

福

田

143



卍 佛教月誌 卍

◆台北縣板橋市慧明法師等，籌設佛教僧伽醫護基金會。

◆陰曆四月初八，恭逢釋迦佛聖誕，各寺院舉行浴佛法會，誦浴佛功德經。

◆台南市八維髮會訊，自五月改版，并以季刊發行。

◆佛教各研究所、佛學院招生致試日期：

研究所	致試日期
南華	6月
圓光	6月14日
中華	6月27、28日
華嚴	6月14日、8月5日
法光	7月4、5日
慈明	7月26日
佛學(禪)院	致試日期
慈航	7月7日
淨律	8月16日
圓光	6月21日
海明	8月2日、8月13日
中華	6月28日、7月26日
元亨	7月19日、8月23日
華嚴	6月14日、8月5日、8月23日
慈光	7月5日

本期目錄

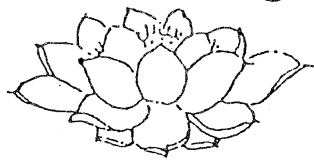
封面：多羅樹子念珠 大明攝

- 1 ● 佛教月誌
 - 2 ● 一九九七年台灣佛教愛國報國所作所爲之反省……明了
 - 5 ● 一代高僧圓瑛宏悟大師(上)……陳聖璋
 - 10 ● 略述「菩提道次第廣論」中之聽聞軌理……柯鴻章
 - 14 ● 西藏人的思惟方法——序論……中村元著
依觀譯
 - 18 ● 內滅……三五
 - 19 ● 坎坷治學途(下)……沈劍英
 - 23 ● 禪門風範……曙壽
 - 25 ● 常樂我淨(二)……何世亮
 - 29 ● 設PQR釋三識……三五
 - 32 ● 《量理寶藏論詮釋》詳析能知之心(四)……明性
 - 33 ● 八十七年四月份會務報告
- 封底：佛隴桑樞

一九九七年

明了

台灣佛教愛國報國 所作所爲之反省



一九九七年台灣政府施政在治安與保護婦女安全方面百姓滿意度最低，其次是政治暴力與黑金介入。流氓經選舉漂白當選民意代表，監督政府，換言之，由流氓管理公務員，公務員執行公務，流氓間接控制政府施政，這樣施政品質會好到那裡去？桃園縣長劉邦友遭到槍殺，案子至今未破，是去年政治上最大謀殺案件。現代婦女文教基金會會長彭婉如在高雄市開會後搭計程車遇害，藝人白冰冰女兒白曉燕綁架索款未成遭撕票，爲了緝捕嫌犯動員全省警力，更換警政署長，全省百姓，尤其女性惶惶不安，天黑即不敢上街。當政者李登輝總統已察覺社會病得太重了，提倡「心靈改革」計劃，要求全國人民在心靈

上淨化。佛教爲了報國恩也出面做四項工作。

一、西藏宗教領袖達賴喇嘛應中國佛教會淨心法師邀請，三月廿二日來台講弘法。在台灣七天與佛教各宗派、天主教、基督教及一貫道等各宗教對話，氣氛融洽，是台灣舉辦宗教間對話教派最多，場面最大的。拜訪佛光山、法鼓山等各大道場並弘法開示。到全省各公共場所如文化中心、體育場等地弘法，聞法人數最多。會見李登輝總統及其官員與民進黨重要人士許信良及施明德等，交換修持心得和政治理念，是佛門人士受到政要求參見最多的和尚（喇嘛）。各界對達賴喇嘛來訪都持肯定態度，指爲「慈悲與智慧」的代表，是一位成功的心靈改革

推動者。

二 佛光山寺星雲法師五月二十六日由台北開始開啓慈悲愛心列車，駛往全省各地，告訴大家如何取得智慧，如何做到心靈淨化，去喚醒更多人的心和良知，去除貪瞋、去除愚痴、去除暴力，取之以智慧、道德、良知，讓台灣社會成爲建築在以愛心、慈悲心之上的寶島。列車成員有知名藝人、民意代表及數千人佛教信徒，每到一處當地政要都來參與，共襄實施上級心靈改革之政令。

三 如實佛學研究室、漢學研究中心與高雄道德院共同主辦「宗教與心靈改革研討會」，七月二十八日至三十日三天共討論十四篇論文，佛教就有八篇。釋大睿：天台法華懺法的內涵與特質；釋道興：《行事鈔》《瞻病送終篇》初探；釋心宏：論龍樹二身觀與世親三身觀的差異之研究；郭朝順：「佛性」概念中的「有我論」與「無我論」；陳一標：唯識學中的「執受」義；釋德範：《離阿含經》「魔」探微；釋見岸：試論安樂死的倫理問題；釋純因：《中阿含經》中有關戒定慧三學的譬喻。佛教八篇論有六篇由出家比丘（尼）發表，可見法師也熱心政府心靈改革，在此也樂見教界出家衆佛學研究水準之高。

四 台北縣市五百座寺廟共同發起「台北佛教啓建仁王護國息災祈福法會」，自十二月三十一日起三天，禮請一百多位比

丘（尼）誦《仁王護國經》，祈禱國泰民安，風調雨順，特別爲元首與文武百官設置長生祿位，希望官員明智治國。長生祿位一般是總統、副總統、五院院長及台灣省長，但本次有十三個長生祿位，包括外交部長胡志強、台北市長陳水扁、台北縣長蘇貞昌、高雄市長吳敦義、法務部長廖正豪、警政署長丁原進及高雄市議長、議員、台北市縣議長、議員都被設置長生祿位，創下陳代武帝永定三年（五五九）在內廷設仁王大齋以來，在台灣每年所舉行「護國息災法會」最多的長生祿位人數。

佛教傳入中國受到帝王支持也受到禁止，如設置沙門統等僧官管理僧尼，屢次汰遣僧尼，及禁止民間私造塔寺等，所以中國流通版《仁王經》《囑累品》就對國王自持高貴，統攝僧尼等大加非難，此爲正面表達意見。以誦《仁王經》舉行護國息災法會反映了中古時代佛教與統治者間的協調、矛盾兩方面的情况，它既帶有強烈護國色彩，同時也抗議有些統治者過於抑制僧尼，本次法會由台北縣市佛教會理事長淨良法師代表指出長生祿位希望上位者以明智治國，爲衆生消災解厄。僅僅此意而已，對於政府施政沒有意見。

一九九八年二月廿三日天主教教宗若望、保祿二世率團訪問古巴共產國家，共黨國家領袖卡斯楚與教宗在哈瓦那晤談社會正義，墮胎及人權問題。教宗並於十萬人參加露天彌撒中照

慣例抨擊墮胎是可憎之罪，且侵害人類尊嚴。又批評古巴共黨關閉天主教學校，要求卡斯楚重新開辦。教宗又指責古巴經濟危機，破壞家庭安定，民衆不滿共黨意識形態導致移民潮。卡斯楚雖然被斥但是仍然全程陪教宗訪問，媒體也全部開放報導。

佛教與天主教徒對國家所持態度完全不同，佛陀是否要求我們無條件「上報國王恩」嗎？

佛教有報恩思想，尤其對父母恩、衆生恩、三寶恩及國王恩四種恩德要感恩圖報。在《大乘本生心地觀經》《報恩品》第二之上對報答國王恩有詳細述說。

國王恩者：

一、福德最勝，雖生人間得自在故，三十三天諸天子等，恒與其力常護持故。

二、於其國界山河大地，盡大海際屬於國王，一人福德勝過一切衆生福故。

三、是大聖王以正法化，能使衆生悉皆安樂，譬如世間一切堂殿柱爲根本，人民豐樂王爲根本，依王有故。

四、亦如梵王能生萬物，聖王能生治國之法，利衆生故。

五、如日天子能照世間，聖王亦能觀察天下人安樂故。

以上五點是國王利益百姓，人民擁護國王治國。若國王行爲不正，要不要再感恩嗎？那就要三想了。經說：

一、王見人民造諸不善，不能制止，諸天神等悉遠離。

二、王失正治，人無所依，自然叛逆，惡鬼疾病，國土飢饉，非時風雨，過時風雨，日月侵蝕，星宿變怪。（大正第三冊，二九七—二九八頁）。

台灣一九九七年黑道、暴力及性侵犯充滿社會，百姓不安，政府又「見人民造諸不善」而治安單位未能通力合作逮捕犯人，「諸天神等悉遠離」，台灣百姓有辦法者移民國外，沒有移民者生活在恐懼中，政府不能使百姓免於恐懼之自由。台灣山坡地濫建、濫墾、濫葬，過度開發造成土石流失，山洪爆發，山地鄉村破壞，八十六年賀伯颱風來臨受災之嚴重及林肯大郡居民二十多名受難就是明顯「王失正治……自然叛逆……日月侵蝕，星宿變怪」見證，佛教界大德目不見，耳不聞嗎？只會消極地，例行地啓建「仁王護國息災祈福法會」，誦誦《仁王經》設置往生位及長生祿位祈求往者在天之靈佑我台灣，生者增長智慧治理國事而已嗎？應轉爲積極地學習天主教教宗在古巴共黨國家勇敢地要求釋放人權、政治犯、重開天主教學校重視宗教教育，禁止墮胎不再殺害生靈，發展經濟安定人民生活，不必移民國外使家庭破碎等對政府之建言。

一九九八．一．廿五．於台南市

一代高僧圓瑛宏悟大師

(上)

陳聖璋

(一)、觀音送子

天錫麟兒

圓瑛大師（1878-1953），法名宏悟、今悟，別號韜光。又號三求堂主人，離垢子。福建省古田縣平湖鄉瑞上村人。生於清德宗光緒四年（1878）戊寅農曆五月十三日。俗姓吳，乳名昌發，號享春。父元雲公，爲木商。母闕氏。元雲公兄弟五人，皆缺男嗣。三十五歲時，亦僅生二女而無男子。

大師全家信佛。母信佛尤爲虔誠，常念觀世音菩薩聖號。爲吳氏後代，遂發大願，求賜麟兒。一夜夢見大士送子，遂有姙孕，乃生圓瑛大師，取名昌發。因此，舉家歡喜，疼愛有加，克意撫育，視爲掌上明珠。

大師五歲時，父母先後去世。由祖母及叔父吳詩瑛教養。

七歲入私塾，聰穎絕倫，記憶力極強，過目不忘，塾師及鄉里，皆目爲神童。十歲時，即已身強力壯，常與鄰里兒童角力，且常勝之。其被打傷之兒童父母，訴於師之祖母。祖母除再三表示道歉外，並怒責師曰：「那裡曉得觀音大士，送來你這一個頑皮兒，到我家裡來。」當時大師初聞言責，未知其意！

