

冬季刊

第五十七期

中華民國九十八年十二月十五日

護 僧



屬於庶民的觀音信仰-龍山寺

中華佛教護僧協會



送物資至台東大武鄉賑災



召開98年度國內外留學僧獎學金頒發典禮



為莫拉克颱風（八八水災）
啓建息災超薦冥陽兩利禮佛懺障大法會

1995年10月15日創刊
2009年12月15日出刊
行政院新聞局局版高市誌號第34號
中華郵政高雄雜字第160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：屬於庶民的觀音信仰-龍山寺

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

臺灣五大龍山寺的殿宇布局／陳清香 1

專題報導

念佛與特異功能／如石法師 6

專題研究

時間的開端／歐陽志宏 22

獎學金文選

月稱Candrakirti《入中論》Madhyamakavatara初品之研究－
以月稱之《入中論釋》Madhyamakavatahabhasya-nama 與宗喀巴之
《入中論善顯密意疏釋》為探討主軸／釋妙賢 34

悲智海園區

獎學金護持佛學研究成果實例之一受獎者的感謝函／釋妙賢 55

談漢譯佛經的譯文何以深奧難懂？

——兼言古時佛家對普羅大眾的弘法方式／曹仕邦 56

從惜生護生談養生（一）／釋道音 63

教內消息

中華佛教護僧協會公告 72

九十八年度留學僧獎學金頒發名單 73

第十屆靈鷲山青年佛門探索營 74

香光尼眾佛學院招生 75

香光尼眾佛學院行者學園招生 75

圓光佛學研究所「冬季禪七」 75

台南女眾佛學院招生 76

啟建大乘戒幢傳授護國千佛三壇大戒通啟 77

會務報導

九十八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

九十八年七～九月份捐款芳名 82

封面介紹

臺灣五大龍山寺的殿宇布局

陳清香

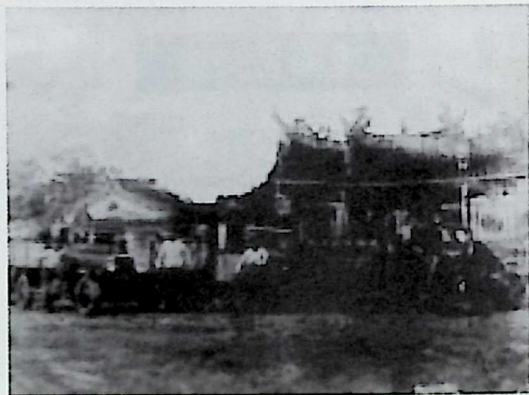
文化大學史學研究所教授

同源的五座河海港都古剎

台灣以龍山寺為名的寺廟，均是建寺歷史悠久，且寺宇規模弘偉，至少具前後殿兩殿以上，有兩廂或兩廊和前埕或天井，形成四合院的布局。規模較大者更為多進式，或宮殿式布局。最有名的五大龍山寺，依建寺時間順序分別為：

- 一、府城龍山寺，位於台南市，建於清雍正年間(1723—1735)。
- 二、艋舺龍山寺，位於台北市萬華區，建於清乾隆3年(1738)。
- 三、鳳山龍山寺，位於高雄縣鳳山市，建於清乾隆30年(1765)。
- 四、鹿港龍山寺，位於彰化縣鹿港鎮，建於清乾隆51年(1786)。
- 五、滬尾龍山寺，位於台北縣淡水鎮，建於清道光2年(1822)。

此現存五座龍山寺殿宇，距離建寺時間，均有二三百年以上，所呈現廟貌，均屬經歷多次改建整修而成。而就今貌而言，雖是改建，材質不同，卻能盡量以仿古保持原貌。在五座之中，除了建於最早的府城龍山寺，已經改建為多層現代



圖一：日治末期鳳山龍山寺（鳳山市民鄭進福珍藏，楊圳益翻拍。）

李丕煜在「鳳山縣志」形容：「下陂頭街商賈輳集，莊社街市，惟此為最大。」可知鳳山至李丕煜撰「鳳山縣志」時，已由單純的魚村蛻變為熱鬧街市。龍山寺位於縣城東門，面臨鳳山溪（昔稱東門溪），早期有水利之便，舟楫可經前鎮媽祖港出海。不僅下陂頭街之繁榮得之於港商之貿易活動，而且隨船而來（或魚船返航）的商旅及魚家上岸後，即可就近至龍山寺拜拜還願。有些信徒或商旅應與龍山寺原鄉的信仰有關，此例可相當程度地說明其他幾個河海港市之龍山寺發展背景。

式鋼筋水泥建材的樓房大廈，雖有仿古裝飾，彩色琉璃瓦覆頂，但古意已全然消失之外，其他四座均能維持源於閩南式系統(但非純閩南式)的建築風格。

屬於庶民的觀音信仰

一般而言，五座以龍山寺為名的寺廟，也有其共同的特徵，一者，供像以觀音為主尊，且稱觀音佛祖不稱觀音菩薩。二者，以泉州安海龍山寺為祖庭，認為是由安海龍山寺的觀音分香而來。三者，艋舺龍山寺與鳳山龍山寺的建寺緣起，有相同的香火袋發光的傳說。四者，寺中供像除佛教像外，另兼祀民俗神明。

有關第四點，五座龍山寺，一般在中殿或中龕供觀音，觀音尊前有時供形像較小的釋迦世尊像，有時或加上左右兩菩薩，即文殊菩薩與普賢菩薩，形成三大士像。而左右兩側或兩壁，或再加上十八羅漢、伽藍、韋馱二護法尊者，是為純佛教系統的供奉方式。但是主殿或主龕以外的偏殿、側龕、後殿等，其供像便非是佛教像，而是民俗信仰的神祇，如鹿港龍山寺正殿除供觀音等佛教像之外，兩側殿另供境主公、註生娘娘、龍王尊神等，而後殿在清代祀奉北極大帝、風神、龍神等，日治時代以來，改奉阿彌陀佛、藥師如來、地藏王菩薩等，北極大帝等移奉正殿。滬尾龍山寺主殿明間正中供觀音，兩次間則分別供天上聖母與註生娘娘。艋舺龍山寺正殿佛教像，後殿則祀奉媽祖、水仙尊王、城隍老爺、福德正神、註生娘娘、池頭夫人、十二婆者、文昌帝君、大魁星君、紫陽夫子、關聖帝君、三官大帝、地藏菩薩等。



圖二：本圖攝自鳳山龍山寺活動中心之一樓，其信仰文物與民俗信仰相同。該樓有圖書室，典藏書內容多屬正信佛教，結緣流通書部分則寬容地雜有民俗信仰讀物，大樓則辦有經常性的社教活動。攝影：楊圳益

攝者取景之時，正逢觀音佛祖節慶日，寺前正演歌仔戲，香客人潮頗眾，可看出信眾無論日常的祭儀或慶祝菩薩的節日習以民俗信仰的習慣。就臺灣古刹傳統而言，乃為常見現象。

艋舺龍山寺建築沿革簡述

（一）建築布局各具千秋的四座現存龍山寺殿宇

就建築布局而言，四座現存龍山寺殿宇，各具千秋，鹿港龍山寺縱軸四進式，具山門、三川殿戲臺、拜殿正殿、後殿等。自山門以下，屋頂羅列了重簷歇山式頂、三川脊式頂、斷簷升箭頂、單簷硬山頂等，深具變化，古意盎然，而三川殿又稱五門殿，尤其華麗。而滬尾龍山寺是兩殿式的中型寺廟。前殿三川殿，三川脊屋頂，正殿前正中加建拜亭，前後殿兩旁以護龍式迴廊相連。而鳳山龍山寺，延續清同治年間的布局，亦具前後殿，中間以亭、軒相連，亭、軒左右有高牆與左右廂房相隔，不同於其他龍山寺者，為三川殿三川門採凹巢式的入口，是南臺灣寺廟常見的特色。

（二）格局最完整的艋舺龍山寺

由於四座現存龍山寺中，以艋舺龍山寺格局最完整，以下便以艋舺龍山寺為例，敘述其自日治至當代的建築風格。

1. 整體回字形的布局

艋舺龍山寺，是泉州三邑人，即晉江、南安、惠安的郊商所捐輸創建的，殿宇約於乾隆 3 年起建，而於乾隆 5 年落成。其後經歷了 75 年，到嘉慶 20 年(1815)時，因大地震殿宇損毀而重修。其後又過 52 年，於同治 6 年(1867)寺宇遭暴風雨的侵襲而重修。第三次重修於日治時代的大正 9 年(1920)，由於梁柱遭蟲蛀，壁面丹青剝落，經過主事者的倡議，善信的樂捐，住持福智大師的大捨，捐出畢生積蓄，而得善款重建。此次建築是三進三殿式布局，兩旁加護龍，形成回字型格局，而兩前段護龍之上端更加建鐘樓與鼓樓，在 1920 年以前的舊照片中，不見轎頂式的鍾鼓樓。整個殿宇造形採宮殿式樣，以前殿、中殿、後殿為主軸建築，兩旁再加護龍，形成回字形的布局。

2. 前殿

其中前殿在改建前(即同治 6 年所建)，原是寺廟式建築，面寬七開間。正中三川脊屋頂為三川脊式，中脊以「脊上加脊」之作法，正脊加高成西施脊，兩端作燕尾起翹狀，頂上更飾以尾部上升的騰龍。四條垂脊垂至屋頂四分之三處為收頭，收頭上亦有飾物，中二垂脊以狀似法輪

的圓環爲收頭，外側垂脊以燕尾起翹或飛鳳展翅爲收頭。

至於兩旁的龍門廳與虎門廳，則屋頂較低，前後兩坡式，無屋脊無飾物。護龍亦是平直的馬背式屋脊，整體是典型的清中期風格。

而改建後的前殿，面寬 11 開間，由三川殿、龍門廳、虎門廳組成。三川殿居中面寬五開間，進深四開間，高大弘偉。屋頂採斷簷升箭式，或稱排樓升簷式，殿前有銅鑄蟠龍檐柱一對，龍身繞柱，張牙舞爪，生氣騰騰，充滿活力，全台僅見。正面牆堵由花綱石與青斗石混合鑿組構而成，圖像結構精巧生動。

龍虎廳各三開間，屋頂爲單簷歇山式，高度較三川殿爲低，但具前後簷，是沿襲三川脊前置拜亭的傳統式樣。正面左右石堵，石質雕琢，巧妙變化，富藝術性，石堵頂上的山形牆裝飾，取樣西洋巴洛克式文飾。

前殿另一精彩處在於名人題款，當殿宇落成時，邀請了閩臺一流報業名家詩人俊彥，如：康有爲、魏清德、李種玉、曾適、施乾、蔡穀仁、莊俊元、黃仲訓、蔡松齡、陳秦等數十人題款於石堵上，書體與字義交相輝映。

前殿前埕鋪石板，顯得光潔、平版、亮麗，前方置石欄干分隔內外，欄干前四具日式石獻燈一字排開，別有韻味。

由上可知 1920 年落成的前殿，其實是以台閩式爲主軸，更融和了西洋式與和式等，是三大風格的混合體。

3. 後殿

就後殿而言，1920 年所建，分三段，正中以媽祖爲主尊的殿宇，正面五開間，屋頂爲重簷歇山式，殿前左右兩石堵內，共立四根列柱，中間一對是華麗的花鳥人物柱。左右兩側殿，屋頂較低，是單簷硬山頂。若與今日所見全面寬十一開間，進深山三開間，屋頂以山牆分隔成三組屋頂，中爲歇山重簷，兩翼爲單簷硬山等是相差不多，應是 1920 年的遺存。只是左側殿文昌殿，1982 年曾遭回祿之災，由名匠陳應彬之曾孫陳次武主持重修，堂弟陳朝洋亦參與。

從殿內明間左右後點金柱銘文：



圖三：艋舺龍山寺之後殿

「同治丁卯年泉郊金晉順重修
煉石異渦皇惟我后之德盛德在水
錫圭符大禹非婦人之仁其仁如天

大正癸亥年武榮會員等改築。」

可知此殿是在同治6年的基礎上，再加以重修，是武榮媽祖會員的捐輸，在媽祖殿前的四點金柱上，均有武榮會員捐獻的題款，而殿前的兩根花鳥人物柱，柱頭的蓮花瓣飾，更刻大形武榮字樣的銘文。

若與今日所見後殿比較之，1920年所造，後殿前埕清空，沒有加蓋遮雨蓬，屋頂造形的美感，一覽無遺，前埕尚有植樹，加以美化。

4.正殿

1920年所建艋舺龍山寺正殿，於1945年二次世界大戰末期，當6月8日晚間遭遇盟軍轟炸，殿宇倒蹋，一片火海，殿內除主尊觀音像外，餘皆化為灰燼。而建物在大火中歷劫幸存者，則如而殿外則尚餘零星月台石欄干，以及月台前傾斜的浮雕龍紋「御路」，尚遺有「大正壬戌年仲夏」的年款。



圖四：艋舺龍山寺之正(中)殿

今日所見大殿，是依原樣重建，屋頂為重簷歇山式，殿宇地基升高一米，面寬五開間，進深六開間，殿牆四周闢為走馬廊，以低矮花瓶石欄干相圍繞，殿內用柱42根，迴廊有柱22根，前廊六根與後廊兩根為盤龍石柱，前廊正中向前伸出為月臺，亦以石欄干圍繞，月臺正前方置「御路」。

比較戰前在1924年所修的正殿，屋頂是翼角飛揚，曲線流暢。而戰後重建者，則簷角起翹的弧度較為平緩。戰前殿前廊的木刻與石雕，也十分複雜繁瑣，龍柱柱身蟠龍生動，刻縷精細，龍柱柱頭宛若大花籃，步通上的員光、垂花吊筒亦精彩活潑。而今日重建後的外貌，除屋簷翼角起翹較緩外，且三入口梁坊上掛了三方匾額，富歷史意義。戰前所修大殿兩旁，並無過水亭，過水亭是1959年後所增建者。

備註：本文封面照片及圖三、圖四均出自1938年（昭和13年），曾景來所著之《臺灣宗教之迷信陋習》該書蒐藏及本期封面故事照片提供及翻攝者為楊圳益。

專題報導

念佛與特異功能

如石法師

前中華佛研所副研究員

壹、泛論佛教神通——兼談念佛神異

一、神通是定慧成就的一個面向

孔子重視現實人生的安和樂利，因此「不語怪力亂神」。佛教雖然同樣立足於人本的十善業道，但卻志求解脫三界生死的無餘或無住涅槃。既然要求解脫，便少不了超越欲界的定學與出離世間的慧學。然而，定慧若能具足，三明六通自然任運而生。職是之故，大小乘經論或佛教史傳中，關於神通的敘述，可謂屢見不鮮。

透過定慧所獲得的神通，除了足以彰顯行者不受時空、色心等障礙的解脫程度以外，還可用來作為利益眾生、攝入佛道的善巧方便。西方學者 P. Harrison (1995) 甚至認為：早期的大乘行者，透過深刻禪修體驗所獲得的神通與智慧，能廣大攝受眾生，因此大乘教義和經典才得以順利弘揚。這是大乘佛教能獲致成功的主要因素。¹ 從印、藏、漢佛教史料中頻傳的神通事跡來看，Harrison 的說法應該是可以成立的。

二、二乘佛教不重禪定與神通

一般來說，佛教的解脫有兩個面向：一是僅僅解除慧障的慧解脫，另一是定慧兩障全部解除的俱解脫。由於解脫是聲聞行者修學的主要目標，而慧解脫又是出離生死的最低要求，不需迂迴四禪八定，較易達成。所以，依止修觀、直趨慧解脫的禪修路線，便逐漸成為聲聞眾禪修的主流。晚近的上座部佛教，除了帕奧一系還強調四禪八定以外，其他如馬哈希、十日禪和動中禪等禪法，也都只強調智慧禪而已。

¹ Paul Harrison, "Searching for the Origin of Mahayana Sutras: What are We Looking for?" *The Eastern Buddhist*, vol. 28, no.1.

既然聲聞佛教偏向慧解脫，不尚深定，當然也不可能重視廣大的神通。佛陀在《中阿含經》裡，甚至告誡弟子：即使已經證得六通，仍須覆藏功德，不得爲了向人炫耀而無故示現。² 已故泰國禪師阿姜查如下的說法，也可作爲上座部佛教不重視神通的一個佐證：

如果達到三摩地的話，可以拿它來作其他目的之用——長養超能力、做聖水、祈福、咒符和巫術。如果你達到這種境界，就能有諸如此類的神通，但那樣的修行就好像喝醉酒一般。這裡才是「道」的地方——佛陀走過的路。在這裡，三摩地是用來做為毘婆奢那、思惟的基礎，而且也不需要非常深的三摩地。³

三、大乘顯教重視神通，密教尤甚

比起聲聞，大乘佛教顯然較爲重視神通。這大概是因爲大乘必須利他，有時爲了攝受、威嚇或調伏眾生，不得不方便使用神通。《瑜伽師地論·菩薩戒品》第四十五條違犯戒說：如果菩薩具足神通，卻不在適當的時機對有緣的眾生、冥頑無信者或破戒者示現神通，以茲攝受、調伏或令他怖畏，就算犯戒。⁴

大乘顯教發展到後來的密教，爲了迅速圓滿福德資糧，對神通的重視有增無減。根據西藏史料，八世紀中葉的蓮花生大士，就是靠著密咒展現神通，調伏種種邪魔外道，而使佛法順利地在西藏弘傳。⁵ 十一世紀的阿底峽在《菩提道燈難處釋》中明白宣示：利他有賴於神通，而神通則依於止；並且引用《菩提道燈》本頌說：

具通者一日，所生諸福德，未得神通者，百世不能集。欲速能圓滿，菩提資糧者，勤修成神通，非以懈怠得。⁶

² T1, 554 上；《大毘婆沙論》也曾引經表明世尊對神通所持的態度：「我曾不令諸弟子眾，對諸沙門婆羅門等，現諸神變，示過人法；然我常令諸弟子眾，覆藏自善，發露己惡」(T27, 531 下)。

³ 阿姜查《寧靜的森林水池》，法園編譯群譯，法耘，2006，頁191-2。

⁴ T30, 514 上、521 上。

⁵ 王輔仁《西藏密宗史略》，佛教，1985，頁25-6。

⁶ 如石《菩提道燈抉微》，法鼓，1997，頁177-8。

另外，在「密咒乘」那一章同樣表明：「由唸誦和禪定修成這一切悉地——息災、增益、懷柔、誅殺以及（寶瓶、捷足、寶劍、遣使、遁地、隱身、如意樹、國政、眼藥、小丸、飛空等）世間八大悉地以後，就能迅速而毫不費力地圓滿福智兩種資糧。」⁷

四、中國佛教不重視神通

中國史料記載，早期來華傳法的印度與西域僧侶，大都具備某種程度的神通異能。最爲大眾所熟知的高僧，即從西域來華的佛圖澄（348卒）。《高僧傳》說，佛圖澄曾以神異贏得石勒、石虎以及北方廣大社會人士的欽敬，而使佛教得以順利盛傳於中國境內。⁸其餘的神通事跡，大都出自中國習禪的禪僧，如寶誌公、傅大士、慧思、僧稠等人，都有修定得通的記載。相對而言，淨土宗的祖師大德算是較少示現神異的。不過，從《淨土聖賢錄》裡面，還是可以看到某些神異事跡，例如唐·善導「口出光明」、自覺「祈雨即下」、少康「口出佛像」、知玄「累致顯應」、宋·如湛「分身十餘」、清·無名僧「伏虎」、神出鬼沒、「幻變神兵天降」、海潤、長涇僧、行修以「三昧真火」自焚等等。⁹

中國佛教發展到中唐以後，講求實踐定慧的宗派，只剩禪、淨二宗。禪宗重視般若，高倡明心見性，見性成佛；淨宗則強調念佛往生。這兩宗都不重視神通，認爲修神通是捨本逐末；只要得道，不患無通。明末的虞淳熙曾經習定得通，堪能知前，卻被蓮池大師斥爲誤「墮魔網」，¹⁰這便是典型的一例。因此，大陸名學者陳兵說：「中國漢地佛教，實際是不主張修神通的。」這一點應該是事實。但陳兵接著又說：「大乘、密乘佛教，基本上是主張先『見道』——得與真實相應的智慧，見心見實，然後再修道，包括修神通。」¹¹這樣的說法，則有待商榷。

五、堪修神通的基本條件

的確，天台六祖湛然（711 - 782），在《止觀輔行傳弘決》中曾說：

⁷ 前引書，頁 224。

⁸ 中村元等《中國佛教發展史》所引述，余萬居譯，天華，1984，頁 56 - 9。

⁹ 彭希涑初編、胡珽續編、德森三編、毛凌雲四編《淨土聖賢錄》初編上，頁 65、76、81、83、122；中冊，頁 38、55；續編下，頁 4（淨宗，1993）。

¹⁰ 《淨土聖賢錄》初編中，頁 101。

¹¹ 陳兵《佛教氣功百問》，佛光，1991，頁 225 - 6。

「然諸神通，未得聖果並不許修。」¹² 但這樣的主張，印、藏宗師未必會認同。《菩提道燈難處釋》中明言：凡夫菩薩是允許弘法的，不過必須具備兩項條件——「已得神通，已生修慧」；¹³ 而修所生慧的下限，是加行道的煖位。由此可見，凡夫菩薩若想修神通來利益眾生，最起碼的條件應是加行道煖位，而不是見道位。湛然所訂的標準似乎高了一些。

若依湛然的說法，見道以上的聖者才能修神通，那麼中國過去有神通的僧眾應該都是聖者，否則就不可能有神通；除非他們不守規矩，未得聖道就偷偷摸摸地修神通。然而，這兩種情況似乎都不大可能發生。如果改從阿底峽的標準來看，有神通的僧眾只須具備加行道的條件，這樣的可能性就比較高了。因此，阿底峽的說法應該是較為合理的。如果湛然的說法過當，那麼陳氏據此作出如下的推論恐怕也難以成立：

大乘、密乘更以神通為菩薩度化眾生不可或缺的「方便」。至於後來神通修學之被取消，係因進入末法時期，絕大多數修學者不具即生證聖果此一修學神通的條件，所以在諸宗祖師的禁止下，神通漸趨罕見。¹⁴

那麼，「神通漸趨罕見」的原因到底又是什麼呢？

以中國佛教來說，這可能與中國固有的文化有關。在中國，儒家是不語「怪力亂神」的；而道家又崇尚自然無為，強調「絕聖棄智」、「我無為而民自化」。在這種文化背景下被培養出來的僧眾，應該是不會好樂神通的。即便擁有神通能力，也會潛心韜光養晦、和光同塵，不至於「自矜」、「自伐」、「自現」。既然神通不受華僧重視與好樂，久而久之，自然漸趨罕見。

除了上述「加行位堪修神通以利他」的說法以外，另一種可能，就是有些得通的神異僧眾，既非悟道聖者，也非加行位的「內凡」賢人，只是已經得「止」或禪定的上品資糧位「外凡」而已。《菩提道燈》說：「瑜伽止若生，神通亦當成。」¹⁵ 可見：已經修成「止」——未到定的

¹² T 46, 431 中。

¹³ 詳見《菩提道燈抉微》，頁 174。

¹⁴ 陳兵《佛教禪學與東方文明》，上海：人民出版社，1992，頁 574-7；《佛教氣功百問》，頁 225-6。

¹⁵ 《菩提道燈抉微》，頁 181。

行者，就有能力修神通了。前面所提到的阿姜查也是這麼說的。根據這個說法，有些禪師或念佛人在得「止」以後，進一步修得神通，或自然引發宿善而獲得神通，這兩種情形的確是可能的。中國淨土宗的念佛法門中，沒有別修神通的方法，因此《淨土聖賢錄》中記載的神異事跡，應是行者念佛之前已經具備，或宿世善根在念佛過程中被引發出來的結果。

即便尚未習定得止，但因宿世特殊的業習而生具某種神通異能，這樣的個案也時有所聞。事實上，當今發現的特異功能，多數是天生的，有的則是受外力擊發所致；純粹由修氣功、禪定而得神通的個案，相當少見。¹⁶ 至少，在西方「超心理學」的文獻中，有許多靈媒天生就具有超視覺等超感覺、預知、心靈致動、飄浮、搬運、顯形等特異功能。¹⁷

六、各類神通功能之深淺

這裡會衍生出一個問題，即上述這些與生俱來的特異功能，或僅憑未到定自然引發、乃至於修得的神通，與《俱舍論》所說的「五神通」是否完全相同？

根據《俱舍論》的說法：五種神通必須依憑（世間）止觀均等的四種靜慮才能引發，其餘的四無色定、中間定和未到定，都不適合用來修五通。¹⁸ 據此而言，則依四禪引發的神通，應該與依未到定自然引發或修得的神通有所不同，與一般靈媒或氣功師進入「出神」或「轉變的意識狀態」而引發的特異功能也不一樣。

