

緬懷開證上人回顧系列特刊

春季刊

第 六 十 二 期

中華民國一〇〇年三月十五日

護 僧



開證上人與舞鶴茶區本師聖像



文化

教育

慈善

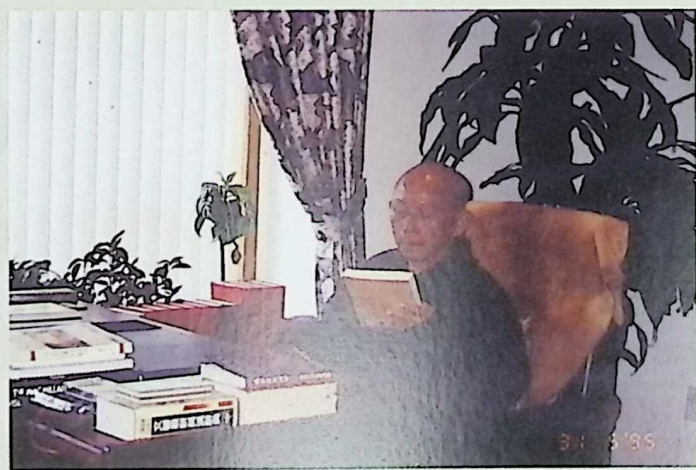


無疆界



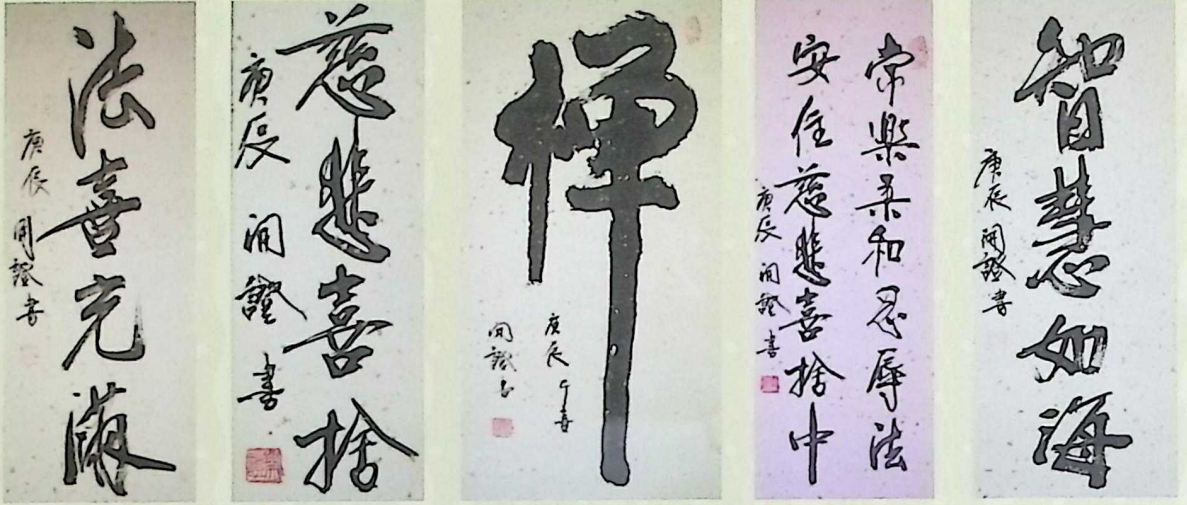
(圖片來源：高雄宏法寺開證上人紀念堂)

以經論
善知識爲師友



(圖片來源：高雄宏法寺開證上人紀念堂)

道 書



圖片來源：梁秀琴



圖片來源：高雄宏法寺開證上人紀念堂

1995年10月15日創刊
2011年03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：開證上人與舞鶴茶區本師聖像

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

緬懷開證上人圓寂10週年回顧系列

「開證上人紀念歌」創作緣起／楊圳益	1
照見臺灣1949年後政教緣起／楊圳益	6
仰自三寶大眾監知／釋圓塵	23
望影思人／釋圓慧	24
開證上人逝世十週年悼念／釋圓暘	27
由緬懷開證上人談及對護僧協會的期許／釋法住	28
茶燒就好－禪茶百百款／吳耀庭	31
我所尊敬的開證長老／陳居士	33
下棋弘法／林世敏	34
憶上人－開證老和尚冥誕紀念章／林娜黛	35

專題報導

日本殖民時代臺灣佛教的「統一」與「改革」運動／闕正宗	36
----------------------------	----

專題研究

生命之夢－智論中的五蘊教學／歐陽志宏	63
--------------------	----

獎學金文選

試淺論緬甸佛教淨化運動之必然性／釋祖道	76
---------------------	----

悲智海園區

原始佛教的因果業報觀／釋振輯	87
----------------	----

教內消息

「佛法與生命教育」課程實施計劃	99
安寧療護與生命教育課程內容	100
生命教育課程報名表	101
100學年度法鼓佛教學院碩／學士班招生	102

會務報導

九十九年十～十二月份會務工作報告	103
醫療補助申請表	105
團體會員入會申請書	106
個人會員入會申請書	107
九十九年十～十二月份捐款芳名	108

「開證上人紀念歌」創作緣起

編撰：楊圳益

一、紀念歌作者生平簡介

黃友棣教授，1912 年生於中國廣東省高要縣，1934 年廣東中山大學文學院教育系畢業。此後除非戰火影響，無論教學、或繼續深造大抵在中國廣東省範圍。1949 年遷居香港，執教於私立德明中學，大同中學與珠海書院，1955 年在香港取得英國皇家音樂院海外聯考的提琴教師證書。1957-1963 年在義大利進修六年，1987 年 7 月遷居台灣高雄，2010 年七月辭世。

前半生雖處於戰亂中的大環境，但對自己的求學、著述，以及中國音樂該發展的方向都有明智的見地。其豐富而經典性的音樂和音樂理論著作，無論在音樂學界，或庶民社會均備受喜愛和推崇。他深入掌握「大樂必易」的精神，將真、善、美以最樸實的方式展現，意味著其人生就如其高雅優美旋律的作品般，達到「生活即藝術，藝術即生活」的生命境界。就中國對日抗戰的民族流行（或愛國）歌曲，如 1941 年，由教授作曲，蕪軍作詞的「杜鵑花」：

淡淡的三月天，杜鵑花開在山坡上，杜鵑花開在小溪畔，多美麗啊！……（節錄）

悠雅輕快的旋律，在苦難的戰亂年代，提振著中國抗日的士氣，至今音律尚迴旋在無數人心靈。其豐富的著作¹中，亦透露著在苦難歲月裡，生命受冥冥之力量保護的感恩情懷，他曾自述：「他雖長於憂患，但對命運帶來的得失，卻能以老子《道德經》第 58 章：

¹ 就深受黃教授倚重的陳麗枝大德所述，教授所作之曲總數 2000 餘首，另還有學術論文和文學類作品。就宗教與教育界的緣方面；曾為佛教、基督宗教（含天主教），以及學校作曲。

「禍兮福之所倚，福兮禍之所伏」坦然面對；而對生命中的種種賜予，無不懷感謝之忱。在他的文章裡謙虛的說：「在我有生以來，常能感覺得到，顯然有一雙無形的慈祥之手，默默的庇佑著我前行；我雖然未曾親眼見過他，而我卻清楚地感覺到他的存在。…在童年病危的痛苦時刻；在兵燹中，槍彈橫飛的緊急關頭；抗戰期間，在長沙，日本戰機的轟炸之下；赴歐進修，在途中，突然發生的危險意外；當時在場的人們，個個都能感覺到這雙慈祥之手的出現。我也明白，這救命的手，根本不願給眾人見到，也不願接受我的致謝。老實說，如此大恩，絕不是可用言語或禮品來謝；只須我忠於職守，他就永遠庇佑著我，永遠與我同在。」

也許教授的這段敘述，可說明其一生作為音樂人的責任感，從佛教或漢傳統文化的觀點；人若常懷慈悲的利他心行，必常為諸佛菩薩或金剛護法所護念，以及諸天善神所護佑。以教授湛深的音樂造詣，當為多生以來加上今生努力累積的成就，然而菩薩利他精神才是其彰顯出人類最尊貴的情操。

二、與本會的法緣

1987年7月之後，教授自香港定居台灣高雄，如此傑出的音樂大師，當然備受各方的肯定與尊崇。所以即使是晚年，仍無礙於其無論在研究、創作、教學或南臺灣合唱團的推廣、交流活動上，提供了專業而豐富的貢獻。老人家晚年也頗喜歡與佛教團體結善緣，如嘗在本會前公關組主委洪玉尺、現任高雄市國際蘭馨交流協會候任會長陳麗枝兩位師姐邀請下，數度參與本會的文教公益活動，對上人發起的創會宗旨與本會功能有相當程度的了解。

就陳麗枝大德對教授行誼的敘述：「教授非常幽默又平易近人，在教學上常以具啟發性的小故事帶入。也非常具奉獻的精神，樂於付出，即使請托作曲單位硬贈稿酬或紅包，常隨手捐出。著作雖豐，為了推廣音樂預立遺囑，全部作品任人使用，不收版權費²。」由此可見教授除了作為世紀性傑出的音樂大師外，同時深具慈悲喜捨的精神。

² 據自由時報報導；國寶級音樂大師黃友棣教授生前預立的遺囑提到，創作「杜鵑花」等兩、三千首歌曲，死後全部音樂作品供人自由使用，該報譽為「音樂菩薩」的風範。

本期刊出的由黃友棣教授作曲，鄧勇方³先生作詞的「開證上人紀念歌」，完成於2001年。也許是教授與上人之間，待人處世的特質與關懷社會的精神相契吧！其傳神地表現上人的風格。教授於2010年七月以百歲高齡辭世，2010年秋本刊方有編委知有此重要的教授手稿作品，並感於教授與兩位師姐對上人利生事業的肯定與護持。2011年春，紀念歌受提出編輯會討論，全體一致無異議迅速通過決議，決定配合上人圓寂10週年紀念專刊刊出本紀念歌請見3-5頁詞曲。如今緬懷上人的紀念歌聲揚起，同時令人思念著這位一代的音樂大師。（感謝作者撰文贊助）

主要參考資料：

陳素英撰「<生命歷程> 雪融後的春泉-黃友棣教授」

[http://www.khcc.gov.tw/home01_1.aspx?ID=\\$9201&IDK=2&EXEC=L&AP=\\$9201_TYPE-235^\\$9201_KEYWORD-^\\$9201_ID-15](http://www.khcc.gov.tw/home01_1.aspx?ID=$9201&IDK=2&EXEC=L&AP=$9201_TYPE-235^$9201_KEYWORD-^$9201_ID-15)

黃友棣教授手稿

開證老和尚紀念歌

(齊唱曲)

鄧勇方作詞
黃友棣作曲

F調 4/4
中速 (每分鐘約80拍)

(引曲) $\underline{54} \underline{34} \underline{50} \underline{12} | 3-20 | 3 \underline{2}-5 | \underline{10} \underline{10} \underline{10} 0 ||$

$\underline{15} \underline{17} \underline{12} \underline{30} | \underline{23} \underline{21} \underline{71} \underline{20} | \underline{32} \underline{12} \underline{32} \underline{12} | 1-70 |$
 “不為自己求安樂，但願眾生得離苦”，這是開證老和尚的素願，
 $\underline{23} \underline{21} \underline{76} | 5-\underline{50} 0 | \underline{67} \underline{10} \underline{12} \underline{30} | \underline{54} \underline{32} \underline{12} \underline{30} | \underline{55} \underline{54} \underline{30} \underline{20} |$
 終身奉行不渝。P為眾生立典範，為佛教開先河，集佛學之大成，
 $\underline{32} \underline{17} \underline{12} | \underline{32} \underline{35} 2- | \underline{32} \underline{17} \underline{10} \underline{20} | 3-50 | \underline{65}-\underline{12} |$
 創人生之坦途。開證老和尚的精神，永垂不朽！
 $\underline{3-30} | \underline{54} \underline{34} \underline{50} \underline{12} | 3-20 | 3 \underline{2}-5 | 1-\underline{10} 0 ||$
 朽！開證老和尚的精神，永垂不朽！

³ 鄧勇方先生，曾長期服務於國防部藝文單位，同僚故舊多稱其老頑童，也自認是老頑童。

開證老和尚紀念歌

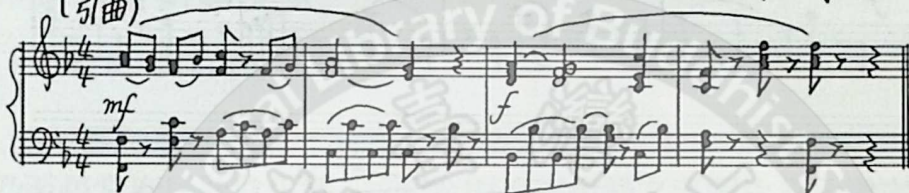
(齊唱曲)

鄧勇方作詞

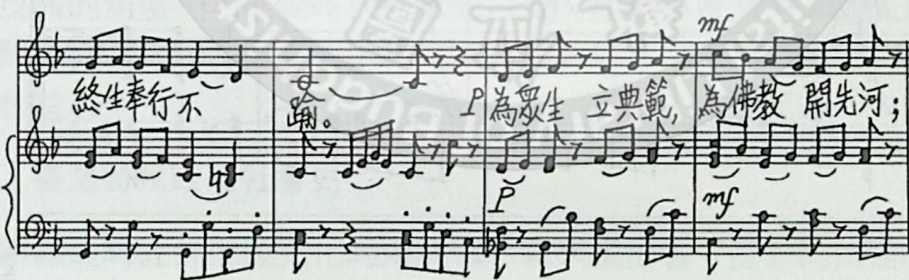
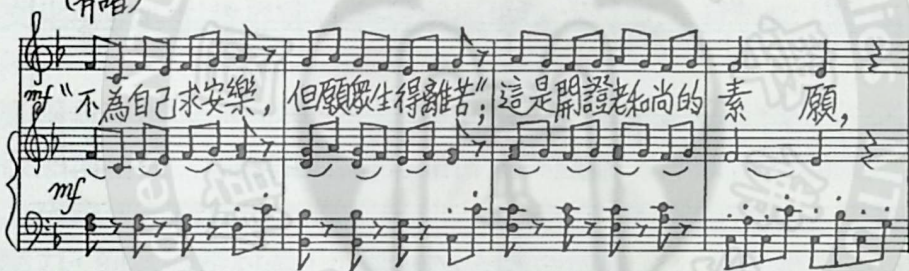
黃友棣作曲

中速 (♩=80)

(引曲)



(齊唱)



黃友棣原稿紙

f 集佛學之大成，創人生之坦途。*mf* 開證老和尚的

精神，永垂不朽！*f*

f 開證老和尚的精神，*ff* 永垂不朽！

黃友懷原稿紙

照見臺灣 1949 年後政教¹緣起

楊圳益

民間文史工作者

壹、以社會觀察反省

一、靜觀社會何處惹塵埃

上人圓寂似忽十年，就藉上人所創的季刊從全球生態談到國家社會，乃至尋常庶民社會生活。並配合編輯部輯錄之老照片及所邀之特稿，來紀念這位性格活潑開朗，跨過兩個苦難的大時代，但性格卻絲毫未受殖民文化污染，對教界與社會長期提供重大貢獻，令無數人深深懷念的長者。

臺灣社會的光明面與缺失，如果除去了政治影響因素，任何族群的人都很熱情善良，優缺點比率有如日光與陰影。涉政治立場問題則常使正常人突像著了魔般，其嚴重扭曲人性和正常的價值判斷，即使當代人凜於壓力，刻意迴避討論，也無法抹去其造成國家社會嚴重問題的事實。本文基於媒體社會責任勾勒其魅影，將其曝於陽光之下。並就從共業修行反省的角度，希能藉時代社會的自覺、觀照與反省力，以人性正面的覺照之光減除陰影面，否則時代關鍵問題無解，永遠只能在問題的邊陲談利益眾生。

二、臺灣特殊政治社會史

回顧臺灣社會就像文化的煉鋼爐，新來統治者一直想淘汰舊的，而且愈新的政權掌控經驗與技術愈成熟，但要企圖在歷史的舞台上塗掉舊痕跡並不容易。戰後臺灣日本風情漸退色，但從小學開始，課程開始以中國文史地的內容居多，教學與官方語言是北京話，所以文化與政治認

¹ 在本題「教」字含教育、宗教。

同上，臺灣意識自然居邊陲，甚至被孤立的地位。在臺灣公職人員依人口大致分布比率看，統派意識族群仍是站在統治階層的頂端，人口佔優勢的臺灣先住民多數屬中下階層，著名的原住民鐵票部隊則是屬自然精神與海拔標高的頂層，但政治文化上除少數菁英外，應尚無觀察分析複雜莫測的政治真象能力。其實臺灣各族群多數人口普遍缺乏這種政治分析判斷力，所以才易於被操控。但政治版塊和地層同樣，畢竟不是固定的，只是變動非常緩慢。近年臺灣社會負擔不起高等教育的貧窮人家子弟迅速增加，外有國際政治環境的長期強力打壓，加上極端化氣候的夾擊。單就環境氣候因素已是全球性的嚴重問題，未來人類可能會檢討先人未在來得及的時候，集中資源面對環境生態災難問題，霸權者反為各種利益和意識形態掀起人間諸多衝突。

三、心胸開闊、灑脫的長者

開證上人世俗學歷和個子都不高，但其心胸和處世智慧都很開闊，德行的高度絕對值得令社會肯定。其表現在行為上，待人的平等不分族群貧富貴俗，對教界事物的關心與支持也無派系之別。令人無法想像，若其在臺灣教育體制下順利成長，即使是取得最高學位，也擔任重職，心胸是否還如其本質那麼開闊、灑脫、平等、勇於付出而不求回饋。也許這個假設問題是臺灣教育政策該深思的課題。

撰者落足高雄後，上人曾長時間成為在地唯一可以深談的長者。對國家社會現象的談論，內容無可避免會有尖銳之時，然而上人仍一本從容優雅的本色，也並未減損其活潑風趣的性格，心中毫不受世俗敵意情境的感染。類似這樣的涵養對撰者影響頗深，其實看待世俗社會現象，若能超越意識形態的障蔽，不受先入為主的立場或感情左右，才有助於客觀的看出問題真相。如實地觀察包含生命內在的問題，不正是佛教修行的基本要求嗎？

四、前塵趣事偶記

認識上人之早期，上人曾頑皮地指著撰者，故作一本正經對張漫濤居士說：「您要小心哦！他是學政治的。」撰者尚不及開口，張居士毫不思索的說：「我不怕政治家，只怕政客」，說完幾個人開心的哈哈大笑。

更早之前，有次偕同上人竹溪寺訪友，招待者是東密高野山系的全妙法師，當詼諧風趣的主人認真地介紹他精心的建寺規劃時，上人故作驚訝說：「您這位金剛上師建寺怎會要這麼麻煩，咒語唸一唸，然後叫聲『疾』就可以了啊！」，就這樣邊說邊唸邊比手蹣腳地表演。自稱太空和尚的全妙法師也是曾經大風大浪的行者，隨即一來一往見招拆招各見真章，害得平常再嚴肅的旁觀者也笑得抱著肚子彎了腰。記得那些年代的臺灣社會還普遍存在非常嚴肅的氣氛中，除了日治父權社會遺風影響外，很多長者或各級長官精神崩得很緊，喜歡權威地訓人。有些人則喜歡戴人思想的大帽子，所以因言語不慎涉政治，而導致身陷危境的機率更高，整個社會戰戰兢兢，上一代普遍告誡下一代不要涉入政治。倒是偶而跟上人短程雲遊時，不僅世俗性的陰霾被拋之九霄雲外，且常有好戲可看。

貳、全球生態論題

世界各地的「苦」因，有些是出於天災，有些人禍。而天災能衍發人禍，人禍也能衍發天災。就近幾世紀全球的發展經驗來看，人禍衍發的災害不但更多，而且就如氣候有極端加速的現象。部分自我中心重的產業，或政商合作盲目的以含巨大破壞性的手段追求財富或權力，結果為人類製造的總體災難和損失，遠超過其所追求的，而其代價卻由無辜的大眾共同分擔。過度造業者也常毀於自己所造的業力裏。

一、生態學家眼中的素食救地球

佛法的第一法印即揭示諸行無常，所以變化屬世間常態，只是變化的趨勢值得令人關懷，如溫室效應對眾生福祉而言，絕對是負面的影響，而人類的貪婪和無知加速這毀滅地球的力量。全球氣候的極端化、水災、地震、風災等都脫不了與溫室效應的相關性，而且變化具有不可逆轉的趨勢。然而在世界許多人口陷於半饑餓中，甚至死於糧食不足情況下²，仍有跨國大財團無視於全球加速趨向浩劫的陰影，還繼續開闢更廣大面積的原始林地，或當牧場，或以種穀子雜糧或經濟性作物，為的不是供

² 聯合國糧農組織 2010 年 10 月初透露，全球有九億二千五百萬人生活在長期飢餓中，該組織及世界糧食計劃署公布《2010 年世界糧食不安全狀況》飢餓報告亦提及，有 22 個國家正面臨糧食危機和普遍飢餓現象。

應饑餓中的人口，而是以此犧牲口供應市場更多肉食³，或如其他咖啡等經濟性商品。也有在石化業早已嚴重破壞我們的生態，戕害民眾健康多年，甚至爲了需耗費大量水資源，大規模的破壞了原有的生態系統結構情況下，還盲目地繼續發展石化工業，號稱爲的是發展經濟，但卻完全無視於將周邊大量民眾推向腫瘤、癌症的命運，以及應負降低全球溫室效應之責任。

二、還有人在以放生作功德嗎？

作爲慈善團體，面對危及全球生物未來生存的共業發展，依過去經驗，即使是出自於慈悲心，也並不能保證其行爲的正確性，如某些放生活動，以及有些被飼主棄養的強勢外來種動植物（如福壽螺、小花蔓澤蘭等），有時造成本土生物大滅絕。所以對環境的過去、現在、未來的發展趨勢，以及人性，必需有更深刻的體解，或者是有賴專業的資訊。否則靠傳統的慈善行動；如大規模放生活動，有些人早在一旁等著捕撈，放生團體一離開，立即進行捕捉行動。有些地區（如放生活動之旗津海岸）則因放生魚大量死亡，造成水污染與臭氣薰天，屢屢遭到當地民眾痛罵，如何教這些民眾能接受此種護生慈善文化，甚至連表面看似有相關性的信仰形象也跟著遭殃。

三、亟待提升的護生方式

每年每月募天文數字的放生善款，爲何不親自認養，或支持認養溪流、沼澤地，需重點監視、保護的生態海域團體。也可以支持力量薄弱，但其努力對環境意義重要的環保團體。如果這護生過程中，宗教儀式的表現對信眾很重要的話，仍然可跳脫捉放思維，特別進行歸依、迴向儀式，讓條條溪流、沼澤地、海岸生態系自始即受保護不是更有智慧，也是更廣泛，更具深度的護生嗎？對其有助於維護土地、人們健康的行動，也可參照此方式進行宗教儀式。