待祖母心平喜悅時，叩詢其事。祖母告知原委。並云：「我以爲大士送來，必是好子。那知你乃頑皮兒？」遂知父母苦心虔誠求嗣的經過，於是深自痛責悔過，牢記在心，認爲「若不痛改前非，立志學好，菩薩都要受累！」於是，跪向祖母求

告說：「望勿憂慮，必定學好。」從此發奮攻讀，力求上進。

光緒十八年（1892），師年十五歲。至古田縣城關帝廟攻讀，對《五經》、《四書》等書，皆能背誦如流。每試名列第一，於是奠定良好的國學基礎。是年秋，參加古田縣秀才考試。翌（1893）年春十六歲時，取進為秀才。^①

註①：見圓瑛法集《大佛頂首楞嚴經講義》第十五卷 頁七六九—七七〇及《圓瑛大師年譜》（大陸版），頁

四五—六。

（二）、鼓山披剃 明心脫俗

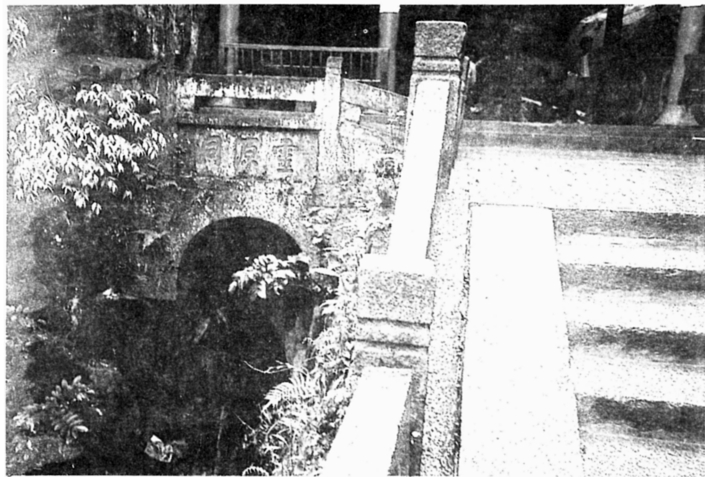
大師雖少年考中秀才，得以入泮。然而常思入山修行，藉增智慧。十七歲（1894），祖母逝世後，頓悟人生如夢，意欲出家為僧。事為叔父所覺勸阻，未獲如願。翌年，患傷寒大病，決心發願皈依三寶。

大師十九歲（光緒二十二年，1896），病癒後，遂於是年十月，離家赴福州東門外鼓山湧泉寺，禮年高德劭福建興化（莆田）縣梅峰寺增西上人為師，剃度出家。法名宏悟，字圓瑛，號韜光。翌年（二十歲，1897）四月，依鼓山湧泉寺第一二六代住持妙蓮地華和尚（1824-1907。福建省歸化縣（即今之莆田市）人）受具足戒。旋往閩侯縣大湖鄉雪峰崇聖寺，親覲該寺同鄉方丈達本悟源老人（1847-1929。福建古田人。曾為鼓

山湧泉寺第一二九代住持）^②，修學苦行和威儀，深獲達老的垂顧。並曾作詩抒懷：

「轉瞬韶華二十年，飄然瓶鉢訪高賢；豈甘選佛居人後，為欲明心脫俗緣。

新月初圓留淨影，毒龍未制且安禪；何時歸向靈源（按：指鼓山湧泉寺喝水巖旁有一洞。名曰「靈源洞」）去？本地風光歲月懸。」^③（圖一）



（圖一）湧泉寺僧侶修行之道場

註②：請見拙編《

福州鼓山湧泉

寺歷代住持禪

師傳略》，頁

四三七—八。

註③：《圓瑛大師

年譜》，頁四

七。

(三)、參訪尊宿 宗說兼通

大師自鼓山受具足戒後，便誠心禮佛，發心參研教義，並到處遊方參學：

光緒十四年（1898）戊戌五月，時年二十一歲。遠赴江蘇常州（江蘇武進。今爲常州市）天寧寺，親近冶開老和尚（1852-1922。江蘇揚州（江都）人。俗姓許），習禪五年。在其習禪之第四年（光緒十七年）六月禪七中，帶病參禪，定境現前，身心輕安。因之領悟，乃說偈曰：

「狂心歇處幻身融，內外塵根色即空，洞徹靈明無罣礙，千差萬別一時通。」

從此智慧顯發，事業大進。

光緒十九年（1903）癸卯三月，時年二十六歲。復於浙江寧波天童寺，依禪宗尊宿寄禪（敬安）老和尚（1852-1912。字寄禪，號八指頭陀。湖南湘潭黃氏子），參研禪宗六載。一心參究，大有省發。在一次禪七中（光緒三十一年（1905），二十八歲冬天），定境復現，更勝於前。遂口占一絕詩云：

「山窮水盡轉身來，迫得金剛正眼開，始識到家無一事，涅槃生死絕安排。」

自是慧業增明，定功益力。乃取前習《楞嚴經》讀之，凡前所未通者，至是莫不了然。

且先後從通諦，諦閑（1858-1932。清末民初天台宗名僧。

法名古虛。浙江黃巖朱氏子），慧明（1859-1930。清末民初僧。法號圓照。福建汀州（長汀縣）人。俗姓溫），道階（1866-1932。名常踐，號曉鐘。又號八不頭陀。湖南衡山趙氏子）諸尊宿，修學天台教觀，徧參大善知識，因此宗說兼通④，行解相應，辯才無礙。⑤

民國二年（1913），時年三十六歲。師在浙江寧波接待寺，閱讀永明延壽（904-975，諱延壽，字冲先。蓮宗六祖。浙江杭州錢塘王氏子），蓮池（1535-1665，諱株宏，字佛慧，又名雲棲。浙江仁和沈氏子）二大師的著作，深信念佛法門，可使身口意三業清淨，能圓成三昧的功德，於是歸心淨土，奉行禪淨雙修，歷四十餘年。⑥師於民國十四年（1935）秋，特就上海手創圓明講堂，講經弘揚淨土道場。

註④：宗說兼通，（術語）宗通，說通也。禪門自悟徹底，以宗通。說法自在曰說通。宗說俱通爲大宗師。證

道歌曰：「宗亦通，說亦通，定慧圓明不滯空。」（見《實用佛學辭典》下冊，頁八四八—九）。

註⑤：《圓瑛大師年譜》，頁四八—五一及釋東初著《中國佛教近代史》下冊，頁八〇四—五。

註⑥：同前書註⑤，頁六〇及《中國佛教》第三十七卷第

十期，頁二五，蔡惠明先生撰八紀念圓瑛大師示寂四十周年／一文。

(四)、獎掖後進 忘年結交

大師於光緒三十年（1904），曾任浙江寧波天童寺寫法書記知客大師時，對於當時在該寺受具乞戒於寄禪老和尚之太虛大師（1889-1947，法名唯心，別號悲華、縉雲老人。浙江崇德——今之桐鄉縣（惟據印順導師著《太虛大師年譜》云：「爲浙江海寧。」，併供參考）人。俗姓張，本名淦森）（圖二），以其年少聰敏，曾以法器相許。後因大師常携詩過訪岐昌和尚（別署水月，浙江鄞縣人），太虛大師因得與圓瑛大師爲文字交。⑦



（圖二）

大師又於光緒三十二年（1906）丙午六月，在浙江寧波七塔報恩寺，禮謁慈運老和尚（1827-1910，號靈慧，又號皈依。湖南湘潭朱氏子），親承法印，傳臨濟正宗第四十世。仍法名宏悟。⑧

師在七塔報恩寺得法後，旋即返回天童寺。七月望日，復與太虛大師神交，並於寺「御書樓」締結兄弟之盟。時年二十九歲，太虛大師僅十八歲（據印順導師著《太虛大師年譜》，頁三〇云：「太虛大師年齡，未滿十七歲」）。

茲抄錄八圓瑛大師手書盟書／文云：

「夫綱常之大，莫大於五倫，而兄弟朋友，乃五倫之二也。世有生無兄弟，以異姓結手足之親；分列友朋，竟同盟寄腹心之託。即如桃園結義，管鮑通財，同安樂，共死生，千載咸欽氣義。而吾儕身居方外，跡托塵中，雖曰割愛辭親，尤貴擇師處友。

然友者有善者焉，有惡者焉。善者固可有益於身心，惡者難免轉妨乎道業。悟自投身法苑，訪道禪林，所見同袍如許，求其如弟之少年聰敏，有志進修者，亦罕逢其匹也！兼之氣求聲應，心志感孚，是以欲結同參，以爲道助。

恭對我佛座前，焚香致禱，披誠發願：願得同究一乘妙旨，同研三藏玄文，同爲佛國棟樑，同作法門砥柱，同

宏大教，同演真詮，乃至最末後身同證菩提，同成正覺！互相愛念，全始全終！

今則謹立義規數則，以爲助道因緣，其各永遵，俾成法益！

一則以心印心，親同骨肉；不可少懷異志，陽奉陰違！
一則白首如新，歷久彌敬；不可泛交朋黨，背親向疏！
一則以善勸勉，有過箴規；不可弗納忠言，任從己意！
一則疾病相扶，患難相救；不可忘恩負義，袖手旁觀！
一則安危與共，憂樂是均；不可但顧自身，不思大義！
一則事心相商，言當忍納；不可諸般瞞昧，片語分離！
一則出處行藏，追隨晤對；不可輕離忍別，致歉參商！
一則各自立志，宏法利生；不可虛度韶光，甘居人下！
以上義規，各宜慎重！右錄盟心律一首：『天涯聚首兩歡然，魚水相親夙有緣。手足情同交莫逆，安危誓共義周全！盟心志在真心印，助道功成覺道圓。並建法幢於處處，迷津廣作度人船。』

