

福

田



387

湛然寺三五佛法班課程表

星期	時間	經 論	講 者	備 註
二	19:30 } 21:00	如來成道記 (唐王勃作)	釋雲庵	
三	19:30 } 21:00	妙法蓮華經玄義	釋雲庵	
六	20:30 } 21:30	教 觀 綱 宗	釋道益	念佛會 後 段

對經論有興趣研究者，免費自由參加。

地點：台南市忠義路二段三十八巷八號

電話：(06) 222 2851 八



本期目錄



封面：紫水晶念珠 大明攝

1．三五佛法班課程表

2．《法華文句》釋「授記」義……………智者大師

6．對於《法華經》〈方便品〉之「法住法位，世間相常住」之論述諸家瞭解其思想(二)……………明了

10．台灣新竹市三百年佛教文化史導論前言……………江燦騰

13．佛教邏輯的淵源、發展和傳入中國的三個時期(四)……………上海沈劍英

17．佛教哲學中的思惟(二)……………上田義文著 依 觀譯

21．《華嚴經》與《般若經》皆為論述「諸法真實空性」的經典(二)……………林維明

25．諦閑法師對飛錫念三世佛思想之詮釋義涵(二)……………釋廣融

31．佛經故事的啓示(三)……………何世亮

33．一〇七年八月份會務報告

封底：哈爾濱松花江中的太陽島

《法華文句》釋「授記」義

• 智者大師

《法華經》〈授記品〉爲中根得記，〈五百弟子授記品〉爲下根無學得記，〈學無學人記品〉爲下根有學得記，此三品於此合併釋之。

一、總釋：

(一)反對授記者：

1. 諸經破受記，〈淨名〉云：從生得記，從滅得記，如無生滅則知無記。

2. 〈思益〉云：願不聞記名。〈大品〉云：受記是戲論。

3. 今經云何（受記）？答：若見有（受）記，記人此須破。菩薩誓記，此記須與。世諦故記，第一義故無（受記）。

他經但記菩薩，不記二乘；但記善不記惡；但記男不記女；但記人不記畜，今經皆記。

4. 若〈首楞嚴〉有四種記，今經具之。未發心與記，如〈常不輕品〉，發心現前無生，三周記是也。

5. 〈瓔珞〉第九，八種授記：已知他不知；衆人盡知己不知；己衆俱知；己衆俱不知；近覺遠不覺，遠覺近不覺，俱覺，俱不覺。

己知他不知者，發心自誓未廣及人。未得四無所畏，未得善權故。

衆人盡知己不知者，發心廣大得無畏善權故。

皆知者，位在七地，無畏善權得空觀故。

皆不知者，未入七地，未得無著行。

遠者不覺者彌勒是也。諸根具足，不捨如來，無著之行故也。近者不覺，此人未能演說賢聖之行，師子膺是也。近遠俱覺者，諸根具足，不捨無著之行，柔順菩薩是也。近遠俱不覺者，未得善權不能悉知如來藏等行菩薩是也。

6. 餘經又云：近知者從現佛得記也，如彌勒等。遠知者，不從今佛，從當佛得記，如佛語弊魔，彌勒當與汝記。近遠俱

知者，今當佛俱與記也。近遠俱不知者，今當佛俱不記也。（《大正》34，頁97上—中）。

（二）贊成授記者：

1. 元諸佛本為大事因緣出世，令眾生開示悟入佛之知見。今大事已顯，佛已說竟，眾生已入，暢佛本懷，眾生願滿，法應與記，如父遇子，豈不付財？

2. 又行人無量世行，願願在今佛，文云：其本願如此，故獲斯記。此兩緣是世界悉檀，故記。

3. 又二乘聞經，改小入大，圓因已足。因必招果故，如來與記。時眾咸知發願，願為生身法身內外眷屬，或願但生彼土，饒益眾生。此兩是為人悉檀，與記。

4. 又授二乘記，破欲退大，入小菩薩，何者？若定有二乘，可退為小，今無二乘，何所可退？

又破欲發二乘心者，彼證自捨我何為取？又破未改小者，則便改小，將證小者，即不取證，此四，對治悉檀，與記。

5. 又無生現前，必由實解，開佛知見不謬；又明了佛性，故與受記。小乘入實，決定作佛，若爾一切眾生亦有佛性，何不與記？

然眾生但正（因）無緣（因），今聞經信解，緣正具足，

開佛知見。知佛性，見佛法見佛性，此兩，第一義悉檀，與記。（頁97中—下）。

6. 結釋：

授記亦云受記、受決、受前。授是與義，受是得義，記是記事，決是決了，前是了前。

中根聞法譬二周，開三顯一，具足領解如來述成，雖自知作佛，而時事未審，若蒙佛誠言授其當果，劫國決定，近遠了前，則大歡喜。今從佛授與得名，故言授記品。

二、釋五百弟子受記：

（一）釋五百弟子之默領義：

1. 若從佛聞是智慧，即領方便，火宅中顯實，方便隨宜所說。即領兩處開權，諸大弟子即領開權，授菩提記即領顯實。宿世因緣即領顯實，神通之力即領開權也。

內解歡喜，外形恭敬，由昔未聞開權顯實，而今得聞，故言得未曾有。除涅槃愛，斷破別惑，故言心淨。開佛知見，是故踴躍，得解由佛故起恭敬也。（頁105上）。

2. 默念者，今亦解亦發，亦解故念，避物譏嫌故默。默念允宜也。

又默念領解是大領解，如淨名默然是真入不二法門也。

又權實不可思議，非言非念而言而念，非言而言故上來口陳領解，亦非念而念，今則默然領解。上來何意不求發迹，爲下根未悟，是故不求發迹。今下根已解，權化事足也。

若下根發迹，則知中上亦權，若約上中則於下，不便故也。

3.世尊甚奇特，所爲希有者，領實也。隨順世間若干種性而爲說法，即領權智也。是七種方便之根性也。

4.拔出衆生處處貪著者，即是領火宅中開權顯實也。我等於佛功德言不能宣者，領上藥草喻中如來有無量功德汝等所不能及也。（頁105中—下）。

（二）約本迹者：

1.見其迹爲小不？衆人但見迹爲聲聞，而不知本是菩薩。迹爲說法人中最爲第一，若非法身妙本，無以垂於第一勝迹。昔來但言於迹中說法第一，今則不爾，於無上法，久得第一，此舉迹以顯本也。

2.本地既有種種法門，亦復何但迹爲二乘耶？此舉本以明迹也。

3.助宣我法者，即是迹中助宣半滿之法，迹爲下根聲聞，即是護持助宣酪法；迹在方等，示受彈訶，即是護持助宣生蘇法；迹領般若，即是護持助宣熟蘇法；迹在法華得悟，即是護

持助宣醍醐法。我常稱歎種種功德者，即此意也。具足權實功德而迹記五味，助佛調熟實行衆生，豈非精進勸助宣之意也。

4.別釋本迹功德，能於四衆示教者，分別半字教也，具足解釋者，助宣滿字般若教也，而大饒益者，助佛饒益半滿之衆生也，同梵行者，是迹所化半滿弟子也。（頁105中—下）。

（三）結釋：

助佛宣揚五味之教，調熟衆生，護持助宣，即擬助宣半字酪味法，佛之正法即擬助宣方等生蘇味法，又於空法明了者，即擬助宣熟蘇味法，亦如今佛轉教說於般若，明六波羅蜜，互相收攝，旋轉無礙，九十億佛所，亦助宣揚，如今無異。

彼佛世人咸皆謂之實是聲聞，于時既未發迹，但謂被加命轉般若不言是大菩薩也。（頁105下）。

三、釋授學無學人記

（一）總釋：

1.學無學義：研真斷惑名爲學，真窮惑盡名無學。研修真理，慕求勝見，名之爲學，學位在三果四向真無漏慧也。（四果）阿羅漢果，研理已窮，勝見已極，無所復學，故名無學。

2.約教釋品者，析法研真名之爲學，惑盡真窮名爲無學，三藏意也。

體法研真名之爲學，無真無惑名爲無學，通（教）意也。

自淺之深名之爲學，通別惑盡，權實理窮名爲無學，此別意也。

研如來藏有學無學，法性實相非學非無學，而學而無學，是二千人，或是學或是無學人，同是一流一時受記，同一名號，故別爲一品也。

(二)別釋：

1. 二人最親，時衆所望。羅雲是佛子，俗中親重，阿難持佛，法藏道中親勝。勝重兩人不蒙別記，則衆望不足也。

問：若重若勝，應同上流，何意在此。若如列衆二人在上數中獲記，何意居下？（註：佛子羅睺羅及阿難親重法勝，何不在學無學中獲記？）

答：總與千二百記，二人已同上流，今更索別記耳。阿難是學人，羅雲弟子位，故入學無學意耳。二千請記但有默念引例，二意同，故言如阿難願耳。無發言者，無重無勝等事也。

2. 八千菩薩生疑，如來發迹釋疑。疑者：通疑聲聞，今日發心即蒙佛記，國淨若此，昔方等中記諸菩薩，無量劫行乃得佛記。釋疑：昔日與我同發大心即是同學，由我精進前超得佛，由彼多聞，猶故持經，迹爲侍者，本地如此，今授妙記，何足可疑。（頁107中—下）。

註：

一、〈方便品〉所說「法開會」云：十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三（〈大正〉9，頁8上），又云：諸佛以方便力，於一佛乘分別說三。（同上，頁中）。所以一佛乘包括聲聞、緣覺二乘。二乘、三乘（加菩薩乘）是方便，一佛乘是真實，於〈方便品〉說開顯方便即真實，二乘亦應該受記成佛。

二、聖者龍樹所著〈大智度論〉云：法華經更勝於〈般若經〉就在「說阿羅漢（無學）受決作佛」（〈大正〉25，754中）。爲何二乘也成受記，「唯佛能知」。（同上，714上）。所以經中稱「法華最第一」（〈大正〉9，頁31中）。

