

春季刊

第三十八期

中華民國九十四年三月十五日

護僧



K. ONO 11

Amidā Temple Tainan

寺陀彌南臺

日治時期彌陀寺舊山門

中華佛教護僧協會



第四屆第二次理監事聯席會



榮譽理事聖佶法師發心贊助本會水電費



理事長傳孝法師參加台南縣佛教護僧協會所舉辦2005年
台南縣佛教界慶祝佛誕浴佛暨敬老表揚園遊會第二次籌備會



參觀中台禪寺



供養中台禪寺佛學院

1995年10月15日創刊
 2005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：日治時期彌陀寺舊山門
 (照片：台南市文化基金會)

地址：高雄市新興區仁愛一街302號
 電話：(07) 235-7528 · 236-9604
 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://cbssa.myweb.hinet.net>
 E-mail：cbssakimo@yahoo.com.tw
cbssa.cbssa@msa.hinet.net

封面介紹

台灣三座最早寺院之一「府城彌陀寺」／楊圳益..... 1

專題研究

《入菩薩行·迴向品》衍義／如石法師..... 8

獎學金文選

宗教傳記神聖的經驗之表述與傳達／釋道修..... 29
 再略探中觀宗如何審視唯識唯心／釋性嚴..... 46

悲智海園區

中國淨土教的始祖／釋悟開..... 59

教內消息

聖印僧伽養護之家簡介..... 74
 台南女眾佛學院招生..... 75
 印順文教基金九十三年度「論文獎學金」得獎名單..... 76
 法鼓山僧伽大學佛學院、僧才養成班、禪學院九十四學年度招生..... 77
 比丘尼戒律講座..... 78
 壹同女眾佛學院九十四學年度招生..... 79
 圓光佛學研究所九十四學年度(第十九屆)招生..... 80
 中華佛學研究所九十四年度招生簡章..... 82
 慈恩佛教學院招生簡章..... 84

會務報導

九十三年十一月～九十四年元月份會務工作報告..... 85
 個人會員入會申請書..... 86
 醫療補助申請表..... 87
 九十三年十～十二月捐款芳名..... 88

封面介紹

臺灣三座最早寺院之一 「府城彌陀寺」

楊圳益

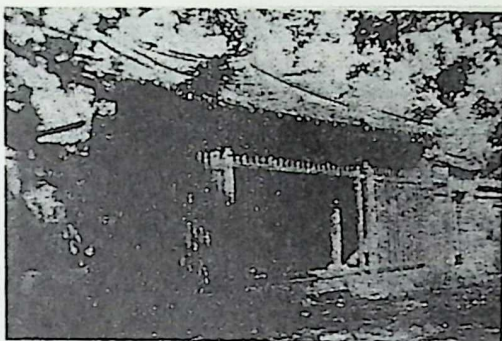
民間文史工作者

一、前言

本期封面以府城彌陀寺為主題，在佛教修行方法中，「門」也常被用來作輔助說明的工具，例如隱然地將「六根」--眼、耳、鼻、舌、身、意比擬為人執取外境的門戶，教人要收攝六根，反觀自心，不要被外境所轉，將放縱物欲視為生死煩惱的根源，而認反觀自心才是覺醒的基礎。就此而言，相信多數人能同意，具反省能力，經常內心寧靜和諧者，比盲目地追求物欲的人，更能親切地體會生命和大自然的本質，其生活品質也更具提昇的動力。

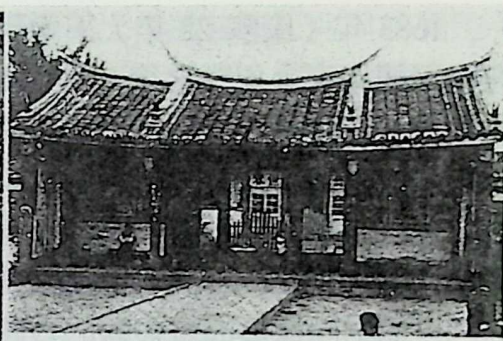
而寺院的山門，是大眾接觸佛法，也是僧侶將佛法向大眾深耕的主要動脈，從歷史發展經驗觀之，寺院和大環境之間，雖隔著圍牆，隔著山們，然而相互之間的影響痕跡歷歷分明，就眾生的解脫機會而言，寺院是提供降伏世俗貪嗔癡，引導大眾培養慈悲、智慧，趣向清靜解脫的堡壘。然而世俗化的力量也常以不同的方式侵蝕這樣的堡壘，兩股力量之間的消長常是因時因地而有差別，這種現象就如佛教界修行者所說的：「轉境或被境轉」。用白話說，就是佛教將社會佛法化，或社會將教團世俗化。在近代的佛教因質量提昇，「轉境」的能量愈來愈強的今日，讓我們略參照部份相關史料，回首「府城」這臺灣開發史重鎮，「彌陀寺」之來時路。

臺南彌陀寺為臺灣三座最早的寺院之一，始建年代不可考，僅知在明鄭時期，創建者為洪元弼，最初因規模小，稱「彌陀室」。自古來山門前的道路，一邊通往東邊的農業區，另一邊通往臺灣最早的國際港都型商業區。而彌陀寺兩百六十餘年間，與府署同在東安坊，在臺灣開發和佛教史上均具特殊的意義。



彌陀寺舊貌（日據初期）

圖一、日治初年山門側影，從封面圖和本圖可感覺到彌陀寺似籠罩在蒼鬱的林蔭裏。



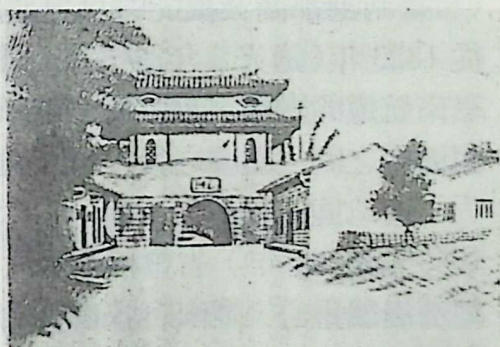
光復後改建前之彌陀寺舊貌（二）

圖二、為戰後拍攝，可看出少了林蔭的古建，多少予人荒涼蕭瑟之感（照片：《臺南市史蹟調查報告書》，臺灣省文獻會，68.6.30 P137）。

二、永遠的臺灣「全臺首府」

「臺南府城」，這個古城國際港從荷治時期（1624 年），即基於統治者之軍、政、經貿等需求，啓開了臺南為臺灣首府之地位。以迄光緒 13 年（1887 年）的 263 年之間，一直是全臺的政、經、文化、軍事中心。

1664 年（永曆 18 年）鄭經¹棄金、廈來臺，改東都為東寧，以承天府為中心，置一府二州三司。承天府下劃分為東安（府署所在地）、西定、寧南、鎮北四坊。四坊的行政區域規劃對未來影響深遠，直到大正 9 年，當初此四坊的區劃，一直保有結構性的地位，清領臺灣之後至 2 府 8 縣 4 廳時期（同光年間），東安坊一直是府治所在，彌陀寺就在府署附近，而距大東門約 200 餘公尺左右。



圖三、具防禦作用的「大東門城」就在彌陀寺附近，與彌陀寺同在一條通往東方農業鄉鎮的要道上。圖片：《臺南市志》卷首 P5 臺南市文獻委員會。

¹ 鄭經（1642-1681）成功長子，福建南安人。1662 年東渡臺灣嗣延平郡王位，1681 年逝。《臺灣歷史人物小傳-明清暨日據時期》，國家圖書館 2003,12 月出版。

1683 年（康熙 22 年）下半年，鄭成功之叛將施琅與鄭氏王朝在經歷連串海上惡戰之後，攻克臺灣。自此亞洲臺閩東南海上可與世界海上強權相抗衡，由漢人民間發展茁壯的海上武力，且世界貿易經驗豐富的鄭氏政權，在清廷不具備海戰條件時，本有機會發展成亞洲率先現代化的國家。但鄭氏戰略上的失誤，以致耗損大量戰力和士氣、延平郡王英年逝世後，高層文武官員卻在大敵當前勇於內鬥，加上同樣具海戰經驗的叛將領軍攻擊臺海等因素，前述建立現代化國家之潛在機會終因鄭氏王朝覆亡，清領臺灣而為之煙消雲散。

自康熙 23 年（1684）迄光緒元年（1875）間，臺灣府、縣行政區劃雖歷經雍正元年（1723）、嘉慶 17 年（1812）的變遷，但府城一直隸屬福建省臺灣府臺灣縣，惟光緒元年（1875）的變更增加臺北府，到了光緒 13（1887）年 8 月 17 日的變更，臺灣獨立建省，下設三府，臺灣府始移臺中，原臺灣府城改稱臺南府，臺南之地名亦首度出現，今之臺南市當時隸臺南府安平縣。

臺南港都商業機能的衰退速度和航道、港口的淤積密切相關，從 1823 年（道光 3 年）7 月間，臺灣大風雨鹿耳門內海變為陸地起，臺南航道的淤積、改道情況頻頻，滄海桑田現象迅速發生在都會區與海岸之間。嘉慶之後，中部鹿港，北部艋舺港口相繼崛起，而有「一府二鹿三艋舺」之稱。1875 年（光緒元年）開府臺北，1887 年（光緒 13 年）省會移至臺北。日治時期，當局又以高雄為南臺經濟發展重心，臺南府城首府地位方在全臺南北趨多元發展中逐漸落幕。

三、府城東方的彌陀寺

（一）、興衰交替的歲月

「彌陀室」位於東安坊，始建年代不詳，最初是明鄭時期洪姓施主元弼所捐建，因規模小而稱彌陀「室」，1683 年臺灣隸清之後，首任知府蔣毓英在康熙 23-28 年（1684 至 1689）之間，其任內所進行修葺，並為之延聘臨濟宗第 38 代的戒然禪師為開山第一代住持。

1692 年（康熙 31 年），臺灣縣第三任的知縣王兆陞於彌陀寺附建「彌陀室書院」。1718—1719 年（康熙 57—58 年），康熙 58 年僧一峯至自武夷，募化重興，加上董大彩、陳仕郡等人啓開重修及擴建工程。完成了中殿，西偏的閻君殿，東偏的三官殿²，以及僧房六間，由於規模擴大，名稱也從「彌陀室」改稱「彌陀寺」。

1799 至 1805 年（嘉慶 4 年至嘉慶 10 年），由董事黃鍾岳等鳩眾重修³。這次的重修使寺院規模比 1719 年的重建，規模再行擴大，本次的修建使彌陀寺和法華、竹溪同列海外⁴名利之一。而彌陀寺現在所供奉，20 餘尊珍貴的泥塑像，除康熙年間的知縣王兆陞塑像外，都是在這次重修中所雕塑。

清治時期和彌陀寺有關的重要人物中，有在臺灣政教發展舞台上亦扮演著要角者，如蔣毓英、王兆陞、單德謨，以上三位王兆陞有塑像供地藏殿中。蔣毓英、單德謨則牌位列祖堂中。僧侶方面，即使重要如戒然、一峯禪師之生平背景資料截稿前撰者仍未查出。更有法名僅見彌陀寺祖堂住持牌位，不見諸於其他史料者；如友慧、敬宗、志忠等法師。另有乾隆年間住彌陀寺的照明和尚，不但志書特別記載其日夜課誦不輟，且擅繪菊蘭，飄逸絕倫。其詩也登錄於乾隆版的四庫全書中，雖非該寺住持，但算是受文獻略作介紹的，照明和尚後曾擔任法華寺住持。

（二）、日治時期文教活動的輝煌年代

「臺灣」--日殖民地的櫥窗 日治時期，臺灣文化結構產生重大變革，尤其是有別於書塾的現代化的教育制度產生，各級的學校每年培育的人才對臺灣的社會體質影響重大，這也大致可以理解，臺灣反日活動從最初的武裝衝突演變到後期，轉為知識份子主導的政治社會覺醒運動。尤其到破壞力強大的戰爭發生之前，臺灣社會

² 康熙《台灣縣志》卷 9，雜記誌·寺廟。在諸志書中，也只有本志書明白提到東偏是陳仕俊（也有志書寫陳士俊）倡建的三官殿，而西偏的閻君殿，募建者還是中國五夷山來的一峯禪師。

³ 「重建彌陀寺碑記」嘉慶歲次乙丑年葭月立。

⁴ 「海外」，是從清帝國看待臺灣而言。

不但平均教育水準遠高於亞洲多數地區，書籍、報紙、雜誌等文化產業也非常發達，大環境如此，佛教界亦不例外，例「南瀛佛教會」在佛教（含齋教）菁英份子努力之下，引領佛教界的弘教活動邁進新的紀元。而彌陀寺在歷經日治初期 12 年左右的荒廢後，亦逐漸崛起。

關鍵性的時代，關鍵性的人才 1925 年（大正 14 年）臺南士紳黃欣、王昭德、莊燦鈺等認同本願寺派布教使王兆麟的理念，邀請從大稻埕南下鳳山的王氏前來彌陀寺⁵，荒廢多年的彌陀寺於是在數人共倡修葺，並在王氏積極的作為下，創精神社、辦精神界月刊、巡迴演講、實費診療（僅收醫藥成本費）等活動⁶。這是有關彌陀寺的文獻記錄中，首開的該寺文教活動的輝煌歲月。

辦學風雲，教外別傳？1692 年（康熙 31 年）經臺灣縣第三任的知縣王兆陞⁷附建書院，稱為「彌陀室書院」⁸。1929 年（昭和 4 年）4 月 17 日，創「私立家政裁縫講習所」，專授女子家政縫紉技藝，所址設於本寺內，次年升級為「私立台南家政女學院」，該校已具近代教育規模，由住持王兆麟氏擔任所長⁹，先後兩所教育機構創立時間相隔 237 年，就史料所呈現，管理人除激烈反對王兆麟在寺中辦女學院外，非常支持其他過去所辦的文教活動，王兆麟則堅持辦學。

戰後初期當局荒謬的措施「私立台南家政女學院」在 1939 年（昭和 14 年），王兆麟氏將其讓渡與同為本願寺派宗教師杉浦亮嚴氏，但 1946 年由於當局處置不當，導致戰前佛教人士辦的學校，戰後轉入基督教人士手中。尤其荒謬的是「臺南州接管委員會」所屬的「臺灣省日產處理委員會臺南市分會」尚未運作時¹⁰，臺南市

⁵ 大橋三郎，《真宗本派本願寺臺灣開教史》，P554。

⁶ 大橋三郎，《真宗本派本願寺臺灣開教史》，P555。

⁷ 王兆陞，江南通州人，丁酉舉人。康熙二十七年任，三十年陞兵部職方司主事。《臺灣府志》高拱乾，臺灣銀行經濟研究室，民 49.2 出版 P58。

⁸ 康熙《台灣府志》（《高纂府志》）康熙 35 年刻本。收錄於台灣文獻叢刊第 65 種，清代篇一第一輯（2）P220 宗青圖書出版有限公司。

⁹ 大橋三郎，《真宗本派本願寺臺灣開教史》，P555。

¹⁰ 「臺南州接管委員會」於民國 34 年 11 月 9 日成立並進行接管作業，但「臺灣

政府即指派基督教人士擔任該校校長。當然這也可能是國府高層口頭授意，臺南市政府執行的結果。該校校名在創校後歷七度易名，直到「光華女中」時期始塵埃落定。

面對史實，記取教訓撰者提及這段史事，目的不是在於清歷史舊帳，相反的認應以歷史發展經驗為借鑑，不應讓肉弱強食的情況在我們的社會重複地發生。尊重不同的信仰、族群才是社會長久和諧共存之道，否則在歷史的發展經驗中，地位的強弱之間都不是永恆的，尤其是戰後佛教界處於政治社會的弱勢時，當年槍桿子在手的政治人物，對佛教界進行不義的措施時，可曾想過數十年之後的佛教界的社會貢獻和影響力，設想如不是佛教具慈悲寬容的精神，當年的政治族群至今仍能在我們的政治社會舞臺上為所欲為嗎？

（三）戰後的彌陀寺

戰後大陸系統佛教入臺，國府的宗教政策歧視傳統宗教，而昔日日系佛教人士和齋教又處更不利的地位，王兆麟雖在 1951 年 9 月 18 日仍以彌陀寺住持身份赴臺中參加德林老和尚告別式¹¹，但從寺院空間的大量分租，和部份寺地被強佔的情況來看，顯然晚年的他在形勢比人強的情況下，已無法有效地管理彌陀寺。戰後的彌陀寺近 20 年的時間雖先後換了 12 位住持，但幾乎常處於管理上的空窗期狀態。

圓斌法師接任住持之後，銳意振興彌陀寺，有計畫地進行軟體建設和信眾教育，使彌陀寺的宗風，邁進了新的里程碑，大致有如下措施：

1. 加強信眾的佛法教育，舉辦常年宗教活動：全年定期講經、共修法會、選印佛像、編印經書、詳加標點、注音、放大字體，適合任何年齡層讀誦。提倡社會慈善活動。
2. 在護法的配合協調下，陸續收回過去出租或被佔據的空間，在世俗法律或執法觀念的瑕疵下，當然須付出給佔用或強佔

省日產處理委員會臺南市分會」卻在民國 35 年 2 月 23 日方成立。《臺南市志稿》卷三政事志政事總述篇，P2,48.9.20。

¹¹ 朱斐 四十年來寶島佛教影塵回憶記。

者相當的代價，對這古刹而言，戰後的寺產管理是高難度的任務。

- 3.重建彌陀寺，以有效的成本管理、嚴格的品質監督，在節約巨額的經費下，大幅擴充彌陀寺的活動空間。如今寺中不但有歷史留下來的供像、文物，也有國寶級畫家蔡草如、潘麗水的壁畫和飛天，國寶級雕刻家陳正雄的大型千手觀音樟木雕刻像。而最近的油漆、養護工程委由蔡木文率古蹟專業維修團隊進行，斌師親自監督，完工後的全寺色系，更顯莊嚴萬千。
- 4.對尚存的供像做有效的養護作業。彌陀寺有多尊嘉慶年間塑造的供像，惜過去多數在養護不得法情況下，導致嚴重變形，在上述團隊配合斌師要求努力下，得以恢復舊觀。

四、結論

如前所述，彌陀寺對臺灣佛教史的象徵性意義自不待言，然而卻在歷史的風雨中興興衰衰起伏不定，史料也是片片斷斷，欲較完整地從歷史建築、制度、人物、弘化、文物、儀軌等項目上作誌，難度簡直難以想像。儘管如此，從府城宗教發展史和彌陀寺發展史相關史料交叉比對，還是可以發掘更多的資訊。

由於處在海上重要的地理位置，臺灣自開發早期即深受多元文化的洗禮，歷代外來的入侵者中，愈是具國家規模的組織愈具同化臺灣人民的性格，多少造成臺灣人民容易接受、友善，甚至憧憬他方世界的傾向。對行者而言，只要確立在心中，在生活裏，保持身口意與解脫、與智慧相應即不違解脫道。

彌陀寺門外，僅管是車水馬龍的世界，但不礙門裏智慧、慈悲、寂定的一面，因為定位清楚，所以又能正面地影響與該寺有緣的有情世界，然而不容諱言，彌陀寺的歷史仍待不斷的發掘，研究。但願臺灣亦如此，冀能在逐漸發掘本身歷史的真相中，自然地培養出共同的歷史環境情感，確立臺灣對追求民主、自由、幸福的主體性，這樣才能有助於在惡質紛亂的世局中，締造家國長遠的福祉。

專題研究

《入菩薩行·迴向品》衍義

如石法師

前中華佛研所副研究員

壹、引論

一、《入菩薩行》簡介

《入菩薩行》，是印度一位著名的中觀學者——寂天（Cantidena 685–763 A.D.）根據三藏典籍所寫的大乘修心論著。此論的性質和《法句經》頗多類似；它的說理深入淺出、引人入勝，它的譬喻幽默風趣、切中人心，它的訓誨陳詞懇切、循循善誘，是大乘行者很理想的一部隨身手冊。在印、藏佛教中，它的評價很高，流通也廣，和《法句經》在南傳佛教中的地位不相上下。然而，《入行》所蘊含博大精深的思想體系、脈絡分明的內容組織，以及洋溢於字裡行間那股感人肺腑的宗教悲情，卻不是《法句經》所能望其項背的。

由於《入行》具有許多引人入勝的特點，廣受大乘行者的喜愛，所以它對印、藏佛教曾經產生極其深遠的影響。十一世紀的阿底峽尊者在《菩提道燈難處釋》中，提到《入行》的地方共有二十二次；十二世紀西藏白教岡波巴大師的《解脫莊嚴寶論》，引用《入行》多達六十幾次；十五世紀黃教的宗喀巴大師在《菩提道次第廣論》中，單單「安忍」和「精進」兩章就足足引用一百個偈頌，這是十分驚人的數字。而現在臺灣佛學院學生幾乎人人必修的《成佛之道》，也有三個半偈頌出自《廣論》所引的《入行》。¹

別的不提，單憑以上數據，就足以證明《入行》對印、藏佛教影響之深遠。而這股巨大的影響力，在距離寂天一千兩百多年的今天看來，依舊是方興未艾的。無論是對內或對外，對僧或對俗，藏僧最常用來開示的論典仍然是《入行》。有些喇嘛甚至每天背誦一

¹ 索達吉《入菩薩行論廣釋》序，頁2（臺北：喇榮三乘法林，2002）。

遍以爲日課。1990 年，西藏高僧晉美彭措爲「五明佛學院」學僧講授《入行》時，在座的 688 位漢僧中，就有 388 位發願背誦《入行》。

1997 年，美國 SHAMBHALA 出版社新推出一本英譯的《入菩薩行》— *The way of Bodhisattva*，達賴喇嘛在此書的賜序中說：

《入菩薩行》一書已經流傳了一千多年，廣受教界人士的讚美與推崇。他是西藏佛教四大教派學僧必修的寶典，而且有口皆碑，人人讚賞。我本人曾經從已故的 Kuntu Lama 聽受這部聖典的口傳與講解；而他則受學於偉大的「大圓滿」教師 Patrul Rinpoche 的某位弟子。事實證明，此論對我心靈的淨化與開展有莫大的效益。²

另外，在《入菩薩行》「安忍品」的註解《平心靜氣》— *Healing Anger* 一書中，達賴喇嘛還說：

我想大約是三十四或三十五歲時，我真的開始一心觀修空性。而就在十分密集的禪修之下，我對滅諦本質的理解變的相當真實。我可以感受到某些悟境……。但我三十多歲時的修行境界離菩提心還差的很遠。約莫四十幾歲時，主要由於研讀並修行了寂天的《入菩薩行》及其他一些作品，我終於開始體驗到些許的菩提心。³

從以上兩段簡短的開示，我們可以明顯看出，《入行》對啟發菩提心之助益，以及它在西藏佛教界所享有的崇高地位。正因為《入行》普遍受到各派藏僧的重視，所以有關它的傳譯和講習活動，也隨著藏僧的足跡而逐漸遍佈世界各地。別的譯本姑且不談，單單英譯本，在 1990 年以前就已經有了三種。然而，僅此三種譯本似乎仍不足以應付歐美學佛人士的廣大需求。所以 1992 年以後，相關

² 如石《入菩薩行集要》再版序所引，頁 4（中壢：圓光，2004）。

³ 達賴喇嘛《平心靜氣》，頁 274（周和君譯，臺北：遠流，2000）。

的英文譯本和開示錄等書籍又陸續出版，數量早已超過十部。連智作慧 prajñākaramati 那部著名的《入菩薩行廣譯》，也被一位印度學者由梵文翻成了英文。在臺灣，目前現有的漢譯本有五種。

二、「迴向品」大意

《入行》總共有十品，「迴向品」是第十品。此品的主題「迴向」，第三品也曾經提到，不過只有四個偈頌，那是作為發菩提心的前行——「七支供養」中的最後一支。本品所說的迴向，則是作為總結本書而做的完整迴向；除了最後一頌「念恩禮敬」以外，總計有五十七頌。其中的迴向對象，範圍非常廣泛，不論是貧富貴賤、男女老幼、在家出家，幾乎所有的六道眾生都包含在被關懷的對象之內了。

寂天首先迴向給地獄眾生，接著是餓鬼、旁生等惡趣，然後才迴向給人類。在人世間，則先迴向給居家凡俗，然後是出家僧尼。出家僧眾，又依以聞思為主之寺宇與禪修為主之阿蘭若，以及初學比丘和有德長老而區分，由淺入深，由世間到出世間，由凡夫到聖者，次第迴向。關懷完一切有情眾生之後，最後還不忘為自己發出承擔一切眾生痛苦的無盡悲願：「乃至有虛空，以及眾生住，願吾住世間，盡除眾生苦，眾生諸苦痛，願悉報吾身」。顯然，寂天並沒有明文說到發願要成佛，而是發願要盡未來際承擔一切眾生的痛苦，施予一切眾生安樂。這和《學處集要》所說「施捨，就是菩薩的菩提」⁴、《入行》第三品「捨盡則脫苦，吾心成涅槃」⁵ 的思想，以及第八品「自他相換」⁶ 的主張，其實是前後一貫的。

寂天這種廣大深切的利生悲情，洋溢在字裡行間，讀之感人肺腑，久久難以平息，實在是千古不朽的迴向發願文。難怪達賴喇嘛會說，他最喜歡的發願文，就是其中的第 50、51 兩頌；而當今藏傳佛教的出家人，也大都能背誦這品動人的迴向文。⁷

⁴ 參見臺北版《西藏大藏經》，冊 37，頁 7，48。

⁵ 參見如石《入菩薩行譯注》，頁 37（高雄：諦聽，1997）。

⁶ 參見《入菩薩行譯注》第八品後半。

⁷ 《入菩薩行論廣釋》下冊，頁 389。

「迴向品」五十八頌內容的主要根據，應該是《學處集要》。不過整品的思想體系，並不像《學集》的「迴向文」那麼漫無章緒，而是經過寂天深思熟慮以後，才重新完整而有系統地組織起來的。《學集》有關「迴向」的內容中比較值得補充於此的，是行者修迴向時應有的心態：

應該發自內心懇切地迴向，不只是嘴邊說說而已。應該以歡喜心懇切地迴向，以喜悅心懇切地迴向，以愜意心、極喜心、柔軟心懇切地迴向；以慈愛心、友愛心、惠濟心、饒益心、安穩心懇切地迴向。⁸

