

冬季刊

第 五 十 三 期

中華民國九十七年十二月十五日

護 僧



高台上的「阿彌陀佛」慈眼垂視著遠方拖逸而來的公路，而且也守護著村庄的出入口。

中 華 佛 教 護 僧 協 會



屏東縣潮州鎮白雲寺贊助本會十萬元



本會榮譽理事長傳孝法師交接典禮致詞



本會第五屆理事長交接儀式
(右：卸任理事長傳孝法師，左：新任理事長圓塵法師)



本會土城辦事處揭牌合影



聘任何念諦大德擔任
本會土城辦事處主任

1995年10月15日創刊
2008年12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：高台上的「阿彌陀佛」慈眼垂視著遠方拖逸
而來的公路，而且也守護著村庄的出入口。

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

異時空信仰所形塑的佛菩薩
—從古來台灣在交通事故頻仍地區立「阿彌陀碑」談起／楊圳益 1

專題報導

宗教南進與臺灣佛教——日本殖民後期(1936-1943)宗教的統合論／闕正宗 ... 8

專題研究

老病困厄念佛往生／如石法師 31

獎學金文選

南傳佛教的訓練次第／釋法深 39

目

悲智海園區

追求經濟發展下的臺灣農業風水地理經／楊圳益 66

獅山學法風雨來皈／梁秀琴 73

錄

教內消息

第九屆靈鷲山青年佛門探索營 76

台南女眾佛學院招生 77

會務報導

九十七年七～九月份會務工作報告 78

醫療補助申請表 80

個人會員入會申請書 81

九十七年七～九月份捐款芳名 82

封面介紹

異時空信仰所形塑的佛菩薩 —從古來台灣在交通事故頻仍地區 立「阿彌陀碑」談起

楊圳益

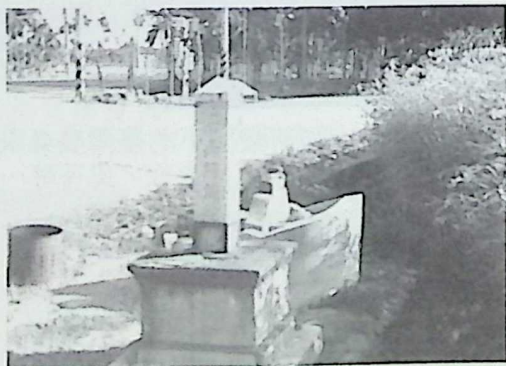
文史工作者

導言

本文敘述方式像個自由的旅人，以佛教背景的行者身份，自由自在地漫遊於民俗信仰世界之間。並跨越不同的歷史年代，地理區域，甚至就相關佛教造像發展軌跡，略微加以介紹，也討論及有趣的歷史現象和信仰觀念問題。在佛教殿堂及經論之外，在曠野中遇見佛教的圖像、碑文，心情不由得產生相當程度的感動，那雖僅是藕斷絲連地連結著佛法的流布，但畢竟是屬於廣大庶民生活的一部分。

一、從「阿彌陀佛碑」談起

近期溜覽藏書，看到日治時期岡巖著的《台灣風俗誌》，該書文章是集結自創刊於1941年，因戰爭因素停刊於1945年的「民俗臺灣」，其中記載諸多台灣的民俗軼事，頗饒富趣味，且為台灣保留了许多前塵軼事，其中有篇「阿彌陀佛碑」，該則記錄或只是區域性的傳說，代表性值得存疑，但標題卻讓我想起約在1970~80年代之間旅居台南之一段前塵軼事。



圖一：這是「阿彌陀佛」碑，常出現於交通意外多之處，三叉路口亦常見。在民俗觀念中，車禍處有亡魂滯留其處，伺機「抓交替」現象。立其碑可大量減少車禍事件。

當時大林台南機場尚未拓寬的省道附近，有一個常發生交通嚴

重意外事件的路上，不知多少年前有人立了「阿彌陀佛」碑在路邊。不過筆者旅居妙心寺時，當時有人爲了打倒偶像，破除迷信，毀去其碑，第二天媒體刊載該地又發生死亡車禍消息。於是又有人在原處另立新的「阿彌陀佛碑」。

早期路邊常只見立文字碑，而近年來各處所見多爲莊嚴之雕像。常發生車禍之空間，即使現場可能有混淆專注力的因素盤桓其間，若排除機械故障、當事人健康突發狀況、天災地變等不可力抗等因素，總是當事人之間有人注意力渙散，或不遵守交通規則。所以隨時保持內心的專注和清淨的慈悲心，並遵守交通規則才是安全之上策。若屬心靈迷障，還是需對此專業的宗教師予淨化或引導依止道場聞法修行。

二、民俗信仰與偏唯物科學之間

有關靈異事件，曾有段時間在電視媒體上被大力炒作，這並不是好現象，社會大眾的心識不需要泛濫的靈異資訊，其負面效應難以逆料，人類心智有其正常的生態範圍，除非正確地發心修行，以淨化、德行、定力突破局限，契應解脫慧的增長才是正面的。即使是一般人，內心常安住在慈悲、柔軟、專注、保持利他之心，其對生命靈性的提昇效果雖感覺緩慢，但仍是安穩而紮實的。就常人貪嗔癡予身心巨大負荷的情況，多了一項別人沒有的特異能力，可能多了一項讓自己一輩子不得安穩過日子的業障。

早期社會另一個極端是有些心理或精神學者或醫師，喜就社會



圖二：也許是經濟發展因素吧！有些傳統「阿彌陀佛」碑換了金色佛像。就筆者在高屏地區觀察，無論碑或像，以歷史長遠之道路居多，新拓交通路線少。所立之像，以旗山、美濃、高樹一帶來說，「福德祠」以小廟方式沿路密集座落，但顯然非專爲交通因素而存在。「阿彌陀佛」碑數量少得多，「觀世音菩薩」又更少，但一定存在於交通複雜之路口。（右側之文字標示在多條公路沿線到處張貼，張貼者固非常熱心，但卻不注意視覺美感問題，坦白說，感覺完全缺乏設計，期望運用公共空間標示者，能培養尊重大眾視覺美感的權益。）

靈異事件作評論，由於其所受的訓練偏唯物傾向，所以常把集體歇斯底里症，或精神官能問題等名詞或理論用來批評其根本不清楚狀況的靈異現象。事實上無論東西方宗教，對濟渡問題絕不是擺個譜，像演戲般安慰活人而已。

台灣這方面的專業人員沒有組織同業工會，沒有內控考核系統，沒勞健保，在當代社會幾乎屬地下活動，當然有混飯吃或能力不夠，或招搖撞騙者混跡其間，有些問題確也無關靈識上的迷障，但也不能一根竹竿打翻一條船，假藉對靈性研究尚屬空白的心理學或精神醫學學術理論突顯自己很專業。

其實有些精神病個案若及早進行靈療，或循民俗習慣進行因果恩怨調解，或可避免案主在甚至比囚房還糟的地方被藥物控制一輩子，或關到死為止。如果不是出自本位主義，精神病院更需宗教界有實證能力者或專業的靈療師輔佐，而症狀尚不嚴重的精神病人若有正確的信仰充實心靈，正面的發展應是可期待的。

三、順談守護者與民俗濟渡

其實傳統社會處理陰陽之間的糾葛問題，佛教、道教、民間宗教或少數民族各有很多種方式，甚至不一定發生了問題才辦法會或濟渡儀式，如每年例行的普渡或祭典。其中佛道教重在修行教育系統。如佛教；滅三毒而趣向清淨解脫才是主要內涵，北傳佛教還要發菩提心，廣行自利利他行，不過濟渡儀式畢竟是後期佛教為順應社會需要，開出的方便法，水陸法會或三昧水懺就深具代表性，其實每日的定時功課也深含濟渡精神。佛教的修行法門很多元化，也很民主，連消災解厄、淨化業障都可當事人自己來，而且在這過程中，還可同時提昇生命品質，只是千萬不可急功近利，或建立與清淨法不相應的目標。

諸家之中，以民俗化的道教，或民間宗教派別最多，以問事為



圖三：此為「彌勒菩薩」在中國魏晉南北朝造型之一。其目前在兜率天說法，但在 56 億年之後，必需負擔人天教主之重任，所以思維著如何渡化眾生。

例；各家武功路數不一，有些空間甚至無論那一朝代或派別的信仰對象都請得到，當然如果當事人自己不長進，倚賴心重，可能就得虔誠「問事」問一輩子。

而且這個領域內，召請到的信仰對象，無論其以什麼什麼樣的頭銜出現，作為凡人的問事者必需明白，來者真偽的鑑定超出凡夫俗子的能力，只能憑世俗的公信力、口碑作判斷。又因鬼神具有不同程度的五通力，所以敘事通常準確，但若涉化解因果仇怨，則對非具大福德之鬼神又屬高難度。至於天界或仙鄉中清靜享樂的天人或仙人，是否願忍受污濁的世間，常現身處理諸多凡夫雞毛蒜皮的事，實在令人懷疑，那可是因地修行中要發下大願，且不斷地深化這個願力。

（一）焚燒大量紙錢與殺生、環保問題

漢文化傳統在紀念先人或濟渡儀式中，也有需改革的地方，如殺生與焚燒大量紙錢，這習俗多少遷就古信仰，其實是可改善的，因為殺生與祈福具內在的衝突性，這樣的祭典或法會具重大的後遺症，和殺人祈福行為只是 50 步笑百步，人間法律殺人才獲重罪，自然法雖不是誰訂的，但傷害生命之時，副作用即與殺生者相隨，潛移默化地影響而後的身口意，報應僅是一個事件的開花結果，至於享用殺生成果者，也需背負不同程度的副作用。

談到焚燒大量紙錢，中國唐宋時期，三階教（佛教一具擅長經濟貿易支派）已經透過工商貿易活動，熟練地使用匯票於各大都會之間，暨方便又安全。而台灣民間信仰至今還普遍有焚燒大量紙錢習慣，實在很不環保也未必實惠。筆者曾在東南亞某國，背著整背包的當地紙幣外出處理事務，不但不安全，還真是累贅。在心意識的世界裏，誦經祈福迴向，或使用大面額支票，載著信者



圖四：自中國五代「布袋佛和尚」之後，彌勒信仰在民間逐漸熱門起來，而且原 16 羅漢變成 18 羅漢，布袋和尚為新增者之一，布袋和尚被視為「彌勒菩薩」。

衷心的祝福會更有意義。

（二）地區上的民俗差異性

談到台灣車禍常發生處，眾多佛菩薩中，為何只有阿彌陀佛受民眾立碑，極樂世界也不僅西方才有，若論慈悲願力和道行，各大菩薩消解眾生困厄條件也都綽綽有餘，為何民眾特別青睞阿彌陀佛，或許西方極樂世界教主知名度高吧！就路旁宗教圖像的地理差異性，藏地習以書以六字大明咒的文字，可知以觀音信仰為主流。

南台灣的旗山、美濃、高樹一帶，路邊以祀奉「福德祠」為主，而交通狀況特殊之處，或某些舊聚落入口才立「阿彌陀佛」碑，多數「阿彌陀佛」碑與土地祠並列，而以「福德祠」為主體。少數聚落入口則單獨立高大的「阿彌陀佛」像，也有一處村落，於村口將彌陀像架高，在平原上垂視遠遠流逸而來的公路，予人雄厚之慈悲、沉穩的感受，高雄縣彌陀鄉海岸公路市區三叉路入口處，十餘丈高的阿彌陀佛立像令人印象深刻。而台南地區特殊狀況路段，以單獨立小尊的阿彌陀佛像為多。

日本歷史傳統來說，具童顏僧形的地藏被視為嬰靈的守護神者，常見寺院路旁立其形象，其實這是在漢地本土化的地藏菩薩形象，地藏菩薩信仰台灣佛教界頗流行，其早期信仰精神背景則本文隨後介紹。

四、菩薩形象與信仰內涵轉化的案例

菩薩本無男女相甚至特定形象，其具象化還是因應眾生需求，法華經普門品即揭示了形象在濟渡過程中的定位。在適應漢地區域文化的過程中，形象變化之大，最具代表性的分別有觀世音菩薩、地藏菩薩、彌勒菩薩，前兩位是圖像性別都被改變，尤其是觀音具多種以女性為主的形象。彌勒菩薩則是早期外貌和後期形象差異非常的大。從這三位菩薩之例，可知無論漢地佛教界本身，或民間化的菩薩，尤其是信仰地位愈重要的菩薩，不僅形象，連信仰內涵也跟隨大幅度改變。在此我們概略介紹經論以外的地藏菩薩與彌勒菩薩。

（一）印度地母女神轉化的地藏菩薩

在印度早期的地藏菩薩，係地母女神信仰轉化而來，印度原始信仰精神為信者為感恩大地，無分別心地如父母呵護兒女般。所以很契合致力生態環境保育，以及自然農法的精神。地藏菩薩在印藏佛教系統並不流行，而僧形地藏菩薩則在漢傳佛教九華山本土化的結果，其教化幽冥世界的公信力上，早跨越佛、道、民俗信仰領域，與地藏菩薩原始信仰相契合的是廣大的悲願，但漢地本土化地藏菩薩信仰功能已大幅度的改變。



圖五：「地藏王菩薩」原為印度地母女神信仰轉化，卻獨流行於漢系佛教，其被視為幽冥世界教主，民間處理陰陽因果糾葛的宮廟，也常祀奉此菩薩鎮攝。本圖為寺院地藏殿主尊常見之造形。

（二）心寬體胖形象的未來佛—□勒菩薩

彌勒菩薩的造型在中國魏晉南北朝時期，無論是交腳彌勒或思惟彌勒等，形象都非常典雅。然自五代後，心寬體胖的布袋和尚造型卻廣受民間漢地佛教民眾歡迎。自唐武后之後，彌勒佛一直被民間秘密宗教奉為革命精神領袖，其實祂未來就任人天教主的時間還有約 56 億年，不但還有得等，而且屆時鐵定不是在我們目前所居住的這個地球。



圖六：「彌勒菩薩」不僅在中國唐武后後，常被民間秘密宗教奉為革命精神領袖，商業界也在「和氣生財」的原則下，將其奉為財神。

五、結論

台灣是以墾拓移民為主體的社會，渡過漫長的人與大自然爭，人與人爭的漫長歲月，許多地方流過先人犧牲奮鬥的血，埋著保護家園，抵抗外力的忠骨。儘管目前社會結構與體質迅速變動著，資訊和人口都快速流動著，但吃苦耐勞和追求幸福安定的生命基因深潛在社會血脈裏。然而開拓者的英靈卻看著他們的後代，雖享受知識與物質的高度成長，然而心智與方向卻是呈現迷惘狀態，這應是文化未深入紮根，社會缺乏主體意識的結果。

文化和方向處於迷惘狀態的社會，精神和心理問題自然特別多，而且發生精神和心理問題者和社會地位，教育程度未必有關係，因為現代教育內容在心靈成長空間上，並未被特別重視，而精神和心理迷惘者特別易招引邪靈，這多少是類感而聚的現象，禪宗修行經驗指出：「心外無魔，魔由心生」，正可說明這現象。我們的社會太多人易於跟著特定政治媒體名嘴，特定立場的媒體起舞，搖旗吶喊，不知道很多事可以經過設計、包裝、炒作、洗腦達成特定目的，若一個國民心智健康，判斷力明銳的社會，問題哪會這麼嚴重。

追求一個社會的穩定，必需像修行一樣，不能永遠只是向心外追逐、盲動著，讓自己深陷迷失中。相反的，要善於自我反省、觀照，努力消除社會共業上的惡習，以增長社會共業上的慈悲和智慧，共緣共願的力量非常大，若社會慈悲和智慧之光得以成為社會主流之光，其實普渡儀式是多餘的，自古佛教常喻「一燈能破千年暗室」，悲智之光對幽暗迷靈之光照效應是同理的。

（圖片攝影者：楊圳益）

宗教南進與臺灣佛教

——日本殖民後期（1936-1943）宗教的統合論

關正宗

菩提長青出版社發行人兼社長

壹、前言

日本在第一次世界大戰末期，「北守南進」的態勢更加明顯，尤其是在東亞及東南亞經濟市場的南進開拓，關於大正時期的「南進論」，日本多位學者已有重要的研究。同屬南進政策的「宗教南進論」，雖然早在太平洋戰爭之前，已有部分宗教學者提出，但是，比較有系統的提出確是在1941年之後。

正如「九一八事變」之後，帝國日本高喊「滿州是日本的生命線」一樣，太平洋戰爭爆發後，「南洋是日本的生命線」也成為擴大殖民地「合理化」侵略戰爭時的說詞，而這主要還是指經濟及其戰略物資而言。但是，以武力擴張至東南亞乃至南亞的日本，還須面對眾多宗教的整合。眾所周知，東南亞主要的宗教有佛教、回教（伊斯蘭教）、印度教，日本當局是如何看待這些宗教？如何統合在他的「宗教南進論」下？

本文以佛教為主，探討在日本殖民台灣末期，特別是太平洋戰爭（日本稱「大東亞戰爭」）前後，佛教的「南進論」如何在臺灣提出？他的理論基礎及其面向為何？

貳、「大陸政策」與「南進政策」的一元化

大正4（1915）年8月，臺灣許多對南洋有興趣的人士，如松岡富雄（臺灣新聞社長、在菲律賓經營糖廠）、奧山章次郎（臺灣銀行）、川上瀧彌（殖產局技師，不久死亡）、東鄉實（殖產局技師）等，在南進論提

倡者臺灣民政長官內田嘉吉的召請下，商議有關在同年春所設南洋協會，設置臺灣支部等事。¹ 此大正期的南進政策，基本上還是著重在經濟利益上。大正南進期，雖把以往的華南路線擴大到東南亞，但隨著接踵而至的大恐慌及不景氣而曇花一現。到了日本勢力橫掃亞洲的昭和初期，大正南進期所培訓的南方人才嶄露頭角。²

大正時期雖然「南進政策」主要是側重經濟，但是，與帝國日本亦步亦趨的佛教，不僅在中國大陸活動，其勢力也進入東南亞了，如大正8（1919）年，淨土真宗大谷派布教使小林信隆，受海軍囑託到南洋賽東島（サイドン）設立布教所，大正14年在帝國日本南洋廳的指示下，於巴拉奇島（バラチ）新設布教所。³ 帝國日本在亞洲的擴張主義，在軍事侵略之前，往往是經濟、宗教先行，其歷史事實斑斑可考。

「宗教南進」是伴隨日本政經影響力，乃至軍事擴張而行的。自明治以來，日本的南進政策一直與大陸政策是平行的二元政策，「九一八事變」之後，兩個政策逐漸一元化，即所謂「大亞細亞主義共榮圈」，並在「七七事變」後，開始了兩政策一元化的實際行動。⁴ 除了將二元的南進政策與大陸政策一元化外，帶有高度政治色彩的「東亞」一詞也轉換為「大東亞」，日本學者研究認為：

「東亞」的概念在1930年以後帝國日本的歷史階段中負載了強烈的政治意義，並使其內含的意義不斷地膨脹。……而文化概念的「東亞」，終歸是從帝國日本的學術視野產生出來的東西，因此，不久便不能不為帝國日本所建構的政治性概念「東亞」或者「大東亞」所吞沒。……政治性地域概念「東亞」和「大東亞」，隨著1937年日中戰爭的開始和在中國大陸戰線的擴大，進而1941年太平洋戰爭的爆發和南方地區戰線擴大，而逐漸構成的概念。……

¹ [日]中村孝志/著・卞鳳奎/譯，〈大正南進與臺灣〉，收在《中村孝志教授論文集——日本南進政策與臺灣》（台北：稻鄉，民91），頁24。

² [日]中村孝志/著・卞鳳奎/譯，〈大正南進與臺灣〉，收在《中村孝志教授論文集——日本南進政策與臺灣》，頁54。

³ 〈教界時報：南洋と大谷派布教〉，《中央佛教》第9卷第7號（1925年7月），頁109。

⁴ 法舫，〈日寇南進對佛教國之陰謀〉，《海潮音》第22卷第5號（民30年5月），頁641。

是日本對中國乃至亞洲的戰爭發動，引發既成的諸種意識形態會聚在一起而鑄成了新的「東亞」、「大東亞」概念。這個新的「東亞」又是作為「東亞新秩序」的理念，進而作為「東亞協同體」的構想而展開來的概念。⁵

1940年6月底，日本外務大臣有田八郎公開公然宣稱，日本的「安定勢力」將注入包括南洋諸地的「東亞新秩序」之內的南進政策。⁶同年12月1日，新任外務大臣松岡洋右（1880-1946），在呼籲以皇道精神建立的「大東亞共榮圈」時，除了中國、日本、滿洲國之外，包括在「大東亞」之中的還有法屬印度支那與荷屬印度尼西亞。⁷

在「大陸政策」與「南進政策」的一元化的同時，至少佛教對華的布教政策也一元化。昭和16（1941）年8月間，帝國日本文部省與興亞院，為期佛教布教一元化，確定了佛教各宗派對華進出指導綱目，並向佛教各宗派管長及大日本佛教會長發出三項通牒：⁸

（1）各宗派對華計劃，每年須透過「大日本佛教會」向監督官廳提出，決定後的各宗派得設置新寺院、教會所等，在設立文化設施等時，每次都要與大日本佛教會興亞局協議，而布教師、文化從業員渡華時，須向文部省及興亞院申請。

（2）「大日本佛教會興亞局」鑑於各宗派單獨實施有其困難，故而處理各宗派共通之事項。

（3）「大日本佛教會興亞局」在興亞院各聯絡部轄下設聯絡機關。

眾所周知，1941年12月因偷襲珍珠港而爆發的「太平洋戰爭」，當時帝國日本是稱為「大東亞戰爭」，戰後盟軍鑑於「大東亞」一詞具有日本軍國主義色彩而禁用，改以「太平洋戰爭」稱之。因此，南進政策的

⁵ [日]子安宣邦/著・趙京華/譯，《東亞論——日本現代思想批判》（長春：吉林人民出版社，2004），頁48-51。

⁶ [日]家永三郎/著・何欣泰/譯，《太平洋戰爭》（臺北：臺灣商務印書館，2006），頁164。

⁷ [日]鶴見俊輔/著・邱振瑞/譯，《戰爭時期日本精神史（1931-1945）》（臺北：行人出版社，2008），頁70。

⁸ [日]加谷一雄，〈今日の話題：佛教の對支進出〉，《禪生の活》第20卷第9號（1941年9月），頁53。

執行期，特別是 1941 年太平洋戰爭爆發後，「大東亞」一詞是帝國日本所慣用，當然也別具政治意義。太平洋戰爭爆發後，日軍在東南亞攻城掠地，勢如破竹，從【表一】的「太平洋戰爭週年（1941-1942）日軍佔領東南亞一覽」，可一窺日本的佔領地，並隨著佔領區的擴大，而把包括臺灣及臺灣佛教在內的宗教，動員到戰場上。

【表一】太平洋戰爭週年（1941-1942）日軍佔領東南亞一覽

時 間	內 容
1941.12.08	日皇頒發詔書向英美宣戰、日軍偷襲珍珠港、進駐英美滬津租借
1941.12.09	登陸馬來西亞北部
1941.12.10	登陸菲律賓北部、登陸關島
1941.12.11	完全佔領關島、日泰締結攻守同盟
1941.12.12	佔領鼓浪嶼、九龍
1941.12.16	登陸婆羅洲
1941.12.19	登陸香港島
1941.12.23	佔地韋克島
1941.12.24	佔領瓦基島
1941.12.25	攻陷香港
1942.01.02	完全佔領馬尼拉
1942.01.17	登陸菲律賓巴丹半島
1942.01.22	攻擊緬甸摩爾門
1942.01.26	完全佔領新愛爾蘭島
1942.02.02	登陸班達海要衝帝汶島、完全佔領摩爾門
1942.02.08	成功渡過柔佛海峽
1942.02.09	完全佔領望加錫、嘉斯馬他
1942.02.15	新加坡英軍投降
1942.02.16	完全佔領蘇門答臘巴鄰旁
1942.02.17	改新加坡島為昭南島
1942.03.05	完全佔領爪哇首都巴城
1942.03.08	完全佔領緬甸首府仰光
1942.03.10	突入勒加洛灣，登陸梭羅門群島，完全佔領布加島
1942.03.12	登陸蘇門答臘北部
1942.03.13	佔領蘇門答臘首府棉蘭
1942.03.23	佔領安達曼群島，控制孟加拉灣及印度洋

