

福



349

佛教月誌

正揚州高旻寺第四十七代方丈，德林長老，於2015年6月22日晚坐

著安詳圓寂。世壽101歲。僧臘82載。戒臘82年。寺眾依照老和

尚生前指示，以四十八比丘諷誦《法華經》至6月28日讚頌法會圓滿。

正故宮博物院所珍藏的元代元浩大師手抄本。由大南市萬佛寺發心恭印。採用歐州進口聖經紙印製。有大小二種版本，可保持百年。近日已面世。

正大高雄市光明山日月禪寺，訂於104年11月13日起至12月17日止，為期三十五天，舉辦傳授三壇大戒，以續佛慧命。

正北中南供僧法會：

北部——時間：農曆七月十七日

地點：林口國立體育館

中部——時間：農曆七月初十

地點：彰化縣立體育館

南部——時間：農曆七月十七日

地點：高雄阿蓮光德寺



本期目錄



封面：彩珠念珠 大明攝

1. 佛教月誌

2. 修懺滅罪(三).....佛·菩薩等

6. 從天台宗對於《法華經》「方便品」之詮釋，
——正直捨方便，但說無上道——之詮釋，
確定一佛乘或天台圓教為無上道法(三).....明 了

12. 關於《摩訶止觀》的一念三千說(三).....依 佐藤哲英著
觀 譯

16. 應用因明論式破實我執和實法執的探討(二).....林維明

20. 關於「無心」(一).....上田義文著
荷 香 譯

23. 幾個學佛現象的探討(二).....何世亮

25. 劫外春光.....南 舫

26. 讀楞嚴經偶感(一).....證 義

28. 如來十種智力.....雲 庵

31. 以何因緣故，眷屬難沮壞.....月中雲

32. 湛然詩鈔

33. 一〇四年六月份會務報告

封底：唐代一行禪師——傑出天文學家

修懺滅罪（三）

佛・菩薩等

（二）三論宗吉藏大師之懺悔滅罪法：

隋・吉藏大師撰《金光明疏》之「懺悔品」懺悔滅罪法：

1. 定義：外國云懺摩毘，此云厭離，亦云改悔，胡漢具存故云懺悔。

2. 懺悔方法有五種：懺悔、勸請、隨喜、迴向、發願。

（1）懺悔法：

菩薩何故行此五法者？欲反起惡根本心故。起罪根本亦有五種，一者無慚愧心，二者不樂佛法心，三者嫉妬心，四者三有取著心，五者懈怠心也。

菩薩懺悔以慚愧心爲體，故對翻第一心。然慚愧有三人，一者慚愧師友，見處不犯，不見處則犯，此是下品人；二者慚愧佛與天，憶時不犯，不憶則犯，此是中品人；三者慚自身與

諸佛同性，而諸佛已證已得，己性我獨未得，故愧自身，不作諸惡，此是上品人。

（2）勸請：以樂佛求法心爲體，故對翻第二。

（3）隨喜：以四等中喜心爲體，故對翻爲第三。

（4）迴向：以菩提心爲體，故對翻第四。

（5）發願：以願樂利益自他心爲體，故翻第五。（《大正》

39，頁162中，163中）。

（三）律宗道宣法師之懺法：

唐・道宣法師撰《四分律刪繁補闕行事鈔》「懺六聚法篇

」之懺悔法：

1. 懺罪之原由：

夫結成罪種，理須懺除，則形清心淨。應同僧法，故《薩

婆多》云：無有一法疾於心者，不可以暫惡便永棄之，故須懺悔。

《涅槃》云：如我訶責毀禁之人，令彼自責，護持禁戒。

說三惡道，爲修善故，然遂古之師，並施悔法增減隱顯，臆課者多，照教無文，檢行違律，故佛言，有犯不能悔。又不能如法懺，是爲惡人。

2. 懺悔有二種方法：

(1) 理懺：理據智利觀彼罪性，由妄心覆心，便結妄業，還須識妄本性無生。

理懺者既在智人，則多方便隨所施，爲恒觀無性，以無性故，妄我無託，事非我生，罪福無主，分見分思，分除分滅，如人醒覺則不眠醉。

理懺大要不出三種：一者諸法性空無我，此理照心名爲小乘，二者，諸法本相是空，唯情妄見，此理照用屬小菩薩，三者諸法外塵本無，實唯有識，此理深妙。唯意緣知，是大菩薩佛果證行，故《攝論》云：唯識通四位等。

此三理（懺），任智彊弱，隨事觀緣，無罪不遣，故《華嚴》云：一切業障海，皆從妄想生，若欲懺悔者，當求真實相

，如此大懺衆罪雲消。

(2) 事懺：

若論事懺屬彼愚鈍，由未見理，我倒常行妄業，翳心隨境纏附，動必起行，行纏三有，爲說真觀，心昏智迷，止得「嚴淨道場」，「稱歎虔仰」，「或因禮拜」，「或假誦持旋繞」，竭誠心緣勝境，則業有輕重，定不定別，或有轉報，或有輕受，並如佛名方等諸經所明。（《大正》61，頁80上—中）。

(四) 天台宗十七祖四明知禮法師之懺法：

宋代宗曉法師篇《四明尊者教行錄》卷二，錄有知禮法師所著《修懺要旨》一文，茲以此文敘述法師之懺法。

1. 懺悔之種類：

有三種：作法懺，謂身口所作一依法度；取相懺，謂定心運想，相起爲期；無生懺，謂了我心自空，罪福無主。觀業實相，見罪本源，法界圓融，眞如清淨。

法雖三種，行在一時，寧可闕於前前，不得虧於後後，無生（懺）最要，取相（懺）尙寬。蓋妙觀之宗是大乘之主，滅罪如翻大地，草木皆枯，顯德如照澄江，森羅盡現，以此理觀導於事儀，則一禮一旋，罪消塵劫，一燈一水福等虛空，故口

說六根懺時，心存三種懺法，如是標心方堪進行。

2. 修懺之方法：

《法華三昧儀》云：行者初入道場當具足十法，一者嚴淨道場，二者清淨身器，三者三業供養，四者奉請三寶，五者讚歎三寶，六者禮佛，七者懺悔，八者行道旋繞，九者誦法華經，十者思惟一實境界。

此十法之中，有但說施為方法，有教運心作念，有教誦文章口自宣說，備詳彼文，此不具載，今但略述用心旨趣而已。

(1) 第一嚴淨道場法，第二淨身方法，第三修三業供養法。

第三修三業供養法。行者三業供養之際，須起難思之想離於謂實之心，若香若華，體是法界，能供所供，性本真空，其量遍周，出生無盡，其性常住，亘徹無遺，豈唯遍至此界他方？抑亦普入未來過去。普獻三寶，等熏眾生，雖曰施財，以財通法，是真法供，能資法身。五果皆常，四德咸顯，故默想香華偈。

(2) 第四請三寶法，第五讚歎三寶法，第六禮三寶法。

初禮佛時，深知佛體，不離我心，同一覺源，圓照諸法。

諸佛悟超同體悲，眾生迷強受諸幻，悲苦相對，感應斯成。一身遍至諸佛之前，一拜普消無邊之罪，故默想禮佛偈。

次禮法時，深知諸佛所證果德。眾生所迷理心，一切行門無邊教道，離染清淨，能軌聖凡，稱此法門，三業致禮，故默想禮法偈。

次禮僧時，即三乘聖賢也。雖是因位，已到真源同佛，無緣之慈同佛，不謀而應，我今三業感聖眾，四誓所熏滅我罪根，生我樂果，故默想禮僧偈。

次運普懺之心。用成曠濟之道，若不然者，豈但不成大道，抑亦難滅眾愆，何者？我從無始以來，造罪之際，自身為業本，眾生為惡緣，生生於彼愛憎，處處於他姪殺，說一切男子是我父，一切女人是我母，無不業累相關，悉為煩惱所覆，今運同體慈悲，如理懺悔，盡妄染際，徹真性源，仰答四恩，旁資三有，有情之類，稱性遍該，故默想。

(3) 第七懺悔六根及四悔法：

① 懺悔六根法：

夫六根之罪願悉消除，四悔之心願皆成就。

初修懺悔者，所謂發露衆罪也。何故爾耶？如草木之根，露之則枯，覆之則茂。故善根宜覆，則衆善皆生，罪根宜露，則衆罪皆滅。

今對三寶，眞實知照我善惡之際，窮我本末之邊，故原始要終，從微至著，悉皆發露，更不覆藏。

所謂逆順十心通於迷悟兩派，故迷眞造惡則有十心，逆涅槃流生死海，始從無始無明起愛起見，終至作一闡提撥因撥果，所以沈淪生死無解脫期，今遇三寶勝緣，能生一念正信，先人後己，改往修來，故起十心。

