

福

田



407

卐 佛教月誌 卐

※台南市佛教會常務理事會宗長老尼，圓寂於109年4月1日，謹擇於4月16日舉行告別荼毘法會。由心茂和尚主法。訂於5月24日舉行追思法會。

※台北市北投彌陀寺於3月12日舉行新舊任陞座交接典禮。由創寺舊任淨良長老授予新任住持堅如法師聘書。

※台北故宮金泥藍底《法華經》手工木盒精裝典藏版，正流通中。

※中壢弘誓佛學院研究部、專修部聯合招生。

本期目錄

封面：碑礫念珠 大明攝

1．佛教月誌

2．釋《法華經·如來神力品》——以神力付囑菩薩流通(二)……………智者大師等

7．天台宗所說之「佛在人間」(二)……………明了

10．法華經的宗教實踐——法華經的菩薩思想(一)……………久保繼成著 依 觀譯

16．佛教在印度滅亡的原因探討(一)……………林維明

21．淨土宗永觀堂的回首彌陀與禪林秋楓——日本京都古刹參禮之三……………黃朝和

26．道場以無事為興盛(二)……………何世亮

28．十仙PK釋迦(六)……………雲庵

30．菩薩修禪中自具六度……………雲庵

32．湛然詩鈔

33．一〇九年四月份會務報告

封底：32年前在印度阿育王塔巡禮一尼

釋《法華經·如來神力品》 以神力付囑菩薩流通（三）

·智者大師等

二、別釋經文義

（一）「菩薩受命」之經文：爾時，千世界微塵等菩薩摩訶薩，從地涌出者，皆於佛前，一心合掌，瞻仰尊顏，而白佛言：

舊住者，下方本化衆（地涌菩薩）也。一切者他方來者，及從分身佛來者也。

世尊！我等於佛滅後，世尊分身所在國土，滅度之處，當廣說此經，所以者何？我等亦自欲得是真淨大法，受持、讀誦、解說、書寫而供養之。（《大正》9，頁51下）。（世尊說我土自有文殊菩薩等弘經）。

③問：但見下方發誓，不見文殊等發誓，何也？
答：上文云：我土自有菩薩能持此經，即兼得之也。（同上，頁141下）。

1. 諸師之釋義

（1）在《法華文句》中智者大師說：

①弘經爲三：一、時節佛滅後是也，二、處所分身等國是也，三、誓願非但奉命益他，亦自願。此真淨大法，兼濟俱美也。

②現神力爲二：初所對之衆，次正現神力，於文殊等者，

現神力，一爲顯經勝德以勸流通，（如）長行佛告上行等菩薩是，二爲悅衆生令生信故。（頁841中）。

（二）「佛現神力」經云：

世尊於文殊師利等無量百千萬億舊住娑婆世界菩薩摩訶薩，……等一切衆前，現大神力。出廣長舌上至梵世，一切毛孔

放於無量無數色光，皆悉徧照十方世界。……釋迦牟尼佛及寶樹下諸佛現神力時，滿百千歲，然後還攝舌相。一時警歎，俱共彈指。是二音聲，徧至十方諸佛世界。地皆六種震動。（《大正》9，頁51下）。

1. 在《法華文句》智者大師說：

(1) 十神力者：

① 吐舌相者，今經所演開三顯一，內祕外現，廢近顯遠，明三世益物，皆誠諦不虛。

福德人舌至鼻，三藏佛至髮際，今至梵天，出過凡聖之外，極於淨天之頂。相既殊常，說彌可信。

② 通身毛孔遍體放光，周照十方無處不明，表智境罄也。

上白毫吐耀始在東方，表七方便，初見一理。今本門既竟，放一切光照一切土，能令初因終于等覺，究竟佛慧。分身諸佛亦復如是。

③ 警咳者，將語之狀也。亦是通暢之相也。四十餘年隱祕真實，今獲伸舒，無有遺滯，是我出世大事通暢，是故警咳。欲以此法付諸菩薩令於後世導利衆生。

警咳具二義：一咳嗽事了，一咳咳付他也。

④ 彈指者隨喜也。隨喜七方便同入圓道。隨喜圓道增智損生。隨喜諸菩薩持眞淨大法，隨喜後世獲無上寶。此一彈指豎徹三世，橫亘十方。

⑤ 地六種動者，表初心至後心，六番動無明。今明復動一切人六根令得清淨也。

⑥ 普見大會者，表諸佛道同也。而今而後亦復如是。上五千起去三變被移，既失本心不能現益，宜以非滅現滅，從諸菩薩弘經得道入於佛慧，如今會無異。亦表未來有機一也。

⑦ 空中唱聲者，表於未來有教一也。

⑧ 南無歸命爲佛弟子，表於未來有人一也。

⑨ 遙散諸物雲聚而來者，表未來有行一也。

⑩ 十方通同一佛土者，表理一也。

問：何以知十相（神力）表「現意」，復表「將來意」？
答：文云：我以如來神力爲囑累此經故，猶不能盡，表現表將，其義明矣。（《大正》34，頁141下 142上）。

2. 在《法華義疏》中吉藏大師釋說：
現神力有五：

(1) 現舌相表說二權二實，無有虛妄。《法華論》云：出廣

長舌者，令憶念故，即是令憶念佛所說不虛。

(2)放光者，顯此經能滅惑生解，如光除暗顯物，又欲令彼此相見。

問：前二處但放一光，今何故放一切毛孔光遍照十方耶？

答：上二處爲表唯一乘及法身無二故，但放一光，今欲流通此經令二世衆生皆得信持，故放一切光也。

(3)分身亦現二瑞者，欲顯同一法身皆是應迹故同現二瑞。

又衆見多佛現於神力則信敬益深。一佛或可所言不實，十方諸佛何容欺誑？故同現舌相也。

滿百千歲方是奇特，又是顯法久住故神力時長。

問：何故攝於舌相而不收光？

答：表說法事竟，故攝舌相，欲令十方通徹彼此相見故不收光。《涅槃經》表所作已辨，故收光也。

(4)一時警歎俱共彈指者，舊云警歎表說二權二實，暢悅佛心。《法華論》云：現警歎聲說偈令聞故，聞已如實修行不放逸故。

彈指者，表覺悟衆生令修行者，得覺悟故。

(5)動地者，亦令衆生覺悟知佛說法，又示無常相令速修此

法。又表現在十方衆生遙聞此會說法華經，隨喜供養，藉此善根後當成佛，是故地動。依法華論意，舌相警歎屬口業瑞，放光彈指屬身業瑞，動地謂意業瑞。

經文次第者，初二色瑞，次兩是聲瑞，此四是謂正果瑞，動地是依果瑞。五瑞次第者，舌爲說教之主，故初現之，說教必有滅惑生解之用，並令十方通洞彼此相見，故次放光。既彼此相見故警歎令聞，令聞爲令覺悟，是故彈指。此四是現正果瑞竟，次動地現依果瑞也。（頁618上—下）。

3. 在《法華玄贊》中窺基大師說：

(1)現神力目的，一爲顯經勝德，以勸流通，佛告上行等菩薩是，二爲悅衆生令生信故，三見諸菩薩發願流通順諸佛心故。

(2)古德相傳有七神力：一、出舌，二、放光，三、警歎，四、彈指，五、地動，六、合蓋，七、變土。今加爲：八示現。

(3)即令他方遙見於此，六通之中初神通，有二：一、能變，二、能化。能化謂無而忽有，謂化身、化語、化境。能變謂轉換舊質，此謂十八變：一、震動、地六動等也；二、熾燃，身之上下水火等；三、流布，放光漸照，此彼展轉等；四示現，示現

他方諸界趣等種種事物，令諸衆會皆悉遙見；五轉變，轉地爲金，水爲酪等；六往來，於一切處縱身往來一切無障；七卷，八舒，能卷大入小，舒小令大，以芥納於須彌，展一毛充於法界等；九衆像入身，能以諸世界內身毛孔等；十同類往趣，應物現形爲說妙法，事訖還沒，令不識知；十一顯，十二隱，於大衆中隱沒自身，復令顯現；十三所作自在，謂轉有情令其往來，及己身等默語一切皆得自在；十四制他神通，謂佛菩薩二乘聖凡，漸次皆能制伏下位所現神通；十五能施辨才，施七四辨；十六能施憶念，於法失念，能施憶念；十七能施安樂，爲說法等拔除危怖、疾疫、災患得諸安樂；十八放大光明，能放一光頓照無量國，作大利樂事。

(4)此八神力，第一出舌是第八舒，第二放光是第十八放大光明，第三警歎，此即能化，無而忽有，故非十八變，第四彈指是第十三所作自在，第五地動是第一震動，第六令他方見此是第四示現，第七合蓋是第七卷，第八通爲一土是，第五轉變多爲一，轉穢爲淨故。

(5)今佛出舌者，《論》云：令憶念故，信佛所說。如佛入婆羅城乞食不得，後出城已逢一女人施佛臭飯綻汁，佛記當果

。時有婆羅門深生不信，佛出舌示彼，方信，佛所記不虛。

凡舌至鼻際尙不妄語，況覆面輪。經說（舌）至梵世者有語表故，上無語故，更不至上。

(6)放光者，警覺有緣，破痴暗故。一一毛孔者，表此經慈悲，一乘平等顯皆備故。無數光者，具萬德故。遍十方者，覆一切故。

(7)警歎彈指，《論》云警歎者，說偈令聞故，既聞聲已如實修行不放逸故。

《論》云：彈指令覺悟者令修行者，覺悟進修故。

(8)地動者，警策十方未發心者令發心故。

(9)合蓋者，三乘初殊，後成於一，覆蓋一切此界生故。

(10)世界通一者，智心無礙，淨土不殊，唯有一乘，更無餘故。（頁841中—842上）。

(三)付囑之經文云：

1.稱歎付囑：

若我以是神力，於無量無邊百千萬億阿僧祇劫，爲囑累故，說此經功德，猶不能盡。以要言之，如來一切所有之法，如來一切自在神力，如來一切祕要之藏，如來一切甚深之事，皆

於此經，宣示顯說。

2. 勸獎付囑：

是故汝等於如來滅後，應一心受持、讀誦、解說、書寫、如說修行。所在國土，若有受持、讀誦、解說、書寫、如說修行，若經卷所在之處，若於園中，若於林中，若於樹下，若於僧坊，若白衣舍，若在殿堂，若山谷曠野，是中皆應起塔供養，所以者何？當知是處，即是道場，諸佛於此，得阿耨多羅三藐三菩提，諸佛於此轉於法輪，諸佛於此而般涅槃。（頁52上）。