1942.04.10	完全佔領菲律賓巴丹半島
1942.04.16	登陸菲律賓班乃島
1942.04.18	完全佔領摩鹿加群島及新畿內亞西北部
1942.05.03	登陸菲律賓民答那峨要塞加客楊
1942.05.07	攻陷菲律賓哥列希多爾島
1942.06.07	攻擊阿留地安群島，攻佔基斯加島
1942.06.28	登陸蘇門答臘及林加群島間之新凱浦島
1942.07.02	納土納群島底定
1942.08.08	奇襲亞爾群島，成功攻略多波特亞魯等地
1942.09.25	奇襲那山灣
1942.10.06	攻擊卡達加那爾島

資料來源：〈大東亞戰爭一週年戰況大事略記〉，《瓊海潮音》第3卷第12號，民31年

12月

從「九一八事變」起至1945年日本戰敗的15年間，日本稱為「十五年戰爭期」，所有的人力、物力全部被動員為戰爭服務，宗教自也不例外。日本佛教各宗在大正初年即組織「佛教聯合會」與「佛教護國團」，進入昭和時代，「佛教聯合會」在昭和4（1929）年，建立了國民精神作興、生活改善運動的強化計劃。另外，全日本佛教在昭和3年之後，每年召開全國佛教大會，決議對「思想善導」、「惟神之道」提供助力，強化了「皇國佛教」的色彩，特別是中日戰爭爆發的翌（1938）年，「佛教聯合會」在同年6月的事務局會議決議將「舉國一致精神之振興」、「報國赤誠」作為國民等之模範，昭和16（1941）年3月，改組為「大日本佛教會」，同年7月，在文部省及大政翼贊會的後援下，各宗領袖五百人在東京召開第一屆「大日本宗教報國會」，發表「發揚皇國宗教的宗旨，朝大東亞共榮圈的建立邁進，期協助世界新秩序的樹立」；昭和19年9月，組織「大日本戰時宗教報國會」，經年強化佛教的「報國運動」。⁹

由於包括佛教在內的日本宗教，在明治維新的改造下，服膺於「國體論」，傾向於國家主義的性格已成形，所以，從甲午戰爭、「九一八事變」、「七七事變」到「太平洋戰爭」，佛教都成為國家人力動員的一環。

⁹ [日]柏原祐泉，《日本佛教史・近代》（東京：吉川弘文館，1990），頁248-250。

參、「南進政策」下的臺灣位置

一、所謂「南進基地臺灣」

(一) 從據點到基地

第十七任臺灣總督小林躋造（1936年9月至1940年11月在任）曾提出其施政的指導原則為：爲了實現「作爲高度國防一環的臺灣新建設」，其根本方針是「本島人皇民化」、「工業化」、「南進基地」三大標語（motto）。而臺灣作爲日本的「南進基地」，被提出的時間點，大約是在對華南作戰，尤其是佔領新南群島、海南島攻略左右。特別是昭和14（1939）年以降，都以「南進基地」根本方針的原則來經營臺灣，而臺灣也被當成「東亞共榮圈」的圓心地位。¹⁰

在日本的「南進政策」中，由於臺灣地理位置接近東南亞各國，因此，在太平洋戰爭的前一年，大約自昭和16（1941）起，臺灣在南進政策的位置屢被提及，如昭和16年6月17日，日本殖民臺灣總督長谷川清在「始政紀念日」表示：

在東洋的獨立國家中，很遺憾的僅有日本、滿洲國、中國、泰國四國。除此四國，皆歐美諸國的殖民地……。最近我國所言東亞共榮圈，作爲其一環的南方問題是非常重要問題，臺灣無論在地理上或人文上，皆屬南方基地，此自不待言，在臺灣的吾人，比起內地人（按：日本人）就南方問題並未有更深一層的注意。……東亞共榮圈，特別是在南方經濟圈，是否對日本和平進出的誤解、猜疑，或對帝國實力的恐慌……這樣一來，委以臺灣為南方前進基地之任務就變得非常重要。¹¹

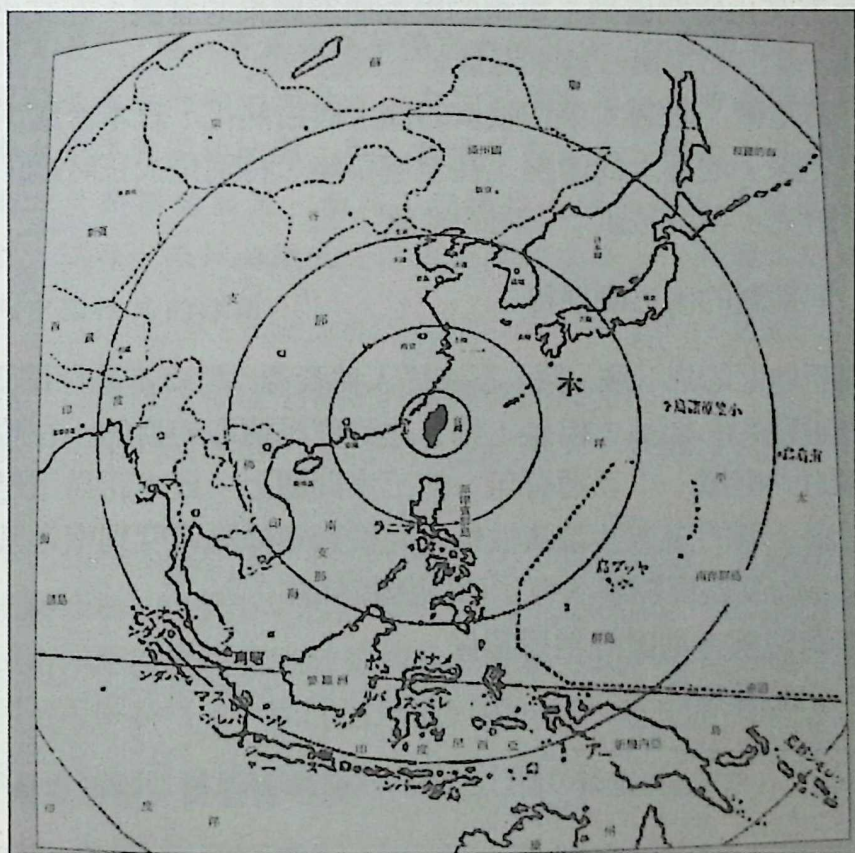
被殖民總督視爲「南方前進基地」的臺灣，其地位就像是「九一八事變」

¹⁰ [日]楠井隆三，〈據點性より基地性へ〉，《臺灣時報》第263號（1941年11月），頁8-11。

¹¹ [日]長谷川清，〈始政四十有六年の感——六月十七日始政紀念日に當りて—〉，《臺灣時報》第259號（1941年7月），頁5-6。

後滿洲地位已變化一樣，在「當前軍事政治之下，考量其將來，中央與臺灣，臺灣與南方圈的關係，臺灣應擁有在將來南方圈統治機構上的重要關係」。¹²

在戰爭尚未白熱化的時候，例如前述，大正年間日本帝國主義就有了「南進政策」，當時的臺灣地位只是據點、中繼站的地位。作為日本勢力線（Kraflinie Stossrichtung）出發據點，所謂的勢力線或政治進出線（politische），其意是「一種政治性勢力擴建的空間方向」、「沿著地球表面上一定的線所呈現的政治勢力作用」，在這勢力線之中關係到一國的危急存亡，而特別將之稱之為生命線（life line）。¹³



▲大東亞共榮圈最著名的一張圖，臺灣被擺在最「核心」位置

¹² [日]春山行夫，〈大東亞共榮圈と臺灣の地位〉，《臺灣時報》第267號（1942年10月），頁22。

¹³ [日]楠井隆三，〈據點性より基地性へ〉，《臺灣時報》第263號，頁12。

一直以來，臺灣的價值，日本帝國當局都未給予太高的評價，但後來也不得不承認，隨著中日戰爭的進展，讓臺灣所有的一切都產生變化，首先就是扮演軍事上重要的角色，成為了「基地」。¹⁴

臺灣的角色與地位，在太平洋戰爭爆發之後，日本殖民當局開始思考臺灣從原來的農業基地，調整到工業基地，至少是輕工業基地。作為南進的前哨站，臺灣的工業化是必須被放在東南亞這一片廣大地區的區域性格來考量，在這一思考之下，臺灣扮演的角色有兩層意義：¹⁵

1. 經濟的據點性：擁有對生產品的儲藏（stock）性＝據點性＝工業相關聯的地域性制約。

2. 南方文化研究優勢：臺灣的學術研究成果的意義，在文化財上，必須以第一義，乃至第一線來考量。

此時的臺灣，隨著太平洋戰爭的擴大與白熱化，日本帝國南進的位置被調整，除了地理上的優勢，甚至連早年，特別是大正時期即以展開的對南洋研究，再度被賦予不同的意義。

（二）臺灣的南方圈性格

東南亞地區的煤、鐵、錫、石油等天然資源，是日本確保擴張主義、侵略戰爭順利的必須品，但是，為了達到資源攫取的目的，在政治、文化、軍事的「提攜」、「互通有無」的三大問題上，日本認為這是作為大東亞共榮圈一環的南方共榮圈性格，而從南進據點過度到南進基地的臺灣，對南方的發展與開發，有了四個優越條件：¹⁶

1. 臺灣對南方地區的地理關係。

2. 人文的緊密性。

¹⁴ [日]阿部信行，〈南進基地臺灣の新しき性格〉，《臺灣時報》第271號（1942年7月），頁23-24。

¹⁵ [日]春山行夫，〈大東亞共榮圈と臺灣の地位〉，《臺灣時報》第267號，頁28。

¹⁶ [日]前根壽一，〈南方圈の性格と臺灣〉，《臺灣時報》第263期，頁24-25。其三大問題為：

- （1）阻絕透過南洋的英、美、荷或華僑所進行的排日援蔣工作。

- （2）努力確保日本高度國防國家建設必要的糧食，以及軍需其他的資材，相對的也必須輸出工業產品於當地。

- （3）當務之急是開發南洋資源，並向當地投資。

3. 對熱帶產業卓越的技術與經驗。

4. 南方情事的研究調查。

臺灣的「南方圈性格」是隨著日本軍事擴張的需要而調整出來的，正如殖民初期，臺灣被視作西進福建的跳板，具有「西進性格」。也就是說，日本殖民臺灣所作的許多產經學研究或試驗，其實有著「侵略性格」傾向。

除了所謂的「南方圈性格」外，臺灣還具備「亞洲性格」：

組成臺灣的最大民族本島人，在血緣上不用說是漢民族，從文化史的角度來看，是當時散居在世界九百萬華僑的一部分，是原來的貿易民，與八百萬南洋華僑有血緣關係。妙在臺灣為日本所有，同時也是亞洲的一部分……由於中國有謂八百萬華僑名下擁有西南太平洋強固的地盤，因此就世界史意義，關係著日本現下確立南方共榮圈的國策。而為了迎接日本現下南方共榮圈國策的確立，這樣一來就必須充分活用臺灣的性格……具體來說就是本島人中國性格的活用。¹⁷

正如前述，日本西進福建是著眼於臺灣移民大多來自閩、粵，而南洋的華僑主要也是來自閩、粵，因此，南進政策下，臺灣住民此一優勢再度被突顯。

日本佔領馬來西亞後，對所引發華僑的國籍問題，有建議比照甲午戰爭的馬關條約，給予兩年的猶豫期，決定回歸母國，還是成為日本人，雖然殖民南洋應該使用有別於臺灣及朝鮮新方式，但是，在移民限制上還是有例子可供參考。¹⁸或許這也是另類的日本殖民臺灣經驗。

二、「大東亞省」與臺灣經驗

（一）「大東亞省」轄下

雖然日本為擴大對華政策而設「興亞院」，但為了進一步獲取成果，

¹⁷ [日]渡邊國弘，〈臺灣及臺灣人のアジア的性格〉，《臺灣時報》第263號，頁35-36。

¹⁸ [日]井出季和太，〈大東亞華僑對策〉，《臺灣時報》第271號，頁44。

並與南進政策結合，昭和 17 年 9 月 1 日，爲了讓太平洋戰爭順利推展，確立「大東亞共榮圈」，將軍事行動與各政策一元化，日本帝國政府新設的統合機構——「大東亞省」成立了。¹⁹ 但是，臺灣卻未被置於該省管轄之下，而屬於內務省，根據〈大東亞省設置綱要〉第二項記載：大東亞省是除內地[日本]、朝鮮、臺灣及庫頁島外，「有關大東亞地區之政治、經濟、文化等諸般政務之執行」。²⁰ 也就是說，臺灣、朝鮮等殖民地不在大東亞省的管轄下，是意圖將之「內地（日本）化」，²¹ 也就是如臺灣、朝鮮所積極進行「皇民化運動」，此「皇民化」即是「內地化」的最重要手段。

矛盾的是，日本殖民臺灣以永久佔領爲思考，但是，臺灣人仍脫離不了「二等公民」之命運，也就是說帝國日本統治臺灣的理念是：「帝國領有臺灣的同時，取得帝國臣民資格的本島人，一視同仁地遵守聖旨，鍊成真正相應於帝國臣民的資質，配合其鍊成的程度，擴充具體的權利義務，養成與內地人完全無異」、「作爲日本人資質向上爲目標，且其皇民化的同時得享日本人的權利義務」。²² 因之可以得見，帝國日本欲將臺灣當作南進基地，但卻在「大東亞省」設置後又將其排除在外，雖美其名爲「臺灣內地化」，但前述的「中國性格」又讓其有所防備可能是原因之一，畢竟日本殖民臺灣的理念十分清楚，沒有皇民化就不配享有權利義務。

（二）所謂「臺灣經驗」

1. 移民經驗

截至昭和 14（1939）年止，日本在臺總人口數爲二十三萬三千一百四十八人，佔臺灣全部人口的百分之五。²³ 雖然比率甚微，但是並不說

¹⁹ [日]楠井隆三，〈大東亞省設置と臺灣〉，《臺灣時報》第 274 號（1942 年 10 月），頁 24-25。

²⁰ [日]楠井隆三，〈大東亞省設置と臺灣〉，《臺灣時報》第 274 號，頁 26。

²¹ [日]楠井隆三，〈大東亞省設置と臺灣〉，《臺灣時報》第 274 號，頁 26。

²² [日]鹽見俊二，〈臺灣統治方式とインドネシア統治方式〉，《臺灣時報》第 287 號（1943 年 11 月），頁 2。

²³ [日]犬飼仁也，〈大東亞共榮圈と南方移民の問題〉，《臺灣時報》第 260 號（1941 年 9

沒有成功移民的經驗，特別是日本在臺灣人口主要是官吏、教師，以及少數的商人、製糖會社員工等知識份子，在官營農業移民上膾炙人口的是花蓮吉野村之例，推翻了認為日本應該像白人一樣在東南亞以資金與武力進出之說，「由於忍受了如臺灣般的暑熱，等同了進出南方之夢」、日本高岡博士提出熱帶殖民建設的民族四條件說「而這些諸條件透過臺灣官署移民經驗的活用必更為充實」。²⁴

中日戰爭初期，帝國日本雖欲殖民東南亞，但是，總是不希望像西方殖民主義是使用船堅砲利，希望借鏡臺灣的移民經驗，可以達到殖民效果。但是，事與願違，東南亞殖民還是在戰火中進行。

2. 開發政策

日本殖民主義在開發臺灣資源的過程中取得了重大的「經驗」，如利用電力的重、化工業，日本認為「臺灣之工業化在國防南進基地的要求下，在內地停滯的電氣化學工業進出臺灣，基於其地理上的位置，透過獲取南方資源的有利性三要素相結合來發展」、「有關熱帶產業的臺灣經驗，熱帶醫學的研究，南方政策上必須利用臺灣」、「基於地域的接近性、人種構成上的近似性，對華南開發寄與甚深關心……與華僑工作有關聯，若能活用受重視的本島人，這樣一來在華南就有附加價值」。²⁵

如果帝國日本殖民臺灣的歷史地位，從「南支南洋」的史觀來研究，其運作基礎是：

（日本）在臺灣的開拓與建設也是為下一步對華南與東南亞的擴張做準備，如在閩粵辦學校，報社醫院，動員臺民（臺灣籍民）為非作歹，擾亂中國的治安。對遠程的「南洋」而言，臺灣則作為南進據點，再擴大為「南進兵站基地」支援太平洋戰爭。大東亞共榮圈形成後則成為共榮圈的中心。²⁶

月），頁 12。

²⁴ [日]犬飼仁也，〈大東亞共榮圈と南方移民の問題〉，《臺灣時報》第 260 號，頁 14、18。

²⁵ [日]秋永肇，〈南方圈建設の課題〉，《臺灣時報》第 265 號（1942 年 1 月），頁 28-29。

²⁶ 梁華璜，〈臺灣總督府南進基地導論・自序〉（臺北：稻鄉，民 92）。

也就是說，無論是移民經驗或開發政策，臺灣經驗都可能是其南進的借鏡，或說殖民臺灣正是為「大東亞」的擴張作準備。

肆、「新體制」與佛教協力

一、「興亞宗教同盟」的工作

太平洋戰爭之前，逐漸陷於泥沼的中國戰場，在「新東亞建設」的口號下，帝國日本於華北推行所謂的「宗教進擊」，結合佛教、道教、回教、基督教（天主教、新教、東正教）及雜教（道院、救世新教會、類宗教團體、結社）等，發起所謂「宗教改革第一線」，並將在華布教超過四十年歷史的日本佛教各宗：真言宗、淨土宗、臨濟宗妙心寺派、曹洞宗、本願寺派、日蓮宗等，組成「北支日本佛教聯合會」。²⁷ 並在昭和 16 年進入所謂的「新體制」。所謂「新體制」是日本在太平洋戰爭前夕高喊「國民精神總動員」、「興亞奉公」、「大政翼贊」、「臣道實踐」等口號下的體制運動，²⁸ 其定義是：

首先是日本現在持續處於解決支那（九一八）事變，我帝國日本站在最前面建設東亞新秩序，同時日本作為指導者，確保此東亞共榮圈，去除舊世界之秩序，所擁有務必建設新世界秩序的立場與使命，吾日本國民必須要有的自覺。²⁹

昭和 16 年，「大日本佛教聯合會」更趁著紀念所謂「日本皇紀二千六百年」，訂立〈佛教報國綱領〉促請 18 萬佛教界人士動員，謂：「大東亞共榮圈確立，同時招來全世界和平之秋，吾等佛教徒益發感覺任務之重，作為翼贊先驅，普及佛教真髓於一切階級、一切職場，盡瘁於扶翼皇運之大義。」³⁰ 從東亞擴大到所謂大東亞地區，民族與宗教的多樣與複雜

²⁷ 不著撰人，〈宗教進擊への歩み華北宗教界の現状〉，《臺灣日日新報》（1940 年 11 月 7 日），6 版。

²⁸ [日]御堂法隆，〈新體制と佛教〉，《南瀛佛教》第 19 卷第 5 號（1941 年 5 月），頁 10。

²⁹ 不著撰人，〈新體制とは〉，《南瀛佛教》第 19 卷第 3 號（1941 年 3 月），頁 10。

³⁰ 大日本佛教聯合會，〈佛教報國綱領〉，《南瀛佛教》第 19 卷第 5 號（1941 年 5 月），頁 2。

性，帝國日本知之甚詳，如何統一，關係著「大東亞共榮圈」的成敗：

除日本、中國外，大東亞地區的各民族有其共通者，在東印度諸國更有複雜奇怪，在思考不脫原始狩獵時代的裸體低文化民族，生活在各有獨自語言與拜物信仰中時，我等所謂的亞洲文明復興，完成所謂八紘一宇的大東亞共榮圈，其基本文化不統一就不可能。……大東亞地區民族，尤其是南方低文化民族的宗教及語言之統一，關係著大東亞戰爭完成的決定性要件。³¹

日本擴張主義擬進入南洋時，就已開始注意並分析當地的宗教問題，除了傳統的佛教、回教、印度教外，還包括新興宗教，如創於 1926 年的越南高臺教，它是中國駐交趾的官員吳文昭與當地人黎文忠等所創，初設時僅信徒三百人，四年後已暴增至五十萬信徒。³²

而就連比較陌生的回教，日本也積極研究與拉攏。當時全球約有三億回教徒，在東南亞佔有甚高比率的回教徒，帝國日本意識到「回教對大東亞共榮圈的建設有著重大關係，其向背與南方政策緊密相連與不可分」，雖然臺灣幾乎沒有回教徒，但是，爲了「大東亞共榮圈」的需要，還是在 1941 年 7、8 月間設立了「臺灣回教協會」。³³

隨著太平洋戰爭的擴大，尋求包括宗教界在內的協助乃屬必要之舉，自 1941 年 7 月以來，日本的宗教部門爲了統一「興亞運動」，已召開過佛、基、神道教的代表會議數次，到了 1941 年元月，在翼贊會東亞局的斡旋下，各宗教團體組成了「興亞宗教同盟」，並與「大日本興亞同盟」結成姐妹團體，委員長爲林銑十郎大將，副委員長爲大谷光瑞、永井東亞局長、遠藤興亞同盟副理事長三位，³⁴ 而眾所周知，大谷光瑞正是淨土真宗東本願寺（大谷）派的領導人。同年 4 月 2 日，「興亞宗教同

³¹ 〈社論：大東亞の文化概念に就て〉，《臺灣日日新報》（1942 年 3 月 6 日），2 版。

³² 〈南方の宗教（二）〉，《臺灣日日新報》（1941 年 8 月 3 日），3 版。

³³ 〈“臺灣回教協會”設立南方民族と宗教親和〉，《臺灣日日新報》（1941 年 8 月 8 日），3 版。

³⁴ 〈大東亞建設戰へ翼贊會の側面援護興亞宗教同盟結成など〉，《臺灣日日新報》（1942 年 1 月 21 日），5 版。

盟」在東京舉行發足式（活動開始），在圖與大東亞諸宗教聯絡提攜，並期盼顯揚建國大義下，其目的有三：（1）舉辦興亞宗教會議。（2）興亞理念與啓蒙運動之普及徹底。（3）宗教、民族之情勢調查。（4）大東亞宗教情事介紹。³⁵ 同年 7 月 14 日，「大日本宗教報國會」第一屆大會召開。³⁶

1942 年 5 月 12 日，「興亞宗教同盟」發出第一次事業計劃三點：（1）舉行協助大東亞建設宗教會議。（2）設置大東亞宗教調查會。（3）組織興亞宗教記者聯盟。預計在同年 9 月下旬在東京召開，召集包括日、滿、華、蒙疆、佛印（法屬印度支那）、泰、緬、印度、錫蘭、菲律賓、馬來西亞、東印度諸島，及其他「共榮圈」內各地之有力宗教團體代表「圖宗教親和提攜，同時結集興亞之機能，協議一切協助大東亞建設之宗教工作」。³⁷

二、帝國佛教之「親善」與「宣傳」

早在 1939 年 2 月，日本佔領海南島，³⁸ 南進政策又向前推進一步。1940 年 3~4 月間，太平洋戰爭爆發前夕，日本佛教學者磯部美知在《大亞細亞主義》雜誌發表〈新摩揭陀帝國論〉謂，二千四百年前（佛滅二百年時，或說一百年），印度的摩揭陀帝國君主阿輸伽王（或譯為無憂王）賢明仁慈，擁護佛教、仁民愛物，帝國後來雖崩亡，但卻把佛教崇高偉大的文化，注入了亞洲各民族的血液中，道德的最高發展，成為東洋民族精神生活的水準，「佛教發源於印度，而殘存於錫蘭、泰、越南、爪哇、中國，最後東漸日本。今日惟泰、越、日本保存餘榮」、「如果這三國——緬、泰、越，可能的，連錫蘭島也一同加入聯合，形成一聯邦國家，而以泰國為『盟主』構成據亞細亞之大陸防禦線，或成為亞洲南部之一堤防。如是成功，則亞洲萬年之安定，置和平於磐石之上。」³⁹

³⁵ 〈雜報：興亞宗教同盟結成〉，《臺灣佛教》第 20 卷第 5 號（1942 年 5 月），頁 30。

³⁶ 〈會報·雜報：宗教報國全國大會〉，《臺灣佛教》第 19 卷第 7 號（1941 年 7 月），頁 36。

³⁷ 〈雜報：興亞宗教同盟事業計畫〉，《臺灣佛教》第 20 卷第 6 號（1942 年 6 月），頁 36。

³⁸ [日]家永三郎/著·何欣泰/譯，《太平洋戰爭》，頁 164。

³⁹ 法舫，〈日寇南進對佛教國之陰謀〉，《海潮音》第 22 卷第 5 號，頁 642。

關於摩揭陀國，玄奘三藏的《大唐西域記》有記載曰：「摩揭陀國，無憂王以如來涅槃之後第一百年，命世君臨威被殊俗，深信三寶愛育四生。」⁴⁰ 這位摩揭陀帝國君主阿輸伽王，在過世後二千四百年被舉為以中南半島諸國及錫蘭等南傳佛教的精神共主，在日本的指導下，組成「新摩揭陀帝國」，這是東南亞佛教統合論的最具體表現之一。

