

福田

124

當知虛誑無實事 是故智人不屬天

若世間中諸衆生 業因緣故如循環

福德緣故生天上 雜業因緣故人中

世間行業屬因緣 是故智者不依天

—大論₇₃上



卍 佛教月誌 卍

◆高雄市信徹寺，9.月20.日舉行落成暨佛像開光典禮。

◆埔里靈巖山寺妙蓮老法師10.月19.、20.兩日，在台北市舉行佛學講座。

◆佛教衛星電視台，10.月1.日正式開播。

◆台中縣霧峰萬佛寺，11.月20.日起，舉辦精進佛七，文智法師為主七和尚。

◆台東縣池上鄉法林寺，10.月16.日舉行藥師寶殿落成佛像開光大典。

◆慧炬鄭振煌居士譯出《西藏生死書》流通。

◆台北法鼓山台南分院，10.月13.日舉行園遊會。

◆台北縣三峽西蓮淨苑主編《南山律學辭典》已出版。

◆台南市和裕出版社印行《法門寺》，介紹陝西法門寺供養佛指及相關資料。

關資料。

本期目錄

封面：文：大論^{73上}

圖：秋核桃念珠

1 ● 佛教月誌

2 ● 出家的動機在那裡？……明了

4 ● 晚明憨山德清中興曹溪祖庭及其周邊問題：江燦騰

8 ● 後漢譯出的初期大乘經典（一）……靜谷正雄著
依觀譯

12 ● 妙法蓮華經玄義試譯（四）……天台智者大師說
蘇榮焜語譯

18 ● 《福州鼓山歷代住持禪師傳略》補遺（一）：陳聖璋

22 ● 不由文字，頓悟成佛的六祖慧能大師（中）：覺蓮

25 ● 泰國朝聖記遊……何世亮

28 ● 供養與轉換……雲庵

32 ● 自利比量品第二（二）……明性

33 ● 八十五年九月份會務報告

封底：佛龕茅蓬 石榴

出家的動機在那裡？

明了

九月中旬台灣媒體電視台及報紙大篇幅作廣度與深度報導中台禪寺剃度出家，寺方與僧尼家長對峙場面，因此引起社會、家庭對佛教信仰的不安，及熱烈討論佛教出家制度之規範。二十多年來台灣佛教深入社會各階層，連抗拒宗教教育的學校也紛紛成立佛學社團、禪坐班及佛教夏（冬）令營，中台禪寺此次僅承接各大道場常常舉辦的「小星辰」夏令營，作為學生習禪活動而已，並沒有多少標新立異，若有者是名實不符的將四十二名義工在夏令營之下作出家剃度法會。學生以義工之名參加夏令營，營期結束了，學生義工變了僧尼，家長

指責寺方未經父母同意即為子女剃度出家，寺方表示有經父母同意及達成年階段，子女有決定權，雙方各持一詞，激烈家長甚至控告寺方誘拐子女，台中地方地檢處已於九月十三日在中台禪寺破例開臨時法庭傳訊惟覺和尚說明原委。在社會各方指責佛寺時本人以出家動機來讓社會知道某些人為甚麼要出家過着清苦的修道生活。

出家是宗教行為之一，先有認同，靠近宗教，才有出家的舉動，所以要認識出家先要瞭解宗教的源由。社會學家涂爾幹在神聖與世俗劃分裡，特別強調宗教是一種集體的行為，是

人類集體心靈與意識的表現。宗教即社會，信仰宗教對象即是對社會集體意識的肯定，對社會神聖性的崇拜，在宗教信仰中，獲得了歸屬感與安全感，藉著集體意識的相互隸屬感，牢牢地受到社會的保護。單靠個人學佛、獨修不足以產生社會的集體意識。因此可知出家僧團的集體生活修道可以產生歸屬感、安全感及精進勵志的快速成道。

西方社會學家這樣說，東方佛學家龍樹菩薩也如此說。他在《中論》說：

諸佛依二諦，為眾生說法。

一以世俗諦，二第一義諦。

世間有兩個層面的真理，一是世俗諦，一是第一義諦。要為眾生說法一方面要依世俗真理說，另一方面要依第一義真理說，兩者不可偏廢，但是兩者孰重孰輕呢？接着他說：

若不依俗諦，不得第一義；

不得第一義，則不得涅槃。

由此可知體證真理次序是首先要體證世俗的真理，然後才可透過世俗的真理來體證勝義

的真理，如果不依世俗諦則不能體證第一義諦，此不可越級，不可逃離世俗諦而把握勝義諦，而達涅槃境界。要達到無煩惱苦痛的涅槃境界之次序如下：

世俗諦→第一義諦→涅槃

勝義諦或稱第一義諦是高於世俗諦，世俗真理低於勝義真理。勝義有殊勝之意，第一義有最高無上的意思。依龍樹菩薩看法家庭社會與宗教比較下人選擇宗教，走入神聖的、勝義的、第一的出家之路，昇華心靈是必然結果。

四十多位剛學校畢業未深入社會就選擇出家一途其動機可能不是前面所述的那種深奧的宗教理論，是否有現實生活的一面使她們不滿意，如政治不安、社會價值混淆、家庭倫理淪喪等等。台灣傳統社會基本上以儒家倫理為主，但是經過幾年來的台灣經驗，有人說是「轉型」，有人說「革命」，有人說「變遷」，總而言之，在威權體制崩潰，儒家傳統價值系統受挑戰，社會運作的不確定性更急遽增加時，政治和文化領域內生態不變之下，使很多習慣於傳統規範生活的人感到無所適從，很多人不

但對外在的環境變化無從理解，對個人內在的生命意義也無所解答，因而產生無力感，影響所及，有錢的人移民棲息他鄉，沒有錢的人投靠宗教避世，佛教是台灣民眾近年來最多被入選的「桃花源」，出家只是更進一步走入桃花源中心而已。自從中台禪寺剃度事件發生後大多數學者和社論談至深處都深深地體會到我們的社會、政治及家庭問題重重，積病很深，病得很重，非剃度出家僧尼與家庭父母衝突表象而已。若環境還是如此，「避秦」的出家現象

不會改變。也許社會人士這樣探討出家問題似乎不確實際，我們出家眾剃度時都有弘大心志——無邊眾生誓願度。以宗教集體力量來改造社會，拯救世人，並非逃避人群，索世隱居。出家動機真純與否影響出家生活，若因外在環境惡劣而出家其動機並非純正。那真純出家動機何在？佛陀是一位成功的出家者，其出家動機有二：一是體會世俗的人生無常、苦、空、無價值，一是期盼永遠解脫，不再輪迴。應用龍樹菩薩《中論》二諦說，外在環境改善再美好，適合人類生活，第一義諦永遠勝過世俗諦，

所以大多數學者說亂世出家多、佛教興，並沒有掌握人類心靈歸屬之重點，世間即使像天堂，仍然是無常、苦、空沒有永遠不變價值存在。出家現象永遠存在。

《中阿含經》卷三十八賴吒愁羅經／記載賴吒愁羅者之出家生涯。賴吒愁羅生於俱盧國，有良好家庭，是家中單傳之獨生子，自從受佛陀教誨後即痛念人生無常，力求解脫，但父母涕泣勸阻，也不聽順父母，遂至絕食，求父母成全他出家修道證果。佛教詩人馬鳴，依此經撰寫《賴吒愁羅歌》，相傳很多人因誦此歌而發心出家，可見賴吒愁羅出家動機真純和決心，是出家者表率。出家動機不正者不必灰心，說也奇怪，不管出家動機真純與否，在僧團生活久後都能漸漸成為真正僧侶。

天主教之獨身修士修女如聖方濟、聖多瑪斯、聖女德蘭、德勒莎等都是斬斷世俗情愛，尋求聖境，在沒有家累下全心奉獻社會，佛教的出家僧尼也是如此，希望台灣社會能認同出家生活方式。

一九九六·九·十五，於台北市

晚明憨山德清中興曹溪祖庭

及其周邊問題

江燦騰

一、問題的提出

晚明憨山德清禪師(1546-1622，以下簡稱德清)是佛教四大師之一，却是唯一被充軍嶺南者。但充軍後的德清，又如何進行對佛教事業的改革呢？這是極有趣的佛教史課題。

另一方面，他在嶺南期間，最重要的佛教改革事業，基本上是和禪宗道場分不開的，特別是韶州曹溪南華寺（舊稱寶林寺）乃六祖惠能弘法寺院，六祖圓寂後肉身亦安置在此(1)。在以「南禪」系統居主流的叢林禪徒眼中，曹溪是所謂「祖庭」(2)，和禪宗初祖達磨面壁之處的河南嵩山少林寺一樣，同具一種宗教根源性的象徵意義。不過曹溪在晚明時期，已相當沒落，據德清後來所見，其景象是：

「……四方流棍，集於山門，開張屠沽，穢污之甚，積弊百餘年矣。墳墓率佔祖山，僧產多侵之。且勾合外棍挾騙，寺僧無敢正視者(3)。」

曹溪這一僧俗混雜、寺產被佔被賣等惡化狀況，是「積弊百餘年」的結果，也和明中葉以來的外在大環境變化有關。它不只是曹溪獨有的沒落現象，是普存在南北各叢林中，連北方五台山那樣著名的佛教聖地，幾乎都無法倖免。何況曹溪是處在南方，離權力中心更遠，要保持叢林的純粹獨立性更難。

因此，在「積弊百餘年」後，要從事大改革，即等於要對抗百餘年來形成的社會環境和曹溪寺產的一些既得利益者。其任務的艱鉅，可推想而知。然而，這正是德清在嶺南充軍期間所要從事的，故其奮鬥的目標必將極費心力，才可能達到。

但，德清在未充軍嶺南之前，並未到過僻處南方的曹溪，和曹溪祖庭的淵源不深，何以到南方後，要對曹溪祖庭與革奉獻如此多的心力？因此，有必要就其對曹溪祖庭的理念，作一檢討，然後再分析其改革實力的來源和改革的步驟等周邊問題。

二、改革理念「曹溪之願」的由來——返歸禪源與德清和紫柏的悲願

就德清的立場來看，曹溪是六祖惠能的禪法根源處，因此他充軍到嶺南途中，先到韶陽「入山禮祖、飲曹溪水」(4)。此種狀況，正如他當年往蒲州途中，獨自前往嵩山少林寺謁初祖達磨初祖一樣(5)，是一種根源性的確認。所以他飲過「曹溪水」後，還吟了一道「偈」，表示內心的感慨：

「曹溪滴水自靈源，流入滄溟浪拍天。多少魚龍從變化，源頭一脈尚冷然(6)。」但回歸本源，常是出自對現存傳統現象或觀念的不滿，無法對其認同，於是才有排斥傳統而追溯源頭的現象出現。禪宗號稱祖師可上溯佛陀的「教外別傳」(7)，然在中國的禪宗傳統上，還是以達磨和惠能為最具代表性的祖師，故德清上述禮祖認源的心理，是可以理解的。

而在當時，這種根源性確認的風氣，也可自佛教僧侶赴五台山朝拜文殊菩薩以獲「感應」(8)，然後建立起新的佛教傳統(9)等事項看出。德清過去在五台山的禪修，正是乘此時代風尚。早先他與雪浪同遊青原時，看到叢林衰微，雖慨然有復之志(10)，但他依然要前往五台山去苦修；而在山上時，亦常夢有佛經中的菩薩在他的心境中顯現出靈異現象(11)。這在標示著他對佛法根源性渴求確認的心理傾向。

既然德清的這種心理傾向和晚明的新風尚有關，他所面臨的，除

了本身禪修的實證外，還必須結合同道合之士，以互相聲應氣求，妙峰是第一個，空印鎮澄是第二個(12)，但因五台山的祈嗣問題，使這種結合未能達成(13)。直到他到牢山之後，才因結識了另一理念和他相近的紫柏真可(14)，而有了進一步的理念突破。

