

中華寶筏

萬法唯識 識外無境

從漢傳佛教天台宗的視角試論人類福祉之提昇
—以《摩訶止觀》「煩惱即菩提」的滅苦論作論述

三廿九青年節情懷之佛教緣起性空生命觀

部派與大乘的思想比較



2018年07月 出版 第76期

ISSN : 2227-7730

2018.07.01第十四屆理事長交接典禮



新舊任理事長印信交接



卸任理事長陳聲漢居士致詞



監交人名譽理事長黃書璋博士致詞



第十四屆理事長王艾居士致詞



中華佛教居士會導師淨耀法師致詞



中華佛教青年會理事長明毓法師致詞



新北市佛教會祕書長大慧法師致詞



本會姊妹會靈友會代表致詞



名譽理事長陳聲漢居士



副理事長陳金財居士



副理事長樂劉玉梅居士



常務理事張碧蓮居士



常務理事林文龍居士



常務理事吳彥隆居士



常務理事潘海濤居士



常務理事董小龍居士



常務理事李倫慧居士



常務理事許旦又居士

2018.07.01第十四屆理事長交接典禮



理事周臺臺居士



理事黃金菊居士



理事丁志勇居士



理事鄭淨元居士



理事曾鄭長椿居士



理事陳文敏居士



理事楊宜純居士



理事周秀芬居士

2018.07.01第十四屆理事長交接典禮



理事董賀閔居士



理事吳文成居士



理事方慶祥居士



理事賴慧玲居士



理事黃麗真居士由常務理事張碧蓮居士代領



理事陳玉美居士



理事吳錦釵居士



候補理事陳雪民居士

2018.07.01第十四屆理事長交接典禮



常務監事召集人方秀堅居士



常務監事陳賽玉居士



常務監事洪一郎居士



監事張賴淑櫻居士



監事鄭月玉居士



監事馮肅蘭居士



監事趙正芳居士



監事徐萬成居士

2018.07.01第十四屆理事長交接典禮



監事聶維汝居士由常務監事洪一郎居士代領



候補監事連甦居士



候補監事馮友蘭居士



候補監事詹麗卿居士



名譽理事長黃書瑋博士



名譽理事長陳聲漢居士



名譽理事長張定中居士由張夫人代領



榮譽理事長鄭振煌居士由維覺學會理事洪錦亮居士代領

2018.07.01第十四屆新任理事長王艾居士頒發聘書



導師敏林堪千仁波切由其秘書許旦又居士代領



導師淨耀法師



特別顧問安虎生居士由副秘書長陳子勤居士代領



法律顧問潘海濤居士



顧問林國富居士



顧問冷春菊居士



顧問樂崇輝居士由常務理事吳彥隆代領



顧問林聰標居士

中華寶筏季刊

Precious Raft Quarterly

中華民國 76 年 9 月 10 日創刊

中華民國 107 年 7 月 30 日出刊

發行所：中華佛教居士會

LAY BUDDHISTS' ASSOCIATION

REPUBLIC OF CHINA

發行人：王艾

社長：鄭振煌

總編輯：鄭振煌

主編：李倫慧

編輯：中華寶筏雜誌編輯委員會

攝影：吳文成、昌國燕、李倫達、

史國材、薛士元

社址：台北市大安區羅斯福路三段281號12樓

12F, 281, ROOSEVELT ROAD,

SECTION 3, TAIPEI, R.O.C.

郵撥帳號：00153196

戶名：中華佛教居士會

電話：(02)2362-0223

(02)2364-1948

傳真：(02)2362-8824

網址：<http://www.lbaroc.org>

e-mail：laybatw@gmail.com

承印：博創印藝文化事業有限公司

電話：(02)8221-5966

出版登記：行政院新聞局出版事業登記局版台

誌第 2362 號

郵政登記：中華郵政台北雜字第 1308 號執照

ISSN：2227-7730

封面：諦聽／昌國燕攝影

編輯室報告

為了保護環境，減少砍伐樹木，響應節能減碳，《中華寶筏》雜誌從 76 期（2018 年 7 月）開始，改成電子書，敬請至中華佛教居士會網站 <http://www.lbaroc.org> 點「中華寶筏」欄位閱讀。

唯識學強調「境無唯識」，境非指外境，而是指現行於八識的相分。我們因為作意外境，第六識相分生起，把相分誤以為是外境，而相分來自阿賴耶識的習氣，所以種種喜歡、不喜歡或沒有感覺的情緒，其實出於自己的習氣，而非外境。這些情緒的作用力會熏習第八識成為新的習氣，當眾緣和合時，又會現行於前七識，讓我們分別取捨，輪迴不已。

如何將種子清淨？不要有遍計所執性（情有理無），一切都是依他起性（理有情無），明白這一點就能夠圓滿成就實性、清淨性（圓成實）。為令眾生不執著三自性為真，故云三無自性性。對遍計所執性說相無自性性，對依他起性說生無自性性，對圓成實性說勝義無自性性。

唯識的修行方法著重於心王（八識），去除較不重要的色法、心所法等，而最重要的是第八阿賴耶識的種子（習氣），轉染污的種子為清淨，轉識成智，轉凡入聖。

中華佛教居士會

LAY BUDDHISTS' ASSOCIATION
OF TAIWAN



目錄 Contents 第 76 期

編輯室報告	01
-------------	----

寶篇

萬法唯識 識外無境 鄭振煌	4
從漢傳佛教天台宗的視角試論人類福祉之提昇 一以《摩訶止觀》「煩惱即菩提」的滅苦論作論述 趙東明 ..	19
三廿九青年節情懷之佛教緣起性空生命觀（一） 釋明光	46

花篇

南傳佛教的建寺文化（四） 王武烈	50
部派與大乘佛教的思想比較 陳珍琳	58
視危機為轉機 釋定仰	62

法音傳播	63
------------	----

徵信錄	68
-----------	----

寶
箴



萬法唯識 識外無境

鄭振煌

一、前言

部派佛教（實在論觀點）主張「人空法有」，「法有」是指有為法雖因緣所生，卻皆有體（地水火風空識六大）。大乘性空唯名系進一步空掉有為法的體性，其真義應是龍樹菩薩所詮「緣起故性空，性空故假名」的八不中道，遠離空有二邊，屬於「遮詮」的中道觀；但無知者卻執「不有」而忘了「不空」，成為極端的偏空、頑空。為糾正此弊，大乘虛妄唯識系主張「無境唯識」，無境故「不有」，唯識故「不空」，亦屬於「遮詮」的中道觀。至於大乘真常唯心系的「如來藏緣起」、「法界緣起」、「一乘實相」等，則屬「表詮」、「一切不二」的中道觀。

唯識學出發於認識論，而歸於本體論。但是到了本體的唯識論，又覺得若執本體為實有，則有違性空義，才又轉回認識論上的「唯識」，而非實有的本體論。故唯識（梵 vijñapti-mātratā）是「唯表」之義，「無境唯識」是「境唯識表」，而非「境無識有」，因為識也是緣起性空的顛倒妄想。唯識行的轉依是透過轉能依（第六、七識）而轉所依（第八阿賴耶識），使前五識能如實觀照外塵，即轉八識成四智，而非「遮境又執識」。

二、兩種唯識思想

（一）「唯一心作」的唯識

六十卷《華嚴經·十地品》第六地說：「三界虛妄，但是一心作。」八十卷《華嚴經·十地品》則譯為：「三界所有，唯是一心。如來於此分別演說十二有支，皆依一心如是而立。」三界一切眾生的生死輪迴可以用十二緣起支表示，而十二緣起支都是依一心（阿賴耶識）如是而立。如是，就是緣起緣滅的真如性。三界不在心外，而是在心內，依阿賴耶識中的種子異熟變而安立上下界。

(二)「即心所現」的唯識

《解深密經·卷三》說：「我說識所緣，唯識所現故……此心如是生時，即有如是影像顯現。」「現」有二義：現起和變現。沒有一法不是由我們的認識作用分別出來的；宇宙人生、世間萬有全是阿賴耶識中的種子變現（識轉變）出來的，於心識外，沒有實體的我、法。這是立足在認識論上，從能知、所知的關係上探發。「唯識」義即簡去心外諸法，持取識心。

三、八識心王

心（citta）是精神作用的主體，意（manas）、識（vijñāna）是心的異名；三者有不同的功能。此心並非吾人胸腔中的肉團心（hṛdaya 心臟）也非大腦，也不是真如（bhūta-tathatā, tathatā）心。心的功能時有時無，故稱「妄心」。「妄」指虛妄，緣起緣滅，無常迅速，自性空，有而不真實，並非斷滅。比如，因果是有，但是因和果都是可以改變的，所以是虛妄。功能潛伏時稱種子，種子起現行時稱為識。有部《俱舍論》依心的不同功能分為眼、耳、鼻、舌、身、意六識，大乘唯識家將第六意識再細分出第七末那識、第八阿賴耶識。有偈曰：

八個兄弟一個胎，一個伶俐一個呆；

五個門前做買賣，一個在家把帳開。

「八個兄弟一個胎」，八識心王皆以種子為胎。

「一個伶俐一個呆」，第七末那識最伶俐（亦恆亦審），第八阿賴耶識最癡呆（恆而不審）。

「五個門前做買賣」，五淨色根接觸五塵所起的五識了別作用。

「一個在家把帳開」，第六意識有分別作用。八識中作用最強，指揮、出主意、造業、相應心所最多。

八識作用表

八識	前五識	第六意識	第七末那識	第八阿賴耶識
相應心所	34	51	18	5
三境	性境	性境、獨影境、帶質境	帶質境	性境
三性	善、惡、無記	善、惡、無記	有覆無記	無覆無記
三量	現量	現量、比量、非量	非量	現量
恆審	不恆不審	不恆而審	亦恆亦審	恆而不審
功能	了別五塵外境	分別內外境	思量起四惑	集起

唯識學以彌勒菩薩（Maitreya）所說，唐玄奘大師所譯的《瑜伽師地論・本地分》十七地論為根本。十七地中，以「五識身相應地」（卷一）、「意地」（卷一至卷三）為先，表示佛法以心識為萬法之主。這二地是有關內六處的論題，除了部份的阿賴耶識論句外，都是阿含的觀點。關於「心意識」，《瑜伽師地論・卷一》說：

云何意自性？心，謂一切種子所隨依止性，所隨性；體能執受，異熟所攝阿賴耶識。意，謂恆行意，及六識身無間滅意。識，謂現前了別所緣境界。

心是一切種子的所依所隨，能執受種子、根身、器界，也是異熟果總報體，指阿賴耶識。意指恆行的第七末那識，也指不恆行的第六意識。識指現前了別所緣境界的前五識。

護法菩薩等造，玄奘大師譯《成唯識論・卷五》則曰：

薄伽梵處處經中說，心意識三種別義。集起名心，思量名意，了別名識，是三別義。如三義雖通八識，而隨勝顯，第八名心，集諸法種、起諸法故；第七名意，緣藏識等，恆審思量為我等故；餘六名識，於六別境，麁動間斷，了別轉故。如《入楞伽》伽他中說：「藏識說名心，思量性名意，能了諸境相，是說名為識。」

全部八識雖然都有心、意、識的三種功能，但第八識的集起功能強，故稱為心；第七識的思量功能強，故稱為意；前六識的了別境功能強，故稱為識。

玄奘大師的上座弟子窺基，紹承其師的嫡統，開創法相唯識宗，所著《大乘百法明門論解・卷一》則詳細解釋心有六義：

心法者，總有六義：一、集起名心，唯屬第八，集諸種子，起現行故。二、積集名心，屬前七轉識能熏，積集諸法種故。或集起屬前七轉，現行共集，熏起種故；或積集名心，屬於第八含藏，積集諸法種故。三、緣慮名心，俱能緣慮自分境故。四、或名為識，了別義故。五、或名為意，

等無間故。六、或第八名心，第七名意，前六名識，斯皆心分也。

第一、集起義，指第八識。心有集、起兩種功能。集：收集、保持、記憶；起：起現行、識變、回憶。心能收集過去的經驗，之後，當我們跟環境互動時，就把過去對此事物的認知及經驗拿出來用。

第二、積集義，指前七轉識。前七轉識在現行、造作一切身語意時，積集諸法種子而熏習在第八識中。

或者以集起義指前七轉識，以積集義指第八識。這是因為前七轉識現行共集，熏習種子在阿賴耶識而後又轉起種子為現行；而第八識積集諸法種子。

第三、緣慮義：指全體八識都能緣慮（見分）自體的境（相分）。

第四、識義：了別之意。前五識能了別外境，第六意識既能了別外境（五俱意識作用），也能了別內境（獨頭意識作用），第七、第八識只能了別內境。

第五、意義：是「等無間」的意思。眾生的心、念頭前後等流相續，它不是一，不是一個不變的靈魂。心念不斷的生生滅滅，即生即滅，即滅即生。

第六、心依功能不同分成三種：心（第八識）、意（第七識）、識（前六識）。

四、阿賴耶識

第八阿賴耶識是八識心王之王，是前七識的根本，也是宇宙萬法的本源，輪迴總報體的真異熟。

阿賴耶識（ālaya-vijñāna），義譯為「藏識」、「無沒識」，永不失沒壞滅。是從 ā（執著）之義引申而來。原始經典又以阿賴耶為棲息處、貯藏處、家宅。《成唯識論·卷三》云：

說一切有部增壹經中亦密意說此名阿賴耶。謂愛阿賴耶、樂阿賴耶、欣阿賴耶、慧阿賴耶。謂阿賴耶識是貪，總別三世境，故立此四名。

一切有部《增壹阿含經》密意說阿賴耶識，意思是愛樂欣慧、貪，是形成三世總報、別報的主因。

《解深密經》稱阿賴耶識為阿陀那識（ādāna-vijñāna）。阿陀那是執持的意思，能執持種子、根身、器界。《宗鏡錄·卷四十七》曰：

寶箴

此識有能藏、所藏、執藏義故，謂與雜染互為緣故，有情執為自內我故。古釋云：一能藏者，即能含藏義。猶如庫藏，能含藏寶貝，得藏名。此能含藏雜染種，故名為藏，亦即持義。二所藏者，即是所依義。猶如庫藏是寶等所依故，此識是雜染法所依處故。三執藏者，堅守不捨義。猶如金銀等藏，為人堅守執為自內我，故名為藏；此識為染末那堅執為我，故名為藏。

（一）能藏：貯藏前七識所熏的種子、根身、世界，永不失沒，像大倉庫能藏萬物，又如電腦的記憶體。

（二）所藏：受前七識的熏習，所藏的是前七識的業力習氣。譬喻，前七識是攝影，第八識是所攝的膠捲。猶如電腦記憶體所藏的是輸入的一切資料。

（三）執藏：為末那識執著的對象，微細難測。第七識執著第八識的見、相二分為我（人我）、所（法我），貪愛不捨，我愛執藏。



阿賴耶識別名種子識，攝持一切種子，待緣展現，生起萬法，為種子集散過轉之地。種子為過去活動熏生的結果，又是未來諸法生起的根據。

因相（能藏、種子識）：阿賴耶識含攝一切種子，作為一切法生起的根據。

果相（所藏、異熟識）：阿賴耶識承受前輩子的活動影響，是善惡業引生的異熟果報。人我、法我二執都是從阿賴耶識轉出，以總報（真異熟）為依。

識轉化：一切存在都是阿賴耶識中種子所現行的影像，外境並無真實的存在。八識有三類能變：第八阿賴耶識為異熟能變，第七末那識為思量能變，前六意識為了別境能變。「識變」是唯識學的獨特理論。這就去除部派佛教的實

在論（法有）觀點，並把外境收歸阿賴耶識。所以，部派佛教沒有本體論，唯識學只有認識上的「唯識無境」。

五、唯識二義

「唯識」譯自二個梵語：（1）vijñāna-mātratā: vijñāna 泛指八識，特指第八識，主要解釋有情邊的「三界唯心造」。（2）vijñapti-mātratā: vijñapti 是 vijñāna 的動詞完成式，是心已經完成識別的作用，主要解釋無情邊的「萬法唯識現」。

從無著菩薩造《大乘莊嚴經論》，到世親菩薩造《唯識二十論》、《唯識三十論》，論題的「唯識」，梵文都是 vijñapti-mātratā（唯識表）；而元魏菩提流支（Bodhiruci）以來，直到唐玄奘、義淨大師，卻一致譯為「唯識」。為什麼大家不翻譯為「唯識表」呢？

世親《唯識二十論》的長行說：「安立大乘三界唯識，以契經說三界唯心；心、意、識、了（別），名之差別。」心（第八識）、意（第七識）、識（第六識）、了別（前五識），雖然名稱不同，而意義是一樣的。心、意、識、了的識，當然是 vijñāna，但是，論題 vijñapti-mātratā（唯識表）卻以 vijñāna-mātratā 的「唯識」來翻譯，可見 vijñāna 與 vijñapti 二詞應有相當的共同性！

其實，「表」與 vijñapti 的意義並不完全一致。vijñapti 就是表色（vijñapti-rūpa）、表業（vijñapti-karman）的表。《阿毘達磨順正理論·卷三十三》解釋「表業」的定義：「表示自心，令他知故。」《瑜伽論記·卷二》說：「審決二思，意相應故，作動意故，說名意業。動發勝思，發身語故，名身語業。」思有審慮思、決定思、動發思三種，動發思即表業，是把思心所表現為身、語二業，已經離開思心所，而唯識表（vijñapti-mātratā）的「表」是五遍行的「受」心所，必須經過「想」心所，才能發展到表色（vijñapti-rūpa）、表業（vijñapti-karman）的表（思心所的動發思）。因此，古德將 vijñapti-mātratā 譯為「唯識」，實具深意。

總之，vijñapti-mātratā 譯為「唯識」，其意義不是「唯一識」，而是「不離識表」，正是「萬法唯識現」的意思，萬法是無自性的存在，而識現有見、相二分。「唯識變現」，係就吾人認識外境的覺知作用而言。故唯識學是認識論，也是實踐論，是在認識的當下修，思惟就是修。

六、萬法唯識 識外無境

世親菩薩造《唯識二十論》、《唯識三十論》，旨就在破遣外境實有的妄執，以明「萬法唯識，識外無境」之理。「無境」非有，「唯識」非空，戒賢論師依《解深密經·卷二》之意，判唯識為非有非空的第三時中道了義教。

「無境」指一切外境皆緣起無自性空，非「常一主宰」。「唯識」指一切外境只是心識的變現，而非實存於外。窺基《大乘法苑義林章·卷一》說：

識者了別義。識自相、識相應、識所變、識分位、識實性，五法事理皆不離識，故名唯識。不爾，真如應非唯識；亦非唯一心，更無餘物。攝餘歸識，總立識名；非攝歸真，不名如也。……唯有三義。一簡持義，簡去遍計所執生法二我，持取依他、圓成識相識性。成唯識云：「唯言為遮離識，我法非無，不離識心、心所等。」二決定義，故舊《中邊頌》云：「此中唯有空，於彼亦有此。」謂俗事中定有真理，真理中定有俗事。識表之中，此二決定，顯無二取。三顯勝義，瞿波論師《二十唯識釋》云：「此說唯識，但舉主勝，理兼心所。如言王來，非無臣佐。」今此多取簡持解唯，識者心也。