三、祈願與發願的意義

在大乘佛教的實踐體系中，迴向是不可缺少的修行項目之一；每一種修行儀軌最終的結行，幾乎都是迴向。由於迴向含有發願的性質，而發願和其他宗教的祈願、祈禱也有共通的地方，所以下文先從祈禱和祈願談起。

在世界各大宗教中，祈禱或祈願是非常普遍的一種現象。我們幾乎可以說，宗教離不開祈禱或祈願。儘管祈禱的對象、方式和內容各有不同，但祈禱的心理需求，卻是各宗教行人共通的。⁹ 天主教聖哲弗蘭西斯（St. Francis, 1182—1226）就曾經寫過許多相當深刻感人的祈禱文，下面引述的〈和平祈請文〉，是其中較為人所熟悉的一篇：

主啊！讓我如一通道般的傳達祢的和平；
讓我在有仇恨的地方引入慈愛，有過失的地方引入寬恕，
有衝突的地方引入和諧，有懷疑的地方引入信仰，

⁸ 德格版《西藏大藏經》dBu-ma, khi: 22b'。

⁹ 《阿含經》中亦有所謂之「祝願」和「誓願」（《大正藏》，2，758下；3，291下）。已經證得空、無相、無願「三解脫門」的二乘行者，大概不會有任何祈禱的心理需求。

有絕望的地方引入希望，有黑暗的地方引入光明，
有悲傷的地方引入喜悅；
讓我古安慰而不求安慰，古了解而不求了解，古關愛而不求
關愛；
因爲唯有寬恕才能獲得寬恕，唯有忘我才能發現自我，
唯有死亡才得以醒視永生。¹⁰

敘利亞詩哲吉布蘭（K. Gibran, 1883—1931），在名著《先知》中論及「祈禱」時表示：祈禱是一種心靈的舒展，它使自我開展而升入靈明的蒼穹。¹¹ 從心理學的觀點來看，祈禱大概是意識與潛意識心靈對話的最佳管道，它可以幫助宗教行人抒解心中壓抑的焦慮、困惑與罪惡感等心理情結，昇華染污的貪欲需求，調伏傲慢的自大態度，培養虔誠的謙恭心理，宣發悲天憫人的宗教情懷，強化宗教信仰，增加精神力量。而這些心靈的淨化與美德的培養，都有助於人際關係與社會秩序之安定。¹² 總之，祈願或祈禱是宗教徒淨化與昇華心靈非常有效的一種修行方法。關於這一點，我們可以從德蕾莎修女的一段話略見端倪：

祈禱滋養靈魂——如血液之於肉身；祈禱直抵靈魂，領你更親近主，並給予你一顆清淨純淨的心。清淨的心能見上主，能對主說話，能在他身上見到天主的愛。¹³

祈禱與祈願稍有不同。祈禱，通常只是向一個高高在上的神或上帝傾述自己的心聲，或告白、懺悔，或讚美、感恩。當然，祈禱

¹⁰ L. Vardey 《一條簡單的道路》所引，頁 162-163，引文已被筆者稍微修飾過了（臺北：立緒，2003）。

¹¹ K. Gibran: *The Prophet*, p.76.（臺北：敦煌書局，1980）。

¹² 呂大寂《宗教學論新編》，頁 341（大陸北京：國社科，1998）。

¹³ 《一條簡單的道路》，頁 30。

也常常包含祈願，也就是祈求上主滿足或實現自己的願望。¹⁴ 然而，佛教的發願並不向任何對象祈求，而是在見證發願的佛菩薩前，立誓要達成自己至善的願望。例如文殊菩薩所發的大願，就是要勸助一切眾生都發起最初菩提心，乃至於修行成佛以後，自己才滿願而成佛。¹⁵ 因此《大乘莊嚴經論》說：願，是一種伴隨希求心理的思心所¹⁶——志向。

四、迴向的意義

大乘的迴向，又有別於發願。發願可以無所憑藉，逕自發願；但是，迴向卻需要有某些可賴以迴向並發願的善根功德。所以發願不能包含迴向，而迴向卻涵蓋有發願的意義。由此可見，「迴向」本質上還是一種「願」——一件有希求心理的志願，只是迴向的願必須先具有某些足以轉換為成辦願求目標的功德。至於大乘「迴向」最主要的意義，簡單地說，就是行者為了使有限的善行功德增長廣大，以便利樂一切眾生，而決意將功德轉為成佛資糧的一種志願。

17

五、迴向的功能

為什麼迴向可使福德善根增長廣大呢？

基本上，佛教主張「同類相應」的業果法則。在這個法則下，行善將會感得相應的善報。然而，一件善行的功德或果報的大小，除了取決於善行本身的性質，以及行善的方式、過程和隨伴的心理動機之外，還關係著行事後的心態。¹⁸ 如果行善而執著於善，並因

¹⁴ 《宗教學論新編》提到祈禱有五種：一、祈求；二、懺悔；三、代禱；四、崇拜；五、與神合一（頁339-340）。其中所說的「與神合一」，似乎已經進入了「心一境性」的修定範圍。

¹⁵ 參見《文殊師利佛土嚴淨經》（《大正藏》，11，898下）。

¹⁶ 宗喀巴《現觀莊嚴論金鬘疏》云：「《莊嚴經論》說：『諸賢者之願，即具希求思。』意謂：願，就是帶有希求助伴心所的思。因此我認為，無著和世親的看法是一致的。」（收入如石《現觀莊嚴論一滴》，頁214（臺北：法鼓，1991））。

¹⁷ 以上一段參見昂旺朗吉《菩提道次第略論釋》，頁166。不過《略論釋》說：迴向，是為了使善根成為無盡，不只是增長善根而已（臺北：福智之聲，1994）。

¹⁸ 《瑜伽師地論·本地分》中談到：作業以後，有兩種會增長或減損業力的情形，

此於事後生起貪染、慳吝和驕慢等煩惱心所，則善行功德勢必會被削減。倘若生起邪見和瞋恚，甚至還可能把千、百劫以來的福德善根摧毀無餘。寂天在《入行·安忍品》和清辨在《中觀心論釋》中，都有這樣的說法。¹⁹ 反之，如果行善而無所執著，甚至樂於將功德與一切眾生分享，則其善業功德也將因此而大大增廣。

然而，未見道以前的凡夫眾生，總是離不開貪瞋癡的；即使行善，也難免不執著於善行功德，或洋洋得意，或沾沾自喜。爲了對治、淨化此一有所得的貪著心態，使善業功德得以增長廣大，於是大乘佛教發展出「迴向」的行法，藉由迴向的作意，發願將所有的善業功德轉與一切眾生分享，或者轉化爲成佛的資糧。這樣就可以在某種程度上淨化慳貪等煩惱，使有漏的世間善業功德相對地增長，並轉化爲未來成就無上菩提與利益眾生的廣大資糧。

根據大乘經論，將善行功德迴向無上菩提，可使原有的功德無窮無盡地增廣，就像一粒小水滴落入大海一樣；大海不枯，水滴不竭。如《大集經·無盡意菩薩品》說：

譬如天雨一沛之水墮大海中，其沛雖微，（乃至大劫末壞以來）終無減盡。菩薩善根願向菩提。亦復如是，（乃至未證菩提以來，亦）無有減盡。²⁰

現在的問題是，初學菩薩作迴向是否也有同樣的效果呢？

答案恐怕是否定的。理由是，不同定慧層次的菩薩作迴向，其所獲福德增長的程度亦當有所不同。

一個定慧尚未成就的中、下品資糧位菩薩，藉著真誠的迴向，固然可以增長廣大的福德；但是若說他因此便可使福德綿延無盡，

即「悔所損害」、「對治所損」，以及這兩種情形的反面（《大正藏》，30，319中；宗喀巴《菩提道次第廣論》卷五所引，頁138（臺北：華藏講堂，1988））。其中，「悔所損害」，即事後懊悔的心態。反之，則爲事後欣喜之心情。

¹⁹ 「一瞋能摧毀，千劫所積聚、施供善逝等，一切諸福善。」（《入菩薩行譯注》，頁91），「以邪見及瞋心壞諸善根，後縱遇緣亦不能生果。」（宗喀巴《入中論善顯密意疏》所引，頁111-112（臺北：法爾，1991））。

²⁰ 《大正藏》，13，192下。括符中的經文，引自藏譯本（《入中論善顯密意疏》所引，頁111-112）。

在法理上恐怕不能成立。因為初學菩薩的世俗菩提心仍然屬於概念層次，相當膚淺。因此，無論他迴向的心願多麼廣大、迴向所依憑的空慧多麼透澈，其性質畢竟還是概念的，與聖者憶持勝義菩提心所做三輪體空的迴向，應該不能相提並論。換言之，初學菩薩只能將功德迴向屬於他自己概念層次的「世俗」菩提大海，而非真正盡虛空、遍法界的「勝義」菩提大海。若是見道位以上的大乘聖者，已具足勝義的菩提心，那麼說他依真正的無緣大悲將功德迴向無上菩提，而達到福德盡虛空、遍法界、永無窮盡的程度，是比較容易讓人信服的。

如前所說，迴向可依個人修行的高低而有不同程度增長福德的作用。這是就迴向者本身來說的。若就被迴向的對象而言，他們是否也可以獲得迴向給他們的利益呢？這個問題的爭議性相當大。

大乘佛教的終極目標，是要究竟利益一切眾生的。但是利益眾生，必須具備充份的主、客觀條件。其中，客觀的條件有賴於時節因緣，這不是修行者本身所能掌握的；而主觀的利生意願與能力，卻盡其在我，是修行者自己可以決定的，只要肯努力，就有可能達成。一旦強烈的利生意願與充足的利生能力穩固地培養出來，那麼菩薩行第一階段的主要任務就算大功告成了。至於進一步廣大的利生事業，則仍然有待於客觀的時節因緣來促成。例如彌勒佛或菩薩現在兜率天說法，要等到人壽八萬四千歲、金輪王治世時，才下生人間，成佛轉法輪。²¹ 寂天在《入行》中也主張：布施等波羅密多的圓滿與否，關鍵在於行者是否真誠願樂將身、財以及一切善根功德毫無吝惜地施予一切眾生，而不在於世間上有無飢寒貧困之人。否則，自古以來當無一人能夠圓滿布施等六度而成佛，因為時至今日世上依然有數不清的貧困眾生。²² 大乘的六度理上如此，大乘的迴向又何嘗不然。

所以，大乘「迴向」的真正用意，不在於受迴向的對象是否真能獲得迴向功德而離苦得樂，而在於迴向者是否離執無貪，願樂平

²¹ 詳見《彌勒下生經》（《大正藏》，14，421下）。

²² 《入菩薩行譯注》，頁63，頌9。

等施捨一切。如果行者真能藉由「迴向」的修習，逐漸淡化執著功德實有的成見與自私自利的貪著心理，增長願樂施捨一切的真誠意願，進而達成離執與「等捨」的清淨慈悲心境，那麼無我的利他事業一定也會隨之而增長廣大。如此，即使被迴向者不能如願直接獲得迴向的利益，間接而言，終究還是會獲益的。

其次，從善惡業引生的角度來看，利他的善心所與善業相應，所以較易促成同類善果的成熟；同樣，惱人的惡心所與罪業相應，所以也比較容易引生同類罪報的形成。個人的善惡業報如此，眾人的共業同理可推。如果一個社會或國家的多數居民經常心存善念善願，人人和樂共處，那麼自然容易感得風調雨順、五穀豐收、國運昌隆等有利的天時。依此而言，則大乘行者所做的善願迴向，總是有益於整個眾生界的。但若希望藉由功德的迴向而直接解除親朋好友的病苦或障礙，那問題就大了。因為這表示行者有能力將心中某種好的狀態直接轉移到被迴向者的心流之中，但這並不符合佛法「自作業，自受報」的業果原則，即使佛陀也沒有能力這麼做。²³ 一切智的佛陀只能探望或照顧生病的弟子，無法代替弟子生病受苦，更無法將自己的定慧功德轉移或加持給弟子，否則一切眾生豈不早就成佛了？所以，我們不該奢望「迴向」或加持有如此神奇的效果。

上述觀點，即便是最強調加持或修法迴向的西藏佛教也是有人認同的。噶舉派的創古仁波切在《月燈三摩地王經》的解釋中就說：「上師或佛菩薩的加持，並不能直接消除眾生的惡業，也不能將證悟功德轉移給我們。我們應該把加持當作『力量』的引生。」²⁴ 如果我們對上師或佛菩薩的德能具有深切的信心，沒有絲毫懷疑，自然可以去除所有的疑慮不安而一心一意地修行。這樣，我們本來具足的潛能就能得到充份地發揮。

與大乘「迴向」法義有關的論述，暫止於此。現在，回到與「迴向品」相關的內容上。

²³ 創古講解《月燈三摩地王經》，頁 223-228（帕滇卓瑪譯，臺北：眾生）。

²⁴ 《月燈三摩地王經》，頁 209。

貳、「迴向品」衍義

以下將要「衍義」的偈頌只是選擇性的，並未包含全品五十八頌。衍義所依據的「迴向品」偈頌和科判，完全採自拙譯《入菩薩行譯注》。

一、總迴向(1)

二、別迴向

(一) 迴向他利

1. 迴向世間衆生

(1) 總願離苦得樂(2-3)

(2) 別願除惡趣苦

I、願除地獄苦

(I) 自然除(4-10)

7. 願獄成樂園，飾以鸕鵲雁、悅音美飛禽、芬芳大蓮池！
8. 願煨成寶聚，燒鐵成晶地，怖畏眾合山，成佛無量宮！
9. 岩漿石兵器，悉成散花雨！刀兵相砍殺，化為互投花！
10. 陷溺似火燃 無極大河眾，皮肉熔蝕盡，骨露水仙白。
願彼因吾福，得獲妙色身，閒浴天池中，天女共悠游！

以上第7、8兩頌所說地獄中火炭、燒鐵地和眾合山等惡報，分別由不與取、妄語和殺生感得。第9頌所說地獄中的石雨、鎗雨、箭雨以及互相廝殺之業報，分別由邪見及慳貪感得。而第10頌所說大蓮花地獄的強鹼河業報，則由修梵行而發願生欲天中感得。這是《學集·空品》所引《正法念處經》所說的。²⁵

(II) 因菩薩而除

11. 云何獄中隼，卒驚頓生懼？誰有此妙力，除暗生歡喜？
思已望空際，喜見金剛手。願以此欣喜，遠罪隨密跡！

²⁵ 《大正藏》，32，89中-90下；17，38下、78中、79下、82上、90中-下。

12. 願獄眾生見，香水拌花雨，自天迅飄降，熄滅熾獄火。

安樂意喜足，心思何因緣？思時望空際，喜見聖觀音！

13. 願獄眾有情 歡呼見文殊：友朋速來此！吾上有文殊，

五髻光燦燦。已生菩提心，力能滅諸苦，引樂護眾生，

令畏盡消除，誰願捨彼去？

14. 彼居悅意宮，天女齊歌頌，著冠百天神，齊禮蓮足前，

花雨淋髻頂，悲淚潤慈目。

15. 復願獄有情，以吾善根力，悉見普賢等 無礙菩薩雲，

飄降芬芳雨，清涼復安樂；見已彼等眾，由衷生歡喜！

以上五頌，有兩個值得討論的地方。

第一在漢地的佛教圈內，地藏菩薩一向被公認為在地獄中救苦難的專任菩薩。「我不入地獄，誰入地獄」、「地獄不空，誓不成佛！」地藏菩薩的這種悲願，誠可謂「驚天地，泣鬼神」。佛教人士幾乎無人不知，無人不曉。奇怪的是，八世紀的寂天似乎沒有這種觀念。偈頌所說在地獄救苦救難的菩薩，有金剛手、觀音、文殊和普賢，就是沒有地藏菩薩。地藏菩薩的含意，只能從偈頌中含攝其他一切菩薩的「等」字去理解。這是否意味著，地藏菩薩的象徵意義和救贖角色因為印、漢佛教之間文化背景的不同而有了某種程度的轉變，就像觀音菩薩的意象在中國逐漸被女性化為白衣觀音、送子觀音、南海觀音、魚籃觀音等等？²⁶

第二如前面的「引文」所說，間接而言，被迴向者終究會獲得迴向的利益，這是無庸置疑的。但是，若說迴向者可以直接如願地獲得迴向的功德而離苦得樂，於法理上根本就講不通。因此，一個大乘行者固然應該經常修習迴向來淨化自己的實執與貪執，增長等捨的悲願，但卻不宜高估迴向的效果，而奢望三惡道眾生都能藉由迴向解除身心的痛苦。倘若迴向真有如此神效，那麼佛教一切戒定慧的修行豈非形同虛設？

²⁶ 關於觀音為何在中國轉變為女身的問題，目前的學界認為與觀音在佛經中的身份模稜兩可以及中國女神信仰有關（見于君方〈中國的觀音信仰——多面觀音〉，《香光莊嚴》期 59、60、61）。

在人世間，一般的淨土行者畢生依教奉行，臨終時能否如願得見佛菩薩接引而往生，尚且不敢言必。名列八無暇之冠的地獄有情，又怎能單憑他人之迴向功德搖身一變而成天堂樂園的天子，甚至得見八大菩薩前來救度而往生淨土呢？再者，地獄沒有機會聽聞佛法，他們怎麼會有人間觀音、普賢、文殊和金剛手菩薩的概念呢？他們又怎能認出這些菩薩的身份來呢？

筆者以為，人類的問題，必須依靠處於同一個「眾同分」的人類自己來解決。同樣，地獄眾生的苦難，也只能仰賴他們同類的智慧和能力來消除。如果菩薩想要救度地獄眾生，就必須進入地獄，成為其中的一份子，生於斯，長於斯，這樣才有可能引導同類眾生脫離地獄的苦難；就像釋尊必須在人間成佛，才能在人間轉法輪教化眾生一樣。單靠功德的迴向，要想救度另一個時空世界的異類眾生，恐怕永遠無法實現。不過換個角度來看，「知其不可為而誓願為之」不也是宗教精神中最感人的一面麼？

II、願除鬼畜苦

16. 願彼諸傍生 免遭強食畏！復願餓鬼獲 北俱盧人樂！

17. 願聖觀世音，手出甘露乳，飽足餓鬼眾，永浴恆清涼！

觀音菩薩以甘露施食餓鬼之教證，可以在《法華經》和《千手千眼觀世音菩薩大悲心陀羅尼》等顯密經續中見到。²⁷ 在漢地高僧的修行體驗中，觀音的甘露還有增長智慧的象徵意義。例如永明延壽、慈雲遵式和源度，都因為在禪觀中見到觀音以甘露灌入口中或頭頂，而大開圓解，辯才無礙，或本性朗現。²⁸

(3) 迴向人天善趣

I、願離眾苦

18. 願盲見形色，聾者常聞聲！如彼摩耶女，孕婦產無礙！

²⁷ 《大正藏》，9，46下；20，115下。

²⁸ 慧律《淨土聖賢錄易解》冊一，頁216、237；冊五，頁9（高雄：文殊講堂，1998）。

19. 願裸獲衣裳，飢者得足食，渴者得淨水、妙味諸甘飲！
 20. 願貧得財富，苦者享安樂！願彼絕望者，振奮意永固！
 21. 願諸病有情，速脫疾病苦！亦願眾生疾，畢竟永不生！
 22. 願畏無所懼，縛者得解脫！弱者力強壯，心思互饒益！
- 以上 5 頌，大概根據《學集》所引《金光明最勝王經》：

若有衆生遭病苦，身形羸瘦無所依，咸令病苦得消除，諸根色力皆充滿。若犯王法當行戮，衆苦逼迫生憂惱，彼受如斯極苦時，無有歸依能救護。若受鞭杖枷鎖繫，種種苦具切其身，無量百千憂惱時，逼迫身心無暫樂，皆令得免於繫縛，及以鞭杖苦楚事，將臨刑者得命全，衆苦皆令永除盡。若有衆生飢渴逼，令得種種殊勝味，盲者得視聲者聞，跛者能行啞能語，算窮衆生獲寶藏，倉庫盈溢無所乏，皆令得受上妙樂，無一衆生受苦惱。²⁹

23. 願諸營商賈，處處皆安樂！所求一切利，無勞悉成辦！
24. 願諸航行者，成辦意所願，安抵河海岸，親友共歡聚！
25. 願迷荒郊者，幸遇諸商旅，無有盜虎懼，無倦順利行！
26. 願天慈守護，無路險難處，老弱無怙者，愚癡顛狂徒！

人世間的聾、盲、傷殘和貧困等總總苦難，其實只要依靠人爲的力量，就可以得到某種程度的具體改善，特別是在當今科技昌明、經濟發達的時代。所以除了發願以外，大乘行者也該隨份隨力地幫助受苦者脫離困境。目前，除了職業的社工人員之外，世界各地的慈善機構，如紅十字會、世界和平展望會和慈濟功德會等等，也都相當積極地在幫助貧病的受難者。其中，德蕾莎修女所創辦的「仁愛之家」，收容的大都是癲瘋病患、愛滋病患、垂死者、棄嬰、流浪漢等人類「貧窮中的貧窮者」。最難得的是，其中修士都和受苦者一起吃同樣的食物，過同樣赤貧的生活，而且從不接受招待，

²⁹ 《大正藏》，16，413 上。

只爲了表示對貧困者的尊重與同情。³⁰ 毫無疑問，在「無依者爲依，無怙者爲怙，無歸者爲歸，苦者令安樂」的人間有漏善行方面，「仁愛傳教修女會」做得最徹底，最令人感佩。

II、願滿所求

(I) 願滿世間利益

i i i、願得人間圓滿(27-31)

ii ii ii、願入正道

27. 願脫無暇難，具心慈愛慧，食用悉富饒，時時憶宿命！
 28. 受用願無盡，猶如虛空藏！無諍亦無害，自在享天年！
 29. 願卑寒微士，容光悉煥發！苦行憔悴者，健朗形莊嚴！
 30. 願世嬌弱女，悉成男子漢！寒門晉顯貴，慢者轉謙遜！
 31. 願諸有情眾，因吾諸福德，悉斷一切惡，常樂福善行！
 32. 願不捨覺心，委身菩提行，諸佛恆提攜，斷盡諸魔業！
- 以上六頌，可能根據《學集》所引《金光明最勝王經》：

勿令衆生聞惡響，亦復不見有相違，所受容貌悉端嚴，各各慈心相愛樂。……常願勿處於卑賤，不墮無暇八難中，……願得常生富貴家，財寶倉庫皆盈滿，顏貌名稱無與等，……勇健聰明多智慧，一切常行菩薩道，勤修六度到彼岸。……生生常憶宿世事。³¹

iii iii iii、願成淨土

原則地說，大乘是不離念佛與往生淨土的。³² 在大乘經典中，佛國淨土遍滿十方世界。因此念佛而往生淨土的可能性，大大打開了人類將生命局限在地球——娑婆世界的狹隘心態，拓展了生命正向流轉的層次與向度，也增加了在未來無盡時空中自由選擇理想修

³⁰ 《一條簡單的道路》，頁7、21。

³¹ 《大正藏》，16，413上-中。

³² 這句話出自印順《初期大乘佛教之起源與開展》，頁759（臺北：正聞，1986）。

學環境的機會。這對人類無始以來自我設限的執實心態和僵化思想，肯定具有潛移默化的功能。既然如此，那麼身為大乘佛子的我們何妨試著敞開心胸，「立足阿含，胸懷般若，放眼華嚴」，把菩提道向無盡的時空延伸，對無邊的眾生開放，生前勤行六度四攝，命終隨願往生十方淨土，伴諸聖學。³³

選擇這樣一種既深又廣的修學方向，套用法國哲人巴斯卡（B. Pascal）名著《沉思錄》（*Pensées*）的話來說，相當於以有限的賭本去換取無限的賭利。³⁴ 如果選錯了，我們損失有限；但若選對了，則我們所贏得的，將是一條遍滿法界、含容十方的成佛大道。

大乘經典廣說十方淨土，不過卻特別著重西方阿彌陀佛的極樂淨土。阿彌陀淨土，可以說是大乘淨土思想的極致。難怪中國的祖師會說：「諸經所讚，盡在彌陀。」以下第 33 至 37 頌「願成淨土」的迴向文，大概都是根據有關極樂淨土的經典寫成的。

33. 願諸有情眾，萬壽永無疆！安樂度時日，不聞死歿名！

《阿彌陀經》云：「其國眾生，無有眾苦，但受諸樂。……彼佛壽命及其人民無量無邊阿僧祇劫。」³⁵

34. 願於諸方所，遍長如意林，充滿佛佛子，所宣妙法音！

35. 普願十方地，無礫無荊棘，平坦如舒掌，柔軟似琉璃！

36. 願諸菩薩眾，安住聞法眷，各以妙功德，莊嚴佛道場！

37. 願諸有情眾，相續恆聽聞，鳥樹虛空明，所出妙法音！

《阿彌陀經》說：在淨土中，有「……迦陵頻伽共命之鳥，是

³³ 〈往生淨土的科學玄談〉（收入《從科哲心理學管窺大乘》，頁 357-358（南投：南林，2004））。

³⁴ 巴斯卡（1623-1662），是法國一位不世出的天才，集數學家、物理學家、文學家和神秘主義哲學家之名於一身。他十一歲開始發表驚人的物理論文，十九歲設計出算數計算機；他對大氣壓力研究促成了氣壓計，而「巴斯卡定理」更是流體力學中常用的定理。他著名的宗教論辯作品《鄉村書簡》，不但在法國廣為流行，而且世界各國爭相翻譯。至於他在膾炙人口的《沉思錄》中所談「宗教上的賭注」，詳見 M. Rader 編《宗教哲學初探》，（頁 70-74，傅佩榮譯，臺北：黎明，1984）。另見孟祥森選譯《沉思錄》（頁 1-8、91-94，臺北：水牛文化，1972）。

³⁵ 《大正藏》，12，347 上。

諸眾鳥，晝夜六時出和雅音，其音演暢五根、五力。……微風吹動諸寶行樹，及寶羅網，出微妙音……聞是音者，皆自然生念佛念法念僧之心。」³⁶《學集》第十五「正命受用品」所引《法集經》也說：「若是具足身心堅固……或於空中、山林、樹間自然出於深妙法音而得解了。」³⁷。

