

福

田



380

佛教月誌

▲宋僧明德言：「南齊·僧祐律師作《釋迦譜》十卷，援引繁廣，後進難窺。唐道宣律師作《釋迦氏譜》一卷，雖精麗，門牆終畏。窮子其道俗易觀者，無如王勃所撰成道記也。」二千多字《釋迦如來成道記》，雖是易觀，然若初學者，亦是難懂。

今湛然107年3月6日起講《如來成道記》，7日起講《妙法蓮華經玄義》。有興趣者可電話報名。電話：(06) 2228518。

▲第十五次世界和平法會，於2017年12月13日於南京舉行。計有中日韓三百位僧侶齊聲誦經，為日本侵華南京大屠殺死難者超薦，暨求世界和平。

▲天主教教宗方濟各，於106年11月27日造訪緬甸。呼籲緬甸當地佛教界領袖協助化解「偏見與仇恨」。

▲佛學院招生：

1. 高雄阿蓮淨學佛院
2. 屏東圓融佛學院
3. 嘉義香光尼眾佛學院
4. 中華佛教文化學院

本期目錄

封面：；仿黃晶念珠 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(五)……………天台大師

4. 從如來禪與祖師禪談天台與華嚴二宗之禪法(三)……………明了

8. 絕對值得一讀的首次
全譯本部派佛教論書文獻學權威之作(一)……………江燦騰

15. 關於瓔珞經之成立的研究(五)……………依藤哲英著
觀譯

18. 諦閑法師對飛錫念現在佛思想之詮釋義涵(一)……………釋廣融

25. 菩薩道次第論述(四)……………林維明

28. 佛經故事的啓示(七)……………何世亮

30. 來講開示的人……………水月

32. 十究竟……………玄暉

33. 一〇七年元月份會務報告

封底：舊照——繞佛

《妙法蓮華經文句》釋方便品之權實思想（五）

• 天台大師

四經文云：「如來但以 佛乘故，爲衆生說法，無有餘乘，若二、若三」。……過去諸佛以無量無數方便，種種因緣、譬喻言辭而爲衆生演說諸法，「是法，皆爲 佛乘故」。

上譯「佛乘之「一」：

若教主爲言，諸有所作唯以教化爲事，此「教一」爲便；若就行人爲語，所作之事。事作即是行，今取此便呼爲「行」也；如理一中，若取能知見，即「位」爲便，所知見「理」爲便。若取教化，教一爲便，若取菩薩，人一爲便。教 句中，若取以一佛乘而爲衆生說法，此「教一」爲便，若取乘運之義，「行一」爲便。

2. 釋「一佛乘」者：

(1) 光宅（寺之師）爲因一，今言教一，圓頓之教，名一佛乘，故《序品》云：說大乘經，即是教義也。自別教已去皆名

有餘之說，即不了義，非佛一乘。

光宅云：無緣覺、聲聞之二，無偏行菩薩之三。又有人云：無菩薩、緣覺爲無二，無聲聞爲無三。若作此解，只是無三藏諸乘，存於通乘，何聞一佛乘耶？

有人言：無緣覺爲無二，無聲聞爲無三，存於菩薩大乘，若爾，只無三藏中二乘，不無三藏中菩薩，此存有餘，何關佛乘？

若依汝解，無二是無緣覺，無三是無菩薩。第一是聲聞不被無，若如此者，則大倒亂。

(2) 今言「但以一佛乘」者，純說佛法之圓教乘也，無餘乘者，無別教帶方便有餘之說。無二者，無般若中之帶二，無三者，無方等中所對之三也。如此二三皆無，況三藏中三耶？以無量無數方便者，開權也，是法皆爲一佛乘，故明顯實也。

例上，一佛乘即是教一，從諸佛聞法，是雖聞於法，法被衆生兼得人一，究竟皆得一切種智，種智所知即是理一，能知即是行一。雖不次第，四一兼足也。（頁52上）。

3) 如來但以一佛乘爲衆生說法無有餘乘，若二若三，若十方佛唯說一法，即是教一，假名引導即方便教也。牒假名三教，顯佛慧一教，其文分明。

無有餘乘者，無別教中圓入別之餘也。無二者，無通教中半滿相對之二也。無三者，無三藏中之三。如此等二三，皆是假名字，引導諸衆生，今但 佛圓教乘義也。（頁55上）。

〔五〕經文云：諸佛兩足尊，「知法常無性，佛種從緣起」，是故說一乘，「是法住法位，世間相常住」，於道場知己，導師方便說。

1. 知法常無性者，實相常住無自性，乃至無，無因性。無性亦無性，是名無性。

2. 佛種從緣起者，中道無。性即是佛種，迷此理者，由無明爲緣，則有衆生起，解此理者，由教行爲緣，則有正覺起。欲起佛種須一乘教，此即頌教一也。

又無性者，即正因佛性也，佛種從緣起者，即是緣了，以緣資了，正種得起。一起一切起，如此三性名爲一乘也。

3. 是法住法位一行，頌理一也。衆生正覺 如無二悉不出

如，皆如法爲位也。

世間相常住者，出世正覺以如爲位，亦以如爲相。位相常住，世間衆生亦以如爲位，亦以如爲相，豈不常住？世間相既常住，豈非理一（也）。

4. 世間者，即是陰界入也。常住者，即正因也，然此正因不即六法緣了，不離六法，正因常故緣了亦常，故言世間相常住也。

於道場知己，此舉果釋成開權顯實，道場朗然斯理久暢，物情障重方便施三（乘）。（頁58上）

〔六〕經文云：現在十方佛，其數如恒沙，出現於世間，安隱衆生故，亦說如是法，知第 寂滅，以方便力故，雖示種種道，其實爲佛乘。

1. 於諸佛之是，同以 實教化衆生，此是總頌，顯實也。安隱者，涅槃祕藏是安隱處，佛自住其中，亦安置衆生入祕密藏。安隱處即頌理，衆生即頌人，種種法門入於佛道即頌行， 宣示即教。

2. 智慧力者，即權智力也，知衆生性欲者，鑒小機也，方便說諸法者，正施權也，皆令得歡喜者，隨宜稱機也。

二偈雖略收佛一化開權顯實，原始要終。（頁59下）。

（2016.8.9明一整理）

從如來禪與祖師禪 談天台與華嚴二宗之禪法（三）

• 明了

〔二〕曹洞宗之默照禪與臨濟宗之看話禪之教學

1. 曹洞宗之默照禪：

曹洞宗是中國佛教禪宗五家之一。由於此宗的開創者良价和他的弟子本寂先後在江山高安縣的洞山、永吉縣的曹山，舉揚一家的宗風，後世就稱它為曹洞宗。

〔1〕良价（八〇七—八六九）是六祖慧能下的第六代禪者，

從五世靈默披剃，受戒後首謁南泉普願，次參潯山靈祐，最後到湖南參雲巖曇晟（七八二—八四一），因問：「無情說法什麼人得聞？」有所領會。臨別時又問曇晟說：「和尚年後，有人間還貌得師真否？如何祇對？」曇晟良久說：「祇這是。」良价還是有些懷疑，後因過水看見水裏的影子，遂悟前旨，後在洞山廣闡玄化。

〔2〕本寂（八四〇—九〇一）泉州莆田人，十九歲出家，往高安參良价。良价問他叫什麼名字？本寂回答說：「本寂」。

良价說：「向上更道」。本寂說：「不道」。良价說：「為什麼不道？」本寂說：「不名本寂。」良价很重視他。自此入室，祕密證印他的悟解。

數年後本寂欲辭去，良价問他什麼處去？本寂說：「不變異處去。」良价說：「不變異處豈有去耶？」本寂說：「去亦不變異。」

本寂回江西大眾請他開法。有僧問：「於相何真？」本寂說：「即相即真」。又有僧問：「幻本何真？」本寂說：「幻本元真」。又問：「當幻何顯？」本寂說：「即幻即顯。」這是本寂他為啓發上機而說的道理。

曹洞宗的思想淵源，可上溯至石頭希遷的「即事而真」的見解。從個別的事上顯現出全體之理來指導踐行者。希遷讀《肇論》的「會萬物為己者其惟聖人乎？」一句而有會於心，寫成一篇《參同契》，說明理事參同回互，每一門都有一切境界在。

這樣看一切事相，自能圓轉無礙，而人的行為也可以隨緣出沒了。希遷傳藥山惟儼、儼傳雲巖曇晟，晟更提出「寶鏡三昧」的法門。意謂人觀萬象，應該和面臨寶鏡一樣。鏡裏的影子正是鏡外形貌的顯現，所謂「渠（影）正是汝（形）」，從而說明了「由事相上能顯出理體」的境界。

以後「五位君臣」偏正回互等思想皆導源於此，實為曹洞宗傳之要旨。良价嗣法曇晟，由涉水睹影而大悟「渠正是汝」之旨，常說「只遮（這）個是」。曹山本寂也跟著說「即相即真」。都是說明這個道理的。

曹洞宗使用公案遠較臨濟宗少，但它依然使用中國所成立的《從容錄》等公案，也採用了顯示禪的境界的頌古。

又，曹洞宗即使主要是實際的禪坐去改變內在的人格，但它也導入淨土思想，形成了念佛禪。

(3) 正覺（一〇八九—一五七）的默照禪：

正覺出於慧能以下第十四世，著有《默照銘》及《坐禪箴》等，扇揚默照的禪風。所謂默照禪，用正覺自己的話來解說，就是端坐清心潛神，默游內觀，徹見諸法本源，無纖毫芥蒂作障礙，廓然忘像，皎然瑩明。如他在《默照銘》裏說：默默忘言，昭昭現前，鑒時廓爾，體處靈然。又在《坐禪箴》中說：不觸事而知，不對緣而照。這都是顯示了默照禪的特徵。

2. 臨濟宗之看話禪：

〔臨濟義玄（？—一八六七）〕是六祖慧能下的第六代弟子，曹州南華縣人，出家後廣究戒律與經論，並到處參學。

首先，參學洪州黃檗山的希運禪師，問：如何是佛法的大意？三度發問，三度被棒打，於是向希運告辭，希運叫他到高安灘頭去參訪大愚禪師。他見了大愚，訴說三問三被打的經過，並問：不知有過無過？大愚說：黃檗怎麼老婆心切，為汝得微困，猶覓過在。師於是大悟云：佛法也無多子。大愚乃搥師衣領云：適來道不會，而今又道無多子，是多少來？是多少來？師向大愚肋下打一拳。大愚托開云：汝師黃檗，非干我事。義玄即回黃檗處。黃檗云：汝回太速。義玄云：只為老婆心切。黃檗云：那大愚老漢待見與打。頓。義玄云：說什麼待見，即今便打。遂打黃檗一拳，黃檗哈哈大笑，印可義玄得悟。