《百法明門論》將世出世間法分為五位百法，心王法是識自相，心所法是識（心王法）相應，色法是識（心王法、心所法）所變，心色不相應行法是識色（色法、心王法、心所法）分位差別假立，無為法是識（心王法、心所法）實性，所以五位百法都不離識，稱為「唯識」，連真如也都是「識的實性」。有為法和無為法都是無我（無自性、空性），無為法是有為法「所顯示」之法。有為法是事相，無為法是事相的理體，二者不一不異。「唯識」並非「唯一心」、更無其他事物。萬法都攝歸於識，並非攝歸於真，所以不稱為「如」。「唯」有三義：一是簡持義，遮遣遍計執的人我、法我，持取依他起的識相、圓成實的識性。二是決定義，萬法不離識，萬法決定是識，識決定是萬法，能取、所取雙泯。三是顯勝義，心王勝於心所，講心王就已包括心所，故唯識的識包括心和心所。三義之中，「簡持」最重要。從「唯」的三義看，唯識就是「瑜伽行」，並非紙上談兵的心理學而已。

歸納百法皆不離識如圖示：



《成唯識論·卷七》云：「如是諸法，皆不離識，總立識名。唯言但遮愚夫所執，定離諸識實有色等。」萬法不離識，都是第八識種子所變現，以破遣凡愚眾生執著離諸識實有諸法。《百法明門論》先述百法不離識現，再揭橥「一切法無我」——補特伽羅無我、法無我。

《唯識二十論》開宗明義就說：

安立大乘三界唯識，以契經說三界唯心。心意識了，名之差別。此中說心，意兼心所。唯遮外境，不遣相應。內識生時，似外境現。如有眩瞤見髮蠅等，此中都無少分實義。

《轉識論》也說：

又說唯識義得成者，謂是一切法種子識，如此如此造作迴轉。或於自於他，互相隨逐，起種種分別及所分別。由此義故，離識之外，諸事不成。此即不淨品，但遣前境，未無識故。

釋曰：謂是一切種子識者，是阿梨耶識，為諸法種子及所餘七識種子，並能生自類無量諸法，故通名一切法種子識也。（中略）種種所作，並皆是識，無別境界。

阿梨耶識（第八阿賴耶識）即種子識、根本識，它是前七識的根本，在「因能變」（生變）時，種子生起第八識；在「果能變」（緣變）時前七識相繼生起，八識識體各自生起見分、相分。由阿賴耶識的種子緣變生起種種分別，皆

具能所：能分別即是識（見分），所分別即是境（相分）。能即是三自性中的「依他起性」，所即是「遍計所執性」（分別性），能所皆無是「圓成實性」。故一切唯有識，識外無境。

《唯識三十論》第十七頌亦云：「是諸識轉變，分別所分別，由此彼皆無，故一切唯識。」諸識轉變成分別及所分別，而二者皆無，故一切唯識。

七、種子、熏習、現行

（一）種子

既然「唯識無境」，吾人五根接觸五塵在五識呈現的影像又從何而來？當然從眾因緣而來，唯識家安立種子為最重要的親因緣，而種子是過去七轉識現行所熏習在阿賴耶識的氣分。五根接觸五塵等增上緣，加上所緣緣、等無間緣，使得親因緣的種子，生起一切有漏、無漏法，種子的這種功能未發生作用時，不稱識而稱種子或習氣。《成唯識論·卷二》云：「此中何法名為種子？謂本識中，親生自果功能差別。此與本識及所生果不一不異，體用因果理應爾故。」

種子是阿賴耶識中能生自果的功能，種子不同，果就不同。種子是用，阿賴耶識是體；種子是因，所生果是果。因此，種子、阿賴耶識、果三者不一不異。

種子的體性有六義：剎那滅、果俱有、恆隨轉、性決定、待眾緣、引自果。

種子的類別：有漏種子和無漏種子。有漏種子為阿賴耶識所攝持，「故是所緣」，是產生種種現象、三界六道受生死的種子。又可分為三種：名言種子（又稱名言習氣，有顯境、表義二種名言）、我執種子、有支種子（又合稱業習氣）。無漏種子是能生菩提的因，我空、法空，故不是阿賴耶識所緣。

（二）熏習

種子又名習氣，是現行熏習的氣分。《八識規矩頌》說：「受熏持種根身器。」指阿賴耶識的受熏功能。熏就是熏習，像衣櫃裡放香水、香精，衣服就會一直受熏香氣。阿賴耶識接受前七識的熏習，攝持種子，完全保留身口意三業的「氣分」（經驗的痕跡），待緣內變根身，外變器世間。《唯識三十頌》第七頌曰：「由一切種子，如是如是變，以輾轉力故，彼彼分別生。」變是潛藏的種子起現行，現行又熏種子，成為新種子，新種子復起現行，「如是如是變」，就生起八識的相分和見分。

（三）現行

種子生現行，現行熏種子。種子為能生因，現行是所生果；現行又是能熏

因，種子所熏果。種子、現行、熏習，三法展轉，因果同時。念念相續，恆轉如瀑流。

八、因能變、果能變

萬法唯識現，萬法是所變現，八識是能變現。萬法可分五位百法，皆唯識所現。八識就其識體來分，有異熟、思量、了別境三類能變識；就種子起現行的過程來說，則有因能變（*hetu-pariṇāma*）、果能變（*phala-pariṇāma*）二類能變識，因能變的「變」是轉變、生變，果能變的「變」則為變現、緣變。

羅實憲先生《唯識方隅·諸行》說，因能變有三解：

- （一）因能變唯自種子：因，謂阿賴耶識所攝持之種子，不論其為名言種子或業種子，相分種子或自體分種子，皆有能生果之功能，名因。此因種子，能變生心、心所之自體分（自體分與見分同一種子而生，故自體分種子即見分種子）、相分（別有種子之相分），及能變生後剎那之自類種子，故名能變（因即能變，持業釋）。此解全依《識論》。
- （二）因能變通種現：窺基於《識論述記》十二中別出己見，以為種子為因變生現行固是因能變，現行為因而熏生種子亦應是因能變。此解於理可通，然攝法太廣；以依此解，則一切行皆是因能變，安立因能變名反無用故。此解雖出自窺基，然慧沼作《了義燈》，已棄不用。
- （三）因能變唯自體分種：近人熊十力於所著《佛家名相通釋》下云：「因變，即種子為因，而生識體。果變，即由識體現起相見二分。（中略）如眼識心王自證分，從其自種而生；故說彼自種為因能變。即此心王自證分上，現起相、見二分；便說此心王自證分，為果能變。」熊氏此說，於相見同種家可通，於相見別種家說不通。何以故？以相分種子既不屬因能變，亦不屬果能變故。熊氏既許有一分相分別有種子，而又不說此種子是因能變，可見其攝義不周也。故三說中，以第一說為勝。

按《成唯識論·卷二》曰：

能變有二種。一因能變，謂第八識中等流、異熟二因習氣。等流習氣由七識中善惡無記熏令生長，異熟習氣由六識中有漏善惡熏令生長。二果能變，謂前二種習氣力故，有八識生現種種相。等流習氣為因緣故，八識體相差別而生，名等流果，果似因故。異熟習氣為增上緣，感第八識，酬引業力，恒相續故，立異熟名；感前六識酬滿業者，從異熟起，名異熟生，不名異熟，有間斷故。即前異熟及異熟生，名異熟果，果異因故。此中且說，我愛執藏、持雜染種、能變果識，名為異熟，非謂一切。

因能變指阿賴耶識中的等流、異熟二種習氣，它們來自過去現行心所法的熏習。果能變指一切現行心、心所法的自體分。自體分以自種子為因而得生，故望因而名果。此現行果（自體分）於生起的剎那，即轉變為相、見二分，故名此自體分為能變。（果即能變，亦持業釋）

「識變」包含因能變（種子）及果能變（現行），二者本非二事，亦非異時。這是因為種子起現行（自體分）的剎那，同時變生相、見二分；若相分別有種者，則由自體分種挾相種而俱起，仍得說是自體分的所變。

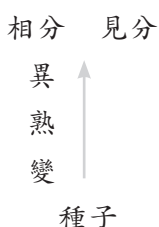
一切法生起，都是種子起現行的果。心法之生起要具足四緣：親因緣（種子）、增上緣、所緣緣、等無間緣；色法只需親因緣、增上緣。這種仗因托緣而生起一切根身、眾生、世出世間法，稱為阿賴耶緣起。

一切種子現起諸法時，有兩種之別，一是現起與三性（善、惡、無記）色心各自之自性等同流類之法，一是善惡種子資助其他劣弱的無記性種子而令現起。前者為產生萬法的親因緣種子，稱為名言種子、等流習氣。此親因緣種子係由前七識現行（有善、惡、無記三性）於第八識中所熏生，能使色心之三性種子引生等同流類的結果，故稱等流習氣。即善因生善果，惡因生惡果，無記因生無記果，心法的種子生心法，色法的種子生色法。後者為產生萬法的疏因緣種子，稱為業種子、異熟習氣。此疏因緣種子係由前六識善惡二業於第八識中所熏生，勢用殊勝，能扶助其他劣弱的無記性習氣，產生無記的結果。異於自性善惡，而令無記性種子結果，故稱異熟習氣。

二種習氣或為親因緣，或為疏因緣，都能轉變而產生諸法，故名因能變。等流習氣引生與種子同類的現行，異熟習氣引生與種子異類的現行。

總之，因能變為能變之意，即指等流、異熟二因能轉變引生等流、異熟二

果。如以種子談第八識之能變，係指種子識，而非現行識。就因位有漏心而言，由等流之力，生八識三性之果；由異熟之力，生「有覆無記」的第七識，及前六識無記之果。若就無漏種子而論，據《成唯識論述記·卷四》所舉，唯第六、第七識的種子及現行有等流之因果，而無異熟之因果。佛果的八識現行，由於無熏習之義，亦唯有等流而無異熟。



（種子異熟變產生相分與見分）

九、唯識中道

（一）三自性與三無自性

八識緣境變現萬法，其性質有三種。《解深密經·一切法相品》云：「謂諸法相略有三種，何等為三？一者遍計所執相，二者依他起相，三者圓成實相。」文中，「相」作「性」解。

三性的關係「不一不異」，強調在依他起的當下那一念中，就有遍計所執性和圓成實性，二者可隨念生滅、隨念呈現。

心識的見分、相分皆是依他起，「他」指「因緣」，諸法是仗因托緣而起的。一切萬法的現起，對有情眾生來說是依識變，是由於阿賴耶識中的種子產生異熟變，變出了外物的「似相分」，這是依他起性、因緣假合、虛幻的。眾生不了解此理，就遍計所執，計度分別，執著萬法為實有，心情隨之起伏、騷動不安。

依他起性（有為法）的當體就是圓成實性（無為法），依他起是就「相用」來說，但是「體」是圓成實。當「種子起現行」時，如果能不遍計執，了知緣起性空，當下就證得圓成實性、平等真如。

《唯識三十頌》第八頌云：「即依此三性，立彼三無性，故佛密意說，一切法無性。」世俗諦假名安立有三自性（*trilakṣaṇā*, *trisvabhāva*），但就勝義諦而言，三自性就是三無自性，以此顯示非有非空的中道義。世俗諦的實性即勝義諦，故遍計所執性即相無自性性，依他起性即生無自性性，圓成實性即勝

義無自性性。一切法皆無自性，世尊在《解深密經》中，為著說明心識清淨以後的境界，慈悲方便，說有「圓成實性」；圓成實性是勝義無自性性，就是唯識實性——真如。

中道的證悟，依於轉捨染污心、轉得真如心。阿賴耶識是一切法的所依，有何種因緣就起何種現象，無始時來受到煩惱染污，是一有漏性的存在，直至煩惱滅盡時才能捨染成淨，轉識成智，生起無漏的佛境界。

阿賴耶識依於真如，因妄想分別而生。阿賴耶緣起是染分緣起，真如緣起則是淨分緣起。真如即是圓成實性、無為法、實相。真如隨阿賴耶識而流轉法界、三界六道，故眾生亦有佛性，心佛眾生三無差別。

因此，明唯識性（真如）是修行的關鍵；修唯識行，證圓成實性，即證真如。斷我、法二執，滅煩惱、所知二障；證得我空、法空、空亦空，即證大菩提與涅槃，圓滿佛果。

十、唯識行

《唯識三十頌》第七頌曰：「由諸業習氣，二取習氣俱，前異熟既盡，復生餘異熟。」揭示：生死相續起於內因，非關外緣。生死輪迴，起於造業，業就是身語意行為的果。有情在三界六道中輪迴生死，是由於善惡業力所招感，是由於無貪等三善根及貪瞋癡等諸煩惱所造作。習氣是當造業時，其氣分回熏藏識，留下了類似本業的功能。業來自與前六識相應的思心所，有業必然感召三界的輪迴，而前六識的根則在第七末那識（意根）。

二取習氣（名言種子、我執種子）是生起異熟果的親因緣，業習氣（有支種子）是生起異熟果的助緣。當一期生命告終，由於業習氣與二取習氣熏成的種子，又招感來世的異熟果（生死輪迴的阿賴耶識），如此輾轉相生，有情眾生就在三界中生死相續，輪迴不已。

所以，修行在因地修，從第六識下手，明唯識相、唯識性，修唯識行，轉識成智，親契真如。《成唯識論集解·卷十》說：「六七因中轉，五八果上圓。」

《八識規矩頌》說明第六、七識因中轉的情形：「發起初心歡喜地，俱生猶自現纏眠，遠行地後純無漏，觀察圓明照大千。」「極喜初心平等性，無功用行我恒摧，如來現起他受用，十地菩薩所被機。」第六、七二識在入初地時，開始轉為妙觀察智和平等性智；到第七遠行地後，第六識純無漏，到第八不動地

無功用行，第七識我恆摧。至於第八、前五果上圓的情況則是：「不動地前纔捨藏，金剛道後異熟空，大圓無垢同時發，普照十方塵剎中。」「變相觀空唯後得，果中猶自不詮真，圓明初發成無漏，三類分身息苦輪。」十地滿心，金剛喻定生起，第八識轉為大圓鏡智、前五識轉為成所作智，成就佛果。

破遣外境的實有，明百法皆不離識，識外無境是唯識學的基本立論。「識外無境」的修行次第約有三大步驟：

第一、攝境歸識。透過析空法，了解一切境界皆是因緣和合而成的，無自性、無常性、無我性，並非真實存在，而是虛幻的、是空性的，如此觀照就把境界攝歸內心。接著觀照自己的心識，探究八個識的行相。

第二、攝雜歸純。先攝心所法歸心王法，再攝心王法中的相分歸見分、攝見分歸自體分，最後攝前七識歸第八阿賴耶識。

第三、攝妄歸真。妄，就是會變化、生住異滅的整個八識，尤其指第八阿賴耶識。真，就是不變的真如。轉有漏的八識為無漏的四智。

原始佛法說識有六，內識和外境皆有體。大乘唯識學將第六意識細分為三，建立八識，攝境歸識，「識外無境」，外境無體，若進一步了知內識亦無體，即是轉識成智。《大乘入楞伽經》、《決定藏論》又安立第九識菴摩羅識（amala vijñāna），作為第八識的所依，義同轉第八識所成的大圓鏡智，密宗則稱為法界體性智，因為它是法界的體性。

若純就唯識觀而言，則有五重。守拙法師《略述唯識義・卷三》云：

觀門次第，從麤至細，摠有五重。一遣虛存實識：謂觀遍計所執，唯虛妄起，無所用，應正遣空，情有理無故。觀依他圓成，諸法躋實，二智境界，應正存有，理有情無故。若尔何故得言唯識？唯言但遮愚夫所執，定離諸識實有色等。識言摠顯一切有情各有八識、六位心所，所變相見，分位差別，及彼空理，所顯真如。識自相故，識相應故，二所變故，三分位故，四實性故。如是諸法，皆不離識，摠立識名。二捨濫留純識：謂雖觀事理皆不離識，於此內識有境有心。識唯內有，境亦通外。恐濫外故，但言唯識。三攝末歸本識：謂見相二分俱依識有，若離識自躋本，末法必無，是故攝末歸本，名曰唯識。四隱劣顯勝識：謂心及心所俱能變現，以心王勝，而心所劣。隱劣顯勝，名為唯識。五遣相證性識：謂

識言所表，具有事理。事為相用，遣而不取。理為性躰，應求作證。遣事證理，名曰唯識。

第一重，遣虛（遍計執）存實（依他起、圓成實）識。第二重，捨濫（相分）留純（見分、自證分）識。第三重，攝末（相分、見分）歸本（自體分）。第四重，隱劣（心所）顯勝（心王）識。第五重，遣相（依他起）證性（圓成實）識。

十一、結語

唯識宗以「萬法唯識所變」立論。《唯識三十頌》第十七頌云：「是諸識轉變，分別所分別，由此彼皆無，故一切唯識。」此，指能緣的見分、所緣的相分；彼，指根身、器界。種種的我相、法相，能緣、所緣都只是識體作用而已，若去除「識」，就沒有外境的我相、法相，更沒有內境的見分、相分，即二無我——補特伽羅（人）無我、法無我。我們所認知的實我、實法，只不過是因緣和合的假有。

一切諸法的體性就是無為法，無為法是用我們的心去領會的，識一旦清淨後就生起無為法；體悟二無我，就證得無為法——真如。證悟無為法是修行的目的：識變的無為法，是就修行的相而言，轉識成智；法性的無為法，是就萬法的體而言，法爾如是，不修才是真修。

「萬法唯識，識外無境」。一切法唯識所變，沒有外境的真實存在。若知三界唯心——三界唯依第八識而有，依第八識種子所生，都是依他起性（識的虛妄分別），生無自性，緣起性空，就能捨遍計所執性（第八識業力習氣執著），證圓成實性（真如）。

日常生活中，不要「遍計執」，在「依他起」中捨「遍計執」，就是「圓成實」。

不要總是責怪外境、歸咎他人，一切都是自己的第八識種子在起現行、在分別愛憎，恆起執著，所謂「生死相續起於內因，非關外緣」，能如是審察，了知諸法空寂。知「識相、識性」皆不離心，掌控心、淨化心、消弭習氣、淨性現前，圓滿自我；進而運用智慧、慈悲、方便利益眾生，圓滿人生，圓滿世界。

從漢傳佛教天台宗的視角 試論人類福祉之提昇 ——以《摩訶止觀》「煩惱即菩提」的 滅苦論作論

趙東明*
華東師範大學哲學系講師

摘要

本文旨在闡述中國佛教天台宗實際創始人智者大師（智顗，538～597）所說《摩訶止觀》中的「滅苦」論，以藉用此漢傳佛教天台宗的視角，來嘗試說明如何提昇人類之福祉。「滅苦」，即意味著滅除痛苦，達至寂滅（梵 *vyupaśama*）、解脫（梵 *vimokṣa*）的涅槃（梵 *nirvāṇa*）境界。所以，「滅苦」論也就是止息煩惱（梵 *kleśa*）、化煩惱為菩提（梵 *bodhi*）的理論。這又可分為抽象思維的心性論和實際行持的功夫論，而滅苦論若用天台宗「圓教」的用語，其實是「煩惱即菩提」、「無明即法性」、「一色一香無非中道」、「無苦可捨，無明塵勞即是菩提」……等等。

本文即著重在《摩訶止觀》中心性論與功夫論的探討。文章主要分為二大部份：第一個部份是說明天台圓教「煩惱即菩提」的心性論，亦即物物皆中道實相之「一色一香無非中道」的實相理論。第二是闡述達至「煩惱即菩提」的功夫論，說明發大心、修大行（四種三昧）、二十五前方便、十境、十乘觀法。

關鍵詞：止觀、百界千如、一念三千、一色一香無非中道、四種三昧、二十五前方便、十境、十乘觀法

* 臺灣大學哲學研究所博士（2011年6月），臺灣中央研究院中國文哲研究所博士後研究員（2012年1月～2013年8月），2013年9月開始在華東師範大學哲學系任教。

