

福田



334

佛教月誌

※高雄昭明圓通寺開山住持僧妙老和尚圓寂，十四日舉行追思讚

頌典禮。

※台南市佛教會，2013年3月28日，召開理監事會議，討論103年工作計劃並討論台南市浴佛大典事宜。

※台北華嚴蓮社第九任住持天蓮法師，於103年2月23日舉行陞座典禮。

※第十屆台北國際素食暨有機產品博覽會，將於5月9日至12日，假台北世賢一館舉辦展覽。

※佛學院招生

1. 台北華嚴專宗研究所。

2. 中壢圓光佛學院暨研究所。

3. 高雄淨覺佛學院。

4. 台北法鼓佛教學院。



本期目錄



封面：古草念珠 大明攝

1. 佛教月誌

2. 元·天如則著《淨土或問》要義(二)……明·雲棲株宏編

5. 天台宗對《法華經》〈安樂行品〉戒律思想之詮釋(三)……明了

7. 寶地房證真所見如幻影般的「圓頓止觀」(二)……依 佐藤哲英著 觀譯

15. 序……沈劍英

16. 從辯論術邏輯到知識論的發展(二)……林維明

21. 山谷中的正義……水月

22. 啓示……洪瑞福

23. 法庭佛語(一)……證義

25. 尋找本地風光……南 齡

27. 豈怪居士弘法……雲庵記

30. 《佛法弘傳方式微探》……遼寧／龐玉梅

32. 湛然詩鈔

33. 一〇三年三月份會務報告

封底：由大陸雕刻家用漢白玉雕刻上水下月老和尚之莊嚴法相

元·天如則著《淨土或問》要義（二）

明·雲棲株宏編

提問八：

問曰：吾聞善財童子圓頓利根，一生取辦，今乃不生華藏（世界），而勸生極樂，此何意耶？

答曰：《華嚴疏》中有此問，彼所答云：有緣故、歸憑情

一故、不離華嚴故，即本師故。謂華藏世界中所有佛刹皆微塵數，極樂世界去此十億土，並未出於刹種之中，故不離也。

經云：或有見佛無量壽，觀自在等共圍繞。此讚遮那（佛），隨名異化故即本師也。

提問九：

問曰：衆行門中，既云大小不等理事有殊，所感生相亦乃懸異，然則觀想、憶念二門修各不等，其所感同耶？異耶？

答曰：皆不同也。故永明禪師曰：九品往生事非一等，或遊化國中見佛應身，或生報土見佛真體；或一夕而便登上地，

或經劫而方證小乘，或利根鈍根，或定意散意，或道悟遲速，而機器不同，或花開早晚，而時限有異。宋·慈雲（遵式）師曰：雖分九品，猶是略分，若更細分亦應無量。

提問十：

問曰：極樂世界只是凡聖同居土，本非實報土，何謂或生報土見佛真體耶？

答曰：爾將謂同居土之外別有實報土耶？當知三土不離同居，特身（法身）境受用遞遞不相同耳。如經云：彌陀佛身高六十萬億那由他恒沙由旬等。古師曰：此實報身也。又雪川仁岳師曰：極樂國土，四土不同，豈但極樂爲然？荆溪湛然云：直觀此土，四土具足。如當時華嚴海會不離逝多林，而諸大聲聞不知不見，即此類也。

提問十一：

問曰：既云此土四土具足，只消就此展轉修行，何欲捨此而生彼國耶？

答曰：此方雖具四土，奈何穢業難除。夫欲捨穢取淨，勢須彼國求生。四明知禮師云：此土濁重，十信方出苦輪。彼土境勝，九品悉皆不退。豈不聞，大通佛世，受教之徒，已經塵點劫來，尚在聲聞之地，皆因退轉，故涉長時，如舍利弗已證六心，猶自退落五道，況悠悠修行者乎？蓋由此土多值退緣故。若生極樂，藉彼勝緣，博地凡夫便階不退，以是之故求生彼國。

提問十二：

問曰：同居淨土其類甚多，今偏指極樂，而又偏讚其境勝。緣勝何耶？

答曰：經云：1.彼國衆生無有衆苦，但受諸樂，故名極樂。今以娑婆對而比之，此則血肉形軀，有生皆苦。

2. 彼則蓮華化生，無生苦也。此則時序代謝，衰老日侵。
3. 彼則寒暑不遷，無老苦也。此則四大難調，多生病患。
4. 彼則化體香潔，無病苦也。此則七十者稀，無常迅速。
5. 彼則壽命無量，無死苦也。此則親情愛戀，有愛必離。
6. 彼無父母妻子，無愛別離苦也。此則仇敵冤讎，有冤必會。

7. 彼則上善聚會，無冤憎會苦也。此或因苦饑寒，貪求不足。

8. 彼皆衣食珍寶，受用現成。此或醜穢形骸，根多缺陋。
9. 彼則端嚴相貌，體有光明。此則輪轉生死。
10. 彼則永證無生，此有四趣之苦。
11. 彼無三惡之名，此則丘陵坑坎荆棘爲林，土石諸山穢惡充滿。

12. 彼則黃金爲地，寶樹參天，樓聳七珍，花敷四色。此則雙林已滅，龍華未來。

13. 彼則無量壽尊現在說法，此則觀音勢至徒仰嘉名。
14. 彼則與二上人親爲勝友，此則群魔外道，惱亂正修。
15. 彼則佛化一統魔外絕蹤，此則媚色妖嬈迷惑行者。
16. 彼則正報清淨，實無女人，此則惡獸魑魅交扇邪聲。
17. 彼則水鳥樹林咸宜妙法。二土較量，境緣迥別，樂邦之勝其數無窮。

其勝境者可以攝衆生取淨之情，其緣勝者可以助生者修行之力，雖同居淨類甚多，惟極樂修行緣具故偏指也。

提問十三：

問曰：十方如來皆可親近，今獨推彌陀者何耶？

答曰：獨推彌陀，其故有三：一誓願深重，二娑婆有緣，三化道相關。

一、願重者：經云：彌陀往昔因中，嘗發種種廣大誓願，略曰：若我成佛以來，其有衆生願生我國，或聞我名，修諸善本，稱我名號，乃至十念，若不生者，誓不取正覺。既生我國，若有退轉，不決定成佛者，誓不取正覺。故《華嚴鈔》曰：彌陀願重，偏接娑婆衆生也。

二、有緣者：釋迦佛現在世時，衆生聞佛所教，歸向彌陀，固已多矣。觀佛滅後末世衆生，無聞僧俗男女貴賤貧富，稍聞佛教者，無不信向，未聞佛教者，亦會稱名。又經云：此經滅後，佛法全無，但留阿彌陀佛四字名號救度衆生，故天台大師云：當知彼佛於此惡世偏有緣耳。

三、相關者：先覺兩土聖人示居淨穢，以拆攝二門調伏衆生。此以穢以苦以促以多魔惱而拆之，俾知所厭。彼以淨以樂以延以不退轉而攝之，俾知所欣，既厭且欣，則化道行矣。

又我佛釋迦於三乘授道之外其有未度盡者，度在彌陀。故於諸大乘經叮嚀反覆稱讚勸往者，蓋化道之相關也。

以是三者之故，乃獨推也。

提問十四：

問曰：偏指獨推之說，旨哉言乎，欣厭取捨之方，至哉教矣。敢問，欣厭取捨得無愛憎能所之過乎？

答曰：汝不知言也，此非世間之愛憎能所也。此乃十方如來轉凡成聖之通法也。若非厭捨，何以轉凡，若非欣取，何以成聖。先德云：取捨之極與不取捨無有異也。況此淨土之法只一化機，爲釋迦彌陀二佛之所共立者也。

此指其往，彼受其來，倘非厭捨，離此無由。倘非欣取，生彼無分，既捨此矣，又生彼矣。藉彼勝緣直至成佛，然愛憎能所功莫矣，何過之有故？

提問十五：

問曰：取捨之談，無敢議矣。但往生之說能不乖於無生之理乎？

答曰：天台云：智者熾然求生淨土，達生體之不可得，即是真無生，此謂心淨故佛土淨。愚者爲生所縛，聞生即作生解，聞無生即作無生解，不知生即無生，無生即生也。

若以性相釋之，妙真如性本自無生，因緣和合乃有生相。以其性能現相故，曰無生即生；以其相，由性現故，曰生即無生也。知此則知淨土之生唯心所生，無生而生，理何乖焉？

（待續）

天台宗對《法華經》〈安樂行品〉戒律思想之詮釋（三）

• 明了

肆、結釋

一、《法華經》〈安樂行品〉之四種安樂行，第一至第三種強調弘揚《法華經》要守「身口意」三戒律以免與其他經之弘法衝突。第四種要求以慈悲與誓願傳揚本經，而四種安樂行之修持必須觀「一切法空」，「如虛空無所有性」來充實內容，使持戒生慧，慧得護經亦成。

二、慧思禪師《法華經安樂行義》依《法華經》四種安樂行詮釋而成，但其目的在以修六根清淨而達到「法華三昧」之成就。四種安樂行有三種安樂行是在「身口意」之戒行清淨。修身口意三業即修六根清淨，在《行義》中云：

