

福田

136



卐 佛教月誌 卐

- ◆高雄縣梓官鄉慈源禪寺，10月11日，上午舉行釋迦牟尼佛開光大典。
- ◆台南縣新營市妙法禪寺，10月5日慶祝佛衛台周年慶，舉辦園遊會。又9月起，舉辦華嚴系列佛學講座。
- ◆高雄縣佛光山，87年1月7日起，舉辦佛教寺院行政管理講習會。
- ◆高雄縣鳳山市佛教蓮社，設立煮雲老和尚獎助學金。申請至11月30日止。
- ◆台北縣土城承天禪寺，7月5日捐助佛光大學建校經費五千萬元。
- ◆南投縣埔里鎮靈巖山寺，87年3月28日起，傳授三壇大戒。
- ◆台北市臨濟寺，10月5日起，舉行佛母大孔雀明王法會。
- ◆花蓮縣光復鄉靈佑寺，11月起，舉辦四念處禪修。
- ◆台北市蓮門集雲講堂，11月4日舉辦佛學講座。
- ◆嘉義縣竹崎鄉香光尼眾佛學院招生，考試日期為87年1月18日。
- ◆台北市大乘精舍，影印《淨土晨鐘》一書出版。
- ◆九華山佛學院出版甘露雜誌。

本期目錄

封面：貝樹子念珠（經磨製加工）

- 1 ● 佛教月誌
 - 2 ● 台灣佛教宜尊重政教分離原則……………明了
 - 5 ● 西晉時代譯出大乘經典(一)……………靜谷正雄著
依觀譯
 - 12 ● 禪海點滴……………曙壽
 - 15 ● 學佛與知命(五)……………何世亮
 - 18 ● 爲免苦厄 請觀世音
 - 19 ● 遊重慶——南泉風景區……………鄭龍
 - 20 ● 漫遊古師子國(四)……………雲庵
 - 26 ● 三德與止觀……………三五
 - 32 ● 《量理寶藏論詮釋》詳析所知之境(六)……………明性
 - 33 ● 八十六年九月份會務報告
- 封底：旋風中的孤獨小廟（佛隴）

台灣佛教

宜尊重政教分離原則

明了

八月二十七日中華民國政府執政之國民黨十五屆中央委員選舉，

競選之激烈可謂空前，在電視轉播中見到中國佛教會理事長淨心法師，排在投票行列中投票。當選者有二百三十名，淨心法師得到三百八十九票，排行二百一十七名當選中央委員。

八月二十八日國民黨通過該黨中央評議委員名單中有天主教中國主教團主席單國璽主教名字，天主教中國主教團八月二十九日立即發表聲明澄清：

一、單國璽主教身為天主教神職人員，不具政黨黨籍，亦非國民黨黨員。

二、主教的神職人員身份不適宜擔任黨職。

三、此項任命單主教個人事前並不知情，經電告在國外開會的單主

教，他甚感訝異，並指示主教團秘書處發表聲明表達礙難接受之意。

四、今後單主教仍將以宗教領袖身分充分關懷國家與社會。

淨心法師是中國佛教會理事長，是佛教界領袖，單國璽是天主教團主席，是天主教的領袖，同樣是宗教領袖為何淨心法師採取政教結合，單主教以政教分離為原則，孰是孰非？

天主教是歐洲地區宗教，歐洲在歷經十五、十六世紀宗教戰爭之後，痛定思痛之餘，在憲法中明文規定「政教分離」，尤其美國開國先賢以史為鑑，在一七八六年制憲中明定「政教分離」原則，避免宗教狂熱與政治極端結合。

政教分離原則強調國家的公共資源不可以用於資助任何宗教團體，政府官員也不可以公務員的身分提倡任何一個宗教，因為這些舉措

都將使一國之內形同出現「國教」。

印度佛教傳入中國，中國政府一直扮演控制角色，佛寺政府蓋的，僧侶政府管的，剛踏入佛教要出家，非拿到政府所發出家執照——「度牒」不可，有了度牒也要到政府認同單位——中國佛教會受戒燒戒疤，才正式被承認是佛教僧尼，否則就是「野和尚」。政府管理僧侶相當嚴格，管理者叫僧官，僧官就是統理全國僧尼的宗教官職，由國家任命，透過僧官，國家等於間接管理出家眾。所以中國佛教沒有自主權，聽命國家的，是國家佛教，非佛陀的佛教。

這種國家佛教指揮下東晉釋慧遠（三三四—四一六）以《沙門不敬王者論》提出不同看法，論中將沙門的地位確立在一獨立自主地位。他主張人類精神上，沙門高於帝王，甚至可以領導帝王，輔助帝王的教化。

與釋慧遠法師同時代的釋道安（三一—三八五）生活在北方兵荒馬亂，因頓流離之際，被迫分散徒眾以自謀生路時看法就不一樣，在與其徒眾臨別贈言，感嘆必須依靠各國君王之力，法事才能確立。

《高僧傳》〈釋道安傳〉：

石氏之末，國運衰微。（道安）乃西適牽口山，迄再閱之亂，人情蕭索。安乃謂其眾曰：「今天災旱蝗，寇賊縱橫，聚則不立，

散則不可。」遂復率眾入王屋女林山。頃之，復渡河依陸渾山棲，木食修學。俄而，慕容俊逼陸渾，遂南投襄陽，行至新野，謂徒眾曰：「今遭凶年，不依國主，則法事難立。又教化之體，宜令廣佈。」咸曰：「隨法師教」。乃令法汰詣楊州，…。（《高僧傳》卷五〈釋道安傳〉，頁三五二上。

「不依國主，則法事難立」，道安法師希望政府協助佛教發展法務是政教結合理念。

佛教在中國一直都是政教合一，政府控制佛教，佛教也樂意接受政府指導。雖然憲法第七條和第十三條有關宗教平等和宗教信仰自由的基本精神，其實際行為是要把握政教分離，但在戒嚴時期憲法被凍結，黨領導一切，執政者對政教分離的原則幾乎沒有什麼概念。常見者有：

- 一、政府官員以官員地位參加宗教儀式和活動。
- 二、政府官員以官員身分主持宗教團體公開儀式和活動發表談話。
- 三、政府官員公開表示對某一宗教讚揚或貶抑的意見。
- 四、政治人物在競選時利用宗教團體進行動員，尤其訴諸宗教理由來爭取選票。

五、政府和相關公立機構如學校等允許宗教團體利用公共資源進行

宗教活動。

佛教界在政教不分中常見者有：

一、動員宗教團體之力量介入政治選舉，又因宗教理由來支持或反對特定候選人。

二、大型法會如護國法會、傳戒大會、水陸法會、荐拔經懺法會及弘法大會等邀請官員蒞臨致詞，公開讚揚佛教。

三、利用公立學校或機關從事宗教活動。

四、捐助政府，獲得好感。

八十五年十二月十七日佛光山文教基金會所辦理的佛學會考，傳出教育行政資源的介入和協助，二千年福音運動總幹事夏忠堅牧師及靈糧堂周牧師到教育部抗議，教育單位協助單一宗教，會製造宗教緊張和對立。要開放應一視同仁，絕不能以公共資源來協助或強迫學生必須接受某一宗教。吳京部長也出面表示，校園裡宗教活動若以淨化心靈為主要目的，教育部樂觀其成，但若以傳教，傳道為主動不適宜。學校若以行政力量如安排場地、時間、報名等推動宗教活動的作法均應嚴令禁止。

佛光山美國西來寺去年少數出家人及信徒捐款給民主黨，屆時正是美國總統大選，被指責和調查對柯林頓總統政治獻金，佛光山宗長

星雲法師八十六年九月六日發表六條中西文化差異看法，表示他沒有政治獻金之意，其中第三條：施捨和企圖不同，前者捐款人是結善緣，不求回報，沒有企圖，與美國式的政治獻金不同，結緣是中國的寺文化之部份。我們都知道佛陀時代僧尼不接受金錢財物供養，僧侶也不會以金錢支助信徒，尤其出家人更不會捐助給會（能）賺錢的在家團體或個人。中國寺廟因有寺產和接受信徒財物供養，有能力對積弱不振的國家協助募款（賣度牒等），對社會公益之造橋、鋪路及設漏澤園（佛教專管墓園）等善事，對貧病者作救濟，還未見到對世界富強國家之政黨作「捐款結善緣」。美國在意其捐款是政教結合，影響美國政治。

以上二項最近佛教不幸案件之發生原因，在未尊重政教分離原則所導致的。

台灣的社會已是多元化了，在宗教上有各種宗教在我們社會上活動，政教間若合理分際，在消極方面可避免宗教間的衝突和宗教遭到迫害，在積極意義方面則充分保障宗教信仰之自由，進而對社會文化和精神之提昇有所助益。

一九九七·九·廿一於台北市

西晉時代譯出大乘經典(二)

靜谷正雄著
依觀譯

布施博士推定第二類的成立年代是西元一百年前後，而第二類諸

品中，〈法師品〉、〈安樂行品〉、〈分別功德品〉等，如紀野先生所指出的，乃後世所附加。亦即在〈法師品〉中，出現了前九品所無的書寫、供養經卷及般若空的思想；〈安樂品〉中有般若思想及陀羅尼；〈分別功德品〉中書寫、供養經卷以及般若思想、陀羅尼皆有（長行的部分出現「無生法忍」）。又，提及「法師」的，第一類中只有〈序品〉，第二類中，是〈法師〉、〈分別功德〉、〈法師功德〉等三品，而言及「陀羅尼」的，是〈序品〉、〈安樂行品〉、〈分別功德品〉、〈隨喜功德品〉，但〈分別功德品〉除外的三品中的「陀羅尼」之語，是後世所加。

什譯《法華經》中，「無生法忍」之語出現在〈分別功德品〉的長行中，以及第三類的〈藥王菩薩本事品〉、〈妙音菩薩品〉、〈陀羅尼品〉，但在〈分別功德品〉的偈頌中，係記為「住不退地」（註

7），因此可能是在製作長行時才改寫的。而在《正法華經》及《添品法華》的序，即什譯所闕之處，出現「無生法忍」三次（註8）。這顯示《正法華》是由重視「無生法忍」的人所傳持。而且從什譯缺此部分看來，什譯顯然是較早成立的。

論述似乎進入歧路，有些混亂，但《法華經》的第三類諸品被編入的時期，從譯經史看來，在三世紀前半，已經有二種（什譯原本及竺法護原本）以上的原典存在。這些原典是在何時編集的呢？〈藥王菩薩本事品〉中以無生法忍為往生極樂的女人之得益，因此，很可能使用「無生法忍」之語的四十八願經已經存在了（註9）。雖是如此，但仍不能視為很早，縱合也有普賢信仰看來，應是在西元二百年前後。原典的編集者是「法師」，而彼等在編集第三類之前，已編有第一、第二類了。此時，加上了〈法師品〉、〈安樂品〉、〈分別功德品〉、〈法師功德品〉等諸品，意圖弘通法華一乘的法門，加原先只

