

福

田



154

卍 佛教月誌 卍

- ※佛教界人士，於今年春節期間，發起「爭取佛誕放假」運動。
- ※中華佛教護僧協會，辦理國內外留學僧獎學金，申請日期至6月15日止。
- ※台北市全佛書院，出版《佛家經論導讀叢書》，共11冊。
- ※台北市佛教界，於陽曆4月8日，擴大慶祝佛誕，浴佛祈福，并於前夕，舉行傳燈大會。
- ※台南市政府於3月20日，表揚87年度興辦公益慈善宗教團體。
- ※台南縣永康市妙心寺，3月24日起，舉辦佛教音樂研習班。
- ※中國佛教傳佈協會，定9月10日起，在屏東青龍寺，傳授三壇大戒，限男眾，報名7月1日止。
- ※苗栗縣大湖鄉法雲寺，定4月2日起，傳授三壇大戒，報名3月16日止。
- ※台中市養慧學苑，定6月13日舉行落成典禮。暨辦理第二屆佛學研讀班招生，6月26日開課。
- ※埔里靈巖山寺，分別於佛誕結夏舉辦佛七，自5月16日起。
- ※台南縣左鎮鄉慈蓮寺，3月28日舉行興建學院、禪堂、圖書館動土典禮。
- ※四川佛教會，再版《洪武南藏》。
- ※台灣各寺院，分別於陽曆陰曆4月8日，舉行浴佛法會。
- ※高雄市楠梓區佛陀學術研究院，招收男眾高級班「插班生」。

本期目錄

封面：六道木念珠 大明攝

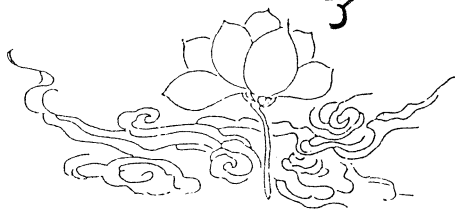
- 1 ● 佛教月誌
 - 2 ● 還俗僧若以「佯狂」乃可以得聲名——的宗教思想不會獲得僧尼之認同……明了
 - 5 ● 劉小晴先生的書法藝術……中流
 - 7 ● 西藏人的思維方法——邏輯的性質（上）……依中村元著觀譯
 - 12 ● 《釋量論》印藏初期宏傳
 - 17 ● 法的比較（一）……何世亮
 - 20 ● 禪門風範……曙壽
 - 23 ● 三諦三觀思想之起源及發展（下）（一）……依佐藤哲英著觀譯
 - 25 ● 常與無常的隨想……寂心
 - 27 ● 遊大寧河小三峽……鄭龍
 - 29 ● 設入釋三寶……三五
 - 32 ● 《量理寶藏論詮釋》詳析總別相（一）……明性
 - 33 ● 八十八年三月份會務報告
- 封底：佛隴 茶花

還俗僧若以

「佯狂乃可以得聲名」 的宗教思想不會獲得

僧尼之認同

· 明 了 ·



一月十日還俗僧鍾慶吉先生（釋顯淨48年出家，印海法師弟子，印順導師徒孫）在自立晚報爲文《論釋迦無餘涅槃解脫觀之兩難與落空導論十方佛皆是魔梵》，內容應用其師公，也是當今台灣佛學泰斗印順導師作品，如《中觀論頌講記》、《佛法概論》、《初期大乘佛教之起源與開展》、《性空學探源》及《成佛之道》等來證明其論點。印順導師追隨者釋昭慧法師忍無可忍之下也於一月十一日自立晚報以《可憐的孩子，收回你的禮物——正論以「緣起」爲主軸所開展的解脫道與菩薩道》反駁。昭慧法師以緣起法及鍾慶吉先生錯引印老著作來撥斥及證明佛陀的解脫道及菩薩道之真理。

一月十七日鍾慶吉先生在《論釋迦的「無餘涅槃」解脫觀之兩難與落空》又增文《全國佛學學會考釋迦必吃鴨蛋》來證

明釋迦佛知識之貧乏。他舉出今天全國佛學院一年級生，或佛光山舉辦的全國佛學會考，隨意抽出十題，常人都能考一百分，而釋迦佛必吃鴨蛋。鍾君出的十個題目如下：

一 什麼叫十法界？羅漢果之上，除緣覺還有什麼果位嗎？
二 真言密咒陀羅尼獨立自成一修行解脫法門，要到什麼時候才在佛經中出現？世界上第一部南傳大藏經裡有「密教部」嗎？

三 十方佛請任意指出一佛名稱。

四 過去正法明如來，現前什麼菩薩？又，在佛經裡到什麼時候才有「菩薩」這二字出現？

五 欲界、色界、無色界，此三我們通稱爲什麼界？有幾天？

六 西方極樂世界的教主是什麼佛？

七 唯識學第七識叫什麼？第八識叫什麼？轉那八識能成那四智？

八 十方三世佛皆現在並會放光、說法、倒駕慈航嗎？

九 佛法中「衆生皆有佛性，皆可成佛」的佛性如來藏眞常思想，到什麼時候才有？

十 有「非想非非想定」嗎？二百五十戒是比丘戒？比丘尼戒？或菩薩戒？地球上有一「瑜伽菩薩戒」五個字嗎？

鍾先生很肯定地說：以上十題，釋迦必如響若啞，聞所未聞，這點當今佛學大家印順，必能以清晰肯定的語氣予以證實。

印老沒有出面證實鍾先生十題佛學考題，但釋昭慧法師一月二十四日在自立晚報〈且聽印順法師怎麼「證實」〉指出鍾先生犯下三個大錯：

一 不斷用「障眼法」引佛經或印順導師著作，甚至不惜標上書名、頁碼以亂眞，但與原文原意南轅北轍。

二 用詞甚爲刻薄惡毒，什麼傷天害理的話都敢罵，全無一點尊重他人宗教信仰的法律素養，莫非他吃定了佛教中人的「慈悲」，所以敢爲所欲爲？

三 寫的是佛學領域之文，卻對佛學基本知識太差。像此番的挑釁十門，認爲「釋迦必如痴如聾」，實顯示其佛學水準之不足。

法師又說：鍾氏那十題之內容，多屬後代佛教思想，有的

甚至根本不構成問題，拿來「考佛」，那不是無法正觀「緣起、無常、無我」的愚痴顛倒相嗎？此適足以凸顯其狂妄自大，對佛學無知無識，而硬充內行，難怪要心虛到不敢自我肯定，一定要搬出印順導師之名，求其「以清晰肯定的語氣，予以證實」了！

照昭慧法師文中所述印老看過鍾先生文章，但只搖頭歎息，拿出十年前的覆楊敏雄先生函件給予昭慧法師。此函內容載於印順《華雨集》第五冊，答楊敏雄居士。

據高雄市正信佛協會勸止昭慧法師不要再爲文迴應以免落入鍾氏之「佯狂乃可以得聲名」之陷阱。所以我想其筆戰應到此爲止。

天台宗智者大師時代有位還俗僧衛元嵩於天和二年（五六七）上書武帝，主張廢佛寺以利民益國。據湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》第十四章，指出衛元嵩，益州成都人，初出家爲亡名法師弟子，明陰陽曆數，從其師之意，謂「佯狂乃可以得聲名」，乃佯狂漫走，觸物擒詠。後以蜀土狹小，不足展懷，乃易俗服入關，交遊權貴。上書請廢佛法，並自還俗。著有《元包》十卷、《齊三教論》七卷、《佛道二論》等，立佛道二教之主客，大小。武帝尊禮而不敢臣之，封爵蜀郡公。衛元嵩與道士張賓相結，煽惑武帝，因而造成建德三年（五七四）武帝廢佛，毀法。

還俗僧衛元嵩鼓勵僧尼還俗，其看法是將整個國家當作一

座太平延寺，且以北周武帝奉爲如來，甚至肯定夫妻生活不礙菩薩僧之修持，此似是而非的道理，使一般僧侶破戒墮落凡俗之列，誤解「煩惱即菩提」之煩惱本意，採取惡法爲止觀的對境行修，智者在《摩訶止觀》卷二有載：

先師於善法作觀，經久不徹，放心向惡法作觀，獲小定心，薄生空解，不識根緣，不達佛意……笑持戒修善者，謂言非道，純教諸人遍造衆惡，盲無眼者，不別是非，神根又鈍，煩惱復重，聞其所說，順其欲情，皆信伏所從，放捨禁戒，無非不造，罪積山岳，遂令百姓忽之如草，國王大臣因滅佛法，毒氣深入，于今未改……宇文邕毀廢亦由元嵩魔業，此乃佛法滅之妖怪，亦是時代之妖怪，何關隨自意……

智者大師指衛元嵩鼓勵僧侶放捨禁戒，以惡作爲觀法，主張廢佛法是魔，是妖怪。

衛元嵩著有《佛道二論》及《齊三教論》，散佈北方修禪者，崇尚奔放，奇矯的言行，可得開悟，並追隨衛元嵩毀佛、還俗，佛道不分。智者大師痛心不已，他在《摩訶止觀》卷十說：

今時多有還俗之者，畏憚王役入外道中，偷佛法義，竊解莊老，遂成混雜，迷惑初心……

北周毀佛之後在所有教團首腦中不乏附和government一味倡導佛道合一說，其中不僅有還俗僧衛元嵩之流，逞陰謀策動毀佛之

能事，智者大師在抗衡此邪風，在《法華玄義》、《摩訶止觀》、《三觀義》等文作激烈批評。其中《三觀義》有佛與老莊思想校量，其文：

諸先生，若言莊老即是佛一無異者，又末代時，有法師禪師或同諸外道作此解者，可將此十法比並（十乘觀法）。若莊老明空具有此十意分明，名義成就者，可許是同。若無此十法或名義似同，而所斫覈橫豎不通。事理滯礙，名字有闕，作義不成，豈得同也。

佛教的出家制度女者還俗不可再出家，男者還俗可再出家，第三次還俗才不許再受戒爲僧。依律部說，出家的可以捨戒還俗，佛教與社會都不應輕視他，如泰國、緬甸之上層社會人士均須入僧再還，乃能受人尊敬。中國朱元璋還俗作皇帝、劉秉忠還俗作宰相、姚廣孝還俗作少師，其還俗於國於佛都有裨益。太虛大師《尊重僧界還俗人》說還俗時應退爲在家菩薩，或五戒優婆塞，最少亦須仍爲三皈優婆塞，否則即爲非佛教徒，爲一普通人，尤不可改從異教，爲異教徒。普通之人，不惟捨戒而且捨信佛，若爲異教徒，則不唯捨信而且破見斷善爲一闡提。