一、前言

所謂的「止觀」。「止」，梵語 *śamatha*，音譯為「奢摩他」，為止息一切外境與妄念，而專注於特定之對象；「觀」，梵語 *vipaśyanā*，音譯為毘婆舍那，為對專注的對象升起觀照的智慧之意。簡言之，止觀就是「定慧」，也就是佛教宗教實踐以達解脫痛苦和化除煩惱的方法。天台智者大師（智顗，538～597）¹對「止、觀」這對詞語，曾有過如下的說法：

若夫泥洹之法，入乃多途，論其急要，不出「止」、「觀」二法。所以然者，「止」，乃伏結之初門；「觀」，是斷惑之正要。「止」，則愛養心識之善資；「觀」，則策發神解之妙術。「止」，是禪定之勝因；「觀」，是智慧之由藉。若人成就定、慧二法，斯乃自利、利人，法皆具足。²

亦即他認為「止、觀」是滅除煩惱、痛苦，與成就智慧、解脫的不二法門，也是達成自利、利他的最佳方法；由此，更可知道「止、觀」的重要性。

智者大師關於「止觀」的著作有四種，即：《摩訶止觀》（原題名《圓頓止觀》³）、《釋禪波羅密》、《六妙門》、《小止觀》（一名《修習止觀坐禪

1 「智者」為隋煬帝楊廣（604～617在位）任揚州總管時，在請智顗為他受菩薩戒（隋·開皇十年（590））之後，給智顗的尊稱。《廣弘明集》卷二十七載：「帝（筆者案：指隋煬帝）頂受已，白曰：大師禪慧內融，導之以法澤，可奉名為『智者』。」（唐·道宣，《廣弘明集》卷二十七；引見《大正藏》冊52，頁305下）。

另，關於智顗的卒年，有學者以為應為西元598年。據陳垣《二十史朔閏表》，隋·開皇17年11月24日應為西元598年1月7日。所以中國大陸楊曾文、張風雷等人認為應改為西元598年較適當。（參見：楊曾文，〈關於中日天台宗的幾個問題〉，《東南文化》第二期（江蘇：南京博物院，1994）：78；張風雷，《智顗評傳》（北京：京華出版社，1995）：104；李四龍，《智顗思想與宗派佛教的興起》（北京大學哲學系博士論文，1999），收入佛光山文教基金會主編，《中國佛教學術論典—《法藏文庫》碩博士學位論文》冊14（高雄：佛光山文教基金會，2001）：1，註腳1）。本文則維持傳統上之說法，以智顗為597年卒，而對此問題暫不深究。

2 見隋·釋智顗，《修習止觀坐禪法要》；引見《大正藏》冊46，頁462中。

3 此據天台宗第九祖唐朝時之荊溪湛然（711-782）的說法，他提到《摩訶止觀》原有三種版本，現行本為第二本（通稱廣本）的再治本，並將其改題為《摩訶止觀》：「……此之一部，前後三本：其第一本二十卷成，并第二本十卷成者；首並題為『圓頓』者是，為異偏小及不定故。其第二本，即文初列『竊念者……』是；其第三本，題意少異，具如後釋，初云：『止觀明靜者……』是。今之所承，即第三本，時人相傳，多以第三而為略本，以第二本號為廣本；一往觀之，似有廣、略，尋討始末，紙數乃齊。應以第三為再治本，不須云『略』。……所以改稱『摩訶』名者，有二義故……」（見唐·釋湛然，《止

法要》)。⁴其中最為人所津津樂道的，則非《摩訶止觀》莫屬，此書為智顗講述於隋代開皇十四年（594），其弟子章安灌頂（561～627，為天台宗第五祖）筆錄。共十卷（因每卷各分上、下，故又作二十卷）。所闡說的內容分為十章，此十章又稱「十廣」，如文中云：

今當開章為十：一、大意，二、釋名，三、體相，四、攝法，五、偏圓，六、方便，七、正觀，八、果報，九、起教，十、旨歸。⁵

其中第一章〈大意〉為全書的概論，將上述之十章略為發大心、修大行、感大果、裂大網、歸大處五部份，稱為「五略」。全書的內容即這「五略十廣」。⁶本書所表達的思想和方法，是屬於天台圓教⁷之「圓頓止觀」，也就是在闡明「煩惱即菩提」、「無明即法性」之物物皆中道實相的「一色一香無非中道」的圓

觀輔行傳弘決》；引見《大正藏》冊46，頁141中-下）。

4 〈修習止觀坐禪法要序〉：「天台『止觀』有四本：一、曰：『圓頓止觀』，大師於荊州玉泉寺說，章安記為十卷。二、曰：『漸次止觀』，在瓦官寺說，弟子法慎記；本三十卷，章安治定為十卷，今《禪波羅蜜》是。三、曰：『不定止觀』，即陳尚書令毛喜請大師出，有一卷，今《六妙門》是。四、曰：『小止觀』……」（見宋·釋元照，〈修習止觀坐禪法要序〉；引見《大正藏》冊46，頁462上）。

5 見隋·釋智顗，《摩訶止觀》卷一上；引見《大正藏》冊46，頁3中。

6 關於《摩訶止觀》的章節劃分，可參考日本學者新田雅章所著《摩訶止觀》一書。其將智顗之原文分成序分（卷一上）和正說分，包含：一、大意：(1)發大心（卷一上），(2)修大行（卷二上），(3)感大果（卷二下），(4)裂大網（卷二下），(5)歸大處（卷二下）；二、釋名（卷三上）；三、體相（卷三上）；四、攝法（卷三下）；五、偏圓（卷三下）；六、方便（卷四）；七、正觀（正修止觀），包含：(1)陰入界境（卷五上至卷七下），(2)煩惱境（卷八上），(3)病患境（卷八上），(4)業相境（卷八下），(5)魔事境（卷八下），(6)禪定境（卷九上），(7)諸見境（卷十上）。而之後的(8)上慢境，(9)二乘境，(10)菩薩境以及八、果報；九、起教；十、旨歸，則為智顗計畫說，但不知因何故而未詳說之部份。（參見：新田雅章，《摩訶止觀》，東京：大藏出版株式會社，1989年，頁50-51）。

另外由中華佛教文獻編撰社彙編的《摩訶止觀輔行傳弘決》，頁5，慧嶽法師則作了詳盡之圖表可供參考（見隋·釋智顗說，隋·釋灌頂筆記，唐·釋湛然註釋，明·釋傳燈增科，《摩訶止觀輔行傳弘決》，台北：中華佛教文獻編撰社，1978年，頁5）。或可參考雲門學園編輯，《摩訶止觀表解》，台北：華梵大學，1999年。

而關於《摩訶止觀》的源流和概略解說，則可參考王雷泉釋譯之《摩訶止觀》的〈源流〉、〈解說〉二文（見隋·釋智顗說，王雷泉釋譯，《摩訶止觀》（中國佛教經典寶藏精選白話版34），台北：佛光文化事業，1997年，頁273-310、313-371）。

7 天台宗基於一切佛經都是釋迦牟尼（梵 Śākya-muni）親口所說的立場，將經教拍攝為「五時八教」。關於此「五時八教」一詞之合稱，據林志欽在其博士論文中的考察，認為始自唐朝之荆溪湛然（見林志欽，《智者大師教觀思想之研究》，台北：中國文化大學哲學研究所博士論文，1998年，頁173）。其中「五時」為：華嚴時、阿含時、方等時、般若時、法華涅槃時；「八教」為：頓、漸、秘密、不定之「化儀四教」，和藏、通、別、圓之「化法四教」。而「圓教」乃是最究竟之義教。

頓思想，並針對這種思想，提出相應的功夫論。以下即分別從心性論和功夫論的角度，對《摩訶止觀》中解決煩惱、修習止觀的思想和方法進行論述。

二、《摩訶止觀》「煩惱即菩提」的心性論

關於《摩訶止觀》「煩惱即菩提」的心性論，在天台宗哲學體系裡，是這樣被建構出來的：首先，智者大師提出一心具十法界，而十界又互具，故十乘十成百法界；又其中這任一界皆具十如是，故構成一心具百界千如的「性具實相論」。然後再加上三種世間的宇宙論範疇，即成為一念心具三千世間法。又因為「心是一切法，一切法是心」這種一即一切、一切即一的理論，故又推論出物物皆具三千世間法的「一色一香無非中道」的諸法實相論。由此，因為一切諸法皆是中道實相，所以，站在此萬法皆實相的角度，才能說「煩惱即菩提」、「無明即法性」、「生死即涅槃」、「貪欲即是道」……等等。

（一）一心具「百界千如」

所謂的「百界千如」是由「十界互具」和「十如是」這兩個概念所構成的。關於「十界互具」，智顗在《摩訶止觀》中說到：

大乘亦明心生一切法，謂「十法界」也。若觀心是有「有善有惡」，惡則三品三途因果也；善則三品脩羅、人、天因果。觀此六品無常生滅，能觀之心亦念念不住，又能觀所觀悉是緣生，緣生即空，並是二乘因果法也。若觀此空有墮落二邊，沈空滯有，而起大慈悲入假化物；實無身、假作身，實無空、假說空，而化導之，即菩薩因果法也。觀此法能度所度，皆是中道實相之法，畢竟清淨，誰善誰惡？誰有誰無？誰度誰不度？一切法悉如是，是佛因果法也。此之十法邇、迤、淺、深皆從心出。⁸

由上引文可知，所謂「十法界」是指佛、菩薩、二乘（緣覺、聲聞）、善三品（天、人、阿修羅）、惡三品（畜生、餓鬼、地獄）這十種生命存在的樣

8 見隋·釋智顗，《摩訶止觀》卷五上；引見《大正藏》冊46，頁52中-下。

式（即六凡四聖）；也就是將所有有情生命的存在分成十種類型。這種分類是智者大師依據經論的創見。⁹而且文中明白地說到這十法界，皆從心出；亦即之所以會有這十種不同的生命境界，都是由心所造的，這明顯地是一種以心來含具各種差別現象的心性論和本體論。而且，這樣的差別情況是有其因果法則的。

智顗接著再提到：

「法界」者三義：十數是能依；法界是所依；能、所合稱，故言「十法界」。又此十法，各各因、各各果，不相混濫，故言「十法界」。又此十法一一當體，皆是法界，故言十時界（云云）。「十法界」通稱陰、入、界，其實不同：三途是有漏惡陰、界、入；三善是有漏善陰、界、入；二乘是無漏陰、界、入；菩薩是亦有漏亦無漏陰、界、入；佛是非有漏非無漏陰、界、入。¹⁰

從上引文中，可以很清楚的知道這十法界的因果差別。三途惡道（地獄、惡鬼、畜生）是有漏惡法所構成的陰、界、入。¹¹三善道（天、人、阿修羅）是有漏善法所構成之陰、界、入；二乘（聲聞、緣覺）是無漏法所成之陰、界、入。菩薩是同時包含有漏以及無漏法之陰、界、入；佛則是非有漏，而且亦非無漏法之陰、界、入。¹²這十法界除了個個互別的因果之外，還構成了所謂的「十界互具」。即是指這十種生命存在樣式是互相含具的，例如在佛界中，不只含有佛界，還包含其他九界。同樣的，其他界中，亦含有連自身在內的十界。因此，這十界是互含的，故稱「十界互具」。又由於這十界互具，所以十乘十

9 據陳英善在《天台緣起中道實相論》中的考察，關於智顗「十法界」的說法，應是源自《大方廣佛華嚴經》和《大智度論》。（詳見：陳英善，《天台緣起中道實相論》，台北：東初出版社，1995年，頁286-288）。

10 見隋·釋智顗，《摩訶止觀》卷五上；引見《大正藏》冊46，頁52下。

11 陰、界、入指「五陰」：色陰、受陰、想陰、行陰、識陰。「十二入」含六根：眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根；及六塵：色塵、聲塵、香塵、味塵、觸塵、法塵。「十八界」含六根：眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根；六塵：色塵、聲塵、香塵、味塵、觸塵、法塵；以及根、塵和合而生之六識：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識。

12 「有漏」，梵語 *sāsrava*；為「無漏」，梵語 *anāsravaḥ* 之對稱。漏，梵語 *āsrava*，乃流失、漏泄之意；為煩惱之異名。眾生由於煩惱所產生之過失、苦果，而在迷妄的世界中流轉不停，難以脫離生死苦海，故稱為有漏；若達到斷滅煩惱之境界，則稱為無漏。在四聖諦中，苦諦、集諦屬於迷妄之果與因，為有漏法；滅諦、道諦則為覺悟之果與因，為無漏法。（參考釋慈怡主編，《佛光大辭典》，高雄：佛光大藏經編修委員會，1988年，頁2452、5128）。

可構成百法界。此如《摩訶止觀》中說：「夫一心具十法界，一法界又具十法界，百法界。」¹³ 這種「十界互具」的理論，可以說是一種將生命存在樣式作分類，而形成的互具範疇，可以看做是一種觀察宇宙萬象而建構成的宇宙論。此理論的特殊處，是將這種宇宙論攝納於一心之中，而構成一種納宇宙論於心性論之中的唯心主義。然天台宗的心性論和本體論，又不僅止於唯心主義，而有其獨特的心性「性具實相論」之建構。¹⁴

接著說明構成「百界千如」的另一概念，也就是「十如是」，《摩訶止觀》中提到：

又十種五陰，一一各具十法。謂：如是相、性、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟「等」。¹⁵

以上引文的十法，即「十如是」，是指《妙法蓮華經·方便品》中，所提到關於「諸法實相」的十個條件：

止！舍利弗，不須復說。所以者何？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」。¹⁶

13 見隋·釋智顗，《摩訶止觀》卷五上；引見《大正藏》冊46，頁54上。

14 相較於佛教其他宗派，以「緣起」為核心的心性論和宇宙論。智者大師這種主張一切法無住，而保住一切法的「實相論」（或稱實相緣起論），是較偏向講諸法實相的，故以「實相論」稱之。例如，此和法相唯識宗所言「三界唯心、萬法唯識」的主觀唯心主義，就不一樣。法相唯識宗認為客觀的自然世界是虛妄不實在的，是主觀心靈意識的顯現，只有心識才是真實的，外在事物只是主觀心識所形成的觀念，並非真實存在，所以是一種主觀唯心主義；而且宇宙的萬事萬物，是依第八意識一即「阿賴耶識」所緣起的，因此稱為「賴耶緣起論」，這種唯心主義式的本體論的建構，和天台宗較偏向講一念心具「諸法實相」的「性具實相論」，是有區別的。此點日本學者安藤俊雄，也有相同的看法：「值得注意的，雖說智顗所主張的性具說屬於具性論，但畢竟其具性論與一般通稱之唯心論截然有別。……」（見安藤俊雄著，蘇榮焜譯，《天台學—根本思想及其開展》，台北：慧炬出版社，1998年，頁163）。

15 見隋·釋智顗，《摩訶止觀》卷五上；引見《大正藏》冊46，頁53上。

16 見姚秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》卷一；引見《大正藏》冊9，頁5下。此「十如是」現存的梵文本《法華經》以及鳩摩羅什以外之翻譯本，如西晉·竺法護所譯之《正法華經》，和隋·闍那崛多共笈多所譯之《添品妙法蓮華經》，都無此「十如是」之文，只提出幾個範疇而已。因此日本學者本田義英根據《大智度論》卷三十二中的九個範疇：「體、法、力、因、緣、果、性、障礙、開通方便。」（詳見姚秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷三十二；引見《大正藏》冊25，頁298下）。認為鳩摩羅什可能因參考此九個範疇，而加之以譯文上。（參見田村芳朗、梅原猛著，釋慧嶽譯，《天臺思想》（收錄於藍吉富主

而智顗對這十個範疇則解釋為：

先總釋，後隨類釋。總釋者，夫「相」以據外，覽而可別……如是「性」者，性以據內……如是「體」者，主質故名體……如是「力」者，堪任力用也……如是「作」者，運為建立名作……如是「因」者，招果為因，亦名為業……如是「緣」者，緣名緣由，助業皆是緣義……如是「果」者，剋獲為果……如是「報」者，酬因曰報……如是「本末究竟」「等」者，「相」為本，「報」為末……¹⁷

可以說，智顗所謂的「十如是」，乃是以十個範疇來表達自然界諸法（或一切諸法）的運作情況。是對自然世界的種種差別現象，予以哲理化的解釋。若用白話來說，「十如是」這十個範疇即是：「相狀」、「本性」、「實質」、「功能」、「構造」、「主要條件」、「輔助條件」、「主要後果」、「間接後果」、「以上九者合成之全體過程」。¹⁸然而，「十如是」的特殊之處在於，它們除了是不同的十個範疇外，彼此又是相「等」的。智顗並以「空」、「假」、「中」¹⁹

編之《世界佛學名著譯叢》第三十冊），台中：華宇出版社，1988年，頁304-305）。此外，關於「十如是」的研究，則可參看黃國清，《〈妙法蓮華經〉「十如是」研究》，中壢：中央大學中國文學研究所碩士論文，2000年。

17 見隋·釋智顗，《摩訶止觀》卷五上；引見《大正藏》冊46，頁53上-中。

18 此段參考釋慧嶽，《天台教學史》，台北：中華佛教文獻編撰社，1974年，頁151-152；和勞思光，《新編中國哲學史》（二），台北：三民書局，1993年，頁299-300；以及陳英善，《天台緣起中道實相論》，台北：東初出版社，1995年，頁297-309的說法。

19 此「空」、「假」、「中」三諦，是天台宗重要的哲學概念，亦即將諸法實相之真理分為空、假、中三諦。此乃智顗依《中論》的偈頌：「眾因緣生法，我說即是空（無）；亦為是假名，亦是中道義。」（見姚秦·鳩摩羅什譯，《中論》卷四〈觀四諦品〉第二十四；引見《大正藏》冊30，頁33中）。而引伸出來的。「空諦」，簡言之，即說明諸法本空之理（「眾因緣生法，我說即是空」）；「假諦」，即雖然諸法本空，然因緣會遇時，則歷歷宛然，故稱假諦（「亦為是假名」）；「中諦」，又作中道第一義諦，諸法本來不離二邊（空、假）、不即二邊、非真（空）非俗（假）、即真即俗，圓融無礙，故稱之（「亦是中道義」）。然天台宗最特別的，是建構三諦互相涵攝的圓融思想，意即「三諦圓融」不可思議，其任一諦中，涵攝其他二者的體系。不過，智顗對《中論》這句偈頌的解讀，早已有學者指出其非是梵文本《中論》的原意，此如印順法師：「天台家，本前一頌，發揮他的三諦論。在中觀者看來，實是大有問題的。第一、達明文……」（見釋印順，《中觀論頌講記》，台北：正聞出版社，1993年，頁474）。吳汝鈞則以為智顗將《中論》這個「三是偈」：「眾因緣生法，我說即是無（空），亦為是假名，亦是中道義。」，解讀成「三諦」之說，在對比《中論》梵文原文的結果後，已知道是不盡符梵文偈頌之僅有「二諦」的涵義的。（NG-Yu-Kwan（吳汝鈞），T' ien-t' ai Buddhism and Early Mādhyamika, Honolulu: Ten-dai Institute of Hawaii/Buddhist Studies Program, University of Hawaii press, 1993, pp.30-31.）。以及吳氏還說到：「由這首偈頌發展出三觀、三諦思想，是基於《中論》的漢譯者鳩摩羅什（Kumārajīva）的錯