既然如此，那麼《菩提道燈》為什麼不說「瑜伽“四禪”生」，而說「瑜伽“止”若生，神通亦當成」呢？

比較合理的解釋是，大乘顯教基本上認為，欲界、色界和無色界等天道不利於修菩薩行；¹⁹ 因此一改部派佛教在證得解脫前往生天界的傾

¹⁶ 《佛教氣功百問》，頁 236。

¹⁷ 詳見艾娃《超心理學》第 3、4 章（老古，2001）。

¹⁸ 世親《俱舍論釋》在解釋論頌「五依四靜慮」一句的地方說：「五通必依止（世間）止觀均地；未至等地，由此已遮（T 29，142 下 - 143 上）。

¹⁹ 宗喀巴《現觀莊嚴論金鬘疏》引《廣智經》說：「倘若某一具大乘根器者生到長壽天，由於不見其他所度有情，便會入滅而再生人間。」另外又引《般若攝頌》說：菩薩「不求生於無色界」（T 8，683 中）；以及引《大乘阿毘達磨雜集論》說：無色界非成熟眾生的地方，所以天菩薩不生無色界（T 31，756 上）。以上注解，詳見《現觀莊嚴論一滴》，頁 330 - 3。另外，宗喀巴《菩提道次第廣論》也說：欲天散

向，而在大乘經論中勸勉未證無生法忍的行者求生淨土，特別是西方極樂世界。²⁰ 所以，原則上大乘菩薩是不走四禪八定路線的。但是不修四禪，便無從引發神通；如果沒有神通方便，要如何有效地利樂有情呢？因此，大乘佛教必須另謀方便，將求生淨土的顯乘念佛法門順勢導向密咒乘發展，逐漸結合密咒等方便起修神通。

既然「止」——未到定，是進修一切世、出世間毘婆舍那最起碼的定力要求。因此只要修成止，就可依「止」的念力持咒、用藥、占相或修拙火瑜伽而引發神通。《俱舍論》也說：除了修得、生得和業得三種成因之外，五種神通中的神變通可用咒術和藥物修成，而他心通也可藉咒術和占相修成。²¹ 這和上述《菩提道燈難處釋》說「由唸誦和禪定修成這一切悉地……」的說法，基本上是一致的。

然而，如此修成的五神通和依四靜慮修成的五通，在性質上容或相同，但功能上應有勝劣的差異。因為《俱舍論》還說：五神通的施展有它的侷限，它們只能以「自下地為境」。意即：五通只能在發通的那個定地及其下界施展，不能在該定地以上發揮功能。例如依初禪引發的天眼通，只能見到初禪天及初禪天以下的現象，不能以二禪天以上的現象為所緣境。由此即可推知，依未到定所引發的神通力，應該遠不如依初禪、更不如依第四禪所修成的神通。²² 又如由特殊業力所感得的天眼或天耳通，也與修定或生於色界所得的天眼、天耳不同，只能稱為「似」天眼或「似」天耳而已。²³

至於依未到定修拙火而成就之神通，其功能是否勝過依四禪引發之五通，那就不得而知了。

另外值得一提的是，具有一切相（種）智的佛陀，是否能通三世、

亂，無暇修行，且上界身無緣新得聖道（法尊譯，佛教書局，1978，頁59-61）。

²⁰ 參見望月信亨《淨土教起源及其開展》，印海譯，頁471（法印寺，1994）；藤原凌雪《念佛思想之研究》，印海譯，頁8、27（法印寺，1997）。

²¹ 《俱舍論》云：「神境五修生，咒藥業成故，他心修生咒，又加占相成，三修生業成。」世親自作注釋說：「神智境類總有五種：一修得、二生得、三呪成、四藥成、五業成。曼駄多王及中有等諸神境智是業成攝。他心智類總有四種：前三如上，加占相成。餘三各三，謂修生業」（T 29，144下-145上）。

²² 世親自釋《俱舍論》云：「五通境唯自下。且如神境隨依何地，於自下地行化自在，於上不然，勢力劣故；餘四亦爾」（T 29，142下-143上）。

²³ 世親自釋《俱舍論》云：「天眼、耳種類有三：一修得天，即如前說；二者生得，謂生天中；三者似天，謂生餘趣，由勝業等之所引生能遠見聞似天眼、耳。如藏臣寶菩薩輪王、諸龍鬼神及中有等」（T 29，144下）。

了知三世一切眾生的業報，也是頗具爭議性的問題。至少，開明的達賴喇嘛曾對「佛陀的全知」公開表示：「不該視之為絕對。」²⁴

總之，依四靜處修得的五通和依未到定自然引發、或配合藥物和咒術等修成的各類神通，乃至於由特殊業力感得的各種天賦的特異功能，在性質上容或相同，但功能上應有勝劣的差異；因此只宜分別看待，不能一概而論。

七、結 論

佛陀出現世間說法，原為世人解脫生死。因此，只要能達成真正的解脫，具不具足世間五通，其實無關緊要。能具足五通固然很好，即便不具足，也不礙生死自在，隨緣利生。

大乘念佛人只要一本初衷，「真為生死，發菩提心，一向專念」，而成就念佛三昧，生前隨緣利益眾生，死後往生淨土，伴上聖學，得成無生法忍，何愁不發神通呢？

貳、念佛神異實例

一、唐 少康（蓮宗五祖）

少康，浙江縉雲仙都山人。

他七歲以前，不曾開口說話。七歲那年，有一次跟隨母親入寺禮佛，母親手指佛像問他：「認得嗎？」少康忽然開口說：「釋迦牟尼佛。」他的父母意外驚喜之餘，決定讓他出家。

十五歲時，少康已經能夠通達五部經典。²⁵

唐貞元初年（785），少康來到洛陽白馬寺，忽見大殿中有文字放光。走近仔細一看，原來是善導的〈西方化導文〉。於是少康祈願說：

「如果我和淨土有緣，請讓這篇文章再現光明。」

話一說完，光明再次閃亮起來，而且光中隱約可見菩薩的形像。²⁶ 少康

²⁴ 達賴喇嘛《心與科學的交會——達賴喇嘛與物理學家的對話》，葉偉文譯，天下，2006，頁720。

²⁵ 《宋高僧傳》記載：少康十五歲時，在浙江的嘉祥寺受戒。學律五年之後，才到江蘇龍興寺聽講《華嚴》和《瑜伽》（T 50，867中）。

²⁶ 看見使人產生崇敬、仰慕或敬畏等宗教情感的形象，超心理學中統稱為「天使」（angels）（《超心理學》，頁399）。

因此鄭重發願：

「再大的劫石都可以磨滅，而我願生淨土的決心將永不改變！」

過了不久，少康前往長安光明寺，到保存善導的遺像去禮拜。這時，忽然見到善導的影像升空告訴少康說：

「你依照我的教法，普徧教化一切有情，等到他日淨土功業成就時，必定可以得生極樂世界。」²⁷

於是，少康就往南到了湖北江陵，在那裡，他遇到一位法師跟他說：

「你如果想要化度眾生，應當到浙江遂安縣西的新定去。你的因緣在那裡。」話一說完，就消失不見了。

因此少康就前往新定。他把化緣所得的金錢，用來誘導孩童念佛，念佛一聲，就給一錢。這樣經過一年多以後，凡是見過少康的人，無論男女老少，都會念阿彌陀佛；念佛的音聲，經常響遍新定的街道。

後來，少康在浙江烏龍山建立淨土道場，搭起三層的壇場。一到齋日，善男信女都來道場共修，每次約有三千人。每當少康升座高聲念佛，信眾便跟著一起唱和；每念一聲佛號，大眾就看見少康口出一佛；念十聲，就有十尊佛如同念珠般連貫而出。少康開示大眾說：

「凡是見到佛的人，必定可以往生淨土。」

大眾聽了都十分欣慰。

唐貞元二十一年（805）十月，少康囑咐僧俗二眾弟子：

「大家對於極樂應當欣樂，對於娑婆應當厭離。現在你們這些看見我放光的人，才是我真正的弟子。」

說完後，少康身上放出幾道奇光，²⁸ 然後寂靜地逝世。

由於弟子們在臺巖爲他建塔，所以號稱「臺巖法師」。

《宋高僧傳》、《樂邦文類》

二、唐 知玄（810 - 882）

知玄，字後覺，俗姓陳，四川眉山縣人。

²⁷ 這種現象在超心理學中，稱爲「直接聲音」（direct voice）。《聖經》中就有多處有關直接聲音的敘述。例如聖保羅在前往大馬士革的途中，便見到天光之異象，並且聽見空中傳來希伯來語音說：「掃羅！掃羅！爲什麼逼迫我？你用腳踢刺是難的！」（《超心理學》，頁 390）。

²⁸ 在超心理學的領域中，「發光」（aura）是心靈對人體產生的影響之一。天主教會所宣告的某些聖徒，佈道時有發光的現象；他們認爲那是聖潔的標誌。有些靈媒，例如霍姆、克魯斯基等人，在出神時，也可以發出可見光（《超心理學》，頁 266 - 8）。

他七歲時，在寧夷寺聽人講《涅槃經》，覺得很熟悉，好像以前曾經學過一樣。當天晚上，他夢到佛用手撫摩他的頭頂。

十一歲時，知玄出家，凡是師父教過的經疏，他都能通達其中奧義。十三歲，就奉丞相杜元穎之命，升座說法，僧俗二眾無不傾心聽講。四川人都稱知玄為「陳菩薩」。

唐宣宗曾詔請知玄入京，賜他紫色袈裟。知玄趁機奏請恢復武宗時廢除的寺院。大中五年（851），宣宗果然下詔放寬限制，容許在鄉間建立寺坊和度化僧尼。

不久，知玄奏請返回九龍山，繼續在四川弘揚佛法。

唐僖宗（874 - 888）曾經賜號知玄為「悟達國師」，也曾賜給一個沈香座，就在這時候，知玄碰巧膝蓋長出一個人面瘡來。為此，知玄特地前往四川彭州的九龍山，拜訪以前在京城遇到的癩病僧，向他求醫。

那位奇僧叫一個童子帶他到水泉邊，用泉水洗瘡。這時，人面瘡忽然開口說話：

「你知道袁盎殺晁錯的故事嗎？你就是袁盎，我就是晁錯！我累世想要報仇，但你十世以來都是高僧，持戒精嚴，我沒有機會下手。現在，你所受的奉賜太過奢華，因此我才有機會來害你。今天，承蒙迦諾迦尊者用三昧水把我洗淨。我現在就離開，不再和你結怨了。」

洗完三昧水後，人面瘡果真立刻痊癒。²⁹

知玄平常少欲知足，過午不食，六時精進行道，經常獲得特別的感應。

有一天，知玄忽然聽到空中有聲音說：「必生淨土。」

「誰在說話？」知玄問道。

「佛也！」空中答言。

隨後知玄看見一位菩薩空降到庭院之間，再三囑咐、讚歎，然後突然消失。

臨終時，知玄囑咐弟子將他的屍體拋棄，以餵養魚鳥。然後說：「我很早就與西方淨土有約，現在時候到了。」

²⁹ 根據現代學者研究，知玄博學多才，通達教理，精進修行，具有神通，曾為大魚龍門神授歸依和戒法，也曾為李商隱治好眼疾。不過，《宋高僧傳》沒有提到尊者以三昧水治癒知玄「人面瘡」之事，只說：「二月七日，聞空中聲音說：『必生淨土』；七月，左腿生人面瘡，面西而逝。」又，以上〈知玄傳〉，已根據聖凱《中國佛教儀式研究》稍作修改（北京宗教文化，2004，頁244 - 57）。

說完，右脅而臥，面西逝世。享年七十三歲。

《宋高僧傳》、《神僧傳》

三、宋 如湛

如湛，浙江永嘉人。

有一天，他的母親夢見寶塔，不久如湛就出生了。

他幼年就能背誦《法華經》，因而得以剃度出家。他先依止車溪擇卿，後來又參訪橫山的慧覺玉法師，晝夜精進體究，終於完全通達天台教觀。

如湛最初主持湖南車溪的壽聖寺。他每日除了講經之外，還課誦《法華經》一部，念佛號兩萬聲。

擔任住持期間，有人向如湛請求知事的職務，但未被採用，那人因此懷恨於心，私藏利刃，要入室行刺。第一次，剛一進門，便見到室內高官滿座，只好奪門退出。第二天晚上再次入寺，可是眼前一片昏暗，找不到路。第三度入寺時，竟然見到如湛分身十餘人，於是又倉惶而逃。後來此事輾轉傳開，人們都因此而認為，如湛的修行已到了出神入化的境界。

如湛平日很少睡眠。夏天常常坐在草叢裡，口誦《法華經》，然後袒露著身體供蚊子吸吮。年老時，徒眾們勸他暫停此種施捨的修行，但如湛卻說：

「這些飛行的蚊虻，哪能得知一乘妙法？我期望牠們吸我的血，聽到我讀誦的經典，以結下往生淨土的因緣。」
因此，後人將該地取名為「餵蚊臺」。

晚年時，如湛辭去寺務，閒居在小庵裡，日日熏修淨土法門。

南宋紹興十年（1140）九月，如湛一如平時，但不久就正身端坐逝世了。火化後，得到五色的舍利子。

如湛生前著有《淨業記》、《釋觀經疏》等書。

《佛祖統紀》

四、明 海寶

海寶，出身不詳，住在江蘇天寧寺。

他相貌非常樸實，別人和他說話，從不回答，只是微笑而已。他殘破的僧服裡，長滿了蝨子、跳蚤。空閒時，海寶就坐在佛像前，上上下下地捉著蝨子，但是都未捉離身體。

海寶常常募款買蔬菜、豆腐供養寺僧。有時也存錢請眾僧誦經禮懺，自己則一心念佛迴向。每年都是如此。

明崇禎年間（1628 - 1643），翰林學士鄭胙長邀海寶朝拜普陀山。海寶先是答應，但不久又推辭了。

起程之後，胙長常見到海寶在前面行走，想追又追不上。等登上山頂，進入大殿，海寶已在裡面拜佛。胙長派人邀請海寶一同回去，他又不願意。回到常州郡時，胙長到寺裡等候海寶。海寶的弟子卻說：

「師父重病臥床已經一個多月了。昨天才起床呢！」

鄭某於是向人述說自己所見的神奇事跡，³⁰ 常州郡人也因此才信服海寶。

有一天，海寶自己盤腿端坐，念佛而逝。

《淨土晨鐘》

五、清 無名僧

無名僧，居住在湖廣黃州。

他專門持念阿彌陀佛，晝夜不停。無論見到什麼，都念阿彌陀佛。

明崇禎十六年（1643），張獻忠攻打黃州城時，正好總兵黃鼎守城。

有一天，無名僧大聲念佛，官兵屢勸不聽，便把他捉起來，放在城上。半夜裡，無名僧高聲念佛，吵得官兵難以入睡，氣得把他綁起來，從城上丟到城下。可是過了不久，又看見他在城上念佛。每次從東邊的城上丟下，他就從西邊的城下上來；從南城丟下，他就從北城上來。這樣一共丟了四次。³¹ 總兵聽到這件事後，知道他不是普通僧人，才開始禮遇他。

有一年，黃州鬧饑荒，人們餓得開始殺人，吃人肉。某日，無名僧走出城外，饑餓的城民拿著刀來求他捨身。無名僧脫下衣服說：「等我念佛一千聲之後，就可以吃我了！」

³⁰ 如湛和海寶的神異現象，超心理學稱為「靈體投射」（astral projection），也稱為「雙重伙伴」（double ganger），中國稱為「分身術」。可分為自發的和有意識產生的兩類。德國大文豪歌德（1749 - 1832），曾記載他見過自己的分身，也見過他人的分身。晚近的一個有意識分身的事例，是1980年美國精神病學者 Morris Schatzman 的報告（《超心理學》，頁323 - 6）。

³¹ 此種神異，比較接近超心理學中的「抗擊打」（invulnerability）：人在某種情況下，可以不受傷害。在西方，這方面的記載不多。1730年左右在法國，1920年代在美國，都曾發生過這樣的事件（《超心理學》，頁274）。

無名僧才念到三百聲，眾人已迫不及待，急著想殺他。這時，忽然見到神兵從天而降，嚇得饑民四處逃散。等逃回城裡一看，無名僧已在城中了。

一天，有位獵人捉到一隻大老虎，無名僧想買來放生。獵人要求三十金，但他只有四金而已。獵人說：「這樣吧！如果你能捉住老虎的耳朵，提起來繞行三圈，我就把老虎送給你。」

無名僧先囑咐老虎，老虎果然很聽話，耳朵被拎起來繞行三圈，獵人只好放了老虎。可是，老虎卻緊跟著無名僧，不肯離去。無名僧不得已，只好帶著老虎一同前往黃麻山的金剛洞居住。

巡撫盧象昇率兵經過黃州時，曾經上山拜訪，想看看那隻老虎。無名僧一叫，老虎就把頭探出窗外。巡撫想看全身，老虎便大吼一聲，跳了出來。這時，巡撫才向無名僧敬拜，自稱弟子，然後離去。

有一天，無名僧在街上高聲念佛，有隻雞也隨著一起鳴叫。

順治七年（1650），無名僧想去武林山，路過江蘇江寧縣，寄居在秦淮河旁的屋子裡。那天正好是端午節，無名僧看見遊舫上有位姓錢的弟子，便開口呼叫：

「錢某，阿彌陀佛！」

錢某於是上岸拜見無名僧，並請示修行的要領。

「一心憶念阿彌陀佛！」無名僧說完後，接著又說：

「我走之後，如果你有什麼疑問，可以請問覺浪禪師。他是個明眼人。」³² 之後，無名僧就不知所終了。

《淨土晨鐘》

六、清 海潤、長涇僧

海潤，字西一，江蘇山陽人。

康熙二十九年（1690）三月，二十多歲的海潤來到江蘇華山，大眾問他修什麼法門？

「念佛！」

「你來這裡作什麼？」

「我為生死大事而來。四月初一午時，便要去了。」

³² 原《淨土聖賢錄》說：覺浪禪師，一名道盛，曾經主持南京天界寺和杭州崇光寺兩座道場，大振宗風（初編中，頁39）。

「往何處去？」

「到時候，你們自然可以見到。」

到了那天，大眾忽然看見山頂有火光照耀天際，於是趕緊前往探視。只見海潤跏趺坐在貴人峰上，火苗從他的眼、耳、口、鼻中迸出，燃燒著身體。經過一段時間，火勢已經燒盡，但身軀竟然沒有倒下。³³

當時，無錫長涇有一個小庵，裡面住著有一位樸實愚鈍的僧人。此僧別無他長，只會念佛而已。有一天，他告訴大眾：「我明天將要去了。」

隔天，他問徒弟：「日中了嗎？」

「還沒。」

「那麼，姑且再遲一些。」

不久，長涇僧又問徒弟。徒弟答道：

「日中了！」

於是他登上高座，雙腿跏趺，口裡出火自燃而化。

《息廬剩言》

七、清 吳生

吳生，浙江杭州人。他的祖父、父親都是縣學生。

清順治初年（1644），大兵圍城，吳生被捉去張將官的部隊服役，當時他才十三歲。吳生感嘆道：「我本來是個讀書人，如今卻淪落軍中服役，這必定是宿世的業障！」

因此，他就在佛像前立誓，從此持齋念佛，每日持誦《金剛經》，都迴向往生淨土。年十六歲時，本官發糧，吳生立即將糧銀買香供佛，長跪持誦阿彌陀佛聖號。

順治十四年（1657）十月二十二日，吳生忽然告訴本官說：「我將要往生西方。」本官不但不信，還呵斥他妖言惑眾。隔日，吳生又到統轄諸鎮的提督面前請假。提督大為憤怒，命本官將他綁起來毆打十五棒。吳生挨棒受罰，毫無怨言。

³³ 「人體自燃」(spontaneous human combustion)，根據美國一位專家 Larry Arnold 的描述：「是一種沒有接觸外部火源，而從人體內部突然點燃的現象。人體可能變成灰燼，而附近的可燃物卻奇怪地不受燒損……（人體自燃的）燃燒比正常的屍體火化更徹底。」十九世紀英國大文豪狄更斯在小說 *Bleak House* 中的一個角色，便是死於人體自燃的。1976 年，Michael Harrison 出版了 *Fire From Heaven* 一書，其中記錄了此前所有證據確鑿的「人體自燃」事例。此後，仍然不乏人體自燃的報導，至少每幾個月就有一樁（《超心理學》，頁 272-3）。

不久，吳生又向各營區的人辭別，決定於十一月一日往生極樂世界。

到了初一當天五更，吳生沐浴、焚香、禮佛完畢後，仍然到本官船上叩謝辭別。本官大怒，立刻派人前去捉拿。只見吳生向西頂禮三拜，然後端坐說了一個偈子：

身在營中心出家，身披鎧甲是袈裟；刀刀親見彌陀佛，箭箭射著白蓮華。

說完偈頌後，吳生口吐三昧真火，自焚身軀。此情此景，全營的官兵遙遙望見，都情不自禁地向他頂禮膜拜。

後來，本官全家也都因此而受持齋戒。《蓮藏》

八、民 宏靈

宏靈，名欽春，廣東饒平隆城人。

他十六歲那年，跟隨兄長前往泰國，見當地佛法興盛，十分嚮往，可惜缺乏出家的機緣。

十八歲時，他得知當地有一座屬於華人的清水禪寺，於是馬上前往參拜住持有謙法師。宏靈聽聞教誨以後，有所覺悟，便成為有謙的弟子。從此以後，砍柴運水，學習修行。

民國十六年春，有謙看他道心真誠，便為他剃度。二十三年四月，他住在潮陽縣玉峽都濟的宏善堂，早晚禮拜課誦。到了六月間，他忽然對大眾說：

「自愧生平無益大眾，如今蒙佛來迎，圓寂的時候到了。我打算登上祥符古塔誦念佛號，代替大眾懺悔，以祈求消災吉祥。」

說畢，宏靈便交代大眾準備香燭。但住眾懷疑他瘋了，不肯為他準備。宏靈只好自己購買香燭，更換衣服，洗淨身體。

十一日夜深，附近的居民突然聽到祥符古塔上傳來念佛的聲音，聲音清脆嘹亮。天將亮的時候，只見宏靈端身正坐在塔尖上，不停地誦念佛號。大眾都感到非常訝異，因為祥符古塔很高，而且沒有樓梯可以攀爬，倘若沒有特殊的法力，根本不可能登上塔尖。附近的居民聽到這個消息以後，都趕來圍觀，因此道路也為之堵塞。

當地的駐軍擔心發生意外，想要逼他下塔，卻不知道如何上去，只好開槍恫嚇，但是宏靈卻好像沒有聽到一樣。

禮拜誦念完畢後，宏靈突然從塔尖跳下，筆直地站在地上。他的衣衫完整，身體也沒有絲毫損傷，而人已安然入寂了。

經過一段時間，宏靈才徐徐趺坐，呈現出種種端相。享年三十一歲。
《佛學半月刊》

九、民 董子明

董子明，蓬萊人。

他學識淵博，曾經擔任吳佩孚將軍的顧問，晚年摒棄俗務，專勤念佛十餘年。

後來擔任青島湛山寺佛學院國文教師，每日授課之外，固定在寮房內念佛四萬聲。爲了怕人打閒岔，常將房門反鎖，假裝外出。

有一天，子明在房內專心念佛，忽然心生一念，想到大殿拜佛。不料心念一動，門尚未開，而人已在大殿拜佛了。當他注意到這個現象時，覺得非常驚訝：自己明明在房內念佛，怎會來到此處拜佛呢？因此，他特地走回自己的房間，看看究竟是怎麼一回事。但是房門反鎖著，根本進不去，只好請人找來一把鑰匙開門，而原來的那一把還在房內桌上。

後來，子明將此事請示倓虛法師。³⁴ 法師認爲：

「這是念佛念到內外相應、業盡情空時，心內毫無分別執著，外境便不能爲礙，所以能出入自如。等到回頭注意時，心又分別而起執著，這時門壁就構成障礙了。這件事原來平常，並不稀奇，全是心的作用。」³⁵

子明顧慮到自己客居外地，所以發願：第一、身無病苦。第二、病了就往生。後來果然全身無病。臨終前三天，只感覺全身疲乏，四肢無力，但飲食一如平常，毫無痛苦。

臨終時預知時至，心中非常清醒，請眾僧輪班助念。到了寅時，子明從床上坐起，和顏悅色地對大眾說：「到此才知功不唐捐。」

話一說完，隨即念佛坐化。

³⁴ 黃念祖在《心聲錄》中提到，他曾向倓虛法師及夏蓮居老居士探詢此事。他們兩人都說：「確有其事」。而且，董子明剛好就是夏蓮居的外甥（佛陀教育，1992，頁218-9）。不過，董子明對於此一經歷的整個詳細過程，似乎並不清楚，所以實際情況如何，仍待考察。

³⁵ 在超心理學中，這種現象屬於「搬運」（apport），指物體穿過其他物體障礙而移動的現象；特別是「人體搬運」。在近代西方的靈媒中，蓋皮太太（1871）、米拉貝里和尤里·蓋勒（1973）都被觀眾證實，他們有神出鬼沒的「搬運」異能（《超心理學》，頁251-5）。

