

春季刊

第 二 十 六 期

中華民國九十一年三月十五日

護僧



開參上人 法像

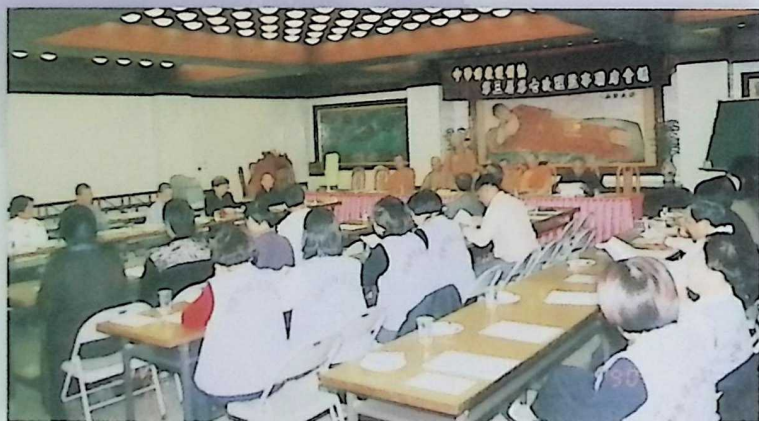
中華佛教護僧協會



理事長領眾慶祝本會汐止辦事處成立



理事長於本會汐止辦事處成立現場致詞



第三屆第七次理監事聯席會議

1995年10月15日創刊
2002年3月15日出刊
行政院新聞局局版高市誌號第34號
中華郵政南台字第891號登記雜誌類
理 事 長：釋傳孝
發 行 人：王惠亮
封面題字：釋開證
發 行 者：中華佛教護僧協會
編 輯 部：文化教育委員會
封 面：開參上人法像

地 址：高雄市新興區仁愛一街302號
電 話：(07) 236-9604 · 235-7528
傳 真：(07) 235-7671
劃撥帳號：41350141
戶 名：中華佛教護僧協會
網 址：<http://home.kimo.com.tw/cbssakimo>
<http://entcity.hinet.net/cbssa>
E-mail：cbssakimo@yahoo.com.tw
cbssa.cbssa@msa.hinet.net

封面人物介紹

開參上人行誼 / 陳清香.....1

獎學金文選

初期佛教僧團論理觀之初探 / 釋章慧..... 7
有關制定布薩說戒的探討 / 釋自軒..... 33
緣起說的古今見解 / 釋禪洲..... 49

悲智海園區

現代大乘起信論再版序 / 釋如石..... 64

教內消息

人間佛教與當代對話.....69
法鼓山僧伽大學佛學院第二屆招生.....70
華嚴專宗佛學研究所招生.....71
福嚴佛學院九十一年度招考男眾.....72
圓光佛研所九十一年度（第十六屆）招生.....75
圓光佛學院招生.....77
壹同女眾佛學院招生.....79

會務報導

九十年十~十二月會務工作報告.....80
獎學金申請辦法.....82
獎學金申請書.....84
個案申請辦法.....85
醫療補助申請表.....86
本會特約醫院.....87
個人入會申請書.....88
團體入會申請書.....89
九十年十~十二月捐款芳名.....90

目

錄

封面人物介紹

開參上人行誼

陳清香

文化大學史學研究所教授

開參上人是台灣佛教史上，以苦行精進為修行法門的頭陀僧，其堅毅卓絕忍人所不能忍的雲水生涯，足為後人典範。

上人俗家姓吳，名諱石，祖籍世居高雄阿蓮鄉崙仔鄉，至上人父母時移居舊超峰寺附近。光緒十九年（1893）十月十日，上人誕生於大岡山下的一個戶外石洞之內，因而以“石”為名。

吳石三歲時，台灣改隸日本，童年時期的他，隨著以燒石灰，拾柴為生的父母，到處打零工，不過吳石慧根宿具，愛好佛寺的氣氛，在大岡山間出入，經常在超峰寺內，聽早晚課誦，或隨之禮佛跪拜，對佛法似已有陶冶認知。

吳石八歲時，由開照上人的引進，禮永定上人披剃為沙彌¹，永定上人賜法號「開參」字曰「惟學」，從此正式踏入佛門，也開始了他第一階段的僧侶生涯——追隨永定禪師的時代。

永定禪師，俗姓林，生於光緒三年（1877），長上人 16 歲，二十歲即持齋（為龍華齋教徒），二十二歲禮當時甚負名望的大禪師義敏上人為師。永定師正值盛年，意氣風發在義敏上人栽培下，先

¹ 開參上人出家的確實年齡有兩說，其一為八歲披剃，（此依開參老和尚生前事略所載，僧齡）另一說是八歲僅是皈依，並未剃度，直到十九歲才正式出家。若依上人幼年生活貧困而推測，不管八歲是否正式批剃，他極可能留在寺內，跟隨著永定上人。

是主持赤山龍湖岩，這座明鄭時代由陳永華所創建的古寺，繼之又再就任台南開元寺住持，開元寺號稱台南第一古刹，清初改明鄭的北園別館而成，原稱海會寺，其殿宇院落規模宏偉，永定師主持法務不久，又兼理台南市內的水仙宮、媽祖宮法事，在日治初年，沿襲清代台灣佛教的習慣，佛教有時和道教民間信仰相混合。

開參上人跟隨著永定禪師主持佛寺學習佛法，而永定上人在日治三十八年（1905）初次巡禮大岡山，為這具有三百年歷史（寺建於乾隆二十八年）的超峰寺所感動，於是發心為這塊景色幽寂的佛門寶地重現光華，他先是駐錫寺中，再南北奔走，向全台信徒勸募，以能重建古刹。

在永定禪師的辛苦經營下，兩年後完成了超峰寺的一次大規模整修，使得全寺寺貌煥然一新，大岡山成為南台灣重要勝景之一，永定上人也名正言順的就任超峰寺的住持。²

榮任住持的永定師，接下來便一連串的從事建設工程，他在大正元年（1912）增築超峰寺的兩廊成為二層樓，三年後再收買淨山館並為之重修，又增設分院女眾道場龍湖庵³，及一般道場蓮峰寺⁴。昭和二年（1927）更在超峰寺主殿之旁建起了三大塔，五年後更著手興建三寶殿。

永定禪師使超峰寺法務蒸蒸日上，期間招收了不少弟子，由於四方來歸，寺內常住逐日增加，1941年時達到32人之多，龍湖庵

² 永定禪師任超峰寺住持之年或為1905年，即明治三十八年（超峰寺創立沿革：「明治三十八年，永定禪師雲遊至此，慧眼識美地，於是住於寺中」），或於1905年，即永定三十三歲時。（林永定師略歷：三十三歲方來超峰寺）

³ 龍湖庵創立於明治41年（1908年）。

⁴ 蓮峰寺創立於大正七年。

達到 94 人，蓮峰寺也有 27 人之多，由於寺譽日隆，大岡山已成為南台灣最負盛名的佛教道場，與北部的基隆月眉山靈泉寺、觀音山凌雲寺、苗栗大湖法雲寺等齊名。

這期間開參上人一直跟隨在永定禪師身邊學習，不過開參上人也曾經一度閉關於寺北端的三合洞，禪定讀經。1914 年，上人二十二歲，更曾航海至福建的福國寺，受具足戒，成為一名正式的比丘，返台後，又住回三合洞。

1939 年，永定禪師圓寂，1942 年，日本軍隊將大岡山規劃為軍事要地，逼令大岡山超峰寺及所屬的龍湖庵、蓮峰寺均遷移下山，另建新超峰寺以存放經像法器，開參上人亦與師兄開照上人等僧眾一併下山，而山頂上的超峰寺經過炮火猛烈襲擊，受損嚴重。直到戰後，開照法師返回山上，在殘垣斷壁中，再予以重建。而開參上人卻留在新超峰寺，繼師兄開吉上人之後為第三代住持。

民國三十五年，白河的大仙寺，禮請上人就任住持，原來大仙寺在廖炭居士的經營下，重修大雄寶殿，使得殿宇恢弘，四方信眾，蜂擁而至，只是 1938 年廖炭居士去世，由施烏拋居士繼任當家，施居士卻仍請上人前來，於是上人離開了新超峰寺，晉山了大仙寺，時年五十一。

當初任住持時，大仙寺只有大雄寶殿和半間傾頹的寮房而已，寺內也僅有四、五位帶髮的修行人，平日以野菜，山蔬，蕃薯裹腹，過著極其清苦的生活。上人為開闢此道場，遂效法永定師父重建大岡山的精神，除了奔走化緣之外，在大雄寶殿之後，開山闢地，挖土砍木，徒手興建了觀音殿、三寶殿、南北塔、寮房及寺後公園。

一般興建佛寺殿宇，不外乎集資鳩工建造，但上人卻在普遍物

資缺乏的環境下，親自率領一群心字輩的眾僧們，以其雙手双肩双足，挑土搬磚，挖地基立鋼筋、混水泥，一沙一石，一磚一瓦的砌建起來，其克苦自立的精神實令人感佩。

民國 42 年，上人推動了戰後全台第一次的傳戒法會，當時中國佛教會的大師們相繼蒞臨會場擔任戒師⁵，外省籍的白聖等赫赫有名的長老，看見上人，聲聲讚譽，極度推崇，認為是真修行人也。

而舊超峰寺在開照法師辛苦經營下，堂宇逐漸恢復舊觀，而當重建工作告一段落後，民國 48 年，又將住持之職讓給開參上人，開參上人其後又兼了空埔圓覺寺的主持⁶，因此上人在名義是兼了四個道場的住持。

上人晉山舊超峰寺之後，爲了紀念自己的師父圓寂二十週年，也如大仙寺的傳戒活動，盛大舉辦了三壇大戒，當時共有緇素兩眾共五百餘人得戒，盛況更超過大仙寺上次之傳戒，時民國 51 年⁷。

上人雖是身兼四寺的住持，但實際上，自從晉山大仙寺後，便以白河爲家的，因從大岡山帶來了一群心字輩的弟子們，個個是唱誦能手，他們住在大仙寺，無論是早晚課誦，或拜懺、上供等，個個都是以傳自鼓山湧泉寺古老腔調爲基準，整齊劃一。5 人平日的修行以禮佛打坐爲主，身教重於言教，所說的話，多出於金剛經，或一般的家常語，以啓悟啓悟修行語，有時聽來答非所問，但具禪

⁵ 民國 42 年，大仙寺所舉辦的傳戒法會，智光、太滄、道源三法師任三師，白聖法師爲開堂、戒德法師爲陪堂。

⁶ 此依《能學法師的五十二歲紀念影集》一書所載。

⁷ 高雄大岡山舊超峰寺於十月二十八日舉行傳戒法會，聘請白聖法師爲得戒和尚，出家戒子計有 248 人，另聘慧三法師爲羯摩阿闍黎，慧峰法師爲教授阿闍黎，永傑、眼淨、澈淨、賢頓、慈竊等法師爲尊證阿闍黎，淨念、寬道、淨心等法師爲引禮師。

機⁸。

大仙寺在上人的領導下，數十年間，始終延續著一套勤儉克苦精進的禪門宗風，每年自農曆大年初一起至十五止必拜萬佛，決不打折扣，十五天要拜佛萬次，平均每日也必須拜 600 佛至 700 佛之間，這樣的堅持與精進，有別於他寺只拜千佛或五千佛而已。

上人雖然是胼手胝足勤苦自勵的砌建了宏偉的殿宇和寮房，但這些建築物都是供眾人修行禮拜之用的，上人並不居住。他自己在寺東邊五百公尺處的一山腰間，以岩石為頂，建一草寮，民國 57 年以後，上人常至草寮打坐，很少回寺，日用飲食由弟子打點上山供養，此草寮面積僅約三坪，一坪卧鋪置竹床，一坪供觀音及法器供具，另一坪置農具，上人平日粗食淡飯，衣不過三，腳上不穿鞋，身上不帶錢，草寮不蓄財物，生活簡單，惟有修行。雖如此大仙寺住眾還是與日俱增，興盛時曾達 400 人之多⁹。

上人在七十歲以前，每天都帶著弟子們念佛或唱讚經文，而七十歲以後常常閉關。有時赤腳行天下，一生之中從未坐汽車、火車，身上不帶錢，無論多遠均靠徒步。

民國 58 年三月十三日，上人作了一次的全島旅行，帶二十多位

⁸ 依能學法師的口述開參上人的生平，例如：有天有個王姓居士，用餐時因思索某個問題而至失神，上人在旁喝道：「走路看路，吃飯看碗！」王姓居士聽了，猛然一醒，忽然悟道，連忙向上人頂禮說謝。

又如有個居士，頭髮抹油，蒼蠅時來纏繞，手揮之不去，內心惱怒，怪罪蒼蠅，上人見了道：「自己衰沾香味帶來的。」，這位居士聽了後，心有所悟，嗔心火降。

又如有次大仙寺的兩位師姊因細故爭執，各執己見，相持不下一齊到上人面前互相告狀，甚至激動落淚，上人在旁細聽，久久不發一語，直到師姊告完，忽然問上人大聲唱起與爭無關的山歌來，兩位師姊見狀為之一動，轉哭為笑，且大笑不止，爭執之事也因之作罷。

⁹ 以上依蘇榮焜居士口述。

弟子僅靠雙腳，在 75 天走完南台灣的道場，回到大仙寺，並作偈曰：「七十七歲遊台灣，步行南北一週環，七十五天回仙寺，護法保持得安全」，回寺後又著手建清涼洞於公園畔。

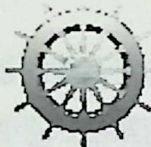
民國 64 年三月，上人二度率弟子三十人行腳弘法，臨出發前告訴弟子曰：我十五天以後返寺，結果行腳途中，被沙石車撞倒受傷，急救無效，弟子將其遺體荼毘後，舍利送回大仙寺，剛好是第十五天¹⁰，享年八十又三歲。

縱觀開參上人一生，不慕虛榮，不貪名圖利，腳踏實地，艱苦卓絕，以苦行明志。就法脈的傳承而言，他貫徹了南台灣超峰寺的法脈，他繼承了永定上人的樸實作風，興建道場，一磚一瓦，全靠雙手双肩，以最原始的勞力，身體力行的砌建起來，決不多浪費施主一分一毫。這種篤實的毅力，便是台灣先民華路藍縷，以啓山林的傳統精神。

其次，上人主持的道場，每日的課誦、禮拜，其儀式、音調是沿襲了鼓山湧泉寺的禪宗法脈，可代表台灣早期的佛教狀貌，由於日治時代受了日式佛教及齋教習性的影響，寺院中仍住有為數不少的優婆夷、優婆塞、他們持齋、帶髮修行，克勤克儉，反映出篤實的道場宗風。

上人在戰後倡議舉行傳戒法會，延請中國佛教會的有道高僧主持，使得台灣佛教又回歸正統的叢林宗風，重振戒律嚴明的佛規，其意義深遠。

¹⁰ 開參上人在步行十一天時，曾吟一詩曰：「八二桐月遊台南，步行辛苦心自甘，十五日間歸仙寺，三十人等結善緣。」到了第十三天早上眾等已在六龜鄉六達附近路旁，眾人都納悶，十五天只剩兩天，如何能回大仙寺，正在此時，上人遭遇車禍，上人是早就預知時至。



初期佛教 僧團倫理觀 之初探

釋章慧

出家道場：金龍山萬佛寺

現為中華佛學研究所學生

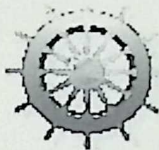
一、緒言

緣起性，是佛陀的法身；和合眾，是佛陀的慧命。這是佛陀的法身慧命。佛陀將入涅槃時，一再告誡弟子：「自今以後，我諸弟子展轉行之，則是如來法身常在而不滅也。」¹佛陀將法身慧命附托於體證緣起法的和合僧團。由於正法的延續與久住，要有解脫的實證者；廣大的信仰者，要依和樂清淨的僧團而實現²，所以出家僧有其必然的義務工作——完成本份事，體證緣起法——至於僧團如何能達到融洽健全，佛陀曾提出六大綱領即六和敬³。六和中，「見和同解」、「戒和同行」、「利和同均」，是和合的本質；「意和同悅」、「身和同住」、「語和無諍」，是和合的表現。六和敬包括了思想、

¹見《佛垂般涅槃略說教誡經》T 12.389.1112b10~12。

²見釋印順《佛法概論》（臺北：正聞出版社，民國 73 年 2 月 5 版）第 20 頁。

³參《長阿含經·遊行經》云：「有六不退法，令法增長，無有損耗，一者、身常行慈，不害眾生；二者、口宣仁慈，不演惡言；三者、意念慈心，不懷壞損；四者、得淨利養，與眾共之；五者、持賢聖戒，無有闕漏，亦無垢穢，必定不動；六者、見賢聖道，以盡苦際。」T 1.1(2).2.12a7~12。



律制及經濟三個層面，唯有這三者建立在共同的原則上，才有和樂、清淨的僧團⁴。為傳正法，利樂眾生，和合僧團扮演重要的角色，然而有者出家不知為何事⁵，更說不上出家眾應有的使命，所以筆者認為僧眾有需要依經律來實行僧團的倫理道德，徹底了解佛為僧弟子開示法與律的內容，如何遵行而能滅除煩惱，得證涅槃，並表現出和合的僧團。基此因素，筆者試著從初期佛教⁶經律中來探究僧團的倫理觀。

二、初期佛教僧團倫理觀

（一）僧團的概念

僧團起源於何時？佛陀為何要成立僧團？探悉這問題必需追溯到佛陀在菩提迦耶成道後，到鹿野苑度化憍陳如等五人，即當憍

⁴同注2第21頁。

⁵參《未曾有因緣經》云：「今我法中有諸比丘言行不同、心口相違或為利養、錢財、飲食或為名譽、要集眷屬或有厭惡王法，役使出家為道，都無有心向三脫門，度三有苦。」T 17.754.581c6~9。

⁶見水野弘元《原始佛教》（京都：平樂寺書店，昭和31年）第3~4頁：「一般而言，初期佛教是指從釋尊初轉法輪到釋尊入滅後百餘年佛教分裂為不同部派的二百餘年之間——亦即是由釋尊到阿育王時代。根據南傳佛教的記載：阿育王約生於釋尊入滅後二百餘年，則初期佛教的時期約二百五十年之久。但是依照北傳佛教的說法，阿育王約生於釋尊入滅後一百餘年，那麼初期佛教的時期約一百五十年之久。雖然南、北傳對於初期佛教的年代計算法相差一百年，但並不會妨礙到我們對初期佛教風格與教義的了解。換言之，在部派佛教未分裂之前，內部尚未分化，思想基本上是一致的時期，即是『初期佛教』。」



陳如聽佛說法後便起立向佛請求道：「世尊！願與我出家受具足戒。」佛言：「善來比丘！受具足戒，於我善說法、律，能盡一切苦，淨修梵行。」憍陳如鬚髮自墮，袈裟著身，鉢盂在手，是憍陳如已得出家，受具足戒。接著佛便為四人說法教誡，跋提、婆頗二人得法眼淨，見法得果……復為二人說法誡，頹耆、摩訶納得法眼淨，見法得果。⁷此四人亦隨佛出家，形成了佛教最初的僧團。⁸

佛陀不忍世間的長此黑暗，不忘出家的初心，開始弘法工作。佛陀是創覺者，弟子是後覺，先覺覺後覺，覺覺不已的住持這覺世的大法，利樂一切有情，這要怎樣才有可能實現？唯有依法攝僧，組織覺者集團的僧伽⁹，如此才不致於像古聖那樣的人去法滅。和樂清淨的僧團是佛陀慧命所寄¹⁰，所以出家弟子有需要清楚自身成

⁷見《彌沙塞部和醯五分律》T 22.1421.105a2~12。

⁸參《中華佛教百科全書》8（臺南：中華佛教百科文教基金會出版，民國83年1月初版）第4946頁：「古代印度，無論是政治上的共和制團體，或職業性的組織團體，或宗教性的團體，皆稱為samgha或gana，因此，佛教也加以沿用。」另參《四分律》云：「諸比丘！有四種僧——四人僧、五人僧、十人僧、二十人僧——」T 22.1428.886a-7~6《彌沙塞部和醯五分律》記有五種僧，即多一種為「無量比丘僧」T 22.1421.162c13~15。

⁹參《四分律》：「爾時彼佛及諸聲聞在世，佛法廣流布。若彼佛及諸聲聞滅度，後世間人，種種名、種種姓、種種家出家，以是故疾滅佛法不久住。何以故？不以經法攝故……彼諸佛及聲聞眾在世，佛法流布。若彼諸佛及聲聞眾滅度後，諸世間人，種種名、種種姓、種種家出家，不令佛法疾滅。何以故？以經法善攝故。」T 22.1428.569b16~c7。

¹⁰參《摩訶僧祇律》云：「有十事利益故，諸佛如來為諸弟子制戒立說波羅提木叉法，何等十：一者攝僧故；二者極攝僧故；三者令僧安樂故；四者折伏無羞人故；五者有慚愧人得安穩住故；六者不信者令得信故；七者已信者增益信故；



爲僧團成員之任務何在——爲了「生、老、病、死、憂、悲、苦，惱」的解脫，必需安住於律儀與定慧修證的生活¹¹——出家本是過著淡泊的乞士¹²生活，真正做到如經所說：「居家至狹，塵勞之處；出家學道，發露廣大。我今在家，爲鎖所鎖，不得盡形壽修諸梵行；我寧可捨少財物及多財物，捨少親族及多親族，剃除鬚髮，著袈裟

八者於現法中得漏盡；九者未生諸漏令不生故；十者正法得久住故」。T 22.1425.228c-8~2 另參釋印順《佛法概論》第 18~20 頁：這十者，是佛制戒律的動機與目的；而正法久住，可說是最後的目的。在這十大因緣裡又可分為三大類：（一）對僧團——「攝僧」與「極攝僧」，是集團的和合。彼此融洽的爲道，自然能做到「令僧安樂」。有了這律制的和樂僧團，可以使僧眾的本身更健全。有慚愧而真心爲道的，在集團法律的保障下，也能安心的爲法護法，不會因人事的糾紛而退心。這樣的「折伏無羞人」，「有慚愧人得安穩住」，做到了分子健全與風紀嚴肅，便是清淨。和合、安樂、清淨，爲律治僧團的三大美德。（二）對社會——佛法的久住世間，不能離社會而獨立。和樂清淨的僧團除了自身實現佛法外，亦能感化「不信者令得信」，「已信者增益信」。（三）對自己——在完善的僧團中，人人都容易成爲健全的、如法的，達到內心的淨化。不但現在不起煩惱，未來也使他不生。到最後，「於現法得漏盡」，是盡智；「未生諸漏令不生」，是無生智；淨化身心完成而得到解脫。和樂清淨的僧團，能適應環境而獲得社會大眾的信仰，能淨化身心而得自身的解脫；不忽略社會，不忽略自己，在集團中實現自由，而佛法也就達到了「久住」的目的。

¹¹參《佛垂般涅槃略說教誡經》中所記的戒律行儀，即指示比丘們在日常生活中，內心外行，做到清淨如法。這可分五節：一、依持淨戒；二、密護根門；三、飲食知量；四、覺寤瑜伽；五、忍謙質直。定慧修證的內容，是少欲、知足、遠離、精進、正念、定、智慧，不戲論。T 12.389.1110c10~1112a-7。