三、前二品述及受記成佛是個別的，在〈法師品〉言，現世以及其後的〈法華經〉，只要聞其一句一偈，而一念隨喜的天龍、夜叉、乾闥婆、阿修羅……人、非人、比丘、比丘尼、優婆塞，求佛道者的一切衆生，皆給予授記。此即〈方便品〉所示的「法開會」（普遍性）思想，必然發展的歸結。

四、質疑菩薩乘外，其他二乘等衆生皆受記成佛，聖者龍樹說「唯佛能知」，但是到了中國〈法華經〉註釋學者就以「佛性」，置於法身平等和二乘作佛作爲關係的連結。故言衆生有佛性，衆生皆可受記成佛。

（2016.10.8. 明了整理）

對於《法華經》〈方便品〉之

「法住法位，世間相常住」

• 明了

之論述諸家瞭解其思想（二）

五、天台宗智者大師以「一色一香無非中道」，頁一。

「詮釋「世間相常住」之義

天台宗有多面向的詮釋世間相常住之義，而出現最多的是「一色一香無非中道」這一種思想，以下就從這一思想開始舉例陳述。

（一）一色一香無非中道之詮釋世間相常住之義

一色一香無非中道，指一一諸法之當體即三千（一切法）

圓滿具足之實相。諸法之外，無須另求中道。即是色、聲、香、味、觸、法六塵皆是中道。此處暫舉色香二種為例。天台大師在其著《摩訶止觀》卷一（上）說：「繫緣法界、一念法界，一色一香無非中道，已界及佛界、衆生界亦然。」（《大正》46

，頁一）。

1. 天台宗有「一念三千」之說。「三千」指一切法。天台宗以爲法界諸法，當相即圓具法法三千，而法法盡是圓融三諦。即在諸法中隨舉一法，此法即是三千三諦的妙法，不論色法或心法，或妄或真，一律本具三千之法而絲毫無缺減，如說「心、佛及衆生，是三無差別。」

2. 心、佛、衆生三法，皆爲法性的緣起。法性緣起現緣，慮之用者謂之「心」，示質礙之用者謂之「色」；又法性之起迷用者謂之（衆）生，起悟用者謂之佛。所以色、心、生、佛，統爲法性本具之用，根本沒有差別，此即「一色一香無非中道」之至高真理。（參考湛然尊者《十不二門》）。

(二)天台大師所著《法華文句》中詮釋「世間相常住」之義以《法華經》之一佛乘爲行一、教一、理一，三「一」之原理來詮釋「世間相常住」。

1. 行一：

度脫衆生者一行，諸佛本誓願一行，佛所行道誓令得此道，豈非行一。

2. 教一：

未來世諸佛兩行，頌教一。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。

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。

3. 理一：

又無性者，即正因佛性也。佛種從緣起者，即是緣了。以緣了資了正種得起，一起一切起，如此三性名爲一乘也。是法性法位一行，頌理一也。

4. 衆生正覺一如無二，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。世間衆生亦以如位，亦以如爲相，豈不常住。世間相既常位，豈非理一。

5. 又釋世間者，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。（《大正》34，頁57下—58上）。

(三)大師於其著《法華玄義》以「真即是俗，俗即是真」來詮釋「世間相常住」之義

《妙玄》卷二（下）說：圓教二諦者，真說不思議二諦也。真即是俗，俗即是真，如如意珠，珠以譬真，用以譬俗。即珠是用，即用是珠。不二而二，分真俗耳。（《大正》33，頁703中）。

(四)大師於《觀無量壽佛經疏》以「圓智圓覺諸法，遍一切處皆解脫相」來詮釋「世間相常住」之義

《觀經疏》說：此是圓智圓覺諸法，遍一切處無不明了。雖五無間（指世間相），皆解脫相，雖昏盲倒惑，其（真）理存焉。斯理灼然，世間常住。（《大正》37，頁187上）。

依上文，宋代知禮法師所著《觀無量壽經疏妙宗鈔》卷一解釋說：世間常住者，即十法界三十世間，一一皆住真如法位，法位常故世（間）相亦常。然世本代謝而言常者，以一切法即真實性，性不改故，故名爲常。若謂遷流不得言常，斯謂情見。良以生法即性故常，住異滅法即性故常。即性之常非常無常，不可思議。（《大正》37，頁201上）。

龍樹菩薩於《中論》中說：因緣所生法，我說即是「空」，亦是「假名」，亦是「中道」義。他把空、假、中三者皆等

同義，謂因緣所生法故性空。而天台智者大師把這段文解釋爲：因緣所生法有「空」、「假」及「中」三個諦理。所以「方便品」之「世間相常住」就演成「俗諦常住」之說法。此「俗（假）諦常住」，又稱俗諦不生不滅、俗諦不生滅，或稱世法常住、世間相常住。謂世間俗諦諸法與真（空）諦同樣不生不滅。

六、討論與結論

從以上五個面向來詮釋世間相常住都可以成立，可見佛法之不可思議，也可見諸法不可嚴格地有見解之諍。龍樹菩薩之「二諦圓融」與吉藏大師之「佛性」論本來在《涅槃經》就有「證空即涅槃」、「空即淨」之空性等同佛性之連結，兩者以不同解釋而已，本質是一樣的。

（一）禪宗與天台宗皆以「即事而真」詮釋世間相常住，兩宗究竟有何不同？原來禪宗祖師也有「觸目而真」與「即事即真」兩種見解與禪法。

第一稱「觸目而真」的見解，要從全體（理）上顯出個別（事）來。這樣的境隨心淨原是當念光透十方而萬法一如，馬祖禪師的真傳宗旨正屬如此。其門下大珠禪師解釋這一點說，迷人不知法身無象，應物現形，就稱「青青翠竹總是法身，鬱鬱黃花無非般若」。

另一種「即事即真」的見解，是從個別（事）上顯現出全體（理）。這可說形成於石頭希遷禪師所著《參同契》之意思

。師之意是要將理事分別開來看，執事固迷，契理亦非悟；如果合攏兩者來看，每一門都有一切境界在，所謂「門門一切境，回互不回互」，這裡面有互相含攝的地方，也有相排斥的地方。這樣看一切事象，自能圓轉無礙，而人的行為也可以隨緣出沒了。

再傳曇晟禪師更出《寶鏡三昧》的法門，意謂人觀萬象應該和面臨寶鏡一般，鏡裏是影子，鏡外是形貌，如此形相觀，渠（影）正是汝（形），從而說明了「由個別上能顯現出全體」的境界。

（二）宋代天台宗祖師知禮提出三種「相即」思想與禪法，一是兩物相合，二是背與面相翻，三是當體全是。在其著《十不二門指要鈔》總序文說：

今家明「即」，永異諸師。以（1）「非二物相合」，及（2）「非背面相翻」，直須（3）「當體全是」，方名為即。何者煩惱生死既是修惡，全體即是性惡法門故，不須斷除及翻轉也。

諸家不明性惡，遂須翻惡爲善，斷惡證善故。極頓者仍云：本無惡，元是善。既不能全惡是惡故皆「即」義不成故。（《大正》46，頁707上—中）。以下解釋三種相即之義：

1. 兩物相合之相即：如同明與暗，體別卻同一處所，或者如澀柿同時有澀味與甜味。又如將煩惱與菩提本體不同，但二者不相離，故說爲煩惱即菩提的關係。從而在這種情況下，可

以斷煩惱證菩提。知禮法師將此相即稱為「通教」的真俗相依不離的體別。如此說來通教之《般若經》常說的「色即是空」、「空即是色」；「空不異色」、「色不異空」之色空二者相即就是知禮法師所說第一種相即了。

2. 背面相翻的相即：如以錦繡的背與面來譬喻煩惱與菩提，錦繡的背與面雖然相異，總是同一條線，與此相同關係的，就稱為相即。

將差別相歸於法性之理而論「即」，也可說煩惱與菩提其體一，亦即一理性隨緣而行可成菩提或成爲煩惱，就這一點而名為煩惱即菩提，也是達磨禪師弟子道育所說的：「迷即煩惱，悟即菩提」。天台知禮法師視此爲別教之相即——體同而相異之相即。

3. 當體全是之相即：根據日本天台學者守脫所著《十不二門指要鈔講述》所說，此相即猶如蓼蟲喫蓼，但不改蓼之難吃，而以之爲蓼之甜食之關係。亦即是迷與悟所見雖異，然法本身無異。此乃天台圓教之所詮釋，謂所有煩惱之各個不同差別相，全是菩提。此當體全是之相即說，係以天台教學之最高原理——性具說及性惡說作爲基礎。

(三)世間相常住，如何由世間無常相轉爲永住之常，在禪宗與天台宗同示「即事即真」，世間之事當下即是聖境之真理，已經非常高的論述，沒有想到天台知禮法師又細分三種「相即

」之事與真之關係更爲各家相即說法分出高下、優劣，並坦白地把天台宗之相即定位「當體相即全是」，也引來禪宗與華嚴宗批評，爲何二宗不能分享「當體全是之相即」？因此知禮法師更徹底的提出「唯色說」來說服他們。他在《妙宗鈔》第四說：須知萬法唯心，尙兼權教，他說皆說。一切唯色，唯在圓宗。（《大正》37，頁219中）。

又在其著《觀音玄義記》第二說：

唯心之說，有實有權，唯色之言，非權唯實，是故（天台）大師，爲立圓宗，特宣唯色，乃是吾祖獨拔之說。（《大正》39，頁907下）。

知禮法師爲對抗華嚴和禪宗的唯心思想，才有以上言論。知禮法師知道：現實界的三千世間之當相當處，即是圓融三諦的實相論。他常說事用或事造的三千，就是與理具三千的統一。若三千世間的流轉生滅的當體，即是實相，離之而求實相，不過是實相辯證法的本質歪曲。這是知禮法師從天台大師引伸而來學說，此也可以證明「世間相常住」之說法唯有天台宗才是最具權威之言論。此論引發天童寺禪師之不滿抗議多年，後由政府官員出面協調才平息。此唯色論也引起內部門人出走，足見唯色論不易受世人瞭解。