磯部美知發表〈新摩揭陀帝國論〉不久的同年稍後 9 月，京都的西本願寺為了鍊成大陸開拓的宗教戰士，在拓務省及興亞院的後援下設立「西本願寺興亞學願」，吸收少壯僧侶六十餘名，任命為「興亞策勵員」，課程分為普通科、高等科、別科，其中「別科」是以泰國為首，收容指導中國、滿洲、蒙古人等的「東亞共榮圈」各民族。⁴¹

雖然學者磯部美知之見，泰國至少可為南傳佛教「新摩揭陀帝國」之盟主，但是，帝國日本依然自詡為大東亞的盟主。

發源於印度的佛教，在回教徒入侵印度時已滅，太平洋戰爭前後，印度三億五千萬人口中，佛教徒僅四、五十萬人，而日本佛教，一方面把佛教解釋為印度教的一個分派，與印度教為兄弟教，並與當時的印度聖雄甘地接觸，如常有一、二日本僧侶與其共起居，日本佛教除在孟買（Bombay）、加爾各答（Calcutta）之外，還有一座日蓮宗的寺院，與甘地接觸的僧侶就是來自這三所寺院，帝國日本認為促進日、印兩國相互理解之道莫過於透國佛教，把日本佛教精髓傳到印度是最有效果的。⁴²

為了實踐「南方共榮圈」宗教統合中的佛教親善，日本透過國際佛教協會的印度僧侶拉斯多拉巴拉（音譯）在錫蘭的多年鑽研，並得釋仁度，及在緬甸生活數年的村上妙清等之協助，《南方語佛教聖典》第一輯在 1942 年 4 月初完成，並被配送到南洋各地，內容主要有南方佛教中代表性使用經典〈三皈依文〉、〈十戒〉、〈三寶讚歎〉等，並以泰文、緬文、錫蘭文，並佐以羅馬字、日文假名、漢譯、日譯等。⁴³

⁴⁰ [唐]玄奘，《大唐西域記》，CBETA，T51（卷 3），0886b11。

⁴¹ 〈大陸風の訓練所西本願寺興亞學院の竣工〉，《臺灣日日新報》（1940 年 9 月 5 日），2 版。

⁴² [日]蘆田英群，〈印度と佛教〉，《禪生の活》第 20 卷第 9 號，頁 58-59。

⁴³ 〈南方語佛典刊行〉，《臺灣佛教》第 20 卷第 5 號，頁 32。

除了上述編印《南方語佛教聖典》外，爲了進一步加強與南方圈佛教徒的「親善交流」，將南傳佛教最重要的行事「衛塞節」（佛誕節）擴大舉辦，自 1941 年起透過「國際佛教協會」舉辦第一屆，1942 年 7 月 25 日，復又舉行第二屆。⁴⁴ 爲進一步統合南北傳佛教，1942 年 7 月 11 日，「大東亞佛教圈盂蘭盆會」在東京召開，出席的「大使」有中、滿、泰，另外，還有蒙古、印度、緬甸人士列席，並於稍後對海外廣播。⁴⁵ 帝國日本積極南進，正如前述，佛教是其文化戰、思想戰的工具之一。

就以緬甸來說，日本南進的第一步是佔領海南島，第二步是控制越南和泰國，第三步是從以上兩地向新加坡進攻，同時也可以從泰國來攻擊緬甸，緬甸戰略地位之重要，它不僅是新加坡的後門，更是印度的大門，最重要的其首府仰光，爲中國國際路線的出納海口，⁴⁶ 正在作殊死戰的中日兩國，在緬甸有持續的宣傳戰，由於佛教爲緬甸的「國教」，因此，佛教友好宣傳更形重要。

1940 年 10 月，日本在進攻緬甸的同時，宣稱中國雖是佛教國家，卻傾向耶穌教，要把歷史悠久的佛教消滅，爲了保存東亞整個佛教，所以對中國發動攻勢。在國府中央宣傳部指導下，同月重慶組織「中國佛教國際宣傳隊」，搜集日本摧殘中國廟宇，殺害僧侶的種種照片，到緬甸從事宣傳工作，異常收效。⁴⁷

帝國日本在侵略中國時，對東南亞的佛教國家：緬甸、泰國、越南、錫蘭、印度宣傳：「中日之戰，日本不是侵略，而是爲保佛教的聖戰」、因爲「中國政府及人民破壞佛教」。⁴⁸

也就是說，在日本的「南進政策」中，宗教尤其是佛教，其實是整個「大東亞戰略」的一環，日本佛教僧侶也積極配合，如淨土真宗東西本願寺和日蓮宗兩派，共同派到印度活動的僧侶約百餘人，派在越南的

⁴⁴ 〈卷頭語〉，《臺灣佛教》第 20 卷第 8 號（1942 年 8 月），頁 1。

⁴⁵ 〈雜報：大東亞佛教圈“お盆まつり”〉，《臺灣佛教》第 20 卷第 8 號（1942 年 8 月），頁 37-38。

⁴⁶ 法舫，〈日本南進與中緬佛教〉，《海潮音》第 22 卷第 6 號（民 30 年 6 月），頁 660。

⁴⁷ 吳成樑，〈樂觀法師訪問記——他貢獻抗戰曾獲頒榮譽獎章〉，收到釋樂觀，《奮迅集（僧侶抗戰工作史）》（臺北：常樂寺，民 69），頁 115。

⁴⁸ 法舫，〈日本南進與中緬佛教〉，《海潮音》第 22 卷第 6 號，頁 660。

有八十人，在泰國的有五十人，緬甸、爪哇、馬來亞皆有可觀的數目。⁴⁹

1942年11月26日，日本昭和天皇召見全國各教宗派管長、教理統理者四十人，其中佛教代表二十五名，對宗教團體表示感謝，同時由文部省頒發指示「更要率領徒眾挺身奉公，奉行聖旨」。⁵⁰

伍、「宗教南進」與臺灣佛教

1941年7月30日，日本皇民奉公中央本部山本事務長訪臺，臺灣佛教界「皇民奉公運動」所屬約二百座的寺院、布教所，對在後方的積極支援被賦予高度期待。⁵¹9月1日，即所謂「興亞奉公日」當天，全臺各宗僧侶二百餘人在臺北市東本願寺正式組織「臺灣佛教奉公團」，理事長為深奧九十九。⁵²

總督府佛教機關報《臺灣佛教》（前身為《南瀛佛教》）於「臺灣佛教奉公團」組成不久後表示，興亞大業包括軍事、政治、經濟、文化等一切面向，「宗教方面作為文化工作的一翼，擔任共榮圈內興亞宗教工作的重部分，合併軍事、政治、經濟等領域，必須展開強力的思想戰、文化戰」，⁵³被視為「南進基地」的臺灣，佛教自然成為「宗教南進」的組成要員。

一、溝通華僑的角色

東南亞為華僑散居之地，但因為方言的關係，彼此語言溝通困難，主要的語言有福州話、漳州話、汕頭話、廣東話、廣西方言等，而所信仰的宗教有儒、佛、道、基督教等，他們的團結是依靠語言、宗教合一的狹隘血緣地緣關係，⁵⁴而臺灣主要的移民也來自閩、粵兩省，其宗教

⁴⁹ 法舫，〈日寇南進對佛教國之陰謀〉，《海潮音》第22卷第5號，頁642-643。

⁵⁰ 〈卷頭語〉，《臺灣佛教》第21卷第1號（1943年1月），頁1。

⁵¹ 〈雜報：本島佛教界皇民奉公運動に挺身〉，《臺灣佛教》第19卷第8號（1941年8月），頁31。

⁵² 〈雜報：挺身奉公の實踐臺灣佛教奉公團の結成〉，《臺灣佛教》第19卷第9號（1941年9月），頁41。

⁵³ 〈卷頭語〉，《臺灣佛教》第19卷第11號（1941年11月），頁1。

⁵⁴ [日]能勢賴賢，〈南洋華僑の教育〉，《臺灣時報》第263號，頁111。

語言正好可以提供殖民東南亞的借鏡。面對龐大的東南亞華僑，帝國日本殖民當局甚盼臺灣佛教徒可以發揮作用：

佛教徒華僑在大東亞共榮圈內各地大量存在，就是說我臺灣佛教徒與彼等華僑，是祖先出生地相同的同鄉人，言語、風俗、習慣，連宗教也相同，即我臺灣佛教徒，今日雖為日本佛教信奉者，但是，彼等信奉臨濟禪教義者占多數，華僑也是同樣。臨濟禪的信奉者，廣義是佛教徒，狹義是為臨濟禪，因此，彼等念誦的經典也好，信仰教義也好，都是相同，一方面要活用這一點，作為佛教徒，又是臨濟禪的信奉教徒，相提攜、結親善，臺灣佛教徒傳達所理解信奉的日本佛教精神，說服彼等理解我帝國使命大東亞共榮圈的聖業旨趣，努力讓其抗日等原來的迷夢中覺醒……因此，南進的我臺灣佛教徒，一方面與華僑提攜，念頭中回教與印度教是巨大存在，充分地透過佛教，確立方針，應思考作為完成聖業之一翼而努力邁進，南進活躍吧！我臺灣佛教徒，大東亞共榮圈的建設，我臺灣佛教徒，南方民族中占大多數的佛教徒，因為是佛教國，此好時機已到前……。⁵⁵

傳承自南宗禪的臺灣佛教，雖臨濟、曹洞二宗皆有，但以臨濟宗為多，這是日本殖民臺灣研究的歷史事實。雖然，臺灣佛教原本具有臨濟宗的傳承，後復有許多寺院及僧侶加入日本臨濟宗派下，受其管轄，但是否真正信奉日本佛教，不無疑問。⁵⁶ 不過，正因為臺灣佛教不夠日本化，也才能成為與華僑溝通的角色，否則由日本佛教、日僧出面即可，臺僧、臺灣佛教角色必然尷尬。

1943年7月4、5日，「大東亞佛教青年大會」在日本召開，臺灣佛教會派出六位代表與會：真宗大谷派開教使渡部了應、曹洞宗寶藏寺住持宋春芳、曹洞宗龍山寺住持增上真常、臨濟宗開教使長屋真乘、臨濟

⁵⁵ [日]城北隱士，〈南進的我臺灣佛教徒へ〉，《臺灣佛教》第20卷第6號（1942年6月），頁19-20。

⁵⁶ [日]西岡英夫，〈年頭に當りて臺灣僧家に致す〉，《臺灣佛教》第21卷第1號，頁4-5。

宗開元寺副住持高執德、齋教金幢派林永修。⁵⁷ 此次「大東亞佛教青年大會」，基於「南進基地」的考量，臺灣代表提出兩點建議：(1) 在臺灣設置南方佛教圈內宗教教育機構。(2) 組織大東亞佛教徒現地奉仕隊。⁵⁸ 其中第二點奉仕隊的組成與東南亞華僑息息相關，在「方法」上云：「本案組織奉仕隊，其獎勵本部及鍊成本部設在臺灣，讓臺灣本島青年佛教徒加入，與華僑佛教徒緊密聯絡」，同時在「說明」第三條云：

讓本島人加入，充當與華僑聯絡之事，眾所周知，在南方圈有七百萬華僑之數，經濟力或歷史具相當之力量，與華僑密切聯絡自不待言。然華僑中與吾等同是佛教徒者有相當數量……期待與華僑佛教徒有最深因緣的臺灣本島人佛教徒之活動是最適當。既然臺灣總督府派遣臺灣特別勞務奉公隊到當地，從與華僑之間圓滿進行來看是很清楚的。在此意義上，故主張務必讓本島人加入與華的聯絡工作。⁵⁹

臺灣佛教日臺人士自動請纓，要組織「大東亞佛教徒現地奉仕隊」，作為與東南亞華僑溝通聯絡的角色。不過，宋春芳（法號修振）與增上真常（曾真常）可能是皇國佛教化較深的僧侶，但有趣的是他們在戰後卻為中國佛教大盡心力，如龍山寺住持增上真常，臺籍人士，原名曾真常，曾在日本殖民時代留學中國大陸，是戰後籌組臺灣省佛教會的核心人物；宋修振更曾擔任過戰後臺灣省佛教會理事長。⁶⁰

二、宗教調查與教育角色

前述臺灣人與東南亞華僑語言、風俗、信仰有相當類似的部分，而

⁵⁷ 〈時報：大東亞佛教青年大會に本會より臺灣代表を派遣〉，《臺灣佛教》第21卷第6號（1943年6月），頁21。

⁵⁸ 〈時報：佛教に結ぶ共榮圈の青年聖戰完遂に挺身誓ふ大東亞佛教青年大會開かる〉，《臺灣佛教》第21卷第7號（1943年7月），頁26。

⁵⁹ 〈時報：臺灣佛教會理事會開催大東亞佛青大會提出事項を決議〉，《臺灣佛教》第21卷第7號，頁42。

⁶⁰ 參見拙著，《重讀臺灣佛教・戰後臺灣佛教》（臺北：大千，2004）。

從臺灣南進的佛教人士，鑑於東南亞宗教情事多元，必要時需從事宗教調查：

我宗教界也順應我國南方進出，正在進出，僧家尤其南方地區，佛教與回教，還有其他彼等所信奉的宗教有多少，是興盛之地，正應大力進出。然彼等所信奉的佛教，同樣是佛教，在日本化以外，有大小乘之別，儀式其他也有異，故僧家特別在這一點應研究調查。⁶¹

「宗教南進」必然要知悉當地語言、風俗，日本自明治維新之後，僧人亦學習到西方傳教士之「冒險犯難」精神，進駐常早於殖民之先。因此，包括佛教在內的日本各宗教，傳教之餘從事「宗教調查」，不乏先例。不過，早在太平洋戰爭前數年，日本「帝國學士院東亞民族調查會」即完成「東亞民族分布圖」，並透過大政翼贊會免費贈送各界，計劃主任為民族學、宗教學權威東大教授宇野圓空博士，此分布圖完成後「作為東亞共榮圈盟主，日本深感負擔東亞民族解放使命巨大」。⁶²

除了宗教調查，前述「大東亞佛教青年大會」的另一個提案，「在臺灣設置南方佛教圈內宗教教育機構案」的理由說：

對南方佛教的指導工作，一方面派遣佛教學者、其他開教師到當地，對當地僧侶施以專門教育，讓彼等可以在所有部門活動，是最有效果、最要緊的問題。而與南方佛教徒同樣遵守戒律的嚴謹臺灣本島人僧侶也合併考慮[同受教育]，對舊習慣信仰界的改善之處應可謂不少，而此就教育機關之設置，以現在內地之佛教大學及專門學校充之是一方法，然熱帶地區居民在內地教育，有許多氣候風土上的困難處，此專門教育機關創設在南進基地的臺灣以教育之，從地理、經濟方面來考察時，確信是最理想的……。⁶³

⁶¹ [日]西岡英夫，〈年頭に當りて臺灣僧家に致す〉，《臺灣佛教》第21卷第1號，頁5-6。

⁶² 〈雜報：東亞民族分布圖完成〉，《臺灣佛教》第20卷第5號，頁31。

⁶³ 〈時報：南方佛教圈內宗教教育機關を臺灣に設置の件〉，《臺灣佛教》第21卷第7號，頁43。

從上述的「理由」，可以看出，日本佛教僧侶經過明治維新之後，肉食帶妻是普遍現象，這對嚴守不婚戒律的南傳佛教僧侶而言，無疑是說服力不足，是故臺灣佛教從不婚戒律來自我定位，加上地理上貼近南洋，不失為貼切考量。但是，也同時可以看出，雖然臺灣地理位置重要，不過，臺灣本地的佛教僧侶似乎並沒有被放在「宗教南進」的核心位置。

以下【表二】是總督府佛教機關報《臺灣佛教》自太平洋戰爆發當年（1941）至 1943 年 12 月停刊為止，有關促請臺灣佛教扮演「宗教南進」及南佛教研究的文章一覽：

【表二】《臺灣佛教》（1941-1943）載「宗教南進」相關文章一覽

時 間	篇 名	作 者	期 數
1941.05	新體制と佛教	御堂法隆	19 卷第 5 號
1941.09	ビルマ佛教の現情	中島莞爾	19 卷第 9 號
1941.12	最近のタイ國に就て	竹島真昌	19 卷第 12 號
1942.05	南方への宗教工作	宇野圓空	20 卷第 5 號
1942.05	回教問題について	田村智友	20 卷第 5 號
1942.06	南進の我臺灣佛教徒へ	城北隱士	20 卷第 6 號
1942.06	南方佛教を素描する	龍山章真	20 卷第 6 號
1942.07	大東亞戰爭と宗教家の奮起	橋田邦彦	20 卷第 7 期
1942.08	南方佛教と吾等	無哲道人	20 卷第 8 號
1942.09	南方宗教工作に於ける巴利語の地位	佐藤良智	20 卷第 9 號
1942.12	バーリ文化研究のゆくて	東元多郎	20 卷第 12 號
1943.01	年頭に當りて臺灣僧家に致す	西岡英夫	21 卷第 1 號
1943.06	東亞文化と南方	宮本延人	21 卷第 6 號
1943.08	皇民奉公運動と指導者への一考	山本義雄	21 卷第 8 號
1943.09	大東亞佛教青年大會に列して	林永修	21 卷第 9 號
1943.10	大東亞佛教青年大會に出席を終りて	宋春芳	21 卷第 10 號

資料來源：《臺灣佛教》缺 21 卷第 2、3 號

陸、結語

從大正時期的「南進政策」，隨著 1937 年中日戰爭的爆發，帝國日本不斷地因應時局調整他的東亞乃至東南亞的政策，與他最後匯歸到「大東亞政策」中的「南進政策」，面貌並不相同。在舉國動員中，宗教動員也是其中的一環，但是，就佛教而言，日本佛教肉食帶妻的情況，和中國佔領區的中國佛教已有些扞格，更遑論守戒嚴謹的南傳佛教。雖然，日本自詡為「東亞盟主」，包括佛教在內也欲居於領導角色，但是，如何將佛教與其他宗教統合，其實困難重重。

臺灣佛教傳承自福建的南宗禪，與東南亞華僑的信仰有相通之處，所以也成為被考量作為「宗教南進」的棋子之一。臺灣在殖民後期「南進基地」逐漸強化，但是，佛教在其中扮演的最終角色為何並不明朗。1943 年之後，總督府的機關報《臺灣佛教》、《臺灣日日新報》都沒有太清楚的脈絡，一方面是《臺灣佛教》在 1943 年 12 月就停刊，致使臺灣佛教在東南亞的動向不明，雖然《臺灣日日新報》一直發行到戰敗前不久，但是，後期的內容對宗教甚少著墨，在在都使「宗教南進」的印象停留在 1943 年底前。

比較有趣的是，帝國日本殖民臺灣，因為太平洋戰況吃緊，在 1942 年 4 月才有第一批臺灣志願兵入伍，⁶⁴ 而臺灣佛教六位代表，1943 年 7 月 4、5 日參加「大東亞佛教青年大會」，當時會後發表宣言謂：

大日本帝國天皇陛下，下頒大東亞宣戰詔書正一年半，戰果大舉，政道咸調，山川懾伏，草木風靡，輝映東亞之天地，迎接黎明。然今聖戰正酣進軍太平洋南北，布陣印度洋周邊，所以睹國運期其完勝，一者解放被英美所羈絆之十億生靈，建設明朗之大東亞，不外是確立永遠之福慶，遍各萬邦，各得其所，讓兆民悉安其堵，是日本建國之大理想。回顧英美蒞東亞，侵略國土，壟斷產業，壅塞文化與思想壓抑原住民族精神彌久，天日蔽妖雲，鬼畜闊步大道，憐之其稱霸世界之野心，破壞歐美文明所誇示之人道，蹂

⁶⁴ 吳密察監修，《臺灣史小事典》（臺北：遠流，2004），頁 156。

躡正義，長為文化之反叛者，非拭去人類歷史，無法停止其罪惡痕跡。

大東亞各邦之民族，今有大自覺，齊崛起，謳歌劃世紀之聖戰，協助遵守道義之建設，速擊滅美英之暴虐，復活東洋本來真姿，如此真實之要求，以立世界瞻仰之前，如此嚴肅之願望，以思大法之靜，諦觀我等教主釋尊萬法一如，垂示無我之大道，星移物替二千五百載，遺教流南北傳，普及東亞，促進其發達，鎮護國家，文化向上，教益人心，指導生活，發揮光彩陸離，千載不滅之妙用，尤其追尋教主一代之足跡，破棄對立相剋之我執，提示一如同和之玄旨，懇明周到，以身垂當代規範，其隨時隨處之教說，映照後昆三千年，為人類之光明，倍究倍覺深遠，愈學愈深，於無窮世界廣闡永遠之真理，幸東亞十億民族，接觸佛陀正覺之光，接和光同塵之風，俟期國家共榮，民族共存。今我等佛教徒，遠從大東亞各邦於此集會一堂，互握手，憂國家，慮民族，同信同願，講求東亞精神上之經綸，和氣霽霽，進議談，披至誠，誓共邁向真實之一道，茲結成大東亞佛教青年會，共體四弘誓願，發揚大慈悲心，速攘除暗澹之妖雲，於東亞天地建立正法世界，仰願佛祖照鑑下，我等至誠通乾坤，以貢獻天業恢宏，寄與大東亞建設。⁶⁵

不承認是侵略戰爭的日本，欲將所謂「生命線」延伸至東南亞，宗教統合是其必須面對的問題之一，佛教亦是其統合的一環。而在「大東亞佛教青年大會」自動請纓的臺灣本土佛教人士，強化可溝通東南亞華僑的訴求，然這種「臺灣佛教志願兵」的方式，最後是否獲採納，情況不明，但是，馬來西亞檳城極樂寺在當時有臺籍僧侶善慧（基隆月眉山靈泉寺開山）卓錫於該寺，據傳並不受歡迎，此段歷史容其他因緣再行探討。

⁶⁵ 〈建設大東亞佛教宣言〉，《臺灣佛教》第21卷第10號（1943年10月），頁19。

專題研究

老病困厄念佛往生

如石法師

前中華佛研所副研究員

一、引論

（一）學佛如逆水行舟

古人說：「修道者如毛，悟道者如角。」這句話的意思很清楚，就是佛法人人可修，卻只有少數人可得，悟道、得道非常困難。除了少數善根深厚、業障淺薄者以外，絕大多數學佛者一生所能得到的成就，是極其有限的。既未悟道、得道，現生的種種困厄以及臨終面對死亡的恐懼不安，應該如何排遣，自然成為學佛者的一大問題。

（二）窮則變，變則通

針對修行人的這些困境，《雜阿含經》提出以「念佛」為首的「三念」、「四念」乃至「六念」的法門，《增壹阿含經》更增列為「十念」。¹ 根據《闍尼沙經》、《那先比丘經》等經文的說法，修習「六念」中的「念佛」，不但可以解除現世的種種困厄、死時的恐懼，死後還能不墮惡趣、得生天界，甚至漸趨解脫的聖道。²

同樣的，對初學大乘行者而言，想去除學佛的種種障礙，順利走上菩提大道，除了（廣義的）念佛法門以外，實在找不出更好的善巧方便了。因此在《禪秘要法經》中，釋尊教誡禪難提及阿難說：「汝等當教未來眾生罪業多者，為除罪故，教使念佛；以念佛故，除諸業障、報障、煩惱障。」³ 《思惟略要法》也說：「念佛者，令無量劫重罪微薄，得至禪定。」⁴

¹ 《大正藏》（T 2，143 中、237 下、552 下 - 557 上）。

² 《大正藏》（T 1，35 上；32，701 上）。印順《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 854 - 6。

³ 《大正藏》（T 15，255 上）。

⁴ 《大正藏》（T 15，299 上）。

（三）由自力轉向他力的心理機轉

以《淨土聖賢錄》的實例來說，不但是初學大乘行者，即便博學多聞、辯才無礙如東晉的僧濟、慧恭，嚴持戒律、發大誓願如宋朝的元照，習禪得定如東晉僧顯，參禪豁然有省如明朝智旭，一旦重病纏身，六神無主，過去所修所學使不上力時，企盼佛菩薩慈悲攝受、願生淨土之心便油然而生。這種宗教情感的引生與宗教心理的轉折，其實是人類共通的心理需求所使然，不會因為宗教信仰的不同而有差異。對此，美國心理學之父威廉·詹姆斯（William James, 1842 - 1910）在《宗教經驗之種種》有一段相當細膩、貼切的描述：