逆生死流，順涅槃道。始則深信因果不忘，終則圓悟心性本寂，一一翻破上之十心。不明前之十心，則造罪之相，若非後之十心，則不知修懺之法，故欲行五悔，先運十心。

當說六根罪過，然此六根懺文非人師所撰，乃聖語親宣，是釋迦本師說。普賢大士爲三昧行者，示除障法門，蓋由洞見衆生起過之由造罪之相，又知諸法本來寂滅，全體靈明，無相無爲，無染無礙，互攝互具，互發互生皆眞皆如非破非立。迷情昏動，觸事狂愚，以菩提涅槃爲煩惱生死，是以大士示懺悔

法，開解脫門，令了無明即明，知縛無縛。

就茲妙理懺此深愆，故懺眼根罪時，即見諸佛常色；次懺耳根罪時，即聞諸佛妙音，乃至懺悔意根，即悟剎那住處三身一體，四德宛然，以要言之，一切罪相無非實相，十惡五逆四重八邪，皆理毒之法門，悉性染之本用，以此爲能懺，即此爲所觀，惑智本如，理事一際，能障所障皆泯，能懺所懺俱忘，終日加功，終日無作，是名無罪懺悔，亦名大莊嚴懺悔，亦名最上第一懺悔，以此無生理觀爲懺悔主，方用有作事儀爲懺悔緣。

其事儀者，即五體投地，如泰山頽，剋責己心，語淚俱下，挫情折意，首罪求哀，如此事行既勤，理觀彌進，如洗滌之法，雖淨在清水，若不加之灰皂，垢膩難除，故正助合行，如目足相假，豈獨滅罪？即能證眞，故六根懺悔若成，六根清淨可獲，若不以圓觀爲主，則不名大乘懺法，縱能滅罪，止免三塗，縱能生善，不出三界。先知此意，然誦其文，俾在兼行，取成大益也。

（待續）

從天台宗對於《法華經》〈方便品〉之

「正直捨方便，但說無上道」之詮釋，

確定一佛乘或天台圓教爲無上道法（三）

• 明了

七、討論與結論

(一)專屬《法華經》「一佛乘」思想之定位

1. 〈法華經〉〈方便品〉云：

如來但以一佛乘故爲衆生說法，無有餘乘，若二若三。

過去諸佛以無量無數方便種種因緣譬喻言辭而爲衆生演說

諸法，是法皆爲一佛乘故，是諸衆生從諸佛聞法，究竟皆

得一切種智。（《大正》9，頁中）。

從以上二段經文先說「一佛乘」是諸法爲衆生說法，無聲

聞與緣覺之二乘，亦無聲聞、緣覺與菩薩之三乘。後文又說「

諸法以無量無數方便……演說諸法。是法皆爲一佛乘」，前

後文有些差別。

2. 辨解「一佛乘」之義：

若從《法華經》各品之經意也許可釐清「一佛乘」之定義

。如〈方便品〉約教，開三顯一。文證：如來但以一佛乘故，

爲衆生說法，無二亦無三也。

〈譬喻品〉之「火宅喻」約行，開三顯一。車是運義，運

則譬行。文證：各乘大車遊於四方，嬉戲快樂也。

〈信解品〉約人，開三顯一。文證：結會傭作之人即是長

者之兒，我等昔來真是佛子也。

〈化城喻品〉正約理，開三顯一。寶所與化城皆是大小二理，

破除二乘二理，顯於寶所真實一理也。

以上略舉四品之「開三顯一」，開三乘顯一乘之理一、教一、行一。

前文以「一佛乘」尋找「正直或無上道」中言及一佛乘爲四種唯一之真理，（但教菩薩是人一），此唯四種「唯一」真理與二乘、三乘所顯真理不同，故世尊才說「唯有一佛乘，無二亦無三」。

前文有以「了義經或了義」尋找「正直或無上道」，雖舉多種了義或了義經，但各說各話，於此可決定《法華經》之「一佛乘」思想才是了義，《法華經》才是了義經。接著前文亦言「實相」義也有多種，小乘實相之三法印，諸行無常印之空性說，諸法無我印之唯識說，涅槃寂滅印之常住說，與大乘《法華經》之「諸法實相」印說，若以一佛乘之立場《法華經》之「實相」才是「諸法實相」。

一佛乘有多名，從各方面詮釋，即有本文之「了義」與「實相」二種。

（二）菩薩乘與一佛乘之分辨與定位

菩薩乘與一佛乘之同異之紛爭來自《譬喻品》「火宅喻」

之「三車」或「四車」出三界之諍。經云：

三界無安，猶如火宅，衆苦充滿，甚可怖畏，常有生老，病死憂患，如是等火，熾然不息。如來已離，三界火宅，寂然閑居，安處林野。今此三界，皆是我有，其中衆生，悉是吾子。（《大正》9，頁14下）。

此中長者即是佛，大宅是迷亂世界。所謂火災，就是迷亂世界中，人們飽受生老病死，憂怨苦惱，宅內小孩們就是指一切衆生。佛陀爲使他們出離迷亂世界，就說以羊、鹿、牛，所謂三乘之教法來誘引出離三界，但是出三界後象徵佛乘的大白牛車供其子乘坐。

中國法華經學者有將羊、鹿、牛三車中之「牛車」與出三界之「大白牛」視爲相同，稱爲「三車家」，三論宗嘉祥與法相宗慈恩二大師就立於此立場。認爲「牛車」與「大白牛車」不同者謂「四車家」，有天台、賢首二大師。

三車喻羊車爲聲聞乘、鹿車爲緣覺乘、牛車爲菩薩，若牛車與大白牛不同，大白牛車即爲一佛乘。牛車之菩薩乘與大白牛車之一佛乘是同是異？依經文所載：

1. 牛車與大白牛車即是菩薩乘與一佛乘相異：

父先所許玩好之具（今日之玩具車），羊車鹿車牛車，願時賜與。

爾時長者各賜諸子等一大車。其車高廣，衆寶莊校，……安置丹枕，駕以白牛，膚色充潔，形體姝好，有大筋力，行步平正，其疾如風。……

我財物無極不應以下劣小車，與諸子等。（《大正》⁹，頁12下）。

從以上經文可見三車是「玩好之具」，大白車是「行步平正，其疾如風」的快速車乘，不相同。若牛車喻菩薩乘，大白牛車喻一佛乘，菩薩乘亦與一佛乘不相同。

2. 一切智、道種智與一切種智判通別菩薩與一佛乘不同：在《方便品》中所載：

如來但以一佛乘，故爲衆生說法，無有餘乘，若二若三。……是諸衆生從佛聞法，究竟皆得一切種智。（同上，頁〔中〕）。

自佛法傳入中國以來歷代高僧大德都熱衷判教，以民國年間即有二大師爲大乘佛教作思想分類，第一種分類，將分爲：法性空慧、法相虛妄、法界圓覺。主張第三類「法界圓覺」爲

圓滿教法；第二種分類爲：性空唯名、虛妄唯識、眞常唯心。

主張「性空唯名」爲圓滿教法。雖然有二種分類，且法性空慧與性空唯名，屬於「般若經」系之空性思想；法相虛妄與虛妄唯識，屬於「唯識」思想，法界圓覺與眞常唯心，屬於「如來藏」思想，是相同的。但二師且各主「性空」與「如來藏」思想。追隨者只有各擁各的修法。現在將大乘三系思想與一佛乘思想作一抉擇以供學者參考。

佛教自古就有二諦與三諦之諍，若以三諦作菩薩乘與一佛乘說明比較清楚。

空諦，修行爲從假入空，以性空法門修持爲主，所得智慧是「一切智」。

假諦，修行爲從空入假，此假有二，染者唯識系之阿賴耶識，淨者如來藏系之佛性。雖分爲二，但修成皆得道種智。（註）。

中諦，又稱中道第一諦，超越空假二諦，遮二又照二諦，修得一切種智。一切種智者爲佛乘所修得，與菩薩乘之修空觀得一切智，修假觀，入世行菩薩道得道種智不同。

註：假諦，天台智者大師以「世俗世界」解釋，與印度佛

學以與空諦平行意思不同，故其別教就以從空入假作為菩薩行道處所。別教主要性格在智者大師未明確但有以「黎耶依持」之阿賴耶系統，及「解性賴耶」之如來藏自性清淨心的真心系統之言論。華嚴宗之唐代賢首法藏法師之判教即有將天台之別教分為始教與終教，始教者以唯識思想為主，終教者以如來藏思想為主。到宋代天台宗內有不變隨緣之唯識思想及隨緣不變之眞常思想之諍，故本文以假諦之爲染淨二類思想代表。