時維光緒三十二年「自恣日」，於太白山奎煥樓。盟兄今悟書。時年二十九歲。本命戊寅宮，五月十二日子時建生」。

〔按：「太白山」，即天童寺。「今悟」，爲圓瑛出家時之法名，乃曹洞宗派，「耀古復騰今」之今。其後接寧波七塔報恩寺，乃改名弘（宏悟，故與（葉性體）「圓瑛法師

事略」不同。「奎煥樓」乃樓之正名，以樓藏清帝御書，因俗稱「御書樓」。圓瑛時年二十九，能屈交十七齡未滿之太師大師，爲忘年之交，顯示大師獎掖後進之慈愛心懷！〕^⑨

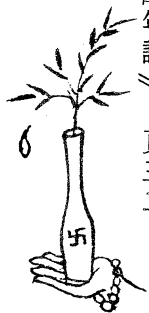
天下無不散之宴席。信誓旦旦之彼等二人，詎於民國二十年，因組織中國佛教會事，竟因新舊理念不同，主旨有異，以致影響彼此昔日義結金蘭之友誼，今則如同參商，殊堪歎惜！至於中國佛教會新舊兩派之糾紛，因《圓瑛大師年譜》似未持論此事，僅印順導師著《太虛大師年譜》及彭楚珩著《歷代高僧故事》第五輯「太虛大師」略有簡述端倪。究竟情形如何？是何原因？其差異之點在於何處？因資訊欠缺，未能得窺全豹，暫予保留。惟太虛大師於自傳中，曾謂：「後來他（指圓瑛）與我雖不無牴牾，我想到西方寺的閱藏因緣，終不忘他的友誼。」（自傳三）^⑩

註⑦：印順導師著《太虛大師年譜》，頁二七。

註⑧：《圓瑛大師年譜》，頁五一—二。

註⑨：同前書註⑦《太虛大師年譜》，頁二八—三〇。

註⑩：同前書註⑦《太虛大師年譜》，頁三二。



略述

· 柯鴻章

「菩提道次第廣論」 中之聽聞軌理

近幾年來日常法師慈悲地推動全省各地佛友廣為研讀宗喀巴大師的名著——菩提道次第廣論一書。已形成一股風氣，尤其令人佩服的是竟然有部份年紀較大不易讀懂古文的老菩薩也跟著研讀並自動地起來「銷文」。（解釋成白話文）。可謂用心

至極。事實上這本論在過去中文大藏經中並沒有被翻譯出來，直至民國二十年漢地高僧法尊法師留學西藏拉薩聽安東格什講後，才陸續在重慶太虛大師所辦之漢藏教理院等地譯出的，距今也只有六十幾年，在過去研究這本論的大概都是一些學者專

家或高僧大德，因為除了文字較艱深外，部帙也較大，內容體係雖有其一貫性，但略嫌煩瑣，一般人不易從頭至尾看一遍。惟近幾年來經日常法師大力推動，竟有這麼多人參加研讀，而且不畏煩多，持之以恆的大有人在，實令人感動。

其實這本論仔細的讀來，有三句話綜論其特色是（一）道次第鮮明，（二）因果分明，（三）論述詳實。因為從大處來說，分道前基礎及下中上三士道，總論次第，每一道中又分許多大項，一大項中又分許多小項，每一大小項中又論述其如何生起，安住，

攝受及其結果，這些過程中為了令學者細心地思惟法義，更且不斷地、詳實地論述舉例，引經據典，使讀者能依循這些詳實的論述中隨念觀心，隨處獲得法喜或法益，這是本論之不共特色之一。

由於本論之特色在於論述詳盡、層次分明、引人入勝，故如何藉著聽聞（尤其是正於研讀之時）的力量來導引研讀者進入勝義而引發對佛法的信心堅固，佔有很重要的意義，因此，藉著本論之道前基礎中所述聽聞軌理略述之。

聞、思、修三者早在原始佛教中就受

到特別重視的，楊郁文老師在「阿含要略」一書中將聞思修列入增上信學中，其次第是親近善士——聽聞正法——內正思惟——法次法向——（戒定慧）——解脫——解脫知見，其中聽聞正法有其許多軌理及功德與本論有其異曲同工之處，首論聽聞之目的。

廣論引本生論說：「若由聞法發信意、成妙歡喜獲堅住、教發智慧無愚痴，用自肉買亦應理」，足見聞法之初目的是發起信心，然後安住法喜，最後破除愚痴得般若智慧。而如何發起信心呢？首先要具足聽聞的因緣。有二種人無法具足聽聞的因緣，一種是一生中均未曾遇著佛法者，一種是遇著而無法接受者，這其中包括生在無佛法之邊地處或無法具足八無暇，如盲聾瘡啞者。聽聞的因緣在現代印刷術發達，傳播媒體盛行的時候是特別殊勝易得的。然佛法不比世間法，多少人聽而不懂、聞而不信，甚且毀謗譏評者，均無法具足聽聞因緣。因此，爲了要具足聽聞因緣，我們要親近善知識及於法法師起承事想，在原始佛教中，係將親近善士列於聽聞

正法前，本論則將親近善士列於聽聞軌理後，雖其次第一，主要是本論重點在於軌理的闡述，而阿含道次第中除主要在說明其道次第之內容。有關親近善知識，不論在大小乘佛法中均視為重要的學佛次第，不過原始佛教及藏傳佛教特重，因爲原始佛教中，佛陀在世時就有常隨衆一千二百五十人，而且僧團教團之相繼創立，必須要有善知識來引導才不致散亂，六和合中特重言和無諍，不只要無諍還要能解空論議，說法實行，佛陀十大弟子中須菩提解空第一、舍利佛智慧第一、阿難多聞第一、富樓那說法第一。足見在佛陀時代，善知識特多，而且皆爲法之佼佼者，怪不得在當時於聽聞佛陀及其弟子說法後立即證入四果（分初、二、三、四）者比比皆是，如舍利弗尊者原本外道領袖，一日，率領弟子出遊，行至王舍城，見佛陀弟子阿說示比丘威儀安詳，心中好奇，趨前問法，阿說示告以佛陀所說：「諸法因緣生，諸法因緣滅」，又說「諸行無常，是生滅法；生滅滅已，寂滅爲樂」，之後，

舍利弗善根頓現，寥寥數語，却如雷霆萬鈞，當下得法眼淨，證須陀洹初果。足見親近善士的重要，蓋善知識是眞能利用善巧方便來導引我們進入法流的領域中者，沒有善知識的導引，會產生二種狀況，一種是無聽聞法的機會，一種是即使聽聞了亦不能受益，更談不上對法生起信心，故本論上又說：「方便教授最勝友，雖貧不變是愛親，無所損害愁病藥：遇諸善士爲勝禮，於大衆中智者愛」。增一阿含經上說：「爾時，佛告諸比丘：『有此四法，多饒益人；云何爲四？』第一法者，當親近善知識」。因此，爲了成就聽聞的因緣，就必須要親近善知識。

既親近已，當於法法師發起承事想，本論云：「如地藏經云：『專信恭敬聽聞法，不應於彼起毀謗。於說法師供養者，謂於師起如佛想。』應視師如佛，以獅子等恭敬利養而爲供事，斷不尊敬。」，視師如佛，代表恭敬，尊重，還要供養，在普賢十大願中就有禮敬諸佛，稱讚如來，廣修供養，請轉法輪，請佛住世，常隨佛

學等六大願與此有關，在佛教各經典中有關恭敬禮拜如來，方式大概有著衣、去履、偏袒右肩、向佛、叉手，合掌當胸、稽首、拜、聞訊、右膝著地、長跪；五體投地、稽首佛足、右繞三匝等，對說法師雖不一定要有如此多方式的禮儀，但禮拜、承事、供養三者亦不可少。一方面表示善知識難求，一方面表聞法者心不放逸。上述一切恭敬禮拜，承事供養係屬積極的一面，此外，還應注意消極的不應作意法師五處及六事，本論云：「不應作意法師五處。離高舉者，應時聽聞，發起恭敬，發起承事，不應忿恚，隨順正行，不求過失，由此六事而聽聞之。」，離高舉者就是要謙恭，不可以高傲心聞法。隨順正行，不求過失，就是對於聽聞法之時要隨順法師所說之法起尊敬順從，完全接受，而不作意去分別執著，以致求其過失或過錯，使心不清淨而不能獲得聞法之功德。蓋佛法與世間法不同，世間法係一切分別作意執著於真理的結果，出世間法在於求其清淨本然，一塵不染，不生不滅之法之理體

，再由法之清淨理體，來緣教一切萬事萬物，使萬法圓融不相妨礙。因此，聞法時便須要有隨順的態度。所謂不應作意五處所者，本論又云：「不應作意五處所者，謂戒穿缺、種性下劣、形貌醜陋、文辭鄙惡，所發語句粗不悅耳。便作是念，不從此聞，而棄捨之。」。戒穿缺，就是斷除喜於找別人缺點的習慣，因為每個人或多或少有其缺點，我們自己的缺點都不知道，還要去說別人的缺點，在世間道德而言皆已不允許，何況求無上佛法，對於說法法師更不可求其缺點，否則不只聞法無益，亦且造業受報，不可不慎。種性下劣及形貌醜陋，這都是求其表相與真實佛法無關，因為正如六祖惠能大師所說「下下人有上上智」又說「獼獠身報與和尚不同，但佛性並無差異」。又如佛陀在世時有許多阿羅漢果之尊者，亦是形象怪異，其貌不揚，但却都是已斷三結、證五分法身、智慧深廣的聖者。因此，不可以種性及形貌來作意說法師而生輕蔑。所發語句粗不悅耳亦然，蓋一切聲響其體本空、會聽聞

者，去其長短高低，悅逆違順之聲想，但觀耳根與聲塵對境皆假，便能隨順說法聲而證入法性者，過去古德如智者大師及今人太虛大師均有如此之經驗可以證明。

上述五處六事，均為於法法師發起承事者所應具備及不應具備之想法、態度，總而言之，就是教導聽聞者以不放逸之心來恭敬、隨順說法法師以得真實之法益。在原始佛教離阿含部亦有如此之語：「以慚愧故，不放逸；不放逸故，恭敬、順語為善知識」。

本論中正聞軌理二分為斷器三過及依六種想，前面之親近善士及於法法師發起承事是講聽聞之因緣及態度，今則進一步對聽聞者本身如何具備聽聞的條件及想法做更詳細的說明。

所謂斷器三過，本論上說：「若倒覆、及縱向上然不淨潔，並雖淨潔若底穿漏。天雖於彼降以雨澤，然不入內。及雖入內或為不淨之所染污，不能成辦餘須用事。或雖不為不淨染污，然不住內，當瀉漏之。如是雖住說法之場，然不屬耳，或雖

屬耳然有邪執，或等起心有過失等。雖無上說彼等衆過，然聽聞時所受文義不能堅持，由忘念等之所失壞，則其聞法全無大益，故須離彼等」。這一段斷器三過，係以器具表示聽聞者之動機。第一過是如裝水之器具倒覆在地，則縱使極力注水亦無法進入器內，第二過是器內不潔淨，雖倒入水質亦難清純無染，第三過是器具潔淨但底有穿漏，雖注入水流均被流失永遠無法裝滿。這三過是比喻聽聞者雖住說法之場，但動機有錯、或不純淨，對於殊勝妙法：雖終於耳但未入於心，或雖入於心但存有邪執及等起心，所謂等教心就是不捨自己錯誤的見解。因此，於所聞法全無大益，故須離此。然如何能離此呢，應以三種心來對治，本論上說：「此亦猶如菩薩地說：『希於偏知，專注屬耳，意善敬住，以一切心，思惟聽聞。』」瑜珈師地論菩薩地對聽聞者的態度是專注屬耳對治散亂心，意善敬住對治邪執心，一切心對治等起心。（一切心就是無住心）。以此三心對治，則三過可斷，於聽聞中得大利益。