註：修習「世間相常住」法門之資格：一、大乘行者，二、法身菩薩，三、圓教行者。

二〇一五年八月十五日於台南市寓所

台灣新竹市三百年佛教文化史導論前言

• 江燦騰

今年2018年，正逢竹塹地區自清代有漢族開墾以來的第300年（1718-2018）。這是值得隆重慶祝的一年。所以本書特別策劃的論述內容，是最能反映它在歷史上表現出類拔萃的「新竹市佛教藝文精萃透視」。

也因此，本書堪稱是臺灣歷來第一本：「以特定中型都會區為範圍的在地漢族佛教文化史」著作。所以它在論述的方式與全書的內容架構這兩方面，都是首次開創性的呈現。

不過，若回溯從本書的最早論述（即目前第2章的主要部分），其實早在17年前，就已發表在所主編的《竹塹文獻雜誌》第21期，2001年10月號「從傳統到現在：竹塹佛教的歷史軌跡（上）」了。

因此，可以說，本書主編江燦騰博士個人，至少經過17年以上的相關思考，才終於促使本書的具體內容，是以多元層次建構與綜觀及透視方法學，來深刻描繪出這本有關臺灣竹塹佛教文化史導論來。

亦即，它所曾歷經300年來，長期時代變革與各種轉型的多樣性出色風華，也才得以透過本書的全部內容，而真正被呈現在讀者面前。

※ ※ ※

不過，此次撰述本書的全部內容，並非只是主編個人擔綱完成的；而是由兩位資深「局外人觀察」的臺灣佛教歷史學者：江燦騰博士和侯坤宏博士，與兩位資深「局內人觀察」的佛

教比丘尼相關學者：釋寬謙住持和釋昭慧院長，四人共同合作，分工撰寫的專書。

因此，儘管江燦騰主編全書之外，又寫了全書中的第1、第2、第3、第4、第5、第10、第14共7章，事實上已是全書一半的內容。

可是，特別值得一提的，是，有關戰後臺灣新竹市佛教辦學史的最新論述，就是本書第11第12兩章，都由前國史館編纂侯坤宏博士，精心為本書撰述的。

他是臺灣戰後佛教史的重量級學者，同時也是臺灣少數精通印順導師研究的歷史學者，更是與江燦騰博士合作，撰寫〈戰後臺灣漢傳佛教發展史：從雙源匯流到逆中心互動傳播的開展歷程〉（臺北：五南出版社，2011）、〈浩劫與重生：1949年以來的大陸佛教〉（臺南：妙心寺，2012年），的長期互動較頻繁的論學同道。所以此次，特地邀請他撰寫本書第11、第12章，有關戰後臺灣新竹市，兩次重要佛教辦學史的內容解說。而侯文的兩篇敘事內容，堪稱相當精彩詳實，值得一讀。

至於有關戰後臺灣新竹的現代佛寺建築風格，就是由兩位

佛教比丘尼之一的釋寬謙比丘尼住持，親自全部或局部設計的。她也實際主持寺院的宗教事務規劃與佛教藝術學的推廣與現代傳播。¹

因此，有關台灣新竹市佛寺風格這個部份的解說，都由釋寬謙比丘尼住持撰寫。因她本身就是淡江大學建築系畢業，也有建築研究所的碩士學位，同時也是實際參與設計或曾住持其中的多數佛寺。因此由她撰寫，就能充分書寫來自她親自經驗過的第一手的田野現場報導，堪稱是最佳「局內人」的行家介紹。

更重要的是，有關她擔任撰寫的部分，不只是她的實際經驗告白，也是她在成功大學建築研究所學位論文各章內容的改寫發表。² 因此，學術的品質，可以確認。

至於另一位著名的比丘尼作者釋昭慧院長，她出家生涯的最大轉變與佛學知識的大幅提升，都來自她與當時在新竹福嚴佛學院的創辦人一代臺灣義學高僧印順導師（1906-2005）的結識、並受其親自啟蒙與唯一推薦其任教福嚴佛學院擔任三年教師的珍貴機會有關。所以，本書唯一的現代新竹市佛教尼眾教

授的教學經驗自述，就是她的第一手大手筆的經驗告白。

儘管如此，筆者還是必須提醒本書的所有讀者，本書的內容，並非全部當代臺灣新竹市佛教文化的內容，都概括在內。

所以，從其他角度，另外寫出不同於本書內容的可能，完全沒有疑義。畢竟，本書只是當代的一家之論而已。

註釋

1.事實上，不是只她一人如此。因為在當代臺灣各地的佛教內，任何大小寺院和教團裡，若無「佛教現代女性（比丘尼）」的協助，甚或全權處理，可以說幾乎凡事都不易進行。筆者甚至曾在一些公開的場合表示過：戰後的臺灣佛教界，其實已是「女性當家」！因此，若有「佛教現代女性（比丘尼）」敢於發動並確實導致彼等「集體罷工」，則當代臺灣佛教有可能馬上就要面臨全盤崩潰的窘境。

2.楊漢珩（釋寬謙），〈傳統與現代的對話：臺灣戰後新竹地區建築風格知初探〉，國立成功大學建築研究所碩士論文，2005年1月。此論文的構想，筆者有提供參考意見，所以論文正文中多處引用筆者的研究意見。同時，筆者也是被作者致謝者之一。

編者的話：

最近看了《櫛風沐雨話平生》，是江燦騰博士早年作品。「也無風雨也無晴」這章中有一段關於他的感悟語。將其錄出，以之勉勵讀者：

那時，我廿九歲。我的身心呈現前所未有的沉靜和平定。

正如肌肉長滿，創疤才能自動脫落一般，所謂「禪定」也就是先將「罣礙」除去，而後敞開敏銳的智慧和洞察。

之於我，禪定是一個「過程」，而非目的，有如測量體溫前，溫度計歸零的工夫。

它增長了我定力，使得我能夠對問題作持續性的思考與研究，是我所謂的「生產性思維」與「敏銳的知覺」的原動力。

同時，禪定也是一種「自發性的休息」，唯有讓動盪的水平靜下來，才可以照見清晰的影像。

我用這樣的工夫思考、閱讀、學習，以同等學歷，考上師大，進入臺大史學研究所。

卅歲，徹首徹尾死亡，更生過一回。我將自己視為「另一個世界的人」，對這世界再也沒有歡喜、或抱怨的權利。

常常，以為自己只是站於鏡中，觀看鏡外的世界。

鏡中，是嚴謹的佛學研究，鏡外，雲霧風清，早無愛怨纏結。

佛教邏輯的淵源、發展和傳入中國的三個時期（四）

• 上海沈劍英

3. 藏傳因明的崛起

藏傳佛教分前弘期和後弘期兩大歷史時期。前弘期從七世紀中葉松贊幹布時期佛教初傳開始到九世紀中葉朗達瑪滅法、吐蕃瓦解為止，約有兩百年的時間。然後經歷了百年紛爭的局面，至十世紀後葉，佛教才在西藏重興，開始了藏傳佛教的後弘期。

早在前弘期因明就已經傳入吐蕃，最初的傳入者是從印度到吐蕃來弘法的寂護。寂護是瑜伽中觀宗的創始人，他和藏人法光共同翻譯了陳那的《因輪論》（*Hetuca Kradamaru*），這是因明最初傳入吐蕃的標誌。這之後法稱和法稱後學的不少因明著作被藏族譯師逐譯了過來。前弘期所譯的因明論典共有三十

種左右，保存至今的有十九種。據說原來還計畫翻譯一些大部頭的因明著作，因為發生朗達瑪滅法的大事件，計畫成了泡影。

後弘期的藏傳佛教從一開始就很重視因明人才的培養和因明典籍的逐譯。早期的代表人物是瑪·雷必喜饒，他是古格王朝最早選派到喀什米爾去學習的學人之一。當時派出去學習的青年學人有二十一名，學成回來的卻只有仁欽桑布和瑪·雷必喜饒二人，其他人都客死他鄉了。仁欽桑布在弘法和翻譯佛典上貢獻很大，被藏人尊為大譯師。瑪·雷必喜饒則在因明典籍的翻譯上作出了很大貢獻，他是舊量論的代表人物。

後來，在藏地先後出現了兩個弘傳因明的中心：桑樸寺和薩迦寺。

先說桑樸寺的因明傳譯和著述。桑樸寺的第二代座主俄·

羅丹喜饒對藏傳因明的發展作出了重要貢獻。他在古格王室的資助下到喀什米爾去留學，在那裏住了十七年。受王室的囑託，俄·羅丹喜饒與他的老師合作，翻譯了法稱及智生護和法上等人的一些重要因明著作。返藏後，他又奉古格王之命翻譯了耶麻黎對智生護《釋量論莊嚴釋》(Pramāṇa vārttikāṅkāra)三品注文所作的《釋量論莊嚴釋極圓正疏》(Pramāṇa vārttikāṅkāratika)，這是一部巨著，是印度量論中篇幅最大的，有八十二卷之巨，所以翻譯工作量之大也是不言而喻的。在法稱後學中，闡義派和莊嚴派的主要著作由俄·羅丹喜饒譯為藏文的比較多。他還校勘了瑪·雷必喜饒所譯的《釋量論》，使之更為精確。他的譯文備受學者推許，他被奉為新量論的代表人物。

因明文獻迭譯的高峰期到俄·羅丹喜饒大致上告一段落。

在引入文獻已初具規模的情況下，藏人便開始作義理的探討，其最早的代表人物便是俄·羅丹喜饒的三傳弟子恰巴曲森。他是桑樸寺的第六代座主。他寫了一部《定量論釋》，這是藏人所寫的第一部因明釋論。他還寫了一部《量論攝義去蔽論》，