《影塵回憶錄》

十、民 余氏

余氏，安徽合肥人。

她的母親慶氏，夢見一位老尼給她一顆明珠而生下余氏，所以將女兒命名為慧珠。十六歲時，余氏罹患嚴重的疾病，又夢見老尼慈悲撫摩而病癒。

二十三歲那年再病，又夢見老尼叫她持《金剛經》。³⁶ 因此，余氏發願持誦《金剛經》，並書寫《金剛經》一百部。

有一天晚上，余氏在燈下寫經時，突然燈花爆響，分散開來，有如霞彩的光明。一時滿室通明，經過很久才消失。從此之後，每次執筆寫經，右手大姆指的指甲上，就出現如鏡子般明亮的圓光，能照見自己的臉孔，放筆，便消失。這種現象一直持續了數十年，余氏因而信佛更加堅定。

三十歲之後，余氏跟隨丈夫任官於湖北。平常喜歡到寺院禮佛，也常到月霞、心淨二位高僧面前請求開示，特別喜愛閱讀佛經。

年四十歲之後，余氏開始持長齋，歸依諦閑法師，法明智德，法師教她念佛法門。晚年，余氏居住蘇州，家裡另闢一間淨室供奉佛像。平日禮拜《地藏經》，兼持佛號。

民國十七年，余氏五十二歲，得了些微疾病便逝世了。

夫李萼樓述

按：本文係拙著《念佛法門面面觀——淨土聖賢錄精選別裁》之一章。

該書已於七月出版結緣，欲請書者，請洽「休休文教基金會」（電話：07-5362830）

³⁶ 余氏夢見的老尼，在超心理學中，屬於「個人守護神」（daemon）。蘇格拉底、聖女真德、德國大文豪歌德、法國大作家莫泊桑，乃至於榮格都有類似的現象（《超心理學》，頁395）。

專題研究

時間的開端

歐陽志宏

文字工作者

一、前言

探討生命的實相，生物學上的演化論將其定位在「最初的起源」；而佛學的觀點則定位於萬物的「法性」（原來的性質），中國禪宗有一很親切的用語，稱為「未出娘胎前的真面目」，據說它是人人都有，而且人人有機會見到的。以佛法彰顯這一件事的同時，基本上已具有宣揚教義，乃至淨化心靈的效果，不用複雜的數學公式。這篇文章，筆者想藉由科學的觀點，反映出佛學在中道的時間觀方面所呈顯的內斂特質。

首先，除了介紹少許科學上的時間觀之外，接著提到一分佛弟子的偏執想法——所謂「三世實有的時間觀」，這一部分的論述，筆者運用的是中觀學者向來使用的推理邏輯，所提出的立論及評論都是假設性的，想引出的思考是：佛學上的推理邏輯所欲評破的對象為何？是知見？或情感？或二者兼有？其次，在「中道的時間觀」一文中，主要依據《智論》二十六卷的部分內容，改編成對話的方式，藉以呈顯「不二入」的中道觀。為使讀者容易閱讀，筆者想像自己穿越時空，回到龍樹菩薩與大眾暢談般若實相的地方，不但親臨現場，而且在適當的時機插話提問。這一舉動是為了使問答內容流暢，容易閱讀，尚不至於扭曲原意，只是偶而寫至忘我之處，彷彿真有些親臨其境的感覺呢！最後，本文提出「聖者的時間觀」，將「時間」的重心移轉到「心識」，意謂只有認識心識的作用，回歸中道，才有可能降伏煩惱，超越時空，達到佛法中所謂的不思議境。

二、科學上的時間觀

科學和佛學在推論世間現象的這一領域裡，所用的演繹方法有很大的不同。科學的演繹發展運用了極其複雜的數學技巧；而佛學所依靠的是非常傳統的邏輯推理。相較之下，數學技巧的科學推理可以達到極高的抽象境界，大多數人難以登堂入室；反觀佛學上的推理，並沒有太過深奧的層次，而是大多數人普遍可以理解的。主要的分歧，在於這兩種學科的研究目的，本質上便存有極大的差異。科學的範圍必須是吾人的認知及感官所能觸及的，以提升現實的物質條件為手段而造福人群；而佛學，主要面對是心靈及道德的問題，在許多重要的課題上，除了理解之外，信心及信仰通常是不可或缺的要件，它是以探討生命的實相，淨化人類的心靈為目的。

有關人類的起源，宇宙的開端，一直是科學界相當熱門的議題。其中所謂的大霹靂理論（Big Bang）被公認是諸多宇宙起源之說中相當值得肯定的。1963年，美國貝爾實驗室的彭齊亞斯（A. Penzias）和威爾森（R. Wilson）利用微波天線接收機，無意中發現了宇宙微波背景輻射，為大霹靂理論提供了重要證據，直接證明宇宙必定曾經存在有一狀態，是將目前宇宙中的物質都壓縮到一個點上，這個「奇異點」突然發生大爆炸，宇宙由此誕生了，時間大約在 140 億年前。宇宙學家有時會說，宇宙曾經只有一個葡萄柚那麼小，委實難以想像！

當人們討論宇宙過去的歷史時，勢必將討論到當宇宙的時間為 0 的時候，是什麼狀態？什麼原因產生了大爆炸？宇宙和生活在其中的生物之間有何關係？種種的疑團，科學界每每好不容易找到一個足以解答問題的證據之後，欣喜之外，隨之而來的，是更多更多難以回答的問題。

許多歷史上的名人都曾解釋過「時間」。牛頓認為：「時間是不受限制的，無論宇宙存在與否，時間都運行無礙。」但萊布尼茲不贊成此一說法，他認為：「時間僅是事件的順序；它本身並不存在。」當代著名的物理學家，史提芬霍金（Stephen W. Hawking）根據愛因斯坦的廣義相對論所解出的方程式說明，「宇宙的時間是有一個起始點，由大霹靂

（或稱大爆炸）開始的，在此之前的時間毫無意義；而物質與時空必須一起並存，沒有物質存在，時間也無意義。」

天體物理學有其嚴謹的科學依據及理論，一般人不容易窺其堂奧，這怪不得普羅大眾寧可欣賞文學作品中的時間觀，不但不用傷腦筋，又有賞心悅目的效果，何樂而不為！諸如「君不見高堂明鏡悲白髮，朝如青絲暮成雪」，「逝者如斯夫，不捨晝夜。」等等…。開創解構理論的德希達（Derrida）指出，依據哲學理性所表達的「真理」，有時不見得強過文學的（非理性）想像力所表達的「真理」，文學真理與哲學真理難於劃分。¹

不知讀者作何感想？到底人類需要的是什麼樣的時間概念？

三、三世實有的時間觀

近代，由於科學的昌明，相對帶動了世界人類的激烈互動與對話，科學與佛學之間的對話，更有愈來愈頻繁的趨勢。「逝者如斯夫，不捨晝夜」正是牛頓對於時間的見解，其實也代表了多數人的時間觀，這在佛學上稱為「自性見」，亦即認為不管任何情況，時間是獨立存在的，只是無論從現代科學或佛學的觀點出發，這種說法只允許為「世俗」的，而不能是「究竟」的。佛學上「中道」的時間概念，早在西元二世紀左右，龍樹已提出符合於「相對論」的說法。他說，時間是因為事物變化而相對存在的概念；亦即，如果天地萬物皆止靜不動，也就沒有所謂的「時間」。他進一步說，相對存在者也是因緣和合的，既然當體即空，時間如何能不空——「因物故有時，離物何有時；物尚無所有，何況當有時」²。

在部派佛教時期，一分佛弟子對於時間的見解認定是「實有」的，他們自有一套自認為周延的論述，以此為樹立學說之依據。本文並非想探討「實有論者」如何成立其學說，而是想藉由「實有論者」的一貫立論，介紹中觀學者經常使用的推理邏輯，同時也試試所謂的「三世實有」之說是否經得起考驗？

¹ Joseph Campbell, Bill Moyers 《神話》台北：立緒文化，1995，頁6。

² 《中論》卷3(《大正藏》三十，26a)。

時間的相狀簡稱「時相」，在《智論》中探討它的獨立性時，有人說：時間雖然不是造物主，天地之間的一切變化也不是時間造成的，但無可否認的，時間是造成變化的因素；雖然它不可見聞，但由四季的變化，由花草樹木的開花、結果可知「時間」是存在而不可破壞的。

「實有論者」爲了表明時間的真實性，進一步以過去、未來、現在三相作爲立論的根據。他們提出「各各法相有時」的說法，意思是「過去時、未來時，不是現在相行，過去時有過去相行，未來時有未來相行。」三個時間，各有各的相狀，這便是「實有論者」向來所堅持的。面對如此一往情深的見解，中觀學者自然有話要說，他們想追究的是：倘若「過去」真實有，此一「過去」還有沒有過去？「過去相」如何決定？以下藉由七個假設性的立論及評論，呈顯中觀學者一切法空的觀點。

立：過去「不再有」過去。

評：如果過去的過去「不再有」，那這一「過去」是拿什麼理由成立的？這不等於說某某「旅客」從未旅行一樣，那此一旅客之名是從何而來的呢？

立：過去「還有」過去。

評：如果還有過去，應該止於何時？昨天？前天？可以決定嗎？

立：不必決定止於何時，只需決定「還有過去」即可。

評：如果決定「還有過去」，等於喪失了決定性的過去，就像放棄繼承權的兒子一樣，不能再稱自己爲「繼承者」。

立：過去不必有決定性，只需決定「還有過去」即可。

評：若不必有決定性，以同樣的邏輯，便有無盡的過去，無限後退，永無休止，沒有一個初始。若沒有初始，奇怪了！如何有過去、現在、未來的一切？

立：不妨允許有「許多過去」，不妨統統承認它們，有什麼不對嗎？

評：在「許多過去」中，相對於前天的過去，昨天的真實身份應該是「現在」不是嗎？就像相對於昨天的過去，不可以稱今天爲昨天一樣；又如對望於祖父的父親，不能稱自己爲父親一樣。在沒有基準的情

沉下，「過去的自性」如何存在？何況在眾生的五蘊身心中，並沒有紀錄時間的功能。

立：若無妨以「現在為基準」成立過去相，不也行得通嗎？

評：只恐怕現在相從來「不住」，稍縱即逝，如何安立基準呢？

立：若不必有基準，而僅以「滅去」的為「過去相」總可以吧？

評：佛說：「滅者即是不可量，破壞因緣及名相；一切言語道已過，一時都盡如火滅。」³ 既然「言語道已過」，還多想什麼呢？

依據上文的評論，可以得知所謂的「過去相」其實是依據回憶、想像或史料所建構的概念，沒有真實性可言，而所謂「許多過去」恐怕只能在文學家的筆下存活，沒有其他的立足之地；「過去相」如此，「未來相」、「現在相」又何嘗不是。

另一方面，若說時間「不實」，那麼人類一路走來辛苦建立的文明世界又算什麼？難道過去所努力的一切可以視若無睹嗎？當然不是！其實所謂「過去」的概念、經驗、成果等等都是必須的，否則世間的一切軌則、倫常根本無法運作。性空思想所評破的其實是吾人內心的情執與定見，不是「過去」的經驗及概念。在眾生心中，貪欲、瞋恚、愚癡、驕慢、嫉妒、猜疑等等的大小煩惱，不全都是情感上認定過去、未來實有或實無，不肯放下而發生的嗎？不正知的時間觀，與其說是來自知見上的問題，不如說是來自情感的執著，或許更貼切。因此，如何建立不落入「有無」、「常斷」等等二邊極端偏執的中道時間觀便成了重要的課題。下文中的對話，或許多少能帶給讀者一些啟發。

四、中道的時間觀

科學界雖然已將宇宙存在的時間溯及百億年的歷史，以世俗的標準而言，堪稱功德巍巍，但終究不得不將複雜的理論停留在大爆炸之前的「奇異點」上，僅止於此，這等於是說宇宙的誕生，乃至人類的出現有一個「開始」，也等於認定萬物是「無中生有」的。依據佛學的觀點，

³ 《智論》卷4（《大正藏》25，85b）。

無中生有的演化理論是不合理，也是不可靠的，充其量只能承認它是世俗的、有限的，更何況這般的世俗推理，其前後的因果關係僅限於宇宙誕生及形成的探討，與佛法三世因果的概念毫不相干，可說一丁點都沒碰觸到呢！

在大乘經典中，敘述讚嘆佛的功德有所謂的「十八不共法」。其中提到，佛以「智慧知過去、未來、現在世，通達無礙。」這是指出，佛的智慧不但於三世通達無礙，而且身口意三業常伴隨智慧而行，但相對於上文有關「三世實有」的評破，此一說法不等於又承認三世實有嗎？難道沒有自相矛盾的嫌疑？《智論》中於是有人發出了不平之鳴，引起一場以「時間」為議題的對話。為了使問答流暢，容易閱讀，筆者想像自己回到過去，並親臨會場，參與了這場討論。

4-1 評論「恆常」的對話

問者：既然「過去」已滅盡，杳無蹤跡；「未來」的一切尚未發生；而「現前」一念稍縱即逝，三世空無所有，怎麼又說佛於三世通達無礙呢？

論主：佛是不妄語者，佛說過去、未來、現在，三世皆通達無礙，難道是虛假的嗎？如果沒有過去、未來，只有現前的一念，佛如何成就無量功德？那是不可能的，乃至成就十智、十力皆不可能。

問者：如果不可能。如果過去、未來、現在統統「有」，到底什麼才是「無」？佛所說的四諦，明明說「苦諦」是觀察世間無常，無常即是生滅、敗壞、不可得的意思；如果已「過去」的又說它實有，如何觀察無常、敗壞、不可得呢？

問者：再說，如果過去、未來、現在統統「有」，不免落入「常」的過失，譬如某人在未來已存在，而後轉來現在，又轉入過去；就像某人從一個房間進入另一個房間一樣，難道能永遠保持不變嗎？

論主：如果保持不變，有什麼過失？

問者：如果不變異，即是「無」無常，如此一來，罪福業報、生死變異、纏縛解脫等等的世間正見，一概談不上。世間的「罪業」，指的

是殺人等等的十不善道，如果「無」無常，人不可能變異，也不可能被殺害，何來罪惡之有？同理，所謂「福業」指的是不殺害等等的十善道，也一概談不上。所謂「無常」，顧名思義，必然有生死，有變異；一旦不再有變異，必然也不再有解脫的聖者，這便有無量的過失！

4-2 評論「斷滅」的對話

論主：世間一切現象，過去，未來，現在，各有各的相狀。假若過去、未來有如現在一樣，有現在的相狀，我同意你所說的這些過失。但事實是：三世各有各的相狀，不能互相混濫。

論主：我們先從「斷」的一邊來看，假若過去、現在、未來三世毫不相干，各自獨立，也不可能成立出家律儀，世間不會有出家人。什麼道理？假設現在有比丘起了惡念，因為過去已滅，所受過的戒不算數，這個人當下即不再是個比丘。

論主：更嚴重的是，賢聖人難免某些時候用心於世俗，那他也成了凡夫！因為過去造作的淨業已滅，不算數，又沒有未來的道果，而現在用的是世俗心，所以他成了凡夫。

論主：另外，即使犯了滔天大罪也不構成五逆罪，因為所做的罪業已「過去」，死後也不會入地獄，因為沒有「未來」的業報，怎麼報應？像這樣，假如逆罪不再有了，其他的罪業怎麼會有？同理，造作福業也是一樣的情況。若說世間沒有罪福業報，那是莫大的邪見，與禽獸無異！

論主：我說有三世的相狀，意思不是說：過去、未來如現在一樣存在，而是說：過去雖然已過去，但是有回憶、想念及許多的心所法。譬如，雖然昨天的火滅了，今天不妨有回憶，也不可能因為想起昨天的火，就真的起火了；何況生起火的念頭有許多因緣，不一定來自回憶，例如見到堆積的木柴也可能生起火的念頭，但木柴是準備明天用的，是未來的事情，不可能因為心裡念著火，便真的起火了。

論主：現在心，雖然一念不住，但因為是相續生起，所以能知道一切。內在是以現在意為「因」，外在是以一切境界為「緣」，從和合因緣中生起意識，用意識自在了知過去、未來、現在的一切；除了當下的「心所法」不能自知以外，其餘的都是可知的。這就是我所說的，三世各有各的相狀。

4-3 評論「二邊」的對話

問者：《般若波羅蜜·如相品》中提到「三世一相，所謂無相」，既然「無相」，怎麼又說，佛的智慧可以了知三世而通達無礙？難道不矛盾嗎？

論主：十方諸佛說法之時，通常有先後順序：先對一切現象有所分別，然後才說「畢竟空」的道理。若說到「三世諸法，通達無礙」，那是分別說；若說「三世一相、無相」，那是說畢竟空的道理。

論主：尚未證得一切智的聖人，於三世的智慧仍然有障礙，甚至於觀世音、文殊師利、彌勒、舍利弗等諸賢聖，猶然尚未通達。是這樣的因緣，所以讚嘆佛智慧於三世中通達無礙，不是為了演說「畢竟空」而談的。

筆者：那是什麼因緣說「畢竟空」，說「三世一相、無相」呢？

論主：因為有人對於三世遷流的道理生起邪見，看待「過去」這一件事及眾生的出現，認為「有開端」或「無開端」，兩種極端的看法都是邪見。

筆者：問題出在哪裡？

論主：若說「有開端」，以一般常識想，應該有全新的眾生出現，所謂「全新」意味著可以無中生有，不必有過去世的因緣，世間所有一切事物也都可以無因無緣而出現。另一種極端是說「無開端」，更奇怪了，沒有「開始」，怎麼有「後來」及「中間」呢？

筆者：達爾文的「演化論」中，物競天擇的思想對於許多反駁的說法似乎都可以提出解釋，只是不知道它如何面對「有無開始」的問題？

若說「有開始」，每一物種，每一眾生都可以由自己開始，何必演化呢？若說「無開始」，現前及未來的一切生物是怎麼來的？

論主：是啊！這個道理很粗淺，若想從三世遷流的過程中截取任何一端當作實有，都有過失。所謂「有開端」的論調，意味著有開始、中間、後面，而沒有開始前的一切；所謂有個「後面」，意味著有開始、中間，而沒有後面之後的一切；若認為有一「中間」，意味著有開始，也有後面。

筆者：這一見解的過失似乎更嚴重，因為開始之前，後面之後，他們全盤否認，等於沒頭沒尾，現實人世中，人類不都像這樣不顧前，不顧後的嗎？不都是「今朝有酒今朝醉」嗎？他們大多會說：過去世如何如何，那是無稽之談；未來世的命運有誰知道呢？只顧眼前利益的「唯利主義」信徒何其多啊！

論主：另一種論調是認為「無開端」，這個說法在邏輯上是大有問題的。無論是眾生或一切事物，若說沒有開端，怎麼會有中間、後面？這不等於全盤否定了一切，也間接否認佛的存在嗎？爲了評破這些說「有」、說「無」的邪見，所以說「三世諸法一相，所謂無相。」不要搞錯方向！說這個話不是爲了評破佛有三世的智慧。

筆者：「三世一相，無相」是什麼樣的境界？

問者：所謂的「無相」是有限、有量、有邊際的嗎？

論主：不！若說「無相」即是無量無邊！它無法以言語表達，也不能評理、論斷。如果想在「無相」中獲取什麼相狀、定見，即不是「無相」。這個「無相」又稱爲「不可得空」，這是說：無相不可得，空也不可得，所以稱爲不可得空。

筆者：據我所聽到的「不可得空」的義理是說：一切法乃至無餘涅槃，皆無法求得實性，當然，這想必也包含過去、現在、未來三世的自性不可得，所以才說「三世一相，無相」。聽說，若能實踐「不

可得空」，一切煩惱皆能斷除，因為一切煩惱實性也不可得。⁴ 但話說回來，面對這樣的境界，初發心的行者應該如何入道呢？

論主：佛度眾生通常有二種途徑。一者，稱為福德道。假使有人聽聞佛有十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法等等的功德，而生起恭敬心、信樂心，見賢思齊，他便增長了福德。二者、稱為智慧道。假使有人聽說，而且相信世間的一切皆是因緣和合，空無自性，又能放下一切執著，乃至「空」也不取，他便增長了智慧。

論主：就像月亮能滋潤大地，太陽能成熟萬物一樣，一旦具足福德及智慧之二種資糧，便能利益一切眾生，又能於諸多福德中離開一切邪見。所以說，佛雖然演說諸法「畢竟空」，但也說「三世通達無礙」，二者並不衝突，也唯有如此，才能如日月普照大地一樣，成熟眾生。

五、聖者的時間觀

由於科學的研究範圍不涵蓋死亡之後的探討，所以無論時間的數學演算如何高超複雜，個人的生命一旦死亡，一切的演算數據也隨之失去意義。如果從輪迴的觀點來看，生命轉換之後，世界變了，時間變了，怎麼演算下去？不同的身心世界，佛學上稱為不同的「法界」，各各法界之間並沒有時空的同質性，因此也不可能用「時間」作連結。這就是為什麼佛教經典中，時間的概念往往只說「一時」，或「無量劫」，其原因在此。研究史學的學者，往往為了考證千年前在印度的某個時間點，經常出現許多不同的版本，經常無法取得一致，這不能不說與印度人的輪迴觀念有極大的關係。

許多有禪定經驗的瑜伽行者，一旦進入三昧的境界，在心識不動的狀態下，其身心世界的時間是停止的，即使經過好幾天的時間，在他的感覺也只有片刻，有這種經驗的修行者，古往今來，不勝枚舉。而對於已經從心識層面超越的聖者而言，由於不再受限於既定的時空範圍，因

⁴ 《智論》卷31云：「佛言：我從初發心乃至成佛，及十方佛，於諸法中求實不可得，是名不可得空。」（《大正藏》25，295c）。

此足以穿梭於不同時空背景的法界之間，游刃有餘，甚至轉換時間。佛教的大乘經典在這方面的描述多用「不可思議境」來形容，其中有「非意識心」，「難以言喻」的意思。

例如《智論》中說，「菩薩有不可思議三昧，能令多時作少時，少時作多時；亦能以大色入小，小色作大。」⁵《法華經》中說，佛用六十小劫的時間演說這一部經典，沒有離開法座；與會的聽眾一心聽法，文風不動，好像只過了一頓飯的時間。⁶《維摩詰經》中，維摩居士以四方一丈的維摩室，竟然能容納三萬二千個菩薩眾及八千個比丘僧。⁷在阿彌陀佛的淨土中，那裡的居民習慣在一大清早用衣服裝滿各色各樣的鮮花，飛到他方世界去供養十方諸佛，數量有多少呢？十萬億佛，不過，他們也都習慣趕回來吃飯，時間對他們而言，不是問題。這些境界絕不是活在二元世界的人類所能想像的。

《增壹阿含經》中也提到，有一次，忉利天的天主釋提桓勸請佛陀到天上為佛陀的母親說法。說法完畢，釋提桓因得到佛陀的允許，以人間的食物，人間的時間供養佛陀，但因為「時空背景」不同，經典記載，忉利天一天等於人間百年，因此忉利天的天眾們整天看見佛陀在進食而議論紛紛。佛陀知道了，只好施展神通，想見諸天時，才讓諸天眾來，要諸天離開時，他們便離開。釋提桓因也向諸天解釋，佛陀是依人間的時間進食，不是依忉利天的時間，不要覺得奇怪！⁸

六、結語

所謂的「世間」，依據《智論》之說有五陰、眾生、國土之三種世間的差別。其中的「五陰世間」，即完全是以「時間」遷流的事實而建立的。可以說，因為有過去、現在、未來「三世之間」的變化，所以才能有「五陰」的認識。五陰及世間在非一非異、不即不離的關係之間，顯出其絕

⁵ 《智論》卷 50（《大正藏》25，420b）。

⁶ 《法華經》卷 1（《大正藏》9，4a）。

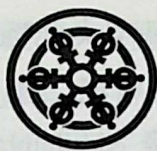
⁷ 《佛說維摩詰經》卷 1（《大正藏》14，519a）。

⁸ 《增壹阿含經》卷 28（《大正藏》2，705c）。

待的空性。進一步說，三世遷流的真相絕不可能依「決定性」的概念，所謂生滅、常斷、一異、來去等等的「邊見」而有所認識。

或許有人要問，若是如此，那又如何以人們可以理解的語言來描述世間一切的變化現象呢？佛典中經常以夢幻泡影，流水、火焰等等譬喻，勉強稱它「相似相續」的存在。因為前後相似，所以「非常」；因為前後相續，所以「非斷」。相似相續，即不常不斷，即中道實相的意思。世俗與勝義，在此一真理之下獲得統一。立足於現實人世中，吾人從中所能獲得的啟發可能是無限量的。此一真理呈顯於生命的基本現象是無常、無我，而且有生死；只不過生命的轉換、變異，其主要因素來自於「業感」（有漏的身口意三業所招感）而不是「時間」。換句話說，只要對於生命的真相尚未透徹，乃至心識的活動依然向外奔馳，必然活在二元對立的世界中，終究免不了「時間」流逝及生死變異，如此，當然也免不了生老病死，憂悲苦惱。又因為各人的心識、業力所緣起的世界不同，時間也隨著有所差異，所以十法界的時間各各不同，其原因在此。

近代科學家們對於宇宙的研究成果，所開拓的宇宙視野，吾人仍然給予高度的肯定及尊重，但我們不得不問，近代科學的進展造成地球存活的「時間」變得如此急迫，將來應該優先努力改善的，是科學？還是人心？人類若真想解決「生從何來，死往何去」的根本問題，相較於科學上的茫然，佛學上教導吾人觀察身心世界的種種方法，相形之下則具有無可取代的親和力及可行性，它所依據的根本理論也不是外來的，而是人人都有的，那一個未出娘胎前的「真面目」。據說，它有寂靜、開闊、自在、清明、不生不滅等等的自然特質；它天天與我們同在，只是相見不相識而已！



