

福

田

140





# 卍 佛教月誌 卍

❖ 台灣第二次重印《乾隆大藏經》；縮版168冊。

❖ 施國雄居士於87年元月13日逝世，元月二十日荼毘。

❖ 佛教青年會在台南縣東山鄉龍山寺，成立原始佛教學苑，五月一日開學。

❖ 譯經學者繆樹廉居士，86年12月13日心肌梗塞，辭世往生。

❖ 台北市佛教觀音緣協會，2月16日起舉辦「僧伽諮商輔導訓練」。

❖ 雲林縣林內鄉藏傳佛教菩提講堂，86年12月21日落成。

❖ 嘉義縣阿里山慈雲寺，分別於3月29日與4月11日，舉行青年佛七與淨食佛七。

❖ 金色蓮華表演坊，2月11、22兩日在台北演出「維摩居士」佛教戲劇。

❖ 台南市靜隱禪寺，新任住持圓潔法師，3月8日陞座。

❖ 湛然寺比丘尼果成香定，陰曆正月初八因病逝世，十五日荼毘。

❖ 嘉義縣竹崎鄉靈嚴寺，3月29日起舉行彌陀佛七。

❖ 南投縣佛教會 元月16日啓建仁王護國法會。

## 本期目錄

封面：貝樹子念珠（未經加工）大明攝

1 ● 佛教月誌

2 ● 對台灣佛教一九九八年  
成立專屬電視頻道弘法的期許……………明性

4 ● 上、下……………會性

5 ● 菩薩思想的形成……………靜合正雄著  
依觀譯

11 ● 禪門風範……………曙壽

13 ● 福慧二嚴(上)……………雲庵

18 ● 學佛與知命(九)……………何世亮

21 ● 重印《因明大疏蠡測》出版

27 ● 試探八略引(下)（接138期）……………三五

32 ● 《量理寶藏論》詳析能知之心(一)……………明性

33 ● 八十七年一月份會務報導

封底：冬景

# 對台灣佛教一九九八年 成立專屬電視頻道弘法的期許

明了

一九九八年起台灣有線電視非宗教的有一批生力軍投入市場，如元月一日力霸集團的中都戲劇、中都電影、中都體育、中道卡通、東森卡通及ETCNBC開播，另外超級電視也引進動作影集爲主的AXN頻道。宗教方面僅有慈濟功德會及佛光山的信衆分別推出「大愛頻道」與「佛光頻道」，其他宗教未推出也未設電視頻道。台灣有線電視原已相當飽和的市場，現在暴增至近一四〇個頻道供觀衆選擇。

一九九七年佛教釋心田法師設立「佛教衛視」頻道，釋海濤法師設立「法界衛星」頻道，兩個頻道合併在一個頻道分別在不同時段播出，兩個頻道都純佛教弘法節目，佛光衛視有少部份中國醫學廣告，其他與法界衛星相同沒有商業廣告及非宗教性節目。

佛光衛視台以社教與公益爲主，大愛電視台設有新聞節目，藉由新聞來提供大家一個思考空間，凝聚慈濟志工的義行和

建立社區民衆的共識。一般新聞報導僅只告知事情，大愛電視台希望新聞善後留給觀衆一些省思及追蹤。大愛電視台開播證嚴法師致詞說三十年來有線電視未開放前三家無線電視台對慈濟功德會的關注，願意將慈濟事傳送到國人面前，讓許多人認識，了解慈濟，如今爲了將淨化人心、祥和社會的理念生活化、活潑化、深入化，讓台灣社會底層愛的力量和精神能全天候展現在海內、外人士眼前，決心開播大愛電視台。法師也歡迎社會各界不分宗教、種族、國籍，給予大愛電視台支持與指教，未來大愛電視台是以「淨化人心、祥和社會」爲終極目標的新媒體形式呈現給大衆。

兩家電視台有相當多共同性，沒有廣告，寓教於樂，不願說「教」來淨化人心，未來購買外片影集如虎膽妙算、神仙家庭、西藏生死書、BBC醫院風雲等。西台節目都照顧到兒童青少年，知識性、自然環保、藝術人文、宗教科學、及弱勢族群。

慈濟大愛電視台透過「民視」、「傳訊」及北美「優必勝」等頻道將節目傳播至北美、倫敦等地區，比佛光電視台遙遠。

一月一日大愛電視台開播，一月四日佛光台開播，播放時間從六點起至晚間十一點共十九小時，大愛台宗教性節目有二十五項，播放時間十五小時，佔總播放時間 78.94%，佛光台宗教節目有六項，播放時間六小時，佔總播放時間 31.58%。非宗教性節目大愛台二項，播放時間四小時，佔總播放時間 21.05%，佛光台有十五項，播放十三小時，佔總播放時間 68.42%，詳如下表：

| 類別    | 台別  | 播放時間 (小時) |     | 宗教性   | 非宗教性  |
|-------|-----|-----------|-----|-------|-------|
|       |     | 時間        | 節目數 | 時間所佔  | 節目數所佔 |
| 佛光電視台 | 19. | 6.        | 6.  | 31.58 | 68.42 |
| 大愛電視台 | 19. | 15.       | 25. | 78.94 | 21.05 |

統計數自一月五日至一月九日五天節目表

佛教在台灣是顯教，主要的、廣大的民衆信仰之宗教，兩年來一口氣設立四個佛教電視台，與前二年一樣一下子成立五個佛教大學，其資源應用、師資提高及辦學水準都受到社會人士關注。從節目內容及播放時間比例我們有下列期許：

一、佛光台之電視佛學院佛教教用，大愛台慈悲心之傳播，及佛教台學術座談會現場播放，教界評論都應該繼續下去。

二、有線電視台目前有一四〇台，電影、教學、卡通、醫學及經濟都有專屬台播放，佛光台之卡通、英語教學、法律常識

及影集可以考慮更換宗教節目。一般民衆選佛光及大愛等佛教台都希望看到佛教爲主的節目，若要看影片或教學節目會找專屬此類電台，所以爲收視效果佛教台不必浪費此節目費用。

三、從法界台及佛教台播放大眾捐款數看，播放半天時間一個月就要六百萬元，兩家合播一個月就要一仟二佰萬元，四家電視台一個月約三千六百萬元，佛光山與慈濟雖然有非佛教徒之同情佛教者捐助，若長久下來大家也會受不了。大愛台非宗教節目播放時間僅佔 21.05%，無法容納下去，但佛光台仍然有 68.42% 空間，應該考慮把法界台及佛教台合併進來，不要再建立另一種形式的山頭主義。

四、宗教性節目內容尙待提昇。市面上佛教錄影帶是節目主要來源，有影帶者大多有錄音帶，若要看電視台影帶不如聽錄音帶更輕鬆更深入其境。電視台節目應是新的才對，放舊影帶不必設電視頻道，浪費信徒金錢，多鼓勵信衆購買回去家中看就可以了。所以節目要新內容否則有誰願收看。又上電視台弘法者程度也要好一點，對佛教思想理念要正確，不可錯會佛意，誤導廣大民衆，被社會人士竊笑佛教弘法者如此水準。

以「分衆化」的市場區隔，才能凸顯各家媒體的不同特色，未來佛教電視台要生存下去必須「多元化」與「分衆化」。如此才能達成「佛光台」之關懷社會，「大愛台」之淨化人心，祥和社會目標。

一九九八·一·十一·於台北市



# 「上下」



時人對長老、高僧大德的大名都加「上下」以表尊敬，其起源，可能是從戒壇來，「傳戒正範」中，教授和尚問遮難時，問求戒者云：「汝今日壇上得戒和尚是誰？」答云：「上某下某大和尚！」介紹十師時，引禮師云：「第一位上某下某律師爲汝等作具足戒和尚」……由此「上下」起來，普及到連寫信的信封上都有「上下」！筆者年逾花甲，出家四十餘年，從登三壇算起，也有四十年，有人在文章上說筆者是「長老級」，因而各方來信十之九九加「上下」，郵差先生不懂，問道：「你們出家人怎麼要『上上下下』呢？有位居士寄款用匯票，郵局據信封在「受款人」欄照抄

「上〇下〇法師」，筆者去郵局領取時，硬是要「上下」六字的印章！

客歲有個剛登過三壇不久的青年比丘尼來訪，筆者問其名字，她居然答「上游下龍」（諧音，這裡不便「顯實」）！這並不是第一次，多年前，也曾問到自稱「上下」的。這些人，可能以爲：出家人，無論自他，都得「上下」。真是笑話！

實則「上下」出自「沙彌律儀」：明代蓮池大師著「沙彌律儀要略」下篇威儀門、事師第二云：「凡人問師諱，當云上某下某」。此據雲棲法彙原本。而弘贊大師沙彌律儀增註則云：「凡人問師諱，當云上某字下某字。」註：「諱，即二字法名也。若問字號，當直云：某甲和尚，或云：某本師。若問阿闍黎字號，應云某甲軌範師」。清初書玉大師著「沙彌要略述義」釋曰：「因弟子不得直呼師名，故加上下二字。若問師號，當答某甲和尚，不須上下二字。」增註謂：「諱，即二字法名」。清初戒顯法師著「沙彌要略毗尼日用合參」則曰：「諱、避忌也，隱也。生曰名，死曰諱。今俗人問諱，大謬矣！」所以辭海云：「世

人稱先世之名，亦稱上下，自宋時已然。野客叢書：『炳之，僕曾大父也，上字諱伯，下字諱虎』。『可知世人稱已故之先人用「諱上下」。若以現在健活的師長稱「諱」，則把活人當死人，誠大不敬，故云「大謬」！

蕩益大師著「沙彌十戒威儀錄要」事師第二云：「人問師名，當云上某下某；問師號；即云某甲」。可知止是法名用上下，字號則不必。合參云：「若問師號，不須上下二字，當答某某大師。號者、如國之號令，天下稱之。若加上下二字，世無是事」。

總之：法名有上下，但不必尊稱，若云：「上某下某法師」，則成戴兩頂帽子——上下其一，法師其二。若加尊稱，則不必上下。所以善因法師著「學佛行儀」云：「不得單稱名字，當稱某某長老、某老和尚、某老法師、某某大師。若面晤時，更不得提出名字，但可單稱長老二字，或法師，或和尚」。（敬僧第三）書信必定有尊稱，無須加上下。

（節自《讀印光大師文鈔記》）

# 菩薩思想的形成

靜谷正雄著  
依觀譯

大乘佛教是菩薩的佛教。其實「菩薩」(bodhisattva)這個語詞的出現，並不是很早。在現存的佛傳及本生談中，一般是稱成道以前的釋尊為「菩薩」，而巴爾赫特佛塔的欄楯中，描繪釋尊入胎的浮彫上，刻有「世尊入胎」(bhagavato ūkramti)(註1.)，就像種種的佛傳中所顯示的，並不是說「菩薩」入胎。成道後的釋尊稱為「世尊」，非常恰當，但入胎的時候，還沒有成道，因此，稱為「世尊」，並不適合。如果「菩薩」這一語詞，在當時已經很通用的話，那麼，能取代「世尊」的，自然是「菩薩」了。從而，可以推知，在巴爾赫特佛塔時代，「菩薩」一語尚未通用於一般。

