

福

田

146



卍 佛教月誌 卍

- ◆台北市十普寺，國曆8月15日，舉行本靜法師新任住持陞座典禮。
- ◆高雄縣阿蓮鄉光德寺，籌設「淨覺老人養護中心」。
- ◆南投縣名間鄉白毫禪寺 國曆9月24日起4天 舉辦僧侶輔導知能成長營。
- ◆嘉義縣水上鄉千光寺，國曆9月28日起7天，傳授在家戒。
- ◆台北縣汐止鎮聖覺寺 國曆8月28日起3天 舉辦汐止供佛齋僧法會。
- ◆台北市經續法林 國曆7月25日 舉行阿彌陀佛度亡法會。
- ◆南投縣埔里鎮靈巖山寺，國曆8月30日起7天，舉行結夏圓滿佛七。
- ◆台南縣仁德鄉法性寶林，國曆7月13日起，舉辦學障課輔營。
- ◆陰曆6月19日，逢觀世音菩薩成道日，各寺院舉行觀音法會。
- ◆重慶市佛教四眾，於國曆5月18日，紀念支那內學院王恩洋居士101年冥誕。
- ◆台中縣霧峰鄉萬佛寺慈明佛學院所聯合招生，攷試日期國曆6月28日與7月26日。

本期目錄

封面：多羅樹子念珠 大明攝

- 1 ● 佛教月誌
 - 2 ● 今日還須要出家嗎？……………三車
 - 4 ● 期盼兩岸佛學落實地交流……………明了
 - 6 ● 藏經樓無用途
 - 7 ● 《正理滴論》分析(上)……………威提布薩那
 - 11 ● 人類的絕對者之發見……………中村元著
依觀譯
 - 18 ● 佛教能為混亂的台灣社會做什麼？……………振德
 - 21 ● 轉念……………雲庵
 - 24 ● 常樂我淨(初)……………何世亮
 - 28 ● 設入釋三菩提……………三五
 - 32 ● 《量理寶藏論詮釋》詳析能知之心(八)……………明性
 - 33 ● 八十七年七月份會務報導
- 封底：佛隴桑椹

今日還須要出家嗎？

三車

八十七年五月廿一日，星期四，僧在××寺早粥後，一如往

例，××居士準七點開車至，送僧回山區茅蓬。既云居士，定

是在家人。考察其生活，則如一苦行僧，不染凡塵，對佛教信

仰，極其虔誠。經咒禮拜，功逾僧倫。到寺必拜，遇師必拜。

一生在銅鈿中翻滾，竟視富貴如浮雲，真是一朵優鉢，也是入

羣社會中一奇。車行漸離市區，路邊稻田，五月穗飽，即將收

割。車行中，××居士欲言又止，遲遲礙礙終於出口：「師父

，請教一個問題，今日還須要出家嗎？」僧本不擅語言表達，

此時面呈愴愧，窘態難掩，吃吃默然，更不能答一語。

今日稍留心佛教現況，都會實際體驗到，一部分或大部分出

家人很像在家人。又一部分或小部分在家人很像出家人。若在

家人在修證臻於出家境地，是最好不過。今日體驗似乎不是如

此。先請借用范恩圖解（Venn's diagram）來說明：

設A代表出家人佛教徒。

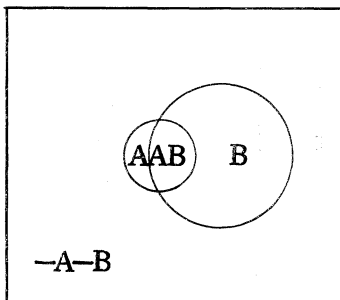
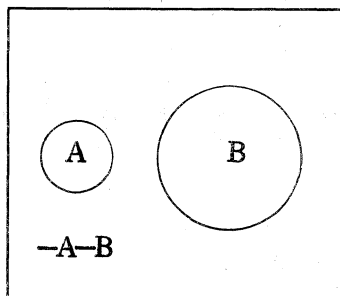
B代表在家人佛教徒。

AB代表又是出家人又是在家人雙重身分佛教徒。

-AB非出家人又非在家人非佛教徒。

從前佛教與社會：

今日佛教與社會：



昔日封建社會，階級制度嚴酷，職業分類世襲性明顯，近親繁殖也屬常態。騎馬坐轎，推車担擔，咸皆認命。脫下皂葛青衫，換上紫袍玉帶情況，總是少之又少特例。出家人與在家人

生活差別性特著。中國社會以家庭為傳統，佛教則獨身修道，鐘鼎山林，世出世外，兩個天地。在常態社會人生，出家人在背道而馳，走向不同，雙方身分極為不同。幼時在北方尚見少數門戶前，或掛或貼「僧道無緣」四字，足證舊社會出家人在家區分的嚴格。

今日因何不必出家，在家即可達到出家人的一切。今日社會形勢大變，昔日被認為原始社會始存在之巫惑異相，今日普受尊崇。佛教團體出現一些AB型人物，領導一方，風流所至，大行其道。出家人在家緊密靠攏。

一、在家人向出家型態方向靠攏，最為突出者：

(一)經營寺廟：昔日寺廟為僧人修道場所。今日在家人經營管理寺廟，視為常態。職務有：管理會主任委員、董事長等，住持、監院、法定管理人，及其他職執。

(二)登座講經：白衣上座，繼流受教。自封他稱：法師、老師、師父、長老、活佛。接受出家人頂禮，甘如也。

(三)法會主席：披大紅祖衣，戴五佛冠、毘盧帽、法器道具，消災超薦，主持佛七禪七，僧俗盡攬。

(四)增上證果：在家能證六種阿羅漢，一果二果三果自不待言。或達某地某境，特異功能，神通變化。

(五)撒網收徒：不但收在家弟子，亦有出家徒眾，頂禮膜拜，

宣傳樣板。

以上皆為真實現量，非所虛構。出家人境地事相，在家人都可越俎代庖，都可以達到做到，還須要出家嗎？

二、少數出家人向在家人型態方向靠攏者，有：

(不可說)

出家後，又羨慕念念在家人的一切，過著相似在家人生活，何再繞圈子出家呢？

何以演變成今日僧俗不分，相互靠攏，濃膩的化不開，扯不斷。自是存在許多事理遠近因素。且舉明顯事相近因：

(一)職業流向 (二)制度掩埋 (三)法律逼迫

(四)人間誤導 (五)報導紊亂 (六)學者歪曲

(七)長老示範 (八)戲劇儀軌 (九)道場俗化

(十)無視戒律 (十一)寄跡大乘 (十二)邊陲染風

若言大環境共業，今日社會，性格模糊。在共業模糊性格下，出家人在家分際也就跟著模糊了。如此，今日還須要出家嗎？

最近聽途說，人生規畫，以國家元首為目標，否則，「出家總可以吧！」至難至易兩途對照。可列一選言命題：

人生可以元首或出家為目標。

若瞭解今日宗教現狀，大可兼而得之。由選言析取命題V，可變為連言合取命題&。

期盼兩岸佛學落實地交流

明了

法鼓山中華佛研所於七月七日至七月九日三天在台北師範大學舉行「兩岸佛學教育交流座談會暨博覽會」，我方由法鼓山聖嚴法師、悟明法師、惠敏法師、今能法師等佛教界高僧代表出席，大陸方面則有中國佛學院副院長傳印法師、中國佛教文化研究所所長吳立民、中國佛教協會學誠法師、廈門閩南佛學院、中國佛學院棲霞山分院、廣東嶺東佛學院、九華山佛學院、四川尼衆佛學院等教育行政者十四人應邀來台出席。主辦單位聖嚴法師致詞表示，佛教發源於印度，釋迦牟尼佛涅槃迄今已超過二千五百四十二年，而佛教傳入中國，有史料可查的是在公元前二年的西漢哀帝元壽元年，到今年算來，正好是佛

教傳入中國二千年。在佛教傳入中國屆滿二千年的今天，兩岸佛教界人士達成共識：「今天不辦教育，佛教就沒有明天。」以及「在未往生佛國淨土之前，要把人間淨土建好。」

由於這是兩岸在阻隔了近五十年後，首開兩岸佛學教育交流的大門，兩岸佛學教育人員難得共聚一堂，尤其在以「當代的佛學教育」與「迎向二十一世紀的佛學教育」為題的座談會上，更吸引許多關心佛學教育發展的僧俗四衆、學者們的與會，現場雙方代表就辦學目標、開課內容、學生來源等問題，進行熱烈的互動討論。

大會除了座談會和介紹各個佛學院發展概況的博覽會之外

，更有代表所有佛教與現代科學結合的「電子佛典」的運用成果展示，展現出佛教是符合社會需求與步調的宗教，未來佛教典籍可以藉由一部電腦就可閱讀三藏十二部經典的資料，對於佛法的弘傳將更便捷。大陸代表對於台灣佛教在資訊教育上有如此長足的發展，希望能做為他們學習的目標。

台灣解嚴後佛教前往大陸參訪絡繹不絕，有規模有記錄者：星雲模式之佛光山略帶政治性色彩的宗教交流；惠空模式之圓光佛學院師生到大陸參拜古剎，訪問高僧以及贊助佛學院，形成兩岸佛教教育合作模式；學術研究模式之「敦煌學國際學術討論會」證嚴模式之慈濟功德所採取賑災救濟。大體來說這些交流都停留一、溯本式——台灣寺院仿大陸原先的本宗祖庭。二、財施式——台灣寺院給予金錢的助益。三、單向式——台灣佛教團體或信眾往大陸去的宗教交流。本次兩岸教育交流性質位於「惠空模式」中，與以前活動者大體相似，其形式意義還是大於實質意義。