新學諸菩薩，應善觀眼原，畢竟無生滅。耳鼻舌身意，其性從本來，不斷亦非常，寂然無生滅。色性無空假，不沒亦不出，性淨等真如，畢竟無生滅。聲香味觸法，從本已

來空，非明亦非暗，寂然無生滅。根塵既空寂，六識即無生。三六如如性，十八界無名，衆生與如來，同共一法身。清淨妙無比，稱妙法華經。

佛告淨聲王，汝名曰淨聲，當淨汝自界，自界眼界空，即持戒清淨。眼界空寂故，即佛土清淨。耳鼻舌身意，性畢竟空寂，是名諸如來，修習淨土義。（《大正》46，頁699下—700上。）

禪師以修六根清淨達成法華三昧成就，是依據《法師功德品》中所說的。經云：

佛告常精進菩薩摩訶薩，若善男子善女人，受持是《法華經》，若讀若誦若解說若書寫，是人當得八百眼功德，千二百耳功德，八百鼻功德，千二百舌功德，八百身功德，千二百意功德。以是功德莊嚴六根皆令清淨。（《大正》

9，頁47下。）

禪師將「安樂行品」之戒行與「法師功德品」成果連接起來，使修習《法華經》者達到修行之目的。

三智者大師《法華經文句》「釋安樂行」之目的在促使法華行者入如來室，著如來衣，坐如來座而弘傳《法華經》，而方法有二：

(一)戒律之詮釋以天台化法四教之優劣差別比較，從藏教、通教、別教進止於圓教之戒律。如「意安樂行」之「不輕罵」一項說：

安樂行菩薩須棄之，亦勿輕罵下，不應以圓行呵別，知機可責，不知勿罵。（《大正》34，頁121下）。

(二)詮釋戒律之「止」，也釋智慧之「觀」，止觀雙運使持戒如法如理，不盲目，如「身安樂行」中云：

身有止故離身麁業，有觀故不得身，不得身業，不得能離。無所得故不墮凡夫。（119下）。

又，「口安樂行」中云：

釋行法又二：謂止行觀行。止爲四：1.不說過，2.不輕慢，3.不歎毀，4.不怨嫌。……善修如是，下觀行門也。

觀諸法空無所取著，心不苟執。不逆人意，不違法相，則不說小乘法。（頁122下—中）。

(三)以止行及觀行詮釋「身口意誓願」四種安樂行，而入如來衣室座負起弘傳《法華經》之使命。在「身安樂行」中云：止行者，三業柔和，違從俱寂，即體法身行，即上文如來衣也。觀行者，一實相慧無分別光，即體般若行，即上如來座也。慈悲行者，四弘誓願廣度，即體解脫行，即上文如來室也。（頁118中）。

以上所說與「法師品」所說相契合，《經》云：

爾乃應爲四衆廣說斯經。如來室者，一切衆生中大慈悲心是，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，爲諸菩薩及四衆廣說是《法華經》。（《大正》9，頁31下）。

同樣以「安樂行品」之四種安樂行詮釋，智者大師重於止觀修持而成就而弘揚《法華經》，慧思禪師重於禪定，修得法華三昧，由其著《安樂行義》開場所白：凡一切新學菩薩，欲求大乘超過一切諸菩薩疾成佛道，須持戒、忍、精進勤修禪定，專心勤學法華三昧。（《大正》46，頁697下）。

二師所重雖然不同，而弘揚《法華經》經旨是一致的。皆以《法華經》建立天台宗之宗義爲證明。

二〇一三年七月十五日於台南市寓所

寶地房證真所見如幻影般的「圓頓止觀」(二)

佐藤哲英 著
依藤哲英 譯

四

證真的「法華三大部私記」中，或載為「圓頓止觀」或稱為「圓頓」，總計引用「圓頓止觀」一三四則內文。而明白揭示「圓頓止觀」之卷數的，第二卷有六則，第三卷一則，第五卷三則，第六卷二則，第七卷二則，第九卷一則，合計十五則內文。今以此作為線索，略探「圓頓止觀」之調卷。首先，載為「圓頓止觀第二」的，有如次六文。其與現行《止觀》的對應文如次所列：

【圓頓止觀】

⑪) 圓頓止觀第二明方便土中三道云
：滯空之惑即煩惱道，萬行事善

【摩訶止觀對應之處】

○第四攝法章五攝一切位
之下（止觀三之下）（

即業道，方便生死即苦道。云云

大正，四六，三〇c)

（《玄義私記》二末）（佛全，

二一，八〇b)

⑫) 圓頓止觀第二云：若通教中所得

法性身，非中道法身。云云此釋

勝鬘變易法性身也。（《玄義私記

七）（佛全，二一，二六七b)

⑬) 圓頓止觀第二云：成論云見有是

調心方便不得道。此不應爾。（

玄義私記八）（佛全，二一，三

一一b)

○正修章十乘觀法第四，

破法遍之下（止觀六之

上）（大正，四六，七

三c)

(125) 圓頓止觀第二云：鹿苑諸教不作空說。止觀六云：毘曇有門，鹿苑初開。（玄義私記八）（佛全，二一，三一七 a）

(133) 圓頓止觀第二明三眼中云：復次慧眼之前，亦云有法眼淨。此是見假分明，為成於空，稱為法眼，而非出假之法眼。乃是當分法眼耳。釋論云：二乘中皆有十八不共法等分，何故不得為法眼也。已上圓頓文（法華疏私記十末）（佛全，二二，七八〇 b）

(64) 圓頓第二淨名疏第一明四生死。

（止觀私記七）（佛全，二二，一〇三七 a）

證真所見的「圓頓止觀」中，「止觀」之大意章被壓縮於第一卷，故其次的第二卷為第二釋名章、第三體相章、第四攝法章。從而與前記「圓頓止觀第二」對應之文，若求於現行之《

○正修章十乘觀法第四，破法遍下（止觀六之上）（大正，四六，七三 c）

○正修章十乘觀法第四，破法遍下（止觀六之上）（大正，四六，七三 c）

○止觀體相章第二明眼智

下（止觀三／上）（大正，四六，二五 c — 二六 b）

止觀》，則如同(11)與(64)等二文，在攝法章與體相章之中，可見

其對應文。前記(125)「鹿苑諸教不作空說」之文，如同證真揭出其對應文是現行《止觀》卷六的「毘曇有門鹿苑初開」，是十乘觀法第四破法遍下之文。(123)的「成論云：見有是調心方便不得道」之文，其對應文也是「止觀」卷六破法遍下的「成論人云何斥言是調心方便不得道耶」之文。(120)的「若通教中所得法性身」，雖難以找到明確的對應文，但現行《止觀》卷六（大正，四六，七一 b — 七三 a）破思假入空位之下，對於通教曾予以詳釋，故此亦應屬破法遍下之文。若了解如此之事實，則「圓頓止觀」第二卷之中，不只是有十大章的第二體相章與攝法章，也有現行《止觀》卷五之下至卷六的破法遍下之文。此當如何解釋？

其次，「三大部私記」中，對於「圓頓止觀第三卷」只引用如次一文：

(127) 問：不雜是定共，何於律儀兼之？

答：又圓頓止觀第三云：十戒中前

四律儀。（法華疏私記四末）（佛

全，二一，五三一 b）

恐是第六方便章第一具五緣持

戒清淨之下（止觀四之上）（

大正，四六，三六 a —）

明確與此引文對應之文，至今猶不得見，恐是與現行《止觀》卷四方便章中，以持戒清淨開始，亦即《智度論》所載的十戒的問題有關。證真所見「圓頓止觀」第三卷的論述中，有現行《止觀》第四卷方便章中的一段，故前揭之文其情況想必也是如此。得以顯示「圓頓止觀」第四卷情形如何的資料完全欠缺，但「圓頓止觀第五卷」有如次所揭三文：

【圓頓止觀】

(108) 圓頓止觀第五釋七地前與二乘齊

云：所言齊者，取斷惑入空真理世諦死名為齊。復有不齊，二乘斷惑世諦死時，不能得生。菩薩不爾。隨初品世諦死時，即能出假。世諦死故，無復正使，猶有習在，誓願扶之，故自生。乃至七地亦復如是，八地受自在生。已上（玄義私記二本）（佛全，二一，六一b）

(119) 問：若入假位經二僧祇者，圓頓

【摩訶止觀對應之處】

○正修章第四破法遍明入

假位下（止觀六之下）

（大正，四六，七九b）

）

○正修章第四破法遍明入

止觀第五斥通敎出假無始終，明真出假。云有始有終，應入生死三阿僧祇為作父母調伏化度。今止觀云：第六處調伏，動經無量阿僧祇劫。云云（玄義私記七）（佛全，二一，二六四b）

(129) 圓頓止觀第五云一音說法衆生隨

類解。乃至故法華云：一雲所雨，各得增長。若五品未有是，若六根似解，已能以妙音，遍滿三千界。相似口密已能如此。所言大音者，未必雷震三千，乃是一說法時，無量根性各得其益。設使大千衆生亦能如是。既善知病識藥，應機而授。故能如此。略抄（法華疏私記七）（佛全，二一，六二Ob）

