

福

田



381

戊戌梁皇、浴佛二法會 通啟

一、人生處世，苦多樂少。悠悠生活，日復一日。若欲安度短暫報身，惟佛法修持是賴。修持以澄心反省懺悔為首要。梁皇寶懺乃彙集群經精萃，最為周延。

時值二月春暖，冷熱適中，是禮佛好時光。本寺循往，陰曆二月十三日（國曆3月29日），每日上午九點，下午二點半，晚上七點半，虔禮梁皇寶懺六永日。

二、陰曆十九日誦「普門品」及消災普佛一堂，慶祝觀音大士聖誕。

三、釋迦如來本無出沒，大悲願力，示現受身。陰曆四月初八隆誕人間，十二部敷揚，賜人天福慧。本寺謹遵教示，是日上午九點誦「浴佛功德經」，讚詠如來不共功德。敬邀共修。



本期目錄



封面：仿黃晶念珠 大明攝

1 • 湛然法會消息

2 • 《法華經文句》教化方式之一〈譬喻品〉(一)……智者大師

5 • 從如來禪與祖師禪談天台與華嚴二宗之禪法(四)……明了

10 • 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(二)……江燦騰

13 • 關於瓔珞經之成立的研究(六)……佐藤哲英著
依 觀譯

18 • 菩薩道次第論述(五)……林維明

22 • 諦閑法師對飛錫念現在佛思想之詮釋義涵(二)……釋廣融

26 • 佛經故事的啓示(六)……何世亮

28 • 民門入偏真 官門入中道……雲庵

33 • 一〇七年二月份會務報告

封底：舊照——繞佛

《法華經文句》教化方式之一〈譬喻品〉(一)

• 智者大師

在《法華經》所載有七喻：〈譬喻品〉之火宅喻、〈信解品〉之窮子喻、〈藥草喻品〉之三草二木喻、〈化城喻品〉之化城喻、〈授記品〉之衣珠喻、〈安樂行品〉之髻珠喻、〈壽量品〉之長者窮子喻。若說九喻，即〈授記品〉之大王膳喻、〈涌出品〉之父少子老喻。

一、總釋譬喻義：

譬者比況也，喻者曉訓也。託此比彼，寄淺訓深。上根利智圓聞獲悟，中下之流抱迷未遣，（佛）大悲不已，巧慧無更動樹訓風，舉扇喻月，使其悟解，故言譬喻。

二、別釋者：

以世法比出世法，因於曾有聞，未曾有聞踴躍歡喜，如經世間子父喻，出世師弟。

又以世生法，比出世法，使蒙佛音教，不失大乘，如經父

知諸子先心各有所好珍玩之具。又以世滅比出世滅，雖得無漏，聞亦除憂惱。如經我爲其父，應拔其苦難，令免燒煮。又以世不生不滅，比出世不生不滅，令其安住實智中，我定當作佛。如經乘是寶乘，直至道場。當知佛以一音說於譬喻，巧令中下得四悉檀益，故言譬喻也。

(一)約(四)教解者：

1. 佛意本讚佛乘，爲物不堪，尋念先佛大悲方便，趣於鹿苑，稱讚三車，二乘以下中自濟恩不及人，菩薩駕牛運他出火，故名摩訶薩，此三藏教中譬喻也。

2. 又三人同畏燒煮，聲聞如「羊」，直去不迴，緣覺如鹿母，並馳並顧，菩薩如大象，身扞刀箭，全群而出。《涅槃》云：兔馬此通教中譬喻也。

3. 又三乘發心近，緣理淺智慧弱，斷通惑不能盡邊到底，非波羅蜜。菩薩發心久遠，理深智強，斷別惑窮源盡性。《小品》云：二乘如螢火，菩薩如日光，此別教中譬喻也。

4. 又始見我身，聞我所說，即皆信受入如來慧，如斯之人易可化度，不令如來生於疲苦，如《華嚴》中即事而真，不須譬喻。

爲未入者，四十餘年更以異方便，助顯第一義。今日王城決定說大乘普令一切開示悟入佛之智慧，不令一人獨得滅度，如今如始，如始如今，無二無異，上根利智聞即能解，不令如來生於疲苦，亦不須譬喻，只爲中下動執生疑，踟躕歧道故，須今日大車譬喻而得利益，是名圓教中譬喻也。（註：圓教行者，佛可以「捨方便，直說無上道」不必譬喻曲說）。

（二）約本迹釋者：

身子久成佛，號金龍陀（本），迹助釋迦爲右面智慧弟子。始從外道，拔邪歸正，示乳味，歡喜利益凡夫。次示酪味，歡喜利益賢聖，次示生蘇熟蘇，歡喜利益菩薩。

今作醍醐入佛知見，歡喜利益學佛道者，如此等歡喜，皆迹所爲也。

昔權實爲二，如掌不合，今解權實如二掌合。向佛者，昔權非佛因，實非佛果，今解權即實，成大圓因，因必趣果，故

言合掌向佛。

瞻仰尊顏者，表其解實，實即佛境，非方便法。瞻仰尊顏無餘思念，表開佛知見。意解於實，亦即解權。身領於權，亦解於實，互舉一邊，白佛下口領解也。（註：迹是權，本是實，本迹即是權實，如此會意，迹權者需譬喻衆生才能領解）。（《大正》34，頁63中—64中）。

（三）分解總譬，有六：一、長者，二、舍宅，三一門，四、五百人，五、火起，六、三十子。

1. 長者，譬於我，我即釋迦，一化之主也。

2. 舍宅（火宅）譬上處所安隱，對上三界不安隱也。

3. 一門譬，上宣示佛道門也。

4. 五百人譬上衆生也。

5. 火起譬，上對不安隱法五濁八苦也。

6. 三十子，譬上知衆生性欲三乘行人也。

（1）長者，譬爲三：一名行，二位號，三德業。名如賓，行如主。行有親疏，名有近遠，故舉處所以顯名行也。長者名行遍此三處，近不見其細陋，遠但挹其高風，口無擇言，身無擇行，意無擇法。名行相稱真實大人，內合如來三乘業，隨智慧行，稱機施化，名稱普門，德周法界也。

位號，有三：一、世長者，二、出世長者，三、觀心長者。

世長者，世備十德，一姓貴，二位高，三大富，四威猛，五智深，六年耆，七行淨，八禮備，九上歎，十下歸。

出世長者：佛從三世真如實際中生，功成道著，十號無極，法財萬德，悉皆具滿，十方雄猛，降魔制外，一心三智無不通達，早成正覺，久遠若斯，三業隨智，運動無失，具佛威儀，心大如海，十方種覺，所共稱譽，七種方便而來依止，是名出世佛大長者。

觀心長者，觀心之智從實相出，生在佛家種性真正，三惑不起，雖未發真，是著如來衣，稱寂滅忍，三諦含藏一切功德，正觀之慧降伏愛見，中道雙照種實並明，久積善根能修此觀。此觀出於七方便上，此觀觀心性名上定，則三業無過，歷緣對境，威儀無失，能如此觀，是深信解相，諸佛皆歡喜。……佛子住是地，即是佛受用，經行及坐臥，既稱此人為佛，豈不名觀心長者？

(2) 其家廣大，豈非德行師之？唯有一門，豈非禮節？訓人一路，多諸人衆，即下人所歸。

(3) 三唯有門者，譬上種種法門宣示於佛道。道場觀云，實相理不異，慧亦宜一。出無異路故言一門。

今明若單理為門，理無通塞，何門之謂？單教為門，得經者衆，何意不出？今取理為教所詮，文云：以佛教門，出三界

苦，得涅槃證門。

門又二：宅門、車門。宅者生死也，門者出要路也。此方便教之詮也。車者大乘法也，門者圓教之詮也。

若宅門是車門，初三車（羊鹿牛）救子，亦應即是等賜（牛）。若所出門非所入門，驗車宅（門）異也。

(4) 百人者，譬上衆生即五道也。五堂閣下，譬上安隱對不安隱法，五濁也。

(5)（火起者），先出所燒之宅相，譬六道果報，次明能燒之火，譬八苦五濁。堂譬欲界，閣譬色無色界，牆壁譬四大，頹落譬滅損，傾危譬遷變，柱根譬命，樑棟譬意識，腐敗譬危殆不久。

周匝下明能燒之火，八苦遍在四大四生故言周匝，並皆無常故云俱時。炊然譬本無今有，本無此苦，無明故有。

(6) 長者諸子（三十子），譬上知衆生性欲，曾習佛法，天性相關則子義。性欲有異者，若十是菩薩子，二十三十是二乘子，此機俱得出宅故名爲子。無此機，是五百人，或者支佛出沒不同，或小乘攝，或中乘攝。皆言十者，悉有十智之性，故云內有智性，但無如實智性耳。

上三偈先頌實後頌權，今總譬中，先實後權。（頁66上—67中）。

（待續）

從如來禪與祖師禪 談天台與華嚴二宗之禪法（四）

• 明了

四、華嚴宗之真心禪與天台宗妄心禪之教學

（一）華嚴宗之真心禪的教學

華嚴宗之觀法被天台宗志盤在其著《佛祖統紀》卷二十九說為：「有教無觀」，或者「有觀無行」的批評。中國佛學者呂澂居士在其著《華嚴宗》一文中也說：並不算是苛刻的（批評）。

查《華嚴經》的七處九會所說的法門，一一都是觀門的行相，例如《普賢三昧品》中，普賢入如來藏身三昧；《十住品》中，法慧入無量方便三昧；《十行品》中，功德林入善思惟三昧；《十迴向品》中，金剛幢入智光三昧；《十地品》中，金剛藏入大智慧光明三昧；《離世間品》中，普賢入法華莊嚴三昧；《入法界品》中，佛入師子頻申三昧說法。