是「口頭傳誦的」數品，加上首尾一貫的法華付囑。這是第一、第二類的編集年代，從《分別功德品》的陀羅尼受重視看來，很難認為其成立在二世紀中葉之前。總而言之，筆者認為第一、第二類的成立在西元後二世紀後半，而包含了第三類的《法華經》，其成立是在西元二百年前後。什譯原本無「提婆達多品」，這是由於在第三類被編入之後，才將該品收入《法華經》中的。筆者所認為的年代比一般所認為的稍遲，這是在將《法華經》的思想與其他大乘經典的思想相比較後，不得不作出這樣的結論。

關於《法華經》的成立地，布施博士認為是在西北印度，筆者也認為西北印度的可能性最高。從第三類的諸品看來，其中有彌陀信仰（《藥王菩薩本事品》）（註10）、有觀音信仰、普賢信仰、彌勒信仰（《普賢菩薩勸發品》）（註11），這顯示所附加的此第三類是流行在種種信仰混雜的地區。經中也有阿閼信仰，且比彌陀信仰更強烈。以普賢菩薩為信仰對象，《法華經》是首開記錄，《大智度論》卷九載此菩薩像在那揭國薩羅城內之一佛圖內，又說一患癲病的病人以向菩薩祈求而得病癒（註12）。此地也是燃燈授記之聖地，以普賢菩薩為主角的西晉·聶道真譯《三曼陀跋陀羅菩薩經》中有彌陀信仰，由此可知普賢信仰很早就與彌陀信仰有所交涉。前述的資料中顯示西北印度存在著對普賢菩薩的特別關心，同時也說明了強烈彌陀信仰的《藥王菩薩本事品》產生的背景。造塔造像盛行，愛好作佛授記的傳說，而且阿閼、彌陀、觀音、彌勒、普賢等信仰相混的社會，若是在西元二百年前後，極有可能是在西北印度。雖然有《提婆達多品》全缺

的問題等羅什譯原典與《正法華》原典之間有若干不同，但兩者的成立地大抵沒什麼不同。提婆達多命終時，因唱一聲「南無」，以此功德得授記將來成為「南無」辟支佛，此一記事也見於漢譯《增一阿含經》（註13），故此漢譯《增一》也是在西北印度成立的。

《小品般若》系的般若經，竺法護將其前半譯成《光讚般若經》十卷，同是西晉譯經家的無羅叉譯之《放光般若經》二十卷。《放光般若》的梵本，據《出三藏記集》卷十三《朱士行傳》（註15）載，是甘露五年（西元二六〇年）赴西域的朱士行在闐（Khotan）獲得的。從此年代而觀，《小品般若》的成立，最遲是在三世紀前半。比起《小品般若》，《小品般若》可以說是非常阿毘達磨式的，經中說了種種三昧以及陀羅尼，也使用小乘阿毘達磨的術語及思想，意欲組織以般若空為根抵的大乘菩薩道體系，帶有專門的、阿毘達磨的、出家佛教的傾向。從而作為這種經典產生的前提，以出家菩薩為中心，強而有力的大乘教團出現。但是，這樣的大乘教團的出現，是在西元二世紀後半，因此《小品般若》成立最可能的年代，是在西元二百年。

竺法護所譯屬於華嚴部的經典，有與《六十華嚴》《離世間品》相當的《度世品經》六卷、相當於《十地品》的《漸備一切智德經》十卷、相當於《寶王如來性起品》、《十忍品》的《如來興顯經》四卷、相當於《十住品》的《菩薩十住行道品》一卷。關於《十住品》，由於是包含在支謙譯《菩薩本業經》中，因此，在此不擬再作論述。《度世經》與《菩薩本業經》一樣，都是說佛塔供養（註16），言

及佛之圖像（註17），但另有《菩薩本業經》所無的「無生法忍」（註18）、「小乘」（註19）之語，「陀羅尼」也出現三次（註20）。前代所譯經典中不會登場的普賢菩薩首次出現於本經（註21）及《如來興顯經》（註22）。據此看來，《度世品經》及《如來興顯經》成立稍遲於《菩薩本業經》。平川博士曾認為《華嚴》十地的思想至少是在三世紀初成立（本書三三八頁），但筆者認為《度世品經》、《漸備一切智德經》、《如來興顯經》等三經，大體上成立於三世紀初期。又，《等目菩薩所問三昧經》三卷相當於《八十華嚴》僅有的八十定品（註27）。在本經中，也有普賢菩薩登場，並讚歎其廣大行願之德，故可以認為是同一時期的作品。

屬於「寶積部」的初期大乘經典，而由竺法護所譯的，有《密迹金剛力士經》五卷（《大寶積經》卷八～十四，密迹金剛力士會）、《文殊師利佛土嚴淨經》二卷（同上，卷五十八～六十，文殊師利授記會）、《寶髻菩薩所問經》二卷（同上，卷一一七～一二八，寶髻菩薩會）、《大集經》卷二十五～二十六、《離垢施女經》一卷（同上，卷一百，無垢施菩薩應辯會）、《幻士仁賢經》一卷（同上，卷八十五，授幻師跋陀羅記會）、《德光太子經》一卷（同上，卷八十一～八十二，護國菩薩會）、《慧上菩薩問大善權經》二卷（同上，卷一〇六～一〇八，大乘方便會）、《普門品經》一卷（同上，卷二十九，文殊師利普門會）、《如幻三昧經》二卷（同上，卷一〇二～一〇五，善住意天子會）、《彌勒菩薩所問本願經》一卷（同上，卷四十二，彌勒菩薩所問會）、《須摩提菩薩經》一卷（同上，卷九十八

，妙慧童女會）、《阿闍世王女阿術達菩薩經》一卷（同上，卷九十九，無畏德菩薩會）。此中不含《開元錄》所載，竺法護譯《太子刷護經》一卷（同上，卷一〇六，阿闍世王子會）等，只是《出三藏記集》入竺法護條所載。在這些經典中，例如《密迹金剛力士經》（註23）等，是內容非常發達的「初期大乘」的作品，而《彌勒菩薩所問本願經》除了唯一出現的「無生法忍（不起法忍）」（註24）之語，並沒有提及「大乘」，是內容極其簡古的經典（註25）。筆者先前（本書一三二頁、一七一頁）已曾論述過竺法護譯《舍利弗悔過經》及《菩薩行五十緣身經》等經的「原始大乘」性格，而《彌勒菩薩所問本願經》及匯集四種法（項目），言及菩薩之實踐的《須摩提菩薩經》、《德光太子經》（註26）、《離垢施女經》等，篇幅較短，內容較素樸，因此，比起「寶積部」其他經典，其成立應是較古（註27）。這些經典應是在原先已有的經典上，添加大乘的東西改裝而成的，但因《德光太子經》、《離垢施女經》中有陀羅尼（總持）（註28）出現，因此其改裝的時期不是很早。從譯出年代而觀，這些經典成立在二世紀末，而其他竺法護譯「寶積部」經典則是三世紀前半成立。

屬於「大集部」的初期大乘經典，由竺法護譯出的有《大哀經》七卷（《大集經》卷一～四，瓔珞品、陀羅尼自在王品）、《寶髻菩薩所問經》二卷（同上，卷二十五～二十六，寶髻菩薩品）、《阿差末菩薩品》七卷（同上，卷二十七～三十，無盡意菩薩品）、《寶女所問經》四卷（同上，卷五～六，寶女品）、《無言童子經》一卷（同上，卷十二，無言菩薩品）。在《大哀經》中，新菩薩的陀羅尼自

在王菩薩（依曇無讖所譯）是本經的當機者，經中說菩薩有戒、三昧、慧、陀羅尼等四種瓔珞莊嚴，又說菩薩破三十二不善業、如來有三十二業等，揭出三十二的法數。《寶女經》中，經中女主角寶女有三十二寶心，又說令衆生疾得大乘之三十二事，有點像《大哀經》，且內容也頗為發達。《阿差末菩薩品》及《無言童子經》二經，從內容看來，傳達的是「初期大乘」十分發達的思想。此上所揭「大集部」所屬，竺法護所譯經典，大體上成立於同一時代，而其成立年代應為三世紀前半。

《大正藏》「法華部」所收的竺法護譯《阿惟越致遮經》三卷、《濟諸方等學經》一卷，此二經的內容是極為進步的，其成立應是三世紀前半。屬於「經集部」，首次由竺法護傳譯的經典，有《賢劫三昧經》七卷、《持心梵天所問經》六卷、《海龍王經》四卷、《弘道廣顯三昧經（阿耨達經）》二卷、《文殊師利現寶藏經》二卷、《佛昇忉利天品經》三卷、《諸佛要集經》二卷、《須真天子經》二卷、《持人菩薩經》三卷。這些經典都是篇幅較長的作品，而篇幅較短的，只有一卷的經典有：《大淨法門經》、《文殊師利淨律經》、《大方等頂王經》、《文殊（師利五體）悔過經》、《滅十方冥經》、《寶網（童子）經》、《無極寶三昧經》等。此中所揭諸經中，可能有些經典是在古資料上加以改裝的，但就現今所見的形式而言，依其用語及思想內容判斷，其成立是在三世紀前半。

《大正藏》「涅槃部」所收的竺法護譯經，有《方等般泥洹經》二卷，此經是《出三藏記集》「支謙」條所載，大般泥洹經二卷（安

公云：出《長阿含》，祐案：今《長阿含》與此異）之異本，僧祐謂「其支謙大般泥洹與方等泥洹大同」（註29）。由於支謙譯今已不存，今若藉竺法護譯探其內容，可知該經傳達的是極為成熟的「初期大乘」思想（註30），從最早譯出該經的譯者支謙的年代推測，其成立年代是二世紀末。此外，另有竺法護初譯的《等集衆德三昧經》三卷，而這是在三世紀成立的（註31）。

此上是就竺法護所譯「初期大乘」時期的經典作一概述。竺法護所譯經典的分量，及其思想內容之多樣性，是令人驚歎的。可以說「初期大乘」經典幾乎都是他翻譯的，因此，在此不擬對西晉的其他譯經者所譯經典再作論述。不過，對於同屬「初期大乘」，而上來所沒言及的《無量壽經》、《大方廣佛華嚴經》，筆者擬略加探討。關於前者的譯者有種種異說，筆者採用藤田博士所說的——佛陀跋陀羅及寶雲共譯（西元四二一年）。（註32）。從《無量壽經》的內容看來，該經是在《平等覺經》之上作了大幅度的改編而成。在菩薩列名之後，新增加了一段讚歎這些大菩薩之德的長文，而在同樣是新增廣的願文中，不僅有《般若》等大乘思想，甚且受到《華嚴經》系的思想影響。例如在第三十四願，係誓願十方世界衆生聞阿彌陀佛之名，得「無生法忍」及諸深「總持（陀羅尼）」」。在此一願中，輕易地就含有二個重要概念，因此不得不令人推想其背後有圓熟的初期大乘思想存在。而在第二十二願（必至補處願，相當於《平等覺經》之第二十願）（註33）中，是說生於淨土的菩薩衆必成一生補處，然而為了利益衆生，應披弘誓之鎧，修習「普賢之德」的菩薩，雖生淨土，然依