義玄接引學人有三玄（三種原則）、三要（三要點）、四料簡（四種簡別）等施設。他說他的接人，「有時奪人不奪境，有時奪境不奪人，有時人境俱奪，有時人境俱不奪」之四料簡。又說：大凡演唱宗乘，一句中須具三玄門，一玄門須具三要。有權有實，有照有用。

義玄說：一念心上清淨光即是法身佛，一念心上無分別光即是報身佛，一念心上無差別光即是化身佛。

輪迴三界受種種苦，只是由於「情生智隔，想變體殊」。

假如能看到這一點，回光返照，停歇一切向外馳求的念頭，就當下與祖、佛沒有區別。所以真正學道人，只是隨緣任運，不求佛、菩薩、羅漢等果乃至三界殊勝，迥然獨脫，不為外物所拘。這是臨濟宗的根本思想，他的語句作略，便是通過這根本思想而用峻峭的機鋒為學人解黏去縛的。

在《佛教文化大事典》〈日本的臨濟宗〉中說：臨濟宗是一屬於自覺性，而非他力救濟的宗教。因此，它著重於日常生活方面，較缺乏宗教性的儀禮。所謂「一掃除，二看經」。這種以日常的生活態度來闡示禪宗教義的方式，稱為「以身說法」，是受尊重的。一般而言，臨濟宗除了在本山寺院供奉釋迦牟尼佛以外，並無特定禮拜對象。也沒有固定讀誦經典，但是《大般若波羅蜜多經》、《金剛經》、《心經》及禪宗語錄則常被讀誦。

(2) 宗杲（一〇八九—一一六三）的看話禪：看話禪又作看話頭、話頭禪。係大慧宗杲所提倡的宗風，以參看話頭（古則、公案）為門徑的參禪方法。此禪風先慧後定，默照禪先定後慧大異其趣。

五代以來，禪宗祖師的語錄越來越多，標榜「不立文字」的禪宗，已經文字山積，而禪門中更興起註解闡釋古人禪語的

風氣，真實參禪者漸少，背離了禪宗原來宗旨，大慧宗杲有鑒於此，乃提倡看話禪，以圖振興宗風。

宗杲認為直接從公案上並不能看到祖師的真面貌，應該提出公案中某些語句作為「話頭」（即題目）作參究。其目的在於作「杜塞思量分別之用」、「掃蕩知解，參究無意味語」。

其方法，看話頭時，須是行也提撕、坐也提撕、喜怒哀樂時，應用酬酢時，總是提撕時節。提撕來，提撕去，沒滋味，心頭恰如「團熱鐵相似，那時更是好處不得放捨。忽然「心華發明，照十方刹」，便能「於一毛端現寶王刹、坐微塵裏轉大法輪」。

找「話頭」方法，如臨濟趙州曾有人問他：狗子有無佛性？趙州答：無。這是趙州公案。現在不管這「公案是否與當前有關，也不是完全參究這「公案的內容，而是把這一「無」字取出來，始終作為參究之用。這種作法可說是對文字禪的矯枉過正，從而使之傾向於非理性主義方面，認為不是從文字中來求得理解，而會自發地產生一種聰明、利智。因此，他們常說：有解可參之言乃是死句，無解之語去參才是活句。這就是看話頭、或看話禪。

宗杲大力提倡後臨濟宗漸漸以參話頭作為主要參禪方法。宋代以後禪淨雙修思想興起，以「阿彌陀佛」四字為公案

（話頭）來參也盛極一時。在《西方直指》卷上云：直將阿彌陀佛四字做個話題，二六時中，自晨朝十念之頃直下提撕。不以有心念，不以無心念，不以亦有亦無心念，不以非有非無心念，前後際斷，一念不生，不涉階梯，頓超佛地。得非淨土之見佛，簡易於宗門乎，信知乃佛乃祖在教在禪，皆修淨業，同歸一願，入得此門，無量法門悉皆能入。（正續108，頁625上）。

此即將《阿彌陀經》所說之「心不亂」分爲事、理二義。以憶念佛爲事之心，而以超越有無之念的心，前後際斷，直以阿彌陀佛四句爲話頭，以此爲拈提，以頓速見性成佛。此即爲理之一心。此又謂看話念佛、參究念佛、念佛公案，禪淨共修方式，是真歇清了等人的主張。

3. 默照禪與看話禪之禪法當歸屬如來禪與祖師禪二大類禪法：

看話禪提倡者宗杲禪師先學曹洞，後學臨濟，結果他對於曹洞宗的「默照禪」極爲不滿，而評爲「默照邪禪」。宗杲在答陳李任書中說：「近年以來，有一種邪師說默照禪，教人十二時中是事莫管，休去歇去，不得做聲，恐落今時，往往士大夫爲聰明利根所使者，多是厭惡鬧處，乍被邪師輩指令靜坐卻見省力，便以爲是，更不求妙悟，只以默然爲極則。」（《大慧普覺禪師語錄》卷二十六）。又在答劉彥修書中說：「有般

杜撰長老，……教一切人如渠相似，黑漆漆地緊閉卻眼，喚作默而常照。」（同上書卷二十七）。儘管宗杲這樣批評默照禪，正覺禪師所主張的「廓爾而靈，本光自照；寂然而應，大用現前」（《宏智禪師廣錄》卷一）默照禪法，卻也非常盛行。

關於默照禪的淵源，應是始於菩提達磨以「壁觀」爲安心的法門。《續高僧傳》中並且說明「壁觀」的相貌說：捨僞歸真，凝住壁觀，無自無他，凡聖等一，堅住不移，不隨他教，與道冥符，寂然無爲。在《傳燈錄》中也說：面壁而坐，終日默然，人莫之測，謂之「壁觀」婆羅門。所以後有壁觀禪之稱。

五祖弘忍之弟子神秀於玉泉寺也教人住心觀靜，長坐不臥。當時禪德都說：欲得會道，必須坐禪習定。

但是得弘忍禪師衣鉢之慧能卻說：道由心悟，豈在坐也。到了他的弟子南嶽懷讓更說：磨磚豈得成鏡耶？坐禪豈得作佛耶？

初祖達磨至五祖弘忍爲止禪宗爲如來禪之教學，六祖慧能開始爲祖師禪。曹洞宗與臨濟宗同出慧能之祖師禪法，而後代禪者仍能開出如來禪法之默照禪與祖師禪法之看話禪，可見不同禪法皆有市場需要，接引不同根機之人，說「邪」說「正」是時的，就學禪者而言契機而開悟即是好的禪法。

（待續）

絕對值得一讀的首次全譯本部派佛教論書文獻學權威之作（一）

木村教授著《阿毘達磨論之研究》中譯本的簡明相關解說

• 江燦騰

一

然答應了，沒有絲毫猶豫。

這本《阿毘達磨論之研究》，是現代中文全譯本的第一次問世，也是近百年來整個漢語佛學界中，最少被提及同時也最少被理解的。但它卻是我極力慫恿臺灣翻譯日本佛學名著的資深專家依觀尼，將其全書翻譯出來。之後又極力推薦給臺灣商務印書館出版的。為何看來一本似乎如此冷門的書，我卻認為它其實值得現代的讀者來讀？當中的原因，我藉著這篇解說文，馬上就會告訴你。而當你讀完全文或全書時，你應該就不會懷疑我所說的，有無可信度了。

並且，這也是當它的新書，很快要在新年剛過的二月初出版上市時，負責此書編輯的徐平先生來信邀請我，替它像我過去二次為依觀尼所翻譯並在臺灣商務印書館出版的木村泰賢教授的權威名著一樣，也幫忙寫一篇介紹文時，我幾乎立刻就慨

但是，究竟要如何寫？才是對首次接觸到此一罕見有關大乘佛教（或部派佛教）論書文獻學的權威之作，進行明白易懂的恰當介紹呢？

幾經思考後，我打算延續之前，我已兩次介紹過依觀尼在本書出版之前，有關六卷《木村泰賢全集》的第一卷與第二卷的介紹之文的寫法，但稍作改變。首先，我要說明，它到底是怎樣的一本書？因為你手中所拿的，這本首次問世的中文全譯本，它所根據的日本版，其實是在一九三七年，首次以「增訂版」的方式，納為新編六卷版《木村泰賢全集》中之一的第四卷《阿毘達磨論之研究》，明治書院出版。

但，它的早期原型，其實是在一九二二年十一月出版，作為申請東大文學博士學位論文。也就是此次中文全譯本中的序

文，以及第一部分的五篇全文。其餘的，是木村於一九三〇年以四九歲盛年猝死後，又隔了七年，才首次編輯《木村泰賢全集》，因而增加了第二部分的各篇論文。

之後，在一九六八年三月改由大法輪閣出版「新增訂版」，但同樣是六卷版《木村泰賢全集》的第四卷。而所謂「新增訂版」，是其在卷後，新附上由水野弘元教授所寫的「解說」全文，以及由幾種學者悼念木村猝死的交誼文章，也包括木村生前著述，刊載於各種期刊的出版時地等，彙編而成的《木村泰賢博士年譜》。只是，此次年譜的部分，並沒有中譯出版。因為在日本南傳佛教論書研究的最高權威水野弘元教授所寫的「解說」，已講得夠清楚了。

不過，從二十世紀東亞佛學現代研究思潮與發展的角度來看，木村的博士論文的原型，有其特殊性，不只在當時的日本佛學研究群英中是如此，對於大陸與台灣地區的廣大佛教知識圈更是如此。它的重要性，如果將它重新放到當時的整個世界佛學思潮的激盪，乃至在當時東亞各國的佛學研究知識群的動態史的發展脈絡中來看的話，這對我們理解此書的重要性，將會更清楚。

二

有關木村教授，首次在一九二二年十一月出版，作為他申請東大文學博士學位論文審查的原貌，在目前台灣地區或大陸的各大學圖書館或研究機構，幾乎沒有被收藏過的紀錄。因此，現在唯一可以找到原書內容及其封面原貌的，只能在日本國會圖書館藏近代部的原書 PDF 掃描檔，才可上網下載此一完整資料來看。