即使最頑強的道德家，也有精神鬆懈的時候，隨著器官的腐朽以及恐懼的擴大而逐漸崩潰。要一個體弱多病的人努力施展意志力，是極為困難的。他所渴望的，是自己的軟弱得到安慰，使他覺得神在他的衰敗中仍然護念著他。

其實，在生命的最後一站，我們大都是這樣一群無助的失敗者。我們當中最清醒、最好的人，也可能變得與瘋子、囚犯無異，即使是最頑健的人，死亡還是會將他打敗。……

然而，也就是在這樣的一個關鍵時刻，宗教成為我們的救援，並將我們的命運交到神的手中。這時，掌控自身的意志已經讓渡給另一種決心：決定保持緘默，只在神的波濤中做一個無關緊要的人。在這種心境中，原來最恐慌的時刻已經過去，歡悅的輕鬆與平靜的深呼吸永遠臨在，不用再為坎坷的未來憂慮。懼怕不再只是由道德感所抑制，它已被（信心）積極地排開與滌淨了。⁵

（四）靈芝元照的現身說法

在《聖賢錄》裡面，因為老病困厄而念佛求生淨土的實例很多。其中最具有代表性、最感人的現身說法，應是「律宗中興大師」元照（1048 - 1116），在〈淨業禮懺儀軌序〉中的一段告白：

⁵ 《宗教經驗之種種》（立緒，2001），頁52；引文已經筆者稍微潤飾。

元照自從受戒以來，便知道要勤學戒律……於是發大誓願：願常生娑婆五濁惡世，作世間大導師，提拔誘導眾生，令入佛道。

稍後，又見《高僧傳》的慧布法師說：「西方國土雖然清淨，但不是我所願求的。與其十二劫在蓮華中受樂，不如在三途極苦之處救度眾生。」因此，更加堅定自己的信念。雖然歷經多年，不但對淨土法門毫無歸向之心，見到別人修習淨業，反而還會加以輕視誹謗。

後來由於遭受重病，體力虛弱，神識迷茫，根本不知心念的去向。等到病情好轉之後，才突然覺悟從前的過錯；因此悲泣感傷，深自苛責。自知志願雖然廣大，但能力實不足以堪任大行，於是開始閱讀天台的《淨土十疑論》。

論說：「初發心菩薩，尚未證得無生法忍以前，必定要常不離佛。」又引《大智度論》說：「被煩惱所纏縛的凡夫，雖有大悲，願生濁惡世間救度苦難眾生，但是毫無益處。譬如嬰兒不能離開父母，又如幼鳥只能在樹枝上跳來跳去，不能振翅高飛。」

看完《十疑論》後，我便放棄生平所學，專門探究淨土法門。⁶二十多年來，我不斷地研究淨土教法，完整地披讀古今典籍，終於消解了一切疑惑，對淨土法門也更加深信不疑。

（五）借他力啟動自力的方便

就常情而論，像元照這樣處於老病困厄的修行人，如果不能走出心理困境，生命必然會變得黯淡無光，並在憂鬱、沮喪中無助地過完一生。然而，一旦這些人接受「他力」⁷的淨土等信仰，相信冥冥中將會有某種力量暗中幫助，並因此引生信心與希望，那麼他們原本沮喪的生命將重新振作起來，開始發光發熱，乃至於突破眼前的種種困境，完成不可能實現的理想。例如當某個小孩正在害怕的時候，一聽到有人對他說：「不

⁶ 《淨土聖賢錄》初編上冊（高雄淨宗學會，1993），頁114。

⁷ 關於他力——「他增上」，已故印順長老有一段巧說值得引述於此：「諸佛、菩薩、羅漢以及師長道友，固能給予我們助力，但這種助力，必經我們自力的接受和運用，才能顯出它的功能。所以外來的力量並非無用，而是要看我們自己有沒有能力去接受它，運用它」（《念佛淺說》，收入印順《淨土與禪》，頁88）。

要怕，你媽媽待會兒就來了！」安全感立刻產生，使他不再害怕。同樣的，在一個人面臨苦惱絕望之際，一旦自覺到有某種力量在支持他，他的潛能就很可能被啟動，而做出很多平時無能為力的事情。⁸

從本章選錄的實例來看，那些老病困厄的行人，在真誠接受淨土信仰之後，不但消除了今生的失望、遺憾、沮喪、恐懼等負面情緒，更對死後世界充滿信心與希望，給臨終生命帶來最積極正面的影響。其中，宿具慧根者如僧濟，甚至因臨終見佛來迎而省悟色身「四大了無疾苦」的深義，黃承惠更在觀念上突破實有來去的生死執著，在臨終寫出如下超然的偈語：「一物不將來，一物不將去，高山頂上一輪秋，此是本來真實意。」⁹

在大乘佛法中，除了求生淨土的念佛法門以外，有哪個法門能給無助的老病困厄者帶來如此巨大的精神動力呢？

二、實例

以下六則老病困厄念佛人的往生實例，選譯自《淨土聖賢錄》初編¹⁰：

（一）東晉 僧顯

僧顯，北地人。他堅貞苦行，善持戒法，諷誦經典，修習禪定，常常獨處山林，有時一連入定幾天。東晉元帝太興末年（321），他向南遊化到江蘇一帶，經歷各個名山道場，依然誦經、習禪。

後來，僧顯罹患重病，折騰了很久，才開始專注憶想西方極樂世界。由於內心精誠懇切，終於見到阿彌陀佛放光照觸身體，而使病苦頓時消除。

當天晚上，僧顯自己起來洗澡，然後向道友及看護的弟子說明他所見的境界，並且告誡大家「要重視因果」。到了清晨，僧顯平穩端坐而逝。

當時，室內有特殊的香氣，經過十多天才消失。

《高僧傳》

⁸ 前引書，頁88。

⁹ 《淨土聖賢錄》初編上冊，頁35；中，頁135。

¹⁰ 分別參見《淨土聖賢錄》初編上冊，頁34、35、36、54；中冊，頁39-43、82、134-5。

（二）東晉 僧濟

僧濟，出身不詳。他曾進入廬山追隨慧遠學習，精通佛法大要。才三十出頭，就入城講經，屢次擔任主講和尚。遠公會對他讚歎說：「能和我共同弘揚大乘佛法的人，想必就是你吧！」

後來僧濟病得很重，他懇切地期望能往生淨土，因此開始觀想阿彌陀佛。遠公送他一枝蠟燭，並說：「你可以用心憶想極樂世界。」

僧濟於是手拿蠟燭，身倚桌子，專注想念，毫無散亂，同時又請眾僧爲他讀誦《無量壽經》。到了五更，僧濟把蠟燭交給徒弟元弼，要他拿著燭火隨眾經行，而自己則暫時臥床休息。

在睡夢中，僧濟見到自己拿著一根蠟燭凌空而行，阿彌陀佛前來迎接，並將他安置於手掌中，帶他環遊十方世界。夢到這裡，僧濟突然醒來，滿心喜悅地說：「我只以一夜的時間觀想憶念，就蒙受阿彌陀佛接引，而且我已省悟到：色身只是四大假合，而四大根本沒有真實的病苦存在。」

隔天晚上，僧濟忽然站起來，仰望著天空，好像看到什麼似的。他告訴元弼說：「佛已來到，我往生去了！」然後轉身向西而逝。

當時正值炎夏，可是經過三日，遺體奇香濃郁，沒有絲毫腐化的跡象。時年四十五歲。

《高僧傳》、《東林傳》

（三）東晉 慧恭（？-415）

慧恭，江西豫章豐城人。他加入廬山蓮社，與僧光、慧蘭等人一同追隨慧遠學習佛法。僧光等人的聞思能力都比不上慧恭，但在憶想西方淨土方面，卻比慧恭更爲虔誠懇切。慧蘭曾向慧恭表示：「你雖然好學不倦，廣博多聞，可是你難道不知經說：沒有悟道體驗而說法，就像聾子演奏音樂一樣，只能取悅別人，自己卻聽不到嗎？」但是慧恭不以爲然。

接下來七年中，慧蘭等人先後逝世；逝世時，都有奇妙的瑞相感應。再過五年，慧恭也得了疾病，而且病況十分危急，因此他感歎地說：「六道流轉何時才能停止？在死生去來之間，我該以何處爲歸宿啊？」同時淚如雨下，叩頭禮佛，誓願往生淨土，心意不曾稍有間斷。忽然間，慧恭見到阿彌陀佛以金色的蓮臺前來迎接，而且頓時感覺自己坐上了蓮臺，又見到慧蘭等人在金臺的光明中對他說：「長老！你在淨土受生的品

位是上品，我們都感到十分欣慰。只恨五濁惡世的因緣把你耽擱，使我們這麼晚才能相聚啊！」當天，慧恭將這件殊勝的瑞相稟告大眾，然後欣喜振奮地入滅。當時是東晉安帝義熙十一年（415）。

《東林傳》

（四）隋 法喜（572 - 632）

法喜，出身不詳。他年輕時，好學不倦，到處參訪善知識。直到六十歲，才在山東的大蘇山遇見智者大師。當他一聽到大師說法，頓時悟得甚深法要。從此以後，法喜便專修禪定智慧。

有一次，法喜正在修習方等三昧，忽然見到一隻雉雞前來討命。這時，有位神人現身呵斥雉雞說：「法師應當要往生淨土，怎麼可以還你的命呢？」後來，法喜生了病，才發願以一生修行的善業功德迴向往生淨土，並且開始憶佛念佛。

不久，法喜見到阿彌陀佛與菩薩眾前來迎接，於是端坐而逝。

《佛祖統紀》

（五）唐 馬子雲（？ - 751）

馬子雲，不清楚他居住何方。他曾中舉人，擔任過涇縣的尉官。

有一次，郡府派子雲把田賦稅捐監運入京。半途，船隻翻覆，一萬斛的米糧沈入江裡，因此被關進大牢。在監獄裡，子雲專心念佛。經過五年，終於遇到特赦而出獄。後來，子雲隱居南陵山的寺院裡，日中一食。

唐玄宗天寶十年（751），子雲逝世於涇縣。命終前一天，他曾經向人說：「我因為命運坎坷，有所警惕，所以專精修持佛法。如今西方淨業已經成就，我將要往生極樂世界了。」隔天，子雲自己沐浴，穿上新衣，端身正坐，恭敬地合掌念佛。不久，突然異香滿室，子雲說：「佛來了！」說完，安然逝世。

《紀聞》

（六）明 黃承惠

黃承惠，字元孚，杭州錢塘人。他為人正直不阿，有操守氣節，不與世俗合流，事奉大娘及生母極為孝順。平日樂善好施，無衣的給衣，

沒飯的施錢。他妻子的胞弟聞啓初帶他去拜見雲棲宏公，宏公爲他取法號爲淨明。

承惠後來罹患吐血病，歷經三年，不但沒有痊癒，反而更加嚴重。啓初教他念佛，但承惠正爲病痛所苦，念不下去。啓初大聲教訓他說：「等你命終雙眼一閉，現在那個知道痛苦的人究竟到那裡去了？」承惠一聽，立即惶恐地說：「那該怎麼辦呢？」「沒有比念佛更好的。」「你教我念自性彌陀，還是極樂彌陀？」「有什麼差別嗎？」承惠聽後，突然有所覺醒。於是，請慧文法師前來設立佛像，並爲他講說淨土因緣。承惠聽後，心中非常歡喜，便請法師爲他剃髮，授沙彌戒，然後請家屬離開，獨自唱念佛號，且默默地讀誦《妙法蓮華經》。到了第七天，家人都聞到蓮華的香味。承惠突然微笑著說了一首偈子：

一物不將來，一物不將去，高山頂上一輪秋，此是本來真實意。

然後命家人設齋供佛，並請僧人唱念佛號，而承惠自己則讀誦〈雲棲發願文〉。當他誦到「阿彌陀佛放光接引，垂手提攜」時，突然歡喜地坐起來仔細觀看佛像。過一會兒，便逝世了。

《憨山夢遊集》

（七）清 智旭（蓮宗九祖，1595 - 1655）

智旭，字滿益，江蘇吳縣西南方人。他的父親平日持誦大悲咒，有一天夢見觀音大士送子，智旭便出生了。他年輕時，以孔孟之學自許，曾經作文批判佛教。十七歲那年，閱讀了蓮池的《竹窗隨筆》以後，才猛然悔悟，把以前的論文全部燒掉。二十歲時，智旭讀到《地藏菩薩本願經》，感觸頗深，因此發心出離，每日持誦佛名。

智旭向來仰慕憨山大師。明熹宗天啓二年（1622），智旭二十四歲時，曾經在一個月內三次夢見憨山。那時憨山遠在曹溪，智旭只好近隨憨山的弟子雲嶺出家。接著，智旭便前往雲棲聽古德講唯識，後來又上徑山參禪。有一次聽經，忽然發起疑情，於是用心參究，而使心地豁然開朗。二十八歲那年，智旭在吳江閉關，期間生了一場大病，自驗平日參禪得力處全用不上，這時才決定以參禪功夫求生淨土。等到疾病稍微恢復，智旭結壇持往生咒七日，並作偈發願往生。

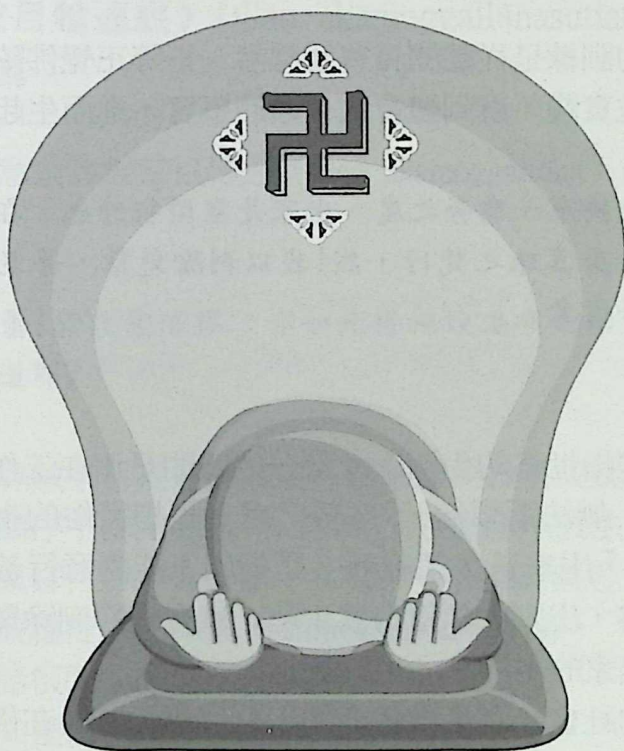
三十一歲時，智旭拜見無異元來禪師，但並未獲得印可，反而由此得知末世的禪門流弊。所以從此以後，智旭便完全棄禪修淨了。

清世祖順治十一年（1654）冬天，智旭再度發病，於是寫下遺囑，交待火化之後，將骨頭搗碎，混合麵粉，布施給飛禽和魚類，廣結西方淨土之緣。次年正月二十一日午時，智旭跏趺端坐床上，面向西方舉手而逝。時年五十七歲。

圓寂三年後，大眾準備依法火化。打開龕柩一看，只見智旭面貌如生，頭髮變長，覆蓋耳朵。門人不忍遵從遺命，於火化後收拾遺骨，建塔供奉於靈峰。

智旭一生，致力於閱藏論述，著作等身，知名的著作有《阿彌陀經要解》、《閱藏知津》等，共百卷以上，對後世影響很大。¹¹

《靈峰宗論》



¹¹ 以上「智旭傳」，已根據望月信亨《中國淨土教理史》（印海譯，法印寺，1994，頁341-2）和聖嚴《明末佛教研究》（東初，1987，頁157）作了補充。



南傳佛教的訓練次第

釋法深

出家道場：泰國法身寺

現為華梵大學研究所學生

一、前言

南傳佛教的訓練是從聽聞具有智慧者、正等正覺佛陀說法之後，就思考法的真諦並實踐，直到體會到生命的事實，進而生起出家的念頭：

「在家是狹窄、塵勞之處，出家是空閑寂靜也。在家者難行完全清淨如清磨真珠之梵行，然！我以剃除髮鬚，著袈裟衣，由在家為出家修行者。」¹

「狹窄」是指世俗的生活，大部分的時間是工作與家庭，沒有時間薰習自己，無法斷煩惱。「塵勞之處」是指世俗的生活，是世塵煩惱的集聚之處。「出家是空閑寂靜」是指出家能隨意行善。當一個人開始感到厭倦世俗，出家的願望自然生起，就會選擇剃除髮鬚，穿上僧伽的袈裟，去過出家的生活。

雖然目前的社會，有各種各樣的出家目標。不過在佛陀時代，當悉達多太子成佛之後，他讓弟子出家的第一個方法（Ehivhikkhu Upasam padā），即是透過一句話：「來！比丘！我所善說之法，為正滅

¹ The Pali Text Society 《Majjhima Nikāya I》，1887-1902，UK， p.179。

苦盡，故行梵行。」²，該弟子就立即出家成為比丘。

佛說的這句話，明顯指出家的究竟目標就是為了滅盡苦的究竟。所以佛陀弘法的四十五年，是為了渡眾生，換句話說，即是為了讓最大多數的眾生滅盡苦的究竟。我們讀大藏經的時候，發現佛陀的法門有八萬四千種，然而，他對比丘是否有訓練的次第，讓比丘們滅盡苦究竟的順序呢？恰好在南傳大藏經《中部》的《算數家目犍連經》(Gaṇ akamoggallānasuttaṃ) 與《增支部》中的《知法經》(Dhammaññūsuttaṃ) 有提到。筆者擬以本文論述這二部經中有關南傳佛教訓練次第，並說明二者的關係，使讀者更瞭解南傳佛教訓練比丘的次第與實踐。

二、《算數家目犍連經》(Gaṇ akamoggallānasuttaṃ) --- 比丘的訓練次第

本經的大意是算數家目犍連 (Gaṇ akamoggallāna) 向正等正覺佛陀請法：

尊者瞿曇！於此聖法律，亦如此得施設追順之學，追順之所行，追順之道耶？³

引文是說算數家目犍連想知道，為了讓比丘眾成就涅槃，佛陀的訓練方法是否有順序？佛陀回答：「有！」，接著開示該法順序。當佛陀已經接受該位出家修行者，會按照「六次第」來加以薰習，即是：

- (一) 防守波羅提木叉律儀 (patimokkha-saṃ vara)。
- (二) 防護諸根門(indriyesu guttadvāro)。
- (三) 於食知量(bhojane mattaññū)。
- (四) 專修警寤(jāgariya anuyutta)。

² The Pali Text Society 《Vinaya Pitaka I》，1879-83，UK，p.20。

³ The Pali Text Society 《Majjhima Nikāya III》，1879-83，UK，p.1。

(五) 維持念正知 (satisampajaññaena samannāgata)。

(六) 受寂靜居住 (vivittaṃ sanāsaṇaṃ bhajāti)。

這「六次第」的內容，是《算數家目犍連經》中佛陀對比丘的訓練，筆者將一一分析如下：

(一) 防守波羅提木叉律儀 (patimokkha-saṃ vara)

在第一個步驟中，佛陀教導比丘：

比丘！你須為具戒者。防守波羅提木叉律儀，住於具足正行與行處。見微罪亦怖畏，受學學處。⁴

防守波羅提木叉律儀的意思是專心防護身口業的善行，才能解脫諸苦。至於防守波羅提木叉律儀的實踐方法，是有「三要點」：

1. 住於具足正行與行處 (ācāragocarasampanno)。
2. 見微罪亦怖畏 (aṇ umattesu vajjesu bhayadassāvī)。
3. 受學學處 (samādāya sikkhati sikkhāpadesu)。

以下逐步分析「三要點」的內涵：

1. 住於具足正行與行處 (ācāragocarasampanna)

所謂的「行」(ācāra)即是行為，分為二種：

正行是不犯身及口業的錯誤，即是防守戒律，包括穿著整齊，有謹慎、令人虔誠信奉的行為，敬畏正等正覺佛陀及戒臘高的長老比丘。

非正行是善行的相反行為，是在身業、口業或兩者上犯錯，即是犯戒律，包括做不該做的動作，例如：用袈裟或布巾包著頭坐、坐在大眾中擋住長老、與長老談話時摔手、不尊敬長老或戒臘高的比丘，以及以邪業生活得到供養，例如：去幫居士做世俗的事情。這些行為是屬於犯戒的，是非正行。

所謂的行處(gocāra)即是比丘該交往的人或該去的處所，例如：對修

⁴ The Pali Text Society 《Majjhima Nikāya III》，1879-83，UK，p.2。

梵行有益的人或處所，譬如爲了學法親近和尚(upajjhaya)⁵或阿闍黎(acariya)⁶。

與行處相反的，即是非行處(agocāra)，是指比丘不該交往的人或不該去的處所。共有「三非行處」⁷：

第一種：是與六種人或處所來往，是妓女、孀婦、老婦、人妖、比丘尼及售酒或毒品之處。

第二種：是與不該雜居者雜居，例如：外道(titthiya)或其徒眾等⁸。

第三種：交往不該交往的宗族，例如：不信三寶的宗族，對三寶不信，且經常責備毀謗等。⁹

若是比丘能遵循上述律儀，次第訓練自己，即稱爲「住於具足正行與行處」。

2. 見微罪亦怖畏 (aṇ umattesu vajjesu bhayadassāvī)

即是認爲小罪或大罪都是有「罪」的，都不應該犯。舉例：

哪位比丘，將(小)如極微視爲大如具有六千八百由旬高的須彌山。哪位比丘，將犯比任何罪小的惡語罪視爲大如波羅夷罪，此比丘是稱爲見微罪亦怖畏。¹⁰

引文是說將小到極微細的罪當作大到像六千八百由旬的須彌山那樣高，把犯小小惡語的罪視爲犯了大像波羅夷的罪，這位比丘就是見微罪亦怖畏。

⁵ 讓受戒者出家的戒師。

⁶ 原意爲軌範師，在此爲具足教授弟子之資格與能力者。

⁷ 《泰國大藏經》的注釋 Mahāmongkhut Rājvidyālaya University版，第66冊，頁652。

⁸ 筆者認爲是因爲外道可能會搖動信(Saddhā)不堅定者的信仰，使其無法繼續在佛法裡修行。

⁹ 筆者認爲目前非行處是比上述描述的多，類似各種娛樂場所，這些地方是住於具足正行與行處者不應該去，因爲會讓心有接觸慾望的機會。除此之外，自己也不能令人起信心。無論如何，若有適合的原因，比丘可以用出家人的身分前往，但是要更加謹慎，因爲可能會被誤解行爲不合乎法與律(Dhammavinaya)。

¹⁰ 《泰國大藏經》的注釋Mahāmongkhut Rājvidyālaya University版，第45冊，頁613。

3. 受學戒條 (samādāya sikkhati sikkhāpadesa)

所有的戒條，無論是哪一項，皆須受學之。

若是比丘能住於具足正行與行處、見微罪亦怖畏及受學戒條，即稱為「防守波羅提木叉律儀」。這是訓練自己的第一個次第，因為能防守波羅提木叉律儀，就會知道佛陀允許及不允許的事情，這能淨化比丘的身與口業，讓修行增上。

防守波羅提木叉律儀，即是訓練比丘如何控制「身與口業」，這是修行的基礎，若是自己不持戒，心也難以進入正定的狀態。這一點在南傳佛教的《增支部》中，佛陀告訴比丘們說：

損缺戒者，損毀正定之所依；正定不具時，損缺正定者，損毀如實智見之所依。¹¹

經中顯然提到，不持戒對正定有減分的效果，因此佛陀一開始就教導比丘，需要防守波羅提木叉律儀。

(二) 防護諸根門 (indriyesu guttadvā ra)

當比丘已能訓練自己具有戒及防守波羅提木叉律儀之後，佛陀就繼續開示：

婆羅門！比丘為正具戒者。守護別解脫律儀，住具足正行與行處，見微罪亦怖畏，受持為學處，如來對彼更予調御。

比丘！你於諸根須應守其門，以眼雖見色，但不為相所提，亦勿為細相所提。若對眼根住於不制，則貪與憂，諸有罪與不善法可流注而來故，應專心於制，護眼根、應入眼根之控制。以耳雖聞聲……乃至……以鼻雖嗅香……乃至……以舌雖嚐味……乃至……以身雖觸可觸之物……乃至……以意雖識法，然不為相所提、亦勿為細相所提。若對此意根住於不制，則貪與憂、諸有罪及不善法可注流而來故，應專心將其控制。護意根，應入意根之