(三)印度佛學之一佛乘與中國天台宗之圓教融會為一

1. 法華經與法華經文句二書之文證

(1) 〈方便品〉與「釋方便品」之文證：

〈法華經〉〈方便品〉云：

諸佛如來，但教化菩薩，諸有所作常爲一事，唯以佛之知見示悟衆生。舍利弗！如來但以一佛乘，故爲衆生說法，無有餘乘，若二若三。（《大正》9，頁1上—中）。

智者大師著《法華經文句》「釋方便品」云：

今言，但以一佛乘者，純說佛法之圓教乘也。無餘乘者，無別教帶方便有餘之說。無二者，無般若中之帶二，無三

者，無方等中所對之三也。（《大正》34，頁52上—中）。

法華經之一佛乘與天台宗化法四教之圓教相同。若就方便之權與眞實之實，大師又云：

一開方便，二顯眞實，兩則指上，兩則指下。以無量無數方便者，明開權也。是法皆爲一佛乘，故明顯實也。

一佛乘即教一，從諸佛聞法，是雖聞於法，法被衆生兼得人一，究竟皆得一切種智。（同上，頁52中）。

開三乘之方便權教，顯一佛乘之眞實教，從佛聞權法或實法，衆生都能得一切種智。

(2) 〈譬喻品〉與「釋譬喻品」之文證：

〈譬喻品〉云：

父先所許玩好之具，羊車、鹿車、牛車願時賜與。舍利弗！爾時長者，各賜諸子等一大車，其車高廣，衆寶莊校，……安置丹枕，駕以白牛，膚色充潔，形體姝好，有大筋力，行步平正，其疾如風。又多僕從而侍衛之。（《大正》9，頁12下）。

長者（指佛）賜衆生羊車、鹿車、牛車及大白牛車出三界

，特別形容大白牛車之莊嚴，白牛之體大力大，車速平正又如風。大白牛車者喻一佛乘之真實教法。羊鹿牛之車喻方便之教法。

「釋譬喻品」云：

約（化法四）教解者，佛意本讚（一）佛乘，爲物不堪，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（宅），故名摩訶薩，此三藏教中譬喻也。

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。

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

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，亦不譬喻，只爲中下動

執生疑，踟躕岐道故，須今日大車譬喻而得利益，是名圓教中譬喻也。（《大正》34，頁63中—下）。

大師以化法四教之藏教、通教、別教、圓教之修行譬喻羊車、鹿車、牛車及大車之運度衆生至安隱之寶所。以權實論四教，藏通別三教爲三權，圓教爲真實。圓教與一佛乘相同。

2. 一佛乘與圓教性格相同之證明

(1) 一佛乘之性格：

華嚴宗與天台宗共同主張四車說，將大車與其他三車區隔，大車爲真實之一佛乘，三車爲方便之三乘。但在《華嚴經》立場與立於《法華經》一佛乘之天台宗一佛乘不同。天台宗主張不許《法華》時之前用「一乘」之名，華嚴宗允許「一乘」名稱用在漸漸諸教。所以「一乘」產生三種說法，爲：二種一乘、三種一乘、五種一乘。頗爲複雜。

又《法華經》以開會三乘之機爲其主，《華嚴經》則是以對如普賢大機直說一佛乘爲主。對象不同，前者有凡有聖，後者只有賢聖菩薩。

天台宗之一佛乘思想前已述，即教一、行一、人一與理一

，四種眞理之性格。《華嚴宗》於《華嚴經探玄記》卷一論「二種一乘」，其論如下：

一乘二者，(一)破異明一，如《法華經》破二實滅及《涅槃經》破無佛性，俱是對權會破，方說一乘。(二)直體顯一，如《華嚴經》不對二乘，無所破故，爲大菩薩直示法界成佛儀故。是故初說華嚴無權可會，終說涅槃會前諸權；是即非盡權，無以顯實，是俱名一乘。(《大正》35，頁114中)。

至於三種一乘和五種一乘太複雜於此略過。其他法相宗與密宗也有一乘說法，法相宗以《攝大乘論》，密宗以《眞言本母集》爲尊爲一乘。諸宗對一佛乘性格，各說各話，學者難予分辨，私謂以《法華經》名詞之一佛乘，要受《法華經》經旨之範圍內申論才不會各宗自由的，無限制的發揚。故天台宗以《法華經》爲宗義，四一之教一、行一、人一及理一之一乘義應該受世人重視。

(2) 圓教之性格：

天台宗之圓教義，《四教儀》卷一云：「圓以不偏爲義，

此教明不思議因緣，二諦中道事理具足，不偏不別，但最上利根之人」。(《大正》46，頁722中)。

此謂化法四教中，圓教乃最深妙的教法。《法華經》以外其他大乘經典並非不談圓教，然均雜有藏、通、別之粗教，故非了義；而《法華經》所說則純圓獨妙，高出餘經。

圓的意義有圓妙、圓滿、圓足、圓頓四義。(一)圓妙，是指空、假、中三諦，其體是一，無一法之偏，無一法之隔。三諦圓融，其體不縱不橫，非思議所能及。(二)圓滿，是謂：既然三諦圓融，所以空、假、中三觀相即。一即三，三即一，無有缺減。(三)圓足，意謂：事理諸法舉出任何一法，都圓滿具足三千諸法。(四)圓頓，意謂：三千諸法之法體圓足，無初、後差別，非次第修成。具此四義故名圓教。

《四教儀》卷一，又以教圓、理圓、智圓、斷圓、行圓、位圓、因圓、果圓八種爲圓教義。

從《法華經》一佛乘之四「一」義性格，與天台圓教之四義或八義性格，有差異嗎？

二〇一三年八月八日於台南市寓所

關於《摩訶止觀》的一念三千說（三）

佐藤哲英 著
依觀 譯

四

關於灌頂修治《止觀》之過程，在《天台大師之研究》（三九六—三九八頁）中大致已有言及，天台大師於隋開皇十四年（五九四）在荊州玉泉寺開講《止觀》時，門人灌頂當時是三十四歲，親列其講席，終始聽講。以當時的筆錄聽記本為底本，灌頂順次整理修治再治，終於完成現行的《摩訶止觀》。今姑且稱之為整理本、修治本與再治本，若是如此，其聽記本是逐次筆錄《止觀》講說之筆記，故可說是未具著作形態的未整理本。

天台大師在講說《止觀》之隔年，亦即開皇十五年（五九五），受晉王廣迎請而下揚州，為晉王撰述《淨名玄義》十卷，

獻上此書後，同一年秋天歸返天台山，此後以二年的時間修治《維摩經玄疏》六卷，又口授《維摩經文疏》。其間，灌頂罹疾，遂別師移至予章靜養，恐是在靜養中，整理其先前所聽聞的《玄義》與《止觀》之①聽記本，灌頂於開皇十七年（五九七）秋再登天台山，並將其②整理本呈予大師。此時天台大師正專念於《維摩經玄疏》之修治，故於《維摩經玄疏》卷六可以窺見「具在法華玄義」、「法華玄義別當委出」等，共計引用《法華玄義》五次，又如「如大止觀三十六轉解說」，揭出「大止觀」之名。據此可知天台在大師晚年，其手邊已有《玄義》與《止觀》之整理本。

天台大師入寂後，經過五年歲月之流逝，亦即隋仁壽二年（

六〇二），皇太子（隋煬帝）令揚州總管府遣參軍張諧「到天台，有諳委智者法華義者一人，仍齎疏（法華疏）入京」。應此命令，灌頂持「法華疏」前往揚州。灌頂所持之「法華疏」盡速於寫經司淨寫，灌頂校勘終了，獻上東宮（煬帝）。此處所言之「法華疏」即是《法華玄義》，《法華玄義》修治完成，藉由煬帝之力而流布於天下，因此可知在隋仁壽二年（六〇二），《法華玄義》具有現行之形態。

但就《法華玄義》觀之，如書中所云：「如止觀中說」「廣說如止觀」「其意具在止觀」，計有十次言及《止觀》有所詳述（參照《天台大師之研究》三二五頁）。《法華玄義》之講說是在開皇十三年（五九三），《止觀》之講說是翌年的開皇十四年（五九四），因此天台大師在講說《玄義》之際，不可能有如此言說，應是灌頂在整理《玄義》之筆錄時，才加上「廣說如止觀」等等之文。此一事實所顯示的，是何等之消息？想必是仁壽二年（六〇二）時，灌頂對於《止觀》的整理已進行若干年時，此時其整理本已具有某種程度的著作形態，故灌頂在修治《法華玄義》之際，才會說出「廣說如止觀」之

語。

如先前所揭，在《止觀輔行》中，湛然指出灌頂整理修治的《止觀》，直至完成現行之《摩訶止觀》，共計經過第一本、第二本與第三本等三階段，且其題號與卷數皆有別。今筆者暫且將第一本稱為「整理本」，第二本稱為「修治本」，第三本稱為「再治本」，完成《法華玄義》之整理的仁壽二年（六〇二），灌頂手邊的《止觀》究竟是第一本或第二本，並不容易決定，但《法華玄義》中有如次值得注意之文句：