除斷器三過外，還要依六想，以加強聽聞之福利堅固心。何爲六想，本論上云：（一）「於自安住如病想」，衆生長時以來遭貪等病苦所迫，病勢極重而不自知，故於自心應猛利警覺，了知貪等是病，而予以安住莫再造業。（二）「於說法師住如醫想」，佛爲大醫王，善治一切衆生病，既視說法師如佛想，當更視說法師如醫想，故應「隨教聽受，恭敬承事」及「持爲莊嚴，依教奉行」，以「摧我慢，勇求勝菩提」。（三）「於所教誡起藥品想」，既視說法師如醫，則其教誡必視如藥品，否則心不契合，於法無益。不只視如藥品，還要「起大珍愛」及「珍愛執持」，「莫令由其忘念等門而致損壞」。（四）「於殷重修起療病想」，本論又說：「殷重者，謂於善知識教授，諸取捨處，如實行持。：故於聞義，應隨力能起行持」。也就是說行持如療病，而療病必須殷重行持，發長遠恒行心，而非一二次無效就停止療病，應「如瀑流水以觀察慧而正思惟」來達到病癒的目的。這其中又包括「圓具一切道分」（就是了解一切法之次

第與內容）及「善護尸羅，禁行圓滿」（尸羅就是戒）等行持工夫。（五）「於如來所，住善士想」，簡而言之，也就是視說法師如佛想而發起恭敬承事之意。本論上還要求要隨念世尊是說法師，「隨念」二字很重要，也就是處處有佛的意思。（六）「於正法理起久住想」，本論上說：「作是思想，何能由其聞如是法，令勝者教，久住於世」，這與普賢十大行願中請佛住世，請轉法輪是完全一樣的。因爲令勝者教就是請轉法輪，久住於世就是請佛住世啊！惟其法能久住於世，衆生才有解脫之可能。

聽聞軌理，前已就親近善知識，於法師起承事想及斷三器、存六想等四者分別述之，最後更應思惟聞法勝利；何謂思惟聞法勝利，本論上說有二點，一是「隨聞隨轉修心要，少力即脫生死城」。一是「應作是念，謂我爲利一切有情，願當成佛，爲成佛故，現見應須修當其因，因須先知，知須聽法」。聞法勝利也就是聽聞之功德，功德爲何？就是解脫生死，成就佛道。此是聽聞之最後目的及其成就。因此，本論總結聽聞之軌理爲「是故應爲聽聞正法，思念聞法勝利，發勇猛心、斷器過等而正聽聞」。此亦是有關聽聞軌理之次第所在。

西藏人的思惟方法

序論

中村元 著
依觀 譯

四周環繞著巍峨的高峰，海拔八千公尺，一年間有八個月爲冰雪籠罩，荒風呼呼的不毛高原——西藏，從這裏產生出獨特的文化。在此地，喇嘛教對一般民衆有絕大的影響力，製作了衆多文獻，並築造了極爲精美的建築。關於西藏文化的特性

，Max Weber這麼說：「一方面有昔日中國的軍事賦役制度，另一方面喇嘛僧的修行團體與從事賦役、納稅、奉獻的民衆共同存在。也就是從資本主義的受益面來看，在這個荒漠中，可以說不具有完成大建築或藝術建物基礎的地域上，產生了文化。如果它的組織崩壞的話，可能要面臨永遠埋於土砂之中的命運（註1）。」就這樣，從資本主義經濟的角度來看，不具有任何重要性的荒漠中，竟綻開了獨有的文化花朵。

西藏位於印度及緬甸之北，是一面積達八十萬平方公里的

大高原，整個區域猶大於法國、德國、英國、西班牙、義大利面積之總和。平均高度爲四五〇〇公尺。四時皆雪的六千公尺以上的山峰環繞在四周。

但是今日的西藏已不是秘境了。此地今已有發電設備以及鼓風爐的建設。首都拉薩也有汽車行走。從印度到多拉克只需二天，而從北京出發也只需十天至十四天。由於已有機場的設置，因此從北京至拉薩已可直達。如果世界和平的話，此地將是世界各國人民行樂之地，而它是否還能維持其獨立的文化圈特色是值得懷疑的。根據我們所得到的資料，相對於現今藏人人口的二百七十萬，中共已移入五百萬人口入西藏。如果這樣的報導是事實的話，那麼獨立的西藏文化已被扼殺了。雖然如此，但是在過去，西藏文化具有它獨特的意義，是不能否定的

事實。

一提到「西藏」，就會聯想到未開發之地，雖是如此，但是在物質方面，它還是有令人驚嘆的地方。作為喇嘛教象徵的拉薩布達拉宮，其顯示簡素之美的大石城壁，上方內側傾斜，高有九百英尺，比羅馬聖保羅教堂上的金十字架還高七十英尺。西藏人在此荒漠之中築建出此巨大的建築。

進而在思想方面，過去千百年來在此地成立的宗教文化，具有相當的普遍性。喇嘛教對中國大陸內地、蒙古、滿州、中亞等地區給予或多或少的影響，影響的範圍可以說非常廣（註2）。西藏語逐漸遍及於其他民族，在十八世紀初，是亞細亞高原地帶的宗教共同用語。如果考慮到我們（日本人）常以日本精神自誇，但是日本宗教乃至日本思想對外國其他民族幾乎沒有給予任何影響時，這個事實是愈發引人注目。

在此需要注意的是，所謂的西藏人，並不是西藏的居民這個意思。西藏的人口被推定為四百五十萬或五百萬人，但住在西藏地區的，大約二百七十萬，其他的藏人則散居在四川、雲南、青海等地。而這些藏人，幾乎都是喇嘛教徒。

進一步言，信奉喇嘛教的地區，實是極其廣闊。以西藏為中心，南及於尼泊爾、錫金、不丹，而印度內部則及於拉達克

、迦什米爾，北邊及於外蒙古及俄羅斯國境，在蘇聯境內的布里雅特蒙古人是喇嘛教徒。又，東及於內蒙古、滿州的一部分。這些地區，在風土而言，大抵是沙漠或曠野，居民以飼養牲畜維生，逐水草而居。整個喇嘛教風行的廣大地區，有它的風土共通性存在。

像這樣的經濟及宗教現象，是作為日本人的我們所難以理解的。然而，這些現象正是需要注目的。對於西藏民族的政治、軍事、經濟方面，在過去吾人沒有給予多一點的注意，但關於他們的思维方式方面，吾人必須給予極大的重視不可。

西藏的佛教，通常被稱為喇嘛教（Lamaism）。喇嘛即「上師」之意，在西藏一地發展出來的佛教，極為重視由師傳徒的傳統，德高的僧侶被稱為「喇嘛」，因此發展於彼地的佛教，即被稱為喇嘛教，但是，西藏人並不稱他們所信奉的佛教為喇嘛教，在一八六三年，修拉金懷特已曾言及此一名稱，但他並沒有採用這個稱呼，對於這個稱呼的使用，在專業學者之間也有異論，亦即在使用「喇嘛教」此一名稱時，會令人產生它是與佛教有別的不同宗教，而在西藏人的意識中，他們認為他們所信奉的是「佛的宗教」（Suns-rgyas-kyi chos）或「正統的宗教」（nan chos），即不外於印度以來的正統說（註3）。但

是從另一方面來考慮的話，西藏的佛教之所以被冠上「喇嘛教」此一名稱，不外於它含有迥異於一般佛教的成份，給人非常不同的印象。南亞、中國、韓國的佛教固不用說，即使日本的佛教也不會以佛教之外的其他名稱稱呼。因此從「喇嘛教」這個稱呼通行於一般的事實來看，我們可以看出其中含有極其複雜的事實存在。

根據傳說，佛教是在松贊干布王（六一七—六五一年，註4.）時，由印度傳入的。在八世紀左右，西藏還沒形成佛教國（註5.），但由於受到歷代國王的護持，佛教逐漸在當地生根，而趨向隆盛。但是在朗達磨王（八三六—八四一年在位）時，佛教受到極大迫害。而這是西藏佛教史上的一大轉機。

朗達磨迫害佛教以前，西藏並沒有所謂的宗派。宗派的形成是印僧阿底峽在一〇三八年赴藏後才開始的。阿底峽對西藏佛教進行改革，強制僧侶獨身守貞，維持高標準的道德，排除混入佛教中的苯教儀禮，囑當派據此而成立。然而此囑當派在流行了三世紀半後，再經由宗喀巴之手而給予若干改革。對於當時教團的風潮，宗喀巴主張要嚴守戒律，禁止娶妻，但比起阿底峽的宗派，宗喀巴的宗派其實較為寬鬆，也比較重視儀式。而宗喀巴所創立的這個宗派被稱為格魯（德行）派。相對於

向來的寧瑪派（亦即紅帽派），格魯派被稱為黃帽派。此外，另有十一世紀後半馬爾巴所創立的噶舉派，以及一〇七二年成立的薩迦派。

西藏佛教由於西藏大藏經（北京版有三五二二部）的成書而成立。若要藉此藏譯佛典與印度原典的精密比較，即由兩者的差異而獲知兩個民族間思维方法的差異的話，這個方法並不適用。因為西藏譯是印度文（主要是梵文）的忠實直譯，像漢譯及日譯那樣，——扭曲原文或是改寫的部分不多。但是我們也未必是絕望的。

藏譯佛典雖說是印度原典的忠實翻譯，但仔細探究的話也未必如此。由於西藏人的生活還是與印度人有相當大的差異，因此，西藏人在苦於理解佛典之敘述時，必然要更動一下原文。

例如極樂淨土中的開滿蓮花的浴池，印度的原典是記為：

「在那些蓮池的周圍，有金、銀、琉璃、水晶等四寶所成的美麗四座階道」（註5.）。這種池子是正方形的，可以想見這是四周有人工建造的階道的浴池。這種浴池尤多見於南印度印度教寺院附近。又從梵文原文來看，四邊的階道是由黃金、銀、吠琉璃、水晶等四寶所成。但是對於西藏人來講，他們無法理解這樣子的浴池。在寒冷的西藏，這樣的池子是會凍死人的。由於

