

福田



佛教以無事為興盛

190



佛教月誌

陰曆二月十九，恭逢觀音大士聖誕，各寺院皆舉行紀念讚誦法會。

春季各寺院亦多禮拜梁皇懺。緣此懺乃佛教道德哲學精粹。

各佛學院所招生者計淨律、元亨、弘誓、假日、華嚴專宗、圓光、福嚴、法鼓山、淨覺、法光、壹同、中華（台北）、慈光、台南女眾等。

近期舉行佛七者：汐止佛教蓮社、德林念佛寺、甘露寺、吉祥寺、義德寺、古嚴寺。

近期舉行禪七者，台南縣龍山寺。

近期舉行研討會者：印順導師思想之理論與實踐學術研討會、

台灣當代佛教發展研討會。

近期共修者：四念處禪修、觀音禪二、阿含解脫道次第等。

佛書流通：籌印乾隆藏、西藏藏、大正藏光碟、中阿含經、西藏醫學藝術、佛學與科學、中國文化佛像專輯、佛教史蹟巡禮。

馬來西亞檳城三慧講堂退居開山住持竺摩老和尚，已於2月4日下午圓寂於三慧講堂。享年九十歲。

本期目錄

封面：紅瑪瑙念珠 大明攝

1 ● 佛教月誌

2 ● 鉤餌……………三五

3 ● 境妙究竟(一)……………沈海嫻

11 ● 天台智顗的淨土教——般舟三昧教學的完成與晚年之苦悶……………安藤俊雄著 依 觀譯

15 ● 日據時期臺灣佛教的長期教派性格與戰後的轉型……………江燦騰

18 ● 敦煌寫本文軌著《因明入正理論疏》……………武邑尚邦著 依 觀譯

23 ● 走過學佛之路(四)……………何世亮

27 ● 生死自在的洞山良价禪師……………覺 蓮

30 ● 景印《因明論疏瑞源記》附敘……………三五

31 ● 石趙名尼安令首……………洪丕謨

33 ● 九十一年三月份會務報告

封底：舊日(一)

鉤餌

三五

在止觀非行非坐三昧，以隨自意歷諸惡事。惡事即諸蔽，概指慳貪、犯戒、瞋怠、嗜酒等，具言六蔽。面對衆蔽惡，若能熟巧辨證，積極修觀，終能跳脫。資成破蔽成善，不會長困於衰運。如何「行於非道，通達佛道」，取喻衆蔽如魚，觀如鉤餌，「若無魚者，鉤餌無用。」「不入煩惱海，不得無上智寶。」（大正38—684上）意謂，若無蔽惡存在，觀法無着力點。再者，確立觀法基本，認定善惡分界線是可移動。善惡二概念畫分，寬嚴非一。若將分界線無限上提，畫在「惟圓爲善」，則如大經四倒品：「自是之前，我等悉名邪見之人。」（大正12—648上）若以相待絕待畫分，相待善惡則是：「善順實相爲道，背實相名非道。」絕待善惡則爲「若達諸惡非惡，皆是實相」。（湛本17中）絕待稱名，但可移動畫分線：「若於佛道生著，不消甘露，道成非道。」（頁17中）

如何運用觀法轉蔽成善，觀即觀察，法即方法。觀察方法功在嚴密，思惟推論過程功在辨證。蓋推論系統，有形式辨證兩

式。若遵形式邏輯，勢陷扞格。止觀引諸法無行經偈云：

「貪欲是涅槃，悲癡亦如是。」

如此三事中，有無量佛道。」（大正15—759下）

又引淨名佛道品：「行於非道，是爲通達佛道。」經中接着例舉：其一「行五無間而無惱恚」，其三其十七，乃至其三十一「現於涅槃而不斷生死」。（大正14—549上）

此中非道與佛道，屬矛盾概念，貪欲生死與涅槃是反對（相對）概念。將矛盾與反對概念，如何過渡，由蔽惡移向菩提相，遵循辨證，原則在金光明玄所列十法逆順，兩番生起。若從蔽惡爲起點進行：

「一切衆生無不具於十二因緣，三道迷惑，翻惑生解，即成三識。」↓

從識立因，即成三佛性↓ 從因起智，即成三般若↓

從智起行，即成三菩提↓ 從行進趣，即成三大乘↓

乘辦智德，即成三身↓ 身辦斷德，即成三涅槃↓

涅槃辦恩德，利物成三寶↓ 究竟寂滅，入於三德，即成秘密藏也。」（湛本頁13）

此中生解、立因、起智、起行、進趣、智德、斷德、恩德、寂滅，做爲「惟圓爲善」鉤餌。

由三道曲達三德，轉換雖具形式，內容須有辨證邏輯訓練爲有功。若無此辨證邏輯歷煉，或僅文藝描寫，或不着邊際懸談，或模糊語句，勢難奏効。

境妙究竟（一）

• 沈海嬾

從《妙法蓮華經玄義》中 看天台智顗對真理的論述

內容提要：佛教中有關真理的教義至關重要。智者認為，

一個人對某類真理的認識導致其求證此類真理的實踐，而其對

真理的證悟程度決定了其修行的果位。本文擬從《妙法蓮華經

玄義》着手來探討智者對真理有系統的闡述。在智者看來，真

理是諸佛之所師。追求自身對真理的證悟即是自行。追求不單

是自證佛果，而且還須救度衆生皆成佛道即化他。而上求佛果

與下化衆生是不可分的，成佛的過程正是在化他的實踐中才得

以完成。自覺和覺他即是成佛之因和證佛之果，與對真理的證

悟密不可分。基於證悟真理為成佛的關鍵，故智者在「境妙」

這部分對真理作了淋漓盡致的討論，建立了其嚴密的真理體系。

關鍵詞：境妙 中道實相 佛因佛果

引言

在智者大師的佛學體系裏，將佛陀之說教皆歸為圍繞着成佛之因果。在其著作《妙法蓮華經玄義》中對《法華經》的詮釋裏，智者提出了述¹。中十妙（即境妙、智妙、行妙、位妙、三法妙、神通妙、感應妙、說法妙、眷屬妙、功德利益妙）的理論，用以闡揚作為佛教宗旨的成佛之因果。佛因指佛精進修行，旨在證悟成佛之自行；佛果為成佛之果及成佛後教化衆生皆成佛道之化他。智者將十妙中的前五妙定為佛因，由此而展示通過個人努力證悟成佛的過程。智者又將十妙中的後五妙定

爲佛果，因此而展示佛陀教化衆生之過程。

在這一佛教宗旨上，智者展開了他的佛學體系，以對真理的證悟爲獲得解脫的必經之途。故智者以真理爲整個佛教的基石，智者對境妙的論述即是其對真理的全面闡述。智者的論述²包括兩個方面，一是有關真理本身的定義，二是關於對真理的證悟。因爲真理是客觀現實，而對真理的證悟則與個人的主觀心念有關。

智者對十如是、三諦及一諦的闡述是對真理本身的定義。對智者來說，一諦即實相的同義詞。也就是說，一切法之蘊涵的客觀現實即是實相，此一實相即包括境妙裡面所有真理的種類。因爲智者之三諦（空、假、中）說所描寫的正是實相的三個方面。實相同時是即空、即假、即中。也就是說，諸法虛幻無我，故空；皆暫時存在並有名字，故假。現實是即空即假，此爲中道觀。智者之十如是（如是相、性、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟等）說則從十個方面描寫了實相的特色。

準確地給真理本身定義決定了對真理證悟程度的高低不同，因此程度之不同而使智者有關四教的判教體系³有了合理的解說。在智者藏、通、別、圓的四教理論中，以圓教之對真理的認知最爲優越，因此，圓教即呈現了實相的原貌。另一方面

，從個人修行漸進的角度來說，藏、通、別三教雖然對真理的認知相對圓教而言要低下，但仍然是必要的，因爲它們分別代表了對真理的認知的不同階段。如此，四教的判教體系不單是評判對真理的不同程度的認知的標準，而且也代表了宗教修行的漸進歷程，揭示了由四教所代表的四種修行果位。

智者對於修行果位的區別旨在揭示根據四教所判定的四種證悟。通過對這四種證悟之粗和妙的評判，圓教修行所得的證悟最爲無上，此乃佛陀所悟之境也。所以，智者區分果位的最終目的是爲了強調佛的無上正等正覺乃是衆生所應追求的目標。

那末，爲什麼成佛最爲無上，其意義究竟何在呢？智者以爲，圓教所追求的成佛之目標是爲了所有衆生的解脫，而非如其他藏、通、別三教，只適合某類根機的衆生。爲何成佛爲普遍的真理呢？智者以爲，佛性是衆生成佛的依據。既然衆生皆具佛性，一切衆生皆有成佛的可能。故成佛才具普遍性，以此唯一的目標，而達成令衆生普遍的覺悟和解脫。就成佛的意義而言，智者認爲，令衆生普遍的覺悟和解脫乃是大乘佛教的精神，是菩薩濟世度人的永無止境的動力。自度和度人兩者結合才使得成佛具有了極其重要的意義。

讓我們不妨來看一看智者在《妙法蓮華經玄義》中對「境

妙」這一主題所作的論述，以使我們把握其真理理論，因為本文本身即是智者真理體系的具體展現。

智顗對真理的論述

智者對真理的論述分兩大部分，一是「廣釋諸境」，二是「論諸境同異」。第一部分旨在呈現佛教真理說的全貌。智者將真理總結為六大類（十如境、十二因緣境、四諦境、二諦境、三諦境、一諦境），每一類真理都有四種不同的認知程度，與四教相吻合。這是智者用四教義貫穿全體、對真理加以系統化的努力。對於修習四教的不同行者來說，他們對佛陀說教的理解也是不同的。而這些認知的不同正代表了修行的歷程，從藏教對真理的初步認知，逐漸進升為通教對真理的認知，再進而為別教對真理的認知，最終是圓教對真理的終極認知。如此，智者建立了他自己的全面的佛教真理觀。通過將六類真理的每一類都劃分為四種，使這六個種類的真理都具有了同等重要的意義，皆能令眾生獲得解脫。第二部分旨在揭示，儘管真理本身可以呈現為不同的種類，但這些種類只是實相付諸於語言的具體展現而已，因此，這些種類之間是可以相互和合的。

一、廣釋諸境（上）

讓我們先來看智者論述真理的第一大部分。其所論述的第

一個種類的真理為十如是境。⁴ 智者認為此十如是描述了實相的特徵，若以三種讀法來讀，即表達了空、假、中三諦。若強調現實世界空性如如的特徵，則讀為如是相、性、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟等，表達空諦；若強調現實世界多樣化假性的特徵，則讀為相如是、性如是、體如是、力如是、作如是、因如是、緣如是、果如是、報如是、本末究竟如是等，表達假諦；若強調現實世界即空即假的中道的特徵，「是」這個字能恰當地表達不偏不倚而無分別相的中道精神，故讀為是相如，是性如，是體如，是力如，是作如，是因如，是緣如，是果如，是報如，以及是本末究竟如等，表達中道諦。⁵