1. 在《世主妙嚴品》中，摩羯陀國始成正覺時，無論是道場、菩提樹、佛座、座上教主、正覺之相皆普用於全法界，其化用自在。此係表述觀行的形狀。尤其如《華嚴世界品》，能最順其觀行陳其幽致，故華嚴宗賢首法藏大師在其著《華嚴世界觀》，不只如此，就連規定菩薩日常生活的，與觀行關係最遠的《淨行品》一百四十願，也是非常優秀的觀法行相。也就是行住坐臥、起居動止、剃髮染衣、受食飲水、大小出入、往還進退、禮佛誦經都是觀行的對象。

從而若讀誦、若書寫，皆冥心觀，不離禪定之意，泯境亡心，不違說誦。因為說誦正是無自性，無自性是說誦，故終日讀誦無非觀行，竟夜觀修亦即書談。此與天台的《隨自意三昧》所說有相同的構想。

如上所述，《華嚴經》全體是觀門，因此在組織華嚴義教時，就沒有強調觀門的必要。這是就《華嚴經》對觀門的說法。

2. 華嚴宗祖師所著華嚴宗之觀門，(1)杜順有：《法界觀門》一卷，舉真空觀、理事無礙觀、周遍含容觀等三重之觀，其一一各開十門，揭示觀道修行的方軌。(2)三祖賢首大師有：《妄盡還源觀》一卷、《普賢觀》一卷、《華嚴世界觀》一卷、《十重唯識觀》（《探玄記》中之一節）；(3)四祖清涼大師有：《三聖圓融觀》一卷、《華嚴心要觀》一卷、《五蘊觀》一卷、《十二因緣觀》一卷等。

在《心要觀》是順宗皇帝在東宮時，回答其問所寫成的，是立足於性起觀，陳述一乘之心要。相對於其他觀法以「法」為對象而觀。《三聖圓融觀》是以「人」為對象，而且較之於其他觀法的濃厚哲學傾向，本觀法較有宗教的味道。

3. 三聖圓融觀：

華嚴宗有多種法界觀，哲學思想濃厚，三聖圓融觀有宗教修上功用，所以本文採用此觀代表華嚴宗之主要觀法。

三聖是指法身佛之毗盧舍那、文殊、普賢，即觀此三聖圓融的觀法，切實地說是托三聖之境而觀自心。

三聖之中，二菩薩聖是因位，毗盧舍那佛是果位。果位是言語道斷，心行處滅不可說的境界，因此是關於因位的二聖論

其融通。若能悟二聖之玄妙，即得入佛之果海。換言之，文殊與普賢是所統一，毗盧舍那佛是能統一。

不論文殊或普賢，都不是指其本人，而是由文殊與普賢而象徵三種相對。第一是能信與所信，第二是解與行，第三是理與智，三種相對。

第一相對中，文殊是能信的深心，依據《佛性論》的三種佛性分類，相當於引出性佛性；普賢是所信的法界，相當於在纏的如來藏。換言之，文殊是對於永遠的理想的強烈憧憬，普賢是其理想的當體。

第二解行相對，文殊是解，也是理解；普賢是行，也就是實踐修行。是智眼照不二之門，行足步無住之道。

第三理智相對，文殊是能證之大智，普賢是所證法界的理，也就是出纏的如來藏。理本來寂靜，故顯心體之離念；智之照是心體之大用，故文殊與普賢顯體與用。

如此即可配能信所信相對、解行相對、理智相對三種，配於華嚴修行階段之十信之位、地前三賢位、地上十地位等三位的分類。

文殊的解配屬信與大智，而此三者必然一體。也就是必因信方成解，若有解無信，增加邪見，有信無解增長無明，故信解相伴，始覺法性。從而成大智。其大智成就時，若作反照，

則不異初心。從而「初發心時，便成正覺」成立。

又普賢之理，無行終不能顯，行不依理則不能起行。依理起行，則其心必稱理體。由行證理，故理非行外之理；由理顯行，行無理外之行。故隨所證之理行必然具足，證一時即證一切。

文殊普賢就縱而言，各融三事；就橫而言，也是彼此相融。也就是因信方知法界之理。此因不信理之信是邪僻之信。因為能所不二，若不信自心有如來藏，就不是菩薩。

又依解方能起行，依解起行，故行不異解，從而解行不二。進而智是理之用，以理為體成智，依此而還照理，理智終冥，此稱為真智，是理智不二。經文所說的：「無有如外有智，能證如；亦無智外有如，為智之所入」就是指這一點。

法界寂然之所名為止，寂而常照名為觀。即寂之觀即照之寂，故定慧不二。又即體之用名智，即用之體名為理，故為體用不二。文殊三事融通，普賢三事涉入，二聖相融，離相絕言，沒同果海，探盡原底，此名毗盧舍那光明遍照。

前文所說的理智等不離心，故心佛及眾生三無差別。也就是眾生的心念是如來藏。空如來藏是普賢之理，不空如來藏是文殊之智。總見此如來藏是毗盧舍那佛。

即一念之心具此三相，念念滿足。若立本有門，則舊來具

足究竟圓備無有增減；若立修生門，則於心之解了，念念因圓，念念果滿。《如來出現品》所說：「菩薩應知，自心念念常有佛成正覺」就是述說此間光景。

即於一之多，故不礙外來；多即一，故不礙本來在內。有本與修生元來不二，不二故泯始與本之名。從而諸法即三聖，眾聖眾覽亦三聖，聖法亦三聖，自心即三聖，一切無非三聖。此等關係全在一念之心，故念念觀心，觸目對境，剎那剎那見三聖，見十方佛菩薩，此是三聖圓融觀的不思議力。（《大正》45，頁671上—672上，坂本幸男《大乘佛教之研究》、《華嚴經》與觀法）。

（二）天台宗安心觀之教學

1. 天台三祖慧思禪師於其著《大乘止觀法門》中開啓「生活禪」之門，其方法如次：

（1）禮佛之止觀：他說：觀門禮佛者，當知十方三世一切諸佛，悉與我同一淨心為體，但以諸佛修習淨業重心故，得成淨果，差別顯現遍滿十方三世。然一一佛皆具一切種智，是正遍知海，是大慈悲，念念之中盡知一切眾生心心數法，盡救度一切眾生。一佛既爾，一切諸佛皆悉如是。是故行者若供養時，若禮拜時，若讚歎時，若懺悔時，若勸請時，若隨喜時，若迴向時，若發願時，當作是念，一切諸佛悉知我供養，悉受我供

養，乃至悉知我發願，猶生盲之人於大眾中，行種種惠施，雖不見大眾人而知，諸人皆悉見己所作受己所施，有目者行施無異，行者亦爾。雖不見諸佛而知諸佛皆悉見己所作受我懺悔。

止門禮佛者（略）。

(2) 凡食時止觀：

所言觀者，初得食時為供養佛故，即當念於此食是我心作。我今應當變此疎食之相以為上味，何以故？以知諸法本從心生還從心轉故。作是念已，即想所持之器以七寶之鉢，其中飲食想為天上上味，或作甘露，或為粳糧，或作石蜜，或為酥酪，種種勝膳等。作此想已，然後持此所想之食施與一切眾生，共供養三寶四生等食之。當念一切諸佛及賢聖悉知我等作此供養。悉受我等如是供養，作此供養已，然後食之。

止門喫食者（略）。

(3) 凡大小便利之止觀：

所言觀者，當於穢處作是念言，此等不淨悉是心作，有即非有，我今應當變此不淨令作清淨。即想此穢處作寶池寶渠，滿中清淨香水，或滿酥酪。自想己身作七寶身，所棄便利即香乳、酥蜜等。作此想已，持施一切眾生。即復知此淨相唯是心作，虛相無實，是名觀門。

止門者（略）。

問曰：上來所有淨不淨法，雖是心作，皆由過去業熏所起，何得現世假變之即從心轉？

答曰：心體具足一切法性，而非緣不起，是故湊中穢相由過業而得現，寶池酥酪無往緣而不發，若能加淨想，即是寶池酥酪之業熏心故。淨想得生厭惡之心，空觀之心，即是除滅不淨之緣。淨熏心故穢相隨滅，此蓋過去之業定能熏心起相，現世之功亦得熏心顯妙用也。（《大正》46，頁662中—664上）。

2. 天台四祖智者大師之「一念三千」的觀法：

在其著《摩訶止觀》卷五上說：

夫一心具十法界。一法界又具十法界百法界。一界具三十種世間，百法界即具三千種世間。

此三千在一念心，若無心而已，「介爾有心」即具三千。亦不言一心在前，一切法在後；亦不言一切法在前，一心在後。例如八相遷物，物在相前，物不被遷，相在物前亦不被遷。前亦不可，後亦不可，只物論相遷，只相遷論物，今心亦如是。

若從一心生一切法，此則是縱，若心一時含一切法者，此是橫。縱亦不可橫亦不可。祇心是一切法，一切法是心故，非縱非橫，非一非異，玄妙深絕非識所識，非言所言，所以稱為不可思議境。（《大正》46，頁54上）。

這裏說「一念心」或「一心」都是就妄念而言，故可說以

妄念心來具三千。

以上「一念三千」，在宋代天台宗有四明知禮尊者於《四明尊者教行錄》有如下之解釋：

觀門者，所謂捨外就內，簡色取心，不假別求他法爲境，唯觀當念。

現今剎那最促最微，且近且要，何必「棄茲妄念，別想眞如」。當觀，一念識心德量無邊，體性常住，十方諸佛一切衆生，過現未來虛空刹土，遍攝無外，咸趣其中，如帝網之一珠，似大海之一浪。浪無別體，全水所成，水既無邊，浪亦無際。一珠雖小，影遍衆珠。還珠之影皆入一珠。衆珠非多，一珠非少。現前一念亦復如是。