德清是在萬曆二十年（四十七歲 1592）秋天，從東海牢山到北京訪紫柏真可。當時，因有僧人將隋時靜琬在房山縣刻石經藏洞的塔院賣掉(15)，由紫柏贖回來。塔院原是靜琬感於「三災壞劫」(16)，佛法將滅的危機，才刻在經藏秘室的，如今連此被賣掉，其危機感之強烈，對出售者來講，雖不若現實生活的壓力之大，但對德清和紫柏而言，則簡直是「末法期」的實際來臨。因此兩人除同往參觀石經山狀況外，德清為作「琬公塔院記」及「重藏舍利記」(17)，然後兩人在北京西郊園中對座四十晝夜，所談者最重要的，即是如何修《明代傳燈錄》(18)。亦即他們討論到如何釐清明初以來到晚明時期，禪宗法脈的真正傳承問題，以作為禪法傳燈的根源性之確認。

然當時禪徒有「法卷」證明師承(19)，並非沒有法脈可尋。假如德清和紫柏要修此傳燈錄，則當是新標準的認定，而非沿襲舊有的「法卷」觀點。而德清和紫柏既是依靠自己苦修開悟的(20)，則此一新標準，便不離經典聖言的印證和祖師典範的仿效了。

黃宗羲所謂：「萬曆以前，宗風衰息。雲門、潯仰、法眼皆絕；曹洞之存，密室傳帕；臨濟亦若存若沒，什佰為偶，甲乙相授，類多

墮窺之徒。紫柏、憨山別樹法幢，過而唾之⁽²¹⁾。』即是指德清和紫柏的新標準而言。

德清和紫柏既然同感「禪門寥落」是叢林的普遍現象，然而原因何在呢？兩人商量的結果認為「曹溪源也，必源頭壅闕」！於是兩人決志同往以濬之⁽²²⁾。此即「曹溪之願」的由來⁽²³⁾。

可是當德清和紫柏，仍在計劃中時，德清被捕了。

德清因「海印寺」的官司，在獄中遭酷刑拷問後，被坐以「私創寺院」的罪名，遣戍雷州。這是他生平首次在官場的交涉中敗北，但因對手是包括當今皇上的權貴人士在內，他亦無可奈何⁽²⁴⁾。

從三月被關，到十月要「發遣南行」時，朝士大夫多褻服策蹇以相送、以津濟者⁽²⁵⁾。這表示他是有廣濶交往的，也意味他的罪名並非不名譽的。此一社會關係的維持，將有助於他流戍時的生活待遇，和有助於事業的展開⁽²⁵⁾。

但當紫柏聽說德清被捕時，大吃一驚，認為必死無餘。由於雙方有「曹溪之願」的約定，紫柏遂先南下往曹溪探看。結果他到後發現「其僧皆田舍郎」⁽²⁷⁾，已經無指望了，於是他「止於檐下，信宿而歸」⁽²⁸⁾。等德清未被處死，要流戍雷州時，紫柏即先回金陵，候之於長江岸邊的下關旅泊庵⁽²⁹⁾，告以：「先探曹溪矣，即六祖復生，不能再振也。」德清則答以「願願力何如耳」⁽³⁰⁾。「雙方合作的「濬源」計劃於焉取消了。

德清同時也婉拒了紫柏要代他向朝廷申辯的好意⁽³¹⁾。此一拒絕應是明智的，因德清對官司的本質和影響，在獄中八個月裡，豈有不知？何況在牢中八個月，紫柏如有辦法，早可使出來了，何須南行之際才提？因此「曹溪之願」便成了他須以一個充軍者的罪犯之身，來勉力從事了。

註 解

(待續)

(1) 見馬元、釋真樸，《重修曹溪通志》（台北：明文書局，1980年），卷1，頁94—95。

(2) 「胡庭」之稱，見《年譜》五十一歲條，頁70。

(3) 見《年譜》五十六歲條，頁78。

(4) 見《年譜》五十一歲條，頁70。

(5) 見拙著《晚明佛教叢林改革與佛學諍辯之研究》（台北：新文豐出版公司，1990年）第二章第二節，關於往少林寺謁祖的探討。

(6) 同註五。

(7) 有關「教外別傳」的說法，印順認為是五祖弘忍（652-675），開創東山法門時提出的。見《中國禪宗史》（台北：正聞出版社，1983年），頁71-74。但此事又和佛陀「拈花」，迦葉「微笑」的故事有關。此一傳說，目前並無史料可以採信，但禪徒相信無疑。

(8) 此種朝拜風氣，如株宏即是其中的一位。德清說他「北遊五台，感

文殊放光。」見《雲棲蓮池宏禪師塔銘》，《憨山夢遊集》(二)，卷27，頁1422。而如馨古心律師是近代律宗的開創之祖，即是在五台山禮拜時，由文殊菩薩化身為其授戒衣。見源諒著，劉霞彩編，

《律宗燈譜》(台北：新文豐出版公司，1987年，頁26—27。)

(9) 指註八後半所說之古心律師，及其開創之傳統。

(10) 見《年譜》二十六歲條，頁21—22。

(11) 見《年譜》三十三歲條，頁41—43。

(12) 見本文第二章第節，對鎮澄與德清的說明。

(13) 同前註。

(14) 見《年譜》前註。四十一歲條，頁53。

(15) 見《年譜》前註。四十七歲條。

(16) 所謂「三災壞動」，應是「壞劫三災」。在佛教的宇宙觀中，有成、住、壞、空四個時期，不斷地在循環。其中在「壞劫」時期有三個災厄：即劫火、劫水、劫風。將世界壞滅殆盡。以上參考《佛光大辭典》(一)，頁554-555。「三災」條明。

大辭典》(一)，頁554-555。「三災」條明。

(17) 這兩篇皆載《憨山老人夢遊集》(二)，卷22。

(18) 見《年譜》四十七歲條，福微疏註，頁61。

(19) 明末禪宗「法卷」的問題，可參考釋聖嚴，《明末的禪宗人物及其特色》，收在《明末佛教研究》(台北：東初出版社，1987年)

頁2—7。

(20) 德清的苦修開悟，見《年譜》三十一歲條，頁25。紫柏的自修開悟，見《徑山達觀可禪師塔銘》，收在《憨山老人夢遊集》(二)，卷27，頁1402-1403。

(21) 見黃宗羲，《南雷文定》，《三峰禪師塔銘》。轉引嵇文甫，《晚明思想史論》，頁78。

(22) 見《徑山達觀可禪師塔銘》，前引書，頁1412。

(23) 見五十歲條，頁64—65。

(24) 同前註。

(25) 同前註。

(26) 見本節第三項的討論。

(27) 見德清，《示曹溪沙彌方覺》，《憨山老人夢遊集》(四)，卷52，頁2834。

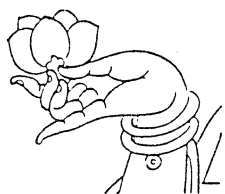
2834。

(28) 同前註。

(29) 見《徑山達觀可禪師塔銘》，前引書，頁1412。

(30) 德清，《示曹溪沙彌方覺》，前引書，頁2835。

(31) 見《年譜》五十歲條，頁66。



後漢譯出的初期大乘經典 (一)

靜谷正雄著
依 觀譯

製作《小品般若經》，首倡大乘運動的 dharmabhāṇaka（法師），及其後繼者進而又作出《大品般若》，積極的表明其般若空立場。最積極表現此般若大乘，且最優秀的作品，是《維摩經》。《維摩經》中沒有提到 dharmabhāṇaka，該經的作者可能基於某種理由，而不欲在表面上提到這個詞語。在稱為 dharmabhāṇaka 的諸人當中，不久之後確是出現了一些提倡奇怪的經法，冀望獲得信徒崇信的相當奇異的佛子。但是，《維摩經》的作者，是位優秀的般若思想繼承者，這是沒有問題的。

諸師又作出《首楞嚴三昧經》、《般舟三昧經》等經，闡明般若空觀之三昧法。又，部分法師編集出《法華經》，對當時已成形式化的佛塔信仰，賦與了新生命，彼等強調《法華經》中新「法」的永遠性，期望一切佛教徒依此法而平等救渡，狂熱地傳其道法。

般若思想給與原始大乘諸人莫大之影響。對於已經成立流傳的原始大乘經典，例如《大阿彌陀經》，基於般若思想而加以改編，形成

了魏譯《無量壽經》。關於菩薩的誓願及其實踐法，菩薩的階位及其達成等，也接受般若思想之洗禮，而作新的改編。此改編者中，固然有名為 dharmabhāṇaka 的人，但是也有不稱為 dharmabhāṇaka 的，換言之，與《小品般若》不同系統的人，吸收採納般若思想而作改編。《大寶積經》、《普明菩薩會》（迦葉品）及《郁伽長者會》即屬於前者，《無量壽經》及《華嚴經》、《淨行品》等則屬後者。此係根據後者的經典中，不提 dharmabhāṇaka，亦不說書寫經卷之供養（有提到 dharmabhāṇaka 的經典很常見），也看不到否定佛塔供養，而作此論斷。

所謂的初期大乘經典，大抵是指成立於西元二五〇年間的大乘經典。由於其數眾多，內容形形色色，故不容易推定其成立年代及作者所屬宗派。更且筆者並不是研究此問題多年，對淺學的筆者而言，這是個極其棘手的問題。但不設法知其大略，則寸步難行。又，由於本書的性質所限，也無法完全釐清此一問題。在此僅一述筆者大略之管

見。

在論及初期大乘經典成立年代時，最值信賴的是傳入中國的傳譯年代。首先，且就支婁迦讖（西元一六九年來華）所譯經典一述。其所譯經中，關於《道行般若經》，筆者先前已提出係成立於西元一百一二年（一二五年間，支識於光和二年（一七九）譯出的《般舟三昧經》及道安謂：「似支識之出」的《寶積經》（或《遺日摩尼寶經》），大抵與《道行般若》同時代成立，可以認為是與 *dharmaśāstra* 有關的作品。在此，且從《般舟三昧經》開始探討。

被視為支識所譯的《般舟三昧經》，現存有一卷本與三卷本。其異譯本方面，有失譯的《拔陂菩薩經》一卷，《大方等大集經賢護分》五卷。關於一卷本，有視為支識譯，從三卷本支識譯摘出、東晉時某人參考三卷本支識譯而改訂的等三種主張。而關於三卷本，也有認為是竺法護所譯，但支識譯的主張較有力（註1）。色井秀讓（註2）氏論《般舟三昧經》之成立時，主張：（一）本經之成立，係依一卷本、三卷本、賢護分之順序。（二）本經的最古型係前面四品（問事、行、四事、譬喻）。形態上而言，現存的《拔陂經》與此相當，但《拔陂經》在內容上較近似三卷本、賢護分，是新成立的作品。（三）在此最古型上，先有第一次的增廣，新增四輩、擁護、勸助、至誠等四品。一卷本完成。（四）其次，又有第二次的增廣，加上無著等六品，而完成三卷本。（五）第三次增廣後，《賢護分》成立。《拔陂經》是在第二次與第三次增廣時成立的。色井氏又認為三卷本中新增的「無著品」，強調般舟三昧之見佛為無所得空，故易令人以為般舟三昧與空觀思想

兩者不可分，但一卷本中的空思想，並不見於般若經典中。亦即一卷本是在般若經典之前，或般若思想不流布的地區成立的。色井氏所持此論，是對應赤詔智善師「此經典的製作動機是為了調和融合《大阿彌陀經》及《般若經》」的解釋。但是當一卷本是摘自三卷本，且摘錄者為中國人，沒有參考原本而抄出的主張出現時，一卷本成立般若以前之說，即煙消霧散，不能成立了。在此，且就此點略作一探。

一卷本的開頭有「聞如是。一時佛在羅閱祇加鄰竹園中，與大菩薩比丘比丘尼……」（註3）。在敘述會座之列眾時，先舉比丘眾之數，次舉菩薩，這是佛典常例，而該經的「與大菩薩比丘……」是一異例。三卷本等所述的毘陀和以外，有七位菩薩分別去國而趨往王舍城，一卷本全省略掉。然而在「擁護品」中却突然列出毘陀和其他七位菩薩，謂彼等歡喜佛所說，以衣布施（註4）。因此，可謂省略得毫無道理。又，在毘陀和問法的部分（問事品），將三卷本音譯為「陀憐尼」的，記為「總持」（註5），且增加三卷本及《拔陂經》所無的「云何行，得長壽」（註6）一句，三卷本中的「行菩薩道，未曾離（摩訶衍，逮得摩訶僧那僧涅）極曠大道」（註7）（括弧內的經文，是受到《小品般若》影響的，也見於《拔陂經》的），完全不見了。在念阿彌陀佛、三人念姪女的譬喻、往生阿彌陀佛國的方法等方面，一卷本與三卷本幾乎沒有差別，但三卷本中的「……世間天上，上至梵摩訶梵，不壞敗色，用念佛故，（得空三昧，如是為念佛）」（註8）。「，一卷本雖然也有此段文，但少了括弧內之文，而代以「得是三昧（註9）」」。稍後於此，三卷本有「佛言：其人用念空故