指出這一點的是干潟龍祥博士(註2.)。由於阿育王的風毘尼石柱碑文也只是刻著「世尊誕生」(Bhagavan jāte)，因此，他也認為阿育王時代，也沒有「菩薩」這個語詞(註3.)。他並且作出這樣的結論——「巴爾赫特的彫刻大體成於西元前二

世紀中期，稍遲的也都是同一世紀的作品，因此，至少菩薩一語在西元前一世紀初尚未普遍為人所知(註4.)。」

那麼，是到什麼時候才出現「菩薩」這個語詞？一般認為至少要西元一世紀中期，但由於干潟龍祥認為塔克西拉出土的西元七十九年左右作成的銀薄卷(silver scroll)銘(註5.)中有「菩薩」一語，而且從銘文中可以看出當時有安奉此「菩薩」像的祠堂存在，因此「菩薩」一語的產生，應該是比這一銘文的年代還要早。從而「菩薩」這個語詞產生的年代應是在西元前五〇至西元五〇年之間。

平川彰博士曾詳述關於《阿含經》中原無「菩薩」之語，其後，「菩薩」產生了，而在巴利語《阿含經》中插入「我未得正覺，為菩薩時」這種固定句型的經緯。他也指出在本生談的成立上，「菩薩」的觀念並不是不可欠缺，以「世尊的本生」來表現就已足夠，因此「菩薩」之語的產生，應從本生文學之外探求（

註6.)。平川彰進而更就彌勒菩薩來探究，他認為述說彌勒未來成佛的《中阿含》〈說本經〉、巴利《長部》〈轉輪聖王獅子吼經〉(《長阿含》〈轉輪聖王修行經〉)中沒有言及「現在是菩薩」，因此，很難說從彌勒思想中產生「菩薩」的觀念(註7.)。彌勒的出現還是在久遠的未來，因此如何表明其成道以前的身分，並不是很切要。

那麼，「菩薩」是從何處產生的呢？所產生的「菩薩」又有什麼樣的意義呢？對於後者，干潟龍祥認為既已知道成佛的佛教徒，由於景仰釋尊，在探究其前生而想到的語詞，就是「菩薩」，所謂「菩薩」，不是只意味著求菩提(bodhi)的有情，其根柢也有「確定得 bodhi 的有情」之意，所以「菩薩」的意思是「求菩提之有情，而且確定得菩提的有情」(註8.)。

平川彰他對佛傳文學加以檢討，而推定從佛傳文學核心的「燃燈佛授記」思想，產生出「菩薩」這一觀念(註9.)。根據他所說，將佛傳視為是人間佛陀的傳記的，不是古代的佛教徒。對他們而言，重要的不是人間的釋尊，而是成為佛陀的釋尊是「如何的得悟？」、「何時求悟？」。所謂燃燈授記，即指在久遠的過去世，釋尊身為一婆羅門子，因見燃燈(錠光、定光)佛，起崇敬心，散蓮華於佛頂，泥上布髮，誓願成佛。時，燃燈佛為之授記，當來成佛，號釋迦牟尼佛。

燃燈的原語 Dipankara，有「點燃燈火」的意思，亦即在釋

尊前世婆羅門子的心點燃菩提燈的佛，是從「何時求悟？」這種思想所產生。得授記後的釋尊，確定可以成佛，而這樣的修行者必須與沒有得授記的人有所區別。因此，製作出「菩薩」這個語詞。又，很多佛傳都有提及婆羅門子布髮並起未來作佛之「誓願」，但沒有說起菩提心，因此，「發菩提心」的思想在燃燈佛授記時尚未成熟(註10.)。

那麼燃燈授記的思想又是從何時生起的呢？燃燈佛之名見諸於諸文獻，由此可見這個傳說是相當的早，但是經藏中，只見於漢譯《阿含經》中的《增一阿含經》、律藏中只見於《四分律》，因此不能視為是相當的古。平川彰根據前一世紀成書的《論事》(Kathāvatthū)及《發智論》等書論及菩薩，而推論前二世紀時已有「菩薩」的觀念存在(註11.)。但是，從巴爾赫特銘看來，很難認為在前二世紀中葉以前就已經有了。根據燃燈授記，對「菩薩」一語的產生而作出的這個推論，可以說是相當的有力，頗值得注意，但是有關這個傳說的成立年代還是不明確。在西北印度，表現燃燈授記的彫刻有很多被發現，可見這個傳說廣受喜愛，但屬於紀元前的例子看不到，所看到的僅只是西元後二世紀後的作品。山崎的彫刻中也找不到。在南印度，即使是西元二世紀以後，燃燈授記的彫刻也還不是很普遍化的被製作(註12.)。從而，大體上可以說，在西元前二世紀後半至前一世紀中葉之間，在發展佛傳文學的某些人之中製



作了燃燈授記的故事，而基於這個故事，產生了「菩薩」這個詞語。而所謂的某些人，究竟是像傳持《四分律》，重視佛塔信仰，傳持「菩薩藏」的法藏部那樣的部派教團的佛傳作者，或者是超部派的佛塔教團的佛傳作者，就很難確定。但是可以說後者的可能性比較大。

就像這樣，最初產生的「菩薩」，是受燃燈佛授記的釋迦菩薩。此新生的釋迦菩薩的觀念，傳統的部派佛教也能接受，關於這點，平川彰博士也有過縝密的研究（註13）。根據他的研究，像在說一切有部的《發智論》（註14）中，在得三十二相之前是不稱為菩薩的，除了燃燈授記，要稱為菩薩，需要加上具三十二相。而註釋此《發智論》的《大毘婆沙論》（註15），說菩薩在三阿僧祇劫的修行之後，於百劫之間，修得三十二相的妙相業，在此之前不稱「自己為菩薩」。這樣子的菩薩，是在菩薩的修行上，幾乎全部都完成的人，因此，這與爾後大乘菩薩的那種「起菩提心者即是菩薩」，有很大的差別。

大眾部主張「一切菩薩不起欲想、恚想、害想。」、「菩薩若欲饒益，願生惡趣，能隨意而往。」、「一切菩薩入母胎時，取白象形。出母胎時，皆從右脇而生。」（註16）。能隨其意願而生惡道，這表示這位菩薩是超越了由於煩惱的業的因果，而其出胎、入胎的情形，也表示是非凡人的一種存在。可以說，大眾部跟有部一樣，認為菩薩是修行幾近於完成的人。

如果部派佛教以釋迦菩薩為典範來為菩薩下定義，除了這樣的菩薩之外，不承認是菩薩，那麼很自然的菩薩的資格，必然會愈發的超人化了。對一般的凡人而言，這是難以相及的極高的存在，從而像「吾人可成為菩薩，可以立志成為菩薩。」的主張，從部派佛教的立場而言，是非常要不得的增上慢。好不容易才產生的菩薩的觀念，在受部派佛教接受時，是用於當作像釋尊那樣特定的佛，成佛之前那個階段的名稱。

總之，在佛傳文學中，釋迦菩薩怎麼修行？經歷怎麼樣的階段而成佛？這種菩薩的實踐體系是逐漸形成的。例如在後漢·康孟詳譯《修行本起經》中，敘述受燃燈授記後，釋迦菩薩的種種修行，在三阿僧祇劫及九十一劫之間修六波羅蜜，以善權方便及慈、悲、喜、護（四無量心）救度衆生，師事諸佛，積聚功德，登十地，達一生補處之位（註17）。干渴龍祥博士也認為本經譯出於後漢（註18）時代。在本經中也有「不起法忍」（註19）的譯語，而僅言及「十地」，並沒有條列一一地名，這表示十地的思想已廣為一般所知，因此，本經的成書，不早於西元一百年。從而在成書的那個時候，釋迦菩薩的菩薩道修行是六度、方便、四無量心、師事諸佛等已經成為定型，而經十地的階段到達一生補處，這已經是一般所承認的了。

大眾部系的說出世部所傳的佛傳《大事》中，將菩薩的修行階段分為四期（註20）。第一期是釋迦菩薩成為轉輪聖王，

侍奉 Aparājita 如來，種植善根的時期。此名「自性行」(prak-  
ṛti-caryā)。第二期是釋迦菩薩成爲商隊主(sāṭhāvāha)，在  
釋迦牟尼(Sākyamuni)如來之前，發願未來成佛，與彼同名  
，此是「願性行」(prañidhāna-caryā)。第三期是釋迦菩薩爲轉  
輪聖王，在 Sami tāvin 如來之前，立隨順行之願，此是「順性  
行」(anuloma-caryā)(在《佛本行集經》(註21)中以此爲  
菩薩完成六波羅蜜的時期)。第四期是從燃燈佛授記的時期，  
依此而達不退轉之位，稱「不退轉行」(anivartana-caryā)。

《大事》接著又言及菩薩的十地(da'sabhūmi)(註22)。這  
裏的菩薩是用複數形，因此，這表示不只是釋迦菩薩，而是  
一切的菩薩都可登上的十地。此十地與先前所提的《修行本起  
經》的十地兩者的同異不明，但可以知道是嚐試將菩薩的修行  
階段整理爲十地。

透過佛傳文學中的釋迦菩薩所行而組織的菩薩道的大綱是  
：發誓願成佛之願，以誓救度所有的大慈悲心，而實踐六波  
羅蜜、善權方便(upāyakau'salya)、四無量心，爲了積累功德  
，師事供養一切諸佛，經若干階段，而完成實踐。不知道此釋  
迦菩薩道大綱何時形成，但從「菩薩」之語的出現年代是在西元  
前一五〇年至五〇年之間，因此，大致是形成於西元一世紀之  
內(西元前五〇年至西元五〇年之間)。誓願，是由於燃燈授  
記的故事而引發的，而大慈悲心早已是佛傳及本生故事中的釋

尊的主要成分，四無量心則是原始佛教以來的教說。只有六波  
羅蜜或十地，要確定是六或十需要些時日。

過去七佛在「菩薩」思想產生之前就已存在，而在授記佛——  
燃燈佛被創造時，作爲釋迦菩薩所師事供養的過去佛，或是  
在燃燈佛之前，或是在祂之後，也出現了不少。法藏部系的《  
佛本行集經》列了不少像這樣的佛名，而有部的《大毘婆沙論》  
也列出可以與《大事》的四性行相應的釋迦牟尼佛、帝幢佛  
、寶髻佛、燃燈佛之名(註23)。像這樣，傳統的部派佛教中  
，隨著擴大釋迦菩薩過去世之行，而承認有數量驚人的過去佛  
存在。