前揭三文中，(108)與(119)所引二文，在現行《止觀》卷六破法遍

假位下（止觀六之下）

（大正，四六，七九b）

）

○正修章第四，破法遍明

入假觀下（止觀六上）

（大正，四六，七六a）

）

下，明入假位之下可見其對應文，⁽¹²⁹⁾所引之文，其對應文至今猶不得見之，然其結文的「知病識藥，應機而授」，可以視為與現行《止觀》卷六「三明入假觀者，即為三：一知病，二識藥，三授藥」有關連，故此亦應是破法遍下之文。從而在「圓頓止觀」中，此文置於第五卷，此因「圓頓止觀」之大意章是被壓縮於第一卷，故現行《止觀》第六卷之文，是見於「圓頓止觀」之第五卷。

其次，「圓頓止觀第六卷」有如次二文。

【圓頓止觀】

(38)圓頓第六明中道破法遍。初云：

若將別接通者，此則明有中道之理。先已破二諦上惑，取相障法障既除，今觀中道，須下破無明見中道。前除二諦障時，不知中道，今將別來接通，始知中道。既二惑前除，即此為因進修中道，亦破無明，即名為佛。指此為果。云云略抄

彼第二本顯體中不明接義，今本破法遍

【摩訶止觀對應之處】

○正修章第四破法遍第三

明中道止觀破法遍下（止觀六之下）（大正，四六，八〇b—c）

之初不明接義。而指顯體中故，知彼文即當此文也。（止觀私記三本）（佛全，二二，八九三a）

(128)圓頓止觀六云：或言接識，或言流來，皆是隨情，豈可定執。云云（法華疏私記五）（佛全，二二，五六三b）

前揭「圓頓止觀」的中道破法遍之文，在現行《止觀》卷六可見其對應文，顯然此亦屬破法遍下之文。在現行《止觀》之中，十乘觀法的第四破法遍之文段是從卷五之下至卷六，而證實所見的「圓頓止觀」是在第五卷與第六卷等兩卷。此中的問題是，現行《止觀》中，破法遍之下的對應文的⁽¹²⁰⁾、⁽¹²³⁾、⁽¹²⁵⁾等三文，在「圓頓止觀」是置於第二卷。此又當如何說明？應予以注意的是，現行的《止觀》有如次之論述：

佛，滿字門通通，通別。鈍根止能通通，不能通別。故此教得有別接之義。利者，被接更用中道。不被接者，不須第三觀。別接義如顯體中說。（摩訶止觀卷六之下）（大正四六，八〇c）

在現行的《摩訶止觀》卷三之顯體章中，述及別接通之被接義

，如前文所揭，卷六言及「別接義如顯體章中說」，亦即別接義不是在破法遍之下論述，而是在顯體章中言及。在證真所見的「圓頓止觀」中，此別接義亦非見於顯體章之下。此別接義之論述是在顯體章之下或在破法遍之下，由於「止觀」的異本，其所在亦有別，證真的《止觀私記》有如次之細註：

彼第二本顯體中不明接義。今本（現行本）破法遍之初不明接義，而指顯體中故。知彼文（圓頓止觀）即當此文也。
。〔止觀私記三本〕（佛全，二二，八九三c）

無論是「圓頓止觀」，或第二本，其顯體章中都不揭示別接義。

其次，「三大部私記」引用「圓頓止觀第七」如次二文：

【圓頓止觀】

【摩訶止觀對應之處】

①15) 圓頓止觀第七云：名通義別，名別義通。種種料簡如法華玄、淨名玄。（玄義私記四末）（佛全，二一，一六五b）

○正修章第八明次位下（止觀七下）（大正，四六，九七c）

①32) 圓頓止觀第七明第五信云：入三昧見十方佛，即是六根清淨。（法華疏私記十本）（佛全，二二，七四九b）

○正修章第八明次位下（止觀七下）（大正，四六，九九a）

前揭二文之中，①15)的名通義別、名別義通之文，在現行《止觀》卷七有「若菩薩位條然不同。簡名義通別，如法華玄」之對應文。①32)的「明第五信」之文，在現行《止觀》卷七有「五品之位在于十信前，若依普賢觀，即以五品為十信五心」之對應文，由此可知，「圓頓止觀」第七卷所載與現行《止觀》第七卷相同。

進而又以「圓頓止觀第九」之名，引用如次一文：

①19) 圓頓止觀第九云：成論既無別事

○正修章十境第六觀禪定

禪，更無俱解脫人，乃至是則客醫無八種術。客醫無客定，應客醫無客戒慧。但用舊戒慧，成論既能偷大乘義，廣解菩薩義，而論無文，今何不尋。已上〔玄義私記四末〕（佛全，二一，一五四a）

四a）

此「成論既無別事禪」之文，或客醫無客定八術之譬喻，在現行《止觀》卷九的通明禪下可以見到對應文，據此可知，無論「圓頓止觀」或現行之《止觀》，同樣是在第九卷論及禪定境。

五

如上來所述，證真所見「止觀」之別本，具有「圓頓止觀」之題號，其卷數為十卷，乍見之下，似與湛然《止觀輔行》所說第二本相近。然此「圓頓止觀」之序文是以「止觀明靜先代未聞」開始，其付法相承之文段，或三種止觀之順序，或無漏總中三之文完全與現行《止觀》一致，故至少可認為此序文與現行本相同。然其正說段之調卷與現行本頗有差異，「止觀」的五略十廣之組織中，就現行本而言，卷一與卷二等兩卷中，有(一)大意章之五略，而「圓頓止觀」的大意章極為簡單，且僅置於第一卷。現行本的第三卷有(二)釋名章，(三)體相章，(四)攝法章，(五)偏圓章，而「圓頓止觀」則是(二)釋名章，(三)體相章，(四)攝法章等都置於第二卷，又「圓頓止觀」之第三卷有現行《止觀》置於第四卷的方便章，因此，如其所云「上五卷文相極略」，「圓頓止觀」的第一、第二與第三等三卷之中，收錄現行《止觀》前四卷所含的大意章、釋名章、體相章、攝法章、偏圓章與方便章。相對於此，「圓頓止觀」的第四卷以降，述及現行《止觀》第五卷以降的第七正修章，但十乘觀法的第一觀不思議境、第二真正發菩提心、第三巧安止觀究竟僅在第四卷述及，或擴及於第五卷，由於無明確資料，無法正確了知。但

顯然「圓頓止觀」的第五與第六等兩卷之中，述及十乘觀法的第四破法遍，「圓頓止觀」的第七卷述及十乘觀法之第八的明次位，除此之外，十乘觀法的其餘觀法是在哪一卷言及不得而知，關於煩惱境、病患境等十境之論述也不清楚，但可確知「圓頓止觀」的第九卷述及十境之第六的禪定境，相較於現行《止觀》是在第八卷之上至第十卷之下述及第二煩惱境、第三病患境、第四業相境、第五魔事境、第六禪定境、第七諸見境，可以認為在此一部分，二者的組織與調卷大抵無太大差異。但如同先前所述，證真在《法華玄義私記》所揭「圓頓止觀第二云」等三文，在現行《止觀》第六卷破法遍之下有其對應文，或許此即被視為「止觀」原初形態的「圓頓止觀」其所呈現的未整備形態。又如現行《止觀》之所顯示，別接通的別接義是在顯體章與破法遍之間論及，而「圓頓止觀」是在第二卷的顯體章下論述別接義。類此之問題，皆是今後需再予以檢討的。

據此可知，不僅「圓頓止觀」正說段的組織與調卷，其本文亦與現行本差異甚大。若是如此，「圓頓止觀」與湛然所說的第一本關係又是如何？依據湛然《止觀輔行》所載，第一本具有「圓頓止觀」之題號，是二十卷本，無序文，文初列三止觀，大意中之諸文多以三止觀終結。其與現行本之相異有十四處

