

福田



371

卐 佛教月誌 卐

◎世界佛教華僧會第十一屆執行委員會第一次會議，由台灣光德寺、新加坡福海禪寺、加拿大正覺寺承辦，於106年3月21日至24日，假日本沖繩縣舉行會議。

◎四月初八釋迦牟尼佛誕生娑婆，佛教界各寺院以諸多不同型式慶祝佛誕。

◎屏東圓融文教基金會106年甄選佛教論文。報名時間：即日起至106年9月30日止。

◎佛教大學暨佛學院招生如下：

1. 阿蓮淨覺僧伽大學。
2. 佛教弘誓學院研究部、專修部聯合招生。
3. 圓光佛學研究所。
4. 法鼓文理學院。
5. 華梵大學佛教學系106年獨立招生。



本期目錄



封面：老蜜蠟念珠 大明攝

1. 佛教月誌

2. 天台宗之「觀佛」法門(二)……………智者與知禮大師

6. 圓教、圓教，誰說的才是最「圓」滿教法？(一)……………明了

12. 諦閑法師《義疏》之結構與詮釋要點(二)……………釋廣融

18. 解脫道與菩薩道(二)……………柯鴻章

23. 上座部佛教的「見清淨」修學義理探討(七)……………林維明

27. 龍樹之諸法實相(三)……………依 佐藤哲英著
觀譯

30. 佛經故事的啓示(九)……………何世亮

33. 一〇六年四月份會務報告

封底：佛隴遠眺

天台宗之「觀佛」法門(三)

• 智者與知禮大師

二、宋代知禮法師《妙宗鈔》的「觀佛」法門

(一)以「觀」觀佛：

(六即佛中)觀行即，此中觀法，異常坐等，直觀心性，故託他佛而為所緣。然是大乘，知心作佛，佛即是心，其觀未成為塵所動，始自圓聞，觀佛妙境。

至識次位，勤行五悔，若未發品，此等行人皆屬名字(即佛)，故知名字其位甚長。今明，對塵即成佛觀，其中念念覺知之心，名觀行佛，此(即)自分。

觀佛相者，若此經(《觀無量壽佛經》)中八萬相好，非羸劣想而可繫緣，故須初心先觀落日，漸觀地樹及以座像。觀既深著方觀勝身。

今依《般舟》初心，先觀千輻輪相，次第逆想，至肉髻，三十二種是下品相。復從足起，可作始行繫心之境，不須更以

落日為緣。

若相若好，皆依於身。身唯金色，故云如鑄金像。此之色相雖從心想如在目前，故云與眼作對。

言妙色者，即是不可思議色也，所以者何？由此行人已圓聞故，知色唯心，知心唯色，五根所對尚體唯心，況想成色豈在心外？

此色非色，非色非非色，而能雙照，色與非色，既離情想故名妙色。非由三觀莫見妙色，非由妙色莫成三觀。境觀相資，塵念靡間，方能得入觀行位也。(《大正》37，頁201下—202上)。

觀行即是智者大師所創立之「六即」之第三即佛，知禮法師將觀行即導入《觀經》中十六觀之觀佛方法，由外境之日落、地樹觀，漸漸回到佛座、佛身之觀；由色而心觀，再觀唯色

唯心皆是妙色妙心之三觀境界。

(二)以「三諦三觀」觀佛：

在《四明尊者教行錄》卷二，《觀經融心解》中以問答方式說：

1.問：《觀無量壽經》十六觀法，於今家（指天台）託事等三種觀門，爲屬何耶？

答曰：既非借於事義立觀立境，不名託事。又非撮乎法相入心成觀，何關附法？韋提特請正受之門，善逝（指佛）直談修證。雖託彼依彼，正皆了唯色唯心，以法界身入心想，故約行明矣。

2.問：雖是約行，而初觀落日，中想佛身，後論三輩。爲只想依正、事境而成觀行，爲即照三諦理耶？人共疑之，願爲明判。

答曰：佛意雖顯，經語難知，須假四依示其修法。何者？一經旨趣搜在首題，故《疏》云：觀雖十六，言佛便周。既以一心三觀釋觀，一體三身解佛。

諸法實相爲經正體；修心妙觀顯四淨土爲宗；能除五逆即生九品爲用；方等大乘圓頓爲教相；五重既爾，豈可以唯想事

境消經文耶？

荆溪之《不二門》云：覽別爲總，符文可知，是則題與經文總別相顯，不可輒異，故知十六（觀）皆圓三觀也。

3.問：韋提被惡子幽禁，遂哀請世尊示無憂惱處，至光照諸土攝在金台，而云不樂餘方志求極樂，……據此等文，唯在同居（土）明矣，何故專據三觀四土之說耶？

答曰：教之欲興，何莫由於近事而漸耶！韋提雖欲捨茲穢土求生淨邦，而佛示觀法，捨穢必盡，顯淨無遺，……如請觀音及乎宣咒，乃能消伏三毒之根，具足五眼之果，諸教興由其例多爾，故修一心三觀求生淨土者，即以三惑爲穢土之因，以三諦爲淨土之果。故別惑盡，則寂光淨究竟三諦也；此惑未盡，則實報淨分證三諦也；通惑盡，則方便淨土相似三諦也；此惑存，則同居淨觀行三諦也。非此諦觀，安令四土皆淨？（《大正》46，頁865下—866中）。

法師在《妙宗鈔》中說：今立三觀釋觀，乃是經文十六觀體，若就十六，各各示於三觀相者，其文繁廣，故於釋題總而示之，令其修者以茲觀法入十六門，則境境皆三，心心絕妙。四依被物言簡意周，雙標次第，及以一心。三觀者，乃以次顯

不次，不融別觀無以明圓，如《止觀》中，皆用思議顯不思議。（《大正》37，頁205下）。

法師又說：（空觀）所明一切智，（假觀）道種智，（中觀）一切種智，令易解故，分屬三人，剋性圓修論三智實在一心中得。三智是果，三觀是因。果在一心因豈前後？因果不二方曰圓修。故舉智後即明三觀，只一觀而三觀者，趣舉一觀即具三觀。舉一空觀，假中亦空，三觀悉能蕩相著故；舉一假觀，中空亦假，三觀皆有立法義故；舉一中觀，空假亦中，三觀當處皆絕待故。若知三觀只在一心，則一一觀任運具三也。（頁206中）。

法師結語說：一不定一，一即是三；三不定三，三即是一。……即此一觀遍入諸門，名一觀一切觀。雖入諸門只一妙觀，名一切觀一觀。……故十六無非妙觀。（頁207上）。

（三）以「心」觀佛：

1. 《四明尊者教行錄》〈觀經融心解〉，知禮法師以問答式說：

（1）問曰：十六觀中既無推理之語，《疏》文隨釋不示三觀之言，是則三觀釋名，四土顯體，乃是開乎圓解而已。至於歷

境修觀，且只想於事境，託乎繫念，生彼樂邦。既獲阿鞞（不退），何患不至寂光實報（二土），一家製立豈乎解行二門？

答曰：

《經》云：諸佛法身入衆生心想中。是故心想佛時，是心即是三十二相。是心作佛，是心是佛，《疏》作感應道交，釋解入相應釋，若無初釋，則觀非觀佛，若無次釋，則生佛體殊，二釋相成，是今《觀法疏》云：佛法界體無所不遍，念佛三昧，解入相應，故云入心想中，自非一心三止三昧，安與法界而論應入？

是心作佛者，明即心變，全性成修；是心是佛者，心外無佛，佛外無心，此令行者隨觀一境皆知心變。全體是心，既全是心，心豈見心？如指不自觸，刀不自傷，故《般舟》云：我所念者即見心，作佛心自見心，乃至云：心者不知心，心者不見心，心有想則痴，無想則泥洹。

《止觀》約此而立中觀，中觀若立，任運即三也。《般舟》此文與今經，廣略殊，其旨不別。如來本恐著相佛不成妙宗，故於真像之前示乎體觀。今依此法而觀佛身。儻不依此，豈獨不成妙觀，抑亦不發勝相。智者得經妙旨，乃於首體預明

觀體，令將此觀入十六門，則相相圓融，心心寂滅。

第九佛相疏，目爲眞法身觀，眞縱對像，法如何消？與《法華》微妙淨法身，具相三十二，云何異耶？（《大正》50，頁866下—867上）。

(2)問曰：解入相應，釋之方的，此義即足，何須前約感應釋耶？

答曰：今之心觀，非直於陰觀本性佛，乃託他佛顯乎本性，故光明應佛入我想心，次明佛身全是本覺，故應佛顯知本性明。託外義成，唯心觀立。

淨心能感他方應佛，故名是心作佛。言佛本是無者，法身妙絕無有色，相迭相見，故心淨故有者。衆生淨心依於業識，熏佛法身，故見勝應妙色相也。

一心即應佛，故名是心是佛。向聞等者，佛體無相，心感故有，是則心佛及以有無，條然永異。經泯此見，故言心是應佛，心外無佛。二心即果佛，故名是心是佛，即亦無佛之因一句也。既心是果佛，故無能成三昧之因也。衆生心中已有如來結加趺坐，豈待當來方成果佛？（《大正》37，頁220上—中，
《妙宗鈔》卷第四）。

