

春季刊

第四十二期

中華民國九十五年三月十五日

護僧



謝狀

一金參百衆也

右祿位之厚儀拜領深

為感謝謹此申上候也

昭和十九年一月二十二日

臺中州豐原郡內埔庄牛稠坑四六番地

毘盧禪寺



張王氏紅蟬殿

1944年（昭和十九年）臺中州豐原郡內埔庄毘盧禪寺所開立之「謝狀」

中華佛教護僧協會



第四屆第四次理監事聯席會



常務理事惟勵長老致詞



中台禪寺住持見燈法師致詞

1995年10月15日創刊

2006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：1944年（昭和19年）臺中州豐原郡

內埔庄毘盧禪寺所開立之「謝狀」

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

漢地佛教的寺院經濟和福田事業／楊圳益..... 1

專題研究

日據末期桃園佛教的「皇國化」與「去中國化」／闕正宗..... 7

獎學金文選

《阿含經》中的善知識／釋法相..... 21

悲智海園區

覺知魔事之分析研究以《小止觀》為主／釋清芳..... 35

《大智度論》道次第的思惟／歐陽志宏..... 46

教內消息

宏法寺活動訊息..... 68

圓光佛學院招生..... 69

法鼓山僧伽大學2006年招生說明會啟事..... 70

慈思佛教學院招生簡章..... 71

會務報導

九十四年十一月～九十五元月份會務工作報告..... 72

個案申請辦法..... 73

醫療補助申請表..... 74

個人會員入會申請書..... 75

九十四年十～十二月捐款芳名..... 76

封面介紹

漢地佛教的寺院經濟和福田事業

楊圳益

民間文史工作者

壹、前言

也許有人懷疑，佛教本質重精神層次，而輕物質享受，為何從古至今，漢地佛教無論是在經營經濟、金融甚或募款活動的能力都如此的卓越，就以臺灣 20 世紀後半葉迄今的佛教界表現來看，無論和社會教育和福利（含醫療）事業，成就均不凡，連建築氣派也令人為之側目，這種情況，是否與佛教清靜解脫的要求相應？

以上的懷疑必需從佛教慈悲、供養、布施、福田等精神和思想來尋求解答，這類思想和精神從原始到大乘佛典均不斷地被強調，而且這種思想的實踐和清淨解脫的成就有直接的關係，因為人性上貪婪、佔有、自我中心主義的執著，可在正確理解佛法，不懷功利思想或不淨動機持續對苦難者、對社會、對一切生界的關懷，在利他心與廣結善緣中逐漸冰釋、放下，這也是北傳佛教所特重的自利利他行。慈悲的心是穩定、祥和，喜悅的，和禪定，和智慧相應。而執著是封閉、衝突、不安，本身即是苦惱。慈悲、放下和菩薩精神，和修定慧解脫的基礎完全契應。

就宗教信仰界而言，一般含神聖與世俗兩大部份，世俗界的變化永遠是興衰起伏不定的。無論如何偉大的宗教，在受歷史慣性和時代大環境影響下，往往對經典的契機性，及詮釋的角度亦隨不同時代，或不同教團而有差別。如不從歷史變遷的現象來看待經典宗教和世俗宗教界之間的差異性，有時易讓人對經典教理產生誤判，如漢地佛教在宋元之後，經懺佛教漸抬頭，和寺院管理的腐敗，宗教精神衰微的社會印象，導致不少人誤解佛教。在漢文化區佛教界即使只是在開始衰微的前期，跨足於儒佛之間的宋明理學家就武斷地批判佛法乃是鮮明之例。事實漢地佛教在義理的弘揚，戒定慧的修證之外，自魏晉南北朝乃至唐宋之間，佛教的社會福利和金融事業經營管理有著輝煌的成就，而這段漢地佛教輝煌的歷史歲月，是

否影響及這文化區後世的政治和社會性格，尤其是本文所關注的，限於篇幅和時間因素，在此僅能作寫意性的介紹。

貳、多災多難的土地與慈悲的佛教

在亞洲漢地的佛教，自七世紀初東漢明帝主動地吸收佛教起，古印度的原始佛教思想種子，或者根苗，在漢地繼續發芽或成長茁壯，這種情況不僅存在於教理或修行方法的論述，也遍及文、史、哲和藝術、建築、經濟等活動。雖然佛教與漢地文化接觸初期，有些情況是對異質文化上的適應，如格義譯經上的限制，然而佛學在漢文化區長期的發展，逐漸產生的有機性變化，能以加速度地進行，重要原因除了歸結於佛教本身在義理的博大精深，和修行實踐性上的科學性，提供了在新教區發展上的強大動力。另一方面；漢地原有豐富的文化內涵也促成在吸收佛教後，文化品質得以更迅速的向縱深處昇華的條件。

廣大的亞洲漢文化區，常歷年天災人禍頻仍，政治社會黑暗，但有了佛教本著慈悲為懷的精神，廣行厚生事業，大大地填補了政治體系在福利廣大庶民上的盲點。漢文化區在佛教界努力下，所形成的社會福利事業傳統，其貢獻所應受到的肯定，是無可爭議的。

漢地佛教歷經魏晉南北朝，隋唐宋元等王朝，其對整個大環境展現的貢獻是多方面的，除前述文、史、哲、藝術、建築等鉅大影響力外，厚生事業的成就如史料所載；遠在兩晉時代，就有如佛圖澄、竺法曠、訶羅竭、安慧則、單道開等人從事醫療與救濟，而此編制在寺院稱「大藥藏」。南北朝時期，佛教的慈善救濟工作已納入寺院制度由僧團執行，如僧祇眾，孤獨園、疾館、藥藏等。唐宋以來寺院則有「養病坊」與「悲田院」編制，進行對貧、病、老者之照顧。

在金融業方面，以增加公共財富為前提，依「無盡藏」思想，起於南北朝時代至宋達顛峰的金融信貸活動，產生的專有名詞有「長生庫」、「長生錢」、「質庫」、「寺庫」等。其他的營利事業，以唐代的情況如道端良秀指出：

然而在唐代，寺院和貴族富豪同樣經營碾磑¹、邸店、店舖、車房等事業，親手盛行經營。剩餘的金錢作興金融事業，計富增大。於是寺院經濟的收入方面，彌補許多消費的生產事業²。

提到唐朝初年的佛教經濟活動，隋代開皇年間長安真寂寺的僧人信行所創的「三階教」最具重要的代表性，該教非常強調布施，其以教理思想「無盡藏」³為指導方針，在寺內設「無盡藏院」，不但經營得法，且又獲統治者的支持，以當時全世界最大的都會京畿為中心，與其他大城連結成靈活的金融網絡，很快地累積了大量的財富，其事業後雖因漸滋生弊端而受到當局抄查，僅維持一世紀左右，但「三階教」在漢地金融發展史上的地位，無疑是非常重要的。

從魏晉南北朝以來，佛教界除擁有廣大的寺田，並吸納社會大量的人力資源，有些還是為逃避徭役或稅負而托身寺院的庇護之下。也因此佛教界和統治者之間，時而受到支持，時而呈現緊張關係，三武一宗之禍內在原因應是佛教界吸納了統治者大量的財政和人力資源。而近代研究漢地古代佛教經濟的學者對寺院經濟影響評價不一。雖然帝國時代，皇家利益優先，但是佛教為社會所提供無形的精神文明，豐富的文化資產，對漢文化區所形成的效益難以估計，如能將人民列為國家存在的先決條件，並慮及精神文明影響的話，我想看法會有所不同。

參、實務上的需求和法源依據

佛教界的營利活動，不但有原始佛典上的依據，而且事實環境

¹ 碾米廠。

² 道端良秀著；李孝本譯〈唐代佛教寺院與經濟問題〉《佛教經濟研究論集》（現代佛教學術叢刊第9冊台北市，大乘文化基金會出版1980年10月初版）頁53-105。

³ (一)意謂含藏無窮之德。又作無盡藏海、無盡法藏。即真如法性之理海廣闊無邊，包藏一切萬象。(二)寺院將信徒奉獻之財物或剩餘之財物貸與他人，以所得之利息充作伽藍之修繕、維持等費用。又稱無盡財、長生錢、庫質錢。《釋氏要覽》卷下寺院長生錢條：「律云無盡財，蓋子母展轉無盡故。」此風源自印度，而我國在南北朝時代，信眾基於福田思想亦行無盡藏法。引自《佛光大辭典》

亦有必要性，如大叢林或寺院除僧團本身人數眾多，必需維持平日經常性消耗性支出外，像寺院的建築、修葺、社會教育及福利工作等都必须有相當的財力作後盾，所以在為「公有財富的增加」原則下，而進行信貸滋息的活動，在佛世時期即被允許的，說一切有部毘奈耶云：

時諸苾芻得無盡物置房庫中。時施主來問言：「聖者，何意毘訶羅仍不修補。」苾芻報言：「賢首，為無錢」物主曰：「我豈不施無盡物耶。」報言：「賢首，其無盡物我豈食之，安僧庫中今皆現在。」施主報曰：「其無盡物不合如是，我之家中豈無安處，何不迴易求生利耶。」苾芻報曰：「佛遮我等不許求利。」時諸苾芻以此因緣具白世尊，世尊告曰：「若為僧伽應求利潤。」聞佛語已，諸有信心婆羅門居士等，為佛法僧故施無盡物。此告曰：「若為僧伽應求利潤。」聞佛語已，諸有信心婆羅門居士等，為佛法僧故施無盡物，此三寶物亦應迴轉求利，所得利物還於三寶而作供養⁴。

除了以「三寶物亦應迴轉求利，所得利物還於三寶而作供養」外，「塔物無盡」、「無盡藏」等也有法源依據十誦律云：

塔物無盡者；毘耶離諸估客，用塔物翻轉得利供養塔，是人求利故欲到遠處，持此物與比丘言：「長老，是塔物，汝當出息令得利供養塔。」比丘言：「佛未聽我等出塔物得利供養塔。」以是事白佛，佛言：「聽僧坊淨人若優婆塞出息塔物得供養塔，是名塔物無盡，供養塔法者⁵。……………」

從以上經典或漢地佛教經濟活動實際情況來看，百丈懷海禪師(720~814)制定有別於印度寺院的叢林清規，提創「一日不作，一日不食」，被視為印度佛教在漢文化區的本土化，實際上那也是佛教在這文化土壤上蘊釀五、六百年以上的成果。

肆、民間流通相關資料與史實上的落差

⁴ No. 1442 根本說一切有部毘奈耶 (卷 22) T23, p.0743c。

⁵ 十誦律卷第五十六(第十誦之一)。

佛教所實施的社會福利事業，和進行的種種經濟活動，其內在有非常珍貴的實踐倫理在，這個倫理是菩薩精神的落實，從教團到個人行為，緊扣著修行實踐過程中「自利利他」原則。將布施、種福田、利濟社會，和修行的終極目標緊密連結，是佛教給予這文化區最珍貴的資產，可惜這份珍貴的精神文明遺產，沒能結構性地落實到政治制度和決策層面，連佛教界在宋朝以後就開始衰微了，甚至明清以來，「經懺佛教」幾乎成了佛教界的標記。

而以近代所見，古漢文化區至今仍流通的善書來看，對放生、濟貧救苦、造橋鋪路、因果報應善行，多重個案故事和觀念性敘述，制度性層面和團體行為的敘述少。其他史傳資料，如《高僧傳》等亦有此傾向，也許是撰述者為讓故事或傳記敘述更感性，令讀者易於接受，或崇拜個人英雄主義的民族性使然吧。

與佛教或儒家思想落差更大的是；戰後多年，臺灣無數人從小就在教科書上讀到「中華民族是愛好和平自由的民族」等對中華民族文化正面的敘述，包括筆者在內的許多人，歷史文化情感上也深受影響。而透過對漢文化區佛教史料的接觸、學習，這種情感親上加親，尤其愛好和平自由和佛教精神是相應的。自古以來，透過文化傳播，佛法澤惠著漢文化區，數百年來，又從古漢文化區澤惠著臺灣，無論從文化和血緣，兩地都有深厚的關係。然而令人遺憾的是近代國府不但腐敗，且深懷傲慢的大中國沙文主義，對臺灣本土歷史和意識的敵視、壓抑，政權輪替後，癱瘓政府運作表現的更是到寧為玉碎，不為瓦全的地步。

然而如今臺灣的本土民選政府，是被這塊土地上同血緣的，或近代進入臺灣的政治力量黨對黨，國家對國家地招住脖子，和佛教精神深深契應的民主、自由、人權前途，也被招住了。戰後無論來自中國軍政對臺的決策或行為，或臺灣統派的政治人物和傳媒，令人絲毫感受不到佛法或儒家涵養的成份，只有蠻橫無理的霸氣（指對臺灣民主政府和人民而言）和權術運作。中日戰爭已逾半個世紀，中國人至今猶餘恨未消，可知被侵略、壓迫的感覺很不好，可是如今中國卻企圖以粗糙的霸權侵略一個民主，自由和人權都有相當成就的國家，只為了堅持大一統的意識形態，這和日本當年決策受制喜窮兵黷武的軍閥，而喊出建立「大東亞共榮圈」的口號，長

期灌輸軍民侵略擴權的思想，並肆行對鄰國發動侵略戰爭有何差別。結果是導致勝敗者雙方無數家庭破碎，無數生命爲之傷亡。這是中華民族文明發源地，又曾長期受佛教思想洗禮的之地的政府行爲嗎。真不知什麼樣的文化族群才是真正紹承了中華民族文化，或中華民族文化實際的體質若何？

伍、結論

佛教所建立的福田事業傳統，無論是僧團的社會教育和福利事業，或信徒的踴躍參與捐輸的發心，無論從經典依據，從民族歷史習慣，都有脈絡可尋，可謂來之不易。無論依立國精神，或現代的工商社會運作生態而言，這傳統是珍貴的人類精神文明遺產。以面對經濟活動，或社會的弱勢者而言，中古佛教福田的思想和對經濟社會倫理秩序的重視，是值得當代學習的，否則如當代重大經濟性的犯罪不但防不勝防，犯罪者本身也不覺得恥辱。政黨基於權力鬥爭，又時而和這類人物相互勾結利用，以打擊異己，原本屬社會公器的大眾傳媒，時而變成政治權力鬥爭工具，選舉期間的表現更是無法無天，社會正義和弱勢者的權益反而受到漠視。凡此都是公共事務體系中的人，缺乏政治社會責任倫理所顯現出的亂象，如果掌控社會資源的人喜以力不以理來行事，那跟弱肉強食的動物界有何差異。不幸臺灣政治生態圈中的統派勢力，焦土的杯葛戰多年持續進行著，爲顧及大局，步步妥協退讓的本土政府反常受重傷。從華人政經社會的今昔比較，令人感受到，如果不建立民主法治的社會運作倫理，那麼即使在物質發達的時代，當代漢文化區的精神文明遠比千餘年前退化的。而精神文明的提昇，政治社會或工作責任倫理的建立，無論對任何族群或勢力，都是必需嚴肅面對的課題。

主要參考資料：

- 一、《佛教經濟研究論集》（現代佛教學術叢刊9.台北市，大乘文化基金會出版，1980年10月初版）。
- 二、《三階教殘卷》（現代佛學大系1.台北新店，彌勒出版社出版，1982年7月）。

專題研究

日據末期桃園佛教的

「皇國化」與「去中國化」

關正宗

菩提長青出版社發行人兼社長

壹、前言

日本殖民統治下的台灣佛教，總督府在內外政、經條件的變化下主導了不同時期的宗教政策，台灣佛教在特定時期如何受到改造，如 1915 年「西來庵事件」後的全島寺廟調查；1937 年中日戰爭爆發後陸續展開的「寺廟整理」運動、「寺廟廢合」運動，以及 1941 年太平洋戰爭爆發前夕的「皇國佛教」運動。

所謂「皇國佛教」就是「日本的佛教，奉行以皇室為中心的日本精神之佛陀之教」¹，對於明治維新之後具有「準國教」的神道教，被置於最高，而它是「國體」的一部分，所以包括佛教在內的任何宗教朝拜「國體」、接受「國體」，否則就會受到干預。隨著日本軍國主義的日益壯大，台灣作為日本海外最早的殖民地，最終必須「皇民化」，而佛教則是服膺神道的「皇國化」。例如在太平洋戰爭爆發（1941 年）的前夕，曹洞宗員林寺院主岡部快道就具體闡述了皇國佛教的根本理念：

皇道佛教以什麼理念為根本信條呢？曰信念五條的第一條：「我等奉戴八紘一宇的皇道精神，安住於諸法無我的信念中，扶翼天壤無窮的皇運」。

.....

我等佛教徒在皇道佛教信念五條的第五條所示：「我等立足於作為神國日本人的信念上，宣布以皇道佛教作為天業翼贊之一翼為心

¹ 西岡英夫，〈年頭に當りて台灣僧家に致す〉，《台灣佛教》第 21 卷第 1 號（昭和 18 年 1 月 15 日），頁 4。

願」²。

本文以桃園地區的佛教為例，重點放在 1941 年太平洋戰爆發後，桃園佛教在推進「皇國佛教」的進程中，如何在改造宗教信仰內容及其儀式上，以達到宗教傳統「去中國化」的目的。

貳、初期日本佛教各宗來台的傳教

清光緒二十年（1894）甲午戰敗，台灣割讓給日本，自 1895 年至 1945 年止，日本共統治台灣五十一年。這期間，日本佛教各宗，伴隨這軍事的擴張，也積極地開拓其本土以外的教區，特別是殖民地的布教，是一段非常特殊的經驗。日本佛教在台灣の開教歷程上，其性格隨著殖民的深化，以及侵略的擴大化，每個時期都有其不同的歷史面貌。例如 1937 年中日戰爭爆發後的一連串宗教政策，背後所透露的訊息就是，殖民統治者乃是因應著統治的需要而調整的。

初期（1895-1914）的台灣佛教（包括齋教、道教、民間宗教）系統，在茫然不知未來的情況下，選擇成為日本佛教宗派的連絡寺廟，但是，等到寬鬆的宗教政策（舊慣溫存）情況漸明朗之後，有的寺廟就選擇退出，或不再積極連絡，例如日本領臺第二年（明治二十九年三月）至明治三十一年（1898）五月，曹洞宗、真宗、臨濟宗妙心寺派與龍山寺、祖師廟（臺北市）、開化寺、天公壇（彰化市）、媽祖宮（臺南市）以簽定總寺分寺契約為之，或如曹洞宗、真宗本院寺派、淨土宗、真言宗及日蓮宗等五宗派欲將臺北七官廟（文廟、武廟、天后廟、城隍廟、谷王廟、魯公廟、昭忠祠）納入各宗管轄。³

明治三十五年二月由真宗（本願寺派、大谷派）、曹洞宗、日蓮宗、淨土宗、真言宗（護國寺派、醍醐派）、天理教、黑住教等各宗派向總督

² 岡部快道，〈皇道佛教の根本理念に就て〉，《台灣佛教》第 19 卷第號（昭和 16 年 4 月），頁 12-13。

³ 溫國良，〈日治初期日臺宗派訂約始末〉，收在《總督府檔案專題翻譯（十二）宗教系列之三——臺灣總督府公文類纂宗教法規史料彙編（明治二十八年至昭和二十年）》，頁 283-284。

府所提報在明治三十四年九月至十二個月的各宗布教所遇到的問題有：原本加入日本佛教各宗「擬寄託生命及財產之安危之妄想乃隨之漸次破滅」、知道了「各宗情形以及內地人（日本人）之品性」、「教師中能通本地話者稀少」、「本島人之冥頑性格」、「經費不允許」。⁴

從上述的各宗聯合的報告中得知，臺灣舊慣寺廟之所以加入佛教各宗，其實是爲了自保，這是面對各種渾沌局勢最佳的方式。可是當發現日本統治階層對宗教是採取「舊慣溫存」（放任）的政策時，受壓迫的情況減少時可能，其漸次疏離是可預期的，當然語言問題及日本僧人的品性也是問題的重點之一。

日本從領台以來雖然將台灣人與所有台灣的一切文化傳統放入同化的進程，但是積極的進入改造時期是在 1937 年中日戰爭爆發之後。中日戰爭爆發不久，日本政府就決定實施舉國參戰的「國民精神總動員運動」，第二年公布了《國家總動員法》，以掌握包括宗教在內的人力與物力。1939 年又通過了《宗教團體法》，1940 年正式實施。這部《宗教團體法》的立法目的是爲了預防「非常時期」的混亂、基於「教化」的「振興國民精神」、對中國的宗教團體所進行的「文化工作」（指將侵略戰爭合理化的宣傳工作）⁵。以下就有關中日戰爭爆發後，日本殖民政府在桃園地區如何強化「皇國佛教化」與「去中國化」。

參、大溪、中壢「皇國大道」之宗教結社

昭和十二年（1937）「七七事變」爆發，中日兩國正式走上全面決裂的局面，日本台灣的殖民當局爲免華人存留對「祖國大陸」的民族情感，在「國民精神總動員」、「皇民化」等各項措施，進一步在昭和十三年推動「寺廟整理」運動。桃園地區在地方殖民政府的主導下，分別成立了「大溪佛教護國團」與「中壢郡祭祀聯盟」的成立。

⁴ 溫國良（編譯），〈各宗教情形報告——（明治）三十四年第三期（V04681\A014）〉，《總督府檔案專題翻譯（五）宗教系列之二——臺灣總督府公文類纂宗教史料彙編（明治三十四年六月至明治三十五年八月）》，（南投：臺灣省文獻委員會，2000 年 5 月），頁 225-226。