鍾先生爲文導論「十方佛皆是魔梵」的結論已是斷善之一闡提，請回到佛教路上重新思考，從最基本佛教常識下手，不要一下手就談空，論性，作一個在家居士。

一九九九·二·二十於台北市

劉小晴先生的書法藝術

中流

承大熙法師、李中流教授熱心幫助，佛隴新建藏經樓，獲得名家劉小晴先生題榜，備呈風光。又蒙李教授撰文介紹劉先生法書藝事，實質「茅蓬」境界佛隴，猶如貧人得萬代寶。（編者）

我國書法，源自甲骨與古鐘鼎彝器銘刻，下歷大小篆、隸書、章草、正楷、行書而至魏碑隋碑，書學已臻化境。迄於近代，鄧石如、何紹基、趙之謙、康有為、吳昌碩諸家，循古、尚質、開拓、出新、印證了「江山代有才人出，各領風騷數百年」的時代軌迹。

上海中年書法家劉小晴氏，繼承了深厚的傳統文化底蘊，

直窺魏晉六朝堂奧，兼融歐陽詢之骨力、褚遂良之秀媚，追古出新，行草皆擅，尤長於楷書。小楷則馳名於海內外。他為上海靜安寺所書中楷《般若波羅密多心經》，字字墨飽筆健，端凝莊嚴，逸氣內含，工力獨標，識者視為神品。靜安寺已決定鑄於為迎接二〇〇〇年而新製的世紀大鐘。

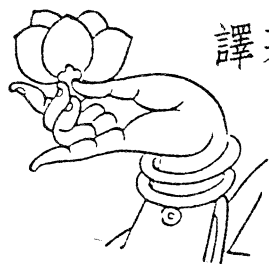
劉小晴先生，上海市人，生於一九四二年六月，又號一瓢，極有佛緣。早年學醫，後棄醫學藝。最初師從錢瘦鐵先生學習書畫、篆刻，後又轉益多師，得胡問遂、應野平諸家指點，繪畫專工山水，書法在滬上獨標清格，秀於書壇，寸縑尺褚，得者同珍。現任中國書法家協會學術委員會委員，上海書法家



篆題樓經隴佛為劉先生上

協會常務理事，《書法》雜誌副主編和上海滬東畫院院長等職。編輯之餘，又從事書法基礎理論研究，勤於著述，曾先後出版《書法技法述要》、《中國書學技法評注》、《行書基礎知識》、《小楷技法指南》、《書法藝術的創作與欣賞》、《書法技法簡明圖解》等多部專著。除在各主要報刊撰寫大量學術論文外，還先後出版過大楷、小楷、行書字帖十餘種。他為上海文廟書寫的楷書大型碑文《論語》全本共一萬八千餘字，為上海豫園書寫的《豫園記》、《豫園詩存》楷書字帖，為上海林頓訪問上海，劉小晴先生代表上海市一千三百萬人民為克林頓夫婦表演書法，當場揮毫，將其書法作品饋贈克氏，並與克林頓合影，受到中外人士的歡迎與讚揚。劉小晴先生多次代表中國赴日本、韓國作書法藝術交流，把中國的傳統文化懷實介紹到更廣大的華文幅射區，加強了各國人民之間的友好聯繫。

邏輯的性質 (上)



西藏語與中文屬同一語族，早先未必具有邏輯的性質。而且也不適合作抽象的表達。例如由於沒有可以適當表現像「大」這種抽象名詞的話語，因此，他們用「大與小」(che chum) 來表示。另外，西藏人也使用訴之於視覺的表現方法。例如對於「車」(梵文是 *ratha*, *sakata*)，藏語說為「木馬」(*sin rta*)。可能從很古的時代開始，馬是西藏地區唯一的交通工具，因而在某個時期，車子由外國傳入時，以之作爲馬的代用，所以稱之爲「木馬」吧！而對於「深厚的」(梵文 *ghana*)，則說爲「厚木」(*sin stugs po*，註1)。又，在翻譯梵文的 *kāmasukhālikā* (耽溺於享樂時)，是譯爲「入享受」受施的食物 (*bsod snoms-piṇḍapāta*，註2)。

但是，當藏語受梵語影響之後，在端美三菩提製作文法書之後，就非常具邏輯性了。西藏人的邏輯性格，在接納佛教的情形上，特別顯著。

中國人在表達印度語中的「覺者」(*buddha*) 這個語詞時，是音譯爲「佛」或「佛陀」。但是，無論中國人或日本人，在見到「佛」或「佛陀」這樣的字眼，都無法正確理解其字義。在這個字背後的觀念是模糊的。而西藏人則以抽象概念的語詞來表現。例如他們將 *buddha* 譯爲 *sans-rgyas* (覺醒、廣大者)。更詳細的表達是：

sans-rgyas-te na-rig-paṇiṅid sans pa dan 'ses bya
la bjo-gros rgyas paṇo

意爲：佛者，即於無明之眠中覺醒 (*sans-pa*)，相對於所知的對象，是智慧廣大 (*rgyas-pa*) 者 (註3)。

還有，對於「悟」(正等覺)，中國人是音譯爲「三藐三菩提」等這樣難懂的語詞，而西藏人將正等覺者譯成 *yan dag par rdsogs paṇi sans rgyas* (已正確完成的淨廣者)。

因此，西藏人在日常生活中，當提及「佛」而說 *sans-*

rgyas 等語詞時，前揭那種意義，就會浮現在他們腦海中。同樣的，在表示 bodhi (悟) 時，中國人及日本人是使用「菩提」這個音譯語，而此譯語不但不能讓人明確瞭解其義，反而帶有宗教的神秘意味。西藏人將此語譯為 byan-chub。此語是由 byan (淨) 加上 chub (完成) 而成，西藏人在日常生活中，當言及 byan-chub 時，「淨之完成」的印象立即浮現出來。還有在翻譯 bodhisattva 時，中國人及日本人都是用極為難解的「菩薩」這個譯語，但西藏人明確地譯成 byan-chub sems-dpaṅ「覺悟的勇者」。總而言之，西藏佛典中，音譯的比率非常少。又，對於 nir-vāṇa，中國人及日本人將之音譯為「涅槃」，而西藏人則譯為 mya-nan-las ḥdas。此語有由 (las) 憂慮 (mya-nan) 超越 (ḥdas-pa) 之意。西藏人在言及 nirvāṇa 時，前揭的意義即能浮現出來。

進而連專有名詞，也是以某些抽象概念來表現。例如在言及印度 (Bhārata) 時，是說為 rgya-gar。此語是由 rgyaṅ (廣大的) 及 dkar (白色) 所組成。而奧義書論者 (Aṅgan-śādhaka) 被譯成秘說論者 (gsan-ba-pa) (註 4)。總而言之，漢譯佛典多以難懂的漢字來音譯印度的專有名辭。而西藏大藏經則多用意譯。因此，在閱讀時，常常一不留神，就有將專有名詞誤為普通名詞的危險。神話性的存在也被譯成普通名詞。西藏人將掌管南方的閼摩 (Yama)，譯為死者之王 (gsin rje)，相對於此，他們將天上的夜摩天，譯成離爭者 (ñṭhab

bral)。

又，有時候，對於印度人曖昧不清的表達方式，西藏人給予很明確地表示。例如印度佛教徒將人的盲目性的欲望，用人欲飲水而不得那般，是以渴 (tshag) 來表示。可以說是譬喻性的。但是，西藏人對此有所區別。他們將生理作用的渴，稱作 skom-pa，而人們根源性的欲望，稱作 sred-pa。又，梵文中的 kaṣṭha，有(1)分別、思考，(2)像……那樣，(3)劫(幾乎可以說是永遠那樣的長時)，西藏人在翻譯時，則給予很明確的區別。

(但是，將這樣子的翻譯說成爲有邏輯性，在今日不能說是合理性的。現今西藏語的發音與古時非常不同，關於拼音，在中共統治下，曾發起西藏語改良運動。註 5)。

又，就梵文佛典的翻譯方式來看，當梵文中某個詞語包含兩種意義時，西藏人會給予兩者作區別。例如梵文言及 pāṇi-nāma 時，很可能是在講變化的過程，或是指其結果，西藏人對此二者加以區別，即將前者譯為 yons su ḥgyur ba，將後者譯為 yons su gyur pa。亦即對於過程與結果，是有區別的。

又，由於梵文佛典中使用了很長的複合語，這種複合語，在翻譯時，是極難瞭解的語詞。然而西藏人卻給予極爲清晰的解釋。例如：

Buddha-kṣetṛa-vyūha-ananta-prajñādhāna-prasthāna-parigṛhita (註 6)，此冗長的複合語，是由：

佛——國土——莊嚴——無限——願入——被攝

組成。(漢譯譯爲《持入無量諸佛國土莊嚴願》)。藏譯譯爲 *sais-rgyas-kyi shin-gi bkod-pa mthah-yas-par smon-pa-la ijug pas yois-su gzun-ba* (依願佛國無限莊嚴入念被攝)。

在這種意味上，藏文在理解梵文佛典時，是不可或缺的。印度人承繼的原是邏輯性的語言，但所表現的，卻是晦澀的，而西藏人使用的語言雖被稱爲原始的，卻能具體顯現邏輯的正確性。當然不能說西藏語全體都具有明快的邏輯性(註7)，但不管怎樣，後代學者在表現其邏輯的明晰上，可以說是相當的成功(吾人若欲將非邏輯的某些日文改造成適合邏輯表達時，西藏知識份子的這種努力，頗值得參考)。

進而再從教學方面的接受來看。邏輯學方面的典籍有非常多被譯成藏語。德格版《西藏大藏經》中，收了六十六部因明典籍。比起龐大的漢文大藏經中，因明著作只有《因明正理門論》、《因明入正理論》等少數幾部，兩者的差異可說相當大。而且漢譯的因明著作可以說都是篇幅不大，且帶有教科書的性質，而藏譯方面，則是大部頭的典籍。在因明典籍中，有不少原典還沒發現，因此，在研究佛教邏輯學時，西藏典籍是絕不可缺的(註8)。

