

福田



377

佛教月誌

函台南市竹溪禪寺第六任退院和尚聰妙長老，於農曆七月二十日安詳示寂。世壽九十有齡。披染六十五秋，戒臘五十五夏。於七月舉行荼毘儀式。擇於農曆九月初十，假竹溪禪寺舉行公祭典禮。

函台南市佛教會理事吳高明月優婆夷，熱心公益，大力護持佛教。同修吳公能明居士善逝於106年10月15日，世壽七十有七。佛教僧俗海會雲集，每日前往吳府誦經念佛結緣回迴。擇於106年11月5日假台南殯葬管理所景行廳舉行告別儀式。

函台南市竹溪禪寺謹擇於106年12月3日（農曆十月十六日）假竹溪禪寺原址舉行大殿動土典禮暨竹溪寺書院落成典禮。

函台南素食養生暨健康產業，於106年11月17日至20日，將在台南南紡展覽館舉行辦素食養生暨佛教文物展。

函新竹竹塹文獻雜誌第64期（9月出刊），專期報導新竹佛寺的歷史與建築。內容探討寺院歷史、建築真面目及齋堂延續等。

本期目錄

封面：：味珠念珠 大明攝

1 • 佛教月誌

2 • 《妙法蓮華經文句》〈釋方便品〉之權實思想(二)……………天台大師

7 • 天台宗與《楞嚴經》之交流及分流(二)……………明了

11 • 菩薩道次第論述(一)……………林維明

13 • 關於瓔珞經之成立的研究(二)……………依 佐藤哲英著 觀譯

16 • 諦閑法師「生佛不二」的詮釋義涵(六)……………釋廣融

22 • 禮敬戒師：……………水月

26 • 佛經故事的啓示(四)……………何世亮

29 • 悉檀被機 四隨益物……………雲庵

31 • 但教化菩薩 無聲聞弟子……………雲庵

32 • 勉參禪：……………玄暉

33 • 一〇六十年十月份會務報告

封底：先師 慧峰上人抄自於「念佛鏡」一文

《妙法蓮華經文句》〈釋方便品〉之權實思想（二）

• 天台大師

二、略釋方便品之經文：

（一）文云：佛所成就第一希有難解之法，唯佛與佛乃能究盡「諸法實相，所謂諸法，如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟等」（十如是）。

1. 不可說有：佛是最上人成就修得最上法，故不可說；甚深境界不可思議，故不可說；上人權實橫滿，不可說；上人權實豎深，不可說。

唯佛與佛乃能究盡者，初中分獲未盡其源，如十四日，月光用未普，獨佛與佛究竟邊底，如十五日之月，體無不圓，光無不遍，如此豎深修道得故，故不可說。

2. 十如是：

（1）諸法標，權智境三，三非一，故言諸法。三法之中其教最顯，教必逗機乃有其人，故知三，三是權也。

實相者，是實智境，一理非虛故言實相。四一之中遍舉一理，理是本故，故是實也。

（2）前五句釋權章：

①如是相者，三乘言教攬而可別也；如是性者，三乘教性分不可移易也；如是體者，三乘之教八音章句各各有體，菩薩教以六度爲體；如是力者，三乘教用訓導之力也；如是作者，三乘教被前人有造作也。

（3）實境有四一，以四廣其一理：

如是因者，境生真諦。爲因，萬善望果也；如是緣者，境發實智爲緣，以因所望處爲果，果起酬因爲報。初由待權，本

即舉相，末即舉作，次句結實。究竟即結因，等即結報也。

(4) 批判云：理不通，文不允。文不允者，經云：諸法何法不收，豈止三乘耶？理不通者，經云：實相何所不在，但在因果體……如此等過，故皆不用也。

(5) 以《釋論》三十一，明一法各有九種，一各有體，二各有法，如眼耳雖同四大造，而眼有見用，耳無見功，如火以熱爲法，而不能潤也，三各有力，如火以燒爲力，水以潤爲力，四各有因，五各有緣，六各有果，七各有性，八各有障礙，九各有開通方便。

將此九種會《法華》中小如，各有法者，即是法華中如是作；各有限礙者，即法華中如是相；各有果者，即法華中如是果，如是報；各有開通方便者，即是法華中如是本末究竟等。

(6) 以權實釋十如是：

① 約十法界者，謂六道四聖是爲十法也。法雖無量，不出十。一一界中雖復多派，不出十如，如地獄界，當地自具相性本末，亦具畜生界相性本末，乃至具佛法界相性本末，無有缺減，故《毘曇毘婆沙》第七云：地獄道成就他化天法，即是其例，餘九法界亦如是。

當知一一界皆有九界十如，若照自位九界十如，皆名爲權，照其自位佛界十如，名之爲實。一中具無量，無量中具一，所以名不可思議。

若照六道三聖五如爲權，若照佛界四如爲實，當分歷歷此則可說示，何俟止止絕言歎也。

2. 約佛法界釋（十如是）者：

佛界非相非不相，而名如是相，指萬善緣因，故文云：衆寶莊校即其義也。佛界非性非不性，而名如是性，指智慧了因，故文云：有大白牛也。佛界非體非不體，而名如是體，指實相正因，故文云：其車高廣也。佛界非力非不力，而名爲力，指菩提道心慈善根力等，故文云：又於其上張設幢蓋也。佛界非作非不作，而名如是作，指任運無功用道，故文云：其疾如風也。佛界非因非不因，而名如是因，指四十一位，故文云：乘是寶乘，遊於四方也。佛界非緣非不緣，而名如是緣，指一切助菩提道，故文云：又多僕從而侍衛之。佛界非果非不果，而名如是果，指妙覺朗然，圓因所剋，故文云：直至道場也。佛界非報非不報，而名如是報，指大般涅槃，故文云：得無量無漏清淨之果報也。佛界非本非末，而言本末，本即佛相，末

即佛報，是自行權也。佛界非等非不等，而言究竟等，指於實相，故標章云：實相也，是自行之實也。

即實而權故言本末，即權而實故言爲等，此是如來自行權實最爲無上。無上相乃至無上果報，橫廣豎深而無有上，故標章云：諸法實相也。

3 約離合者：

若佛心中所觀，十界十如皆無上相，乃至無上果報，唯是一佛法界，如海總萬流，若千車共一轍，此即自行權實，若隨他意則有九法界十如相性等，即是化他權實。

化他雖復有實，皆束爲權，自行雖復有權，皆束爲實，此即自行化他權實，隨他（意）則開，隨自（意）則合，橫豎周照，開合自在。

雖開無量，無量而一；雖合爲一，一而無量；雖無量一，而非一非無量。雖非一非無量，而一而無量。唯佛與佛乃能究盡，凡夫則誹謗不信，二乘則迷悶不受，菩薩則塵初未明，爲此義故止絕言。

4 約位者：

如是相者一切衆生皆有實相，本自有之，乃是如來藏之相

貌也。

如是性，即是性德，智慧第一義空也。如是體，即是中道法性之理也，是爲三德通十法界，位位皆有，若研此三德入於十信位，則名如是力如是作，入四十一地，名如是因如是緣，若至佛地名如是果如是報。（頁七中—七下）。

結語：十法界釋作本，十法界十如，收諸凡聖理性無漏失也，收三諦無漏失，權實智無漏失；約不思議爲開合釋作本，即權而實，即實而權，故不可思議也；約甚深微妙法爲佛法界釋作本，此可知約唯我知是相；爲約位釋作本，此亦可知。（頁七上）。

（文云：爾時，世尊告舍利弗，汝已慇懃之請，豈得不說。汝今諦聽，善思念之，吾當爲汝分別解說。

《文句》說：廣明開三顯一，一爲上根人法說，二爲中根人譬（喻）說，三爲下根人宿世因緣說。亦名理事行，例如《大品》亦爲三根。（三根人者修三乘，顯一佛乘）。以下十種標準鑒別三根之優劣：

1. 有通有別（說三）：

初周別名法說，通則具三，如優曇花時一現耳，即譬說，

若我遇衆生，盡教以佛道，即因緣說也。

中周別名譬說，通則亦三，我先不言皆爲化菩薩故，又合譬於一佛乘，分別說三，即是法說，於二萬億佛所常教化汝，即因緣說。

下周別名宿世因緣，通亦具三，涅槃時到衆，又清淨令入佛慧，是說法。

問：三周爲三根人，一周通有三說者，一說應具三根？

答：法說非止，逗上中之上，又有中下從正略傍故言逗上根人耳，餘二周亦如是。

2. 明有聲聞，無聲聞者：

《法華論》有四種聲聞，一決定，二上慢，三退大，四應化。前二未熟，不與授記，後二與記。

若依今經應有五：一久習小，今世道熟，聞小教證果，如《論》，決定聲聞；二本菩薩，積劫修道，中間疲厭生死，退大取小，《小品》稱爲別異菩薩根，佛且成其小道爲說小教，齊教斷結取果，是退大未久，習小來近理應易悟，如《論》是退菩提聲聞；三以此二故，諸佛菩薩內祕外現，成就引接令入大道，如《論》是應化聲聞；四若見權實兩種能出生死，欣