38. 願彼常值佛，以及諸佛子，並以無邊雲，獻供眾生師！
《阿彌陀經》云：「其國眾生，常以清旦，各以衣，盛眾妙華，供養他方十萬億佛。」³⁸

(II) 願滿出世利益

42. 願諸僧伽藍，讀誦以興盛，僧伽常和合，僧事悉成辦！

佛教很早就出現有兩類不同典型的比丘僧，一是聚落或近聚落的「塔寺比丘」，一是「阿蘭若比丘」。大乘佛教興起以後，這兩類不同典型的比丘僧依然存在著；這種現象，在《郁伽長者經》或《法藏經》中有很具體的說明。³⁹ 從第 42、43 兩頌來看，在第七到第八世紀之間的寂天的時代，大乘佛教確實還有聚落或近聚落的「塔寺比丘」與山林寂靜處的「阿蘭若比丘」。

根據義淨《南海寄歸傳》的記載，七、八世紀的印度佛教，大乘和小乘比丘同樣過著三衣一鉢的持律生活，也共同修行四諦。其間最大的差別，是大乘行者「禮拜菩薩，讀大乘經」；而小乘則否。不過，從玄奘的《大唐西域記》來看，當時小乘教團的勢力是遠較大乘強盛的。⁴⁰

43. 願欲學比丘，悉住阿蘭若，斷諸散亂已，輕安堪修善！

³⁶ 《大正藏》，12，347 上。

³⁷ 《大正藏》，32，129 中。

³⁸ 《大正藏》，12，347 上。

³⁹ 《大正藏》，11，477 下；12，19 中、20 上。平川彰在《印度佛教史》中，曾經談論到此一現象（頁 259，喬周，2002）。《初期大乘佛教之起源與開展》（頁 1048-1049）也談到，《十住毗婆沙論》曾引用相關的《郁伽經》（《大正藏》，26，62 下-63 上）。

⁴⁰ 平川彰《印度佛教史》，頁 119-120、217。

一般地說，「塔寺比丘」偏重經論的聞思、教法的宣揚與信眾的攝化。但因佛事繁多，生活忙碌，內心也比較散亂，不宜深修禪定智慧。因此，想要獲得禪定並現觀諸法實相的行者，必須遠離塵囂，成為寂靜處的「阿蘭若比丘」。如此，才有可能修成心一境性的禪定，並依輕安專注的心意，進修現量的無我空慧等善法。

《初期大乘佛教之起源與開展》中說：「大乘智增上的主流，可說是通於塔寺比丘與阿蘭若比丘，而更重於寺塔住的。」⁴¹ 其中的「智增上」如果指的是比量智，那麼這句話是可以成立的。但若指修所成慧或瑜伽現量的無分別智，那就很難苟同了。因為修所成慧以上的般若現觀是要以未到定以上的禪定為基礎的。

47. 願離惡趣苦，以及諸艱困，復以勝天身⁴²，迅速成正覺！

願修行者遠離三惡道的痛苦，以及種種艱難困厄！更願他們以勝過天身的暇滿人身，迅速修成正覺！

(4) 總結 (48)

1. 迴向出世聖者 (49-50)

(二) 迴向自利

以下「迴向自利」的偈頌顯示，寂天修行所依的本尊應該是文殊菩薩。現在的問題是，在八大菩薩中，寂天為什麼會特別推崇文殊菩薩呢？

在初期的大乘經中，與文殊師利有關的經典部類相當多，總計有四十七部；其中三十五部是以文殊為說主，或佛為文殊說的。由此可以看出，文殊菩薩在初期大乘經典中的地位是相當崇高的，他幾乎可以算是最卓越的一位大菩薩了。⁴³ 根據《文殊支利普超三昧經》和《文殊師利佛土嚴淨經》所說，文殊菩薩不但是勸化釋迦佛

⁴¹ 《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 1298。

⁴² 此頌第三句「復以勝天身」，《入行譯注》解釋為「殊勝的色究竟天身」（頁 254），這是一個錯誤的解讀。

⁴³ 參見《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 918-919。

最初發心的善知識，更是教導一切諸佛菩薩發心的師長。⁴⁴ 這就足夠作為寂天選擇文殊菩薩為本尊理由了。

51. 未登極喜前，願蒙文殊恩，常憶己宿命，出家恆為僧！

52. 願吾菲飲食，維生充體能！世世願恆得 圓滿寂靜處！

從《大般若經·那伽室利分》、《離垢施女經》和《文殊師利般涅槃經》等初期大乘經來看，文殊是以出家比丘身份示現的。如云：「妙吉祥菩薩摩訶薩，於日初分，著衣持鉢，……巡行乞食」。⁴⁵ 這與《文殊師利佛土嚴淨經》中文殊最初發心時的誓言——「常當修梵行，欲捨穢惡」完全吻合。再者，根據《清淨毘尼方廣經》與《決定毘尼經》，文殊法門的特色，是重視勝義、重視解脫的。⁴⁶ 所以寂天也因此而仿效文殊菩薩，發願生生世世「出家恆為僧」，並且要在「圓滿寂靜處」——阿蘭若處，少欲知足，勤修定慧，直到現觀真諦而昇「登極喜」地為止。此外，《學集》初品所引《阿閼如來本願授決經》說：

若我生生世世不出家者，則虛誑一切諸佛……又，舍利子，諸菩薩摩訶薩生生出家……出家是為最上。⁴⁷

阿閼佛初發心時的誓願，是要世世作沙門、著糞掃衣、常乞食、常樹下坐、常經行、住坐（不臥），行頭陀行的。⁴⁸ 《華嚴經·普賢行願品》品末也說：「我為菩提修行時，一切趣中成宿命，常得出家修淨戒。」⁴⁹ 這兩段經文與寂天信樂出家多少有點關係。至於「常

⁴⁴ 《文殊師利普超三昧經》，參見《大正藏》，15，413 上；《文殊師利般涅槃經》，參見《大正藏》，11，898 下。另見《初期大乘佛教之起源與開展》所引，頁 956、957、992。這個說法月稱《入中論》自注中亦曾引述：「如曼殊室利菩薩，勸釋迦牟尼世尊及餘諸佛，最初發菩提心」（卷一，頁 2，臺北：新文豐，1975）。

⁴⁵ 以上一段，參見《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 930-931。

⁴⁶ 《大正藏》，24，1076 中、1080 中；12，41 上。

⁴⁷ 《大正藏》，32，78 中-下。

⁴⁸ 參見《阿閼佛國經》（《大正藏》，11，752 中）。

⁴⁹ 《大正藏》，10，847 中。

憶已宿命」，可見於《學集》所引《金光明最勝王經》：「願我常得宿命智。」⁵⁰

53. 何世欲瞻禮⁵¹，或欲問法義，願我無礙障，面見文殊尊！

阿蘭若行者依勝義修習定慧解脫，必須先通達佛法，所以一旦遇到法義上有不明白的地方，自然希望能夠毫無障礙地「面見文殊尊」，並現前請示佛法，開解疑惑。

54. 為於十方際，成辦有情利，吾行願得如 文殊圓滿行！

行者出家住阿蘭若，少事少業，容易成就定慧，所以未開悟見道以前，寂天發願仿效文殊，生生世世「出家恆為僧」。一旦現觀諸法實相，開啓勝義菩提心而具備利生的條件之後，爲了要在「十方際，成辦有情利」，就應該積極學習「文殊圓滿行」的方便善巧。然而，有些方便善巧，例如文殊爲了度化淫女而化作美男子，爲了消除菩薩的疑悔而執劍害佛，爲了誘化外道而投身外道等等，⁵² 都是出家身份所不宜修學的。因此悟道之後，爲了方便隨緣利益一切眾生，就不能再堅持非出家不可。眾生應以何身得度，便現何身，不必固執。所以，寂天僅僅堅持要在「未登極喜前……出家恆為僧」；見道之後，就可能像《文殊師利現寶藏經》所說：

以戲樂而教授衆人，或以共（疑是「苦」字）行，或以遊觀供養，或以錢財交通，或入葷窮慳中而誘立之；或現大清淨莊嚴行，或以神通現變化；或以釋梵色像，或以四天王色像，或以轉輪聖王色像，或現如世尊色像；或以恐懼色像，或以羸癯，或以柔軟，或以虛，或以寧，或以諸天色像。所

⁵⁰ 《大正藏》，32，119 上；另見《金光明最勝王經》（《大正藏》，16，413 上）。

⁵¹ 本頌第一句「何世欲瞻禮」，前四版《入行譯注》譯爲「何世欲閱藏」，這是誤譯。

⁵² 以上有關文殊之方便善巧三例，分別參見《大淨法門經》、《如幻三昧經》和《文殊師利現寶藏經》（《大正藏》，17，817 上；12，150 下；14，460 上-中）。另見《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 933-934。

以耆何？人之本行若干不同，亦爲說若干種法而得入道。⁵³

55. 乃至有虛空，以及眾生住，願吾住世間，盡除眾生苦！

56. 眾生諸苦痛，願悉報吾身！願因菩薩德，眾生享安樂！

文殊菩薩過去作虛空王的時候，初發菩提心，那時他就立誓：「不樂獨爲己，速證大菩提，但爲一有情，住到最後際。」⁵⁴ 寂天受到文殊宏願的啓發，想要仿效「文殊圓滿行」，所以也發起類似的大願：「乃至有虛空，以及眾生住，願吾住世間，盡除眾生苦。眾生諸苦痛，願悉報吾身。」

寂天和文殊菩薩所發的這種誓願，就是所謂的「牧喻發心」——發願要像牧人殿後趕羊一樣，等眾生都成佛（羊群都趕回牧場）以後，自己才現證正覺。由於這種發心不太可能實現，所以有人指斥爲不切實際的空願。⁵⁵ 不過在大乘經論中，我們仍然可以找到許多「牧喻發心」的有力教證。例如《吉祥最勝第一》說：「乃至輪迴苦未盡，最勝智者住其中，彼於涅槃不取證，但謀無盡有情利。」⁵⁶ 《文殊師利佛土嚴淨經》說：文殊菩薩的大願，就是要勸助一切眾生都發心並修成佛道以後，自己才滿願而成佛。⁵⁷ 《普賢行願品》也說：

虛空界盡，衆生業盡，衆生煩惱盡，我懺悔乃盡。而虛空界乃至衆生界不可盡故，我此懺悔無有窮盡。⁵⁸ ...

由此可見，在常人的眼光中，菩薩所發的誓願的確有許多是無法實現的。然而，這不正顯示了菩薩經過無我空性洗禮之後雙運悲

⁵³ 《大正藏》，14，460 中-下。

⁵⁴ 本偈出自《文殊師利佛土莊嚴經》。此經有三種漢譯，分別參見《大正藏》，11，346 上、897 中、913 上。本文之偈頌，引自阿底峽的《菩提道燈》（收入如石《菩提道燈抉微》，頁 69，臺北：法鼓，1997）。

⁵⁵ 《現觀莊嚴論金鬘疏》所引述（收入《現觀莊嚴論一滴》，頁 225-226）。

⁵⁶ 阿底峽《菩提道燈難處釋》所引，收入《菩提道燈抉微》，頁 218。

⁵⁷ 《大正藏》，11，898 下。

⁵⁸ 《大正藏》，10，845 上。

智以鍛鍊無盡意志的方便善巧嗎？至少宗喀巴在《現觀莊嚴論金鬘疏》中就是如此主張的。⁵⁹ 在佛教「邊地」的歐洲，尚且會有唐吉訶德昂然高歌「To dream the impossible dream. To reach the unreachable star. 」⁶⁰ 難道悲天憫人、智慧深廣的菩薩竟然會沒有勇氣發出「但爲一有情，住到最後際」和「願吾住世間，盡除眾生苦。眾生諸苦痛，願悉報吾身」的莊嚴誓願嗎？

57. 願除苦良藥，一切安樂源—教法得護持，長久住世間！

三、念恩禮敬

58. 禮敬文殊尊，思生吾善心；亦禮善知識，思長吾三學。

從這一頌可以明顯看出，寂天菩薩所生的最初菩提心是由文殊菩薩啟發的，就像過去釋迦佛和無數其他諸佛受到文殊菩薩啟發而生起最初的菩提心一樣。



⁵⁹ 注 43 引書，頁 226。

⁶⁰ 「夢幻騎士」電影主題曲——The impossible dream. 。



宗教傳記神聖的經驗 之表述與傳達

釋道修

聖波得堡大學哲學系博士班

摘要

本論文探討神聖經驗在僧人傳記當中的表述與傳達，其中運用了西方文學批判的架構凸顯僧人傳記的文類特殊性；接著就其神聖經驗的核心，亦藉徹底經驗論的模型以顯題，彰顯宗教傳在在「神聖經驗」方面陳述的特殊性與複雜性，避免武斷地化約而曲解。

首先釐清僧傳文類歸屬與其神聖性解釋，《聖徒傳》在西方學術觀點中有被貶視的意涵，基於佛教教義「無我」與「緣起」的解脫觀，而《神聖傳記》的文類歸屬較能將僧傳置於適當的定位。而僧傳寫作過程中，作者的安排涉及到讀者份際的問題，關係僧傳所作的解釋面對的讀者。其內容包含了一般經驗無法理解的層面的神聖性，「解釋」是宗教傳記的首要課題。

末章藉知識論的觀察角度釐清神聖性，首先指出傳統的知識論在主體與對象對立與另立「絕對的認知者」跨越的謬誤。繼而藉 William James 所提出的「徹底經驗論」釐清宗教經驗非認知而屬情意的問題。最後探討宗教神聖經驗在表述與傳達時，對宗教人的實質「意義」。

關鍵字：神聖、知識論、經驗論

壹、前言

筆者曾於前論文中談論僧傳的文學性與歷史性¹，探討僧傳文類歸屬與風格區隔，又於接次的研究中對於影響文類歸屬的核心——「神聖性」加以討論²。延續之前的研究，本論文企圖將神聖經驗在僧人傳記當中的表述與傳達作較深入的探討，其中運用了西方文學批判的架構凸顯僧人傳記的特殊性；接著就其神聖經驗的核心，亦藉徹底經驗論的模型以顯題，希望藉由本論文的探討，引起對傳記在內在上與形式上互相影響之現象的注意，同時也希望彰顯宗教傳在在「神聖經驗」方面陳述的特殊性與複雜性，不致於被化約而曲解，並提供對宗教傳記在類型上的基礎研究與思考路徑。

貳、僧傳文類歸屬與其神聖性解釋

一、僧傳文類歸屬

佛教之僧傳在西方的文類，被視為《聖徒列傳》(hagiography)，其原因是學者認為它具有宣教之目的其內容含有相當濃厚的傳說及神話色彩。其事實與傳說混雜之處，因距今時間久遠，已難以考其真相。³ Michael Pye 在其有關「傳奇與聖徒傳」的看法中表示，宗教傳奇大關於特別的個人與事件，通常在聖徒傳的脈絡當中，有些界線曖昧不明的事實要從神話中區分出來並不容易，這些宗教傳奇與眾不同的特徵似乎是偶然或超自然的綜合體。⁴

¹ 《梁·高僧傳》「論贊」之研究——以歷史性與文學性的相關考察為主軸》圓光佛學研究所畢業論文，2000。

² 王志宏撰《梁·高僧傳》福慧觀之分析與省思——【興福篇】「論」之研究》玄奘人文社會學院宗教學研究所，碩士論文 2001。

³ 觀於此點 Robert Buswell 在其 *The Formation of Ch'an Ideology in China and Korea: The Vajrasamādhī-sūtra, A Buddhist Apocryphon* (Princeton: Princeton University Press, 1989) 中有很具體的說明。pp. 43-59。

⁴ Michael Pye 在其 *COMPARATIVE RELIGION: An Introduction through Source*

J. Robinson 指出，《聖徒傳》一詞起源自基督宗教的傳統，指的是聖徒齋戒日向人們誦讀的聖人記載。由此，此詞具有傳記故事的普遍意義，在以歷史事實呈現的同時也擔負了凌駕、超乎歷史敘事的宗教意涵（J. Robinson:65）。⁵ 不過，事實上《聖徒傳》在西方學術傳統的語源被認為因為「信史」不足而不嚴謹，為了彰顯宗教界認為的「真理」而無法見容於歷史，宗教傳承者的虔填補了與事實的落差。」Willis 甚至指出了西方學術傳統藐視（take a dim view）《聖徒傳》，因為它被定義為理想化與崇拜式的傳記，並暗示這些天真、誇張的文本，竟然能受欺瞞群眾，因此只有微乎其微的歷史價值；他並指出，其中被詬病、看輕的原因有二，一是其中有許多重複的神聖描述，二是壓倒性地描述神蹟。」（Willis, 1995:136）。⁶

Kieschnick 認為，僧傳編纂方式而特殊陳述風格，如果就文類而言，可視為宗教性聖人傳記(hagiography)。他認為僧傳的讀者如果硬推敲其包羅萬象的傳奇和神異描述的歷史成份，或全盤否認這些「荒誕不經」的敘述，就可能無法掌握僧傳的特質。這點筆者甚為同意。僧傳不僅宣揚僧侶生涯是得到解脫至神聖最直接有效的途徑，同時記載了僧人實踐過程中的奇蹟，其動機可能幫助讀者對感應神聖的佛、菩薩的可能性增加了信心。Kieschnick 認為，奇蹟取決實踐者的誠懇是否能超越其宿業；他認為該奇蹟的本質乃是延續中國傳統天地萬物自然感通的模式。所以神異高僧藉感通肯定自身修行，經過讀者的傳播與渲染增加了不少神聖性。同時相較於基督教傳統視奇蹟為造物主意志之展現有所不同。⁷

Material. (Great Britain: Harper & Row, Publishers, 1972)「LEGEND AND HAGIOGRAPHY」p. 125。

⁵ Robinson, James Burnell. "The Lives of Indian Buddhist Saint: Biography, Hagiography and Myth" Tibetan Literature: Studies in Genre. Eds. Jose Ignacio Cabezon and Roger R. Jackson. New York: Snow Lion Publications, 1996。

⁶ Willis, Janice. "Enlightened Beings: Life Stories from the Ganden Oral Tradition. Boston: Wisdom Publications. 1995。

⁷ (柯嘉豪)Kieschnick, John *The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography*. University of Hawaii Press. 1997. 135-7。

西方學者對於傳記文類的歸屬的觀點漸漸有了較豐富的理念時，當然相對地也影響人們對宗教傳記的看法，有關佛教方面，劉婉俐藏傳佛教傳記的研究中指出，藏人的《傳記》(rNam-thar)字面上的意思為「全然解脫」之意⁸，有別於西方學者以敘事模式、含納的層面來區傳記。西藏人對傳記的分類，主要著眼於其敘事所涉入的精神境界與修持經驗，而不在於敘事的模式或結構。依傳記所涵攝的教義、象徵和修持等層面，分為外、內、密三種。依過其迭次住展，呈現出對教義、修持的各種進境闡釋，和修道系統上的教授互相援引、對應，構成了完善的「見、修、行、果」修持體系，也創造出西藏佛學與文學難以（與西方）類比的特殊性（劉婉俐）⁹。如果將傳記歸於史學類，無庸置疑地，那是對人生方向的一種啓示；即使視其為文學類，則不僅注重宗教生活的西藏人也認為文學是關乎知者學習的學門以及積極轉化個人的學問¹⁰；即使漢土文化，也有「文以載道」的說法。

不過重要的是，Kieschnick 提出另一個有價值的觀點：僧傳的編纂旨在為佛教教團的所有成員建立可循之修行典範。而此集體呈現的高僧典範，雖然不一定是一般僧人生活之實際狀況，但卻反映了教團對僧人修行的期許。其次，高僧典範是多元的。僧傳的作者為了塑造高僧典範之合理性，往往訴諸不同經典中的範

⁸ 傳記在藏文中稱為 rNam-thar，是「關於佛教聖者、教派傳承的始祖、著名僧人、瑜伽士、傳承繼承者、上師...等的故事。」劉婉俐撰《藏傳佛教傳記的主體性與空性：伊嘉措嘉佛母密傳的敘事研究》(Subjectivity and Emptiness in Tibetan rNam-thar: A Narrative study of the Lady Yeshe Tsogyal's Secret Biography) 輔仁大學比較文學研究所 p. 5。

⁹ 同上 p. 5。

¹⁰ 而義大利學著 Tucci 則在 Tibetan Painted Scrolls 一書中，指藏傳佛教傳記書寫傳統的興起，係受到了後弘法史（係受到了後弘法史 (Chos-'byung) 帶動所致，事實上，藏傳佛教傳記在起源背景上，有著來自中國史學、印度佛教密乘與西藏本土民俗等複雜、多面的文化影響，但「就其內容和作用而言，成就者傳記可等同和做為密續經、疏的補充。其主要作用之一，即是傳下外、內密法修持的說明與開示。」(Willis, 1995:5) Willis, Janice. Enlightened Beings: Life Stories from the Ganden Oral Tradition. Boston: Wisdom Publications, 1995. 另外，可參考 Willis, Janice "Dakini: Some Comments on Its Nature and Meaning" Feminine Ground: Essays on Women and Tibetan. Ed. Janice Willis. New York: Snow Lion, 1987a. 57-75。

例，以建立其權威性。

就以上的觀點，如果謹就梁《高僧傳》而言，作者本身並不會在傳文裏有所更動，至多是在「論贊」中加以解釋與評價，這方面引用經典作佐證是有可能的。

不過在許多不同褒貶當中，James B. Robinson 提出了對「常識」(common sense)為詮識準則質疑，因為他認為常識的理性有先天的侷限，總是定義在一般人的日常經驗當中、約定俗成的定見，但是宗教成就者的記載當中包含了無比尋常的事件，成就者是非凡的人物。」(J. Robinson: 64)。因此他表示不同於一般學者，他表示，廣泛地理解這種文類形成的過程和故事塑造的動能，搭起史學與文學橋樑，在精神層次可視為真，在歷史上引導讀者也是真實的(J. Robinson:66)。而學者 Janice Willis 則提出了「神聖傳記」的說法，他的理由是西方的《神聖傳記》一詞通常只用於一特殊宗教創立者的生平；而《聖徒傳》則是在此傳統裏後繼的所有聖人傳記。他又以藏傳佛教為例，無數的證悟成就者的生平記載都可被視為《神聖傳記》。(Willis, 1995:3) 這樣的理解將有助於西方學術在處理文類時，正視佛教教義「無我」與「緣起」的神聖性，同時也能將僧傳置於適當的定位。

(二)僧傳神聖性解釋

而文學的起源與宗教也常有著密切的關係，例如俄羅斯文學的起始，正與十世紀末基督教傳入基輔公國的時間相脗合。此新信仰即被強加於人民取代古斯拉夫人的偶像崇拜。俄羅斯隨著拜占庭的傳說，受著希臘正教的統攝而不承認羅馬教皇的權威，其中張以本國語言代替拉丁語的禮拜儀式。同時基於「三位一體」、「聖靈」、「聖餐」等不同的神學觀念，極力認為在基督徒會眾中，精神與俗世的力量是合而為一的。而《使徒傳》(the Apostle)是有史以來第一本印刷物，於一五六四年問世。之後，許多的聖徒行紀以及各種宗教和載道作品也繁隨而出，從莫斯科的印

刷廠散佈到俄羅斯全境。¹¹ 我們不難看出，隨著不同的解釋，出現不一樣的想法流傳，甚至造就成不同的歷史結果，中古世紀的普世價值觀，宗教傳記的影響面可能擴及到政治、經濟各層面，而且無遠弗屆的地步。

這種情形在中世紀的漢土尤為顯著，Kieschnick 指出，僧傳的編纂是朝廷將佛教典籍正典化的重要工程之一，故僧傳的流傳甚廣，因此僧傳必須顧及當政者及一般士人的觀感 (Kieschnick, 1997: 13-5)。

事實上，官方修藏與僧傳的編纂並非是以委命的方式進行，例如梁天監十七年 (518) 刺修大藏經 1433 部 (3741 卷) (見《歷代三寶記》第十五)。而梁《高僧傳》寫於梁天監十八年 (519)，即使後來入藏，也不是因應於官方的系統要求，即使受到官方的重視，也是後來的事，這應該屬於私人著作，而且序文中也見慧皎對朝廷有所感言；另外，而寶唱所著的《名僧傳》並未入藏，否則如今也不會亡軼。朝廷是否重視或干預僧傳的寫作，這是有待商榷。如果這種情形發生在贊寧的宋《高僧傳》的話，則比較有可能。

當僧傳的流傳不再只是藏諸名山或傳諸同好，其影響力達到一個程度之後，就會形成一種制約的力量。Kieschnick 在其著作的結論中，提出了一個「形象之爭」的議題，他認為僧傳所推展的高僧典範是一種建立在基本的修行模式上的「理想的形象」(ideal types)。這些修行模式即密克特爾·特那爾 (Victor Turner) 所謂的宗教行為之「根本典範」(root-paradigms)。在僧傳繁瑣而公式化的陳述之中，蘊含了教團對宗教實踐的基本概念。所以僧傳中的高僧典範其實是一場形象之爭，反駁來自儒家官僚對佛教僧人的攻訐，但也同時規範了寺院的僧侶的養成方式。雖然僧傳顯示高僧典範的地方歧異性未必完全符合經典範例，但是僧傳經由這些生動的聖徒故事，將寺院教育、弘法運動和經典傳統融合，為中

¹¹ Marc Slonim 著 *An outline of Russian Literature* 張伯權譯台北自華書店, 1986. p. 19。

國佛教建立了重要的歷史傳統 (Kieschnick:137-8)。

以上的探討，也涉及到讀者份際的問題，對底僧傳所作的解釋是面對怎樣的讀者？如果以人類學的角度將讀者分為「大傳統」和「小傳統」的對立分法。¹² 如果採用這樣的分類方法，就是考量投入的態度與專業方面。這樣的方式當然有助於我們釐清讀者以什麼動機目的，是否具有理解的方法與能力。如果我們預設讀者為「大傳統」的族群，這些人受西方學術影響的知識份子，通常會以實證的觀點檢視佛教文本。(六朝的「形神之爭」即是一個很好的例子)，僧人傳記所記載的「事實」(至少作者相信)，被當成是歷史性和文學性的研究。持以上的想法，可能會忽略了「小傳統」的信眾，他們跳過理性，從信仰出發，直接肯定文本裏的真實性。