實質意義之落實我想下列項目可供參考：

一、寺院掛單：

雙方政府放開政治考量，放心兩岸僧侶可以在對方寺院居住（掛單）互相學習對方的宗教生活，修持。

二、佛學文獻資料之共用：

台灣現代化及國際佛學學術資料及大陸寺院古籍，古物及文獻等讓雙方佛學者長期定居研究。

三、提供大陸學生免費來台教育：

台灣佛學院及大學宗教系之大學部及研究所都有一定水準，佛教界提撥經費支助在台灣學習一切費用。

四、共同舉辦法會活動：

大陸法會的法器打法、梵唄唱法及儀式等仍然保持古式，台灣佛教受社會速成、功利之影響，從大陸傳來的有所修改，五十年的今天可以共聚佛殿中互相學習。

五、興建寺院委由大陸設計，台灣施工：

花蓮慈濟功德會之「靜思堂」大陸學者設計，台灣施工即是成功之例子。有鑑於台灣寺院建築是趨西式民房，宗教神聖面漸失，所以有委託大陸建築界仿大陸古式設計之必要。

最後我們還是以本次交流之期盼落實交流目標為後語：以佛法的慈悲與智慧來建設人間淨土，就是要培養足夠人才，把佛法落實到人間化、人性化、社會化、國際化及世界化。

一九九八·八·二於台北市

藏經樓無用途

凡事預則立，不預則廢。要則言：凡事以預立爲不勞。預計若不能兌現，徒託空言，終成戲論。空頭支票，妄言成過，輕則波逸提。藏經小樓興建，初步工程進行，雖有林鷄潰羽感覺，勉稱順利。惟興建完成後做何用途？總不能擺些經書，供養蠹魚白蟻，或「違規使用」。屢問有關心善信垂詢，答者唯唯否否，亦不敢肯定將來如何如何說些大話。說不出一個所以然來，關鍵在，寺院究竟應做何用？佛隴以茅蓬蘭若相標榜，蘭若三義：遠離處、閑靜處、無諍處。台灣地狹人稠，不可能有「遠離處」。智者云：「不作衆事名之爲閑，無憤鬧故名之爲靜。」與目前佛教熱衷濃厚的社交活動，甚至熱熱鬧鬧沉迷戲劇。門掛「佛教以無事爲興盛」，將成當代佛教的異類。遠離閑靜無望，倒與蘭若第三義「無諍」符合。不與世諍，也不與其他團體諍。若不跟在當前佛教後面跑，又能做些什麼呢？實在想不出小小藏經樓用途。

月從天陟，珠因手持。既然是興建小小藏經樓，就是藏經。豈可因風動燭，演若達多。故不會做其他使用。樓分五層，預設各層使用藏書：

- 第一層（一樓），設閱經室和存放雜誌。
- 第二層（二樓），存放世間與佛法有關俗書。
- 第三層（三樓），典藏佛書，以單冊爲主。

第四層（四樓），典藏大藏經爲主。

第五層（五樓），珍藏線裝書，或作共同研究室（觀堂），此或稍溢「藏經」二字外。既屬佛教，和社會圖書館性質，或純學術不同，不能外於宗教實踐。何況「膏明相賴，目足更資」，是爲通則。

以上是所謂硬體，能力微薄，但求小而精。這些書籍，現在寺裏多多少少都有些，不會成爲徒託空言。軟體呢，妄想成立「三五佛學研究社」，使用這些藏書。軟體靠人，若無人，勢成空話笑話。當今大環境，浮躁共業所成，有誰甘守淡泊，埋名山野。無論如何，不妨先啓微願，成功失敗非所計。諸佛威加，障礙減少，善求實現，妄想成真：

名稱：三五佛學研究社。簡稱三五佛學社，或三五學社。以三五爲名，兼顧湛然寺傳統。

地址：台南縣新化鎮口埤一三五號佛隴道場。

宗旨：以研究佛教天台宗三大部五小部，及佛教因明三支比量、五分作法爲範圍。希望由小範圍一點突破，能「生植道芽聖果」。

組織：爲一世出世間有名無實機構。寺院本來無主無客，何來組織。

成立時間：當存書達到一萬冊以上時。

人員：凡以「宗旨」爲研究範圍者。以設備可容納三至五人使用研究。

粗糙構想如此，敬請指教。

《正理滴論》分析（上）

威提布薩那

正理滴論

分析：法稱《邏輯一滴》

現量品第一

分析：一、知覺（現量）

衆人所務，凡得成遂，必以正智爲其先導。是故彼智，此論今詳。

正智有二：一者現量、二者比量。

分析：在第一章談到人類運用完全或有效的知識而達到一切對象有兩種：一知覺，二推理。

此中現量，謂離分別，復無錯亂。

分析：知覺這種知識它是通過感覺等等，它據說超越了預想并避免錯誤。

辨察智中，所現影像，其像適於安立名言。即此辨察，名爲分別。

分析：預想是指似是而非的幻象的經驗，這種幻象看過去好像已能夠應對和接觸到的那樣真實。譬如一棵樹的影子

會現出樹的本身，或者一條繩子會現出蛇形。

若能遠離如是分別；復無瞽目、急遽旋轉、乘舟以及諸界不調，所生錯亂；如是之智，名爲現量。

分析：錯誤，是由黑暗、迅速的動作、乘船旅行、搖動等等這些原因所引起的。例如對乘船旅行的人說，兩岸的樹木看來好像是動的。

此有四種：一者，五根智。二者，意根智，謂五根緣境，自有根智無間而生，即以此智，境爲助伴，作等無間緣，有意識生。此初生意，名爲意根現量。三者自證，謂諸心所，各自證分。四者定心，謂修定者，修真實義，至究竟位，所起瑜祇智。

分析：知覺四種：一、五官的知覺（五根現量），二、心的知覺（意識現量），三、自己意識（自證現量），四、沉思者知覺（瑜伽現量）。

現量之境，名爲自相。言自相者，謂若由其境之遠近，識中影像，現差異者，此所緣境，名爲自相。唯此自相，爲勝義有。唯以力能爲境（起識），是實有事之性相故。若異此者，皆名

共相。彼則說爲比量之境。

分析：知覺對象就像它的本身，而推理對象就像它的同類。例如我看的一條牛是特別的一條牛，它具有某些和其他的牛不同的特性，而我推論的一條牛是一般的牛，它具有一些其他的牛所共有的特性。這就是說：知覺是個別的知識，而推理則是一般的知識。

復次，即彼現智，即爲量果。證境親明，爲性相故。帶境而起，是名爲量。由帶境故，乃能成其證境親明。

分析：隨著一個對象的遠近，知覺因之而不同。這就是說，知覺一個對象的特殊格，這種性格證明對象是絕對真實的。因爲它指出對象具有某種實際功效，而這種性格也指出知覺是真實知識的源泉，因爲它真實地和所接觸的事物相適應的。

現量品第一終

爲自比量品第二

分析：二自身推理（爲自比量）

比量有：一者爲自，二者爲他。

此中爲自比量者，謂於所比，藉三相因，所起正智。

亦於此智，立量果名。如現量說。

分析：在第二章自身推理被定義爲：經由理由或中詞帶有三個形式或特徵而得到的推理知識。例如：此山有火，因爲它有烟。此山有火知識之得到是通過烟推演而來，而烟

就是理由或中詞。

復次因三相者謂於所比，因唯有性。唯於同品有性。於異品中，決定唯無。

分析：理由或中詞具有三個形式或特徵，有如下述。

此中所比，謂即有法。於此具有所欲比之差別義。

分析：1. 中詞必須寓於小詞，例如：

此山有火，

因爲它有烟，

像一個廚房，但不像一個湖。

在這個推論必須「山」上有「烟」。

言同品者，謂所立法均等義品

分析：2. 中詞必須只寓於大詞同類的事物，例如上面推論

「烟」寓於「一個廚房」，這就是同類的事物它包含「有

火」。

若非同品，說名異品。謂此與彼，相異，相違，或於此中，無彼同義。

分析：3. 中詞必不寓於與大詞異類的事物，例如上面推論

「烟」必不寓於「一個湖」，它是含有火的異類事物。

復次，三相正因，唯有三種。

分析：中詞對於大詞的關係共有三種：

謂不可得比量因。

分析：（非知覺）

自性比量因。

分析：1. 同一性，例如：

這一棵樹，因為它是醒莎帕 *simsapa*（樹名）。

及果比量因。

分析：2. 結果，例如

這裏有火，因為有烟。

此中不可得比量因者，如指某處而立量云：此處無瓶，瓶可得相，雖已具足，而瓶不可得故。言可得相已具足者，謂餘種種可得因緣，悉已圓具，應可得物，自體亦有。若物自體，既為實有；其餘種種可得因緣，亦實有者；其物自體，定可現見。

分析：（無文）

言自性比量因者，因之自體，若為實有，即於所立法能為正因。譬如說言：此物是樹，以彼本是興遐巴故（無憂樹，舊譯申恕波）。

分析：（見前）

果比量因者，謂如說言：彼處有火，以見烟故。

分析：（見前）

此中後二，能成實事，前一僅為遮止之因。

由彼自性，二恒相屬，故舉一義，餘義定隨。設若比二，非恒相屬，即二者間，不相離義，不決定故。

此亦即因，與所立義，恒相屬義。尅實而論，即所立義之自體故，從所立義，而生起故。若此既非彼之自體，復非從彼而生

起者，此中即以非恒相屬，為自性故。若彼自體，若從彼生，如是二種，或即自性比量因體，或即為果比量因體。唯由此二，為能如實成立實事。

其遮止義，能成立者，唯是由於如前所說不可得義。事若實有，彼不可得，必不容有故。若異此者其可得相，尚不具足，處、時、自性境本玄秘，自身現量，原不能見，其境非有，不決定故。若觀察者，於過去時，或現在時，現量會得，其念不失，由此心行（物不現前）說為非有，方能成立。唯由此義，說物非有，始決定故。