問：一念心云何含受百界千法？

答：借三種為譬。如止觀中說云云（法華玄義二之上）（大正，三三，六九六b）

謂：常行行，常坐行，半行半坐行，非行非坐行，諸行各有事相方法。……（中略）具論觀意如止觀中說。（法華玄義九之上）（大正，三三，七九三c）

先前所揭的灌頂《觀心論疏》撰述於何時，並不容易決定，但書中所引之《止觀》，其組織與本文異於現行之《止觀》，是具有原初形態之《止觀》，故姑且視之為是第一本（整理本

），想必無妨。灌頂其後順次修治再治《止觀》，此可視為第二本（修治本）之編集，第三本（再治本）的現行《摩訶止觀》之完成。

五

今再回歸當前的問題，亦即追究灌頂述作《觀心論疏》之際，其所依用之《止觀》究竟具何等之相貌？如前文所述，《觀心論疏》所引用的，是具有原初形態的《止觀》，其四種三昧中各各三昧之組織異於現行之《止觀》，是由(1)事相，(2)觀法，(3)勸修等三段組成。現行《止觀》的常坐三昧中有「九十日為一期」的實修期間之規定，《觀心論疏》所引用的《止觀》無此期間規定之論述。常行三昧之口說默之下，有「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」的實修期間之規定，《觀心論疏》所引用的《止觀》亦無此文，因此，至少在四種三昧方面，它具有行法尚未整備的素樸形態。其次就方便章之文段見之，《觀心論疏》卷三揭出《觀心論》之第九偈：

論曰：問觀自生心，云何巧成就？二十五方便，調心入正

道。（大正，四六，六〇三C）

並引具五緣、訶五欲、棄五蓋、調五事與行五法等二十五方便之文。雖說為「廣辨如止觀」而予以省略，但與現行《止觀》有大致相同之論述。

其次在《觀心論疏》卷四云：

論曰：問觀自生心，云何是因心？起十種境界，成一心三智。（大正，四六，六〇七C）

揭出《觀心論》之第十偈，簡單說明十種境界，《摩訶止觀》在論述十境時，只言及至第七的觀諸見境，其後的第八增上慢境、第九二乘境與第十菩薩境皆無提及。《觀心論疏》所述雖簡，但對於十境之一一境皆予以說明。其次，揭出第十一偈之文，其文云：

論曰：問觀自生心，云何知十境？各成十法乘，遊四方快樂。（大正，四六，六〇八C）

進入十法乘，亦即十乘觀法之說明，對於十乘觀法之第一觀不思議境，云：

第一先觀心是不思境者，即是觀知一念自生之心。而是如

來藏。而具十界百如。生死涅槃在一念心中而不相妨故。名不可思議境也。（中略）若就別說十界百如，曆別如前。今就圓論一念之心，即具百界千如故。目此心為不可思議境也。（大正，四六，六〇九a—b）

在現行之《止觀》中，此觀不思議境之釋下，可以見到有名的「一念三千說」，但《觀心論疏》全然不觸及「一念三千說」，只是言及百界千如。《觀心論疏》其次又揭出如次之問答：

問：一心只是一法，何得有十界百如耶？答：若具論者，有百界千如。恐聞者疑謗故，且略說耳。若信十界百如，則不疑百界千如也。（大正，四六，六一〇b）

如同人界有地獄、畜生、餓鬼、修羅、天、聲聞、支佛、菩薩與佛之十界百如，於人心中，一界既有十界。如地獄亦有畜生等十如互具，故十界有百界千如，進而強調如「一念心有八萬四千煩惱心，如一鏡現萬像，一念之心具百界千如」。

但《摩訶止觀》依據《華嚴經》中「心如工畫師，造種種五陰」之說，揭出五陰世間、衆生世間與國土世間等三種世間，此三種世間各具十如，故成三十種世間。如云：「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，介爾有心，即具三千」。《觀心論疏》無此五陰世間、衆生世間與國土世間等三種世間之說，故僅言及至百界千如，現行《止觀》所見的一念三千說隻字未見，此儼然之事實當作何解釋？此乃因於灌頂在述作《觀心論疏》時，其所持的是尚未充分整備的素樸的原初形態的《止觀》，在四種三昧的部分也是引用實修期間及行法規定尚未整備的《止觀》。不只如此，在正修章的觀不思議境之釋下，也是引用一念三千說尚未整然的《止觀》。若灌頂在述作《觀心論疏》時所引用的《止觀》，是具有如此原初形態之《止觀》，未見一念三千說，僅有百界千如說，則灌頂筆記天台大師之講說的《止觀》聽記本，應該也是無此一念三千說，進而可追溯至天台大師於隋開皇十四年（五九四）在荊州玉泉寺講說《止觀》之際，也不能說必有此一念三千之說。事實是如此嗎？

（待續）

應用因明論式破實我執和實法執的探討（二）

——以《成唯識論》為主

／林維明

（二）唯識思想的源流概述

佛陀宣稱他所教導的佛法之目的是在引導眾生離苦得樂。

脫離痛苦一直是每一個人天生最深層的渴望。所以釋迦牟尼佛證悟後就前往鹿野苑為五比丘開示《轉法輪經》和《無我相經》，當憍陳如(añña-kondañña)聽完佛陀開示四聖諦後就證得初果，接著跋提迦(bhaddiya)、衛跋(vappa)、摩訶那摩(mahānāma)和阿說示(assaji)也相繼證果⁹。四聖諦就是苦、集、滅、道。由於世間一切法都是因緣所生法，生滅法、無常、不圓滿，最終必然會壞滅，故會感到苦。而最重要的是眾生，因為受到自己所造的業報的束縛，而在無了期的生死輪迴中，這是極為痛苦和無奈的。所以苦如同生病；「集」就是苦因，也就是病因。《法句經》云：「諸法意先導，意主意造作。」

若以染污意，或語或行業，是則苦隨彼，如輪隨獸足。諸法意先導，意主意造作，若以清淨意，或語或行業，是則樂隨彼，如影不離行」¹⁰。其意思是說，若人以染污的心意在言語或行為上造作，則其痛苦就會跟隨他，如同輪跟隨拉車的牛馬足跡般；而若以清淨的心意所造的口業和身業，則其快樂亦跟隨他，如影隨形般，也就是一切唯心造。只要心改變，則行為與業報必定隨之而變。無明是愚迷、蒙昧，沒有正覺和智慧。而貪愛是對外境生起染著不捨的依戀和執著，眾生因無明，不了解真相，於五蘊身心世界，生起這是我，和這是我所邪見。又在感官享受上生起貪愛和依戀，而造成種種煩惱相應的行為。聖者如實了知有無明和貪愛，就是苦的聚集。聖者如實了知：無明滅以及貪愛，煩惱斷除，則生死束縛可解除，這就是苦滅

。而欲滅苦及證涅槃則必須透過修行，解脫之道又稱為中道，就是在見解上不生起生、滅，人、我，和常、斷等二邊的執著，在修行上不落入極苦或極樂的窠臼。能令我們得解脫的方法就是八正道，其中正語、正業、正命是戒行的訓練，而正精進、正念和正定是禪定的訓練，另外，正見和正思惟是智慧的訓練，若要離苦得樂，就要淨化身、口、意三業，轉染成淨的過程就是八正道和戒、定、慧的修習，才能從有煩惱的生命，帶進至無煩惱，解脫自在的涅槃境界。

緣起法是佛陀如實地觀察生老病死而證悟出來的道理，通常以「此有故彼有，此生故彼生，此無故彼無，此滅故彼滅」¹¹四句偈來說緣起法，其意思是：因為有此因，才會有彼果的生起；此因生，彼果自然現生。若因緣改變，果自然亦隨之改變；若因緣息滅，果報自然不再現起。緣起法並非由佛陀所創造的，而是具有客觀和普遍性，所以說「若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界，彼如來自所覺知，成等正覺，為人演說，開示顯發」¹²。佛陀發現並實證緣起法，繼而為眾生解說，讓大家能藉由對緣起法的理解，而斷除生老病死的束縛。

聖者從流轉的十二因緣明白了生死苦的成因，繼而依還滅的因緣修道，破無明，而得證涅槃的大解脫。若我們如實了解「

此有故彼有，此生故彼生」的流轉因緣，就可知因緣具足下，一切法就會出現，故不能說世間的一切是「空」的。同樣地，若知「此無故彼無；此滅故彼滅」的因緣道理，也不會執著，一切法是實有的，因此不落入虛無和斷滅的一邊，也不執實有和常恆的另一邊，是離於二邊而契合中道，唯識思想是源於此緣起論的。

龍樹菩薩在《中論》中，善巧地以一首偈頌統攝緣起法要義，如云：「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」¹³意謂一切因緣和合而生的緣生法，必定是空、無常、無我。而這些空、無常、無我的名詞和概念，也只是由心安立的假名，不是有一實在的「空」或「無我」。其次在眾緣生法上亦能見到不生不滅、不常不斷、不一不異和不來亦不去八不緣起的中道。眾生的領悟能力不同，對緣起法的體會亦有不同。如凡夫見車，有生有滅。而解脫者見車是空、無常、無我，而生厭離。而大乘菩薩見車不生不滅，不取不捨。

原始佛教最關注的是生死流轉與還滅解脫，是依上述四聖諦的兩重因果和十二因緣的順觀和逆觀的緣起論而建立的，但是佛教又否定有實我和神我的存在，那麼流轉和還滅的主體是誰？以及若五蘊是無常的，那麼當一期生命結束後，如何引生