⁵ 鈴木范久著、牛建科譯，《宗教與日本社會》，（北京：中華書籍，2005 年 3 月），頁 74-75。

一、大溪佛教護國團

「大溪郡佛教護國團」是成立於昭和十三年（1938）的五月二十日，地點是在歸屬於曹洞宗派的齋明堂（寺），團長為曹洞宗的布教使佐久間尙孝，所以此一教團的成立應該是日本人，甚至是日僧所主導，當時的大溪郡守（鎮長）曾我與三郎、高本警局課長等共有男女二百餘人出席。曾我郡守在致詞表示：「皇民化運動的目的，是要讓本島人成為堂堂正正完全的日本國民。今佛教護國團的旨趣正好與此一精神一致，因此，此團的成立更進一步強化了皇民化運動。」⁶

佐久間尙孝以「大溪郡佛教護國團」團長名義表示：「我們同為大日本帝國國民，我們佛教護國團員要將上御一人（按：日本天皇）的理想弘傳出去，幫助一天萬乘君主的事業，這是光榮至極的」，並說這種精神就是「大乘佛教的精神」。⁷

該團並在成立的會上就發佈了極其「皇民化」思維的三條綱領、五條宣言，其中綱領的第二條說：「本團顯現敬神崇祖之赤誠，專期皇民化運動之徹底」，宣言的第四條說：「吾佛教徒努力普及國語、改善習俗，以期皇民化理想之實現」。⁸

很明顯的，其目的就是透過佛教徒的「皇民化」，而使佛教「皇國化」，最終邁向「皇國佛教」，致使佛教失去主體性，並對侵略戰爭予以合理化，日據末期的台灣佛教這樣的性格極為明顯。不過，「大溪佛教護國團」後來的運作情況如何並不清楚。

二、中壢郡祭祀聯盟

中日戰爭爆發後，宗教成為被積極改造的一環，在「國民精神總動員」及「皇民化運動」中，日本統治當局針對宗教生活有所謂的正廳改善、打破迷信、排除陋習等諸項，希望營造「合理」的宗教文化生活，逐漸脫離舊信仰，並將之轉移到尊崇皇室、神社信仰、皇民信仰上。⁹「中

⁶ 曾我與三郎，〈大溪佛教護國團・祝辭〉，《南瀛佛教》第16卷第7號（昭和13年7月1日），頁59。

⁷ 佐久間尙孝，〈大溪佛教護國團・團長挨拶〉，《南瀛佛教》第16卷第7號，頁60。

⁸ 〈大溪佛教護國團〉，《南瀛佛教》第16卷第7號，頁59。

⁹ 坤良生，〈「臺灣の寺廟と其の對策に就て」讀んで〉，《南瀛佛教》第16卷第7號，

壠郡祭祀聯盟」是成立於昭和十三（1938）年的四月，主導者是中壠郡守波多野靜夫，當然「中壠郡祭祀聯盟」的條目規定是所有的宗教都適用，並非是針對佛教，但無疑對佛教的影響十分重大，以下是「中壠郡祭祀聯盟」的旨趣是「期皇民化運動之徹底」、「完成日本式的教養」，並期盼「提升僧侶、廟祝、道士等之素質」、「明白我建國本義之敬神尊皇大道」、「扶翼皇運」。¹⁰

當然，「中壠郡祭祀聯盟」是針對所有桃園地區的寺廟及宗教，非僅針對佛教，所以聯盟的對象有僧侶、廟祝、道士。「中壠郡祭祀聯盟」所附的〈中壠郡祭祀聯盟規約〉，所欲改造的對象是「各街庄之寺廟齋堂及神明會、祖公會等之宗教團體為組織」，目的有「祭祀之革新改善」、「僧侶素質之提升」、「宗教調查」、「陋習弊風之改善」等。¹¹ 在人的方面是將之改造為「皇國民」，在事的方面是成為「皇國宗教」，並使傳統宗教及其儀式「去中國化」。

隨著〈中壠郡祭祀聯盟規約〉的發布，同年度的「事業計劃書」共八項，但主要的重點有二，即：（1）舉辦葬儀僧侶養成講習會（2）中元祭典之改善。日本人認為「本島自來葬儀尚奢侈豪華，或是有助長迷信等下流的行事，這是喪家的舊慣陋習，當然也是無智無學的僧侶（俗稱香花和尚）的下流手段，在高喊改善本島葬儀的今天，相信這是打破改善弊風陋俗現下最重要的時刻」。中元節方面規定「原有陋習所犧牲的豬，或是燒金銀紙錢，以及其他的舊習慣行事全部廢除，由聯盟街庄分部主辦，郡下一律在八月十五日一天當中舉行中元祭典」。¹²

緊接著是第一屆的「中壠郡葬儀改善講習會」在同年的六月五日至九日召開，地點在曹洞宗派下的（中壠街）圓光寺。從已確定的講習題目來看，幾乎所涉及的都是有關風俗、喪葬或佛教信仰儀式的改善，這是擬改變華人傳統祭祀、信仰的活動之一。¹³

以上有關「中壠郡祭祀聯盟」的一連串規定，是開了寺廟整理的風

頁 61。

¹⁰ 波多野靜夫，〈中壠郡祭祀聯盟設立・趣意書〉，《南瀛佛教》第 16 卷第 7 號，頁 63-65。

¹¹ 〈中壠郡祭祀聯盟規約〉，《南瀛佛教》第 16 卷第 7 號，頁 63-65。

¹² 〈中壠郡祭祀聯盟規約〉，《南瀛佛教》第 16 卷第 7 號，頁 63-65。

¹³ 〈中壠郡祭祀聯盟規約〉，《南瀛佛教》第 16 卷第 7 號，頁 63-65。

氣之先，似乎也預告了全島即將來到的「寺廟整理」運動。

肆、寺院整理運動與「去中國化」

日據後期所發生的「寺廟整理運動」，可以回溯到昭和十一年（1936）七月二十五日，總督府所主辦的，全台官軍民有力人士所參加的「民興作興協議會」，協議會對總督府所訂定的「為期國民精神之振作與徹底的同化在民風作興上所採取的政策」提出質詢，總督府除了答覆以敬神崇社為中心的「敬神思想之普及」為首要政策外，還對舊有宗教、習慣提出了改善的政策。¹⁴ 昭和十二年（1937）大溪地區就實施了「祭典改善」的一連串措施，關於「祭典改善」的主旨是「涵養皇國精神上，改善廟宇之祭典，作為生活改的第一步」，重點有二：（1）祭典日期之統一（2）廢除燒金銀紙、設置賽錢箱。¹⁵

這種嚴格的規定引發台民的反彈是可想而知的，而統治者本身對於寺廟整理的實施一直存在著正反意見，因此，總督府也感覺有必要做出處置，昭和十三年（1938）十二月八日，召開全島內務部長、廳庶務課長會議，清楚宣示了總督府的七點主張，其中重點有「慎重適當的處置」、「勿單以舊來信仰故而斥之」、「墮入迷信邪教者漸次導正」的處理方針。

到了昭和十四年一月三十日，將上述的旨趣由總務長官奉命函告各州知事廳長，其中並告誡說：「屬於宗教行政，尤其要尊重民意，應期慎重，按指示處理，其後根據地方狀況，不能有注意不周到，及因為誇大宣傳而造成對地方民眾的惡劣影響，體會訓示與指示的旨趣，期更加慎重，不能有造成島民信仰生活不安之事……。」¹⁶

到了昭和十六年（1940）四月二十二日，地方長官會議作成指示〈關於寺廟整理之件〉說：「有關本島舊慣寺廟整理之指導監督，已在昭和十四年一月三十日公告，為期慎重，不能有造成島民信仰生活不安之情事，將島民精神生活基調之舊慣信仰導正向上，是為皇民鍊成所不可或缺，

¹⁴ 蔡錦堂，《日本帝國主義下の台灣宗教政策》，（東京：同成社，1994年4月），頁230-231。

¹⁵ 大溪街役場（編），《大溪街街勢一覽》，（昭和12年10月），頁24-25。

¹⁶ 宮本延人，《日本統治時代における台灣寺廟整理問題》，（奈良：天理教道友社，1988年4月），頁43-44。

要求有快速之共同成果，外表激進的整理，不能達到信仰改善之實效時，非所期之成果，宜體通達之旨趣，期無指導監督之遺憾。」¹⁷

昭和十六年（1941）十二月七日，日本偷襲珍珠港，太平洋戰爭爆發，二次世界大戰進入了最關鍵的時刻，此時在台灣殖民政策上，日本在推動「皇民化運動」上，更加激烈，因此才有所謂的「皇民鍊成」與「寺廟整理運動」相結合之舉。

太平洋戰爭爆發的稍早（昭和十六年十月三日），日本殖民當局針對舊慣信仰對策根本方針及實施要項作成三項大綱、兩項實施要點決議，最重要的一項是「對現在舊慣信仰之內容形式給予淨化提升，讓其具有日本性格」。¹⁸ 所謂的「日本性格」不外就是去中國傳統的舊習慣信仰及其儀式。

寺廟整理的方針與實施要項出來後，首先就要通令各州郡政府配合。當時屬於新竹州下的桃園地區，至今有資料較完整詳細的是中壢郡及大溪郡。

就在整頓桃園地區的寺廟前不久，「南瀛佛教會」公布了中壢、桃園、大溪三郡的佛寺齋堂，雖有宣示「正統」的味道，但大部分還是難逃被整頓的命運。

其實「正統」的佛寺齋堂，其實大部分所奉祀的都是佛道不分，這可以從寺廟整頓的前一年所公布詳列的奉祀的神祇內容可得知。¹⁹ 這也是日本殖民統治當局在推進「皇國佛教化」與「去中國化」下所必須改造的。

其實無論是佛寺、齋堂或民間信仰的寺廟，大都屬多神崇拜與雜神信仰，全台基本上幾乎少有例外者。但是在下面的「寺廟整理運動」中，中壢跟大溪是屬於「重災區」，被整頓的寺廟比率超過百分之九十以上，和桃園郡的百分之二有天壤之別。

¹⁷ 宮本延人，《日本統治時代における台灣寺廟整理問題》，頁 44。

¹⁸ 宮本延人，《日本統治時代における台灣寺廟整理問題》，頁 44-45。

¹⁹ 〈寺廟祭神調〉，《南瀛佛教》第 15 卷第 10 號（昭和 12 年 10 月 1 日），頁 53-54、《南瀛佛教》第 15 卷第 112 號（昭和 12 年 12 月 1 日），頁 57-58。

一、中壢寺廟整理情況

中壢郡整頓寺廟之理由主要有五大點：

- (1)寺廟信仰阻礙本島文化之進步。
- (2)寺廟信仰違反國民精神。
- (3)寺廟信仰阻礙健全社會思想之培養。
- (4)寺廟經營在財務管理、收益分配、取得等常引起糾紛。
- (5)寺廟經營之收益支出於慈善事業等加以組織化（設置教化財團）。²⁰

其中在第二點「寺廟信仰違反國民精神」，所謂「國民」指的就是「日本國民」，昭和十二年（1937）台灣實施「皇民化運動」，為的就是徹底的「去中國化」，關於如何寺廟違反國民精神，文章說：

（寺廟）其起源有支那民族的信仰，在部分信仰中，所奉祭拜的神明，於其它點上而言，是也包含有以支那作為本土、視為祖國的情況內容。…例如日常的語言、生活的方式，縱使如何的日本化，因有舊宗教作為生活的基調局限之故，本島人永遠難以擺脫支那民族的信仰，徹底皇民化則是不可期的。²¹（自譯）

當然其他因素也是寺廟整理運動所要改革的項目之一，但是核心問題無可諱言的，就是寺廟的信仰太「中國化」了，所以才認為不擺脫中國的宗教信仰則皇民化是不可期的。

中壢郡於昭和十三年（1938）十月二十一日在中壢公會堂召開了「寺廟整頓委員會」，與會者有郡守、兩課長、督學、其他郡之職員、各街庄長、州會議員、協議會員、寺廟管理人等，會中決議郡下寺廟整頓綱要，中壢、平鎮、楊梅、新屋、觀音地方僅留一座寺廟合祀，其餘全廢，中

²⁰ 釋慧岳譯，〈關於中壢郡下之寺廟整理〉，《臺灣宗教研究通訊》創刊號（2001年1月），頁108-109。中壢郡祭祀聯盟編，《郡下に於ける寺廟整理に就いて》，（昭和13年12月2日）。

²¹ 釋慧岳譯，〈關於中壢郡下之寺廟整理〉，《臺灣宗教研究通訊》創刊號（2001年1月），頁108-109。

壠元化院、平鎮湧光堂、楊梅麟鳳宮三座齋堂則改為日本佛教寺院、布教所（並與其它齋堂合併）²²，我們可以看得出來，「寺廟整理運動」在中壠基本上一街庄僅留一座，大家集中奉祀，其情況之慘烈，全台甚少出其右者。

二、大溪寺廟整理情況

在昭和十三年（1938）十二月在「國民精神總動員運動大溪支會參與會」上，決議寺廟廢合，解散其他宗教性團體，經過整理，大溪郡下留下三座寺院，分別是齋明堂、觀音亭、忠魂堂，其他的寺院全部廢除，並且為使祭祀及管理合理化，建物漸次改為布教所或寺院風格。²³

三、桃園地區寺廟整理運動的結果

昭和十一年（1936）末，即寺廟整理開始之前，台灣全島所統計的寺廟齋堂共計 3649 座，到了昭和十七年（1942）末，也就是寺廟整理過後一年，寺廟齋堂數是 2551，其間的整理數目是 1088，也是有約三分之一被整理、廢合。²⁴ 日據後期，昭和十六年（1941）開始的寺廟整理運動、寺廟廢合運動，桃園地區比較受嚴重影響的當屬中壠郡及大溪郡，而當時桃園郡則較輕微，其他的寺廟則沒有記載。以下是寺廟整理的百分比表：²⁵

表一：昭和 17 年桃園地區被整理寺廟的百分比

市 郡	百分比
中壠郡	97
大溪郡	94
桃園郡	2

從上可以看出來中壠、大溪兩郡被整理的寺廟比都超過百分之九十以上。

²² 釋慧岳譯，〈關於中壠郡下之寺廟整理〉，《臺灣宗教研究通訊》創刊號（2001 年 1 月），頁 105-113。

²³ 富永（編），《大溪誌》（昭和 19 年排印），（台北：成文出版社，1985 年 3 月），頁 7。

²⁴ 宮本延人，《日本統治時代における台灣寺廟整理問題》，頁 59。

²⁵ 宮本延人，《日本統治時代における台灣寺廟整理問題》，頁 60-61。

在寺廟整理運動中桃園地區受創最深的是大溪郡與中壢郡，當時新竹州知事宮木廣大在昭和十六年（1941）四月十六日發出呈給警務局長、各郡守、警察署長的〈（秘）新警高秘第二六九二號〉的〈寺廟整理後有關本島人宗教觀之通報（牒）〉要旨就提到因寺廟整理運動產生了惡果「本島人的宗教觀對映出世相之險惡，漸漸釀成澆薄的殺伐氣氛」。²⁶ 台籍大溪郡曹洞宗候補布教師江張仁也提出類似的報告：「本島人的宗教觀隨著世相險惡漸次澆薄，民心逐漸傾向無神論，同時釀成殺伐氣氛的狀態²⁷」。

這裡反應出一個有趣的現象，在寺廟整理運動中，有些神佛像被拋棄，理由可能是「有燒香，沒保底」，這和前幾年大家樂流行時，一大堆因為賭徒簽賭「損龜」而被棄置或砸毀的神佛像。「寺廟整理運動」意外所導致的「無神論」心態，對世局的穩定是有害的，這是日本殖民當局所擔心的。

昭和十七年（1942）六月三十日，新竹州知事宮木廣大再次發出呈給警務局長各州知事廳長各郡守警察署長、台北憲兵分隊長、新竹地方法院檢察官〈對寺廟整理問題言行的通報文件（牒）〉〈（秘）新警高秘第四七二六號〉承認「廢合諸廟，合祀神體，程度欠妥當」、「有動搖民心之虞」²⁸。

肆、統治後期「去中國化」與「皇國佛教化」的強化

太平洋戰爭爆發之前至少十個月，日本迅速進入所謂的「新體制」，從這裡或許可以推估，日本偷襲珍珠港是早就計劃好的，因為戰爭未行，政策先行。在一篇未署名的文章對所謂的「新體制」是這麼說的：

新體制首先是日本現在持續處於解決支那事變中，我日本帝國最先建設東亞新秩序，同時日本作為一個指導者，要確保此一東亞共榮圈，日本國民務必要自覺具有打破舊世界秩序必須要建立世

²⁶ 宮本延人，《日本統治時代における台灣寺廟整理問題》，頁 188-189。

²⁷ 宮本延人，《日本統治時代における台灣寺廟整理問題》，頁 189-190。

²⁸ 宮本延人，《日本統治時代における台灣寺廟整理問題》，頁 211。

界秩序的立場與使命。²⁹（自譯）

除了打破舊秩序、建立新秩序，「新體制」與佛教的關係是「個別不單是個別，而是全體之個別的佛教全體主義思想，即是藉由緣起哲學的調整，清理個人本位的觀念，站在爲了國家的全體立場，以彼此奉公的思想準備所相信的行動」³⁰，也是「必須將高呼『國民精神總動員』、『興亞奉公』、『大政翼贊』、『臣道實踐』等口號的新體制運動視作已經進入實質運作期。」³¹

一、寺廟傳統祭典的改造

「寺廟整理運動」雖很快就停止，但是隨著日本在太平洋戰事的每況愈下，到了昭和十七年（1943）中壢還是啟動了「一街庄一寺院」的計劃，其對傳統寺廟的改造共五項，除了精神方面之外，重點放在「祭典及葬儀的改善」。³²

「一街庄一寺院」計劃主要是針對寺廟而言，首先比較具體的改造是佛、道的盂蘭盆會（中元節），例如昭和十八年（1943）八月針對中壢的中元普渡加以批判說：「有種種的陋習，在國民精神作興上或是皇民鍊成上造成的遺憾不少」，又說：在祭典的改善上「祈願戰歿英靈的冥福與皇軍的武運長久」、「擊倒恣意妄爲的鬼畜英美」、在供品上必須「廢除例年所準備的犧牲豬，只能擺設新鮮的蔬菜、水果、曬乾物、穀類、餅乾、點心等。嚴禁燒金銀紙錢。」³³

這些針對宗教的「去中國化」改造運動，針對盂蘭盆的普度內容，要求供品用全素，嚴禁燒金銀紙錢，並加入舞蹈及角力等非宗教性質的活動，最後還將爲皇軍祈福超度的儀式加入。上述的中壢地區的中元普

²⁹ 〈新體制とは〉，《台灣佛教》第19卷第3號（昭和16年3月15日），頁10。

³⁰ 大日本佛教會，〈佛教報國綱領〉，《台灣佛教》第19卷第5號（昭和16年5月15日），頁9-10。

³¹ 御堂法隆，〈新體制と佛教〉，《台灣佛教》第19卷第5號，頁11。

³² 〈一街庄設置一寺院，中壢郡啓新會的事業計劃〉，《臺灣佛教》第21卷第7號（昭和18年7月25日），頁46-47。

³³ 〈決戦下の中元祭，頗る有意義に執行，新竹州中壢郡啓新會主催〉，《臺灣佛教》第21卷第8號（昭和18年8月15日），頁25-26。

渡的改造，不僅是要打破舊慣陋習，且是要在戰時提高生產，慰勉戰士及一般農村居民，藉由佛教的行事確立真正的「決戰生活」。

在台灣民俗或宗教信仰中俗稱的「中元普渡」或「盂蘭盆會」是最具代表意義的祭典，如果能加以改變，就更為「皇國佛教」的推進建立指標意義，最好是以日本正統的盂蘭盆會來取代中元普渡：

（臺灣普渡）方法無趣者甚多，當然是有弊害及妨害風俗，雖然動用官憲來禁止，但是改善矯正之處甚少。或許有現實的因素，但深究感到痛心的同時，在祖先崇拜的旨趣下，以此為準則，不能以作為新附的日本國民為恥，對想進行普渡行事者，敢一言及此。³⁴（自譯）

上述的重要觀點是，中元普渡的許多惡風，作為新附民欲成為日本人的台灣人，要不恥地加以去除。

二、「皇國佛教」的鍊成處——布教師鍊成所

以宗教信仰來凝聚人心、加強團結，在提高宗教師的素質上，發揮在戰時積極協助的力量，同時讓這些指導改善舊慣信仰的宗教師在指導台灣民眾的思想上發揮所長。其實「皇國佛教」布教師的鍊成教化，恐怕是「皇國」在前「佛教」在後，甚至露骨地表示：「就算不採用『佛教』的名稱也可以。因為（鍊成）不在名稱上，若是真正考量百年國家機運的專家，不要徒受名稱所左右，好好地檢討其內容，若是能養成真正的國民，就應直接採用。³⁵」昭和十七年（1944）四月二日，「興亞宗教同盟」在東京成立，揭櫫三條綱領：

一、遵守皇國宗教的本義，將惟神大道顯揚於中外，以宣化世界之先達。

³⁴ 西岡英夫，〈佛行事盂蘭盆會に就て〉，《台灣佛教》第19卷第7號（昭和16年7月15日），頁5。

³⁵ 中村辨康，〈皇國民の使命と佛教的練行〉，《台灣佛教》第20卷第4號（昭和17年4月），頁13。

二、基於崇高的宗教信念，展開熾熱的宗教思想運動，以作為建設大東亞的精神基礎。

三、掃蕩反皇道思想，創建皇道宗教文化，以期創造聖紀。³⁶（自譯）

在「皇道宗教」的思想指導下，從昭和十八年（1943）起台灣就開始實施佛教的鍊成計劃，像特別在台北市大直的國民精神研修所舉辦全島各宗派中堅開教師鍊成會（全稱「台灣佛教開教使鍊成會」），其目的是：