，便逮得（無所從生法樂），即逮得阿惟越致」並述及無生法忍，一卷本全無。入行品／第二末尾之偈，三卷本用「泥洹」（註10），一卷本用「涅槃」（註11）。「涅槃」這個詞語，是東晉以降才用的，因此塚本善隆博士所主張的——一卷本是東晉時，在中國致訂的，幾乎毫無疑問的餘地了。亦即色井之說，不得成立。

就成立史言，在一卷本不成爲考慮對象時，當知《拔陂菩薩經》首先成立，進而增廣爲三卷本。相當於《拔陂經》的前四品中，有大乘、僧那僧涅、諸陀憐尼門、無生法忍、*dharmabhāṇaka*，應視法師如佛，以及說受持、讀誦、講說、書寫《般舟三昧經》之功德大等，前文皆曾提及過，因此，前四品應與《道行般若經》大致同一時代或稍後成立。從而，三卷本的成立，應是在此之稍後，大概是西元一二五—一五〇間。

所謂般舟三昧，是現在佛悉在前立三昧，可能在《般舟三昧經》成立之前，有些欲願是現在十方諸佛的習禪者，從原始大乘時代已經在修此三昧了。而且有可能彌陀信仰者之中，也有修習此三昧者。但是《般若三昧經》所說的般舟三昧，主要是爲了成就空三昧，而不是爲了彌陀信仰之流布。然因修空三昧的般舟三昧而見彌陀，聞彌陀說法，對於彌陀信仰者而言，這是何等的魅力。或許《般舟三昧經》的作者——那些 *dharmabhāṇaka*，起先有意利用彌陀信仰來流傳其經典，結果反而使彌陀信仰者更增加，更加深其宗教實踐。至少在中國，本經對彌陀信仰之流布是主動承擔其任務的。又，關於本經的成立地，從經中勸勉作佛形像及利用彌陀信仰看來，成立地應在西北印度。

《大寶積經普明菩薩會》之異譯——支婁迦識譯《遺日摩尼寶經》，除了在和闐附近發現的梵文原本《Kāśyapaparivarta》之外，異譯本另有西晉失譯《摩訶衍寶嚴經》、秦失譯《普明菩薩會》（被收在《大寶積經》卷百十二）、宋、施護譯《大迦葉問大寶積正法經》，也有藏譯現存。本經在中國、日本幾乎不受注意，但在印度，以龍樹爲首，從聖意（堅慧）、無著、世親、安慧到月稱、寂天等，長久以來頗受大乘論師重視。

在將右列諸本作過比對後，可以瞭解支識譯爲最早成立，其次爲晉失譯，原譯、梵本、藏譯都屬較晚的了。本經開始就提到菩薩在什麼情況失掉般若波羅蜜，在什麼情況得般若波羅蜜。此即表示本經極爲重視般若波羅蜜。而以大迦葉爲當機者，亦即以重視持戒、習禪的傳統上座部系佛教爲對象，來表明自己的立場。從這一點可以感受到作經者的氣度。支識的譯語晦澁難讀，根據晉失譯本可知：得般若波羅蜜四法之第一法，「尊法敬重法師」（註13）。此中的「法師」，即是前一節所說的 *dharmabhāṇaka*，這一點若根據原梵文本及藏譯而讀，即無可議之處。支識譯中，僅用「師」字，此可視爲當時譯語未定所致，「師」之原語爲 *dharmabhāṇaka*，是無誤的。得般若之第二法，不妨礙聞經者；第三，對求深經者，不吝惜給予；第四，爲人說經不起貢高心，不輕侮他人，常隨法精進。不起貢高憍慢心，此係《小品般若》／《恭敬菩薩品》之所強調；而捨慳貪心及不妨礙聞法者，也是《小品般若》諄諄告誡者。四法中的第一，雖是很簡單，但令人直接就覺得係以《小品般若》爲背景而成。

本經繼此四法之後，進而又說忘失菩提心的四法、增長善法的四法、菩薩直心四相、菩薩四正道、菩薩四善知識、真實菩薩四相、菩薩四大藏、菩薩超越眾魔四法、得無量福之四法。本經除外的異譯本中，在此之後，進而有攝受一切善法的四法，宋譯、梵、藏三本，進而又有破菩薩意地無明煩惱的四法、生菩薩無礙智的四法，後面這二種四法，無疑是後代增廣。總而言之，從得般若波羅蜜四法開始，到得無量福之四法，對大乘菩薩而言，無一不是基本的重要課題，而本經將之一一分為四種項目，簡潔明瞭的揭示。本經進一步又說示菩薩之三十二實踐，且謂無此者，無菩薩之資格（註14）。

經中接著又說菩薩從初發心到成佛間，饒益十方眾生等十九個譬喻，揭示中道真實觀法。篇幅雖短，但架構十分緊密，是名符其實的「極大珍寶之積」（mahāratnakūṭa）（註15）。又，先前所提的菩薩四善知識之處，其第二亦提及「法師」，謂彼能長養般若波羅蜜，故為善知識（註16）。其第三又以「勸出家學道者」為善知識，以彼能長養一切諸善根故。由此看來，本經的立場是重視出家的。在說菩薩四大藏之處（註17），也提到「法師」。即其第三，謂常應以無礙的淨心對待法師。而其第四，謂息止愛欲，常住空閑處（aranya）。從中可以看出對出家及阿蘭若住的強調。

（待續）

註

(1) 關於諸家之說，藤因宏達《原始淨土思想の研究》二二九頁註(2)

有所介紹。

(2) 色井秀讓《般舟三昧經の成立について》（印佛研一一の一）二〇三頁以下。

(3) 大正十三，八九七下～八九八上。

(4) 大正十三，九〇一中～下。

(5) 大正十三，八九八上，九〇三下（三卷本）。

(6) 大正十三，八九八上。

(7) 大正十三，九〇四上。

(8) 大正十三，九〇五中。

(9) 大正十三，八九九中。

(10) 十正十三，九〇六上。

(11) 大正十三，八九九下。

(12) 塚本善隆《中國佛教通史》第一卷，一〇八頁。

(13) Steāl-Holstein, 《Kāśyapaparivarta》1926, P. 4-5, 本書為梵藏漢譯（四種）六本對照，使用起來頗為方便，以下若欲表示

頁數，即依此書。《大正藏》所列暫略。

(14) 前引，四十八～五十三頁。

(15) 前引，八十二～八十三頁。

(16) 前引，三十一～三十二頁。

(17) 前引，三十七～三十八頁。

妙法蓮華經玄義試譯

(四)

天台智者大師說
蘇榮焜語譯

原文 (卷第四下)

觀心圓五行者，上來圓行不可遠求，卽心而是。一切諸法中悉有安樂性。卽觀心性，名為上定，心性卽空卽假卽中，五行三諦。一切

佛法，卽心而具。初心如此行如來行，應以如來供養而供養之。隨方向禮，至處起塔。已有全身舍利故。初心尚爾，況似解耶。沉入住耶。地持云：「從自性禪發一切禪，一切禪有三種，一現法樂禪，卽實相空慧，中三昧也。二出生一切種性三摩跋提，二乘背捨除入等，卽真三昧也。三利益衆生禪，卽俗三昧也。」當知五行三諦於一切禪中，皆悉成就，卽初住分位。入此位時無非佛法。是為圓心之行，豈與前五行次第意同。當知次第為鹿，一行一切行為妙，卽相待意也。若開鹿顯妙，無鹿可待，卽絕待行妙意也。問，法華開鹿，鹿皆入妙，涅槃何意更明次第五行耶。答法華為佛世人破權入實，無復有鹿，教意整足。涅槃為末代凡夫見思病重，定執一實誹謗方便，雖服甘露不

能卽事而真。傷命早夭，故扶戒、定、慧顯大涅槃。得法華意者，於涅槃不用次第行也。

第四明位妙者，諦理既融，智圓無隔，導行成妙。三義已顯，體宗用足。更明位妙者，行之所階也。但位有權實，布在經論。若成論、毘曇判位，言不涉大。地、攝等論判位，別敘一途，義不兼括。方等諸經明位，璣珞已判淺深。般若諸經明位，仁王盛談高下，而未彰鹿妙。今經位名不彰，而意兼小大，粗判權實。然梵文不盡度，本經必有。今藥草喻品但明六位，文云轉輪聖王、釋、梵諸王，是小藥草。知無漏法，能得涅槃，獨處山林得緣覺證是中藥草。求世尊處，我當作佛，行精進定是上藥草。又諸佛子專心佛道，常行慈悲，自知作佛決定無疑，是名小樹。安住神通、轉不退輪，度無量億百千衆生，是名大樹。追取長行中「一地所生、一雨所潤」，及後文云「今當為

汝說最實事」以為第六位也。前三義是藏中位，小樹是通位，大樹是別位，最實事是圓位也。

小草位者，人、天乘也，輪王是人主位，釋、梵是天主位。皆約報果明位果義。既有優劣，當知修因必有淺深。人位因者，即是秉持五戒，略為四品。下品為鐵輪王，王一天下。中品為銅輪王，王二天下。上品為銀輪王，王三天下。上上品為金輪王，王四天下。皆是散心持戒，兼以慈心勸他，為福故報為人主，飛行皇帝，四方歸德，神寶自然應也。

天乘位者，修十善道，任運淳熟。通是天因。加修禪定，進升上界，三界天果高下不同，修因必深淺異也。正法念云，六萬山遠須彌，須彌四埵有持鬘天，有十住處，各千由旬。北四、餘各二。南名白摩尼，能十拍手頃受三歸依。不離餘心者，生此天受樂。轉輪王十六倍不及一，諸樂具悉從山河流出。二名峻崖。昔於河濟造立橋船，度持戒人，兼濟餘人，不作眾惡，果報可知。西方一名果命，昔於饑世，守持淨戒，淨身口意，種植果樹行者食之，安樂充滿。二名白功德，昔以華鬘散佛上及塔上。東方一名一喜，昔以華供養持戒人供佛，自力致財買華，果報可知。二名行道，昔見大火起焚燒眾生，以水滅之，果報云云。北方四者，一名愛欲、二名愛境界、三名意動、四名遊戲林。初者見他親友相破，和合諍訟，得生此天。次昔說法會。次昔以淨信心供養眾僧掃塔，淨信上田。次昔持信心施僧衣，施一果直為作衣價，愛樂隨喜。

次迎留波陀天，此言象跡。亦有十處，一名行蓮華。昔持戒重心，受三自歸，稱南無佛。所有蜂聲尚勝餘天，況復餘果報耶。次名勝蜂歡喜，昔信心持戒，有慈悲利益眾生，華香伎樂，供養佛塔。三名妙聲，昔施佛寶蓋。四名香樂，昔信心持戒，香塗佛塔。五名風行，昔信心持戒，施僧扇得清涼。六天香風悉來熏之，皆倍倍增，香風尚爾，況念香風，隨念皆得。六名散華歡喜，昔見持戒人，說戒時施澡餅，或道路中盛滿淨水，施人澡餅。七名普觀，昔於持戒人以善熏心，於破戒人病不求恩惠悲心施，安心不疲厭供養病人。八名常歡喜，昔見犯法者應死，以財贖命令其得脫。九名香樂，昔於持戒信三寶，大福田中施末香塗香，淨心供養，如法得財，施已隨喜。十名均頭，昔見人得罪於王，髮髮受戮救令得脫。