在《阿閼佛國經》中出現「賢劫千佛」的信仰，因此，其成  
書可能是相當的古。前文會揭示在佛塔供養上有「供養一切諸  
佛」的數例，但這些碑銘資料都是西元前一世紀中葉或後半的  
東西。若暫時將這「一切諸佛」當作是指包含釋尊在內的過去諸  
佛，則西元前一世紀初，已經有諸多過去佛存在的主張了。但  
是，當時的過去佛的存在還只是觀念性的程度而已，具體的說  
出一一過去佛之名，應是在稍後的時期。

原始佛教與部派佛教中，一般是遵守釋尊一佛的立場，不  
承認釋尊之外的現在佛。理由是佛的教化力很偉大，因而不需  
要二佛同時出現。但是在部派佛教中，諸如大眾部，雖認爲一  
佛國土沒有二佛出世，但由於佛國土衆多，因而在十方一切世

界中有多佛同時出現。《大事》說東方有五佛，南方三佛，西、北、下、上方各有一佛存在，並一一列出其佛名，並說此諸佛今現在說法（註25）。上座部系的法藏部也承認現在多佛（註26）。但是有部及錫蘭上座部是澈底的反對。但是若先前所說的「供養一切諸佛」中的「一切諸佛」，是指過現未三世諸佛的話，那麼可以說在西元前一世紀初，現在多佛的觀念已受某些人接受了。不過；具體的提出一佛名及佛國名，則是稍後。

上來在探求初期大乘佛教源流上，提出應從以佛塔信仰為中心的僧俗集團（佛塔集團）中，追尋教團的源流，並指出被視為初期大乘教團的指導者的出家菩薩與部派教團的出家比丘兩者的性質不同。在佛塔信仰者之間，作為偉大的救度佛的釋尊的形象，愈發的高昂，甚至連保守派的上座部系的《彌蘭陀王問經》，也承認依臨終時的一念及一束花，惡人也能被救度。在另一方面，「菩薩」的觀念產生，釋迦菩薩的菩薩道階次也逐漸完備。有別於過去七佛，另外主張有諸多的過去佛存在，而一部分的部派佛教承認現在他方佛的存在。至於未來佛彌勒，還不甚明瞭，但大體可認為大概是在西元元年，前文所說的對救度佛釋尊的絕對的信仰、佛塔供養、作佛授記的誓願之強調，諸如六波羅蜜般的菩薩的實踐法、三世十方諸佛的存在（關於現在及未來，觀念上的接受）等等，業已出現。以這些信仰及思想為前提，首先產生「原始大乘」，進而促進初期大乘佛

教的成立。

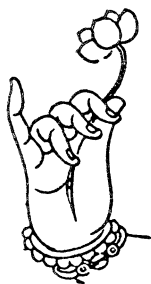
#### 註

1. 靜谷正雄《インド佛教碑銘目録》三三三（Lüders' List 801）。
2. 干潟龍祥《本生經類の思想史的研究》六十六頁以下。
3. 干潟龍祥《菩薩思想の起源と展開》（宮本正尊編《佛教の根本真理》二二一頁）。
4. 干潟，前引書六十七頁。
5. 《靜谷目録》一七八八。Konow, Kharoṣṭhi Inscriptions, 1929, P. 77, No. 27. 這是記錄世尊的舍利(dhatu)安奉在達瑪悉卡大塔境內的bosi(dhi) satva-gaha（菩薩堂）內，bosi被認為就是bodhi，si是dhi的誤刻（發現者的馬歇爾也是這樣想。Marshall, A Guide to Taxila, 4th ed., 1960, P. 113 中說是bodhi）。又，J. Brough, The Gandhāri Dharmapada, 1962, P. 43f. 說dh → s (madhura-masura, etc.)，這是健陀羅語。若是如此，則不能說是誤刻。又，高田修《佛像の起源》說此菩薩是因位釋尊的「菩薩」，解為是供奉此像的堂，是很自然（二六一頁）。
6. 平川彰《初期大乘佛教の研究》一四〇～一五三頁。又，關於《阿含經》中的菩薩的用例，杉本卓洲《四部ニカヘテ阿含に現れたボサツ》（印佛研十二の一，一六六～一六九）。

7. 平川，前引書一五九頁。
8. 干潟，前引書六十五頁。
9. 平川，前引書一六〇～一七二〇頁。
10. 平川，前引書一七一頁。
11. 平川，前引書一七三頁。
12. 根據 J. Burgess, Report on the Buddhist Cave Temples and Their Inscriptions (ASWI, IV) 1881, P.66, fig. no.23，在坎培利（卡內力）窟院的第三十五窟，有燃燈佛授記的浮彫。此彫刻從挿圖來看，是笈多期以後的作品，但不能認為早於六世紀。此遺例之外，筆者不知道在南印度有發見燃燈授記的彫刻。
13. 平川，前引書一七三～一八九頁。
14. 《發智論》（《大正藏》二十六，八九八頁下）。
15. 《大正藏》二十七，八八六頁。
16. 《異部宗輪論》、《大正藏》四十九，十五頁下。
17. 《大正藏》三，四六三頁上。
18. 干潟，前引書一八一頁。
19. 《大正藏》三，四六二頁中，無生法忍之古譯。
20. Mahāvastu, Vol. 1, pp. 1, 46-63; J.J. Jones, The Mahāvastu, vol. 1, pp. 39-52. 平川，前引書一八五～一

八六頁。

21. 《大正藏》三，六五六頁下。
22. 平川，前引書一八七～一八九頁有介紹。又，戰前久野芳隆氏的日譯（大正大學學報第六、七輯）。
23. 《大正藏》二十七，三六六頁下。
24. 《大毘婆沙論》說釋迦菩薩是供養佛，初阿僧祇劫供養以釋迦牟尼佛為首的七萬五千佛，第二阿僧祇劫供養以寶髻佛為首的七萬六千佛，第三阿僧祇劫供養以燃燈佛為首的七萬七千佛，在修三十二相之業的九十一劫之間，供養勝觀（毘婆尸）佛乃至迦葉佛等六佛（《大正藏》二十七，八九二頁下）。
25. Mahāvastu, Vol. 1, pp. 121-123; J.J. Jones, The Mahāvastu, Vol. 1, pp. 95-97, 平川，前引書一九二頁註
27. 。
26. 藤田宏達《原始淨土思想の研究》三七一頁。《入大乘論》卷下說曇無菟多（法藏部）傳持表示歸依十方佛之意的偈文（《大正藏》三十二，四十三頁下）。





# 禪門風範

曙壽

## 學道

潭州龍牙山居遁證空禪師，

參翠微，某日問道：「學人自從

到了和尚法席，已一個多月，不

蒙示誨一法，這是爲什麼呢？」

微道：「嫌甚麼？」於是，又過

## 如鑽火

去問洞山，洞山却說：「這怎怪得老僧。」

過了些時日，師又問翠微：「如何是祖師意？」微道：「

將禪板拿來給我。」師遂奉上禪板，和尚接過禪板，即打將過

來。師道：「打則讓你打，然而這其中並無祖師意。」又去問

臨濟：「如何是祖師意？」臨濟便叫他把蒲團拿過來，師取蒲

團給臨濟，濟接過蒲團即打將過來。師也不避開却道：「打即

讓你打，可惜這其中沒有祖師意。」

後來有僧問師：「和尚行腳的時候，曾向二位尊宿請示祖

師意，不知道二位尊宿有沒有讓你明白祖師意？」師道：「明

即明也，要且無祖師意！」

到這個時候，師還是沒有能夠契入，又來洞山悟本良价禪

師處參學，每天隨衆參請。一日問山：「如何是祖師西來意？」

「洞山說：『待洞水逆流，即向你說。』師到這時始悟玄旨，從此，依止洞山，服勤八年。」

師曾有頌曰：「學道如鑽火，逢烟未可休，直待金星現，歸家始到頭。」這可證明，修行作功夫，切忌得少爲足，更不可執著境界，否則前功盡棄。

後來神鼎譯禪師見此頌有不同的看法而云：「山僧即不然，學道如鑽火，逢煙便可休，莫待金星現，燒額又燒頭。」

而翠巖真禪師於此二頌則作如下論斷：「若論頓也，龍牙猶在半途，若論漸也，神鼎猶欠悟在。於此復且如何？諸仁者，今年多落葉，幾處掃歸家。」說頓說漸於己本份上毫不相干，討論他家的事，不如腳踏實地，從自己本身做起。

古人修學佛法，於見地、功夫的體證，不達究竟圓滿不輕易罷手，這一點是可以做爲我們的榜樣。

## 如賊

## 入空室

有人問師：「古人得個甚麼便休去？」師曰：「如賊入空室。」有人來請教龍牙禪師，到達什麼程度才不需要加工用行而可

以大休大歇去了？師說：如賊入空室。當盜賊進到空屋的時候，他什麼也偷不到。盜賊對空屋來說，沒有什麼威脅。這就好比一個已能隨時都處在正知正覺空性慧的人來說，妄念對他亦無利亦無害而自然隱沒，這是修行最高的層次。凡夫隨境而轉，總在煩惱中。稍有修行功夫的，當妄念生起時，自能認識妄念之相，妄念也就因此而消滅。也即常存一念警惕，看妄念的生起，將他看得清清楚楚，如遇舊時之朋友相似。這是初步功夫粗淺時的方法。其次，若功夫更上一層，則妄念生起時，也不須要觀察他，他自然沒有立足之地，而自然滅去。譬如蛇結，自結自解，最後，修行人能夠熟悉本地風光，隨時隨地都處在清淨自性的空慧中，則妄念的生起與否對他來說，都是無所謂的，這就是所說：賊入空室，有什麼好偷呢？

## 破布

### 裹眞珠

修行乃自己的事，要不是身體力行的親證一翻，究竟有何用？語言文字是幫助我們入道的工具，古人說因指見月，不要看指頭，要看月亮。然而，凡夫總是喜歡討論道理而忘了如何契入，因此，悟道的禪師有時候會採取對治的辦法。例如，有人來問師：「如何是祖師西來意？」師便告訴他說：「等到石烏龜懂得開口說話，我便向你說。」對方於是又說：「石烏龜開口說話了喲。」師問：「向你說甚麼？」

總之，修行人不要顧此失彼，應該回過來向內參究，此心

究竟是什麼？裴相國有一次來到大安寺，見了出家人便問：「羅睺羅以何爲第一？」十個有五雙答以：密行第一。結果相國一個也不肯定他。於是便問：「這兒有沒有禪行者？」當時，師在後園種菜，大家遂把他請來，相國以同樣的問題問他：「羅睺羅以何爲第一？」師答：「不知！」此話一出，相國便禮拜，高興的說了一句話：「破布裹眞珠！」所以，只怕不悟，悟了自能滔滔，橫說豎說，都有道理。而真正悟道的修行人，是密行不欲人知道的，自稱自己悟道有神通者，保證騙人的。師有一回上堂開示大家：「夫參玄人，須透過祖佛始得，新豐和尚道：祖佛言教，似生冤家，始有參學分，若透不得，即被祖佛謾去。」當時，便有一僧站出來問道：「祖佛還有謾人之心也無？」師曰：「汝道江湖還有礙人之心也無？」乃曰：「江湖雖無碍人之心，爲時人過不得，江湖成礙人去！不得道江湖不碍人。祖佛雖無謾人之心，爲時人透不得，祖佛成謾人去，不得道佛祖不謾人，若透得祖佛過，此人過却祖佛，若也如是，始體得佛祖意，方與向上人同，如未透得，但學佛學祖，則萬劫無有出期。」這僧聽了之後又問：「如此說來，如何得不被祖佛謾去？」師道：「道者！直須自悟去始得！」