對在台佛教各宗派的開教使（布教師），遵循萬古不易的皇國大道，發揮積極協助實效完成大東亞戰爭，同時期望輔助指導本島舊慣信仰淨化向上萬無遺憾。³⁷（自譯）

這是布教師鍊成的趣旨，不過這是初期的情況，隨著戰事的演變，總督府文教局於是將僅限於高階佛教布教師鍊成所，擴大到台灣本土的佛寺中，在南北各一座寺院，北部設於中壢圓光寺，南部設於台南開元寺，並在參加「鍊成」的資格上大加放寬。

前述中壢圓光寺作為「台灣佛教會北部鍊成所」，開辦的時間是昭和十九年（1944）七月五日³⁸，距佛教鍊成所開辦已慢了近一年。「台灣佛教會北部鍊成所」分為一部生和二部生，一部生是公學校或高等學校畢業生就讀，二部生是沒有讀過書或是小學沒畢業的人，第一屆第一部在昭和二十年（1945）四月五日畢業³⁹。不過，「台灣佛教會北部鍊成所」原本是要辦三年，不到一年而停止，乃是時局所迫。⁴⁰

戰時殖民台灣的日本政府處心積慮要將佛教（也包括其他宗教）置

³⁶ 〈興亞同盟結成〉，《台灣佛教》第20卷第5號（昭和17年5月），頁30。

³⁷ 〈決戰完遂に積極的翼賛協力，全島の中堅開教師を鍊成して，来る十月十二日より一週間〉，《台灣佛教》第21卷第10號，頁23-24。

³⁸ 王見川・釋道成，《台灣北部佛教道場中壢圓光寺誌》，（中壢：圓光佛學研究所，2004年5月），頁47。

³⁹ 王見川・釋道成，《台灣北部佛教道場中壢圓光寺誌》，頁46-48。

⁴⁰ 真法，《我為什麼要出家》，頁73。

於神道組織下的一環，也就是所謂的「皇道佛教」或「皇國佛教」，而殖民政策的佛教附和者也毫不避諱地表示：「佛教作為皇國佛教，不僅要接受皇室的指導，還要努力來擁護國家的指導」、「以此皇道為目標、貫徹皇道、歸於皇道，正是日本佛教的使命。更要在國際上宣揚皇道、興隆正法，是皇道佛教的新使命」。⁴¹

當然「皇國佛教」這個名詞是中日戰爭爆發之後逐漸形成的，但明治以降的日本佛教以國家神道為尊，甘為其下的卑屈思維，才是最終形成「皇國佛教」的基礎。隨著日本戰敗，昭和天皇的「人間宣言」承認自己是人非神，加上某些佛教宗派開始反省在戰時美化侵略戰爭的行為，「皇國佛教」成為他們的歷史包袱，退出歷史舞台乃一必然情況。

伍、結語

日本殖民統治下「皇國佛教」的積極開展，在時間點上大約是稍早於太平洋戰爭（1941年）爆發數個月，當然，台灣作為日本的一個重要殖民地，改造本地人的一切語言、風俗，同化以求長治久安是既定的政策，當可追溯自1895年初領台時就開始，其中經歷了1915年「西來庵事件」後的宗教調查期，以及1937年中日戰爭爆發後的「皇民化運動」、「寺廟整理運動」等等。眾所周知，「皇民化運動」的配套措施之一「正廳改善」就是要去除台灣人具有傳統祖先崇拜的中國情結。到了昭和十三年至十五年間的「寺廟整理運動」，所要掃除的正是具由中國傳統的多神、雜神崇拜，這些都是在為「皇國佛教」的最終落實鋪路，以達到完全「去中國化」的同化目的。



圖一、在新竹州所舉行的南瀛佛教徒大會上，從所張貼的標語上，已經可以看出佛教「皇國化」的傾向。（取自《南瀛佛教》第14卷第12期、1936年12月）

附註：本文筆者於2006.2.15改訂

⁴¹ 石橋慧空，〈開教使鍊成會所感〉，《臺灣佛教》第21卷第12號，頁51。



《阿含經》中的善知識

釋法相（柬埔寨籍）

出家道場：柬埔寨善寶寺

現為圓光佛學研究所學生

壹、前言

「善知識」巴利語 *kalyāna-mitta*。音譯為迦羅蜜、迦里也曩蜜怛羅。一般指正直而有德行，能教導他人向於正道者；意譯為知識、善友、勝友等。就佛教的立場來說，善知識是表現在與生命解脫有關的道德生活，是指一個人身、口、意三業表現出清淨的德與行，值得為眾人楷模，並能勸人為善，解脫煩惱的束縛。

在佛教裡，眾所熟知的「四預流支」一親近善士，聽聞正法，如理思惟，法隨法行，這是修學佛法的進程，其中第一項即是親近善知識，由此可知善知識在修道中的地位與重要性。由親近善知識的因緣而能聽聞正法，依所聽聞的正法如理思惟而實踐於法的真實義，如此，將漸漸體證法的真實義而得身心自在。

近代學界有關善知識的探討，多數以大乘經典為主，特別是以《華嚴經》善財童子五十三參的例子為多。而筆者在研讀《阿含經》的過程中，發現世尊有多次教導比丘時，都曾提及善知識，引起筆者想探究在《阿含經》中善知識的地位、重要性與功能。因此著手蒐集《四阿含經》談到善知識的經文，以便可具體了解佛世時善知識的定位、內涵與修道關係。本文討論的範圍，限定在佛教早期的經典—《四阿含經》。

貳、修學佛法的進路——四入流分

佛教中，一般學佛者所熟知的「四預流支」，內容為：親近善士、聽聞正法、如理思惟、法隨法行。這在《增一阿含經》說為：親近善知識、聞法、知法、法法相明，此四種法多饒益人¹；而在《雜阿含·843經》說此為「四種入流分」，經云：

世尊告尊者舍利弗：「所謂流者，何等為流？」

舍利弗白佛言：「世尊所說流者，謂八聖道。」

復問舍利弗：「所謂入流分，何等為入流分？」

舍利弗白佛言：「世尊！有四種入流分。何等為四？謂親近善男子、聽正法、內正思惟、法次法向。」

復問舍利弗：「入流者，成就幾法？」

舍利弗白佛言：「有四分成就入流者。何等為四？謂於佛不壞淨、於法不壞淨、於僧不壞淨、聖戒成就。」

佛告舍利弗：「如汝所說，流者謂八聖道。」

入流分者有四種，謂親近善男子、聽正法、內正思惟、法次法向。

入流者成就四法，謂於佛不壞淨、於法不壞淨、於僧不壞淨、聖戒成就。」²

這四入流分的綱目，雖在經、論中的翻譯語詞不一，然就其內容來看，是一致的，主要是因為時代用語與翻譯的因素而呈現些許差異，這可由比對得知：1.親近善男子（親近善士）。2.聽正法（聽聞正法）。3.內正思惟（如理思惟）。4.法次法向（法隨法行）。在《雜阿含·843

¹《增一阿含經》：「爾時，世尊告諸比丘：『有此四法，多饒益人。云何為四？第一法者當親近善知識，第二者當聞法，第三者當知法，第四者當法法相明。是謂比丘！有此四法，多饒益人。是故，諸比丘！當求方便，成此四法。如是，諸比丘！當作是學！』」（《大正藏》冊2，頁631中。）

²《大正藏》冊2，頁215中。

經》明確指出，能具足這四入流分者，於修道中必能成就四不壞信——佛、法、僧、聖戒，建立起堅固的信心，不再為外法所動³。成就四不壞信的行者，在修證階位上，即是「見道位」的初果聖者；換句話說，行者隨順四入流分的精進修學，透過善知識的指導，依正法如理思惟，行於法的真實義，成就四不壞信，即是證得初果，亦即“入於聖者之流”。由此可見，「親近善知識」在修道進程中具有相當的重要性。

在《中阿含經》佛陀教導鬚闍提時，也提到四入流分——1.親近善知識，恭敬、承事。2.聞善法。3.善思惟。4.趣向法次法。這四法能令未淨聖慧眼者得清淨。經云：

鬚闍提！有四種法，未淨聖慧眼而得清淨。云何為四？親近善知識恭敬、承事，聞善法，善思惟，趣向法次法。鬚闍提！汝當如是學，親近善知識，恭敬、承事，聞善法，善思惟，趣向法次法。鬚闍提！當學如是。鬚闍提！汝親近善知識，恭敬、承事已，便聞善法；聞善法已，便善思惟；善思惟已，便趣向法次法；趣向法次法已，便知此苦如真，知此苦集、知此苦滅、知此苦滅道如真。

云何知苦如真？謂生苦、老苦、病苦、死苦、怨憎會苦、愛別離苦、所求不得苦、略五盛陰苦，如是知苦如真。

云何知苦集如真？謂此愛當受未來有，與喜欲俱，願彼彼有，如是知苦集如真。

云何知苦滅如真？謂此愛當受未來有，與喜欲俱，願彼彼有滅、無餘、斷、捨、吐、盡、無欲、

³ 證初果的聖者具足四不壞淨，並得十種利益，如《瑜伽師地論》云：「於諸法中得法眼時，當知即得十種勝利。何等為十？一者、於四聖諦已善見故，說名見法。二者、隨獲一種沙門果故，說名得法。三者、於已所證能自了知我今已盡所有那落迦傍生餓鬼，我證預流，乃至廣說。由如是故，說名知法。四者、得四證淨，於佛法僧如實知故，名遍堅法。五者、於自所證無惑。六者、於他所證無疑。七者、宣說聖諦相應教時，不藉他緣。八者、不觀他面不看口，於此正法毘奈耶中，一切他論所不能轉。九者、記別一切所證解脫都無所畏。十者、由二因緣隨入聖教，謂正

沒、息止，如是知苦滅如真。

云何知苦滅道如真？謂八支聖道，正見……乃至正定，是謂為八，如是知苦滅道如真。⁴

這一經除了指出應依四入流分修學之外，特別在「趣向法次法」之後，說明能證得苦的滅除—知此苦如真，知此苦集、知此苦滅、知此苦滅道如真。這即所謂「知苦、斷集、慕滅、修道」四聖諦。而所知「苦」的內容，不外娑婆世間眾生所面對的八苦：生、老、病、死、怨憎會、愛別離、所求不得、五蘊熾盛苦。這八苦是業感世間的實相，是有情眾生必須面對的過程，如果能體悟到「緣起世間」的真相—八苦交煎，如實的知道這苦的由來，而發勤精進、勵志修道，則有機會斷苦的因，此即斷集。

「集」的內容在經上說：「愛當受未來有，與喜欲俱，願彼彼有。」這三項在《瑜伽師地論》中說「愛的自性」有三種：1.後有愛（愛當受未來有）。2.喜貪俱行愛（與喜欲俱）。3.彼彼喜樂愛（願彼彼有）。⁵1.「後有愛」即是希求後有（來生）。2.喜貪俱行愛，是於「將得現前境」、「已得未受用境」、「現前正受用境」的三種現前境界所起的貪愛。3.彼彼樂著，是對未來所希求的境界所有的貪愛。這些貪愛即是苦的因，因此，必須知道苦的因來自於貪愛：貪愛於希求來世，貪愛於現在境的種種享樂，貪愛於對未來境的追求。這三種貪愛都出自對五蘊身的執取、享樂。

由知苦、斷集後，生起「慕滅」的增上心。「滅」是斷除所有的貪愛，也就是苦因的完全根除，經中說：「此愛當受未來有，與喜欲俱，願彼彼有滅、無餘、斷、捨、吐、盡、無欲、沒、息止。」將貪愛現在、未來的希求永滅、棄捨、變吐、永盡、離欲、滅沒、寂止，這也就是將貪愛的隨眠種子根除，達到八苦的止息。

世俗及第一義故。」(T30, p. 778c)

⁴《中阿含經》，《大正藏》冊1，頁673上。

⁵《瑜伽師地論》云：「愛自性者，略有三種：一後有愛，二喜貪俱行愛，三彼彼喜樂愛。如是三愛略攝為二：一者有愛，二者境愛。後有愛者，是名有愛；喜貪俱行愛者，謂於將得現前境界，及於已得未受用境，並於現前正受用境所有貪愛；彼彼喜樂愛者，謂於未來所希求境所有貪愛。」《大正藏》冊30，頁782上。

而如何能達到這個境地，即需在平時調練心性，讓自身的行為合於「八正道」，八正道的內容含括戒、定、慧三學，能身心實踐於八正道，也就是在修戒定慧，進而達到煩惱的止息，身心解脫自在。這是佛陀開示由「親近善士」乃至法隨法行這四入流分所趣入的解脫道，清晰而明白的指出由修道進程而到達解脫的連貫性。

參、善知識的定位——全梵行者

由上文的探討，得知親近善知識乃進入修行之要門。然而，應該具備什麼條件，才能成為他人乃至一切眾生的善知識呢？這牽涉到善知識的定位問題。在《阿含經》中所談的善知識對象是高標準的，以《雜阿含·726 經》的內容來看，佛陀對善知識的定位是「全梵行」者，如經云：

時尊者阿難從禪覺，往詣佛所，稽首禮足，退坐一面，白佛言：「世尊！我獨一靜處，禪思思惟，作是念：半梵行者，所謂善知識、善伴黨、善隨從，非惡知識、惡伴黨、惡隨從。」

佛告阿難：「莫作是言：半梵行者，謂善知識、善伴黨、善隨從，非惡知識、惡伴黨、惡隨從！所以者何？純一滿淨，梵行清白，所謂善知識、善伴黨、善隨從，非惡知識、惡伴黨、惡隨從。」

我為善知識故，有眾生於我所，取念覺分，依遠離、依無欲、依滅、向於捨。如是擇法覺分，精進、喜、猗、定、捨覺分，依遠離、依無欲、依滅、向於捨。以是故當知，阿難！純一滿淨，梵行清白，謂善知識、善伴黨、善隨從，非惡知識、非惡伴黨、非惡隨從。⁶

阿難在禪思中作是念：半梵行者是善知識。向佛陀稟白後，被佛呵

⁶ 《雜阿含經》，《大正藏》冊2，頁195中。

止，莫言半梵行者是善知識，必須「純一滿淨，梵行清白」方名為善知識。而這「純一滿淨，梵行清白」的定位，指的就是完全成就解脫的聖者，可由經文的「我為善知識故，有眾生於我所，取念覺分，依遠離、依無欲、依滅、向於捨。」這一段話得到了解，這是佛陀稱自己是眾生的善知識，因此才有眾生於佛所，取七覺分漸次修行得解脫。由此可知，在《阿含經》中「善知識」的定位是完全解脫煩惱的聖者。

又從《增壹阿含經》中，可以看到佛陀引證善知識為全梵行者的說明。經云：

佛告阿難：「勿作是言：『言善知識者，即是半梵行之人。』所以然者，夫善知識之人，即是全梵行之人，與共從事，將視好道。我亦由善知識成無上正真、等正覺；以成道果，度脫眾生不可稱計，皆悉免生、老、病、死。以此方便，知夫善知識之人，全梵行之人也。」

復次，阿難！若善男子、善女人與善知識共從事者，信根增益，聞、施、慧德皆悉備具。猶如月欲盛滿，光明漸增，倍於常時。此亦如是，若有善男子、善女人親近善知識，信、聞、念、施、慧皆悉增益。以此方便，知其善知識者即是全梵行之人也。

若我昔日不與善知識從事，終不為燈光佛所見授決也；以與善知識從事故，得為與提和竭羅佛所見授決。以此方便，知其善知識者，即是全梵行之人也。

若當，阿難！世間無善知識者，則無有尊卑之敘，父母、師長、兄弟、宗親，則與彼豬犬之屬與共一類，造諸惡緣，種地獄罪緣；有善知識故，便別有父母、師長、兄弟、宗親。……是故，阿難！勿復更說言：『善知識者是半梵行之人也。』⁷

以上引文分為四小段，第一段，說明佛陀亦因善知識的助緣而成就

⁷ 《大正藏》冊2，頁768下。

無上正等正覺，度無量眾生脫離輪迴，故知善知識為全梵行者。第二段，由親近善知識共從事，而得「信、聞、念、施、慧」的增上，故知善知識為全梵行者。第三段，明佛陀過去若未親近善知識，則不得燈光佛的授記，故知善知識為全梵行者。第四段，明世間因有善知識而有尊卑之敘，有父母、師長、兄弟、宗親之別，故知善知識為全梵行者。

就斷煩惱的層面來說，阿羅漢與佛是一致的，若就福德圓滿與權巧方便而言，阿羅漢是不如佛的。筆者認為：此處所指的善知識範圍，應包括阿羅漢（阿羅漢完全斷盡三界之有漏法，不為生死煩惱所縛），否則世尊入涅槃後，將沒有善知識在人間。又，《阿含經》佛陀對善知識的定位，與大乘興起後所談的善知識有相當大的差別。

肆、善知識的條件

一、不自驕慢

何謂善知識之法？要成為一個善知識應具備什麼條件？又如何讓自己在修道過程中成為他人的善知識？這些都是面對修道的重要課題，在《增壹阿含經》裡介紹了善知識之法，說：

彼云何為善知識之法？於是，比丘！善知識人不作是念：我豪族家生，此餘比丘不是豪族家，己身與彼而無有異，是謂名為善知識法。

復次，善知識人不作是念：我今持戒，此餘比丘不持戒行，己身與彼無有增減。彼依此戒，不自貢高，不毀他人。是謂，比丘！名為善知識法。

復次，比丘！善知識人復不作是念：我三昧成就，此餘比丘意亂不定，己身與彼亦無增減。彼依此三昧，不自貢高，亦不毀訾他人。是謂，比丘！名為善知識法。

復次，比丘！善知識人不作是念：我智慧成就，此餘比丘無有智慧，己身與彼亦無增減。彼依此智

慧，不自貢高，亦不毀訾他人。是謂，比丘！名為善知識法。

復次，比丘！善知識人不作是念：我能得衣被、飯食、牀褥、臥具、疾病醫藥，此餘比丘不能得衣被、飯食、牀褥、臥具、疾病醫藥，己身與彼亦無增減。彼依此利養，不自貢高，亦不毀他人。是謂，比丘！名為善知識法。……諸比丘！惡知識法當共遠離，善知識法念共修行。⁸

這一經的內容，主要是從心態上著眼。要成為一個善知識，不要因為自己的身份、德行、體證、聰明才智、衣食無缺而藐視他人，自己若在這些方面都得到豐厚的果報，更應該以慈愍心對待同修學者，不自驕自慢，這才是善知識應有的風範。

二、實踐四正斷

在《雜阿含·91 經》提到：什麼是善知識具足？這必須於自、於他皆能實踐四正斷，如經云：

何等為善知識具足？若有善男子不落度、不放逸、不虛妄、不凶險，如是知識能善安慰，未生憂苦能令不生，已生憂苦能令開覺；未生喜樂能令速生，已生喜樂護令不失，是名善男子善知識具足。⁹

一個善知識具足者，對己而言，能斷惡修善，並積極令善法增上。對他而言，亦能勸人斷惡修善，令未生善法速生，已生善法護令不失。如此，方名為善知識具足。又《雜阿含·717 經》中說：

世尊告諸比丘：「於外法中，我不見一法，未生惡不善法令生，已生者重生令增廣，未生善法令不生，已生者令退，如惡知識、惡伴黨。惡知識、惡伴

⁸ 《大正藏》冊2，頁585上。

⁹ 《大正藏》冊2，頁23中。

黨者，未生貪欲蓋令生，已生者重生令增廣；未生瞋恚、睡眠、掉悔、疑蓋令生，已生者重生令增廣。未生念覺分令不生，已生者令退；未生擇法、精進、喜、猗、定、捨覺分令不生，已生者令退。

諸比丘！我不見一法，未生惡不善法令不生，已生者令斷，未生善法令生，已生者重生令增廣，所謂善知識、善伴黨、善隨從者。若善知識、善伴黨、善隨從者，未生貪欲蓋令不生，已生者令斷；未生瞋恚、睡眠、掉悔、疑蓋令不生，已生者令斷。未生念覺分令生，已生者重生令增廣；未生擇法、精進、喜、猗、定、捨覺分令生，已生者重生令增廣。」¹⁰

這一經指出「惡知識、惡伴黨者」在修道中是極大障礙，他能令未生惡生起，已生惡增長，未生五蓋令生，已生者令增長，未生七覺支不生，已生者令退。可見，惡知識是惡法增長的起點。反之，親近「善知識、善伴黨、善隨從者」是開啓修道的重要關鍵，親近善知識便是善法增上的起點，能令未生的善法得生，已生的善法增長，未生的惡法不生，已生的惡法令斷。這「惡知識」與「善知識」都各自站在極為重要的起跑點上，難怪佛陀如此強調善知識的重要性了。

伍、親近善知識的利益

一、捨離貪、瞋、癡三不善業

眾生因無始無明而有貪瞋癡三不善業，又因沒有機緣遇到佛法的啓發而無法開啓智慧，於是生生世世於六道中沉浮。佛陀的圓滿成就，靠過去累劫修得的福慧資糧，並精進不懈地尋求解脫法，尋訪善知識、求正法、如理思惟，最後體證究竟涅槃。但佛陀並沒有忘記苦難的眾生，無緣大慈、同體大悲地將自己所證悟的道路告訴眾生，也讓自己成為眾生的大導師、大善知識，令一切眾生有所歸投，從而改變無始來的無明習氣。在《長阿含·闍尼沙經》的描述中，可知眾生因為親近佛陀這位