月稱 Candrakīrti 《入中論》
Madhyamakavatara 初品之研究—
以月稱之《入中論釋》

Madhyamakavataṛabhasya-nama 與宗喀巴之
《入中論善顯密意疏釋》為探討主軸

釋妙賢

出家道場：台北宗喀巴佛學會

現為印度普那大學博士班學生

壹、序言

龍樹菩薩 Nāgārjuna 於《中論》*Mūlamadhyamaka-kārikā* 云：「若彼非緣起，斯法亦非有，是故非為空，斯法亦非有。」¹並在開偈時以八不為序，云：「不生不滅，不斷不常，不一不異，不來不去。」而演說了空性 *Sūnyata* 的義理，其論著成為大乘佛教在哲學及教證實踐上的基石，無論是印度中觀學之佛護 *Buddhapālita*、清辨 *Bhāvaviveka* 及月稱 *Candrakīrti*，或是唯識宗之無著 *Asaṅga* 等都曾註釋龍樹之中觀論著，並詮釋般若之空性義理。²

¹ 《中論》頌文筆者之藏譯文為「若彼非緣起，斯法亦非有，是故非為空，斯法亦非有。」參見僧成《中論之語義寶鬘》鹿野苑，P.229，2007 藏文本。對照於《中論、青目釋》卷四，觀四諦品第二十四，C ETA 大正 30 1564，鳩摩羅什譯為「未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。」

² 平川彰，莊昆木譯之《印度佛教史》商周出版社，P287、P296、P322；另見關世謙譯《佛學研究指南》台北東大圖書，民 90.P.87。安井寬濟在《中觀佛教》持不同的

清辨，言「離開二邊，即是中央 Madhya，同於此故是中道。持此見解，即是中觀。」因此，離開有無二邊，即是中觀，且藉由說明它的意義，中觀的論典，中觀的宗義 Siddhanta 與中觀宗義宣講者諸人士，亦於獲得所謂中觀 Madhyamaka 的名稱。³

龍樹在《中論》裡，亦言「諸因緣生法，說其為空性，假名之所立，彼唯中觀道。」而解釋所謂的緣起，即說其是空性，因彼為假名之所安立的，而其意涵即為中觀道。⁴

但如何正確無誤的解釋龍樹之引據佛陀所教導的「緣起」Pratityasamutpada 的義理，而詮緣起性空的中觀思想之重要著作—《中論》便成為後期大乘佛教的諸多論師們所熱切探討的。

在眾多的《中論》註釋書裡，七世紀的月稱，可謂開啓了註釋龍樹中觀思想的新頁⁵。如龍樹在《中論》提出因明邏輯之論式破斥外道邪見，及部教所執持之「諦實」之不了義見解。然到了月稱時代，唯識宗盛極一時，為強調龍樹《中論》之究竟義而破斥唯識宗的見解，以言非可以唯見解詮釋《中論》，是故在其《入中論釋》⁶言：「不通達真實義故，謗此深法，今欲無倒顯示論之真義故，造此入論，入中觀論。」為了顯揚自宗(中觀應成)所抉擇之正確無誤的中觀義，不共餘中觀師；及顯明《中論》不可順唯識釋，故造《入中論》Madhya-makavatara。⁷

看法，即不認為無著之《順中論》為《中論》的註譯書，但仍提及其論是依《中論》的思想，來闡明般若經思想的作品。

³ 章嘉 若見多傑(1717-1786)《章嘉宗義書》藏文本，印度色拉寺傑札倉 2006 年出版，P145。另參見許明銀譯《章嘉宗義》〈中觀派章〉正觀雜誌第 40 期，P130。

⁴ 同註 1 筆者之藏譯文為「諸因緣生法，說其為空性，假名之所立，彼為中觀道。」鳩摩羅什之譯文為「眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義。」

⁵ 月稱之《中論》的註釋書有《入中論》《入中論釋》《淨明句論》Pratityasamutpada，其中唯《淨明句論》梵文原典與藏文譯本留存；其餘二論，則僅存藏文譯本，梵文原典與漢譯本已佚；另參見同註 2；平川彰 P.382，安井廣濟 P.86。

⁶ 月稱《入中論釋》藏文本--台北社團法人佛陀教育基金會印贈，在藏文的許多相關的注釋書裡，習慣上多半稱為《自註》而多於稱《釋論》，本文將以《自註》，取其較易明了之故。

⁷ 宗喀巴《入中善顯密意疏》(藏文本)印度色拉寺麥扎倉，1998 年出版 P3；法尊譯《入中善顯密意疏》，台北法爾出版社 民 84 年出版 P39。

由龍樹與聖天所形成的中觀宗--或稱中觀宗之根本教典的中觀派⁸，彌後的分歧為中觀應成 Prasavgike 與中觀自續 Svalaksana，其產生的原因及其中的流變，都是對中觀宗而言在哲理與教證上有深遠的影響。

然多數相關的中觀宗之研究論著，多半著重於應成與自續派的空有之爭。空有之爭固然為研究中觀思想的重要範圍之一，但對於中觀自續與中觀應成，其中應成派之開派師的探究，與二者分歧後在見解的影響--是易被忽視甚而省略的。此並非僅是表面上看似無意義的爭辯而已，其中卻是具有重要意含的，如同其悠關於中觀宗在哲學及教證上的依據。《入中論》以菩薩之廣行持與甚深空性見為架構而分述發心十品，地之個別功德品，果地品。月稱在《入中論自註》初品中，亦言明了菩薩之廣行持與甚深空性見的重要關連性，此之意含同樣的易被忽略。然月稱如何闡述廣行持及其《入中論》初品之皈敬禮贊支，何以禮敬「大悲心」而非統慣例上的頂禮諸佛菩薩、法寶與聲聞聖僧等眾；上述的幾項議題，筆者將以此為研究範圍，並以藏文本月稱《入中論自註》與宗喀巴《入中善顯密意疏》及其他相關的注釋書為引據；其中亦參考法尊之漢譯《入中善顯密意疏》及如石《入中論釋.初品之譯注》等著作。

當然法尊之諸多藏文典籍之漢譯本及譯注，對西藏佛學研究而言可說是奠定了基石，而如石之《入中論釋.初品之譯注》譯文亦十分流暢；然而筆者在比對藏文原文之後仍發現許多訛誤與遺漏。如同如石在法尊所譯《入中善顯密意疏》再版時的審校所言，由於時間上的限制未能一一對照藏文原文。故筆者在藏文的比對上，重新做了某些必要性的修正，並標示出藏文頁碼以茲考查。

貳、中觀應成宗之開派師的探究

月稱在《入中論》第六品云：「如有目者能引導，無量盲人到止

⁸ 同註3。

36 月稱 Candrakirti《入中論》Madhyamakavatara 初品之研究--以月稱之《入中論釋》Madhyamakavatahabhasya-nama 與宗喀巴之《入中論善顯密意疏釋》為探討主軸

境，如是智慧能攝取，無量功德趣勝果。」以此讚慧度功德而說明修行般若波羅蜜多的第六地菩薩，見「緣起性空」能不顛倒的善辨正道與非正道⁹。並喻以般若波羅蜜多之慧力，能引導佈施等其餘五度波羅蜜。如有眼者之引導盲人達所欲去之境，然此「緣起性空」的定義對中觀自續而言，是需安立在一切法自性成(自續成)的基礎上的，否則即墮入斷邊；但對於中觀應成則否(否定須安立自續成的論點)。

我們深知，中觀宗從根本教典派(龍樹與聖天)，及爾後演變至分歧為自續與應成，其可溯源為肇端於佛護所造《中論釋》裡引用了許多的應成論式做釋；後來為清辨所駁斥，言其未說明自續因的過失。但到了月稱，反駁了清辨的見解，並闡明了龍樹之中觀，見之精髓於應成之論式；如上的歷史文獻¹⁰常被提及。但對如何界定及究竟誰是中觀應成的開派祖師，亦有許多不盡明確及矛盾的說法，諸如：

- 一、立川武藏 言：佛護在自己的《中論註》中，把《中論》的論法(論式)由歸謬法(應成 Prasanga-anumana)加以註釋，因此才成為這個學派名的源頭。但在歸謬論證派的思想史中，月稱所擁有的地位，顯然比佛護擁有的地位要大了許多。及因為月稱對寂天及對西藏佛教，尤其是格魯派，提供了十分重要的理論基礎。由這個意義來看，月稱才正是歸謬論證的祖師(開派師)。¹¹
- 二、平川彰 言：隨應破(應成)之祖(開派師)，一般以為是佛護，他對龍樹的《中論》作註釋，而闡明隨應破的立場；但他的主張為清辨所攻擊。¹²
- 三、如石 言：《中論》所破斥的對象，都是外道邪見和不了義部派佛教。

至於後來衍生的「心外是有境或無境」和「名言中諸法有無自相」等爭議，在《中論》裡尚不見有明顯的申論。但是佛教經過四百年

⁹ 同註 5 P.71-72；另見註 6，藏文；P.109-111，漢譯 P.125-128。

¹⁰ 同註 3 藏文 P.196；另見漢譯 P.132。

¹¹ 參見立川武藏《歸謬論證派-佛護與月稱》。收錄於《中觀思想》世界佛學名著譯叢 63，1985 年出版，台北華宇出版社 P.161-P.163。

¹² 同註 2 P.381。

發展之後到月稱的年代，思想背景已大為改觀；唯識宗盛極一時，自續與應成成分河飲水，而且都各以自宗的宗見來註釋《中論》。¹³

誠如，平川彰在其《印度佛教史》言：「在印度佛教中並沒有隨應破派與自立量派的命名，而是在西藏所作的。亦即在宗喀巴的《菩提道次第廣論》Lam-yim 中，提到在雪山聚(即西藏)的佛教學者，分中觀師為隨應破派與自立量派。」¹⁴ 由此我們可以明顯的探究出，關於自續與應成其分歧的原因與影響，及其開派師的確立等相關議題上，西藏佛教文獻與資料的參考，相對顯得重要。

就以上所言，筆者將引宗喀巴與章嘉、見多傑的論著做以下之探討：

一、宗喀巴大師《菩提道次第廣論》：

(一)《般若經》等宣說諸法，皆無自性無生滅等，其能無倒解釋經者厥為龍樹。解意趣有何次第？答：佛護、清辨、月稱、靜命等大中觀師，皆依聖天為量，等同龍樹。故彼父子是餘中觀師所依根源，故諸先覺稱彼二師名根本中師，稱諸餘者名隨持中觀師。

(二)雪山聚中後宏教時，有諸智者於中觀師安立二名，曰：應成師及自續師。此順《中觀明句論》，非出杜撰。¹⁵

二、章嘉、若見多傑之《章嘉宗義》言：

(一)如此，克主傑的「解明其深空性真實性論，幸運者開眼」說：其後，阿闍梨佛護作《中論註》，解釋聖龍樹父子密意的應成(Prasabga 必過)。格魯派的一些學者認為，上述所說的本意，可承認佛護是應成派的開創教派者，但那不符合至尊宗喀巴意旨。雖然佛護未說自續因，而只從應成方面作文義解釋，但僅如此不能認定他是應成派的開創教派者。也意旨該宗和認定佛護為開創教派者，必須清楚抉擇

¹³ 如石《入中論釋》初品譯注，中華佛學學報，第七期，1994 年出版，P.45。

¹⁴ 同註 2 P.385。

¹⁵ 宗喀巴《菩提道次第廣論》印度鹿野苑 1998 年出版，P.571 藏文本；另見法尊譯，方廣出版社 2000 年出版 P.434。

(該宗)合理的理由及清楚地舉出其他不應許的原因。

(二) 至尊宗喀巴很清楚地說過，應成派的開派師是月稱，他說《明句論》(月稱造)內說佛護不承認自續，以及能證成中觀師使用自續之不合理，與對於相反方面提出很多損害，因此之故是「應成派」開派師。

(三) 大學者妙音笑金剛 Jam dbyangs bzhad pa' irdo' rje (1648-1722)也按照佛護是開派師的說法在別處造論說明，但他自己的主張卻承認月稱本人是應成派的開派師。在他的《大宗義》Grub mtha chen mo 說：「月稱之善遮(清辨)，而立此不共(應成之特殊不共)。」其《註釋》也說：只有月稱清楚地分辨應成派之不共(宗義)。¹⁶

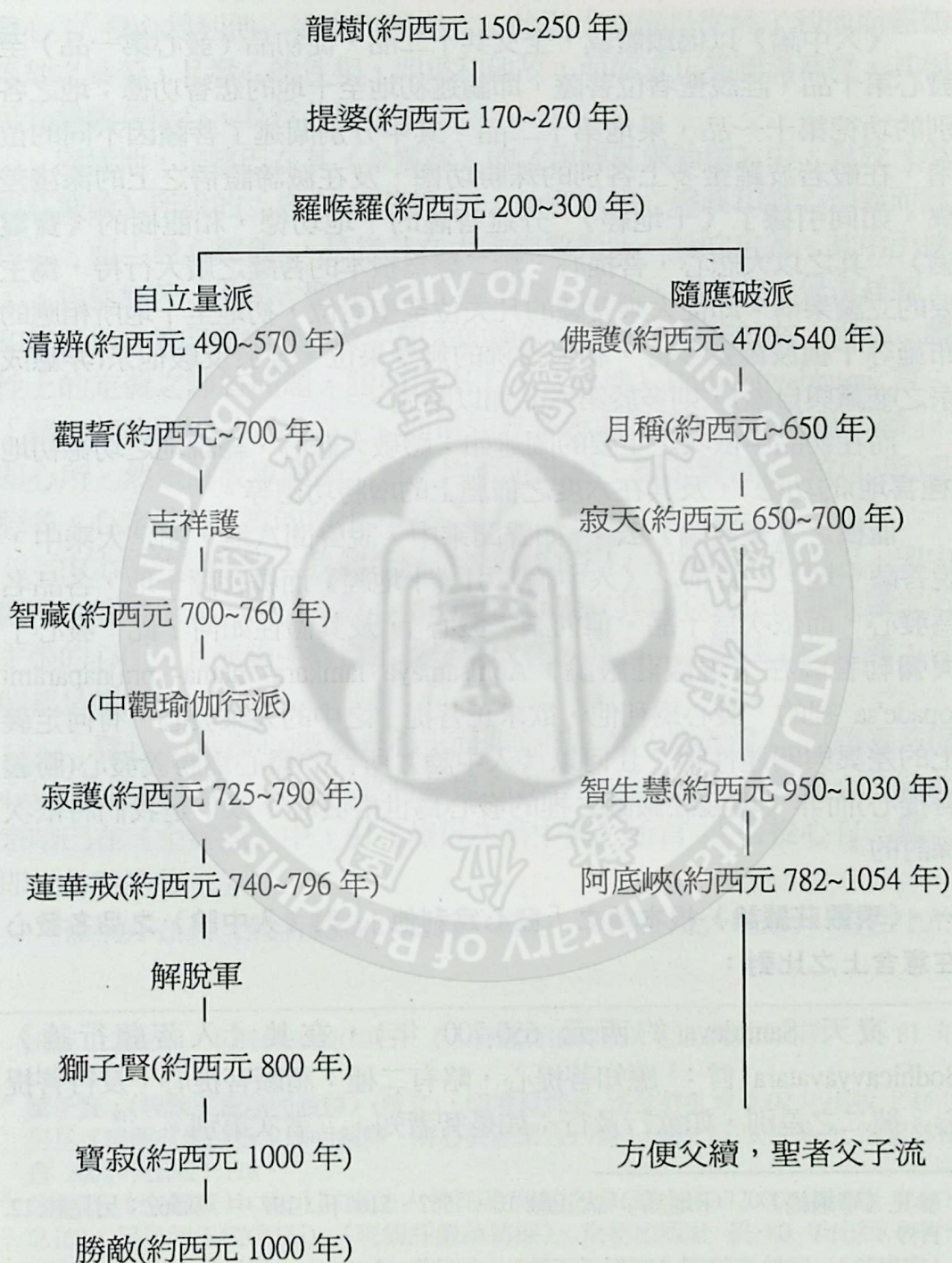
由上述的許多引證中，我們可以概括出一些要點。諸如立川武藏所提的月稱影響了寂天等，或其因此提供了西藏佛教格魯派的理論基礎而認定為應成開派師的理由；及平彰川之解釋為因佛護使用應成之法而註釋《中論》，而認定其為開派師等理由似乎都嫌弱了些；與如石之到月稱的時代，自續應成已是分河飲水；(筆者按:直至月稱的提出應成派之所成許的共與不共的見解，即與自續，唯識宗的不同之處，才正式分歧出所謂的自續與應成，因此不會在此時已分河飲水) 上述等等的說法，似乎仍有待再修正的必要。

如同宗喀巴，不成許佛護為應成之開派師，歸因於佛護僅是不成許自續因，而以應成之論式闡述《中論》。然所謂的中觀應成之開創師，應如同月稱之能以因明邏輯的論證而立中觀師使用自續因之不合理的原因，(諸如月稱在《入中論》六品廣破自續成的論點)，及成立出了應成宗在宗義上的不共因，方適於稱之。

茲將中觀派的傳承列表如下：

¹⁶ 同註 3 藏文 P.196-198；另見漢譯 P.133-135。

中觀宗的傳承



(以上參考自 平川彰《印度佛教史》)

參、《入中論》之要義及其以發心爲名而安立十品的意含

《入中論》以偈頌體裁，全文共十二品，從初品（發心第一品）至發心第十品，詮說聖者位菩薩，即論述初地至十地的悲智功德；地之各別的功德第十一品，果地第十二品。其中分別闡述了菩薩因不同的位階，在般若波羅蜜多上各別的殊勝功德，及在滅諦證悟之上的深淺差異。如同引據了《十地經》¹⁷分述菩薩的十地功德，和龍樹的《寶鬘論》¹⁸其之以大悲心、菩提心、無二慧爲根本的菩薩之廣大行持，爲主要的立論架構。即從大乘菩薩的凡夫位至聖者位，初地至十地所相應的布施等十種波羅蜜多行，和最後佛的無學果位。至於反駁他宗（非應成宗之唯識與自續），則多於第六品加以闡述。

而在初品中依次之主要的闡述如：禮敬大悲心，總說地之功德初地（極喜地）的功德，及其在六度之佈施上的增勝功德等。

龍樹之《寶鬘論》云：「如聲聞乘中，說聲聞八地，如是大乘中，說菩薩十地。」月稱之《入中論》引《十地經》而釋菩薩十地，各品名爲發心，而依次爲十品。但何謂「發心」，及其體性如何？此「發心」與彌勒菩薩在《現觀莊嚴論》Abhisamaya lamkara- nama- prajnaparami topade'sa 裡的「發心爲利他，欲求正菩提」之中的大乘發心，有何定義上的差異與關連性嗎？且何以《入中論》所言的發心爲勝義發心（勝義菩提心）而非《現觀莊嚴論》裡的發心爲世俗發心？以下是我們將依次探討的。

一、《現觀莊嚴論》根本頌之「發心爲利他」，與《入中論》之品名發心在意含上之比對：

寂天 Santideva（約西元 650-700 年），在其《入菩薩行論》Bodhicaryavatara 言：「應知菩提心，略有二種；謂願菩提心，及行菩提心。彼二之差別，如欲行及行；如是智者知，二者次第別。」¹⁹

¹⁷ 參見《華嚴經》「十地品」，大正藏 10，557、518 下，197 中，9.562；另見註 12. P.59。

¹⁸ 《寶鬘論》，同於真諦譯《寶行王正論》，大正藏 32.494 上；另見註 12. P.60。

¹⁹ 賈曹傑·仁千達瑪《入行論正文釋》（藏文）財團法人佛陀教育基金會印贈 2001 年

41 月稱 Candrakirti《入中論》Madhyamakavatara 初品之研究--以月稱之《入中論釋》Madhyamakavatahabhasya-nama 與宗喀巴之《入中論善顯密意疏釋》爲探討主軸

文中所謂的「菩提心」，即是「發心」的同義詞，獅子賢 Haribhadra 在其《現觀莊嚴論明義釋》裡解釋了根本頌，第一品：一切種品之大乘發心；「發心爲利他，欲求正菩提。」此即「成佛是從爲了利他而經如等劫之劬勞，且發心的性相，即爲利他故，而欲求正等圓滿菩提，其相可分爲願菩提心，及行菩提心。」²⁰

同樣地，宗喀巴在其《金鬘疏》的《現觀莊嚴論釋》中，對於《現觀莊嚴論》所說的「發心」(菩提心)，分別以發心總義和發心別義而詮釋之，而「發心總義」，是指其在大乘佛教對此一般的定義。其中引據了，包括無著、世親、聖解脫軍、獅子賢、法友、寶作寂、覺吉祥智，和無畏作護等印度唯識宗及中觀宗的論師之著作。並關於在「發心」體性上的定義之爭答問題，諸如提出了《菩薩地》Bodhisattvabhūmi 言：「諸菩薩的聖願，即發心。」而得知無著所主張發心的體性是「願」，即心所。然聖解脫軍與獅子賢，均否定此說。獅子賢言：「欲(心所)是假名，心才是其真實的性相。」²¹

由上述的諸論點，我們可以釐清或認定出，中觀應成的寂天，與中觀瑜伽的獅子賢，都在「發心」的定義上確立其爲心王，而非唯識宗所主張的心所。且無論中觀自續或是應成在「發心」的體性上的定義，見解都是相同的。

「發心」(菩提心)既然是心王而非心所，然「勝義發心」(勝義菩提心)，也是心王嗎？及爲何要將菩提心界分出所謂的勝義菩提心？於此宗喀巴在《金鬘疏》中，引《修行次第中篇》所言：「菩提心有二種，即世俗與勝義。」²²

福稱亦在其《般若總論》關於「發心」的探討上，分爲：體性上的

出版 P.21-P.24；另見陳玉蛟(如石)《入菩薩行論譯注》台北藏海出版社 民 81 年出版 P.5。

²⁰ 獅子賢，《現觀莊嚴論明義釋》(藏文)，印度哲蚌寺 洛瑟林札倉 2002 年出版 P.14；另見《現觀莊嚴論根本頌明義釋，解心要莊嚴合刊輯》(藏文)印度哲蚌寺 洛瑟林札倉 2002 年出版 P.118。

²¹ 宗喀巴《金鬘疏》，台北財團法人佛陀教育基金會(藏文本) 2000 年出版 P.147-P.162，另見陳玉蛟(如石)《現觀莊嚴論初探》東初出版社 民 80 年出版 P.193-195。

²² 同註 21，P.154。

42 月稱 Candrakīrti《入中論》Madhyamakavatara 初品之研究--以月稱之《入中論釋》Madhyamakavataraḥṣya-nama 與宗喀巴之《入中論善顯密意疏釋》爲探討主軸

區分、界限上的區分、目的上的區分，以及喻、助件、法上的區分。體性上的區分而言，同樣引據在《修行次第中篇》同上的偈頌而解釋分爲：聲詞詮說(爲言詞上解說故安立之)及實質(定義)上的區分，即世俗菩提心與勝義菩提心。²³

是故我們可以清楚的釐清出「勝義菩提心」(勝義發心)，其並非真正的菩提心，而僅是爲聲詞而詮。而在《入中論》全文所言的「發心」，從發心第一品至十品之名，即是指「勝義菩提心」(勝義發心)。眾所皆知，中觀自續與應成對世俗諦與勝義諦(二諦)的定義，在見解上有很大的差異；然在「世俗菩提心」與「勝義菩提心」的界定上，可說是相同的。

二、關於「勝義發心」體性之定義

既然「勝義菩提心」，即非實意義上的「菩提心」，而僅是以聲詮而安立，然其體性爲何？及具持「勝義菩提心」的菩薩，其在地道上的位階爲何？於此福稱在《般若總論》裡，引《修行次第中篇》言勝義菩提心的體性爲：「勝義菩提心，是超越世間，遠離一切戲論，極爲光明，是無垢之。勝義行境，不動即如無風的燈火之續流(心續)。」²⁴ 此可說是中觀自續與中觀應成，共同成許對「勝義菩提心」之體性概略上的定義，亦即成許菩薩的超越世間，無垢之勝行境之證悟空性之心續。而具此功德的菩薩則是初地(見道)以上位階之菩薩。

月稱在其《入中論自註》的初品裡，說明其四種差別而概括詮說十地的功德，如：

- (一)由功德數量展轉增長之差別。
- (二)由殊勝神通力展轉增長之差別。
- (三)由波羅蜜多的各別增上之差別。
- (四)受異熟生展轉增長之差別。

同樣地月稱在《入中論自註》的初品裡，並未特意的解釋「發心」(勝義發心，勝義菩提心)，但解釋了「地之體性」，所謂菩薩十地，其

²³ 福稱，《般若總論》(現觀莊嚴論釋之顯明佛義燈炬)，印度哲蚌寺 洛瑟林札倉 2003 年出版 P.85；《修行次第篇》爲蓮花戒所造。

²⁴ 同註 23。

43 月稱 Candrakīrti《入中論》Madhyamakavatara 初品之研究--以月稱之《入中論釋》Madhyamakavatara-bhāṣya-nāma 與宗喀巴之《入中論善顯密意疏釋》爲探討主軸