智者強調，三諦之間的分別只是方便之說，其實，他們之間是互相包含的。也就是說，一空一切空，連假諦和中諦亦只是空無而已，因為諸法皆虛幻不實；一假一切假，連空諦和中諦亦只是假有而已，因為諸法皆有名字，並暫時存在；一中一切中，連空諦和假諦亦只是中道而已，因為諸法皆即空、即假。實相是唯一的現實：即空、即假、即中。

智者的十如是理論是與十法界緊密相關的。十法界，前六法界為六道，後四法界為四聖。每一法界皆具十如是。既然十如是代表了實相，而十如是又與十法界關聯，這就表明實相乃

包括上至四聖，下至六道的宇宙衆生。基於此點，智者認為實相由權、實組成。從地獄界到菩薩界是權，佛界是實。此權實二智既是兩面，又是一體，皆是實相故，非言語所能形容，被智者稱之為「不可思議」。⁶

由於十如是與十法界相關，又直接描寫實相，故智者以為，其定義有通、別之分。具有普遍性的定義是實相的通義，具有個別性的定義是實相的別義。一方面，就實相的通義而言，如是相是外在的形態；⁷如是性是內在的本性；⁸如是體是本體；⁹如是力是功能；¹⁰如是作是構造；¹¹如是因可導致相同的果（稱為習因或同類因）；¹²如是緣是助因；¹³如是果由相同的因而來（稱為習果或等流果）；¹⁴如是報由果而來（稱為報果或異熟果）；¹⁵如是本末究竟等意為最初的如是相與最後的如是報在終極意義上來說是平等一如的。¹⁶

另一方面，就實相的別義而言，十如是的定義因十法界的不同而有差別。地獄、餓鬼、畜生及阿修羅這四個法界被智者界定為四惡趣，十如是的定義因此而與黑業和惡關聯。人、天二法界被智者界定為善，與白業相關。聲聞緣覺即二乘，二乘法界聲聞、緣覺斷三界見、思惑¹⁷而得無漏的果位相關。菩薩這一法界有三種不同的定義。第一種定義根據三藏教中菩薩行

六度（布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若）而得三十四心斷結的果位來界定；第二種定義根據通教中菩薩得無漏的果位來界定；第三種定義根據別教中菩薩修中道、行次第觀的果位來界定。最後，佛法界則根據佛所證之無上菩提來界定。¹⁹通過將十如是聯系十法界來論述，智者得以確定佛法界十如是的崇高地位，確立佛法界乃是實相的具體代表。

智者論述的第二個種類的真理是十二因緣境。智者認為，因為藏、通、別、圓四教的行者對這一真理認知程度上的不同，而有四種十二因緣，即思議生滅十二因緣、思議不生不滅十二因緣、不思議生滅十二因緣以及不思議不生不滅十二因緣。智者稱第一和第二種對十二因緣的理解為「界內法」，²⁰分別適合三藏鈍根和通教利根之人。第三和第四種對十二因緣的理解為「界外法」，分別適合別教鈍、利根之人以及圓教利根之人。三藏人所理解的是界內十二因緣。無明是六道輪回之因，因此無明而有行、識等諸因緣，諸法緣起而緣生，生而復滅，滅而復生、周而復始，輪回無盡，故稱「思議生滅十二因緣」。²¹

通教人所理解的亦是界內十二因緣。十二因緣皆虛幻不實，無明是幻乃至老死亦是幻。既然諸法皆幻，也就沒有所謂的

生。諸法即不生，也就沒有什麼所謂的滅，故稱「思議不生不滅十二因緣」。

別教人所理解的是界外十二因緣，即無明之心與行作緣生起諸法，諸法因緣生，因緣滅，皆源自此無明之心也。不思議生滅具體指二乘人之不可思議變易生死，有別於凡夫的分段生死。故稱「不思議生滅十二因緣」。

圓教人所理解的界外十二因緣體現了即事顯理的思維方式，事理相即相融，渾然一體。具體說，十二因緣即是佛性。智者將佛性分爲三種：正因佛性²²、了因佛性²³以及緣因佛性²⁴。此三因佛性是成佛的依據，而其顯現就是成佛之果，爲法身、解脫和菩提三德。第一，無明、愛、取三支爲煩惱道。因爲無明是過去之因，愛、取是現在之因，此過去與現在之因導致現在與未來之生，生滅輪迴是煩惱。然而，若即事顯理，煩惱即菩提。因爲煩惱是行者精進修行的動力，因修行而獲得菩提，因獲得菩提而無復煩惱，清淨寂然，此境界就是了因佛性。其次，行和有二支是業道。因爲無此二支爲緣，亦無業之緣生，故是業道。然而，業道即解脫。這是因爲，業道使衆生輪迴不休，此永無休止的輪迴促使行者要了生脫死，以求得到解脫，而解脫自在的境界就是緣因佛性。再其次，識、名色、六入

、觸、受、生、老死七支是苦道，苦道即法身。這時因爲，苦道與法身的區別只是心之產物而已。無心之作用，則無所謂苦道與法身的區別。從這個意義上來說，兩者相即。而法身就是無苦無樂，不生不死。此境界爲樂和常，爲正因佛性的特徵。既然圓教所理解的十二因緣在智者看來「無非佛性，並是常、樂、我、淨」，²⁵故名不思議不生不滅十二因緣。四種四諦的表解如下：

思議生滅十二因緣——界內法——三藏鈍根

思議不生不滅十二因緣——界內法——通教利根

不思議生滅十二因緣——界外法——別教鈍、利根

不思議不生不滅十二因緣——界外法——圓教利根

在智者的理論體系中，上述四種十二因緣顯然是有高下之分的。比較而言，四教人對十二因緣的認知程度由淺入深，至圓教而達登峰造極的地步。故智者判屬藏、通、別三教的十二因緣爲粗，屬圓教的十二因緣爲妙。²⁶通過這樣的判別，圓教就無可辯駁地被推立爲對實相最究竟的認知。在極力推崇圓教的同時，智者亦並不排斥其他三教。他主張，實相本身即是由權（粗）和實（妙）組成的。智者判粗妙的目的乃在於融合四教之間的差別。因爲只有承認四教皆具價值，才能普度不同根

機的衆生。智者的立論是，無論粗、妙，皆是佛說。從開權顯實，引領衆生皆成佛道的意義上來說，粗即是妙，藏、通、別三教皆是通向成佛之路的階梯。這種粗、妙圓融、皆妙無粗的立論被智者稱為「開粗顯妙」或「開權顯實」。若聯繫經典來看，智者將《法華經》作為佛的最後說教，強調其崇高的地位。因為只有在《法華經》裏，佛陀才清楚地揭示了開權顯實、皆妙無粗的實相眞諦。權是方便，爲了顯實；實唯有借着權才得以顯現。故權中含實，實由權顯，權實相即而不離。據此，《法華經》卓卓然代表了實相，並成爲圓教的同義詞。

智者論述的第三個種類的眞理是四諦境。²⁷ 按照智者的判教體系，有四種四諦，即生滅、無生滅、無量以及無作四諦，分別屬於藏、通、別、圓四教。²⁸ 四教人對四諦的不同理解是由其對眞諦和中道的認知方式所致。對三藏人和通教人來說，他們所追求的是空的眞諦，但方式不同。三藏人入空的方式是「析法」。諸法實有，只有通過拆析諸法直至一無所有才能得出諸法皆空的結論。智者稱之爲「迷眞重」。其對四諦的理解就是，集諦（因緣和合導致生死之苦）和道諦（滅苦之道）是因，苦諦（集之果）和滅諦（滅除生死之苦）是果。故稱生滅四諦。通教人入空的方式是「體法」。諸法本空，不須滅除以

後才空。智者稱之爲「迷眞輕」。其對四諦的理解就是，「苦無逼迫相，集無和合相，道不二相，滅無生相。」²⁹ 故稱無生滅四諦。別教人與圓教人認爲只看到事物空的一面而忽略了其假有的一面是有偏頗的。這種即認識到事物的空性又認識到其假有的觀點就是中道。智者認爲別教人對中道的認識與圓教人相比是不夠的，因爲別教人尚未認識到空和假的相即相融，故是「迷中重」。其對世界上的萬事萬物只看到森羅萬象的一面，而不知相即一體的實相，故其對四諦的理解是，苦、集、滅、道均有無量相。圓教人對中道的認知最爲究竟，即事而中，諸法一體，故「迷中輕」。³⁰ 也就是說，若行者不曉萬事萬物皆包含了中道實相，那麼，「菩提是煩惱，名集諦。涅槃生死，名苦諦。」³¹ 若行者通達中道之理，那麼，「煩惱即菩提，名道諦。生死即涅槃，名滅諦。」³² 既然圓教行者對四諦的證悟只是觀念上的轉變，並沒有故意造作，故稱無作四諦。四種四諦的表解如下：

生滅四諦	——	迷眞重	——	三藏教二乘
無生滅四諦	——	迷眞輕	——	通教人
無量四諦	——	迷中重	——	別教菩薩
無作四諦	——	迷中輕	——	圓教菩薩

通過對上述四種四諦的論述，智者根據教、行、證三者融不融來判屬藏、通、別三教的四諦為粗，屬圓教的無作四諦為妙。智者認為，四教的每一教都由教、行、證三個方面組成。而藏、通、別三教的教、行、證不融或未融，故粗；圓教的教、行、證俱融，則妙。³³ 如此，由《法華經》所代表的圓教被確定為佛之最後的說教，最為圓融。雖然在對四諦的認知程度上，四教有粗、妙之分，但智者分別粗妙的目的卻在於揭示《法華經》普度眾生的宗旨。佛說聲聞、緣覺、菩薩三乘旨在揭示一佛乘，三乘均蘊涵了佛陀令眾生普成佛道的宗旨。經如此決了入妙，四種四諦已無粗、妙之分，皆是不可說、不可說了。

註釋

1. 智者將《法華經》分為迹和本兩部分。前半部分為迹門，後半部分為本門。迹門指佛本生中的種種故事以及佛在菩提樹下證悟成佛、大轉法輪教化眾生的事迹。本門指佛久遠之前就已修證成佛的事實。迹門中的釋迦牟尼佛正是本門之古佛的應化身。