樂涅槃修戒定慧，微有觀慧未入似位，薄有所得，謂是證果，此名未得謂得，未證謂證，如《論》即是增上慢聲聞；五者大乘聲聞，以佛道聲令一切聞。

若從決定，退（大）菩提兩種，即有聲聞，若從大乘理無，灰斷永住化城，終歸寶所，實者既爾則無有權，故無聲聞。若增上慢者既未入位則非實，又非應化則非權，若得此意，有無冷然，何須苦諍？

只就大乘聲聞，復論有無，若權作應化，外現小迹，內隱大德，則謂無大乘聲聞，若從自行發迹顯本，則言有大乘聲聞，今開三顯一正意，爲決定，退大聲聞令成大乘聲聞，自行既立，即能化應聲聞，若得此意則達有無也。

3. 惑有厚薄者：

明根有利鈍者，皆論大乘根性，惑有厚薄者，約別惑爲言耳。

即爲四句：一、惑輕根利，二、惑重根利，三、惑輕根鈍，四、惑重根鈍。

若別惑輕，大根利初聞即悟，若惑重根利，再聞方曉，若

惑輕根鈍，三聞乃決，第四句雖復三聞不能得悟，止爲結緣衆耳。

4. 轉根不轉根者：

舍利弗一聞，目連再聽同得初果，若二皆利則無復優劣，若猶稱利鈍轉根義不成。夫衆生心神不定，遇惡緣轉利爲鈍，遇善緣轉鈍爲利，先世值佛聞法自有轉下中爲上，俱於法說得悟，自有轉下爲中，聞譬說得解，下者不轉三周乃了，如此轉根不同舊解。

譬三刀斫木，利一中，二鈍者三下，利鈍之名，不失木斷之處是同。

問：三根入初住位猶有利鈍不？

答：眞修體顯則無差降。

問：若爾初住已上，更起緣修有優劣不？

答：此同位人無復勝負。眞修體融，寧得有異耳？

5. 明有悟不悟者：

經中多明菩薩爲上根，緣覺中根，聲聞下根。若言菩薩上根，應併在法說中得悟，緣覺併在譬說中得解，聲聞併在於因

緣中得悟耳。

然經中一往判出三根，至於悟解義未必然。今經但見聲聞得解不見支佛（緣覺）者，支佛是中根，既值佛出世入聲聞數，隨根得悟故，不別標緣覺耳。故舍利弗請偈云，其求緣覺者，比丘比丘尼，依此文即知緣覺入四衆中攝也。

今明菩薩語通，但使發大心悉是菩薩，何必併是利根，乃身子尙少，豈得初周之前已併得悟，若爾流通壽量，何意有諸菩薩節節得悟無生忍者。發菩提心者，舊云壽量中悟，皆是法身增道。

今言不爾，有六百八十萬億那由他恒河沙人得無生法忍，此人始得此忍（註：忍是智義）。當知壽量之前未是法身，故知菩薩得悟不可局在初周之初也。

問：菩薩得悟通於始終，二乘得悟亦應至後？

答：三周定父子天性已竟，則皆名菩薩，設在後悟同名菩薩悟也。（註：三周、三根、三乘，悟有先後但同是菩薩之悟也。）

（待續）

天台宗與《楞嚴經》之交流及分流（三）

• 明了

四、天台宗以性具與真常教觀不同而分裂

宋代天台宗分爲山家派與山外派。山家派指知禮一系，爲正統派，山外派爲被知禮一系貶抑爲天台山之外的支派，指慶昭、智圓一系。分裂的原因如下：

（一）《金光明經玄義》廣本與略本之爭：

天台宗經五代時吳越王錢弘俶，向高麗求得重要著述而復興。入宋以後的傳承，從義叔（九一九—九八七）、義通（九二七—九八八）到慈雲遵式（九六四—一〇三二）、四明知禮（九六〇—一〇二八）益趨興盛。遵式曾於乾興元年（一〇二二）在天竺替皇室行懺，並請得天台教典入藏，一宗之勢即以四明、天竺等地爲重心。

與知禮同時，屬於義寂同門的慈光志因一系的有慈光晤恩

（九一二—九八六）、奉先源清（九九六年左右）。源清傳梵天慶昭（九六三—一〇一七）、孤山智圓（九七六—一〇二二）等。他們受了華嚴宗與法相宗學說的影響，只信智者大師所著《金光明經玄義》的略本爲眞作，而以該書的廣本爲僞撰，並主張觀心法門應該是眞心觀，即是以心性眞如爲觀察對象，連帶主張眞心無性惡、眞如隨緣而起等學說。

這些主張都是爲相信《玄義》廣本爲眞，並專說妄心觀的知禮所反對。

知禮曾以七年的長時間和晤恩、智圓等往復辯難，意見終於不能一致，而分裂爲兩派，後世學者判定知禮等符合天台宗義稱爲山家派，晤恩等稱爲山外派。

晤恩的思想接近賢首宗，特別是對《起信論》的理論來解

釋並著作《金光明經玄義發揮記》一書。他所注是略本，其中只詳法性（實相）問題，而沒有提到「五重玄義」中「觀心」一義。以晤恩的看法是要觀法性，直接觀之就好，不必通過觀心，這是一個突出的觀點。其弟子源清和洪敏都支持其師，強調此說。此觀就是前述之真心觀。

四明知禮認為晤恩等強調觀法性之說是有偏向的，因而作《扶宗記》以註釋《玄義》的方式來駁斥它。他應用《玄義》的廣本為底本，講「五重玄義」中之「觀心」。所謂觀心，即是把所要觀的道理集中在心上來觀。要是像略本所說只講法性，乃是有教無觀，這和天台宗一向主張教觀並重的宗旨是相違的。

山外派晤恩等師並認為，觀心雖應該承認，但法性即是心，所以觀法性即真觀心，而山家派知禮等師離法性以觀心，只是妄觀心而已。這樣兩家始終未能終一。

山外派之說顯然是受著賢首宗的影響，賢首宗以《起信論》說「一心二門」，以如來藏為真心，這是真心、妄心說的來源。

（二）解釋荊溪的《十不二門》與《起信論》的觀心問題而爭論

山外派宗昱註釋《十不二門》一書，也提到觀心問題，主張真心觀，特別是講「十不二」中的「性修不二」，主張觀性。由此又引起新的爭論。源清相繼註《十不二門》，支持宗昱之說。

知禮也作了註，名《指要鈔》，指出他們真觀心的思想實出於《起信》。但是就天台的判教來說，《起信》只是化法四教中的別教，而其解真心不變隨緣，也就只是「別教隨緣」，非圓教之與其他九界衆生隨緣。

《起信論》既是別教，所說亦只是別教的性理隨緣，乃不究竟之說。因為天台主張，此「理」應該是「性具三千，十界具足」，即是理中應包括一切；而別教所說之理，談不上性具，較遜一籌，是「緣理斷九」——即隨緣之理不具九界，只是其中的一界，而與其他九界隔離不融。如理現於人界算隨緣了，但只人的一界。由此可見，《起信》所講隨緣完全與天台不同。

（三）對於《楞嚴經》真常唯心論之爭論

山外派洪敏師對於《華嚴經》與《楞嚴經》造詣特深，乃撰《楞嚴經資中疏證真鈔》六卷，並傳給華嚴宗長水子璿，子璿又據此著述《首楞嚴疏注經》十卷。另外源清師於其著《十

不二門示珠指》一書，也多處引用《楞嚴經》內容。又智圓師對於本經推崇備至，著有《首楞嚴經疏》十卷，《同谷響鈔》五卷，《同疏解》一卷。仁岳師自辭知禮之門，從而偏袒山外派後，尤致力於本經之研究，並著《楞嚴集解》十卷，《同熏聞記》五卷，《同文句》三卷。

山外派洪敏、智圓兩師熱心研究《楞嚴經》究竟將本經如何以天台宗判教之定位？資料失傳不得而知，但據山家派後代柏庭善月（一一四九—一二四一）或幽溪傳燈（一一五四—一二六七）所留之記錄看來，係將本經與法華、涅槃並列為同時同味之教說。因為以現存仁岳所著《楞嚴經集解熏聞記》之內容看來，本書既屬比較研究彙篇洪敏、智圓及子璿等師之著作，且為自註《楞嚴經集解》而成冊的，只以其中卷一稱「唯一如來藏心是經法體」，又部屬開顯，可知與上述善月及傳燈二師所主張並無不同。

前述《楞嚴經》依據《起信》與《楞伽》內容者多，其「唯心論」、「眞性圓明清淨」，一切法不過如來藏心所生起等思想，故山外派主張之楞嚴主張醍醐味說，與法華涅槃經並列，招致代山家派善同，眞覺（一五三七—一五八九），乃至傳燈等師為文駁斥，是必然的。

（四）對於三諦與三千諸法見解不同之論爭

世人均謂山外派之說，與華嚴宗所說教義、觀法大體相近，故山家派說山外派說未得純粹之圓教。

1. 山家以天台圓教之教理，為平等即差別，差別即平等；而森羅萬有，即為平等理性，超越凡慮不可思議之本體。

由此見之，則一切萬有諸法，互相融合無礙，皆是一體絕待。所謂心、色、佛、衆生自表面觀之，則區別歷然，但畢竟觀之皆是互具三千之法，畢竟皆是即空，即假，即中，三諦圓融。