報慈嶼讚師眞曰：「日出連山，月圓當戶，不是無身，不欲全露。」好個不欲全露，師一日在帳中坐，僧問：「不是無身，不欲全露，請師全露。」師撥開帳子曰：「還見麼？」曰：「不見！」師曰：「不將眼來。」

# 福慧

## 二 嚴 (上)

雲庵

### 壹、百福自莊嚴

俗語說，人要衣裝，佛要金裝。三分人靠七分打扮。而佛的金裝，固然供在大殿的安全佛像是一般人的認知，但深一層去看，則不是表面的金箔裝飾。其內涵就如維摩詰經所說：「佛身者，即法身也。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；從斷一切不善法、集一切善法生。」林肯曾說：四十歲以前的相貌是父母生給的，四十歲以後的相貌則自己要負責。這也是意謂福相是自己的修為所得。法華經多處提到佛身是福慧所莊嚴，方便品頌：「百福莊

嚴相」，同品：「若得做佛時，具三十二相。」五百弟子授記品：「普皆金色，三十二相，而自莊嚴。」提婆達多品：「微妙淨法身，具相三十二，以八十種好，用莊嚴法身。」又：「令我具足六波羅蜜，慈悲喜捨，三十二相，八十種好。」又龍女往南方成佛：「坐寶蓮華，成等正覺，三十二相，八十種好。普為十方衆生，演說妙法。」安樂行品頌：「諸佛身金色，百福相莊嚴。」從地涌出品：「是諸菩薩，身皆金色，三十二相，無量光明。」法師功德品頌：「十方無數佛，百福相莊嚴。」普賢菩薩勸發品：「彌勒菩薩，有三十二相，大菩薩衆所共圍繞。」其他經典如入金光明經卷四·讚禮品V：「百福相好，莊嚴其身。」處處在在，經文不繁備引。

於此附帶說明者，既有三十二相，又有八十種好，是否有重疊之處，誠然，是稍有重疊處。但是三十二相明顯易見，八十種好微細難見。故稱三十二相為大相，八十種好為小相或隨相，或八十隨形好。金剛經說，不能以三十二相見如來，因為轉輪聖王也有三十二相，故不能單憑三十二相辨別如來。轉輪聖王沒有八十種好，唯佛菩薩具有八十種好。

三十二相之相有三義：一標幟義，二殊勝義，三祥瑞義。若三十二相莊嚴佛身，則於世間最殊勝無比。換句話說，成佛

必具三十二相，八十種好。而此三十二相，八十種好，是修諸福德圓滿所莊嚴的表徵。經說，每一相要修百福纔能完成。百福又是如何計算？

《大毘婆娑論》卷一七七如是說：何謂百福？

「問：如契經說，佛一一相，百福莊嚴。何謂百福？」

答：此中百思，名為百福。

何謂百思：

謂如菩薩造作增長足善住相業時，先起五十思，修治身器，令淨調柔。次起一思，正牽引彼。後復起五十思，令其圓滿。譬如農夫先治畦壟，次下種子，後以糞水而覆溉之。彼亦如是，如足善住相業，有如是百思莊嚴，乃至頂上烏瑟膩沙相業，亦復如是。由此故說，佛一一相，百福莊嚴。」（大正27—889）

所謂思，可謂是因，亦是願力。菩薩要圓滿足下千輻輪相，要先發五十種誓願，然後以行添注願海，令所修之相清淨調柔。後又起五十種思願，以圓滿足下千輻輪相。如是至頂上肉髻相，一一相都需要這樣的作法。

又問：「何謂五十思耶？」

答：「依十業道，各有五思，謂依離殺業道有五思。」於此有四種說法：

「一、謂依離殺業道有五思，一離殺思、二勸導思、三讚美思、四隨喜思、五迴向思，謂迴所修向善提故。乃至正見亦爾，是名五十思。」

二、有說：依十業道各起下、中、上、上勝、上極，五品善思如雜修靜慮。

三、有說：依十業道，各起五思，一加行淨、二根本淨、三後起淨、四非尋所害、五念攝受。

四、有說：緣佛一相，起五十剎那，未曾習思相續而轉。」（大正27—889）

此四種說法，都不離於修十善業，從修十善業中，每一善業，各起五思願，十種善業，則成五十思願。先後各起五十思願，則成百思願。此百思願祇是理性原則，如何轉變顯現成事相福德？大毗婆沙論又自設問答：

「問：如是百福，一一量如何？」

答：有說，若業能感轉輪王位，於四大洲自在而轉，是一福量。

有說，若業能感天帝釋位，於二天衆自在而轉，是一福量。

有說，若業能感他化自在天王位，於一切欲界天衆自在而轉，是一福量。

轉，是一福量。

有說，若業能感大梵天王位，於初靜慮及欲界天衆自在而

轉，是一福量。

有說，娑婆世界主大梵天王，勸請如來轉法輪，是一福量。

有說，世界成時，一切有情，業增上力，能感三千大千世界，是一福量。

有說，除近佛地菩薩，餘一切有情，所有能感富樂果業，是一福量。

有說，此中一一福量，應以喻顯。假使一切有情，皆悉生盲，有一有情，以大方便，令俱得眼，彼有情福，是一福量。

復次，假使一切有情，皆飲毒藥，悶亂將死，有一有情，令皆除毒，心得醒悟。彼有情福，是一福量。

復次，假使一切有情，皆被縛錄，臨當斷命，有一有情，俱令解脫，一時得命，彼有情福，是一福量。

復次，假使一切有情，壞戒壞見。有一有情，能令俱時，戒見具足。彼有情福，是一福量。」（大正27—890）

大毘婆沙論說這是「方便讚美菩薩福量，然皆未得其實。

如實義者，菩薩所起一一福量，無量無邊。以菩薩三無數劫，積集圓滿諸波羅蜜多已，所引思願，極廣大故。唯佛能知，非餘所測。：佛以如是三十二百福莊嚴相，及八十隨好，莊嚴其

身，故於天上人間，最尊最勝。」（大正27—890）法華經提婆達多品亦說：「我見釋迦如來，於無量劫，難行苦行，積功累德，求菩提道，未曾止息。觀三千大千世界，乃至無有如芥子許，非是菩薩捨身命處，為衆生故，然後乃得成菩提道。」（大正9—35）

以上是大毗婆沙論舉出諸種對修三十二相的不同說法。再看看大乘經典的說法又如何。

大涅槃經卷二六，師子吼品所說，如何圓滿三十二相：例舉如下：

一相：一、若菩薩摩訶薩持戒不動，施心不移，安住實語，如須彌山。以是業緣，得足下平如奩底相。

一相：二、若菩薩摩訶薩於父母和尚師長，乃至畜生，以如法財供給，以是業緣，得足下千輻輪相。

三相：三、若菩薩摩訶薩不殺不盜，於父母師長，常生歡喜。以是業緣，得成三相。一、手指長，二、足跟長，三、其身方直。

一相：四、若菩薩摩訶薩修四攝法，攝取衆生，以是業緣，得網縵指如白鵝王。

一相：五、若菩薩摩訶薩，父母師長若病苦時，自手洗拭捉持



按摩，以是業緣，得手足軟。

二相：六、若菩薩摩訶薩持戒聞法，惠施無厭，以是業緣，得節踝臍滿，身毛上靡。

一相：七、若菩薩摩訶薩專心聽法，演說正教，以是業緣，得鹿王蹲。（踞如鹿王相）

三相：八、若菩薩摩訶薩於諸衆生，不生害心，飲食知足，常樂惠施，瞻病給藥，以是業緣，其身圓滿，如尼拘陀樹，立手過膝，頂有肉髻無見頂相。

一相：九、若菩薩摩訶薩見怖畏者，爲作救護，見裸跣者，施與衣服。以是業緣，得陰藏相。

二相：十、若菩薩摩訶薩親近智者，遠離愚人，善喜問答，掃治行路，以是業緣，皮膚細軟，身毛右旋。

一相：十一、若菩薩摩訶薩常以衣服、飲食、臥具、醫藥、香華、燈明施人，以是業緣，得身金色，常光明曜。

一相：十二、若菩薩摩訶薩行施之時，所珍之物，能捨不吝。不觀福田及非福田。以是業緣，得七處滿相。（兩手、兩足下、兩肩、頸等七處）

一相：十三、若菩薩摩訶薩布施之時，心不生疑，以是業緣，得柔軟聲。

三相：十四、若菩薩摩訶薩如法求財，以用布施。以是業緣，得缺骨充滿，師子上身、臂肘臍纖。

三相：十五、若菩薩摩訶薩遠離兩舌惡口恚心，以是業緣，得四十齒、白淨、齊密。

一相：十六、若菩薩摩訶薩於諸衆生修大慈悲，以是業緣，得二牙相。（四十齒外，上下各有二牙，其色鮮白光潔，銳利如鋒，堅固如金剛。）

一相：十七、若菩薩摩訶薩常作是願，有來求者，隨意給與，以是業緣，得師子頰。

一相：十八、若菩薩摩訶薩隨諸衆生所須飲食，悉皆與之，以是業緣，得味中上味。

一相：十九、若菩薩摩訶薩自修十善，兼以化人，以是業緣，得廣長舌。

一相：二十、若菩薩摩訶薩不訟彼短，不謗正法，以是業緣，得梵音聲。

一相：二十一、若菩薩摩訶薩見諸怨憎，生於喜心，以是業緣，得目紺色。

一相：二十二、若菩薩摩訶薩不隱他德，稱揚其善，以是業緣，得白毫相。（大正 12 | 534）

大毗婆娑論所列舉的修福量，秉持身分爲轉輪聖王乃至大梵天王等，一般凡夫是望塵莫及的。未如《入大經》列出具體平實，於實際生活中可修可行，修行應有次第而無身分。實際上修福不外是十善業與四無量心、四攝法、六波羅蜜等菩薩所自利利他的修行法門。又《菩提資糧論》說修福業的方法，例如懺悔、稱讚、迴向等。金剛經說若能「聞是章句，乃至一念生淨信者，須菩提，如來悉知悉見，是諸衆生，得如是無量福德」。法華隨喜品提出，若聞法華經之後，隨喜爲人說，乃至展轉第五十人，一偈隨喜。或勸人聽經，其福德無有限量。由此可知聽聞、讀誦、講說、隨喜，是修福方式。法華敘品云：「爲諸菩薩，說應六波羅蜜，令得阿耨多羅三藐三菩提。」六波羅蜜就是菩薩上求下化，也是福慧二嚴。方便品偈文：「若聞法布施，或持戒忍辱，精進禪智等，種種修福慧。」若認真區分，前三項就是培養福德，布施固是修福德，持戒、忍辱也是修福必不可缺，精進、禪定兩項爲產生「智慧」動力。僅最後一項般若，爲純屬智德。金剛經云：「須菩提，如我昔爲歌利王割截身體，我於爾時，無我相、無人相、無衆生相、無壽者相。」釋迦自說，當時若有自我意識執著，有壽命延續執著，必定生瞋恨心，則諸功盡廢。遺教經說：劫功德賊無過瞋恚。

