

秋季刊

第 五 十 二 期

中華民國九十七年九月十五日

護
僧

目蓮救母三

世寶卷

壬戌秋月
方臺敬署

《目蓮救母三世寶卷》

中華佛教護僧協會



理事長圓塵法師前往參加宏安法師
榮獲金剛上師阿闍黎慶祝法典



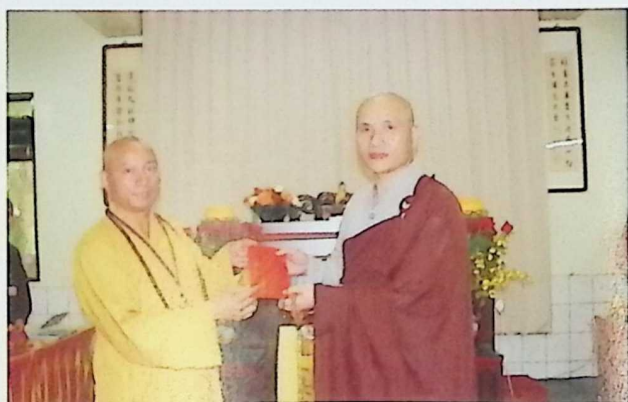
惟覺長老贈送法寶予本會



理事長傳孝法師陞座金山禪寺第五任住持後與四眾合影



護持養諄佛學院



供養正覺精舍

1995年10月15日創刊
2008年09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：釋圓塵
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：《目蓮救母三世寶卷》

地 址：800-52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://cbssa.myweb.hinet.net>
E-mail: cbssa.cbssa@msa.hinet.net

封面介紹

遙望台灣古剎中諸神和民俗信仰中的佛菩薩／楊圳益……………1

專題報導

日本殖民後期對大陸來臺華僧的監控——以會泉及慧雲事件為中心／闕正宗 10

獎學金文選

唐代往生傳類成立之背景——
考察《觀經》凡夫念佛往生思想之展開／釋悟開……………32

悲智海園區

臨終助念之原理與原則／如石法師……………57
世紀性的毒家盟主——「生活中的石化產品」與台灣人長相左右／楊圳益…66
新世紀慈悲行動佛教界不缺席——
以菜根鄉生技股份有限公司為例／楊圳益……………71

教內消息

九十七年度留學僧獎學金頒發名單……………78

會務報導

九十七年四～六月份會務工作報告……………79
醫療補助申請表……………81
個人會員入會申請書……………82
團體會員入會申請書……………83
九十七年四～六月份捐款芳名……………84

封面介紹

遙望台灣古剎中諸神 和民俗信仰中的佛菩薩

楊圳益

民間文史工作者

信者與行者之間

以宗教實踐的受惠程度來說，若依照佛教正確的方法，滅除貪嗔癡，增長慈悲與智慧，實踐者可受惠無窮。然而在芸芸眾生中，各有各的性向和緣份，即使是佛教徒中，接受佛教的緣和信仰、實踐的方式也是有種種的差別，所以面對的大社會信仰生態，必需接受、尊重信仰差異性的事實。

靈性的成長是信者與行者的分野，過度依他性的信仰，如暖房中的花朵，較缺乏承擔為自己判斷負成敗責任的勇氣，及以實際行動突破困境的成長過程。假如兩個資質條件相近的行者，一個勤修戒定慧，一個著重信仰對象或過度依賴儀式照章行事，不出一年，兩者之間靈性品質即可形成極大懸殊異。

安全感雖是世俗所重視，然而就生命發展歷程而言，對困境的突破反而是成長的契機。而在佛教中，無論行者或信者都開有究竟解脫的修行方法，如淨土法門三根



圖一：《目蓮三世寶卷》引地藏經故事，表現孝道思想，然而敘述目蓮為救母，不慎破地獄城，放出孤魂八百萬投胎轉世，導致這位解脫聖者後來轉世為黃巢，負責以血腥武力收拾這八百萬孤魂，本卷作者的想像力還真是誇張。

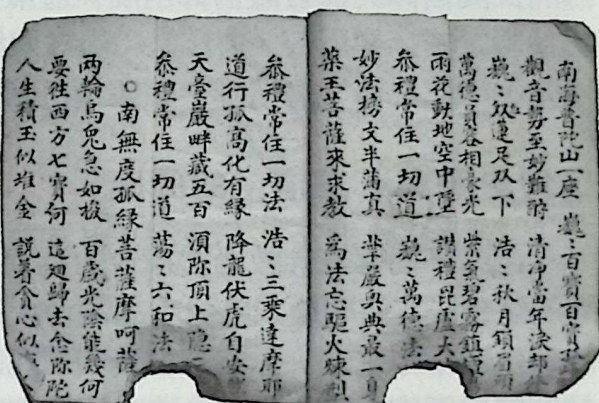
攝影：楊圳益

普被，即含契應信行人，而且這個法門對民間宗教信眾而言，理論上可能較契機，當然這推論亦不是絕對的，佛法的啓示會讓生命產生質的突變，過去也有年逾半百農夫成為優秀行者的事例。

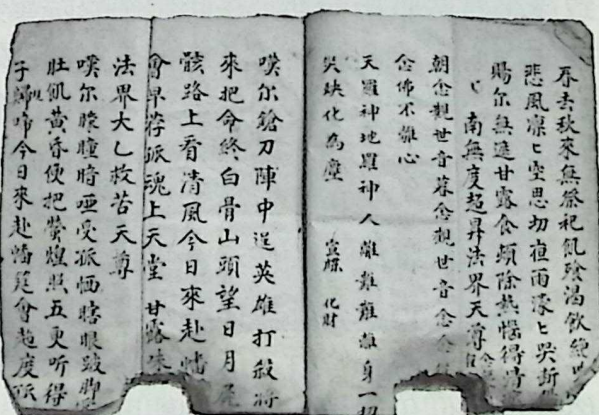
台灣多元化的信仰生態

台灣民間傳統信仰對象和活動生態非常多元化，除荷治時期少數民族巫師曾受西洋宗教大規模捕殺，日治末期皇民化運動期間，台灣佛教以外傳統信仰曾受取締，壓迫之外，台灣民間傳統信仰通常非常自由，不僅信徒可以有多个信仰對象，而且儒釋道以及與前三類無關的神鬼可在同一個廟中供奉，甚至神案底下還有供神明座騎的動物神。

即使是令人覺得幾乎從來不曾到此一遊的十八羅漢，就被羅列在高高的牆壁巖洞中，信徒則習慣沿著一定的動線上香，從中庭天公爐拜到動物神。城隍廟中還有漢文化區穿帝國時期制服的文武官員，及牛頭馬面。當然刑具及出巡的標



圖二：本圖為民間渡亡經卷內頁之一，可看出有抄錄錯誤的情形，然仍不掩其對佛菩薩、對佛法的恭敬和信心。漢文化區民間古來濟渡科儀備受重視，甚至成為特定的行業，與民間濟渡的需求成「共生」狀態。攝影：楊圳益



圖三：本圖和上圖為同部經卷，然而內容有向道教科儀靠攏的情形，這不僅在民俗化佛道信仰是常見的現象，而且字行間，也常出現儒家思想的蹤影。攝影：楊圳益

示、器械、法器是不會少的。不少大廟還在較安靜的空間設有三寶殿或觀音殿，通常即使是最熱鬧的法會時，這樣的空間仍保持清靜莊嚴。

就靈驗信仰的世界而言，信眾其實是頗現實的，香火是否旺盛和靈驗力量有密切關係，不靈驗的信仰空間很快就失去大量信眾，然而民間信仰的佛菩薩信仰空間，通常似既不靠教義，也不靠靈驗力量決定其存在與否。多年來，佛教道場之外有許多這樣的佛菩薩殿堂，除歷史傳統習慣外，原因值得讓人深思。

信仰史蹟與「正信」的問題

台灣早期傳統佛教過去招致的批評頗多，不僅日治時期日系佛教的宗教師，連戰後大陸入台的高僧大德居士，發出不少批判台灣佛教佛道不分之議，此風氣曾長期引為時尚。而有些寺院中，由於某些歷史原因，或出於明、清帝國時期官員的供奉，或皇民化運動期間寄放，或原神廟因都市計畫被拆除，或荒廢，而未重建等等背景不一的歷史因素，寺中存在著神像。

而有些住持或常住受的教育是戰後，「祖國」來臺灣辦僧教育的法師，教育或著述內容中刻意強調「正信」（為對治迷信），導致後來有些戰後初期，在此類佛學院畢業的大德，對駐錫寺院中之神像內心始終耿耿於懷，或抱著尷尬的心理。其實「正信」的教導並沒錯，然而「正信」是步入「正見」智慧殿堂的要件之一，其可在聞、思、修及弘法利生的過程中實踐，大可不必和信仰空間的歷史文物牽扯在一起。

像台南彌陀寺的作法就不錯，新建的空間仍保留神像群空間，其眾神之原信徒，在鮮花素果的原則下仍可前往拜拜。個人以為雖然佛教的教義和修行方法均有無與倫比的殊勝和卓越性，然而對世俗其他信仰仍應表現尊重的態度。

而為佛弟子，進入古歷史寺院中，勿因看到神像，在不了解歷史原因之前，即妄加批評「佛道不分」或「迷信」，保存歷史文物畢竟是正面的。更何況長久以來，對保護黎民有重大貢獻的神祇，

有特別歷史因緣，作為佛教寺院護法，並聞法修行，為佛弟子，似不宜因文化上的「意識形態」而排斥。學佛者固須以人為本，然而佛菩薩教化眾生，應是無緣大慈，同體大悲的。

就所知；除彌陀寺外，臺南竹溪寺、法華寺也都有古時留下的神像，法華寺的火神還具相當的歷史知名度，也始終是消防單位的信仰中心。與佛教護法關雲長在其寺內各有獨立的寬闊殿堂。不過通常傳統佛教只普遍接受關雲長是佛教護法，其他漢人神祇或台灣本土神祇難以被視為佛教護法，就這點來看，連保守的上座部教區亦未必如此。

談印度佛教、藏傳佛教、台灣佛教的「本土化」

印度和西藏佛教面對本土信仰外在形象的標準就寬鬆得多，以印度佛教來說，佛法固然從質上遠超越印度原有的宗教哲學，但佛教若完全排斥印度傳統宇宙觀或信仰對象，佛教在印度歷史長期發展中，是否能在眾多印度傳統宗教中取得一席之地，乃至逐漸向世界其他地區發展，恐怕是值得深思的問題。

蓮花生大士入藏之初，若以「正信」的口號，企圖踩扁其他西藏地方神祇和信仰，大概往後西藏的宗教史可能得完全改寫，而藏傳佛教雖融攝了藏地原有的傳統信仰，然而佛教界本身對佛教思想義理、修行方法、教團制度、僧才培養等宗教傳承發展的要素，建立頗為完善的基礎。近世紀來，藏傳佛教受到世俗軍事政治力量嚴厲的考驗之下，充分展現其強韌的生命力。試想；以台灣佛教的環境，即使教團是在史上最佳



圖四：此頁為《目蓮三世寶卷》之一段，劇情極為誇張，為竭力頌揚目蓮尊者的孝順，將這位出世解脫阿羅漢描述為心急母親之苦，而如凡間兒女般哭哭啼啼，襯托著地獄的幽暗恐怖，戲劇張力十足。攝影：楊圳益

狀態，經得起類似的摧折乎？

漢地佛教在發展過程中，各宗派也分別發展出豐富的教義詮釋內涵和修行方法。所以「適應」是智慧的應用，是基於對原有信仰的尊重、寬容。固然佛教在台灣和其他傳統信仰落地生根的時間不但是接近的，而且有些佛教信仰渡台之前早已民間信仰化。這種情況和印藏佛教融攝當地傳統信仰不同，印藏佛教雖融攝當地傳統信仰形象，但核心思想是佛法。台灣民間化的佛教是佛法被大量稀釋，信眾以自己的信仰習慣來接受佛教的形象。

談教內跨教團的合作問題

談到跨宗教的接觸，教內跨教團的合作更是重要議題，關於佛教公共事務，別說跨教外的合作，連教內派系之間的資源整合規劃和執行都不易，這種現象未必是人本位主義的問題，未建立良好的制度應是更重要的原因。就以佛教界創立大學而言，各大系統道場甚至連坐下來好好談一談的機會都沒有。例如曉雲法師當初若知道佛教界將有其他道場要辦大學，喜致力禪觀的老人家就不會犧牲大量梵行時間，將精神投入世俗事務繁雜的辦學工作。等到辦學之後，發現佛教界辦的大學一個個冒出來。對老法師來說，若能及早獲得相關資訊，應是寧可擔任贊助者角色。

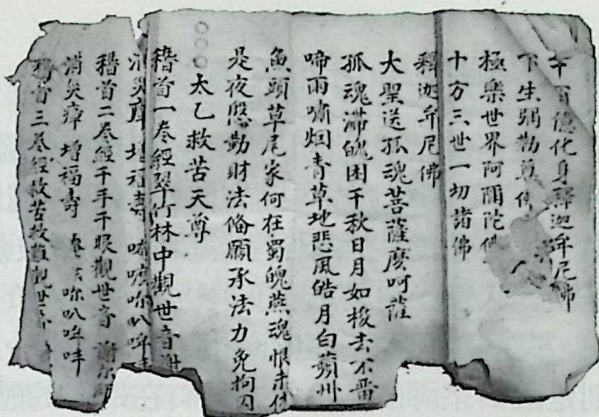
本來合作通常是可避免資源重複浪費，對大家都有利，然而制度上未建立機制，導致合作無門。如果各地區的佛教團體可多互動，彼此熟悉後可逐漸進行實務性的合作。不知是否因社會治安環境太差，有些小道場執事也許一輩子只生活在一個小範圍造成封閉性格，別說主動了解其他相關環境，甚至不分訪者為何事而來，在對陌生人極度缺乏安全感情況下，過度的防衛反應往往造成訪者無妄之災，例如就防範以寺院為目標的職業騙徒或小偷而言，若能建立寺院之間的資訊交流系統，即可讓偷騙者無所遁形，但將不認識的訪者都當成可能的偷騙者，想必對佛法傳播，對修行傷害也大。

筆者多年前曾在取得悟明長老同意之下，並完成協調事宜後，帶外景隊前往其一個所屬的古寺進行影像記錄，外景隊在巨大的行程壓力下，當家師竟在寺內躲起來，讓整隊人浪費不少珍貴時間，幸另一位慈悲的常住實在看不下去了，出面解決了這難題。在其他田野過程中，有時也面臨不同的困擾。就有智慧的人而

言，實際環境的接觸面廣，心胸與智識亦隨之開展，對揀擇事務的能力也較有信心。對修行人而言，攀緣是障道因緣，但對教團的高層管理者而言，最好在健全教團的基礎上，僅可能通達世出世間法。

佛教界其實有些共同事務是可以跨道場合作，以避免大量資源的重複浪費，然而缺乏互動機制即無法改善各自為政的現象。如以佛教辦大學風潮來說，各自發展的結果，不僅募款和捐款的壓力長期籠罩佛教界，也為國內大學泛濫造成推波助瀾的效果。

在此順談空間使用效率之例，也有道場斥資蓋許多寮房，使用率低到幾終年養蚊子，然而大都會區卻沒有可供住宿、讀經、禮佛、用蔬食的佛教會館，讓短期外出，而不習慣住旅館的佛弟子有溫馨的佛教空間。這都是在各道場各自發展情況下，缺乏具公信力的佛教公共事務決策、管理、執行機構，自然也缺乏基金。而對募款內行者，使用資金未必內行，對公共事務發展有概念者，未必有資源的配合。



圖五：本渡亡科儀頁面出現的濟渡主，除太乙救苦天尊出現一處外，其他是十方諸佛菩薩及現未來佛，值得注意的是觀世音菩薩在整部經卷中所佔的重要地位，而民間普渡現場多供有威風凜凜的鬼王太士爺鎮壇，傳說中，太士爺正是觀世音菩薩的化身。攝影：楊圳益

略談「媽祖」信仰與佛教

談到佛教信仰的民間化，觀音菩薩最具代表性，而且範圍不限民間信仰，其蹤跡在東方傳統信仰中隨處可見。女性形象的信仰中，另一位傳說為觀音菩薩弟子，卻被視為神祇的是「媽祖」，祂是漢地大陸東南傳統信仰中，深受尊敬的神祇。在實際的信仰世界中，有些媽祖廟不僅同時供奉觀音菩薩，或甚建三寶殿，歷代住持則是臨濟宗禪師。除此之外；在媽祖的歷史靈驗錄中，也有指示受其救助者信仰觀音菩薩的案例。

因此世俗上，台灣戰後媽祖信仰圈和佛教界距離雖日漸遙遠，甚至有些媽祖廟歷代出家住持的記錄，也差不多在近代出版的廟誌中被塗掉了。然而慈悲的精神界力量，其照顧的層面可能沒有凡人的分別心，這和世俗信仰生態的區隔是不同的。在此特別提到媽祖信仰，筆者認為媽祖信仰對佛法以及教團的親和性應是滿高的，只是戰後的世俗的宗教和信仰生態各自拉開了其距離。

跨宗教的接觸必需注意的事

無論面對著複雜萬端的社會，或異質性高的宗教團體，就像涉足江湖般，必需經驗諸多陌生的世界，而定力、慧見是涉足異宗教世界的基礎，因為即使是理論辯證，還是可能存在著陷阱，以下大原則或可判斷值得接觸與否，或驗證其信仰的健康程度。

一、顧及社會正義問題

無論任何形式的信仰或宗教團體之間的互動，仍應注意社會正義問題，宜避開社會形象狼藉的團體或信仰圈人物。至於對曲解佛法，以狂慧惑眾，積非成是，善於自我膨脹的人物，更應列入拒絕往來戶，以免惹得一身腥，並恐對大眾造成誤導。以台灣類似佛教，但實質違背佛教核心思想的教團，像流行一樣，每隔一段時間就冒出來，有些甚至造成社會風潮。

二、辨識思想的囚牢

觀察這個大千世界，器世間的囚牢容易辨識，但是思想或行為的囚牢則未必有清楚的目標，但它確實存在大千社會中。行為的囚牢如感染毒癮者或刑事上的各類慣犯，此非本文討論的重點。在此所要介紹的是思想的囚牢，陷入思想囚牢者以政治和宗教追隨者最常見，就宗教教育訴求對象而言，已陷入思想囚牢者並不是好目標，因為除非你跟他一樣，否則你所提供的相關資訊，透過這些人的接收，不是變色就是反彈或變成有毒的。

（一）政治意識囚牢

以台灣社會過去的發展經驗來看，政治邪說常使跟隨者如染上毒癮般，當其跟隨眾受影響到一定的強度後，行為常表現出連常識性的分析、思考、判斷能力均缺乏。要仇恨誰或擁護誰，接受什麼，排斥什麼都是被專業而心術不正的集團設定的。碰到不同的意見就起強烈的情緒反應，甚至利用社會運動、謠言、媒體等手段來製造敵對者之困境。這種現象的存在，嚴重背離社會正義，在台灣社會發展史上，是反面教育的典範。

（二）宗教思想囚牢

世界各大宗教的經典傳統理論都不會造成思想囚牢，然而一旦教義受到曲解後，則效應將變得複雜，違背宗教基本精神的信仰，通常發生下列現象：

1. 信者心智緊緊黏住追隨者，意識封閉在感情和知障所建構的囚牢中，斷絕與外界的對話和互動，儘管人的行動是自由的，但在意識上形成自我隔離狀態，難以接受新的資訊，只能不斷強化原來所信仰的價值意識，智慧的啟發成為不可能，以宗教鴉片來形容這種現象頗貼切。

2. 當事者原思想原具毒素，即使接收的資訊原是健康的，然而透過其毒思想的有機作用，將原本清淨的思想轉化為有毒性的，這種情形較易見諸部分新興宗教。筆者無貶抑新興宗教之意，僅指極少部分新興宗教的現象。多數新興宗教因無改革的歷史包袱，對

宗教發展史或社會仍具正面意義。

三、優秀教團的基本條件

其成員在學習的過程中，無論心地與行為，朝著慈悲、智慧、開朗、內心淨化的方向發展。了解多數成員長期行為影響，再進一步了解其所提創的經典教理，可能是正確認識一個教團比較穩當的方式。若有教團多數成員行為背離清淨解脫方向，即使位列佛教團體，但教育過程一定有需要檢討的地方。

結論

本文以「遙望台灣古剎中諸神和民俗信仰中的佛菩薩」為題，含有與異信仰空間交流的概念。佛教界戰後已近 70 年，從經懺、保守的一般印象中，逐漸發展為備受矚目的宗教，無論經論研究、出版、教團發展、社會福利等均有卓著的成就。尤其在國際文化交流日益頻繁的時代，不同地區、教派佛教的修行方法豐富了台灣佛教界修行的內涵。然而對於本土佛教與民間宗教關涉的史實，以及教內外教團之間的生態研究、交流是可以強化的方向。

希望未來宗教或信仰世界發展的重心，不僅是文化交流的加強，更重要的是宗教精神應引領世俗方向，而這種精神是未被世俗利益曲解的，屬對異文化與同質性文化均應懷抱寬容、慈悲的態度。而且對人世間的精神、心理問題以及苦難的舒解，應永遠站在濟度的第一線（多數世俗教團容易將眼光注視著財勢的一方）。而佛教修行最核心的本務—內證成就，應被視為至高無上的價值，在佛教最核心的本務有紮實的基礎時，宗教與信仰之間的文化交流，將更顯得意義非凡。（古籍圖片原典藏者：陳仁郎）

日本殖民後期對大陸來臺華僧的監控 ——以會泉及慧雲事件為中心

關正宗

菩提長青出版社發行人兼社長

壹、前言

乙未割臺後，臺灣成為日本海外第一個殖民地，深知福建與臺灣的密切關切的日本，1900年8月趁「義和團事件」炮製出「廈門事件」，欲將福建納入殖民地未果。¹ 雖然如此，但是，對於來自中國大陸的人士，皆在日本殖民政府監控之列，僧侶亦復如此，本文以發生在昭和5（1930）年的「會泉事件」，以及昭和10（1935）年的「慧雲（林子青）事件」為中心，探討日本殖民後期（1930-1945）對大陸來臺華僧的監控。

關於會泉與慧雲法師在日本殖民時期來臺的年代等諸問題，學者王見川在〈光復前的大崗山超峰寺——兼談其派下寺院〉一文中，² 曾論及會泉法師來臺時間；另學者江燦騰亦曾提及會泉（1874-1943）、慧雲（1910-2002）二師等來臺諸問題，³ 惟關於對於二位法師所引發的事件原由未見進一步論述，或是與新發現的史料有所落差。

本文旨在探討日本殖民後期會泉、慧雲兩位法師引發事件的原因及其背景。

一、會泉法師給李添春的兩封信

1973年12月《南洋佛教》的「會泉大師百齡紀念專輯」中，李添春（1899-？）首度披露了昭和5年9月會泉法師寫給他的兩封信，⁴ 為便於探討，今將這兩封全文轉錄於下：

¹ 請參見拙稿，〈殖民初期日僧來臺轉赴福建的活動〉，《護僧》第47期（民96年6月）。

² 收在氏與李世偉合著，《臺灣的寺廟與齋堂》（臺北：博揚文化，2004）。

³ 江燦騰，《日據時期臺灣佛教文化發展史》（臺北：南天書局，2001）。

⁴ 李添春，〈我與會泉大師的一段法緣〉，《南洋佛教》第56期（1973年12月），頁32。文中凡有[]符號者為筆者所推測。

第一封信

李添春大居士慧鑑：敬啟者，廿年來道契，尚蒙一顧道誼何如也！可謂至深切矣，甚感高情之念耳。今臺灣之行，弟甚老昧，不識潮流，而盲從之，故有是非之纏，若論此番之事，實在真不敢出自己從先所守數千年佛繩規。有此者真乃平地風波，馬牛不相及耳。論今火山閉會，亦非炭舍東海二位，實官廳有命停頓，故為何事者，誰不明亮[瞭]，因恐後學生演說有碍注意故停，如此不滿彼，意故生此枝節耳。於中是非，敬懇明察，究竟「佛學」二字安在何處，若「三藏法」合時宜，當然是不安「佛學」二字。若然不當佛徒為教者，當用時教以應時潮。既請佛徒，反批評「佛僧古董」，若此奚不當另立某教某學，與己宗旨相符為合式，奚必兜三若四，落水拖人，掛出「佛教」二字，而「佛典」「佛歷史」諸書所須為何物耳。

另者於中所教講義，尚存學員之處，敬煩調查洞鑑，是非當然明白。向後「佛學」「學佛」，尚有日矣，所以得未見效者，標準宗旨，若得妥者，自然發達。

如上所言，亦是非中之一是非耳。念君前不棄鄙故疏通，所以以知者言之。且本有擇法眼高明，自有鑑隱微。

肅此奉白，並候金安。九月八日愚弟會泉合十。

第二封信

李添春居士慧鑑：敬啟者，昨接貴電，真承不棄感激頗深。而所以不來者，因受毀謗，故須知退，是出家之道所當然，「是道即進，非道即退」亦是與世無諍。

且與居士道交廿年，弟不過拘拘自守，越分之事，非我所願，然而權利於我如浮雲之外了。

今歸志已決，大約高雄有船即回，願諸知己原諒。且要為疏通，鄙吝痴拙，只好深山埋影，不可鬧市交肩。

最愛我者，於火山眾所受者講義一覽可也。餘非我所有者。

另向知道者轉達一句拙話，現際佛門所苦者，要點在失自己根本人才，內裏缺人方針，失其方所，不能從根本解決，居士經驗亦廿年，亦頗知效力在什麼地方，不似盲從空談（此段文上面加註「此非苦諍知己

言志耳」)。依鄙見先培根本人材，不論僧俗，內學充實，即將自己各宗教義昌明出來，應以社會要求，方有根本佛法，安慰人心之妥當處，此「根本內學」。根本固，在後即可發用，無論天文地理各種科學，都要研究，以博學識，可以應機施教，亦不是以此為「佛學」，倘若以為「佛學」者，「佛學」那有存在。不過借「佛學」二字為招牌，不過挺彼妄見而已（此段文上加註「日本在禪宗」，即今敢廢除否）。

是鄙心向後學者之所厚望於此，餘者所未知，故此項向道交言之，是不是呢？後事自有後人可作，是弟缺乏世間眼，故不敢應世，以安心而養我志，端此敬覆，代向諸有心佛門者道謝，端此敬辭，後會再談，並請來廈一遊，是所深企，敬候均安。九月十一日愚弟會泉合十。

會泉法師曾多次來臺，但是特別是關於其在昭和5年來臺一事，相關史料似未記載，如《會泉大師二十周年紀念刊》、⁵《南洋佛教》第56期等，皆僅記載會泉來臺兩次，如《南洋佛教》的〈會泉大師略傳〉記載：「（卅九歲，1912）是年並應臺灣佛教人士之禮請，往基隆月眉山靈泉寺講金剛經，開臺島弘經演教之風氣」、「（五十五歲，1928）同年冬，復應臺灣大崗山龍湖庵之請講金剛經，皈依者甚眾。」⁶ 相關學者的研究亦未提及，到底會泉法師是來臺幾次？其動向又如何？非常值得探討。