就心具三千諸法言之，則色亦應具三千，衆生亦應具三千，佛亦應具三千。蓋三千即三諦，色、心、佛、衆生，皆是三諦圓融。

由此言之，迷悟、善惡，不過由各方面觀點不同，加以種種之名，而其性本來不二。此天台所以據之，而有性惡不斷，及無情有性，草木成佛諸說。

2. 山外派議論，則先分理事。空、中二諦屬理，是平等；假諦為事，即差別。差別之法，依無明之緣所起之假相，三千諸法，即指此假諦。而此三千差別之相，皆一心所現，故心為本，色為末，色心不可謂為共具三千。三千諸法，共由心出，故得謂一心具三千。若謂色具三千，則無是之理。

以上是教理之差別。就觀法上言之，山家之觀法，謂之妄

心觀；山外之觀法，謂之真心觀。山家既謂一切萬有，皆具三千諸法；任何觀境，皆同此三諦圓融之理。但就實際上之便利言之，則觀我心為三千三諦，而以觀我心為最近便。

迷悟、善惡、真妄，皆同一之物；故我除此妄心，別無真可求；觀介爾之妄心，即為三千三諦；故謂為妄心觀。

山外派則反是：區別真妄，分論理事，觀妄心中之理，平等之真如而行之。換言之，山外派也承認觀心，但以法性（真如）即是心，所以觀法性即真觀心。

五、討論與結論

（一）中國華嚴宗思想之影響以致天台宗的分裂

華嚴宗所推崇的《華嚴經》在天台宗智者大師五時判教列為「華嚴時」。華嚴時釋尊為法身菩薩如文殊、普賢等大弟子專說大乘教法之《華嚴經》。因只限於具有大根者之文殊及普賢菩薩等而已，故聲聞及緣覺二乘者聽法效益不彰，如聾若瘡，無實益可言。

華嚴經思想與《大乘起信論》、《首楞嚴經》之如來藏思想相近，故歷代祖師除了前述有《楞嚴經》之註釋外，對《大乘起信論》也有唐代之智儼、法藏、澄觀、宗密之疏記。唐代天台宗湛然尊者也研究《起信論》，也受影響，故其《十不二門》之「性修不二」、「色心不二」有了《起信論》影子，以

致山外派宗昱師解釋時主張「觀法性」之真心觀的方法。

山外派受華嚴宗影響甚深，宋代洪敏師研究華嚴及楞嚴經造詣特深，並且傳給華嚴宗之長水子璿。子璿並著作《首楞嚴疏注經》十卷，並列於《大正大藏經》中，可謂注釋《楞嚴經》之卓越作品。華嚴宗起初影響天台山外派，後來山外派再影響華嚴宗，以在思想與觀法上極相近，因此山外派也與天台宗愈走愈遠。

（二）山外派之思路被天台宗評為天台宗之「山外」，只是就天台教觀立場不合天台宗之理而已。山外派也有佛教《華嚴經》與華嚴宗之理，不可貶低其價值。

明代智旭法師善於融會中國各宗思想，但對於天台宗要融入華嚴宗，有其困難，又天台宗人也不願意，探究原因為思想與觀法差別太大所致。後人在這方面沒有進展，換禪宗來做，也沒有辦法。禪宗因此分為受天台宗觀法之影響成立「祖師禪」，受華嚴宗真心觀而成為「如來禪」二種禪修方法。天台宗、祖師禪與華嚴宗（包括山外派）、如來禪各有不同根機者修持，我想不必用世俗的優劣之評價，山外派只是不符合天台宗旨而已。

二〇一五年四月三十日於台南市寓所

菩薩道次第論述（一）

／林維明

摘要

本文主旨在討論華嚴宗所立的五教和道次第，以及主張華嚴經所論述的道次第，只有十地的十個次第而已。研究緣起是天台宗和華嚴宗都把菩薩道次第，從因到果立為十信、十住、十行、十迴向、十地等覺和妙覺的五十二位；妙覺是佛果，等覺以下五十一位是菩薩道次第的因位，但從天台宗的藏、通、別、圓四教以及華嚴宗的小、始、終、頓、圓五教都很難圓滿五十二位的說法，而從《入中論》和《十住毗婆沙論》則只安立菩薩十種發心的次第，即十地的十個次第。十住是專治菩提心、自覺一切法而立；十行是專為修習諸地波羅蜜而說；十迴向專說諸善根迴向法及迴向所生廣大善根功德；而十地則總集十住、十行所起的一切善法及迴向廣大善根的功德。因此，乃激起本研究的動機。本研究所以依據的經典是《華嚴經》、《十住

毘婆沙論》，並輔以《大智度論》及《入中論》。參考的學界文獻是日慧法師《華嚴法海微波》、法藏《華嚴經探玄記》和澄觀《華嚴經疏》。研究進路：一、前言 概示本研究的構想與重要性；二、菩薩道次第論述 分為華嚴宗的問題及論述《華嚴經》的道次第兩個主題進行研討；三、結論 即總結全文的要點。本文的結論是菩薩道只有十地的十個次第，絕對不是像傳統的十信、十住、十行、十迴向、十地及等覺、妙覺五十二個次第。斷障只有三種，即入初地時和得無生法忍時所斷的煩惱，以及成佛時所斷的煩惱習氣，以上論述在文中有詳細地解說。關鍵詞：菩薩道次第、菩薩斷煩惱障、《華嚴經》、《十住毘婆沙論》、《大智度論》。

一、前言

本論文大綱所呈現的要項，依序為研究主題、問題意識、

文獻依據、學界研究概況、研究進路與方法、論述架構及研究的重要性，概述如下：

研究主題：本文主要探討菩薩道的次第，所以主題相當明確。

問題意識與研究動機：天台宗和華嚴宗對菩薩道的次第皆認為有五十二位，然而就天台宗所判的四教或華嚴宗所判的五教均無法自圓其說，況且就《入中論》或《十住毘婆沙論》都只立菩薩十地的十個次第，這就是本文的問題意識及研究動機。

文獻依據：本文主要參考依據，有《華嚴經》、《十住毘婆沙論》，並輔以《大智度論》和《入中論》。

學界研究概況：最具影響力的是日慧法師的《華嚴法海微波》、唐·法藏法師的《華嚴經探玄記》和唐·澄觀法師的《華嚴經疏》。

研究方法：本論文的研究方法，在義理方面，首先必須精讀文本、練習與文本進行對話、探討、思索及掌握文本的意涵。其次對不理解之處，可參考其他相關的註疏作對比，如此對掌握文本的義理會更有幫助。

研究進路與本論文架構：本論文在組織架構上，共分為三節。依次為：一、前言 是全文的構想與梗概；二、菩薩道次

第論述 在本主題上分為華嚴宗的問題及論述《華嚴經》的道次第，前者又分為泛說我國傳統道次第的建立，費解的疑問，華嚴宗道次第的建立及附帶的問題與聲明四個子題；而後者則從總論、別論、正論道次第中的斷證論四個角度研討；及三、結論 即總結全文的要點。為便於解讀，圖一列出本論文的組織架構。

研究的重要性：本文的重要性有下列二項，即：1.菩薩道次第的建立，可使邁向菩薩道的實踐更有著力點；2.道次第中的斷證證知《華嚴經》只演說果利功德，而未說斷結之事，是以廣大果利功德反映彼果斷。

一、前言

二、菩薩道次第論述

(一) 華嚴宗的問題

1. 泛說我國傳統道次第的建立；
2. 費解的疑問；
3. 專論華嚴宗道次第的建立及4. 附帶的問題和聲明

(二) 論述華嚴經的道次第

1. 總論；
 2. 別論；
 3. 正論道次第和4. 道次第中的斷證論
- 三、結論

圖一 本論文的組織架構

(待續)

關於瓔珞經之成立的研究(二)

依 佐藤招英 著
觀 譯

三

從弘始十四年至十五年，與佛陀耶舍共譯的《長阿含經》，在現存記錄上是佛念譯經之最後，爲了解此中受鳩摩羅什譯風何等程度之影響，故亦特選之。如是，此下擬依(一)菩薩瓔珞經，(二)鼻奈耶，(三)十住斷結經，(四)出曜經，(五)增一阿含經，(六)中陰經，(七)菩薩處胎經，(八)長阿含經等八經與《菩薩瓔珞本業經》所揭譯語之異同相互比較，釐清二卷《瓔珞經》是否爲竺佛念所譯。

此下擬依如次七語，作爲比較之事例：

- | | | | |
|------------------------------|--------------------------------------|------------|---------------|
| (1) Nirvana | (2) Nayuta | (3) Yojana | (4) Gandharva |
| (5) Asura | (6) Tathagata arhan samyak sambuddha | | |
| (7) Anuttara samyak sambodhi | | | |