無法理解，因此，他們把這一句譯成池的四邊，每邊各有四個階道。亦即每一邊都有黃金階道、銀階道、吠瑠璃階道、水晶階道，所以全部共有十六個。想來大概就像日本那種狹小的石階。印度人那種像大運動場裝滿了水的浴池，是西藏人無法想像的。

又，西藏大藏經的大部分內容是譯自於印度佛典，但其中也有部分是漢譯佛典的再譯（註7）。因此，在探討印度佛教的容受情況時，也應該注意到中國佛教的容受情況或拒絕情況。（蒙古大藏經的內容大致與西藏大藏經的情形一樣）。

關於近代的西藏，喇嘛教的研究者貝爾，對於一九三一年的西藏狀況，有如次的描述：「在政治方面、社會方面，西藏還處於中世期的基督教歐洲的狀態。今之西藏女性的水準也是如此。而昔時則更高於當時的歐洲。」（註8）。的確，即使近世的西藏，仍具有許多可與西洋及日本中世封建社會類比的特徵。

然而在開放這片土地上的燦爛的文化花朵，以及特異的組織（以喇嘛教為中心而形成的），近年來由於中共的入侵以及因共軍入侵而引進的機械文明、共產主義的體制，而急速地產生變化。今後將有何等進展，在此無法作預估，但是要全然忽

視其向來的傳統思惟方法這是不可能的。

最近造訪西藏的英國人斯杜羅克舉出如次的例子：

那個身體強壯的男人在某種人民裁判的法庭中，以一種很奇特的姿勢站立著。他彎曲著上身，上身與雙腳幾乎呈直角的姿勢，彎著腰，像鞠躬的姿勢。因為要維持這樣困難的姿勢，因此他的兩手緊靠著大腿。他淌著汗，手有一點抖。

在西藏，昔時在受正式裁判時，習慣上要採這樣的姿勢。而到了人民裁判的時代也承繼這樣的習慣（註9）。

理所當然的，共產主義化也是要採取西藏式的方法。

總而言之，即使是目前，將長久以來的西藏人的思惟方法之特徵加以闡明出來，仍然是很有意義的。

註

(1) Max Weber: Aufsätze zur Religionssoziologie, 11, S. 316.

(2) 部分的歐洲人也接受喇嘛教。亦即韃靼的佛教王為了征服金黨汗國（Golden Horde，欽察汗國，即今俄羅斯本土），而傳佈佛教於彼地，直至今日，佛教仍存於歐俄地區。住著倭爾加河畔的卡爾馬克（Kalmaqs）族人之間，仍有不少自稱

爲喇嘛教徒的。(L. A. Waddell : The Buddhism of

Tibet or Lamaism, London, 1895, P.9.)

(3) L. A. Waddell, ERE, vol. 7. P.784。

(4) 年代方面 是根據拙著《初期のヴェーダーンダ哲學》一〇五頁。

(5) L. A. Waddell, ERE. vol. 7, P. 785 b. 大村謙太郎氏《テイベント 史概説》(西藏大藏經研究會, 七六~七七頁)。

(6) tāsu Puṣkariṇiṣu samantāc caturdi saṃ catvāri sopān-āni rdsiṃ de dag gi phyogs bshi kun na them skas... bshi bshi yod de.「四邊階道」(羅什譯)・「四面周有」(玄奘譯)。在這一點方面, 荻原博士的翻譯是依據西藏譯。而不參考藏譯的高楠順次郎的英譯是正確的。

(《梵藏和英合璧淨土三部經》大東出版社, 昭和三十六年, 一九七・四五一頁)。

(7) 從漢譯佛典再予重譯這種情形自古已有 Shyuki Yoshimura The Denkar-ma. An Oldest Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons With Introductory Notes, Kyoto, Ryukoku University, 1950, Intro. P. 7.

(8) 佳爾斯・貝爾著, 橋本光實譯《西藏の喇嘛教》(法藏館,

昭和十七年), 四十六頁。

(9) A. L. 斯杜羅克著, 西園寺公一譯《チベット日記》(岩波新書, 一九六一年)一七三、一七六頁以下。

內 滅

三五

若不依法華系統解釋, 內滅一般同義語, 可能想到: 人必自侮而後人侮, 物必自腐而後蟲生, 獅子身上蟲、內耗、質變、自我局限等同類語。

內滅一詞, 出自法華信解品, 偈云:「我等內滅, 自謂爲足, 唯了此事, 更無餘事。」《文句記》解釋:「初一行(句)標斷德者, 以云內滅。內即感體。三界感盡, 故云內滅, 故屬斷德也。」修持佛法, 大致如是, 初斷次修。一如世間先破後立。

內滅吊詭, 對佛教與僧衆產生相反因果。由內滅擴張, 「我等心著敵欲, 樂於小法。」進而「我等若聞, 淨佛國土, 教化衆生, 都無欣樂。」結果僧衆成就。缺「教化衆生」, 等於佛教不存在。

若僧衆未內滅而熱衷媚俗名聞利養活動:「年既長大, 加復窮困, 馳騁四方, 以求衣食。」熱鬧了佛教, 純正僧衆不見了。(三五)

坎

珂

治

學

途

(下)

· 沈劍英 ·

轉向抽象世界

在那個殘酷鬭爭、無情打擊、極「左」思潮猖獗的年代裡，文化虛無主義泛濫，加之人在「牛棚」裡，不得不低頭，只能日日寫交代，天天說假話。政治上的嚴寒，令思想也凝結起來了，哪裡還敢看什麼專業書，只能空教歲月在痛苦中蹉跎！然而在「文革」後半期情況也有些變化，當我從「牛棚」裡解放出來並於1972年進入「復課鬧革命」的行列裡以後，我正式改行搞邏輯與語言的教學了。這是一個抽象思維的世界，尤其是邏輯，比語言更徹底，不用說階級性，連民族性也沒有，而只有全人類的共性。在社會科學範圍裡，這是一個比較「安全」的學術領域。

這時，華東師大、上海師院、上海教育學院等五所高校合併，我得以利用華東師大圖書館豐富的藏書。當時的圖書館流通組長陳素娥女士是一位非常熱心的人，我要查閱的圖書資料在大庫裡找不到，她便從小庫（種子書庫）裡找出來供我參閱。小庫裡的書只能在教師參考室裡看，一般不外借，但一到周末也通融讓我借回家用一两天。我當時看的主要是邏輯學與語言學方面的書，也讀了不少有關因明和印度哲學方面的書。我對因明的興趣更為濃厚些。

因明是一門冷僻的學問，但它是世界上三大邏輯源流之一，與中國的名辨、希臘的邏輯鼎足而三。早在一千多年前就隨著佛教的東漸而傳入我國，後來經過唐玄奘的傳譯倡導而在初

唐時期盛極一時，然至中唐以迄宋元，逐漸式微而成絕學，迨及清末，楊文會先生始從日本取回在我國失傳多年的唐代因明論疏，這門學問才又為學者所重視。不過自四五十年代以來，研究它的人越來越少，致使這門絕學又現危機。作為一種思辨方法，因明對我國思想界產生過積極的影響，所以今日研究中國思想史、邏輯史、佛教史乃至中國文學批評史當不能離開對因明的研究；同時因明作為一門邏輯科學，它所總結的規律和方法以及對諸種過失的研究，對指導今日正確思維仍然具有積極的作用，對發展普通邏輯、語言邏輯也有可資借用的意義。我正是在這樣的歷史背景和認識基礎上發願要為搶救這門瀕臨亡絕的古老學問，一盡綿薄之力的。

然而師大圖書館所藏的因明學資料畢竟是有限的，於是我又經常跑上海圖書館，我查閱了上海圖書館藏的所有因明資料，并不斷通過館際交流的管道，調閱上海圖書館所藏的部分因明著作。當時在師大圖書館具體負責擔任借書業務的，是資深的圖書管理學者冷福志女士（「文革」後任華東師大圖書館館長），她也幫了我不少忙。一次次到上海圖書館去借書、還書，使我在查閱資料上節省了許多時間和精力。長期來每念及兩位女士在「文革」中對我的幫助，我總是懷着深深的欽敬之情。要知道當時

還是「嚴寒」時期，我所借閱的因明資料多屬佛典一類，還未完全解凍。有些書在現在來說雖很普通，在當時却是不易得的，如丁福保的《佛學大辭典》，線裝本20冊，我從師大圖書館借來放在手邊時時查閱的，每次可借兩個月，還了再借。又如日釋鳳潭的《瑞源記》，我是通過館際渠道從上海圖書館借閱的，也有兩周的限期，到期還書，過幾日再去借。這些當然都要麻煩她們，她們却不嫌其煩地為他人作嫁衣，在那個年代，是何等的難能可貴！

1976年我第二次下「幹校」勞動。這一年發生了一系列重大的事件，最令人興奮的莫過於「四人幫」倒台了！真是「初聞涕淚滿衣裳」，「漫卷詩書喜欲狂」了！當年杜甫聽到安史之亂終於平息時那種極度興奮的心情，我們也領略到了。從「幹校」一回來，我即着手撰寫蓄積已久的《因明學研究》一書。那時專營舊書的上海書店裡封存已久的古舊書也逐漸啟封了，我趕緊跑去查找所需的參考書。上海書店一位老職工聽我說要找因明資料，馬上就說：「哦，那是印度的邏輯。」很是內行。他答應替我到庫房裡去翻查，但塵封已久，不易找到，故需等一段時期。過了半個月，他打電話來約我去，拿出唐代窺基的《因明大疏》、神泰的《正理門論述記》以及今人呂澂的《因明綱

要》、熊十力的《因明大疏刪注》和周叔迦的《因明新例》等書，我不禁大喜過望，全部買下。這些珍貴資料的價格出奇地便宜，如《因明大疏》八卷兩冊，是光緒二十二年刻本，才賣1元2角，其他書均幾角錢一部，其中熊十力的《刪注》僅售1角8分，幾近奉送。這些書堆在庫房裡多年，拿出來當亦少人問津，可是對於我來說，無異於瑰寶。過去我曾從圖書館借來手抄過一些，現在有了原本，可以隨時批閱，豈非天賜方便！另外還有一套《續藏經》，收錄了未入《大藏經》的許多佛教典籍，其中就有因明論疏多種。這套書的價格要1500元，在當時我根本無力購買，我知道師大圖書館有好幾部《大藏經》，却無《續藏經》，便介紹師大圖書館買下。這之後我經常跑上海書店，買回許多語言學、邏輯學和文學方面有價值的參考書，有些還是解放前的初版書，富有收藏價值，書價均極低廉，以我當時非薄的收入，居然每次都能買回一大摺！這一時期在新華書店還買不到什麼書，可是在上海書店二樓，擺出來的舊書却令人目不暇給，其中許多書是「文革」中「掃四舊」「掃」到這兒來的，多則多矣，亦是劫後餘燼而已，可喜復可悲！