¹²參《善見律》：「乞士，此皆是善人之行。佛、辟支佛，聲聞悉行乞食。或貧或富捨家學道，棄捨牛犢，田業及治生俗務，而行乞食，資生有無，皆依四海，以爲家居。T 24.1462.717c-11~7 或言乞士是「外乞食以養色身，內乞法以資慧命」。



衣，至信捨家，無家學道。」¹³家到底有什麼可厭？如果從字面上來看「家」¹⁴的意義，是豕拘限於卯蓋頭下，象徵一隻豬被拳養，關閉在枷鎖裡。這好比佛法所說無明的眾生，因我愛及我所愛而自幽居，侷限於坑塹之中，所以出家是自我私有的否定，營為捨離我執的生活。然而，現今有者出了一個世俗家，又進入另一個更大的「家」，終日為週遭的俗緣而忙得不可開交，增添了無數的負擔¹⁵，荒廢修證的時節豈能維護佛陀的慧命呢？因此筆者期望新一代的僧青年能覺醒出家的意義及僧團的使命。

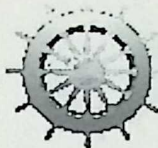
（二）和合的僧團

既然僧團具有重大的任務，那麼僧眾又得如何去實行以完成和樂清淨的組織呢？佛陀以法攝僧，曾為依律制而住的和合僧提出六大綱領，如《長阿含經·遊行經》云：「有六不退法，令法增長，無有損耗。一者、身常行慈，不害眾生；二者、口宣仁慈，不演惡言；三者、意念慈心，不懷壞損；四者、得淨利養，與眾共之；五者、持賢聖戒，無有闕漏，亦無垢穢，必定不動；六者、見賢聖道，

¹³見《中阿含經·迦絺那經》T 1.26(80).552b12~17。

¹⁴參段玉裁著《說文解字注》（臺北：蘭臺書局，民國 72 年 10 月六版）第 341 頁：「家」，居也，從豕、從豕，豕為交覆深屋，豕為牡豕。另參釋繼雄《初期佛教家庭倫理觀》（臺北：法鼓文化出版社，民國 86 年 1 月初版）第 17 頁：「家」的概念。

¹⁵參釋果煜《破繭而出》（未出版，課堂講義）第 38~39 頁：例如為蓋寺院而四處去勸募等……目前很多寺院，雖有講堂卻無講師；雖有禪堂卻無禪師……為接引信眾學佛而建道場，到為招攬信眾觀光而建道場。於是道場愈建規模愈大，愈建愈壯觀豪華，卻只離道愈遠。

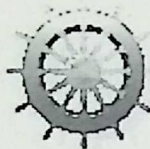


以盡苦際。」¹⁶六不退法中，前三項是和合的表現；後三項是和合的本質。

印順法師在其著作中提到：從廣義的戒律說，佛教中的一切，團體的，個人的，都依戒律的規定而生活。律，包含實際生活的一切；但佛陀特別重視思想與經濟，使它與戒律並立。這就指出大眾和合的根本問題，除了律制以外，還要注重思想的共同，經濟待遇的均衡。思想、律制、經濟三者，建立在共同的原則上，才有和樂、清淨的僧團。在僧團中，有關大眾與個人的法制，固然有要求參加僧團者嚴格服從遵行的義務，但如有特權階級，特別是執法者不能與守法者同樣的遵守律制，必然要影響大眾的團結。持賢聖戒，無有闕漏——戒和同行——為律治的精神所在；就是佛陀也不能違反律制，何況其他！我們在社團中，要有物質上與精神上的適當營養。但一般人，在物質的享受上，總是希求超過別人的優越待遇；在思想上，又總是滿意自己的意見。這物欲的愛著——「愛」，思想的固執——「見」，如不為適當的調劑、節制，使它適中，就會造成經濟上的不平衡，思想上的紛歧。在同一集團中，如讓經濟的不平，思想的龐雜發展起來，僧團會演成分崩離析的局面。在佛陀當時，能注意思想的同一，經濟的均衡，不能不說是非凡的卓見！佛說：「貪欲繫著因緣故，王、王共諍，婆羅門居士、婆羅門居士共諍。……以見欲繫著故，出家、出家而復共諍」¹⁷。這還不過從

¹⁶ 見 T 1.1(2). 2.12a7-12。

¹⁷ 見《雜阿含經》T 2.99(546). 141b28~c2。



偏重而說，從佛教的僧團看，經濟與思想並重。佛，不偏於物質，也不偏於精神，確是到處流露的一貫家風。僧團確立在見和、戒和、利和的原則上，才會有平等、和諧、民主、自由的團結，才能吻合佛陀的本意，負擔起住持佛法的責任。有了上面所說的三和——和合的本質，那表現在僧團中的，就必有前三者。彼此間，在精神上是志同道合的；行動上是有紀律而合作的；語言文字上是誠實、正確，充滿和諧友誼的。這樣的僧團，才是和樂清淨的僧團，是佛陀理想中的僧團¹⁸。

（三）倫理的意義

倫理是人倫的道理¹⁹，指人與人相處的各種道德準則。本文所謂的「僧團倫理」主要是探討僧團成員之間在共住與學習上乃至對社會等應有的態度或應盡的責任。在佛教僧團中，沒有所謂的特權者抑或統治者，一切是以僧和合的羯磨——會議來推行。這一點從佛陀對階級一概呵斥，並實行「四姓出家，同一釋姓」²⁰的理想來論得知，佛陀不從種姓、職業、德行、學問等等之高下來訂音位階，而從最不關乎尊高下的戒長幼來序先後。佛教的出家，不是隱士式的，是過著集體的、精嚴的生活，平等的、自由的生活，所以僧團成員必需彼此互相勸勉、尊重、包容與接納。

¹⁸ 見釋印順《佛法概論》第21~22頁。

¹⁹ 見陸師成編《辭彙》（臺北：文化圖書出版，民國86年10月再版）第55頁。

²⁰ 參《增壹阿含經》：「四大河入海已，無復本名字，但名為海。此亦如是有四姓……出家學道，無復本姓，但言沙門釋迦子。」T 2.125.658c4-8。



佛教倫理的基本原理——緣起法——可為人們帶來無限的意義與價值，例如：養成不卑不亢的謙和胸懷、內心充滿著感恩、慈悲及民主的精神²¹。以下試著以僧眾各種關係來論彼此相對的倫理與應盡的義務。

三、師徒關係與倫理

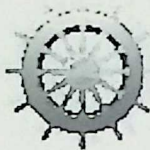
（一）師徒之情

一般上，家庭是以親子關係為最密切，除了彼此之間有血緣的結合，更重要的是人種的延續；佛法的傳承同樣地需要有新生命，然而佛陀視先覺與後覺間僅是師生關係，所以追隨者稱釋迦佛為「本師」，自稱為「弟子」。²²當僧團成員逐漸增加時，佛陀由上座比丘來教導新學弟子，即建立「和尚」與「弟子」的關係²³——授業關係——換言之，「和尚」有法可教，「弟子」有法可學，而兩者皆有意願教導及學習，這種關係才能繼續維持。一旦所學已竟則可告別而去或另尋明師。另外，假設自己已備自修的能力還可選擇自行用功去。因此說師生的關係是建立在「法」上，這是延續佛陀以

²¹參釋昭慧《佛教倫理學》（臺北：法界出版，民國84年12月初版二刷）第55-71頁。

²²參《增壹阿含經》云：「出家學道者，彼當減本名字，自稱釋迦弟子。」T 2.125.658c11~12《佛說尸迦羅越六方禮經》弟子事師……師教弟子 T 1.16.251b8~13

²³參《彌沙塞部和醯五分律》T 22.1421.110c-5--4。



法爲師的根本意趣爲基。²⁴這種殊勝的師生關係久之演變成師徒關係，傳到中國更蛻變爲父子關係。²⁵這是很不正確的說法，使得許多不具備爲人「和尚」的比丘難於擺脫被視雷同父子關係的身份，也不能接受弟子出外參學或離去。這樣無理的關係亦使得身爲弟子的發現無「法」可學時，亦沒有機會另參訪良師益友。所以筆者認爲現代僧眾應回顧佛陀成立僧團的意趣，以探求法義爲出家學道的最終目標，如此回覆師生間「以法爲師」的立場來傳授與學習。不是如中村元所說那樣：「佛弟子中的出家修行僧就是『佛子』，也被稱爲『佛的親生子』，尼僧則被稱『佛的親生女』。」²⁶

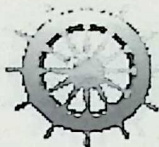
佛告諸比丘：「不得立心爲供給自己故，度人出家者得越毗尼罪。應作如是念：當使彼人因我度故，修諸善法，得成善果。」²⁷爲人剃髮乃是成就對方，以一種較單純的生活方式來完成菩提大道，所以一位和尚要剃度弟子時，不能存心想自己現在正好身邊缺少人手，趕快收幾個弟子來作兼價長工。如此是違背佛教僧團不許有奴

²⁴參《薩婆多毘尼毘婆沙》云：「佛是因，法寶是果；僧是因，法寶是果。以道果而言，佛是道，法寶是道果；僧是道，法寶是道果。佛以法爲師，佛從法生；法是佛母，佛依法生。T 23.1440.506b4-6

²⁵如所謂：「一日爲師，終生爲父」。事實上，若以師徒關係來看，那還是屬於後天，以授課為主，一旦課業結束即可分道揚鑣；而父子關係卻是先天，那是一輩子的倫理。

²⁶見中村元《原始佛教——思想生活》（東京：日本放送出版協會，昭和54年）第141頁。釋見愁，陳信憲譯《原始佛教——其思想與生活》（嘉義：香光出版，1995年9月）第164頁。

²⁷見《摩訶僧祇律》T 22.1425.319a-6--5



隸的條規²⁸。佛陀的「四姓出家，同姓爲釋」本是徹底要否定不平等的等級。否則一個口令，一個動作則失去僧團民主，自由的精神。

（二）師對徒應盡的義務

前面提到師生或師徒的關係是建立在「法」上，因此老師必需對「法」具有正知正見，方能傳授予學生。這如同爲人父母般，若自身思想不成熟或不知管理個人情緒，是無法教養出一位好孩子，所以佛陀爲維護僧眾的品質，一再聲明比丘要滿十歲及具足十法，才得授人具足戒、度沙彌或作依止和尚阿闍梨。如《彌沙塞部和醯五分律》記載：「佛告諸比丘！若自不知法與人出家、受具足戒，突吉羅。若比丘成就十法得授人具足戒——成就戒；成就威儀，畏慎小罪；多聞，能持佛所說法；善誦二部律，分別其義；能教弟子增戒學、增心學、增慧學；能除弟子疑，亦能使人除其疑；能治弟子病，亦能使人治其病；若弟子生惡、邪見，能教令捨，亦能使人教其令捨；若弟子國土覺起，能迴其意，亦能使人迴之；若滿十歲，若過十歲²⁹——」同時比丘必需「知重罪；知輕罪；知麤罪；知非麤罪；知有餘罪；知無餘罪；知有羯磨罪；知無羯磨罪；知罪因緣；若滿十歲，若過十歲。」³⁰

比丘自身具備以上的條件，還得觀察弟子求出家的動機與條

²⁸ 參《摩訶僧祇律》：「……非奴不？……」T 22.1425.413c1

²⁹ 參《彌沙塞部和醯五分律》比丘尼要滿十二歲，但是如果雖滿十二歲而聾、盲、瘡啞，種種諸病，無所知而畜弟子，不能教誡不能攝取。T 22.1421.90c20~21

³⁰ 見 T 22.1421.114c7~16



件。如律典記載先了解對方是否不犯四事及十三難等³¹，確保弟子是真心爲法而來出家。當雙方都條件具足，堪爲人師與人子時，和尚依律而住是不得畜二沙彌³²。也就是不可以在同一時候剃二位弟子，除非自己有能力照顧，即以二事來維護弟子的法身慧命——法及衣食——所謂以法將護者即教導弟子增戒、增心、增慧、學問與誦經；以衣食將護者即當與衣、食、床臥具、病瘦醫藥等。³³倘若弟子在法義上的理解有疑惑，和尚當以法、以律，如佛所教的給予指教。若發現弟子有惡見生起，更應當急時教導對方以令他捨除惡見，住於善見。如果弟子在色身方面無能調和而得病，和尚亦當瞻視³⁴。

佛陀對僧團素質的考量，在律典上是可見的，所以和尚對弟子應盡最大的義務來教導，重要的是一開始有人欲求出家時不得隨便說出家樂，應說出家是爲修行，故要少食、少飲、少覺及少眠。³⁵更

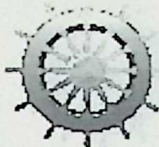
³¹ 參《摩訶僧祇律》：「……是男子不？年滿二十不？非是非人不？非是不能男不？不壞比丘尼淨行不？非賊盜住不？非越濟人不？非自出家不？不殺父母不？不殺阿羅漢不？不破僧不？不惡心出佛身血不？汝本曾受具足不？……次問十三事：汝非奴不？非養兒不？不負人債不？非王臣不？不陰謀王家不？汝黃門不？非二根不？汝是丈夫不？汝無如是諸病癰疥？黃爛癰病、癰瘡痔病不？禁黃病瘧病、欬嗽消盡、癰狂熱病、風腫、水腫、腹腫，如是種種更有餘病著身不？」T 22.1425.413b26-28。

³² 參《四分律》T 22.1428.801a12-14

³³ 參《四分律》T 22.1428.801a12-14

³⁴ 參《四分律》T 22.1428.801a8-15

³⁵ 參《摩訶僧祇律》T 22.1425.489b27



不能以「一子出家，九族昇天」的說詞來利誘他人出家。³⁶佛制「聽滿十人，當授具足戒（若邊地則需五人即可）」³⁷可以體會到佛陀的用心良苦，由於每個人的標準不同，有些人的標準較高，有些人標準較低；對於低標準的人，若不能加以有效地規範或制止，佛教僧團的品質漸會隨之降落，因此對於新出家的，和尚必需另請十人或以上的比丘監察，認可後方得受具戒。倘若和尚發現弟子有過失如：「無慚、無愧、不受教、作非威儀、不恭敬、難與語、與惡人為友、好往婬女家等。」³⁸應急時與作呵責。以上皆是為人和尚應行的義務工作。

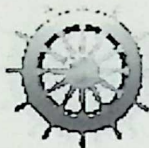
（三）徒對師應盡的義務

和尚有義務教誡弟子法與照顧衣食等，而弟子亦有義務聽從及侍奉和尚。這是佛教僧團的特色，即採取雙向的溝通與勸勉。在律典中記載：「弟子若不自白和尚入聚落，突吉羅。若欲共餘比丘行，亦應白和尚；若不自白，若不聽而去，皆突吉羅。若餘比丘呼共行亦如是。若欲就餘比丘取衣鉢、革屣之屬，亦應白；若不自白，若白不聽而取，皆突吉羅。若欲與餘比丘衣鉢亦如是。若餘比丘欲為擔衣

³⁶事實上，所謂「一子出家，九族昇天」的說法是無稽之言，且看釋迦佛即已成佛，其祖國亦遭到鄰國琉璃王的侵蝕至滅絕。參《增壹阿含經》T 2. 125. 692a15~16

³⁷參《四分律》T 22. 1428. 799c13、《善見律》T 24. 1462. 786a24，但是《善見律毘婆沙》記有比丘雖滿十臘，愚癡無智慧，不得受人具戒與受戒竟。T 24. 1462. 789b22

³⁸見《四分律》T 22. 1428. 804b5~8



鉢及為取亦應白。若太白，若白不聽而輒作，皆突吉羅。若餘比丘請擔衣鉢及令取亦如是。凡有所作乃至剃頭，若為人剃皆應白。」

³⁹弟子向和尚說明自己的行動與去向，主要是讓和尚能更了解自己的思想與行為是否合乎法與律。所以當弟子向和尚稟報後，和尚亦得回應，例如弟子要告辭遠行則問：「汝為何事行？同伴是誰？為詣何處？」⁴⁰

在修道的歷程裡，和尚對一位新學弟子的影響是重要的，彼此之間的關係是師生亦是菩提道上的良友，所以雙方仍然是要互相尊重與照顧。例如：「和尚若有病，弟子當瞻視。弟子當為和尚執二事，勞苦不得辭設：一修理房舍，二為補浣衣服。和尚如法所教事，盡當奉行。」⁴¹然而，假設和尚有五非法，弟子是可選擇懺悔而去——我如法和尚不知；我不如法亦不知；若我犯戒捨不教呵；若犯亦不知；若犯而懺悔亦不知——⁴²當然在自己尚未掌握到法義時，仍然需要另尋善知識來依止學習。總的來說，初期佛教僧團以法攝僧為基準，是幫助僧眾平穩地走在菩提道上。

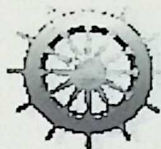
四、同參道友關係與倫理

³⁹見《彌沙塞部和醯五分律》T 22.1421.111a6~13

⁴⁰見《四分律》T 22.1428.825c6~8

⁴¹見《四分律》T 22.1428.803a15

⁴²見《四分律》T 22.1428.1004b10~13



(一) 同參間的倫理

佛教僧團，可說是自我教育，大眾教育的道場。教授，教誡，慰勉，警策，是佛教僧團的真精神。依律典在僧團中，一切是公開的，真的能做到「無事不可對人言」。做錯了，有大眾檢舉，自己也就得坦誠求懺悔。這樣的集團生活，做到「知過必改」，人人向上，和樂共處，養成光風霽月的胸襟，清淨莊嚴的品格。淨化自己，健全佛教，發揚正法，一切都從此中實現出來。這不單師生之間如此，同參梵行者亦如此。所以彼此要能互相尊重與接納，依循佛所提的六和敬法來實行。

從律典記載中可見佛陀教導弟子之間是怎麼的互愛與互助，如弟子遇有其他事故而不能及時歸來，當於彼宿不應夜行，可於同梵行者借替充事或借餘三衣來守持充事。⁴³又佛告諸比丘：「汝等同梵行人，病痛不相看視，誰當看者？」⁴⁴佛陀以反問的方式來提醒同參間應互相照顧與慰問。重要的是在修道上更應該互相提攜，例如律典記載：「夜集欲坐禪，時諸比丘睡眠。佛言：比坐者當覺之，若手不相及者當持戶鑰；若拂柄覺之；若與同意者當持革屣擲之；若猶故睡眠當持禪杖覺之。中有得禪杖覺已呵不受。佛言不應爾。若呵不受者。當如法治。若復睡眠，佛言聽以水灑之，其中有得水灑者若呵不受亦當如法治；若故復睡眠，佛言當扞眼，若以水洗面。」

⁴³參《根本說一切有部毘奈耶雜事》T 24. 1451. 224b20-21、c9-10

⁴⁴見《四分律》T 22. 1425. 455b23



⁴⁵倘若同參中發生不愉快的事，不得應小事而咒詛對方或各作咒誓言，如說：「我若如是當墮地獄，如調達瞿伽梨受罪；我若不如是，汝當受如是罪。」⁴⁶佛陀是採取人性教育來鼓勵同參間如何互相成長，所以在人情上也得留意勿形成負擔而障礙修行，因此規定弟子在日常生活裡，不應二人同被褥臥、同鉢食乃至二人共攜手在道行等。⁴⁷至於之間的稱呼不是像今日北傳佛教所慣用的庸俗法——上人、師公、師父、師伯、師叔、師兄、師姐等——而是依戒臘高低來排列，如稱呼戒臘長的為「大德」；戒臘相類的為「具壽」或「慧命」。

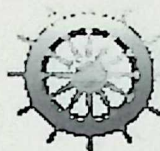
（二）同參間應盡的義務

所謂「同行善知識」在每個人的修道歷程是扮演重要的角色。我們需要親近好的同參道友，也有義務成為他人良好的同梵行者。在《長阿含·遊行經》裡，佛告訴諸比丘有七法，令法增長，無有損耗：「一者、樂於少事，不好多為；二者、樂於靜默，不好多言；三者、少於睡眠，無有昏昧；四者、不為群黨，言無益事；五者、不以無德而自稱譽；六者、不以惡人而為伴黨；七者、樂於山林，閑靜獨處。」又言：「一者、有信，信於如來、至真、正覺十號具足；二者、知慚，恥於己闕；三者、知愧，羞為惡行；四者、多聞，其所受持上、中、下善，義味深奧，清淨無穢，梵行具足；五者、

⁴⁵ 見《四分律》T 22. 1428. 817b11-18

⁴⁶ 見《彌沙塞部和醯五分律》T 22. 1421. 93c12-13

⁴⁷ 參《四分律》T 22. 1428. 954b29-c03、955b19



精勤苦行，滅惡、修善勤習不捨；六者、昔所學習，憶念不忘；七者、修習智慧，知生滅法，趣賢聖要，盡諸苦本。」又言：「一者、敬佛；二者、敬法；三者、敬僧；四者、敬戒；五者、敬定；六者、敬順父母；七者、敬不放逸。」又言：「一者、觀身不淨；二者、觀食不淨；三者、不樂世間；四者、常念死想；五者、起無常想；六者、無常苦想；七者、苦無我想。」又言：「一者、修念覺意，閑靜無欲，出要無為；二者、修法覺意；三者、修精進覺意；四者、修喜覺意；五者、修猗覺意；六者、修定覺意；七者、修護覺意。」復有六不退法，令法增長，無有損耗：「一者、身常行慈，不害眾生；二者、口宣仁慈，不演惡言；三者、意念慈心，不懷壞損；四者、得淨利養，與眾共之；五者、持賢聖戒，無有闕漏，亦無垢穢，必定不動；六者、見賢聖道，以盡苦際。」又言：「一者、念佛；二者、念法；三者、念僧；四者、念戒；五者、念施；六者、念天。」這些都是好的同參自身所應備的條件。

此外，佛陀還說有七種不退法者，可令長幼和順，法不可壞：「一曰、數相集會，講論正義；二曰、上下和同，敬順無違；三曰、奉法曉忌，不違制度；四曰、若有比丘力能護眾，多諸知識，宜敬事之；五曰、念護心意，孝敬為首；六曰、淨修梵行，不隨欲態；七曰、先人後己，不貪名利。」⁴⁸這是鼓勵弟子們多互相討論法義，以增進之間對法的認識與體會。佛陀慈悲地敘述個人的經驗來勉勵弟子要彼此尊敬，如經云：「諸比丘！汝等當知，我以此法，自身

⁴⁸見《長阿含經·遊行經》T 1.1(2).2.11b22~12a16



作證成最正覺——謂四念處、四意斷、四神足、四禪、五根、五力、七覺意、賢聖八道。汝等宜當於此法中，和同敬順，勿生諍訟，同一師受，同一水乳，於我法中宜勤受學，共相熾然，共相娛樂！」