至下一世的生命，使得流轉得以持續進行呢？

爲解決此問題，於是論師們開始建立不可說，非即蘊、非離蘊的補特伽羅、窮生死蘊、根本識、有分識、無表色種子和如來藏等我執所依心的理論出現，而在一切法方面，也把五蘊擴展到十二處、十八界及法界。例如說一切有部就把一切法分爲五類，稱爲五事，共有七十五法，比原始佛教有更進一步的發展。

到了西元前二世紀左右，開始有大乘般若的思想，發揮一切法，畢竟非實的「一切皆空」的理論，而糾正說一切有部，執著「我空法有」的想法。由於矯枉過正而造成空有思想的對峙。而公元二世紀龍樹(150-250)，提婆(或叫青目，聖天170-270)出世，深感當時的佛教徒不是執著有，便是執著空，墮入二邊，因而造《中論》弘揚中觀宗的中道精神和理論。然而中觀宗仍以第六意識爲我執所依心，並未解決生命的主體與如何延續後世之存在問題。

以彌勒(270-350)及四、五世紀左右的無著(400-470)、世親(420-500)兩兄弟爲祖師的唯識宗，接下來有兩派，一爲古唯識學論師，代表性人物是安慧(470-550)；另一派是今唯識學派，以陳那(480-550)爲主。同一學派重視修習實踐，稱爲

瑜伽行派，而重視教理說明則稱爲唯識學派。根據舍爾巴茨基(Th. stcherbatsky)稱古唯識學派建立其觀念論¹⁴見地的基礎，是對古阿毗達磨¹⁵的新解釋。無著曾造一部大乘的阿毗達磨集論，對一切法由七十五法增至一百法，而其中阿賴耶識是一種新的組合元素，具有貯藏未來觀念的種子和過去的業因，藏識取代數論學說中的勝性原初物質(Pradhāna)的位置，及取代等無間緣在思想相續流的地位，藏識很顯然的是從小乘經部細心說、隨界說一路發展下來的。

唯識宗認爲，阿賴耶識是根本識，末那識執著阿賴耶爲實我實法，其餘六識是《俱舍論》所言的眼、耳、鼻、舌、身、意。八識，或稱爲心王八法，解脫的過程是由有漏而無漏，由染而淨及轉識成智的過程，有部的七十五種法是實在的，而唯識的百法是由藏識所變現的，對於一切法的唯識性，立遍計所執性、依他起性和圓成實性的三自性說，而又立相無自性，生無自性和勝義無自性的三無自性說，因而不離空有的中道學說，主要目的在轉凡成聖。而依陳那的新唯識論派，完全放棄古老的阿毗達磨，而以邏輯和認識論取代。在陳那的著作中，有一些是論述唯識的，特別是《觀所緣緣論》就是建立唯識無境的論述。陳那說的「所緣」就是「境」，此境不是在心外。陳那

認為，能夠稱得上「所緣」的應具備兩個條件：(一)「有實體，令能緣識，托彼而生。」就是說，所緣（境）必須是實體性的事物，還必須能夠引起能緣（心）攀緣而生。(二)「能緣識，帶彼相起。」就是說，在能緣識生起以後的分別中，要有它的行相。這個行相雖然似境，但卻是從心中生出來的，如鏡顯影，但產生影的功能卻在於鏡子本身。考究這兩個條件，境不會是在心外的實物，而是在心內，是心的一部分（心的相分）。由此看來，陳那也是主張唯識說的。不過，他的說法有其特點：相分引起見分，見分所得的行相與相分一模一樣，因此，這個相分（所緣）也就是內境。這樣，第一，相分是有實體的，實在的；第二，見分也有其行相。這種唯識說一般稱之為「有相唯識說」。陳那在《集量論》中指出，「量果」是在心內。他認為量的性質是自己了解自己，這也叫「自證」。這樣，從心分來講，在見分相分之外，陳那又加上「量果」一分，也叫「自證分」，而組成三分說。陳那則認為三分都是實在的，所以他的唯識說是三分說¹⁶。

註釋

9. 帕奧禪師註釋(2008)《轉法輪經，無我相經》台北：慈善精舍，頁169-171。

10. 了參法師譯(2009)《南傳法句經》高雄：淨心文教，頁19。

11. 《雜阿舍262經》T2, 67a4-8。

12. 《雜阿舍296經》T2, 84b16-18。

13. 《中論》T30, 33b11-12。

14. 舍爾巴茨基認為唯識宗是一種觀念論，譯者立人指出舍氏所說的觀念論之立場和主張，可能是依據《入楞伽經涅槃品第六》如云：「復次大慧，餘建立法智者說言，如實見者唯是自心，而不取著外諸境界，離四種法，見一切法如彼彼法住。不見自心分別之相，不墮二邊，不見能取、可取境界，見世間建立一切不實迷如實法。以不取諸法名之為實，以自內身證聖智法，如實而知二種無我，離於二種諸煩惱垢，清淨二障，如實能知上上地相，入如來地得如幻三昧，遠離心意識分別，如是等見名為涅槃。」(T16, 549b23-c3)。此一段所述，不似駁斥外道的邪見。(參見舍爾巴茨基著立人譯(1994)《大乘佛學》北京：中國社科院，頁75-76。)。

15. 古阿毗達磨是指無著《大乘阿毗達磨集論》(T31, no. 1605 663a-694b)及安慧《大乘阿毗達磨雜集論》(T31, no. 1606 694b-774a)。

16. 呂澂(2005)《印度佛教源流略講》上海：上海人民，頁186-187。

(待續)

關於「無心」(一)

——從佛教思想中所見的印度的無心與中國的無心——

上田義文 著
荷香 譯

「無心」此一語詞，在今日是被當作請求對方無須客氣之語使用，此外，也用於指小孩子熱衷於遊戲，或用於指一心一意於繪畫。就後者而言，可以窺見經過轉化的若干本來意義。然而其本來意義是什麼呢？此一語詞，被視為創造於中國，因頗能表現禪之特色而廣被使用。「一般相信作為中國禪祖的達摩，其特色在於心之強調。印度人是談空或談如，而中國人則是談心。此中可以窺見中國禪之面目。尤其是由心而至於無心，禪之所以為禪，更是了無遺憾的發揮(1)」。禪並不是來自印度的輸入品，而是在中國成立，可以說全佛教之中，禪最能顯現

中國之特色。若如鈴木大拙博士所述，無心是「禪之所以為禪，了無遺憾的發揮」，則可以說無心正是極為中國式的概念。一般相信此一語詞不見於印度，而是出自於中國。鈴木博士也如此說道：「個人認為印度人所說的無我，或云anatta，如此的哲學語言傳入中國後，成為實踐的，成為中國人思想中的無心。在印度，沒有無心此一語詞。是到了中國才形成的。因此，或許可以說印度人的哲學的思想被中國人的實踐的思想同化或消化，遂成為今日吾人所使用的無心之意義(2)」此處所揭鈴木博士之言論，是否能獲得所有人同意，另當別論，然其所

說「禪是無心的概念，是中國式的」；相信是可以獲得多人贊同的。

但無心此一語詞，印度人也有使用。而且其使用者是被視為最高權威的其中之一。世親在「唯識三十頌」的最後有如次之論述。

(28)任何識全不得所緣時，即住於唯識(vijñānāmātrava)
。此因無所取時，亦無能取(若時於所緣，智都無所得，
爾時住唯識，離二取相故)。

(29)此為無心(acitta)，是無所得(anupalambha)。此為出世間智，是所依之轉。因捨二種麤重(無得不思議，是出世間智，捨二麤重故，便證得轉依)。

(30)此正是無漏界，是不思議，是善，是常住。此即是樂，是解脫身。此被稱為大牟尼法(3)(此即無漏界，不思議善常，安樂解脫身，大牟尼名法)。

此處之「無心」，不應解為「心無」。亦即不是在表現「心無(cittamāsti)」的此一判斷，稱為無心(acitta)，是在顯示經驗之自體。此處應視為是作為成語的「無心」。至少就詞彙

而言，在印度，而且就世親而言，是使用過無心此一語詞的。

若是如此，其義如何？依據前揭第二九頌所載，無心與無所得、出世智、轉依等同義。無庸贅言，此不外於是指無分別智。無著曾指出無分別智與般若波羅蜜雖然名異，實則同一(4)。而禪之中的無心，可以說是般若(波羅蜜)的中國式表現，因此，可以說世親所說的無心與禪的無心根本上是同一的。

對於世親所說的無心，亦即唯識(vijñānāmātrava=vijñāpimātrava)與禪的無心，根本上是相同的這一點，擬予以更詳細的探究。世親所說的無心是指出世間智，因此是根本智。根本智是無分別。境與智之不二乃思惟與語言所不能及。但禪的無心並非如此，而是有見聞覺知，就這一點，它與世間智無異。