故忍辱是修福主因。持戒也屬修福，大論說：布施得大福，持戒生好處。以現代語句說，處處爲他人著想，肯爲別人犧牲，不與人對立，不擾害衆生。換句話說，朋友多多，敵人少少了，這就是所謂的貴人。有福德人，處處可遇貴人。

佛法有時高出自己的境地，在我們出家人實在認爲佛法確是很高，但與世法總有部分相同相似處。佛法曰福德，世法倫理學曰幸福，於此聊舉世法數則，以證佛法之高超。

一、中國對福的觀念，不出《尚書洪範》，內容有五(一)壽、(二)富、(三)康寧、(四)修好德、(五)考終壽。

二、希臘伊壁鳩魯認爲生活幸福，在「身體的無痛苦，和靈魂的無紛擾。」中古神學家則否認現世有幸福，認爲「幸福是德行的報酬」，對上帝的虔誠，死後進天國，才是幸福。

三、世法倫理學談幸福有兩種形式：

(一)快樂論，亦稱享受主義，認爲快樂是人生取大幸福。追求快樂是人生的目的和道德標準。

(二)完全論，亦稱奮勉論，認爲人的幸福在於個人的善，把個人完善爲人生目標和道德標準。(待續)

# 學佛

與

## 知命

(九)



何世亮

### 二十一、守護神的奇蹟

當須摩提女從滿富城中祈求世尊的救度，世尊在祇園精舍便得知了這樣的訊息而前往救度，其中存在著一種超自然的能量默默傳遞，到最後在現實世界上發揮出圓滿的效果，就是守護神他力信仰的一種妙用。

據阿含經的記載，世尊當時都是以神通力來指導目連尊者禪修，在遠距離相隔的兩地，世尊以念力來傳遞教法，要目連尊者住於聖住，保持精進，入於無相三昧。

世尊的肉身雖已滅度，但是佛的法身不生不滅，如同太陽一樣普照天地萬物，只要我們保有信心，並祈求世尊的救度，就能在冥冥之中獲得世尊的幫助。

衆所知曉的阿彌陀佛淨土世界，就是守護神信仰發展的一個極致，其他還有藥師佛、觀世音菩薩、地藏王菩薩……等等

諸多的守護神陸續產生，並深得大眾的敬仰，到底這樣一個超自然能力的守護神是否存在呢？自古以來並沒有一個定論，因為正面及反面的觀點都可以在佛經上找到根據，而且這種信仰有它的好處，也有其流弊。

中國唐朝的慧日法師，泛舶度海到印度求法，徧問印度的三藏法師，都勸修淨土法門，後來他又聽說北印度的健駄羅國的東北山中，有觀世音大士像，假如有人至誠祈請，必能見到大士現身。慧日法師就到山中叩頭禮拜七日，又修七日斷食苦行，結果到了第七天的晚上，觀音菩薩於空中現紫金身，長一丈餘，坐寶蓮花之中，垂右手摩慧日的頭頂說：「汝欲傳法，自利利他，唯念西方極樂世界阿彌陀佛，發願往生，到彼國已，見佛及我，得大利益，當知淨土法門勝過諸行。」說完之後就消失了。

蓮宗四祖法照法師，早年出家便精進修行，有一天在僧堂

粥鉢中，看到了五色祥雲，雲中現出了一座山寺，寺門寫著：「大聖竹林寺」，他頗覺奇怪，就問道友們說：「大聖竹林寺在什麼地方？」有一位僧人說：「在五台山。」於是法照法師就遠到五台山朝聖，來到了一個大聖竹林寺的地方，看到了文殊及普賢菩薩在寺中說法，文殊菩薩告訴他說：「諸修行法門，無過念佛，我於過去劫中，因勸佛故，因念佛故，因供養故，得一切種智，……善男子善女人，願疾成佛者，無過念佛，則能速證無上菩提。」說完之後，二童子送出寺門，一切景象突然消失。

由於有甚多佛菩薩靈感的示現，使淨土法門在中國很快地興盛起來，成為最大的宗派之一，可見守護神的信仰，其影響力有多大！

彌蘭王問那先比丘說：「言人在世間，作惡至百歲，臨死之時，若能念佛，死後就能生天，此語我不信。」

那先比丘說：「有人持小石，置在水上，其石浮也沒也？」

王說：「其石沈沒矣。」

那先說：「如持百枚大石，置在船上，其船浮也沒也？」

王說：「不沈沒。」

那先比丘是爲了讓彌蘭王了解到佛菩薩的慈悲無量，化度衆生而不分善惡，所導出的一種守護神理論，但是我們若全然相信守護神可以幫助我們解決一切困難，而不從我們自己本身去糾正錯誤的行爲，那麼我們可能又走到另一條迷信的途徑了。

最近有某個槍擊要犯，被警察抓到之後，判處死刑，他在監獄中改過自新，懺悔念佛，並畫了許多佛像作爲義賣，很多善心人士幫他奔走，希望能夠免除死刑，但是最後也是徒勞無功，而執行了死刑。

守護神的使命只是讓我們認識到事實的真相，並加強我們修行善法的決心，而我們自己必須承受因果所造成的業報，這是「天助自助」的道理所在。

還有一種情形就是個人所稟持的心術不正，所作所爲傾向於投機取巧，或者是好高騖遠，追求神奇靈異之術，而來祈求守護神的幫助，這種情況也有可能會感應到守護神的示現，而看到神佛的莊嚴法相，但是我們必須注意的是，這種守護神的感應有可能是從魔界或鬼神道而來，久而久之會使修行者走入魔而造成災禍，不可不慎。

要知道魔王波旬及鬼神界的雜靈，也能化做佛菩薩的形相來欺騙世人，我們若沒有別具慧眼去作判斷的話，常常會被迷惑，使他力信仰蒙上一層怪力亂神的色彩。

## 二十二、守護神與命運

不過假如我們學佛的人有遵守佛法的教義，清淨身口意三業，所作所爲都合乎八正道，那麼再來祈求守護神的幫助的話，這樣守護神便能發揮很大的力量來幫助我們改變命運，其效果往往超過個人能力的好幾倍，甚至好幾千百倍。

阿含經曾經說過，一個人修行十善業，那麼他的守護神會越來越多，好像是一個國王有很多衛士保護一樣，一個人假如造作十惡業，那麼他的守護神會越來越少，好像是一大群羊，只有一個牧羊人在看守而已，很容易被野狼攻擊。

由此可見，一個人的守護神可以有很多個，甚至到達千個以上，包括了佛菩薩、天神、天龍八部或祖先……等等，當一個人的守護神群勢力強盛的時候，這個人就容易抓到好機會至獲得成功，他的命運就會順利。

反過來說，當一個人不務正業，為非作歹的時候，他的守護神群便會衰弱，甚至會出現冤親債主來討債的情形，這樣的人運氣會衰弱，常會遇到莫名其妙的壞運連連，命運會不斷地遭受挫折與失敗。

有一位朋友在事業失敗之後，就開始研究八字命理，他發現自己在四十三歲有災厄，但是又不知道要如何預防，結果在四十二歲那一年，他的身體開始不適，全身酸痛，心臟無力，沒有辦法的情況之下，他開始念誦藥師經，並常聽法師演講的錄音帶，結果在兩年之後，他的身體又恢復了健康，並沒有發生任何災禍，而且還奇蹟地獲得了祖產兩百萬，解決了經濟上的危機。

有一位男子罹患肝病已經十年了，某天肚子因為積水而脹

了起來，送到醫院之後，醫師也抽不出水來，只好宣告無救了，他的太太不甘心，跑到一個法師的寺院中去祈求，法師告訴她說：「你的先生壽命已盡，不過假如你能吃素，並持誦地藏經，那麼還可以維持幾年的壽命。」這位太太回家之後很虔誠地念誦地藏經，說也奇怪，其先生轉院治療之後，遇到了一位醫師貴人，竟然能把腹水抽了出來，身體的情況又逐漸好轉，至今已經過了五年，大家還感嘆神奇呢！

從前有一個名叫法誠的僧人，平時誦持法華經，某次因為生病的緣故而無力誦經，於是祈求觀世音菩薩的救助，三七日之後，在佛堂上突然出現了一位白衣巨人，拿一品藥讓他服下，從此以後，法誠的心力便增加數倍，念誦法華經的時候不再感到疲倦，而且每次念經時都會聽到空中演奏天樂，十年之中共念誦了一萬遍以上的法華經。

有一位虔誠的信徒，平時都供養法誠，某次他的家人罹患重病，而來求救於法誠，法誠帶他到佛堂中，面對著護法神說：「這位施主，信心真實，你可以幫助他們。」結果當信徒回到家中的時候，家人的疾患已經轉好了，據家人說，當時躺在床上的時候，突然看到兩位神人來撫摸其患處，疾患便痊癒了。

有兩個盜賊想要來偷東西，到了法誠住處的門前，看到門內火光炎炎，就被嚇跑了，由此可見守護神的威力有多大。

# 重印《因明大疏蠡測》出版

早年治因明，苦於書籍資料甚少。當月四十九年客居台北半年間，善友魏君見會計師陳寶琛氏（曾任公賣局長）案頭置此《蠡測》一冊，拱同大璧。魏君懇商借出，嚴限一周送還。是時月手邊無《大疏》對照，草率翻閱，無所了穫。十四年後，知陳大齊氏亦有此書。月致函長期湯護湛然，有兩代法誼的周邦道老居士，希望重印。陳氏退休後，已將此書贈予政大圖書館，借出得以重印六百冊。出版過程，陳氏序文有所說明。解釋大疏者，當推唐宋清三期日人所整理的明燈鈔、大疏抄、瑞源記、及融貫鈔等為大宗。惟四書皆用集注方式。做重點研究，採用料簡方式，又能會通邏輯者，則應獨尊此書。《蠡測》六十年前論著，於今寂寞因明中，仍為各方所殷鍾。所以再重印千冊，並列入因明論藏，傳住永久。（八十七年元月，陰曆丁丑臘白月半）

