

福

田

141



卍 佛教月誌 卍

- ◆紀念智者大師圓寂一千四百年法會，86年11月22日，在天台祖庭湖北省當陽市玉泉寺隆重舉行。并舉行天台宗文化研究座談會。
 - ◆台中慈善寺改制財團法人，廣元法師任住持兼董事長，廣仁法師為副住持。
 - ◆南投縣鹿谷鄉淨律寺沙彌學園，第一屆招生。
 - ◆佛光山寺2月於印度傳授出家或并濟貧，媒體皆有報導。
 - ◆台南縣關廟鄉菩提寺 於3月14、15日舉行紀念開基30周年紀念活動。
 - ◆中華、法光、圓光、千佛山等佛法研究所院 皆辦理招生事宜。
 - ◆高雄縣阿蓮鄉光德寺，預訂11月20日起傳出家戒。
 - ◆台北市國父紀念館，1月16日起舉行「藏傳佛教藝術大展」。
 - ◆香港志蓮淨苑，1月6日舉行重建圓成佛像開光典禮。
 - ◆台北市慧炬佛學會，3至6月，周一與周六分別講解教觀綱宗與妙玄。
 - ◆南京大學出版社，發行潘桂明教授著《智顗評傳》。
 - ◆江燦騰居士著《中國近代佛教思想的諍辯與發展》一書已由南天書局出版流通。
 - ◆台灣佛教寺院行政管理講習會，訂於87年4月20日~4月24日於佛光山舉行講習活動，四眾均可報名參加。
 - ◆中華佛教護僧協會獎學金，已開始接受申請。
- 電話：(07)23619604。

本期目錄

封面：貝樹子念珠（未經加工）大明攝

- 1 ● 佛教月誌
 - 2 ● 佛教戒律森嚴，僧尼淡泊不欲，貢獻社會良多……明了
 - 4 ● 初期大乘經典的新古層……靜谷正雄著
依觀譯
 - 8 ● 略述西藏密乘中幾個重要理念……柯鴻章
 - 14 ● 禪門風範……曙壽
 - 17 ● 學佛與知命(十)……何世亮
 - 21 ● 福慧二嚴(下)……雲庵
 - 30 ● 三德與三法妙……三五
 - 32 ● 《量理寶藏論》詳析能知之心(三)……明性
 - 33 ● 八十七年二月份會務報導
- 封底：冬景

佛教戒律森嚴， 僧尼淡泊不欲， 貢獻社會良多。

明了

二月十四日，法鼓山農禪寺皈依大典，聖嚴法師接受記者訪問，法師針對宗教法一事答覆記者詢問，雖法師有感而發提及幾起個案傳聞，但是媒體以「僧尼通姦，亂象頻傳」頭版新聞發表。十五日中華佛寺協會發表聲明，目前台灣宗教亂象頻傳者，大多是撷拾佛典片語隻字的新興宗教，不能誤稱其為「佛教」，至於佛門僧尼倘犯淫戒，自由僧團戒規制裁，即是逐出僧團，喪失僧尼資格，還俗後其行為與僧團無關，何來「僧尼通姦」之說？

淫戒之制定，依《有部毗奈耶》卷一說：佛成道十二年中，弟子無有過失，行為無疵，未生瘡疤，至第十三年，比丘蘇陣那

始犯淫，佛因之制定淫戒。淫戒在比丘（尼）戒中是四波羅夷之一，犯淫戒即被逐出僧團，如斷頭一樣無資格當比丘（尼）。在菩薩戒中，淫戒是十大重戒之一，殺、盜、淫、妄，排列第三，可見淫戒不管出家戒在家修行都非常重要，所以《大智度論》卷四十六說：淫欲雖不惱眾生，心繫，故為大罪。

佛陀第十三年制定淫戒後，陸續續補充淫戒內容，犯淫戒條件細微且範圍廣，就以《摩訶僧祇律》規定就有如下（大正二十二冊，頁三三三—三三五）：

- 一、不得與異性行淫。
- 二、不得與同性行淫（同性戀）。

三、不得與非人（如鬼、神）淫。註：娶鬼為妻，佛禁止。

四、不得與畜生淫。

五、不得與非男非女（石女、人妖）淫。

六、一方裹身一方露形行淫也犯波羅夷。

七、口、大、小便道三處不得行淫。

八、內行於欲，外出不淨，或外行於欲，內出不淨，乃至齊如胡麻亦犯波羅夷。

九、對方壞形，合瘡未愈於中行淫也犯波羅夷。

波羅夷。

十、口中行淫也犯波羅夷。

十一、與兀女形壞（兀女者缺左手及右腳，或缺右手及左腳）行淫也犯波羅夷。

十二、不得淫死女。（註：殯儀館工作人

員傳聞姦女屍，不僅道德問題，也是犯法。）

從上列犯淫行條件可見比國家法律還詳細，認定標準更嚴格，如今社會對同性戀尚未確定犯淫戒時，佛陀二千多年前已制戒比丘（尼）不可與同性相淫，否則擯出佛門。

預防犯罪重於治罪，佛陀於各律法中，預防弟子犯淫戒作了相當周密規範。僅《根本說一切有部毘奈耶》就有下列禁令：

1. 使非親尼浣故衣。
2. 從非親尼取衣。
3. 使非親尼治羊毛。
4. 獨與女人說法過五六語。
5. 教授比丘尼至日暮。
6. 與非親比丘尼衣（或作衣）。
7. 與比丘尼同道行或同乘一船。
8. 獨與女人（或比丘尼）在屏處坐。
9. 與無衣外道男女食。
10. 與女人同室宿（或同道行）。
11. 從非親尼受食。
12. 受比丘尼授指食。（大正二十三冊

，頁六二七—九〇〇）。

受具足戒比丘（尼）在與異性接觸中非常小的細節如同乘交通工具，取衣、洗衣及取食等日常生活佛陀都為他（她）規定好好的，其戒律是全世界各宗教或法律最嚴格的，所以在佛門修行成就人數最多，成果也最高。

在台灣佛教大都標榜自己是修大乘教，行菩薩道，其所持戒律不必如小乘教之比丘（尼）戒法一樣遵守，其實錯了，在大乘經中《妙法蓮華經》、《安樂行品》、《第十四說：

又菩薩摩訶薩，不應於女人身取能生欲想相而為說法，亦不樂見。若入他家，不與小女、處女、寡女等共語，亦復不近五種不男之人，以為親厚。不獨入他家，若有因緣須獨入時，但一心念佛。若為女人說法，不露齒笑，不現胸臆，乃至為法不猶不親厚，況復餘事。（大正九冊，頁三七中）。一月二十一日，現代婦女基金會對台北

市中、小學所進行問卷調查指出，男生比女

生忽視性侵害問題，此與佛陀在比丘戒着重淫戒，輕忽比丘尼正相反。基金會又指出，台灣實施「性侵害防治法」一週年，根據官方公佈，去年（一九九七）刑案統計國內發生性侵害事件高達一、三六一件。一般性侵害當事人，為不使二度傷害，多不報案，故所告發案件只不過冰山一角，看不見性侵害一般往往高於報案的七倍至十倍，換言之，台灣去年發生性侵害可能高達九、五二七件至一三、六一〇件，相當嚴重。另據學界研究指出國內大約有七〇％女性經常遭受性侵害的威脅，此顯示性侵害事件已對女性造成人身安全的恐懼感。

政府對婦女人身安全應有一套積極作法，需要時也可向佛教取經，向佛教法師學習淫戒的預防，治罪及其因果報應觀念，也可在學校教育課程灌輸給中、小學校學生性的教育，法師也可在弘法多加強淫戒的重要性，讓青少年重視身體的尊貴，保重自己身體，也尊敬別人身體，使人人免於性侵害之恐懼。

一九九八．一．廿六於台南市

初期大乘經典 的新古層

靜谷正雄著
依觀譯

一般而言，被當作是初期大乘佛教經典的，從其思想內容及漢譯年代而觀，其中有較早成立與較晚成立之不同。又，諸如《無量壽經》那樣，雖是述說相同的彌陀信仰，然其異譯本的《大阿彌陀經》成書最早，同是異譯本的《無量清淨平等覺經》次之，而《無量壽經》是《平等覺經》的大幅改訂與增補。又，一部經典中，例如《法華經》中，也有成書較早與較晚的，這早也有學者指出過。從而在論述初期大乘佛教成立時，關於作為初期大乘佛教資料的初期大乘經典，必須闡明其新古層，從而根據什麼而判定其新古也要常加以檢討。

布施浩岳博士認為在現今所見的《妙法蓮華經》中，如來神力品V之前的二十品（八提婆達多品V除外）最古，其他

七品較新，而較古的二十品之中，又分第一類及第二類。又，第一類中，係偈頌先成立（第一期），其次是長行的數衍（第二期），再其次是第二類的增補（第三期），最後才是新成立的七品（第四期）（註1）。他又認為在第一類與第二類之間，年代有相當距離。他的根據是：在第一類中沒有提到「經典的書寫」，而第二類中有提到；又，在第一類中肯定舍利塔的建立與供養，而第二類却加以否定。在此，區分新古的根據是：有關經卷的書寫、供養以及與此成為表裏佛塔供養之否定。

赤沼智善師主張《阿閼佛國經》係成書於《小品般若》以前（註2）。理由是：(1)《阿閼經》只有二卷，而《小品般若》有十卷，是大部頭的經。(2)「大乘」一語見於《小品》，而

《阿閼經》未見。(3)雖皆言「經典之書寫」，但《阿閼經》的經典崇拜不如《小品》。(4)《阿閼經》中關於「空」之記述，只有「諦住於空」(異譯本記為「安住真實空性」)。(5)《阿閼經》中沒有變成男子的思想，而《小品》中有「捨女身而生阿閼佛刹」之說。(6)《阿閼經》以菩薩之不退轉為重點，但《小品般若》沒有就「無生法忍」再加解說。(7)《小品般若》「成就衆生淨佛國土」及「常樂欲生他方清淨佛土」的思想，是受到《阿閼經》及《大阿彌陀經》影響。(8)《小品般若》的「毘陀訶尼菩薩阿閼佛刹中最尊第一」是根據《阿閼經》的八佛般泥洹品V而來的。赤沼師認為「大乘」一語初出於《小品般若》，而認為《阿閼佛國經》、《大阿彌陀經》，事實上應視為大乘經典，其精神乃利他的偉大的如來心高度發揮，引起極大影響。然而從經典作者的創作意志而言，對於新運動的意識尚不明確，直至《小品》，始有有意識地佛教回復運動——大乘運動的興起(註3)。又，《小品般若》中儘管是貶低了二乘，但並不稱之為「小乘」，「小乘」之語是遲至《法華經》時期才出現，而「一乘」之語也是到了《法華經》才出現(註4)。赤沼師更提出在《大品般若》中盛說陀羅尼，而《小品般若》則不多見(註5)。

