

福

田



408

卐 佛教月誌 卐

※中國佛教會理事長淨耀法師代表中佛會同仁於4月10日捐贈防疫物資額溫槍五十支，由分署長代表受贈。

※中國佛教會分發五十支額溫槍給台南佛教會贈與台南市政府。

於5月18日，由理事長旻慧法師代表捐贈，市長黃偉哲代表受贈。

※今年因受新冠肺炎疫情影響，全國供僧大會暫停一次。

※政府公布解除疫情，各寺院已開始舉辦活動。

※台南市佛教會預計7月11日（農曆五月廿一日），召開會員代表大會。

表大會。

※僧伽醫護團體，捐贈N95口罩給新冠肺炎防疫中心。

※高雄阿蓮光德寺淨覺大學及泰國朱拉功大學台灣分校，二校繼續舉行招生。



本期目錄



封面：碑礫念珠 大明攝

1. 佛教月誌

2. 釋《法華經·囑累品》——智者大師等

摩頂菩薩付囑之義(一)

3. 止觀取喻內涵(六)……水月

4. 天台宗所說之「佛在人間」(三)……明了

8. 法華經的宗教實踐——法華經的菩薩思想(二)……依久保繼成著 觀譯

13. 佛教在印度滅亡的原因探討(二)……林維明

18. 北法相宗清水寺的千手觀音與空中舞台(一)——日本京都古刹參禮之四……黃朝和

23. 道場以無事為興盛(三)……何世亮

25. 何不將心來美容……雲庵

26. 十仙PK釋迦(七)……雲庵

32. 精進與懈怠——山頂上與山腳下的差別……道益

33. 一〇九年五月份會務報告

封底：32年前在印度阿育王塔巡禮一尼

釋《法華經·囑累品》 摩頂菩薩付囑之義(一)

• 智者大師等

一、總釋品義

(一)在《法華文句》中智者大師釋說：

1. 囑是佛所付囑，累是煩爾宣傳，此從聖旨得名故言囑累。

2. 囑是頂受所囑，累是甘而弗勞，此從菩薩敬順得名故言

囑累。

3. 囑是如來金口所囑，累是菩薩丹心頂荷，此從授受合論

，故言囑累品也。

4. 如來躬從座起，申手摩頂授以難得之法，大眾曲躬合掌

，如世尊勅，當具奉行，殷勤授受，故名囑累品也。(《大正

》34，頁142中)。

(二)在《法華義疏》中吉藏大師釋說：

自上已來明稱歎流通，今次辨付囑流通。

1 問：小乘辨佛永入無餘，不復化物，可須付囑。此經明法身常存有感斯應，何故明付囑耶？

答：有三因緣，一者時衆聞佛慇懃付囑則重法情深，各欲宣持，二者付諸菩薩即令其自行化他，三者衆生於菩薩有重緣故令其弘法化物。

2 亦開二別，一者此品正明付囑，第二藥王(品)已下奉命宣通。

3 所言囑累者，囑謂付囑，累則憑累。但囑累有二：一以法付人，謂以大乘妙法付諸菩薩，二以人付人。以二世衆生付囑四依菩薩，如《金剛波若論》以根未熟菩薩付囑根熟菩薩，今具此二也。

《智度論》云波若非祕密法付囑聲聞，法華是祕密法付囑菩薩。

論自釋云：波若未明羅漢作佛，但明菩薩作佛其言易解，故聲聞通宜付囑聲聞，法華明阿羅漢成佛於昔教為甚深，聲聞未解故付囑菩薩。（頁619上）。

（三）在《法華玄贊》中窺基大師釋說：

三門分別：一、來意，二、釋名，三、解妨。

1. 來意有二：一依今時品次第者，付囑有二，上已神力令信付囑，此是摩頂令行付囑，故此品來。二者依本論，此品於普賢品後說，故論云護法力者，謂普賢品及後品示現，此手摩頂佛自護法令其流行，故此品來。

2. 釋名者，囑謂付託，累謂重疊。再三付託令其護持，故名囑累品。

3. 解妨者，為以一手摩頂諸菩薩頂，為諸菩薩各一手摩頂耶？答：一手一時，神力大故，各一手摩妙用周故，然諸菩薩各見獨摩，由此深心，依言領受。（同上，頁842中）。

（待續）

止觀取喻內涵（六）

· 水月

卅、魚強絲弱

以綸釣為譬，若垂釣大魚，魚強絲弱，不可強牽。能使釣餌入魚即可，隨魚近游遠游，不久則獲。若人貪欲熾盛，強行折伏，不但無効，反而增劇。不妨暫時恣其所向，不久欲斷觀成，則有收獲。

卅一、釣餌

引無行經云：「貪欲即是道，患癡亦復然。」淨名云：「行於非道，通達佛道。」貪欲即起現行之動機，惟其過分，須予抑制。然若無一絲動機，一衆生體，直如枯木死灰，不能興起一點作用，如何能觀照，趨向於道。一似憑絕食療減腫瘤，結果正常組織亦萎。用一點點塵緣做釣餌，藉它引起衆生諦觀四相。進而觀貪欲之蔽，取登岸捨舟之義。即觀諸惡不思議理。

取自《佛隴文集》

（待續）

天台宗所說之「佛在人間」(三)

• 明了

三、以天台大師主張「百界千如」說證明「佛在人間」

說：

(一)天台宗的世界觀是以「十界互具」思想完成。十界，就是華嚴經及大智度論所說的地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人間、天上、聲聞、緣覺、菩薩、佛。這是所謂六凡四聖的十法界。在《法華玄義》「二上」說：

今明權實者，以「十如是」約十法界，謂六道四聖也。

稱法界者，其意有三：一十數皆依法界，法界外更無復法

，能所合稱，故言十法界也；二此十種法分齊不同，因果隔別，凡聖有異，故加之以「界」也；三此十皆即法界攝一切法。

一切法趣地獄，是趣不過當體即理，更無所依，故名法界。乃至佛界亦復如是。(《大正》33，頁93下)。

這十法界顯示具有即空、即假、即中之三面。《妙玄》

若十數依法界者，能依從所依即入空界也；十界界隔者，

即假界也；十數皆法界者，即中界也。欲令易解如此分別，得意爲言空即假中，無一二三，如前云云。(同上)。

十法界的各界，各各相互具有其他的九界，內具自己。所以十界在當相當處，各各圓融平等的，就是十界互具說。

以權實論十界，《妙玄》中說：

此一法界具十如是，十法界具百如是；又一法界具九法界，則有百法界千如是。

束爲五差：一惡，二善，三二乘，四菩薩，五佛。判爲二法，前四是權法，後一是實法。

細論各具權實，且依兩義，然此權實不可議，乃是三世諸

佛二智之境，以此爲境何法不收？此境發智何智不發？故文云：諸法，諸法者是所照境廣也。唯佛與佛乃能究盡者。（同上）。

（二）《法華經·方便品》之「十如」是十法界的共同範疇，是十法界之媒介，讓十法相互具足與融會者：

十界的每界，相互具有其他的九界，所以法界全體十界，總云百界。如此百界，乘「方便品」的十如，即成百界千如。

《品》云：

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。（《大正》9，頁5下）。

略說相、性、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟等，都是限定法界有形體的主要形式。依這十界互具說，法界一切諸法的「一如」平等。天台大師爲具體的顯示圓融實相，更注目於十法界的普遍的限定形式的「十如」。

（三）本文重點在「佛在人間」故以「十法界」與「佛法界」之「十如」來證明：

在《法華文句》卷三下「釋方便品」中智者大師說：

1. 佛界非相非不相，而名如是相，指萬善緣因，故下文云：衆寶莊校，即其義也。

2. 佛界非性非不性，而名如是性，指智慧了因，故下文云：有大白牛也。

3. 佛界非體非不體，而名如是體，指實相正因，故下文云：其車高廣也。

4. 佛界非力非不力，而名爲力，指菩提道心，慈善根力等，故下文云：又於其上張設幢蓋也。

5. 佛界非作非不作，而名如是作，指任運無功用道，故下文云：其疾如風也。

6. 佛界非因非不因，而名如是因，指四十一位，故下文云：乘是寶乘，遊於四方也。

7. 佛界非緣非不緣，而名如是緣，指一切助菩提道，故下文云：又多僕從而侍衛之。

8. 佛界非果非不果，而名如是果，指妙覺朗然，圓因所剋，故下文云：直至道場也。

9. 佛界非報非不報，而名如是報，指大般涅槃，故下文云：得無量無漏清淨之果報也。

10. 佛界非本非末，而言本末。本即佛相，末是佛報，是自行權也。佛界非等非不等，而言究竟等。指於實相，故標章云：實相也，是自行之實也。（《大正》34，頁43上—中）。

這是大師對佛界與十如關係之論述，雖顯繁雜，但大師說，「但略舉而蔽諸耳」，因為「如來遍照橫豎，悉周如觀掌果，只爲凡夫如雙盲，二乘如眇目，菩薩夜視朦朧不曉，不可得說」（同上）。