第三天名常恣意，十住處。一名歡喜峯，昔救護神樹及夜叉所依樹，有樹即樂，失樹即苦。二名優鉢羅色，昔淨信持戒，供養三寶，造優鉢羅華池故。三名分陀利，昔造此華池，四名彩地，昔信淨心，為僧染治袈裟，雜色染治法服故。五名質多羅，此翻雜地。昔以種種食，施持戒、不犯戒等人故。六名山頂，昔修造屋遮風寒，令人受用故。七名摩偷，此翻美地。昔持戒悲心質直不惱人，食施道行沙門婆羅門，或一日或多日，或不息故。八名欲境，昔持戒，若邪見人病，施其所安故。九名清涼，昔見臨終渴病人，以石蜜漿或冷水，施病人故。十名常遊戲，昔為坐禪人作房舍圖畫，作死屍觀故。

第四名空侯天有十住處。一名槌陀羅。昔以園林、甘蔗、菴羅等

果林，施僧故。二名應聲，昔為邪見人說一偈法，令其心淨信佛故。三名喜樂，昔施人美飲，或清美水，或覆泉井，不令蟲蟻入，行人飲之無苦惱故。四名掬水，昔見病苦者臨終，咽喉忽忽出聲，施其漿水，財物贖彼命。五名白身，昔塗飾治補佛塔僧舍，亦教人治補故。六名共遊戲，昔信心持戒，同法義和合共故。七名樂遊戲，昔持戒化眾生，令心淨信，歡喜戒施故。八名共遊，昔法會聽法，佐助經營，深心隨喜故。九名化生，昔見饑饉者、沒溺者而救護之。十名正行。昔見亡破抄掠救令得脫，示嶮處正道。

次日行天，遠須彌山住於宮殿。外道說為日曜及星宿。略說三十六億。昔持七戒，令得增上果。風輪所持。此日行等大天，與二大天，謂提頭賴吒毘沙門。遊四天下，遊戲空中，受五欲樂如意自娛。日行遠須彌山，隨在何方。山有影現，人說為夜，風輪持北方星，輪轉不沒。外道見辰星不沒，謂其能持一切世間國土，不知風力所為也。

不殺戒生四天處，不殺不盜生三十三天，加不姪生焰摩天，加不口四過生兜率天。又加世間戒、復信奉佛七戒，生化樂、他化兩天。所持戒轉勝，天身福命轉勝。又隨心持戒思心勝者，其福轉勝。三十天者，一名住善法堂天。昔持七戒堅固，無嫌。施四果、病人、父母、入滅定人，慈悲喜捨與怖畏壽命，生善法堂天，作釋迦提婆，姓憍尸迦，名能天主。有九十九那由他天女為眷屬，心無嫉妬。善法堂廣五百由旬，第三名清淨天，焰摩天王，名牟修樓陀，身長五由旬，百千帝釋和合所不及。第四兜率陀，此云分別意宮，其王名刪闍率陀。

。第五涅槃地，此云自在，亦名不憍樂，第六名婆羅尼蜜，此云他化自在。色無色，不復書，小藥草竟。

語譯

說到觀心圓五行，須知以上所說的圓五行皆非從外處去求可得，蓋此心即是圓行之本。質言之，在一切諸法中自有本有之妙安樂性在（註一）。是則唯有能觀圓融本有之心性，始可名之為上定（註二）。且此心性不出即空、即假、即中，允為五行三諦。而一切佛法亦不出眾生本具一念。唯其如此，在觀心圓五行之初心即能圓觀三諦者為如來行（註三），似此如來行自應以如來予以供養。不但要隨方向禮，等同為佛起塔。何以言之，蓋修佛定慧無異已有全身之舍利。準此以觀，觀心圓五行之初心觀行尚且具有如許功德，而況從此起至佛果止之相似解行，乃至分證十住位之功德，自勿庸論（註四）。按地持論上說：「從自性禪發一切禪（註五），一切禪有三種，一現法樂禪，即實相空慧，即中三昧也（註六）。二出生一切種性三摩跋提，如二乘背捨除入等，即真三昧也。三利益眾生禪，即俗三昧也。」故知五行三諦於一切禪中皆能完全成就，此即已入圓教初發心住位（註七）。又入初發心住位者無非已住三德一切佛法。由此可知，圓心行之根本旨趣，要與前述次第五行不同。蓋次第五行是粗法，而一行一切行為妙法，此即相待妙之旨趣。唯如從開粗而顯妙而言，祇以一切圓融故既無粗法可待，此為絕待行之妙趣。再如問，法華決了粗法（聲聞法）而入一實妙法，但究諸涅槃經意為極寂滅門，又何以本門仍在

追敘次第五行之調伏方便？其回答是，法華經意原在佛爲世人破權入實，自無所謂的方便粗法，是其化導事圓可知。至若涅槃經意，乃專爲末代見思病之凡夫，乃至迷三一名而貴一棄三而言說者，彼等雖服甘露之妙解脫法，却仍然存有事理之異。此可謂傷命早夭，乃宜以戒定慧三學贖佛法命，從而顯示大涅槃之極寂滅門。是則，如能深達施開無二之法華意者，毋庸於涅槃修次第行可矣。

第四說明位妙。按行者之於諦理如能圓融通達，即其觀智爲三、一無隔，其能導行成妙，自可逆料。迄此，衡其境、行、智等三者一全顯，亦即體、宗、用全部具足。茲更有進一步說明位妙之必要，斯「位」爲規定因行進趣之階位。但所謂的位有權抑實之不同，此在經論詳及。譬如成論及毘曇所判別之行位，自始不涉大乘教之行位。至如地、攝二論所判別之行位，只判別教所屬部份，乃其內容實不夠周延。又查方等諸經所明之行位，此中於瓔珞經上已判大小諸教的淺深衡其名位已經整足。再如般若諸經所釋明之行位，此中仁王般若經則已述及別、圓二位，惜未施開廢而彰顯粗妙而已。今者法華經所說明之行位固不盡詳細，但能涵蓋大、小，且能開權顯實。唯相傳今徑於西方法布僅一由旬而已，要知他經所未及者，本經多能詳及。茲參閱法華藥草喻品計有六位之說明，此中所及之轉輪聖王、帝釋、梵天

諸王乃屬人天乘爲小藥草。次言了達無漏法，能得涅槃，獨處山林修行，不藉佛法而得緣覺證者的中藥草。又次再言上求菩提，立當作佛之弘誓，能踐行所謂的正精進定者爲上藥草。至如大乘菩薩既能專心於佛道，常行無緣大慈，已列登地菩薩衆乃已自知決定作佛，此名之爲小樹。再大乘八地以上菩薩，安住神通而轉。四不退法輪，隨類應現九法界，能度無量億百千衆生，此名之爲大樹。是以法華藥草喻品長行文中謂：「一地所生，一雨所潤」，及末後又謂「今爲汝等說最實事」等者，乃在譬喻第六位是。要之，前三種小、中、上三草喻，乃藏教所釋明的行位，次說小樹爲通教位，大樹爲別教位，而最實事爲中道理亦即圓教位。

說到小草位，即指人、天二乘是，此中轉輪聖王是人主位，而帝釋、梵天諸王是天主位。以上係就所感的果報而說明行位的。唯果報既有優劣之分，乃知修因亦有淺深之不同（註八）。所謂人主因之修道者，謂此能守持不殺、不盜、不邪淫、不妄語、不飲酒等五戒是，略而言之，又分四品。下品爲鐵輪王，領有南閼浮提一洲，中品爲銅輪王，領有東弗婆提及南閼浮提等二洲，上品爲銀輪王，領有東弗、南閼及西瞿耶尼等三洲，上上品爲金輪王，領有東弗、南閼、西瞿及北鬱單越等四洲。按以上四人主不啻能散心持戒，猶能慈心勸人行善

，允爲福中之最，乃得人生之福報，身爲飛行空中之皇帝，乃能降伏四方，其能得此轉輪寶者自然由天所感者。

說到天乘位，住此位者，善修十善道，必臻於任運淳熟（註九）

。此乃得生天界之修因。至如除修上品十善外加修禪定者，必能進升色、無色等上二界。可見三界天之果報有高下之不同，乃其修因自有淺深之差異。如據正法念所明四王天住處云：「六萬山圍遠須彌，須彌四垂有持鬘天（註十），共有十住處，其間相去各千由旬。亦即北有四住處，其餘東、西、南等三方各有二住處。如南一住處名白摩尼，住此處天者在短短十拍手間，即能受持三歸依。乃知不雜餘心者，常生此天而受勝樂。又此勝樂較諸轉輪王所受者達十六倍之上，其天樂具由山河流出。次南二處名峻崖，住此處天者，昔曾於河濟造立橋船，蓋在幫助渡河之持戒人及其他餘人用，且彼等一心向善、不作衆惡，乃其果報之樂勝可知。又西方一處名爲果命，住此處天者，昔曾於饑饉之世，一心修持淨戒，淨身口意三意，且種植果樹以供路行者食用，乃據此果報而得安樂充滿。另二處名白功德，住此處天者，昔曾以華鬘散在佛上及塔上稱嘆故名。又東方一處名一切喜，住此處天者，昔曾以華果供養持戒人，斯均自力致財買華者，乃其所得之果報樂勝可知。另二處名行道，住此處天者，昔曾見大火焚燒衆生，旋即

奮身挺出以水滅火，乃得如此樂勝之果報。至如持鬘天之北方四處，一名愛欲、二名愛境界、三名意動、四名遊戲林。以上之第一住愛欲者，昔見親友互相鬪訟，乃從中和合諍訟，殆生此天報。而第二住愛境界者，蓋昔常作法會故然，第三之住此意動者，蓋昔以淨信心供養衆僧，又能掃塔，淨信上田所致。第四之住遊戲林者，蓋昔以持戒信心而爲僧伽施衣，計長達證一果值之久，可謂愛樂隨喜不二。

次所謂的迦留波陀天者，又名象跡天。此天共有十處，一名行蓮華。蓋住此處天者，昔持戒熏心而生善，亦受三歸依，稱南無佛。衡其讚佛聲遠較諸天有過而無不及，乃其所感之果報殊勝，自勿庸論。二名勝蜂歡喜，蓋住此處天者，昔信心持戒慈悲利益衆生，以華香技樂，供養佛塔所肇致。三爲妙聲，蓋住處天者，昔施佛寶蓋。（餘文參閱可知）

三名之爲常恣意天，此天共有十住處。（餘文參閱可知）

四名之爲笮索候天，此天亦有十住處。（餘文參閱可知）

第五名之爲日行天，此天住處圍繞須彌山之宮殿。一般外道稱之謂日天曜及星宿。據說此天眷屬約有三十六億之多。此天住衆皆持修七戒不逾，乃得獲此增上之果報。且皆依止風輪而生。又此日行天等大天之位處，要與其餘二大天亦即提頭賴吒天及毘沙門天共。凡此天

衆皆遊四天下並遊空中不息，且皆受五欲樂而如意自在自娛。又此日行天既闔遠須彌山，可謂上下四方皆有。一旦須彌山影映現時，世間人通稱之爲夜。次在風輪上有北方顯現，皆日夜輪轉不沒。是以當外道瞥見星辰日夜不沒，乃謂星辰能持一切山河大地等世間云，殊不知此皆爲風輪所生所爲者。

第六爲六欲天，如不犯殺戒者得生四天王天，不犯殺、盜二戒者得生忉利天所屬三十三天，又更不犯邪淫戒者得生焰（夜）摩天，兼加不犯口等四過者得生兜率天。再能持飲酒戒、復信奉佛制所定七戒者，得生他樂、他化自在等兩天。要知諸所持戒爲上品者，即其所住天之福報爲更加殊勝。又隨所持法以觀其能持心較殊勝者，即其福報又勝一籌，自更勿論。又上述欲界六天之二爲三十三天，一名住善法堂天，蓋居此天者昔能堅持七戒不逾，又不犯譏嫌戒又能施捨四果聖位、病人、父母及證果入滅定者，似此善行蓋以慈悲喜捨而爲怖畏者延壽，乃得生此善法堂天，作忉利天主曰釋提桓因，而過去姓爲憍尸迦，又譯曰能天主是。至其屬下有多達九十九那由他之天女爲眷屬，彼此之間全無嫉妬可言。再善法堂面積廣達五百由旬之多。次之第三天名之爲清淨天，爲餤摩天王，名牟修樓陀，身長有五百由旬，可謂百千帝釋天衆之和合身也不能及。又次之第四天名兜率陀，此兜率天