¹¹ The Pali Text Society 《Anguttara Nikāya IV》，1885-1900，UK，p.99。

控制。¹²

「諸根門」(indriyesu guttadvāra) 是指內六處，即是眼、耳、鼻、舌、身、意，是接受外六處色、聲、香、味、觸、法的根門。因此內六處就如接受外人進入家裡的門。

「以眼雖見色」，是說眼睛能看到畫面，這就需要有三個構成要件，即是眼根〔眼睛〕、色與意識。當眼睛接觸色，意識就會接收兩者接觸的訊息。至於「以耳雖聞聲」、「以鼻雖嗅香」等也是，當意識感受到「聲」與「耳」或「香」與「鼻」接觸，才聽得到或聞得到。

「不為相所提」(mā nimittaggāhī) 是不執著外六處的相，例如：不管所看到的男男女女英俊或美麗，都不為相所提，即是要阻止與提醒自己的心，看只是看，不要繼續想像，徒增煩惱。

「勿為細相所提」(mānubyañjanaggāhī) 是不執著所看到的小細微，例如：手、腳、長相、講話、笑或種種動作，這會增加煩惱，因此勿為細相所提。也就是說看到了那些小細微，就能阻止心，提醒心，看只是看，不要繼續想像，讓心裡生起煩惱。

「護眼根」(cakkhundriye saṃ varam) 即是防護眼睛視線的移轉，不要隨意亂看。這不表示禁止觀看，其實就是指不論看到什麼，只需體會看只是看，不執著相及細相所提。若無法防護眼根，就會如經中所說的：

若對眼根住於不制，則有罪與不善法，即是則貪與憂可覆蓋。

在這裡，所謂的「貪」(abhiijhā) 是指貪求或想要他人的所有。所謂的「憂」(domanassā) 是指難過、痛苦。

因為貪將帶來痛苦，也就是說如果以不正當的方法尋找想要的對象，該對象並不純潔，雖然可以帶來暫時的快樂，長久下來也免不了痛苦。若是以正當的行為獲得，也會造成執著、擔心、不想讓他人來競爭奪取。如果都爭取不到，也感到失望。無論如何，若是心裡生起

¹² The Pali Text Society, 《Majjhima Nikāya III》, 1879-83, UK, p.2。

「貪」，一定會顯現痛苦的某一種形象。

因此保護諸根是訓練比丘知道並分辨哪種行為是「該做」，哪種是「不該做」。依據《應習不應習經》(Sevitabbāsevitabbasuttaṃ)中所說：

世尊實如是說：「舍利弗！我說二種眼可識之色，應習與不應習。」我以何緣如是說？世尊！為習眼可識之色，如諸不善法增廣，諸善法減退者，如是類之眼可識之色，不應習也。然，世尊！為習眼可識之色，如諸不善法減退，諸善法增廣者，如是類之眼可識之色，應習也。

世尊如是說：「舍利弗！我說二種眼可識之色，應習與不應習。」我以如是緣而說也。

世尊實如是說：「舍利弗！我說二種耳可識之聲，應習與不應習。」我以何緣如是說？世尊！為習耳可識之聲，如諸不善增廣，諸善法減退者，如是類之耳可識之聲，不應習也。然，世尊！為習耳可識之聲，如諸不善減退，諸善增廣者，如是類之耳可識之聲，應習也。世尊如是說：「舍利弗！我說二種耳可識之聲，應習與不應習。」我以如是緣而說也。

世尊實如是說：「舍利弗！我說二種鼻可識之香，應習與不應習。」我以何緣如是說？世尊！為習鼻可識之香，如諸不善法增廣，諸善法減退者，如是類之鼻可識之香，不應習也。然，世尊！為習鼻可識之香，如諸不善法減退，諸善法增廣者，如是類之鼻可識之香，應習也。世尊如是說：「舍利弗！我說二種鼻可識之香，應習與不應習。」我以如是緣而說也。

世尊實如是說：「舍利弗！我說二種舌可識之味，應習與不應習。」我以何緣如是說？世尊！為習舌可識之味，如諸不善法增廣，諸善法減退者，如是類舌可識之味，不應習也。然，世尊！為習舌可識之味，如諸不善法減退，諸善法增廣者，如是類之舌可識之味，應習也。世尊如是說：「舍利弗！我說二種舌可識之味，應習與不應習。」我以如是緣而說也。

世尊實如是說：「舍利弗！我說二種身可識之所觸，應習與不應習。」我以何緣如是說？世尊！為習身可識之所觸，如諸不善法增廣，諸善法減退者，如是類之身可識之所觸，不應習也。然，世尊！為習身可識之所觸，如諸不善法減退，諸善法增廣者，如是類身可識之所觸，應習也。世尊如是說：「舍利弗！我說二種身可識之所觸，應習與不應習。」我以如是緣而說也。

世尊實如是說：「舍利弗！我說二種意可識之法，應習與不應習。」我以何緣如是說？世尊！為習意可識之法，如諸不善法增廣，諸善法減退者，如是類意可識之法，不應習也。然，世尊！為習意可識之法，如諸不善法減退，諸善法增廣者，如是類意可識之法，應習也。世尊如是說：「舍利弗！我說二種意可識之法，應習與不應習。」我以如是緣而說也。¹³

由此看來，判斷該想或不該想、該說或不該說、該做或不該做的條件有如下二項：

1. 若該事在想過、說過或做過之後，使善法增廣，不善法減退，此事就是該想、該說或該做。
2. 若該事在想過、說過或做過之後，使善法減退，不善法增廣，此事就是不該想、不該說或不該做。

（三）食應知量 (bhojane mattaññū)

《算數家目犍連經》中說到，當比丘已能訓練自己保護諸根之後，佛陀繼續開示：

比丘！你於食應知量，以正思惟取食。勿為娛、為誇、為飾、為莊嚴。應為此身之存續，為維持、為止害、為得善持聖行。如是，我滅原來之受，不使再生新受也。如是我一生應無罪、又可住於安穩。如是不斷思惟者也。¹⁴

¹³ The Pali Text Society 《Majjhima Nikāya III》，1879-83，UK，p. 56-57。

¹⁴ The Pali Text Society 《Majjhima Nikāya III》，1879-83，UK，p.2。

在這裡，所謂的「食應知量」是指：在飲食方面，應該知足。經中記載，佛陀講到飲食的「四原則」：

1. 勿為娛 (neva davāya) 是指不因娛樂而食。
2. 勿為誇 (na madāya) 是指不因執著味道而飲食。
3. 勿為飾 (na maṇḍanāya) 是指不因身體外相的圓滿而食。
4. 勿為莊嚴 (na vibhūsanāya) 是指不因皮膚的雅觀而飲食。

上述四原則主要的目標即是為了防止自己與他人的內心生起煩惱。

另外經中也提到，佛陀教導飲食有正確的「四目標」：

1. 為此身之存續 (imassa kāyassa ṭhitiyā) 是指為身體的存續而食。
2. 為維持而飲食 (yāpanāya)，是指為維持生命而食。
3. 為止害 (vihim sūparatiyā) 而食，為防止來自飢餓之害而食。
4. 為得善持聖行 (brahmacariyānuggahāya) 而食，是指為勇猛行善而食。

在《小部經》中舍利弗開示比丘，如何取用適量的飲食：

比丘用餐，無論是汁的或乾的食物，不應該執著味道，應該是腹不滿者，有念，應該在四五口即飽的食物上停止，再喝水，為了專心比丘的住安樂。¹⁵

引文是說比丘用餐，不管是湯或乾乾的食物，都不該對味道執著，不要吃到十分飽，應該只吃八分飽，沒有吃飽想繼續吃，這時就喝水，這樣就有飽的感覺，如此一來，比丘才能專心安樂修行。

綜合上述可知，佛陀透過飲食訓練比丘有正思惟，能消除內心的非善習性，阻止內心增加煩惱，使身體健康，不會被原來之受（飢餓）與新受（因飲食過度，而導致身體的不適）所干擾，並且適量的飲食也使比丘修行安樂。

¹⁵ The Pali Text Society 《Theragatha》，1883，UK，p.89。

(四) 專修警寤 (jāgariya anuyutta)

《算數家目犍連經》中說到，當比丘已能訓練自己「食應知量」之後，佛陀就繼續開示：

比丘！故應專修住於警寤。晝間依經行與坐禪，依諸蓋法使心清淨。夜之初分，依經行與坐禪，依諸蓋法，使心清淨。於夜之中分，以右脅臥如獅子，足疊於足，有念、有正知、經常不斷作意可起之想。而於夜之後分起離，依經行與坐禪，依諸蓋法，更應使心清淨。¹⁶

由此看來，專修住於警寤(jāgariya anuyutta)是指不貪求休息睡覺，持續精進修行，換句話說，讓比丘知道如何安排時間，獲得修行打坐的利益，不溺於昏沉睏覺之中，徒然浪費時間。

經中提到，佛陀將時間分為四個階段：

1. 晝間 (divasaṃ) (06:00—18:00)，這段時間是日間，應該透過行禪與坐禪使心清淨。
2. 夜之初分 (rattiyā paṭhamam yāmaṃ) (18:00—22:00) 也是與晝間一樣，透過行禪與坐禪使心清淨。
3. 夜之中分 (rattiyā majjhimam yāmaṃ) (22:00—02:00) 是以像獅子臥的方式休息，即是右脅臥，左腳疊在右腳上，有念與正知，心裡想隨時要起來繼續修行。
4. 夜之後分 (rattiyā pacchimaṃ yāmaṃ) (02:00—06:00) 也是與晝間、夜之初分一樣，透過行禪與坐禪使心清淨。

由上述可知，佛陀鼓勵比丘利用一整天的時間修行，達到出家的目標，正滅苦盡。

¹⁶ The Pali Text Society 《Majjhima Nikāya III》，1879-83，UK，p.3。

(五) 維持念正知 (satisampajañña samannā gata)

《算數家目犍連經》中說到，從防守波羅提木叉律儀、防護諸根門、於食知量、專修警寤之後，佛陀就繼續開示：

比丘！你宜成就念與正知。或往或還，宜作正知，或前視或顧視，宜作正知，或仰或伏，宜作正知。持僧伽黎衣與鉢與衣，亦宜作正知。或食或飲或噉食或味食，宜作正知。於大小便行，亦宜作正知。或行或立或坐或寤或醒或語或默，宜作正知。¹⁷

在這裡，所謂的「念」(sati)是指記憶、認知或意識。而所謂的「正知」(sampajañña)是指理解或領悟的意思。佛陀教導比丘，無論行住坐臥，都需要當下念念分明，內心清楚知道、理解自己正在想什麼、說什麼或做什麼。這是為了預防產生貪與憂。

(六) 受離床座 (vivittaṃ sanā sanam bhajā ti)

《算數家目犍連經》中說道，當比丘已能訓練自己「維持念正知」之後，佛陀就繼續開示：

比丘！你只須一人受離床座，至森中、樹下、山上、洞窟，山窩、墓地，林中、露地、稻草堆。¹⁸

在這裡，受離床座(vivittaṃ sanāsanam bhajāti)是指安住在清淨之處，例如：森林、山中、洞窟等地方。

讓比丘能證得涅槃的最後一步，即是尋找安住在清淨之處，內心才不會生起煩惱，有更多時間訓練自己。因此受離床座的要點，是能長期修行，進而滅盡煩惱。

由上述《算數家目犍連經》所提訓練比丘六次第，就是修行該有的

¹⁷ 同註 16。

¹⁸ 同註 16。

要點，當身體與心理狀態適合時，就能把多數的時間用來精進修行。若是持續不斷地修，有一天會證得初禪、二禪、三禪、四禪，直到斷盡煩惱，證得阿羅漢果，達到出家的究竟目標，正如佛陀在《算數家目犍連經》說道：

誠然，婆羅門！實有諸比丘，為學人而志未果，而獲得住於無上絕對之安穩，唯對彼等我作如上類之教說。更有諸比丘，為阿羅漢，諸漏已盡、梵行已立，所作已作，重擔已卸，逮得己之利益，遍盡有結，有平等慧，已成解脫，對彼此等諸法為正導現世安樂之生活，且導念、正知。¹⁹

由上可知，還未證得阿羅漢果的比丘，佛陀是以上述的六次第，按部就班教導，總有一天將成阿羅漢。至於已經證得阿羅漢果的比丘，若是依此六次第，循序漸進去修的話，也會使得自己在今世有安樂的生活，有念與正知。

三、《知法經》(Dhammaññū suttam) ——比丘訓練自己的方法

《算數家目犍連經》中提到訓練比丘的六次第，至於《知法經》是訓練比丘「七法」，敘述如下：

- (一) 知法 (Dhammaññū)。
- (二) 知義 (Atthaññū)。
- (三) 知自己 (Attaññū)。
- (四) 知量 (Mattaññū)。
- (五) 知時 (Kālaññū)。
- (六) 知眾會 (Parisaññū)。
- (七) 知人的勝劣 (Puggalaparoparaññū)。

¹⁹ The Pali Text Society 《Majjhima Nikāya III》，1879-83，UK，p.4。

以下筆者將分析《算數家目犍連經》中比丘修行的七法：

(一) 知法者 (Dhammaññū)

《知法經》中記載，佛陀開示比丘第一法當「知法者」：

諸比丘！以何為比丘知法耶？於此有比丘知法，即：修多羅、重頌、受記、伽陀、自說、本生、未曾有、毘佛略。若是比丘不知法，即：修多羅、重頌、受記、伽陀、自說、本生、未曾有、毘佛略。我不稱之為知法。可是因為比丘知法，即：修多羅、重頌、受記、伽陀、自說、如是語、本生、未曾有、毘佛略。因此我才稱之為知法。²⁰

在這裡，佛陀開示比丘須要知道七種法，即是契經、應頌、記說、諷頌、無問自說、如是說、本生、未曾有法、吠陀羅等，才屬於知法的比丘。

所謂的「修多羅」(sutta)是契經。「重頌」(geyya)是有偈頌的經。「受記」(veyyākaraṇa)是阿毘達磨與沒有偈頌的經。「伽陀」(gāthā)是法句經，長老偈及長老尼偈。「自說」(udāna)是沒有人問，佛陀本身主動講出的偈頌，「如是語」(itivuttaka)是指以「世尊說……(Vuttam h'etam Bhagavata……)」開始，以「……如是我聞。(iti me suttam it.)」的形式結束的經典。「本生」(jātaka)是指五百五十個本生故事。「未曾有」(abbhutadhamma)是指說到不可思議的經。「毘佛略」(vedalla)是有問答形式的經。

由上可知，雖然「法」的用例極多而語意不一，不過在《知法經》所提到的「知法」之要點是指了解三藏裡面的內容。

(二) 知義者 (Atthaññū)

當比丘已是知法者之後，必須按照佛陀在經中開示的第二法「知義者」去修：

²⁰ The Pali Text Society 《Anguttara Nikāya IV》，1885-1900，UK，p.113。

以何為知義耶?於此有比丘知諸所說義：「是此所說之義，是彼所說之義。」諸比丘!若比丘不知「是此所說義，是為彼所說之義」之各各所說義，因此我不稱之為知義。諸比丘!若比丘知「是此所說之義，是彼所說義」之各各所說義，我稱為知義。²¹

在這裡所提到知義的意思，是思考法的意思。將自己所聽聞的佛法拿來思考，找出法的因與果，多思考就會精通法，而且也是如理作意、正思惟（Yonisomanasikara）的基礎。思惟法的錯誤會造成錯誤的實踐，例如：佛陀說關於不淨觀的修行方法，卻有比丘思惟錯誤，認為既然自己的身體骯髒不淨，就要去自殺，以離開肉體。²²如果思惟正確，可以立即證得初果，例如：舍利弗（Sariputta）聽到阿說示（Assaji）說四句偈，就馬上證得了初果：

諸法因緣生，亦從因緣滅，世尊大沙門，常作如是說。²³

舍利弗聽到因緣法立刻開悟，為了證得更深之法，繼續尋找佛陀。綜合上述可知，錯誤的思惟，造成錯誤的實踐，而正確的思惟，促成正確的實踐。

（三）知己者（Attaññū）

當比丘已是知法者與知義者之後，必須按照佛陀在經中開示的第三法去修：

以何為知己耶?諸比丘!於此有比丘知自己：我有多少信、戒、聞、捨、慧、辯才。諸比丘!若比丘不知自己「我有多少信、戒、聞、捨、慧、辯才」，則不可稱之為知己。諸比丘!若比丘知

²¹ 同註 20。

²² The Pali Text Society 《Vinaya Pitaka III》，1879-83，UK，p. 69-70。

²³ The Pali Text Society 《Vinaya Pitaka I》，1879-83，UK，p.40。

自己「我有多少信、戒、聞、捨、慧、辯才？」，故可稱為知己。²⁴

由上可知，佛陀以信（saddhā）、戒（sīla）、聞（suta）、捨（cāga）、慧（paññā）、辯才（paṭibhāna）來當作比丘觀照自己的法門，若是知道這六法，表示清楚知道自己，相反的，若不知道，表示還不知道自己。

在這裡所提到的「信」是指聽聞佛法之後，產生了正確的觀念，知道生命究竟的目標即是涅槃，因此可以說「信」是行善的起源。而「戒」是指嚴謹控制自己的身與口業，不去造作諸惡業。而「聞」是指聽聞佛法。

「捨」至少包含二方面：其一、捨去物品，以除滅吝嗇心。其二、不執著任何一種細微的煩惱。至於「慧」在《長部經》記載，分為三種²⁵：其一、聞慧（sutamayā paññā）：從善知識聽聞佛法，而得到智慧。其二、思慧（cintāmayā paññā）：思惟所聞所見之道理，而得到智慧。其三、修慧（bhāvanāmayā paññā）：因修行而得到智慧。而「辯才」是指善巧說法義之才能。有了智慧，就可以敏捷運用，不斷練習，終於成為辯才。

以上六項是觀照自己的道德，這也是一種自己反省的方法，若發現哪一項尚未圓滿，則繼續努力增上，稱為「知己者」。

（四）知量者（Mattaññū）

當比丘已是知法者、知義者及知己者之後，必須按照佛陀在經中開示的第四法去修：

以何為知量耶？諸比丘！比丘知足受衣、食、床座、病藥資具。若比丘不知足受衣、食、床座、病藥資具，我則不稱之為知量。但是因為比丘知足受衣、食、床座、病藥資具，因此我稱之為知

²⁴ The Pali Text Society 《Anguttara Nikāya IV》，1885-1900，UK，p.114。

²⁵ The Pali Text Society 《Digha Nikāya III》，1885-1900，UK，p.219。

量。²⁶

在這裡，意思是比丘需要知足接受袈裟 (cīvara)、食物 (piṇḍapāta)、住座處 (senāsana)、醫藥 (gilānappaccayabhesajjaparikkhāra)，因此意味著比丘必須知道使用四事 (衣、食、床座、病藥資具) 的目的。以下例來說明，如佛陀與周陀 (Cunda) 比丘說：

周陀！因此，我允許諸衣給你們，只是為防寒、解熱，防虻、蚊、風、熱、蛇蟲之所觸，而且覆蓋身體器官，讓你們不羞恥。我允許你們托鉢，只是為令身體生存，為防傷害，為困苦安定，為修梵行：「如是，我滅除故痛，令新痛不生，又我之生活無過且安穩。」我允許你們居住，只是為防寒、防暑、防虻、蚊、風、熱、蛇蟲之所觸，而且減輕來自時節之危，為好獨坐也。我允許你們疾病之資具、藥品、資糧，只是為防苦惱、痛之生起，為令離苦也。²⁷

由上文可知佛陀重視「接受」供養勝於「使用」供養。筆者認為知足接受的比丘，必須視透「四事」的開始與終結，即是知道自己缺多少，知道要如何尋找才合乎戒律，知道要不要接受，接受多少，如何使用才合乎目的，要如何使用才能長久，而且知道如何捨離無效的四事等。

接受四事，無論是多或少，都會影響到比丘的生活。有以下四種情況：

1. 「不接受供養」：若不是生活所缺，不接受供養應該不會影響生活，可是如果生活中有必要，「不接受」供養，生活就會困苦，因而造成修行的障礙。例如：在寒冷之地不接受足夠的袈裟；需要飲食但是不接受食物；生病時不接受醫藥等。

²⁶ 同註 24。

²⁷ The Pali Text Society 《Digha Nikāya III》，1885-1900，UK，p.130。

2. 「接受供養過少」：接受供養過少，會讓身體有不適應的現象，例如：飲食太少會讓身體疲勞等。

3. 「接受供養過量」：接受供養過量，這樣一來就要分心去照料「四事過量」的責任，要花很多時間去管理，容易產生執著，不能增上修行。

4. 「衡量接受供養」：能權衡情況，適當適量接受四事供養，才能增上修行。

綜合上述可知，比丘如何接受四事供養，不接受供養、接受供養過少或過量都會直接影響修行，如果能權衡情況，適當適量接受四事供養，對修行才有增上的利益。

（五）知時者（Kā laññū）

當比丘已是知法者、知義者、知己者及知量者之後，必須按照佛陀在經中開示的第五法去修：

以何為知時耶？諸比丘！比丘知時：是為讀誦之時，是為質問之時，是為修習之時，是為宴坐之時。若比丘不知「是為讀誦之時，是為質問之時，是為修習之時，是為宴坐之時」，我不稱之為知時。諸比丘！比丘若知「是為讀誦之時，是為質問之時，是為修習之時，是為宴坐之時」，我稱之為知時。²⁸

以上所述是佛陀在教導，要安排時間用功做四件事情，即是讀誦、質問、修習及宴坐。在這裡就出現了一個問題，在《算數家目犍連經》佛陀說大部分的時間應該修行，那麼為什麼《知法經》卻說有四件事要做，這樣是不是修行呢？這兩部經所說會不會有衝突呢？的確，佛陀明白清楚在開示修行的內容，《知法經》「知時」中所提到的四件事，都是為了修行。「讀誦」是為知道佛陀教導什麼；「質問」當對佛陀的教義產生疑問時，就應該去詢問，以獲得正確的修行指南針；而「修習」這就是需要修行；最後「宴坐」，指的是尋找清淨之處，單獨修行。可以

²⁸ 同註 24。

看出，此四件事情都是跟修行有關係的，因此是跟《算數家目鍵連經》記載的並沒有衝突。

（六）知眾會（Parisaññū）

當比丘已是知法者、知義者、知己者、知量者及知時者之後，必須按照佛陀在經中開示的第六法去修：

以何為知眾會耶？諸比丘！比丘知眾會：此是剎帝利之眾會，此是婆羅門之眾會，此是居士之眾會，此沙門之眾會；於該眾會中，應如是進入、如是立、如是坐、如是說、如是默。諸比丘！若比丘不知「是剎帝利之眾會、婆羅門之眾會、居士之眾會、沙門之眾會；於該眾會中，應如是進入、如是立、如是坐、如是說、如是默」，我不稱之為知眾會。諸比丘！若比丘知「此是剎帝利之眾會、此是婆羅門之眾會、此是居士之眾會、此是沙門之眾會；於該眾會中，應如是進入、如是立、如是坐、如是說、如是默」，我稱之為知眾會。²⁹

在這裡，剎帝利之眾會（khattiyaparisā）是指治理城市的領導人，在現代，即是總統、總理、部長及公務人員等。婆羅門之眾會（brāhmaṇaparisā）是指有很多財物與徒眾的婆羅門，在現代，即是知識份子，例如：學者、公私立教育機構的老師、媒體人等。居士之眾會（gahapatiparisā）是指家境富有的大富翁、商人、或企業家，在現代，即是家境富裕或中小企業經營者等，例如：大富翁、商人或自營商、技術人員等。最後，沙門之眾會（samaṇaparisā）是指在各種宗教中，具有正見或邪見的出家人，在現代，即是各個宗教中的出家人，例如：基督教、伊斯蘭教、印度教等。

在這裡所謂的「知眾會」，是指知道如何進入這四眾會的人群中，而且知道如何與他們相處來往，這就要考慮該眾會的習性、習慣、規律、文化等條件，如果不知眾會，就很難成為眾人的善知識。換句話