又，流傳在西藏的邏輯學，主要是法稱的認識論邏輯學，其中含有知識批判的問題。西藏人對於他所說的直接知覺(

pra tyaksa mnon-sum) 研討頗盛。

又，中國及日本二地的因明學，較傾向於訓詁註釋方面，不是實用性的，但西藏的因明學，被實際應用於學問方面。在西藏的學校中所舉行的討論，是以印度的邏輯學方法來瞭解佛教教理。

西藏喇嘛僧院中的邏輯學修學時間約四年(註9)。在這段期間，學生要背誦法稱的主要著作《釋量論》(*pramāṇa-vārttika* 二千頌(註10))。此書被視爲邏輯學的根本聖典，印度人所撰述的邏輯學著作中，此書是唯一在西藏被研究的(註11)。對於此書，爲數衆多的註釋書被製作出來。這一些註釋書中的某些著作，講的是頗爲獨特的邏輯學說。這一些著作被視爲西藏十大論理學派的綱要書而被研究。儘管印度人撰述的許多註釋書被翻譯成藏文，但幾乎都不受重視。西藏人比較重視西藏人自己製作的註釋書。

在西藏的學寺中，佛學被分爲五個學科，而各門學科各有一基本論典，茲列之如次(註12)：

- 一、因明 法稱《釋量論》(*pramāṇa-vārttika*)
- 二、般若 彌勒《現觀莊嚴論》(*Abhisamayālaṅkāra*)
- 三、中觀 月稱《入中論》(*Madhyamakāvatāra*)
- 四、戒律 德光《律經》(*Vinaya-sūtra*)
- 五、阿毘達磨 世親《俱舍論》(*Abhidharmakośa*)

此中，因明被視爲最基本的學科，大約以三年的時間學習

邏輯、文法等，尤其是推理、議論的方法。但是，雖然說是學問研究，但他們所用的方法與我們所想的相當不同。首先，他們要背誦重要的課本；第二，要學問答的技術。

在西藏及蒙古等地，只有法稱的《釋量論》被研究這件事，是值得注意的。法稱的其他著作，乃至佛教邏輯學的奠立者陳那以及將法稱的學說進一步發展的法上的著作，幾乎不被注意，大部分的喇嘛學僧都忘了有其在。為什麼會這樣呢？根據渥斯多利可夫所說：「在《釋量論》的第二章論及知識的妥當性，但此章被認為其實只是陳那所撰卷首歸敬偈的評解。在此詩句中提及對佛陀的歸敬，稱佛陀為「具現的論理」(pramāṇabhūta)。在此標題之下，述及大乘佛教的佛身觀，論證作為絕對者、全知者的佛陀之存在。亦即在此章中，是在確立作為宗教的佛教。從而西藏人對邏輯學的興趣，主要是宗教性的。對他們而言，邏輯學只是『宗教的侍婢』(ancilla religionis)。也就是一般而言，法稱的邏輯學是就吾人知識成立的根據提出尖銳批判。但在此《釋量論》的第二章，是在確立對於絕對者、全知者存在之信念。反之，法稱的其他著作以及世親、陳那、法上的著作中，對於全知者的佛陀，是立於批判主義的不可知論的立場。」

由渥斯多利可夫所倡，而為斯捷爾巴可伊所承認的這種見解，是否真的傳達了真相，還不得而知，但總括而言，關於邏

輯學與宗教的關係，在西藏存在著二種見解。西藏邏輯學派的初祖薩班慶喜幢(一一八二—一二五一，薩迦僧院的第五世大喇嘛，被稱為薩迦班智達)，認為邏輯學完全是世俗學問，一點點佛教的東西都沒有。正如醫學及數學一樣。歷史學家布頓也持同樣見解。與此相反的，在目前擁有絕大勢力的格魯派(黃帽派)排斥此見解，而將法稱的邏輯學視為佛教的基礎(註14)。亦即黃帽派的初祖宗喀巴認為法稱《釋量論》(pramāṇa-vārttika)中不只是邏輯學而已，他認為其中含有解脫道(thar-lam)。結果，因明成了黃帽派必修的學科，既重視佛教的知解方面，也重視實踐(註15)。

邏輯學傳入西藏後，實質上並沒有太大的進步。法稱在西藏邏輯學中的地位，足以與歐洲邏輯學的亞里斯多克勒(即柏拉圖原姓——譯者)相比。西藏的邏輯學文獻大抵相當於歐洲中古的經院派文獻。他們著重於嚴謹地下定義，遵守經院哲學的細微規定，將所有學性的思惟以三個有規則的命題來表現。

在西藏的僧院中，因明是基礎學。學習中觀、唯識之前，先學因明。僧院中某本因明教科書中是以如次的文句開始：

kha-dog yin-na dkar po yin-pas khyab zer-na | pad-ma-ra-ga kha-dog-chos-can | dkar-po yin-par thal | kha-dog yin-paḥi phyir | rtags ma-grub | ci-hi phyir | ...

「凡是顏色都是白

〔主張〕 有色的瑪瑙應是白

〔理由〕 是顏色故

（對右列的論式，曰）其理由不成立。

何故？……」

這是就媒概念與大概概念的周延關係，嘗試表明其最初所提之語不正確。讓人驚異的是，在西藏的僧院中，這樣的教科書是用來教十歲左右的兒童。

西藏的學僧間，常舉辦有與印度同樣的討論會，在會中依循因明的作法進行問答，勝利者可以得到獎賞。因明是為進行這種論議而訂的規矩。

註

1. *Ehotaparakāśa*, p. 454.

2. *idid*. p. 463. [*Lalitavistara* C, I, 10.]

3. *Situ: Situhi sum-rtags* (稻葉正就教授《チベット語古典文法學》法藏館，昭和二十九年，二一三頁)。

4. *Tutvasaṅgrahapāṇikā* (德格版) p. 219b.

5. 溫尼頓《西藏》下，一三二頁。

6. 神亮三郎博士《翻譯名義大集》No, 85p.

7. 例如: *nahi goen-po thams-cad bod-kyis bsad* 可以譯為「西藏人殺了我所有的兄弟」，也可以譯為「我所有的兄弟被西藏人殺了」。在此文中，繫詞 *yin pa* 被省略掉。

8. 參閱山上天川氏《佛教論理，研究と西藏藏經》（《和融誌》第十二卷，明治四十一年所載）。

9. 西藏的學僧在寺院要學五種學科，整個期間要二十年。其中最初的三年，只研究因明（多田師前引書，三十一頁以下）。

10. 根據多田等觀師的教示，西藏的因明學研究，專依 *Pramāṇav-ārttika*, *Nyāyabindu*, *Pramāṇa-viniśceya* 幾乎不研究。

11. 以下是根據 *Stcherbatsky: Buddhist Logic*, vol. I, 1932, pp. 38, 57, 58。

12. 羽田野伯猷教授《チベット佛教學の問題》（雜誌《文化》第十八卷，第三號，昭和二十九年，五月，二六八頁以下）。

13. 長尾教授，前引書，十六頁以下。

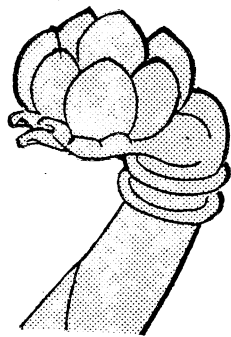
14. *Lh. Stcherbatsky: op. cit.* p. 46。說因明學是世俗性的學問的主張，在中國及日本幾乎不會產生。在中國及日本認為它是護教學。

15. 羽田野伯猷氏《文化》（鈴木宗忠博士紀念號，十七、十八頁）。



（續下期）

《釋量論》 印藏初期宏傳



（法幢贊言：法稱菩薩《釋量論》，以因明為範圍，它猶如在中土「成佛的法華」，將因明功能伸延到成佛境地。在印度與西藏佛教，《釋量論》佔有極重要地位。其初期宏傳情況究竟如何，由不諳梵蕃語文，間接資料不多，僅得零星片斷印象。欲窺其詳，常存方寸。

己卯春節，湛然禮佛，自染衣已參加二十八年，從無缺席，歲月催人，垂垂年老，難以為繼。節前感冒尚未痊癒，禮佛第二日出汗，被吹風扇復發傷風。每日四堂，減為參加兩堂，禮拜三百佛，餘時寮內養息。治療傷風，所謂「三分醫藥，七分休息」。痛傷衰老行持如不趁早，空餘徒負。寒夜人靜，精神稍佳，頭腦轉清，藉以細讀《佛教邏輯》，獲贈此書後，閑置案頭年餘，未能詳讀。《佛教邏輯》為世界性佛學大

師舍爾巴茨基。晚近因明論著，常見引證此人學說。由本書「譯者說明，略知其生平。《佛教邏輯》是他前後二十五年研究成果，其分量可知。細讀本書，對《釋量論》在印藏初期宏傳情況，始有較完整了解。欣慶之餘，節錄此一部分，請〈福田〉轉刊，以響看官。」

一、釋文派的諸注家

法稱的因明著作是大量注釋文獻的起點。藏譯本的這類著作分為三種，各因其指導思想不同而有不同注釋風格。天主慧開創的一派可稱直接意義派，也可以稱作「釋文派」它致力於準確表達法稱本子的直接意義，而不糾纏它的深層思想。這一系以後有薩迦菩提（Śākya-buddhi）、慧光（Prabha-buddhi），前者著作有藏譯本，後者著作已佚，他們都注有《集量論釋》，但卻忽視了《量抉擇論》和《正理一滴》，後兩部書有律天（Vinītadeva）注本，他也信從字面意義，學風樸實。該派西

藏傳人值得提出的是克主杰(Khaidub)，它是宗喀巴(Tso-Klaga)的弟子。

二、迦濕彌羅派或闡義派

另兩派並不滿足於傳達法稱著作的直接意思，而致力於發掘其中的哲學含意。第二派可按它活動的地域稱之為迦濕彌羅派，或者由於它主要傾向於哲學，而稱為「批判派」(呂激先生稱為「闡義派」——譯者)，在他們看來，佛陀是絕對實在、絕對知識的人格化。大乘佛是形而上的實在，無論遮表(否定或肯定)俱不可認識。陳那的《集量論》純粹是邏輯著作，而《量評釋論》不過是對陳那的詳細注解。《集量論》開頭的皈敬頌固然說到了大乘佛的諸功德并將它等同於純粹的量(邏輯)，但這僅僅是照例表達敬慕，沒有理論上的意義。這一派致力於揭示陳那和法稱著作的哲學含義，認為它是邏輯學與認識論的批判系統。他們的目的就是使二人的學說發展、改進、完善。