分析：（無文）

此不可得，由其運用方式各有不同，成十一種。

分析：3. 非知覺（非現量）分析有十一種：

一者，自體不可得。譬如說言：此處無烟，烟可得相，雖已具足，而不可得故。

分析：① 未見其同一性，例如：

這裏沒有烟，因為沒有見到（固然，烟是具有這種性質，如果它是存在，它就可以被人看見）。

二者，果不可得。如有說言：此處無有烟之不障，能作等因，以無烟故。

分析：② 未見其果，例如：

這裏不存在不受阻礙性能烟的原因。
因為這裏沒有烟。

三者，能遍不可得。如說此處無興遐巴，以無樹故。

分析：③未見其徧或總，例如：

這裏沒有醒莎帕，因為根本沒有樹。

四者，相違自性可得。如說此處定無冷觸，以有火故。

分析：④已見的與同一性相反，例如：

這裏沒有冷的感覺，因為有火。

五者，相違果法可得。如說此處定無冷觸，以有烟故。

分析：⑤已見異果，例如：

這裏沒有冷的感覺，因為有烟。

六者，相違所遍可得。譬如說言：縱令有生，其物之滅，亦非恒定，待餘緣故。

分析：⑥已見的與聯繫的相反，例如：

即使過去實體的毀滅并不確定，因為它依存於其他原因。

七者，果相違法可得。譬如說言：此處無有冷觸不障、能作等因，以有火故。

分析：⑦已見的與結果相反，例如：

這裏不存在不受阻礙性能冷的原因，因為有火。

八者，能遍相違法可得。如說此處無有霜雪感觸，以有火故。

分析：⑧已見的與總的相反，例如：

這裏沒有寒冷的感覺，因為有火。

九者，因不可得。譬如說言：此處無烟，以無火故。

分析：⑨未見其因，例如：

沒有烟，因為沒有火。

十者，因相違法可得。如說此人無寒慄等，近烈火故。

分析：⑩已見的與因相反，例如：

他身上毛髮並沒有悚然，因為他坐在火旁。

十一者，因相違果法可得。譬如說言：此處無人起寒慄等，以有烟故。

分析：⑪已見的果與因相反，例如：

這裏沒有任何人身上毛髮悚然，因為這裏有烟。

自第二式果不可得，以下十式，此等皆可攝入第一自體不可得中。謂藉餘義，或有或無，復依各別運用方式，次第列為諸式。然由數習觀察此等運用方式，習者自能於遮止義，得明決智；是故此等不可得式，今於為自比量中說。

此不可得，若由自體相違法等現前可得，若由因等現不可得，而能成立某物非有，或能安立「非有」言說；於此等中，一切時處，若有顯示遮止義者，唯於其物可得因緣悉具足時，始能知其或為可得，或不可得。

於餘玄秘諸境義中，彼此相違，互為因果，皆不成就故。諸玄秘境不可得者，現比二量所不能量，為其相故。是猶豫因。彼即非是量所能量，其事非有，亦不成立故。

分析：（無文）

為自比量品第二終

人類的絕對者之發見

在荒漠的西藏風土中，自然界與人類是敵對的。人們常痛感人類只有仰賴人類才能生存。在此無法產生像東亞那樣——自然與人類融成一體的、融洽的、詩歌般的情緒，而是痛切地覺察生爲人類的苦與尊貴。

在嚴酷的環境中生存是怎麼樣的艱辛呢？《舊唐書》曰：「寢處污穢，絕不櫛沐（註1.）」，直至今日，在見到至印度巡禮佛蹟的西藏人時，總會覺得他們污穢不堪。而印度人即使在下層百姓，他們所穿的白色衣物，就算弄髒了也不會感到污穢，而西藏人一開始就給人骯髒之感。據文獻記載，藏人「多愛喫虱，爲著毛褐，甚饒蟻虱。若捉得，便拋口裏，終不棄（註2.）」由於缺乏日常生活的燃料，犛牛糞便是草原中唯一燃料，在都會中被高價出售。然而在如此惡劣環境中，人類還是生存下來。

總的說來，游牧民族常是富於進取性的，而西藏人全具有好動的、勤勉的、進取的性格（註3.）。中國人曾如此批評西藏人的習性——「尊強卑弱」（註4.）。

在藏人之間，仍保有游牧民族或狩獵民族的風俗。「在款宴賓客時，必定驅出犛牛，讓客人射殺豕養的牲畜，以之宴客（註5.）。」

在西藏最古的英雄詩歌「Ke-sar Saga」中，可以看到不亞於其他諸國的強盛鬥志。

「如果你夠強的話，就來吧！
如果你玩火，你會爲火所傷。

.....

啊！三兄弟呀！像狐一般！
有勇氣嗎？有就站起來！

喔！白天幕之族，虛空之神！
如果有力量的話，現出奇蹟吧！

若是霍爾（王名）能抵擋萬軍。

他人的刀以鐵製成。

吾等無需用刀，吾等以右手即已足夠。

吾等能將之粉身碎骨。

他人用棍棒。

吾等亦不需。

吾等用大姆指及食指就已足夠。

吾等用指揉三次，就能碎之。

.....

若想打骸骨的大鼓，就這樣做吧！（揪出間諜）

若想掌握金剛的話，就這樣做吧！（像僧侶牢牢握住金剛）
那樣，逮捕間諜。

若想擊大鼓的話，就這樣子擊。

若拉繩子的話，就這樣子拉，

若揉皮革的話，就這樣子揉。

具眼及頭的身體，

成爲白天幕族之王的帽冠。

我向各國白住民的戰神，獻上心臟（註6）。」

從中可以感受到生活於曠野的旺盛力。

西藏的舞蹈是狂躁的，激動的。唐代的舞蹈中帶有西域舞蹈那樣的性格，對唐代文化而言，那是異質性的，有些學者認爲那是屬

於俄羅斯或者是西藏農民的（註7）。

對於佛教的倫理，是以積極的態度容受。像梵本《金剛經》在提到求道者（菩薩）的心時，說：「求道者爲物所拘不施。爲任何所拘不施。爲形所拘時，不行布施，爲聲、香、味、觸、法所拘，不行布施。」藏譯則譯爲「求道者不執著於物時，應行布施（註8）。」「不執著於任何時應行布施。不執著於形相時應行布施」。亦即相對於印度原典的否定的、抑止的表現，藏譯本是用積極的、肯定的語句。

印度人的否定式表現，西藏人改以肯定式的例子，很多地方都看得到。像印度人將「努力」說成「不懈怠」（不放逸，*apramāda*），而西藏人是以積極的、肯定的語氣——*bag*（努力）來表現。梵文中用否定的方式表現的 *anartha*（無益的），藏語是用 *gnodpa*（有害的）這種肯定式表現（註9）。對於印度人所說的 *amogha*（不空），西藏人譯爲 *don yod*（有意義）。梵文所說的 *anogaphalaṃ varīate*（功不唐捐），藏文譯爲 *don yod pahi hbras bur hgyur ro*（果是實在的）（註10）。又，原始佛教徒所說的 *svaḥāṇaṃ nāmanayeta*（不輕於自己所得），藏文則譯爲積極的、肯定的——*rai-gi rñed pa bin by shin*（自己所得的是應接受的）（註11）。而對於所接受的淨土教門也被認爲是應積極地實踐生於淨土之行（註12）。

無論生與死都是處於艱難生活環境的西藏人的倫理，在根

本上就異於農耕社會過著定居生活的人的倫理。他們最重視的是體力。他們沒有像其他亞洲諸國中那種敬老思想。在《舊傳》卷下有如次的敘述：「（藏人）弓劍不離身。重視年青人，輕賤老年人。母親要跟孩子問候，孩子可以傲然面對父親。出出入入的時候，是年青人在前，老人隨後（註13）。」

西藏人曾經是個強大的民族，在接受佛教後，還以善戰驍勇聞名，對於近鄰的侵擾，在信佛之後還持續約二百年之久。尤其是八世紀時的西藏民族，擁有亞洲最強大的軍隊。即使是亞洲大帝國的唐代，也常常受到西藏人的威脅。但是，西藏到後來就衰敗下來了。人口比往昔少了十分之一（註14）。以前的耕地都荒廢了。在旅行西藏時，常可看到往昔文明的殘跡。為什麼西藏會如此衰敗呢？有些人認為原因在於喇嘛教。包括婦女、小孩在內，五個人當中，即有一個是喇嘛。在盛年時期的壯丁放棄生產，不生育子女，文明衰頹自是當然。西藏人傳說宗喀巴改革佛教，而一般佛教學者也如此傳述。但是他果真是「改革」嗎？由於他禁止僧侶結婚，強制獨身，因此其後的五百年間西藏人口銳減。不過真正的原因，應是在於中世西藏封建制度社會的建立，同時在精神面上，也傾向於中世時期的超越現世。

西藏的僧院非常巨大。例如距離拉薩五英哩的列盆僧院是世界最大的僧院，據說住於其中的僧侶，有時高達十萬以上。近年來，約有全人口的七分之一住在僧院，這個比男子四分之

一的比例還大。在某一縣中，三人之中即有二人是僧侶（註15）。這種異常的比例，在南亞佛教諸國也見不到。僧侶不可以耕種，也不參與經濟活動。此巨大的人口完全被排除在生產與生育之外，因此，是一個很不簡單的問題。

像這樣顯著的脫離生產的傾向，是中世西藏的特徵。超越現世的傾向，不只西藏有，也是中世歐洲、印度、日本的特徵，西藏只不過其中一個例子罷了。只是西藏的情形更為極端。古代的西藏人無疑是積極的、活潑的。若將近代科學的產業及技術，導入此高原的生活中，相信西藏也會有嶄新的發展。又，西藏的貴族並不輕蔑商業。這一點有別於西歐的貴族。因此，西藏的商業發展不受妨礙，就這一點來講，近代化無疑較為容易。

爲了在荒漠的風土中開拓生活，尊重人體的思想，自然而然地會成立。

依據從印度傳入西藏的怛特羅教所說（註16），人類是依靠呼吸而生的，而所呼吸的就是風。風作爲呼吸而動，這是指風透過鼻孔，而行入、住、起等三種作用。這個與真言密教所唱的 *om āh hūm* 等三種神聖的聲音，其實是相同的，若知其道理的話，人類在呼吸時，自然能念誦前述三個文字。因此，呼吸與真言念誦實無差別，晝夜之間，都在行金剛念誦。也可說是在晝夜之間行二萬一千六百次的金剛念誦（註17）。

而由此難免產生極端的結論出來。亦即認爲人類在呼吸時

，自然念誦 *om ah hum* 等三個文字，即成為本尊的來、住、還，仗持此秘密三字的功德，自然能住於真理（勝義諦）之中。從而無需讀誦其他經典，念誦真言，也不要畫像、壇法等。而這不外是宗教的否定，回歸於自然。