²⁹ 同註 24。

說，「知眾會」是弘法的重要條件之一，譬如：比丘精通佛法，擅於開示，但是不知道禮儀或相處之道，這樣就不能讓信徒生起信心，反而會受到懷疑，因而失去弘法的機會。因此比丘需要了解「眾會」，進而才能成為眾人的善知識，圓滿弘法的任務。

（七）知人的勝劣（Puggalaparoparaññū）

當比丘已是知法者、知義者、知己者、知量者、知時者及知眾會之後，必須按照佛陀在經中開示的第七法去修：

以何為知人的勝劣耶？比丘！比丘知二種人，所謂二種人，即：一者欲見聖，一者不欲見聖。不欲見聖之人，彼以如是之故，乃應予訶毀；欲見聖之人，彼以如是之故，乃應予稱讚。³⁰

佛陀在開示知人的勝劣法時，先將人分為二種，其一、是想見到聖人（ariyā）者；其二，是不想見到聖人者。不想見到聖人者，應該受責備；想見到聖人者，應該受稱讚。接著佛陀又將想見到聖人者分為二種，敘述如下：

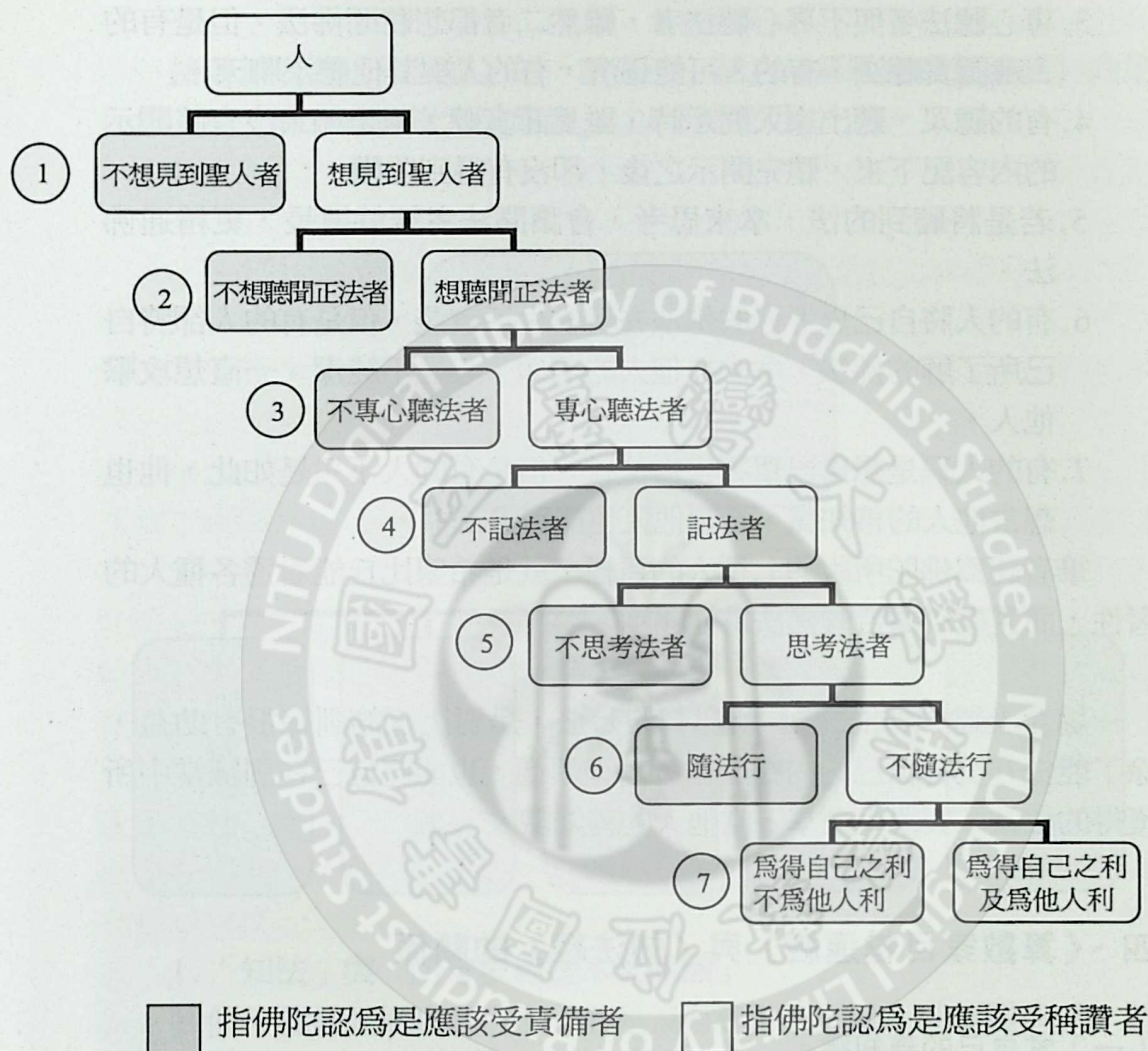
二種人，有欲見聖，一者欲聞正法，一者非欲聞正法。非欲聞正法之人，彼以如是故，乃應予訶毀；欲聞正法之人，彼以如是之故，乃應予稱讚。³¹

想見聖人者又可以分為二種，即是想聽聞正法（saddhamma）者與不想聽聞正法者。不想聽聞正法者應該受責備；想聽聞正法者，應該受稱讚。想聽聞正法者分為二種，其一、專心聽聞法者；其二、不專心聽聞法者；後者應該受責備，前者應該受稱讚。為了讓讀者清楚看到佛陀開示的有哪些人、可分為幾種，筆者以下圖解釋說明：

³⁰ The Pali Text Society 《Anguttara Nikāya IV》，1885-1900，UK，p.115。

³¹ 同註 30。

七種知人的勝劣圖



上圖筆者分析如下：

1. 想看到聖人者，無論是在生活、目標等方面，至少他有凡夫與聖人分別的概念，使他想看到聖人。
2. 想聽聞正法者，因為他認為出家人是把大部分時間用在修行淨化自己，以達到涅槃，他知道如果能聽聞佛法，一定會讓自己的生活更好，因此他想來聽出家人的開示。至於不想聽聞正法者，想看到出家人的目標，和前述兩者是不一樣的，例如：見到出家

人，只是爲了受到出家人的祝福，爲了讓自己有好運，只是如此考慮而已，因此他才不想聽聞佛法。

3. 專心聽法者與不專心聽法者，雖然二者都想聽聞佛法，但是有的人就認真聽法，有的人可能昏沉，有的人與其他聽眾聊天。
4. 有的聽眾，聽出家人開示時，雖然認真聽，但是如果沒有將開示的內容記下來，聽完開示之後，卻沒有得到收穫。
5. 若是將聽到的法，拿來思考，會讓聞法者智慧增長，更精通佛法。
6. 有的人將自己思考過的佛法在日常生活實踐，但是有的人卻將自己所了解的佛法，拿去抓他人的毛病，心裡不純潔，一直想攻擊他人。
7. 有的人只是想自己單獨獲得法益，但是有的人不只是如此，他也想當他人的善知識，希望他人也能獲得法益。

筆者認爲佛陀所說的七種人的目標，就是希望比丘能看透各種人的習性，而且能以適合的佛法爲他開示。

綜合上述，《知法經》所記載的七法，是對比丘的訓練很有助益，除了能提升比丘自己的內在品德，除盡煩惱，也能將自己在訓練當中所獲得的法益，與眾生分享，當他人的善知識。

四、《算數家目犍連經》與《知法經》的關係

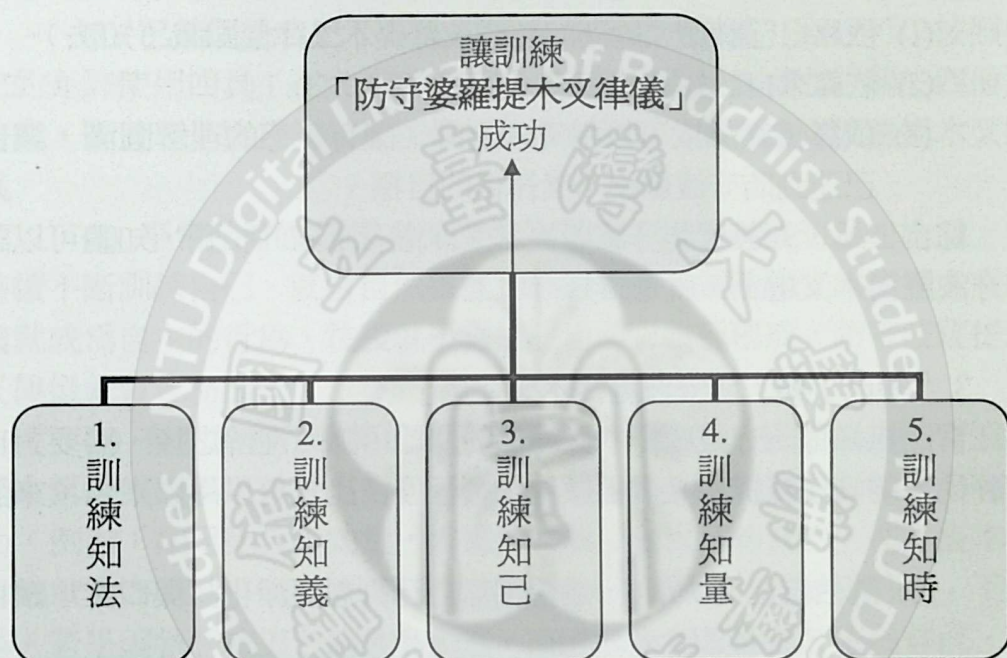
（一）當自己的善知識：

《算數家目犍連經》是提到比丘訓練自己的六次第，即是：

1. 防守波羅提木叉律儀。
2. 防護諸根門。
3. 於食知量。
4. 專修警寤。
5. 維持念正知。
6. 受寂靜居住。

若是做到這六次第，持續精進，累積足夠的波羅蜜資糧，比丘就能滅除五蓋，證得初禪、二禪，直到斷盡煩惱。

接著筆者將《知法經》的「前五法」結合《算數家目犍連經》的第一個次第「防守波羅提木叉律儀」，以下圖說明：



1. 「知法」與「防守波羅提木叉律儀」

我們不論是要從事哪件事，若是沒有學習該知識，就很難成就，例如：想當富商，但是沒有商業概念，不知道如何做買賣，要成就很難；就如同比丘，如果要防守波羅提木叉律儀，也需要學習有關波羅提木叉律儀的知識，這樣才能讓比丘知道佛陀所說的波羅提木叉律儀有哪些。假如比丘不知道佛陀如何宣講波羅提木叉律儀，那麼就不知道自己要如何實踐，也不知道如何使修行圓滿，這就是知法與防守波羅提木叉律儀關係的重要性。

2. 「知義」與「防守波羅提木叉律儀」

在已經知道防守波羅提木叉律儀的知識之後，下一步就是要理解，將該知識用來薰習自己，換句話說，就是可以將理論拿來實踐，這一步是更難的，這不只是一要依據防守波羅提木叉律儀的知識，也需要依據相應的「理解」，這樣才是「知義」。因此將防守波羅提木叉律儀的知識轉成理解，成為訓練自己的指南，這就是必須要依靠「知義」。簡述之，即是要依靠三種條件：

- (1) 依靠自己誦讀或聽聞的防守波羅提木叉律儀知識（知法）。
- (2) 依靠來自該知識的實踐。
- (3) 依靠善知識或可以指導的老師，讓有疑惑的理解圓滿，讓自己達到防守波羅提木叉律儀的目標。

綜合上述，知義與防守波羅提木叉律儀有正向的相關，知義可以讓防守波羅提木叉增上，就是讓修行增上。

3. 「知己」與「防守波羅提木叉律儀」

當比丘知道防守波羅提木叉律儀的知識，加以理解之後，需要對自己評估，防守波羅提木叉律儀做到什麼程度？比丘可以用以下六項來評估：

- (1) 評估自己的「信」，是否相信自己真想要淨化身與口業，讓自己清淨純潔？若是相信，程度是多少？
- (2) 評估自己的「戒」，是否嚴謹遵守？自己戒行的清淨程度是多少？
- (3) 評估自己的「聞」，是否精進努力，去從戒、從經、或從老師學習防守波羅提木叉律儀？
- (4) 評估自己的「捨」，是否能捨離佛陀所禁止的物品、或捨離過多的僧具？是否能禁止自己生起對防守波羅提木叉律儀的壞念頭？
- (5) 評估自己的「慧」，是否了解波羅提木叉律儀能合乎佛陀制定的修行目標？
- (6) 評估自己的「辯才」，是否能將防守波羅提木叉律儀的知識用在日常生活上？例如：如果想做什麼，就可以馬上判斷，這

是否合乎波羅提木叉律儀。

評估自己品德可以得到的好處，就是讓自己過著不放逸的生活，不執著自己原有的壞習性，能訓練自己，讓自己更上一層樓。

4. 「知量」與「防守波羅提木叉律儀」

以「知量」來訓練自己，即是接受四具（衣、食、住、藥）要知足，會讓防守波羅提木叉律儀在三個方面圓滿，即是：

(1) 已能阻止自己不犯波羅提木叉律儀的圓滿：比丘可以按照佛陀的允許使用四具；在大戒或小戒裡，總是出現禁止或允許關於四僧具的戒，因此若是比丘能知量接受四具，也就可以圓滿遵守波羅提木叉律儀。

(2) 平常防守波羅提木叉律儀的圓滿：接受四具知足的比丘，當持續不斷訓練自己，就會自然養成良好的德性，這時防守波羅提木叉律儀就成為自主的行為，往後就不需擔心自己會犯種種戒，防守波羅提木叉律儀就會容易圓滿。

(3) 有助於修行次第的圓滿：知足接受四具，除了能讓防守波羅提木叉律儀圓滿之外，也對《算數家目犍連經》裡的其他訓練次第有幫助，例如：如果比丘不知量，因慾望大而接受太多的食物，波羅提木叉律儀就會不圓滿；如果執著食物的味道，也導致「防護諸根門」不圓滿。若是因執著味道，而飲食過多，也會讓身體不舒適，容易昏沉，造成「專修警寤」的不圓滿。相反的，要是知量，「防守波羅提木叉律儀」、「防護諸根門」與「專修警寤」也會跟著圓滿。

5. 「知時」與「防守波羅提木叉律儀」

比丘訓練自己是需要時間去學習、理解、與實踐，因此安排時間訓練自己，就是需要按照「知時」來實踐，要有時間學習、詢問、修行與獨修。知時與防守波羅提木叉律儀的關係，是指安排自己的時間去學習「防守波羅提木叉律儀」的細節，將自己所學到的法門，依次實踐，直到獲得成果。

從上述可知，要訓練《算數家目犍連經》裡的次第，直到獲得成果，需要依據《知法經》裡的五個方法，從「知法」可以學習佛陀所說

的法，「知義」爲了理解，按照所理解的法去實踐，「知己」爲了評估自己的品德，「知量」爲了知足接受四具，「知時」爲了安排自己的時間去學習與修行。

因爲五個訓練方法會促使《算數家目犍連經》裡的六次第的修行增上，最後能斷盡煩惱，證得涅槃。若是比丘按照六次第去實踐，則會證得阿羅漢果，若是比丘已經證得阿羅漢，這些法也帶給他今世安樂的生活，以及念正知。³²

（二）當他人的善知識

當比丘訓練自己能當自己的善知識之後，也需要去承擔做他人善知識的責任。出家人普遍要依靠居士的供養，爲了色身生存活命繼續修行，比丘應該以講經說法的方式回報居士，如《大助經》（Bahukārasutam）中，佛陀跟比丘說：

比丘們！婆羅門與居士們是對你們有很大的助成者，以袈裟、食、床座、病藥資具護持你們。你們也當對婆羅門與居士們是有很大的助成者，要為婆羅門與居士們說初善、中善與究竟善的法，宣說圓滿純潔的有文與義的梵行。³³

比丘必須爲居士們說法，這不是無原無故就能圓滿的。比丘訓練好自己，才能勇猛說法，換言之，比丘利用時間學習、理解法，經常檢討與提升自己的品德，知量接受四具以及管理好時間等。

當比丘具備好弘法者的資格，就能圓滿地爲居士說法。比丘已經訓練與準備好自己，了解自己，在了解自己的同時，才會了解別人。每個人都會有心裡的煩惱，比丘要盡到善知識的責任，可以用《知法經》中的二項訓練方法，即是善用「知眾會」與「知人的勝劣」的方法，協助信徒遠離煩惱。

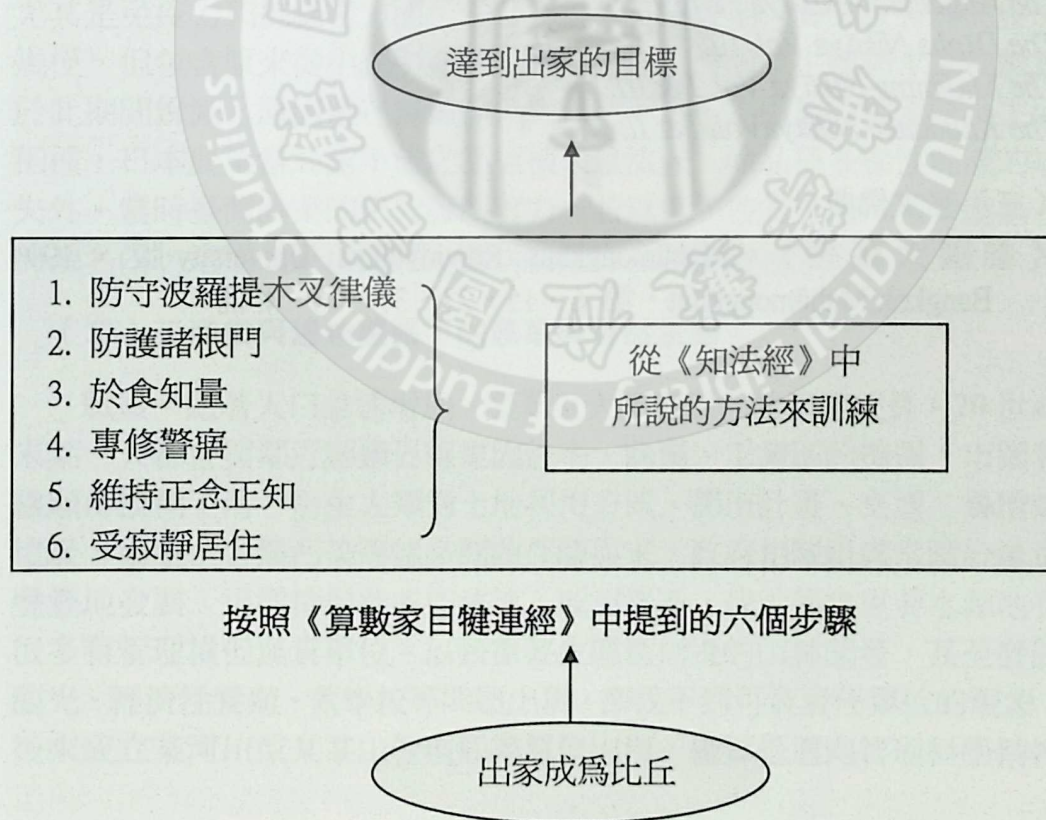
³² The Pali Text Society 《Majjhima Nikāya III》，1879-83，UK，p.4。

³³ The Pali Text Society 《Iti--vuttaka》，1890，UK，p.111。

五、結論

佛陀的教義是教導人們，要依靠自己去行善，修功德波羅蜜，以達到生命真正的目標，證得涅槃。由於每個人都有不同的生活樣態，有的人滿意世俗的生活，工作的成功，家庭的安樂等，有的人卻滿意相反的生活，例如：出家修行淨化自己，以解脫諸苦。無論如何，儘管每個人的身分可能會有差異，但是每個人需要完成的最後究竟目標，就是除盡一切煩惱，證得涅槃。

佛陀教化眾生的四十五年，為眾生開示三藏經典。為了能讓他們得到最高的利益，解脫眾苦，就按照聽眾的習性，宣講適合的法。《算數家目鍵連經》是比丘的訓練次第。《知法經》是比丘訓練自己的方法，以便成為自己與他人的善知識。這二部經的關係，在《算數家目鍵連經》的每一個訓練步驟裡，都需要以《知法經》中所說的訓練方法來實踐，才能完成，筆者就以下圖來解釋，做個總結：



因此，我們可以說，《知法經》所提的七法是《算數家目鍵連經》的基礎，《算數家目鍵連經》的每一次第，都需要《知法經》的七法來成就。例如，防守波羅提木叉需要知法、知己、知義、知時、知量；防守知根門也需要知法、知己、知義、知時、知量；其餘法門如於食知量、專修警寤、維持念正知、受寂靜居住等，都需要《知法經》的方法，循序漸進，按步就班，依次修行，才能成就出家的目標，證入究竟涅槃，度化眾生。

六、參考資料

（一）佛典經律原典

《漢譯南傳大藏經》1990 高雄：元亨寺妙林出版社。

（二）巴利佛典

The Pali Text Society

The Vinaya Piṭakam Vol. I & III.

The Anguttara - Nikāya Part IV.

The Dīgha Nikāya Vol. III.

The Majjhima-Nikāya Vol. I & III.

The Khuddaka-Nikāya Vol. I & II.