不過撰者認爲沒什麼儀式能比爲彰顯智慧慈悲的行動更殊勝，例發

³ 聯合國的報告指出，畜牧業所產生二氧化碳總和比交通工具產生的總和還多。牲畜的打嗝和放屁亦產生其他溫室氣體，如當中的甲烷可導致溫室效應比二氧化碳高 20 倍，氨亦會導致酸雨。聯合國也擔心，畜牧業並和人類爭奪土地與糧食，影響生態平衡。

起拒消費被殘忍方式飼養、虐殺動物的副產品，如毛皮、魚油、肉品等。抵制銷售殘忍的獵具，或立法施壓通過較文明的生態保育法案等，都是可釜底抽薪地有效減少大規模獵殺，彰顯慈悲精神，達到護生效果的方式。就社會慈悲行實地觀察，年年質與量均獲大幅成長，甚至有團體能以有限資源做非常有前瞻性的努力。但也有極少團體擁有雄厚資源，支持者也很發心，但其放生方式等同造業是鐵的事實。如果護生思維還一直停留在古代，既不用心於理解時代問題，又不靜下心來理解佛法悲智奧義，那其護生水準反而遠不如某提創素食救地球的外道了。

參、當代政治社會之歷史櫥窗與反省

社會組織、統治經驗都是人類歷史累積的遺產，這種經驗具兩面性，造福為禍端看動機和智慧。正確的觀察、理解歷史的產生和影響，可降低歷史錯誤一再輪迴，並可藉重經驗為人們謀取最大的福祉。

一、共業上的邪見

團體和自然人一樣，同樣有產生「本位主義」，或自我感的問題，也會因追求權力或利益的擴張，而產生嚴重的「我執」和「無明」行。共業上也有「反省」、「觀照」的救贖力量，事實上這種力量也是人類邁向精神文明的動力。然而除了某些未受外來文化污染的部落民族外，具嚴密組織的國家民族以及世俗團體能以「六和合」精神的原則共住的畢竟不多。相反的；以國家民族利益為名的野心家，常挾著超強的軍事武力和權力慾，強制著所有其境內的族群尊從其意志，並為禍國際社會。簡單的說；其對內對外都以弱肉強食手段，滿足其權利和利益的擴張慾，這種因素正是人類史上最大的禍因。

古來佛教視破見的嚴重性不下於破戒，就修行者來說，邪見是障礙解脫，甚至是害人誤己的淵藪。若邪見者是擁有國家統治權者，其毀滅性和侵略性所造成的禍害常是大規模且持久的。得勢之邪惡政黨或獨裁者；通常是運用國家資源，透過教育制度、傳播媒體以教導全國軍民接受思想毒素。並依據此思想對內行專制之實，並鏟除、壓迫、禁錮思想上的異己，犧牲弱勢族群利益，並使受害者認同此制度。如印度史上結合宗教思想之世襲階級觀念，讓賤民階級認自己是天經地義的賤民，毫

不懷疑其合理性。邪見有些是特殊時代或特定人物的產物，如近代二次大戰前德國形成的納粹黨、日本的軍國主義，以及自史達林以來，禍延幾半個世界的共產主義等。這種政權常成國際社會巨大的禍源，其足以導致的災難常是損耗大量的人口，以及本可用以造福人類的資源。

二、意識形態⁴

「意識形態」高漲的年代，敵我不同陣營份子壁壘分明，人間真正的是非善惡反被湮沒。即使第二次世界大戰已結束了半個世紀，但意識形態的毒素仍宰制著我們的社會，所不同的是背後的動力，是國內外特定政治集團的利益。絕大多數的人因受思想病毒感染，已缺乏觀察、分析、反省的能力，思想僵化到只接受原所接受，反對其原所反對，可說在政治立場下，完全缺乏是非善惡識別力。但人類的覺性不會因之消失，正如人類天賦需信仰，再如何長期泯滅人性的社會，其良知、人性與信仰需求也會逐漸覺醒。

也許開始復甦的宗教信仰內涵大多不十分正確，尤其是信者常將大規模世俗功利價值帶入宗教界，多數宗教師也樂得隨順世間悉壇，反正以財物表達虔敬對信眾是最容易的。除非宗教師本身宗教情操強，覺性敏銳，否則也只是在舊政治權貴之外，為社會新增個宗教權貴階級。但畢竟經驗與智慧的成長是需歲月洗鍊與沉澱，宗教社會發展本就是顛簸起伏之路，無論慧根性強，或只是信仰堅定者，將逐漸契入解脫之路。無論世道多亂，正道之門本就永遠開啓著，但看機緣成熟否。記得少時遊獅頭山，見金剛寺山門對聯：「般若門開誰肯入，浮生夢醒自知歸」，令人永難忘懷。

（一）意涵的變遷

「意識形態」，原意是系統化、科學的觀念，屬中性的名詞。但經史達林、希特勒，國共鬥爭之後，這個名詞逐漸成為有強烈的負面價值意

⁴ 維基百科，

<http://zh.wikipedia.org/zh/%E6%84%8F%E8%AD%98%E5%BD%A2%E6%85%8B> 意識形態（英語：Ideology，也寫作「意識型態」）是指一種系統化的觀念。通常是某些道德觀形塑了意識形態的基礎。英文 Ideology 這個詞是德崔希伯爵（Count Destutt de Tracy）在 1796 年所創造的，被用來界定一種「觀念的科學」。

涵。而且容易令人聯想起領袖、組織、忠誠、政治警察、特務、洗腦、鬥爭、滲透、挑撥、離間、刑訊、仇恨、疑忌等關鍵辭。在世界近代史的經驗中，「意識形態」的確使無數的黨徒，或極權政治統治下的人民，戴著深沉的有色眼鏡看世界。影響所及，甚至完全顛覆了傳統的倫理和人性，以及正常人應有的判斷力。然而系統化、組織化的忠誠和仇恨教育，可以科學化地制約人的思考、反應，以截然不同的敵我價值標準，發出強大而可怕的力量。通常發展中國家因缺乏這種政治病毒的免疫力，所以一旦受到感染，代表巨大的社會衝突、對立登場，人民常被夾在血腥恐怖活動與腐敗的夾縫中。第二次世界大戰後，不少第三世界國家就長期面臨這樣的命運，多數軍閥總是視人命如草芥。

（二）捲入戰禍的東亞與臺灣

近世紀方稍成熟的西方民主政治經驗，由於屬尊重多元，強調建立公平正義的社會。其重視人文精神，有利文化藝術的發展，性質上頗契合佛教精神。然而亞洲上世紀捲入世界大戰的中國，隨後又深陷內戰。國際性的政治病毒深入侵入這個具悠久歷史的文化古國。在劇烈的意識形態和統治權鬥爭下，雖然 1949 年大局底定，鬥爭也應落幕。然而中共與流亡臺灣的國民黨，被長期的戰爭鬥紅了眼，此 20 世紀國際新政治病毒隨國民黨流亡，因之感染了臺灣，並將臺灣捲入中國的內戰及長期的外交戰。雙方政權各自進行激烈的內鬥、外鬥，並禍延子孫和國際社會。在臺灣許多新生代被迫從小在政治上選邊站，「意識形態」讓人變得心胸狹窄，充滿仇恨，多數人從小就被教導仇恨臺灣這塊提供給他安全成長、生存教育所需、就業成家資源的歷史傳統，甚至因之反具普世價值的民主政治潮流。

（三）世局發展一切唯心造

臺灣在國際地位上，暨不像正常的國家，說是地方也不像，整個世紀來，在充滿荊棘不公的國際社會上求生。這一切爲了什麼，在意識形態包裝下的民族主義和領土野心，讓本該同舟共濟的人互相對立，讓本該被感恩的土地被仇恨，本該被正確理解的歷史被湮沒或扭曲。無論如何，近代組織技術加上意識形態，希特勒、日本軍國運用類似的產物掀

起大規模的侵略戰爭。前蘇聯靠著它推翻沙皇，並在戰後統治了東歐，並赤化中國和越南、北韓。國民黨則利用來抗日，並與中共鬥爭，流亡後並深入的控制了臺灣。二次大戰已逾半個世紀，世界上仍有不少政權還繼續靠意識形態毒素和組織技術鞏固權力，甚至披著民主外衣行專權之實。

（四）民主政治不適合華人國家乎？

在政治掛帥影響下，導致臺灣文史哲法政與科技工商人才水準間產生巨大的落差。統治機器在教育內容的設計，有計畫的限制及誤導人民對政治社會的認知和判斷力，所以社會在民主政治發展水準呈現嚴重的不足，並不易產生世界級的思想家與政治家。但相對受限較少的科學研究成果，則能產生世界性頂尖的科學人才，以及傲人的研究成果。

臺灣目前只是輪迴著當年捲入全中國人分派選邊站的國共內戰，差別只是政黨在民主自由與專制，臺灣本土與中國政治認同上差異拉大。而臺灣社會立法、媒體、教育在統派長期的掌控下，社會似不再珍惜民主法治的重要。無論朝野應想清楚；丟失去民主很容易，回頭卻非常難。只有民主自由的國家和尊重多元文化的社會，才符合眾多華人福祉和國際社會的利益。

肆、政教界際

遠從部落社會以來，政治和宗教之間即存在著微妙的關係。除政教合一的情況外，大勢所趨是愈到近世紀，宗教地位愈式微，這不僅是統治武力和精神世界之爭，也是唯物傾向科學與理性主義，以及曾經神學的專斷造成的趨勢。統治權高漲應只是暫時現象，畢竟政教組織雖同是有機體，但宗教生命力之強韌遠超過政治，儘管統治者常是很強勢，但世界上不乏逾 2000 年歷史的宗教，而一個逾 200 年的王朝已經很稀有了。然而強權下特殊的政教關係，宗教界立場的適當性仍是值得探究的問題。

一、政教的壓迫與馴化關係

從古以來，政教的關係依各地的時代的差異性，並無定法可循。許

多地區在混濁的亂世中，宗教團體常作為安頓苦難災民的力量，基於慈悲或愛心，宗教領袖甚至不得不與世俗權力妥協，通常史家不致苛評這種虎口下的宗教師。但也不乏宗教人或教團背離其宗教精神，以致野心家唱歌，教團跟著起舞，甘於為虎作倀，將民族主義和政治重要性置宗教之上，徒增人間的災難。這種情形，等同利用宗教的神聖性當商業招牌或遮羞布，掩護著教團或宗教人屈從於世俗權力之下。

二、在慧眼觀社會，悲心懷眾生與「拼經濟」之間

在這歷經世紀性的長期激烈鬥爭經驗下，早期臺海各自的宗教界命運都在統治者嚴厲的監控下，後因雙方政權在華人僑社角力，所以佛教界得以略在鬥爭夾縫中生存，以作為號召四海歸心的樣版。相對於白色恐怖政治高漲的年代，臺灣佛教的命運比中國佛教相對活動空間大些。但社會價值深深被意識形態扭曲，畸形發展的臺灣社會，身為強調悲智雙運的佛教界，該如何面對？應是很清楚的。也許世俗的人會被邪見、偏頗的意識形態所迷惑，但受過佛教思想訓練，甚至具禪觀經驗的人，面對嚴重錯誤的歷史共業，社會結構性的不公不義現象，能視而不見、聽而不聞嗎？還是宗教界也在經濟掛帥下，禪修和佛教思想家潛隱，事業經營豪傑逐漸冒出頭，領導教團和世俗利益團體有志一同——「拼經濟」？

三、宗教應具永恒的價值標準

宗教團體的理想與價值應有別於世俗標準，反對一切不公不義的政策，無論這政策是出自那個政府，或那個政黨。支持有理想，有助於改革的力量，無論其世俗力量多微小。即對事不對人原則，不應因世俗利益或意識形態，違反宗教精神。無論是世界性的任何宗教，如果其所屬的宗教人因世俗的價值利益或民族情感，對社會結構性的不公不義現象採視而不見、聽而不聞態度，甚至成為幫凶，充其量只是披著宗教神聖外衣的俗人。

伍、從國家社會問題談教育

一、社會生活品質——教育成果的鏡射

在教育與社會品質上，到底是有什麼樣的家庭和學校，就有什麼樣的社會？還是有什麼樣的社會就有什麼樣的家庭和學校？這是先有雞或先有雞蛋的問題，永遠無法求得人人滿意的答案。但教育不能斷離當地的歷史傳統文化與現實生活需求，否則空泛不切實際的教育內容，將展現在社會問題上，近世紀無論臺灣，或中國的華人都受文史哲教育內容不當的苦頭。社會問題是教育的投影，稍後本文將就臺灣尋常社會生活選缺失的次文化部分作討論，以回頭檢視教育內容到底缺少什麼，可能出了什麼問題。

二、屠刀與佛性

當然；在同一個人的行為上，只因前後正邪之見地不同，行為與影響力也不同。世界史上，一生具有善的記錄或惡行記錄傾向的名人不少。但善惡之間並非定性，也有一生前後行為幾反向者，從古至當代就可發現有原以打獵為業者，因被動物母愛或同類愛的親情所感動，從後轉為動物保護者。佛教史上著名之例如在古印度，我們可看到阿育王，在藏傳教區有密勒日巴大成就者之例；他們在無正見前，所作的事是毀滅性的惡業，但當其慧眼彰顯正見之後，其為佛法傳佈，為人天所造的福祉，成為歷史上優良的典範，即使歷經多世紀後，無數人仍因其努力而深深受惠。所以教育除傳承歷史智慧遺產外，還可以從智識的啟發，提早人生價值的正確引導，端正人的品格。

三、文史教育內容的古與今

佛教教育是作為佛教媒體首先關注的重心，尤其是大量的論述與記載，傳承早期的農業社會，著重個人因果論述、內在修為角度。而作為當代民主國家的社群，關注重心必需與國家社會福祉、生態觀念之間取得平衡。正如同教育領域，在四書五經和民主政治之間，前者是古專制社會背景中，比較文明的一面，後者是當代世界文明進程中的普世價值，教育決策者必需明智地規劃其課程比率，不能本末倒置。就撰者的看法；

任何國家若在教育內容上，與其傳統文化歷史斷離，社會心理和性格都會產生嚴重的問題，然而近世紀的前些年代，中國人惡意遺棄其傳統文化，大量吸取唯物辯證思想。臺灣人卻被迫遺棄臺灣傳統歷史文化，大量學習中國的東西，這都是在政治力強迫下，非常畸形的時代產物。佛教教育也必需面對傳統與現代教育內容的問題，方向若不當，可能善意地將現代人薰陶成感情與意識抽離現實社會的人，滯留在不古不今的狀態。成為不了解時代環境，也難被時代社會所了解的社群。所以明智地揀擇思辨，在傳統、現代與未來之間取得平衡，才能將佛教教育在社會深廣化。

四、莫再讓人文教育離地飄浮

臺灣教育內容過去似在因應實際生活的需求上比率太少，愈接近「臺灣光復」的年代八股口號愈多，且充斥著中國文史地內容的課程，此固滿足了某些人的故土之思與民族情感，但許多課程內容和學習者一輩子生活不僅完全幾乎無關，而且還有撕裂臺灣新舊世代情感，造成臺灣社會嚴重對立的問題。與臺灣歷史傳統產生斷層的教育，只有導致臺灣原優良的社會性格迅速流失。近年教育主管當局對青少年問題日趨嚴重化無有效對策，似只以堅持禁絕體罰，維持高比率的四書五經課程來彰顯其權威與中國殖民色彩。撰者並不支持體罰，也並不反四書五經，但人格教育除了不體罰之外，應還有更積極的內容，尤其是作為現代公民社會的一份子，在家庭、職場、生態（含公衛）、法治、社會公共事務參與、公德心等倫理問題必需優先培養。倫理道德雖是各古文化區千百年來始終存在的重要議題，但能有效融入、改善當代家庭與社會的倫理觀才有意義。若只知當成灌輸國家意識形態認同的手段，幾近制式暴力的強加於教育體系，並刻意排擠本土教育空間，反讓優美的傳統文化蒙羞和受誤解。

五、纏小腳式的教育何時鬆綁？

然而臺灣社會似應本著佛教修行原則，對本身的文化及社會體質進行觀照、反省。如果臺灣社會沒有透過這樣的過程，優良的文化和社會格即不易向下紮根，向上提升，整個社會的主要能量不是淪在追求物質

成長，即陷於不同政治立場的對決上。當我們看到國家物質建設與文化教育預算比率落差的懸殊，即知道整個社會追求的重心是什麼，而這個觀測標準也適用於佛教界。撰者求學東大時，校長梅可望先生曾豪氣萬丈的說：「東海可以沒有大樓，不可以沒有大師。」然而我們看逾半世紀來的臺灣社會，蓋大樓、搞硬體的風氣頗盛，許多資源的消費如同政治人脈的分贓，蚊子館不少，全臺鋪後不斷挖補的不符工程標準的馬路更嚴重。教育格局卻看不到培養大師精神，早期的師資培育系統甚至是政黨統治工具。利用傳統文化綁小腳的心胸與動作至今未歇，如此環境要培養出夠世界級水準的思想或政治大宗師談何容易。

六、從現實庶民生活檢視教育

意識形態通常用於戰爭或備戰狀態，目的是求國家安全。但臺灣的意識形態不僅未求得國家安全，外而招致強敵，癱瘓國家安全，內而造成社會長期對立與內耗，但對社會的精神文明，生活品質的提升影響負面遠大於正面。

（一）眾多涉國民基本權益的重大問題

在社會重大問題上，以去年下半年來的媒體所見，影響眾多國民權益，但因既得利益勢力阻礙，一直未解決的大致有如下項目：

國家主權與安全嚴重下滑、戒嚴心態的集遊法、鳥籠反公投法、新聞置入性行銷、司法改革、保障納稅人人權、健保公平性與財務黑洞問題、石化工業污染、學校霸凌、黑與毒入侵校園、文史課程內容傾中、18%等部分軍公教退休福利特權、治安等。以上問題涉整個社會的福祉與公平正義，卻多是幾十年以上的老問題了，如此影響多數民眾權益的問題不願解決，卻獨重偏離土地與社會的意識形態，不是本末倒置嗎？

（二）以公衛為例

其他屬於庶民社會生活習慣上，雖然歷年品質有相當程度的提升，然而若就一些社區住民、房東、房客之經驗進行深入了解，發現有些殘存的不良習氣，如公德心、衛生習慣等還是有很大的改善空間。如以衛

生習慣來說，林林總總的生活習慣各家武功路數不一，製造的煙味、霉、尿騷、垃圾、寵物之臭味也各有千秋。幾十戶愛乾淨的住家，或幾個房客中，只要有極少數人有這方面的問題，那麼其他住戶就得承受極大困擾。如撰者外有住處屋頂衛生與雨季排水問題，就被隔鄰所飼養，逾 150 公斤的麝香豬困擾了好幾年，而這空間是屢屢被飼主頻頻破壞圍柵，趕豬入侵便溺。內則因新房客住入，礙於其公德習慣，長期養成的禪坐習慣被迫完全中斷，真是辜負房東大德之恩。

如果教育體系在政策上，不重視與國民生活息息相關，以及家庭、職業倫理和相關知識等切身的問題，就以衛生影響方面為例；每年許多學校的畢業生中，有些人將來會投入餐飲、食品製造業，或是農家。如果學校教育在相關的生化衛生教育基礎素養不足，可能衍發的問題之嚴重性，單就農藥、食品添加物問題，餐飲衛生問題，公衛部門有能力負荷嗎？撰者在南北都市中曾不只一次看見叼著煙煮麵、煮豆漿做燒餅，端豆漿的姆指浸入豆漿的業者。

依撰者觀察，如果當事者對物理、空氣品質、微生物與健康關係無概念，自己生活或作業習慣又不好，一旦受管理者或公衛檢查單位要求，就容易將對方當成找碴，陽奉陰違或對立情緒即容易產生，對改善問題毫無幫助。而解決這些缺失，其實都是在學校教育過程即可以加以設計的。也許在課程上增加幾千年前的四書五經內容，不如多花些精神研擬改善國民生活品質與公德心的問題。習慣常是代代相傳，如果教育只是技藝的傳授，不及於品德和生活習慣，相信商業性的補習班會做的更好。但國家教育體系的性質，社會賦予的期望不是這樣。

願未來教育歸教育，而不只是任用部會首長來配合執政黨政治性的政策。如歐洲國家，古來有其本身社會倫理，但生活品質會比「中國人」差嗎？但願對社會問題不要非因計因，非果計果。清朝以前，四書五經都還是科考範圍，但治安和政風又如何？臺灣以物產豐富著稱，但政黨發展出的鞏固政治利益伎倆同樣豐富而多元。至於農牧產品的農藥、化工污染，和社會人心受政治意識形態污染一樣嚴重。

陸、具自然人性質的團體生態

一、近代科層組織的出現

大規模科層組織的理論與實踐，和產業革命先後出現，但愈早期的組織管理方法有愈忽略人性的傾向，如接近行政管理科學的祖師爺韋伯（Max Weber 1864~1920）年代的科學管理，幾乎把人看成生產工具，忽略身心需求。而隨著民主政治發展與行為科學的成果，許多管理學派已在人性化與效率之間取得較佳的均衡。在決策管理與行政管理方面，無論公私法人，較佳的模式是讓人事與行政管理制度化、公開化、透明化，否則失去公信力就失去存在的意義。當然這只是基本原則，維持一個組織機構的健全發展，其實類同自然人的修行要求。

二、人格化的團體生態

組織機關屬有機體，和自然人最大的區別是多人共業的組合。除此之外，產生於個人的心理、生理、習慣等症候組織機關也都有。老公司若缺乏反省改革機制，很容易產生本位主義、怠惰、浪費、缺乏效能等病症。通常維持一個健全的機構運作，需內控與外控的力量。但老公司的習氣，因近親繁殖的特性，盲點通常都較嚴重，內控機制反難以發揮效果。所謂提升公司的作業效率及競爭力，專業管理顧問公司的診斷分析有時反而能發現問題所在。

三、功能與目標的區隔

行政管理學界早就發現公部門效能遠不如工商團體，因為公部門是捧鐵飯碗，工作有保障福利又好。但在競爭壓力大的工商界，必需維持高度的創造發展與社會適應能力，缺乏競爭力就得面臨淘汰出局命運。所以就世俗情況來說，在強大的競爭壓力下，相對潛能也易發揮。而佛教團體有公益屬性強，也有以宗門修行為目標。例若為禪修團體，強大的競爭或業務壓力，可能和部分成員的精神主旨有衝突，所以定位一定要清楚，不能看著有些團體募款業績亮麗，一窩蜂跟著學。佛教還是需要保留一些簡單樸素的修行空間，或者將部門功能加以區格，讓辦事能力強又熱忱的人發揮所長，讓有志於勤修戒定慧者專志於修行。