（待續）

（上接第17頁）

「科」。此中，分判爲大段落稱爲大科，分判爲小段落稱爲細科。依據分科可以獲知該書之簡明內容及義旨脈絡，並能定出註釋者對於該書之大體見解。我國古來對經論等之註釋之風頗盛，因而疏、鈔之類爲數頗多，其中多用科判之法，因而科判之法日漸細微，頗有繁瑣之弊。一般而言，科文多列於隨文註釋之前，但往往也有集結於一處而可單獨成書的。如《維摩經疏科》、《觀無量壽經妙宗疏科》、《法華經指掌疏科文》等。

16.《諦閑大師遺集第三編》：論釋，《念佛三昧寶王論義疏》，頁16。

17.《諦閑大師遺集第三編》：論釋，《念佛三昧寶王論義疏》，頁16-18。

（全文完）

圓教、圓教，誰說的才是最「圓」滿教法？（二）

• 明了

隋代智者大師以《法華經》為圓教，唐代法藏法師以《華嚴經》才是圓教。爭論圓教地位從公元六百年左右至今已近二

千年，又從中國佛教延伸到日本佛教，論爭彌漫了亞洲漢傳佛教地區，不可不令人重視之問題。從傳統佛教的研究，至今已採取西方學術型研究對圓教又有更進步認識圓教真面目。問題雖老舊，也可以冷飯再一些料重炒一番，請讀者品嚐。

一、天台宗智者大師對圓教的主張

1. 天台宗之化法四教判，以藏教、通教、別教、圓教為世尊教法內容。圓教以《法華經》與《涅槃經》列為主要教法內容。

2. 至於教化時間天台宗以華嚴時、阿含時、般若時、方等時、法華涅槃時等五期。世尊先對賢聖菩薩說《華嚴經》，但凡夫衆生不解不悟，改說阿含、般若，最後才說《法華》及《

涅槃》。說《華嚴經》最早，《法華》《涅槃》最後，晚年臨近涅槃才說的經典。

3. 圓教之教義內容：

(1) 在《四教義》卷一說：圓以不偏為義，此教明不思議因緣，二諦中道、事理具足，不偏不別，但化最上利根之人。（《大正》46，頁722中）。

化法四教之中，圓教乃是最深妙的教法。《法華經》以外的其他大乘經典並非不談圓教，然而均雜有藏、通、別之粗拙教法，故非了義教。而《法華經》所說純圓獨妙，高出餘經。故智者大師批判《華嚴經》是「圓兼一別」，在圓教中雜帶別教之思想。

圓教之教義是：(1) 實相中道的妙理，一切萬有諸法的當體即真如實相的中道，(2) 三千世間即空、即假、即中。

三千世間是一切萬有的事理總別，本來互相融合、虛通無礙。

三千諸法非如吾人目前之所思慮，而是遠離凡慮的，故即空。而其當處諸相宛然，柳綠花紅不相紊亂，故即假。此不紊亂的諸相當體，即是融合無礙、絕妙不可思議，故云即中。

如此，三千世間三諦圓融，事理、色心、因果悉皆不二，此稱為煩惱即菩提、生死即涅槃，或云一色一香無非中道。

凡此皆表示「三千在理，同名無明；三千果成，咸稱常樂；三千無改，無明即明」。故其「即」並非如通教之二物相合，也不是別教的背面相翻，而是當體即是「即」，煩惱生死本身即是菩提涅槃。

雖云中道，並不是從空、假而出的中，而是即空、即假、即中，所以是「不但中」。

(2) 圓的意義有：圓妙、圓滿、圓足、圓頓。

① 圓妙：指空、假、中三諦，其體是一，無一法之偏，無一法之隔。三諦圓融，其體不縱不橫，非思議所能及。

② 圓滿：既然三諦圓融，所以空、假、中三觀相即，一即三，三即一，無有缺減。

③ 圓足：事理諸法舉一，即出任何一法，都圓滿具足三千諸法。

④ 圓頓：三千諸法之法體圓足，無初、後差別，非次第修成。具此四義故名圓教。

此外，《四教義》卷一，又以教圓、理圓、智圓、斷圓、行圓、位圓、因圓、果圓八義，詳釋圓義。修此圓教首先須於圓理中開圓解，進一步再修圓融三觀。

二、華嚴宗法藏法師對圓教的主張

(一) 法藏法師之判教

法藏法師將佛教思想判為五教：小乘教、大乘始教、大乘終教、頓教、圓教。

其中圓教即指《華嚴經》之教法而言。依華嚴宗主張，十玄緣起、六相圓融正是圓教義。賢首法藏在《華嚴經旨歸》之第十經圓下，舉處圓、時圓、佛圓、衆圓、儀圓、教圓、義圓、意圓、益圓、普圓之十圓。並謂：如上一切處、一切時、一切佛、一切衆、一切儀、一切教、一切義、一切意、一切益，各通帝網，重重俱在一塵。如一塵處，一切盡虛空法界，一一塵處皆亦如是。……以同一無礙大緣起故，自在難量不思議

故，是謂華嚴無盡法海，窮盡法界越虛空界，唯普賢智方窮其底。（《大正》45，頁596下）。

1. 五教之別依心識上說：小乘是依六識；始教中之唯識，則依阿賴耶識；終教以賴耶識合如來藏；頓教則一切法唯一真心；華嚴圓教即性海圓明，法界緣起，無碍自在，一即一切，一切即一，主體圓融，故說十心，以顯無盡。

2. 甚深緣起一心，具五義門：(1)攝義從名門，如小乘教說，(2)攝理從事門，如始教說，(3)理事無碍門，如終教說，(4)事盡顯理門，如頓教說，(5)性海具德門，如圓教說。

3. 依十宗開五教：(1)我法俱有宗、小乘中犢子部等……

(2)法有我無宗，(3)法無去來宗，(4)現通假實宗，(5)俗妄真實宗，(6)諸法但名宗，(7)一切皆空宗，謂大乘始教，說一切諸法，悉皆真空……如般若等，(8)真德不空宗，說一切法唯是真如，如來藏實德故，有自體故，具性德故，(9)相想俱絕宗，如頓教中絕言之教，顯絕言之理等，如淨名默顯等，(10)圓明具德宗，如別教一乘（圓教），主體俱足，無盡自在，所顯法門也。

（以上取自法藏法師之《華嚴一乘教義分齊章》及《華嚴探玄記》）。

從以上三種方式說明華嚴宗思想也可瞭解法藏法師五教之內容與經典種類。

(二) 宗密法師所判五教

1. 人天教：說三世業報善惡因果之理，持五戒免三途，生人道中，修十善及施、戒生六欲天，修四禪八定生色、無色天。

2. 小乘教：說我空之理，修無我之觀智，以斷三毒，止息諸業，證得我空真理，乃至灰身滅智，永離諸苦。

3. 大乘法相教：說唯識所變之理，依人法二空之智修唯識觀及六度四攝等行，漸伏斷煩惱所知二障。證二空真理，成菩提涅槃之妙果。（以現代佛學即唯識思想）。

4. 大乘破相教：說一切皆空之理，觀無業無報無修無證及生死涅槃平等如幻，破諸法定相之執。（以現代佛學即般若性空思想）。

5. 一乘顯性教：以不藉方便、隱密，直指自心即是本覺真性，離諸妄想執著而得見自身如來廣大之智慧。（以現代佛學即如來藏思想）。

宗密法師之五教與法藏法師之五教有異有同，在《華嚴原人論發微錄》卷中說：(1)小乘教即賢首（法藏）愚法，攝初人

天教，(2)大乘法相即賢首分教，(3)大乘破相(教)即賢首始教，(4)一乘顯性(教)即終、頓、圓同教(乘)。(《正續》104，頁195下)。二師之相同。

(三)慧苑法師之華嚴宗判教

1. 迷真異執教：指西方印度的九十六種外道，中國之孔子、李聘、莊周思想。

2. 真一分半教：即法藏法師之大乘始教。

3. 真一分滿教：即當大乘終教。

4. 真具分滿教：即當終教和圓教。

慧苑法師取消法藏法師五教中之「頓教」，被澄觀法師批評謂：顯云心觀，不俟參禪故。(《隨疏演義鈔》，《大正》36，頁16)。認為《華嚴經》的特殊海印三昧所現法門，強調宜由自心，深深的反省而闡明文意玄旨，不可徒拘於文字表面的解釋。比慧苑後期之宗密法師判教也沒有頓教，可見取消頓教也有人認同。

(四)澄觀法師之華嚴宗判教

法師判教有二種特點：性相判決與同別二教論。

1. 性相判決分十種異之性與相作比較，較其優劣、妙拙之

教法。

2. 同別二論：法師認為圓教有二種，一是同教，二是別教。「別」乃是「不共」，與「實」、「頓」不共故。同教是「同頓」、「同實」的意思，今顯此「別」，故云「不共」。以「同教」為「同頓」、「同實」，即：同於頓教，同於終教(指如來藏)叫做同教。別教一乘指華嚴宗之圓教，優於同教一乘之天台宗之圓教。

天台宗智者判五時八教後就定案，後代祖師未更動名稱，只有增加內容，但華嚴宗自法藏法師判教後，歷代祖師都有不同名稱判教，雖然法藏法師之五教判可連接作相似解釋，但後代佛教學者仍然認為雜亂，不易瞭解與修行，只就一點來說，有遜於天台宗之五時八教之判教。