池本重臣師將《無量壽經》諸本分為初期大經與後期大經，而作為區分兩者的根本是：般若經的「空」的思想，在初期

大經中沒有(註6)。又，平川彰博士指出，在初期大經中有佛塔信仰，而後期大經已不得而見(註7)。平川博士對於菩薩修行的階位，對於其思想之發展，給予詳細探究，嚐試釐出《大事》的十地到《華嚴》八十地品的十地等在思想史上的位置(註8)。平川博士他又將後漢支婁迦識、吳支謙等人所譯的古譯大乘經典分為二群，即(1)以《般若經》為中心的，與之有關連的《阿閼佛國經》、《首楞嚴三昧經》、《維摩詰經》等，(2)以《般舟三昧經》、《大阿彌陀經》為中心的，與阿彌陀佛有關連的經典，從首楞嚴三昧見於《大品般若》，而不見於《小品般若》看來，比起《小品般若》的《道行般若》，《首楞嚴三昧》的成書較遲，而《維摩經》的成書也遲於《道行般若》(註9)。進而，平川博士認為成書在古《大阿彌陀經》之前的最古大乘經典，有《道智大經》、《六波羅蜜經》，或支婁迦識所譯的《遺日摩尼寶經》所見的《菩薩藏經》、《佛諸品》，以及後漢·安玄譯的《法鏡經》的前行經典《三品經》存在(註10)。這些前行經典，無法以現行經典來比定，換句話說是「夢幻經典」。但是平川博士的論點可謂相當重要。此外，平川博士認為摩訶僧那僧涅(mahāsanaḥ-sanaḍḍha，披弘誓之鎧)之語，亦不見於部派佛教文獻及《大事》等佛傳文學中，它始見於《阿閼佛國經》及《小品》、《大品》等「般若經」，是大乘獨有的用語(註11)。

關於初期大乘經典的新古，還有其他前輩的諸多論點，在此僅介紹至此。茲將上來所提出之種種，整理如次：

(1) 像《法華經》或《道行般若經》那樣大部頭的經典，很難認為是完成於一時。必定是有原始的部分及其後增補的部分。

(2) 一般而言，《阿含經》中沒有提到「經典的書寫」，因此，有提到經典書寫的部分，大抵上可以視為是新出的。但由於錫蘭史傳中提到西元前一世紀半有《阿含經》的書寫，因此，書寫這個問題，在初期大乘經典上並不是很有意義。倒是有否強調「供養」經典才是重要。「經卷供養」與「佛塔供養」的否定」互為表裏。布施浩岳博士也注意到這一點，他認為說佛塔信仰的較古，而說經卷崇拜的，是立於批判佛塔信仰的立場，因此可視為是較新的。

(3) 有提到「大乘」一語的，比沒有提到的較新。「大乘」一語之初見，從種種看來，應該是在《小品般若》。「大乘」是表明佛教內部新思想立場的重要語彙，因此，可依有否此語，而決定該經是成書於《小品般若》以前或以後。

(4) 提起《小品般若》的「不可得空」思想，或說及「不可得空」之體認的「無生法忍」的經典，是成書於《小品般若》之後，而沒有提及的，是在它之前。又，有提到「僧那僧涅」之語的經典，也應是成書於《小品般若》之後（但《阿閼佛國經》除外）。

(5) 有「小乘」、「一乘」、「陀羅尼」等語的，也都是新的，沒有的，就是古的。

(6) 《華嚴經》八十地品／十地（但菩薩地）之出現是初期大乘經典發展的最後階段。

(7) 在特別強調般若波羅蜜的《小品般若》之前，有不特別強調般若波羅蜜的《六波羅蜜經》存在。從而可知般若波羅蜜的強調是受到《小品般若》的影響。

初期大乘經典中較為重要的，幾乎在西晉時代以前已被漢譯出來。這一些古譯佛典的譯語並不一定，譯文也很晦澀，並不容易研究，但就初期大乘佛教的研究資料而言，梵文本及藏文譯本中含有蠻好的史料價值。在此，且利用先前所指出的判定新古的根據，就古譯的大乘經典加以檢討，有如下數點：

(1) 有一些承認十方現在他方諸佛，主張欲求佛果應行六波羅蜜，換言之，雖是立於脫離部派小乘的大乘立場，但仍未提及「大乘」的經典存在。就像前文已指出的《阿閼佛國經》及《大阿彌陀經》即是例證，此外，現存有其他同種經典存在，這在後文將會提到。

(2) 鼓勵「經卷書寫」的經典，大都是提到「大乘」，且有「法師」出現，而以強調經卷的讀誦、受持、供養之重要性取代佛塔崇拜、舍利供養。「法師」一語，如同後文將會提到，即是《小品般若》、《法華經》、《遺日摩尼寶經》、《般舟

三昧經》等所出的 dharmabhāṇaka。這些法師先是標榜「大乘」，攻擊部派佛教，另一方面，對向來的佛法信仰也加以批判，強調取代舍利供養的經卷供養。他們是有意識的大乘運動創唱者，而初期大乘佛教可分成「法師」登場之前及登場之後的階段。

(3) 有「法師」出現的經典，多半強調經卷書寫供養之外，還盛說得「無生法忍」，以之為聞法者所得之利益。「無生法忍」一語也是最早見於《小品般若》。但是，如同後文所將提及，也有沒有言及「大乘」、「法師」、「經卷供養」、「無生法忍」等的經典存在。這類的經典有言及「六波羅蜜」的實踐，但欠缺「般若波羅蜜的強調」。從這些事實看來，可以推想在初始言及「大乘」的《小品般若》以前，應有尚未稱自己為「大乘」，而只是強調應求佛果，且以六波羅蜜為首，說種種成佛之道的大乘佛教存在。

(4) 在支婁迦識所譯的《侏真陀羅尼經》及《阿闍世王經》中，除了「大乘」、「經卷之書寫供養」、「法師」、「無生法忍」之外，也有《小品般若》所無的「陀羅尼」。從而此二經的成書年代，從譯者看來，二經的相隔年代不遠，大致推定起來，應是在西元一二五五年左右。

(5) 但是被視為支婁迦識所譯的《內藏百品經》及《文殊師利問菩薩署經》中，沒有提到「法師」，也沒有否定佛塔供養

的「經卷書寫供養」。也沒有「陀羅尼」。《內藏百品經》中有「無生法忍」，沒有「大乘」，而《文殊師利問菩薩署經》有「大乘」而無「無生法忍」。兩者都有文殊菩薩登場，般若空的思想為根柢，但這一類經典的存在，可以認為是在顯示支婁迦識所傳的大乘佛教，在思想系統、傳持者、成立年代上，包含了有別於《小品般若》及其追隨者的，也就是並不是單一的。此二經，道安雖判為「似支識所（譯）出」，但無可疑疑的，它們是古譯。同樣被視為是支識所譯的《兜沙經》（有文殊出現，但沒有「大乘」、「無生法忍」、「般若空思想」），也是與《小品般若》系統不同流。要言之，支識所譯的大乘經典，有較晚期的，但也有相當早期的；有法師的製作的，也有非法師所製作的。

(6) 吳支謙所譯的大乘經典，除了《小品般若》的異譯《大度經》之外，完全沒有出現「法師」。亦即像《大阿彌陀經》、《維摩詰經》、《慧印三昧經》等都沒有「法師」出現。支婁迦識所譯的現存經典八部中的六部（《阿闍世王經》、《般舟三昧經》、《道行般若經》、《侏真陀羅尼經》、《阿闍世王經》、《遺日摩尼寶經》）中有「法師」登場，以及現今不存的支識譯《首楞嚴經》，但透過羅什所譯，可知經中有「法師」之語。將這些對照支謙所譯經典，可發現有極顯著的不同。又，支識與支謙所譯經典不同，除此之外，尚有①支識只譯

大乘經典，而支謙兼譯有像《義足經》、《法句經》等小乘經典，②支謙也有譯像《瑞應本起經》那樣的佛傳文學，③以及譯出正面闡說阿彌陀信仰的《大阿彌陀經》（筆者不認為《無量清淨平等覺經》為支謙所譯），④又譯有像《無量門微密持經》那樣的正面專說特定的「陀羅尼」功德的經典。換言之，比起支謙，支謙譯出的經典較多樣化，而這應是支謙所傳的佛教，比支謙所傳的廣，而且支謙也傳不及於支謙身邊的大乘佛教。

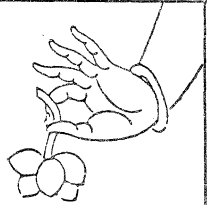
(7) 最值得注意的是，像《大阿彌陀經》那樣，支謙所譯經典中，沒有提到「大乘」、「經卷供養」、「法師」、「無生法忍」以及「強調般若波羅密」的經典，相當不少。除了《大阿彌陀經》有二卷，不能說是小篇，此外大抵而言都是小經，例如《月明童子經》、《阿難四事經》、《老女人經》、《七女經》、《龍施女經》等即是。此外，像《無量門微密持經》、《私呵昧經》、《差摩竭經》等有「無生法忍」之語，但是沒有「大乘」、「經卷供養」及「強調般若」，從而可以認為「無生法忍」是受《小品般若》影響而添加上去的，本來並沒有。《大阿彌陀經》是勸勉往生淨土，因此沒有觸及「經卷供養」，但是，如同其後的《無量壽經》中在願文中加上「無生法忍」之獲得，若《大阿彌陀經》知道《小品般若》思想的話，很難說它從當初就少了「無生法忍」。總之，要注意的是：闡說自求佛果，應修菩薩道，但沒有提及「大乘」等語，沒有

明顯的否定二乘的經典，是由支謙所翻譯的。

(8) 竺法護所譯的短篇經典中，有立於闡說志求佛果的大乘立場的，但是也有一些不言及「大乘」、「無生法忍」的經典。例如《舍利弗悔過經》即其一例。此經是敘述欲得阿羅漢、辟支佛、佛果者，應於晝夜六時敬禮十方現在諸佛，次第行懺悔、隨喜、勸請等三種行。如同後文所將言及，此三種行也稱為「三品」。而說此三品的《三品經》是後漢·安玄所譯《法鏡經》的前行經典，而這在前文已曾提及。雖然不能將《舍利弗悔過經》就比定為《法鏡經》中的《三品經》，但是《舍利弗悔過經》比起其異譯的梁·僧伽婆羅譯《菩薩藏經》及隋·闍那崛多共笈多等所譯的《大乘三聚懺悔經》，它的內容較為古樸，而且沒有異譯本的「大乘」、「無生法忍」及基於般若空觀的理懺文，因此，可以認為是屬於《小品般若》之前的古作品。這一古階段的小經，除此之外，還有其他的，這就留到後文再談。

註

1. 布施浩岳《法華經成立史》二一四頁。
2. 赤沼智善《佛教經典史論》二二九頁以下。
3. 赤沼，前引書二九九頁。
4. 赤沼，前引書二九八～二九九頁。
5. 赤沼，前引書三三〇頁。
6. 池本重臣《大無量壽經的教理史的研究》二一〇頁。
7. 平川彰《初期大乘佛教の研究》七八一～七八七頁。
8. 平川，前引書三三〇～四一九頁。
9. 平川，前引書九九一～一〇三頁。
10. 平川，前引書一二〇～一三三頁。
11. 平川，前引書二一八～二二三頁。



略述西藏密乘中幾個重要理念

柯鴻章

西藏密乘在近十幾年來，陸續不斷地傳至台灣，近幾年由於認識藏密的佛教徒較多，大家漸稱為藏傳佛教，以有別於中土的漢（北）傳佛教及南傳（原始）佛教。在中國佛教史上，密宗原是佛教八大宗派之一，不過，當時屬於唐朝佛教興盛時期，其中所傳的密宗，以屬於開元三大士，就是善無畏、不空、金剛智所傳以大毘盧遮那成佛神變加持經，也就是大日經及金剛頂經二部為主，所謂金胎二部而開展出來的，在理體上，大日與金剛均有廣博遍照，堅固不動，常恒不壞之法界體性，惟其修行過程則必須從事相上之胎藏界與金剛界之曼荼羅建立起觀照的對象，以進入諸法（如地水火風空識等六大法）之究竟體性，在藏傳佛教九乘次第的立場上，仍屬於外密三乘，尚非屬於無上瑜珈密的範圍，因此，以較嚴格的立場而言，所謂的唐密或日本的東密均與藏傳的密乘有些許的不同。而這種不同並非教義或所證境界，而是較屬於修行方法、過程或見地上