又名分別意宮，其王名爲刪闍率陀。又次之第五天名涅摩地天，此譯爲自在天，亦名不憍樂。再次之第六天名婆羅尼蜜，此譯爲他化自在天。其次色界十八天及無色界四天之內容不再贅。以上爲小草部份之解說完畢。

譯 註

註一：寄諸法以顯心性。亦即住本有性云安樂。

註二：心性總攝諸法圓融無碍，此即諸佛所證名上定。

註三：初心乃指以圓解起圓行之五品外凡位。

註四：天台宗從外凡起至佛果止，以六即位綜攝。此中觀行爲五品弟子位，似解爲十信位，分證爲十住位。

註五：於九種大禪中，自性禪居初能發第二得一切禪。

註六：三種次第爲中諦、空諦、假諦之三三昧。

註七：從圓十住位起，入住眞中智。

註八：轉輪聖王具三十二相，即位時，由天感得輪寶，轉其轉寶而降

伏四方，故曰轉輪王。

註九：任運淳熟者，謂不作意修因，乃其果報爲不假作而得。

註十：持鬘天爲持華鬘之天衆，占胎藏界曼荼羅外金剛院之一位。

《福州鼓山湧泉寺歷代住持禪師傳略》補遺（一）

陳聖璋

〔按：作者編撰《福州鼓山湧泉寺歷代住持禪師傳略》一書，內有若干代福州府太守（或知州）未列姓名者，當時係因資料闕失，未能註釋。嗣雖獲宋梁克家所撰之《淳熙三山志》（述自宋太祖，至南宋理宗止）及《福州府志》等書，內有歷代福州太守姓名。惟鼓山湧泉寺自第四代至三十八代等住持，早經編排，以致弗克補入。茲謹廣續刊載補遺，敬請諸法師、大德、先生煩勞抄錄、影印，或剪貼附書，俾資參考。疎漏之處，尚乞恕宥！併此致謝。〕

（原文）：鼓山第四代了悟禪師（宋代僧）

宗太平興國元年（九七六）丙子退居。住山凡十年。（下略）

了悟空曉（？—九八五），諱清謁，一字宗曉。俗姓林。福建福州人。禮興聖神晏國師削度。于國師言下，朗符厥旨。宋太祖乾德五年（九六七）五月，鼓山住持了宗智岳禪師示寂。師繼補當山，爲第四世住持。

僧問：「亡僧遷化，向甚麼處去也？」師曰：「時寒不出手。」

師以嚴肅飭聞。淮海王公（註○）聞師德化，奏賜紫衣師號。至宋太

註○：淮海王公，係指吳越國王錢俶（九二九—九八八），字文

德，初名弘俶。吳越國王元瓘九子。浙江臨安人。生於後梁明帝天成四年（九二九）己丑八月二十四日。後晉出帝開運中爲台州（浙江臨海）刺史。其兄弘佐（元瓘六子）爲吳越國王時，胡進思（浙江吳興人）恃權專橫。佐卒其子昱幼，國人立佐弟弘倧（元瓘七子）爲吳越國王。頗卑侮之，進思

不能平。嗣錮僚於義利院，迎其弟弘俶嗣吳越國王。歷後漢、後周，累授天下兵馬大元帥。

當趙匡胤受禪自立，改國號爲宋，是爲宋太祖。時爲建隆元年（九六〇）。俶遣錢昱稱臣入賀。開寶七年（九七四）冬，宋太祖出兵討伐南唐（江南李煜），詔加吳越王俶爲昇州（南京市）東南行營招撫制置使，令發兵助戰。

於俶親自率兵攻陷南唐之常州（江蘇武進）。時李煜致書錢俶謂：「今日無我，明日豈有君？一日明天子易地酬賜，王亦大梁一布衣耳！」俶將情呈振太祖。太祖優詔嘉勉。

建隆九年（九七六），宋滅南唐後，俶偕妻子入朝，留居兩月，遣令回國，至宋太宗太平興國三年（九七八）五月，俶再度來朝，遂留不返。俶鑒於情勢，自動上表去藩納地，獻出其境域十三州一軍八十六縣之地，詔俶爲淮海國王（漢南國王），累封鄧王。在太宗端拱元年（九八八）八月二十四日，俶生辰之夕，被太宗酖殺，竟和南唐李後主煜同一命運。卒年六十歲。諡忠懿。（見《宋史》第四冊—世家三—頁一三八九七—九〇七，陳叔平著《中華通史》第六冊—吳越與閩越的歸服—頁一九〇及龔德柏句讀《御批歷代通鑑輯覽》卷（72）—宋太祖皇帝—頁四）。

（原文）：鼓山第五代清球禪師（宋代僧）

清球禪師（？—九八六），福建泉州（晉江縣）人。俗姓王。禮鼓山神晏國師薙落。問：「如何是不跨石門句？」晏國師云：「門外漢。」師當下知歸。

宋太宗太平興國元年（九七六）丙子（按：宋太祖趙匡胤開寶九年（九七六）丙子十月，太祖崩。太祖之弟光義太宗即位後，改元太平興國元年丙子），鼓山住持了悟空曉禪師退居，郡守（註〇）請師移補本山，繼爲住持。（下略）。

註〇：郡守，係指錢昱（九四二—九九八）字就之。浙江臨安人。生於後晉出帝天福七年（九四二）壬寅。爲五代吳越王錢佐（元瓘六子。字祐，初名弘佐）之長子。佐卒昱幼，國人立佐弟倬（元瓘七子。字隆道，初名弘倬），遂以昱爲咸寧，大安二宮使。後俶嗣國，承制授秀州（浙江嘉興）刺史。

當趙匡胤受禪即位，改國號爲宋，是爲宋太祖（年號建隆元年，西元九六〇年）。吳越王錢俶遣昱稱臣入賀。歸國，爲台州（浙江臨海）刺史。俶助南唐伐閩而得福州，命昱守之。開寶四年（九七一），宋軍討江南（南唐李煜），爲東南水陸行營應援使。後從其叔錢俶歸宋，授白州（廣西博白）刺史。

宋太祖開寶七年（九七四）甲戌三月，繼前郡守沈承禮

(浙江烏程人。宋滅南唐後，於開寶四年，功受福州節制。徙鎮密州。開寶八年(九七五)，卒。年六十七歲。)知福州。據《欽定四庫全書》史部，「淳熙三山志」卷(22)，秩官類(三)云：「甲戌三月，予始叨獄牧，至九年，乃作甘棠院。」至太宗太平興國三年(九七八)，吳越王俶納土歸宋，福州屬兩浙西南路。六月，以兩浙西南路轉運使楊克讓(字慶孫。同州馮翊(陝西大荔縣)人。)權知福州事。昱罷。

昱好聚書，喜吟咏。工尺牘，兼能書畫琴碁。生子衆多。晚貪猥縱肆，無名節可稱。知宋州(河南商丘)，歷壽(安徽壽縣)、泗(安徽泗縣)、宿(安徽宿縣)三州，率無善政。至道(宋太宗年號)中，進郢州(湖北武昌)團練使。咸平二年(九九八)戊戌入朝，以病卒。年五十七歲。(見《宋史》第四冊一世家(三)，頁一三九一五—九一六及《中國人名大辭典》，頁一六一五)。

(原文)：鼓山第六代法廣禪師(宋代僧)

法廣禪師(?—九九三)，福建永福(今之永泰縣)人。俗姓上官。禮鼓山了覺智嚴披削。後，得法於了宗智岳大師。居第一座。

宋太宗雍熙三年(九八六)丙戌十月，鼓山住持清球禪師示寂後，翌四年丁亥，郡守(註○)請主當爲住持。(下略)。

註○：郡守，係指魏咸熙。河南汲縣人。宰相魏仁浦之次子。性仁孝。嘗會賓客，家僮覆案碎器，客驚愕。咸熙色不變，止令更設饌具。其寬厚若此。

以父蔭爲屯田郎中。宋太宗雍熙三年(九八六)七月，福州郡守孫逢吉(四川成都人)卒於任所。翌四年(九八七)五月，咸熙以職方員外郎知福州。嗣於十月，移知杭州。累遷至太僕少卿。卒年四十九歲。(見《宋史》第三冊，列傳(八)「魏仁浦條」—頁八八〇五及《中國人名大辭典》，頁一七三七)。

(原文)：鼓山第七代法謙禪師(宋代僧)

法謙禪師(?—一〇〇二)，福建永泰人。俗姓上官。禮了宗智岳大師薙落。與六代法廣禪師同門師兄弟。宋太宗淳化四年(九九三)癸巳，鼓山住持法廣禪師退居，郡守(註○)請師住當山，爲住持。(下略)。

註○：郡守，係指李偉。宋太宗端拱二年(九八九)三月，原護以司門郎中爲福州郡守，於淳化元年(九九〇)十月，卒於任所。是月，偉以崇儀副使知福州(據道光版《福建通志》卷(91)，宋職官，頁一八一四及《福州府志》卷(31)，職官四，頁六一八，均云：「李偉於淳化元年十月，以崇儀副使知

福州)。惟據《四庫全書》史部，第四八四冊，頁三一七，梁克家撰「淳熙三山志」卷(22)，秩官類(三)云：「淳化二年十月，以崇儀副使知。」後者似有抄錄排印錯誤。至淳化四年(九九三)癸巳十二月偉罷(去職)。

×

×

×

(原文)：鼓山第八代常遵禪師(宋代僧)

常遵禪師(?—一〇二三)，福建閩侯人。俗姓鄭。鼓山了悟空曉禪師法嗣。宋眞宗咸平四年(一〇〇一)，鼓山住持法謙禪師退居，郡守註①延師住本山，爲住持。至大中祥符二年(一〇〇九)己酉退居，復移天王寺。住山凡九年。

乾興元年(一〇二二)壬戌九月，鼓山第十代住持如或禪師示寂。郡守陳公註②再請移主本山，復爲住持。(下略)。

註①：郡守，係指陳象與。宋眞宗咸平三年(一〇〇〇)六月，

福州太守馮亢(河南新安人。進士)卒。(《四庫全書》史部，第四八四冊，頁三一八，梁克家撰「淳熙三山志」卷(22)，秩官類。惟據《宋元方志叢刊》第八冊，梁克家撰「淳熙三山志」列表，頁七九七五，云：「咸平二年(九九九)六月，卒。」後者似有出入。

又查筆者前書《福州鼓山湧泉寺歷代住持禪師傳略》第三三頁，郡守註②爲「謝泌」有誤。尙乞恕宥，併此更正。

註②：郡守陳公，係指陳絳。請詳見本書第四一頁，「鼓山第十代常恪禪師」一文註①。

×

×

×

(原文)：鼓山第九代圓應禪師(宋代僧)

圓應禪師(?—一〇一一)，福建永泰人。俗姓歐陽。鼓山披薙後，參訪臥龍山(在福州)安國院法空大師，得其法。(中略)。

宋眞宗大中祥符二年(一〇〇九)己酉，鼓山住持常遵禪師退居。師於翌(三年，一〇一〇)年庚戌，經嚴公(註〇)請住當山。四年(一〇一一)辛亥十月十六日示寂。住山凡二年。

註〇：嚴公，係指嚴辟疆。宋眞宗大中祥符元年(一〇〇八)二月，福州郡守袁逢吉(鄔陵人。知福州兼安撫使)奉令移知泉州(福建晉江)。是月，辟疆以侍御史，自知鼎州(湖南常德)移知福州。至祥符三年(一〇一〇)十月，奉調江南轉運使而去職。(見《梁克家撰》《淳熙三山志》卷(22)，頁五一六)。

【知州】：官名。宋初分命朝臣出守列郡，號權知軍州事。軍謂軍政。州謂州政。其後文武參爲知州軍事，掌總理郡政，省稱曰知州。明、清之世，始定知州爲官稱。今廢。(見《辭源》，頁一〇六七)。

(待續)

不由文字，

頓悟成佛的六祖慧能大師 (中)