2. 有關智者真理觀的討論，亦請參見吳汝鈞《天台宗的真理觀》，《諦觀》第82期，1995，第20至44頁。

3. 智者的判教體系由三方面組成。一是關於佛說法的方式，即

頓、漸、秘密、不定。二是關於佛說法的時間，即五個時期，謂華嚴時、鹿苑時、方等時、般若時以及法華涅槃時。三是關於佛說法的教儀，即藏、通、別、圓四教儀。藏教指小乘教，是佛為聲聞、緣覺所說之法。通教包括小乘佛教以及初級大乘的教義，是佛為聲聞、緣覺和鈍根菩薩三乘人所說之法。別教之無量的教義只適合大乘利根菩薩。圓教之事理圓融的中道實相的教義對最上利根菩薩，亦是佛為三乘人而說，旨在開權顯實，會三歸一。有關智者判教體系的研究，請參見吳汝鈞《天台宗的判教理論》，《諦觀》第82期，1995，第2至19頁。楊惠南：《智顗的五時八教判》，《正觀》第3期，1997，第7至93頁。

4. 十如是之名取自《法華經》，《大正藏》第9卷，第5頁下。
5. 見《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》第33卷，第693頁中。
6. 「然此權實不可思議，乃是三世諸佛二智之境。」見《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》第33卷，第693頁下。
7. 「相以據外，覽而可別，名為相。」同上，第694頁上。
8. 「性以據內，自分不改，名為性。」同上，第694頁上。
9. 「主質名為體。」同上。
10. 「功能為力。」同上。

11. 「構造爲作。」同上。

12. 「習因爲因。」同上。

13. 「助因爲緣。」同上。

14. 「習果爲果。」同上。

15. 「報果爲報。」同上。

16. 「初相爲本，後報爲末，所歸趣處爲究竟等。」同上。

17. 智者將一切煩惱妄惑歸結爲三類：見思惑、塵沙惑以及無明惑。見惑指身見、邊見等邪分別道理而起之見。思惑指貪、瞋、痴等對世間事物的顛倒之思。斷此見、思惑即離三界，爲聲聞、緣覺之涅槃境界。

18. 三十四心包括八忍、八智、九無礙以及九解脫道。八忍、八智是於欲界和上二界（即色、無色界）四諦之理忍可印證之智也。忍可印證欲界之四諦謂之四法忍。忍可印證色、無色界之四諦謂之四類忍。以此八忍正斷三界之見惑。既斷見惑已，而觀照明了，則爲八智。忍是智之因，智是忍之果。見丁福保：《佛學大辭典》，第65頁。九無礙、九解脫道指正斷三界九地之思惑而得解脫。因每一地分九品斷之，每斷一品，就有無礙、解脫道。故每一地有九無礙、九解脫。見丁福保：《佛學大辭典》，第88頁。

19 參見《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》第33卷，第694頁

上至第696頁上。

20. 界內指欲界、色界及無色界三界之內。

21. 參見《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》第33卷，第698頁下。

22. 指衆生本具的實相真理。

23. 指衆生本具的獲得證悟實相智慧的能力。

24. 指衆生潛在的積功累德的能力，能使衆生本具的實相真理得到顯現，而成就佛果。

25. 《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》第33卷，第700頁上。

26. 參見同上，第700頁中。

27. 四諦是佛初轉法輪時所說之苦、集、滅、道。

28. 四種四諦義雖然出自《涅槃經·聖行品》（《大正藏》第12卷，第672頁），但其與四教相關聯，則是智者的創造。

29. 《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》第33卷，第701頁上。

30. 「迷中輕」是說，因爲中道之真諦是借助於語言來表達的，而真理是絕言冥會，非語言所能形容的，故仍然存在著缺陷。

31. 同上，第701頁中。

32. 同上。

33. 《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》第33卷，第701頁下。

（待續）

天台智顗的淨土教

般舟三昧教學的完成與晚年之苦悶

天台思想史 第二章（二）

安藤俊雄 著
依 觀 譯

三、在四種三昧中的地位 關於常行三昧的行

相應注意之處，已如前文所述。其次有必要來探討常行三昧在四種三昧中是基於什麼樣的地位。智顗在《八勸修文》中，引《般舟三昧經》與《十住毗婆沙論》之文，讚嘆般舟三昧的功德，說此三昧是諸佛之母，是佛眼，是佛母，劫火、官賊、怨毒不能侵，不修此三昧者，如鼻病人縱使聞高貴旃檀香也不知其香；如田家癡子不知摩尼珠之價而以之質一頭牛。雖然如此，其所勸修的，不只是常行三昧，就是常坐三昧、半行半坐三昧，也是分別引其所依經文而作闡述，因此不能以之斷定智顗特別重視常行三昧。然而到了唐宋時期，認為智顗的四種三昧中，最為重要的是常行三昧。這主要是受到在唐代形成黃金時代的道綽善導系的淨土教思想影響。到了此一時代，重視《摩訶止觀》規定常行三昧之口業的行法

時所說的：

若唱彌陀，即是唱十方佛功德等。但專以彌陀為法門主。舉要言之，步步聲聲念念，唯在阿彌陀佛（

《摩訶止觀》卷二上，《大正》四六·一二b）。亦即重視「但專以彌陀為法門主」的說法。日本的證真《摩訶止觀私記》卷二，將此文解釋為彌陀不只是常行三昧的本尊，而是四種三昧的本尊。然而這是歪曲了智顗的真意。因為智顗從初期到後期，一直都是重視端坐正觀的坐禪，以及以不問行住坐臥時處所緣的修業為趣意的隨自意三昧。在《次第禪門》與《六妙法門》主要是說以端坐為身儀的漸次止觀與不定止觀，而《小止觀》、《覺意三昧》，或《國清百錄》所收的《八方便懺法》，是將坐中正觀的歷緣對境定為禪觀修行必須課目，晚年所成的《摩訶止觀》也是一樣。

像這樣，所以重視端坐正觀與歷緣對境，是認為結跏趺坐是禪定修行正當且有效果的身儀，是禪定修行的基本課目，以及修此基本科目是隨色聲香味觸法六境與行、住、坐、臥、作、言語等日常生活的六緣，實證端坐正觀的實相原理，這是必要的。若以坐禪為基礎課目的話，歷緣對境是應用課目。從而在四種三昧中，智顗最重視的是以端坐為身儀的端坐三昧（一行三昧），以及歷緣對境的非行非坐三昧（隨自意三昧或覺意三昧）。若是如何以將常行三昧與半行半坐三昧當作圓頓止觀之大行，在《修大行章》之末尾說：

若一種觀心，心若種種，當奈之何？此則自行為失。若用化他，他之根性舛互不同。一人煩惱已自無量，何況多人（《大正》四六·一九C）。

無論是個人或全體，修行者的心情，因時因人，而有變化而有不同，因此為令自行化他無有遺憾，遂就各種身儀，說四種三昧。雖說是四種三昧，實際上是六種，嚴格說來，不限於四種或六種，而是包含無量的三昧，知禮等基於這種精神，而新加上非行非坐三昧的大悲三昧（參照《修禪要旨》）。在四種三昧中，常行三昧所佔的地位已如前述。其次有必要來考察包含常行三昧的四種三昧全體與十乘觀法的關係。

四種三昧的行法各異，但是由於是圓頓止觀的大行，所以還是有共通之處。四種三昧的身口意三業之行法中，彼此相異之面的是事觀，共通面的是理觀。此理觀就是十乘觀法。從而十乘觀法是四種三昧共通的理觀之行法，此理觀的行法若不成就，就不能達到四種三昧修行的目的。因而《摩訶止觀》卷二（下）說：

復次四種三昧方法各異，理觀則同。．．．若但解方法，所發助到事相不能通達。若解理觀，事無不通，又不得理觀意，事相成道亦不成。得理觀意，事相三昧任運自成（《大正》四六·一八C）。

在此所說的常行三昧，是指安置本尊阿彌陀佛，莊嚴道場的，是事相的行法，而繞旋本尊，口中稱名的，也是事相的行法，要言之，只不過是助道。而念彌陀的三十二相，也是事觀，不是常行三昧的最終目的。其最終目的是修行理觀，也就是修行十乘觀法，實證一念三千之理法。這是理觀，是正道。從而修行般舟三昧，現見住立空中的諸佛，並不是其窮極的目標。雖然如此，若不依禪則不能生智，無禪之智是空虛的，這是智顗的根本立場，因此十乘觀法的應用，必須有四種三昧中的任何一種。從而常行三昧是修行所定的三業之

行法，見證諸佛，同時運用十乘觀法，可證得一念三千之實相。

沒有證得此實相的事觀與事相之修行，不能說是圓頓止觀之大行。因而智顗在《摩訶止觀》卷九（下）論述觀禪定境時，說健全的念佛定必須經如次兩個階段：第一，隱沒的念佛定之階段。在此階段，專念佛之功德法門，不見彌陀色身相好，是隱沒的狀態。然而若能進向明了意識佛之功德法門，則入不隱沒之念佛定。入此定時，的的分明實見如來之光明與神容。先入隱沒之念佛定，其次入不隱沒之念佛定，這是正確的念佛順序，若沒有入隱沒的念佛定，心底不能意識佛之功德法門，只是外見如來之光明與色相，這是魔定，能污佛道。也就是內為隱沒，外不隱沒的念佛定不是正定，是魔定。如云：

此念佛定亦有二種，一隱沒，二不隱沒。若先得隱沒，解佛功德，意識明了，然後得不隱沒。明見光相，瞻奉神容，的的分明者，此非是魔。……若內闇隱沒，不識一箇功德法門，而外見光相溢目者，此是魔也。折善芽莖，損道華果，今時人見佛，心無法門，皆非佛也。若得此意，但取法正色相，非正也。若專取色相者，魔變作相，泥木圖寫

，皆應是佛，亦如來示現，自在無礙，何必一向作丈光。丈光形者，示同端正人耳。佛遍示所喜身，遍示所宜身，遍示對治身，遍示得度身。師僧父母，鹿馬猿猴，一切色像，隨得見時，與法門俱發，又能增長本之善根，乃名念佛三昧（《大正》四六·一三〇a）。

像這樣，由第一，四種三昧中常行三昧的地位，第二，四種三昧全體與十乘觀法的關係，可知智顗的般舟三昧觀是如何。唐代以後，在淨土門中，將一行三昧與般舟三昧一同視之，視常行三昧為四種三昧之中心，但是至少就智顗而言，一行三昧與常行三昧是各別的法門，而繞道或稱名或觀相，都只不過是十乘理觀之助道。對述說徹底聖道門理想主義的《摩訶止觀》而言，這是當然的結論。因為超越彌陀，自身成佛，是止觀的理想，此理想主義的精神結合了徹底的自力思想。關於依據般舟三昧，何以能見彌陀及十方佛住立虛空，一卷本的《般舟三昧經》說是依據持佛力、三昧力、本功德力等三力。三卷本說是依據持佛威神力、持佛三昧力、持本功德力。兩本都沒有明示本功德力是佛力或行者之自力。唐·善導在說觀念法門的見佛三昧增上緣時，說「彌陀三願力，