「弟子問和尚曰：有心？無心？」

答曰：無心。

問曰：既云無心，誰能見聞覺知？誰知無心？

答曰：還是無心，既見聞覺知。還是無心，能知無心。

問曰：既若無心，即合無有見聞覺知，云何得有見聞覺知？

答曰：我雖無心，能見聞能覺能知。

問曰：既能見聞覺知，即是有心，那得稱無？

答曰：只是見聞覺知，即是無心。何處更離見聞覺知，別有無心(5)。」

禪之無心不外於見聞覺知，而世親之無心僅限於無分別，故兩者不得視為等同。

但根本智不能只是無分別。必須成為有分別，是「如自之所證爲他說(6)」。成為有分別，故稱後得智。根本智在無分別時，是不完全（未究竟）的，必須成為後得智，才是究竟(7)。若世親將無心此一語詞限定爲是指無分別之根本智，其中不含後得智之意，則世親所說的無心與禪的無心不相同。但將世親所說的無心解爲不含後得智，可以說只是皮相的見解，倒是認爲含有後得智的，才是無分別智之全體的看法，方可說是深切的理解。就只是根本智而言，此乃後得智尚未完成之階段，根本智當然必須成為後得智。根本智與後得智並非二智，而是一智之二面。就無心此一語而言，世親所指的是從見道至究竟位的無分別智其全體。不應因於其中有出世間或無分別之語，而認爲此僅只是指根本智，不含後得智。安慧之「釋」亦指出：「

依此二頌（第二九頌及第三〇頌），論述入唯識之瑜伽行者依見道前進，依後之勝進道果報圓滿」，可以了知含有由修道至究竟位。又如安慧所說：「此中無能取之心，又所取之境無所得，故爲無心無所得」，無心是「能取之心」，亦即無「妄分別」，就此意義而言，是「無分別」，因此，此「無分別」一語中的「分別」，是妄分別之意，不是後得智有分別時的分別。從而所說「出世間」，是指超出妄分別。後得智被說爲「其（根本智）之後所得的清淨世間智」時，其中所說的「世間」，是指根本智「在世間有作用」，不是指其智本身是世間性的。後得智其本性與根本智同一，非有漏而是無漏，非妄分別而是般若。妄分別是世間性的，般若是出世間性的。所說的「無心」是「出世間智」，應將之視爲如同前文所述之義的智，較爲妥當。『成唯識論』有如此之解說：「斷世間故名出世間」。後得智在世間有作用（不捨生死），然其智本身斷世間（不住生死）。妄分別是世間。藉由斷此妄分別而成立的般若是出世間。『安慧釋』所載「能取心之無」即是此意。

（待續）

幾個學佛現象的探討 (二)

• 何世亮

三、難行道與易行道

難行道與易行道都是修行的菩薩道，到底是那一位學者？在什麼時候，將之分成兩個部份。

所謂難行道，就是從初發心修行佛法，自利利他，難忍能忍，經過三大阿僧祇劫，才能完成佛道。

所謂易行道，就是仰仗佛力，先求往生西方淨土，證得菩薩的聖位之後，再發願來娑婆世界，廣度有緣的衆生，直到功行圓滿，才能成佛。

最早在龍樹菩薩，介紹菩薩的修行之道，有難、易兩種，龍樹菩薩所說的易行道，是以稱念諸佛菩薩名號，來求生十方淨土，傳至中國的曇鸞大師，則鼓吹專念阿彌陀佛一佛名號，稱爲易行道，宣揚彌陀的他力本願，乘佛本願，即得往生西方

淨土，以佛力加持，而入於大乘正定之聚。

道綽大師的安樂集，則將難行道稱之爲聖道門，易行道稱之爲淨土門。

傳到了日本的法然上人，則標出自力聖道與他力淨土的不同，到此就有了自力與他力的區別。

難行道者，如華嚴經普賢行願品所說的：「言常隨佛學者，如此娑婆世界，毘盧遮那如來，從初發心，精進不退，以不可說不可說身命而爲布施，剝皮爲紙，析骨爲筆，刺血爲墨，書寫經典，積如須彌，爲重法故，不惜身命，何況王位、城邑聚落、宮殿園林，一切所有，及餘種種，難行苦行，乃至樹下成大菩提，示種種神通，起種種變化，現種種佛身，處種種衆會，或處一切諸大菩薩衆會道場，或處聲聞及辟支佛衆會道場

，或處轉輪聖王小王眷屬衆會道場，或處刹利及婆羅門長者居士衆會道場，乃至或處天龍八部，人非人等衆會道場，處於如是種種衆會，以圓滿音，如大雷震，隨其樂欲，成熟衆生，乃至示現入于涅槃。」

發願修成佛道者，首先要成就信心，須經一劫、二劫、三劫的時間，便得信心不退而入初住位，那才是第一阿僧祇劫的開始，到初地是第二阿僧祇劫的起點，過七地是第三阿僧祇劫的發端，十地圓滿，成爲等覺菩薩，如觀音、勢至、文殊、普賢、地藏等，再過百劫即登佛地，這便是難行道。

在此期間，捨生受生，做無量布施，修無量供養，親近無量諸佛，在衆生之中，不爲自己求安樂，但願衆生能離苦，日積月累，我執漸漸消溶，福慧時時增長，當無我的大悲成就，功德圓滿，便得成佛。

修難行道者，中途遇到魔障、業障、煩惱障等，容易失去信心，經常進進退退，然一旦發起菩提心，則會繼續修行佛法下去。

不過修易行道者，全仗佛力往生淨土，要修到不退轉地，也必須經過極長的時間，因爲在淨土世界之中，無緣修福，只

能修慧，修慧能解脫煩惱，但是不能成就菩薩利他的功德，故雖說是易行道，卻有迂迴之感，必須等到位階不退之後，再發願到世間廣度衆生，以修足菩薩的福德、福慧圓滿，方能成佛。

下面我們來參考一則簡單的故事，或許可以了解自力與他力二者之間的關連。

從前有一個農夫，他每天在田裏工作，覺得十分辛苦，有一天他突然想到：「與其每天這樣辛苦工作，不如向神佛祈求，請他賜我財富，供我生活無憂無慮。」

於是他就把弟弟叫來，把家業委託給弟弟，吩咐弟弟到田裏去耕作謀生，他自己就到寺廟，每天向佛菩薩祈禱：「請神佛賜我財富，讓我現世生活無憂。」

佛菩薩聽到了這個農夫的願望，內心暗自想道：「這個懶惰的家伙，自己不努力工作，卻想謀求巨大的財富，假如他在前世曾經做布施，累積功德，那麼方便給他一些利益，也未嘗不可，但是查看他前世的情況，根本沒有布施的功德，我們怎能無端送給他財富，不過假如不給他一些教示，他一定會對佛法失去信心，不如用個方便，讓他死了這條心吧！」

於是佛菩薩就以神通力化作他弟弟的形相，來到了寺廟，跟他一樣祈禱求福。

當哥哥看到了弟弟，覺得很奇怪，不禁問說：「你來這裏幹嘛？」

弟弟說：「我在田裏工作得很辛苦，所以就跟你一樣，向佛菩薩祈禱，就可以不勞而獲，獲得財富，衣食無憂。」

哥哥聽了弟弟的話，立刻罵道：「你這個懶惰的傢伙，不在田裏播種，卻想等著收穫，實在是異想天開的事，這是不能的。」

於是佛菩薩就化為原形，對哥哥說：「誠如你自己所言，不播種就沒有收穫，過去世你沒有播種布施的善因，現在你怎麼會有獲得財富的善果，所以你現在不斷地祈求我，也沒有什麼用處的，不如回去努力播種，積集善業，將來才會有善果。」

這位農夫聽了佛菩薩的開示，終於有了領悟，就回去好好努力耕田工作。

由此可見，在修行的過程中，我們都必須自力與他力並重，分出難行道與易行道是不正確的。

（待續）

劫外春光

• 南 舫

氣象慘淡
山與水漫漶
形色和本體都不及綢繆
大地動盪的剎那
頂門的靈照也隨著昏翳
而季節的汗履不停
周遍的瘡痕整療後
青蘗的影子悄然出豁
你絢麗的姿顏再引風騷
凝注的當下
身與世的背景渺遠依稀
時光如流
真善美的永恆領域撩人遐思
我搖擺的方寸是緣起至今
漂盪於生死河的芥舟

讀楞嚴經偶感（一）

◆ 證義

楞嚴經是佛陀教導我們了解心識作用的一部經典。我們平

常遇到各種生活上的情境而產生不同想法，也因而做下種種行為，這些可以說都是我們心識的作用，我們受到心識的影響而有了種種想法與行為。所以了解心識的作用，才能真的解脫煩惱。

楞嚴經一開始就提到阿難尊者的事情。阿難尊者跟隨佛陀修行，雖然修行有了很高的程度，但仍然受到了摩登伽女的誘惑，差點破了戒，幸好佛陀請文殊菩薩前往解危。阿難雖然逃過了劫難，卻很懊惱，看到佛陀時，痛哭流涕，悔恨自己不夠精進。佛陀於是向他說明衆生造下各種業障的原因，是來自於