二、與臺灣佛教界的接觸

（一）初次來台——基隆月眉山靈泉寺

會泉法師首度來臺是在大正元年（1912）9月1日，是應基隆靈泉寺住持善慧和尚（1881-1945）所請來臺參加該寺首屆的「愛國佛教講習會」，有本島僧侶（齋友）30人參加，⁷ 主講者除了日僧渡邊靈淳之外，還有來自廈門虎溪山的住持會泉法師及善慧和尚等4人，⁸ 而陪同會泉來臺

⁵ 《會泉大師二十周年紀念刊》（新加坡：南洋佛教書局，1966）。

⁶ 〈會泉大師略傳〉，《南洋佛教》第56期，頁11-12。

⁷ 〈愛國佛教講習會（本島人僧侶教育の一法）〉，《臺灣日日新報》（1912年9月4日），2版。

⁸ 〈愛國佛教講習會〉，《臺灣日日新報》（1912年9月6日），7版。主講者人第四位是臺南開元寺的釋永定，參見《臺灣日日新報》（1912年9月4日），2版。

還有會機法師。⁹ 整個講習會在同年 9 月 25 日結束，預計第二屆講習會在臺南開元寺召開。¹⁰ 當時講習會的過程如下：

基隆靈泉寺，係本島人江善慧所建，而受曹洞宗別院門脇探玄師指導監督，曩為改善本島僧侶，自九月一日，在該寺開愛國佛教講習會，曾登報端，茲悉該會經以九月念[廿]五日終結，會員約三十名。係由臺北、臺中、臺南、新竹、北港、中壢各地來者。講習中，江善慧講演心影集，支那僧釋會泉講金剛經，該寺布教師渡邊靈淳講演說教組織三國佛教史，曹洞宗留學僧德融演，為之通譯。¹¹

1912 年會泉法師來山講《金剛經》，就是在這次的講習會中，李添春初次見到會泉：

那是民初的時候，我剛十五歲由南部來到基隆，閩南話也不太懂，由月眉山靈泉寺開山善慧老和尚派我當大師的侍者。這講經會稱「臺灣佛教愛國講習會」，中國方面則請大師及會機法師同來，日本則請渡邊師，可是懂日文的稀少，渡邊師如同虛設，職務只是一種監視而已。¹²

這時候的李添春甫從高雄美濃輟學，隨德修法師北上，出家為沙彌，卓錫在基隆的聖王公廟，從事煮飯燒菜等雜事，並在蔡桂村秀才的私塾讀書，聽講解《四書》，之後進到靈泉寺禪堂，過著僧侶的生活，為「普」字輩的僧人，法號普現。¹³ 成為會泉法師侍者的李添春談到當時聽他講經的情況：

⁹ 李添春，〈我與會泉大師的一段因緣〉，收在《會泉大師二十周年紀念刊》，頁 145。

¹⁰ 〈佛教講習會閉會〉，《臺灣日日新報》（1912 年 10 月 3 日），2 版。

¹¹ 〈佛教講習會終結〉，《臺灣日日新報》（1912 年 10 月 3 日），5 版。

¹² 李添春，〈我與會泉大師的一段法緣〉，《南洋佛教》第 56 期，頁 33。

¹³ 李添春，〈上篇曹洞史：一、基隆靈泉寺高僧傳〉，《臺灣佛教》第 25 卷第 1 期（民國 60 年 11 月），頁 16。

第三年（大正二年）在大陸頗負盛名的會泉法師來臺，在寺裡開辦「愛國佛教講習會」，我被命令擔任法師的侍者，大約有四十多人同時學了「心經和金剛經」的無垢註。[我以]「萬法歸一一歸何，神光不識問達摩」的話向法師提了問題。分手時送給我一本梵網[網]經。¹⁴

從這裡得知，會泉法師到月眉山不只講了《金剛經》，而李添春認為會泉此時已受到「監視」。

（二）第二次來台——大崗山與大仙寺

會泉法師第二次來臺應是大正9（1920）年，根據心和法師的回憶，會泉是該年的3月初來臺，由大崗山超峰寺住持永定和尚到福建親迎，並卓錫在龍湖庵講《金剛經》，在超峰寺講《大學》。¹⁵不過，根據慧雲法師（林子青）的說法，並不是永定和尚迎會泉來臺，而是永智法師。¹⁶另外，據當年的《臺灣日日新報》報導，會泉來臺的時間卻是該年7月，也與心和法師的回憶不同。¹⁷會泉法師除了大部分時間卓錫在大崗山外，還與臺南白河大仙寺有所接觸。自大正6年起，大仙寺管理人廖炭花費鉅資，至大正9年9月重興有成，擬開法會，報載：

中秋日開秋季正會，誨[誦]經禮懺，普化十方，屆時官宦檀越，多擬隨喜。前者泉州名刹承天寺會泉法師，雲遊臺島，曾謂臺灣佛教，久已式微，將來欲使此山，成為興佛策源地，培養戒行之僧，以為宗教之光云。¹⁸

¹⁴ 李添春，《李添春教授回憶錄》【非賣品】（臺北：冠芳印刷，民73），頁49。

¹⁵ 白聖，〈我衷心嚮往的會泉老人〉，收在《會泉大師二十周年紀念刊》，頁71。

¹⁶ 慧雲，〈大崗山龍湖庵萬年簿序〉，《南瀛佛教》第14卷第3號（1936年3月），頁54。

¹⁷ 白聖，〈我衷心嚮往的會泉老人〉，收在《會泉大師二十周年紀念刊》，頁71。

¹⁸ 〈諸羅特訊：重整名山〉，《臺灣日日新報》（1920年9月11日），6版。

也就是說，會泉法師雖應大崗山之請常住山講經，卻也關心其他佛教道場之情況，可能是這次與大仙寺的接觸後的使命感，欲使該寺成為「興佛策源地」，讓會泉法師在昭和5年來臺卓錫於大仙寺講經時惹上麻煩。

（三）第三次來臺——大崗山龍湖庵

根據心和法師的回憶，會泉法師第三次來臺（第二次到大崗山）的時間是大正11（1922）年，由會機法陪同，在龍湖庵講《唯識學》、《心經》、《地藏經》。¹⁹ 同時苗栗大湖法雲寺功德堂落成，覺力和尚也請其主持水陸大會。²⁰

前述〈會泉大師略傳〉曾提到會泉法師55歲（1928年）來大崗山龍湖庵講《金剛經》一事，而心和法師的回憶，民國22年3月在龍湖庵講《金剛經》、《起信論》，教唱念、拜萬佛及水陸儀軌，隨行者有宏船法師；民國22年（庚午十月間），會泉法師在龍湖庵講《地藏經》，並開水陸法會，同時傳在家二眾戒會。²¹ 也曾跟會泉法師接觸過的圓融尼法師，提到他曾與宏船一道來大崗山一事，雖然未載明時間，但與心和法師的回憶比對，時間應該是1933年3月，會泉除在大崗山講經外還在「臺南縣火山大仙寺興辦佛學院，招收出家二眾，教授佛法」。²² 也就是說，會泉來臺雖以大崗山為主，但也會與其他道場接觸，其中白河大仙寺是最值得注意的。如果心和法師回憶無誤，那麼包括1928（昭和3）年及1930（昭和5）年，會泉都曾來臺，其中1928年會泉法師還卓錫龍湖庵，也就是說會泉至少7次來臺，其中5次與大崗山有關、3次與大仙寺有關。關於會泉法師來臺次數及時間問題，待有其他因緣再行探討，以下謹就昭和5年「會泉事件」的前因後果略加說明。

¹⁹ 白聖，〈我衷心嚮往的會泉老人〉，收在《會泉大師二十周年紀念刊》，頁71-72。

²⁰ 李添春，〈上篇曹洞史：二、大湖法雲寺高僧傳〉，《臺灣佛教》第27卷第1期（民國62年4月），頁16。

²¹ 白聖，〈我衷心嚮往的會泉老人〉，收在《會泉大師二十周年紀念刊》，頁71-72。

²² 圓融，〈會泉大師弘法臺灣憶往〉，收在《會泉大師二十周年紀念刊》，頁152。

三、李添春與「會泉事件」始末

前述披露的會泉法師給李添春的兩封信，會泉在第一封信提及「弟甚老昧，不識潮流，而盲從之，故有是非之纏」，這裡的「不識潮流」是指何事？爲其與日本當局疏通的李添春回憶道：

以上兩封信內所說的事情，是發生在民國十九年（昭和五年）臺灣還未光復以前的事。那時我剛由日本駒澤大學畢業第二年，正在臺灣總督府文教局奉職，管理寺廟神社的業務。大師是由大陸渡臺，預定在南部火山大仙寺講經，嗣後到大崗山超峰寺講經，最後北上來臺北，在北投淨蓮院講：「性相通說」。那知如信中所說，在第一站的火山大仙寺，就發生是非。因此不得不中途而廢，而其他的計劃，一併付諸流水。我想大師必定禪海起了風波，有點莫明其妙，所以寫信給我，要我爲他疏通。可是初出茅廬的我，剛由學府轉入社會，而且是不大不小的一個職員，真是丈六羅漢，摸不到頭腦。又信內所說：「廿年來道契，尚蒙一顧」。這是指在講經中，我曾到嘉義拜訪大師，並寒暄了一次，那時就有聽到多少閑話，本想提醒他老人家，可是大師慈容滿面，熱心為青年打定佛學基礎，見其熱誠達到近百度，因此想提醒他的心情，就打消了。殊不知不久就發生不愉快的事情，真令人意料不到，說來慚愧極了。²³

從上述得知，會泉法師昭和 5 年來臺有一系列的活動，白河大仙寺僅是第一站。李添春也只提到「發生是非」、「發生不愉快的事情」，並未具體指出是何事。而會泉第一封信提到「論即今火山閉會，亦非炭舍東海二位，實官廳有命停頓，故爲何事者，誰不明亮[瞭]，因恐後學生演說有碍注意故停，如此不滿彼意故生此枝節耳。」其實會泉心裡明白，是日本官廳可能是不滿大仙寺管理人炭舍（廖炭，？-1938），而故意節外生枝。

²³ 李添春，〈我與會泉大師的一段法緣〉，《南洋佛教》第 56 期，頁 32。

從會泉給李添春的信件落款，大約可以得知，會泉法師應該是昭和5年的8、9月間來臺，這一年的元月4日，原「臺灣佛教龍華會」會長的廖炭卸任，由陳登元繼任；到了4月16日，「臨濟宗佛教專修學院」設於大仙寺（岩）；²⁴ 到了5月10日，奉總督府文教局的指令，青年團的奉仕作業在大仙寺舉行；²⁵ 5月28日「大仙岩佛教講習會」開講。²⁶ 也就是說大仙寺乃至整個南臺灣的宗教氣氛可能已有所不同，但會泉法師可能並未察覺。

前述李添春說自己是「在臺灣總督府文教局奉職」，當時的總督府文教局編制是這樣的，文教局長：杉本良，社會課長：野口敏治，社會課囑託：杵淵義房與增田福太郎，社寺係員（職員）：永野直誌、李添春、江木生、楊太平、森田千代、東谷かず子。²⁷ 昭和4（1929）年即將從日本駒澤大學畢業的李添春，接到來自臺灣總督的信，要他返鄉調查臺灣的宗教，並到東京去見文教局長石黑英彥，石黑要李提出有關臺灣佛教的論文，李添春回憶道：

昭和四年畢業即返臺灣，在文教局社會課工作，職位是「臺灣宗教調查事務囑託」，由日本來的調查主任是憲法學者笈博士的弟子增田福太郎，他雖然是法律學者，但是對於宗教非常有興趣，跟我一起開始全島調查，約一年到處旅行調查並找了很多書籍資料。後來由於濱口內閣的緊縮政策，我們的宗教調查也就中止了。

28

²⁴ 王見川、松金公正等編，《臺灣佛教史年表——日據篇》（桃園：圓光佛研所，1999試刊版），頁103-104。

²⁵ 〈青年團の奉仕作業〉，《臺灣日日新報》（1930年5月17日），第2版。

²⁶ 〈雜報：佛教講習會〉，《南瀛佛教》第8卷第6號（1930年7月），頁44。講習科目有佛學：禪學大意、金剛經、四十二章經、律學大意、佛教各宗派源流、因明入正理論、護法論、傳燈錄；倫理：國民道德要義；國語：解讀、作文；漢學：佛教中學課本、初中記事文教學本等；布教法：講授、實習；行持：法式、日課、訓練；科[課]外：唱歌、體操、作務、隨時。

²⁷ 〈會員年賀誌上名刺交換會〉，《南瀛佛教》第8卷第1號（1930年1月），頁45。

²⁸ 李添春，《李添春教授回憶錄》【非賣品】，頁52-53。

作為增田福太郎助手從事宗教調查的李添春，應該有為會泉疏通，畢竟有關宗教業皆屬文教局社會課（之前為社寺課）管轄。

會泉法師在第二封信時提到「因受毀謗，故須知退」、「越分之事，非我所願」、「最愛我者，於火山眾所受者講義一覽可也。餘非我所有者。」我想可能是會泉的講義出了問題，如果是有心人動了手腳，或是誣其為中國特務，皆可能讓其百口莫辯。李添春談到早年會泉法師受邀在月眉山講經，是因為善慧和尚獲曹洞宗日僧的信任，來臺保護周到：

（月眉山）比起火山大仙寺講經會，安全得多。因為大仙寺是屬於日本臨濟宗妙心寺派，有一個日本和尚能說閩南語，叫做東海宜誠，甚為活躍。但是很幫助皇民化運動，而且當時的日本軍閥正想侵略中國，所以對大陸來臺的中國人，特別有些戒心，駭怕暗探各種情報。²⁹

會泉法師的講經被迫中止，他認為「亦非炭舍東海二位，實官廳有命停頓」，雖然會泉不認為與東海有關，但是，現場肯定有日本官方人士在場。會泉在經此一事件後，急返大陸，越一年，「九一八事變」爆發，日本侵略東北扶植偽滿，進入所謂的「十五年戰爭期」。大仙寺的是非，讓會泉的整個行程打亂，除了李添春所披露活動之外，原本同年9月24日起兩週在臺北觀音山凌雲寺召開「第十一回南瀛佛教講習會」，會泉法師被安排的課程為「普門品講話」。³⁰等到講習會正式開始時，會泉法師已不在

²⁹ 李添春，〈我與會泉大師的一段法緣〉，《南洋佛教》第56期，頁33。

³⁰ 〈會報：南瀛佛教講習會〉，《南洋佛教》第8卷第10號（1930年11月），頁40。講習科目及講師如下：

講習科目	講師
禪海一滴	臨濟宗管長 神月徹宗禪師
佛教教育	教學部長 武井明堂師
佛教概論	特派布教師 森賢外師
心理學的布教法	臺北帝大教授 飯沼龍遠師
普門品講話	廈門虎溪岩住職 張會泉法師
未定	社會課長 野口敏治先生

講師名單之內，但多了連雅堂、李添春、杉本良，³¹ 證明會泉在昭和 5 年 9 月 24 日之前即離開臺灣。然而昭和 9（1934）年來臺的慧雲與隆耀法師，就沒有會泉那麼幸運，被捕下獄年餘，始得釋放。

貳、「慧雲事件」始末

一、臺南開元寺的戒會

慧雲法師即是還俗後的林子青居士，他至少來臺兩次，第一次是 1929 年夏遊臺南，掛錫開元寺，第二次則是 1934 年冬，主要目的是參加開元寺落成授戒法會。³²

1934 年，即昭和 9 年，這是得圓和尚自大正 14（1925）年正式成為開元寺住持後，首傳的第一次四眾戒會。〈同戒錄序〉談到此次傳戒因緣：

本寺闢自二百四十年前，鄭氏創業之始，志中和尚以來，禪宗一脈，摘摘相承。迨至傳芳老和尚，為建三學之基，乃常傳四眾之戒，俾島內發心欲求戒者，免重洋遠涉之勞，亦一片婆心，衲（按：得圓）雖不德，豈不體其志，復望繼往開來。今也值鄭玉記檀越，擔脩彌勒殿，工事告竣，諸執事人謀改東廊諸殿，幸慶落成，請續開三壇大戒，衲固喜之。自望前四日開壇，至阿彌陀佛壽誕圓滿。³³

也就是說，得圓傳戒一方面是遵守傳統，一方面又是慶祝彌勒殿的落成。根據昭和 9 年 11 月 18 日《臺灣日日新報》的報導其籌備情況如下：

古剎開元禪寺，這回為重修慶成並受戒冥陽咸利道場，日前經諸僧侶，決以當寺住職魏得圓，為傳戒並延廈門南普陀、福州湧泉

³¹ 〈會報：第十一回講習會（男子部）〉，《南瀛佛教》第 9 卷第 1 號（1931 年 1 月），頁 72。

³² 慧雲，〈大崗山龍湖庵萬年簿序〉，《南瀛佛教》第 14 卷第 3 號，頁 54。

³³ 魏得圓，〈同戒錄·同戒錄序〉（臺南：開元寺，昭和 8 年農曆 11 月 17 日）。

寺飛大和尚為助戒。然今回為籌戒律周到，更擬致書南京寶華山住職來臺，幫助戒事，豫[預]定順序，即來十二月十七日，進堂開禮；十八日演習在家二眾、沙彌戒儀；十九日傳授在家二眾、沙彌戒；二十日演習在家二眾威儀，講四分律；二十一日傳授出家戒；二十二日圓滿菩薩戒；二十三日午前十一時舉慶成，竝祝阿彌陀佛誕，入夜普施甘露法食，及禱皇國興隆民生康泰，檀越之福壽云。³⁴

這是開元寺自傳四眾戒會以來，第一次禮請素有南山第一律宗的寶華山僧侶前來傳戒，除得圓和尚為傳戒大和尚外，餘三師和尚為：說戒大和尚東海宜誠（龍泉寺住持）、羯摩阿闍黎隆耀（南京寶華山律師）、教授阿闍黎慧雲（閩南佛學院教授），餘七證為臺灣籍僧眾。³⁵

二、被補入獄與營救

（一）佛教界的報導與看法

傳戒圓滿之後，慧雲與隆耀二人欲返大陸時在高雄被捕入獄，禁錮一年。此事一發生後，《海潮音》首先發布了新聞：

閩南佛學院慧雲、隆耀法師去年十二月間應臺灣開元寺之聘，前往宣傳佛教，一去三月，杳無消息。後經該院再三查訊，始悉該二僧以某種嫌疑，於一月十六日在高雄港下船時，突被警視廳捕去幽囚於潮州郡，並用非刑拷訊，現聞該院長常惺法師已函請駐廈日領設法保釋，並呈請特種公安局函請中國駐臺領事據理力爭。如不達目的，將再呈中國佛教會轉請外交部，擴大交涉，查日人自管領臺灣後，對華人往游者，莫不嚴行監視，故該二僧遭此不幸之厄運，然當此之秋，日人高唱親善，有此意外，誠不勝

³⁴ 不著撰人，〈臺南古剎開元寺慶成及受戒諸式〉，《臺灣日日新報》（1934年11月18日），4版。

³⁵ 魏松，《同戒錄》（臺南：開元寺，1935年）。

遺憾。³⁶

慧、隆二師所參加的開元寺戒會自 1934 年 12 月 17 日至 23 日，為期一週，農曆約為 11 月中旬，戒會後從慧雲所寫的詩，可以得知其約略動向為：南投日月潭、臺南白河關子嶺、高雄大崗山龍湖庵，以及參與「鐘真韻瀛社」擊鉢會等。³⁷

慧雲、隆耀以所謂的「某種嫌疑」被捕，其嫌疑不離「間諜」之名，被拘禁在屏東潮州。不久之後，《人海燈》雜誌發佈慧雲法師死亡的消息，³⁸這下就使得從事「日華親善」的縉素嚴重的關切，如從事日華佛教親善的日僧藤井草宣，首先來臺調查此事，發覺慧雲並未死亡；³⁹另外在廈門東本願寺（時稱東教堂）日僧神田惠雲主辦的《敬佛》雜誌任編輯的張茂吉，⁴⁰與神田來臺參加 1935 年 11 月「臺灣佛教徒大會」回廈後，在《教學新聞》上撰文〈所謂中日佛教上臺灣之不祥事件〉：

慧雲、隆耀二師自去年應開元寺之聘赴臺，為臺南開元寺傳戒的戒師參列也是事實。其後於法事完了，方從高雄乘船將要出港而歸國的時候，就被水上警察署逮捕也是事實。那時因為臺灣南部卻不知發生什麼大的事件，說和二師也有連帶關係的嫌疑，兩師遂於高雄港歸國船上被捕了。拘捕之後兩師各別拘禁（迄至今日兩師尚未曾[見]過一面），因為言語不通的緣故，該當局者於審問上或加以嚴重的質問也是有的，若說是拷問是沒有的（這是於臺北臨濟寺靜養中的隆耀法師對作者說的事實）。但我們佛教徒應該注意的事情，就是即受人拷問的苦痛比中國和尚沒有蔬菜下飯還要更苦！所以

³⁶ 華人，〈臺灣警廳拘捕中國學僧〉，《海潮音》第 16 卷第 4 號（1935 年 4 月），頁 130-131。

³⁷ 〈南瀛詩壇〉《南瀛佛教》第 13 卷第 3 號（1935 年 3 月），頁 43。

³⁸ 默公，〈從隆耀慧雲的赴臺被捕入獄到出獄歸國始末〉，《日華佛教》第 1 卷第 2 號（1936 年 2 月），頁 35。

³⁹ 默公，〈從隆耀慧雲的赴臺被捕入獄到出獄歸國始末〉，《日華佛教》第 1 卷第 2 號（1936 年 2 月），頁 35。1935 年 7 月 11 日，由藤井草宣、好村春輝、釋墨禪等諸師所籌備的「日華佛教學會」在東京成立，其主要目的在佛典翻譯、留學生安排、建設學寮，在宗教上促進中日親善，參見《敬佛》第 1 卷第 2 號（1935 年 11 月），頁 29。

⁴⁰ 《敬佛》第 2 卷第 2 號（1936 年 2 月），頁 34。

當時警察給他們倆的食事，他們倆若拿來吃了便是破戒！因是於最初是絕對不喫的絕食，以望其早日釋放出來，否然，便是破戒而求生吧，於是不久也就食了。因為最初絕食的關係，於肉體上便發生着衰弱的毛病，復因破戒之後，於精神上尤感莫大痛苦，再加運動的不欠缺，所以二師完全像一個病人似的。⁴¹

文中有些語句可能受日文影響，而呈現與語意相反的現象，但基本上可以得知，慧雲、隆耀二師，是被牽扯到南臺灣某事件，但是何事件，卻莫明所以。據傳慧雲法師一向不從事政治活動，與其交往並擔保其入臺的神田應略知一二：

中國的和尚素稱方外的，其沒有政治的作用的，凡是久居於中國的日人，都能知道的，所以神田教師和駐廈的日本當局，當然可以作絕對的擔保的。就是臺灣南部發生甚麼一個重大的事件，亦是不能把中國的和尚也拖到在內的。中國和尚也就是在國內也向不活動，何以偶因某寺之請赴臺便大事[肆]其活動耶？⁴²

可是，隨著政治氣氛而有所改變的臺灣佛教界，慧雲等可能未察覺，仍然應邀而四處活動。慧雲與隆耀二人被捕後曾絕食，後為保色身而開葷，加上缺乏運動，身體健康受損。當時慧雲、隆耀二師可能是抱著必死的決心，而日方也來個見死不救，關於此隆耀回憶道：

我在獄中的情形，有兩個月餘沒有吃一粒米，每日祇飲一些冷水，但是過著等待死的生活吧[罷]了，我生的大病，是上則吐血，下則痢血，當時日政府還不肯給我入醫院調治，那時我的生命，的確是在呼吸間，結果經了幾位醫生證明我的病實在是太危險了，

⁴¹ 默公，〈從隆耀慧雲的赴臺被捕入獄到出獄歸國始末〉，《日華佛教》第1卷第2號，頁35。

⁴² 默公，〈從隆耀慧雲的赴臺被捕入獄到出獄歸國始末〉，《日華佛教》第1卷第2號，頁35-36。

並且這是恆春的林新教醫生大發慈善要求日政府數次，才把我送到醫院去調治……。⁴³

雖然隆耀沒提到是否受到酷刑，《海潮音》謂有，《教學新聞》謂無，但是刊載隆耀法師獄中文稿的《佛教公論》卻謂：「鞠刑至為慘酷」，而該刊的主編正是慧雲法師。⁴⁴ 後來慧雲 1936 年出獄回廈的同年出版的《煙水庵詩稿·臺灣獄中雜詩》載有被刑求的詩句：「含冤莫白誰堪訴，屈打寧容爾不招」，⁴⁵ 可見至少慧雲被拷打是確實的。

（二）二人的獲釋及其動向

慧雲與隆耀二人被捕後是分開監禁，所以彼此都不知道對方的情況，1935 年 4 月《海潮音》消息一曝光之後，閩南佛學院院長常惺法師和廈門東本願寺日僧神田惠雲到廈門領事館交涉釋放事宜，其中神田與慧雲當時相交不下十載，並且是二師赴臺的保證人。⁴⁶ 可是交涉並無結果，神田於是趁 1935 年 11 月 5 日在臺北召開的「臺灣佛教徒大會」親自來臺，名義上雖是來參加大會，但實際是在調查及設法保釋：

張君（按：張茂吉）和神田教師乃因臺灣佛教大會的便，親到高雄水上警察當局去詢問其事實，結果據說：慧雲尚未有死呢，並說這個事件須待這個年底方可結束。而隆耀法師則已於九月間釋放出去了，現在住於臺北市圓山町臨濟宗禪寺之中……唯慧雲法師拘禁於何處，則不得其詳。而該當局亦是絕對嚴守秘密……。⁴⁷

隆耀是 1935 年 9 月間釋放，而慧雲則要到 1936 年 1 月才獲釋。其實，

⁴³ 隆耀，〈我是漢奸？〉，《佛教公論》第 1 卷第 5 號（1936 年 12 月），頁 14-15。

⁴⁴ 〈佛教消息：本埠〉，《佛教公論》第 1 卷第 5 號，頁 16。

⁴⁵ 林子青，《煙水庵詩稿》（福建：漳州南山寺，2002），頁 37。

⁴⁶ 默公，〈從隆耀慧雲的赴臺被捕入獄到出獄歸國始末〉，《日華佛教》第 1 卷第 2 號，頁 35。

⁴⁷ 默公，〈從隆耀慧雲的赴臺被捕入獄到出獄歸國始末〉，《日華佛教》第 1 卷第 2 號，頁 35。

神田與張茂吉來臺參加 11 月 5 日之「臺灣佛教徒大會」，所搭船是 11 月 2 日廈門出海的福建丸，⁴⁸ 可見神田等來臺前，隆耀已獲釋至少月餘，而大家猶不知。