四、寧爲大叢林小執事，不爲小廟住持

在重作業效能的組織機關中，也可作爲消除我執的方式之一，因爲和同僚共事，如我執太重，或本位主義太強，溝通合作必定困難重重，除非剛愎自用、不顧大局者。否則想要完成組織機構的事業目標，必需要彼此進行溝通協調，相當程度地尊重他人或其他部門意見。在這歷練的過程中，人格與智慧才能日趨成熟，更何況以利益眾生的觀點而言，組織機關分工合作所能發揮的效能，常是人力物力相乘，而不是相加的效果。至於專志靜修者，就怕孤僻成性，對社會生態與生命生態的了解，將有助於成就利益眾生的宏願，若有階段性的歷練將可消除一些性格上的盲點。

柒、試模擬側寫上人生活影像

上人雖是撰者重要的方外至交之一，然而彼此只是曾陸續針對特定議題深談，一般話題則爲方丈室中同爲眾多客人之一。曾幾次藉其視察東臺灣相關道場，一夥同參道友偕同上人遊山攬勝。至於後來擔任本刊文教委員，或編務工作也非屬職員，停留在會中時間多短暫性質，所以本文對上人的描述，屬多年來前述情況的接觸印象。

一、動靜之間

活潑好動如頑童，開朗的陽光性格是上人頗知名的天性之一。然而這無礙於他一生對教界，對國家社會大事的關注，這種關懷甚至跨越國際佛教社會。如 921 大地震發生時，面對受創的寺院，在精神與物質上竭力的予以安頓，關切之情不下於自己所常住的寺院。平常的遊山玩水、親善訪問，真心的道情、佛教事業的支持贊助，動態面無形中形塑了他特有的風格。至於上人潛修的一面，較少人去注意。

姑不討論禪修領域，單就龐大的世俗事務負荷下，忙碌一天下來，應常是近午夜了，經論閱讀與書法是另一面截然不同的生活經驗，如果白天從早到晚忙碌的生涯中心隨境轉，入夜後無論閱讀、禪坐、書法就不易進入狀況。然而若心如明鏡，境過而少染落謝塵影則另當別論。由於我執程度和觀念差異，每人心識受客塵影響程度不同。有的人只是被

侮辱，可因記恨困擾多年，甚至伺機報復。有的人對榮辱之境根本不在乎，即使是遇無妄之災也隨即淡忘。所以每人性格上，與智慧解脫性質相應程度存有不同程度的差異性，但後天發心和正確的學習可逐漸消除生命中的陰影，達到雲開月現的境界。這就是文化、教育重要性的原因之一吧！

二、內心的鏡射

人間多少有糾葛著意見衝突的情況，許多團體的領導人常需聽取諸多不平之鳴，有些人常是怒氣沖沖而來，先告先贏，告完了氣也消了一大半。如果不是大肚能容的領導人，或已深深體解緣起緣滅之理，就易被嗔者情緒的垃圾淹沒。然而真正慈悲的人心中沒有壞人，只有需要受教育、幫助的人。撰者曾觀察上人對來者訴苦的反應，其內在似沒有能和訴說者那些「苦」相應的因子，所以能靜靜的聽，慈悲的開導。不過若逢和智慧、解脫，或人間正面事蹟相關的論題，整個精神興緻就來了，由此可見其所映現的部分內在世界。

三、公正、透明的會務運作

護僧協會的幹部是予我印象較深刻的，上人對重要議案或決策都會邀集相關幹部，靜靜的聽取每人的意見。而由於大公無私的胸懷，所以幹部中不乏個性耿直者，理事會議不會只是表決背書的部隊。任何重大會務之進行，從決策的制定到活動過程，成員都可獲充分的參與，所以當年護僧堅強的向心力不是偶然的。

四、在文字語言之外

（一）當代學人與古智者

撰者從臺北南下高雄之前，正是和宗教學界學人接觸最廣泛之時。學者掌握的資料、方法學、語言表達能力等，相對於學界外的人擁有更雄厚的優勢。然而學術訓練固然讓人眼界更開闊、思想更豐富，內在潛能受到良好的開發。但有些知識系統對某些人來說，也有可能扭曲了其生命中本優質的天賦。方法學方面人人可學，但洞察事務，追蹤線索的能力則需相當的天賦。即使在教育不普及的時代，社會上仍有觀察力敏

銳，或擅長於思辯的智者，就如各古文化區數千年來的情形般。就以我們較熟悉的漢、印文化系統，相信歷年不少古哲人的精神所能感通的領域，遠超過物資世界。

（二）屬於臺灣創業的年代

而開證上人予我的感覺，正如苦難時代中成長的智者，其天性的活潑敏銳，雖隨時關懷著整體教務的發展、關懷時代大事、關懷著他人，但臉上毫無苦難的印記。決定事情也常能掌握大原則，看準大的方向，其對知識的尊重表現在對學人、教師、藝術工作者，而曾受其恩澤的學僧不少。而過去曾提創過的文化、藝術、教育活動過去已有諸前賢等或專文或專書或影片介紹，在此不再贅述。上人的這個年代是個特殊的年代，從文化藝術、教育、慈善到企業，許多人間的豐功偉業只有少數是高學歷的人創造出來的，而隨著社會平均教育水準的提升，除資訊業外，第二、三代的創業格局，已遠不如上人的這一代，能克紹箕裘已算不錯了。至於在社會號召力方面，由於社會體質的蛻變，團隊的經營逐漸取代了個人的魅力，也許這將是普世的現象。

（三）沉思佛教未來

目前臺灣佛教界，維持溝通、整合、服務的機制，諸如對教界整體未來發展需有思考與規劃中心。一個社會，在資訊與行政經營管理能力達一定水準之上，各團體任其特色自由發展是好現象。然而就服務發展能力呈現巨大落差的社會，強者應無條件地展現服務、輔導的功能。而且若文獻、資料庫、資訊，甚至發展規劃、顧問機構能有共同支持、共享的機制，各團體將可以最低的負擔獲最大的收益。臺灣過去的中國佛教會，部分功能是執政黨的統治機器，部分才是屬於佛教界。然而人團法實施後，完全屬於佛教界，能作為佛教喉舌，並提供必要支援服務的民主化機構並未產生。也許還是需有更多如上人這般份量，且願為大眾無條件付出者來共同整合實現。這是上人在佛教走過艱困的年代，其種種努力讓人懷念的地方。多少人想過，佛教在經濟發達，文教人才，弘法和公益團體遠比過去充裕的時代，屬於全佛教界所共同需要的事業機構是什麼？

仰自三寶大眾監知

釋圓塵

本會現任理事長

上人東遊琉璃已十載

護僧慧命端賴眾同道

慈悲容顏憶念我啟請

再度中土示現菩薩身

圓塵敬祈

(感謝作者撰文贊助)

望影思人

釋圓慧

本會現任副理事長

案頭一幀由梁秀琴菩薩攝影的一張「開證長老圓寂週年紀念 高雄宏法寺 敬贈」的相片，當中由老上人親題：「聖者，常住在真理、智慧之內，故得安祥自在；凡夫，繫念於無明、愚痴之中，所以煩惱無邊。」的墨寶，望影思人，上人嘉言瑰行，出類拔萃，竟如許之高且偉，懿歟盛哉！中華佛教護僧協會（上人所創辦）黃秘書長及副秘書長一再摧稿，撰文追憶上人懿行，坐在案前，難以下筆，就如一則笑話：「萬中仔寫信頭大」（萬中仔不識字，人在軍中欲寫信予愛妻，拿出紙筆，不知該畫○或××真是頭大。）

老上人離開世間，轉眼已屆滿十週年，十年三千六百五十個日子，無常的變化，時刻侵襲著每一位眾生。十年可以河西，十年亦可河東，隨順世緣。誠如 佛陀降生，本一應世之大因緣，開佛知見、示佛知見、悟佛知見、入佛知見，自始至終，未嘗或闕。迨後，歷代高僧，接踵轉世，亦即此大因緣中之小因緣；竊以佛教於漢明帝永平年間（西元五八一—七五）東傳中國，佛教的傳入，歷時幾近二千年，當中志行高潔，學識淵博之士，相率入於佛門中者，不知凡幾，何以言之？吾人翻開佛教大藏經史傳部，每一則傳記，所有的行事紀述，學術的論著，他們的高超行誼、宅心的仁厚、處事的忠誠、修持的堅貞，不求聞達，不圖功利、不避艱險，而又忘其死生，以了其弘法的精神，實非後世人們所可想像其萬一。

老上人的一生行誼，沒有山頭，不分軒輊，與人為善，更樂道人之善，不存「我執」與「法執」，為台灣當今佛教界大眾推崇與公認。老人家開示四眾弟子常以：「力不可用盡、氣不可出盡、福不可享盡……老實修行。」這與禮記曲禮上幾句所說：「傲不可長，欲不可縱，志不可滿，樂不可極。」有異曲同工之妙，上人一生的精神正是實施這些「不可」的掣衡工具，其至言至語，何讓於斯！

於今！吾人福薄，未能追隨上人周密雄健的志業，或觀摹取式，祖

述續承，悉心諦聽，乃一大憾事矣。

上人圓寂屆滿十週年，憶往前塵，尊者懿行、歷歷在目，謹述祝禱：

人間七七年	度生法業盡	捨報東方去	如今已十年
有緣為徒孫	夢中不曾現	示現如遊戲	人間空留憶
哀哉如父兮	生我劬勞兮	恩深莫報兮	東逐西奔兮
奈天不佑兮	音容莫覩兮	靈輻已駕兮	從今永別兮
香花菓俱全	心香戒定香	稱誦藥師佛	祝福老上人
悲願皆雙足	得悟無生密	重現十方界	普成光明地

尚饗

後記：與上人三則小故事

※放屁也有禪機

多年前台灣流行腸病毒，奪走許多小孩性命，佛教界於台北汐止舉辦孔雀明王護國息災大法會，筆者開車與上人一行前往，中山高速路上：

上人：「噗！噗！噗噗噗！！」

大眾：「默然」。

上人：「腸病毒，那麼厲害，待我山人放幾粒，給它們消毒，順便收入我的乾坤袋，看它們以後還敢做怪看看？」

大眾：「還是默然故，你看我，我看你，不敢笑。」

上人：「人底講，臭屁不響，響屁不臭，連環屁又臭又響，大家認為怎樣？」

大眾：「默然故！不敢打開車窗。」

上人：「十族矣！你認為怎樣？」

十族：「上人：弟子不知要如何解釋，可否送你一首打油詩。」

上人：「講來給山人鼻香鼻香一咧！」

十族：「屁！屁！屁！乃肚中之氣，跑出來遊戲，聞者莫生氣，未聞者莫嘆氣，昔日君王管天地，也管不了我放屁！」

上人：「放屁也 A 牽詩（絲）。」

大眾：「……………」

※吵死人

上人住院後，法體欠安，為避免四眾來訪，出院後轉往高雄大樹鄉

昆明寺靜養，筆者前往侍奉：

上人：「十族 A，是你顧我，還是我顧你，睡到呼呼叫，吵死人！」

十族：「上人，有什麼指示？」

上人：「起來，起來，有什麼好笑的事情，講來聽看賣。」

十族：「要聽那一段？」

上人：「青菜啦！盤古開天到這準，有什麼扭事，晚已經晚返在，天光沒下緊！」

你一句，我一句，天色漸光，欲罷不能

上人：「十族 A，咱住人所在，賣笑假這大聲，這樣會吵死人，知沒？」

十族：「上人，你笑 A，比我卡大聲。」

第二天早齋後：

上人：「十族 A，我帶你來後山走走 A！」

十族：「好啊！」二人走到後山

上人：「十族 A，你昨晚有吵到死人沒？」

二人所住的寮房隔壁就是地藏殿納骨塔

十族：「……………」

※半暝會反種

上人圓寂前三日，住高雄長庚醫院，半夜起床：

上人：「十族 A，拿水果來吃！」

十族：「上人，你現在禁食，怎麼可以吃呢？」

上人：「我不是半暝吃西瓜，沒反種啦！」

十族：「賣賽啦！我會被師父、師伯罵。」

上人：「別人拿蓮霧來，沒吃真沒彩，何況那是林邊的黑金剛！」

十族：「我被人罵，怎麼辦？」

上人：「憨人，你不會講，上人吃黑金剛的蓮霧，也變成金剛不壞之體！」

十族：「無語問蒼天……」兩人吃完再講……

註：筆者為上人親自取內、外法名的徒孫—法海、圓慧—

「十族」乃台灣八十年初原住民分為九大族，筆者外貌與原住民極似，上人不知如何歸類，筆者乃以「很滿足」或「存款不足」等封為第十族。(感謝作者撰文贊助)

開證上人逝世十週年悼念

釋圓暘

如夢如幻開證上人圓寂已過十年已，在時間上無時間，只在你、我、他的心念之間，在過去累世因緣與眾生之間皆有緣起緣滅的時空，那片段的記憶識心可追憶，但是淡淡的，越遠越淡隨著年復一年，開老的影子也淡了，最能憶起的越是最深刻的，經常開車載著開證上人出訪車上談笑風韻依稀在識心田中浮現，總是貼心的照顧同訪的人，這是他給人最讚頌的，就是照顧他人，聽聽過去圍在他身旁的人所下的結論，皆是心量寬廣，接納一切，這也是菩薩願力的修行表法之一，在開老的身上可謂無餘，這是大家給他的肯定，時間考驗著一切，時間愈久遠，真的就留下來，假的就淘汰，可見前人都是經過考驗而日久越見彌新。祖師大德皆借緣而表法，就是要利益眾生、教育眾生，你學到了嗎？學到了就是你的，別讓前人的智慧溜掉，快拾取聖人的德行，用到日常生活中吧！末學圓暘願與大眾共勉，成就未來。(感謝作者撰文贊助)

圓暘合十於一真精舍

二〇一一年一月二十五日

由緬懷開證上人談及對護僧協會的期許

釋法住

人的一生可以平淡如水，也可以是一種典範。時值「宏法寺」開山祖師暨「中華佛教護僧協會」創始理事長開證老上人圓寂十週年之際，緬懷老人家一生開潤磊落的胸懷，誠足為佛弟子的典範。

末學出家後無緣親炙老上人的威德，但出家前由於道昱法師的因緣，有過數次親近老人家的因緣。老人家那「任運猶如不繫舟」的胸襟，形於外的是親切、慈悲、平等的長者風範。老人家自在無拘的言語舉止，贏得「佛教界頑童」的雅號。「頑童」二字，對他老人家猶如赤子般的真誠自在，可是極貼切的讚歎之辭，與孔夫子「七十而隨心所欲不踰矩」的修持工夫，應有異曲同工之妙。

思緒回到十數年前末學與老人家的一段小插曲。出家前有一次載道昱法師去向老人家禮座，老人家與道昱法師寒暄幾句，突然指著末學「你請一套《佛教百科全書》」，末學馬上答應「好」。接著老人家體貼的問「有問題嗎」？答：「沒有問題」。民國八十六年末學在新營妙法禪寺受具足戒。老人家的衣鉢傳人傳孝法師當時任引禮二師父。二師父向戒子們推薦《佛教百科全書》，令末學憶起對老人家的承諾，於是以貳萬元購了一套《佛教百科全書》。對老人家承諾的那一年，訂價是捌仟元。遲來的兌現，加些利息是應該的。在戒場中，引禮、引讚師父對戒子們的無數殷切叮嚀，至今十五年，只剩一句話言猶在耳，那就是二師父傳孝法師的開示：「我出家時，我師父告誡我『去到那裡不要忘了你是一個出家人』」。當時聽到這句話，貢高我慢的心中反應的是「這麼平常」！然而走過十五年的出家歲月，才深深體悟的「這麼平常」的一句話，是這麼的不容易做到。一句「這麼平常」的話裡蘊含的是「多麼不平常」的深意與教導！

末學出家前在「鳳山佛教蓮社」共修學佛，得以在師公煮雲老和尚生前親聆教誨，師公在一次開示中提到：『宏法寺』的開證法師是我的戒子，他每次遇到我都會向我頂禮，是一個很難得的年青人。這件事末學

記住了，因此，在數次遇到二師父傳孝法師時，都不忘向法師頂禮，並自我介紹：「弟子是二師父八十六年『妙法禪寺』的戒子」。人的一生可以是一種典範，不是嗎？

早在民國七十一年，開證老上人的悲心已關注到「僧伽」這個特殊的族群，由於捨親割愛、沒有親人的依怙，在面臨不可避免的老病時的困境。雖然社會上（甚至佛門中）有許多資源投注在弱勢族群上，但幾乎沒有一個專門關懷僧伽的機構，故率先在宏法寺成立「護僧協會」，將信眾發心的善款，遍施於有需要的僧伽。

「護僧協會」的宗旨是「教育、文化、慈善」三大方向，故除了病僧關懷外，更關注到有志修學的學僧道糧。「佛法賴僧弘傳」，青年僧有志向學，老人家的悲心是不分門派的平等呵護與提攜。故「留學僧獎學金」的設置，更是愛教護僧的洞見。相信二十多年來，追隨老上人脚步修行的諸多護僧會大德，比末學更瞭解「護僧協會」。「中華佛教護僧協會」迄自老人家點燃，由傳孝法師接棒，至今現任理事長圓塵法師接管，三代的薪火相傳，在這塊福田用心耕耘的成果，更是無須多加贅言了。

由於西風東漸，西方人權意識的影響，加上資訊的發達無遠弗屆，受現代教育的中青代出家人，由花花世界跨入傳統的佛門法規的僧團生活中，必需「行如風、坐如鐘、立如松、臥如弓」等等的威儀及戒律，一顆向來如猿猴般的心，如何降伏？在人我是非中，一向是「我對你錯」的思惟模式，袈裟披身以後，能馬上「扭轉乾坤」的轉變過來嗎？當師長關愛的眼神都在他人身上時，你的心能如如不動嗎？當自己盡心盡力的為常住發心，發心的結果卻一句話就被抹煞時，你能不生起「不如歸去」的念頭嗎？或許是衝不過境界的考驗，或許是色身不聽使喚，不得不告假靜養，或許是好樂寂靜、獨處精進辦道……種種不同的藉口或因緣，致使在外雲遊的雲水僧愈來愈多，棲止水邊林下或街坊公寓。獨住沒有人我事非的紛擾，自然是利辦道，但世間萬般皆無常，色身勇健者也會有老病的一天，何況無常隨時都可能碰上，或許在一場災難中，多少生命財產會化為烏有。在病僧關懷的領域中就有如此的個案，一名中年比丘尼因肝硬化破裂血流滿地而捨報，當時身邊沒有人；另一名老比丘尼中風不知昏迷幾天才被鄰居發現送醫；又一名住公寓三樓的比丘尼平日過得瀟灑自在，直到膝蓋出了毛病無法爬樓梯……或許還有更多

我們沒有關懷到的個案，這些都再再的顯示著獨居僧人的艱困與無奈。

獨居僧伽已成為佛門中不容忽視的問題，當然也有一些有危機意識的僧人會有「為什麼我們不結合起來互助呢？」的想法，然而個人沒有知名度、沒有背景、沒有說服力、只能心有餘而力不足了！

「護僧協會」是一個具公信力的佛門團體，如果能正視雲水僧的問題，而登高一呼，將雲水僧召集起來，藉由定期的聯誼來培養默契，凝聚道誼，商討訂定一些「互助規約」，並舉辦一些研習課程來提昇雲水僧的素質，也可推薦參與外面工作坊舉辦的「臨終關懷」、「心理諮商」等課程，使脫離僧團的僧人可在學習中成長，並累積「助人」的福德資糧。當大家都有「互助」的共識時，你助我，我助你，每一個人需要時都能得到關懷與協助，豈不自利利他，皆大歡喜！這群互助團隊中的法師，同時也是「護僧協會」的生力軍，在「病僧關懷」或「會務推動」甚至將來「僧伽安養」的領域中，都可發揮「僧護僧」的功能，將可成為佛門中的美談！

雲水僧流落各地，而一座座莊嚴的道場卻往往只有一、二位住眾，這是末法時代的異象。如果「護僧協會」能先招募「法師義工」團隊，並安排「病僧關懷」的探訪，且定時的開立佛法課程以培養僧眾的素質。從中尋找有志之士，定立「自治規約」試辦「實驗道場」，以自治的方式來共住僧團，這樣既可以安置雲水僧，又可解決道場無住眾的兩極困境。法無定法，只要知見不偏差，在戒律的基本精神下，又不違背因果，細節可依時代性而有所增減。

當然這只是一個理想，是否能從理想中而落實於實際的運作，需要「護僧協會」的主事大德切磋與衡量，如果真能將佛門中的這兩個不容忽視的問題解決，相信開證老上人在琉璃淨土裡也會含笑，而以他一貫「頑童」的姿態，加持「護僧協會」於無形！（完稿於2011/2/25 六龜 桑榆菴）

（感謝作者撰文贊助）

茶燒就好—禪茶百百款

教界老頑童 上開下證長老圓寂十周年的懷思

吳耀庭

國立台北科技大學兼任副教授

序言

凡走過必留下痕跡，何況是在佛門曾經奮鬥過半世紀的行者——上開下證法師，由於長老師父逗趣寬鬆的引化方式，較易被接受被懷念。因此，可以確信他雖已圓寂近十年，而言談中，其應機應時的教範，仍時常被提起。每位與他有過因緣者，皆有著相當個別的經驗，是以懷思的角度及內容，也千差萬別。當然也聽聞，有法師說到：與開老活潑變通相似相同，何以他能度眾無數，而老衲則難達成。無論如何，這仍然可說是屬於懷念的形式之一。有人在歡樂、有人在苦惱時，有人在國內、有人在國外，有人在人群、有人在獨處時，興起思念，感懷師友情誼。似乎在在與彼此過去的交接因緣，及當下所處的心境情境有關。

在高雄師院求學時期，因有洪文樹學長的引介，得幸與恩師結緣。又蒙接納借住宏法寺三個月，朝夕相處中，感佩其識見與圓通。民國六十年，師父正值四十七壯年，對教界事務的開展，是不遺餘力的、是睿智領先的。但畢竟悲智心切，故面對繁雜瑣事，仍游刃有餘。乃能撥冗來喝杯禪茶、下盤禪棋。在諸多與開老棋茶結緣的法師中，個人對上開下證法師師伯，頗為敬重相契。他從香港提回的普洱茶磚，滋潤著年少佛弟子的心田，當然執壺出賣禪智者，泰半還是開老師父。

幸有機緣在他們師兄弟對奕時，默默觀棋，並銜命於師父應人應事暫離時，繼續黑白手談。如實言，雲水志趣的典師伯，下棋就是下棋，較不受干擾，是以常贏。但師父可能下棋祇在放鬆，或在接引，或在結緣，或在示現禪棋不論輸贏，祇在磨心煉性耳。典師伯雖屬臨濟法脈，但影響其道風較多的，則是以守戒守律馳名的讖公。是以他曾言，首次見師父與人對奕時，是興起師兄是否不精進的念頭的。不過後來兩老藉