三、華嚴宗對天台圓教之詮釋與批判

(一) (佛) 乘之詮釋與批判天台圓教為同教一乘。

1. 華嚴宗有五教之判，前四教義皆方便之入法界門，最後之圓教是法界無碍之大緣起義，是純實顯真實相，法藏法師稱為別教一乘之圓教。此處言「別」非天台宗之別教，是「不共」，與「實」與「頓」不共故。不與天台宗圓教之實教、頓教

相共同之義。以現代話來說是獨特的，唯一的，不與他宗相同。

2. 天台宗圓教是開三乘顯一乘，有開權顯實，或廢權立實才建立圓教，故一（佛）乘是同教一乘之圓教。同教是「同頓」、「同實」的意思。以「同教」為同頓與同實，即是同於五教判中之同於頓教，同於終教。因此以五教判天台圓教低於華嚴圓教。

3. 華嚴宗之說「一乘」則直顯此「佛界」之真實究竟法，故無權可開可廢，為一自始不與權教之絕待教，與他教不同，故又稱名別教一乘。

(二) 觀法之詮釋與批判

1. 華嚴宗圓教則始於直觀華嚴所說之佛境界之廣大無碍，佛以一音說法，為眾菩薩所圍繞。

佛說法時，於「高台樓觀師子座，諸莊嚴內，一一各出一佛世界，塵數菩薩，謂慧海等。此是如來依報所攝，以表依正無碍故，人法無二故。

又如佛眉間，出勝音等佛世界，塵數菩薩，以表因果無碍故。……一一菩薩各與一佛世界，微塵數等妙莊嚴雲，悉皆彌覆，充滿虛空……一一毛孔，各出十佛世界……一切妙

寶光明雲，一一光中各出十佛世界。」（取自《華嚴經旨歸》）。

佛說法之音聲即遍重重無盡之世界，而無不聞，其光明遍重重無盡之世界，而無不照。

2. 天台宗圓教觀法，智者大師言止觀，皆要在收攝此心。其言一念三千之觀法，乃意在於當前之一念中，見其即具三千諸法，而即在此介爾一念心中，起空假中觀。

智者大師言《小止觀》，更教人於數息中起止觀工夫。於此介爾一念中起工夫，乃強度的，說此一念中具三千，即言不須於一念外求三千，亦不須於三千法更起觀。

此三千法固亦是相攝而相即相入者，但亦不須於此起觀，以觀其相即相入，而更明此相即相入如何展現為一法界無碍之大緣起法。

天台宗之言一念三千，乃重在攝三千於一念，而不重在開一念為三千。其判教之論所歸者，全在教人於當前介爾一念中，用止觀工夫，使此工夫與一念相即，而止於是，而更即假、即空、即中，以觀其理或法性。

先持舉其名，更與此理相應，而生起相似之念，與法性有相似即，更有分證即，與由分證而全證之究竟即等。此皆為凝

聚心念更求息止，以成觀之強度的工夫。

3. 二宗圓教觀法之比較：

《華嚴》言一毫端出大千世界無量經卷，雖亦似天台之言一念三千，然卻非重在納三千於一念，納大千世界無量經卷於一毫端；而意在於一毫端開出大千世界無量經卷，以見法界緣起之廣大無碍。

此非謂其全無納廣大法界於一毫之意，如天台亦非無即一念以觀三千諸法之意。然倚輕倚重，則顯然有不同。

又天台華嚴皆言止觀，然天台自是重在止於介爾一念，以成觀；而華嚴則重在觀無碍法界之大緣起，以成止。天台所止之介爾一念，即吾人凡夫無明法性心，以止觀破無明，而開顯法性。而華嚴所觀之大緣起，則初只佛眼所見一眞法界。

華嚴宗人謂天台宗能道中庸而極精微，而華嚴宗則是極高明而致廣大。

天台之一念三千，乃即一念心以言此心之性具三千。而《華嚴經》〈性起品〉言「如來性起正法，一切如來平等智慧光明所起」。故天台宗由智顗至湛然知禮三師益重言「性具」，

華嚴宗由智儼法藏澄觀宗密四師，益重言「性起」。

天台言一念無明法性心，可歸於觀染心，觀性惡爲法門；華嚴以一念心上契佛眼所見之大緣起法，則要在見此興起心性絕對清淨，無染萬法之爲法門。

(三) 華嚴宗對「圓頓」之詮釋與比較

1. 天台之爲圓頓教之頓爲頓破無明，華嚴之爲圓頓之頓爲頓入一眞法界。

2. 天台兼爲一切凡夫小乘說，華嚴則專爲法身菩薩與有菩薩根器者說。

3. 一切衆生皆有佛性，即亦皆有菩薩根器，故華嚴之教亦即可遍接群機。華嚴宗所宗之《華嚴經》之義，自是極高明之義。如日初出時之照高山之燦爛光華，不同天台宗所宗《法華經》之日之還照彼三乘之教中悠悠行路人，共得安息於涅槃城。

以上三種論述華嚴宗與天台宗圓教之宗義與比較，係摘要於當代華嚴宗權威唐君毅教授《華嚴宗之判教論》一文。後人說唐君毅教授比較同情華嚴宗。

(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

第二節 《義疏》詮釋要點

諦閑法師所著之《義疏》是《寶王論》目前唯一的註解本。飛錫法師的用字遣辭極為精簡洗鍊，有些內容就字面來看，不易了解其義涵，而諦閑法師採用台宗「五重玄義」的方式來釋題，明確地指出《寶王論》名、體、宗、用、教的深義，這更能彰顯出《寶王論》獨特的觀點。從《義疏》前之科文¹⁵即能看出諦閑法師著疏之特質。主要可分其二：

一、簡明有力：

正文部份，諦閑法師為每一小段的內容都下一簡潔、清晰的科文，使令讀者能一目了然地領會段落的要義。值得一提的是，《義疏》中所列的《寶王論》對照文，與原來《大正藏》的內容，有許多的出入處，其義涵不變，但常有字詞增減或順序前後調換的情形。關於此點有兩種可能性：一為諦閑法師所

看到的《寶王論》版本，本身即有許多缺漏的問題所致。第二種可能性為諦閑法師僅簡單引用重要文句。以下筆者將《寶王論》與《義疏》中略去之文句分列如下表以對照之：

《寶王論》二十門	《義疏》中略去之《寶王論》文句	相關經論
念未來佛速成三昧門第一	三昧之宗者，欲令弱喪之不二法門存乎語默。匪唯淨名杜口，文殊興讚而已矣。 既契之後，心、佛雙亡，雙亡定也，雙照慧也，即定慧齊均，亦何心而不佛？何佛而不心？佛既然，則萬境、萬緣無非三昧者也。 問曰：「法華者，法也；念佛者，佛也。安得以法為佛，以佛為法，浩浩亂哉？」對曰：「不亂也！元是一門，而誰為亂？」	《維摩詰所說經》
		無
		無
		無

嬖女群盜皆不可輕 門第二	經不云：「夫昔列仙名鹿蹄，地滑倒仆，以仙咒令旱。國人患之，王募嬖女，誘而得之，騎頸入城，油雲四起，霈然洪澍。彼仙雖有御長風之通，凌太清之術，無能施也。仙人者釋迦。	無
持戒破戒但生佛想 門第三	所以如來名此觀佛三昧，爲大寶王戒品海者，可以滌破戒之罪垢，得塵累之清淨也。	《佛說觀佛三昧海經》
現處湯獄不妨受記 門第四	若使不降者來降，不服者咸服，則使天下一統矣！獵獵旌旗而焉用？翩翩飛將而奚適？吾將卻馬以冀田，日出而作，日入而息，雖帝堯之聖，於我何力哉？百姓日用而不知，方明聖化之廣被矣！	無
	夫因想而有者，豈得不空哉？則大鵬將尺鷃以齊，太山與秋毫而一，無夷岳之僻，續晷之憂矣。」	無
	千光散射，十號圓明。誠如弗言，孰敢不信？	無
但和光同塵，保雌守靜，既慈且儉		

觀空無我擇善而從 門第五	，不敢爲天下先，各一聖也，安用商摧其淺深歟？三教無我矣。擇善而從者，謂三性之理，理無不在。故《涅槃經》云：「一闡提者，心不攀緣一切善法，乃至不生一念之善。」是知，	《涅槃經》
無善可擇無惡可棄 門第六	乃念未來諸佛，而同過、現正覺耶？蓋不得已而言之，爲力微任重，良在此焉。梵云南無，唐言歸命；梵云阿彌陀，唐言無量壽。三世諸佛，豈祇一佛而有壽量耶？今與子同念于三世彌陀，同生于十方極樂，有何不可？而欲鷁路退飛哉？	無
	經所謂：「水不上升，月不下降。『光淨因緣，虛空皓月，現於清水；彼佛不來，我身不往，念佛因緣，如來寶月，現於心水。如說頌曰：『菩薩清涼月，遊於畢竟空，衆生心水淨，菩提影現中。』」	《妙法蓮華經玄義》 《華嚴經》
	飛白刃於赤鱗，放蒼鷹於狡兔，如	無