這是藏人最早的概論性因明著作，對後世的影響極為深遠，他開創的攝類辯論的方法，直至今日還在藏地寺院中遵行。俄·羅丹喜饒和恰巴曲森的因明譯傳和著述奠定了桑樸寺的因明傳統，經久不衰。

這之後，又形成了另一個因明中心，這就是薩迦派的因明傳承。薩迦派二祖索南孜摩是恰巴曲森的弟子，故重視因明的研習。三祖紮巴堅贊更與印度僧人智吉祥重譯了商羯羅主的《入正理論》（在之前已經有由玄奘的漢譯轉譯為藏文的本子）。在薩迦二祖和三祖弘揚因明的基礎上，薩迦四祖薩班·貢噶堅贊更進一步地樹立起了薩迦派的因明學風。

薩班·貢噶堅贊在因明上最有影響力的著作是《正理藏論》，此書承前啟後，奠定了藏傳因明的理論基礎。他的門人很多，其中正理獅子的因明造詣最高，他所寫的《釋量論廣釋》受到後世的高度評價。後來，正理獅子的四傳弟子仁達瓦·熏奴羅卓又是一位重要人物，他精通顯密教法和因明，從他受教的人很多，其中就包括宗喀巴、賈曹傑和克主傑。

宗喀巴是格魯派的創始人。他生於元代末期至正十七年（1357），長於明代初期，卒於明成祖永樂十七年（1419）。宗喀

巴是青海人，幼年出家，十七歲入藏深造，曾受業於諸多名師。就因明而言，他在仁達瓦·熏奴羅卓那裏聽過三遍《釋量論》，還學了《集量論》。又研讀了正理獅子的《釋量論廣釋》。宗喀巴體悟到，法稱的《釋量論》不僅僅是量論，還是修道證悟的階梯。所以他視因明為內明（佛學），在講授法稱量論時強調因明在修道證悟上的作用，由此奠定了格魯派的因明學風。他將《釋量論》列為顯宗院必讀的五大部之一，可見他對法稱量論的重視，不過宗喀巴的因明著作不多，只寫了一部《因明七論入門》。

在法稱門人中列首位的是賈曹傑，其次是克主傑，他們二人也是仁達瓦的弟子，與宗喀巴本屬同門，但後來因崇拜宗喀巴，便都拜在他的門下。

賈曹傑在宗喀巴入滅後繼任甘丹寺的座主。他以量論見長，寫了不少因明著作，保存至今的有《集量論詳解》等十一種。賈曹傑忠實繼承宗喀巴的量論思想，也將因明視作內明。其著作的風格，按藏人的傳統說法，將他歸入法稱後學闡義派一系。

克主傑在賈曹傑之後繼任甘丹寺座主。他也寫了不少因明著作，有《釋量論廣理海論》等七、八種。他的釋文注重文義

的疏解，故被藏族學者歸入法稱後學釋文派一系。後來他被追認為班禪一世。

在宗喀巴師徒三尊外，還有一位重要人物，就是後來被追認為達賴一世的根頓珠巴。他在甘丹寺從宗喀巴受學十年，後來在後藏的桑主孜（今日喀則）之旁建箭什倫布寺，任此寺的首任座主。他撰寫的《釋量論正解》至今仍然是西藏各大紮倉研習因明的必備典籍。

格魯派對因明的傳承作出了貢獻，但是他們將因明視為內明，當作證悟的階梯，卻使因明失去了發展的活力。正如歐洲中世紀的亞氏邏輯，在教會和經院哲學的頂禮膜拜下止步不前一樣。

三、結語

佛教邏輯傳入中國的三個時期實際上是分兩條路徑走過來的：一條是漢傳因明的路徑，一條是藏傳因明的路徑。第一和第二兩個時期傳入的因明屬於漢傳因明，第三個時期傳入的因明屬於藏傳因明。從漢傳因明來說，南北朝時期傳入的是古因明系統，唐初玄奘譯傳的是新因明系統，是陳那早期著作《正理門論》和商羯羅主《入正理論》闡發的以立破為綱的因明。而藏傳因明則從一開始傳承的就是陳那後期的著作《集量論》

特別是法稱《釋量論》等以知識論爲主的量學，二者傳承的側重點有著明顯的區別。

漢傳因明起始（第一階段）波瀾不驚，影響甚微。其盛傳期（第二階段）在唐太宗、唐高宗二朝，後來隨著慈恩宗的衰落而式微，至元代幾成絕學。明代中後期雖有眞界、王肯堂、明昱、智旭的十種因明疏解問世，但由於他們所掌握的因明文獻資料極爲匱乏，所以舛誤甚多。有清一代崇唯識的學者同樣在因明文獻十分貧瘠的情況下繼續對因明作力所能及的探究，如康熙時的慧善、乾隆時的吳樹虛、嘉慶時的錢林等都撰有因明著作，然所釋所論局限甚多，其學術價值有待研究。漢傳因明直至清末楊文會從日本引回窺基《因明大疏》等唐代注疏，鈐版流通，因明研究才有了復蘇和重興的基礎。

藏傳因明的命運比漢傳因明好得多，它雖然在藏傳佛教前弘期末遭受朗達瑪滅佛的打擊，隱息了一百多年，但在後弘期，西藏阿裏地區的古格王朝從重興佛教開始就十分重視因明典籍的譯傳，之後因明研習的傳統一直保持下來。到宗喀巴時期，因明更被納入內明，宗喀巴將法稱的《釋量論》列爲紮倉（僧院）中必讀的五大部之一，這就大大地提高了因明的地位，所以因明在西藏得以綿延不絕。

（全文完）

（上接第32頁）

世尊說：「放鉢國人民惡劣，信邪倒見，不容易化度，假如你受到了侮辱，你要如何應付？」

富那奇說：「只要不害我，就可以了，我當然會忍辱。」

世尊又說：「假如他們要害你的時候，你要如何應對？」

富那奇說：「只要不殺害我的性命，我就十分感恩了。」

世尊說：「萬一他們要殺死你呢？」

富那奇說：「世間一切萬物，有形歸無，他們若要殺我，我就認命了。」

於是世尊就允許富那奇前往放鉢國。

富那奇就攝持衣鉢，禮佛而退，前往放鉢國，隔日早晨，入城乞食，到一位大富婆羅門家，婆羅門看到了比丘，即產生惡心，而來罵逐。

富那奇就跑到別家去乞食，明日又來到婆羅門家乞食，婆羅門又開始打罵，富那奇顏色不變，而無怨色，不生瞋恨，婆羅門便自悔責，懺悔罪過。

富那奇受到這樣的磨難，消失了業障，心意開解，即證得阿羅漢。

（待續）

佛教哲學中的思惟（二）

上田義文 著
依 觀 譯

依上來所見，若立於反省之立場，我人不能了知實在的自己。但欲知曉自己，除了從反省之立場出發，別無它途。佛教哲學者也是從反省之立場出發，但更進而予以超越。此反省立場之意識被稱為 *vi-jñāna*（識）或 *vikalpa*（妄分別），超越此 *vikalpa* 而作的思惟稱為 *mano-jalpa*（意言分別）。或稱此為加行無分別智，或稱聞慧、思慧、修慧等三慧。智與慧同義，*prajñā* 也與 *jñāna* 同義。加行無分別智意指為到達無分別智而作的加行（*prayoga*），非指無分別智本身。*mano-jalpa* 如同 *vikalpa*，是在主觀（the seer）與客觀（the seen）的分裂與對立之中起作用，但就無分別智而言，所緣（the seen）與能緣（the seer）平等無差別⑧。從而若採用西洋哲學用語，無分別智可以說

是一種直觀。從 *mano-jalpa* 轉入 *prajñā*，亦即轉入無分別智時，即是思惟與言語不能作用之經驗。就此意義而言，無分別智是 *mystical*。此經驗將進而到達思惟之世界，但並非再回到原先 *mano-jalpa* 之狀態，而是有其更進一步的發展。此被稱為無分別智的經驗之中，包含著思惟的世界（有為 || 生死）⑨，因此從自身之中展開思惟。猶如無分別智的生死（*samsāra*）與涅槃（*nirvāṇa*）無二，與無分別智同義的法身，其特質是有為與無為無二⑩，生死與有為，乃至妄分別作為主因而含於 *prajñā* 之中。依此主因開展而成生死，從而成為思惟與言語之世界時此 *prajñā* 被稱為後得智（*tat-prajñā-labdha-jñāna*）。在到達後得智時，*prajñā* 大致已臻完成。如此的加行無分別智、無分

別智與後得智等三智即是 *prajñā* 之成立過程。無著 (Asaṅga) 曾採用種種譬喻說明此三智間的區別，茲略取其中二、三項譬喻揭之如次：

(A) (i) 如同啞者無法將其心所欲告知他人，加行無分別智雖欲求悟 (*tathatā*，法身)，但無法說明其悟如何。(ii) 如同啞者其心所欲既已入手，但無法向人說明其物，根本智雖已到達悟之境地，但不能思惟亦不能以言語表示，只是自我思惟，卻無法告知他人。(iii) 如同不是啞者的普通人，不僅其心所欲得以入手，更能向人告知其物如何，此恰似後得智既到達悟境，又能向人說示。(B) (i) 對於某物全然不識知的人（愚者），此物不入其手，此即加行無分別智，(ii) 此人入手此物，此喻根本智，(iii) 非愚者的普通人不僅入手此物，更有知曉此物之知識（思想），此喻後得智。(C) (i) 對於文字全然不識知，(ii) 能識知文字，(iii) 不僅識此文字更能知曉其意義，如此三者依序喻加行、根本、後得等三智^⑪。依據如此說明可知比起根本智，後得智是更為完全之智。在世親所撰，由真諦（499-569）譯出的『攝大乘論釋』（*Mahāyāna saṃgrahabhāṣya*）中，將三智依序說為「未解」、「已解」、「解究竟」^⑫。根本智是「已解」，而後得智