地之體性。於此說明《入中論》所安立的十品，由十品而分述十地，為所詮釋的立論基礎，如言：「諸菩薩之無漏智，為大悲等無餘攝持，分別了其中的差別，而得名稱(地之名稱)，因其為功德所依故。」²⁵

肆、從《入中論》初品之皈依禮敬支，以禮敬「大悲心」而探三種大悲心

為詮釋龍樹《中論》，月稱在《入中論》序文皈依禮敬支中，以三偈二句頂禮「大悲心」²⁶，而非一般慣例上造論時皈依禮敬支的頂禮諸佛、菩薩、法寶及聲聞聖僧等眾，由此可看出其對「大悲心」的強調。尤其我們從其《入中論自註》的初品做比對，更發現了月稱用三之一的篇幅--初品共 32 頁，而闡述禮敬大悲心就佔了 11 頁²⁷，其中必然有其重要意含的存在。

一、大悲心的體性

《入中論》之皈依云：

「聲聞中佛仁王生，諸佛復從菩薩生，大悲心與無二慧，菩提心是佛子因，悲性於佛廣大果，初猶種子，長如水，常時受用若成熟，故我先讚大悲心。最初說我而執我，次言我所執著法，如水車轉無自主，緣起興悲者我敬禮，眾生猶如動水月，見其搖動與性空。」

月稱在《入中論》與其《自註》裡，以種子、潤澤之水、成熟果等初、中、後的重要性而比喻大悲心。宗喀巴在《菩提道次第廣論》言大悲心時亦引《無盡慧經》云：「大德舍利弗，又諸菩薩，大悲無盡，所以者何，是前導故。大德舍利弗，如息出入是人命根之所前導，如是諸

²⁵ 此為筆者之譯文，法尊法師在《入中論善顯密意疏釋》P.58，譯為「菩薩無漏(智)為悲所攝持，各別分位，各之為地」；又如石法師，同註 13，P.56 譯為：「由悲心等完全攝持的菩薩無漏智，如果一一別其分位，就有了『地』的名稱。」上述二譯文，與藏文原文(同註 5 P.11)略有出入，應為此中諸菩薩，強丘深巴南，南，是指複數詞(於此意指初地以上聖者位之眾菩薩)。

²⁶ 《現觀莊嚴論入中論本頌之合刊本》印度色拉寺麥札倉，1988 年出版 P.55；另見同註 6 P.41-52。

²⁷ 同註 5P.1-32。

菩薩所有大悲，亦是成辦大乘之前導。」²⁸並且強調大悲心是力量強大的成佛不共親因。亦在修菩提心次第的科判中，特別提出：「開示大乘道之根本即是大悲心」與「諸餘因果是此因果之道理」而述大悲心。

《掌中解脫》亦言：「大悲心在心續中生起的量，像慈母一心繫念身患重病的愛子一樣，下至飲食亦都祈願一切有情遠離痛苦，單是希望遠離痛苦的悲心，是與聲聞獨覺共同的悲心；欲救拔痛苦的悲心，才是大乘的不共悲心。」²⁹

二、總讚大悲

《入中論》初品之皈敬支，可分總讚大悲與別禮大悲，前者以二個偈頌，即：

「聲聞中佛能仁生，諸佛復從菩薩生，大悲心與無二慧，菩提心是佛子因。悲性於佛廣大果，初猶種子長如水，常時受用若成熟，故我先讚大悲心，」其中講述了大悲心的重要性，即凡從聲聞獨覺，因聽聞佛語之正教授而依次修行，最終證得聲聞獨覺之菩提果，然圓滿正覺的諸佛亦從菩薩而出生。

《自註》裡引據了《聖寶積經》，云：「迦葉，如初月之為人禮敬，非於滿月，如有信我語者，應禮敬菩薩而非如來，何以故？從諸菩薩生如來故。」月稱亦言：「以因而做禮敬，同樣地也稱讚了果。」及引《寶鬘論》云：「大乘經中說，先起大悲心，其攝諸行持(指六度)，諸行無垢智，智者誰謗彼。」³⁰並解釋其意含於：「雖為菩提心所攝，若其後沒有大悲水，恆常地潤養，無法資聚廣大果，其必入聲聞與獨覺之

²⁸ 同註 15 藏文 P.293，漢譯 P.229。

²⁹ 第一世帕繃喀仁波切開示；第二世堪江仁波切筆錄整理《掌中解脫》印度甘丹寺·夏孜札倉，(藏文) P.472，1999 年出版。另見仁欽曲札譯。《掌中解脫-菩提道次第第二十四天教授》(II) P.854，台北白法螺出版社 2000 年出版。

³⁰ 《寶鬘論》頌文，此為筆者之譯文，法尊譯文：「若大乘經說：大悲為前導，諸行無垢智，智者誰謗彼。」藏文，參見註 6. P.48.49；及參見註 5，藏文原文 P.8，另如石譯為：「若大乘經說，悲心為前導，諸行無垢智，智者誰謗彼。」藏文：寧傑溫當內，指頓根菩薩之先起大悲心，爾後才證空性，因為利根菩薩是先證空性爾後才生大悲心。覺滾，諸行持，於此指六度；參見註 13，P.53；另參見，真諦，譯為「諸菩薩威儀，悲為首智成，大乘說如此，何因而毀謗。」大正 32，497 上。

45 月稱 Candrakīrti《入中論》Madhyamakavatara 初品之研究--以月稱之《入中論釋》Madhyamakavatara-bhāṣya-nāma 與宗喀巴之《入中論善顯密意疏釋》為探討主軸

涅槃寂靜。」³¹

此段釋文重點指出，大乘菩薩是因為其大悲心之故，如同其之大悲心恆常潤養故，故非如此則如同聲聞獨覺眾之進入涅槃寂靜。因此許多的印藏諸師(諸如獅子賢，月稱等)，大多引據此文而立論，聲聞獨覺之唯具足四無量心之一的悲(慈悲喜捨之悲心)，而不具大乘菩薩不共因之大悲心。(但亦有許多持相反見解，本文因篇幅所限，暫不討論。)

三、緣有情之大悲

頌文：「最初說我而執我，次言我所則著法，如水車轉無自主(法尊原譯-自在)，緣生興悲我敬禮。」

此頌說明眾生由於無始以來「我執薩迦邪見」之由，而引生「我所執薩迦邪見」。並於無自性之我，妄謂之有我、及我所，而迷妄於眼色等法。此緣有情之大悲的體性為，未以無常或諦空為差別，而緣一切有情，欲拔除其苦之憐愍。而其分界為，凡從大乘凡夫至七地菩薩心續之大悲心。³²

《自註》裡，以六喻與六義而云：「諸眾生類，如水車輪轉(指無自主)而說六義六喻。」

- (一)此有情世間，為惑業(無明)繩索所繫(如水車之繩索)。
- (二)由識所推動之，如旋轉水車之人。
- (三)於上自有頂下至無間(無間地獄)，深邃生死大井中無間旋轉。
- (四)隨惡趣時，不待辛勞任運而墜，升善趣時，要極大的努力方得上升。
- (五)雖有無明愛取煩惱雜染，及行有業雜染，餘七支雜染，然前後次第則無一定。
- (六)恆為苦苦、壞苦、行苦等三苦所逼惱，故眾生迄未有出輪迴之時。

在有緣有情之大悲心裡，菩薩的「所緣境」即為其因此境之大悲心油然而生，即見其水車輪轉之不自主，而思如同有情之繫縛於輪迴大海

³¹ 同註 30。

³² 福稱《中觀總論與釋疑合刊本》、《入中論》及《入中論善顯密意疏之注釋書》印度哲蚌寺，洛瑟林札倉 2008 年出版 P.235。

苦無出離，然此緣由之主因卻是源自無明，我執之見而產生了生死輪迴之十二因緣的輪轉。³³

四、緣法之大悲心

頌文：「眾生猶如動水月」

由於觀見眾生如水中月，為風之所搖晃，而剎那動滅，緣彼境而生起大悲心者，今敬禮之。緣法之大悲心，其體性為不以諦空為差別，以無常為差別而緣一切有情，欲拔除其苦之憐愍³⁴。若問菩薩是以利益一切有情，而勤於般若六度，但其是否也修行聲聞之所勤修的四諦十六行相？於此若比對《現觀莊嚴論》裡的道種智品，可探究出菩薩是否、及如何的修行聲聞乘之觀無常法。頌文：「調伏諸天故，放光令隱闇，境決定普遍，本性及事業，道相智理中，由諸四聖諦，行相不可得，當知聲聞道。」獅子賢釋註為：「為求無上正等圓滿之菩提，菩薩善解三乘之法，如同在道種智裡，菩薩亦修持緣四諦十六行相，從而善解聲聞道之所應遮。」³⁵

如此，菩薩之所緣晃動之水中月影，而思眾生亦如四諦中苦諦的四行相無常剎那之動滅，並以此緣生大悲心。

五、無緣之大悲心

頌文：「見其動搖與性空」

菩薩因見水中月影與彼所依之水同時起滅，及見所顯現月影之非諦實而是自性本空，緣彼而起大悲心者而敬禮之。此無緣大悲之體性為：以諦空之差別，而緣一切有情，欲拔除其苦之憐愍。見此大悲心的補特

³³ 同註 13, P.56, 如石指出此喻與《無常經》同，大正 17.745 下；關於十二因緣亦見《佛說稻芻經》，日本新修大正藏，「今日世尊觀見稻芻而作是說。汝等比丘。見十二因緣。即是見法。即是見佛。」又「爾時彌勒語舍利弗。佛世尊常說。見十二因緣即是見法，見法即是見佛。十二因緣者。無明緣行。行緣識。識緣名色。名色緣六入。六緣觸。觸緣受。受緣愛。愛緣取。取緣有。有緣生。生緣老死憂悲苦惱。眾苦聚集為大苦陰作因。是故佛說十二因緣。」

³⁴ 同註 32。

³⁵ 同註 20 P.59-61；此中觀無常之法，「四聖諦」之苦諦四行相：空、苦、無常、無我。

伽羅 Pudgala，可分界為：一般而言，從大乘凡夫至佛地，及各別而言，從八地菩薩至佛地。³⁶ 我們亦可從分界中，理解出具此大悲心的補特伽羅，是強調於其對所緣境的「觀諦空」，而認知為需證悟空的大乘菩薩至諸佛等。

然所謂八地以上至佛地的分界，其中菩薩的教證功德，又是如何的超越七地以下？《入中論》在述及初地功德時，如頌文「即住最初菩提心，較勝佛語生之聲聞及獨覺，由福力勝極增長。」³⁷

在月稱的《自註》中，引《彌勒解脫經》言：《菩薩之菩提心，勿寧說是二地以上，即使初地菩薩，已由其世俗菩提心及大悲心之福德力能勝於從佛語生之聲聞及辟支佛。」即較二乘之福德，更為增長。

並頌文：「彼至遠行慧亦勝」，言七地由智慧力勝二乘，引《十地經》文，如同前之初地可以以福德力勝聲聞獨覺，但無法以慧力勝其二乘(除非七地以上)。此文所言的慧力，是指證悟空性，初地至六地之不能以慧力勝，是因為羅漢亦空性。

然八地以上之「慧力超勝」之慧力是指，菩薩之慧力可謂於一剎那心，能緣空性等持而入定出定之任運。

從上述的三種大悲心中，而總括及要點為：月稱的分類方式以《所緣境之差別》而說三種大悲心，然其行相是相同的，即是皆以欲令有情離苦之相。

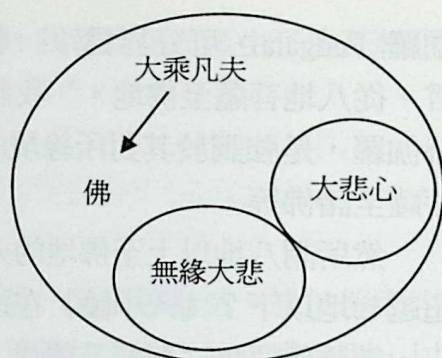
宗喀巴與福稱，皆承月稱之見而定義大悲心的初始之分界，需從大乘者為始。即否定了聲聞乘之具大悲心之理，唯成許其具四無量之悲心³⁸。茲將以福稱在《中觀釋疑》所定義的三種大悲心之體性，及其所具持之補特伽羅之差異(從大乘凡夫至佛)的位階為參考，而略示下圖：

³⁶ 同註 32 P.236-237。

³⁷ 同註 26 P.56-57；另見註 6 P.66.67。

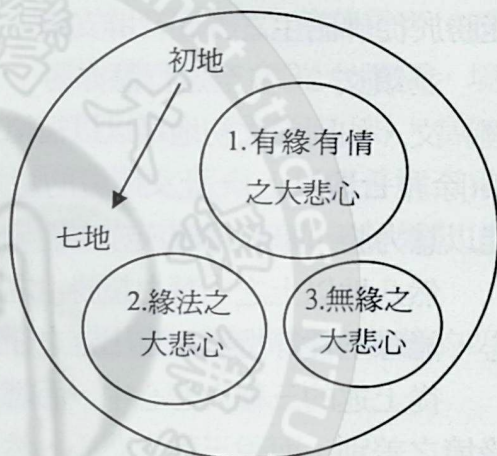
³⁸ 同註 5 P.9；另見同註 32 P.227-P.238。

- (一)、總說而言之大悲心如圖(a)
從大乘凡夫至佛



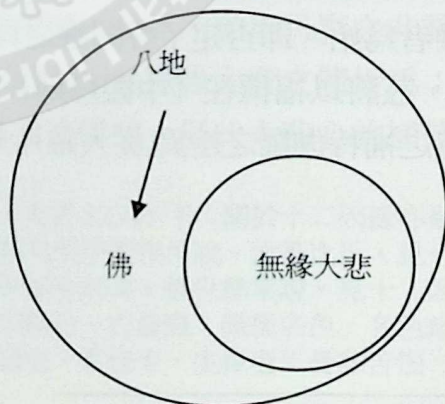
圖(a)

- (二)、從初地至七地菩薩如圖(b)
僅能以福德力(菩提心)
超越勝於羅漢
非能以慧力超勝羅漢



圖(b)

- (三)、從八地至佛如圖(c)
能以慧力超勝羅漢
謂其所具慧力為於一剎那
能緣空性等持而入定出定之任運



圖(c)

伍、結論

我們若研析月稱在《入中論》裡闡明了自宗「中觀應成」之不成許，以「一切法自性成」而解釋龍樹的「中觀」，及不可隨順以唯識的見解而詮釋「中觀」等不共之處，進而可比較出那些要點是佛護所未提出及強調，是故也讓我們從上述的重要論點的探究裡，更能釐清出中觀應成宗的開派祖師的議題上，需成許出月稱為開派師的關鍵性之理由。及其中闡釋了由大悲心與菩提心所攝持廣大門(廣大行持)與甚深見之必須兼併的道次第之不可或缺的切要性。

宗喀巴亦在《入中論善顯密義疏》言，月稱造《入中論》之以甚深與廣大二門之方法而詮《中論》，其目的是為補闕龍樹之《中論》之未廣說廣大門(廣大行持)；即宣說從凡夫位至佛位之漸次，如說凡夫地三法、聖者有學十地及果地等，及以所謂的甚深之門；即《中論》未廣說世俗諦的與勝義諦之自性，而此論廣說。言此論以上述二法入龍樹之《中論》³⁹。

然攝持且潤養菩薩之廣大行持(波羅蜜多六度行)之根本因為何?其之於大乘的重要性為何?如同彌勒菩薩在《現觀莊嚴論》之一切相遍智品云：

「因智不住諸有，因悲不住涅槃」。

言觀待世俗事能破靜(滅)邊之大乘聖者位之現觀，其因由大悲所攝不住涅槃寂靜⁴⁰。及月稱在《入中論》初品亦引龍樹菩薩之《寶鬘論》「先起大悲心，其攝諸行持。」言因大悲心之攝持，如其之於萌芽之水

³⁹ 同註 6，藏文 P.3，漢譯 P.39。

⁴⁰ 同註 20「現觀莊嚴論根本頌與明義釋，解心要莊嚴合刊輯」(藏文 P98；另見法尊譯《現觀莊嚴論略釋》台北考古文化事業 1990 年出版 P.8，其譯文為：「智不住諸有，悲不滯涅槃」。

50 月稱 Candrakīrti《入中論》Madhyamakavatara 初品之研究--以月稱之《入中論釋》Madhyamakavatara-bhāṣya-nāma 與宗喀巴之《入中論善顯密意疏釋》為探討主軸

潤，若非因於大悲水之恆常灌溉，則菩薩將如同聲聞獨覺般地進入涅槃寂靜。

因此我們可於此比對出《現觀莊嚴論》與《入中論》，均同樣地強調了菩薩的大悲心之於大乘補特伽羅的重要性，即其為菩薩之三正因一大悲心、無二慧、菩提心。即言若非大悲心之種性則同聲聞眾之入滅寂靜，並結論出此「大悲心」為大乘之不共的種性是聲聞與獨覺所無的。(其僅俱有四無量，即「慈悲喜捨」之悲)。並突顯出月稱在《自註》之初品裡，闡述其何以在《入中論》的皈敬支禮讚大悲心而非佛，即言「由於圓滿的因之最堅固故，因此對因之禮讚，而意義上亦可知為同樣禮讚了果。」⁴¹ 之大悲心於佛教之三乘在因地與果地上的深刻意含。

我們在第四章時曾言及菩薩在福德力與慧力上的差異時，其中月稱為駁斥中觀自續宗之成許的「羅漢未證空性」--僅修證四諦無常等十六行相，而斷煩惱、解脫輪迴之證羅漢果位--而引《十地經》言初菩薩僅以種性(菩提心之福德力)而超勝羅漢，但非能以慧力超勝羅漢，因羅漢亦證空性故。因此提出了所謂的「中觀三理門」之應成因明論式為之辨駁。然中觀自續之不成許羅漢因證空性而解脫輪迴的理由為何？及以緣觀四諦無常等十六行相而斷煩惱的原因方法為何，都是值得再深入探討的。本文因篇幅所限僅論於此。

參考文獻

藏文參考書目：

1. 月稱 candrakirti 《入中論》《入中論釋》財團法人佛陀教育基金會印贈 2000 年出版。

⁴¹ 同註 5，藏文 P.5，及註 13，漢譯 P.52；此段文句如石之譯文與藏文原文有異，故筆者重譯；如石的譯文為：「由於圓滿的『因』是最珍貴的；而且一說『應該供養因』時，便知『應該供養果』了。」

51 月稱 Candrakirti 《入中論》Madhyamakavatara 初品之研究--以月稱之《入中論釋》Madhyamakavatahabhasya-nama 與宗喀巴之《入中論善顯密意疏釋》為探討主軸

2. 獅子賢 Haribhadra，《現觀莊嚴論明義釋》，印度哲蚌寺，洛瑟林札倉 2002 年出版。
3. 宗喀巴大師《菩提道次第廣論》印度鹿野苑，1993 年出版。
4. 宗喀巴大師《般若中觀根本頌注之正理海》1998 年出版 財團法人佛陀教育基金會印贈 2002 年出版。
5. 宗喀巴大師《入中論善顯密意疏釋》印度色拉寺麥札倉 1998 年出版。
6. 宗喀巴大師《金鬘疏》台北財團法人佛陀教育基金會印贈 2000 年出版。
7. 賈曹傑.仁千達瑪《入行論正文釋》台北財團法人佛陀教育基金會印贈 2001 年出版。
8. 僧成《中論之意釋寶鬘》印度鹿野苑，P.229，2007，藏文本。
9. 袞千、袞卻吉美汪波《宗義寶鬘》印度哲蚌寺，果茫札倉。
10. 遍智蔣央協巴《大宗義》台北財團法人佛陀教育基金會印贈 2000 年出版。
11. 章嘉.若見多傑《章嘉宗義》(宗義建立明釋能仁妙高美飾) 印度色拉寺傑札倉 2006 年出版。
12. 墀江仁波切《掌中解脫》印度甘丹寺夏孜札倉 1999 年出版。
13. 耶謝汪秋《各部宗義源流》印度色拉寺麥札倉 1993 年出版。
14. 福稱(雖南扎巴)《般若總論》(現觀莊嚴論釋之顯明佛母義之燈炬) 印度哲蚌寺，洛瑟林札倉 2003 年出版。
15. 《中觀總論與釋疑合刊本》(中觀論之注釋書) 印度哲蚌寺 洛瑟林札倉 2008 年出版。
16. 《現觀莊嚴論，入中論根本頌合刊本》印度哲蚌寺，洛瑟林札倉 1998 年出版。
17. 《現觀莊嚴論根本頌 明義釋、解心要莊嚴合刊輯》印度哲蚌寺，洛瑟林札倉 2002 年出版。

中文參考書目：

1. 《無常經》大正藏 17。
2. 《佛說稻芋經》日本新脩大正藏。

52 月稱 Candrakirti《入中論》Madhyamakavatara 初品之研究--以月稱之《入中論釋》Madhyamakavatarabhāṣya-nāma 與宗喀巴之《入中論善顯密意疏釋》為探討主軸

3. 《華嚴經》《十地品》大正藏.10。
4. 《中論·青目釋》大正藏.30。
5. 《寶行王正論》大正藏.32。
6. 印順法師《空之探究》台北：正聞出版社 民 89 年出版。
7. 演培法師《入中論講記》台北：正聞出版社，1970 年出版。
8. 演培法師《解深密經語體釋》台北：天華出版社 1988 年出版。
9. 宗喀巴大師著、法尊法師譯《菩提次第廣》台北：方廣出版社，2000 年出版。
10. 宗喀巴大師著、法尊法師譯《入中論善顯密意疏釋》台北：法爾出版社，民 84 年出版。
11. 法尊法師譯釋《現觀莊嚴論略釋》台北：考古文化事業 民 85 年出版。
12. 平川彰 莊昆木譯《印度佛教史》台北：商周出版社 民 91 年出版。
13. 立川武藏(歸謬論證派一佛護與月稱)收錄於《中觀思想》(世界佛學名著譯叢 63)台北：華宇出版社 1985 年出版。
14. 安井廣濟 關世謙譯《佛學研究指南》台北：東大圖書公司 民 90 年出版。
15. 寂天造 陳玉蛟(如石法師)《入菩薩行譯註》台北：藏海出版社 民 81 年出版。
16. 陳玉蛟(如石法師)《現觀莊嚴論初探》台北：東初出版社 民 80 年出版。
17. 袞卻吉美波著 陳玉蛟(如石法師)譯 《宗義寶鬘》台北：法爾出版社 1988 年出版。
18. 墀江仁波切著 仁欽曲札譯《掌中解脫--菩提道次第二天教授Ⅱ》台北：白法螺 2000 年出版。
19. 土觀、羅桑卻季尼瑪著 劉主千譯註《土觀宗派源流》台北：福智之聲 1994 年出版。
20. 陳玉蛟(如石法師)《入中論譯》初品譯註 中華佛學學報 第七期 1994 年出版。
21. 許明銀著 章嘉宗義書《中觀派章》漢譯正觀雜誌 40 期 2007 年出版。
22. 曹志成著《月稱對瑜伽行派的阿賴耶識思想的批判之研究一試以《攝大乘

論》的(所知依章)以及《入中論善顯密意疏釋》爲解釋線索》，國際佛學研究創刊號 1991 年出版。

23. 劉嘉誠《月稱的緣起義》佛學研究中心學報第 10 期 2005 年出版。

西文參考書目：

1. Lopei, Donald S. Jr. A Study of Svatantrike. Ithaca, NY, Snow Lion 1987.
2. Eckel, Malcolm David. To See Ghe Buddya—A Philosopher's Quest For The Meaning Of Emptiness, Princetom ; Princetom University Press 1992.
3. Cozort Daniel. Unique Tenets Of The Middle Way Consquenced School. Ithaca, NY, Snow Lion 1998.
4. Hopkins Jeffrey. Japs of The Profound Jam-Yang-Shay-Ba's Great Exposition of Buddhist and non-Buddhist Views on the nature of Reality Ithaca, NY, Snow Lion 2003.