（三）泰文佛典

《泰國大藏經》，Mahāmongkhut Rājvidyalaya University 版，1994 Bangkok:Mahāmongkhut，第 6、15、22、37、66、45冊。

追求經濟發展下的臺灣農業風水地理經

楊圳益

民間文史工作者

一、影響生態區保育的眾多有權無責管理單位

(一) 略談戰前農業

臺灣的動植物記錄，在清治時期志書上出現的記錄也僅不過是名詞，或作簡單的敘述。像穀類，尤其是米，在《臺灣縣志》/輿地志一/土產篇中只有留下名詞，其所記過山香、鵝卵稃、生毛稃等 11 種稻米，筆者懷疑其多少屬臺灣原生種？如今是否尚存在，或者已是歷史名詞。原生種值得關注，不一定是其口感或產量，而是對大環境的適應能力，尤其是免疫力和抗蟲害方面。當時序進入日治時期，農業教育具完整的規模，但包含原來從中國引進的千餘種稻米和台灣原生種稻米品種數量於此期間銳減，原因是在為適應日人口感下，日本引進的粳米成為主流稻種，日本農業當局認不佳之品種被大量汰去。除品種多樣性銳減的缺失外，當時臺灣農業的研究發展實力，若以世界性的排名，至少應是在前幾名內，這種成果也深深影響到戰後的台灣農業。

(二) 工商業與建物擴張下的農業與自然生態

戰後，隨著人口急速增加，臺灣五大都會區伴隨快速成長。20 世紀末葉，大都會與鄰近鄉鎮界線更因住宅、商業、工業區的擴張，市鎮界線顯得模糊不清，衍生人類對土地利用方式、都市計畫、交通、暴增的垃圾、衛生、各類污染等諸多問題伴隨而來。政府相關組織常淪於重重疊疊地發展，這種情形造成如溪流，或沼澤區，或大都會重要水源地有很多有管理權但無責單位。以致重要生態區周邊的山林開發，甚至發展觀光、經濟性養殖、蓋學校等問題出現，卻找不到可負責任單位的現象，後來成立某河川或某某山管理局等單位出現，總算是邁向管理科學精神了。

（三）粗暴的土地利用態度

都會區的發展歷程，即使是先進國家仍需渡過漫長的摸索期，然而精神文明愈是先進的國家，都市計畫愈早考慮到生態人文因素，以及維護生物多樣性的需求。像填平沼澤地帶以蓋住宅大樓或商業區，是對大自然，對土地非常粗暴的行為，對溪流、湖泊、海洋或土地排放污水，傾倒廢棄物也一樣。臺灣民俗信仰上，到處都有土地公，可惜人們似對土地公的感恩，虔誠，並未連結上對大地的珍惜，或許是對生態破壞影響的無知吧！

二、最低的環保成本－先期的保護

（一）犧牲多數，成全少數之公害實例

臺灣在戰後，即開發掉許多珍貴的生態區，河流與海岸長期成為污染的流放處，水泥或人為施工清除掉一些珍貴的海岸線或紅樹林地帶，而紅樹林對眾多水生物而言，就像一個具健康、活力的城市。談到水污染；記得多年前，因為屏東縣府不肯處理高屏溪沿岸污染大戶（尤其是養豬大戶），累及大高雄地區上百萬人多年間須長期買水喝，而後來的淨化過程，又是無數人辛苦萬分地投入多年的努力，所以最低的環保成本是一開始就不要去破壞它。

（二）具深度生態觀的未來都計趨勢

臺灣過去的都市或國土開發計畫，曾長期在利益角力下失去專業，濫墾濫建的結果，短期的影響就是水災、土石流。而對於生物多樣化、空氣、溫度、濕度、地下水補注功能、土壤透氣性、景觀等多方面的負面影響，其潛在的公益損失則由全民承擔。有些先進國家優先將生物多樣性維護納入環境開發必須計算的選項，所以水源地、溪流、湖泊、沼澤地、海岸線以及具重要生態地位的森林綠地優先列為保護目標，因此得以免除像諸多開發中國家一樣，讓不適當的開發清除掉國民，甚至多樣生界共有的生態重鎮。

三、環境問題下農業的艱辛路

(一) 缺乏化學污染歷史經驗的農業

臺灣農業在大量使用農藥，以及工廠廢水污染之前，農地仍維持相當程度的生物多樣性。但在近代空氣、水、土壤、食物受各種化學毒物大量污染之前，人們普遍缺乏污染與健康的相關性概念與歷史經驗，尤其是台灣農藥使用量多年一直維持世界第一的地位，博得世界農藥王國之稱，其實台灣還有其他污染在世界排行一直保持長期領先的地位。

筆者 2008 年 8 月就在號稱潔淨無污染的東台灣某處水源地，發現農民就在幾十甲的水源區果園（梅園）噴除草劑，而且一年最少兩次，影響是水系下游幾百甲的農稻作區普受污染，受除草劑污染區農作抗蟲害和免疫力普遍弱化，加上使用非真正有機的肥料，導致蟲害特別嚴重，農民被迫使不得不使用農藥除蟲，以致農民與廣大消費者成為共同的受害者，然而梅園的主人為純樸的農民，只是對除草劑生態影響無正確概念。更令人驚訝的是不少當地民眾特地備水桶開車來接這污染區的水喝，他們聽農藥行的人告訴她們：「除草劑毒性 20 天就可被大自然 100% 分解」，現場一位農婦甚至得意的說：「她們回去後就直接喝這種水」，我想；是否這些人肝功能特別強？

另幾乎所有的山路旁，每年都會噴上一或兩次以上的除草劑，這在台灣已是普遍的現象，而道路常是與河川或排水系統緊鄰平行延伸，因此凡使用除草劑水系下游農作區跟著受污染。就當地朋友累積多年的經驗，除草劑污染衍發的問題比其他農藥污染複雜得多，影響時間也超高倍於一般農藥。另受污染坡地易遇雨泥土即易瓦解，助長土石流現象。而且植被幾乎只剩不易鏟除的強勢芒草。除草劑噴後即使已逾半年，即連地表溫度與鄰近同緯度未噴除草劑地區都有明顯差異，衛星或地面檢測發現平均溫差攝氏 7 度。除草劑污染區單調的植被亦影響昆蟲的多樣性。

儘管地表生態景觀和生態體質已產生重大的劣質化，多數人仍未意識到問題的嚴重性。多數農民仍無法改變黑暗（慣行）農法習慣，農藥與化肥的效能成為台灣農業最要命的迷信，與諸多化工產品、工業、家庭廢水共同成為毒化生態環境、毒化農產品、毒化人民健康的殺手。「生

物多樣性」銳減或絕跡的同時，消費大眾健康也迅速地被侵蝕中，其實癌症掛帥不是社會健康趨勢中的必然，而是人們自作自受的結果，人們並沒有將噴農藥與醫院中作化療的因果關係聯結在一起，其實以現代醫療科技水準，這關係脈絡是可以理得很清楚的。

（二）戰後扶持工商，犧牲環保與農業的政策

以臺灣來說，從犧牲農業，發展工商業，乃至反公害抗爭到政府設立環保部門，並落實制度規劃和預算的編列，社會環保觀念逐漸的普及化等等，其過程中充滿著複雜的變數，也渡過漫長的歷程。其中不僅涉及主張開發者對改變環境生態後果的無知，也是經濟開發與環境保育觀點衝突的延續。幾十年的衝突經驗後，多數人應認同環保與經濟發展是相輔相成的，只怪早年許多開發案未列入社會和生態影響成本，如在河川中上游設污染性工業區，下遊的社區和農牧活動都得深受年復一年的傷害。

（三）金融與休憩活動介入農業

而如今臺灣的農地年年銳減中，尤其是都會區邊緣的農地或自然生態區，成為財團熱衷開發的地帶，有些農業區內，矗立著一處處讓一般民眾感覺遙不可及的豪華建築群，這種情形有些像存在於農會信用部的資本家一樣，其背後糾葛著政治和地方派系的人脈和利益，這些既得利益者，甚至為了反改革，曾挑動純樸的農民對公部門進行違反農民利益的抗爭。因此；不少代表農民利益的農會，很難令人和純樸的農家聯想在一起。

（四）起伏轉折中的農法

臺灣在「有機」概念被重視之前，市場機制的運作下，「野生的」動植物曾是招徠顧客的響亮口號，而且那是經濟性養殖或種植物在市場具有佔高比例的佔有率之後。從口感的角度來看，那是老饕重溫早年濃郁的肉香味，或蔬果香味記憶的莫大誘惑。然而以農業技術改變的歷程分析，即使是經濟性農業發展階段，還有較接近自然生態的古農法與從產量角度著眼的分際。而「有機農法」是具有反省、自覺性質的，是生態環境遭致嚴重破壞之後的農法，然而使用重農藥及化肥的「黑暗（慣行）」

農法」，仍常威脅著有機農作區，甚至因上游水源或空飄污染，迫使有機耕作者必需放棄某些預定農耕區。

四、談令人嫌惡的過度加工或添加物

有健康的生態保育觀念，才有健康天然的生態環境，有健康天然的生態環境，才有健康的農產品。在全球人口大量增加，科技發達的時代，爲了提高農產品的產量，環境受到諸多違反自然的加工。其中化學農藥、肥料的使用爲第一波，品種及基因改造跟隨而來。另一類影響是污染問題，在此又可分生產期間受到的污染，以及加工過程爲增加色澤豔麗、漂白、防腐、增加口感的添加物，有時不適當的加工程度到令人嫌惡的程度，例如有些業者爲維持竹筍纖維細嫩所塗抹的藥物，就實例所知；其液體若不小心濺在皮膚上，所受傷害多年都無法復癒。

消費者有時會買到甚至連業者也對其影響不明的添加物，臺灣農業有部份現象就是這樣，不少農民可以自己混配農藥，使藥效更強，甚至使用內容不明的自中國走私農藥。有些食品加工者使用對人體影響不明的新研發之化學添加物，如前述竹筍纖維保嫩劑，或成熟香蕉蒂頭纖維之強固劑等等，別說許多新食品化學物質影響資訊消費者往往無從得知，連原來已長期使用的上千種食品加工添加劑中，又有多少人知其底蘊。

筆者去歲曾在住家鄰近傳統市場買一斤的麵疙瘩，早上出門前才煮食了約 1/4，結果上班期間，不知是那類添加物起作用，幾乎不斷大量喝水數小時都還覺得口渴。我想這種經驗或也是標示未添加防腐劑，或其他化學添加劑食品受歡迎之原因。

影響世界多數人口健康的「氫化植物油」

氫化植物油【反式脂肪酸 (trans fatty acid)】，係將分子不穩定的植物油經過氫化加工，使其分子變爲高穩定狀態，但反式脂肪酸，其原不存在於大自然，是大自然與人體無法分解的物質，食用者將逐漸產生血管栓塞，引起大腦功能減退和各種炎症反應、頭痛、惡性腫瘤等。而且使用得愈多，癌症罹患率愈高，短期內雖未必產生症狀，然而也易導致影響兒童罹患中年以上的人才會患的心血管等疾病。

由於嚴重影響健康問題，台灣幾大連鎖速食店，包括肯德基、漢堡

王、麥當勞等都已宣佈停用氫化油油炸食物。關於反式脂肪酸，有些國家已立法禁用或嚴格限制含量，然而台灣當局似無意立法嚴格限制反式脂肪酸在食品中之含量，僅要求業者在包裝上加以標示。由於大多數消費者或業者未必了解氫化油對環境和人們健康之致命影響，所以各類餐館、攤商、麵包店及糕餅業、無數家庭仍有可能誤用，或在未來仍繼續使用氫化食用油¹，秋節前賣場看到某廠牌植物奶油標示不含反式脂肪，若真如此，也許是技術突破了吧！。

氫化植物油只是食用油問題之一，另有經氧化、精製、以化學溶劑萃取、含毒素的、或回鍋油等壞油。即使是好油，若儲存不當、超過保存期限、烹調時讓油超過溫度容許臨界點等因素也會變成氧化油。氧化油同樣是心血管等系統健康之殺手，試想；無論「在家」或「出家」用餐，多數的餐飲業者或廚房工作者，可能是美食專家，但未必是健康飲食專家，若餐廳誤用壞油或主廚錯誤烹調習慣始終如一，人們每天要用餐，在油和其他污染長期夾擊之下，使用者就每天每餐為自己的健康加上點點滴滴致命的業障，後續的影響可能是當事者及其眷屬將面臨的健康噩夢，以及龐大社會醫療資源的損耗。

最近數年來，市面上有些飲食與健康相關的出版品，從內容到美術設計均有頗佳的水準，價格也大都很大眾化。有些作者甚至並具高度的專業背景和相關研究能力，作品並且還被列入暢銷書，值得選購或到圖書館借閱。尤其是無論葷素餐飲業者應多接觸相關資訊，有餐廳規模的寺院或公司行號，應制度化地鼓勵餐飲從業人員受飲食健康專業訓練，或至少有計畫地閱讀相關資訊，將這領域工作者之社會地位和作業品質同時提昇。當然生態、心靈、飲食、健康其實是環環相扣，如能均衡地認知與實踐更佳。

五、我們需要反璞歸真的農業與粗食觀念

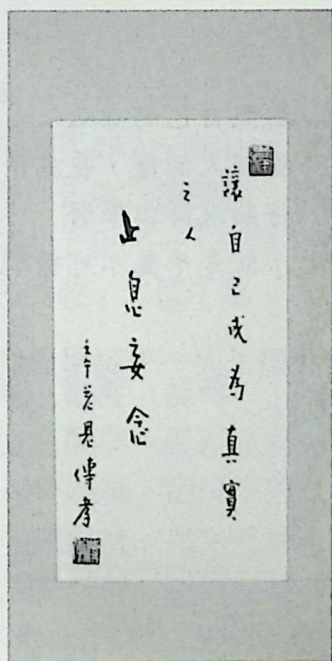
（一）還給生態和食物自然、乾淨的空間

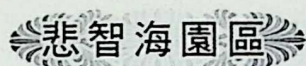
¹ 市場食用油的類別、對溫度之物理反應，健康影響等相關資訊，可參照：陳俊旭，《吃錯了，當然會生病！》新自然主義股份有限公司，台北市，2007。另健康飲食名家歐陽英先生對食用油問題也有精闢之專著。

臺灣長期渡過諸多食品過度加工的年代，米被碾得潔白，饅頭也是潔白的，而營養大量流失。蔬果的市場要求是看相好，不管爲了看相好，背後所必需付出的環境和健康代價。當農業主流耕作模式與環境受到質疑之際，不用農藥、化學肥料的作物，成爲小眾人口的選項。然而生態環境是整體的，不用農藥、化學肥料的農耕方式，也需要無毒而充滿生機的土地，乾淨的空氣與水源。最理想的農耕環境當然是維持生物多樣化的環境，生物多樣化的優點是大自然之間，物物互助與相剋的現象可省掉大量農藥的消費。這也是感恩、回饋大地保障人們健康的最好的農耕方式。

（二）減碳、迎接糧食壓力、維持生物的多樣性目標大家一起來

至於畜牧活動，那是高耗糧食，高污染，對人們健康影響絕對是負面大於正面的產業。何況隨著世界人口的增加率，糧食需求的壓力愈來愈大，如果肉類需求減少，不但可騰出大量穀類養活更多人口，而且可大幅降低地球溫室效應之壓力。而藉著落實環保行動，淨化、活化久經超限利用的農地，使農業連結著生態與人們的健康。而維持生物的多樣性目標，多保留綠地和自然乾淨的水域，那可以是人類以人文精神，爲眾生和自己留下的精神與生存空間。





獅山學法 風雨來皈

梁秀琴

本會文教委員會執行秘書

雖然颱風的關係，天空飄著細雨，但是中華佛教護僧協會成長營的同參均懷著一股熱忱，是以我們仍是準時於 AM.7:00 整，由總導師傳孝大和尚、營長圓塵法師、副營長圓覺法師、執行長黃煥吉、副秘書長林娜黛等緇素大德們引領之下，從宏法寺出發，目標獅頭山。

法界蒙熏 善知識雲集

爐香乍爇，法界蒙熏，諸佛海會悉遙聞……我們尊敬的傳孝大和尚領著成長營的諸位菩薩於車上早課，祈求佛菩薩慈光加被，一路平安。理事長圓塵法師法語開示：平安圓滿，法喜充滿。副理事長圓覺法師出家因緣與成員分享。行程在秘書長黃煥吉居士有效率的執行下，所以能準時抵達獅頭山一寮房，在掛單、午齋、休息之後，13:50 分由居地主地位的本慈寺方丈—普獻長老引領進入第一節課程。

三觀照

三面鏡子：顯微鏡—觀照自己的身心

放大鏡—對別人的優、長處用放大鏡

望遠鏡—仔細端詳與學習

「一千萬」就是千萬不可發脾氣

領受了普獻長老的三面鏡子與一千萬學員們均十分法喜充滿，更慶幸自己能來參與成長營活動。

四無量心

性廣法師無量心三昧的理論與實踐

無量心有四：慈—與樂；願眾生得享福之心

悲—拔苦；遠離苦難

喜—隨喜；歡喜眾生之福利

捨—平等；一視同仁

課程結束前性廣法師教導學員們修習「慈悲觀」，又是另一份心靈提昇。

傳燈、祈福、迴向

晚上傳燈的活動在傳孝大和尚、理事長圓塵法師、副理事長圓覺法師及常務理事明空法師一同帶領著成長營學員點燈、傳燈、祈福、迴向，雖然強風有時吹滅了手持的燈，但吹不息伙伴們心中那盞心燈，一心向佛的燈是明亮，不滅的心燈當下予自己心中生起無比歡喜的心，能參與此次的成長營何其幸運，又對此次策劃的善知識產生讚嘆與感恩的心。

四聖諦

第二天，颱風前奏曲已預告它來了，風雨不斷，整個獅頭山遠處層巒疊嶂，美麗的大自然揮灑了好大一幅山水畫，理事長圓塵法師、副理事長圓覺法師領眾早課後進入第三節課程。8:30 分圓覺法師—四聖諦的深思，一大早圓覺法師又送了我們一「千萬」，「千萬不要講是非」，此次的學員個個均是富翁了，共收了二個千萬。

淺談四聖諦：

(A)三轉法輪：a.示轉 b.勸轉 c.証轉

(B)四 諦：苦→身心酬業，患累逼惱→世間果→應知
集→起惡造業，招集來苦→世間因→應斷
滅→結業已盡，無生死果→出世果→應証
道→正助修行，能到涅槃→出世因→應修

心得分享

如恒法師－能參與此次活動感到法喜，佛法本來就是要溫故知新，一遍一遍的，不是一次就可以牢記。

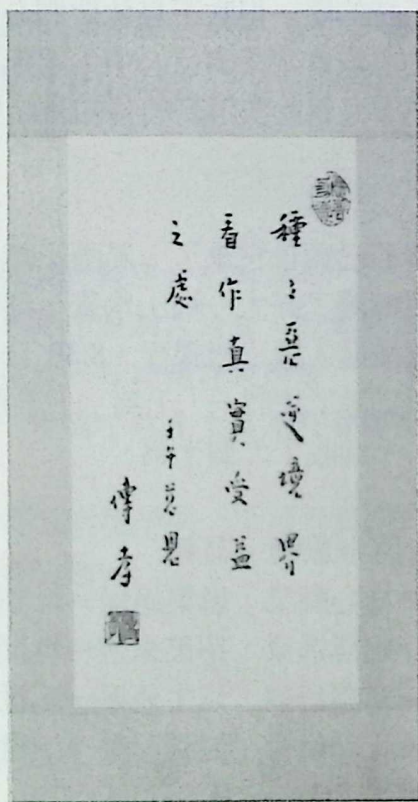
李秉坤－每位上課的法師所講受益良多，像似針對自己開示。

當然還有多位學員一起參與分享，熱烈的發言顯現此次活動的成功，學員們莫不讚嘆期待下一個營隊活動的緣起。

薪傳

記得民國 83 年開證上人的因緣進入護僧協會，擴展會務至今已虛度了 14 年，省思著自己在佛學上的腳程懈怠了，參與此次活動，讓後學看到了護僧協會執行會務宗旨與四大方向的另一片天空，此成功的薪傳應足可告慰於東方琉璃世界的開證上人，願會友給予參與此次活動策劃、執行的護僧協會居士大德們熱烈的肯定與讚嘆！阿彌陀佛！

（感謝作者撰文贊助）





第九屆靈鷲山青年佛門探索營

主辦單位：靈鷲山三乘佛學院

協辦單位：靈鷲山弘法青年團

日期：98年2月4日至2月8日(五天四夜)

地點：靈鷲山無生道場/台北縣貢寮鄉福連村香蘭街七之一號

內容：主題課程－與佛做朋友~喜歡生命、實踐生命、覺照生命。

佛門生活體驗－早晚課共修、禪修、拜懺、朝山、佛門行儀、過堂、出坡。

主題延伸－菩薩在人間~心道師父的修行、生命的報土~佛的志業、華嚴聖山、聆聽生命~快樂生活禪。

身心靈探索－靈山尋寶、寂靜禪鼓心靈行禪、養生功法、心靈甘露、與法有約、願力之夜、心光大道。

對象：18-30歲大專院校或社會青年，名額限108名，報名要快！

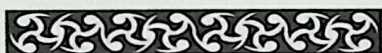
網址：http://www.mwr.org.tw/buddhism_college/activity.htm

專線：靈鷲山三乘佛學院 02-24991100#3519~3522

費用：全免，歡迎十方大德隨喜贊助青年學佛活動。

報名方式：即日起至98年1月15日止，請將報名表傳真(02-24992286)

或MAIL至 bc@ljm.org.tw 三乘佛學院教務處



台南女眾佛學院招生

主修課程：1.大、小乘經律論三藏研究。

2.威儀教相。

3.梵唄教學。

4.中國佛教史、印度佛教史、哲學。

5.禪修止觀。

6.淨土法門。

7.佛教美藝。

8.特約講座。

9.課外參訪活動。

10.結夏安居期間專攻律學。

資 格：凡思想純正、身心健全、品德純潔者。

學 歷：國（高）中以上畢業之僧、俗女眾。

修學年限：四年。

待 遇：零用金自備，供膳宿。

報名日期：即日起。

考試日期：另行通知。

考試科目：國文、佛法概要（蔣維喬著）。

地 址：玉井感恩精舍(台南縣玉井鄉豐里村 74 之 7 號)

電 話：(06)574-3669

*請來電索取或親自至本院索取報名表。

九十七年七~九月份會務工作報告

- 07/02 召開七月份個案審議，共審 31 件，新審 1 件，暫停供養 2 件，供養 29 件，供養金額總計壹拾貳萬元整。
- 07/07 理事長圓塵法師帶領秘書長黃煥吉及副秘書長林娜黛前往中國佛教會拜訪理事長淨良長老、前高雄市消防局局長蕭季慧及全誠建設董事長翁玉珠。
- 07/12 召開公關企劃委員會及志願服務隊會議。
- 07/19 舉行新、卸任理事長交接暨第五屆理監事就職典禮。
- 07/20 後補理事周鐘山女兒歸寧，理事長圓塵法師帶領副秘書長林娜黛及多位委員前往參加，並送古玉古木畫框以示祝賀。理事長圓塵法師帶領副理事長圓覺法師及副秘書長林娜黛前往參加醫務顧問宗天一大德皮膚科診所開幕茶會，並贈如意一座以示祝賀。
- 07/24 張議員省吾蒞會參訪。
- 07/25 本會土城辦事處成立並聘請何念諦大德擔任土城辦事處主任。
- 07/27 梓官鄉碧瑞禪寺第一任住持心端長老尼圓寂，本會前往普佛。
- 07/29 志願服務隊隊長戴稟曄妹妹往生，本會前往普佛並送輓聯敬弔。
- 07/30 梓官鄉碧瑞禪寺第一任住持心端長老尼圓寂讚頌會，常務監事傳親法師帶領多位委員前往參加，並送輓聯敬弔。
- 08/01 獎學金委員會召開 97 年度國內外留學僧獎學金論文審查會議。文教委員會召開「護僧」季刊第 52 期第一次編輯會議。
- 08/04 楠梓慈雲寺住持會本長老圓寂，理事長圓塵法師帶領多位委員及會員前往普佛。
- 08/07 召開八月份個案審議，共審 28 件，新審 0 件，暫停供養 2 件，供養 26 件，供養金額總計壹拾壹萬肆仟元整。
- 08/24 與中華觀音護法協會於花蓮東大寺合辦供佛齋僧大會。
- 08/26 會員孫烈告別式，副秘書長林娜黛、公關主委蔡行洲帶領多

會務報導

- 位委員前往參加，並送輓聯敬弔。
- 08/31 海濤大法師榮膺苗栗弘法禪院方丈晉山陞座大典，本會送如意一座以示祝賀。
- 09/05 召開九月份個案審議，共審 26 件，新審 0 件，暫停供養 0 件，供養 26 件，供養金額總計壹拾壹萬貳仟元整。
- 09/06 楠梓慈雲寺住持會本長老圓寂讚頌會，理事長圓塵法師帶領常務監事傳親法師、理事圓文法師及多位委員前往參加並送輓聯敬弔。
- 09/06 秘書長黃焯吉帶領副秘書長林娜黛、公關主委蔡行洲及多位委員，前往新竹永修精舍拜訪本會理事寬謙法師，及至苗栗本慈寺禮聘普獻長老為生活成長營講師，並與苗栗獅山勸化堂黃董事長洽談本會舉辦生活成長營相關事宜。
- 09/07 舉辦生活佛法系列講座，邀請道昱法師演講「悲智雙運的法行人（上）」。
- 09/08 會擴委員林阿姐身體不適住院，副秘書長林娜黛帶領多位委員前往關懷。
- 09/19 台南縣佛教護僧協會召開第四屆第二次會員大會，理事長圓塵法師帶領副理事長圓覺法師及秘書長黃焯吉前往參加。
- 09/21 舉辦生活佛法系列講座，邀請道昱法師演講「悲智雙運的法行人（下）」。
- 09/25 海明寺開山老和尚悟明長老九秩晉八嵩壽祝壽慶典，理事長圓塵法師帶領理事自圓法師及兩位副秘書長林娜黛、何念諦前往參加。
- 09/27 於苗栗獅山勸化堂舉辦兩天生活成長營，禮聘苗栗本慈寺住持普獻長老、弘誓學院院長性廣法師及本會副理事長圓覺法師為生活成長營講師。
- 09/30 文教委員會召開「護僧」季刊第 53 期第一次編輯會議。

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	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)

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

九十七年七月

30000：印戒法師、**邱黃快**

20000：張省吾

10000：華佛寺、**蘇王荷香**

2000：莊美惠、陳月桂

1500：証證法師

1200：吳新裕、王國政、何其霖、李茂果、
陳金美、黃淑華、張三星、林芳任、
林毅志、洪朝昆、洪郁盛、劉邱寶金、
謝德水、蔡麗東、蘇陳峰、林張鈴

1000：林憶修、黃碧蓮、邱美錦、莊麗滇、
心儀法師

600：陳錦秀、黃富生、陳文忠、劉漢清、
夏曉君、夏沈清秀、夏天佑、蔡郁萱

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、
印如法師、陳啓明

300：蘇連發、陳興文

200：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、
張鴻彬、張惟迪、張書毫、邱淑和、
張雅惠、林秀緞、楊秀珍