《因明學研究》一書的初稿我寫了兩年才完成。當時我的

居住條件較差，一家四口人擠在一間不足16平方米的房間裡，我和內子只能合用一張小書桌，內子讓我坐正面，她則坐在側面，桌上又是稿子又是書，擺不開，連桌邊的床上也攤滿了書籍資料。我平日喜歡買書，日積月累，僅有的兩只書架容納不下了，便只好利用床下的空間，但當需要查找時就很麻煩，打着電筒鉗床肚，真不是滋味。同時由於陋室處於頂層，所以冬天寒風瑟瑟，夏日暑氣騰騰，更增添了幾分寫作的艱辛！就在這間陋室裡，在這張小小的書桌邊，我完成了《因明學研究》一書，接着又主編了《邏輯學》一書。內子朱碧蓮在這一期間也撰成《杜牧詩文選注》和《宋玉辭賦譯解》二書③。

此後隨着整個大環境的好轉，我的治學條件也逐漸得到了改善。從1981年至今，我的居住條件三次獲得改善，也有了一間不算太小的獨立書房，從此長期堆放在床下的書籍終於見了天日，上了書架。後來隨着經濟能力的提高，又添置了不少大型工具書、套書、叢書及許多專集等，竟擺滿了一屋書架，而且還是裡一層外一層地排列書籍，充分利用了書櫃之空間。柳宗元有「處則充棟宇」的描寫，極言藏書之豐富。現在許多大型叢書、類書採用縮印技術，如《二十五史》、《佩文韻府》等，合起來放在書櫃裡不過大半格，可是如果是線裝書，得擺

滿一大書櫃，由此，我這滿壁書櫃裡的藏書，當亦夠得上充棟之勢了！

這裡還有一段贈書佳話特別值得一提：從30年代起就從事戲劇工作的吳仂之教授^④，有一套由不同版本拼合而成的經史子集，其中特別是戲劇與詞曲一類的書搜羅頗齊，這是吳老在幾十年的治學生涯中經心搜集起來的，大都為線裝書。現在吳老年屆耄耋，便欲將這批書贈送給能繼續使用它的人。吳老的高弟王昆副教授來找我與內子，希望由我們來接受贈書。我與內子久慕吳老的道德學問，只是無緣謀面，經王昆女士的牽引，我們奉訪了吳老，彼此相談甚洽。吳老是一位樸實無華的老人，他那高尚無私的思想境界令我們深受感動。

以往環境艱苦，雖「抱關擊柝，尚可自養而不害於學」（蘇轍語），現在條件改善了、資料也比較齊備了，我們更是惟日孜孜，無敢逸豫了。然而我的工作壓力也越來越重，形成了新的矛盾。如我自1984年起兼任行政職務，特別是創辦了《中學生知識報》并出任總編輯以後，非專業的活動占去了我大量的時間，這就迫使我去擠時間。時間，對於每一個人來說都是平等施予的，一天24小時，一年365天，就看人們如何合理地安排了。所謂歲月不居，時節如流，如不好好利用，日月便會

擲入而去，因此，在行政事務比較繁重的情況下，我只有夙興夜寐，工作與讀書並進，教學與科研相濟了，終於先後完成《中國邏輯史資料選》部分選題的注釋、《中國邏輯思想史》部分章節的撰寫、《中國邏輯史·唐明卷》的寫作和統稿等任務，以及在為研究生開《因明正理門論》研究一課時，又寫成《因明正理門論譯解》（後來編為《佛家邏輯》一書的下卷），除此之外，還撰有論文、譯文多篇（其中的大部分編為《佛家邏輯》的上卷：《佛家邏輯論》）。

上述書文，均屬淺陋，但反映了我在抽象世界所走過的路程，而且還在繼續走下去。但與之分手已久的文學，却還在殷殷召喚着我。我的《六十自懷詩二首》中有句云：「欣逢晚歲多晴日，始得舒眉任筆酬。」在政通民和的年代裡，我也許會魚與熊掌兼而得之的。

註釋

③ 朱碧蓮，華東師大中文系教授，除上述著作外，還著有《楚辭論稿》、《楚辭講讀》、《杜牧選集》等，主編《中國古代文學事典》，校點《留青日札》等。

④ 吳仂之（1905-1995），原上海戲劇學院副院長。30年代初加入上海劇藝社等，是「孤島」四大導演之一。著有《吳仂之藝文集》5卷和《導演全程經緯錄》。（完）

（待續）

禪門風範

曙壽

凡聖兩忘

袁州仰山南塔光涌禪師，豫章豐城人，俗姓章，生

下來的那一刻，有強烈的神光照耀其家，所以，取名光涌。自小便聰明敏捷，長大後依止仰山剃度，並北上參學，謁臨濟於山東，後來又回到仰山身邊。仰山見了他便說：

「你來作甚麼？」

「禮覲和尚。」師答

「還見和尚麼？」仰山勘驗他。

「見！」

「和尚像不像一頭驢？」仰山追問道。

「我看和尚雖不像驢，也不似佛呢！」

「既不似佛，到底似個什麼？」

「若有所似，這和驢有何差別？」

仰山大驚道：「已到了凡聖兩忘，情盡體露的境地。我會以此問題勘驗參學僧衆，二十年來，沒有一個真正懂得的。你要好好保任。」

從此以後，仰山視師爲不可多得的佛門龍象，往往指謂人

曰：「此子肉身佛也！」

學佛貴在正知正見，不著凡聖，才有自由份。

去亦不變

撫州曹山本寂禪師，泉州蕭田人，俗姓黃。少年時

專攻儒書，十九歲到福州靈石出家，二十五歲受具足戒後，即謁見洞山良介禪師。

當他見到洞山時，兩人有如下的應對：

「聞黎名甚麼？」洞山問。

「本寂。」

「那個齣？」

「不名本寂。」心性豈有名言。

洞山因此深深的器重他。從此便允許其爲入室弟子。在洞山盤桓了數載，乃辭去。洞山遂密授洞上宗旨。

臨行，洞山又問道：

「子向甚麼處去？」

「不變異處去！」

「不變異處，豈有去耶？」

「去亦不變異。」

好個不變異處去，去亦不變異。此心如此，豈是一般凡夫心隨境轉總在煩惱中。

他到了曹溪禮祖塔，又從螺川回到臨川，見當地山川秀麗，便定居下來，由於心慕六祖，乃名曹山。

誰敢酬價

魏府興化存獎禪師，會是臨濟的侍者，又曾在三聖會裏爲首座，機鋒無人敢當。晚年，後唐莊宗皇帝車駕幸臨河北，回至魏府行宮，詔師入行宮見駕。皇帝說道：

「朕收復中原，獲得一寶，至今也沒有一個人能說出它的價位。」

師說道：「請陛下將此寶拿來我看看！」

皇帝以兩手舒開幞頭腳。

師道：「君王之寶，誰敢酬價？」心性之寶無價。

莊宗龍心大悅，當下賜紫衣師號，師一概不接受。後來皇帝送他一匹馬，師接受了。師乘馬忽驚墜而傷一足，遂叫院主爲其製一木頭拐杖，當木杖做好送來的時候，師接過來，手持拐杖在院中遶行了一圈，然後問隨侍的僧人：「你們還認得老僧嗎？」大家都搶著說道：「怎會不認得和尚呢？」師道：「一個跛脚法師，說得行不得。」然後又走到法堂，命令維那敲鐘集衆。大衆齊集，師對大衆又道：「還識得僧麼？」衆人皆沒有回答。師突然擲下拐杖，端坐安祥而逝。

師曾示衆云：「若是作家戰將，便請單刀直入，更莫如何若何。」

禪師本色自在解脫，沒許多婆婆媽媽，生死更是自在。

龍女獻珠

蘇州鄧尉萬峰時蔚禪師，溫州樂清人，俗姓金，襁

褓中見僧即展笑容合掌。年十三，隨演慶昇法師剃度，接觸佛法，自此便知有向上宗乘。他後來又到杭州受具足戒，並參禮虎跑寺止岩禪師，在那裏他聽到「不是心、不是佛、不是物」的開示，遂前往明州達蓬山佛趾寺側，建一小茅棚，一個人住菴，晝夜精進參究。

這一天，他聽到寺主爲大衆開示，舉說：滄山踢倒淨瓶公案，突然有所醒悟，觸動心性智慧，乃說偈：

「顛顛倒倒老南泉，累我工夫却半年，

當下若還親薦得，如何不進劈胸拳。」

聽說有位伏龍千巖長禪師，師便直造丈室，見了長禪師，禪師問他：「你以甚麼來和老僧相見？」師豎起拳頭說：「這裏與和尚相見。」禪師又說：「死了燒了，向何處安身立命？」師道：「漚生漚滅水還在，風息波平月印潭。」禪師又問他：「你不是要請益受戒麼？」師掩耳而出。次日，普請，大衆一起砍松，師拈起一個小圓石作獻珠狀說：「請和尚酬價。」禪師說：「不值半文錢。」師道：「瞎！」禪師道：「我也瞎，你也瞎。」師云：「瞎瞎。」遂呈偈曰：

「龍宮女子將珠獻，價值三千與大千，却被旁觀人決破，誰知不值半文錢。」

長禪師謂左右曰：「蔚山主頗有衲僧氣息。」遂命居第一座。

常樂

我淨 (二)

• 何世亮



六、萬法皆空的矛盾

在佛陀的時代，有一位梵志因為與人辯論失敗，於是發憤忘食，閉關讀書，不修指甲，人們稱之為長爪梵志。最後終於讀完了所有的經書，而領悟出「一切法不受」的道理，出來與人辯論，所向無敵，頗為自負。

有一天他遇到了佛陀，又提出了「一切法不受」的論調來與佛陀辯論。

佛陀問他說：「你能接受自己的見解嗎？」

梵志肯定地回答：「不接受！」

世尊說：「那麼跟我說話的人是誰？」

長爪梵志終於無話可說，而歸依了佛門成為佛弟子，因為一個自我否定的人，還有表達自己見解的餘地嗎？

「一切法不受」用現代的術語來說，就是「世界上沒有絕對的真理」，乍聽之下好像很有道理，但是當我們反問過來，「世界上沒有絕對的真理」的這個命題是不是真理呢？答案假如是肯定的，那麼這個命題本身就會自我矛盾，因為這個命題本身已說明世界上沒有絕對的真理，本身怎麼有可能是真理呢！但是假如答案是否定的，那代表世界上還有絕對的真理存在，那麼這個命題的結論也將是錯誤的。

