然佛號中即包含了無量功德智慧，事持亦等同以「一心三觀」來念佛。此一主張使得原本艱深難行之天台理觀，在一句佛號中落實了可能性，簡明直捷的念佛法門亦可成為天台圓教之法的開顯之道，而淨土念佛法門也藉由天台之教觀而豐富及深

化了其義理基礎。透過明代等主張台淨融合思想的祖師們之精闢闡釋，持名念佛不僅是解脫生命之捷徑，亦是體證究竟實相，最終成就無上佛果的可行之道。」³

諦閑法師身為一位台宗祖師，因此亦以天台止觀的基礎來闡揚淨土念佛法門，實踐台宗觀心法門與淨宗念佛法門的徹底結合。如其所著之《大乘止觀述記》⁴（以下簡稱《述記》）中云：

念念在佛，即不止之妙止也。一念相應一念佛，念念相應念念佛，即不觀之妙觀也。如是念茲在茲，信深切願，塵想脫落，便是無塵之智。故一生極樂，便登不退，即初住位也。所以淨土法門，稱為勝方便、異方便。以其功德殊勝，異於餘法也。⁵

念佛本身即等同於止觀之理，其至圓至頓之妙，絕非只是貪生怕死等怯懦凡夫所行之法，念佛三昧乃理事無礙、融通不二之深妙法門，又如《述記》中云：

所謂觀佛實相，念他佛三昧也，以其是從佛果德上起觀，故其力尤巨。淨土宗便是用此法門。又清淨三性止觀體狀，蓮池大師所云理一心念佛者，不外此法。然念佛人若不能修理一心，即專修事一心，亦決定往生。以仗

彌陀接引之力故。此尤淨宗異於他宗處。須知念佛念到事一心時，則佛外無念，念外無佛，便是佛心我心，平等一如，即理一心矣。所以念佛法門稱為三根普被，最勝方便也。念佛人不可不知。又復專念他佛者，於對遇境緣，起心動念時，亦無妨依染分止觀，次第而修，以資成念佛之力也。⁶

念佛三昧主要是從佛之果德來修觀，所以其功德力更為強大，故名爲三昧中之寶王。一般人若不易配合合理觀來修理一心念佛，亦可從持名念佛的事一心著手，仗彌陀之悲願接引力，亦可決定往生，這是淨土法門異於他宗之處，故念佛法門又稱爲三根普被、利鈍全收的殊勝行法，自力再加上佛力，其威德力可讓行者不須經歷階次性的修證位次，即可頓超三界的生死幽津，直登不退地，終得成無上正覺。平日勤於念佛來攝心修止，歷緣對境時，以佛號爲所緣境來修觀，使心有所依託與歸向，不落於歧途之中，這即是止觀雙運、定慧等持。因此以教觀爲修行圭臬，輔以念佛爲修行依歸，台淨雙修可說是相得益彰、自利利他的法門。

民國十五年時，諦閑法師曾於覺園講述《寶王論》，其冬即爲之作《義疏》。民國十七年時又於上海南園講《寶王論》

，可見諦閑法師相當重視此論。《寶王論》是以天台教觀的基礎來闡揚淨土念佛法門，此與諦閑法師之弘宣方法是一致的。他認爲《寶王論》之義理悉是應機之妙法、末法之伽陀，其真正發揮了生佛不二、理事相即之淨土妙諦。推測諦閑法師爲之作疏之動機來看，應是欲大力弘揚《寶王論》之妙理，亦可能藉此來深化及推廣台淨雙修的益處。以下將分析《義疏》之整體結構，此將對其義理有具體性的了解，主要可從「釋題」及「釋文」兩部份來說明其架構：