三種不同的條件來論述「等」字之意，使「十如是」雖個個分別，但就「空」、「假」、「中」三諦而言皆是相「等」。²⁰

接下來，若將「十如是」配之以先前提及之「十界互具」的百法界，則成「百界千如」。智者大師說：

此一法界，具十如是；法界，具百如是。又一法界具九法界，則有百法界，千如是。²¹

如此，所謂的「百界千如」即是將宇宙自然界的一切生命存在樣式、現象、諸法……等千差萬別的情況，運用「十法界」、「十如是」這兩種不同類型的十個範疇，予以高度細密地哲理化。這是對整體自然世界種種千差萬別的現象，作一種哲學性的涵括與解釋，而提出的理論；而這種理論架構，似乎也含有一些科學哲學分析性的味道。²²然此百界千如，除了是將自然界千差萬別的現象，作一種宇宙論的分析外，其實是將之攝於一心的一種心性論，即「性具實相論」。若要詳論，則構成以下將提及的「一念三千」之說。

(二) 不思議心之「一念三千」

誤翻譯而來……智顗不懂梵文，自然不讀原偈，只讀鳩摩羅什的漢譯。而在漢譯中，空、假、中道是對等的，龍樹既說真俗二諦，或空假二諦，智顗自然很容易把中道放到諦中，或把中道提升為中諦，以成立空諦、假諦、中諦三諦說。在觀上也說空觀、假觀、中觀三觀了。智顗的誤讀而發展出三諦、三觀，自有它兩者的價值在，更可以說是智顗對中觀學的二諦說的創造性發展、開拓。但從哲學史、思想史方面看，龍樹只持二諦說（如《中論》：「諸佛依二諦，為眾生說法：一以世俗諦，二第一義諦」。《大正藏》30·32下，第一義諦即是空諦），不是持三諦說。」（吳汝鈞，《佛教的當代判釋》，台北：台灣學生書局，2011年，頁474）。不過，這或許也可看成是智顗的一種「創造性的詮釋」。（此語見傅偉動，〈創造的詮釋學及其應用—中國哲學方法論建構試論之一〉，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，台北：東大圖書公司，1999年，頁1-46）。

20 此如《摩訶止觀》卷五上：「本末悉從緣生，緣生故空，本末皆空，此就『空』為『等』也。又相但有字，報亦但有字，悉假施設，此就假名為『等』。又本末互相表幟，覽初相表後報，睹後報知本相，如見施知富，見富知施，初後相在，此就『假』論『等』也。又相無相，無相而相，非相非無相；報無報，無報而報，非報非無報，一一皆入如實之際，此就『中』論『等』也。」（見隋·釋智顗，《摩訶止觀》卷五上；引見《大正藏》冊46，頁53中-下）。

21 見隋·釋智顗，《妙法蓮華經玄義》卷二上；引見《大正藏》冊33，頁693上。

22 此可參看朱封鰲，《中國佛學天台宗發展史》，北京：漢語大詞典出版社，1996年，頁56，其言：「又如『十如是』說，說明每一界或每一事物都具有一定的相狀、屬性、體質、功用等，以及事物運動變化中所具有的因果關係和總的規律性等，都具有重要的認識論意義。」。

「一念三千」的理論，包含著「十法界」、「十如是」和「三種世間」。前二者已如上一段所述的「百界千如」。而關於「三種世間」的說法，乃是源於《大智度論》。《大智度論》卷 47 有言：

……得是三昧故，一時莊嚴諸功德。又觀此莊嚴空無所有，心無所著，能照一切世間三昧者。得是三昧故，能照三種世間：眾生世間、住處世間、五眾世間。²³

另外，同書卷 70 則提到：

世間有三種：一者五眾世間，二者眾生世間，三者國土世間。²⁴

引文的「世間」一詞，梵語 *loka*，音譯作路迦，即毀壞之義；又作 *laukika*，即世俗、凡俗之義，略稱世，指被煩惱纏縛之三界及有為有漏諸法之一切現象。又因「世」有遷流之義，「間」為間隔之義，故與「世界」一語同義，包含有情與國土（器世間）二者。²⁵

所謂「三種世間」則是將宇宙世界粗略地分為三大範疇：第一種「五蘊世間」，是指構成生命體（有情眾生）的物質和精神元素，也就是色（包含地、水、火、風四種基本質料）、受（感受）、想（想像）、行（念頭或意志）、識（心識），這五蘊（一作五陰，即五種聚集）；第二種「眾生世間」，則是指各式各樣的生命體或有情眾生；第三種「國土世間」（或「住處世間」），則是指生命體或有情眾生所居住的國土或世界。這可以說，是運用三個大範疇來解釋自然世界的構造，將整個宇宙自然世界，分為生命體和非生命體的存在，以及構成它們的精神和物質元素。是一種哲學的宇宙論模式。

而所謂的「一念三千」，即是綜合以上「十界互具」、「十如是」和「三種世間」所構成的宇宙論和心性論相結合而產生的思想。智者大師在《摩訶止觀》中說道：

23 見姚秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷四十七；引見《大正藏》冊 25，頁 402 上。

24 同上書，頁 546 下。

25 參考釋慈怡主編，《佛光大辭典》，高雄：佛光大藏經編修委員會，1988 年，頁 1524。

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。²⁶

也就是說，這個自然世界種種千差萬別的現象，亦即三千種世間（三千是範疇分類所構成的數字，是自然宇宙種種千差萬別現象的代表數目，而非定數）是具於吾人當前的一念心之中的。由於一切諸法本來無住，「法性無住，無明亦無住，故一念迷，即識具三千世間法，一念悟，亦可智具三千世間法。主體雖有迷悟之別，而三千法之差別不改。」²⁷ 所以，這應是一種關於諸法實相的「實相論」。它所表達的重要概念就是「無明即法性」、「煩惱即菩提」的思想。

智者大師在《摩訶止觀》中又說：

若從一心生一切法者，此則是縱；若心一時含一切法者，此即是橫。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，意在於此云云。²⁸

如上述，「一念三千」並非是說一念心生起一切萬法；也不是說一念心含括一切萬法。而是「祇心是一切法，一切法是心故。」也就是說，智者大師以為，吾人當前的一念心就具足宇宙間種種千差萬別的現象；宇宙間種種千差萬別的現象就是吾人當前的一念心。依牟宗三的說法，這是「存有論地圓具一切法」²⁹。亦即將整個宇宙世間的一切存有和現象圓具於一切法，以三千世間法為

26 見隋·釋智顗，《摩訶止觀》卷五上；引見《大正藏》冊46，頁54上。

27 見王邦雄、楊祖漢、岑溢成、高柏園編著，《中國哲學史》，台北：國立空中大學，1998年，頁464。

28 見隋·釋智顗，《摩訶止觀》卷五上；引見《大正藏》冊46，頁54上。

29 此語見：王邦雄、楊祖漢、岑溢成、高柏園編著，《中國哲學史》，台北：國立空中大學，1998年，頁465。又，牟宗三在《佛性與般若》一書中還曾說：「《摩訶止觀》是從止觀功夫說中道實相境，是攝『一念心即具十法界』之存有論的圓具於圓頓止觀中，以止觀為主也。」（見牟宗三，《佛性與般若》下冊，台北：學生書局，1997年，頁755）。此外，牟宗三在《中國哲學十九講》中認為佛教主張「無自性」，要去掉存有（being），故佛教其實不可說「存有論」，然而天台宗「一念三千」這種保住一切法的存在，則可說成是「佛教式的存有論」（Buddhistic ontology）（見牟宗三，《中國哲學十九講》，台北：台

代表，說明三千世間法（宇宙世間一切所有森然萬象），就是吾人當前之一念心；而吾人當前的一念心，就是這三千世間法（宇宙世間一切所有森然萬象）。

這樣，可以說，天台智者大師「一念三千」的理論，是涵攝宇宙論和心性論所構成的一種特殊存有論和實相論。這樣的理論認為：宇宙世間種種千差萬別的現象，並不是縱向式地，由吾人之心所創生；也並非橫向式地，涵括於吾人之心。而是我人當前的一念心，就是宇宙世間種種千差萬別的現象；而反之，宇宙世間種種千差萬別的現象，就是我人當前的一念心。這種我人當前的一念心，宇宙世間種種千差萬別現象之相，即不二的關係，是言語、意識所無法表達的一種不可思議的深奧玄妙境界。然此「不可思議」，並非不去思維正法的意思（修學佛法極重聞、思、修）；而是指僅僅運用思維的方法，是無法達至實相的境界。而且這種實相境，也只能運用直觀現前一念心的方式呈現，而不可能用思維或議論達至的。這種不可思議的深妙之境，正如《妙法蓮華經·方便品》所言佛智之不可思量測度：

假使滿世間，皆如舍利弗；盡思共度量，不能測佛智。³⁰

（三）「一色一香無非中道」的實相論

《摩訶止觀》中「煩惱即菩提」的心性論，正是建立在上述「一念三千」的不思議性具實相論。因為一念心就圓具一切宇宙世間千差萬別的現象，這種「心是一切法，一切法是心」的一即一切、一切即一的性具實相論，必然會推導出「煩惱即菩提」、「無明即法性」、「生死即涅槃」的觀點。若由「一念三千」再進一步推論，則必然會衍伸成為，物物皆具三千的所謂「一色一香無非中道」的中道實相論。所謂的「一色一香無非中道」是指宇宙一切萬法，那怕只是一色塵、一香塵，皆是中道實的顯現，這任何的一色塵、一香塵皆具一切諸法之差別相（三千世間法）。亦即不只是心，所有一切萬法，隨拈一法，皆具三千世間法的差別相；三千世間法的差別相，不只具於一心，更具於任何

灣學生書局，1981年，頁362）。

但是，吳汝鈞對牟宗三提出的此「一念三千」具有存有論之意義，則持保留批判的態度。吳氏以為：「一念三千說作為一種存有論，是不能獨立成立的，它只能依附著功夫論來說。」（見吳汝鈞，《佛教的當代判釋》，台北：台灣學生書局，2011年，頁474）。

30 見姚秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》卷一；引見《大正藏》冊9，頁6上。

一法中。一切萬法只有「純一實相」之境界。

而此也正是《摩訶止觀》之所以為「圓頓止觀」之真義：

「圓頓」者，初緣實相，造境即中，無不真實。繫緣法界，一念法界，一色一香無非中道，己界及佛界、眾生界亦然。陰、入皆如，無苦可捨；無明塵勞即是菩提，無集可斷；邊邪皆中正，無道可修；生死即涅槃，無滅可證；無苦、無集，故無世間；無道、無滅，故無出世間。純一實相，實相外更無別法。法性寂然名「止」，寂而常照名「觀」，雖言初後，無二無別，是名「圓頓止觀」。³¹

亦即在這樣的圓頓系統中，一一諸法皆是法界，皆是中道實相之顯現，所以才會說「生死即涅槃」、「煩惱即菩提」。³²

而關於「煩惱即菩提」這樣的說法，智顗在其著作中多所提及，如《摩訶止觀》卷第五上：

……煩惱即法界，如《無行經》云：「貪欲即是道」；《淨名》云：「行於非道，通達佛道」……³³

而此中的「即」義，並非像《般若心經》「色即是空，空即是色」之兩個東西（空、色）合在一起的「即」字義；也非如一個錢幣有正反兩面，可透過正反兩面互相翻轉來了解的「即」義。而是如宋朝時的天台宗山家派四明知禮

31 見隋·釋智顗，《摩訶止觀》卷一上；引見《大正藏》冊46，頁1下-2上。

32 關於此「生死即涅槃」、「煩惱即菩提」、「無明即法性」（此三語皆表達同一義）。在此，也許可以引用吳汝鈞的研究成果加以說明：「以現代哲學的述語來說，明與無明實成一二律背反（antinomy），兩者性質正相反，恆常地和對方相抗衡，但兩者總是擁抱在一起，不能分離。我們不能離開其中的一者以求另外的一者。關於這點，智顗舉了一個竹與火的例子。竹有火性，或火性是在竹中，兩者擁抱在一起，但亦早有一種潛在的抗衡性；當竹中的火性有機會發展成真正的火時，它還是反過來把竹燃燒起來。在我們生命中的善與惡的因素的關係也是一樣，兩者總是和合在一起，但又互相拒斥。惡總存在於善的推翻中，善也總存在於惡的推翻中。善與惡總是在一個相互擁抱而又相互爭鬥中存在，它們都屬於同一個生命，或屬於同一生命的二面性相。既然都是附屬於同一生命，我們便不能離開惡而求善，也不能離開善以求惡。」（見吳汝鈞，〈天台三大部所反映智者大師的心靈哲學〉，《中華佛學學報》第十期，台北：中華佛學研究所，1997年，頁320）。然吳汝鈞此種見解之「即」義，應只是「二物相合」和「背面相翻」之義，並未是天台圓教「當體全是」、「完全等於」之「即」義。

33 見隋·釋智顗，《摩訶止觀》卷五上；引見《大正藏》冊46，頁49下。

（960～1028）大師所言：

應知今家明「即」，永異諸師，以非二物相合，及非背面相翻。直須「當體全是」方名為「即」。³⁴

也就是說，在天台圓教的立場，生死是完全等於涅槃、煩惱是完全等於菩提，這種完全等於，才是「煩惱即菩提」之真「即」義。³⁵也才是「一色一香無非中道」，法法、物物皆具三千諸法之差別相的實相義。而且智顗在這，又將「止觀」定義為：「止」是指法性理體本具的寂然狀態（法性寂然名「止」）；「觀」則是在寂然的理體上起覺照的作用（寂而常照名「觀」）。他對「止觀」這樣的新詮釋，乃將原本只限定於身心範圍的止息和智慧之觀照，擴大到繫緣於整個法界；讓法界無一法非實相，而達成「煩惱即菩提」的心性論，以及圓頓止觀思想體系的建構。

綜合以上所述，我們可以知道，天台智者大師最膾炙人口的「一念三千」的思想，其實蘊含著兩個部份：一、是關於宇宙論方面的「百界千如」、「三千世間法」；二、是屬於心性論方面的「性具實相論」。並且智者大師將這兩個部份，巧妙地結合在一起：在宇宙論方面所歸納、分析出之宇宙世間的種種千差萬別的現象（三千世間法），和吾人現前當下這一念心，完全地劃上等號。而且又說明此種關係，非是唯心論（形上學意義之 idealism）式地，由心創生宇宙萬法；或觀念論（知識論意義之 idealism）式地由心涵括宇宙萬法。而是一種完全相等、相即式地，不可用言語思議之境界。這樣特殊的理論，依日人安藤俊雄的說法，是一種諸法無差別的「一色一香無非中道」的物物皆實相之「實相論」³⁶。

34 見宋·釋知禮，《十不二門指要鈔》卷上；引見《大正藏》冊46，頁707上。

35 關於這「即」義，可參看，陳榮灼，〈「即」之分析—簡別佛教「同一性」哲學諸型態〉，《國際佛學研究》創刊號，台北：國際佛學研究中心，1991年，頁1-22。

36 安藤俊雄在《天台性具思想論》一書的第三章〈天台的實相論〉中提到：「這一方面與諸法隔別，而另一方面恢復與諸法絕對相即的實相，不單是智的對境，亦不單是境、智、行的合一。……智顗為示實相的性格，在其論著中，屢用實所之名。……然實相以法界一切差別相為自己的表現而展開，有如鏡的性格，從這點上，大概特別愛用實所之名。與諸法的隔別為媒介而恢復自己的實相，必然含有包越一切諸法差別相的性格。」（見安藤俊雄著，釋演培譯，《天台性具思想論》，新加坡：靈峰菩提學院，1967年，頁58-59）。

這種「實相論」認為：天台圓教的成佛，是即於現實世間的種種差別相而成佛的，現實世間的萬法（三千世間法），即使包括惡法門，也是客觀存在的；³⁷因此，三千世間法的差別相可以被保住，這樣才能算是真正的圓教。然此，並非教吾人不作積極的修行功夫，而是將修行的重點，放於吾人現前當下，這一念心的淨化上。只要時時讓法性與智慧作主，隨時隨地運用圓頓止觀「諸法實相」的觀照功夫，三千世間法的差別相，即具於智慧理體之中。則吾人雖處於現實世間的種種差別現象之中，卻自能臻於一種無入而不自得的常樂之境，從而得到真正的圓滿、自在、清涼與解脫。這實是一種高明、圓妙的理論。所以，以下接著要論述《摩訶止觀》中關於修習止觀方面的功夫論。

三、《摩訶止觀》中的功夫論

《摩訶止觀》在心性論方面是闡述「煩惱即菩提」、「無明即法性」的實相之理，而若要彰顯此實相之理，則非藉止觀的實際修持不可，智顗自己即說

夫欲登妙位，非行不階。³⁸

是故《摩訶止觀》中關於修習止觀的部份即佔了一半的篇幅以上（卷五上至卷十下為正修止觀；卷一上的「發大心」是修學佛法和止觀的根本；卷二上之「修大行」的部份，也是講述修行止觀的方法，即四種三昧）。關於這修習止觀的功夫論，可以分成最初之「發大心」；和實際的實踐方式（即卷二上之「修大行」的四種三昧）；和「正修止觀」的觀心論三部分。然不論何者，《摩訶止觀》之所以為圓頓止觀，是因其強調在一心中，觀即空、即假、即中之「一心三觀」³⁹，而非次第之行之故；而其雖非次第之行，但在修行上，仍是可以

37 此處所提到之惡法門的客觀存在，是指天台宗圓教「佛不斷性惡」的理論。天台「性具」實相的思想，必然會導致如《觀音玄義》中佛不斷、且不能斷掉的「性惡」之推論。雖說《觀音玄義》已有學者認為非智顗之著作（如日人佐藤哲英，在其所著之《天台大師の研究—智顗の著作に關する基礎的研究》中即提到）。然就理論推導而言，佛不斷性惡的思想確實可以作為「性具」理論的延伸。

38 見隋·釋智顗，《摩訶止觀》卷二上；引見《大正藏》冊46，頁11上。

39 此「一心三觀」也是天台宗重要的心性哲學概念，因非本文主要論述之內容，故不詳說。簡言之，即在一心之中，同時觀照一切諸法之本性空（空觀）；一切諸法唯是假名緣起（假觀）；一切諸法非空非假，皆為真實（中觀）。詳細的解說可參看：吳汝鈞，《佛教的概念與方法》，台北：臺灣商務印書館，1988年，頁378-379。

有一循序漸進的次第方法，作為入學之門的。而此方法，第一步即是「發大心」。

(一) 發大心

不論何種修行，皆以發心為首要，是故智顗於《摩訶止觀》卷一上的部份，即講述了「發大心」。所謂「發大心」，簡言之，即因觀察、思維苦、集、滅、道四聖諦，而生起願所有眾生離一切苦、得究竟樂的「菩提心」（梵 bodhi-citta，全稱阿耨多羅三藐三菩提心，梵 anuttara-samyak-sambodhi）。關於這發心的部份，在「正修止觀」之「觀陰入界境」的「十乘觀法」中的「發真正菩提心」（起慈悲心），也有提到。

此「發大心」（「發菩提心」），智顗認為即是指發「四弘誓願」，亦即：願一切眾生同離痛苦（了達「苦諦」）之「眾生無邊誓願度」；和願一切眾生同斷苦因（了達「集諦」）之「煩惱無數誓願斷」；以及願一切眾生同修正道（了達「道諦」）之「法門無量誓願學」；和願一切眾生共成佛道，得大自在（了達「滅諦」）之「佛道無上誓願成」。此如《摩訶止觀》卷五上云：

發真正菩提心者，既深識不思議境，知一苦一切苦……思惟彼我、鯁痛自他，即起大悲，興兩誓願：眾生無邊誓願度，煩惱無數誓願斷……又識不可思議心，一樂心一切樂心……故起大慈，興兩誓願，謂：法門無量誓願知，無上佛道誓願成……⁴⁰