佛界釋，謂十如的本質，爲前十界共通範疇。然佛界亦不外於十如的形式而限定自己。在《文句》中說：

如地獄界，當「地」自具相性本末，亦具畜生界相性本末，乃至具佛法界相性本末，無有缺減。故《毘曇毘婆沙》第七云：地獄道成，就他化天法，即是其例餘九法界亦如是。當知一一界皆有九界十如。若照自位九界十如皆名權，照其自位佛界十如名爲實。（頁43上）。

佛界十如名爲實，其他九界十如是權；佛界內具其他的九

界，所以不是隔絕九界的佛世界，所以天台大師又有另一「如來性惡說」——佛陀之應身可應機關照其他九界衆生，那「人間的佛陀」也是其中之一界了。

四、天台大師分淨土有四類，其中以「凡聖同居土」證明「佛在人間」：

（一）在智者大師說，湛然略《維摩經略疏》卷一云：

明佛國者，諸佛利物差別之相，無量無邊，今略爲四：一、染淨凡聖共居，二、有餘方便人住，三、果報純法身居，即因陀羅網無障礙土也，四、常寂光，即妙覺所居也。

前二是應，即應佛所居，第三亦應亦報，即報佛所居，後一但是真淨非應非報，即法身所居。（《大正》38，頁564上—中）。這是四淨土分類，以下詳述凡聖同居土內容。

（二）言染淨者，九道雜共，何者六道鄙穢故名爲染，三乘見真故名爲淨，三（乘）六（道）共居故名染淨，也名凡聖同居國也。

就染淨土凡聖各二，凡居二者，一惡衆生，即四惡趣也，

二善衆生即人天也；聖居二者，一實二權，實聖者，四果及辟支

佛，通教六地，別教十住，圓教十信後心。通惑雖斷，報身猶在。

二權聖者，方便有餘三乘人，受偏真法性身，為利有緣，願生同居，若實報及寂光法身大士及妙覺佛，為利有緣應生同居，皆是權也。

是等聖人與凡共住故，云凡聖同居。四惡趣共住故云穢土。

(三)同居淨土者，無量壽國（阿彌陀佛國土）雖果報殊勝，難可比喻，然亦染淨凡聖同居，何者雖無四趣而有人天，何以知之？生彼土者未必悉是得道之人，故經云：犯重罪者，臨終之時懺悔念佛，業障便轉，即得往生。若但聖生凡夫何得願生彼土，故知雖具惑染願力持心亦得居也。

同居之國優劣非一，雖復穢淨多種，如《法華經》授弟子記所住國土，束而明之，並屬凡聖同居土也。

(四)問：染淨國名出何經論？答：《思益論》云：日月光佛命梵天來此土云：汝當用十法遊彼世界。娑婆之土名染淨世界。染即是凡，淨即是聖。

問：穢土十惡所感四趣依正，皆穢可然，但十善果淨土因同，何得依正頓殊別耶？

答：二處修因善名雖同，淨土修善精微勝故，故彼凡聖所得依正不同穢土。（《大正》38，頁564中—下）。（其他三土：有餘土、果報土及寂光土，參考頁564下—565上，於省略）。

彌陀淨土有以法身佛土（寂光土）及應身佛土（凡聖染淨同居土）之信願往生，天台宗智者大師主張應娑婆世界凡聖者之機感而應身來人間度眾，諸佛如此，阿彌陀佛也如此。若以權實而論，法身佛是實，應身佛是權，未與凡聖同居是權，是方便，也是「佛在人間」之方便示現，眾生應懷著感恩之心報答佛之慈悲。

參考文獻

妙法蓮華經。

法華文句。

法華玄義。

維摩經略疏。

印順導師《佛在人間》。

印順導師《中觀論頌講記》。

二〇一七年八月一日於台南市寓所

法華經的宗教實踐——法華經的菩薩思想（二）

久保継成 著
依觀 譯

三、「佛子」的發想

「佛子」 接續「方便品」的，是「譬喻品」。此章一開始，是敘述舍利弗聽聞「方便品」所揭「聞佛之教，無一不成佛者」的說法而歡喜踊躍。在無限的喜悅中，舍利弗如次說道：

今日乃知真是佛子（*sugatasya aurasa*）(17)，從佛口生，從法化生，得佛法分(18)。（大正九，一〇下）

在此章中，得「佛子」之自覺的舍利弗，進而又獲得釋尊給予未來成佛的「授記」。

筆者認為此「佛子」(19)之發想，在法華經的前半段，扮演重要角色，明確顯示法華經的述說特性。訴諸讀者感性的此一方

式，導致趨往宗教實踐的說服力有極力的發揮。平川博士所著眼的「方便品」的偈頌部分具體提出易行的成佛之道，此舉令讀者頗有安心感。相對於此，「佛子」的發想改變角度，對於人類普遍的屬性是以衆生與佛的關係喻之，此係以感性令讀者感受成佛之道的保證。就此而言，「佛子」的發想雖非就宗教的實踐而提出，但就造成宗教實踐的當事者的意識而言，此扮演著重要的角色。

「佛子」(二)——「三界火宅之喻」 法華經對於「佛子」是如何呈現？在「序品」中，既已言及「佛子」，但「譬喻品」的舍利弗的發言頗為重要。亦即聞及「無一不成佛」，更且能

領納者，即是「佛子」⁽²⁰⁾之說，是出自「方便品」⁽²¹⁾。

法華經雖也言及羅睺羅⁽²²⁾是「佛之子」，但此處所說的「佛子」，並非意指骨肉之子。進而「從佛口生」等之說，在佛教的傳統中，成為定型的表現⁽²³⁾。換言之，對於佛弟子，法華經是以一般的表述法，提出「佛子」的發想。法華經給予讀者「佛子」的發想不只如此。透過「譬喻品」所說的「三界火宅喻」，以及「信解品」所說的「長者窮子喻」，讀者對於「佛子」的感覺越發深刻。

「三界火宅喻」作如次總結：

如來亦復如是。爲一切衆生之父。……是諸衆生皆是我子。
。等與大乘，不令人獨得滅度。（大正九，一三下）

亦即不只舍利弗與部分的佛弟子，而是一切衆生皆是「佛子」。讀者經由「方便品」偈頌部分所說不同角度的佛說，期待佛指出一切衆生是佛子，並安心領納佛之教法。

依父子的關係而觸及佛與衆生的關係，可以說此具有訴諸讀者感性之力，但除此之外，譬喻的運用，筆者認為正是法華經最具特色之處。

一棟大宅院即將爲大火所吞噬。但宅中的孩子們依舊嬉戲，

對於大火毫無介意。更且其宅內的狀況是：

……柱根摧朽，樑棟傾斜，……屎尿臭處，不淨流溢，蜚
蜚諸蟲，而集其上，狐狼野干，咀嚼踐蹋，死屍鱗鬣，
……處處皆有，魍魎魍魎，夜叉惡鬼，食噉人肉，毒蟲諸
屬，……或食人肉，或復噉狗，頭髮蓬亂，殘害凶險，飢
渴所逼，叫喚馳走，……其炎俱熾，棟樑椽柱，爆聲震裂
，摧折墮落，牆壁崩倒，諸鬼神等，聲揚大叫，鸛鷺諸鳥
，鳩鵲茶等，周章惶怖，不能自出……（大正九，一三下
（一四上）

此乃是偈頌部分的描述，對於魍魎魍魎的橫行恣睢道來，確實讓讀者讀來膽戰心驚，嫌惡萬分。

對於在火宅中嬉戲的孩子們，經文是下「稚小無知歡娛樂著」（大正九，一四中）之評語。

此正是訴諸讀者感性的手法。讀者所得的認知是「稚子無知」，與「尚未成人的稚子」的衆生以及「已是成人」狀態的佛的「衆生與佛」的關係。

「佛子」(二)——「長者窮子喻」 其次就接續「譬喻品」的法華經第四章的「信解品」的「長者窮子喻」見之。此譬喻是

由舍利弗以外的長老聲聞所述說。透過此一譬喻，可以了解「佛子」的區別。此即所謂的「佛子」，是佛的親生子之意。此說似與「方便品」所述產生矛盾。但「信解品」之譬喻讓讀者產生雖非親生骨肉，卻另有其他「親生子」並不是不可思議的心境。此即是不是訴諸論理，而是訴諸感性的法華經的表現手法。

此下略窺此一譬喻的內容。在此譬喻（大正九，一六中～一七中）中，長者及其子是主角。孩子猶年幼時，若與其父分離，則如同孤兒。在困頓與流浪中成長的兒子，經過若干歲月，某日偶經其父豪邸門前。而尋求其子，不曾片刻忘記己子的父親，立刻認出立於門前的兒子容貌，但對於父親已不復記憶的兒子，驚於其家威顯赫而惶恐遁走。長者令人追回，子驚嚇過度，遂悶絕倒地。