3. 智者大師在《法華文句》釋說：

(1) 嘆法付囑，結要有四句：

① 一切法者，一切皆佛法也，此結一切皆妙名也。

② 一切力者，通達無礙，具八自在，此結妙用也。

③ 一切祕藏者，遍一切處皆是實相，此結妙體也。

④ 一切深事者，因果是深事，此結妙宗也。

皆於此經宣示顯說者，總結一經唯四而已。（頁142中—142下）。

(2) 釋付囑：

① 經卷所在之處皆應起塔，經中要說要在四事：道場釋上甚深之事；得菩提釋上祕藏；轉法輪釋上一切法；入涅槃釋上

神力。此之四要攝經文盡，故皆應起塔也。

② 所言要者，得菩提是法身，轉法輪是般若，入涅槃是解脫。三法成祕密藏，佛住其中，即是塔義也。（頁143中）。

2. 吉藏大師在《法華義疏》釋說：

(1) 嘆法之中略明四句：

① 如來一切所有之法者，即初分經，乘權乘實法也。

② 如來一切自在神力者，第二後分經，身權身實，短長適化，謂自在神力也。

③ 如來一切祕要之藏者，此二攝義無不周，故稱為要。昔所未說故名為祕。

④ 如來一切甚深之事者，授五乘人成佛之記為甚深事也。

（頁618下）。

3. 窺基大師在《法華玄贊》釋說：

(1) 法身妙理此中具，故蘊道處名道場；成道處、得菩提處、說法處、涅槃處，道場總也。

(2) 能說之中諸法義者，義無礙，名字法無礙，言辭詞無礙，樂說辨才無礙。四無礙滿，如風無礙。（頁842中）。（註：三位大師之釋文各有勝義，詳讀可增長法華經之要旨）。

（2017.4.14. 明了整理）

天台宗所說之「佛在人間」(二)

• 明了

3. 〈法華經·分別功德品〉說以觀想「佛在人間」：

經云：阿逸多，若有聞佛壽命長遠，解其言趣，是人所得功德無有限量，能起如來無上之慧。何況廣聞是經。……若善男子、善女人，聞我說壽命長遠，深心信解，則見佛常在耆闍崛山，共大菩薩、諸聲聞衆圍繞說法。又見此娑婆世界，其地琉璃，坦然平正，閻浮檀金，以界八道，寶樹行列，諸台樓觀，皆悉寶成，其菩薩衆咸處其中。若能如是觀者，當知是爲深信解相。(同上，頁45中)。

4. 天台大師《法華文句》釋說：

加修觀行，入禪用慧，想成相起，能見「有餘」與「實報」兩淨土相貌；見佛共比丘僧常在闍山者，方便有餘淨土相也；又見娑婆世界純諸菩薩者，實報(淨土)相也。

聞慧位，廣聞廣說是思慧位，觀行想成是修慧位，自淺之深成，六根清淨十信位也。(同上，頁137下 138上)。

(二)佛法在人間即「佛在人間」：

1. 在〈如來壽量品〉云：

又善男子，諸佛如來，「法皆如是」，爲度衆生，皆實不虛。譬如良醫，智慧聰達，明練方藥，善治衆病。其人多諸子息，若十、二十乃至百數，以有事緣，遠至餘國。諸子於後飲他毒藥，藥發，悶亂，宛轉於地。是時其父還來歸家，諸子飲毒，或失本心，或不失者，遙見其父，皆大歡喜。……。

父作是念，此子可愍，爲毒所中，心皆顛倒，雖見我喜，求索救療，如是好藥，而不肯服。我今當設方便令服此藥。即作是言：汝等當知，我今衰老，死時將已至，是好良藥，今留在此，汝可取服，勿憂不瘥。作是教已，復至他國。遣使還告，汝父已死。

是時諸子聞父背喪，心大憂惱，而作是念，若父在者，慈愍我等，能見救護。今者捨我遠喪他國，自惟孤露，無復恃怙

，常懷悲感，心遂醒悟，乃知此藥色香美味。即取服之，毒病皆癒。

其父聞子悉已得痊，尋便來歸，咸使見之。……說此良醫虛妄罪否？不也，世尊！佛言：我亦如是，成佛已來無量無邊百千萬億那由它阿僧祇劫，為衆生故，以方便力，言當滅度，亦無有能如法說我虛妄過者。（醫師譬）。（同上，頁43上—中）。

在《法華文句·釋如來壽量品》中智者大師說：

(1)經方者，即十二部教也。藥草即教所詮八萬法門也。從佛出十二部乃至出涅槃，此出漸頓藥草也。直從佛出十二部，此出頓藥草也。從佛出修多羅，此出漸藥草也。

(2)色者譬戒，戒防身口，事相彰顯也；香者譬定，功德香熏一切也；味者譬慧，能得理味也。此戒定慧即八正道。修八正道能見佛性。

(3)又色是般若，照了法性之色，分明無礙；香是解脫，斷德離臭也；味是法身，理味也。

三法不縱不橫名祕密藏。依教修行得入此藏也。說三乘空三昧力如搗，無相如節，無作如合。一一三昧具戒定慧也。

(4)又空觀如搗，假觀如節，中觀如合。此三觀各不離戒定慧。將此法與漸頓衆生令修行，名服也。從而作是言乃至可服

，即是勸門也。從速除苦惱乃至無復衆患，即是誠門也。將誠勸二教，令諸衆生服法藥也。（同上，頁135上）。

(5)死時已至者，當入涅槃也。留經教在，故云是好良藥。今留在此，復至他國者，即是此方現滅，他方現生。上文云：願在他方遙守護，即其義也。

(6)遣使者，或取涅槃中大聲普告，為使人，或用神通，或用舍利，或用經教等，為使人。今用四依菩薩語衆生云佛已滅度，但留此法，我今宣弘，汝當受行也。

(7)滅後得益，或未來機感，良由滅後衆生醒悟服藥修行以作因緣，能感未來應化。如《遺教經》云：其末度者作得度因緣，亦有現得感見。《普賢觀經》云：精進苦到得見釋迦分身，多寶東力善德等及七佛世尊。（同上，頁135中—下）。

2. 在《法華經·分別功德品》云：

是故我說，如來滅後，若有受持、讀誦為他人說。若自書，若教人書，供養經卷，不須復起塔寺，及造僧坊，供養衆僧。

況復有人能持是經，兼行布施、持戒、忍辱、精進、一心、智慧，其德最勝。（同上，頁45中）。

在《法華文句·釋分別功德品》中說：

(1)初心畏緣所紛動，妨修正業，直專持此經，即上供養。廢事存理，所益弘多；後心理觀若熟，涉外不妨內。事資於道

，如油多火猛。若順流而揚帆，又加功力其勢轉疾也。

(2)指經文是法身舍利，不須安生身舍利。文詮，所詮能詮是塔，不須事塔。經文能容第一義僧，不俟相從僧也。

問：若爾，持經即第一義戒，何故復言能持戒者？

答：持經即順理戒，亦是任運持得。(同上，頁138上)。

(三)為護持經者，故佛在人間：

1.在《法師品》中經云：

藥王，當知如來滅後，其能書、持、讀誦、供養，為他人說者，如來則為以衣覆之。又為他方現在諸佛之所護念。

是人有大信力，及志願力、諸善根力，當知是人與如來共宿，則為如來手摩其頭。

如來滅後欲為四眾說是法華經者，云何應說？是善男子善女人，入如來室、著如來衣、坐如來座，爾乃應為四眾廣說斯經。

如來室者，一切眾生中大慈悲心是；如來衣者，柔和忍辱心是；如來座者，一切法空是。安住是中，然後以不懈怠心，為諸菩薩及四眾廣說是法華經。……我雖在異國，時時令說法者得見我身。(頁31中—32上)。

2.在《法華文句》中智者大師說：

(1)勸修。修如來室是大慈悲，若就同體即法身也；若被眾生即是解脫，能令眾生會於同體即是般若；修如來衣者，若就所

覆即法身也，若就覆嚴身，即寂滅忍也，若就和光利物即解脫也；若就能坐即般若也，若就所坐即法身也，身座冥稱即解脫也。

(2)又大慈安樂即資成，柔和伏嘔，斷惑即觀照。坐座即法身，安樂行中還廣此三法。上文如來莊嚴衣也。

(3)上云如來肩所荷者即此座也，檐者即檐運是入室也。

(4)若心無倚著則堪見佛，況復天龍，況得總持自證利益耶

？(頁112中)。

3.在《普賢菩薩勸發品》中說：

若行若立，讀誦此經，我爾時乘六牙白象王與大菩薩眾，俱詣其所而自現身供養守護，安慰其心，亦為供養法華經故。

是人若坐、思惟此經，爾時我復乘白象王現其人前。其人若於法華經有所忘失一句一偈，我當教之，與其讀誦，還令通利。(頁61上—中)。

4.在《法華文句》中智者大師說：

(1)初，行立讀誦，乘六牙白象安慰其心；次，坐思惟，復乘六牙教示其經，與其三昧也。陀羅尼，旋假入空也，百千旋者，旋空出假也，方便者，二為方便道，得入中道第一義諦也。

(2)若能五種法師，即三世佛所為種、為熟、為脫，此人同未來諸佛得脫，故言同普賢行。(頁148下)。

(待續)

法華經的宗教實踐——法華經的菩薩思想（一）

久保継成 著
依觀 譯

一、前言

現代社會與法華經 以法華經為依據的宗教實踐，或受此經影響，至少當事者有意識的作如此主張的宗教實踐，從過去到現在一直是普遍的存在。雖然如此，但彼等的宗教實踐性質未必相同，而是具有多樣的實踐信條，此應予以注意。例如鎌倉時代的日蓮與道元，以及其後大部分的日蓮系人與不受不施派等。流傳於街頭巷尾間的創價學會的種種風聞與實體，乃至伴隨輕快木魚聲的本門佛立宗信徒的讀經聲，聲聲入耳。而所謂「內潛幻覺」之說，或是舉辦卡拉揚(Karajan)演奏會的普門館，分別是以法華經為所依經典的靈友會與立正佼成會的宗教實踐。甚至在日蓮稱為「禪天魔」的曹洞宗的葬儀中，所讀誦的，也是法華經。