首先就「Nirvana」觀之，此一音譯，如前所述，《菩薩瓔珞經》的泥洹之外，《鼻奈耶》、《十住斷結》、《出曜》等

三經都是用「泥洹」此一譯語，可知佛念專用「泥洹」此一譯語。雖然如此，《增一阿含》、《長阿含》卻是泥洹與涅槃混用，但主要是用「涅槃」之譯語，尤其於其獨譯的《菩薩處胎經》中，完全採用「涅槃」之譯語，由此可知其有泥洹與涅槃兩種譯例。

其次就「Nayuta」之譯語觀之，《菩薩瓔珞》、《鼻奈耶》、《十住斷結》、《出曜》等四經都是用「那術」之譯語，《增》、《增》二阿含不見其語，《中陰》、《菩薩處胎》兩經用「那由他」之譯語。因此，也是有二種譯例。認爲竺佛念只用《菩薩瓔珞經》所出的那術與泥洹之譯語，用那由他與涅槃之譯語的二卷《瓔珞經》與佛念之譯語有別，故二卷《瓔珞經》非佛念所譯的望月博士其立論失去根據。依此大致可以推測佛念之譯例是有變遷的。爲確定如此的推測是否正確，進而再就如次數語予以檢討。

就「Yoiana」觀之，《菩薩瓔珞》主要是用「由延」此一譯語，但由句之用例也有數次。《鼻奈耶》只用由延，《十住斷結》以下諸經統一用由句。

其次是「Gandharva」，《菩薩瓔珞》用乾沓想，《十住斷結》用健沓想與乾沓和，《出曜》用健沓和與乾沓和，《增一阿含》用乾沓和與乾沓想，《中陰》用乾闥婆及其略語之乾闥，《菩薩處胎》統一用乾闥婆，與「六十華嚴」之譯例一致，但《長阿含》是乾沓和、乾沓想、乾沓波、乾沓婆、乾闥婆等五種用例混用。

備考 本表配列原則原應以譯出年順為據，但《十住斷結》、《中陰》、《菩薩處胎》等三經其譯出年次不明，故便宜上，姑且以涅槃、那由他等譯語之變遷為標準而製表如此。

	菩薩瓔珞 (三七六)	鼻奈耶 (三七八)	十住斷結 (三八三)	出曜 (三八四)	增一阿含 (三八五)	中陰	菩薩處胎	長阿含 (四一二)	瓔珞本業
Nirvana	泥洹	泥洹(涅槃)	泥洹	泥洹	涅槃(多) 泥洹(少)	泥洹	涅槃	涅槃(多) 泥洹(少)	涅槃
Nayuta	那術	那術	那術	那術	—	那由他	那由他	—	那由他
Yoiana	由延(多) 由句(少)	由延	由句	—	由句	—	—	由句	—
Gandharva	健沓想	—	健沓想 乾沓和	健沓和 乾沓和	乾沓和 乾沓和	乾闥 乾闥婆	乾闥婆	乾沓和 乾沓想 乾沓波 乾沓婆 乾闥婆	—

又，對於「Aśura」之音譯，《菩薩瓔珞》以下至《中陰經》，是用阿須倫，《菩薩處胎》主要是用阿修羅，《長阿含》主要用阿須倫，但也可見阿須羅、阿修羅之譯語。

對於「Tathagata arhan samyak sambuddha」，《菩薩瓔珞》譯為三耶三佛，《鼻奈耶》譯為多陀阿竭三耶三佛，《增一阿含》譯為多薩阿竭阿羅呵三耶三佛，《長阿含》譯為三耶三佛。最後，對於「Anuttara samyak sambodhi」，《鼻奈耶》譯為阿耨多羅三耶三佛，《長阿含》譯為阿耨多羅三藐三菩提。以上所述，以表示之如次：

Asura	阿須倫	阿須倫	阿須倫	阿須倫	阿須倫	阿須倫	阿須倫(多) 阿須倫(少)	阿須倫(多) 阿須倫	阿須倫
Tathagata arhan Samyak sambuddha	三耶三佛	多陀阿竭三耶 三佛			多薩阿竭阿 羅呵三耶三 佛			三耶三佛	
Anuttara samyak sambodhi		阿耨多羅三耶 三佛					阿耨多羅三 藐三菩提		

四

上記之對照表係依據高麗版爲其底本的《大正藏》所載，故所揭並非完全，但大體上依此可知佛念之譯語與時代共同推移而有變遷。對於彼從事譯經之期間，《開元錄》所載是從符秦建元三年（三六七）至姚秦弘始十五年（四一三），共計四十數年，就初期譯出的經典而言，其所用譯語幾乎與西晉竺法護相同，但在與西來三藏共同從事譯經時，佛念注意到梵語之音譯並不是原音之正確發音，故一一予以訂正。後漢及三國時代之譯經僧只是西域沙門，與印度並無直接交通，故彼等所用係西域訛誤梵語之音譯。但自西元四世紀末以降，來自罽賓之譯經僧傳入正確的梵語發音，在譯語上自然產生變化，而作爲此譯語訂正之先驅的，正是竺佛念等人，彼細心注意到梵語之音譯，徐徐加以訂正，大體上，譯語遂逐年產生變遷。我人常稱讚鳩摩羅什所作的譯語統一大業，但如此之大業並非突如其來

的，在羅什之前，譯語之變遷已徐徐進行，而竺佛念正是立於此一過渡期之人。

如前所述，望月博士依據那由他與涅槃而對照兩種《瓔珞經》，作出「十二卷經」與「二卷經」非同一人翻傳之結論，筆者也以同一方法作研究，但比較事例較多，比較對照的範圍也擴大，得出的結論卻與博士相反。就筆者所導出的結論看來，不能因爲二卷《瓔珞》與十二卷《瓔珞》的譯語不同，就認爲二者非同一人所譯。也不能因爲二卷《瓔珞》出現「涅槃」與「那由他」之譯語，就用以作爲此經非竺佛念所譯之證據。

如上所述，無論經錄之研究或譯語之研究，皆無法取得隋《法經錄》以下之經錄將《菩薩瓔珞本業經》視爲姚秦竺佛念所譯的反證。從而決定《瓔珞經》是中國成立與否之證據有待其次的內容考察。

（待續）

諦閑法師「生佛不二」的詮釋義涵（六）

諦閑法師《念佛三昧寶王論》之詮釋研究

• 釋廣融

諦閑法師主要以「生佛不二」的觀點來貫穿並詮釋《寶王論》上卷念未來佛的思想。如《義疏》云：

離此界之苦，歸淨土之樂，乃諸經論之力用也。今則不爾，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。⁸⁰

諦閑法師於念未來佛速成三昧門第一中，開宗明義地點出「立論之端」，即作論的緣起，在於眾生不識現前一念本心，執能、所二相，認妄為真，起惑造業，業繫苦相，由有苦相，感佛興慈運悲，⁸¹緣苦眾生，誓度有情超脫生死藩籬。其次，諦閑法師於「正論旨趣」中闡釋道：

欲答高問，必先陳三諦妙理。玄韻暢而無說者，妙有非

有也。法身空而具相者，真空不空也。二句合觀，中道第一義諦也。且三諦境相，若不精明，縱饒通身是口，保爾說不圓成。須知法身雖具相，相即無相，無相不相。故云一味之旨，玄韻雖無說，無說不說，故云絕言之路。⁸⁷

由此可知，諦閑法師認為《寶王論》的主旨歸趣在於空假中三諦圓融，相即不二之妙理，並以此為立足點來詮釋通念三世佛的思想。以下則分別闡述諦閑法師對飛錫法師念未來佛思想的詮釋義涵。

◆念未來佛速成三昧門第一：

首先，諦閑法師對《寶王論》中「夫帝網未張，千璣焉覲

。」⁸³的譬喻，詮釋為「不念過現佛，豈知未來佛？」⁸⁴而「宏綱忽舉，萬目齊開。」⁸⁵則取喻為「既念過現佛，便知未來無不是佛矣」⁸⁶，以此喻來顯明念未來佛的重要。飛錫法師引用《摩訶止觀》的「大海浴」⁸⁷譬喻來說明念佛名者，必成於三昧。諦閑法師對此詮釋曰：「是心念佛，是心是佛，三昧不期而自成矣。」⁸⁸既能念眾生皆未來佛，則心心皆是清淨念，當下即具足與佛無二無別的法身，如此念佛三昧則能不求而速成。飛錫法師說：「此亦猶清珠下於濁水，濁水不得不清；佛想投於亂心，亂心不得不佛。」⁸⁹他認為念佛定能成就三昧，即使是以散亂心來念佛，亦是種下成佛的妙因。此如《法華經·方便品第二》云：「若人散亂心，入於塔廟中，一稱南無佛，皆已成佛道。」⁹⁰舉凡一香一華之供養，一低頭一合掌，皆是成佛的菩提資糧。而諦閑法師則指出既然亂心既皆是佛，那又怎會有眾生不是未來佛呢？此再次申明了眾生皆具佛性，生佛不二之理。