其誓願，不成一生補處（註34）。此「普賢之德」，在梵本係記爲 *Samanta-bhadra-caryā*（普賢之行），若不知《華嚴經》系經典中，作爲行願之權化的普賢菩薩之思想，是不可能產生此願文的。第四十二願的「清淨解脫三昧」（註35）、第四十五願的「普等三昧」（註36），無法知其淵源，可以知道的是：它們是與古來即有的「般舟三昧」不同的新的三昧。在「後期無量壽經」中所出現的般若等思想的影響，已有諸多學者指出（註37），從這些看來，覺賢、實雲共譯的《無量壽經》之原典，其成立不是很早。《正法華經》的《藥王菩薩品》（註38）說往生極樂的女人可得無生法忍，以此推知在西元二百年前後，有某些傳持「初期無量壽經」的人接受了般若思想，但無法決定其成立年代。然而從譯出年代判斷，成立年代不外是在西元三三〇年前後。

決定數量衆多及呈多樣化的「初期大乘」經典的成立年代，基準之一就是中國的傳譯年代，藉此可略知其大概，但對於各經之思想淵源，欲作綿密的系統整理並不容易。大體可以分成有提及「法師」的及不含此語的二種。前者的主要經典有《小品》、《小品》之般若經典、《首楞嚴三昧經》、《般舟三昧經》、《賢劫經》等三昧經典，以及《遺日摩尼寶經》、《法華經》等，《小品》及《小品》同一系統的發展中尋其共同淵源，但《首楞嚴》及《般舟》，同樣說空觀之三昧，但前者傾向於阿閼信仰及文殊崇拜，而後者的彌陀信仰強烈，且不出文殊之名。阿閼信仰亦見於《小品般若》，從這些點看來，在有「法師」之語的經典中，又可分成（一）阿閼信仰及文殊崇拜者，（二）無

此行爲者二種。《賢劫經》說阿彌陀佛前世之「師」（*dharmabhāṅga*）是阿閼，又言及在《阿閼佛國經》（「法師」首次登場）已經出現的「賢劫千佛」信仰，更提到了「勇伏定」（註40）（首楞嚴三昧），依此看來，其成立雖晚，但傳承的是與《阿閼經》、《小品》、《首楞嚴》有關聯的「法師」（*dharmabhāṅga*）。雖然也有這種情形，但《法華經》的「法師」，其阿閼信仰是消極的，而彌陀信仰是積極的。當然這是由經典成立的時代及地域社會而定的，但在這種狀態下，想依藉有無「法師」而嚐試對「初期大乘」經典作系統整理，是不可能得到太好的成果的。

沒有「法師」的經典中，最主要的是專說彌陀信仰的《無量壽經》及《華嚴》系的《菩薩本業經》、《如來興顯經》、《維摩經》。《維摩經》從思想看來，雖是般若思想的直系發展，但經中沒有提到「法師」。有提到「法師」的經典，大多強調書寫供養經卷，《維摩經》雖也有強調，却不提「法師」。《般若》系的經典中的《金剛般若經》也不提法師（有提到經卷的書寫及供養），《維摩經》不提法師的理由，筆者不能作說明。彌陀信仰的倡導者可能與「法師」屬不同的系統，在經過「初期大乘」之改編的「後期無量壽經」中，始終沒有收入「法師」。《菩薩本業經》及《如來興顯經》也沒有提到法師，因此也是不同系統的人製作的，《度世品經》（註41）等有收入「法師」，但這可能是後來才加上去的。筆者所能說的，大抵只到這個程度。

有文殊師利出現的經典，有後漢譯出的《首楞嚴三昧經》、《阿

闍世王經》、支謙譯的《維摩經》等等，而在竺法護譯的大乘經典中，有文殊出現的經典相當的多（註42）。其中之一的《文殊師利佛土嚴淨經》中，說文殊成佛（普現如來）時的淨土，其嚴淨遙勝於安養世界無量壽佛之淨土（註43），對彌陀信仰不予認同。像本經這樣重視阿閼信仰甚於彌陀信仰，是《首楞嚴經》及《維摩經》以來的傳統。總之，竺法護所初傳譯的大乘經典中，作者大都是文殊之崇拜者。但是，從《如來興顯經》、《等目菩薩所問經》、《正法華經》、《樂普賢品》、西晉·聶道真譯《三曼陀跋陀羅菩薩經》的譯出看來，到了「初期大乘」的後期，似乎要與文殊對抗似的，普賢菩薩開始嶄露頭角。而如同《三曼陀跋陀羅菩薩經》所顯示的，普賢崇拜者多半對彌陀信仰有好感（註44），而對阿閼信仰不重視。（全文完）

註

7. 大正九·四十四頁中。在長行中有「無生法忍」（四十四頁上）。
- 《正法華》也相同（一一五頁下及一一五頁中）。
8. 大正九·九十九頁。大正，八十五頁下的「無所從生」；大正，九十五頁上之中的「無（所）從生」，並沒有相當於忍之語，但應是指無生法忍。
9. 例如魏譯的《無量壽經》之第三十四願（大正十二·二六八頁下），係誓願十方無量世界衆生，聞阿彌陀佛之名，得無生法忍及諸深總持。
10. 大正九·五十四中。
11. 大正九·六十一頁下。
12. 大正二十五·一二六頁下。
13. 大正二·八〇五頁中。
14. 赤沼智善已曾指出，而四大河水（恒河、新頭、婆叉、私陀）等名稱，以及造像之記事，很多有關彌勒之記事、燃燈授記的傳說等，都被認為是西北印度成立。
15. 大正五十五·九十七上之中心。
16. 大正十·六三二頁上、六三七頁下。
17. 大正十·六三〇頁中、六三二頁中。
18. 大正十·六二七頁上。
19. 大正十·六三九頁中。
20. 大正十·六二〇頁中、六三〇頁下、六三五頁下。
21. 大正十·六一七頁下。
22. 大正十·五九三頁上、下。
23. 列出了月施乃至文殊等七十七位菩薩之名（觀音、勢至、虛空藏等）（大正十一·四十二頁下），經常使用「大乘」、「無生法忍」、「陀羅尼」之語，提到「如幻三昧」（大正十一·七十三頁下），密迹金剛力士發場，又言及如來之秘要，列出諸天神咒，從內容看來，不能認為其成立很早。
24. 大正十二·一八八頁上。
25. 就全體而言，可以說非常古樸，但有一部分是增廣的。例如在菩薩列名中，可看到光世音、大勢至、軟吉祥（文殊）之名（大正十二·一八六頁下），亦列出金剛三昧、寶月三昧、月明三昧、照明三

昧等十三種三昧名（大正十二・一八七頁中）。

26. 關於本經，村上眞完善有「*Rāṣṭrapāla-paripicchā* の成立について」（印佛研十七の二，一九五～一九八頁）。

27. 如此推定的理由之一是，在此三經中說佛塔供養及作佛形像，或有讚歎佛之相好的偈頌（《德光太子經》）。

28. 《德光太子經》，大正十二・四一二頁上、中，四一三頁上，四一七頁下。《離垢施女經》，大正十二・九十三頁下，九十四頁中。兩經中皆用「無生法忍」之語（四一二頁中，九十七頁上）。

29. 《出三藏記集》卷二八新集異出經錄第二（大正五十五・十四上）。

30. 例如有「大乘」（大正十二・九一六頁下）、「無生法忍」（九一六頁上，九一八頁上、下，九二二頁上）、「陀鄰尼」（九一四頁下，九一六頁下，九一八頁上，九二二頁上等），也可看到強調調般若波羅蜜。

31. 在內容上是更進一步。文殊到最後才出現，而鉤鎖（那羅延）菩薩或無垢威力士是新出現的，並揭示疾得不起法忍的四事法七種（大正十二・九八〇頁下）。

32. 藤田宏達《原始淨土思想の研究》六十九頁～九十六頁。

33. 是非常難解的願文，這如同藤田前揭書三九四頁註(2)所示。

34. 大正大二・二六八頁中。

35. 大正十二・二六八頁下。

36. 大正十二・二六九頁上。

37. 池本重臣《大無量壽經的教理史的研究》，藤田前揭書，六二三～六二七頁。

38. 大正九・一二六頁下。

39. 例如《新・佛典解題事典》八十六頁（玉城康四郎）。

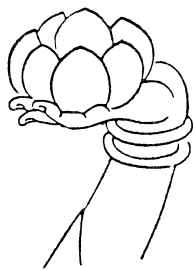
40. 大正十四・九頁上。

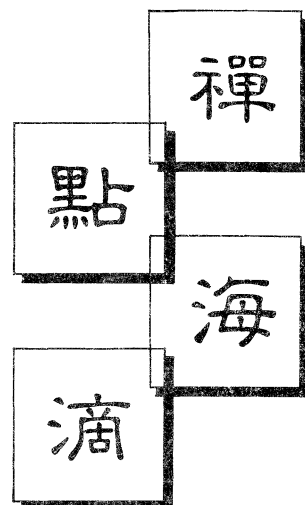
41. 大正十・六三七頁上有「謙尊法師，視之如佛」，「法師」之語在六三〇頁上，六三七頁下。

42. 又有《持心梵天所問經》、《等集衆德三昧經》、《弘道廣顯三昧經》、《如幻三昧經》、《無極寶三昧經》、《普門品經》、《大淨法門經》、《文殊師利現寶藏經》、《阿惟越致遮經》、《須眞天子經》、《諸佛要集經》、《文殊悔過經》、《文殊師利佛土嚴淨經》等經。西晉失譯的《決定毗尼經》也有文殊出現。

43. 大正十一・八九九頁下，九〇一頁中。

44. 大正十四・六六八頁上。又，在《普賢菩薩行願讚》中，也有彌陀信仰出現。





曙壽

性空 故無

五祖弘

忍大師，前

世是斬春破

頭山中一位

修行人，大

家稱他栽松道人。當時他曾向四祖道信問法。四祖說：「你已老了，縱使聞法悟道，對佛教又有什麼用，也不能廣為弘化。你若有一本本事再來，我可以等你。」

四祖道信後來領衆住在破頭山，學者雲集。某日，欲往黃梅縣，途中遇到一個眉清目秀，骨相非凡的小孩，也只不過六、七歲，一望便覺得異於一般孩童。四祖上前問他：「孩子！你何姓啊？」