大乘佛教一般是說佛有三身，但是在聖父子流的怛特羅佛教（*Piṇḍikṛtusādhana*）等則另立第四身。亦即「自有的身體」（*Svabhāvakāya*）。所謂的「自有的身體」是什麼呢？它不是抽象的論議所構想出的身體。是「共生的身體」（*sahajakāya*），是「快樂的身體」（*sukha-kāya*）。也稱為「大樂身」（註18）。在密教的經典——*Guhyasamāja*中，說是「享樂」一切欲望的三昧」（*Sarvakāmapahogamasādhī*）（註6）。

因此，西藏佛教成立了它獨有的修法。此修法被稱為「樂空無別」（*bde-ston-dbyer-med*）的修法。這是基於佛教的根本——空之境地，無異於人間的快樂，這種觀念而成的修法，不是一般日本的密教所說。這是認為「父」與「母」結合時的大樂，無異於覺悟的心（菩提心）（註20）。然後，證悟的人進入金剛薩埵的禁戒大遊戲中。任何所行皆無不宜。此與蓮華生於污泥而不為污泥所染相同（註21）。又，西藏的佛教中，作為佛教之深義的密教，在實踐法上作了四種區別（作密、修密、相應密、無上相應密等四乘），此中，無上相應密是最究極的，那是「大樂」。在此乘中，以棄捨戒律，行飲酒、肉食、行姪等為佛之道（註22）。當然也有與前述這種思想恰好

相反的倫理思想。如同密勒日巴所說：「好飲酒與茶的，等同於在飲毒酒。」（註23）。但是，這種思想並沒有在一般民眾之間紮根。

在印度成立的怛特羅佛教有眾多經典，西藏的學者宗喀巴依據代表方便的男神，以及代表智慧的女神雙方的愛戀（*anurāga*）程度而作四種分類。四種程度，即指笑（*rgod pa*）、視（*lta ba*）、握手（*lag bcas*）、兩者相互擁抱（*gnis gnis khhyud*）。例如《金剛頂怛特羅》（註24）中有「女神 *Rdo rje ca co sgrogs* 握著（男性）世尊之手（註25）。」的句子，這一段文是在表現男女兩神到達第三階段的愛戀，因此可被拍攝在怛特羅的第三類（*Yoga tantra*）中。高唱愛戀，並依愛戀的程度而作佛典的分類，這是中國人及日本人怎麼也想不到的。

但是，根據怛特羅佛教的一說（註26），怛特羅佛教的欲樂並非世俗性的欲樂。「不是從笑、視、握手、相抱而產生的世間之樂。」而是將之斷除的最勝不變之樂。具體性的，是什麼樣的樂呢？怛特羅佛教並沒有明顯說出。而布頓說是究極的不住於欲及離欲，而住於不住處涅槃。布頓為了化導前揭四種欲中最為強烈的相抱的欲望，而說「大瑜伽怛特羅」（*Mahāyoga-tantra*）。最下賤的旃陀羅族不區別淨與不淨，食所有種類的飲食，行種種惡行，食五肉，飲五甘露（大小便等），行踐行。但是這樣的下賤的人正與此怛特羅相應，是最上器。

貪、瞋、痴愈多，正表示得大樂（金剛持之位）的可能性愈多。從中可以看出但特羅佛教的主要思想是就煩惱來行教化。

根據宗喀巴及 Dge-legs-dpal-bzan-po 所說，「將輪迴之因的死、中有、生提昇為佛的三身，是但特羅佛教的善巧方便（註28）。」這是西藏佛教的一個特色，日本佛教見不到的。

亦即日本所傳承的密教雖有瑜伽的修法，但並沒有死、中有、生等三事淨治的修法，也不說生起次第（Utpatīkrama

bskyed-rim）的修法次第（註29）。根據布頓所說，人類的存在，是透過死、中有，作為法身、受用身的神聖的存在，進而透過入胎、受胎、胎位、出胎，也是作為受用身、化身的神聖的存在。活的人，是眼所可見的化身佛。人的出生，是「佛生育以佛為本體的佛子，而出生佛」（註30）。又，「死」應做怎麼樣的解釋呢？死是「融化於最高真理」（註31）。

因此，成立了現身佛的思想。將佛教傳入西藏的蓮華戒，極受尊崇，常被稱為「聖佛」。他的肉體被視為肉身佛，至今仍被保存在拉薩之北二十英哩的某個寺院中。Bell 親眼見過，並說該肉身被保存得很好（註32）。

更進一步，積極肯定人類情欲的佛教也在西藏成立。在修被稱為「大修行」（Mahāsādhana）的修行時，要挑選容貌秀麗，四肢齊全的女人。這個女人必須是染師或藝人之女，總之是最下層階級（像旃陀羅等）的女兒，其年齡或是十二歲，或是十六歲。選定之後，將彼女的身體視為曼荼羅，然後在彼女

身上各個部位，依祈禱而安置稱為十忿怒母的女神（註33）。例如馬頭（Hayagrīva）忿怒尊的眞言是：「達成蓮華之終極者」（Padmāntakīrti），此中蓮華意指女根，終極指最高的歡樂（Paramānanda）。理由是「欲望因享受欲望而消滅」（註34）。

因此，對於解脫的觀念也產生變化。對於「生起解脫」，在梵文原典是說為 nirvṛtiḥ bhaviṣyati（脫離障礙），而藏人則譯為 sems bde bar ḥgyur ro（心樂）。根據印度人的說法，解脫是超越苦樂的對立，但西藏人則解為「樂」（註35）。進入涅槃的佛的法身，根據布頓所說，在受到四天女（亦即佛眼母等四佛母）歌唱的刺激時，藉由前世的誓願力及無量的大悲力，如同從水生魚，彼法身從空的狀態中奮起，成為曼荼羅的主尊。在行儀式時，天女對主尊作出「你愛我」的表現（註36）。

又，淨土教極樂淨土的觀念，也朝前文所述的方向改變。根據印度人的見解，在阿彌陀佛的極樂世界中，完全沒有男女的性關係（註37）。但是對西藏人來講，這樣不好玩。因此，西藏人改譯為「極樂世界沒有姦淫存在」（註38）。「

重視性的享樂，是西藏佛教顯著的特徵之一。佛教瑜伽的修行者，一般而言以修禪定三昧，進入究極絕對的境地為理想，對這種境地是以否定的方式來表現。但是在喇嘛教中，是以大樂（mahāsukha）陰陽合體的神像來表現此境地。稱此神像為

「最上樂」(bde-mchog)。此神像被認為是由印度教的濕婆神與迦利(Kālī-Durgā)女神的合體像變化而來的(註39)。在西藏流傳有很多的男女神相抱的合體像。雖然沒有「林伽」崇拜，但是在宗教的舞樂上，有著林伽而舞的場面。西藏雖然後來因為宗喀巴的關係，宗教界有朝超越現世的方向邁進，但是並不能完全清除以上所說的那些傾向。

因此，西藏人不能接受說嚴肅道德的佛教。中國佛教徒會嚐試在西藏傳教，連遙遠的西藏深山內也履及，但最後却被西藏人驅逐出西藏(註40)。在當時，雖然主要爭論的是頓悟或漸悟的教理問題，但最重要的是不接受中國的佛教(有關這點，後文再論)。抱持嚴守戒律態度的中國佛教，必竟無法在西藏生根。西藏人所選取的，是無視於人倫秩序，而暢說性欲享樂的佛教，也就是印度的腐敗的佛教，或者至少是在它影響下的佛教。

在山地的生活中，不能壓抑人們追求享樂。近年來(註41)，牧民聚集於市集時，最大的集會是賽馬與射箭。但是在娛樂方面，最近也轉向近代的了。在拉薩布達拉宮前的廣場，青年男女也流行籃球比賽。就這一點而言，與其他民族完全沒有兩樣，但在有享樂思想的西藏，這種變化是更急速地進行吧！

註

1. 望月信亨《佛教大辭典》三六一二頁，下欄。
2. 慧超《往五天竺國傳》(《大正藏》五十一冊，九七七頁上

欄)。

3. 芳村修基教授ハチベツト佛教の風土(《佛教史學》第七卷，第四號，頁四)。

4. 《新傳》上，佐藤氏，前引書，下，七六一頁。

5. 《舊傳》上，佐藤氏，前引書，下，七六一頁。

6. Charles Bell: The Religion of Tibet, pp. 13-14. 橋本光實譯《西藏の喇嘛教》(法藏館，昭和十七年)。又，關於此詩，請參閱of. A. H. Francke, ERE. vol. 8, pp. 75-78。

7. Jane Caston Mahler: The Westerners among the Figurines of the T'ang Dynasty of China, Serie Orientale Roma, X. Roma, Is. M.E.O. 1959, p. 149。

8. byan chub sems dpah dños po la mi gnas par sbyin pa sbyin no. 中村紀野譯《般若心經·金剛般若經》(岩波文庫本)四十五、四十七頁，八十一頁，一三三頁。又參閱一四五頁註一〇五。

9. Vidhushekhara Bhattacharya: Bhojā-prakāśa. A Tibetan Chrestomathy. University of Calcutta, 1939, p. 1320.

10. 《觀音經》(池田教授《西藏語讀本》二十六頁，第七行)。

11. Udānavarga XIII, 7. (V. Bhattacharya: op. cit. p. 76)。

12. 參閱拙稿《阿彌陀經チベット譯について》(《岩井大慧博士

古稀紀念論文集》第四〇頁。

13. 佐藤氏，前引書，下，七六〇頁。

14. L. A. Waddell, ERE, vol. 7, p. 789.

15. 前引《チベット》上，五十三頁。

16. 酒井眞典教授《チベット密教教理の研究》（高野山遍照光院，昭和三十一年）一三二頁以下。

17. Pañcakrama I, 57. (酒井氏，前引書，一八六頁)。

18. 同上，六十三頁。

19. 羽田野伯猷教授《Tāntvic Buddhism における人間存在》（《東北大學文學部研究年報》第九號，一九五八年）三十三～三十六頁。

20. 酒井教授，前引書，四十五頁。

21. 同上，一四九～一五〇頁。

22. 望月《佛教大辭典》三六一五頁。

23. Bell 前引書，一六四頁。

24. Vajra'sekhara, Rdo rje rtse mo.

25. Iha mo rdo rje ca co sgrogs! ... 1 bcom ldan h̄das kyi phyag la h̄jus 1 (A. Wayman, JAOS, vol. 78, No. 1, Jan.-March 1958, p. 86.)