爲此，長者設下因應其子之心的方便法。亦即派遣下人告知其子將雇爲除糞人。

自此，長者得以接近其子，並逐漸重用，二十年過後，更將全部財產交付其子。長者雖已以親生子的態度待之，然其子仍以爲自己只是長者的傭人而已。

最後，長者自知來日無多，遂宴請社會上有力人士作爲賓客

，並當衆發表其子的真正身分。而其子也因知曉自己身分而喜不自勝。

上來所揭是此譬喻之概要。述說此譬喻的佛弟子又如次言道：

我等皆似佛子，如來常說我等爲子，……而我等不知真是「佛子」。（大正九，一七中～下）

在此譬喻中，是以親子關係如此淺近之事，指出如同親子與真正親子的關係，對於當事者而言，二者當然是完全不同。同此，「佛子」不等同於「佛子」，是佛真正的兒子。

是佛真正的兒子，而非「佛子」。如此方式的述說，至少對於探討佛具有何等價值的人而言，頗具強烈訴諸感性之力。

相對於「譬喻品」的「三界火宅喻」中的「成人」而描述的「幼兒」，同樣是「兒子」，此處所述說的，是「親子關係的兒子」，「佛子」的自覺已深植於讀者心中。

「佛子」的成佛——授記 透過此二則譬喻，應予以注意的是，經由譬喻，讀者可以得知「稚子是得以成長的」。「譬喻品」中的「稚子」逐漸成長爲大人，「信解品」則是指出雖不能立即領納真實，但經過長久的訓育，仍是有可能完成。所謂

的「佛子」，是因於確實有「佛的存在」而言，相對於被創造的，基督教將創造者說為「天父」，二者完全不同。

悉有佛性是爾後大乘佛教廣為論述的思想，但法華經尚未使用此一用語。但如上來所述，以訴諸讀者感性的方式，令吾人自覺吾人與佛不斷絕的關係，此對於尊重個人的今日大眾而言，可以說是具有令人容易接受的特徵。

「佛子」的發想，在第十一章的「見寶塔品」中，是如此表示：

諸「佛子」等，誰能護法。（大正九，三四上）

能於來世，讀持此經，是真「佛子」，住淳善地。（同，三四中）第十六章（或十五章）的「如來壽量品」指出久遠之佛是為治療狂子（衆生）之父，最後是囑累與付囑。

接續「佛子」之發想，在「譬喻品」中，釋尊具體預言舍利弗未來終將成佛。亦即給予所謂的「授記」。「佛子」經過成長的過程，將來終將成長為大人。接續舍利弗之後，在「信解品」中，迦葉等四位聲聞長老也獲得授記²⁴，第九章的「授學無學人記品」中，阿難、羅睺羅等學無學二千聲聞也是相同。但到了第十章的「法師品」，經典的內容明顯可以看出產生

變化。例如先前聽聞佛說法的是，歷史上的佛弟子，但自此章開始，是由藥王菩薩取代之。在此章中，對於授記，也大為擴展。

咸於佛前，聞妙法華經一偈一句，乃至一念隨喜者，我皆與授記，當得阿耨多羅三藐三菩提。（大正九，三〇下）從對於歷史上的佛弟子之授記，轉變成於佛前聞法，乃至一念隨喜者皆授予成佛之記別，而此乃是佛之真意。進而又有如次的發展：

又如來滅度後，若有人聞妙法華經，乃至一偈一句，一念隨喜者，我亦與授阿耨多羅三藐三菩提記。（同）

對於佛滅後讀此經的讀者而言，所謂佛說，具有「佛對吾人如此述說」之意。

「法師品」以降，可以窺見菩薩思想的大為開展，依據傳統或近年的成立史研究，此一部分被視為是法華經菩薩思想的中心。但相較於理性，法華經所採取的是，訴諸感性的手法，此當切記莫忘。在經文的前半，提出述說菩薩思想乃至實踐的意圖及其效果，此中具有重要的意義，對於研究者而言，此乃不容忽視。

註釋

(17) 被譯爲「佛子」的梵語，除此之外，又有 *sugatasya putra*, *loka-nāthāna aurasa*, *jīva-ātmaja*, *buddha-suta* 等，並無一定。參照前掲拙稿「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——」。「佛子」是思想，而非如後文所述的 *dharma-bhāṇaka*，亦即並不是現實狀態的稱呼。

(18) *adyāham bhagavan bhagavataḥ putro jyesṭha auraso mukhato jāto dharmajo dharmanirmito dharmadāyādo*

dharmanirvṛtṭaḥ, (WT 60.2-4; KN 61.2...*auraso sukhato jāto...*) (世尊！今日吾乃是佛子、嫡男、親生子、從口出生者、從法出生者、法之化身、法之相續者、從法現出者) 又，一般對於「從法化生」是理解爲從法化而生。

(19) 對於「佛子」，上田本昌博士曾於昭和三十七年發表論文。

「法華經に現れた佛子について」(《印度學佛教學研究》一〇～一二，一九六二年)。

(20) 依據「見寶塔品」所揭的「能於來世，讀持此經，是真佛子，住淳善地」(大正九，三四中)，上田博士於前掲論文指出雖採取一切衆生悉是佛子之立場，但「受持即是佛子」之說，卻是法華經所述說的佛子中，最受看重的型態。

(21) 在「方便品」中，舍利弗三請說法，而有「我爲佛長子(*aham tvam...jyesṭhaputraḥ*, KN38.2)」(大正九，六下)之說。又有「爲此諸佛子(*buddha-putraḥ*, KN46.3)，說是大乘經」(同，八上)以及「佛子(*buddha putro*, KN 48.12)已行道，來世得作佛」(同，八中)的表現。先有此等的前置作業，進而才有「譬喻品」中的舍利弗之發言。

(22) 「授學無學人記品」的「我爲太子時，羅睺爲長子(*jyesṭha-putro*, KN22.10)」(大正九，三〇上)等。

(23) 高崎直道《如來藏思想的形成》春秋社，一九七四年，四三八頁。高崎博士發現此「佛子」之說，在法華經之形成上，具有重要意義，認爲「譬喻品」中的舍利弗的釋種子(*Sakyaputtiya*)之說，是符合傳統的定型表現，但「聽此一乘真實法，才成爲佛子之說，則是法華經的立場或其主張之核心」。

(24) 田賀龍彦「法華經を中心として授記の研究」(《大崎學報》一一三／一一四號，一九六一年)。田賀龍彦「インド佛教における授記思想の展開——二乗の授記に關連して——」(坂本幸男編《法華經の思想と文化》所收)。後者就是就「法華經」所揭的授記所作的客觀研究。(待續)

佛教在印度滅亡的原因探討 (二)

／林維明

三、顯教與密教的異同探討

印順法師在《印度之佛教》中論述「秘密教之特色」中指出「以性交爲成佛之妙方便則唯密乘有之」。因而痛斥密教爲「淫欲爲道」，「以欲樂爲攝引」⁶，因此一般佛教徒聞密教是敬而遠之，然而其觀點是否正確，有待探討。

(一) 顯教和密教的定義

秘密佛教 (Esoteric Buddhism) 是修習身、口、意三密相應而獲大成就⁷。或叫眞言宗⁸。密教與顯教 (Exoteric Buddhism) 是相對詞。顯教是計衆生之機爲報身佛、化身佛之說法，顯了斷惑證理修因證果的法門；是爲隨他意之教法。其理由很明顯

可知，故稱之顯教。而密教是法身佛，爲自受法樂與自性的眷屬，授三密法門，而此三密法門，只是佛與佛內證的境界，等覺的菩薩尙不能窮知，故說密教。「密」是祕奧、幽妙之義，並不是祕而不宣。如大小乘，三藏十二部經所說的四諦、十二因緣、六度萬行的法門都是顯教，而釋迦爲佛教教主。《大日經》、《金剛頂經》分別爲胎藏界和金剛界的法門，而陀羅尼、印契、念誦、灌頂的儀軌是實踐法門。毗盧遮那佛，密宗尊稱爲大日如來，爲其教主。⁹

胎藏是指衆生的佛性，藏在大日如來中，正如同胎兒藏在母胎中，因密教視宇宙爲智慧的本體，一切外境是心所顯現的

，而將宇宙以曼荼羅來表示。密法是直接觀自心爲究竟智慧的顯現，大毘盧遮那如來證悟的境地。

金剛乘是如實了知自心的追尋、視外界如幻，並認爲其真實無法明證。如是成爲內觀絕對一如的密教。有兩派，一者爲思惟原理力求絕對統一的「純正密教」；另一是在實修上絕對統一的「無上瑜加密教」。¹⁰