答道：「姓即有，不是常姓。」

祖又問：「到底是何姓？」

小孩被逼急了，直說道：「是佛性！」這脫口而出的一句話，聽在四祖耳裏，心中有數，不過，還是不敢大意，接著又問道：「這樣說來，你是無姓囉？」

這小孩果然不同凡響，竟理直氣壯地道：「性空嘛！故無。」

四祖默然，暗中已認定了他就是栽松道人再來了，而且，也肯定了他就是可以接法的人。

這孩子出家了，就是後來禪宗五祖弘忍大師。

從這一則故事看來，禪宗傳法並非只要把法傳出去便罷了，而是要他能發揚光大。其次，真正接法的弟子也要具備相當資質，像這位栽松道人，可也只着印可而已。其實，佛法在每個人心中都圓滿具足的，只是去發掘它，認得它而已，所謂傳法，那有一個法可傳啊！

清淨 法身

華嚴宗

祖師法順大

師，俗姓杜

，故又稱杜

順和尚，據

說是文殊菩薩化身。降生於雍州萬年縣，神迹炳著，不可勝紀。

譬如地方上有人患聾的來找師，師即呼喚其名，聾者即愈。有患啞的來，師與他說話，他竟能說話也不再啞了。類似這些奇蹟很多。

傳說武功縣有僧為毒龍所魅，大家把他帶到師的跟前請師幫他驅魔。師即端坐入定。毒龍遂附在這僧的病體上而開口說話：「大師的所作所為感動了我，實在沒有再留在這裏的必要。」於是這僧從此不再受毒龍的魔魅，無病一身輕。

師大弘華嚴圓頓之旨，作法界觀，文簡理盡，天下宗之。

又嘗作法身頌曰：

「嘉州牛喫草，益州馬腹脹，天下覓醫人，灸猪左膊上」他這幾句話，使得專研教理的義學比丘，目瞪口呆，有種莫名其妙的感覺。若不是過來人怎能寫出這等文字。

人就是因為分別執着，因此迷失了法身。六根對六塵，若能當下知非，不為所動，則修行從這裏下手，極其神速。永嘉大師悟道以後作證道歌，開頭即云：「絕學無為閒道人，不除妄想不求真。」又云：「無明實性即佛性，幻化空身即法身。」所以，只要內心去掉分別執着，人人都可體會法身的清淨。即是：但自懷中解垢衣，誰能向外誇精進。

泗州 大聖

泗州僧

伽大師於唐

高宗時，來

到長安洛陽

行化，歷吳

楚間，手執楊枝，混於緇流。由於他是未來的和尚，又常手執楊枝，樣子一看便與眾不同，有人好奇地問師：「何姓？」即答：「我姓何。」又問：「師何國人？」師又道：「我何國人。」

宋朝烏龍長老有一回和馮濟川居士（給事馮楫濟川自壯歲徧參，

後依佛眼，一日同眼經行法堂，偶童子趨庭吟曰：萬象之中獨露身。眼拊公背曰：好響！公於是契入。——指月錄——一起談論佛法，他們談到泗州僧伽大師。馮居士問烏龍長老：「昔日有人問泗州大聖何姓，他說：姓何，又問他何國人？他道：何國人。這是什麼意思，應如何理解？」烏龍長老便道：「大聖本不姓何，也不是何國人。」馮居士笑笑說道：「大聖決定姓何，住在何國。」他們倆人各執己見，來回多次的辯論。遂致書大慧宗杲禪師，請他評論，乞斷公案。妙喜給他們的方案是：「有六十棒，將三十棒打大聖，不應該說姓何。另三十棒打濟川，不該說決定姓何。至於烏龍長老，自己找棒子自打去。」僧伽大師並不是普通人，中宗曾問萬迴：「僧伽是何人？」迴云：「觀音化身。」

來說是非者，便是是非人。世間的事，本來沒有絕對的。各人有各人的立場，角度不同，看法各異。修行要寬宏大量，心胸不可狹小，能容納別人，也能原諒別人，生活才不致緊張兮兮。

生命 真義

竺尙書

問：「蚯蚓
斬為兩段，
兩頭俱動，
未審佛性在

那一頭？」

師（湖南長沙景岑招賢禪師）曰：「莫妄想。」

曰：「爭奈動何？」

師曰：「會即風火未散。」

書無對。

師喚尙書，書應諾。師曰：「不是尙書本命。」

曰：「不可雕却，即今祇對，別有第二主人？」

師曰：「喚尙書作至尊得麼？」

曰：「這麼總不祇對時，莫是弟子主人否？」

師曰：「非但祇對與不祇對時，無始劫來是個生死根本。」示偈曰：

學道之人不識真，祇為從來認識神，

無始劫來生死本，癡人喚作本來人。

又，皓月供奉問妙喜：「蚯蚓斷為兩段，兩頭俱動，未審佛性在阿那頭？」師曰：「動與不動是何境界？」曰：「言不干典，非智者之所談，祇如和尙言動與不動是何境界？出自何經？」師曰：「灼然言不干典，非智者之所談，大德豈不見首楞嚴云：當知十方無邊不動虛空，並其動搖地水火風均名六大，性真圓融，皆如來藏，本無生滅。復示偈曰：最甚深最甚深，法界人身便是心，迷者迷心為衆色，悟時剎境是真心，身界二塵無實相，分明達此是知音。（此段乃錄自指月錄原文，有關蚯蚓斬為兩段，兩頭俱動，生命究竟在那一頭，此一問題，很多人引為茶餘飯後共同為商討的話題，相信讀了此段文字，將對生命以及佛性有更明確的認識。）」

學佛

與

知命

(五)

何世亮

十、阿闍世王的故事

阿闍世王因為受到提婆達多的慫恿，把父王頻婆娑羅王幽禁起來，不准左右之人帶飲食給父王吃，母親韋提希夫人暗中將小麥及酥蜜塗在身上，秘密前往探視頻婆娑羅王，使得得以延長壽命。

世尊與目連尊者以神通力來到王宮，為頻婆娑羅王說法，使之獲得解脫而成就阿那含果

，並為韋提希夫人講解修持淨土之法，而現出了阿彌陀佛的極樂世界。

這件事情再度被阿闍世王知道了，於是禁止母親韋提希夫人前往父王幽禁的地方，頻婆娑羅王最後因為體力不支而死亡，往生於天界。父王死了之後，阿闍世王才感到後悔，全身遍生瘡毒，臭穢不堪，不管服用什麼藥物都不見效，深怕墮入地獄，內心十分痛苦。

大臣耆婆勸阿闍世王拜訪世尊，一定可以

獲得療治。但是阿闍世王缺乏信心，此時突然聽到虛空中出現聲音：「無上的佛陀將入滅了，甚深的佛法也將沈沒，假如世尊去世之後，就再也沒有人能救得了你了，你就必須墮入阿鼻地獄受無間的痛苦了，你要趕快到世尊的住所，我是因為可憐你，才會告訴你。」

阿闍世王抬頭問說：「你是誰？」

空中聲回答說：「我就是你的父王，頻婆娑羅王，你應當聽從耆婆的勸言啊！」

阿闍世一聽，便驚嚇的昏倒在地，其身體的瘡痛更加激烈。

此時世尊在雙樹間，為了幫助阿闍世王的緣故，就進入了禪定狀態，稱之為「月愛三昧」，發出了萬丈光芒，其光芒照射到王宮阿闍世王的身上，使其瘡痛立即除癒，阿闍世王才開始對世尊產生信心。

阿闍世王就向耆婆說：「明日當選擇一個良辰吉日去拜訪世尊。」

耆婆說：「大王！如來法中沒有所謂的良辰吉日，就好像一個患了重病的人就應趕快尋求醫生一樣，希望大王今天就去拜訪世尊吧！」

於是阿闍世王立即動身前往世尊所住的地方，世尊知道了這件事就告訴比丘們說：「阿闍世王若沒有聽從耆婆的勸言而前來的話，那麼下個月的七日必定會命終而墮入阿鼻地獄。」

十一、阿闍世王的業報

阿闍世王向世尊說：「我造了重罪，殺害了父王，必定會墮入地獄，我感到很恐怖。」

世尊說：「一切諸法無有定相，為什麼大王認為自己一定會墮入地獄呢？」

阿闍世王說：「若一切諸法無有定相，那麼我的殺罪就不一定會墮入地獄了。」

世尊說：「是的！是的！」

於是世尊便說出了一段因緣果報的故事：阿闍世王的意思就是「未生怨」，也就是說尚未出生之前便結下了怨仇，據說父王頻婆娑羅王年老無子，於是找來一個占相師卜卦，占相

師說山中有位得道仙人，去世之後便會投胎為韋提希夫人之子，頻婆娑羅王聽了滿心喜悅，因為急盼得子，於是派遣刺客去山中刺殺仙人。

仙人臨死時，發了瞋恨心誓必報仇，結果真的生為頻婆娑羅王的太子，而後父王又請占相師為其子看相，不料占相師却說：「此子將來必弑其父。」父王驚恐之下，便將其子從高樓拋下，但其子只摔傷一隻手指而已，命不該絕，以此原因，頻婆娑羅王與阿闍世王便有仇敵的關係。

世尊又說：「若五陰是空的話，那麼何者是父？假如色即是空，那麼色如何可殺？假如能夠了知殺法、殺業、殺者、殺果及解脫皆是幻化，那麼一切罪惡原本就是空寂。」

阿闍世王聽了世尊的話，就有了覺悟：「我到現在才知道色是無常，乃至識是無常，假如我能早一點知道這樣的道理，我就不會犯下罪過了，往後我要以佛的功德來破除衆生的煩惱心。」

世尊說：「善哉！善哉！這是因為你過去世曾於毘婆尸佛所發菩提心，所以這一世才會遇到我而解脫罪業，修行佛法。」

於是阿闍世王便發誓說：「假如我能破除衆生的煩惱心，那麼即使我到阿鼻地獄，也不以為苦。」

後來阿闍世王教導國中的人民修行十善業，悉發阿耨多羅三藐三菩提心，自己也因此解脫了罪業。

十二、無我論與業報

佛法的基本理論強調「諸法無我」，那麼承受因果業報的主體是什麼？這個問題在佛理上出現了矛盾，也形成各家各派不同的爭論。

在阿闍世王的這個故事，世尊已經運用了「五蘊皆空」的理論來說明「業報本來空寂」，以解開阿闍世王的罪業，這種說法倒很容易讓人們以為「殺父無罪」，而否定了「因果律」。我們要知道，這個業報的始造者就是頻婆娑羅王，而阿闍世王是在一種報仇的無意識之

下造成了殺父的罪過，而世尊早已運用佛力使頻婆娑羅王獲得了解脫，並且也運用「月愛三昧」的禪定力治癒了阿闍世王的瘡病，另外阿闍世王也產生了強烈懺悔的心理。在這幾個先決條件之下，世尊再談到「業報本來空寂」才能產生作用。