一、釋題：「五重玄義」

諦閑法師依天台宗之例，以「五重玄義」之結構來註釋《寶王論》。因此，諦閑法師認爲：「言五重者，謂名、體、宗、力用、教相也。玄、幽微難見也。義、深有所以也。此我聖祖深得佛心，洞明經旨。故於未釋經前，先以經中幽微難見，深有所以之旨，挈示經前。使人一覽經題，便知經義。蓋名者、經之目也。體者、名下所詮，直指生佛平等之心體也。宗者、趣也，詮性體以起觀行，因觀行以趣歸心體之宗要也。力用者、依觀得力，伏五住惑，成三德善，斷三權疑，生一實信之大用也。教相者、以明如來五時說法，鑒機利物之次第也。意使學人託經名而尋心體。依心體而起觀行。藉觀行而立宗趣。

繇宗趣而威力用。斷疑生信。捨惡趣善。伏斷無明。開顯妙性。善知大、小、頓、漸、偏、圓、權、實，不致謬濫經旨也。是故釋經，先必發明五重玄義。明此五重，有通有別。通則七番共解，別則五重各說。例如利鈍，須廣略一門也。」⁷此「五重玄義」是智者大師特有的解經方法，是以揭露經典本身意在言外的深義（玄義）（尤其重視經典的根本本質）為目的，其中以《法華玄義》為代表。⁸智者大師是參照《法華經》序品及神力品而創始「五重玄義」，並於《法華玄義》卷一下詳列各種經證。⁹後許多台宗祖師皆遵循此詮釋方法來解經，以期能深明及突顯經論之妙理，此亦成為台宗獨有的解經架構。以下則是《義疏》採用「五重玄義」來詮釋《寶王論》的要點：

（一）釋名：

分釋別名與釋通名。釋別名方面解釋「念佛三昧寶王」的各別意涵；釋通名部份則闡述「論」字一般所蘊涵的意思。

（二）顯體：

此論以「寂照不二」為體，意取即寂而照，即照而寂。論中最後一門云：如來名此勝定，為三昧寶王，為光明藏，曰除罪珠，邪見燈，迷者導，王子金印，貧夫寶藏，乃至佛法僧性，大慧光明等，皆指此寂照不二之體也。¹⁰

（三）明宗：

宗者，修行之喉襟、會體之樞要。若修行人不明宗要，將何以領會不思議之妙體？故於顯體之次，須明宗也。前顯體，顯性德。今明宗，明修德。此論以「因果同時」為宗。言因果同時者，謂因赅果海，果徹因源，果因一契，故稱同時。前言體，即指所念之佛。今言宗，即指能念之心。心念諸佛，即知心之橫遍十方也。心境不二，非橫非豎也。心境宛然，亦橫亦豎也。論云：「夫帝網未張，千環焉觀。宏綱忽舉，萬目齊開。浴大海者，已用於百川。念佛名者，必成於三昧。」¹¹此即指一念三千，心佛不二，即心即佛之理。

（四）彰用：

用，力用也。夫淨土經論，概以離苦得樂為宗者居多。唯此論，迴出常倫，以「苦樂雙忘」為用。今先念未來佛，次念現在佛，後通念三世無不是佛。意謂：眾生無不是佛，生佛不二也。既臻生佛不二境界，則無憎愛之可言。無憎，則不見有苦可離。無愛，則不見有樂可得；淨穢不二也。故以「苦樂雙忘」為當部之力用也。¹²

（五）判教相：

今判教相，定三德之深淺也。智者大師以五時八教，判釋

如來一代所說，罄無不盡。經云：「譬如從牛出乳」，牛喻佛，乳喻華嚴也。故以華嚴為乳味。次從乳出酪，以阿含為酪味。次從酪出生酥，以方等為生酥味。次從生酥出熟酥，以般若為熟酥味。次從熟酥出醍醐，以法華涅槃，同為醍醐上味。今之論文，客致問曰：成道捷徑。法華三昧不輕之行；念佛三昧般舟之宗；僉為無上深妙禪，願聞其致。此是純圓獨妙之機，故判為無上醍醐之教相。¹³