棋談心論事，多少佛門玄秘事，盡在黑白子路中。

每個人面對所觸情境時，都有一套檢擇對待標準，就飲茶品茗言，師父茶燒的好的禪茶道風範，是超越無量的。在其成立東大寺禪茶道基金會時，他不斷告知同參道友與信眾，瑞穗水尾是絕佳修行地，可有三面向的發展。首先是在舞鶴台地，即豎立玉佛所在，也是現在圓禪法師，發願構築藥師壇城處，營造接引十方遊客的品茗勝域，藉秀姑巒溪的靈氣，普潤大家的心靈。接著，導引有緣人來東大寺參拜禮佛，更有上智者，隨緣護持他上虎頭山淨修。師父預卜，如此行去，則高僧大德可以期待而成。典師伯贈師父東大寺開山賀偈：宏開聖教於花東，法證妙諦是惟大。師伯戲稱，因或有過於推崇洩機，是以師父沒敢將其掛出，正中典師伯下懷。又他輓師父偈稱：教界老頑童動靜語默皆是禪，平生一憾事壯志未酬空悲嘆。

在師父圓寂告別式場，師伯嘟嘟好因眼睛手術，身未能至。個人隨眾將師父假體送出宏法寺山門後，即驅車前往小港機場，接太極導引創始人熊衛老師師母及逸駿兄，趕赴屏東佳冬提親去。返北後不久，乃奔頭城明山寺，在觀音亭中對奕兩盤三小時，談師兄念師父，或許這是另類懷思。其實那回，師伯曾不經意地提及一憾事為何，說實在地，個人也忘了，但師伯後來卻故作神秘，不談那件事。但我倒情願說，那是花東宏化三部曲未兌現之憾。

財團法人東大寺禪茶道文化基金會，由師父倡導成立，並任首屆董事長，而後由傳孝法師、黃泰明居士續任，今年圓禪法師接任第五屆董事長。雖由於諸多因緣，當初擘畫未能如期開展，但機緣轉趨成熟，相信眼光獨到的禪茶道行者一開證長老他所導生的風格，定能揚芬於花東縱谷的板塊之間。其精神道脈，也能開枝散葉，裨益眾生。逍遙在東方琉璃光世界的開老，或可笑笑典師伯：說憾道憾本山人生前，了憾無憾徒子孫繼成，莫談憾而無憾，無憾之憾，快快來杯燒茶灌肚腸，下盤象棋分黑白，哈哈哈哈哈！（感謝作者撰文贊助）

俗家弟子心耀恭述

我所尊敬的開證長老

玉里 陳居士

與開證長老結識於民國 76 年，當時由宏印法師、淨耀法師、如一法師、體慧法師等所帶領的正法輪弘法團來東部延灣監獄弘法，長老則居中協助，而後弘法團定期前來東部弘法也因此有機會見到並親近長老，邀請長老於玉里鴻德醫院講堂開示為大眾說法與大家結下法緣。

長老平易近人、親切幽默，隨緣平等度眾，讓人印象深刻。閒談中得知長老憂國憂民為佛教為眾生的胸懷及願力，其風範一點一滴都烙印在我的腦海。民國 81 年外子罹患肺癌，期間長老三次親往探視贈送高貴藥品並祈願祝福，爾後也不斷關心家中情況，此種德澤讓我們永誌難忘。

後來長老在瑞穗啓建道場—東大寺，方便外出弘法辦道出家師父有落腳處（佛教在東部的一處聯絡處），處處為其設想培養出家僧眾，因而聞名來東部修行者絡繹不絕，如在瑞穗虎頭山（又被命名羅漢山）當地修行人相當多，讓佛教在東部成長茁壯，這都要歸功於他老人家有教無類、誨人不倦的精神，在在都顯現長老的遠見，讓落後的台灣東部後山民眾，也能有信佛、學佛的機會。

時間過的真快，不知不覺中慈祥的長老已冥誕 10 週年，在此緬懷長老悲懷濟世、憂國憂民的情操，讓我們追思其護教疼惜眾生的精神，也讓我們永懷您的德澤，用功修行做個正信的護法居士。

（感謝作者撰文贊助）

三寶弟子法證於玉里

2011 年 2 月 11 日

下棋弘法

林世敏

菩提園

開證上人喜歡下象棋，而且棋藝精湛，想要兵臨城下，逼他棄子投降並不容易。

年輕時我多次挑戰，幾乎都是鎩羽而歸，很少開過「紅盤」。上人的造詣之深，由此可見一斑。

棋藝是古代君子必修課程，有益休閒身心。偏偏有些好事之徒，故意放話：「上人每天遊手好閒，只會下棋自娛，卻疏於修行與弘法。」

他人的批評，終於傳入上人的耳朵。上人把我找了去，問我有什麼反應。

我說：「那批評的人，如果碰巧也喜歡下棋，最好又能在奕棋之數，勝過上人，一最少也得旗鼓相當，那麼他就不會這麼說了。」

「願聞其詳。」

「依我二十年來，跟上人下棋的經驗，我認為下棋就是在弘法利生。為什麼呢？因為上人好棋善奕，所以就能吸引一些同好前來切磋——這就是佛度有緣人；上人在兩軍廝殺，攻城掠地之際，仍然不慌不忙，沉著應戰——這就是禪定；有時雖然計謀得逞，卻仍然處處謙讓，絕不肯逼人太甚，這就是慈悲，一而最重要的是在下棋的時候，上人依然噓寒問暖，關心對手的家庭是否安康舒泰，流露出長者的慈祥與溫厚；——這不就是布施麼？」

「為什麼棋藝要勝過或與我相當的人，才不會濫加批評呢？」上人有點好奇。

「只有棋藝最少跟上人旗鼓相當的人，才能在彼此切磋琢磨之中，體會出上人思想的縝密、出手的留情；更能從勝時不驕、敗時不餒，看出上人的氣度與涵養。」

「喔，這麼說來，你的棋藝也跟我平分秋色囉？」上人故意取笑我。

「我雖然自知棋藝平庸，難望項背，但我心思『敏』『捷』——所以也能觀照一番，知道上人在與凡夫眾生對奕時，自有一番悲天憫人的苦心在。」
(感謝作者撰文贊助)

憶上人—開證老和尚冥誕紀念章

林娜黛

本會現任副秘書長

那一天上午在長庚醫院，上人您昏沉的被傳孝師父安排坐上救護車返回宏法寺，我和傳勝師父則留在醫院幫您整理打包衣物行李，以及醫療結帳，中午回到寺裡，大眾都已經排班在義診室裡念佛，看到臨終的上人您不斷的大口大口喘著氣，我不忍看著，我不捨的泣不成聲，咬緊牙根內心不停的呼喚著上人！您太累了您安息吧！下午一時三十分上人您真的捨報了 90 年 4 月 14 日(農曆 3 月 21 日)東方琉璃世界多了一位發願往生的一代宗師—開證老和尚。

上人，我常說您不管三七二十一，不再度我們了，您要走了，您要向婆婆說再見，上人！剎時之間，我們頓失依靠，好惶恐，我們好孤單，上人，難道這又是您的慈悲善巧示寂，要我們成長，要我們獨立起擔當佛法大業？常常我會到您的祖堂裡，燃支香，虔誠的默默不捨的向您訴說，向您頂禮，更有甚者，舉凡寺裡、會裡舉辦大型活動，我都會請求上人您的法駕蒞臨，並請求您運用您的神通力庇佑我們，使之活動能圓滿順利。憶往事再多的言語，再多的文字亦不足以聊表我們對您的追思。上人，您安息吧！您憂國憂民，常有情大慈大悲，您為法忘軀為教奔波，您不捨一位眾生，我們何其捨得您呀！夠了，夠了！

十年了，圓寂十年了，彷彿才是昨日的事，上人您的修行與教誨點點滴滴感動在心，永不磨滅，此時此刻，我們唯有在傳孝師父的領導傳承之下，依教奉行當勤精進，勤學菩薩道，方能報師恩、報四重恩。

祈願上人您乘願再來，加持於我們，讓我們做更多利益眾生的事，以期法輪長轉，佛日增輝，我們更願此成就歸向於您，迴向於您，上人您傾聽．．．．。(感謝作者撰文贊助)

專題報導

日本殖民時代臺灣佛教的 「統一」與「改革」運動

闕正宗

菩提長青出版社發行人兼社長

一、前言

自 1915 年「西來庵事件」後，臺灣佛教的改革已感受到殖民統治者藉由整頓「迷信」的源源不斷壓力。先是臨濟、曹洞二宗的辦學，接著是 1921 年「南瀛佛教會」的成立，在透過鎮南學林、佛教中學林「提升」僧侶、齋友緩不濟急後，「南瀛佛教會」所舉辦的講習會，反成為短期速成的「改造」手段。與此同時，僧侶、齋友們也開始回應殖民當局要求「改革」的呼聲。然「改革」若沒有「統一」作前提，其路是坎坷難行的，只是「寧為雞首，不為牛後」的思維，讓「統一」與「改革」陷入困局，而隨著 1931 年「九一八事變」，以及緊接而來的中日戰爭，「統一」與「改革」路線遂全面為殖民當局所接收。

二、臺灣佛教「統一」的努力

「南瀛佛教會」當初成立的目的，除了「提升」僧侶素質、培養布教人才外，大概在大正末年前，臺灣本土的佛、齋二教已然分派明顯。佛教有本圓、善慧、妙禪、覺力、得圓、捷圓、義敏七派。齋教三派中，龍華派有一是堂、復信堂兩系，先天派有黃老師（故黃玉階）派、陳老師（故陳昌）派。¹若再加上金幢派，佛、齋教已超過 10 派。被總督府視為一盤散沙，派系林立的臺灣佛教，藉由《南瀛佛教》會刊的不斷鼓吹下，先求內部的「統一」，後求全臺灣佛教的「統一」已成趨勢。如前述

¹ 鄭卓雲，〈臺灣佛教振興策〉，《南瀛佛教會報》第 3 卷第 3 號（1925 年 5 月），頁 25。

所見，大正 11（1922）年齋教三派成功組織「臺灣佛教龍華會」，就是此趨勢的先聲，成為本土僧侶界尋求統一與改革提供借鏡。但是，無論是齋教或佛教，其所尋求的「統一」，頗有參考日本佛教本末寺之制；而「改革」方面，除了僧侶食肉帶妻喊的震天價響外，無論在僧教育、管理制度廢除上都未取得成績，反而造成新、舊派的對立。

臺灣佛教的特質，其實日本人看得很清楚，第 13 屆「南瀛佛教講習會」由高橋副會長代理會長致詞時表示：「臺灣佛教之源來自明末以降的南方佛教，加之移入我臺灣者，由於主要為在家俗眾開墾移民之特殊情事，成為從自我教義教理之鑽研，到只管透過祭神追求現世幸福為中心發達所致。因此，不管佛、菩薩、神仙、幽鬼，全都加以禮拜以為滿足，變成道、儒、佛混淆的寺廟隨處建設。畢竟像這樣本島佛教沒有高僧善知識培植，而是基於沒有宗教素養的移民之手弘通的歷史……。」²這其實是相當貼切的觀察。

臺灣佛教的「統一」與「改革」，在佛教殖民者，以及出生於日本殖民時期的「皇民化世代」的批判下被動式回應，由於虛與委蛇的成份居多，所以最終「統一」與「改革」的成效不彰。

昭和 3（1928）年 5 月 9 日，「南瀛佛教會」第 7 屆通常總會在艋舺龍山寺召開，討論年度收支預算，理事沈德融提出了「臺灣佛教統一方案」，為其先聲。³而以「南瀛佛教會」為首的佛教，隨處公開布教的情況十分普遍，但是佛教僧侶界的「統一」運動引發的契機，來自於「南瀛佛教會」為慶祝日皇登基的「御大典」而設計的「紀念演講會」，時間從昭和 3 年 5 月 19 日開始，分別從臺北、新竹、臺中、高雄四州同時舉辦，為期一週，至 5 月 26 日，幾乎是「南瀛佛教會」所有布教師、幹部全體出動，其中有不少是出身於講習會的學生。⁴此大行布教之舉，換來《臺灣民報》第 227 號以〈高等乞丐頻出〉為題的冷嘲熱諷：

² [日]高橋秀人，〈會長訓示〉，《南瀛佛教》第 10 卷第 9 號（1932 年 12 月），頁 15。

³ 不著撰人，〈南瀛佛教會通常總會附議預算及佛教統一〉，《臺灣日日新報》（漢文版）（1928 年 5 月 11 日），6 版。

⁴ 不著撰人，〈本會御大典紀念講演會概〉，《南瀛佛教》第 6 卷第 4 號（1928 年 8 月），頁 61-67。

在來頻受知識階級們目為嗟米龜的和尚，卻因受了那些迷信家的供養，個個都很快活過些好光陰。不料近來是受人文的進化所脅迫，或是收了經濟界消沈所影響，頻頻出來市面，効官吏之戶別訪問，口裏喃喃不知說些甚麼求化，其實是求乞的別語。為此有些滑稽家道：「人文一進化，乞丐界也隨之進化了。從前的乞丐是身穿破爛的衣裳，而今的乞丐竟穿那錦繡燦爛的外國衣（袈裟），這可稱作高等的乞丐？」但是從前的乞丐有施君出為收容，而今的高等乞丐不曉得可有那些慈善家出為設法收容麼？⁵（本文多處引文屬閩南語語法習慣，照原文刊出）

見此，林秋梧（1903-1934）為文呼籲「現在的臺灣僧團是四分五裂，毫沒有統制，對於外面的壓迫，完全沒有抵抗的氣力，一方面社會對僧侶的攻擊，一天緊似一天的厲害起來……臺灣的佛教是和被榨取的勞働者露命一樣，現在正站在很險峻的生死分歧的頂點，一失足就要墮落永不超生的黑暗深淵……非聯合一個有資力有膽量的臺灣人僧團，是萬萬不能的。」⁶

但是，林秋梧的呼籲，除了獲得幾封鼓勵的私函外，並未見到具體贊成或反對的意見。他以沈德融在「南瀛佛教會」第7屆通常總會提出的佛教統一方案、南部諸山長老「南雄佛教團」的組織問題，以及留日學生「全島佛教統一期成同盟會」的設立，證明臺灣佛教僧侶界統一的時機到來。與此同時，江善慧在昭和3年11月間，到駒澤大學探望留日學生時，也透露他之前已經和南臺灣各寺法師談過，要先設立地方聯合團體，進而達成全臺佛教的統一。⁷

開元寺僧曾復妙亦為文主張組織「臺灣中央佛化聯合會」，一方肯定南瀛佛教會倡始者丸井的功勞，另一方面表示：「數年前，雖有內地的臨濟、曹洞、真宗、淨土的各宗派來提唱與內地的佛教寺院聯絡，總是到

⁵ 引自林秋梧，〈為臺灣佛教熱叫〉，《南瀛佛教》第6卷第6號（1928年11月），頁50-51。

⁶ 林秋梧，〈為臺灣佛教熱叫〉，《南瀛佛教》第6卷第6號，頁53。

⁷ 林秋梧，〈我們為甚麼主張臺灣佛教的統一？〉，《南瀛佛教》第7卷第1號（1929年1月），頁53。

了現今，觀其聯絡的狀況，竝其經過的形跡，不過是吸收阿堵物耳。」⁸由於臺灣佛教統一議題逐漸成熟，率先響應的為基隆月眉山派，昭和 4（1929）年 10 月 13 日，在靈泉寺召開「派下統一會議」，議題有四：（1）布教與社會之教化。（2）宗派統一。（3）信仰統一。（4）靈泉寺改革。其中宗派（曹洞宗）統一，擬將統一準備處設於曹洞宗臺北別院內。⁹而日本曹洞宗也於靈泉寺召開「派下統一會議」的同時公布〈曹洞宗臺灣布教法〉（昭和 4 年 10 月指令第 2728 號），目的亦是尋求加盟的臺地寺廟住持任免等相關規制的統一。惟此〈曹洞宗臺灣布教法〉乃明治 29（1896）年制定的〈臺灣布教程程〉進一步擴大、修改與調整。¹⁰

靈泉寺召開「派下統一會議」的前夕，石黑會長於 8 月 10 日卸任，杉本良同時上任。¹¹

杉本上任後，同（1929）年 10 月，隨即將《南瀛佛教》編務委由臺中佛教會館負責，¹²該會館住持林德林（1890-1951）為「日式」僧侶，是臺籍僧侶中少數有妻有子的出家人。他醉心於日本佛教，毫不保留地將之注入臺灣佛教，以舊有佛教「非人道」為非，以「臺灣的馬丁路德」自任。¹³

昭和 5（1930）年 1 月，臺灣宗教研究學者增田福太郎觀察到齋教與佛教的統一運動。他是前一年 4 月，應臺灣總督府啟動第二次宗教調查之囑託，來臺擔任宗教調查官，至隔年 3 月止，甫從駒澤大學畢業的李添春亦在列。¹⁴增田認為臺灣受到兩種思潮支配，一是由於生活安定而產生復古的傾向，一是因新時代的境遇而蘊釀的啓蒙傾向，臺灣宗教走向統一這是兩種傾向的混合，並以在家佛教（齋教）與出家佛教來探

⁸ 曾復妙，〈臺灣佛教改革的急務〉，《南瀛佛教》第 7 卷第 2 號（1929 年 3 月），頁 61-62。

⁹ 不著撰人，〈靈泉寺派下統一會議〉，《南瀛佛教》第 7 卷第 6 號（1929 年 11 月），頁 36。

¹⁰ 釋慧嚴，〈西來庵事件前後臺灣佛教的動向——以曹洞宗為中心〉，《中華佛學學報》第 10 期（1997），頁 279-310。

¹¹ 不著撰人，〈總會記事〉，《南瀛佛教》第 9 卷第 8 號（1931 年 8 月），頁 12。

¹² 不著撰人，〈會告〉，《南瀛佛教》第 7 卷第 5 號（1929 年 9 月），頁 4。

¹³ 李添春，〈寺廟をたづねて〉，《臺灣時報》（1934 年 11 月），頁 63。

¹⁴ 不著撰人，〈第二回宗教調查既於四月起逐逐著手〉，《南瀛佛教》第 7 卷第 3 號（1929 年 5 月），頁 57。

討。¹⁵

增田以臺南開元寺、臺北凌雲寺屬臨濟宗，基隆靈泉寺、苗栗法雲寺為曹洞宗，不僅有各自所屬的末寺，也全都與日本佛教、本山京都妙心寺與永平寺、總持寺保持形式上的聯絡。儘管實際教理、教義不同，語言不通、風俗習慣有別，但是「最近宗教家自覺日高的同時，立足於大乘佛教的根本精神，有圖數千孤立寺廟聯絡統一之傾向」，此「統一」傾向又分為與日本佛教聯絡及臺島佛教統一兩類。其中有關臺島佛教統一運動，增田觀察到昭和4年一部分人士在某山成立「佛教大本院」，以及某住持發起「臺灣明道會趣旨書」，用以證明臺灣佛教的「統一」趨勢。¹⁶



林秋梧大聲呼籲成立「臺灣人僧團」
（資料來源：臺南開元寺）。

就在增田意識到臺灣佛教走向統一之際，杉本會長也將宗教改革與佛教統一劃入工作進程中，《南瀛佛教》昭和5（1930）年1月的〈卷頭辭〉說：

本會對於昭和五年的臺灣佛教有兩種的新希望：一者，希望督府的第二回宗教調查，用徹底一神佛分離一的方針去指導臺灣宗教一佛教一，縱使不然，調查一任是何等大調查，不過是畫餅充飢而已，於臺灣宗教一佛教一沒有絲毫裨益；二者希望全島佛教徒一齊覺醒，在這臺灣島內……可以放捨在來式的宗派觀念，並拋棄各人的我見私慾，體會本尊佛陀救世救人的大慈悲，以全體寺院佛徒，形成一個大團體，來做「教化民眾的有力機關」……這

¹⁵ [日]增田福太郎，〈本島宗教運動一斑〉，《臺灣時報》（1930年4月），頁95。

¹⁶ [日]增田福太郎，〈本島宗教運動一斑〉，《臺灣時報》，頁101。

兩樣一神佛分離、全島佛教團體一是本會最初的計劃……。¹⁷

石黑會長一方面開放「佛教統一」議題在會刊上討論，另一方面亦規劃召開「臺灣佛教大會」，以蘊釀有利改革的環境。預計第一次「臺灣佛教大會」在昭和5年春召開，討論三大議題：佛教教化事業、宗教教育事業、佛教相關社會事業，參加資格限定本島人寺院之主任及準主任。¹⁸昭和5年2月號的會刊〈卷頭辭〉，再以臺灣佛教不振之三大原因：神佛混淆、僧侶不自覺、乏指導者加以批判。¹⁹之後一連串對於佛教改革的文章不斷刊登在會刊上，顯然這些調整臺灣佛教體質的方向，意在全盤效法日本佛教。

昭和5年1月2日，基隆月眉山靈泉寺召開本末寺會議，討論七大議題：設僧籍簿、寺產整理、設信徒簿、製作本末寺臺帳、教育機構、宣教方法、本末寺教化事業及團體，最後住持江善慧辭職，邱德馨當選。²⁰同年3月3日，臨濟宗南部教務所，於臺南開元寺召開議案研究會，討論五大議題：僧伽制度整理、教育機構確立、布教機構確立、制定本宗統一宗規、社會事業實施。²¹

臺灣佛教統一困難重重，總督府大概心知肚明，最大的困難是寺廟神佛不分，「因為寺不成寺，廟不成廟，寺也是廟，廟也是寺，所以把這些等混合物，總稱叫寺廟，這就是表示現在所有的寺或廟，尚沒有資格的」，所以在佛教統一前，視為「準備期」。²²

昭和6（1931）年元月（農曆臘月14日）間，臺南開元寺魏得圓、基隆靈泉寺江善慧二人，邀請林永定、郭善昌、邱德馨、林德林、張妙禪、甘承宗、釋茂峰、林覺力、沈本圓商討佛教統一機構。擬於臺灣北中南三

¹⁷ 不著撰人，〈卷頭辭：佛教新希望〉《南瀛佛教》第8卷第1號（1930年1月），頁5。

¹⁸ 不著撰人，〈急告：臺灣佛教大會〉《南瀛佛教》第8卷第1號，頁14。

¹⁹ 祇園，〈卷頭辭：臺灣佛教不振之三大原因〉《南瀛佛教》第8卷第2號（1930年2月），頁3。

²⁰ 不著撰人，〈教界雜報：靈泉寺本末會議〉《南瀛佛教》第8卷第2號，頁37。

²¹ 不著撰人，〈教界雜報：議案研究會〉《南瀛佛教》第8卷第4號（1930年4月），頁42。

²² 不著撰人，〈卷頭辭：無題錄〉《南瀛佛教》第8卷第5號（1930年5月），頁3。

地設六大本山、三事務所，於臺中佛教會館舉行首次發起人會議。²³此一會議甚具代表性，本土四大法脈如基隆月眉山派、五股觀音山派、大湖法雲寺派、高雄大崗山派開山者皆出席。