同理可證，「萬法皆空」這個命題也將自我矛盾，因為「萬法皆空」本身也是一個「法」，這個「法」也是空啊！等於是說「萬法皆空」的理論不能成立。

由於有了這樣的一個矛盾，後代的佛教學者將「空」解釋成「不執著」而不是「沒有」的意義，如此一來，「萬法皆空」就等於是說：「不可執著任何一個法則」，或是「活用一切法則」，那麼以此推論，「萬法皆空」「萬法皆有」「萬法非空非有」……等等，皆可以視條件而成立了，「空」就變成包容一切，創造一切，具有無限的可能性了。

大涅槃經就是以這個觀點出發，把「空」看做無限能量的中心，而創造出「常樂我淨」的生命境界。

七、苦集滅道的真諦

有的人或許會懷疑：佛法怎麼會有那麼多不同的理論？我

們學佛的人應該何所適從？

事實上，假如我們將大藏經全部流覽一下，我們的確會發現有的地方主張空義，有的地方主張有論，有的經文嚴禁咒術，有的經文推崇咒術，有的強調念佛拜佛，有的排斥偶像崇拜……，最後還有可能捲入小乘與大乘佛法的論戰，到底誰是誰非呢？

不過就像我們前面所討論的，「空」就是包容一切，創造一切，具有無限變化的可能性，那麼我們可以說，任何思想或理論都有它存在的條件及意義，主要是看我們如何去加以活用罷了。

佛法中不同的理論與觀點，其實就是根據衆生不同的根基及緣份而提出的教化方針，我們下面就以佛法最基本的真理「四聖諦」來加以說明：

1. 苦聖諦：人生的本質是苦惱的，大致有八種痛苦，所謂生老病死，怨憎會，愛別離，求不得，五陰盛苦。

2. 集聖諦：人生的一切苦惱，是因為人們對七情六欲貪求的結果。

3. 滅聖諦：要以修行的方式來滅除一切的七情六欲。

4. 道聖諦：遵循八正道，過著覺悟的生活，是為涅槃之道。

所以說原始佛法「無常苦空無我不淨」的教法，是針對「滅聖諦」的階段而提出，修行者以「諸行無常」「觀身不淨」「觀受是苦」「諸法無我」的觀想來破除自心的欲望，消除對世間的種種執著，最後達到清淨的涅槃之道，而大乘佛法的「常樂我淨」就是在敘述「道聖諦」的階段，當一個人滅除了貪欲之後，就能過著平衡快樂自主清淨的幸福生活。

由此可見，「苦空無我」及「常樂我淨」的教化，並沒有互相衝突，而是世尊針對衆生不同的階段而訂出的教法，這即是佛法隨緣變通的奧妙所在，我們學佛的人應該透過思考，實踐，而加以融會貫通才好。

八、常住的譬喻

大涅槃經強調世尊的法身不生不滅，是常住身，是不死身，永恒存於宇宙之間，但是衆弟子們却看不到，他們的感官只看到世尊的肉身即將滅度，所以還是感到十分地茫然與悲傷，甚至對佛法失去了信心。

世尊於是舉了諸多例子來說明「法身常住」的道理：「譬如有入見月不現，皆言月沒而作沒想，而此月性實無沒也，轉現他方，彼處衆生復謂月出，而此月性實無出也，何以故，以須彌山障故不現，其月常生，性無出沒，如來應正徧知亦復如是，出於三千大千世界，或閻浮提示有父母，衆生皆謂如來生

於閻浮提內，或閻浮提示現涅槃，而如來性實無涅槃，而諸衆生皆謂如來實般涅槃，喻如月沒。」

我們每天看到月亮出來，月亮消失，有時候月亮只現出一半，有時候滿月，但是月亮的本體並沒有改變，改變的只是表相而已，同樣地，如來出生於娑婆世界，出家學道，於菩提樹下悟道，說法四十五年，最後於雙樹間涅槃，人們看到的只是世尊如來的表相而已，世尊爲了引導世人修行而示現了一連串修持的過程，事實上，世尊在無量劫以前已經成道，本質上並沒有任何改變。

「譬如聖王素在後宮，或時遊觀在後園，王雖不在諸姝女中，亦不得言聖王命終。善男子！如來亦爾，雖不現於閻浮提界，入涅槃中，不名無常，如來出於無量煩惱，入於涅槃安樂之處，遊諸覺華，歡娛受樂。」

意思是說：國王有時候在後宮，有時候去遊花園，雖然現在看不到國王，並不表示國王已經死了，那麼，現在我們看不到世尊的存在，並不代表世尊已經滅度。

「譬如男女燃燈之時，燈爐大小，悉滿中油，隨有油在，其明猶存，若油盡已，明亦俱盡，其明滅者，喻煩惱滅，明雖滅盡，燈爐猶存，如來亦爾，煩惱雖滅，法身常存。」

譬如說人們在點油燈，當油用完的時候，燈火就會熄滅，

但是燈爐還在，也就是說，如來的肉身雖滅，但法身還是存在。

世尊說：「如蛇脫皮，爲死滅耶？」

迦葉菩薩回答「不也！世尊！」

世尊說：「如來亦爾，方便示現，棄捨毒身，可言如來無常滅耶？」

迦葉回答：「不也！世尊！」

世尊說：「如來於此閻浮提方便捨身，如破毒蛇，捨於故皮，是故如來名爲常住。」

這段問答是說：毒蛇脫皮，只是脫去一層皮，毒蛇本身並沒有死亡。如來只是捨棄了肉身，法身還是存在。

× × ×

「譬如金師得好真金，隨意造作種種諸器，如來亦爾，於二十五有，悉能示現種種色身，爲化衆生，拔生死故，是故如來名無邊身，雖復示現種種諸身，亦名常住，無有變易。」

譬如說金匠打造一塊黃金，黃金融化之後，可以打造成一隻金馬，不久之後又將之融化，可以再打造成一隻金牛，不久之後又將之融化，再將之打造成一間金屋，……總之形相可以不斷變化，但金子的本質卻沒有改變。

同樣的，如來的形相可以種種變化，但如來的「無邊身」却永恒不變。

九識乃名淨識，互諍云云。

今例近況遠，如一人心復何定，爲善則善識，爲惡即惡識，不爲善惡，即無記識。此三識何容頓同水火，祇背善爲惡，背惡爲善，背善惡爲無記，祇是一人三心耳。三識亦應如是，若阿黎耶中，有生死種子，熏習增長，即成分別識。若阿黎耶中有智慧種子，聞熏習增長，即轉依成道後眞如，名爲淨識。若異此兩識，祇是阿黎耶識，此亦一法論三，三中論一耳。攝論云：如金土染淨，染譬六識，金譬淨識，土譬黎耶識，明文在茲，何勞苦諍。

P = 聞熏種子稍起增長，會遇親友示以衣珠，豈非菴摩羅識，菴摩羅識名無分別智光。

Q = 「譬如有人至親友家，醉酒而臥」，豈非阿黎耶識。世間狂惑分別之識。

R = 起已遊行，「以求衣食」，豈非阿陀那識。（頁29）

三、觀心：依光明玄

諦觀、念心，即空即假即中，即是觀心識於三識。何者，意識託緣發，意本無識，緣何所發，又緣中爲有識？爲無識？若有識，緣即是識，何謂爲緣。若無識，那能發識。若意緣合發，二俱無故，合不能發。離最不可，當知此識，不在一處，從衆緣生。從緣生法，我說即是空。

於此空中，假作分別，是惡識？是善識？是非惡非善識？種種推畫，強謂是非。

識若定空，不可作假。識若定假，不可作空。當知空非空，假非假，非空非假，雙亡二邊，正顯中道。一念識中，三觀具中。

識於三識，亦不得三識觀。故淨名云：不觀色，不觀色如，不觀色性，乃至不觀識，不觀識如，不觀識性。雖不得識，不得識如，不得識性。雙照識識如識性，宛然無濫。以照識性故，是菴摩羅識。照識如故，是阿黎耶識。亦照亦滅故，是阿陀那識。是名觀心中三識金光明。（頁69）

又依妙玄：

若黎耶中有此智種子，即理性無分別智光。五品觀行無分別智光，六根清淨相似無分別智光，初住去分眞無分別智光，妙覺究竟無分別智光。庵妙云云。（頁30）

設 釋三識

—三五—

一、釋名：依光明玄

識名爲覺了，是智慧之異名。

P = 菴摩羅識是第九不動識，若分別之，即是佛識。

Q = 阿黎耶識即是第八無沒識，猶有隨眠煩惱，與無明合，別而分之，是菩薩識。在菩薩心 名爲般若 即其義也。

R = 阿陀那識是第七分別識，訶惡生死，欣羨涅槃，別而分之，是二乘識，於佛即是方便智。（頁33）

又依妙玄：

P = 菴摩羅識即眞性軌。

Q = 阿梨耶識即觀照軌。

R = 阿陀那識即資成軌。（頁29）

二、料簡：依光明玄

（一）別教：若分別說者，則屬三人，此乃別教意。非今所用。

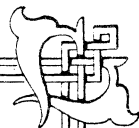
（二）圓教：若依攝論，如土染金之文，即是圓意，土即阿陀那，染即阿黎耶，金即菴摩羅，此即圓說也。

問：如經云：依智不依識，既云三識，此那可依？

答：經言不依識者，是生死識。今則不爾，今言依識者，是智之異名，名清淨識。又道前通名爲識，道後轉依，即是智慧。未詳。（頁57）

又依妙玄：

若地人，明阿黎耶是眞常淨識。攝大乘人，云是無記、無明隨眠之識，亦名無沒識。



成立正量實義，無須重覆憶念。彼量之境相，剎那間之壞滅之故。

依憶念之力後，自證觀測之覺識，於憶念之前，實有經驗，存在現時之憶念故，現時憶念之自證作比測故。

唯識宗主張：現見大象之時，有可能憶念所取境，彼憶念所取境又如何推測而知？

云：實有境識。我現見大象之後產生憶念大象，此又如何得知，識之自證能推測得知，憶念大象之同時，識自身亦憶念，倘若憶念者若無憶念作用之心識，即使現見大象亦無法憶念，唯識宗自證識測知之覺識若清晰，是比量。轉成量之憶念覺識為自證識，是自證現量。