這裏的關鍵在於讀者是否將僧傳當成是一般的文本對待，如歐力仁所言，基督經典被一般地詮釋。極為容易犯了歷史批判法的致命盲點。這樣顯然地忽略了神聖性與超越性。其作者原初的目的並不是作一個歷史事件的記錄本。¹³

在此我們提出了德國當代神學家布特曼 (Rudolf Bultmann) 在解釋學上所提出的「解消神話」(Demythologizing)，這也是原於現代人基於科學的世界觀無法接受聖經中的神話。他贊成用歷史研究法來解釋《聖經》，但不應當以其為重新建構歷史過去時代的歷史文獻的資料；他認為宗教人的旨趣應該是諦聽「我們真實的呈現在那《聖經》所要說的，諦聽那關乎我們生命與靈魂的真理」。¹⁴他所提出的「解消神話」(Demythologizing) 並不是如同十

¹² 大傳統指社會中知識份子的精英傳統，諸如神學家、哲學家與文學家等的傳統，它是在學校與廟宇進行刻意培育與傳遞；而小傳統是指在鄉間社區裡大多數人的傳統，它是在較無文字的生活中，自行的運作與保持的。Robert Redfield, *Peasant Society and Culture – An Anthropological to Civilization*, Chicago: The University of Chicago, Fouth. Impression 1965, p. 70。

¹³ 歐力仁著，〈歷史批評法之商榷〉《輔仁宗教研究》五期，2002.2 pp. 135。

¹⁴ Rudolf Bultmann 著，蔡美珠譯，《耶穌基督與神話》，水牛出版社，1972，p. 57。以及 Bultmann, Rudolf “*Is Exegesis Without Presupposition Possible?*” in *New Testament and Theology and Other Basic Writings*, ed. and tr. Schubert M. Ogden (Philadelphia: Fortress Press, 1984), pp. 145-153。

九世紀新約學者去除神話；相反地，保留了這些傳達信息的神話，只是在過程中以現代人所能理解的語言代替神話傳達。文字表身就是一種象徵，神聖的象徵。《高僧傳》收集幾百條傳記，當然是不同作者選擇他們所能表現的象徵。

由以上的論述當中，我們不難發現，僧人傳記的被認同與否，與其神聖性的認知有絕對的關係，換句話說，「以有形的文字表述無形的神聖」是僧傳最難能可貴的地方，同時也是所必須面對挑戰的地方。

佛教文獻研究，有些時候被視為是一種「文學」的作品，而且以西方文學傳統方法衡量其架構，以西方的術語套用宗教概念，如果以為宗教傳記作者在創作之前就有所謂「文類」(genre)的概念，但是這樣的作法宗教人自我認同的語言脈絡中往往無法相符。僧傳的創作動機、流傳方式與功能認知都是獨樹一格。由此看來，我們應該討論吾人對僧傳作品看待的角度。如果以西方形上學來作比對，往往出現概念上極大的落差，例如海德格與高達美的詮釋學¹⁵，其中難免所涉及本體論，認識論，這些語言在不同的脈絡與歷史語境當中，落差不斷地增加，建築在層層的語言辯證當中，我們根本不知道在那個環節出了差錯。例如設先設想有一個先驗「客觀」的存在主體性，並將它置於質量可變的世界之外，以它作為論證的背景知識；而恰好這種「存有」正是佛法基於「無自性」的觀察態度所要破除的成見。雖然佛法提出的「二諦思想」也具有辯證性，但卻不在世俗諦之外另立一個「真諦」，而是詮釋了二者之間的依存和區隔。不過此處筆者仍借用一

¹⁵ 高達美(Hans-Georg Gadamer)的某些看法是可取的，例如他認為吾人對於理解，是以一種「遊戲」或是「掙扎」，他認為，沒有成見，理解就不會發生，理解的性質和準都受到成見的制約和影響。由於我們的「成見」總是歷史地存在著不合理的因素，因而說我們的認識可以達到絕對的真理，只是自欺欺人。故現實的歷史理解必然是一個「事物本身」和我的成見之間無窮的「遊戲」過程。高達美(Gadamer, Hans-Georg)，洪漢鼎譯，[1993]，《真理與方法》(Wahrheit und Methode)第一卷，台北：時報出版社。杜普瑞(Louis Dupré)說：「信仰總是一種冒險、懷疑與信服之間的掙扎永遠存在。(Louis Dupré)著傅佩榮譯，《人的宗教向度》，台北：幼獅文化，1988, p. 72。他可能比較強調辯證，直觀的部分往往被省略。

些代表性的西方哲學觀點幫助顯題與釐清。宗教傳記寫作的題材固然是以僧人為主，但是其有別於一般傳記，主要的也是其中包含了一般經驗無法理解的層面，也就是神聖性的解釋。

參、知識論觀察角度與神聖性

哲學家討探本體論已經進行相當久遠了，當人們如夸父追日般地渴求認知本質、起源等大哉問，到了後來開始反省自身的認知能力，傳統的知識論在主體與對象【或能知（the knower）與所知（the know）】之間的關係。如果視二者為絕對分離，則焦距會放在「對象如何呈現於主體」與「主體如何把握到與他完全不同的對象」，這個難題當然不能像素樸的實在論（native realists）一樣地認為我們（認知主體）可以直接得知對象的性質和內容。

傳統的知識論在主體與對象【或能知（the knower）與所知（the know）】之間的關係。表象論者（representative theorists）引入一個「表象」的中介物，超越論者（transcendentalists）或客觀論者則又設定一個「絕對心靈」或是「絕對的認知者」來跨越主體與對象的鴻溝。如此一來，試圖從神話「出走」的純哲學，似乎又不得不重新投入神話的懷抱。

在諸多知識論當中，威廉·詹姆斯（William James, 1842-1920）是當代最具影響力的哲學家之一。他之所以受到重視，因於他實事求是的精神，即使未能「建構」放諸四海皆準的理論，不過他已經提出了有效的思考路徑。

首先吾人借重他提出了兩種知識的分析，（而他所提出的徹底經驗論可以幫我釐清一些問題，將於以後述）：

1. 知覺（perception）：心靈對當前的對象有直接的把握，是一種「親聞之知」（knowledge by acquaintance）
2. 概念（conception）：對不在眼前的事物則有「傳述之知」（knowledge about）。

理性主義認為知覺的內容常變動而不穩定，只有經過推理和抽象作用形成的概念才是建立可靠知識的基礎。James 則提醒了概念來自於知覺，例如一個人從來就沒有牙痛的經驗，不管自己如

何推想，也不管別人如何描述，還是無法形成正確的「牙痛」的概念。

對於「神聖」的體驗而言，這又是一個知識論的基本問題，對於「實在論」者而言，以下有兩個典型的設問：

1. 如果「神聖」是一個實在事物，既然不存在於感覺經驗之內，我們又如何得知其存在？

2. 對象與主體既然完全分離，我們又如何跨越兩者之間的鴻溝以建立實在的知識？

如果沒有辦法解決以上的問題，宗教知識即使傳遞了，還是停留在「信者恆信，妄者恆妄」，宗教論述根本發揮不了作用。而宗教家對於體驗的描述總是十分玄虛，不管是禪宗教「頓悟」；亦或是淨土的「感應」，總是一種突如其來的「神來一筆」，中間過程全然省略。讀者當然如墜五里霧中。

James 指出，以上的困難就是把「主體」與「對象」看成截然不同而互相對立的東西，而且把知識的成立看成是一個躍進（saltatory）的動作：認知主體猛然把握到所知的對象。這個突然躍進的認知的活動如何完成卻無法作合理的說明。相對於躍進；則是漸進（ambulatory）的過程，認知主體與所認知的對象不是兩個完全隔離對立的東西，而是一個連續延展的過程。James 提出了一個人認知「自由女神」的例子作說明（ERERU, pp. 35-9），但是筆者另外提出一個比較複雜的「女神」（戀愛對象）來挑戰他的理論。

以一個「一見鐘情」的案例，事實上一個人真的會「猛然」地愛上另一完全不熟悉的對象嗎？有所謂「愛」與「不愛」，這種選擇性的起源應該也是一無所知，慢慢經由自己觀察或別人灌輸而形成模糊的概念，如此有了大體的方位，根據生活經驗一步一步地探求，對自己所渴望的對象越來越清楚，在偶然的機會中看到對象的真面目，心中的觀念與實際的對象合而為一。在這個過程當中，看來好像主體突然把握到對象，實際上是逐步接近對象。中間的步驟修正和補充了主體的印象，使其符合理想中的對象，而一旦該類型的對象一出現，就會出現一種「似曾相識」的

感覺。甚至我們可以說所謂的「夢中情人」出現時，是一種對號入座的動作。

嚴格地說來，以上所談的「戀愛」，只能說是一種「自我實踐」，因為主體和對象，都在經驗的範圍內，所以不須設定超驗的能力（例如理性或直觀）作為知識的根源。

被愛的對象遠比自由女神像複雜多了（不過聳立在紐約的「自由女神」對觀察者而言，其意義也不是一層不變的），當雙方開始接觸，在身體與心靈上展開了探索，可能有很多的經驗是超出以往所沒有知覺，這個能和獲知的「概念」大異其趣。

但是我們也不得不提出另一種可能，戀愛的對象可能是從來沒有體驗過的對象，雖然帶給當事人措手不及的突然，但是卻深深地獲得當事人內在意義的認同。文學詩當中出現的感情的「天雷地火」、「盪氣迴腸」、「刻骨銘心」等等譬喻，對於一個不曾戀愛的人而言，這只能是一種「啓示」，就像在新約聖經當中的神蹟，因為出乎日常生活的經驗範圍之外，讀者猶如隔岸觀火；當然也不乏有相當投入的讀者，可以將自己投射在故事當中的主角，但我們仍不能確認那是實際的「經驗」，充其量只能視其為一種概念的形成。

William James 所提出的「徹底經驗論」可以幫我釐清一些問題，他表示徹底經驗包含一個基設（postulate）、一個事實的陳述（statement of the fact）和一個推廣的結論（generalized conclusion）。

- 1.postulate：哲學上所討論者以經驗範圍內為限，無法經驗到的事象雖然可能存在，不能作為哲學爭論的題材。
- 2.statement of the fact：事之間的各種連結的（conjunctive）或分列的（disjunctive）關係，和事物本身一樣都是直接個別經驗到的。
- 3.generalized conclusion：經驗的各部分以各種關係接連在一起，這些關係本身也是有經驗世界的一部分。簡言之，我們所直接認識的宇宙不需外在超經驗的連結力來支援，它本身就帶有結合的或連續的結構。

徹底經驗論當然也屬於經驗論的一種，但不同於傳統經驗者是在於「如何界定經驗」，是否將函義擴大¹⁶，William James 的看法繼承了傳統經驗論方面，以個人的心理狀態和意識內容為主，但這不再是固守原有的看法，而是強調了心靈的主動性¹⁷，這也是我們取法 James 的理論，尤其是他提出了心理活動接納與排斥的選擇性。¹⁸ 這個撰擇過程當然也包含在審美和推理等心理活動，也整理出我們每個人所感知、所生活的世界，將此視為是一種對於認知「意義」的肯定。

如果我們採用 James 的看法，心理現象並非孤立單位組成，關係和連結也不是附加上去的；¹⁹ 這個整體的豐富內容常常受限於語言的誤導，許多心理狀態並沒有適當的字眼可表達，我們卻不能因此認為這些狀態不存在。而且這些複雜而連續的意識活動所指涉的對象，並不能因其日常語言名稱而預先給予名稱，這樣會誤導「性質」的認知，因為我們實際經驗到的意識內容明明是複雜而連續的，卻可能被誤以為是由許多單一原子同時並存或接連出現所造成的。而這種「意識之流」也不是獨立存在、固定不變的事物。這是因為傳統經驗論者無法直接經驗到連結關係（印象與印象或觀念與觀念）。James 強調這個連續性所連結的變化，即使是突如其來的變化，先前的感覺仍然停留者。James 不認為這種連結關係只是將分離的事物排列組合。²⁰ 如休謨以習慣說明因果關係。²¹即使是認定關係存在的理性主義，也會認為這種關係在

¹⁶ 例如美國實效主義者杜威（John Dewey）認為，凡是人類在世界上的一切作為，下至生物生理活動，上至社會文化行為，都包括在經驗的範圍內。

¹⁷ 傳統經驗論者認為人的心理活動只是被動地接受外在事物所引起的印象和觀念，再由這些印象和觀念依照機械的法則組合成比較複雜的內容，在整個過程中，心靈並沒有發生主動的作用。

¹⁸ 他在 *The Principles of Psychology* 中提出了「思想之流」有關思想與意識作用的五個特性。Vol.I. pp. 284-9。

¹⁹ 這裏應該是相對於傳統經驗論者的「心理原子論」，如休謨(David Hume)和穆勒父子(James and John Stuart Mill)等。

²⁰ Richard Bernstein (ed), *Essays in Radical Empiricism and A Pluralistic Universe* (New York: E. P. Dutton, 1971)? P. 25。

²¹ 兩種事物一起出現，我們就把它們分別稱為原因和結果，這種因果關係乃是

經驗中找不到，便設定一個完全在感性之外屬於另一層次的理性或絕對心靈，作為關係的依據。如果對應於絕對心靈而言，個別事物都互相連結成為統一的整體。這樣導出的絕對統一性只能看作是一個界限概念，在經驗當中是不存在的，因為不管觀點所涉的範圍有多廣，總是有一些涵蓋不到的地方。

經驗並不是被動的接受，也不是盲目的給予，不然如何解釋「視而不見」，對象是呈現了，但是不具有舉足輕重的意義。人們渴望喝水，但不見得人會珍惜水，這就是心靈的主動性選與擇性，它並不是一層不變的。而 James 表示，「經驗」本身並沒有主與客、思想與事物，或對象與內容的區別，同樣的經驗放在一個脈絡（context）就成了主體，放在另一個脈絡，就成了對象。每個觀念或意識內容都向外開展，成為後起的觀念的一部分，這樣保持了主體經驗的自我超越性。

誠如 James 所重視的第二個問題：

兩個不同的心靈怎麼能認識同一個對象？

這個提問恰切地命中宗教神聖感應的陳述與流傳，個人意識的內容，必須要得到他人經驗內容的印證，才能成為真正有效的知識。這當然就是所謂「自我中心的困局」不同心靈所認識的對象都不同。

James 不承認在我們實際的意識活動和心理經驗之外，另有一個隱藏在背後的「心靈實體」。這個問題必須說明，什麼是「心靈」。他認為，「我」的許多相連結的經驗前後連貫串起來所形成的系列，就稱為「心靈」。James 對於「我」的解釋十分有趣，他認為經驗系列的連續發生，在新的經驗剛出現，而先前所有的經驗尚未消失的瞬間，後起的經驗對於先前的經驗有一種熟識的親切感，人會將它「吸收」（appropriate）成為「我的」，這就形成了「我」。他認為「收取作用」發生在前後兩個意識活動接續，而不是有一種存在的「心靈實體」。所以 James 的分析，認為所謂的

我們因心理習慣而加於事物之間的。但是 James 認為事物之間本來具有的關係，原來就是經驗世界的一部分。

「心靈」或是認知主體，是許多連續的意識活動貫串起來的經驗系列，對或所知事物則是外在世界事物所組成的經驗系列。

James 將其理論的版圖擴充至宗教哲學首先將宗教分為個人和制度方面，制度層面指的是宗教崇拜的儀式、禮節、教會的組織、傳教的工作以及神學的體系等等；個人的層面則是指宗教經驗的心理傾向、內在感受和精神過程等等。

James 在其《宗教經驗之種種》²²中表明了重視個人的一面，比宗教制度或神學系統更為基本：每一個宗教創立者會有那麼大的感召力，都是因為他能夠和神聖的存有有直接的交流（經驗）。這種受神啓示或是悟道的靈異經驗，使他們能夠號召信徒、獻身佈道、甚至以身殉教的心理根源。

他下了一個定義：

宗教是個人在單獨時，覺察到他們自己跟任何他們所認為的神聖者或在某種關係中，因而產生的那些感受、行為和經驗。（pp. 42）

尤其值得注意的是，他在定義中所說的「神聖者」（the divine）是廣義的用法，並不專指任何特定宗教所崇拜的對象，指的是「任何他們所認為的神聖者」（whatever they may consider the divine），為了解宗教本質，釐清「神聖者」一詞的涵義是有其必要的。他並不是具體的神（concrete deity），只要是如神一般的（godlike）就可以成立了。

如果把神當作是至高無上、無所不在的存有和力量，並且把它當作是真理的最初奠立者和最後裁定者，那麼凡是被視為最高存在或根本真理的事物，我們都可說是，如神一般的。

James 不將注意力放在「神聖者」的性質和特徵，而是何種態度和心理狀態下所面對的。能夠當作宇宙人生根源（所謂最初實的 primal reality），而個人又能以莊重嚴肅的心理看待的，就是

²² William James *The Varieties of Religious Experience*. Predson Bowers and Ignas k. Skrupakelis, Cambridge : Harve University Press pp. 40-1。

「神聖者」²³。這也是我們看重 James 對宗教特性以及宗教經驗的根源和依據等問題的看法。

他在《宗教經驗之種種》當中表示，宗教生活的共同特性在於相信一個「看不見的層次」(an unseen order) 並且相信我們生活所能達到的最高善就是使自己能夠與那個看不見的層次和諧地適應。理性推理和感覺經驗並不足以證明神聖的存在，因為這個層次並不在感覺的範圍之內。哲學所提出的三段論證當中，提出了最基的背景知識必須建立在所有人都共許的真理上，而這所謂的「真理」，其實就是「神聖」的另一種說法。這樣說來，反到是「真理」的存在才能支持推理的有效性。

James 特別提醒我們，在推理和認知的背後，都有強烈的感性動機，以達成實踐的目的（這就好比本論文在導論中所提出的動機與目的）。情、意、智三種因素當中，感情和意志佔有心靈的活動比較大，理性推理證明的神聖存在，只是一個抽象概念，這些存在論證的意義其實是很小的。

而我們如果以感官知覺所獲得的資料來判斷神聖的存在，這又忽略了心靈認知的經驗過程，因為不止是被動地接受外物的印象，而且有選擇性的取舍。我們所討論的主客觀題目當中，主觀的情感和意志等活動所產生的結果，當然也應該視為是一種經驗，如果這些經驗確實感受到神聖的存在，這不就是與「另一層次」實在的接觸了。

另外，James 反對採取「不可知論」，暫時將問題擱在一邊。他在《信仰的意志》(the will to believe pp. 25-9) 當中強調，宗教問題乃是人類所面對的立即而強迫的選擇。這一個觀點乍看之下，似乎與時下被視為顯學的宗教現象學有很大的抵觸，但是事實上，James 所強調的是種態度的問題，他直截了當地表示永恆的宗教需要，在人們有限短暫的生命當中，這是具有想當的急迫

²³ 宗教的傳承，並不限於同門宗派之中，例如，創教者固然有其神聖體驗，但是這也是基於對以往的宗教有所不滿才會另闢蹊徑，個人的宗教體驗有可能是脫胎於舊制的宗教或是多少受到一些啓示。例如悉達多太子如果沒有看到沙門安祥的態度，他可能不會有出塵之志。

性，宗教人尋尋覓覓的不也就是這個嗎，如果仍舊是藐藐茫茫，當然會有焦慮，甚至為此而寢食難安呢，這樣的呼籲對於投入身心的宗教人而言，倍感親切。不過筆者將於下階段處理宗教現象學對此的看法，原因是宗教現象學在方法上包括了消極的耽置，同時也有積極的還原。²⁴

在宗教的投入中，通常被要求全無疑地心投入，這當然就是另一個循環的弔詭了，我們無法認知如何能相信；而另一方面的設問是，如果未沒全部無私的投入，無從感受，就又談何認知？所以 James 提出一個重要的決擇觀念：由神聖者和另一層次所提供的善（如精神的愉悅、堅忍的毅力、無我的奉獻和犧牲等）只有信仰的人才能得到，抱持存疑的態度，其結果和不信一樣，等於是撰擇放棄由信仰可能獲致的善。這裏我們甚至可以發現到 James 已經圖窮匕現了，他根本就認為宗教經驗是一種情意活動，而不是一種認知活動。這是一位經驗論者所提出的構想與反省，的確值得深思。

結論

當然宗教人不會忘記，宗教人追求的神聖，可以滿足心理上的迫切需要、精神提昇、現實生活發生根本的變化。這種能使一切生命活動具有意義的一種對象，絕對不會因為感官經驗的不足或不能由推理加以證明而輕易捨棄。²⁵

²⁴ James 「有限的神」作為解決問題的方式，以此比對宗教現象學的擱置論。

「有限的神」指的是比人的意識和精神能力高超，可以為人的意志活動和道德努力提供支持，也可以作為人在宗教經驗中所依賴和嚮往的另一層次實在的保障。但是這種神是有限的，它所提供的支持和保障也是有限的。人在這個世界還有發展的餘地，也還有奮鬥的必要。James 認為這種有限的神才是我們宗教生活所需要的。

²⁵ 這也是六朝時期形神之爭之後，范慎在理論上比較站得住腳，但並未受到該有的重視，《全上古三代秦代三國六朝文》（北京：中華書局，1958 一版 1995 六刷）p.1。嚴可均在《全上古三代秦代三國六朝文》中，僅僅就形神關係論述闡揚佛教神不滅思想的論文就達 68 篇，其中明確標明「難范縝神滅論」的達 65 篇。牟宗三表示，范縝的「神滅論」藉刀與刀的關係來說明神與氣的關係，這是佛教傳入後，為對抗佛教而有的唯物論思想。神滅論針對的是輪迴，不同於西方所謂的「靈魂不滅」（immortality of soul），中國沒

即使「神聖」是看不見的領域，但並不停留在一種理念而已，因為它在現實生活當中發生了作用（功能），僧傳中的傳主在內心與神聖領域溝通時，人格上就引起了根本的變化，變成一個全新的人（高僧）。《高僧傳》促成另一層更高神聖領域存在的保證，誘導相信的人們從凡俗生活當中有了超越現實的考慮，這樣在道德與理想上才能突破社會現成的習俗和格律。如同於西方學術長久以來對《聖徒傳》的曲解，如果以《神聖傳記》的稱呼區隔，神聖傳記是有理可循的作品。將有助於釐清僧傳文類的歸屬。而高僧傳刻意別名於《名僧傳》，也就打破了人們因循於前俗對僧人所抱有的刻板印象。高僧中所指的高尚品格（道德），必須以宗教為其活力的根源。

《神聖傳記》不同於傳統神學和理性論系中所要證明的上帝是全知全能、包含一切而決定一切的無限存有。同時也不是傳統經驗論所能檢驗的，透過一廂情願地設定一個「絕對心靈」或是「絕對的認知者」來跨越主體與對象的鴻溝，這當然違背了科學精神。而僧傳中即使在論中涉及了神聖和感應，但最後將結論推到心靈活動的主動性，這個高於一般日常生活的階層，不屬於認知活動，而是一種情意活動。但是，宗教人不會同意宗教的作用是用來增益人類道德和情志的附屬，這樣的取決功能可能會膚淺地將宗教崇高的內涵化約了。

另外，以有限的神取代無限的神，這固然是避開討論宗教本質的不可碰觸，但是就宗教的神祕探索上，也可能是一種劃地自限。另外，「絕對」或「無限」的「神聖」，對於信仰者具有十分重大的意義，當人們面對它的時候，所產生的謙卑謙卑、無私、以及全心全意皈依的心境，帶給人們在內心的「意義」是具有根本作用，一旦失去，宗教的精神可能會變質。而宗教引人入勝之處，不也就在絕對至高的神聖意義當中！

有個體靈魂（individual soul）滅或不滅的問題（牟宗三，1999:251）牟宗三，1977，《佛性與般若》。臺北：學生書局。1999，《中國哲學十九講》臺北：台灣學生書局，初版八刷在聖經詮釋學當中聖托瑪斯的路線證明法也未受到廣泛的運用。



再略探中觀宗如何 審視唯識唯心

釋性嚴

布里斯拖大學宗教與神學系博士班

前言

在毗尼中提到佛法有五種人說：一者佛自口說，二者佛弟子說，三者仙人說，四者諸天說，五者化人說。¹ 佛法是佛口說，是一切世間真實善語；諸世善語，皆出佛法，善說無失。佛涅槃後，佛法陸續流傳，佛弟子依佛之說因地域環境、人文思想、時代背景等等眾因緣建立各宗學派。依理論而言，各宗各派的論說也應該是善說無失。而且所有大乘行者修行的終極目標應該是等同解悟真理、趣向佛道、救度苦難眾生。然而，在佛法不斷流傳、宗派不停建立過程中，理論的選擇、淘汰與修正則出現在眾多爭議與分判。顯而易見，後起宗派學者持續不斷批判先前成立宗派所成立論說。筆者不禁想問：後起宗派的學說一定優於先前成立宗派的理論嗎？修行生活的依據是現實世界與佛陀開啓的佛法，所以各宗派學說應該不是理論，而是如何用來體悟真理，所以應該是實踐的法門。因此瑜伽唯識宗所執持的「心識」理論也應是引導此宗派行者如何轉迷證悟的實踐要論，如同中觀宗空性理論是此派行者們的修習實踐鑰鎖。計若如此，中觀宗為何仍嚴厲批判唯心宗呢？

¹ Vinaya Pāli, IV, p. 15. “*dhammo nāma buddhabhāsito sāvakabhāsito isibhāsito devatābhāsito atthupasa hito dhammupasa hito.*”。

此篇短文將從修行角度來粗略探討中觀宗如何審視「唯心唯識」。因篇幅關係，也承襲筆者過去一些短文，此篇短文主要代表人物則只鎖定在龍樹、與中觀學派第三階段代表人物：月稱與寂天的某些論作。² 無可否認地，這樣的鎖定範圍將會有許多缺失，希望以後有因緣再補足。

壹、從慈悲角度探討中觀宗批判瑜伽行唯識宗行爲

為何中觀對瑜伽行唯識提出諸多嚴厲批判？當然唯識對中觀也有甚多不認同點。如前所問中觀宗優於瑜伽唯識宗嗎？若答案是肯定，那為何有些經典記載「心」或「識」為唯一存在？³至關重要地，似乎不能直接論斷中觀宗優於瑜伽唯識宗或說瑜伽唯識宗優於中觀宗。佛陀的教法是在幫助眾生從黑暗、否定、痛苦的精神層面引導趣向光明、寂靜、解脫。任何宗派之立說也趨此目標。

在娑婆世界，有些認為外在形式、形象、物質等是絕對不可能模稜兩可存在，有些則主張外境需存在，有些則主張內在的心、識等是永恆存在。佛陀是大醫王能依眾生不同病源，提供不

² 簡略說明：中觀宗或說中觀哲學主要是由龍樹(約 150-250AD.)所開展，約從西元第二世紀到第十一世紀持續不綴。一般而言，此學派可區分為三階段：第一階段，由龍樹(Nāgārjuna)和其弟子提婆(Āryadeva)提初出基本中觀哲學系統；第二階段則是佛護(Buddhapālita)對龍樹的歸謬論證(Prāsaṅgika)的提倡與清辨(Bhāvaviveka)自立論證派(Sātantrika school)為此代表；第三階段則以月稱與寂天為代表學者。參考 Singh, 1990 著，賴顯邦譯，頁 35-45。或另一說法：第一期，龍樹和其弟子提婆，第二期，佛護與清辨，第三期月稱與寂天，第四期，寂護與蓮花戒。月稱據布頓與 Tāranātha 所傳，出生於南方的 samanta，出家後與 Ka alabudhi 學習經典。學歷過人，思維敏銳，為龍樹與提婆之著作寫了許多注釋，例如 *Prasamnapadā*, *Madhyamakāvatāra*. 2 佛護(Budhapālita)與月稱(Candrakīrti)屬於歸謬論證派，與清辨(Bhāvaviveka)所創自立論證派常彼此互相批判。

³ T287: 536c2-7. 《佛說十住經》「雖作最勝甚希有，此能顯示菩薩行，辯地能作最微妙，由此佛地有修證，微細難見離分別，遠離心地難證悟，智者境界純無漏，世間聞者悉迷惑，安心不動如金剛，信解佛智最殊勝，了知無我唯心地，此能聞斯微細智。」T 279: 102a22. 《大方廣佛華嚴經》「若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。」*La kāvatāra-sūtra* (Gone to La ka Sutra), see Fenner (1990), p. 248. Geshe Kelsang Gyarso (1995), pp. 270-271.