¹⁰ 《大正藏》冊2，頁193上。

大善知識而脫離貪、瞋、癡的束縛。

如來、至真自以己力開三徑路，自致正覺。何謂為三？或有眾生親近貪欲，習不善行，彼人於後近善知識，得聞法言，法法成就，於是離欲捨不善行，得歡喜心，恬然快樂，又於樂中，復生大喜。如人捨於麤食，食百味飯，食已充足，復求勝者。行者如是，離不善法，得歡喜樂，又於樂中，復生大喜，是為如來自以己力開初徑路，成最正覺。

又有眾生多於瞋恚，不捨身、口、意惡業，其人於後遇善知識，得聞法言，法法成就，離身惡行、口、意惡行，生歡喜心……是為如來開第二徑路。

又有眾生愚冥無智，不識善惡，不能如實知苦、集、盡、道，其人於後遇善知識，得聞法言，法法成就，識善不善，能如實知苦、集、盡、道，捨不善行，生歡喜心……是為如來開第三徑路。¹¹

佛陀靠著累劫修得的福慧資糧，自致正覺，為眾生說三徑路。由親近善知識，聞所說正法，並依法而行，達到：1. 離欲捨不善行（離貪）。2. 離身、口、意惡行（離瞋）。3. 辨別善與不善，並如實知苦、集、滅、道（捨無明）。這是由親近善知識後，得到正法的開導，而捨離貪、瞋、癡利益。

二、身患而心不患

無論有情眾生或器世間，都不免經過生老病死、成住壞空的過程，特別是四大、五蘊和合的色身，當因緣到了該壞滅的時候，總是帶給眾生難以忍受的苦痛。從《增一阿含經》中，舍利弗對長者的開示得知，雖然在四大壞滅之際，色身會帶來極大的苦痛，但我們的心卻能不受身的壞滅之影響，而達到心不苦。經云：

舍利弗告長者曰：「於是，長者！凡夫之人不見

¹¹ 《大正藏》冊1，頁36上。

聖人，不受聖教，不順其訓。亦不見善知識，不與善知識從事。彼計色為我，色是我所，我是色所；色中有我，我中有色，彼色、我色合會一處。彼色、我色以集一處，色便敗壞，遷移不停，於中復起愁憂苦惱。痛、想、行、識皆觀我有識，識中有我，我中有識，彼識、我識合會一處。彼識、我識以會一處，識便敗壞，遷移不停，於中復起愁憂苦惱。如是，長者！是為身亦有患，心亦有患。」

長者問舍利弗曰：「云何身有患心無患耶？」

舍利弗言：「於是，長者！賢聖弟子承事聖賢，修行禁法，與善知識從事，親近善知識。彼亦不觀我有色；不見色中有我，我中有色；不見色是我所，我是色所。彼色遷轉不住，彼色以移易，不生愁憂、苦惱、憂色之患。亦復不見痛、想、行、識，不見識中有我，我中有識；亦不見識我所，亦不見我所識。彼識、我識以會一處，識便敗壞，於中不起愁憂、苦惱。如是，長者！是為身有患而心無患。是故，長者！當作是習，遺身去心，亦無染著。¹²

一般不了解緣起法又不親近善知識的人，總把「色身」與「我」劃成等號，有了「我」連帶而起的就是「我所」，或認為「我中有色，色中有我」等等錯誤的見解，於是在色、受、想、行、識的種種接觸中產生我執。當我們執著這五蘊的感受為我時，身的感受就直接影響心理的感受，而成為不可分的關係。於是身體帶來的苦，直接影響心而造成心苦。

在舍利弗告訴長者的開示中，也強調承事聖賢、親近善知識的利益，即是透過與善知識親近、從事，便可從善知識那裡學習到正見、正知，進而扭轉過去認為有「我」的錯誤觀念。五蘊只是五蘊，它不是我，沒有一個「我」在五蘊之中，或五蘊之中有一個我，能有這樣的正

¹² 《大正藏》冊2，頁573中。

見，又能如實觀察世間的真相一苦、集，而發起願斷輪迴之苦的修道生活一滅、道，經過這番如實的體解與修證，就能將身體遇緣的自然感受與心分離，縱然四大遭到分解之苦，但心亦不為所動。這是由於親近善知識而得到的利益。

陸、善知識與修道的關係

由以上幾項探討中，可以知道善知識在《阿含經》中的定位、內涵與利益，這些內容，處處與修道息息相關，特別是在初學者身上，善知識更扮演著不可或缺的要素。

一般沒有機緣親近善知識的人，很難體會到世間緣起的法則，由於不了解世間的緣起，便無從得知解脫煩惱的途徑，反而容易造成現世享樂主義與沒有因果觀念。在《中阿含·本際經》提到，由親近善知識而趣向解脫的說明：

具親近善知識已，便具聞善法；具聞善法已，便具生信；具生信已，便具正思惟；具正思惟已，便具正念、正智；具正念、正智已，便具護諸根；具護諸根已，便具三妙行；具三妙行已，便具四念處；具四念處已，便具七覺支；具七覺支已，便具明、解脫。
如是此明、解脫展轉具成。

親近善知識→聞善法→生信→正思惟→正念→正智→護諸根→具三妙行→四念處→七覺支→明、解脫。這一路向，即是由親近善知識而通往解脫的途徑。親近善知識，恭敬奉事，以其常侍左右之緣，即可常常聽聞深妙之法，由聞深妙法而思惟其義，便可端正身心，於諸善法生起堅信，進而護念諸根，修諸道品，這就是由親近善知識與修解脫道所產生的密切關聯。

柒、結論

對初學者而言，“善知識”正如開啓一扇向善、向上之門的金鑰匙，初學者若少了這把金鑰匙，其實是很難正確平穩的踏入佛法之門。目前佛教徒的數目爲數不少，但是能真正能從教理上下功夫、了解佛法真實義理的佛弟子並不多，有大半是屬於信仰式的教徒。信仰式的教徒，對佛教義理的探求比較缺乏，以信仰而得庇佑的心情比較濃厚，因此，對探索生死解脫的目標也不那麼急切，甚至不了解。發心從解脫生死入門的佛弟子，懷著急切體證真理、自利利他的心情，從多方面探求修道的路徑，也因而具備了較多的資糧可以自度化他。

雖然在《阿含經》中所說的善知識是定位於全梵行者，指的又是如世尊那樣的清淨圓滿，但無常的遷流變化，事實終歸事實——世尊已然入滅兩千多年了。雖然世尊法身常在，無聲的法教也流傳至今，但怎麼樣也比不上那活生生的典範與權巧的教化。如今，我們除了信受佛陀的教誡——全梵行者爲善知識之外，亦須親近世間依戒定慧三學而修而行的長老、法師，因爲這些人是依於佛陀的聖教修行，只要一切如法如律的行持，亦如同佛陀的化身在人間，親近這些有德的善知識，一樣可以開啓智慧之門，進入佛法的堂奧。

既然必須親近人間（凡夫）的善知識，那麼善知識也必須具備許多基本條件。在聖弟子的果證中，「慢心」是到達最後階段才能被除去的，這可見慢心的微細難知。而在一般人的心態上，如果是自己做得到或擁有的事，通常會生起自滿的心態，而沒有耐心或看不慣別人做不到，這是多數人的通病。因此，本身做到「不自驕慢」，便是成爲他人善知識首應做到的。其次，在佛法中的善知識，無論於自於他，都必須具有「斷惡」、「修善」的能力，也就是「實踐四正斷」，能做到這一點，表示自己有斷惡修善的能力，也能引導眾生斷惡修善，入於正見。這就是爲什麼要鼓勵行者修道、行善時，都必須親近善知識的原因。透過親近善知識的種種學習，能「捨離貪瞋癡三不善業」，漸漸止息舊業、不造新殃，當我們真正能對四諦法有所體證時，自然能達到「身患而心不患」的自在心靈。

綜觀以上對善知識的探討，可以了解「善知識與修道的關係」是非常密切的。初學者因為親近善知識而得到指引，邁入正道、走向解脫；久學者因善知識的指點，能夠在修道上有更深一層的體悟，乃至證得解脫，這一路的進向，正如世尊所教化的：由親近善知識而得聞善法……乃至成就明、解脫。因此，《阿含經》中所談的善知識，是行者進入修道的領航者，是具有最清淨圓滿的全梵行者，也可以是化身於世間、現種種如法如律的行者。

參考書目

- 1、《大正藏》「阿含部」冊1，冊2。
- 2、演培講；性仁記〈親近善知識〉，《香港佛教》n.226，頁15-17。香港：正覺蓮社1979.03。
- 3、陳隆陞：〈談佛學與參訪善知識〉，《慧炬》n.197，頁21-25。台北：慧炬出版社，1980.11。
- 4、徐玉珍：〈略述華嚴經中「善知識」之意義〉，《中國佛教》v.27 n.11，頁42-44。台北：中國佛教社1983.11。
- 5、俞正齊：〈華嚴經對於良師益友的啓示--如何與善知識相處〉，《獅子吼》，v.27 n.5，頁5-9，台北：獅子吼雜誌社，1988.05。
- 6、陳清惠：〈什麼是善知識？〉，《菩提樹》v.40 n.6(=n.475)，頁24-26。台中：菩提樹雜誌社，1992.06。
- 7、陳清惠：〈如何親近善知識？〉，《菩提樹》v.40 n.7(=n.476) 頁20-22。台中：菩提樹雜誌社，1992.07。
- 8、社論：〈親近善知識〉，《新雨》n.55，頁3。台北：新雨月刊社，1992.04。
- 9、釋心行：〈論「善知識」是「滿梵行」或「半梵行」〉，《諦觀》n.77，頁25-32。台北：諦觀雜誌社，1994.04。
- 10、游淑惠：〈善財的善知識〉，《人生》n.188。台北：人生雜誌社1999.04.01。
- 11、釋性虛：〈《八十華嚴 離世間品》之善知識觀〉，《大專學生佛學論文集（五）》，1995.10，頁193-236。台北：華嚴蓮社趙氏慈孝大專學生佛學講學金會。

覺知魔事之分析研究 以《小止觀》爲主

釋清芳（越南籍）

出家道場：越南萬福寺

現爲華梵大學研究所學生

壹、前言

天台智者大師對佛學的貢獻是多方面的，其中最特出者，是系統地提出了一整套佛教止觀修行的理論和方法。他提出「六即」¹行位學說，依照圓教修行的階次從凡夫到成佛的修證過程分爲六個不同的階段，其中強調止觀修行對於成就佛果的極重要性。大師融匯當時南北學風，提倡「止觀雙修」「定慧並重」的佛教實踐基本原則不僅爲天台宗風的確立作出了重大貢獻，而且對指導佛教實踐還具有普遍的方法論之意義。於實際的止觀行法中，天台大師強調以觀心爲本，修行者須從自我當下的一念心識活動下手，現實人生進行深刻的觀察和省思，體現著修行要從我做起，從現在做起的精神²。

當禪修所生之境，未必全是善根發相，也有可能是魔在搗亂、搞鬼，故善分辨魔是非常重要的。如果僅僅學會認出魔，是沒有多大效用的，因爲如果沒有更進一步地學會如何驅魔，那麼任何的行人都將被魔王玩弄於股掌之間，所以，最重要的是學會退魔的方法，覺知魔障的種類才能依次對治以達到解脫。

貳、什麼是魔

「魔」者，意譯爲殺者、奪命。《大智度論》云：「問曰：何以名魔？

¹ 《摩訶止觀》，《大正藏》冊46.p.10b云：「須知六即，謂，理即，名字即，觀行即，相依即，分真即，究竟即。」

² 慈光禪學學報民88出版。

答曰：奪慧命，壞道法、功德善本。」³ 魔者，不但能奪慧命，還能破壞一切道法及善法德。又云：「魔秦言能奪命者，雖死魔實能奪命，餘者亦能作奪命因緣，亦奪智慧命，是故名殺者。」⁴ 以上都只是從狹義的魔來說。若從廣義的範圍來看，一切使行人退失道心的阻礙都是「魔事」，如本來應出離的，卻對諸欲產生耽著；本來應密護根門，卻樂於趣入可愛之境；本來應該飲食知量，卻貪著於美味；本來應修懺寤瑜伽，卻安樂於睡眠；本來應正知而住，卻對盛年的美色與諸妙好事，心樂趣入；或者對三寶與四聖諦產生疑惑；或者在獨一靜處時，心生驚恐；或者愛樂於他人的利養恭敬⁵。事實上，魔事無法盡舉，但絕對不超過四種魔的範圍。

參、魔的種類

魔有多種但是在小止觀智者大師說有四種：一者、煩惱魔。二者、陰入界魔。三者、死魔。四者、鬼神魔。

一、煩惱魔

「煩惱是昏煩之法，惱亂心神。又，與心作煩，令心得惱」⁶ 煩惱能害身心故名魔。

煩惱者：煩是擾，惱是亂，煩動擾亂使身心不得安穩者謂之。煩惱可分為兩種(一)潛在內深層之煩惱。(二)顯現於心表面之煩惱。

(一)潛在之煩惱又稱根本煩惱：貪、瞋、痴、慢、疑、邪見。

(二)顯現之煩惱無慚、無愧、懈怠、放逸、昏沉、掉舉……忿、恨、惱、覆、誑、諂、誑、嬌、嫉、慳等。

顯現之煩惱，較容易對治，而潛在之煩惱，平時易察覺，但必須在禪定觀修中，隨境影現。譬如流水表面看起來以乎不急而平穩，如果丟一塊木頭下去，水面即迅速起起浪花，潛藏在根本煩惱深層的就是如此，

³ 《大智度論》，《大正藏》冊 25.p.99c。

⁴ 《大智度論》，《大正藏》冊 25. p.534a。

⁵ 《瑜伽師地論》，玄奘譯，第一版，臺北市：方廣文化，民 85.p.664-665。

⁶ 《摩訶止觀》，《大正藏》冊 46.p.102a。

而且障礙觀修，必先解其義，以便加以對治。煩惱基本上分爲見思二惑⁷，大抵不出迷理與迷事二種。

(一)迷理即「見惑」迷於界內(爲三界分段生死因)之理者，所謂「理」者，屬於知識的錯誤見解，即意根對於法境，由不合理的推度分別，而起各種邪的見解，爲見道所斷之煩惱。

(二)迷事即「思惑」，迷於界內之事。所謂「事」者，屬於情意的顛倒執著，由眼、耳、鼻、舌、身五根對於色、聲、香、味、觸五境，貪愛染著，顛倒邪求，爲修道所斷之煩惱。

見惑，指迷於理上的見解如身見、邊見、邪見、見取、戒禁取等五見，主要是見解上的問題，如果能聽到正確的理論即能醒悟，此惑較易立即去除，因此稱爲五利使，屬於明顯的煩惱。修惑又稱爲思惑，指習性上意念的迷惑，如貪、瞋、癡、疑、慢等根本煩惱，對此煩惱，雖然於理論上可以了解它是錯誤的，但習性上常不自覺的現起，很難改過來，須靠長時間努力，才得以漸次轉化，因此稱五鈍使，屬於著性的煩惱。五利使唯屬迷理之惑。五鈍使則通於迷理迷事兩種。

《維摩詰經》云：「阿難，有此四魔八萬四千諸煩惱門，而諸眾生爲之疲勞」⁸ 眾生有八萬四千諸煩惱，每一煩惱，都是集起生死的力量，尤其見思利鈍諸煩惱，其性複雜常於不自覺中生起，障礙觀修，須正用止觀對治，轉化煩惱，煩惱若被轉，化即得解脫。

二、陰界入魔

陰界入者，即是五陰(五蘊)、十二入、十八界；能生種種苦惱故名魔。

(一)五陰(五蘊)：蘊，舊譯爲陰，指色、受、想、行、色指有形相有質的物質；「受」指苦樂等感受作用，由接觸客體而生起的情緒反應；「想」指客體對象所現形相之收攝而成回憶、想像等作用；「行」指在受、想之後所引發施動作的動機與意志；「識」是「了別」指對對象的認識與斷作用。

(二)十二入(處)：處，譯爲入，爲所入之地及所入之法。指眼、耳、舌、身、意等內六處(六根)色、聲、香、味、觸、法等外六處(六

⁷ 《摩訶止觀》云：「煩惱，是昏煩之法，惱亂心神，又與心作煩，令心得惱，即是見思利鈍。」，《大正藏》冊 46.p.102a。

⁸ 《維摩詰所說經》，《大正藏》冊 14.p.553c。

境)，六根中的每一根與六處(境)處相互攝入，根，境產生了感覺與知覺的認識。

(三)十八界：「界」有分齊之義。即宇宙各種事物皆由因緣而生，各有其區別與界限。六根(眼、耳、鼻、舌、身、意)，接觸到客六境(色、聲、香、味、觸、法)產生六識認識作用(眼識、耳識、識、舌、識、生識、意識)總成十八界。十八界將宇宙諸法分折成十八種要素，亦即是宇宙諸法是由根、境、識構成，呈現出現象世界成立的因緣，於是五陰(五蘊)十二入，十八界，構成身心現象世界，繫縛眾生並陰覆行者清淨善根，令功德智慧不得增長。

《摩訶止觀》中智者大師說明「陰」者若就因上而言，能蓋住善法，令善不顯；若就果上而言，積聚許許多多生死，令生死之輪永無休止；「入」者，六根、六塵互相涉入，又根境令塵得入，通使心、心所得流入，又名輪門；「界」者，性分隔別⁹。

《摩訶止觀》云：

「一世間中，但有名與色，若欲如實觀，但當觀名色，心是感本，其義如是。如欲觀察，須代其根，如灸病得穴。今當去丈就尺，去尺就寸，置色等四陰，但觀識陰，識陰者，心是也。」¹⁰

世間法林林種種，總不出「名、色」二法，「名」即心(受、想、行、識)；「色」即色法，此「名、色」二法，可開出五陰、十二入、十八界，成身心現象世界。若欲如實觀修，猶如去丈就尺，去尺就寸得穴般，應陰界入揀去十二入及十八界，唯取五陰，更於五陰之內，擇取「識陰」作為所觀境，識陰即是心，因此觀修陰界入即是觀心之內手處。

三、死魔

《釋禪波羅蜜次第法門》云：

「若行人欲發心修道便得病命終，或為他害不得修道，即為廢今修習聖道。此至後世，因緣轉異忘失本心，皆名魔事。復次，行者當修道時慮死不活，便愛著其身而不修道，亦是死魔所攝。」¹¹

⁹ 《摩訶止觀》，(卷 5)T46.p.51c。

¹⁰ 《摩訶止觀》，《大正藏》冊 46.p.52a。

¹¹ 《釋禪波羅蜜次第法門》，《大正藏》冊 46.p.506c。

死魔就是四大增損的病魔。因爲一身有地、水、火、風的四大，組織而成。在一大有增有減，就生病魔的：如果地大增過水、火、風的三大，就患身體苦重、堅結疼痛、枯癯痿瘠，……一百病魔。水大增過地、火、風的三大，就患痰陰脹滿、飲食不消、腹痛下痢，……一百病魔。如火大增過地、水、風的三大，就患煎寒壯熱、支節都痛、口氣大小便痢不通，……一百病魔。如風大增過地、水、火的三大，就患身體虛懸、戰掉疼痛、臉悶脹急、嘔逆氣急。……一百病魔。故經云：「一大不調，百一病起」¹²。四大不調，四百四病，一時俱動。由此可見病魔種種的現相，也就是死魔的來臨。

四、鬼神魔

鬼神魔有三種：一者精魔、二者堆剔鬼、三者魔惱。各個有各自擾亂的手段。

第一種精魅是十二時獸，智者大師將十二生肖的獸類配上中國的十二時辰，就成了精魅這個系統。《摩訶止觀》更將每一時分成初、中、後，這麼一來，每一時所對的獸就有三種了，十二時辰就配上了三十六種獸¹³，茲將之整理如下表

時辰 時段	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥	子	丑
初	狸	狐	龍	蟬	鹿	羊	狢	烏	狗	豕	貓	牛
中	豹	兔	蛟	鯉	馬	雁	猿	雞	狼	獮	鼠	蟹
後	虎	貉	魚	蛇	獐	鷹	猴	雉	豺	豬	伏翼	獬

這十二時獸常會變化成少女或老宿的形貌來惱亂行人。

¹² 《修習止觀坐禪法要》，《大正藏》冊 46.p.471b。

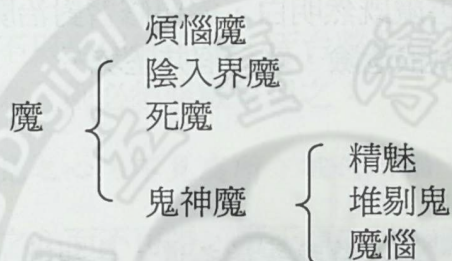
¹³ 《摩訶止觀》，《大正藏》冊 46.p.115 b。

悲智海園區

第二種堆剔鬼亦是化作不同的形貌來惱亂行者，有時候攻擊人的兩腋，有時候把人抱住，有時候發出喧鬧的聲音。有人有過被鬼壓的經驗，或許就是這種魔的傑作。

第三種魔惱是魔化成五塵的境界來破壞行者的善心，五塵之境不外三種，即違情事、順情事、非違非順事。在順情之境，魔化作父母兄弟或諸佛菩薩，令人心生貪著；在違情境時，魔化作令人怖畏的形相；在非違非順境中，魔化成平常的事物，動亂人心。

魔可分為四大類，最後一類又可分為三種，今依《小止觀》整理成下表：



《瑜伽師地論》稱陰入界魔為蘊魔，稱鬼神魔為天魔，其餘相同。《摩訶止觀》則稱鬼神魔為天子魔，而把精魅稱作時媚鬼，把堆剔鬼稱為追惕鬼，把魔惱稱作魔羅鬼。今製成下表以利互相參照：