何以一部經典能產生如此多樣的宗教實踐？進而作為其前提的此經，何以從過去直至今日備受民衆支持？其理由何在？

筆者在本稿所欲論述，並非有關此等疑問的全部解答。但無論如何，此等是不能省略的要素。亦即被稱為「法華經」的此經是述說何等的宗教實踐？當然若僅依佛教史的見地，檢討經典本身內容，對於實踐史的解答猶不夠充分。此因前人的理解所給予的影響不容忽視。中國的天台大師智顗、鎌倉期的日蓮與其後的日蓮宗學，對於法華經實踐史給予莫大的影響。雖然如此，但也有必要脫離天台與日蓮的立場來探討法華經的內容。

法華經本身所提出的是何等的宗教實踐？經中所述說的作為實踐者的菩薩的言行是如何？本稿的主題將集中於此，而今日的學者對此的意見未必一致。法華經是一部避免論理論述的經

典，此如經中的「能種種分別，巧說諸法，言辭柔軟，悅可衆心」（方便品，大正九，五下）表現。此下筆者將根據近年來的主要論文，再依筆者自己的方式論述法華經所述的菩薩思想。但筆者最爲期待的是，諸賢自己接觸法華經，透過其中所說的宗教實踐，確實體得法華經的菩薩思想。

二、被重新審視的方便品

對於法華經的觀點 法華經是非常大部的經典。雖無《大般若波羅蜜多經》（六〇〇卷）之龐大，但也不如《般若心經》之簡短。全經由二十七章或二十八章組成，在「大正新脩大藏經」中，佔有六十二頁的篇幅。就梵文刊本而言，凱倫·南條本有四八七頁。

避免論理性論述的本經，是以文學的方式訴諸讀者的感性。因此，各章的內容並不是單獨的，其全體的架構是以前者的布局結實串聯後章的發展。

對於本經的內容是基於何等意圖作成？何者是較爲重要的部分？古來對此已有議論。近年，藉由經典成立史的探索，對於本經是經由何等成立階段才有今日所見形態的觀點已成定論。對於此中所說的宗教實踐的理解大多也與此有所關連(1)。

筆者之所論述既然是以今日所見的法華經，自然必須探究對於本經何者是讀者最爲在意？此因如前所述，本經非以此章述

說實踐而彼章述說教理的架構築成。例如直接述及佛滅後之菩薩行的，是第十一章「法師品」以下，但若剔除此章之前的論述，僅依「法師品」以下之所述，將無法理解法華經所揭的宗教實踐。立於此一觀點時，可以說對於與宗教實踐有關之述說，應從本經的第一頁探尋其流與發展。

「方便品」及其意義 法華經(2)的「序品」在介紹預會大衆之後，進而述及釋尊以進入三昧的狀態，眉間白毫相放光，藉此光，大衆遍見東方一萬八千世界的種種狀況。文殊師利菩薩依其過去世經驗，知曉此乃佛欲說大法之前兆。其次，「方便品」所揭示的是，釋尊從三昧起，告舍利弗曰：

佛所得法甚深難解。隨宜所說，意趣難知。（大正九，五中。取意）

爲此，舍利弗三度請佛說法。爾時，增上慢比丘五千人退席。佛弟子拒聞佛之說法，是因於所說之教難以相信。

其次，佛如是宣說：

佛以一大事因緣出現於世。要言之，欲令衆生開佛知見。（大正九，七上。取意）

所謂的開佛知見，換言之，就是成佛。立於「一佛乘」的立場，法華經揭示令所有人成佛之教法(3)。

上來所揭「方便品」的內容，直至今日，仍受衆人注目，予

以論究的學者衆多。昭和五十五年（一九八〇），平川彰博士依據新的觀點，對於「方便品」予以論究(4)。平川的論文是探究法華經所說「一乘」之意義，但對於法華經所述說的是何等的實踐，平川也有新的論述(5)。

平川彰注意到接續前述長行的偈頌的內容。

如前所述，方便品的長行主要是述說諸佛是爲令衆生開佛知見而示現於世，此乃是主要的部分。除此之外，並無其他。因此，應以何等方式令衆生開佛知見，應是其次的偈文之所示。從而就方便品而言，此偈文的部分最爲重要，

但從來對於法華經的解釋並沒有重視此偈文的部分。事實上，若除去此一部分，方便品的趣旨將是曖昧不明的(6)。

平川博士進而指出在其次的「譬喻品」中，舍利弗獲得釋尊給予未來成佛之授記，而此正得以證明「令得佛知見」之說，就此而言，置於「方便品」最後的偈頌部分不得不說是其根據。

後半偈之重要性 「方便品」最後的偈頌部分，可說在法華經的內容中，最爲膾炙人口的。「乃至童子戲，聚沙爲佛塔，如是諸人等，皆已成佛道(7)」(大正九，八下)。知道佛教中有此說的人何其多。而了解此乃出自法華經的「方便品」的人也不在少數。但傳統上，沒有人能理解此乃法華經所述說的宗教實踐的中心教說。而平川博士認爲此中所揭示的是得佛知見

之道。

進而就偈頌的內容見之。首先是複述長行述說的部分，之後，述及長行所無的內容。此即過去衆生依其種種行爲而「皆已成佛道」(大正九，八下)。此一部分，共計以二十三頌述說。

就梵本看來，其第七十五頌與七十六頌是述及六波羅蜜。此顯示出法華經也承認般若經所說的六波羅蜜之實踐是成佛之行(8)。其次的第七十七頌是述及佛滅後，應懷抱「善軟心」(大正九，八下。梵本載爲忍辱(kṣānta)、調禦(dānta)、調伏(vinīta))。

此後的十九頌是具體描述有關佛塔(9)與佛像的行爲。

諸佛滅度已，舍利供養者，起萬億種塔，金銀及頗梨，磚磲與碼瑙，玫瑰瑠璃珠，清淨廣嚴飾，莊校於諸塔……(

大正九，八下)

此中述及前揭的童子遊戲，聚沙造佛塔，乃至

或有人禮拜，或復但合掌，乃至舉一手，或復小低頭，以此供養像……(大正九，九上)

若人散亂心，入於塔廟中，一稱南無佛……(同)

等等的行爲，皆與「成佛道」有關連(10)。

第九十七頌述及無論佛在世或滅後，「若有聞是法」(大正九，九上。梵本載爲「僅聞法之名(dharma-nāma)」)，「皆

已成佛道」(同)。

對於以上的內容，平川博士作如次的論述：

此中述及六波羅蜜、忍辱、調禦、調伏等行爲，同時也言及佛塔與佛像之造立，以及禮拜供養佛塔、佛像等。此等顯然是在家人的行法。就聽聞法之名而言，也可說是易行道。般若經所述說的六波羅蜜，乃是歷經三阿僧祇劫之修行，此爲難行道（但般若經也有言及受持「法門」，將有無量功德的易行道）。方便品沒有指出此等行爲是速疾之易行道，但法華經認爲自己所持立場是特殊的菩薩道。恐是因於主張此等特殊的易行道，故法華經的信奉者備受同道迫害⁽¹¹⁾。

據此看來，顯然認爲即使只是微細行爲，仍是進入佛道的機會。可能正因此，法華經如此重要的主張不被接受。

萬人成佛 其次，對於上來所述的實踐，也明確給予教理的位置。平川博士對此的論述如次：

其次的第九十八、九十九頌述及「未來諸世尊，其數無有量，是諸如來等，亦方便說法，一切諸如來，以無量方便，度脫諸衆生，入佛無漏智」，第一百頌述及「若有聞法者，無一不成佛。諸佛之誓願 (praṇidhāna)，令修菩提行」⁽¹²⁾。可以說是上來種種成佛之行的結論。亦即諸佛的誓願是欲令衆生修成佛之行。是乘此誓願來引導衆生成佛。

其次的第一百零一頌，提及「未來世諸佛 (tathāgatatva)

，雖說百千億，無數諸法門，其實爲一乘」，第一百零二頌提及「諸佛兩足尊，知法常明淨 (prakṛti's ca dharmāṇa sadā prabhāsvarā)，此法常存續，是故說一乘」，將一乘教與「佛性」⁽¹³⁾及「自性清淨心」的教理相串聯。

亦即之所以認爲微細的行爲也是成佛機會，是基於「無一衆生不成佛」的思想⁽¹⁴⁾，而此乃是佛之所願。此乃是法華經提出的新思想。此乃是「佛性」⁽¹⁵⁾之思想，與爾後的如來藏思想有關。

上來所揭，是平川博士對於「方便品」的頌句之所見。此一部分從來不受重視，不被論究，可以說是新說。筆者認爲在探究法華經所述說的宗教實踐時，法華經前半段所述說的「無一衆生不成佛」，相當重要。對於純粹讀經的讀者而言，此任何人皆可成佛之說，應是感覺特別強烈，可以想像此勢必成爲此下繼續閱讀時的意識基礎。結論是，任何人皆可成佛。

法華經對於其信奉者分別以菩薩、法師 (dharma-bhāṇaka) 等稱之，乃至稱爲佛子 (sugatasya putra etc.)⁽¹⁶⁾，如此的區分有其意圖，此一事實不能忽視。此與法華經所要求的實踐有關。有關此等，將於後文述之，但筆者認爲應予以注意的是，相對於依強烈要求宗教實踐而登場的，被稱爲「法師」，出現於「方便品」偈頌中的，是被稱爲過去的「衆生」(satṭva)。

(待續)