外加故得見佛」，認為三力都是彌陀之他力。然而智顗說：「佛立有三義，一佛威神力，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」，認為本功德力是行者之自力，而且說三卷本的佛三昧力，只是三昧力。所說的三昧力，還是自力。在這一點，與善導的他力主義很明顯的對立。

由於篇幅所限，對於智顗的般舟三昧說，只略述其若干值得留意之處，而在般舟三昧思想史上，智顗的學說具有重要的意義。因為第一，使般舟三昧行法體系化的，可能以智顗為嚆矢。見不到智顗以前有將般舟三昧之行法加以組織的人。第二，智顗完成具備戒定慧三學的獨立且完全的般舟三昧法門。廬山慧遠的般舟三昧，在排除淨土念佛思想咒術方術的性格上，有其念佛思想史上的意義。然而慧遠的思想只是理想，將之具體法門化體系化的是智顗。也就是在五略中，主要依據經論所說而說圓頓止觀之大行，在十廣的第七八正修章V，智顗制定十乘觀法。此十乘觀法包含戒學、定學、慧學等三學，是為實現三學的理想而設定的。這是智顗的功績。慧思也說過般舟三昧，然其具體的行法內容不明。而且從慧思的根本立場的修禪主義而言，即使像智顗在三學的立場

說般舟三昧，也可能是以定學為主要。從以定學為主轉移到將慧學置於最後階段的三學，是智顗後期思想的特色。也就是在戒學定學之上，留意慧學的存在，改造從來的般舟念佛定，補足作為前方便的二十五方便的戒學，以及作為最高行法的十乘理觀的慧學，是智顗般舟三昧教學最大的意義。從智顗的精神而言，般舟三昧不是以往生彌陀淨土為目的。這是應留意的第三點。屬於廬山慧遠白蓮社的眾人，都是思慕西方，願往生安養。然而智顗的般舟三昧思想以超越安養的佛國，也就是以寂光土為理想。在比《摩訶止觀》早七年所講說的《法華文句》中，智顗已說四種淨土。四種淨土中，彌陀淨土是最低的淨土，而最高的淨土是寂光土。般舟三昧以往生最高淨土的寂光土為目的，絕非以彌陀淨土為理想。這一點是要特別注意的。此因有人認為智顗制定四種三昧之一的常行三昧，也就是般舟三昧，而認為《摩訶止觀》是勸生彌陀淨土。



（待續）

日據時期臺灣佛教的 長期教派性格與戰後的轉型

——以高雄大崗山超峰寺派的源流和發展為例——

江燦騰

一、前言

日本在臺殖民統治後期，因日本軍閥發動在大陸的全面侵略戰爭，而進入所謂「皇民化運動時期」。隨後又因偷襲夏威夷群島的珍珠港，成功地摧毀一些美國的戰艦及相關軍事設施，但也導致美國的對日作戰而進入所謂「大東亞」或「太平洋」的全面戰爭。最後，日本無敵艦隊被擊燬，本土遭兩顆原子彈的燬滅性襲擊，於是昭和天皇正式宣告失敗，向盟軍無條件投降，並歸還臺灣。

另一方面，中國國民黨政權，在北伐成功後，雖掌控大陸

政權多年，但在1949年，由於遭到一連串內戰的失利，導致大陸統治權易主，只得將中央政府遷臺，並實施長達38年（1949-1987）的戒嚴體制；直到八十年代以後，因在野政治勢力已成氣候、本土化也逐漸成為潮流，因而不宣佈解嚴，進入較民主開放的階段。

因此，在本文中，筆者擬從具體的宗教場域、人物和思想來入手，研究此一貫穿戰前和戰後的、臺灣傳統佛教的長期教派性格與戰後的轉型問題。

而本文之所以決定選擇在南台灣的高雄「大崗山派」來討

論，是因臺灣南部是明清閩粵漢人渡海來臺移墾的發祥地，隨著早期閩粵移民來臺的開墾，除了帶來血緣濃厚的祖靈祭祀和地緣密切的民間諸神崇拜之外，另有一些所謂的庶民佛教信仰，也一併隨移民傳入臺灣南部地區。但在當時，除少數的知識份子，如沈光文、李茂春等，接觸佛教，並留下一些記錄之外，其他相關的歷史資料，都少有佛教信仰方面的活動報導。特別是在官方所編的多種誌書中，有關佛教方面的記載，除了提供少數的佛寺興替狀況說明之外，內容不但簡陋，並且往往抄襲和重複，使得後人在運用上倍增困難，且收獲稀微。因此，若要重建明清時期的臺灣佛教史，必須大量參考碑刻拓文、私人筆記和寺廟齋堂的內部文獻，否則史料既無法突破，歷史真相也難以得知，徒留治史者的遺憾而已！

雖然如此，要了解日據時期臺灣南部的佛教發展，仍不得不追溯到之前的清領時期，否則即無從了解日據時期的臺灣本土佛教，是從處道場？以及在何種歷史條件下才崛起的？事實上，清領時期臺灣南部的佛教發展，主要是以臺南開元寺為中心，再結合周邊一些早期的佛寺和廟堂，於是形成臺灣地區一處色彩較濃的佛教信仰圈。此外，以在家佛教標榜的臺灣齋教三派，主要的傳播根據地，其實還是在臺灣南部地區。因此若

從臺南開元寺的傳承入手，來了解其變遷的狀況，應是很理想的觀察線索。

然而，臺南開元寺的發展，在清末到日據初期，卻出現了重大變化，並有了令人意料之外的新發展。亦即原先寺中的正統派，因日據初期，發生了部份寺僧盜賣寺產的風波，導致當地新佛教勢力的趁勢介入，以及寺中正統派僧侶的離寺出走，並另行建立了新的佛教大法派 高雄州大崗山超峰寺派（※以下簡稱「大崗山派」）。

於是，在日據時期，「大崗山派」是以老樹新枝的姿態，迅速而有效的建立了本身所屬的寺院系統，並將影響及於臺中州以南的廣大地區。此一龐大的佛教勢力，雖鬆散，卻有極強的存續潛能，故能在戰後仍持續擴張發展，目前新舊寺幾已遍佈臺灣南部各縣寺，而其未來的興隆，正不可限量。

由此看來，臺灣佛教的歷史發展，最具宗派史意義和關鍵性地位的，是所謂佛教「大法派」的崛起，並且對近百年來的臺灣本土佛教發展，產生了持久和鉅大的影響力。

但，甚麼是佛教的「大法派」呢？其實，所謂臺灣佛教的「大法派」，是指佛教道場本身，在佛法傳承上，有「法脈」的源流和繼承，同時也擴展「根本道場」之外的外圍道場或佈

教區域，因此就像有總部和分部連鎖店的跨區域大公司一樣。這在臺灣佛教史上，也遲至日據時代才正式出現，而且目前學界公認的有「四大法派」，那就是：

- 一、基隆月眉山靈泉禪寺派，簡稱「月眉山派」。
- 二、臺北觀音山凌雲禪寺派，簡稱「凌雲寺派」。
- 三、苗栗大湖法雲禪寺派，簡稱「法雲寺派」。
- 四、高雄大崗山超峰寺派，簡稱「大崗山派」。

這四個大法派，前三個都在臺灣北部建立核心寺院，才向各地發展，只有高雄州的「大崗山派」，是在臺灣南部建立大本山的，可見它在臺灣南部佛教界的特殊地位和具有的重要意義。

由於日據時期，高雄州「大崗山派」的真正締建者，是來自臺南開元寺的僧侶周義敏〔1867-1947〕和林永定〔1877-1939〕師徒二人共創的。就其歷史淵源來講，該派也應是近代臺灣本土佛教宗派傳承，歷史最久的臨濟禪宗正統派後裔之一。不過，高雄州大崗山超峰寺派的興起，其實是劃分了它源自臺南開元寺正統派的舊傳承，以及以新道場、新發展為主軸的高雄大崗山超峰寺的新傳承。

而本文之所以做這樣的新、舊劃分，基本上是尊重歷史的實際狀況；至於其中特別複雜的變化因素，本章在以下各節，會針對這些相關的背景，提出當時的可靠資料來證明。否則單靠個人的任意猜測來解釋歷史，就會將真正的歷史引導至非歷史的途徑去，那對當時歷史真相的理解，不但沒有幫助，反而是有害的。因此本章以下的說明，將儘量做到每件事、每個人或相關佛教的環境變化，都有憑有據，不落虛言。而高雄宏法寺的開證長老提供了不少該派的獨門新資料，對本章是有幫助的，特在此表示萬分的謝意。

但此處要強調的是，有關臺灣佛教道場史的研究，不單是編排史料、直線記載它的宗教信仰現象而已，更重要的是，透視它在社會宗教文化上所具有的功能，以及它和整個臺灣佛教史的密切關聯性。因此，除了要論述嚴謹、修辭合度、使讀者有讀史的樂趣之外，還能提供其流變之源由和批判其宗派發展的得失，以為後人借鏡之助，否則就會形成和現實生活無關的宗教史研究了。

（待續）

敦煌寫本文軌著

《因明入正理論疏》

武邑尚邦著
依觀譯

一

根據《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷八（《大正》五〇・二六二b）所載，貞觀二十一年（六四七）玄奘譯出《因明入正理論》，二十三年譯出《因明正理門論》之後，玄奘的弟子競造此因明文疏，其中神泰、靖邁、明覺等三人的註釋最爲優秀。

但是當時的尙藥奉侍呂才，於永徽六年（西元六五五）撰《因明註釋》三卷以及《立破義圖》一頁，對於神泰等人的註釋提出四十多個疑問並加以批判，因明的研究遂生波濤。爲此玄奘與呂才辯論終於令他屈服。根據此一記錄，我人可以了解因明傳入中國後，曾有過種種問題。

關於在中國發生的有關因明研究的種種事情，《國譯一切

經》中村元《因明入正理論疏解題》，以及理想社《講座佛教》（《シナ・日本の因明思想》）的拙稿已有詳述，在此略過。而關於神泰等人且置一旁，諸如文備、文軌、壁公等人皆曾爲《因明入正理論》作疏釋，而這些疏釋也都被引用在古來的著作中，但是除了文軌的著作之外，其他皆已散佚不傳，這是要加以注意的。