可見得智顗也認為「發菩提心」是一切修行之本，若無發心，則無一切願行和果證，更不用再談修習止觀。

(二) 修大行——四種三昧

關於四種三昧⁴¹的修習方法，位於《摩訶止觀》的卷二上「修大行」的部份。

40 見隋·釋智顗，《摩訶止觀》卷二上；引見《大正藏》冊46，頁55下-56上。

41 此「四種三昧」，本文僅引《摩訶止觀》的原文，作一概述。關於其詳細的介紹，可參考日本學者安藤俊雄著之《天台學—根本思想展開》一書中的第九章〈四種三昧〉一文。（見安藤俊雄著，蘇榮焜譯，《天台學—根本思想及其開展》，台北：慧炬出版社，1998年，頁221-244）；以及新田雅章，《摩訶止觀》，東京：大藏出版株式會社，1989年，頁269-405。

所謂「四種三昧」，是智顗將佛教經論中有關修行三昧（梵語 samadhi，是將心定於一處或一境的一種安定狀態，又稱為三摩地、三摩提、三摩帝。）的方法歸納為常坐、常行、半行半坐、非行非坐四種方式。《摩訶止觀》卷二上：

行法眾多，略言其四：一常坐，二常行，三半行半坐，四非行非坐。通稱三昧者，調直定也。《大論》云：「善心一處住不動，是名三昧。」法界是一處，正觀能住不動，四行為緣，觀心藉緣調直，故稱三昧也。⁴²

此是將眾多修習止觀的方法，依其實行方式分為四類。而藉由此四種修行方法，即可達成正觀實相的目的，而住於安定的心靈狀態，即三昧之中。以下分別說明此四種三昧：

1、常坐三昧

關於「常坐三昧」，《摩訶止觀》卷二上云：

一、「常坐者」，出《文殊說》、《文殊問》兩般若，名為「一行三昧」，……方法者……身論開遮，口論說默，意論止觀。身開常坐，遮行、住、臥。或可處眾，獨則彌善。居一靜室或空閑地，離諸喧鬧。安一繩床傍無餘座。九十日為一期，結跏正坐，項脊端直，不動不搖、不萎不倚，以坐自誓。……但專繫緣法界，一念法界，繫緣是「止」；一念是「觀」。信一切法皆是佛法。⁴³

此「常坐三昧」是依照《文殊說般若經》、《文殊問般若經》這兩部佛經的理論來修行之三昧，又稱作「一行三昧」。也就是以九十日為一期，獨居靜室、離開喧鬧，結跏正坐，捨棄一切雜念妄想和思維境界，而專心繫緣於法界，觀一切法皆是佛法，也就是觀「一色一香無非中道」的一切諸法皆是中道實相之理，或即「貪欲、瞋、癡諸煩惱，恆是寂滅行」⁴⁴之法。而若碰到昏沈或掉舉，

42 見隋·釋智顗，《摩訶止觀》卷二上；引見《大正藏》冊46，頁11上。

43 同上書，頁11上-中。

44 同上書，頁11下。

則教以專心稱念一佛名號（如阿彌陀佛），並於九十日中精勤不懈，念念無間。如此，則能破除業障，開顯實相之理，證得清涼之境。

2、常行三昧

關於「常行三昧」，《摩訶止觀》卷二上云：

二、「常行三昧者」，……方法者，身開遮、口說默、意止觀。此法出《般舟三昧經》，翻為「佛立」。「佛立」三義：（一）、佛威力；（二）、三昧力；（三）、行者本功德力。能於定中，見十方現在佛，在其前立，如明眼人清夜觀星，見十方佛亦如是多，故名「佛立三昧」……九十日為一期。……九十日身常行無休息，九十日口常唱阿彌陀佛名無休息，九十日心常念阿彌陀佛無休息。⁴⁵

此乃是依據《般舟三昧經》而修行之三昧，又稱「般舟三昧」。也和常坐三昧同樣以九十日為一期，於一道場內，身常旋行繞佛，無有休息；口常唱念阿彌陀佛；心亦常想念阿彌陀佛；即步步、聲聲、念念唯專心憶念阿彌陀佛。念一阿彌陀佛，即和念十方佛之功德相等，然專以彌陀法門為主。如此精勤不懈，則可依阿彌陀佛和諸佛之願力、威神力及三昧力，以及修行者本身的功德力，而於定中見十方諸佛顯現於行者之前，所以又稱「佛立三昧」（「佛立」一詞，為梵文 *pratyutpanna* 之意譯，意指佛的威神力、三昧力，和行者本身之功德力，讓修行者能於定中見十方佛在其前立。）

3、半行半坐三昧

《摩訶止觀》卷第二：

三、明「半行半坐」，……方法者，身開遮、口說默、意止觀。此出二經。《方等》云：「旋百二十匝，卻坐思惟。」《法華》云：「其人若行、若立，讀誦是經；若坐思惟是經，我乘六牙白象現其人

45 同上書，頁12上。

前。」故知俱用半行、半坐為方法也。⁴⁶

此是指依據《方等》（即《大方等陀羅尼經》）和《妙法蓮華經》這兩部佛經而修證之三昧。前者智顗稱之為「方等三昧」，後者則稱之為「法華三昧」。「方等三昧」是以七日為一期，於道場內，誦持陀羅尼神咒，旋轉繞行一百二十匝（即週），一次旋繞誦一次咒，速度必須疾徐適中，旋咒之後還要靜坐思惟，然後觀察中道實相之理（真實寂滅相），觀畢則又復起旋繞誦咒，如此，反覆行之即成。「法華三昧」則是以二十一日（或作三七日）為一期，修行之法則包括嚴淨道場、淨身、修身口意之三業供養、迎請三寶、讚嘆三寶、禮佛、懺悔六根、旋繞、誦經、坐禪、證相……等次第方法。⁴⁷

4、非行非坐三昧

關於「非行非坐三昧」《摩訶止觀》卷第二：

四、「非行非坐三昧」者，上一向用行、坐，此既異上，為成四句故名「非行非坐」，實通行、坐及一切事。而南岳師呼為「隨自意」，意起即修三昧；《大品》稱「覺意三昧」，意之趣向皆覺識明了。雖復三名，實是一法。今依經釋名：「覺」者，照了也；「意」者，心數也；「三昧」，如前釋。行者心數起時，反照觀察，不見動轉根原終末，來處去處，故名「覺意」。⁴⁸

指上述「常坐」、「常行」、「半行半坐」三種以外之一切三昧。也就是不限於身體動作上之行、住、坐、臥，而含攝一切行為、語言、動作之修行方法。這種方法南嶽慧思（515~577，為智顗之師父，後被尊為天台宗第三祖）稱之為「隨自意三昧」；《大品般若經》則稱之為「覺意三昧」。亦即於

46 同上書，頁13上。

47 關於法華三昧和方等三昧的修習法，可參考釋大睿，《天台懺法之研究》，台北：法鼓文化，2000年，頁84-179。其中〈法華三昧懺儀〉和〈方等三昧懺法〉二節，對此兩種三昧之懺法和修習有詳細的介紹。另外，法華三昧的研究則可參看韓子峰，《天臺法華三昧之研究》，台北：臺灣師範大學國文研究所博士論文，1998年。

48 見隋·釋智顗，《摩訶止觀》卷二上；引見《大正藏》冊46，頁14中-下。

一切時間、地點、一切言語動作、一切事上，隨意用觀，隨時隨處保持清楚觀照的覺性，亦不拘期限，念起即覺，意起即修的三昧。

以上四種三昧，簡言之，即是四種達至心靈安定、純淨與解脫的方法。四種三昧之中，前三種均是以實相作觀之理體觀，只有最後一種「非行非坐三昧」是共通於事、理二觀，故不限定時間、場所和身心動作，也因此，「非行非坐三昧」為以上四種三昧中最重要者。而再述說完這四種三昧的大概和修習方法後，接下來則要論說《摩訶止觀》中「正修止觀」的部份。

(三)正修止觀

《摩訶止觀》一書從第五卷到第十卷佔全書五分之三的部份，所講的都是「正修止觀」，由此可見得「正修止觀」在《摩訶止觀》一書中的重要性。關於「正修止觀」的重要性，慧嶽法師（1927～2016）曾言：「……故『摩訶止觀』的真意，盡攝於此。」⁴⁹

而這「正修止觀」又可分成三部份，即正修前的預備，也就是「二十五前方便」、和正修之「十境」、「十乘觀法」，以下分別述說：

1、二十五前方便

在正修之前，須有方便；即便是所謂的「圓頓止觀」，也不能沒有一些前方便。⁵⁰所以在《摩訶止觀》第六章（即全書第四卷），智顗說到了「二十五前方便」，這二十五前方便是：一、具五緣：持戒清淨、衣食具足、閑居靜處、息諸緣務、得善知識。二、呵五欲：呵色、聲、香、味、觸。三、棄五蓋：棄貪欲、瞋恚、睡眠、掉悔、疑。四、調五事：調食、調眠、調身、調息、調心。五、行五法：欲、精進、念、巧慧、一心。⁵¹這「二十五前方便」乃是修習止觀所必須具備的環境因緣和身心狀態，並且是通於圓頓和漸次止觀的，有了這

49 見隋·釋智顗說，隋·釋灌頂筆記，唐·釋湛然註釋，明·釋傳燈增科，《摩訶止觀輔行傳弘決》，台北：中華佛教文獻編撰社，1978年，頁3-4。

50 日本學者安藤俊雄認為，智顗之所以要在《摩訶止觀》這「圓頓止觀」的正修止觀之前，述說二十五前方便，主要是針對當時佛教界瀰漫「頓悟」思想，而忽略修持、詆毀戒律之行為而提出。詳見安藤俊雄著，蘇榮焜譯，《天台學—根本思想及其開展》，台北：慧炬出版社，1998年，頁253-254。

51 詳見隋·釋智顗，《摩訶止觀》卷四上；引見《大正藏》冊46，頁35-48。

樣的條件後，才能順利地正修正觀。⁵²

2、十境

關於「正修正觀」的正文，是全書組織「十廣」中之第七章，共佔六卷（第五卷至第十卷），智顗又將之分為十部份：

第七、「正修正觀」者……開止觀為十：一、陰界入；二、煩惱；三、病患；四、業相；五、魔事；六、禪定；七、諸見；八、增上慢；九、二乘；十、菩薩。⁵³

這十個部份的先後次序是因觀「陰、界、入」（或「陰、入、界」）較易入門，故為第一；而其後之部分，則為當前一項未能做好，而發生一些狀況或現象時，予以對治的方法；所以此十項是有環環相連的因果關係的。但在《摩訶止觀》中，智顗僅說明一至七項，而增上慢、二乘、菩薩這三部份，智顗則未有詳細說明，僅有概述。以下針對此十項分別說之：

(1) 觀陰入界境

觀「陰入界境」，排在第一的原因，是因為每一個眾生皆有色、受、想、行、識五陰，而歷緣對境，必定會產生十二入（六根、六塵）、十八界（六根、六塵、六識）。而且此種觀法較方便且較容易，《摩訶止觀》卷五上云：

陰在初者二義：一、現前，二、依經。《大品》云：「聲聞人，依四念處行道；菩薩初觀色，乃至一切種智。」章章皆爾，故不違經。又行人身，誰不陰入？重擔現前，是故初觀。後發異相，別為次耳。⁵⁴

52 這「二十五前方便」在智顗其他關於止觀的著作中，如《釋禪波羅密次第法門》和《小止觀》中，皆有提到，可見這正修前的預備是通於圓頓、漸次兩種止觀的。而關於「二十五前方便」，目前已有專題論文可供參考，即：王寶珍，《天台止觀修行中的「二十五方便」—從傳柯的「自我技術」談起》，嘉義：南華大學哲學研究所碩士論文，2000年。

53 見隋·釋智顗，《摩訶止觀》卷五上；引見《大正藏》冊46，頁48下-49中。

54 同上書，頁49中。

這是說明，因為每一個人都有五陰，生活在世界上，因根塵相對，必有十二入、十八界之產生，故人人皆可以此「陰入界」為觀。又就智顗的基本佛教哲學概念言，世間一切諸法，不過是名、色二法（五陰中，除色陰為色法外，受、想、行、識這四陰，皆為心法），亦即精神界和物質界；⁵⁵而一切諸法又皆可攝為心法，如其云：

……然界內、外，一切陰、入，皆由心起。佛告比丘：『一法攝一切法，所謂心是。』……⁵⁶

故觀「陰入界」，又須以觀「心」為先。而此心即吾人歷緣對境所起的任何一個心念，也就是一念陰妄之心。⁵⁷

此外，智顗在《法華玄義》中，也提到：

但眾生法太廣，佛法太高，於初學為難。然心、佛及眾生，是三無差別者，但觀己心則為易。⁵⁸

智顗此說明若以自己現前之一念心來觀，則是較易入門的。

(2) 觀煩惱境

即是當修行者運用第一觀陰入界境，隨著觀行，而產生煩惱時，針對這些內心的煩惱予以觀照、對治、破除之法。並為破除誤解「煩惱即菩提」之理，而荒廢觀行之人的方法。

(3) 觀病患境

55 關於名、色二法，攝盡一切法這點，智顗曾在其所著之解釋佛法基本名相的《法界次第初門》中提到：「……當知『名』、『色』，即是一切世間、出世間法之根本。」（見隋·釋智顗，《法界次第初門》卷上之上；引見《大正藏》冊46，頁665中）。而《摩訶止觀》中也說到：「一切世間中，但有『名』與『色』。……」（見隋·釋智顗，《摩訶止觀》卷五上；引見《大正藏》冊46，頁52上），故就智顗的基本佛教哲學概念言，名（精神）、色（物質）二法，含括宇宙一切萬法。

56 見隋·釋智顗，《摩訶止觀》卷五上；引見《大正藏》冊46，頁52上。

57 關於此心為真心觀或妄心觀，到宋朝時，引起天台宗山家、山外兩派之論爭。山家派主張妄心觀，而山外派主張真心觀。（此可參看：王志遠，《宋初天臺佛學窺豹》，高雄：佛光出版社，1992年，頁33-51，之〈知禮佛教哲學思想分析之一：觀心論〉一文。）

58 見隋·釋智顗，《妙法蓮華經玄義》卷二上；引見《大正藏》冊33，頁696上。

乃指修習止觀時，因身心四大（地、水、火、風）不調，而產生一些病患的對治法。智顗認為，病患的產生，歸根究底，仍是心源，故以調心、治心為首要。⁵⁹

(4) 觀業相境

亦即修行人當修行時，因過去或現在生所造之業，而升起之種種善惡諸業相，這些業相又分為善業相六度（布施、持戒、忍辱、禪定、般若）和惡業相六蔽（和六度相反之蔽障），並說其一對治之法。

(5) 觀魔事境

修行者，修至一定之地步時，即有魔來干擾其修行。此魔羅的出現，除外在之干擾外（如魔王波旬），亦是修行者自心所現之弱點，故對治法，仍以治心為要。

(6) 觀禪定境

為對治行者修行禪定所產生之對禪定境界的喜樂與貪愛，亦即化解行者對禪定而升起的執著，使其住於中道實相之對治法。

(7) 觀諸見境

即專為對治因聞法與修法所產生之邪見。此邪見非謂一般之惡見或外道之邪執，乃專指行者因禪定而發起之慧見，而執著此慧見以為聖道之邪執。

以下之三境，《摩訶止觀》中，未有真正詳細之論述，然在卷五上，總括說明十境時，亦有概略提及。

(8) 觀增上慢境

簡言之，即為對治因錯認自己已得修行之聖果，然實未得，而產生的增上慢的修治方法。

(9) 觀二乘境

二乘是聲聞、緣覺，為以自利和空見為偏執的修行者。菩薩修行，乃為一切眾生，是故須對治因自利而起之私心與邪見。

(10) 觀菩薩境

此之菩薩指小乘菩薩，而非指大乘菩薩，亦即指天台判教之通教、別教菩

59 關於此「觀病患境」，目前已有研究著作，可供參考：黃柏源，《智顗醫學思想之研究—以《摩訶止觀》「觀病患境」為中心》，台北：華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2000年。

薩而言。此為對治這些小乘菩薩因聽深法而起的誹謗之心，而使之進入真實佛法中。

以上之十境為修習止觀之必要行法，每一境皆有其對治的問題與解決的方法。而在修行時，此十境出現之先後或單複，並無一固定之情形，此在《摩訶止觀》中稱為「互發」，智顗並將之分成十類情形（即次第不次第、雜不雜、具不具、作意不作意、成不成、益不益、久不久、難不難、更不更、三障四魔與九雙七隻）而說明之。且每一境之中，皆有「十乘觀法」之觀行法，亦即十境可一一使用「十乘觀法」對治。而，這「十境」和「十乘觀法」即《摩訶止觀》所講述的中心。⁶⁰ 故下文接著說明「十乘觀法」。

3、十乘觀法

即是上述「十境」中，每一境皆可運用的對治方法。在《摩訶止觀》卷五上的「觀陰入界境」中首次提到，認為可將觀心之法分為十門：

觀心具十法門：一、觀不可思議境，二、起慈悲心，三、巧安止觀，四、破法遍，五、識通塞，六、修道品，七、對治助開，八、知次位，九、能安忍，十、無法愛也。⁶¹

此十法，由因至果，所以稱之為「十法成乘觀」，略稱「十乘觀法」。

所謂的「十乘」，「乘」梵文 yāna，音譯為衍那，有乘物、運載、運度等意；指能乘載眾生由煩惱之此岸，運至菩提之彼岸。所以「十乘」也就是因觀不思議境等十法，能乘載修行者達至菩提之果，故謂之。天台圓教之觀行法必依此而修成，此十法之中，觀不思議境為觀法之本體，也是其正觀，故最為重要，若是上根之修行人，依此即足，不須另修以下之法；若尚未成功或中根者，則必須修第二至第七之觀法；至於下根者，則更須修第八以下之觀法，方能成就，亦即須全修此十種觀法才行。此中，較特殊的地方是，此「十乘觀法」是通於觀陰入界境至觀菩薩境這十境之中的，亦即一一諸境，皆可運用此十法對治。

60 本文限於篇幅所致，故未能詳細說明此「十境」和「十乘觀法」。關於此部份可參看：安藤俊雄著，蘇榮焜譯，《天台學—根本思想及其開展》，台北：慧炬出版社，1998年，頁254-305。

61 見隋·釋智顗，《摩訶止觀》卷五上；引見《大正藏》冊46，頁52中。

以下簡單地說明這十種觀法：

(1) 觀不可思議境

即觀照我們日常生活所起的一念心中，具備宇宙人生所有一切萬象差別之法，此心具萬象之差別，非為心生一切法，也非是心含一切法，而是「心是一切法，一切法是心」之不思議妙境。此部份也即是本文第一大段心性論的重要部份。

(2) 真正發菩提心（起慈悲心）

又稱起慈悲心，是修行者依第一觀行（即觀不思議境）未成功之時，改發無上之菩提心，為求菩提而救度眾生、拔苦與樂，立四弘誓願：眾生無邊誓願度、煩惱無數誓願斷、法門無量誓願學、佛道無上誓願成。