雖然大部分的「統一」會議皆僅聞樓梯響的階段，但是臨濟宗高雄州寺廟齋堂聯絡卻是少數取得成果之一。高雄州寺廟齋堂加入臨濟宗為聯絡者，至昭和5年8月，共有39座，本部設於大崗山超峰寺，支部設於高雄元亨寺、屏東東山寺、東港明德堂等處。而支部每3年更改一次，同時支部長也改選，每春秋二季舉行巡迴演講。²⁴關於南臺灣臨濟宗寺廟齋堂的聯絡，主事者為日僧東海宜誠，如前所述。

昭和7年7月14日，臺灣臨濟宗聯絡寺廟臺北總本部，召集全臺聯絡寺廟及堂主舉行「聯絡寺廟會議」，共有三大議題：（1）舉辦講習會。（2）開設佛教專修道場。（3）派遣赴日留學生。²⁵

但至昭和9（1934）年，臺灣佛教「統一」運動仍僅聞樓梯響的情況，問題在「此皆各宗各有私意，各派各執一見之心，以致今日之佛教如此不能統一，醜惡之聲日聞。」²⁶

昭和11（1936）年11月，「臺南佛教聯合會」成立，²⁷這似乎是以臺南市齋堂為主的聯合組織；昭和12年3月，臨濟宗臺南州下40座聯絡寺廟齋堂80位代表，在臺南開元寺召開總會，要確定臺南州本部地點，並選舉本部長，同時協議舉行教師速成講習會。²⁸關於臺灣佛教自昭和4年至12年的「統一」努力，請參見【表一】。

²³ 不著撰人，〈教界動態：臺灣佛教計畫統一〉《南瀛佛教》第9卷第2號（1931年2月），頁42。

²⁴ 不著撰人，〈教界動態：高雄寺廟齋堂連絡會議〉《南瀛佛教》第9卷第4號（1931年4月），頁37。

²⁵ 不著撰人，〈雜報：臨濟宗開聯絡寺廟會議〉《南瀛佛教》第10卷第8號（1932年10月），頁69。

²⁶ 曾永坤，〈對南瀛佛教會的管見及希望〉《南瀛佛教》第12卷第10號（1934年10月），頁20。

²⁷ 不著撰人，〈雜報：臺南佛教聯合主催第一回佛教講習會近來之盛況〉《南瀛佛教》第15卷第1號（1937年1月），頁75。

²⁸ 不著撰人，〈雜報：臨濟宗臺南州下聯絡寺廟齋堂總會開催〉《南瀛佛教》第15卷第3號（1937年3月），頁51。

【表一】：臺灣佛教「統一」運動一覽

時 間	宗 派
1929.10.13	基隆月眉山靈泉寺召開「派下統一會議」。
1930.01.02	基隆月眉山靈泉寺召開本末寺會議。
1931.01	臺南開元寺魏得圓、基隆靈泉寺江善慧二人，邀請林永定、郭善昌、邱德馨、林德林、張妙禪、甘承宗、釋茂峰、林覺力、沈本圓商討佛教統一機構，擬在臺灣北中南三地設六大本山、三事務所，於臺中佛教會館舉行首次發起人會議。
1932.07.14	臺灣臨濟宗聯絡寺廟臺北總本部，召集全臺聯絡寺廟及堂主於圓山臨濟寺舉行「聯絡寺廟會議」。
1936.11	臺南佛教聯合會成立
1937.03.21	臨濟宗臺南州下 40 座聯絡寺廟齋堂 80 位代表，在臺南開元寺召開總會。

（資料來源：整理自歷年《南瀛佛教》）

基本上，臺灣佛教尋求「統一」，在「七七事變」發生之後，幾乎已不再有新的「統一」運動產生，這與「皇民化運動」積極的展開有極大關係。殖民當局之所以希望臺灣佛教「統一」，一方面是為了管理、協調方便，另一方面則著眼於「改革」。然而，當中日戰爭爆發之後，所有的「統一」與「改革」，被放在以「皇民化」為前提的「皇國佛教化」運動，於是「統一」運動嘎然而止。

三、「改革」所為何事

進入殖民中後期，日本人對臺灣佛教的看法，認為需要改革者有以下諸端：²⁹

- (1) 臺灣佛教是由福州湧泉寺或長慶寺末徒所開拓創建，彼此間沒有本末寺的關係，相互間沒有聯絡、無統制關係存在。
- (2) 師徒關係上，日本佛教有教養弟子的責任，臺灣佛教僅有形式

²⁹ 江木生，〈卷頭語〉，《南瀛佛教》第 10 卷第 8 號（1932 年 10 月），頁 1。

的授法，對弟子將來之教養幾乎沒有義務。

(3) 無統制的寺院，其地位低落的徒眾眾多，八九成寺院住持無實權，並且受管理人之監督，住持之活動受阻礙。

大約在大正 13 (1924) 年末，「南瀛佛教會」即對臺灣佛教改革、振興問題，以徵文方式廣納建言，亦於《南瀛佛教》第 3 卷第 2、3 號刊載佳作，但經過 8 年未見效果，於是趁著「南瀛佛教會」成立 10 週年(1932)，第 10 卷 8 號以「臺灣佛教改革號」的面目問世，臺灣佛教宗派代表性人物各自提出改革建言。³⁰其中與臺灣寺廟聯絡經驗豐富的東海宜誠也在「臺灣佛教改革號」上提出改革建言：(1) 為政當局速對本島宗教（或屬佛教的所謂佛寺、齋堂）實施適切的法規。(2) 讓精通本島語的日本各宗開教師努力於向本島人布教的大使命。(3) 本島佛教一山住持、齋堂堂主須特別體認大乘菩薩之願行，讓其精進。(4) 青壯年僧等的教育方法舉如接受講習、寺堂子弟需公學校畢業、入佛教中學林或留學日本、文教局補助佛教專修道場設施等。³¹由於東海從自身經驗出發，因此改革建言頗具代表性。

昭和 8 (1933) 年 9 月間，南瀛佛教會曾計劃在全臺為其所認可的寺院成立「南瀛佛學堂」，並派遣會中專任布教師於全臺從事巡迴布教。³²而始終被殖民當局認為臺僧素質「有待提升」的論題也逐漸公開化。

(一) 僧界問題

傳承自閩南佛教的臺灣佛教，具有中國支末佛教性格，僧侶的素質不高和臺民以農漁移民人口的基點有關，因此，雜神信仰隨處可見，「正統」佛寺亦如此。一方面為了「隨順」，另一方面為了糊口，其情形是「重課誦、執古版（板）、奉行事故、謀發財、唱迷信、超度亡魂、做獅公、變道士、雜信亂拜、媚富紳、輕貧客、以辱為榮、行大事、忌小節、過勿憚改」。³³這些佛教的弊病，進入日本殖民之後，本土佛教漸漸分為新舊兩派，受了東洋文化薰陶的新派主張「改革」，傳統的舊派「保守」，彼此傾軋與衝突，據載：

³⁰ 不著撰人，〈編輯後記〉，《南瀛佛教》第 10 卷第 8 號，頁 74。

³¹ [日]東海宜誠，〈臺灣佛教の振興に就いて〉，《南瀛佛教》第 10 卷第 8 號，頁 25。

³² 不著撰人，〈卷頭語〉，《南瀛佛教》第 11 卷第 10 號（1933 年 10 月），頁 1。

³³ 吳標，〈讀臺灣佛教改革號的感言〉，《南瀛佛教》第 10 卷第 9 號（1932 年 12 月），頁 12。

新派欲事革新，舊派力圖守舊，甚至新僧不表同情于舊派，舊派不容新僧立足，意志不和互相反感哪。怎樣稱為新僧呢？新的就是振興刷新對於舊習惡劣痛加刪改，不平等以及不良制度，力事改革，務使衰退不堪的佛教振興起來，這種僧伽，必須受過相當教育，有了相當的學識，研究教理，發菩提心……這些便稱為新僧哪。那舊僧又如何呢？老守陋習，並不曉得改良，不顧佛教消滅不消滅，不管外人攻擊不攻擊，逢人只說什麼「自己掃卻門前雪，休管他人屋上霜」，又說「是非只為多開口，煩惱皆因強出頭」，每日裡頭，長衫是他的招牌，念珠是他的生命，這些僧伽，大概是名利薰心過度，所以只圖自己的私肥，那管他人的生死存亡，也不研究教典，下級者，嫖妓賭酒，是他獨一的本領，哄騙化緣是他無二的技術，閉塞賢人門路，阻進新學天才……這些僧伽是佛中的魔子，法中的賊孫，以此一個清淨寺院，豈不完全變作收容所嗎？³⁴

「舊派」僧伽的教養子弟方式，不外乎教唱誦經持咒，為人消災祈福、經懺佛事，而「新派」新僧力主改革，特別是主張面向社會布教，發揮大乘佛教精神，這是「舊派」僧伽不願也無力為之。但是，許多「舊派」僧伽多為長老老，掌握寺院經濟大權，除非「新派」新僧自立門戶，否則難有所成，而一般信眾能否支持「改革」亦是改革成敗與否之所繫。

諸山長老對臺灣佛教動見觀瞻，左右了臺灣佛教「改革」成敗，但他們的無所作為，成為被批評的焦點原因：³⁵

- (1) 蓋以住持寺院稱為大和尚者，不知情通上下，損害利益，興盛衰敗之由，獨斷行權，只為自己之美滿生活，不顧他人，除身邊佞臣以外，皆敵人也。
- (2) 住持佛法名振全島者，不佩佛訓積德而行，而皆於貪欲，猶不念今日佛教之衰敗，民眾信仰之崩敗，坐擁萬金，隨俗借貸，以獲重利，對於直系徒子法孫之教育，皆置之腦後，使後輩多失學而為遊民矣。

³⁴ 實妙玄諦，〈十年來的臺灣佛教的管見〉，《南瀛佛教》第11卷第7號，頁58。

³⁵ 大覺，〈就臺灣佛教之年頭的所感而言〉，《南瀛佛教》第12卷第1號（1934年1月），頁42-46。

- (3) 島內佛教徒，無論緇白皆以妒忌為能事。
- (4) 梵行有虧，行止虛浮，以欺惑愚俗，致社會鳴鼓攻擊。
- (5) 加強研究學問、設立教育、鞭撻修養。
- (6) 今之佛子，棄教旨而不弘，藉神道以求利。

基本上臺灣佛教改革運動，大約發生在南瀛佛教會成立左右，這距日本殖民臺灣大約一半時間。換言之，如果日本殖民之初出生者，這時已 24、5 歲，或大學畢業未久，或在佛教界耳濡目染，他們部分受日本佛教的影響，而青年學僧正是改革力道最強時機。他們自詡為「新僧」，與被目為傳統派的「舊僧」是有齟齬的。即：

觀今臺灣佛教徒的僧侶，與中國佛教徒的僧尼，大部分多是厭世的、消極的、自利的、寄生蟲的、獨善其身的、離開社會人類的，致使被社會學者視如洪水猛獸，欺教、欺法、欺僧，致使年來有新學識的新僧，每說言曰，先看破世情來出家為僧，後看破舊和尚去還俗，信教自由，不信教亦自由，現時這樣的思潮，皆因新僧與舊和尚思想不同一新僧一是要弘法利世的主義一舊和尚一是要學作餓口、燒庫錢、送葬的舊慣習……。³⁶

其實所謂的「舊和尚」即是清末以來「傳統」的中國僧侶，以經懺自活，與社會脫節，被列為「改革」對象。除了因思想及行為差異而劃分出「新僧」、「舊僧」之別外，「舊僧」在教育子弟上亦沿用「傳統」載云：

從來臺灣佛教凡為師收徒者，不過授以一句彌陀，或傳以數句密語，即不論悟與不悟，甚至談以數條因果說，或教幾款叮嚀鏗，便堂堂皇皇居師之地位，遂安安然然受人之供養。但知爭收徒弟之多寡，而不負擔教育之責任，使一般愚徒，恹恹惘惘一日過一日，悠悠忽忽一年空一年，成為社會之特種，修作世界之異人，目不識丁，耳不辨聲，萬事都不曉，只曉幾句經。³⁷

遁世消極的佛教界是臺灣佛教整體危機，其活動力與積極「入世」的日

³⁶ 林徹妙，〈佛教徒的真使命〉，《南瀛佛教》第 12 卷第 5 號（1934 年 5 月），頁 20。

³⁷ 釋無上，〈臺灣佛教之興衰〉，《南瀛佛教》第 12 卷第 7 號（1934 年 7 月），頁 27。

本佛教相形見拙。嚴格來說，臺灣本土佛教「多是在建築寺廟，以為遁世安居之所方面，凡對於教界振興方面如僧教育機關、佛教雜誌、布教團等施設，又對於社會公益方面，如貧民教育、托兒所、博濟醫院等之社會事業之創辦，少有關心。」³⁸「舊僧」被視為「不務實際，而求虛榮，以博一般無識者的歡迎」、「所說的大都是善書的一類多」，³⁹亦即，傳統臺僧大多以經懺自活，不會講經弘法，且知識低落，這就成為被「改革」的對象。

（二）僧尼「結婚」問題

反觀臺籍僧侶的改革建議，也不乏提高自身及子弟修為與德學，促成臺日佛教合作。但是，為何最後留給僧俗教界印象最為深刻的，卻是公然提倡僧侶「食肉帶妻」，以及鼓勵尼僧、齋姑結婚。自昭和2（1927）年以降，林德林因一樁「桃色」疑雲，引發軒然大波，以彰化崇文社的儒生社群為中心對林德林進行圍剿，稱此為「中教事件」。而後崇文社出版的《鳴鼓集》數集，全臺有「嫌疑」的臺僧大老，幾乎無一倖免。⁴⁰不過，因為受日本佛教的影響，提倡僧侶結婚導致臺灣佛教軒然大波，也是新舊僧的對立原因。情況是：

近來有一班青年僧伽，提唱僧尼實行結婚意見一出，議論紛紛，中有一部分舊派的和尚們即極力反對，恨不得把青年們的生肉咬食起來……因為舊派和尚很經驗，明白臺灣的僧伽除起了不炁[娶]某不食肉而外一無所長，文不文，武不武，就是炁某也不能長久，倒是表面裝莊嚴，後壁就有米兼有鹽，有時也可以好腔又免失墮信用。⁴¹（本文多處引文屬閩南語語法習慣，照原文刊出）

青年僧雖把僧尼結婚高喊入雲，卻少有身體力行的人。自昭和4年10月「帶妻論」公然於《南瀛佛教》刊載後，至昭和7（1932）年元月，《南瀛佛教》指出：

³⁸ 曾達虛，〈臺灣佛教的一瞥〉，《南瀛佛教》第13卷第4號（1935年4月），頁18。

³⁹ 張玄達，〈回顧臺灣佛教〉，《南瀛佛教》第15卷第1號（1937年1月），頁57。

⁴⁰ 關於林德林與「中教事件」，請參考江燦騰，〈日據時期臺灣佛教文化發展史〉（臺北：南天書局，2001）。

⁴¹ 和尚巡查，〈僧伽必讀〉，《南瀛佛教》第10卷第7號（1932年8月），頁33。

提倡臺灣佛教統一的，其後有要僧尼齋姑去實行結婚的希望，聳動眾人耳目，惹起了多的議論……但是這統一問題和僧尼結婚問題，就現在狀況看起來，大家都是徒用口舌議論，全然沒有一個半個勇敢前往實行的，這到底全島佛教徒中沒有如日蓮聖人勇敢的。⁴²

也就是說，僧尼結婚論雖喊的震天價響，但是敢公然結婚帶妻的確沒有人。不過，以上言論發表一個月後的2月15日，林德林公開在其住錫的臺中佛教會館，與年僅23歲的傭炊婦張素瓊（乳名阿月）在佛前舉行婚禮，不理會該會館信徒的反對。報導說：

緣本島僧人，從來皆不曾置室也。聞信徒中，亦多抱反對意見，或釀成問題，亦未可知。該會會長及諸幹部，是夜曾集合某處，協議須如何處置，結局尚在考慮中。據該會某某幹部對人云：僧人娶妻，向來佛規犯戒，雖謂係屬曹洞教旨，娶妻食葷均不犯戒律，然此舉屬乎破例，恐難免世人議論。⁴³

林德林被目為改革派的「新僧」，自「中教事件」以來即身體力行，昭和7年春的結婚即是整個事件的高潮。但是，他結婚的舉動仍不為信眾所接受。而大老級的僧侶的反應如何？特別是林德林的師父江善慧對僧尼結婚的意見：「希望臺灣佛教，要順合於時代者譬如僧侶之帶妻食肉問題，僧侶之制服問題、職業問題等，雖是小小之事，亦當用心研究或討論，然後是非明別，而是者採用，非者免除，不可無主張、無主義、無系統、無樣式……」⁴⁴看來江善慧對於僧侶結婚問題是採「開放式」，這可從其派下門人沈德融、曾普信都帶妻的情況得知，但還是主張要研究討論以明利弊得失，進而取捨之。

過去在《南瀛佛教》主張僧尼結婚論者，大都以匿名形式發表，個中的考量不要說一般人士接受不了，就是臺僧公開贊成恐亦寥寥無幾，

⁴² 不著撰人，〈迎春辭〉，《南瀛佛教》第10卷第1號（1932年1月），頁1。

⁴³ 不著撰人，〈佛教會主持娶妻 欲開信徒總會徵求意見〉，《臺灣日日新報》（夕刊）（1932年2月19日），4版。

⁴⁴ 江善慧，〈改革上之方法及其他問題〉，《南瀛佛教》第10卷第8號，頁45。

「傳統派」的臺僧施斌宗（1911-1957）就認為僧侶「宜看破紅塵，虛空色相，捨貪瞋癡，修戒定慧，嚴守僧規，以感化人心」，曾對於沾惹「桃色糾紛」的某僧人發出忠告曰：「夫爾離別妻子出家多年，而教界有名，奈何情根未斷，慾心未了，佛法無參，戒行無守，雖身著袈裟，意存妄想……空談佛法，以為謀生之計，暗傳心經，藉偷香之術……敗壞僧規，已不得再稱為和尚。」⁴⁵

而主張僧尼結婚的改革派僧侶林秋梧，也很清楚「至今島內還有一班有閑階級，對於僧尼的嫁娶，抱著封建時代的態度，甚至聽到齋姑出嫁也要發癢起來的。」他認為與其出現「烏狗烏貓氣的僧尼」，還不如實行僧尼正式結婚。⁴⁶

僧尼結婚與否，並不是臺灣佛教改革的核心問題，日本佛教乃至總督府的對臺灣佛教的改革意見，從來不曾見到要臺籍僧尼結婚，反倒是「日式」臺僧有此強烈主張，但結婚與否利弊互見。不過，倡議僧尼結婚的「新僧」，基本上還是必須面對其師長輩，以及傳統信仰者的反對。他們「一方面蘊染日本佛教的食肉帶妻的思想，對舊式的死無人氣的刻板生活自然懷著不滿，設欲實行日本佛教生活於臺灣，但臺民之信仰、風俗、智識不能與內地的信仰、風俗、民智相提並論，所欲實現其理想生活，頗覺困難，因有這兩種為其理想實現的暗礁，故隨機轉舵，改換方向，各尋其適任事業，而做居士生活去了。」⁴⁷事實上，主張僧尼結婚在殖民時代的臺灣佛教並未成功，雖然有部分日化較深的臺僧結婚，但終究非成主流。

（三）其他改革問題

佛教界多年沈痾固然引發總督府「改革」之念，其他非屬佛教而依附於佛教之下的臺灣民間宗教之「弊病」，也引發總督府「整理」之想。昭和 8（1933）年就「臺灣宗教振興諸問題」，為了防患未然，主張「取締職業性道士、巫覡術士及其他鼓吹迷信的類似行為」，以及因寺廟、神明會、祖公會、祭祀公業等頻頻引發財產紛爭，而欲實施「有關今後寺

⁴⁵ 施斌宗，〈忠告某僧〉，《南瀛佛教》第 11 卷第 1 號（1933 年 1 月），頁 57。

⁴⁶ 林秋梧，〈從僧尼禁慾談到烏貓烏狗出現〉，《南瀛佛教》第 12 卷第 8 號（1934 年 8 月），頁 37。

⁴⁷ 曾達虛，〈臺灣佛教的一瞥〉，《南瀛佛教》第 13 卷第 4 號，頁 20。

廟及宗教團體之財產管理之財產制」。⁴⁸

另外，臺灣寺廟不分佛教還是民間宗教，管理人制度是十分特有的制度，管理人為俗眾，宗教師受其聘任差遣，情況是「寺廟經營之當局者中，住持與堂主多為僧侶與齋友，顧廟與管理人幾乎為俗人。然現今寺廟最有實權者，並非是住持或堂主，而是管理人。顧廟完全是沒有宗教修養者，而與管理人有如傭人或僕從之關係。管理人昔稱董事或首事，為今代表寺廟，管理財產，掌理顧廟之任免及有關寺廟一切事務。」⁴⁹

殖民者的眼中，管理人制度百病叢生，日本殖民之初從事土地調查時，暫時敷衍讓一些與寺廟無關係者申報而以此名義存續下來，一些奸巧者乘此機會，為謀自己私利而奪取他人名義者，也有其人已死，徒留空名者，或是管理人死後，由其子專斷為管理人者，更有管理人不知道權限職責而無所事事者。他們不知每年明確的收支預算，還把捐款的寺廟收益，當作個人交際、宴會用，亦有盜用田產圖私利者。他們缺乏宗教素養，無法讓寺廟作為社會活動的機構，他們不是保護寺產，而被是視為「賊寺廟的寄生蟲」。⁵⁰李添春分析管理人制度時，曾列舉 5 種產生的可能性，即（1）清代宗教政策。（2）臺灣特別情況下產物。（3）由於漢民族發達的溝通神人意志所致。（4）儒教思想的普及。（5）日本殖民土地調查時，董事、非董事、爐主、顧廟申報為管理人，而促成管理人制度的成立。⁵¹李添春批判管理人制度，指出管理人是行使寺廟管理權，而非擁有所有權，但是，臺灣寺廟管理人皆將二者混淆，侵奪原來爐主、住持的權限，管理人在管理權之外，還行使祭祀執行權或法務執行權，甚至二者兼而有之，集管理、祭祀執行、法務執行於一身。⁵²李添春認為，管理人制度若持續將「破壞寺產，顯著阻礙本島僧侶教養與學識活動，滯礙本島精神界與文化方面」。⁵³