工具書：

字井伯壽、鈴木宗忠、全倉圓、照多田等《德格版西藏大藏經（甘殊爾及丹殊爾）總目錄索引》（東北目錄）日本 仙台 東北帝國大學附屬圖書館 1934 年出版。

張怡蓀主編《藏漢大辭典》北京民族出版社 1993《台北版西藏大藏經》台北南天書局，1991 年出版。

獎學金護持佛學研究成果實例之一 受獎者的感謝函

護僧協會理事長^{上圓下}塵長老暨^{上傳下}孝長老：

敬愛的護僧協會全體同仁及會友們 阿彌陀佛：

很感謝護僧協會給予末學這個機會，並讓我連續三年的得獎，每一篇論文學僧都花了很多時間蒐集與研析參考資料。由於學僧在某因緣際會下而有機會學習藏文與研究西藏佛學，但學僧仍衷心地想學習與探究大乘佛教於中國佛教，而沿革至今日的台灣佛教其在佛學哲理思想與修行實踐上的重要課題，並嘗試著進一步地比較其與西藏佛學的許多異同。

誠如唯識與儒學對中國佛教的深遠影響，承繼歷代的古德高僧宏揚之後，開演了融合儒家孝義禮教、唯識與般若思想特色的中國佛教。中國佛教並為今日台灣佛教各宗在哲理與實踐上（戒定慧）所依循的基礎。但學僧認為在玄奘大師所傳的中國唯識上，許多外國學者有不正確的解讀，也為探究西藏佛學究竟以何種不同的方式而詮釋唯識與般若思想，及有關印度佛教從初期至後期的歷史人文的演變與溯源。以此之故，學僧不揣己之才疏學淺，僅憑一念熱誠研究佛學哲理之心而撰寫了這幾篇的論文，並承蒙貴會基於鼓勵後學的理念，有幸得獎。

感念貴會、宏法寺與^{上圓下}塵長老暨^{上傳下}孝長老，薪傳^{上開下}證上人的大公無私，不分山門宗派且懷悲心宏願的致力推動教育文化，慈善事業及護持佛教僧侶而成立醫療健保，為培養護持僧才之僧伽獎學金等，諸多的社會公益的貢獻。於此致以至誠的景仰與感謝！

敬祝 道安

學僧 妙賢 合十
2009年9月於印度

談漢譯佛經的譯文何以深奧難懂？

——兼言古時佛家對普羅大眾的弘法方式

曹仕邦

前中華佛學研究所教授

漢傳佛教的建立，是緣於古時華夏僧俗不斷將梵文或西域文字寫成的佛經翻譯成華文，釋尊遺教方能不獨在禹域流傳迄今，而且日、韓、越三鄰也得沾溉而成漢傳系統的一份子！

關於古時禹域佛教僧俗如何通過稱為「譯場」的集體翻譯方式譯經；並且持續了近九百年之久，仕邦早有專文論及¹，不贅。然而大家若試翻檢一下現存各種佛經的內容，不免發現它們全屬深奧難懂的古文。何以佛經如此不好閱讀？能不譯得淺近一點嗎？這恐怕是許多人心中的疑問。仕邦早年撰寫上述專文之時，由於初涉佛教史的研究²，未能顧及這一點，今謹借本刊篇幅，給大家一個交代！

不錯，佛經本來不必譯得這麼深奧的，君不見如今有許多或據梵文原本；或依漢文譯本而轉成英、法等國文字的釋典，無不一目了然，通暢易懂。那麼古時華夏佛教徒何以這樣處理譯文？這倒關乎他們主要的弘法對象，和這類佛門要爭取的人們底閱讀興趣了。

佛法東來禹域，大致肇自東漢，而漸次大盛於三國兩晉之世，在這段期間，社會上的領導階層一直是「高門大族」。高門大族如何形成？如何擁有財富與武力？連分裂時期的各政權都紛紛拉攏他們參加政治，因而大族中人控制了政治和社會等等。許多「中國通史」、「魏晉南北朝史」一類著作都做過詳細論述，於此從略。由於高門大族中人是社會中堅，因此成為佛門亟亟爭取的弘法對象。為了省事，今舉一例以見：梁釋慧皎（四九七？～五五四？）《高僧傳》（大正藏編號二〇五九）卷四〈晉

¹ 見拙作〈論中國佛教譯場之譯經方式與程序〉（發表於一九六三）和〈關於佛教的「譯場」〉（發表於一九六六）。上兩篇拙文如今收錄於《中國佛教譯經史論集》之中，東初出版社出版，台北，民七十九年。

² 參前註所述兩拙文發表的年份。

敦煌竺法乘傳略云：

竺法乘，不詳何許人也。依竺法護（約二六六～三〇八時人）為沙彌。（竺法）護既道被關中，且資財殷富，時長安有甲族欲奉大法，試（竺法）護道德，偽往告急求錢二十萬。（竺法）護未答，（竺法）乘年十三，侍在師側，即語客曰：和上意已相許矣。客退後，（竺法）乘曰：觀此人神色，非實求錢，將以觀和上道德如何耳。（竺法）護曰：吾亦以為然。明日，此客率其一宗百餘口，詣（竺法）護請受戒，具謝求錢之意（頁三四七中～下）。

據〈法乘傳〉所言，能感化一位大族的族長信佛，則他屬下同宗百多人也同時成為佛教徒，一下子便起碼大量增加俗家弟子的人口，不要說將來更能借重大族的財力和人力了。因此，高門大族成了弘法的主要對象³。

高門大族中都是飽受儒學教育的，因此他們接受佛法之後，不僅以聽受法師宣講經論為滿足，非得自己執持經卷研讀始能愜心。若佛經的文句不能比得上儒家四書五經那麼典雅古奧，則很難引起他們的閱讀興趣。因此譯場僧俗在翻譯時故意將經文譯得近似儒門五經的遣字行文⁴。因此，古時的華夏法師們要研讀《詩經》、《尚書》、《三禮》、《易經》和《春秋》等，以便先了解儒典的句法和文字結構⁵。其次，是通過「訓詁學」來選擇一個夠古典又能表達梵文原義的文字！

訓詁學是「文字學」中的一支，本來用以追尋每一個漢字的字形、字音和字義從古至今的演變⁶。如今禹域佛教徒卻把這門學問倒過來使用，要從大堆漢字之中選一個最古奧；最合適的字來翻譯原本的梵字了⁷。

至於如何使用訓詁學去選擇一個合用的漢字來翻譯？下面是一個很

³ 參拙作《中國沙門外學的研究——漢末至五代（以下簡稱「外學」）》頁一一一～一一二，東初出版社出版，台北，民八十三年。

⁴ 參拙作《外學》頁一三三。

⁵ 參拙作《外學》頁一一五。

⁶ 例如標示方向的「西」字，其原義為「鳥歸巢」，而百鳥回巢是在夕陽西下之際，久之，這個字便被轉作「西方」之用了。

⁷ 全註四。

好的例子：

梁啟超先生（一八七三～一九二九）在所著〈翻譯文學與佛典〉⁸ 中指出有五種佛經提及「五蘊」，它們是（甲）後漢支婁迦讖（Lokaksin，約一七八～一八九時）譯《道行般若經》，（乙）吳支謙（約二二〇～二五三時人）譯《大明度無極經》，（丙）前秦曇摩蜚（Dharmapriya，約三八二時人）譯《摩訶般若鈔經》，（丁）後秦鳩摩羅什（Kumārajīva，三四四～四一三）譯《小品般若經》，（戊）唐釋玄奘（六〇二～六六四）譯《大般若經》的〈第四分〉；而彼此對五蘊的每一「蘊」底譯法有所不同。其中（甲）、（丙）本的譯法為「色、痛癢、思想、生死、識」，（乙）本的譯法為「色、痛、想、行、識」，而（丁）、（戊）本則作「色、受、想、行、識」⁹。

關於「五蘊」是哪一本譯得貼切，非本文的欲論，而（丁）、（戊）兩本的譯法為華夏及日、韓、越佛教界普遍接受，其所以被接受的原因，可自其中「受」字見其一斑。

何以言之？因為不管「痛」或「癢」或其他難以形容的體膚感受，都由於接「受」了外界刺激而起，故以「受」字涵蓋之，較為貼切。

更有進者，「受」的梵文為 Vedanā，仕邦檢 Franklin Edgerton 所撰的 Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar & Dictionary¹⁰，書中對 Vedanā 的解釋為：Feeling（情緒上的感覺）和 Sensation（身體因外物而生的感覺）¹¹，更見以漢文的「受」字來譯 Vedanā 是譯得貼切¹²。

「受」這個漢字，是通過訓詁學的知識而選定的。何以言之？因為鳩摩羅什翻譯之時，其助手之中有文字學專家竺佛念¹³。梁釋僧祐（四四五～五一八）《出三藏記集》（大正藏編號二一四五）卷十五〈佛念法師傳〉略云：

竺佛念（約三七三～四一三時人），涼州人也，弱年出家，諷習眾

⁸ 收在《佛學研究十八篇》，中華書局出版，台北，民四十五年台一版。

⁹ 參〈翻譯文學與佛典〉頁二〇～二一，又頁二四～二五。

¹⁰ Motilal Bamarsidasi, Delhi neprinted 1958.

¹¹ 全前註引書 Vol II P.508b.

¹² 參拙作《外學》頁一三二。

¹³ 參拙作《外學》頁一三二～一三三。

經，粗涉外學。其倉雅訓詁，尤所明練（頁一一一中）。

傳中言及的「倉雅訓詁」，「倉」指《倉頡篇》，「雅」指《爾雅》，都屬文字學的典籍，前者已佚而後者至今仍存。僧祐之意，是指念公對華夏的文字訓詁之學「尤所明練」。那麼「受」字的選用，應出於竺佛念的主意。因為鳩摩羅什雖然精通華語華文，但翻譯時對華夏文字的運用，當會詢之身邊助手，竺佛念既然精通訓詁之學，當然是通過他的參詳而決定如此譯出。

至於(戊)本仍沿用「受」字，則出於玄奘三藏的助手之中亦有文字學家釋玄應。唐釋道宣（五九六～六六七）《續高僧傳》卷三十〈陳東都慧日道場釋智果傳〉附〈玄應傳〉略云：

京師沙門玄應（卒於六四九以後，六六一之前）者，亦以字學之富，皂（出家人）、素（在家人）所推，通造經音，甚有科據矣（頁七〇四下）。

同書卷四〈京兆大慈恩寺釋玄奘傳〉略云：

沙門玄應以定字譌（頁四五五上）。

唐釋慧立（卒於六六四以後）《大唐大慈恩寺三藏法師傳》（大正藏編號二〇五三）卷六言及玄奘三藏譯經時的二十三位專業助手之中有：「又有子學大德一人至，即京兆大總持寺沙門玄應（頁二五四上）。」

據上所引，所謂「定字譌」是指玄應在玄奘譯場中的任務是審查譯本使用的漢字恰當與否，因為他是精通文字學的「字學大德」。而所謂「通造經音」，指應公撰有《一切經音義》二十五卷，這部書至今仍存¹⁴，其作用是幫助研誦佛經的人遇上不了解的難字之時，可以在他的書中找到難字的讀音和字義¹⁵。

¹⁴ 見於《景印高麗大藏經》編號一六〇三，及《叢書集成初編》（商務印書館出版，上海，民二十五年）編號〇七二九～〇七四四。

¹⁵ 參拙作《外學》頁一三四～一三五。

既然玄應是文字學的專家，則《大般若經，第四分》中的「受字」，是經應公參詳而決定沿襲《小品般若經》的譯法了。

又「五蘊」的翻譯，「受」有「痛癢」和「痛」的異譯，而其他「四蘊」中「想」有「思想」的異譯，「行」有「生死」的異譯，但「色」和「識」，則五譯本完全一致。何以某些梵字使用一個漢字來譯，有些則用兩個字？恐怕很多人都想知道其故安在？

其實，這是人所不知的古時翻譯原則——梵文原字不管單音節或多音節，只要它屬一個「字」，則漢譯時僅能用一個字來翻譯它；倘使漢字不能表達梵字的原意，始不得已而用兩三個字或以上¹⁶，今舉例如下：

Dharma 有「曇摩」、「曇柯」、「達摩」等異譯，而漢義都是「法」。

Buddha 有「佛陀」、「佛馱」、「浮陀」等異譯，而漢義都是「覺」

（按，此字應譯「覺者」）。

Bhaddra，音譯為「跋陀羅」或「跋陀」，其漢義為「賢」。

yaśas，音譯為「耶舍」，漢義作「名」或「稱」（按，「名」與「稱」字義相同）。

Singha，音譯為「僧伽」，漢義為「眾」。

Prājña，音譯為「般若」，漢義為「智」。

Guṇa，音譯為「求那」，漢義作「功德」。

Śrī，音譯為「尸利」或「室利」，漢義作「吉祥」。

Ajita，音譯為「阿質達」，漢義為「無能勝（即「無敵」）」¹⁷。

據上所引，知道古時僧俗翻譯者們對佛家名相是儘量以此方一字易彼方一字，除非此方沒有僅一個字已能表達梵文原義，如「求那」，既非「功」或「德」；「尸利」不是「吉」或「祥」，纔要譯作「功德」或「吉祥」。緣於譯本遣字行文的要求如此嚴格，故不免使今日之人感到深奧難懂了。然而在古代，卻非此不能滿足高門大族中人的口味！

¹⁶ 這是仕邦在撰寫第一篇學術論文〈論兩漢迄南北朝河西之開發與儒學釋教之進展〉（刊於《新亞學報》五卷一期，香港，一九六〇〔實際出版於一九六二〕）時的發現，見於這篇拙文的頁一二一～一二四。當時年僅二十八歲。

¹⁷ 全前註引拙文同頁數。

譯文之所以處理得深奧典雅，還有一個儒佛之爭的原因：自從釋迦遺教東傳之後，在魏晉以至隋唐期間，一方面是佛經翻譯的高潮，教義隨著各類經典不斷地介紹進來，引起華夏僧俗紛紛作熱烈的研究；討論和宣釋。另一方面，也因佛教勢力過份擴張，招致儒門人士的反對，反對者以佛教的教義與僧尼的行為作口頭；提出種種非難和攻訐。這些緣於擁護或反對佛教而撰寫的筆戰文字，如今收在梁釋僧祐編集的《弘明集》（大正藏編號二一〇二）十四卷和唐釋道宣輯錄的《廣弘明集》（大正藏編號二一〇三）三十卷之中，讀讀它們，可知佛法東來後所引起兩種思想文化強烈衝突之後，其攻守進退是何等凌厲¹⁸。

由於長期儒佛之間的筆戰，出家人不免刺激起強烈的爭勝之心，他們為了使佛典的文字不輸給儒家的五經，故一直維持著深奧典雅的譯筆¹⁹。佛家要跟儒門爭勝的心態，可自「三藏」何以稱為「經、律、論」看出來：

Sūtra，漢文音譯為「修多羅」或「修妬路」，義譯為「經」，其所以作此義譯，因為佛教徒認為此類聖典的內容是記載佛陀說法的內容，華人以「經」字譯其義，蓋視修多羅的地位比得上儒家的「五經」。

Vinaya，漢文音譯為「毘奈耶」或「毘尼」，義譯為「律」，由於這類聖典是記載錄佛陀制訂的每一條要僧尼遵守的戒規底詳細內容與立法經過，故華人以「律」字譯其義，視之同於政府制訂的法律。

Abidharma，漢文音譯為「阿毘曇」或「阿毘達磨」，義譯為「論」，指佛陀涅槃後的佛門大德為了闡揚或解釋佛陀遺教而撰寫的文字。華人以「論」字譯其義，視之同於孔子的《論語》。因為《五經》是孔子以前的先聖所撰，孔子的《論語》則闡揚先聖的《詩》、《書》、《禮》、《樂》底義理。如今佛教的「經」既視同《五經》，故闡揚佛陀遺說的典籍便況以《論語》而稱「論」了²⁰。

緣於將釋典比肩儒經，足見爭勝之心的強烈，因此更不能降低佛經文字的水準了。

¹⁸ 參拙作《中國佛教史學史——東晉至五代（以下簡稱「佛教史學史」）》頁二五〇～二五一，又頁二五二～二五四。法鼓文化事業股份有限公司出版，台北，一九九年初版，二〇〇八年初版二刷。

¹⁹ 參拙作《外學》頁一三三～一三四。

²⁰ 參拙作《外學》頁十～十一的〈註五〉、〈註六〉和〈註七〉。

佛經既然深奧不好懂，因此爲了幫助閱讀的字典便應運用而生。除了前述的玄應《一切經音義》之外，更有唐釋慧苑（約六八二時人）的《新譯大方廣華嚴經音義》（景印高麗大藏經編號一六〇四）二卷、唐釋慧琳（七三七～八二〇）《一切經音義》（大正藏編號二一二八）百卷、後晉釋可洪（約九三一～九四〇時人）《新集藏經音義隨函錄》（景印高麗大藏經編一二五七）十二卷和遼國釋希麟（約九八七時人）《續一切經音義》（大正藏編號二一二九）十卷等²¹。這反映了佛經文字的不易了解。

好了，古時翻譯佛經既然這樣一味遷就高門大族中人，一若前面之所論述，如此一來，經文對一般知識水平不高的普羅大眾，自然感到艱澀難懂；對文盲的人，更是無從接觸了。不特此也，佛經所載是高深的義理，文化水平不高的人即使勉強讀了，也不知它在說些什麼的啊！

華夏法師們有見及此，於是一部份人便索性將漢譯佛經的經文配上音樂拍節，再由自己以美妙宏亮的歌喉，在法會上對普羅大眾清唱，以期用優美莊嚴的歌聲來感動信眾，使他們對佛法生敬²²，用此方式弘法的僧徒，《高僧傳》稱之爲「經師」²³。

此外，另有一些法師則將佛經的內容簡化，改寫成簡單易懂的故事，對普羅大眾宣講，使他們易於吸收²⁴。用此方式弘法的僧徒，《高僧傳》稱之爲「唱導」²⁵，因爲「唱」字有「大聲講」之義²⁶。

「經師」和「唱導」是印度佛教所無的弘化方式，僅屬華夏爲了照顧普羅大眾而設計。至於兩者在唐代合成「變文」，再由「變文」發展而爲「章回小說」，則非本文的討論範圍了。

²¹ 參拙作《外學》頁一三五～一三八。又頁一四七的〈註三八〉有介紹如何使用這類「音義之書」的說明。

²² 關於這類以「清唱佛經」方式來弘法的活動，請參拙作《外學》頁三六七～三七七。

²³ 參拙作《佛教史學史》頁九三～九四。

²⁴ 參拙作《佛教史學史》頁九四。

²⁵ 全前註。

²⁶ 「唱」字指大聲講說，尤其指到處宣揚，現今粵語仍然有這種用法。如「佢到處唱衰你呀！」意即「他執住你一些見不得人的糗事到處講盡你的壞話呀！」古時的「唱導」，其意是「以大聲講故事的方式來宣導佛教的道理」。

從惜生護生談養生（一）

釋道音

台中市中觀佛學會

十、禮佛醫學與心理學

（一）禮佛消業障的醫學觀

有些人覺得，拜佛應該就會得到平安。拜佛到底有沒有用？拜佛爲什麼會獲得平安？健康不佳的人，可能有人會建議他拜佛「消業障」，但是，用科學原理來講，拜佛有可能消業障嗎？

我時常站在醫學的角度，向很多人建議，每天至少要禮佛半小時，但是，我並不跟他說「你拜佛就會消業」的話。不過，果真每天能好好禮佛的人，他一定會消業的。「業」是什麼？業就是「影響力」、「相續力」，讓你無法自主的負面的相續力就稱爲「業障」。你的身、口、意有禮佛的善因緣，就會有它的正向影響力。

我站在後面看過大家拜佛，有的臀部蹺得很高，有的頭撞到桌子，有的偷偷的把頭轉側看人家起來了沒，應當是沒有真的把心靜下來拜佛。真正以很平靜的身心拜佛，在醫學上至少會達到幾個效果。

第一，身心統一協調：

拜佛時如果能真正的把心靜下來，以很平和、安祥的動作禮佛，神經系統在很協調的狀況下，腦部會分泌一種內分泌叫做「腦啡」，這一種分泌素，有調整人的整個代謝的作用，協調自律神經的運作，讓五臟六腑健康。當然，觀呼吸也可以產生這種作用，原則上就是要有辦法把心靜下來。

第二，促內分泌協調：

你們拜佛時，有人把整個足底翻過，也有人還是保持五個腳趾抓在

地上。哪一個正確？有各種說法，但是，我採用比較合乎醫學原理的立場來講，讓你們做個參考：拜下去的時候，腳趾不要往後翻，五個腳趾仍舊踏在地上。爲什麼？足部大姆指的地方剛好對應到頭部，尤其是腦下腺的部位，能促進內分泌的協調，因爲我們身體的八大內分泌，是由腦下腺來掌控的。其它四個趾頭也都有他的對應穴道。

禮佛是很科學的，你不要看它是迷信，也不要把它看做佛教徒的專利。在禮佛的當下，雙腳大姆趾相對應時，腦下垂體剛好受到刺激，八大內分泌就會調整。譬如：甲狀腺的分泌若能平衡，人的身體就比較沒有毛病，不平衡就會出現病徵；甲狀腺功能比較低的時候，人的反應較遲緩、代謝變慢、怕冷；甲狀腺功能亢進的時候，容易緊張、容易流汗、心跳過快，還有很多代謝問題。男女性荷爾蒙的分泌，也是受到腦下腺的管制。另外，副甲狀腺的分泌，跟鈣與磷的吸收有關，它是生長激素，管制會不會長高的職務——骨頭的發育。

星雲大師、聖嚴法師的傳記，都曾提到自己因拜佛而受益，兩位大師皆因拜佛、拜觀音而智慧大開，成就了今日的佛教事業。可見拜佛，有助於開展潛能。

腳的大趾是頭部的相應部位，更是相應於大腦的部位，另外的四個指頭，是與眼睛、氣管相應的部位。所以，眼睛不好的人，拜佛會讓眼睛有神，該看的都會看得很清楚，不該看的都不會去看。我不是開玩笑，各位要常禮佛，絕對有它的科學根據。

在禮佛的時候，應該要用很快樂的心來禮佛，不論站在佛法的角度或醫學的角度，你會發現：善於禮佛的人，佔了很多便宜。希望各位天天都很歡喜的禮佛。

第三、調整自律神經：

脊椎的脊髓，是自律神經的通道。自律神經，支配了身體的五臟六腑，包括心臟、肺、肝臟、胃腸、泌尿生殖器、血管舒縮等等。自律神經失調的人，呼吸、心跳功能受影響，消化道功能受影響、泌尿生殖系統功能受干擾，情緒容易起伏……，總而言之：健康亮紅燈。

禮佛動作，正好藉著脊椎的屈、伸，調整自律神經的功能。脊椎的俯、仰，將帶動上焦、中焦、下焦的肌肉血管收縮，促進循環、保持筋

骨的健康。

第四、菩提淨願行持：

能從生理健康的原則，學習正確的禮佛姿勢，固然很好，但是，若心心念念把注意力集中在姿勢上，把拜佛當成純粹的運動，未免本末倒置。禮佛方式，計次的也好、念佛號的也好、觀想佛菩薩也好、禮拜經文也好，最重要的是「一心」。

每天五千拜、一萬拜，是很精進，但是容易形成一個副作用：爲了達成這些次數而很緊張，甚至磕頭如搗蒜、馬馬虎虎交代過去，只求把「帳」算完。所以，對於時間有限的在家人，我建議不要用計次方式，最好衡量自己可以用的時間，全心全意的、從容不迫的禮拜，若十五分、若三十分、若一小時，強迫自己練習收心，培養自己「念茲在茲」的淨業因緣。

(二)藉禮佛建立淨業正因

另外，我建議各位：每天爲父母禮佛三拜。如果像我一樣父母都已經往生的，觀想自己與父母一同禮佛。父母健在的，除了爲父母禮佛三拜，每天還要做三件對父母「有利」的事，例如：說讓父母寬心的話、用各種方法關心父母的健康。親子之間橫著深深的鴻溝，說的都是難聽的話、擺出來的都是撲克臉、投射出尖酸的腦波，也是一種「醜陋頑愚」的缺陷，若不設法修正，很難健康無病。

我每天做完早晚課，離開佛堂前，會爲父母、師長、恩人、怨親，各禮佛三拜。在此提供各位參考。

「弟子xx，謹為今生父母、累劫累世父母，禮佛三拜！願父母：諸障解脫，宿業消除，永離惡道，得生佛前！」虔誠三頂禮。

「弟子xx，謹為今生師長、累劫累世師長，禮佛三拜！願師長：道業成就，法體康泰，福慧自在，慈光普照！」虔誠三頂禮。

「弟子xx，謹為今生怨親，累劫累世怨親，禮佛三拜！願怨親：冤業化解，諸障解脫，福慧增長，同證菩提！」虔誠三頂禮。

我們受父母撫育、疼惜、栽培，是難以回報的。打從娘胎開始，孩子就懂得「剝奪父母的營養」來「利益自己」。該聽過「一人吃兩人補」吧？胎兒腹部有一條臍帶連著胎盤，胎兒藉這個「大吸盤」牢牢的攀附在母親的子宮壁上，從臍帶的兩條血管「吸母親的血」，再透過一條血管「把廢物丟給母親處理」。

古人流傳一句話：「生一個孩子，掉一顆牙。」佛經也說：女性骨頭質輕色黯，跟孕育兒女有關。依據醫學原理，再加上我的觀察，這些話很有道理：胎兒的生長發育，會抽取母體的「鈣」，造成母體的骨質流失。看來，孩子不但「吸血」，還「啃骨」喔！難怪女性罹患骨質疏鬆的比例那麼高。

這種剝奪父母的霸王行爲，延續整個成長過程，乃至終其一生，予取予求，不但自以爲理所當然，還對父母嫌東嫌西、耍脾氣。父母對子女付出最多，也被抱怨最多：給得少，孩子不滿；給得多，孩子不屑；給得不合需求，孩子討厭你。父母被孩子「吸血」、「啃骨」，不但不能抱怨，還動則得疚，真是佔了便宜又賣乖。