隆耀獲釋後在臺北圓山臨濟寺靜養中，並學習日文，在他寫給神田及張茂吉落款於 1936 年元月 1 日的信提到其近況，但仍不知慧雲的下落：

我現時身體很好，在這裏每日習日文，很有意味，承道學兼有的高林玄寶老師，以及善於辦臺灣佛教聯絡寺院事業的東海宜誠教師等照顧與優待，此真是我夢想不到的，說不盡的好意，不過慧師至今信息不通，使我不知想何方法救濟他！總之事已如此，將近一年，我敬請臺灣總督大發仁慈，用一視同仁法律判斷，決不能聽奸人之讒言並虛偽之證據，有累僧侶……。⁴⁹

隆耀寫給神田的信約一週後，慧雲也獲釋了，在他寫給神田與閩院同學的落款於正月 15 日的信這樣說：

一別年餘，馳思無已，獄中知勞師友懸念，中心感激，匪言可宣！一月九日，幸此間當局諒解，已獲完全自由。一年以來，幸無大恙，堪以告慰，出獄後即來屏東東山寺訪問東海宜誠師，並電邀隆耀法師南下，十三日承東海師及寺中信徒總代開會歡迎，惟有感激而已。本擬日間趁船返廈，以時間過迫，大約農曆年初始得成行。又隆耀師已決心再至臺北臨濟宗專修道場繼續攻學，其志可嘉，故慧亦惟有順其意耳。⁵⁰

慧、隆被釋放後，《日華佛教》發佈了〈編輯後記〉云：「中國僧慧雲法師

⁴⁸ 〈國內佛教事情：臺灣佛教徒大會〉，《敬佛》第 1 卷第 2 號，頁 28。

⁴⁹ 默公，〈從隆耀慧雲的赴臺被捕入獄到出獄歸國始末〉，《日華佛教》第 1 卷第 2 號，頁 36。

⁵⁰ 默公，〈從隆耀慧雲的赴臺被捕入獄到出獄歸國始末〉，《日華佛教》第 1 卷第 2 號，頁 36-37。

遭臺灣官憲逮捕，於獄中死亡之中方報導，轟動了中國佛教界，經本會藤井草宣、神田惠雲二氏之調查，知悉死亡之說為誤報，甚且隆、惠[慧]前後獲釋，至此吾人可一同放心。」⁵¹ 慧雲法師獲釋暫住屏東東山寺，其間在臺活動報導如上述，但他似乎歸心似箭，在正月 20 日時他寫了一封信給當時《南瀛佛教》編輯曾景來，並將出獄後甫寫成的〈大崗山龍湖庵萬年簿序〉交予刊登，⁵² 1936 年 2 月 13 日平安回到廈門南普陀寺。⁵³ 從其為龍湖庵所撰〈大崗山龍湖庵萬年簿序〉的落款為「歲次丙子上元節前三日」來看，⁵⁴ 丙子即 1936 年，上元節為農曆正月 15 日，其前 3 日，當為正月 12 日，若以陽曆算，則差不多 2 月中旬，該文幾乎究是他離開臺灣前幾日完成的。

至於隆耀法師，雖比慧雲早出獄數月，但是，隆耀似乎始終卓錫在圓山臨濟寺，從《佛教公論》刊其文章〈我是漢奸？〉落款日期為「民國廿五年十月廿四日隆耀寫于廈門南普陀大無畏室」，而該期〈佛教界消息〉謂「隆師已於前月返廈，仍住南普陀寺」來看，⁵⁵ 隆耀回廈時間應該是 1936 年的 9 月間，也就是說，隆耀被釋放後約待在臺灣一年。

參、《煙水庵詩稿》所反應的事實

從上述慧、隆二師被釋放後寫給閩院師友及日僧神田的信，恐未反應其二人被莫名拘捕的真實心境，主要原因是他們當時尚在臺灣，發信到廈門必經日本當局檢查，所以信件內容諸多語焉不詳，且有避重就輕之嫌。1936 年 1 月初慧雲被釋放回廈的同年稍後，由於獄中無紙可供書寫，慧雲事後憑藉殘餘記憶，將憶起的〈臺灣獄中雜詩〉隨《煙水庵詩

⁵¹ 〈編輯後記〉，《日華佛教》第 1 卷第 2 號，頁 55。原日文，筆者譯。

⁵² 〈會報雜報：通信〉，《南瀛佛教》第 14 卷第 3 號，頁 55。其寫給曾景來的信如下：「景來先生：經年遇難，勞諸師友關心，至感。頃聞先生於日間來南，慧以歸期已定，未克再延，竟無緣一晤，悵然何似。憶游臺北時，多承照顧，至今未忘，倚裝匆匆，即候萬福。小衲慧雲手書。正月二十早。另一文〈大崗山龍湖庵萬年簿序〉，南瀛佛教如可刊載，請校正以結文字因緣可也。惟抄寫潦草，手民如有誤排，乞代校正又及。」（標點符號為筆者所加）

⁵³ 〈各地佛教事情：慧雲法師歸廈〉，《敬佛》第 2 卷第 3 號（1936 年 3 月），頁 32。

⁵⁴ 慧雲，〈大崗山龍湖庵萬年簿序〉，《南瀛佛教》第 14 卷第 3 號，頁 54。

⁵⁵ 《佛教公論》第 1 卷第 5 號，頁 16。

稿》出版。當時還滯留屏東的慧雲，電召隆耀南下，他告訴隆耀「回去的第一步工作，就是出版他在獄中所做的詩」。⁵⁶ 1936年2月26日，回廈僅一個月餘的慧雲將〈臺灣獄中雜詩〉與《煙水庵詩稿》合印出版，他在〈弁言〉如此說：

甲戌冬，予赴臺灣弘法，歸途突被日政府逮捕，竟疑予與臺灣政治陰謀有關。羅織成獄，無罪禁錮至於一年。幸蒙海內外師友奔走營救，始得釋放。獄中愁可纏綿，無以遣日，生命安危，置之度外，久之亦自超然。幸平日略諳吟詠，差足自慰。惟獄中紙筆詩韻俱無，但憑苦憶而已。初入獄時悲憤填膺，數月之間作詩達百餘首，且每吟必成律詩，逐日默記暗誦以自遣。稍後許讀指定書籍，吟事遂廢。出獄後所憶者已不及半矣，茲就記憶所及，尚能默記五十二首，雖未能見其全豹，然予獄中之見月思鄉、懷人憂國心境之哀樂愁憤，於此固尚可見也。嗚呼！亡國之痛何堪想像，讀吾詩者，其亦有同感乎。⁵⁷

初在獄中以詩自遣的慧雲，全部用默記的方式，將悲憤化為詩詠，〈弁言〉中極力否認與「政治陰謀」有關。慧雲被誣的「政治陰謀」所指為何？查1934年（冬）9月之後臺灣的政治活動就屬9月2日林獻堂等30人會談後，決定停止「臺灣會議設置運動」，⁵⁸ 以及11月5日張深切（1904-1965）等人創辦的《臺灣文藝》雜誌問世，之後的一連串活動，這是否是慧雲所謂的「臺灣政治陰謀」？

張深切是臺灣南投人，幼習漢文，14歲赴日本東京求學，20歲返臺。不久前往大陸，民國16（昭和2）年考入廣州中山大學法科，同時聯合臺籍青年張月澄、郭德欽等，組織「臺灣革命青年團」，積極為臺灣回歸中國而努力。在大陸期間還參與平定陳炯明的軍事行動，又參與北伐。回臺後因策動學潮被捕入獄。出獄後組織「臺灣話劇研究社」，昭和9

⁵⁶ 隆耀，《煙水庵詩稿·序》（福建：漳州南山寺，2002），頁4。

⁵⁷ 林子青，《煙水庵詩稿》，頁35。

⁵⁸ 吳密察，《臺灣史小事典》（臺北：遠流，2004），頁148。

(1934)年籌組「臺灣文藝聯盟」，並主持《臺灣文藝》雜誌，直到昭和11年8月被迫停刊，共發行15期，前後近3年。此雜誌以臺中地區為中心，網羅全島作家，並和東京留學生密切聯繫，對臺灣新文學運動產生巨大推動作用。⁵⁹

前述各報導皆云慧、隆二人被捕是因為「南部某事件」，但慧雲自己的回憶卻不曾提及與南部有關，只是說「疑予與臺灣政治陰謀有關」，但慧雲始終否認，在〈臺灣獄中雜詩〉第一首，深刻表現了他對日本殖民當局的不滿，詩後並加註：⁶⁰

滄海歸帆向午升 無端魍魎遽相凌
吾心似鏡寧藏禍 夷計如狐慣聽冰
去國難為頑貊客 擔經悔作化胡僧
眼前羅剎猙獰笑 揮劍斬魔恨未能
(予受聘赴臺弘法，心地光明，絕與政治無關。歸舟方欲出帆，突遭逮捕，殊出意料之外)

把日本殖民當局稱作「魍魎」、「夷計如狐」、「羅剎」、「魔」，可見他的忿怒與不滿。前述《海潮音》在1935年4月發佈慧、隆二人在臺入獄時，慧雲時已被囚禁在屏東潮州，可是被捕之初可能囚於他處，在〈臺灣獄中雜詩〉第六首及加註透露端倪：⁶¹

無端送我上輕車 前路茫茫那可知
一到潮州囚更苦 重聞鄉語淚頻催
艱難忍作鄰邦客 狡獪終輪木屐兒
徹夜陰風空作怒 天寒況值月虧時
(入獄之日，同室中有華人某氏，將被逐歸國，恐未予通信息，將予另送至潮州一小獄)

⁵⁹ 吳密察，《臺灣史小事典》，頁148。

⁶⁰ 林子青，《煙水庵詩稿》，頁35。

⁶¹ 林子青，《煙水庵詩稿》，頁36。

喜歡吟詩作賦的慧雲和尚被指與「臺灣政治陰謀」有關，此或許是暗喻他以詩僧隱藏身份在臺從事政治活動，在〈臺灣獄中雜詩〉第八首及加註云：⁶²

殷勤送我到江千 正是冬風撲面寒
握手分離腸已斷 回舟相望意頻酸
誰知禪客初歸日 被作樺山第二看
珍重深情何可報 他時欲見事應難
（樺山為臺灣首任總督，未佔領前，聞曾化裝中國僧人往臺灣數次，測探險要云）

慧雲為福建漳州人氏，能通閩南語，在臺自然溝通無礙，他對割讓臺灣十分不以為然，民族意識甚強，並對臺民與日殖民當局的政治抗爭亦頗為注意，如〈臺灣獄中雜詩〉第四十八首與第四十九首〈獄中聞蔣渭水死事〉云：⁶³

清使驚聞到馬關 居然簽字割臺灣
三軍苦戰倘能捷 一紙空盟或可刪
壯士固應蹈東海 庸才我敢比樺山
而今功狗稱元首 銅像分明帶險顏
（樺山為一僧名，曾任臺灣總督）

蔡郎雄辯昔曾聞 滿座男兒有淚痕
劍折弓殘餘寸舌 水深火熱憫群元
丹心不碎仁人少 青史由來節士尊
今日生芻何處奠 空憑胡獄為招渾

⁶² 林子青，《煙水庵詩稿》，頁 36。

⁶³ 林子青，《煙水庵詩稿》，頁 41。

慧雲在獄中聽聞蔣渭水（1891-1931）之事時，距蔣氏亡故已有 4 年，這都證明慧雲的民族情懷。與慧雲一同入獄的隆耀和尚出獄後在〈臺灣獄中雜詩〉出版時，記述當時臺灣詩會歡迎慧雲的情形：

是二十三年的冬天罷，因為臺南開元寺的得圓和尚之請，為弘法起見，我和慧師一同渡臺來了。自日人統治臺灣以後，第一步政策，就是禁止漢文的教授，祇許唱著些吟風弄月的古詩而已。臺灣的漢文既受此壓迫，對於詩的一門自然是特別發達了，各處詩社林立，定期擊鉢吟會，儼然似太平盛世。慧師的詩，在中國已有相當名氣，到了臺灣自然要壓倒一切詩人了。慧師渡臺以後，這班詩人都知道中國的詩僧來了，到處大開詩會歡迎，我也時常恭逢其盛。回想起來，真是感慨無量！⁶⁴

全臺詩人為慧雲和尚開詩會歡迎，前述《臺灣文藝》雜誌的藝文界人士應該不會錯過與慧雲交流的機會，而主持《臺灣文藝》的張深切正是有「政治前科」之人，日警應會密切注意。在慧雲去世後，友人在悼念文中亦云：「臺灣同胞懷國情緒就寄託于古詩吟誦之中，所以慧雲抵臺備受歡迎，到處大開詩會迎請詩僧。殊不知日本政府也關注慧雲，竟認定淨心無染的慧雲為間諜，將其逮捕投獄」。⁶⁵ 另外，1934 年（甲戌）冬來臺的慧雲，在開元寺戒會後曾遊日月潭，並寫下〈宿日月潭涵碧樓旅館〉一詩，詩前有加註云：「甲戌冬游日月潭，宿涵碧樓，風景幽絕，曉望潭上諸峰，流雲明滅，忽聞南京廣播電臺放送故國國歌聲，喜作」。⁶⁶ 收聽中國大陸的廣播，會不會也成為慧雲的罪名之一？

⁶⁴ 隆耀，《煙水庵詩稿·序》，頁 4。

⁶⁵ 莊宗沛，〈願脫袈裟執戰旗——追懷漳籍愛國詩僧慧雲法師〉，收在《煙水庵詩稿》，頁 52。

⁶⁶ 林子青，《煙水庵詩稿》，頁 23。

肆、結語

日本殖民當局在統治臺灣後，嚴厲執行兩岸的隔離政策，或許我們常在當時的佛刊上看到兩岸僧人往來無阻，其實背後交流十分艱辛。如自1900年1月起，駐廈門的日本領事兼任臺灣總督府事務官（後福州、汕頭的日本領事亦仿倣），廈門領事立的單行法規定，臺民抵廈門後，必須將旅券（護照）交領事館，不得隨身攜帶，只有在臺日人免辦旅券，這是配合臺灣的警察制度與保甲制度。⁶⁷ 1904年9月，制定「支那勞動者取締規則」，取締來臺的大陸工人；1920年代臺灣政治社會運動時期，再制定隔絕兩岸人員往來，以及取締抗日運動的法規，臺民赴大陸亦受層層限制及取締。⁶⁸

會泉與慧雲來臺參加法會受到日本殖民當局的監控是在料想之中，根據前述心和法師的回憶，昭和5年「會泉事件」之後近4年，即1934年3月及10月會泉還兩度來臺，若從會泉來臺皆待數月的時間來看，1934年10月會泉最後來臺時間，幾乎就是與慧雲重疊，無論是事前或事後得知慧雲與隆耀二師在臺被捕一事，想必會泉也會心生警惕，故自1934年之後即無會泉來臺消息。

至於慧雲法師，在「慧雲事件」之後即未曾來臺，被釋放一年半後，抗日戰爭爆發。抗戰勝利後已經還俗的慧雲，1947年偕愛女林志明來臺講學，時其千金還曾暫就讀於今臺北第一女子中學。

過去由於「慧雲事件」的經過諱莫如深，臺灣緇素及學者在看待「慧雲事件」問題時，曾謂慧雲於1934年來臺後曾在高雄大崗山龍湖庵收徒，犯大忌後遭梁加升檢舉有從事間諜嫌疑，以及慧雲和尚可能「犯戒」後還俗。⁶⁹ 這樣的說法頗值得商榷。而用異色眼光看待慧雲還俗的問題，亦屬不妥。前述慧雲和尚在〈自序〉中言「很大的亡國教訓」，⁷⁰ 這是深感臺灣淪落日人之手的悲慟，故即有出獄後還俗為國效命之念。在他的

⁶⁷ 梁華璜，《臺灣總督府的「對岸」研究》（臺北：稻鄉，2001），頁142-182。

⁶⁸ 許介麟，《日本殖民統治讚美論總批判》（臺北：文英堂，2006），頁22-23。

⁶⁹ 江燦騰，《日據時期臺灣佛教文化發展史》，頁540。

⁷⁰ 林子青，《煙水庵詩稿·自序》，頁13。

〈臺灣獄中雜詩〉第 47 首云：「山僧若使能歸去，願脫袈裟執戰旗」。⁷¹ 可見是臺灣淪入日本之手的「亡國教訓」在入獄之後引發他還俗從軍之念。

慧雲於 1936 年 1 月回廈門後，直到 1939 年才還俗，⁷² 這是抗日戰爭的第二年，而他未脫下袈裟之前曾參加僧侶救國團，從上海、南京到武漢轉香港，宣傳救國思想，⁷³ 慧雲某個程度實現了他「願脫袈裟執戰旗」的心願。過去有關慧雲下獄、還俗的諸多說法，因無直接證據，皆屬傳說，難免以訛傳訛。抗戰前（1931~1934 年）廈門東本願寺僧神田惠雲在廈門閩南佛學院任教，教授日文，⁷⁴ 1937 年「七七事變」之後，神田和日、臺籍人士都隨廈門領事館的關閉而撤回日本或臺灣；⁷⁵ 1938 年，廈門淪陷後（1940~1944），神田又回到閩南佛學院教授日文；⁷⁶ 抗戰勝利後，1945 年 8 月，神田等日本佛教徒被遣返，神田回日前將白鹿洞山下的東本願寺房舍捐給廈門佛教會為永久基業。⁷⁷ 另一位藤井草宣亦為東本願寺僧，亦致力於中日佛教之「交流」，印順法師所編的《太虛大師年譜》都曾提到此人。1936 年 7 月，藤井與留日華僧墨禪等多人於東京成立「日華佛教會」，⁷⁸ 上海淪陷後，1939 年秋，圓瑛法師自南洋回到上海，住圓明講堂。藤井草宣前來邀請圓瑛出任「中日佛教會」會長，遭到拒絕。⁷⁹

值得注意的是，這兩樁事件都發生在南臺灣，而且某個程度都和臨濟宗妙心寺派，乃至東海宜誠有關，不僅東海宜誠的角色值得再評價，臨濟宗的角色亦應再評價。

⁷¹ 林子青，《煙水庵詩稿》，頁 41。

⁷² 林子青，《煙水庵詩稿·作者介紹》，封面裡。

⁷³ 莊宗沛，〈願脫袈裟執戰旗——追懷漳籍愛國詩僧慧雲法師〉，收在林子青，《煙水庵詩稿》，頁 53。

⁷⁴ 〈閩南佛學院歷屆離任老師〉，<http://nanputuo.com/nptxy/viewasp>（2008 年 8 月 4 日上網），網上資料誤載神田惠雲為「日本真宗西本願寺開教使」。

⁷⁵ 〈廈門佛教〉，<http://xiamenfojiao.com/xmfjzh/HTML/325/html>（2008 年 8 月 8 日上網）。

⁷⁶ 〈閩南佛學院歷屆離任老師〉，<http://nanputuo.com/nptxy/viewasp>（2008 年 8 月 4 日上網）。

⁷⁷ 〈中日佛教交流〉<http://www.xmtz.cn/InfoShow.asp>（2008 年 8 月 8 日上網）。

⁷⁸ 〈廈門佛教〉，<http://xiamenfojiao.com/xmfjzh/HTML/325/html>（2008 年 8 月 8 日上網）。

⁷⁹ 〈上海近代佛教概述〉<http://www.china2551.org/Article/fjls/mg/200802/3740.html>（2008 年 8 月 8 日上網）。



唐代往生傳類成立之背景

——考察《觀經》凡夫念佛往生思想之展開

釋悟開

出家道場：木柵中興念佛會

現為京都佛教大學博士班學生

前言

中國淨土教是以大乘佛教之教理發揚於印度、東漸至中國、朝鮮半島及日本。初期的淨土信仰由三國時代（220～279）吳、支謙和西晉時代（280～316）竺法護（239～316）相繼地譯出彌陀淨土經典《大阿彌陀經》二卷與《無量清淨平等覺經》二卷。之後鳩摩羅什（305～409）譯出《阿彌陀經》一卷（402），又於宋元嘉時曇良耶舍譯出《觀無量壽經》（424～442）（以下簡稱《觀經》）之後，淨土教所依之經典在此時期也就大致備齊了。之後誦持淨土經典而發願往生西方之修行者日益愈多，特別在唐代以後至宋代間淨土教的發展達到了盛況空前，其發達之下所產之物則是「往生傳類」的出現。往生傳類是將往生西方極樂淨土之修行者的生平、行業、臨終時之瑞相等簡略地記錄稱為往生傳類。往生人的「行業」及臨終時感得的「瑞相」，是記錄往生傳類不可缺少之要項。

往生傳類的出現是為了宣揚淨土教所產之物，也是反映當時淨土教的發展情形，因此研究中國淨土教者，往生傳類就成為重要之資料。此往生傳類雖非正史，且其中不乏有疑問之處，或無明確修西方淨業之人亦被收錄其中，但是整體而言依然有其研究及參考之價值。

由於從六朝開始報應感應傳類的盛行，至唐代依舊非常地流行。而此時期成立之西方往生傳類就易被與感應傳類劃上等號，本文希望從唐

代成立之往生傳類之內容去看其成立的背景。在唐代成立的往生傳類有如下四種：

- (一) 迦才撰《淨土論》¹ 下卷「引現得往生人相貌章」。
- (二) 文稔、少康共輯《往生西方淨土瑞應傳》² 一卷五代後唐道詵刪補。
- (三) 安養撰《往生論》六卷(失佚)。
- (四) 飛錫作《往生淨土傳》五卷(失佚)。

根據《衆經目錄》所記載，在前二本往生傳類成立之前已存在飛錫的《往生淨土傳》及安養的《往生論》，非常遺憾地現皆已失傳，是否爲獨立往生傳之形態則無從考證。由於六朝以來感應靈驗思想非常的盛行，至唐代更加流行，導致於以往生西方淨土爲主軸的傳記出現後，容易被和靈驗記合爲一談。本文希望透過往生傳類之內容去考察其成立的背景，還原往生傳類的原貌。

一、前人研究

在日本關於中國往生傳類的研究，依出版年時之順次應爲望月信亨氏、小笠原宣氏、古典遺產會、深貝慈孝氏、牧田諦亮氏，爲了方便內容的歸納故不依年時而依內容列舉。

- (一) 望月信亨氏「往生伝の纂輯」—《中国浄土教理史》³ 所收，1942年，法蔵館。
- (二) 古典遺產會編《往生伝の研究》⁴ 1968年，新読書社。
- (三) 深貝慈孝氏「往生伝、高僧伝解説—特に浄全統十六卷所収本について」—《浄土宗典籍研究》⁵ 1975年，山喜房佛書林。

以上三種的內容大致相同，皆從唐代至明代或清代的往生傳類中之

¹ 關於迦才的生歿年時根據日本名畑應順氏《迦才浄土論の研究》：迦才是約在貞觀十九年(六四五)亡之道綽之後輩，高宗永隆二年(681)亡的善導之前輩。換言之介於道綽和善導之間之人物。P1。

² 《瑞應傳》的研究參照小笠原宣秀《中国近世浄土教史の研究》所收「五、瑞應刪伝の諸問題」P332~347。

³ 《中国浄土教理史》P407~411。

⁴ 《往生伝の研究》P250~258。

⁵ 《浄土宗典籍研究》P81~102。

人物的配列構成活動地域及成立年時等，做了詳細的整理及考察。對於研究往生傳類是不可缺少之基本資料，但是並未論及往生傳類成立之背景。

（四）小笠原宣秀氏「往生伝成立考」「往生伝の研究」—《中国浄土教家の研究》⁶ 所收，1951年，平樂寺書店刊。

小笠原宣秀氏認為迦才《浄土論》卷下「往生人相貌章」是受中國固有倫理道德善惡報應思想及受佛教宣揚的三世因果輪迴轉生的影響，故而發願往生西方淨土。此思想到了唐代更廣泛地深入民間，大量的感應報應傳類相繼地出現。從慧皎（497～554）《梁高僧傳》卷第十四之序錄中所記載「臨川王義慶宣驗記。幽明錄。太原王琰冥祥記。太原王延秀感應傳。朱君台徵應傳」⁷。得知《梁高僧傳》成立以前已有感應報應傳類的出現。往生傳類之記錄形態和感應靈驗傳類類似，這也就成了往生傳類成立的發端。

（五）牧田諦亮氏「中国における往生伝の系譜—《諸上善人詠》について—」—《善導教学の成立とその展開》⁸ 所收，1981年，山喜房佛書林。

牧田諦亮氏則把應驗傳和往生傳作了區別，所謂感應傳例如臨川王義慶的《宣驗記》《幽明記》、太原王衍的《冥祥記》、太原王延秀的《感應傳》等。此等傳類是以三世因果、善惡業報、輪迴轉生為主軸，也就是中國佛教是順應民衆的思想傾向而發展出來的；所謂往生傳是信仰彌陀淨土與實踐之後，臨終時出現瑞相而往生淨土的傳記。如此往生傳的先驅是類似中國佛教獨自發展出來的觀音信仰、也就是把信仰者的感應及體驗記錄而成為應驗傳。

分析以上二位學者的見解小笠原宣氏認為迦才《浄土論》卷下「往生人相貌章」的發端是受古來的報應傳類之影響；牧田諦亮氏把感應傳類與往生傳類作為區隔是正確的，以中國傳統思想為主軸發展出來的傳記稱為「感應傳」，對淨土信仰而發願往生者稱為「往生傳」。彼認為往生傳類成立的先驅是觀音信仰的感應記。

⁶ 《中国浄土教家の研究》P81～102。

⁷ 《大正藏》卷五〇P418下。

⁸ 《善導教学の成立とその展開》P31～36。

不論「往生人相貌章」所收錄的往生人他的「發端」或「先驅」是否為古來報應傳類或觀音信仰感應記，充其量只能說是以記錄形式而言。若以思想而言二位對於淨土往生傳類成立的背景皆未作出論述。雖然在《淨土論》卷下所收錄的往生人中，迦才亦引用「宣祥記」（應是《冥祥記》）魏世子父子三人往生之事蹟，但是這並不能表示迦才收錄往生人的動機是強調感應思想。可以解釋為當時所盛行的感應報應傳類對佛教的影響之程度，連迦才亦不能無視其存在，因此「往生人相貌章」引用《冥祥記》是能理解的。

六朝以來所流傳的感應靈驗思想非常地盛行例如魏曹丕《列異傳》，宋王義慶《幽明錄》、《宣驗記》，南齊王琰《冥祥記》，東晉干寶《搜神記》等。六朝中期以降佛教的因果報應輪迴的觀念則添加了固有的靈異報應感應，如此報應思想的盛行則反映在《無量壽經》中。《無量壽經》（曹魏譯）上所說之「五惡段」的因果報應說，是以造五惡罪者則現世受果報，來世更墮地獄受苦之教說為目的。所謂「勸善懲惡」一說在現存的梵譯本及藏譯本中皆未譯此一段，故主張此「五惡段」是在中國被加入的，贊成此說之學者占多數⁹。

初期中國淨土教的思想（也就是東晉以前淨土教義尚未確立，《觀經》亦尚未譯出之時期），從東晉廬山慧遠（334～416）與劉遺民（352～410）等百二十人結社之「立誓文」中可以窺視出當時思想的潮流。

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。惟斯一會之眾。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。¹⁰