其實世尊導引阿闍世王認識到「業報本來空寂」，主要是想化開他的煩惱心，然後再促使他發菩提心以救度煩惱的衆生，藉以積功補過，這才是一件有意義的事。

在這裏，世尊提出了「諸法無有定相」，把定入阿鼻地獄的阿闍世王又救了出來，證明了「佛力可以滅定業」，這種說法與琉璃王故事中的「定業不可轉」的說法，到底有什麼差別呢？

這個爭論我們可以由永嘉證道歌的一句話來加以說明：「了則業障本來空，未了還須償宿債。」意思是說，假如我們能了悟萬法皆空的道理，而不執著於「我相」，那麼因果業報只是一種幻影，可以視之爲不存在，但是假如

我們還執著於「我相」，那麼因果必然存在，我們的所作所爲還是會有報應。

如金剛經所說，世尊的五百世前曾爲忍辱仙人，當時「無我相，無人相，無衆生相，無壽者相。」所以被歌利王節節支解時，也不會產生瞋恨的心念，如此一來，因緣果報就等於沒有作用。但是我等凡夫沒有辦法立刻達到無我的境界，還是會被因果律所轉。

譬如說在社會上，對領薪水的階層而言，一分努力就得一分收穫，種瓜得瓜，種豆得豆，但是對企業階層而言，苦幹實幹並不一定會有同等的收穫，有時候還必須以智慧去了解市場的動向及經營的理念，才會有所收穫。

同理，對初學佛法的人而言，因果業報是真實不虛的，但是對佛菩薩的境界而言，因果業報却是一種幻影，由此可見，「定業不可轉」與「諸法無有定相」的差別就是在於個人的修行功夫了。

值得我們注意的是，在阿闍世王的故事當中，我們可以看出世尊並沒有救出頻婆娑羅王

的性命，而阿闍世王強烈的懺悔心也沒有辦法使自己免於墮入地獄的業報，由此可見定業雖然可以轉變，但是却不容易轉變。

唯有當世尊運用了「月愛三昧」的佛力，並且使阿闍世王了悟了「罪業的空性」之後，阿闍世王才能免於墮入地獄，然後阿闍世王又發願救度煩惱的衆生之後，才使自己的罪業漸漸消失。

所以說一個人要改變命運，必須要發揮下列幾個因素：

1. 自力：自己的努力、懺悔力、清淨身口意三業。

2. 他力：佛力及咒力，追隨善知識。

3. 慧力：領悟空性之力，無我相，無人相、無衆生相、無壽者相。

4. 願力：發願幫助衆生解脫煩惱、修行佛法、成就菩薩道的精神。



為免苦厄 請觀世音

時毘舍離國一切人民遇大惡病。一者眼赤如血、二者兩耳出膿、三者鼻中流血、四者舌嚙無聲、五者所食之物化為膿澁、六識閉塞猶如醉人、有五夜叉名訖拏迦羅，面黑如墨而有五眼，狗牙上出吸人精氣。時毘舍離大城之中。有一長者名日月蓋。與其同類五百長者，俱詣佛所，到佛所已，頭面作禮，却住一面，白言世尊：此國人民遇大惡病。良醫耆婆盡其道術所不能救。唯願世尊慈愍一切，救濟病苦令得無患。爾時世尊告長者言：去此不遠正主西方，有佛世尊名無量壽，彼有菩薩名觀世音及大勢至，恒以大悲憐愍一切救濟苦厄。汝今應當五體投地向彼作禮，燒香散華繫念數息。令心不散經十念頃。為衆生故當請彼佛及二菩薩。說是語時於佛光中。得見西方無量壽佛并二菩薩。如來神力，佛及菩薩俱到此國，往毘舍離住城門闕。佛二菩薩與諸大衆放大光明，照毘舍離皆作金色。爾時毘舍離人，即具楊枝淨水，授與觀世音菩薩。大悲觀世音。憐愍救護一切衆生，故而說呪曰

。普教一切衆生而作是言：汝等今者應當一心稱，南無佛南無法南無僧，南無觀世音菩薩摩訶薩。大悲大名稱救護苦厄者。如此三稱三寶，三稱觀世音菩薩名。燒衆名香，五體投地，向於西方，一心一意，令氣息定。為免苦厄請觀世音。合十指掌而說偈言

願救我苦厄 大悲覆一切

普放淨光明 滅除癡暗冥

為免殺害苦 煩惱及衆病

必來至我所 施我大安樂

我今稽首禮 聞名救厄者

我今自歸依 世間慈悲父

唯願必定來 免我三毒苦

施我今世樂 及與大涅槃

白佛言世尊。如是神呪。必定吉祥。乃是過去現在未來十方諸佛大慈大悲陀羅尼印。聞此呪者衆苦永盡。常得安樂遠離八難。得念佛定現前見佛。我今當說十方諸佛救護衆生神呪：

多耶吽 嗚呼膩 摸呼膩 闍婆膩 耽婆膩 安茶晐 般茶晐 首埤

帝 般般茶茶囉囉 婆私膩多姪吽 伊梨寐梨 提梨首梨 加波梨

佉鞞端耆 旃陀梨 摩瞪耆 勒叉勒叉 薩婆薩埵薩婆婆耶埤 娑訶

多茶吽伽帝伽帝膩伽帝 修留毘修留毘 勒叉勒叉 薩婆婆耶埤娑

訶

白佛言世尊，如此神呪，乃是十方三世無量諸佛之所宣說。誦持此呪者，常為諸佛諸大菩薩之所護持，免離怖畏刀杖毒害及與疾病，令得無患。

（錄自請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經）

遊重慶——

南泉風景區



• 鄭龍

國民政府主席林森親筆所題。

「南塘溫泳」即是南溫泉的浴室和泳池。最初發現於明代，原是一露天熱水泥塘。後建爲園林式建築群，浴室有一一〇間。游泳池有室外大池、室內池、兒童池各一個。溫泉的水質含有豐富的礦物質，屬弱酸性、硫磺性水質，水溫常年保持四一°C。據說：「長期沐浴有促進新陳代謝、增強生理機能、健身美容、治療皮膚病和關節炎等功能。」

「南泉風景區」位在重慶市東南郊，處於巴縣山脈和涂山山脈的交匯處。群山蜿蜒、峰巒疊翠。由於該處的山、水、林、瀑、洞、泉和名人古蹟、傳說等景觀構成的綺麗景色，使南泉格外誘人。它有十二勝景：「南塘溫泳」、「虎嘯懸流」、「弓橋泛月」、「五湖占雨」、「灩澦歸舟」、「峭壁飛泉」、「三峽奔雷」、「仙女幽岩」、「小塘水滑」、「建文遺跡」、「石洞探奇」、「花溪垂釣」等爲前

「仙女幽岩」又名「古仙女洞」從南泉公園後門，沿一條山坡小路約步行十五分鐘即可到達。洞口有一座豎立身穿古代村姑服式的仙女塑像。相傳：明代建文帝避難于建文峰修道時，每天發現有一盤鮮桃，隨行太監非常驚奇？建文帝說：「桃是住在山下岩洞裡的仙女所送」。那時確有一村姑在山下的洞裡修道。因得到建文帝親口封他爲「仙女」，該村姑果然得道成仙。所以該洞取名爲「仙女洞」。

從公園河堤邊乘小舟沿花溪河遊覽，可觀賞到五湖占雨、峭壁飛泉、三峽奔雷、灩澦歸舟等景。所謂「五湖占雨」，即在花溪河畔有一清泉噴湧，把噴湧的清泉用石砌成半圓形圍牆，蓄水成潭。潭水爲花溪河中第五個湧泉，狀似小湖，故冠名「五湖」。看「五湖」水色清、濁，能預測天氣是雨或是晴，該潭水已成當地天然的氣象員。

棄舟登岸，出公園約走二百米左右，即到小遊園，乘纜車上建文峰，遊覽「建文遺跡」。建文峰海拔五〇四米左右，原名爲「建禹山」，因相傳明建文帝朱允炆爲避其四皇叔朱棣起兵發難，而削髮爲僧，流落於建禹山修行避難，故後人將建禹山改稱爲「建文峰」。山頂原有「建文廟」，內有「讓皇殿」，並有「玉泉」，建文帝以此泉煮茶，該玉泉稱「建文井」。廟宇因爲年久失修，早已全部頹廢，遺址僅存基石。現山上有建文殿等景點，並有一石碑書「建文遺蹟」立於峰頂。

下建文峰至山下公路，一眼望去，見對面的飛瀑，就是「虎嘯懸流」。它原名「虎跳口」，取猛虎一躍而過之意。該飛瀑在漲水期，洪流由峽口瀉入溪谷，洶湧澎湃，激流飛瀑，洪波翻騰，如虎咆哮，以壯觀著稱。

漫遊古師子國

(四)

雲
庵

五月二十五日

今天走至蘭卡最南端馬特勒。上午參觀兩座塔院。首座塔院屬皇家大寺院，名威屋魯坎羅拉寺。有數丈高大佛巍巍然穩坐於廣場，有電動設備介紹佛教人物故事展覽室，有五層樓的屋宇，屋內牆壁周圍繪有五百多則釋迦本生故事，有古文物展覽館。第二座叫維海拉里那寺，也供養一尊五層樓高的大佛。大佛依着五層樓坐於廣場中，上有簷棚稍可遮陽。在中國佛像既多在殿堂內，仍怕落塵不淨，又有佛龕，又有帷幕。佛菩薩像實不宜曝露太陽毒晒，風雨浸害，不易維護，十分不恭敬，且展露無遺，沒有藝術宗教距離美感。《印度佛教思想史》一書提到：「佛法」本來不許造像，故當初的佛教界，將佛的遺



維海拉里那寺大佛

符合「佛法」時代。

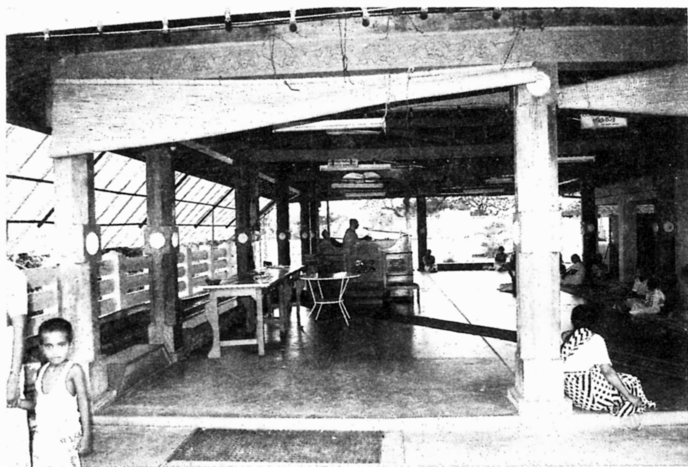
大佛正前地面平鋪略高的玻璃窗，正思其有何作用，說說走走，答案已出。當我們走入地下室，別具一番天地。利用廣場地底下，開闢成一廣大空間參觀室。牆壁上繪滿有教化功能的圖畫，諸如變相地獄種種苦形。牆壁劃成上下兩格，上格表現心態思想，下格就是出現這種行為的結果。維海拉里那寺大概是僧侶自主寺院，畫格間夾雜掛着很多功德主玉照，不知何因？百分之八十都遭人不是挖眼，則是削