針對上文，諦閑法師從「對待門」及「決了門」的角度來詮釋之。他說：

蓋不知如來隨他意語，方便說法，應機施教，作對待門

說。謂對生之麤，說佛之妙，乃置眾生於諸佛之外。未曾向決了門，道破眾生即佛故也。何以故？時未至故，機未熟故。⁹¹

因為不了解如來是從相待的世間法角度來對眾生行方便權巧的說法，所以才將眾生與佛區隔開來，不從決了，即不二門的立場來闡述，此處即一語道破原來生佛相即不二之法。為何如來不說明呢？因為時機未到，眾生的根機未成熟，尚不宜說此妙法。《寶王論》援引《維摩詰經》裡「有嗅薝蔔，不嗅餘香，花有著身、不著身者，」⁹²的例子來抑止小乘人，讚揚大乘行者。諦閑法師認為此是以「薝蔔」來比喻佛，以「餘香」來比喻眾生，呵叱小乘人心計過現佛，全不知眾生亦佛。因為心有所住而花著身不落，而菩薩因心無所計而花不著身。此《維摩詰經》主要在於彈偏斥小，嘆大褒圓，宣揚不二法門。⁹³而《法華經》會三歸一，強調一切眾生皆當成佛，此亦是宣說小大俱不著之經旨，圓融無礙之不二法門。⁹⁴

若不了知生佛不二之法，僅尊敬諸佛，卻輕視眾生，則有高下的分別心，而能所、尊卑、敬慢之妄心亦隨之衍生，如此之相待法則猶如眼睛中有障礙物，如此則會產生種種的幻象，

看不清真相，以此來譬喻中道實相則被遮蔽，隱而不現。⁹⁵如此必「草芥萬有，錙銖天下，慢幢已設，高倨稜層，目送飛鴻，心遊青漢，不可屈也。」⁹⁶此類慢心高漲的人因機緣未熟，故不可教修念佛三昧，以免反生瞋心而加以毀謗。

衆生若能了知「母因子貴，米以糠全，有協《法華》不輕之心，則念佛三昧不速而成矣！」⁹⁷諦閑法師認為這隱喻著衆生煩惱身中有佛性的存在，因此切不可違犯「八慢」⁹⁸之過，並闡明這是不知衆生是未來佛的過失。⁹⁹爲此，諦閑法師特別指出《法華經》常不輕菩薩之例，強調若能尊敬一切衆生，行不輕之行，則念佛三昧即能不期而自成。前述之法華三昧不輕之行來自於《法華經》常不輕菩薩的修持法門，這位菩薩無論見到誰皆一一禮敬，即使別人謾罵他，他也依然讚嘆對方且敬之如佛。常不輕菩薩專持禮拜四衆，敬之如佛的法門，他了解每一個衆生都是菩薩行者，即使現前是罪惡之人，但其自家寶藏不失，因緣合會時必當成佛，因此不敢輕視之。飛錫法師提出若能具足法華不輕之心，則念佛三昧能不期而速成，因而闡明法華與念佛三昧同爲一門的觀點。但有人針對於此而質疑法華屬於「法」的範疇，而念佛的所緣境爲「佛」，怎可加以混

淆呢？諦閑法師對此則解釋說，藥草和修道人本都無仙字的名稱，後因人服用了藥草，修證羽化而成仙人，而藥草也因此得到仙藥的美名，人與藥都得到仙字的名號，故稱爲不二，論中提到：

法無佛悟，豈令自悟？法非佛不悟，念佛三昧生焉；佛非法不明，法華三昧起矣。一仙兩稱，俱得仙名，念佛、法華同名佛慧，佛慧既同，則不輕般舟，無上深妙禪門，於茲悟矣！未始異也，復何亂哉？¹⁰⁰

看似不同的修持行法，因結合法華不輕之行，念衆生爲未來佛，彼此就有了緊密的聯結。法無法自悟，必須藉由人依此來修持，最後證悟而成「佛」，因此佛本身即是果德圓滿之清淨法身，且佛是真理的弘揚者，能令衆生聞法而得解脫，其恩德之深，難以酬答，故時時將佛憶念於心，不僅能遣除妄念，淨化其心，更能增長廣濟含識的菩提願心，因此念佛三昧由然而生；佛在因地時須依真諦妙理來起修，若無「法」的指引，則將缺乏修道的方向和準則，無法證悟成佛，故法華三昧應運而起。這兩者同屬佛慧及深妙禪法，屬於兩相輔助的關係，缺一不可，因而主張其融通不二的思想。

◆嬖女群盜皆不可輕門第二：

此門以問答作開端，衆生質疑爲何罪惡之深如嬖女、群盜，即賤人和惡人等者，一般人遠離都來不及，何以仍要敬之如佛呢？飛錫法師指出：「如佛所演，有其二種：一、對待門；二、決了門。」¹⁰¹諦閑法師據此闡述，諸佛如來，可依世俗諦之對待門與聖義諦之決了門來度生說法。首先以對待門來說，女色會惑亂人心，必須加以厭離，而如來具至眞法身，誠可至心尊敬。而厭離又可分兩種：訶欲及放心。首先就訶欲而言，飛錫法師引用《菩薩訶色慾法經》來證明女色會魅惑人心，妨礙修道，引生種種敗壞之事，應當徹底遠離。經云：

女色者。世間之枷鎖。凡夫戀著不能自拔。女色者。世間之重患。凡夫困之至死不免。女色者。世間之衰禍。

凡夫遭之無厄不至。¹⁰²

但世人仍眷戀不捨，甘心淪爲其奴僕，受其驅役，仍不以爲苦，此猶如剛從地獄中出離，現在竟還想進去，又像剛大病初癒，現在還想得病這般的愚痴，永無得救之日。¹⁰³若行者能明白其過患，遠離淫慾，就猶如「破枷脫鎖，惡狂厭病，離於衰禍。既安且吉，得出牢獄，永無患難。」¹⁰⁴接著敘述女人言如蜜

，心如毒之相，猶如「停泉澄波，蛟龍居之；金山寶窟，師子處之。」¹⁰⁵諦閑法師認爲這譬喻此二處皆有喪身之危，不可接近。¹⁰⁶家室不和，乃至宗族毀滅，皆是猶如陰謀之賊的婦人所致，是故不可不捨離。¹⁰⁷諦閑法師指出，有智者應知遠離色慾一關，免受其害，不爲其所惑，此乃爲治心之要。¹⁰⁸

其次，針對飛錫法師援引《大寶積經》中的內容來說明放心法，即如何把放失的本心找回來，還歸清淨的觀點，諦閑法師指出，若無法消除妄念，即應用經行、禮佛等方便法來散除，使令心逐漸收攝，還歸寂靜，此即爲「放心法」。覺照此心時，應觀照此念緣起性空，乃不淨之法，推求妄心從何而生？滅從何而去？染者是誰？是誰在受染？什麼是染法？諦閑法師認爲這屬於「精研法」。而如此觀照時，內不見能染之心，外無所染之境，如此則，超脫能所的對立，也就沒有取捨之法，無捨無愛，此是真離欲，可臻於出世寂靜涅槃的境地，諦閑法師闡述這屬於「受益法」。最後結歸得涅槃之後，就能任意入五濁惡世之中，而不爲三毒所累，此眞爲究竟放心。¹⁰⁹

衆生若仍有尊卑及高下之分，即代表我慢心依然高漲，仍與佛陀的慈悲本懷背道而馳。諦閑法師說：「若聞佛音而歡喜

，聽魔音而怒，此乃妄想分別，仍屬『對待門』，與道仍南轅北轍，不相謀合。」⁸⁰因此不可輕視任一衆生，即使是昔日的嬖女、盜賊，將來亦能成就佛道。

註釋

80. 《諦閑大師遺集第三編》：論釋，《念佛三昧寶王論義疏》，頁21-22。
81. 參見《諦閑大師遺集第三編》：論釋，《念佛三昧寶王論義疏》，頁25-26。
82. 《諦閑大師遺集第三編》：論釋，《念佛三昧寶王論義疏》，頁26。
83. 《念佛三昧寶王論》，CBETA, T47, no. 1967, pp. 0134a24-a25。
84. 《諦閑大師遺集第三編》：論釋，《念佛三昧寶王論義疏》，頁27。
85. 《念佛三昧寶王論》，CBETA, T47, no. 1967, pp. 0134a25。
86. 《諦閑大師遺集第三編》：論釋，《念佛三昧寶王論義疏》，頁27。
87. 《念佛三昧寶王論》，CBETA, T47, no. 1967, p. 0134a25：「浴大海者，已用於百川。」
88. 《摩訶止觀》，CBETA, T46, no. 1911, p. 0002c25：「譬如有人在大海浴，當知是人已用諸河之水。」
89. 《念佛三昧寶王論》，CBETA, T47, no. 1967, pp. 0134a27-a28。
90. 《妙法蓮華經》，CBETA, T09, no. 0262, pp. 0009a24-a25。
91. 《諦閑大師遺集第三編》：論釋，《念佛三昧寶王論義疏》，頁28。
92. 《念佛三昧寶王論》，CBETA, T47, no. 1967, pp. 0134b07-b08。《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 0475, pp. 0547c23-8a06：「時維摩詰室有一天女，見諸大人聞所說法，便現其身，即以天華，散諸菩薩、大弟子上。華至諸菩薩，即皆墮落，至大弟子，便著不墮。一切弟子神力去華，不能令去。爾時天女問舍利弗：『何故去華？』答曰：『此華不如法，是以去之。』天曰：『勿謂此華爲不如法。所以者何？是華無所分別，仁者自生分別想耳！若於佛法出家，有所分別，爲不如法；若無所分別，是則如法。觀諸菩薩華不著者，已斷一切分別想故。譬如人畏時，非人得其便；如是弟子畏生死故