，其中九處是在第八卷，茲將之與「圓頓止觀」所揭對照如次：

【止觀輔行第八卷】

【三大部私記引用之圓頓止觀】

①病鬼還隨本藏之色，故如竈君。

第一本中具約五色明五藏鬼。（

大正，四六，三九八b）

②次假想中云辨師治癭者。第一本

云：如高麗辨師治癭病法。（大

正，四六，三九九c）

③如患癥人用針法者，應作癥字。

第一本云：如人患癥癥結在腹。

想作金針入腹刺之，使癥對過。

（大正，四六，三九九c）

④如阿含用酥者。第一本云：想燭

酥在頂滴滴入腦，灌注五藏，流

潤遍身，治人勞損，當有驗也。

若準雜阿含都有七十二法，以想

爲治，乃非末代鈍根所宜。（大

正，四六，四〇〇a）

⑤如吞蛇法者。第一本云：如人噉

食，吞於蛇影，謂爲蛇也，因而

爲病。他人問之知病源已。（大

正，四六，四〇〇b）

⑥云如治噦法者。第一本云：以畏

怖之即差。雜阿含云：用心息太

急，又眠處單薄因外風寒，動胃

管腎等。上逆胸塞，節節流水停

住胸中。名之爲噦，須急治之。

治法如經甚廣。云云（大正，四

六，四〇〇b）

⑦如治齒法者。第一本云：向北斗

呪云：齒牙疼北斗治之，痛差自

知。痛即差也。（大正，四六，

四〇〇b）

云云（止觀私記八）（

佛全，二二，一〇七四

b）

(91) 文方術治者。圓頓云：

術事不可妄傳人，若知

者治則無驗。（止觀私

記八）（佛全，二二，

一〇七五a）

(93) 此再修補移真誠文爲後

得失者。圓頓云：適發

此心疾即除愈，不俟更

修下法。所以者何？如

喜禪師發心。云云

天台師云：發心實錄隨

念即除，若望差，發心

是不真實，欺於衆生。

要於諸佛有所規，求病亦不差。已上〔止觀私記八〕（佛全，二二，一〇七五b）

(94) 決所引第一本文同圓頓，而圓頓文全同今本。〔止觀私記八〕（佛全，二二，一〇七五b）

後得失。（大正，四六，四〇二b）

⑨今出家人亦以袈裟涅槃僧等，以例衣裳。第一本云：陳留一人坐禪發誓，忽然講律。忍進禪等相略可知。（大正，四六，四〇四c）

(95) 故第一本發真實已下，是明得失，即同今文，何云移耶。凡當卷決多引第一本，並在圓頓。〔止觀私記八〕（佛全，二二，一〇七五b—一〇七六a）

依據此上之對照，雖非甚為明確，但大致可窺知第一本與「圓頓止觀」之關係。《止觀輔行》之所引，或是「第一本文同

圓頓」，或是「當卷決多引第一本。並在圓頓」。更且作為「第一云」所引用者，大多與治療法有關，乍見之下，頗似俗信迷信之類，但(91)所揭「圓頓云：術事不可妄傳人，若知者治則無驗」之評言，可說是極其適切之指針。

如是，證真所見的「圓頓止觀」，其正說段後半之調卷與現行《止觀》相近，但如云「上五卷文相極略」，其組織或調卷頗為錯雜，故應是「止觀」之原初形態。甚為奇特的是，置於卷首的序文係以「止觀明靜前代未聞」之文開始，無論是付法相承之文段，或是三種止觀之釋，或是無漏總中三之問答，皆如同現行的《摩訶止觀》，其所呈現的，是經過灌頂再三再四的整理修治而完成的狀態。從而此完成的「首」（序分）與未完成的「體」（正說），不可能成立於同時，恐是後世的某人之所添加。雖僅只是推測，但「圓頓止觀」，應是湛然所說的第一本，是序分未具的原初形態之「止觀」。或許是某人認為無序分的「止觀」很不妥當，故將第三本的「首」（序分）置於尚未完備的「體」（正說）之前。若不作如此解釋，則無法說明「圓頓止觀」何以其「首」（序分）與「體」（正說）的差異如鶴。總之，在探索「止觀」原初形態上，提供我人珍重資料的「圓頓止觀」的正說部分，應再探究是屬於哪一系統的「止觀」之別本。

（待續）

序

華東師範大學教授
• 沈劍英

《因明新引》是水月法師於一九七六年在屏東東山佛學院講授『初等數理邏輯』時所寫的一部講義。時間已過去三十八年，水月法師亦已明靜遷化兩年有餘，現在將此舊稿整理出版，殊有紀念意義。

本書寫得非常淺明，內容限於語句邏輯的一些基本推導方法及其規則，並設計了大量的習題，以俾學生通過練習將知識轉化為技能。

水月法師為什麼要在東山佛學院講授『初等數理邏輯』這門課程呢？這是因為學一點數理邏輯的基礎知識，將可引領我們更好地去學習和探究因明的理論和方法。本書取名《因明新引》的初衷當在於此。

水月法師早年愛好數學和邏輯，後來複專注因明。他深知

因明與邏輯皆為人類共同思維形式及其規律的學說，二者是相通的，是人們正確思維和認識真理的工具。他在創辦《因明雜誌》時表達了這一觀點：『我們認為因明不屬於某一學派，不論過去它為某一學派學者所熟悉，現在以新的精神，新的態度，新的估量，因明是佛教共同的思想方法，甚而它是一切學術思想的共同方法。』所以他在講授因明時常會聯繫到形式邏輯來作比較分析。

水月法師是一位學養殊深的學問僧，是一位修學並重的高僧，他的道德文章是我所企仰不及的。重承湛然寺住持雲庵法師垂委，謹作此序以表紀念。

2014年2月22日於上海

從辯論術邏輯到知識論的發展(二)

以因明學為主

• 林維明

三、佛教因明學的傳承探究

佛教在因明學上發展的過程大致上可分為五個時期，概述

如下：

(一)、佛陀教化時期 (531-486BC)：釋迦牟尼佛常常啓示其弟子

對於知其然而不知其所以然的事情不應發言。真理必須從

「人」本身上去探索，不作無謂的爭辯。討論問題時，先

將問題弄清楚再回答，有四種回答方式：1. 是；2. 不一定

，但必須解釋，有那些例外；3. 反問對方所指的是那一方

面；以及4. 保持沉默；因為對方所問的主題是不存在的東

西。例如：石女兒。具體的問答，才能討論出正確的見解

，詳見《長阿含經》卷八《衆集經》；《佛地經論》；《

集異門論》卷八；及《中阿含經》卷三的《憍破經》。由

「四記問」已開因明學之端，這是探索真理的基本精神。

(二)、部派結集時期 (486BC-150AD)：由於佛陀因材施教，所以

佛弟子對佛法的詮釋不同而起爭辯形成十八個不同的學派

，其中如《大毗婆沙論》卷十五就有討論「四記問」的內

容，也運用因明論式討論各學派的看法，《毗曇七論》也

提供一些運用實例。《那先比丘經》更提供那先比丘與彌

蘭王(163-105BC在位)的精采對辯資料。此經典指出對辯

時要用「智者語」而非具生殺大權的「王者語」。討論問

題不應起嗔怒而應自知是非，在推究過程中必得正確的見

解。那先比丘就是善用「四記問」而折服彌蘭王。在此經

中，那先比丘應用「立式」與「破式」及「譬喻」使彌蘭王悟知佛法「無我」的真理。在該期間，印度婆羅門教系統的彌曼沙(Mimamsa)派也編集《彌曼沙經》主張有現量、比量、譬喻量、義準量、聖教量、及無體量等「六量」，及主張「聲常住論」這種主張耆那教(Jainism)也贊同。而佛教則主張聲是無常。勝論派(Vaisesika或叫吠世師迦派)，也是有同樣的主張。他們在該時期亦編出《吠世師迦經》主張六句義（實、德、業、同、異、合）；二量（現量、比量）；及三種非因（不極成、非有及猶豫）。「聲常住論」與「聲無常論」則是當時印度思想界二大潮流的主要命題。

(三)、中觀前弘時期(150-350AD)：在此時期正理派（或叫尼夜耶派）編集出《尼夜耶經》（或叫正理經），此經可參見藍吉富主編的《世界佛學名著譯叢》第二十一冊，沈劍英譯本，1987華宇出版社。隋·吉藏《百論疏》指出大自在天，外道十六諦就是《正理經》卷一中的十六諦，即為：量、所量、疑、動機、譬喻、宗義、論式、思擇、決了、真論議、紛論議、壞義、似因、曲解、例難、隨負。正理

派取用佛教的無常和解脫精神，此十六諦是滅無明之道，如是可獲眞智慧。而佛教則採取該派的論理形式。此時中觀學派龍樹(150-250AD)，提婆（或叫青目，聖天170-270AD）出世廣破邪見。龍樹所著《方便心論》主張量有現見、比知、論知、隨經書與《正理經》主張的量有現量、比量、譬喻及聲量四量相同。但《方便心論》主張「諸法皆悉空寂、無我無人、如幻如化、無有眞實。如斯深義，智者乃解，凡夫若聞，迷沒墮落」。此種論點駁斥正理派所主張的「我」。龍樹還有《壓服量論》（藏傳）、《中論》、《般若燈論》、《迴諍論》等，善用立式與破式來彰顯正義。因為《方便心論》是針對當時其他學派立說分歧而造此論，以明辯論方法與思惟之正軌，全書共分四品，第一明造論；二、明負處；三、辯正論；及第四相應品。扼要介紹如下：

1. 明造論品

本品列出八種深妙論法說明如下：

(1) 譬喻：分爲具足喻（肯定、同喻）；集少分喻（否定、異喻）。

(2) 隨所執：即宗、或結論、真理。真理可分為四種即一切同、一切異、初同後異及初異後同，建立任一真理（宗義），需具四種量（知見）。即：一、現見（知覺）；二、比知（推廣）；三、喻知（比較）；四、隨經書（經典所示）。「一切同」是所立之宗為各學派所肯定的；而「一切異」為說者與難者各有其說，互不相融；「初同後異」是表示論難雙方均認同論題，但結論互異；最後「初異後同」則是兩造的論證出發點不同，但結論相同。

(3) 語善：論辯者所使用言辭不違理，內容恰到好處，不多言亦不少說，所舉理由及例證均正確。

(4) 言失：言語過多或過少，所使用的辭句不適當。

(5) 知因：即推理知識，根據理由不同亦可分為現量的、比量的、比喻量的及聖教量的四種。而此四種知因中又以現量最為重要，因後三項都是依現量而得，但現見有時會因感官不靈或對象不明而誤判。如夜見繩以為是蛇，「唯有智慧，正觀諸法，名為最上」。即是由現見真實事物而生知覺才能算是實見的現量。比量的知因又可分