而我應該是極少數以如此方式去找到的。可是，當我看到之後，我赫然發現：它根本不是「維基百科」上、或所有中文相關佛教文獻引述上所出現的與本書一樣是《阿毘達磨論之研究》的書名。而是《阿毘達磨論書の成立の經過に關する研究：特に主なる四、五種の論書に就つて》（《關於阿毘達磨論書之形成過程研究：特別針對主要的四、五種論書》）的書名與內容。

因此，對此一原型要進行相關理解時，我此處採取的方式，是讓我們的讀者立刻可以跟著我所全部消化過的當時歷史場景，並先重新建構出一條發展的簡明發展線索，來追蹤此一論文原型，在當初究竟是如何出現的？之後，我們會再進一步讀到我所提出的更深一層相關解說。

根據上述發展線索，我直接就切入，告訴我們的讀者說，

此一原型其實是，木村在留學英國與德國期間（一九一九年七月至一九二二年五月），很快在一九二〇年間，就全文書寫完成的初稿。但是，當時，它並沒有先各篇獨自發表，而是原稿直接寄回日本後，預備作為申請博士學位的博士論文之用。

而我們根據木村在書中的自述，可以了解，其間他曾廣泛徵詢各方的批評意見，以便及時進行相關更正錯誤論斷或增補不足的引述資料。而有一位跟他治學領域相近，往來密切，也預備申請東大博士學位的學友長井真琴，集合數位同門，針對木村的原稿全文，幫忙核對所引述的文獻資料來源與資料是否有記載錯誤之處，一再反覆批判細讀，直到一九二二年十一月，當時他本人已回國任教，才作為他向日本東京帝國大學當局申請博士學位的正式論文，交由先前（同年四月）已有合作出版過《原始佛教思想論》一書經驗的丙午出版社出版。

但是，為何他當時不用《原始佛教思想論》一書，作為申請東大的博士論文之用？而是要以此書之後才出版的《阿毘達磨論書》的成立的經過に關する研究：特に主なる四、五種の論書に就つて》作為審請博士學位的論文？

有關這一問題，歷來沒有學者質問過此事。更不用說要進一步探索其學術真相了。我將首次在底下稍後試圖進行解謎。

因此，此一問題敘述，先在此將其暫時擱置，仍然接續先前尚未全部過程都完整交代的話題線索。

此即，他因為決定提出《阿毘達磨論書》的成立的經過に關する研究：特に主なる四、五種の論書に就つて》作為審請博士學位的論文。而其後不久，也就是在一九二三年一月，他順利地獲頒東大的文學博士學位。

而他在跨過此一最高等級的博士學位門檻之後，又於一九二三年三月，升等為東京帝國大學教授，並且新擔任的正式教職，就是該校「印度哲學」課程的第一講座教授。而這在當時，等於日本國內該領域最頂尖的新權威。

換句話，他真正開始進入全盛時代，直到木村於一九三〇年以四九歲盛年猝死為止，他都是引領當時東大的「印度哲學」課程新風潮的指標性人物。

甚至，一九二四年「第一屆東亞佛教聯合會」在日本東京芝園増上寺召開時，木村作為大會「佛教法義研究部」的主席，撰寫長篇的《佛教研究大方針》，交由大會印成單獨的小冊子，發放給參與大會所有各國佛教代表閱讀與參考之用。所以也類同東亞現代佛學研究的最高權威指導者。這是現代東亞地區從未有過的佛教學術研究的巨大共識，以及只有他才能在當

時的那種場合，公開對於東亞佛學界的代表，以自身的卓越治學經驗，做出了那樣完全無私的國際分享。

但是，直到木村於一九三〇年猝死為止，他都沒有出版預備接續前一本《原始佛教思想論》的新論述模式，撰寫出一本完整體系與內容的《阿毘達磨佛教思想論》，只在他死後第七年，才將他發表過不少篇「阿毘達磨」文獻學的相關論文，與博士論文一起，納入《木村泰賢全集》第四卷，取名《阿毘達磨論之研究》出版。

至於他所發表過多篇有關「阿毘達磨論思想」的論文或授課講義，也由其高徒坂本幸男及其夫人等，辛勤編輯出來的《小乘佛教思想論》一書，在一九二五年，先出單行本。之後，在一九二七年，才納入《木村泰賢全集》的第五卷，同樣由明治書院出版。

於是，我們順此建構出來事件發展主幹簡明線索，再次解說更深層面的實際發展狀況，其中也包括先前提過的：為何他當時不用《原始佛教思想論》一書，作為申請東大的博士論文之用？而是要以此書之後，才出版的《阿毘達磨論書》的成立的經過に關する研究：特に主なる四、五種の論書に就つて》，作為審請博士學位的論文？

三

首先，我們要知道，木村在留學英國與德國期間很快，在一年左右就寫完博士論文全文初稿。那末，其餘的留學期間，他又做了什麼？以及為何他要做這些的原因又是為了什麼？若能弄清這些，我們之前提出的謎團就自然清楚了。

只是，我不能涉及層面太深廣，因為我此處的解說，只能直接點出核心的癥結點之所在。目的在幫助本書的讀者，能方便地理解此書的出現，其實有其不得不然的歷史背景，我的任務就達成了。

不過，為了後面的解說之必要，我們此處要先知知道，自從木村泰賢到東大讀書後，就與同學宇井伯壽（兩人都是曹洞宗的僧侶），一起前往本鄉森川町の梅檀寮，受業於寮主梶川乾堂門下，聽講有關《阿毘達磨俱舍論》與唯識學等相當有名氣的專業講解，打下深厚的該領域知識基礎。

之後，木村在出國留學英德期間，還與東大同事荻原雲來博士共同替國民文庫刊行會論部，從玄奘的漢譯《阿毘達磨俱舍論》，全部翻為日譯版《國譯阿毘達磨俱舍論》（一九二〇年十月），還加上註釋與相關文獻解說。玄奘的漢譯《異部宗輪論》，號稱最難，最難懂的，也由木村在一九二一年三月全部

翻爲日譯版《國譯異部宗輪論》，同樣還加上註釋與相關文獻解說，而這些工作，都是跟他寫的博士論文內容直接相關。所以，木村的博士論文之快速產出，有其可能理解的學術邏輯。

問題是，博士論文是爲何而寫？重要的學術意義何在？於是，我此處就必須回歸到木村自從一九一五年四月出版《印度六派哲學史》之後，直到一九二二年十月出版博士論文《阿毘達磨論書の成立の經過に關する研究：特に主なる四、五種の論書に就つて》爲止，在這段期間內，木村的主要學術處境又是什麼？除非理解這一點，否則我們將無從理解他當時，爲何能如此傑出又如此豐碩無比的劃時代創新學術業績？

如今根據我接觸的當時相關資料，以及根據木村在他的公開著作中，都提到，他當時所面臨的東大學術環境的激烈競爭以及不同學術小圈子之間的相互排擠，私下批評與嘲諷等言論，都近乎到了毫不遮蓋的地步。因而，最後的倖存者，仍取決於公認學術實力最優的勝出者成績如何？

事實上，一九一五年出版的《印度六派哲學》，雖使他獲頒國家最高學術院的成就大獎，新銳的巨大榮譽光芒燦爛閃耀，各方稱譽之聲一時不絕於耳。但，實際上，並不能當作申請東大的博士學位論文來運用。而且，對於本身已在東大擔任「

原始佛教」課程講授的木村來說，當時他已處在第一線的教學領域之內。若要如之前的《印度六派哲學》出版後，所獲得最高頂級光榮的國家學術成就大獎一樣，需要繼續再創高峰。

並且，就他所從事的這一行學術標準評定行規來說，特別是他當時在東大擔任教職的最後歸宿來說，除非他在佛學研究的相關領域，有能出現巨大的學術成就，否則他是沒有機會再更上一層樓的。而且，必須能先獲得博士學位，成爲正教授，否則根本沒有可能擔任當時東大「印度哲學科」第一講座的頂級權威學者。

於是，擺在他眼前的當務之急，很明顯的，他也毫無例外的，就和其他日本學界新舊菁英學者一樣，據當時大家都在面臨的國際最新佛學研究變動的相關情境，必須儘快找出最有可能的借鏡途徑。但是，他要如何思考此一問題呢？

事實上，他很清楚，在上述情境中，對他本人最有效性的借鏡途徑，就是必須先適時接軌當時以英德兩國爲主的南傳巴利佛教論書的新研究成果，以及對於當時新發現的印度古代梵文論書原典，或已在藏譯佛教典籍中，新發現的部分「阿毘達磨論書」資料等等，如何進行敏銳而正確地學術解讀？以及如何搶先具有最佳的相關問題意識，以便進行對他者論點是否能

爲己用，即時作出最明智的精確取捨？更具體來說，他當時，其實，已掌握了兩大現有的新領域相關認知，因此必須緊快進行現代性的學術大突破，並且爲期不能過長。因而，這樣的現實情境，可以部份解釋了他去留學時，爲何很快就可以寫出那樣의 博士論文の學術產生背景。可是，到底已掌握了兩大現有的新領域相關認知，又是怎樣的一種具體歷史情況呢？

答案之一，是他當時吸收當時東大名教授姉崎正治博士，在其不久前，已出版名著《根本佛教》一書的新成果，以及姉崎正治博士在當時日本已處於核心地位的「宗教學」相關知識及觀點，甚至連姉崎正治博士在當時首先翻譯的德國哲學家叔本華核心著作《作爲意志與表象の世界》一書，也被木村率先吸收，其後即運用於他新開創的，把原始佛教中的緣起論根源，類比於叔本華核心著作所提出「盲目意志」，因而形成一種關於佛教「無明」概念本質內核の新詮釋主張。

答案之二，是木村在東大的親近學友長井眞琴，也於一九一九年發表其劃時代の新論文，主張南北傳兩部重要論書中，其實北傳的《解脫道論》，與南傳最偉大論書作者：佛音（或譯覺音）所撰述的《清淨道論》古本原型，兩者內容非常近似。

因而，佛音的偉大原創性論著，只不過是根據更早的《解

脫道論》改寫本而已。亦即，當時的木村是懷著日本佛學界的最新成果與問題意識，奉准出國留學，開始實際與當時英德兩國相關最權威的南傳巴利佛教研究與翻譯出版機構一些代表性的學者，或長期寄宿其家，密切接觸，或前往聽講，或拜讀最新研究發現，不能實際接觸的，就透過書信頻繁交流請益。而且，在留學期間，他所寫出的各種著作，我已在上面提過了。