以上為釋題的結構，透過天台宗「五重玄義」之解經方式，即能讓讀者於進入本文前即能一窺《寶王論》之堂奧。

二、釋文：「三分科經」

科經者，謂科判經文之段落也。自古判經，必大科分三。謂一序，二正宗，三流通。蕩祖云：「序如首，五官俱存。正宗如身，臟腑無缺。流通如手足，運行不滯。一切諸經，皆具斯意。」¹⁴本文部份，諦閑法師即以序分、正宗分及流通分之「三分科經」形式來加以詮釋，這是晉朝的道安法師所創始的，他判結諸經皆具序分、正宗分及流通分等三分，即將佛經分成此三大段來解釋，後則形成諸經論所採用的畫分內容的方式。然而值得注意的是，《寶王論》乃飛錫法師所作之論，並非釋迦牟尼佛所說之經，以「三分科經」之方式來判攝此論，是否反映出諦閑法師對於此論之尊崇態度？

(一)序分：

述說一經教說產生之由來。即《寶王論》開端，有一高信來請益飛錫法師何謂成佛之捷徑？而飛錫法師為答客問而略開二十門，因此成就《寶王論》立論之緣起。

(二)正宗分：

論述一經之宗旨，正顯聖教量所說之法門。即《寶王論》通念三世佛的內容，共分二十門來闡釋其奧義與宗旨。

(三)流通分：

敘述受持本經之利益，復勸眾等廣為流傳，令末世眾生能依教奉行，使之流通久遠不綴。論中最後則以長文的部份來勸勉並欲翻轉眾生之迷惑並開啓其悟性，使令眾生自慶能聽聞此妙法並歸向投誠。最後則以偈頌作結，言此念佛三昧乃為無上深妙禪，全性起修，今為令眾生有依循之準則，故而以假言說來示人，實則無有一佛在過去，亦無現世及當來，唯證方知。

對比諦閑法師的《述記》，更可清楚得見《義疏》註解在結構方面的特色。《述記》中雖同樣亦運用「五重玄義」之論述方式來解釋題名，但在正文方面則為以「三分科經」之方式來分判，而僅以「別解文義」之隨文註解方式來註解《述記》。

又更深入考察《義疏》釋名部分，顯然較《述記》詳盡許

多。《述記》僅有「總釋名題」，且僅非為「法題」、「人題」兩部分，《義疏》則在釋題部分，分釋別名與釋通名。釋別名方面以相當的篇幅解釋「念佛三昧寶王」中「念佛」的「念」與「佛」字及「三昧」等各別及合併之文字意涵，並從「能所」、「正義」、「喻」等許多不同角度來詮釋別名；釋通名部份則闡述「論」字一般所蘊涵的意思。此點為《義疏》在結構方面之特色。

註釋

1. 出自《摩訶止觀》，CBETA, T46, no. 1911, pp. 0011a22-a28。
「夫欲登妙位非行不階，善解鑽搖醍醐可獲。法華云：『又見佛子修種種行，以求佛道，行法衆多，略言其四。一常坐；二常行；三半行半坐；四非行非坐，通稱三昧者，調直定也。』大論云：『善心一處住不動，是名三昧。法界是一處，正觀能住不動。四行為緣，觀心藉緣調直，故稱三昧也。』」
2. 法藏法師(1999)，〈台灣淨土教思想的發展〉，《佛藏》第十四期。
http://www.fozang.org.tw/mag_article.php?id=235.htm
3. 參見黃國清(2016)，〈淨土佛教的苦難觀及其超克之道〉，《宗教對話：苦難的宗教意涵之探討學術研討會論文集》，頁69-70。
4. 《諦閑大師遺集第二編》：觀釋，《大乘止觀述記》。
5. 《諦閑大師遺集第二編》：觀釋，〈大乘止觀述記〉，頁218。
6. 《諦閑大師遺集第二編》：觀釋，〈大乘止觀述記〉，頁266。
7. 《諦閑大師遺集第五編》：遺著語錄，〈妙法蓮華經五重玄意輯略〉，頁155。
8. 郭朝順(2000)，〈智顗「五重玄義」的佛教詮釋學〉，華梵大學第四次儒佛會通學術研討會論文集，頁267。
9. 安藤俊雄著，蘇榮焜譯(民87)，《天台學根本思想及其開展》，頁50。
10. 《諦閑大師遺集第三編》：論釋，《念佛三昧寶王論義疏》，頁20。
11. 《諦閑大師遺集第三編》：論釋，《念佛三昧寶王論義疏》，頁20-21。
12. 《諦閑大師遺集第三編》：論釋，《念佛三昧寶王論義疏》，頁23-24。
13. 《諦閑大師遺集第三編》：論釋，《念佛三昧寶王論義疏》，頁23-24。
14. 《諦閑大師遺集第一編》：經釋，《大佛頂經序指味疏》，頁765-766。