這一派的創始人是法上(Dharmottara)，發源地在迦濕彌羅，主要活動家多是婆羅門。法上因為思想敏銳而在西藏享有很高的威望，雖說他不會直接受教於法稱，但他正是大師所渴求的繼承人。他的注疏文字不僅透露出思想的遒健，而且往往見解獨卓，有的重要論題也能講出新意來。多羅那他書中并無

法上的傳記，也許因為他主要活動於迦濕彌羅的緣故，不過，他并非迦濕彌羅人。依迦濕彌羅的編年史載，國王勝鬘在延請他之前曾夢見日從西起。這大約是公元800年時的事。九世紀的筏遮塞波底·彌室羅(Vācaspatiśra)多次提到法上。

法上沒有注法稱的最重要著作《量評釋論》，但對《量抉擇論》和《正理一滴》卻有細密的注釋文字。他對這兩部書的注釋分別稱作《大疏》和《小疏》。法上是否曾有意注釋《量評釋論》不得而知，他也沒議論過《量評釋論》各品的秩序，但他在《正理一滴》的注釋中卻猛烈抨擊前輩律天及第一派注家——譯文派。

迦濕彌羅著名的詩藝作家，婆羅門增喜(Ānandavardhana)曾對法上的《量抉擇論釋》作疏記。但至今仍未發現這個本子。《量抉擇論釋》的另一部疏記是迦濕彌羅的婆羅門智獅子(Jñānaśrī)所作，此疏藏文丹珠爾經典中存有。再就是外號大婆羅門的商羯羅阿難(Saṅkarānanda)給《量評釋論》作了相當廣博的疏記，可惜沒有完成，現存注本在丹珠爾中有一大卷的篇幅，是對《量評釋論》第一品所作的注疏，但連這一品他也未注完，此疏本本應有四卷，象闍摩梨(Paṇḍita)的疏本那樣。後者屬於第三派法稱注家。

第二派在西藏傳人中有宗喀巴的弟子賈曹杰(Rgyal-tshab)

，他專門研究因明，差不多所有法稱陳那的著作都有他所作的注疏。

三、第二派或明教派的注家

這一派同樣致力於揭示法稱著作的深刻意義，指明這些著作的根本傾向。他們同樣蔑視釋文派僅從字面講解法稱。但對法稱因明的根本宗旨，究竟什麼才是法稱學說的核心，他們與闡義一派大相逕庭。據他們聲稱，《量評釋論》的目的并非是要解釋陳那的《集量論》，後者是純粹的邏輯著作，而《量評釋論》是對整個大乘經典的評釋。大乘經要證明的是佛陀的存在、全知和種種功德，這稱作法身（*dharma-kāya*），它又體現為目性身和智身（*Svabhāva-kāya* = *no-bo-ñi d-sku; jñāna-kāya* = *ye-'ses-sku*）。稱作因明的邏輯的全部作用，只是為了給形而上的理論廓清場地，按這一派的想法，法稱學說的精髓部分包含在第二品中（依《量評釋論》原來的順序），即專談我們知識如何可靠的一品，從而，也就是討論宗教問題，即佛陀論的問題。

明教派的創始人是慧相護（*Prajñākara Gupta*），他顯然是孟加拉邦人。多羅那他的書中沒有詳細的慧相護傳記，但說他是居士，生活在摩訶波羅王（那耶波羅王，*Nāyapaṇḍita*）時代，該王是波羅王朝的摩希波羅（*Mahīpāla*）的繼承人。因而他

的年代便應是第11世紀。但這不太可能正確，因為10世紀時的烏德衍那·阿闍梨（*Udayana-ācārya*）曾引用慧相護的作品，慧相護大約是他的同時代人。由於法稱已為《量評釋論》第一品作過注釋，慧相護僅注了其餘三品。該疏本在丹珠文藏經中占兩卷篇幅。僅第二品就是一卷。慧相護的這個本子不像別的注釋稱之為 *ṭīkā*（疏記），而是稱 *alankāra*（莊嚴，裝飾）作者也被稱為「莊嚴大師」（*rgyan-mkhan-po* = *alankāra-upādhyāya*）。所以用這個名稱，他暗示說：真正的注疏需要大量的篇幅以及不可多得の後學的非凡理解力。所以他只編寫一個短短的「莊嚴」，為才智平庸的人輯出法稱理論的要點。慧相護猛烈攻擊天主慧及他的只顧及直接字面意義的治學方法，直呼後者為笨蛋。

慧相護的門人又分為三支，代表者分別為勝者（*ṭīka*），日護（*Ravi Gupta*）和閻摩梨（*Yamārī*）。其中勝者是最堅決最起勁的追隨者。他也是慧相護思想的推進人。他主張《量評釋論》各品的真正秩序應該如此：第一品討論包括佛陀論在內的知識的真實性，然後才分別以現量，為自比量及為他比量為二、三、四各品。由於傻瓜天主慧沒有領悟，因此才將這本來清清楚楚的自然順序弄亂了，他認為既然法稱先注了第三品，所以應該是從為自比量開始，實際上法稱可能只是考慮第三品

是最難於理解的，而他又覺得有生之年恐怕不能完成整部著作的解釋，所以才選擇注釋了第三品。

日護直接受教於慧相護。不過他的活動區域似乎只限於迦濕彌羅，他可能是智獅子的同時代人。日護代表較勝者更溫和的一派。他認為《量評釋論》的各品順序應該像天主慧說的那樣。雖然天主慧天份不高，但也不至於連老師著作的順序也不清楚。他相信，法稱的宗旨是為作為宗教的大乘佛學確立基礎，對陳那著作的注釋只是他部分的工作。

慧相護的第三支傳人是閻摩梨，他是迦濕彌羅國智獅子的門人，但他似乎主要在孟加拉一帶活動。據多羅那他說，他與大婆羅門商羯羅阿難（Śaṅkarānanda）是同時代的人。閻摩梨是迦濕彌羅派的最後代表，生當波羅王朝那耶波羅（Nayapala）王的時代，因而兩人都是十一世紀的人。閻摩梨的態度比日護更溫和些。他在著作中反駁了勝者，認為他并未弄懂慧相護的原意。閻摩梨也同意，作為法稱親傳弟子，天主慧不可能弄不清像《量評釋論》各品順序這樣的基本問題。

閻摩梨的著作包括對慧相護的三品注釋作的疏記。這在丹珠爾中占了四大卷，根據它的理解水平，可認為是與大婆羅門——他同時代的迦濕彌羅派的最後代表差不多的。

使人詫異的是，這第三支系的注家都不是僧侶而且顯然都

信奉密教。

這一支系并未傳到西藏。按西藏學者們的說法，慧相護是從極端相對主義，亦即是用隨應破中觀派的觀點來闡揚《量評釋論》的。該派的大家月稱，完全摒棄陳那的改革而傾向於正理派的實在論邏輯。而慧相護認為陳那的改造是可以接受的，只要像月稱那樣，承認這樣一個前提，即：邏輯方法完全不能認識絕對者。

寂護（Śaṅtiśīkṣita）和蓮花戒（Kamalāsīla）的立場也如此。儘管他們對陳那體系有深入的研究，并嫻於精采的發揮，但他們是中觀派，本質上是宗教徒。這點可從他們別的文字著述看出來。他們屬於中觀瑜伽派或中觀經量部。

薩迦班智達所創的西藏學派的想法不同。他認為邏輯（因明）完全是世俗學問，根本不包含佛教在內。因明的地位如同醫學、數學。著名的歷史家布通也持這種觀點。但是，現在占統治地位的格魯（Gelugpa）派斥責這種說法，他們承認法稱的邏輯是作為宗教的佛教的基礎。

下表列出了《量評釋論》各注家間的關係：（《量評釋論》共有七個注本和疏本，其中有五個本子都未對第一品作注釋）

第一家（即「釋文」派）

《量評釋論》

品次：1. 爲自比量 2. 爲量說 3. 現量 4. 爲他比量

天主慧注

注釋：

自注

薩迦菩提（釋迦慧）注

（關於第一家，值得一提的還有律天，但他沒有注《量評釋論》卻注了法稱別的書。

西藏學者中屬於這家的還有克主杰（Khai-dub）

第二家（迦濕彌羅的批判派）

《量評釋論》

品次：1. 爲自比量 2. 爲量說 3. 現量 4. 爲他比量

注釋：自注

薩迦慶喜幢再作疏

西藏賈曹杰（Rgyal-tshab）的注釋

（屬於第二家的有法上，他注有《量抉擇論》和《正理滴論》，再就是智獅子，也注了《量抉擇論》。但二人都未給《量評釋論》作注）。

第三家（孟加拉明教派）

《量評釋論》

2. 爲量說 3. 現量 4. 爲他比量

品次：1. 爲自比量

注釋：

自注

慧相護作《量評釋論莊嚴》

日護作疏

勝者作疏

閻摩梨作疏

（據我們所知，這一派在西藏無傳人。表中箭頭表示所批評的對象）。

（節錄自《佛教邏輯》頁46—54。）

法的比較 (三)

何世亮

九、淨土是靈的宗教

最近一位美國的醫師，名叫魏斯，他利用催眠術來探討前世今生的輪迴故事，

結果很驚訝地發現，在催眠的過程中，意外地出現了大師級的人物，現身出來說教，並預測一些不為人知的秘密，其準確率甚高，頗使人信服。

這個由科學發展到心理學，並延伸進入靈學的領域，終於讓西方人大開眼界，了解到有生死輪迴這一回事，其間並存在著高級守護靈。

這種高級守護靈的存在，對於我們東方人而言，其實並不陌生，就是像阿彌陀

佛、觀世音菩薩、地藏王菩薩……等，這些發願幫助眾生的守護靈，組成了一個慈悲殊勝的淨土世界。

下面我們來看看玄奘法師的例子，玄奘法師西行取經的過程中，一路上都有感覺到佛菩薩冥冥中的照顧，終於辛苦地來到印度最大的寺廟，名叫那爛陀寺，並遇到戒賢法師，就說：「我從中國來，欲依師學瑜伽論。」