49

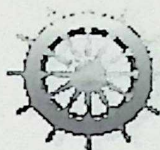
五、男女關係與倫理

（一）男女間的倫理

現代社會常聽人言：男女是平等的。殊不知在佛法裡原就主張男女平等的。雖然在世間裡，事實上男女眾仍舊是有多方面的差異，然而約佛法而言，男與女不論在信仰、德行、智慧中是毫無差別。這主要是依道器的平等觀來論，以小乘說，比丘得證阿羅漢果，比丘尼同樣得證阿羅漢果。以大乘說，修功德、智慧，斷煩惱，自利利人、男女皆是一樣的。所以生理差別的男女形相就不成問題。經云：「心入於正受，女形復何為！」⁴⁹女眾有大慧大力的，早在佛世時就已經不少數，如《長老尼偈》中就有許多證果比丘尼的記錄。不過對於未解脫的凡夫，往往會因男女繫屬而引發淫、盜、殺、妄等社會糾紛，或於禪定的修持上，無法呵除男女欲而障礙得定觀慧。所以佛陀為比丘說法，對治其異想而說：「女人梵行垢，女則

⁴⁹ 見《長阿含經·遊行經》T 1. 1(2). 2. 16c12~c18

⁵⁰ 見《雜阿含經》T 2. 99(1199). 326b6。



累世間」⁵¹。同樣地，如爲女眾說法，必然也會對症下藥而說是「男人梵行垢，男則累世間」。如此維護弟子們的道心。

和合僧團既爲佛陀的法身慧命，因此僧眾間有義務互相的維持此清淨的僧團。而僧團即有男女二眾弟子，當然二眾都有責任，所以男女間仍然以正法，平等互重爲彼此間的倫理基石。

（二）男對女應盡的義務

在佛世時，古印度社會是以父系爲主，重男輕女的社會情形是非常明顯，所以對女眾的出家，佛陀曾大費躊躇，不得不爲他們定下敬法⁵²，並考慮怎樣才能使女眾出家而能適應現社會，不致障礙佛法的宏通。佛陀將教化比丘尼團的責任附托予比丘眾。以當時的背景，女性學識各方面的確較微弱，實必有資深的比丘來領導教授並提供生活上的所需品。而事實上就維護僧眾的品質，比丘對尼眾應盡的義務，主要在於教授教誡，但是反觀現今有些國土，雖有流傳佛法，卻斷絕了尼僧團。

惠敏法師在受訪時提到：「在佛典所說，佛法興盛的地方（也就是所謂的「中[央之]國」）必須具備完整四眾弟子的團體。這一點，漢傳佛教則佔了些優勢，爲什麼？因爲『二部四眾』的具足，才能呈顯佛法不同的教化方法。很遺憾的，目前南傳與藏傳佛教已經沒有比丘尼的傳承了！事實上，比丘尼可以發揮很大的力量，特別在

⁵¹ 見《雜阿含經》T 2. 99(1019). 266a10。

⁵² 參《中阿含經·瞿曇彌經》T 1. 26(116)606b8。



現代社會，很多女性都有極大的發展潛力，更何況眾生裡有一半是女性啊！在漢傳佛教裡，特別是在台灣的漢傳佛教，比丘尼更扮演著很重要的角色。現在，藏傳與南傳也逐漸發現這個問題，並且在想辦法如何復興比丘尼僧團」。⁵³

六、僧俗關係與倫理

（一）僧俗間的關係

從佛法流行人間來說，佛陀與僧伽是比法更具體的，更切實的。但佛陀是法的創覺者，僧伽是奉行佛法的大眾，這都是法的實證者，不能離法而存在，所以法是佛法的核心所在。⁵⁴換言之，佛教裡雖有四眾弟子，即出家男女二眾及在家男女二眾，然而佛陀是「依法攝僧」，而不是以統攝者自居⁵⁵，所以佛陀與弟子是以法來建立師生關係，同樣地弟子間亦以法來互動。佛教僧眾是社會的一份子，與社會仍然有密切的關係，然而出家既已捨俗家入僧團，生活

⁵³ 見釋惠敏受訪談《與青年僧談二十一世紀的漢傳佛教～一個平等互重與對話交流的時代》（收於惠敏法師風培基·佛學研究 <http://humanity.nia.edu.tw>）民國 88 年 3 月 7 日。

⁵⁴ 見釋印順《佛法概論》第 25 頁。

⁵⁵ 參《中阿含經·瞿曇彌經》記載佛姨母以新衣施佛，佛對他說：「持此衣施比丘眾，施比丘眾已，便供養我，亦供養大眾」。T 1. 26(180). 721c-2--1《彌沙塞部和醯五分律》記載瓶沙王白佛言：「今以此竹園奉上世尊。佛言：『可以施僧，其福益多。……但以施僧，我在僧中。』」T 22. 1421. 110b1-4、《四分律》T 22. 1428. 798b23。



方式及負擔與一般俗人當然會不同。出家是要遠離家庭財產等世務，以乞食爲生，專心修行。由於過著淡泊的生活需要仰賴居士的供養，因此出家僧必需以法來教化眾生，回饋大眾，但是必需強調的是僧人與俗人之間的關係仍然以法爲主。出家僧是僧團的成員，代表僧團來引導新學的弟子，所以在引導或接受居士供養時不可有佔據對方爲己有的心態——認爲他是我的信徒——反之若居士對某位僧眾特別崇拜，其他僧眾有責任提醒對方勿生起愛染心，以免障礙僧人及自己的道業。

（二）僧對俗應盡的義務

佛陀爲了將佛法能普及到各方，以利益一切人類，曾經告訴比丘們分頭去教化，如律典中記載：「汝等人間遊行，勿二人共行。」⁵⁶這也是僧眾接受居士供養而應該做的回饋。經云：「沙門梵志以五事善念施主。云何爲五：一者、教信，行信，念信；二者、教禁戒；三者、教博聞；四者、教布施；五者、教慧，行慧，立慧。」⁵⁷僧眾必需能契理契機地引導居士入佛道，甚至將信行人的居士提昇其素質至法行人。然而條件不具足的僧不單無法帶領大眾，居士亦不得增長福慧，所以佛說：「當學如沙門法及如梵志法……要是真諦沙門，不虛沙門，若受衣被、飲食、床榻、湯藥及若干種諸生活具

⁵⁶ 見《四分律》T 22. 1428. 793a7、《彌沙塞部和醯五分律》云：「汝等各各分部遊行世間，多有賢善能受教誡者。吾今獨往優為界鬱鞞羅迦葉所而開化之。諸比丘受教分部而去。」T 22. 1421. 108a8~10

⁵⁷ 見《中阿含經·善生經》T 1. 26(135)641c7~10



者，彼所供給得大福，得大果，得大功德，得大廣報。……云何如沙門法及如梵志法：身行清淨……口行清淨……意行清淨……命行清淨，仰向發露善護無缺。……當學守護諸根，常念閉塞，念欲明達。……守護諸根正知出入……當學獨住遠離在無事處……敷尼師壇結跏趺坐，正身正願反念不向，斷除貪伺心無有諍，見他財物諸生活具，不起貪伺欲令我得，彼於貪伺淨除其心。如是瞋恚、睡眠、掉悔、斷疑度惑，於諸善法無有猶豫，彼於疑惑淨除其心，彼斷此五蓋心穢慧羸，離欲離惡不善之法，至得第四禪成就遊。彼已得如是定心清淨無穢無煩，柔軟善住得不動心。趣向漏盡智通作證。」⁵⁸簡單說，僧眾本身應精勤如法修行，才堪為人天師範，使親近者得大福慧。

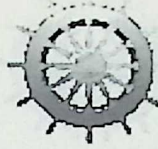
（三）俗對僧應盡的義務

經云：「施主當以五事，尊敬供養沙門梵志。云何為五：一者、不禁制門；二者、見來讚善；三者、敷設床待；四者、施設淨美，豐饒飲食；五者、擁護如法。」⁵⁹佛陀建立僧團並非是強制居士來護持或供養，而是以修行得解脫的角度來看，在家人是有需要來親近僧團，學習佛法並為僧眾提供衣食住行等合法的必需品，如此亦為自己增添福慧。⁶⁰然而在家人要做到如法護持也應該具備一些條

⁵⁸ 見《中阿含經·馬邑經》T 1.26(182)724c-7-725c3

⁵⁹ 見《中阿含經·善生經》T 1.26(135)641c3-6

⁶⁰ 參《巴利系佛教史綱》Charles N.E. Eliot 著，李榮熙譯（收於「世界佛學名著譯叢」34，臺北：華宇出版，民國76年9月初版）第179頁。



件，如首先應顧慮到經濟生活的正常，是否有行四法：方便具足、守護具足、善知識具足及正命具足。⁶¹倘若在家人不是以正常的方法來謀生，僧眾是不許接受他的供養⁶²。假使一個人很會賺錢，但卻不懂得經濟的量入為出，過於濫費或慳吝，或接近惡友等，始終無能力端行地護持僧團。另外個人在社會中，與人相互的關係亦要良好，才能過著和樂的生活，安心親近僧侶，求法辦道。

在家人除了四事供養僧侶，以護其色身，一位資深的居士或長者，若有能力亦有義務護持僧眾的法身，如見到僧侶有不合法的思想或行為，可以私下告之或請示大德僧眾來勸勉。在南傳國家目前居士都有機會接觸到僧侶的戒本，甚至參於短期出家生活，了解僧眾的規範，所以對護持僧團就比較有概念；反之在北傳國土，由於長期以來的誤傳：「在家人不可閱律典（比丘或比丘尼戒本）」，結果對僧侶的維護似懂非懂，甚至有些信行人因為感情深厚，容易受僧眾的威德感動而染著其人，造就僧俗出現諸多不必要的障礙物。所以俗人對僧應盡的義務主要還是在於合法的護持，即認真地：「親近善男子，聽正法，內正思惟，法次法向」。⁶³

七、結論

⁶¹ 見《雜阿含經》T 2. 99(91)23a-3--1

⁶² 參《摩訶僧祇律》T 22. 1425. 547b22、又《善見律毘婆沙》云：「於財無有慳惜，布施太過居家貧窮，是以佛制不得受食。」T 24. 1462. 787a22

⁶³ 見《雜阿含經》T 2. 99(843). 215b20-21。



從佛陀的本質——正覺緣起的内容中，展為活躍無限止的生命，都表顯在僧團，因僧團的存在而存在。僧團的組織，可說是法性具體的顯現。因此，佛法的存在，並不以殿宇、塑像、經典來決定，在有無吻合佛陀本懷與法性的僧團。「佛法弘揚本在僧」的僧，不是偉大的個人，是一個推動佛教的和樂共存的自由集團，不是深山中一個一個的隱者。那家庭化、商業化的，更是「出佛身血」，與佛無緣。⁶⁴此外「佛法大海，不宿死尸」。僧團中沒有領袖，沒有主教，依受戒的先後為次第；互相教誡，互相慰勉，結成一和合平等的僧團。尊上座，重大眾，主德化，這是僧團的精神。出家者在這樣的民主的、自由的、平等的僧團中，度著少欲知足的淡泊生活，遊行教化，專心定慧，趨向清淨的解脫。⁶⁵

本文主要在論述初期佛教僧團倫理觀，即為探討經律中佛陀如何開導僧眾，過著一個和樂清淨的僧團，並積極推行個己的義務工作。總的來說，就各層關係而言，僧眾乃至僧俗之間的關係都得建立在「法」上，對法義的深入與體悟將會幫助佛法久住世間，利益一切有情。此外，就彼此義務上來論，僧眾各各於日常中必需相互尊重、包容、忍讓、接納及肯定，在道業上皆得互相提攜以完成菩提大道。

⁶⁴ 見釋印順《佛在人間》（臺北：正聞出版社，民國73年2月5版）第6~7頁。

⁶⁵ 見《佛法概論》第216頁。



引用書目：

一、大藏經（臺北：新文豐出版，民國 72 年）

1 ·《阿含部》1&2

《雜阿含經》T 2.99(110).37a24~26、(197).50a17、(638).177a6~7、
(546)141b28~c2、(81)23a-3~1、(843).215b20~21、
(1199).326b6、(1019).266a10。

《中阿含經》——《迦絺那經》T 1.26 (80).552b12~17。

《瞿曇彌經》T 1.26(180).721c-2~1、(116)606b8。

《善生經》T 1.26(135)641c7~10、641c3~6。

《馬邑經》T 1.26(182)724c-7~725c3。

《長阿含經》——《遊行經》T 1.1(2).2.12a7~12、11b22~12a16、
16c12~c18。

《增壹阿含經》T 2.125.658c4~8、11~12、692a15~16。

《佛說尸迦羅越六方禮經》T 1.16.251b8~13。

2 ·《涅槃部》12

《佛垂般涅槃略說教誡經》T 12.389.1112b10~12、1110c10~1112a-7。

3 ·《經集部》17

《未曾有因緣經》T 17.754.581c6~9。

4 ·《律部》22、23、24

《彌沙塞部和醯五分律》T 22.1421.105a2~12、162c13~15、110c-5~4、
90c20~21、114c7~16、111a6~13、93c12~13、
110b1~4、108a8~10。

《四分律》T 22.1428.886a-7~6、569b16~c7、801a12~14、
801a8~15、799c13、804b5~8、825c6~8、



803a15、1004b10~13、455b23、817b11~18、

954b29~c03、955b19、798b23、793a7。

《摩訶僧祇律》 T 22.1425.228c-8~2、319a-6~5、413c1、b26~28、
489b27、547b22。

《善見律》 T 22.1462.717c-11~7、786a24。

《薩婆多毘尼毘婆沙》 T 23.1440.506b4~6。

《根本說一切有部毘奈耶雜事》 T 24.1451.224b20~21、c9~10。

《善見律毘婆沙》 T 24.1462.789b22

二、工具書

(一) 大藏經索引《阿含部》1、《律部》12 (臺北：新文豐出版，民國 81 年 4 月 1 版)。

(二) 《中華佛教百科全書》8 (臺南：中華佛教百科文教基金會出版，民國 83 年 1 月初版) 第 4946 頁。

(三) 段玉裁著《說文解字注》(臺北：蘭臺書局，民國 72 年 10 月六版) 第 341 頁。

(四) 陸師成編《辭彙》(臺北：文化圖書公司，民國 86 年 10 月再版) 第 55 頁。

三、專書

水野弘元

——1966《原始佛教》(京都：平樂寺書店，昭和 31 年) 第 3~4 頁。

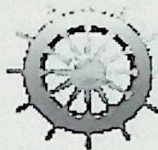
釋印順

——1984《佛法概論》(臺北：正聞出版社，民國 73 年 2 月 5 版) 第 18~20、216 頁。

《佛在人間》(臺北：正聞出版社，民國 73 年 2 月 5 版) 第 6~7 頁。

Charles N.E. Eliot 著，李榮熙譯

——1987《巴利系佛教史綱》(收於「世界佛學名著譯叢」34，臺北：華宇



出版，民國 76 年 9 月初版）第 179 頁。

中村元

——1979《原始佛教——思想 生活》（東京：日本放送出版協會，昭和 54 年）第 141 頁。

中村元著、釋見愍·陳信憲譯

——1995《原始佛教——其思想與生活》（嘉義：香光出版，1995 年 9 月）第 164 頁。

釋昭慧

——1995《佛教倫理學》（臺北：法界出版社，民國 84 年 12 月初版二刷）第 55~71 頁。

釋繼雄

——1997《初期佛教家庭倫理觀》（臺北：法鼓文化出版社，民國 86 年 1 月初版）第 17 頁。

楊郁文

——1997《阿含要略》（臺北：法鼓文化出版社，民國 86 年 8 月初版三刷）。
1999《長阿含遊行經註解》（臺北：甘露道出版社，民國 88 年 4 月初版一刷）。

四、論文期刊類

釋惠敏

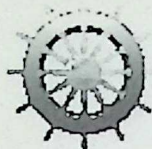
——1999《與青年僧談二十一世紀的漢傳佛教～一個平等互重與對話交流的時代》（收於惠敏法師風培基·佛學研究 <http://humanity.nia.edu.tw>）民國 88 年 3 月 7 日。

釋能融

——1999《律制、清規及其現代意義之探究》（中華佛學研究所畢業論文，民國 88 年 4 月）第 98 頁。

釋果煜

——1999《破繭而出》（未出版，課堂講義）第 38~39 頁。



有關制定 布薩說戒 的探討

釋自軒

出家道場：香光寺

現為英國布里斯托大學宗教研究所博士班學生

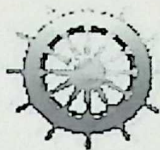
前言

布薩是承襲古印度傳統的一個習俗，佛教的布薩說戒至今仍具有加強僧團和合與清淨的功能。本文想探討此制度的源起與其整個布薩說戒在佛教僧團中發展的演變。

一、布薩在婆羅門教的意義與佛陀制定的緣起

布薩(梵語：*(u)posadha* 或 *upavasatha*，巴利語：*(u)posatha*，藏語：*gso-sbyong-ba*，漢語音譯是褒灑陀¹)是源於吠陀的制度。新月與滿月日在吠陀時代被認為是祭祀的吉祥日子。天神將會在新、滿月日的前夕，來到祭祀者的家裡。所以人們要在此日守齋戒，此稱為 *upavasatha* (動詞 *upavasati*, *upa* (意為 *near*)+ $\sqrt{\text{vas}}$ ，意為 *to abide or dwell with*，是在一種禁戒的狀況 (*to abide in a state of*

¹ T. 24, 529a.



abstinence²), 是祭祀前的準備期。³佛陀時代的不同教派的修道者也視此日為神聖的日子, 而於此日對信眾說法。⁴有關佛陀制定布薩日, 在各部律有不同的記載。

〈巴利律與四分律〉

由於各種不同教派的修道者在半月的第八與第十四、十五日⁵, 為人們說法, 人們因聞法而對修道者產生敬愛與信心, 而成為追隨者。經由摩竭陀國國王頻毘沙王向佛陀建議之後, 佛陀便制定比丘們於在每月的第八, 十四或十五日集會。巴利律詳細記載著佛教採用此制定的發展: 從制定比丘們集會(比丘們遵照佛陀的指示而集會, 但卻靜默而坐。人們聽不到佛法乃輕視與譏嫌比丘們像啞豬般), 到規定集會說法, 到最後的誦波羅提木叉為布薩羯磨

² Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, (Oxford, 1899, Revised edition. Delhi, 1963), 206.

³ Dutt, *Early Buddhist Monachism*, p. 81-89; K. R. Norman, 'Aśoka and Saṅghabheda', in *Collected Papers V*, 210-212.

⁴ 沙門果經記載阿世王於月圓日拜訪不同的修道者。耆那教的信徒也在此日守四戒。(Dutt, *Early Buddhist Monachism*, p. 83)

⁵ 有關吠陀的齋戒日有不同的算法: 若是第十四、十五日與半月的第八日, 則是指: 每月的八日, 十四日與十五日三次。這算法可在經典找到其記載。(參見, p. 3)。根據四分律是: 月三時集會, 而僧祇律也提到月八, 十四與十五日(T. 22, 462c7)。但如果將此算法解釋為: 每半月的第八, 第十四與第十五日, 則將會有六天, 即是, 8, 14, 15, 23, 28/29, 29/30, 也就是我們所說的六齋日。但依據巴利律記載的意思, 應該是三天的意思。在根有律的算法是指每半月的第八與第十四或第十五日, 因此四齋日是: 8, 14(15), 23, 29(30)。在佛陀制定布薩說戒後, 佛教有其自己布薩日的算法。



(uposathakamma)。四分律與巴利律很明顯的顯示：佛陀制定聚會說法（詳細記載有關佛陀教導如何說法⁶）與制定說戒是兩件不同的事。在佛制定說戒後，比丘們乃日日說戒，以致疲極，而有了布薩日說戒的規定。⁷

〈五分律〉

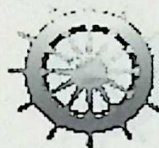
在摩竭陀國國王頻毘沙王見外道於布薩日說法，產生了念頭；希望佛陀的弟子也能如此做的同時，佛陀也如是思維：他所制定的戒法，有比丘無法聽聞、誦學或憶持，所以希望比丘們能布薩說戒。佛陀在告知比丘們，頻毘沙王與其念頭後，便制定比丘們布薩說戒。⁸佛既聽布薩說戒。諸比丘便日日布薩。佛言不應爾。諸比丘復二日三日至五日一布薩。後佛陀制定月八日、十四日說法，十五日布薩。⁹假若佛陀制定布薩說戒的意思是布薩日說戒，就不會有天天布薩的情況發生。五分律、四分律與巴利律都記載，由於弟子天天布薩而後有布薩日說戒的規定，所以，說戒與布薩日可能是後來的結合，但就五分律而言，在此部律編輯時，編輯者用「布薩說戒」，

⁶比丘們應次第說法，有比丘不說，佛指示言：即使不知如何說法，說一偈：諸惡莫作，諸善奉行，自淨其意，是諸佛教，亦可。

⁷四分律 T. 22, 817c; Vin I 104.

⁸五分律，大正藏 22，121b4-15。

⁹五分律只提到每月十五日為布薩日。在阿含經中的記載已也是只提到月十五日說從解脫（中阿含：478b10, 512a7, 518c6, 610a8, 770b7），或月十五日布薩（雜阿含：177a11, 194b1, 209b16, 309a15）或月十五日說戒（雜阿含：179a9, 207c11, 增一阿含：625a5, 762a8, 787b7）。



此中的布薩，似乎應已不是指布薩日本身而言。

〈僧祇律〉

此律記載由於世人的譏嫌，經由比丘的稟白，佛陀制定應作布薩。

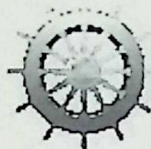
〈十誦律〉

佛陀由於外道的譏嫌而制定作布薩（uposatha）、布薩羯磨（uposatha-kamma）、說波羅提木叉（pātimokkhaudesa）。

由以上各部律的比較，其共同點是，其它教派早於佛陀，在某一特定的日子聚會並為信眾說法。但布薩的日子或為什麼布薩日要說戒的緣起，各部律卻有不同的記載。有關佛教的布薩日，依據僧祇律，五分律與十分律是每月的十四日或十五日，每月一次。在經律藏資料的記載，也常看到的是：月十五日布薩日，或是律藏提到若客比丘十四日（或十五日）布薩，不同於舊比丘十五日（十四日）布薩時，如何決定日子的問題。但巴利律則很清楚地提到是每半月的第十四日或十五日¹⁰，所以，就是每月兩次。而大部分的律藏資料也是說半月半月布薩。為什麼會成為半月半月得待進一步的探討。

雖然佛教布薩的意義不同於吠陀的意義，但佛陀制定布薩日，

¹⁰依清淨道論的解釋是：新月是從滿月日算起 14 天，而滿月日是從新月日算起 15 天。



一開始可能也只是一個聚會日，¹¹是個向比丘說法¹²或比丘們向信徒說法與信眾受持八戒的日子。在佛陀制定說戒後，布薩的意義與功能已完全轉化。英國語源學家 Norman 認為 *uposatha* 是個佛陀引用於婆羅門，而轉化其意義的用語之一。布薩是爲了準備作祭祀前的齋戒日，但在佛教，這齋日轉化成僧尼誦波羅提木叉與信眾聽法的日子，換句話說，它不再是屬於爲了清淨，而所作的儀式的部份，而是變成一個發露在道德與倫理上所犯錯的機會。¹³根據義淨的翻譯，「褒灑」是「長養」的意思，而「陀」有「持」或「淨除」的意思，因此「褒灑陀」意爲：長養善法持自心故，或增長善法淨除不善。¹⁴毘尼母經記載：何故名布薩，「斷」名布薩，能斷所犯，能斷煩惱，斷一切不善法；「清淨」名布薩。藉由誦波羅提木叉，所犯所疑經由懺悔、解疑得除罪。¹⁵

那麼布薩日與誦波羅提木叉戒的發展關係是什麼呢？在探討此問題前，我們先引出布薩日與八關齋戒在經典的記載。

¹¹Dutt said that the Buddhist bhikkhus, at any rate, do not seem to have connected the *pātimokkha* at the beginning with the sacred day observance. (op. cit, 84)

¹²爾時世尊月十五日，於大眾前敷座而坐，觀察諸比丘眾...(T. 2, 177a, 209b, 209c, 463b); 或世尊 故諸比丘欲林中坐禪，不欲比丘往來打擾，唯有送食比丘與布薩時...(T. 2, 122b, 207a, 207b 與 SN III 99); 在布薩日比丘弟子向佛陀請示內心的疑問。

¹³Norman, 'Theravāda Buddhism and brahmanical Hinduism', in *Collected Papers IV*, 278.