(待續)

解脫道與菩薩道（二）

• 柯鴻璋

前言

一般而言，佛教在長期的流轉與演變中除分爲南北傳及藏傳外，更分爲解脫道與菩薩道兩者，解脫道偏向著重在自己的生死解脫，並認爲自己的生死解脫重於一切佛所說的任何其他事，或認爲佛教的目的在於修行證入涅槃爲最終目的，其餘可以不論，並以此自勉自許，菩薩道則不然，以爲了解脫外還要起悲心廣度有情衆生，有些著重在解脫與行菩薩道並重，有些甚至認爲未成佛道先結人緣，先利他而後自利，且說利他即是自利，他們推廣以出世精神做入世事業，所謂鏡花水月同爲道場，從行六度萬行中獲得解脫，並且廣行一切世間善事，從事利人的事業，以現代而言皆稱人間佛教。

佛教自古以來就有解脫道與菩薩道之分之爭，近代由於社會變遷，人們投入生活的精神與時間比古老更多更密切，人與人之間的往來頻繁，生活上所碰到的問題也愈多元化，舉凡生老病死，柴米油鹽之事普遍存在於人們生活中，佛教爲解決這些問題，以及彰顯其存在的價值，就必須不斷的適應當前環境，企圖去用各種方法解決現在的問題，故在教義上一方面以人生或人間佛教顯現佛教在當代人間的價值，著重在此時此地此人的重現實輕他方的傾向，一方面則造就許多解決人生問題的醫療慈善事業的存在，所以解脫道與菩薩道在現代社會顯得有些混然，也就是說，生死的解脫與人間事業是否能相提並重，這其中遷涉就解脫道與菩薩道的定義與界限的問題，尤其有關菩

薩道的現代內涵的界定問題更為重要。

解脫道的定義與本質

解脫道的定義就是以解脫為主要的目的與目標，這裡的解脫原則上是要所謂證入涅槃，如阿含所要求的自知自證，所作已辦，梵行已立，自知不受後有的無餘依涅槃的境界，原始佛法的解脫生死的意涵就是解脫道的本質是以成就四果阿羅漢為終極目標，把原始佛法中的佛果分成兩個意義，一是一般的阿羅漢果，一是比一般阿羅漢更高一層的道果，故在原始佛教中稱佛陀為大阿羅漢有別於一般的阿羅漢。

從前面所述解脫道的本質既以阿羅漢果為終極目標，我們從北傳佛教的修行道次第及道行的階位來說，四果羅漢必須斷五下分結，破見思二惑，證我空理，所謂五蘊皆空，徹底達無我境界，也就是說破了我執我見，就完全解決世間的一切問題，達究竟解脫目標，等入了無餘依涅槃，就從此不受後有。這是解脫道的最終目標。