子二、別相破斥現量

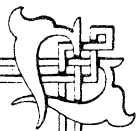
別相破斥現量是決智有二：丑一實質破斥；、丑二斷破斥之不應理。

丑一、實質破斥有二：

寅一、別相違外破斥同分

現量離分別現時，斷決智憶念過去，
時境認定法相違，豈有實事之同分。

現量：體性是離分別：其境為自相。其時域是現時（緣持外義之相）。認定法：緣持明相不混淆。斷決智：體性是分別識，其境為聲義之共相。其時域是過去。認定法：緣持不清晰相混淆。若謂亦是現量且又是斷決智，二者實質同分為非有。



合理裁決斷決識，無知與邪分別識，
或是轉成正量性，剔彼餘覺性非有。

詳細觀察斷決識含攝於無知識中，以正量之境剎那滅性之故。即使正量之境不剎那滅，然而覺識上昔時已了悟現量比量故，彼義性於後時重新了悟，應為無緣由。喻如：已劈薪柴之後，無需再揮砍斧頭。或如已成立故，又含攝於不成立之宗。欲許無所見之「能見」與無所知之「能知」是外道數論師之主張。若謂「無知」既無了知之因，而且前時已了知之後，再加上憶念作用故，是了知斷決識之覺性？然則因相之過亦除不成、未定、懷疑以上三種外，尚有其他如：灶之證成有火，本來已經成立。謂再「成立」，存在第四因相之過如何破斥？若謂彼已成立之性，無欲知有法，含攝於不成立因之範圍？此亦攝於前時已了悟性之無知性。復次：前時已了知彼性現時再了悟之思考，「非彼」緣持是「彼」之故。為邪智性。若以前時之經驗來比測現時繫念之因相，則為諸瑜伽行者之果因相，觀待彼現時存在憶念性後，不違越於自證識之量。《釋量論》云：「著餘相結合，智者知為念。」

決定識是覺類，終歸屬於無知、邪見兩者之範疇，除此之外非其他的心識，捨棄正理之方式而作觀察、抉擇於任何覺識所取之義境。例如：真實法性非一非異。法亦非自實體而生，是觀待其他因緣，因此，不成立諦實性。捨棄所有之「實執」而修習空性。決定識非隨依覺類而轉成，若非無知、邪見，則是量識，除此外非有其他之決定識，決定識所

詳析能知之心 (五)

明性

欺智。務須了悟清晰之對境。猶如：根現量引伸之第二剎那之意識。隨順比量之憶念識，例如：依於「煙」之因相，決定了知山上燃燒之火焰且具有實火，是藉由比量產生的決定識。

壬三、破斥斷決智

破斥斷決智之有境可分為二：癸一、前期之說法。癸二、破斥彼境

癸一、前期之說法

子一、斷決智之定義

不忘失先時已了解之實義，與遮反方面之攝入增益與相違。

子二、分類有二，

丑一、謂現量是斷決智之說法

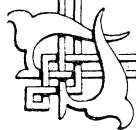
前期現見青色之後，如謂「現見青色」。

丑二、分別斷決智

分別斷決智謂之隨現量而生之決定識，與了知比量等隨而產生之憶念識謂之。

癸二、破斥彼說有二：

子一、總相破斥：



八十七年四月份會務報導

(會訊第200期)

捐款芳名錄

(總計 陸萬壹佰元整)

叁仟元 王中孚

壹仟伍佰元 廣緣素食 許鏡子

壹仟元 蕭甘棠 李林卿烟 李雪梨 侯漢洲

吳福成 方偉綸 傅冠智 陳政宏

陳政維 陳楊秀鸞 陳怡青 陳榮璧

陳文宗 陳素進 王芳珍 王芳瓊 李麗華

伍佰元 翁玲姬 李明順 蔡永輝 郭靜江

傅冠盛 吳日鏡 吳燕靜 宋淑貞 顏高龍

顏高盛 許瑞吟 許志鋒 許博程 黃大根

柯奕州 柯錦燕 江陳美華 陳俊弘 陳明吉

黃柳英 陳永漢 陳秀月 陳俊弘 陳明吉

肆佰元 王弼昭 鄭肅治 王玉治 林柏勳 蔡德坤 鄭海英

叁佰元 王昭仁 王蔡秋月 楊淑敏 郭春瑾 莊寶治 韓聲瑞

鄭海蓮 張生受 吳美樺 石馨文 石修誠

石大德 石宛玉 石富元 石馨文 石修誠

陳聖道 蘇美金 李奇蓓 李文哲 廖粹華

貳佰伍拾元 李耀斌 李奇蓓 李文哲 廖粹華

靜慧 慈琴 會純 孫秀子 王典修 王莫招治

王文正 王章峰 王俊傑 李錦菊 李海水 李春生

林美辰 林連梯 林世豐 蔡錦雀 鄭忠 郭俊祥

鄭人豪 郭松山 郭俊麟 吳添福 郭輝龍 郭俊良

郭建志 郭銘源 郭秋燕 郭杜鸞梅 郭秋蘭 郭俊良

郭庭伶 侯明秀 侯坤隆 侯坤成 侯梅雪 侯燦榮

侯梅雲 侯榮洲 侯佳宏 吳春梅 楊懷本 楊文信

楊怡萍 楊怡立 楊雅琇 杜宗樺 杜淑敏 杜張杏元

87年4月份收支明細表

收	上月結存	\$ 64,086	40
	本月收入	\$ 60,100	00
入	收入總計	\$124,186	40
教育文化支出			
支	福田雜誌第142期印刷費用	14,300	00
	福田雜誌郵寄費用	4,681	00
	福田雜誌封面(4期份)	14,300	00
	劃撥代金手續費	110	00
	供僧醫藥費(他寺)	3,000	00
濟助支出			
出	洪樺燦	2,000	00
	洪樺燦	2,000	00
	蔡金良	2,000	00
	歐良蔡	2,000	00
	吳蔡月	2,000	00
	陳黃文	2,000	00
	黃淑娥	5,000	00
	陳李淑	5,000	00
	李陳全	5,000	00
	陳李榮	5,000	00
	王寶明	5,000	00
	劉寶明	5,000	00
	陳寶明	5,000	00
	又	5,000	00
	支出總計	\$ 88,391	00
	本月合計	\$ 35,795	40
	收支比較	147.1 %	

貳佰元 徐秀鳳 劉翠芬 顏玉龍 許素月 許祺鳳 韓麗玲

壹佰元 傅顯榮 黃亮中 黃鈺惠 黃怡錦 黃文賢 陳其彬

陳永川 陳永芳 陳寶珍 陳俊竹 陳山鉄 陳昭孔

陳錫卿 蘇文傑 高春仙 高木吉 王玉雲 王玉英

慈蘇 會禎 德祥師 王叔民 王肅瓊 王靖君 王芳章

王惠民 王建民 王叔民 王叔民 王肅瓊 王靖君 王芳章

王灼堯 李彩華 李秀芬 林建國 林茂榮 林聖偉

林益誠 林玲瑜 林益精 林陳鳳珠 林傳曉 林郭阿柳

林志峰 鄭棋安 張漢宜 吳昱璉 郭王秀 侯迪元

侯文秀 侯慈萍 吳建德 顏愛娥 鮑瑜芬 鮑涵涓

徐國貞 梁田雪銀 劉娟美 黃素鸞 黃紅芬 黃銘清

鮑憲欽 鮑炳安 江英嬌 陳寶蓮 陳寶秀 陳政賢

陳展宏 陳奕霖 陳金鈿 陳惠玲 陳美雅 蘇慧珠

陳進良 陳王格 陳樹剛 陳惠玲 陳美雅 蘇慧珠

會長：顏高龍
副會長：鄭海英
孫申娥

會德功福田寺然湛



4月份救濟事蹟

1. 黃文柔小姐：住南市公園北路一四二號，二十九歲。案家包括病人在內，有三位慢性病人，其弟同是精神分裂患者，與病人常有衝突，造成家中精神及經濟的壓力。因有情緒不穩、暴力等症狀，目前仍在住院中，本會補助醫療費用伍仟元整。

2. 陳淑禎小姐：住南市大德街一四一巷六十一號，三十歲。病人是家中之么女，自小最受父母疼愛，父母相繼過世之後，開始出現精神症狀，現由兄姊共同照顧，本會協助醫療費用伍仟元整。

3. 李曉霖先生：住南市開南街二一一巷十三號，二十二歲。患有躁鬱症，症狀出現時與同有躁鬱症之父親有許多衝突，其母於年前過世。現家中只有病人姊姊之工作收入以維持經濟，本會協助醫療費用伍仟元整。

4. 陳全成先生：住南市北華街一七〇巷八十一號，四十九歲。已酗酒三十多年，於八十三年時因戒斷症狀，出現易怒、暴力、幻覺等情況。且因此造成酒後車禍，提前辦理退休。今靠太太工作來維持生計，而家中還有四名子女就學中，本會予以協助醫療費用伍仟元整。

5. 李榮彬先生：住南縣永康市三民村和平路二八七之二號，四十歲。於三月時開始出現謾罵、自言自語、精神恍惚等急性症狀。其妻因考量收入問題，曾於去年開始工作，但病人發病後，工作受到影響。家中尚有三名稚齡子女須照顧，經濟發生困難，本會協助醫療費用伍仟元整。

6. 王寶珠女士：住南縣關廟鄉中央路二五七號，四十二歲。三月時坐車認識一計程車司機，接受送予的不名藥品，欲用來消除疤痕，却造成廣泛性化學灼傷。其夫去世十多年，患者本身不識字，以幫人打掃為生，現為低收入戶，尚有二名小孩就學中，故本會協助生活費用伍仟元整。

7. 劉明玉先生：住南市大成路一段九十二號，七十六歲。為榮民，未婚，無子女，在台亦無親屬。進行開心手術，但手術後恢復不良，現情況危急，於加護病房中。今由退輔會義工代請看護，但其支付有限，且病人目前只剩一萬多元之存款，故本會協助看護費用伍仟元整。

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。已接受福田會二次補助。現因多處感染，目前意識不清，持續發燒，擬轉至加護病房。案母因常照顧患者而遭解雇，且年齡已高，不易尋得工作。長子目前考上研究所，生活能自理，其姊出嫁，幫助有限，故本會予以協助生活費用伍仟元整。

9. 本月固定幫助戶：洪樟焄先生、洪樟靈先生、蔡金李女士、吳蔡怨女士、歐良謀女士、陳月娥女士，以上各貳仟元整。



佛隴 桑椹

• 贈 閱 •

■ 中華民國八十七年五月十五日出版
 ■ 佛曆三〇二五年五月十五日出版

■ 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省誌字第991號

■ 中華郵政南台字第267號執照登記為雜誌類交寄