昭和 8（1933）年 7 月間，高雄州即針對舊慣宗教進行整理，對轄區內之寺廟、齋堂、神明會之所屬財產保管及收支決算書，命各道場負責

⁴⁸ 曾景來，〈卷頭辭〉，《南瀛佛教》第 11 卷第 2 號（1933 年 2 月），頁 1。

⁴⁹ 曾景來，〈卷頭辭〉，《南瀛佛教》第 11 卷第 8 號（1933 年 8 月），頁 1。

⁵⁰ 曾景來，〈卷頭辭〉，《南瀛佛教》第 11 卷第 8 號，頁 1。

⁵¹ 李添春，〈寺廟管理人制度之批判〉，《南瀛佛教》第 12 卷第 1 號（1934 年 1 月），頁 7。

⁵² 李添春，〈寺廟管理人制度之批判〉，《南瀛佛教》第 12 卷第 1 號，頁 10。

⁵³ 李添春，〈寺廟管理人制度之批判（三）〉，《南瀛佛教》第 12 卷第 3 號（1934 年 3 月），頁 5。

人提出報告書，而神明會之管理人依法，必須提出成立目的、規約、財產目錄、會員總代、會員名冊、所屬財產之持份（股份）數量等。⁵⁴

佛道不分的現象，昭和9年7月間，臺南首刹開元寺彌勒殿西堂趁著整修，將原奉註生娘娘、十二照母，或移奉或拆除，被譽為「臺灣佛教改革史上可特筆之快事」。⁵⁵

故從大正14年起，臺日緇素即對臺灣佛教的「改革」發表諸多的文章，總督府所屬的《南瀛佛教》亦主導此一議題（參見【表二】）。各方的意見如上述，皆實際反應臺灣佛教的諸多問題。昭和9年6月2日，以尋求臺灣佛教改革為目的地「臺灣佛化青年會」組織成立。據報導：「因觀於既成宗團之不振興，而自然發憤而組成之青年宗教家之新運動，其趣旨一端為打破陋習舊慣、迷信等。」⁵⁶這是加入日本臨濟宗的本土佛教青年所吹起的改革號角。昭和10（1935）年5月間，豐原「臺灣佛教居士林」以「臺灣佛教之散漫無統，有心之士多抱遺憾，每有提倡聯絡亦無甚好結果，莫如自力再造一新派以擴充之」，欲以豐原為中心在郡下一街四庄設立「臺灣佛教居士林某庄某說教所」，定期說教，並有月俸，募集布教士。⁵⁷這些都是在殖民當局與社會雙重壓力之下所反應的「改革」路線，但是其具體成果並不明顯。

【表二】：《南瀛佛教》發表「統一」與「改革」的文章

期數	篇名	作者
3卷2號（1925.03）	臺灣佛教振興策	江雲松
3卷2號（1925.03）	臺灣佛教振興策	傅幼懷
3卷2號（1925.03）	臺灣佛教振興策	蔡敦輝
3卷2號（1925.03）	臺灣佛教振興策	鄭卓雲
3卷3號（1925.05）	臺灣佛教振興策	覺空子
3卷3號（1925.05）	臺灣佛教振興策	蔡南樵
3卷6號（1925.11）	臺灣佛教改革論	釋溪聲

⁵⁴ 不著撰人，〈雜報：舊慣宗教整理〉，《南瀛佛教》第11卷第8號，頁42。

⁵⁵ 不著撰人，〈會報雜報：幽閉註生娘娘打倒十二婆者〉，《南瀛佛教》第12卷第8號，頁51。

⁵⁶ 不著撰人，〈佛化青年會發會式〉，《南瀛佛教》第12卷第7號（1934年7月），頁48。

⁵⁷ 不著撰人，〈會報雜報：居士林募集布教士〉，《南瀛佛教》第13卷第6號（1935年6月），頁45。

4 卷 4 號 (1926.04)	佛教進行商榷書	許 林
5 卷 1 號 (1927.01)	臺灣佛教振興論	林希仲
5 卷 1 號 (1927.01)	臺灣佛教振興論	洪和尚
6 卷 6 號 (1928.11)	爲臺灣佛教熱叫	林秋梧
7 卷 1 號 (1929.01)	臺灣佛教的統一	林秋梧
7 卷 1 號 (1929.01)	南瀛佛教會に望む	水上興基
7 卷 2 號 (1929.03)	臺灣佛教改革的急務	曾復妙
7 卷 2 號 (1929.03)	佛教前途之方針	常諦
7 卷 4 號 (1929.07)	臺灣佛教の將來に對する私見	李添春
7 卷 4 號 (1929.07)	我對臺灣佛教今後的方針	曾復妙
7 卷 5 號 (1929.10)	帶妻論	正信生
8 卷 1 號 (1930.01)	須打破流弊	曾景來
8 卷 2 號 (1930.02)	臺灣佛教不振之三大原因	祇園
8 卷 2 號 (1930.02)	爲什麼主張佛教新運動	張成霖
8 卷 5 號 (1930.05)	無題錄	卷頭辭
8 卷 6 號 (1930.07)	讀「爲臺灣佛教熱叫」後	KC 生
8 卷 6 號 (1930.07)	改革臺灣佛教芻議	張寬蒼
9 卷 3 號 (1931.03)	臺灣寺院管見	曾景來
9 卷 4 號 (1931.04)	寺院生活的一幕	張寬蒼
9 卷 6 號 (1931.06)	臺灣佛教當革新	張成霖
9 卷 6 號 (1931.06)	希望僧尼菜姑去實行結婚	釋雲明
9 卷 7 號 (1931.07)	臺灣佛教が斯うであつたら嬉しい	吳玉真
9 卷 7 號 (1931.07)	讀「希望僧尼菜姑去實行結婚」後	法雨
9 卷 7 號 (1931.07)	讀「希望僧尼菜姑去實行結婚」後	蘭雲
9 卷 7 號 (1931.07)	論僧伽身份與義務及不振原因	林瓊淵
9 卷 7 號 (1931.07)	還睡著的僧尼們快起來吧！	南山生
9 卷 9 號 (1931.10)	再讀「希望僧尼菜姑去實行結婚」後	陳雲卿
9 卷 9 號 (1931.10)	閑話三則	鄭卓雲
9 卷 9 號 (1931.10)	如是我聞的「師」與「教」	CH 生
10 卷 5 號 (1932.06)	希望島內僧尼力急求學	金剛居士
10 卷 6 號 (1932.07)	對於臺灣佛教之希望	道猷
10 卷 7 號 (1932.08)	真和尚與假和尚	寬蒼

10 卷 7 號 (1932.08)	生存競爭與佛教	鄭卓雲
10 卷 8 號 (1932.10)	臺灣佛教改革に對する愚見	芝原玄超
10 卷 8 號 (1932.10)	余の見たる臺灣の舊慣と宗教	高林玄寶
10 卷 8 號 (1932.10)	改革に因み希望二則	大野鳳洲
10 卷 8 號 (1932.10)	臺灣佛教界の現状を一瞥して所感を述べんとす	勝見榮明
10 卷 8 號 (1932.10)	先づ僧侶の素質向上を計れ	田村智學
10 卷 8 號 (1932.10)	臺灣佛教界に對する所感	中野全能
10 卷 8 號 (1932.10)	臺灣佛教の振興に就いて	東海宜誠
10 卷 8 號 (1932.10)	臺灣佛教の發展策	佐久間尙孝
10 卷 8 號 (1932.10)	臺灣佛教の革新について	高橋良誠
10 卷 8 號 (1932.10)	臺灣佛教に對する所感	河野義雄
10 卷 8 號 (1932.10)	臺灣佛教改革に就いて	王兆麟
10 卷 8 號 (1932.10)	臺灣宗教會設立の提唱	曾景來
10 卷 8 號 (1932.10)	臺灣佛教改革號發刊に就いて	江木生
10 卷 8 號 (1932.10)	韋陀天尊者が臺灣教界の改革を叫び給ふ	革新生
10 卷 8 號 (1932.10)	臺灣佛教改革反側觀	毒雲
10 卷 8 號 (1932.10)	改革上之方法及問題	江善慧
10 卷 8 號 (1932.10)	臺灣佛教改革前提	林德林
10 卷 8 號 (1932.10)	臺灣佛教的進展和改革有什麼方策呢？	鄭羅漢
10 卷 8 號 (1932.10)	臺灣佛教之振興	林覺力
10 卷 8 號 (1932.10)	財產造成	沈德融
10 卷 8 號 (1932.10)	提案一則	曾景來
10 卷 8 號 (1932.10)	對於臺灣佛教之批評及感想	愛佛
10 卷 8 號 (1932.10)	很多迷信的臺灣	孫心源
10 卷 8 號 (1932.10)	曉鐘	吳標
11 卷 7 號 (1933.07)	十年來的臺灣佛教的幻影	好笑僧
11 卷 7 號 (1933.07)	臺灣佛教改革前提	林德林
11 卷 7 號 (1933.07)	對於臺灣改革佛教同志之希望	曾殊一
11 卷 7 號 (1933.07)	臺灣佛教新舊之概觀	張妙禪

11 卷 9 號 (1933.09)	臺灣佛教改革前提	林德林
11 卷 10 號 (1933.10)	臺灣佛教改革前提	林德林
11 卷 11 號 (1933.11)	我對於佛教徒之感想與將來之觀測	劉達玄
12 卷 1 號 (1934.01)	寺廟管理人制度之批判	李添春
12 卷 1 號 (1934.01)	臺灣宗教改革管見	吳敏敦
12 卷 1 號 (1934.01)	對於臺灣佛教界之年頭的感想	曾復妙
12 卷 1 號 (1934.01)	就臺灣佛教之年頭的所感而言	大覺
12 卷 2 號 (1934.02)	寺廟管理人制度之批判 (二)	李添春
12 卷 3 號 (1934.03)	寺廟管理人制度之批判 (三)	李添春
12 卷 5 號 (1934.05)	佛教徒的真使命	林徹妙
12 卷 7 號 (1934.07)	臺灣佛教之興衰	釋無上
12 卷 8 號 (1934.08)	從僧尼禁慾談到烏貓烏狗出現	林秋梧
12 卷 9 號 (1934.09)	佛教之目的在協助社會改革	張成霖
12 卷 10 號 (1934.10)	本島佛教之改善	陳普河
12 卷 10 號 (1934.10)	如何可以感化一般僧眾	張宏道
13 卷 1 號 (1935.01)	本島佛教振興策	林眼淨
13 卷 4 號 (1935.04)	祝佛誕與臺灣佛教之將來	曾真常
13 卷 4 號 (1935.04)	臺灣佛教的一瞥	曾達虛
13 卷 6 號 (1935.06)	臺灣佛教病在那裏	釋隱西
13 卷 7 號 (1935.07)	本島佛教改善振興策	賴曉妙
13 卷 7 號 (1935.07)	本島佛教改善振興策	施斌宗
14 卷 1 號 (1936.01)	寺院開放論	村野孝顯
14 卷 6 號 (1936.06)	臺灣佛教振興策	李焰灶
15 卷 1 號 (1937.01)	回顧臺灣佛教	張玄達
15 卷 1 號 (1937.01)	臺灣佛教之使命	寶月圓光
15 卷 2 號 (1937.02)	臺灣佛教振興策	曾永成
16 卷 4 號 (1938.04)	臺灣の寺廟と其の對策に就て	曾景來

(資料來源：整理自歷年《南瀛佛教》)

值得注意的是，總結上述「改革」論題的文章是發表在《南瀛佛教》第 16 卷 4 號 (1938 年 4 月)，由曾景來撰寫的〈臺灣の寺廟と其の對策に就て〉一文，這時已是中日戰爭爆發第二年，「皇民化運動」已如火如

茶地展開，文中的論調已將寺廟「改革」與「皇民化運動」掛鉤，如謂：「尤其國民精神總動員是國家現下形勢，島民的皇民化運動符合此一旨趣，要更進一步努力與覺醒」、「圖舊慣陋習之打破改善是要緊的事」等。而曾氏總結上述的「改革」文章列出八大說法：⁵⁸

- (1) 振興說：寺廟透過現狀來指導振興，以貢獻國家社會。
- (2) 融和說：聯絡歸屬內地各宗派，讓其在宗教上展開。
- (3) 皇道化策略：立足於皇道精神，寺廟接受神道指導，讓其皇道化。
- (4) 消滅說：寺廟現狀到此為止，以後不准新設或再建。
- (5) 廢滅說：近似淫祠的一部分寺廟廢除。
- (6) 廢合說：對在同一市街庄的寺廟，進行整理統制，厲行一部分廢除或廢合。
- (7) 整理說：有風俗、藝術等方面價值者續存，不然者廢除。
- (8) 全廢說：現在的寺廟全廢。

昭和 13 年 5 月，《臺灣日日新報》發表社論〈事變下の臺灣と寺廟整理——信仰の革新機運を善導せよ〉，昭示著「寺廟整理運動」的展開，容後詳述。曾氏所「總結」的八大寺廟「改革」議題，分別在全臺不同市街庄被現實，而他本身亦是助成者之一。

四、改革高峰「臺灣佛教徒大會」及其之後的發展

原本昭和 5 年，石黑會長任內就計劃召開「臺灣佛教（徒）大會」，但是真正落實的時間，是在昭和 10（1935）年 11 月日本殖民臺灣的「始政四十周年紀念博覽會」會期中。由「南瀛佛教會」與「臺北佛教各宗聯合會」共同主辦的「臺灣佛教徒大會」，召集全島各宗僧侶、檀信及南瀛佛教會會員一千人，目的是「有關內臺佛教徒之融合與實行社會淨化之精神運動」。⁵⁹

昭和 10 年 11 月 5 日，「臺灣佛教徒大會」在臺北召開，雖然原預計招募一千人與會，最後報名者約 7 百人，其中臺灣人 550 人，日本人 150

⁵⁸ 曾景來，〈臺灣の寺廟と其の對策に就て〉，《南瀛佛教》第 16 卷 4 號（1938 年 4 月），頁 7。

⁵⁹ 不著撰人，〈廣告〉，《南瀛佛教》第 13 卷第 7 號（1935 年 7 月），頁 26。

人。⁶⁰會議中諮詢事項一點，即透過佛教以期對島民國民精神之徹底之政策為何？協議事項三點，分別為（1）對臺灣在來（舊有）佛教系統之寺廟齋堂向當局請其確立統制方策建議之件（提案者東海宜誠）。（2）關於本島寺廟齋堂主職者（指住持、廟主、堂主）之資格認定之法規向當局請其制度實施建議之件（提案者東海宜誠）。（3）臺灣之寺廟齋堂及其所屬財產向當局移管理權於住職或堂主之件（提案者魏得圓）。⁶¹這些問題牽涉到各別寺廟齋堂的利益，雖說有關整合與管理權問題，但是，卻被認為是欲侵奪寺產，尤其是提案者東海宜誠為臨濟宗南臺灣寺廟聯絡中心主事，受到寺廟齋堂的嚴重反彈，並飽受抨擊，詳情請見前述，而殖民當局也無意處理此燙手山芋。雖然三點協議最終束之高閣，但是諮詢事項有關「國民精神之徹底」一案，即將隨著侵華戰爭的爆發，成為「皇民化運動」的一環。

日本殖民史上第一次的「臺灣佛教徒大會」，在高度期待中揭幕，並達成四點決議：⁶²

- （1）吾人佛教徒期體認四大恩之真意義，奉答洪大無邊之聖恩。
- （2）吾人佛教徒期常努力於教義之研鑽，大修養人格，互相提攜，使佛陀之慈光普遍。
- （3）吾人佛教徒期大發揮大乘的精神，而努力於一般社會事業施設之普及徹底。
- （4）吾人佛教徒努力於國語普及、習俗改善等，以期實現內臺一元之理想。

以上四點決議，都與諮詢事項「國民精神之徹底」有關，可以看出「皇國佛教」深化的腳步，藉著「臺灣佛教徒大會」正式啓動。而在落實諮詢事項方面，殖民當局洋洋灑灑列舉 11 條：⁶³

⁶⁰ 不著撰人，〈會報雜報：聖恩と佛陀の慈光に社會教化の誓ひ四弘誓願文を合唱〉，《南瀛佛教》第 13 卷第 12 號（1935 年 12 月），頁 43。

⁶¹ 不著撰人，〈會報雜報：臺灣佛教徒大會行事次第〉，《南瀛佛教》第 13 卷第 12 號，頁 42-43。

⁶² 不著撰人，〈會報雜報：臺灣佛教徒大會行事次第〉，《南瀛佛教》第 13 卷第 12 號，頁 43。

⁶³ 不著撰人，〈臺灣佛教徒大會に於ける咨問に對する答申書並に協議事項〉，《南瀛佛教》第 14 卷第 1 號（1936 年 1 月），頁 12-13。

- (1) 透國佛教組織全島性大教團：組織不隸屬佛教各宗派之全島性一大教團，透過佛教見地努力於國民精神之徹底。
- (2) 各寺廟齋堂安奉聖壽尊牌：各寺必須在本殿安奉聖壽尊牌（取代御真影的尊牌），在朔望祝聖的國家性行事時，透過儀式或講話涵養國民精神。
- (3) 獎勵神社參拜：對各寺廟齋堂之一般信者，養成常常尊崇神社之念，特別是獎勵於祝祭日參拜。
- (4) 普及勅語及詔書之聖旨：勅語及詔書之御聖旨，就像本島舊有之聖諭，努力布衍一般民眾能了解的通俗講話之體例（加入日本歷史中忠臣孝子等之故事），讓其在感覺有趣中不知不覺地通曉國民精神。
- (5) 在寺廟齋堂設置國旗升旗臺：各寺廟齋堂盡可能設置升旗臺，在祝祭日及祭典上升國旗，讓一般信者涵養對國旗尊敬觀念。
- (6) 努力於國語普及與常用：在寺廟齋堂提供適當的場所，作為國語講習所之設施，努力於國語普及與常用。
- (7) 將來成為寺廟齋堂的主職者，要安置通曉國語者：一般社會教化上或國語獎勵上，特別是寺廟齋堂的主職（住持、廟主、堂主），要安置相當通曉國語者。
- (8) 本島青年僧侶、齋友養成：本島佛教徒一般教化不振，僧侶、齋友中人才極少為其因，設立教養機關，努力於人才之育成。
- (9) 對教師養成、佛教教育，透過官廳來援助：對於佛教中為了人才教養而設的各宗教育機關或佛教徒教育學校等，官廳應當援助給予方便，用於助成斯業。
- (10) 社會教化指導上採用佛教教師：在各州廳的社會教化團體，像在採用教化指導員時，聘用內臺佛教教師。
- (11) 地方舉辦的講習會，招聘佛教教師為講師：地方所舉辦的各種講習會盡可能聘請內臺佛教教師，從事精神講話，請當事者多費心。

會後雖總歸臺灣佛教六大弊病：(1) 原本島人僧侶缺乏知識學問者多。(2) 原本島人僧侶為利己，缺乏組織協力。(3) 原本島人僧侶是消極、厭世的。(4) 原本島人僧侶國家觀念薄弱者多。(5) 寺廟財政、寺

院規則等非常混亂、不統一。(6) 原本島人僧侶非常固執、迷執者多。⁶⁴ 但「國民精神之徹底」似乎成為大會的主軸，這其實是把「神道國家化」的意識型態注入佛教的義理之中，並以「神道非宗教」、「國體」作為偽裝，這種「改革」將在不到兩年的時間全面成為臺灣佛教被改造的思想主流，進而排擠臺灣佛教「統一」、僧教育等過去公認阻礙整體佛教進步的「改革」。

「臺灣佛教徒大會」後在臺中州地方政府的強力運作下，最受矚目的寺廟宗派聯合結盟是「臺中州佛教聯合會」的組成（參見【表三】），其目的是「圖州下佛教僧職相互親睦及協調，協議聯合組織暨對社會事業及社會教化事業的協力援助方法」，附議諮詢事項有兩點：1.有關僧職的社會活動：(1) 文書教化（雜誌期刊）。(2) 口頭教化（布教、演講）。(3) 附帶事業（乞丐收容所、施療所、佛教式葬禮）。2.有關僧職寺廟、齋堂指導：(1) 佛教聖典講義。(2) 有關宗教常識講話。(3) 臨時布教出勤（祭典之時）。並擬定三點未來計劃：(1) 主持人物的養成。(2) 主持資格檢定。(3) 神佛分離。⁶⁵明顯地，這些項目乃配合「臺灣佛教徒大會」的決議，更是受「民風作興協議會」所主導。

【表三】：「臺中州佛教聯合會聯合結成各宗人員一覽」

所屬各宗	代表人員
大師寺（古義真言宗）	生方龍晃
淨土宗臺中教會所	原田佑學
中尊寺（西本願寺）	松尾青藍
臺中寺（曹洞宗）	水上靈基
日蓮宗臺中布教所	神谷宏修
本門法華宗臺中布教所	平井日秀
顯本法華宗臺中布教所	松鶴妙明
真宗東本願寺臺中布教所	藤澤宏澄
真言宗醍醐派臺中布教所	高坂晃道

⁶⁴ 李世傑，〈佛教徒大會感想記〉，《南瀛佛教》第14卷第1號（1936年1月），頁16。

⁶⁵ 不著撰人，〈臺中州佛教聯合會結成經過〉，《南瀛佛教》第14卷第5號（1936年5月），頁49-51。

曹洞宗豐原布教所	西方透關
太平山毘盧禪寺（曹洞宗）	呂氏妙本
曹洞宗彰化布教所	三浦淨仙
彰化寺（西本願寺）	伊東了映
大谷派東本願寺布教所	山口晃幸
龍山寺	光明智曉
真宗本派本願寺員林布教所	陳萬姜
臨濟宗妙心寺派二林布教所	東海宜誠
尊猷寺	津田芳俊
能高寺	佐藤顯孝
真言宗埔布教所	海野慶幸
竹山淨土宗布教所	村田正衍
寶覺寺	賴耀禪
臺中佛教會館	林德林

（資料來源：《南瀛佛教》第 14 卷第 5 號）

同（1936）年 10 月底，新竹州南瀛佛教會於新竹公會堂召開佛教大會，提出 5 條諮詢事項：（1）為其州下佛教發展設置寺廟聖堂連絡統制指導機構。（2）為了國民精神研究，組織內地視察團。（3）州下主要寺院安奉今上壽杯（牌）。（4）州下寺廟聖堂設置國旗升旗臺。（5）組織設置州下佛教青年會。⁶⁶

緊接著昭和 11 年 11 月 7-9 日，第 7 屆「全國佛教大會」在日本岡山市召開，大會旨趣說：

惟我國現下之國情，在外面對從國際聯盟退出，為持續確保牢不可拔的地步，宣揚大義宣揚於宇內的困局，在內為脫離輕佻的弊風瀰漫與危激的思想滲透，涵養堅忍不拔的國民精神，不止要求國民性的一大飛躍，面對危機，樹立來自佛教的堅固信念為基調，若非處於非常時期，如何得打開難局，伸張天壤無窮的國運。⁶⁷