今觀諸法即一心，一心即諸法。非一心生諸法，非一心含諸法。非前非後，非所非能。雖論諸法，性相本空。雖即一心，聖凡宛爾。即破即立，不有不無，境觀雙忘，待對斯絕，非言能議，非心可思，故強示云不可思議微妙觀也。（《大正》46，頁870下—中）。

尊者強調一念三千之觀法「何必棄茲妄念，別想眞如？」當觀一念識心……。

（待續）

（上接第27頁）

許多危險的地方，經歷了千辛萬苦，才來到了藏寶珠的地方。

刺身出血，包在囊袋之中，懸之海底，吸引珠蛤食之，然後才能吐出寶珠，如此經過三年的時間，才回到海岸邊。

同伴們看到這顆美好的寶珠，就起了私心，想要偷拿，於是趁著取水的時候，把長者推入井中，欲置之於死地。

長者在井底之中，又看到獅子從旁邊的洞穴出來飲水，他以爲這次鐵定死了，沒想到獅子並沒有注意他，等到獅子離去之後，他就尋著洞穴，走出了井底。

回到了家鄉，見到了同伴，同伴怕被告發，就將寶珠歸還。回到了家中，長者將寶珠放在桌上，兩個兒子看到了寶珠，就問說：「這顆寶珠是從什麼地方生出來的？」

一個兒子說：「從我的口袋生出來的。」

另一個兒子說：「從水缸中生出來的。」

長者聽到了，就笑了出來，其婦人問說：「你笑什麼？」

長者說：「這顆寶珠是我歷經千辛萬苦得來的，小孩子不知事情的本末，以爲很容易就得到了。」

這個故事旨在說明，成佛並不是一件簡單的事，必須廣修萬行，積功累劫，然後乃可成就，如同寶珠一樣，小孩以爲容易，其實是千辛萬苦才能獲得的。

（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（二）

—— 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

四

為何我們現代的臺灣讀者，有必要閱讀此一新出的現代中文全譯本？

理由很簡單，這是第一次被現代中文全譯本的正式出版並且，日本南傳佛教經論研究的最高權威學者水野弘元教授，特別為本書日文版所寫的第一流的「解說」，也完整的翻譯出來。而且，我也特別為本書的現代中文全譯本，寫了此一長篇介紹。除此之外，以下我也將舉兩個著名例子來說明，過去台灣佛教界對此書的理解是不完全的。

我舉的是二戰後迄今，雖有大陸來臺佛教高僧演培，在一九五四年翻譯了木村泰賢的《大乘佛教思想論》，又在一九五七年翻譯了木村泰賢的《小乘佛教思想論》。可是，他完全不知道木村泰賢的博士論文《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》的存在及其相關內容。

而且，來臺前，他已先透過類似講經的表達方式，以白話文寫出《異部宗輪論講記》，之後在臺期間，又以同樣的方式，出版了《俱舍論講記》。可是，在此之前很早，亦即早在木村出國留學英德期間，就曾與東大同事荻原雲來博士共同替國民文庫刊行會論部，把玄奘漢譯的《阿毘達磨俱舍論》，全部翻為日譯版《國譯阿毘達磨俱舍論》，還加上註釋。此外，《異部宗輪論》，雖一直號稱最難，也最難懂的，也同樣由木村在一九二一年三月全部翻為日譯版《國譯異部宗輪論》，同樣還加上註釋與相關文獻解說。但，演培法師卻對這些密切相關者，完全沒有接觸與運用。因此，高僧演培那些費極大時間與精力出版的幾本與部派佛教論書有關的講記，可以說與現代學

術的研究幾乎全脫節了。

張曼濤在一九七八年出版其所主編的《部派佛教與阿毘達磨論》論文時，雖把民國以來的六十年間，各類佛教期刊目錄上有相關的中文論述，也包括翻譯的相關文章都找出來，而其中有四篇，是出自木村泰賢的《小乘佛教思想論》或《阿毘達磨論之研究》之部份。而演培法師被選入的一篇，就是出自他所翻譯木村泰賢的《小乘佛教思想論》一書中，有關「部派的幾個問題」。

張曼濤主編的《部派佛教與阿毘達磨論》論文集中，只提到二戰後來臺的一代佛教義學高僧印順，他就是演培法師的主要佛學導師，所出版的兩本著作：《原始佛教聖典之集成》與《說一切有部的論書與論師之研究》，是可以肯定的一點成績。不過，我卻發現，印順法師在一九六八年出版的《說一切有部的論書與論師之研究》中，雖有其門下第一高徒演培法師，早在此書之前十年，就已翻譯了木村泰賢的《小乘佛教思想論》，他卻在全書中，完全不提。反而是一開始就引用木村泰賢的《阿毘達磨論之研究》上的部分資料。

不過，由於在此之前，早有支那內學院的一代佛學大師呂激，在《內學年刊》第二輯，所寫的「阿毘達磨汎論」在一九二五年代，就提到木村泰賢在《阿毘達磨論之研究》一書上的部分資料，而呂激的「阿毘達磨汎論」，也是與木村泰賢的《阿毘達磨論之研究》，少數列入《說一切有部的論書與論師之研究》一書的相關研究文獻。所以，我不確定，印順是否曾讀過木村泰賢那本《阿毘達磨論之研究》的日文版全書？以下我舉幾個例子來說明，我之所以不能確定的根據何在？

第一，木村曾與東大同事荻原雲來博士，共同替國民文庫刊行會，從玄奘漢譯的《阿毘達磨俱舍論》，全部翻為日譯版《國譯阿毘達磨俱舍論》，還加上註釋。在博士論文中，木村也有一章是專門討論北傳有部論書中最偉大著作，也就是世親所寫的『阿毘達磨俱舍論』中，所繼承與改寫的原型，其實就是號稱四大論書大師之一法救所寫的《雜心阿毘曇論》一書，而這一研究的巨大發現及其結論，此後已成為定論。可是，在印順法師整本《說一切有部的論書與論師之研究》中，雖有各別討論世親的《阿毘達磨俱舍論》，或法救的《雜心阿毘曇論

》，卻完全沒有提及兩者的密切關係，也不會提及木村的此一重要學術結論。這不是很奇怪嗎？

第二，與木村同年獲得東大文學博士學位的長井真琴，也是精通阿毘達磨論的專家，他是比木村的研究，更早發表劃時代研究的，即有關北傳佛教早期翻譯的阿毘達磨論經典中，有一部很難解也少有人討論的《解脫道論》，其實就是南傳佛教論典中覺音所撰不朽名著《清淨道論》的古本原型，而這是中國佛經翻譯史上，從未被發現兩者具有直接關聯性。因此木村在書中，不但曾引述長井的最新重要發現，甚至也承認受其影響。但是，印順在《說一切有部的論書與論師之研究》中，僅簡單提及《解脫道論》與《清淨道論》兩者有其關聯性，而不曾提及木村泰賢在《阿毘達磨論之研究》的相關部份。這不是很奇怪嗎？

第三，木村當時，也曾受到另一權威學者椎尾弁匡教授在其論文《六足論研究》中的部分觀點暗示，因此才發現北傳的《舍利弗阿毗曇論》與南傳的《毘崩伽》及《補特伽羅施設論》，其實是由更早的、因而應是兩者共同的阿毘曇原型，所各

自發展的相互關係。但是，印順在《說一切有部的論書與論師之研究》中，完全不曾提及木村在《阿毘達磨論之研究》的此一重要討論。這不是很奇怪嗎？

相對於印順法師早期的資料缺乏狀況，如今已到了二十一世紀的第十八年了，況且佛教界中，至少應有十萬人以上的人，已讀過或正在讀藏傳宗喀巴的最偉大著作《菩提道次第廣論》或南傳覺音的最偉大著作《清淨道論》。雖不一定全是為了學術研究的目的來讀，可是兩者都涉及部派佛教的各種論藏思想，如何正確理解的問題。而木村的《阿毘達磨論之研究》的現代中文全譯本，就是絕佳的輔助性參考書。

而以上的這一說明，雖不敢說已完全解答了我之前所曾提出的，為何我過去會極力慫恿臺灣翻譯日本佛學名著的資深專家依觀尼，將其全書翻譯出版原因？以及為何看來如此冷門的書，我卻認為它其實值得現代的讀者來讀？

因為此次的全譯本，是資料最齊全，解說也最清楚的，一本堪稱最佳的，有關「部派佛教論書文獻學」的劃時代權威之作。

（全文完）

關於瓔珞經之成立的研究（六）

佐藤哲英 著
依 觀 譯

第三節 成為瓔珞經之素材的經論

一

所有的思想並不是單獨呈現，必然是與其他思想有相互的影響。從而思想之產物的經典，必然也是經典與經典之間具有直接與間接的影響而成立。尤其就內容研究之結果可以確定是中國成立的《瓔珞經》而言，一方面為隱蔽其偽作之事實，一方面為莊嚴經典之內容與形式，因此有廣泛使用其他經典作為素材的情形。但直接影響它的素材經典，並非是梵語原典，而是漢譯經典，大體上可以認為是受如次八部經典影響：

- (1) 大方廣佛華嚴經 六十卷 東晉佛陀跋陀羅譯（四一八～四二〇）
- (2) 菩薩本業經 一卷 吳支謙譯（二二二～二五三）
- (3) 十住經 四卷 姚秦佛陀耶舍 鳩摩羅什譯（四〇八～四一三）
- (4) 菩薩地持經 十卷 北涼曇無讖譯（四一四～四二六）