註釋

- (1) 田村芳朗博士指出「透過法華原典全體而見，強調菩薩行的第二類，是法華經的中心部分」（《法華經》中公新書，四八頁）。
刈谷定彦博士在「大乘教團としての法華者團」（日本佛教學會編《佛教教團諸問題》一九七四年）中，指出對於實行法華經所標榜的實踐教法之集團，若思及經典的成立背景，則應以「序品」至「如來神力品」為問題的統一立場而論究。
- (2) 為方便讀者，本稿是依據羅什譯的《妙法蓮華經》進行論述。但以原語為問題時，若與梵本的內容不同等，應介紹梵本時，則隨宜揭出梵本所揭。
- (3) 以「方便品」為中心，法華經述說「一佛乘」，平川彰博士在「法華經における一乘の意味」（金倉圓照編《法華經の成立と展開》平樂寺書店，一九七〇年）中指出：
對於此「佛乘」，應理解並非由於是「佛陀之教法」而說為佛乘，而是因於是「成佛之教法」，故說為佛乘。
又有「佛乘是指佛智」之說。勝呂信靜「法華經の一乘思想」（中村元博士還曆記念論集《インド思想と佛教》一九七三年）。
又，關於言及一佛乘、菩薩乘的法華經之主張，可參照藤田宏達「一乘と三乘」（橫超慧日編著《法華思想》平樂寺書店，一九六九年）。
- (4) 「開三顯一の背景とその形成」（中村瑞隆編《法華經の思想と基盤》平樂寺書店，一九八〇年）。
- (5) 平川博士於前揭「法華經における一乘の意味」中，已就此予以

論述。本文揭出其典據，作為論證。

- (6) 橫超慧日博士在《法華經序說》（法藏館，一九六二年）的「一〇萬善成佛」（三十六頁）中，注目此偈頌部分，並予以詳細論述。
 - (7) 「皆已成佛道」（te sarvi bodhāya abhūsi jābhinaḥ）(vs. 76: WT 46.24; KN 49. 14 bodhīya)。
 - (8) 對於六波羅蜜，「分別功德品」之所述，已明確顯示法華經的態度。拙稿「法華經にみられる戒律的要素」（《印度學佛教學研究》一六一二，一九六八年）。
 - (9) 佛塔信仰是大乘之源流，平川彰博士自《大乘佛教の成立史的研究》（宮本正尊編，三省堂，一九五四年）以來，已以一系列的論文予以探討，此等論文彙總於《初期大乘佛教の研究》（春秋社，一九六八年）。
- 關於佛塔信仰與法華經之關聯
請參照塚本啓祥「インドにおける佛塔信仰と法華經の交渉」（野村耀昌編《法華經信仰の諸形態》平樂寺書店，一九七六年）。塚本博士是依據與此有關的從前的主要論文：
- 布施浩岳《法華經成立史》 一九三四年
紀野一義《法華經の探求》 一九三四年
平川彰《初期大乘佛教の研究》 一九六八年
高田修《僧院と佛塔》 一九六八年
- 從法華經諸本之記事與碑銘所見的記述，詳細論述此一問題。
(10) 此處指出 dhātu, stūpa, bimba 等成為具體的供養對象，其供養是成佛之因，對此，三友量順在「大乘佛教における供佛」（玉

城康四郎博士還曆紀念論集《佛の研究》，春秋社，一九七七年）曾予以論究。三友更於此論文中，指出承襲「方便品」的長行所揭佛之智見的開示悟入的佛出世目的之教，而有「譬喻品」第九十二頌的「一切衆生所應稱讚供養禮拜」之說，其主語是「佛之智慧（jñāna）」。

(11) 參照注(14)。關於相對立的菩薩乘、大乘，請參照望月良晃「法華經における誹謗者の系譜」〔金倉圓照編《法華經の成立と展開》〕。

(12) 對於此句，羅什是如此翻譯：

若有聞法者 無一不成佛 諸佛本誓願，我所行佛道，普欲令衆生，亦同得此道。

又，請參照靜谷正雄《初期大乘佛教の成立過程》，百華苑，一九七四年，二三八頁。

(13) taḥagatava 是佛性，有別於 buddha-dhātu，平川博士在前引的「法華經における「一乘」の意味」中，指出「方便品的內容與譬喻品以下的授記是在揭示佛性的理念」。又，本論文也指出「也有將此理解為佛性的學者」（長尾雅人「一乘、三乘の論議をめぐって」，塚本博士頌壽紀念《佛教史學論集》）。

(14) 近年多有學者認為「常不輕菩薩品」的內容是法華經所揭菩薩行之典範。筆者也持相同意見，「方便品」的此一思想是「常不輕菩薩品」成立的基礎，具有重要意義。但橫超慧日所見有別於此（《法華思想》一三七頁）。

(15) 關於佛性，平川博士如次言道：

在法華經的時代，佛性思想完全是新思想。更且對於「悉有佛

性」之說，因各人理解方式有別，因此，曾被視為是相當危險的思想。就中國而言，羅什門下道生因提出「一闡提成佛」之說而被同門擯斥之事，極為有名。法華經中，一再提出三乘皆可成佛。如「方便品」所見，供養佛塔，供養佛像，童子遊戲，聚沙造塔，或僅稱一聲南無佛，也可成佛。而此等皆是在家人的修行方法。對於在聲聞乘出家，嚴守戒律的人，或發趣菩薩乘，嚴持六波羅蜜修行的人而言，佛塔供養不能納入於修行部類。從而對於彼等而言，法華經所言的各色各樣的人得以成佛，似乎是在否定佛教的修行。從而宣揚法華經的人，受到傳統的聲聞乘人排斥，同時也受到發心菩薩乘的大乘人以及傳統的大乘人排斥。勸持品述及「濁世惡比丘，不知佛方便，隨宜所說法，惡口而顰蹙，數數見擯出，遠離於塔寺。如是等衆惡，念佛告勅故，皆當忍是事」，顯然行此等迫害之事者，不限於只是部派佛教的比丘。大乘佛教中也有如此的迫害者。

如此的迫害，此與法華經的秘說有關聯，其根底在於「法華經是新思想」。而此新思想是「佛性」的思想。（前揭「法華經における「一乘」の意味」五九九頁）

(16) 關於法華經中的信奉者之稱呼，請參照拙稿「法華經興期の担い手——そのサンスクリット呼稱と羅什譯語——」（坂本幸男編《法華經の中國的展開》平樂寺書店，一九七二年）。

（待續）

佛教在印度滅亡的原因探討（一）

／林維明

一、前言

西元 1203 年回教徒依克提那爾烏甸率領大軍毀壞超戒寺，

這一年被視為印度佛教滅亡的時間¹，而印順法師與平川彰教授一致認為佛教不斷「密教化」，進而「印度教化」（梵神化、梵我化）是印度佛教衰亡的主因²。韓延傑也說：「佛教在印度的滅亡，外因是伊斯蘭教的入侵，內因是密教被印度教同化」³。而明石惠達亦言：「1202 年回教徒侵入印度，破壞

維克羅摩尸羅寺院殺害僧尼的時候可以看作是印度佛教團滅

亡的時期，可是事實上印度佛教已經早就解消到印度教裏面，而失去其獨立宗教的價值，亦可以說早就自滅了⁴」。由以

上的引文發現印度佛教滅亡有二個原因，一為伊斯蘭教的入侵，另一為佛教印度教化。筆者想列舉一些史實加以檢討，以利

反省及對未來有所警惕，因此激起本研究的動機。

本文的研究進路是一、前言 概述撰述本文的問題意識、動機、架構及其重要性。二、佛教始終屈服於伊斯蘭教的入侵，而毫無任何抵抗能力的探討。三、顯教與密教的異同探討。四、佛教被印度教同化的研討，及五、結論 總結本文的觀點。

本文的重要性是力求從專家學者所論述的史實及源流，以作為前車之鑑。

二、佛教始終屈服於伊斯蘭教的入侵而毫無任何抵抗能力的探討

本節的論述主要根據渥德爾 (A.K. Warder) 《印度佛教史》的資料⁵，摘要如下：

穆斯林具有毀滅精神：如土耳其領袖馬穆德蘇丹曾讚揚城

市中一座高大堅固的寺廟需花兩百多年，雇用最有經驗能幹的工人建造而成的，但他下令將所有寺廟應該用石油和火將之夷為平地。這些地方，有許多居民逃亡，散居國外，未逃脫者都被處死，馬穆德國王給人民的兩條路是歸依伊斯蘭教或處死。穆罕默德勇猛的衝進「郁丹陀普羅大學」佔領該地點，掠取物品，當地的佛教比丘都被處死。在那裡，穆罕默德發現大量藏書，想召喚一些人為他講解其內容，但所有人都已經被殺光了，然後發現這個地方原來是大學，在印度語言中，比哈（Belar, vihāra）即佛教的寺院，表示僧侶大學或學院，建造如同城堡。

當他們到達這個城市，禁止人民崇拜偶像（佛陀的聖像），偶像被焚燒，當地人民被焚燒或殘殺。穆罕默德說：「按先知的教條，信徒鏟除多少的偶像崇拜，未來在天堂必得相稱的報酬」。所以他們必須在印度土地上，連根拔除偶像崇拜。這是祖先的原則，異教徒要相信一個上帝和穆斯林的信仰，否則拿劍對付他們，向右殺過去，向左邊斫過來，毫無憐憫，掃遍這不潔之地，為了成就伊斯蘭之故，回教軍隊帶給印度完全的毀滅。殺害居民，許多寺廟荒廢，神像被打爛，放在腳下踐踏，清真寺和其他禮拜場所建立起來了，每天早晚舉行塔克比

爾（takbir）和讚頌至高無上的上帝。

佛教歷史學家多羅那他解釋伊斯蘭教反佛教和反幕倫遮（Mleccha 阿拉伯語「野蠻」）的宗教事件是摩羅（死神魔王）所致。將帝王們（尤其是土耳其國王）引入迷途，穆斯林語的「偶像」一字（but 或 budd），實際上是從梵文的 buddha（佛陀）挪過來的，我們可以想像這些佛陀的破壞者，在他們宗教戰役中，一定特別細心搜尋和摧毀佛教的機構。

七世紀，波斯滅亡後，阿拉伯的征服者（伊斯蘭教）聯合土耳其游牧民族土耳其人。八世紀時土耳其人已成為亞洲伊斯蘭教的先鋒，在九世紀末完全征服印度漕矩吒（Jaguda），然後進一步向犍陀羅帝國進攻，在十世紀對犍陀羅發動一場決定性的戰爭，這場戰爭是新式的戰爭，不同於過去印度的貴族武士的交鋒。在10世紀末和11世紀初的一系列戰役中，遮西斯人被迫後退，1020年喪失一切。而當時的土耳其領袖是馬穆德蘇丹。然後進攻守衛王的領土，孔雀城被毀，據說在那裡毀了一萬座寺廟。穆罕默德於1193年派遣一位大將攻打古哈達婆羅王國，勝利了，據說有一千座僧寺被毀，在它們的舊址建立清真寺，此王朝於1162年被它的封建諸侯舍那人（Senas）推翻，舍那人崇拜自在天，濕婆或毘紐天，不反對土耳其人，策劃聯合一