⁶⁶ 不著撰人，〈南瀛佛教大會〉，《臺灣日日新報》（1936 年 10 月 30 日），11 版。

⁶⁷ 不著撰人，〈第七回全國佛教大會〉，《南瀛佛教》第 14 卷第 10 號（1936 年 10 月），

日本扶植「滿洲國」未獲國盟的承認後，於昭和 8（1933）年 3 月退出國際組織。之後經歷了昭和 10 年 5 月為排擠美濃部達吉的「天皇機關說」，右翼團體藉機攻擊的聲浪逐漸加大，皇道派中心人物陸軍教育總監真崎三郎向陸軍通告「國體明徵」的通告，⁶⁸於是「國體明徵運動」展開，日本林陸相（陸軍大臣）提出：（1）將來主權說再認識、再檢討，確立萬代不易之國家解釋。（2）徹底遏止機關說及類此學說的傳播。⁶⁹不容質疑的「國體論」激烈化，佛教也加入此一運動。「國體明徵運動」之風在同年 8 月吹至臺灣，11 月，日蓮宗管長代理在新竹市演講「國體明徵的真意義」，⁷⁰同時「臺灣佛教徒大會」也在臺北召開，「國民精神」、「國體論」日漸激烈化，終於召來昭和 11（1936）年 11 月舉行第 7 屆「全國佛教大會」，佛教被編入軍事動員的時日即將到來。

五、結語

臺灣佛教的「改革」，始自大正 5 年，曹洞宗臺灣別院院主大石堅童、齋教先天派黃玉階、月眉山靈泉寺江善慧、觀音山凌雲寺沈本圓，以及全臺寺院、齋堂代表等，組織「臺灣佛教青年會」。⁷¹當年 3 月，為因應總督府舉辦共進會而發，屬臨時組織，在總督府附近法院前空地演講，⁷²有臺日僧侶布教師共 20 人參與，每日 7 人輪番上陣，40 座椅座無虛席，來聽講者超過 150 人，⁷³因基督教亦設場所，爾後演變成佛基大辯論。故林德林給與其極高評價：「臺灣三百年來還未有人提起的佛教大問題的喊聲，其命脈仍然是由『臺灣佛教青年會』延長而來的。所以我敢斷言一句…『臺灣佛教青年會』是『臺灣佛教新運動之先驅』，不不，三十五日間的佛教

頁 38。

⁶⁸ [日]坂野潤治著・鍾淑敏譯，《近代日本政治史》（臺北：五南圖書，2008），頁 214。

⁶⁹ 不著撰人，〈國體明徵 陸相披瀝所信〉，《臺灣日日新報》（1935 年 5 月 21 日），8 版。

⁷⁰ 不著撰人，〈國體明徵講演〉，《臺灣日日新報》（夕刊）（1935 年 11 月 15 日），2 版。

⁷¹ 林德林，〈臺灣佛教改革前提〉，《南瀛佛教》第 11 卷第 9 號，頁 8。

⁷² 不著撰人，〈佛耶兩教の傳道 第二會場前にて〉，《臺灣日日新報》（1916 年 3 月 9 日），7 版。

⁷³ 不著撰人，〈共進會及佛基布教〉，《臺灣日日新報》（漢文版）（1916 年 4 月 15 日），6 版。

大講演會尤其是產下這個青年的母親，可以說是先驅的先驅。」⁷⁴共進會結束之後，「臺灣佛教青年會」持續至各地演講，頗獲好評，大石見機不可失，於是謀於黃玉階、江善慧、沈本圓籌設「臺灣佛教中學林」，作為「具布教原動力的僧侶養成機關」。⁷⁵

隨著僧侶養成機關「臺灣佛教中學林」與「鎮南學林」合併後，以普通中學教育再出發，大正 10 年「南瀛佛教會」成立前，表示無論是提升僧侶、齋友素質的常態教育，或是謀求「統一」的臺灣佛教出現了問題，而「南瀛佛教會」成立後，其問題依舊。

臺灣佛教改革力道的加強是在「南瀛佛教會」成立後，這是殖民當局在統治臺灣四分之一世紀時，發現臺灣佛教仍然萎靡不振，僧侶、齋友素質普遍需要提升。改革的方向大致有：尋求佛教界的「統一」、興辦僧侶教育機構、社會教化事業、主張僧尼、齋姑結婚等。但多年下來，臺灣佛教的「統一」始終未完成，其問題在「臺灣佛教自從對岸傳來皆分黨分派，分人分我，各存獨立主義，而無聯絡之心，僧侶且無一定制度，以致教徒分派，而生憎人悅我，誹他利己，各自分枝別葉，相誹相妬，如基隆、臺北、臺中、臺南，其他各寶堂等，皆執黨派而競爭。」⁷⁶各山派門戶之見既深且重，這就讓尋求無分門派的全臺佛教統一機構始終難產，而大正 10 年即開始在全臺聯絡齋堂寺廟的臨濟宗僧東海宜誠，其「統一」的成果至昭和 10 年底的「臺灣佛教徒大會」時又如何？根據引隱西的觀察：

南部的寺院你無論到那間去都可以發見（現）寺前門上掛著一個約五六尺長的木板，上面寫的「臨濟宗聯絡寺廟第○支部」或布教所幾個字，在外觀上看來是當[堂]皇無比的，可是一進去參觀寺內有什麼組織，布教所講什麼教，教助是何等人物，從前我也曾到過布教所去聽講，可是所講差不多都是聖諭一類的多。……

⁷⁴ 林德林，〈臺灣佛教新運動之先驅〉，《南瀛佛教》第 13 卷第 5 號（1935 年 5 月），頁 31。

⁷⁵ 不著撰人，〈佛教中學林 曹洞宗の新設〉，《臺灣日日新報》（1916 年 11 月 11 日），7 版。

⁷⁶ 施斌宗，〈本島佛教改善振興策〉，《南瀛佛教》第 13 卷第 7 號（1935 年 7 月），頁 39。

不要但但[單單]一個名稱來湊熱鬧，對於青年僧伽的指導和培養，以後我都希[望]該宗當局者應下一番苦心努力研究一下……。⁷⁷

日本臨濟宗所主導的寺廟齋堂聯絡組織尚且如此，各自為政的本土宗門恐怕更難樂觀。而僧侶教育機構雖有倡導，但是效果有限，一些送往日本留學的僧侶最後幾乎完全日本佛教化，故有人指出「佛教界的一般也有很多人對留學內地的李（添春）居士等的佛教觀念，抱一種懷疑，謂他們曾做過和尚，怎麼一旦留學回來，就丟卻袈裟，不復為僧興教呢？」⁷⁸所以，傳統僧伽對於「新僧」所提倡僧侶結婚問題抱持高度戒心，畢竟這是臺灣佛教與日本佛教根本差異之所在。

受完新式教育後的僧侶「還俗」，或成為日式僧侶，而傳統臺灣僧侶「大約以學習多少課誦經懺等，以為施主應酬，以念經禮懺祈安送死，作生活之策，對於佛教之精神或研究之方面，全然不知為何物也。」⁷⁹這種兩極化的情況，讓臺灣佛教停滯不前，日本殖民當局亦表不滿。各方雖呼籲「改革」，但效果顯然不彰。

臺灣佛教被動式的「統一」與「改革」，隨著「九一八事變」南瀛佛教會轉向尋求「國民精神之徹底」後漸緩。第16屆講習會結束後（1936年4月），總督府為因應即將到來的中日戰爭，透過「皇民化運動」直接接管臺灣佛教的「統一」與「改革」運動，特別是「改革」主導權不再透過臺僧之手，手段日趨激烈化，臺灣佛教在殖民軍事支配下，一步步朝向「皇國佛教化」改造邁進。

⁷⁷ 隱西，〈本島佛教改善振興策〉，《南瀛佛教》第13卷第7號（1935年7月），頁39。

⁷⁸ 曾達虛，〈臺灣佛教徒大會的回顧與展望〉，《南瀛佛教》第14卷第1號，頁25。

⁷⁹ 施斌宗，〈本島佛教改善振興策〉，《南瀛佛教》第13卷第7號，頁39。

專題研究

生命之夢 — 智論中的五蘊教學

歐陽志宏

文字工作者

中西方哲學對所謂「人」縱使有說不完的定義，但大致上不外乎內在的精神與肉體，外在的男女兩性、社交活動等等的對待關係，跳脫不了結構性的剖析。以佛法深廣的觀察，對於「人」的定義大多說「假名有」，是從「不可思議」中勉強立下的名稱，此一觀點與世間哲學大異其趣，只因佛法的核心思想全然「無我」，只能「隨事立名」。例如，由於人是思想、行為、意識等之和合，故名「眾生」；由於有一期的命根，故名「壽者」、「命者」；由於有手、有腳，能有作為，故名「作者」；因為能見色彩，故名「見者」；能意識事物，故名「知者」。但這些名稱全然空無其實，只能假為其名。

話說回來，若種種說法只是假名，但在人身上又有說不完的生命現象；又有出生、死亡、入胎、出胎等輪迴現象，究竟是誰承受這一切？是誰出生入死，領受業報？佛教以外的所有宗教幾乎全以「神我」解決此一問題，似乎一立「神我」，一了百了，自然而然也少不了許多名稱，漢文化區多稱靈體、靈魂、魂魄等等，不可或缺的條件是必須永恆不朽，究其根本，這些說法只不過是因為不認識「無我」而產生的遐想，並非真相。然而，雖然說生命的源頭「無我」，不表示毫無下手探索的可能，相反的，佛典中運用了極其豐富的題材作解說，其中「五蘊」是普遍被教界熟知的；不妨說它是佛陀一代時教中的基本教學，也是「四念處」觀照的對象。¹

本文以《智論》中聖者的對話為主要依據，說明五蘊的特性，業果相續，及菩薩行者觀照五蘊的下手處。學人縱使無法深入生命的原貌，但藉此了知人生最大的牽絆，想必不至於太困難。

¹ 《智論》36：「此五眾，四念處中廣說。所以者何？身念處說色眾，受念處說受眾，心念處說識眾，法念處說想眾、行眾。」（《大正藏》二五，325c）。

五蘊的特性

五蘊的「蘊」有積聚的意思，佛法認為眾生是由色、受、想、行、識等條件積聚而成，又因而積聚種種煩惱，感受無量生死。《涅槃經》中將「五陰熾盛」列為八苦之一，意謂它們能覆蓋真如本性，不令顯發，所以也稱五陰，「陰」即覆蓋之意。五蘊各別的意思，佛典中大多解釋「色」以質礙為義，所有山河大地，包括此一身體在內，全是地水火風假合而成，凡具形像者皆名為色。「受」以領納為義，眼等六識納受六塵而有苦樂感受。「想」以取像為義，意識緣想分別六塵境。「行」以造作為義，意識思惟塵境，發動思心所，造作善惡行業。「識」以了別為義，六識於諸塵境照了分別，和合積聚，故名識蘊。² 它在《智論》中有另一獨特的名稱，稱為「五眾」，故下文通稱「五眾」。

一、成立五眾的必要

《智論》提到，有人認為何必成立五眾？只要有色眾、識眾不就夠了！因為「識眾」隨時作用才有其他「受」、「想」、「行」等不同名目。不清淨的意識名為煩惱，清淨的意識名為善法，有如此認識已經夠了！

此一見解，論主是不贊同的，如果只有「心」而無「心法」，心不該有垢、有淨。譬如，本來是一灘清淨的池水，發狂的大象踏入其中，使水混濁了；放入清水珠，水又清淨了，有這些現象即不得否認水池外另有狂象及清水珠的存在。心亦如此，煩惱令心混濁，慈悲等善法使心清淨，因此不可以說煩惱、慈悲等即是心。

異議者說：我先前說過了：垢心即是煩惱，淨心即是善法，不是嗎？論主回答：若是這樣，那染垢心次第生起後，有何理由變成清淨心？清淨心次第生起後又有何理由轉成垢心？所以閣下的見解是不對的！你只知粗鄙現起的事相，而不知「心所法」；不能不知道便說沒有，必須知道五眾的存在。

² 《般若心經添足》（《卍續藏》26冊，870c）。

又問：若有這些心所法，何以不多不少只說五項，為何不是六或七項？論主說：世間的道理各有定限，正如一手有五支指頭一樣，不得要求多或少一些。再者，有爲法雖然無量，但佛分判出這五種類別，恰如其份。（略）³

二、五眾的活動

有人接著問：觀照「五眾」有什麼次第？論主說：行者最先觀粗法，了知身軀不淨、無常、苦空、無我，本質上有無量過患，這是對「色眾」的觀察。再者，眾生所以執著身體，全因為它能帶來快樂之故，但觀察發現，快樂過後，經常有無盡的痛苦追隨，所以這種快樂也是無常、苦空、無我的，這是「受眾」的觀察。進一步想，既然六塵境本有無量苦，眾生為什麼執著？原來是因取相而生執著，哪怕僅僅執著人身，便足以淹沒在生死苦海中，這是「想眾」的觀察。人們承受苦樂後又發動心思，造作種種善惡業，這是「行眾」的觀察。生起心念，發動身語意業，又能了知離苦得樂的方便，即是對「識眾」的觀察。

除了上述次第外，也可以用更簡明的方式理解五眾：眾生因為五欲，所以承受苦樂（受眾），又因取相而深著快樂（想眾），以深著快樂之故，或生三毒，或生三善根，便是「行眾」；而「識眾」永遠是這些心思的主人。五欲即是「色眾」，即是根本。所以最初說「色眾」，其餘的次第立名。⁴

業果相續的譬喻

當生命即將結束，面對茫然的未來，一般人總像第一天上學的小朋友一樣，哭鬧不休，直到熟悉環境，認識了新朋友之後，離不開媽媽的情況才有所改善。同樣的，所謂「死亡」、「逝世」在人世間向來意味著斷滅、消失，本人或親屬自然免不了憂悲苦惱，而佛典以各種譬喻說生命中從來沒有一個「我」進進出出，來來去去，更沒有「斷滅」、「消

³ 《智論》36（《大正藏》二五，325c）。

⁴ 《智論》36（《大正藏》二五，325c）。

失」這一回事，而是以相似相續，無始無終的方式存在。簡言之，生命是因緣生，因緣滅；而「無生無滅」及「生滅」又是同一件事，解說有廣有略而已。⁵ 生命的業果相續，佛典中大多以十二因緣的「惑、業、苦」，「前因、後果」為說明準則。曾有人問佛：

大德！十二因緣，佛作耶？他作耶？佛言：我不作十二因緣，餘人亦不作。有佛無佛，生因緣老死，是法常定住。⁶

同樣的道理，如十二因緣一般，「五眾」不是佛所創立，也不是任何人造作的，無論有佛無佛，「五眾」的業果相續也是「法常定住」。下文將以「如母子因緣相續」，「如乳酪酥，如冬木因緣變化」，「如蠟印印泥，如燃燈相續」三個段落的比喻說明業果相續的現象，用於對治眾生的種種謬見，使回歸中道。

一、如母子因緣相續

常令人無法理解之處在於，佛既然說「無我」，又說業果相續，究竟是誰受業果？本來業報思想是佛教的基本教義，不信者，大概也稱不上佛教徒，但如實而論，若執取「業報」真實有，同樣有過失；若真有業報，業報不可能消失，套句俗話說，「消業障」即不可能，所以佛以「無我」、「無法」二種觀點說法度眾。若人執取「神我、恆常」，佛即說「無我」；若執取「斷滅」，則告訴他「有業、有業果報」。眾生的執著心是無所不在的，有人聽佛說「無我」之後又轉而執取「斷滅」，所以佛便為他說「有業、有業果報」，問題是：若「無我」承受業報，那又該誰承受？此時便顯出「五眾」的妙用所在。

此五眾能起業而不至後世，此五眾因緣生五眾受業果報相續，故說受業果報。如母子身雖異，而因緣相續故，如母服藥，兒病得

⁵ 《智論》22：「觀無常，即是觀空因緣；如觀色念念無常，即知為空。…無生無滅及生滅，其實是一，說有廣略。」（《大正藏》二五，222c）。

⁶ 《智論》31（《大正藏》二五，295a）。

差。如是今世後世五眾雖異，而罪福業因緣相續故，從今世五眾因緣，受後世五眾果報。⁷

「五眾」能造業，但「不去」後世；因五眾因緣造業，又以五眾而承受業報，相續不絕，如懷孕中的母親，母身、子身雖不同，但因緣相續，所以胎兒生病，母親服藥而獲得痊癒；今世、後世「五眾」雖然不同，但罪福因緣相續的道理也同如此。佛說法的本意在去除眾生的無明，但眾生聽聞後經常愛著某一法，厭惡某一法，又生無明煩惱。回頭想想，若是因此而生無明煩惱，此一愛著之法，怎能說它是正確中肯呢？

二、如乳酪酥，如冬木因緣變化

般若波羅蜜的領域中常以譬喻說「空」。但常有人把「空」誤解成斷滅，認為：「若一切法畢竟空，無來無去，無出無入，怎能說死後有生？眼前的尚且看不見，死後投生之所如何得知？見不到的偏要說有！」爲了斷除這一類邪見、疑惑，所以佛宣說「有死有生」。

抱持這一類的見解者大有人在，他們常說：人死了，一切化爲烏有，不外乎三種情況：一者、一把火燒了只剩灰燼，二者、蟲子吃完剩下糞土，三者、屍身腐敗後化爲塵土。眼前見到的只有這些滅相，哪裡見到有什麼人死後投生，見不到的！沒有這一回事！

論主說：若你認為「身體毀滅了什麼都沒有」，爲何眾生存有許多憂愁、喜悅、怖畏等過去世的習氣？嬰兒一出生，沒有人教，自然會哭會笑，這即是過去世的習氣使然；又如小牛，一出生便知道怎麼吃奶，豬羊一類的畜生出生不久便懂得雌雄交合。再者，雖然兄弟同一父母，但好醜貧富，聰明愚昧各各不同，若沒有過去世的因緣，不應該有這些差異！如此推想，若肯定有過去世，未來世也當然存在。

其次，方才你說「哪裡見到什麼人死後投生？」吾人身上各種感官各司其職，各有所限，肉眼見不到聲音，耳朵聽不見顏色！但「死而有生」

⁷ 《智論》31（《大正藏》二五，295a）。

這事可以見到，也可以知道，只是肉眼無能為力而已，天眼則了了分明，人死後變換身體，就像是離開一個房子又進入另一房子，若那麼容易以肉眼見到，何必求天眼呢？凡夫、聖人也沒什麼差別；閻下所見和畜生所見沒什麼差別，何以能見到後世？

究竟說，人死後變換身體，雖然沒一個「來去者」，但因煩惱不盡的緣故，所以身心相續不絕；雖然身心造業，但「不去」後世，而是從此一身心因緣更生另一身心；感受後世的果報，就像乳、酪、酥的變化，也像樹木隨著季節生長或凋零一樣：

譬如乳中著毒，乳變為酪，酪變為酥；乳非酪酥，酪酥非乳，乳酪雖變而皆有毒。此身亦如是，今世五眾因緣故，更生後世五眾行業，相續不異故而受果報。又如冬木，雖未有花葉果實，得時節會，則次第而出。⁸

上文說，譬如牛乳中了毒，但牛乳轉化成酪，提煉成酥之後，牛乳已經不是酪也不是酥；提煉後的酪、酥也不是牛乳，但毒性沒有減少。吾人也是如此，今世的五眾因緣感生後世的五眾業果，相續不斷而受果報，前生非後世，後世不是前生，但煩惱習氣沒有減少；又像冬天的樹木，雖然枝葉凋零，但季節一到又冒出嫩枝、嫩葉、開花、結果。冬天的樹木遠不同於春暖花開時的樹木，前前不是後後，但前後相續不絕。

三、如蠟印印泥，如燃燈相續

一般對於生命相續的錯謬見解，不外乎落入「常」與「斷」；或「自作」與「不自作」二邊。志不在解脫者，自然不必思考這些，或也不具思考的基礎；佛弟子則不然，既然相信有前生來世，有輪迴有涅槃，有善惡業報，那對於「二邊」的過失即不能不有所認識。

若認為生命中有個「我」而且是「自在、自作」的，吾人的記憶應該歷久彌新，不該有所遺忘，且隨心所欲，心想事成，但眾所周知，事實並

⁸ 《智論》38（《大正藏》二五，338a）。

非如此，人們經常忘東忘西，甚至忘得一乾二淨；想要的要不到，不想要的偏找上門，煩惱日夜纏縛。另外，做了壞事，也不該墮入不想去的惡道。人們因畏懼罪過，所以懂得止惡行善，積功累德，若一切「自在」又何必如此？

若說生命是無常、斷滅、不自在、不自作的，那麼人們現世所受之苦，所享之樂難道是憑空出現的？若說無常，一旦身體無常，善惡業報必定也隨之無常，同時俱滅，修行人何必設法斷除煩惱？反正到頭來徒勞無功，一切無常，不再有所謂「自作、自受」！然而眾所周知，事實並非如此，閻羅王審問罪人時說：「是誰讓你造作這些罪過的？」罪人還是回答：「是我自己。」由上可知，若認定吾人生命是常，是斷；是自作，或不自作，都有明顯的過失。

更有一類見解認為，生命中有一「細身」如芥子，如麥，或如豆。有人說長半寸或一寸，人死後即是此一細身去投胎，輪迴六道。論主告訴他：若如你所說，有這麼一個細身，應該有一處所，也可以見到，但從五臟六腑中一一尋求，從來沒人見過；如你所說，此一細身在人活著的時候看不見，死後離去，那與不存在有何差別？何況佛說過：「凡一切色眾，無論過去、未來、現在，若內、若外，若粗、若細，皆悉無常。」而你那個永恆的細身，如何逃離無常？

如人死時，捨此生陰，入中陰中。是時，今世身滅，受中陰身，此無前後，滅時即生。譬如蠟印印泥，泥中受印，印即時壞，成壞一時，亦無前後。是時，受中陰中有，捨此中陰，受生陰有。汝言細身，即此中陰，中陰身無出無入。譬如燃燈，生滅相續，不常不斷。

真相是：人死時，捨去此一生陰（五眾）而入中陰（中間五眾）。雖然說，這一世身體壞了而受中陰身，但沒有時間的前後間隔，亦即「滅時即生」，就像蠟印印字。所謂「蠟印」是蠟做的印章，印在泥石上，字跡顯現的同時，蠟印也破壞了，字跡顯現與蠟印的破壞在同一時間發生。這說明生命消長的過程，只有五眾相似相續的現象，並非有一「細身」來來去去，你說的「細身」其實是中陰身，是無出無入的。也像燃燈，燈火要

相續，可不能讓火滅了再續。生命的流轉，表面上看，雖然有生死無常，但察其本然，卻是非常非斷，非自在、非不自在的。生滅同時，而不生不滅。⁹

上述有關生命的種種比喻，雖然皆指向業果相續，但闡述的重點略有小別。如母子因緣相續，乃指涉眾生因「五眾」而業果相續，並非有「我」輪迴生死。如乳酪酥變化，說明眾生有種種情緒乃緣於過去世的習氣使然，並非沒有過去世，但中間不必有我；不同的時節因緣，眾生有不同的表現，如樹木一般自然，這中間也不必有我。如蠟印印泥，如燈燈相續，指出一般認為身體中有一細身，說它是輪迴生死的「我」乃錯誤的見解；即使是「中陰身」也仍然是五眾相續的產物，並不是永恆存在的。生命消長的過程，生滅之間並沒有前後間隔，而是生滅同時，即不生不滅的。