為三種：一、前比：如見烏雲密布，則可見推度將會下雨。二、後比：如飲海水得知其鹹，後推海水必鹹。三、同比：如見煙而比知有火，見輪跡而比知有車經過。雖不見其動，而知必行。

(6) 應時語：應用適當時機的語言，如氣象預報。

(7) 似因：今譯為「謬誤」。論者應捨離，又可分為八種：

① 隨言生過：曲解一句話的原意，例如論者說「燒山」，而難者則說「焚草木」，或原意有數解，但只取其
一。

② 同異生過：是猶豫的推理，如云：「有故名生，如泥有瓶性，故得生瓶」。難曰：「若泥是有，故生瓶，水亦是有，應當生瓶？」。

③ 疑似：即錯謬的假說，如錯認「机」為「樹」或「人」。

④ 過時：即失時，未在立論的過程中說出論理。言雖後說、義亦成就，但是論理次序顛倒。

⑤ 類同：以未經證明的事實為斷語的理由，今譯為丐詞。

⑥ 說同：以未經證明的命題或辭句作為斷語。例如說：

「虛空是常，無有觸故，意識亦爾」。就犯了未先證明「無觸爲常」之過失。

⑦言異：所使用之理由概念範圍大廣，可能使結論荒謬違理。例如有人說「五塵無常，爲根覺故；四大亦爾；是故無常」。但被反問：「龜毛、塩香是無所有，而爲意識所得，豈無常？」表示用感官證明無常，荒謬違理。

⑧相違：立論者所立論義自相矛盾，又可分爲喻相違和理相違。喻相違是指因與喻兩者相違。如言：「我常，無形礙故，如牛」。其因爲無形礙，而使用有形的物爲喻，故不妥。而理相違是名稱與事實不符。如「婆羅門統理王業，作屠獵等教，刹利種坐禪念定」。因爲婆羅門依理應當坐禪念定，而刹利則是統理王業，作屠獵等教，如今將此兩種姓的本業錯說，因而有矛盾的論斷，所以是理相違。

(8)隨語難：經論中對本項未加說明。意謂：隨順對方所使用的推論方式，即所執概念而進行質難。

2.明負處品

上一品是針對辯論時，對於辭句上的應用和避免發生種種的謬誤而立說的。而本品則討論可能被擊敗的論點，本品先談語法，如果語法所描述的不實，便會引起誤解諍訟，所以必須研究各種可能謬誤之所在，包括下列十點：

(1)顛倒：論者語言次序顛倒令人不解或是立因不正或引喻不同都可能導致謬誤。如言：「思惟能斷煩惱」這句話有語病。因爲「思惟產生智慧，而由智慧斷煩惱」，在語法上省略「智慧」之故。

(2)不機警善巧：有①再三重覆、廢話太多、令人不解；②平時未觸及跨領域知識，故說法侷限；③不知彼過，他人有過失、無能力「以錯攻錯」；④生正義過：對方無過，但故意找碴；⑤不悟：對方所說、衆人悉解，獨己不悟；⑥不善發問；及⑦言輕疾：說話太細聲或太快速，聽者不悟。

(3)遲昧（或緘默）：此種情形可能發生的現象，就像使用語言文字時機未恰當；或是遲鈍不明，前言不對後語，如「應問不問」就是說學問可在討論中由發問而測知其

為具有深度者或是曹闖者。未能掌握要點，則不知如何發問；而「應答不答」則是答話時應扣緊在命題上才有意義，答非所問或錯過時機，遲疑未決未能善巧方便，機警對答均為敗筆。

- (4) 問答違錯：問答論議有三同，即：說同，義同和因同。缺一不具足，未依此三同者，即為「違錯」。「說同」者就是用同一名稱，陳述同一事實，如同邏輯中的「同一律」；「義同」是「但取其意」，如同「矛盾律」；而「因同」為知他意趣之所因起，可使用「排中律」加以衍釋。善知名實，巧用此三同，則非負處。若能善巧發問，突破形式，雖未依三同，別有所解，隨宜而語，是亦無過。

- (5) 語少：說話太少，如不完整的陳述，或短缺部分語句及論式，令人不解。
- (6) 語多：說話太多，沒有重點，令聽者不得要領。
- (7) 無義語：語句內容空泛，了無實義，令聽者不知所云。
- (8) 非時語：如在莊嚴時，語言輕薄，說話時機不合。

(9) 義重：陳述義旨不簡潔扼要，重覆拖宕，不連貫。

(10) 捨本宗：捨本宗就是放棄自己的命題，也就是「自宗相違」，例如：

宗：神常。

因：非根覺故。

喻：如虛空。

問難曰：「微塵不為根覺，故為無常」，此話是反駁論者所說不以「感官」（或叫「根」）所感覺的事物。而此時，論者應申明「虛空」與「微塵」兩者性質不同作為回答，但是他確說：「神非作，故常，微塵造作，故無常」。所以問難者又駁斥論者：「汝前言非覺，今言不作，是違本宗。」也就是前面的命題是「非覺」，但是另提出「非造作」就是違背原來的命題，諸如此類皆為捨本宗。

（待續）

山谷中的正義

• 水月

梨花開遍了碣石山！一片白，一片白，一片白。一片片雪花乃在飛舞著！春天、冬天揉造在一起。

座在碣石山腰的雲峰寺，蒙上了一層白，不知是雪花？還是梨花？

時已是黃昏，牟尼的鐘聲，一波逐一波的撞入每個人的心房，沈重！淒涼！靜寂！無常而尤連。

鐘聲的浪波擊撞到傷子憔悴的心田，激起人生痛苦的悲緒，不啻為英雄豪傑們的安葬曲。

爐香熱薰，蒙蒙著大雄寶殿上覺者的顏相，壯嚴肅肅的表情，是東方藝術神靈的依寄。

梵唄止時，靜寂充滿太空。

弘聲法師，做畢晚課，回到自己駐的觀照寮，本想按常的用功讀經，不知怎的，心田的思潮，起伏不定，前湧後繼，不能克止。想到自己當初出家辦道的素志；今日事實與願望的相違，出家之後，可以說整個在煩惱中過活，那裡還談淨潔、光明

、喜樂。尤其是五四運動以還，毀廟興學的暴風雨澎湃正達於高潮的此時，這股暴風雨由都市吹蕭然無寄的山谷中，僧伽是荷擔如來家業的，弘聲法師是僧伽之一，他不能眼看著超凡覺世的佛法毀於今輩佛子手中，維持佛法常住，不被淹沒狂風暴雨中，是每個佛教徒的責任，何況弘聲法師為一方信士所重託呢！

今日有一個普遍的奇形，一個和尚想在佛教嶄出頭角，必須依靠有勢力顯赫的大居士做護法。一個居士為了表示自己佛法深遠，德業堅固，必須要找一位高僧大德為皈依，弘聲法師雖是一位志高行潔的僧伽之一，但也陷入這泥沼的環境中。雲峰寺的大護法就是邑紳張拔貢老爺，張老爺雖是皇清的舊品，幽靈仍不跌價於民國，他是以曾儒正宗自命，言必詩云子曰：教必出五經四子書為圭臬，接人處事，要準孔孟之行；兼治釋道，是為表示自己學淵道高的任人莫測。真是文章道威鎮一方，禮義文化繫服一身。最近經過他高識深見詳細思維一番之後

，以爲今日農村破產，鄉村經濟凋蔽的原因；在少了一座財神廟，故在他的號召主持下，很快的村子裡修建了一座新的財神廟，他爲了要正重將事，要請弘聲法師主持財神廟的開光典禮，張老爺爲此事前還親自到寺裡來了一趟。

弘聲法師正爲此事煩惱……

若答應了張老爺，去拜參財神廟，究竟、圓滿、寶貴的佛法，一變爲豬狗。豈能見容於天下名，被唾罵千年，糟踏如來殊勝義，是不可恕過的罪惡。

若拒絕了張老爺，失掉這位大護法，不但弘聲法師個人將要站不住腳，整個雲峰寺也將要捲入毀廟興學的慘運。

事實考驗著僧伽，時代考驗著佛教！

第二天以後，雲峰寺再也找不到弘聲法師的蹤跡，他走了。他是爲了伸張佛法正義而走了。

臨走他留偈一首，贈致張老爺；

儒者財神正相歡，愧僧遠參卻此緣；

寧結山花野草侶，不做紳閥廳上仙。

這時天上的一片雪花仍在飛舞著！大殿上的彌勒菩薩笑嘻嘻的好似在歡送著弘聲法師的遠行。

（本文以張承祥筆名，於四十二年一月一日《覺生》月刊發表。）

啓示

洪瑞福

夜裡，佛號縈繞著腦海，揮之不去。信步走到大悲殿，靜中有種肅穆威嚴的氣氛。大士接引之手，似乎指向著我，可是何日才能登彼岸呢？

冥想中，時間似乎停住了。咦！腳邊怎麼有東西在動呢？低頭一看，原來是隻烏龜，牠正放開四肢，一步一步的邁向前方。雖慢，但也有到達彼岸的一天。可是身為聰靈的人們，何時才能邁開腳步？何時才能抵彼岸？蹲下身來，輕輕撫著龜甲。怎麼？停住了！四肢縮進去了！烏龜，烏龜，對不起，打擾你了，可是你為什麼不理我呢？是我擾了你的正課？還是我殺心未斷，嚇著了你？亦是恥與佇立唏嘆的我見面？抬頭看到大士接引之手，啊！烏龜，謝謝你！佛號依舊縈繞著腦海，拎起腳步，走入大雄寶殿。