戒賢問他說：「你已經出發幾年了？」
玄奘說：「三年。」

戒賢法師就說出了一段自身的靈感故事：我過去患了風濕病，全身有如火燒

刀刺之痛，時好時壞，共有二十多年，到了三年前，更加嚴重，於是我想藉斷食以取滅度，但是當天晚上突然夢到三位天人，一位全身黃金色，一位琉璃色，一位白銀色，形貌端正，來告訴我說：「你想厭棄這個身體嗎？佛經有說：『說身有苦，不說厭離於身。』你過去曾為國王，多惱眾生，故招此報，現在應該懺悔業障，忍耐痛苦，勤宣經論，身體的疾病自然會痊癒，若只是厭離於身，苦報終不能盡。」

戒賢法師聽了之後，至誠禮拜，全身金色的天人指著全身琉璃色的天人說：『你知道嗎？他就是觀世音菩薩。』又指著全身銀色的天人說：『這就是彌勒菩薩。』戒賢知道是彌勒菩薩，很快就禮拜在地，說：『戒賢常發願生於尊宮，不知道能不能夠？』彌勒菩薩說：『你若能廣傳正法，將來必能生到兜率天宮。』

全身金色的天人說：『我是文殊師利菩薩，我們看到你想浪費生命，所以來勸告你，應該顯揚正法瑜伽論等，讓大眾都能

同沾法益，你的身體疾病就能漸漸痊癒，現在從東方有個中國僧人，勤求通達大乘法門，會來就你學習，你要好好地教導他。』戒賢聽了之後，禮拜在地，說：『我會遵從菩薩的指示。』說完之後，三位菩薩就消失了，從此以後，戒賢的疾病也痊癒了。

從戒賢法師的夢境發生，到玄奘法師到達印度的時間，剛好是三年，也就是說，當玄奘法師發願要到印度取經的時候，靈界中的菩薩已經知道了這回事，並在冥冥之中護佑及安排，讓玄奘法師能夠順利學習佛法，而將大乘宏揚到中國的地方。

近來某些南傳佛法的傳播者，否定了佛教守護靈的存在，他們不再供奉佛像，也不再念佛作課，只是想突顯佛法理性宗教的一面。其實這是一種短視的見解，我們若從東南亞的小乘佛法加以考察，真正的南傳佛法每天也有列入念佛念經的課誦，只是時間較短而已。至於守護靈的種類，小乘法是屬於佛、羅漢及天人，而大乘

法是佛、菩薩及天神，兩者都有神化的現象，實在沒有必要自相衝突與批判。

十、社會經濟的問題

我們若到印度、尼泊爾去朝聖，或者到東南亞去旅遊，就會發現社會的經濟呈現一片落後，走在街道上，四周圍十分髒亂，缺水，氣候熱不可當，民衆與動物在道路上隨處大小便，臭氣薰天，正是滋生病菌的溫床。

偶而，你有可能會被乞丐團團圍住，叫嚷著要錢，不布施的話，於心不忍，布施的話，你會更加困擾，到最後幾乎沒有辦法走動半步，只好叫警察來趕走這些乞丐了。

當你搭上了公車，前往寺廟去朝聖的時候，行經之處，大部份是寸草不生的焦土，動物骨瘦如柴，水井早已乾涸，幾近赤裸的農民，背起簡陋的農具，辛勤地工作。

看到這種貧寒落後的景象，我們會感受到原始佛法那種對人生極度悲觀，及強

烈出離世間的色彩，其實與印度的社會背景有很大的關係。

印度自古以來便是四大階級分明的民族，其為首的婆羅門就將人生分成四個階段，第一個階段是求學期，第二個階段是家居期，第三個階段是隱居期，第四個階段是苦行期，其中充滿著許多不合理的苦行方法。

當時佛教是屬於新興宗教，主要是為著要破除不合理的種姓階級制度，另一方面也是要修正不必要的苦行方法，所以當佛陀覺悟成道之後，就極力說明苦行之無用，但是為什麼原始佛法又返回苦行的方法呢？

據南傳佛法的見解，一個修行者四周圍的環境愈惡劣，那麼修行的意念就能更集中，就愈能成就阿羅漢道的修行，這種小乘佛法具有強烈的厭世精神，強調苦行及出離，不再來人間輪迴，其實就是古印度婆羅門的悲觀思想。

這種悲觀的思想，間接影響到小乘佛

法盛行的國度，以至於印度附近的東南亞國家，都處在一種經濟落後的狀況，到處充滿疾病、腐敗、戰亂、貧窮、娼妓……等，教育無法普及，改革無法落實，文明的發展停留在一種原始的狀態，也許生存環境越落後，越能使人發心出離，但是對大部份的人民卻是一種可怕的折磨，他們不想過這種痛苦的生活，但也沒有足夠的智慧去加以突破，唯一的方法只有出家修行一途，於是出家解脫與在家受苦便形成兩種天壤之別的生活方式，沒有辦法加以調和。

調和。

也許這正是大乘佛法想要去加以改革的課題，一方面使佛法的精神逐漸生活化，另一方面使人民的教育水準不斷提昇，使整個社會都能普遍感受到佛法的益處，而社會的經濟也能朝著文明化的方向前進，也許這正是當初佛陀時代，佛教的真正精神所在。

大乘佛法朝著入世的方向努力，所以也抱著比較積極而樂觀的人生觀，把世界

看成淨土，所以在大乘佛法盛行的國度，中國、台灣、日本、韓國等，經濟普遍都較爲發達，文明也比較現代化，人民的活水準也普遍提高。

於是大乘佛法的觸角就廣大地伸入社會的每個層面，如藝術、雕刻、舞蹈、梵樂、茶道、餐飲、功夫、插花……等等，展現了多元化的面貌，讓大眾在日常生活的一個步驟之中，都能陶冶在佛法的精神之中，進而促進安和樂利的社會。

但是當大乘佛法的組織漸漸龐大的時候，它對社會上的經濟依賴也會相對增加，同時也將傾向於擁有私人財產，最後就會介入商業及政治的領域，此時就很容易功利主義污染，而失去了佛法樸實的面目。

就如同日本茶道的發展一樣，剛開始源於禪的精神，主張滿足於簡單的生活，使用簡陋的器具，茶室僅蔽風雨即可，但是到後來茶室也鋪上了金箔，茶具使用貴重的古董，每次舉辦茶會都得花上甚多費用，茶葉也變成昂貴的精品，結果茶道祖

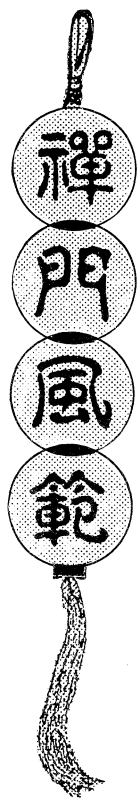
師千利休也死於幕府將軍豐臣秀吉的手中。

從現代台灣的寺廟建築來看，動輒花費數十億，好像在建築皇宮一樣，就知道大乘佛法已經走到奢華的地步，如此一來，就很容易被小人介入，藉佛法之名以行使利益之實，種下未來爭名奪利的後果，此乃佛法腐化的原因之一。

總而言之，從大乘的觀點來看，小乘背離了佛法的精神，而退化到古印度婆羅門的苦行主義，從小乘的角度看來，大乘違背了佛法的精神，而被現代潮流的功利主義污染，兩者都有其論點所在，到底孰是孰非呢？

我們可以說，兩者都代表佛法精神的一部份，同時也各說中了對方的弊端，所以我們學佛的人要活用佛法的精神，而避開兩者弊端的部份，最重要的就是不要捲入宗派的是非之中而模糊了學佛的真正意義。

（續下期）



曙壽

平地兩條溝

江州歸宗可宣禪師，漢州人，參瑯邪，一語頓契。後住歸宗。當時，佛教大護法郭功甫擔任南昌都尉，與師交往感情非常好，師卻與郡守不睦，郡守屢次爲難。師一日寫信給郭功甫，告訴他：我世緣尚有六年，無奈州主抑逼，當放棄所餘殘年，托生你家，希望能夠接受。功甫見信，一方面驚奇，又一方面歡喜，心中默默點頭應允。這天的夜裏，其妻睡夢間，突見師入其寢室，乃失聲大叫：這不是和尚該來的地方，請出去。功甫被妻吵醒，遂將其妻搖醒，問她剛才到底怎麼回事。其妻以夢中見師事相告，功甫笑一笑，並拿出白天收到的

書信給她看。

不久，功甫之妻果然懷孕，生下個男孩子，乃取名宣。小孩長到三歲的時候，白雲端禪師偶而來訪郭功甫，小孩一見，便對禪師說：你是我師姪。禪師反問他：與和尚相別幾年？小孩遂屈指算算說道：四年啦。禪師又問：我們當時是在什麼地方分手的？小孩道：白蓮莊上。禪師問：以何爲驗？小孩道：爹爹、媽媽。

次日，功甫設齋請禪師應供，正齋飯時，忽然聽到外面有推車聲。禪師問小孩：外面是甚麼聲？小孩以手作推車勢。禪師說：過後如何？小孩道：平地兩條溝。

小孩長到六歲時，果然無疾而終。

以上乃見於指月錄所載的一則故事，大抵修行成就的人，不像一般凡夫受業力的牽引輪迴，而可以自由選擇轉世的。然而，真正不受後有，唯有四果阿羅漢，初果聖人則尚來人間七次。雖然再來轉世，但天上人間，可以任意寄居，而且，絕對不會造惡業墮落，悟道之人，只有往解脫道上前進，而不會後退的。煩惱已經被連根拔起，在不久的將來，必定是要全部枯萎的，就如一棵大樹，樹根已被拔出，枝葉雖有水的滋潤，也難保性命。因此，我們修行，應該以悟道爲