我們的心識作用。

佛陀首先告訴阿難：「阿難！汝等當知，一切衆生，從無始來，生死相續，皆由不知常住真心，性淨明體，用諸妄想，此想不真，故有輪轉。」佛陀告訴阿難，我們受到了心識的作用，而誤把不真實的幻相當成真的，進而產生了相續不斷的生滅現象，痛苦不堪。如果能了解這些無非只是心識的作用，並不是真實的，一切生滅，只是幻生幻滅而已，這樣就可以讓我們常住真心顯現，不會再受到心識作用的影響，也就能從煩惱裡解脫。

佛陀在這裡說明了心識作用，就是我們「用諸妄想」。我

們面對生活上各種的情境，產生了好與惡、快樂與悲傷等等，都只是心識的作用，並不是真的，如果我們執著這個不真的情境不放，就容易有煩惱，痛苦不堪。

了解什麼是心識作用，這才是佛陀要說的重點。整個楞嚴經可說是在闡釋這個道理。我們所熟知的「杯弓蛇影」就是最好的例子。杯子裡是弓的影子，卻看成是蛇，這就是我們的心識作用，根本沒有蛇，卻被它嚇的半死。同樣的道理，我們生活上經歷的事物，是客觀、不帶有任何好或壞，卻因為我們的心識作用，而有了好與壞的情緒。因此，我們每天活在自己的心識作用下，時而快樂，時而悲傷，永遠沒有停下來的時候，如果靜下來，好好觀照，會發現這只不過是自己的心識作用，所以佛陀說：「用諸妄想，此想不真，故有輪轉。」

其實這個道理很容易了解，阿難修行這麼久了，絕對也懂這個道理，但為什麼他仍然受到了誘惑呢？這是因為我們的心識作用，有的是來自於先天的因素，有的是後天養成的習性，先天因素和後天習性遮蔽了我們的「常住真心」，讓每人的根

器不同，遇到不同的狀況，會有不同的反應。我們常說要修行，就是要把這個先天因素和後天的習性改掉。阿難因為受到先天因素的影響，而受到了誘惑，佛陀因此向阿難說：「一切衆生，從無始來，生死相續，皆由不知常住真心，性淨明體」，無始以來的先天因素和後天習性，讓我們受到心識作用的影響而無法看清真相。

佛陀接下來要告訴阿難的，要了解心識作用的道理，必須先了解心識到底在哪裡？佛陀舉例向阿難說：「阿難，如汝所說，眞所愛樂，因於心目，若不識知心目所在，則不能得降伏塵勞，譬如國王爲賊所侵，發兵討除，是兵要當知賊所在。使汝流轉，心目爲咎。吾今問汝，唯心與目，今何所在？」佛陀的意思是告訴阿難，要了解心識作用，必須先知道心識在哪裡？就如同國王要發兵討除入侵的敵人，必須先知道敵人在那裡。

心識在哪裡？我們留待下一次再談。

（待續）

如來十種智力

• 雲庵

由前十法乘觀成就，證諸境界，具諸法門功德，有諸三昧、諸陀羅尼、四辯四無礙、及相好等功德。今所介紹的是證如來十力功德，至於四無所畏，前已說過，不再重述。

第十六問：問觀自生心 云何具十力 及四無所畏 內外照圓

指佛所具足的十種智力：又稱如來十神力。《大毗婆沙論》

卷三十云：「佛世尊成就十力、四無所畏，及與大悲、三念住等不可思議無邊功德，隨用差別，立種種名，且於十種說名智力。」雖然佛有無邊功德，且歸納為十力功德。

一、處非處智力：處，指道理。善因善果、惡因惡果之理稱為是處，反之稱為非處。如來如實了知行善得善報，為惡得惡果是有道理的。又依此如實智慧，善於觀察分別籌量衆生是可度或不可度。佛緣未到，善根未熟，如城東老母，如來知

無緣度化。而衆生縱有宿昔善根成熟，還待有緣助力，須待善知識的啓發。此種事唯佛能知。

二、業異熟智力：指如來如實了知衆生過去、現在、未來三世業報的因果關係。以業報智力，分別籌量是人業障、是人報障、是人無障。吾人雖幸得人身，但也常被惑業障蔽，不得見正道。衆生有三種障礙，一是被貪瞋癡慢疑諸煩惱擾亂心神，障蔽心眼，不得見正道，是為煩惱障。二是被由貪瞋癡而起身口意造三惡道業，障蔽正道，是為業障。三是由煩惱造業，將來依善惡業因而得果報身，即為苦報。

三、靜慮解脫等持等至智力：指如來如實了知一切靜慮、解脫、等持及等至等禪定的次第淺深。以禪定解脫三昧智力。分別籌量是人著味，是人不著味。著味就是執著在禪定中，不

知起觀慧。沒有觀慧破惑，也只是修定中福，脫不了生死。

四、根上下智力：如來如實了知衆生根機的勝劣差別。以具有

上下根智力，分別籌量衆生智力多少。以犀利智慧眼洞察利

鈍二類衆生，利根者起圓頓教法，以隨自意語說第一義法，

鈍根者以隨他意語，爲說三乘教法。是如來化度自在智力。

五、種種勝解智力：如來如實了知衆生的樂欲勝解。以種種欲

智力。分別籌量衆生所樂。衆生由貪等善不善心所之力，發

爲種種不同之意樂勝解，各有劣中勝三等差別。此各各不同

之勝解，唯佛智始能見，勝解者令增長，劣解者，令捨離。

六、種種界智力：界者，性也。如來如實了知衆生之種姓及其

行爲等。例如衆生有一乘性，三乘性，五乘性等。或貪瞋癡

等分行等，乃至八萬四千行名種種性。如來以種種性智力。

分別籌量衆生深心所趣，隨順小乘，則起小道。隨順大性，

則起大道。佛智於無邊際衆生界姓，悉能了知。

七、遍趣行智力：趣是趣向，行是所修之道。隨行者所修之道

趣向入門，亦即隨順行者正行，如貪行者，令修不淨觀等。

又如來了知到達人天諸趣之道行因果，如來如實了知嚴守五

戒，趣向人道。堅行十善者，趣向天道受樂。修三乘者，趣

向解脫道，斷生死流。修大乘者，發菩提心，趣向佛道。若

爲惡作十惡五逆者，則趣向三途道。佛悉了知無礙。

八、宿住隨念智力：如來有宿命智力，能憶念了知過去世種種

事。例如如實了知衆生過去世所作業與今生受果報的關係。

以宿命智力，分別衆生先所從來，如《佛說罪福報應經》說

爲人大富財物無限，從布施中來。爲人長壽無有疾病身體強

壯，從持戒中來。類推今生之造作行事，也會連繫到未來世

。令世人知前因後果的關聯。

九、死生智力：如來以天眼，能知未來多生之事，盡未來際。

如來以天眼悉知衆生今生三業的成就。三惡業成就，來世必

定墮惡道，生處好醜悉知。三善業成就，善業因緣，來世必

生善道生天。如佛曾與舍利弗同行時，見一人死亡。問舍利

弗，此人命終，將生何處，舍利弗雖以天眼觀察，不能知曉

。佛告舍利弗，此人命終，將生某世界，彼處遙遠，故非你

所知。

十、漏盡智力：指如來知悉自己諸漏悉盡，潤生的煩惱已滅，

發業的無明已斷，自解不疑，信心十足，不受後有，無生死

之患。又如實了知他人斷除煩惱與否。例如了知小乘雖能斷

煩惱，但未斷習氣。大乘斷煩惱，亦斷習氣。且能知他人，何處何時以何因緣，而得漏盡，如來悉知。

諸佛雖有無量力，度人因緣故。說十力足成辦其事。佛用是十種力度脫衆生。審諦不錯皆得具足。以是故佛雖有無量力但說此十力。

十力，不但聲聞辟支佛所不能得，菩薩也未能得。唯佛有是十力。聲聞還有無知障礙。譬如世尊曾與舍利弗同在經行，有一人前來佛所。世尊則告訴舍利弗，你知此人過去生，住某個地方，他是你的親友。舍利弗隨即入定觀察，不得知見，乃至再以第四禪智隨念智觀察，亦所不見。出得定來，向佛說言，我之定力，無法觀之。這是宿智念力不如如來。

十力成就名堅誓，得四無畏名人師子。大論：我有諸法實相智力，是力有十種，用是十種智故，能作如是感動變化，以是故欲得十力，當學般若波羅蜜。行是十力，當得無量果報。聲聞、菩薩雖不能得此十力。若聞是十力功德。作是念佛有如是大功德，自慶言我等善利蒙益不少，得信心清淨入盡苦道。諸菩薩者聞之，懃修菩薩道。發願當得如是十力等大功德果。

十力是自行功德成就，屬內心自證境界，四無所畏是化他信心，屬外化說法功德。以自行實智，起化他權智，妙用二智，自照照他，自他皆圓滿。

（上接第31頁）

若不相信上之所說，即是邪見撥無因果人。正信弟子有義務撥轉邪見者，轉為正知正見。

三者正法將滅護令久住。

正法代表世尊所說的中道之法，不偏不倚。符合諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜三法印，及大乘的一實相法印，都應護令久住於世。令正法久住於世，本身應先嚴持戒行，習定與研究經教是很重要的課題。佛弟子應負起這個責任護令正法久住於世。