67.7.20. 記於大悲懺法會中

法庭佛語（二）

從苦難中解脫

◆ 證義

法院開庭的經過，最能表現出人生「苦」的本質。法院開庭時，常看到傷害別人的被告，和被傷害的被害人哭成一團。為什麼被告和被害人都要哭呢？因為被告傷了人，擔心被判刑，自己失去自由，連帶家人也受累，而且內心受譴責，當然很痛苦。而被害人呢？遭受傷害，甚至失去親人，痛苦不堪，是可以體會的。

佛陀一再向我們說人生的本質是苦的，生、老、病、死、求不得苦、怨憎會苦、愛別離苦、五蘊熾苦八苦，沒有人可以逃避的。

但是有時候我們會抱怨佛菩薩，為什麼不庇佑我們。既然佛菩薩是無所不能的，為什麼不讓所有人快樂，沒有痛苦？那是因為從人生的「苦」裡，才能慢慢領悟我們所有的一切都是

虛幻不實的，然後不再執著，才是真正的快樂。所以佛陀也告訴我們，「苦」來自於每個人自己造下的「業」，佛陀也無法幫我們免除這個業報，佛陀只是讓我們了解人生苦的本質，並告訴我們如何去面對這個「苦」。

有一次開庭時，被告和被害人哭成一團，頗讓人心酸。被害人懷孕時，先生因工作發生意外死了。不久，她生下兒子，在不幸中燃起了一線希望。爲了生活，不得已把才七個月大的兒子托嬰給褓姆照顧。沒想到一星期後，褓姆在嬰兒哭叫不停時，失手打死了嬰兒。

開庭時，被害人向法官說：「法官，我唯一的希望沒了：『她淡淡的說著，連哭的感覺都沒了。』

而被告呢？爲避免責任，向法官辯解說：「我只是輕輕拍

他，沒有毆打嬰兒。」並質疑被害人是否餵食副食品不當造成等等因素，企圖推卸責任。事實上鑑定結果，嬰兒是死於外力造成，不可能是餵食副食品造成，被告把責任推給被害人餵食副食品，是很不道德的。

後來被告受不了內心煎熬，承認了錯，並表示要賠償被害人，但被害人回答不要接受任何金錢賠償，堅持要被告被判罪。她站起來向法官說：「被告被判多久，和我都沒關係，因為再也喚不回唯一的希望：」，然後泣不成聲。被告感到難過，也哭了起來。

雖然「苦」是人生的本質，也就是說每個人都會遇到不幸的事，但有時回想起來，老天給這位被害人的不幸也太多了吧，連她唯一的希望都奪走了。為什麼有的人所受的苦會這麼多呢？而有的人受苦較少呢？這都是前世今生的業報結果。而有時受苦，是因為做了好事，有善報，所以本來應該遭受很大痛苦，因種下善因而變成承受較小的「苦」，這也是為什麼我們常質疑，有人做善事，卻沒有好業報？其實我們看到的只是表面的，事實上不是這樣的。所以佛陀在金剛經裡說：「受持讀誦此經，若為人輕賤，是人先世罪業應墮惡道，以今世人輕賤

故，先世罪業即為消滅，當得阿耨多羅三藐三菩提。」也就是說，本來的業報應是墮惡道，但因為受持金剛經，所以變成只是受人輕賤的較小業報。同樣道理，做了善事，雖然受到不好的業報，事實上是把較大的惡報變成較小的業報了。

文殊菩薩有云：「是故當知一切煩惱為如來種，譬如不下巨海不能得無價寶珠。如是不入煩惱大海，則不能得一切智寶。」（維摩詰所說不可思議解脫經佛道品第八）。文殊菩薩要我們了解，煩惱是悟得佛法的種子，有了煩惱，才有機會去觀照諸法，體悟佛法的真諦。煩惱會擾亂我們的心，讓我們的心失去理性，有如大海一樣，大海波濤洶湧，充滿危機，但不入大海，是無法獲得無價寶珠，同樣道理，沒有煩惱，就沒有觀照內心的機會，從煩惱裡獲得智慧。所以生活雖然充滿苦難，但卻給我們帶來了悟諸法的機會，煩惱來了，就勇敢面對它，然後從中證悟。

人生的苦難是不會停止的，除非能了解苦難有如空花水月，只是自己主觀的感受，快樂也一樣。快樂和痛苦了無自性，完全是自己心識的作用，所以不必羨慕別人的快樂，也不須怨嘆自己的苦命，維摩詰菩薩所說的：「火中生蓮花。」就是這個道理，經過煩惱的火焰鍛煉，才能產生和蓮花一樣潔白無瑕的心。

尋找本地風光

• 南 齡

谿山迤邐，雲嵐輕淡，凝翠含煙的林巒眇眇宛轉。出了中央山脈與雪山山脈的峽口，平野的風光豁然放曠。

再度攀登雪峰的過境因緣，偶然來到寶島逆旅中最後遭遇的噶瑪蘭。三面環山，一方臨海的蘭陽平原蔚藍映綠如遺世淨土；聞說蘭溪景意佳，且逢候鳥落泊停棲時節，觀覽風光更待幾時？

午後，離開市塵，兀自向郊野漫行，一畦畦的水田秧苗欣欣向榮，置身大片水田當中，無數的青苗似了無塵垢。走到一邊修竹密接另邊黃槿列植的防風林，以為沒視野了，不意，黃槿花樹對峙搖曳脩竹的裡頭另有景緻。靜謐的村落未見人影，隔著村間小道，幾棵深紅的緋櫻對襯著彼邊土堤上三座枯黃斑駁的圓塔狀稻草堆。緋燦撩人的櫻花與枯槁的稻桿因緣際會的佇

立在咫尺近的同一場景！似實似幻而生滅自如。

停駐在最後一座稻草堆前，此景此情，惟我獨覽未免寥落，轉身想折返。驀見草堆後方拍翅飛翔的兩道黑影，躍上土堤探視。低掠水面的小水鴨以及稻堆不遠處的牛車轉接入眸，車上更有端凝對坐的兩位少女。老舊或許已放廢的牛車充當詩般年華的少女的板椅，若非促膝談心，時節遞嬗的這幕彷彿失卻幾許丰采。

挪步翹望，牛車上的清純少女原來不是枯坐癡望！而是朝著相反的方向寫生作畫！小畫板就斜架在車台上。再移近靜觀，背著我的女郎正舉毫蘸彩蘸水將前方潑微流淌的瑩綠小溪漸渲漸藍漸淡漸遠……。踏尋至此，愜意極了；而對著我的少女作何景致？惟恐擾亂動靜一如的氣氛，悄然沿著土堤向溪岸彳

了，經過牛車旁時，忍不住轉頭斜瞄，作畫女抬眸的剎那，漾起了一抹小漣漪般的笑靨。我看見她的畫面與畫境；豈道歲月無情，璀璨滿樹但也落紅一地的緋櫻與金黃稻穗供養有情衆生後的殘褪風顏，或將化爲春泥，而在青春年華的少女筆下，倘若不著風華是否絕世，功德功用是否無量，祇要把握大地舞台的每一當下，真善美的角色印象且隨緣隨意。

遶過一彎芒原，碧藍輕盈詠盪的小溪，流光倏忽漫瀾，划瀉到天涯。阻絕在眼前的粼粼水域莫非是生命長河？遙望下游，身首浮突，海上的龐然巨物必是歸山鳥了。混跡至此，豁然中不免幾分深沈。小溪與蘭陽溪交會的此岸靜泊著幾隻舟筏，而野渡無人，亦無槳可搖，無篙可撐，此處生疏，浮生浪盪，真諦的舟筏如若停擺，本地風光再難交涉！眼前的渡口如實似幻，季風吹來，境與象都飄飄，恍惚間，我隻身輕棹，泛著夢的小舟，在潏潏風波中尋找生命的涯岸……。

（上接第29頁）

頭三千煩惱絲捨棄，天天披那一件一成不變的緇衣，已經下了很大的決心。

雖然漸被環境大染缸浸習，不能提高素質，當初也是一片好心。除非是共產主義無宗教信仰，否則也不必強烈到「悉令還俗」。啞羊僧不能住持佛法，試問，佛教傳入中國，至今佛教還受到普遍認可，是否學者居士們住持正法的呢！我們懇請有學識的學者居士們，勿延用支那內學院的輕僧思想。啞羊僧素質雖低落，還是佛教的旗幟，非佛教徒一看，還知有佛教的存在。事實可印證，由我們「啞羊僧」對環境的適應的韌性，當能保持佛教這塊招牌。

啞羊僧的存在對佛教還是一點點貢獻。不會濫到如文中所說「其大多數皆遊手好閒，晨夕坐食，誠國家一大蠹蟲。但有無窮之害，而無一毫之利者。」台灣出家僧尼這麼多，能「知大法、辦悲智、堪住持」的也是「寡若晨星」，這些多多的啞羊僧，雖無利於台灣佛教，但也沒有危害於台灣佛教，所以啞羊僧不必悉令還俗。