是「究竟解」，此依上揭譬喻之說明可以完全了解。

依據無著所作如此說明，可知後得智是無分別智之究竟。後得智依根本智內在的開展與思惟而顯現。無分別與分別其性質原是相反，因此在同一人心中，此二者的統一極為困難。無著如此說明：「根本智 (*lokottara-jñāna*) 與後得智 (*laukika-jñāna*) 是相互矛盾而對立的 (*contradictory*)，故將此二者 *unite* (合) 而為一極其困難，以能成此困難故，第五地名為難勝地^⑬」。依據世親的 *bhāṣya* (注釋)，可知出世間智（根本智）無分別，世間智（後得智）有分別，而無分別與有分別二者相反，故予以結合為一極為困難，但菩薩則能完成^⑭。所說的無分別與有分別之統一是在第五地，即顯示無分別與有分別之統一的後得智並不是在根本無分別智成立之最初（此稱不退位，就十地而言是初地）就立即完成，而是依其後長遠的修行，此有分別與無分別二者統一之難事才得以完成。無著認為此無分別智（含加行、根本、後得等三智）與 *prajñāpāramitā* 只是名異，實則相同^⑮。據此可知，無著清楚了知此被稱為無分別智的，其實無異於《般若經》與龍樹所說的 *prajñāpāramitā*。關於 *prajñā(-pāramitā)*，D.T. Suzuki (鈴木) 如次之說明

即如同無著對於無分別智之說明：

般若相續的本質並非一直維持在「空」的狀態，絕對的靜止不動。它要求自己具有無止盡的分別性，同時也能保有自己的本性。般若總是嘗試保留它自己的特性，但又處於無窮的變化中。……在永恆的演變中，或有無盡的限制，但般若從未喪失其所具的識之特性。邏輯上而言，般若的創造力涵括一系列無止盡的內在矛盾；在各種可能的形式中，般若含攝識，識含攝般若。因此，般若及識產生無盡複雜的互攝狀態。^{①⑥}

prañā 不欲停滯於無差別或無分別之世界，而是作為有差別的思維的世界，亦即作為 vijñāna (= abhūtaparikalpa = vikalpa) 而開展自己。prañā 具有完全保有自己的同一性，但又自求將自己無限地分化的矛盾性格。無著將此說為根本智發展而後得智，是無分別與有分別之統一。有分別與無分別在同一事物中同時成立，故二者有矛盾的關係。此即 prañā 與 vijñāna 的 interminable series of contradiction 如此的 contradiction，不只是 contradiction，同時 identity 亦存在於兩者之中，故被稱為“interpenetration”^{①⑦}。vijñāna 屬於思維

(vikalpa) 與言語 (upacāra, vyavahāra) 之世界。在此情況下，識被認為是二元論，亦即是兩種相對立的觀點，其一是「誰在觀察」，另一是「誰被觀察」^{①⑧}。vijñāna (vikalpa) ^{①⑨} 是以 subject-object-dichotomy 之形態作用的意識。prañā，一方面相對於 vijñāna，是無分別與分別、無差別與差別、一與多之對立，同時，另一方面，相對於 vijñāna，是 identical 之關係。此被稱為 interpenetration。

如是，佛教哲學的立場不是以 subject-object-dichotomy 之形作用的 vijñāna。此因就 vijñāna 而言，依此而被思維的，是與思維之主觀對立的客觀^{②⑩}，據此無法了知真正的自己。但也不是超越 vijñāna，不是超越思想與言語的神秘的直觀的世界。就這一點而言，實有別於奧義書哲學與吠檀多 (Vedānta) 哲學的 mysticism 以及汎神論。prañā 或 nirvikalpa-jñāna 即是立於如此之立場。惟有如此，真正的自己才能被思維。在此思維之中，主體被當作主體而認知，因此，就此思維而言，不只能思維的 (what thinks) 是主體，其所思維的 (what is thought)，同樣也是主體。就這一點而言，能思維與所思維完全同一。此中，能思維或所思維都是主體。D.T. Suzuki 所說的

pure subjectivity ②即指如此真正的自己之自覺②。此中，思惟起作用，因此，能思惟與所思惟不只是「同一」，也是「各別」。如此之「別」，是指能思惟非所思惟，所思惟非能思惟。此即是 pure subjectivity，此顯示 object 是無。亦即 pure subjectivity 具有雙重意義。第一，能思惟或所思惟同樣是 subject (主體)。此即所謂 subject 與 object 之同一性。第二，此中說為「有」的，只是 subject，並無 object，換言之，subject 被肯定，object 被否定。pure subjectivity 由於具有如此的雙重意義，故又具有第三重意義。此即 pure subjectivity is pure objectivity ③。就 pure subjectivity 而言，能思惟 (subject) 與所思惟 (object) 同一，就此而言，此 subject 不外於就是 object。就能思惟與所思惟是相反這一點而言，既然稱為 object，就不能稱為 subject。就這一點而言，subject 被否定，object 被肯定。就此意義而言，pure subjectivity 是 pure objectivity。如是，pure subjectivity 與 pure objectivity 的同一，是從各自的相反面顯示。pure subjectivity 若無 pure objectivity 則不能成立。反之，若無 pure subjectivity，pure objectivity 亦不得成立。pure objectivity 意味著 subject 之無，pure subjectivity 亦意味著 object 之無。所謂的唯一識無境不外於是指無心 (acitta 無識) ④。此顯示真正的自己，亦即實在的自己之自覺若無自己之無則不能成立。藉由此「自我之無」，主體不將自己對

象化，而能如實提取主體。所說的唯識無境，若沒有識之無 (依他性之空) 則不能成立⑤。由於有此自我之無 (無我)，故實在的自己能知自己，此與指頭不能指自身的道理不同。藉由「自我之無」，真正的自己之自覺才能成立。就如此之意義而言，「無我」不只是自我之否定，而是意味著真正的自我之實現 (自己帶來自覺，以及透過身口意三業而實現自己)。

對於此 pure subjectivity，彌勒 (Maitreya) 無著 (Asaṅga) 世親 (Vasubandhu) 安慧 (Śhīramati) 真諦 (Paramārtha) 稱之為「唯識無境」⑥。所說的識，是能識⑦，是 subject，境 (artha) 是 object。所說的 vijñāna-nātra 就是 pure subjectivity。此中具有雙重意義。藉由只是識有而境無，亦即藉由識之被肯定而境之被否定而顯示能識與所識之對立性，以及藉由境無非是識而顯示能識與所識之同一性。此識與境之對立性 (亦即否定的對立性) 與同一性是以「藉由識而被得知的 (artha, object) 不外於識 (vijñāna, subject)」表現。此 vijñāna 是空，此依安慧所說可以得知⑧。彌勒與世親也有「識以非識為自性」之說⑨。若識不以非識為自性，不是無，僅只是有，則所說的識之境不外於識即成為觀念論的。亦即識之境是由識所現，只不過是識之表象⑩。立於將識只是視為有之立場的，是認為識知自己時，被知的自己只是觀念的內容 (所變之相分) 的自己，並不是實在的自己。

(待續)

《華嚴經》與《般若經》皆爲論述 「諸法眞實空性」的經典（二）

／林維明

二、《華嚴經》與《般若經》的相關性

本節的內容，首先是對《華嚴經》和《般若經》的典籍簡介，其次談二經的共同理趣，最後結說二經在大乘佛法中的地位，故分列三個子題進行研討。

（一）典籍簡介

在本子題中，可再細分爲般若及華嚴典籍兩項研討。

1. 般若典籍簡介：可分爲根本典籍及其流類。流類是誤入的，必須釐清，否則在引證上可能出差錯。

《般若經》是略名，其全稱是唐·玄奘譯《大般若波羅蜜多經》（T. 5-7, no. 220）共 600 卷內分十六分。初分十萬頌爲廣本；第二分二萬五千頌爲次廣本；第三分一萬八千頌爲略本；第四分八千頌爲次略本；第五分四千頌爲極略本。

皆爲論述

的經典（二）

此五分應視爲《般若》的根本教。而自第六至十六分爲其流類，而後秦·鳩摩羅什所譯《摩訶般若波羅蜜經》（T. 8, no. 233）僅二萬二千頌，可能是唐譯二萬五千頌的古本。no. 227 及 228 爲第四分的單譯本，no. 231 是第六分的單譯本，no. 232 及 233 是第七分的古譯本，第九分有五個譯本 no. 235-239，而《光讚經》（T. 8, no. 222）同第 11 分，no. 224、225 及 229 同第四分，以及 no. 234 同第八分。

初學《般若》的修學者似應先讀 no. 220 第四分或 no. 227、228 可以獲得一些眉目。在釋經論方面，《現觀莊嚴論》是以八現觀的體系條理八千頌乃至十萬頌的《大般若經》，是隨瑜伽行中觀派之學。而龍樹《大智度論》是解釋二萬二千頌《般若》。因爲般若波羅蜜是諸菩薩從初發心求一

切種智，於其中間知諸法實相的智慧。故開顯諸法實相義，自然就是〈大般若經〉的宗趣。如云：「我今如力欲演說，大智彼岸實相義」(T.25,57c21-22)。

〈般若心經〉(T.8,no.250-257)流通最廣，可列入〈般若〉的流類。而〈仁王護國般若經〉(T.8,no.245-246)對〈般若〉深義的詮釋及菩薩道次第的施設，極不符順〈般若〉，故日慧法師未將此經列入〈般若〉之流類。³