菩薩道的定義與本質

菩薩道的定義有兩層意義，一是自覺覺他覺行圓滿的菩提思想，一是有別於解脫道以證入涅槃為立即目標的不住生死不住涅槃的菩薩道思想，菩薩道對解脫道的修行次第與階位是有一些不同的說法，是以北傳及藏傳佛教為主的大乘菩薩思想，依據這兩種傳承的佛教思想，著重及強調菩提心、大悲心、空性見等基本大乘思想，所謂代表四大菩薩的悲、智、願、行及慈、悲、喜、捨等四無量心，發展為四弘誓願的大乘普渡眾生的本質。

修行道次第

以修行道次第而言，若以代表解脫道的南傳佛教的修行道次第是以覺音尊者的清淨道論為主的四十業處的止禪為主要修行道次第，所以在上座部的佛教中，佛陀教導四十種業處，它們是十種遍禪、十種不淨觀、十種隨念法、四無量心、四種無色禪、一種食厭想、一種四大觀想。十種遍禪的方法就是地遍、水遍、火遍、風遍、藍遍、黃遍、紅遍、白遍、光遍、空遍。十種不淨觀、十種隨念法是念佛、念法、念僧、念戒、念施、

念天、念涅槃利益、念身、念死、念呼吸。四無量心是慈、悲、喜、捨。四種無色禪是空無邊處、識無邊處、無所有處、非想非非想處。一種食厭想、一種四大觀想指的是地、水、火、風，以上四十種業處是上座部佛陀的教法。此外，還有四念處、三十二身分、四界分別觀及各種四聖諦及十二因緣觀等修法，其修行的道次第是非常鮮明實用。且可證可達的，惟大部份的法門都必須經過四禪八定次第，及獲得五自在的功夫，才算真正得到佛在世時所講所體驗的修行道次第。

至於北傳或稱大乘佛教的修行道次第，因為在中國的佛教裡受到後來中國禪宗不立文字，見性成佛及以心印心的影響，把一些修行道次第簡化或根本不去講求與重視，事實上北傳八大宗的修行方法是各有次第的，如天台的止觀，包括在小止觀、六妙門、釋禪波羅蜜及摩訶止觀裡面，華嚴有法界觀及十乘觀門等，唯識有五重唯識觀，三論宗有實相中道觀，以及行門中的禪、淨、密、律各有修行方法，只是在次第的方面似乎缺少如原始佛教所講求的四禪八定的功夫以及如大念處經上所記的

數息法與四念處的觀法等較為鮮明的方法次第而已，事實上這與原始佛教與北傳或藏傳佛教的教義有關，如果從佛教發展的演變與源流來看，我們就知道北傳的大乘其實是從所謂的南傳小乘佛教發展演變而來，當代佛學研究的泰斗印順長老就直言北傳龍樹菩薩的中論就是原始佛教阿含的通論，而且以印老的判教係以性空惟名的初期大乘空性緣起的思想為佛的主要教義及佛的究竟本懷，它是通南北傳甚至後期的真常及藏傳佛教的，只是因為佛教流傳到漢地及藏地時結合本地的思想及風俗發展為所謂的大乘菩薩道思想，這種思想系以佛所證的境界當做是比佛在世時的阿羅漢等為高出許多的境界，以此做為菩薩道衡量與追求的標準，也因此佛教的修行道次第上就顯得與佛在世時的原始佛教所講求的道次第有些許的不同，尤其是中國的禪宗做為漢傳佛教的主流更顯得與南傳佛教的修行道次第許多的差異，但嚴格說來南北傳佛教道次第及其究竟法義以及菩薩道所表現出的種種行為與解脫道真有不同或大的差異嗎？本文擬就此做一個較廣泛的探討，並就教各位學佛同好。

（待續）

佛經故事的啓示（八）

• 何世亮

二十、菩薩道

雀離寺有一長老比丘得阿羅漢道，帶著一位沙彌入城遊觀，由於衣鉢太重，就叫沙彌擔著，隨從在後面，沙彌走在後面，心裏想著：「人生在世，無不受苦，應當修行何種法門，才能快速免除痛苦？」