同的處方，與以不同層次的對治與療治。其中最為常見藥物元素之一即是加入如何使眾生離苦得樂。月稱(Candrak rti) (c.600-650) 在 *La ka Sutra*(*La kāvatra-sūtra*,楞伽經)指出：「就如同醫生依照病人症狀施予不同藥物，佛陀也因不同眾生、不同因緣宣說『唯心』之論。」⁴ 再者，月稱在 *Madhyamakāvatāra* 《入中論》說明，⁵ 爲了對執著外在任何事物都是實有存在者，極端的唯物論者，佛陀提出『唯心』論說，這是可理解可被接受的。因爲這類眾生承認一切外在個體(例如色身)是恆常存在、是實有，依此論推，他們也執守所有的不幸、飢餓、疾病等等是栩栩如生地恆存在現有的生命裡面。一切成功存在的苦痛與苦性也是不停止地、真實地貫入在他們的生命裡。因此，『唯心』之論實際上是對治理論意欲方便善巧地克服此類眾生認爲他們的苦痛是恆有存在的理論。依唯識觀念，「識」是唯一的存在，所知的客體是識所投射、創造。所有的疼痛或飢餓等等也是由識所變現，所以不需執著他們是恆有存在。通過這樣反覆思維冥想，考察一切存在的根源，行者的心識對於一切錯誤、偏見、誤思、妄想或執著則可能逐漸轉爲清淨。

接續著，月稱同時辯駁這個『唯心』之哲理應該不是佛陀對治此類眾生的最後目標。因爲佛陀亦曾教導「外在事物不可能絕對真實存在，(因緣合和)心呈現各類事物」。⁶ 依據中觀義理，從實地修行而言，透過最深層的禪定，行者在見到『空性(*nyat*)』時當下即了知即使是內心也是缺乏本有實體的。每一種事物或每一種法自身都是因緣法，沒有實體存在；內心所緣的對象事物當然也是因緣合和而說事物，沒有實體自性存在；內心本身也是因緣合和而說事物，沒有實體自性存在。龍樹在《中論》*Madhyamakakārikā* 「觀世諦品」中說「諸佛依二諦，爲眾生說

⁴ Geshe Kelsang Gyatso, 1995: 272. "Just as a doctor administers medicine patient by patient, so Buddha expounds 'only mind' to living beings."

⁵ Geshe Kelsang Gyatso, 1995: 270-277. Peter Fenner. 1990: 248-249.

Madhyamakāvatāra 爲月稱所著，只有藏文本，並無梵文本已散佚。

⁶ Geshe Kelsang Gyatso, 1995: 271.

法，一以世俗諦，二第一義諦。若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。」⁷ 青目注釋：「世俗諦者，一切法性空。而世間顛倒故生虛妄法，於世間是實，諸賢聖真知顛倒性，故知一切法皆空無生，於聖人是第一義諦名為實。諸佛依是二諦，而為眾生說法。若人不能如實分別二諦，則於甚深佛法，不知實義。若謂一切法不生是第一義諦，不須第二俗諦者，是亦不然。何以故：若不依俗諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃。」⁸ 佛陀應病與藥，隨機施教，若依中觀宗之觀念，『唯心』之論理則可歸為善巧方便的世俗諦之論理，⁹ 而非佛陀對治此類眾生的最後目標理論。

若說『唯心』之論理是世俗諦善巧方便法，為何月稱在《淨明句論》(*Prasampadā*)仍嚴厲批判唯心之說？筆者將他歸類為猶如怒目金剛「嚴厲型慈悲」的表現。為何如此論說？粗略說明，所謂慈悲心是在精神層面上，不僅希望自己能夠離苦得樂，更期望所有沉淪生死輪迴眾生能離苦得樂的道德心。慈悲心也是大乘行者(菩薩)發起菩提心，「上求佛道，下化眾生」的驅動力。月稱在 *Madhyamakāvatāra* 《入中論》一開始即禮拜讚嘆歌頌大乘的「慈悲」它有如尊者們崇高收穫的種子、有如植物成長所必須的水分、有如豐碩的果實。¹⁰ 月稱並將悲心分成三大類：¹¹

- 一、專注於有情眾生的慈悲
- 二、專注於自然現象的慈悲

⁷ T1564: 32c20-33a3. 頌文 XXIV: 10. (梵文) *vyavahāramanāśritya paramārtho na deśyate/ paramārthamanāgamyā nīrvā a nādhigamyate//* (Kenneth Inada, 1970: 146; Mitsuyoshi Sagusa, 1985: 750- 三枝充惠，中論偈頌總覽)。

⁸ T1564: 32c20-33a3. 。

⁹ 當然，從瑜伽唯心學派而言，一定不認同將一切唯心之論歸為善巧方便的世俗諦。然而此一論辯乃是大課題，筆者不預備在此討論瑜伽唯心學派的觀感。

¹⁰ 頌 1:2. "Real love (*k pā*) is like the seeds of the victors' sublime crop, like the water [that is necessary] for their growth, and is like ripened [fruit] which remains ready for use. Therefore, at the beginning [of this text], I praise compassion (*karu ā*)." (See Fenner, 1990: 211).

¹¹ Jeffery Hopkins, 1980: 116-125. Peter Fenner, 1990: 167-170. Geshe Kelsang Gyatso, 1995: 24.

三、專注於無所專注的慈悲

根據這三類慈悲，¹²所謂「專注於無所專注的慈悲」即是有情眾生深入禪定，現觀空性，知諸法無自性、無所謂恆有存在的自性、他性、或自他性等。月稱也許極為擔心那些以為「一切唯心所造，沒有客體存在」有情，將一切現象如病痛、貪、瞋、癡等一切視為心識所變現，所以能夠不執著這些苦痛。然而事實上，此種唯識所謂的「實體」觀念，並非真正悟入般若空性。依中觀宗之觀念「能知之識」與「所知之物」二者是相互依存；一切法相互依存、無有自性存在，即使是「淨識」本身也無自性。眾緣具足和合而物生，物生是眾因緣所成就，所以說無自性；而無自性本質即是空性。再則，龍樹在《中論》*Madhyamakakārikā*「觀世諦品」末兩頌宣說「若無有空者，未得不應得，亦無斷煩惱，亦無苦盡事。」¹³「是故經中說，若見因緣法，則為能見佛，見苦集滅道。」¹⁴

基於慈悲觀點，月稱使用嚴厲言辭辯駁一切唯心之說，因為他極肯定諸佛的教說是為達最高真理——畢竟解脫。然而，有些有情眾生以為急速去除病痛即是終極目的。殊不知它們不是究竟法門，甚至會障礙他們追求最殊勝的究竟解脫。例如唯識宗說認為識是真實存在，不承認有虛幻外境。其應該說他們並未真正體證般若空性。若非真正體悟空法，一切世間、出世間所有功德不能具得，功德不具足則無法具足智慧斷煩惱、也無苦盡；無斷煩惱、無苦盡則將繼續生死輪迴。空是普遍的、一切的、整體的體現。空是般若智慧、理智的直觀；慈悲則是感情流露，是空慧在現象界中具體表現。眾生若無法直觀空，不瞭解諸法萬物的空

¹² 因文字所限，本文筆者將只對第三點作粗略探討，其他兩項則有待因緣再作論說。

¹³ T1564: 34c1. *asa prāptasya ca prāptirdu khapayantakarma ca/sarvakleśaprahā a ca yadyaśūnya na vidyate*// (Inada, 1970: 152, Mitsuyoshi Sagusa, 1985: 808 - 三枝充惠，中論偈頌總覽)。

¹⁴ T1564: 34c6. *ya pratītyasamutpāda paśyatīda sa paśyati/du kha samudaya caiva nirodha māgameva ca*// (Inada, 1970: 152, Mitsuyoshi Sagusa, 1985: 810 - 三枝充惠，中論偈頌總覽)。

性，則將會繼續在生死輪迴裡流轉。慈悲的空慧實在不忍行者錯過因緣，所以與以嚴厲棒喝。所以筆者將月稱比喻為怒目金剛當慈悲。

接著將粗略討論寂天(ntideva) (c. 695-743)論點。¹⁵ 寂天與月稱一樣謹守應成派風格，以「空」、「慈悲」、「六波羅蜜」為其思想核心；對唯心、唯識之說亦與以犀利言詞嚴格批判，駁斥他們所立的 (i) 無有外境唯有識說，(ii) 識自證分說。因為一切現象乃因緣和合，無有自性。唯識、唯心之宗若堅持無虛幻的外境，那麼識則無有所緣，無有所緣則根境識三者不能假因緣而和合，自然地心識也不復存在。再者，心與識不駐留在六根之中、也不在五蘊之間、更不在色身之間。心與識不在身內，不在身外，並無有一個實體存在。¹⁶ 寂天引佛陀在《寶髻經》之論證明：¹⁷「心不能看見自心，就像刀鋒不能自己割自己一樣，同樣地，意識也不能自己看見自己。」¹⁸

龍樹在《中論》*Madhyamakakārikā*「觀顛倒品」中說「從憶想分別，生於貪恚癡，淨不淨顛倒，皆從眾緣生。」¹⁹ 如果所有煩惱是因淨不淨顛倒而產生憶想分別，那麼所有貪恚癡等煩惱即無自性。因為無自性，所以諸煩惱實際上並沒有實性。法爾如是，識也不具有實性。再者，在「觀世諦品」中龍樹宣說「眾因

¹⁵ 寂天(ntideva)據布頓所傳為 Saur ra 國 Kalyavarman 王兒子，從 Jayadeva 在那爛陀出家。為應成派學者，著有《學處要集》(ik-samuccaya)《入菩提行論》(Bodhicaryavatara)《經集》三種。

¹⁶ Parmananda Sharma, 1990: 437. "nendriye u na r p dau n natar le manah sthitam/ n pyantarna bahi cittamanyat r pi na labhyate/".

¹⁷ T1636: 122a25-122b2. (vol.32) 《大乘集菩薩學論》「念處品」又寶髻經云，然此心者非外所有，故不可見。於蘊處界亦不可見，如是尋求不可見者，由何所緣數數得起？謂彼彼心緣如是事。云何說為心不可？應知是心如利劍刀何能自斷。又復此心亦如指端指豈能說，心不可見亦復如是。」

¹⁸ 《入菩薩行》釋注，寂天造，如石釋注，第九品，頌 17-18。

¹⁹ T1564: 31a13. 《中論》(XXIII: 1) "sa kalpaprabhavo r go de o moha ca kathyate/ ubh ubhaviyasya n sa bhavanti pratitya hi/" (Covetousness 貪, enmity 瞋, and delusion 癡 are said to arise from false ideation or conceptualisation. Indeed, they come about in virtue of the perverse relational play of purity and impurity.) (Inada, 1970: 137.)

緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義。未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。」²⁰ 眾緣具足和合而一切事物或現象滋生，這些是事物或現象乃屬眾因緣具足之產物，既是因緣法，緣生則有、緣滅則無，所以無有一法有自性可言，因無自性所以稱之為空。空不是非有也不是非無，空之所以稱做空，也只是為了引導眾生，以假名而立說。空因離有、無二邊，所以又名為中道。「空」、「假名」、與「中道」這三個「詞條」，依龍樹哲理，在某些詮釋上似乎具有等同意趣。²¹ 諸法無自性故不可言有，但也不可言無。反之，若諸法有自性、自相，那麼此法則不須等待眾緣才能有此法。然而事實上，若不待眾緣聚合則無諸法，所以宇宙所有現象皆是空法。雖說諸法畢竟空，為能了知真實法性、洞見諸法實相則須透過名言，因此有「空」、「假名」、與「中道」等「詞條」或稱「名言」出現。

寂天承襲龍樹哲學概念提出，從深層禪定啟發空慧來修空能斷除煩惱習氣，而斷煩惱能成就菩提。例如，在《入菩薩行》「智慧品」寂天闡明唯有空慧才可以斷除無始以來執實而生的散亂習氣。雖若如此，要斷除這些無始以來執實有而生的種種散亂習氣真的是非常不容易，因為眾生無始劫所累積的習氣不是虛弱卻是極端頑強的，而如此頑強習氣唯有空慧可以完完全全懺除他們。除了具足空慧以外，行者還需精進持續修習。寂天說「久久修觀諸法性成了習慣，就能斷除執著諸法實有的無明習氣」。然而，斷除執著諸法實有的無明習氣不是行者最後修習階段，行者還需再精進修習。所以寂天緊接著說「如果再進一步修習空性本身也空

²⁰ T1564:33b11-14. 《中論》(XXIV:18,19)“*ya prat tyasamutp da nyat t pracak mahel s prajñaptirup d ya pratipatsaiva madhyam //*(We declare that whatever is relational origination is *nyat*. It is a provisional name (i.e. thought construction) for the mutuality (of being) and, indeed, it is the middle way.)“*apart tya samutpanno dharma ka cinna vidyatel yasm ttasm da nyo hi dharma ka cinna vidyatel*/(Any factor of experience which does not participate in relational origination cannot exist. Therefore, any factor of experience not in the nature of *nya* cannot exist.)(Inada, 1970: 148.)

²¹ 「空」、「假名」、與「中道」三名詞在中觀學術論作裡已有許多學者討論，筆者在此短文將不作贅述。

無自性，那麼後來也能斷除對空性的執著。」²² 空是一切煩惱的解毒劑，能正確的把握實相，分別妄想能即時止息且不再生起，此時行者心境將不憂不懼，不得不失。最後「當真實存在的『實法和無實空法』都不呈現在深觀法性的心智之前，這時，勝義心中再也呈現不出其他實有的行相，所以心無所緣而昇華入最寂滅的無二境界。」²³

寂天雖然也批判唯識、唯心之宗，筆者亦將其論點歸為慈悲的表現，因為從寂天所有論作，尤其是《入菩薩行》，可看出在寧靜、穩重與嚴厲的言詞之間他那「無緣大慈、同體大悲」憫懷。他在任何時刻都慈悲地思惟如何為眾生解除痛苦、如何幫助眾生超越生死輪迴。能得暇滿人身已難得，若願意努力修行則更是可貴。因為願意努力修行是極為可貴，所以也更讓他深覺痛心或不忍的是那些執著諸法實有行者(例如：心識是真實存在)，以為他們所修持的足以引導他們趣入解脫。但是依中觀概念，佛陀諄諄教導弟子，唯有證悟「空性」才能真正幫助我們止息這些輪迴的痛苦。因為因緣聚合，現象生起，沒有因緣或因緣不具足，就看不到現象。所以所有現象自然都是虛妄，何有真實存在的自性？何有心識是實有存在？為什麼不實地修習空性呢？在《入菩薩行》，第八品 94 頌文語體注釋，寂天說：

「我應該解除他人的痛苦，因為他人之苦
也是苦，就像我自己的痛苦一樣。
我應當利樂衆生，因為自他都是有情，

²² 《入菩薩行》釋注（語體譯），寂天造，如石釋注，第九品，頌 32。 Sanskrit verse (see Parmanada Sharma, 1990: 394. verse 9:33)“*nyat v san vd vayate bh vav san / kicinr st ti c bhy s pl pi pa cah yatil*”(By taking to the tendency towards emptiness the predilection for accepting phenomena as truly existing will be diminished. Later, with constant practice of the tendency that ‘nothing is’ even the tendency towards emptiness will be abolished.)

²³ 《入菩薩行》釋注（語體譯），寂天造，如石釋注，第九品，頌 35。 Sanskrit verse (see Parmanada Sharma, 1990: 396. verse 9: 350)“*yada na bh vo n bh vo mate sa ti hate purulad nyagatyabh vena nir lamb pra myatil*”(When neither an entity nor a non-entity remains before the mind, then since there is no other possibility, having no objects, it becomes tranquil.)

使衆生快樂就如同使自己快樂一樣。」²⁴

生死輪迴是非常痛苦不堪的，是無法預測掌握，另一期生命是否將再有機緣得此人身並且願意努力修行等，似乎非可肯定的答案。寂天不願再看到有情衆生如此痛苦，他深深期望所有衆生都能有此自覺或幫助他們自覺。在結束「智慧品」時寂天非常悲切的說「要到什麼時候，我才能從自己所修集的福德雲中，飄降下廣大無邊的安樂甘霖。消除衆生飽受三屆苦火燃燒的折磨？」²⁵，「什麼時候我才能無所緣，意現明空，隨緣虔敬地修集清淨的福德資糧，並對心有所緣而受苦的芸芸衆生，示諸法緣生無自性的空理？」²⁶ 所以，筆者將寂天批判唯識、唯心之宗行爲歸爲慈悲的表現。

貳、心識的理解在菩薩²⁷道修行上的重要性

雖然從上面簡略的探討可以看出月稱與寂天都嚴厲批判唯心唯識之說，然而這似乎不能下定論說他們認爲「心與識」的理解對行者不是一個重要課題。相反地，綜觀中觀宗之經論，例如《中論》*Madhyamakakārikā*，他們可以比喻爲修行地圖。地圖可以幫助不熟悉某地路人，快速且正確地找到目的地。從修行來

²⁴ 《入菩薩行》釋注（語體譯），寂天造，如石釋注，第八品，頌 94。Sanskrit verse(see Parmanada Sharma, 1990:324. verse 8:93“*tath yadhapyasa vedham-anyadadu kha may tman / that pi tasya tadadu kham tmasreheha du saham//* Crosby katr and Skilton Andrew, 1995: 96, English translation of *the Bodhicaryavatara*. “I should dispel the suffering of others, because it is suffering like my own suffering. I should help others too, because of their nature as beings, which is like my own being.”

²⁵ 《入菩薩行》釋注（語體譯），寂天造，如石釋注，第九品，頌 166。Sanskrit verse (see Parmanada Sharma, 1990: 469. verse 9: 167.“*eva du kh gritapt n nti kury maha kad / pupyamedhasamudrabh tau sukhopakara au khakai //*”

²⁶ 《入菩薩行》釋注（語體譯），寂天造，如石釋注，第九品，頌 167。Sanskrit verse (see Parmanada Sharma, 1990: 469. verse 9: 168. “*kadopala bhad ibhyo de ayi y mi nyat ml sa v ty nupala bhena pu yasa bh ram dar t//*”

²⁷ 菩薩巴利文是 bodhisatta，梵文是 bodhisattva，一個渴望證悟菩提正覺得行者。(Bodhisattva: a being who aspires for bodhi or enlightened. (See *Encyclopaedia of Buddhism* III, p. 224) 或定義爲了利益衆生，不論需歷經多少阿僧祇劫，上求佛道的行者。

說，當一位初學行者在未能熟悉諸法畢竟空的理論時，可以理解地，行者在觀察心識時可能會透過幻化的恆常實有的主體與課體來了知自然現象。所以心識的理解在中觀行者也是需要全面體認，而且可以說心識的理解對中觀宗行者而言也是非常重要課題。只是中觀宗行者不像唯心唯識宗認為「心識的理解」是最終修行目次，或說他們需對「唯識」有無境、「唯識」有無實性等作更透徹的理解。「心識的理解」對中觀宗行者而言是一個次第性階段上一項認知，或說是一種善巧方便教說，是指向究竟教誨的方法。行者透過對『心識』的『正確理解』，滌除心理的所有概念化認知，清淨智慧與道德，了知諸法究竟空性，諸法緣生無自性的空理與最寂滅的無二境界。

月稱除了對心識批判並提出中觀宗應成派理解論外，在 *Madhyamakāvatāra* 《入中論》他對大乘菩薩行者修行提出三個基本條件：²⁸ (i) 大悲心，(ii) 無二境界的理解（例如空性的理解），(iii) 菩提心（上求佛道，下化眾生的證悟心）。並以詳盡的敘說講解大乘行者如何在菩薩道上修持具足十波羅蜜：²⁹ 布施波羅蜜(*d nap ramit*)、持戒波羅蜜(*lap ramit*)、忍辱波羅蜜(*k ntip ramit*)、精進波羅蜜(*v ryap ramit*)、禪定波羅蜜(*dhy nap ramit*)、智慧波羅蜜(*prajñ p ramit*)、方便波羅蜜(*up yap ramit*)、願波羅蜜(*pranidh nap ramit*)、力波羅蜜(*balap ramit*)、智波羅蜜(*ñ nap ramit*)。根據《十住經》佛陀開示諸佛子諸菩薩摩訶薩智地有十：一名喜地(*pramudit -bh mi*)，二名淨地(*vimal -bh mi*)，三名明地(*prabh karibh mī*)，四名焰地(*arci mati-bh mi*)，五名難勝地(*sudurjay -bh mi*)，六名現前地(*abhimukhi-bh mi*)，七名深遠地(*d ramgam -bh mi*)，八名不動地(*acal -bh mi*)，九名善慧地(*s dhumati-bh mi*)，十名法雲地(*dharmaegh -bh mi*)。³⁰

十地(*bh mi*)是一切佛法之根本，若菩薩能具足行此十地，則

²⁸ Jeffrey Hopkins, 1980: 84; Peter Fenner, 1990: 167; Geshe Kelsang Gyatso, 1995: 18.

²⁹ C. W. Huntington, JR. with Gesh Namgyal Wangchen, 1989: 69-144.

³⁰ 因篇幅之關係，筆者在此不對菩薩十地與十波羅蜜作進一步論述。

能得一切智慧。《十住經》雖未明文點出十波羅蜜(*p ramit*)得具足成就乃是配合菩薩十地(*bh mi*)地地次第修行圓滿而成，但從每一地之行文描繪卻可作出此結論。³¹ 例如，在初地經文說「是故諸佛子，菩薩摩訶薩，常應心不疲倦勤修諸地本行，乃至善知入如來智地。諸佛子，是名略說菩薩摩訶薩，入歡喜地門。廣說則有無量百千萬億阿僧祇事，菩薩摩訶薩，住在此地 ... 能以布施，攝取眾生，善除眾生慳貪之垢，常行大施。」³² 行者常行大施，具足布施波羅蜜智慧功德，能洞見了別心識，知一切法之行成乃因緣所致。因為有因緣具足，所以有生、老、死、憂、悲等等苦惱。眾生受諸之苦惱乃來自因緣 --- 所謂有因有緣世間集、有因有緣世間滅。了知諸法無我、無我所、無作者、無受者、無知者、無所知者，有如草木瓦石，又亦有如幻影。青目注釋龍樹《中論》*Madhyamakakārikā*「觀四諦品」結束偈頌可作此段之結語：若行者能見一切法皆從眾因緣生，則此行者即能見佛法身，增益智慧，能見四聖諦苦集滅道，見四聖諦得四果滅諸苦惱。³³

寂天在《入菩薩行》「護正知品」提到守護學處之要在『護心』。佛陀曾說眾生的一切恐懼與痛苦，都是從內心產生出來；當然這一點也是唯識宗開始立論的根據之一。眾生未經馴服的心有如狂象般粗野，若將之放縱則容易遭地獄等過患。反之，當行者能繫住內在的自心，則將有能力不畏懼外在所有誘惑。寂天依據中觀宗理念點出菩薩修習應當時時以正念正知關照並守互自心，所謂：布施依心、淨戒依心、安忍依心、精進依心、淨慮依心、智慧依心。³⁴ 以上所提六度護心過程中重要關鍵是 --- 時時不忘所緣的正念與了了分明的正知。³⁵ 寂天說「我寧願喪失財富、名譽、地位、身體以及各種維生之計，也情願減少其他無關解脫的

³¹ 參考 *The Encyclopedia of Religion*, Vol.2 p.268. Paul Williams, 1989: 204-214. C. W. Huntington, JR. with Gesh Namgyal Wangchen, 1989: 20-23.