(3) 巧安止觀

即善巧安心止觀，又稱巧安止觀，也就是善巧用止觀之修持方法，使心安住於實相之理體。

(4) 破法遍

即指破除一切心所執著之法。

(5) 識通塞

即對能破除煩惱之觀照功夫，知其通達與阻塞，了別其情與智之得失。

(6) 修道品

即道品調適，又稱修道品，即一一檢討三十七道品⁶²，而選擇其中適合修行者之能力與性質的修道方法。

(7) 對治助開

對治助開，又稱助道對治，即修現前方便與實際具體之善法，以作為去除修道上障礙之幫助。總而言之，即是對治障礙的修道法。

(8) 知次位

修行者雖自己居於凡夫位，然不起已登聖賢位之傲慢心，須能清楚了知自己修行之階段，而不渾爛聖位。

62 「三十七道品」：「道品」，為梵語 bodhi-paksika 之意譯，即修道方法。「三十七道品」即達至涅槃解脫境界之三十七種修行方法，為：一、四念處：觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我；二、四正勤：已生惡令斷、未生惡令不生、未生善令生、已生善令增長；三、四如意足：欲、精進、念、思惟；四、五根：信、精進、念、定、慧；五、五力：信、精進、念、定、慧；六、七覺支：擇法、精進、喜、除、捨、定、念；八正道：正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。

(9) 能安忍

對於內外之障礙，心能不動搖，並且安慮忍耐，以成就道業。

(10) 無法愛

又稱離法愛，即去除對非真正菩提之果的執著，而進入真正之菩提位。

綜合以上，這關於《摩訶止觀》功夫論的部份，首先是修行之根本「發大心」，之後提出了「四種三昧」的修習方式；接著在「正修止觀」的部份，說明了修習止觀的前方便，即「二十五前方便」，以及佔《摩訶止觀》中篇幅最多的「十境」和「十乘觀法」。這功夫論的部份是和上一段心性論相配合的，有「煩惱即菩提」的心性論作基礎，才能展開關於「圓頓止觀」的實際修持功夫，這兩者是互相搭配的，缺一不可。有理論，才能為修持提供基礎；有實際修持，才能讓理論變成真實。所以，這兩者等同重要，都必須有清楚的認知與瞭解。如此，才能真正的化煩惱為菩提，即煩惱而菩提。

四、《摩訶止觀》「煩惱即菩提」的意義

《摩訶止觀》「煩惱即菩提」的心性論，主要是在闡明「一色一香無非中道」的實相之理。以讓上根利器的修行人，能當下悟入諸法實相的真理，而免去次第的葛藤。然而，雖然智顗在《摩訶止觀》中屢屢說到「煩惱即菩提」、「無明即法性」、「貪欲即是道」這樣的話，但這並不表示，智顗不重視實際與次第之修持，反而他在《摩訶止觀》中花了一半的篇幅說明正修止觀的「十境」和「十乘觀法」，若再加上「四種三昧」（修大行）和「二十五前方便」以及修習止觀最初的「發大心」的話，可說，《摩訶止觀》此書雖是闡明「圓頓止觀」之理，然卻十分重視一步一步之階梯，而不容混淆修行之位次。更不容誤解其「煩惱即菩提」、「貪欲即是道」的心性論思想，《摩訶止觀》卷二下云：

佛說「貪欲即是道者」，佛見機宜，知一種眾生，底下薄福，決不能於善中修道。若任其罪，流轉無已，令於貪欲修習止觀，極不得止，故作此說。譬如父母見子得病，不宜餘藥，須黃龍湯鑿齒瀉之，服已病愈。佛亦如是，說當其機，快馬見鞭影，即到正路。貪欲即是道，佛意如此。若有眾生，不宜於惡修止觀者；佛說諸善，名之為道。佛具二說，汝今

云何呵善就惡？若其然者，汝則勝佛，公於佛前，灼然違反。⁶³

在此引文中，清楚地交代了佛之所以說「貪欲即是道者」，完全為了應眾生之根器而說，因某一類眾生，不適合於善法中修息止觀，故在萬分不得已的情況下，讓這類眾生於貪欲中修習止觀。而絕不是每一個人都可以修習這樣的法門的，更絕非一般邪見或怠惰之人，因著自己的慾望，而故意行於貪欲，還假託符合佛說，實在是大顛倒、大愚癡，等於是在佛前公然唱反調，污衊聖教之真意。對絕大部份的人來說，都是適合在善法中修習止觀的，而佛也明白地，為著絕大部份的人，說了種種在善法中修習止觀的方法。若明明應該修習善法，卻反倒選擇不適合自己的修行方式，而行於貪欲的話，除了誤解「貪欲即是道」、「煩惱即菩提」之理外，更是一種愚癡、可被喝斥的行為。⁶⁴

因此「煩惱即菩提」的心性論是佛應機說法的表現：對上根利器之人，使其當下悟入中道實相之理，了達「一色一香無非中道」；而對極少數的某一類僅適合在惡法中修習止觀的人，在萬不得已的情況下，為他們開出了方便。而且這「即」字對這兩種類形的眾生是不同意義的，對上根利器之人言，此「即」字，就是先前提到過的「當體全是」、「完全相等」之意，因為一一諸法皆是中道實相，所以是完全相等的。而對適合在惡法中修習止觀的眾生言，「即」字之義，是指由貪欲中止觀的修習，「即」能達成佛道，應是「背面相翻」之「即」義。這一點，也須瞭解，才能明白此「煩惱即菩提」的心性論，也才能順利地修習止觀。而對大部份的一般人而言，則必須漸次修習止觀，一步一步穩扎穩打，才能臻於「煩惱即菩提」的中道實相之境，而非一蹴可幾，更無不修即成和反行顛倒的貪欲之理。同時，每一個眾生，在心性理體上，都具備解脫成佛之因，故只要發心修行，人人皆能成就。

由《摩訶止觀》中的「發大心」、「四種三昧」、「二十五前方便」、「正

63 見隋·釋智顗，《摩訶止觀》卷二下；引見《大正藏》冊46，頁19上。

64 關於誤解「煩惱即菩提」，印順法師站在中觀學「性空唯名」的立場，有如下的說法：「說到『煩惱是菩提』……只知煩惱即菩提，而不知取著菩提就是煩惱！如通達性空，般若現前，那裡還有煩惱？如誤解煩惱為即是菩提，那真是顛倒了！」（見釋印順，《印度佛教思想史》，台北：正聞出版社，1993年，頁142-143）。印順法師這樣的說法固然正確，然就天台宗的立場檢視，或許只能算是「通教」（般若性空學）的「即」字義。而這樣的「即」字，仍只是「二物相合」（色即是空，空即是色）、「背面相翻」（翻惡為善、翻煩惱為菩提）。不同於天台「圓教」站在「一色一香無非中道」之諸法實相的立場，所言的煩惱「即」（當體全是）菩提。

修止觀」（含「十境」、「十乘觀法」）的功夫論。更可看出，雖然它在心性論上闡明圓教「煩惱即菩提」的理論，但卻並不偏廢次第功夫之組織；然雖建構一次第之功夫，卻又不偏廢其為「圓頓止觀」之立場，而提出「煩惱即菩提」的心性論，真可謂至極圓頓。也就是因為這樣不偏廢任何一邊，所以能使各種不同根性的眾生，都能順利地修習止觀，故其名為「圓頓止觀」、「摩訶止觀」⁶⁵。

經由以上的析論，我們或許可從漢傳佛教天台宗的視角，汲取一些提昇人類福祉的資源與參考，這是筆者本文的用意與祈願！

65 「摩訶」：梵語 mahā，又有譯作莫訶、摩賀、摩醯。其意為大，乃大、多、勝、妙之意。據《大智度論》卷三：「摩訶，秦言大，或多，或勝。云何大？一切眾中最上故，一切障礙斷故。」（見姚秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷三；引見《大正藏》冊 25，頁 79 中）。

The Buddhist Life View of Dependent Co-arising and Void Nature With the Feelings of 329 Youth Day 三廿九青年節情懷之佛教緣起 性空生命觀（一）

釋明光著 / 鄭振煌英譯

By Ven. Ming Kuang / English Translation by Cheng Chen-huang

前言：

一九八三年末學第一次出國即與從智、傳孝、體慧、悟元四位法師，前往韓國漢城參加韓國佛教青年大會。該次大會在東國大學舉行，會中末學發表「佛教與生命」乙文。二〇一二年請鄭振煌教授英譯該文，印成小冊子，於參加韓國世界佛教徒友誼會第廿六屆大會中，與大家結緣。

Foreword

I went abroad for the first time in 1983. VenerablesCungZhi, Chuan Xiao, Ti Hui, Wu Yuan and I attended the Korean Buddhist Youth Conference at Dongguk University in Seoul. I presented a paper on “Buddhism and Life”. In 2012, I asked Prof. Cheng Chen-huang to translate it into English, and printed it in booklet form for free distribution at the 26th General Conference of the World Fellowship of Buddhists in Korea.

民國七十九年，悟明長老八十嵩壽，在台北市圓山護國臨濟禪寺舉辦祝壽法會，當時韓國吳宙法師前來參加，因而認識明光法師，在他完成台灣佛教及中文的修學後，返回韓國弘法利生，每年都會安排數天時間，來台弘法並交流，有時也會帶領善信來參學。此次帶領五位比丘來台遊化交流，第五天圓滿日來到海明寺，由末學接待介紹，於中午用齋時交談，談起一九八三年在韓國的往事。

In 1990, a dharma function was held at Lin Ji Temple, Taipei to congratulate the

80th birthday of the Most Ven. Wu Ming. Ven. HaoJeou from Korea was one of the well-wishers. I had the honor to make acquaintance with him. After finishing his study of the Taiwanese Buddhism and Chinese language, he returned to Korea to propagate Buddha dharma. Since then, he would come to Taiwan for several days each year to give dharma talks and to exchange personal experience. Sometimes, he would lead followers to visit Taiwan. This time, he led five bhikkhus to Taiwan. On the fifth and last day of their tour, they came to Hai Ming Temple. I warmly received them. During the lunch time, we chatted about the event of 1983.

時值三廿九青年節前夕，韓國昊宙法師，率領六位比丘來訪，對末學而言，有朋自遠方來，不亦樂乎。臨去秋波，昊宙法師轉述同行一比丘所問：「生命是什麼？」末學驀然回應：「情與無情，同圓種智。」當下彼此相視而笑，盡在不言中。

On the eve of March 29 Youth Day, Ven. HaoJeou led six bhikkhus to see me. I had the feeling of what was said by Confucius, “Isn’t it a pleasure to have a friend from afar?” At the point of leaving, Ven. HaoJeou raised a question from one of the visiting bhikkhus, “What is life?” I answered spontaneously, “The sentient and insentient things share the same perfect Buddha wisdom.” At that moment, we looked at each other and smiled. Nothing is said at all.

於是，末學溫故而知新，重新翻閱當年所作的「佛教與生命」，進而引發了今日抒寫此「三廿九青年節情懷之佛教緣起性空生命觀」之因緣。

Therefore, I reviewed the article “Buddhism and Life” written in 1983. This inspired me to write this article, “The Buddhist Life View of Dependent Co-arising and Void Nature with the Feelings of 329 Youth Day”

黃花崗起義，又稱第三次廣州起義、辛亥廣州起義、三・二九廣州起義、黃花崗之役，是中國同盟會於一九一一年四月廿七日（宣統三年三月二十九日）在廣東省廣州市發起的一場起義。

The Huang Hua Gang Uprising is also called the Third Guang Zhou Uprising, the XinHaiGuang Zhou Uprising, the 329 Guang Zhou Uprising, or the Huang Hua Gang Battle.



It was initiated by the China Tong MengHui at Guang Zhou City, Guang Dong Province on April 27, 1911 (the 29th day of the 3rd lunar month in the 3rd year of the reign of Emperor Xuan Tong).

國父孫中山先生在《黃花崗烈士事略》序文中高度評價了黃花崗之役：「是役也，碧血橫飛，浩氣四塞，草木為之含悲，風雲因而變色，全國久蟄之人心，乃大興奮。怨憤所積，如怒濤排壑，不可遏抑，不半載而武昌之大革命以成。則斯役之價值，直可驚天地、泣鬼神，與武昌革命之役並壽。」為紀念此次起義，陽曆三月廿九日後來被中華民國政府定為青年節。

Dr. Sun Yat-sen, the national father of the Republic of China, praised highly the Huang Hua Gang Battle in the preface to the book “The Brief Biography of the Huang Hua Gang Battle Martyrs”: “In this battle, the hot blood spurted everywhere, and the noble spirit filled the air. The grass and trees were thus saddened, and the wind-cloud changed color. The whole people’s long hibernated minds were thus excited. The accumulated resentment, like angry billows flushing into ditch, could not be checked. Within half a year, the Great Wu Chang Revolution succeeded. Therefore, the value of this battle could horrify the sky and the earth, and make the ghosts and gods cry. It will live forever as the Wu Chang Revolution.” In commemoration of this uprising, March 29 was designated as the Youth Day by the Government of the Republic of China in later days.

(未完待續)

茂蒂



南傳佛教的建寺文化(三)

王武烈

六、泰國的佛教與建築文化

泰國(Thailand)又稱「暹羅」，「暹羅」是「暹國」(Siam、Syam、Shans，金色之意，是撣Shan族人所建「城」邦，即Sukhothai「速可臺王朝」)與「羅斛國」(是Lvo、Lavo、Louvo的對音，在今之華富里)在西元1349年合併之後的國家。但是，一部暹羅史應該是林楊、投和、羅斛、女王、八百媳婦等等國家的歷史。羅斛國的歷史較久，是猛族所建立的國家；而泰人在十二世紀中葉才建立了暹國。

八百媳婦國本身就有將近六百年的歷史，是在十九世紀才被暹羅所滅亡，而成為暹羅一部份的土地。上世紀三十年代這個國家曾改稱為「泰國」(Thailand)，第二次世界大戰以後，一度改為「暹羅」，但不久又改回為「泰國」，但一直還是君主立憲的國家。泰王國目前領土面積有513,115平方公里，總人口數約為6,240萬人(有說是5,570萬)，首都曼谷(Bangkok，Krung Thep)。

有一說泰人(Thai，有自由、光明、白之意)是漢化西藏人的族群，東南亞對泰、暹、撣、老的稱呼雖有不同，其種族都是牢哀的支派。泰北的少數民族有苗族、傜族等，都是後來從雲南、廣西一帶經高棉、寮國而到泰北邊境，所以有著與華人相似的習俗。據考證數千年前，已經有操著孟語和高棉語的南島語系族群，移居到肥沃的昭披耶河(Chao Phya River)畔居住。

泰國著名的歷史學者丹隆親王研究認為，西元前三世紀，印度的阿育王曾派遣一團佛教僧侶，到達昭披耶河谷有金地之稱的佛統宣揚佛教；西元一世紀時，印度商人到達泰國半島來找尋新商品，並帶來印度的文化風格，諸如藝術、建築、宗教等。這種風格在泰國南部沿襲了近五百年，並延伸到別的地區。

佛教出現後，這個源自印度的新宗教，便在這種基礎上大放異彩。西元七至十一世紀，泰國中部是由孟(猛)族建立的墮羅鉢底王國(Dvaravati)所統

治的時代，最初在烏通（U-Thong，泰語也有「金地」之義），後來是華富里（Lophburi，羅布里，湄南河上游，古羅斛國）和佛統（NakhonPathom、Pra-Pathom）三個地區都是「上座部佛教」（Theravada Buddhism）的中心，這個宗派廣為全國所接受。

西元七世紀崛起的高棉（Khmer）安哥帝國（Angkor Period），是信仰婆羅門教與大乘佛教，開始將它的勢力擴展到泰國的東北地區，後來伸展到羅斛、速可泰、披邁，甚至到了緬甸的東部。因此婆羅門教與大乘佛教，也影響了泰國。同時，泰國將柬埔寨文作為暹羅最初的文字，到了十三世紀的時候，暹羅把柬埔寨文加以改革，成為現代的暹羅文。可見早期暹羅主要宗教是「印度教」，到十二世紀末才為「大乘佛教」所取代。

西元八至十三世紀，在泰國（馬來）半島南部利可（Ligor）或稱那空西坦瑪叻（Nakhon Si Thammarat）地區，受到起源印尼蘇門答臘所建立的一個好戰的「室利佛逝」（Srivijaya）帝國統治，這地區印度文化影響在先，室利佛逝的影響在後，兩者都信奉「大乘佛教」；十一世紀，泰人大量由中國南方的雲南舉家遷入，形成兩個王國，一個在北方靠近湄公河，一個在較南的昭披耶河谷邊緣。今天的泰人就是這些族群的混血種族。

十三世紀，泰族在泰國的中部、北部打敗掌權的柬埔寨人，建立泰族第一個王朝「素可泰王朝」。西元 1350 年，泰國第二個王朝在大城成立，稱「大城王朝」，國力強盛。西元 1769 年，泰族人與緬甸人交戰失敗，後來由漢人鄭昭帶領下，擊退緬甸人，「大城王朝」改由第三王朝「鄭氏王朝」取代，結束了泰國歷時最長的王朝，並將當時首都遷往吞武里。

西元 1782 年，鄭華政變成功，成立至今的「卻克里王朝」（Chakri Dynasty），以「拉瑪一世」稱號登基，再改建國都於曼谷，將新都命名為克倫太普（Krung Theb，天使之城），2016 年 10 月過世的泰王蒲美蓬即「拉瑪九世」，在位七十年，現任泰王瓦集拉隆功為「拉瑪十世」。如今泰國擁有百分之九十五人口信仰佛教，使得泰國成為南傳的「上座部佛教」最興盛的國家。

西元 663 年時，有一位嫁給緬甸南部一個猛國（Muong）國王的羅斛國公主占薩末旦維（Chasa-ma-Devi），不知何故離開她的丈夫，同時帶了一批佛教徒到今泰國的北部南奔，後來建立「哈利班超國」（Hari Pun Jaya、Haripountchoi，另有譯成哈瑞彭洽）——女王國（也稱女子國或女人國），是

一個信仰上座部佛教的泰族邦國，傳國共有六百二十九年的歷史。該國在西元 1292 年被東北方另一個泰族的攬那國（Lanna 又譯藍那，即八百媳婦國）的國王猛哈意（Mangrai、Mengrai，又譯孟萊、曼格萊、莽來）所滅。

據說占薩末旦維女王建立了五百座佛寺，其中一座寺叫摩訶延那（Mahayana，大乘）寺在南奔南邦（Lampangluang），至今當地仍有一座寺稱用此名，地點是在今日的亞南邦的甘那補利（Alam-ganapuri）。

泰國式的廟宇稱為瓦（Wat），是由一些繁複的建築和宗教性的建築物聚合在一個單一的範圍內。「正殿」（bot）或稱「羽婆娑」（ubosot）、「任命廳」是最重要的建築，也是新比丘舉行皈依典禮的地方。通常由八塊「界石」（巴西瑪，baisema）圍繞著界定出這塊神聖的區域，而能擺脫俗世的挾持；「僧院」（viharn）是一個僧侶和信眾聽道的大廳，和正殿的差別，只是有無界石而已。

「佛塔」（chedi，支提）是保存佛陀的遺物或重要人士骨灰的地方，而為了保存這些聖物，正是當初建造寺院的原因。鐘塔是以鐘聲召喚住寺僧侶進行儀式的設施。「河泰」（ho trai）就是藏經閣，常建在水上或是架在高台上，以防白蟻的侵襲。「沙拉康披恩」（salakanprien）一間供信徒聚集的廳堂，「沙拉」則是供朝聖者及訪客休息之場所，「僧侶住處」是獨立的房舍，最大的一間是留給住持居住。「火化處」是一座塔狀的建築，經由階梯將屍體送入火化。

由於不同文化的影響，泰國的建築一直在改變，最早是在北部肥沃河谷的「素可泰王朝」（Sukhothai、Sukotai 蘇口胎、速古臺 Sorkotai，是幸福晨曦之意。當時通常以都城之名為國名。）時期（西元 1240-1320 年，另有說是 1257-1436 年）建造的高棉石屋頂寺廟的組合和孟族形式的結構建築。泰人引進木造的屋頂，採用彩色磚瓦和陶製飾物。其他又有來自印度、緬甸、中國和斯里蘭卡的建築型制。而且佛像的創作也是如此，揉合了各國的特色，產生了祥和的氣氛。