想著，想著，他突然想到：「佛當讚歎菩薩為勝，我今當發菩薩心，修行菩薩道。」

其師長老比丘以他心通知道他的心念，就對他說：「拿衣鉢給我，走在我的前面。」

沙彌就將衣鉢拿給長老比丘，然後走在他老師的前面，走著，走著，他心裏又想著：「菩薩之道甚大勤苦，求頭與頭，

求眼與眼，此事極難，非我所能做到，不如早一點修成羅漢道，即能早日脫離苦海。」

其師知道他的心念，就對他說：「你擔衣鉢，走在我的後面。」

這樣的情況，總共發生了三次，沙彌也覺得奇怪，為什麼老師等一下要他走在前面，等一下又要他走在後面，就問老師其原因何在？

老師說：「因為你發了菩薩心三次，所以我三次把你推向後，然後你又退了菩薩心三次，所以我把你拉退後三次，這是因為發菩薩心，修菩薩道的功德，勝過成就阿羅漢道千萬倍。」

二十一、精進

從前有一個伎兒，很會表演才藝，但是卻很貧窮，有一天，他向一位富有長者乞討一頭牛，長者不願送給他，又不好意思拒絕，就故意爲難他說：「你若能演奏技樂，晝夜不停，滿一年者，我就送你一條牛。」

伎兒回答說：「可以！但是你必須聽我演奏音樂，能做到嗎？」

長者說：「可以！」

於是伎兒就很高興地演奏音樂，三日三夜都沒有休息，長者聽得都厭煩了。

最後，長者受不了，就叫弟子牽一頭牛給伎兒，伎兒終於如願以償了。

這個故事的啓示是說，行道修福者，不一定要經過長久劫數的時間，假如你能精進修行，有時候很快就能修成正果。

就好像這個伎兒，他不怕困難，而且也不以一年的時間爲長，只要專心致志，一心行道，結果在三天的時間，即完成願

望了。

有人會以爲修持菩薩道，必須累劫勤苦，經過很久的時間，才能修成佛道，其實也不一定，只要修行者精進戒定慧，並且仰仗佛力，自力與他力配合，自利利人，很快可以達到目標的。

二十二、福報

過去在印度的某個地方，住有十萬個沙門，其中五萬個人已經得道，證得阿羅漢，六通清徹，諸漏已盡，另外五萬人尙未得道，或只得下三果，所以道眼未明。

有一天，某位長者來詣塔廟，施設飯食，供養衆僧，欲求人天福報，有一位得道的上座比丘，其人極老髮白齒落形體枯朽，爲此長者咒願畢，就說：「施主！你今天所做的布施，將來會獲得大罪。」

衆人未得道者皆大吃一驚，爲什麼上座比丘會說出這樣狂亂的話，違反了佛法的教義。

上座比丘回答說：「我說的都是事實，絕非狂言。」

大眾說：「此施主做大布施，種了福田，怎麼會獲得大罪呢？」

上座回答說：「你們只知道其一，不知其二，這位施主種了福田之後，的確會獲得人天福報，但是他受了人天福報之後，並沒有生出菩提心，反而產生大傲慢，享受福報，自謂殊勝，不求解脫，不再禮佛，不再看經，不再尊重三寶，放縱五欲，食福既盡，最後墮入惡道。」

這是因為這位施主在種福田的時候，只求福報，不求智慧，所以會有這種情況，免不了六道的輪迴。

二十三、宿命

過去有一位屠夫，世世以殺羊為業，有一天，他來求阿闍世王，希望滿足他的願望。

阿闍世王說：「你求什麼願望？」

他說：「節慶的時候，若必須屠殺牲畜，我皆可為之。」

國王覺得很奇怪，就問說：「屠殺之事，沒有人願意做，你為什麼喜歡呢？」

他說：「我過去曾經是一個貧窮的人，以屠羊為業，勉強維持生活，因為殺羊的果報，我得往生四天王天，後來盡其壽命，又來生於人間，再以殺羊為業，命終生於第二天，如是六反，因為殺羊的業報，遍生於六天界中，受福無量。」

