

福

田



147

佛教月誌

◆佛教團體供僧日期：

北部齋僧，9月6日，假林口體育館。

中部齋僧，9月13日，假彰化體育館。

南部齋僧，9月6日，假高雄龍泉寺。

◆台北縣中和市南山放生寺，定12月14日起，傳授居家戒七天。

◆高雄縣佛光山，定12月21日起，講習寺院行政管理五天。

◆台北市世樺印刷公司，舉辦「送藏經到社區圖書館」。

◆台南縣佛教衛星電視台，提供佛教新聞節目製作播放免費服務。

◆南投縣集集鎮國寺，定88年元月1日至7日，啓建藏傳三壇大戒暨在家戒。

家戒。

◆南投縣埔里鎮靈巖山寺，定10月9日舉辦沙彌佛七。

◆台灣各寺院於陰曆七月十五日，舉行盂蘭盆法會。

◆內政部「宗教團體法草案」，徵詢各方意見。

◆由埔里中台禪寺發起的千僧護國消災法會，8月14、15、16三天，假南投縣體育館舉行。

本期目錄

封面：木雕念珠 大明攝

1 ● 佛教月誌

2 ● 僧尼與政治無緣、政府不用費心偵防……明了

4 ● 西夏王室對佛學的弘揚……沈海波

10 ● 對有宗教靈威的特定某人
之絕對歸投(上)……中村元著
依觀譯

15 ● 請開展《正理滴論》研究

16 ● 《正理滴論》分析(中)……威提布薩那

21 ● 常樂我淨(六)……何世亮

24 ● 受恩必報……智泉

26 ● 遊福建閩南第一碑林——漳州雲洞巖……鄭龍

29 ● 設入釋三大乘……三五

32 ● 《量理寶藏論詮釋》詳析總別相(一)……明性

33 ● 八十七年八月份會務報告

封底：佛隨 藏經樓

僧尼與政治無緣、 政府不用費心偵防

了明

八月十六日報載法務部調查局以「八二〇專案」對政治人物、企業、演藝及文化界等人士進行「政治偵防工作」，甚至

佛教界的著名法師如星雲、淨心、證嚴及惟覺等都在監控之列。當天晚間新聞，佛教會理事長淨心法師受訪表示，我問心無愧，無所謂。其他政治人物如梁肅戎就報不平。調查局解釋說其組織條例第二條第二項保障事項行政院訂之，行政院五十七年修正過一次後，三十年沒有再修正過，現在只是由原來十一項重新調整九項，第一項是內亂、外患事項，第二項是洩漏國家機密事項，……。所以偵防重點在：洩漏國家機密。

法務部調查局非常清楚憲法第七條及第十三條保障人民信仰自由包括宗教平等與信教自由，國家公權力不會對特定宗教存有歧視或偏見；在無違國家法律的情形下，當然法務部調查局或內政部也不會干涉內在的信仰教義和外在的宗教活動。所以佛教界人士到大陸參訪交流項目僅是宗教性質，儘可放心，政府不會違憲去偵查及干涉。

解嚴開放大陸探親及觀光有十一年了，政府也知道佛教到大陸佛寺作些甚麼。大略上有下列四種：

一 溯本式——台灣寺院訪問大陸原先的本宗祖庭。

二 財施式——台灣寺院給予大陸寺院或人民金錢和財物之支助。

三 單向式——台灣佛教團體或信眾往大陸去的宗教交流。
四 學術交流——佛學學術研討會並發表論文。

以上四種宗教活動本屬正常，即若遇到其活動涉及政治如淨心法師邀請西藏達賴喇嘛來台訪問或佛光山在大陸開辦弘道大學等特殊情況，亦屬一般法律規範範圍，如果超出法律規範之外，也不會以涉及洩漏國家機密為由作監控偵防，調查局不會笨到這樣作是侵犯人權，也違背憲法保障的宗教自由。所以八月十六日調查局強調，依目前調查局的人力，絕對沒有辦法針對所有進入大陸地區的人士執行偵防工作，被列為蒐報對象者，一定是具有涉嫌事實，調查局絕不會顧慮對方的身分、地位

而不予進行清查。反之，若清查對象並無相關涉嫌可能，調查局也不會浪費人力再將其列為偵查對象。所以佛教徒到大陸地區之宗教活動應可放心。

調查局對佛教僧尼之學識和修道規範也應該多一點認識才不會去懷疑他（她）會洩漏國家機密。一般來說，老一輩僧尼世俗教育水準都不高，甚至沒有受社會教育，如星雲法師僅讀定慧寺焦山佛學院，惟覺法師僅於基隆市十方大覺寺習禪而已，證嚴法師讀台中縣豐原中學，淨心法師是日本佛教大學，主修天台宗之山家山外之諍。政治方面知識一張白紙，平常法會邀請政治人物蒞臨會場是壯大聲勢，提高地位，獲得認同及吸引信眾參加等理由，並非有政治企圖。

佛教徒出家修道前依據佛陀規定：

奉持梵行，迄於壽命盡。不如我今剃鬚髮，着袈裟（壞色衣），由居家而至於無家。如是彼遂捨少財或多財。捨多少之親屬，剃鬚髮，着袈裟，由居家出離於無家。

洩漏國家機密或通敵無非獲得利養，出家就捨少財或多財，何必再去追求世俗之價值——財物呢？

佛陀唯恐弟子涉及政治，從事俗務，在《遺教經》一再指示不得：

合和湯藥，占相吉凶，仰觀星宿，推步盈虛，曆數算計，皆不應。節身時食，清淨自治，不得參預世事，通致使命，咒術仙藥，結好貴人，親厚嫖慢，皆不應作。

古代以「占相吉凶、仰觀星宿，推步盈虛，曆數算計」來預測政朝興衰，社會安危，政治分合，佛陀教誡弟子不可預言、參與，甚至結交政要顯達，從事政府外交事務，都被禁止。所以怎麼可能在大陸地區從事政治活動。

被政府點名的四位佛教界著名僧人，都是比較活躍的，是菩薩僧。出家菩薩在菩薩戒的《梵網經》也限制通國使，經說：

佛言，佛子，不得為利養、惡心故，通國使命，軍陣合會，與師相伐，殺無量眾生，而菩薩不得入軍中往來，況故作國賊，若作者，犯輕垢罪。

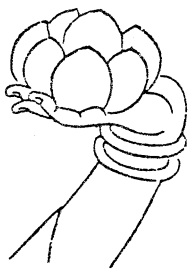
這段戒文隋朝時代天台智者大師進一步解說：

夫為敵國使命，必覘候盈虛，矯誑策略，邀合戰陣。情存勝負，以乖本慈，文云國賊，七衆同犯，大小俱制。

智者大師也反對所有佛教徒（七衆）為敵國使命，洩漏國家機密，致國家於危亡，以乖本慈。希教界切記，切記。

從出家本懷，佛陀涅槃前之遺教及菩薩戒來看，佛陀要我們專心修道，行有餘力到大陸地區宗教活動也僅於訪師問道，增益道力而已，不作其他世俗工作。調查局之政治偵防就淨心法師說：無所謂。因為我們是奉佛者，修行人，政治與我何干。

西夏王室對佛學的弘揚



沈海波

西夏佛教是中國佛教的一個組成部分，曾經有過相當繁榮的時期，並且擁有其自身鮮明的特色。中原佛教曾經有過幾次大起大落的經歷，歷代王朝或信佛、或滅佛，幾經曲折，佛教才得到興盛。而西夏王室自開國之始，即大力提倡、推廣佛教，所以西夏佛教自起步階段就得到了廣泛的傳播和迅速的發展。可以說西夏佛教的高度成就，與西夏王室的大力扶持和親自參與是分不開的。

對西夏佛教的研究，一直是佛學界的一個薄弱環節，這應當引起佛學界的注意。本文試從西夏王室所從事的佛教活動入手，對西夏王室發展弘揚佛教的作用略作探討。

一、贖取佛經

西夏王室在建國前後，即對佛教給予了高度的重視。所以《大夏國葬舍利碣》稱開國皇帝元昊曰：

欽崇佛道，撰述蕃文，奈苑蓮宮，悉心修飾，金乘寶昇，合掌護持。^①

要推廣佛教就必須擁有大量佛教典籍，而西夏王朝建立前後，各類佛經都是異常的缺乏。為此，西夏王室為獲取佛經絞盡了腦汁。西夏大慶元年（1036年），天竺僧人善稱等九人路經西夏轄夏州，被元昊留於驛舍。善稱等人是到宋都汴京貢奉梵經、佛骨和銅牙菩薩的，元昊知道消息後便向善稱等人索要貝葉經。結果沒有得到，元昊一怒之下就把他們囚禁起來。從此事就可以看出，元昊當時對於獲取佛經是抱着急迫的心情的。

西夏王室為了要在短時間內獲得大量的佛經，採取了一條較為簡捷的辦法——贖經。所謂贖經，就是西夏向宋朝進貢一定數量的馬匹，作為印經的工本費用，然後請求宋朝賜予。宋朝為了表示友好的姿態，往往是有求必應，而且對於進貢的馬匹，基本上都詔令退回。西夏王室會前後六次向宋朝贖取佛經。