《摩訶止觀》	陰魔	煩惱魔	死魔	天子魔	追惕鬼
					時媚鬼
					魔羅鬼
《小止觀》	陰入界魔	煩惱魔	死魔	鬼神魔	堆剔鬼
					精魅
					魔惱
《瑜伽師地論》	蘊魔	煩惱魔	死魔	天魔	

肆、治魔方法

俗語說：「道高一尺，魔高一丈」。從這話中，就可見得修道用功的人隨時要提高警覺。修道的不容易就是要時時觀察心念的轉變。行者要有不曲不撓的精神，勇猛無畏的態度，堅固不動的心念，決定無變的意志。動輒被魔境的牽擾，被魔境的逼惱，被魔境的紛亂，被魔境的縛束，被魔境的顛倒，被魔境的錯亂，被魔境的籠罩，被魔境的喪身，被魔境的失命，被魔境的戕害了。所以在沒有學道之前，必須善於分辨魔境的正義和各種的害處。正義和害處既然明白，還要修習對治魔境的方法。倘是不明白，乃學道起來，倒很危險，難免陷井墜坑。

一、近善知識

《妙法蓮華經文句》云：

「聞名為知，見形為識。是人益我菩提之道，善知識」¹⁴

善知識：知識者，知其心，識其行之義。蓋指朋友言非謂博知博識也。善者，於我有益，導我於善道者。善知識有三種：

- 一、外護善知識：修止觀的人因有外護善知識，身體上得到經營供養，精神上得到將護，不致有物質的缺乏和精神上的佈畏，得以安穩辦道。
- 二、同行善知識：同修止觀，得互相切磋勸發，不相擾亂。
- 三、教授善知識：教導傳授調和內外身心方便，深入禪定的法門；根據經教，訓誡修止觀的人，去惡赴善，因此得到利益，生歡喜心略明五種緣務竟。

二、治魔的呵斥法

「說其名字訶責，即當謝滅。」¹⁵

修習觀的人，因前覺悟法不得力。這時，應當細察何類何時的魔，而來惱亂。就依類依時的呵斥，叫魔宗祖的名字。呵名的時候，要閉目一心，陰而罵詈：「我今識汝，汝是閻浮提中食火，臭香，偷

¹⁴ 《妙法蓮華經文句》，《大正藏》冊 34.p.19a。

¹⁵ 《修習止觀坐禪法要》，《大正藏》冊 46.p.470b。

臘吉支邪，見喜破戒種。我今持戒，終不畏汝，……魔就消滅」¹⁶。因為魔鬼，只怕人知道名字。如今非但呵斥，又加痛罵的叫名，就不敢擾亂。何況認識魔的形貌，更加不敢為非作祟。所以依呵斥法，來對治魔，就不被魔所惑亂。如以呵斥法，仍不得力，魔又不去，再依止觀法。

三、治魔的止觀法

「凡見一切外諸惡魔境，悉知虛誑，不憂不怖，亦不取不捨，妄計分別息，心寂然，彼自當滅。」¹⁷

這種方法不只是用於卻魔，天台整個修止的重點就在這裡。另外，若修止無法奏效，則必須修觀來退之：

「反觀能見之心，不見處所，彼何所惱。」¹⁸

反觀能見之心而不可得，魔王原本欲惱亂行者的功用也就消失了，因為魔王所欲惱亂的是行者的寂靜心，令之與相反方向走，然而若無心可得，焉有寂靜心與急躁心之區分。如果沒有心的存在性，魔王就無處可惱了。然而，這終究屬於分析破的方法，因為這種方法必須反照能觀心，分析它為不可得。

天台圓教中，智者大師以一種非常圓頓的修法來驅魔，是一種理上的修法：

「知魔界如、佛界如，一如無二如，平等一相，不以魔為戚、佛為欣，安之實際。若能如是，邪不干正，惱亂設起，魔來甚善也。」¹⁹

「若魔界如、佛界如，一如無二如，如是了知，則魔界無所捨，佛界無所取。佛法自當現前，魔境自然消滅。」²⁰

這是抽象性的修法，把魔界的實相與佛界的實相抽象出來，發現兩種實相自身沒有任何差別，佛與魔本來就是一體的兩面(例如光與暗是相

¹⁶ 《修習止觀坐禪法要》，《大正藏》冊 46.p.470b。

¹⁷ 《修習止觀坐禪法要》，《大正藏》冊 46.p.470c。

¹⁸ 《修習止觀坐禪法要》，《大正藏》冊 T46.p.471a。

¹⁹ 《摩訶止觀》，《大正藏》冊 46.p. 115 a。

²⁰ 《修習止觀坐禪法要》，《大正藏》冊 46.p.471a。

銷的)無二無別，在這樣的情況下，行者就直接地安住於實相中而無所罣礙，因為在自心中，再也沒有邪、正的分別，佛來很好，魔來也不錯，佛與魔的界限已被打破。當然，這種修法相當上乘，一般人若無甚深的般若空性智慧，很難運起此法。

四、治魔的經咒，禮懺法

修習止觀的人，因前止觀法不得力。這時，應當以香華供養三寶，專心加功讀誦《華嚴經》、《法華經》、《楞嚴經》、《地藏經》、《藥師經》、《彌陀經》、《金剛經》、《心經》、《梵網經》……，以及諸大乘經。或誦楞嚴咒、大悲咒、如意寶輪王咒、消災吉祥咒、功德寶山咒、準提咒、藥師灌頂咒、觀音靈感咒、七佛滅罪咒、往生咒，以及諸大乘咒。真能一心依這經咒的功德，來對治魔。而魔不隱而隱，不去而去。如《楞嚴經》說：「一心勸令持我佛頂陀羅尼咒，一切諸魔，所不能動」。如以經咒法，一時不得力，魔又不滅，須依禮懺法。

修習止觀的人，若魔境惱害的時候，以清淨心，以至誠意，禮拜佛、法、僧三寶，懺悔宿業，消滅前罪。若無禮懺的功夫，福缺慧乏，業海滔滔，魔難重重。所以依禮懺法，來對治魔，魔自不亂了。

五、治魔的念佛法

修習止觀的人，若魔境變現的時候，專心提起一句「南無阿彌陀佛」。或是持名，或是觀像等。總之，隨利鈍的根性而用，決定沒有錯謬的。因為自力的功夫有限，須仗不可思議的佛力。且念阿彌陀佛，有四十里路的光明照耀。所以念佛無功不成，無德不圓，無難不除。若能依念佛法，來對治魔，非但魔要驚怖不敢相近，且生恭敬心了。

六、治魔的戒定慧法

修習止觀的人，若魔境變現的時候，當依五戒、八戒、十戒等的戒法，滅惡生善。當依單提念佛是誰等的定法，停息妄想。當依四念處、五停心等的慧法，伏惑明真。又以戒力捉魔，以定力縛魔，以慧力殺魔。若魔不除，毒就不銷。這毒就是貪、瞋、癡的三毒。這魔也就是貪、瞋、癡的三魔。若能依戒定慧的三無漏法，而來對治，魔毒無不冰消了。

七、治魔的不思議觀法

修習止觀的人若魔境變現的時候，就以不思議的觀法來對治。當觀現前的什麼境，體具十界百法，一功法驅魔，是驅不過的。所以「一魔一切魔，一切魔一魔。非一非一切。亦是一魔一切魔。一佛一切佛，不出佛界即是魔界。不二不別。如此觀者降魔是道場」²¹，當下即空即假即中。所謂一切魔、即一魔，就是真空。所謂一切魔，就是妙假。所謂非一魔、非一切魔，就是中道。由此魔即法界，清淨本然。《華嚴經》云：「心佛眾生三無差別」²²真所謂魔界如、佛界如，一如無二如，乃平等的一相。這樣魔界無所捨，佛界無所取。又不以佛界爲喜，不以魔界爲憂。有佛無佛，產相常住。職是佛法自然的現前，魔境自然而然的消滅²³。

譬如一切眾生，因爲有好有惡、有取有捨、有欣有厭、有受有著的念頭，故被惡魔所逼所惱，不能了生脫死。所謂魔不惱人，而人自惱。魔不逼人，而人自逼。如古哲說：「天下本無事，庸人自擾之」的意思。果若一切眾生，能以不好不惡、不取不捨、不欣不厭、不受不著的心志，了魔即佛，達佛即魔，魔魔佛佛，佛佛魔魔，融通無礙，同一實相。豎窮三世，橫遍十方，靈光獨耀，湛然常恆，神通智慧，功德法財，平等圓滿了。

伍、結論

修禪之人者遇魔害，能令行者心神狂亂，或喜，或憂，或生病致死、有時會讓行者得到邪偽禪定、智慧、神通等也能說法教化眾生，使人信服，行者驕慢更大，難以出脫，枉失正道。若修止觀，觀諸法實相，所謂諸法實相者：十界因果之法，本來離諸虛空之相，相相皆是實相，世間所見諸虛妄之相，皆是妄相，若觀其有即非有，幻妄稱相，當體無相，即是清淨實相。《大智度論》云：「除諸法實相，其餘一切皆是魔事。」²⁴又云：「若分別憶想，即是魔羅網，不動不分別，是則爲法印」²⁵若用

²¹ 《摩訶止觀》，《大正藏》冊 46.p.116b。

²² 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》冊 36.p.255b。

²³ 《修習止觀坐禪法要》，《大正藏》冊 46.p.471a。

²⁴ 《大智度論》，《大正藏》冊 25.p.99b。

²⁵ 《大智度論》，《大正藏》冊 25.p.211a。

識神分別憶想，所以墮落魔的羅網，若觀五蘊皆空，即真空實相。觀從空出假，無分別而分別，即是妙有實相，《大乘起信論》云：「一切境界，皆以妄念而有差別，若無妄念，則無一切境界之相。即是如來等法身，真如實相之理也」²⁶。修止觀的人，能遠離分別憶想，體會不動不分別的實相之理，即一切魔事自然消滅，絕不能幻化諸惡境界，前來惱亂。正如《圓覺經》所說：「知幻即離，離幻即覺」²⁷。

參考書目

1. 《摩訶止觀》，智顗大師說，灌頂記，《大正藏》第四十六冊。
2. 《小止觀》，智顗大師說，《大正藏》第四十六冊。
3. 《禪門要略》，天台大師出，收於《卍續藏經》第九十九冊。
4. 《釋禪波羅蜜次第法門》，智顗說，《大正藏》第四十六冊。
5. 《天台四教儀》，諦觀錄，《大正藏》第四十六冊。
6. 《摩訶般若波羅蜜經》，鳩摩羅什譯，《大正藏》第八冊。
7. 《大智度論》，鳩摩羅什譯，《大正藏》第二十五冊。
8. 《瑜伽師地論》，玄奘譯，《大正藏》第三十冊。
9. 《倫理學》，William K. Franken 著，黃慶明譯，臺北市，有志，民 61。
10. 《覺之教育》，曉雲法師著，臺北市：原泉，民 87。
11. 《成佛之道》，印順著，臺北市：正聞，民 82。
12. 天台止觀~《釋禪》《六妙門》《小止觀》導讀振法法師著大乘精舍印經會民 93。
13. 慈光禪學學報民 88 出版。
14. 佛家靜坐方法論，高登海著，台灣商務印書，民 72。
15. 治魔論，楊東法師著網路資料。
16. 中華佛教百科全書電子辭典。

²⁶ 《大乘起信論》，《大正藏》冊 32.p.576a。

²⁷ 《仁王護國般若波羅蜜經疏神寶記》，《大正藏》冊 33.p.306b。

《大智度論》道次第的思惟

歐陽志宏

壹、前言

筆者在拙作《大智度論的道次第研究》一文中，歸納出修學菩薩道必定涉及「心地」、「思惟」與「演說」三種層次，並肯定指出所謂的「修行」，即是學人著力於身口意三業，使善法持續發生輾轉增益的效果。由三種層次運用之廣狹，可提供學人進一步判定所學是趨向「人天乘」，「聲聞乘」或「菩薩乘」，或什麼都不是！若說道品增上的關鍵來自善法的「輾轉增益」，相對的，德行敗壞同樣來自於惡法的「輾轉沈淪」。菩薩學人本著「一心集諸善法」的增上意欲，以「六波羅密」為行持方便而向於佛道，可說全仗著「輾轉增益」的效應方能圓滿完成，這種效應同樣發生於眾生見到佛的相好莊嚴或佛力神變之時，如說：「彼眾人見此變化莊嚴，則生大心，生清淨歡喜心，從大心發大業，從大業得大報，受大報時更生大心，如是展轉增益，得成阿耨多羅三藐三菩提。」¹ 換言之，若說「菩薩乘」的種種德行是有效運行「輾轉增益」的最佳機制，亦不為過。此一機制，或可提供修學人作為自我審視學習的著力點，其確定性於本文中不再贅述，然而撰寫本文的動機，可說是緣於此一機制而來。

本文所依據的《大智度論》，是活躍於西元五世紀初的龍樹所作，他所提倡的「中道」、「性空」並非大乘佛教所獨創，可說只是還原《阿含經》之意趣，還原世尊之本意，或說還原「法性」原貌而已，但是在闡述義理方面，不得不承認確有其獨到的技巧，除了論主直接闡述其主張之外，尚包含以種種的善巧方便佐證義理，包括譬喻、故事、比類性思惟、觀察思惟，論理思惟等等。其中最值得一提的便是所謂「八不中道」的論理。其獨特性誠如本論初卷所說：「今於是五眾欲說異法門故，說般

¹ 《智論》，卷 10（《大正藏》二五，133c）。

若波羅蜜經。」² 本論開宗明義，龍樹就表明欲以「異法門」闡述《般若波羅蜜經》，由此可見本論思想的豐富性，確實值得注意。筆者曾試著依據這些思想勾勒出論主的菩薩道次第主張是：

新發意菩薩以「信增上心」，及「一切種智相應心」，從初發心開始便深信「諸法無所有性」。在「不忘本願、不捨大悲」的前提下，以般若為導，不但修持易行的「六念」等方便，且「等行」六波羅蜜。不但自行而且教他；不但教他而且讚歎；不但讚歎而且歡喜讚歎，深入空法，知空亦空，得證無生法忍。爾後一本「不忘本願、不捨大悲」之初衷，修持三十七品而不急證涅槃，直成佛道。³

這一結論，雖然只是一輪廓粗糙的「概念」，卻有其次第上的必然性，其中至少有三項原則必須加以強調而不容更動。一、法義的思惟雖有難易之別，但「空性」的思惟不能自外於次第性；換言之，菩薩智慧的養成，一開始就必須是「空性」的思惟，不能延宕，這與世尊往昔修習菩薩位之行徑是一致的。⁴ 二、「易行道」與「難行道」或許有「先行」與「後行」的前後差別，但絕不是兩種截然不同的修持法，而是般若波羅密「有法與共」及「無法與共」的條件關係。三、菩薩道的基礎來自於「堅固本願」、「大悲心」及「知諸法實相」，簡言之，即是「信願」、「慈悲」與「智慧」。如何獲得這些基礎則是一項重要的課題，無論如何，不能將菩薩道的次第設想為「先二乘，後大乘」的前後關係，或許仍有人不解其意！其實，這不過是「因果等流」的觀念罷了。⁵

雖然當今弘揚龍樹思想的大德，不乏其人，於學界亦多有貢獻，只是在浩瀚無涯的學海中，但見諸賢專美於前，亦恐不為學人所樂見，因此筆者構思以上文的菩薩道次第主張作為本文的思想依據，依次論述各項課題。這麼作的用意，一方面是想將菩薩道次第的主張作進一步的開展；另一方面，是想對其中所涉及的思惟層面作一廣泛的探討與申論，

² 《智論》，卷1（《大正藏》二五，62c）。

³ 參閱拙作《大智度論的道次第研究》一文，p.67。

⁴ 《瑜伽師地論》卷九十解釋《阿含·小空經》說：「當知世尊於昔修習菩薩行位，多修空住故，能速證阿耨多羅三藐三菩提，非如思惟無常苦住。是故今者，證得上妙菩提住已，由昔串習隨轉力故，多依空住。」（《大正藏》三十，813a）。

⁵ 參閱拙作《大智度論的道次第研究》一文，pp.58~60。

對學人而言，這塊領域無異是一座誘人的荒山寶窟，值得深入探究。當然，縱使只將範圍侷限於思惟層面，還可以有許多不同面向的探討，或不同的詮釋方法，不一而足。筆者構思本文將不集中論述某一種思惟，而是以「大智度論菩薩道次第」為主軸，依據不同的課題分別闡述切題的思惟，因此本文名之為《大智度論道次第的思惟》，預計以十二章的篇幅完成。以「遣除瞋心」一章為例，本文將以「自勉思惟」、「比類思惟」、「例證思惟」以及「觀察思惟」等四個段落作一分類式的論述，這種作法不見得適用於每一題目，只能說最適用於這一章節；再以「入空性智慧」一章為例，由於契入「空性」的途徑在本論中大量採用「八不中道」的論理，因此在這一章中，主要以「論理思惟」作為闡述的重點。無論哪一種作法，皆是以彰顯題目所蘊含的精義為目的，而不只是論述思惟方法而已。

由於本文乃以《大智度論》為主要的資料來源，所闡述的，也是其中的思想精要，因此本文或有經過綜合整理而呈現的義理；或有根據文本潤飾之後的口語敘述；或有經過條理分析之後所作的結論。一切的思慮但求不落入「憶想分別」而能彰顯龍樹菩薩的智慧。本著精衛填海之心，筆者謹願以微星弱光的智慧，於大乘思想的領域上略盡棉薄。倘使這一番努力能少少利益於人，也願以此功德回向於此苦難的世間。

凡 例

一、本文中以括弧方式的註解，如（卷1，250a）表示一律出自《大智度論》。

二、本文所謂的《智論》或「本論」，一律表示《大智度論》。

貳、遣除瞋心

菩薩道的修持中，遣除瞋心本來屬於「六波羅蜜」中的忍辱行。若依據本論之說，「瞋心」的危害甚大，居於所有煩惱之首，可謂人人得而誅之，不但凡夫眾生要設法避免；菩薩學人更要視之如毒蛇猛獸，如避瘟疫。有關瞋心危害之說，諸如：「一切重罪之根」；「九十八使中此為最堅」；「諸心病中第一難治」；「若持戒無忍，當墮地獄」等等，一再指出，學人責無旁貸，必須將此列為修行的當務之急，同時在本論中也舉出必

須遣除瞋心的理由有二十餘項之多。⁶ 既然其危害如此巨大，是「一切重罪之根」，那麼尚未具足禪定、未具足般若慧的學人又當如何？難道要任其肆虐嗎？此一問題，《智論》提供的具體解決方案是：「是菩薩雖未盡漏，大智利根，能思惟除遣瞋心。」⁷；「云何結使未斷而能不隨？答曰：正思惟故，雖有煩惱而能不隨。」⁸ 答案非常清楚，是以「正思惟」除遣瞋心，平息煩惱。由於這正符合本文一系列所要闡述的主題，因此將此一課題入於首要探討之列，並以「自勉思惟」、「例證思惟」、「比類思惟」及「觀察思惟」四個段落說明之，內容主要來自本論的卷五及卷十四。

一、自勉思惟

(一)有如償債還債

遭人瞋恨惱害，心中憤恨難平，怎麼忍辱呢？要這麼想：一切眾生多少都有罪因緣，個人一生中遭受惱害在所難免。之所以受人惱害，縱使不是今生種下的因，也是緣於過去世的造作。負債於先，償債於後是天經地義的事情，而今果報現前，不如甘心受報，還清負債，何苦又心生瞋恨呢！

(二)切勿傷口灑鹽

菩薩學人必須經常勸勉自己常懷慈心，縱使有惱害逼迫，必然可以忍受，如世尊過去生作忍辱仙人是個很好的典範。怎麼作慈心思惟呢？要知道，一切眾生任誰也免不了生、老、病、死等，眾苦之逼迫，只是眾生「粗心大意」，不但自己受過的苦不能憶念，別人受苦也毫不在乎，正如眾生大多已經忘了尚未出生時，處於母胎，受環境逼隘之苦；出生時，有如破骨撕肉，冷風觸身，甚於劍戟。佛說，一切苦痛中，生苦最重。像這樣，生苦尚且如此苦迫，何況老、病、死苦呢？眾生時時承受種種困厄，倘若自詡為菩薩學人，怎能加重眾生之苦！這猶如在傷口灑鹽一樣。

⁶ 《智論》，卷 14(《大正藏》二五，pp.167b~168a)。

⁷ 《智論》，卷 5(《大正藏》二五，96a)。

⁸ 《智論》，卷 15(《大正藏》二五，169a)。

(三)當知自我期許

菩薩學人，必定要自我期許，立下恢弘的志向。常常心想：我不應該像芸芸眾生一般，隨順生死水流，一定要逆流而上，窮盡生死源頭，入泥洹道。一切凡夫，遭受侵損則心生瞋恨，得到好處則心生歡喜，處於恐怖之地則心生畏懼。菩薩之行止，怎麼可以如此之類，雖然尚未斷除煩惱，也要自我抑制；受惱害不發瞋心；受敬養不生竊喜；受眾苦逼迫，遇艱難險阻也不應心生怖畏；當為眾生興起大悲心！

(四)當知逆增上緣

菩薩學人由於了知一切法，如是因、如是果。若遭遇惱害，自己要想：這是我的法親眷屬、良師益友，我要更加敬愛他，要是沒有他惱亂於我，則終究無法成就忍辱波羅密，此人是我的法親眷屬，是我的良師益友。