金剛界是智差別之法門，胎藏界是理平等的法門，密教謂之二而不二，如示：

三	金剛界	智	差別	心法	豎	識大	大智	佛
	胎藏界	理	平等	色法	橫	五大	大悲	衆生
								不二

原來理智者，一法之二義，不二而二，故云：「法體不分，義門有別」。¹¹

弘法大師依《大日經》¹² 造《十住心論》¹³ 及《秘藏寶鑰》¹⁴ 又依《金剛頂經》¹⁵ 造《辨顯密二教論》¹⁶ 判攝大小乘諸

教。故此宗的教判，望橫，有顯密二教的教判，以應、化所說顯教四家大乘的華嚴、天台、三論、法相爲所對，以法身所說祕密法門爲能對，決其優劣深淺。而就豎而言，有十住心的教

判。下從外道凡夫一分微少的善心，上至第十祕密莊嚴心，立十位階，顯背暗向明心續生的次第。

如《辨顯密二教論》云：「夫佛有三身，教則二種。應化開說名爲顯教，言顯略逗機，法佛談話謂之密教，言祕奧實說」。又說：「若據《祕藏金剛頂經》說：「如來變化身爲地前菩薩及二乘凡夫等說三乘教法。他受用身，爲地上菩薩說顯一乘等。並是顯教也。自性受用佛，自性法樂故，與自眷屬，各說三密門謂之密教，此三密門者，所謂如來內證智境界也。等覺十地不能入室，何況二乘凡夫誰得昇堂？」又曰：「問：顯密二教其別如何？答：他受用應化身隨機之說，謂之顯也，自受用法性佛說內證智境，是名祕也」。《淨土指歸》曰：「諸佛法藏有顯有密。顯謂十二部經二藏聖教。密謂壇場作法，誦持祕密、決取神效」。另外《宋高僧傳》亦云：「夫教者不倫，有三疇類。一、顯教者：諸乘經律論也。二、密教者：瑜伽灌頂五部護摩三密曼拏羅法也。三、心教者，直指人心，見性成佛禪法也」。

由以上資料的剖析知大乘佛教爲顯教，是指從因地漸漸修

行成佛的過程。而密教則指行者依佛的加持力，配合自身的修持，達到即身成佛的目標。

(二)顯教和密教的異同

中國密教始於善無畏(637-735)所傳譯的《大日經》和金剛智所傳譯的《金剛頂經》於西元一千年左右傳到日本並發展出真言宗的東密和天台宗的台密。在顯密判斷係由東密的弘法大師所建立，因而奠定密教的地位，以下分為橫向的判教，用心見地次第的判教，修法的異同及會異歸同等四個主題討論。

1. 橫向的教判分析

在橫向的教判方面，弘法大師以四個面向解說顯密之差

異：

(1)能說的佛身 佛有三身①法身為實相眞如法；隱名為如來藏，而顯為身。法是諸功德法，法之所依名為身；②應身是使初地以上感受彼他受用法樂的佛身，又稱爲他受用身。是平等性智所現；③化身是變化身對初地以前菩薩二乘凡夫諸趣的衆生變化種種之身使之感見，是成所作智之所見。顯教是佛用應，化身所說之法，而密教所說之法則是法身佛所流傳

的，可見其殊勝。

(2)所說的教法 顯教是由因地起修，所以宣說的法是如何斷煩惱、迷惑，修行成佛境地的方法，然而密教則是直接把佛是境界的力量加持到凡夫身上，快速的即身成佛，如大乘經典《阿彌陀經》說：「若有善男子執此阿彌陀佛名號一心不亂，是人終時心不顛倒，即得往生阿彌陀佛極樂國土」。就含有密教的教法。顯教所說的教法是依次的修法。然而密教所講的，則是一眞法界的教法。

(3)所化的對象 顯教是對一般的般若(智慧)乘的衆生而言，而密教的對象是最上根最上智的衆生而講說的。

(4)成佛的快慢 顯教必須經過五十二個階位的修證過程才能成佛，而密教則是即身成佛。

2. 用心見地次第的判教

弘法大師在《十住心論》及《祕藏寶鑰》中剖析此十住心即：(1)畢生抵羊心，(2)愚童持齋心，(3)嬰童無表心，(4)唯蘊無我心，(5)拔業因種心，(6)他緣大乘心，(7)覺心不生心，(8)如實一道心，(9)極無自性心，及(10)祕密莊嚴心，分別代表凡夫、人

乘、天乘、聲聞、緣覺、法相宗、三論宗、天台宗、華嚴宗及眞言宗。而前三爲世間心，後七爲出世間心。(4)及(5)爲小乘而(6)―(9)是大乘，(10)爲佛乘，前九心爲顯教，最後一心爲密教。弘法大師在《祕藏寶鑰》的結論是：

「九種住心無自性，轉深轉妙皆是因，

眞言密教法自說，祕密金剛最勝眞」。

由現證的實踐中所開展的眞言密宗境界是「秘寶勿陳，萬德即證」，前九住心（顯教）只是拂除塵垢，僅止於理上的闡述，而眞言密教則是事相上的現觀。

3. 顯密修法的異同

有人認爲密教重觀想，因此一切禪觀都是屬於密教，但「觀無量壽經」中有「十六觀」的極樂世界禪觀，密教中特別重視調身調息方法，而大、小乘的禪觀亦有調身調息的方法，而密教重視密咒，但是如《長阿含經》卷十二《阿摩晝經》或卷十四《梵動經》其中有水火咒，安密符咒，刹利咒等乃至《四分律》中也有治腹內蟲病咒等。所以密咒並非密教專有的。這些都是顯密修法的共同處。密教特別方便的是「本尊瑜伽」。

本尊是指我本來自性清淨心，於世間出世間最尊最勝。又已成佛本來的自性清淨理，於世間出世間最勝尊。後期密教依「本尊瑜伽」繼續發展建立生起次第成就化身佛。並依現前內身的氣、脈、明點修習而成圓滿次第的報身佛，而建構四種瑜伽次第即事部、行部、瑜伽部，和無上瑜伽部。

「入我我入觀」是觀身密與本尊同體無二之觀法。觀本尊入我，我入本尊，本尊與我，無二平等，故名「入我我入觀」。無上瑜伽部，更以生起次第時，先就「入我我入觀」身業與本尊無二，再正念誦，口業與本尊融合。最後是「字輪觀」係觀「意業」與本尊無二，一體之觀法。並以如幻空性轉換自身的氣、脈、明點，然後轉化肉身爲光明佛身，這與其他宗派在修法上有極大的不同。

一切密教的修法是依止於法性和緣起的兩大原則，將雜染轉爲清淨，由凡夫身圓證佛身，因此必需依止如理的正思惟，才能避免修法上產生障礙，故在事相上只要是依理得利圓融，即是有有力無礙的修持，而傳承也是十分重要，成爲緣起祕義上的有力因緣。

4. 會異歸同

密教與顯教，雖然在事相，方便上有所差異，但都將會異歸同於性空菩提正見，更與一切大乘佛法會同於菩提大悲；而一切的佛法也都會歸於正覺佛智之中心，性空正見貫穿一切佛法，大悲菩提心是一切大乘佛法的共同基礎，這也使得密教與顯教共同承續佛法的大流。

有些學者批判佛教以為密教是完全的墮落，完全脫離佛教的主旨，不能因為密教的宗教儀式受到婆羅門教的影響，或是後期密教深受印度教濕婆派性力學的深刻影響就認定是密教已經失去佛法的本質，不再是佛教而是披著佛教外衣的婆羅門教，這樣的理解是無法了解佛教發展的趨勢與佛陀接引眾生的本懷。限於時間與篇幅，本文無法對密宗修行的要旨作深入的探討，有興趣者請參考相關的資料¹⁷，一定有助於實修。

註釋

6. 印順《印度之佛教》台北：正聞 2004，頁320-325；北京：

中華書局，2001，頁223-226。

7. 高觀如等《佛教史略與宗派》台北：木鐸出版社，1988，頁325-331。

8. 黃懺華《佛教各宗大意》台北：佛陀教育基金會，2015，頁665-748。

9. 丁福保《佛學大辭典》台北：佛陀教育基金會，2006，頁2969。

10. 思絃，前揭書，頁54及頁81。

11. 黃懺華，前揭書，頁688。

12. 《大日經》《大正藏》T.18, No.848。

13. 《大住心論抄》《大正藏》T.77, No.2442。

14. 《祕藏寶鑰》《大正藏》T.77, No.2426。

15. 《金剛頂經》《大正藏》T.18, No.865。

16. 《辨顯密二教教論》《大正藏》T.77, No.2427。

17. 思絃《密宗修行要旨》台北：全佛，1999。另外平川彰，前揭書，頁446-512，黃懺華，前揭書，頁705-748。

(待續)