更要注意的是，此三人的疏釋中，文軌的疏釋最爲流行。所以這麼說，是因為同樣在敦煌發現的淨眼的疏釋中，文軌疏佔有極爲重要的地位，而慈恩大師的《因明大疏》中，以「有云」「有解」等方式提出了十幾個問題，淄州大師慧沼的《纂要》也提出了十五個以上的問題，可以說諸疏家都有所注意的。但是文軌的疏釋，今僅存一小部份。也就是《大日本續藏經

《第八十六套第五冊的《因明入正理論疏》卷一，大約有三十頁的篇幅。關於此卷，其跋文如次記載：

寬政十戊午（一七九八）春，洛陽智積院前煩席潭影師於泉州華嚴天神社講《因明大疏》。彼寺者覺州（華嚴宗鳳潭之門人，山城華嚴寺僧）之舊地也，影師檢覺州所持書目錄，有《因明論文軌疏》三卷，因而求覓之寺主，但得卷第一則在覺州之朱判，餘二卷者散不見云云。

余（快道）昔日檢閱因明，見新疏多違軌義論旨，尋考古疏不得之，由是以理伸因明正統，排斥其邪記之以著於因明詳定記三冊，鼓攻三冊矣。今年幸聞有《文軌疏》，殷勤求請件本於影師所，令淨土真宗越中慧了寫之訖。

寬政十戊午年九月七日，記於京都因幡藥師西之坊。

根據此一記錄可知文軌的疏釋，原編輯為三卷。而此三卷在覺州的時代還存在，覺州示寂於寶曆六年五月二十六日，此距潭影師發現第一卷時大約相隔三十多年，其餘二卷行方不明，至今尚未發現。因而在瞭解文軌的因明說上，現存的這一卷很重要。

如同前述，此文軌的疏釋在當時很受重視，傳入日本之後，像慶俊（六八八～七七八）《因明入正理論文軌疏記》三卷、願曉（八七四）《因明義骨》是專為《文軌疏》而作的疏釋

，而日本因明大家藏俊在《因明大疏抄》四十一卷中多加引用，其所引用有一百多處。善珠（七二四～七九七）的《明燈抄》及明詮的《裏書》也多所引用。因此若將所發現的第一卷以及諸書所引用作比較檢討，再依據《因明入正理論》加以整理，即可還原《文軌疏》本來面目。中國內學院注意到這一點，遂於一九三三年（民國二十二年）三月出版《因明入論莊嚴疏》三卷。此《莊嚴疏》是將《續藏經》所收的第一卷分為二卷，亦即從卷首的三三一頁右欄到宗等的說明結束的三三九頁右欄上段為第一卷，三三九頁上段到不成的說明的三四五頁右欄上段等為第二卷。對於不定以下的說明，係借用種種引文，由此組成第三卷。內院所作的這個嘗試，對於《文軌疏》的復原是有意義的。

京大人文科學研究所依據東洋文庫所藏微粒膠卷而拍攝的照片中，有一組大約十張的照片，照片上可以看到記為「□□□正理論疏卷上」的尾題，其中第一張照片與《續藏》所收《因明入正理論疏》第一卷的末後部分相同，其它部份則與其他疏釋作為文軌所說而引用的相同，由此可知這正是《續藏》所收《文軌疏》所缺部分的殘卷。

根據此殘卷來看，文軌的因明疏並不是從來所說的三卷，而是上下二卷。《莊嚴疏》的編者說：「《軌疏》原有三卷，流傳日域。殘存初分，今據善珠《明燈抄》、明詮《大疏裏書》、藏俊《大疏抄》等書所引軌說，訂正殘本第一卷文句並輯

出第二、三卷佚文，復依過類，補其殘缺，循論排比，略復其舊。」亦即編者是預想有三卷本存在所以意圖復原成三卷本。佐伯良謙和上的《佛典疏抄錄》將《文軌疏》記爲二卷，但是注明二可能「是三的誤寫」，然就今所發現的二卷本看來，其所注明是錯誤的。有可能文軌的《因明疏》有二卷本也有三卷本。就藏俊的《因明大疏抄》看來，藏俊可能同時引用二卷本及三卷本，也就是《大疏抄》在引用《文軌疏》時，或說(一)「文軌疏上云」、(二)「文軌疏下云」以及(三)「文軌疏一云」、(四)「文軌疏二云」、(五)「文軌疏三云」、(六)「文軌疏云」，可知有二卷本與三卷本。但是主要是引用三卷本，此從《因明大疏抄》幾乎都是說「文軌一云」、「文軌疏一云」、「文軌疏二云」、「文軌疏三云」而「文軌疏上云」、「文軌疏下云」只出現二次即能證明。

因此如果藏俊看過二種寫本，則其中的三卷本就是覺州所傳，也就是今《續藏經》所收的。而二卷本只是卷數上的差異，所以不必太在意。但是二卷本，今成爲敦煌寫本而留存下來，實在是非常不可思議。內學院認爲有三卷，雖然集錄《因明大疏抄》所引用，卻沒有注意到書中的「文軌疏上云」、「文軌疏下云」。二卷本是將論文的最初到似因中不定的相違決定的註收在上卷，從四種相違到最後收在下卷。而三卷本，即如《續藏經》所收，從開始到四不成的結束是第一卷，從六不定到似能立的結束是第二卷，從現量的說明到論文最後是第三卷。

像這樣，在藏俊的時代顯然有二卷本與三卷，前一系統的寫本是現今所見的敦煌寫本，後者則流傳於日本，這實在是非常不可思議的因緣。此二寫本是如何流傳並不清楚，在內容上，依所引用看來，大抵沒有太大差別。但是要注意的是有這樣的二種系統存在。

對於《文軌疏》的性質，《莊嚴疏》的跋文說文軌在他自己的序文中說：「幸同入室時間指掌云云」，亦即獲得頗多玄奘口傳。這樣的敘述在《文軌疏》隨處可見。《莊嚴疏》的編者認爲由於承繼玄奘的慈恩大師批議文軌，承繼慈恩大師的慧沼、智周無視文軌所說，而認爲四宗六因等是慈恩創說。《莊嚴疏》的編者這樣的評論非常正確。慈恩大師的後繼者的確對文軌存有偏見。也就是因爲所見不同而誇張文軌的錯誤。非難文軌「錯誤論文」，認爲文軌「非翻經之侶，但是膚受之輩。誑後徒幼識，誘初學童蒙。妄率胸襟迴換聖教，當來慧眼定永不生，現在智心由此自滅」。因此《莊嚴疏》的編輯者非難慈恩一派非難是自然不過的。

進而略述《文軌疏》因明說的特色及此寫本的性質等等。關於文軌的因明說，慈恩《因明大疏》以「有云」、「有解」的方式提出十數處，並批判其說。尤其是慧沼的《因明入正理論纂要》提出十五個以上，評破文軌之說（註1）。

註

(1)同樣是敦煌發現的《淨眼疏》係以《文軌疏》爲主而作批判

，並提出他自己的看法。關於這一點，在《淨眼疏》的解題當中也有提及，由此可知因明傳入的當時，《文軌疏》佔有極為重要的地位。

像這樣，慈恩及其學系的衆人強烈地批判文軌的因明說，而原因是爲什麼呢？關於這一點，可以就對於宗的解釋一窺究竟。《因明入正理論》的本文說：

此中宗者，極成有法，極成能別，差別性故。

對於此一文句，《因明大疏》中說文軌改成「差別爲性」，亦即：

或有於此不悟所由，遂改論云差別爲性。非直達因明之軌微，亦乃闇唐梵之方言。輒改論文深爲可責。彌天釋道安法師，尚商略於翻譯，爲五失三不易云，結集之羅漢兢兢若此，末代之凡夫平平若是。改千代之上微言，同百王之下末俗。豈不痛哉！況非翻經之侶，但是膚受之輩，誑後徒之幼識，誘初學之童蒙，妄率胸襟，迴換聖教，當來慧眼，定永不生，現在智心，由斯自滅。諸有學者，應聞此義。依舊正云，差別性故。（《大正藏》第四十四冊

一〇〇頁b）

像這樣，慈恩以如此的態度對待文軌。但是，此「差別性故」及「差別爲性」是違反因明軌轍的大問題嗎？此「差別性故」是《因明入正理論》的宗的規定。也就是：

此中宗者，謂極成有法極成能別、差別性故。隨自樂爲所立性，且名爲宗。如有成立聲是無常。

的「差別性故」。文軌將此說爲「差別爲性」。

在議論這些之前先來看漢譯諸本，現存的藏經中此二者共存。也就是「差別性故」，見於宋、元、明、宮內省的藏經。記爲「差別爲性」的，是以麗本爲定本的《大正新修大藏經》。從而可以知道如果「差別爲性」是文軌、呂才所修正的話，是麗本傳承，而「差別性故」是三本及宮本的傳承，因而關於大藏經的種種版本提起值得注意的問題。而慈恩說文軌闡於唐梵，今就原文來看，是這樣的：

tatra pakṣaḥ prasiddho dharmi prasiddha-viśeṣaṇa-
viśiṣṭatayā svayaṁ sādhyatvenepitah itipakṣaḥ
tadyathā anityaḥ śabda iti.

相當於「差別性故」的文句是 *viśiṣṭatayā*。也就是「由於差別」的意思，西藏譯爲 *rab tu grags paḥi chus can rab tu grags paḥi khyad par gyis khyad par du byas pa*。意思是「極成的有法依極成的差別而差別」。由此可知，宗是指一般承認的命題的主語，而此主語受一般所承認的述語限定。例如，常識上承認的聲依常識性的無常此一述語而成「聲是無常」的命題。也就是命題的主語和述語必須是一般承認的。這樣的命題就是宗，而這必須是自己所欲建立的主張。因而漢譯本作這樣的規定：

此中宗者，謂極成有法極成能別，差別性故。隨自樂爲所立性，且名爲宗。如有成立聲是無常。

此中或說「差別性故」或說「極成有法極成能別，差別性故」，「差別性故」與「差別爲性」意義上有所不同。從由漢文譯成的藏文來看：「在此所立的特徵，在一般所承認的有法成立法之差別，立自己所欲立，此是所立。例如聲是無常。」此時的「差別性故」，並沒有那麼重要。像這樣，就原文而言，「差別性故」與「差別爲性」並沒有很大的差別。

但是何以在漢譯這一句成爲很大的問題？相對於「極成有法極成能別」以「顯依」爲科，「差別性故」是以「出體」爲科。從而此中的性，是體性的意思。而差別是「以一切有法及法相互差別」，依有法而限定法，依法而限定有法，相互限定不相離的性爲宗，因此是「差別性故」。而就「差別爲性」而言，也是以相互限定的不相離性爲宗。但是何以慈恩非難文軌，說他「不闡因明軌轍而訂正文章」呢。