記錄到此，誠心呼籲出家僧尼，速速覺醒，否則萬一有一天再出現一支那內學院這樣一個有學問的學者團體，也瞧不起台灣這些他們認為素質低落的啞羊僧逼令還俗，能不寒心顫悚嗎？昏睡的師子醒醒吧！

豈怪居士弘法

雲庵記

無意間翻出概已二十多年前聽聞記錄。記錄的日期是三月十日，但年分已不記得。地點是台南文化中心，是台南現代佛學會舉辦的南部佛學論文發表會。有一堂是江燦騰教授發表「慈航法師與台灣光復後的佛教」。講評人是水月老和尚。後半段有自由發問時間。其中有聽眾發問一個與論文不太相干的問題，即是「現代佛教弘法好像居士出家僧還要多，這種現象要用什麼方法可以改正過來」。當時會議主持人馬遜居士（今已現出家相）指定水月法師回答。水月法師自謙時間有限，回答不周延。回寺之後，雲庵即時將所回應記錄下來。但猶豫是否登刊，恐招反彈，故置之未理。今水月老和尚已遷化了，試想登刊，應不會有大問題。回應問答，分成七小段：

一、界定名詞

第一先須界定幾個名詞。因為名詞界定清楚，即可免去各說各話不搭線。所謂「在家人」就是現在住在家庭裏的人，或現

在有家庭的人，必要條件是未受過出家戒的人。「出家人」，即是走出家庭的人，或沒有組織家庭的人，必要條件是已受過具足戒的人。「弘法」就是講說佛法，這包括了著述解說佛教各種歷史、教義、事物。但不包括主持皈依、傳法、祭拜、傳戒等宗教儀式的種種活動。

二、因果

佛教暢言因果，科學事實的分析。也是憑著因果律。故談任何問題，不能撇開因果。演變成今天在家居士弘法的局面，這是一個邏輯後件，是結論、是結果。它的前件原因理由，是由出家眾自己造成的情況。《寶藏經》卷三，「當來末世後五百歲，有諸比丘不修身、不修心、不修戒、不修慧。」身心不修，定慧不持，這等於上不求佛法，下豈能教化衆生。且看下邊幾則事實：

三、角色模糊

凡是有形象的東西，經過長時期的演變浸蝕都會銷磨走樣。

出家僧伽角色也是一樣，在家居士角色也是一樣。幾千年演變至今，弘法責任已成角色互換。怪誰呢？怪出家者自己。《大寶積經》卷八十八：「佛告彌勒，汝觀來世，有如是等大怖畏事，師子之獸，應師子吼，作師子業。非野干鳴，作野干業。『佛陀已經警示未來世佛弟子，應作師子業講經說法，不可作野干業。由世尊這幾句預言來驗證，出家人角色，過去是漸漸不清楚，近來是急驟突變，已看不出強烈的出家人特色。出家人扮演的是淨、是末、是旦，還是丑角呢？模糊不清。既然出家人自己淡化了自己的角色，在家人也就模糊自己當起出家人了，出家人也能突變成在家人了。這種滋生角色互換根源，是發生在其他不正常種種情況，概由此繁殖衍生。」

四、取而代之

一個空間一個位置，比如這個講堂若出家人站在講台上，在家人就不好意思來跟你搶。出家人不講，在家人就取而代之。而出家人走出講堂，丟下麥克風，幹什麼事去呢？最有興趣的就是蓋寺院，一間比一間雄偉。稍有經驗的人都了解，在台灣建築是件非常艱難的事情，猶其蓋寺院。沒有三年五年十年八年，是蓋不成的。所以出家人把大部分時間精力都耗在蓋寺院上。其次出家人身心大量耗在世間學校、醫院、觀光事業，甚

至於其他應酬，就把本身應該做的事，無暇顧及，忘得乾淨。這些人是出家人中最優秀上根利智者，其他的就不用提了。這就是師子不作師子業。但是大量的建築寺院，很多出家人甚至（高僧），卻不住寺院。跑去公寓裏跟在家人擠。寺院空著沒有出家人住，也是在家居士要替出家人敲敲法器領導法會等一些事的原因。

五、不能強行規定和排斥

改正這種怪現象，不能強制他人，採用排斥手段是無用的。也違反佛陀的慈悲。現在大家找佛說的根據，或找戒律的根據評論在家人不可弘法，這些根據是可以。但這些根據是有一個限度的。是這些在家人本身有皈依三寶，宗教信仰很深厚，信仰很虔誠的時候，這些聖教量纔是有用的。假使說他們信仰不太強烈，這些聖教量敵不過現實利益的拘束力，效果就低了。所以不是強行禁止或引經據典就可以解決這個在家人弘法事情。怎麼辦呢？

六、轉化

把在家居士弘法轉化成佛教的先頭部隊，我們希望在家居士弘法界定在語言佛教的解釋上，界定在佛學的研究上，在一個知識學問的領域上，不要介入宗教領域上。例如領導傳法、傳戒，甚至收徒衆，甚至於接受出家衆頂禮膜拜，更甚至於立派

，衍興宗教。這些宗教儀式還是由出家人來做比較好。在家人在社會上接引非佛教徒，有他的方便。將非佛教徒引入佛教，這前半截任務完成，後半截的皈依、傳戒就交給出家人來負責。如果大家都自認是佛教徒，沒有什麼私心的前提下，在家人出家人兩相合作，應該就無在家出家的代溝。

假使說，按現在情況下，在家人正拿著麥克風報告他的研究成果，出家人非要把他搶過來不可，就算在家人保持禮讓風度，把麥克風恭讓給出家人，但是麥克風拿到手又如何呢？講不出來，或講不深刻，或講不生動，光把持著麥克風是沒用的。所以問題是出家人拿到麥克風之後，講什麼？寫什麼？一味指責別人於事無補，非要自力救濟才行。

我有一份雜誌的統計資料，寄到湛然寺的佛教雜誌約六十種，統計實際由出家人編輯的不到十人，出家人能編能寫的少之又少。大體上都是在家人編寫。還有佛學院的教師們，大體上也是在家居士多。假使從好的方面說，應該讚歎他們。他們耽擱自己的事業，還出錢出力弘揚佛法，也是難得的事情。但我們希望在家人演講弘法定位在一個業餘的位置上。事難兩全，假使有家庭組織，有社會事業，而丟棄社會事業不做，全以弘法當謀生工具，養家糊口，這個就是不太正常的現象。

七、出家人

世界出家人不限於佛教，佛教出家人不限於中國，可以作一個比較。今日中國出家人，和其他地方出家人相比，做事的多，弘法的少。一心兩用又能兩全其美總是少。在佛法有成就者，看不見他的俗世事業。俗世事業顯赫為人所稱讚者，在佛法上要有深厚的功夫，那就比較困難。所以辦事僧多，真正能講一點佛法的人相對減少。想挽救既已形成之事實，出家人是否稍微放棄一點俗世事業。否則出家人日漸淪為啞羊僧，那豈能怪在家人弘法呢！

水月法師的回答到此結束，雲庵所記可能未達其意。

雲庵時還年輕，本著廣聽多聞動機，十日下午，去旁聽了四堂在家學者的論文發表。最後一場是某有名教授發表「現代中國佛教的反傳統傾向」，除了當場聆聽，回寺後又仔細閱讀論文。此篇論文以支那內學院的思想為論處。論文有數節的論點。其中第四項文中「如果讓這些數以萬計的啞羊僧來住持正法，則佛法必將日趨式微，自是可以預見。」因此該文中也建議這百萬出家人中精選百人以為「教團真實弘教之用，其餘絕大多數人則可悉令還俗。」支那內學院的人不但反傳統，亦反當時的出家人。學者居士們，當初這些「素質低落」僧尼要把那

《佛法弘傳方式微探》

遼寧／龐玉梅

佛法流傳於世，造福無量無邊的苦難衆生，然而，如今還是會有很多人未能接觸到殊勝的佛法。我們做爲佛弟子，要通過合理與正確的方法去傳播和弘揚教法，這是責任，也是義務。下面我把自己在修學過程中，對於弘揚佛法的方式及心得與各位同修分享：

一、寺院的建造

寺院這種具有傳統特色的建築，其本身具有承載華夏文化及佛教內涵的功效，在佛教傳入中國千百年來與中國傳統文化相輝映、相互促進、相互融合。每到一地區，只要人們見到寺院與塔廟就知道是佛教的道場，並且進入寺院進行朝拜，爲自己增添善業和覺悟的種子。可以說在世界各地都有寺院的存在，風格雖說不盡相同，但這卻是佛教弘傳的最基礎建築和必要的聚衆修行場所。

廣弘教法與建立寺院的關係是微妙的，建築寺院功在當代，利在千秋，會讓未來無數人因爲寺院這種獨特的建築及其非語言化的弘法方式而崇信佛法。寺院能營造出莊嚴的修行氛圍

，讓人一進入其中即能淨化和昇華人的身心，由此種下解脫之因。同時，寺院也是特定修行人群的修行場所，例如出家僧人依寺院而居住，在此全身心的投入到佛法修行當中；寺院同時也是大型法事活動的聚會場所，禪七、佛七、超度法會、放生等，都要借助寺院來舉行，由法師領衆如法開展。假如沒有寺院的存在，對於很多人學修佛法將會有巨大的障礙，更不能系統的學習佛法。