第一次贖經是在西夏正式建國前的德明時期。《續資治通鑑長編》卷一百〇九載仁宗天聖八年十二月（1031年）：

丁未，定難節度使西平王赴德明遣使來獻馬七十匹，

乞賜佛經一藏，從之。

第二次贖經是在元昊時期。《續資治通鑑長編》卷一百十五載宋景祐元年十二月（1035年）：

己巳，趙元昊獻馬五十匹，以求佛經一藏，詔特賜之。

第三次贖經是在諒祚朝沒藏太后當政時期。《續資治通鑑長編》載宋至和二年（一〇五五年）：

庚子，賜夏國大藏經。

《西夏書事》卷十九亦曰：

沒藏氏因阿訛等還，感中國恩，遣使入貢。仁宗賜大藏經慰之。

阿訛爲綏州蕃族，一度投附宋朝。宋仁宗爲避免與西夏發生衝突，消弭邊境糾紛，詔令阿訛回歸西夏。西夏因此派遣使臣入謝。

第四次贖經是在諒祚^禪都元年（1058年）。諒祚遣使上奏宋朝的：

伏爲新建精藍，載請贖大藏經、帙、簽牌等，其常例馬七十四充印造工值，俟來年冬賀嘉祐四年正旦使次附進，至時乞給賜藏經。

宋仁宗詔曰：

所載請贖大藏經、帙、簽牌等，已令印造，候嘉祐四年正旦進奉人到闕，至時給付。故茲詔示，想宜知悉。（

據《歐陽文忠公集》所收《賜夏國主贖大藏經詔》）

第五次贖經是化諒祚^禪都六年（1062年）。《西夏紀事本末》卷二十載宋嘉祐七年（1062年）給西夏的詔書曰：

詔夏國主：省所奏「請贖佛經大藏、簽牌、經帙等，欲乞特降睿旨，印造靈文，以俟至時幸垂給賜，所有舊例紙墨工值馬七十四，續具進止以聞」事具悉……其請贖經文，已指揮印經院印造，候嘉祐十一年正旦進奉人到闕給付。

第六次贖經是在秉常初期。《宋史》卷四百八十六載宋熙寧五年十二月（1073年）：

（西夏）遣使進馬贖大藏經，詔賜之，而還其馬。

《西夏紀事本末》卷22載宋神宗詔書曰：

詔夏國主：省表「乞收贖釋典一大藏并簽、帙、復帊，前後新舊翻譯經文，惟顗宸慈，特降旨命，令有司點勘，無所脫漏，卷目所有，印造裝成，紙墨工直，并依例進馬七十四，聊充資費，早賜，近年宣給」事具悉……所請贖經文，已指揮印經所，應有經本并如法印造、給賜，令保安軍移牒宥州，差人於界首交割，至可領也，所有馬七十匹，更不用進來。

與前幾次贖經情況不同的是，這次宋王朝所賜大藏經不像過去那樣由西夏的賀正旦使領回，而是由宋王朝直接送到邊界處由

西夏來領。

通過這六次贖經活動，西夏從宋王朝得到了大量的漢文佛典。特別是最後一次贖經時，宋神宗所賜予的大藏經是完整的一藏。這些漢文佛典爲西夏佛教的大規模發展奠定了基礎。

當然，西夏也從其他周邊國家獲取若干佛經。如西夏曾於天盛六年（1154年）遣使臣到金朝購買佛典。《金史》卷六十載：

九月辛亥朔，夏謝恩，且請市儒、釋書。

此外，藏文佛經也會大量流入西夏。在現存的西夏佛經中，就有許多譯自藏文。如《聖八千頌般若波羅密多經》、《聖大明暗王隨求皆得經》、《佛說聖大乘三歸依經》、《聖大乘勝意菩薩經》、《聖勝慧到彼岸八千頌經》、《聖觀自在大悲心總持功德依經錄》、《聖摩利天母總持》、《聖勝慧到彼岸功德寶集偈》等。

二、開壇譯經

西夏王室在獲取大量的漢文佛經後，即集中人力組織翻譯。西夏大規模有組織的譯經活動，始自元昊時期。瑞典斯德哥爾摩民族博物館藏西夏文《大白高國新譯三藏聖教序》殘頁曰：

風帝興起譯經。

風帝即指元昊。現藏於德國的西夏文《妙法蓮花經》序亦曰：

其後風角城皇帝，以本國語言，興起蕃禮，制造文字，翻譯經典，武功特出，德行殊妙，治理民庶，無可比喻。^②

這同樣是在稱述元昊譯經的功德。

此後，西夏王室經過數十年的努力，終於完成了洋洋大觀的西夏文大藏經。北京圖書館所藏元朝皇慶元年（1312年）刻印的西夏文《過去莊嚴劫千佛名經》卷末發願文，記述西夏時期譯經情況曰：

夏國風帝新起興禮式德。戊寅年中，國師白法信及後稟德歲臣智光等，先後三十二人爲頭，令依舊譯。民安元年，五十三歲，國中先後大小三乘半滿教及傳中不有者，作成三百六十二帙，八百十二部，三千五百七十九卷。^③

「戊寅年」指天援禮法延祚元年（1038年），「令依舊譯」是指按西夏文翻譯。這段發願文是說，從元昊時開始，一直到崇宗民安元年（1090年），西夏王室共耗費了五十三年時間，譯成三千五百七十九卷西夏文佛經，共八百二十部，作成三百六十二帙。西夏文大藏經在數量上約爲漢大藏經的三分之二，但是它前後翻譯的時間卻只有五十多年，其速度之快令人嘆爲觀止。這當然是同西夏王室對譯經的鼎力支持分不開的。

現存西夏文佛經中，一部分卷首有譯者題款。這些譯者的名號有兩種，一種是：

天生全能、祿番祐聖、式法皇太后梁氏 御譯
龍德主世、增福正民、大明皇帝嵬名 御譯

另一種是：

勝智廣祿、治民集禮、德盛皇太后梁氏 御譯
神功勝祿、習德治庶、仁淨皇帝嵬名 御譯

大明皇帝即秉常，仁淨皇帝即乾順。秉常和乾順兩朝都會有過太后臨朝執政的故事，所以譯者名號中都有皇太后和皇帝一同署名。秉常和乾順時期是西夏譯經的高潮時期，所以現存西夏文佛經卷首的譯者題名，多不出此二朝。當然，太后和皇帝本人不可能親自譯經，僅僅是虛銜其名而已。不過由此亦可以反映出，西夏王室對譯經等佛教事業的重視程度。

北京圖書館藏西夏文《金光明最勝王經》，卷首的流傳序中記載了秉常時期譯經的情況：

後始奉白高大夏國盛明皇帝、母梁氏皇太后敕，渡解三藏安全國師沙門白智光，譯漢爲蕃。文華明，天上星月閃閃；義妙澄，海中寶光耀耀。^④

盛明皇帝即大明皇帝，亦即惠宗秉常。秉常和太后梁氏任命著名的譯經大師白智光翻譯經書，而白智光也不負重任，所譯作品文采生輝。現藏於德國的西夏文《妙法蓮花經》，其序中敘述了此書的翻譯經過：

先朝譯衆多經典，法譯中未含此《蓮花經》。今聖母

子，已繼王位，敬信三寶，正國行德，令先祖禮興盛，爲后常所習取……發出大願，以賢手譯，年面未轉，一部已畢，國中傳行，各處受持。^⑤

此序後半部殘缺，佚失年款，因而我們現在只能大致推斷「今聖母子」應不出諒祚、秉常、乾順三朝。從序言可知，西夏的皇帝和太后因《妙法蓮花經》未能譯爲西夏文，爲了「令先祖禮興隆，爲后帝所習取」，所以發出大願，命令賢手翻譯；一年時間未到，這部經書便譯完了，並在國中廣爲流傳。

西夏的王室成員還常常親臨譯經現場，以示對譯經及譯經名僧的重視。北京圖書館藏西夏文《現在先劫千佛名經》卷首有一幅木刻板譯經圖，展現了皇太后和皇帝一同親臨譯經的場面。譯經圖呈正方形，上半部分爲僧侶們譯經時的場面，下半部分有兩個望者，旁邊各有一行款識，分別爲「母梁氏皇太后」和「子盛明皇帝」。

由於西夏文大藏經是在極短的時期內翻譯出來的，有些經文在翻譯時難免有粗疏之處，所以到了西夏後期，王室又組織人力對若干佛經進行重譯。神宗遵項光定四年（1214年）繕寫的泥金字西夏文《金光明最勝王經》，經末所附神宗遵項的發願文曰：

朕聞我佛世尊，以本根智，證一味真實義；依後得緣，開千異妙法門。其中守護家園，福智蓄集，世俗、勝義雙全

，現身、來世速益者，唯此《金光明王經》是也……然舊譯經文，或與聖意違，或詞義不明，復亦需用疏無所譯。

因此建譯場，延請番漢法定國師譯主等，重合舊經，新譯疏義，與漢本仔細比較，刻印流行，成萬代平安。⑥

神宗遵項因爲《金光明最勝王經》的舊譯本有諸多不足之處，於是重開譯場，並與漢本仔細比較，然後才將新譯本刻印流行。這些重譯的工作，使西夏文大藏經的質量有了很大的提高。

三、興建寺廟

西夏王室爲了發展佛教，興建了大量的寺廟、佛塔等佛教建築。元昊立國之初，即爲供佛舍利而大興土木，建造佛舍利塔。《大夏國葬舍利碣》記載了當時建塔的盛況：

下掘通地之泉，上構連雲之塔。香花永馥，金石周陳。⑦

可見此塔規模之大。元昊天授禮法延祚十年（1047年），又建造了宏偉的高臺寺。《西夏書事》卷18載：

於興慶府東一十五里，役民夫建高臺寺及諸浮圖，俱高數十丈，貯中國所賜大藏經，廣延回鶻僧居之，演繹經文，易爲蕃字。

此寺用以存放宋朝所賜的大藏經，幷作爲譯經的場所，說明此寺對西夏佛教的發展作用至爲鉅大。

諒祚時期，太后沒藏氏臨朝執政，她爲了貯藏從宋朝所贖

得的大藏經，興建了著名的承天寺。《新建承天寺瘞佛頂骨舍利碣銘》曰：

我國家纂隆丕構，鉅啓中興，雄鎮金方，恢拓河石。皇太后承天頤命，冊制臨軒……大崇精舍，中立浮圖。保聖壽以無疆，俾宗祧而延永。⑧

承天寺的建造工程浩大，落成後沒藏氏與幼帝諒祚常常前去聽名僧講經。《西夏書事》卷十九曰：

因中國所賜大藏經，役兵民數萬，相興慶府西偏起大寺，貯經其中，賜額「承天」，延回鶻僧登座演經，沒藏氏與諒祚時臨聽焉。

乾順天祐民安四年（1093年），由皇太后梁氏和皇帝發願，動用了大量人力、物力和財力，對涼州感通寺塔及寺廟進行了重修。漢文《重修護國寺感通塔碑》曰：

二聖發菩提心，大作佛事，興無邊勝利……營飾之事起癸酉歲六月至甲戌歲正月，厥功告畢。

感通塔及寺整修一新之後，皇太后與幼帝又大興佛事，廣施錢物。碑文又云：

詔命慶贊，於是用鳴法鼓，廣集有緣，兼起法筵，普利群品。仍飯僧一大會，度僧三十八人，曲赦誅死罪五十人，以旌能事。特賜黃金一十五兩，白金五十兩，衣著羅帛六十段，羅錦雜幡七十對，錢一千緡，用爲佛常住。