關於這一點，試著來看文軌的解釋。他在第一段敘述古因明師對於宗，是指宗的有法，是指宗之法，因此陳那規定宗是指有法與法的不相離性。而這一點慈恩的解釋也相同。其次在第二段，說聲無常時，聲是無常之聲，不是常之聲。無常是聲的無常，不是色的無常，這樣的規定就是差別，而慈恩的說法也與此相同。其次第三段，舉青蓮華的譬喻，說青是華之青，不是葉之青。華是青之華而不是白之華。因此是青蓮華。此即

爲差別。最後關於「爲性」，說：

爲性者，如此更相差別總合爲一不相離性。如此不相離性方是宗體。（《正續藏》第八十六冊三三三頁）

據此可知，性是指宗的體性，其性是不相離。就這一點，慈恩說「性爲體此二互相差別不相離性，以爲宗體。」因此「差別性故」與「差別爲性」意義不變。若是如此何以二譯有如此爭議呢？

關於這一點，可能原因在於慈恩係以「故」爲主，附予二種意義。也就是駁斥僅以能別、所別爲宗的古說，極成的有法與極成的能別（法）之不相離性是宗之體，因此必須有「故」一字。其次，此極成的法與有法的不相離性若不是一許一不許則不能說爲宗，宗是以極成的法與有法爲所依，所以須要有此「故」字。

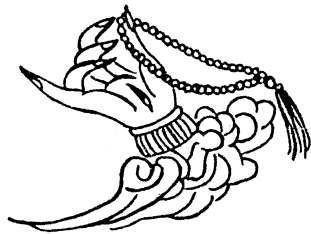
由此可知，此「故」字是宗的規定之確認，若只有「爲性」意義不全。但是實際上梵本無此「故」字，語句也沒有變化。因而《瑞源記》引《後記》中提到梵文無此「故」字，故非難「闡於唐梵」純屬不當。對於這一點，進而提出定賓會通說是這不是就文字上，是就理而說，此外也有可能梵本有二種。當然鳳譚對於文軌、呂才是站在批判的角度的，從這一點來看此「性故」與「爲性」的論爭，是同門弟子之間的爭執。

由以上所舉的例子來看，慈恩等學者對於文軌的因明說的非難非常嚴厲，而這樣的批判能說正確嗎？

（待續）

走過學佛之路（十四）

何世亮



十四、觀世音菩薩

蘇先生看過了六祖壇經、金剛經、法華經、無量壽經，總是走馬看花，並沒有供奉在書房中，每天燒香禮拜。

蘇先生時到中年之後，經歷了親人的

病故，金融風暴的打擊，還有大地震的恐

有了觀音信仰之後，蘇先生似乎找到

懼，頗有人生無常的感覺，尤其是科技發

展所帶來的污染，讓蘇先生感慨人類要控

了修行的方向，他練習背誦普門品、大悲

制自己的命運也越來越渺茫了，這樣的想

深刻了解其意義，他想著：也許佛理太深

奧了，必須要研究一段時間才能有所頓

悟。

咒、心經，內心充滿著一片祥和與法喜，漸漸也增長了智慧，看懂了佛經中的深義。

此時剛好有一位學佛的朋友，知道蘇

先生最近接觸佛法，於是就送一尊觀世音

引度的人就是妻子，他總覺得結婚十多年

書，希望藉著古佛的智慧來安定自己的心

菩薩的盜像給他，這是一尊白色的觀音坐

來，其妻子總是生活在煩惱之中，每天嘮

靈。

像，栩栩如生，蘇先生十分喜歡，就把祂

嘮叨叨，帶給他甚大的壓力，假如他的妻

子能夠修行觀音法門，那麼家庭中的氣氛必定可以好轉，大家的生活也比較輕鬆快樂。

音菩薩法力無邊，千變萬化，慈悲救度衆生，你怎麼有可能跟他一樣？」

妻子說：「我也不知道！同事們都說

有一天在晚餐的時候，他藉機向妻子說：「你可以唸誦觀世音菩薩的名號，可以消除很多煩惱。」

我不與人計較，熱心幫助別人，舉止端莊，很像觀世音菩薩。」

蘇先生只是笑一笑，當作一場稱讚的

妻子說：「日常生活就是修行啊！人

話而已，不把它當一回事。

只要諸惡莫作，衆善奉行，神佛自然會保

佑，不一定要唸誦佛號。」

一段時日之後，蘇先生突然對於觀世

音菩薩的身世感到好奇，到底觀世音菩薩

那一尊才是觀音菩薩的真正身份？

子灰，也不再繼續說下去，但是他心裏上

是何許人物，生於何處？是男或是女？

還是想著，他的妻子的業障還是很深重，

他查閱了許多書籍，也問過很多人，

應該修行觀音法門才能儘快獲得解脫。

有的書說觀世音菩薩是住在普陀落迦山。

某天，妻子下班回家，很高興地向蘇

也有有的書說觀世音菩薩是位公主，因為捨

先生說：「今天同事們都說我很像觀世音

身救人，最後修行成道。也有有的書說，觀

菩薩！」

世音菩薩早已成佛，是南海古佛，爲了化

怒的形相來阻止人們爲非作歹。

蘇先生回答：「這怎麼有可能，觀世

度衆生，現菩薩身來娑婆世界引度衆生。

般若思想認爲觀世音的本質是無形無

但也有的人說，觀世音菩薩現在是住於西

方世界，與阿彌陀佛及大勢至菩薩共爲西

方三聖。也有的人說，觀音菩薩在唐朝以

前是男身，後來爲了方便度化女衆，於是

示現女身，其實觀音本身非男非女。

而且觀音菩薩的造型也有多種，有楊

柳觀音，有水月觀音，有千手千眼觀音，

有鰲頭觀音，有持經觀音，有騎龍觀音，

如意輪觀音，準提觀音……等等，不知道

法華經上說，應以何身得度者，即

現何身而爲說法，所以觀世音菩薩有時候

會示現佛身，有時候會示現居士身，有時

候會變成婦人身，有時候會變成童男童女

身，有時候也會出現爲金剛明王身，以憤

相，也就是說觀音菩薩就是我們每一個人的智慧，這麼說來我們每一個人的智慧佛性就是觀世音菩薩啦！觀世音菩薩也就是我們心中的慈悲喜捨啦！

越是研究得越透徹，蘇先生越是不知道觀音是誰？越是感到迷惑，到最後不去知道反而更好，反正信仰是靠信心來支撐，有信心就有靈驗。

有一天，蘇先生突然心血來潮，他合掌向觀音菩薩祈禱說：「希望觀世音菩薩指示我，觀音菩薩到底是誰？是否可以使我看到真正的觀世音菩薩？」

再三虔誠地祈求，某個夜晚，蘇先生正想入睡，冥冥之間，突然看到自家中的白瓷觀音現身在自己的眼前，以心念指示他說：「坐在窗邊的那個人就是觀音。」蘇先生在似醒似夢之中，轉首向窗邊望去，坐在窗邊的那個人不正是自己的妻子嗎

？正在猶疑之間，蘇先生突然清醒了過來，內心感到很神奇，居然會看到自家的觀音佛像現身出來，可見觀音的靈感存在於法界之中，時常護念著每一個衆生，但是他感到疑惑的是，自己的妻子是凡人之身，而且煩惱障很多，怎麼有可能是觀世音菩薩呢？

× × ×

也許是時間巧合，那天蘇先生閒著無聊，剛好打開電視，看到節目在播放「觀世音菩薩」的電影，他感到十分好奇，因為他正想知道觀世音菩薩是誰。

電影中敘述一位韓國的僧人，虔誠念誦觀世音菩薩的聖號一百萬遍，就是希望看到觀世音菩薩的本人，但是等他念完觀音名號一百萬遍之後，並沒有看到觀音示現，只聽到空中有聲音說，你應該到某地去找一位比丘，就可以看到觀音菩薩。

僧人依據聲音的指示，來到某地找到這位比丘，轉告比丘其中的緣由，比丘說：「你必須到山頂中找到一位修行者，那個修行者與其女兒住在一起，你去那邊修行，或許可以見到觀音菩薩。」

於是僧人又依據比丘的指示，千辛萬苦爬過高山，才找到這位山中的修行者，他向這位修行者敘述著自己的願望，修行者向他說：「你必須與我的女兒結婚，才可以在這裏修行。」

僧人頗為困擾，但是爲了看到觀世音菩薩，他只好勉強答應，於是在山頂上與其女兒結婚，並留下來修行。

但是時間一天天地過去，僧人不僅沒有看到觀世音菩薩，反而生活得更加辛苦，白天還得在雪地中擔柴度日，而且時常遭受修行者的責難，頗有退卻之心，只是其間受到其妻子的安慰，勉強忍耐下來。

大約過了兩年的時間，僧人經歷了諸多的苦行，依然看不到觀世音菩薩，終於按捺不住，辭別了修行者及其妻子，回到原先比丘住的地方，他抱怨地向比丘說：「我依你的指示，上山修行兩年的時間，不僅沒有看到觀世音菩薩，而且生活很痛苦，你還有什麼話說？」

訴他說：「我這幾天都有念誦觀音名號，我也祈求觀音，希望能將我的壽命給你，希望你能趕快康復起來。」

人們都希望去追求虛無飄渺的東西，反而忽略了現象界的東西，到最後連現象界的東西也把握不住，真是可惜啊！

看完了電影之後，蘇先生逐漸有了悟

蘇先生聽了之後，感動得流下淚來，沒想到其妻子竟能捨己為人，爲了他的健康而犧牲自己。

比丘說：「其實你已經看到了觀世音菩薩，只是你沒有細心注意而已。」

，人應該把握現實的事物，而且更應該珍惜身邊的親人，否則將來一旦失去，將會後悔莫及。

躺在病床上，朝向窗邊望過去，剛好看到妻子的側影，這不正是觀音的指示嗎？「你的妻子就是觀世音菩薩。」至少對

僧人說：「有嗎？我怎麼不知道。」

× × ×

比丘說：「你的妻子就是觀世音菩薩

時間一天天地過去，父母也辭世了，

蘇先生而言，其妻子正扮演著觀世音菩薩的角色，慈悲地照顧著他。

。」

僧人嚇了一跳：「這怎麼可能？那麼

孩子也長大了，只剩下蘇先生及其妻子，兩位老夫老妻互相扶持照顧，他更用心於

在妻子的細心照顧下，蘇先生逐漸康復了起來，沒有錯，自己的妻子就是觀音

那一位修行者是誰？而你又是誰？」

修行佛法，而妻子也參加慈善活動，時常

的化身，在追尋觀音菩薩的歷程中，蘇先生逐漸傾向於把握實際的事物，並以感恩

比丘笑著說：「那位修行者就是普賢

幫助別人。

菩薩，而我就是文殊菩薩。」說完了就突然消失了。

某天，蘇先生生病了，這次情況頗爲

的心來面對世人。往後他常向人說：「把握現實的道路，比通往佛國的道路更難尋

忙地趕回原先的住處，但是已經看不到任

這時僧人才真正感到不可思議，他急

危急，連他自己都有捨世的心理準備，其妻子整天忙於照顧，無微不至。有一天，

找。」

蘇先生躺在病床上，其妻子坐在窗邊，告

蘇先生躺在病床上，其妻子坐在窗邊，告

（待續）

生死自在的 洞山良价禪師

• 覺 蓮

中國曹洞宗的開山祖師洞山良价悟本禪師，唐朝筠州會稽

人（今浙江會稽），俗姓俞，幼時聰慧過人，某日，隨其師父唸誦般若心經，當唸到「無眼耳鼻舌身意」時，小手摸摸自己的臉蛋好奇地問師父道：「師父啊！我有眼耳鼻舌等，為什麼經上說沒有？」其師驚異萬分，心想這孩子聰明過人，乃說道：「我實在沒有資格當你老師。」便介紹他到五洩山，禮拜默禪師披剃。當他二十一歲時，便上嵩山受具足戒。受完具足戒以後，從此展開一連串的參學行腳過程。