- (5) 摩訶般若波羅蜜經 二十七卷 後秦鳩摩羅什譯（四〇三～四〇四）

或大智度論 一百卷 後秦鳩摩羅什譯（四〇二～四〇五）

- (6) 中論 四卷 後秦鳩摩羅什譯（四〇九）

- (7) 仁王般若經 二卷

- (8) 梵網經 二卷

以下擬就此上所揭經典，一一予以論述。

二

(1) 華嚴經 《華嚴經》與《梵網經》對《瓔珞經》都大有影響，宮城信雅對此已有詳論，但宮城信雅所論的「華嚴與梵網之原典對瓔珞之原典有影響」，與視「漢譯華嚴與梵網對瓔珞有影響」的筆者所論，有根本性的歧異。此處所說的《華嚴經》是覺賢所譯的六十《華嚴》。先前指出四十二賢聖之漢名中，十住、十行、十迴向之名是取自於六十《華嚴》，若更仔細

檢討《瓔珞》之內容，可以發現《瓔珞》顯然是以《華嚴》為預想，是受其影響而成立的。今略揭數例如次：《瓔珞經》之賢聖學觀品可視為是《華嚴經》十住品、十行品、十迴向品、十地品之要約，首先在述及十住時，指出「吾先初利天說十觀名初十住凡夫行」，在述說十行之後，指出「吾於焰天為諸天說凡夫十行，今於此眾略說法要」，於十迴向之後，指出「吾先第四天中廣開此凡夫十向法，今在此樹下略說法要」，對於十地之說示，云：「吾先第六天說十地導化天人，今故略開」。《瓔珞經》所以載為「今略說法要」，即是預想先前已廣開詳說十住等的經典，如此的經典，《華嚴經》之外，並無其他。又，大眾受學品的「七會之所說」，作為七會之說主，揭出文殊師利、普賢、法慧、功德林、金剛幢、金剛藏、善財童子等七位菩薩，因此此經受《華嚴經》影響是無可懷疑的。就《瓔珞經》的內容而言，乍見之下，似乎是《華嚴經》之要約，卻又超越《華嚴經》，經中有不少特有之教義。在菩薩階位的方面，《瓔珞經》繼承《華嚴經》所說的四十一位，卻又從第十的法雲地別開無垢地而成四十二賢聖，以及在初發心住以前，另立十信心之修行過程，凡此都可說是《瓔珞經》之作者值得稱讚之功績。又，《瓔珞經》以入法界品作為祇洹林的第七會之說法，於其上又別開第八會座，揭出六入法門，此即是承繼《華嚴》，又超越《華嚴》之處。但《瓔珞》之作者對於《

華嚴》也有誤解之處，先前所指出的十六諦中所含的誤謬，正是誤解《華嚴》經文所導致的。又，不得見後世《華嚴經》研究者所主張的七處八會之說，仍以爲是七會之說，此當然不能說是錯誤，但若與後世之華嚴經觀相較，不得不說是較幼稚的。其次因果品所揭的十波羅蜜，是受《華嚴》十地品第七地所出的十波羅蜜影響。六十《華嚴》卷二十五（大正，九，五六一b-c）揭出「(一)檀，(二)尸，(三)羼提，(四)毘梨耶，(五)禪，(六)般若，(七)方便，(八)願，(九)力，(十)智」的十波羅蜜，但《華嚴經》離世間品所揭十波羅蜜與十地品所載略有不同，而是(七)智，(八)願，(九)神力，(十)法波羅蜜。

將《瓔珞》所揭十波羅蜜「(一)行施，(二)戒，(三)忍，(四)精進，(五)禪，(六)慧，(七)願，(八)方便，(九)通力，(十)無垢智」與《華嚴》十地品所載作比較，可知二者的(七)與(八)是顛倒的。《華嚴》的十波羅蜜以(六)般若，(七)方便，(八)願波羅蜜為順序有其必然的理由，因此《瓔珞》予以顛倒的誤謬不能忽略。依據上來所論，可知《瓔珞》雖受《華嚴》影響，卻另有不小的發展，且有誤解《華嚴》之處。

(2) 菩薩本業經 此二經初品所述之一致，前文已有論述，故在此略過，但《瓔珞經》視此為寂滅道場樹會之說法，應是受《菩薩本業經》初品之影響，其賢聖名字品二十四願偈之體裁，應是完全以《菩薩本業經》願行品作為準據。尤其就《瓔珞

《以「菩薩瓔珞本業經」作為經名看來，與《菩薩本業經》之經名是有密切關係的。

(3) 十住經 《瓔珞》所載十地之漢名與十六諦多少有受到本經影響，此如前述，此處不再再論。

三

(4) 菩薩地持經 《瓔珞》之大眾受學品揭出(一)攝善法戒，(二)攝衆生戒，(三)攝律儀戒之三聚淨戒。但《瓔珞》並非名之爲「三聚淨戒」，而是名爲三受門，此三受門是圓頓戒的重戒分類法，是《梵網經》尚未呈現之思想，故似可視爲是《瓔珞經》特有之教義，但若將《瓔珞》視爲是中國成立之經典，則此一觀點自然必須改變。無著於《攝大乘論》中，將菩薩戒分爲三種。真諦譯載爲一攝正護戒，二攝善法戒，三攝衆生利益戒；玄奘譯載爲一律儀戒，二攝善法戒，三饒益有情戒。若探尋無著三種戒思想之起源，應是出自《瑜伽師持論》本事分菩薩地中之戒品，此戒品之異譯的《菩薩地持經》卷四（大正，三〇，九一〇b）云：

一切戒復有三種，一者律儀戒，二者攝善法戒，三者攝衆生戒。

其譯語與《瓔珞》所載完全一致，故《瓔珞經》之作者應是取自於此《地持經》所載之三聚淨戒。今若認爲《瓔珞》之三受門（三聚淨戒）是受瑜伽戒影響，則大乘戒之發展史將隨著《

瓔珞經》在中國成立之主張，提供饒富興味之問題。亦即古來都認爲《瓔珞》之戒律思想是受梵網戒影響，但《瓔珞》有受瑜伽戒影響，恐是不曾被注意的。《瓔珞》之三聚淨戒若是受瑜伽戒影響，則《瓔珞》之作者應是企圖統一《瑜伽》、《梵網》等大乘戒的二十大系統。更值得注意的事實是瑜伽戒屬律儀戒，以比丘比丘尼戒爲首，含攝式叉摩尼、沙彌、沙彌尼、優婆塞、優婆夷之戒法，不攝小乘戒之形式，但瑜伽之律儀被採入於《瓔珞》後，作爲「攝律儀戒者，所謂十波羅夷」，是以《梵網》的大乘特有的戒法予以解釋。要言之，《瓔珞》所揭之三聚淨戒，其形式是求之於瑜伽戒，然其目的是在組織梵網戒。

(5) 摩訶般若經（或大智度論） 瓔珞經因果品載有十八不共法：十八不共法。所謂(1)身無失。(2)念無失。(3)口無失。(4)無異想。(5)無不定心。(6)無不知己捨。(7)心念無減。(8)欲無減。(9)精進無減。(10)智慧無減。(11)解脫無減。(12)解脫知見無減。(13)身業隨智慧行。(14)口業隨智慧行。(15)意業隨智慧行。(16)智（慧）知過去未來現在無礙無障。（大正，二四，一〇二〇a）

雖說是十八不共法，但從此處僅揭出十六法，卻又說爲十八不共法看來，顯然是以十八不共法完全揭出之經典爲預想，但又予以節略。而《瓔珞》所預想之經典，首先似乎可以視爲

即是《華嚴經》，但經中雖屢屢言及十八不共法，並無與此處所揭相符之處。其次，羅什譯的《摩訶般若經》卷五，載有如次的十八不共法：

所謂十八不共法，何等十八。一諸佛身無失，二口無失，三念無失，四無異相，五無不定心，六無不知已捨心，七欲無減，八精進無減，九念無減，十慧無減，十一解脫無減，十二解脫知見無減，十三一切身業隨智慧行，十四一切口業隨智慧行，十五一切意業隨智慧行，十六智慧知見過去世無閼無障，十七智慧知見未來世無閼無障，十八智慧知見現在世無閼無障。（大正，八，二五五c～二五六a）

亦即《瓔珞》所載的「智慧知過去未來現在無閼無障」，《摩訶般若》是分別列於十六、十七、十八，故《瓔珞經》之十八不共法，應是取自《般若經》。將兩者之十八不共法作比較，可知《般若經》之七、八、九，是《瓔珞》之(8)、(9)、(7)，用語幾乎一致，故《瓔珞》之十八不共法是受《般若經》影響。但《摩訶般若》所載此段論述，曾引用於《大智度論》卷四十八，又《摩訶般若》卷二十四的十八不共法亦引用於《智度論》卷八十八。進而龍樹本身亦曾在《智度論》卷二十六中揭出此十八不共法，故不能確定《瓔珞》是取自何處，可以確定確實是依據羅什之譯書。又，《瓔珞經》受《般若經》或《智度論》影響的，是賢聖名字品中的十地之梵名。此十地之梵名與

譯語並不一致，此如前文所述，可說是《瓔珞》非譯自梵典的佐證之一，但在可疑的梵名之中，也有鳩摩羅伽與聲聞四果等正確的梵語。若是如此，此等何以被用以作為十地之梵名？首先，作為逆流歡喜地之梵名，（《瓔珞經》）揭出鳩摩羅伽（Kumāraka），此可譯為童男、童子、法王子，故應是第八童真住或第九法王子住之梵名。但以此作為初歡喜地之梵名，其因恐是出自於《般若經》或《智度論》。《摩訶般若》卷一載有「欲生菩薩家，欲得鳩摩羅伽，欲得不離諸佛者，當學般若波羅蜜」，但《智度論》卷二十九所引用之文是載為「欲得鳩摩羅伽地」，恐是因此而將「鳩摩羅伽地」誤解為是初歡喜地之梵名，尤其《智度論》如次之論述，更容易產生如此誤解。其文云：