的。比如說在無上瑜珈密中的六成就法，就牽涉到圓滿次第的氣、脈、明點的修行方法，這些方法基本上是由內而外，由身而心來產生心地上的轉變，使身心二者融會為一，進而轉外境為用，以迅速集聚福慧二資糧，而究竟成佛。所以藏傳佛教在所有密乘的系統上是有其殊勝的一面。

又密乘自稱為金剛乘或果乘，其意除了顯示密乘的不可思議之果證外，也顯示了其有別於顯教（密宗稱為因乘）的不同所在，大抵言之，學顯教的學者或佛教徒，甚或是一代宗師，均不會或甚少提到密乘有何比顯教殊勝的地方，只說顯密一家均能成佛，甚至有批評密乘者流於男女雙修之邪法及落入梵我一如的外道思想者，其實站在佛以一音演說法的立場上，這些都無損顯密均能解脫成佛的終極目標，只是各站在不同宗派或教義來看待他宗派時，便有不同的看法。

惟站在藏傳佛教的立場上，顯密確有些不同，而且密乘確

有比顯教殊勝的地方。雖不同並不一定代表殊勝，殊勝亦非代表不同。首先站在諸法究竟實相而言，顯密二乘均有相同的果位成就，即成正等正覺。而其修法，統而言之，亦均不離止觀二門。而且均強調發菩提心，證空性見，其前行則是無常解脫心，這些屬於顯教所強調者，藏密亦同樣重視。那麼二者到底有何不同呢？我個人認為最大的不同在於方便與行持上。所謂方便就是就所斷三毒而言，顯教依戒定慧三學次第必須先斷之毒，且勤苦剋制，而密乘則以微妙欲貪等大樂為道，不斷之毒自然清淨。且密乘中以特殊觀法增長富饒，延壽得命，或伏息惡業等，均有眾多方便，不與顯乘之觀生勤苦，或至業盡情空而後已。而行持方面則顯乘雖了知一切法緣生如幻自性，但尚昧於不能了知法即佛身及本智，金剛乘則不只了知一切法之緣生無性，更進一步了知一切皆為佛身與本智之遊戲而達「界」「智」不二之真實義。因為能達界智不二，則於修法上不必於法有所取捨，無論何法皆可助道，故能依欲樂等行而得成就。又在福德智慧之聚集上，金剛乘以獻曼達及修本尊法而得快速聚集資糧，亦與顯教不同之處。上述三種差別或殊勝只是略說，比依照郭元興所著「藏密發凡」中「九乘差別略義」中則列有顯密十五種差別之說，其中涉及到見修行果等四種範疇，總論金剛乘與顯乘差別及殊勝之處。

右述顯密二乘不同之處，雖牽涉到佛法之見修行果，但並非表示其二者之見修行果之內容不同，只是因其修行之過程及

對證入空性見之後所起修之方式不同而引發對成佛及解脫者所表現之內涵及心行不同之看法而已。因此，站在顯密一如，顯密互補互融的理念上，即使如黃教法王達賴喇嘛尊者，也要同時讚嘆顯密圓融及無顯不成密之平等而無一處門戶之見的。這是吾人在欲意了解密乘前及深入密乘之理地後應有的觀念。

九乘次第

西藏大乘佛教有四大宗派，其中寧瑪派起於公元七世紀，於九世紀之際由蓮花生大士所創立，惟其間遭到藏王朗達瑪滅佛之禍中所其發展，至十一世紀前後再興起，之後密教改革派如格魯派及新創立者之噶舉、薩迦等相繼成立，最後四大派鼎足而立至今使承綿延不絕。因此，以寧瑪派所傳承之歷史最久，教授經典也頗豐。歷代有成就者亦最多。

大乘佛教向來教典繁多，教義內容亦頗複雜，因此，歷代不少祖師大德便起而判教，以建立道次第，如天台之五時八教，華嚴之三時五教等均是，密乘亦然，而其中以寧瑪派將全部佛法顯密教授判為九乘次第為最顯明。

九乘依顯密來分，即有顯三密六，顯三者即聲聞、緣覺、菩薩三乘，密宗又稱其因乘，亦即共有同一理論依據或相對於金剛（果）乘之修行而言。密六者又分外密三、內密三；外密三者為事密、行密、瑜珈密；內密三者為大瑜珈、無比瑜珈、無上瑜珈；以上六乘，又稱不共果乘，所謂不共是指其修行方法過程不同於顯教，以及相對於因乘而自許為究竟圓滿成佛之

果乘而言，其實就持平而論，密乘行人同樣非常重視顯教各種修行理論及次第，而在密六乘中，能自許爲即身成佛者，應屬無上瑜珈乘之範籌，其餘密五乘中之修行仍不能自許爲果乘或即身成佛；且在無上瑜珈密中，依寧瑪派法王敦珠仁波車的說法，又分爲心部、界部、口訣部三者，其中口訣部又分隨機、口耳、心髓三部份，而西藏密宗亦僅許心髓部之修持可即身成佛，並未說凡修無上瑜珈乘者均可即身成佛。由此可知，並非一學密乘均可成佛，這其中之道次第及其義理見地，必須有一番之了解才不致誤解或盲修。

因此，寧瑪派之九乘次第，並非表示其所依據之教義內容有所不同，或引得不同果位，它只是在標示修行道上各各不同層次之過程而已，因修行人根器利鈍不同，意樂、時機亦不同，而佛是因時制宜，隨類施教，且部份行者需由較低層次之次第起修，依其證量逐級而修習更高次第，惟有利根等行人，因夙生願力而直入最高次第如無上瑜珈而修者；儘管佛法廣大無邊，但歸納起來，無非要使衆生離苦得樂，解脫煩惱，以得究竟安樂涅槃，這是所有大小顯密各種乘門，共同的目標。

見修行果（根道果）

密宗修行很重視根道果，又可分爲見修行果四者。根即是見，即是拿什麼來做爲修行的基礎，以及對佛法之知見或見地是否正確，以免於盲修瞎練，走火入魔？故祖師有云：「貴爾見地，不貴爾行履」，足見見地之重要。而藏密之見地是什麼

？簡言之，即是緣起見，空性見，中觀見者是。事實上，不只是密乘，佛教一切宗派皆許緣起，都無差別，而藏密更爾，以中觀應成派之一切法無自性，究竟無一法可得爲安立緣起之見地爲其究竟依怙；因此，在藏密的宗義系統中常提四宗要義以做爲與四部密法相配合之見地理論基礎，這四宗就是所謂小乘的毘婆沙部，經部及大乘的唯識宗、中觀宗，其中中觀宗又分爲中觀自續派及中觀應成派，這些部宗，在見地上主要的不同是在於對無我及色心二法的解釋及看法，因此，如何來分辨這四宗的要義以做爲修行之見地，在藏密乘中是十分重要的。

道即是修與行，也可以說修法爲道，密乘修持之道，從世俗來說，就是對於覆蓋在如來藏上之污染作一番清洗，使之進入自性清淨之地。從出世法來說，所謂修道，只是對涅槃境界之驗證，對如來藏根本無須清洗，因爲一切本來清淨，無能所生滅，無修無作，無整無消的。這便是進入了無上瑜珈密大手印，大圓滿的修持境界。

修道得果，亦即淨妄成覺，密宗的果雖亦稱佛果，不過，這個果若用顯教的立場而言，就是法報化三身圓滿具足的佛果，而非如一般明心見性的聖者流可比。因此，爲了圓滿法報化三身，必須修止觀雙運以得法身，修氣脈明處以得圓滿報身，修本尊法以得化身，然後轉五毒爲五智，五蘊爲五佛，具足佛之功德，究竟成究佛果。

生、圓二次第

密乘之各個次第，因有各自之見地與修持方便，故有所不同，然每一次第均重視生、圓二次第的修習，寧瑪派之偉大祖師龍青巴尊者於「大圓滿心性體息大車解」中云：「生起次第：由觀想外境成（諸本尊之）皈依境，行者遂能清淨執土石為自性實有而顯現之遍計執性，由觀想諸有情成男女本尊，行者乃能清淨我執而離愛憎。由觀想己身之蘊、界、處成本尊，行者遂有無數利益。此中包括將罪障清淨為色身、圓滿積集福德資糧，及得三摩地。圓滿次第：對生起次第觀修之少許執著：皆悉清淨無餘。由能離一切戲論，甚至連『如是』之概念亦離，遂能清淨法身之障礙，圓滿不可思議之止觀及智慧（資糧）之積集。由於將心專一觀於任何所緣，行者乃住於樂、明、無念之境界，以此而證悟內智實相，即大手印、即圓滿次第之體性。……行者復觀修此（真實之性），圓滿次第修習……依於自身，為有作意之六種瑜伽：拙火、幻身、睡夢、光明，中有及遷識。此乃不依他力而成正等覺之圓滿次第修習。依他身之修習，即精通脈、氣、明點瑜伽之行者，以修『樂』為道」。上述生圓二次第之修習，皆通行於三外密與三內密，然相比於層次較高次第而言，層次較低次第則缺圓滿次第、更遑論生、圓雙蓮。而就無上密而言，則大瑜伽屬生起次第，無上及無比瑜伽則屬圓滿次第，其中在圓滿次第中有提到男女雙修雙蓮之修法，過去雖有密乘行者用實體明妃來修雙蓮，但未證入空性及無念者不易修成，且易落入淫道，故後來密乘行人均不再（或

少有）提倡這種修法，而以觀想力來達成雙修之目的，亦即樂空雙修不二及方便與智慧雙蓮之體性境地。在此附帶說明。

大手印與大圓滿、道果

大手印是藏密噶舉派至高的境界與教法，大手印雖在顯教中亦有之，且一般了解大手印者皆謂其法類似禪宗之境界，也有稱大手印即無手印者，惟在密乘中堪稱大手印者非經第四灌頂（無上瑜伽密）所授之大手印，不能稱之。在劉銳之上師所著「諸家大手印比較研究」中將大手印分為實住大手印、空樂大手印、光明大手印、其中實住大手印不須經灌頂，惟依口訣或由菩提道次第而漸次趣入者為實住，這是接引具普通根性者，光明及空樂大手印都必須經過灌頂，修習氣脈明處六法等道，以了達取證本覺智，而契合大手印，這是引接較勝上根性者。若上上根者，無須灌頂等修，但當恭敬禮拜，承事親近上師，或僅觀於上師微妙身相，即能立得證悟，不假外物言詮，即刻通達法爾，是即最勝義之大手印（引劉上師語）。可見大手印至高境界即是證得法爾本來如是，澈見空性明體，無修無證，不假言詮的自在境界。

大圓滿法是寧瑪派教法的至高境界，無上瑜伽乘的主要修習為大圓滿，所謂大圓滿，亦可視為圓滿次第的進一步修習，在圓滿次第中雖能證得佛性法爾之展露，但却仍於「界智」邊，所謂界智邊之事，即是於五根本智次第修習時，將五毒予以轉化，由是如來藏自然顯露，但大圓滿則不認為這種轉化即是

究竟。澈底的辦法，是將五毒自然消融於五智之中而五智亦不呈現，也就是界智不二之境界。因此純粹之大圓滿法並不一定要修氣入中脈，不過修習此氣入中脈法更爲有效及直接入大圓滿而已。