覺蓮

悟大法得衣鉢

又過了兩天，有個童子走過碓房，一路唸著神秀的偈子，慧能一聽，便知此偈的作者並未見性，遂問童子誦的是什麼偈子。童子反過來譏笑慧能：「你這獠獠，到現在都還不知道大師為傳祖位命令門人各作一偈？」慧能說：「我實在不知道。」童子於是一五一十細細說了一遍。

慧能要求童子也能帶他到南廊壁間禮拜此偈。只見他客氣地說：「我來到這碓房已八個多月，從來不會去到堂前，還請帶我前去禮拜。」童子遂引慧能來到南廊壁間，惠能見偈禮拜罷，又請童子唸給他聽，慧能說：「我不識字，還是你來唸吧！」當時有江州別駕名喚張日用

在旁聽了，便高聲朗誦偈語。慧能說：「我也有一偈，請別駕代為書寫。」只見張日用瞪著驚異的眼光對慧能說：「你也能作偈？這事豈不稀奇？」慧能却理直氣壯的道：「別駕！學佛的人，不可輕視初學者，下下人有上上智，上上人有沒意智。若果輕視他初學者，是有無量罪過的。」張日用於是改口道：「便請誦出偈子，我替你來寫。不過，如果得法，還要你先度我，可別忘了啊！」慧能便即口誦一偈曰：

「菩提本無樹，明鏡亦非台，

本來無一物，何處惹塵埃！」

此偈一出，大眾驚訝，爭相走告，無不嘖嘖稱奇，都說：「不可

以貌取人，說不定這獺獠還是肉身菩薩，這樣一來，怎麼可以長時間讓肉身菩薩爲大眾服務役。」五祖見衆人如此驚怪，恐怕對慧能不利，趕緊以鞋子將偈抹去，並高聲說道：「這個也一樣沒見性啊！」大家信以爲真，便都平靜下來，沒再議論。

次日，五祖偷偷來到碓房，見慧能腰間負石舂米，內心也許有些不忍，只見他道：「求道之人，爲法忘軀，理當如此。」這是安慰的話，隨後又道：「米熟了沒有？」慧能說：「米早已熟了，只差這麼一篩。」五祖以杖擊碓三下便往外走。

是夜三更，慧能入室。（可見他師徒默契，不待言語。）

五祖以袈裟遮圍，不使人知，遂反復徵詰慧能其初悟道因緣，更爲說了一遍金剛經，當再次說到「應無所住而生其心」句，慧能於言下大悟，原來一切萬法不離自性。遂一口氣吟出以下千古名言：

「何期自性，本自清淨。

何期自性，本不生滅。

何期自性，本自具足。

何期自性，本無動搖。

何期自性，能生萬法。」

五祖知其悟道，乃告慧能：「不識本心，學法無益，若識自本心，見自本性，即可被稱爲丈夫、天人師、佛。」

慧能三更入室受法，竟無人知曉，五祖除了傳他頓教外，並付予

衣鉢，囑咐云：「從此以後，你便是禪宗第六代祖師，善自護念，廣度有情，當弘傳大法，莫使斷絕！」當下傳付法偈云：

「有情來下種，因地果還生，

無情亦無種，無性亦無生。」

這首偈子說明了衆生都有成佛的菩提種子。

慧能就這樣正式成爲中國禪宗六代祖師。那時他只不過是二十四歲的年輕人又是在家居士身份，且又是嶺南人，也難怪五祖處處要護著他，恐遭他害。因爲畢竟大家不能接受這個事實。

告別五祖南行

五祖在付法以後，又向慧能說明一些事實：昔日達摩初祖來到中土，人們尚未建立信心，所以傳法必須有信物，其實禪宗是以心傳心的，自古佛佛惟傳本性，師師密付本心。法在心，不在衣，衣爲爭端的，止此勿傳。若傳此衣，命如懸絲。

是夜，五祖命慧能速速離去，慧能在突然間也不知離此當去那兒？五祖開示他：「逢懷則止，遇會則藏。」（懷是指懷集縣，會是指四會縣，皆在廣西。慧能一路南奔，後來果然於此二縣境內止藏。）

慧能在得法後，必須馬上離開，因此他問五祖：「弟子本是嶺南人，素來不知此間山路，而且半夜三更，如何出得江口？」五祖安慰道：「你且勿擔憂，自然是我送你一程了。」

師徒二人趕到九江驛，五祖叫慧能趕快上船，五祖拿起槳來便搖

將起來，慧能說：「請和尚坐好，合該弟子搖槩。」五祖却說：「本是我『度』你的啊！」慧能道：「當然！迷時師度，悟了自度，同樣是度，用處不同。慧能生長在嶺南，蒙師不棄傳法，今已得悟，理當自性自度。」

於是五祖把槩交給慧能來搖，月光下五祖見慧能手中的槩來回規律的撥動著，彷彿在述說著不可思議的佛法，五祖內心很喜悅，也很安祥，他對慧能說道：「如是！如是！以後佛法就靠你來弘揚了，你去後三年，我方逝世，去到南方以後，暫時不要出來說法，須待機緣成熟，否則困難重重。」慧能牢記在心。既辭別五祖，一路南行，直奔大庾嶺。

初說法度惠明

五祖歸來，數日不上堂，眾弟子都來問安道：「和尚少病少惱否？」五祖輕描淡寫道：「病是沒有的，衣法已南去了！」一眾驚訝，不約而同都問：「誰人得受？」五祖道：「能者得之。」雖是雙關語，眾人都敏感的猜到：盧行者名喚慧能，必是他得。遂糾眾數百，商討大策，決追回衣鉢。

在眾多追趕者當中，有一僧，俗姓陳，名惠明，原是朝中四品將軍，性情粗燥，對於衣鉢，志在必得，而他也跑得最快，據說兩個多月後，在大庾嶺上，他追上了慧能，慧能知此人欲奪衣鉢，便將衣鉢置於石上，人則隱於草中。慧能相信衣鉢只是表徵，法在心中，豈可

力爭而得。因此，衣鉢置在石上，隨他去吧！說也奇怪，慧明使盡平生力氣，衣鉢終不為動搖，這下他才後悔而叫道：「行者！行者！我為法來，不為衣鉢來！」慧能這才緩緩從草中而出，坐於石上，惠明上前作禮求法。慧能道：「你既為法而來，今可屏息諸緣，勿生一念，當為你說。」惠明依教，良久，慧能又道：「不思善，不思惡，正當此時，那個是明上座本來面目。」我們的自性好比一面鏡子，念頭不管是善是惡，都是這鏡子上的塵埃，只要能夠一念不生，自性清淨心即刻可現。惠明言下大悟。遂又問道：「除了剛才所說的密語密意外，還更有密旨嗎？」慧能道：「既然向你說了，就不是密意，你若要密旨，這密旨原在你自己那裏，只須返觀、自照！」

一般人都以為所謂傳法，就是師父有個密法給你，總要有個法始得，豈知法是人人當下都具足的，師父那有什麼法相授。惠明也是這種心態，這下被六祖一點點醒了，內心非常感激，便說出心裏的真話：「惠明雖在黃梅參禪，始終不識自己本來面目，今蒙指示，如人飲水，冷暖自知。您可謂惠明的恩師了。」

慧能並不接受，只答應他同師黃梅。

（惠明後來改稱道明，避師名諱。）

惠明回到嶺下，見了眾人妄稱：前頭已是斷崖，不見盧行者，必是行他別路去了。眾人無可奈何，無功而返。

（待續）

泰國朝聖記遊

(一)

何世亮

一九九六年七月二十五日的早晨，我們一行十六人，在吳導遊的帶領之下，從台南出發，經由高雄小港機場，到達泰國的曼谷市，展開為期一週的朝聖之旅。我們這些學佛的朋友，平時大都忙碌於工作及事業，恰好可以利用這個時間，放鬆一下身心。

到了曼谷市之後，我們又轉機飛往泰國北部的清邁市，在飛機上我們都指定吃素食，頗為方便，中午便到達清邁，清邁為泰國的第二

大城，位於山谷上，氣候比較涼爽，也保留比較多的古文化，首先我們參訪了清邁寺，是為此地最古老的廟宇，建於西元一千三百年，寺中有一個很大的佛塔，供奉著釋迦牟尼佛的舍

利，旁邊有許多小塔，存放著國王們的骨灰。

接著我們來到鄉間的一座寺廟，看到好幾百個小學生來到寺廟聆聽比丘的說法，並接受點燈加持，據說這是學校必要的課程之一。泰國自立國以來，經歷七百多年，都以佛教為國教，所以佛教對泰人的性格有很深遠的影響，佛教看破紅塵的觀念，孕育出泰人悠閒自在的個性，所以在泰國很少見到現代人緊張、胃潰瘍及精神衰弱的毛病。

泰人一般的薪資大概是台幣五千元左右，房屋的價格大致是一、兩百萬，經濟發展顯然是比較落後，所以有位朋友提出一個疑問：「為什麼一個佛教發達的國家，經濟發展却會落

後。」同行的楊先生認為，通常屬於熱帶的國家，人民的壽命比較短，精神也比較懶散，所以經濟的發展便比較緩慢，這是因為氣候的因素使然，跟佛教應該沒有關聯。

不過筆者以為東南亞的小乘佛教多多少少影響了泰國的經濟發展，這不見得是一種弊端，反而是一種生活的智慧，最近有一位澳洲學者著書指出：日本成為經濟強權的背後就是「過勞死」，大部份日本薪水階層的工作時間都很長，每天還得花三到四個鐘頭的時間通勤，所賺得的薪水一輩子也買不起房子，居民健康不良的比率增加了四倍，過著富裕中的貧窮生活。

反觀我們台灣的情形也是一樣，經濟繁榮的背後就是一大堆的環境污染，生活壓力，人心功利……等等，並不一定會帶來幸福的生活，所以說不定佛教的智慧在無形中阻擋了經濟的發展，正使人們與大自然能保持一種平衡的關係，這是值得深思的一個問題。

× × ×

隔天早上我們到大象訓練中心看大象表演，這裏的大象共有九十六頭，有的大象會跳舞，有的大象會吹口琴，有的大象會幫人按摩，十分有趣，接著我們便騎著大象繞著山中遊玩，剛開始我以為只是坐個五分鐘而已，沒想到

一繞便是一個鐘頭，走過山林，走過河流，時而上坡，時而下坡，天雨路滑，一路搖搖晃晃，真怕跌了下來，同行的一位鄭小姐，眼鏡掉了下去，小象居然能用鼻子將它撿了起來，實在好玩。

下午我們去參觀一座很大的寺廟，後方有一個很大的佛塔，恰好遇上佛寺在舉辦出家儀式，依據泰國國民的傳統習慣，男子一生中都要出家一次，認為是人生中的重要大事，出家時間的長短隨個人自願，承辦我們這次旅遊的泰國旅行社的老板的兒子，也剛好在今天出家，時間是三個月。

十多個穿著黃色袈裟的比丘坐在佛殿的前面，五個剛要出家的男眾穿著白色的衣服面對面坐著，我們一行人也在場觀摩，但却聽不懂

泰語。隨後一位比丘來與筆者談話，言及台灣是一個美麗的地方，他的哥哥住在台灣，他也曾到過台灣，不過他只會講幾句中國話，其他都只是比手畫腳而已，所以出國時還是學些英語比較適當。

晚間我們到一間別具風格的餐廳吃飯，大家席地而坐，用手抓糯米來吃，饒有趣味，這邊吃邊欣賞泰國舞的表演，泰國舞蹈的動作緩慢，著重在手的姿勢變化，與歐美的狂熱舞蹈有很大的不同，大概是重視內在的精神表現吧！

隨後我們又到青邁的夜市一逛，買些泰國的手工藝品，這裏很接近中國的南方邊疆，所以很多藝品是屬於中國雲南的產品，楊居士提議買靜坐傘，這是泰國特有的產品，可作為戶外坐禪之用，旁邊圍著蚊帳，可防止蚊蟲的干擾，我們一共買了二十四把。