26. 羽田野教授《Tāntvic Buddhism における人間存在》三十
七～三十八頁。

27. 同上，三十八～三十九頁。

28. 同上，四十七頁。

29. 酒井教授，前引書，頁二。

30. 羽田野教授，前引論文，五十九頁。

31. 同上，四十九～五〇頁。

32. Bell 前引書，七十一頁。

33. 羽田野教授，前引論文，六〇～六十七頁。酒井教授，前引書，二十七、三十八頁。

34. 同上，七十三頁。

35. Nāgananda 11 (Bhōtaprakā'sa p. 59.)

36. 羽田野教授，前引書，七十八～七十九頁。

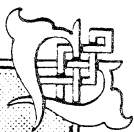
37. nāpi ca maitrūnadharmā sarva'sah. (Saddharmapundarīkasūtra, ed. by Wogihara, p. 373, 1. 7.)

38. gyen-paḥi chos med do. 當然法藏菩薩「轉成男子之願」若實現的話，極樂世界就沒有女人，但是西藏人是不是那樣子想是值得懷疑的。

39. 甲斐實行《喇嘛教と曼荼羅》（《宗教研究》新第四卷第六號，一四一頁以下）。

40. Waddell: op. cit, p. 31; C. Fr. Koepen: Die Religion des Buddha, 1859, 11, s.

41. 威靈頓前引書，上卷九十二頁，下卷一〇六頁。參見書中的一些照片。



佛教能為

混亂的台灣社會做甚麼？

振德

農曆年至今台灣社會相當混亂，百姓沒有一天安寧過。中油公司油管挖斷及輸氣程序錯誤引發大火，附近百姓死傷慘重。台灣省政府新聞處長黃義交緋聞頻傳，其精彩比美美國總統柯林頓，滿街談論話題。華航及國華空難死了二百一十六名機員及旅客。三月十日清華大學研究生為愛情把同學殺害，轟動校園，引起教育當局重視男女學生感情問題的處理與教育。三月聯勤工程之空軍第三一五彈藥庫東遷案

發生高階軍官貪瀆，接著空軍F16新型戰機失事墜海，迄今未尋獲。生化及法律雙重博士學位，又是兩性問題專家的邱彰博士被騙婚。

如此不是公安即是飛安，不是工程弊端即是緋聞，不是殺人即是騙婚。百姓居家怕工程安全出問題，出門怕車禍和墜機，兒女及本身兩性又怕受騙或情殺，人民如何安居樂業呢？

如何解決？

華航、國華及空軍空難頻頻發生，即有人指出是由於今年元宵燈節中裝飾一隻長翼的飛虎（今年屬虎年），目露兇光，而且為鐳射，在燈節前未先祭拜，燈節後亦未拜拜請走，以致於作祟台灣上空，將人撕裂至空難的死者俱無完屍，此說法還是民間向巡視的監察委員建議，應請高層祭拜天地。

飛碟會教主陳恒明有鑑於台灣兩岸不穩定，政治不安，環境生態破壞，山地居

民家園流失，社會治安不良，工程貪污及人民迷戀賺錢，認為台灣大難臨頭，爲了避難要求信徒變賣家產，到美國德州等待上帝乘飛碟來接他（她）們昇天。預言三月廿五日上帝會降臨，居然未來，又說三月三十一日會來，又落空。上帝沒有來爲其解決台灣混亂問題，追求上帝天國又沒有成功，家人要他們回台灣，台灣社會也表同情，又要求不要指責他們尋求心靈空虛的方法之不智。

佛教如何爲台灣不安百姓服務？

一月十六日中國時報與國父紀念館聯合主辦「慈悲、智慧」藏傳佛教文物大展，台北展出，共展出六十天至三月十五日成就圓滿。據統計來自全省各地超過十萬人次民衆，參觀了這項本世紀規模最大的西藏文物盛筵，也爲佛教文物展覽樹立了里程碑。八十六年的「黃金映象」展台北

地區有八成以上參觀民衆來自校園團隊相比，「慈悲、智慧」大展顯然吸引更廣泛層面的社會大眾。上自政府高階官員，下至平民百姓，從教育界至佛教界，從小朋友至大人都湧入會場。大展意有未盡，三月二十九日起移師高雄市立美術館繼續展出，南部民衆也與北部一樣平等地可以沐浴在佛像光輝中，洗滌心靈。

華航空難二百零三名屍骨破碎，花蓮慈濟功德會會員第一位趕到現場救災的團體，協助搜集屍體，爲空難眷屬安置、安慰及念佛。法鼓山農禪寺也和其他佛教團體一起舉行誦經超度。三月十八日國華空難，飛機墜海，屍體更難尋找，慈濟功德會也陪苦主在海邊一起念佛，度過苦難日子。

三月十五日法鼓山文教基金會與中國

時報在台北市國父紀念館舉行「新世紀全

民祈福許願博覽會」，爲全國人民祈福許願，希望社會心靈改革運動能推展到每個人心中，也齊爲華航空難罹難者與其親屬祈福祝禱。會中近三萬人高誦「大悲咒」及「般若波羅蜜心經」，並轉動希望的球，找回人類良知。李總統、連副總統、行政院長蕭萬長、內政部長黃主文、教育部長林清江、民進黨主席許信良均出席，爲蒼生祝禱。

三月二十五日由流亡印度藏密仁波切贈送高雄佛光山開山宗長星雲法師的一顆釋迦牟尼佛「佛牙舍利」，佛光山寺準備於四月九日盛大迎接回國供奉。星雲法師爲挽回國人對華航的飛安信心，特別指定這次迎迓專機由華航擔任，九日下午佛牙舍利抵台後，隨即將於大園鄉的華航空難現場舉行誦經超度法會。

三月二十六日法務部安排星雲法師與

十位重大刑案的收容人，進行面對面的懇談和溝通，以佛理和他們談心，此外星雲法師爲五十位看守所內收容人進行開示，使他們自然而然從佛法中徹底悔悟向善。

三月二十七日華泰電子公司創辦人杜俊元博士獨資以十五億元買下位於高雄市大順路、民族路附近一筆萬餘坪土地，捐

贈慈濟功德會作爲南部文化及幼教用地。杜俊元行善而不願張揚，證嚴法師却決定公開稱揚他的善行。我認爲在我們這樣混亂的時代，行善不欲人知，可改爲「行善應讓人知」，否則耳聞目視，盡是齷齪事，這社會也太令人苦悶。有心人也可以向杜俊元先生學習。

杜俊元先生學習。

四月初中台禪寺與慈濟功德會分別發表跨世紀完全教育之辦學大願，由幼稚園到大學都有完整規劃，由教育着手來淨化心靈。地點在花蓮、台中、台南、高雄等

全省各地一所一所地蓋，「完全教育」人可就讀的學校，樹立人才的教育模式，讓全國各地學校都能往這個模式努力。

四月四日國華航空復航，慈濟功德會在啓航航空站誦經爲國華航空飛行安全祝禱，國華公司及乘客都表示心安。

風災、水災、空難、水難及工程災害，佛教從以前到現在能作的僅有：撿屍體、送衣送食、募款、誦經念佛、辦大型法會超荐，其他還能作甚麼？以前這樣作現在仍然災難再次頻傳，效果如何？有沒有檢討，現在這樣作救濟，未來是否仍然發生呢？台灣佛教人口最多，是否可集體向政府表達工安、飛安、治安、兩性安全及貪瀆等問題政策要求，不要一次又一次地被政府要求佛教出面僅作救贖人心而已。

消除華航空難後的社會謠言亦非由高層去設神壇請送子虛烏有的「飛虎」，而

是藉由政府責任的追究，讓官員爲政策失誤扛下重擔，並全力推動飛安的改造。

飛碟會教主陳恒明已公開承認集體升

天，上帝降臨云云是「胡說八道」，但該會所欲避禍到美國之「中國傳統閏八月」迷信，兩岸關係處於緊張狀態，台灣治安及環境生態問題都是政府有責任要改善的課題。佛教除了傳統誦經念佛祝禱外，也應加入政治及社會改革行列，此治本比治標之念佛誦經及募款救濟效率更大，更徹底，但是不好作，本人認爲可以取法太虛大師之「干政而不參政」方式，與民意代表結合表示佛教徒之意見，作爲民意代表推動政府改革之後盾與主力，使政府不得不重視占人口多數佛教徒的看法。

一九九八·四·六於台北市

轉念

日課法華隨筆

雲庵

在一個古老的世界，有一位國王，名曰妙莊嚴，夫人名淨德，兩個兒子，一名淨藏、一名淨眼。一家四口，有三位早已是佛教的菩薩行者，唯獨妙莊嚴信仰婆羅門。當時雲雷音宿王華智佛，以正法引導世人，他想引導妙莊嚴王步入正教，特別開演法華經。雲雷音宿王華智佛與淨德母子三人，於焉自導自演了一齣教化戲劇。首由淨藏、淨眼向母親提出：「願母往詣雲雷音宿王華智佛所，我等亦侍從，親近供養，所以者何？此人於一切天人衆中，說法華經，宜應聽受。」母親並不反對，只說了：「汝父信受外道，深著婆羅門法，汝等應往白父，與共具去。」淨藏、淨眼同聲說：「我等是法王子，而生此邪見家。」夫人心念，兒父深著婆羅門，若直言相邀，必是不肯相