2.華嚴典籍簡介：〈華嚴經〉具名為〈十方廣佛華嚴經〉有兩種譯本：一為東晉·佛跋陀羅譯，稱晉譯〈華嚴〉，有六十卷，又稱六十〈華嚴〉。另是唐·實叉難陀譯，稱唐譯〈華嚴〉，有八十卷，又稱八十〈華嚴〉。唐譯較廣，似為唯識宗誦本。晉譯則略，義順〈般若〉。二譯對讀。極有助益。還有若干部分單元的異譯本說明如下：

〈大正藏〉no.280 是〈如來名號品〉及〈光明覺品〉之別行本；no.281 及 282〈淨行品〉和〈十住品〉的別行本；no.283 及 284 是〈十住品〉的異譯；no.285-287 為〈十地品〉別行異譯本；no.288 是〈十定品〉，289-290 為〈壽命品〉，291 為〈如來出現品〉，292 是〈離世間品〉的別行本；而 293 為四十〈華嚴〉是〈入法界品〉的別行本，譯名異，內容廣，應列為研讀〈華嚴經〉必讀本。no.294 及 295

為〈入法界品〉的別異，no.296 及 297 為〈普賢行願品〉之異譯。

而不屬於〈華嚴經〉的〈華嚴〉流類亦有數種，列如下：

no.298-308 及 310 共 12 部經，其中有同本異譯，故其實只有七部經，而唐譯〈大方廣圓覺修多羅了義經〉亦非〈華嚴〉流類。

而釋經論的傳譯只詮釋〈十地品〉或〈十地經〉的釋論有〈十住毘婆沙論〉(T.26,no.1521)及〈十地經論〉(T.26,no.1522)。然而後者依唯識見，釋〈華嚴、十地經〉是善辯法輪的論典，是中觀學者所不取的，而前者是無相法輪正義。

(二)二經的共同理趣

在本節中，可再細分為緒說，一切法真實空性及究竟乘三項進行研討。

1.緒說：釋迦牟尼佛為順應眾生之根機，先後所作的三種不同理趣的說法稱為三時教，或名為三轉法輪。第一法輪是世尊初成正覺，在鹿野苑，為憍陳如等五比丘所說的四聖諦之教⁴，第二法輪是世尊住王舍城靈鷲山中所說的般若波羅蜜教⁵。第三法輪為發趣一切乘者所說的〈解深密經〉之教⁶。此三法輪的不同理趣為：四諦法輪特徵是為滅苦而斷集，為證滅而修道及至證得寂滅而止，少有利益他人之教及少說

法無我，如四阿含經、別解脫戒等經教。無相法輪的特徵為說一切法真實空性；三乘是方便說，一乘為究竟說，一切衆生皆當成佛及由諸法實相智即般若波羅蜜得道，如《般若》、《中觀》、《華嚴》、《法華》、《維摩詰》、《思益梵天》等經為其所攝。而善辯法輪的特色為：一切法是無實性的遍計執和有實性的依他起及圓成實三自性攝，三乘是究竟說，一乘為方便說及離六識外，別有末那識和阿賴耶識。如《解深密經》、《佛地》、《密嚴》……為其範圍。

佛法中的四部宗，經部宗和說一切有宗是奉第一時教，中觀宗是遵第二時教，而唯識宗或稱瑜伽行派是遵奉第三時教，世尊三法輪的不同說法如應病與藥的施教。

世尊的第二時教，即無相法輪經教：是說一切法真實空及究竟一乘，此為《華嚴》與《般若》二經的共義。

2. 一切法真實空性：在本子題中，又可再分略述般若經與華嚴經的教授和總論一切法真實空性三個細目加以研討。

(1) 略述般若經的教授：《中論·四諦品》云：「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」(T.30, 33b1-12)。以及月稱論師《明句論》〈四諦品〉云：「諸法因緣生，彼說即是空，亦為假名，亦是中道義」⁷說明緣起、性空、假名、中道是同義異名。故一切法真實空性就以

緣起、性空、假名和中道四個概念進行討論。

A. 眾因緣生法的討論 因緣生法如《中論》說：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生」。(T.30, 266-7)其意譯為諸法不許由自身(自體)生，或從他身生，從自他共生或無因生。但佛教的諸實事師及自續中觀派論師許他生四緣即因緣、次第緣、所緣緣和增上緣，龍樹在《中論》有四偈破此四緣⁸。自性是不由造作、不待他成。以眼為例，若自性有，必無老幼之別，亦無變異，入睡時，眼覺將自性永壞，但並非如此，故知眼無自性，故許一切法緣起，無自性故為空。一切法空就是空空，如云：「一切法空、是空亦空、……是名空空」(T.25, 393c16-17)。釋言：「以空滅諸煩惱病，恐空復為患，是故以空捨空，故名空空」(T.25, 288a3-10)。

《大智度論》亦討論有為空與無為空(288c21-289b9)和虛空無為，首先總論諸法皆如虛空但有名無實，非可見法，次明虛空無相，故無虛空，後結諸法亦如是，但有假名而無實，總遮聲聞見諸法有相，諸菩薩知諸法如虛空是無相的(102b24-103a11)。另外從《大智度論·釋平等品》討論有為無為法是說有為無為皆無法、

離有爲法和無爲法皆不可得及藉無所有的虛空以喻有爲法的無爲性(728a26-b8)。而凡夫希望虛空爲有(T.30, 7c29-8a1)。是故依世俗說，但有假名而無實性，而《摩訶般若經》說：「無苦集滅道，是名四聖諦平等相」(T.8, 412a9-19)，就是入自性空，擇滅是指由勝善慧於四聖諦揀擇所得之滅法，是離繫法，即是涅槃，佛於《摩訶般若經》不用四諦及四諦智而得涅槃，但用四諦平等得之，故不立擇滅無爲。而非擇滅是指別有滅法，能永礙當生，但欠緣不生，故不由擇慧而得，《大智度論》以無常、滅的壞滅才是滅相，而非擇滅的滅相是遮止相(T.25, 294c5-9)。由上述知虛空、擇滅和非擇滅三種無爲皆不可得。

註釋

3. 釋曰慧(1998)，前揭書，頁8。
4. 《轉法輪經》在漢傳經論中有《雜阿含經》卷第十五，379經；另有T.2, no. 109，後漢·安世高所譯，《佛說轉法輪經》及T.2, no. 110，唐·義淨所譯《佛說三轉法輪經》；另在《四分律》卷32(T.22, p. 788)：《五分律》卷15(T.22, p. 104)：《法蘊足論》聖諦品第十(T.26, p. 479b)。而在南傳

經典則有《相應部》56「諦相應」。S.56.11-12. Tathatena vutta, 如來所說(1-2)·《中部》M.141. Saccavibhangasuttam, 諦分別經：Dhammacakrapravartana, 轉法輪。及《律藏》大品一·六，pp. 10-12。等經論中都有不同的譯著。

5. 《大智度論》T.25, 516c11-517a26, 《大般若經·第二分·無標幟品第四十一》T.7, 196c22-202a11。

6. 《解深密經》云：「世尊！於今第三時中，普為發趣一切乘者，依一切法皆無自性、無生無滅、本來寂靜、自性涅槃、無自性性以顯了相轉正法輪」(T.16, 697b4-7)，是爲善辨法輪。

7. 月稱著，明性法師譯(2008)《中觀論根本頌之詮釋顯句論》苗粟：薩迦貢噶佛學會，頁437-438。

8. 《中論》云：「若果非有生，亦復非無生，亦非有無生，何得言有緣？」(T.30, 3a2-3)爲破因緣說，「果若未生時，則不應有滅；滅法何能緣？故無次第緣」(3a12-13)爲破次第緣，「如諸佛所說，真實微妙法，於此無緣法，云何有緣緣？」(3b2-3)是破所緣緣，而「諸法無自性，故無有有相，說有是事故，是事有不然！」(3b9-10)謂破增上緣。

(待續)

諦閑法師對飛錫念三世佛思想之詮釋義涵（二）

諦閑法師《念佛三昧寶王論》之詮釋研究

● 釋廣融

第二節 飛錫念三世佛之思想

此節主要闡述飛錫法師通念三世佛的思想主張。在念過去佛因果相同門第十四中，有人提問說所念之佛是福德圓滿之聖者，而能念佛之人尚處凡位，怎可說與佛同處正覺之位呢？面對此質疑，飛錫法師摘引《佛說觀佛三昧海經》卷一的經文大義來譬喻所念之佛如出胎之獅子王，如同佛果；而能念佛之人如在胎之獅子王，宛如佛子。現前之形象雖異，但小獅子長大後也能像獅子王一樣威猛，凡夫與佛之關係亦如此，其佛性是平等無別的，依此點來說，因果即相契。「所憶念之佛是果位之佛，能憶念之心為成佛因心。果佛與因心雖異，但如此念去，當下因果不二，威神相繼。」¹³這就如同是心作佛，是心是佛，衆生念佛的當下即是佛，心佛一如。

《勝天王般若波羅蜜經》¹⁴卷三中提到以無所念心來念佛之旨，有人發問這是否與中卷內所論述的想心有所異同？飛錫法師指出無念之說意涵深遠，若不細說，恐不易為人所了解，因此他將分理事二門來加以闡述。首先從理門上來說，真實為無念，因念性本空，究竟無所得，因此念的當下即無，即名為無念。猶如即心即佛，心外無佛，佛外無心，此乃無心念佛之真義。他再次強調說：

世人謂念佛有念也，吾則謂念佛無念也。更何惑焉？又念即是空，焉得有念？非念滅空，焉得無念？念性自空，焉得生滅？又無所念心者，以無所住也，而修念佛者，而生其心也。無所念心者，從無住本也，而修念佛者，立一切法也。無所念心者，念即是空也，而修念佛者