體舍利除了造塔供養外，只雕刻菩提樹、法輪、佛足跡等，以象徵釋尊的成道、說法與遊行。後因西元前後，佛像漸漸流行，終於取代了舍利塔，表示佛的具體形象。今蘭卡，甚至包括南傳佛教國家，都到處可見塑造的釋迦佛像。不過蘭卡佛教佛塔、佛像、菩提樹兼而有之，較於北傳的佛教是稍

鼻，除情何以堪外，透露出布施波羅蜜和世俗捨捨絕然不同處。邀名世俗，便會有此副作用，與檀波羅蜜相距尚遠。

綜觀這兩座寺院，受當代注重宣傳思潮影響，為跟上時代，能夠善用圖畫補充文字效能的缺點。文字要細讀，間接思惟，圖畫配上數語則簡單易懂，一目了然。可是管理上還沒有文明國家的水準。例如威屋魯坎羅拉寺的展覽室，玻璃窗窗塵垢厚積，廚內蛛網處處，一定很長一段時間無人清理，是經濟的不足，還是缺乏不善制度管理？

或國家、或宗教、或團體，由時空轉變，總會有不同的思想滋生。或因循保守或激進開放，或進取或反動，以上座部佛教為中心的蘭卡佛教，在地球村形成時，必定會與大乘佛教國家相互交流沖激，雙方也必定受到思想的洗禮。想要固守原有的上座部傳統殘壘，如讓日月停止運轉一樣，是不可能的，瞧，這兩座塔院的軟、硬體設備，那還有「原始佛教」的影子。聽說好些蘭卡僧眾來台灣絡繹於途，保證他們多少會把台灣佛教過度俗化，肢解佛法截數十法界中一段美稱人間佛教帶回蘭卡！走筆至此，想起二十九日清晨在機場閒坐等機時，有位泰國比丘，自動前來和我們交談，交換地址，語言不通，由他們隨團女居士翻譯。說他常來台灣，與北部一位常辦全球供僧大會的法師很熟。他亦收一女弟子，光頭而白衣穿著。按旅遊書籍報導，到泰國旅遊應注意的一些禁忌。其中一項是泰國比丘不跟女人說話，亦不能碰觸比丘。可是他自動前來跟我們一見如故，是不是常來北傳台灣



比丘正聚精會神轉法輪

，受到橘踰淮而北為枳。再怎麼堅持南傳的一眾出家，經不起現代勇猛時潮所衝擊，這才合乎「恒轉如暴流」佛理。彼屈此伸，就像台灣某些出家在家大德熱中跣足持鉢，正大事喧囂南傳初階佛法調調。

約下午四點，來到卡魯拉菩提寺院。蘭卡人對菩提樹十分敬重。樹的基座四周都會做上佛龕供奉釋迦佛像。塔是新建建築物，結構特殊，遠看是一座塔，進入塔內，又是一座塔，可稱為塔中塔。塔是顯着義，他們充分做到這點。每處的塔，都蓋得崇高龐大，令人遠遠就能

一眼看見目標，而且蘭卡的塔，多是實心。不像台灣靈骨塔，專供靈骨。兩相比較，蘭卡造塔，是叫人肅然生起信仰。

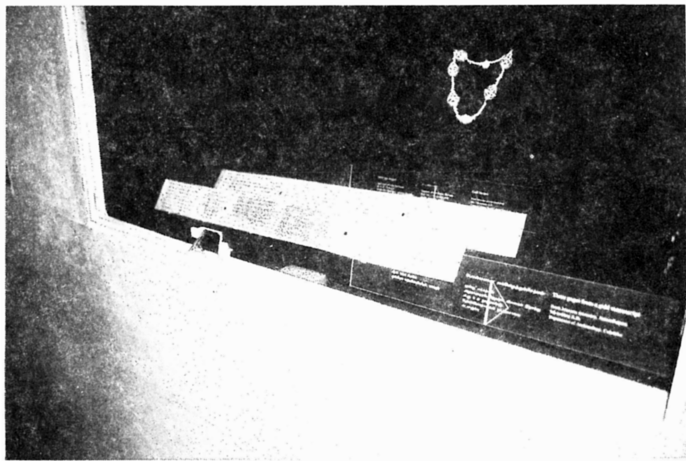
走出塔外，轉至另一處所，正逢一位比丘向着席地而坐的善男信女說法。因蘭卡氣候炎熱，說法堂沒有牆壁，空曠涼爽。比丘坐在高座講臺，藉着擴音器，

向席地而坐的聽眾們宣轉法輪，簡單地完成六成就（信、聞、時、主、處、衆），沒有台灣佛教舖陳豪華場面，前後灌水戲劇化表演。他們確達到為弘法而弘法目的。兩地佛教文化交流若是頻繁，北風壓倒南風，不得而知。

五月二十七日

原計畫在蘭卡參方八天，其餘四天轉至泰國清邁，結果改變行程，十二天都呆在蘭卡。二十六日在旅館休息和確定機位。今天上午九點多，姍姍地走出旅館，預備到蘭卡國家博物館。路上遇到一位穿著時髦女士，由問路而變成她來領路。約走二十多分鐘。博物館佔地寬廣，綠化環境頗感舒暢。約有六七間館藏，我們逐一參觀，琳瑯滿目古物，多是中古時代的文化遺產。佛教雕像遺物和坎底時代的遺跡。我們自己參觀之際，並未注意到佛教文物。忽有一高個子男士，以英語交談，帶我們到另外一館藏處，原來是佛教雕像文物館。由他的通融交涉，讓我們拍了幾張照片。有秣陀羅時代釋迦坐像（七世紀造），破損不全，還能看出跏趺坐形式。有彌勒佛雙立像，分為成佛前後（六、七、八、九世紀雕塑）。西元四三三年，南印度陀密羅族又侵入蘭卡，佔領古城阿努拉德普拉達二十五年以上。蘭卡的文化、經濟、佛教遭到無比的摧殘。這時有一位多學比丘，為了護教復國，捨戒還俗，削平陀密羅族，登位為界軍王。他鑄造大量佛像、菩薩像。界軍王造的菩薩像，依蘭卡歷史上記述：「未來彌勒菩薩的巨像。這表示了以彌勒

思想的教義和宗派在西元五世紀時，已傳入蘭卡。」館藏還有二片長條銅碟片，記載九世紀時經文。還有一雙佛陀的特大銅鞋。感謝這位男士給我們方便，送他一支筆。問他何以要引領我們參觀，何以知道



記載九世紀經文的銅碟片

我們是出家人。他說新加坡、還有其他北傳佛教團體也常來參觀，指指我們的僧袋，意思是看到僧袋就知道。可是我們一趟蘭卡行，走在街上，老百姓似乎不知穿這身北傳僧服是出家人。多虧這位男士知道我們是出家人，所以不必買票。蘭卡人心目中是尊敬出家人的。

一般國家的博物館

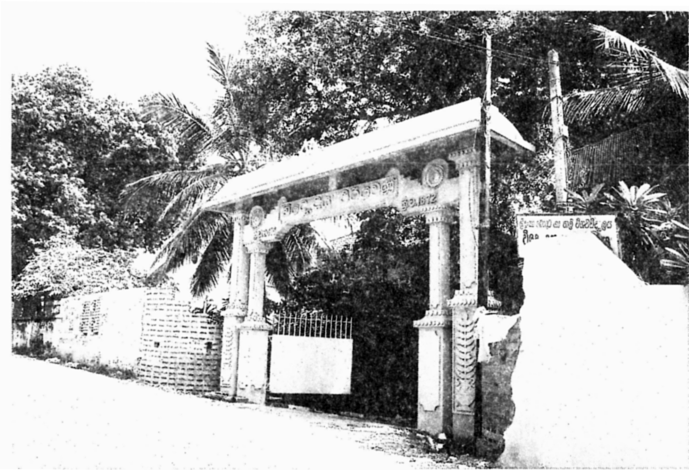
，珍視文物，必定妥善維護，樓館房舍也必保持明淨亮麗，溫度調節更是講究。大概政府經濟拮据，用錢緩急，或是尚不了解觀光是「創匯」最佳經濟手段，館內沒有空調設備，悶熱出汗，我們半途跑出館外席地坐着乘涼之後，再繼續進入參觀。人會冒汗，沒有體溫的古文

物會冒汗嗎！會的，親眼見一玻璃框內的文物，正滴著水氣。這些古文物，若不積極保護，恐怕生命不會長久的。積於同樣愛護古文物心理，很多事地向管理人員善意建議多花心思維護，這是無烟窗工業，生產財富最多的行業，不知能否接受。

五月二十八日

今天預計中午在維多帝亞佛教學院（即巴利大學或叫智增大學）設齋供僧。這所佛教學院，在可倫坡市內。創立於西元一八七三年。

蘭卡政府自一九四八年脫離英國統治，成為獨立國家不久，政府意識到要培養有素質、專門住持佛教的比丘知識分子，將原有的兩座最大佛教學院設為普通大學，即智嚴大學、智增大學。目前蘭卡佛教大學被政府正式承認、且屬於佛教本身管理，祇有這所巴利佛教大學。其他國立大學也設有佛學



維多帝亞佛教學院所在地

課程，但不屬於佛教系統，都有政府管制。多麼祈盼中國也有真正佛法為實質的大學，而不是今日名為「佛教大學」，除了辦學人們可能是佛教徒外，內容課程則與佛法沒有一絲關係，完全遵照世俗政府規定的「佛教大學」。信光法師所讀的可藍尼亞大學是目前唯一國立大學中有錄取外國留學生的一所學府。要進入他們的大學，至少要具備有佛學知識和英文能力的條件。今天我們供僧就是智增大學的僧院，現在大學部已遷離此地。僧院目前尚有五十多位比丘與沙彌。長老級有五位，都在七十歲以上年紀。中生代長老也有數位，其餘皆屬年輕比丘及沙彌。根據資料記載，全國六百多萬佛教徒，有二萬多名比丘，比例也不算多。聽羅喉羅比丘說：目前蘭卡佛教的隱憂，是內憂非外患。很多從小沙彌培養到大學畢業，却還俗去了，所以沙彌多，中生代比丘有逐漸減少趨勢。

午餐時間已到，我們被請到齋堂，五位長老坐在最前面矮桌前，中生代長老坐在右邊，其餘比丘、沙彌依序而坐。我們則席地坐於五位長老的對面，一齣感人的畫面於焉開始。長老們領著大眾齊聲念誦經咒，對於文詞，是聽而聞，不知其意，但其低沉有韻唱誦音調，則能感受其幽雅而融入其境。經咒誦畢，象徵供養儀式開始，挪動一一盤子，代表端起齊眉敬儀，並將袈裟一併奉獻。長老們亦觸摸著槃子，象徵守持「不與取」之戒律。供養儀式算是圓滿。