又賜錢千緡，谷千斛，官作四戶，充番漢僧常住，俾晨昏香火者有所資焉，二時齋粥者有所取焉。至如殿宇廊廡，僧房禪窟，支頽補，凡一物之用者，無不仰給焉，故所需不匱，而福亦無量也。

又據《西夏書事》記載：乾順在其母梁氏歿後，常供佛爲母祈福；後僧人法淨稱自己於甘肅張掖縣西南甘溪山下掘得古佛像三身，乾順遂於甘肅建宏仁寺。

由於西夏王室大興佛寺，所以很快西夏境內建寺便成風，形成佛寺林立的景觀。《重修護國寺感通塔碑》描述了當時佛剎遍布的情況：

至於釋教，尤所崇奉。近自畿甸，遠及荒要，山林溪谷，村落坊聚，佛宇遺址，只椽片瓦，但彷彿有存者，無不必葺，況名迹顯敬，古今不泯者乎？

後世詩人所謂「雲鎖空山夏寺多」，確非虛言。

四、小結

西夏王室在推行佛教方面不僅僅局限於上述三方面內容，其它諸如刻經、印經、校經、施經、作法會等方面，西夏王室也可以說是不遺餘力。在王室的提倡推動下，西夏的佛教事業日趨鼎盛。《重修護國寺感通塔碑》記載了涼州地區崇佛的盛況：

況武威富四冲地，車轍馬迹，輻輳交會，日有千數。故懂懂之人，無不瞻禮隨喜，無不信也。

西夏佛教的發展，王室提倡之功不可沒。

注釋：

①《嘉靖寧夏新志》卷二。

②譯文據《國立北平圖書館館刊》四卷三號。

③史金波《西夏文入過去莊嚴劫千佛名經》發願文譯證》，載《世界宗教研究》1981年1期。

④史金波《西夏文入金光明最勝王經》序跋考》，載《世界宗教研究》1983年3期。

⑤譯文據《國立北平圖書館館刊》卷三號。

⑥史金波《西夏文入金光明最勝王經》序跋考》。

⑦《嘉靖寧夏新志》卷二。

⑧《嘉靖寧夏新志》卷三。

應符道樹，茲義備焉。
登庸鹿林，斯風扇矣。

對有宗教靈威的特定某人之絕對歸投（上）

個人缺乏因人格結合而投入共同體之意識，家族觀念及民族意識也極不明確的西藏人，他們的行為究竟是依據什麼為基準呢？

那就是對宗教師——喇嘛的歸投。對於喇嘛的絕對歸投態度，大抵可分成如次兩個方面，即：(1)對有宗教靈威的特定某人絕對歸投之態度；(2)對喇嘛社會的秩序絕對歸投之態度。此下，即依次就此來作檢討。

對喇嘛的絕對歸投態度，並非西藏史之最初即是如此。在西藏古代國家成立的時代，帝王權威確立，帝王被稱為「天子」(神子，*lha-sras*) (註1)。「天子」這個稱呼，可能是由和闐或中國傳入的(註2)。在石柱碑文中，赤松德贊被譽為「順天之法，故其命令強大」(註3)。赤松德贊於詔勅中

說：以「教法的西藏國」(註4)(*chos bod yul*)為標的，「法留存於心中」(註5)。「雖然這是以普遍性的人間理法為目標，但並沒有否定特定的某人之權威。」

又，西藏佛教徒所追求的是超越國家民族的普遍理法。西藏人會到印度，有時候也會去緬甸，在當地學各種語言以及佛教教理，這是非常不容易。他們的死亡率非常高。對生長在乾燥寒冷中的西藏人而言，熱帶地方的氣候是要人命的。在八名乃至十名的一組求法者中，只有二、三人可以生還(註6)。這樣的冒著生命危險，為的是追求永遠普遍的理法。

但是，到了後世，依賴特定的某個喇嘛的傾向特為顯著。在後代的西藏人之間，對有宗教靈威的某人的絕對歸投態度，是表現在對喇嘛僧的絕對歸投。遠在佛教傳入之前，介於神與

人之間的苯教教士（Bon-po），就頗受尊敬，然而，到後來是喇嘛僧取而代之。

「喇嘛」（Bla-ma），是「喇」與「嘛」組成的複合名詞，「喇」（Bla）有「上」之意味，「嘛」（ma）有「人」之意味。由此，直譯其詞的話，可譯為「上人」。此語相當於梵語的 guru，也就是「上師」，也可視為與 Kalyāṇa-mitra（善知識、親友）同義。基本上是用於稱呼僧院的長老或高僧，而現今的喇嘛教徒在提及自己的師父時，即直接以喇嘛稱之。因此，通常「喇嘛」是被當作「師父」或「教師」的意義使用。

稱贊宗教師靈力的思想，早已存在於中世印度教諸派中，而這種思想傳入佛教後，在印度密教時期即已確立。

「若有人從須彌山頂上掉下來，

即使不想墜落，也會墜落。

若依上師的恩賜，而得利益的口傳，

即使不思解脫，也能解脫（註 8）。」

這種見解在西藏可以說是很普通的。

對喇嘛僧的尊崇，等於將佛視為人格的存在（不是抽象性的原理）而尊崇。例如梵本的《阿彌陀經》在言及諸佛時，只是用「如來」來表示，但是在藏譯本，除了如來之外，經常加

上梵本所沒有的「世尊」（註 10）。印度人在向佛表現尊敬時，會特別使用「世尊」這個語詞（註 11），而西藏人的情形也是一樣。

但是喇嘛教之不同於一般佛教，最重要的特徵是，喇嘛比佛、比法還受尊崇。根據布頓所說，若不將師及善知識理解為即是金剛持本身，即不能獲得覺悟。師即是金剛持，無師則無佛（註 12）。此外像呪師馬爾巴對他的弟子密勒日巴的種種考驗，都是在測試弟子對師父的信仰。此信仰若不完全，弟子的靈性不得進步。對於這一點，英人貝爾如此說道：「此與不強調信仰的喬達摩之教已漸行漸遠」（註 13），而這倒是與印度教的古魯（guru）崇拜比較相應。

關於這一點，多田等觀有如次的說明：

藏僧常掛於嘴邊的：「在沒有喇嘛之前，沒有『佛』這個名字，雖是千劫之佛，也要仰賴喇嘛教導。」，亦即佛及佛的教法，都依靠喇嘛的教導而知而行，因此，喇嘛是令我入佛道的真實導師。若無喇嘛教導絕對不能成佛。過去之佛悉受喇嘛教導，信其所教，行其所教而得證。在這種情況下，「喇嘛」顯然還有師長的意思。

但是在這種救度自己的師長之上，又被加上一層更重要的觀念。亦即自己的喇嘛，對自己而言，其尊貴猶勝於三寶。不

只觀念上如此，在實際的作法上，也被要求先歸依喇嘛，其次再歸依佛、歸依法、歸依僧。因此，不是只歸依佛、法、僧三寶，而是加上喇嘛的四寶。這是喇嘛教的基本教法。而這種歸依四寶，也成為喇嘛教與一般佛教有別的一大標幟。喇嘛教正是成立，發展於此思想上的教派。

然而這種思想的進一步發展，就是綜合三寶而成喇嘛。喇嘛不只是與其他三寶並列，而是三寶的統一，亦即是三寶的當體。喇嘛是萬善萬德之體，一切道之主體，功德之根源。侍奉喇嘛，即是侍奉三寶。要累積善根的話，侍奉喇嘛是最佳的方法。無論是觀念上或實行上，這都是必行的，這是成就佛道的捷徑。在物質上、精神上，都要盡力令喇嘛滿足。因此，要有犧牲自己生命也不厭的認知（註14）。」

在此，是將活著的喇嘛視為絕對者。在一切佛菩薩之中，智慧的代表是文殊菩薩，慈悲的代表是觀音菩薩，力的代表是秘密主，而喇嘛被視為於一身中展現此三者之三德。又，在喇嘛瑜伽法的修行中，安置喇嘛像，將喇嘛與金剛薩埵視為不二之體，依此觀念喇嘛，而得靈驗加被，除去此世苦惱（註15）。

喇嘛教徒在需要將自己師長之名告知他人時，絕對不會直接說出來，而是依據問者程度，給予抽象的回答，或者將名加以分解而說明。像文書上必須記其本名時，會在其名之前，加

上一句「記其名甚為痛苦」（註16）。甚至連口出喇嘛之名，也極為忌諱。

這樣子的宗教靈威，在另一方面也影響到經濟。藏人的家庭中，經常是至少有一人從幼年時期就需要離開家庭，立誓為僧。在印度拉達克虔誠的教徒家庭中，即使是獨生子也讓他進入教團出家。有時候會有長子或特別被選定的，但大多情況出家的是老么。他們沒有分遺產的權利，也不能與其兄共有妻子，因此，要到寺院去。亦即由於長子繼承的制度，因而作弟弟的被送到寺院。送女兒去出家的，只有在沒有兒子出家的情況才出現。比起男衆，女衆數量相當少（註17）。