¹⁴T. 24, 529a. 不知義淨的翻譯依據是什麼，他將 *poṣadha* 分為 *poṣa* and *dha* 就原始語言而言似乎沒有意義。

¹⁵T. 24, 814b.



二、八戒與布薩日

依前面所說，布薩本身的意思是禁戒的意思，但它常常與日子連在一起，如在 *uposatha* 的日子守齋戒，此時 *uposatha* 似乎又含有「日期」以外的意思，也就是在 *uposatha* 日要做什麼。K. R. Norman 指出，對在家信眾而言 *uposatham samādiyati* 應該是 *uposathasīlam samādiyati* (在 *uposatha* 日守持戒法) 的意思，而對出家眾 *uposatham karoti* 是 *uposathakammam karoti* (在齋日作羯磨) 的縮語。¹⁶但這應該也是布薩說戒制定以後才有的分別。在經典中，我們發現與布薩日有關的戒法是八戒。

在增一阿含記載，¹⁷佛陀對比丘與居士們分別開示，在布薩日受持八戒的功德與利益。八關齋戒是在家居士在某些特殊節日受持出家人的戒法，但根據經典資料，也許我們可以假設，在學處未建立前，這八戒是比丘們受持的基本戒條，當布薩日，比丘們向信眾說八戒的功德與利益，而信眾也在此日過一日清淨的離欲生活。在漢譯的雜阿含經/長阿含經¹⁸與中阿含經也皆提到¹⁹：在每月八日與十四日，四大天王分別派遣大臣與太子下世間，而於十五日，四大天王則親自下世間，觀察眾生是否供養父母、沙門婆羅門、宗親尊重，行施作福與受持[八關]齋戒。

¹⁶Norman, *Collected Papers* V, 208.

¹⁷AN IV 248-271, AN V 45-46, 增一阿含 625a14, 756b..

¹⁸T. 1, 134b9.

¹⁹T. 1, 中阿含經 495b9, 長阿含經 T. 1, 134b9, 增一阿含 T. 2, 624b17.



三、說波羅提木叉戒偈與布薩

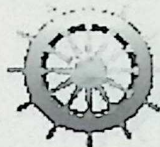
印順導師在原始佛教聖典的集成指出：波羅提木叉的不同發展。根據五分律：波羅提木叉(梵語：prātimokṣa，巴利：pātimokkha)可防護諸根，增長善法，是諸善法之初門。名為波羅提木叉。在巴利的長阿含經中記載，毘婆尸佛在允許比丘弟子到各處弘化時，請比丘在六年後回來，一起誦波羅提木叉。等六年比丘們回來後，毘婆尸佛並非誦今日用於半月半月誦戒的戒本—波羅提木叉戒經—含有佛陀所制的戒條與整個布薩的儀軌，而是誦了三個偈頌。²⁰在各部律戒經中(除巴利律外)，戒條後附有七佛戒經偈。

四分律戒本也提到釋迦牟尼佛於十二年中，以此偈「善護其口言，自淨其志意，身莫作諸惡，此三業道淨，能得如是行，是大仙人道」為說波羅提木叉(根有部稱之為「略別解脫經」)，²¹善見毘婆沙論將這種「說波羅提木叉偈」稱為「教授波羅提木叉」，²²但資料並沒有說，佛陀說「教授波羅提木叉」是在每月的布薩日。以上這些資料說明了，在未制立學處前，佛陀為弟子們誦波羅提木叉戒偈，而此說戒偈應早於佛陀制定布薩，而且似乎兩者未必有必然

²⁰ 此典故記載於 DN II pp. 1-45 與長阿含的『大本經』。後者記載：毘婆尸佛誦一個偈頌(相對於巴利經是有三個偈頌)與戒經所記載的七佛戒經相同。有關律藏記載毘婆尸、尸棄與毘舍佛因不為弟子制立學處，不立波羅提木叉，所以佛法不能久住，與此處資料相衝突。

²¹ T. 23, 516a, 佛十二年中常在眾說戒...何故十二年中常說一偈；T. 23, 628a.

²² (T. 24, 708a)，釋迦牟尼佛。從菩提樹下二十年中。皆說教授波羅提木叉。但此用語並沒有在巴利律藏中出現。



的關係。等到佛制定布薩日—比丘們聚集一處後，這也許成為弘法與說戒偈頌的好機會，但兩者的結合關係也可能是後來的編輯者的創作。因此，僧祇律有「偈布薩」的記載，而十住毘婆沙論也提到，佛先十二年中說一偈為布薩法。²³但此時「布薩」應該不是針對日子本身而言。

由佛所制立的各學處，而後集成為波羅提木叉戒經是逐漸發展而成的，因此佛順應各教派的習俗所設定的布薩，布薩日的活動必也是有其發展的過程，而可確定的是，一開始的布薩日並非為了誦波羅提木叉戒偈或戒經。布薩與說戒的關係應該是。後來建立的，而且此時布薩的意義使用已完全被轉化了，而不再單指布薩日本身了。

四、說波羅提木叉發展的過程

上面提到佛陀一開始是對比丘說波羅提木叉戒偈(「教授波羅提木叉」)。依據四分律、有部與根有律，學處的制定是在佛陀成道後的第十三年以後，因有比丘犯不淨行而開始，²⁴從此佛陀開始制定學處，也不再說波羅提木叉戒偈，而廣分別說。換句話說，佛

²³T. 26, 77b: 所謂一切惡莫作，一切善當行，自淨其志意，是則諸佛教。

²⁴T. 23, 516a, 佛十二年中常在眾說戒，十二年後有惡法出，佛止不說令弟子說。T. 23, 628a, 爾時薄伽梵。從初證覺於十二年中。諸聲聞弟子無有過失。未生瘡。世尊為諸弟子。說略別解脫戒經曰...至十三年...; T. 24, 531c, 言不淨行者。謂於十二年。苾芻僧伽未生惡。入十三年...



陀從此為弟子解說每一條他已制定的戒法的緣起與制意。所以，巴利律解釋「誦或說」戒的意思是：解釋、教導、制定、設立、澄清、分別與顯示。²⁵這階段印順導師稱為「說波羅提木叉」。²⁶也就是四分律所言，此是釋迦牟尼如來無所著等正覺，於十二年中，為無事僧說是戒經，從是已後廣分別說。這是說波羅提木叉內容的發展：從偈頌到學處的解說與分別。

由於比丘的不當行為，佛陀開始制定學處，而從此廣分別說。我們不是很清楚佛陀如何為弟子解說與分別學處，但後來資料又告訴我們，有一次，佛陀發現比丘眾中不淨而決定不再為弟子們說戒，由比丘自共說戒。²⁷也因為此典故，有些律藏記載：從此以後，犯戒者不得聽戒。若犯戒比丘出席，其它比丘應遮說戒，²⁸因此，若要參加說戒，則要在說戒前先懺悔。換句話說，只有清淨者才能參加說戒。

有關眾中有不淨比丘而佛陀不再說戒的典故記載於各部律。²⁹此比丘犯了何戒，除了僧祇律，其他各部律並沒有說明，根據僧祇律的記載是，有一比丘在布薩堂，以盜心將掉落的今蓮葉，藏於腋

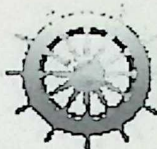
²⁵Vin I 103

²⁶釋印順，原始佛教的聖典集成，108.

²⁷覺音稱之為「威德波羅提木叉(aṇāpātimokkha)」。

²⁸四分律 T. 22, 824b7-8; Vin II 241.

²⁹五分律 T. 22, 180c-181a; 僧祇律 T. 22, 447b12; 四分律 T. 22, 824a7-825a11; Vin II 236, AN IV 204; 十誦律 T. 23, 239b6240a19. 中阿含卷 29 瞻波經(T. 1, 610c-611a)，卷 9 瞻波經(T. 1, 478b-479c); 增一阿含經 卷 44 (T. 2, 786a-b).



下。這個典故並不是制定盜戒的緣起，而且如果此比丘是在未制定學處之前犯的，也將因為是初犯而無罪。因此，此典故必發生在波羅夷盜戒制定後，也就是說已在佛陀為弟子廣說波羅提木叉的階段了。

我們首先分析此典故的發生：阿難三請佛陀說戒，佛陀靜坐默然，而後向大眾說因為眾中有不淨。如果依照說戒程序發展的時間來分析，此比丘於說戒前犯了盜戒，因為此時尚未有「有罪者不可參加說戒」的規定，所以，此比丘成為不淨，是因為說戒者三問是否清淨時(但這時此種說戒儀式也未必是佛陀為弟子的說戒方式)，此犯罪比丘未發露懺悔，而僧團也未依其罪法，給予處罰而後除罪。因此，下次再出席說戒，就會有所謂的不淨比丘了。但另一點，佛陀說「如來不於不清淨中說戒」，而後令弟子自行說戒，也並不一定意謂著，從此有罪者不可參加說戒。若從此都是清淨者參加說戒，那佛陀仍可為弟子說戒。此典故的合理邏輯性應該是：佛陀發現弟子們不再能坦承發露與懺悔，而決定不為弟子說戒。但它是否是成為制定：犯戒者不可參加說戒的源起，是值得商榷的。

五、說戒的功能與有罪者如何懺悔的關係

在佛陀一開始制定說戒時，律藏記載其做法是：

聽諸比丘共集在一處說波羅提木叉戒。作如是說。諸大德。我今欲說波羅提木叉戒。汝等諦聽。善



心念之。[何為僧團第一件事？願諸大姊宣說清淨]。
若自知有犯者。即應自懺悔。不犯者默然。默然者。
知諸大德清淨。若有他問者。亦如是答。如是比丘。
在眾中乃至三問。憶念有罪不懺悔者。得故妄語罪故。
妄語者。佛說障道法。若彼比丘。憶念有罪。欲求清
淨者應懺悔。懺悔得安樂。³⁰

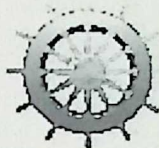
以上是五分與四分律廣律的記載，在此資料裡，並沒有提到先要大眾表白清淨的意思。而在巴利律中卻多加此句：何為僧團第一件事？(首先)願諸大姊(德)宣說清淨。此句是否是後來加入的呢？

西方學者認為，原始的說戒是懺悔與處罰皆是在說戒過程中進行的，也就是有否犯戒皆出席說戒，但如果有罪者，當說戒者問：是否清淨時，則要發露與懺悔。Jotiya Dhirasekera 主張說戒與懺悔是同時進行，可從以下資料證明：

(1) 巴利中阿含經(Gopakamoggallāna-sutta，瞿默目犍連經)中，從阿難回答瞿默目犍連經的對話中，可以略知說波羅提木叉是如何的進行：在布薩日，住在不同村落的[比丘們]和合聚集一處，並請知道波羅提木叉者為大眾誦說。當波羅提木叉誦說時，如果有任一比丘記得自己犯了罪，則大眾將處置此比丘根據我們所被教導的法。³¹

³⁰ 五分律 T. 22, 122a, 四分律 T. 22, 816c.

³¹ 此段重點告訴我們的是：以佛陀的法或律來處置一個犯戒的人而不是某個人。



(2) 根據波逸提 73³²，六群比丘為掩飾其罪行，而說其不知此是犯戒，於是在誦波羅提木叉時說：我現在才了解這條戒是制訂於半月誦的戒法中。

(3) 在誦戒時，誦者在每一類戒法誦完後，誦者問：諸大德(大姊)是否清淨否？若有犯者，應在此時出聲表白。

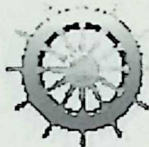
依照以上所說的說戒功能，如果一比丘表白犯波羅夷，僧團在此給予擯出，此比丘當然就沒有機會參與說戒了。但如果是僧殘罪，僧團或給予行磨那埤或別住的處分，此比丘雖在處罰中，但仍可參加下一次的說戒。如果如此，那真正大眾中有不淨者是那些有犯戒者，但一直隱藏而為表露者。

而當有了「有罪者不能參加說戒或不向有戒者說戒」的規定後，為確保說戒者沒有向有罪者說戒，是說戒前大眾要先表白自己的清淨，但在說戒時，若憶念有罪，仍可表白懺悔，而僧團給予該有的處罰。

我們將此可能發展程序，也就是說弟子自行說戒後，有關說戒

但我們不知這處置是不是發生在誦戒的過程中。依據漢譯中阿含經(T. 1, 654b14)的資料是：阿難答曰。雨勢。我等不依於人而依於法。雨勢。我等若依村邑遊行。十五日說從解脫時集坐二處。若有比丘知法者。我等請彼比丘為我等說法。若彼眾清淨者。我等一切歡喜奉行彼比丘所說。若彼眾不清淨者。隨法所說我等教作是。摩竭陀大臣雨勢白曰。阿難。非汝等教作是。但法教作是。

³²五分律波逸提 64，僧祇律波逸提 92，四分律波逸提 73 與十誦律波逸提 83。



進行的程序，以兩個階段來表示，

1、在沒有制定有罪者不可參加說戒前：有罪與無罪者可參加，而經由說戒的儀式，有罪與無罪者在說戒過程中接受檢核，以沉默或表白來表示，而僧團給予該有的處置。

在比丘眾可以坦承發露時與說戒時同時進行犯戒的處置，那就沒有所謂大眾中有不淨者。這可能是較早階段的情況。

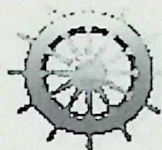
2、等到比丘眾不再坦承發露與規定有罪者不能參加說戒時。這可能又與同一界內都要出席布薩產生衝突，因為為了考慮有罪者不能參加，但又要同一界內者都出席說戒，除了有病與特殊情況者之外。所以，在說戒前先懺悔，就可解決兼顧二者的考慮。

有罪者（這裡所說的有罪者，可能是在上一次說戒完到另一次說戒前有犯戒者而尚未被處置者）得先舉行處置羯磨或到某比丘前表白懺悔（如果是較輕的波逸提罪）³³ →然後大眾可開始說戒。但若有憶念有罪者，在說戒時，仍可表白。只是處理表白過失的方式不同而已—先向鄰近比丘說。³⁴（假設此時，大眾並沒有給予該有的處罰，例如行別住羯磨等，那此羯磨必定要在下一次說戒完成）。

所以，後來演變成先懺悔再說戒，是因為有戒者不能參加說

³³ 有一比丘布薩日犯戒或疑已犯戒，則到一比丘前表白與懺悔後，即可行布薩，聞波羅提木叉。

³⁴ 一比丘於誦戒時，憶念有罪，且知有罪不得參加說戒，不知如何？佛指示此情況向鄰近比丘表白與懺悔，即可行布薩，聞波羅提木叉。



戒，以及有關「界」的考慮，還有與犯罪羯磨的處置已不再於說戒時進行有關。印順導師沒有提到此種發展過程，他指出說戒前先要悔除清淨，主要的依據之一是：

在波羅提木叉戒經中，於「諸大德。我今欲說波羅提木叉戒。汝等諦聽。善心念之…憶念有罪。欲求清淨者應懺悔。懺悔得安樂」此段之後加上：「諸大姊，我已說戒經序，今問諸大姊是否清淨不」。此是說波羅提木叉序。在說戒前，就已三問大眾是否清淨。這就是在說戒前，如有違犯的，要先懺悔清淨。³⁵

印老所提到的此點與巴利律在戒經序所加的：何為僧團第一件事？（首先）願諸大姊（德）宣說清淨，都是同樣表示說戒前大眾要先表白自己的清淨，但兩個資料出現的地方不同。比較其它的各部律，Jotiya Dhirasekera 認為巴利律這句話可能是後來出現「有罪者不能參加說戒」的規定後加入的。而至於印老以「在說戒經序後三問清淨」，來說明先懺悔再說戒的程序。在各律藏中，佛陀指示，正常情況下要廣誦戒經，但有任何特殊情況，則可略誦戒經，包括只誦戒經序或一偈。因此，每個部分結束後面加「三問清淨否」，可表示個部分的獨立性，而也是表示誦戒的程序是由過程中，提出「三問清淨否」，而使有罪者表露的機會。也就是說，在戒經序時間淨，並不能說明此時已發展成「有罪者不可參加說戒」的規定。

六、結語

³⁵ 釋印順，原始佛教的聖典集成，116。

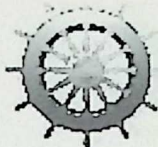


布薩日是古印度的一個習俗，在吠陀時代它與祭祀有關，其他教派雖不主張祭祀，他們也以爲信眾說法爲布薩日。佛陀雖然後來也接納此習俗，但它似乎是個白衣受持八關齋戒與比丘們聚會，並向信眾說法的日子。

與布薩有關的是說戒(the recital of pātimokṣa)。說戒本身有其不同的發展階段，從說偈頌做爲結合僧團的方式，到學處開始建立後的廣說分別學處，到最後的半月誦波羅提木叉戒經。經過此發展，波羅提木叉的意義也從一切善法的依止處到變成專有名詞的戒經(個別戒法可趨向解脫)。在佛陀制定說戒後，每半月的第十四或十五日成爲說戒的日子，而此時用在佛教的「布薩」一詞，可小到指佛教專用的布薩日子，從其內容言或意指說戒，從其意義而言乃指清淨與和合。

除此以外，本文也探討佛陀不再爲弟子們說戒與有罪者不可參加說戒的關係。我們發現因佛陀不再爲弟子說戒的典故而制定有關不可向有罪者說戒的有待商榷處。後來演變成先懺悔再說戒，是因爲有戒者不能參加說戒，以及有關「界」的考慮，還有與犯罪羯磨的處置已不再於說戒時進行有關。有罪者不可參加說戒，並不是從由「說戒與懺悔同時進行」而演變到「先表白清淨再說戒的關鍵點。」因爲資料顯示：即使大眾先表白清淨，但如果在說戒時，憶念或懷疑自己好像有此罪過，也要表白懺悔，也許後來的方式是從在大眾中表白到只要向鄰近的比丘中說即可。

儘管很多波羅提木叉之戒條，已不符合現時代的環境，但半月



半月說戒的意義，一方面可強化僧團的和合，另方面世提供個人反思自己身行是否與教法一致的機會。因為說戒是有罪者表白與發露懺悔的機會，所以有罪者不能參加說戒，將使說戒失去意義。在處置上，可能可以考慮時代生活的不同，而有不同的處理時間，但重點是，僧眾是否皆能如法發露與懺悔，以達到僧團的和合與清淨。

參考書目：

1. 大正新修大藏經，第一、二冊。
2. 釋印順，原始佛教聖典之集成，p. 105-正聞出版社。
3. Dutt, Sukumar, *Early Buddhist Monachism*, (Delhi, 1984)
4. Jotiya Dhirasekera, *Buddhist Monastic Discipline*, (Colombo 1981).
5. Norman, R. K., *Collected Papers* IV, V, (PTS, 1990-1996).
6. Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, (Oxford, 1899, Revised edition. Delhi, 1963)



緣起說的古今見解

釋禪洲

出家道場：海印寺普賢庵

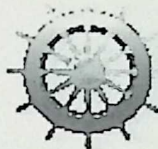
台灣大學哲學研究所博士班學生

第一、緣起的意義

漢譯成「緣起」的梵文是 *pratItya-samutpAda*，其梵文相應的巴利文是 *paTiccasamuppAda*。巴利文的意思是有著緣 (*paTicca*) 一起 (*saM*) 出現 (*uppAda*)。是故「緣起」說明「此有故彼有 (*imasmin sati idam hoti*)，此起故彼起 (*imassuppAdA idam uppajjati*)」¹ 的意涵。所以 *paTiccasamuppAda* 的語詞以「此有故彼有，此起故彼起」的內容來解釋是符合原意的。

PaTicca 之意是有依靠 (*fall back on*) 意思之動詞 *pacceti* 的動名詞，即是有著依倚的意思。所以，此 *paTicca* 可以說明在「此有故彼有，此起故彼起」中之「此有故彼有」的意思。因為所謂有著依倚，是說兩個以上不同的法，在一起的意思，則「此有故彼有」。

¹ S.N. 12.21. DasabalA Vol. 2, p. 28。



還有 samuppAda 是，把在一起(together with)意思的接頭詞 saM，與出現 (appearance) 意思的中性名詞 uppAda，結合為一起出現的意思。所以，此 samuppAda 是有含蓋著「此起彼起」的意義。因為，「此起彼起」是有這個出現時，那個也出現的意思，就是兩個法一起出現。

在此「緣起」的概念上，視為排除時間的觀念。所謂「無時間的緣起觀」，就是強調如此「緣起」的無時間觀念。可是，雖然在「緣起」的概念上沒有直接找到時間的觀念，但卻不能解釋成「緣起之流轉門」上沒有時間觀念。因為「緣起」的概念上排除時間之觀念，是爲了呈現眾生，把無時間的緣起，當作時間的進行來認識的錯覺或無知。眾生所認識的所有法，都是時間上同時（此起彼起）與空間上同所（此有故彼有）之「緣起」。但，眾生把如此「緣起」，認為所有事物都是各自佔有不同的空間，而在無限時間裡，經過不同時間的因果關係而變化。也就是說，眾生不只把存在的事物構成認識的對象，而是連時間也變得存在化，即把時間分為過去、現在、未來。可是，如《金剛經》所說的，“過去心、未來心、現在心不可得”² 似的，眾生的體驗，常由於同所同時發起。如此的「緣起」概念，可表現在同時間同空間上，一切法緣起的事實。即是，此「緣起」之概念，提示為展現出如此的法界—對於一切法，發生於同時同所之事實的實相。因此，自覺如此「緣起」之事實，

² 須菩提，過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得。大正八，p. 751b。



即是對於真理的自覺。還有，“見緣起則見法，見法則見緣起”³之意，也是這種意思。

第二、「緣起說」之古今見解

以上之「緣起」概念，其具體的學說究竟是如何？

在佛學教義中，「緣起說」是佛陀所覺悟的真理。此法則在解明世間成立的因果關係，其說明叫做「緣起說」。本章節對於「緣起說」的古今看法，以貫時性的緣起說（三世兩重因果說）、和共時性（無時間）的緣起說為主，歸納探討「緣起說」之古今看法。