聽信光法師說，在蘭卡如此大筆齋僧不多。但看其盤中食，並不

算很豐富。使我聯想起早年大陸叢林的清苦生活，豆腐是素食者的肉塊，在那個貧苦的年代，想吃一塊豆腐，得等著貴人富賈供養上堂齋。社會經濟充足，水漲船高，修行人的生活相對得到改善。沉思良久，自念生活在這富裕的環境中，尙能否保持淡泊惜福分寸，常常自惕，勿爲衣食所累。當下見盤中食，提起正念，爲道業故，而受此食。萬勿爲貪口福而損道業。

五月二十九日

零晨二點，說一聲
島國再見。於機上似夢
非夢地心境展現影像，
憶懷島國的所見所聞。
純樸的蘭卡人，有著一
對黑而大，澄清而晶瑩
的眼睛，或熟稔或陌生
，都會布施給人一種柔
和、無邪的眼神與微笑
。蘭卡人幾千年來接受
佛教的熏陶，已把佛教
融入在他們的生活中心。
微笑的臉龐，柔和的眼



(左)羅猴羅比丘 (右)信光法師

神，正是感受到佛陀慈悲的流露。黃衣佛國比丘們，正如讚僧歌的頌詞，慈悲的心腸，莊嚴的儀表，舉止像金山的光耀，語言像蓮花的吐香，流露出清淨的意志，是怎樣地使人敬仰啊！

(全文完)

湛然寺法會通啓

萬象社會 階隔眾生 觀音大士
類音殊功 一時普救 俱得離苦
藥師如來 名證勝果 十二神將
饒益淨穢 日月遍照 八種功德
二者深恩 皆懷仰念 恭邀共修

一、陰曆九月十九，紀念菩薩出家，本寺
是日上午普佛祝願。
二、陰曆九月二十九，如來聖誕，本寺禮
懺三天(二十七日至二十九日)

湛然常住敬啓

「止卽是斷，斷通解脫。

觀卽是智，智通般若。

止觀等者，名爲捨相，捨相卽是通於法身。」（頁22上）止觀二字共通三德，若分割兩字，則祇是三德一部分。（輔行1—888）

第二層，由止觀會通三德：

「如止息止，是止善，屬定門攝，卽通解脫。

停止止，是行善，屬觀門攝，卽通般若。

非止止，屬理攝，卽通法身。

貫穿觀，是止善，定門攝，卽通解脫。

觀達觀，是行善，觀門攝，卽通般若。

非觀觀，理攝，卽通法身。」（頁22下）

第三層，由止與觀共通三德：

「止息止、貫穿觀，皆從所離得名，卽通解脫。

停止止、觀達觀，皆從能緣之智得名，卽通般若。

非止止，非觀觀，皆名法性，卽通法身。」（頁22下）「理應於名，名爲德通。理卽名故，德通止觀。三德亦有止觀義，故德通止觀。」（輔行1—894）

第一層，由三德會通止觀：

「解脫通止，般若通觀，法身通非止非觀。」（頁22下）

第二層，由三德各具三種，會通止觀：

「其足解脫具有三種：方便淨解脫，通止息止。

圓淨解脫，通停止止。

性淨解脫，通非止止。

具足般若具有三種：道慧般若，通貫穿觀。

道種慧般若，通觀達觀。

一切種慧般若，通非觀觀。

具足法身亦有三種：色身通一止一觀。

法門身通一止一觀。

實相身通一止一觀。」（頁22下）

止觀與三德能夠互通無礙，建立在兩者基本本質相同上。二者共有本質：一絕大不可思議，二名秘密藏，三不縱不橫，不並不別。（頁22下）若使用自然語句，敘述闡釋止觀三德，與二者間關係，終將落在可思議範圍，落在顯露前後次第系統中。爲表示止觀三德此三項共有本質，使用符號代表，較文字更爲接近，顯露二者特質。此符號卽伊字三點 Δ 。以此 Δ 符號，足以代表層層系統，前後次第。又能表示出不縱不橫，不並不別，不可思議。

三德與止觀

三五

《摩訶止觀》釋止觀名，正釋分四：「立止觀名，略有四：一相待、二絕待、三會異、四通三德。」（頁21.上，頁碼採用山田和大編《摩訶止觀一字索引》本，此本在各種版本中，較精準故。）

一相待止三義：所破爲名是息義、能止爲名是停(住)義、及第三對不止止義。（頁21.上）觀亦三義：所破得名是貫穿義、能觀得名是觀達義、及第三對不觀觀義。（頁21.中）

二絕待止觀，無積極釋義，消極立義在「即破前三相待止觀也。」（頁21.中）「滅絕絕滅，故名絕待止。顛倒想斷，故名絕待觀。」（頁21.下）

三會異，列出止觀在他處經論異名。止之異名有：「或名遠離，或名不住、不著、無爲、寂滅、不分別、禪定、棄、除、捨等。又止即奢摩他。」（頁22.上）

觀之異名：「或名知、見、明識、眼覺、智慧、照了、鑒達等。」（輔行1—881）大系2—134斷句：「或名知見、明識、眼覺、智慧照了、鑒達等。」

統言絕待止觀，「亦名不可思議，亦名爲大。」（頁22.上）

四通三德：由前了知，經論言及止觀無量，何以單獨選擇三德與止觀會通？第一、三德是諸佛及衆生安歸涅槃處，其在佛法中重要性可知。第二「秘密即是涅槃，涅槃即是三德，三德即是止觀。」（頁22.中）此秘密、涅槃、三德、止觀四者相即關係，須從修行過程攷察肯定。

「大論（大正25.冊頁139下）云：菩薩從初發心，常觀涅槃行道。大經（大正12.冊頁616中）云：佛及衆生，皆悉安置秘密藏中。」（頁22.中）如是大經大論配當則含括全部修行過程始終：

一自行初修：「菩薩初心，常觀涅槃。」相當止觀「五略中，初發大心去。」「次廣釋中，釋名。」

二化他初修：「亦令衆生，常觀涅槃。」相當止觀五略中「裂大綱去」。廣釋中「起教」。

三化他後入：「安置諸子，秘密藏中。」

四自行後入：「我亦不久，自住其中。」

三四兩項相當止觀五略中「歸大處去。」廣釋中「指歸」。

修行過程，三德與止觀完全圓融一致，其概念配置相互融通，依《輔行》解釋：「名召於理，名爲通德。又名即理，故止觀通德。又止觀並有三德，故止觀通三德。」（頁1—894）第一層，由止觀會通三德：

）見一月之時，雖可得各自之能緣識，然而不可得他人之能緣識？（云：不應理）若問一人之所持境，（不能緣持他人之境故）非同一體之能緣，剔除相同業力之習氣，如夢中之月或具眼翳者現見毛髮相爲無過。

⑥此因相違？若謂是確定俱生所緣則是其餘物二者之遍滿相故，遮反無具餘義性，具遍滿相之故？曰：世間共許或虛擬遺餘之觀點：設立俱生所緣之義，不成立相異故無過。

⑦此因未定：（若是俱生所緣不遍及其他實物）若謂①色與現相②心與心所③佛智遍知一切有情之心等等，雖適用確定俱生所緣，然而相異實體？曰：首先色與現相，眾生觀待外相而緣取色體，若是俱生所緣，則爲非相異之物質，如燃焰之鐵丸所緣色體。不觀待外相而緣取色體之凡夫等，無有俱生所緣——雖無外相然而可緣「色體」之故，或雖無色體然而可緣取現相之故。如「鐵丸」與「火」質體相異而融於一處。其次亦不許「心」與「心所」相異實體。第三：佛智他心通遍知眾生之心，不同凡夫之現量而作比喻。《釋量論》云：「色等及心法，觀察所取相，是覺未淨者，瑜珈證叵思。」如《成他相續論》云：「轉依之智慧不可思議。」

多數西藏學者主張：未確定佛陀之智慧性，而認爲確定俱生所緣非正因之說法。僅限於無智者之說。「一切名言之量」與「觀照外界之量」之立論。

且三、唯識宗之斷諍有三

寅一、斷識之因相不成立

寅二、確立俱生所緣

捨俱生緣餘非有，若是餘物因非有，
如現二月執青色，盡遮餘邊故剷除。

此分爲三

卯一、設立俱生因

任何俱生所緣性，決定彼而非餘物，如「現二月」。青色與執彼青色之識，亦決定俱生所緣故。謂之能遍相違可得，彼亦與心識同一實體，能決定俱時了知故，彼決定俱生所緣之故，青色和彼心識非餘他之說法。

卯二、成立彼因相之法

①於宗法（第一因式）成立自證識。②遍滿相亦證成「現二月」之喻。③阻遮彼因異品，異品爲相異實體，④「非同時」剷除決定俱生所緣，爲非同時性之緣持性。⑤同時而且增益性，證成「增益之識」無餘境。⑥相異實物且同時是剷除妨害因量。任何無相屬（實物），彼應無決定俱生所緣性，如青色、黃色。然而眼與色爲汝所承許。剷除既相異而且同時性之物質之故。

卯三、斷諍有三

Ⓐ尊者善護等謂此因不成立，例如：諸多有情共同觀（持

能成立名相——牛。

②若凡是俱生所緣，遍及非其餘物。

緣持青色識法者，非其餘實物，以其是俱生緣性故，猶如見二月。

現見二月之時際，應有俱生緣——如見有二月之行相。青色和執青色識亦是俱生緣。此二月非相異物？云：非如是，以實無二月之故。若是同一，則不可能為他物，應非其他實物，以是俱生所緣故。

宗法亦成立自證識。自證之識決定成立俱生所緣。現見二月是無分別妄識，彼自證識，類似彼之量力，現青色與執青色識，決定非其餘實物。顯現青色與執青色之識法者，非其他餘物，彼立量之因支義，成立俱生所緣故。隨遍式：凡是俱生所緣，則遍及非其他餘物；反遍式：凡是其他實物，則決定遍及非俱生所緣。

③顯現青色與執青色之識，若非同時性，則無決定俱生所緣性，因為既是非同時之所緣持，故產生相異實物之故。

④若同時性：可分為二：(a)增益為相異之同體，剋除其餘實物，是心識，設立唯「增益」，實義上，非相異之實物。法爾如是之實物，法性非餘物，「法性」、「心識」增益為相異性，而非異品。(b)若與其他餘物同時，則非增益——實有他物故，應無俱生所緣性。根識與現於根識之相法者，非俱生所緣，以其承許無相屬之他物故。譬如青色、黃色等。

若無任何相屬關係（同體相屬或彼生相屬），是另一實物，則遍及無俱生緣，故非同時，且是相異物之關係，譬如青色、黃色二者，如是根識二者，亦是無相屬關係，承許是其他實物之質難？