阿闍世王說：「你怎麼會知道這樣的因緣果報？」

他說：「我有宿命通。」

阿闍世王不相信這位屠夫的說辭，認為他說了妄語，就來問佛的看法。

佛說：「這位屠夫的說辭有正確的地方，也有錯誤的地方，他過去世曾經供養佛法僧，善生即生，緣是功德故，得一生六天界上，後來下生人間，也有宿命通，但是將來命終之後，當墮地獄，承受殺羊的罪過，後來又將投身到畜牲道，生於羊中，一一償命。」

這位屠夫，他的宿命通淺識，只看到六世的生天，看不到第七世的惡報，所以他以為屠羊可以生天，這是誤人誤己的看法。」

（待續）

破魔歌

空谷

佛高一尺魔高一丈，金石之言如鍾答響。

佛是忘機無事人，逆行順轉皆天真。龍象蹴踏獅子吼，跛驢烏足堪同倫。魔乃狼心戴人面，妬賢嫉善生機變。佛心安肯隨其流，不落魔群巧方便。怪矣乎！安知平地生陸梁，坦然大道成乖張。

眼底森然皆小醜，景星未克為禎祥。明鏡當臺皎如日，致令醜婦成讎隙。若將擊碎不留踪，醜婦方能愜胸臆。連城自是寰中珍，不與瓦礫爭踈親。但行無諍妙三昧，群魔自化成風塵。

翻思黃鳥生幽谷，雍雍春煖遷橋木。翱翔俯視止丘隅，聲韻綿蠻悅心目。人生穹壤為至靈，卜隣擇地胡不能。鳳入烏巢豈同類，龍歸滄海纔相應。他日天邊沛甘澤，枯槁回生布涓滴。豈惟獨利一山川，博施餘霖滋萬國。

祈禱

王玉琴

！為佛青文藝創刊而作——

跪在佛陀的座前，
我作著虔誠的祈禱；
祈望那顆慈善的種子——佛青文藝，
能夠平安地滋長。

在這多難的世上，
到處充滿坎坷黑暗；
願那真理的火炬——佛青文藝，
帶給世上平坦和光芒。

我又在佛陀的座前祈禱，
期待那新春的第一砲響；
佛青文藝就萌芽，茁壯，
並願新年給我們帶來新希望。

浴佛法會 通啓

三千多年前四月初八，印度藍毘尼園誕生一位太子，名曰悉達多。太子成年後，見社會階級制度深嚴，百姓不能享有平等待遇。太子想要打破這種不平等階級，非武力可行，唯有從思想教育人人平等。決然放棄王宮生活，進入山林禪坐修行。終於思惟出離苦得樂的修行法則。只要人人肯行，都有離苦得樂的機會。所以有今日覺的佛教。為感恩悉達多太子，今逢悉達多太子聖誕，本寺遵循《浴佛功德經》指示，舉行浴佛法會，追思太子的慈悲精神，兼洗去一年的塵勞垢染。祈冀大家離苦得樂。敬邀參加。

湛然大眾 謹啓

一〇六年三月份會務報導

(會訊第427期)

捐款芳名錄

(總計 參萬捌仟捌佰元整)