，空即是念也。不異之有，此明中道矣！雙寂曰止也，雙照曰觀也，定慧不均，非正受也。豈得三昧之名歟？今則照而常寂，無所念心矣；寂而常照，而修念佛焉。

如來證寂照三摩地，念佛三昧究竟之位也。¹⁵

所謂無念指無所念心，因為不執著有一能念的心，依此無住本之心來念佛，能成就一切善法。因此無所念心，故念即是空，空即是念，空有不二，此則名為中道。若以寂照來說，照而常寂，即修觀慧後，心一境性，心無所著，因而成就無所念之心；寂而常照，即心修止入定後，繼而修觀並念佛。此為如來以寂照所證得的念佛三昧之究竟位。上述已明無念之理門義，接著則闡述事門之義。飛錫法師說：

言事門者，夫佛生於心，般舟無念而已，至境出於我，法華不速而自來。無所念心者，絕諸亂想也，而修念佛者，善想一佛也。¹⁶

般舟三昧從無所念心而證得。心佛不二，可速成法華不輕之行。無所執取之心可絕諸妄想，進而善想一佛，修念佛法門，可疾成三昧。從事門上，即修行的實踐層面而言，念佛三昧的修持是有次第的，起手功夫不能離念。必須從有念達於無念，「以念止念」，念至熟極，經「隨順」位、「得入」位，最後證

入「無念」。無念的境界，惟佛方知，故萬不可捨次第的修習，而直取無念。¹⁷此理亦同前所論及的「想心」，其本質亦空，想即是空，屬真諦空觀之理，但不應執於無想，因諸佛皆從想生，故主張應起佛想而生種種善法，此屬妙有之用，故飛錫法師言：「欲修念佛，應發想心，想無想事。」¹⁸

此外，筆者欲援引是心是佛是心作佛門第十，其中的內容來論述想佛之心與無所念心之關聯。論云：

夫至人冥真體寂，虛空其懷，雖復萬法並照，而心未嘗有，則真智無緣，故無念為名；俗智有緣，故念想以生。¹⁹

由上述可知飛錫法師從妙的角度而主張「想心」之說，從真空的立場來闡述「無念」之說，所以想心與無念只是就不同之立足點來論述，其皆欲闡明空想不二、念即無念，無念即念之中道第一義諦。此外，他說念即無念乃十地菩薩可知之境，就初學者而言，仍需從有念、有相之善法起修，後漸次捨掉染著之法，最終達於無念之境，這才是修行的軌則、正道。

已知無念即念之不二思想，但有人質疑是否因不了心及緣是一而起能念的心及所念的佛之二妄想呢？為此飛錫法師援引《大乘入楞伽經》²⁰來反駁，經中說只要明了心、境俱一，妄

想即不生，即能離種種能所之相，而今所念之聖號及白毫相等，皆是我心，心佛一如，無一佛可得，既無所緣之佛，更無能緣之心，此非心外求法，乃是自性本地風光之顯現。念佛即念自心，既無能所，又怎會有二妄想存在呢？衆生此之謬見如論中所言：

除煩惱而求涅槃者，喻避形而覓影，離眾生而求佛性者，喻默聲而尋響。故知，迷悟一塗，愚智非別，無名作名，因其名，是非生矣；無理作理，因其理，諍論起矣。²¹

迷悟只在一念之間，凡聖亦無別，皆由此心而造作，故煩惱即涅槃、生佛不二，若欲離此而求彼，畢竟不可得，去道甚遠。

其實只要遣除心的高下分別，即能還歸心的清靜本來面目。此處旨在揭示無心不佛、心佛不二之中道實相，此遍於無邊之萬法中，離一切能所之分別相，「即念佛而真無念也，即往生而真無生也。」²² 其次，〈維摩詰所說經·文殊師利問疾品第五〉曰：

問曰：「諸佛解脫當於何求？」

答曰：「當於一切眾生心中求。」²³

有人依此提問：「既曰『一切心中求』，何不求於自心，而乃求於外佛耶？」²⁴ 飛錫法師答曰：

夫心之為行者，行於三境也：一、行善境，即念佛三昧，善中之善，天中之天；二、行不善境，謂貪、瞋、癡等諸惡境界；三、行無記境，謂其心不住，善、惡不緣。²⁵

由上文可知衆生之心行於三境。第一、行善境，即念佛三昧，此乃至善解脫之妙法；第二、行不善境，即貪、瞋、癡等三毒惡法；第三、行無記境，即心昏昧暗鈍，愚癡不明事理。順理而言，唯取善境，餘二背離法性，故應皆捨。今當取至善之念佛三昧，其三昧絕諸對待法，不落於偏執之二邊，為禪定中王，至誠心念佛，即可於當下之心行中解脫。論中徵引〈勝天王般若波羅蜜經〉中的經文來闡述如何抉擇三境。

勝天王問佛曰：『云何菩薩，通達禪波羅蜜？』

佛告大王：『菩薩摩訶薩學般若波羅蜜，行禪波羅蜜，當觀此心行於何境，若善、不善、無記境界。若行善境則勤修習，譬如蓮華不停水滴，一不善海不得暫住。』²⁶

由此可知佛陀亦勸勉行者應當行於善境，精進不息，不善及無記之境都不應暫住。因此，念佛三昧乃解脫之心行，非外求於佛，況心外無法，心境俱一，心佛一如。飛錫法師指出念佛三昧乃諸禪定中之王。他說：

寶王三昧，不住尊相，不住卑相，邪相、正相，生死相、

涅槃相，煩惱相，菩提相，靜相，亂相，成正覺相、度眾生相、坐道場相，無所得相，如是等相皆悉不住，猶如夢覺，廓無來去。²⁷

故此三昧離諸緣慮分別法，不落偏執之二邊，乃真正符合中道實相之至善妙法。

此外，有人質疑因不明瞭心與緣的融攝關聯，故衍生出二妄想。而今所念之佛與能念之心，有能、所之分，是否亦為二妄想呢？飛錫法師指出，因為不了解心、佛即一之理，所以才會產生這種錯覺。今所念之佛，所緣之相好，皆是眾生自心佛性的展現，無有另一心外的佛可緣，心佛不二，若能如此觀見的話，則無有能所相之區別。中道第一義諦之理存於山河大地諸法之中，一即一切，一切即一，心、境是相融互攝，相即不二，故不可有能念心、所念佛的妄想分別。

以下將論述三業之供養於淨業修持上的角色。論中有人發問，請示供養所得之福是佛在世時，亦或佛滅後多呢？飛錫法師首先說明六度萬行之中，只要能清淨三業的皆名為供養。就佛世而言，他認為雖其供如華雲香海那般地殊勝，遍徹塵刹，但仍猶不足。接著飛錫法師舉喜見菩薩，即藥王菩薩之前身為例，此菩薩發願燃身，以難行能行之布施波羅蜜來供佛，此遠比華雲香海之供更為稀有難得，更能酬答聞法獲益之恩。佛世

時眾生善根深厚，尚且以如此虔敬之心來供佛，「而今之人，但推於自心，或遙指華樹，乖奉獻之儀，何慢之深也？」²⁸ 其旨在申明虔誠表敬、三業供養對佛滅後之福德薄弱眾生的重要性，並喝斥慢心於障道之深。佛世之際，親呈供養乃易如反掌之事，但佛滅後不睹尊容，只見象徵佛陀精神之貝葉及塑像等物，若能對此表無上之敬，發無上心，獻一香一華，誠屬值得嘉許之行。《涅槃經》云：

乃至獻一華，則生不動國。是則一香、一華、一燈、一樂，及以飲食，盡心樂得奉薦三世諸佛者，淨土妙因，而成聖元始，安得輕易其事而不遵之哉？若離於此行，而聽無稽之言，獻心華、點心燈，焚心香、禮心佛，而欲求於正覺者，亦何異騁猿猴之巧、守梅林之望歟？及令彼衣心衣、飯心飯，則困拒不已，至於六度萬行，何乃排於空見之心哉？指心、指空之言，其過若此，不可不慎也！²⁹

由上可知三業虔敬，真實供養乃得生淨土的重要助緣，成就菩提之妙行，不可輕忽。此外，他並主張要以實物來供養，若聽信執於空見之理，以空見之心來行六度萬行，僅憑觀想來獻心華、供心燈等，欲以此來求得正覺，終無所得，猶如望梅止渴一樣，僅用空想來自我安慰，無法實現願望。「寧起有見如須

彌，不起空見如芥子。」³⁰ 若執理廢事，指空言空，其過大矣，不可不慎！

有人提問，華等乃屬事相上之物，而其理為何呢？深信與毀謗之間交錯的果報為何呢？針對此問，飛錫法師舉《悲華經》³¹ 無所畏王子持華獻佛，後成就正覺之例。其次於《大乘方廣總持經》³² 中有一淨命比丘持華供養，另一法行比丘住於邪見而毀謗淨命比丘，後此一法行比丘因惡口之業，死後隨即墮地獄。此法行比丘乃釋迦佛的前身。由上之二例即可明了信與毀之果報有何差異！故飛錫法師說：

則知六波羅蜜應具足修，執一非餘，是為魔業。安得棄獻華之檀波羅蜜，而以惡取空，僭易於般若真無相哉？

無舌之報，自貽伊咎。如來所以自引昔非，欲令眾生不覆車於前轍耳。³³

故不可曲解般若之真無相義，惡取空見，執理廢事，棄獻華之檀波羅蜜於六度萬行之外，此乃為魔業。故知「一華若此，一切土、木形像，竹、帛諸經，剃髮僧、尼，住持三寶，戒定慧學，無論福田及非福田，悉可敬之，一切皆入真實三業供法界海中。」³⁴ 只要是住持三寶，可增上戒定慧三學之象徵皆須恭敬，不論福田或非福田，只要虔心表敬，皆可入於真實三業供養之法性海中。如《法華偈》中云：