根據其最親近之的學友渡邊棹雄的日後回憶，木村當時忙碌與勞累到，所有著作，幾乎都是躺在床上頭墊著空氣枕上快速書寫原稿，導致床單常被墨汁染髒的尷尬情況也顧不得了。

並且，渡邊棹雄也曾提到木村之妻所說的，一些木村在家時與出門時的生活習慣，讓我們知道，木村的勤勉專注治學，可說已到了幾乎沒有休閒娛樂的社交活動，除非治學或授課必要，他很少與人交談。他的腦筋持續專注思維的程度，可以已到不知飲食滋味好壞的漠然程度。有時吃一餐飯要中斷好幾次，以便他及時記下腦中剛剛想到新發現心得。甚至連外出走路時都在專心思考，喃喃自語，並且會將預備搭車的車票，不知不覺地就將其揉掉丟棄了。

但是，更令人欽佩的是，這樣寫出來的大量著作，如今我們在閱讀時的感覺，簡直就像木村本人常提及的、也是當時其

他學者的體會心得：全書各章內容，都是用語明快簡潔易懂，有趣而流暢，就像書內的全部內容，都形成有機性的巧妙組合一樣，彼此互相牽連與協調運作。

我們如今，之所以能夠相當程度理解當中過程，主要論述的依據，就是木村日後在其出版相關新著作之前，都先有深思熟慮的對於「研究大方針」寫出長篇的完整論述。而等實際出書之時，就會出現在書中的導論或序文之中。

因此，一般讀者在閱讀時，就像他正在課堂上對著學生，很生動講解正確的相關研究方法論那樣。他也能像針對一般程度的初學者，以簡明清楚又有趣味的方式，導讀他在書中的所想治學主要目標，以及其所運用的最新相關國際學術研究視野，乃至他自己的取捨或異議的意見為何？而這是很少像他那樣等級的大佛教學者所能做到的。

但是，為何木村不用比他的博士論文出版之前早九個月，也是在一九二二年四月，他留學回國之前的一個月，他先在丙午出版社出版其堪稱是當時最新詮釋與撰寫架構的《原始佛教思想論》一書，來當他的博士論文呢？

原因很簡單，此書在寫法上創新，可是把原始佛教的「無明」當成了叔本華書中的「盲目意志」來詮釋，固然是木村的

獨到之處，卻也立刻遭來其他日本佛教菁英學者的激烈反駁。在一九六八年，以「新增訂版」的方式，納為新編六卷版《木村泰賢全集》第三卷《原始佛教思想論》的卷尾，就附有長篇的木村後來答辯學界對其強烈批判的回應。只是，可惜過去中文翻譯的《原始佛教思想論》，根本就沒有收入這一學術史大爭辯的內容。其實，木村提前出版《原始佛教思想論》的原因，將其說穿了，就是先行測試當時日本學術界，是否可以接受其新論點的風向球罷了。

這同時也解釋了，為何木村沒有繼其《原始佛教思想論》一書之後，很快又寫出的《阿毘達磨佛教思想論》；反而是在他死後，才於一九二五年四月，先出單行本的《小乘佛教思想論》。之後在一九二七年，才納入《木村泰賢全集》的第五卷。

如此一來，此書對日後大陸與台灣的佛學界來說，完全喪失了當中的學術銜接點，以至於不知如何恰當地應用，在木村死後才出版的《小乘佛教思想論》。以下針對我們台灣佛學界從戰後迄今，與木村的上述著作之間，究竟有何重要相關性？我想稍作一點回顧與解說：以及實際點出，之所以有必要閱讀本書其根本理由何在？

（待續）

關於瓔珞經之成立的研究(五)

佐藤哲英 著
依藤觀 譯

六

賢聖學觀品第三略解四十二賢聖之一，故《華嚴》十住品、十行品、十迴向品、十地品之綱要可說完全呈現於《瓔珞經》中（在其次的本經與華嚴經之關係中，將就此予以論述）。

其第五地之下，列出如次之十六諦：

佛子！五入法界智觀，所謂十六諦。1有諦，2無諦，3中道第一義諦，4苦諦，5集諦，6滅諦，7道諦，8相諦，9差別諦，10示成諦，11說諦，12事諦，13生起諦，14盡無生諦，15入道諦，16如來智諦。

今就此十六諦之構成予以論述，此與《華嚴經》十地品第五地之下所揭的十諦有關。六十《華嚴》卷二十五云：

如實知是苦諦。是苦集諦。是苦滅諦。是苦滅道諦。是菩薩善知一世諦。善知二第一義諦。善知三相諦。善知四差

別諦。善知五說諦。善知六事諦。善知七起諦。善知八盡無生諦。善知九入道諦。善知十一切菩薩次第成就諸地起如來智諦。菩薩隨眾生意。令歡喜故知世諦。究竟一乘故知第一義諦。分別諸法自相故知相諦。諸法各異故知差別諦。分別陰界入故知說諦。以身心苦惱故知苦諦。諸趣生相續故知集諦。畢竟滅一切惱故知滅諦。至不二法故知道諦。以一切種智知一切法次第成一切菩薩地故知如來智諦。（大正，九，五五五c—五五六a）

揭出十諦之名稱與簡單之註釋。又，鳩摩羅什譯《十住經》卷二（大正，十，五一一c—五一二a）有相同之論述：

如實知是苦聖諦，是苦集諦，是苦滅諦，是至苦滅道諦。是菩薩善知一世諦，善知二第一義諦，善知三相諦，善知四差別諦，善知五示成諦，善知六事諦，善知七生起諦，

善知(八)盡無生諦、善知(九)令入道諦、次第成菩薩諸地故、善知(十)習如來智諦。爾時菩薩，常在一乘故善知第一義諦，隨眾生意令歡喜故知世諦，分別諸法自相故知相諦，諸法各異故知差別諦、分別諸陰界入故知示成諦。……（

下略）

六十《華嚴》、《十住經》之十諦與《瓔珞經》之十六諦若作比較，前二經〔一〕與〔二〕的世諦與第一義諦，是《瓔珞經》〔1〕、〔2〕、〔3〕的有諦、無諦、中道第一義諦。三諦是從二諦發展出的，世諦是有諦與無諦，第一義諦是亦有亦無，又非有非無之中道，故稱中道第一義諦。三諦三觀之思想是《瓔珞經》所強調的教義之一，故於廣說《華嚴》之十諦時，以三諦取代二諦自是當然。正因為如此，故若就六十《華嚴》、《十住經》之十諦與《瓔珞經》之十諦予以對比，可以發現六十《華嚴》所載分別與《瓔珞經》的〔1〕、〔2〕、〔3〕、〔8〕、〔9〕、〔11〕、〔12〕、〔13〕、〔14〕、〔15〕、〔16〕一致，而《十住經》之十諦與《瓔珞經》的〔1〕、〔2〕、〔3〕、〔8〕、〔9〕、〔10〕、〔12〕、〔13〕、〔14〕、〔15〕、〔16〕合致。從而依此對照大致可以推測《瓔珞經》的十六諦是從《華嚴經》的十諦發展出的。

以《華嚴經》所揭十諦為基礎而考察《瓔珞經》之十六諦，

可以發現附加了〔4〕、〔5〕、〔6〕、〔7〕的苦集滅道等四諦。大體而言，附加四諦是至極當然，但若仔細檢討其內容，可以發現其之附加並無意義，更可以說其附加是錯誤的。首先從十諦進行考察，十諦中的六、七、八、九是事諦（*Vastusatyā*）、生起諦（*Prabhavasatyā*）、盡無生諦（*Kṣapanūpadasatyā*）、入道諦（*Margajānanavatasatyā*），依據《華嚴經》之註釋所載，事諦者，即苦諦也；生起諦者，集諦也；盡無生諦者，滅諦也；入道諦者，道諦也，因此十諦中雖名稱不同，但已包含四諦。然《瓔珞經》的〔12〕、〔13〕、〔14〕、〔15〕，已包含了事諦等四諦，卻又在〔4〕、〔5〕、〔6〕、〔7〕加上苦集滅道等四諦，故極不合理。所以產生如此誤謬，應是誤讀《華嚴經》之經文所致。亦即恐是《華嚴經》在列舉十諦之前，指出「如實知是苦聖諦，是苦集諦，是苦滅諦，是苦滅道諦」，故誤將此四諦視與十諦是一連串的。但若熟讀《華嚴經》此一段文，則可了知十諦實是四諦之敷衍，天親《十地經論》卷七作如次註釋：

論曰：彼所知法中智清淨勝有二種，一實法分別如實知四諦，如經是菩薩如實知苦聖諦，乃至如實知至滅苦道聖諦故。二化眾生方便差別十諦差別方便智，如經是菩薩善知世諦乃至及善知集如來智諦故。（大正，二六，一六三C）

分判四諦是實法分別，十諦是化衆生方便，其實亦無須天親作如此註釋，若就與十諦其一一諦有關的《華嚴經》之註釋見之，對於事諦，其註釋是註爲「以身心苦惱故知苦諦」，即可輕易了知十諦中已包攝四諦。

其次論述十六諦中的[10]示成諦與[11]說諦。「示成諦」一語見於《十住經》所揭十諦中之第五諦「善知示成諦」，「說諦」一語見於六十《華嚴》所揭十諦的第五諦「善知說諦」，故顯然都是以《華嚴經》爲依據。然將二者之十諦作比較後，發現前後九諦之譯語一致，只有第五諦的示成諦與說諦有別。故二者都列於第五諦的示成諦與說諦其原語應予以探求。若依梵本《十地經》(Daśabhūmikāsūtra)所載，第五諦是「Nistirasatya」，「Nistiraṇa」語於梵語辭典不得見，故無法從原語判斷說諦與示成諦是同一原語之異譯，但六十《華嚴》在解釋說諦時，曰：「分別陰界入，故知說諦」，而《十住經》在解釋示成諦時，曰：「分別陰界入，故知示成諦」，故若從註釋推測，大體上二者是同一內容之語，但從譯語而言，很難認爲示成諦與說諦是同一原語之譯，是同一意義之語。菩提流支譯《十地經論》卷七將第五諦譯爲說成諦，其文云：「分別覺陰界入故知善說成諦」，從譯語上可知流支之譯的說成諦同於說諦、