念現在佛專注一境 門第八	一切衆生肉不可食 門第七						夕蛾投火自取其斃歟！	
	若欲念於彌勒佛者，必得上生兜率 天宮，見慈氏之尊，則彌天釋道安 ，爲其首唱耳。						無	
	念未來佛即衆生是，已聞玄義，事 廣理幽也。又恐心散難檢，今欲一 以貫之，						無	
	祛有漏心，乘扁舟於黃金之池，禮 彌陀於白玉之殿，						無	
	專注一境，圓通三世，誠哉！然稱 念自歸，						無	
	子今厭樂交爭，得不入於魔骨也？						無	
	大覺未成，未暇閑任，故名爲忍。 女身空，佛身空，未始異也。菩提 之義，豈得異乎？						無	
易行、難行之談，身即菩提之觀， 其旨鏡焉。	又一息不還，即屬後世者，亦誠如 所問。世上之人，多以（寶玉）、 水精、金剛、菩提（木櫨，爲數珠 矣）						無	
	此生他生一念十念 門第九						無	

是心是佛是心作佛 門第十							
豈要至十念哉？打僧、罵尊，雖非 正逆，是五逆之類也。又一念者， 如經云：							無
近念諸佛，興敬於未來之尊。							無
子問非也。子但引經，不知經之所 趣。經者，《觀無量壽經》也							無
是心是佛，敬聞其理也。然此經所 明十六妙觀，韋提得之，則冰日可 想，金山晃然，（魔光、佛光，自 觀、他觀，邪正混雜），若爲澄淨 ？（願一一示之），令念佛人離師 獨坐心安若海也。							《佛說觀無 量壽佛經》
冰想者，爲琉璃地之張本也；日想 者，作白毫光之由漸也。							《佛說觀無 量壽佛經》
佛地名最勝，清淨妙莊嚴，（照耀 如盛火，光明悉遍至，熾焰不壞目 ），周輪化三有。』問：「今之 光現者，熾焰壞目，非魔如何？光 而不耀，非佛如何？」							《大乘入楞 伽經》
眞解脫者，即是如來。』明矣！							無
豈同於三界之流轉焉？豈同於九品							無

念過去佛因果相同 門第十四	往生焉？	
	定慧若均，則兼忘心佛誠如所問矣。	無
	非如冤讎不欲相見，慈之至矣，是其義也。	無
	夢覺一心以明三昧	無
	闕公往生，金光相報，敬諾之矣。	無
念三身佛破三種障 門第十三	萬水之內皆有月焉，此月為多、為一耶。不可言一，	無
	念現在佛，專注一境，已聞奧義。	無
	欲令在胎師子便能哮吼、飛落走伏者，未之有也！出胎之後，可翹足而待，曾何闕矣？而因果相同，其義一也。	《佛說觀佛三昧海經》
如波斯匿王與敵國戰，有中毒箭，苦不可堪。	《大法鼓經》	《大法鼓經》
	大善與智者齊名於時矣。豈得推移	《法華三昧師資傳》
	嘿曉而不習哉？	《菩薩瓔珞經》
《瓔珞經》云：『道名一心，多想非道。』	問曰：「若言無念是三昧者，直超無念，更何迂迴，而用於念哉？」	無

無心念佛理事雙修 門第十五	
對曰：	《大佛頂諸菩薩萬行首楞嚴經》
云：『大勢至法王子，與其同倫五十二菩薩，即從座起，頂禮佛足，而白佛言：「我憶往昔恒河沙劫，有佛出世，名無量光，十二如來相繼一劫，其最後佛，名超日月光，彼佛教我念佛三昧。譬如有人，一專為憶，一人專念，如是二人，若逢不逢，或見非見。二人相憶，二憶念深，如是乃至從生至生，同於形影，不相乖異。十方如來，憐念衆生，如母憶子。若子逃逝，雖憶何為？子若憶母，如母憶時，母子歷生，不相違遠。」	
如染香人身有香氣，此則名曰香光莊嚴。我本因地，以念佛心，入無生忍，今於此界，攝念佛人，歸於淨土。佛問圓通，我無選擇，都攝六根，淨念相繼，得三摩提，斯為第一。	《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經·大勢至菩薩念佛圓通章》

了心境界妄想不生 門第十六	未及造談，聊申此意，想爲答之。」 慧可禪師，命筆迷意，答居士曰： 念佛名眞無念，往生名眞無生，信 矣。 子謂念佛三昧無上妙禪，非心行中 求者。不然也！爲子明之。夫心之 爲行者， 故勝天王問佛：『云何菩薩，通達 禪波羅蜜？ 據斯金口，豈有不善、無記而不擯 之哉？ 若謂念佛心行，而非解脫者，不善 、無記二種心行，豈得有哉？ 大士所以入觀用想，須彌爲燈炷， 大海爲油盞，未展殷敬。 此志、此心，足可嘉尚！有如是者， 汝是也。』國土及佛，皆約昔日 所獻蓮華而爲號者，欲令明識行因 感果之義也。何乃沮檀度之獻華，	《續高僧傳》 《悲華經》
諸佛解脫心行中求 第十七	無	無
三業供養眞實表敬 門第十八	無	無

無相獻華信毀交報 門第十九	而欲別遵之無相哉？毀之報者， 若以惡眼，視發菩提心人，得無眼 報；以惡口，謗發菩提心人，得無 舌報。 棄獻華之檀波羅蜜 有何不可？而欲略之哉！ 則知，解猶於目，行類於足。	無
萬善同歸三昧門第 二十	無	無

二、彰顯《寶王論》的特色：

《寶王論》是採用問答的方式來點出衆生之疑，並藉由博引群經來證明並強化其論點。《義疏》前之科文不但突顯出《寶王論》本身的特色，且於內文中詳盡地解釋每一個字詞，使令讀者更易領會論中所欲傳達之深義。諦閑法師以「一念三千」的觀點來詮釋念的狀態，一切皆是現前一念心所開展出來的。心屬能念，佛屬所念，復須知能念之外無所念，即心外無佛。所念之外無能念，即佛外無心。心外無佛，全佛即心，佛外無心，全心即佛。¹⁶心不住於所念上，念而無念，無念而念，念他佛即念自佛，自他相即不二。此外，諦閑法師從「六即佛」的立足點，以三覺配合三諦三昧來詮釋三世佛的概念，雖有三諦之分次，但舉一即三，三即一，互融互攝，究竟無有分別。

(一)、念本覺佛即念未來佛：

若以六即判位，指「理即佛」之位次。眾生本自具足佛性，就理上而言，心佛不二，此屬於真諦三昧。

(二)、念始覺佛即通念三世無不是佛：

此指名字至相似即佛，屬於俗諦三昧。

(三)、念究竟覺者即念現在佛：

此指分證乃至究竟即佛，屬於中諦三昧。¹⁷

此外，苦樂雙忘亦是《義疏》中之一大特殊觀點。此與一般淨土經論所強調的離苦得樂有所不同，諦閑法師判此為《寶王論》之力用。而此一觀點主要是緊扣著眾生皆有佛性，生佛不二的見解而來。《寶王論》中主張要先念未來佛，次念現在佛，後通念三世無不是佛，此亦是自行及化他的次第。既明了生佛不二的概念，即應無憎愛可言，自然無苦可離，有樂可得，淨穢不二，聖凡無別。心不落於兩邊的執取，行於中道才是究竟實相。雖就理上而言，生佛不二，但眾生目前仍尚是生死凡夫，煩惱無明重重，透過視眾生如佛的不輕之行可去除慢心，但恐所緣之境過廣，心不易專注，因此接著須緣念現在佛，令心住於一境上，不令散失。最後則是念一佛即能圓通三世佛。

飛錫法師以天台「一心三觀」及「三諦圓融」的觀點來闡釋淨土的思想，此與諦閑法師的弘化方式相同，兩人在教義的闡揚上可能有許多契合的理念，或許這正是諦閑法師何以特地為《寶王論》作《義疏》的緣由。《義疏》整體明顯地呈現出台淨融合的思想特色，這不僅揭示出飛錫法師的立論本懷，亦顯露出諦閑法師自行化他的方式。

筆者將於第四章分析諦閑法師對飛錫以「生佛不二」念未來佛思想之詮釋義涵，而第五章中將首先論述「般舟三昧」的行法內容及唐代的流傳情形，其次闡明諦閑法師對飛錫「心境不二」念現在佛思想所註解之觀點。第六章則就飛錫法師主張法華與念佛三昧融通不二的思想淵源作一嘗試之論述，接著探討諦閑法師對飛錫「寂照不二」念三世佛思想所作之詮釋義涵，以期能對《寶王論》之內容有具體性之了解。此三章內容則分別對應到《寶王論》上、中、下三卷。

註釋

15.《中華佛教百科全書》六，3406a。

指註釋經論時對全經文句所作的段落分判。為我國古代注經者常用的詮釋方式。也稱分科、科段、科節、科判，略稱為

(下轉第5頁)

解脫道與菩薩道 (二)