若菩薩初生菩薩家者如嬰兒，得無生法忍乃至十住地，離諸惡事名為鳩摩羅伽地。欲得如是地，當學般若波羅蜜。

如是，若「鳩摩羅伽」一語是受《般若經》影響，則十地之梵名應與《般若經》有關係，因此，其所揭的須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢等聲聞四果是以《般若經》屢屢所列舉的「須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢、辟支佛、佛」為依據。又，《瓔珞》受《大品般若》與《智度論》影響中，也有佛母品所見的佛母之思想。《般若經》及《智度論》將能觀智之般若視為佛母，相對於此，《瓔珞》是將所觀之境理的有諦、無諦、中道第一義諦等三諦稱為佛母，雖有如此差異，但無庸贅言，

其佛母思想是受《般若經》影響的。

四

(6) 中論 《瓔珞經》佛母品有如次之論述：

二諦義者，不一亦不二，不常亦不斷，不來亦不去，不生亦不滅。（大正，二四，一〇一八c）

吉藏在《三論玄義》及《大乘玄論》中，指出龍樹菩薩在述作《中論》之際，是從《瓔珞》之佛母品採用八不之偈而置之於《中論》之卷首，吉藏此一論於其前無人提出，尤其《瓔珞》既是中國成立，則其說有誤。若是如此，《中論》卷首的八不偈並不是受《瓔珞經》影響，而是《瓔珞經》受《中論》之八不偈影響。但《瓔珞》之八不是否直接取自羅什譯《中論》，尚有疑問，此八不偈，《中論》除外，亦可見於《大智度論》、《大般涅槃經》師子吼品與《梵網經》，故也有可能是取自於此等經論，總之，《瓔珞》受到中觀思想影響，是不能否定的。如同佛母品所見的不一不二之論法，顯示《瓔珞》之作者有《中論》的素養。

(7) 仁王般若經 本經雖被視為是後秦鳩摩羅什所譯，但其實

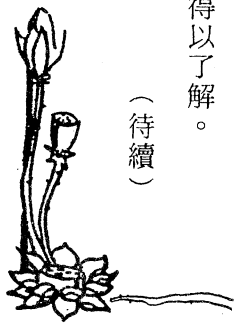
是西元五世紀後半在中國成立的經典。本經菩薩教化品所揭習種性之十心，影響《瓔珞經》而構成五十二階位的十信心，此如前述，《瓔珞經》在十住以下立六種性之別，用以對配六堅

、六忍、六慧、六定、六觀、六寶瓔珞。此六種性之中，習種、性種、道種等三性是承繼《仁王經》所說，而「六寶瓔珞」則是由《仁王經》教化品之論述所轉化。

(8) 梵網經 《瓔珞經》賢聖名字品的「十不可悔戒」，是《梵網經》之十重禁戒，而大眾受學品所揭三聚淨戒的「攝律儀戒者，所謂十波羅夷」，無庸贅言，是受《梵網經》影響，其「當先為諸大眾受菩薩戒，然後為說瓔珞經，同見同行」之說，即暗示《梵網經》與《瓔珞經》有姐妹關係。又，釋義品所載「吾昔為第四禪中八億梵天王」之說，正是《梵網》之心地法門，顯示《瓔珞經》成立於《梵網經》之後，是其姐妹經。

此上是就《瓔珞經》成立的問題予以探索，大體上可知是受此八部經典影響，本經的思想內容所以如此幽遠，當然是作者本身思想使然，但可能也是因於本經是以如此諸多大乘經典作為素材所致。《瓔珞》作為經典之價值，除了是承受此等經典之思想之外，更進而闡明其教義，故本經的成立年代若得以明確，則作為中國佛教思想史上的產物之一，其從印度成立之經典而成為中國成立經典的思想發展亦得以了解。

（待續）



菩薩道次第論述（五）

／林維明

(二)論述華嚴經的道次第：本主題分爲總論、別論、正論道次第和道次第中的斷證論四個子題加以探討。

1.總論：根據上述的研討可得出兩項結論，即：不可將菩薩道次第分爲五十二位及不可以《華嚴經》的十住、十行、十迴向及十地視爲縱向的道次第。在研討的方法上應依《華嚴經》爲主，而以中觀諸論及其所依諸經典爲輔，而且必須遵從無相法輪，不依善辯法輪爲原則。

法藏法師在《華嚴一乘教義章》中說：「二、始教中三，始終俱別，以有入寂故，三、終教中三，始終俱同，並成佛故」(T.45,482a28-29)，其意思說，始教和終教皆有聲聞，獨覺和菩薩三種不同根機的人，但始教說此三種人中有二分是畢竟入寂滅不迴向大乘，然而終教則一乘二乘皆迴向大乘，以成佛爲目標。法藏法師如此判教係根據《解深密經》

《及唯識諸論說有一分趣寂二乘不向佛道(T.16,695a22-b8)遂誤認爲《般若》亦同此說，因而判《般若》爲大乘始教。如《教義章》說：「約空理有餘，名爲始教」(T.45,481c6)及「一切法皆空故，謂大乘始教，說一切法皆悉真空，然出情外無分別故，如般若等」(T.45,482a4-6)，但在前面已經論述過中觀學者依止《般若》、《法華》所許一乘究竟三乘方便，故法藏法師的判教不足採信。因爲以下論述所引用的經論與《般若》系有關，故先提出說明，以免淆亂。

《華嚴經》的道次第，只有十地的十個次第，此可從《華嚴經》中的住、行、迴向、地之義及其關係作一檢討，會發現住、行及迴向皆依地分別開出的特法，所以其次第不能離地成立，其理由論述如下：

菩薩所行菩薩道即是般若波羅蜜所通達的第一義諸法實

相道，大悲方便亦經由此道，方能成辦所作……是故應先了解

菩提心是自性空，且是大心。

，何謂菩提？據《般若經·菩薩行品》說：「空義是菩提義，如義、法性義、實際義，名相言說，不可壞，不可分別，諸法實相不誑不異是菩提義，以是故，名菩提」(T.25, 655a22-26)

《華嚴經·十住品》說：「為增長佛智故，深入法界故，善了眾生界故……能持說一切法故，所謂發起諸菩薩十種住」(T.10, 84a9-12)。此一引文都是由般若波羅蜜次第通達諸法實

。而「菩提心」的定義，據《寶積經·菩薩藏會》說：「菩提心者謂，以此心用菩提為生體，故名菩提」(T.11, 206c6-7)

相的修行工作。「為增長佛智」是初發心所修，其次五句是佛所行六波羅蜜的實相是無等等菩提心，而後四句入方便心義，

。是故「菩提心」是其心自性空、如如、法性（法界）、實際、不可壞、不可分別、不誑、不異。那麼菩薩如何由菩提心到達一切法呢？答：菩提心是由「大悲為首，智慧增上」所發起的。《大智度論》說：「諸菩薩從初發心求一切種智，於其中間知識法實相慧，是般若波羅蜜，……而般若波羅蜜，在佛心中變名為一切種智……」(T.25, 190a16-22)，又說：「菩薩行

此菩提心名為大心。在十住中，每一住結語皆有「有所聞法，即自開解，不由他教」，其意思是隨順菩提心觀察，深入所聞法的實性，得解深法；以此漸次增長，乃至圓滿佛智，究竟菩提心，成就正等正覺，故是對菩提心的增上用，故可見十住品是淨治菩提心，專為菩薩修菩提心而施設的。

般若波羅蜜，雖知諸法一相亦能知一切法種種相……知是諸法已，能令諸法入自性空，而於諸法無所著……以大悲憐愍故，以方便力分別諸法名字，度眾生令得三乘……若菩薩知諸法不可得空，還能分別諸法，憐愍度脫眾生，是為般若波羅蜜力」(T.25, 194b1-195c15) 另外《大智度論》也解釋：「菩提心是初發心，行六波羅蜜名無等等心而入方便心中，無事不行，不求恩報，深固決定是大心」(T.25, 362c28-363a19)。所以

「十住品」又說：「菩薩住處廣大，與法界、虛空等；佛子！菩薩住三世諸佛家」(T.10, 84a18-20)。而在「十地品」中亦云：「菩薩始發如是心，即得超凡夫地，入菩薩位，生如來家，……住菩薩處」(T.10, 181a21-24)。很明顯地由此二引文知住，地都是如來家。以「如來家」將住，地攝為一，而住的入處都是初發菩提心，故住、地應為一義，在此兩個前提下，可知住、地的次第必是一致。「十住品」云：「菩薩住有

十種……所謂初發心住、治地住……灌頂住，是名菩薩十住」(T.10,84a20-24)，而「十地品」說：「菩薩智地有十種……所謂歡喜地、離垢地……法雲地」(T.10,179b21-24)。在前述「發菩提心論」曾說明龍樹菩薩在《十住毘婆沙論》曾論議發心之因是依「十地品」經的初地說，而發心之緣則依「十住品」經的初住，故可知住、地同屬一事而無礙，如是，其餘九住、地、同理亦應無別異。

上述已略說十住與十地之關係，而十行、十迴向與十地之關係亦應略作分別。如「十行品」說：「佛子！菩薩行不可思議，與法界、虛空界等。何以故？菩薩學三世諸佛而修行故」(T.10,102c14-15)。此品所說的菩薩十種行即十波羅蜜法，是三世諸佛的本所行道，即為出世間諸地波羅蜜。

另外「十迴向品」說：「佛子！菩薩有不可思議大願，充滿法界，普能救護一切眾生，所謂修學去、來，現在一切佛迴向」(T.10,124b27-29)。迴向是令有盡善根成為無盡。如《般若經》說「菩薩欲行少施、少戒、少忍、少進、少禪、少智，欲以方便力迴向故，而得無量無邊功德者，當學般若波羅蜜」(T.25,271a8-10)，而《大智度論》云：「菩薩以般若波羅蜜方向迴向故，少施福德，得無量無邊阿僧祇功德……皆迴向阿耨多