示成諦。反之，就《瓔珞經》之十六諦見之，示成諦與說諦是全然不同的，分別列爲第十諦與第十一諦，故顯然是誤謬，原因恐是《瓔珞經》之作者不具梵語知識，不知六十《華嚴》之說諦與《十住經》之示成諦只是譯語上的不同，而將二者都收納於十六諦之中。若將《瓔珞經》視爲譯書，則如此之誤謬是無法解釋的，在《瓔珞經》是中國成立的立證上，此即是有力的證據。

上來就十六諦予以分析，發現其不合理之處是苦集滅道之四諦與說諦(示成諦)，今公平地就十六諦予以評論，將世諦與第一義諦等二諦換成有諦、無諦、中道第一義諦等三諦的，是《瓔珞經》作者之功績，但將《華嚴》之十諦改成十六諦，其中含有前述二個誤謬，故若除去此二誤，《瓔珞經》所說是十諦。

在內容研究此一項目中，可作論述的問題不少，故於次項中，對作爲本經素材的經典予以論述時，將特別論述重要的二、三點，以補其不備。此上筆者所作的研究過程與結論若果無誤，則不論經錄與譯語研究之結果如何，《瓔珞經》是中國成立的主張是可信的。

(待續)

諦閑法師對飛錫念現在佛思想之詮釋義涵(一)

諦閑法師《念佛三昧寶王論》之詮釋研究

• 釋廣融

《寶王論》上卷七門闡明了法華不輕之行，禮敬衆生爲未來佛之深義，且其爲開啓通念三世佛，速證念佛三昧玄門的重要樞紐。但修行必須有一專注的所緣境作爲契道的法門，如此才能直探並深入佛法之微妙，而以有情爲觀修的對象畢竟範圍有些過於廣泛，且也顯得不夠明確，因此，飛錫法師繼念未來佛之後又倡導要念現在佛，而今正在他方淨土說法弘化，且與娑婆世界的衆生因緣最深的就是阿彌陀佛。所以飛錫法師就在中卷內開演出六門來申明專念現在之阿彌陀佛，以展現圓通三世佛的深廣內涵。本章第一節論述《寶王論》來客問時談到的成佛捷徑——念佛三昧般舟之宗，藉由了解般舟三昧的義涵、行法等內容，有助於探尋出飛錫法師的淨土思想源流。第二節論述飛錫法師念現在佛的主張。第三節則從諦閑法師「心境不二」的觀點來透析飛錫法師念現在佛的思想。

第一節 飛錫《寶王論》中念佛三昧之時代

背景——唐代般舟三昧之流行

上一章節中已闡述了法華三昧不輕之行乃圓滿菩薩道及證得「法華三昧」的關鍵正行。此章第一節中將論述《寶王論》中所言之另一成佛捷徑——念佛三昧般舟之宗。如《義疏》曰：吾知捷徑之名，乃有二種：一者法華三昧，注重不輕之行。二者，念佛三昧，須修般舟之宗。此二者，人皆稱爲無上深妙之禪門也。

諦閑法師於此註解說，若要成就念佛三昧，就必須修般舟三昧的行法。所謂「般舟三昧」(梵：Pratyutpanna-buddha-sammukhāvasthita-samādhi)，是依據《般舟三昧經》而修持的念佛三昧之一。此經共有四種漢譯本，分別爲：

一、《般舟三昧經》一卷本²，後漢支婁迦讖譯。

二、《般舟三昧經》三卷本³，後漢支婁迦讖譯。

三、《拔陂菩薩經》⁴，譯者不詳。

四、《大方等大集經賢護分》⁵，隋闍那崛多譯。

目前流通最廣的是三卷的版本。此經是最早傳譯至中國的淨土經典，又名爲《十方現在佛悉在前立定經》，由此可知「般舟三昧」是以定中見十方佛，並爲行者說法及加持爲其特色，這是與其他念佛三昧所不同之處，其下手處則是以阿彌陀佛爲所緣的本尊。⁶此三昧尤其著重現生見佛，此與《阿彌陀經》及

《無量壽經》強調的臨終見佛有所不同。《般舟三昧經》在印度初期大乘經典中，具有相當重要的地位，它是融合禪觀、般若與淨土等三方面的修行法門。「禪觀」部分，繼承原始、部派佛教所重視的安那般那念，不淨觀及四念處等方法；「般若」部分，則融入大乘般若思想後，所開展的「唯心念佛」與「實相念佛」；「淨土」部分，則強調彌陀本願的殊勝，極樂淨土的莊嚴。以此三部分，而承「佛威神力、持佛三昧力、持本功德力」，現生於定中見阿彌陀佛及十方佛，親證「般舟三昧」。這種結合禪定與智慧的淨土法門，在中國早期漢魏至唐，是中國淨土宗的主流，但由於時代變遷，至宋元明以後，呈現出只有「持名念佛」的風貌，失去了禪觀的實踐方法，也忽略

了般若的甚深理論。⁷根據釋心宏的研究，《般舟三昧經》具有七種特色：

一、定中見十方佛；二、見佛而不執著；三、能證阿鞞跋致；四、見佛後能請法；五、結合般若思想；六、包含五種念佛；七、表現二身思想。⁸

上述特色中提到《般舟三昧經》包括五種念佛方法：

〔一〕稱名念佛；〔二〕觀像念佛；〔三〕觀想念佛；〔四〕唯心念佛；〔五〕實相念佛。

「般舟三昧」的念佛方法，本來是非常重視稱名、觀像、觀想念佛，但自從融入般若空觀後，修持的方法就提升爲更重視唯心與實相念佛，這也是《般舟三昧經》的特色之一。由此可知，「般舟三昧」所開展出來的念佛方法是多樣化的，絕非只有簡單事相上的「執持名號」，或執理廢事的只說「一切唯心造」而已。⁹因爲此三昧著重於空觀之稱性念佛，故又稱爲「空三昧」，強調以無所著之心來念佛。綜上可知，「般舟三昧」乃是融合事持與理持，稱名與稱性之念佛法門。此外，所謂「二身」，乃指色身與法身，此可就龍樹菩薩所著之《十住毗婆沙論》卷第十二〈助念佛三昧品第二十五〉來加以說明。論中所闡述的念佛法門，可歸納爲四種（稱名、色身、功德法身、

實相念佛），而後代所說之念佛，實不外乎此四種。但在此諸多念佛法門中，又何以特別強調稱名念佛呢？乃因其他念佛法門不易修故，如論云：

是故行者先念色身佛，次念法身佛。何以故？新發意菩薩，應以三十二相八十種好念佛。如先說，轉深入得中勢力，應以法身念佛心轉深入得上勢力，應以實相念佛而不貪著。……是菩薩得上勢力，不以色身法身深貪著佛。何以故？信樂空法故，知諸法如虛空，虛空者無障礙故。障礙因緣者，諸須彌山由乾陀等十寶山，鐵圍山黑山石山等，如是無量障礙因緣。何以故？是人未得天眼故，念他方世界佛，則有諸山障礙，是故新發意菩薩，應以十號妙相念佛。……是人以緣名號增長禪法則能緣相，是人爾時即於禪法得相。所謂身得殊異快樂，當知得成般舟三昧，三昧成故得見諸佛。¹⁰

上述引文中，首先提及三種念佛法門（色身、功德法身、實相念佛），且依其修行次第，先念色身佛，次念功德法身佛，後念實相佛。然此三種念佛法門中，對新發意菩薩而言，因有諸多障礙之故，所以仍是困難重重。因此，針對此而提出稱名念佛法門，透過繫緣佛名號來修，能增長禪法，成就「般舟三昧

」，依此三昧則能見佛。換言之，藉由稱名念佛法門來修行，則易得定見佛。¹¹《般舟三昧經》中亦有與《阿彌陀經》等同樣重視稱名念佛的行法。¹²經云：

菩薩於是閻國土聞阿彌陀佛，數數念，用是念故，見阿彌陀佛，見佛已從問，當持何等法生阿彌陀佛國？爾時阿彌陀佛，語是菩薩言：「欲來生我國者，常念我數數，常當守念，莫有休息，如是得來生我國。佛言：『是菩薩用是念佛故，當得生阿彌陀佛國。』」¹³

此種由「緣名號，增長禪法」（即稱名念佛），由念色身、法身、實相的次第，即是「般舟三昧」的具體修持次第。¹⁴綜上可知，「般舟三昧」的修持步驟是先由執持名號之事一心念佛為入手處，漸次修般若禪觀，觀諸法皆緣起性空，畢竟不可得，最後則體悟中道實相，趣入理一心念佛，故知此三昧乃為結合了事持與理持，稱名與稱性的念佛法門。

「般舟三昧」是以定中見佛為主要目的，主要的緣念本尊為阿彌陀佛，修證成就，即得現生見阿彌陀佛與十方現在諸佛。由《般舟三昧經》的思想，得出一個觀念，即阿彌陀佛和十方佛之間是融通無礙的。¹⁵但若欲見佛，需具足三力方得成就，經云：「有三事。持佛威神力。持佛三昧力。持本功德力。

用是三事故。得見佛。」¹⁶其中持佛威神力及持佛三昧力指佛力，即他力；持本功德力指衆生所本具的功德力，即自力。除了佛力的加持外，行者也必須相信自身所本具的佛性，念己爲未來佛，功德不失，悟後起修，修般若空觀，觀諸法皆因緣所生，皆不可著，以無住之心來念佛，此爲自性佛的展現，另又加上他力佛的威神力，自他二力和合則成爲見佛的必要因素。其見佛的模式，可說是依般若空理的念佛來見佛，即以無所求的特質來念佛，見而不見，不見而見的概念，見十方佛悉立在眼前。如經云：

佛告颺陀和：「是菩薩當念佛當見佛當聞經，不當有著。何以故？佛本無是法無所因。何以故？本空無所有，各各行法念，是法中無所取。是法無所著，如空等甚清淨。是法人所想，了無所有，無所有。是法假所因者空寂耳如泥洹。是法無所有本無是法無所從來，亦無所從去，人本無。是法不著者近，有著者遠。」¹⁷

藉由無所著的念佛，方能契入法性，與佛感應道交，真正地見佛。¹⁸此外，《般舟三昧經》裡，也常見強調依於佛威神力而得入「般舟三昧」的說法。此種偏向佛他力的理由，可以試從《般舟經》形成的背景來看，正是大乘佛教初興之際，面對當

時部派佛教日趨煩瑣枯燥的教義，尋求一般民衆亦能救濟解脫的法門，使得大悲利他的菩薩精神受到推崇，此即佛的威神力。《般舟三昧經》以現前、定中、夢中見佛爲體證目標，且重三力見佛：佛力、三昧力、本功德力。而後也更有命終見佛的把握。¹⁹