• 柯鴻章

修行道次第與修行方法的異同

何謂道次第？道次第的範圍原則上包含兩者，一是修行的順序，一是修道的階位，在修行的順序上也各有不同的說法，如在阿含部有親近善知識、聽聞正法、如理作意及法次法向然後得證道果的次第，禪宗有破三關之說，天台小止觀有十個次第從具緣到證果，其中要訶五欲棄五蓋等修行的基礎次第，或者說在止觀行門中先修止而後修觀或者說止觀雙運，也說空假中三觀，先修空觀再得假觀最後空假圓融得中道觀，華嚴也有十乘行門及修法界觀的次第，又說從事無礙、理無礙、事理無礙到事事無礙，若以藏傳佛教而言，也必須要經過四加行的修行基礎才進修生起次第與圓滿次第，其中四加行又分四共加行及四不共加行，最有名的是菩提道次第廣論中的道前基礎以及下

中上士道進而修止觀雙運，其他如阿抵峽尊者的菩提道炬論，岡波巴大師的解脫莊嚴寶——大乘菩提道次第論以及薩迦派的道果三現分與三續分等都是十足的修行道次第論，乃至近代對佛教源流及般若緣起性空之中觀甚有研究貢獻的印順長老所提倡的人間佛教也有其嚴謹的道次第論，印老在成佛之道一書中特別強調從歸敬三寶、聞法趣入到人天乘、三乘共法、五乘共法到大乘不共法等以及其所薰修的止觀次第都有非常鮮明的道次第。此外，幾乎在各宗派或現代的各學派或宗門中均有自己的修行道次第如隨佛法師的中道禪法次第等皆是。

道次第是一種修行的順序及階位，因為修行順序的進展牽涉到修行階位的鋪陳，因此，可以說修行道次第與修行證果階位有關，在南傳佛教中，因其係立足於根本佛教與原始佛教的早

期佛教，在道次第上特別重視四禪八定的功夫，以及第九次第的滅盡定功夫，以此來判別三果以下的證果階位，當然在南傳佛教中又分為止行與觀行兩派，在南傳經部中的無礙解道中將佛教修行者分為三種止觀，在具存品第一具存論中就分別的說明，其內容：「友！於此處有比丘，先為寂止而修習正觀。彼依先為寂止（後）修習正觀而道生。彼習此道多作修習。依習此道多作修習而斷諸結、離諸隨眠。」

友！復次有比丘，先為正觀而修習寂止，依先為正觀（後）修習寂止而道生。彼習此道多作修習，依習此道以多作修習而斷諸結、離諸隨眠。

友！復次有比丘，修習俱存之止觀，依修習俱存之止觀而道生。彼習此道多作修習，依習此道多作修習而斷諸結、離諸隨眠。」，以上這種止觀的修習方法散在南傳經部與論部中，並在覺音尊者的清靜道論中有詳細的介紹，目前在台灣就有緬甸法師帕奧與馬哈希兩人的弟子及帕奧本人分別推行南傳佛教的止禪與觀禪兩種修行方法，其間優劣各有不同的解讀，但其究竟還是以南傳佛教所一致承認的四果阿羅漢道為追求目標。

至於北傳佛教的道次第，嚴謹說來，確實是比較沒有所謂鮮明的道次第，尤其是禪宗，即使如現代禪宗大德聖嚴法師在與藏傳佛教達賴喇嘛的比丘弟子丹增諦深的漢藏教理訪談中都如此的表示，可是事實上，禪宗諸大德仍舊諄諄的勸勉學禪者要勤修戒定慧，息滅貪嗔癡，這當中的戒定慧與阿含部的增上戒，學增上定學，增上心學又有何不同呢。

修行道次第與修行方法有關，以南傳佛教帕奧系統（止行）而言，是先修四念處中的觀習法進入四禪後再修四界分別觀及十遍處、四護衛禪等法，它的目的是先見自性光及得五自在，再利用自性光修四界差別及各種遍處，雖然這些修法都是先得近行定與安止定，然後再進入四禪八定，但在帕奧系統止行者來說，透過本身的修行經驗是如此的次第，這與馬哈希及葛印卡或隆波通這一系列觀行者的修法經驗及道次第是有些不同的，雖然這兩個修行系統都必須透過南傳的十六觀智來印證修證的結果，但由於次第不同至修行方法就有了差異，至於證果與否就如人飲水，冷暖自知了。

再就北傳佛教來說，禪宗的修行方法是最具代表性，具研究

禪宗代表性的修行方法有參話頭、默照及觀心法門三者，這三者法門都有其時代背景，如圓悟克勤與宏智正覺的提倡，其修行方法在近代禪宗大德的聖嚴法師的書中有專門的介紹，這些方法到近代有一位民初禪宗大德虛雲老和尚就整合參話頭與默照形成觀心法門，這個法門又被近代禪宗大德劉洙源老居士（後來出家為昌宗法師）所用，而且具書中所提，這兩位一僧一俗都是大成就者，在最後圓寂前都身體化光而得究竟空性成就，因此有一位大陸學者陳兵在一篇虛雲老和尚的思想中就說：

「虛雲和尚雖然提倡讀經學教，但作為禪師，他強調禪宗超越諸法，實為佛所示教外別傳，如拈花微笑、遇緣明心者，古來屈指難數，非凡情之所能解，與一般經教及諸宗之學有所不同。雖同觀心，禪宗觀心乃無心之觀，經教觀心為有心之觀。參禪人雖然先須讀經學教，但在參禪時，要把一切經論丟開，把一切關於佛法的知見剷除。」又說：

虛雲和尚指出：「禪宗之禪，本無定法，自佛陀拈花迦葉微笑，到達摩祖師來東土以後，下手工夫屢有變遷，唐宋以前，禪人多由一言半語悟道，師徒間的傳授不過以心印心，並無實

法。平日參問酬答，也不過隨方解縛、應病與藥而已。達摩祖師和六祖開示學人最緊要的話，莫若『屏息諸緣，一念不生』八個字，上根者一聞此語，一念頓歇，便於言下頓證菩提。宋代以後，人根漸陋，說了做不到，祖師們不得已，才用以毒攻毒法，教人參公案，看話頭，目的在以一念抵制萬念，這實在是不得已的辦法，如惡毒在身，非開刀療治，難以生效」。

時至今日，人根更下，只有這參話頭一法，尚最合機宜。關於參話頭的方法，自大慧宗杲以來，述說已多，然對其原理，揭示甚少，虛雲和尚對看話頭的原理作了明白的解釋，其所示參看方法，也與前人之說有別，更容易下手。

虛雲和尚依據《楞嚴經》觀音圓通法門「反聞聞自性」及《圓覺經》「圓照清淨覺相」之理，說明參話頭的實質即是觀心。

其實話頭即是念頭，念之前頭就是心。直言之，一念未生前就是話頭。由此你我知道，看話頭就是觀心。……看父母未生前的本來面目就是觀心，性即是心。「反聞聞自性」即是反觀觀自心。「圓照清淨覺相」，清淨覺相即是心，照即觀也，心即是佛，念佛即是觀佛，觀佛即是觀心。……行人都攝

六根，從一念始生之處看去，照顧此一話頭，看到離念的清淨自心。

又說：「所謂話頭，即是一念未生之際，一念纔生，已成話尾。這一念未生之際，叫做不生；不掉舉，不昏沈，不著靜，不落空，叫做不滅。」「『話』即是妄想，在妄想未起處，觀照著，看如何是本來面目，名看話頭。」「所謂話頭，未說出前謂之話頭，若將既說出之話參究，已不是參話頭，而是參話尾矣。」

上述這些說法就是虛雲老和尚把禪宗早期的參話頭用一種觀心法門來詮釋讓一些學佛者更都能了解其中的方法與奧妙，包括以前的默照禪在內都是相通的，這個法門在圓覺經及大乘本生心地觀經都有很深刻的描述，只是無人具體解釋而已，可是一般人必要了解，這些修行方法也是有次第的，也就是說它都必須配合修定的功夫，大家要知道在近代禪宗大德中虛雲老和尚的定功是非常有名的，他可一定半個月或七八天的，所以禪宗在表面看來似乎不講道次第，但定功是一定要有的，也就是說它決不離止觀二法，更不離戒定慧三學，否則是不能有大成

就的。另外劉洙源老居士的觀心法門在其著作「佛法要領」中有詳細的介紹。他說：「觀心之法，先要休心息念，須將六塵萬緣一概放下；善事惡事都不思量；過去未來一概不想。直觀當下念頭，幢幢往來，起滅不停，勿執著他，勿隨逐他，務斷除他，只管細細靜看。妄念起時，一看不知去向，旋又復起，仍如是看，念若不起只看著，久久純熟，看到一念不生，即與般若相應。」這其中之「先要休心息念，須將六塵萬緣一概放下；善事惡事都不思量；過去未來一概不想」就是定功，必也如此，方能見緣起生滅相，才有與般若相應的可能，足見依舊離不開戒定慧修學次第。

具上所知，如以南北傳佛教的道次第及修行方法來做比較的話，由於南傳佛教的上座部重視佛陀時代的修行觀，就早期阿含的道次第及修行方法而言，它是非常重視四禪八定及九次第定的定功，而且把定功的描述講的很詳細，包括所謂的禪相、取相、似相、定相及光相等，在「上座部佛教止觀禪法」中有提到：