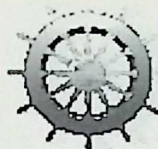
在《阿含經》裡有多種觀點的「緣起說」，其中，以「十二緣起說」來代辯的「緣起法」，在解釋上有許多異見。而這一些對於「緣起法」在解釋上的異見，隨著佛教發展，而有各種不同的解釋。原初，可溯源到所謂部派佛教時期，也就是阿毗達磨佛教時期--將釋尊所說的真理教誡加以註釋、研究、考證的時期。在此時期的研究中，占有最大比重的，是世親菩薩所寫的《俱舍論》。其中說明有「四種緣起說」⁴：

1. 「剎那緣起說」是在剎那頃俱有十二支。⁵

³ 若見緣起便見法，若見法便見緣起。《中阿含·象蹟喻經》大正一，p. 467a。

⁴ 世親《俱舍論》卷九，大正二九，p. 48c。

⁵ 此「剎那緣起說」是主張眾生所行動的每一剎那，俱有從無明到老死的十二支。



2. 「連縛緣起說」指的是十二支無間（連）的繼續（縛）。⁶
3. 「分位緣起說」是說明每十二支各各俱有五蘊，此以十二支俱有的五蘊，分給於三世的分位。⁷
4. 「遠續緣起說」是懸遠相續無始無終。⁸

在此四種緣起說中，有部主張佛陀之真意，是在「分位緣起」上。⁹ 在這些對於「緣起說」的見解當中，發展成為具備系統的，可能是「三世兩重因果說」。此說又以通俗的「胎內五位說」，和「四有說」做結合，而產生「胎生學」的緣起觀。¹⁰ 其中，這「三世兩重因果說」，不只是有部，南方上座部，甚至於法相宗以外的大乘教團，都支持此論點¹¹，可說是「十二緣起」最一般，且最傳統的

則所有存在是剎那的生滅。

⁶ 此「連縛緣起說」主張緣起的十二支是沒有時間的空隙而綁在一起的狀態。就是說從無明到老死的十二支好像在一根繩子中穿串的珠子一樣，有前後的順序，而沒有時間的先後。

⁷ 此「分位緣起說」是主張每十二支各各俱有五蘊，而此五蘊分別位於過去、現在、未來三世。主張「三世實有、法體恆存」的說一切有部的解釋。

⁸ 此「遠續緣起說」是主張藏在五蘊的十二支，不是像「分位緣起說」之分別位於過去、現在、未來的三世，而是從無限的過去到無限的未來中不斷的聯繫著。

⁹ 《俱舍論》「世尊於此意，諸者何，訟曰，傳許約位說，從勝立支名。」卷九，大正二九，p. 48c。

¹⁰ 「胎內五位說」是說明把一個人從入胎到出胎之間的期間分成五個個階段。還有「四有說」是說明把眾生的前世輪迴分成中有、生有、本有、死有的四個過程的理論。所以「胎生學的緣起觀」是解釋把「十二緣起」以人的肉體為中心說明為從出生到死亡的過程。---參見宇井伯壽《佛教思想研究》，東京，岩波書店，昭和 18，p. 110。

¹¹ 法相宗主張三世一重因果。宇井伯壽《佛教思想研究》，東京，岩波書店，昭



解釋。

不過，也有許多現代佛學學者，把上述見解，批評為「不妥當的解釋」，並重新提出不一樣的詮釋。以下是現代佛學者的主張：

1. 十二支的緣起關係，不是時間的因果關係，而是以論理的條件與歸納之關係，為「無時間的緣起觀」。¹²
2. 「緣起說」的解釋上，有的是時間的解釋，有的是論理的解釋，或同時在時間與論理上解釋。¹³
3. 「十二支緣起說」，不是從佛陀開始轉法輪當時就有的，而是到了佛陀晚年，佛教教團有所鞏固的時候才建立的。¹⁴
4. 其他的緣起說，只不過為「十二緣起說」的預備教說而已。¹⁵
5. 幾種的緣起法，不能視為「十二緣起說」的略說或應用，要理解各異說的特殊性。¹⁶

對於「緣起說」見解之多，可見其在佛教教理上的重要性。因而研習對於佛教思想，若不懂「緣起說」，則無法登堂入室。所以本文以「緣起法」為核心論點，試回歸到《阿含經》--佛陀所親自說明的「緣起法」的基礎上，來認識以及理解《阿含經》之「緣起

和 18，p. 107。

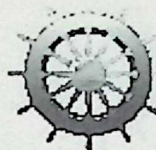
¹² 宇井伯壽《佛教思想研究》，東京，岩波書店，昭和 18，pp. 73-87。

¹³ 三枝充德《初期佛教思想》，東京，東洋哲學研究所，1978，p. 476。

¹⁴ 木村泰賢《原始佛教思想論》，東京，大法輪閣，昭和 43，pp. 193-205。

¹⁵ 高翊晉《研究阿含法相之體系性》，漢城，東國大學出版部，1971。

¹⁶ 和十哲郎著《原始佛教實踐哲學》，東京，岩波書店，昭和 15，pp. 176-178。



法」。所以在此主要解明「緣起說」之意義、構造上的特色、以及多形態「緣起說」之間的關係。本文以下一章接一章考察，基於本章的內涵上，把「緣起說」從佛教哲學的立場來以「緣起說」為主軸，解明「認識」與「其認識的對象—存在」的問題。此「緣起說」認識的根據是「九次第定」，還有其認識的對象（存在）是從「十二處」到「五蘊」之存在的教說（世間）。此間的說明可以呈現—佛教以「緣起法」如何形成綜合的體系，並順此對於「緣起說」之內容再具體的解明。

本重點在於認識「貫時性的緣起說（三世兩重因果說）」，以及批評「貫時性的緣起說」而提出新看法中代表的一「共時性（無時間）的緣起說」，並論述之。

一、貫時性的緣起說（三世兩重因果說）

「貫時性的緣起說（三世兩重因果說）」是傳統上被理解為對於「十二緣起說」的最佳解釋。所謂的「貫時性的緣起說（三世兩重因果說）」是在「十二緣起說」的十二支中，「無明」與「行」當作「過去二因」；「識」到「受」當作「現在五果」；「愛、取、有」當作「未來三因」；「生、老死」則當作「未來二果」。此「三世兩重因果說」，是解釋「十二緣起說」，顯示經「三世」輪迴的眾生，其生死：以惑業為因；以苦為果；而不斷的反復。

現代佛學者，對於「三世兩重因果說」有不同的觀點，而提出



新的解釋（見「緣起說古今見解」）。不過，「三世兩重因果說」，仍然為南北傳佛教廣泛的肯定。¹⁷

暫不論及現在佛學者的見解。若依照《阿含經》來解釋「三世兩重因果說」，則可以說明，此「三世兩重因果說」，是充實於《阿含經》的經義的，更是對於「十二緣起說」之最佳解釋。經文如是說：

「若比丘於此四食，有喜有貪，則識住增長。識住增長故，入於名色。入名色故，諸行增長。行增長故，當來有增長。當來有增長故，生老病死憂悲惱苦集。」¹⁸

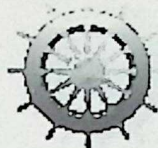
「若有思量，有妄想，則有使攀緣識住。有攀緣識住故，入於名色。入名色故，則有往來。有往來故，則有生死。有生死故，則有未來世生老病死憂悲惱苦，如是純大苦聚集。」¹⁹

根據以上兩經文，如以後再考察的「五蘊與緣起說」中會示意的「識住增長」，「四食」，是作為由於「無明觸」的「名色（五蘊）」之資料。在此「四食」上，「識」俱有了「渴愛」與「貪喜」

¹⁷對於其「三世兩種因果說」不只是有部，南方上座部，甚至於法相宗以外大乘教團來廣泛的支持。宇井伯壽《佛教思想研究》，東京，岩波書店，昭和18，p.107。

¹⁸《雜阿含373經》大正二，pp. 102c-103a；S.N. Vol. 2. p. 101。

¹⁹《雜阿含361經》大正二，p 100b；S.N. vol. 2. p. 66。

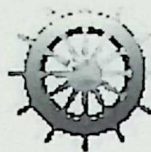


停留時—「四食」是構成於「名色」，也是名字（名）與相應於其名字的形象（色）之對象。這樣構成於「名色」之對象時，其構成作用（行）會更增長，導致未來的「有」。由於新的體驗，導致把意思內容「存在化」，而感到新的生死。上第二經文，說明「行」之具體的內容；而第一經文所說明之單純的「行增長」，到了第二經文，則說明從「六入」到「老死」的「緣起法」。

綜合上述，「四食」視為經過過去的體驗，而停在「識」內部的「意識」，此也是過去「無明」與「行」之所產。故這種過去「無明」與「行」是當作現在「識」與「名色」之因。其「識」，視為基於構成自身內部的對象「名色」，而通過「六入」導致新的「觸」與「受」。對於新的體驗內容上，有渴愛而取著的情形，就是未來的「存在化」，作為在未來「識」構成的對象之資料，因此叫做「未來因」。當眾生所感到的新體驗「生死」，是以「識」新構成之存在的「生死」，所以可為「未來果」。

從「十二緣起說」，可說明眾生經過三世而感到生死的錯覺，是基於根本「無明」之妄念。因此，從此在妄念的世界裡，「識」是認為輪迴的主體。此應是被認為，經於三世，而不斷以新樣像來流轉的存在。如此認為，不斷得生死流轉的，就是眾生。因此，對於說明「十二緣起說」，「三世兩重因果說」應該是至當的解釋。

然而，這種世界不是實相之世界，而是妄念之世界。「十二緣起說」之第一支「無明」可以顯示此點。經於「三世」而不斷反覆

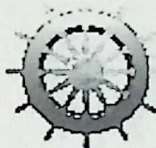


「生死」之眾生，所認識的都呈現出，在於「無明」上，有了「渴愛」與「喜貪」，而以取著「四食」計度為自我之虛構的妄想，此就是「十二緣起說」的「流轉門」。因此，佛陀教導眾生要滅盡如此的「無明」，正是「緣起說」之本意。所以「緣起說」之「還滅門」，是滅盡如此妄念之道路。站在此立場來看，滅盡「無明」的同時，也滅盡經於三世而不斷反覆「生死」之妄念，所以在「還滅門」上，滅盡「十二緣起」之所有支。以此推論來看，「三世兩重因果說」是把「十二因緣說」之「流轉門」做為最完整解釋。

佛陀所覺悟的「緣起法」，即是世間集起與滅盡之原理「四聖諦」。不只是「十二緣起」的「流轉門」也包含「還滅門」的。如果把「十二緣起說」解釋為「三世兩重因果」，雖此過程似乎認定三世與自我的存在，但卻不能說違背佛教本質「無我說」，反而，視為還沒有覺悟「無我之實相」時之狀態。「流轉門」顯示三世與自我是虛構的計度，而為了引導眾生入「無我世界」，施設「還滅門」。因此，若把「無我」理解為「自我之否定」的話，這就是佛陀所擔心的「斷滅論」。能理解為了顯示「無我」即是為「真我」所施設的，就是「緣起說」之「流轉門」與「還滅門」時，才是對於「緣起法」真正的理解。

二、共時性（無時間）的緣起說

以上探討關於「緣起說」的解釋中，「貫時性的緣起說（三世兩重因果說）」才是根據於《阿含經》「識增長說」之至當的解釋。



但是也有一些主張，如「貫時性的緣起說（三世兩重因果說）」，則是不妥當的解釋。此代表的學者是日本的宇井伯壽先生。他主張在「緣起」上要排除「發生」的意思。他說：

“「十二因緣說」，絕不是說明人生生存是如何發生，而是說明人生生存是為何。”²⁰

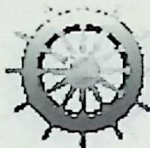
又說“「十二支」的各支，不是說明原因與結果之關係上的次第，而是追求條件與結果關係而列舉。更清楚的詮釋，則不能不說明「十二支」的各支，追求以相關相依的關係為條件，而把次第定立而列舉。”²¹

對於「十二緣起說」，第一句不能解釋為以生物學的看法來說明人生生存之發生。本文的立場也視為「十二緣起說」不能以胎生學來說明。站在此立場，可以同意宇井伯壽先生的看法。但以「此起故比起」之「緣起」的意義來看，若在「緣起」上排除發生因果之意思的話，則很難接受。

他對於「緣起」的意思，主張有排除「發生因果」意思的看法。而且，如此「緣起」意思之最佳顯示，就是依據 idappaccayatA (Skt.idam-pratyayatA) 之概念來解釋，即是把 idappaccayatA 翻成「相依性」。因為，依照「十支緣起說」，把「名色」與「識」之間

²⁰ 宇井伯壽《印度哲學研究》第二卷，東京，岩波書店，昭和 40，p. 297。

²¹ 宇井伯壽《印度哲學研究》第二卷，東京，岩波書店，昭和 40，p. 297。



視為有相互依存性，所以把 idappaccayatA 理解為「相依性」。²² 不過，在「名色」與「識」之間，應該不是「相依性」而是「緣起性」。

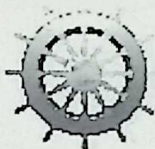
23

爲了要有任何的認識，在意識的深層裡得有概念。譬如：要認識一張書桌，先在意識裡，對於書桌的形態（色）與給予其形態的名字（名），有了知識，外在有書桌時，才能產生“這是書桌”之意識。若對於書桌沒有知識時，只認識到“第一次看到的怪異木頭”而已。所以，所謂“這是書桌”的意識，是緣於「名色」而產生的。若無書桌知識，而看到書桌，那時若還沒有構成有關書桌之「名色」，就只能緣以前所構成的木頭之「名色」，產生“這是從來沒有看過的異常木頭”之想法。若只停在此狀態，則可能是一種木頭，而不是書桌。爲了把它成立爲書桌之「名色」，應有「貪喜」與「渴愛」，也就是則渴望把書本放著，而要讀點適當的東西時，如果放在前面的東西，能相應如此的要求，而自身的意識裡，與已以「名色」構成的書與桌之概念結合，產生對於新形態的木頭（色）付於新構成的書桌之名稱（名）-書桌。如此，所謂書桌之名稱，緣於「識」而產生。此時，未構成「名色」之前的“從來沒有看過的異常木頭”，是相當於「四食」。²⁴ 因此，「識」與「名色」之間的

²² 宇井伯壽《印度哲學研究卷二》第二卷，東京，岩波書店，昭和 40，pp. 318-319。

²³ 楊郁文《緣起的「此緣性（idappaccayatA）」》中華佛學學報第九期，1996。

²⁴ 在此「四食」，有著「喜貪」與「渴愛」時，以識住，而增長顯示「名色」。以上的內容，就是考察的「四食說」之「識住增長」。



相互緣起性，是應依據「四食說」之內容，而不是排除發生概念之相依性的顯示。所以，有關「十二緣起」之各支，以無時間、論理的關係來解釋的看法，不能視為完整的理解。

參考文獻

漢譯四部《阿含經》大正新脩藏經 1.2.冊

- 1.《長阿含經》，佛陀耶舍、竺佛念譯、二十二卷、三十經。
- 2.《中阿含經》，瞿曇僧伽提婆譯，六十卷，二二二經。
- 3.《雜阿含經》，求那跋陀羅譯，五十卷，一三六二經。
- 4.《增一阿含經》，瞿曇僧伽提婆譯，五十一卷，四八一經。

佛光大藏經 阿含藏（16冊），高雄，佛光大藏經編修委員會著，1983。

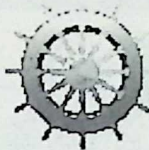
慈悟法師譯《中、雜、長、增一阿含經》（白話文），台南，開元寺佛經流通處，1993。

〔中文〕

1. 印順著，《原始佛教聖典之集成》，台北，正聞出版社，1971。
2. 印順著《雜阿含經會編》台北，正聞出版社，1983。
3. 印順著《中觀今論》台北，正聞出版社，1971。
4. 印順著《中觀論頌講記》台北，正聞出版社，1973。
5. 印順著《空之探究》台北，正聞出版社，1985。
6. 印順著《性空學探源》台北，正聞出版社，1973。
7. 印順著《般若經講記》台北，正聞出版社，1973。
8. 印順著《初期大乘佛教之起源與開展》台北，正聞出版社，1981。

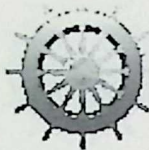


9. 印順著《說一切有部爲主的論書與論師之研究》台北，正聞出版社，1968。
10. 印順著《成佛之道》台北，正聞出版社，1960。
11. 印順著《佛學概論》台北，正聞出版社，1960。
12. 印順著《印度之佛教》台北，正聞出版社，1985。
13. 印順著《印度佛教思想史》台北，正聞出版社，1988。
14. 楊郁文著《阿含要略》，台北，東初出版社，1993。
15. 楊郁文著〈緣起之「此緣性 (idappaccayata)」〉，台北，《中華佛學學報》第九期，1996。
16. 蔡耀明〈由三乘施設論菩薩正性離性〉台北，《中國文哲研究通訊》第七卷，第一期，1997，pp.109-142。
17. 蔡耀明〈判定《阿含經》部派歸屬牽涉的難題〉，台北，《法光》雜誌 第111期，1998年，12月。
18. 安井廣度，〈阿含經講義〉，收錄於《佛光大藏經 阿含藏 附錄(上)》，台北，佛光出版社，1983 pp.389-420。
19. 宇井伯壽，〈關於阿含經成立之考察〉，收錄於《佛光大藏經 阿含藏 附錄(上)》，pp.97-193。
20. 夏本文雄，〈阿含經典之成立〉，收藏於《佛光大藏經 阿含藏 附錄(上)》，pp.195-215。
21. 莊春江，《阿含經隨身剪輯》，台北，圓明出版社，1994。
22. 圓念，《阿含輯要》，台北，淨心文教基金會，1997。
23. 力定法師，《四阿含經的研究》，台北，世界佛教出版社，1996。
24. 赤沼智善，《漢巴四部四阿含互照錄》，世界佛學名著叢之 23，台北，華宇出版社，1985。
25. 吳老擇編，《雜阿含經之研究》，高雄，元亨寺妙林出版社，1988。
26. 欣如，《阿含經與現代生活》，台北，大乘精舍印經會，1986。
27. 藍吉富著《南傳大藏經解題》，台北，世界佛學名著叢之 24 冊，華宇出版



社，1985。

- 28.楊惠南著《龍樹與中觀哲學》，台北，東大圖書公司，1988。
- 29.楊惠南著《佛教思想發展史論》，台北，東大圖書公司，1993。
- 30.張曼濤編《中觀思想論集》，收於《現代佛教學術叢刊·46》台北，大乘文化，1978。
- 31.《大藏經的成立與變遷·大正大藏經解題》，台北，世界佛學名著叢之 25.26 冊，華宇出版社，1985。
- 32.瓜生津隆真等著，許洋主譯《中觀與空義》，台北，世界佛學名著叢之 62 冊，華宇出版社，1985。
- 33.尾山雄一著，李世傑譯《中觀思想》，台北，世界佛學名著叢之 63 冊，華宇出版社，1985。
- 34.尾山雄一著，許洋主譯《般若思想》，台北，法爾出版社，1989。
- 35.尾山雄一著，吳汝鈞譯《佛教中觀哲學》，高雄，佛光出版社，1990。
- 36.尾山雄一著，吳汝鈞譯《空之哲學》，台北，彌勒出版社，1990。
- 37.尾山雄一著，依馨譯《空入門》，高雄，佛光出版社，1990。
- 38.釋惠敏著《中觀與瑜伽》，台北，東出出版社，1986。
- 39.萬金川著《中觀思想講錄》，台北，香光書鄉出版社，1998。
- 40.萬金川著《龍樹的語言概念》台北，正觀出版社，1995。
- 41.R.H.Robinson 著，郭忠生譯《印度與中國的早期中觀學派》—*Early Madhyamuka in India and China*，台北，正觀出版社，1996。
- 42.安井廣濟著，關世謙譯《佛學研究指南》台北，東大圖書公司，1986。
- 43.江島惠教著，許明銀譯《佛學研究入門》，台北，法爾出版社，1990。
- 44.平川彰著，許洋主譯《印度的佛教》，台北，法爾出版社，1988。
- 45.水野弘元《佛典成立史》，台北，東大出版社，1996。
- 46.李世傑譯《原始佛教哲學史》，台北，法藏講堂，1961。
- 47.吳汝鈞著《龍樹中論的哲學解讀》，台北，台灣商務印書館，1997。



48. 聶秀漢《原始佛教四諦思想》，台北，佛光出版社，1987。

〔日文〕

1. 三枝充德著《中論上、中、下》緣起、空、中 思想 第三文明社文庫 158，1985。
2. 三枝充德著《初期佛教 思想》，東京，東洋哲學研究所，1978。
3. 三枝充德著《龍樹·親鸞》，東京，法藏館，1983。
4. 宮本正尊著《中道思想及 發達》東京，法藏館，昭和 27。
5. 和十哲郎著《原始佛教 實踐哲學》，東京，岩波書店，昭和 15。
6. 木村泰賢著《原始佛教思想論》，東京，大法輪閣，昭和 43。
7. 舟橋一哉著《原始佛教思想 研究》，東京，法藏館，昭和 27。
8. 平川彰著《原始佛教 研究》，東京，春秋社，昭和 39。
9. 山本啓量著《原始佛教 哲學》，東京，山喜房佛書林，昭和 48。
10. 水野弘元著《原始佛教》，京都，平樂寺書店，1962。
11. 安井廣濟著《中觀思想 研究》，東京，法藏館，1961。
12. 長尾雅人著《中觀 唯識》東京，岩波書店，1978。
13. 中村元著《人類 知的遺產·13》東京，講談社，1980。
14. 壬生台舜編《龍樹教學 研究》東京，大藏，1983。
15. 矢島羊吉著《空 哲學》，東京，日本放送出版協會，1983。
16. 宇井伯壽著《佛教思想研究》，東京，岩波書店，昭和 18。
17. 宇井伯壽著《印度哲學研究》第二卷，東京，岩波書店，昭和 40。
18. 宇井伯壽著《印度哲學研究》第三卷，東京，岩波書店，昭和 40。
19. 赤沼智善著《漢巴四部四阿含互照錄》，名古屋，破塵閣書房，昭和 4。

《現代大乘起信論》再版序

釋如石

去年十月，由「南林出版社」發行的《現代大乘起信論》，收錄有筆者的七篇論文，除了第三篇〈略究佛使的緣起思想〉以外，其餘六篇，都曾經在學報或期刊上發表。其中，〈大乘起源與開展之心理動力〉和〈臺灣教界學術研究、阿含學風與人間佛教走向之綜合省思〉（簡稱〈大乘心理〉與〈教界省思〉）二篇論文引發的回響最大，經過了半年，至今仍然餘波盪漾。

《現代大乘起信論》初版一千本，現已存書不多，必須再印。由於初版的天地留白和封套設計未盡理想，而且書中內容也有待修正和補充，因此決定改版重印。趁此再版因緣，筆者想在〈再版序〉中，順便對正反兩面的評論作個簡短的回顧。