關於「般舟三昧」剋期取證的時間，一般多認知是採九十天經行不眠的頭陀行，但回溯《般舟三昧經》的經文內容，九十天不眠常行只是在《四事品第三》中，佛開示有四種四事法能疾得是三昧，其中的一種而已，並無嚴格規定必須遵循之。不過相較其餘的淨土經典，九十天中不眠常行實是本經之特色，而且祖師亦重視強調本經九十天不眠常行的修法，所以傳沿至今，只要提到「般舟三昧」，便認爲是九十天中不眠常行地專修念佛三昧。²⁰如經云：

菩薩復有四事，疾得是三昧。何等為四？一者不得有世間思想，如指相彈頃三月；二者不得臥出三月，如指相彈頃；三者經行不得休息，不得坐三月，除其飯食左右；四者為人說經，不得望人衣服飲食，是為四。²¹

經中除了有九十天精進不眠的修持法外，亦有一至七日的見佛取證法。如經云：

若沙門白衣，所聞西方阿彌陀佛刹，當念彼方佛不得缺戒。一心念，若一晝夜，若七日七夜，過七日以後，見阿彌陀佛，於覺不見，於夢中見之。²²

這種七日見佛的觀念，影響後代之《阿彌陀經》及《無量壽經》等淨土經典皆有此七日夜的修法。²³

上述已闡明「般舟三昧」的義涵、特色與行法內容，今欲就其對後代的傳播與影響來作概念性的說明。綜合中國歷代的發展情形而言：

「般舟三昧」的初創期——東晉、南北朝

「般舟三昧」的成長期——隋代

「般舟三昧」的成熟期——唐代

「般舟三昧」的融合期——宋代

「般舟三昧」的漸衰期——元明兩代

「般舟三昧」的復興期——清代

「般舟三昧」的回溯期——民初²⁴

因其內容廣泛，故僅就《寶王論》中所提及的慧遠大師來作論述，以期能對飛錫法師所主張的般舟念佛思想有深入的了解。

中國早期修持「般舟三昧」最具代表性的是東晉的慧遠大師（334-416）。他當時與劉遺民等一百二十三人於廬山東林寺

結社念佛，推行彌陀淨土不遺餘力，後被尊為淨土宗之初祖。

他於般若台精舍無量壽佛前，建齋立誓同修念佛三昧，同生西方，此即所謂廬山白蓮社，亦即結社念佛之濫觴也。後來結社諸人又各賦詩詠讚淨土，名為《念佛三昧詩集》，慧遠大師為之作序，即《念佛三昧詩集序》是也。義熙十二年（西元416年）示寂，享年83歲。在其所著的《念佛三昧詩集序》中，我們發現許多《般舟三昧經》的縮影翻版。因此，我們更可以斷定，當初慧遠大師在廬山道場結社念佛，修行所依據的法本，應該就是《般舟三昧經》。而慧遠大師是中國淨土宗的第一位祖師，由此我們就可知道《般舟三昧經》在淨土宗史上的重要地位了！²⁵

慧遠大師依據《般舟三昧經》而主張常念佛身有三十二相，八十種好，此非淨土宗所強調的三經一論。顯然，慧遠大師所側重的是以慧助定，即觀想念佛。因此，他以禪智為宗，屬於般若與淨土思想相結合的念佛，以達定中見佛，入畢竟空三昧，而更加廣行六度。²⁶他雖然重視觀想念佛，但並不表示其所主張的念佛三昧中完全沒有持名念佛的方法。在《樂邦文類》中有提到慧遠大師結社念佛的概況：「行人互相激勵，勤於修行。……初集鳴鑪，唱佛歌讚，眾人念佛行道，一夕不

睡。」²⁷ 其中的念佛行道，指的應就是持名念佛。此外，他所著的《念佛三昧詩集序》中亦有提到：「又諸三昧，其名甚眾，功高易進念佛為先。」²⁸ 既然是功高易進，極有可能亦包含持名念佛，且結社念佛時，應是以執持名號來念佛共修，故而推測慧遠大師所主張的念佛法門，應是同時含括持名與觀想念佛。²⁹

慧遠大師在師承上，繼承安世高、道安的禪觀和般若思想，一方面又有佛大仙、覺賢的毘曇和禪定的實踐理論與經驗，於是他結蓮社而念佛，首創般若與禪觀結合的念佛三昧方法。在念佛三昧的詮釋上，表現對觀想念佛的重視，念佛的基礎上，則是把毘曇與禪定結合，提倡「般舟三昧」。³⁰ 綜觀慧遠大師所倡導之念佛三昧，可謂為「般舟三昧」的徹底實踐者，並將其精神內涵發揮得極其盡善，對後代的淨土思想發展有不容忽視的影響力，故被尊為淨土宗初祖。

飛錫法師所處的唐代正屬於「般舟三昧」的成熟及興盛期，因其主張念佛三昧般舟之宗，故可知其念佛三昧指的就是「般舟三昧」，亦可知其受「般舟三昧」思想影響之大。《寶王論》中舉慧遠大師修般舟念佛三昧而得往生之例，闡明飛錫法師深受慧遠大師念佛思想的影響。但上述中提到，慧遠大師較為偏重觀想念佛，此點即與飛錫法師有所不同。飛錫法師特別

提倡隨息及高聲念佛，這些都是屬於持名念佛的法門。但飛錫法師的念佛思想中蘊含有深切的般若空觀之理，此即「般舟三昧」的特色之一，如論中有人引《般舟三昧經》：「心起想即癡，無想即涅槃。今之用想，不亦然乎？」來質疑若以想心來念佛，即是昧於事理，與道相違。對此，飛錫法師答曰：「不也！若存所想之佛、能想之心，或避想佛，則以惡取空為無想者，則癡之甚也！吾今了佛皆從想生，無佛、無想，何癡之有？此乃觀空三昧，非邪見也。」³¹ 筆者推測此觀空三昧即指「般舟三昧」的另一名稱——「空三昧」。另又說：「夫如是則一切有為即無為矣！一切內外非內外矣！然在有而未嘗有，有而常無，居無而未嘗無，無而恒有，何患之於佛有相心有念哉？」³² 又云：「欲修念佛，應發想心，想無想事。」³³ 由上可知，飛錫法師主張空有不二的中道念佛思想，這種無所著的念佛，乃是次第得空三昧，屬於「般舟三昧」由事持漸次入於理持的念佛方法。整結飛錫法師的念佛思想，乃是融合了般若禪觀的持名念佛，且大力主張隨息及高聲念佛的方法，專注一境，繫念彌陀，即得圓通三世佛。

註釋

1. 《歸閑大師遺集第三編》：論釋，《念佛三昧寶王論義疏》

，頁24。

2. 《般舟三昧經》，CBETA, T13, no. 417, pp. 897-902。
3. 《般舟三昧經》，CBETA, T13, no. 417, pp. 902-919。
4. 《拔陂菩薩經》，CBETA, T13, no. 419。
5. 《大方等大集經賢護分》，CBETA, T13, no. 416。
6. 參見釋心宏(1998)，〈《般舟三昧經》的研究〉，頁208。
7. 釋心宏(1998)，〈《般舟三昧經》的研究〉，頁13。
8. 參見釋心宏(1998)，〈《般舟三昧經》的研究〉，頁59-63。
9. 釋心宏(1998)，〈《般舟三昧經》的研究〉，頁62。
10. 《十住毘婆沙論》，CBETA, T26, no. 1521, pp. 0086a10-b04。
11. 陳英善(2012)，〈稱名念佛與稱性念佛〉，《佛教禪坐傳統研討會論文集》，頁135-137。
12. 參見陳漢洲(2004)，〈般舟三昧念佛法門及其傳播〉，頁46。
13. 《般舟三昧經》，CBETA, T13, no. 418, pp. 0905b09-b14。
14. 釋心宏(1998)，〈《般舟三昧經》的研究〉，頁126。
15. 陳漢洲(2004)，〈般舟三昧念佛法門及其傳播〉，頁43。
16. 《般舟三昧經》，CBETA, T13, no. 418, pp. 0905c16-c18。
17. 《般舟三昧經》，CBETA, T13, no. 418, pp. 0914a12-a19。
18. 參見陳漢洲(2004)，〈般舟三昧念佛法門及其傳播〉，頁48-50。
19. 陳漢洲(2004)，〈般舟三昧念佛法門及其傳播〉，頁45。
20. 釋惠謙(2001)，〈《般舟三昧經》的念佛禪觀啓示〉，《慈光禪學學報》第二期，頁63。
21. 《般舟三昧經》，CBETA, T13, no. 418, pp. 0906a16-a21。
22. 《般舟三昧經》，CBETA, T13, no. 418, pp. 0905a14-a17。
23. 參見陳漢洲(2004)，〈般舟三昧念佛法門及其傳播〉，頁46。
24. 參見陳漢洲(2004)，〈般舟三昧念佛法門及其傳播〉之目錄第三章——中國佛教般舟行者的傳播。
25. 釋惠謙(2001)，〈《般舟三昧經》的念佛禪觀啓示〉，《慈光禪學學報》第二期，頁55-56。
26. 陳漢洲(2004)，〈般舟三昧念佛法門及其傳播〉，頁65。
27. 《樂邦文類》，CBETA, T47, no. 1969A, pp. 0177b14-b16。
28. 《廣弘明集》，CBETA, T52, no. 2103, pp. 0351b21。
29. 參見陳漢洲(2004)，〈般舟三昧念佛法門及其傳播〉，頁67-68。
30. 陳漢洲(2004)，〈般舟三昧念佛法門及其傳播〉，頁209。
31. 《念佛三昧寶王論》，CBETA, T47, no. 1967, pp. 0139b23-b26。
32. 《念佛三昧寶王論》，CBETA, T47, no. 1967, pp. 0138b11-b13。
33. 《念佛三昧寶王論》，CBETA, T47, no. 1967, pp. 0139b08。

(待續)

菩薩道次第論述（四）

／林維明

4. 附帶的問題與說明：以上所說華嚴宗的這些問題探本尋源是起於此宗的圓融思想，如《華嚴·乘教義分齊章》說：「別教一乘，即佛初成道第二七日，在菩提樹下，猶如日出先照高山，於海印定中，同時廣說，十法門，主伴具足，圓通自在，該於九世十世，盡因陀羅微細境界。即為此時，一切因果理事等，一切前後法門，乃至末代流通舍利，見聞等事，並同時顯現」（T.45, 482b19-26）。此段論議，細加省思有下列問題：