，色·聲·香·味·觸得其便也。已離畏者，一切五欲無能爲也；結習未盡，華著身耳！結習盡者，華不著也。」
pp.0548a25-a27.「如人入瞻蔔林，唯嗅瞻蔔，不嗅餘香。如是，若入此室，但聞佛功德之香，不樂聞聲聞、辟支佛功德香也。」

93. 參見《諦閑大師遺集第三編》：論釋，《念佛三昧寶王論義疏》，頁28。

94. 參見《諦閑大師遺集第三編》：論釋，《念佛三昧寶王論義疏》，頁29。

95. 參見《諦閑大師遺集第三編》：論釋，《念佛三昧寶王論義疏》，頁29。

96. 《念佛三昧寶王論》，CBETA, T47, no. 1967, pp. 0134b13-b15。

97. 《諦閑大師遺集第三編》：論釋，《念佛三昧寶王論義疏》，頁31。

98. 《大乘義章》，CBETA, T44, no. 1851, pp. 0574b06-b10.「八慢之義。出涅槃經。成實論中。具廣解釋。自舉陵他。名之爲慢。慢別不同。離分爲八。一直名慢。二名大慢。三名慢慢。四不如慢。五名僞慢。亦名傲慢。六名我慢。七增上慢慢。八名邪慢。」

99. 參見《諦閑大師遺集第三編》：論釋，《念佛三昧寶王論義疏》，頁31。

100. 《念佛三昧寶王論》，CBETA, T47, no. 1967, pp. 0134c03-c08。

101. 《念佛三昧寶王論》，CBETA, T47, no. 1967, pp. 0134c12-c13。

102. 《菩薩訶色欲法經》，CBETA, T15, no. 0615, pp. 0286a19-a21。

103. 參見《諦閑大師遺集第三編》：論釋，《念佛三昧寶王論義疏》，頁34-35。

104. 《念佛三昧寶王論》，CBETA, T47, no. 1967, pp. 0134c24-c26。

105. 《念佛三昧寶王論》，CBETA, T47, no. 1967, pp. 0134c27-c28。

106. 《諦閑大師遺集第三編》：論釋，《念佛三昧寶王論義疏》，頁36。

107. 參見《諦閑大師遺集第三編》：論釋，《念佛三昧寶王論義疏》，頁36。

108. 參見《諦閑大師遺集第三編》：論釋，《念佛三昧寶王論義疏》，頁36。

109. 參見《諦閑大師遺集第三編》：論釋，《念佛三昧寶王論義疏》，頁38。

110. 參見《諦閑大師遺集第三編》：論釋，《念佛三昧寶王論義疏》，頁39。

(待續)

禮敬戒師

• 水月

行事鈔卷上三（大正40冊頁30下），師資相攝篇，開端有一段話，說到師資關係，關係到佛教存亡。若師資關係正常，則佛教永久可以生存。謹節錄於此，以表禮敬戒堂諸位師長的至意：

「佛法增益廣大，實由師徒相攝，互相敦遇。財法兩濟，日積業深。行久德固者，皆賴斯矣。比玄教陵遲，慧風撝扇，俗懷悔慢，道出非法，並由師無率誘之心，資闕奉行之志。二彼相捨，妄流鄙境，欲令光道，焉可得乎？故拯倒懸之急，授以安危之方，幸敬而行之，則永無法滅。」

今日一般編排師長重要次第，為法師、戒師、剃度師。法師是印證出家人見道、悟道、修道境地的充足因緣，非必要因緣，傳法實非普遍。百分之九十九出家人，可能並無傳承上的法師。戒師與剃度師，則為出家人必要因緣。設無戒師與剃度師，

不能完成出家過程。依天台戒疏卷上（大正40冊頁582中）說：

「凡為師者，應具五德：一、堅持淨戒，二、年滿十臘，三、善解律藏，四、師師相授，五、定慧窮玄。」

戒疏所指，當然著重在戒師素養。戒師狹義單指得戒和尚，正式授戒的本主，其他諸師皆係輔弼。若廣義解釋，包括三師、七尊證、開堂陪堂、引禮引贊諸師，乃至戒堂常住香燈師等，凡是參與戒堂工作者，皆為戒師。同戒錄中都有詳盡記載其生平與法相。在諸多戒師中，實際「互相敦遇」者，是一二引禮師，其他多徒有師資名分。此非僞慢，乃敘說事實。

依照傳戒正範，在二壇授比丘戒前請戒懺悔儀中，並未安排七師，多由羯磨和尚主持。故七尊證在戒堂停留頂多一兩天。十月十五上午，十師垂訓，為戒子與七尊證第一次接觸。由道源老法師代表講話約十分鐘。中午請齋，班首侍齋。第二天

，十月十六日下午，二壇正授前，有「抬頭認師」節目。平日訓練戒子雙目垂瞼，只能看到臥牛面積。當「抬頭認師」時，諸師皆坐在供桌後，桌上燈花供品遮擋，距離頗遠，恐怕誰也未看清楚誰是誰。加上事先慈瑞老法師叮嚀，應把七尊證如佛觀想。不要觀想他們本人，因為人總是有漏有缺點，會影響崇敬心理。午夜登壇受戒，昏燈伏首，更毫無印象。七尊證悉為佛教知名大德，威望非凡，戒子多屬青頭輕微之輩。日後天各一方，接觸機緣不多，真是「二彼相捨」。倒是一二位引禮師，共住五十三天，照顧戒子生活，訓練行儀，對戒子具有率誘功德。

※ ※ ※

得戒兼開堂和尚白老，在四十二年大仙寺台灣第一次傳戒，已任開堂和尚。當時先師慧公上人任尊證。回到台南就常說，白老辦事能力特強，其他出家人不能比。

七十六年冬，大願師和香明師在臨濟寺求戒。戒子跟隨湛然寺打齋信徒去北部一趟。遇到淨心法師，帶往拜見白老，法體已經很差，承贈圓悟老人碧巖集一函四冊。

白老七十八年四月圓寂。戒子曾以福田社論方式寫白聖老法師領導佛教會典範風格一文，立論觀點，不同於一般俗見。又配合發表戒堂外錄中的白聖戒和尚戒堂論點一文，以資紀念。

※ ※ ※

十月九日下午二時許，開堂的前一天，男眾新戒寮，眾多在單上養息，橫躺豎臥。亦有在整理行李，亦有舊識相逢在交談者。時進來一年老出家人。著麻紗黑大褂，右襟下繫一摺扇。身裁瘦小，以閩南國語合掌說：「各位辛苦了！」數聲，態度甚謙藹，各新戒子皆不以為意，有一二漫應者。稍勾留即離去。知者告曰：此人為賢頓老法師，本臨濟寺退居方丈，戒堂羯磨和尚。

白老講戒，有一次說，他和賢頓老法師商量過，提倡托鉢生活，雖未實現，也不能視為文人談兵，武夫吟詩。

出戒堂三年，六十二年冬，先師慧公入滅，同陪堂和尚淨心法師來湛然寺為先師上香。

永明寺曉雲師太母喪，戒子與竹溪寺常定法師前往參加告

別式。佛事由賢頓老法師主持。他老與常定法師談笑風生，態度隨和。據常定法師說，賢老對佛事精湛熟練。

※ ※ ※

過去常聽先師慧公上人談，比較台灣講經法師風格，數尊證道源老法師語辭最清楚便捷。十五日上午代表諸尊證垂訓，雖是些門面勉勵話，表達懇切。

出戒堂後一年，六十年秋，老法師來湛然寺講金剛經，週打到寺。講經準備有一小冊資料，講者聽者都依資料了解。大體根據清溥畹心印疏。每天下午四時許，見他老在湛然寺二樓走廊來回經行，不停撥算著念珠。在常住戒子剛出家一年，未安排個別接觸。

出戒堂三年後，每週二上午在南部某山授因明，先一夜到山。他老大概是來山講經。那一天早晨相遇於東山男寮走廊，其侍者介之曰：「這是我們老師××」。老人含頷而過，戒子也靦覷失掉請求開示機緣。又是「二彼相捨」。

※ ※ ※

出戒堂約二年，陰曆六十二年正月十九日，台中縣豐原慈瑞老法師彌陀精舍落成，請尊證道安老法師主持典禮。戒子也去隨喜，幸得交談數語。戒子請問在當時他老所編淨土叢書二十冊，為何未將某大德淨土著述編入？與他老四十年在港九舉行法舫法師追悼會上，盛讚某大德是宋延壽禪師宗鏡錄後第一人（見海潮音三十二卷冬季號），態度是否不同？他老答：「不能編入，……。」似乎憑宗教生活為取捨了。