首先，關於〈大乘心理〉，昭慧法師在〈方法學上的惡劣示範——評如石法師〈大乘心理〉〉一文中評論為以學術規格包裝信仰立場，方法錯用，思路不清，基本教理不足、嚴重學術違規、濫引學者觀點等等。^[1] 江燦騰博士也撰文表示：拙文有如下許多缺點：標題含混不清、立場不夠公正、喜歡東拉西引、是唯心到極點的佛教思想史探討、斷章取義之處比比皆是、有違規的學術斷言和不負責的學術詐欺。^[2] 除此之外，還有「中華佛研所」所長李志夫在該所「專題論文發表會」上宣讀了〈批判的態度、立場與方法——從如石法師的兩

篇論文探討起)。《福田》雜誌第 184 期，也刊登了明了法師〈讀〈大乘心理〉之後感言〉。這兩篇評論雖然表明了反對的立場，但是批判的態度顯得比較溫和。

在學術界裡，撰寫論文而受人批判，原本是相當平常的一件事，不值得大驚小怪。不過，像昭、江二文這麼嚴厲的批判，卻十分罕見。果真上述批判合理有據，那〈大乘心理〉大概是教界有史以來最拙劣的一篇論文了。但這麼沒水準的一篇論文，怎可能刊登在《中華佛學學報》上呢？「中華佛研所」是臺灣佛學研究的重鎮，所裡的專家和歸國學人雲集，不可能連最起碼的評審能力都沒有。那麼，問題究竟出在什麼地方呢？明理的讀者不妨仔細想想。

除了上述批判以外，意想不到的，竟然還有兩篇令人欣慰的佳評。例如旅美學人薛維格教授，在〈〈教界省思〉讀後〉中表示：

該文把「大乘起源」和大乘的核心教義——發菩提心連上了線，並且對大乘的開展也作了更深入的解釋。在學術思潮熱烈激盪的今天，這種論點對大乘信仰的維護，確實是有幫助的。^[3]

另外，大陸蘭州大學教授杜斗城，也在〈喜讀《普門學報》第 5 期〉中評論〈「本生譚」的詮釋〉（〈大乘心理〉的一章）說：

本文之研究方法獨特，借助近代宗教學、心理學和神話學三個領域的研究成果，特別是對後者——神話學的運用，值得引起關注。……此文無疑具有拋磚引玉的重要意義。^[4]

其次，關於〈教界省思〉一文，有人指責：批判的態度「砲火過猛，有失厚道。」有人覺得：「力道不足，意猶未盡。」但也有人說：

「不文不火，恰到好處。」有幾位博士生來信說：很佩服我敢於針砭時弊、言人所不敢言的衛道勇氣，並鼓勵我繼續為教界撰文。江博士除了在上文中批判外，早先也曾質疑拙文：「論據極為明顯地偏向維護藏學立場，並以『反印順』為主調和兼貶抑當代台灣其他佛教研究同行。」^[5] 昭慧法師也有一長篇激烈的評論發表在《香光莊嚴》第68、69兩期。

然而，薛教授的〈〈教界省思〉讀後〉，卻表示贊同拙文的看法，並且還在「佛學今詮」和「人間佛教」兩方面做了不少建設性的補充。^[6]

除了前述兩篇較具爭議性的論文以外，〈臺灣的西藏佛教〉和〈才市念佛詩的止觀解析〉也有大陸學者撰文評論。

關於〈臺灣的西藏佛教〉，1988年《西藏研究會訊》刊出以後，《法露》雜誌曾經一度轉載。後來，在維也納、波恩和多倫多大學客座的大陸藏學教授王堯，於〈藏學研究在臺灣〉一文中引述了其中兩段文字，然後附上如下的評論：「這是冷靜的峻語，對臺灣藏學界大有補益，決非泛泛空論可比。」^[7]

至於〈才市〉一文，截至目前為止，國內、外學者和友人的反應堪稱良好。見諸文字的，有四川大學「佛教文化研究中心」主任陳兵，在〈培育人間佛教思想種子的園地——讀《普門學報》〉中說：

〈才市念佛詩的止觀解析〉一文，則是一篇研究宋代以來中國佛教最重要的修行方法——念佛禪的佳作。文章依據南北傳佛教的眾多經論、有關禪定修持經驗的諸多資料，釐清了很多人所困惑的念佛的

修證次第，據此分析了日本淨土真宗信徒才市的念佛詩所體現的修證境界，相信會使許多念佛人獲益。希望今後有更多此類文章刊出。^[8]

上述的肯定與稱許，對於人微言輕、勢單力薄的筆者而言，真不啻是數針特效的強心劑，給筆者帶來了莫大的歡欣與鼓舞。至少，它們讓筆者了解到，這一年半載的勞神苦思和辛勤筆耕，總算沒有白費。至於那些反對性的批判，儘管剛開始面對時不太適應，但到了後來，也還是心生感激的。因為它們就像多面不同角度的明鏡，讓筆者有機會重新檢討拙文的缺失，並作適當的補充和修正。

印老在《法海微波序》中說得好：「由對方的評論，會認識到不同的觀點、不同的論法、不同的意見，對受批評的自己來說，真是極豐碩的收穫。……其實，受到讚歎，是對自己一種同情的鼓勵；受到批評，是對自己的一種有益的鞭策。鼓勵與鞭策，一順一逆的增上緣，會激發自己的精進；修正自己，充實自己，不斷的向前邁進。」近半年來，筆者對印老這兩段經驗談的感受，可以說是非常深刻的。

爲了撰寫這七篇論文，給臺灣教界在思想和走向方面提供另一個角度的省思，筆者放下自己平日盲修瞎鍊的功課，伏案筆耕，已經整整兩年了。古人三日不讀書，便覺面目可憎。兩整年不「時時勤拂拭」的我，想必早已面目全非。雖然爲人爲法而著書立說，堪稱善舉；但方便善巧不足，便難免誤觸耆德時賢，生多是非，天堂未就，地獄先成。初學菩薩而冀「出淤泥而不染，濯清漣而不妖」，真是談何容易！

蓮池大師唱合老子《道德經》的〈古語四頌〉云：

大音希聲，學道之士，默以養真。

大器晚成，學道之士，靜以俟勢。

大智若愚，學道之士，晦以混世。

大巧若拙，學道之士，樸以自保。

蓮池大師的看法是對的。〈古語四頌〉似乎在提醒筆者，應該及早歸隱山林。誠然，「心園將蕪，胡不歸？既自以心爲境役，奚惆悵而獨悲？悟以往之不諫，知來者之可追。」等待七、八月間，《現觀莊嚴論初探》修訂版——《現觀莊嚴論一滴》的因緣結束後，筆者正好改弦易轍，告別學壇，樸晦混世，緘默養真，靜待來日利生因緣。

-
- [1] 《弘誓》第 53 期，頁 17-24。筆者已撰寫〈〈大乘心理〉釋疑〉回應昭文的批判，將發表於《法光》130 期，並且收入《現代大乘起信論》二版作爲「附錄」。
- [2] 前引書，頁 25-28。
- [3] 《香光莊嚴》第 68 期，頁 138。
- [4] 《普門學報讀後感》(2002)，頁 130。
- [5] 《香光莊嚴》第 67 期。
- [6] 《香光莊嚴》第 68 期，頁 135-151。
- [7] 《西藏研究》，1989，期 2，頁 121。
- [8] 《普門學報讀後感》，頁 63-64。

【慶祝印順導師九秩晉七嵩壽】

人間佛教與當代對話

—第三屆印順導師思想之理論與實踐 學術研討會—

為促進「人間佛教」理念之弘揚，弘誓文教基金會於
九十一年四月二十、二十一日，舉辦本研討會。

一、專題演講

題目：比丘尼僧團的發展

主講：星雲大師（國際佛光會總會長）

二、兩大主題：

告別傳統——迎接佛教兩性平權的新世紀

無諍之辯——關於當代後印順學的開展與反思

三、座談交流：

「開展人間佛教的新人文實踐」

◎前二百位報名參加人士，將由大會於現場贈送《後印順學時代的
回應與挑戰》一套兩冊。

◎報名表格請向本會函索，亦可於弘誓網站 www.hongshi.org.tw 下
載，填妥後回傳：hong.shi@msa.hinet.net

聯絡地址：桃園縣觀音鄉大同村十一鄰
121～5 號

電話：(03) 4987325

傳真：(03) 4986123

指導單位：中華佛寺協會

主辦單位：財團法人弘誓文教基金會

協辦單位：玄奘人文社會學院宗教學

系所、財團法人淨心文教

基金會、歡喜堂素食餐廳、

中華民國關懷生命協會





法鼓山僧伽大學佛學院第二屆招生

*班數：本校創校初期先設立漢傳佛學院，男、女眾各招一班。

*學制：採學期學年制，修業四年。

*報考資格：

- 一、高中(職)、大專、研究所以上或同等學力之在家眾及出家男眾。
- 二、未婚、身心健全，且有出家之意願者(已出家之男眾不在此限)。
- 三、具有佛學之基礎程度、擅長語文表達能力者。
- 四、男眾三十七歲以下役畢、女眾三十五歲以內。

*報名方式及日期：

- 一、一律通信報名，即日起開始領表，可來信函索或至法鼓山、農禪寺及各地分院親自索取。報名期間自民國九十一年三月一日起至五月三十一日止(以郵戳為憑)。
- 二、報名收件處：請以掛號郵寄至下址：
台北縣(208)金山鄉三界村七鄰半嶺 14-5 號
法鼓山僧伽大學佛學院 教務處註冊組 收

*考生輔導：本校四月十三日將於法鼓山舉辦考生輔導，意者請電僧大教務處報名登記。

*考試項目：

- 一、筆試：國文、英文、佛法概論(以聖嚴法師之佛教入門及印順法師之佛法概論為主)
- 二、面試

*考試時間：民國九十年六月廿二日(筆試)、廿三日(面試)

◎備詢電話及網址：

電話：24987171 轉 2349 法鼓山僧伽大學佛學院教務處註冊組
28933161 農禪寺代表號

傳真：二四〇八二〇八四

電子郵件：seb@ddm.org.tw

網址：<http://sanghau.ddm.org.tw/>

華嚴專宗佛學研究所 九十一學年度招生簡章

一、辦學宗旨

訓練專研、專修、專弘華嚴之弘法教育人才，以學術化精神，研究佛教高深哲理。以更專精嚴謹的佛學涵養，迎接二十一世紀。

二、報考資格

學歷：大專畢業；高中畢業後在高級佛學院三年畢業者。
年齡三十五歲以下、未婚女性。

三、課程設計

以研究華嚴經典為主，華嚴思想史、華嚴五教章、華嚴思想與各宗派思想比較研究、宗密思想研究、華嚴思想專題研究、華嚴經論文獻導讀、阿含經導讀、印度佛教思想專題研究...

四、報名日期

即日起報名（報名表備索，請附回郵信封，務必註明姓名、住址、電話）

五、報名手續

填寫報名表，並繳交兩吋照片三張、大專學歷證明書影印本一份、大專畢業成績單正本一份、報名費四百元整、六百字左右簡歷自傳、三個月內公立醫院體檢證明（含X光胸部檢查）。

六、考試科目

筆試：國文、英文、佛學概論、華嚴大綱、印度佛教史。（後附參考書目）

口試：口試不合格者不予錄取。

七、考試日期及地點

第一梯次：91年6月28日（星期五）、6月29日（星期六）
第二梯次：91年7月19日（星期五）、7月20日（星期六）
第三梯次：91年8月14日（星期三）、8月15日（星期四）於本所舉行

八、錄取名額及通知

錄取名額約十名（視考試成績而定），考試完十日內個別郵寄通知，請勿電話查詢。

九、修業年限

三年為限。論文經審查通過，口試及格本所發給研究生畢業證書。

十、在學待遇

學費全免，教科書自費，每月發給研究費新台幣伍仟元整。

即日起說明會通訊報名，說明會報名表備索。

本所地址：台北市濟南路二段四十四號

電話：2341-4760 轉 15、23 教務處

福嚴佛學院九十一學年度招考男眾

【學 制】

大學部：四年（採學分制）、

研究所：三年（採學分制）

插班年級：大學部三年級（採學分制，之前在其他佛學院修過之課程可抵免學分，修業期間二年，得延長二年。）

【報考資格】

大學部：高中以上或具同等學歷，年齡十八歲以上，身心健全，品端正之出家比丘、沙彌或正信三寶弟子（男眾）。

研究所：佛學院高級部畢業以上學歷，或大學以上具佛學研究能力，身心健全，品行端正之比丘。

插班年級：佛學院（初級部）畢業，年齡十八歲以上，身心健全，品行端正之出家比丘、沙彌。

【報名日期】

國內：自九十一年三月一日起至五月二十八日止。

國外：自九十一年三月一日起至六月二十八日止。

【繳交證件】

報名表、學歷證件影本一份、身分證（護照）影本一份、

自傳（八百字以上，內容須含學佛經歷、報考佛學院動機等，請用 600 字稿紙或 A4 紙電腦打字）。（簡章、報名表備索，請寄「福嚴佛學院教務處」並註明姓名、地址、電話。）

【報名方式】

一律以掛號郵件寄至「福嚴佛學院教務處招生組」。

3, LANE 365, MING HU ROAD, HSINCHU, TAIWAN 300, R.O.C.

國內：

大學部：九十一年六月九日（星期日）

研究所：九十一年六月十六日（星期日）

插班年級：九十一年六月十六日（星期日）

國外：大學部、研究所：九十一年七月二十八日（星期日）

國內：福嚴佛學院：台灣新竹市明湖路 365 巷 3 號

國外：馬來西亞

(東馬) 亞庇慈音寺：TEL：(088)724725

(西馬) 洪福寺：12, PERAK ROAD, 10150 PENANG.

MALAYSIA

TEL : (04)2280503

筆試：

大學部：佛學概論、國文

研究所：中印佛教（含教理與教史）、英文或日文（任選一科）

插班年級：《成佛之道》(印順導師著)、中印佛教(含與教史)。

口試：不合格者，概不錄取。（經審查合格者，考後次日個別通知）

【在學待遇】

學雜費全免，提供膳宿、衣被、教科書、講義、日常用品，就醫另有醫療補助費。另有隱名氏護持金及各項獎助金供學生申請。

研究生每月發給獎助金新台幣伍仟元。

【聯絡方法】

地址：300 新竹市明湖路 365 巷 3 號

3, LANE 365, MING HU ROAD, HSINCHU,
TAIWAN 300, R.O.C.

網址：<http://www.fuyan.org.tw/>

電子信箱：fuyan@mail.fuyan.org.tw 或
fuyan@cml.hinet.net

電話：886-3-5201240 傳真：886-3-5205041

【參考書目】：

大學部：

《學佛三要》、《佛法概論》、《成佛之道》（印順導師著，正聞出版社）

研究所：

《印度佛教思想史》（印順導師著，正聞出版社）、《初期大乘佛教之起源與開展》（印順導師著，正聞出版社）、《佛教各宗大意》（黃懺華著，文津出版社）、《中國佛教史概說》（野上俊靜等著，聖嚴法師譯，台灣商務印書館）

插班年級：

《成佛之道》、《佛法概論》（印順導師著，正聞出版社）、《印度佛教史》、（聖嚴法師著，法鼓文化公司）、《佛教各宗大意》（黃懺華著，文津出版社）

圓光佛學研究所 九十一學年度 (第十六屆) 招生

一、報考資格：

(一) 學歷：佛學院大學部畢業者。

大專以上、碩士、博士或同等學歷有志佛學研究者。

(二) 年齡：出家眾四十歲以下。

在家眾三十五歲以下未婚男女，男須役畢。

二、修學期限：三年，供膳宿，每月並酌發助學金。

(最高畢業年限五年)

三、報名手續：

(一) 期 間：即日起通訊報名，至九十一年六月十日截止。

(二) 攜 帶：二吋半身照片二張、學歷證件、成績單、退伍令、一千字自傳。

(三) 報 名 費：新台幣陸佰元整。

(四) 報名地點：圓光佛學研究所 中壢市月眉里5鄰78號

電話：(03)427-1300 轉分機 318 或 307

傳真：(03)498-6980

網站：www.ykbi.edu.tw

電子信箱：sati@ykbi.edu.tw

連絡人：釋性圓

四、考試日期：6月23日筆試與口試

五、考前輔導：4月21日認識圓光(考生輔導)

六、考試科目：

(一) 佛學科目：1.中印佛教史

2.佛學概論

(二) 語文學科：英、日文（任選一科）

七、考試地點：圓光佛學研究所（中壢市月眉里5鄰78號）

八、錄取名額：五～十名。

九、錄取通知：考試後一週內，於本所正式放榜，並個別通知。

十、參考書目：

(一) 印度佛教史

1. 許洋主譯，水野弘元等著：《印度佛教史》（台北：法爾出版社）

2. 呂澂：《印度佛學思想概論》（台北：天華出版社）

(二) 中國佛教史

1. 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（台北：駱駝出版社）

2. 潘桂明等著：《中國佛教百科叢3 歷史卷》（台北：佛光文化事業有限公司）

(三) 佛法概論

1. 印順導師：《佛法概論》（台北：正聞出版社）

2. 印順導師：《成佛之道》（台北：正聞出版社）

(四) 語文學科

1. 佛教聖典（中英對照，佛教傳道協會出版社印行）

2. 佛教聖典（中日對照，佛教傳道協會出版社印行）

3. 顧法嚴譯：《佛陀的啓示》What the Buddha Taught（台北：慧炬出版社印行）

圓光佛學院招生

一、佛學院

(一) 大學部 第十七屆

- 1.修學年限：四年
- 2.報考資格：高級中學，初級佛學院畢業或同等學歷十八歲以上三十五歲以下身心健全未婚者。
- 3.考試科目：國文、佛學概論

(二) 禪修部 第十三屆

- 1.修學年限：四年（第四年外出參學）
- 2.報考資格：限二十歲以上三十五歲以下之出家眾。
- 3.考試科目：高中國文、佛學概論、術科（禪坐）

(三) 高中部

- 1.修學年限：三年
- 2.報考資格：初中畢業或同等學歷三十五歲以下身心健全未婚者。
- 3.考試科目：國文、口試

(四) 預科部

- 1.理念：培育宗教情操、強化中文學習能力，為十六歲以上三十五歲以下或僑生能繼續升上高班學習。
- 2.修學年限：兩年
- 3.考試科目：口試

二、報名日期：即日起六月二十五日止

三、報名手續：填寫報名表（函索即寄）請附回郵伍拾元整

最近二吋半身照片二張

戶籍謄本一份

六百字以上自傳一篇

四、考試日期：六月三十日（遠地考生可提前來院住宿）

佛學加重計分

口試不及格不予錄取

五、待遇：學雜費全免、供膳宿，衣被及日常用具自備，另備有各種獎學金供成績優良者申請。

六、參考書目：大學部、專修部：國文、古文觀止、佛法概要（蔣維喬著）、中國佛教史、修習止觀坐禪法要講述—寶靜大師、八識規矩頌—演培法師講
高中部：國中程度之國文



壹同女眾佛學院招生

修學年限：大學部四年、高中部三年

報名資格：思想純正、身心健全，正信佛教徒未婚者。

出家眾一三十五歲以下；在家眾一三十歲以下。

大學部：高中職畢業以上。

高中部：國中畢業以上。

待遇：學雜費全免、供膳宿，日常用品自備。另備有獎學金，供成績優良者申請。

考試科目：大學部—國文、佛學概論（蔣維喬與黃懺華著）、口試。

高中部—國文、基礎佛學（方倫著）、口試。

報名日期：即日起至七月十二日止，簡章備索。

考試日期：九十一年七月十四日。

報名地點：新竹市明湖路 365 巷 1 號—壹同女眾佛學院

聯絡電話：(03)529-3238（教務處）

傳真：(03)529-3203

九十年十月～十二月會務工作報告

- 10/6~7 北部佛學院參訪；理事長、秘書長及多位委員參訪海明佛學院、中華佛學研究所、蓮華佛學園、圓光佛學院、福嚴佛學院等。
- 10/11 召開 10 月份個案審議，共審 19 件，供養 11 件，供養金額總計四萬五仟元整。
- 10/14 參加屏東地藏護法僧慈善會第四次園遊會籌備會議。
- 10/20 理事長、副秘書長及委員等，出席台南縣佛教護僧協會第二屆第六次理監事會議。
- 10/21 理事長、副秘書長帶領二十多位委員、會員參加「屏東地藏護法僧慈善會六週年慶暨愛心義賣園遊會」。
- 10/24 文教委員會召開「護僧」季刊第 25 期第二次籌備會議。
- 11/3 文教委員會召開「護僧」季刊第 25 期第三次籌備會議。
- 11/6 召開 11 月份個案審議，共審 16 件，供養 15 件，供養金額總計六萬四仟元整。
- 11/9 11 月份秘書處會議。
- 11/11 理事長、副秘書長及委員等參與中華民國佛教青年會賑災義賣園遊會活動。
- 11/18 理事長、秘書長及委員等參加金龍山紫雲寺聖像開光典禮。
- 11/25 理事長、副秘書長及委員等前往花蓮東大寺參加禪茶道聯誼會。
- 12/4 召開 12 月份個案審議，共審 16 件，供養 15 件，供養金額總計六萬四仟元整。
- 12/10 第 25 期「護僧」季刊出刊。



本會協助屏東辦事處舉辦園遊會活動

12/13 文教委員會召開「護僧」季刊第 25 期檢討會。

12/14 12 月份秘書處會議。

公關委員會座談聯誼及會務檢討會。

12/15 代辦慈恩圖書館志工至香光尼眾佛學院圖書館研習「圖書編目與管理課程」。

12/23 第三屆第七次理監事聯席會議。

文教委員會召開「護僧」季刊第 26 期第一次籌備會。

12/28 理事長、副秘書長、委員等參加汐止聖覺寺落成安座大典，並同時成立汐止辦事處，共同推展會務。



黃副秘書長接待紐西蘭彌勒法師



理事長列席參加文教小組會議



高師大「大慧社」學員參加理事長主持的志工會議



黃副秘書長領志工群至嘉義香光尼眾佛學院圖書館研習



志工群與師父們合影於青山綠水間

中華佛教護僧協會九十一年度

獎學金申請辦法

一、目的：本會為培養佛教棟樑，鼓勵優秀青年留學僧，成為荷擔教育、弘法利生之人才，特設立本獎學金。

二、獎學名額：三十名~四十名。

三、獎學金額：每一學年發放一次。

日本、歐美地區：每名新台幣捌萬元整；入學新生第一學期無成績單者，每名新台幣肆萬元整。

台灣、韓國：每名新台幣參萬元整；入學新生第一學期無成績單者，每名新台幣壹萬伍仟元整。

四、獎學對象：1. 凡就讀國外公私立大學院校及研究所以上之我國留學僧。

(不含短期補習教育者)

2. 凡就讀國內公私立大學院校或教育部備案之佛學研究所之外國留學僧。

3. 就讀科系：佛學、文學、哲學、宗教學、外文、教育學、醫學、護理。

4. 擁有雙重國籍含綠卡者，不得申請。

5. 申請資格以就讀大學四年、碩士三年、博士五年為申請獎學金的最高年限。

五、申請手續：1. 填寫本會申請書乙份。(可上網下載)