在西藏，進一步的實際問題是喇嘛僧的娶妻，以及形成像世襲性的階級制度。喇嘛僧的妻子，雖然不被視為正式的妻子，但實際上還是有娶妻的行為存在。在今日的紅帽派中還留存此習。宗喀巴改革之後出現的黃帽派，守持獨身戒律，但是在紅帽派，仍然還是實行世襲制度。但是，所謂的世襲，並不是因為是「兒子」，就有繼承寺院的資格，而是要有宗教上的弟子之資格。因此，即使是當兒子的，若沒有修行，獲得一定資格，即不能繼承父業。因此雖然也有世襲，但經常是不限於世襲。這是重視宗教靈威甚於血統的思維方法所導致的。

在如此重視靈威的社會中，文化與教養並不是普遍性的。

在西藏，只允許一些特定的人可以著作論述，一般人不被允許（註18）。

在喇嘛教僧侶之間，當然存在著階級性的差別秩序，而這又是依據什麼而決定的呢？

喇嘛僧，一般而言，其階級比俗人還要高等。進而喇嘛教團的階級中，也分有普通僧與貴族僧兩種。此處所說的貴族僧，是指被視為化身喇嘛而被選入教團者。這種化身喇嘛（活佛），一個寺院中大約有三十人，而全西藏大約有一千左右，由於他們被視為是高德者之化身，因此，受到非常禮遇的照顧（註19）。亦即所說的貴族僧，是指受到貴族待遇的僧侶，而不是出身於貴族的人。像日本那樣，貴族出身的僧侶在教團內占有特別地位的情形，至少表面上在西藏是看不到的（註20）。雖然傳說富家出身的僧侶會比貧戶出身的僧侶較受優遇，但這並不是教團公定的規則。相對於日本人的重視家系，西藏人較強調特定個人的宗教靈威。

論理上，使喇嘛崇拜成立的根柢，是對特定個人權威的崇拜，在西藏人之間，這種崇拜的根柢意外的深，而顯現在種種文化現象之中。

印度的怛特羅佛教，是由因陀羅菩提（九世紀）所奠立，而據說是由阿底峽傳入西藏。除了因陀羅菩提之外，像 Saraha

、Sabari-pa、龍猛（十世紀）等印度怛特羅佛教的巨擘，撰述了不少著作（註21）。特定的人物一旦被視為權威者，就會有加速度的連鎖反應，諸多的論述，都被視為是他們的著作，而與諸多領域有關的權威，也都被歸於他們身上。

不喜歡阿底峽之肅正佛教的人，被稱為「墮落者」。為了將取自西藏固有信仰——苯教的種種習慣正統化，致力於「發見」西藏佛教的確立者——蓮華生所說的「伏藏」。當然，這些都是偽書。但是這些伏藏的發見者，據稱其前世是蓮華生的二十五名弟子。這些伏藏，主要是在講述一些可以在佛教實行的儀式。而依其所強調之不同，其後遂有種種宗派出現（註22）。

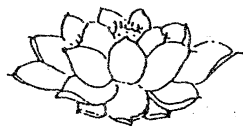
相對於承繼阿底峽系統的噶當派的其他宗派派中，由馬爾巴（一〇一二—一〇九八）所創立的噶舉派相當重要。馬爾巴曾三度赴印，以標榜獲得印度佛教的權威而成立其派。「噶舉派」（Bka'-rgyud-pa）的派名，有「教法相續」的意味，而其教法是秘密之教，是由師傳予弟子的直接傳承，或指精神意味的由父傳子的相續。

又，在噶舉派的衍派中，存在著對開派派祖之崇拜，各分派的祖師像，成為其主要崇拜對象（註23）。

註

- 1 Giuseppe Tucci : The Tombs of the Tibetan Kings. Serie Orientale Roma I. Roma, Is. M. E. O. pp. 16; 36; 91. ditto : Minor Buddhist Texts, part II, Roma, Is. M.E.O. 1958, p. [40].
- 2 Ibid. p. 77, n. 37.
- 3 gnam-gyi chos dan mtshuds par ni / bkah btsan te. (Ibid. p. 91)・原典中の brtsan 是誤植。
- 4 Ibid. p. 97.
- 5 chos rgya cher thugs su chud nas (Ibid. p. 101)
- 6 Bell 前引書・七十七頁。
- 7 從端美三菩提的《三十頌》的註釋來看「喇嘛」原是用於指婆羅門教的僧侶(青木文教師《西藏の民族と文化》一八五頁至八七頁)。有些學者認為此與梵文中的 brahman(婆羅門)有密切關係(Sarat Chandra Das : A Tibetan-English Dictionary, Calcutta, 1902, p. 900.)
- 8 Panca - krama, I, 70. (酒井眞典教授《チベット密教教理の研究》一八八頁)。
- 9 beam ldam jdas (bhagavat) 。
- 11 例如不信仰佛教的希臘人，雖然將覺悟的人稱為「佛」，但不稱為「世尊」。而佛教徒則好用「世尊」這個語詞。(拙著《インドとキリシアとの思想交流》五十六頁)。
- 12 羽田野教授，前引《Tāntric Buddhism における人間存在》四〇頁。
- 13 Bell 前引書，一五二頁。
- 14 多田等觀師《チベット》二一三頁。
- 15 同上，三一四頁。
- 16 同上，第五頁。
- 17 J.N. Ganhar and P.N. Ganhar : Buddhism in Kashmir and Ladakh, New Delhi, 1956, pp. 192 ~ 193.
- 18 羽田野伯猷教授《藏外，チベット聖典目錄編纂について》(雜誌《文化》昭和十九年七月，四六五頁)。
- 19 多田師，前引書，二七二二十九頁。
- 20 但是斯多隆庫說貴族子弟加入僧團後，可以很快速的爬升到高位(前引書，二四九頁)，其真實的程度如何，還需再作研究。
- 21 羽田野教授《Tāntric Buddhism における人間存在》(十頁)。
- 22 L.A. Waddell, E.R.E. vol. 7, p. 787b.
- 23 Ibid. p. 788a.

請開展《正理滴論》研究



法稱菩薩因明七論，邏輯典範。中土已有《釋量論》與《正理滴論》譯本。以次第學，先展開《正理滴論》學習研究，終至《釋量論》量士夫（成佛）。以時潮言，亦應先行研究《正理滴論》。何者，楊譯跋文有云：

「近代，東西方各國研究因明的人也多取材法稱的著作，特別是《正理滴論》一書，由於精簡扼要地對法稱自己的因明學體系作了概括的敘述，表現了在邏輯上的價值，受到東西方學者的重視，並給予一定評價。」（《藏傳因明學》頁345）

又據《世界宗教研究》第一期，編輯介紹：

「全論分爲三品，簡明扼要地論述了因明的推理法則。一直爲各國的學術界所重視，並有不少專書論述其在邏輯學領域的地位與價值。論中對現量和比量的思維活動層次所作的精闢分析，對心理學的研究也有一定價值。」（頁1）中土斷續研究《正理滴論》也有一段時間。據《內學》年刊第一輯，支那內學院概況，五研究部試學程第三期（十三年

九月至十二月），內列有由呂澂居士指導因明學科有二：一爲「入論對正理一滴」。一爲「理門論對集量」。後者已有《集量論略抄》及《因明正理門論本證文》。兩論對勘，刊載於《內學》第四輯（約民國十六七年），「證文之義比次勘之，廬面漸真，積疑漸解，蓋亦研學因明一大快心事矣。前者「入論對正理一滴」，設想亦應有研究結果，惜至今未能見到。

自一九四〇年，訖今六十年間，由王森氏依梵本，以及楊化群氏、韓鏡清先生依藏本，先後三譯此論。惟對此論研究疏解工作，似爲稀少。既月閑置書厨於不顧，倏忽已近二十年矣。愧慙心生，何忍令其萎謝。勉將虞愚氏節譯印度威提布薩那博士著《印度邏輯史》中，分析《正理滴論》部分，分別摘排於王譯論文項下，刊載（福田），以爲引種。善祈善禱，希望因明智將，正理英傑，展開《正理滴論》研究，產生若干篇疏解，爲佛法建立堅實的思想基礎。

《正理滴論》分析（中）

威提布薩那

爲他比量品第三

分析：三爲人推論（爲他比量）

宣說三相正因，（開示他人），是名爲他比量。

分析：在第三章，爲人推理被定義做三種形式的語言上中詞的說明，這就是當推理用語言文字展開，目的在產生使人信服，那就是被看做對他人的推理。

此於因位，安立果名。

分析：推理是一種知識，語言文字這裏被叫做將結果歸於原因的推理。雖然語言文字本身不是知識，但是會產生知識。

此有二種，論式不同故。

分析：爲人推理有兩種：

一具同法，二具異法。除論式不同外，二者之間，都無少許實質差異。

分析：A 正的或同類；及 B 負的或異類，如下例：此中具同法者：若有一物，其可得相，雖已具足，而不可得；（即可斷言此物非有，亦即）此物爲「非有」言詞之境。例如兔角等。今於某處，瓶可得相，雖已具足，而瓶不可得（即可斷言某處無瓶）。

分析：（無文）

自性因式，亦復如是。若有是物，彼皆無常，譬如瓶等。是爲純自性因式。若物有生，彼定無常。是則由其自性本具義法，而成之自性因式。若是所作，彼即無常。是則由限定一義而成。若法因待他法營爲，其法自體始得成就，是名所作

。如是勤勇無間所發，緣散則壞等，亦應准知。聲是實有，或是有生，或是所作，說名宗法。

分析：a 聲音不是永恒，

因為它是一種產物，

凡是產物都不是永恒，像一個盆子（正）

b 聲音不是永恒，

因為它是一種產物，

不是不是永恒一定不是一種產物，像虛空（負）。

如是一切能成立法，其為正因，當知唯由此能立法，若為實有，即能與其所立法，相屬不離。此義隨宜，先由正量，已各成立。唯以此義為其自性故。又此自性，即因體故。尅實而論，彼即能所二立共自體故。若彼成立，而此不成，應成非彼自性故。亦復彼此可相離故。

復次，果比量論式者，如說若有烟處，彼定有火，如灶等處。今於此處，現見有烟。若因果性實成就者，亦可說因為所立法說。果為其能立之因。

分析：〔論題〕：小詞與大詞的關係有待證明，如此山有火，因為它有烟，在這推論「山」是小詞它有待證明有「火」，火就是大詞。小詞和大詞連在一起，構成一個命題。一個命題有待證明的，就是一個論題。