羅三藐三菩提故……復次，菩薩皆念：所有福德如相、法性相、實際相故，以如、法性、實際無量無邊故，是福德亦無量無邊。」(T.25,271c10-27)。此詮釋更為廣大。《華嚴經·十迴向品》廣說菩薩行願迴向功德共有11卷(T.10,124a24-178b24)文繁難引，依《智度論·初品中迴向釋論》略舉數頌以證之，如頌曰：「發心普救諸含識，彼能善入迴向藏」(T.25,126c16)。又說：「菩薩願力遍一切，譬如真如無不在若見、不見念悉周，悉以功德而迴向……所有我執皆除滅，住於功德無能動，菩薩一切業果報，悉為無盡智所印。」(T.25,164c16-165a11)，華嚴經中亦說：「菩薩所有善根，皆以大願發起、正發起、積集、正積集、增長、正增長，悉令廣大具足充滿。」(T.10,129c11-13)及「不貪富樂，不著諸行，一切善根悉以迴向，……作是念言：此善根是菩提心之所積集、所思惟、所發起、所志樂、所增益」(T.10,157a27-b2)。

由以上的經論知：發菩提心，行菩薩行所種善根都是要透過念念周遍法界的迴向心迴向無上菩提和無邊眾生。是故，發菩提心行菩薩行是不能離開迴向的，其理由是菩提性，眾生性如同真如，法界廣大無盡，故與虛空界亦無障無盡。

菩薩智地，若有廣大如法界究竟如虛空的菩提心，願是決

定因，在歡喜地諸菩薩初發心，即：「以普賢行十大願而得成就即眾生界、世界、虛空界、法界、涅槃界、佛出現界、如來智界、心所緣界、佛智所入境界、世間轉法轉智轉界盡」（T. 10, 182b10-18）。這十種盡無盡大願，就是盡未來際，遍一切佛利，救護一切衆生的根本。

菩薩地之相，顯示諸地菩提心增勝乃至圓滿之差別，如《十地品》結頌說：「十行超世發心初，持戒第二、禪第三、行淨第四、成就五、緣生第六、貫穿七，第八置在金剛幢，第九觀察眾稠林，第十灌頂隨王意，如是德寶漸清淨，十六國土碎為塵，可於一念知其數，毫末度空可知量，億劫說此不可盡」（T. 10, 210c19-24）。引文中的前二頌，依照晉譯《華嚴經》是說菩薩十地的清淨，乃是由菩提心的十事次第而清淨的。如云：「歡喜地中，漸生堅固願，離垢地中不與破戒共宿……法雲地中，能受一切諸佛大明明雨」（T. 9, 575b6-14），而《十住毘婆沙論》亦說：「菩薩在初地始得善法味，心多歡喜，故名歡喜地……第十地中菩薩於十方無量世界，能一時雨法雨。如劫燒已，普澍天雨，名法雲地」（T. 26, a8-21）亦是說明菩薩十地的清淨。而最後一頌是總讚菩提心的功德謂以一毫之末度量

虛空，猶得知其量，而此菩提心地，則有億劫說不盡的善根功德海。故《十住論》說：「地者，是菩薩善根階級住處」（T. 26, 23a4-5）。

綜合以上對住、行、迴向、地四者之論述知發菩提心為總、為因、為先導，而十種發心次第即十地的十個次第。十住是專為淨治菩提心，自覺一切法而立。十行為專為修習諸地波羅蜜而說的，而十迴向則是專說迴向所生廣大善根功德，而十地則總集十住和十行等廣大善法，以顯無量功德。故菩薩的住、行、迴向都涵攝在地中。

金剛藏菩薩在《十地品》中說：「菩薩行地事，最上諸佛本，顯示分別說，第一希有難。……我念佛智慧，最勝難思議，世間無能受，默然而不說」（T. 10, 179c19-28），又云：「有行未久解未得，隨識而行不隨智，聞此生疑墮惡道，我慙是等故不說」（T. 10, 180a20-21），引文指出菩薩智地事不可思議，難信解，難受持，其實十住，十行及十迴向亦如是，由於此法門是集一切種，一切智功德的菩薩行法門，因此比前三者有更不可思議難信解及難受持的道理，所以十住、十行、十迴向及十地不應該是縱的先後次第。（待續）

諦閑法師對飛錫念現在佛思想之詮釋義涵（二）

——諦閑法師《念佛三昧寶王論》之詮釋研究

• 釋廣融

第二節 飛錫念現在佛之思想

上卷七門已闡明了法華不輕之行，禮敬衆生爲未來佛之深義，並且爲開啓通念三世佛，速證念佛三昧之玄門的重要樞紐。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大，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展出六門來申明專念現在之阿彌陀佛，以圓通三世佛的深廣內涵。以下將論述如何繫念彌陀，念念與其相應、往生淨土的方法、以一心三觀的義理來念佛及其與止觀的關聯，最後則證於念佛三昧的境地。

飛錫法師（生卒不詳，約中唐時期）本身是天台宗之門人

，對天臺之教觀極爲精通，並自接任千福寺法華道場後，與楚金禪師共同推行法華三昧之行持長達三十餘年，但在其晚年時卻撰寫了與淨土法門有密切關聯的《寶王論》，且自身也歸心淨土，在此卷裡，飛錫對「一念往生」、「是心是佛，是心作佛」、「高聲念佛」等彌陀淨土信仰中的理念和修持法都作了肯定性的闡釋。³⁴這就表示他認同念佛是最契機的修行法門，阿彌陀佛是最好的親教師，一心繫念佛號，圓通三世佛，證得念佛三昧，這是最穩當，且也是最快速的成佛途徑。修行有分難行和易行道兩種，同樣都可通往成佛的彼岸，只是難行道要經歷長達三大阿僧祇劫的時間，皆要靠自力行艱困的菩薩道，且轉換一期生命之後，可能忘失了前世的修持，或許還會轉爲文人學士來毀謗佛法，連菩薩都可能有隔陰之迷，更何況是還未跳脫三界的凡夫俗子。既然難行道的修持對衆生來說如此

艱巨，更有退失菩提心的危險，為此佛特別開出一個方便門，即稱名念佛求生西方淨土的法門。因為阿彌陀佛在無量劫前，發了四十八願，要以本誓願力來度脫一切有信有願要生到極樂世界的衆生，所以只要有人發願往生，就能仗阿彌陀佛的本誓願力往生極樂世界，從此不會再受業的牽制而到三界來輪迴生死。這種以他力獲得解脫的，就叫做易行道。³⁵易行道能讓行者快速橫出三界，超脫生死的羈絆，不受後有，往生淨土後親炙彌陀尊容，聽聞極樂世界處處宣說的微妙法音，沒有退墮的惡緣，花開見佛，速證不退轉地，得無生法忍，成就清淨法身，屆時再發願迴入娑婆度有情，這是最妥當的自利利他之菩薩深行，亦是成就正覺的大道。而飛錫法師於中卷裡所要提倡的即是易行道的觀念。在印海法師譯的《中國淨土教理史》中提到：「飛錫以《十住毘婆沙論》之所謂易行道，為念現在佛說之根據。」³⁶

《十住毘婆沙論》云：

佛法有無量門，如世間道有難有易。陸道步行則苦，水道乘船則樂。菩薩道亦如是。或有勤行精進，或有以信方便易行疾至阿惟越致者。³⁷

龍樹菩薩他以陸道和水道的譬喻來說明難行二道之苦樂對比，同時菩薩道亦如此，若是發願要生生世世在此人間行菩薩道，直至成佛，那就是一條難行之道，必須歷時長劫的時間才能證得菩提。此外，另有一條可速證阿惟越致，即不退轉地的易行道，此是以「信」為出發點的修持法門。至於何謂方便法門呢？龍樹菩薩申明是執持十方諸佛的名號於心。接著有人發問說：

為更有餘佛餘菩薩名得至阿惟越致耶？

答曰：「阿彌陀等佛，及諸大菩薩，稱名一心念，亦得不退轉，更有阿彌陀等諸佛，亦應恭敬禮拜稱其名號。」³⁸

劉峻佑對此提出說：

在列舉諸佛名號後補充說到：「阿彌陀佛本願如是。若人念我稱名自歸。即入必定得阿耨多羅三藐三菩提。是故常應憶念。隨即以長達三十二偈（四句一偈）的頌文讚嘆阿彌陀佛及其國土種種依正莊嚴，如此於《易行品》大篇幅著墨的筆調，明顯看出論主圍繞「易行」論題，主要觀念阿彌陀佛的傾向。」³⁹

可見龍樹菩薩亦是肯定彌陀的悲願，並鼓勵行者繫念其名號，以此信方便為易行道，必能入於大悲願海，趣入佛道。飛錫法師在念現在佛專注一境門第八中提到：

阿彌陀佛本願之力，若人聞名稱念，自歸彼國，如舟得水，又遇便風，一舉千里，不亦易哉？⁴⁰

由上可知，飛錫法師認為念佛法門之所以是易行道，原因在於有阿彌陀佛的本願功德力來幫助淨業行者。可見他主張行者在念佛時，除了要以自力來精進修持稱名念佛之外，也要求助於佛力的幫助。⁴¹至於為何單念彌陀，主要是此佛與娑婆因緣最深，彌陀之本願最契合此界衆生的需求，且昔日世尊父王與六萬釋迦族人皆得往生極樂淨土。這些皆彰顯出飛錫法師主張要專念現在之阿彌陀佛的深義。念佛法門因有佛力的加持，讓行者不必再孤軍奮戰，同時配合自身的信願行三資糧，自力加他力，兩相輔助之下即成為功高易近的殊勝行法，此不但可讓上根利智者修持念佛三昧，也適合中下根機者藉由稱念佛號而得往生，橫出三界，因此亦是三根普被，利鈍全收的不二法門。念佛法門有一能念的彌陀，所念的衆生，所求的西方，因此有人質疑這是執著有為相，終歸虛妄，一旦有能所的區別即與道