六十二年先師慧公入滅，老法師南來主持傳供等儀式。對戒子有所勸勉。

六十六年老法師入滅，戒子撰念道安長老一短文讚頌。

※ ※ ※

十月十五日上午，戒子們在華藏殿排班，七尊證進堂垂訓，戒子忝為班首站在前面，諸尊證擦身而過，聽到尊證悟明老法師撥弄頸上象牙大念珠，嘎啦嘎啦響聲。

早先曾讀過他老的一本傳記仁恩夢存。據說「仁恩」是他

老法名，與先師「仁孝」屬同輩。民國四十年間，大概同遭落難海島，有過稱兄道弟的「深厚法誼」。先師入滅，曾來湛然寺上香一次。以後可能因高卑天壤，並無往來。

※ ※ ※

尊證靈源老和尚是基隆十方大覺禪寺方丈。受戒前後，因戒子數度前去拜見在那裡掛單的慈瑞老法師與在大覺寺出家的戒兄惟空知虛法師，有數面之緣。

一次早粥後，他老在大覺寺大殿外台階上，談他老在六祖南華寺任方丈出坡的苦況。南華寺僧人種田耕地沒有牲口，以人代牛拉犁。他老貴為方丈也下田拉犁耕田。譬況今日出家人的享受安逸。

四十八年，先師慧公在岡山閉關。他老將在佛曆二千九百七十七年繪畫一幅文殊菩薩像為賀。七十四年，因明雜誌用做封面。

戒子曾入他老丈室，室內並無床鋪，僅有藤椅一張。行不倒單生活。大概日夜都蜷縮在藤椅中。

※ ※ ※

陪堂和尚淨心法師，實是統緒戒堂全局者。白老一再強調，陪堂和尚所教，一定正確無誤，因為完全出自他老傾囊相授。淨師確無負白老，光大佛門。多少年來，淨心法師是一位很想替佛教做些事的人，恐怕也是為佛教出力最多者。似乎有所局限，成效如何，不太清楚。從報導上看，當今已是名滿寶島。

陪堂和尚可敬的一點，是說國語。近些年來本地人受F.培根「市場洞窟」陋見影響，口含方言土語如人參果。通國語者亦不願說。淨師本省人，能在戒堂始終以國語發言，誠可貴。戒子出戒堂三年後，曾奉邀在光德寺淨覺佛學院，授因明兩種。

※ ※ ※

教授和尚淨念法師，已有專文記載，另尊證續祥老法師，僅聽人言，精於唱念，獨居寮內也穿長衫，深具慎獨工夫。尊證隆道老法師、尊證希性老法師，則不知其德跡。

（《錄自戒堂外錄》）

佛經故事的啓示(十四)

• 何世亮

三十二、國王的業報

過去有一個國王，治行正法，人民安樂，但是卻沒有太子，感到十分愁憂。

有一次，佛來其國，國王聽受經法，十分歡欣，即受五戒，一心供養，祈求唯願有子，所以精進修行，日夜都不懈怠。

當時國王有一位侍者，年十一歲，忠信奉法，不失威儀，謙卑忍辱，精進一心，學誦經偈，知時先起，已辦香火，數年之中，精進如是，不以為勞。

後來得了重病，死亡之後，其神識來投胎，為王作子，長大之後，年十五歲立為太子，父王命終，襲代為國王。

當他成為國王之後，卻一改常態，傲慢自恣，放縱欲樂，不理國政，朝臣敗壞，人民痛苦。

佛知道他的因果本末，就帶領弟子們來到國王的皇宮，對

國王說：「你知不知道，過去世你作何功德，今日才會得此王位。」

國王說：「不知道。」

佛說：「本以五事得為國王，一者布施，得為國王，萬民奉獻，宮觀殿堂，資財無極。

二者興立寺廟，供養三尊，以是為王，在於正殿御座理國。

三者親身禮敬三尊，及諸長者，以是為王，一切萬民莫不為之作禮。

四者忍辱身三口四，意無惡，以是為王，一切見者，莫不歡欣。

五者勤求學問，增進智慧，以是為王，決斷國事，莫不奉行順利。」

國王聽了之後，嚇了一跳，就問佛說：「我過去世是何種

身份？」

佛說：「你的前世是大王的侍者，當時奉佛以信，奉法以淨，奉僧以淨，奉親以孝，奉君以忠，常行一心，精進布施，勞身苦體，毫不懈怠，結果福報追身，得爲王子，補王之榮。現在爲什麼富貴之後，反而驕傲懈怠呢！」

國王說：「我要如何修正自己呢？」

佛說：「夫爲國王者，當行五事，一者領理萬民，無有枉濫，二者養育將士，隨時稟與，三者念修本業，福德無絕，四者當信忠臣，正直之諫，五者，節欲貪樂，心不放逸。

行此五事，名聞四海，福祿自來，捨此五事，衆綱不舉，民困則思亂。」

國王聽了之後，禮佛懺悔，即受五戒，即得須陀洹果。

三十三、神通

從前有一位比丘，因爲犯了戒律，被寺廟趕了出來，懊惱悲歎，涕哭而行，途中遇到一鬼，這鬼也犯了法，被毘沙門天王追趕。

鬼看到了比丘，就問說：「你爲什麼哭呢？」

比丘說：「我犯了戒律，被衆僧趕了出來，失去了一切供

養，又惡名流布遠近，所以愁歎涕泣啊！」

鬼說：「我能令你名聲遠播，大得供養。」

比丘說：「你有什麼好方法呢？」

鬼說：「你可以站立在我的肩上，我擔著你在虛空中行走，人們看得到你，卻看不到我，就好像你有神足通一樣，可以飛行在天空，於是即可受到人們的尊崇，而大得供養。當你獲得供養的時候，就要先供養我。」

比丘答應了，於是他們就開始合作，在聚落的虛空中行走，人們看到了，都覺得很驚訝，以爲比丘得道了，於是又把他迎接進來寺廟，廣得供養。

當比丘獲得供養之後，就先供養這鬼，兩人合作還算愉快。

但是好景不常，有一天當鬼擔著比丘在街上行走的時候，剛好碰到了毘沙門天王出巡，鬼大爲恐慌，就落荒而逃，這位比丘就摔下來，身首碎爛而死。

這個故事警告修行者不可依賴鬼神通，否則一旦傾覆，會得不償失的。

三十四、苦哉

從前有一對夫婦，持守五戒，師事沙門，精進修行佛法，

有一天一位新學比丘來門前乞食，夫婦請道人進來吃飯，吃飯結束之後，就請師父說法。

比丘剛出家，尚未學到什麼經法，只是低頭說不出話來，最後只有自嘆：「苦哉！苦哉！」

夫婦聽了比丘的言說，以為比丘為他們說法：「人生實在是痛苦的！」突然獲得了領悟，而證悟了道果。

而這位比丘看到兩位夫婦十分歡喜，自己也突然領悟，佛法是無所不在的，只要信心清淨，即可獲得道果。

三十五、離遠

有位沙門遠行到他國，因為太晚了，不得入城，就在城外的草中坐著。

夜晚被夜叉鬼抓到，並且想把他吃掉，但是沙門並不怕死，就對夜叉鬼說：「你離開我還很遠呢！」

鬼說：「我已經快要把你吃掉了，怎麼還很遠呢？」

比丘說：「你害了我，我將生於忉利天上，而你卻會下地獄，這樣不就相離很遠嗎！」

夜叉鬼聽了之後，感到很害怕，就不敢把沙門吃掉，很快就跑走了。

（待續）

（上接第30頁）

說天地災殺報。

處處經典都是為防止眾生惡行，而說因果報應之法。

第一義悉檀，前三悉檀是前置作業，是權法方便。由前三悉檀的經營，想彰顯真實佛法無障礙。就如想吃一餐白米飯，非憑空而來，得先到米店買米，回來要洗淨，最後放入電鍋，個把鐘頭後，纔有一碗香噴噴的白飯可享。

凡夫俗情重，一時無法接受佛陀自證的實相真法，必須先經令他能生喜悅的世法，次令他生善根的便宜之法，再令他淨除貪瞋癡等毛病，這就比較容易接受第一義甚深佛法。

四悉被機，四隨益物，四隨說法是佛的說法對眾生的觀察。四悉是龍樹提出。在大論卷一對四悉有詳細解釋。佛與龍樹都是聖人，說的法都是對三世眾生有真實益。二者名雖不同，立義無別。

佛陀修行證三身，法身、報身是不可能為凡夫說法的，必須現應化身，與人類同形體，廣為說法。而第二十七問，智者大師問行人修行心路歷程，有否能像佛陀依四隨四悉不同層次廣為善信說法。請自問吧！

悉檀被機 四隨益物

• 雲庵

第廿七問：問觀自生心 云何知悉檀 無形無所緣

現形廣說法

悉達多爲什麼要捨棄王位而選擇修行，是因為不忍衆生苦，不忍衆生在不平等的階級下無法翻身的機會，所以決心去修行思考一條讓低階級者，有翻身的機會。待其修行成功，決心走出山林，將所思考的大道理理出了有系統有組織的教義宣揚開來。例如苦集滅道、十二因緣、三十七道品，只要肯接受，肯下真功夫，保證離苦得樂沒問題。可是衆生不是一類，有完全沒有宗教信仰者，有早已在外道修行團的梵行者，如大迦葉、舍利弗、目犍連、三迦葉兄弟等都是。