(1) 引文中的「猶如日出先照高山」說法，日照高山出現於《如來出現品》中普賢菩薩語諸菩薩十種見如來身相的第四相。經說：「如來、應、正等覺……成就無邊法界智輪，常放無礙智慧光明，先照菩薩等諸大山玉次照緣覺、聲聞，再照決定善根，隨其心器，示廣大智，然後普照一切眾生乃至邪定亦皆普及，為作未來利益因緣令成熟故，……譬如日月

，隨時出現，大山幽谷，普照無私，如來智慧復亦如是，普照一切，無有分別，隨諸眾生根欲不同，智慧光明，種種有異，佛子是為如來身第四相（T.10, 266b2-18）。照經的原義是在示知，如來無分別心普照一切有情。而華嚴宗依此判教，分為五種高下懸殊之差別佛，與經旨違背。

(2) 引文中：「於海印定中，同時演說十法門……」，佛在華嚴會中，只有兩次入於不同的定，一為：《十定品》中入剎那際諸佛三昧；另為：《入法界品》中的入師子頻申三昧，而佛在菩提樹下成正覺並未說明任何種定故海印定，只是臆測之言而已。

(3) 引文中：「該於九世十世」之說：《華嚴經》的《初發心功德品》言：「一切世間唯想力，以智而入心無畏，思惟諸法亦復然，三世推求不可得，能入過去畢前際，能入未來畢後際，能入現在一切處，常勤觀察無所有」（T.10, 93012-15）

，另外在《入法界品》亦云：「菩薩知諸法智因緣聚集所現之相，如是自性如幻、如夢、如影、如像悉不成就」(T.10, 437c19-20)由此兩引文知一念入三世，即通達三世平等，去除三世諸法差別，然而華嚴所立九世、十世盡因陀羅微細境界是著相，而未觀諸法自性無所有之緣起性空教。華嚴宗雖說緣起性空，但未遵守《般若》、《華嚴》之教義，如《探玄記》說：「染淨諸法的根源雖是真性，但染為無明與真性相違故名緣起：淨法順真，得名性起」(T.35, 405b29-c11)。華嚴宗說性，即是真如、法界、如來藏、真心等，是實有法，是《般若》和《華嚴》所不許的。

《華嚴經·菩薩問明品》說：「法性本無生，示現而有生，是中無能現，亦無所現物……若實若不實，若妄若非妄，世間出世間，但有假名說」，(T.10, 66b18-25)，而《般若經·實際品》，曰：「空中無有滅，亦無使滅者諸法畢竟空，即是涅槃……是性空中，無有得者，無有得法，無有得處……是性空無二無別故，是無二法則無可著處」(T.25, 693a5-c3)。諸經的教義明示緣起性空、三輪體空、無所得亦無著處，故若俗諦實有，則壞真諦，反之亦然。然而《探玄記》說：「是故一三二諦皆無障礙」(T.35, 347b1)，即將世俗有和勝義空建立在一真心上，而《華嚴義海百門》中說：『又，空

依有顯，即世俗成真諦也；由有攬空成，即真諦成俗諦也，由非真非俗，是故能真能俗，即二而無二，不礙一、二之義歷然。《仁王經》云：「於解常自一，於諦常自二，通達此無礙，真入第一義」(T.8, 829a20-21)。(T.45, 632a26-b1)。引文之意是二諦各別存有且相輔相成，不但互不相礙，而且二諦能真能俗，即使說二，但實無二，若依據上述所引《華嚴》或《般若》的經文的教義豈可一心二諦無障礙，能俗能真的道理？是故《義海百門》所說，全違經教。另外所引《仁王經》：「於解常自一，於諦常自二」引文中的「解」是能知，而「諦」是所知，「如量知」是有則知有，無則知無，一則知一，二則知二，而能知，所知異，顯然此解不是如量的知，豈能達此無礙，入第一義呢？還有《華嚴經隨疏演義鈔》云：「天台用之以善惡二法同以真如而為其性，若斷善性即斷真如，真不可斷，真不可斷，故云性善不可斷也。佛性即是真實之性，真實之性即第一義空，如何可斷？性惡不斷即妄法本真，故無盡也……盡與無盡俱無差也，亦顯染、淨本無差矣。言心總二義，一染一淨者，淨即自性清淨，染即本來之染，染、淨無二，為一心耳。」(T.36, 323c23-324a4)，此《疏鈔》為釋「如一、佛亦爾，如佛眾生然，應知佛與心、體性皆無盡」(T.10, 102a23-24)，《經疏》用種種求證謂應依晉譯「心、佛與眾生是三無

差別，諸佛悉了知，一切從心轉」(T.9, 465c29-466a1)。如說：「應云：心、佛與眾生、體性皆無盡。以妄體本真，故亦無盡，是以如來不斷性惡，亦猶闡提不斷性善。」(T.35, 658c12-14)依此論述《疏鈔》便作演義廣釋「心、佛、眾生三無差別」。如來不斷性惡，闡提不斷善的理由，係根據《大乘起信論》而立的，揣測其推演的理路是①依「一心名真如」義成立以真如為性的一總相心，故說此心同具善惡二法，同以真如為性；故說心總染淨二義及二義無二總為一心。②依「真如真實不空」而立「不斷性善」；③依「真如真實空」而立「不斷性惡」。引文中又說「佛性是真實之性，是第一義空，那麼性惡是佛性嗎？」

性善、性惡只是並存的二種真實，不可以說無盡（無差），同理自性清淨心與本來之染亦如是。然而《疏鈔》都說成無二無差，這是誤解。因為斷煩惱是般若波羅蜜如智所入的諸法如無分別法，是無任何所斷之物，故說盡即無盡，無盡即盡，而非無盡即是無差別之相。而一切法空無自性，無所有，不可得，而諸經教許善法是惡法之對治道。若性惡不斷，則妄法本真，則對治無用，則無從斷切煩惱（惡法）證寂靜涅槃或得無生法忍。

清涼法師的不斷性惡說是源自法藏的染淨等法皆依性立，皆同一真之說，如《探玄記》引《勝鬘經》為證而詮釋，如云：「勝鬘經云：自性淨淨心，不染而染，難可了知，染而不染亦可了知。解云：不染而染明性淨隨染，舉體成俗，即生滅門也染而不染，明即染常淨，本來真諦，即真如門也，此明即淨之染，不礙而恆俗，即染之淨，不破俗而恆真，是故不礙一心雙心二諦（T.35, 347b3-9）。經查《勝鬘經》的原文是：「自性清淨心而有染污，難可了知。有二法難可了知：……，謂自性清淨心難了知，彼心為煩惱所染亦難可了知。如此二法，汝及成就大法菩薩摩訶薩乃能聽受，諸餘聲，唯信佛語。若我弟子隨信，信增上者，依明信已，隨順法智而得究竟」(T.12, 222b28-c10)。從此原文中並未見《探玄記》所引之文，故是所引者的已見。至於其解更是離原文意甚遠，再看《勝鬘經》，另一段引文，說：「若無明住地斷者，過恆沙等如來菩提智所應斷法，皆亦隨斷……過恆沙等如來所得一切諸法，通達無礙，一切智見，離一切過惡，得一切功德，法王、法主而得自在，證一切法自在之地。」(T.12, 220b29-c4)，由此以觀清涼的不斷性惡說與《勝鬘經》的「離一切過惡」是衝突的。

（待續）

佛經故事的啓示（十七）

• 何世亮

四十二、難度

過去有兄弟二人出家學道，兄常精進修禪，後來得到阿羅漢果，具足六通，智慧通達。

其弟唯務廣學多聞，好求名聲，以此爲樂。

其兄常常曉喻其弟說：「人身難得，佛世難值，既得人身，應該趕快修行佛法，不要浪費時間，人生無常，出息不反，便失人身，不知輪迴到何處去了。」

弟卻說：「一個修行的人應該廣學多聞，具足三藏，堪任人師，然後才再修禪。」

其弟執著自己的看法，不肯聽從其兄的勸告，不久之間，即罹患疾病，醫藥無效，只有等死而已。

其弟到這個時候才感到恐怖，告訴其兄說：「我過去愚痴，不聽你的教訓，現在已經快要命終了，將來不知要輪迴到何處去。」

流淚悔過，不久即命終了。

其兄入定觀察，看到其弟生於一位長者的家中，而長者的

住處剛好接近寺廟，於是其兄就常常拜訪長者家，想要去度化其弟。

由於這個因緣，長者的兒子，三歲的時候就成爲其兄的弟子，到了四歲的時候，乳母抱著這個兒子到寺廟中去拜見師父，中途在石子路上，乳母抱兒不慎落地，兒子的頭部撞到了石頭，結果就死了。

兒子在臨終的時候，起了瞋恨心的惡念，結果墮入了大地獄之中，其兄再次入定觀察，見到其弟墮入地獄之中，知道自已已經無能爲力。

因爲地獄苦切，難可度也，就連諸佛也無可奈何。這個故事的宗旨是說，一個人若福慧不足，就算父兄也難可救助。

四十三、金財

當時佛在舍衛國祇樹給孤獨園，爾時城中有一位大長者，其夫人生一男兒，名叫金財，端正殊特，其生之時，兩手捲手而生，父母覺得很奇怪，以爲不祥，但是將其兩手打開，見其兩手握著二金錢，父母十分高興，就將其手中的兩個金錢收了

起來，但是沒有多久，金財的兩手又自然產生兩個金錢，如是取之不盡，結果整個家中都充滿著金錢。

等到金財漸漸長大，就來到了佛住的地方，求索出家，佛答應了，金財即成沙彌，當他禮拜佛僧時，兩手拍地，自然而然又生出兩個金錢，大家都感到十分奇特，金財受戒之後，精勤修行，得阿羅漢道。

阿難尊者就問佛說：「此金財比丘，過去世是積了什麼福報，才有今日的善報？」

佛說：「乃往過去九十一劫時，世有毘婆尸佛，在世上教化，度脫衆生，不可稱數，有一次，佛與衆僧遊行國界，當時諸豪富長者子等人，施設飯食，供養彼佛及弟子衆，

當時有一位貧窮的人，他沒有錢財，只靠賣材爲生，剛好賣了薪材，獲得了兩錢，就以兩個金錢供養佛及衆僧，以此善根，九十一劫之中，手中常有兩個金錢自然產生，用之不盡，這個貧窮的人就是現在的金財比丘，