具異法喻，其式如下：若物現有，其可得相復具足者，是則彼物決定可得，如彼青色，此白色等。然於此處，瓶可得相雖已具足，現有之瓶而不可得。是為不可得比量因式。

若非無常，則非實有，非有生，非所作性。聲是實有，或有生，或所作性。是名自性比量因式。

若無火處，烟定不有；而於此處現見有烟。是名果比量因式。復次，若論式中，具同法喻，即於此式，其異法喻，義准自明。若不爾者，因與所立相隨逐義，應非有故。若具異喻，准知有合，亦復如是。若不爾者，所立無處，因必非有，不成就故。設非自性相屬不離，一法若無，餘法不有；不決定故。

此相屬義，總為二類。一者，即彼自體相。二者，從彼而生相。如前已說。然則，由說離言，合義自顯；是故，說遠離言，即已兼顯相屬義。若已顯示相屬着義，即此即為顯彼因宗合義言說。若爾，雖或唯由相合屬門，或復唯由相遠離門，但說一義，即足顯因，於同品有，於異品無。故諸式中，初不定需俱說二喻。

依不可得，亦復如是。若物實有，其可得相已具足者，彼物決定可得。既說此語，而實不可得，如是，物非實有，決智既起，合義成就。

復次，此二式中，隨用一式，都不定須顯說其宗。如是具初，具同喻式，譬如說言：若有一物，其可得相，雖已具足，而不可得，是則彼物，但有其名，實無其體；已說此處，瓶可得相，雖已具足，而實瓶體，了不可得；由此其宗，「此處無瓶」即已顯了。義已明故。

具異喻式，亦復如是。言之所指，物若實有，其可得相，又已具足，彼物即應決定可得；然於此處，實有之瓶，了不可得。說此語已，即足顯宗，「此處定無瓶名所指，實有瓶體。」（義已明故）。

復次，應說何者名宗。謂唯由自相、隨自、意許、無能違害，是名爲宗。言由自相者，謂以所成立性，爲所樂爲。言唯由自相者，謂唯以所成立性爲所樂爲，非以能成立性，如以聲上有無常性，爲其所立，舉因若云，眼所見性故，此因於聲，不成因性，故亦所立；然於此處，彼爲所立，非本樂爲；說彼以爲能立性故。

言隨自者，謂立論人。彼於此時，宣說能立。是故，若依某論，而說能立，其論作者，於一有法許有多法，彼時立者，隨自意樂，舉其一法，而成立之，即唯此法，爲其所立；非是餘法，應如是解。

言意許者，若於一義，由違諍故，安布能立，暗示其義，欲

其成立；雖未藉言顯陳其義，亦爲所立。彼乃立敵正所諍故。如說眼等必爲他用，積聚性故，如諸牀座之支分等。此論式中雖未明言「爲神我用」，而意實以「爲神我用」爲其所立。是故非唯言之所陳名爲所立。意許之言，當作此解。

分析：（以上十二段，無文）

言無能違害者，意顯所立，雖已具足種種宗相，然其樂爲所成立義，乃爲現量、比量、共信、自語等之所違害，由此其義，非無過宗。

分析：〔論題的謬誤〕：論題的謬誤析有四種。即一個

論題是謬誤，假如它和以下相矛盾——

此中現量相違者，如說聲非所聞。

分析：1. 知覺，例如說：聲音是聽不見的。

比量相違者，如說聲是常住。

分析：2. 推理，例如說：聲音是永恒。

共信相違者，如說玉兔非月。

分析：3. 概念，例如說：月亮不是月亮。

自語相違者，如說比量非量。是名四種相違似宗。

分析：4. 自己的陳述，例如說：推理非知識的源泉。

如是，若已成就；若尙未成，而樂以爲能成立性；若非當時立者隨自意樂成立性；若唯言陳，不問意許，若相違義之所

遮遣；皆似所立。由翻此等，名正所立。謂唯由所樂自相，立者意許，無能違害，說名爲宗。如是已顯無過宗相。

分析：（無文）

說三相因（開示他人），是名爲他比量。此三相中，倘有一相，未經顯說，即似能立。雖已顯說，而於立者，或於敵者，若有不成，若有猶豫，亦似立攝。

分析：〔中詞的謬誤〕：我們已談到中詞須具有三個特徵，如果三個特徵中任何一個特徵有下面三種情況（即

無法證實，不能決定及矛盾的）之一就是中詞的謬誤。若第一相，因與有法相繫屬義，或則不成，或則猶豫，如是名爲不成似因。如有成立，聲是無常，舉因若言眼所見性，兩俱不成。

分析：1. 無法證實 *unproved* (*asiddha*) (例如)

a 聲音是永恒，因爲它是可見的。

聲音可見，雙方都不承認。

如有成立：一切樹木皆有心識，盡去其皮，樹即死亡故。此因敵者不成。以敵信受，識、根、壽命，悉壞滅時，是爲死相；而此死相，非樹所有故。如數論師，成立樂等非是能知，因云本無今生故，或壞滅無常故。此即立者自不成因。

分析：b 樹木有知覺，因爲如果把樹皮剝脫就會枯死。

對方不承認這一種樹的特殊死法。

如是若於因體，或因所依，起疑惑時，亦不成攝。譬如有人，於霧等性，起疑惑時，爲成大種和合火有，而有所說；猶豫不成。

又如說言，此山林中，定有孔雀，聞孔雀鳴聲故。彼聲所自來，猶有疑惑（此即因猶豫不成）。

分析：c 此山有火，因爲有霧氣。

霧氣爲火的事實，還有問題。

有法不成，亦不成因。譬如成立：眞我實體，遍一切處，隨時隨地我德可得故。

分析：d 靈魂是周遍一切，因爲它到處可以覺察。

靈魂是否處處可以覺察，不能無疑。

如是，若第三相，異品無性，不成就者，是亦名爲不定似因。如有成立：聲常住等，因云所量性故，此因於同品及於異品，或則遍轉，或則分轉，成不定因。

分析：2. 不能決定 *uncertain* (*anaikantika*) (例如)

a 聲音不是永恒，因爲它是可知的。

可知的過於廣泛，因爲它包含永恒和不是永恒。

如是若於此相，有猶豫時，亦唯不定。如有成立：某人定非一切智者，或立某人具貪染法，因云：吐屬言辭故。此因異

品遠離，猶豫不定。一切智者，吐屬言辭，必不可得；此不可得，本無徵驗，成疑因性。是故翻此，以彼吐屬言辭故因，證彼非是一切智者，遂成猶豫。吐屬言辭，與一切智，二者之間，本不相違，故若說言，一切智者，彼即定不吐屬言辭，雖不見其（有合屬義）；其遠離義，亦定不成，事有疑故。

分析：b 某人是全知的，因為他是一個演說家。

這個理由過狹，因為演說家不一定是全知的或非全知的。事之相違，有其二種。

一者，若其因緣具足無闕，法則存住；異法起時，此存住法即歸滅無；如是二者名為相違。如冷暖觸。

二者，由其法相，更互違害，不能并存，如有與無。然此二種相違害義，於吐言辭，及一切智，二者之間，皆非有故。

分析：矛盾的 contradictory (viruddha)，例如：

a 聲音是永恒，因為它是一種產物。

這裏「產物」與「永恒」不一致，這就是：中詞與大詞是反對的。

b 聲音（不）是永恒，因為它是一種產物。

這裏「產物」對「不是永恒」并非不一致。

復次，若法非由實相違義證其必無，縱不可得，不定非有。

貪等染法，吐屬言辭，其因果性，原不成立。此二法中，彼一本非此一之因，縱彼不有，此吐言辭，不定隨無。如是，吐言辭等，異品遠離，既有猶豫，故成不定。

分析：（無文）

若有二相，有無顛倒，名相違因。何等爲二？謂於同品定有性，及於異品因遍無性。如所作性，或勤勇無間所發性，若以常住爲其所立，此二即成相違似因。此二皆於同品遍無，異品定有，故成顛倒。此二能成相違所立，故名相違似因。

分析：中詞與大詞對立是錯誤的一種，叫做矛盾，那是陳那和法稱所公認的。

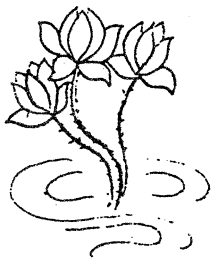
（續下期）

領持記憶，心勞志倦。
言論往復，水濁珠昏。

常樂

我淨 (六)

·何世亮



十八、雪山童子的故事

在遙遠的年代裏，世尊的前世曾爲一位雪山童子，當時並非佛世，得不到佛法的教示，所以雪山童子以婆羅門的苦行僧方式在雪山中修行，那時的雪山也可能就是現在的喜馬拉雅山，山色幽靜清明，溪泉潺流，石頭間也泛出清澈的泉水，花草樹木繁盛，鳥語花香，果實甜美，好像是人間仙境。

雪山童子以吃水果維生，餐事完畢之後就集中精神，坐禪冥想，十分精進地修行，度過了好久的歲月，當時在天界的帝釋天看到了這種情形，深怕雪山童子有一天覺悟成佛，會奪去他在天上的地位，於是親自下凡，欲阻止雪山童子的求道之行。

帝釋天化成羅刹的形相，面目猙獰，充滿邪惡，是以生吃血肉維生的惡鬼，他來到了雪山童子坐禪的地方，而說出了過去佛的佛偈前半段：「諸行無常，是生滅法。」雪山童子聽到了這樣的佛偈，突然心生歡喜，好像一個迷路的人找到了山路一樣，馬上站了起來，向四周圍尋找，是誰說出了這樣美好的佛偈？

但是四周除了恐怖的羅刹之外，也沒有看到其他的人，於是雪山童子自言自語：「是誰打開了解脫之門？是誰在向生死煩惱中的衆生，布施了諸佛無上的法味？聽了此半偈，我的心如同蓮花一樣開展了出來。」