不相應，反問為何不如攝心於內，不馳求心外之物呢？這才符合無為之旨意！有鑑於此謬誤，飛錫法師說道：「有為雖偽，捨之則道業不成；無為雖實，取之則慧心不朗。」⁴²此一句話即扼要地道出了修行仍須先從有相著手，若捨棄此有為相，道業即無法成就。雖無為是真諦實相，但若執取它的話，智慧也無法顯現。重點不在於有為或無為，一切皆取決於自心，若是心不執著，以無我的心態來自利利他的話，即使是有為業也不礙解脫。反之，若心有所分別的話，即使所修的是自認無為的法門，最終也會偏離常軌，落於有無、常斷二邊，與正道分歧。飛錫法師說：「在有未嘗有，居無未嘗無，何患佛有相，心有念哉？」⁴³在《中國淨土教理史》中提到這是飛錫法師為反禪宗持空見者對淨土之批判所作的駁論⁴⁴。此外，《晉唐彌陀淨土信仰研究》中也說：「飛錫對『是心是佛、是心作佛』的理念以及有念與無念、心與佛、往生與無生、有為法與無為法等對立觀念的關係的論述，明顯是在批判南禪宗人的住空之見和唯心淨土說。」⁴⁵為破斥禪宗門徒之謬見，飛錫法師引《大方等大集經》卷十五來印證他的論點，經云：「厭離有為功德是為魔業。」⁴⁶在《佛說魔逆經》中亦云：「觀於無為而厭

有為善德之本則為魔業(三)。」⁴⁷ 既然厭離有為功德是與魔相應之業，飛錫法師即說：「樂著無為功德，亦為魔業。」⁴⁸ 只要有取捨之心，就會落入邪見。若有馳外為亂，住內為定之心態，皆非念佛三昧攝心的本意。為了強化其立場，復又云：

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？⁴⁹

他提倡不落於空有二見的中道妙行，有為與無為不二之實相，如此即能破除念佛是有念的心外求法，所造是有為業的空見謬論。

註釋

34. 劉長東(2000)，《晉唐彌陀淨土信仰研究》，頁449。
35. 聖嚴法師(2011)，《聖嚴法師教淨土法門》，頁82。
36. 望月信亨著，印海法師譯(民80)，《中國淨土教理史》，頁194。
37. 《十住毘婆沙論》，CBETA, T26, no. 1521, pp. 0041b03-b06。
38. 《十住毘婆沙論》，CBETA, T26, no. 1521, pp. 0042c10-c14。
39. 劉峻佑(2012)，〈《十住毘婆沙論》之念佛思想對中國淨土

義理的影響研究〉，頁42。

40. 《念佛三昧寶王論》，CBETA, T47, no. 1967, pp. 0138a13-a15。

41. 王鳳珠(2007)，《永明禪師禪淨融合思想研究》，頁155。

42. 《念佛三昧寶王論》，CBETA, T47, no. 1967, pp. 0138a20-a21。

43. 《念佛三昧寶王論》，CBETA, T47, no. 1967, pp. 0138b12-b13。

44. 參見望月信亨著，印海法師譯(2004)，《中國淨土教理史》，頁195。

45. 劉長東(2000)，《晉唐彌陀淨土信仰研究》，頁450。

46. 《大方等大集經》，CBETA, T13, no. 0397, p. 0106a04。

47. 《佛說魔逆經》，CBETA, T15, no. 0589, p. 0116a11。

48. 《念佛三昧寶王論》，CBETA, T47, no. 1967, p. 0138a22。

49. 同前註，pp. 0138b11-b13。



(待續)

佛經故事的啓示（十八）

• 何世亮

四十五、採華供佛

過去有一位牧牛人，在大澤中，看到有美麗的花，金色發光，就發起了善心，想取花去供佛，於是他就採摘了許多花，擔在身上，走在路上，想去見佛，但在途中被牛撞死了。

因為他存有善心，即生到第二忉利天的天界，享受著廣博

嚴好的宮殿，四周圍都是金色的花光，他感到很奇怪，就自己觀察宿命，看到自己過去在人世間的時候，因為採花，被牛撞死。

他想著：佛的功德無量無邊，只是採花，還來不及供佛，就會有這麼大的福報，可以生到天界，何況能夠恒久修行佛法。

於是他就採取了天宮旁邊的花，還有一些供養的東西，想要去供佛，以完成過去的願望。

諸位天人看到他在採花，都感到很奇怪，就問他說：「你已經生到天界了，應該好好享受天界的快樂，為什麼還要辛苦地採花呢？」

天子回答說：「我過去在人間的時候，想採花供佛，但是還沒有完成願望，就有那麼大的福報，能夠投生到天界來，何況能夠達到願望，真正採花供佛，如此將可以增加未來的福報。」

諸位天人聽到天子的經歷，都感到十分神奇，都發起了善心，有八萬四千個天人，都與他一起採花供佛，他們來到了塔

寺，作諸天樂，散諸天花天香供養，但是卻沒有見到佛，只見到上座得道比丘，爲他們說法。

諸位天人聽到了佛法，產生了法喜，增長了功德，才見到了佛，佛爲說清淨妙法，這位天子及八萬四千天人，皆得法眼淨。

四十六、死後生天

過去有一位大長者，十分富有，唯有一個兒子，十分疼愛，後來因爲大病而死，臨命終時，這位兒子一心念佛，佛現其前，他心意安定，便生於天界。

但是長者的夫婦二人卻想不開，愁憂煩惱，十分痛苦，他們把兒子的屍體燒成骨灰，放在銀瓶之中，每月的十五日，便以百味飲食祭拜，舉聲悲哭，宛轉臥地。

其兒子在天界，看到父母的作爲，想著：「我現在應該想辦法度化他們，不然他們會想不開。」

於是天人便化作一個八歲的小兒，來到了長者的旁邊牧牛，那隻牛在道路旁突然死了，小兒便取草放在死牛的口中，更以杖打牛，叫牛趕快吃草。

長者夫婦二人看到小兒的作爲，便共笑之，就前去問他：「你是誰家的孩子，爲什麼這樣愚笨，牛現在已經死了，它怎麼會吃草？」

小兒聽到了，反而笑著說：「我的牛雖然已經死了，但是頭口尚在，而你的兒子，已經死很久了，燒成骨灰，你們還以百味飲食餵食之，加以啼哭，如此不是比我更加愚癡，更爲可笑嗎？」

長者聽了之後有所領悟，開始放開心胸，就問說：「你是什麼人呢？」

兒子說：「我是你以前的兒子啊！因爲一心念佛，蒙受佛力加持，現在已經生於天界，因爲看到父母悲惱太甚，所以下來度化。」

長者感到十分歡喜，回家之後即奉持禁戒，讀經行道，作大布施，得須陀洹果。

天子看到父母已經解脫了，就消失了，回到天界。

四十七、寶珠

阿難問佛說：「佛生於國王家，又坐於菩提樹下，修道六年，然後成佛，好像是一件很容易的事。」

佛笑著說：「你把成佛想得太容易了，其實沒有那麼簡單，我是經過千辛萬苦，積功累德，修諸萬行，然後才成佛的。過去有一位長者，他很富有，幾乎所有的寶貝，他都擁有了，獨獨缺少一顆赤真珠。

於是長者就進入大海尋找寶珠，他帶領著一批人，經過了

民門入偏真 官門入中道

• 雲庵

民門指藏通修二諦觀入偏真涅槃，官門指別圓修中道觀入中道實相。四教四門各入第一義。

四教十六門，四教指藏通別圓，即第二十九頌。四教又各自有四門，展開成十六門，即第三十頌。修行非一根性人，多種根性多種法門，各教各開出有門、空門、亦有亦空門、非有非空門。這裏第二十九、第三十二頌，有著關連，所以二頌放在一起說明。

第廿九問：問觀自生心 云何知四教 各開出四門
及一切法門

第三十問：問觀自生心 云何於四教 四門十六門
作論通眾經

一、藏教四門入第一義

(一)有門

苦集滅道都是真實存在。於苦諦，認為生死之法，非梵天父母所造，是自作孽，自招惡果。自己若不造業，自然無投胎機會。起因乃是無明正因緣法，出生諸行。自有煩惱業苦三道，悉皆是有。苦諦是有，集諦也是有。由觀無常苦空無我，而發得煩頂忍世第一法，發真無漏因，用真修道，故道諦是有。由於通過見有得道，得有餘無餘涅槃。此是因滅會真，真也是有，涅槃也是有。以見有得道，故名有門。這是阿毘曇所提出的宗旨。

(二)空門

藏教第二門以三假解析生死輪迴之正因緣，無明、老死、苦集二諦，悉皆虛假不實。

1. 因成假，諸法與心本來是虛假不真實，種種現象都是因緣和合而生，並無實在的自性。如根、莖、枝、葉，故有樹名。

2. 相續假，前念後念相續，前念滅後念生。例如水龍頭流出的水是相續的，前滴後滴相續。看似水流不斷，實則前後滴水並非是同。

3. 相待假，大小是相對，高低是相對，偏圓是相待。大小、高低、偏圓都是比較出來的。

摩訶止觀以五陰爲喻云：先世行業託生父母得有此身，即因成假。從胎相續迄乎皓首，即相續假。以有身待無身，即相待假。

有弟子以空門得道，如須菩提在石室中觀諸法空無所有，作是觀時，即得道證。

(三)亦有亦空門

這是三藏教說的第三門，正因緣生滅之有與空，是走中道不偏空有，即雙照空有的二智融通。若稟此亦有亦空門，能破偏執有與無之惑。見因緣有與空發真無漏。因有與空二智見真，

故亦有亦空即第一義之門。此是迦旃延因此入道，而作毘勒論。

(四)非有非空門

因之前雙亦門尚存留一個名相概念，謂有與空。以圓教門看還偏於空有之見。若能見非有非無，就能破除概念的束縛，發真無漏。六群比丘之一的車匿被擯懲治。世尊曾交待阿難，用梵天法治車匿，心若調得柔軟，應教他《那陀迦旃延經》，離有離無乃可得道。車匿從此門入道，證阿羅漢果。