允，須要一點特異功能吸引，或可轉變邪心，進入正教。於是慈言告兒曰：「汝等當憂念汝父，爲現神變，若得見者，心必清淨，或聽我等，往至佛所。」爲度邪見父王，於是二人湧現虛空，現種種神變，自在無礙。果然妙莊嚴王被三人掌控到心理的嚮往。妙莊嚴王見淨藏、淨眼的神奇變化，心有所動，即問二子：「師爲是誰，誰之弟子。」淨藏、淨眼見機會來了，開門見山就說：「大王，彼雲雷音宿王華智佛，今在七寶菩提樹下，法座上坐，於一切天人衆中，廣說法華經，是我等師。」果然妙莊嚴王主動要求一同前去見雲雷音宿王華智佛。

完成了任務，全家信佛後，二子要求父母放行出家。妙莊嚴王與夫人、群臣並諸眷屬，一行人浩浩蕩蕩前往七寶菩提樹下見雲雷音宿王華智佛，聞法供養，法喜充滿。結果很圓滿，繼而妙莊嚴王也捨棄王位，與夫人眷屬等同時出家修道。於八萬四千歲，常勤精進，修行妙法華經，得「一切淨功德莊嚴三昧」，並得雲雷音宿王華智佛授記作佛。一齣由政治步入宗教過程結束前，妙莊嚴王簡短地讚歎曰：「未曾有也，如來之法，具足成就不可思議微妙功德，教戒所行，安隱快善。」隨即又表白這次信佛的心得報告：「我從今日，不復自隨心行，不生邪見、憍慢、瞋恚諸惡之心。」

故事的主角是妙莊嚴王，餘人爲配合妙莊嚴王的成就而出場。妙莊嚴王由一位深著婆羅門邪見的身份，脫胎換骨，一躍而能夠不復自隨心行，不生邪見、憍慢、瞋恚諸惡之心的修行

人。

這期間的轉變，何其遽速。似乎不費功夫，水到渠成，已是八萬四千歲了，大乘如此。縱是小乘修道的過程，由凡夫到阿羅漢，論時間：速者三生，遲者要六十劫，這期間要斷見思二惑。證初果（須陀洹）的條件是要斷見惑，之後從第二斯陀含進斷思惑，一直到第四阿羅漢果思惑斷盡。什麼是見惑呢？就是五種不正確的觀念，於今概念來說，就是主觀成見很重。在釋迦牟尼佛的當時代各宗派堅執各自的思想理論，大約不出這五種見解範圍：

身見：神我的思想。

邊見：落於兩極端的思想，如說有說空，說常說斷，有邊無邊等。

見取見：各宗均認為自己的主張纔是正確，於今日說，膨脹於所學為是。

戒禁取見：緊緊抓住自己修持的禁戒，以極苦為戒行。

邪見：偏見的思想，這個在當時可說是普遍存在，政治侵略思想，縱欲思想，經濟擄奪思想等等。

這五種思想雖然皆有問題，祇是見解上的偏差，祇要觀念一轉變，就可斷除。斷不斷，其實就在「轉念」的關鍵因素。舍利弗、目犍連，當初也是六師外道的不可知論一派，後因於途中巧遇阿說示比丘說偈：「諸法因緣生，是法說因緣，是法因緣盡，大師如是說。」舍利弗聞偈已，即得初道（須陀洹果）。

舍利弗復以此偈傳於目犍連，亦得初道。這種初聞佛法即得初果之事，佛在世時，比比皆有。以現在誦讀當時的得道得果快速情形，看似不可思議，實際就是「轉念」問題。念一轉，即是轉邪歸正，也就是叫「見道」了。以現代話說，即「知道」了。

以釋迦牟尼佛的觀點，當時的思想家們，都被這五種主觀成見牢牢困鎖，不得解脫。所以釋迦牟尼佛大力提倡無我、緣起中道、不苦不樂的修行。很多外道的行者，一聞世尊的說法，便能斷除這些不正確的主觀成見。

妙莊嚴王原是一婆羅門的信仰者，站在佛教的立場，婆羅門教有那些不正確的教義呢？例如婆羅門三綱說：

一、吠陀天啓：從古代傳下來的宗教讚歌，看作是神的啓示，作為神教最有力量的權證。延至今日神壇的扶乩降神說話，誰也不敢抗旨一樣。

二、婆羅門至上：是神的啓示，分人類為四種階級：

1、際司的婆羅門，2、武士刹帝利，3、自由工商吠舍，以上三階級都享有宗教再生權。因為他們都是阿利安人，就如過去種族歧視，自認為是優秀民族，看不起其他種族的心理。

4、首陀羅，被征服的種族，祇有當奴隸的命運，死了完事，沒有再生的權力。

三、祭祀萬能：婆羅門的祭祀旨趣有三：1、供養，必須殺生

祭神，2、贖罪，請神與祖先爲人類及後輩所作罪業洗濯，3、求福，人神授與，即人神條件交換。

這樣的教義，是釋迦牟尼佛所反對的，所以佛教提出四姓生而平等，來生的好壞，是今生各人行爲的決定，反對殺生行爲，福非神賜，是由布施持戒行善而得。

以古類今，妙莊嚴王之世的婆羅門思想教義，與釋迦牟尼佛在世的婆羅門思想教義不相上下。妙莊嚴王聽了雲雷音宿王華智佛說法華經，能夠將這些不正確的觀念棄捨，實際上也是釋迦牟尼佛以古喻今，有隱喻作用，目的是要教化當代的婆羅門教徒。而妙莊嚴王的聞法必是「先開後閉」的態度。聽經聞法，參方求示，先要將自己的舊有觀念清理乾淨，如此纔能裝進新的東西，大論卷六十六說：「一切凡人得勝法，則捨本事，如得禪定樂，則捨五欲樂。」妙莊嚴王做到了這一點，快速見道，邪見不再生起。

什麼是思惑呢？是與生俱來難以拔動的五種根本煩惱。

- 一、貪：大貪多時潛伏，小貪時而常起。
- 二、瞋：表面雖強忍，心裏不服氣。
- 三、癡：腦筋不清楚，却難於大智若愚。
- 四、慢：總有我對你錯的心理。
- 五、疑：於事於理，疑惑誤解。於人於物，猜忌成性，互不信任。

這不是見解上的問題，見道就可解決。它是與生俱來的心

理迷惑。困擾凡夫多生多劫，大寶積經說：「凡夫迷惑隨心轉，多劫輪迴諸有中。」凡夫自有意識形態以來，身口意三業，都是隨著自己情緒起伏動蕩不安，心行被關在十二入（六根對六塵）與無明闇獄之中，所有的知見，都是了別識的虛妄分別，順著十二入觸及而愛其所親，惡其所憎。這麼深厚的習性，沒有經過修煉功夫是很難斷除，所以學佛要時刻檢查自己的心理變化，真修行是將習氣轉變。而妙莊嚴王自說不再生憍慢瞋恚等諸惡，這個「等」字是外等，包括了貪瞋癡慢疑等五種思惑，他要是沒有經過修行的體驗，是無法說出這些大話的。

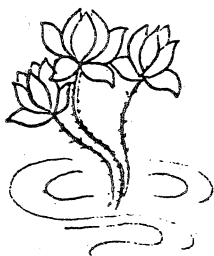
佛法是依正知正見，進求自身修驗，非一般之盲目信仰，求得感情的滿足。妙莊嚴王的成果迅速，不是雲雷音宿王華智佛加持給他的，他是依妙法華經如所說行，經過八萬四千歲這麼漫長的時間，精進不懈功夫所得的成果。如果修行能夠像現在用供養金訂出價碼，以商業手段可以換取，形同利益輸送，釋迦牟尼佛就不會有如下話語了：「舍利弗，如彼長者，雖復身手有力，而不用之，但以殷勤方便，勉濟諸子火宅之難。如來亦復如是，雖有力、無所畏，而不用之，但以智慧方便，於三界火宅拔濟衆生；汝等但當勤修精進。」釋迦牟尼佛雖有神通功力，但亦拉不動沉淪在二惑十使醉生夢死的衆生，所以必須運用智慧開導：「汝等莫得樂住三界火宅，勿貪粗敝、色聲香味觸也。」還要苦口婆心勸導「汝等但當勤修精進。」二惑十使若除，心境自然不被業力牽纏，身口意三業則不復自隨心行，而是身業隨智慧行，口業隨智慧行，意業隨智慧行。

常樂

我淨

(五)

·何世亮



十五、嬰兒吃奶的故事

世尊在世的時候，由於弟子們十分崇信的緣故，世尊的一言一行都毫無疑問地被弟子們接受了，世尊的智慧及人格就是絕對真理的指標，但是世尊滅度之後，弟子們作了一番的比較與論辯，才發現各人從世尊所獲得的教示並不完全相同，於是造成了佛教派別的分裂。

原始佛法是主張無我論，從小乘佛法分出來的「一切有部」却主張「有我論」，與小乘法分裂的大乘佛法是主張「非有非無論」，到了大涅槃經又主張「有我論」，到底誰的主張比較正確呢？

某次一位村長來到了世尊的面前，問世尊說：「佛法是平等的法，但是你對某些人說這樣的法，對某些人說另外的法，

這樣不就有了差別嗎？」

世尊回答說：「村長啊！假如一個農夫擁有三塊田地，一塊是肥沃的良田，另一塊是中等的田地，最後一塊是惡劣的沙地，請問農夫要播種時，該如何呢？」

村長回答：「當然要先在肥沃的良田上播種，然後才在中等的田地播種，至於惡劣的田地，乾脆放棄算了。」

身為農夫的村長，很快就明白自己已經解答了自己提出的問題，所謂「平等」並非齊頭式的平等，而是應該靈活運用以適合各種不同根基的衆生，這才是真正的平等，大涅槃經也提出一個故事來說明「有我」及「無我」的差別所在。

有一個嬰兒生病了，母親找醫師治療，醫師合了三種藥，告訴嬰兒的母親說，吃藥之後，暫時不可以吃奶，要等到藥氣消了之後，才可以再吃奶。

母親回家之後，就用苦味塗在奶頭，嬰兒吃了藥之後，原本想要吃奶，但是一接近奶頭，聞到了苦味，就不敢吃了，等到藥氣消失之後，母親用清水將奶頭洗淨之後，嬰兒才再恢復吃奶。