慧遠等人因感於「善惡之報必矣」又「悟無常之期切審三報之相催」，故眾人於阿彌陀佛前立誓結社，依《般舟三昧經》修念佛三昧期

⁹ 《淨土仏教の思想》四「第三章、三世因果報應と浄土教」P85～119。

¹⁰ 《大正藏》卷五0P398下～399上。

生淨土。另因戴逵質疑「善惡無報」，認為佛教之業報說只是勸教方便並非真，故慧遠作「三報論」回應其副題為「因俗人疑善惡無現驗作」¹¹，後又作「明報應論」¹²以重述業報之說。

此善惡報應輪迴轉生的思想特別是到了唐代更是浸透於佛教，也因此唐代出現了許多的感應傳類，如道宣（596～667）的《集神州三寶感通錄》，道世（？～683）的《法苑珠林》中大量地引用《幽明錄》《冥祥記》等。又慧皎《高僧傳》、道宣《續高僧傳》中亦引用了感應傳類，如此在在反映出靈驗報應思想不僅在民間流行佛教亦深受其影響。

所以《淨土論》成立之時期正處於感應報應思想盛行之時代，所以其成立之背景反而容易被忽視，甚至把往生傳類與靈驗報應傳類歸於同性質。

二、《淨土論》成立的動機與凡夫念佛往生思想之展開

弘法寺迦才（～貞觀元年・627～）《淨土論》（約成立於648年以後）卷下「往生人相貌章」所收錄的往生人，其記錄形式如前述學者所指摘：受六朝以來成立的感應報應傳類，或受觀音信仰之感應記之影響。要考察淨土往生傳類成立的背景者，必先從《淨土論》成立的動機及所收錄的唐代往生人的內容去作分析。其理由有二：一是正式獨立的往生傳雖是《瑞應刪傳》，但是由於「往生人相貌章」中所記載的二十人中有十七人被《瑞應刪傳》所引用（參照附錄）。其二是《瑞應刪傳》的作者文稔、少康、道詵三人皆未有著作流傳於世，又關於他們的傳記在文獻中皆無記載，故無從考察其淨土思想。基於此二點理由《淨土論》中所記載的往生人之事蹟，雖非正式獨立的往生傳，卻是最初淨土往生傳之濫觴。又此記錄形態成為之後往生傳之典範，因此考察淨土往生傳類成立的背景時《淨土論》是不可忽視的。

考察淨土往生傳類成立的背景其方法是以迦才《淨土論》成立的動機及從卷下「往生人相貌章」所收錄的唐代造惡往生人，及一般庶民念

¹¹ 《弘明集》卷五「遠法師因俗疑善惡無現驗三報論」《大正藏》卷五二 P34 中下。

¹² 《弘明集》卷五「遠法師答桓玄明報應論」《大正藏》卷五二 P27 中下。

佛往生人去看《觀經》凡夫他力念佛往生思想的展開。

此《淨土論》是繼承道綽（562～645）《安樂集》的思想而著，共分九章，以問答之形式說淨土教義，可謂是當時淨土教之概論書。其撰述之動機為：

近代有綽禪師。撰安樂集一卷。雖廣引眾經略申道理。其文義參雜。章品混淆。後之讀之者。亦躊躇未決。今乃搜檢群籍。備引道理。勒為九章。令文義區分。品目殊位。使覽之者。宛如掌中耳。¹³

迦才雖對道綽所論述的淨土教義產生共鳴，但是認為「其文義參雜。章品混淆」，為使讀者閱讀易解故作《淨土論》。《淨土論》其主要中心思想是《觀經》中教說的凡夫救濟的思想是佛之本意，發菩提心、觀察稱名、持戒稱名念佛，得阿彌陀佛之本願力的助緣即得生淨土，強調在末法時代此經與眾生最為相應。

另於第六章「往生人相貌章」中收錄了道俗二十人（加附傳合計三一人）之往生西方淨土之人其意圖如下：

問曰。上引經論二教。證往生事。實為良驗。但眾生智淺。不達聖旨。未若引現得往生人相貌。勸進其心。今即日取信。欣其聞進也。答曰。其得往生人。依經論咸得光臺異相者。其數無量。今略引四五。示諸學人。令見取信也。¹⁴

在第五大門中引用經（《無量壽經》《觀經》《阿彌陀經》等十二部經典）論（《往生論》《起信論》《十住毘婆沙論》等七部論書）二教、證明往生之事不虛。迦才認為對於智淺之民衆而言，與其以深奧之理論嚴肅之聖語教化者，不如引用一般庶民往生之事證更能達到宣傳之效果，此應是迦才著《淨土論》最主要之目的吧。又「依經論咸得光臺異相者其數無量今略引四五」，由此文可以證明唐代稱名念佛往生思想已非常地普遍。

此往生傳類不同於《高僧傳》或《續高僧傳》只限於出家者，「往

¹³ 《大正藏》卷四七 P82 中。

¹⁴ 《大正藏》卷四七 P97 上。

生人相貌章」中除了有唐代以前的盛德僧、尼的精進修持之事蹟外，唐代的往生人如無名老翁、盲母、婦女等修淨業之往生人皆被收錄其中，而這也是迦才在「往生人相貌章」中欲彰顯印證道綽弘化淨土教的成果。值得注意的是所收往生人中「優婆塞得往生者五人」之第五則：

聞有一人。不識姓名。其性庶險。不信因果。常以殺獵為業。(中略)僧答云。觀經有文。其人忽然踊躍歡喜云。佛言有地獄如言即有者。佛言得往生。弟子定得往生也。(中略)面向西方。至心念佛。未滿十念。即告眾云。佛從西來。大有徒眾。並放光明。授我華坐。言畢即卒。此是十念往生¹⁵。

又《瑞應刪傳》(約成立 774 年以後)中有二則依《觀經》之教說念佛往生的記載，一則是僧雄俊一則是不知姓名的汾州人。

雄俊若入地獄。三世諸佛即妄語。王曰。佛不曾妄語。俊曰。觀經下品下生。造五逆罪臨終十念尚得往生。俊雖造罪。不作五逆。若論念佛。不知其數。言訖往生西方。乘臺而去。¹⁶

汾州人不得姓。殺牛為業。臨重病。見數頭牛逼其身。告妻子曰。請僧救我。請僧至。病人曰。師誦佛經。如弟子重罪還救得否。師曰。觀經中說臨終十念尚得往生。佛豈妄言。忽爾異香滿室便終。眾人皆見異香瑞色祥雲遶其宅上矣。¹⁷

以上三人皆依《觀經》第十六觀稱念佛名免受地獄之報，《淨土論》中的「不識姓名」的往生人其生歿年時雖不明，但從文中的「聞有一人」推測應是迦才親自聽聞得來，所以和迦才是同時期的人。僧雄俊是唐太宗大歷年中(766~779)之人。另一人雖亦不明，因在《瑞應刪傳》成立之前之人物故也是唐代的往生人，所以三人皆是唐代之人。從三則記事中反映出唐代淨土教的潮流是《觀經》的稱名念佛往生思想，此凡夫念佛往生思想到了宋代更為普遍。這也是《觀經》譯出後最初的凡夫惡人念佛往生的記載，因此在中國淨土教的發展史上「往生人相貌章」中

¹⁵ 《大正藏》卷四七 P99 中。

¹⁶ 《大正藏》卷四七 P106 中。

¹⁷ 《大正藏》卷四七 P107 下。

所記載之往生人及《瑞應刪傳》就顯得格外重要。

《淨土論》中所記載之二十人往生人中，唐代以前的往生人之行業屬多樣化（參照附錄）。而唐代道綽除外的八人往生人中没有因三世因果輪迴轉生等心生恐怖而發願往生的，大都是聽聞淨土念佛法門進而發願往生西方淨土。其中僧衍、尼大明月、優婆夷斐婆、姚婆等人更是直接蒙受道綽之教化。又山西并州（現今山西省太原）一帶的往生人則占了七位（參照附錄），迦才的活躍時代約於唐太宗之貞觀年代（627～649），因住長安弘法寺故與長安附近至并州地方之淨土教應有非常密切之關係。

山西、陝西一帶之淨土教的興隆毫無疑問的是受道綽之教化所致，但是約二百年前曇鸞所奠下的基礎也不能忽視。自曇鸞寂後至道綽之間雖然未有繼承曇鸞凡夫他力念佛往生思想的後繼人，但是經過曇鸞教化後的山西一帶在道綽開始弘化念佛淨土教之前，此念佛的風氣應未斷絕。故「往生人相貌章」言往生人依經論修行，臨終皆得光臺瑞相者「其數無量」。若僅以道綽教化之年數要達到往生人「其數無量」尚有疑問，這個問題留到下節再做討論。

在此一提的是唐代二往生傳類成立之後約二百年，宋戒珠（985～1077）成立了《淨土往生傳》此為宋代往生傳的先驅。之後志磐《佛祖統紀》卷第二十七「淨土立教志」，集錄的範圍較唐代往生傳類更廣除了僧、尼之外、雜衆、公卿、士庶、婦女、惡輩甚至禽魚類亦收錄其中。此一記錄形態至明代株宏（1535～1615）《往生集》，清代胡珽述《淨土聖賢錄續編》都集錄了一般庶民念佛往生的事蹟。

但是戒珠的《淨土往生傳》卻是脫離庶民念佛往生的主軸，正傳五六人中尼二人、居士一人外、其餘五三人全是僧眾。而《淨土往生傳》所集錄的往生人大多襲用慧皎《高僧傳》等傳記而成，背離了念佛往生之宗旨。但是很快地就被其次成立的王古（？～約 1106）《新修往生傳》給導正至原來的宗旨。

關於戒珠的傳記僅《釋門正統》卷第八有記載、其內容如下：

戒珠字耀之。長樂黃氏。篤學日誦萬言。師法性子光。試經披剝樂於修善。博記能文。翕張進退各適其施。名曰默書。及雜文數

十萬言。忽曰知道而已。何以文為聚而焚之。存者碑記傳序耳。得法法海懷要。住黃檗時要沒祭以文。又作別傳議。下竺刪定止觀後。於禪教分歧。深有發明。熙寧十年九月二十三日。示寂壽九十三臘七十三。葬骨飛山。郎中李肖銘。¹⁸

從戒珠的傳記中實在無法看出與淨土教有何關連又未有著作流傳於世，故彼淨土教思想如何亦無從得知，但是從其《淨土往生傳》之序文中可以窺視出彼對東晉廬山慧遠的崇敬。

西晉時劉曜寇蕩京雒。僧顯避地江東。始由三事因願。驟感祥異。(中略)東晉之末。遠師憩跡廬阜。其時同意法師。釋道炳。竺道生佛陀耶舍。洎在家英豪。劉遺民雷次宗周續之等一百二十三人。締結方外之遊。希風來集。遠以幻集之期不克。以常保夢遊之軀。不可以長存。因指無量壽國。結之遐遊焉其已也。又言。其國清淨無三塗無六趣。眾生依向不一。生而生者。寶幢為之前導。金蓮為之受質。於是相與而有蓮社之想焉。今之以蓮社云云。蓋其始也。或時以為淨社義亦詳矣。¹⁹

戒珠將淨土教的始源追溯至西晉僧顯，有別於唐代成立之往生傳類。《瑞應刪傳》中將慧遠置於首位，然而序文中未提及廬山結社之事。而戒珠不只在序文中介紹廬山結社之事，在其所集錄的東晉六人的往生人皆是與廬山有關係之人。甚至以出家眾為主的往生傳中卻出現了居士劉遺民、一般婦女，村民百姓則無一人被收錄，其理由為何無從得知。

¹⁸ 《續藏經》一三〇冊 P901 上。

¹⁹ 《大正藏》卷五一 P108 下。

三、唐代往生傳類成立的背景

（一）曇鸞他力凡夫往生思想之展開

（1）初期《觀經》之流傳

《觀經》是在劉宋元嘉年中（424～442）由曇良耶舍譯出之後，迅速地同時與《無量壽經》廣流傳於各地。最初誦持《觀經》的是曇弘及法琳根據《梁高僧傳》記載：

釋曇弘。黃龍人。少修行專精律部。宋永初中南遊番禺止臺寺。晚又適交趾之仙山寺。誦無量壽及觀經。誓心安養。以孝建二年於山上聚薪。密往潛中以火自燒。²⁰

曇弘黃龍人（滿州？）晚年至交趾（現今廣東省）住仙山寺，誦持《無量壽經》及《觀經》以期生安養，於孝建二年（455 年）以火自焚往生。

釋法琳。姓樂。晉原臨邛人。少出家。止蜀郡裴寺。專好戒品研心十誦。常祈心安養。每誦無量壽及觀經。輒見一沙門形甚姝大常在琳前。至齊建武二年寢疾不愈。注念西方禮懺不息。²¹

法琳臨邛人（今四川省）初於蜀郡（今成都）專研戒律後止靈建寺，常期生安養於建武二年（495 年）因病誦《無量壽經》和《觀經》念生西方。

由於此時期是《觀經》被譯出不久，故當然尙無講說或是注釋書的出現。曇弘是「少修行專精律部」，法琳則是「專好戒品研心十誦」，二人誦持《觀經》之趣旨與前述《淨土論》《瑞應刪傳》中所記載的惡人臨終念佛往生是不同的。

由此二則記事得知最初《觀經》在建康（南京）譯出後即迅速地由曇弘、法琳分別傳播到廣東及四川，後又由曇鸞流傳至山西、陝西一帶

²⁰ 《大正藏》卷五〇P405 下。

²¹ 《大正藏》卷五〇P402 上。

地域，《觀經》也就因此向各地流傳開來。《觀經》的譯出意味著中國淨土教明確地從曇鸞以前著重禪定的觀想念佛，轉變成重稱名念佛的淨土教，因此《觀經》的譯出在中國淨土教史上占了極為重要之位置。

（2）曇鸞《觀經》他力念佛往生思想之展開

曇鸞出生時是《觀經》譯出約半世紀後，根據道宣（596～667）《續高僧傳》中之記載：曇鸞在北歸途中於洛陽得遇菩提留支傳授《觀經》，終於捨棄仙書歸心淨土。曇鸞是中國北魏時代奠定所謂「曇鸞一道綽一善導系」淨土思想的先驅者。彼著有《淨土論註》、《略論安樂淨土義》及《讚阿彌陀佛偈》等著作留傳於世，為淨土念佛理論奠定了基礎。其中《往生論註》是印度現存唯一的淨土思想論書—世親《無量壽經優婆塞願生偈》（菩提流支 508 年至洛陽譯出）—的最早的注釋書。《往生論註》中亦受龍樹「中論」及僧肇《註維摩經》等思想之影響，透過注釋之過程曇鸞領悟出釋尊說《觀經》之本懷。

龍樹「空」之定義是以緣生無自性為基本，即不著有（實有）也不著空（虛無的空）。實際上中觀思想是直接由緣起空思想發展起來的，即是所有現象的存在是基於因緣所生之假象，即本來之相是無執著之空無我。曇鸞以此大乘佛教思想上之空無我的真相，詮釋其絕對真理之躍動是無量壽無量光之世界，也就是阿彌陀佛本願力之救濟界，又其本願力是對罪惡深重愚痴之眾生。換言之《觀經》上所說的阿彌陀佛之救濟思想是大乘佛教根本真理之準則。浸學於四論及佛性論的曇鸞則根據自己的宗教體驗，把世親《淨土論》中所說「一心願生」，龍樹《十住毘婆沙論》「易行品」之易行道闡明為淨土教的本意。即本願他力往生之道，亦即淨土門易行道，成為中國善導系淨土思想的開端。

雖然彼未著《觀經》之注釋書，在《往生論註》中提出他力本願思想的主張。關於造惡者念佛往生《往生論註》卷上末先引《觀經》九品段下品下生之經文接著作如下之詮釋：

以此經證明知下品凡夫但令不誹謗正法，信佛因緣皆得往生。²²經說造惡業之愚痴眾生本應受業報感得地獄受無量劫果報，因臨終遇善知識教念佛得生淨土。「但令不誹謗正法」是條件，「信佛因緣」為他

²² 《大正藏》卷四〇P834 上。

力，也就是阿彌陀佛的本願力。凡夫依自力絕對不可能往生，必須依賴佛力才得以往生。曇鸞此突破性的《觀經》之見解，打破傳統的「戒定慧」自力之修行觀念，這也成為之後理解《觀經》之一大潮流。彼成功地以大乘佛教「空」之哲理詮釋阿彌陀佛救濟之思想，這是他個人獨創之見解。

如此的詮釋自然受到於曇鸞稍後相當南北朝至隋初間，淨影寺慧遠（523～592）和嘉祥寺吉藏（549～623）的批判。二人皆著《觀經》的注釋書，慧遠的《觀經義疏》二卷為《觀經》最初之注釋書。慧遠、吉藏對於曇鸞詮釋《觀經》之見解予以強烈反駁，形成異於曇鸞《觀經》觀之另一大潮流。

曇鸞開始從事教化活動的時間，據推測當是在西曆五三〇年後約十數年左右的晚年在山西省并州一帶，致力於宣揚他力念佛的淨土教，記載曇鸞最初之史料為道宣《續高僧傳》和迦才「往生人相貌章」。「往生人相貌章」中記述曇鸞於臨終之際「發遣使者，遍告諸村白衣弟子及寺內出家弟子，可三百餘人（中略）大眾齊聲念阿彌陀佛便即壽終」²³。從「遍告諸村白衣弟子」一文可證明曇鸞除了自身實踐念佛外，亦大力教化村民念佛形成最初庶民念佛的風潮，此亦為《觀經》譯出後佐最早村民百姓念佛之記載。

於前節中提及山西一帶因道綽的教化庶民念佛非常地興隆，但是在三十多年間的弘化要達到迦才所言其往生人「其數無量」似乎有點牽強。在曇鸞往生（542 或 554 以後）至道綽開始弘化淨土教之前（609 以後）約六十年間，雖然出現了淨影寺慧遠及嘉祥寺吉藏，由於兩人的活動地域分別在河南及浙江一帶，山西一帶淨土教的發展應未受到影響。

其理由是又「往生人相貌章」中記載的《曇鸞傳》曇鸞是「并州汶水人也，魏末高齊之初猶在」²⁴。曇鸞的傳記其出處不明，但是從「猶在」二字推測者在曇鸞寂前應已成立了曇鸞等傳記的存在。換言之迦才應是閱覽過此傳記，故引用原文「魏末高齊之初猶在」。而曇鸞寂後至

²³ 《大正藏》卷四七 P97 下～98 上。

²⁴ 《大正藏》卷四七 P97 下。

迦才成立《淨土論》約二百年間，用「猶在」一詞似不太合理，此「傳記」之作者與曇鸞為同時期之人故用「猶在」是合乎常理的。此推論若成立者曇鸞在世當時於山西一帶弘化庶民念佛的活動應受到注目，因此雖然曇鸞寂後約六十年後才由道綽繼承曇鸞的思想，但是由「遍告諸村白衣弟子及寺內出家弟子」一文中得知曇鸞生前教化了許多出家及白衣弟子。曇鸞寂後理應繼續弘化，故山西一帶淨土教的盛行曇鸞所奠下的基礎是不可忽視的。

（二）道綽《安樂集》成立之背景及其《觀經》觀的展開

言唐代的淨土教是由曇鸞提唱口稱念佛為起源，後經道綽在《安樂集》中將淨土教組織化應不為過。彼繼承曇鸞的立場主張依阿彌陀佛之本願力，極惡的凡夫依念佛亦能即座往生。曇鸞的《往生論註》在長安並未受到重視，唐代的文獻中重視《往生論註》只有《安樂集》一書。

《安樂集》的思想承襲了曇鸞《觀經》觀之見解，強調末法時代之眾生最相應之修行法門即是《觀經》所說之凡夫往生之教說。道綽主張《觀經》是《無量壽經》上說之四十八願，特別是第十八願極惡之人（下下品之眾生）稱阿彌陀佛之名號，以本願救濟之力得彌陀報佛土為其本旨。道綽著《安樂集》的動機在序文中簡潔地道出：

此安樂集一部之內總有十二大門皆引經論證明勸信求往。²⁵ 其動機非常地明確即引諸經論證實往生事，勸進眾生往生阿彌陀佛極樂淨土，彼將淨土法門作系統的闡述，為淨土教的重要書籍。其中第二大門的第二「破異見邪執」由九項構成，第一項「破大乘無相妄計」和第九項「會通別時意趣」，分別是「淨土願生為取相」和「別時意」的議論，這是駁斥當時頗為盛行的三論攝論學派之念佛往生思想。三論學派諸師以「願生淨土為取相」；攝論學派則判定《觀經》下品下生凡夫念佛往生為「別時意」²⁶。

道綽將「破大乘無相妄計」置第一項是有其道理的，因為這是妨害淨土教發展最嚴重的一項，此「無相妄計」是指從大乘佛教基本思想

²⁵ 《大正藏》卷四七P4～1。

²⁶ 有關三論攝論學派之研究，參照平井俊榮《三論教學の研究》、深貝慈孝《中国淨土教と淨土宗學の研究》。

（空觀）對「淨土願生」的批判。大乘初期的佛教以般若經典為代表，修體得存在的無相空（諸法皆空）與智慧（般若）。三論學派是羅什（344～413）所譯之三論（龍樹《中論》、《十二門論》，提婆的《百論》）之系統的學派。《中論》是把《般若經》所說空的思想組織體系化，成為大乘佛教理論的重要基礎論書，提唱空的思想亦稱空宗由吉藏集大成。

問曰。或有人言大乘無相勿念彼此。若願生淨土便是取相。轉增縛何用求之。²⁷

關於「淨土願生為取相」，三論學派則以三論立宗的基礎般若空的教理為根幹，從大乘佛教的基本思想「空」去論述「淨土願生」。大乘初期的佛教是修「無相」的空觀，不可念具體存在的西方極樂淨土，若是執著於相就被煩惱所束縛。

如此計者將謂不然。何者。一切諸佛說法要具二緣。一依法性實理。二須順其二諦。彼計大乘無念但依法性。然謗無緣求。即是不順二諦。如此見者墮滅空所收。（中略）今勸行者。理雖無生。然二諦道理非無緣求一切得往生也。是故維摩經云。雖觀諸佛國及與眾生空。而常修淨土教化諸群生。又彼經云。雖行無作而現受身。是菩薩行。雖行無起而起一切善行。是菩薩行。是其真證也。²⁸

道綽以諸佛說法必需具備二緣，一是「依法性實理」二是「須順其二諦」。道綽認為「執大乘無念但依法性」是偏見，謗「依二諦緣願求淨土」，否定此者則是陷入錯誤。姑且不說順二諦者如此的偏見反而落入「滅空」的領域中，換言之道綽主張諸佛說法具二緣，而願生淨土是屬第二的「順二諦」，然而道綽並未說明二諦一般而言二諦指的是勝義諦

²⁷ 《大正藏》卷四七 P8 中。

²⁸ 《大正藏》卷四七 P8 中。

和世俗諦。所謂勝義諦若依第一義空而言，則是二緣中的第一「依法性實理」，也就是指觀無相空；相對的所謂世俗義也就是即使凡夫亦能理解的世俗的物事（有相）的說法。

如此一來依道綽的場合，主張觀淨土的有相而願往生者是依世俗諦，其實不然在《大經》或《觀經》及《阿彌陀經》中所說阿彌陀佛和其國土的莊嚴相言「有相」是無誤的。但是解釋其身土為非「化身、化土」、是「報身、報土」者只是世俗諦。換言之判「化身、化土」為非世俗諦說者是比較適當的。並非世俗諦在任何場合都和勝義諦分為二物，而是世俗義不論任何場合都是不離勝義諦。《觀經》等所說的阿彌陀佛淨土（報身、報土）的有相形態，應該說是世俗諦和勝義諦兩者有非常密切的關係。

其次對於臨終念佛往生為「別時意」之說，《觀經》下品下生作惡者臨終十念得以往生。其經文如下：

或有眾生作不善業五逆十惡。具諸不善。如此愚人。以惡業故。應墮惡道。經歷多劫。受苦無窮。如此愚人。臨命終時。遇善知識。種種安慰。為說妙法。教令念佛。彼人苦逼。不遑念佛。善友告言。汝若不能念彼佛者。應稱歸命無量壽佛。如是至心。令聲不絕。具足十念。稱南無阿彌陀佛。稱佛名故。於念念中。除八十億劫生死之罪。命終之時。見金蓮花。猶如日輪。住其人前。如一念頃。即得往生極樂世界。²⁹

由「如一念頃即得往生極樂世界」衍生出十念往生是「即生」或「別時意」的議論。在第九項的「會通別時意趣」中道綽作如下會通：

據攝論與此經相違。料簡別時意語者。今觀經中佛說下品生人。現造重罪。臨命終時。遇善知識。十念成就。即得往生。依攝論云。道佛別時意語。又古來通論之家。多判此文。云臨終十念。但得作往生。

²⁹ 《大正藏》卷一二 P346 上。

因。未即得生。³⁰

攝論學派是以無著《攝大乘論》及世親《攝大乘論釋》（真諦譯）為學派所依的論書。關於下品下生衆生臨終念佛往生淨土，無著《攝大乘論》作「別時意」；玄奘譯為「別時意趣」。《攝大乘論》卷中：

別時意。譬如有說。若人誦持多寶佛名。決定於無上菩提不更退墮。復有說言。由唯發願於安樂佛土得往彼受生。³¹

世親《攝大乘論釋》卷六：

釋曰。若有眾生由懶惰障不樂勤修行。如來以方便說。由此道理於如來正法中。能勤修行方便說者。³²

《觀經》中佛是下品下生之衆生即使造重罪，臨命終時遇善知識成就十念者即得生安樂國。依《攝大乘論》則釋為「佛的別時意語」，而「通論家」（指攝論學派）則是主張下品下生之衆生臨終的十念往生，只能作「往生因」不能即座往生安樂國。

譬如由一金錢營覓得千金錢。非一日得千。由別時得千。如來意亦爾。此一金錢為千金錢因。誦持佛名亦爾。為不退墮菩提因論曰。復有說言。由唯發願。於安樂佛土得往彼受生。釋曰。如前應知是名別時意。³³

「一金錢」指的是「發願於安樂佛土得往彼受生」；「千金錢」是長時間修道後達成的佛果。依無著與世親之說為大乘佛教特別是瑜伽行派認為菩薩的修行至成佛，必要經過三大阿僧祇劫長時間的修道過程。強調臨

³⁰ 《大正藏》卷四七 P10 上。

³¹ 《大正藏》卷三一 P141 上。

³² 《大正藏》卷三一 P194 上。

³³ 《大正藏》卷三一 P194 中。

終時所成就的十念念佛，依此即得往生安樂國是不可能的。依世尊說法分「平等意、別時意、別義意、衆生樂欲意」，其中的「別時意」在經典上說「往生阿彌陀佛國」者是非常遙遠的未來，也就是「別時」（在遙遠的未來時成就）的可能，這只是鼓勵機根薄弱的菩薩的方便說法。因此通論家的主張是十念成就爲往生成佛的因是正確的，但是絕非即座往生，而是「別時意」之說。簡單言之通論家主張成就十念往生是往生成佛的因是無誤的，只是絕非「即座」往生，而是在「遙遠」的未來成佛。