³² T286: 503a5。

³³ T1564: 34c8。

³⁴ 《入菩薩行》釋注（語體譯），寂天造，如石釋注，第五品，頌 9-17。

³⁵ 《入菩薩行》釋注（語體譯），寂天造，如石釋注，第五品，頌 23。

善行，但是決不毀損正念正知。」³⁶ 以強列的正念正知修習六度，修習六度獲得空慧，由空慧斷除一切所知障與煩惱障，由空慧生起無緣大悲，利益一切眾生。由以上簡單推論可知，心的守護、心的修持在中觀宗也是具有極重要一環。

結論

佛陀慈悲為眾生說法，中觀宗應成派學者如月稱與寂天也承襲佛陀與龍樹憫懷眾生之悲心，激勵提出他們對唯識唯心之嚴厲批判。諸法畢竟空，一切現象是無常，生、老、病、死及現象存在物的一切不幸痛苦等都是因緣法。現象本身沒有所謂獨立性、實體性、相對性或依存性。然而，現象也不是與我們日常生活完全隔離。從實踐道上來看月稱與寂天批判，他們認為唯識宗所謂沒有虛幻對象卻有實體意識的理論，對行者而言是種阻礙法，無法幫助他們真正去除所有煩惱障與所知障，進而洞見諸法實相。這對一位努力修習行者而言是非常可惜的。月稱與寂天的嚴厲批判也許可以歸類為怒目金剛的慈悲體現，是方便、慈悲與智慧綜合表達。當然這也需要澄清的是，心識的理解對任何中觀派行者而言也是非常重要的課題。所有中觀派行者都需從心識的理解，心的守護，生起超越概念化的清靜智慧，並開啓真正幫助眾生離苦得樂的大悲心，這些才是大乘行者秉持佛陀教法努力修行的終極目的。

³⁶ 《入菩薩行》釋注（語體譯），寂天造，如石釋注，第五品，頌 22。

參考書目：

- Crosby, katr and Skilton Andrew, 1995. *The Bodhicary vat ra*, Oxford, New York: Oxford University Press.
- Encyclopaedia of Buddhism*, Vol. 3, 1966, Colombo: Government of Ceylon Article on 'Bhai ajyaguru'.
- Jeffery Hopkins, 1980, *Compassion in Tibetan Budddhism*, London: Rider.
- Geshe Kelsang Gyarso, 1995. *Ocean of Nectar*, London: Tharpa Publications.
- Huntington, C. W. JR. with Gesh Namgyal Wangchen, 1989
- Inada, Kenneth, K. 1970. *Nāgārjuna: A Translation of his Mūlamadhyamakakārikā, with an Introductory Essay*, Tokyo: Hokuseido press.
- La kāvatāra-sūtra* (Gone to La ka Sutra), see Fenner (1990).
- Mitsuyoshi Sagusa (三枝充惠), 1985. *Nāgārjuna Mūlamadhy — amakakārikā Texts and Translations*(中論偈頌總覽), Tokyo: Dasanbunmeisha.
- Singh, Jaidev, 1990. *An Introduction to Madhyamaka Philosophy*, 賴顯邦譯，台北市：新文豐出版。
- Sharma, Parmananda, 1990. *ntudeva's Bodhicary vat ra*, New Delhi.
- Vinaya, Pāli, IV.
- Williams, Paul, 1989. *Mah y na Buddhism: The Doctrinal Foundations*, London and New York: Routledge.
- 《大藏經》，第十冊，《大方廣佛華嚴經》(T 279)，台北市，新文豐出版。
- 《大藏經》，第十冊，《十住經》(T286)，台北市，新文豐出版。
- 《大藏經》，第十冊，《佛說十住經》(T287)，台北市，新文豐出版。
- 《大藏經》，第三十冊，《中論》(T1564)，台北市，新文豐出版。
- 寂天，《入菩薩行》如石釋注，台北市：藏海出版。

中國淨土教的始祖

釋悟開

出家道場：台北木柵中興念佛會

現為京都佛教大學學生

前 言

本來所謂淨土教是泛指西方阿彌陀佛的淨土、東方藥師如來的瑠璃淨土、兜率天的彌勒淨土等淨土的信仰而言。在中國，日本由於西方極樂淨土信仰的普及與興隆，所以言及淨土教也就是指西方阿彌陀淨土的信仰而言。在中國的漢譯大乘佛典中，和阿彌陀佛淨土有關的經典約占三分之一，由此可知在中國西方阿彌陀佛淨土受到普及的程度。西方阿彌陀佛淨土最初受到重視是五世紀時東晉慧遠（334—416）設立「白蓮社」的結社念佛；六世紀至七世紀曇鸞（476—542？）在《往生論註》¹的著作中，明確地指出佛道是分難行道和易行道兩種。易行道是惡世凡夫往生淨土的道，此淨土教義之後由道綽（562—645）、善導（613—681）繼承其思想。道綽著《安樂集》，²提倡唯有他力的易行道才是末法五濁眾生的救濟法。善

¹《大正藏》40卷《往生論註》云：「謹案龍樹菩薩十住毘婆沙云。菩薩求阿毘跋致有二種道。

一者難行道。二者易行道。難行道者。謂於五濁之世於無佛時求阿毘跋致為難。譬如陸路步行則苦。易行道者。謂但以信佛因緣願生淨土。乘佛願力便得往生彼清淨土。」p 826 上—中。

²《大正藏》47卷《安樂集》云：「是故龍樹菩薩云。求阿毘跋致有二種道。一者難行道。

二者易行道。言難行道者。謂在五濁之世於無佛時求阿毘跋致為難。此難乃有多途。言易行道者。謂以信佛因緣願生淨土。起心立德修諸行業。佛願力故即便往生。臨命終時。阿彌陀如來光臺迎接遂得往生。即為他力。故大經云。十方人天欲生我國者。莫不皆以阿彌陀如來大願業力為增上緣也。若不如此。四十八願便是徒設。」p 12 中—下。

導著《觀經疏》，³ 提倡簡單易行的持名念佛，確立他力往生的思想，奠定了中國淨土教的基礎。

有關淨土經典的譯出，慧遠以前已譯出的淨土經典，依翻譯之年代如下：

- | | |
|----------------------|--------------|
| (1) AD 179(後漢靈光帝二年) | 支婁迦讖譯《般舟三昧經》 |
| (2) AD228(後漢魏明帝太和二年) | 支謙譯《佛說阿彌陀經》 |
| (3) AD252 (魏齊王嘉平四年) | 康僧鎧譯《無量壽經》 |
| (4) AD308 (晉懷帝永嘉二年) | 竺法護譯《無量壽經》 |
| (5) AD402 (晉安帝元興元年) | 鳩摩羅什譯《阿彌陀經》 |

從以上得知，《般舟三昧經》是最早傳入中國的淨土經典，因此《般舟三昧經》是淨土教典傳來的嚮矢。東晉以前的淨土教是以般若、禪觀為中心的觀想念佛。慧遠因提倡《般舟三昧經》的念佛三昧，期生西方淨土而受到後人的注目與重視。自魏晉南北朝至唐代，淨土教的主流是以《般舟三昧經》為主的。望月信亨博士說「慧遠大師依《般舟三昧經》為主，以見佛往生為要期，遂成為中國淨土教的主流」。⁴

問題的所在

關於中國淨土教始祖的問題，方立天先生認為：宗曉起、以慧遠為淨土教的始祖，把淨土教的創立由唐代推到東晉，是不符合佛教發展史的事實的。其理由是，東魏的曇鸞奉行觀想念佛和持名念佛並行的法門，對於淨土教的創立起了很大的作用。後由道綽、善導進一步發展了曇鸞的法門，從而真正創立了淨土教。⁵

³ 《大正藏》卷 37《觀經疏》卷第四云：「一心專念彌陀名號。行住坐臥不問時節久近念念不捨者。是名正定之業。順彼佛願故」p 272 中。

⁴ 望月信亨著《中國淨土教理史》p 5—6，法藏館，昭和 50 年。

⁵ 方立天著《慧遠及其佛學》p 131，中國人民大學出版社 1984 年。

對於中國淨土教是否應追溯至東晉的慧遠，宋代的宗曉（1151—1214）和志磐（生歿年不詳）推舉慧遠為始祖，其理由為何？對一位醉心於研究般若、禪學的慧遠而言，被推舉為淨土教的始祖，似乎不太協調。《梁高僧傳》之《慧遠傳》中記載了廬山的結社念佛，其內容如下：

遠乃於精舍無量壽像前、建齋立誓、共期西方、乃令劉遺民著其文曰：惟歲在攝提秋七月戊辰朔二十八日乙未，法師釋慧遠貞感幽奧宿懷特發。乃延命同志息心貞信之士百有二十三人，集於廬山之陰般若臺精舍阿彌陀像前，率以香華敬薦而誓焉，惟斯一會之衆。夫緣化之理既明，則三世之傳顯矣。遷感之數既符，則善惡之報必矣。推交臂之潛淪，悟無常之期切。審三報之相催，知險趣之難拔。此其同志諸賢，所以夕惕宵勤仰思攸濟者也。⁶

廬山的結社念佛是基於深信三世因果報應，輪迴轉生的教說，進而發願往生西方阿彌陀佛的淨土。其修持的方法不是後世所謂淨土三部經（《無量壽經》《觀無量壽經》《阿彌陀經》）的持名念佛，而是般若、禪觀思想濃厚的《般舟三昧經》。修此念佛三昧其條件是必須嚴守戒律；其方法是觀想佛的相好，在定中見阿彌陀佛，死後期生西方淨土。慧遠沒有闡釋淨土教義的著作，甚至關於「往生」「淨土」等的文字也幾乎沒有。對於如此的往生者，被宗曉和志磐推舉為中國淨土教的始祖；而主張他力念佛的曇鸞、道綽二位高僧却被忽視。在念佛思想而言，道綽是承襲曇鸞，善導是承襲道綽，然慧遠和二祖善導的念佛思想並不相同。慧遠是重視自力的觀想念佛，定中見佛；善導却是以他力的持名念佛，依佛的願力往生西方。對於為何曇鸞、道綽兩位高僧未被列入祖師的問題，在此暫不討論，

⁶ 《大正藏》卷50《高僧傳》卷六，p358下。

本文只針對慧遠被推舉始祖的理由去做探討。

內容的構成

一、定中見佛與結社念佛

(一)《別傳》一定中見佛

1 事蹟的出處 2 入山的時間 3 自見佛至圓寂

4 見到佛陀耶舍、慧持、曇順

(二)結社念佛—「白蓮社」

1 無量壽佛像前立誓 2 廬山僧俗二衆往生西方

二、「白蓮社」結社的動機

三、淨土教始祖的定著

一、定中見佛與結社念佛

由於在《樂邦文類》及《佛祖統記》中並沒有說明推舉慧遠為始祖的理由、因此只能從其他傳記中去發掘慧遠被推舉始祖的原因。

(一)《別傳》一定中見佛

在中國淨土教的傳記及淨土往生類傳中，有關慧遠的傳記約有十七種，⁷而宋、戒珠（985—1077）著《淨土往生傳》中，記載了慧遠定中見佛的事蹟，其內容如下：

遠與遺民而下僧俗一百二十三人，結為淨社。於彌陀像前建誠

⁷ 【慧遠的傳記類】（一）東晉，張野撰《慧遠法師銘》（二）東晉，謝靈運撰《廬山慧遠法師誄》【高僧傳類】（三）梁，僧祐撰《出三藏記集》（四）梁，慧皎撰《高僧傳》【淨土往生傳類】（五）唐，文諡少康共輯《往生西方淨土瑞應刪傳》（六）宋，戒珠撰《淨土往生傳》（七）宋，王谷撰《新修往生傳》（八）宋，陸師壽編《新編古今往生淨土寶珠集》（九）宋，王日休撰《龍舒增廣淨土文》（十）宋，宗曉撰《樂邦文類》（十一）宋，志磐撰《佛祖統紀》（十二）元，普度編《廬山蓮宗法鑑》（十三）明，道衍撰《諸上善人詠》（十四）明，株宏輯《往生集》（十五）清，周克復纂《淨土晨鐘》（十六）清，彭希涑述《淨土聖賢錄》（十七）清，瑞璋輯《西方彙征》。

立誓，期升安養。仍令遺民撰文以刻之，當時或稱蓮社，蓋指羣心誓生之所爾。⁸

又、

梁僧慧皎去遠餘百載，得其事實，亦為作傳云：按遠別傳，遠於淨土之修，克勤于念。初憩廬山十一年，澄心系想三觀勝相，而遠沈厚終亦不言。後十九年七月晦日，遠於般若台之東龕，方由定起，見彌陀佛身滿虛空，圓光之中有諸化佛，又見觀音勢至侍立左右。又見水流光明分十四支，一支水流注上下，自能演說苦空無常無我。佛告遠曰：我以本願力故來安慰汝，汝後七日當生我國。又見佛陀耶舍與慧持曇順，在佛之側，前揖遠曰：法師之志在吾之先，何來之遲也。遠既目擊分明又審精爽不亂，乃與其徒法淨慧寶等具言所見，因告淨曰：始吾居此十一年，幸於淨土三睹勝相，今而復見之吾生淨土決矣。次日寢寂，又謂淨曰：七日之期斯其漸也，汝徒自勉無以世間情累拘也。至期果卒。⁹

慧遠曾三次在定中「三睹聖相」，但是並未對任何人誇耀。第四次的定中見佛是「後十九年七月晦日」也就是臨終前的見佛；「今而復見之」是第四次見佛的境界和前三回是相同的。在四次的禪定中，慧遠見到了阿彌陀佛、觀音菩薩、大勢至菩薩及極樂世界的莊嚴勝境。這個事蹟極為珍貴重要，這是證明慧遠是修西方淨業最有力傍證。

以下依內容分四點加以分析如下：

1 事蹟的出處

首先慧遠定中見佛事蹟的出處，《淨土往生傳》是如此記載著：

⁸ 《大正藏》卷 51，p 110 中一下。

⁹ 同前。

梁僧慧皎去遠餘百載，得其事實，亦爲作傳云，按遠別傳。¹⁰慧皎（497—554）是從《別傳》中得知慧遠見佛的事實、而爲慧遠作了《傳》（不是《高僧傳》卷六的《慧遠傳》，本文暫以《慧遠傳》稱之）。《淨土往生傳》所說的「按遠別傳」應是慧皎爲慧遠所作的《慧遠傳》中的文，不是戒珠所言。換言之、戒珠並未親自看到慧遠的《別傳》，應是看了慧皎爲慧遠所作的《慧遠傳》而引用其文。遺憾的是、此《別傳》和《慧遠傳》都已失傳。由於戒珠是看了慧皎所作的《慧遠傳》中慧遠見佛的事蹟，而將它收錄在《淨土往生傳》中、所以此出處應是無誤。

關於《別傳》唐、迦才（生沒不詳）在《淨土論》卷中也曾提及《別傳》、其內容如下：

如上古已來大德名僧及俗中聰明儒士，並修淨土行。謂廬山遠法師、叡法師、劉遺民、謝靈運乃至近世緯禪師。此等臨終並感得光臺異相，聖衆來迎，錄在別傳。¹¹

由內容得之、此《別傳》並不是專爲慧遠所做的傳，還收錄其他高僧居士們修淨業行，臨終時皆感得佛菩薩來迎往生西方極樂淨土的事蹟。《淨土論》和《淨土往生傳》中的《別傳》應是同一本的可能性是相當高，證明《別傳》在唐代以前確實是存在的，到了宋代就失傳了

2 入山的時間

所謂「初憩廬山十一年」指的是何年？慧遠入廬山的時間有兩種說法：

（1）〈指到潯陽的時間〉

《高僧傳》卷六「慧遠傳」中如此記載：

後欲往羅浮山、及屆潯陽。見廬峰清靜足以息心，始住龍泉精

¹⁰ 《大正藏》卷 51，p 110 中。

¹¹ 《大正藏》卷 47，p 90 下—91 上。

舍。¹²

此文中只言到潯陽，並未記載時間。但是陳舜俞（生歿不詳）的《廬山記》卷第三《十八高賢傳》的「社主遠法師」中、記載著慧遠至潯陽的時間：

後欲往羅浮山，太元六年至潯陽。¹³

若「初憩廬山十一年」指的是太元六年（381）到潯陽而言者，入廬山十一年就是太元十七年（392）；「後十九年」慧遠圓寂是義熙五年（411），這圓寂的時間是錯誤的。

(2)〈指東林寺落成的時間〉

《佛祖統紀》卷第二十六如以下的記載：

以在永師舍東、故號東林、時太元十一年也。¹⁴

若慧遠入山的時間指的是東林寺落成太元十一年（386），圓寂就是八十三歲。關於慧遠圓寂的時間，張野（？—418）著「遠法師銘」中，自年六十。不復出山。八十三歲卒。¹⁵

然《廣弘明集》卷第二十三載謝靈運（？—433）「遠法師誄」中，春秋八十有四、義熙十三年秋八月六日薨。¹⁶

兩者的說法相差一年，《出三藏記集》卷第十五記載：

自卜居廬阜、三十餘載、影不出山、跡不入俗。¹⁷

也就是慧遠從入山（386）到圓寂（416）三十年間不曾出山。若以東林寺落成太元十一年（386）推算的話，入山三十余年，慧遠圓寂就是義熙十二年或十三年（416、417）八十三歲或八十四歲。不論是八十三或八十四歲，「遠法師銘」和《高僧傳》¹⁸中所記載慧遠

¹² 《大正藏》卷 50，p 358 上。

¹³ 《大正藏》卷 51，p 1039 上。

¹⁴ 《大正藏》卷 49，p 261 中。

¹⁵ 《慧遠法師文集》，p 85。

¹⁶ 《大正藏》卷 52，p 267 上。

¹⁷ 《大正藏》卷 55，p 110 下。

¹⁸ 《大正藏》卷 50，p 361 上。

的圓寂是八十三歲是相近，所以「初憩廬山十一年」應是指太元十一年。

3 自見佛至圓寂

慧遠在義熙十二年（416）七月的最後一日，剛入定不久即見阿彌陀佛、觀音菩薩、大勢至菩薩及極樂世界的莊嚴。阿彌陀佛對慧遠說「汝後七日當生我國」，《高僧傳》如此記載著：

以晉義熙十二年八月初動散，至六日困篤，大德耆年皆稽顙請飲豉酒，不許。又請飲米汁不許，又請以蜜和水為漿，乃命律師令披卷尋文得飲與不，卷末半而終。春秋八十三矣。¹⁹

《淨土往生傳》中慧遠是七月末見佛後「次日寢寂」。根據《高僧傳》的記載，慧遠是八月初時開始發病，「次日」應就是八月初。八月初開始發病至六日病情轉趨惡化，終入寂。從開始發病到圓寂約經過七日，符合《淨土往生傳》中「汝後七日當生我國」的說法。

4 見到佛陀耶舍、慧持、曇順

慧遠在定中不僅見到阿彌陀佛、觀音菩薩、大勢至菩薩、極樂淨土的莊嚴等勝境，更見到了佛陀耶舍、慧持、曇順等三人。關於此三人的卒年，首先慧持的卒年在《高僧傳》卷六《慧遠傳》如此記載著：

以義熙八年卒于寺中，春秋七十有六。²⁰

慧持是慧遠的弟弟，義熙八年（412）在龍淵寺入寂，也就是慧持比慧遠早約四年往生，所以慧遠見到慧持是有可能的。

其次佛陀耶舍的卒年在《出三藏記集》卷第十四如此記載著：

即以弘始十二年譯出為四十卷，并出長阿含經、滅百萬言、涼

¹⁹ 同前 p 361 中。

²⁰ 《大正藏》卷 50，p 362 上。

州沙門竺佛念譯為秦言。道含執筆，至十五年解坐。（中略）耶舍後還外國，至罽賓，尋得虛空藏經一卷，寄賈客傳與涼州諸僧、後不知所終。²¹

從佛陀耶舍的傳記中，並未記載佛陀耶舍曾去過廬山，佛陀耶舍和廬山似乎沒有任何關係。又，《高僧傳》卷二《佛陀耶舍傳》²²中也未提及佛陀耶舍去過廬山。而且佛陀耶舍在弘始十五年（413）譯完《長阿含經》後就回故鄉罽賓，不知何時往生。莫非佛陀耶舍在四一三年後入廬山？

曇順的卒年，在《佛祖統紀》卷第二十六是如此記載著：

宋元嘉二年別衆坐逝，異香滿室，春秋七十九。²³

曇順是宋元嘉二年（425）卒，慧遠是義熙十二年（416）圓寂。義熙十二年曇順尚未往生、慧遠何以見到曇順？

以上三人中只有慧持是無疑問的，但是佛陀耶舍和曇順的錯誤其原因不得而知。雖然第（4）點的內容留有疑問，可是從其它三點的內容來看，這個事蹟的真實性還是相當高的。宋、元、明、清代的諸傳中都記載了慧遠定中見佛的事蹟，可見其受後人注目與重視的程度了。因此《別傳》的內容對被推舉為始祖的慧遠而言，是非常重要的線索。也是證明慧遠雖以禪觀濃厚的《般舟三昧經》修念佛三昧，在四次定中見佛，蒙佛告之「汝後七日當生我國」遂往生西方淨土。

（二）結社念佛—「白蓮社」

1 無量壽佛像前立誓

除了《淨土往生傳》中，慧遠定中見佛的事蹟能推測出宗曉、志磐立慧遠為始祖的理由之外，「白蓮社」的結社在佛教史上或淨

²¹ 《大正藏》卷 55，p 102 上一下。

²² 《大正藏》卷 50，p 333 下—334 中。

²³ 《大正藏》卷 49，p 266 中。

土教史上極為重要。根據現存的文獻記載，在三國時代以前幾乎沒有西方往生者的記錄，最早出現西方淨土信仰者是西晉的關公則（265—290）和他的門人衛士度（生歿不詳）²⁴；出家者中最早有彌陀信仰的是竺僧顯（？—318 或 321）²⁵等，但他們都只是個人的修持，未能廣泛地影響他人。在《出三藏記集》及《梁高僧傳》中記載了慧遠等百二十三人，在般若台精舍的無量壽佛像前，建齋立誓共期往生西方。廬山教團如此人數眾多地在無量壽佛像前，大眾立誓發願往生西方的壯舉是史無前例的。

2 廬山僧俗二衆往生西方

而廬山僧俗二衆中也有不少往生西方的事蹟，例如僧侶中，西林寺的慧永（332—414）「厲行精苦，願生西方」²⁶；道昞（365—435）臨終前「集衆念佛、就坐而化」²⁷；曇恒（347—418）是「端坐合掌、勵聲念佛而化」²⁸；曇詵（生歿不詳）是「即加趺念佛百聲、閉息遂絕」²⁹；道敬（369—420）臨終時也是「端坐唱佛而化」³⁰；僧濟（生歿不詳）是「忽感篤疾，於是要誠西國，想像彌陀。濟執燭憑几，停想無亂。又請衆僧夜集，爲轉無量壽經」³¹等臨終前皆是正念分明，念佛不斷而往生西方。

在家者中，張詮（395—423）是「無疾西向念佛，安臥而卒」³²；

²⁴ 《大正藏》卷 53《法苑珠林》卷四十二云：「我是關公則，今生西方安樂世界，與諸菩薩共來聽經，合堂驚躍皆得睹見。時復有汲郡衛士度，亦苦行居士也。師於則公，其母又甚信向，誦經長齋常飯僧。」p 616 中一下。

²⁵ 《大正藏》卷 50《高僧傳》卷十一云：「後遇疾綿篤，乃屬想西方心甚苦至。見無量壽佛降以真容光照其身，所苦都愈是夕便起澡浴。爲同住及侍疾者說己所見，并陳誠因果。辭甚精析，至明清晨平坐而化。室內有殊香，旬餘乃歇。」p 395 中。

²⁶ 同前 p 362 中。

²⁷ 《大正藏》卷 49《佛祖統紀》卷第二十六，p 266 下。

²⁸ 同前。

²⁹ 同前。

³⁰ 同前 p 267 上。

³¹ 《大正藏》卷 50《高僧傳》卷六，p 362 中。

³² 《大正藏》卷 49《佛祖統紀》卷第二十六，p 268 中。

劉遺民（？—410）「自知亡日，與衆別已，都無疾苦。至期西面端坐，斂手氣絕。」³³等往生西方的事蹟。

從以上得知廬山的修行除了《般舟三昧經》的念佛三昧外，也有受持淨土經典如《無量壽經》和持名念佛。

二、「白蓮社」結社的動機

關於廬山的結社念佛，迦才在《淨土論》的「序」中，如此批判：

然上古之先匠遠法師謝靈運等，雖以僉期西境，終是獨善一身，後之學者無所承習。³⁴

迦才認為慧遠等雖是期生西方淨土，但是修念佛三昧不是人人皆可修此法門，無法利益更多的衆生。而塚本善隆博士也批評廬山的教團是隱士的孤高性的教團，不能普遍大衆化。³⁵

其實廬山教團並不是隱居逸士或是小乘的修道者，也不是孤高性的教團。其理由是，從《弘明集》卷第一《正誣論》中可看出當時佛教界僧尼墮落的情形：

道士聚斂百姓，大構塔寺，華飾奢侈，靡費而無益，（中略）沙門之在京洛者多矣。而未曾聞能令主上延年益壽，上不能調和陰陽，使民豐年富，消災卻疫，克靜禍亂。³⁶

又，道恒（（生歿不詳）著《釋駁論》中也嚴厲地批判僧尼：

但今觀諸沙門，通非其才，羣居猥雜，未見秀異，混若涇渭渾波，泯若薰蕕同篋。³⁷

³³ 《大正藏》卷 52《廣弘明集》卷第二十七，p 304 中。

³⁴ 《大正藏》卷 47《淨土論》卷上，p 83 中。

³⁵ 塚本善隆博士著《中國佛教通史》第一卷，p 663。

³⁶ 《大正藏》卷 52《弘明集》卷第一，p 8 上一中。

³⁷ 《大正藏》卷 52《弘明集》卷第六，p 35 上。

可見當時僧尼的墮落，腐敗廣受社會的知識分子嚴厲地批評。甚至身為佛弟子也干涉政治，嚴重到能左右國家的興亡。例如、《比丘尼傳》卷第一《妙音尼傳》：

太傅以太元十年為立簡靜寺，以音為寺主。徒眾百餘人，內外才義者因之以自達，供嚬無窮，富傾都邑。殷仲堪時為恭門生，玄知殷仲堪弱才，亦易制御，意欲得之。乃遣使憑妙音尼為堪圖州，既而烈宗問妙音，荊州缺外，問云誰應作者。答曰、貧道道士豈容及俗中論議，如聞外內談者，並云無過殷仲堪，以其意慮深遠荊楚所須，帝然之。遂以代忱，權傾一朝威行內外。³⁸