「吃藥」代表「無我論」，「吃奶」代表「有我論」，衆生因為有「自私的我執」的心病，所以世尊提出「諸法無我」的心藥以治療之，等到衆生的心病逐漸痊癒之後，世尊又提出「佛性論」，使衆生能夠善用自己的真如寶藏。所以經文說：「先說諸法無我，然後再說有我，我者即是如來藏義，一切衆

生皆有佛性，即是我義。」

由此可見，「無我」「有我」或「非無非有」的理論都只是一種教化衆生的方便法，本身並沒有絕對的正確與錯誤，最重要的是看吾人是否靈活運用而已。

十六、有我論的歷史背景

據說世尊剛出生於王宮的時候便會說話，步行七步，一手指天，一手指地而說：「天上天下，唯我獨尊。」這大概是「有我論」的最早起源吧！

有一次世尊在森林中跌坐，有一群男女來到林中遊玩，其中一人邀妓伴行，途中妓女偷取財物而逃，他們從後面追趕，剛好碰上了世尊，他們向世尊問說：「有沒有看到一個女人跑進來？」世尊反問他們說：「尋找女人，還是尋找自己比較重要呢？」

衆人回答：「尋找自己比較重要。」於是世尊就為他們演說佛法。

在這裏世尊提到「尋找自我」的重要性，這是針對「迷己逐物」的世人而提出的一種「有我論」。

當世尊快要涅槃的時候，弟子們感到十分悲哀，世尊當時也說：「你們要歸依自己，不要歸依他人，要點亮自己心中的明燈，不要藉取他人的明燈。」總之，修行必須依靠自己的努力，總不能永遠依靠世尊的幫助，若沒有「自我」的話，我們怎能依靠自己呢？

世尊滅度之後，弟子們便以為世尊永遠消失了，執著於「諸法無我」而產生斷滅之見，他們以為「無我」就是沒有「我」的存在，於是否定自我，走入固步自封的形式主義之中，使佛法失去了活潑的生命力。

「有我論」大概在這個時期被提出，主要是想糾正「無我論」的虛無思想，開創佛法活潑的精神力量，「無我」正確的意義應該是：「不可執著於我」或「無窮變化的我」或「無限創造力的我」……等等，如此才能建立積極而豐富的人生。

佛法傳到中國之後，由於中國人比較重視實際的性格，強調自給自足的生活方式，就必須擁有經濟能力，才能立足於社會，因此「有我論」能被廣大的群眾所接受，使「佛性思想」成為中國佛教思想的主流。

近代的「藥師法門」也是以「有我論」為基礎而發揚出來，主張保持健康的身體，發揮創造的能力，積極賺取財富，成就自利利人的福利事業，改善社會教育及文化，救濟貧窮及病苦，將淨土世界的理想建立在人世間上。

十七、我即是如來

大涅槃經說：「涅槃無我，大自在故，名為大我，有大我故，名大涅槃。」在此處，大涅槃經提出「涅槃」與「大涅槃」不同的地方在於涅槃「無我」，而大涅槃具有「大我」，而什麼是「大我」呢？「大我」就是「大自在」，大涅槃經同時指出「大我」具有八大自在，也就是具有八種神通妙用：

1. 能示一身以爲多身。

身數大小猶如微塵，充滿十方無量世界，如來之身實非微塵，以自在故，現微塵身。

2. 示一塵身滿於三千大千世界。

如來之身實不滿於三千大千世界，何以故？以無礙故，直以自在故，滿於三千大千世界，如是自在，名爲大我。

3. 能以滿此三千大千世界之身輕舉飛空，過於二十恒河沙等諸佛世界，而無障礙，如來之身實無輕重，以自在故，能爲輕重。

4. 以自在故而得自在。

如來一心安住不動，所可示化無量形類，各令有心，如來有時或造一事，而令衆生各各成辦，如來之身常住一土，而令他土，一切悉見。

5. 根自在故。

如來一根亦能見色聞聲嗅香別味覺觸知法，如來六根亦不見色聞聲嗅香別味覺觸知法，以自在故，令根自在。

6. 以自在故，得一切法。

如來之心亦無得想，何以故？無所得故。若使如來計有所得想，是則諸佛不得涅槃，以無得故，名得涅槃。

7. 說自在故。

如來演說一偈之義，經無量劫，義亦不盡，所謂若戒若定若施若慧，如來爾時都不生念，我說彼聽，亦復不生一偈之想。

，世間之人以四句爲偈，隨世俗故，說名爲偈，一切法性亦無有說，以自在故，如來演說。

8. 如來遍滿一切處猶如虛空，虛空之性不可得見，如來亦爾，實不可見，以自在故，令一切見。

× × ×

大涅槃經所提出的「我」並非一般人所稱的「小我」，而是具有無限創造力的「大我」，如金剛般若經所說：「不應住色生心，不應住聲香味觸法生心，應無所住而生其心。」當我們修行者的心念藉著佛法的修習，去除了七情六欲的污染，損之又損，空之又空，最後有一個靈明不空者存焉，活活潑潑，自由自在，此即是「真我」的顯現。

衆生的我執是「有所住而生其心」，所以常被束縛而造成煩惱，而如來的大我是「無所住而生其心」，所以能展現大自在的神通妙用，以禪宗的意義來表示，大概有下列的意思：

六祖慧能：本來面目。

馬祖道一：即心即佛。

臨濟禪師：無位真人。

慧海和尚：自家寶藏。

瑞巖彥：主人公。

洞山良价：這個。

在佛法的各派別中，大涅槃經與禪宗，特別突顯出「我」的妙用，與原始佛法大相逕庭，實在是一件值得深思的事。

Q = 「我成道已來甚大久遠」，即實智菩提。

R = 「我說少出家」，「近伽耶城」，得三菩提，即方便菩提。

若就弟子明三菩提者：

P = 「若我遇衆生，盡教以佛道」，即實相菩提。

Q = 「安住實智中，我定當作佛」，又云：「佛子行道已，來世得作佛」，乘是寶乘，直至道場，即是修成實智菩提。

R = 授八相記，即方便菩提。（頁35。）

三、觀心：依光明玄

諦觀一念之心，即空即假即中，即是三菩提心。

P = 空是浮心對治，假是沈心對治。由病故有藥，藥存復成病，病去藥止，宜應兩捨，非空非假，雙亡二邊，即發中道第一義諦菩提心，度二邊心數之衆生，通無明之壅，以不住法住於中道，故言即中發菩提心。

Q = 一心一切心，交橫繚亂，如絲如沙，如蠶如蛾，爲苦爲惱。若知即空，眞諦菩提心，度妄亂心數之衆生，通四住之壅，是爲即空發菩提心。

R = 即假發菩提心者，空雖免妄亂，經云：空亂意衆生而智亂甚盲闇，復是三無爲坑，是大乘冤鳥，未具佛法，不應滅受而取證也。若眞即假，俗諦菩提心，度沈空心數之衆生，通塵沙之壅，分別可不分別時，宜分別藥病，分別逗會，不住無爲，故言即假發菩提心。（頁77。）

說時如三次第，觀即不然，一心中三菩提心，若觀即中，是緣金發無上菩提心。若觀即空，是緣光發清淨菩提心。若觀即假，是緣明發究竟菩提心。是爲觀心三菩提金光明。（頁77。）

又依妙玄：

不一異者名之爲如，不決了名爲，決了名爲妙。一切衆生理性菩提，五品名字菩提，六根相似菩提，四十一位，分眞菩提，妙覺究竟菩提云云。（頁35。）

設 釋三菩提

三五

一、釋名：依光明玄（頁27.）

P = 眞性菩提，亦名無上菩提，此菩提以理爲道。

Q = 實智菩提，亦名清淨菩提，此菩提以智慧爲道。

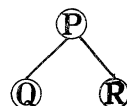
R = 方便菩提，亦名究竟菩提，此菩提以善巧逗會爲道。

又依妙玄

P = 眞性軌即實相菩提。

Q = 觀照軌即實智菩提。

R = 資成軌方便菩提。（頁35.）



二、料簡：依光明玄

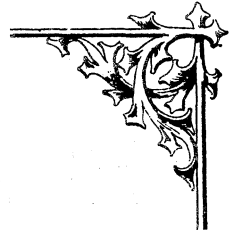
(一)通教：如請觀音云：修三種清淨三菩提，此即緣三乘人心而修心也。乃方便菩提所攝。

(二)別教：若緣眞如實理發菩提心者，或緣如來智慧說法發菩提心者，或緣如來神通變化發菩提心者，亦非今所用。

(三)圓教：文殊問若般云：無發是發菩提心。又若一發一切發是發菩提心。又若非一非一切，而一而一切是發菩提心。如此菩提心，即一而三，並今所用，於一而論三，於三而論一爾云云。（頁51.）

又依妙玄

P = 文云：我先不言汝等皆得阿耨三菩提，「非實非虛，非如非異，不如三界，見於三界」，即實相菩提。



之懷疑。

明義自證識二量：攝於唯一自證識。
非量三識亦如是，別無知外非餘義。

謂之攝略之偈頌。

量識亦可分現量與比量二者，此二者亦唯一攝含於自證識，非量心識二者，亦可分為無知、邪見、懷疑，此三者亦唯攝於無知之識，非其他之義。此三者不成立無欺之故，所有意識是唯一自證識。任何無法獲得所取境，自證亦非量。任何可獲得所取境，自證攝於正量。

現前、實際住於猶疑，如從護摩（火供儀式）可得昇三善道與否之思惟？（潛在）隨眠之猶疑，如箱內之種子若遇緣件聚合則有生長能力，彼亦觀待因相之設立。所聞性與所量性證成聲是無常等，終究是未定因相，不觀待於因相。某一欲許伺意。如：泉井具有水之思維，或某某欲許邪識思維，如：若泉井無水。總之，無觀待因相，趣入隱秘之心識。若容許諦實義，且容許虛妄義，觀測此情況是猶疑。若如是邪識亦轉成彼懷疑之說法？曰：不相似。至於邪見認取彼亦非彼之能害量解說故，能遮除之。猶疑則無「能立」性和「能害」性二者，以其非究竟之能立或能破故，豈有相似。其餘二者，則容易了解。