藏教雖亦有四門，但四門之觀想，結果都相同，皆會入偏真涅槃，斷三界見思惑。

藏教之智雖是能觀亦有亦空門、非有非空門入道，因爲本身還是藏教，所以只發真無漏智，非中道慧。以上是藏教人從四門入道，各得第一義。

二、通教四門入第一義

通教正義是大乘門，傍通於小乘門。正通實相，傍通真諦。主要調機入頓爲意。故不因灰身滅智而言通是小乘門。

通教四門皆即色是空，不必滅色方空。如觀鏡中像頭等六分，不待析盡爲空。故通教以幻化判四門。

(一)有門

以一切實爲有門，通教智眼看或業或果的善惡等法，乃至涅槃，皆如幻如化。如鏡中像，乍看似有，卻無實性。雖無實性，但有幻化等頭等六分，是爲有門。

通教人生空即法空，知假人實法是因情所取，假人本是空無。從世俗諦看幻化之法是有。這是從諸法的表相角度來說，假相之法，世人眼智看是有。對他說四諦是幻涅槃是幻，不能認同。

(二)空門

三藏教皆滅色入空，以析空觀分析實人爲頭等六分，求真實不可得，故名爲空，此是三藏教人所觀。三藏教人觀衆生空見道已，名生空。後進斷思惑，方得法空，二境不融。通教是生空即法空，法空即生空，無二無別。

又通教人的眼智觀世間一切法如幻如化，當體就是性空。如鏡中影像頭等六分，是假有形色，是幻有的存在。本無實體，無實故空。乃至涅槃也是如鏡中像、水中月，求不可得，是爲空門。

(三)亦有亦空門

諸因緣生法，以凡夫之見，故名爲有。幻卻不可得，故名爲空。如鏡中像，說有卻無實體（見而不可觸），說無卻可見有形像（不可觸而能見）。又如空氣，不可見（是爲空），沒有它人會窒息，有了它人就可活（是爲有）。又如風力，看不見是無，而它有力量掀屋拔木是有。是爲亦空亦有門。

四非有非空門

這是捨門，以蕩相爲主。幻有尙不可得，何況幻空豈可能得。空有二皆不懸在心上。因緣所生法是空無自性是非有，即有之空是非空。是爲兩捨門。

若三乘共稟無生教，而根性不同，各於四句入第一義，所以四句皆名爲門。

三、別教四門入第一義

別教四門可用佛性來描述。約涅槃所揭五味中的乳味來論述四門。

(一)有門

指佛性如乳，乳中有酪性，黃石中有金性，白石中有銀性。喻一切世間法中有涅槃性，一切衆生皆有佛性。又如力士額珠，性常清淨，有而無用，爲惑所覆，無由光顯。

世人求酪取乳，求油取麻。若乳、麻無油無酪性，人何故取乳取麻作酪作油，因為乳中有酪性，麻中有油性。此喻衆生悉有佛性，當來必當成佛。是為有門。

(二)空門

佛性是正因，還需了因、緣因資助，纔能見佛性。但佛性如虛空，不待二因，不待方便。乳中有酪，待時而生。如穀有芽，春來方出。乳時無酪，芽時無穀，須待因緣，故是空性。空門是否定佛性的存在，故言衆生佛性如虛空。

(三)亦有門亦空門

言佛性亦有亦無。說有佛性的前題是「一切衆生皆有性」，如石中有金性。故說它是有。但另一方面說，佛性雖有，要因方便修道方顯。以做乳酪的過程說，酪是鮮奶加良菌發酵而成。若不加良菌，酪無可形成。有佛性要修戒定慧了因緣因，智觀照，福資助，二者合滿，正因佛性方顯。

由乳中有酪亦無酪，得知衆生本具佛性，待方便修戒定慧方顯而言佛性亦有亦無。

(四)非空非有門

此是雙非兩遣，不偏執有無的概念。如酪從緣故有，故非有。酪從乳出，故非無。佛性要因修方便，故非有。成佛必須具有佛性，否則如煮沙欲成米飯，故非無。

別教因此四門之教，因見佛性，住大涅槃。故此四門是別教入第一義之要道。

四、圓教四門入第一義

超越於空有的概念。世間一切法都是相對相待，見仁見智。例如善惡，對某件事是善，換個角度又是惡。老鷹吃屍肉，藏人是善，中原人士認為不孝。

圓教四門，以修性相望判義，性德本有即有門。性德本虛則空門，兩用是亦有門亦空門，兩捨是非空非有門。兩捨空有門，可防止行人執著於空有二邊，從而悟入中道第一義。

若依止觀卷六上判四門，如下云：

(一)有門

有門觀見思假即是法界具足佛法，又諸法即是法性因緣，乃至第一義亦是因緣。如大經云：因滅無明，即得熾然三菩提燈，是名有門。

(二)空門

空門觀幻化見思及一切法，不在因不屬緣，我及涅槃是二皆空，唯有空病，空病亦空，此即三諦皆空。

(三)亦有亦空門

亦有亦空門觀幻化見思雖無真實分別假名，則不可盡。如一微塵中有大千經卷。於第一義而不動，善能分別諸法相。亦如大地一，能生種種芽。無名相中假名相說，乃至佛亦但有名字。是為亦有亦空門。

(四)非空非有門

非有非空門觀幻化見思即是法性，法性不可思議，非世間故非有。非出世間故非無。一色一香無非中道，一中一切中。毘盧遮那遍一切處。豈有見思而非實法。是名非有非空門。

藏通各一門（有門、空門），皆入偏真。何以又增至八門？

二教有何差別？

藏教雖有八門，四門比較迂迴狹陋，離事求理，是為拙度。通教四門，門較寬直，不離事取理，是為巧度。譬如過河，若無橋直過，則須繞彎陸地。有橋直過如通教，陸地繞彎如藏教。

。但都會到達目的地（證偏真涅槃）。

別圓二教各一門，亦增為八門。別圓二教同明三諦，同修三觀，同斷三惑。差別只在觀法之次第不次第。別教三觀循序以進，但亦不忘兼修餘觀。圓教則不歷次第，直接超捷。譬如帝王開城門，四面正門，四面偏門。偏門以譬別教，四面正門以譬圓教。偏直雖殊，皆能通入城內。如自家門，大都有正偏二門，皆可入屋。

何以藏通也有雙亦雙非二門？有智者以譬喻得解，就如國王有別門、通門，別門是為朝作官者所走的門，曰官門。通門是一般老百姓可走的門，曰民門。如果老百姓走過官門，不可以就說官員走的門謂為民門，老百姓雖走過，它仍然是官門。藏通二教雖有雙亦雙非二門入第一義，但只是偏真的第一義，仍然屬藏通之民門，非是別圓之官門。

四教雖各具四門，然諸經典所採用也只是當教一門。如下云：

三藏教四門雖具得入第一義，而諸經多用有門。

通教四門雖俱得入道，而諸經論多用空門。

別教四門雖俱得入道，而諸經論多用亦有亦空門。

圓教四門雖俱得入道，而諸經論多用非有非空門。

一〇七年二月份會務報導

(會訊第438期)

捐款芳名錄

(總計陸萬伍仟貳佰元整)

陸仟元：釋雲庵

伍仟元：釋道益

參仟元：劉鎮誠 傅金圳 鄭源昌 曾寶蓮

壹仟伍佰元：悟 徹

壹仟壹佰元：鄭桂嬪 鄭棋安

壹仟元：傅冠智 郭孟澤 陳秋靜 陳莉莉

許桂春 蘇蕙珍 邵文楷 邵祺堯

邵榆茜 邵榆喬

伍佰元：瑞展化工原料有限公司 三寶弟子

修欣打字行 安平B B彈芋圓達人

李雪梨 李文榮 吳燕靜 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

江柏興 顏高龍 蔡輝儒 莫金喜 徐黃貴美 徐淑媛

叁佰元：李莉惠 林世豐 韓立銘 韓慧玲 徐黃貴美 徐淑媛

貳佰元：王建宗 王延銘 王昱梨 李淑珍 林連佛 林融唯

林志雄 林敏惠 黃美月 黃朝貴 韓麗玲 陳清瑞

陳其彬 楊施雪華 杜進旺 侯坤隆 侯坤成 侯鈴朱

侯舜姍 蕭志哲 蕭伊欣 蕭依慧 許雀芬 宋金良

壹佰元：度小月 王滿足 王智美 李眞業 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 林依薇 林愷玄 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

107年2月份收支明細表

收 入	上月結存	\$698,737	90
	本月收入	\$ 65,200	00
	收入總計	\$763,937	90
支 出	教育文化支出		
	福田雜誌第380期印刷費用	13,500	00
	福田雜誌郵寄費用	6,135	00
	劃撥代金手續費	60	00
	台南市佛教會——花蓮賑災	10,000	00
	供養法師——釋妙燦	3,000	00
	濟助支出		
	黃 ○ 勇	2,000	00
	吳 ○ 霖	2,000	00
	葉 ○ 華	2,000	00
出	許 ○ 河	2,000	00
	許 ○ 笑	2,000	00
	李 ○ 榮	2,000	00
	許 ○ 芳	2,000	00
	盧 ○ 曾	2,000	00
	盧 ○ 理	2,000	00
	支出總計	\$ 48,695	00
本月合計		\$715,242	90
收支比較		74.7 %	

會長：顏高龍
副會長：孫申娥

會德田福田寺然湛



2 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、許○芳女士，以上各貳仟元整。



舊照—繞佛

● 贈 閱 ●

■ 中華民國一〇七年三月十五日出版
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