些小的封建君主以便向東方伸展霸權。過去婆羅帝國的一些大學被焚毀，土耳其以郁丹陀普羅大學為基地，突襲幾英里外的那爛陀寺，類似的襲擊隊也派遣去毀滅其他大學而極大部分的印度文化遺產，不論世俗的或佛教的永遠消滅了。土耳其人企圖從這個基地逐漸併吞全印度。在14世紀到達印度最南端與錫蘭遙對。

Warder 指出據多羅那他佛教歷史學家所說大多數的佛教難民逃亡到東南亞（經由緬甸），有些到西藏或是南印度（羯陵迦或維吉耶那加羅（Vijayanagara））。少數比丘有一段時期在遭此大劫的大學附近留戀不去，但是當土耳其統治摩揭陀時，沒有希望恢復佛教的學問。佛教身體的心臟已經被摧毀了。

Warder 的問題意識是：「當印度教開始受到挫折後逐漸加強有效的元氣，例如1336年以維吉耶那加羅邦國為基礎，在印度南方建立一個統一的印度帝國，鞏固其地盤，雖不能將土耳其人自北印度驅逐出去，但仍保有印度教的信仰直到印度從穆斯林統治下解放出來。然而佛教始終屈服於伊斯蘭征服者而無任何抵抗，這是一件值得深思的事情」，因而他提出一些評論，其觀點如下：

1. 佛教是一個重視和平的哲學與宗教

例如戰爭狩獵，攻打城堡許多人集合起來一齊上戰場，目的為保衛國土。所以遇到「聖戰」情況，殺人並不是犯罪，反而是美德。大家都是那種行為的代理人……事實上軍人都是互相激勵，如果某人被強迫當兵而賦予戰爭的任務，否則不會任意殺害任何人的。貴霜人明白佛教是為促進人民團結，鞏固一個廣大帝國而發動聖戰。所以佛教過去對野蠻民族（著名的貴霜人）傳播和平，教化曾從事侵略破壞的行為是不對的。然而土耳其人只知道擴充版圖，累積許多劫掠的財富和奴隸。土耳其人選取的是暴力行為，毀滅印度文化試圖把全印度都奪過去，他是佛教的剋星，它挑起一切佛教道德原則所強烈反對的「貪欲」行為。

2. 印度教比佛教更有彈性，更風行的宗教

面對土耳其侵略時，印度教徒比佛教徒更具有抵抗力，在公元1000年時印度教的毗濕奴派和濕婆派比佛教在印度人民大眾佔優勢，佛教主張無階級社會和民主制度，但印度教與中世紀封建主義潮流很調和，主張社會等級制度，人們將自己付托給他們的首領，他們地上的君王而一切人最終托付他們的靈魂於梵天，此比起佛教空性歸於消失，更讓人感到實際在廣大的

印度地區，當時的印度教具有多種形式，到十二世紀是比佛教更為風行的宗教。

3. 佛教太哲學化，學院式的傳統

當時佛教傳統的中心在各大學裡而不在人民大眾之中，當這些大學被毀它的傳統力量也就破滅了。一般群眾不容易懂得深奧的哲學。例如說佛教與印度教不同，佛教徒以鄰居印度教徒們崇拜黑天等印度教聖人的忠誠比照對佛陀和諸菩薩崇拜，但是若無博學的比丘指導，居士們會混合在多多姿姿生動活潑的印度教的地方性崇拜。歷史上確實有，兩位吠壇多哲學家闍錫羅和鳩摩利羅和佛教哲學家法稱，他們各自專門研究幻妄問題和古代抽象的禮儀，但是一般老百姓對哲學沒有興趣，所以太哲學化的佛教不會引起一般群眾信仰者的興趣。

4. 印度教的傳統戰鬥精神發揮

印度教的戰士認為隨時準備作戰，死於戰鬥是無上的光榮。為了保護印度維持其古代傳統，一種人民語言的英雄主義，通俗文學支持他們堅持鬥爭的理想。對於伊斯蘭教的無情野蠻，屠殺的恐怖和專橫殘暴讓印度教的精神發揮出來。然而佛教徒並沒有這種意識，因而屈服於伊斯蘭的征服

者。

5. 佛教難民移到斯里蘭卡

根據佛教歷史學者多羅那他的論述，有些摩揭陀難民，流亡到南方，如古賈拉特和中印度（大約在200年崩亡），羯陵伽和維吉耶那伽羅城（亡於16世紀），到此時，留在被戰爭摧殘的南方佛教徒似乎都遷到斯里蘭卡去了。

6. 土耳其人在北印度的伊斯蘭化並未完全成功

印度地方太廣大，人口太多，地理太分離，土耳其人所佔領的土地往往被獨立或暫時投降的印度王國所包圍。重要的是古印度精神從來未屈服，即使長期被征服的區域，它仍保存活力，在16世紀絕大多數印度人還是印度教徒。亞格巴為了鞏固他的帝國，如果發佈一種新政策，實際上是違反伊斯蘭教的印度化政策，他承認那是宗教容忍，然而他惹惱了朝廷的正統穆斯林，而他死後，宗教容忍終止，但摩羅塔人（Matthas）掌權，1674年西瓦吉宣佈為國王，18世紀上半期，恆河以下大部份的印度歸他統治，1750年佔領土耳其的首都成為亞格巴後裔的保護。

7. 宗教容忍使得佛教徒可至印度進香朝拜

摩羅塔人再度在極大部份的印度建立宗教容忍，19世紀英

國入侵殖民印度時也繼續這個摩羅塔政策，不僅讓佛教徒私人可以往印度進香朝拜而且也恢復菩提迦耶，波羅奈和其他佛教敬仰中心，並且再度修建迦蘭僧寺。

8. 穆斯林入侵，殘存的佛教狀況

阿拉伯和土耳其人征服印度，主要在摩揭陀和北印度早期的佛教部派邊疆地區。逃脫毀滅的佛教只有上座部和西藏的中觀派，較通俗化的金剛乘常被稱為自然主義（Sahajiya）傳統，逐漸同化於大體相似的黑天崇拜傳統。部份金剛乘混合在濕婆教的密教中吸收佛教民間傳統的達摩崇拜。達摩是「空」。有時，等同太陽和毗濕奴神，使曼陀羅可比於《如意輪總持經》和其他密宗經典的曼陀羅，然而這種崇拜並未保存古老經典。

9. 暴力與解脫

在暴力和軍國主義的社會裡，動員人民去幹暴力事業。真理、非暴力、自由、容忍和其他原則是不可分割的。佛教徒為了解脫的理想選擇不反抗伊斯蘭教的殘暴行為，因而被掃出印

度。從佛教的教義上而言，佛教的表現是正確的。

有一個公案師兄弟行腳經過沙漠很口渴，見到一攤污水，師兄嚴守戒律不喝，而師弟為了存活，破殺生戒而飲用。筆者認為佛教始終屈服於伊斯蘭入侵而不反抗是嚴守戒律之故。

註釋

1. 思紘《密宗的原流》，台北：全佛文化，1999，頁85。
2. 印順《印度之佛教》北京：中華書局，2012，頁226-227；平川彰《印度佛教史》莊崑木譯，台北：商周出版，2002，頁12-13。
3. 韓延傑《印度佛教史》，台北：文津出版，1996，頁281。
4. 明石惠達《印度佛教史略》王進瑞譯，《世界佛學名著譯叢》第57冊，藍古富主編，台北：華宇出版社，1998，頁81。
5. (英) 渥德爾(A.K. Warder)王世安譯，貴陽：貴州大學出版社，(2013再版)，頁161-179；台北：華宇出版社，1988，頁219-233。

(待續)

淨土宗永觀堂的回首彌陀與禪林秋楓

—日本京都古刹參禮之三—

• 黃朝和

京都左京區永觀堂町東山麓的永觀堂是日本佛教淨土宗西山禪林寺派的總本山，其正式名稱是「聖衆來迎山無量壽院禪林寺」，對外介紹的簡冊、卡片總是永觀堂禪林寺前後串列並稱，若未熟悉其建寺因緣及教派創立背景，不免疑惑堂寺之稱究竟何所分辨？從其豎石勒字「總本山永觀堂禪林寺」前六字

略小，後三字稍大，可知其原始寺名為禪林寺，永觀堂為後來之通稱、別稱，主要緣由是永觀律師（1033-1111）之出世卓錫禪林寺精修念佛法門，每日稱名念（阿彌陀）佛萬遍至六萬遍，最終成為禪林寺倡導念佛修行的大宗師，永觀自許為念佛宗。

禪林寺的開山祖師是真言宗空海大師門下的法將眞紹僧都（797-873），於仁壽三年（853）購買文學家藤原關雄的宅邸故園所闢建，道場於十年後（貞觀五年，863）獲清和天皇敕號禪林寺。日本佛教的僧官（僧綱）概設僧正、僧都、律師三職

銜，雖仿效中國佛教的僧官制度（始於魏晉南北朝時期的後秦）而略有別異，亦可知永觀律師之尊稱非如中國佛教指謂的律宗大宗師。依此亦可瞭解禪林寺從眞言宗轉化為淨土宗道場，寺號不曾改變，永觀堂為後世之通稱、別稱，更是尊崇感念並增記於禪林寺前之註稱。

永觀和尚在禪林寺精修稱名念佛及開法，早於法然和尚（1133-1212，尊中國善導大師為開祖）的開創淨土宗（1175，安元一年，南宋孝宗淳熙二年），以及證空和尚（1177-1247）之傳衍西山派；證空住持過西山（西京區）的善峰寺，其流傳的法派稱西山派。¹西山派又分衍五支法脈，分別是西谷流、深草流、本山流、東山流、嵯峨流；前三流已中絕，僅西谷流、深草流仍盛行，西山禪林寺派與長岡京市光明寺為總本山的西淨土宗即屬西谷流，深草流則以誓願寺為弘法中心。

京都東山麓爲古刹人文薈萃的樸靜雅緻景帶，南禪寺、野村美術館、東山高校、永觀堂、哲學之道、銀閣寺（慈照寺）等。永觀堂的院、閣、塔、殿自平野逐次依傍山勢搭建構築，庭苑園林自弁天社、放生池周緣的斑斕絢麗秋楓，到臥龍廊旁坡聳穿雲際的三葉松樹，無論是道場的修行環境，或是遊客賞覽寺宇古蹟和庭園風光，彷彿遠離世塵而落泊於桃源淨土。