於是雪山童子發問：「是誰說出了佛偈？」但是四周圍並沒有人答話，雪山童子想著：「也許是這位羅刹說出來的，不過他的容貌醜陋，怎麼有可能說出這麼美好的佛偈，也許他過去曾遇到諸佛，而聽到這樣的佛偈，我應該去問問他才對。」

雪山童子就走到羅刹的面前問他說：「善哉大士！你於何處得到這個過去離怖畏者所說的半偈，大士！此半偈的意義是過去現在未來諸佛世尊的正道，一切世間無量衆生常爲諸見羅網所覆，終身於此外道法中，很難聽到這樣敘述空義的佛偈。」

羅刹就說：「大婆羅門！其實我並不懂佛偈的意思，我已經很多天沒有吃東西了，心情混亂，隨便說說而已。」

雪山童子說：「大士！假如你能說出下半偈，我將終生拜你爲師，財物的布施，其福報有盡，而法的布施，其功德無量，而且還可以利益別人，所以希望你爲我說完下半偈。」

羅刹回答說：「你有高超的智慧，但是却缺乏同情心，你只顧慮到自己的事情，而不管別人的死活，我現在被飢餓所迫，已經沒有力氣說法，你爲什麼不同情我呢？」

雪山童子就問：「你要吃何種食物呢？」

羅刹說：「你最好不要問，我若一說出，是會嚇壞人的。」

童子說：「這裏除了我之外，也沒有其他的人，而且我也不恐懼，就請你說吧！」

羅刹說：「我的食物就是人肉，我的飲料就是鮮血，我因爲福薄德淺的緣故，與生俱來必須以此維生，但却很難找到，雖然世界上人很多，但有天神保護，我不能隨便吃人。」

雪山童子說：「假如你能說完下半偈，我將以此身供養，因爲我這個肉身死後一樣會被野獸噉食，反而得不到絲毫利益，不如爲了求得阿耨多羅三藐三菩提，而捨棄此身。」

羅刹說：「誰會相信你的話，只爲了八個字的佛偈，就捨棄了肉身？」

童子說：「你實在沒有智慧，我是爲了獲得金剛不壞之身而捨棄不堅固的肉身，現在，大梵天王、釋提桓因、四天

王、諸大菩薩及十方諸佛可以爲我作證。」

羅刹說：「好吧！你假如能捨棄肉身，我就爲你說下半偈，請注意聽吧！」

雪山童子感到非常高興，就脫下了鹿皮的上衣，爲此羅刹敷上法座。羅刹就說：「生滅滅已，寂滅爲樂。」

羅刹又說：「你已經聽完全偈的意思，你的願望已經滿足，爲了利益衆生的緣故，應該捨棄肉身來供養我吧！」

雪山童子深思此義，然後處處若石若壁若樹若道書寫此偈，以便能讓後代的人知道此偈，於是重新穿上衣服，爬到高樹上準備跳下來。

樹神問童子說：「你要做什麼？」

雪山童子說：「我現在要捨棄肉身來回報偈價。」

樹神說：「此偈有何利益？」

雪山童子說：「此偈是過去現在未來諸佛所說，可以使修行的人成就阿耨多羅三藐三菩提，我是爲了成就一切衆生的利益而捨棄生命。」

當雪山童子說完了話之後，便投身往下跳，但是身體尚未墜落到地面之前，空中突然響起了一種異常的聲音，此聲傳到天界的最高處，而且羅刹立刻變成帝釋天的模樣，在空中接住了雪山童子的身體，安放在地上。

這個時候，釋提桓因、大梵天及天神們都禮拜在童子的足下，讚嘆說：「善哉！善哉！你才是真正的菩薩啊！你爲

了衆生的利益，在無明的黑暗中燃起了大法的火炬，我因為愛惜如來的大法才來擾亂你，請你接受我的懺悔，你將來必定能夠成就阿耨多羅三藐三菩提，到那個時候，也請你要濟度我吧！」

釋提桓因說完了這些話，就與天神們一起消失了。

最後世尊說：「如我往昔爲半偈故捨棄此身，以此因緣便得超越足十二劫，在彌勒前成阿耨多羅三藐三菩提，善男子！我得如是無量功德，皆由供養如來正法，是名菩薩住於大乘大般涅槃修於聖行。」

十九、超越生死

大涅槃經提出了雪山童子的故事，主要在說明世尊之所以會獲得金剛不壞之身，是在於具有「爲法忘軀」的精神所致，也就是格言所說的：「害怕死亡的人，就會失去生命，不怕死亡的人，反而獲得生命。」

世尊爲了成就阿耨多羅三藐三菩提，而置肉體的生死於度外，結果超越了十二劫的長時間，在彌勒菩薩之前領先成佛，同時也超越了生死，成就永恒的生命。

大涅槃經說：「欲得長壽，應當護念衆生同於子想，生大慈大悲大喜大捨，授不殺戒，教修善法，亦當安止一切衆生於五戒十善，復入地獄、餓鬼、畜牲、阿修羅等，一切諸趣，拔濟是中苦惱衆生，脫未脫者，度未度者，以能護持正法因緣故，得成就金剛身。」

小乘涅槃經敘述著世尊在遊行的路程中，身體產生了病痛，後來向弟子們交代遺教，最後於雙樹間進入滅度，但是大乘涅槃却很少提到世尊涅槃的過程，只是不斷地討論佛性思想及法身不滅，這是什麼緣故呢？

這是因爲大涅槃認爲世尊在出生於此世之前，早已獲得永恒不死的生命，所以也沒有進入涅槃的必要，因此在大涅槃經中，世尊以「不生不滅之法身」的立場向大眾說法，只要學佛者能精進修行，認識佛性，就會發現人生「本無生死」，自然就能超越生死。

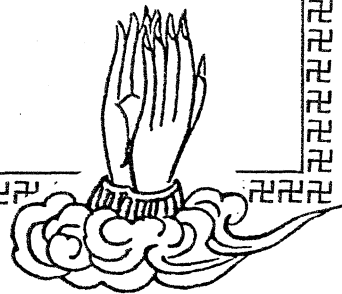
所以我們要超越生死，並不是去探討如何生，也不是去面對如何死，更不是去憧憬死後的極樂世界，而是在我們當下生存的時候，努力去洞見佛性，過著「常樂我淨」的生活，就是獲得了永恒的生命，這大概是大涅槃經的宗旨所在。

不過大涅槃經並不贊同以捨棄生命的方式來獲致涅槃，雪山童子的故事只是一個啓示，指示學佛者不應執著於肉體的生命而已，「菩薩摩訶薩常當護身，何以故？若不護身命，則不全命，若不全則不能得書寫是經，受持讀誦，爲他廣說，思惟其義，雖見是身無量不淨具足充滿，爲欲受持大涅槃經故，猶好將護，不令乏少。」

爲了教化衆生、爲了護持正法，我們還是須要好好照顧身體，以便能將大涅槃經的道理永遠流傳下去。

受恩必報

智泉



世尊八十歲那年，在毘舍離結夏安居終了，率領阿難等比丘，向北方遊行，虛弱的身體，仍勉強走到拘尸那婆羅雙樹來，準備在此入般涅槃。有須跋陀羅者，最後來請說法，以決所疑。於是說了遺教經。也說了一部大般涅槃經，倡「常樂我淨，衆生皆有佛性」等思想。雖有南北傳板本不同，但都承認說了大般涅槃經。北傳四十卷本卷二十七，師子吼菩薩於會中，提出問題：

世尊，當今十六大國有六大城市，所謂舍婆提城、婆枳多城、瞻婆城、毗舍離城、波羅奈城、王舍城。如來何以捨此六大城市，而來選擇一處默默無聞，地處偏僻，鳥不生蛋的小城拘尸那入般涅槃，令人不解。

世尊說：師子吼，請不要有此念頭，嫌棄拘尸那陋隘狹小

，我選在此地入般涅槃，事出有因，拘尸那曾是一座微妙功德所莊嚴的城市，如何說呢？諸佛菩薩曾經在這裏行菩薩道，雖然它現在沒落，曾是一塊福地。就如一座貧賤人家的房舍，國王若曾在這房舍走過，這房舍就已嚴麗福德成就，乃能令大王迴駕臨顧。又如有人乘船在大海中，船壞沉海，是人無所依倚，却因抱到一具浮屍得到彼岸，是人應大歡喜感恩浮屍，不應厭嫌死屍臭味。拘尸那城也是如此情節。現在就告訴你們，何以選擇拘尸那城入般涅槃的三種因緣：

第一因緣：往昔過恒河沙劫，劫名善覺，時有聖王，姓憍尸迦，七寶成就，千子具足，其王當初建立此城，周圍縱廣十二由旬。自然環境非常優美，有好多的清澈河流，水又是那麼柔軟甘美，河岸樹木繁茂，華果又鮮潔。人民平均壽命很高。

憍尸迦王擅用佛法來教育百姓，宣導諸佛所說，一切無常真理。呼籲百姓同修行十善，能斷無常大苦。大王登高一呼，百姓咸共以十善融入生活，天下太平，社會安寧，百姓各個真能夠享受免於恐怖的自由。我於當時，聞佛名號，受持十善，思惟修習，初發無上菩提心，發心之後，再以十善法轉教其他衆生，宣揚一切法無常變壞，不可愛，不光澤，不可念，唯有修十善法能免離無常之苦。我懷念往昔這段因緣，所以選擇拘尸那城入般涅槃，也有酬答此地恩惠的意義在。以是義故，我於經中常說，做我的弟子，受恩要知酬報。

第二因緣：也是此地，時節、城名不同，那時此城名曰拘舍跋提，此城面積五十由旬，此城不但地廣，人口密度亦高，百姓櫛櫛比鄰而居，雞飛狗吠都能夠相及相聞。時轉輪王，名曰善見，七寶成就，千子具足。第一太子，思惟正法，得僻支佛，轉輪王見其太子成就僻支佛，威儀詳序，神通希有。即捨王位，如棄涕唾。出家在此拘尸那娑羅雙樹間，八萬歲中，修習慈心，也各以八萬年時間，修悲喜捨心。師子吼，那時的善見聖王，就是我的前身。以是因緣，我選擇拘尸那城娑羅雙樹間三昧正受。