成道之佛，必具三身，遍滿虛空法界的法身、自受用他受用的報身，有形有相的應化身。法身是真理，報身是智慧，真理智慧無法開口說法，必須藉應化身說法。孔子也說，人能弘道，非道弘人。但說法不能有局限性，須是無緣慈悲，普遍度化。具菩薩性的發大心者，固然要度。出離心修解脫道的二乘也要度，縱只求人天福報的也要給予機會。有錢的大老闆要度，農工階級也不能放棄。識字的博士要度，文盲的老太婆也要給簡單的佛法修行法門。觀音菩薩尚能三十二應身度化三十二類的不同衆生，上至應以佛身得度，即現佛身而爲說法，下至畜生類的天龍八部，也有得度因緣，何況早成佛道的如來。

既有這麼多種類趣向不同衆生，就不能以單一說法敷衍了事。還得發一點腦筋。所以就有了隨著衆生的各類趣向而有四隨說法的形態。

佛之說法，隨於衆生之樂欲，隨於衆生之機宜，隨於對治衆生之所迷，隨於第一義也。即四悉檀也。摩訶止觀一之二曰：「禪經曰：佛以四隨說法，隨樂、隨宜、隨治、隨義。」四隨是佛度化衆生的四種方法。

四悉檀雖是龍樹菩薩所說，與佛陀所說的四隨相符合。四隨與四悉檀名異義同，都是先方便引導，後導入第一義諦。

一、世界悉檀（隨樂欲），以世間的人或物為例，向聽法者講解。比如龍樹菩薩先以車子的個體，轆、軒、軸、輞喻，一輛車子就是由很多的個體組合成。這是世人都了解的常識，然後轉入所要表達的「人」，是由色受想行識五種元素和合而成爲一個人。有智者以譬喻得解。由車子的比喻，引入對人的認識，令知「人」是速朽之法，不可執我是常住的，以破外道的常住的思想。這是一般的說法，滿足一般人的希求。雖對佛法失去真實味，但對凡情之人，這過程是必須的。

二、各各爲人悉檀（隨便宜），這是觀人心行而爲說法。觀察衆生的根器，趣向如何。例如到公司應徵上班，面試時，上司會問你的學歷經歷與興趣，再決定錄取否。錄取了再按照你的能力分派工作。能力強的分派高難度有深度的工作。平庸的人只能作單一事情。聞法修行亦然，有人喜歡禪坐，硬要他念佛，就如放生者，不知魚的生活環境，將淡水魚放到鹹水湖，必死無疑。有人喜歡念佛，卻要他聽聞深奧教理，不就把他的念佛道心打退。所以佛說法先入定觀察人的心行志趣，宿種深淺。

三、對治悉檀（隨對治），三藏十二部，八萬四千法藏，無不是對治法藥。是滅除衆生煩惱與惡業的教法，能斷衆生之惡行。維摩詰對他方淨土來的香積菩薩說，此土人民剛強難化，故佛爲說剛強之語，是趣地獄，是趣畜生鬼神之道。這是由身由言由意惡行之報。地藏經也以對治方法說，若遇殺生者，說宿殃短命報。若遇竊盜者，說貧窮苦楚報。若遇邪淫者，說雀鴿鴛鴦報。若遇惡口者，說眷屬鬥諍報。若遇毀謗者，說無舌瘡口報。若遇瞋恚者，說醜陋癰殘報。乃至若遇悖逆父母者，

但教化菩薩 無聲聞弟子

◎ 雲庵

孔子說他的教學精神是有教無類，何以釋迦牟尼佛會在法華經方便品如此說「普告諸大衆，但以乘道，教化諸菩薩，無聲聞弟子」。乍看像是目標訂在菩薩，排除聲聞。非也，世尊目標訂在菩薩，是希望已證阿羅漢的聲聞弟子不要跟社會脫節。一旦聲聞已證偏真涅槃，會安住禪定中不動，這非釋迦牟尼佛出於世間的目的。所以想盡辦法令聲聞脫離味著禪悅之偏真涅槃，請二乘人走出山林，與大衆互動。故世尊亦道出「若以小乘法，乃至於一人，我則墮慳貪，此事爲不可」。佛自己安住大乘法中，若于以小乘教化衆生，則是隱大而說小，不就齊於大乘法，覆藏一佛乘，佛法是會滅亡的，此事絕對不可。

因爲每位衆生都是佛子，雖然原先以羊鹿牛三車騙出宅內小孩急出火宅，等小孩已安全在路邊安坐。長者心想，都是自己

的小孩，不該有偏心，故言不令一人獨得滅度，皆以如來滅度而滅度之，所以最後平等皆賜一輛行步平穩的大白牛車，這就是只教化菩薩之意。如來是證得一切種智的聖人，希望佛子克紹箕裘，能繼承如來家業，承擔如來度化衆生的責任。

之所以釋迦如來會對聲聞說諸佛「但教化菩薩 無聲聞弟子」，是這些聲聞弟子各個都已證得阿羅漢果，對世尊已心相體信，聞罵不瞋了。而且也從內心知道世尊的用意，是要提升自己從聲聞性轉成菩薩性。所以他們不認爲這句話是簡除聲聞。

其實釋迦如來比孔子的教育精神更是有教無類，上至貴族，下至最下階級的奴隸，甚至外道都不嫌棄。如優波離尊者是剃頭的職業，尼提是擔糞的工人。外道如舍利弗、目犍連、大迦葉與三迦葉等。各階層都沒有捨棄。

勉參禪

玄暉

若要了得一，須參善知識。欲具頂門眼，莫思閒過日。
不知佛祖意，逐末妄生測。拙哉丈夫兒，塵途苦奔役。
本來無我人，爭馳有何益。安以歇無明，聽吹無孔笛。
苟會六律音，個中知消息。

又

愧生末運中，不逢於佛世。心病不求醫，何繇能出離。
生死路悠悠，未明返故鄉。苟直真良導，不越舊門牆。
富貴能學道，功勳叵可量。有福不肯受，菩薩真名揚。
持戒哀群品，寧忽彼悲傷。仁慈為道本，本立而道生。
道生情念卻，念卻悟心萌。心萌顯妙理，妙理生死止。
止悟寂然性，性寂澄潭映。潭映舍萬象，萬象空花影。
花影鏡中現，現出真如性。性靜光通達，達起三界聖。
聖諦絕塵氛，如如脫苦輪。教有圓頓漸，三觀破群昏。
漸修經多劫，圓頓刹那分。省力收功大，契旨稱才俊。
熟不羨真詮，如來真實論。種種破無明，總歸於方寸。

一〇六年十月份會務報導

(會訊第434期)

捐款芳名錄

(總計 參萬陸仟柒佰元整)

叁仟元：劉鎮誠

壹仟伍佰元：悟 徹

壹仟壹佰元：鄭桂嬪 鄭棋安

壹仟元：傅冠智 張黃秀鸞 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

李應智 李程足 吳燕靜 張錦雲

陳羿宏 陳文宗 陳永漢 宋淑真

許瑞吟 許汝櫻 謝芳雄 方宏鍊

高淑惠 江柏興 顏高龍

叁佰元：三寶弟子 李依璇 林世豐 韓立銘 韓慧玲 鄭景陽

徐黃貴美 徐淑媛 徐鈺銓

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 侯舜姍 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 李眞業 李白彩娥

李承育 李慧玲 李焜茂 林建國 林賢雲 林文東

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 黃陳柳朱

106年10月份收支明細表

收	上月結存	\$721,525	90
	本月收入	\$ 36,700	00
入	收入總計	\$758,225	90
支	教育文化支出		
	福田雜誌第376期印刷費用	13,500	00
	福田雜誌郵寄費用	6,189	00
	劃撥代金手續費	70	00
	供養法師——釋妙燦	3,000	00
出	濟助支出		
	黃 ○ 勇	2,000	00
	吳 ○ 霖	2,000	00
	葉 ○ 華	2,000	00
	許 ○ 河	2,000	00
	許 ○ 笑	2,000	00
	李 ○ 榮	2,000	00
	盧 ○ 曾	2,000	00
	支出總計	\$ 36,759	00
	本月合計	\$721,466	90
	收支比較	100.2 %	

會長：顏高龍
副會長：孫申娥

湛然寺福田功德會



10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、許○河先生、李

○榮先生，許○笑女士、盧曾○理女士，以上各貳仟元整。

惟心淨土宜承當
 自性彌陀觸處彰
 無苦無憂真極樂
 勿懼勿愛即西方
 妙寶莊嚴不可量
 好個主人每量壽
 見聞聲色露堂堂

先師 慧峰上人抄自於「念佛鏡」一文

• 贈 閱 •

■ 中華民國一〇六年十一月十五日公布
佛曆三〇四四年

■ 發行人：雲 庵

■ 電話：(06) 2228518

■ 傳 真：(06) 2216267

■ 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