大圓滿又稱大中觀以有別於般若之中觀境，佛教顯乘之中觀，以證入空性中道之法爾如是觀爲究竟，而大圓滿則除了強調證入空性見之外，還特別強調顯現的重要，也就是心境一如、輪涅不二、無作意修整、而其力用則刹那顯現一切法之境界，故大圓滿所修與如來藏思想之本來具足一切功德，不假修證、清淨本然有關，亦以此別於般若中觀，然大圓滿之見却又是不離中觀之空性見爲基礎的，所以說大圓滿是以中觀見爲基礎，却以如來藏果爲究竟。

至於道果，則是薩迦派最高且最殊勝的法門。它是薩迦祖師薩千貢噶寧波於十一世紀時所獲之傳承而予以發揚光大的，「道果」濃縮了經典及密續的教導，以「喜金剛密續」之本尊修持有關「道果」之傳法分爲二部份，一部份爲「三現觀」主要是教導修心求解脫及大乘菩薩行以利衆生、了知空性及現象眞義之總結，另一部份爲「三密續」，主要是修持的方法，如三昧耶戒的保持，以及灌頂之前行，生圓二次第之四種灌頂，包括六瑜珈法及氣與拙火的主要教授等，最後證得佛地之無上果位。在薩迦之道果法之外，也是由薩迦初祖薩千貢噶寧波所傳之「遠離四種執著」禪修心要則是該派主要修心法門，其內容爲：「若執著此生，則非修行者；若執著世間，則無出離心，執著己目的，不具菩提心；當執著生起，正見已喪失！」，以上其四頌八句。

另外，有關格魯派之教法，如一定要提出一個看法來表示其修持境界，則有時輪金剛、大威德金剛等金剛大法屬於無上瑜珈密之範疇。惟格魯派創始者宗喀巴大師是強調顯密圓融的，宗大師除著作了菩提道次第廣論乙書最爲著名外，另寫了一部稱作「緣起讚」的書，論述了緣起性空的見解，所以格魯派在見地上是遵循中觀論一切事物皆空的立場，不過宗大師在密續方面則對於各派之主要心法均加以融會貫通，包括瑪爾巴所傳之集密、薩迦派所傳之勝樂和喜金剛、噶舉派之樂空大手印、那若尼古六法及惹、卓、雄等所傳之時輪法均無所不包，因此，在格魯派中因屬舊派之改革派，故所傳之法較具融合性，但仍以中觀見爲其理論依止的。

右述總論西藏各宗派之根道果及修持次第，包括各派之共與不共法，無非只是要學密者了解藏傳佛法仍以大小乘之顯教教義爲其立論之依據，至於其修法因牽涉到地理、文化及當地之民俗背景，原有之笨教修法滲雜在裏面，使得其修法與乎大小乘顯教之修持法有著很大的不同處，但從另外角度來看，即使如藏密之生圓二次第及其特有之本尊法、氣脈明處、中陰遷識、睡夢靈熱、拙火瑜珈等法，都還是要經過止觀二門才能有所成就，而且最後都要證入空性之究竟理體，然後藉著以前之特殊修法，轉換色身，或是藉著色身之轉換而速入空性，以達色心不二、理事無礙之境界，所以站在一切衆生皆有佛性，及心佛衆生之無差別的立場上，所有一切顯密二乘的修法無非都是要速入佛地，以廣度有情的。所謂佛佛道同，法法圓融即是如此。

禪門風範

曙壽

龜洋

和尚

福建泉州龜洋山無了禪

師將示寂，曾有偈曰：

師，係福建莆田縣壺公宏塘

「八十年來辨西東，

人，俗姓沈。七歲時跟隨父

如今不要白頭翁；

親到白重院禮佛，他進到寺

非長非短非大小，

院如回到自己家一樣，百般

還與諸人性相同；

親切，其父因而捨愛，讓他住到寺裏，到了十八歲時，才正式

無來無去兼無住，

剃度，並於靈巖寺受具足戒。後又參學於大寂禪師，了達祖乘

了却本來自性空。」

，再回到白重院。

師偈畢，儼然示寂，瘞於正堂。事過二十載，爲山泉淹沒

白重院的北面是一片山林，原先有樵夫上山砍柴，後來不

，門人發塔，見全身水中而浮。閩王據聞，遣派使者迎師肉身

知何故，樵夫們不再上山，因此原有的小徑也長滿野草，再也

回府內供養。忽然臭氣遠聞，王乃焚香祝告道：「莫非肉身願

無法上山。師某日手執拄杖一路披榛而行，於山野中見一六眸

遷回龜洋山舊址建塔供養？」言訖，異香普熏，全城的人都來

巨龜，忽然之間，又消失了。師乃於此地建庵，所以，號稱龜

瞻禮。遂塔於龜洋。

洋和尚。有一天，一隻老虎追逐一隻野鹿，野鹿逃到草庵裏來

這是遷化後假四大說法的另一實例，讓同時代的鄧隱峰禪

，老虎隨後也追來了，師以拄杖格開老虎，因此而救了野鹿一

師不專美於前。隱峰禪師倒立而化，亭亭然其衣順體，時，衆

命。

人議論就如此茶毘，然而却動不了，一衆驚歎。師有妹爲尼，

乃拊其背罵曰：「老兄，你在世不循規矩，死後還這樣狂惑於人。」乃以手輕輕推之，遂就茶毘，收舍利無數。

大安禪師福建福州人，

俗姓陳。自幼學佛法於黃檗

山，以聽習律乘爲主。曾自

忖：「我雖勤苦修行，然而

，畢竟未聞佛法究竟之理。

調伏此心

「遂孤錫遊方。」

他在前往洪州的路上，經過上元，遇見一老者建議他前往南昌參學，必當有所得。師即前往謁見百丈。頂禮之後即問百丈：「學人欲求識佛，何者即是？」

百丈說：「大似騎牛覓牛。」

又問：「識後如何？」

百丈：「如人騎牛至家。」

再問：「未審始終如何保住？」

百丈：「如牧牛人執杖視之，不會犯人苗稼。」

師從此悟入，更不東西馳走求法。同參靈祐禪師創立潯山法脈，師躬耕助其宏道。後來潯山歸寂，衆人請師接踵住持。師上堂云：「汝諸人總來就安求覓什麼？若欲作佛，汝自是佛，而却傍家走匆匆，如渴鹿趁陽燄，何時得相應去？阿爾欲作

佛，但無如許多顛倒、攀緣、妄想、惡覺、垢欲、不淨衆生之心，則汝便是初心正覺佛，更向何處別討？所以安在潯山三十年來，吃潯山飯，屙潯山屎，不學潯山禪，只看一頭水牯牛。若落路人草便牽出，若犯人苗稼即鞭撻。調伏既久，可憐生受人言語，如今變作個露地白牛，常在面前，終日露迴迴地，趁亦不去也。汝諸人各自有無價大寶，從眼門放光，照山河大地；耳門放光，領采一切善惡音響；六門晝夜常放光明，亦名放光三昧。汝自不識取，影在四大身中，內外扶持，不教傾側。如人負重擔，從獨木橋上過，亦不教失脚，且是什麼物任持，便得如是？汝若覓豪髮即不見，故誌公和尚云：內外追尋覓總無，境上施爲渾大有。」

師大化閩城二十餘載，接衆無數。唐中和三年十月二十二日歸黃檗寺，示疾而終，塔于楞伽山，勅諡圓智禪師證真之塔。金剛經云：「善護念」，修行若不從調伏此心著手，縱然三藏十二部倒背如流，於解脫生死毫不相干，禪宗有十牛頌、十牛圖不正是細說伏服此心的過程，有志參學者不妨細讀，將一生受用無窮。

明月

福州龜山智真禪師，原籍揚州，俗姓柳。於揚州華林寺出家。唐元和元年，至

分形

潤州丹徒天香寺受具足戒。

不鑽研經論，却一向欣慕禪

那。首先參謁惲禪師。惲禪師問他：「何所而至？」答：「至無所至，來無所來。」禪師默然，師自此而有所悟。

不久，又到婺州五洩山，長慶二年，遊建陽，受地方人士邀請居住東禪寺。至開成元年，往福建福州長谿，邑人陳亮，黃瑜請於龜山開法。

某日，示衆曰：「動容眴目，無出當人。一念淨心，本來是佛。」並說偈曰：

「心本絕塵何用洗？身中無病豈求醫？

欲知是佛非身處 明鑑高懸未照時。」

當唐武宗滅佛，天下僧衆多遭沙汰，師有偈二首示衆，曰

：

「明月分形處處新 白衣寧墜解空人。

誰言在俗妨修道？金粟曾爲長者身。」

其二曰：

「忍仙林下坐禪時，曾被歌王割截支，

況我聖朝無此事，只今休道亦何悲？」

後來唐宣宗即位，又中興佛教。師既已脫去袈裟，並未因佛教的復興而重新披上袈裟。不過，當咸通六年，師八十壽終

于本山時，却得到朝廷勅諡歸寂禪師，並賜塔名秘眞。

修行在於胸中是否有法，不在外形所現的形相，三武一宗毀佛，賴悟道的禪者，將佛法延續下來。而畢竟只能毀去外在的形相、建築，心中的佛法是永遠存在的。縱然脫去袈裟於道又有何妨。反觀時下，某些身著袈裟，專作俗事，心存俗念者，豈能相提並論。

因明書籍流通

- | | |
|-----------|--------|
| 一、因明大疏 | 每冊二四〇元 |
| 二、因明大疏蠡測 | 每冊二六〇元 |
| 三、因明句身初例 | 每冊二四〇元 |
| 四、古因明要解 | 每冊二四〇元 |
| 五、因明文集第一冊 | 每冊二四〇元 |
| 六、因明文集第二冊 | 每冊二四〇元 |
| 七、因明學研究 | 每冊三五〇元 |

郵政劃撥：〇三九九四九六一六

戶名：智者出版社

學佛

與

知命

(十)



何世亮

二十三、目連尊者的故事

某次阿闍世王與兵攻打佛栗氏國，當時目連尊者剛好在廣嚴城中乞食，佛栗氏國人知道目連尊者有神通，就問他說：「我國與阿闍世王交戰，請問那一個國家會勝利？」

目連尊者說：「你們會得勝。」佛栗氏國聽了這樣的預言，大家都覺得很高興。

戰事發生沒有多久，果然如同目連的預言，佛栗氏國人戰勝，乘勝追擊阿闍世王的軍隊到河岸，阿闍世王看到情形不對，勉強渡河逃竄的話，一定會全軍覆沒，於是就帶領著殘餘的兵將，反過來作殊死戰，結果又把佛栗氏人打敗了。

後來在佛栗氏國中的街頭巷尾，大家都議論紛紛，抱怨目連尊者的預言不準確，結果讓許多乞食的比丘都乞不到飯吃，

就回來告訴世尊這一件事。

比丘們認為目連尊者運用神通不適當，而違犯了戒律，請世尊決疑，世尊解釋說：「通常兩軍戰鬥的時候，無形的鬼神先戰鬥，而後才輪到有形的人們戰鬥，若一方的鬼神界戰勝，那麼這一方的人們也將會戰勝，當時目連尊者運用神通看到了守護佛栗氏國人的鬼神界戰勝了，所以作了預言，但是到了河岸之後，守護阿闍世王的鬼神界却戰勝了，目連只是依據先前的情況而作預測，所以並不違犯戒律。」