2. 在學證明書乙份，成績證明單乙份。(第一學期新生以在學證明書為憑)

3. 需附佛學論文或學佛心得報告乙篇，限以A4紙張

橫式中文書寫，並附磁片繳交。(就讀佛教研究所者五千字、大學三千字以上)

4. 研究部以論文格式提出或大學部得以心得報告，請勿一稿數投，一經錄取，版權歸本會所有，未達錄取標準者，恕不退件。

六、申請日期：九十一年五月一日起至六月三十日止。(以郵戳為憑)

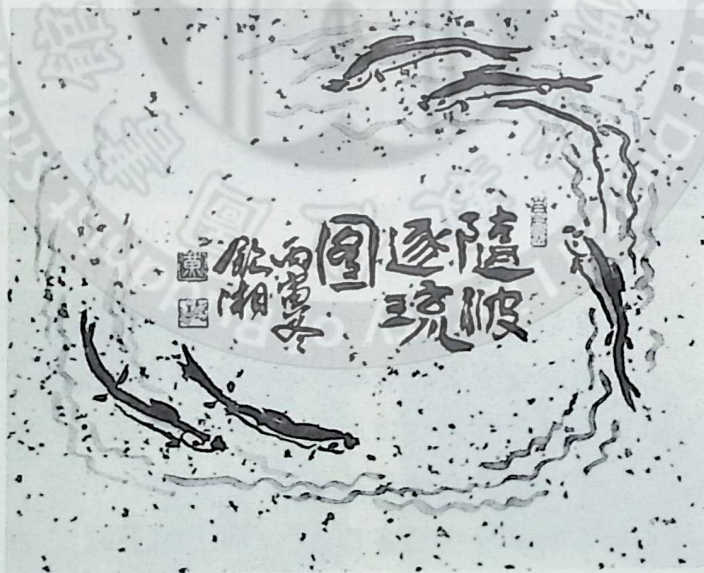
七、申請地點：高雄市新興區仁愛一街 302 號

中華佛教護僧協會獎學金委員會

八、本會電話：(07)236-9604 · 235-7528 傳真：(07)235-7671

網址：<http://netcity.hinet.net/cbssa/>

E-mail：cbssa.cbssa@msa.hinet.net



中華佛教護僧協會獎學金申請書

中華民國 年 月 日

申請人 法號	俗名	性別	年齡	國籍
住址	電話：			
台灣 連絡地址	連絡人： 電話：			
就讀學校	科系年級	研究所	班	系 年
附繳文件 ☐ 1. 在學證明書 ☐ 2. 成績單 ☐ 3. 論文(心得報告)(限中文)	出家道場名稱： 電話： 師長法號：			
	貼相片處	申請人： 就讀學校： 校(院)長：		
	簽章	簽章		
審察結果	主任委員簽章			

備註：申請人在國外者，須詳填在台聯絡人及聯絡通訊處。

中華佛教護僧協會個案申請辦法

一、宗旨：本會以護持佛教僧伽之醫療供養為任務，協助僧伽醫療為目的。

二、供養對象：罹患疾病之出家僧伽。

三、供養方式：1.由本會審議小組審查申請資料，經訪視後，給予供養。

2.由本會訪視委員前往訪視供養。

四、申請辦法：檢具下列證件資料

1.醫療補助申請表

2.身分證影本

3.戒牒影本

(學僧如無戒牒，請由佛學院證明。)

4.醫院證明書

5.健保卡影本

會址：高雄市新興區仁愛一街 302 號

電話：(07)236-9604 · 235-7528

傳真：(07)235-7671

網址：<http://netcity.hinet.net/cbssa>

E-mail：cbssa.cbssa@msa.hinet.net

中華佛教護僧協會 醫療補助申請表

編號：

填表日期： 年 月 日

法 名		身份證字號		性 別	☐ 男 ☐ 女
		出生日期		國籍/籍貫	
俗 名		戒牒號碼		年 齡	
戒 別	☐ 比丘(尼)戒 ☐ 式叉摩那戒 ☐ 沙彌(尼)戒				
保險類別	☐ 健保 ☐ 勞保 ☐ 一般 ☐ 其他：				
常住道場			依止師長德號		
連絡電話					
地 址					
住所性質	☐ 自宅 ☐ 租屋 ☐ 寺院 ☐ 精舍 ☐ 醫療院所 ☐ 其他				
聯 絡 人	(關係)		(電話)	(行動)	
出家年數	☐ 1 年以下 ☐ 1~5 年 ☐ 6~10 年 ☐ 11~20 年 ☐ 21 年以上				
主要經濟來源	☐ 存款 ☐ 家人 ☐ 寺院 ☐ 信徒供養 ☐ 其他：				
疾病成因					
治療方式	☐ 門診(健保·自費) ☐ 住院 ☐ 開刀 ☐ 靜養 ☐ 其他				

繳交證明文件：①戒牒影本(學僧如無戒牒，請由佛學院證明)

②身份證正反影本 ③健保卡影本 ④診斷證明書

◎補助期限以狀況而定。

◎經多次電話訪視，無法聯絡時，暫停供養。

◎本表格可自行影印。

本會特約醫院	
李建山外科(李建山院長) 高雄市前金區中正四路 69 號	☎(07)201-8877
蔡皮膚科診所(蔡松汶院長) 高雄市前鎮區復興三路 415 號	☎ (07)334-1158
東輝眼科診所(黃澤生院長) 高雄市前鎮區瑞隆路 367 號	☎ (07)725-6432
鍾耳鼻喉喉科診所(鍾蜂起院長) 高雄市三民區建國二路 128 號	☎ (07)223-1413
正德中醫診所(顏頂立院長) 高雄市三民區建興路 213 號	☎ (07)384-4707
盧勝一牙醫診所(盧勝一院長) 台南縣新化鎮中山路 363 號	☎(06)590-5153
長春診所(王建富院長) 屏東縣恆春鎮文化路 130 號	☎ (08)889-2456
厚生內兒科(吳森院長) 高雄市新興區復興一路 13 號	☎(07)221-2188
今日外科(陳政富院長) 高雄市三民區建國一路 391 號	☎(07)223-8275~6
裕興診所(江昭興院長) 高雄市左營區自由二路 320 號	☎ (07)558-8207
木雄婦產科(黃木雄院長) 高雄市鹽埕區大禮街 60 號	☎ (07)561-8121
明恩耳鼻喉科(謝丕寧院長) 高雄市新興區六合一路 46 號	☎ (07)238-8272
志光牙科(陳仁和院長) 高雄市鹽埕區瀨南街 189 號	☎(07)551-3743
吳永裕診所(吳永裕院長) 高雄市三多一路 193 號	☎(07)722-6625
誠德中醫診所(羅振洋院長) 高雄市三民區自強一路 209 號	☎ (07)231-1519
蔡景福內兒科診所(蔡景福院長) 高雄市前金區自強一路 183-3 號	☎ (07)281-1221
淨林堂(郭振聲中醫師) 高雄市三民區繼光街 8 號	☎ (07)286-4810

※優待出家師父免掛號費及部份負擔。

中華佛教護僧協會 個人會員入會申請書

申請日期： 年 月 日

姓名	性別	出生年月日	籍貫	現職	學歷	住址	電話 (宅) (公)	審查結果	會員類別
	省(市)縣(市)統一身 份證編號								
* 依人團法規定，新加入會員須繳納入會費三〇〇元 ☐ 基本會員(每月會費一〇〇元) ☐ 榮譽會員(每年一次贊助壹萬元以上) ☐ 隨喜會員(隨喜捐助) ☐ 贊助獎學金(隨喜捐助)									
介紹人		會員證號碼							

會址：高雄市新興區仁愛一街三〇二號 電話：(07)236-9604・235-7528 傳真：(07)235-7671
 郵政劃撥帳號：41350141 號 戶名：中華佛教護僧協會 (捐贈本會之收據均得抵繳所得稅)

中華佛教護僧協會 團體會員入會申請書

申請日期： 年 月 日

團體名稱	負責人		會 員 代 表				審查結果
	現職		現職				
	姓 名		姓 名				
地 址	法 名		法 名				介紹人
	性 別		性 別				
	出 生		出 生				會員證號碼
	年 月 日		年 月 日				
	籍 貫		籍 貫				通 訊 地 址
	省(市) 縣(市)		省(市) 縣(市)				
	學 歷		學 歷				

備註：入會同時，請繳納入會費新台幣參仟元，常年會費一年壹萬元。

會址：高雄市新興區仁愛一街三〇二號 電話：(07)236-9604・235-7528 傳真：(07)235-7671
劃撥帳號：41350141 戶名：中華佛教護僧協會

中華佛教護僧協會捐款芳名

九十年十月

3600：王燕雪

1500：天崧法師、吉祥法師、林登顯、黃心蕙

1200：盧賴碧蓮、林明傑、方香、李繁治、陳貴美、張呂春金、莊陳碧花

1000：永有法師、江秀雲、三寶弟子、林幸杉

600：張嘉洲、鍾美妹、楊趙佳卿、謝品柔

500：羅麗花、顏添旺、張鴻文、張秋陽、張陳美、張與庭、張又升、張嘉修、許雪華、陳德發、吳彩霞

400：連金淑、官雪湧、廖素華

200：洪育上、張鴻彬、張惟迪、張書毫、邱淑和、張雅惠、陳興文、楊秀珍

100：謝郭營、廖謝玉麗、廖永太郎、廖英政、廖元楓、洪月帕、劉書銓、陳彥坊、劉大維、洪敏秀、王晉龍、王洪素梅、王瑞君、王瑞秀、王琮玄、林俊安、林子程

劃撥 33,500 元

5000：葉漢生

3000：韓麗卿

2000：華嚴蓮社、天文法師、王繼緯

1500：周台玉

1200：林百合、蘇連泰、顏麗華、張舜華、林陳玉禪、慈堅法師、劉黃伴

1000：張和安、劉木雲、宋宜容

500：張芳春、鄭秀軒、南山檀越、蔡義昇、黃湘媚、蔡福來

300：許績金

200：王永林、陳貴生、陳益輝、陳張賢女、傅建源、傅炎昌、傅文鈴、吳月金、傅義城、陳李秀華

150：鍾其勝、鍾金蓉

100：林洪松、偶芳梅、陳淑珍、黃燕兒、林金霞、唐文華、蔣青蓉、唐瑜陽、莊日、張淑媽

贊助獎學金 500 元

100：黃明珠、陳南溪、陳柏聰、陳熾仔、黃鈺庭

侯趙會委員 5,500 元

500：馬湘婷、田吳信、田慈慧

400：侯趙會、侯錦秋、林玉碧、林胡銀珠、許英正、黃寶慧、許瀚升、許哲維、黃忠正、蔣萬華

林育霖委員 4,400 元

200：楊信彬、楊廷、林育霖、楊衣彤、陳太衽、李良節、林謝香、林進偉、陳柏志、林瑞芳、陳敏雄、黃水泉、黃士偉、蘇芳玉、蘇英俊、蘇李秀雪、林長毅、蘇麗玲、林珮序、楊蕙華、吳介臣、林素真

蘇友義委員 10,000 元

600：許家成

500：劉秀貞

300：黃惠敏

200：王秀純、張清正、張陳素瑜、張福然、林淑娥、王素清

100：蘇友義、蘇陳麗惠、蘇哲玉、蘇資閔、蘇倩玉、廖水生、王玉麟、李麗紅、呂泰億、呂寶銓、吳鳳美、周怡燕、俞梅玉、施儼、高秀琴、康淳韶、陳文欽、張瓊珠、黃智明、廖長景、蘇秀梅、蘇昭治、蘇綉珍、蘇康月英、謝王金鸞、葉秋松、陳聰哲、張清欣、徐錦淑、張慈玲、張仁議、鄭明珠、張哲維、張玉仙、黃俊南、張錦雲、王賓、吳春足、

蔡繡禧、黃鳴煌、黃丹維、吳肅雄、
郭水木、侯麗玉、林鴻正、陳勝仁、
陳嘉銘、黃惠敏、鄭宗禮、顏義成、
許金龍、許建雄、洪歲雄、蔡明樺、
韓玉銅、謝金全、黃清耀、陳美月、
蔡迺榮、王健人、陳金月、藍祥熙、
劉黃金慧、劉幸珠、劉麗珠、彭國
衛、黃秀英、郭全安、盧紫年、郭
朝陽、蔡佳寧、洪如澤、宋麗珠、
蔡佳寧、李錫利

王淑娟委員 1,900 元

400：許玉頭

200：許林緣、陳慶輝、陳珮欣、陳咏
亮

100：王淑娟、楊劉鉉、楊閔惠、楊佩芬、
楊雅婷、楊東州、王秋梅

蘇阿金委員 19,200 元

300：蘇阿金、楊敏雄、楊崑琳、楊莊粉
雪、楊友茂、蘇明霞、楊雅珺、楊
盛為、許柳英、楊淵智、張紀彥、
楊淑惠、楊亭安、楊財源、楊宗憲、
陳正宜、商倍嘉、杜孟璋、蘇梅桂、
黃耀仁、黃高源、王偉弘、王耀賢、
王盧寶、譚中棟、吳秋良、譚佑晟、
李崇任、李崇安、黃銘彥、王筠惠、
黃素花、林楊牡丹、許芳真、謝秀
勸、葉清梅、林寶月、嚴榮源、嚴
呂錦霞、嚴慶峰、嚴敏偵、嚴淑鈴、
潘啓誠、潘啓瑞、潘卿瑛、張黃素
月、林莊翁、林薛網、薛琴珠、周
胡雅惠、余清根、余黃來有、余麗
春、盧紀繡、盧益發、盧陳寶選、
鄭文、鄭吟珠、楊美賞、莊蕙菁、
李國賓、黃郁雅、黃昭瑛、黃玉治

孫玉華委員 6,300 元

100：王仁和、林美仙、游能昌、邱秀蘭、
邱彭游妹、徐國英、林淑珍、陳月
英、徐郁茹、陳文筆、陳劉碧若、
陳志能、周文慧、陳麗竹、陳願心、
陳慧娟、蔡鋒杰、蔡孟哲、蔡孟瑾、
林竹如、陳婉玲、林子傑、林雋凱、
林恒生、林陳碧梧、梁瓊蓉、蔡昀
彤、孫玉華、黃淳敏、黃欣慧、黃
仁寬、黃彥彰、黃碧英、黃陳萍、
黃仁銘、王鳳嬌、黃竣品、黃竣柏、
張日輝、張昭慶、黃寶娃、張日新、
張淑芳、楊靜玫、楊靜芬、萬裕緯、
萬王節、劉秦佟、楊慧薰、劉晏如、
劉軒宇、戴大演、王春輝、沈東翰、
郭張玉英、賴美文、賴淑惠、賴慶
堂、林金蓮、賴振宏、賴香君、謝
瑞權、李文琪

李秋花委員 15,000 元

300：李良明、李泰龍、黃惠琳、黃吉良、
蘇新田、朱南山、黃進興

200：林進助、林董阿銀、林淑華、陳美
麗、李桂梅、盧麗雯、劉國文、劉
嘉佩、劉嘉達、劉嘉玲、陳黃色、
周佰熙、周哲宇、周哲民、曾癸祥、
李碧娥、曾耀德、曾小萍、潘林桂
英、潘諷仁、郭知恩、郭沐恩、陳
志鳴、洪淑蓮、莊永和、蔡德豐、
吳金龍、黃碧珍、吳沐穎、吳沐霖、
王玉葉、伍文祥、莊聯輝、程雲桂、
莊惠惠、莊培瑜、呂聰賢、呂李貴
蘭、柯茗元、柯道崑、柯林霞

100：劉良福、李秋花、李保泰、藍錦蕊、
劉宏泰、劉仕方、劉郁彥、劉永財、
林阿珠、林美芳、陳淑惠、劉淑琴、
李俊賦、李珊穎、王攸琪、王繼芬、
王繼輝、王繼倩、王洪謝榴、林財
王、洪振明、洪碧蓮、楊光義、楊

捐款芳名

黃麗敏、林明崑、王玉花、吳楊秀栗、吳華哲、吳惠芬、林傳富、林珠、王天助、吳美蘭、許洪玉真、洪吳於、洪玉霞、李蕭淑美、王秀蓮、陳仙女、盧淑媛、李罡泓、蘇詠誠、田雅琪、蘇郁婷、蘇郁涵、郭文琪、曾貞萍

心一居士委員 4,500 元

100：陳婉妮、康益花、胡允騰、胡芳儀、翁炯廷、康金界、翁慶才、劉秋珍、翁仲緯、翁立剛、翁慶昌、陳音如、翁上雯、翁愷貽、康陳留糖、康旭汶、康素芬、康素蓮、康素靜、康旭博、康郁婷、康郁曄、黃建智、黃明哲、蔡崇樟、梁秀珠、蔡洞榮、蔡昕翰、梁無芽、梁漢卿、陳吉尚、翁君玉、陳巧航、陳仕航、梁漢堂、鍾榮蘭、梁茲閔、梁鑒立、梁芸閣、侯淑貞、何敏祥、何佳峻、何佳嶸、侯黎、陳寶貴

陳妙瑛委員 600 元

600：吳素葉

陳文卿委員 11,300 元

1000：盧金全、黃鈺雯、陳贊文、呂美華、王秋雲
500：龍秀蓮
300：賴昭君、盧芊文、陳進聰、賴威宇、葉富妹
200：林春菊、盧毅豪、陳盈儒、陳昱錡、陳柏憲、陳思帆、陳嫻君、李玉蘭、盧英子
100：林威志、林勃宇、林有福、林蒼、楊義亨、楊梲茹、楊春平、林莉倫、紀德虎、林莉菁、紀信安、紀承佑、楊慧玲、楊 婉婷、戴大錡、戴大

程、葉王欽、葉柏禹、葉淑珠、王淑敏、王淑如、葉柏文、陳孟棕、林錦雀、黃淑玲

蕭玉枝委員 8,300 元

300：慕飛

200：蕭玉枝、蘇世銘、蘇昭彰、蘇麗玲、蔡宜蓉、楊輝鐔、蘇麗蓉、楊承勳、楊承翰、楊軫婷、蘇俊銘、施寶雀、許高菁、蘇淑華、育則托兒所、易蕭善、蘇煌琪、蘇慧宜、蘇鈺傑、慈恩堂藥房、施俊富、陳淑真、陳奕銘、劉明賓、劉鍾阿治、劉美玲、吳昀潔、吳俊達、吳昀翰、陳淑貞、陳淑惠、黃金重、黃何美香、曾秀卿、陳水忠、陳明藤、許桂英、陳柏誠、陳曉薇、謝秀英

沈麗香委員 2,000 元

400：莊胡豐珠、沈劉碧玉、莊曜宇、蔡胡菊、蔡寬仁

許貴華委員 4,500 元

100：許貴華、許呂杞蘭、許保旺、許貴彬、許貴杉、許貴仁、李素月、簡意生、簡昌晃、簡莊粉、黃鴻耀、蔡淑芬、陳毓英、孫杏華、陳翼平、陳文龍、葉惠珍、陳進興、洪敏紋、郭萬順、郭洳華、郭彥麟、郭彥逸、許敏慧、吳玉治、蔡春美、陳慧星、羅仕榮、黃春蘭、羅伊伶、羅濟辰、柯月雪、江麗棻、陳垣宇、陳怡安、莊束、羅琦、羅揚、林丁南、林錦綢、洪上涵、何佩芬、陳桂英、李麗秋、黃莉惠

梁秀琴委員 3,000 元

100：陳李平洋、梁秀琴、許玉佩、吳林寶扇、郭鴻正、謝惠美、陳秉嘉、

捐款芳名

吳青芬、黃乙峰、黃錦榮、沈國榮、
沈昱成、沈湘蓉、曾偉亮、曾偉婷、
吳秀蘭、李文昭、盧菊枝、吳大樹、
林貴子、陳宗輝、胡淑英、鄭勝文、
高吟芳、鄭又誠、鄭又愷、周姘謙、
周君叡、吳崇銘、靳錫嫻

傳淨法師 24,500 元

2000：政慧法師

1000：王淑芬、周鄭絹、周吟峰

900：鄭錦慈、陳鍾龍、陳英順

600：柯志明、柯柏亨、柯怡廷、賴明玲、
許春月、柯志鴻、陳淑芬、柯羿良、
柯意純、李志榮、蔣耀煌、葉月治、
蔡郭珠、陳吳銓、董水治、林金花、
陳瑛瑩、賴昭賢、賴蘇淑、莊福明、
莊福祥、錢蔡玉慶、李宗翰、洪良
蕙、李冠學、李雨恕、盧怡堯、陳
李華

蔡德源委員 6,500 元

500：曾萬吉、黃金花

300：曾麗真

200：蔡德源、康惠麗、蔡松柏、蔡嘉雯、
蔡松逸、蔡彩鸞、李靜芳、蘇淑鵬

100：羅錫溪、康惠姮、羅世豪、黃錦鳳、
陳嗽照、李春美、陳燕君、陳逸民、
陳玉春、陳林招、陳傑煌、陳冠帆、
劉秀里、吳佩芳、邱天生、吳梗、
邱政雄、邱建清、王桃、蔡建良、
簡美蘭、康錫齡、陳金黛、康偉鈞、
康偉婷、陳黃麗華、康楊愛、莊錦
娥、葉順偉、葉肇官、施同成、黃
秀霞、施漢懋、施雅玲、鍾貴旺、
張三英

陳憲銘委員 10,500 元

300：陳憲銘、陳鄭謹、陳緯駿、陳毅微、

陳林美、陳棋瑞、陳癸妙、陳惠姿、
陳薰、林育如、林珀如、吳清來、
李雪珠、吳鴻基、林貴彥、郭梅桂、
林奉聖、林姍燕、林秀華、林姍瑩、
胡黃玉葉、胡世雄、陳素珍、胡瑞
玲、胡仁豪、楊春明、陳玉釵、游
信證、游陳桂美、何文清、李美智、
戴春木、陳小萍、楊建生、黃吳玉
鳳