目標，至少證個初果，方為不負此生修行一世。

除卻是非難

南嶽雲峰文悅禪師，南昌徐氏子，七歲出家做沙彌，個子短小，長得却可愛，做事能幹精明，十九歲時遍遊江淮，參學所到之處，常喜歡獨自默坐下板，思惟前輩們的話，因而懷疑前輩提臨濟當時在黃檗三年，黃檗不識，陳尊宿教臨濟去向黃檗問法，三問三次被打。一直沒有得到黃檗的諄諄善誘。後來到了大愚而悟道，成為江西宗祖師。前輩為他講這些故事一定有什麼道理，決不是徒然的。只不過自己尚未能體會而已。於是，前往濟州大愚守芝禪師處參學。這天，正好大愚陞座說法，只聽他道：「大家相聚莖菴，若喚作一莖菴，入地獄如箭射。」便下座。師大為驚駭，夜裏來方丈請示。大愚見了便問：「來何所求？」曰：「求心法。」愚曰：「法輪未轉，食輪先轉，你何不趁年輕力壯，為常住服務，乞食供眾。我忍餓都來不及了，那有時間為你說禪說道。」師不敢違逆，便乞食供眾。不久，大愚移駐翠巖，師把工作交待清楚，又趕到翠巖，並求翠巖指示。翠巖可真禪師却說：「你一點都不想想，這屋子已破，下雨又漏水，如今，天寒下雪，更是不堪。何不為眾服務乞炭。」師於是奉命

乞炭。事罷，又到丈室請法。巖曰：「佛法不怕爛壞，急什麼？如今僧堂缺乏人手，想勞駕你擔任職事。」師雖接受，但是，心中悶悶不樂，心中嘀咕著翠巖不在心地法門上指示。這天，木架上的桶箍忽然散壞，桶子從木架上墮落，這一剎那間，師忽然開悟。頓見翠巖、大愚用心處。趕緊搭衣上寢室。翠巖一見，笑著迎接他道：「恭喜你大事了畢。」師又拜了一拜，話也沒說便出去了。服勤八年，後接掌翠巖。師仍承嗣大愚。

本來世法不離佛法，凡夫總是分別計較，因此不能解脫。師上堂時曾云：未達境惟心，起種種分別，達境惟心已，分別即不生。知諸法惟心，便捨外塵相。諸禪德！只如大地山河，明暗色空，法法現前，作麼生說個捨底道理？於此明得，正在半塗，須知向上更有一竅生。便下座。

知道一切外境只不過是自己內心的顯現而已，如此，便不被外境牽著鼻子走，分別計較即不生。而這時也只是到達半路而已，雖然如此，這可是我們一向最難做到的，無始劫來，分別計較何曾止息，面對人我是非，何曾放得下，因此，翠巖可真禪師曾有偈云：「坐斷千山與萬山，勸人除却是非難。」

佛心真聖主

明州大梅法英禪師，宣和初年，政府勒令天下僧尼爲道士。師執筆註解老子，政府官員稱喜，一般人認爲阿諛。明年秋，下詔恢復天下僧尼。師獨無改裝意願。到了紹興初年，某日，師晨起戴樺皮冠，披鶴氅，執象簡，穿朱履，命令擊鼓集衆，既陞座，乃告大衆：

「蘭芳春谷菊秋籬，物物榮枯各有時，

昔毀僧尼專奉道，幾平道佞復僧尼！」

「且道，僧尼相作麼生復？」

乃取冠示衆：

「吾頂從來似月圓，雖冠其髮不成仙，

今朝拋下無遮障，放出神光照碧天。」

遂將冠擲之於地，隨即換上僧服，又提鶴氅曰：

「如來昔日貿皮衣，數載慚將鶴氅披，

還我丈夫調御服，須知此物不相宜。」

接着舉起象簡曰：

「爲嫌禪板太無端，豈料遭他象簡瞞，

今日因何忽放下，普天致仕老仙官。」

將象簡擲之，復提朱履云：

「達磨携將一隻歸，兒孫從此赤脚走，
借他朱履代麻鞋，休道時難事掣肘。」

化鵬未遇不如鴟，畫虎不成反類狗。」

擲之，橫拄杖曰：

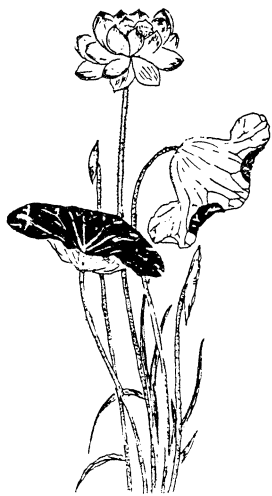
「今朝拄杖化爲龍，分破華山千萬重。」

復倚肩曰：

「珍重佛心真聖主，好將堯德振吾宗。」

擲下拄杖，斂目而逝。

中國歷史上有三武一宗教難，大規模的破壞佛教，雖然僧尼被迫還俗，道場遭焚毀，然而，在心中的道法是不可能揮得去的，心法在人人胸中，偷不去，丟不掉，唯有悟道者能夠不受環境的改變、政策的更替而左右。像大梅法英禪師便是一例。近代中國史上亦有大規模的毀佛，即所謂十年文革，如今雖然政策改變，畢竟有待真修實證的提倡，而不僅只是硬體設備景觀建築的重建而已。



三諦三觀思想之起源及發展(下)(二)

佐藤哲英 著
依觀 譯

七

其次來探討智顗的三觀思想。如前所述，智顗在瓦官寺時代即著眼《瓔珞經》的三觀說，在天台隱棲時代，此說已蔚然成形了。《小止觀》中所載，正是智顗前期時代中三觀的思想，不過當時尚未超越別教次第三觀的領域。到了後期時代，這些被收入智顗教學體系中，在《法華文句》中作為觀心釋而處處提及的，以及《摩訶止觀》八止觀體相章（《大正》四十六，二十三c、二十五c）之下、八破法遍（《大正》四十六，六十二a、八十六a）之下也有詳述。但智顗的三觀說最有組織性的敘述是《維摩經玄疏》卷二的三觀解釋，及十卷《玄義》離出本的《三觀義》二卷。在《維摩經玄疏》（《大正》三十八，五二五a）中，分（1）分別境智，（2）釋三觀名，（3）辨三觀相，（4）對智眼，（5）成諸乘義

，（6）約斷結釋淨名義，（7）通此經文等七科。首先三觀之名，出自《瓔珞經》。（1）從假入空觀，（2）從空入假觀，（3）中道第一義諦觀，辨三觀之相時，闡明別相三觀及一心三觀。但是在智顗晚年撰述的《維摩經文疏》中，被認為他示寂前數月口授的第二十一卷（《法讀》二十八之二，一一六b、一一七a），有其他著作完全看不到的（1）別相三觀，（2）通相三觀，（3）一心三觀的三種三觀說。

（1）別相三觀，是歷別觀三諦之理。從假入空觀是只觀真諦，不觀俗與中。從空入假觀是只觀俗，未觀中。中道第一義諦觀是只觀中道之理。是別教的三觀。

（2）通相三觀則不同。從假入空觀不只觀真諦為空，俗、中也通觀為空。從空入假觀不只觀俗諦為假，真、中也通觀為假。若入中道，不只中道為中，俗、真也通觀為中。

(3) 一心三觀是知一念之知不可得不可說，圓觀三諦。

但是別相三觀屬別教，通相三觀與一心三觀屬圓教。

《摩訶止觀》（《大正》四十六，二十五a）以《法華經》的高原穿井喻來說別教的次第三觀之相。亦即挖井時，先見乾土，次見濕土，最後見泥得水。乾土造初觀，濕土第二觀，泥第三觀，是依此順序的觀法。反之，圓教的一心三觀是不經此順序次第的圓融不次第之觀法，觀一空一切空，假中無不空是為空觀；觀一假一切假，空、中無不假，是為假觀；觀一中一切中，空、假無不中，是為中觀，即成不可思議的三觀。

根據以上論述，大抵已闡明天台大師的三諦三觀思想之大要。要言之：

(1) 三諦三觀的思想，在南北朝中期，由《瓔珞》、《仁王》二經而被提出，但當時幾乎沒有受注意。

(2) 只有東陽大士傳翕（四九七～五六九）有三觀一心四運推檢之說，而南嶽慧思禪師（五一五～五七七）的著作中，約略可以看到已注意到《瓔珞經》的三諦三觀。

(3) 到了陳代，《仁王經》的護國思想及《瓔珞經》的五十二位說受到注意，在智顗的前期著述中，採用了五十二位說。

(4) 智顗在瓦官寺時代所講述的《次第禪門》以及稍後不久撰述的《六妙法門》中，已重視《瓔珞經》的三觀說。

(5) 到了天台隱棲時代，對三觀說的重視更加深切。在《小止觀》中，三觀說已蔚然成形，但還限於別教的歷別次第三觀。

(6) 此天台隱棲時代，是天台教學大成的預備期，是胎動期，三觀、四教已具雛形，但在此前期時代，智顗對三諦說還完全不加注意。

(7) 到了後期時代，天台教學的中心教義已全部齊全。在講說《法華文句》時（五八七），四教、三觀被組織入智顗的思想體系中，但三諦說可能尚未完成，僅只見到零星資料。

(8) 到了《法華玄義》時，三諦說才被收入境妙的七科中，此時可見到五種的三諦說。對於圓的三諦，說「如止觀中說」，要留在《止觀》中敘述，在現存的《摩訶止觀》並沒有三諦的詳述。

(9) 智顗晚年撰述的《四教義》（五九五）、《維摩經玄疏》（五九七）中，可看到三諦說的大略組織，但三諦義，說要留在《入不二法門品》釋之。然而智顗所釋，只到《維摩經玄疏》《入佛道品》，他並沒有為《入不二法門品》以下的經文作疏釋，因此，不能得知智顗對於三諦的最後見

常與無常的隨想

何因何緣，令衆生對世間起「常想」或「無常想」。起「常想」者，認爲有不變之真我，或以爲有真理、定律可尋，而此定律、真理，必通用古今中外而無礙。相對地，起「無常」想者，多是遭遇生命中種種苦難、變革，體認到一切無常，一切皆變動不居。事實上，執「無常」者，口說無常，腦想無常，以無常爲宇宙之真相。殊不知，此無常之執已墮入常見，何爲也？前已述過，執常者以爲有不變之真理可得，而執無常者，自是以「無常」爲不變之真理，換句話說，執「無常」爲常。

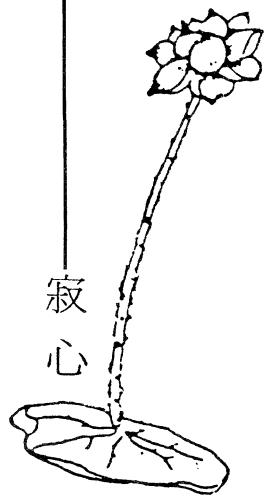
再繼續深究，人類爲何總是墮於常與無常。人類之思惟，一開始以具體事物爲主，觀察其運動、功能、作用，而能起腦內之思考，思考逐漸逾越具體之範疇，超越具體特殊而進行抽象義理之思維。在此過程中，大腦不斷地組合和分析。雖然能作純粹之觀念界思考，仍無法脫離具體事物。這也是柏拉圖（Plato）與亞里斯多德（Aristotle）的不同看法，柏拉圖說