禪修者修行安般念達到第四禪，並修成五自在之後，當禪定產生的光晃耀、明亮、光芒四射時，他可以隨自己的意願繼續

修行三十二身分、不淨觀、白遍、佛隨念、法隨念、僧隨念、死隨念、四無量心（慈心觀、悲心觀、喜心觀、舍心觀）、四無色定（空無邊處、識無邊處、無所有處、非想非非想處）等其他止禪業處，也可以轉修觀禪（vipassana毗婆舍那）。上述這種禪法在北傳中是較少提到的，但北傳也非無定功道次第的，最能顯現這種道次第的，我個人淺見以爲非天台宗莫屬，尤其智者大師的小止觀、六妙門及法界次第初門，對於定功的描述則以釋禪波羅密爲最，但就其內容而言則著重在修觀的定功，與南傳上座部純從定功的描述確有不同之處，在釋禪波羅密法門中就初禪發相說：行者於未到地定中，證十六觸成就，即是初禪發相，云何是證，若行者於未到地定中，入定漸深，身心虛寂，不見內外，或經一日乃至七日，或一月乃至一年，若定心不壞，守護增長，於此定中，忽然身心凝然，運運而動，當動之時，還覺漸漸有身，如雲如影動發，或從上發，或從下發，或從腰發，漸漸遍身，上發多退，下發多進，動觸發時，功德無量。上述這種定功的描述著重在覺受過程及所產生功德果報，與南傳對於定功的描述有不同之處，爲何會如此，我個人認爲與南北傳佛教流變有關，印順長老在「印度佛教思想史

」的自序中說：「佛法」是「先知法住，後知涅槃」，而「初期大乘」經卻是直顯深義——涅槃，空性、真如、法界等，都是涅槃的異名，所以「佛法」從緣起入門，「初期大乘」是直顯諸法的本性寂滅。這種從先知法住的見一切法緣起生滅到初期大乘的直顯諸法本性寂滅到後期大乘的如來藏自性清靜心的演變，就形成在道次第與修法上的不同觀，如南傳佛教在十六觀智中的名色分別智，在北傳佛教中就叫做觀一切法念念生滅，因爲一是從五蘊色身入手，一是從直顯心性入手故有不同的描述。

至於藏傳佛教，因爲它是後期大乘佛教的秘密大乘佛法，所以在道次第上使與北傳大乘佛法有異曲同工之處的，而且在道次第上比北傳佛教更爲鮮明。如前所述的四不共加行與四加行這兩種加行是藏傳佛教四大派所一致公認必須修行的前行，然後才能修生起次第的本尊法及護法，進而修圓滿次第的氣脈明點及那洛六成就法，最後成就四大派的大手印、大圓滿、道果等無上瑜伽密的佛果，所以藏傳佛教寧瑪派把顯密二乘分爲九種次第叫九乘次第論，並把顯密二乘教義分爲四部宗義來解說，這些都是藏傳佛教的特色。

（待續）

上座部佛教的「見清淨」修學義理探討（七）

／林維明

二、「七清淨」的修行歷程

陳水淵曾將「七清淨」的修行歷程以所緣相、心智的提昇和斷除煩惱三個面向的昇進歷程列成如表五所示，並說：「倫理的解脫學之原理就是『七清淨』的修行歷程。『七清淨』可以概要地整理成一客觀的修行歷程……，所以說，『七清淨』的修道歷程在三方面相互結合，形成一個堅固的修行原理，第一：所緣相的昇進歷程，漸次向於究竟真實的涅槃寂滅相。……第二：清淨的提昇歷程，也就是心智提昇的歷程，漸次向於出世間的道心與果心。……第三：相對而言，即是去除煩惱的歷程。」⁷⁴

表五 七清淨的修行過程*

次第	清淨項目	所緣相的昇進	心智的提昇	所捨斷的煩惱
1	戒清淨	人、事、物相	欲界善心	彼分斷
2	心清淨	修習相	定心	鎮伏斷
3	見清淨	自相	名色差別智	有情見
4	度疑清淨	緣相	緣遍攝智	作者、受者見、三世的疑
5	道非道知見清淨	共相	思惟智弱的生滅隨觀智	法我見、與觀的染（非道）
6	行道知見清淨	出離相	九種觀智	常想、樂想、我想等
7	知見清淨	寂滅相	道智與果智	貪、瞋、痴

* 本表係根據陳水淵，2001，p.199中表13-2修正的。

在引文中，他將七清淨的修行歷程定義成「倫理解脫學」。陳水淵並詮釋「倫理解脫學」是重視倫理的實踐，並以趨向解脫為目標。⁷⁵而有關倫理學在佛教上之應用，可列舉一些學者的看法如下述。

1. H. Saddhatis 在其《佛教倫理學》中引述記載在梵文和巴利經典最早期的佛陀教諭，其主要的目的是身為一位佛教徒，德行(sīla)的修持可以訓練心對感官慾望的希求，而過著慈悲與同情的日常生活，接著進行禪定而導向知慧 (pañña)，就具有理性及有意義的生命。⁷⁶

2. 圓持法師在其《佛教倫理》摘錄《大正藏》典籍有關倫理方面的資料，依現代人的解釋方式作略解，是認識佛教的道德觀的重要依據。在其導言中說：「諸惡莫作、眾善奉行、自淨其意，是諸佛教」這四句，不但表明佛教信仰的倫理實質，也是對討論倫理普遍意義的最好詮釋。⁷⁷

3. Peter Harvey 列舉巴利原典在倫理學上 (Theravāda Text on Ethics) 的一些著作表示具有正見，對法有絕對淨信通達，則可獲得解脫之道。⁷⁸例如在他的論文中曾引述《中部·正見經》云：「云何為不善？云何為不善根本？……殺生為不善……貪為不善根本。……云何為善？曰：離殺生為善……不貪為善根本……於現法得苦滅。如是為聖弟子正見，其見正直，於法具有絕對淨信通達，如此正法者也。」⁷⁹由

引文中可發現具有正見就能棄惡，向善，是倫理道德的表現。

4. Nord, Warren A 也說人性本善，出於自他互替，同情共感的一種「自通之法」⁸⁰。用自己的心情，揣度其他眾生亦如是。奉行律法應是具足「自通之法」自發性的行者。其所產生強烈利他動機及道德習慣所致成的。

5. 一行禪師將不殺生等五戒，由傳統負面的方式改為尊重生命、佈施、性倫理、諦聽與愛語和正念分明的消費，如是將正念融入五戒，真正地提昇生命的品質。⁸¹一行禪師並提出「十四戒」⁸²其內容立足在佛教倫理思想基礎之上，而對傳統「五戒」賦予時代性的詮釋並且更具體地開展為十四個範疇，而且又超越佛教的宗教標籤，使得每一條戒的內涵都可適用於不同的宗教與文化的實踐，可說為全球倫理的建構，提供一個十分開闊的思維進路。

綜觀上述，一些學者對倫理學在佛教上的應用可以發現只是七清淨中的戒清淨而已。⁸³然而解脫之道包括戒、定、慧三學⁸⁴。所以，陳水淵所提的「佛教倫理解脫學的原理就是七清淨的修行歷程」並不恰當，而應該修正為戒清淨的修行歷程及解脫道。

註釋

74. 陳水淵，2001，pp. 198-199。

75. 陳水淵，2001，p. 195。如云：「倫理的解脫學就是始於倫理的實踐，而終至於解脫的修行歷程。……倫理的解脫學，這在古代中國傳統哲學思想中有類似的修行理念，後來也發展出功夫論（參見林永勝，2011對佛教、道教、藝道、理學等工夫有扼要的闡述）。中國佛教也有教觀並重的修行次第、南傳阿毗達摩中特別重視經驗分析……對重視實修實證的佛弟子而言，南傳的倫理解脫（學）最難得的是覺音（的）《清淨道論》」。引文中指出「倫理解脫學就是始於倫理的實踐而終至解脫的修行歷程」。

76. H. Saddhatissa 著，姚治華譯（1993）《佛教倫理學》台北：黎明出版，頁5，云：「佛陀直接指出人們應如何履行此道，如《法句經》144 頌說：自信、德行、精進、禪定、探求真諦知識和善行的資糧及正念等，可消除大苦」。而在周金言譯（2012）《法句經故事集》頁281-282。對這一句頌，引述一位佛陀弟子卑盧提卡比丘，出家後，集中心念，將以前破舊的衣服作為所緣境，而清楚的作觀，如此知五蘊的實相，後證得阿羅漢果，就是「以戒為師」的範例。

77. 釋圓持（2010）《佛教倫理》台北：國家圖書館，圓持法師說：棄惡向善，淨化心靈對大眾而言是說來容易但實踐難，其問題癥結是在未能對佛法作深層的認識。圓持法師所說的四

句偈是法句經的183偈頌。另外184偈頌：「諸佛說涅槃至上、忍辱是最高的苦行，傷害他人者非出家人，壓抑他者亦非沙門。」及185 頌：「不誹謗、不傷害他人、嚴守戒律、飲食知量在僻靜處獨居、勤修增上定是諸佛教。」以上所引三個偈頌都是在說明修持道德的重要性。