踏入南禪寺山門，先擱下五山之上的禪宗字刹，向左側的小徑迤邐漫步，徑旁瞥見牧護庵、慈氏院（山門豎石刻勒「達摩大師」四字）、大聖摩利支尊天、聽松院（豎石刻勒「大鑑禪師（六祖惠能大師）塔處」，院內曾轉經營湯豆腐，是著名的老鋪，門扉緊閉，已歇業。）等幾處靜謐淡樸的精舍；這幾處苑舍或爲南禪寺的塔頭（分支院），（山）門扉（連牆）或開敞或掩閉，扉籬內外倚斜伸展的花樹優雅怡人。

眼眸才被東山高校內一棵高聳插雲、黃葉璀璨的大銀杏所吸引，咫尺幾步忽逢靚扉扉崔巍而白牆旁砌的典雅門道，厚實高挑的木質門楣上「遊心門」三金箔漢字赫然拉掀眼簾，上頭更有斗拱支撐的門簷，門扉內外青黃漸層泛紅的楓樹葉極相映！從門扉到漢字，全屬復古自中土的典型，「遊心門」更有戰國莊子哲學遊心逍遙的意向；再看左側的方板門柱上吊掛著的直式字匾金箔浮雕漢字寫著「學校法人永觀堂學園」兩行並排

書寫，其下倍大的字體續寫著「永觀堂幼稚園」。這是永觀堂的南門，並非參遊的入口。

秋楓時節南門不開放，故仍前行從總門入參，總門簷脊崔巍，爲江戶末期的高麗門造型款式。參道左側是智福院，右側圍牆內楓林紅葉遮掩的是圖書館；直行至中門才是給付拜觀費的參禮入口。中門內的建築群依序是勸學院（三大學問研究所之一）、聖峯閣，是早昔聖峯中學校遺蹟，閣旁有獨棟的浴室；再往前是宗務所，博風造型的簷門旁側掛匾寫著：「回向、納骨（右左併列）參詣者入口」，右邊方型木柱掛匾漢字：「淨土宗禪林寺（右左並列）宗務所」，左柱漢字木匾寫著：「禪林寺本坊」，用字精確文雅，全然承續中古、近代漢語；日本大型佛刹寺宇進山門之後，乃至殿、堂、院之間，鋪設參道相接，是「參詣道」的簡稱。所旁鶴壽台，其後是寺務所，後方是古方丈室，可知這一帶概屬庫裡、僧寮。

參道接引至大玄關的諸堂入口，關外義工居士供應塑膠袋給拜謁參禮諸佛菩薩及歷代祖師者裝提脫卸的腳底鞋。大玄關直通釋迦堂，左接鶴壽台，釋迦堂奉本師、文殊、普賢三聖，旁掛松鳥圖和仙人圖據傳出自狩野元信（1476-1559，室町後期畫家）手筆；前庭中央瑩潔的白沙堆隴成橢圓上平緣斜，降至地面續鋪細白淺沙，鋪綴莊嚴有序的沙堆前面是博風造型的

唐門（門檻石台鋪設寸白瑩石），就此前庭門內的建築風格而指謂，唐門門扉關閉，從門外的參道觀望，在幾棵楓樹紅葉枝極的遮掩下，似乎看不出其挑高的大方氣派，實則此門的正名及功用是天皇派遣的使者蒞臨時才開啓通行的「勅使門」，進門踩瑩潔白沙抖塵淨身歛心，再入釋迦殿堂參禮，而後拜會方丈和尚等。釋迦堂的庭苑栽植一株「悲田梅」，實為早昔永觀和尚在東山、栗田口一帶偕眾廣闢梅林，採其果實當藥用及養生食材，亦為永觀於禪林寺開設藥王院（1097）的慈悲利生襟懷流露。如今，僅留梅樹一株於釋迦堂庭苑為七不可思議之一。

鶴壽台後的古方丈是榻蓆鋪設的方丈室，門楣上有江戶時期畫家狩野探幽（1602-1674，三十六歲薙髮為僧。）寫繪的麻雀圖，但其中一隻僅勾勒形廓而未細描羽翼眸容，以此留下繪師技藝精湛，過於投入而致麻雀飛走的傳說，此為永觀堂七不可思議之一。釋迦堂後方有瑞紫殿與千佛洞，瑞紫殿供奉的是經歷「應仁之亂」等刀兵烈火災劫後，五尊開山彌陀尊像中，唯獨安然無損的「不畏火彌陀如來」尊像，也是七不可思議之一。

御影堂是禪林寺最大的建築，供奉日本淨土宗開宗祖師法然大師，法然尊習中國淨土宗善導大師的教法，故而堂內亦搭配秋楓季節展示善導大師絹本畫像；御影堂是日本佛刹特有的

堂閣，供奉開宗祖師，如同奈良的唐昭提寺御影堂奉律宗開宗大師鑑真和尚；日本佛教界宗派的觀念非常濃重，在禪林寺，寺方所謂的大殿即指開宗祖師堂的御影堂，而本堂則指阿彌陀堂。出堂拾級上接倚山攀繞架設的木質板道臥龍廊，此道向左隨坡勢上行可達開山堂，右轉拜謁「回首彌陀」聞名於世的阿彌陀堂。踏著臥龍廊攀升繞行前往彌陀本堂及開山堂，廊道上有遮簷，恍若穿梭於龍腹之中，真實存在又如投身夢幻之境，又為七不可思議之一。臥龍廊道將抵開山堂的爬升轉角處三鈷松（三瓣針葉）聳接雲際，三鈷直指智慧、慈悲及真心，亦為表露藉代之不可思議。

阿彌陀堂的本尊即是轉頭回眸的阿彌陀如來木雕鑲金立像，高七十七點六公分的回首彌陀為國際佛教界唯獨的一尊，蓋因教界自古以來委託匠師雕塑佛像，無論站立伸擺雙手做接引狀，或跏趺盤腿安坐，姿容大抵正向端凝；永觀和尚五十歲那年（1082，永保二年）的二月十五日清曉，繞須彌壇精進念佛的道境與彌陀相應，驀然瞥見彌陀如來下壇以先導之姿，引領踏向清淨極樂行，驚訝停頓的霎那，更臻喜逢彌陀以優雅的弧線回首（左轉）越過左肩側眸輕喚：「永觀！何太遲矣！」意謂行道步履不要遲疑停頓，弘法渡眾利生亦當昂首邁進，但也勿忘時時回頭關照眾生。永觀卓錫禪林寺為真言宗第七任住持

之前，本為三論宗的宗師，彌陀回首之示語，流露多層意涵。永觀既感通契應彌陀回首之殷切囑咐，遂僱請匠師以優質木料雕刻此舉世獨一的回首彌陀如來尊像，是禪林寺的鎮寺之寶，也是京都六大阿彌陀如來主尊之一，是平安後期至鎌倉初期的重要文化資產。《世界佛教美術圖說大辭典》解說此回首彌陀立像，頭、身由不同木材分雕組構而成，所謂身高指謂佛像腳底到頭頂，佛身後背光及腳下重瓣蓮華台座是後來增雕結構；目測其底平頂尖如葉片的木雕背光猶高佛頂二十幾公分，漆繪金箔左肩臂等處脫落而現似如原木的褐色，髮髻佛首側轉略越左肩，雙眉細如柳葉，眉心白毫宛轉明亮如珠，雙眸輕啓而眸光投向左側背後，右耳弧型向下流垂至頸中線上緣，右掌指朝上向外，左掌指面外朝下，拇指與無名指尖接結來迎印，身後背光雕飾相襯的小飛天。日本黃檗宗開祖隱元隆琦禪師的高弟即非如一禪師（1616-1671，出身福建福清。）參訪禪林寺時，曾賦詩〈永觀堂禮回顧彌陀如來〉云：「父母皆為兒女癡，如來度世亦如斯；衆生一去都忘返，轉得頭來是幾時？」²詩意流露諸佛渡衆心切而世人漂盪塵劫苦海，何時回首栖泊之難以期盼！

搭配秋季寺寶展示於彌陀堂的絹本著色「山越阿彌陀圖」，係平安末鎌倉初期的國寶級文資，圓相明月投映的主尊阿彌

陀佛跏趺坐，僅上半身露現於峰岳頂端，彌陀雙手當胸，以掌指結轉法輪印；峰巒坡降處，觀音與大勢至菩薩踩蓮乘雲凌空左右分列踏立，躬身慈悲迎接往生者，兩尊立像略小於彌陀主尊；其下方降層四大天王佇立於兩側護持，中間兩青壯道童舉幡，引領往生者前往清淨極樂蓮邦；此寫絹設色典雅柔和、明暗漸層開豁，佛、菩薩、護法天王、道童、山岳雲嵐構圖莊嚴麗緻，接引西方淨土的意向與境界清晰明朗，確為引人凝眸動容而精湛卓絕的國家瑰寶級彩繪。

阿彌陀堂前庭右側兀立的菩提樹葉極青蒨蔥籠，左側那顆是來迎松，遊客多為禪林寺三千幾株秋涼時節串夢如幻的「紅葉的永觀堂」楓樹而來，獨兀而長青的菩提樹和來迎松似乎未吸引客衆的青睞，佇立於堂前往台階下放眼，已是滿目楓野絢麗透紅！自來迎松前回眸，本堂左邊石階小徑迤邐咫尺的鐘亭，黃褐的木構簷亭垂吊百千劫悠盪未歇的梵鐘；古意而雅緻的鐘亭在楓樹紅葉斑斕似火的遮掩隙縫中依稀可見。此口十八世紀初江戶時期設置的古亭梵鐘，寺僧於午后四時叩鳴，鐘聲悠揚旋盪；以是之故，日本有首歌謠唱著「響徹於東山的永觀堂鐘聲，總喚起赤子的鄉愁……」鐘亭後方及旁側是寺苑的墳塋和納骨堂，可知東山一帶坡野，更是絕佳的風水佳域。前述臥龍廊的龍頭頂端通達開山堂，自開山堂再踏石階上行終抵多寶