泰族人首先正式建國的是「素可泰王朝」，素可泰地區原屬於柬埔寨，位於中央平原，距曼谷西北方四百四十公里。初期這個小王朝建國以後，其領土便急速擴充至約和現今的泰國一樣。這時期有位偉大的君主蘭坎亨國王（King Ramkamhaeng the Great，西元 1275-1317 年，元史稱他為敢木丁），即位時就從斯里蘭卡請來上座部的僧侶，並確立了上座部佛教的領導地位。而且發明並制定泰文、訂立法律，國家安定，並受到鄰國敬重。

可是，在他之後的國王因太過投入宗教，而荒廢國事，因此素可泰的勢力

只維持了約二百年。到了西元 1378 年，便使治權轉移到湄南河下游昭披耶河谷的大城府（Ayutthaya 阿育他亞、阿瑜陀 Ayuidia），而成為大城的附屬城邦。大城時期（西元 1369-1767 年），泰國的建築已經有了自己獨有的特色。「阿瑜陀王朝」諸王也是「尚佛教，國人效之，百金之產，便以其半施佛」，上座部佛教成為國教。大城的三十三位國王，學到了高棉神聖王權的觀念，於是揉合了婆羅門教的儀式，並創建華麗的宮殿和宏偉的佛寺。

王朝之版圖曾擴及至現在的寮國、緬甸、柬埔寨及部分的馬來西亞。可惜於西元 1767 年，大城被緬甸人放火燒城七天七夜，市區建築物以及許多佛寺付之一炬，如今僅能從荒煙漫草間的殘餘處，發現雄偉的佛寺與巨佛的遺跡，來猜想昔日的繁華景象。而緬人放火燒佛塔的原因，據說是為了熔解取得貼在塔上的大量黃金。

如今在大城時期所留下的佛教文明，也就是素可泰遺跡（國家）公園，西元 1991 年被聯合國教科文組織列為「世界遺產」保護。當時在素可泰時期建有瑪哈泰寺（WatMahathat）、萊加布那拉寺（Wat Raja Burana）、菩斯理善珮寺（WatPhraSanphet）、羅卡亞蘇塔寺，使成為佛國重鎮。素可泰地標三寶塔（Wat Phar Si Sanpher）建於西元 1448 年，位在皇宮內，仍保存著很完整，建築的線條十分細緻，主要是供奉佛陀舍利和皇室成員的骨灰。塔前的寶殿即毀於緬軍之火，僅剩下殘磚破瓦，以及重新歸位的佛像，但仍有其肅穆氣氛。遺跡公園裡的蘭坎亨國立博物館，珍藏者大批古代的佛教文物。其他如皇家寺廟瑪哈塔寺（WatMahathat）、皇室喪禮重要場地三保佛寺（Phar Mongkonbophit）、泰印風格的貴妃寺（WatChaiwatthanaram），以及古城外西北的西中寺（Wat Si Chum）均十分值得參觀。

曼谷有四百多座寺廟，泰國唯一無僧侶住持的寺廟，是坐落在曼谷大皇宮區東北角的菩開奧寺（WatPhraKeo），也就是玉佛寺（Emerald Buddha Temple），它是皇家舉行佛教儀式的寺院。寺內供奉著泰國最負盛名的守護神菩開奧，其實它是一尊高 66 公分，雙膝之間寬 48 公分的綠色翡翠玉佛。玉佛是七塊翡翠綠玉雕成，在頭、肩、腹、膝等部，內藏有九粒佛陀的真身舍利。傳說是在十五世紀時（或更明確的指出是西元 1434 年的夏季），因為閃電擊中泰國北部昌萊一座佛塔而顯露出來的。其後的五百年裡，有關此座小型坐佛的神奇傳說一直不斷。曾經供奉過玉佛的各國，都有不同的《玉佛史》述說著

玉佛的歷史典故。

據說這尊玉佛是彌蘭陀王的國師那先（龍軍）比丘發願，由天人協助而雕成的。原先供奉在摩揭陀國王都華氏城（今巴特納），卻因為戰亂的緣故，轉而寄放到楞伽島的。西元 457 年，緬甸的阿律奴陀王為了正法的傳遞，親自以神通飛到楞伽島去請法，但是法寶與玉佛竟然沒有隨船去到緬甸，反而到了柬埔寨，佛法就傳到了吳哥。因此，有如此這般的一段離奇故事，流傳在中南半島。（此傳說的年代時空有許多的差誤，各國都強調他們是合法正式擁有過，但姑且一聽可以。）

這尊玉佛曾被泰國許多北方城市奉祀，曾有 214 年是存放在寮國首都永珍。拉瑪一世（King Rama I，卻克里王朝 Chakri dynasty 第一位君王，於西元 1782 年登基）未登基前，摧毀並佔領寮國，從萬象（今永珍）將玉佛攜回泰國。（可是另有一說，是復興泰國民族的「吞武里王朝」達信王 PhyaYaksin，華裔，原名鄭信，於西元 1778 年率軍征服萬象時迎回的。達信王後來被部下軍人所殺，換其所屬卻克里將軍起來領導，即拉瑪一世）拉瑪一世將翡翠玉佛從吞武里（Thonburi）的鄭王廟（the Temple of Dawn，破曉寺）遷往曼谷（Bangkok），尊為新設首都曼谷的主要佛像，而成為泰國數千座中最受尊貴的佛像。

這座坐落在曼谷王宮裡的玉佛寺，經過後來的「曼谷王朝」國王大以整修，益加光輝華麗。玉佛寺的山牆上雕刻著守護神毘濕奴跨騎在金翅鳥迦盧荼（garuda）上，外牆裝飾著鍍金灰泥和彩色玻璃片。每年有三次，冷季、熱季和雨季三季開始時，由國王替翡翠玉佛更衣，其儀式十分隆重。無數的泰國民眾也定期來玉佛寺膜拜，並許下各式的願望。玉佛寺的建築是泰國傳統裝飾技術與神話塑像最佳的範本。西元 1982 年，為慶祝曼谷建城 200 週年慶，曾全面整修玉佛寺。

曼谷王宮的正南方有一座臥佛寺（WatPhatChetupon，涅槃寺）又名普切圖彭寺，是全曼谷最古老的寺，也是全泰國最大的寺，更是真正的泰國美術館。原建於十六世紀的大城時期，因年久失修，拉瑪一世於西元 1793 年下令重建，經八年後完工。西元 1814 年，拉瑪三世又下旨重修，歷經十七年拆除大殿、講經樓等重建，並新建兩座佛塔及臥佛殿，因殿中的巨大臥佛（Reclining Buddha）十分醒目，所以當地人稱作涅槃寺（Watpo）。拉瑪四世時再增建一座佛塔，就是現存佔地約八公頃的規模。本寺最尊貴的是四十六公尺長、十五



公尺高的巨佛，其高十五點五的腳掌底有 108 顆珠母裝飾鑲嵌成生動的吉祥物，是遊客最喜歡參觀的。

聖骸寺（WatMahathat）的本身並不起眼，可是卻擁有一所佛教大學（Buddhist University），和尚都在此學習、受訓。泰國第二尊最為重要的佛像，供奉在菩拉佛陀西恆（Phra Buddha Sihing），寺內壁畫是泰國最精緻的作品。

靠近曼谷市中心華蘭彭火車站（Hualampong Railway Station）的金佛寺（WatTrimitr）是國家級的寺院，於西元 1957 年，為了搬動地下挖出的大型石膏佛像，不慎摔破，露出藏於其中的 18 K 金製太平佛像，重達 5.5 噸。此金佛相傳是七百多年前，泰王三世擔心國家被緬甸入侵，而集民間所有的黃金鑄成，然後塗泥埋入地下，沒讓緬兵搜刮出來。

距曼谷以西 54 公里的佛統鎮（Pathom）平原，有一座巴帕通大塔（PhraPathomChedi），它是世界上最高的佛教建築物，塔身是黃色。加建於西元 1853 年，高達 127 公尺，塔基周圍有 235.5 公尺，塔內有一座近一千年歷史的古塔，據說是佛陀滅後 570 年或千年後所建。這座龐大的尖塔四周是樹木環繞的走廊，各類樹木都與佛陀的生平有關。

建城於西元 1296 年，清邁（Chiang Mai 昔稱日梅 Zimmer，又稱景邁 Xieng Mai，為古代「蘭那王國 Lan Na ——八百媳婦國」的都城）是泰國第三大城，有「北部山地的玫瑰」之稱。清曼寺（Wat Chiang Man）是清邁最古老的寺院，坐落在舊城的東北角，如今仍保存良好，是清邁城的建造者孟萊王於建城次年所建的第一座寺院。寺旁的尖塔閃閃發光，為鍍金銅質外觀，整座四

方塔由面向四方的灰泥石象撐著。

據說在十四世紀時的庫納王（King Ku Na），發現有佛陀的一顆舍利，將此舍利放在象轎中，任由大象自由走動，大象登上了素帖山就停下腳來，於是在位於城西海拔一千多公尺的素帖山上興建了一座佛寺，以供奉佛舍利。從素帖山上往下看，可以俯視清邁，風景特別優雅。目前清邁的雙龍寺（WatPhra That DoiSuthep）就是十六世紀時由原來的佛舍利寺改建的，據當地信徒所說該寺相當靈驗，所以香火鼎盛。雙龍寺又名素帖寺，是一座純正的泰式寺廟，由兩百四十二點二公斤的黃金打造而成。

從清邁一路往北，越接近緬甸、寮國，佛寺式樣的變化，就越受到緬寺、寮寺的影響。位於清邁西南部的南邦城，曾經於西元 1558 年被緬甸佔領，結果有四十年蘭那國成為庇古（Pegu、Bago）王的附庸。可是西元 1615 年開始，緬甸王阿瓦（Ava）又再度控制蘭那百餘年。因此蘭那受到緬甸文化的影響，南邦（Lam Pang）城內的緬甸寺（Wat Sri RongMuang）是在二十世紀初緬甸統治時所建的佛寺。純正的緬甸寺是以九個重疊的尖塔屋頂為造型。緬式高塔是一層一層堆疊的塔，塔前有獅子和龍等吉祥動物來守護。

泰北最美麗的灰泥石雕作品非柴迪迦佑寺（WatChedi Chet Yot）莫屬。西元 1455 年，國王特萊叻卡（King Trailoka）為了慶祝佛陀兩千年的誕辰（又一個佛陀紀元的資料），特別派遣三十名建築師與工匠，前往印度的菩提迦耶（Bodhgaya）觀摩。他們返國之後，便建造一四方基座，由六座較小的尖塔（yot）環繞一較突出的尖塔，使總數為七。最吸引人的是七十尊灰泥雕像（chet），刻於外牆，雙手合十，栩栩如生。

清邁最重要的佛寺，是曼格萊王朝的帕于王為了存奉他父親卡福王的骨灰，於西元 1345 年興建的菩辛格寺（WatPhra Singh），據說寺內的佛陀聖像是在斯里蘭卡建造，然後經海運回國的。菩辛格寺最值得一看的是圖書館（ho trai），為最美麗的木造建築，高聳於灰泥基地上，地基上面有浮雕天使像。

古道寺（Wat Ku Tao）離國家體育場不遠，是緬甸式的寺院，本身建築並無特殊之處，不過它的佛塔卻是泰國最繁複靡麗的代表之一。這座尖塔建於西元 1613 年，為的是收藏統治清邁的緬甸王骨灰而建。塔是由五顆球形覆鉢依小大順序排下的外形，與黎明寺（WatArun）和其他許多尖塔建築類似的是，它的灰泥外觀以貝殼及瓷片裝飾成花朵的圖案。

泰國建築史上的黃金時代是在蘇里亞瓦門一世（Suriyavarman I，西元 1002-1050 年，又譯為蘇利耶跋摩一世）。蘇里亞瓦門一世在泰國東北部靠近那空叻差西瑪（NakhonRatchasima）建立了菩儂旺寺（PrasatPhanomWam），原是印度教廟宇，後來改為佛教寺院。有圓塔矗立在矩形院落中央的四個舊圓塔間。在北面通往正殿入口處之上，有精緻的石製門楣，還有後來加刻上去的佛像。菩儂旺寺仍保留十一世紀時的內部陳設，其中有些佛像仍受到當地人的崇拜。

約建於十一世紀末的披邁石堡（PrasatHinPhimai）是位在離那空叻差西瑪約 48 公里處，往孔敬（KhonKaen）的路上，有著異國高棉吳哥藝術早期最佳的建築，後來才改成為大乘佛教的寺院。這一個結構複雜的建築群立於一個大四邊形中，曾經是一個有堅固圍牆的城，也是一個藝術之島，有孟河（Mum River）圍繞著，還有兩條天然水道及一條已消失的運河。其富麗的南門被稱為帕突恰（Pratu Chai，意即勝利之門），它有亭子般的造型，以粉紅色的砂岩築牆，面向吳哥，由一條直線公路連繫著兩地。而其它三門的方位也都面向重要的地點。圍牆內最顯著的是柬埔寨國王闍耶跋摩七世所加蓋的皇家行宮。

此地還有一座頂上裝飾著蓮花的神殿，是吳哥式的結構，但在十三世紀左右，披邁轉變為佛教寺廟時，一併遭到修改。此處仍保存良好的神殿建築群，建於方形的基座上，有四個入口，主要入口也朝南，每一個入口都由五頭的「那迦」（Naga，聖蛇）守護著。殿內橫樑上豐富精細地雕刻著佛陀的本生故事，以及密宗的護法神像，表現出異國高棉藝術的精華。高棉寺廟建築的型制有其代表意義：護城河代表大海，環繞的牆是高山，而寺塔就是須彌山，完全出自印度對宇宙的神話觀念。

泰國東北部最有名的佛教寺院是湄公河畔的菩泰帕儂寺（WatPhra That Phanom）。寺中央所立是建築形式模仿寮國永珍泰浪（That Luang）的佛塔，西元 1975 年塔頂遭季風暴雨破壞，被視為不祥之兆，因而馬上獲得修復，四年後泰王親臨舉行落成典禮，就是目前我們所看到的模樣。

位於清萊山腰處的雷東塔，是在西元 911 年由納拉王朝建築的千年泰式佛塔，塔內埋藏有佛陀的一支左邊肋骨，該塔雖已經過多次的翻修，仍然相當靈驗。泰國皇太后還親手策劃了一處雷東花園（Doi Tung Garden），值得一賞。

（未完待續）

部派與大乘佛教的思想比較

陳珍琳

一、背景

佛教產生於西元前 6 至 5 世紀的古印度。它在印度的發展經歷了根本佛教、原始佛教、部派佛教、大乘佛教和密教四個階段。部派佛教是由原始佛教而發展的，而大乘乃是接續部派佛教，再重返、復興佛陀的根本精神。

大乘的思想早在佛陀時代就已存在。佛陀本身就是大乘菩薩道的實踐者，一生以弘法利生為要務。只是基於當時環境和眾生的根機偏於聲聞、緣覺，所以小乘的思想非常盛行，大乘只能隱沒。

部派佛教裡有兩大派系——上座部和大眾部。

上座部，尤其是說一切有部（簡稱有部），為了與外道和大眾部抗衡，對經義過份的研究與詮釋，導致佛法越來越學術化，與百姓的生活漸行漸遠。為了回歸佛陀本懷，大眾部極力摒棄保守的經義，把佛法應用在實際生活上，讓佛法人間化，漸漸演變成今日的大乘佛教，當然大乘思想也吸收了上座部的若干思想。

二、部派佛教的開始

在佛入滅時，有些比丘於閒談時認為，管制他們的佛陀不在世，他們便可以自由了。這一席話促使迦葉在佛滅後 90 天，邀請 500 阿羅漢前來「七葉窟」結集經律論。參加者多屬迦葉一派的苦行僧，而且出家年齡都是 20 年以上的上座比丘。許多非迦葉派的意見並沒有包括在內，他們在七葉窟外另行結集。第一次結集鞏固了上座部的領導地位，也為日後佛教分裂埋下遠因。

僧眾對於律的分歧，促成第二次的 700 上座比丘結集，判年輕的跋耆族比丘「十事非法」。後者並沒有接受會議的結果，另外招集一萬人開會，於是佛教就分成兩個部派：上座部和大眾部。出家受比丘戒 9 年以下的稱為下座，10 至 19 年的稱為中座，20 至 49 年的稱為上座，50 年以上的稱為長老。上座部比丘思想保守，老成持重；大眾部比丘則年紀輕、人數眾多、思想解放。大眾

部在大天的帶領下，闡揚第一次結集時七葉窟外所結集的大乘義理，是大乘的先驅。

根據印順法師研究，部派可分成 20 個派系，而我們對 20 部派的認識，大多從說一切有部和經量部的論典中得知的。其中，以大眾部、上座部中的說一切有部（有部）、分別說部和經量部最盛行且有思想體系。

三、教義重點的不同

從《雜阿含經》也可以看到有部與大乘的思考模式重點不同。我們在《雜阿含經》經常會看到以下的三法印：

佛陀問比丘：「五蘊是否無常？」

比丘答云：「是無常。」

佛陀又問：「無常是否苦？」

比丘答云：「是苦。」

佛陀再問：「若是無常、苦，變異法，是我、我所否？」

比丘答：「非我我所。」

佛陀隨即開示：就是如此的觀察五蘊，乃是無常、苦、無我，當下即是解脫。修持四聖諦，觀無常、苦、空、無我，即是苦聖諦。觀苦在部派是開悟的重要環節。

反觀大乘，這三法印常常被譯成：諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜。因為大乘強調般若，所以不講「苦」。

四、空的定義有所不同

說一切有部的思想特點是我空法有，認為我是不可得，法卻是真實存在的，是三世（過去、現在、未來）實有，法體恆存，涅槃也是真實的。大眾部的一說部主張：「世出世法，皆無實體，但有假名。」與龍樹菩薩《中論》所說：「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」或大乘的空論是一致的。大乘認為我空，法是空，空也是空，萬法皆畢竟空。

上座部佛教是保守、分析式的學問佛教，大乘佛教則是開放、歸納式的生活佛教。大乘佛教是部派佛教的延伸，也是對有部佛教的反抗。大乘的《華嚴經》與《維摩詰經》就暴露了聲聞與緣覺弟子的無見識及無力量。

部派的思想重點主要是圍繞著四聖諦和十二因緣，容易讓人產生出離的思想，從欲望、煩惱出離，證入涅槃寂滅。大乘進一步提出「染淨不二」的思想，就是所謂的不二法門。打妄想的心和成佛的心是同一顆心，所以不二。站在斷惡的角度，這是非常重要的。只有相信業性本空，才能夠假藉清淨的懺悔把它消滅。從我空、法空觀當中，消滅自我意識，達成滅惡的功能。

另外，有部學說對萬法的分析比較細緻，善於講說萬法之因。它把一切法分為五類：色法、心法、心所法、心不相應法、無為法。前四者屬於有為法，色法是各種物質現象，心法是感覺、知覺的主體，心所有法是心法與對象之間的感覺、知覺、情緒等心理作用。