(五)眾生皆是眷屬

菩薩學人十分確信，如佛所說的：眾生無始，世界無際，眾生無始劫來往返六道，沒完沒了。我曾是眾生父母、兄弟；眾生也作過我的父母、兄弟，過去世如此，未來也是如此。這麼一想，自己怎能心懷惡念而瞋害他人呢！再者，思惟眾生之中，佛種甚多，飛禽走獸終有一天都能作佛，何況是人！倘若我以瞋心向之，便是以瞋心向佛，若對佛起瞋心，那還得了！佛曾說過，所有的煩惱，瞋心的危害最重，不善報中，瞋心的惡報也最大，其他煩惱皆遠不及它的嚴重。

有一次，帝釋天問佛：殺掉何物最安隱？殺掉何物不悔恨？什麼是諸毒之根能吞沒一切善法？殺掉何物值得讚歎？殺掉何物無憂惱？佛回答他：殺掉瞋心最安隱，殺掉瞋心不悔恨，瞋心是毒根，瞋心滅一切善法；殺掉瞋心為諸佛讚歎，殺掉瞋心則無憂惱！

(六)瞋心滅除悲心

菩薩學人思惟：我曾經立下悲願，欲令眾生得利樂，但瞋心卻吞滅一切諸善，毒害一切，我怎能造作如此重罪呢！若有瞋恚心，自己將失去利樂，哪還談得上利樂眾生？再者，諸佛菩薩皆以大悲為本懷，從悲心成就道業，而瞋心是滅除悲心的毒藥，兩不相宜，若壞了慈悲本懷，

怎能稱為菩薩？如何成就菩薩行呢？因此之故，應當修行忍辱。若有眾生加諸瞋心惱害於我，應當憶念其人之功德，不該念其過失。眾生雖然有此過失，但不是沒有其他的優點及功德，應當憶念其功德而滅除瞋心。

(七)願令眾生歡喜

菩薩學人思惟：應當慈念眾生猶如自己的孩子。閻浮提人本來就憂愁多，少有歡樂的日子，若遭人罵詈惱害要心想：難得你罵人覺得高興，就痛快些吧！為什麼這麼作？因為憶念自己本來發心欲令眾生歡喜。而世間苦多樂少，眾生經常要忍受種種苦惱，又有死亡等種種威脅恆常伺候，有如怨家等著復仇一樣。倘若自詡為善人，為何不生慈愍心，卻又加重對方的苦惱呢？何況，苦惱尚未觸及對方，自己總是先受其害。

(八)聖賢賤其所賤

有人認為：忍辱法雖然好，但面對小人絕不能忍，那只會使小人起輕慢心，認為對方好欺負，害怕了，因此，不是所有事情都應該忍！針對這點，菩薩學人應當思惟：若害怕被小人輕慢，怕被他吃定了而不想忍，那不忍之罪更甚於此！為什麼？權衡輕重得失，不能忍則被賢善之人輕賤；而忍辱之人被小人所輕慢。二輕之中，寧可選擇受小人輕慢，切勿選擇被賢善之人輕賤。為什麼這麼想？因為受小人輕慢，自有我不輕之處；倘若被賢善之人輕賤，一定真有可賤之處。因此之故，一定要修忍辱。

(九)常得微妙功德

忍辱之人，雖然不作布施，未修禪定，卻常得微妙功德，後世常生於天上、人間，最後畢竟成佛，為什麼？因為心地柔軟的緣故。再者，菩薩學人要這麼想：若人今世惱害我，毀辱我，奪走我所擁有的，甚至輕罵我，繫縛我，無論如何都要忍耐，不起瞋心。倘若不忍，必定墮於地獄，遭受鐵烜熱地之無量苦楚，種種燒炙翻煮，不可細數！因此之故，知道小人沒有智慧，雖然受他輕慢，其實是高貴的行為；若不能忍耐而施威於他，雖然有快感，而其實同樣是下賤的行為，所以應當修行忍辱。

(十)當思惡報之苦

菩薩學人思惟：若有眾生以瞋惱加諸於我，我當忍辱，若我不忍，

今生今世將常生悔恨心，死後必墮入地獄，受無量苦楚；或許墮入畜生，作毒龍、惡蛇、獅子、虎狼；或許墮入餓鬼，口中出火。再者，學人思惟：我本學習菩薩行止，欲願眾生得利益，若我不能忍辱，則不能稱為菩薩，應該稱為惡人。

二、例證思惟

貪、瞋、癡三毒之中，以瞋恚的毒害最深；九十八種煩惱中，以瞋恚的煩惱最為堅固；所有心病中，瞋恚心第一難治，這是本論中一再強調的。瞋恚之人，沒有能力辨別善法、非善法；沒有能力觀察罪福因緣，不知利弊得失；不能憶念善法，也容易忘失善法；瞋心只會障閉智慧，除了惱亂他人之外，一無是處。如佛典記載，曾有一位具足五神通的仙人，恆常修持淨行，卻因為起了瞋心而殺害一整個國家的人民。可見瞋恚之人有如虎狼一般，難以共處；也如同惡瘡一樣，容易發作敗壞；瞋恚之人如同毒蛇，人見人怕。久積瞋習者，惡心只會愈來愈大，乃至不可收拾，甚至犯下殺父、殺君、惡意向佛等等忤逆的惡行。

有一次，拘睺彌國的比丘由於一件小事鬧意見，卻愈鬧愈兇，大家的脾氣也愈來愈大，終於分裂成兩派，經過了三個月還不能解決。於是佛來到大眾中，想作調解，他舉起手，遮止大眾爭吵，並說：比丘啊，不要再鬥爭了！惡心再相續下去，苦報是非常重的！你們棄捨世間享樂而出家，求的是涅槃之樂。而既然在善法中發心出了家，怎能又起瞋心鬥爭？世間人互相忿恨鬥爭，猶可理解，而你們是出家人，怎麼也這樣呢？出家人若是心中懷毒，是自我戕害，猶如身在冷雲中，卻被大火焚身一樣。世尊苦口婆心對眾比丘一番勸誡，但竟然有比丘不為所動而告訴佛說：世尊！你是法王，請先不要說話！這些人冒犯我，不可不答！佛心想，這人實在不可度化，於是在眾僧中凌空而去，來到樹林間，入了寂然三昧。瞋恚罪過之重，莫此為甚，甚至佛親臨調解，親口勸誡也聽不進去。因此應當知道，必須去除瞋心。能修忍辱，則心生慈悲，得慈悲者，能至佛道。

三、比類思惟

(一)當視惡事如木石

菩薩學人思惟：世間色法有二種：一者、眾生；二者、非眾生。非眾生種類有如：山石、樹木、風寒、冷熱、雨水等等，有時候風雨無情，人們只是作種種防禦而不起瞋心，如今有眾生惱害於我，為什麼非要心生瞋恚不可？想我最初發心，誓願利樂一切眾生，如今有人加惡於我便應當忍受。學人心想：風雨一來，人們懂得撐傘；地上有刺，想要穿上皮鞋；大寒的日子裡，設法生火禦寒；暑氣逼人，找地方泡水消暑。面對種種不適的狀況，人們總是設法避開或遮止，學人也必須如此，遭逢惡人罵詈及種種境界，但用慈悲平息惡事而不起瞋心。

(二)當如醫者之心

菩薩學人要這麼思惟：我最初發心，誓願治療眾生心病。現在此一眾生罹患瞋恚煩惱之病，我應當醫治他，怎麼反而自己病了呢！這如同醫師治病，倘若有人發了顛狂，向他拔刀辱罵而不能辨別好壞，醫生知道是病，只是一心為他治療而不會生氣。菩薩學人也是如此，若遭到眾生瞋惱罵詈，內心知道此人罹患瞋恚之病，受狂心驅使，也只是一心一意以種種方法醫治他，而不會心生嫌恨。

(三)當如慈父之心

菩薩學人要視眾生如慈父撫育子女一樣，子女年幼，懵懂無知，時而對長上罵詈、打擲，種種不敬。作父親的總是憐憫子女愚小，縱然有過失，不但不責怪，反而更加疼愛，內心不瞋不恨。菩薩學人學習忍辱，也像這樣。

四、觀察思惟

(一)觀察「語言」及「人」的本質虛幻

曾有人問：既然菩薩尚未斷盡煩惱，習氣猶存，如何能在曠劫久遠的時空中忍受種種惡事呢？那是因為獲得「陀羅尼力」的緣故。縱使未獲得「陀羅尼力」，也由於大智利根，運用「思惟力」便足以遣除瞋心。

他會思惟：假如耳根沒聽見惡聲，這惡聲與我何干？倘若聽見罵聲之後，內心不加以分別，如何生氣？凡夫因為執著有「我」—某人在罵「我」，處處分別，才會生起憤恨。倘若細心觀察，了知語言的特性是隨生隨滅，幻化不實，也就不生氣了。

如實而言，世間萬法，事情也好，事物也好，並沒有一個「絕對性」可言。例如，說同樣一句話，某一方覺得莞爾，某一方可能覺得不堪入耳；同樣的手勢，看在某一國家人民眼裡可能毫無意義，而在另一國家人民看來，可能極盡羞辱而大動肝火，可見語言聲音並非「絕對」，好壞不定。又如親密的家人，有時因為疼惜對方而責罵，這種責罵不但不會生恨，反而感情更融洽；但如果非親非故而疾言厲色，則難免風雲變色！諸如此類的例子不勝枚舉，若能了知語言的「虛妄」，內心便容易獲得平靜，不會隨其或喜、或怒。

再者，吾人向來自以為是的那個「我」，畢竟是一種錯覺，應善加觀察思惟，究竟是「什麼人」罵人，「什麼人」生氣？這可從五蘊、六處作深入體證。或有人問，菩薩與我同為血肉之軀，為什麼他們不起瞋心？那是因為他們知道「諸法不生不滅，其性皆空」。若有人起鬥爭，相互瞋恚罵詈，或鬥毆打殺，看在菩薩眼裡，一切如夢如幻，不見「有人」起瞋心，不見「有人」怒罵，自己當然不會動怒。相對的，若蒙受無量眾生的讚歎或供養，菩薩的內心同樣不動如山，不會高興，也不會染著。

(二)觀察人性的本質虛幻

也許值得進一步追問：已經知道菩薩不生起瞋心的種種因緣，又為什麼聽見讚歎其功德不會高興呢？因為菩薩了知種種恭敬供養皆是無常。現在某人心情不錯，或有特別的因緣，所以來讚歎供養；爾後如果發生其他事情，或許便心生瞋恨，或打或殺。菩薩看透了諸行無常，或說人性的本質，所以不會因為供養而高興。再者，菩薩觀察一切法如夢如響，究竟是「誰」在讚歎？「誰」在高興？觀察後發現，是由於自己有功德智慧的緣故。受人讚歎供養，其實人家是讚歎功德，不是讚歎我，有什麼好高興的！另外，供養者由於希求功德果報，於是將我當作供養的因緣。譬如種植稻穀，澆灌施肥，從來不曾看見大地竊喜一樣。

(三)觀察自己尚未功德圓滿

菩薩透過觀察了知，倘若人家來供養我，若竊喜而受，無論是自己

或供養者的福報將受折損，所以他內心靜如止水，不會竊喜。再者，由於了知自己在三界中尚未解脫，諸漏未盡，未得佛道，接受供養有什麼值得高興的？若有值得高興者，也該只有佛一人，因為佛的一切功德皆已圓滿。從種種因緣可知，菩薩得種種讚歎、供養、供給，心不生喜。具足這些功德相狀，便稱為入音聲陀羅尼。

(四)觀察諸法因緣和合

菩薩了知從久遠以來，因緣和合而假名為「人」，其中並無實質自性的存在，有誰值得起瞋心？如實而言，其中只有骨血、皮肉而已，如同牆壘，又如木人，只有機關動作，有去有來罷了。真實了知如此，便不該起瞋心！若起瞋心，便是愚癡，自己找罪受，因此之故，應修忍辱。再者，菩薩思惟：過去無量恆河沙等諸佛，本行菩薩道時，都是先修行「生忍」，然後修行「法忍」。我今上求佛道，應當如諸佛法，不應起瞋恚，否則便如同入魔境界一樣。如上所說的種種因緣，吾人應當盡力修行忍辱，而這便是所謂的「生忍」。

五、何謂正思惟

經過上文種種思惟如何「遣除瞋心」的論述，讀者或許可以重新檢視何謂「思惟」？可以說，即是面對種種境界，內心所起的抉擇；而何謂「正思惟」？從世俗諦而言，即是透過「正見」所作的審視抉擇，達到以智化情，使煩惱不再相續，在不斷串習中逐漸能辨明善惡真偽的智慧；同時，透過正思惟亦有助於形成一種心性柔軟，樂於助人的慈悲性格。倘若進一步從勝義諦審視「正思惟」：

菩薩住如是正思惟中，不見是正是邪，過諸思惟分別，是為正思惟。一切思惟分別皆悉平等，悉平等故，心不著；如是等名為菩薩正思惟相。(卷 19，205b)

這是說明「正思惟」之最終目的是要「過諸思惟分別」、「斷一切思惟分別」，而超越「憶想分別」之境地。在《雜阿含經》中敘述行者透過正思惟三昧，觀察一切有為法「從緣起」，是患法、滅法、離欲法、斷知法，所謂「斷知法」即是能觀「諸行無常」而斷一切思惟分別，從此

「知見清淨」。⁹

人間有情眾生最值得珍惜而寶貴之處，在於身處苦樂參半的環境中可以透過思考，作自我實現的自由意志，而「正思惟」更是這種自由意志的極度發揮，其蘊涵正說明吾人所作所爲，來自於平日的所思所願。個人的性格由此內化而成，命運也因此應運而生。本文「遣除瞋心」的論述，綜合歸納爲「自勉思惟」、「例證思惟」、「比類思惟」、「觀察思惟」等四種，爲了使讀者進一步了知其定義，再作如下說明。

所謂「自勉思惟」，類似於世俗的安慰之語，或處世格言，不僅如此，又以業報觀，無常觀及慈悲觀等淺顯易懂的觀念作自我勉勵，使人面臨境界的態度能轉向積極，遠不同於自憐自艾，消極悲觀的宿命論。雖然是表淺的觀念或想法，然而藉由長遠的薰習，亦足以使學人建構出超越「觀念」或「想法」的基礎。此一階段的思惟著重於以「誘導」爲手段，使人自我衡量利弊得失，面臨境界時，是想與惡人同入三塗？抑或順此逆境冶煉心性，超塵脫俗？簡而言之，這是藉由「這麼做有什麼壞處」，及「這麼做有什麼好處」之正反兩種衡量，使學人反問自己「該怎麼作？」

所謂「例證思惟」，是以曾經發生過的事例，以說故事的方式使學人明白，如果再不止息瞋心，結果就像故事人物那樣的不堪設想。這可說是所有方法中，最直接，最淺顯易懂，也最能引人入勝的思惟方式。透過故事的敘述，讀者逐漸融入劇情直到結束，這時學人開始反問自己「要學他們這麼作嗎？」

所謂「比類思惟」，是一種自我勉勵、自我期許之道，爲了遣除內心的不平，將「我與眾生之間」的關係比類成其他類型的關係所作的抉擇。例如，將境界當成風雨、木石、病人，或子女。風雨時而侵害人畜；病人時而舉止異常；子女時而無理取鬧，我要與風雨生氣嗎？與病人一般見識嗎？與幼稚的子女一樣吵鬧嗎？還是趕緊遮風避雨；或使自己成爲醫治病人的醫生；或成爲調教子女的父母呢？藉由這些比類，學人開始反問自己「何不這麼作？」

所謂「觀察思惟」，是以事情發生的因素作爲觀察之對象。大凡一件事情，無論是大是小，不外乎人、事、物之組合，或說「根」、「境」、「識」之和合而生。「人」是四大假合而有，常要面臨無常苦迫；「事」則隨生隨滅，幻化虛無；「物」則五家共有，生滅無常。簡言之，是觀察一切法

⁹ 《大正藏》二，20b。

—「人」、「人性」、「事情」、「語言」等，沒有絕對本質，而是相待而生。彼時是那樣，此時是這樣，因而了知一切法虛偽不實，無有自性，不值得爲了順境高興，也不值得爲了逆境而瞋恨。透過種種生活經驗的深入觀察，學人開始反問自己「值得這麼作嗎？」

另外有所謂「論理思惟」，在這一章中尚未出現。這是爲了證實一切法空無自性所作的推理思考，或說爲了遣除煩惱的根本源頭—我見、自性見，從既有的認識所作的「反向思考」，以推論否定向來被認爲「本來如此」的既定想法。既有的認識必定不離情識的作用，也就與「諸法空相」有所隔絕，必須藉由理性的論證以破除偏邪的見解，進而體證如幻如化的世間萬法。這也是中觀家據以契入空相所擅長使用的方法，或稱爲「八不中道」之論理。大凡對於「有爲法」、「神我」、「因緣果」等一切法，具有牢不可破之自性見者，皆可透過此一思惟方法而得開悟。透過論理思惟的學人，將開始反問自己「是誰在這麼作？」

參、發心立願

一、初門

佛法中有所謂「人天法」、「二乘法」，及「菩薩法」之別異，這三者之間，或有相容相攝的關係，而沒有必然的次第關係，無論哪一種道門，入門起始的第一步皆稱爲「初門」。以二乘法而言，由於對治貪欲是首要之務，因此先行「安那般那」，後行「不淨觀」可防止狂心錯亂而有效降伏貪欲，於是這二者被稱爲甘露初門，¹⁰ 又因爲經常與「無常觀」、「空觀」一併運用，因此「無常觀、空觀」也同樣被認爲是入佛道初門，能使學人厭離三界。¹¹ 倘若要以簡短的敘述貫串這一系列，可以說：

正觀身等四法，從四念處生，四念處是四諦之初門，四諦是四沙門果初門。(卷 65, 521b)

有關實踐「菩薩法」方面，依據本論，「一心敬慎」被認爲是諸功德

¹⁰ 《智論》，卷 48（《大正藏》二五，404b）。

¹¹ 《智論》，卷 68（《大正藏》二五，538a）。

初門，可得禪定，得實智；¹²「知恩」是大悲之本，能開善業初門；¹³「布施」是一切福行初門，能得入般若，也是入於六波羅蜜佛道之初門；¹⁴而「持戒」是八正道初門，必至涅槃，能生長諸深禪定及實相智慧，亦是出家眾受持佛法之初門；¹⁵得到「柔軟清淨好心」名為眾生忍，是契入法忍之初門；¹⁶「菩薩法忍」是大乘初門；¹⁷「禪定」名為得實智初門；¹⁸「憐愍心」同樣受到重視，被形容為入般若波羅蜜之初門。¹⁹ 統合種種敘述，可以說「一心敬慎、憐愍心、知恩、布施、持戒、柔軟清淨好心」等等，都是菩薩法的初門，可見在佛法中對於菩薩德行的要求是相當高的。或有人問，這麼多要求當中是否有最初方便呢？或問究竟何者才是第一要件呢？一般以為，「布施、持戒」似乎是初學者最可行的途徑，本來最具「初門相」，但在本論初卷中說明「信力」之重要時，同時將「布施、持戒」排除在外，這是在強調初門功德方面，前所未見的，可見「信」確實是所有初門中的第一要件；除此之外，也有「信為能入、智為能度」的說法，同樣凸顯出這件事情的重要。

佛法大海信為能入，智為能度。如是義者即是信，若人心中有信清淨，是人能入佛法。(卷1，63a)

佛法中信力為初，信力能入，非布施、持戒等能初入佛法。(卷1，63b)

二、菩薩的誓願

上文已經確定入佛法大海之「初門」。另一方面，本論中也提出「作福無願，無所標立，願為導御，能有所成」的說法。²⁰「信」與「願」

¹² 《智論》，卷10（《大正藏》二五，129b）。

¹³ 《智論》，卷49（《大正藏》二五，413c）。

¹⁴ 《智論》，卷32（《大正藏》二五，301b）。

¹⁵ 《智論》，卷13（《大正藏》二五，160c）。

¹⁶ 《智論》，卷72（《大正藏》二五，569c）。

¹⁷ 《智論》，卷71（《大正藏》二五，555a）。

¹⁸ 《智論》，卷30（《大正藏》二五，281c）。

¹⁹ 《智論》，卷73（《大正藏》二五，572c）。

²⁰ 《智論》，卷7（《大正藏》二五，108b）。

在佛法中皆有「初門」、「導御」等功用，因此吾人可以據此了解為何這二者總是同時出現，而稱為「信願」的緣由了。倘使進一步問，菩薩的「誓願」究竟是什麼？或說：如何才能稱為菩薩呢？

菩薩如是無數劫，發大正願度脫眾生。願名大心要誓，必度一切眾生，斷諸結使，成阿耨多羅三藐三菩提，是名為願。(卷5，100c)

有大誓願，心不可動，精進不退；以是三事，名為菩提薩埵。(卷4，86b)

以成就「無上正等正覺」這麼一件事來說，發大心，誓度一切眾生，斷盡煩惱，經過無量劫的時間而不退轉，便是菩薩的誓願。但必需具備什麼條件才合乎菩薩的資格？這裡指出，有大願力，意志堅定不動搖，精進辦道不退轉，具備這三種德行，才稱為「菩薩」。可見無論從「誓願」的蘊含，或從「菩薩」的定義而言，所謂的「大誓願」必不離菩薩發心；而所謂「菩薩」的定義，也必定不離「大心要誓」。這二者，可謂孟不離焦，焦不離孟，彼此相待相生而成。不僅如此，「大誓願」的生起還必須從「初發心」開始。

有人以為，學習佛法必須以二乘法作為向於佛道的基礎——「先二乘、後大乘」，殊不知這是極其不正確的。菩薩的誓願強調從初發心開始，就必須相應於成佛的終極目標，在長遠的時空中，一再憶起本願，而後完成佛道；前後一致符合因果等流的原則，是學習菩薩學人所必須牢記在心的，一旦偏離，再想迴入佛道，恐怕遙遙無期，這也是急於入涅槃的二乘人在本論中向來受到訶責的主要原因。²¹ 若依太虛大師所言，從聲聞乘入於大乘，恐怕是時代的趨勢而不是必然的程序，更不是基礎，如他所說：「發心向大乘道，並非一定要經歷小乘聖者的果證；相反的，修學大乘法的主機，都是直從凡夫地而發心修學的，(略)正法時期，多依聲聞乘行而入大乘；像法時期，多依天乘行而入大乘；而末法時期，