當然晉朝的滅亡，不能完全是妙音尼之故，是另有其內、外的因素導至晉朝滅亡。³⁹但是妙音尼等掌握政權，勾結后妃，左右朝廷的政事是不爭的事實。由於佛弟子的墮落，又干涉國政，遭致許多反佛教的言論。桓玄（369—404）曾致書慧遠勸其還俗，慧遠不為所動。⁴⁰

元興元年（402）四月以後⁴¹桓玄終於下了沙汰沙門的命令、其內容如下：

佛所貴無為，慙慙在於絕欲，而比者凌遲遂失斯道。京師競其奢淫，榮觀紛於朝市，天府以之傾匱，名器為之穢黷。避役鍾於百里，逋逃盈於寺廟，乃至一縣數千猥成屯落。邑聚遊食之群，境積不羈之眾。其所以傷治害政塵滓佛教，固已彼此俱弊寔污軌矣。便可嚴下，在所諸沙門有能申述經誥暢說義理者，或禁行修整奉無虧。恒為阿練者，或山居養志不營流俗者，皆

³⁸ 《大正藏》卷 50《比丘尼傳》卷第一，p 934 中。

³⁹ 《晉書本紀》（一）「晉祚自此傾」p 242。當持內有道子、王國寶的昏亂，專橫；外有王恭、殷仲堪等的抵抗，終被桓玄篡位。

⁴⁰ 《大正藏》卷 52《弘明集》卷第十一 p 75 上。

⁴¹ 《慧遠研究》遺文篇「桓玄輔政欲沙汰眾僧與僚屬教」（注二）「此教令的公布是桓玄從荊州攻上建康，掌握政權時是元興元年（402）四月以後」p 352。

足以宣寄大化，亦所以示物以道弘訓作範幸兼內外。其有違於此者，皆悉罷遣。所在領其戶籍嚴為之制，速申下之并列上也。唯廬山道德所居，不在搜簡之例。⁴²

對於桓玄下令沙汰沙門、慧遠和桓玄數次書信往返，一方面表達了支持肅清非真正佛弟子的僧尼，另一方面也擔心如此的肅清佛門，恐傷害真正的僧人。同時也著《沙門不敬王者論》，闡述沙門對王權並無屈服之必要。⁴³護教深重的慧遠，深切感受到此沙汰沙門的令關係到佛教的生存和教團的危機，遂於同年七月發起在廬山結社共修。從自身做起嚴持戒律，帶領大眾精勤修道。慧遠選擇「足不出山、跡不入俗」是爲了樹立出家者不應干涉政治，不應與朝廷權貴爲伍。此非消極的隱士的修道者，亦非孤高性的教團。慧遠選擇《般舟三昧經》爲「白蓮社」修行的依憑的經典，應有其用意。修《般舟三昧經》的念佛三昧是必須「持戒完具、獨一處止」，⁴⁴慧遠或許欲藉此挽救當時戒律蕩然的佛教，亦可體會出慧遠力挽狂瀾的意圖。

但是廬山並非在結社時才開始修西方淨業，從慧持(337—412)在隆安三年(399)欲往蜀地(四川省)弘法時即對慧遠說「今既割欲求道，正以西方爲期」，⁴⁵可證明在結社之前，廬山的教團已是專修西方淨業。換言之，若沒有桓玄的「沙汰沙門令」，恐不會有「白蓮社」的結社；若沒有「白蓮社」的結社，是否能受到後人的注目？

因此「白蓮社」不是高傲的教團，亦不是隱士的佛教，而是積極的修道者。慧遠面對強權者，依然地不亢不卑；在當時腐敗的佛教中，毅然地不隨波逐流，樹立典範，嚴肅地修道，其崇高的人格

⁴² 《大正藏》卷 52《弘明集》卷第十二，p 85 中。

⁴³ 《大正藏》卷 52《弘明集》卷第十一，p 75 上一中。

⁴⁴ 《大正藏》卷 13《般舟三昧經》，p 905 中。

⁴⁵ 《大正藏》卷 50《高僧傳》，p 361 下。

值得後人的尊敬。

三、淨土教始祖的定著

《淨土往生傳》中所記載慧遠定中見佛的事蹟，戒珠之後約二百年受到宋、宗曉的重視，在《樂邦文類》卷第三《蓮社始祖廬山遠法師傳》⁴⁶收錄了《淨土往生傳》中慧遠見佛的事蹟。接著又在《蓮社繼祖五大法師傳》中，立慧遠為始祖：

蓮社之立，既以遠公為始祖。自師歸寂，抵今大宋慶元五年己未，凡八百九年矣。中間繼此道者乃有五師，一曰善導師，二曰法照師，三曰少康師，四曰省常師，五曰宗蹟師。是五師者，莫不仰體佛慈，大啓度門，異世同轍，皆衆良導。傳記所載，誠不可掩，以故錄之，為繼祖焉。⁴⁷

開啓了中國淨土教系譜的先端，淨土教祖師的系譜因此而產生。約七十年後，志磐著《佛祖統紀》卷二十六「淨土立教志第十二之一」中、立蓮社七祖為：

始祖廬山辯覺正覺圓悟法師、二祖長安光明法師、三祖南岳般舟法師、四祖長安五會法師、五祖新定臺岩法師、六祖永明智覺法師、七祖昭慶圓淨法師。⁴⁸

又記之：

四明石芝曉法師，取異代同修淨業功德高盛者立為七祖，今故遵之，以為淨土教門之師法焉。⁴⁹

⁴⁶ 《大正藏》卷 47《樂邦文類》，p 192 中一下。

⁴⁷ 同前 p 192 下。

⁴⁸ 《大正藏》卷 49《佛祖統紀》卷二十六，p 260 下。

⁴⁹ 同前。

志磐已明白地指出，立淨土教祖師的基準是繼承宗曉取異代同修淨業，且功德高盛之高僧作為淨土教之表率，各祖師並無所謂「師資相承」的關係。禪宗、天台宗等都有其法脈的傳承，唯有淨土教各祖師無法脈的傳承，這可以說是淨土教的特色。

結 論

對於宗曉、志磐推舉慧遠為淨土教的始祖是否適當的問題，慧遠的念佛雖非曇鸞等提倡的他力持名念佛，而是自力的觀想的念佛三昧。慧遠雖修持念佛三昧在定中見佛，但是發願死後往生西方淨土。在《淨土往生傳》中的記載，慧遠在定中見到西方三聖及極樂世界的勝境；及根據傳記中的記載，其門人出家、在家二眾皆發願往生西方，則可證明廬山教團是專修西方淨業的。且從其門人往生時，亦有持名念佛及持誦《無量壽經》。故慧遠的淨土教已融攝般若與淨土兩系的思想，亦開顯了禪淨雙修，禪淨無礙的精神。

慧遠開啓了淨土教的端緒，歷代修淨業的高僧居士如風起雲湧般地出現。淨土的思想廣植人心，成為中國佛教歷久不衰的宗派，慧遠可謂居功偉矣。言及淨土教，東晉慧遠是不容忽視的，慧遠應可說是中國淨土教的先驅，淨土教追溯至東晉的慧遠是符合佛教發展事實，也是相當正確的。

【參考資料】

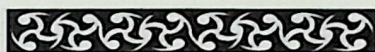
《中國淨土教理史》望月信亨著，法藏館，1975年。

《佛教史雜考》創文社，1944年。

《慧遠及其佛學》方立天著，中國人民大學出版社出版，1984年。

《慧遠法師文集》華梵佛學研究所編輯室編，1990年。

《漢魏兩晉南北朝佛教史》湯用彤著，漢聲出版社，1938年。



聖印僧伽養護之家簡介

服務宗旨：憑著我們照顧病人的專業，能夠讓您更專心於事業，並以佛教宗旨安撫，淨化心靈。

服務項目：痴呆症、中風症、行動不便、日間看護、臨時看護。

服務內容：1.生活照顧—包括飲食起居(洗澡、餵食、洗衣)及親友聯繫等。

2.保健服務—由寶建醫院、屏安醫院提供醫療合作及服務等。

3.復健服務—復健器材完備，並有復健師定期復健治療(與輔英醫院合作服務)。

4.心理諮詢服務—瞭解病人情緒，重視溝通，建立關係，以愛心、耐心對待病人。

收費價格：1.能生活自理者每月新台幣 8,000~10,000 元。

2.行動不便或全癱者每月新台幣 15,000~20,000 元(可彈性議價)。

特 色：1.由法師開示並帶動唸佛。

2.廿四小時全天照顧您的家人。

3.提供 SPA 水療浴，低週波儀器治療等。

4.提供專業的醫療服務。

未來展望：1.成立財團法人基金會，擴展中心養護事業。

2.以最大的「愛心」及「耐心」來照顧病患。

3.運用社會資源，藉以提昇服務品質。

4.協助社區獨居老人日常照顧。

負 責 人：林香珠（釋常豪）

行動電話：0910-879617 · 0935-762796

看護專線：(08)787-1817 傳真：(08)787-1137

地 址：屏東縣潮州鎮九塊里(埤頭)民安一街 3-1，3-2 號

網 址：<http://harborer.myweb.hinet.net/sen/>



台南女眾佛學院招生

主修課程：1.大、小乘經律論三藏研究。

2.威儀教相。

3.梵唄教學。

4.中國佛教史、印度佛教史、哲學。

5.禪修止觀。

6.淨土法門。

7.佛教美藝。

8.特約講座。

9.課外參訪活動。

10.結夏安居期間專攻律學。

資 格：凡思想純正、身心健全、品德純潔者。

學 歷：國（高）中以上畢業之僧、俗女眾。

修學年限：四年。

待 遇：零用金自備，供膳宿。

報名日期：即日起。

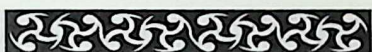
考試日期：另行通知。

考試科目：國文、佛法概要（蔣維喬著）。

地 址：玉井感恩精舍(台南縣玉井鄉豐里村 74 之 7 號)

電 話：(06)574-3669

*請來電索取或親自至本院索取報名表。

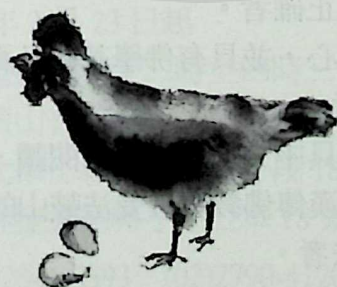


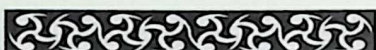
印順文教基金會

九十三年度「論文獎學金」得獎名單

九十三年度申請本會「論文獎學金」計有 31 名，經學者專家評審結果，錄取 4 名，並頒給獎學金，得獎名單如下：

得主	所屬學校	論文題目
趙東明	台灣大學 哲學研究所 博士班三年級	陳那「自證」理論探析—兼論《成唯識論》及窺基《成唯識論述記》的觀點
高毓婷	臺灣師範大學 國文研究所 博士班四年級	北宗菩薩戒研究—以神秀為中心
廖翎而	中華佛學研究所 碩士班二年級	淺探《清淨道論》六種性行之瞋行人—以阿含經相關經論為範圍
釋演慧	玄奘大學 宗教學研究所 碩士班二年級	宋代天台山家山外論諍





法鼓山僧伽大學 佛學院/僧才養成班/禪學院 九十四學年度招生

◎報名資格

壹、佛學院

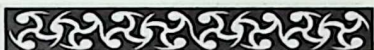
1. 婚姻契約、發願出家，且須於學程修至第二或三年時擇期剃度之在家男、女二眾。
2. 認同法鼓山僧團理念，並由所屬道場推薦之出家男、女二眾。
3. 身心健全，無不良嗜好，且無任何訴訟、財務、情感等之糾紛者。
4. 願發菩提心及出離心，具有佛學之基礎程度，並有語文表達能力者。
5. 年齡：男眾 37 歲以下役畢，女眾 35 歲以下。
6. 華僑及外籍生須具中文的聽、講、閱讀、書寫能力者。

貳、僧才養成班

1. 男、女二眾在 18 歲以上，45 歲以下之發心出家者(男眾須役畢)。
2. 發出離心，不與人爭長短、不為自我求名位、求利樂者。
3. 發菩提心為眾生得離苦，願將身心依止三寶、奉獻三寶者。
4. 無婚姻契約、無任何訴訟、財務、情感等之糾紛者。
5. 身心健康，無不良嗜好者。

參、禪學院

1. 高中(職)以上或同等學力之出家男、女二眾(男眾須役畢)。
2. 身心健康、知見正確者。
3. 發菩提心及出離心，並具有佛學基礎及禪修經歷、語文及文字的表達能力者。
4. 華僑及外籍生須具中文的聽、講、閱讀、書寫能力者。
5. 五十歲以下認同漢傳佛教、接受法鼓山的禪修理念、並有志於振興中國禪法者。



◎招生簡章

即日起，至法鼓山各地分院及辦事處索取，或於本校網站下載
(<http://sanghau.ddm.org.tw>)

◎報名日期：94 年 4 月 1 日起

◎招生說明會：94 年 3 月 6 日(請事先報名 02-24987171 轉 2349)

◎備詢

校址：台北縣 208 金山鄉三界村半嶺 14-5 號

電話：(02)2498-7171 轉 2349 僧大教務處；(02)2893-3161 農禪寺

網址：<http://sanghau.ddm.org.tw>

比丘尼戒律講座

一、主辦單位：菩提文教基金會、法雨山普宜苑

二、主 講 者：釋恆清法師

三、學 員：限比丘尼

四、教 材：《四分律》、《四分比丘尼鈔》等

五、上課時間：94 年 2 月 23 日起

每星期三下午二時至四時三十分

六、上課地點：法雨山普宜苑

台北市士林區至善路 3 段 181 巷 5 弄 5 號

公車站牌：士林捷運站轉小型公車 18 號至礁坑橋下車

七、連絡電話：(02)2841-3393 (02)2790-4120



壹同女眾佛學院九十四學年度招生

學 制：大學部四年、高中部三年

報名資格：1.思想純正、身心健全，品行端正的出家僧眾及正信三寶未婚信女。

2.出家眾：三十五歲以下；在家眾：三十歲以下。

3.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(印順導師著)、口試。

高中部—國文、學佛三要(印順導師著)、口試。

報名日期：即日起至七月十四日止，簡章報名表備索。

考試日期：九十四年七月十六日。

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



圓光佛學研究所 九十四學年度(第十九屆)招生

- 一、報考資格：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。出家眾四十五歲以下；在家眾四十五歲以下未婚男女，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、報名日期：即日起通訊報名，至九十四年五月三十一日截止。
- 四、報名手續：繳交二吋半身照片二張、學歷證件、成績單、退伍令、一千字自傳、報名費新台幣 800 元整。
- 五、考試及報名地點：圓光佛學研究所／中壢市月眉里 5 鄰 78 號
電話：(03)498-9464 · 498-4449 傳真：(03)498-6980
電子信箱：yuanguang_76@sina.com.tw
連 絡 人：教務處
- 六、考試日期：6 月 12 日(星期日)筆試與口試。
考前輔導：4 月 24 日認識圓光(考生輔導)。
- 七、考試科目：佛學科目—中印佛教史、佛學概論
語文學科—英、日文(任選一科)。
- 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.釋達和譯，高崎直道等著：《印度的佛教》(台北：佛光出版社)。
 - 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.釋聖嚴譯，野上俊靜等著：《中國佛教史概說》(台北：臺灣商務出版社)。
 - 2.呂澂：《中國佛學思想概論》(台北：天華出版社)。
 - (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
 - 英文：1.顧法嚴譯：《佛陀的啓示》What the Buddha Taught (台北：慧炬出版社印行)。
 - 2.佛教聖典：(中英對照，佛教傳道協會出版社印行)。
 - 日文：著作權代表 張璽恩：《標準日本語》初級(大新書局出版)。



圓光佛學院招生

一、佛學院

(一) 大學部第二十屆

修學年限：四年

(二) 禪修部 第十六屆

修學年限：四年（第四年外出參學）

(三) 高中部

修學年限：三年

(四) 預科部

1. 修學年限：三年

2. 考試科目：口試

二、報名手續：填寫報名表(函索即寄)請附回郵 50 元整，最近二吋半身照片二張、身分證影印本一份、戶籍謄本一份、自傳、報考佛學院的動機各一篇。

三、考試日期：第一次 94 年 6 月 26 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。
第二次 94 年 8 月 15 日(含僑生考試)。

四、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。

五、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：國文、古文觀止。

地 址：中壢市聖德路一段 888 巷 11 號

電 話：(03)425-6169 · 0910396735 · (03)4271300 轉 205 釋性範
(03)408-1110 · 0934180558 · (03)427-1300 轉 277 釋寬慧

傳 真：(03)425-4045 · 498-0789



中華佛學研究所九十四年度【選課生】招生簡章

一、申請資格：凡中華民國國民

- 1.已獲博士學位，且對佛學研究有興趣者。
 - 2.已獲碩士學位，碩士論文為研究佛學者。
 - 3.博、碩士班肄業，且在佛學相關領域工作三年以上經驗者，或曾選修佛學相關課程者。
- 均得依本辦法，申請選修本所佛學語文與佛學專題課程。

二、申請時間、地點及方式：

一律採通信申請方式：申請時間自民國九十四年六月一日至六月十二日止，請將相關資料以掛號信函，寄至 20842 台北縣金山鄉三界村半嶺 14-5 號(法鼓山中華佛學研究所教務組收)。申請表備索，請附回郵信封。

電話：(02)2498-7171#2372 傳真：(02)2408-2492

E-mail:jwt@chibs.edu.tw

Homepage：http://www.chibs.edu.tw

三、申請手續：

- 1.填寫申請表及研究計畫，請貼兩吋近照一張。
- 2.繳交最高學歷證明書影印本一份。
- 3.繳交最高學歷修業成績單正本一份。
- 4.具碩士學位者，繳交與佛學相關之碩士論文；具博士學位者，繳交佛學論文一篇以上。
- 5.碩士班肄業者，繳交相關工作證明及佛學論文一篇以上。
- 6.繳交審查費一千元整（請購買郵政匯票抬頭請寫：財團法人中華佛學研究所）。
- 7.繳交簡歷自傳（內含申請就讀本所的動機、目的及自己的研究方向）。
- 8.繳交三個月內公立醫院體檢證明（含 X 光胸部檢查）。

四、選課辦法：

- 1.各項課程之選修，應依每週所選課程時數，以每小時五百元計（例如：若該課程每週二小時，則每學期一千元整）。
- 2.為配合本所上課教室，各項課程之選修，應經授課老師與教務主管同意。



中華佛學研究所九十四年度招生簡章

【全修生・選修生】

一、報考資格

1.大學畢業。

修畢大學三年級以上課程者(限選修生)。

2.專科學校畢業：須曾就讀高級佛學院或相關工作經驗，三年制專科應二年以上，二年制或五年制專科應三年以上。

3.高等考試及格者。

4.高中畢業後在高級佛學院三年畢業之出家眾。

二、報名時間、地點及方式

1.通信報名：自民國九十四年五月十六日至六月十二日止，索取報名表者，請附掛號回郵信封，並寫明收件人姓名、地址。

2.親自報名：自民國九十四年六月十三日至十四日止，於20842台北縣金山鄉三界村半嶺14-5號 法鼓山中華佛學研究所教務組。

電話：(02)2498-7171#2372 傳真：(02)2408-2492

e-mail: jw@chibs.edu.tw

Homepage: <http://www.chibs.edu.tw>

三、考試科目

1.共同科目：(1)國文。

(2)英文 (成績排名須達全部到考考生之前80%，否則不予錄取)。

2.專業科目：加倍計分

(1)佛學概論。

(2)中印佛教史(入學後將選擇加修佛學資訊學程者可選考電腦概論)。

3.口試：口試不合格者不予錄取。

*學科成績佔70%，口試成績佔30%。(參考書目備索)

四、考試日期及地點

民國九十四年六月二十五日至二十六日(星期六、日)二天於本所舉行。

五、錄取通知：考試完十日內個別郵寄通知，請勿電話查詢。



慈恩佛教學院招生簡章

本院特色：	
1、堅持一學期十八週的學制。 2、早、晚課時段以靜坐、淨心為主。 3、不做佛事、不辦法會。 4、課程新鮮活潑、師資汰舊換新。 5、理論與實修並進。 6、英國倫敦大學、劍橋大學學者蒞臨專題演講。	
國際交流：	
交換學生—每年提供往返機票、學雜、生活費，給三個英國劍橋大學中文系學生來本院修學佛法，本院學生成績優良者亦可送往該校以「交換學生」提昇學習的品質與國際觀！	
研究所	教學特色： 以歐美國家文獻考證的研究方法為基礎，透過經典語言、文獻探討佛法思想深義，發展與轉變的過程，與其時代性的意義。 修學年限： 2～3年。 學歷： 佛學院大學部畢業、大專以上同等學歷者。
佛學部	大學部 課程內容： 語文、攝大乘論、淨土學、天台學、佛教史…等。 修學年限： 4年。 學歷： 佛學院高中部畢業、高中以上同等學歷。
	高中部 課程內容： 語文、大乘經典導讀、生活律儀…等。 修學年限： 3年。 學歷： 國中畢業。
	預科部 理念： 針對外籍僑生，加強其中文能力及培養宗教情操。 修學年限： 2年。
報名日期： 即日起通訊報名 招生考試： 94年6月19日、94年8月6日 報名地點： 慈恩佛學院·教務處 地址： 911屏東縣竹田鄉美崙村忠崙路12號 電話： 08-7795468 轉 27 或 40 / 08-7712619 傳真： 08-7798582 網站： http://www.chi-en.org.tw / 電子信箱:tn779@yahoo.com.tw	

九十三年十一月～九十四年元月份會務工作報告

- 11/09 召開 11 月份個案審議，共審 15 件，新審 0 件，供養 14 件，暫停供養 1 件，供養金額總計伍萬玖仟元整。
- 11/11 文教委員會召開「護僧」季刊第 37 期第二次編輯會議。
- 11/15 副理事長圓塵法師帶領多位委員前往崑明寺參加新任住持開松大和尚晉山陞座典禮。
- 11/18 副理事長圓慧法師帶領多位委員前往慈蓮寺參加台南縣佛教護僧協會第三屆第一次臨時會議。
- 11/26 召開十一月份秘書處會議。
- 12/01 公關主委洪玉尺帶領多位委員前往參加台南縣佛教護僧協會舉辦 2005 年台南縣佛教界慶祝佛誕浴佛暨敬老表揚園遊會第一次籌備會。
- 12/08 台南縣佛教護僧協會理事長會振法師法體違恙，本會副理事長圓慧法師帶領多位委員前往關懷。
- 12/09 召開 12 月份個案審議，共審 15 件，新審 1 件，供養 14 件，暫停供養 1 件，供養金額總計伍萬玖仟元整。
召開十二月份秘書處會議。
- 12/10 多位師兄師姐協助包裝第 37 期「護僧」季刊。
- 12/14 召開第四屆第二次理監事聯席會。
個案供養惟智法師圓寂，本會前往普佛。
- 12/15 理事長傳孝法師帶領多位委員前往參加台南縣佛教護僧協會舉辦 2005 年台南縣佛教界慶祝佛誕浴佛暨敬老表揚園遊會第二次籌備會。
- 12/18 理事長傳孝法師帶領會員參訪中部佛學院，供養金額總計壹拾捌萬元整（中台禪寺佛學院、慈光禪學院、南普陀佛學院）。
- 12/19 理事長傳孝法師帶領多位委員，前往參加僧伽醫療基金會舉辦的「五妙健康迎新年歲末感恩園遊會」。
- 12/30 文教委員會召開「護僧」季刊第 38 期第一次編輯會議。
- 01/04 會員鄭趙椿往生，本會前往普佛。
- 01/06 召開元月份個案審議，共審 14 件，新審 0 件，供養 14 件，暫停供養 0 件，供養金額總計伍萬玖仟元整。
- 01/09 常務理事法進法師、秘書長張菽珍及大園辦事處羅彩雲帶領多位委員參加台北佛教護僧協會舉行佛教聯合辦公室、佛教七寶琉璃寺落成啓用法會暨 94 年度會員大會，本會並提供數拾份精美紀念品。
公關主委洪玉尺帶領多位委員前往參加會員鄭趙椿告別式，並送輓聯敬弔。
- 01/10 會員黃清雲往生，本會前往普佛並送輓聯敬弔。

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	介紹人	會員證號碼
☐ 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)											

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 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 ③IC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。

中華佛教護僧協會捐款芳名

九十三年十月

- 10,000：李秀珠
 5000：鏡雲法師
 3600：淨覺法師
 2500：蔡宗宏、蔡承佑
 2000：從慈法師
 1200：王建智、黃侯玉琴
 1000：陳呈國
 600：彭正達、楊趙佳卿
 500：張鴻文、張秋陽、張陳美、張與庭、
 張又升、張嘉修、許雪華、許蘭英、
 鄭文勇、黃侯玉琴、吳平順、黃正雄、
 顏添旺、官雪湧
 300：蔡郁萱、許婷、陳開明、陳興文、
 陳義進
 250：(陳春成、林永庭、林永進、林富斌
 合捐)
 200：張鴻彬、張惟迪、張書毫、邱淑和、
 張雅惠、楊秀珍
 100：陳玉星、黃麗珠、陳信宏、陳嘉惠、
 陳黃血、黃老居、劉書銓、陳彥坊、
 劉大維、廖悅祺、廖英政、廖元楓、
 廖謝玉麗、廖永太郎、洪月帕、
 彭正達、謝保祥、洪敏秀

劃撥 58,450 元

- 20,000：梁祝
 10,000：如善法師 (永安寺)
 3000：陳芝嫻
 2000：賴淑卿、陳彥銘、江金茶
 1200：蔡義雄、蕭素琛、慈堅法師
 1000：洪秀蘭、蔡曉雯、蘇美華、黃靖婷、
 葉李美英、星頌二人組、何念諦、
 楊欵、陳傳正、鄭秋燕、林銘豐
 500：林昌遂、楊李畏、葉馨鴻
 200：蘇貴勤、傅建源、傅炎昌、傅文鈴、