× × ×

某次佛在廣嚴城中，當時外道向大眾預言：「十二年中，天旱不雨。」城中的人民都感到很憂愁，恰好目連尊者入廣嚴城中乞食，城中就問說：「聖者！何時天會下雨？」

目連說：「過七日後，天當下雨。」大家聽了非常高興，就連忙到田中播種，期望七天之後下雨，讓穀麥得以成熟。

但是到了第七天的時候，天空突然風雲密布，響起雷震，只是下了一點小雨就停了，人們又感到失望了。

當比丘們來到廣嚴城中乞食的時候，又聽到人們抱怨說：「寧願相信外道的預言，也不再相信沙門的預言。」比丘們得知了這件事，就去請問世尊的意見。

世尊解釋說：「有五種情形會使預言失去準確性，而使本來會下雨的天氣，而變成不下雨，一、大地的火界上騰虛空，令雨乾燥。二、虛空中有大風吹，把雨吹散。三、天神懶散縱逸，不按時間下雨。四、人民愛樂惡法，貪著邪見，損害福報，使天不下雨。五、龍王以兩手捧其雨棄於海中，使不下雨。當時目連預言會下雨的時候，龍王以手捧雨棄於海中，所以只下了少雨，並非沒有下雨，所以目連並沒有過錯。」

× × ×

某次日連尊者入廣嚴城中乞食，有一位長者請教他說：「我家夫人懷孕了，請問是男是女？」目連說：「腹內是男。」大家聽了這個消息，非常高興，就準備了上好美食供養尊者。

露形外道看到了這件事，就覺得不高興，深怕自己的供養會被沙門侵奪，於是就跑來問長者是什麼一回事，長者就將目

連記言其婦懷男胎的這件事向他說明。

恰好這位露形外道也會卜筮，於是就向長者說：「我觀察的結果，你家夫人所懷孕的胎兒應該是女孩而不是男孩。」長者聽了很不高興，就跟露形外道吵了起來。

不過後來當婦人生產的時候，却生了一個女孩，長者非常失望，大家便開始抱怨，寧願相信外道，也不再相信沙門釋子。

當比丘們出外乞食時，便受到人們毀罵，而得知了這件事，就回來告訴世尊，世尊說：「其實這個事情你們不明白，所謂業果不可思議，當時目連觀察的時候，胎兒其實是男，後來因為業果轉變的關係而變成女孩，所以目連的預言並沒有錯誤。」

二十四、算命可信嗎？

從根本說一切有部所節錄出來的三個故事，我們可以看出目連尊者在其時代，也常用神通來為人們解答困難，其所預測的事情，有時候正確，有時候也難免失誤，依世尊的解釋，這並不是目連尊者的神通不可靠，而是生命本身實在是錯綜複雜，變化無常，目連尊者只觀察到一部份，而無法看到整體，所以無法像世尊的預言一樣，做到圓融無礙的境界。

以「神通第一」的目連尊者來說，其預測事情尚會出現誤差而招來一些無謂的紛爭與困擾，何況是其他的比丘，所以後

來世尊便制定戒律，禁止比丘們占卜吉凶，使用咒術，和合醫藥……等等。

流傳到後代，許多高僧大德便主張「佛法不講神通，正信不論算命。」使佛法局限於講求做人之道而已，這種作法雖然可以使人們避免迷信，但是也可能使佛法較深入的宇宙論、業力論、本體論，消失了踪影。佛法及佛理便日漸縮小範圍。

唐宋時代有一位名叫司馬頭陀的修行者，不僅會看人面相，而且也兼通風水地理，寺院僧人有疑惑的問題都找他決疑，有一天百丈禪師問他說：「我想住在瀉山這個地方，你認為可行嗎？」

司馬頭陀說：「瀉山是一個險峻殊勝之地，可以住上一千五百個人，但你住在那邊不適合。」

百丈禪師說：「為什麼？」

司馬頭陀說：「你是骨人，彼是肉山，假如勉強居住，徒衆不會很多。」

百丈說：「我的徒弟有沒有人可以住在這個山中？」

司馬頭陀說：「好嗎！讓我觀察看看。」

於是百丈就叫第一座來（即華林和尚），問說：「這個人如何？」

司馬頭陀叫第一座咳嗽一聲，行走數步，就說：「這個人

不行。」

於是百丈又叫典座（即瀉山靈祐禪師）來，司馬頭陀看了一下就說：「這個人可以作瀉山的主人。」

當天晚上，百丈禪師就叫靈祐禪師入室，告訴他說：「我度化衆生的機緣是在這個地方，而瀉山這個殊勝之地就交給你去度化衆生，宏揚禪宗。」

從這個景德傳燈錄中的故事看來，以「心無掛礙，住無所住」為標榜的禪宗祖師，竟然也相信看相論命、風水地理及應化機緣等事。

大家所熟知的地藏經中也記載著觀察因果之事，在清淨蓮華目如來應化的時代，有一位名叫光目的女人（地藏菩薩的前身）供養一位羅漢。羅漢問她說：「妳供養我，有什麼需要我幫忙的事情嗎？」

光目女說：「我母親最近剛死亡，不知道她現在生於何處？」

羅漢被她的孝心感動，就坐禪入定觀想，結果看到她的母親墮落在惡道之中，受到極大的痛苦，就問她說：「妳的母親生前作了什麼樣的罪業，現在墮落在惡道中受苦？」

光目女說：「我母親生前好食魚鼈，而且多食其子，或炒或煮，計其命數，千萬復倍，請你慈悲為懷，幫助我母親解脫

。」

羅漢說：「妳可以誠心誠意供奉清淨蓮花目如來的畫像，就可以使妳的母親獲得解脫。」

光目女就按照羅漢的指示去做，而供養了清淨蓮花目如來的形像，每天虔誠禮拜，某天夜裏突然夢到一尊很大的金色佛身，放大光明，向她說：「你的母親不久就會生到你的家中。」果然不久之後，家中的婢女生了一個孩子，不到三日就會說話，向光目女說：「我是妳的母親，自從死了之後，墮入大地獄，蒙受很大痛苦，由於妳的福力，供養佛像，才能再度投胎轉生，但是十三年之後，我又會落入惡道，妳有沒有其他方法可以讓我解脫？」

於是光目女就發願要度盡地獄道的衆生，然後回向給她的母親，期望能解脫三惡道報，最後她的母親就獲得了解脫，而光目女就成爲地藏王菩薩。

由此可見，地藏王菩薩當初也是因爲羅漢入定觀察因緣業報，而產生了一個得度機緣，其影響力可說甚大，不過在這裏我們可以看出一個人要改變命運及業力，都必須自力與他力作配合，一方面藉著羅漢的指示及清淨蓮花目如來的幫助，最後也需要光目女自身發菩提心的努力，才能讓她的母親漸漸脫離痛苦，而其母親也必須透過自身的努力才能走向光明之路。

我們若以「正信」的標準來衡量的話，那麼地藏經中的許多業力故事便顯得荒誕不經了，但是假如排除了這些前世因果的故事，那麼「業力論」又無法解釋得很圓融，所以「神通與算命可信嗎？」這個論題在佛教界產生了兩極化的意見，從古至今就沒有定論。

某次，有位婆羅門來訪，對世尊說：「我有個弟子，很會占相吉凶，言有必有，言無必無，言成必成，言壞必壞，你認爲如何？」

世尊說：「我先問你，你認爲色相常或無常？」

婆羅門說：「無常！」

世尊又說：「你認爲色身可能常住嗎？」

婆羅門說：「不能！」

世尊說：「那麼你的弟子，言有必有，言成必成，不是虛妄了嗎？」

世尊的意思是說，世相之吉凶與成敗總歸無常，所以任何占相的論斷並沒有很大的意義，有時候反而會帶給我們心理上的束縛，我們學佛的人，最迫切的事就是要體會無常，不管世相的福禍如何，自心都要保持無所掛礙，如此才能解脫生死苦惱，達到究竟的覺悟。

福 慧

二 嚴 (下)

雲 庵

貳、得無上智慧

有句話說，修慧不修福，羅漢應供薄。修福不修慧，大冢披瓔珞。訓誡行人修行不可有所偏差，成佛須要福德莊嚴，更要智慧莊嚴。誠如化城喻品，十六王子讚歎大通智勝佛「世雄無等倫，百福自莊嚴，得無上智慧。」大般涅槃經更明示「福德莊嚴者，有爲、有漏、有果報、有礙、非常，是凡夫法。慧莊嚴者，無爲、無漏、無有果報、無礙、常住。」大正12523修百福莊嚴三十二相，是表現在外的，智慧是內在的。即今日所謂的外在美與內在美。世人能二者兼有之，則是一很完

美的人。修行人福德智慧兩者臻致極點，則法身慧命圓滿矣。

得佛無上智慧，智慧是學佛人所不可缺的三學之一。學佛首先要有正見，沒有智慧如何對事理的是非邪正判斷正確。方便品頌云：「少智樂小法，不自信作佛。」譬喻品頌云：「深著世樂，無有慧心」，若欲進一步利他入菩薩境，則智慧更不可少。方便品頌云：「我以智慧力，知衆生性欲，方便說諸法，皆令得歡喜。」譬喻品「但以智慧方便，於三界火宅，拔濟衆生」。同品「如來有無量智慧力無所畏，諸法之藏，能與一切衆生大乘之法。」八大品般若經·習應品「菩薩摩訶薩用智慧度脫一切衆生。」同經入勸學品「更強調「欲具足檀那波羅蜜、尸羅波羅蜜乃至禪波羅蜜，當學般若波羅蜜。」又云：「欲學聲聞地、欲學辟支佛地、欲學菩薩地，皆應當聞般若波羅蜜。」（大正8232）在在皆顯示智慧對自修或化他的重要性。

智慧有那些種類，《大毗婆沙論》卷一〇六：「有說一智攝一切智、或有五智攝一切智，謂世俗智及苦、集、滅、道智乃至有四十四智。」（大正27546）

八俱舍論·聖賢品「說有八忍、八智，八智品」說有世俗智、法智、類智、苦智、集智、滅智、道智、他心智、盡智、

無生智等十智，其種類次第從有漏世俗智，而生起無漏智，然後觀三界四諦之理，以斷一切事理煩惱，得盡智、無生智、到證得阿羅漢果的各種智。

而在大乘各經論中，如《入伽經》卷五說：智有三種，即（一）諸外道凡夫等，執著一切諸法之有無，是名世間智。

（二）諸聲聞緣覺，虛妄分別自相同相，是名出世間智。

（三）佛如來菩薩，觀察一切諸法為寂靜，不生不滅，離有無

二見，是為出世間上上智。（大正 16 544）

大論卷二十三，其依據《大品般若經》，在小乘的十智之外，加如實智。

《心地觀經》卷二及《佛地論》，也有四智說。《大乘玄論》說，四智是指實慧、方便慧，與權智、實智。

《大品般若經》列有四智，道慧、道種智、一切智、一切種智。

《大般涅槃經》說：

下智觀，不見佛性，以不見故，得聲聞道。

中智觀，不見佛性，以不見故，得緣覺道。

上智觀，見不了了，不了了故，住十住地。

上上智觀，見了了故，得阿耨多羅三藐三菩提。可謂是四種智

說。（大正 12 524）

法華經譬喻品：「若有衆生，內有智性，從佛世尊聞法信受，慍勤精進，欲速出三界，自求涅槃，是名聲聞乘。若有衆生，從佛世尊聞法信受，慍勤精進，求自然慧，樂獨善寂，深知諸法因緣，是名辟支佛乘。若有衆生，從佛世尊聞法信受，勤修精進，求一切智、佛智、自然智、無師智、如來知見、力、無所畏，慍念安樂無量衆生，利益天人，度脫一切，是名大乘。」此也分出三種不同的智慧。