四者教諸有情趣佛菩提。

所謂送佛要送到西天。意謂度人要徹底。必定令被教化衆生了解教理，如所說行，務必令得法益，趣入佛菩提。習禪是佛教的根本行持，佛教若脫離了禪定，就如失去了生命，無論學理說的如何玄深高妙，或者宗教儀式及法會做得如何莊嚴熱鬧，最多亦只是相似佛法的水準，與真正佛菩提還有一段距離。

法句經說：若人雖然生長百歲，無智慧、不安定，不如生長一日，有智慧、有禪定。

學佛幾十年，無智慧、不安定，不如學一日，有智慧、有禪定。

以何因緣故，眷屬難沮壞。

◎ 月中雲

妙慧問世尊：何因緣故，眷屬難沮壞。意謂要如何做，眷屬纔能和睦，不被離間，眷屬不和，破壞親情？

佛回答說：必要成就四法即得眷屬不壞。何等爲四？

一者善能棄捨離間之語。

離間語就是口四惡業中的兩舌。那一類人容易兩舌，嫉妬心重者，好離間所嫉妬之人。例如優陀王有二位夫人，第一夫人因常親近世尊，第二位夫人因嫉妬而向優陀王耳語離間，言第一夫人與世尊有非尋常關係。王即以箭射第一夫人，如是三箭，舍摩夫人因入慈三昧，箭遂還射王之頂上。王驚忙悔悟，舍摩既有此功夫，世尊更不得了，遂請舍摩夫人引見世尊，請世尊開示法要。

名利心重者，如春秋鄭國有一則鄭子產殺鄧析的故事，鄭子產是春秋鄭國的大政治家，鄧析可謂是今日的職業律師，何以

會被殺？原因是村有富人被水淹死，村人撿到屍體。村人大開口要一筆大贖金，富人乃去找鄧析商量如何要回屍體？

曰：村人不會賣給別人，暫且不必去贖還屍軀。村人左等右等，不見富人來贖屍回去安葬，屍體都快發臭爛，村人心發慌了，也去找律師鄧析。鄧析就對村人言：暫且不還，富人必來贖屍回家安葬。除了他不會有人來買的。兩邊敲詐，事傳鄭子產處，因此事而殺了鄧析。

二者邪見衆生令住正見。

第一正見是要相信世間有善有惡，惡必墮三途，爲善必轉善道。第二相信有業有報，果報必由業力招感。第三相信有前生後生，欲知前世因，今生受果報是。欲知未來果，今生所作是。第四相信有凡夫有聖人。聖人解脫苦縛是因修持正智，凡夫受苦是因放逸造業。

（下轉第30頁）

庭心草

唐
釋永頤

兀坐轉流光，見爾庭心草。亭亭花未開，靡靡葉先老。潛茲幾化螢，芳蕤暫妍好。悵慮果徒勞，吾言非計早。

送別韶溪權上人

唐
釋永頤

溪行逢雪後，明月照孤身。夜榜聞煙艇，春耕見穡人。早梅容易落，征路往來頻。應感隨陽鴈，年年度柳津。

湛然詩鈔

二六一

憶舊隱付柔上人

唐
釋永頤

遙憶荒堦碧蘚生，木蘭露重滴歸情。秋山松桂皆森爽，夜館星河幾晦明。溪色乍涼雙鷺下，雨聲纔絕一蟬鳴。經房舊掩青楓老，此夜無人月影清。

寄鳳山滿上人

唐
釋永頤

空生久不來，端君常掩室。緬懷舊林社，泉壑翳清密。古鳳閔靈音，野竹無花實。

動植皆營營，忘言消永日。

春至(一)

唐
釋永頤

松鳴山欲浮，昨夜春風過。曉戶啓晴光，早鶯啼一箇。

春至(二)

唐
釋永頤

朝吟還自酬，暮吟還自酢。年光整整來，山房人亦樂。

遊雲城寄輝明遠

唐
釋永頤

湛然詩鈔

二六二

老來書上經過少，不復虛堂拜皎然。

窺廟野童驚古像，拊碑山客慕先賢。

雨多亂水穿城過，日上蒼山繞郡連。

隔港木蘭搖客棹，浦荷香散碧雲天。

次韻伯弼值雨見留

唐
釋永頤

澗谷饒春雨，烹茶近石池。竹鷄鳴野壑，山雉出荒籬。草長藏初笋，花空只舊枝。旅懷吟不盡，刻竹記幽詞。

一〇四年六月份會務報導

(會訊第406期)

捐款芳名錄

(總計 肆萬陸仟元整)

叁仟元：劉鎮誠

壹仟伍佰元：悟徹

壹仟元：林吉利 傅冠智 鄭桂嬪 鄭棋安

楊怡玲 郭力琨 郭明鑫

伍佰元：釋道益 度小月 佟欣打字行

瑞展化工原料有限公司 三寶弟子

方信為 李承育 李慧玲 李焜茂

李雪梨 吳燕靜 徐黃貴美 徐鈺銓

徐淑媛 顏高龍 顏子喬 江柏興

洪陳老速 洪振銘 洪貴玲 洪桂莉

洪桂昭 洪秀宏 洪秀源 蔡輝如

陳永漢 宋淑真 謝孟哲 謝金花

方宏鍊 高淑惠 彭端迪 許瑞玲

叁佰元：李莉惠 林世豐 林春珠 吳美樺

鄭景陽 邱治民 林春珠 韓立銘

貳佰元：釋香幢 王建宗 王延銘 王昱絜

林融唯 林敏惠 黃美月 黃朝貴

侯坤成 侯鈴朱 侯舜嫻 蕭志哲

陳其彬 許素月 許雀芬 宋金良

宋孟霖 辛翌綸 辛旻潔 陳清瑞

壹佰元：近藤信竹 王建勳 王奕鈞 王滿足

李家好 李白彩娥 林建國 林賢雲

林建國 林賢雲 林麗辰 黃怡禎

涂素霞

許寶玉

陳怡欣

陳儀潔

劉家志

薛昭賢

曾彥夫

徐惠鈴

張意慈

韓孝宗

傅廷涵

黃志武

黃郁儒

黃秋南

黃豐隆

黃志揚

黃志新

黃惠伶

黃許金鳳

黃怡錦

黃百春

傅廷捷

韓立仁

張黃秀鸞

徐從聖

曾月里

邱玫論

劉鶯嬌

陳儀嫻

郭月里

陳育翔

陳樹剛

蔡小燕

侯燦榮

邱昱誠

葉錦江

葉玉鳳

姜進榮

邱雍舜

劉孟琴

陳儀嫻

陳柳朱

楊惠如

許福安

翁玲姬

蘇幸稜

杜書武

楊耀任

陳冠甫

陳國華

侯婉茹

邱煥斌

葉玉鳳

徐從華

張靜芳

吳水生

韓怡君

杜書武

楊耀任

陳冠甫

陳國華

侯婉茹

邱煥斌

葉玉鳳

徐從華

張靜芳

吳水生

韓怡君

黃百春

傅廷捷

韓立仁

張黃秀鸞

徐從聖

曾月里

邱玫論

劉鶯嬌

陳儀嫻

陳柳朱

楊惠如

許福安

翁玲姬

蘇幸稜

杜書武

楊耀任

陳冠甫

104年6月份收支明細表

收	上月結存	\$693,805	90
	本月收入	\$ 46,000	00
入	收入總計	\$739,805	90
支	教育文化支出		
	福田雜誌第348期印刷費用	13,600	00
	福田雜誌郵寄費用	4,769	00
	劃撥代金手續費	100	00
	供養法師一釋妙燦	3,000	00
出	濟助支出		
	黃○勇	2,000	00
	吳○木	2,000	00
	洪○欽	2,000	00
	張○廷	2,000	00
	吳○霖	2,000	00
	許○盛	2,000	00
	葉○涓	2,000	00
	葉○華	2,000	00
	歐○義	1,000	00
	蔡○興	1,000	00
	白○雅	1,000	00
	鄭○娟	1,000	00
	支出總計	\$ 41,469	00
	本月合計	\$698,336	90
	收支比較	90.2 %	

會長：顏高龍
副會長：孫申娥

湛然寺福田功德會



6月份救濟事蹟

1. 釋妙燦：住台南市北區，罹患類風濕關節炎，指目皆腫大，本於某寺院出家，今因病自行居住，故本會長期供養法師參仟元整。

2. 本月固定幫助戶：黃○勇先生、吳○木先生、洪○欽先生、吳○霖先生、張○廷先生、許○盛先生、葉○華女士、葉○涓女士，以上各貳仟元整；蔡○興先生、歐○義先生、白○雅女士、鄭○娟女士，以上各壹仟元整。



唐代一行禪師——傑出天文學家

• 贈 閱 •

■ 中華民國一〇四年七月十五日出版
佛曆三〇四二

■ 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：0366921~4 福田雜誌社帳戶

■ 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