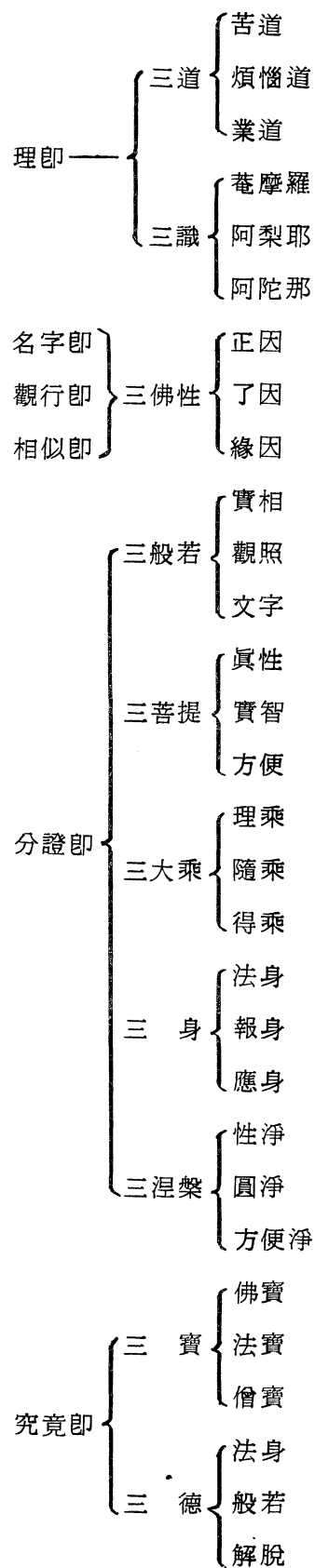
郵撥：○三九九四九六一六智者出版社  
流通成本每冊 二六〇元

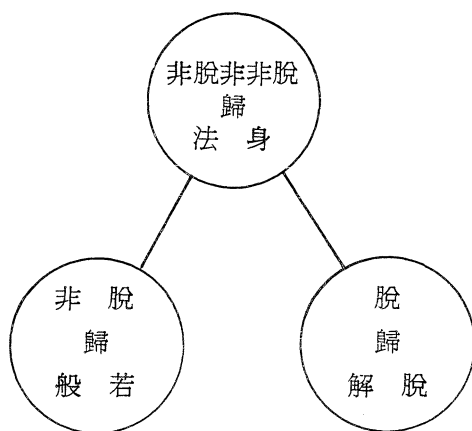
## 三五佛法班課程表

| 二月十七日星期二開課，自由參加。 | 六                   | 四                   | 三                   |                     | 二                   |                     | 期星 |
|------------------|---------------------|---------------------|---------------------|---------------------|---------------------|---------------------|----|
|                  | 20:30<br> <br>21:00 | 19:00<br> <br>20:30 | 20:30<br> <br>21:30 | 19:30<br> <br>20:30 | 20:30<br> <br>21:30 | 19:30<br> <br>20:30 | 時間 |
|                  | 小止觀                 | 書法                  | 佛祖統紀                | 明燈抄                 | 觀音玄義                | 輔行                  | 經論 |
|                  | 雲庵                  | 黃耀德                 | 雲庵                  | 水月                  | 雲庵                  | 水月                  | 諸者 |
|                  | 念佛會後段               |                     |                     |                     |                     | 輔行課前介紹<br>八止觀大意     | 備註 |



力多引，僅選取六即十法一表，以結本文。





## 五、釋教

以本文言，教指教法，「前言」中引衆生法、佛法、心法，此三法，亦稱三妙。由一念心發，一心具十法界，十界互具成百界千如。「若了一念，十方三世諸佛之法，本迹非遙。」（〈十不二門〉）充足三妙內容則爲三諦，融通能所在三觀。三諦三觀亦可尋源《纓絡》、《仁王》等聖教量依據。然三諦建立爲天台在佛教史上重大突破。佛法長久爲二諦所盤據。〈妙玄·境妙〉談四諦乃至無諦，構架運用重在「圓三諦者，非但中道具足佛法，眞俗亦然」之三諦。（頁 193）在本文中稍易三妙三諦配當，俗諦衆生法，眞諦佛法，中諦心法。

若俗諦衆生法，類如形式論法，三觀成三德：

|    |   |   |   |   |   |    |   |   |   |      |   |   |   |    |   |   |
|----|---|---|---|---|---|----|---|---|---|------|---|---|---|----|---|---|
| 三觀 | { | 空 | } | 破 | { | 見思 | } | 證 | { | 一切智  | } | 成 | { | 般若 | } | 德 |
|    |   | 假 |   |   |   | 塵沙 |   |   |   | 道種智  |   |   |   | 解脫 |   |   |
|    |   | 中 |   |   |   | 無明 |   |   |   | 一切種智 |   |   |   | 法身 |   |   |
|    |   |   |   |   |   |    |   |   |   |      |   |   |   |    |   |   |

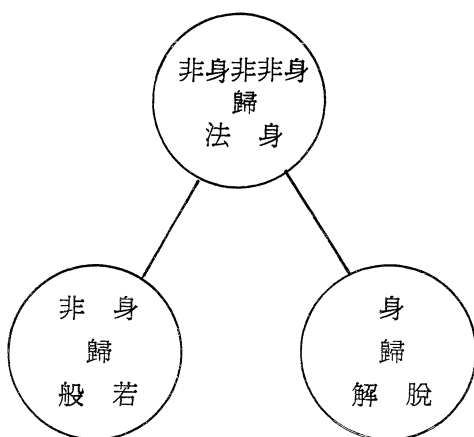
若眞諦佛法，三觀了三德，類如辯證論法，引《中論》一偈：

因緣所生法

|    |   |                |   |   |   |    |   |   |
|----|---|----------------|---|---|---|----|---|---|
| 三觀 | { | 空——一念無相——我說即是空 | } | 了 | { | 般若 | } | 德 |
|    |   | 假——無法不備——亦名爲假名 |   |   |   | 解脫 |   |   |
|    |   | 中——不一不異——亦名中道義 |   |   |   | 法身 |   |   |
|    |   |                |   |   |   |    |   |   |

此三妙、三觀、三諦，亦可用人表之。

此衆生法、佛法，究是方便說或分解說。賦予天台教法謂「詭譎」者，在一「即」字。巧妙運用，將相對、相反、矛盾概念，皆溶化一即字中，故稱「詭譎相即」。教法組織龐大，脈絡清楚，系統完整。能所詮遮，一代聖教，罄無不盡。本文譚陋，無



三般若三句：知、非知、非知非非知。

道種智般若，徧知於俗，故名爲知。所作辦已，歸於解脫。

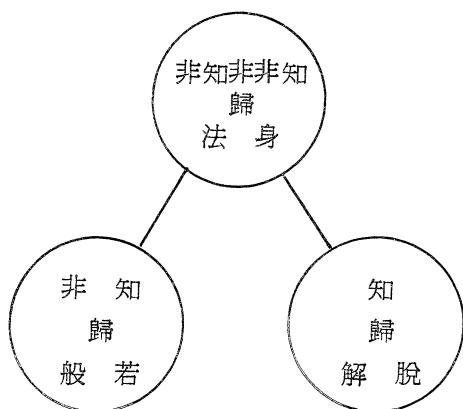
一切智般若，徧知於眞，故名非知。所作辦已，歸於般若。

一切種智般若，徧知於中，故名非知非非知。所作辦已，歸於法身。

達三般若，無一異相，是名爲歸。

說三般若，無一異相，是名爲旨。

俱入秘藏，故名旨歸。（頁20下）



三解脫三句：解脫、非解脫、非解脫非非解脫。

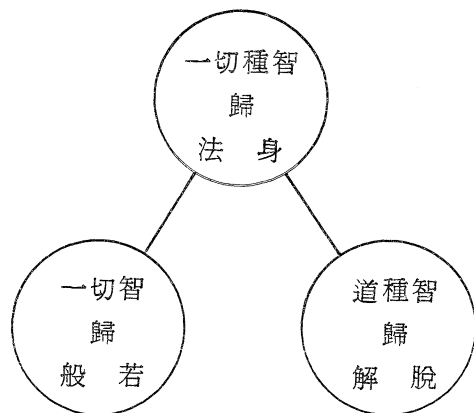
方便淨解脫，調伏衆生，不爲所染，故名爲脫。所作辦已，歸於解脫。

圓淨解脫，不見衆生，及解脫相，故名非脫。所作已辦，歸於般若。

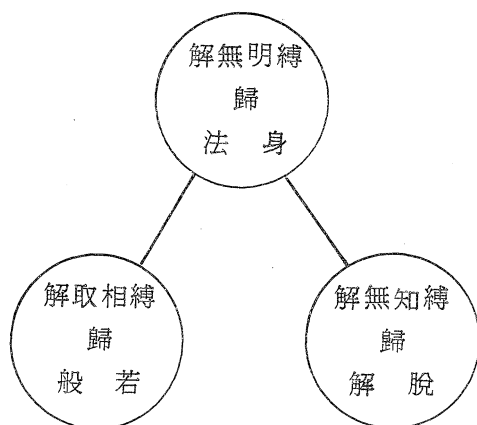
性淨解脫，則非脫非非脫，所作辦已，歸於法身。

若達若說，如此三脫，  
非一異相，俱入秘藏，  
故名旨歸。（頁20下）

三般若說有三種：說道種智，說一切智，說一切種智。「謂化緣訖，示入涅槃，即是示歸三德秘藏。」



三解脫三種：解無知縛，解取相縛，解無明縛。「謂化緣訖，示入涅槃，即是示歸三德秘藏。」



以上爲三德旨歸可思議者，以下三德旨歸不可思議者，亦有總別。三德總相「非三非一」。即稱總相，故不可分解。可分解者是別相，三德別相，每一德以四句推檢，而省略第三句：亦法身非法身，亦般若非般若，亦解脫非解脫。因第三句由第一第二合併而來，應屬總相，故略。

一法身三句：法身、非法身、非法身非非法身。

|                                |                                                        |
|--------------------------------|--------------------------------------------------------|
| 住首楞嚴，種種示現，作衆色像，故名爲身。所作辦已，歸於解脫。 | 達此三身，無一異相，是名爲歸。<br>說此三身，無一異相，是名爲旨。<br>俱入秘藏，故名旨歸。（頁20中） |
| 智慧照了，諸色非色，故名非身。所作辦已，歸於般若。      |                                                        |
| 實相之身，非色像身，是故非身非非身，所作辦已，歸於法身。   |                                                        |

所，拒入化城，此所以《止觀》所慨嘆者：

「夫膠手易著，寤夢難醒。封文齊意，自謂爲是。競執瓦礫，謂琉璃珠。近事顯語，猶尙不識。況遠理密教，寧當不惑。」（頁20上）

今欲界主，纏禍衆生，樂滯火宅，貪著嬉戲，「爲此意故，須論旨歸。」

「旨者，自向三德。歸者，引他同入三德，故名旨歸。又自入三德名歸，令他入三德名旨，故名三德。」（頁20上）

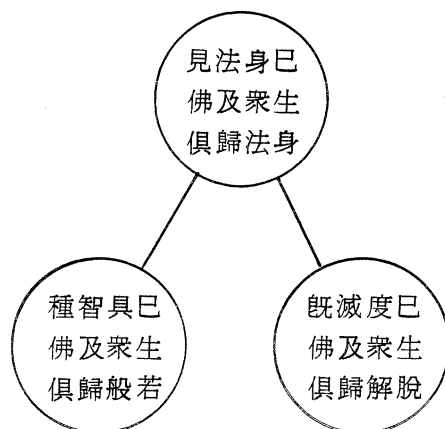
三德是境，以止觀達到旨歸是行，以行運境，前後二段，前段條理分明，可以理解，稱可思議。後段語文難以論述，稱不可思議。可思議有總有別，總者是綜合三德，今先以條列，後用  標顯：