× × ×
第三天我們到少數民族住的山區參觀，這一帶接近金三角，可看到鴉片的種植，也有所

謂的「長頸族」，脖子的長度是常人的兩倍，必須用十幾個鐵環承住，頭也不能轉動，鐵環拿下就有死亡之虞，也是頗為古怪之事。

隨後我們又乘坐吊車爬上山坡參訪雙龍寺，中午便坐飛機返回曼谷市，當天下午我們參訪翠彌寺的黃金佛，這是一尊高三公尺，重約五噸半的蘇可泰式佛像，整個由黃金打造而成，據說當時某建設公司在擴建港口的時候，發現了一尊巨大的泥佛，於是暫時把它安置在翠彌寺，不料當天晚上下了一場大雨，把灰泥泡濕了，在搬動時泥土裂了開來，露出裏面的純金，大家才發現這是一尊黃金佛。

專家以為這個黃金佛原本可能出於艾尤塔雅的某個寺廟，後來為了預防緬人入侵而奪取，於是裹上了一層灰泥以掩人耳目，連泰人自己都被瞞了將近兩百年。

曼谷市的吳導遊是個旅行社的經理，年紀只有二十七歲，但對佛法却了解很多，他介紹了泰國佛教的種種情況，讓我們一新耳目。佛教發源於印度，後來逐漸向外國傳播，

分爲兩大支流，一支向北方發展，經過中央亞細亞，傳到中國、西藏、韓國、日本等地，是屬於北傳的大乘佛教，另一支向南方流布，傳到錫蘭、緬甸、泰國、柬埔寨及寮國等，是屬於南傳小乘佛教。

兩千五百年來，泰國竭力保持原始佛教的風貌，所以每天在清晨四、五點鐘的時候，就有許多穿著黃色袈裟的和尚，出來市區中化緣，虔誠的信徒會布施食物給他們，可食肉類，但不可以殺生，每天過午不食。

出家比丘所必須遵守的佛門戒律很多，有兩百二十七條，戒規都很嚴格，尤其謹嚴男女的界限，泰國沒有女衆修行的制度，所以泰國女性修行的方法大概只有奉獻做功德這一條路。

這種男女不平等的現象，起因於佛陀的意見，佛陀當時認爲度女人出家會使佛教正法減少五百年，泰國延續了這種小乘佛法的觀念及制度，頗使我們這些生於大乘國度的人們感到不合理，致使現代某些台灣的佛教教派，鼓吹要改變東南亞小乘佛教的制度，推行比丘尼出

家制度，使男女衆都能平等的出家修行，這種作法有可能再度引起大乘及小乘佛教的對抗，其正確與否？倒是見仁見智的看法。

筆者所深感不解的是，爲什麼嚴持戒律的小乘佛教允許食肉，同行的楊居士（也是我們這一團的精神導師），她解釋說，這是當時佛陀教導托鉢的比丘們以平等心進食，所以不擇好壞精粗，也不去分別素食或肉食的緣故。

筆者說：「楞嚴經有記載，食衆生肉者斷大悲種。」不過楊居士也提醒筆者說：「楞嚴經是大乘經典。」在這裏我們又可能遇上小乘與大乘的真偽之辯，小乘的學者可能認爲大乘的佛教經典是後人的僞作，所以提出「大乘非佛說論」，而大乘的學者可能認爲小乘的修行者死守傳統，不知隨時機變通，早已被時代所淘汰，到底誰是誰非？我們這一團學佛的人愈來愈加迷惑。

我們坐在遊覽車上，沿路吳導遊不斷地介紹曼谷市的風光，某某地方是唐人街，某某地方是皇宮所在地，某某地方是國防部……等等

，讓我們大開眼界，他同時也提到曼谷是全世界交通最容易塞車的都市，但是我們這次來到曼谷恰好遇到泰國的佛日，稱之爲「守夏節」，全國休假兩天，大部份曼谷市的車輛都往郊區移動，我們的行程剛好暢行無阻，吳導遊稱我們爲一個有福氣的朝聖團，大家哄然一笑。

筆者回想起最近這幾年來，參加多次的朝聖，每次都有不可思議的感應，像上次到中國的九華山朝聖，明明是山中下大雪，車子不能通達，但是當我們到達的當天，下雪就停了，讓我們一行人能夠順利上山去朝拜地藏王菩薩，又如這一次來泰國之前，大家都認爲泰國的夏天會很炎熱，但是當我們來到泰國時，一星期之中，天氣都是陰天，有時還下著毛毛雨，氣溫頗爲涼爽，也許這都是佛菩薩冥冥之中的護佑吧！

正為趣果真因，
定是入道根源。

供養與轉換

日課法華隨筆

雲庵

成佛，由凡成聖，道登圓覺。修德圓滿，斷德淨盡，恩德究竟。成三身三德具足。三身內涵包括智慧與功德，若非已成佛者，若非「智目行足，到清涼池」者，若非實際見道證道者，是無法體會明了的。方便品云：

「無量無邊未曾有法，佛悉成就。諸佛智慧，甚深無量，其智慧門，難解難入，一切聲聞辟支佛所不能知。」

三身僅就法身言，就須要從無量功德智慧生，從戒定慧解脫解脫知見生，從慈悲喜捨生，從布施持戒忍辱柔和勤行精進禪定解脫三昧多聞智慧諸波羅蜜生……從斷一切不善法，集一切善法生。「登高自邇，先發菩提心，依諸佛道。菩薩修行起步，方便品云：「為求菩薩道者，說應六波羅蜜。」其中布施，捨受財法，亦有分別，今且一述，存有恭敬之布施——供養。

一、供養

在很多功德之中，本文突顯供養，略具深意。供養諸佛是一項不可缺少的福德。寂天菩薩《入菩薩行》懺悔品有一頌：

「我無福德極貧窮 絲毫無餘可供財

祈求利他慈怙主 為吾利故受此供」

又如《成佛之道》頌文：

「依資具得樂 依施得資具

故佛為衆生 先讚布施福」

諸發菩提心菩薩，事先奉獻三寶，類皆如此。可見布施供養是聚集福德必要途徑。布施供養福德關係到佛教團體生存，乃至人類知識與資源釋出與共享。故布施供養列在菩薩六度之首。其重要性可知。至於供養諸佛，經論例證不勝枚舉，今且檢取法華數處：

其一、「舍利弗，汝於未來世，過無量無邊不可思議劫，供養若干千萬億佛，奉持正法，具足菩薩所行之道，當得作佛。」（譬喻品）

其二、「摩訶迦葉，於未來世，當得奉觀三百萬億諸佛世尊，供養恭敬，尊重讚歎，廣宣諸佛無量大法，於最後身，得成為佛。」（授記品）

其三、「是須菩提，於當來世奉觀三百萬億那由他佛，供養恭敬，尊重讚歎，常修梵行，具菩薩道，得成為佛。」（授記品）

其四、「是迦旃延，於當來世，以諸供具，供養奉事八千億佛……過是已後，當復供養二萬億佛，亦復如是，供養是諸佛已，具菩薩道，當得作佛。」（授記品）

其五、「是大目犍連，當以種種供具，供養八千諸佛，恭敬尊重……過是已後，當復供養二百萬億諸佛，亦復如是，當得成佛。」（授記品）

其六、「富樓那，於未來世，常勤精進，教化衆生，漸漸具足菩薩之道，過無量阿僧祇劫，當於此土，得阿耨多羅三藐三菩提。」（未來亦供養無量無數佛。）（五百弟子授記品）

其七、「……憍陳如比丘，當供養六萬二千億佛，然後得成爲佛。」（五百弟子授記品）

其八、「阿難於來世成佛，號山海慧自在通王如來，當供養六十二億諸佛，護持法藏，然後得阿耨多羅三藐三菩提。」（授學無學人記品）

其九、羅睺羅於未來世作佛，號蹈七寶華如來，當供養十世界微塵等數諸佛如來。過是已後，當得阿耨多羅三藐三菩提。」（授學無學人記品）

其十、「學與無學人二千人，當供養五十世界微塵數諸佛如來，恭敬尊重，護持法藏，末後同時於十方國，各得成佛。」（授學無學人記品）

其十一、世尊自述本生：常作國王，勤行布施，爲求得聞法華經，捨身供養仙人。（提婆達多品）

其十二、八歲龍女於南方無垢世界疾成等正覺，亦經過將價值三千大千世界一件寶珠供佛。（提婆達多品）

其十三、藥王菩薩前身，因聞法華得益，爲報佛恩，兩次燒身燃

臂供佛。（藥王菩薩品）

其十四、無盡意菩薩問完了觀世音菩薩的十四無畏、三十二普應說法功德，解頸珍珠璎珞供養觀世音菩薩，觀世音菩薩分作二分，再供養世尊與多寶佛塔。（普門品）

供養諸佛，除以物質外，其身心奉獻，更是可貴。寂天菩薩供獻自身頌：

「願以吾身與身心 恒獻諸佛與佛子

祈諸勝士哀納受 我願恭敬爲奴僕」

例如世尊前世「誰能爲我（世尊）說大乘者，吾當終身供給走使。」以及藥王聞法華經後，奉獻身心供養。佛與菩薩做此垂範，乃感到聲聞人空慧雖具，缺少福德，以致發生羅漢空鉢事件。所以世尊特別強調二乘人於空慧之後，要再發菩提心利他，始稱圓滿。

世出世間，任何團體，能生存與否？視其成員供獻犧牲程度而定。供佛即是佛弟子對佛教團體的犧牲與供獻。成員過分重視個人權益，一味剝蝕團體，長養自我，在佛教稱之爲吸佛身血，其嚴重性可知。

以上所列是可證明供養在成佛過程中的重要必要性。然此皆屬事相，事從理出。事相祇是表徵，祇是枝葉。理體纔是根本，纔是基礎。供養事相的理體是「行捨」（憂畢又）。「捨」是經論大小乘共遵的善法和戒律。若不依「捨」爲前提的供養，將入歧路。形成商業。宗教墜落，亦以此爲甚。

二、轉換

九道衆生授記，三界朽故火宅，由凡成聖、回小向大、泯邪萌正

，境位遷流，在在都要以觀念轉換為駁始。觀念即佛教心意識法。轉換觀念原始動力，仍是「行捨」。前供養以財物為所捨，今轉換以觀念為所捨。法華五重，若僅「論用」，最大效用在彼唯求自度之聲聞與觀無明妄始之緣覺，能夠轉換觀念。何止法華，一切經教，目的與功用，悉在轉換心物，使凡倫超脫，進入聖域。此二乘者，若心意識法凝固無能轉換，永視草庵為宮殿，以腐朽為神奇，世尊授記，大法徒然。此亦證明自力強勝，他力薄弱，無能代替。西土佛教傳衍，成佛定位由佛乘，非由聲聞乘出，已為共識。故聲聞僧轉換為菩薩僧，已是常例。本文引證最顯著者，二乘弟子於靈山大會，深悟修證。觀念轉換過程，躍然如臨，足可為諸經代表，請見以下檢取諸例：

其一、舍利弗自陳：「今從世尊聞此法音，心懷踊躍，得未曾有……而今從佛，聞所未聞，未曾有法，斷諸疑悔，身意泰然，快得安穩。」（譬喻品）

其二、須菩提等四位自陳：「世尊往昔說法既久，我時在座，身體疲懈，但念空、無相、無作，於菩薩法，遊戲神通，淨佛國土，成就眾生，心不喜樂。」續云：「我等今於佛前，聞授聲聞阿耨多羅三藐三菩提記，心甚歡喜。無量珍寶，不求自得。」（舉窮子喻以自說。）

（信解品）

其三、五百弟子得授記後，悔過自責：「我等應得如來智慧，而便自以小智為足。」於是說了繫珠喻來表達領解大乘佛法心情。（五百弟子授記品）

其四、智積菩薩與舍利弗，受輕視女性封建思想影響，難以相信

八歲畜性女童能須臾頃成佛。最後親見龍女獻珠，於南方無垢世界成佛，除舍、積二人，一切信眾皆默然信受此一事實。（提婆達多品）

其五、彌勒菩薩等與八千恒河沙諸菩薩，見無數菩薩從地涌出，懷疑此類菩薩從何方來，難以相信釋迦成佛四十餘年來所教化。經世尊宣說佛法時空廣袤，及良醫喻而得信受。致有六百八十萬億那由他眾生，得無生法忍。此證佛法不限一地一城、部分眾生。強調地區佛教者，應加深思。（從地涌出品、如來壽量品、分別功德品）