無疑的此一論說又是對淨土教的弘通構成一大障害，故道綽釋曰：「如此解者將爲未然。何者凡菩薩作論釋經皆欲遠扶佛意契會聖情，若有論文違經者無有是處」³⁴。其理由爲：

今解別時意語者。謂佛常途說法皆明先因後果。理數炳然。今此經中但說一生造罪。臨命終時十念成就即得往生。不論過去有因無因者。直是世尊引接當來造惡之徒。令其臨終捨惡歸善乘念往生。是以隱其宿因。此是世尊隱始顯終。沒因談果。名作別時意語。³⁵

關於攝論學派對「別時意」之解釋爲「未來世成佛」，而道綽解釋是「於過去世修行」。即是佛說法通常是依「先因後果」的次第，但是在《觀經》中佛卻未說「過去因」此爲「隱始顯終」。道綽認爲「十念往生」之說爲往生人臨終前能遇善知識開導，此表示其往生人過去有宿因的存在，若無宿因臨終前遇善知識教令念佛是不可能之事。因此有過去的宿因才能遇善知識教十念念佛，此是果報亦是「沒因談果」。

論云。以一金錢買得千金錢。非一日即得者。若據佛意。欲令衆生多積善因。便乘念往生。若望論主。乘閒過去因。理亦無爽。若作此解。即上順佛經。下合論意。即是經論相扶。往生路通。

³⁴ 《大正藏》卷四七 P10 上。

³⁵ 《大正藏》卷四七 P10 上。

無復疑惑也。³⁶

綜觀道綽對「別時意」的會通，基本上不否認攝論家所主張的「別時意」之說為「理亦無爽」。換言之也就是贊同此說（善導則是否定別時意說），又認同往生成佛是需要長時間的修行（善導亦否定）。對於「別時」的解釋道綽主張非「未來世的果」而是「過去世的因」，這是彼獨自的見解。從全文來看可以看出道綽試圖替淨土教在兩者之間找出生存的空間所作的努力。

以上所述之三論、攝論學派對於淨土念佛往生之議論，在「往生人相貌章」記載的往生人「方啓傳」中能得到證實：

方啓法師者。花蔭人也。貞觀九年。共玄果法師。於藍田縣悟真寺一夏念阿彌陀佛。乃取一楊枝。著觀世音菩薩手中。誓云。若我念佛得往生者。願此楊枝七日不萎。依誓。遂即七日不萎也。此僧復為一切眾生請云。如攝論中判。作別時意。觀經中言即生。願於夢中見阿彌陀佛。請決此疑。³⁷

文末又記「此僧現在未死也」，更增加此文之真實性。從「方啓傳」的內容可以證明道綽《安樂集》中所言不虛，在唐代《觀經》下品下生衆生臨終念佛往生言「即生」，攝論家判「別時意」的議論受到相當的注目且重視。

又依「往生人相貌章」中所記載的「道綽傳」如下：

從大業五年已來。即捨講說。修淨土行。一向專念阿彌陀佛。（中略）時時敷演無量壽觀經一卷。示誨并土晉陽太原汶水三縣道俗。七歲以上。並解念彌陀佛。上精進者。用小豆為數。³⁸

道綽以數豆教稱念阿彌陀佛教化并土之晉陽、太原、汶水七歲以上男女

³⁶ 同前。

³⁷ 《大正藏》看四七 P97 上。

³⁸ 《大正藏》卷四七 P98 中。

念佛者衆多，度衆無數，可見他化人之深自己日念七萬遍。而這也顯示道綽在山西一帶教化之成果，亦是迦才欲彰顯道綽淨土教之目的。

四、對後世之影響

（一）對中國淨土教之影響

唐代二往生傳類不僅影響中國淨土教之盛行與發展，亦影響鄰近的日本淨土宗的發展及往生傳之成立。在中國淨土教方面：從記錄形式而言者影響宋代至清代陸續地成立的往生傳類，從思想而言自曇鸞、道綽發展出來的凡夫他力念佛往生思想，在往生傳類中具體地呈現出成果。後由善導在《觀經疏》中更進一步解明曇鸞、道綽的淨土教義，主張《觀經》所說的九品皆凡夫之說。《觀經》所說之第十六觀：慧遠等之解釋爲全因韋提希之懇請而說；善導則主張前三觀爲韋提希之請，後三觀是佛無問自說。關於後三輩九品：慧遠等認爲上輩三品是約大乘賢聖，中輩三品約二乘學人，下輩三品約大乘始業凡夫；善導則認爲九品皆是約今時的善惡凡夫，欲令同沾九品生信乘願往生而言。強調後三觀明日常散亂心念佛亦能往生，也就是下品三生惡人只要稱名念佛也能往生淨土。此第十六觀的解釋最具特色，也代表善導淨土教思想之精髓。

善導雖繼承師道綽的思想，但是並非全部承受。對於道綽主張《觀經》爲凡夫兼爲聖人之說，善導則徹底強調《觀經》之九品往生人皆爲凡夫，否認爲聖人說；道綽分淨土爲報、化二種沒有法身的淨土，這與攝論派的主張相同；而善導則強調淨土爲報身報土的「凡入報土」。

簡單言之善導的淨土教思想是以凡夫往生爲主旨，認爲三輩九品皆是五濁的凡夫，乘佛的大悲願力乃得往生。若唯依自力的精勤修學以期能斷惑證理，則雖二乘聖者及地前菩薩亦不得生報土見報佛；然而淨土法門則依彌陀本願之他力，所以雖一毫煩惱未斷的凡夫也能得與地上菩薩同入真實無漏的報土而見報佛。

（二）對日本淨土宗之影響

日本最初成立之往生傳是十世紀末的慶滋保胤（913 頃～1002）所著的《日本往生極樂記》一卷（985 或 986 年成立）。至平安時代陸續

地成立了大江匡（1041～1111）著《續本朝往生傳》一卷（十二世紀初），三善爲康《拾遺往生傳》三卷（1123 成立）《後拾遺往生傳》（十二世紀中頃），蓮禪《三外往生傳》一卷（1139 成立），藤原宗本《本朝新修往生傳》一卷（1151 成立）等，此類往生傳皆承襲《日本往生極樂記》之形態而成。《日本往生極樂記》之序文中慶滋保胤如此記載著：

大唐弘法寺釋迦才撰淨土論。其中載往生者二十人。迦才曰。上引經論二教證往生事。實為良驗。但衆生智淺不達聖旨。若不記現往生者。不得勸進其心。又瑞誠哉斯言。又瑞應傳所載三十余人。此中有屠牛販鷄者。逢善知識十念往生。予每見此輩彌固其志。³⁹

慶滋保胤對迦才勸進智淺之衆生歸向彌陀一佛，為讓衆生堅固之心而著《淨土論》加以讚嘆。接著又敘述自己閱讀了《瑞應刪傳》中記載惡人念佛往生之實例後，對西方淨業之心更加彌篤進而編纂了此書。

其次源信（942～1017）在《往生要集》中言及念阿彌陀佛往生時，舉《淨土論》與《瑞應傳》做為實證。

震旦國東晉以來至置于唐朝。念阿彌陀佛往生淨土者。道俗男女合五十余人。出淨土論並瑞應傳記往生人。多在迦才師淨土論并瑞應傳。其余多要不過此。⁴⁰

此《往生要集》是日本佛教史上首次把百余經典及論書中有關淨土的文予以整理編集，以系統論述彌陀淨土教義之文集。彼主張死後往生極樂之方法除了一心憶佛念佛之外別無他法，建立了日本淨土宗之基礎。又此書中所說的「厭離穢土、欣求淨土」之精神廣泛地普及於貴族、庶民間對鎌倉時代日本淨土宗之形成有直接影響。

³⁹ 《淨土宗全書》續十七 P1 上。

⁴⁰ 《淨土宗全書》十五 P118 下。

又日本淨土宗開宗祖師法然（1133～1212）的《類聚淨土五祖傳》中，也引用了《淨土論》和《瑞應刪傳》中之曇鸞、道綽、善導三人之傳記⁴¹。最重要者是法然承襲善導《觀經疏》的專念念佛思想，更進一步詮釋「專修念佛」創立了淨土宗。強調往生淨土的方法只有一種，即是稱名念佛。主張只要稱念「南無阿彌陀佛」名號，不論男女貴賤皆能往生極樂淨土。然而此善導流的念佛法門在中國日後漸漸地被忽視，善導流念佛卻在日本受到法然極大的重視。

因此迦才《淨土論》「往生人相貌章」及少康等著的《瑞應刪傳》在平安時代之前就已受到注目，並對日本淨土宗凡夫念佛往生思想的形成，給予一定程度之影響是不能否認的事實。

參考文獻

- 小笠原宣秀《中国近世浄土教史の研究》百華苑 昭和 38 年。
 深貝慈孝《中国浄土教と浄土宗学の研究》思文閣出版 2002 年。
 梶山雄一編集《浄土仏教の思想》四 講談社 1995 年。
 石井教道《法然上人全集》平樂寺出版 昭和 39 年。
 名畑應順《迦才浄土教の研究》法藏館 昭和 30 年。
 岩井大慧《日支佛教史論考》東洋文庫 1975 年。
 浄土宗宗典刊行會《浄土宗全書》1907 年。

⁴¹ 《法然上人全集》P845～850。

附 錄

凡 例

- 一、《瑞應刪傳》中引用「往生人相貌章」之往生人如「曇鸞」表示。
- 二、活動地域之記入因往生人非固定在自己出身地出家或修行，故以修行之地域不以出身地，如慧遠雁門樓煩人（約在今山西寧武附近）修行則在江西廬山。
- 三、文中沒有明確記載持念佛名者，依內容判斷為念阿彌陀佛者用「阿彌陀佛」表示，如尼法藏「志在西方後見阿彌陀佛與諸聖衆」。

（一）《淨土論》卷下「往生人相貌章」

人數	往生人	時代	往生年	衆別	活動地域	持念佛名	所依經典	平日行業
1	方啓	唐	635 後	僧	陝西 悟真寺	阿彌陀佛	觀經	共玄果於悟真寺念彌陀佛。爲一切衆生請云。如攝論中判作別時意。觀經中言即生。願於夢中見阿彌陀佛。請決此疑。
2	曇鸞	北魏	542 ?	僧	山西 一帶	阿彌陀佛	無量壽經 觀經	注解天親菩薩往生論。勸道俗等決定往生。
3	世燈	隋	592	僧	山西 并州	阿彌陀佛		精進練行。講涅槃經。口授來者阿彌陀佛名。
4	主洪	隋		僧	山西 并州	阿彌陀佛		一生精進。偏注心作見佛業期見彌陀。
5	僧衍	唐	642	僧	山西 并州	阿彌陀佛		講涅槃攝論十地地持經論。逢綽講無量壽觀經聞已方始迴心專念彌陀佛。
6	道綽	唐	645	僧	山西 并州	阿彌陀佛	觀經	捨涅槃講說修淨土行。一向專念阿彌陀佛。時時敷演觀經。示悔晉陽太原汶水道俗。
7	法盛	劉宋	439	尼	江蘇 金陵			常願生安養。志在西方。
8	法勝	劉宋		尼	江蘇 京師			進修禪律。於禪寂中念佛爲業。
9	光靜	劉宋		尼	江蘇 廣陵			恒習禪慧。以念佛清淨爲業。
10	大明月	唐	630 頃	尼	山西 介州	阿彌陀佛	觀經	逢綽師講觀經。教念佛業。
11	阿曇遠	劉宋	433	男	安徽 廬江			奉佛精進。持菩薩戒。歸心淨土。
12	魏世子	劉宋	423 後	男	河南 梁郡		無量壽經	父子三人奉法精進。

13	張元祥	隋	600	男	陝西雍州	阿彌陀佛	觀經	持戒恒誦觀經。
14	汾陽老翁	唐	631 頃	男	山西并州	阿彌陀佛		晝夜專念阿彌陀佛。
15	不識姓名			男	山西汾州 ^①	阿彌陀佛		不信因果常以殺獵爲業。依觀經十念往生。
16	溫靜文婦			女	山西并州	阿彌陀佛		早患半身不隨夫教念佛。二年中口恒念佛。
17	翁婆二人	隋	618 前	男女	山西并州			請山僧二人行道。村人並來隨喜聽法受戒。所修功德念誦業行迴向淨土。
18	梁盲老母	唐		女	河南洛州	阿彌陀佛		因師勸念彌陀。三年後雙眼得開。
19	斐婆	唐	649 前	女	山西并州	阿彌陀佛		逢師教用小豆爲數念彌陀佛。
20	姚婆	唐	648	女	陝西雍州	阿彌陀佛		蒙師教念阿彌陀佛爲業。

註 ①活動地域一本傳未記載依《瑞應刪傳》作山西汾州

(二)《瑞應刪傳》

人數	往生人	時代	往生年	衆別	活動地域	持念佛名	所依經典	平日行業
1	慧遠	東晉	416	僧	江西廬山	觀想彌陀佛	般舟三昧經	雖博群典偏弘西方。無量壽佛前建齋立誓。
2	曇鸞	北魏	542 ?	僧	山西一帶	阿彌陀佛	觀經	
3	道珍	梁	555	僧	江西廬山		阿彌陀經	念佛。因作水觀夢見水。百人乘船欲往西方乃求附載。船上人不聽。船上人曰未誦彌陀經。乃誦經浴僧。
4	僧崖	後周	562	僧	四川益州			性少語言。燒左手五指。
5	慧命	北周	568	僧	山西太原			與慧思爲道友行方等懺。
6	靜靄	後周		僧				捨身願生淨土。
7	智顗	隋	597	僧	浙江天台	彌陀觀音	無量壽經	從染疾來西方之念彌切。
8	道喩	隋	588	僧	開覺寺	阿彌陀佛		念阿彌陀佛。造梅檀像。
9	登法師 ^①	隋	592	僧	山西并州	阿彌陀佛		講涅槃經。口授阿彌陀佛。
10	洪法師 ^②	隋		僧	山西并州			常念西方。期彌陀佛。
11	道綽	唐	645	僧	山西并州	阿彌陀佛		講觀經。勸人念佛。
12	善導	唐	681	僧	陝西長安	阿彌陀佛	觀經	與妙開律師共看觀經。曰唯此觀門定超生死。寫彌陀經十萬卷。
13	僧衍	唐	642	僧	山西并州	阿彌陀佛		逢綽禪師講觀經。一日一夜禮千拜。念佛七萬。

14	岸禪師	唐	685	僧	山西并州			修往生業。行方等懺。
15	大行	唐		僧	山東太山	阿彌陀佛		入山求法華三昧。感普賢現身教念彌陀佛。
16	藏禪師	唐	879 前	僧	山西汾州			不受道俗拜。先起制心止於六賊。
17	感法師	唐		僧	陝西長安	阿彌陀佛		三年專志念佛。遂得見佛金色玉毫。證得三昧。
18	懷玉	唐	747	僧	浙江台州	阿彌陀佛	彌陀觀經	誦彌陀觀經三十萬遍。日課佛名五萬。
19	法智	隋		僧	浙江天台	阿彌陀佛		不拘律儀。聞經一稱彌陀佛滅八十億劫生死重罪。便晝夜念佛。
20	道昂	唐	633	僧	山西相州			講法華經忽見衆音樂從空中來。告此兜率天故下相迎。昂曰由來不願所念西方耳。
21	雄俊	唐	779 前	僧	四川成都	阿彌陀佛		善講說無戒行。
22	法藏	劉宋		尼	江蘇金陵	阿彌陀佛		禪業高遠。志在西方。
23	淨真	唐	660	尼	陝西長安	阿彌陀佛	金剛經	讀金剛經專精念佛。
24	法勝	劉宋		尼	江蘇吳縣			進修禪寂。念佛爲業。
25	悟性	唐	771	尼	湖南天台			發願念佛萬遍。
26	大明③	唐	630 頃	尼	山西牙州⑥	阿彌陀佛		逢綽師講觀經教念佛業三四年間相續不斷。
27	沙彌二人			沙彌	山西并州	阿彌陀佛		作淨土業。
28	阿曇遠	劉宋	433	男	安徽廬江			持菩薩戒。修淨土業。
29	魏師讚	唐	652	男	陝西雍州	阿彌陀佛		發心念佛。日夜相續。
30	烏場国王			國王	印度罽賓			聞西方可以棲神。日夜六時念佛行道。
31	文帝皇后	隋		皇后	陝西長安	阿彌陀佛		深厭女身。日（念）誦西方。
32	劉遺民	東晉	419	男	江西廬山	觀想彌陀佛	般舟三昧經	修念佛三昧。
33	韋之晉	唐		男	湖南衡州	阿彌陀佛		建西方道場念阿彌陀佛。
34	元子平	唐	774	男	浙江潤州	阿彌陀佛		於觀音寺發心念佛。
35	魏世子	劉宋	423 後	男	河南梁郡			父子三人修西方業。
36	張元祥	唐	600	男	陝西上都			日念西方。
37	無姓名	隋	588	男	陝西恒州	阿彌陀佛		念佛以小豆爲數。
38	張鍾馗	唐	655	男	陝西同州	阿彌陀佛		販雞爲業。臨終見雞集。僧弘道令舖聖像念彌陀佛。

39	不得姓 ^④			男	山西汾州	阿彌陀佛		殺牛爲業。臨病重見牛逼其身。師曰觀經中說臨終十念尙得往生。
40	房翥			男	山西代州		金剛經	曾勸一老人念佛。其老人得生西方。入冥見閻王。有一萬遍金剛經願兼敬禮五台此心未遂未欲往生。
41	溫文靖妻 ^⑤			女	山西并州	阿彌陀佛		患在床夫教念彌陀佛。念佛口不絕。
42	翁婆二人			男女	河南隋州			請山僧行道念佛設齋。
43	梁氏			女	山西浩州	阿彌陀佛		兩目俱盲。僧勸念彌陀佛遂雙眼俱開。
44	裴氏	唐	877 前	女		阿彌陀佛		僧教念佛。用小豆爲數。
45	姚婆	唐	648 前	女	陝西上都	阿彌陀佛		蒙范婆勸念阿彌陀佛。
46	荀氏			女				發心念佛。
47	汾陽老人	唐	631 頃	男	山西并州	阿彌陀佛		常誦西方。借一空房止宿念佛。
48	邵願保			男	陝西雍州	阿彌陀佛	阿彌陀經	發心念佛。聲聲不斷。

- 註 ①《淨土論》作「世燈」。
 ②《淨土論》作「主洪」。
 ③《淨土論》作「大明月」。
 ④對照內容與《淨土論》15 之「不識姓名」相同。
 ⑤《淨土論》作「溫靜文婦」。
 ⑥《淨土論》作「介州平遙」。

臨終助念之原理與原則

如石法師

前中華佛研所副研究員

一、前言

一個淨土行人平日的念佛功夫，如果已經達到「理一心」或「事一心」念佛三昧的境界，臨終淨念現前，自然不需他人助念。即便尚未修到三昧境界，只要信願堅定且有「淨念相續」的實力，那麼靠自力念佛往生，應該也不成問題。但若平素信願念佛的基礎不夠，臨終毫無把握，最好能請人前來助念。根據《雜阿含·病相應》1024、1025 經的說法，佛陀在世時，有些已經得定生慧的比丘，臨終深受重病所苦，甚至心生「變悔」，但經佛陀親臨慰問和說法後，尋即命終。而且「臨命終時，諸根喜悅、顏貌清淨、膚色鮮白。」¹ 已得成就的病比丘，臨終尚且需要導師適時的開導，以強化信心、助提正念，才能平靜地逝世，何況一般庸俗之輩。

無論在古代或現代的往生傳裡，我們都可以看到，有許多行人臨終恐懼不安、甚至惡相現前，因為得到師友適當的協助，終於轉現瑞相而順利往生。在西藏佛教裡面，同樣也有用來幫助臨終者和為死亡而做準備的「頗瓦法」(pho-wa)。而在頗瓦法的修行中，所啟請的主尊即是阿彌陀佛——無量光佛，而且修法目的，同樣是往生西方極樂淨土。² 總之，對一般淨土行人來說，無論是自行或化他，臨終助念都有其必要。達賴喇嘛曾經表示：「幫助別人死得安詳，與準備自己的死亡同樣重要。……我們必須盡一切可能，解除他們的痛苦和焦慮，幫助他們死得安詳自在。」³ 索甲仁波切在《西藏生死書》裡面甚至說：「沒有哪一種

¹ T 2, 266 下、267 下。

² 索甲《西藏生死書》(張老師, 1996), 頁 293-4。

³ 《西藏生死書》「達賴喇嘛序」, 頁 2。

布施會大過於幫助一個人好好地死亡。」⁴

不過，臨終助念固然重要，但若不了解其中的原理與原則，半信半疑，那麼助念時必然悠悠忽忽，很難虔誠投入，甚至會因為不得要領而產生反效果，使臨終者更加煩亂不安。因此，想要在助念這方面利他的行人，最好能深入了解臨終助念的原理與原則，這樣才能充分發揮助念的功效。

二、臨終助念的教理依據⁵

佛教主張有情眾生是會輪迴的，而輪迴中的生命現象，主要由惑、業所感發而形成。當今生的異熟果報即將壞滅、來生的異熟果報正要成熟的這段期間，往往會有一些超感官的異常現象出現。這些異象之所以會發生，可能是因為生命即將結束，生理功能逐漸喪失，由生理所支持的意識也變得愈來愈衰弱；而意識狀態削弱或短暫失去作用的時候，往往就是潛意識⁶上臺表演的最好機會，就像我們平常睡覺時作夢一樣。榮格的高足沙提諾伯博士也曾說：當人們既老又病時，他們的潛意識正想探出頭來，要求被正視。⁷

在這種狀似「出神」⁸的潛意識狀態裡，即將成熟的業果將會以某種象徵性的心理意象客觀地呈現出來，以至於會使人覺得是正常眼睛所看見的。⁹從醫學的角度來看，在心臟停止跳動的前二、三天，大多數病患都會經歷類似的「臨終經驗」。這時，由於左腦活性降低，

⁴ 前引書，頁 240。

⁵ 本節內容與拙文〈《淨土聖賢錄》臨終瑞相之類型及宗教心理功能〉之一小節略同（發表中）。

⁶ 此處所說的潛意識（subconscious），雖然少不了弗洛伊德所說「個人」潛意識的層面，但主要的還是邁爾斯（Myers 1840 - 1901）所提出的「閥下自我」（subliminal self）的高層，或榮格所說屬於人類普遍具有的、更深層的「集體」潛意識（collective unconscious）。

⁷ S. Segaller & M. Berger 《夢的智慧》所引（立緒，2000），頁 337。

⁸ 「出神」（trance），是指感官對外部刺激的覺知程度大幅降低、甚至完全喪失的意識狀態。從部落時代的薩滿（巫醫）開始，許多的超感官現象都是在出神狀態下產生的（艾娃《超心理學》，老古，2001，頁 455）。

⁹ 這種幻視的真實感，或可用超心理學中的「超視覺」（clairvoyance）來比擬：任何丟失東西的祖魯人，都會進入一種出神狀態（abstraction），直到第二視覺出現。……這種視覺是這樣清楚，以至於好像不是內心的視覺，而是「看」到那丟失的東西本身和它所在的地方（《超心理學》所引，頁 164）。

右腦相對較為活躍，因此往往會把超現實的幻覺看成真實的景象。¹⁰ 根據《大毘婆沙論》的說法，如果是善業成熟便會呈現「妙堂閣、園林池沼……寶飾輿等似欲相迎」等瑞相；反之，如果是惡業成熟，便現出「嶮溝壑、猛火焰……穢惡眾具似欲相迎」等惡兆。¹¹

那麼，臨終善、惡業果即將成熟而呈現出善惡徵兆的人，是否定將投生善惡兩道而失去往生淨土的機會呢？

按常理來說，臨終徵兆的好壞，的確相當程度地指示一個人來生的去向。然而，徵兆終究只是徵兆，不是事實。雖然徵兆的出現暗示了事件發生的可能性，但畢竟尚未形成事實，所以只要及時設法改變，仍有轉還的餘地。部派佛教時期的《那先比丘經》，以船載巨石為喻，說明念佛功德能乘載重大惡業：「船中百枚大石，因船故不得沒。人雖有本惡，一時念佛，用是不入泥犁中，便生天上。」¹²《大毘婆沙論》也提到過類似的例子：有位修行人，由於前生「順後次受」的惡業成熟，臨命終時地獄相現。經過一番反省，他自認為一生修善，理當生天，不該有此惡兆，肯定是前生的惡業所感。於是他「自憶念一身已來所修善業，深生歡喜。由勝善思現在前故，地獄生相即便隱沒，天趣生相歛爾現前，從此命終生於天上。」¹³

世親在《俱舍論釋》中說明善惡等業果先後成熟的原則時，引偈說：「諸業於生死，隨重近串習、隨先作其中，即前前成熟。」¹⁴ 這個偈頌說明了四項原則：第一、重業最先成熟。第二、如果業力輕重相等，那麼愈接近命終的業愈早成熟。第三、如果臨近命終的程度一樣，串習力較強的業將脫穎而出。第四、如果串習力相當，先作的業先成熟。根據這個說法，在正常的情況下，「重」大的惡業確實會領先成熟，或呈現出成熟的惡兆；但此時行者若能努力「串習」反面的「重」大善業，仍有可能扭轉劣勢，促使善業後來居上，優先成熟。由此可見，真正主導來生趣向的關鍵，還是決定於當事者的善惡意志或信仰的強

¹⁰ 品川嘉也等著《死亡的科學》〈前言〉（東大，1997），頁2、3。潘菲德先驅性的研究也顯示，如果電刺激的皮質部位在「右」顳葉，視覺幻覺比較容易產生（James H. Austin 《禪與腦》，遠流，2007，頁233）。

¹¹ T 27，360 上。

¹² T 32，701 下。

¹³ T 27，36 上。

¹⁴ 宗喀巴《菩提道次第廣論》所引（美·大覺蓮社，1988），頁139。

弱。例如清朝的王仰泉長年持齋、誦經。八十一歲那年，忽見催命使者前來追捕。他大聲抗拒說：「我要等佛來接引才去。」五天之後，果然見到佛現廣大身垂手接引而逝。¹⁵

無著在《阿毘達磨集論》中主張：即使來到中陰階段，過去所串習的善法還是有可能現行，從而轉變來生的去處。¹⁶ 虛無漂渺的中陰尚且有轉變異熟的可能，何況是意志還作得了主的現世臨終呢？因此，只要在意識完全昏迷以前，一念悔過知非，於短時間內具足信願，虔誠憶念阿彌陀佛的相好光明或萬德洪名，促發淨業優先成熟，還是有可能見佛而得以往生的。《觀無量壽佛經》之所以會說：「乃至十念念無量壽佛」、「乃至一念至心迴向，願生彼國」，即能「夢見彼佛」而得下輩往生；同樣的，《無量壽經》之所以會說：「五逆十惡、具諸不善者，具足十念」，即可見金蓮華而得「下品下生」，就是這個道理。倘若作惡多端者臨終十念乃至一念至心念佛，還有機會「夢見」佛菩薩、或「親見」金蓮花，那麼平日略修善行的人，臨終以清淨的信願念佛並將善行功德迴向，而得以「親見」瑞相而往生，應該是不成問題的。