若人於塔廟，寶像及畫像

以華香幡蓋，敬心而供養

乃至一小音，皆已成佛道。³⁵

前已論述三業誠敬之供乃為成就無上菩提之淨因。但仍有眾生不明白布施所得的應是人天之福，為何說皆已成佛道呢？為解答眾生之惑，飛錫法師以譬喻來闡明其深義。譬如帝王出巡，身邊帶著眾多的隨從，而這些士兵因跟隨及保護帝王之故，皆被稱為「御」兵，但其若退職返鄉後，即視同庶民，無此「御」字。同樣地，

向若華、蓋、香、燈，不遇《法華經》王命之天仗，實亦報在天宮。今逢三昧寶王，猶當扈從，乃至獻一華，皆已成佛道。³⁶

香華等供養若不與法華之行相應的話，確屬人天福報。而今修念佛之寶王三昧，此猶如御兵之功效，用來輔助法華三昧不輕之行，以此心行來獻一香一華，皆已成佛道之理乃不言而喻。「故《大寶積經·文殊普門會》，會天龍八部，地獄、畜生，色、聲、香等，一切萬法皆三昧者，亦猶毛容巨海，芥納須彌。」³⁷ 以此心行來觀看一切，則萬境萬緣無非三昧之異名，此猶如毛孔能容大海於內，芥子能納須彌於中那般地微妙，臻於空有不二之妙境之中。最後飛錫法師總結說：

法華三昧者，即念佛三昧也。是以如來名此勝定，為三昧寶王、為光明藏、為除罪珠，為邪見燈、迷衢者導、王

子金印、貧夫寶藏，空三昧、聖三昧，陀羅尼真思惟，最勝觀如意珠，佛性、法性、僧性，無盡藏勝方便，大慧光明，消惡觀法三昧等。故知，教、理、行、果，八萬四千波羅蜜門，皆是念佛三昧之異名也。³⁸

以此真空妙有之三昧行持來獻一華，即能遍奉無量微塵法界；念一佛，即能體通未來佛，進而通念三世佛。飛錫所謂「三世」，關鍵就在於「包容一切」。³⁹此寶王三昧超越能所之相待性，絕諸緣慮妄想，超越十方三世之時空隔閡，猶如大海廣納百川，一切法門無非從此三昧而出，亦無不還歸此三昧，體同名異，故曰萬法皆是念佛三昧之異名。

註釋

13. 何松，〈淨土十要思想研究〉，《中國佛教學術論典》(23)碩博士學位論文，頁422。

14. 〈勝天王般若波羅蜜經〉，CBETA, T08, no. 0231。

15. 〈念佛三昧寶王論〉，CBETA, T47, no. 1967, pp. 0141c13-c23。

16. 同前註，pp. 0142a13-a16。

17. 何松(2000)，〈淨土十要思想研究〉，《中國佛教學術論典》(23)碩博士學位論文，頁424。

18. 〈念佛三昧寶王論〉，CBETA, T47, no. 1967, pp. 0139b08。

19. 同前註，pp. 0139b27-b29。

20. 〈大乘入楞伽經〉，CBETA, T16, no. 0672。

21. 〈念佛三昧寶王論〉，CBETA, T47, no. 1967, pp. 0142c14-c17。

22. 同前註，pp. 0142c29-0143a01。

23. 〈維摩詰所說經〉，CBETA, T14, no. 0475, pp. 0544c06-c07。

24. 〈念佛三昧寶王論〉，CBETA, T47, no. 1967, pp. 0143a06-a07。

25. 同前註，pp. 0143a09-a12。

26. 同註110，pp. 0143a18-a22。

27. 〈念佛三昧寶王論〉，CBETA, T47, no. 1967, pp. 0143a29-b04。

28. 〈念佛三昧寶王論〉，CBETA, T47, no. 1967, pp. 0143b23-b24。

29. 同前註，pp. 0143c02-c10。

30. 同前註，pp. 0139c08-c10。

31. 〈悲華經〉，CBETA, T03, no. 0157。

32. 〈大乘方廣總持經〉，CBETA, T09, no. 0275。

33. 〈念佛三昧寶王論〉，CBETA, T47, no. 1967, pp. 0144a04-a08。

34. 同前註，pp. 0144a08-a11。

35. 同前註，pp. 0144a12-a14。

36. 同前註，pp. 0144a22-a25。

37. 〈念佛三昧寶王論〉，CBETA, T47, no. 1967, pp. 0144a27-a29。

38. 同前註，pp. 0144b04-b11。

39. 顧偉康(民86)，〈禪淨合一略〉，頁158。

(待續)

佛經故事的啓示（二十四）

• 何世亮

五十九、長壽因緣

過去有一位大梵天王，名叫婆伽，十分長壽，其壽命經過七十二梵天人壽，尚且不盡，於是便生邪見，以爲自己可以永遠保持壽命。

後來他更自大，以爲自己已經獲得了神通自在，可以隱身不令人看見，除非自己想讓人看見，否則沒有人會知道他的存在。

但是佛以神通力卻察覺到他的心念，就與舍利弗、目連等四大弟子，乘空來坐在大梵天王的頭頂上，舍利弗在口，目連在左，大迦葉右前，大迦梅延在後。

佛告訴大梵天王說：「你自以爲得到永恒自在，爲什麼我們現在能夠坐在你的頭頂上。」

又說：「你爲什麼認爲自己可以永恒自在呢？」

大梵天王說：「我在梵天界中，次第有七十二位的天人壽命結束，我卻沒有什麼改變，後來又有三位大福德的天人死了，我卻沒有死去，所以我就認爲自己可以永恒不滅。」

佛說：「我是一切智人，知道你始生的時候，也看到你死亡的時刻，你不要愚痴自大，以爲自己可以永遠存在。」

大梵天王說：「那麼請佛說我的壽命因緣本末。」

佛說：「你過去曾爲五通仙人，因爲看到衆人乘船入海，

途中遇到大風大浪，有生命的危險，你以仙通力救接衆人於岸上，使這些人免於死亡的災厄，這是第一個因緣，後來你又曾爲一個國家的大臣，當時有一個聚落的人犯了王法，國王大怒，想要誅殺這個聚落的人，那時候這位大臣竭盡家財，救了這些人，這是第二個因緣，因爲這兩個善業的因緣，才能得到長久的壽命，不過經過了三十六劫之後，你也會死亡。」

大梵天王聽完了佛的解說，才完全了解自己的因緣本命，從此不再自大，而且對佛法產生了信心，即得阿那含道。

六十、富那奇

當時有五百位商人，相與結要，欲入大海採寶，就喚富那奇共爲伴侶，富那奇又邀其兄共同前往，其兄答應了，就拿出錢財，供大衆旅費之所需。

於是大家結伴往至大海，順利地取得珠寶，載之回返，中途遇到險難之處，看到了天空出現了三個太陽，大衆都覺得很奇怪，就問前導的人說：「現在出現了三個太陽，是有什麼祥瑞的感應？」

導師回答說：「這是一件可怕的事，一個是太陽，另一個是魚的眼睛，其間的白色，是魚的牙齒，黑暗的地方是魚的嘴巴，我們現在已經位於大魚的魚口，快要被大魚吃到肚子裏去了。」

當大家正惶恐之際，有一位賢者信仰佛法，就告訴大家說：「請大家誠心念南無佛，即可度過危難，三界之大，無過佛者，救厄赴急，矜濟一切，最能覆護苦厄衆生，唯佛神聖。」於是大衆就一心稱誦佛名，摩竭魚聽到了佛名，即刻閉口，沈到海底，衆商人就度過危機，安穩回家。

回家之後，富那奇把一切珍寶送給其兄，說：「我已經爲兄積蓄財寶，舍宅所有，一切具足，子孫七世，食用不盡，唯願大兄，聽我出家。」

其兄說：「我不反對，但是你尙年輕，而且還沒成家，現在出家未免太早，而且佛法深奧，要長久修行才能成就，不是那麼簡單的事，你還是以後再看看。」

富那奇說：「大兄應該知道，人命無常，隨時都有危險，你看我們前次在大海之中，遇到摩竭魚，吸入口中，大家差點沒命，蒙佛神恩，才能脫離危難，所以希望能讓我出家。」

其兄答應了，於是富那奇就與五百位商人來到舍衛國，到於佛所，求索出家，佛即許可，聽使入道，便成沙門，佛爲說法，五百比丘，心意開解，盡諸苦際，成阿羅漢。

唯有富那奇因爲業障深重，佛爲說法，未能暢達，於是精進修行，無有休懈，才入於初果。

富那奇就往白佛言：「弟子欲往至放鉢國，安居三月。」

會長：顏高龍
副會長：孫申娥

會德功福田寺然湛



8月份救濟事蹟

1. 史○安先生：住台南市東區衛國街，五十八歲。案主做過多種工作，也曾開過餐廳及其他投資，但以失敗收場負債幾百萬至今未能清償。今罹癌且轉移骨，下半身癱瘓須案妻全時照顧。育一子一女，案女多年前因車禍過世，案子為料理店助手，會分攤家用，其妻離家多年，留有一子就學中。案妻雖有工作，但為照顧案主而暫停。家計陷入困境，須對外借貸，精神及體力負擔沉重，故本會協助其生活費用伍仟元整。

2. 李○興先生：住南市北區北華街，五十九歲。父母已去世，有姐妹五人。案主因年輕時嗜酒致身體罹患肝硬化、糖尿病，嚴重時整日臥床，大小便失禁。現太太為大陸人士，已結婚十年，長期照顧案主，利用空檔至附近攤販洗碗，領時薪，收入微薄；無子女，現居處為父母留下，老舊簡陋，僅一個房間供案主居住，姐妹均未物質上補助，故本會協助補貼家用貳仟元整。

3. 本月固定幫助戶：黃○勇先生、吳○霖先生、許○和先生、鄭○欽先生、葉○華女士、許○笑女士、許○芳女士，以上各貳仟元整。



哈爾濱松花江中的太陽島

• 贈 閱 •

■ 中華民國一〇七年九月十五日出版
 ■ 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