云：此因支不成立，不遍及決定俱生所緣，於欲知有法中，不遍及攝屬之因支，能取所取二者，是決定俱生緣故。

共稱之宗義，所知量攝於二實體，實體亦分物質與意識。

別諸物質外是意識（精神），意識亦建立唯識之主張。

丑二、成立「唯識宗」，若測察一切名言之量，則遵行於《集量論》與《釋量論》之注疏。彼分爲二

寅一、顯現俱生緣

顯現證成俱生緣。

首先「識」之定義，是顯現而且了了分明，無實非有顯現，而不俱了別之所知。從心識成立一切所知事物，如鬚峰垂巔成立牛。

識之分析有二：（其一）顯現根識之行相法者，是明現之了別識，以其是與因相同一體之顯現識故，決定俱生所緣。彼根識為現前之行相，而其識之本體除識外無別相異物。

唯識宗遮除實有外境後，外境現前之行相，成立識體；能立之因相有二：

（1）明現之了別識，（2）決定俱生所緣。依於二點，外界實義之相，成立是識之體性，亦成立唯識外，無其餘實物。

①譬喻：現前根識之相法者，是識，以其明現之了別識之故。猶如自證識，宗法應成立。若是現前根識之相，遍及明現識成立，是識之本體性故。猶如：若是具有鬚鬣鬚鬣遍及是牛，設立牛之定義為因支義，

體性之說故。聲聞主張：雖方位無分，然而諸極微遠離物性且是諦實義故，意識專注外義明了境之行相，無諦實性；是唯識之熏習。以破斥經部之宗義，顯示外義行相，無諦實，以遮除有相唯識之實義。

寅二、破斥世間共許宗

依世俗世間共許，則與量理論相違。

因明學家有一說，順應月稱論師之主張，提出世俗種類之世間共許。彼思想亦非屬於世俗有情之心識——聖者依不測量不觀察，順應世俗而趣入世間見解。謂之說法——在此作為觀察一切名言之量，則為不應理？不觀察之心識方面，不趣入現量比量之能立或能破故。否則創作「量」與「非量」之七部論著，皆轉成喪失功能。倘若欲承許世間共許宗派，繼而隨行之。彼諸所知分為「實體」與「無實」二種。於「實體」亦無超越於「物質」與「心識」，欲許任何物質之主張，亦於前述已遮止，若許「明識」，則除「唯識宗」外，尚有餘他宗派不應合理。

依世諦建立世間共許：

微塵無分法者，無諦實義，以其與六方分相繫之故。譬如：房屋。

依中觀宗主張：非一亦非異（諸多），無實有外義，因無專注外義之識。

法稱論師不採取中觀師依世間共許之見，認為不合理。隨行於世間

詳析所知之境 (八)

明性

子二、明識有三：

丑一、破斥他宗之立論；丑二、成立明識；丑三、斷評
首先又分爲二：

寅一、破斥最先成立外界之義

遠離一與諸多故，無義彼故亦無相。

若觀察境之粗相而破斥具有支之實物，微細無分或諸多。
外道勝論師之承許「有支之物」。曰：應無一實有體性，以其
與諸多方位支分相屬故，如穀堆謂之而剷除彼見解。外道和聲
聞之主張，微細無分之諸多體性爲實有？曰微塵應爲無實，以
其與六方位相屬故，如房子而駁斥之。如云：「若結合六方位
俱時，則微塵成六支分。若謂六分者是一，團丸亦成唯『塵』
名。」倘若要比較一、二微塵觀其有無，長短故，亦破斥彼思
惟。法稱論師云：「若查驗任何實體，真實義爲無實，何以故
？則彼諸無一與諸多之自性」。

依經部師之主張：

所謂：外界之義——無實有、無諦實，以其無具有「一與多」之真
實體性之故。

外道主張：自性、粗相，有支物是遠離實物之體性故。

聲聞部派主張：剎那無分遠離諸多體性。方位無諸多支分，雖方位
無分，然存在諸多極微。

外界實義法者，無諦實義，猶如外道主張：粗相，有支物遠離物質

八十六年九月份會務報導

(會訊第193期)

捐款芳名錄

(總計 伍萬叁仟陸佰元整)

貳仟元：安定鄉同學會

壹仟伍佰元：許鏡子

壹仟元：傅冠智 李林卿烟 李雪梨

陳政宏 陳政維 陳楊秀鸞

陳怡青 陳榮璧 陳文宗

陳素進 黃閩秀 侯漢洲

吳福成 殷鳳凰 方偉綸

陸佰元：黃大根 黃柳英

伍佰元：林麗樹 江陳美華 陳明吉

陳永漢 陳俊弘 陳清喜

蔡沈玉壘 楊秋子 宋淑貞

曾雀清 許瑞吟 柯奕州

叁佰元：王巧英 王玉治 蔡德坤

郭春瑾 郭夏碧 吳芳龍

楊淑敏 胡王清月 胡博然

石富元 石馨文 石修誠

貳佰伍拾元：廖粹華 李耀斌

吳燕靜 葉桂昇 葉滄霖

貳佰元：慈 琴 會 純 靜 慧

李錦菊 林美辰 林連佛

陳永芳 陳寶珍 陳俊竹

黃鈺惠 黃怡錦 鄭 忠

郭銘源 郭杜鸞梅 郭秋燕

86年9月份收支明細表

收	上月結存	\$131,286	40
	本月收入	\$ 53,600	00
	定期存款利息收入	\$ 5,914	00
	收入總計	\$190,800	40
支	教育文化支出		
	福田雜誌第 135 期印刷費用	29,400	00
	福田雜誌郵寄費用	5,623	00
	劃撥代金手續費	60	00
	供僧醫藥費(他寺)	3,000	00
	濟助支出		
	洪樺 龔煥	2,000	00
	洪樺 李娥	2,000	00
	洪樺 金月	2,000	00
	蔡吳 蔡良	2,000	00
	歐李 怨謀	2,000	00
	李同 辨沁	5,000	00
	王林 淳成	5,000	00
	周羅 文忠	5,000	00
	王趙 中華	5,000	00
	王元璋、王淑惠	5,000	00
	支出總計	\$ 90,083	00
本月合計		\$100,717	40
收支比較		168.1 %	

貳佰元：鄭人豪 蘇文傑 侯明秀 侯坤隆 侯坤成 侯梅雪

侯榮洲 侯燦榮 侯梅雲 侯佳宏 吳惠英 杜淑敏

杜張杏元 杜瑞棠 楊懷本 楊文信 楊怡萍 楊怡立

徐秀鳳 劉翠芬 顏玉龍 許素月 許祺鳳 王靖君

壹佰元：慈 蘇 會 禎 德祥師 江英嬌 王肅瓊 王靖君

王亮偉 王敏儒 王芳章 李海水 林建國 林茂榮

陳金鈿 陳寶蓮 陳寶秀 陳山鉄 陳王格 陳奕霖

陳展宏 陳聖道 陳政賢 陳進良 黃素鸞 黃紅芬

黃鈺清 張美惠 張生受 張如祥 郭松山 郭俊麟

郭輝龍 郭俊祥 侯勉元 侯文秀 侯慈萍 吳修豪

吳芝穎 吳朝貴 吳旻修 吳雅琦 吳雅萍 吳為雲

杜宗翰 杜宗樺 杜琮祥 楊玉桂 韓麗玲 劉娟美

顏愛娥 梁田雪銀

會長：顏高龍
副會長：鄭海英
孫申娥

會德功福田寺然湛



1. 李同辨先生：住高雄縣茄萈鄉白砂路四〇八號，六十四歲。台南市立醫院入院四次，成大醫院二次，目前又因食道癌住院開刀，因家無恒產，今為鄉公所列冊之低收入戶，且家中還有年邁父親，故本會協助生活費用伍仟元整。

2. 王沁女士：住南縣新化鎮啞口里九十二之十八號，四十三歲。罹患乳房腫瘤並接受化學治療及放射線治療。其夫已去世多年，本從事美髮工作，晚上兼開計程車維生，今已無法工作，故本會協助醫療費用伍仟元整。

3. 林維淳小姐：住南市北安路一段五十一巷四弄十六號，二十八歲。罹患癌症，現有轉移現象，因其大哥亦於今年四月間罹患胃癌而治療中，故家中有二名患病，所以費用僅依其父來負擔，十分沈重，本會予以協助醫療費用伍仟元整。

4. 周偉成先生：住南縣仁德鄉保安村文賢路一段五九一號，三十八歲。患憂鬱症，長期自卑、自貶偶有自傷行為，曾任沖床作業員達七年而未曾加薪，現協助母親賣早點，故工作難自立，本會協助醫療費用伍仟元整。

5. 羅文忠先生：住嘉義市東川新城一〇八號三F，二十歲。案家為六年之低收入戶，其經濟來源多靠貧戶之生活輔助。患精神分裂症，其父已去世多年，目前因母親失業，而案主尚是學生，故無法繳付醫療費用差額，本會協助醫療費用伍仟元整。

6. 王中華先生：住南市和緯路四段一三九巷三十號，四十五歲。因病故多年皆不定期須門診拿藥。已離婚多年，有二名孩子，其所穿衣物皆捐贈之二手衣。因工作不穩定。經濟來源都由其長子日夜辛勞工作來分擔，故經濟、情緒壓力極大，甚少言語，本會協助生活費用伍仟元。

7. 趙偉志先生：住南縣新營市復興路一〇七〇巷三十八弄九號，二十六歲。現與其母獨居新營家中，病人於三年前退役後，便出現自語、遊盪、情緒易怒及暴力行為症狀，現治療中，本會協助醫療費用伍仟元整。

8. 王元璋、王淑惠兄妹：住基隆市安樂區新西街二巷二十六號之二十一，三F。兄長於八年前發病，行為怪異暴力、語無倫次，其妹則於目前第一次發病有謾罵、暴力、被害妄想行為，其二人接連住院，且其大姊有疑似症狀發生，母親已離家出走，故本會協助生活費用伍仟元。

9. 本月固定幫助戶：洪樺霽先生、洪樺焮先生、蔡金李女士、陳月娥女士、吳蔡怨女士、歐良謀女士，以上各貳仟元整。



旋風中的孤獨小廟（佛隴）

● 贈 閱 ●

- | | |
|-------------------------------------|---------------------------------|
| ■ 中華民國八十六年十月十五日出版
佛曆三〇二四年十月十五日出版 | ■ 郵政劃撥：0366921～4 福田雜誌社帳戶 |
| ■ 發行人：施國雄 | ■ 印刷廠：南功美術印刷廠
(台南市健康路209～4號) |
| ■ 編輯：雲庵 | ■ 行政院新聞局登記局版臺誌字第5246號 |
| ■ 電話：(06) 2228518 | ■ 中華郵政南台字第267號執照登記為雜誌類交寄 |
| ■ 社址：台南市70019忠義路二段38巷8號 | |