，人類之靈魂（soul），可以回到純粹之觀念界，擺脫肉體（body）之束縛，而「擺脫」之動作，必須捨棄感官世界。然亞氏卻認爲，更高層次的發展，並不能捨棄感官，相反地，利用感官之觸境，以達層次之提升。

佛陀則示弟子以大義，人類因爲執色爲有，被色繫著，於色見我我所，受、想、行、識，亦復如是。以執「有」爲因，生起世間爲常、爲無常、爲常無常、爲非常非無常之見。再而生起苦是常、是無常、是常無常、是非常非無常。

禪宗之絕觀論中，任何之見必墮妄想，既墮妄想，不見大道。而諸見必不出上述之四句推檢，故行者之行住坐臥，必以萬物之「本來面目」而絕待之，「本來面目」乃無記不可說，不能說它是A，不能說它是┐A，也不能說它是A┐A┐A，更不能說它是┐A┐┐A。

中觀破所有見而不立一見，因爲任何一見，代表了對諸法



之執取，所謂「一念起而萬法生」，「牽一髮而動全身」，即使足微不足道之看法，也會導致全盤皆輸。衆生執取五蘊後，以爲五欲娛樂造成五蘊的憂悲苦惱，故行苦行，斷五欲樂，以爲這樣可得涅槃。甚而有人以爲初禪具足住，乃至四禪具足住，可得第一義涅槃。這都是人們將五蘊抓得太牢。

慧可找達摩祖師安心時，達摩要慧可將心拿出讓他安，慧可頓覺無心可拿，當下大悟。想要在終點達到無心，起點就得無心。想要在大禍臨頭時而處變不驚，平日生活就得無心。無心意謂著無所求，來無所從，去無所至。十八界之運轉，只是十八界之運轉，還它個本來面目，空假圓融，能所雙亡，境智冥一。

沒有我能斷，沒有「異我」¹。被斷，沒有能斷，沒有所斷。沒有一人能入涅槃者，若說入涅槃，即無入涅槃。菩薩以一顆謙虛的心，見衆生之病如我病，不速求涅槃。以種種方便，度脫衆生，安隱衆生，饒益衆生。以大無畏之布施，滅三輪相，體證「三輪體空」²。三輪體空亦解決了常與無常的謬誤。事實上，三輪體空的當下，所有的問題消失無蹤。

註

1. 異我即我所之義。

2. 布施之時，能體達施者、受者、施物三者皆悉本空，摧破執著之相，稱爲三輪體空。

（上接24頁）

解是如何？

(10) 智顗的著作中，散見即空、即假、即中之句子。有說到空觀、假觀、中觀的用法，但空諦、假諦、中諦的用法一次也見不到。

(11) 三觀說在《摩訶止觀》及《三觀義》、《維摩經玄疏》中有很有組織的論述，但在《維摩經文疏》中有其他著作中見不到的別相三觀、通相三觀及一心三觀等三種三觀說。

(12) 像這樣，在後期時代，化法四教判確立，如以《瓔珞經》的五十二位構成別圓二教的行位論，更採用《瓔珞經》的三諦三觀說，揭示別教的隔歷三諦、次第三觀，同時說圓教的圓融三諦、一心三觀。使天台教學教觀二門別具特色。

然而灌頂在整理修治《止觀》的過程中所完成的一念三千說，在六祖湛然時代，隨著《摩訶止觀》盛被講述而備受天台學徒重視，此一念三千說與三諦三觀遂雙雙成爲天台的中心教義而廣被研究。

遊大寧河

小三峽

——鄭龍

「大寧河小三峽」是另一支河流，其出口處，乃流向與「長江三峽」匯合，該河流雖然小一點，但也有三個「峽」，故謂之「小三峽」那三個峽亦都很險惡，水流甚急及落差甚大，並有甚多「灘」及深「潭」，若雨季期間，水位高漲，水深流急，舟船行於其間，稍不小心，亦曾發生過船難。

大寧河小三峽位於四川省巫山縣境內大寧河上，「龍門峽」、「巴霧峽」、「滴翠峽」等三個小三峽的總稱。它南起寧河口，北至涂家壩，全長約五十

公里，是近年來新開闢的風景綫，也是長江三峽旅遊熱綫上的一個主要的重點，旅客稱讚風景最爲優美的地方。

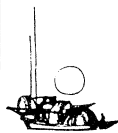
小三峽兩岸山峰高聳，谷深峽幽，崖間鍾乳石琳琅滿目，河水碧綠清澈，水急灘多，河灘上小石子五光十色，風光迷人。

龍門峽是入大寧河口的第一個峽，從巫山縣城郊的龍門大橋至「銀窩灘」，長三．五公里。它兩岸絕壁對峙，大橋高跨，形如一門，它高峽東江，山高水低，藍天碧水。遊船進入其間，就使人感覺到進入一個奇妙的境界。兩岸的峭壁上，還可以看到古代的棧道遺蹟，峽內由於河道狹窄，河床落差複雜，險灘叢生，使水流時緩時急，平靜處，一平如鏡，湍急處，波濤洶湧，但在船工的操縱下，人在船中，驚而不險，別有情趣。

巴霧峽，從烏龜灘至太平灘，長約

十公里，它山深谷秀，雲霧迷濛，經導遊說明：那是「觀音坐蓮台」，這是「豬八戒拜觀音」、「唐僧取經」、「猴子撈月」、「烏龜上水」等，兩岸奇峰多姿，怪石嶙峋：「龍進」、「虎出」、「馬歸山」等，並有倒懸的鍾乳石，千奇百怪。在百丈黃色峭壁的岩穴中，尚有遺留古代巴人的懸棺，出現在眼前。

滴翠峽，從雙龍鎮至涂家壩，長十五公里，是小三峽中最幽深秀美的一個峽，峽內重巒疊嶂，遮天蔽日，山花爭豔，彩石滿地，兩岸茂竹密林，蒼翠秀麗，群猴出沒，諸鳥飛舞，「仙蕉林」、「綿羊崖」、「牛肝馬肺」、「摩岩佛像」等名勝，乳石遍崖，還有「水簾洞」、「白綾瀑布」，高岩上的流水，有如天泉飛雨，極富原始野趣。更有那凌空架設的絕壁棧道，美不勝收，真是人間仙境。



(四)圓教三寶

此之三寶皆常樂我淨。常樂我淨故，乃可尊可重。當知三德與三寶，無二無別。既以金光明喻三德，還以金光明譬三寶也。(頁19.)

又依妙玄：P＝法性不動名不覺。

Q＝佛智契理，故佛名為覺。

R＝事和理和，故僧名和合。

引思益：P＝知離名為法。

Q＝知覺名為佛。

R＝知無名為僧。此是一體三寶。

引法華：「佛自住大乘」。P＝大乘是法寶。

Q＝佛是佛寶。

「如其所得法，以此度眾生」。

R＝即是與理和，復與眾生和，即是僧寶。

P＝「世間相常住」名法寶。

Q＝「於道場知己」名佛寶。

R＝「導師方便說」，上與理和，下與眾生和，名僧寶。

一體三寶，非一之一，不三之三。此之三，不縱不橫，稱之為妙，歷七位云云。(頁43.)

三、觀心：依光明玄(頁87.)

諦觀一念之心，即空即假即中，即是三寶。

P＝三諦之理不覺，故是法寶。

Q＝三諦之智能覺，故是佛寶。

R＝三諦三智相應和，故是僧寶。

無諦智不發，無智諦不顯。諦智不和，不能大用，利益眾生。三種皆可尊可重，是故俱稱為寶。又

P＝中諦不覺名法寶。

＝知即中離＝邊名法寶。

＝即中事理和名法寶。

Q＝真諦不覺名佛寶。

＝知即空名佛寶。

＝即空事理和名佛寶。

R＝俗諦不覺名僧寶。

＝知即假名僧寶。

＝即假事理和名僧寶。

即中名為金，即空名為光，即假名為明，是為觀心三寶金光明。(頁87.)

設 釋 三 寶

三五

一、釋名：依光明玄

佛法僧是爲三，可尊可重名爲寶。（頁19。）

P=至理可尊，名爲法寶。

Q=覺理之智可尊，名佛寶。

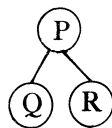
R=毗盧遮那徧一切處，即事而理，此和可尊，名僧寶。

又依妙玄：

P=真性即法寶。

Q=觀照即佛寶。

R=資成即僧寶。



二、料簡：依光明玄

(一)藏教三寶

P=轉生滅四諦法輪爲法寶。

Q=指樹王得道爲佛寶。

R=度陳如等五人，先得眼智明覺者爲僧寶。

料簡：由是三寶，故到于今，即有相從三寶者，此乃阿含中所明階梯三寶，亦是數論宗用也。（頁41。）

(二)通教三寶

P=所說無生四諦爲法寶。

Q=指樹王得道爲佛寶。

R=二乘菩薩修真無漏，斷結成聖，理和爲僧寶。

料簡：此亦三乘通教中所說，探明大乘人所用。

此兩種三寶，並無常樂我淨。

(三)別教三寶

P=所說恒沙佛法，無量四諦爲法寶。

Q=指華王世界，坐蓮華臺成道爲佛寶。

R=四十一賢聖爲僧寶。

料簡：此則異前，雖非階梯，未是同體，亦非金光明所譬三寶也。（頁41。）



諸勝論師於「剔除」有相異見解？外道鴿鵒師謂「總、別」相二者同一實物。數論師謂自性之神我是同一實物。西藏雪山諸師隨附於數論師之見解，唯「體性」涵蓋一切體性，唯樹遍及一切樹。承許一實體遍含一切別相之方式。別相與實物非相異，神我遍及一切，非無二體性。顯示於分別識中信許，唯「遮除」、唯「遣餘」是善巧者陳那、法稱論師之主張。