北法相宗清水寺的千手觀音與空中舞台（一）

——日本京都古剎參禮之四

• 黃朝和

唐代玄奘大師（602-664）踏涉西域、中亞至南亞天竺，留學參遊十七載，歸返長安（貞觀十七年，643）之後，高弟窺基（632-682）以其傳譯的唯識論典為範疇，開創法相唯識宗；¹然而，這門初、盛唐時期盛行的中國大乘主流教派僅傳承慧沼（650-714）、智周（668-723）等幾位法將，三傳而逐漸式微，會昌法難（武宗毀佛）後更是法脈中絕，卷帙散佚，法相宗在中土的流行約僅七十幾年。

學界教界或有以為漢民族尚簡，而唯識學法相名詞繁複，義理哲學深奧，以故普渡衍傳較難契應。筆者早昔參與佛光山大專佛學夏令營始聽聆楊白衣老師的唯識學概論；後來漂泊任

職於台北幾年，恰逢南懷瑾老師講《成唯識論》於信義路的十方禪林講堂，逐每月繳五百元的場地費前往熏聞；歸返台南後，於南門城旁的素食餐坊偶聞鄰桌信士聊及水月老和尚每週於湛然寺弘講因明學，光陰虛擲數載，才決意前往聽課，和尚已然講授日僧秋篠善珠（723-797）《因明論疏明燈抄》逾十年！及至和尚授畢十二卷本的《明燈抄》又過四年餘，時間長達十五年！當時每週聽「因明」如聾似啞，更遑追探為何選用日僧的（漢文）疏鈔本為講義？和尚十五載大慈悲實是對《大正藏》輯本的校勘、會點暨開講解析。諸多毀於武宗毀佛會昌法難的唯識卷帙，更是清末民初楊仁山居士前往扶桑請回。

日本法相宗方面，道昭（629-700）於白雉四年（653，唐高宗永徽四年），海陸兩棲抵長安參習於玄奘會下，五年後攜玄奘之譯典東返扶桑（658），創宗開法於元興寺（是奈良時期南都七大字刹之一），此為初傳。²而在道昭返日同一年，另兩位日僧智通、智達亦前往長安參學於玄奘、窺基會下，東歸後仍弘唯識學於元興寺，屬第二傳。八世紀初（703）則有新羅僧智鳳、智鸞、智雄等三位入唐參學於法相宗二祖慧沼會下，學成轉往奈良弘揚唯識，此稱第三傳。唐玄宗開元五年（717，養老元年），日僧玄昉（691-746）吉備真備（695-775）隨遣唐使渡海抵華，玄昉參習於智周會下，親炙時間幾近二十載（717-735），返五千餘卷帙返日，開法弘揚唯識於興福寺。從這四道流脈來看，中日法相宗可謂同流而分弘，日本法相宗史概稱元興寺初、二傳的衍承為南寺傳；而興福寺三、四傳的衍承為北寺傳，玄昉未入唐前，師事於智鳳門下的巨擘義淵。元興寺南寺傳法相宗後來式微而轉為真言宗道場，傑出的法相宗擘畫在北寺傳。

前述日僧善珠正是興福寺北寺傳嗣承玄昉的門下法將，元

興與興福都位於奈良，清水寺是京都最古老的寺院，其宗脈本屬古京六宗之首的法相宗大本山興福寺流衍的末寺（分道場）；然而，到上世紀，興福寺住持大西良慶於大正三年（1914）任職清水寺貫主（住持），於昭和四十年（1965）將清水寺的法派自立為北法相宗，尊崇玄奘大師為祖師；日本道場向來有本山與末寺之分，以京都清水寺之宇刹恢弘及信眾熱絡香火鼎盛，揣測是不願拘限本末古制而受奈良大本山的統轄約束，以及明治時期頒佈的神佛分離令的限縮衰退，遂有脫離末寺衍派的改革之舉，既獨立創宗且不悖離祖源（大唐玄奘大師）。筆者昔略遊絲路陝、甘、新的觀察發現，玄奘大師天竺遊學途中，每逢生死劫難困境，總臨危不亂而專注稱念觀世音菩薩聖號，以此虔敬信念度過災劫。從清水寺的主尊千手觀音來聯繫玄奘大師的法相宗，簡明而易易領會。此可藉我國曾留學日本的高僧法鼓山聖嚴和尚所著《日本佛教史》敘云：「智通返日後，於大和國創觀音寺，盛弘法相。」佐證，當時大和國的領域約在奈良一帶。

如同海峽兩岸的台灣、閩南及相關地區，以清水稱名的宮

、廟、寺、巖、堂不下幾十上百間；日本國亦然，若聊談扶桑的清水古刹則以八世紀奈良子嶋寺僧賢心（延鎮）於寶龜九年（778）創建於京都東山區音羽山的清水寺最爲參禮遊訪者所耳熟及注目，雖然幾經無情歲月及兵燹戰火的摧毀，現存建築多爲十七世紀江戶時期重建；雖然如此，清水寺仍以朱紅巍峨璀璨的山門仁王門，四角簷宇層疊崔巍的三重塔，千手觀音爲主尊的本堂，堂前依崖凌空伸展的拜觀台（清水舞台）及地主神社等文化古蘊風采撩人的宇刹景緻，與嵐山天龍寺的曹源池同在一九九四年獲聯合國教科文組織登錄爲世界文化遺產。此外，本堂旁側輿之院草庵汨汨流淌的飛泉，寺方將此清泉引接分流於石簷下的三道石板槽，槽端涓細水瀑向下灑落，即是著名的音羽瀧，或爲音羽山清水寺稱名之始緣。清水寺外接前面的清水坂、三寧（年）坂、二寧（年）坂等古道街坊，四季參訪的遊客絡繹摩肩。

迤邐踏覽清水坂兩邊擺列各式鐵壺、陶瓷杯壺、各款扶桑飾繪風韻的錦扇，以及清水燒等點心料理的古樸雅致街坊，坂端坡勢略現，眸光旋被層疊多級石階上方朱紅聳立的仁王門吸

掇。清水寺的正門與京都諸多佛刹的山門格局風采不同，故而稱總門而不指謂山門，且獨號仁王門；日本佛教雖多承襲中土的唐、宋，但從建築格局及藝術風華來看，又有諸多調整改造，仁王門即是受聯合國教科文承審小組青睞的重要文化遺產，清水寺開山和尚延鎮初始接手於行叡居士的草庵雖在八世紀，但幾經戰亂，其初始闢建的寺苑建築早已焚毀殆盡，其重建因緣爲江戶（1603-1867）初期的德川家康幕府第三代德川家光於寬永十年（1633）所重建捐獻，迄今近四百年；從中國佛教的流傳史來看並不算很古老，仁王門的命名若在中國大陸，或以爲在頌揚當世的帝王，但清水寺的正門門簷下通道左右綠欄脇閣分別供奉閉口發「吽」的密跡金剛士及開口發「阿」的摩醯那羅延天兩尊護法天神，雕像高眺達三點六五公尺，爲菩薩周旁常隨二十八位護法之二，即我國古刹奉於正門簷下通稱亨、哈二將的古印度護法天神；³ 日本佛教尊護法天神爲仁王，是以清水寺方將此總門尊稱仁王門，大致透露此古刹爲觀音信仰的寺宇，門楣上方與高廣的門簷之間掛著平安（794-1192）中期書法家藤原行成（972-1028）揮毫書寫的草書漢字「清水寺

」，藤原承續我國書聖王羲之的書風，左門柱更掛著「仁王門」楷書漢字，可知清水寺與中土中國文學及唐代佛教淵源之深。此門於平成十五年（2003）曾拆解整修，門道加左右脇閣正面逾十公尺，側面縱深至少五公尺，一戶三間的門閣上方周緣伸展約一公尺的迴廊狀似門樓，其下藉斗拱支撐，其上遮覆寬縱具大幅流垂的切妻式簷脊，其底部基台砌石高約十公尺；自下仰觀，柱棧簷宇崔巍，內簷以下朱紅漆采絢麗典雅。此總門鋪石基臺兩側另砌較為緩升的台階步道，可知仁王門主體的一戶單通門道大抵為參禮者陡階攀仰而行，一般遊客循左右緩階上踏即可。

過仁王門又見右前方二三十石階上方另座同屬單戶三間、切妻造型簷頂的西門，台階左前方豎著橢圓扁石，石面刻勒「念彼觀音力」五漢字透露古刹的觀音信仰；此門於平成五年（1993）重塗丹朱，意在重現桃山時代注重顏采的華麗風格。兩側脇間的立像雕塑為四大天王的東方持國天王與南方增廣天王。此可看出清水寺門因應地形的構築風格，亦即不同於多數京都及大陸、台灣的古刹，未設立門簷單體的木質山門，如彰化