諸佛爲一大事因緣，出現於世：

示種種像，咸令衆生，同見法身，見法身已，佛及衆生，俱歸法身。

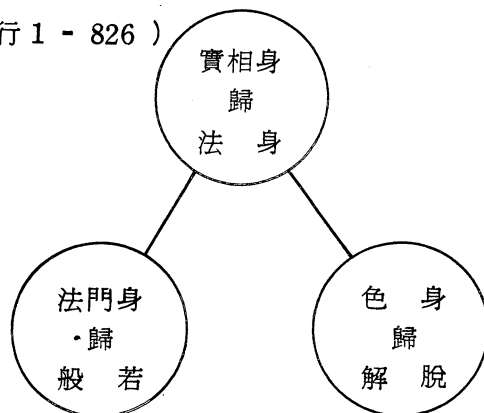
又佛說種種法，咸令衆生，究竟如來一切種智，種智具已，佛及衆生，俱歸般若。

又佛現種種方便，神通變化，解脫諸縛，不令一人獨得滅度，皆以如來滅度而滅度，既滅度已，佛及衆生，俱歸解脫。（頁20中）



可思議三德別相，每一德又具三德。以  表示之：

一、法身三種：色身、法門身、實相身。「謂化緣訖，示入涅槃，即是示歸三德秘藏。」（輔行1 - 826）



## 試探△略引(下)(接138期)

• 三五

### 四、釋用

《止觀》大意五略，發大心、修大行、感大果、裂大網、歸大處。以「諸法畢竟空故，說是止觀者」，為歸大處。成就歸大處，曰旨歸。

人類祈求最終歸處安身立命，鳥巢獸穴，如水流入海，同火燄向空，人同此心。佛教提供諸多路徑法門，無非佛陀教導眾生達到最終歸處：

「我今當令一切眾生，及我諸子，四部之眾，皆悉安住秘密藏中，我亦不久自住其中，入於涅槃。」（大經哀嘆品上，湛疏本1 - 341）

走向最終歸處涅槃之路，非康莊平坦順暢，竟是：

「譬如險惡道，迥絕多毒獸。

又復無水草，人所怖畏處。

無數千萬眾，欲過此險道。

其路甚曠遠，眾人皆疲倦。」（法華化城喻品頁193）

佛陀巧度，於漫長路途間，施設幻化城郭，提供眾生暫時歇腳：

「化作大城郭，莊嚴諸舍宅，

周市有園林，渠流及浴池，

重門高樓閣，男女皆充滿。」（化城喻品頁194）

此化城設施亦為修學佛法歷程，重要必要法門。以譬喻法，《文句》釋云：

「諸舍宅者，諸空觀境也。園林者，二乘總持無漏法林也。九次第定為渠流，八解為浴池。重門是三空門，又是重空三昧。盡無生智為樓閣高出也。男女是定慧也。」（頁737）

若提升到天台圓意，用四義消文中觀心解透視：

「觀心解者，智體周備如城隍，善法圓足如郭之圍繞。畢竟空為舍宅。直善能成自行，如男能幹家事，慈悲外化，如女外適。」（頁737）

教像外燦，名緇喧囂，叩其門，聽其言，觀其行，追逐世俗，貪婪火宅。以水泥為寶

彼心識若含攝邪妄識則伺意亦攝於正量中，若謂不依於「經驗」與「因相」故，伺意為非量？無依於「熏習之心」與「相違因相」，則邪妄伺意亦不含攝於邪妄識，類似推測故。量決定論云：「如是從不確定而轉成確定謂之。」雖有亦不成立，「實有」之名言為不合理之故。了知「無作」既是實有即是實體，與了悟「無」，非有區別，相信無實體之量故。

且或觀待其他緣件，認為真實伺意，亦或毫無理由，不觀待因支緣執真實義之心識，伺意認定真實義者，謂之真實伺意。

「不觀待因支，緣執顛倒之心識者，謂之顛倒伺意。」亦如是設立，理由相類似之故。

為何不合理，倘若如是承許，真實伺意喪失意義，顛倒伺意雖不符合義亦是伺意。類似彼所謂「伺意」之心識，「認定真實」喪失伺意之意義與功能。若承許實有顛倒伺意，則喪失伺意而認定為真實性。

若謂非顛倒伺意，則前面提到，真實伺意亦轉成非伺意，理由相同。

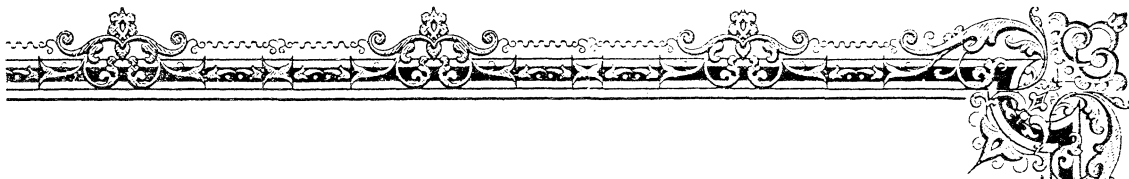
於無因處起執著，而有因支卻又懷疑，顛倒伺意、非伺意二者，皆懷疑。顛倒伺意非究竟不存在，於同時間內產生「有、無」意識轉成猶疑。若非如是難以結合懷疑之用詞。

倘若非上述之說法，實有伺意，顛倒伺意亦認定真實義，若是這種主張，則相違之事體亦可能轉成沒有錯亂。

猶如：泉井之內有水、無水，彼二者相違，亦可能變成無妄。

若彼可能性，則非量之決定數計有五種，亦否定了。除了五決定數





以苟同。

懷疑：執著於「有」、「無」二者之意念，於同時一念中，執取「有」、「無」，未必能成立。因此，伺意難以認同是懷疑。

### 丑三、破斥與遮反類同

復次依真實伺意，顛倒伺意何非理。

遮反汝之欲許顛倒伺意之定義，無觀待於因，於前未了悟之隱蔽義確定有不相符義之說法，則將形成為何意義？

若許伺意失真義，不許前者非類同。

此（真實伺意）若是諦實義，則伺意為非有，倘若「顛倒伺意」不應理，則連同真實伺意性亦不應合理。

若立二者成猶疑，倘若可能滅定數。

若設立「有」、「無」顛倒伺意二者故，而成為猶疑，則真實伺意亦類同存在（「有」、「無」真實伺意二者）。若欲許真實伺意顛倒伺意二者皆真實，於相違中可能轉變成不顛倒義而成為六個非量，喪失前述設立五個非量之確定數目。

若是邪識則伺意，亦成為量相似故。

## 既無決定俱真假，三心二意無相違

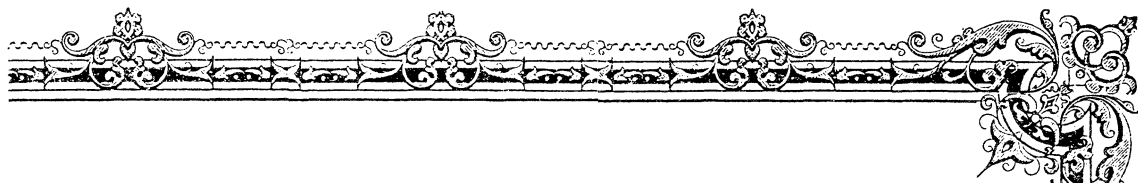
問雖無確定，然而思惟井泉內有水——是伺意，思惟井泉內無水是顛倒識，（有水無水）兼取二者則是猶疑。

既然無確定真實義，卻又實有增益之時，緣取彼為真實義，「諦實」作為伺意，是無決定性。一般而言，緣執相順於實事，彼是真實伺意，緣執不相順於實事，彼為顛倒意識，至於緣執「有」、「無」二者，是三心二意，是不相違懷疑心識之說法。

## 不決定喪失伺意，轉成二意猶疑遮。

若不需要「確定」，則喪失伺意之定義，假若思考「有」或「無」二者，而區分作「伺意」或「邪識」之解釋，則獲得「猶疑」為非有。若謂確定各方（情勢），彼雖諦實義，而且安置「伺意」與「邪識」二者同一境，而趣入其一，設立猶疑之名？質問之。謂於「觀察」，而未獲得確定之猜測性，是智者們所作猶疑之定義。

倘若是無決定之意識，則喪失伺意之質分，伺意之定義（不觀待因支，決定相順於隱含義。）裡面，敘述「必須決定」之故。不僅如此，思維「實有義」，彼執真實義作為伺意之解釋，泉井之內有水，是真實伺意。泉井之內無水是虛妄伺意，顛倒識詮謂「懷疑」之覺識理念，難



，則轉成非能害所害量。

比量、伺意二者皆是真實義，而比量是具有決定識，即斷決了增益，換言之決無增益之心識。

伺意：既有真實義之思維，卻又不斷除增益之意念。是能害所害之體性故。

譬如：熱觸與寒觸之自性。所斷除之實事當下，若產生了對治，卻又不斷除所斷之實事，遮除所斷實事之時是無諦實。

了悟了「我執」與「無我」之智慧二者，若實有證悟無我之智慧，卻不斷決我執之意念，類似此情況，非「對治方法」、「所斷實事」成為過失。彼不合理？

確定真實有增益，能害所害體性故。

決定且存在增益，能害所害體性故之說法相違。彼故，若伺意確定諦實義且不剔除增益轉成相違性，而證成第三種正量。倘若隱蔽義非比量，無論如何解析了知，亦不趣屬量之名言？然則裸體外道主張：若不了知義自相，則雖然了知諦實義，亦不趣知量之名言，如此一來，比量亦轉成非量？若謂：雖不了知自相，然悟知諦實義故成立正「量之義」？云：雖無因相，然而了悟諦實義故，吾等佛弟子主張亦成立正量。曰：不相類同，雖然觀察比量而無絲毫懷疑。若謂觀察伺意（不剔除增益），而轉成懷疑？若如是盡所有猶疑均轉成為有餘猶疑因，伺意則喪失勢力。

## 詳析能知之心 (二)

明性

伺意若非相似因，可能轉成第三量。

伺意若不攝集於三相似因能依之三心識，則非唯有（現比）二量，然若伺意之覺明確定存在諦實義。則「伺意」轉成第三量。

倘若有因之伺意二者，所依之任何因支，類似此種覺識可能轉變成第三正量，若既非屬於相似因，又認為非屬於現量、比量之任一支，伺意覺明法者，應是第三量，以其非現量、比量之故。