根據藏傳佛教的說法，亡者最後三口粗氣吐出以後，粗分死心就現起了；不過在細分（無記）死心尚未出現以前，若能提得起下等的歸依心、中等的出離心或上等的菩提心，那麼即便有惡業，也可藉此強大的善念暫時制伏。¹⁷ 依此而言，淨土行人臨終至誠念佛，起碼屬於層次最低的歸依心，理當可以成辦下品往生，何況是「真為生死，發菩提心」而念佛求生淨土的行人呢？唐朝以殺雞、宰牛為業的張鍾馗和張善和，臨終惡相現前，幸好臨時緊抱佛腳而得以見佛來迎，便是最佳的例證。其他如清朝的施靜巖，臨終只隨著表兄大聲念佛數十聲，也見到佛菩薩來迎而逝世。¹⁸

這種臨終轉業的情形，不僅在佛教史料中可見，其他宗教也不乏類似的實例。在《死亡心理學》中，Robert Kastenbaum 提到一個現代

¹⁵ 《淨土聖賢錄》初編中（高雄淨宗學會，1993），頁158。

¹⁶ 《阿毘達磨集論》說：「往生中有亦能集諸業，先串習力所引善等思現行故」（T 30，282中、31，676上）。

¹⁷ 宗喀巴著，昂旺朗吉釋《菩提道次第略論釋》（福智，1994），頁561。

¹⁸ 《淨土聖賢錄》初編中，頁153-4；續編下，頁56。

的癌症病患，接二連三在臨終夢境中被烈火焚燒，痛苦不堪。經由向牧師悔過並發露內心的恐懼之後，終於夢見三位天使來訪，而平靜地逝世。¹⁹ 當然，大多數臨終惡相現前的人都不可能如此僥倖，因為這類人士泰半煩惱粗重、信願不堅、助緣不足，所以也難有轉還的餘地。日本中世紀歷史小說《平家物語》中位高權大的平清盛，便是在地獄卒和火囚車等幻象的折磨下驚恐過世的。²⁰

知禮《觀經妙宗鈔》說得好：「一切善，若能迴向，皆淨土因；仍一切惡，若能懺願，亦淨土因。」²¹ 一生為惡多端、臨終惡相現前者，若能懺願，尚且可能轉生淨土，那麼一生斷惡修善、臨終善業成熟而見到他方佛或天人來迎接的淨土行人，若將善果迴向往生西方，當然就更不在話下了。所以《聖賢錄》中，也有不少「他方佛及天人來迎不去」、終於呈現接引瑞相的記載，例如：

齊 玉：「床前多寶塔現，非吾願也，所願見阿彌陀佛耳」……

「佛來也！」端坐，合掌而化。

慧 光：見天眾來迎，光曰：「我所願，歸安養耳」。已而，淨土化佛充滿虛空……。

僧 藏：見諸天次第來迎，皆不赴。俄告人曰：「適往淨土，見諸上善人……。

道 昂：「兜率陀天迎我……非所願也……」便見西方香華伎樂，充塞如雲，飛湧而來。²²

上面所引述的齊玉，臨終時見佛來迎，於是合掌而化。這是否表示齊玉氣絕後立刻隨佛往生淨土了呢？

在傳統的中國佛教圈內，普遍有一種見解認為：臨終見佛來迎的同時，便是行者真正往生的時刻。這樣的往生觀念，早在隋唐時代就

¹⁹ Robert Kastenbaum《死亡心理學》所引述（五南，1996），頁34-5。臨終的惡相現前，若換成心理學的語言，或可轉述為：「深刻而未解的心理情結長期累積，可能在臨終時導致令人驚異的景象。」而宗教上適當的闡釋，將可恢復信心，帶來轉變的力量（頁35）。

²⁰ 小田晉《生與死的深層心理》所引述（方智，2002），頁205-6。

²¹ T 37，229上。

²² 分別參見《淨土聖賢錄》初編上，頁120-1、43、57、58。

已經開始流行了。當時有些學者認為：行者臨命終時，意識呈現「坐蓮花內」的瑞相，是「生有」而非「中有」。但善導的高足懷感在《釋淨土群疑論》中，反對此說。他認為：在穢土就感生淨土的「生有」，很不合理。合理的說法應該是，行者在穢土死後，先得「中有」，呈現坐蓮花的意象，等到了淨土的七寶池內，才受「生有」；就像轉生色界的行者，在欲界命終後先得「中有」，等到生於色界時，才受「生有」。²³

根據西藏密續的說法，一般人臨終時會先經歷死亡前四兆，斷氣以後，再歷經死亡的後三兆，進入最深層的無意識狀態，呈現出死光明——本有的澄明心，才算是真正的死亡。死光明結束以後，再經過逆行的死亡七兆，才能生出「中有」的狀態。²⁴ 經過「中有」的過渡階段以後，來世的「生有」才會形成。據此而言，則懷感的「先受中有」說確實比較合理。不過，從《聖賢錄》大量的往生事蹟來看，即便淨土行者命終時意現「坐蓮花內」的瑞相，仍屬於死光明出現前的「死有」之前的臨終階段。這種瑞相，充其量只能算是淨業成熟所呈現出來的一種「將會往生」的徵兆而已，並非真正「中有」階段的往生淨土，更不可能是在淨土的「生有」。

總之，臨終階段是生命轉化的一個關鍵時刻，即便業障現前，呈現火囚車等惡兆或天人來迎等善兆，只要一念迴心，都有機會轉換成「聖眾接引」之瑞相而往生淨土。因此，對於一個未得三昧的淨土行者而言，如何幫助自他臨終時堅定信願、保持正念，以便順利往生淨土，的確是相當重要的一個學習課題。

三、臨終助念的原則

關於助念的教理依據，上一節已做了通盤的論述，至於助念應注意的方法與原則，在教界廣為流通的《臨終須知》²⁵一書中，已有詳細的說明；以下所說，主要是在此二書的基礎上，根據《淨土聖賢錄》的實例略作補充。

²³ T 47，40 下 - 41 上。

²⁴ 死亡七兆是：1 海市蜃景 2 煙 3 螢火 4 燈焰 5 白景象天 6 紅增上天 7 黑近成就天。過此即為本有的澄明心。參見達賴喇嘛《達賴生死書》（天下，2003），頁 96 - 181；格桑嘉措《大樂光明》（時輪，1992），頁 89 - 112。

²⁵ 世了法師根據印祖刊印的《臨終津梁》編述的《臨終須知》（臺中蓮社，2001）。

(一) 助念時，親友們必須避免任何會擾亂正念的哭泣等行爲，否則連念佛多年的老修行都會大受影響，何況是一般泛泛之輩。茲舉明朝的朱元正和清朝的羅允枚爲例：

朱元正：寂然而逝。……比天明，眷屬至，皆哭。元正復張目搖頭，令婦女去。去盡，乃瞑。

羅允枚：至期……偈畢，寂然。頃之，家人哭喚不已，忽張目曰：「累我更遲七日。」²⁶

(二) 助念時，如果行人病體虛弱，無法隨眾念佛，可請他默念，或一面傾聽佛號，一面觀看佛像。若能用心注視或觀想佛像，較易引生「臨終接引」等瑞相。例如清朝的恆一戒兄和施靜嚴，他們兩人都是在臨終極度恐慌的情況下，透過蓮友助念的幫助，一面傾聽佛號、一面觀想佛像，而得以呈現瑞相。²⁷

一般來說，佛像對於行人在心理上的影響，要比佛號來得大而且直接。因此，如有臨終助念不得力者，佐以觀看或觀想佛像，往往會有意想不到的效果。例如清朝的陸安人，在臨終前二日的助念中，「神識昏亂，不克自主，大懼」。於是請來一尊佛像，「注目默觀一晝夜」，終於瑞相現前，順利往生。²⁸

(三) 助念時，念佛的聲調與節奏必須整齊畫一，不可忽快忽慢，忽大忽小，否則易使臨終行人的心情紊亂而呈現惡相。例如民初的魏大滿，剛開始平靜地隨眾念佛，後來因爲助念的聲音雜亂，而變得滿面愁容。等到法師接手擊磬，讓助念的聲音穩定下來以後，他的臉上才又現出喜悅的笑容。²⁹

(四) 助念時，若遇到類似外力的干擾，使行者神智昏亂，不想繼續念佛。這時，應當先設法促使行者神智恢復清醒，再繼續助念。至於消除外力干擾、恢復清醒的方法，須視當時的情況而定。除了代爲禮懺之外，下面三種方法都可酌情使用：

²⁶ 《淨土聖賢錄》初編中，頁130、146。

²⁷ 前引書，初編中，頁73、續編下，頁56。

²⁸ 前引書，續編下，頁118。

²⁹ 前引書，四編下，頁254。

1.加高分貝，大聲助念：例如朱李慧芝，臨終遭遇魔境，但在蓮友高聲助念三百聲後，其神智頓時清醒過來。³⁰

2.當面大聲喝斥：例如張平之，在臨終助念時，忽然開口要趕走助念者。他的女兒知是魔障，大聲加以喝叱之後，才回復正常，繼續念佛。³¹

3.用力搖醒或摑醒：筆者曾聽一位尼師說，她母親臨終時，也曾遭遇類似的魔障。在呵斥無效的情況下，她情急生智，力摑一掌，把母親打醒，驅除了魔障，終於得以正念現前而順利往生。

（五）福德因緣具足者，可請僧眾或道友組成念佛七代為念佛，或以佛七的方式助念。以這種方式助念，似乎效果最佳。例如歐陽安人臨終病弱，不堪念佛，但在寺僧為她舉行佛七後，便接二連三夢見瑞相：

余往遊一地，道路平坦，絕無障蔽。有青衣老嫗，狀類觀音大士，引過石橋，見一蓮池，廣大無垠，赤白蓮華，一齊開放。……曰：樂哉！此土也。忽然驚醒，反覺此土污穢，此身不快。³²

李慧芝臨終時，也在為她舉行佛七的第一天夜裡，親「睹彌陀全身佛像，光明無量」，而且一連七天「身體清泰，絕無苦痛」。另外，趙毓芹在臨終佛七的第二天，覺得「身在淨土，極感輕快」，而且還聞到異香。³³

（六）即使臨終者早已痴呆，或其神智陷入昏迷，但耳識或較深層的意識可能還有作用，所以最好不要停止助念。例如趙毓芹臨終一度昏迷，但醒來後她說：「我厥去時，苦不能言，然心甚清，一意注想佛號。母應為我高聲念佛，惟呼兒名，何益於事！」³⁴ 可見，昏迷時耳識和較深層的意識仍有作用，所以應當繼續助念。

《遇見天使之前——夢境與死亡的對談》中提到一個例子：詹姆斯罹患腦瘤，一直昏迷不醒。他去世前，正當家人在他身旁又哭又祈禱時，他突然張開眼睛，欣喜地將雙手舉向天空數分鐘，然後閉目逝世。在現

³⁰ 前引書，四編下，頁 265。

³¹ 前引書，四編中，頁 197。

³² 前引書，三編下，頁 127。

³³ 前引書，四編下，頁 265、279。

³⁴ 前引書，四編下，頁 279。

代臨終看護的紀錄裡，這種情形並不罕見。有些患有阿滋默症的老人，他們心智功能幾乎已完全毀壞，但在臨終瞬間卻突然清醒過來，經歷一段短暫卻充滿意義的覺醒。³⁵ 在《淨土聖賢錄》裡面，類似的實例雖然不多，但還是可以找到幾則具有代表性的案例：

沈敬強：助念時，氣忽絕。約四時餘復甦，自述親見地獄狀況，又至西方邊地，見蓮友陸廷華等及化菩薩，以告諸人。初五日……安詳而逝。

江任銓：忽瞑去。家人急請蓮友數人助念，繼而復甦，謂家人曰：「吾以宿業見冥王，謂當墮餓鬼道，以皈依三寶念佛及家人助念之力，得以七日了卻多生業報，今釋回矣。」次早……曰：「西方接引聖眾已至，吾當行矣！」遂端坐而逝。³⁶

四、結論

一個淨土行者，平日固然應該把修行的重心放在三學或菩提大道——六度四攝的本位上，所謂「君子務本，本立而道生」；只要生前「真為生死，發菩提心，修菩薩行，一向專念」，成就念佛三昧而隨緣利他，往不往生自然不是問題。但若臨終毫無把握，那麼臨時抱佛腳，請師友前來助提正念，強化信心，以期往生淨土、常隨佛學，恐怕還是有必要的。畢竟，對大乘行者而言，唯有圓滿的覺者——佛陀，才是最究竟的歸依處；³⁷ 而且「原則的說，大乘是不離念佛與往生淨土的。」

38

³⁵ 凱利·巴克里與派翠西亞·巴克里合著《遇見天使之前——夢境與死亡的對談》（高寶，2006），頁158-9。

³⁶ 《淨土聖賢錄》四編中，頁123；三編下，頁107。

³⁷ 彌勒在《究竟一乘寶性論》中說：「若依於了義，唯佛是皈依，牟尼具法身，故僧亦究竟。」宗喀巴《現觀莊嚴論金鬘疏》所引（參見如石《現觀莊嚴論一滴》，法鼓，2002，頁287-8）。

³⁸ 印順《初期大乘佛教之起源與開展》，正聞，1986，頁759。

世紀性的毒家盟主——

「生活中的石化產品」與台灣人長相左右

楊圳益

民間文史工作者

前言

曾經和朋友談到某人，這位朋友立即笑著說：「某人很會放符，但不會收符」。我立即會意，既彼此了然於心，就不必再討論有關這個人的事了。一般台灣民間的認知，很會放符的人通常是心術不正，而且具有神秘力量的人，可以讓被害人怎麼死的都不曉得。這種人的社會角色功能，很像污染製造業者和負責污染管制的立法部門，爲了短視近利，放任高危險的毒物污染滲透入大地和生界的血脈，讓無數生命在歷經長年的痛苦後，提早向閻王報到，累及病者家屬也飽受痛苦。也許亡者雖然知道患什麼病死的，但卻未必知道致病的原因。筆者 1987 年左右曾在受化工嚴重污染的公害區中，見識到一家數口在短短數年中先後死於癌症，還沒死的也有腫瘤問題，而且同村中人口致癌率和患腫瘤人口超高。這也不難了解，爲什麼公害嚴重的地方，即使在戒嚴時期仍有在地醫生介入反公害抗爭。

石化產品的生活化

產業革命之後，人類歷史面臨全新的生活經驗，生產型態改變，人口大量集中都會區，造就無數都市的興起，而人口的增加，也大幅度地改變自然生態環境，其中與人們生活關係密切的家用清潔劑，正和嚴重危害環境的農藥、保力龍、塑膠袋等石化產品一樣，其原不存在於大自然中，也是大自然和動物（含人類）體無法分解，且極具危險性的東西。然而在 1953 年後引入臺灣市場，含毒性強的合成界面活性劑之家用清潔劑、沐浴乳、洗髮精、牙膏等與人們生活關係異常密切的家用清潔劑產品，不但其危險性無法立即看到，且人們在強勢的商業廣告下，普遍相

信其中性、安全、亮麗等醉人的宣傳，導致其毒物污染人們身體雖無法分解，但生活上卻也離開不了它。

合成界面活性劑

各種家用清潔產品中，多數含有「合成界面活性劑」，為石化科技產物，具強烈毒性。如前所述，其原不存在於大自然中，也是大自然和動物（含人類）體無法分解，故衍發種種嚴重的健康與生態問題，其重要影響如下：

一、對人體健康影響

有瓦解人體的防護罩—皮膚之皮脂保護膜，或隨著飲食、呼吸，滲透入人體，隨著積存濃度逐漸升高，導致血液病變，並分別破壞人們遺傳基因、腦神經及內分泌、生殖、泌尿、免疫等系統以及肝臟、腎臟等功能，是導致人們致癌極大的誘因。

二、對生界影響

越來越多的含「環境賀爾蒙」合成洗劑隨著水，污染了河海與土地，導致生物因病變而繁殖率銳減，或因水質過度優氧化而大量死亡，造成生態嚴重失衡。受合成洗劑污染農魚牧產品又隨食物鍊作用污染人體，造成嚴重的醫療及社會問題。

被蹂躪中的大自然與「毒輪迴」現象

像上述如此危險的產品，上市前和使用初期，其對人體和環境健康的影響人們無所知，但它悄然地深入融入人們的生活，使用的普及度，隨著商業網絡和人類的蹤跡，從人口密集的都會區到窮鄉僻壤，只要有人居住的地方就有它，於是它的毒性，彌天蓋地地隨著工廠、家庭排放水，日積月累毒化我們的健康，以及河海、土地和空氣和住家，曾有人打趣說一個屬於登山經驗的笑話，有人問上玉山最高峰的路，答者：「不要耽心，跟著垃圾走」，山如此；至於海呢？日本曾為追查漂流垃圾的來源，循著洋流找到台灣西海岸。

這種毒化的過程是持續的、累積的、也是循環的，於是在人類生活或生產機制中流向環境中的毒，又透過食物鍊作用，回到人們身上。這

個循環是一直處於流動、擴散狀態的，人類雖是毒源頭，但在循環流程中，人類只是「毒輪迴」中的一個站，從縱向的時間關係來看，前有古人，後有來者。橫向的空間關係來看，「毒不孤，必有鄰」，凡動植物，即使如遠如西伯利亞飛來的嬌客，除非自備糧食，或不吃、不喝、不呼吸，否則難逃毒輪迴，而毒污染也會隨著國際貿易網絡，或洋流，或空氣等媒介進入別的區域或國家。

「放生」與生態保育之間

談到這裡，順便一提目前還有一些少數喜歡放生的宗教或慈善團體，平時對影響眾生生存權益甚巨的自然生態環境所遭致的嚴重污染和破壞，抱著事不干己態度般，卻熱衷於放生，無論基於求福報或消災，或甚是更崇高的慈悲精神，試問一個充滿毒物的世間，從因果關係來看，若不努力消除嚴重的毒物對環境污染之內在因素，建立對使用環境的正見和責任觀念，只想從「放生」中企求增福消災或求長壽，而不顧與宗教精神的衝突，以及自然環境在歷史中的差異性和種種的後續問題。與生態環境保育團體相較，生態環境保育團體努力目標重在阻斷問題的源頭，而「放生」團體則在製造新問題，其兩者之間的智識和解決問題智慧高下立判。

活生生的毒食物鍊現象

以目前臺灣的環境污染程度來看，別說肉食性動物，連素食者都可能常吃到被污染的毒蔬果，如高雄海洋科技大學林啓燦教授與研究生所組成的「鄉土環境污染調查團隊」，在 2001 年起，針對後勁溪進行長期的水質監測，監測成果並曾分別知會污染業者與縣環保主管單位，發現業者雖曾改善一段時間後，2006 年，最主要的污染廠卻故態復萌，因此「鄉土環境污染調查團隊」便與李根政老師創立的「地球公民協會」合作，公佈調查資料，並連同公佈污染影響，指出下游被工廠劇毒流放水嚴重污染了 30 年的 1,600 公頃農田¹，這種農田的灌溉用水係重污染水混清水，（筆者：因不混清水作物很快枯萎），當地農民不敢赤腳下田，因

¹ 筆者於 1987 年於「台南佛教法雲慈善會」擔任總幹事時，介入環保反公害事務，已接觸到類似後勁溪下游受污染的農田問題，然而至今 2007 年，事隔如此多年，嚴重影響人民健康的工業毒水污染農田問題仍依舊。

皮膚一旦直接接觸田中淤泥，接觸部分會很快腫得像麵龜一樣，非緊急送醫打針不可。

而這樣的土地，生產出的稻米蔬菜、水果等產品，當地農民大都是不敢吃的。從生產到銷售流向卻從未受管制，大都由中盤商收購，由市場網絡中，由潛在的消費者來消化這些毒農魚產品。像這種毒水與灌溉水相混的「稀釋法」，因政商利益糾葛，在臺灣已逾 30 年未修法了，以台灣的工廠和聚落分佈，和極具危險毒性增加速率，再考慮廢水和有毒廢棄物的處理方式和執行品質，誰敢保證自己沒享用過此處，或類似環境的農產品。

許多毒物污染和影響雖肉眼無法立即看到，但它仍然存在，從國人健康指數將充分反映出，如果有吃素（還行善）多年都還得到癌症的人，暫不要問前輩子造了什麼孽，若要怪罪神佛未保佑，不如先看看近半世紀來，人們如何對待供應眾生的大地和生態環境，以及透過食物鍊、食品不當添加劑、不當加工（如氫化食用油²、去除大量營養或經漂白的精緻食品）等種種對健康具長期殺傷力因素，即使德行高超的人，也未必能逃重大疾病之殃，因為除異熟因果外，現生生化物理影響，也是影響健康的重大因素之一。

這應有助於理解佛教：「如因，如是緣，如是果」的義理。只要是肉體之軀，即使是聖人，身體一旦受慢性或急性毒物入侵，病變遲早發生，這是因果律現象。古來民間化善書因題材限制，易使讀者過度簡化，放大冤冤相報的因果律，忽略產業革命後，環境諸多複雜變數。若要使護生目標達到實質的效應，最好雙管齊下；一面多了解當代生態環境的問題，一面溯本追源，正確地理解佛教的緣起因果法，否則就未遵守《大智度論》：「五度如盲，般若為導」³的啓示了。

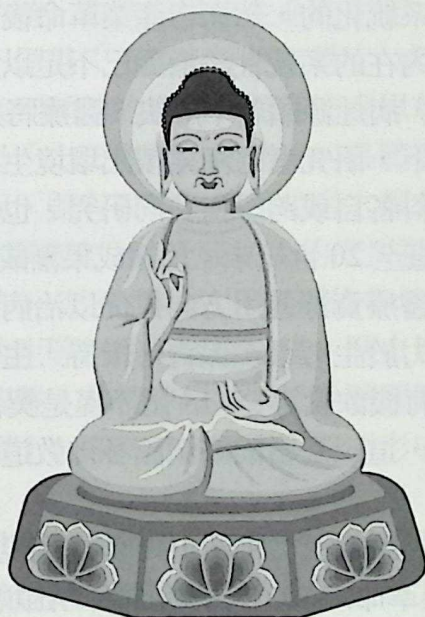
² 氫化植物油【反式脂肪酸（trans fatty acid）】，係將植物油加工氫化，以使其分子具高度穩定性，也容易固化。目前在糕餅食品或餐飲界使用甚普及，人造奶油、人造植物油、奶酥等都是。其雖非石化相關產品，但其原不存在於大自然，它是大自然與人體無法分解的成份，可以造成食用者血管堵塞，引起大腦功能減退和各種炎症反應、頭痛、惡性腫瘤等。食用油的類別、物理反應，健康影響等相關資訊，可參照：陳俊旭，《吃錯了，當然會生病！》新自然主義股份有限公司，台北市，2007。

³ 菩薩為修證達到究竟解脫目標而廣修六度，為保證前五度（五種修行方法），佈施、持戒、忍辱、精進、禪定的正確性，必需以第六度一般若（智慧）引導，才能從煩惱的生死苦海超越到清靜解脫的境界。也就是說所有的修行方法都必需由智慧來引導，

「菩薩畏因，眾生畏果」，台灣人什麼都不驚

無論基於慈悲或智慧的角度，對緣起法具正見者應積極地消彌導致社會疾病率高漲的業因，作好預防醫學的工作，締造安全的生活環境。若重大的病源不消除，無論醫療科技如何發達，醫藥如何進步，那仍然是未確定何者是正確的戰略位置，只在戰術上表現專業的作為，台灣社會的健康醫療政策即是一直陷在這種危機之中。

因此欲作為一個健康的現代人，必需擴展對飲食與健康關係的新視野，多方吸取相關知識，避免讓自己成為層層疊疊毒物污染中的堆積場。並儘可能將生態環境像家一般呵護，多為生態保育活動盡一分努力，因為只有生態環境健康，才能保障其生態子民——我們的健康。



才能和清靜解脫的目標相應。若方法錯誤（盲），與目標產生內在衝突，就不能達到目標，放生行為正是「五度如盲，般若為導」最好的註腳。

新世紀慈悲行動佛教界不缺席

——以菜根鄉生技股份有限公司為例

楊圳益

民間文史工作者

當代健康飲食精神的深度轉化

當 18 世紀產業革命之後，人們意識到必需面臨許多的陌生歷史經驗，其中重大問題之一是前所未有的污染，以及伴隨而來的健康問題。空氣、水質、土壤、食物與人們健康之關係漸漸受到重視，過去中醫之診療方式被認為是具系統化的，然而自產業革命後，生態環境遭受空前無比的破壞，人本身內在的系統性診療顯已不足以解決問題，因為環境污染已是重要的病源，病灶源頭若不解決，醫療將是一條無盡頭的路。

環境生態新趨勢下，研究者逐漸累積出環境生態和人們健康之間的相關性，而且這是學科各自或跨學科共同研究，也是經歷一兩世紀以上歲月所理出的經驗，直至 20 世紀末，相關成果漸成熟也漸系統化。然而以臺灣來說，主流的醫療資源運用方向似仍以治病為主，倒是生態環保團體或學人，逐漸著力於生態環境保育，維持「生物多樣性」目標。或致力有機種植、提創有機飲食等努力，這不僅是契合「預防醫學精神」，也深深契合佛教精神，這應是當前臺灣諸多佛教道場注重環境保護的原因。

佛教在六世紀後的東亞漢文化區¹中，作為展現慈悲精神的社會主流力量，而 18 世紀產業革命之後，人們所面臨的困境是一個全新的局面，臺灣面臨的生態、健康問題，事實上也是全球性共同的問題，佛教對生命的重視，慈悲精神不變，但解決當代問題的觀念、方法必需具備多方面的專業，以下在回顧東亞漢文化區護生歷史後，再來介紹新問題，新

¹ 筆者習用「漢文化區」一辭，僅是為方便標明歷史空間。即使在 21 世紀的今日，中國大陸實際存在著 53 個不同族群。在歷史發展過程中，各民族各有其文化內涵與特色，而「漢文化系統」主流區，使用漢語系的帝國也常屬區域中最強勢的力量。

的解決方向。

素食護生歷史回顧

「素食主義」在亞洲漢文化區的梁武帝時代，逐漸蔚為歷史傳統，和佛教菩薩精神有密切關係，梁武帝於天監 10 年(511)，頒布《斷酒肉文》，令天下所有僧尼不得食肉。於是素食風氣就逐漸成了佛道教，或民間化了佛道教的優良傳統。釋尊的修行證道過程，已證明所有生命的本質具無比尊貴，並不因現象上的差別因緣，而有高下。《大乘入楞伽經》指出眾生（概括一切有情生命）從無量劫以來，流轉於六道輪迴，都曾互為六親骨肉，如果戕害、啖食眾生命，世間將深陷於冤冤相報的戰爭而永無寧日。而諸多大乘佛教經典，如《涅槃經》、《首楞嚴經》、《梵網經》、《楞伽阿跋多羅寶經》、《央掘魔羅經》等，也可找到不可殺生食肉的理論依據。