叁仟元：劉鎮誠

壹仟壹佰元：鄭桂嬭

壹仟元：咪咪 傅冠智 楊怡玲 高啓榮

高湘屏 蘇蕙珍

伍佰元：釋道益 瑞展化工原料有限公司

佟欣打字行 三寶弟子 李雪梨

吳燕靜 蔡輝儒 陳羿宏 陳文宗

陳永漢 宋淑貞 許瑞吟 許汝櫻

郭雪蓉 謝金花 方宏鍊 高淑惠

彭端迪 祝遠志 江柏興 顏高龍

叁佰元：李依璇 林世豐 韓立銘 韓慧玲

邱治民 徐黃貴美 徐淑媛

貳佰元：釋香幢 王建宗 王延銘 王昱絮

林融唯 林志雄 林敏惠 黃美月

侯坤隆 侯坤成 侯鈴朱 侯舜嫻

蕭依慧 陳其彬 陳清瑞 許素月

宋金良 宋沛玲 宋佩庭 宋孟霖

壹佰元：度小月 王建勳 王奕鈞 王滿足

李承育 李慧玲 李焜茂 林建國

林永富 黃怡禎 黃怡瑄 黃郁儒

黃豐隆 黃志揚 黃志新 黃惠伶

黃秋月 黃佩琪 黃陳柳朱 黃百春

傅廷涵 傅廷雯

曾彥夫 顏愛娥 翁玲姬

邱昱誠 邱煥斌 邱雍舜 邱玟諭 曾月里 曾華宥

杜光佑 謝孟哲 詹宗霖 方秀娟 趙靜毅 蘇幸稜

許寶玉 許婷俞 許瑜璇 許富程 許一中 杜書武

陳信志 楊耀任 楊童凱 楊惠如 楊子儀 許福安

陳儀嫻 陳儀潔 陳儀婷 陳昱達 陳雪芙 陳美智

蔡小燕 陳樹剛 陳怡欣 陳育翔 陳國華 陳紫雲

洪桂莉 洪秀宏 洪秀源 洪振銘 劉孟琴 劉鶯嬌

侯燦榮 侯婉茹 侯汶其 洪陳老連 洪貴玲 洪桂昭

鄭幸柔 鄭郭智珠 張靜芳 張意慈 張景富 徐明汶

鄭棋安 鄭妃吟 鄭茂林 鄭光酉 鄭淑蓮 鄭茂川

壹佰元：傅廷捷 韓怡君 韓立仁 韓孝宗 韓孝恩 韓葉蕉霞

徐鈺銓 鄭婷方

106年3月份收支明細表

收	上月結存	\$749,660	90
	本月收入	\$ 38,800	00
入	收入總計	\$788,460	90
支	教育文化支出		
	福田雜誌第369期印刷費用	13,500	00
	福田雜誌郵寄費用	2,124	00
	劃撥代金手續費	35	00
	供養法師——釋妙燦	3,000	00
出	濟助支出		
	黃 ○ 勇	2,000	00
	洪 ○ 欽	2,000	00
	葉 ○ 華	2,000	00
	吳 ○ 霖	2,000	00
	陳許 ○ 雲	2,000	00
	盧曾 ○ 理	2,000	00
	馬 ○ 全	2,000	00
	許 ○ 河	2,000	00
	譚 ○ 陞	2,000	00
	支出總計	\$ 36,659	00
	本月合計	\$751,801	90
	收支比較	94.5 %	

會長：顏高龍
副會長：孫申娥

湛然寺福田功德會



3 月份救濟事蹟

1. 本月固定幫助戶：黃○勇先生、洪○欽先生、葉○華女士、吳○霖先生、陳○雲女士、盧曾○理女士、馬○全先生、許○河先生、譚○陞先生，以上各貳仟元整。



民國八十年，在北京廣濟寺與
當時法音雜誌編輯淨慧法師合影

• 贈 閱 •

■ 中華民國一〇六年四月十五日出版
佛曆三〇四四

■ 發行人：雲 庵

■ 電 話：(06) 2 2 2 8 5 1 8

■ 傳 真：(06) 2 2 1 6 2 6 7

■ E-mail：Chanjan.kuochue@msa.hinet.net

■ 郵政劃撥：31633330 帳戶：蘇經城

■ 社 址：台南市70050忠義路二段38巷8號

■ 印 刷 廠：先進印刷社(台南市育樂街115-1號)

■ 行政院新聞局登記局版臺省誌字第991號

■ 中華郵政南台字第267號執照登記為雜誌類交寄