決定諦實且非量，比量亦轉成非量。

雖然明顯確定諦實義，而且是非量，則比量亦轉成非量，其理由類同。

所謂：「伺意」彼心識非攝屬正量，雖決定真實義，然而不觀待於因支，確定相符順於隱含義，了知明現諦實義，類似彼心識亦非比量之範圍，應成為過失，以其類似非量之原因故。

決定且不斷增益，能害所害為非量。

若承許伺意確定是真實義，而且存在增益而不斷除增益性

# 八十七年一月份會務報導

(會訊第197期)

## 捐款芳名錄

(總計 玖萬貳仟肆佰元整)

貳萬元：陳浩宇

伍仟元：蘇慧貞

肆仟伍佰元：許鏡子

叁仟元：蘇慧玲 蘇志瀚

貳仟元：雲光台 安定鄉同學會

壹仟元：陸方宇 陸潔 王蔡秋月

伍佰元：王芳珍 林麗樹 蔡永輝

蔡沈玉壘 吳燕靜 宋淑貞

顏高龍 顏高盛 許瑞玲

許志鋒 許博程 曾雀清

江柏興 詹凱惠 黃大根

陳建文 陳俊弘 黃柳英

肆佰元：邵文凱 靜慧 王典修

吳添福 蘇文傑 王文正

叁佰元：邵祺堯 王巧英 王玉治

鄭海連 郭春瑾 吳美樺

莊寶治 許桂香 石大德

石修誠 黃麗珠 陳聖道

貳佰元：孫寶潼 孫施麗貞 慈琴 會純 王玉琴 王玉雲

王惠民 王建民 王叔民 王章峰 王俊傑

王李文怡 王李成潭 王李仁美 王李盈仁 李錦菊 李春生

李朝福 李幸珍 李宗龍 林美辰 林連佛 林世豐

蔡錦雀 鄭忠 鄭人豪 張文源 張華玲 張金鳳

郭建志 郭銘源 郭秋燕 郭秋蘭 郭俊良 郭杜鸞梅

郭庭伶 侯坤隆 侯坤成 侯梅雪 侯燦榮 侯梅雲

侯燦榮 侯梅雲

侯燦榮 侯梅雲

侯燦榮 侯梅雲

侯燦榮 侯梅雲

侯燦榮 侯梅雲

## 87年1月份收支明細表

|   |                         |           |    |
|---|-------------------------|-----------|----|
| 收 | 上月結存                    | \$ 55,927 | 90 |
|   | 本月收入                    | \$ 92,400 | 00 |
| 入 | 收入總計                    | \$148,327 | 90 |
| 支 | 教育文化支出                  |           |    |
|   | 福田雜誌第139期印刷費用           | 15,100    | 00 |
|   | 福田雜誌封面(4期份)             | 14,300    | 00 |
|   | 福田雜誌郵寄費用                | 3,766     | 00 |
|   | 劃撥代金手續費                 | 95        | 00 |
|   | 供僧醫藥費(他寺)               | 6,000     | 00 |
|   | 台南市社會救濟報募捐款             | 5,000     | 00 |
|   | 帳                       | 300       | 00 |
|   | 運費                      | 410       | 00 |
|   | 雜費(禮品)                  | 6,150     | 00 |
|   | 濟助支出                    |           |    |
|   | 洪樺 龔煥 李謀 怨娥 洋生 鑫豪 菊祥 櫻誠 | 2,000     | 00 |
|   | 洪樺 龔煥 李謀 怨娥 洋生 鑫豪 菊祥 櫻誠 | 2,000     | 00 |
|   | 洪樺 龔煥 李謀 怨娥 洋生 鑫豪 菊祥 櫻誠 | 2,000     | 00 |
|   | 洪樺 龔煥 李謀 怨娥 洋生 鑫豪 菊祥 櫻誠 | 2,000     | 00 |
|   | 洪樺 龔煥 李謀 怨娥 洋生 鑫豪 菊祥 櫻誠 | 2,000     | 00 |
|   | 洪樺 龔煥 李謀 怨娥 洋生 鑫豪 菊祥 櫻誠 | 2,000     | 00 |
|   | 洪樺 龔煥 李謀 怨娥 洋生 鑫豪 菊祥 櫻誠 | 2,000     | 00 |
|   | 洪樺 龔煥 李謀 怨娥 洋生 鑫豪 菊祥 櫻誠 | 2,000     | 00 |
|   | 洪樺 龔煥 李謀 怨娥 洋生 鑫豪 菊祥 櫻誠 | 2,000     | 00 |
|   | 洪樺 龔煥 李謀 怨娥 洋生 鑫豪 菊祥 櫻誠 | 2,000     | 00 |
|   | 洪樺 龔煥 李謀 怨娥 洋生 鑫豪 菊祥 櫻誠 | 2,000     | 00 |
|   | 洪樺 龔煥 李謀 怨娥 洋生 鑫豪 菊祥 櫻誠 | 2,000     | 00 |
| 出 | 支出總計                    | \$105,121 | 00 |
|   | 本月合計                    | \$ 43,206 | 90 |
|   | 收支比較                    | 113.8 %   |    |

|                                 |  |                              |  |
|---------------------------------|--|------------------------------|--|
| 壹佰元：邱郁潔 戴昭茹 戴進安 高春仙 德祥師 王肅瓊 王靖君 |  | 貳佰元：侯榮洲 侯佳宏 吳春梅 楊懷本 楊文信 楊怡萍  |  |
| 王敏儒 王亮偉 李慧君 李承育 李彩華 李秀芬         |  | 楊怡立 楊雅琇 徐秀鳳 劉翠芬 顏玉龍 許素月      |  |
| 陳俊竹 陳山鐵 陳王格 陳阿圓 戴淑真 戴昭華         |  | 許祺鳳 韓麗玲 陳其彬 陳永川 陳永芳 陳寶珍      |  |
| 林建國 林茂榮 林啓瑞 郭俊祥 張秀蘭 張漢宜         |  | 郭松麟 郭輝龍 郭修豪 吳芝穎 侯明秀 侯迪元      |  |
| 郭松山 郭松麟 郭修豪 吳芝穎 侯明秀 侯迪元         |  | 侯文秀 侯慈萍 吳修豪 吳芝穎 侯明秀 侯迪元      |  |
| 侯文秀 侯慈萍 吳修豪 吳芝穎 侯明秀 侯迪元         |  | 楊玉桂 杜宗翰 杜振銘 洪振銘 洪陳老遠 洪貴玲 洪秀源 |  |
| 楊玉桂 杜宗翰 杜振銘 洪振銘 洪陳老遠 洪貴玲 洪秀源    |  | 劉琮芬 顏愛娥 洪振銘 洪振銘 洪陳老遠 洪貴玲 洪秀源 |  |
| 劉琮芬 顏愛娥 洪振銘 洪振銘 洪陳老遠 洪貴玲 洪秀源    |  | 洪貴蘭 洪桂昭 洪秀宏 鮑瑜芬 鮑函湄 鮑憲欽      |  |
| 洪貴蘭 洪桂昭 洪秀宏 鮑瑜芬 鮑函湄 鮑憲欽         |  | 鮑炳安 江英嬌 黃素鶯 黃紅芬 黃銘清 陳展宏      |  |
| 鮑炳安 江英嬌 黃素鶯 黃紅芬 黃銘清 陳展宏         |  | 陳奕霖 陳金鈿 陳寶蓮 陳寶秀 陳政賢 陳進良      |  |
| 陳奕霖 陳金鈿 陳寶蓮 陳寶秀 陳政賢 陳進良         |  | 陳樹剛 陳奕霖 陳金鈿 陳寶蓮 陳寶秀 陳政賢 陳進良  |  |

會長：顏高龍  
副會長：鄭海英  
孫申娥

# 會德功福田寺然湛



## 1 月份救濟事蹟

1. 江福生先生：住南縣歸仁鄉民權路四十三巷十九弄五十號，五十歲。本身為肢體殘障人士，領有中度殘障手冊，但津貼皆繳納房租用盡，而妻子經診斷為子宮頸癌，經濟陷入困境，須四處借貸，本會協助生活費伍仟元。
2. 陳又誠先生：住南縣仁德鄉仁德四街十二巷十一號，三十一歲。患者於十三歲因紅斑性狼瘡發病休學，先後又因心包膜積水及腎臟疾病病變，而持續長達九年之腹膜透析洗腎，之後又連續開刀數次。且只有母親一人來照顧和維持經濟（現已遭解雇），本會協助生活費伍仟元整。
3. 翁英豪先生：住南縣塩水鎮舊營里五十二號，十六歲。於初二當日因載貨升降梯故障，導致由三樓隨著貨物掉落，造成身體嚴重受創，頭顱出血，腎臟震傷，目前仍昏迷中。因案姊本身為精神病患，須吃藥控制，故無工作，亦是家中依賴人口，本會協助生活費用伍仟元整。
4. 簡春菊女士：住南市大武街三三七巷二弄二十八號，四十五歲。經診斷為末期腎病，案家本為政府所列之低收入戶，直至子女就讀國中後才取消，其發病後，只能依三個子女短期工作所得應急，且還須輪流照顧患者，故無法工作，且案夫已去世多年，本會協助生活費伍仟元。
5. 于鄭麗櫻女士：住嘉義縣布袋鎮永安里十六鄰大寮九十二號，五十三歲。與其夫結婚後未有子女，案夫又於五年前因車禍去世，今因不慎撞及右眼造成出血，而入院治療，因已無法工作，故本會協助生活費用伍仟元整。
6. 楊再祥先生：南縣大內鄉內郭村內庄二〇四號，七十二歲。於八十六年間因中風、吸入性肺炎、糖尿病等住院治療。現與次子及孫女同住，而次子罹患精神分裂已十餘年，已與妻子離異，本會協助其經濟伍仟元整。
7. 陳柏鑫先生：住南市開山路三十七巷三十四號，四十九歲。家中生計之依賴者，但車禍後導致收入中斷且和肇事者間之談判亦無着落，其癥後甚差，而同住之長子可能於近日服役，故本會協助生活費用伍仟元整。
8. 陳又誠先生：住南縣仁德鄉仁德四街十二巷十一號，三十一歲。案主為福田所列長期追蹤個案，且於八十五年六月，第一次輔助過。本月十四日第二次列入輔助，但因社工人員再度聯絡，急助其生活費及農曆年之採購物品，故於本月再度予以協助費用伍仟元整。
9. 本月固定幫助戶：洪樺燦先生、洪樺煥先生、蔡金李女士、歐良謀女士、吳蔡怨女士、陳月娥女士，以上各貳仟元整。另外，鄭旭洋先生，住南市裕農路二八八巷六十弄三號，協助費用貳仟元整。





冬景

## • 贈 閱 •

■ 中華民國八十七年二月十五日出版  
佛曆三〇二五

■ 發行人：聖 禾

■ 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