金剛經說五眼（肉眼、天眼、慧眼、法眼、佛眼），也是喻舉智慧的五種不同異名。

智慧如何得到？法華授記品「為佛智慧，淨修梵行。」「修習一切，無上之慧，於最後身，得成為佛。」「淨修梵行、修習一切」，它的內容是什麼呢？或修三解脫門（空、無相、無願），或觀五停心，或修四念處，或修四諦，或觀十二因緣，或三十七道品，或修六度，或觀生法二空，或發菩提心等等。

例如修苦諦，於五取蘊思惟「無常、苦、空、無我」四行相，生起無漏智，並斷諸惑。次於集諦觀有漏之性之「集行、因行、緣行、生行」斷集諦之煩惱生無漏智。次觀擇滅無為之

行相爲「盡、滅、妙、離」，斷滅諦所屬之煩惱而生無漏。最後於聖道作「道、正、跡、乘」之行相，斷道諦所屬之煩惱而生起無漏智。此是修四諦十六行而斷惑證智次第。大涅槃說：「觀十二因緣智慧，即是阿耨多羅三藐三菩提。」（大正12 524）

△大品般若經·三慧品▽須菩提問世尊：「云何行般若波羅蜜，云何生般若波羅蜜，云何修般若波羅蜜，」世尊回答：「色寂滅故，色空故，色虛誑故，色不堅實故，應行般若波羅蜜。受想行識亦如是。云何生般若波羅蜜？如虛空生故，應生般若波羅蜜。云何修般若波羅蜜？修諸法破壞故，應修般若波羅蜜。」（大正8 373）三者總括說，能知世間諸法皆空，虛誑不堅實，能破五蘊通達令空，能觀世間如虛空，能以般若力捨一切法，不著於相。此皆是智慧的泉流。

楞嚴經說「攝心爲戒，因戒生定，因定發慧。」由持戒而獲定力，於定中作觀，可獲智慧，亦即於生活中正常，身心平穩，自然出現事理理解的能力。

再看法華經如何說，法師品說：「其有欲疾得，一切種智慧，當受持是經。」同品：「若聞是深經，聞已諦思惟，當知此人等，近於佛智慧。」安樂行品：「若有所難問，但以大乘

而爲解說，令得一切種智。」同品：「此法華經，能令衆生至一切智。」分別功德品：「若善男子、善女人，受持讀誦是法華經者，復有如是諸善功德，當知是人，近阿耨多羅三藐三菩提。」

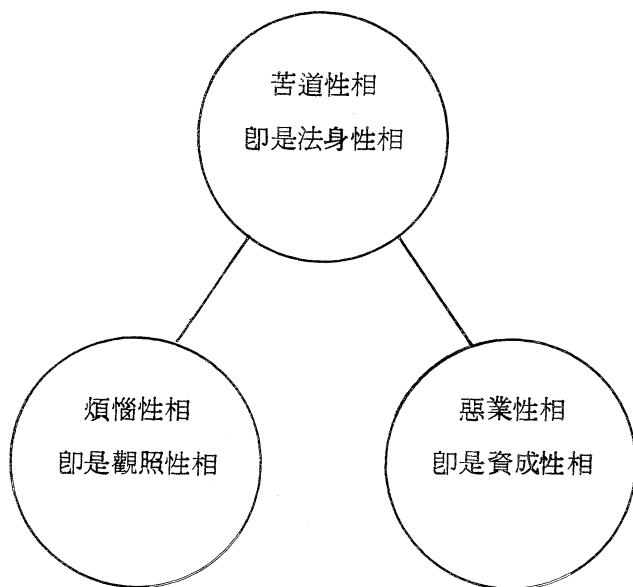
所有經論皆是令人開智慧的。掛一漏萬，此處祇是舉引部分例證。總之，佛身必是福慧所莊嚴，由福莊嚴三十二相，八十種好。因慧而有善巧方便度衆生。

智識（含智慧與知識）是人類的生命。嚴苛言之，沒有知識就沒有人類，也就無所謂佛法了。今日提倡佛出人間，理事相乖，排斥九法界佛法，處心積慮俗化佛教，突出人間佛教大德們，似應與原初人間佛教對治悉檀有所不同，偏於世情作秀表演爲功德，耗損慧命。固然智識包括一半經驗知識，此智識應指聞思修與佛法實踐，應是培養宗教認知與宗教經驗。萬不可歪曲佛法，附庸社會亂象，每日見報爲得意，應回到習禪、讀誦經卷爲正業。

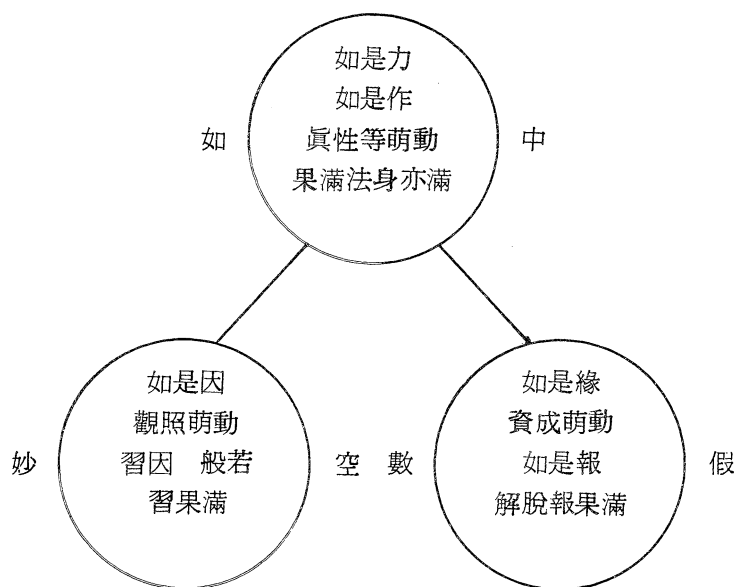


（完結）

「今但明凡心一念，即皆具十法界，一一界，悉有煩惱性相，惡業性相，苦道性相。」此轉換三性相成三法，以 **人** 表之：



三法「終在彰顯聖位」，亦以 **人** 表示：



佛性亦非一非非一：「數非數法，不決定故。」

佛性非一：「說三乘故。」

此三句皆大經言，開龜顯妙者：

佛性亦一：龜：「夫有心者，皆備此理，而其家大小，都兼知者，是故爲龜。」

妙：「十方諦求，更無餘乘。唯一佛乘，是故爲妙。」

佛性亦非一非非一：龜：「若執緣修智慧，定能顯理，慧自非理，則照用不明，不見佛性，是故爲龜。」

妙：「今開定執之慧，即不決定慧，即慧而理，即理而慧，不執著數，定三定一。不著非數，非三非一。如此乃名無著妙慧。」

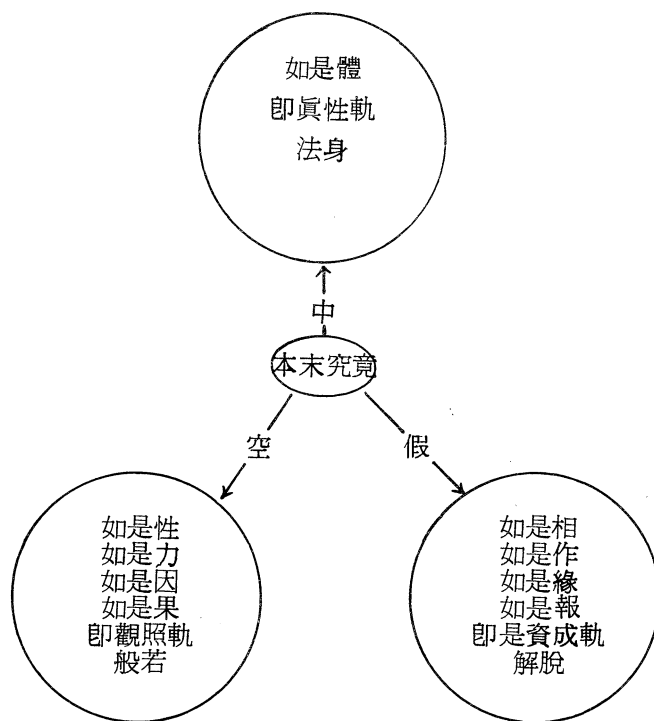
佛性亦非一：龜：「若住諸乘，但是事善，及以偏真，通入處近，是故爲龜。」

妙：「今若決了諸乘，即是如來藏，藏名佛性。從人天善，乃至別乘，皆不動本法，即是於妙。」

綜合言之：「當知三句，攝一切法，無非佛性。悉皆是妙，無龜可待，即絕待妙也。」

五、明始終

「今明三法始終，故須始凡夫一念，終在彰顯聖位。」（釋籤，湛本 2-1344）《妙玄》云：「取凡地一念之心，具十法界十種相性，爲三法之始。」十種相性，祇是三軌。」（頁 479）以伊字三點表明：

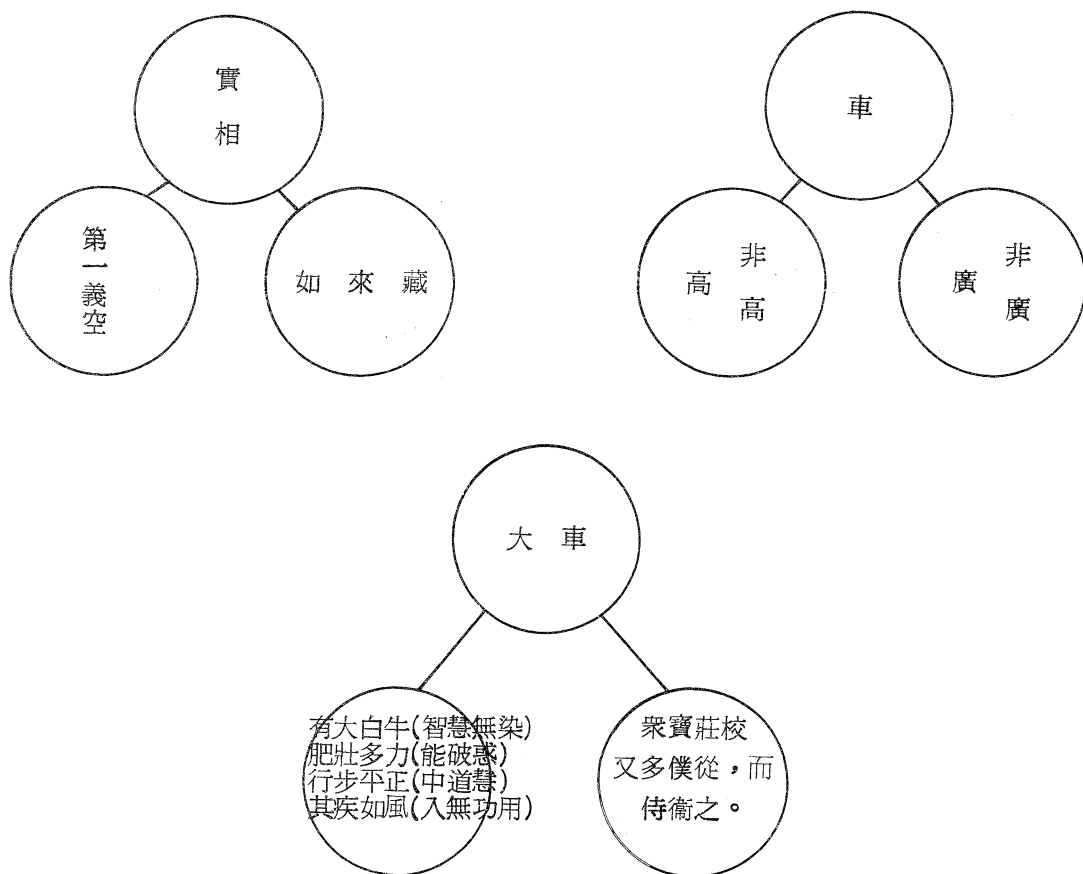


三、明 鹿 妙

由「歷別明三法」知四教藏通別三教爲鹿法，圓教爲妙法。鹿妙分別在運乘進行，是縱橫或非縱非橫。茲將四教運乘列表以明之：

運 四 教	三 法 乘	教 乘	行 乘	證 乘	歸處	權實	鹿妙
藏教	有爲福德論三法爲乘	四念處是聞慧→	四 善 根 →	見 諦 →	無學	權法	鹿
通教	空慧三法爲乘巧	乾 慧 地	性 地	八人見地		權法	鹿
別教	資成資於觀照開於眞性 三法爲乘	十 信	十 住	十 地 →	妙覺	方便法	鹿
圓教	不思議三法	不縱不橫五品→	不縱不橫似解→	不縱不橫十住→	妙覺		妙