78. Peter Harvey, 2009, pp. 375-387。如云：「分辨應被譴責和不道德行為以及道德行為。意欲是起自心理的染污。例如貪、瞋、痴是導致不道德的行為，意欲是起自心理的染污。例如貪、瞋、痴是導致不道德的行為，此將導致自他的苦受。相對於具有道德之行為，邪見則增強不道德的心理狀態，因而障礙從苦受獲得解脫之道」。

79. 江鍊百重譯，2009，《原始中部經典》，台北：慈善精舍，pp. 49-50。

80. Nord, Warren A. 1995, Religion & American Education : Rethinking a National Dilemma, pp. 324-325。如云：「我們不僅能知神之道德法，而且知曉應做什麼才是正確的，『為了在人性中有一種理性與原始傾向於善，這是他與所有萬物共通之處』……我們對律法的態度不光只是焦慮，而是一種，自在且為自發性的行持」。

81. 引用游祥洲，〈一行禪師十六題薈要〉，《禪法與當代台

灣研討會會議手冊》。2011, pp.96-100。

82. William Edeglass, 2009, pp.419-427。如云：「(1)空；(2)對「見」不執著；(3)思想自由；(4)對「受」的深刻認知；(5)簡單健康的生活；(6)對生氣處理之道；(7)快樂即在當下；(8)共享與互通；(9)說實話與愛語；(10)保護僧伽；(11)正確的營生；(12)尊重生命；(13)仁慈；(14)正當的性行為。」

83. 有關西方學者對「倫理學」探討的背景以及佛教倫理學有別於西方學者將倫理學定義為以美德的修行，促成正確行為的動機。然而佛教是以親身踐行一般德行開始，而依四聖諦（知苦、了解苦因、苦的消滅和滅苦之道）是直趨超越善惡的解脫之道。故倫理只是解脫的一部份。此觀念可參見：Saddhatthi的《佛教倫理學》一書。因為佛教認為解脫之道必須戒、定、慧具足，所以倫理學並非解脫學。套上西方的倫理觀念並不是正確的。

84. 四聖諦的「知苦」是指苦的基本意義是萬物緣起無常，終必壞滅，所有生命不斷地無始循環的再生即輪迴。「知苦」包括知現世的苦難和輪迴。而「知苦因」是渴愛。渴愛本身是無明的產物，不能覺察希求快樂和享受所引起的。隨著渴愛而成就人類的諸多煩惱，渴愛和無明是生死輪迴的苦因。而「滅苦」是跳脫輪迴（即十二因緣），斷除渴愛和無明，苦惱就會止息，而能達到今世所有煩惱的斷除，心得解脫自在

，即見證涅槃的境界：「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有。」（參見《長阿含經》T.1.p.12a23-24）。有關緣起論包括世間的緣起流轉觀和出世間的緣起還滅觀的論述，限於本文之篇幅請參考林維明(2012)前揭書，頁152-161。阿羅漢清楚知道苦滅具有可證性、應證和已證三種層次的觀智。而解脫之道是八正道：即正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。八正道通常被歸納為戒、定、慧三學。依此次第而達到究竟圓滿。正語、正業與正命是屬於「戒學」而正精進、正念與正定屬於「定學」的範疇，正見和正思惟則為「慧學」。其中戒學遏止最粗略形式的煩惱及其所造成的不善行為；定學是為除去更細微的煩惱如散心、妄念；而慧學則是藉由內觀直接洞察生命的三個共通之特性：無常、苦、無我以根除最微潛藏的習性。有關由八正道透視止觀禪修運作的闡釋可參考林維明(2012)前揭書，頁24-23。《增支部》中詮釋止觀與解脫的關係如云：「修止……可斷除貪欲。修觀……可斷除無明(avijjā)……離貪欲而有心解脫，由於離無明而有慧解脫」(AN2:3.10(1.61))。其意思說心離貪愛者稱為心解脫，而用智慧脫離無明所得到的解脫稱為慧解脫。綜合上述闡釋知戒、定、慧三學是掌握最後解脫目標最基本和最佳的原則，其為最直接的修行之道。

（待續）

龍樹之諸法實相(三)

佐藤招英 著
依觀 譯

第二節 中論中的諸法實相

一

對於諸法實相，龍樹予以正面提出的，就《中論》而言，是在觀法品的第六、七偈：

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。（

國譯大藏經論部，五，一五三）

指出超越我無我的心行處滅之境地。從而為探尋此心行處滅之境地，必須就《中論》全體，甚至必須就龍樹之著作稍加理解。龍樹出世於西曆一五〇—二五〇年，有《中論》、《十二門論》、《大智度論》、《十住毘婆沙論》等諸多撰述，此中，《中論》被視為是龍樹初期之著作，在此四百四十五頌之《中

論頌》中，完全呈現龍樹之根本思想。首先《中論》卷首之第

一觀因緣品第一、二偈云：

不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。善

說此因緣，善滅諸戲論。我稽首禮佛，諸說中第一。（國

譯論部，五，一）

揭出「八不」之偈，破斥因緣所生的一切迷妄，此歸敬偈所呈現的，正是龍樹在此《中論》所欲揭出的諸法無自性空的緣起理法。就原始佛教而言，其所揭示的一切事物相資相依之緣起，是在揭示諸法無我之理，但就《中論》而言，相對於緣起之諸法，其實是在否定「生滅斷常、一異去來」的有所得之迷見，意欲揭示滅諸戲論之空觀。

因此貫串《中論》全論的中心思想，可以用「空」一語道盡

，但所說的「空」其意云何？首先就羅什所譯之《中論》，探求龍樹所說的空，可以發現有三種用例。第一是空無義，是與虛無同義而使用的空。觀作者品第六偈所載：

若無罪福報，亦無有涅槃。諸可有所作，皆空無有果。（

國譯論部，五，七六）

即是空無義，然如此之空義非龍樹所取，故觀四諦品第一偈云：

若一切皆空，無生亦無滅。如是則無有，四聖諦之法。（

同，二一一）

同品第六偈云：

空法壞因果，亦壞於罪福。亦復悉毀壞，一切世俗法。（

同，二二三）

若持如此錯誤的一切皆空論，則破壞出世間法之四諦與三寶，一切世俗法亦悉破壞。如此之空法與小乘佛教之空無同義，非龍樹所說之空。

第二種空是不可得空之義。在《中論》中，龍樹極力闡述我人日常經驗視為固定的實體的現象諸法，其實完全存在於相對的觀念之上，是完全無自性的，故應予以否定。亦即在「觀因

緣品」之開頭，以「生滅斷常一異去來」作為一切迷見之代表，於其上一冠以「不」字而形成所謂「八不」的八不偈，以此作為本論製作之根據。其次，在「觀去來品」與「觀時品」否定時間觀念之固定性，在「觀六種品」批判空間之觀念，在「觀因果品」與「觀成壞品」，否定因果關係之固定性。在「觀六情品」，從認識之起源考察，破斥我人認識之固定性。在「觀五陰品」，揭示我人身心構成要素的五陰法並無定性；在「觀本際品」，揭示於一切法之根底，並無實體可得，進而在「觀法品」揭示五陰法並非實在。如是，龍樹指出我人常識上視為實在的，完全只是吾人妄心獨斷，在此使用「空不可得」一語。從而龍樹所以使用「空」之一語，是在揭示不可能有如此的認識，故現象之諸法完全是因緣所生，是無自性的，是由於虛妄而將此視為實我實法。故「觀行品」之青目註云：「一切諸行虛妄相故空」（國譯論部，五，一〇七），「觀四諦品」之三諦偈云：「因緣所生法，我說即是空」。與此同趣意之偈，是《十二門論》觀因緣門卷首所揭：

眾緣所生法，是即無自性。若無自性者，云何有是法。（

國譯論部，五，三）

進而又云：

眾緣皆空，緣空故從緣生法亦空。是故當知，一切有為法皆空。……如有為法空故，當知無為涅槃法亦空。（

國譯論部，五，五）

《十二門論》在此特別強調不可得空之義。

第三種的空義是「空亦復空」，此即是否定空，進而又超越空的「空」。以空不可得作為我人認識之界限，並不是龍樹製作《中論》之目的。龍樹所以強調空，是為否定實我實法之迷執，其所揭的空是不偏於二邊之中道。過分地否定「有」，不知不覺之間，即將墮於空。龍樹在《中論》觀如來品第十一偈云：

空則不可說，非空不可說。共不共叵說，但以假名說。（

國譯論部，五，一九六）

如是，以四句分別論空之不可得。亦即實在之境地是空不可說，是超越言說的。若是如此，此即是不空？亦不可說是不空。是亦空亦不空？亦非如此。是非空非不空？如是，以四

句分別否定再否定，真實的境地是不可捉摸的，同品第十二

偈云：

寂滅相中無，常無常等四。寂滅相中無，邊無邊等四。（

國譯論部，五，一九七）

揭示超越「常無常，邊無邊」等四句的諸法實相之境地。此寂滅相之境地是超越空，又超越不空，故姑且稱此超越空與不空之「空」為「空亦復空」。《中論》觀如來品第十三偈之青目釋云：

我所說性空，空亦復空。（國譯論部，五，二一六）

同品第十八偈之釋云：

無自性故空。空亦復空。（國譯論部，五，二一八）

如是，《中論》所揭之空義有種種用例，龍樹明白地揭出真實之境地，並不是以有或空，或亦有亦空，或非有非空等人類的語言所能表現。若姑且予以表現此絕對之境地，是以「諸法實相」一語表現。因此，其次擬就此「諸法實相」予以考察。