殿，此殿爲四角高挑的重簷建築，殿前可眺望繁華的京都市。

下阿彌陀堂前的石階長坡大抵爲參禮堂閣殿塔後回首賞覽楓紅漫野的視域，紅葉如火如夢幻楓采的主要景幕在弁天池（放生池）周緣一帶；自御影堂前踏石坂坡下行，穿越楓林葉極櫛比串連的紅橙燦道，踏上跨越放生池的極樂橋，放眼抬眸，水岸周緣秋楓璀璨，枝桠直豎橫斜倒垂，丰采多姿；交疊密接的葉容顏采青、綠、泛黃、橙黃、淺粉紅、朱紅、鮮紅而火紅、透紅！織、繪、攝影亦難以臨摹的景緻妍麗撩人，更有崔巍突兀的黃檗銀杏及蒼翠的松杉於背後搭襯串景，而不與漫爛秋楓爭主場；下極樂橋漫步池畔，旋遇弁天社石坊，坊內錦雲拱橋接渡池中小島弁天社；³無從描述的境象投落倒映於清澄無波的水面，仿如徜徉栖泊於世塵外的佛國淨土！

出弁天社錦雲橋坊，向左漫行，即逢最幸福的學園永觀幼稚園；日本重視教育，大抵自寺院設立的寺子屋開始，此起源於中古時期的寺苑私塾，發展至今改稱幼稚園，諸多漢族華人未曉爲何日本人學習華語漢字遠較歐美人快捷熟稔？從永觀堂幼稚園追溯到古代托嬰啓蒙的寺子屋，答案彷彿已揭曉。

吾人雖以爲日本禪佛學及儒、道家文化，八九成習自中土華夏，但從弁天女的尊崇及流傳之盛，直承印度婆羅門，亦當理解大和族人求知好學之多元發展及文化維護推弘的特質。

清末學者王國維曾旅居京都，栖停期間常至永觀堂漫步，遂留下吟詠秋楓的詩句：「漫山填谷漲紅霞，點綴殘秋意太奢；若問蓬萊好風景，爲言楓葉勝櫻花。」大致藉七言短詩將紅葉永觀堂的絕美秋景拈描讚嘆。

註釋

1. 淨土宗在法然圓寂後的百餘年間，流行的法派多達幾十個，主要的流派有西山、長樂寺、九品寺、一念義、鎮西等五派。
2. 參《即非禪師全錄》卷二十，收於《嘉興大藏經》第三十八冊。清初即非與其師隱元及同門木庵性韜同以書法、漢詩著稱，世譽「黃檗三筆」。

3. 筆者拙文《大原三千院的天台風貌與寺閣園林》曾敘記弁財天是日本神道崇拜的七福神之一，源自印度教女神辯才天女，具辯才和音樂氣質，且擁有財富。早昔日文記爲辯才天，後來改稱弁財天，似有從口辯、音樂才華轉爲側重財富的傾向。《金光明最勝王經·大辯才天女品》說：「爾時大辯才天女，於大眾中，即從座起，頂禮佛足，白佛言：『世尊！若有法師，說是《金光明最勝王經》者，我當益其智慧，具足莊嚴言說之辯；若彼法師於此經中文字句義所有忘失，皆令憶持能善開悟，復與陀羅尼總持無礙……』」可參閱《福田雜誌》四百零二期。

2020.03.04.

道場以無事為興盛（二）

• 何世亮

三、不立文字

無難禪師有一個弟子叫做正受，當無難老了的時候，他叫正受到跟前，說：「我有一本書，是代代相傳的禪理，到這裏已經是第七代了，我看你慧根不淺，決定把這本書交給你，讓你傳下去，你要小心珍藏。」

正受說：「既然這本書如此重要，你最好還是自己保存吧！」他不接受。

無難很生氣地說：「我決定把這本書傳給你，是因為看重你，希望你把佛理傳下去，你為什麼不接受呢？」

正受說：「我來這裏是學習你的禪理，而不是這裏的禪書。」

無難說：「這本書已經傳承了七代，不能到我這裏就失傳了，你還是拿去吧！」於是就把書塞給了正受。

正受勉強接過了書，然後把它扔到火爐之中。

無難緊張了起來，大叫說：「你在幹什麼！」

正受也叫道：「你在說什麼！」

正受表現了禪不立文字的精神，避免禪理再度淪為文字相及口頭禪。

唐朝的相國裴休，是一位學禪的居士，他將其參禪的心得，用文字記載下來，並編印成冊，冊成之後，就將之呈現給黃檗禪師，希望禪師有所指示。

黃檗禪師接過手之後，看也不看，就往桌上一放，許久才問裴休說：「會嗎！」

裴休說：「不會！」

黃檗禪師說：「禪是不立文字的，你將禪理寫在文字上，已經失去了禪的宗旨，所以我不看。」

法頂禪師說：「爲了聆聽至理名言，我們經常分割忙碌的作息，四處追尋，然而事與願違，每次都失望而歸。至理名言究竟是什麼？至理名言在那裏？我們又爲何要聆聽那些至理名

言呢？

就算至理名言正等待著我們，但若自己沒做好聆聽的準備，任何至理名言都將失去意義，遑論助益。

好的話語，好的教誨，並非只從人的嘴裏出來，宇宙萬物每一瞬間在其時其地，都展現美好的教誨。

從小到大，我們聽過多少至理名言，若能修持至今所聽過的至理名言，任誰都能成聖成賢而有餘。

所謂話語，不只是爲了如是存活的一種必要手段，若不能延續到實際生命，話語也只是空虛，就像沒有親身體驗就無法迴響的話語一樣，任何的教誨，若不能用生命體驗，將毫無意義。

常時警醒之人，就該活在那一瞬間，至理名言在那裏？此刻你所站的地方，也能像你自己一樣活著，那裏就有至理名言。」

這也就是說，禪必須要有生活的體驗，才能活出真實的人生，不能只停留在語言文字之中。

四、青山不礙白雲飛

善靜和尚二十七歲時棄官出家，去樂普山投奔元安禪師，禪師令他管理寺院的菜園，在工作中修行。

有一天，寺內的一位僧人認爲自己可以下山雲遊了，就向元安禪師辭行。

樂普禪師說：「四面都是山，你怎麼出去！」

僧人想了很久，回答不出來。

樂普說：「限你十日之內，說出一個答案，就允許你下山去。」

僧人找不出答案，偶而走入了菜園，善靜和尚奇怪地問他說：「你不是已經離開了寺院嗎？爲什麼還在這裏？」

僧人說出了自己的苦衷，請善靜和尚幫忙，講出一個答案。

善靜和尚不得已，就說：「竹密何妨流水過，山高那阻白雲飛。」

僧人聽了很高興，就去向樂普山的元安禪師說出了答案。

僧人以爲師父一定會肯定他的答案，並且允許他下山，沒想到元安禪師聽了之後，懷疑地說：「這句話不見得是你說的，到底是誰告訴你答案的！」

僧人只好如實說出。

元安禪師說：「這位善靜和尚將來一定是位大善知識。」

「竹密何妨流水過，山高豈礙白雲飛。」這句禪語的意思是說，只要我們的心靈能夠保持自在，生活能夠隨機應變，那麼生存在這個世界上，並不是一件困難的事，說不定還可以很快樂呢！

（待續）

十仙PK釋迦（六）

• 雲庵

第九位弘廣婆羅門

弘廣外道，一開始就考驗世尊的他心通。弘廣問世尊是否能夠知他當下在想些什麼。世尊具有他心通，定知弘廣內心想要質難的問題，難不倒世尊的。以下是其對話。

弘廣：瞿曇，能知我當前內心想的是什麼事嗎？

佛言：善男子！涅槃是常，有為無常。曲即邪見，直即聖道。

弘廣：瞿曇，何因緣故，作如是說。

佛言：善男子！汝意每謂乞食是常，別請無常。曲是戶鑰，直是帝幢。是故我說涅槃是常，有為無常。曲謂邪見，直謂八正。這不正是你內心的思惟耶？

弘廣：是的，瞿曇，實知我心。那麼八正道，悉令衆生得盡滅不？

爾時世尊默然不答，弘廣再問。

弘廣：瞿曇，既已知我之心思。我今所問，何故默然而不見答？時憍陳如見弘廣逼著世尊回答無意義的有邊無邊、盡不盡的問題，即對弘廣稍作解釋。

憍陳如言：大婆羅門，若有問世界有邊無邊，這是常有遇到的問題，如來通常是不作回應的。

八聖是直，涅槃是常。若修八聖，即得滅盡。若不修習，則不能得。大婆羅門，譬如大城，其城四壁，都無孔竅，唯有一門。其守門者，聰明有智，能善分別。可放則放，不可則止。雖不能知出入多少，定知一切有入出者，皆由此門。大婆羅門，如來亦爾。城喻涅槃，門喻八正。守門之人喻於如來。

善男子，如來今者，雖不答汝，盡與不盡。其有盡者，要當

修習是八正道。

弘廣：善哉！善哉！大德憍陳如，如來善能說微妙法，我今實

欲知城，知作守門人。

憍陳：善哉！善哉！汝婆羅門，能發無上廣大道心。

佛言：止、止，憍陳如！是婆羅門非今日才發是大道心，乃往過

去過無量劫。有佛世尊名普光明如來，是人先已於彼佛所

發阿耨多羅三藐三菩提心。此賢劫中當得作佛，久已通達

了知法相。爲衆生故，現處外道，示無所知。以是因緣，

汝憍陳如，不應讚言，善哉！善哉！汝今能發如是大心。

意謂弘廣婆羅門早已發菩提心，非始發於今日，今是示現。

世尊說弘廣早已發大道心，今日來是示現外道，故問一些世人所不知之道理。使人聯想起維摩詰經說的一些話語。經說：

十方無量阿僧祇世界中作魔王者，多是住不可思議解脫菩薩

。以方便力教化衆生，現作魔王。又迦葉，十方無量菩薩，或

有人從乞手足耳鼻，頭目髓腦，血肉皮骨，聚落城邑，妻子奴婢，乃至衣服飲食。如此乞者，多是住不可思議解脫菩薩。以

方便力而往試之，令行堅固道心。所以者何？住不可思議解脫

菩薩，有威德力故，現行逼迫。

（待續）

（上接第31頁）

與否，在於是是否了悟世間生滅法相，遇境變化，處之泰然。

般若智能識諸法真偽。現今學佛，從他外求，己不禪修，怠墮不自求解決問題，將問題丟給佛菩薩，或一般神明。不靠自己，光想他力。

菩薩修禪定，非單爲自己，非逃避現實。關於這個問題，大智度論有提出合理的解答。

或問：菩薩法以度衆生爲事，何以故，閑坐林澤靜默山間，獨善其身，棄捨衆生？

答曰：菩薩身雖遠離衆生，心常不捨。靜處求定，獲得實智慧以度一切。譬如服藥將身，權息家務。氣力平健，則修業如故。菩薩寂寂亦復如是。以禪定力服智慧藥，得神通力，還在衆生。以是故，菩薩雖離衆生，遠在靜處，求得禪定。以禪定清淨故，智慧亦淨。

儲備禪定智慧資糧，要送給衆生的是究竟涅槃樂。而涅槃是從實智慧生，實智慧從一心禪定生。世間事業，尚須專心，何況甚深佛道。

以上是取自法華玄義大意，略加申述。

109.2.7.