鹿港龍山寺（一級古蹟）等，而以仁王門為總門（正門），卻非必經的通道，仁王門亦非中式佛刹正門的三川（道）門寬敞形式，其一戶式單獨門道不注重進出三門之川流不息（堵），而在豁顯其巍峨高挑及朱紅漆顏的仰觀莊嚴。中土佛刹進正門之後，次一進通常接（四）天王殿（彌勒殿），內奉彌勒及四大天王，清水寺的西門奉持國及增廣天王，大致是藉獨落的西門豁顯天王（殿）護法之意；清水寺座落東山（音羽山山腹），西門遠眺除了觀望繁華的京都古城，也流露嚮往西方淨土的憧憬。

與西門隔著石階的朱紅亭簷吊鐘，是復古桃山顏采華麗亮眼吸眸的鐘亭，本是台亭梵鐘，並無挑高樓閣，而執事者與遊客向來習以鐘樓稱之；此鐘亭為六柱對腳，三面橫板穿樑，垂吊二噸重的古鐘，美觀又安穩。

西門之後，是挑高三十一公尺的三重塔，及其旁側的經堂；四角三重流簷的寶塔凌空聳立，是日本境內最高的三重塔，底部鋪石為塔基，自寺前石埕仰瞻更覺崔巍，其方形塔身仿效隋唐塔，⁴塔內一重堂中央供奉大日如來座像，四面壁繪真言

八祖像；唐代寺宇在山門與主殿之間多有構築佛塔者，甚至在後苑增建塔閣成爲雙塔。始造於平安初期的承和十四年（847），歷劫焚毀後，與本堂同於寬永九年（1632）重建，昭和六十二年（1987）拆解維修。法相宗的修法指謂毗盧遮那法身爲釋迦牟尼佛的自性身，大日如來即智慧光明遍照之眞實諦。經堂相當於中土佛剎的藏經閣，平常並未開放觀覽，堂內典藏江戸時期畫家山口雪溪揮毫寫就的縱長三點九一、橫寬三點零三公公尺水墨「大涅槃圖」，每年逢二月十五日的「涅槃會」皆開放參覽。

註釋

1 中國佛教史記載法相唯識宗的開宗祖師有以玄奘大師者，亦有以窺基爲初祖者。

2 道昭入唐的參習歷程及歸返日本後的開法，唐一玄居士《日本佛教史料彙集》的記述略有別異：「玄奘告道昭曰：『經論文博，勞多功少。我有禪宗，汝可承此法傳於東土。』昭喜，修習，早得悟解。玄奘又指令見相州隆化寺慧滿禪師。

慧滿委曲開示，且付以《楞伽經》。業成，辭行於玄奘，玄奘以佛舍利及法相唯識的經論註疏付之。道昭歸日本，除於元興寺東南隅別開禪院外，兼弘法相宗，日本間唯識之旨自此始，行人之習禪亦自此始。」參氏撰：《學佛應世襟集》（高雄：財團法人休休文教基金會，2009），頁444。若如唐老師所記，筆者推斷道昭參習者屬達摩系如來禪，與後來日本禪宗承習之中唐至宋的祖師禪不同。

3 參唐·伽梵達摩譯：《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》，《新脩大正藏》第二十卷，頁108中。

4 隋唐樓閣式塔大抵是南北朝晚期形制的延續，除了少數例外，塔身多作正方形……唐代亭閣式塔在隋代奠定的基礎上繼續發展，除了方形塔外，尚有六角形塔及八角形塔的發現，有的塔頂還作重簷，塔剎還以蓮臺寶珠爲飾。參李育珉：《中國早期佛塔溯源》，《故宮學術季刊》第六卷第三期，1989年。

（待續）

道場以無事為興盛（三）

• 何世亮

五、誰家無明月清風

每一個人的家庭，不管是貧或富，隨時都可以欣賞到美麗的月亮，也可以感受到涼爽的清風，但是人們卻不知珍惜，都在追求一些外在的事物，這就是不快樂的根源。

從前有一位良寬禪師，他住在破陋的房子，但是他卻安於清貧的生活。有一天，一位小偷來偷東西，找來找去，找不到有價值的東西，恰好良寬禪師回來，看到可憐的小偷，就把衣服脫下來送給他，小偷驚嚇地跑走了。

良寬坐在破屋下，看著月亮，自言自語地說：「可惜我不能將月亮送給他。」

法頂禪師說：「現代人的不幸不是因為不夠，而是因為擁有太多，若是能將不夠填滿，必然會懂得感謝與滿足，然而擁有太多就不會產生感謝與滿足了。」

我們之所以不幸，並非因為擁有的太少，而是因為失去了心的溫暖，如果不想失去溫暖，就應該關愛左右鄰舍，不僅如此，還要懂得和動物、植物及所有活著的事物互相感應。

順著陽光的軌跡，我將石菖蒲和紫金牛的花盆搬移，用噴壺澆灑清水，注視著葉子和果實時，我的心也隨之溫暖起來。

偶而在半夜，因為咳嗽而醒來，看見皎潔的月光照在窗戶

之上，當我推開窗戶，看到月亮是白的，雪是白的，天地一片白的時候，我的心也爲之溫暖起來。

要懂得感謝，我們還活著沒有死去的事實，在這世界，無論何人何地都不會永恒的存在，活著的時候，應該要和其他的存在分享溫暖的心。

認爲自己幸福的人是幸福的，同樣地，認爲自己不幸的人，也是不幸的，幸與不幸絕非由外界所賦予，而是由自己創造、尋到的。」

六、本來無一物

南塔光湧禪師來參訪仰山慧寂禪師，仰山問他說：「你來做什麼？」

光湧回答說：「來拜見禪師。」

仰山說：「見到禪師了嗎？」

光湧答道：「見到了。」

仰山說：「我的樣子像不像一隻驢子？」

光湧說：「我看禪師的樣子也不像佛。」

仰山說：「那麼像什麼？」

光湧說：「若有所像，與驢何異。」

仰山驚歎地說：「我用這句話來考驗人的見地，已經有二十年了，沒有一個人是大徹大悟的，而今天你的回答真是凡聖兩忘，體露自己的本來面目，真是不簡單，你要好好珍重啊！」

禪的要點就是要我們捨棄分別心，達到本來無一物，才有真正的自由，所謂「非凡夫行，非聖賢行，是菩薩行。」但是人們在學法的過程中，又容易產生分別心，又造成了另一種煩惱。

黃檗禪師說：「如今但一切時中，行住坐臥，但學無心，亦不分別，亦無依倚，亦無住著，終日任運騰騰，如癡人相似，世人盡不識汝，你亦不用教人識，心如頑石，都無縫隙，一切法透汝心不入，如此始有少分相應。」

透得三界境過，名爲佛出世，不漏心相，名爲無漏智，不作人天業，不作地獄業，不起一切心，諸緣盡不生，即此身心是自由人。」

有一位秀才，住在寺中讀書，自認爲聰明，常與趙州禪師

辯論，有一天，他問禪師說：「佛陀慈悲，隨順衆生，不違衆生的願望，是不是呢！」

趙州禪師回答說：「是的！」

秀才又說：「我很想要禪師你手中的那根柱杖，是不是可以送給我呢？」

趙州禪師拒絕說：「不行！君子不奪人之所好。」

秀才說：「我不是君子。」

趙州說：「我也不是佛。」

佛法雖然講慈悲，但也必須有智慧，否則容易被小人利用。

洞山禪師問雲居禪師說：「我聽說思大和尚是日本人，而且還身為國王呢！這是真的嗎？」

雲居禪師說：「以思大和尚的爲人來看，他是一個連佛都不想做人，何況是人世間的國王呢！」

以禪的立場來看，連成佛的念頭也要捨棄，達到本來無一物，才能達到徹底的自由。

（待續）

何不將心來美容

· 雲庵

市面上整型美容醫院越來越普遍，可見世上愛美的人越來越多。每天照照鏡子，臉頰多一顆粉粒，腮邊跑出一片黑雀斑。昂貴化妝品，應有盡有，任你選擇。或者臉蛋不夠圓，然後削骨隆鼻補不足。都在臉上做功夫，不但浪費時間，越整越抹越易老。衣裳趕流行，汰舊換新潮，荷包越來越薄。

佛教徒何不走一條不同的道，快快將心來美容，每天拿一面止觀鏡照照，是不是多一點貪心勅，是不是多出一塊瞋心斑，是不是少了智慧肉不圓滿。是否也來汰舊換新潮，棄除五蓋貪瞋睡眠掉悔疑，五蓋纏綿心神，令心暗淡無光。給心穿上三學新衣裳，心就自然美美美。

表面上看不見心，然心醜或心美，它能表現於外表。不言這人一臉兇惡相，或言這人慈眉善目。相由心生，由心善美，然後溢於面目，這是自然美，非人工手術喔！六度勤勤行，三十七道品當脂粉，五分法身當香水，天上人間皆可聞。