（待續）

佛經故事的啓示(九)

• 何世亮

一二十四、證果

從前有一位比丘，聰明智慧，道高名遠，有一次生了大病，有死亡的危險，弟子問說：「你證果了沒有？」

他說：「尚未證果。」

弟子說：「和尚道高名遠，為什麼尚未證果呢？」

比丘說：「我想看到彌勒佛時，三會二百八十億人證果，

及諸菩薩不可限量，彌勒如來巨身至尊百六十丈，其土人民皆桃花色，人民壽命八萬四千歲，土地平正，衣食自然，閻浮土地廣長各三十萬里，我是想看到彌勒佛淨土的殊勝景象，所以不想立刻證果滅度。」

又說：「彌勒佛時有二尊弟子，一個名叫雜施，一個名叫

數數，我也想看看他們的境界，與我弟子的情況相比為如何！」

弟子問說：「師父！你從什麼地方聽到這些彌勒佛的傳說呢？」

比丘說：「從釋迦佛講的佛經啊！」

弟子復問：「生死流轉痛苦，彌勒佛有什麼特殊的法門，值得你等待下去嗎？」

比丘說：「沒有！」

弟子說：「彌勒佛的法門，六度四等四恩四諦，與世尊的佛法，有不同嗎？」

比丘說：「沒有！」

弟子說：「既然這樣，你現在已經學到了釋迦佛的佛法，

不趕快修行果證，還要等到彌勒成佛的時候，才取滅度，不就捨本逐末，顛倒次序了嗎？」

比丘想了一下說：「你說得有道理，你出去一下，我好好想想。」

比丘獨自安靜修持，立刻證果了。

這位比丘執著於佛經，沒想到弟子還比他聰明呢！

二十五、尼提比丘

當時在舍衛城中，人民衆多，廁所很少，所以大家大小便都出城外，有些富豪，不想麻煩出城，就大小便在便器之中，請人拿出城外丟棄。

那個時候，有一個貧賤的人，名叫尼提，他擔任這個工作，幫人除糞，以此工資來維持生活。

有一天，世尊帶著阿難來到城內，遇到了尼提，正值他拿著一個瓦器，裝著糞尿，想要拿到城外丟棄，他自覺鄙愧，趕快避開，想要躲開世尊，沒想到從另一條路，又碰上了世尊，情急之下，瓶子掉下，糞尿澆滿全身，感到更加慚愧。

世尊向他說：「想要出家修行嗎？」

尼提說：「我是個下賤弊惡之人，如何出家修行？」

世尊說：「我法清妙，猶如淨水，悉能洗除一切垢穢，亦如大火能燒諸物，大小好惡，皆能焚之，我法亦爾，弘廣無邊，貧富貴賤，男之與女，有能修者，都能獲得成就。」

尼提聽了之後，信心即生，想要出家修行。世尊就請阿難帶他到城外的大河水邊中，洗浴其身，然後再回到祇園精舍，世尊為說經法，人生之苦，生死輪迴之痛苦，修行證入涅槃，即能獲得永恒的安樂。

尼提即刻獲得領悟，出家修行，成就阿羅漢，三明六通，悉皆具足。

國人聽到尼提出家，咸起惡心，不願禮拜供養他，認為他是一個低賤的人，這件事情也傳到國王的耳中，國王也覺得疑惑，就來請問世尊。

國王帶著侍從，乘著馬車，來到了祇園精舍的門口，看到尼提比丘，坐在一大石之上，縫補故衣，有七百人各持香華

而供養之。

國王見到了這位比丘，就覺得十分高興，就說：「我想見佛，麻煩通告一下。」

比丘即時身體沒入石頭之中，入內見佛，說：「波斯匿王現在在外面，想要進來見佛。」

佛說：「可以！」

於是比丘又從石頭入，從石頭出，好像從水中進出一樣，十分自然，無有罣礙。

比丘向波斯匿王說：「我已經向佛通報，你可以進去見佛。」

國王看到比丘顯現神通，十分神奇，不知是何方神聖，就進入祇園精舍，問佛說：「向者比丘，神力難及，入石如水，出石無孔，不知姓字何等，願見告示。」

佛說：「是王國中，極賤之人，尼提比丘，我已化度，得阿羅漢，國王此次來訪，就是要問這件事吧！」

國王聽到佛的解說，就不再輕視尼提比丘，反而感到欣悅無量。

最後，國王就問說：「尼提比丘是以何種因緣，生於下賤

之處，又有何種功德，蒙受佛的化度，而成就阿羅漢道？」

佛說：「過去在迦葉佛的時代，佛滅度之後，有比丘僧共十萬人，其中有一沙門，身有疾病，服藥之後，大小便盛於金銀澡盆之中，驕傲恃勢，不自己拿出去丟掉，叫一弟子擔出去丟棄。

然而這位弟子已經證得須陀洹果，由於他在彼世，不能謙順，自恃多財，乘捉僧事，稍有疾病，自己懶得起來，驅役聖人，令除糞穢，以是因緣，流浪生死，恒爲下賤，五百世中，爲人除糞，乃至於今。

由於他過去曾經出家，有持戒之功德，所以這一世才會遇到我化度出家，聞法得道。這位沙門就是現在的尼提比丘。」

佛又說：「三界輪轉，無有定品，積善仁和，生於豪尊，習惡放恣，便生卑賤。」

王大歡喜，說：「如來出世，實爲奇特，利益無量苦惱衆生。」即起長跪，執尼提足，而爲作禮，懺悔自謝，願除罪咎。

（待續）

一〇六年四月份會務報導

(會訊第428期)

捐款芳名錄

(總計 參萬伍仟肆佰元整)

叁仟元：劉鎮誠

壹仟壹佰元：鄭桂嬪

壹仟元：傅冠智 鄭高日 楊怡玲 蘇蕙珍

伍佰元：釋道益 瑞展化工原料有限公司

修欣打字行 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

謝金花 方宏鍊 高淑惠 彭端迪

祝遠志 江柏興

叁佰元：李明傑 林世豐 韓立銘 韓慧玲

鄭景陽 徐淑媛 徐鈺銓 徐貴美

貳佰元：釋香幢 王建宗 王延銘 王昱絜 李淑珍 林連娣

林融唯 林志雄 林敏惠 黃美月 黃朝貴 韓麗玲

侯坤隆 侯坤成 侯鈴朱 侯舜嫻 蕭志哲 蕭伊欣

蕭依慧 陳其彬 陳清瑞 許素月 許雀芬 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 李真業 李白彩娥

李承育 李慧珍 李焜茂 林建國 林賢雲 林昭賢

林永富 黃怡禎 黃怡瑄 黃郁儒 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

黃秋月 黃佩琪 黃百春 黃陳柳朱 傅廷涵 傅廷雯

106年4月份收支明細表

收	上月結存	\$751,801	90
	本月收入	\$ 35,400	00
入	收入總計	\$787,201	90
支	教育文化支出		
	福田雜誌第370期印刷費用	13,500	00
	福田雜誌郵寄費用	4,712	00
	劃撥代金手續費	20	00
	供養法師——釋妙燦	3,000	00
	濟助支出		
	黃 ○ 勇	2,000	00
	葉 ○ 華	2,000	00
	吳 ○ 霖	2,000	00
	馬 ○ 全	2,000	00
	許 ○ 河	2,000	00
	譚 ○ 陞	2,000	00
	陳 ○ 雲	2,000	00
	盧 ○ 理	2,000	00
	支出總計	\$ 37,232	00
出	本月合計	\$749,969	90
	收支比較	105.2 %	

壹佰元：傅廷捷 韓怡君 韓立仁 韓孝宗 韓孝恩 韓葉蕉霞

鄭棋安 鄭妃吟 鄭茂林 鄭光西 鄭淑蓮 鄭茂川

鄭幸柔 鄭郭智珠 張靜芳 張意慈 張景富 徐明汶

侯燦榮 侯婉茹 侯汶其 洪陳老連 洪貴玲 洪桂昭

洪桂莉 洪秀宏 洪秀源 洪振銘 董慶昌 董恒志

劉孟琴 劉鶯嬌 蔡小燕 陳樹剛 陳怡欣 陳育翔

陳國華 陳紫雲 陳儀嫻 陳儀潔 陳儀婷 陳昱達

陳雪美 陳美智 陳信志 楊耀任 楊童凱 楊惠如

楊子儀 許福安 許寶玉 許婷俞 許瑜璇 許富程

許一中 杜書武 杜光佑 謝孟哲 詹宗霖 方秀娟

趙靜毅 蘇幸稜 邱昱誠 邱煥斌 邱雍舜 邱玟諭

曾月里 曾華宥 曾彥夫 翁玲姬

會長：顏高龍
副會長：孫申娥

湛然寺福田功德會



4 月份救濟事蹟

1. 本月固定幫助戶：黃○勇先生、葉○華女士、吳○霖先生、馬○全先生、許

○河先生、譚○陞先生、陳許○雲女士、盧曾○理女士，以上各貳仟元整。



佛隴遠眺

• 贈 閱 •

■ 中華民國一〇六年五月十五日出版
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