舍利弗修滿六萬劫的菩薩道行，將要進入第七萬劫的修證時，遇到一位青年求眼作藥的因緣，於施捨眼球的發心過程中受侮辱，從此退失修學菩薩道的菩提心，成爲沉劫聲聞。連這麼用功的老修行，都不堪受辱，可是，我們的父母，爲了撫育孩子，不惜卑躬屈膝、低聲下氣、忍受苛責，勞苦、勞心、勞力，所滲出的汗水、流下的血水、吞入的淚水，何止於此？

每次思惟藥師琉璃光如來十二大願，我都淚流滿面。例如第十一大願：「若諸有情，飢渴所惱，爲求食故，造諸惡業……。」父母所造的一切不善業，若殺業、若不予取業、若妄語業等，仔細分析其動機，多半是「不爲自己求安樂，但願子女得幸福」啊！所謂「橫眉冷對千夫指，俯首甘爲孺子牛。」不要笑父母「愚痴」，父母是「代」我們這些子女受惡道苦啊！

從我自己進入護理學校讀書，乃至在護理學校授課，帶學生到產房實習接生，看到母親生產的痛苦，那種猶如世界末日般的掙扎，讓我覺得：孩子的生日，是「母難日」。所以，我決心「六十歲以前不過生日」。在母難日唱「生日快樂」歌，我會哽咽、唱不出來。藥師如來發願：「得

悲智海園區

聞我名，專念受持，我當先以上妙飲食飽足其身，後以法味畢竟安樂而建立之。」母難日，我要持戒、布施，爲父母禮佛，願父母永離惡道、得生淨土。

父母健在的，要以感恩之心，「善待」父母。生日蛋糕應當是兒女買給母親吃的，至少也要爲母親煮一碗平安麵——慶祝母親從鬼門關平安脫身。我曾建議學生：「生日，應當給母親磕三個頭。」且別談做與不做，學護理的學生，畢竟見過生產之苦，多半不表反對，中學生則哈哈大笑：「我爸媽會說我頭殼阿達阿達！」「我爸媽又沒有跟我阿公阿嬤磕頭，我幹嘛要跟他磕頭？」你們別以爲我那些學生很差勁，他們可都是天之驕子哪，智商特高、學業特優，我常形容他們都是「父母用金塊疊起來的」。

任何人問我生日，說要幫我慶生，我都說：「哎呀！剛過完耶！」身份證上的生日不準，聽說我以前是由家人自己接生的，鄉下人不識字，只記陰曆，報戶口那天就是生日。

地藏經描述，光目女母以殺害毀罵二業，而受惡道乃至下賤果報，光目女發廣大誓願：「若得我母永離三途及斯下賤，乃至女人之身永劫不受者，願我自今日後，對清淨蓮華目如來像前，卻後百千萬億劫中，應有世界、所有地獄、及三惡道諸罪苦眾生，誓願救拔，令離地獄惡趣、畜生、餓鬼等，如是罪報等人盡成佛竟，我然後方成正等正覺。」每次讀到這裡，我都忍不住痛哭流涕。

你們可能想：「道音師父怎麼那麼愛哭？」那是因爲佛經的每一句話，都讓我感同身受、都正中要害啊！父母生病時，子女連爲他們「澡漱清淨」都做不好，更別談爲度父母永離惡道而發大願了。

在醫院看盡人性冷暖，我發現：兒女生病的時候，父母會日夜守候照顧，但是，父母年老體衰時，兒女的照顧多半心不甘情不願，推來推去。母親不嫌兒女糞尿髒，兒女對父母的排泄物多覺得「噁心」。萬一白髮人送黑髮人，父母的哀傷總是綿綿無盡，父母走了，子女的傷痛不會那麼深，因爲「老了嘛」。

蘇俄亞美尼亞大地震後第八天，從陰濕寒冷的瓦堆下救出一對母女，年僅三歲的幼子，躲在母親的懷抱中，靠著吸吮母親刺破手指流出的血液，讓生命存活下來。

企鵝都整齊地朝著同一個方向站立，爲什麼？你們下次有機會看國

悲智海園區

家地理頻道的紀錄片時，不妨仔細觀察，你會發現每一隻大企鵝的前面，都有著一團毛絨絨的小東西——小企鵝，企鵝媽媽是以自己圓胖的身體，遮擋刺骨的風寒，保護面前的孩子。

從越南歸來的戰地記者帶回的一卷影片中，出現了一羣人奔逃的畫面，但是在機槍掃射下，人影就一一向前仆倒了。其中卻有一個「倒得特別慢」，而且是「慢慢地蹲下去」。戰後，清理傷亡屍體，發現那是一個抱著孩子的媽媽，怕摔傷了幼子，而「忍著不死」，慢慢地蹲下去。

經典說：「右肩負父，左肩負母，從生至長，周行天地，經百千劫，亦不能報父母一日之恩。」又說：「右肩負父，左肩負母，經歷千年，正使便利背上，然無有怨心於父母，此子猶不足報父母恩。」

父母在孩子最困苦的時候，抱著孩子，「經百千劫、周行天地」的腳印，百般呵護的用心，豈是「肩挑父母」就能算數的？要「析骨還父、剔肉還母」才能報答呀！注意！不是叫你拿刀殺傷自己喔，你的肉沒人敢要哪！自殘的、血淋淋的骨肉，對世間父母是大不孝！所謂「析骨」、「剔肉」，是指「轉化業報身」、成就「色身三昧」哪！

讓我們藉著禮佛三拜，祈願父母：以懷抱兒女的雙手，圓滿淨業功德，以荷負兒女周行天地的雙腳，踏上佛國淨土，參加蓮池海會。

剛才下課，有人問我「是怎麼皈依的」？又「是怎麼出家的？」這是很多人好奇的問題。

當年，我曾任教社會大學有關養生保健的課程，曾要學生試擬遺囑，有一些學生「希望臨終時，陳老師能陪伴在旁。」所以學生知道我不再開課、而且要出家，都深表震驚，直到出家前一天還有人勸我：「老師！請您再考慮！以前，我們從您這兒學到很多養生之道，以後，我們就沒人可以請教了！」還有朋友事後責備我：「你怎麼可以放棄社會責任、當教育界的逃兵呢？」其實，出家，是決心把我自己「捨給社會」，更專心的做「自我教育」、以及「社會教育」工作，過去的教學，偏於色身的保健，現在的養生課程，兼顧身心，才是真正讓你無病一身輕的養生之道哪！

用一則《莊子》中的寓言，說明我與師長的菩提法緣。

「泉涸，魚相處於陸，相呴以濕，相濡於沫，不如相忘於江湖」。莊子說：住在小河細泉中的魚，水枯的時候，被迫擁擠在陸面上，相互以

悲智海園區

口呼氣，用唾沫互相濕潤，以便延續生命。莊子認為：與其耽在災難中掙扎，不如自由自在游於江湖。

在災難中「相响」、「相濡」，是人倫至情，是孔子說的「仁義」、「良能」，令人讚嘆。然而，別誤以為那就是唯一的生存方式，若希望不再受缺水的威脅，只有游入江湖。「相忘於江湖」是「回歸本性」，「超越」了三界六道的生死煩惱。

「相响」、「相濡」的良知，是「人性」，可惜這種「有漏善」，無論怎麼長養、擴充，猶如挖東牆補西牆，受用有限，福報盡還墮苦難中。

舉個例，或許各位比較容易體會。在缺乏氧氣的密室裡，對於因缺氧而命在旦夕的人，你會趕快為他作人工呼吸、為他戴氧氣罩，甚至呼出自己最後的一口氣給他，抱在一起、死在一起，這就是「相响」、「相濡」，是世間的至情至性，所謂的生死與共。打開密閉的門窗，一起走到室外，得到足夠的氧氣，是「智慧」、「出離」。由於沒有缺氧之苦，也就不再需要相响、相濡這樣的有漏善了，這叫「相忘於江湖」。

「相忘於江湖」不是教你不仁不義、不顧世間的責任義務，而是教你「打開心靈的門窗」，享受「另一種生活方式」—解脫自在。

師長就是教導我「打開心靈的門窗」的「貴人」。那是一種「以法相見」的心境。當我體會到師長以自己的精進、涵養，化導、包容、提攜我這愚鈍頑劣的弟子時，那種震撼，猶如一道光明：「孩子啊！你的功課荒廢已久！別再遊蕩了！」

即使今生面容已變，感謝師長仍願意當這個浪蕩弟子的善知識，而於一一世界中，經於無量劫，為度弟子故，誨之不疲厭。」所以我每天做功課，一定為師長迴向，早晚課後，一定為師長禮佛三拜。

觀照佛菩薩互為師徒的「佛事」，想到師長的護念之恩，我都覺得好感動、好歡喜！各位看：文殊師利菩薩，曾為七佛之師，卻來幫忙曾是自己「學生」的釋迦牟尼佛，扮演釋迦牟尼佛的協侍（秘書），圓滿度生因緣。觀世音菩薩（阿彌陀佛的秘書），是古佛「正法明如來」倒駕慈航，協助阿彌陀佛接引苦難眾生。

地藏經中，還有幾段讓我深深震撼的情節。

先說「分身集會品」。世尊在忉利天宮說法，摩地藏菩薩摩訶薩頂，而作是言：「汝觀吾累劫勤苦，度脫如是等難化剛強罪苦眾生。其有未調

悲智海園區

伏者，隨業報應，若墮惡趣，受大苦時，汝當憶念吾在忉利天宮，殷懃付囑，令娑婆世界，至彌勒出世已來眾生，悉使解脫，永離諸苦，遇佛授記。」爾時，諸世界分身地藏菩薩，共復一形，涕淚哀戀，白其佛言：「……唯願世尊，不以後世惡業眾生為慮。」如是三白佛言：「唯願世尊，不以後世惡業眾生為慮。」

再看「囑累人天品」。世尊告訴地藏菩薩：「現在未來天人眾，吾今殷懃付囑汝，以大神通方便度，勿令墮在諸惡趣。」爾時，地藏菩薩摩訶薩，胡跪合掌白佛言：「世尊！唯願世尊不以為慮！」

每次我都是流著感動的淚、汗顏的淚，複誦這幾段。想到自己根本不敢、不曾對父母、師長說：「唯願您老人家不以為慮！」別說承當度眾生的重任啦，連父母、師長交代的事，都不容易做好，有時還要辯白幾句、使個性子。父母、師長面對我這樣的孩子，實在夠委屈、夠操心的！

藉著禮佛三拜，我暗自在心中告訴師長：「唯願恩師，不以弟子為慮。」也藉著禮佛三拜，記取師長護念之恩，提醒自己：憶念佛恩！莫負師恩！

再說「為怨親禮佛」的原因。

今生、乃至生生世世，我們所受用的福報，包括點點滴滴的提攜、關照，以及支持我們生命存活的一切，都是眾生的血淚交織成就的。跟我們最有緣的人，兄弟姐妹也好、親友也好、同事也好、學生也好、配偶、孩子也好，最親近的人，往往也是被我們傷害最深的人；我們的任性、執著、自私，往往讓恩人成為結怨最深的仇人。無盡的歉意、無盡的感恩，能補救的，當盡力去補救，已經無法彌補的，願藉著禮佛三拜，化為此刻重新出發的動力。

養生，不只是修補色身，不要老是問「吃什麼」，生命，除了吃以外，難道就沒有其他更值得珍重的事了嗎？除了吃，還要運動，還要控制情緒，還要提昇生命品質。禮佛，除了運動功效以外，向佛菩薩膜拜的當下，你也在「向自己頂禮」，描繪佛菩薩的德養在你記憶裏——提起你的正念，總有一天，你會無量光、無量壽。

現在，我站在這裡，一邊放投影片、一邊講解，而各位坐著聽講，我想：各位可能是我過去生的恩人，由於往昔受到各位的照顧，所以今天要「站」著分享我的心得，報答各位的護持之恩。說話一分鐘，死掉四百萬個紅血球，大概相當於一西西血液，思考、動作，也會消耗血液

悲智海園區

及能量，但願我的骨髓、血液、養分、腦力，化成你們的生命能源，與你們同修學、同證菩提。

（二〇〇一年十二月講於普門學佛成長營，圓融法師記錄，曾刊載於普門慈幼雜誌。）

【轉載自台中市中觀佛學會出版之《從惜生護生談養生(一)》】

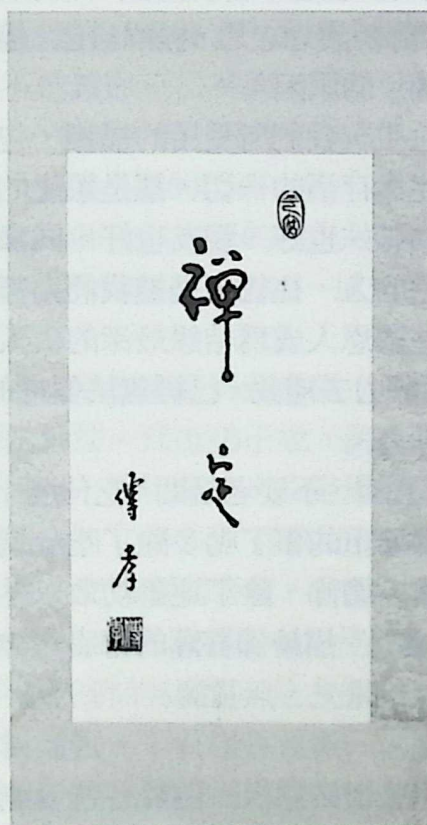
感謝道音法師及出版單位社團法人台中市中觀佛學會中觀佛教文化中心贊助稿件，本期全書刊載完結。親愛的讀者若有意閱讀全書請循以下通訊址請書。

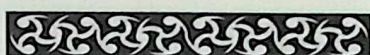
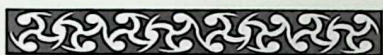
本書創印單位處：社團法人台中市中觀佛學會中觀佛教文化中心

地址：台中市西屯路2段32之9巷6號

電話：(04)23159751、0921151517

傳真：(04)23141017





中華佛教護僧協會 公告

中華民國九十八年十二月十五日

地址：高雄市新興區仁愛一街 302 號

電話：07-2369604

傳真：07-2357671

主旨：徵求提供設置統一發票收集箱，作為籌募僧伽醫療基金來源之一。

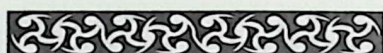
說明：本基金將供養罹重症且缺乏適當醫療資源照護之僧伽，減低其後顧之憂，令其更有助於專注修行，發心者功德無量。

辦法：

- 一、徵求提供定點設置統一發票收集箱，歡迎願意發心共襄盛舉之道場、素食餐廳、商店等善心經營者加入這個計畫。
- 二、敬請本會各組委員、熱心會友們發協助心傳訊息、並幫忙蒐集發票至本會。

連絡單位：本會秘書處

中華佛教護僧協會



九十八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	釋璵慧	女	台 灣	日本佛教大學博士班三年級	100,000
2	釋振輯	女	馬 來 西 亞	圓光佛學研究所碩士班一年級	20,000
3	釋蓮海	女	越 南	華梵大學碩士班二年級	30,000
4	釋純海	女	越 南	華梵大學中文系一年級	20,000
5	釋行解	女	越 南	華梵大學碩士班二年級	30,000
6	釋妙賢	女	台 灣	印度普那大學博士班	40,000
7	釋慧如	女	越 南	華梵大學碩士班二年級	30,000
8	釋振溥	女	馬 來 西 亞	師範大學國文系二年級	20,000
9	釋寶光	男	斯 里 蘭 卡	華梵大學博士班一年級	40,000
10	釋淨圓	女	越 南	華梵大學中文系一年級	20,000
11	釋行心	女	越 南	師範大學博士班一年級	40,000
12	釋悟開	女	台 灣	京都佛教大學博士班五年級	100,000
頒 發 總 金 額			新台幣：肆拾玖萬元整		



第十屆靈鷲山青丰佛門探索營

與佛做朋友

主辦單位：靈鷲山三乘佛學院

活動日期：99 年 1 月 26 日至 1 月 30 日(五天四夜)

活動地點：靈鷲山無生道場/台北縣貢寮鄉福連村香蘭街七之一號

活動內容：

主題課程

與佛做朋友～認識自己、突破自己、活出全新的自己

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

活動對象：18-30 歲大專院校或社會青年，名額限 108 名，報名要快！

報名方式：即日起至 99 年 1 月 7 日止，請將報名表傳真(02-24992286)

或 MAIL 至 bc@lm.org.tw 三乘佛學院教務處

活動專線：靈鷲山三乘佛學院 02-24991100#3519~3521

活動費用：全免，歡迎十方大德隨喜贊助青年學佛活動。

心生活運動開始囉！凡參加者請於報名日起至活動開始日，持誦心經 21~108 部！

[報名表下載] http://www.mwr.org.tw/buddhism_college/2009college3.doc 或

http://www.093.org.tw/content/edu/edu02b1.asp?js=22&C2b_sn=1378



香光尼眾佛學院招生

培育優良的佛教宗教師
是我們三十年來不變的堅持
歡迎 18-45 歲有志尼僧青年，同來修學
諮詢電話：05-2540359
截止日期：99 年 2 月 10 日

香光尼眾佛學院行者學園招生

您還在出家與在家的選擇中徘徊嗎？
香光尼眾佛學院行者學園
提供您一個澄清自我理想的好機會
歡迎 40 歲以下女青年，同來修學
諮詢電話：05-2540359
截止日期：99 年 2 月 10 日

圓光佛學研究所「冬季禪七」

導師：^上如^下悟老和尚
主七和尚：^上了^下空和尚
活動時間：99 年 1 月 5 日至 1 月 11 日
禪七地點：圓光佛學研究所一樓念佛堂
報名日期：即日起至 98 年 12 月 31 日
通訊地址：320 中壢市月眉里 5 鄰 78 號
報名電話：(03)498-4449；(03)498-8494
於上午 8—11 點；下午 2—5 點
晚上 7：30—9：30 洽籌備小組
傳真電話：(03)498-6980
e - mail：yunkuang2008@gmail.com
網 址：www.ykbi.edu.tw



台南女眾佛學院招生

宗旨：造就德學兼優之弘法人才，自利利他之菩薩行者。

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：供膳宿，另提供零用金。

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。

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



啓建大乘戒幢傳授護國千佛三壇大戒通啓

本寺為弘揚正法，續佛慧命；並預為祝賀中華民國建國一百年誌慶。謹訂於民國 99 年（西元 2010）10 月 10 日起至 11 月 10 日為期三十二天，啓建大乘戒壇，傳授千佛三壇大戒。以此功德，預祝佛日舒輝，國運昌隆，風調雨順，人民安樂！

傳戒日期：出家戒：訂于民國 99 年 10 月 10 日至 11 月 10 日

（陰曆九月初三日至十月初五日）圓滿出堂。

受戒資格：出家二眾，凡正信佛教，六根具足，身心正常，無不良嗜好，堪能聞解佛法 稟受具戒奉行，年滿二十歲以上。若年老者，須能禮佛如儀，能聞佛法，能稟戒奉行，皆可報名參加受戒。

附 啓：戒期中並為本寺開建一百一十週年紀念，及開山善慧禪祖 130 歲冥壽，舉行祭典。歡迎法眷們踴躍回來參加。

主辦單位：宗教財團法人台灣省基隆市靈泉禪寺

協辦單位：各縣市法眷寺院、善慧文教基金會

靈峰覺苑華文佛教學院學友會、佛心同濟會等

電 話：(02)24653191～2

傳 真：(02)24653160

e - mail：lin.chuen@msa.hinet.net

地 址：基隆市信義區六和路一號

九十八年七～九月份會務工作報告

- 07/03 7月份個案審議，共審30件，新審1件，暫停供養3件，供養27件，供養金額總計壹拾壹萬壹仟元整。
- 07/08 會員潘家城往生本會前往普佛，並送輓聯敬弔。
- 07/14 文教委員會召開「護僧」季刊第56期第一次編輯會議。
- 07/20 後補監事賴惠芳婆婆往生本會前往普佛，並送輓聯敬弔。
- 07/29 8月份個案審議，共審27件，新審0件，暫停供養2件，供養25件，供養金額總計壹拾萬壹仟元整。
- 07/31 召開第五屆第四次理監事聯席會。
- 08/01-02 舉辦兩天佛教歌曲梵唄學習營，禮聘本會副理事長圓覺法師、陳世音老師為佛教歌曲梵唄學習營講師。
- 08/06 召開98年度國內外留學僧獎學金論文審查會議。
- 08/11 莫拉克颱風期間於佳冬慈恩寺成立救災指揮中心，由理事長圓塵法師指揮救災事宜。
- 08/12 會擴委員許貴華母親許呂杞蘭往生本會前往普佛。
- 08/14 副秘書長林娜黛帶領公關委員陳保宏及多位委員送物資一批（罐頭、蔬菜、雨鞋）至佳冬慈恩寺救災指揮中心賑災。
- 08/15 副秘書長林娜黛帶領志願服務隊組員黃麗珠、陳進守及多位委員送賑災物資一批（白米、食用油）至佳冬慈恩寺救災指揮中心，轉送給台東大武鄉公所賑災。
- 08/18 秘書長黃煥吉帶領多位委員送涼被500件至台東大武鄉公所賑災。
- 08/19 副理事長圓覺法師帶領常務監事傳親法師及多位委員前往參加會擴委員許貴華母親許呂杞蘭告別式，並送輓聯敬弔。
- 08/21 副理事長圓覺法師帶領秘書長黃煥吉、副秘書長林娜黛及多位委員，前往關懷新化靜林禪寺、白河承佛寺、西港信和寺莫拉克颱風災後情形。

會務報導

- 08/22 榮譽理事長傳孝法師帶領常務監事傳親法師及多位委員，前往參加副理事長圓慧法師姊姊鍾謝愛珠告別式，並送輓聯敬弔。
- 08/28 會員徐啓裕往生本會前往普佛，並送輓聯敬弔。
- 09/02 秘書長黃煥吉帶領副秘書長林娜黛及多位委員，前往新化接天寺關懷莫拉克颱風災後情形。
- 09/05 舉辦佛學講座，邀請天池法師演講「從無常看生命的價值觀」(上)。
- 09/07 9月份個案審議，共審25件，新審0件，暫停供養0件，供養25件，供養金額總計壹拾萬壹仟元整。
- 09/08 文教委員會召開「護僧」季刊第56期第二次編輯會議。
- 09/13 舉辦佛學講座，邀請天池法師演講「從無常看生命的價值觀」(下)。
- 09/14 召開莫拉克颱風(八八水災)啓建息災超薦冥陽兩利禮佛懺障大法會籌備會。
- 09/16 副秘書長林娜黛前往參加由行政院大陸委員會舉辦的98年民間團體兩岸交流研討會。
- 09/17 多位師兄師姐協助包裝第56期「護僧」季刊。
- 09/25 於佳冬慈恩寺舉辦為莫拉克颱風(八八水災)啓建息災超薦冥陽兩利禮佛懺障大法會。
- 09/27 召開98年度國內外留學僧獎學金頒發典禮。
- 09/29 融印法師身體不適，理事長圓塵法師帶領秘書長黃煥吉、副秘書長林娜黛及多位委員前往關懷。

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)
省(市)縣(市)統一編號				介紹人		會員證號碼			

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

中華佛教護僧協會捐款芳名

九十八年七月

12000：常禪法師

10000：李秀珠

5000：田中鼓山寺

3000：潘家城

2400：陳甘燈

1200：方吳麗珠、熊夢萍、吳孟苑、汪怡慧、
林柏清、心沐法師、林向交妹、
洪東煒、林美玲、洪卓澄、洪煜勳、
謝玲娟、王美華、陳清祥、莊美惠、
張秀雲、許淑珠、謝月香、藍李九寶、
方美月、吳新裕

1000：蘇柏澄、吳僅

800：廖茂盛

600：魏貴英、林素玉、徐維擇、徐維謙、
吳秋玖、林李秀菊、陳素蘭、夏曉君、
夏沈清秀、夏天佑

500：張鴻文、張秋陽、張陳美、張與庭、
張又升、張嘉修、許雪華、天華法師、
心祝法師、地論法師、林釵鳳、
林秀璽、謝金玲、許藏良、陳淑霞、
官雪湧、悟玄法師、圓純法師、
東方智燈園圓泰

300：陳興文

200：張鴻彬、張惟迪、張書毫、邱淑和、
張雅惠、楊秀珍、林秀緞

100：蘇連發、陳玉星、黃麗珠、陳信宏、
陳嘉惠、陳黃血、郭秀玲、林村禾、
廖謝玉麗、廖元楓、洪月帕、洪敏秀、
劉書銓、陳彥坊、劉大維

劃撥 27,400 元

10000：台東佛教蓮社

2000：蕭金雀、徐忠琳

1200：陳貞月、黃素月、洪麗嫻

1000：蔡曉雯、蔡清一、林銘豐

500：林柏嘉、林珀州、林晉任、林俞伶、
蔡惠蘭

300：楊明昌

250：佛海法師、佛興法師

200：陳益輝、陳張賢女、陳淑珍、戴麗敏、
林士勳、林芳怡

100：洪壽鴻、吳翊民、任詹玉雲、趙來春、
吳陳寶鳳、吳國樑、吳啓弘、吳庭瑩、
陳祜發、陳邱秀蘭、陳炳坤、陳錦華、
方勝田、方禹婷、方瑋晨、李宜春、
徐華英、戴林說、戴麗枝、王君豪、
龍雅貞、王崇恩、劉小登