二、佛菩薩聖像的塑造

佛像的誕生據佛經及史料記載可以追溯到佛陀住世時代，後來塑像工藝的不斷完善，相續形成了不同材質的佛像。

建造佛像的意義在於讓修行人每見到佛像就有見賢思齊的警示作用。佛弟子從言行到內心所思所想，都是以佛菩薩爲最高典範的，若在修行的地方安立佛像即能時時提醒自己精進修行，把心安住在正法上。

建造佛像有助於學修。比如禮懺拜佛的時候就需要面朝佛像，還有供養佛菩薩的時候也需要把供品及香花供養到佛像的

前面，這樣會讓衆生很容易的生起對三寶的恭敬之心。如果沒有造像的安立，很難營造莊嚴的道場，也不會引發衆生對佛菩薩的禮敬之心。

不同形式和不同材質的造像也有其流通方式。比如卡片式的佛菩薩圖片，可以方便的隨身攜帶，以便於出差或者在野外誦經禮拜的時候用。其餘金、銀、銅、鐵等金屬造像可以供奉在家裏的佛堂等，都能讓很多人輕易的見到，由此起到傳播佛法的作用。而且造像能更長久的流通，尤其是金屬材質的造像，可以在很長一段時間都完好。

三、佛經的流傳

在佛法傳播過程中，對義理最直接表達的載體就是經教。因為教理和教義除了師徒之間的口耳相傳，即是通過文字來表達與流通。佛經的流傳方式可以是自己手抄佛經結緣贈送給他人，這樣一方面自己對佛經義理加深了印象，另一方面還能讓別人也學習到經教；也可以到寺院助印，這樣能大批量的印刷，字跡可能會更規範一些；還能爲不識字或有閱讀障礙的人們讀誦佛經；媒體與網絡也是傳播佛經的好方式，總之，佛經流傳的越廣，受益的人就會越多，佛教也會越來越被更多的人所接觸。

四、親近善知識

每個人的成長都離不開老師的教導，不論是學習世間技藝還是學習出世間的佛法，沒有老師的教導，可謂一事無成。修

行佛法，一方面要靠自己廣學博聞，另一方面還要多聆聽善知識的開示，親近善知識能提高自身的素養與學識，並能及時的解決很多在修行當中遇到的問題，這樣能讓我們所學佛法更加的深入，未來也能弘揚佛法，相當於是間接的在弘揚佛法。

向他人請教是謙卑的學習態度，學習世間法尚須有「三人行必有我師」的學習態度，學習佛法更要如此的不恥下問。佛法裏面有很多名詞名相需要精確的掌握，沒有善知識的耐心教導，就不可能準確的進行深入的學習，對基礎的學習尤爲重視。例如，在學習佛經的過程中就會遇到古代漢語方面的很多問題，因為現代漢語與古代漢語是有很多不同的，佛經又都是用古漢語進行記載，其中文字發音及字義，都有著很大的演變，必須有對佛經深入學習過的人教導，方能如法修學，不然難免會誤入歧途。

五、多元化傳播

如今科技發展迅猛，媒體種類繁多，弘法方式也隨之略有改變。例如有些地方在開展佛教電視台、通過網絡媒體進行大範圍弘揚，還可以通過打電話來請教一些不懂的問題，改變了傳統通信方式。若能利用好這些現代化的媒體，佛法一定能遍灑世界的每一個角落，爲無量的衆生帶去法益。

佛教的健康發展以及佛法的長勝不衰，必須依靠廣泛傳播正確的教法，只有更多的人聽聞了正法，才能擁護佛教及信奉佛法，佛教的未來才會更加的輝煌。

天竺山居

宋 釋斯植

對雨吟方穩，西風忽晚晴。野花沿澗白，秋意入簾清。淺水藏魚影，重林隔磬聲。是非塵外事，誰可繼高名。

暮春雨中感懷

宋 釋斯植

回首郡城東，春殘碧樹中。落花千點恨，踈雨一簾風。白雪侵新鬢，歸心逐斷鴻。茫茫事如此，何必怨途窮。

湛然詩鈔

一三三

落葉詞

宋 釋斯植

片片飛來總是秋，更於何處復添愁。自憐枝上無收管，卻帶慙慙出御溝。

江寺晚眺

宋 釋斯植

盡日無多事，閑行一徑陰。人歸秋寺晚，月滿夜堂深。海闊頻生霧，城荒遠見林。青山與華髮，空愧百年心。

照影

宋 釋斯植

性與兒童異，飄蓬二十年。照來池上影，恰似未生前。

世事

宋 釋斯植

世世皆浮雲，人間幾朝暮。不知溪上山，猶有桃源路。

莫恨

宋 釋斯植

寂寞雲深地，山空葉落時。

湛然詩鈔

一三四

自憐為隱僻，莫恨月來遲。

昨夜

宋 釋斯植

草堂雲去後，入境兩茫茫。忽見青松老，翻疑昨夜霜。

長安曉發

宋 釋斯植

雨過樓臺已禁煙，野風吹絮滿長安。夜來寂寞沙汀下，楚水吳雲一樣看。

一〇三年三月份會務報導

(會訊第391期)

捐款芳名錄

(總計 肆萬捌仟伍佰元整)

叁仟元：劉鎮誠

貳仟元：釋宏益

壹仟伍佰元：悟徹法師

壹仟元：林吉利

陸佰元：桑鋒永

伍佰元：釋道益

瑞展化工原料有限公司

近勝信竹

吳燕靜

徐淑媛

陳文宗

洪振銘

方宏鍊

顏條一

叁佰元：李莉惠

鄭婷方

貳佰元：王建宗

林敏惠

侯坤成

陳清瑞

宋沛玲

祝昌鼎

林良燦

傅冠智

郭力環

郭明鑫

度小月

修欣打字行

三寶弟子

李慧玲

李焜茂

徐黃貴美

徐鈺銓

陳羿宏

洪桂昭

洪秀源

許瑞玲

許汝櫻

江英嬌

江柏興

林春珠

吳美樺

韓立銘

韓慧玲

王昱絜

李淑珍

林連娣

林融唯

黃美月

黃朝貴

韓麗玲

張錦雲

侯鈴朱

蕭志哲

蕭依慧

蕭伊欣

陳其彬

陳言

許素月

許雀芬

宋金良

辛翌綸

辛旻潔

盧貞吟

洪貴玲

彭端迪

許瑞玲

洪桂昭

洪秀源

洪桂昭

洪秀源

洪秀源

洪秀源

洪秀源

洪秀源

洪秀源

洪秀源

洪秀源

洪秀源

洪秀源

洪秀源

洪秀源

103年3月份收支明細表

收	上月結存	\$585,516	90
	本月收入	\$ 48,500	00
入	收入總計	\$634,016	90
支	教育文化支出		
	福田雜誌第333期印刷費用	13,700	00
	福田雜誌郵寄費用	2,345	00
	劃撥代金手續費	100	00
	贊助「朝興啓能中心」	2,000	00
出	濟助支出		
	黃 ○ 勇	2,000	00
	吳 ○ 木	2,000	00
	洪 ○ 欽	2,000	00
	吳 ○ 霖	2,000	00
	張 ○ 廷	2,000	00
	葉 ○ 華	2,000	00
	白 ○ 涓	2,000	00
	翁 ○ 雅	2,000	00
	蔡 ○ 溪	1,000	00
	鄭 ○ 興	1,000	00
	鄭 ○ 娟	1,000	00
	支出總計	\$ 37,145	00
	本月合計	\$596,871	90
	收支比較	76.6 %	

壹佰元：李眞業 李白彩娥 李玉英 林建國 林賢雲 林淑辰

黃怡禎 黃怡瑄 黃郁儒 黃秋南 黃豐隆 黃志揚

黃志新 黃志武 黃惠伶 黃許金鳳 黃怡錦 傅廷捷

傅廷雯 傅廷涵 韓怡君 韓立仁 韓孝宗 韓孝恩

韓葉蕉霞 張意慈 張景富 張黃秀鸞 張靜芳 徐明汶

侯燦榮 侯汶其 侯婉茹 侯舜姍 楊耀任 楊董凱

陳國華 陳紫雲 陳儀婷 陳儀姍 陳儀潔 陳樹剛

陳永川 陳宗宏 陳姿妙 陳柳朱 歐陽瑩 劉孟琴

劉鶯嬌 葉煌杰 許福枝 郭阿英 康家銘 廖祥宇

杜書武 顏愛娥 蘇幸梭 邱昱誠 邱煥斌 邱雍舜

邱玫諭 祝遠恒 曾月里 曾華有 曾彥夫 薛昭賢

會長：顏高龍
副會長：孫申娥

湛然寺福田功德會



3月份救濟事蹟

1. 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、葉○華女士、葉○涓女士、白○雅女士，以上各貳仟元整；蔡○

興先生、翁○溪先生、鄭○娟女士，以上各壹仟元整。



由大陸雕刻家用漢白玉雕刻上水月老和尚之莊嚴法相。

• 贈 閱 •

■ 中華民國一〇三年四月十五日出版
■ 佛曆三〇四二年

■ 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