漢文化的思想傳統，本含有愛惜生命的思想，佛教對眾生生命的重視，素食的提創，不僅為「上天有好生之德」，或孟子：「聞其聲，不忍見其死。」等思想找到延伸的空間，而且道家思想對後期逐漸宗教化的道教傳統來說，更是「上天有好生之德」的具體實踐。在漢文化區不同思想脈絡的接觸過程，雖有複雜的相斥相容之類化學效應，然而佛教思想傳入之後，深刻影響漢文化區此後廣大的庶民社會之慈善、護生傳統。從慈善機構「悲田坊」、放生園林，乃至遍佈各地的救濟（施棺施米）、鋪橋造路、印經、放生等組織，這些機構在歷史悠久又多災多難的地區中，解除無數人的苦難。其精神超越了統治階層因無所不用其極地為維護統治利益，以及領土、經濟上之擴張主義所形成的好戰，罔顧人命的傳統是無可置疑的。

談到殺生與戰爭之間的關係，在漢文化區民間善書世界廣受引用的「千百年來碗裏羹，怨深如海恨難平，欲知世間刀兵劫，但聽屠門夜半聲」（願雲禪師詩），已流傳了逾 400 年。殺生食肉與刀兵劫之間的因果關係，儘管歷史上不乏相關的故事案例，但對重實證的現代人來說，其過程實也難以提出科學證明。然而可以確定的是戰爭的發動和執行者，通常都是以貪嗔癡和思想邪見為力量的來源，鑒之古今世界戰爭史，任何邪惡集團，只要力量夠強大，周邊會有許多無視社會正義的阿諛奉承者來增強其擴張侵略野心。反之；若一個社會的文化，能長期培養慈悲

心，長養尊重生命的優良人文傳統，就比較不易產生讓世局動盪不安，窮兵黷武的侵略者，所以培養正見應也是落實慈悲精神的實踐方式之一。

菩薩精神與緣起性空

佛教的宇宙觀是「緣起法」，意即指事事物物處於相互依存狀態下，剎那都處於變化中，即使是人們經驗中認為最安定的事物，實際上也僅是維持相對的安定性。系統中局部若產生任何變化，隨其變化強度，必影響至其他部分，地球的溫室效應明白昭示生態系統中眾生的休戚與共，禍福相倚之現象。

菩薩精神所展現「無緣大慈，同體大悲」精神，正是對生態實相與所有生命含莊嚴萬千潛能的深刻體認。因此；生態環境和生活空間就是莊嚴的道場，日出日落，花開花謝的自然現象，可以是啓蒙的導師，而提昇生命品質的動力，是生命內在可以自覺的本質和無限的潛能。

被毒化與趨向貧瘠中的自然生態與土地

生態環境中眾生休戚與共之特性；產業革命後逐漸浮出檯面的公害問題即清楚呈現，眾所依存的環境若受到結構性的傷害，含人類在內的生界，都難逃其負面效應，環境污染與疾病的相關性，已在歷年來的多項研究中被證實。台灣曾放任高污染或高耗能源產業，放任化學肥料和農藥的濫用，漠視環境和社會成本，盲目的追求經濟成長，以致目前社會高比例的致癌或腫瘤人口，及衍發沉重的醫療成本和社會問題，成為我們和下一代社會必需共同承受的代價。

自利利他具相輔相成的特性

在成、住、壞、空的自然律現象下，人類一直是導致生態環境與社會關係（含國際）異化的主體，悲智或任憑三毒宰制的心行，無論對人類或生界影響，禍福相差極為懸殊。所以慈悲的善待生態與生命，在社會互助上，本著生而平等之心，尊重、扶持弱勢。面對環境生態，發展適合生界永續和諧共存的精神文明。無論從當下的寬容、慈悲，寧靜所予人的和諧和喜悅感，或者從長遠的與社會和生態正面性的互動影響，菩薩心懷的實踐，正是人類善待自己最有智慧的方式。

含毒的豐收與幸福生活美夢

近世紀的臺灣農業具盲目開發和使用農藥和化學肥料導向，加上70~80年代台灣經濟起飛階段，具嚴重的水或空氣污染工業未做好環保措施和受管制。大量的各類家用清洗劑除了進入人體，同時和上述工廠廢水一樣，循著排水系統進入河流，進入灌溉系統或海洋，使自然生態受來自空中或水質化工污染的傷害，有些不肖業者甚至還將劇毒物質隨意傾倒自然環境，或棄置河海中，衍發自然環境複雜的異化作用。

毒物污染程度隨經濟指數潮起而不潮落

這些污染再透過食物鍊系統，如水產、蔬果、穀物，空氣等進入人體，加上有害人體健康的食品添加劑或污染充斥，導致社會高比例的人口患重大疾病，醫療成本與社會痛苦指數隨著經濟成長後急速上昇。然而臺灣走過泡沫經濟的歲月，社會重大疾病率並未隨經濟發展減緩乃至下滑而下滑，反而有些原只見諸於中老年人口的疾病，致病年齡層卻有下降的趨勢，年輕人致癌已不是夢，這意味著由於貪婪，盲目發展污染工業，追求經濟下的社會成本，無辜子孫也必需繼續承擔。

人們與大自然健康有內在對應關係

久經人爲干預、扭曲下的農業生態環境，使原已繁衍千萬年的大量物種，在短短不到二十年間，即幾至滅絕。又由於生態失衡，某些蟲蟲不僅失去天敵，抗藥性也一代比一代強，所以農藥逾用逾重，毒性也逾強，只有人們的肝臟逾來逾脆弱，免疫系統功能逾來逾差，體中重金屬和無法透過代謝清除的化學污染成份逾來逾高。而早已疲憊酸化的土地，不用化學肥料就無所收成。

化學農藥被引用於農業活動後，基於人類糧食的生產和生活需求，伴隨工業污染，無數億萬年來即生活於大自然界的生物，奏起了被大量滅族的悲歌，環境的永續發展的潛力亦因土地污染、酸化、破壞而欲振乏力。卻很少人懷疑人類是否有這樣的權力？對大自然生界住民而言，至少萬種以上的生物是人類的前輩啊！一個生態系統，短時間內，突然減少了許多千萬年來生界共存的伙伴，其他倖存的還能真正過著健康快樂的日子嗎？如果人們再不反省和努力，臺灣早期自然耕作下的土地，

水中充滿著魚蝦、青蛙，林中無數的鳥兒、粉蝶飛舞的情景，只成為某個年齡層以上鄉村人們腦中遙遠的共同記憶。

只有人們付出實際行動，才能為自然生態帶來一線曙光

讓土地和人們免於繼續受污染毒害，正是有機產業致力的目標，雖然對生態抱感恩、呵護之心，以實際行動讓生態環境逐漸恢復生機和展現活力，剛開始只是始於部份的生態區域，部份人。然而這些年來，從政府到民間，我們也欣然看到一些具體的成果，如河川的整治，國家公園管理的逐漸落實，有機產業的成長等等，可見事在人為。

我們相信；一個社會，若具有反省的力量，文明才有提昇的希望，尤其是愈趨向民主和多元化的社會，其文化心靈品質提昇的保證是在多數普羅大眾的反省、自覺能力。我們所賴於依存土地和生態系統之保育，更需社會各階層和不同職業領域通力合作，只有如此；我們才有機會逐漸生活在潔淨、健康、充滿生機的生態環境，才能保證子子孫孫安全快樂的永續發展。

菜根鄉生技有限公司的實踐

菜根鄉的決策者，少時即是佛法的實踐者，除了廣為參學於教界善知識外，多年來一直關注、支持佛教界弘法利生的事業。更認為對佛法的學習，應落實於生活、志業。她不僅承擔著財團法人休休文教基金會弘法利生的重任，也承擔社團法人普門慈幼慈善會高雄分會的責任，慈善會主要業務是開啓弱勢家庭家扶教化工作，範圍以學童人格、學業成長和教育經濟資源輔助兼重。其在協助學童品學的成長上，無論是專職人員或義工，絕對必需有高度的愛心和奉獻精神。

蘇居士原曾經營素食餐廳，然而眼看著臺灣環境品質的持續惡化，單純的提創素食以不足以解決錯綜複雜的健康亂象。主張必需長期從生態觀念教育，和落實環境保育實務，才能更有助於改善問題。因此繼 1983 年高雄市中山路營業的「菜根香」素食館之後，於 2005 年，結合健康飲食與對生態的深度關懷，才成立「菜根鄉生技股份有限公司」。而公司的發展目標、業務內容、產品項目等，莫不緊扣著生態、環保、健康原則。

這雖是數個事業系統中，唯一以商業形態出現的機構，但卻是從生態、環保、健康角度來具體實踐佛法，落實慈悲精神的空間。無論有機

農業的經營，或是有機產品的開發，都是屬高投資，低利潤的事業，必需具備長期投資發展的遠見，必需對環境生態保育觀念、對生命的價值具高度的堅持才走得下去。尤其是該機構每月還以相當比率的利潤支持文化、教育、慈善事業的健全運作，這已是對環境未來的投資，而不是商業利益的投資。

「菜根鄉生技股份有限公司」在蘇居士的創立精神下，重視本土，主張所用的產品，應來自於我們所努力淨化的環境中，如有機農場，除絕不用化學肥料、農藥外，水質、空氣、土壤同樣是深受重視的一環，以該公司的有機農業專業背景，深曉無論動植物，甚至水質、空氣、土壤和人一樣，需要乾淨的維生系統，怕受污染。尤其是土壤，不但以不同作物輪作，而且也予土地適當的休息時間。有機農業絕不僅是農業生產活動，在對大自然懷著謙卑、學習的態度下，逐漸使工作參與者對生界、對土地具深度的感受。過程中含有無限的啟發、感動。心靈也可能逐漸對生命、生態發展出全新的視野。

「生態及健康飲食教室」，師資有外聘優秀學者，主講生態人文哲學、生態保育課程。餐飲課程包含各種有機料理、果汁做法等課程有外聘老師，也有菜根鄉專業廚師。有機農場的專家或工作人員等，都是最佳的社會推廣教育支援來源。為了方便消費者，並提供有機蔬果全島宅配服務，其蔬果品質都經嚴格的檢驗把關。

有鑒於化學合成清洗劑，是污染環境，破壞人們健康最大的殺手，然而它卻深入人們的日常生活中，日以繼夜地毒化人們，毒化環境，所以不傷害人體和環境的清潔用品是該公司產品開發的重點目標之一，目前該公司產品沐浴乳、洗衣乳（粉）、餐具清潔劑都取材自天然，可 100%在大自然中分解，並且澆花、養魚都完全無礙於動植活潑健康地成長。這種經得起嚴格檢驗的清潔用品，就維護生態和人們健康貢獻而言，是該公司引以為殊勝的成就。

展望

緣起的法界觀，本身就是具深度、觀察、思考的方法學，不難理解人們生活中的當下，受到過去行為影響，而眼前的行為，也是關涉未來的。例如健康的維持和變化，往往非朝夕所致，那是無數歲月累積的成果。環境亦如此，在共業行為造作下；一條溪流或排水溝，一塊土地，

一處生態環境的生命史，其生機的變化，其實是共業所成就的器世間。所以了解一個國家國民品質，光看其環境是否乾淨美麗，是否充滿生機即可了然。

所以期望佛教界的朋友們，在立足於地球永續發展的基礎上，不必分種族、信仰、國界，只要目標一致，並具足因緣就可共同努力，在生態、健康、環保上進行自覺覺他的工作，落實對環境永續發展的責任，盡最大的努力選擇樸實、自然、對自己與環境均無害的生活方式，使各類污染逐漸減少，進而遠離污染的傷害，讓生態維持生機和活力，以使未來際依存它的一切生命，永續地受到滋養、呵護。

6 世紀後的東亞漢文化區佛教，菩薩精神逐漸深入影響廣大的亞洲信仰區社會。而目前正值產業革命數百年後的 21 世紀，地球生態面臨空前破壞，人們必需以新的觀念，新的方法來面對地球永續發展的問題。佛教界面對此一趨勢，關懷生態環境力量日益成長，諸多僧俗教團，或共同努力，或各盡所能展現對環境，對眾生健康生存福祉的關懷。如「菜根鄉生技股份有限公司」就生態、健康、環保所展現的慈悲行動，就是新世紀慈悲行動，佛教界不缺席的很好案例。（感謝作者撰文贊助）

菜根鄉生技股份有限公司

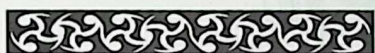
網址：http://www.vegiland.com.tw/lecture/lect_list.php

地址：高雄市苓雅區興中一路 18 號 2 樓

教育課程洽詢電話：07-335-5768

消費者服務專線：0800-800728 07-3390195

花田菜根香健康蔬食館：07-339-0195



九十七年度留學僧獎學金頒發名單

序 號	申 請 人	性 別	國 籍	就 讀 學 校 系 別	金 額
1	釋洞鉉	男	馬 來 西 亞	中華佛學研究所碩士班三年級	20,000
2	釋明慈	女	越 南	華梵大學碩士班二年級	20,000
3	釋法深	男	泰 國	華梵大學碩士班一年級	20,000
4	釋行平	男	越 南	華梵大學博士班五年級	30,000
5	釋蓮海	女	越 南	華梵大學碩士班一年級	20,000
6	釋慧如	女	越 南	華梵大學碩士班一年級	20,000
7	釋光明	男	泰 國	圓光佛學研究所碩士班二年級	20,000
8	釋常純	女	台 灣	英國布里斯托大學碩士班	70,000
9	釋妙賢	女	台 灣	印度旁遮普大學博士前研究生	20,000
10	釋悟開	女	台 灣	日本京都佛教大學博士班四年級	100,000
頒 發 總 金 額			新台幣：參拾肆萬元整		

九十七年四～六月份會務工作報告

- 04/02 召開第四屆第八次理監事聯席會議。
- 04/03 召開四月份個案審議，共審 33 件，新審 3 件，暫停供養 1 件，供養 32 件，供養金額總計壹拾參萬捌仟元整。
- 04/12 高雄市佛教會於楠梓慈雲寺慶祝浴佛節，理事長傳孝法師帶領副秘書長林娜黛及委員前往參加。
- 04/13 舉辦生活佛法系列講座，邀請法程法師演講佛學與學佛。
- 04/16 會員劉鍾阿治往生，本會前往普佛並送輓聯敬弔。
- 04/19 理事長傳孝法師帶領副理事長圓塵法師及會員參訪中部佛學院暨寺院，供養金額總計貳拾貳萬元整（中台禪寺佛學院、慈光禪學院、養諄佛學院、正覺精舍）。
- 04/23 文教委員會召開「護僧」季刊第 51 期第一次編輯會議。
- 04/26 基隆清涼寺加入本會成為團體會員，並成立基隆辦事處，聘請惟印法師擔任辦事處主任。
- 04/27 理事長傳孝法師帶領秘書長張淑貞及副秘書長林娜黛參加「普賢慈海家園啓用」暨「慈法禪寺華嚴聖殿佛像開光」大典。
- 05/03 舉辦生活佛法系列講座，邀請圓慧法師演講「肯定自己廣結善緣」。
- 05/09 召開五月份個案審議，共審 32 件，新審 2 件，暫停供養 2 件，供養 30 件，供養金額總計壹拾參萬元整。
- 05/10 副理事長圓塵法師及圓慧法師帶領會員參大理事長傳孝法師榮任金山禪寺第五任住持晉山典禮。

會務報導

- 05/18 舉辦生活佛法系列講座，邀請道昱法師演講「成就自己的要道」。
- 05/21 苗栗西蓮精舍加入本會成為團體會員，理事長傳孝法師帶領副秘書長林娜黛及多位委員前往頒發團體會員證。
- 05/29 會擴主委蘇淑儷、公關主委洪玉尺及多位委員一同參加台南縣佛教護僧協會召開第四屆第三次理監事聯席會議。
- 05/31 召開第五屆第一次會員代表大會暨第五屆第一次理監事聯席會議。
- 06/02 個案供養印戒法師圓寂讚頌會，理事圓文法師帶領傳親法師及多位委員前往參加。
- 06/14 舉辦生活佛法系列講座，邀請傳孝法師演講「成長學習去除習氣」。
- 06/15 邀請各委員會委員聯誼，並請新任理事長圓塵法師頒發第五屆聘書給各委員會委員。
- 06/16 召開六月份個案審議，共審 32 件，新審 2 件，暫停供養 3 件，供養 29 件，供養金額總計壹拾貳萬捌仟伍佰元整。
- 06/21 理事長圓塵法師帶領秘書長黃煥吉及多位委員，前往六龜清涼山護國妙崇寺祝賀宏安法師榮獲金剛上師阿闍黎慶祝法典，並贈如意一座以示祝賀。
- 06/22 理事長圓塵法師帶領秘書長黃煥吉及多位委員，前往參加高雄市積德慈善會第二、三屆理事長暨理監事交接就職典禮，並贈佛手藝品一座以示祝賀。
- 06/25 文教委員會召開「護僧」季刊第 51 期第二次編輯會議。
- 06/27 會員盧淑媛往生，本會前往普佛並送輓聯敬弔。

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/出生地	
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	出生地	省(市)縣(市)統一編號	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

團體會員入會申請書

申請日期： 年 月 日

團體名稱		負責人		會 員 代 表			審查結果
地址	現職	現職	現職	現職	現職	現職	
	姓名	姓名	姓名	姓名	姓名	姓名	
地址	法名	法名	法名	法名	法名	法名	
	性別	性別	性別	性別	性別	性別	
地址	出生年月日	出生年月日	出生年月日	出生年月日	出生年月日	出生年月日	
	出生地	出生地	出生地	出生地	出生地	出生地	
地址	學歷	學歷	學歷	學歷	學歷	學歷	
	學歷	學歷	學歷	學歷	學歷	學歷	
電話	通訊地址	通訊地址	通訊地址	通訊地址	通訊地址	通訊地址	
	通訊地址	通訊地址	通訊地址	通訊地址	通訊地址	通訊地址	
會員證號碼		介紹人		審查結果			

備註：入會同時，請繳納入會費新台幣參仟元，常年會費一年壹萬元。

會址：高雄市新興區仁愛一街三〇二號 電話：(07)236-9604・235-7528 傳真：(07)235-7671

劃撥帳號：41350141 戶名：中華佛教護僧協會

中華佛教護僧協會捐款芳名

九十七年四月

- 10000：屏東縣地藏護法僧慈善會、
開毓法師
- 7000：宏法寺
- 2000：穎慧法師、鄭必傑
- 1409：任忠茗
- 1200：李怡玲、許香慈、郭松林、賴惠芳、
鄭達正、李堃鐘、張林秀吟、鍾秀宜、
徐京君、鞠陳春枝、法尊法師、
法在法師、演靜法師、會圓法師、
文澈法師、文定法師、文賢法師、
文嚴法師、文悟法師、鄭鳳雀、
陳秀美、石快、禪定法師、天維法師、
陳顯勻、戴杜抄、周莊秀錦、陳文虎、
洪玉尺、證莊法師、法進法師、
何秀琴
- 1000：圓學法師、蔡洪錦淑
- 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
- 300：三寶弟子
- 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、許雲斐、陳月娥、陳金鶯、
蘇連發、郭重言、郭勇志、劉書銓、
陳彥坊、劉大維、洪月帕、廖謝玉麗、
廖元楓、洪敏秀

劃撥 62,610 元

- 10000：台南縣佛教護僧協會、宏印法師
- 2000：施國政、道笙法師
- 1200：黃承善、莊順榮、田春娥、陳宏銘、
法程法師、圓清法師、融誠法師、
圓正法師、顏麗華
- 1000：蔡曉雯、張玉妹、黃玉鳳、隨熊寶玉、
莊武雄、林珀州、蔡惠蘭、林晉任、

林俞伶、林銘豐、何鴻麟、鄭進茂、
佛衛電視台、王林麗珠

- 500：南山檀越、黃永清、黃魏秋妹、
黃詩興、黃禮杰、黃禮雅、黃禮萱、
趙雲蘭、何環丞、蔡蕙如、何玗潔、
陳天福、黃玉琴、陳郁仁、陳柏升
- 400：呂季憲、傅建源、傅炎昌、吳月金、
傅義城
- 360：理覺法師
- 250：徐啓宇
- 200：陳益輝、陳張賢女、林惠珍、王丞聖、
趙來春、劉中麗、曾蕙君、三寶弟子
- 100：戴麗敏、林士勛、林芳怡、陳意好、
陳苡瑄、陳錦華、方勝田、方禹婷、
方瑋晨、陳祜發、陳邱秀蘭、陳炳坤、
吳陳寶鳳、吳國樑、吳啓弘、吳庭瑩、
戴林說、戴麗枝、王君豪、龍雅貞、
許鳳株

贊助獎學金 120,100 元

60000：台南縣佛教護僧協會

50000：圓淳法師

10000：郭松林

100：陳貴生

陳阿足委員 7,200 元

1200：邱群雄、黃蔡隔、楊只、蘇陳杏林

600：許李海清、陳林秀枝、李惠卿、
呂柔箴

基隆辦事處 72,300 元

(主任：惟印法師)

- 1200：溫麗雲、宏量法師、惟聖法師、
吳朝清、周延馨、吳尚樺、吳昱錡、
吳雪雲、吳朝賢、蕭彩屏、吳岳洲、
吳岳信、吳朝豐、吳奕璇、吳承道、
游碧、翁名毅、李遠智、李募集、
吳麗卿、李建碩、李碧茹、李尹娟、

捐款芳名

吳文同、吳寶桂、周惠子、彭興才、
許定國、連美華、李振華、黃文良、
李金鸞、吳利雄、胡黃蔥、吳惟慈、
張惟善、惟本法師、惟修法師、
惟海法師、傳明法師、鍾江木耳、
林炎輝、林中燦、朱榮德、吳春子、
高榮輝、高劉玉霞、羅彭玟玲、
孟周淑、陳明珠、陳柏宏、林麗珠、
林萬福、阮世誠、余紅英、林瑤馨、
林陳月枝

1000：潘吉池

600：陳素雯、馬國驥

500：吳翊民

300：鄭亞晴、洪子淳

100：陳素真、連翊妘、連國賢、連皓丞、
連萬湖、黃月秋

許月委員 4,800 元

1200：詹素暉、余漢武、陳事堪、詹瓊珠

林阿姐委員 25,200 元

1200：沈慧鈴、施儉、莊上霖、林慶堂、
黃林淑媛、陳劉音、陳朱華鳳、
蔡昭止、林坤男、張育昆、黃慧英、
張慧珠、林秋月、李月鶯、黃廖金蘭、
洪張雪、許陳美雲、莊清累、洪合妹、
陳貴美、林呈祥

楊信輝委員 5,200 元

1200：翁靜姝

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、黃水泉、蘇李秀雪、林長毅、
林勇成、林珽序、吳泰宏、林素涵、
俞雲元、楊蕙華、林綉玉、翁靜姝

蘇友義委員 12,600 元

1200：簡美苓

500：劉秀貞

400：洪如澤、宋麗珠、潘尾市

200：王素清、蔡華恣

100：蘇友義、蘇陳麗惠、蘇資閔、蘇倩玉、
廖長景、李麗紅、吳鳳美、俞梅玉、
施儼、高秀琴、陳文欽、張瓊珠、
蘇秀梅、蘇國銘、蘇昭治、謝王金鸞、
徐錦淑、張清正、張陳素瑜、王賓、
吳肅雄、侯麗玉、華恒治、李義滿、
陳勝仁、陳嘉銘、顏義成、許金龍、
許建雄、韓玉銅、謝金全、陳金月、
陳美月、蔡迺榮、藍祥熙、劉黃金慧、
劉幸珠、劉麗珠、彭國衛、黃秀英、
蔡佳寧、李錫利、汪民隆、黃惠敏、
陳俊堯、李麗芬、陳樹來、葉清山、
葉林秀麗、陳清雲、王瑞德、范英美、
蔡金媛、蕭玉寶、蕭玉美、莊麗紅、
鄭新禧、李世文、李忠穎、李佳蓓、
李青蓓、鄭豐瑞、潘忠森、許定國、
許李保華、許騰升、許鶯瑱、孫宗宏、
吳秀芬、李慈煌、陳麗芳、陳聖元、
陳松弘、陳余來善、陳惠端、張沛淳、
陳惠雅、陳惠琴、陳惠君、李信融、
江欣霈、鄭雪月、林椿煌、美的髮型、
蕭瓊姬、顏敏惠、楊見少、葉珠鍊、
洪歲雄、林明勝、楊瑞峰、吳敏男、
吳敏誠

蘇阿金委員 15,600 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、張紀彥、楊淑惠、楊亭安、
楊財源、楊宗憲、楊婉萍、杜孟璋、
黃耀仁、黃高源、王偉弘、王耀賢、
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、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、薛琴珠、

捐款芳名

周胡雅惠、余清根、余黃來有、
余麗春、楊美賞、莊吉成、莊凱淳、
莊孟潔、陳梅、呂文全、呂文宗、
楊凱翔

孫玉華委員 3,700 元

100：孫玉華、黃淳敏、黃欣慧、黃仁寬、
黃彥彰、黃碧英、黃陳萍、王維德、
孫進興、孫黃蜜真、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、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 11,000 元

1000：簡桃紅
600：吳得贊、吳孟育、吳孟哲、吳惠如
400：徐瑀婕
200：林進助、林董阿銀、林淑華、潘韻仁、
潘林桂英、郭育銘、郭津銘、陳志鳴、
伍文祥、莊聯輝、程雲桂、莊惠惠、
莊培瑜、徐志逢、黃建穎
100：劉良福、李秋花、藍錦蕊、劉仕方、
劉郁彥、劉永財、林阿珠、吳楊秀粟、
劉淑琴、李俊賦、李嫻穎、王洪謝榴、
王繼芬、王繼輝、王繼倩、洪振明、
洪碧蓮、楊崇業、周樟宜、林明崑、
王玉花、林傳富、林珠、王天助、
吳美蘭、李罡泓、林敏、盧淑媛、
蘇郁煊、田雅琪、蘇郁婷、蘇郁涵、
楊書榕、蔡芳彬、蔡嘉展、李秋分、
林秋絨、黃陳雪、黃靖文、黃士軒、
蔡宜霖、黃清貴

苗栗辦事處 7,200 元

(主任：明空法師)

1200：自定法師、正文法師、海嚴法師、
德宗法師、許丁蘋、劉榮煙

陳文卿委員 10,900 元

1000：盧金全、蘇陳瑞雪
500：龍秀蓮、黃鈺雯、劉家漢、林財樹、
謝宇澤
300：賴昭君、盧芊文、賴威宇、徐金輝
200：陳學文、盧毅豪、陳佩君、盧英子、
陳美珠、戴昭元、蘇老守、廖清欽、
蘇燕菊、廖世煌、廖書延、徐竹巧、
林裕銘、黃瓊嬋、林徐菊英、林柏毅、
林芸竹、林芸如
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、張齡月、戴政宗、
葉語心、張勝文、謝宗恩、謝秉彝