是故阿難，一切衆生都應該學習金財比丘，以精進布施爲業，未來的果報無量無邊。」

四十四、華天

當時舍衛國之國內，有一位豪富長者，生一男兒，面貌端正，家內自然天雨衆花，積滿整個屋舍，故取名爲弗波提婆，意思爲花天。

當弗波提婆漸漸長大，有一天來到了佛住的地方，看到佛陀的容顏相好無比，感到非常歡喜，就請佛及衆僧來至其家，接受供養。

隔天，佛與衆僧來到華天的家中，華天即化作寶床的座位，遍及房舍之內，十分莊嚴，讓佛及衆僧坐於其上，然後華天又辦種種飲食，隨其福德自然而至，佛與衆僧食已攝鉢，廣爲華天具說諸法，合家皆得須陀洹果，

華天即出家成爲佛弟子，而獲得阿羅漢果，阿難看到了這樣殊勝的情形，就問世尊說：「是華天比丘，本來修持何種福田，而得如是自然天華，又能化作床座飲食，最後出家得道？」

佛告阿難：「過去有佛，名毘婆尸，出現於世，度脫衆生，那個時候，衆僧遊行聚落，到諸豪族的地方，大家都布施供養，廣種福田，此時有一位貧窮的人，貧無錢財，看到修行者，內心十分歡喜，但卻無錢供養，於是他就到野外沼澤之處，採取衆多花草，散諸衆僧，至心敬禮，而後離去。

這位貧人以衆花供養僧人，至心求願，就是現在的華天比丘，由於其布施的功德，九十一劫所生之處，身體端正，心念有所須求，飲食床臥之具，自然而至，最後得到道果，成爲阿羅漢。

所以一切衆生，莫輕視小小的布施，以爲無福，你們看看這位華天比丘，他的福報竟然如此之大。」

（待續）

來講開示的人

• 水月

一

十月十九日越南釋心珠上座，自韓國參加世界佛教指導者會議，歸途經過台北，下午來寺。這位在越南，甚至國際有名的風雲際會出家人，使吳氏政權很頭痛人物，披南傳袈裟，足登塑膠拖鞋，無襪，身材瘦小。開示大意是：欲使佛教傳衍宏佈，須培養人材，尤其國際人材，佛教極為缺乏，影響交流甚巨。這正說到中國佛教病根。中國僧人最弱一點，是語言訓練極差。北越取得統治權後，這些熱衷世法的出家人，都噤若寒蟬，或消失在異域了。

同來者有越南僑僧超塵法師，過去有幾年，在無盡燈雜誌上，讀到他文筆流暢，說理清楚的文章，今天聽他開示，表達能力，口齒語言，都屬上乘。大意是：佛教目前亟缺乏者，人才。大家一同感受：佛教無人。

陪同來戒堂者，善導寺住持悟法師，開示大意，勉勵新戒將來回去，為佛教努力工作。湛然寺五十六年改建，「大雄寶殿」匾，我建議慧公上人請錢穆氏寫。悟一法師居留香港時，曾進新亞書院聽課，與錢氏有舊。我曾看到錢氏回信，允諾寫匾。世變人非，終未成事實。

三人所說，雖皆為門面應酬話，除語詞清晰，一個主題，佛教無人。

又釋心珠上座表示，贈送臨濟寺具有千年歷史的越南石柱一隻。

二

十月廿一日下午，有泰國二比丘來講開示。未聽清楚他們的來歷。大意是述說彼國出家人生活情況。所強調者，在過午不食一項。彼國目前有寺宇二萬餘座，出家人二十餘萬人。泰

國二比丘講畢，開堂和尚補充，比較中泰佛教差異，也就是印度佛教南北傳的不同，語音間雖無露骨不屑南傳佛教，很顯然深信中國大乘佛教的優越性。中國出家人固應如此堅持。

當前教界，也有少數縑素，傾慕聲聞乘佛教，但他們並不日中一食，也不托鉢。只是在言語上數他人財寶。

三

十月卅一日下午，中印友誼周佛學講座，由陪堂和尚淨心法師講他遊歷印度時，所見一般風情，及印度佛教發展前途。又有陶蓉氏講話，內容為談他對中印友誼的活動和貢獻。

同戒錄記載人與事，完全不同。同戒錄記由得戒和尚主講，講題是「從中印文化交流的史實談到兩國當前的時代使命」。還登載一篇講詞。不符事實。猜想可能準備了講稿，實際未講，以後編輯同戒錄，補上去的編造歷史。

四

十一月四日晚八時，印度議員宋迪博士講話，由陪同前來的考試委員查良刈氏譯語，讚揚中國佛教，歡迎佛教反哺印度。查氏兄弟都是學者名流，惟對佛法名詞陌生，翻譯困難。

湛然寺整年度法會日期表

日期（農曆）	法會名稱	日期（農曆）	法會名稱
一月一日至三日	禮三千佛	二月十三日至十八日 二月十九日	梁皇懺 觀音法會
四月八日	浴佛法會	六月十七日至十九日	禮大悲懺
七月十五日	盂蘭盆法會	七月三十日	地藏法會
九月十九日	觀音法會	九月二十七(八)日至 九月二十九(三十)日	藥師法會
十一月十一日至 十七日	結七念佛	十二月八日	釋迦如來 成道紀念日
◎每星期六晚上7:30共修，農曆十四及月底晚上拜願。			
◎初一早上9:00誦法華經，十五日拜法華懺。			

十究竟

玄暉

究竟心 羚羊掛角不須尋，觸境摩尼無意得，契旨閒投水鉢針。
究竟身 四大假合六根塵，此箇皮囊知是幻，始信松風解說禪。
究竟理 平平坦坦西來旨，絕聖去智離參詳，佛法原來在摩底。
究竟事 直入顓門豈用智，竿頭進步莫生疑，佛祖家風原不二。
究竟樂 火宅炎炎不自覺，鮒魚涸轍有何歡，龍門透過方生角。
究竟苦 妙得無心何旁午，黃連甘草各分宗，莫辯狸奴與自牯。
究竟生 豈是爺娘此段青，悟得本來方解脫，莫教壓草仍前萌。
究竟老 山摧海竭終枯涸，如如一物鎮長靈，任那轆轤幾推倒。
究竟病 這箇本是虛空性，維摩設疾度眾生，本來妙體常清淨。
究竟死 不生不滅是宗旨，萬劫如如永不灰，知音同飲曹溪水。

一〇七年一月份會務報導

(會訊第437期)

捐款芳名錄

(總計 叁萬捌仟壹佰元整)

叁仟元：劉鎮誠

壹仟伍佰元：悟 徹

壹仟壹佰元：鄭桂嬪 陳美智

壹仟元：傅冠智 郭孟澤 蘇蕙珍 戴麟章

伍佰元：釋道益 瑞展化工原料有限公司

修欣打字行 安平B B彈芋圓達人

三寶弟子 李雪梨 吳燕靜 陳文宗

陳永漢 宋淑貞 許瑞吟 許汝櫻

楊施雪華 謝金花 方宏鍊 高淑惠

顏高龍 江柏興 陳羿宏

叁佰元：李宗仁 林世豐 韓立銘 韓慧玲 徐婉珣 鄭婷方

徐黃貴美 徐淑媛 徐鈺銓

貳佰元：釋香幢 王建宗 王延銘 王昱絮 李淑珍 林連娣

林融唯 林志雄 林敬惠 黃美月 黃朝貴 黃晨澂

吳寶蓮 韓麗玲 陳清瑞 陳其彬 許素月 許雀芬

侯坤隆 侯坤成 侯鈴朱 侯舜姍 蕭志哲 蕭伊欣

蕭依慧 翁玲姬 蔡小燕 宋金良 宋沛玲 宋佩庭

宋孟霖 董宸姍 阮陳豐子

壹佰元：度小月 王建勳 王奕鈞 王滿足 李貞業 李白彩娥

李承育 李慧玲 李焜茂 李政穎 林建國 林賢雲

林文東 林群峰 林依微 林愷玄 黃怡楨 黃怡瑄

壹佰元：黃郁儒 黃秋南 黃怡錦 黃豐隆 黃志新 黃志揚

黃惠伶 黃瀚廷 黃許金鳳 黃佩琪 黃淑玟 黃查某

傅廷雯 傅廷涵 傅廷捷 韓怡君 韓立仁 韓葉蕉霞

韓孝宗 韓孝恩 鄭幸柔 鄭棋安 鄭光西 鄭茂川

張靜芳 張意慈 張景富 郭智珠 陳月英 陳信志

許婷俞 許瑜璇 許富程 許一中 許寶玉 楊耀任

楊童凱 楊惠如 楊子儀 侯燦榮 侯婉茹 侯汶其

徐明汶 洪陳老連 洪貴玲 洪桂昭 洪桂莉 洪秀宏

洪秀源 洪振銘 劉孟琴 劉鶯嬌 杜書武 杜光佑

謝孟哲 方秀娟 方進慶 方輔民 方輔仁 方振宇

蘇幸棧 邱昱誠 邱玟諭 曾月里 曾華宥 曾彥夫

顏愛娥 廖新羽

107年1月份收支明細表

收	上月結存	\$710,397	90
	本月收入	\$ 38,100	00
入	收入總計	\$748,497	90
支	教育文化支出		
	福田雜誌第379期印刷費用	13,500	00
	福田雜誌封面(4期份)	13,600	00
	福田雜誌郵寄費用	3,605	00
	劃撥代金手續費	55	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
	許 芳	2,000	00
	支出總計	\$ 49,760	00
	本月合計	\$698,737	90
	收支比較	130.6 %	

會長：顏高龍
副會長：孫申娥

湛然寺福田功德會



1 月份救濟事蹟

1. 許○芳女士：住台南市北區北華街，四十歲。案主於十年前已與案夫離婚，育有二子。前夫未盡扶養之責，僅案主在餐飲業做零工賺取微薄薪資，幾年前車禍右腳膝蓋韌帶斷過，子宮囊腫切除。本身娘家生活也拮据故無有助力，因案主有病又無一技之長，尚有二名就學國中子女，房子也是租賃，生活實是困苦，故本會協助其生活費用貳仟元整。

2. 本月固定幫助戶：黃○勇先生、吳○霖先生、葉○華女士、許○河先生、許○笑女士、李○榮先生、盧曾○理女士，以上各貳仟元整。



舊照—繞佛

• 贈 閱 •

■ 中華民國一〇七年二月十五日出版
佛曆三〇四五

■ 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