吳月金、傅義城、葉振嘉、葉桐榮、
 常仲偉、陳益輝、陳張賢女

- 100：陳貴生、楊慶榮、蔡佩芬、楊翔麟、
 楊琰琪、楊琰筑、楊李畏、陳苡瑄、
 陳意好、洪銘澤、洪啓舜
 50：朱杰仁

贊助獎學金 13,000 元

- 12,000：陳弘明
 200：黃明珠、陳南溪、陳柏聰、陳嫵仔、
 黃鈺庭

陳阿桃委員 15,200 元

- 1200：陳阿桃
 600：施茂發、許修銘、陳香蓮、陳香君、
 蘇建同、蔡佳蓉、周雅清、周雅文、
 周洪千惠、周金龍、周慶賀、吳月、
 黃牧子、楊麗瓊、歐素心、藍元志、
 李明亮、蔡宜芬、陳明新、蔡佩芳
 500：鄭國雄、鄭林玉芬、楊吳碧玉、
 楊爲學

許月委員 5,400 元

- 1200：麥松泉、麥吳麗雯
 600：林育正、蔡秀珠、林憶足、林實田、
 鍾美晶

蘇靜香委員 3,200 元

- 300：蘇桂美
 100：吳素蘭、郭清霖、陳春明、李啓崇、
 王秀娟、李麗萍、曾綵樺、李婉婷、
 韓尙儒、龔淑芳、劉美照、成曉菁、
 郭信鴻、陳詩佩、陳心怡、陳宏賓、
 吳林榮雲、洪鳳、王麗晴、陳吉俐、
 林妙純、陳俊修、王佩茹、洪宜臻、
 蘇愛芳、經增喬、黃古津、黃巧營、
 李郭金畫

楊信輝委員 3,400 元

200：楊信輝、楊廷、林育霖、楊衣彤、
楊太祚、李良節、林謝香、陳柏志、
林紫秀、陳敏雄、林長毅、黃麗玲、
林珮序、楊蕙華、吳泰宏、林素涵、
蘇李秀雪

蘇友義委員 8,400 元

500：劉秀貞
300：華恒治、許家成
200：林淑娥、王素清
100：蘇友義、蘇資閔、蘇倩玉、李麗紅、
蘇陳麗惠、呂泰億、呂寶銓、施儼、
吳鳳美、俞梅玉、高秀琴、陳文欽、
張瓊珠、黃智明、廖長景、蘇秀梅、
蘇昭治、蘇綉珍、葉秋松、陳聰哲、
謝王金鸞、徐錦淑、張清正、王賓、
張陳素瑜、張福然、蔡繡禧、黃鳴煌、
黃丹維、吳肅雄、郭水木、侯麗玉、
林鴻正、李義滿、陳勝仁、陳嘉銘、
鄭宗禮、顏義成、蔡明樺、韓玉銅、
謝金全、藍祥熙、彭國衛、劉黃金慧、
劉幸珠、劉麗珠、黃秀英、盧紫年、
郭朝安、郭朝陽、洪如澤、宋麗珠、
李錫利、汪民隆、黃惠敏、陳俊堯、
李麗芬、陳啓耀、呂月慧、薛義吉、
黃淑娥、林明勝、潘尾市、許建雄、
蔡佳寧、王玉麟、洪歲雄、許金龍、
陳金月

蘇阿金委員 14,100 元

300：蘇阿金、楊敏雄、楊崑琳、楊友茂、
蘇明霞、楊雅珺、楊盛為、許柳英、
楊淵智、楊淑惠、張紀彥、楊亭安、
楊財源、楊宗憲、杜孟璋、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、王筠惠、黃玉治、謝秀勸、

黃素花、嚴榮源、嚴慶峰、嚴敏禎、
嚴淑鈴、潘啓誠、潘啓瑞、潘卿瑛、
林莊翁、薛琴珠、余清根、余麗春、
余黃來有、楊美賞、李國賓、
楊莊粉雪、林楊牡丹、嚴呂錦霞、
周胡雅惠

孫玉華委員 4,500 元

100：邱秀蘭、邱彭游妹、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、林陳碧梧、林恒生、
孫玉華、黃淳敏、黃欣慧、黃仁寬、
黃彥彰、黃碧英、黃陳萍、張日輝、
張昭慶、黃寶娃、張日新、張淑芳、
劉秦佟、陳慧薰、劉晏如、劉軒宇、
戴大演、郭張玉英、沈東翰、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 12,100 元

200：林進助、林董阿銀、林淑華、陳美麗、
盧麗雯、劉國文、劉嘉珮、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、郭育銘、
郭津銘、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、李泰龍、李桂梅
100：劉良福、李秋花、藍錦蕊、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、
王繼芬、王繼輝、王繼倩、洪振明、
王洪謝榴、洪碧蓮、楊光義、王玉花、
楊黃麗敏、林明崑、吳華哲、吳惠芬、

捐款芳名

林傳富、林珠、王天助、吳美蘭、
許洪玉真、李罡泓、李蕭淑美、
王秀蓮、盧淑媛、蘇郁煊、田雅琪、
蘇郁婷、蘇郁涵、李良明、黃惠琳、
蘇新田、黃進興、朱南山、楊書榕

心慈法師 6,600 元

1200：心善法師

400：林軍瑋、林欣蓓

300：方慶苞、方洪寶、方麗霞、林貽裕

200：楊書瑜、賴玉緞、賴阿密、楊文傑、
楊文凱、楊嘉芬、王貴釵、黃文廷、
黃怡青、許騏宇、黃琬婷、許彥璋

100：李銘通、陳貴英、李美雪、李伯良、
謝明倫、謝仲篋、謝天聲、謝天源、
謝惠娟、謝惠芹

陳文卿委員 10,600 元

1000：盧金全、王秋雲、蘇陳瑞雪

500：龍秀蓮、徐金輝、黃鈺雯、劉家漢

300：賴昭君、盧芊文、陳進聰、賴威宇

200：盧毅豪、陳思帆、陳佩君、盧英子、
陳美珠、游曉玲、戴昭元、蕭良澄、
游麗美、鍾禮光、廖秋萍

100：林威志、林勃宇、林有福、楊梹茹、
楊春平、林莉倫、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、
張齡月、譚璿智、戴政宗、葉富妹、
徐竺巧、張勝文

邱珠金委員 8,400 元

1200：陳丁秀連

600：葉錦桂、林秀德、曾信凱、滕紀盈、
蘇何亮、曾春財、曾施秀霞、黃澄偉、
李彩鳳、尤秀英

400：賴瑞琴、李鴻源、曾順麗

沈麗香委員 2,000 元

400：莊曜賓、蔡朝琴、莊胡豐珠、
莊曜宇、沈劉碧玉

柯吳秀鳳委員 3,600 元

600：黃文鶯、謝志仁、鄭雲月、鄭小姐、
陳淑惠、郭美華

蔡德源委員 3,900 元

500：曾麗貞

200：蔡彩鸞、蘇淑艷

100：蔡德源、康惠麗、羅錫溪、康惠姮、
羅世豪、陳啟照、李春美、陳燕君、
陳逸民、陳玉春、陳林招、陳傑煌、
陳冠帆、劉秀里、邱天生、吳梗、
邱政雄、邱建清、王桃、蔡建良、
簡美蘭、莊千蕙、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 7,800 元

300：謝秀華、劉若先、何文清、李美智、
林伯燦、楊建生、蘇雪月、孫秀蓮、
林麗珣、高王麗、陳薰、林育如、
林珀如、吳鴻基、管素珍、陳棋瑞、
陳癸妙、莊淑美、蔡美玉、吳月双、
許美月、李正賢、蔣秀珠、高弼泉、
戴春木、陳小萍

九十三年十一月

2500：蔡宗宏、蔡承佑

2000：張筱筠

1200：鄔福妹、李蔡金蓮、劉宗益、劉連鎖、
蔡蕉梅、陳淑麗

1000：會鼎法師、三寶弟子

900：楊文秀

500：李剛義、李采璇、張鴻文、張秋陽、
張陳美、張與庭、張又升、張嘉修、

捐款芳名

許雪華、林詩毅、林詩晏、官雪湧、
顏添旺

200：辛杏仁、張鴻彬、張惟迪、張書毫、
邱淑和、張雅惠、楊秀珍、余姿瑩

100：陳玉星、黃麗珠、陳信宏、陳嘉惠、
陳黃血、黃老居、廖悅琪、廖英政、
廖謝玉麗、廖永太郎、廖元楓、
洪月帕、洪敏秀、劉書銓、陳彥坊、
劉大維、田美玲

劃撥 37,500 元

10,000：梁祝、郭武雄

2000：賴淑卿

1000：蔡曉雯、葉李美英、星頌二人組、
張筱筠、佛衛電視台、何念諦、
楊欸、張添星、林銘豐、楊李畏

600：徐依瑩

500：葉馨鴻

300：宏基法師、禪文法師

200：陳錦華、方勝田、方禹婷、方瑋晨、
陳祜發、陳邱秀蘭、陳炳坤、
陳益輝、陳張賢女、楊慶榮、
蔡佩芬、楊翔麟、楊琰琪、楊琰筑、
楊李畏、黃文良

100：傳承法師、蘇貴勤、辛杏仁、陳斌、
陳貴生、吳秀猜

贊助獎學金 270,500 元

200,000：果尙法師

10,000：郭隆耀、郭余秀鳳、郭美貞、
郭聰慧、郭美伶、郭美秀、郭松林

100：黃明珠、陳南溪、陳柏聰、陳嫻仔、
黃鈺庭

陳阿足委員 2,600 元

800：許李海清

500：郭皇成、朱陳玉環

200：侯罔愛、張阿蕉、林秀枝、謝春成

蘇靜香委員 2,900 元

100：吳素蘭、郭清霖、陳春明、李啓崇、
李郭金畫、王秀娟、李麗萍、李婉婷、
韓尙儒、龔淑芳、劉美照、成曉菁、
郭信鴻、陳詩佩、陳心怡、吳林榮雲、
洪鳳、陳宏賓、王麗晴、陳吉俐、
林妙純、陳俊修、王佩茹、洪宜臻、
經增喬、黃古津、黃巧營、蘇愛芳、
曾綵樺

蘇友義委員 9,900 元

1200：魏聯珠

500：劉秀貞

400：劉鐙鴻

300：許家成、黃軍保

200：林淑娥、王素清

100：陳金月、蘇友義、蘇資閔、蘇倩玉、
蘇陳麗惠、李麗紅、呂泰億、呂寶銓、
吳鳳美、俞梅玉、施儼、高秀琴、
陳文欽、張瓊珠、黃智明、廖長景、
蘇秀梅、蘇昭治、蘇綉珍、謝王金鸞、
葉秋松、陳聰哲、徐錦淑、張清正、
張陳素瑜、王賓、張福然、蔡繡禧、
黃鳴煌、黃丹維、吳肅雄、郭水木、
侯麗玉、華恒治、李義滿、陳勝仁、
陳嘉銘、鄭宗禮、顏義成、許金龍、
許建雄、洪歲雄、韓玉銅、謝金全、
藍祥熙、彭國衛、劉黃金慧、黃秀英、
盧紫年、郭朝安、郭朝陽、洪如澤、
宋麗珠、蔡佳寧、李錫利、汪民隆、
黃惠敏、陳俊堯、李麗芬、陳啓耀、
呂月慧、薛義吉、黃淑娥、林明勝、
潘尾市、王玉麟、劉幸珠、劉麗珠

李秋花委員 6,400 元

1000：簡桃紅

400：李泰龍

200：陳明珠、李良明、黃惠琳、蘇新田、

捐款芳名

黃進興、朱南山

100：劉良福、李秋花、藍錦蕊、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、
王洪謝榴、王繼芬、王繼輝、王繼倩、
洪振明、洪碧蓮、楊光義、楊黃麗敏、
林明崑、王玉花、吳華哲、吳惠芬、
林傳富、林珠、王天助、吳美蘭、
李罡泓、王秀蓮、許洪玉真、盧淑媛、
李蕭淑美、蘇郁煊、田雅琪、蘇郁婷、
蘇郁涵、楊書榕

心慈法師 15,200 元

1100：游惠淳

700：蔡秀珠、黃淑女、曾燕卿、謝鳳嬌、
陳素惠、卜培英、羅麗粧

600：王元坤、陳水柳、陳瑞枝、李家穎、
謝秀敏、謝秀雲、謝明朋

500：陳秀玉

400：邱偉林

300：傅朝枝、傅洪春桂、黃立淇

200：王貴釵、黃文廷、黃怡青、許騏宇、
黃琬婷、許彥瑋、黃碧芳、黃湘鈞

100：楊書瑜、賴玉緞、賴阿密、楊文傑、
楊文凱、楊嘉芬、李銘通、陳貴英、
李美雪、李伯良、謝明倫、謝仲篋、
謝天聲、謝天源、謝惠娟、謝惠芹

陳文卿委員 11,100 元

1000：盧金全、王秋雲、蘇陳瑞雪

500：龍秀蓮、徐金輝、黃鈺雯、劉家漢、
林材樹

300：賴昭君、盧芊文、陳進聰、賴威宇

200：盧毅豪、陳思帆、陳佩君、盧英子、
陳美珠、游曉玲、戴昭元、蕭良澄、
游麗美、鍾禮光、廖秋萍

100：林威志、林勃宇、林有福、楊婉茹、
楊春平、林莉倫、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、
張齡月、譚瑤智、戴政宗、葉富妹、
徐竺巧、張勝文

林聰妹委員 4,400 元

200：林錦妹、葉黃靜、葉奇璋、葉月英、
葉淑玲、葉淑君、林聰妹、褚興馨、
褚廣國、林錦鳳、朱建和、朱羚、
朱崇瑄、林阿桃、卜沈翠、卜國泰、
卜國榮、游木清、胡綉鳳、游順和、
胡水元、朱家宏

郭黃蘭委員 10,200 元

600：郭黃蘭、鄭芳宜、林曾盾、黃鈺雯、
黃曾明珠、黃陳炎玉、郭陸秀金、
郭月理、謝呂員、謝美津、余銀葉、
林黃玉鶯、李恨、陳梅香、曾王金、
郭美惠、郭正成

梁秀琴委員 9,100 元

500：舒毓亭、舒怡靜

300：梁秀珠、蔡洞榮、蔡昕翰、梁無芽、
梁漢卿、陳李平洋、梁秀琴、斐淑貴、
邱婉鈴、邱婉婷、許翰元、黃乙峰、
黃錦榮、沈國榮、沈昱成、沈湘蓉、
吳秀蘭、李文昭、盧菊枝、吳大樹、
林貴子、吳崇銘、吳佳容、曾壽銘、
羅美華、曾士銓、曾珮珊

蔡德源委員 3,900 元

500：曾麗貞

200：蔡彩鸞、蘇淑艷

100：蔡德源、康惠麗、羅錫溪、康惠姮、
羅世豪、陳曦照、李春美、陳燕君、
陳逸民、陳玉春、陳林招、陳傑煌、
陳冠帆、劉秀里、邱天生、吳梗、
邱政雄、邱建清、王桃、蔡建良、
簡美蘭、莊千蕙、葉順偉、葉肇官、

捐款芳名

施同成、黃秀霞、施漢懋、施雅玲、
鍾貴旺、張三英

九十三年十二月

36,000：聖佶法師
20,000：屏東縣佛教會
12,000：會振法師
10,000：圓悟法師
9578：三寶弟子(中部參訪收費餘額)
2500：蔡宗宏、蔡承佑
2000：慈堅法師
1200：法印法師、法悟法師、王舜華、
張玉葉、趙景欣、林錦娟、劉秀妹、
田美玲、陳淑桂
1000：吳平順
600：洪桂梅
500：林育宏、張鴻文、張秋陽、張陳美、
張與庭、張又升、張嘉修、許雪華、
顏添旺、官雪湧、黃正雄
200：張鴻彬、張惟迪、張書毫、邱淑和、
張雅惠、楊秀珍
100：陳玉星、黃麗珠、陳信宏、陳嘉惠、
陳黃血、黃老居、廖悅祺、廖謝玉麗、
廖永太郎、廖英政、廖元楓、洪月帕、
洪敏秀、劉書銓、陳彥坊、劉大維

劃撥 66,250 元
10,000：韓麗卿、林傳禮、高明芳
3000：覺勇法師
2000：吳彩霞、禪定法師、金門海印寺
1200：定空法師、善慧法師、周台玉、
章梅英、蔡義雄、田春娥、顏麗華
1000：江金茶、蔡曉雯、葉李美英、
林銘豐、張筱筠、何念諦、楊欸、
佛衛電視台、蘇美華、謝雄敏、
天希法師、許月葉
600：徐依瑩

500：葉馨鴻、柯佩吟、柯淨嚴、楊李畏
300：李宏章
200：蘇貴勤、傅建源、傅炎昌、傅文鈴、
吳金月、傅義城、葉振嘉、葉桐榮、
陳益輝、陳張賢女
100：宗安法師、多寶法師、辛杏仁、
陳貴生、陳祈發、陳炳坤、陳錦華、
陳邱秀蘭、方勝田、方禹婷、
方瑋晨、楊慶榮、蔡佩芬、楊翔麟、
楊琄琪、楊琄筑、楊李畏、陳斌、
黃文良
50：朱杰仁

贊助獎學金 21,800 元

20,000：圓悟法師
1000：星頌二人組
300：葉翊涵
100：黃明珠、陳南溪、陳柏璵、陳熾仔、
黃鈺庭

林蔡碧蓮委員 12,000 元

1200：蔡月華
600：蔡李金鳳、林月雲
400：蘇秀琴、謝玉盞、蔡易甫、蔡孟惠、
薛麗姬、蔡政廷、陳秀真
300：王議德、李玉墀、黃智光、鄭瑞卿、
余蔣錦霞、黃幸、王奇敏、李玉女、
陳惠冠、翁美雪、林艷黨、蕭芳鈴、
薛月雲、力嘉偉、力嘉豪、陳美李、
黃華軒、黃聖鵬、黃信介、黃陳月霞、
黃仁聰、黃晴
200：陳葉月淘

陳阿桃委員 6,300 元

300：施茂發、許修銘、陳香蓮、陳香君、
蘇建同、蔡佳蓉、周雅清、周雅文、
周洪千惠、周金龍、周慶賀、
歐素心、藍元志、李明亮、蔡宜芬、

捐款芳名

陳明新、蔡佩芳、楊為學、楊吳碧玉、
鄭國雄、鄭林玉英

謝貴珠委員 4,800 元

800：曹寶猜

400：謝貴珠、謝美華、王朝男、王榮宗、
林典弘、李美人、蔡芳旭、曹乖、
蔡吳秀美、方意晴

蘇靜香委員 2,900 元

100：吳素蘭、郭清霖、陳春明、李啓崇、
李郭金畫、王秀娟、李麗萍、曾綵樺、
李婉婷、韓尚儒、龔淑芳、劉美照、
成曉菁、郭信鴻、陳詩佩、陳心怡、
吳林榮雲、洪鳳、陳宏賓、王麗晴、
陳吉俐、林妙純、陳俊修、王佩茹、
洪宜臻、經增喬、黃古津、黃巧營、
蘇愛芳

楊信輝委員 10,000 元

1200：郭笑、陳桃桂、張景富

600：白順升、王美麗、白聰賢、白忠田、
白雅之

200：楊信輝、楊廷、林育霖、楊衣彤、
楊太祯、李良節、林謝香、陳柏志、
林紫秀、陳敏雄、林長毅、黃麗玲、
林珮序、楊蕙華、吳泰宏、林素涵、
蘇李秀雪

蘇友義委員 8,900 元

500：劉秀貞、徐京君

300：許家成

200：林淑娥、王素清、蔡明樺、劉鑑鴻

100：蘇友義、蘇資閔、蘇倩玉、李麗紅、
蘇陳麗惠、呂泰億、呂寶銓、吳鳳美、
俞梅玉、施嚴、高秀琴、陳文欽、
張瓊珠、黃智明、廖長景、蘇秀梅、
蘇昭治、蘇綉珍、謝王金鸞、葉秋松、
陳聰哲、徐錦淑、張清正、張陳素瑜、

張福然、王賓、蔡繡禧、黃鳴煌、
黃丹維、吳肅雄、郭水木、侯麗玉、
華恒治、李義滿、陳勝仁、陳嘉銘、
鄭宗禮、顏義成、許金龍、許建雄、
洪歲雄、韓玉銅、謝金全、藍祥熙、
劉幸珠、劉黃金慧、劉麗珠、彭國衛、
黃秀英、洪如澤、宋麗珠、蔡佳寧、
李錫利、汪民隆、黃惠敏、陳俊堯、
李麗芬、陳啓耀、呂月慧、薛義吉、
黃淑娥、林明勝、王玉麟、潘尾市、
郭朝安、郭朝陽、盧紫年、陳金月

孫玉華委員 8,600 元

200：邱秀蘭、邱彭游妹、陳文筆、陳志能、
陳劉碧若、周文慧、陳麗竹、陳顯心、
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、孫玉華、黃淳敏、
黃欣慧、黃仁寬、黃彥彰、黃碧英、
黃陳萍、張日輝、張昭慶、黃寶娃、
張日新、張淑芳、劉秦佟、陳慧薰、
劉晏如、劉軒宇、戴大演、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

李秋花委員 11,600 元

1000：簡桃紅

600：陳和健、楊秋綿、陳蔡進女、
陳玠廷、陳玠安

100：劉良福、李秋花、藍錦蕊、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、
王繼芬、王繼輝、王繼倩、王洪謝榴、
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、

捐款芳名

曾耀德、曾小萍、潘林桂英、潘毓仁、
郭育銘、郭津銘、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、
呂聰賢、呂李貴蘭、莊聯輝、程雲桂、
莊惠惠、莊培瑜、吳華哲、吳惠芬、
林傳富、林珠、王天助、吳美蘭、
許洪玉真、李罡泓、李蕭淑美、
王秀蓮、盧淑媛、蘇郁煊、田雅琪、
蘇郁婷、蘇郁涵、林明崑、王玉花、
楊書榕

陳文卿委員 11,100 元

1000：盧金全、王秋雲、蘇陳瑞雪

500：龍秀蓮、徐金輝、黃鈺雯、劉家漢、
林材樹

300：賴昭君、盧芊文、陳進聰、賴威宇

200：盧毅豪、陳思帆、陳佩君、盧英子、
陳美珠、游曉玲、戴昭元、蕭良澄、
游麗美、鍾禮光、廖秋萍

100：林威志、林勃宇、林有福、楊婉茹、
楊春平、林莉倫、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、
張齡月、譚璿智、戴政宗、葉富妹、
徐竺巧、張勝文

蕭玉枝委員 15,100 元

600：林妙珍、育則托兒所、蕭增穗、
陳致豪、陳菁徽、陳子亮、劉美鶯

400：蕭玉枝、蔡宜蓉、賴美珠、楊輝鐔、
蘇俊銘、連信至、連信安、蘇淑華、
慈恩堂藥房、劉明賓、劉鐘阿治、
劉美玲、吳昀潔、何清溪、邱游秀琴、
吳俊達、吳昀翰、曾秀卿、謝秀英、
趙正網、賴林阿愛、吳明哲、
吳黃秀麗、吳星緯、吳星瑩、吳宗諺

300：蔡庭祥

200：王珠珠

許貴華委員 13,500 元

300：許貴華、許呂杞蘭、許保旺、許貴仁、
許毓麟、許肇麟、許敏慧、胡景翔、
簡意生、簡昌晃、簡莊粉、陳雁月、
黃鴻耀、蔡淑芬、陳毓英、孫杏華、
陳冀平、陳文龍、李喜鑾、陳財源、
方秀珍、張惠琦、陳進興、吳玉治、
陳慧星、羅仕榮、黃春蘭、羅伊伶、
羅濟辰、柯月雪、陳建宏、江麗棻、
陳垣宇、陳怡安、林丁南、林錦綢、
洪上涵、洪秉承、洪藝慈、何佩芬、
陳桂英、蕭秀雲、曹桂美、吳烏金、
謝貴春

梁秀琴委員 2,700 元

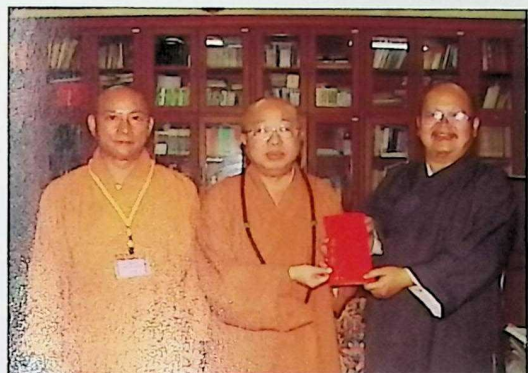
100：梁秀珠、蔡洞榮、蔡昕翰、梁無芽、
梁漢卿、陳李平洋、梁秀琴、裴淑貴、
邱婉鈴、邱婉婷、許翰元、黃乙峰、
黃錦榮、沈國榮、沈昱成、沈湘蓉、
吳秀蘭、李文昭、盧菊枝、吳大樹、
林貴子、吳崇銘、吳佳容、曾壽銘、
羅美華、曾士銓、曾珮珊

蔡德源委員 3,900 元

500：曾麗貞

200：蔡彩鸞、蘇淑艷

100：蔡德源、康惠麗、羅錫溪、康惠姮、
羅世豪、陳啟照、李春美、陳燕君、
陳逸民、陳玉春、陳林招、陳傑煌、
陳冠帆、劉秀里、邱天生、吳梗、
邱政雄、邱建清、王桃、蔡建良、
簡美蘭、莊千蕙、葉順偉、葉肇官、
施同成、黃秀霞、施漢懋、施雅玲、
鍾貴旺、張三英



供養慈光禪學院



供養南普陀佛學院



理事長傳孝法師率參訪團於福華廣場福華亭合影



理事長傳孝法師與道海律師合影



理事長傳孝法師參加僧伽醫護基金會舉辦的「五妙健康迎新年歲末感恩園遊會」



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。