²¹ 《智論》，卷93：「問曰：若菩薩皆畢定佛，何以故，種種呵二乘，不聽菩薩取二乘證。答曰：求佛道者應遍知法性，是人畏老病死故，於法性少分取證，便自止息，捨佛道不度眾生。諸佛菩薩之所呵責，汝欲捨去，會不得離。得阿羅漢證時，不求諸菩薩深三昧，又不廣化眾生，是則迂迴，於佛道稽留。」（《大正藏》二五，714a）

多依人乘行而入大乘。」²²《智論》中所說的菩薩階位，以發心久遠程度之不同，大致可分為「初發意菩薩」、「久發意菩薩」、「不退轉菩薩」及「一生補處菩薩」四種。²³以「初發意菩薩」而言，從初發心開始就必須有無上的誓願。

菩薩從初發心，作誓願，當令一切眾生得歡樂，常為一切，不自惜身；若惜身者，於諸善法不能成辦，以是故增益精進。(卷 15, 173a)

諸菩薩從初發心，求一切種智，於其中間，知諸法實相慧，是般若波羅蜜。(卷 17, 190a)

求佛道者，從初發心作願，願我作佛度脫眾生，得一切佛法，行六波羅蜜，破魔軍眾及諸煩惱，得一切智，成佛道，乃至入無餘涅槃，隨本願行，從是中間所有智慧總相別相一切盡知。是名佛道智慧。(卷 18, 191b)

諸阿羅漢、辟支佛初發心時，無大願，無大慈大悲，不求一切諸功德，不供養一切三世十方佛，不審諦求知諸法實相；但欲求脫老、病、死苦。(卷 18, 196a)

如上所述，菩薩與諸阿羅漢的「初發心」從一開始便大不相同，最後的結果自然也大異其趣，這一點，發心於菩薩道的學人不可不慎！話雖如此，不表示「初發心」之後將一帆風順，事實上，多數人總是不敵業緣相逼而退失道心，在菩薩道上迂曲前進，所謂「菩薩發大心、魚子菴樹華；三事因時多，成果時甚少」²⁴指的便是這種情形。雖然菩薩學人從初發心開始，發大誓願，期許自己以般若波羅蜜知諸法實相，以大悲心愍念眾生，只是由於尚未通透法性，在無明的作用下，不免染著世間五欲，枉受種種身心苦惱。在這種情形下，縱使高舉慈悲之名，終究

²² 引釋印順，《成佛之道》，pp.259-263。

²³ 平川彰於《初期大乘佛教研究 I》一書中，將《智論》所論述的菩薩階位，依發心久遠之不同而分為「初發意菩薩」、「久發意菩薩」、「不退轉菩薩」及「一生補處菩薩」四種。

²⁴ 《智論》，卷 4（《大正藏》二五，88a）。

談不上具足方便；直到深解般若波羅蜜的那一刻，深知諸法本自空寂，方能流露真實自然的悲心而憐愍眾生；繼而能以真實般若及大慈悲心二種方便力，行化於世而不生染著，又能不捨眾生。如此，一方面憐憫眾生，一方面如實了知諸法本空，兩者相得益彰而成就大願。像這樣，具足二種德行，才算是入於菩薩之位。二種德行共有六項細分，名為六波羅蜜—布施、持戒、忍辱是功德分；精進、禪定、般若是智慧分。（卷27，262c）

也可以說，發大心的菩薩學人難免要經過三階段的歷練。一、發心的階段，從親近善知識而了知必須學習般若與慈悲二種德行。二、苦惱的階段，菩薩雖然知道學習二種德行的重要，但由於尚未通透法性而枉受種種身心苦惱。三、具足的階段，經過長久的修行，菩薩終於具足性空慧及大悲心二種德行，於世間不生染著，又不捨眾生，具足善巧方便，以六波羅蜜行化於世。當然，就階段性的分野而言，可以有許多不同的劃分及判別，例如在上文中提及有「四種菩薩」²⁵；而本論中亦有所謂「五種菩提」²⁶的道次第主張，諸如此類，不一而足。

二、願力的作用

有人問：菩薩的行業清淨，自然可以感得清淨的果報，為什麼必須先立願，然後才有結果呢？如同農家下田種稻，時候到了，自然可以收成稻穀，何必先立願呢？論主回答：倘若造作福德而沒有立願，則無法確立生活的目標。「發心立願」是生命的指導原則，使人成辦一切願望，如同製作金飾一樣，手上的金塊最後將變成什麼樣子，誰也不知道，完全決定於製作者內心的構思，道理是一樣的。佛也曾說過：有人只造作少許的布施福德，少許的持戒福德，甚至完全不知禪法為何，後來聽說有人享受富貴之樂而羨慕不已，於是心裡常念著這件事情。由於念茲在茲，這人壽命終了之後，終於投生於富貴人家。或有人造作少許布施福德，少許的持戒福德，完全不知禪法為何，後來聽說有四天王天、三十三天，夜摩天、兜率陀天、化樂天、他化自在天等，在這些天界中能隨心所欲而享樂，於是內心非常羨慕，命終之後果然投生於天界，可見這些不可預期的結果確實是拜願力所賜。菩薩也是如此，由於立下清淨佛

²⁵ 同註14。

²⁶ 《智論》，卷53（《大正藏》二五，438a）。

國之願，未來世終究能一償夙願。因此可知，造作一切福德，終將因立願於先而感受殊勝的果報。

再者，由於莊嚴佛界，茲事體大，僅僅造作功德是不夠的，還得仰賴願力。譬如一隻牛，雖然有力氣拉車，沒有駕馭者也去不了任何地方，道理是一樣的；立下清淨佛國之願也是如此，福德就像牛隻，立願猶如駕馭者。或有人問，如果不發心立願，得不到福報嗎？當然不至於！只是遠不及願力助成福德之殊勝罷了。

換個角度來談，若說立願於先而後有果報，倘使有人造作十惡不赦的壞事，自然也不願意下地獄，像這樣也不受地獄苦報嗎？論主回答：造作罪業、福業，雖然有其相對的報應，而一切眾生造作惡業卻不願受惡道罪報。因此，作福有無量善報，而作惡的罪報卻有限量。據說，罪大惡極之報在阿鼻地獄，受報時間有一劫之久；而最大的福報在非有想非無想處，有八萬大劫的樂報。諸菩薩立下清淨佛國世界的大願而感得的正依二報也有無量劫之久，最終能得證涅槃，感受恆常恆久的樂報。（以上卷7，pp.108b~108c）

但若從成就而言，菩薩實踐六波羅蜜，乃至於成佛也不可能使一切眾生離苦得樂，否則三界中也看不到這麼多苦惱眾生了！發大誓願似乎只是徒費心思而已，看不到真實的效用？對此一問，論主回答：當菩薩成佛時，雖不能令一切眾生得樂，但菩薩發了大誓願，卻可以從大誓願獲得大福報，又由於大福報，而能饒益無量眾生，這比起聲聞行者所發的四無量心，兩相比較之下則有天壤之別，聲聞人的一切發心只為了自調自利，只是空念眾生，而諸菩薩所行則是真實慈心，是想使眾生離苦得樂的發心。一方面由於這樣的慈心因緣，一方面自作福德，也教人作福德，於是能感得福德果報，或生為轉輪聖王而饒益有情，雖然不能度盡一切，也能利益無量的眾生。另外也有其他菩薩出家行禪，又引導眾生行禪，因此而得生清淨法界，感受無量的內心之樂。當他們有朝一日成佛時，便有無量眾生同為眷屬，同入無餘涅槃，這可不是空談發願所能比擬的。（卷20，210b）

或有人問，倘若菩薩發大願卻度不了眾生，事不稱心，又何必發願呢？論主回答：雖然事不稱心，卻因為心願廣大而使德行清淨圓滿，猶如慈心三昧一樣，雖然不能使眾生離苦，卻能使內心清淨，有益於己。但若說諸佛、菩薩的大願力度不了眾生倒也不盡如此！諸佛菩薩當然可以度一切眾生，只是眾生福緣未集，智慧不足，因而得不到受用。有如

大海水，一切眾生再怎麼取用，海水不會枯竭，只是眾生無法飲用；又如餓鬼眾生，由於自己的罪業而見不到水，就算見著了，也會立刻乾枯，或變成洋銅，或膿血。佛也是如此，雖然有大慈悲，智慧無量無邊，有能力滿眾生之願，但眾生由於罪障深重而見不到佛，即使見到了，也如外道一般，由於煩惱深重，或生瞋恚，或起誹謗等，種種因緣而見不到佛的威德神力，毫無利益可得。（卷 30，284c）

三、發願成就的事例

曾經有一位阿羅漢常入龍宮應供，受食完畢之後便將鉢交給沙彌洗滌。有一次，沙彌正要洗鉢的時候看見殘留的飯粒，不自覺地嗅了一下，發現飯粒的香氣濃郁香甜，於是忍不住將飯粒送進了嘴裡，發覺美味極了。他心想，這絕不是人間之物，一定要找機會看看師父到底去了哪裡？一次，趁著阿羅漢正要入定，沙彌立刻躲到繩床下，兩手捉住床腳，阿羅漢以神通前往龍宮應供的時候，沙彌也隨著繩床一起前往。龍王看見沙彌也來了，奇怪地問：這人尚未得道，怎麼也來了呢？阿羅漢說：我沒有察覺！沙彌得到龍宮的飯食供養，高興地大快朵頤一番，又看見諸龍女的體態端正，香妙無比，於是內心起了貪染愛著，即刻立下心願：一定要努力修福，奪此龍宮，佔據這裡的宮殿！用過供養之後，龍王對阿羅漢說：以後不要再帶這沙彌來了！沙彌回去之後，用心布施、持戒，廣修福德，一心專求所願，但願早日作龍。

一天，他在遶寺的時候，腳下突然冒出水來，他暗自心想，我就快如願以償，可以生為龍王了，於是走到師父經常出入龍宮的水池邊，以袈裟覆蓋頭身，走入池中，不一會兒，身死之後果然變成大龍，由於福德大的緣故，因此龍身有大力，牠即刻誅殺了原來的龍王，佔據所有的宮殿，血水染紅了整個池子。在沙彌尚未走入水池之前，所有上座和尚及比丘僧一致喝斥他，勸他回心轉意，但沙彌說：太遲了！我心意已定，而且心相已出。這時所有僧眾只能圍繞在水池邊，眼睜睜看著他走入池中，一償夙願。（卷 17，181c）

又如難陀，是世尊同父異母的弟弟，容貌非常端正，具有三十相，常被誤認為世尊。他之所以容貌如此端正，是因為在過去世，有一次以洗澡水供養眾僧，又發願說，但願以此功德使我容貌世世端正淨潔。又有一次，他遇見一座辟支佛的塔寺，心生歡喜，便發心用彩畫莊嚴辟支佛像，又發願說，但願世世色相嚴正，身相淨潔。由於這樣的因緣，難

陀果然世世得到身相莊嚴的果報，乃至於又出家作沙門，眾僧遠遠望見他，常誤以為是世尊來了而起身相迎。難陀本是小乘種性，以少許功德尚且獲得這樣的果報，不能不說是發心立願的功用。（卷 29，273a）諸如此類，在佛典中有關善願成就或惡願成就的例子，隨處可見。

四、發起悲願的因緣

菩薩由於有慈心悲願，因此足以長久處於世間，世世度脫眾生。但或許有人問，菩薩與我本為凡夫，究竟菩薩的悲願是從何而生起的呢？

（一）由禪定妙樂而生

何以但說禪？答曰：禪是波羅蜜之本。得是禪已憐愍眾生，內心中有種種禪定妙樂而不知求，乃在外法不淨苦中求樂。如是觀已，生大悲心，立弘誓願：我當令眾生皆得禪定內樂，離不淨樂。依此禪樂已，次令得佛道樂。（卷 17，187c）

在本論中，論述禪波羅蜜之殊勝時，涉及此一問題。由上文可知，菩薩悲願發起的一項因緣在於「禪定妙樂」。菩薩深入禪定之後，深深感嘆而憐愍眾生，他發現眾生的內心本有種種禪定妙樂而渾然不覺，冥頑不靈，成天只在不清淨又虛妄的塵境上，汲汲營營，苦中作樂，徒然浪費了寶貴生命。察覺此一現象之後，菩薩心生大悲而立下宏願，願使一切眾生獲得禪定妙樂，遠離一切不淨之樂，又而能依止禪定而證得佛道之樂。

（二）由行「眾生空」、「法空」而生

菩薩行是眾生空、法空，深入空相應。憶本願，度眾生，見眾生狂惑顛倒於空事中種種生著，即生大悲心。我雖知是事，餘者不知。以教化故，生大慈大悲。（卷 37，336a）

由於深入觀察諸法之空性，菩薩發現不但眾生本空，而且一切法虛妄不實，又發現眾生不停地在塵境中，認妄為真，追逐虛幻不實的空花幻影，常心生種種無謂的煩惱。菩薩心想，我已經了知諸法實相，確定諸法從本以來常自是空相，但眾生卻渾然不覺，於是菩薩心生大悲，發

大誓願，從此教化一切眾生。

(三)由見六道眾生之苦

六道眾生皆受身心苦惱，如地獄眾生拷掠苦；畜生中相殘害苦；餓鬼中飢餓苦；人中求欲苦；天上離所愛欲時苦；阿修羅道鬥爭苦。菩薩生大悲心，欲滅六道眾生苦故，生六波羅蜜，以是故說六波羅蜜不多不少。(卷 46，395a)

或許因為聽聞說法，或因為讀誦經典，或透過種種體驗觀察，菩薩學人得知六道眾生長久以來深受種種苦惱逼迫。如：地獄眾生一日一夜之間萬死千生，色身時時有摧殘撕裂之苦；畜生道眾生之間，弱肉強食，不但要勤苦覓食，還飽受其他飛禽走獸之威脅；人間眾生有生、老、病、死，有種種欲求而求不得之苦；天界眾生當無常到來，一切享樂頓時化為烏有，飽受恩愛別離之苦；而阿修羅眾由於經常與帝釋天作戰，內心忐忑不安而飽嚙鬥爭或戰敗之苦。菩薩透過觀察了知六道眾生難免苦惱逼迫而心生大悲，廣行六波羅蜜。

由以上三種心生大悲之途徑，或許有人要問，對於新發意菩薩而言，要深入禪定妙樂似乎不是短暫的時間可以成就的；再者，想通達眾生本空，一切法虛幻不實的諸法實相，恐怕也不是一朝一夕的功夫，但在本論中卻再三強調菩薩法的許多基本要求從初發心就必須具備，如說「諸菩薩，從初發心，弘大誓願、有大慈悲、求一切諸功德、供養一切三世十方諸佛。」²⁷ 這在上文「菩薩的誓願」一文中已經有所說明，而不免令人疑惑的是：既然「大誓願」、「大慈悲」是菩薩從初發心開始就必須具備的條件，那麼「新發意菩薩」如何能辦到呢？因此，以常理判斷似乎以第三種途徑—「觀苦而生大悲」最是可行之道。除了作常理的判斷之外，或許另外可以從下文獲得更確實的論證。

初發意菩薩，但為滅眾生苦故，發大悲心。苦者，所謂老、病、死等及身心衰惱。云何滅是苦？尋苦因緣由生故。如佛十二因緣中說，何因緣故有老、病、死，以有生故。問曰：一切眾生皆知生因緣是苦，菩薩有何奇特？答曰：眾生不知由生有苦，若遭苦時，但怨恨

²⁷ 《智論》，卷 18 (《大正藏》二五，196a)。

人，自不將適，初不怨生。以是故，增長結使。重增生法，不知真實苦因。(卷 90，696a)

這裡不但指出，「新發意菩薩」觀察苦因，了知苦因，爲了滅除「眾生之苦」而心生大悲，還特別指出：眾生所知道的「苦」與菩薩所知道的「苦」有所不同！眾生雖然知道「人生」有苦，但遭逢苦境界時，卻只是怨天尤人，從來不曾埋怨受苦的前因—「生因緣」，或「愛、取、有」等因緣，因此眾生只是不斷地增長煩惱，加重生老病死的苦因緣而已，從來不作審視思惟，這是新發意菩薩一開始就要有所認知，細心觀察真實的苦因緣由，而表現出與眾生不同之處。

伍、願力之助成

論及如何成就所願，圓滿佛道的一切行徑，依本論所說，不外乎福德，不外乎智慧，從來不離六波羅蜜的德用，讚歎六波羅蜜的敘述在本論中亦隨處可見：「如布施因緣得福德，福德故，所願皆得。」²⁸；「諸聖法中，般若第一，無可譬喻，以世間人貴是寶珠故，以珠爲喻。人見如意寶珠所願皆得。」²⁹ 雖然菩薩學人以「六波羅蜜」爲指導原則，但可以發現，一旦觸及「成就所願」、「圓滿佛道」的終極境地，本論不只泛泛論述「六波羅蜜」而已，而總是強調「二行和合」、「二法最妙」的均衡狀態。這狀態可能指向「福、慧」圓滿，可能指向「定、慧」等持；於此，吾人可以了解「六波羅蜜」的開演是針對菩薩度化眾生，從利他中完成自利而細分的德行；「二門等持」的均衡狀態，雖然不離六波羅蜜的實踐，但所指涉的，則是成就佛道所必備的深層條件，也就是說「二門等持」的德用是從「六波羅蜜」進一步深化而成爲堅固本願的內在性格，二者不能劃上等號，這猶如「乳」與「酪」的關係一樣，以下引文或可進一步證成此事。

(一)福慧圓滿

欲成佛道凡有二門：一者福德、二者智慧。行施、戒、忍是爲福德門，知一切諸法實相摩訶般若波羅蜜，是爲智慧門。菩薩入福德門，

²⁸ 《智論》，卷 28（《大正藏》二五，269a）。

²⁹ 《智論》，卷 59（《大正藏》二五，479a）。

悲智海園區

除一切罪，所願皆得，若不得願者，以罪垢遮故。入智慧門則不厭生死，不樂涅槃，二事一故。(卷 15，172b)

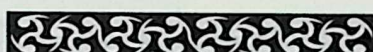
以眾生有無量劫罪因緣故，不得如願。雖行福德而智慧薄少；雖行智慧而福德薄少，故所願不成。菩薩求佛道故，要行二忍，生忍、法忍。行生忍故，一切眾生中發慈悲心，滅無量劫罪，得無量福德。行法忍故，破諸法無明，得無量智慧。二行和合故，何願不得。(卷 29，276a)

(二)定慧等持

是禪定智慧，不可以福願求，亦非麤觀能得，要須身心精勤，急著不懈，爾乃成辦。如佛所說，血肉、脂髓皆使竭盡，但令皮骨筋在，不捨精進，如是乃能得禪定、智慧，得是二事，則眾事皆辦。(卷 15，172b)

禪定智慧二法最妙，有此二行，所願皆得。如鳥有兩翼，能有所至，解脫從此二法得。(卷 29，270c)

上文明確指出，倘若修集福德而智慧薄少，或雖然修集智慧而福德薄少，在二者缺一的狀態下，終究不能得成所願。菩薩爲了「上求佛道」必須使「生忍、法忍」二事和合，在此一均衡狀態下，方能圓滿一切願望。另外具備有「禪定、智慧」二法等行的德用，同樣被認為難能可貴，而且有願必成一「得是二事，則眾事皆辦」；「如鳥有兩翼，能有所至」。可見得能助成願力的條件，確實是必須如此。



宏法寺活動訊息

◎讀書會招生

宗旨：交換讀書心得、培養讀書風氣、倡導正知正見、
提昇心靈淨化

研讀書目：寶積經

時間：每週三晚上七時至九時

地點：慈恩講堂四樓(齋堂頂層)

報名日期：即日起受理

指導老師：圓論法師

◎佛學英文招生

時間：每週六晚上七時至九時

地點：慈恩講堂四樓(齋堂頂層)

報名日期：即日起受理

指導老師：圓爾法師

◎捏麵人招生

時間：每週六下午四時至六時

地點：慈恩講堂四樓(齋堂頂層)

報名日期：即日起受理

指導老師：陳義進老師

◎健康操招生

時間：每週三、五下午四時至五時

地點：宏法寺廣場

報名日期：即日起受理

指導老師：黃月美老師

地址：高雄市新興區仁愛一街三〇二號

電話：(07)236-1189 • (07)236-1180



圓光佛學院招生

一、大學部第二十一屆：修學年限四年。

二、禪修部第十七屆：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：修學年限三年。

五、淨宗研修部：修學年限四年。

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、六百字以上自傳一篇。

考試日期：第一次 95 年 6 月 25 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 95 年 8 月 15 日(含僑生考試)。

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。

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



法鼓山僧伽大學

2006 年招生說明會啓事

• 報名資格：

50 歲以下的男(役畢)、女眾，高中(職)以上畢業或同等學力者，無任何訴訟、財務及情感等糾紛。身心健康，具服務奉獻的精神。

• 面談時間與地點：

台北	3 月 12 日(星期日) 上午 9:00~12:00 法鼓山教育行政大樓活動中心電話：02-24987171 轉 2349
台中	3 月 18 日(星期六) 上午 9:00~12:00 台中分院電話：04-22550665
台南	3 月 19 日(星期日) 上午 9:00~12:00 台南分院電話：06-2206329
高雄	3 月 19 日(星期日) 下午 2:30~5:30 紫雲寺電話：07-7321380
台東	3 月 25 日(星期六) 上午 9:00~12:00 信行寺電話：089-229173
宜蘭	3 月 26 日(星期日) 上午 9:00~12:00 宜蘭辦事處電話：039-332125
東南亞地區	4 月 29 日(星期六) 法鼓山新加坡護法會 4 月 30 日(星期日) 檳城 5 月 01 日(星期一) 法鼓山馬來西亞護法會(吉隆坡)