圓教教乘，行乘證乘，皆是不縱不橫，仍採伊字三點表示：

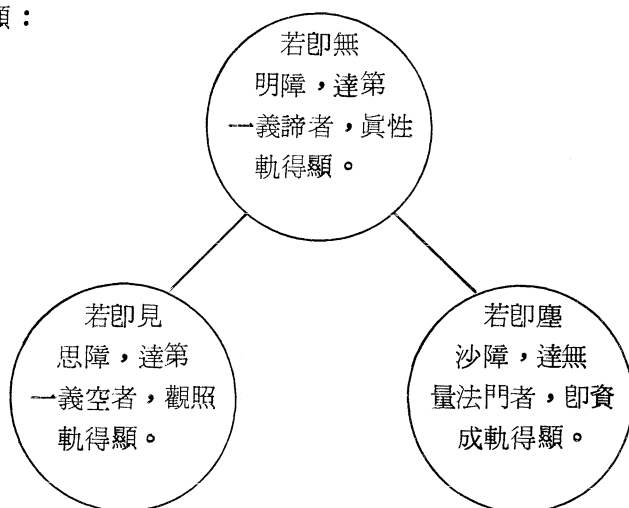


四、開 鹿 顯 妙

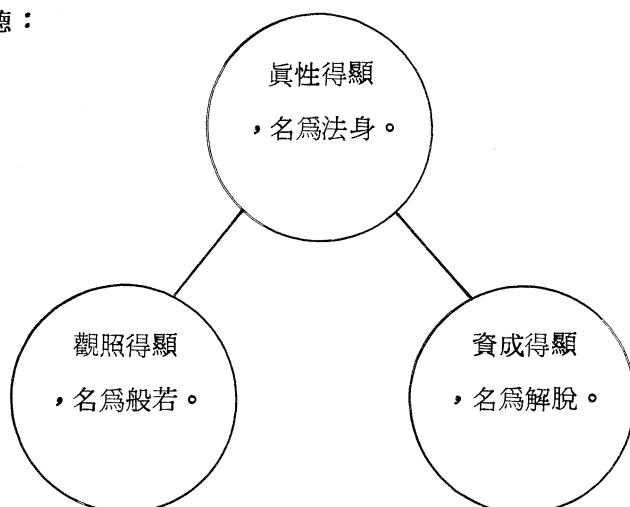
用佛性三句，開鹿顯妙：

佛性亦一：「一切衆生，悉一乘故。」

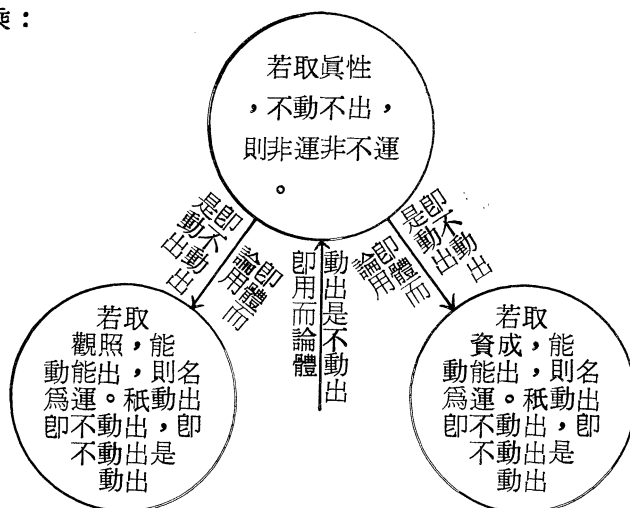
三法得顯：



會通三德：



三法運乘：

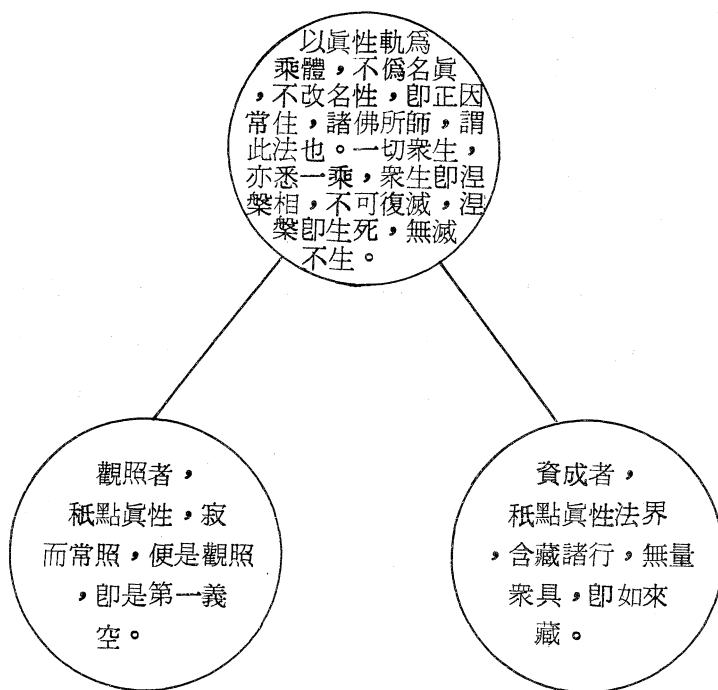


法身，隨乘般若，得乘解脫。」（湛本 1-902）

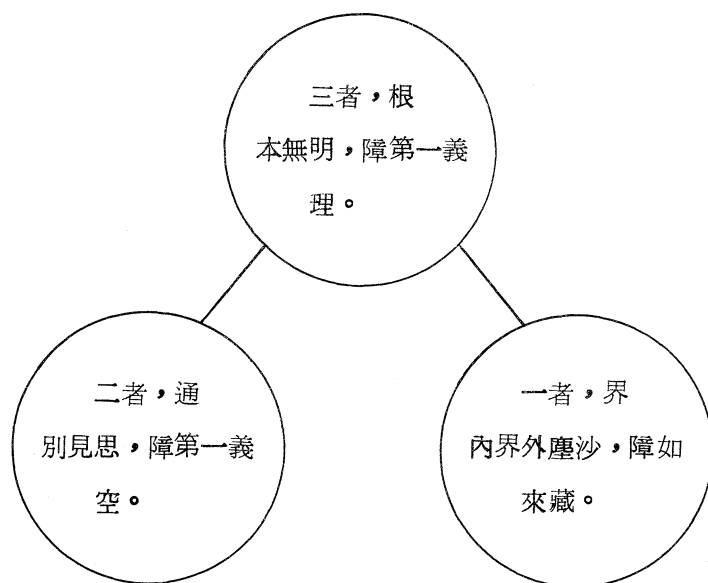
四歷圓教

圓教「三法不一異，如點如意珠中，論光論寶，光寶不與珠一，不與珠異，不縱不橫。三法亦如是，亦一，亦非一，亦非一非非一，不可思議之三法也。」（頁 471）故用伊字三點逕示三法本義，迷成三障、三法得顯、會通、運乘等。

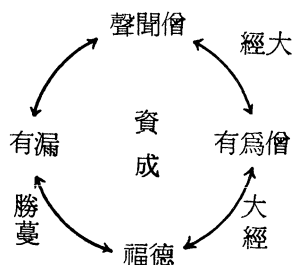
三法本義：



迷成三障：



容與作用，亦由四教不同，以明三法種種系統是橫、是豎、是非橫非豎。何以如此，先是要了解佛法有種種系統，然後歸納成三法，再總攬三法，為一大乘法。此是根據譬喻品：「於一佛乘，分別說三。」一佛乘可能含藏三乘，分解「開出聲聞、緣覺、菩薩」。此三乘分解對一佛乘言，是「以下望上」，是方便。歸結一乘「如來藏又是事，從事出方便」，其間概念流轉迴溯，可成一表：



「方便諸乘，悉為資成所攝，皆從大乘一句偏出，非究竟法。」故譬喻品：「於一佛乘，分別說三。」亦可伸張「於一佛乘分說五（三乘加入天），亦是分別說七（二乘分裂為聲聞、緣覺、菩薩）。亦是分別說九（加通教菩薩、別教菩薩）。」

(一) 歷藏教

三法經歷藏教，「以無為智慧名觀照軌，正為乘體。助道成乘具，名資成軌。正助之乘，斷惑入真，真是真性軌。」「緣覺亦爾。」（湛本頁 467）

藏教菩薩，「以無常觀為觀照。功德肥為資成。坐道場斷結見真為真性。」

此藏教「詮真，乘是教乘，從三界出，到薩婆若中住，言教已盡，故無教乘，真不能運，故證非乘，故有索車之意。」（湛本頁 467）

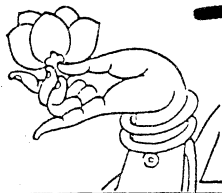
以法華譬喻品對照，藏教階段，相當於「諸子聞說，如此諸車，即時奔競，馳走而出，到於空地，離諸苦難。」（小本頁 96）祇是聽說門（三界）外有車，尚未親見，更無乘坐事實。能夠從三界火宅走出，仍是一段途徑，仍具三軌，軌上無車，故有索取。

(二) 歷通教

通教主張「即色是空，事中有理。」此理即真性軌，作為乘體。「以即空慧為觀照，眾行為資成。」其系統亦同於藏教，故《釋籤》云「大同小異」。惟「亦是有教無人，無誰住者，亦是教謝證寂，無復運義，亦有索車之意。」（湛本頁 1307）

(三) 歷別教

三法歷別教：「以緣修觀照為乘體，諸行是資成。」（頁 468）《攝大乘論》「明三種乘，理乘、隨乘、得乘。理者即是道前真如。隨者即是觀真如慧，隨順於境。得者一切行願熏習，熏無分別智，契無分別境，與真如相應。」（頁 468）輔行運指：「理乘



三德與三法妙

三五

三法或稱三軌。三法指達到理想所止處之法。三軌指三法軌範。茲依〈妙玄・三法妙〉七意簡納爲五節，描述與三德交涉。

一、總明三軌

三軌：一眞性軌、二觀照軌、三資成軌。《妙玄》明十妙，第一境妙，四諦、二諦、三諦、一諦諸諦，已是眞性軌相。第二智妙，諸二十智已是觀照軌相。第三行妙，五行聖梵天嬰兒病已是資成軌相。第四位妙諸位則是「修此三法所證之果。」