佳冬慈恩寺 6,000 元

1200：圓良法師、張春綿、張彩娥、張月娥、
張秀惠

蘇淑儷委員 1,800 元

600：黃景彥、黃兆璿、黃品瑀

邱珠金委員 39,600 元

1200：黃福全、陳丁秀連、李鴻源、賴瑞琴、
李彥峰、李亞璇、陳俊達、凌佳慧、
凌愷男、凌文等、黃雪娥、張振成、
吳秀珍、凌峻洋、凌王美菊、吳月娥、
郭家銘、張平輝、張晨暉、張雯婷、
凌錦瑩、凌青玉、凌國欽、
漚州實業有限公司
900：黃月亭
300：邱珠金、邱伶喜、許玫芬、陳明河、
陳淑靜、陳冠州、陳乃華、黃秀嬪、
吳花蕊、蘇河江、柯玉蘭、許誌允、

捐款芳名

許明哲、韓佳霖、韓岱芸、陳信義、
方婦嬪、汪秀峯、林爰珠、許玉麟、
陳萬成、曾春財、曾施秀霞、曾信凱、
滕紀盈、林秀德、曾順麗、葉錦桂、
曾順英、蕭天蓮、蕭玉膳、曾順良、
許榮焜

黃雯鶯委員 9,800 元

1200：蔡福、陳天明、謝麗玉

600：鄭雲月、謝惠茹、陳淑惠、鄭小姐

300：黃雯鶯、謝志仁、謝昀澤、王儷燕、
謝佩芬、謝秉學、曾文君、柯松山、
柯吳秀鳳、黃惠昌、林美芬、謝亞歡

200：林月黎

吳秀瑜委員 3,600 元

1200：金美令、楊桂枝、古秀梅

蔡德源委員 3,900 元

200：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

德清法師 64,000 元

10000：道種寺

2400：許阿勻

1200：陳林彩霞、陳阿國、陳俊明、陳妙芬、
陳麗芬、蔡徐秋絨、陳萬添、陳正昌、
陳慧霞、陳慧雪、陳慧珍、許秀繡、
胡亦、胡右、胡芯瑋、胡芯瑜、
郭色蓮、虞政銘、曾麗香、李長康、

李游絹鶯、李美壯、李冠男、吳幸樺、
李美慧、李星靈、李星翰、李星妞、
林瑞祥、林瑞雯、林瑞琦、章世賢、
章碧文、章碧鈺、章碧玲、章碧珊、
李長明、謝李寶蓮、吳許金簪、
陳柔余、葉俊煥、葉芷昕、陳藍阿玉

九十七年五月

30000：周鐘山

10000：中道學苑、中道慈善會、慈音禪寺、
楊彩貴、彭子齊

3000：洪守南

2400：陳王月

2000：法益法師

1500：羅昌英

1300：康文慧

1200：潘桂枝、許素霞、李清文、吳梅花、
隋吳菊、王俊鑫、陳金治、梁張家和、
梁存仁、鄭淑玉、彭正達、張明吉、
張林登美、林榮浩、張鈺欣、林真如、
林冠樺、張睿真、林恩如、圓禪法師、
梁明霞、李淑慧、黃鳳英、施素妃、
陳美伶、林碧嵐、李瑞敏、吳睿麒、
林宗禧、李秉坤、周鐘山、郭史秀鳳、
張惠華、林素華、吳三郎、涂洪秀照、
涂忠誠、涂雪梨、涂雪棋、涂嘉仁、
廖敏汎、邱泰祥、邱棚楷、邱雅楨、
蘇倫淨、圓覺法師、圓璋法師、
心智法師、見引法師、盧郭素玉、
吳黃春櫻、黃添財、盧春美、邱緯鴻、
法嚴法師、黃如蕙、湯偉雄、高素娥、
李阿省、陳紅棗、賴佳宏、楊沈娥、
孫文霞、林素鳳、陳玉蓮、黃昭順、
郭耀鴻、法音法師、圓春法師、
張國維、王語祺

1000：林鄉、詹瓊珠

800：劉書銓、陳彥坊、劉大維、許雲斐

捐款芳名

- 700：潘承琦
 600：果緣法師、王湘源、陳保宏、郭佩汝、
 王珠珠、李淑、張簡禹、李春、
 洪梅銀
 500：張鴻文、張秋陽、張陳美、張與庭、
 張又升、張嘉修、許雪華、蔡鳳彩、
 官雪湧、法悅法師、謝玉汝、蔡素麗
 400：陳興文、真傳法師
 300：曾金菊
 200：張鴻彬、張惟迪、張書毫、邱淑和、
 張雅惠、楊秀珍、林秀緞、陳月娥、
 趙陳阿珠、許添貴、楊秀玉、陳春鶯
 100：阮進寶、蘇連發、郭重言、郭勇志、
 黃貞貞、李書宇、林愛潔、林純玉、
 李俊豪、李晴晴、李春霖、李柏璇、
 李盈盈、周嵩程、周柏融、周岳陽、
 陳玉星、黃麗珠、陳信宏、陳嘉惠、
 陳黃血、洪敏秀、廖謝玉麗、廖英政、
 廖元楓、洪月帕

劃撥 175,900 元

- 100000：謝麗惠
 10000：寬謙法師、智德法師
 3000：劉福珍、陳秀娟、曹淵源
 2400：魏介玉
 2000：蘇春華、何念諦
 1500：黃承善
 1200：傅妙法師、呂碧娟、傅高弘、傅靖雯、
 傅靖婷、傅琳惠、傅紀芳、呂陳阿招、
 陳秀容、林延苗、黃明春、黃昱齊、
 黃昱螢、如證法師、陳貞月
 1000：劉沐富、蔡曉雯、吳陳寶鳳、張玉妹、
 華梓貽、楊大緯、林珀州、林銘豐、
 佛衛電視台、黃玉鳳、隨熊寶玉
 800：吳清魁
 500：林秀好、南山檀越、林晉任、林俞伶、
 黃玉琴、陳天福、陳郁仁、陳柏升
 450：心如法師

- 400：呂季憲
 300：黃思萍、黃士瑋、印隆法師
 250：鄭瑞慶
 200：陳益輝、陳張賢女、趙來春、黃冠威
 100：楊慶榮、蔡佩芬、楊翔麟、楊琰琪、
 楊琰筑、戴麗敏、林士勛、林芳怡、
 陳祜發、陳邱秀蘭、陳炳坤、陳錦華、
 方勝田、方禹婷、方瑋晨、吳陳寶鳳、
 吳國樑、吳啓弘、吳庭瑩、戴林說、
 戴麗枝、王君豪、龍雅貞、許鳳株

贊助獎學金 7,600 元

- 3000：劉福珍
 2000：李若琦
 1500：葉芳儀
 1000：楊全梅
 100：陳貴生

林蔡碧蓮委員 14,200 元

- 1200：林陳麗英、高薛淑真、蘇美淑、
 胡陳京、吳德義、林東喜
 600：謝玉盞、許玉音
 400：黃智光、鄭瑞卿、黃幸、王奇敏、
 王李玉女、陳冠惠、翁美雪、林艷黨、
 陳美李、蔡李金鳳、張陳彩霞、
 侯秋茹
 200：蔡易甫、蔡孟惠、薛麗姬、蔡政廷、
 陳秀真

基隆辦事處 15,800 元

(主任：惟印法師)

- 1600：三寶弟子
 1200：詹黃玉瑛、詹富勝、傅治法師、
 陳文成、吳政哲、李林扁、吳雲瑛、
 胡詹明珠、張寶玉
 600：吳金水、郭玉芳
 500：林旭英
 200：連進祥、連宏德、連秀美、連清標、

捐款芳名

連羅鳳、連慧如

100：連萬湖、連翊妘、連皓丞、連國賢、黃月秋

許月委員 7,800 元

1200：伍秀花、黃錦芬、余王月雲

600：林育正、蔡秀珠、林憶足、林實田、鍾美晶、林佳緻、林明霞

楊信輝委員 4,000 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、黃水泉、蘇李秀雪、林長毅、林勇成、林珥序、吳泰滋、林素涵、俞雲元、楊蕙華、林綉玉、翁靜姝

証惠法師 7,600 元

1200：許順森、陸秀緞、許凱俐

1000：吳平順、柯文進、張明麗、鄭必傑

蘇友義委員 22,200 元

6000：楊銘欽

1200：陳月珠

1000：王玉麟

600：呂月慧

500：劉秀貞、黃李綉鸞

400：陳啓耀

200：王素清、薛義吉、黃淑娥、王子俊、楊美仁、王乙仲、王韻筑、陳聖元、陳松弘、陳余來善、陳惠端、張沛淳、陳雅惠、陳惠琴、陳惠君、李信融、江欣霈

100：蘇友義、蘇陳麗惠、蘇資閔、蘇倩玉、廖長景、李麗紅、吳鳳美、俞梅玉、施儼、高秀琴、陳文欽、張瓊珠、蘇秀梅、蘇國銘、蘇昭治、謝王金鸞、徐錦淑、張清正、張陳素瑜、王賓、吳肅雄、侯麗玉、華恒治、李義滿、陳勝仁、陳嘉銘、顏義成、許金龍、

許建雄、韓玉銅、謝金全、陳金月、陳美月、蔡迺榮、藍祥熙、劉黃金慧、劉幸珠、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、潘尾市、陳樹來、葉清山、葉林秀麗、陳清雲、王瑞德、范英美、蔡金媛、蕭玉寶、蕭玉美、莊麗紅、鄭新禧、李世文、李忠穎、李佳蓓、李青蓓、鄭豐瑞、潘忠森、許定國、許李保華、許騰升、許鶯瑱、孫宗宏、吳秀芬、鄭雪月、林椿煌、美的髮型、蕭瓊姬、顏敏惠、蔡華恣、楊見少、葉珠鍊、洪歲雄、林明勝、楊瑞峰、吳敏男、吳敏誠、林郭時

孫玉華委員 3,700 元

100：孫玉華、黃淳敏、黃欣慧、黃仁寬、黃彥彰、黃碧英、黃陳萍、王維德、孫進興、孫黃蜜真、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、劉秦修、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、沈東翰、郭張玉英

李秋花委員 4,700 元

200：陳明珠、蘇郁煊、田雅琪、蘇郁婷、蘇郁涵、徐志逢、黃建穎

100：劉良福、李秋花、藍錦蕊、劉仕方、劉郁彥、劉永財、林阿珠、劉淑琴、李俊賦、李姍穎、王洪謝榴、王繼芬、王繼輝、王繼倩、洪振明、洪碧蓮、楊崇業、周樟宜、林明崑、王玉花、林敏、盧淑媛、楊書榕、蔡芳彬、蔡嘉展、李秋分、林秋絨、黃陳雪、

捐款芳名

黃靖文、黃士軒、蔡宜霖、黃清貴、
徐瑀婕

土城辦事處 185,200 元

(主任：何念諦)

2000：陳美菊、鄭秀貞

1200：游麥、吳美雅、徐依瑩、張逸柔、
莊雅晴、陳阿雪、陳錦京、華梓貽、
陳雪芳、邱美鳳、黃貴鳳、黃桂弘、
劉淑媛、鄭念定、趙雲蘭、陳天福、
黃玉琴、林志真、黃素月、吳貞婷、
吳芳香、周美慧、羅彩霞、陳鳳雪、
許秋華、徐麗娟、黃玉鳳、黃玉美、
賴淑霞、周映明、鄭安娜、紀美雲、
杜麗英、葉麗雪、林秀好、陳淑玲、
黃淑玲、邱嘉雯、李麗珠、羅賢娟、
江玉珠、何怡萱、曾和美、李秋紅、
陳國馨、蔡美月、蔡文華、李琴、
黃月霞、李玲貞、翁陳春燕、翁勝宗、
江春美、陳淑珠、吳仁宏、魏武雄、
徐得勝、黃敏華、黃信田、村山秀之、
黃秀瑩、林美玲、林林忠、鄭瑞珠、
劉桂珍、陳茂蒼、劉聖昭、林政男、
陳柔樺、張秋麗、陳意鈴、陳玉卿、
楊婷雁、梁鳳文、賴秋蓮、許淑麗、
李素卿、陳美嬌、鍾文玉、葉麗珠、
陳培錦、葉素蓮、鄭明月、羅貴蘭、
周月嬌、涂海傑、李秋霞、黃陳秀霞、
范瑞珍、周秀霞、安蘭芬、林沅靜、
葉習煌、簡秀菊、黃瑞娟、簡綉葵、
林雪華、陳王阿桃、曾玉婷、朱煜、
張毓凌、黃雲、吳家順、羅賢俐、
簡富美、劉水金、周秋月、張玲英、
邱鈺鈞、陳國勳、林佳儀、陳怡帆、
洪美珠、郭武雄、王祝美、謝月香、
李月娥、張翔華、張翔榮、張建岷、
潘勇、張菱真、黃文勵、蘇俐蓓、
黃建邦、陳素珠、謝文詳、陳美惠、

楊淳淳、鄭美專、林來發、朱紅柑、
簡吳秋月、楊一忠、江佳芸、林品姣、
楊麗瑛、林敬塘、許淑珠、黃月娥、
熊翠苹、黃詩興、游月雲、林曉雯、
王寶珠、王寶連、戴寶杏、隨熊寶玉、
林善寶、藍李九寶、陳寶涼

吳謝初葉委員 5,600 元

400：吳謝初葉、吳清華、吳簡寶英、
吳陳秀琴、吳清智、林秀藤、謝吳葉、
林和章、謝勝忠、謝金春、謝秋菊、
謝秋珍、顏登揚、吳義勝

苗栗辦事處 4,800 元

(主任：明空法師)

1200：真聖法師、明玄法師、如慧法師、
海印法師

陳文卿委員 10,200 元

1000：盧金全、蘇陳瑞雪

500：龍秀蓮、黃鈺雯、劉家漢、林財樹
300：賴昭君、盧芊文、賴威宇、徐金輝
200：陳學文、盧毅豪、陳佩君、盧英子、
陳美珠、戴昭元、蘇老守、廖清欽、
蘇燕菊、廖世煌、廖書延、徐竹巧、
林裕銘、黃瓊嬋、林徐菊英、林柏毅、
林芸竹、林芸如
100：林威志、林勃宇、林有福、楊婉婷、
戴大程、戴大錡、葉王欽、張齡月、
戴政宗、葉語心、張勝文、楊梹茹、
楊春平、林莉倫

佳冬慈恩寺 3,600 元

1200：圓照法師、瑞妙法師、許銀慎

林聰妹委員 3,600 元

600：吳朴洧

200：林聰妹、褚興馨、朱建和、朱慈珮、
朱崇瑄、朱家宏、游木清、胡綉鳳、

捐款芳名

游順和、胡水元、胡秀金、蕭仁豪、
彭世琪、彭世偉、彭世強

蘇淑儷委員 1,500 元

1200：吳麗華

300：蔡孟樺

淡水慈音禪寺 40,200 元

1200：高李月裡、高慧玲、王雅薇、王則浩、
張蓉英、高秉宏、高莉汶、魏美玉、
陳水慶、慧觀法師、許舜森、李育助

1100：洪寶鳳、張簡秀霞、張簡光展、
張簡承修、張簡承芯、張簡蔡如、
張雅貴

900：廖嘉怡

700：林湘鈺

600：陳萬發、陳文德、陳岡詠、陳詠欣、
陳晨傑、陳啓惠、洪瑞崇、吳芳君、
洪偉、洪揚

500：賴怡年、羅惠玲、王秀鳳、魏秀琴

400：戴春菁、吳素惠、陳瑋秦、陳維修、
陳仁

300：劉書美、許永銓、許江素英、許旻玄、
許雅棠、許雅舜

200：歐金蘭、王銘泓、錢虞蘭、杜添福、
杜書名、杜欣屏、杜書豪、陳秀香

100：張玲、湯岳雲、蕭永徵、詹玉春、
鄒寬榕、黃蘭珍、林以時、廖龍飛、
黃進簽、周敏雄、李陳美清、謝好凡、
蔡雯洳、吳淑雅、陳美華、蔣國強、
林義煌、李念玲、陳秀琴、徐鈺庭、
徐偉傑、陳志華、江增洸、劉珍櫻、
江俞緹、魏碧月、吳季容、蘇玉珠、
許秀娟、羅翎云、羅化婷

許貴華委員 11,400 元

300：許貴華、許呂杞蘭、許保旺、許貴仁、
許毓麟、許肇麟、許雅婷、胡景翔、

簡意生、簡昌晃、簡莊粉、陳雁月、
陳財源、方秀珍、張惠琦、吳玉治、
陳慧星、羅仕榮、黃春蘭、羅伊伶、
羅濟辰、柯月雪、江麗棻、陳垣宇、
陳怡安、林錦綢、洪上涵、洪秉承、
洪藝慈、陳桂英、蕭秀雲、楊惠玲、
謝錦秀、黃穎慧、黃楷玲、黃佩樺、
黃銘良、黃育彰

梁秀琴委員 9,000 元

1200：陳宗輝、胡淑英、施晉南、林麗菁、
施孟凱

500：梁秀琴、吳秀蘭、李文昭、盧菊枝、
吳大樹、林貴子

黃雯鶯委員 5,700 元

600：陳淑惠、謝惠茹、鄭雲月、鄭小姐

300：黃雯鶯、謝志仁、謝昀澤、謝亞叡、
王儷燕、謝秉學、曾文君、盧美珍、
謝佩芬、黃惠昌、林美芬

吳秀瑜委員 4,800 元

1200：古秀玲、郭宜鑫、林玉燕、古敏男

蔡德源委員 4,900 元

1000：蔡彩鸞

200：蘇淑麗

100：蔡德源、康惠麗、羅錫溪、康惠姮、
羅世豪、陳墩照、李春美、陳燕君、
陳逸民、陳玉春、陳林招、陳傑煌、
陳冠帆、劉秀里、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

捐款芳名

陳憲銘委員 7,200 元

300：陳薰、林育如、林珀如、吳鴻基、
高王麗、戴春木、陳小萍、李永欽、
李明道、李佩珊、林麗玥、蔡美玉、
陳棋瑞、陳癸妙、管素珍、孫秀蓮、
黃俊傑、何文清、李美智、黃吳玉鳳、
蘇雪月、莊劉淑美、吳清來、李雪珠

九十七年六月

10000：太元禪寺

6800：台中市中觀佛學會

5000：天枝法師、日通法師

3800：黃家濤

2000：吳膺炎

1200：高蘇淑嫩、圓莊法師、蔡王秋玉、
張洺豪、張銘仁、張勝吉、吳金倉、
徐淑媚、孫惠春、黃淑華、葉余仙女、
林玉珠、陳昭靜、莊美惠、印智法師、
陳倫鴻、胡慶明、吳孟芳、吳鳳枝、
傳孝法師、天楷法師、吳映燁、
簡韶禪、謝孟含

1000：歐子豪

1100：果雲

600：陸蔡慎、蘇雪月

500：張鴻文、張秋陽、張陳美、張與庭、
張又升、張嘉修、許雪華、王湘源、
王淑娟、官雪湧、李信毅、洪慶宇

300：龔璽權、曾金菊

200：張鴻彬、張惟迪、張書毫、邱淑和、
張雅惠、黃碧蕊、鄭筱琪、楊秀珍、
洪月帕

100：陳玉星、黃麗珠、陳信宏、陳嘉惠、
陳黃血、洪敏秀、廖謝玉麗、廖元楓、
李瑩真

劃撥 33,200 元

10000：智德法師

5000：黃瑩育

2000：何念諦

1500：黃承善

1000：蔡曉雯、張玉妹、廖招麟、華梓貽、
林銘豐、佛衛電視台、林珀州

600：簡添丁、簡宏諭、簡宏樺、董錦足

500：南山檀越、心如法師、林晉任、
林俞伶、林接

400：呂季憲、傅建源、傅炎昌、吳月金、
傅義城

300：廖震元

200：陳益輝、陳張賢女

100：趙來春

贊助獎學金 1,100 元

500：葉芳儀、王順生

100：陳貴生

林蔡碧蓮委員 4,800 元

1200：吳澄玉、謝達開、李高銘

500：張林淑英、張桂華

100：黃智光、鄭瑞卿

侯趙會委員 8,400 元

600：侯趙會、侯泰豐、侯泰銘、侯錦秋、
王不繼、謝陳柑、黃寶慧、許英正、
許瀚升、許哲維、黃忠正、蔡天從、
蔡素衣、蔡秀寶

許月委員 2,400 元

1200：陳美玉、孔憲尊

蘇靜香委員 1,300 元

700：盧明雲

600：陳春明

楊信輝委員 4,000 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、黃水泉、蘇李秀雪、林長毅、

捐款芳名

林勇成、林珮序、吳泰泓、林素涵、
俞雲元、楊蕙華、林綉玉、翁靜姝

蘇友義委員 12,600 元

1000：趙碧輝

500：劉秀貞

300：呂月慧

200：王玉麟、王素清、陳啓耀

100：蘇友義、蘇陳麗惠、蘇資閔、蘇倩玉、
廖長景、李麗紅、吳鳳美、俞梅玉、
施儼、高秀琴、陳文欽、張瓊珠、
蘇秀梅、蘇國銘、蘇昭治、謝王金鸞、
徐錦淑、張清正、張陳素瑜、王賓、
吳肅雄、侯麗玉、華恒治、李義滿、
陳勝仁、陳嘉銘、顏義成、許金龍、
許建雄、洪歲雄、韓玉銅、謝金全、
陳金月、陳美月、蔡迺榮、藍祥熙、
劉黃金慧、劉幸珠、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、薛義吉、黃淑娥、潘尾市、
陳樹來、葉清山、葉林秀麗、陳清雲、
王瑞德、范英美、蔡金媛、蕭玉寶、
蕭玉美、莊麗紅、鄭新禧、李世文、
李忠穎、李佳蓓、李青蓓、王子俊、
楊美仁、王乙仲、王韻筑、鄭豐瑞、
潘忠森、許定國、許李保華、許騰升、
許鶯瑱、孫宗宏、吳秀芬、陳聖元、
陳松弘、陳余來善、陳惠琴、陳惠君、
李信融、陳惠端、張沛淳、張惠雅、
江欣霈、黃李綉鸞、鄭雪月、林椿煌、
蕭瓊姬、美的髮型、顏敏惠、蔡華恣、
楊見少、林明勝、葉珠鍊、楊瑞峰、
吳敏男、吳敏誠

孫玉華委員 3,700 元

100：孫玉華、黃淳敏、黃欣慧、黃仁寬、
黃彥彰、黃碧英、黃陳萍、王維德、

孫進興、孫黃蜜真、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、沈東翰、
郭張玉英

李秋花委員 7,300 元

1000：簡桃紅

200：林進助、林董阿銀、林淑華、
潘林桂英、潘毓仁、郭育銘、郭津銘、
陳志鳴、伍文祥、莊聯輝、程雲桂、
莊惠惠、莊培瑜、徐志逢、黃建穎
100：劉良福、李秋花、藍錦蕊、劉仕方、
劉郁彥、劉永財、林阿珠、劉淑琴、
李俊賦、李姍穎、王洪謝榴、王繼芬、
王繼輝、王繼倩、洪振明、洪碧蓮、
楊崇業、周樟宜、林明崑、王玉花、
林敏、盧淑媛、楊書榕、蔡芳彬、
蔡嘉展、李秋分、林秋絨、黃陳雪、
黃靖文、黃士軒、蔡宜霖、黃清貴、
徐瑛婕

圓清法師 28,800 元

1200：圓嚴法師、印凱法師、簡素靜、
簡水蓮、吳崇禧、王慧玲、陳溢成、
王慧莉、王建志、簡素花、趙煥檣、
趙辰珠、趙君萍、江鎔鑫、林英桃、
謝明樞、江美華、王鑑廳、張淑貞、
王紀涵、王筱雯、張陳採焚、李佳鴻、
王芳好

土城辦事處 3,600 元

(主任：明空法師)

1200：黃佑安、李嘉訓、陳安波

捐款芳名

陳文卿委員 10,200 元

1000：盧金全、蘇陳瑞雪

500：龍秀蓮、黃鈺雯、劉家漢、林財樹

300：賴昭君、盧芊文、賴威宇、徐金輝

200：陳學文、盧毅豪、陳佩君、盧英子、
陳美珠、戴昭元、蘇老守、廖清欽、
蘇燕菊、廖世煌、廖書延、徐竹巧、
林裕銘、黃瓊嬋、林徐菊英、林柏毅、
林芸竹、林芸如

100：林威志、林勃宇、林有福、楊婉婷、
戴大錡、戴大程、葉王欽、張齡月、
戴政宗、葉語心、張勝文、楊梲茹、
楊春平、林莉倫

蔡德源委員 3,900 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、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

50：吳梗、邱政雄、邱建清、王桃

邱珠金委員 13,500 元

700：張慶和

400：邱珠金、張邱伶喜、許玫芬、許榮焜、
許誌允、韓佳霖、韓岱芸、陳明河、
陳淑靜、陳冠州、陳乃華、黃秀嬪、
吳花蕊、蘇河江、柯玉蘭、陳信義、
方婦嬪、汪秀峯、林爰珠、許玉麟、
陳萬成、曾春財、曾施秀霞、曾信凱、
滕紀盈、林秀德、曾順麗、葉錦桂、
曾順良、曾順英、蕭天蓮、蕭玉膳

四川賑災贊助捐款芳名

200000：屏東縣佛教會、基隆清涼寺

173000：台南縣佛教護僧協會

100000：永修精舍寬謙法師、慈音禪寺

60000：諦音護法志工隊

50000：圓禪法師、慈光寺、宏量慈善會、
王秀霞

45600：三寶弟子

30000：圓文法師

20000：信和寺慈意救濟會、林幸三

15766：三寶弟子

15600：三寶弟子

15000：圓淳法師

14645：三寶弟子

12000：池上菩提寺

10000：王未、莊雅惠、慈龍寺常露法師、
寬裕長老、明善寺、太元禪寺、
淨業禪寺、觀音自在禪淨中心、
邱成香

6000：共和宮林德勝、葉詹嚴

5000：演靜法師、法程法師、羅麗鳳、
賴瑞訓、簡偉裕、西蓮精舍、黃添財、
蕭宗賢、賴孟琪、柳阿呆、楊哈利、
楊淨涵

4361：黃軒元(人民幣 1000 元)

4000：林宣有

3239：三寶弟子

3000：林炫佑、林姿君、邱緯鴻

2000：潘月碧、林潘惠玉、武富秋、陳保興、
李永然、清泉寺如慧法師、
詠詮藝品有限公司

1500：周鐘山、陳美伶、周信延、周庭卉

1200：果緣法師

1000：張嘉修、蘇淑儷、宗學海、宗天一、
會圓法師、法健法師、明玄法師、
劉姿君、謝承佑、宋林麗子

捐款芳名

600：許芳文、圓良法師

500：高胤翔

200：蘇碧玉、孫慈雲、孫慧雲、蘇翠玉、
蘇美雲、王蓬生、王思強、王思顥、
蘇金助、蘇林淑愛、蘇育彰、蘇光達、
蘇致豪、林秀菊、蘇致寧、蘇陳秀琴、
蘇光亮、陳美秀、蘇盈卉、林柏樺、
蘇彬貴、蘇崑玉、曹惠宏、王文慶、
李秀玲、許進明





生活佛法系列講座圓慧法師主講



基隆辦事處揭牌後合影紀念



歡迎基隆清凜寺加入本會團體會員授證式



生活佛法系列講座法程法師主講



生活佛法系列講座道昱法師主講



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。