十仙PK釋迦（七）

• 雲庵

第十位須跋陀羅梵志

須跋陀羅，曾刊在福田241期，〈第一與最後〉一文，曾說世

尊最後與外道論議的是須跋陀羅。為配合與這前九仙外道成十

仙PK釋尊，再登一次。

到底須跋陀羅提出了那些問題，世尊又是如何分析難題，令

初見世尊的須跋陀羅，真心歸順佛教僧團，作為世尊的最後弟

子。

須跋陀羅從遠地趕著來到拘尸那城見世尊最後一面，到底又

有那些急切疑問須待世尊的解決？令他剛見到世尊唯施問訊，

就急著說：瞿曇！我有問題，想請你老人家解疑，就隨我所問

重點回答我，可以嗎？

世尊心想，我早就等著你呢！否則我怎麼會請阿難老遠去通

知你：「如來於今中夜將入涅槃」的消息。有問題請便吧！我

會隨你意酬答。

一、討論業行

須跋陀羅雖得外道的非想處定，未捨憍慢，縱使是自己積久的

問題，亦要假藉其他外道諸說，為什麼？若有問得膚淺，亦不

失藏拙，面子作祟故。事實上，跋陀所問內容，很不完整。世

尊爲論題自他完整呈現，替外道論述充分補敘，使論旨更爲周延。故世尊假設與其他外道的論議，間接破斥須跋陀羅。

瞿曇！現今有諸沙門婆羅門等，爲其信衆作這樣的說法。一切衆生受苦樂報，都是因爲過去生所作的本業因緣。欲除苦報，就在今生修苦行，苦其身軀，就能夠消滅過去的本業。本業既盡，衆苦則滅，衆苦盡滅，即得涅槃。這樣的說法正確嗎？此說一切善惡果報，皆由本業，無現在因緣起業，是爲邪說。故佛以種種假設，對須跋陀言：

跋陀！聽你這麼說，真令人爲對這些修行人起憐愍心。可以的話，我會常往來於這些修行人所在，並客氣地請教他們：

「你們真有依苦其身軀，消除過去本業的說法嗎？」如果他們肯定地說：是的，我們確實主張這樣的理論。現實社會中的因果顛倒，眼看行惡行者，獲得財寶無量，優遊自在，得好生活。而平日守規矩修善業者，反而貧窮困苦，生活拮据。又有人爲生活奔波，勤苦勞碌，也很難於生活得到溫飽。而四肢不勤，放逸遊蕩者，財富卻滾滾而來。又有喜殺戮者，無病壽長。而慈心不殺的人，卻不成正比。

，不得長壽，反而中天。還有呀，那些淨修梵行者，精勤持戒，不見得都能得到解脫，也有不得解脫者。瞿曇！以此現量見證，能不說是一切衆生受苦樂報，皆是過去本業因緣嗎？

須跋陀羅與此等外道所執著者，是現在苦樂，盡是過去本業所致，與現在行爲無關，故受持投巖赴火等苦行，欲令盡苦。

世尊接著說：

須跋陀羅，我爲了導正這些人的不正思想，我須一層一層的撥開雲層，令彼等人見智慧日。我會再問道：

你們真實看見過去業行嗎？而過去所造的業又有多少？現在行苦行，身軀受磨，又能夠破多少業果？又怎麼知道苦行之後，已破除報苦或未破呢？

彼若答言：實是不知道。

須跋陀羅，我則爲他們舉一則譬喻，說什麼呢？譬如有人身被毒箭射中，家人趕緊請醫將箭拔出。毒箭拔已，身心安隱，如常生活。十年之後，是人對此中箭拔箭之事，猶了了分明。過去本業是何，汝等昏然不知，云何能知現在苦行，定能破壞過去業行？如果他們還要難言：

瞿曇！你也有說過去本業呀，何故獨不許我等說有過去本業？你自己經中也作如是說「若見有人豪貴自在，當知是人先世好施」，如是不名過去本業嗎？

我會如是回答：諸位仁者！你們是否認知現量與比量？現量是親見的事實，比量是推得的知識。於我佛法中，或有由因知果，或有從果推得比知前因。我佛法中說有過去業，有現在業。而汝教法則不是，唯說過去業，不說現在業。又汝教法唯強調修苦行斷苦果，不從方便斷業。比如說，基本上的人天法門，修十善業，進一步修戒修定修慧等智慧來斷惑業，了斷生死。我佛法中講求方便斷現在煩惱業因，不造新業，則諸業盡，諸業盡已，則得苦盡。故佛法說，煩惱盡已，業苦纔盡。汝等說業盡苦就盡，不說斷現在新業。所以我責斥汝等的教法錯誤。還有疑難嗎？彼等若承認不知斷苦方便，而言：

瞿曇！我實不知，這些理論，皆受業於吾師，非我等自有思想。

須跋！我就再問，汝等老師是誰？

彼若言：我師是富蘭那。

富蘭那是奴隸之子，內心懷有對上流社會的不滿，公然否定當時的社會道德，是倫理的懷疑者，為善為惡，不當具有相應之業根。

須跋陀羅！我會再對他們說：那麼汝等怎不把修行問題，一一諮問富蘭那。汝師若實言不知過去本業，汝等何以還要承受師教？若汝師說知道本業，汝等則再追問，下苦因緣，受中上苦不？中苦因緣，受下上苦不？上苦因緣，受中下苦不？汝師若言不是這樣，汝等還要再追問，大師云何說苦樂之報，唯過去業，非現在業呢？汝等必要再問，是現在苦，過去有嗎？若過去有，過去之業，都已盡了。若都盡了，云何復受今日之身。若過去無業，唯現在有，何以又言眾生受苦受樂，皆是過去本業？

問題必須釐清，邪見務必導正。此段實論業行因果。種何因得何果，種下品苦樂因，得下品苦樂果。種上品苦樂因，得上品苦樂果。而言種下品苦因緣，受中上品苦果，乃至種下品因得上品果，這是轉障問題，有過去本業，還要有現在業行因緣轉變宿命。你們外道知有轉障嗎？就是過去種的業因，由現在的善惡業緣，果報可轉輕轉重，今必須使跋陀與外道等無益苦

行者，知道什麼是斷苦的真正修行，故世尊不厭其煩，一再重覆闡明此一問題。世尊說：

諸位仁者，若知現在苦行，能壞過去業。現在苦行，復用何行來破。如其不破現在苦，苦即是常。苦若是常，云何說言修苦行能夠解脫苦報。若更有其他修行，能壞苦行。若過去有苦，應與業俱盡，云何還有苦報延續到今世？

諸位仁者，如是苦行，能令樂業受苦報嗎？或因苦行能令苦業受樂報嗎？或因苦行能令無苦無樂業作不受果嗎？乃至苦行能令定報作無報嗎？或無報作決定報嗎？

彼若回答：瞿曇，不可能壞，不可能轉。

須跋陀羅，我會順著彼等答意，繼續對他們說：

諸位仁者，既不能壞，又不能轉，什麼因緣受是苦行。仁者當知，定有過去業，現在因緣，以我的證悟所知，因煩惱生業，因業受苦樂報，此即是惑業苦的因果關係。一切衆生，有過去業，有現在因。例如衆生雖有過去壽業，要依賴現在飲食因緣。要斷現在苦，須斷惑業因，不是嗎？諸有智者，以譬喻得解。譬喻如有人爲王除去怨賊，以是因緣，獲得很多財寶，因是財寶，受現在樂。如是之人現

作樂因，現受樂報。反過來說，若有人殺王愛子，以是因緣，喪失身命。如是之人，現作苦因，現受苦報。一切衆生，不必盡因過去本業，受苦樂報。

苦行，盛行於印度，近於自虐自毀慘酷行爲，無益有情生命。是極須破除，故世尊不憚辨解，是具有深意的。

二、論解脫義

苦行邪見，堅執外道，根深蒂固，故須從多方面破斥。再以外道邪言，苦行能得解脫，世尊必須再論解脫義。必欲令須跋陀羅轉邪歸正。

諸位仁者，若以斷業因緣力故，得解脫者，縱是一切聖人，亦不得解脫。何以故？一切衆生過去業行廣多，無有始終，若以苦行受之無盡，則無解脫道理。是故我說唯修聖道。是道能遮無始終業，故得解脫。若受苦行便能得道，一切畜生悉應得道。是故欲斷業苦，先當調伏其心，而非調伏其身。以是因緣，我經中說，斫伐此林，莫斫伐樹。何以故？從林生怖，不從樹生。

林多而樹少，四陰譬林，色陰譬樹。怖從心生，不從色起，心是罪業淵藪故。世尊教導弟子的解脫道行，除了外表的持戒

道行，更重視於精神方面的修養。修道目的在於解脫，解脫有所謂心解脫，與慧解脫。由於人皆有執著，所以要釋放其執著之心，能使安住在無礙的世界，這就是攝心功夫。是故說修道必先調伏其心。四禪、四定、四無量三種三昧是攝心方法。

聽了世尊假設與富蘭那弟子的論述，責斥彼等對業行、苦行的錯誤方向，須跋陀羅以為有所領悟，其實須跋陀羅活到一百二十歲，聰明多智，遍讀一切經書，早就證得非想非非想定的五通仙人，但誤以為非想定即是涅槃，自認早已調伏其心，故對世尊表白見地：