第三因緣：在無量劫以前，這座城市名迦毘羅衛，其城有

王，名曰白淨。王之夫人名曰摩耶。王有一子，名悉達多。那時王子，心思細膩，觀察敏銳。不由師教，自然思惟，得阿耨多羅三藐三菩提。有二弟子，一名舍利弗，二名大目犍連，侍者名阿難。那時世尊在雙樹間，演說如是大涅槃經，我也參加了這個盛會，聞諸衆生悉有佛性，聞法之後，即於菩提得不退轉，立即發願，願未來世成佛之時，父母國土名字，弟子侍使之入，說法教化，如今日世尊等無異，以是因緣，我選擇拘尸那城娑羅雙樹間敷揚演說大涅槃經。

不在泱泱大國，風光入滅，選擇小城示現圓寂，在世人眼光裏，似乎是寂寞了一些，世尊惟恐世人有此疑惑，說出了這三種因緣，他要告訴弟子的主題是很明顯了——受恩必報。



遊福建閩南第一碑林

漳州雲洞巖

鄭龍

「雲洞岩」位在漳州東門城外，現管轄爲漳州市龍文區步文鎮，距離漳州市區約十公里處，在入山處有一管理處，購買門票後才可以上山。

據說：雲洞岩山上有一石洞，每當天將降雨，雲霧即從該洞中飛出，待雨霽天晴，雲霧又飄回洞中，故名「雲洞岩」，相傳：隋代開皇年間（公元五八一—六〇〇年）曾有一潛翁隱居山上養鶴修道，山下農村時聞鶴鳴，所以又名「鶴鳴山」。

雲洞岩海拔二八〇米，滿山都是大石與石洞。從管理處上山，該山路名爲「松徑」，左邊一大石，石刻「鴻盤」，再上

去有一樓曰「鶴鳴樓」，右邊走有一石門曰「迎鶴門」，再上去有一石壁刻「高山仰止」四個大字，由左邊走上去，在石壁中間砌一石門，石壁刻「漸入佳境」四大字，進入石門一直前進，即到達「千人洞」，再上去一大石頭刻有「別有天」，山中數步一景，名勝遍佈滿山，到處皆是，淋漓盡致，使人目不暇給，美不勝收。山中最大石洞爲「千人洞」，洞內寬敞，可容千人，爲古人避難或隱居之所。

山中洞室有：「千人洞」、「鶴峯雲洞」、「先天洞」、「臥龍洞」、「雲根洞」、「鸞驚洞」、「仙樵洞」、「鶴室」、「古梅石室」、「無名石室」。樓、台、亭、寺廟有：「鶴鳴樓」、「秀才樓」、「搖台」、「雙水亭」、「天開圖畫亭」、「雲洞岩寺」、「觀音寺」、「朱文公祠」、「十八手佛母殿」、「羅漢殿」、「土地廟」。泉、橋有：「一人泉」、「寒泉」、「玉液」、山頂最高峰處有一水池名爲「長山水庫」。「小榕橋」、「渡雲橋」、「鐵橋初渡」、「汲水欄」。奇景有：「風動石」、「得朋峯」（雙石笋）、「月峽」、「一線天」、「仙腳跡」、「留仙榻」、「萬石庄」、「天柱峯」、「百丈崖」。

雲洞岩有無數深幽石洞和奇特山石風光，奇峯突起，雲霧環繞，石洞綿密。在石壁上或石洞，經歷代名人摩崖題刻，比

比皆是，行、草、楷、篆各體兼備，見諸各體書法，功力均極深厚，蒼勁有力，其行草筆法起伏，有如龍飛鳳舞，萬馬奔騰，而雕刻有如鬼斧神工，書法與雕刻互為配合，珠聯璧合，互相輝映，天衣無縫，文華墨寶，琳琅滿目，宛如一座書法寶庫，洞天福地。據說：歷代文人墨客留刻字蹟，有狀元、翰林學士、尚書、巡按、參政、知府等，石刻共計一百八十餘處，有「閩南第一碑林」之稱。

最早是五代時期的「許碯尋偃月子」到此的題刻，至今已有一千餘年的歷史。山上各處石壁或大石上，較為明顯處所，很遠就能見到，而摩刻比較大的字有：「別有天」、「漸入佳景」、「搔首」、「福壽」、「仙島」、「溪山第一」、「霞窩」、「迎鶴門」、「鴻盤」、「松徑」、「仙梁」、「鶴丘」、「洞口」、「一川風月」、「天梯徑」、「千字文」、「雲深處」、「臨流濯足」。在天柱峯百丈崖峭壁上，所刻「搔首」二字，每字二米見方，豪放蒼勁，氣勢磅礴。明代翰林學士豐熙的「鶴峰雲洞遊記」石刻，書法秀麗、文章高古，共刻一千一百餘字，篇幅之大，為碑林所罕見，後來，再刻「鶴峰雲洞遊記續記」一篇，互為比美，真是難得。

雲洞岩，摩崖石刻之廣、之多、之美，其他地方之石刻，無法與之倫比，確實值得一遊。

三五佛法班課程表

九月十五日星期二開課，自由參加。	六	四	三		二		期 星
	20:30 21:00	19:00 20:30	20:30 21:30	19:30 20:30	20:30 21:30	19:30 20:30	時 間
	小 止 觀	書 法	佛 祖 統 記	明 燈 抄	觀 音 玄 義	輔 行	經 論
	雲 庵	黃 耀 德	雲 庵	水 月	雲 庵	水 月	講 者
	今佛會後段					自「十如是」始	備 註

所得法即得乘。「佛自住大乘」是理乘，「於道場知已」是隨乘，「道師方便說」是得乘。又舍利弗「以本願故說三乘法」，是得乘隨乘。又「是乘微妙，清淨第一」是理乘。「於一佛乘」是理乘。「分別說三」，是得乘隨乘。（頁37。）

三觀心：依光明玄

諦觀一念之心，即空即假即中是三大乘。

雖觀一念心，而實有四運。此心迴轉不已，所謂未念、欲念、念、念已。從未念運至欲念，從欲念運至念，從念運至念已，復更起運，運運無窮，不知休息。如閉目在舟，不覺其疾。

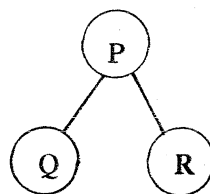
觀一運心，即空即假即中，一一運心，亦復如是。從心至心，無不即空即假即中。是則從三諦運至三諦，無不三諦時，是名運運運。

若隨四運，運入生死。若隨三運，運入涅槃。

P = 即中之觀，乘於理乘，運到中諦。

Q = 即空之觀，乘於隨乘，運到真諦。

R = 即假之觀，乘於得乘，運到俗諦。



三乘即一乘，是乘微妙，清淨第一。觀音普賢大人所乘故，故名大乘。是為觀心三大乘金光明。（頁79。）



設 釋三大乘

三五

一 釋名：依光明玄

理乘、隨乘、得乘是爲三，連荷名乘。

P = 理性虛通，任運荷諸法，故名理乘。

Q = 隨乘者，智隨於境，如蓋隨函，故名隨乘。

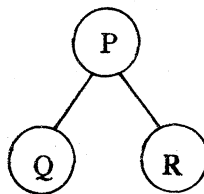
R = 得乘者，得果故自解脫，得機故令他解脫，故名得乘。（頁25。）

又依妙玄：（頁37。）

P = 眞性即理乘。

Q = 觀照即隨乘。

R = 資成即得乘。



二 料簡：依光明玄

(一)藏教：若約因緣六度大乘者，此還是三人名別義同也。

(二)通教：若約三人，同用無生斷煩惱，三人同乘一乘，此則通教中乘也。

(三)別教：若理隨得三乘，體相別異不同者，此則別教中乘也。

(四)圓教：三種並爲得乘方便所攝也。正法華中，明象乘足三爲四羊鹿牛乘，爲得乘所攝。象乘即是理乘，如今之所明三乘也。華嚴中明四乘三乘亦爲得乘所攝。佛乘正是今之三乘義也。（頁49。）

又依妙玄：

文云：「佛自住大乘，如其所得法、定慧力莊嚴」。住大乘即理乘，定慧莊嚴即隨乘，



者依心識法闡述之，某些學者依義法闡述之；某些學者成立總相，某些學者遮除總相，思惟萬端，不能現見真義，吾等如前述說究竟真義，如是實物與總相攝屬境；分別識與無分別識，攝屬於「心識」；「現相」和「剔除」其他分別法攝屬認定法。

敘述有關「實體」與「法性」，「分別」與「無分別」之分析法，有種種不同方式。西藏因明學家依「實物、虛體，總、別相，能立、遣餘，分別、無分別」設立「境、有境」之理論，本論盡如法稱論師「量論」之旨趣為立。

西藏因明學者之主張：「實物、差別」屬自相。「虛體、總相、遣餘」屬於總相。

自宗主張：別相有二：(1)分別境意識之別相（相分）；(2)物體實存義之差別相。「相反、實體、實物」於心識上能成立實存之義，形成實體、實物之總義，「總、別」相亦是分別境，「能立、遣餘」亦是分別識之認定法。

己二、破斥欲許實體之虛體，成立實義

庚一、定義

實物與虛體之定義：依次不知諸多屬性相繫是實物；具聚積性（因三式）之法，其各支分是虛體。虛體亦決定各個根本實事，於同一實體之上實物周遍過寬。除彼外，其餘虛體周遍過寬，喻如：鎧甲和鐵鱗甲之說法。此不應理，虛體：心識之增益後，唯限於與遣餘之義相連接。外義不存在虛體故，不了