云何自體認取彼且亦可能認取非彼之心識，謂：懷疑之心識，認取「有」且亦同時認取「無」是可能的，認取「有、無」之可能是猶疑，攝集「隨眠」（潛在）和「現前」二者之作用。於毫無理由者，認取實有理由的心識是懷疑。同時認取「有、無」不成立，云何認取非彼之心識是懷疑之定義？可分為「現前」、「隨眠」二者，若曰：現前？猶如從言說中成立諦實義。

隨眠意識：非呈現出現量，一般而言是潛在性。

現前意識，亦可分為均衡與太寬二種。同時緣取「有、無」之心識，認取「太寬」，於「有、無」二者，大概有之意念強勢，認取可能有之心識，於「有、無」二者，大概無之意念強勢，認取可能無之心識，隨眠之懷疑：猶如箱子裡面之種子，若遇外緣而可能現前。彼既觀待因支義，又依存於未定因之心識。不觀待因支義，思惟泉井有水，是隨眠

「認定彼亦可能非彼」、和「認定彼亦非彼之妨害之虛體故」
相異。邪見之定義：

緣持彼非彼妨害，邪分別識分爲二，
分別與彼無分別，各別分析成五相。

猶如「見二月」熏染根識，與熏染意識如睡夢之識，是爲二種無分別「識」。如彩繩誤爲蛇是外相之邪分別見。現時之青色思維是過去之青色，隨行產生之斷決智，是時域之錯亂。此松樹亦與檀香樹是同一總相之思惟，認持總相之識是外境之錯亂。分別識共三相。猶疑之定義：

自性認定之所持義，緣持是彼和非彼故，無論如何境和有境二者隱含相互妨害之心識，是邪識，或則：自所取境緣持是「彼或非彼」，任何由他緣之妨害，是邪識。例如：認取聲是常和無常實有妨害，認取聲是無常，有法，應是邪識，以其認取聲是無常，妨害於認取聲是常故。因不成立，寒觸和熱觸相互有妨害。聲是常、無常相互之間妨害義不成立，倘若認取聲是常有法，可成立法，因支義：認取聲無常實有妨害，聲是常，境、有境之方式皆實有妨害，「境、有境」是有妨害作用。分析：依於相違因，了解所立法顛倒義之心。

若緣彼亦許非彼，猶疑性可分爲二，
轉成現前與隨眠，認持均衡與太寬。

詳析能知之心 (八)

明性

式之隨遍式隨遮式或不識知聲明，如：「素賓達」和「第恩打」。雖心識專注境，然而未圓滿所追尋目標而無知。如質問：聲是常或無常？謂觀察之，雖圓滿所追尋之目標，然而尚未獲得之無知，雖觀測亦心識不產生境。

不知「緣持彼與緣持非彼」二者之覺識？是無知之覺識。若謂緣取彼，則緣取彼為諦實義和非諦實之顛倒見。云何不了知二者之心識？謂無知之心識。不緣持清淨義，亦不緣持非清淨義之顛倒見。不能緣取同類，謂無知之心識。

緣取實與非諦實，緣取顛倒和二邊見之無知心識，是真實無知之心識。

無知之心識可分為三：1.根本不觀察對境之心識之無知。2.未圓滿觀察對境而錯亂之無知。3.雖圓滿觀察然未獲得清淨義而執著於顛倒性，或者未獲得觀察之義。心不專住於境的不了知，猶如不了解因三相之人，緣取因三相之覺識。不了知因明學，不知因三相之名相，不知緣由「素賓達」和「第恩達」等之名相，成立之際，不了知之心識。

壬二、無知之分類為三

無知之分類為三：癸一、無所了知境之無知，如斷決智。
癸二、能悟之心熏染後——遣餘方式之無知，如剎那（無常）。
癸三、非能知之境之無知，如境、時和自性之穩秘事物。

倘若這些於猶疑，與邪識亦非太寬過遍？彼諸懷疑、邪識亦攝於無知之體性，前已述及。然若如「識」處理別「自證識」相異於「明義」，從趣入法能緣持於同一境性故。「空」、

八十七年七月份會務報導

(會訊第203期)

捐款芳名錄

(總計 柒萬零玖佰元整)

伍仟元：林美勳 杜佳樺

叁仟元：王中孚 陳文祥

壹仟伍佰元：許鏡子 廣緣素食

壹仟元：李林卿烟 李雪梨 林枝章 侯漢洲

徐慶春 方偉綸 柯光耀 傅冠智

陳政宏 陳政維 陳怡青 陳榮璧

陳楊秀鸞 陳文宗

伍佰元：王蔡秋月 王昭仁 王弼昭 王芳珍

王芳瓊 李明順 林麗樹 蔡永輝 吳燕靜 宋淑貞

顏高龍 顏高盛 許瑞吟 許志鋒 曾雀清 傅冠盛

江陳美華 黃榮桂 陳永漢 陳大文 陳秀月 陳俊弘

叁佰元：沈麗華 王巧英 王玉治 蔡德坤 鄭海英 鄭海蓮

郭春瑾 吳美樺 楊淑敏 石大德 石宛玉 石富元

石馨文 石修誠 韓聲瑞 陳聖道 蘇美金 許富琮

貳佰伍拾元：李耀斌 李奇蓓 李文哲 廖粹華

許孟淑

貳佰元：孫秀子 連桂徵 靜慧 慈琴 慈蘇 會禎

王章峰 王俊傑 李錦菊 李春生 廖秋圓 林美辰

林連佛 林玉蘭 林和玉 林桂香 蔡錦雀 蔡佳洛

鄭人豪 鄭忠 郭建志 郭銘源 郭秋燕 郭秋蘭

郭杜鸞梅 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

楊玉桂 楊懷本 楊文信 楊怡萍 楊怡立 楊雅琇

楊承憲 杜淑敏 杜張杏元 莊苑馨 徐秀鳳 劉翠芬

87年7月份收支明細表

收	上月結存	\$16,725	90
	本月收入	\$70,900	00
入	收入總計	\$87,625	90
支	教育文化支出		
	福田雜誌第145期印刷費用	14,600	00
	福田雜誌郵寄費用	3,367	00
	福田雜誌封套	17,600	00
	劃撥代金手續費	90	00
	供僧醫藥費(他寺)	6,000	00
出	濟助支出		
	洪樺燦	2,000	00
	洪樺燦	2,000	00
	蔡金李	2,000	00
	吳歐良	2,000	00
	陳月娥	2,000	00
	劉宗明	2,000	00
	林崇進	5,000	00
	李源慶	5,000	00
	鄭碧田	5,000	00
	高淑霞	5,000	00
	傅漢枝	5,000	00
	支出總計	\$88,657	00
	本月合計	\$-1,021	90
	收支比較	125 %	

會長：顏高龍
副會長：鄭海英
孫申娥

會德功福田寺然湛



7月份救濟事蹟

1. 劉宗明先生：住高雄縣內門鄉中埔村中埔六號，四十歲。患妄想型精神分裂症。家中經濟主要依妻子打雜工及祖產渡日，且二名兒子亦服役及就學中，無法分擔家計，故家庭經濟壓力沉重，本會補助醫療費用伍仟元整。
2. 林崇進先生：住南縣善化鎮什乃里一二六號，二十五歲。罹患躁鬱症已六、七年，近期症狀加劇，有明顯被害妄想，關係妄想。因案父公司倒閉被裁員已半年，多半依其母及兄的收入維持，所以造成經濟壓力，本會補助醫療費用伍仟元整。
3. 林師慶先生：住南市東區東成街一八二巷二弄十三號，六十一歲。經診斷罹患充血性心衰竭、冠狀動脈疾病及膽結石膽囊炎等疾病。其妻已病故，僅有一獨子，但兩次婚姻中，一是離婚、一是吸毒致死，自己本身亦因吸毒判刑服刑中。故案主目前獨自一人，情況堪憐，本會協助生活費用伍仟元整。
4. 李源田先生：住南縣玉井鄉三和村四十五號，五十六歲。因肺膿瘍等病入院治療，目前尚於外科加護病房中。其妻與小兒子均為中度智能障礙者，其妻因處事功能不佳，小兒子平日活動力大，四處玩耍，難加有效管教，而大兒子剛國中畢業，想再升學就讀夜職校。目前病人重病住院且賴其長子照顧，雖領有殘障津貼，但本身並無健保僅有農保，本會予以協助醫療費用伍仟元整。
5. 鄭碧霞女士：住嘉義縣水上鄉三和村新展仔三十號，四十三歲。案夫雖收入不錯，但缺少積蓄觀念及責任感，從未給予病人家用，案主只依替人做西裝褲之微薄收入持家。但於送衣途中遭砂石車撞擊，左下肢有嚴重之皮膚撕脫傷及壞死，日後可能成殘。病人在院中，其夫亦在照顧一陣子後即音訊杳然，現只有病人之二哥出現照顧，可是其本身亦有家累，而病人之賠償問題可能會沒有下落。本會予以協助醫療費用伍仟元整。
6. 高淑枝小姐：住高雄縣阿蓮鄉中路村中路七之七號，二十九歲。於月初時與父母及家中成員返家途中發生車禍，其父傷重不治，其母骨折，二姊之女兒亦骨折，因案主坐於前座，亦有頭部外傷合併體內出血及骨折等。案主已離婚，而家中現有四名傷者住院中，無有足夠之能力照顧，若請看護則經濟壓力過重，本會予以協助醫療及看護費用伍仟元整。
7. 傅漢賓弟弟：住南市西區大勇街四十二號，十一歲。近五個月一直感到下肢無力，於一週前下肢完全失去知覺亦無法站立，經診斷為頸部脊髓腫瘤。其父於鞋廠工作為論件計酬，但現在為鞋廠淡季，收入降低，還有房租須繳，目前無力負擔。本會予以協助醫療費用伍仟元整。
8. 本月固定幫助戶：洪樺靈先生、洪樺燧先生、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。



佛隴 桑椹

• 贈 閱 •

■ 中華民國八十七年八月十五日出版
 ■ 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