世尊！我已先調伏心了。

須跋陀羅！你是怎麼先調心的？

世尊！我先思惟，欲界是無常無樂無淨，觀色（指色界）即是常樂我淨。作是觀已，欲界結斷，獲得色界處。是故名爲

先調伏心。

次復觀色，色是無常，如癰如瘡如毒如箭，見無色界常，清淨寂靜。如是觀已，色界結盡，得無色界處，是爲先調伏心。

次復觀想，即是無常，如癰瘡毒箭。如是觀已，獲得非想

非非想處。是非想非非想，即一切智，寂然清淨，無有墮墜，常恒不變，是故我能調伏其心。

此外道所觀，不外觀欲界苦粗障，上界止妙離，作厭下欣上六行觀。佛弟子作觀爲八行，觀身受心法，無常苦無我不淨。如癰如瘡如毒如箭。須跋陀羅自述調心歷程。先觀欲界身無常無樂無淨，如癰如瘡如毒如箭。再觀色界是常樂我淨。須跋陀羅雖亦作八觀，但少作「無我」一觀，「有我」想故。

須跋陀羅因觀欲界苦粗障，欣上界止妙離，離欲界感受，而與色界觀想和感受相應。此色界處，富於觀智。復又觀色界處，如癰如瘡如毒如箭，而獲得無色界禪定。此四空定，傾向於止，是外道的最高境界。如此境界，真的無有墮墜，常恒不變嗎？如果是的，則世尊不會再度破斥須跋陀羅。唯有證入滅受想定，獲阿羅漢果者，方證涅槃。世尊說：

須跋陀羅！你獲非想處，就認爲心已調伏，是嗎！汝今所得非想非非想定，祇無粗想，還存細想，猶名爲想。涅槃無想，汝云何言獲得涅槃？汝已先能呵責粗想，云何還愛著細想，不知呵責。如是非想非非想處，故名爲想，如癰如瘡如毒如箭，汝不知厭離。須跋陀羅，汝師鬱頭藍弗，

利根聰明。尚不能斷如是非想非想處，受於惡身，況其他人。

大論卷十七，詳細記載鬱頭藍弗得非想處，壽盡又墮狸身始末：鬱陀羅伽仙人，得五神通，日日飛到國王宮中受食。王夫人依其國法，行儀頭面接足禮。夫人手觸其足，即失神通。鬱頭藍弗爽然自知，從王求車，乘駕出宮。還其本處，入林樹間。更求五通。一心專至，垂當得時，樹上有鳥急鳴，以亂其心。乃捨林樹至水邊求定，復聞魚鬥動水之聲，又擾亂道心。鬱頭藍弗求禪不得，瞋恚詛呪，我當盡殺魚鳥。久後，思惟得定，生非有想非無想處。於彼壽盡，下生作飛狸，殺諸魚鳥，作無量罪，墮三惡道。

天上享樂，會歸敗壞，壽盡魂魄，墮落三途。是故佛語須跋陀羅，汝師鬱頭藍弗，利根聰明，能伏煩惱，至於非非想處，命終還作畜生道中飛狸之身，況復餘者。故知未證聖果已還，皆應流轉，備經惡趣。跋陀問：

世尊！云何能斷一切諸有，不再生死輪迴？

須跋陀羅！若觀實相，是人能斷一切諸有。

世尊！云何名為實相？

須跋陀羅！無相之相名為實相。

世尊！云何名為無相之相？

須跋陀羅！一切法無自相他相，及自他相，無無因相。四句推求不可得相。

無作相無受相，無作者相無受者相，無法非法相。無男女相。乃至無菩提相，無得菩提者相，無業相無業主相。無煩惱相無煩惱主相。如是等相，隨所滅處，以空遣除實有，名真實相。實相亦名法界，亦名畢竟智，亦名第一義諦，亦名第一義空。

論辨會場，除了須跋陀羅證阿羅漢果，諸位菩薩等皆得實相法益。

那一夜，是二月十五，明月高懸，清風習習，一位垂當圓寂的老人，猶作師子聲吼，師吼一震，降伏了憍慢仙人，須跋陀羅捨邪歸正，作為世尊最後弟子。噫！佛門隨時開，有緣自然來。（取意自大經三十六）

十位仙人外道，輪翻挑戰釋尊。釋尊既具四無所畏及四無礙辯，雷抬主豈會被駁倒。反之，將十人一一折伏，一一自願出家，一一得道證果。

此文之前即云非所作，是敘述排列。野人獻芹，請笑納之。

（全文完）

精進與懈怠—— 山頂上與山腳下的差別

· 道 益 ·

今日早課，剛好誦到《法華經·藥草喻品》：「雖一地所生，一雨所潤，而諸草木，各有差別。」世尊，以一法平等施於衆生，而衆生根器有高下之別，接受佛法的程度有差異。

當早課誦到：「無數千萬億種衆生，來至佛所而聽法。如來於時，觀是衆生諸根利鈍，精進懈怠，隨其所堪而爲說法，種種無量，皆令歡喜，快得善利。」衆生的因緣，有利根者、有頑鈍者，有勇猛精進者、有懶惰懈怠不上進者。而末學所悟，正是這句，精進懈怠，才是一個人成就與否的重點。衆生雖有根器的差別，但是最後所成就的，應該是在精進與懈怠的不同。人聰明，不知用功，也無法成就大業。人雖然沒有利根器，只要肯上進用功學習，終能有所成就。

經云：「懈怠黑雲，覆諸明慧，吞滅功德，增長不善。懈怠之人，初雖小樂，後則大苦。」一個人能成就達到理想，精進是必須的。惟有不屈不撓的精進，才能爬到山頂。有人站在山腳下，有人站在山頂上。在山腳下等待的不用羨慕站在山頂者，因為你沒看到他從山腳下走到山頂所付出的努力。

我們仰慕聖人，而聖人是如何的努力，才能成爲大家景仰的對象。人爲何被輕視，被人看不起，請你不要生怨恨，而是要檢討爲何被人歧視，自己有認真用功過嗎？自己有能力精進學習了嗎？騎單車的人，不要羨慕開車的人，因為他有能力而你沒有。懶惰、好逸惡勞，只想坐享其成，不耕耘而妄想收穫，絕對沒有不播種而有收成的。

一〇九年五月份會務報導

(會訊第465期)

捐款芳名錄

(總計 叁萬柒仟壹佰元整)

叁仟元：劉鎮誠

壹仟伍佰元：顏高龍

壹仟元：蘇蕙珍 鄭桂嬪 陳美智 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 林枝章

吳燕靜

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 邱治民

貳佰元：王建宗 林融唯 林敏惠 林柏勳

陳清瑞 吳幸娟 吳惠蘭 吳盈進

侯坤隆 侯坤成 侯鈴朱 侯舜嫻

蕭依慧 阮陳豐子 蘇美金 董宸姁

壹佰元：王延銘 王昱絜 王建勳 王奕鈞

王惠民 王建民 王怡靜 王人璋

王嘉榮 王鈺宸 王慶安 王筱晴

方秀娟 李白彩娥 李淑珍 李眞業

李王美枝 李銘華 李銘豐 李月資

林依薇 林愷玄 林貴難 林昭賢

許瑜璇 許富程 許一中 許寶玉

許福安 許松育 楊子磊 楊惠如

楊水和 楊秋子 黃怡禎 黃怡瑄

黃志揚 黃志新 黃惠伶 黃瀚廷

黃晨澈 黃宥穎 黃怡錦 黃健展

109年5月份收支明細表			
收 入	上月結存	\$579,970	90
	本月收入	\$ 37,100	00
	收入總計	\$617,070	90
支 出	教育文化支出		
	福田雜誌第407期印刷費用	13,300	00
	福田雜誌封面(4期份)	13,600	00
	福田雜誌郵寄費用	3,240	00
	劃撥代金手續費	50	00
	供養法師(他寺)	3,000	00
	濟助支出		
	劉 ○ 溫	2,000	00
	黃 ○ 健	2,000	00
	葉 ○ 華	2,000	00
	黃 ○ 勇	2,000	00
	劉 ○ 陞	2,000	00
	許 ○ 和	2,000	00
	許 ○ 笑	2,000	00
	李 ○ 興	2,000	00
	王 ○ 吉	3,000	00
	龔 ○ 文	3,000	00
	支出總計	\$ 55,190	00
	本月合計	\$561,880	90
	收支比較	148.8 %	

會長：顏高龍
副會長：孫申娥

湛然寺福田功德會



5月份救濟事蹟

1. 本月固定幫助戶：劉○陞先生、劉○溫先生、葉○華女士、黃○勇先生、黃○健先生、許○和先生、許○笑女士、李○興先生，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 •

■ 中華民國一〇九年六月十五日出版
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