• 報名方式：

1. 線上報名：法鼓山僧伽大學網站 <http://sanghau.ddm.org.tw>
2. 傳真報名：填妥報名表，傳真至 02-2408-2084
3. 親自報名：僧伽大學及法鼓山各分院、辦事處
4. 通訊報名：02-2498-7171 轉 2349
5. E-mail 報名：seb@ddm.org.tw



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。

研 究 所	理 念：培養解行並重之佛學研究人才。 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。 考試科目：中印佛教史、佛法概論及口試。
佛 學 院	理 念：以傳統的叢林教育，配合現代之教學方式，培養健全之佛教青年。 大學部 課程內容：語文、攝大乘論、淨土學、天台學、佛教史、禪典導讀、佛畫…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。 考試科目：佛法概論及口試。
	高中部 理 念：依基礎的佛學為主，並落實於日常生活中，養成正確知見。 課程內容：語文、大乘經典導讀、生活律儀、佛畫、佛曲…等。 修學年限：3年。 學 歷：國中畢業。 考試科目：佛法概論及口試。

會務報導

九十四年十一月～九十五年元月份會務工作報告

- 11/08 召開 11 月份個案審議，共審 17 件，新審 0 件，暫停供養 0 件，供養 17 件，供養金額總計柒萬捌仟元整。
- 11/17 會員王淑娟婆婆往生，本會前往普佛。
- 11/22 會員王淑娟婆婆告別式，多位委員前往參加並送輓聯敬弔。
- 11/28 文教委員會召開「護僧」季刊第 41 期第二次編輯會議。
- 12/05 召開 12 月份個案審議，共審 20 件，新審 3 件，暫停供養 2 件，供養 18 件，供養金額總計捌萬參仟元整。
- 12/15 召開紀念開證上人圓寂五週年園遊會第一次籌備會。
- 12/24 召開第四屆第四次理監事聯席會議。
- 12/30 多位師兄師姐協助包裝第 41 期「護僧」季刊。
- 01/03 召開元月份個案審議，共審 23 件，新審 5 件，暫停供養 2 件，供養 21 件，供養金額總計玖萬捌仟元整。
- 01/04 召開紀念開證上人圓寂五週年園遊會第二次籌備會。
- 01/05 會員謝先福往生，本會前往普佛。
- 01/08 佳冬慈恩寺歲末圍爐多位委員前往參加。
- 01/11 會員謝先福告別式，理事長帶領多位委員前往參加並送輓聯敬弔。
- 01/15 歲末圍爐。
- 01/18 文教委員會召開「護僧」季刊第 42 期第一次編輯會議。
- 01/20 召開紀念開證上人圓寂五週年園遊會第三次籌備會。

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

(公立醫院或私立教學醫院之診斷證明書)

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 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 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	☐ 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	省(市)縣(市)統一編號

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)

中華佛教護僧協會捐款芳名

九十四年十月

- 10,000：李秀珠
 1200：馮薰緯、潘自剛、潘柏叡、劉宗益、
 劉連鎖、蔡蕉梅
 1000：蔡宗宏、蔡承佑、黃善音、黃亞鳳、
 黃慧珠、吳平順、張杜美華
 800：常證法師
 600：林李秀菊
 500：張鴻文、張秋陽、張陳美、張與庭、
 張又升、張嘉修、許雪華、官雪湧、
 顏添旺、謝麗蜜、黃正雄
 400：謝保祥、蔡素麗
 300：呂季憲、陳興文
 200：張鴻彬、張惟迪、張書毫、邱淑和、
 張雅惠、楊玉貴、楊秀珍
 100：廖悅祺、廖英政、廖元楓、廖謝玉麗、
 廖永太郎、洪月帕、陳玉星、黃麗珠、
 陳信宏、陳嘉惠、陳黃血、黃老居、
 洪敏秀、劉書銓、陳彥坊、劉大維

劃撥 30,300 元

- 10,000：徐桂花
 2000：吳彩霞、何念諦、佛衛電視台
 1200：陳淑珍、劉景裕
 1000：蔡曉雯、林阿治、張添星、楊欸、
 林銘豐、葉海生
 600：徐依瑩、楊靜宜、楊書怡
 500：楊李畏
 300：黃金滿
 200：傅建源、傅炎昌、吳月金、傅義城、
 陳益輝、陳張賢女
 100：陳意好、陳苡瑄、宗安法師、陳祜發、
 陳邱秀蘭、陳炳坤、陳寶鳳、吳國樑、
 吳啓弘、吳庭瑩、陳錦華、方勝田、
 方禹婷、方瑋晨、楊慶榮、蔡佩芬、
 楊翔麟、楊琰琪、楊琰筑、左宜文、

巫淑

贊助獎學金 27,000 元

25,000：郭松林

2000：胡克耀

蘇友義委員 8,600 元

200：李麗紅、廖長景、林淑娥、王素清、
 李麗芬

100：蘇友義、蘇陳麗惠、蘇資閔、蘇倩玉、
 王玉麟、吳鳳美、俞梅玉、施嚴、
 高秀琴、陳文欽、張瓊珠、黃智明、
 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、葉珠鍊、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、蔡明樺、
 韓玉銅、謝金全、陳金月、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、蔡佳寧、李錫利、
 汪民隆、黃惠敏、陳俊堯、陳啓耀、
 呂月慧、薛義吉、黃淑娥、林明勝、
 蔡宗廉、陳樹來、葉清山、葉林秀麗、
 周丁滿、許碧貴、王瑞德、范英美、
 蘇國銘、蔡金媛、蕭玉寶、蕭玉美

蘇阿金委員 15,900 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、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、
 林楊牡丹、謝秀勸、黃素花、嚴榮源、

捐款芳名

嚴呂錦霞、嚴慶峰、嚴敏禎、嚴淑鈴、
潘啓誠、潘啓瑞、潘卿瑛、林莊翁、
周胡雅惠、余清根、余黃來有、
余麗春、楊美賞、李國賓、莊吉成、
莊凱淳、莊孟潔、陳梅、呂文全、
呂文宗、薛琴珠

孫玉華委員 3,900 元

100：陳月英、徐郁茹、邱秀蘭、邱彭游妹、
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、
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、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 11,500 元

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、
呂聰賢、呂李貴蘭、莊聯輝、程雲桂、
莊惠惠、莊培瑜

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、
王玉花、林明崑、林傳富、林珠、
王天助、吳美蘭、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、楊書榕、吳楊秀栗、
蔡芳彬、蔡嘉展、王秋分

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、
林材樹
300：賴昭君、盧芊文、陳進聰、賴威宇
200：盧毅豪、陳思帆、陳嫻君、盧英子、
陳美珠、戴昭元、蕭良澄、游麗美、
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、戴政宗、葉富妹、張勝文、
鍾禮光

謝陳金葉委員 20,400 元

1200：謝陳金葉、謝先福、謝淑文、謝佳儒、
謝佳憲、莊陳榮蟬、莊博雄、莊博川、
秦慶生、邱高貴榮、陳美珍、魏瑰梅、
蔡淑持、周素月、呂賴壽美、李孟潔、
廖龔緞

許貴華委員 12,100 元

300：許貴華、許呂杞蘭、許保旺、許貴仁、
許毓麟、許肇麟、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、
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、江麗葵、
陳垣宇、陳怡安、林丁南、林錦綢、
洪上涵、洪秉承、洪藝慈、柯佩芬、
陳桂英、曹桂美、胡景翔

200：吳烏金

100：蕭秀雲、楊惠玲

捐款芳名

梁秀琴委員 4,800 元

200：梁秀珠、蔡洞榮、蔡昕翰、梁漢卿、
陳李平洋、梁秀琴、裴淑貴、邱婉鈴、
邱婉婷、許瀚元、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、
曾壽銘、羅美華、曾士銓、曾珮珊

蔡德源委員 5,100 元

1000：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、邱天生、吳梗、
邱政雄、邱建清、王桃、蔡建良、
簡美蘭、莊千慧、葉順偉、葉肇官、
施同成、黃秀霞、施漢懋、施雅玲、
鍾貴旺、張三英、陳秀容、陳秀華、
陳惠珍、王金環、王陳惜、陳秀枝、
王玉真

陳憲銘委員 8,400 元

300：陳棋瑞、陳癸妙、何文清、李美智、
高王麗、孫秀蓮、管素珍、吳月双、
蘇雪月、戴春木、陳小萍、黃吳玉鳳、
高弼泉、許美月、李正賢、蔣秀珠、
蔡美玉、陳薰、林育如、林珀如、
吳鴻基、吳清來、李雪珠、游信證、
游陳桂美、謝秀華、劉若先、林伯燦

法願法師 37,700 元

3600：徐明煌

2400：張琇惠

2200：俞阿資

1200：郭美珠、柯雪華、羅明鯤、葉接妹、
林金蓮、魏益妹、陳金廷、林淑椒、
陳涓、郭素英、陳玉梅、張英妹、

林芳瑀、郭素貞、林承泰、王素蘭、
陳麗慧、潘一銘、簡秀純、劉康子、
廖秀春、吳阿不、陳慈善、林香玲

700：李桂花

九十四年十一月

10,000：傳積法師

5000：圓月法師

2000：郭許錦鳳、三寶弟子

1200：俞鑑高、王建智、朱憲瑛、謝志仁、
黃文鶯、陳淑惠、蔡福、鄭小組、
鄭雲月、葉余仙女

1000：蔡宗宏、蔡承佑

600：曾金菊

500：張鴻文、張秋陽、張陳美、張與庭、
張又升、張嘉修、許雪華、黃茂松、
顏添旺、官雪湧

200：張鴻彬、張惟迪、張書毫、邱淑和、
張雅惠、楊秀珍、謝保祥
(林永庭、林永進、陳春成、林富斌
合捐)

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

劃撥 31,865 元

4000：徐桂花

3000：金門海印寺、覺勇法師

2000：何念諦

1200：鍾鳳招

1015：張添星

1000：廖招麟、蔡曉雯、林阿治、常仲偉、
楊欵、林銘豐、隨熊寶玉、黃玉鳳、
地達法師、葉海生

800：張秀雲、張建岷、張翔榮

600：徐依瑩

500：禪寧法師、葉馨鴻、王聖、楊李畏

捐款芳名

300：呂季憲

200：陳益輝、陳張賢女、常揚法師

100：理聞法師、楊慶榮、蔡佩芬、楊翔麟、
楊琪、楊筑、陳祜發、陳邱秀蘭、
陳炳坤、陳錦華、方勝田、方禹婷、
方瑋晨、陳寶鳳、吳國樑、吳啓弘、
吳庭瑩

50：朱杰仁

贊助獎學金 27,00 元

25,000：郭聰慧

2000：胡克耀

蘇靜香委員 1,800 元

300：吳素蘭、郭清霖、林妙純、經增喬、
黃古津、黃巧營

楊信輝委員 3,800 元

200：楊信輝、楊廷、林育霖、楊衣彤、
楊太衽、李良節、林謝香、陳柏志、
林紫秀、陳敏雄、蘇李秀雪、林長毅、
林珮序、楊蕙華、吳泰法、林素涵、
俞雲元、黃登元、黃許綜

蘇友義委員 10,400 元

1000：劉秀貞

200：林淑娥、王素清、林子俊、楊美仁、
王乙仲、王韻筑

100：蘇友義、蘇陳麗惠、蘇資閔、
蘇倩玉、王玉麟、李麗紅、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、張福然、葉珠鍊、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、蔡明樺、

韓玉銅、謝金全、陳金月、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、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、蔡宗廉、陳樹來、葉清山、
葉林秀麗、周丁滿、許碧貴、王瑞德、
范英美、蘇國銘、蔡金媛、蕭玉寶、
蕭玉美、李世文、李忠穎、李佳蒨

孫玉華委員 1,400 元

100：陳月英、徐郁茹、邱秀蘭、邱彭游妹、
孫玉華、黃淳敏、黃欣慧、黃仁寬、
黃彥彰、黃碧英、黃陳萍、戴大演、
沈東翰、郭張玉英

李秋花委員 6,300 元

1000：簡桃紅

600：李有謀、李東實

200：陳明珠

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、林傳富、林珠、
王天助、吳美蘭、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、楊書榕、吳楊秀栗、
蔡芳彬、蔡嘉展、李秋分

圓淳法師 8,400 元

1200：朱武富、朱王月卿、朱永凱、朱巧雲、
舒秀琴、張黃閃、蔣黃朱令

心慈法師 6,800 元

600：王元坤、陳水柳、傅朝枝、傅洪春桂
400：王元成

捐款芳名

300：楊書瑜、賴玉緞、賴阿密、楊文傑、
楊文凱、楊嘉芬

200：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

明空法師 5,100 元

1500：常廣法師

1200：周彭鳳英、性良法師、謝美鑾

陳文卿委員 13,000 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

400：林裕銘、黃瓊嬋、林徐菊英、林柏毅、
林芸竹、林芸如

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、戴昭元、蕭良澄、游麗美、
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、戴政宗、葉富妹、張勝文、
鍾禮光

林聰妹委員 4,800 元

400：游木清、胡綉鳳、游順和、胡水元、
胡秀金

200：葉黃靜、葉奇璋、葉月英、葉淑玲、
葉淑君、林聰妹、褚興馨、朱建和、
朱慈珮、朱崇瑄、卜沈翠、卜國泰、
卜國榮、朱家宏

邱珠金委員 5,000 元

600：陳萬成

400：蘇何亮、黃澄偉、曾春財、曾施秀霞、
曾信凱、滕紀盈、林秀德、曾順麗、
葉錦桂、陳信義、方嫦嬪

蔡德源委員 4,100 元

200：蔡彩鸞、蘇淑艷

100：蔡德源、康惠麗、羅錫溪、康惠姮、
羅世豪、陳噉照、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、莊千慧、葉順偉、葉肇官、
施同成、黃秀霞、施漢懋、施雅玲、
鍾貴旺、張三英、陳秀容、陳秀華、
陳惠珍、王金環、王陳惜、陳秀枝、
王玉真

九十四年十二月

24,000：聖佶法師

12,000：心淳法師

10,000：傳能法師、張玉妹、常志法師

3000：葉麗雪

2400：天恩法師

2000：李建山、廣定法師

1800：張秀雲、陳淑麗

1200：李蔡金蓮、詹明麗、普極法師、
魏阿雀、周陳素琴、天弘法師

1000：會鼎法師、吳平順

600：楊沈娥、夏沈清秀、夏天佑、夏曉君

500：張鴻文、張秋陽、張陳美、張與庭、
張又升、張嘉修、許雪華、黃正雄、
顏添旺、官雪湧

400：曾崇賓、曾思榕

300：呂季憲

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、

捐款芳名

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、
三寶弟子

劃撥 46,900 元

10,000：曾俊瑋、曾俊喆
4000：隨熊寶玉
2000：何念諦
1200：魏玉女、善慧法師、顏麗華
1000：蔡曉雯、林阿治、楊欸、黃玉鳳、
天希法師、陸定岡、王菁雲、林銘豐、
葉海生
600：徐依瑩、簡添丁、簡宏諭、簡守志、
董錦足
500：葉馨鴻、南山寺、楊李畏
300：林唔惟
250：張育銓、張峻誠
200：傅建源、傅炎昌、吳金月、傅義城、
陳益輝、陳張賢女、李張引
100：陳寶鳳、吳國樑、吳啓弘、吳庭瑩、
陳祁發、陳邱秀蘭、陳炳坤、陳錦華、
方勝田、方禹婷、方瑋晨、楊慶榮、
蔡佩芬、楊翔麟、楊琿琪、楊琿筑

贊助獎學金 46,515 元

25,000：郭聰慧
20,000：圓悟法師
1015：張添星
500：蕭秀鴛

林蔡碧蓮委員 12,400 元

1200：廖佳良
600：王議德、李玉墀、黃華軒、黃聖鵬、
黃信介、黃陳月霞、黃仁聰、黃晴
400：黃智光、鄭瑞卿、陳美惠
300：蘇秀琴、謝玉盞、蔡易甫、蔡孟惠、
薛麗姬、蔡政廷、陳秀真、張陳彩華

200：陳葉月淘、張林淑英、張桂華、
黃幸、王奇敏、李玉女、陳惠冠、
翁美雪、林艷黨、林月雲、陳美李、
蔡李金鳳、王榮全、陳蔡罔腰

陳阿足委員 700 元

400：吳加督
300：曾秀麗

陳阿桃委員 21,400 元

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

謝貴珠委員 5,500 元

1000：謝貴珠、曹寶猜
500：謝美華、王朝男、王榮宗、林典弘、
李美人、蔡芳旭、蔡吳秀美

蘇靜香委員 500 元

100：吳素蘭、郭清霖、經增喬、黃古津、
黃巧營

楊信輝委員 3,800 元

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、蘇李秀雪、林長毅、
林珽序、楊蕙華、吳泰泓、林素涵、
俞雲元、黃登元、黃許綜

蘇友義委員 9,100 元

500：劉秀貞
200：林淑娥、王素清
100：蘇友義、蘇陳麗惠、蘇資閔、蘇倩玉、

王玉麟、李麗紅、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、張福然、
葉珠鍊、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、蔡明樺、韓玉銅、謝金全、
陳金月、藍祥熙、劉幸珠、劉黃金慧、
劉麗珠、彭國衛、黃秀英、盧紫年、
郭朝陽、郭朝安、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、蔡宗廉、
陳樹來、葉清山、葉林秀麗、周丁滿、
許碧貴、王瑞德、范英美、蘇國銘、
蔡金媛、蕭玉寶、蕭玉美、李世文、
李忠穎、李佳蓓

孫玉華委員 6,400 元

200：張日輝、張昭慶、黃寶娃、張日新、
張淑芳、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、劉秦佟、
陳慧薰、劉晏如、劉軒宇、賴美文、
賴淑惠、賴慶堂、林金蓮、賴振宏、
賴香君

100：邱秀蘭、邱彭游妹、孫玉華、黃淳敏、
黃欣慧、黃仁寬、黃彥彰、黃碧英、
黃陳萍、戴大演、沈東翰、郭張玉英、
陳月英、徐郁茹

李秋花委員 8,700 元

1000：簡桃紅

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、
曾耀德、曾小萍、潘林桂英、潘韻仁、
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、林明崑、王玉花、
林傳富、林珠、王天助、吳美蘭、
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、
楊書榕、吳楊秀粟、蔡芳彬、蔡嘉展、
李秋分

蘇美雅委員 4,600 元

1200：謝同魁、林俊秀、心妙法師

1000：心弘法師

陳文卿委員 11,400 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、戴昭元、蕭良澄、游麗美、
蘇老守、廖清欽、蘇燕菊、廖世煌、
廖書延

100：林威志、林勃宇、林有福、楊梲茹、
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、戴政宗、葉富妹、張勝文、
鍾禮光

邱珠金委員 2,200 元

200：蘇何亮、黃澄偉、曾春財、曾施秀霞、
曾信凱、滕紀盈、林秀德、曾順麗、
葉錦桂、陳信義、方嫦嬪

蕭玉枝委員 23,200 元

1000：吳李敏

800：周林月櫻

700：蔡宜蓉、蘇俊銘、慈恩堂藥房

600：湯邱玉珠、方清峰、方鄭清香

500：蕭玉枝、楊輝鐔、林妙珍、陳致豪、
陳菁徽、陳子亮、劉美鶯、蘇淑華、
育則托兒所、劉明賓、劉鐘阿治、
劉美玲、吳昀潔、蕭增穗、何清溪、
邱游秀琴、吳俊達、吳昀翰、賴鳳、
黃金重、黃何美香、曾秀卿、謝秀英、
慕飛、蔡庭祥、趙正網、吳明哲、
吳黃秀麗、吳星緯、吳星瑩、吳宗諺、
劉全福、劉謝錦蓮

200：陳麗珠、鄭精忠、鄭精義、楊三輝

100：鄭立雅、鄭如婷

許貴華委員 13,600 元

900：蕭秀雲

500：楊惠玲

400：何佩芬、吳烏金

300：許貴華、許呂杞蘭、許保旺、許貴仁、
許毓麟、許肇麟、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、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、
江麗榮、陳垣宇、陳怡安、林丁南、
林錦綢、洪上涵、洪秉承、洪藝慈、
陳桂英、曹桂美

梁秀琴委員 7,900 元

300：梁秀珠、蔡洞榮、蔡昕翰、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、曾壽銘、羅美華、曾士銓、
曾珮珊

100：鄭明照、郭宗正、施芸妮、林春華、
鄭明華、林詩庭、林建橙

蔡德源委員 5,100 元

1000：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、陳暎照、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、莊千慧、葉順偉、葉肇官、
施同成、黃秀霞、施漢懋、施雅玲、
鍾貴旺、張三英、陳秀容、陳秀華、
陳惠珍、王金環、王陳惜、陳秀枝、
王玉真

陳憲銘委員 3,600 元

1200：陳惠姿、黃健家、黃健峰

更正啟事

第 41 期封面前頁(頁 5、圖四)誤植為《慈
普錄》應為《普慈錄》；封底內頁(頁 7、
圖八)誤植為《圓悟壁嚴集》應為《園悟
碧嚴集》



歲末團爐



召開紀念開證上人圓寂五週年園遊會籌備會



聘任證清法師為本會榮譽理事



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