他首先參訪南泉普願禪師。南泉乃馬祖的得法弟子，這天適逢馬祖忌日，南泉領眾修齋祭祀馬祖，師亦在眾中。法會即將開始，南泉突然問大眾：「我們即將為馬祖設齋，不知道馬祖是否來臨？」眾人皆沉默不知怎麼回答。這時，師站出來說道：「待有個伴即來！」南泉見這年輕人與眾不同，很賞識他，便當眾稱讚道：「這年輕人雖是個晚生之輩，甚堪雕琢！」師並未因南泉的讚美而昏了頭，反而語出驚人回了一句：「和尚莫壓良為賤！」本來具足佛性，說什麼雕琢不雕琢。這可以

窺知其根性之利。

× × × ×

告別南泉，次參潯山。現在來看他二人見面時的對話。（以下錄自指月錄原文）

問：「頃聞南陽忠國師有無情說法話，某甲未究其微！」

潯曰：「闍黎莫記得麼？」

師曰：「記得。」

潯曰：「汝試舉一徧看。」

師遂舉：「僧問：如何是古佛心？國師曰：牆壁瓦礫是。

僧曰：牆壁瓦礫豈不是無情？國師曰：是！僧曰：還解說法否？

國師曰：常說、熾然說、無間歇。僧曰：某甲為甚麼不聞？

國師曰：汝自不聞，不可妨他聞者也。僧曰：未審甚麼人得聞？

國師曰：諸聖得聞。僧曰：和尚還聞否？國師曰：我不聞。

僧曰：和尚既不聞，爭知無情解說法？國師曰：賴我不聞，我

若聞即齊於諸聖，汝即不聞我說法也。僧曰：怎麼則眾生無分

去也？國師曰：我為眾生說，不為諸聖說。僧曰：眾生聞後如

何？國師曰：「即非衆生。僧曰：『無情說法，據何典教？』國師曰：『灼然言不該典非君子之談，汝豈不見華嚴經云：『刹說衆生說，三世一切說。』』」

師舉了，瀉曰：「我這裏亦有，只是罕遇其人。」

師曰：「某甲未明，乞師指示。」

瀉豎起拂子曰：「會麼？」

師曰：「不會，請和尚說。」

瀉曰：「父母所生口，終不爲子說。」

×× ××

師既和瀉山機緣不相投，但並未因此而氣餒，卻反而勇於發問，他問瀉山：「還有與師同時慕道者否？」希望瀉山爲他介紹善知識。而瀉山畢竟是一位大公無私，有度量有悲心的高僧。（不像目下某些爲人師者，自己既無法調教弟子，又忌諱弟子跟了別人學。）當下便指示道：「此去澧陵攸縣，石室相連，有雲巖道人，若能撥草瞻風，必爲子之所重。」

既辭瀉山，一路奔向雲巖處，兩人見了面，師依舊提出同樣的問題：無情說法甚麼人得聞？

巖曰：「無情得聞！」

師曰：「和尚聞否？」

巖曰：「我若聞，汝即不聞吾說法也。」

師曰：「某甲爲甚麼不聞？」

巖豎起拂子曰：「還聞麼？」

師曰：「不聞。」

巖曰：「我說法汝尚不聞，豈況無情說法乎！」

師曰：「無情說法，該何典教？」

巖曰：「豈不見彌陀經云：水鳥樹林，悉皆念佛法？」

師於此有省。乃述曰：「也大奇！也大奇！無情說法不思議，若將耳聽終難會，眼處聞聲方得知。」

×× ××

師辭雲巖，巖問：「到甚麼地方去？」師云：「雖然離開和尚，也不知去到那裏。」巖問：「莫不是到湖南去？」「不！」又問：「莫不是回到家鄉？」「不！」「那麼幾時回來呢？」師答：「待和尚有住處即來！」「自此一別，難得相見！」師卻說：「難得不相見。」臨行，師問雲巖：「百年後，若有人問，師父相貌如何？應如何回答？」巖沉默良久，然後說：「只這便是！」（一切無相）師不懂，乃沉吟，巖見狀遂道：「价闍黎，承當個事，大須審細。」

師在雲巖處雖有所省發，但畢竟不是大徹大悟，於事理猶有遲疑。後來，於行腳途中，因涉水，見水中倒影，乃大悟前旨，而有偈曰：

「切忌從他覓，迢迢與我疏，

我今獨自往，處處得逢渠。

渠今正是我，我今不是渠，

應須恁麼會，方得契如如。」

× × × ×

雲巖諱日，師營齋祭祀，僧問：「和尚於雲巖處得何指示？」

師曰：「雖在那兒親近他老人家，並未蒙其指示！」

曰：「既不蒙指示，又何必設齋？」

師曰：「怎可對他老人家不恭敬？」

曰：「和尚首先見南泉，爲甚麼卻與雲巖設齋，不與南泉設齋？」

師曰：「我不重先師他老人家的道德佛法，只重他不爲我說破。」

曰：「和尚既爲先師設齋，表示和尚肯定了他老人家囉？」

師曰：「半肯半不肯！」

曰：「爲甚麼不全肯？」

師曰：「若全肯即辜負先師他老人家了！」

× × × ×

師自唐大中（847～859）末年，於新豐山接誘新學，爾後移錫豫章高安之洞山（今江西省）普利院，盛化一時，權開五位，善接三根，廣度群品。尤其得到曹山，深明的旨，妙唱嘉猷，道合君臣，偏正回互，由是洞上玄風，播於天下，遂成曹洞一宗。法脉以雲巖所著「寶鏡三昧」爲印心，代代相傳不斷。

咸通十年（869）三月，師將示寂，謂衆人曰：「吾有閑名

在世，誰人爲吾除得？」衆皆無對。時有沙彌出來說道：「請問和尚法號。」師曰：「吾閑名已謝。」

有僧問：「和尚身體違和，其中還有不病者麼？」

師曰：「有！」

曰：「不病者還看和尚否？」

師曰：「老僧看他有分。」

曰：「未審和尚如何看他？」

師曰：「老僧看時不見有病。」

師反問僧：「離此殼漏子，向甚麼處與吾相見？」

僧無對。

乃示頌曰：「學者恒沙無一悟，過在尋他舌頭路，欲得忘形泯蹤跡，努力殷勤空裏步。」乃命剃髮、澡身、披衣。於鐘聲中辭衆長往，就這樣坐化了。當時，大衆見和尚示寂，皆放聲慟哭，師忽然睜開眼睛，嚴肅地告誡衆人：「出家人心不附物，是真修行。勞生惜死，哀悲何益？」於是令主事者辦「愚痴齋」，大家還是戀慕不已，不得已遂延七日。七日畢，辦了愚痴齋，師亦隨衆齋畢，乃向大衆宣告：「僧家無事，大率臨行之際，勿須喧動。」遂歸丈室，端坐入滅。壽六十三，臘四十二。勅諡「悟本禪師」。嗣法弟子有雲居道膺、曹山本寂、龍牙居遁、華嚴休靜、青林師虔等廿六人。著有玄中銘、豐中吟等。其語錄則收在大正藏四十七冊。

景印《因明論疏瑞源記》附敘 · 三五

各各宗，各各因，織成正理。正理積聚，因明芽生。四弘心

造：一念理即，三支五分名字即，現比觀行即，能立所立相似即，證成分真即，量士夫究竟即。「圓觀諸法，皆云六即。」

三五 投身量理探求，蒙慧公上人賜三因明書：兩冊線裝因明大疏，手抄本融貫鈔，以及此書。自四十八年中秋，叩鐘法華關房，獲此四冊線裝本瑞源記，訖今已逾四十二年。貧人藏寶，拙鋤事倍，摩研翻閱，未識方隅，已傷部分，字跡磨損，故紙破碎。若不亟謀重印保存，勢將消失。六十年間，幻生老法師知三五 存有此書，曾來湛然，建議印出。當時景印技術遠遜今日，若重排版，校勘束手，玫因循延宕於今。

解釋大疏，單行本惟有此書，徵引最爲周詳，含納自唐至清歷代中、日因明資料，無任何一書可匹，誠謂功績獨存。明燈抄、大疏抄成書於唐宋，且大藏深鎖。瑞源記成於清代，後來高勝。融貫鈔成書最晚，不過僅解釋大疏百分之二十七，重要性亦不若瑞源。惟瑞源除版本校勘錯漏甚多，又存在瑕疵不少。其徵引評議章疏，絕無僅存，無從查證。今日尙能直接勘驗者，且舉二例。

一、引證明燈抄，約略出現次數：

引文數	卷次
12	本一
16	末一
24	本二
56	末二
14	本三
19	末三
10	本四
28	末四
14	本五
15	末五
5	本六
11	末六
224	共12卷

引自明燈抄，或曰秋篠、或珠、或珠公，約兩百多處，竟無一處與原文全同。少至三四字亦異，祇能以取意大意視之。

二、融貫鈔評責瑞源記，檢出二十七處，可分三類：

一類引文，古今差異。今世有「智慧財產權」。佛教認爲財屬十方，並無私權。從出家基本戒「不捉生像」可知。昔時徵引，多憑記憶。基辨尙有「貧困乏書」之嘆。泥執一字不差者，有事實困難，何忍苛責。