100：鄭純子、陳玉星、黃麗珠、陳信宏、
陳嘉惠、陳黃血、洪敏秀、文建群、
潘人榮

劃撥 42,600 元

2500：陳璵安

2000：郭武雄、何念諦、何鴻麟、姚松明、
張秋麗

1500：黃承善、余秀英

1200：楊惟竣、顏李金蓮、黃燭家、蔡金峰、
錢平和、黃素蘭

1000：蔡曉雯、許雅靜、張添星、張滿娘、
佛衛電視台、林珀州、林銘豐、

張玉妹、黃玉鳳、隨熊寶玉、華梓貽

600：蘇貴勤

500：南山檀越、蔡蕙如、何環丞、何玗潔、
林晉任、林俞伶、柯佩吟、柯憲宏

400：理覺法師

300：黃稔純

200：陳益輝、陳張賢女、曾蕙君、陳初發、
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、廖震元

100：戴麗敏、林士勛、林芳怡、趙來春、
陳意好、陳苡瑄

贊助獎學金 3,600 元

2500：陳璵安

1000：陳林綉霞

100：陳貴生

陳阿桃委員 1,100 元

600：陳春鶯

500：陳月娥

曹寶猜委員 9,600 元

1200：謝貴珠、曹寶猜、謝美華、王朝男、
李美人、林典弘、蔡吳秀美、蔡芳旭

蘇靜香委員 1,800 元

600：李育賢、吳素蘭、郭清霖

蘇友義委員 10,400 元

300：呂月慧

200：王玉麟、王素清、陳啓耀、邱善、
呂雯婷、呂聖淳、呂其鴻、呂鐵樹

100：蘇友義、蘇陳麗惠、蘇資閔、蘇倩玉、
廖長景、李麗紅、吳鳳美、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、

捐款芳名

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、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、
黃李綉鸞、美的髮型、蕭瓊姬、
顏敏惠、林明勝、葉珠鍊、林郭時、
彭國衛、鄭雪月

蘇彥旭委員 8,400 元

600：蘇彥旭、施賢元、陳香潔、陳慈幼、
陳俞葵、劉儀寬、顏清瑞、蘇寶琴、
林海土、蔡心安、蘇謝金信、蘇怡峯、
林美麗、孫白賢

蘇阿金委員 15,300 元

300：蘇阿金、楊敏雄、楊崑琳、楊友茂、
蘇明霞、楊雅琄、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、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、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 9,400 元

800：莊永和
600：洪淑蓮、陳和健、楊秋綿、陳蔡進女、
陳玠廷、陳玠安、黃秀媛
500：陳志鳴
200：陳明珠、徐志逢、黃建穎
100：劉良福、李秋花、藍錦蕊、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、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、黃清貴、
徐瑀婕

土城辦事處 4,800 元

(主任：何念諦)

1200：陳吉文、陳亂、劉星、劉雲

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：盧毅豪、陳佩君、盧英子、陳美珠、
戴昭元、蘇老守、廖清欽、蘇燕菊、

捐款芳名

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、陳學文

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

林聰妹委員 13,800 元

1200：葉淑玲

600：羅麗鳳、葉奇障、葉月英、葉淑君、
陳姿伶、吳淑慧、李陳暖、王信雄、
潘惠民、潘周春愛、吳朴洧、戴壽春、
薛秀里、高黃麗瓊、吳鄭榮寬

300：蕭凱鴻、蕭良傑

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、
游順和、胡水元、胡秀金、蕭仁豪、
彭世琪、彭世偉、彭世強

許貴華委員 9,500 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、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、謝錦秀

100：吳玉治、黃鴻耀

蔡德源委員 3,900 元

200：蔡彩鸞、蘇淑鵬

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、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

陳憲銘委員 4,200 元

600：高弼泉、李正賢、蔣秀珠、洪淳芮、
洪晟晏、洪桂林、王梅香

九十七年八月

100000：翁玉珠

5000：三寶弟子、圓琛法師

4400：天濟法師

3700：三寶弟子

1239：吳膺炎

1200：鄭淑子、洪東煒、林美玲、洪卓滢、
洪煜勳、林向交妹、洪傅玉瑭、
郭俊雄、沈白梅、李文男、游淑婷、
李知玲、江秀雲

1000：張惠美、黃麗珠、許月、心弘法師

800：廖茂盛

600：翁炯廷、康金界、吳秋玫、盧麗華

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、
洪錦淑

200：張鴻彬、張惟迪、張書毫、邱淑和、
張雅惠、楊秀珍、劉志遠、劉思佑、
羅淑玲、寶記實業有限公司、
寶琦食品行、樂活大地實業有限公司、
三寶弟子

100：陳玉星、黃麗珠、陳信宏、陳嘉惠、
陳黃血、洪月帕、廖謝玉麗、廖元楓、
洪敏秀、阮進寶

劃撥 18,300 元

3000：覺勇法師

2000：果清法師、黃昱學

捐款芳名

1200：洪麗嫻

1000：蔡曉雯、林銘豐、佛衛電視台、
黃玉鳳、隨熊寶玉

500：性亮法師

400：傅建源、傅炎昌、吳月金、傅義城

300：印隆法師、徐櫻桂、朱淑芬

250：邱綉禎、周瑞鑫

200：陳益輝、陳張賢女、曾蕙君

100：謝美津、吳翊民、戴麗敏、林士勛、
林芳怡、戴林說、戴麗枝、王君豪、
龍雅貞、劉昉

贊助獎學金 9,900 元

1200：洪東煒、林美玲、洪卓滢、洪煜勳、
林向交妹、洪傳玉璫

1000：葉芳儀

1000：徐淑華

300：徐櫻桂、朱淑芬

100：陳貴生

陳阿足委員 3,600 元

1200：鄭雪雲、林如意

600：廖黃柳、黃洪寶蓮

許月委員 4,800 元

1200：黃春美

600：林育正、蔡秀珠、林憶足、林實田、
鍾美晶、林佳緻

蘇友義委員 13,700 元

400：李慈煌、陳麗芳

300：呂月慧、許定國

200：王玉麟、王素清、陳啓耀、陳聖元、
陳松弘、陳余來善、陳惠琴、陳惠君、
江欣霈、陳惠端、張沛淳、陳雅惠、
李信融、楊見少、邱善、呂雯婷、
呂聖淳、呂其鴻、呂鐵樹

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、
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、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、許李保華、許騰升、
許鶯瑱、孫宗宏、吳秀芬、黃李綉鸞、
美的髮型、蕭瓊姬、顏敏惠、林明勝、
葉珠鍊、彭國衛、鄭雪月、吳肅雄、
洪歲雄

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 7,100 元

600：鄭慶童

200：劉仕方、劉郁彥、林進助、林董阿銀、
林淑華、潘林桂英、潘毓仁、郭育銘、
郭津銘、伍文祥、莊聯輝、程雲桂、

捐款芳名

莊惠惠、莊培瑜、徐志逢、黃建穎
 100：劉良福、李秋花、藍錦蕊、劉永財、
 林阿珠、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、林敏、蘇郁煊、
 田雅琪、蘇郁婷、蘇郁涵、楊書裕、
 蔡芳彬、蔡嘉展、李秋分、林秋絨、
 黃陳雪、黃靖文、黃士軒、黃清貴、
 徐瑀婕

土城辦事處 51,800 元

(主任：何念諦)

10000：李煉香

2000：何念諦、陳美菊

1200：江碧吟、吳素卿、蔡金美、林同慶、
 林麗卿、黃陳素蘭、張金花、高秀每、
 楊素玉、王臺鳳、顏明豐、柯春福、
 謝國龍、李扉雯、李靜怡、李宜玲、
 李政逸、吳承洋、楊明昌、江怡萍、
 謝國欽、陳若松、鄭智文、王莉蓁、
 黃祿、吳崑中、邱惠琴

1000：華梓貽、張玉妹、葉鐵山

500：陳柏升、陳郁仁、黃玉琴、陳天福

200：楊世惟、陳意鈴

苗栗辦事處 13,400 元

(主任：明空法師)

1500：張長輝、張陳銀招妹

1200：范金蘭、徐有權、歐高銀、謝金蓮、
 陳雅慧、謝美璽、謝秋蘭

600：陳寶蓮、張旻靖

500：黃舒湘

200：鄭金龍

100：吳貴娥

陳文卿委員 10,400 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：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、陳學文、謝宇澤

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

蘇淑儷委員 8,100 元

600：蘇淑儷、陳彥名、李采瑄、莊淑茗、
 黃景彥、黃兆璿、黃品瑀、郭美津、
 韓志明、韓顏壕、郭靜珠、郭美綉、
 黃靖棋

300：蔡孟樺

蕭玉枝委員 10,200 元

700：陳嬪嬪

500：蕭玉枝、蔡宜蓉、吳李敏、蘇俊銘、
 林妙珍、陳致豪、陳菁徽、陳子亮、
 劉美鶯、劉美玲、吳昀潔、吳泓佑、
 邱游秀琴、吳俊達、吳昀翰、黃金重、
 黃何美香、曾秀卿、謝秀英

蔡德源委員 3,900 元

200：蘇淑艷、蔡彩鸞

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、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

50：吳梗、邱政雄、邱建清、王桃

傳心法師 26,400 元

1200：傳心法師、法明法師、法意法師、
楊張雪、陳李招、陳素貞、許鈴、
張邱杏川、陳數云、郭淑燕、曾郁娛、
韓筱瑄、韓緯駿、韓耀賢、曾建稜、
謝琬琪、曾孟義、曾俊凱、陳琬玲、
曾孟元、陳煌文、李錫毅

九十七年九月

100000：白雲寺

10000：李秀珠

9000：圓理法師

5200：三寶弟子

4300：楊圳益

3600：三寶弟子

3454：圓塵法師

2000：蘇王荷香、蕭璧蓮

1700：崇佛寺

1200：賴照雄、盧茂林、王梅燕、林美恆、
劉宇真、呂高志、王翠薇、洪嬌娥、
黃秉弘、慧定法師、李溫丁娣、
林劉秀妹

1000：郭文宗、林雪玉、陳正雄

800：廖茂盛

600：李韋漢

500：侯錫賢、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：楊秀玉

200：張白芬、陳幸香、趙忠鏗、吳秀琴、
黃碧蕊、鄭筱琪、陳正雄、左宜文、
張鴻彬、張惟迪、張書毫、邱淑和、
張雅惠、楊秀珍

100：洪文忠、洪隨華、洪敏玲、洪琬齡、

王慧蓮、邱麗紅、辜秀卿、蔡敏、
蘇連發、郭勇志、郭重言、洪敏秀

劃撥 27,950 元

5000：劉福珍、葉漢生

1200：吳黃富枝、何許寶治、常達法師、
聞莊法師、鄭丞豈、周子茵

1000：蔡曉雯、林珀州、林晉任、林俞伶、
蔡惠蘭、黃文德、林銘豐、
佛衛電視台

500：汪新生、徐凡昇

350：性貞法師

200：陳益輝、陳張賢女、陳初發、陳炳坤、
陳邱秀蘭、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、劉中麗、陳文昌

100：吳翊民、趙來春、潘品辰、謝美津、
戴麗敏、林士勛、林芳怡、李宜春

贊助獎學金 1,800 元

1200：林美恆

500：鄭先喻

100：陳貴生

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、林珽序、吳泰泓、林素涵、
俞雲元、楊蕙華、林綉玉、翁靜姝

蘇友義委員 11,700 元

300：呂月慧、林椿煌

200：王玉麟、王素清、陳啓耀、邱善、
呂雯婷、呂聖淳、呂其鴻、呂鐵樹

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、

捐款芳名

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、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、張惠雅、李信融、
陳惠琴、陳惠君、江欣霏、黃李綉鸞、
鄭雪月、美的髮型、蕭瓊姬、顏敏惠、
楊見少、林明勝、葉珠鍊

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 7,700 元

1000：簡桃紅
600：吳得贊、吳孟育、吳孟哲、吳惠如
200：陳明珠、徐志逢、黃建穎

100：劉良福、李秋花、藍錦蕊、劉永財、
林阿珠、吳楊秀粟、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、林傳富、林珠、王天助、
吳美蘭、李罡泓、林敏、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、黃清貴、
徐瑀婕

土城辦事處 10,400 元

(主任：何念諦)

1200：葉又瑄、周美智、林美惠、李金樹、
張定翊、隨華俊、蔡慧冠
1000：張玉妹、何鴻麟

陳文卿委員 10,400 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：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、陳學文、謝宇澤
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

林聰妹委員 3,000 元

200：林聰妹、褚興馨、朱建和、朱家宏、
游木清、胡綉鳳、游順和、胡水元、
胡秀金、蕭仁豪、彭世琪、彭世偉、
彭世強、蕭凱鴻、蕭良傑

蘇淑儷委員 1,800 元

600：陳世榮、林淑珍、陳冠融

捐款芳名

郭黃蘭委員 11,400 元

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

蔡德源委員 4,400 元

200：蔡彩鸞、蘇淑艷、朱慈珮、朱崇瑄
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、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、黃作民
50：吳梗、邱政雄、邱建清、王桃

陳憲銘委員 9,900 元

600：融昇法師、林伯燦、楊建生、何美玉、
方素珍、方素美
300：陳 薰、林育如、林珀如、吳鴻基、
陳棋瑞、陳癸妙、孫秀蓮、李永欽、
李明道、李佩珊、林麗珮、黃吳玉鳳、
何文清、李美智、戴春木、陳小萍、
管素珍、黃俊傑、蔡美玉、高王麗、
莊劉淑美

花蓮東大寺供僧贊助捐款芳名

500000：中華觀音護法協會

103000：吳文瑞

50000：聖覺學苑

44600：意定法師等人

30000：楊秀榮

20000：莊仁榮、張素貞、(朱寧寧、楊帆、

朱倍辰一同)、林雪華、楊淨涵、
王秀霞、財團法人玉泉寺

10000：慈願念佛堂、高雄市在家菩薩同修會、
觀音念佛堂、蕭宗賢、賴孟琪、
陳錫洲、謝才、謝曾罕、謝月珠、
謝黃便、謝明福、謝風飛、
鰻利實業有限公司、黃圓宗、
林潘惠玉、宏量法師、徐鳳梅、
愛惠班、瑞穗居士會

6000：王信棚

5000：邱嘉雯、邱德明、何佩祈、何柏儒、
趙水旺、林子茗、李麗珠、蕭和田、
李曾祥妹、陳朝鄉、陳淑珠、
見儒法師

4787：瑞穗居士

3000：黃昭銘、何念諦、戴澄容、洪秀蘭、
洪桂梅、千錦有限公司、(劉施秀蓮、
劉新照、劉振榮、陸秀琴、劉昱旋、
劉昱庭、劉昱韋、陸桃聞一同)、
賴義家、邱王年妹、楊文添、曾鳳美

2500：蔡清國、蔡翔亦

2000：蔡淑安、蕭月霞、洪彩雲、洪麗熠、
邱垂益、蔡毓根、鄭念定、寇美琪、
呂秋桂、鄭慈容、陳緣、黃玉鳳、
林麗卿、葉麗雪、天德法師、王卿、
蘇富美、羅文鑑、潘碧蓮

1600：郭武雄

1500：何瑞郎、徐桂花、劉昌次、陳顯勻、
黃志崧、劉秀菊、曾淑英、徐冉妹、
高全旭

1200：陳雪芬

1000：唐志萍、謝佩芬、蘇淑儷、陳佳好、
郭美綉、陳彩鳳、陳金莉、蔡曜名、
戴孟妍、潘月碧、許月、王基德、
周素珠、黃瑩育、黃伯夷、陸國藩、
黃碧華、楊松山、陳桂、(黃金源、
黃方淑鳳、黃俊林一同)、吳蔡淑娥、

捐款芳名

陳美伶、陳玉星、黃麗珠、陳信宏、
陳嘉惠、黃茂松、楊信輝、林育霖、
楊廷、林紫秀、林宏隆、宗靜萍、
黃陳琦華、孫光富、(郭靜珠、
莊爲允、莊爲州、莊鎮豪、莊秉祥、
莊惠萱、莊鈞寧、李麗梅、彭子珍
一同)、(郭佩慈、郭信明、嚴金鳳、
李蘇雪雲、李永清、李紫安一同)、
徐榮顯、徐詹益玉、徐京君、林蔡敏、
馮月梅、莊美珠、黃秀月、陳重旺、
何鴻麟、劉淑媛、陳柏升、陳郁仁、
黃玉琴、陳天福、杜麗英、吳基生、
鄭念定、楊欸、李秋紅、陳國馨、
陳淑玲、謝文詳、黃素蘭、紀美雲、
張賴麗玉、陳宗仁、陳美葉、
張逸柔、張玉妹、天臺法師、
天弘法師、程省聰、華梓貽、
潘承琦、鍾秀宜、陳春店、陳秀美、
陳西紅、徐雅雯、楊濬津、楊晉昆、
王翠薇、林政男、陳柔樺、隨中興、
謝國龍、江春風、黃鴻翔、巫柏賢、
巫旻諭、巫有霖、顏式淇、鄭張貞、
顏麗花、(陳上田、吳桂蘭、陳鈿薪
一同)、吳素琴、林立峰、林立涵、
(張秀英、黃遠清、黃遠明一同)、
鄭家綺、潘龍妹、蔡秀鳳、劉炫君、
劉張桂香、朱玫陵、林秀蘭、
曾瑞松、潘月雲、陳美玉、江蘭妹、
林清銅、林秀芬、胡秋月、廖金鳳、
陳連梅、陳玉娣、莊碧娥、侯蔡吉蘭、
張冬蓉、詹金發、邱梅妹、江喜妹、
張耀仁、張訓乾、林育如、簡祈得、
黃玉美、柯明珠、楊寶妹、王美雪、
陳彩霞、(林俊男、葉阿玉、葉金水、
林俊吉、林俊斌、林俊瑋一同)、
蔡玉美、林錦生、楊金菊、張玉子、
(廖宜炫、廖本斐、廖本祺、廖本華

一同)、黃文忠、何淑惠、黃瑜偉、
賴秀英、林清廉、彭順明、陳雪貞、
盧寶燕、劉梅英、薛純琪、戴淑璽、
藍秀絨、宋榆涵、周秀金、三寶弟子、
(鍾張玉英、張堂政、莊盈庭、
張鈺謙、莊穎庭、張小妹一同)、
(徐尉鈞、鄭鳳英、徐紹章、徐紹維、
徐家琪、陳建良、陳有蔡一同)、
簡玉盡、黃春梅、三寶弟子

800：李水錦、劉孟忠、陳三立、彭智石、
劉玉碧

700：謝麗惠、李文巧

600：蔡尙亮、莊惠淑、蔡宜廷、蔡宜蔡、
蔡宜芝、李品佑、李靜華、張鴻文、
翁阿琴、郭春里、三寶弟子

500：王金鍾、黃西村、黃冠瑋、王秀敏、
白碧珠、蔡文琬、李月嬌、李嘉新、
葉秀鳳、李品蓉、葉根源、葉林麗珠、
黃羿秦、劉金順、林燕貞、劉育豪、
劉開法、劉賢明、劉薛菊、林林田、
林許妥、妙音、徐瑀婕、陳素昭、
楊衣彤、楊太祚、黃若維、陳彥名、
涂美言、王維德、張鐵諺、黃仁寬、
孫玉華、王有長、康櫻謹、陳阿桃、
吳承澤、吳聖洲、吳慈儀、石快、
許火南、王湘源、趙雲蘭、黃詩興、
許淑麗、梁宇駿、梁榮棠、梁鳳文、
吳貞華、張逸柔、蔡蕙如、何環丞、
何玗潔、曾素枝、林榮生、梁錫齡、
蔡樹枝、黃國榮、林憲治、陳進興、
林雨葦、易力行、范瑞珍、羅貴蘭、
林沅靜、安蘭芬、羅鳳珠、陳思羽、
陳韋廷、陳恒伶、黃纓惠、陳張翠琮、
陳錦京、程信評、程信嘉、程信彰、
張瑞惠、郭士瑜、郭璵安、羅賢娟、
邱顯灶、邱吉爾、嚴金富、宋進忠、
陳振地、林景德、林品姣、楊麗瑛、

林敬塘、楊錦、施素妃、蔡煒玲、
陳學正、曹克農、曹融、曹彥、曹欣、
張秋麗、陳國勳、潘勇、陳阿雪、
楊錦堂、楊竣傑、楊竣欽、楊亞璇、
楊亞蓓、陳盈竹、蔡嘉綺、林順足、
何喜鳳、王梓安、周政男、周政宏、
羅細妹、廖勝達、廖美迪、陳來好、
李秋妹、許玉嬌、張宏廣、張家竣、
黃博唯、張來娣、鍾文龍、林玉惠、
傅抄、徐春森、林錦雲、吳阿菊、
陳秀雲、(吳信坤、吳信興、吳敏丞、
吳貫玉、吳佳霖、易芬一同)、

(吳存在、吳芳姬、石秀英、吳芳嬌
一同)、紀竹頭、紀陳喜、紀和周、
紀沅銘、紀元亨、紀好靜、彭瑾琴、
彭寶鏐、彭寶玉、邱粉妹、何永華、
賴瑞炫、張月里、朱金桃、黃慶文、
韓淑敏、林海容、廖信奇、蕭真珠、
謝函穎、林文傑、張宏廣、宋麗鈺、
李金妹、高建男、徐五妹、陳財、
黃阿綢、(楊進連、黃明子、楊于嬋、
楊才鋒一同)、王月華、李瑞敏、
林阿笑、洪湘羚、(陳采容、陳紘坤、
陳靖宏一同)、彭立成、紀方盈、
彭盡妹

400：唐琦

300：黃天保、黃陳帆、楊聰嘉、黃銀葉、
楊麗梅、劉良福、李秋花、劉純青、
劉雅玫、徐榕澤、洪嘉惠、馮育慈、
施清恭、陳金霞、林純美、林中國、
施晉南、林麗菁、施孟凱、施潔心、
黃燕娘、彭嫦媛、謝其翔、謝祥浩、
謝祥方、陳文正、黃勳儀、陳妍蓉、
陳妍潔、林秀明、黃繁雄、李宸言、
蔡璟陽、潘桂枝、徐阿彩、徐六妹、
夏淑美、黃翊鳳、彭素茹、黃碧昭

250：張松醒、吳姣嬪

200：邵屹瑩、林宥任、彭雲乾、黃彥彰、

黃淳敏、黃碧英、黃欣慧、莊美惠、
劉其秦、劉鎮瑋、劉文隆、劉陳綉枝、
楊世惟、陳意鈴、田執中、侯綉娟、
田傳仁、田瀚夫、陳惠卿、趙文龍、
趙炯皓、趙芷藝、陳錫說、陳蔡雪痕、
李寶祈、郭淑滿、劉靜明、葛樹華、
蔡堯欽、范光武、范德淵、范沈玉美、
陳秀霞、林曉雯、周月嬌、王寶珠、
葉又瑄、周有志、石秀惠、李彩琳、
宋湘茹、謝平和、姜雪娥、謝靜雯、
呂足妹、陳順妹、連珮瑜、陳秋萍、
羅怡馨、黃漢章、蔣小麗、黃玫瑜、
黃玫睿、黃月琴、黃義師、賴瑞珍、
黃湘玲、黃弘志、黃弘易、戴欽順、
莊戴水、賴菊英、莊承翔、戴瑞娥、
陳瑞玉、張念祥、(何致樺、何淳琪
全家)

100：方振誠、方素珍、方振雅、方振良、
方柏鈞、王月味、王月詞、李品緯、
王秋水、王蔣秀霞、陳美珠、陳海瑞、
陳萬安、陳茂泰、陳思穎、沈月里、
吳永雄、黃楷茜、黃楷峰、郭韶英、
黃金龍、林謝香、陳柏志、梁秀琴、
陳李平洋、陳李佩儒、陳李銜、
辛秘麗、孫玉秋、鄭立杰、鄭立蓉、
鄭立婷、孫光瑞、劉青鳳、孫健翔、
孫健鈞、孫靖雅、尤高女、郭玫嫻、
郭宇哲、陳麗秋、郭力榮、何政龍、
黃俊卿、林其民、林根玉、黃德惠、
李懿芳、賴美滿、蔡佩容、蔡承翰、
胡耕源、許勝智、楊福源、黃勝景、
黃許香、楊金郎、黃美娟、楊淑諭、
楊亞瑄、劉尚文、劉芯余、劉沛岑、
劉昀靜、劉蒼梧、劉茹慧、劉茹蘭、
劉鳳貴、葉佐鴻、鄒職守、陳志煌、
杜英富、曾建明、游錫鑫、李秉坤、
何心欄全家

50：鄭純子、三寶弟子



副理事長圓覺法師代表本會
致贈水晶舍利塔予台南縣白河承佛寺



理事長圓塵法師參加醫務顧問
宗天一大德皮膚科診所開幕茶會



於花蓮東大寺舉辦供佛齋僧大會



生活成長營性廣法師主講
無量心三昧的理論與實踐



生活成長營普獻長老主講眾生相



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，從事弘法活動服務入群，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。