屬」、「世俗」等等依次謂之爲：不適住實義（總相）、不成立實體（遣餘）、非根之對境（虛體）、心所增益假立法，實體不能作義（否定）、遣餘之相屬與不相屬（相雜）、能立與能破（相屬）等方法後，攝屬不能作義是相似義。《釋量論》云：「遮無體性故，不觀住不住，總覺亦染壞，故亦無破難。」「總相無實體，故非根行境。」《觀相屬論》云：「故一切實體，無真實相屬。」

呈現「自相」之方式：是明現方式或遮餘方式意識思維之運作，而「非遮反方式」（指實存物體之否定方式）。若唯僅以「現相」、「成立」之理念方式，而加以敘述是無分別識，運用無分別識了知「現前、隱含」二義之故。轉成無分別之自相，等同遍充自相之實物。

「遮反實事」與「真義諦」來成立實體法，而不相摻雜於能作義，一切眾生取捨之所取境（相分）而成立實體法。藉由緣取總相之所取境而產生自相。

能作義：實存物體之功能。

庚二、彼抉擇之方法

實物虛體、總、別相，能立、遣餘分別否？
其他理論闡述餘，吾等許如論闡述。

西藏因明諸學者主張：實物即能立、總相即虛體等等，某些學者欣喜類似之闡述；某些學者主張不類似之說法；某些學

詳析總別相(一)

明性

丁三、彼心識了知對境之方法有四

戊一、了知總別相之方式有三

己一、闡述一般「境」、「有境」之立論

己二、破斥欲許實體之虛體，成立實義

己三、觀察總、別相，了知法之差別

己一、闡述一般「境」、「有境」之立論。

庚一、觀察實事之究竟說法

緣取自相無分別、緣取總相是分別，
於彼自相是實體，總相實體不成立。

「自相」、「顯現」、「實體」、「實物」、「反體」、「真實義」等謂之能作義。實物相互之間不混淆，而成立因果關係，一切眾生取捨作用之所取境故。於實體義是同一實義。《釋量論》云：「現亦不依餘，作異即勝義，彼是從餘返，說彼為因果：許彼是自相，彼有取捨果，故人皆趣彼。」亦云：「彼亦由他而遮除，由他而遮反謂之。」設問：一切事物詮說為「實物」者與「實體」等相違否？云：不相違。「反體」、「實物」、「實體」具有「住於義」與「遮除之境」二者故。「總相」、「遣餘」、「虛體」、「否定」、「相雜」、「相



八十七年八月份會務報導

(會訊第204期)

捐款芳名錄

(總計)

捌萬貳仟伍佰元整

叁仟元：王中孚
貳仟元：張秀鸞 鄭福安
壹仟伍佰元：廣緣素食
壹仟壹佰伍拾元：王阿季
壹仟元：安定鄉同學會
王黃素梅 李雪梨 王進成
蔡朝賜 張鄧治 侯漢洲
顏條一 傅冠智 黃閨秀
陳政宏 陳政維 陳楊秀鸞
陳怡青 陳榮璧 陳文宗
李林卿烟 陳璧榮 陳秀評
朱義芳
陸佰元：李幸芬 許富 方偉倫
伍佰元：三寶弟子 王文濱 王文國 李玉香 林麗樹
張景富 張耀琮 吳日鎧 吳燕靜 吳榮彬 蔡永輝
吳明仁 宋淑貞 顏高龍 顏高盛 許瑞玲 曾雀清
柯奕州 柯錦燕 傅冠盛 羅添山 羅仁 黃慧香
黃玉梅 黃哲男 陳永漢 陳大文 陳廖恨 陳明吉
陳鑾 蘇中山 王巧英 王玉治 三寶弟子 李朝福 李幸珍
叁佰元：薛弄治 王志雄 蔡德坤 鄭海蓮 鄭海英 郭春瑾
李宗龍 楊淑敏 莊寶治 石大德 石宛玉 石富元
吳美樺 石修誠 陳聖道 蘇美金 高春仙 王耀斌
貳佰伍拾元：王文壽 王素美 王鑫源 王陳寶珠 李耀斌
貳佰元：蕭志哲 蕭伊欣 蕭伊慧 三寶弟子 靜慧 慈琴
會純 王典修 王文正 王吳招治 王章峰 王俊傑
王秀宛 李錦菊 李海水 李春生 李青芸 林美辰
林連佛 林玉蘭 林和玉 林皇佑 蔡錦雀 蔡佳洛
蔡永潭 蔡耿偉 蔡順吉 鄭秋蘭 鄭人豪 郭建志
郭銘源 郭秋燕 郭秋蘭 郭俊良 郭庭伶 郭庭雲
侯明秀 侯坤隆 侯坤成 侯燦榮 侯梅雲 侯美珠
侯榮洲 侯佳宏 侯鈴朱 吳添福 吳春梅 吳美珠

87年8月份收支明細表

收	上月結存	\$ - 1,031	10
	本月收入	\$ 82,500	00
入	收入總計	\$ 81,468	90
支	教育文化支出		
	福田雜誌第146期印刷費用	14,300	00
	福田雜誌郵寄費用	3,363	50
	劃撥代金手續費	110	00
	供僧醫藥費(他寺)	6,000	00
	濟助支出		
	洪樺 龔	2,000	00
	洪樺 李	2,000	00
	蔡金 怨	2,000	00
	吳良 謀	2,000	00
出	歐月 娥	2,000	00
	陳文 富	5,000	00
	蔡秀 麗	5,000	00
	劉宗 娥	5,000	00
	朱進 育	5,000	00
	李安 吉	5,000	00
	葉傳 廣	5,000	00
	楊	5,000	00
	支出總計	\$ 65,773	50
	本月合計	\$ 15,695	40
	收支比較	80.7 %	

貳佰元：吳美雲 吳春成 楊懷本 楊文信 楊怡萍 楊怡立
楊雅秀 楊老德 顏玉龍 許素月 許祺鳳 洪清元
徐秀鳳 劉翠芬 洪登儀 洪登嫻 韓麗玲 羅競生 黃亮中
洪登彥 黃鈺惠 黃怡錦 黃素枝 陳其彬 陳永川 陳永芳
黃鈺惠 陳寶珍 陳俊竹 陳錫卿 蘇文傑
壹佰伍拾元：三寶弟子
壹佰元：慈蘇 會禎 德祥師 王玉琴 王玉雲 王玉英
王惠民 王叔民 王建民 王肅瓊 王靖君 王芳章
王灼堯 王佳琪 王文琳 林建國 林茂榮 林聖偉
林益誠 林珍瑜 林益精 林陳鳳珠 林傳曉 林郭阿柳
林志峰 蔡漸 張生受 郭輝龍 郭俊祥 郭王秀
阿美 郭松山 郭俊麟 郭慈萍 郭秀霞 郭國貞
侯勉元 侯文秀 侯慈萍 侯愛娥 顏美珍 傅顯宏 葉秀治
劉娟美 葉士青 葉忠璋 葉美珍 葉士玲 江英嬌 董水治
葉子湊 葉紅芬 黃銘清 黃美月 黃怡禎 黃郁儒
黃素鸞 陳展宏 陳奕霖 陳金錫 陳寶蓮 陳寶秀
黃怡瑄 陳進良 陳山鉄 陳王格 陳昭穎 陳惠玲
陳政賢 陳建威 陳名傳 陳秋君 陳惠玲
陳美雅 陳建威 陳名傳 陳秋君 陳惠玲
蘇慧珠 鄭棋安

會長：顏高龍
副會長：鄭海英
孫申娥

會德功福田福然寺湛



8月份救濟事蹟

1. 蔡文富先生：住南市菱洲街四十六巷十四號，三十歲。罹患精神分裂病，妄想型疾患。因案主家中四名子女僅一名為正常人，家中共有四名精神分裂患者，而僅案母一人在照顧且尚須照顧二名孫子，壓力沉重。此次案主是因毆打母親，而由警察強制住院。故本會予以協助醫療費用伍仟元整。

2. 劉秀麗女士：住南市東興路十九號，三十七歲。於八十六年九月時發現乳房有異狀，但因故而延遲就醫，今診斷為乳癌，已三次出入院。由於患者與其夫因投資事業，而經濟不景氣導致被跳票，今負債累累。而家屬有的亦受牽連，也無法予以幫助，本會予以協助醫療費用伍仟元整。

3. 朱陳宗娥女士：住南縣新市鄉大社村六九九之一號，五十一歲。患精神分裂症已二十餘年，與前夫離婚後，和現任先生結婚並育有一女。當病人發病期間則嚴重干擾先生與女兒之作息，家中經濟與生活。因家中經濟本不穩定，今病人發病，女兒又將入大學，經濟難以負擔，本會予以協助醫療費用伍仟元整。

4. 李進育先生：住高雄縣阿蓮鄉民生路七十一巷五十六號，四十歲。因不慎墜樓導致顱內出血，目前呈現植物人狀態。其妻於中華映管公司上班，月入四萬元左右，尚夠支付一家人之費用，但無力請看護照顧，且工作不可放棄，待病情穩定將安置安養中心。故本會補助其短期看護費用伍仟元整。

5. 葉安吉先生：住南市永華六街一五四巷一號四之七，五十四歲。於七十七年時因脊椎骨壓迫造成褥瘡，經治療復健可行走。但於後來，下肢惡化而無法行動，多次入院開刀，今次亦因長期褥瘡而被感染，現於病房接受治療，並併發敗血症及糖尿病。案次子為照顧父親而離職，生活本很拮据，今之經濟更顯沉重。本會予以協助醫療費用伍仟元整。

6. 楊傳廣先生：住嘉義縣阿里山鄉茶山村八十二號，二十九歲。於山上開東轉彎不慎而滑落山谷，今顱內出血、昏迷中，還患肺炎、尿毒等。因案主與其妻為原住民，其工作機會少，勉強可維持家計，但無任何積蓄，家中尚三名子女及一名尚於腹中之胎兒，故家中經濟頓入困境，本會予以協助生活費用伍仟元整。

7. 本月固戶幫助戶：洪樺震先生、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。



佛隴 藏經樓

• 贈 閱 •

■ 中華民國八十七年九月十五日出版
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