五、果位的不同

有部最終的果位是阿羅漢，佛陀就是一名大阿羅漢；而大乘則以行菩薩道成佛為目標。有部認為阿羅漢已入完美聖境，既不會有欲望，也不會有對自己是否證得阿羅漢產生疑惑。

大乘和大眾部對於這些觀點，就有不同：雖然阿羅漢的心已離欲，但仍然未達圓滿的成就，斷了嚴重的煩惱障和所知障，微細者未斷。大眾部認為阿羅漢還有五種局限，在修持過程中還有退轉的可能性，沒有達到最後解脫的境地，不可與佛相比。大乘更是在阿羅漢與佛果之間加上十地菩薩，只有達到八地菩薩位才不會退轉。菩薩沒有我執法執，阿羅漢雖已破我執，但並未破法執。

六、修行法門的不同

部派佛教修學四聖諦、八正道、三十七道分，即戒、定、慧三學；而大乘佛教兼學十度波羅蜜（布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若、方便、大願、大力、大智）。

修學佛法的目的是從六道輪迴得到解脫。不管是部派或大乘都有自利、利他的精神。相對來說，大乘比較強調發菩提心，行菩薩道，成就無上佛果。

另一方面，部派偏重於自我解脫，因此在部派時代尤其上座部的修行者，如果想修行就只有出家才做得到。而大乘則認為，修行成就不一定要出家，佛法在世間，不離世間覺，鼓勵在家亦能成佛。

七、佛陀的定位不同

有部認為佛陀是一位歷史人物，雖然對佛陀有些許神化，但比起大眾部和大乘，還屬小巫。

大眾部與大乘把佛陀全盤神化，提出佛有二身、三身乃至十身之說。在他們眼裡，佛陀是出世間之神，他已斷漏失，根絕煩惱。他的法身是無限的，壽命是無邊際的，威力是無量的。他的話，句句都是真理，所化有情也都是淨信。歷史的佛陀，不是他的真身，而是他在人間為宣傳教化的方便所托的應身。他有「三十二大人相」、「八十種隨形好」，長相異於常人。從而把佛陀渲染成了神通廣大的神。大眾系還認為佛陀之所以成佛，是他累世修行的結果。佛陀成佛之前的修行，稱為「菩薩行」。實踐菩薩行的人，稱為「菩薩」。

八、經典呈現的不同

大乘經典與部派經典雖同樣採用佛說的形式，小乘多用記事記實的文體，很少演繹鋪陳。大乘繼承了原始佛教的比喻說經方式，進一步用通俗的演義、故事、偈頌等文藝手段拉近與眾生的距離，所以大乘經的結尾總是強調信奉及流傳的功德，與小乘的「歡喜奉行」截然不同。

部派與大乘的思想的比較如下：

	部派	大乘
果位	聲聞乘最高證得阿羅漢果、緣覺乘證得辟支佛果	菩薩乘證得佛果
性質	緣起性	般若經：緣起性空 唯識學：阿賴耶識種子緣起 如來藏：真如緣起
修持	求個人解脫，進入涅槃寂靜	不捨世間菩薩行
內涵	重視學術、分析，全職的僧人才能做到	重視開放、歸納式的生活佛教，適合在家眾與出家眾
描述	佛陀是個歷史人物	神化佛陀
位階	只有佛陀，沒有菩薩	十信、十行、十向、十地菩薩、等覺、妙覺等
表達	經典平鋪直敘，比喻的手法	經典延續了比喻手法再加上故事演義，重視功德與流傳

視危機為轉機

釋定仰

2017 年 12 月 19 日中華維鬘學會、南華大學宗教學研究所等海內外團體，假台北市劍潭海外青年活動中心盛大舉辦「佛教對話與現代弘化」國際學術論壇，成果豐碩。

「對話」，就是溝通。漢傳、藏傳和南傳三系佛教必須互相溝通，互相合作，尋求契機契理的弘化方式，令佛教長存於人間。

根據 Pew Research Centre 數據，佛教信徒在 2015 年的全世界人口中，只佔 6.9%，有下降的趨勢，估計到 2060 年，會減少 7%。而且，平均年齡為 36 歲，高於其他宗教。

漢傳佛教的下列危機，頗受學者重視：

- 僧侶方面：人數漸少，年齡偏大。講經、教導禪修、翻譯等各方面的人才不足。不時發生僧侶醜聞，引起社會大眾的討論，甚至反感。
- 信徒方面：年齡偏大，以華人、藏人為主，其他種族的比例很小。
- 佛教團體方面：宗派之間互相批評、排斥。學術派與實修派各自為政，居士及僧侶也有不少矛盾的問題。學術派在國際舞台上，不被其他學術界重視。佛教內部資源運用及分配也不均等。
- 現代化方面：不論經籍、弘法方法、場地設備等，都不現代化，無法吸引年輕人。缺乏翻譯佛法為西方或現代語言的人才，名相也沒有統一的說法。

解決之道：

• 僧侶方面：加強僧侶的德行素質、佛法知識、正知正見、禪修的訓練。正視寺院傳承及管理問題。結合經籍、學術作品與修行，並且呈現成果。開闊視野，加強了解佛教之外的世界。

- 信徒方面：運用居士的優點擴大弘法層面。加強居士的素質，如正見、使命感等。
- 佛教團體方面：加強溝通與合作，包括四眾之間、三傳佛教之間、學術與僧



侶之間。

- 現代化方面：加強適合現代社會需要的次第性修行方法，把經籍、禪修用現代及外國語言編輯。使用現代科技（如網路、雲端等）幫助弘法，發揮佛教對現今社會問題的解決功用。

有位學者在討論「佛教在家居士」時，說到外界有人提出「二寶」（佛、法）和「四寶」（佛、法、僧、居士）的看法。雖然與會學者都強調僧侶是佛教不可缺少的，可是「二寶」和「四寶」在若干年後會被解讀成甚麼？我真的不知道。我知道居士在佛學研究上甚為精進，弘法也多元化；反觀，僧侶則不斷有不好的報導，而且，能夠出來弘法的年輕法師不多。此外，僧侶常常強調的實修及虔誠，事實上也不盡理想。如果不趕緊加強僧侶的訓練，其位子不難被取代，或被信徒遺棄。

更有感受的，很多學長在學校畢業後，只能回到常住寺院，很少機會學以致用。如果他們有機會繼續進修，或弘法，或協助佛教現代化，不論對佛教或僧團都有很好的助益！



法音傳播

中華佛教居士會第十四屆新任理監事公告

中華佛教居士會於 2018 年 4 月 15 日會員大會，選舉第十四屆新任理監事，並於 5 月 12 日召開第一次理監事聯席會議，選舉常務理監事，推選王艾常務理事為本會第十四屆理事長。

中華佛教居士會第十四屆常務理監事、理監事選舉當選名單如下：

理 事 長：王艾

副理事長：陳金財

副理事長：樂劉玉梅

常務理事：王艾、陳金財、樂劉玉梅、張碧蓮、林文龍、吳彥隆、潘海濤、程凱、董小龍、李倫慧、許旦又

理 事：吳秋月、游祥洲、周臺臺、黃金菊、丁志勇、陳蓮華、鄭淨元、曾鄭長椿、陳文敏、楊宜純、周秀芬、連亮森、江赫、董賀閔、賴賢宗、吳文成、鄭喻心、方慶祥、賴慧玲、黃麗真、李紅英、陳玉美、吳錦釵、紀榮治

候補理事：陳穎川、李祖嘉、陳雪民、劉明政、陳銘欽

常務監事召集人：方秀堅

常務監事：方秀堅、陳寶玉、洪一郎

監 事：黃秀鳳、張賴淑櫻、徐萬城、鄭月玉、馮肅蘭、趙正芳、萬本儒、聶維汝

候補監事：連甦、馮友蘭、詹麗卿

北京一帶一路佛教專題論壇圓滿舉行

2018年6月29-30日，首屆「一帶一路與亞洲佛教文化論壇暨海棠山佛教專題論壇」假北京內蒙古大廈召開，由中國社會科學院世界宗教研究所、中國宗教學會主辦，中國社會科學院世界宗教研究所宗教文化藝術研究室和遼寧阜新海棠山普安寺承辦，北京佛教居士林、佛教在線等為支持單位。

來自蒙古國科學院、印度新那爛陀大學、斯里蘭卡比丘大學、孟加拉吉大港大學、達卡大學、尼泊爾梵語大學、尼泊爾蓮花研究中心、日本名古屋大學、韓國真覺大學、香港中文大學、浸會大學、北京大學、中央民族大學、蘭州大學、陝西師範大學、西北大學、南京大學、青海民族大學、內蒙古財經大學、故宮博物院、內蒙古社會科學院、北京佛教居士林、雍和宮、山西玄中寺、中國社會科學院、台灣淨覺僧伽大學佛研所等海內外高等院校、科研單位和佛教寺院的一百餘名代表，研討亞洲佛教文化的精神內涵，以及海棠山摩崖造像的藝術意義。

會議開幕式由中國社會科學院世界宗教研究所王志遠研究員主持，鄭筱筠研究員致歡迎詞。海棠山普安寺寺主一希仁波切介紹海棠山摩崖造像的文物意義。

本次研討會共有七十餘篇學術論文，分為「一帶一路與宗教文化交流」、「蒙古地區佛教與文化」、「佛教與文化交流」、「海棠山佛教文化與藝術」四場發表，以及一場「專題報告」。

中華佛教居士會榮譽理事長鄭振煌教授應邀發表論文〈《菩提道次第廣論》在台灣〉。鄭教授表示，《菩提道次第廣論》由宗喀巴大師撰著，直至1935年法尊法師翻譯成漢文後，開始在漢地廣為流傳。1987年日常老和尚開始在臺灣宣講《廣論》，不只福智僧團的法師認真學修，居士也在台灣各地組成《廣論》研討班，成為福智團體修學佛法的主要內容。印順法師（1906-2005）參考《廣論》而撰寫的《成佛之道》，也盛行於漢傳佛教徒之間，並且是各大學佛學系或佛學院的必修課程。《成佛之道》與《廣論》有異曲同工之妙，都強調菩提道的修學次第，最終都能成佛。

閉幕式由中國社會科學院世界宗教研究所張總研究員主持，中國社會科學院世界宗教研究所嘉木揚·凱朝研究員於「專題報告」發表論文〈關於一帶一路與亞洲佛教文化的思考〉，並代表會議承辦方做總結發言。

上海「生命關懷」講座

中華佛教居士會、中華維鬘學會名譽理事長鄭振煌教授，應上海玉佛禪寺覺群人間佛教研究中心之請，於 2018 年 4 月 27 日，假上海玉佛禪寺覺群樓二樓多功能廳，演講「生死與臨終關懷」。

上海佛學院尼眾部、大專班法師、萬佛閣法師、復旦大學哲學系王雷泉教授、復旦大學哲學系王國豫教授、仁濟醫院陸欽池主任醫師、上海市普陀區長征鎮社區衛生服務中心吳玉苗主任、上海市靜安區臨汾路街道社區衛生服務中心黨支部周卉書記、上海覺群文教基金會秘書長慧覺法師等嘉賓，以及 900 餘觀眾現場聆聽，十四萬人次於直播網路上觀看。這是「2018 年覺群人生講壇」第二期系列講座，以「生命關懷」為主題，目的在於讓大眾了解生命、熱愛生命、關懷生命。

鄭教授透過如何生、如何死、死在何處、死後何去，一層層的窺探亙古以來一直困擾著人類的生死大事。接近死亡，可以帶來真正的覺醒和生命觀的改變，更加相信生命的精神層面和精神意義，也比較能接受來世的信仰。

人生最重要的一件事情，就是要了解自己的生命，為自己的生死早做準備，而生死的推動力是自己的業力，或者是自己的願力，就存在生死的基層阿賴耶識裡，也決定了下一世何去何從。

重點剖析《藏密度亡經》臨終中陰八階段消融，外分解結束，尚有內分解過程，提醒臨終關懷與助念的重要性，融入自性明光，即可成就法身。接著進入中陰身，歷經法性中陰強光與黯淡光同時出現階段，這時善知識從旁引導迎向強光，即可成就報身。若進入投生中陰一片黑暗，唯投生處有光，見雌雄動物或男女交合，觀想為佛父佛母或所修本尊，即可成就化身。

應重視此生的生死解脫，有八萬四千種法門，以適合自己個性的修行練習純熟，在臨終時就可直接到淨土，不歷中陰身階段。

最重要的是「心」，能觀心者究竟解脫，不能觀者究竟沉淪。華嚴法界緣起觀，十法界各具十法界，天台真如緣起，一念三千，指出以佛性角度來解釋生死問題，生死即涅槃，煩惱即菩提，以禪修者的智慧面對生死，觀照生命的意義。

鄭教授的學生們以情景劇的形式，演示「臨終關懷」的實際操作，從親友、

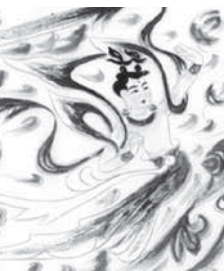
醫護者、社工的角度，在臨終者的神識離開前，幫助他們減輕痛苦，更有尊嚴地走完人生的最後階段，正確引導面對死亡的方式。



中華寶筏 邀稿啟事

- 一、凡以弘揚佛法，導正人心，培養社會善良風俗為宗旨者，歡迎來稿，為教為法共襄盡一份心力，同赴事功。
- 二、本刊園地歡迎下列稿件：
 1. 闡揚經典義理之學術專論。
 2. 於諸法門修行上有獨到之驗證心得。
 3. 彰顯佛陀精神之詩詞短篇散文等。
- 三、來稿請以稿紙繕寫，文長以 3000 字為限，特約稿件例外；若有圖片請隨附；有光碟片、電子檔傳輸者更佳。
- 四、來稿若有剽竊、抄襲之作品或有關無稽阿諛之文字者，恕不刊登。
- 五、來稿內容本社有刪改權，如有不願被刪改者，請於稿末註明。
- 六、來稿請寫明真實姓名、地址及電話，可使用筆名或法號、法名發表。
- 七、凡剽竊抄襲者，一經查證，文責自負。
- 八、本刊為交流學佛心得平台，恕無稿酬，敬請見諒。
- 九、來稿請寄：10647 台北市羅斯福路三段 281 號 12 樓
或傳送本社網路電子信箱：
E-mail：laybatw@gmail.com

中華寶筏雜誌社編輯部 啟



徵信錄

清明法會 農曆 107 年二月十六日

打齋 2000 元	張定中
打齋 1000 元	陳聲漢、周秀芬、賴慧玲、許旦又、曾鄭長椿、鄭自由、周劉蘭香、梁雲香、
打齋 500 元	宋伯瑛、任惠明
打齋 300 元	韓秀珍
6000 元	陳聲漢
3000 元	韓妙宜
2000 元	許旦又、王艾、劉敏如、賴慧玲、潘海濤、周臺臺、韓曲効蘭、宋伯瑛、周秀芬、張清子、任惠明、張日勇、林也好、程秀英、連逸傑、萬本儒
1500 元	邊吳雪端、陳心怡
1000 元	韓秀珍、施紫光、葉文虎、蘇武佑、吳宗霖、王坤龍、陳賽玉、賴淑櫻、周劉蘭香、黃金菊、陳春桃、徐萬城、鄭自由、詹麗卿、楊宜純、陳金財、張炳熙、胡榮開、韓國駿、王湘君、畢誠、馮肅蘭、周幹、李文雯
600 元	何郡
500 元	黃秀鳳、何祖鳳
200 元	王玫蓉

仁王護國法會 農曆 107 年三月一日

打齋 1000 元 陳聲漢、張定中、陳金財、潘海濤、徐家湘

仁王護國法會、農曆 107 年五月一日

打齋 1000 元 王艾、陳金財、陳聲漢、張定中、潘海濤

共修 國曆 107 年四月廿八日

打齋 1000 元 陳金財

共修 國曆 107 年五月五日

打齋 1000 元 陳金財

共修 國曆 107 年五月十九日

打齋 1000 元 陳金財、張定中

共修 國曆 107 年五月廿六日

打齋 1000 元 陳聲漢、陳金財

共修 國曆 107 年六月二日

打齋 1000 元 張定中、陳金財

共修 國曆 107 年六月十六日

打齋 1000 元 王艾、陳金財

共修 國曆 107 年六月廿三日

打齋 1000 元 陳金財

共修 國曆 107 年六月三十日

打齋 1000 元 王艾、陳金財、張定中

慶生法會 農曆 107 年三月十五日

蛋糕由方秀堅結緣

打齋 1000 元 陳聲漢、曾鄭長椿、李紅英、周臺臺、徐家湘

打齋 500 元 黃金菊

慶生法會 農曆 107 年四月十五日

蛋糕由方秀堅結緣

打齋 1000 元 陳聲漢、陳金財、李紅英、周秀芬、董賀閔、徐家湘

打齋 500 元 何若仙

慶生法會 農曆 107 年五月十五日

蛋糕由張賴淑櫻、方秀堅結緣

打齋 1000 元 王艾、陳聲漢、徐家湘

打齋 500 元 連甦

三昧水懺法會 農曆 107 年三月廿六日

打齋 1000 元 陳聲漢、張定中、陳金財、李紅英、潘海濤、陳玉美、周秀芬、周臺臺、（董小龍、董賀閔）、馮肅蘭、梁雲香、徐家湘、曾鄭長椿

打齋 500 元 黃金菊、趙俊英、連甦、賴慧玲、詹麗卿

三昧水懺法會 農曆 107 年四月廿七日

打齋 1000 元 陳聲漢、張定中、陳金財、潘海濤、陳玉美、周秀芬、周臺臺、（董小龍、董賀閔）、梁雲香、徐家湘、曾鄭長椿

打齋 500 元 趙俊英、連甦、賴慧玲、詹麗卿、楊宜純

仁王護國法會 農曆 107 年四月一日

打齋 1000 元 陳聲漢、張定中、王艾、陳金財、吳彥隆、周秀芬

浴佛節 農曆 107 年四月八日

壽桃由陳聲漢、陳金財、潘海濤、徐萬城、方秀堅、馮肅蘭、周秀芬、董小龍、曾鄭長椿、周臺臺、連甦、梁雲香、陳玉美、賴慧玲、韓秀珍、賴淑櫻、張玉燕等結緣

打齋 2000 元 李紅英

打齋 1000 元 陳聲漢、王艾、張定中、潘海濤、徐萬城、張碧蓮、吳彥隆、周秀芬、（董小龍、董賀閔）、馮肅蘭、徐家湘

打齋 500 元 方秀堅、賴慧玲、楊宜純

三昧水懺法會 農曆 107 年五月廿四日

打齋 1000 元 王艾、張定中、陳金財、潘海濤、李倫慧、陳玉美、周秀芬、周臺臺、（董小龍、董賀閔）、梁雲香、徐家湘、曾鄭長椿、賴慧玲、蘇芝慧、連甦、詹麗卿、楊宜純



中華佛教居士會 2018 年 7~9 月同修日期及課目預定配當表

國 曆		農 曆		星期	同 修 課 目
月	日	月	日		
七月	七	五月	廿四	六	慈悲三昧水懺
	十三	六月	初一	五	仁王護國法會
	廿七		十五	五	慶生報恩法會 上午普佛 下午禮大悲懺
	卅一		十九	二	觀音大士得道日
四	廿三		六	慈悲三昧水懺	
八月	十一	七月	初一	六	仁王護國法會
	十七		七	五	地藏經小蒙山 中元祭祖 地藏經小蒙山 地藏經大蒙山
	十八		八	六	
	十九		九	日	
	廿四		十四	五	慶生報恩法會 上午普佛 下午誦藥師經
	九		廿九	日	地藏菩薩誕辰
九月	十	八月	初一	一	仁王護國法會
	廿四		十五	一	慶生報恩法會 上午普佛
附記	(一) 每星期六唸佛共修，上午九時卅分起香。 (二) 每月舉行放生一次。 (三) 舉辦頭七到七七、百日、週年佛事和拜懺。				