三法既然是攝前四妙，與前法「若開若合」無別，何必重說此三法？理由有三：

「一者前境智行是因中所乘之三軌，今明乘大乘已至道場，證果所住之三軌。

二者前作境智等名別說，今作法名合說。

三者前直爾散說，不論本末。今遠論其本，即是性德三軌，亦名如來藏。極論其末，即是修德三軌，亦名秘密藏。本末含藏一切諸法。」（湛本頁 463）

三軌祇是一大乘法。境妙、智妙、行妙是因中所乘一法，稱性而顯三軌。三軌又有三名，「亦名第一義諦，亦名第一義空，亦名如來藏。」（頁 462）「第一義諦，理極究竟，故對眞性。第一義空，盡情相無遺，故對觀照。如來藏具含諸法互濟用，故對資成。」（《講義》大系 3-577）

三軌成分性質各異，而同一大乘法，故曰「此三不定三」。同一大乘法無別，而各具成分性質不同，故曰「一不定一」。「故不可單取，不可複取，不縱不橫」。「不可思議，不並不別，伊字天目」。（頁 462）必須符號 $\wedge$ 表示。歸於法華則曰：「於一佛乘，分別說三。」（譬喻品頁 91）

以六卽次第言：

從理三法（性德三法）→起名字三法→修觀行三法→發相似三法→發分證三法→發究竟三法。

二、歷別明三法

「歷別」，歷是經歷，別是分別，是將三法分別放在藏通別圓四教上，以占驗三法內

倘若俱顛倒之因，是伺意量論相違。

此分爲二：

A. 未定伺意之過，以「所聞性」作爲因相，成立「聲無常」是不共不定因，以「所量」作爲因相，成立「聲無常」是實質之未定因。由「天授之子」作爲因相「成立黑色」，是爲真正有餘之未定因等等，若依汝見，皆轉成伺意，法稱論師主張：攝屬於猶疑之故。

B. 不成之伺意過。以「眼所見性」爲因相，成立「聲無常」，亦轉成伺意，若欲許之，從不成立「聲無常」，而了悟無生之說法相違。如「宗無勢三心二意。」謂之。

倘若顛倒原因者之心識，皆攝歸於伺意之心識，則與法稱陳那二論師之量論相違。原因何在？依於相似因——未定因、不成因之心識，皆是伺意之心識，不合理：1. 所聞性欲成立聲無常是不共不定因。2. 所量故欲成立聲無常，是真實不定因。3. 天授之子欲成立黑色是純有餘不定因。

以上三點所不含攝之不成因，未定因，皆成爲顛倒伺意，則應與陳那、法稱論師之量論相違。相違於法稱論師之旨義。

丑三、破斥——承許聖言量爲伺意之說

由自他聖言了知，攝四覺類非伺意。

詳析能知之心 (三)

——明性——

，多餘顛倒伺意，亦轉成執為真實義之故。

倘若非上述說法，顛倒伺意，非相順於顛倒義。反曰：應是邪識。

非成立量之心識，否則，上述之伺意，亦轉變成正量性之過失，以其原因相似之故。

子二、別相之破斥有三

丑一、破斥無因

若無緣由之伺意，諦實一切成真實。

既無緣由而且了知諦實義，猶如「汝之位置底下有珠寶之猜測，一切皆成真實」上例之說法存疑之思惟，則「無緣由」之伺意就喪失其諦實性。泉井有水亦非無堅實緣由之伺意，以其唯「昔時現見水」作為原因之故。若謂彼緣由是未定因？以其未決定性之原因當成猶疑。

無緣由之伺意，執著為真實義者，如是之意念。彼處舊火泉中之內無緣由有水之思維意念，亦是執著為真實義者之一種意識。自身有寶物之思維意念等，推測之意識皆變成真實諦之過失，如此喪失了真實的定義。不僅如此，無水之舊泉井有水，亦非究竟無緣因，唯僅以前現見水作為原因，倘若，謂彼緣由未定。因此，彼意識是懷疑。

丑二、破斥顛倒因

八十七年二月份會務報導

(會訊第198期)

捐款芳名錄

(總計 捌萬壹仟陸佰元整)

伍仟元：王中孚

肆仟元：安定鄉同學會

叁仟元：雲庵師 姚國榮

貳仟元：郭孟澤

壹仟伍佰元：許鏡子

壹仟貳佰元：鄭銀枝

壹仟元：王蔡秋月 王昭仁

李林卿烟 李雪梨

殷鳳凰 胡富賓

陳楊秀鸞 陳政宏

陳榮璧 陳文宗

陸佰元：黃柳英

伍佰元：薛樹榮 王芳玲

宋淑貞 顏高龍

曾雀清 柯奕州

黃榮桂 陳永漢

陳德勝 陳德裕

叁佰元：王巧英 王玉治

郭春瑾 吳芳龍

顏美珍 石大德

董水治 黃麗珠

貳佰伍拾元：王章峰

廖粹華 王章峰

貳佰元：孫秀子 靜慧

王吳招治 王灼堯

林俊良 林錦伯

蔡錦雀 鄭忠

郭建志 郭銘源

郭庭伶 侯坤隆

王弼昭

林枝章

方偉綸

陳政維

陳怡青

王芳瓊

侯漢洲

傅冠智

陳怡青

陳怡青

87年2月份收支明細表

收	上月結存	\$ 43,206	90
	本月收入	\$ 81,600	00
入	收入總計	\$124,806	90
支	教育文化支出		
	福田雜誌第140期印刷費用	14,300	00
	福田雜誌郵寄費用	6,923	50
	劃撥代金手續費	145	00
	供僧醫藥費(他寺)	6,000	00
	輓帳	300	00
出	濟助支出		
	洪樺 龔煥	2,000	00
	洪樺 李謀	2,000	00
	洪樺 金良	2,000	00
	洪樺 蔡良	2,000	00
	洪樺 歐良	2,000	00
	洪樺 吳英	2,000	00
	洪樺 翁英	5,000	00
	洪樺 鄭秀	5,000	00
	洪樺 黃李	5,000	00
	洪樺 楊許	5,000	00
	洪樺 黃永	5,000	00
	洪樺 吳劉	5,000	00
	洪樺 葉福	5,000	00
	洪樺 徐詩吟、徐楊阿柑	5,000	00
	支出總計	\$ 79,668	50
	本月合計	\$ 45,138	40
	收支比較	97.6 %	

陳王格	陳金鈿	黃紅芬	鮑瑜芬	徐李笑	吳修豪	郭松麟	蔡玉霞	林啓榮	王芳章	王玉英	王素芬	高木吉	陳昭孔	黃怡錦	洪登彥	徐秀鳳	楊文信	侯榮洲	侯佳宏	吳添福	吳春梅	楊玉桂	楊懷本
陳樹剛	陳寶蓮	黃銘清	鮑函湄	徐志欽	吳芝穎	郭輝龍	張枝	林聖偉	李海水	王惠民	慈蘇	會禎	蘇文傑	陳其彬	洪登儀	劉翠芬	楊怡萍	侯怡宏	楊怡立	顏玉龍	楊雅琇	杜淑敏	張杏元
陳惠玲	陳寶秀	余勝超	鮑憲欽	梁田雪銀	吳建德	郭俊祥	張漢宜	林益誠	李彩華	王建民	王叔民	王祥師	戴淑真	陳永川	洪登嫻	許素月	顏玉龍	吳添福	楊怡立	顏玉龍	楊雅琇	杜淑敏	張杏元
	陳政賢	余勝峰	鮑炳安	劉娟美	吳昱璉	侯勉元	張達維	林珍瑜	李秀芬	王叔民	王祥師	王祥師	戴昭華	陳永芳	韓麗玲	許素月	顏玉龍	吳添福	楊怡立	顏玉龍	楊雅琇	杜淑敏	張杏元
	陳進良	陳展宏	江英嬌	顏愛娥	徐國貞	侯文秀	張蔭玲	林益精	林建國	王肅瓊	王肅瓊	王肅瓊	戴昭茹	陳寶珍	黃亮中	許祺鳳	顏玉龍	吳添福	楊怡立	顏玉龍	楊雅琇	杜淑敏	張杏元
	陳山鐵	陳奕霖	黃素鶯	傅顯宏	徐美貴	侯慈萍	郭松山	林鳳珠	林茂榮	王靖君	王靖君	王靖君	戴進安	陳俊竹	黃鈺惠	洪清元	顏玉龍	吳添福	楊怡立	顏玉龍	楊雅琇	杜淑敏	張杏元

會長：顏高龍
副會長：鄭海英
孫申娥

會功德福田寺然湛

2月份救濟事蹟

1. 鄭吳秀珠女士：住高雄縣茄萣鄉和協村5鄰港埔路九十二號，二十九歲。案主出現有被害妄想、色情妄想及衛生自理髒亂，因發病時其夫常需請假，以照顧病主，致收入受到影響，本會協助醫療費用伍仟元整。

2. 翁英豪先生：住南縣塩水鎮舊營里五十二號，十六歲。於上月曾輔助過，因案主其家境堪憐，其父罹患膀胱腫瘤且只有一顆腎臟，勞動不宜過重。其母已因糖尿病而截肢，其姊又是精神病患，故已列入福田的追蹤個案中，本會予以協助生活費用伍仟元整。

3. 葉福忠先生：住高雄縣燕巢鄉西燕村中竹路二十三號，五十七歲。案主為一獨居老人，平日賴打零工維持生計，所居住之屋亦為廢棄不用之農舍，常三餐不繼，偶為村民協助，今遭人撞傷，本會協助生活費用伍仟元整。

4. 黃李鳳娣女士：住台中市南屯路二段三十一之四十號五F，四十六歲。因財務爭吵而遭同居人潑汽油引起燒傷，其同居人亦被火波及且已傷重死亡。因子女各有原因無力照顧，唯二女兒以照顧，本會協助生活費用伍仟元整。

5. 楊許素霞女士：住南市安南區海中街一三八巷二十七號，三十九歲。案主之長子前年才因血癌過世，今患者又罹患細菌性腦膜炎，其意識不是很清晰。因案夫為養子，上有雙親，且沒有親屬往來，本會協助醫療費用伍仟元整。

6. 黃永富先生：住南縣仁德鄉仁義村中正路二段一〇三四巷三十一弄二號，三十歲。於三、四年前出現被害妄想、疑心加重，對妻子肢體攻擊，與同事交惡，工作無法持續且有加重之危險，本會協助醫療費用伍仟元整。

7. 吳劉梅女士：住南市公園路五一六巷七弄六號，七十四歲。中風二年，具殘障手冊，此次因十二指腸穿孔等併發病而入院。其夫因病終生臥床已三年，大女兒智障，二女則獨自扶養三子女，今家計皆由未婚、有小兒麻痺之三子從事鐘錶修理來維持，本會協助醫療費用伍仟元整。

8. 徐詩吟小姐：住南縣永康市大灣路八九一巷一五三弄一號，二十二歲。與母騎車失速摔落山谷，造成下肢癱瘓。其母雙下肢及骨盆骨折，須手術治療及植皮。因家中二名成員突遭重大創傷，只有其父任板模工人以維持，其兄尙服役中，另一弟弟則仍就學中，故今經濟負擔沈重，本會予以協助生活費用伍仟元整。

9. 本月固定幫助戶：洪樺鬚先生、洪樺煊先生、蔡金季女士、歐良謀女士、吳蔡怨女士、陳月娥女士，以上各貳仟元整。



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