曾德萬委員 400 元

400：林吉君

傳心法師 7,400 元

1500：梁月妹、陳政彥、王林秋金、賴來
好

1000：章昭生

400：賴秋瓊

九十年十一月

10,000：王許節燕

5000：劉俊宏、劉子揚

2000：何陳美虹、郭秋珍、賴石獅

1200：張弘田、蔡蕉梅、劉宗益、劉連鎖、
呂美鳳

1000：陳珍珠、陳憲銘、葉榮福、蘇進華

800：黃淑華

500：張鴻文、張秋陽、張陳美、張與庭、
張又升、張嘉修、許雪華、陳德發、
顏添旺、楊圳益、鄭文勇、鄭柯錢、
宋宜儒

400：官雪湧、蘇淑瑛

300：陳貞月

200：張鴻彬、張惟迪、張書毫、邱淑和、
張雅惠、陳貞月、楊秀珍

100：劉書銓、陳彥坊、劉大維、張麗美、
謝郭營、廖謝玉麗、廖永太郎、廖
英政、廖元楓、洪月帕、王晉龍、

捐款芳名

王洪素梅、王瑞君、王瑞秀、王琮
玄、林俊安、林子程、洪敏秀

劃撥 8,505 元

1200：陳銘宗、陳文斌、申陳春貴

1000：李新傳

600：楊基生、蘇翠鶯

500：蔡福來

300：許績金

200：王永林、陳貴生、陳有利

150：鍾其勝、鍾金蓉

105：陳淑珍

100：黃燕兒、林金霞、莊日、張淑嫻、
林洪松、偶芳梅、唐文華、蔣青蓉、
唐瑜陽

贊助獎學金 900 元

200：徐櫻桂、朱淑芬

100：黃明珠、陳南溪、陳柏聰、陳熾仔、
黃鈺庭

陳阿足委員 7,200 元

1200：洪薛綉絲、林潘梅、楊只

600：許淑貞、黃金蓮、蘇煜成、蘇毓中、
邱群雄、蘇妍竹

陳阿桃委員 5,400 元

1200：陳阿桃

800：石玉

600：曾蘇阿招、曾義峰、曾久華

400：楊為學、楊吳碧玉、鄭國雄、鄭林
玉英

許月委員 11,200 元

10000：高德元

600：林義雄、林志明

蘇友義委員 8,900 元

400：歐惠嘉

300：許家成

200：張清正、張陳素瑜、張福然、林淑
娥、王素清

100：蘇友義、蘇陳麗惠、蘇哲玉、蘇資
閔、蘇倩玉、王玉麟、李麗紅、呂
泰億、呂寶銓、吳鳳美、周怡燕、
俞梅玉、施儼、高秀琴、康淳韶、
陳文欽、張瓊珠、黃智明、廖長景、
蘇秀梅、蘇昭治、蘇綉珍、蘇康月
英、謝王金鸞、葉秋松、陳聰哲、
張清欣、徐錦淑、張慈玲、張仁議、
鄭明珠、張哲維、張玉仙、黃俊南、
張錦雲、王賓、吳春足、蔡繡禧、
黃鳴煌、黃丹維、吳肅雄、郭水木、
侯麗玉、林鴻正、陳勝仁、陳嘉銘、
鄭宗禮、顏義成、許金龍、許建雄、
洪歲雄、蔡明樺、韓玉銅、謝金全、
黃清耀、陳美月、蔡迺榮、陳金月、
王健人、藍祥熙、劉黃金慧、劉幸
珠、劉麗珠、彭國衛、黃秀英、郭
全安、盧紫年、郭朝陽、洪如澤、
宋麗珠、蔡佳寧、李錫利

莊美女委員 1,500 元

300：莊美女、林上立、林上志、林上正、
林宏猷

王淑娟委員 2,400 元

500：張淑芳

400：許玉頭

200：許林緣、陳慶輝、陳珮欣、陳咏亮

100：王淑娟、楊劉鈺、楊閔惠、楊佩芬、
楊雅婷、楊東州、王秋梅

孫玉華委員 6,300 元

100：王仁和、林美仙、游能昌、邱秀蘭、
邱彭游妹、徐國英、林淑珍、陳月
英、徐郁茹、陳文筆、陳劉碧若、
陳志能、周文慧、陳麗竹、陳願心、

陳慧娟、蔡鋒杰、蔡孟哲、蔡孟瑾、
林竹如、陳婉玲、林子傑、林雋凱、
林恒生、林陳碧梧、梁瓊蓉、蔡昀
彤、孫玉華、黃淳敏、黃欣慧、黃
仁寬、黃彥彰、黃碧英、黃陳萍、
黃仁銘、王鳳嬌、黃竣品、黃竣柏、
張日輝、張昭慶、黃寶娃、張日新、
張淑芳、楊靜玫、楊靜芬、萬裕緯、
萬王節、劉秦佟、陳慧薰、劉晏如、
劉軒宇、戴大演、王春輝、沈東翰、
郭張玉英、賴美文、賴淑惠、賴慶
堂、林金蓮、賴振宏、賴香君、謝
瑞權、李文琪

李秋花委員 9,600 元

1000：簡桃紅

600：陳和健、楊秋綿、陳蔡進女、陳玠
廷、陳玠安

300：沈攸香、曹立中

200：陳明珠

100：劉良福、李秋花、李保泰、藍錦蕊、
劉宏泰、劉仕方、劉郁彥、劉永財、
林阿珠、林美芳、陳淑惠、劉淑琴、
李俊賦、李珊穎、王攸琪、王繼芬、
王繼輝、王繼倩、王洪謝榴、林財
王、楊光義、楊黃麗敏、林明崑、
王玉花、吳楊秀栗、吳華哲、吳惠
芬、林傳富、林珠、王天助、吳美
蘭、許洪玉真、洪吳於、洪玉霞、
李蕭淑美、王秀蓮、陳仙女、盧淑
媛、李罡泓、蘇詠誠、田雅琪、蘇
郁婷、蘇郁涵、郭文琪、曾貞萍、
黃富生、洪振明、洪碧蓮

心一居士委員 4,500 元

100：陳婉妮、康益花、胡允騰、胡芳儀、
翁炯廷、康金界、翁慶才、劉秋珍、
翁仲緯、翁立剛、翁慶昌、陳音如、

翁上雯、翁愷貽、康陳留糖、康旭
汶、康素芬、康素蓮、康素靜、康
旭博、康郁婷、康郁曄、黃建智、
黃明哲、蔡崇樟、梁秀珠、蔡洞榮、
蔡昕翰、梁無芽、梁漢卿、陳吉尙、
翁君玉、陳巧航、陳仕航、梁漢堂、
鍾榮蘭、梁茲閔、梁鑒立、梁芸閣、
侯淑貞、何敏祥、何佳峻、何佳嶸、
侯黎、陳寶貴

陳文卿委員 11,300 元

1000：盧金全、黃鈺雯、陳贊文、呂美華、
王秋雲

500：龍秀蓮

300：賴昭君、盧芊文、陳進聰、賴威宇、
葉富妹

200：林春菊、盧毅豪、陳盈儒、陳昱錡、
陳柏憲、陳思帆、陳佩君、李玉蘭、
盧英子

100：林威志、林勃宇、林有福、林蒼、
楊義亭、楊婉茹、楊春平、林莉倫、
紀德虎、林莉菁、紀信安、紀承佑、
楊慧玲、楊 婉婷、戴大錡、戴
大程、葉王欽、葉柏禹、葉淑珠、
王淑敏、王淑如、黃淑玲、葉柏文、
陳孟棕、林錦雀

白順升委員 3,000 元

600：白順升、王美麗、白聰賢、白忠田、
白雅之

林聰妹委員 7,200 元

200：林錦妹、葉榮福、葉黃靜、葉奇障、
葉月英、葉月蓮、葉月清、葉月玲、
葉月君、林聰妹、褚興綱、褚興馨、
褚廣國、褚興杰、林錦鳳、陳姿伶、
吳淑慧、陳寶猜、李陳暖、薛秀里、
黃靜芬、朱建和、朱羚、朱崇瑄、

捐款芳名

鄭達揚、林阿桃、卜沈翠、卜國泰、
卜國榮、蔡佩霖、戴壽春、游木清、
胡綉鳳、游順和、褚睿清、何金快

許貴華委員 4,500 元

100：許貴華、許呂杞蘭、許保旺、許貴彬、許貴杉、許貴仁、李素月、簡意生、簡昌晃、簡莊粉、黃鴻耀、蔡淑芬、陳毓英、孫杏華、陳冀平、陳文龍、葉惠珍、陳進興、洪敏紋、郭萬順、郭洳華、郭彥麟、郭彥逸、許敏慧、吳玉治、蔡春美、陳慧星、羅仕榮、黃春蘭、羅伊伶、羅濟辰、柯月雪、江麗棻、陳垣宇、陳怡安、莊束、羅琦、羅揚、林丁南、林錦綢、洪上涵、何佩芬、陳桂英、蕭秀雲、李麗秋

梁秀琴委員 3,000 元

100：陳李平洋、梁秀琴、許玉佩、吳林寶扇、郭鴻正、謝惠美、陳秉嘉、吳青芬、黃乙峰、黃錦榮、沈國榮、沈昱成、沈湘蓉、曾偉亮、曾偉婷、吳秀蘭、李文昭、盧菊枝、吳大樹、林貴子、陳宗輝、胡淑英、鄭勝文、高吟芳、鄭又誠、鄭又愷、周媿謙、周君叡、吳崇銘、靳錫嫻

蔡德源委員 6,000 元

500：曾萬吉、黃金花
300：曾麗真
200：蔡彩鸞、李靜芳、蘇淑艷
100：蔡德源、康惠麗、蔡松柏、蔡嘉雯、蔡松逸、羅錫溪、康惠姮、羅世豪、黃錦鳳、陳墩照、李春美、陳燕君、陳逸民、陳玉春、陳林招、陳傑煌、陳冠帆、劉秀里、吳佩芳、邱天生、吳梗、邱政雄、邱建清、王桃、蔡

建良、簡美蘭、康錫齡、陳金黛、康偉鈞、康偉婷、陳黃麗華、康楊愛、莊錦娥、葉順偉、葉肇官、施同成、黃秀霞、施漢懋、施雅玲、鍾貴旺、張三英

九十年十二月

20,000：黃素琴

10,000：陳甫毓、陳甫綸

3000：黃吳好

2400：羅素明

2000：許碧珠、林龍

1500：法鑽法師、田春娥、

1200：廖光輝、王瓊諒、張玉葉、陳鄭阿金、林世斌、林李秀連、王聰華、王偉鎮、王信仁、李蔡金蓮、林志源、林淑華

600：陳素珠、蒲廷妹、沈水蓮、李建興、林高賢

500：張鴻文、張秋陽、張陳美、張與庭、張又升、張嘉修、許雪華、陳德發、顏添旺

400：謝保祥、官雪湧、許秀蘭、葉翊涵

200：張鴻彬、張惟迪、張書毫、邱淑和、張雅惠、謝品柔、陳興文、楊秀珍

100：劉書銓、陳彥坊、劉大維、謝郭營、廖謝玉麗、廖永太郎、廖英政、廖元楓、洪月帕、陳玉星、黃麗珠、陳信宏、陳嘉惠、黃老居、王晉龍、王洪素梅、王瑞君、王瑞秀、王琮玄、林俊安、林子程、張麗美、洪敏秀

劃撥 24,715 元

2000：圓懺法師、海印寺、陳政富

1500：謝雄敏

1215：羅穆彰

捐款芳名

1200：朱國基、淨覺法師、淨寶法師、楊振福、魏玉女

1000：新超峰寺、吳淑瓊、黃炳焜、黃湘媚、

500：柯淨嚴、柯佩吟、蔡福來、邱玉美、莊日

400：陳益輝、陳張賢女

300：許績金

200：王永林、陳貴生、傅建源、傅炎昌、傅文鈴、吳月金、傅義城

150：鍾其勝、鍾金蓉

100：陳淑珍、林金霞、黃燕兒、偶芳梅、唐文華、蔣青蓉、唐瑜陽

贊助獎學金 2,000 元

1000：葉翊涵

500：王千誥

100：黃明珠、陳南溪、陳柏聰、陳熾仔、黃鈺庭

林蔡碧蓮委員 32,400 元

1200：蘇美淑、陳沈素真、蔡義雄、鄭朝佐、夏長來、夏菊來、莊佳偉、高薛淑真、蕭寶滿

900：蘇秀琴、達慧法師、陳秀鸞、吳澄玉、黃智光、鄭淑靈、鄭瑞鄉、蔡禹錫、蔡月華、謝玉盞、蔡易甫、蔡孟惠、薛麗姬、蔡政廷、陳秀真、余蔣錦霞

600：王美玉、丁玉雀、吳孟育、吳孟哲、吳惠如、蔡素珠、謝達開

400：王議德、李玉墀、楊書榕

300：黃幸、王奇敏、李玉女、王維賢、洪美雲、陳惠冠

陳阿桃委員 1,200 元

400：藍明忠、歐素心、楊麗瓊

謝貴珠委員 4,800 元

800：曹寶猜

400：謝貴珠、謝美華、曹乖、王朝男、王榮宗、李美人、林典弘、蔡黃素惠、蔡吳秀美、陳忠義

林育霖委員 4,400 元

200：楊信彬、楊廷、林育霖、楊衣彤、陳太衽、李良節、林謝香、林進偉、陳柏志、林瑞芳、陳敏雄、黃水泉、黃士偉、蘇芳玉、蘇英俊、蘇李秀雪、林長毅、蘇麗玲、林珮序、楊蕙華、吳介臣、林素真

蘇友義委員 11,600 元

1000：劉秀貞

400：王秀純

300：吳萬福、吳益、吳林順咩、吳造、許家成

200：廖水生、張清正、張陳素瑜、張福然、林淑娥、王素清、黃惠敏

100：蘇友義、蘇陳麗惠、蘇哲玉、蘇資閔、蘇倩玉、王玉麟、李麗紅、呂泰億、呂寶銓、吳鳳美、周怡燕、俞梅玉、施儼、高秀琴、康淳韶、陳文欽、張瓊珠、黃智明、廖長景、蘇秀梅、蘇昭治、蘇綉珍、蘇康月英、謝王金鸞、葉秋松、陳聰哲、張清欣、徐錦淑、張慈玲、張仁議、鄭明珠、張哲維、張玉仙、黃俊南、張錦雲、王賓、吳春足、蔡繡禧、黃鳴煌、黃丹維、吳肅雄、郭水木、侯麗玉、林鴻正、陳勝仁、陳嘉銘、鄭宗禮、顏義成、許金龍、許建雄、洪歲雄、蔡明樺、韓玉銅、謝金全、黃清耀、陳美月、蔡迺榮、陳金月、王健人、藍祥熙、劉黃金慧、劉幸珠、劉麗珠、彭國衛、黃秀英、郭全安、盧紫年、郭朝陽、洪女澤、

捐款芳名

宋麗珠、蔡佳寧、李錫利、歐惠嘉

孫玉華委員 6,300 元

100：王仁和、林美仙、游能昌、邱秀蘭、邱彭游妹、徐國英、林淑珍、陳月英、徐郁茹、陳文筆、陳劉碧若、陳志能、周文慧、陳麗竹、陳願心、陳慧娟、蔡鋒杰、蔡孟哲、蔡孟瑾、林竹如、陳婉玲、林子傑、林雋凱、林恒生、林陳碧梧、梁瓊蓉、蔡昀彤、孫玉華、黃淳敏、黃欣慧、黃仁寬、黃彥彰、黃碧英、黃陳萍、黃仁銘、王鳳嬌、黃竣品、黃竣柏、張日輝、張昭慶、黃寶娃、張日新、張淑芳、楊靜玫、楊靜芬、萬裕緯、萬王節、劉秦佟、陳慧薰、劉晏如、劉軒宇、戴大演、王春輝、沈東翰、郭張玉英、賴美文、賴淑惠、賴慶堂、林金蓮、賴振宏、賴香君、謝瑞權、李文琪

尤恆惠委員 35,200 元

1200：謝富德、謝李錦華、孫旺根、游麗雪、孫得雄、邱菊秋、邱朱登春、王陳玉春、楊旺松、吳金龍、張清發、洪錦雲、朱益三、朱李錦霞、朱素芬、朱興國、朱建國、蔡秀惠、詹進雄、黃志清、洪美珠、黃婉柔、黃祥隆、田春風、王黃霞、張麗珠
1000：黃隆靖、陳珮棻、黃敏柔、黃郁芬

李秋花委員 11,000 元

1000：簡桃紅
200：李明良、李泰龍、黃惠琳、黃吉良、蘇新田、黃進興、朱南山
100：劉良福、李秋花、李保泰、藍錦蕊、劉宏泰、劉仕方、劉郁彥、劉永財、林阿珠、林美芳、陳淑惠、劉淑琴、

李俊賦、李珊穎、王攸琪、王繼芬、王繼輝、王繼倩、王洪謝榴、林財王、洪振明、洪碧蓮、楊光義、楊黃麗敏、林進助、林董阿銀、林淑華、陳美麗、李梅桂、盧麗文、劉國文、劉嘉佩、劉嘉達、劉嘉玲、陳黃色、周佰熙、周哲宇、周哲民、曾癸祥、李碧娥、曾耀德、曾小萍、潘林桂英、潘毓仁、郭知恩、郭沐恩、陳志鳴、洪淑蓮、莊永和、蔡德豐、吳金龍、黃碧珍、吳沐穎、吳沐霖、王玉葉、伍文祥、莊聯輝、程雲桂、莊惠惠、莊培瑜、呂聰賢、呂李貴蘭、林明崑、王玉花、吳楊秀粟、吳華哲、吳惠芬、林傳富、林珠、王天助、吳美蘭、許洪玉真、洪玉霞、李蕭淑美、王秀蓮、陳仙女、盧淑媛、李罡泓、蘇詠誠、田雅琪、蘇郁婷、蘇郁涵、郭文琪、曾貞萍、黃富生

心一居士委員 4,500 元

100：康益花、胡允騰、胡芳儀、翁炯廷、康金界、翁慶才、劉秋珍、翁仲緯、翁立剛、翁慶昌、陳音如、翁上雯、翁愷貽、康陳留糖、康旭汶、康素芬、康素蓮、康素靜、康旭博、康郁婷、康郁曄、黃建智、黃明哲、蔡崇樟、梁秀珠、蔡洞榮、蔡昕翰、梁無芽、梁漢卿、陳吉尙、翁君玉、陳巧航、陳仕航、梁漢堂、鍾榮蘭、梁茲閔、梁鋈立、梁芸閣、侯淑貞、何敏祥、何佳峻、何佳嶸、侯黎、陳寶貴、陳婉妮

林麗敏委員 9,600 元

1200：沈翰綸、林麗敏、林金加、林士益、林志韋、林文化、劉娣妹、林家鉉

捐款芳名

陳文卿委員 11,300 元

1000：盧金全、黃鈺雯、陳贊文、呂美華、
王秋雲

500：龍秀蓮

300：賴昭君、盧芊文、陳進聰、賴威宇、
葉富妹

200：林春菊、盧毅豪、陳盈儒、陳昱錡、
陳柏憲、陳思帆、陳嫻君、李玉蘭、
盧英子

100：林威志、林勃宇、林有福、林蒼、
楊義亨、楊梲茹、楊春平、林莉倫、
紀德虎、林莉菁、紀信安、紀承佑、
楊慧玲、楊 婉婷、戴大錡、戴
大程、葉王欽、葉柏禹、葉淑珠、
王淑敏、王淑如、黃淑玲、葉柏文、
陳孟棕、林錦雀

郭翠霞委員 6,000 元

600：郭翠霞、李阿貴、林淑美、歐明福、
周淑惠、許清爲、許智凱、許瓊允、
許芝涵、王崇銘

蕭玉枝委員 8,000 元

200：蕭玉枝、蘇世銘、蘇昭彰、蘇麗珠、
蔡宜蓉、楊輝鐔、蘇麗蓉、楊承勳、
楊承翰、楊軫婷、蘇俊銘、施寶雀、
許高蒼、蘇淑華、育則托兒所、易
蕭善、蘇煌琪、蘇慧宜、蘇鈺傑、
慈恩堂藥房、施俊富、陳淑真、陳
奕銘、劉明賓、劉鍾阿治、劉美玲、
吳昀潔、吳俊達、吳昀翰、陳淑貞、
陳淑惠、黃金重、黃何美香、曾秀
卿、陳水忠、陳明藤、許桂英、陳
柏誠、陳曉薇、謝秀英

許貴華委員 5,400 元

800：方秀珍

200：洪上涵

100：許貴華、許呂杞蘭、許保旺、許貴
彬、許貴杉、許貴仁、李素月、簡
意生、簡昌晃、簡莊粉、黃鴻耀、
蔡淑芬、陳毓英、孫杏華、陳冀平、
陳文龍、葉惠珍、陳進興、洪敏紋、
郭萬順、郭迦華、郭彥麟、郭彥逸、
許敏慧、吳玉治、蔡春美、陳慧星、
羅仕榮、黃春蘭、羅伊伶、羅濟辰、
柯月雪、江麗葵、陳垣宇、陳怡安、
莊東、羅琦、羅揚、林丁南、何佩
芬、陳桂英、蕭秀雲、李麗秋、林
錦綢

梁秀琴委員 3,000 元

100：陳李平洋、梁秀琴、許玉佩、吳林
寶扇、郭鴻正、謝惠美、陳秉嘉、
吳青芬、黃乙峰、黃錦榮、沈國榮、
沈昱成、沈湘蓉、曾偉亮、曾偉婷、
吳秀蘭、李文昭、盧菊枝、吳大樹、
林貴子、陳宗輝、胡淑英、鄭勝文、
高吟芳、鄭又誠、鄭又愷、周媿謙、
周君歡、吳崇銘、靳錫嫚

沈博英委員 12,600 元

6000：五智陀羅尼會

600：陳秀女、黃炳南、黃旭昇、李俊義、
陳清貴、陳清民、沈聰連、沈博英、
林仙徒、蕭玉枝、鄭濟玉

蔡德源委員 6,000 元

500：曾萬吉、黃金花

300：曾麗真

200：蔡彩鸞、李靜芳、蘇淑艷

100：蔡德源、康惠麗、蔡松柏、蔡嘉雯、
蔡松逸、羅錫溪、康惠姮、羅世豪、
黃錦鳳、陳敬照、李春美、陳燕君、
陳逸民、陳玉春、陳林招、陳傑煌、
陳冠帆、劉秀里、吳佩芳、邱天生、

吳梗、邱政雄、邱建清、王桃、蔡建良、簡美蘭、康錫齡、陳金黛、康偉鈞、康偉婷、陳黃麗華、康楊愛、莊錦娥、葉順偉、葉肇官、施同成、黃秀霞、施漢懋、施雅玲、鍾貴旺、張三英

法願法師 15,000 元

300：妙音、林玉梅、林春霞、郭美珠、簡茂舜、徐明煌、楊美淑、邵宗儀、柯雪華、張琇惠、林秀雲、余玉華、羅明鯤、陳盆、黃杏花、李春梅、王石桂、賴秀鳳、李賴秀蘭、黃明珠、許秀榮、劉貴英、陳清人、陳淑芬、黃瓊華、陳忠經、俞柏川、張貴美、林秀月、謝淑女、林鑾鳳、林游秀鑾、蔡文彬、謝銀妃、黃蔭、賴玟璇、葉接妹、林金蓮、林阿桃、魏廷彰、林喜美、魏益妹、楊圭高、李桂花、陳金廷、林淑椒、陳涓、郭素英、陳玉梅、張英妹





本會協辦佛青會於台北舉辦的賑災義賣園遊會活動



公關委員會座談聯誼及會務檢討會



蔣秘書長主持十二月份秘書處會議



宗旨

護持佛教僧伽，
推動教育、文化、弘法利生事業
闡揚正信佛教，促進僧團和諧。

任務

- 一、護持佛教僧伽，從事弘法活動服務人群，建設人間淨土事項。
- 二、籌設僧伽醫療互助基金事項。
- 三、設立僧伽獎學基金，護持國內外青年學僧深造，以培育僧才事項。
- 四、加強國內外佛教學術單位之聯繫，促進文化交流事項。
- 五、舉辦教團聯誼活動，增進教團共識情誼事項。