攝集之偈頌。

如是總相之立論。剷除總相故滅除別相，成立別相故當能立總相等，謂一切名言將抹滅之說法。一切名言當滅失之緣由，總相是非能作義為無實故。

上述之說法不應理，彼義自相之樹與顯示於分別識中之別相（相分），誤以為是同一體性後，所取境認取義自相之時際，則於「樹之定義」唯獲得義自相，成立是正量故。

如是彼唯「獲得」之心識中，若成立是正量，故建立一切「立、破」之理論皆合理，相順於分別識中之義，非顛倒之分別識，是為比量，認取所比量之際，比量之意識中，實際之境是樹之總相——是無實性，具遮除性作用，當緣取之時，誤以為樹自相，而獲得樹自相，如彼唯「獲得」是正量故，完成所總義之理趣，以遮除方式思維，若有義自相則謂「存在」，若無義自相謂「無」，一切名言作用皆合理。

「義」與「遮除」同一性，若從錯亂攝取境，
唯獲得自之定義，是量之故應合理。

分別體性錯亂故，若於遣餘方式誤為自相後而應用，則唯得「彼義」（自相），而成立量之作用故，極為合理。謂：「獲得」亦若應用依如是能立能破之作用，則了知「有」、「無」之義是彼性，其餘一切諍論若知悉為遣餘，則諍論當自解除故，於此不再詮述。

許相異總鴿鷖師，謂同一物數論師，
諸雪山派隨彼見，承許遮除善巧宗。



詳析總別相（八）

明性

樹對於非彼樹類之實物，云何是遮反自性？沉香樹等又如何成立諸別相之實體？（一）在剔除虛體之際，遮除之心識中，呈現唯「總相」（相分），如是成立總相。（二）由遮反與剔除非樹之方式，顯現虛體故，彼是遣餘之總相。然而：若如是安立剔除之總相不應理？彼是無實且非自相故。對曰：非如是，妄於總相以為是自相，由遮反非樹之總相，誤以為是樹自相。如是概念而建立「立、破」理論，任一破斥總相，謂「無」之說法，而設立「破斥」之名言，謂「有」之說法，而設立「能立」之名言，而能獲得義自相故。

辛三、斷諍

倘若實義無總相，增益遣餘無實體，
成立與義無關故，一切名言皆滅壞。

義自相無總相——遣餘所執之總相，彼無實體性與義無相屬故。能立別相故，當成立總相。是自性因相和遮除總相故，滅除別相，是能遍不可得因等。若如是，因明理論和一切世間規則當抹滅了。

倘若依於義自相後，而無總相，在心識中建立認知總相之理論是遣餘方式（非樹）。認取不同種類是遣餘方式，無實義之總相，思維是「樹」為分別作意，是增益作用，謂之「增益」。若是非實存物體之功能是「無實」。雖如是一「總相」於遣餘心識中，而成立一總相，是增益無實性故。於無實增益成立一總相，然而與義自相不相關繫屬故。顯示



八十八年三月份會務報導

(會訊第211期)

捐款芳名錄

(總計 柒萬捌仟元整)

叁仟元：雲庵師 王中孚 安定鄉同學會

貳仟元：柯錦燕 鍾春輝

壹仟伍佰元：林洪水 蔡永輝 許鏡子

壹仟元：正樂會 李隆智 李雪梨 李林卿烟

林枝章 郭林秀 侯漢洲 吳福成

傅冠智 陳政宏 陳政維 陳楊秀鸞

陳怡青 陳榮璧 陳文宗 陳岳琳

陸佰元：陳俐名 方偉綸

伍佰元：修欣打字行 法光文教基金會

香 德 李明順 吳燕靜 傅冠盛

許瑞吟 顏高龍 顏高盛 宋淑貞

江柏興 陳永漢 陳大文 陳俊弘

肆佰元：黃怡錦 黃鈺惠 黃亮中 杜張杏元

陳文祥 陳正修 陳愉頻 陳政祺

叁佰元：王玉治 王美玉 蔡德坤 鄭海英

施韻芬 郭春瑾 吳美樺 吳榮彬

韓立銘 莊寶治 石大德 石宛玉

石修誠 顏美珍 董水治 陳聖迨

貳佰伍拾元：李耀斌 李奇蓓 李文哲 廖粹華

貳佰元：會 純 慈 琴 王典修 王吳招治

李海水 李朝福 李宗龍 李幸珍 王文正 王俊傑

林美辰 林連佛 林世豐 蔡錦雀 蔡佳洛 蔡漸

張錦碧 徐秀鳳 鄭人豪 鄭忠 郭建志 郭杜鸞梅

郭銘源 郭秋燕 郭秋蘭 郭俊良 郭庭伶 侯明秀

侯坤隆 侯坤成 侯燦榮 侯梅雲 侯梅雪 侯榮洲

侯佳宏 侯鈴朱 吳春梅 吳添福 黃素枝 黃美月

黃慈蓉 黃陳秀鸞 黃鈺卿 韓麗玲 韓聲瑞 韓慧玲

孫寶潼 莊苑馨 石博仁 石智仁 石正雄 許素月

許祺鳳 蕭志哲 蕭伊欣 蕭伊慧 邱郁潔 邱姿嘉

88年 3月份收支明細表

收	上月結存	\$108,284	90
	本月收入	78,000	00
	定期存款利息收入	26,302	00
入	收入總計	\$212,586	90
	教育文化支出		
	福田雜誌第 153 期印刷費用	13,800	00
	福田雜誌郵寄費用	6,597	50
	劃撥代金手續費	155	00
	供僧醫藥費(他寺)	6,000	00
	濟助支出		
支	洪 樺 燮	2,000	00
	洪 樺 煜	2,000	00
	蔡 金 李	2,000	00
	歐 良 謀	2,000	00
	吳 蔡 怨	2,000	00
	方 菊 美	5,000	00
	吳 麗 蘭	5,000	00
	袁 淑 玲	5,000	00
	馬 復 民	5,000	00
	李 美 琴	5,000	00
	王 錦 貴	5,000	00
出	支出總計	\$ 66,552	50
	本月合計	\$146,034	40
	收支比較	85.3 %	

壹佰元：慈 蘇 會 禎 法 緣 王黃素梅 王靖君 王佳琪

陳其彬 陳永川 陳永芳 陳寶珍 陳俊竹 陳寶蓮

陳錫卿 陳李英 楊懷本 楊文信 楊怡萍 楊怡立

楊老德 楊炳輝 楊鵬瀚 楊登儀 楊登嫻 楊秋香 劉翠芬 劉娟美

洪清元 洪登彥 洪登儀 洪登嫻 林玉蘭 葉種德

蘇文傑 高春仙 曾中明 王黃素梅 王靖君 王佳琪

王文琳 王愛玉 王滿足 趙志昱 趙致蘭 林建國

林茂榮 林傳曉 林志峰 郭郭阿柳 蔡春招 張漢宜

張瑞芳 郭松山 郭俊麟 郭俊祥 郭輝龍 郭王秀

郭庭伊 侯迪元 侯文秀 侯慈萍 侯秀銀 吳秀霞

黃素鶯 黃紅芬 黃怡禎 黃郁儒 黃怡瑄 黃大維

黃曉涵 黃李淑美 傅顯宏 史梅菁 許福枝 顏愛娥

江英嬌 梁田雪銀 陳展宏 陳奕霖 陳金錡 陳寶秀

陳政賢 陳進良 陳山鉄 陳昭璇 陳美雅 陳建威

陳名傳 陳昭穎 施昭璇 楊玉桂 羅競生 蘇慧珠

祝遠志 廖秋圓 施昭璇 楊玉桂 羅競生 蘇慧珠

會長：顏高龍
副會長：鄭海英
孫申娥

會功德福田慈善會



3月份救濟事蹟

1. 方菊美女士：住南市東區富農街二段九十三號三樓，四十一歲。案主之先生於七十九年時，因車禍身亡，遺有四名子女，歸其撫養。雖老大已在工作，但仍有三名子女尚就學中，案主除當清潔工之外，還於家中做眼鏡代工，但其工作收入仍難以支付學費，需社會人士之協助，故本會協助費用伍仟元整。
2. 吳麗蘭女士：住南市安南區公學路二段一二三巷一〇七弄三十五號，三十四歲。案主罹患精神分裂症，育有三名子女，先生於八十七年二月已因肝硬化去世，由於案主無法撫養孩子們，老大只好唸軍校。故現在只有二姊妹獨住，靠社會救助及親人之協助，但親人家計也差，只能協助照顧案主，目前家中經濟困難，本會予以協助生活費用伍仟元整。
3. 袁淑玲女士：住南市安南區國安街一五六巷八十八號，四十一歲。案主之先生於八十七年初因肝癌去世，育有二子女，長女患有先天性腦性麻痺，老二就讀小學四年級。為能方便照顧重殘之長女，故僅能於家中做代工，收入少，現更因經濟景氣不佳，工作量短少，所以經濟生活困難，須社會人士之關心和協助，故本會協助生活費用伍仟元整。
4. 馬復民先生：住南市安平區安北路四五二巷三十三號，三十四歲。案主因曾經過失入獄，雖出獄洗心革面，但因社會大眾接納度不高，尋工作不易，因此大多從事苦力臨時工，但於前年八月因工作意外，裝了人工關節而無法久站，至此工作機會更顯稀少。家中經濟本不寬裕，現今更顯拮据，家中除有一名就讀幼稚園的孩子外，其妻尚懷有身孕，故本會協助生活費用伍仟元整。
5. 李美琴女士：住南市西區大德街八十六號，四十九歲。案主從事家庭代工，其先生於八十五年三月因肝癌已去世。雖從事護士制服的衣服代工，但收入微薄，不僅須償付房租，且需負擔三個孩子的學雜費，故經濟拮据，難以維持家庭之生計，本會予以協助生活費用伍仟元整。
6. 王錦貴女士：住南縣永康市國光七街五十八號，五十四歲。案主本身並無工作能力，由於其女兒與女婿於八十三年時因火災喪生，留有二名子女，現監護權屬外祖母，並借住阿姨家。但其本身亦有家庭，無法長期給予二子經濟上之協助，故盼各界給予以關懷，本會予以協助生活費用伍仟元整。
7. 本會固定幫助戶：洪樺燦先生、洪樺煒先生、蔡金李女士、歐良謀女士、吳蔡怨女士，以上各貳仟元整。



佛隴 茶花

• 贈 閱 •

■ 中華民國八十八年四月十五日出版
佛曆三〇二六

■ 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