其六、妙莊嚴王在多劫常是婆羅門教徒，經過其夫人淨德，二子淨藏、淨眼，三人合力度化，終於捨棄邪教，歸向佛門。捨棄王位出家修道。並得受記後，曾向雲雷音宿王華智佛告白：「此我二子，已作佛事，以神通變化，轉我邪心，令我安住於佛法中，得見世尊。」又言：「如來之法，具足成就不可思議微妙功德，教戒所行，安隱快善，我從今日，不復自隨心行，不生邪見，憍慢瞋恚諸惡之心。」（妙莊嚴王品）此證轉換非僅限於二乘。外道異教乃至官僚，亦能回心。楞嚴經卷九劈始宣示：「阿難，世間一切所修心人，不假禪定，無有智慧。」

在此特別值得重視與強調者，是「修心人」而非「修行人」或「修身人」。身行由心指導與支配，修身行必先修心行。修心起步在改變觀念與心意識四流。杯已存有毒藥，若不傾倒，續添精餚佳饌，還是含有毒素危害生命。縱使是純正佛法，亦難在有邪惡思想人心中萌芽。所以學佛，必先清除錯誤的觀念，功德智慧始能生起。其關鍵在於轉換與否。此所以倭老強調學佛不過是「轉生成熟」。

因相相繫義，不了知有因，錯亂故。了知，差別是能知，界中之偈頌。

故與煙之因相相繫屬之實義，唯僅了知火之總相，而不了知有因之差別法，於彼諸差別法設立因，領悟者之曲解極為嚴重故。謂界中之偈頌。

存在二相屬，因有因俱時，知如能所依，非如結合體。

若謂：如實際群聚關係，因法之相屬亦存在於因、有因二者，因相中存在有因，當能了知一切法？云：所謂「相屬」，所相屬之事實、因相二法雖然皆真實存在，可是有因、因相俱時之相屬，了知如能依、所依，能遍、所遍，非承許「真實相聚」——相屬二者之對境無有差別。

因存在「有因」，他亦有「有因」，破斥決定相，因、有因無繫。

倘若承許因支唯一存在於有因，有因亦唯一存在於因支？此說不應理，譬如因支實有能遍於有因，另一方面——有因豈能遍於因支？因支唯一存在於所立法，「所立法」：謂唯一存在於因支之思惟，確定因、有因二者之相屬關係，實是遮除汝之承許而依存故。

因能遍有因，因支能遍彼，因非了知彼，譬如有角因。

若謂譬如所作性、無常二者，相互間等遍性，所作性可安立為因支，有因亦可立為因支之說法？云：承許某些因相能遍於有因，然而彼（因支）能遍之支分——其基因是有因所形成。因支是能遍有因，因支之支分非了知有因，而是隨附於因法之相屬決定而生。譬如雖說有角遍及牛，而設立有角之因支，無法了知牛。

所遮非了知，何故待能遍，因能遍有因，雖存在非因。

故即使所作性已遍滿無常，然而從遮除常性能了知無常。如是雖無常遍滿所作性，亦從遮除非所作性而了知所作性。彼此遮除各自之所斷，是無錯亂何以故？觀待於無則不生相屬關係之決定，而非僅是能遍之關係故。某些因能遍於有因，雖然真實存在，非僅依能遍性了知有因——變成造作者。

所作遍壞滅，非遍及無作，詮說所作義，非謂無無常，有角遍及牛，遮反非有角，牛遍及有角，非遮非牛義，屆中之偈頌。

又有一說：所作性遍及壞滅作為相屬關係之緣由，非遍及無作，作為相違之理由？非常：從無常能遍於所作之概念，非能了知。詮釋「無常」遮反非所作性之義，譬如有角遍及牛故，從遮反無角是牛，如公牛遍及有角。非遮反非牛之實義，彼二者不相違。所謂屆中之偈頌。

自利比量品第二 (二)

明性

因所顯示法，審察復有餘，一義有多法，因非悉分別唯定相屬者，簡別餘得知。

觀察如煙之因相，隨而顯示所立法——如火，雖亦趣入餘處，然而所立法如火之意義，紅色燃焰和惡臭等諸多法，於同一時間，以如煙之因，非能了知一切外相之差別，因為無有「無則不生」之因相故。故以彼因相若無任何自所立法，則不生任何之關係，確定唯有彼相屬之後，獲得唯一捨離彼相屬之其他非法，喻如：由煙唯僅了知火。

由德味芳香，彼差異如次，簡別非實等，了知優曇華。

復次，功德、味、芳香等，彼諸次第差異故，否定各種非實物等之反面，了知各種實物鄔鉢羅花等，彼功能勝遮反非實物，以味遮轉非地之功能，以芳香遮轉惡嗅之總相，芳香之差別；了知以鄔波羅之香味，遮轉非鄔波羅之香味故。

若因如所見，方成能立者，應不知一切，或一切皆知。

倘若以無分別之眼識，如見到煙知道火。以成立煙之因相之思維方式，了知「火」。而不了知熊熊紅焰、明顯度、惡嗅等差別法故，應不了知火之差別法，或者同時了知一切火之差別法。

無有共相故，不成所餘法。不見所依故、無異、亦非一。

倘若依煙之因相謂火，可理解是火之總相，從總相可了知是火之實義，那麼，必須承許火之總相與火之實義是相異。此概念亦不可成立，因為無相異。若承許二者無相異，則不可觀見所依諸火之別相故。與彼諸火之別相，無差異——唯火之總相，亦未能見。

由此支分理，亦不越「有因」，即彼諸多法，能分別，非餘。

猶如煙之因相之差別支分，如青煙、灰煙、濃煙滾滾等方式，推比而確定因。有因：即猶如「火」不錯亂，所立——火，雖有燃焰、惡臭、明顯性等諸多差別法，唯一獲得自之所立——（了知）唯「火」。

相屬有因者，是因所了別，不知諸差別，於彼錯亂故。

有一說：云何因相？隨行、隨遮任何有因，決定相屬之有因——如火，於此設立煙之因相，是所了知。而非了知火之紅焰等差別法，了知彼諸差別可能產生錯誤之故。

八十五年九月份會務報導

(會訊第181期)

捐款芳名錄

(總計 玖萬柒仟肆佰元整)

貳萬元：何賴美妹

壹萬叁仟元：陳會居士

貳仟元：安定鄉同學會

壹仟伍佰元：許鏡子

壹仟元：殷鳳凰 傅冠智

林枝章 顏高城

李林卿烟 柯奕州

吳福成 王佩敏

陳政宏 陳政維

陳楊秀鸞 陳榮璧

陳素進 侯漢洲

陸佰元：方偉綸

伍佰元：宋淑貞

許瑞玲 曾雀清

黃柳英 王秀利

陳冠龍 陳永漢

肆佰元：韓聲瑞

叁佰元：鄭海英

郭春瑾 郭夏碧

石富元 石馨文

吳美樺 王文正

謝昇霖 謝欣容

貳佰伍拾元：

貳佰元：慈 琴

戴昭茹 徐秀鳳

蔡明融 蔡錦雀

林筱靜 顏玉龍

林昆成

李雪梨

黃秀芬

陳浩宇

陳怡青

陳文宗

蘇慧貞

林和玉

柯錦燕

陳秀月

翁玲姬

謝鏡清

胡博然

黃麗珠

石修誠

王巧英

楊淑敏

李耀斌

李奇蓓

李文哲

戴進安

戴淑真

戴昭華

85年9月份收支明細表

收 入	上月結存	\$151,697	40
	本月收入	\$ 97,400	00
	定期存款利息收入	\$ 6,720	00
	收入總計	\$255,817	40
支 出	教育文化支出		
	福田雜誌第 123 期印刷費用	14,200	00
	福田雜誌封面(4 期份)	14,300	00
	福田雜誌郵寄費用	3,405	50
	郵寄包裹費用	60	00
	劃撥代金手續費	105	00
	供僧醫藥費	6,000	00
	濟助支出		
	洪 樺 燦	2,000	00
	洪 樺 娥	2,000	00
	洪 樺 月	2,000	00
	洪 樺 金	2,000	00
	洪 樺 良	2,000	00
	洪 樺 蔡	2,000	00
	洪 樺 歐	2,000	00
	洪 樺 吳	2,000	00
	洪 樺 黃	2,000	00
	洪 樺 林	2,000	00
	洪 樺 葉	2,000	00
	洪 樺 蘇	2,000	00
	洪 樺 劉	2,000	00
	洪 樺 黃	2,000	00
	洪 樺 林	2,000	00
	洪 樺 陳	2,000	00
	支出總計	\$ 90,070	50
本月合計		\$165,746	90
收支比較		92.5 %	

貳佰元：郭銘源

黃陳合少

楊玉桂

陳山鉄

陳昭孔

陳寶珍

侯梅雪

張庭瀚

蔡春蘭

吳慧螢

王玉琴

王陳金雀

楊淳詒

楊王金蓮

侯迪元

侯文秀

郭杜鸞梅

郭秋燕

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

郭秋蘭

會長：顏高龍
副會長：鄭海英
孫申娥

會德功福田寺湛然



9月份救濟事蹟

1. 黃蓮珠女士：住嘉義縣中埔鄉富收村頂中下街四十三號，二十五歲。罹患精神病性疾患及邊緣性智能不足，住院至今，已無力繳付病款，其夫雖任怪手司機，但必須負擔一家七口之生計，常借款渡日，故本會輔助生活費用伍仟元整。

2. 林文欽先生：住高雄縣路竹鄉新生路三十五巷六號，三十二歲。案主於今年初精神恍惚，疑心有人加害，趁家人睡覺時喝塩酸而造成身體內多處腐蝕，現仍住院治療中，但癒合情況不良，累積之自付醫療費已造成家中之沉重負擔，本會給予醫療費補助伍仟元整。

3. 葉易昌同學：住南縣六甲鄉二甲村民權街二八五巷九號，十八歲。於回家途中騎車摔倒，導致右腎破裂，肝裂傷併腹腔出血，住院至今已近半年。其父不務正業現已不和家人同住，其母則要照顧病患，工作幾已停頓，且還有二個孩子仍就學中，雖經公所協助募款，但仍積欠了不少的醫療費，本會特輔助生活費用伍仟元整。

4. 蘇水金先生：住南縣永康市復國二路一五五號，四十三歲。案主罹患胸腺癌迄今已歷三次手術，現仍治療中，由於患病，沒有辦法工作，其妻也須照顧患者，故只能做一些家庭代工，收入有限。其子雖可分擔生活重擔，却因工作不慎輾斷姆指小部分，目前暫時無法工作。而案主多年來因病其積蓄耗盡，靠借貸度日，本會協助醫療費用伍仟元整。

5. 劉清泉先生：住南市安和路一段四九六巷一弄五十二號，四十五歲。去年因患鼻咽癌而停止工作，今年七月時又因腦膜炎入院，但却昏睡不醒，其子三人皆就學中，而親戚之濟助有限，本會輔助生活費用伍仟元整。

6. 黃秀棉女士：住雲林縣褒忠鄉有才村一〇一號，三十七歲。因夫妻口角引火自殺，致燒傷全身六十五%面積。其夫自責頗深，現病人之情緒仍不穩定。因家中孩子眾多，且親屬支援有限，本會協助醫療費用伍仟元整。

7. 林楊名老先生：住南縣新營市三興村十九號，七十歲。因冠狀動脈疾病入院治療，已累積大筆費用，其妻無法照顧，其子則能力有限，本會協助醫療費用伍仟元整。

8. 陳甬繩小妹妹：住南縣安定鄉港口村三七二之五號，只一個月大。一出生即因腎小管結石入院，其父惡意遺棄，其母故其手術全需自費，本會輔助醫療費用伍仟元整。

9. 本會固定幫助戶：洪樺燾先生、洪樺煜先生、陳月娥女士、蔡金李女士、歐良謀先生、吳蔡怨女士，以上各貳仟元整。



佛隴茅蓬 石榴

• 贈 閱 •

■ 中華民國八十五年十月十五日出版
佛曆三〇二三

■ 發行人：施 國 雄

■ 編輯：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誌字第5246號

■ 中華郵政南台字第267號執照登記為雜誌類交寄