一類形式實質認定不同。無主詞語句存在與不存在，看法不一。如古因明八能立缺減缺無。

一類見解不同，版本不同，不必強視爲誤，或嚴詞斥責。

（待續）

石趙名尼安令首

洪不謨

晉武帝太康年間（公元280～290年），一度禁止漢人出

家，只有西域人例外。可是，當時崛起在華山的石趙政權，卻公開允許漢人出家。

當時後趙石虎（公元295～349年）治下，有個赫赫有名的西域僧人，名字叫做佛圖澄。由於佛圖澄神通廣大，擅長咒術和預言，加之是個佛界元老，所以威信很高。

佛圖澄總共活了一百十七歲，一生門徒衆多，幾乎近一萬人。其中非常出名的，就有道安、竺法雅、僧朗、法首、法祚、法朗、僧慧、道進、法汰、法和，以及女尼安令首等。

安令首其人，俗姓徐，東莞人。父親徐仲，在石趙做過武

官。

從小開始，安令首就長得聰明過人，言談清晰，秉性虛淡，好學不倦，尤其對於佛法，更加有着特殊的愛好。

十幾歲，正是如花似玉的妙齡。看到安令首長大，父母就動了爲她許親的念頭。

可是，長得從容閑靜，卻又性格固執的安令首，這時非但不願聽從父母之命，媒妁之言，反倒動了投進清淨佛門，剃髮爲尼，同青燈黃卷作伴，與鐘磬木魚爲伍的念頭。

徐仲見此，問道：「你現在已經長成如花妙齡，理應出嫁，有個歸宿，不知爲何不聽父母之言，反倒要出家做尼姑去呢

？」

安令首嚙嚙驚聲中透出一股堅毅：「女兒端心學道，廉正自足，思想超然在塵世之外，不被毀譽所動，又何必一定要嫁人呢？」

徐仲疼愛女兒，不忍責備，但還是說：「你出家是獨善一身，那麼對於父母，將又怎樣盡心報答呢？」

安令首胸有成竹：「女兒立身行道，正是爲了普渡衆生，更何況是父母恩重，怎有不報之理？」

徐仲見女兒意堅志決，就請教佛圖澄，該怎麼辦？

佛圖澄說：「你且回家，把身體洗乾淨後吃三天素，然後再來。」

徐仲依言回家，潔齋三天。

三天轉眼就逝，徐仲再次出現在佛圖澄面前。

佛圖澄讓徐仲伸出右手，攤開掌心，然後在他掌心裡塗了一層梔子磨麻油，讓他仔細觀看。

徐仲睜大眼睛仔細看時，只見掌心裡面有個沙門，正在爲衆人說法。看那沙門面容，豈不正是自己的愛女？

佛圖澄見徐仲呆在那裡，知道已經看清一切了，於是開口

道：「這是你女兒的前身，往事如此。假如你能聽從女兒的意願，就能全家獲福。」

到此，徐仲終於同意女兒出家，削髮爲尼。

在竹林寺，佛圖澄和淨檢舉行隆重儀式，爲安令首授具足戒。

授戒以後，佛圖澄送給安令首一件剪花納七條衣，一只象鼻澡灌。這兩件東西，原先都是後趙皇帝石勒（公元274～

333年）獎賞給佛圖澄的。

安令首出家以後，道業精進，博覽群籍，廣泛救渡衆生，在佛學界有着很高的聲譽。當時石虎皇帝聽到她的大名，對她非常尊敬，並且把她父親提拔爲黃門侍郎、清河太守。

在漫長的宏法生涯裡，安令首不辭勞苦，在洛陽西門，發起築造建賢寺，並且爲二百多個出家人建立精舍，勉勵他們好修行。

作爲我國早期尼姑，安令首的業績，至今仍爲我國廣大尼衆們所敬仰。

錄自《中國名尼》

九十一季三月份會務報導

(會訊第247期)

捐款芳名錄

(總計 柒萬捌仟陸佰元整)

貳萬元：王進成

伍仟元：雲庵

叁仟元：王中孚 黃王秀

壹仟元：安定鄉同學會 月薪 悟福法師

李雪梨 李林卿烟 李隆智 傅冠智

吳嘉恭 黃鈺卿 陳政宏 陳政維

陳怡青 陳楊秀鸞 陳榮璧 陳文宗

洪陳老速

伍佰元：修欣打字行 道益師 宏益師

釋宏覺 傅冠盛 徐鈺銓 徐淑媛 徐貴美 吳燕靜

郭保成 陳俊弘 陳永漢 宋淑貞 許瑞吟 顏高龍

顏高盛 顏子喬 方偉綸 江柏興 柯錦燕

肆佰元：王文正 王典修 王吳招治 李幸芬 吳添福 邱郁潔

叁佰元：王玉治 林世豐 徐黃玉梅 吳美樺 韓立銘 黃大根

黃柳英 郭春瑾 鄭婷方 羅文秀

貳佰伍拾元：李耀斌 李奇蓓 李文哲 廖粹華

貳佰元：靜慧 王玉琴 王玉英 王玉雲 王惠民 王建民

王昱文 李錦菊 李素美 李朝福 李幸珍 李宗龍

李玉香 林美辰 林連佛 吳新長 吳智毅 吳鴻圖

韓麗玲 韓慧玲 郭阿英 陳永川 陳俊竹 陳錫卿

陳吳末 陳寶蓮 陳其彬 陳海樹 陳明道 許素月

葉暉 葉曉源 龔阿蘭 江秋麗 謝幸芬 盧貞吟

曾中明 高春仙

91年3月份收支明細表

收	上月結存	\$141,424	40
	本月收入	\$ 78,600	00
入	收入總計	\$220,024	40
	教育文化支出		
	福田雜誌第189期印刷費用	14,000	00
	福田雜誌郵寄費用	3,097	50
	劃撥代金手續費	75	00
	供養法師(他寺)	6,000	00
	資助支出		
	洪樺熾	2,000	00
	洪樺熾	2,000	00
	張唐秋雲	2,000	00
	陳孟青	5,000	00
	吳錦雀	5,000	00
	楊惠玲	5,000	00
	洪國哲	5,000	00
	蘇秀雲	5,000	00
	謝順玉	5,000	00
	本月支出	\$ 59,172	50
	本月結餘	\$160,851	90
	收支比較	75.3 %	

壹佰元：無名氏 王靖君 王佳琪 王文琳 王肅瓊 王愛玉

王滿足 李海水 李淑珠 李震榮 李震東 林建國

林茂榮 林易都 林姿晴 林姿語 林進元 蔡漸

傅顯宏 張漢宜 張瑀芳 張錦碧 張美俐 吳秀霞

吳佳益 吳明原 吳虹慧 黃素鶯 黃紅芬 黃怡禎

黃郁儒 黃怡瑄 黃秋南 黃麗珍 黃詩涵 黃炳文

郭松山 郭王秀 郭百宸 郭俐娟 郭俊麟 郭輝龍

陳金細 陳美雅 陳映竹 陳政賢 陳進良 陳宗宏

陳姿妙 陳寶秀 陳品華 陳阿汶 楊玉桂 許福枝

鄭家豪 石博仁 石智仁 石正雄 顏愛娥 葉魏明娟

葉曉恩 方慶輝 江英嬌 趙志昱 趙致蘭 蘇慧珠

劉孟琴 邱姿嘉 邱郁修 邱俞寧 邱佩好 董明福

莊寶治 賈詒婷 賈麒正 孔祥芷

會長：顏高龍
鄭海英
副會長：孫申娥

會功德福田福然湛



3 月份救濟事蹟

1. 陳孟菁小姐：住南市崇善十二街四十八號，十六歲。案主為輕度智障，近半年出現情緒不穩，攻擊他人，厭食等表現，由於體重過輕，安排住院治療，並診斷為厭食症。因案主不符合重大傷病，故須自付部份負擔，醫療費額度較高。案主家庭目前僅案父一人工作，但近期因工作縮減，無力繳付全額醫療費用，故本會協助醫療費用伍仟元整。

2. 吳錦雀女士：住南市海中街一二一巷一二〇號，五十歲。案主十多年前因家暴而離婚，之後出現畏縮、不語、敵意、不進食、摔東西等行為，自我照顧能力差。曾先後住過多所醫院，本次因不食，食道潰瘍等症狀轉診至成大醫院就醫。由於已多年沒有工作，由案弟照顧中，但其弟已失業二年多，生活勉強可平衡，但卻無力繳納醫療費用，故本會協助醫療費用伍仟元整。

3. 楊惠玲女士：住南縣龍崎鄉崎頂村新市子二六五之三號，二十四歲。罹患有精神分裂異常，由於案主家務功能中下，無法工作，經濟全賴丈夫任工廠廚師以維持。由於病人住院初期住非健保床，負擔較高，出院時繳付醫療費用能力有限，本會協助醫療費用伍仟元整。

4. 洪國哲先生：住南市東門路三段三十七巷七十五弄三十七號，十八歲。案主自八十八年時，成績下降、精神不振、行為怪異，有持續之門診治療，至九十年時開始出現失眠、自語行為，並持刀欲砍其弟，而由家人速帶至院治療，診斷為精神分裂症。案家目前僅案父一人工作，其弟為糖尿病患，每月有固定針劑之開銷，加上案主又住院，整體家庭經濟有壓力，故本會協助醫療費用伍仟元整。

5. 蘇秀雲小姐：住南縣善化鎮中山路三八二號，三十九歲。案主十九歲時因壓力過大而發病，曾至多所醫院住院治療，並經診斷為精神分裂症。由於案父與案姊皆為憂鬱症病患，而大哥與二姊則為精神分裂症患者，其二姊並於多年前因發病而自殺，大姊則因病已離婚。因家中病患眾多，端賴其母與小妹協助照顧，故本會協助醫療費用伍仟元整。

6. 謝順玉女士：住高雄縣湖內鄉大湖村民權路一〇二號，三十八歲。案主自先生中風後，因照顧壓力沉重，而出現失眠、自殘、胸悶、恐慌等憂鬱症狀，於醫院持續追蹤中，案家已列冊低收入戶，因先生無生活自理能力，但因費用考慮又無法送至安養中心，目前由病人照顧，而家中無固定收入，依賴人口多，經濟壓力沉重，故本會協助醫療費用伍仟元整。

7. 本月固定幫助戶：洪樺爨先生、洪樺燦先生、張唐秋雲女士，以上各貳仟元整。



舊日(三)

• 贈 閱 •

■ 中華民國九十一年四月十五日出版
佛曆三〇二九

■ 發行人：雲 庵

■ 電話：(06) 2 2 2 8 5 1 8

■ 社址：台南市70019忠義路二段38巷8號

■ 郵政劃撥：0366921~4 福田雜誌社帳戶

■ 印刷廠：南功美術印刷廠

(台南市健康路209~4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