贊助獎學金 8,100 元

1200：林向交妹、洪東煒、林美玲、洪卓澄、
洪煜勳

500：蔡依好、蔡旻諺、蔡旻哲、蔡依烜

100：陳貴生

侯趙會委員 7,800 元

600：侯趙會、侯泰豐、侯泰鎔、侯錦秋、
王不繼、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 7,200 元

1200：黃春美

600：蔣姿香、劉士賢、陳冠翰、林盈良、
林育正、蔡秀珠、林憶足、林實田、
鍾美晶、林佳緻

楊信輝委員 3,600 元

200：楊信輝、楊廷、林育霖、楊衣彤、
楊太祯、李良節、林謝香、陳柏志、
林紫秀、黃水泉、蘇李秀雪、楊蕙華、
吳泰滋、林素涵、俞雲元、林綉玉、
蕭秋霞、翁靜妹

捐款芳名

蘇友義委員 12,200 元

1200：楊秀枝

500：劉秀貞

300：呂月慧

200：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、高秀琴、陳文欽、
張瓊珠、蘇國銘、蘇昭治、徐錦淑、
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、黃秀英、
蔡佳寧、李錫利、汪民隆、黃惠敏、
陳俊堯、李麗芬、薛義吉、黃淑娥、
陳樹來、葉清山、葉林秀麗、陳清雲、
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、許鶯瑱、陳聖元、陳松弘、
陳余來善、陳惠端、陳惠琴、陳惠君、
江欣霈、陳惠雅、李信融、鄭雪月、
林椿煌、美的髮型、蕭瓊姬、顏敏惠、
林明勝、楊見少、簡美麗、簡美苓、
陳月珠、陳春梅、陳數珍、薛淑真、
王崇亘、林信宏、陳孟鈴、張沛淳

蘇彥旭委員 7,800 元

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

蘇阿金委員 15,000 元

300：蘇阿金、楊敏雄、楊崑琳、楊友茂、
蘇明霞、楊雅珺、楊盛爲、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、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、
呂文宗、楊凱翔

孫玉華委員 3,800 元

100：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、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、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、張鐵諺

李秋花委員 8,200 元

1000：簡桃紅

600：莊永和、陳和健、楊秋綿、陳蔡進女、
陳玠廷、陳玠安、黃秀媛

200：陳明珠、徐志逢、黃建穎

100：劉良福、李秋花、藍錦蕊、劉淑琴、
李俊賦、李嫻穎、王洪謝榴、洪振明、
洪碧蓮、楊崇業、周樟宜、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、
黃陳雪、黃靖文、黃士軒、徐瑀婕

捐款芳名

土城辦事處 43,700 元

(主任：何念諦)

2400：胡素華

2000：何念諦、林麗卿、葉麗雪

1200：劉淑媛、林玉貴、魯淑芬、李川明、
安陳彩美、許秋華

1000：華梓貽、張玉妹、游孟雪、黃玉鳳、
隨熊寶玉、陳國勳、隨中興、林金誠、
林沅靜

500：黃世雄、林芬禎、黃麒融、劉騫、
吳秋月、蔡蕙如、何環丞、何玗潔

300：林純情、張阿修

200：邱黃幼葉、江佳芸、何宗儒、謝佩璇、
周映明、陳仲葦

100：陳育彰、劉麗美、邱林玉蘭、王美甘、
王毓穗、林深河、陳鑫雅、王玉英、
陳進裕、黃心茹、程省聰、吳承融、
楊捷逸、劉耀龍、徐振福、李榮華、
林興吉、劉大榕、王鼎輔、林優秀、
周美慧、葉馨儀、邱附帽、熊子珩、
熊明興、沈冠秀、王元鳳、翁文瑞、
郭典明、洪櫻月、陳建樺、陳建安、
陸燕君、陸弘毅、陸林寶蓮、李秀里、
邱容瑩、邱岱汶、何育霖、何明璋、
吳雅鳳、郭一中、劉彩玲、王啓全、
林阿儉、林奕慈、張依晴、陳信樺、
陳國榮、馬志瀧、李慧英、李文華、
李珮儀、鄭秋燕、陳國清、楊婕翎、
陳美葉、許天成、許陳阿足、施金霞、
林書慶、陳麗玲、許源和、龐志銅、
謝良江、許月秀、龐自君、龐新諺、
袁佳瑜、高蔡文、高偉翔、高詩婷、
鄭文妮、鄭錦隆、鄭智遠、陳昌瑋、
王放明、陳欣怡、王漢賓、王佳雯、
吳鳳冠、謝永順、謝宏宜、謝佳偉、
謝許金梅、胡添福、雷群娣、董恭華、
王怡翔、董姿伶、董鎮霆、林柏皓、

蕭雅文、鄭氏鸞、陳則宇、呂虹慧、
胡惠雲、張美容、杜承洋、張淳淳、
杜姝涵、杜語喬、杜松達、林蕊、
徐名震、林珀州、蔡惠蘭、林倉州、
徐麗秋、林晉任、林俞伶、何季陵、
林原丞、李欣怡、何環州、蔡清川、
蔣懷萱、蔡佳陵、蔡漢麟、李玉女、
曹淵源、曹凱鈞、曹凱翔、莊益銓、
謝宜紘、邱垂益、邱徐碧梧、莊蕊伊、
蘇麗卿、朱冠縈、朱芳萍、朱韻縈、
朱泓仰

陳文卿委員 8,400 元

1000：盧金全、蘇陳瑞雪

500：龍秀蓮、林財樹

300：蘇燕菊、盧芊文、廖清欽

200：盧毅豪、陳嫻君、謝宇澤、陳美珠、
戴昭元、廖世煌、廖書延、林裕銘、
黃瓊嬋、林徐菊英、林柏毅、林芸竹、
林芸如、黃鈺雯

100：林威志、林勃宇、林有福、楊婉茹、
楊春平、林莉倫、楊婉婷、戴大錡、
戴大程、葉王欽、張齡月、戴政宗、
葉語心、張勝文、盧英子、賴昭君、
賴威宇

佳冬慈恩寺 2,400 元

1200：陳淑桂、杜秀枝

林聰妹委員 12,800 元

1200：葉淑玲

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

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、

捐款芳名

蕭凱鴻、蕭良傑、胡世琪、彭世偉、
彭世強、楊漢聲、張駿英

蘇淑儷委員 6,000 元

600：陳葉木英、陳世榮、林淑珍、莊淑茗、
黃景彥、黃兆瑋、黃品瑀、黃靖棋、
林明正、李采瑄

蕭玉枝委員 6,600 元

1200：梁凱竣

600：林洪招、洪真珠、楊月梅、李春、
宋楊綉娥、洪梅銀、許林鶯、張簡禹、
陳錦秀

梁秀琴委員 4,800 元

600：彭嫦娥、郭威甫、吳林寶扇、黃錦榮
400：梁秀琴、吳秀蘭、李文昭、盧菊枝、
吳大樹、林貴子

蔡德源委員 3,800 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、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、黃作民、
王金環、王陳惜、陳秀枝、王玉真

50：吳梗、邱政雄、邱建清、王桃

九十八年八月

70000：天華法師

10000：開毓法師、慈願念佛堂、廣照講堂、
高雄市在家菩薩同修會

2000：蘇林月英、吳膺炎

1200：顏李金蓮、高雲絲、李沈真珠

800：廖茂盛

600：蔡郁萱、林李秀菊

500：黃國財、黃陳芳子、鄭筱琪、黃碧蕊、
黃綉雯、黃顏麗美、張鴻文、張秋陽、
張陳美、張與庭、張又升、張嘉修、
許雪華、柯佩吟、柯憲宏、官雪湧、

300：陳皇西、高田籲、陳品好

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、蘇連發、廖謝玉麗、廖元楓、
洪月帕、洪敏秀、劉書銓、陳彥坊、
劉大維、李敏玲、劉明郎

劃撥 16,500 元

1200：楊惟竣、黃炯家、如證法師

1000：蔡曉雯、蔡清一、林銘豐

800：莊武雄

700：陳林鯉魚等七人

500：林珀州、林晉任、林俞伶、蔡惠蘭、
南山檀越、陳慧星

400：傅建源、傅炎昌、吳月金、傅義城

200：陳益輝、陳張賢女、莊璧瑜、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

100：任詹玉雲、吳翊民、陳淑珍、李宜春、
劉小登、戴林說、戴麗枝、王君豪、
龍雅貞、王崇恩

贊助獎學金 2,600 元

1500：政慧法師

1000：陳林綉霞

100：陳貴生

呂陳阿足委員 2,400 元

600：廖黃柳、黃洪寶蓮、李惠卿、呂柔箴

基隆辦事處 43,200 元

(主任：惟印法師)

1200：宏量法師、悟文法師、自懃法師、

捐款芳名

惟本法師、吳朝豐、游碧、吳承道、
吳奕璇、吳朝清、周延馨、吳尙樺、
吳昱錡、吳利雄、胡黃蔥、沈松井、
吳幼子、李遠智、李募集、吳麗卿、
李建碩、李碧茹、李尹娟、黃文良、
李金鸞、陳文成、吳政哲、李林偏、
黃勝傑、李漢揚、黃應慈、吳朝賢、
吳岳洲、吳岳信、蕭彩屏、許定國、
連美華

蘇靜香委員 3,000 元

1200：蘇德和、黃王金葉

600：陳春明

蘇友義委員 11,200 元

500：劉秀貞

300：呂月慧

200：吳鳳美、施儼、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、高秀琴、陳文欽、
張瓊珠、蘇國銘、蘇昭治、徐錦淑、
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、黃秀英、
蔡佳寧、李錫利、汪民隆、李麗芬、
薛義吉、黃淑娥、陳樹來、葉清山、
葉林秀麗、陳清雲、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、許鶯瑱、
陳聖元、陳松弘、陳余來善、陳惠琴、
陳惠君、江欣霏、陳惠端、張沛淳、
陳惠雅、李信融、鄭雪月、林椿煌、

美的髮型、蕭瓊姬、顏敏惠、林明勝、
楊見少、簡美麗、簡美苓、陳月珠、
陳春梅、陳數珍、薛淑真、王崇亘、
林信宏、陳孟鈴

孫玉華委員 3,800 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、張鐵諺

李秋花委員 6,800 元

1000：簡桃紅

600：鄭慶童

200：林進助、林董阿銀、林淑華、潘毓仁、
潘林桂英、郭育銘、郭津銘、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、劉淑琴、
李俊賦、李姍穎、王洪謝榴、洪振明、
洪碧蓮、楊崇業、周樟宜、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、
黃陳雪、黃靖文、黃士軒、徐瑀婕

土城辦事處 45,200 元

(主任：何念諦)

6000：楊春梅

2000：何念諦

1200：吳美雅、李秋紅、陳王阿桃、陳國馨、
莊雅晴、陳錦京、吳芳香、張逸柔、
陳國清、李玲貞、郭武雄、王祝美

捐款芳名

1000：張玉妹、華梓貽、何鴻麟
 500：劉鶯、游孟雪、蔡蕙如、何環丞、何玗潔
 400：李順芳
 300：劉吳玉美
 200：周映明、王秀美、林柏皓、林佩好、王彰輝、張坤能、蘇月花、賴冠婷
 100：邱垂益、邱徐碧梧、邱黃幼葉、謝宜紘、莊益銓、劉勝宏、洪薇婷、沈冠秀、王元鳳、翁文瑞、郭典明、洪櫻月、王美甘、廖美枝、張蘭芽、王毓穗、林淑卿、程省聰、吳承融、楊捷逸、劉耀龍、徐振福、李榮華、林興吉、劉大榕、王鼎輔、林優秀、周美慧、蔡馨儀、鄭麗淑、陳思羽、顏宏達、莊雅筑、李吳桂、顏莊金媛、顏聖哲、楊婕翎、朱冠榮、朱芳萍、朱韻葵、朱泓仰、陳麗玲、許源和、龐志銅、謝良江、許月秀、龐自君、龐新諺、袁佳瑜、高蔡文、高偉翔、高詩婷、鄭文妮、鄭錦隆、鄭智遠、廖貫吟、廖庭佑、廖榮桐、林綉霞、黃峙傑、陳昌瑋、王放明、陳欣怡、王漢賓、蘇麗卿、王佳雯、吳鳳冠、謝永順、謝宏宜、謝佳偉、胡添福、雷群娣、董恭華、王怡翔、董姿伶、董鎮霆、蕭雅文、鄭氏鸞、陳則宇、呂虹慧、莊蕊伊、廖玉婷、廖名崧、許天成、許陳阿足、施金霞、汪敬書、蘇家彥、蘇宗永、蘇琬茜、蘇俐蓓、吳樺霖、陳菁菁、姚若蘭、洪金菊、洪德、洪金蓮、李炳炎、李佩芳、李純萱、胡惠雲、曹淵源、曹凱鈞、曹凱翔、李欣怡、何環州、蔣清川、蔣懷萱、蔡佳陵、蔡漢麟、李玉女、陳建樺、陸燕君、陸弘毅、陸林寶蓮、李秀里、邱容瑩、邱岱汝、何育霖、

何明璋、吳雅鳳、郭一中、劉彩玲、蘇麗卿、朱冠榮、朱芳萍、朱韻葵、朱泓仰、張美容、杜承洋、張淳淳、杜姝涵、杜語喬、杜松達、林蕊、徐名震、林珀州、蔡惠蘭、林倉州、徐麗秋、林晉任、林俞伶、何季陵、林原丞、許雪霞、王啓全、張依晴、林奕慈、林阿儉、陳信樺

謝初葉委員 5,200 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、顏登揚、吳義勝

陳文卿委員 8,400 元

1000：盧金全、蘇陳瑞雪
 500：龍秀蓮、林財樹
 300：蘇燕菊、盧芊文、廖清欽
 200：盧毅豪、陳佩君、謝宇澤、陳美珠、戴昭元、廖世煌、廖書延、林裕銘、黃琰嬋、林徐菊英、林柏毅、林芸竹、林芸如、黃鈺雯
 100：林威志、林勃宇、林有福、楊梲茹、楊春平、林莉倫、楊婉婷、戴大程、戴大錡、葉王欽、張齡月、戴政宗、葉語心、張勝文、盧英子、賴昭君、賴威宇

蘇淑儷委員 3,000 元

600：郭美綉、郭美津、郭靜珠、韓志明、韓顏壕

邱珠金委員 14,000 元

1200：孫淑鈴
 400：邱珠金、張邱伶喜、許玫芬、許榮焜、許誌允、韓佳霖、韓岱芸、陳信義、方婦嬪、汪秀峯、林爰珠、許玉麟、陳明河、陳淑靜、陳冠州、陳乃華、

捐款芳名

黃秀嬪、吳花蕊、蘇河江、柯玉蘭、
曾順英、曾順良、蕭天蓮、蕭玉膳、
葉錦桂、林秀德、曾順麗、曾信凱、
勝紀盈、曾春財、曾施秀霞、蔡耀壇

蔡德源委員 3,800 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、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、黃作民、
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 17,400 元

600：楊建生、何美玉、方素珍、方素美、
融昇法師、孫秀蓮、洪淳芮、洪晟晏、
洪桂林、王梅香、管素珍、蘇雪月、
吳月双、高弼泉、李正賢、蔣秀珠、
林伯燦

300：黃吳玉鳳、吳鴻基、陳薰、林育如、
林珀如、黃俊傑、李永欽、李明道、
李佩珊、林麗珣、莊麒炎、黃麗蓮、
莊舒雅、莊騰捷、周佩君、莊清婷、
黃李拐、何文清、李美智、陳棋瑞、
陳癸妙、莊劉淑美、戴春木、陳小萍

九十八年九月

10000：張省吾

5000：黃添財

3600：天池法師

1600：性勇法師、性願法師

1200：劉銀金、徐京君、游淑婷、李知玲、
李知蓓、鄭寶綉、李瑞敏、林宗禧

1000：如生法師、蔡江秀雲、黃侯玉琴、
天貴法師、楊圳益、曾靖雅

800：廖茂盛

725：三寶弟子、證因法師

600：宋謝麗蜜、翁炯廷、康金界、黃茂榮、
唐志萍

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、
圓純法師

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、謝陳西紅、洪敏秀、劉書銓、
陳彥坊、劉大維、劉明郎、廖謝玉麗、
廖元楓、洪月帕

劃撥 16,900 元

3000：梁金枝

1200：李文南、海蓮精舍

1000：蔡曉雯、蔡清一、林銘豐、黃昱學

700：蔡如雯等七人

600：性知法師

500：王美惠、林珀州、林晉任、林俞伶、
蔡惠蘭、陳振順、紀碧惠、陳胤全、
陳泓諭

200：陳益輝、陳張賢女

150：范水土、范賴蘭英

100：吳翊民、陳淑珍、戴麗敏、林士勛、
林芳怡、莊貽婷、陳莉、陳芳、
李宜春、劉小登

贊助獎學金 600 元

500：侯趙會

100：陳貴生

蘇友義委員 12,900 元

1200：徐萬輝

300：俞梅玉、張清正、張陳素瑜、呂月慧

捐款芳名

200：王素清、黃惠敏、陳俊堯、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、蘇國銘、
蘇昭治、徐錦淑、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、黃秀英、蔡佳寧、李錫利、
汪民隆、李麗芬、薛義吉、黃淑娥、
陳樹來、葉清山、葉林秀麗、陳清雲、
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、許鶯瑱、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、陳惠雅、
李信融、鄭雪月、林椿煌、美的髮型、
蕭瓊姬、顏敏惠、林明勝、楊見少、
簡美麗、簡美苓、陳月珠、王崇亘、
陳春梅、陳數珍、薛淑真

孫玉華委員 3,800 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、張鐵諺

李秋花委員 3,000 元

200：陳明珠、徐志逢、黃建穎
100：劉良福、李秋花、藍錦蕊、劉淑琴、
李俊賦、李姍穎、王洪謝榴、洪振明、
洪碧蓮、楊崇業、周樟宜、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、
黃陳雪、黃靖文、黃士軒、徐瑀婕

土城辦事處 40,100 元

(主任：何念諦)

2000：葉麗雪、黃豐順
1200：葉麗雪、陳國勳、黃玉鳳、邱嘉雯、
鄭安娜、戴寶杏、杜麗英
1000：張玉妹、隨中興
600：李琴
500：劉鴛、游孟雪、吳智翔、吳瑞聰、
賴亞嫻、陳天福、黃玉琴、陳郁仁、
陳柏升
300：陳再金、洪春美、連秀香、游玉英、
顏美玲、留秀娥、戴素卿、林曉雯、
陳明慧、魏武雄、張玉秀、溪美市場
200：蔡佩瑜、余麗玲、廖峻程、許守愿、
陳美鳳、林亞升、陳麗華、蔡文華、
廖素香、邱惠琴、謝松琪、蘇月花、
陳意鈴、楊世惟、周映明、林深河、
陳建安

100：邱黃幼葉、邱垂益、邱徐碧梧、
莊益銓、謝宜紘、陳菁菁、吳權哲、
吳樺霖、沈冠秀、王元鳳、翁文瑞、
郭典明、洪櫻月、王美甘、洪薇婷、
熊子珣、熊明興、邱附帽、程省聰、
吳承融、楊捷逸、劉耀龍、徐振福、
李榮華、林興吉、劉大榕、王鼎輔、
林優秀、周美慧、葉馨儀、王毓穗、
李慧英、鄭麗淑、李文華、李佩儀、
葉議文、顏聖哲、顏宏達、顏莊金媛、
顏毓庭、顏崇智、李金樹、楊婕翎、

捐款芳名

陳思羽、施金霞、汪敬書、賴科達、
童家玲、陳麗華、蔡佩瑜、余麗玲、
廖峻程、許守愿、陳美鳳、林亞升、
蔡文華、謝松琪、廖素香、陳麗玲、
許源和、龐志銅、謝良江、許月秀、
龐自君、龐新諺、袁佳瑜、高蔡文、
高偉翔、高詩婷、鄭文妮、鄭錦隆、
鄭智遠、廖貫吟、廖庭佑、廖榮桐、
林綉霞、黃峙傑、陳昌瑋、王放明、
陳欣怡、王漢賓、王佳雯、吳鳳冠、
謝永順、謝宏宜、謝佳偉、胡添福、
雷群娣、董恭華、王怡翔、董姿伶、
董鎮霆、林柏皓、蕭雅文、鄭氏鸞、
陳則宇、許雪霞、胡惠雲、楊錦堂、
施惠英、莊蕊伊、張美容、杜承洋、
杜姝涵、杜語喬、杜松達、張淳淳、
林蕊、徐名震、林珀州、張惠蘭、
林倉州、徐麗秋、林晉任、林俞伶、
何季陵、林原丞、王啓全、張依晴、
林奕慈、林阿儉、陳信樺、陳建樺、
陸燕君、陸弘毅、陸林寶蓮、李秀里、
邱容瑩、邱岱汶、何育霖、何明璋、
吳雅鳳、郭一中、劉彩玲、蔡金鋒、
鄭秋燕

陳文卿委員 8,400 元

1000：盧金全、蘇陳瑞雪

500：龍秀蓮、林財樹

300：蘇燕菊、盧芊文、廖清欽

200：盧毅豪、陳佩君、謝宇澤、陳美珠、
戴昭元、廖世煌、廖書延、林裕銘、
黃瓊嬋、林徐菊英、林柏毅、林芸竹、
林芸如、黃鈺雯

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、盧英子、賴昭君、
賴威宇

林聰妹委員 4,400 元

300：蕭強笙、蕭御呈

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、
蕭凱鴻、蕭良傑、彭世琪、彭世偉、
彭世強、楊漢聲、張駿英

蘇淑儷委員 600 元

600：李瑞生

吳秀瑜委員 1,200 元

600：蔡金愛、吳秀瑜

蔡德源委員 3,800 元

200：蔡彩鸞、蘇淑麗

100：蔡德源、康惠麗、羅錫溪、康惠姮、
羅世豪、陳敬照、李春美、陳燕君、
陳逸民、陳玉春、陳林招、陳傑煌、
陳冠帆、劉秀里、邱天生、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、黃作民、
王金環、王陳惜、陳秀枝、王玉真
50：吳梗、邱政雄、邱建清、王桃

傳心法師 10,800 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、
郭淑燕、李錫毅

莫拉克颱風(八八水災)賑災 贊助捐款芳名

150000：志傳企業股份有限公司、
福盈實業股份有限公司

100000：梅山禪林寺能仁慈善會、
台南縣佛教護僧協會、
上菱鋼鐵有限公司

85000：中華觀音護法協會

捐款芳名

- | | |
|------------------------|----------------------|
| 50000：中道學苑 | 250：宋林麗子、宋昱鴻 |
| 44500：陳榮泉 | 200：陳桂香、張晁鉉、張大政、張婕莉、 |
| 36000：吳文耀 | 張庭臻、張詠鈞、涂繡雄、涂乃滄、 |
| 33000：榮喬振動機械股份有限公司 | 馬慈綉、蔡水池、蔡洪却、蔡梓男、 |
| 10000：紹融法師、江紘毅、龍寶生命機構、 | 蔡美華、蔡美慧、李玉琳、蔡璿茹、 |
| 彌勒內院寬裕法師 | 蔡昀學、許評科、許筠宥、 |
| 9240：特香齋西餐廳有限公司 | 銓星油品貿易公司 |
| 8250：長春素食有限公司 | 100：徐佩均 |
| 6000：太元禪寺 | |
| 5000：陳信宏、戴福錢、余榮發、李群娣、 | |
| 于天網路印刷有限公司 | |
| 4000：陳家長 | |
| 3000：王幸民、宏量法師 | |
| 2500：王基德、周素珠 | |
| 2200：李月嬌 | |
| 2000：劉幸珍、李菊、洪祝 | |
| 1650：吳益三、謝張設、洪玟玉、劉秀政、 | |
| 吳文宗 | |
| 1200：李秀樵 | |
| 1000：楊信輝、楊廷、林育霖、林紫秀、 | |
| 吳睿麒、王慶立、洪家樺、王少芸、 | |
| 許月、王昌立、王均倫、王新夷、 | |
| 黃誠鈺、黃鴻發、梁氏、黃修明、 | |
| 陳淑芬、黃品熏、黃君理、佛弟子、 | |
| 劉美蓮、朱文敏、朱德升、張美、 | |
| 潘月碧、李清文、郭任榮、許惠貞、 | |
| 三寶弟子、陳妙瑛、吳蔡淑娥、 | |
| 陳鳳玲、侯趙會 | |
| 825：江娜玉、黃麟硯、黃郁婷、王郁菁、 | |
| 李教授、應小姐、朱先生 | |
| 700：佛弟子、吳僅 | |
| 500：蔡政玉、姜陳金蘭、唐林秀霞、 | |
| 王美玉、高王麗草、史秀霞、藍黃看、 | |
| 謝劉金足、林玉碧、林素瑛、陳碧珠 | |
| 495：張麗玲 | |
| 330：柯茂雄、謝立國、謝立洋 | |
| 300：郭曾招英 | |



佛學講座天池法師主講「從無常看生命的價值觀」



為莫拉克颱風（八八水災）
啓建息災超薦冥陽兩利禮佛懺障大法會



舉辦佛教歌曲梵唄學習營



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。