菩薩修禪中自具六度

· 雲 庵

妙玄卷四，介紹行妙中，根據大涅槃經五行（聖行、梵行、天行、病行、嬰兒行）作為別五行解釋。說到定聖行，即以戒定慧三學為文演繹。內容說菩薩修禪定與凡夫及二乘的心態有少不同。文云：「菩薩於一一禪中。隨所入法門。慈悲衆生，如父母得食，不忘其子。愍傷痴闇，不從內自求樂，從他外求。耽荒五欲，求苦、得怖、失憂。諸欲無樂，爲此起悲。夫欲患如是，何能去之。得禪定樂，則不爲所欺。是故起慈，有四弘誓也。」

菩薩於諸禪定中，欲將禪悅食分享與衆生，如儒家所言獨樂樂不如衆樂樂。菩薩修禪定非爲一己之樂，是爲衆生離苦得樂著想。故可言菩薩諸禪定中具修六度，期望拔衆生苦與衆生樂。

何以凡夫苦苦向外尋求欲樂，因爲內心空虛，找不到自己的內在制樂點。凡夫不修禪定，不知離生喜樂之樂（離欲界生入初禪），不知入二禪的定生喜樂之樂、不知證三禪的離喜妙樂之樂，不知得入四禪的捨念清淨之樂。故縱情向外追求會樂極生悲的五欲之樂。追求五欲是苦，既得又患失亦苦。菩薩緣於凡夫的患得患失之苦，而起悲心，欲令凡夫嗜嗜禪悅食之甘露。故菩薩率先修禪證定，醞釀六度，以備起用，成育群生。菩薩修禪定起六度的次第如下：

一、衆生縛著世間，生活業務不能暫捨。菩薩棄之，一心入禪。是名檀。

菩薩發心修禪，不惜身命，捨一切家業，寂然閒居，無所吝惜。說明凡夫與菩薩對世間縛著與棄捨不同。菩薩於禪定

中修布施度。布施有何利益？

大智度論解釋檀波羅蜜中提到「檀波羅蜜」的利益，其中一段文字提到一則譬喻，「如失火之家，黠慧之人，明識形勢，及火未至，急出財物；舍雖燒盡，財物悉在，更修室宅。好施之人，亦復如是，知身危脆，財物無常，修福及時，如火中出物；後世受樂，亦如彼人更修宅業，福慶自慰。」所以菩薩先作模範棄捨世欲。

二、若不持戒，禪定不發。又入禪時雜念不起，任運無惡，是爲尸。

意謂菩薩修禪中關閉六情，惡無從入，自是大持戒。

持戒的重要性，世間道德若不具足，如何更上色無色界。十戒圓滿，更修禪定才能上升色界四禪。有云：持戒不清淨，三昧不現前。況且因依此戒，得生諸禪定，更是解脫之本。而真入禪定境，則自然不犯戒。

三、拘檢身口捍勞忍苦。制外塵不著，抑內入不起，是爲忍。菩薩修禪定中，謹慎檢視身口意三業，忍著內六入不攀緣外六塵。攝心無令瞋恨，護口不出惡言，護身不作惡行。菩薩修禪中就具有此功德，此之功德，持戒、苦行不能及。抑

制意猿奔馳向外造業。又菩薩修禪中，忍一切榮辱，設衆惡來加，亦不生惱。如忍辱仙人受割利王之割截身體。是菩薩修禪定中具足忍波羅蜜。

四、初中後夜繫念相續。行住坐臥心常在定，間念不生，是名精進。

精進在外是有作業，用功時間多於閒暇雜業，設身疲苦，終不退息。菩薩修禪中是內心的思惟不放逸。坐中觀想實相，正念相續，不被雜念滲透。縱是行住臥，亦不失正念。泰山崩於前，不驚不亂。保持內心輕鬆自在。

五、一心在定，不亂、不味，名爲定。

菩薩爲了智慧水，善修禪定。得入禪定，心則不散，不被外界塵緣所亂。然亦不住著於禪悅。菩薩有定有慧有方便，故菩薩定中觀諸法不生，亦不入正位。這就已具足禪定圓滿究竟不亂不味之境界。

六、若一心在定。能知世間生滅法相。深識邪僞，是名般若。菩薩於定中，一心正住，觀察諸法生滅之相，對學佛人非常重要。世尊滅度，未證果者，捶胸頓足，失依歸故。已證果者，知世間生滅法相，只曰：世尊滅度，一何速哉！解脫

壬寅元旦

釋洪恩

松火燃將盡，鷄聲報曙天。祈靈原土俗，占候驗豐年。
顧影思持後，推今莫棄先。忽看堤半柳，春色上垂烟。

過水西寺復明僑居

釋洪恩

赭壁開丹陛，松筠古殿傍。佛尊嚴相好，僧範見門牆。
水繞橋臨戶，藤垂石繡房。庭前柏樹子，吹落散空香。

平望齋堂逢同石師因贈

釋洪恩

向晚收鶯脰，齋餘聽六時。幾年猶舊雨，開歲得新知。
霜操瞻前輩，風儀啓後規。崑山一片石，同爾雪中姿。

初六日至張家園

釋洪恩

臨流環竹樹，正好泊歸船。植桂當窗牖，為山就水邊。
去來纔兩月，先後度三年。堦下餘黃葉，因思剩布錢。

九日赴穎吾招

釋洪恩

邀歡正九日，春色尚遲遲。帶雨方舟濟，歸雲一棹移。
嘉蔬分六味，香茗啜無時。送別長松下，霏霏儼若絲。

一〇九年四月份會務報導

(會訊第464期)

捐款芳名錄

(總計 叁萬肆仟肆佰元整)

壹仟元：劉鎮誠

壹仟元：蘇蕙珍 鄭高日 鄭桂娘 傅冠智

伍佰元：釋道益 安平B B彈芋圓達人

修欣打字行 高淑惠 方宏鍊

蔡輝儒 陳羿宏 江柏興 吳燕靜

盧明宏

叁佰元：瑞展化工原料有限公司 楊施雪華

徐婉珣 林世豐 韓立銘 韓慧玲

孫寶潼 孫施麗貞

貳佰元：王建宗 林融唯 林敏惠 林柏勳

黃美月 黃朝貴 陳清瑞 吳幸娟 吳惠蘭 吳盈進

吳瑞章 韓麗玲 侯坤隆 侯坤成 侯鈴朱 侯舜嫻

蕭志哲 蕭伊欣 蕭依慧 阮陳豐子 蘇美金 董宸炫

董蔡仙查 劉葉素梅

壹佰元：王延銘 王昱絜 王建勳 王奕鈞 王滿足 王智美

王惠民 王建民 王怡靜 王人璋 王嘉言 王勝鴻

王嘉榮 王鈺宸 王慶安 王筱晴 王明傳 李淑珍

李眞業 李白彩娥 李政穎 李璟萱 李銘華 李銘豐

李王美枝 李月資 朱讚來 林賢雲 林依薇 林愷玄

林文東 林貴難 林永富 許寶玉 許峻深 許文洲

許福安 許崧育 楊子磊 楊惠如 楊耀任 楊朝鈞

楊水和 楊秋子 黃怡禎 黃怡瑄 黃郁儒 黃秋南

黃志揚 黃志新 黃惠伶 黃瀚廷 黃淑玟 黃查查

黃晨激 黃宥穎 黃怡錦 黃健展 黃健銘 黃佩琪

黃清德 黃仁志 黃再興 黃秀鳳 黃陳金鳳 黃鉅惠

109年4月份收支明細表

收	上月結存	\$598,320	90
	本月收入	\$34,400	00
	收入總計	\$632,720	90
支	教育文化支出		
	福田雜誌第406期印刷費用	13,400	00
	福田雜誌郵寄費用(國內)	3,240	00
	福田雜誌郵寄費用(國外)	4,090	00
	劃撥代金手續費	20	00
	供養法師(他寺)	3,000	00
	濟助支出		
	王 ○ 富	3,000	00
	劉 ○ 溫	2,000	00
	許 ○ 和	2,000	00
	許 ○ 笑	2,000	00
	李 ○ 興	2,000	00
	劉 ○ 陞	2,000	00
	黃 ○ 健	2,000	00
	吳 ○ 霖	2,000	00
	葉 ○ 華	2,000	00
	鄭 ○ 欽	2,000	00
	黃 ○ 勇	2,000	00
	王 ○ 吉	3,000	00
	龔 ○ 文	3,000	00
	支出總計	\$52,750	00
本月合計		\$579,970	90
收支比較		153 %	

會長：顏高龍
副會長：孫申娥

湛然寺福田功德會



4月份救濟事蹟

1. 王○富先生：住台南市東區長榮路二段。案主平時以打臨工來支付生活所需，但目前失業中又獨自撫養一個五歲大的小孩。孩子成長遲緩，又有水晶體半脫落位移的問題，需要治療，生活拮据，故本會濟助其生活費用叁仟元整。

2. 本月固定幫助戶：劉○陞先生、劉○溫先生、吳○霖先生、葉○華女士、黃○勇先生、黃○健先生、許○和先生、許○笑女士、李○興先生、鄭○欽先生，以上各貳仟元整。王○吉先生、龔○文先生，各叁仟元整。



32年前在印度阿育王塔巡禮一尼

• 贈 閱 •

■ 中華民國一〇九年五月十五日出版
佛曆三〇四七

■ 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：31632586 帳戶：釋果中

■ 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