觀照五蘊空相的途徑

《智論》論述「尸羅波羅蜜」時說到一則譬喻：就像一個罪人坐在刀車上，六邊有利刀，沒有間隙可躲，車子急速奔馳，而且不選擇道路；人必須保持身體平正，才能不受利刀刺殺。¹⁰ 持戒之人，戒律有如身邊的利刀，有提醒自己戒慎恐懼的功效，但必須忍辱才能鞏固戒行。此一過程，觀照「五蘊空相」決定是不可少的功課，所以才說「五度如盲，般若為導。」《智論》這一類的論述不少，以下略述：可從「六情」作觀照；可從「本來自無」、「畢竟不生」如理思惟；也不妨由淺入深，先斷除五蘊粗重的愛染，進而止息微細的執受。

一、六情之外，何有眾生？

有人問起：眾生明明在眼前，為什麼佛常說「眾生不可得」？論主說：肉眼所見，決定不是真相；若以慧眼觀照，實無眾生可得。若說實有眾生，究竟「五眾即眾生」？或「離五眾有眾生」？若說「五眾即眾

⁹ 《智論》12（《大正藏》二五，149a）。

¹⁰ 《智論》14（《大正藏》二五，162c）。

生」，五眾有五個，眾生是一個；若這樣可以成立，一旦到市場上作買賣，五當作一，一當作五，不會有人買帳的。

再者，若說「離五眾而有眾生」，眾生即「無因而有」，這是「常見」；「常」表示「無生、無死」。什麼道理？所謂「生」，意謂「本來無、現在有」；所謂「死」意謂「已生、便滅」。若眾生「常有」，即應該遍滿五道中，因為已經「常有」，怎麼還有「來生」可言？

又問：就因為「五眾」因緣，所以有眾生，眾生明明是有的，怎麼能說沒有？譬如有五個手指頭，所以有拳頭，道理是一樣的。論主說：若因「五眾」而有眾生，但除去「五眾」之後，哪裡找另一眾生？所謂「眾生」，不外乎感官的接觸——眼自見色，耳自聞聲，鼻嗅香，舌知味，身知觸，意知法。除此之外，哪裡有另一個我？另一個眾生？¹¹

二、本來自無，今無所失

菩薩學習般若空慧的過程，常經歷重大的心理轉折。有人想：平常以「我」的心態過日子至少能分別「善」與「不善」；可以累積善法，捨去不善法；現今聽了般若波羅蜜的道理，說不該籌量有「我」，不分別諸法，但奉行眾善，這是何等困難！或有人想：如果無我，又是誰在行善？本來「有我」的，但因般若波羅蜜之故，「我」沒了，於是心裡憂愁、慘感。

因為有這樣的心理矛盾，所以須菩提重申空義說：所謂的「我」，本來就沒有，並不是本來有，現在沒有。行者必須思惟「本來自無，今無所失」，沒有什麼好憂愁的。（略）

須菩提與佛問答時，曾經有這樣的念頭：如果「我」畢竟不生、空無所有，「五眾」也畢竟不生、空無所有。既然「眾生」、「五眾」皆空，哪有菩薩？所以他問：「眾生」及「五眾」畢竟不生，了解此一道理的即稱為菩薩，是嗎？

¹¹ 《智論》14（《大正藏》二五，163c）。

佛告訴他：「畢竟不生」不稱為色，也不是受、想、行、識。因五眾是「生相」，而「畢竟不生」沒有這樣的分別。既然五眾「畢竟不生」，不可教化；離開「畢竟不生」也沒有所謂「菩薩」行道，當教誰呢？菩薩聽聞此一道理之後，毫不恐怖、畏懼，這才真的能行菩薩道。¹²

三、五種正觀行

聽聞佛宣說了種種觀行，須菩提稍作整理後，稟白佛說：菩薩應該於「五眾」有五種正觀行：

一者，所謂「不受」。「五眾」無常，若有所受，難免遭受無常焚燒，心中憂愁、慘感。

二者，所謂「不視」。即不取相，不僅觀照「五眾」有無常等種種過失，也必須觀照「五眾」空相，所以「不取相」。

三者，所謂「不住」。不依止五眾，因畏懼種種煩惱的侵擾，所以不該久留；譬如空曠的聚落，經常是盜賊藏身之處，明智之人不該長久停留。

四者，所謂「不著」。如果五眾只有一種過失，尚且不應該執著，何況吾人身軀常被飢渴、寒熱、老病死等逼迫；心中常被憂愁、恐怖、嫉妒、瞋恚等煩惱圍繞，迫使後世墮入惡道中！一切無常、苦空、無我，迫使吾人不得自在，有如此無量的罪過，怎麼可以執著？

五者，所謂「不言是色」。不以邪見說色等五眾「常」或「無常」；不該說「五眾」有定相，乃至對「一切種智」的認識也是如此。以五種正行觀照五眾，發現全無「生相」，全體一相，一相則無相；若「無相」則畢竟非有「五眾」，乃至「一切種智」也是如此。¹³ 以上的觀行，前三者是情感上的貪愛；後二者是見解上的執取，全然必須放捨無遺。或可以說，前三者是針對身業、口業的過失；後二者乃針對意業的執取，同樣必須全部放捨。

¹² 《智論》52（《大正藏》二五，431b）。

¹³ 《智論》52（《大正藏》二五，435b）。

菩薩觀照五蘊的得與失

《般若經》說，菩薩不生染污心、不生邪見之故，決定不入母胎，常得化生；生生世世，從一佛國至另一佛國，成就眾生，淨佛世界，乃至得成佛道，畢竟不離諸佛。…而般若波羅蜜即是菩薩所行，般若不屬佛，不屬聲聞、辟支佛，不屬凡夫，但屬菩薩。¹⁴ 這其中，觀照五眾的過程，能使善法展轉增上，或也可能犯下某些過失而毫不自覺。

一、觀五蘊非實，得忍辱波羅蜜

談到如何成為「不退轉」菩薩？佛典中稱為「阿惟越致」或「阿鞞跋致」，如說：「若菩薩一法得好修好念，是名阿鞞跋致菩薩，何等一法？常一心集諸善法。…何等一法？正直精進。」這是從單方面說的，也可從二方面來決定：「何等二法？一切法實知空；亦念不捨一切眾生，如是人名為阿鞞跋致菩薩。」¹⁵ 這二法即是佛教徒耳熟能詳的「智慧」與「慈悲」，二者關係密不可分，無法分割的關鍵在於法門的展轉增上、善法相生，這也是大乘六波羅蜜的特色之一，其中觀照「五眾」又是極重要的一環。

須菩提問世尊：為什麼大菩薩修行禪波羅蜜可得忍辱波羅蜜，道理何在？佛說：「菩薩住禪波羅蜜時，觀察「色眾」如聚沫，「受眾」如水泡，「想眾」如野馬，「行眾」如芭蕉，「識眾」如幻化；觀察後見到「五眾」毫不堅固，於是想：割戮我者是誰？截殺我者是誰？又是誰受？誰作想？誰起行？誰生識？罵者是誰？誰在挨罵？誰生瞋恚？」¹⁶ 這即是菩薩修行禪波羅蜜而得忍辱波羅蜜的過程，其中觀照「五眾皆空」即是重點所在。

¹⁴ 《智論》43（《大正藏》二五，370a）。

¹⁵ 《智論》4（《大正藏》二五，86b）。

¹⁶ 《智論》81（《大正藏》二五，627a）。

二、菩薩行中道，容易犯下的過失

所謂「不二入」，即「常是一邊，斷滅是一邊，離是二邊行中道，是爲般若波羅蜜。」有人問道：既然「五眾」可從常、無常等多方面作觀察，爲何又說：「五眾是寂滅、遠離相」？

論主說：修行者不執著「五眾」是常、無常，心中了知「五眾」無自相；無有自相，即是寂滅如涅槃。

又問：如你所說「五眾」無有自相，又提到「無方便，而墮入相中」，這是什麼情況？

論主說：有些菩薩是鈍根，沒察覺自己雖然已遠離五眾的執著，但轉而執取「寂滅」，於「無相」生起執著。或者，有些菩薩觀察身外一切法皆無相，但認爲「我能作是觀」，尚殘留「我心」，所以也落入一邊，墮入相中。

再者，有些菩薩雖然遠離了這一類執著，修行清淨的無相智慧，但起了念頭：「能這樣修行，使內外清淨，即是行般若波羅蜜」，這一類情況同樣落入一邊，墮入相中。爲什麼？明明不可執著，又生執著；明明不可執取，又生執取。所以稱這些菩薩「無方便」，依止愛見，執著善法。這些菩薩雖然少不了福德，但脫離不了老病死、憂悲苦惱；因爲雜行道法之故，尚且不得小乘，何況大乘！¹⁷

結語

本文所說的種種「五蘊」的觀照、思惟，本即「中道」的衍生，但因世人有種種邪見，所以解說有廣有略。「中道法」是大乘佛教的根本大法，歷來祖師們弘揚佛法也從未離開這扇大門一步。龍樹菩薩以「八不中道」闡揚般若，說明眾生所見的，兩兩相對的二元世界原是「妄想」

¹⁷ 《智論》43（《大正藏》二五，370a）。

而非「真相」。龍樹依據的也只是世人必須承認的因果法則而已。立基於此，再以理性的思辯泯除「生滅」妄想，彰顯「不生不滅」的中道實相，可謂簡單明了。「八不中道」的大意是：五蘊世間的存在，世人總設想有「變化」、「組合」、「時間」及「運動」等現象而存在。¹⁸ 由於不具正見，而引生後續的分別思量，煩惱相隨而成爲生死的根源。

首先，若認爲世間實有「變化」生滅，但終究見不到生滅的自發性、主宰者、去來處，全是個人的主觀設想而成；想證明「生滅」存在，反而破解生滅存在的妄想，顯現出「不生不滅」的空性本質。

二者，若認爲世間是「組合」而存在，但思惟發現，任何的組合因素皆兩兩相對，且重重疊疊，無窮無盡；「獨存」不可得，說它「和合而有」亦不可得，想限定組合因素的範疇，反而破解「組合」存在的妄想，顯現出「不一不異」的空性本質。

三者，若認爲世間是「時間」的存在，意謂一切存在不能沒有過去、現在、未來；但過去何處去？未來何所在？現在停不住！時間的存在即非恆常，也不是斷滅；想劃定「時間」的長短，反而破解「時間」存在的妄想，顯現出「不常不斷」的空性本質。

四者，若認爲世間是「運動」的存在，認爲事物有來有去，由近而遠，或由遠而近。只是一旦想求其來處，發現更有來處，否則便是無中生有；求其去處，也發現更有去處，片刻不住。想決定「運動」來去的範疇，反而破解「運動」存在的妄想，顯現出「不來不去」的空性本質。總之，一旦情識妄動，即有種種「二邊」的分別。

究竟而言，「不生不滅」、「非有非無」也不能立爲世間真相的定見，甚至不可以有「我」修行「中道」的想法，否則依然不離老病死、憂悲苦惱，甚至不免造作惡業。「諸法實相」必得經過以智化情的靜慮思惟，放捨一切文字相、語言相、心緣相方能成辦。

¹⁸ 《中論》本來用語是「生滅」、「一異」、「常斷」、「來出」。爲使閱讀容易，故改以「變化」、「組合」、「時間」、「運動」說明之。



試淺論緬甸佛教淨化運動之必然性

釋祖道

出家道場：緬甸摩谷千佛寺

現為國立成功大學碩士班學生

一、前言

佛教淨化運動（Sasana Purification）之源頭可追溯到佛陀入滅後的第一次經典結集，由佛陀的大弟子們集體整理追隨在佛陀身邊時得到的教誨，做為後世佛弟子的修學依據。阿育王主導的第三次經典結集和統一僧眾成為西元十五世紀以降的東南亞國家模仿的事例，斯里蘭卡、緬甸、泰國、寮國等常常相互效法，相互影響，由國王向僧眾們請願或強制方式整頓僧眾，淨化佛教。緬甸統一帝國時期的蒲甘王朝（1044~1354）、東吁王朝（1486~1752）、貢榜王朝（1752~1885），以及小國分裂時期都曾有佛教淨化運動。1885年至1948年全緬甸落入英國統治底下，1948年獨立後，政府也常推行淨化運動。就運動之方式約可分為：經典結集式、推動重受戒式，以及統治者強制式三種，後兩種方式波及當時的整個佛教界，是對當時佛教團體的大改革（Reformation）。無論採取那一種方式，它們都反應了社會文化與政治經濟上的衝突，而文化又賦予淨化運動合理性，因而緬甸佛教淨化運動從早期到近代一再重演。本文就緬甸佛教文化、政治與經濟等因素，略探緬甸佛教淨化運動之必然性。

二、淺介緬甸史上的幾次佛教淨化運動

（一）南傳佛教在緬甸的奠基

早期的緬甸佛教非常多元，自蒲甘時期國王阿奴律陀（1044 - 1077

在位)的佛教改革,令三十位阿利派領導人及六萬隨從還俗充軍、養象養馬,銷毀當時原有的佛教勢力。再由來自直通的僧人阿羅漢法師¹,為三萬人剃度出家。阿奴律陀登基後第三年,在阿羅漢法師的鼓勵下向直通國請經,直通國王不答應,因此阿奴律陀帶領六十六萬軍隊攻打直通,用三十二頭白象帶回三十部藏經、佛陀舍利,以及直通地區精通三藏的學問僧,從此,奠定了上座部佛教(Theravada Buddhism 也稱南傳佛教)在緬甸的根基。²

(二) 重受戒式佛教改革運動

蒲甘王朝後,緬甸分裂為雅開族、孟族、緬族、憐族為主的幾個小國。孟國的達摩悉提王(Dhammazedi 1472-1492)通曉經藏律典且登基以前是出家僧,因當時孟國的佛教也出現分裂現象,因此想建立和合統一的僧團而效法錫蘭整頓佛教。他採取以重受戒的方式達到僧眾的統一。於是1475年派遣44位僧人分別搭兩艘船到錫蘭大寺派系統下重新受戒,1479年由這批回國僧眾再為國內的僧眾傳戒,國王令所有僧侶重新受戒。由於錫蘭大寺派帶緬甸求戒團在迦耶尼(Kalyani river)河旁邊的戒壇受戒,等他們回國後,達摩悉提王再選地建立迦耶尼戒壇,令所有重受戒者在該戒壇受戒,達到整個僧團都是同一戒壇出身的和合局面,因此,這次的佛教整頓被稱為迦耶尼整頓運動(Kalyani Reformation)。西元1477-1480年間共計15,666人出家,據史書記載,和合局面維持了一百多年。³

(三) 強制式僧團改革運動

貢榜王朝時,緬甸佛教有一個上百年未解決的露肩與覆肩爭論。爭

¹ 直通(孟國)的僧人,居住於蒲甘國內的一座山下,有一天獵人看到他將之視為野蠻人而獻給國王阿奴律陀,國王一見阿羅漢法師就很喜歡他,國王對阿羅漢進行測試,請他就座時,阿羅漢慢慢步上王的寶座以示他的高貴身分,再問及他的師承和出生地等,並請他簡短說法後,國王就禮請阿羅漢為師父,與阿羅漢同住的四位長老也被邀請到宮廷。參閱 Patrick Arthur Pranke, *The "Treatise on the Lineage of Elders" (Vamsadipani): Monastic Reform and the Writing of Buddhist History in Eighteenth-Century Burma*, (Michigan: The University of Michigan, 2004), Pp.143-46.

² 這次整頓佛教運動讓阿奴律陀在緬甸史上享有「護法衛教者」的美譽,被視為緬甸最偉大的國王。

³ Patrick Arthur Pranke, *The "Treatise on the Lineage of Elders" (Vamsadipani): Monastic Reform and the Writing of Buddhist History in Eighteenth-Century Burma*, Pp.172-188.

論的主因可追溯到 1548 年，德彬瑞梯（Tapinshwethi 1531-1551 在位）攻打泰國，戰勝後也帶回一批泰國僧侶到緬甸。泰國僧侶披袈裟方式與緬甸不同，後來形成覆肩派與露肩派。對於小沙彌外出托鉢和出現在公共場所時，袈裟能不能露一肩的問題雙方持有不同意見，以阿都拉西亞多（Atula）為首的露肩派指稱沙彌在托鉢和公眾場所都可以露肩，而覆肩派堅決反對。雙方在不同時間得到不同國王的支持，然而，沒有一位帝王能終止這個爭論。直到 1784 年波道帕耶（Bodawphaya 1782-1819 在位）登基後的第三年，令兩派領導人阿都拉西亞多與底幅得嘎蘭卡雅西亞多（Tipitakalankara）分別代表露肩派與覆肩派在國王面前辯論，阿都拉辯輸，與一些弟子被迫還俗並放逐到家鄉。至此，才算結束了歷史上露肩與覆肩的爭論。⁴

雖然《上座長老師承》一書以記錄善法改革運動著名，但它並沒有記錄阿都拉西亞多被處罰的詳細情形，只提到將他敲鑼打鼓地一路譏笑放逐到他的故鄉。⁵而安德魯赫胥黎（Andrew Huxley）在他的〈實證主義者和佛教徒——英緬教會法的興衰〉（Positivists and Buddhists: The Rise and Fall of Anglo-Burmese Ecclesiastical Law）一文中指出阿都拉辯輸後，他與八名最親近的弟子以流放到北部森林方式被處死刑，而其他五十位同仁被脫下僧衣並罷免他們原有的職位。雖然死刑令在幾天後又減刑，但阿都拉西亞多的派系已經被破壞了，此後的佛教團體中，屬於阿都拉西亞多派下的已寥寥無幾。⁶隨後，波道帕耶立即組織善法委員會（成員多為八位西亞多⁷，有時多至十二位），與僧王一起作為管理佛教事務的最高單位。⁸

⁴ 辯論內容是說出彼此的觀點所依據的典籍，而阿都拉西亞多所依據的典籍被認為是藏外典籍而不被承認，請他再舉其他藏內典籍，阿都拉西亞多舉不出其它典籍而被判為輸家。參見 Patrick Arthur Pranke, *The "Treatise on the Lineage of Elders" (Vamsadipani): Monastic Reform and the Writing of Buddhist History in Eighteenth-Century Burma*, pp. 218-258.

⁵ 同上註，p.258。

⁶ Andrew Huxley, "Positivists and Buddhists: The Rise and Fall of Anglo-Burmese Ecclesiastical Law", *Law & Social Inquiry*, Vol. 26, No. 1 (Winter, 2001), pp.118-19. (pp.113-142) <http://www.jstor.org/stable/829045>

⁷ 早期的西亞多是指受帝王供養的僧侶，帝王時期結束後對普通僧侶也稱西亞多表示尊敬。本文為區分一般僧與皇室僧之別，對皇室僧保留用西亞多。

⁸ 早期的帝王推立僧王統理佛教和僧眾事務，僧王享有決定權，僧王底下設有大小宗主們和專門協助僧王的政府官員。波道帕耶在僧王之下多加設立善法委員會商議和統管佛教事務。

(四) 經典結集(會議式)式佛教淨化運動

佛教經典結集事實上是佛教領導者共同將經典統一化的會議，基本上，從第一次到第六次結集，主要著重於統一三藏，將思想依據和行為依據明確規定起來。第五、六次經典結集屬於緬甸佛教淨化運動的一部分，且方式沒有大改變，依舊是佛教僧團領導者集體檢視三藏。第五次結集是敏東王(Mindon)於1871年主辦，在京城的地宮舉行，由兩千四百位僧侶參與，耗時六個月才算圓滿。⁹第六次結集的發起人是緬甸新獨立國家的總理烏努(U Nu)於西元1954年5月至1956年5月，由緬甸、泰國、柬埔寨、寮國、印度、斯里蘭卡、越南、和尼泊爾等八個國家來的二千五百位長老僧侶參與審核、校對、考證完成。此後，經典便以七個國家的文字寫出(除了印度以外)。¹⁰

1980年5月在仰光和平塔舉行為期四天的全國僧伽大會，重點在於商討僧伽組織法，禁止新宗派的成立，以及為管理之便利核發僧伽證等。¹¹所決議的僧伽組織中，由各地寺院住持推選村落僧伽導師委員會成員，由村落僧伽導師委員會成員中推選鄉鎮僧伽導師委員會，再層層推選上去¹²，全國僧伽大會圓滿時，總理烏奈溫(U Ne Win)宣布大赦¹³以慶祝為期四天的僧伽大會圓滿成功，足見統治者依舊扮演著光揚和捍衛佛教的角色。

三、不動搖的文化根基

(一) 佛陀是緬甸民族的祖先

「緬甸之始，始於太公國」是緬甸國小課本教導的內容，而貢榜王

⁹ U Tin (ed), Euan Bagshawe (trs). *The Royal Administration of Burma* (Thailand: Ava publishing house, 2001) Vol. 3, p.357.

¹⁰ 覺悟之路網站 http://online-dhamma.net/anicca/books/six_collection.htm (2010/6/27)

¹¹ 給刺搭(Kelasa)法師著，《第一次全國各宗僧伽會議記錄》，(仰光：緬甸宗教部出版，1985年)，pp.320-37。

¹² 現今國家僧伽組織如下：國家僧伽保護委員會共111位成員、國家僧伽大導師委員會(國家僧伽瑪哈納亞卡委員會)47位成員，國家中央僧伽執事委員會300位成員，Sanghasammuttiya代表1439位成員、Vinayadhara委員會4806位成員、省僧伽導師委員會549會(每一會委員成員5~21位)、鄉鎮僧伽導師委員會542會(每一會委員成員4~15位)、村落僧伽導師委員會5508會。參閱宗教部《僧伽導師手冊》，(仰光：緬甸宗教部出版，2005)，頁43。

¹³ 同註11，pp.385-87。大赦內容參見附錄。

朝官修的緬甸史《琉璃宮史》(Mannan maha razawindawgyi)第三編的前言如下：

……本編準備講述從源自太陽王後裔釋迦族系的緬甸君主們首建的太公國開始的各個王朝歷代君王世系以及佛教、舍利等情況。¹⁴

可見緬族將釋迦族視為祖先，自然形成保護發揚佛教，即是保護發揚緬甸民族文化的觀念。也因此，當南傳佛教在印度失去重要性或消失時，緬甸國王（其他東南亞國家也一樣）認為自己有義務保衛南傳佛教，主要透過兩種方式達成保衛佛教目標：一是捍衛正統性信仰，不讓其受到影響；第二點便是整頓僧團，將沒有嚴守戒律的僧侶驅除僧團。¹⁵這點可以從上述幾次淨化整頓運動中可以證實。

（二）帝王的雙重義務和雙重權力

緬甸帝王能隨時實行佛教淨化運動之關鍵在於文化賦予他們的合法性。這合法性與人民看待帝王的意識形態有關。帝王被賦予的四個形像為 1.轉輪王，是整個宇宙的和平主宰者。2.菩薩，是一切苦難眾生的解救者。3.保護和發揚正統佛教的人。4.法王，能遵守實施十種國王該有的德行。¹⁶因此，無論是否有資格被稱為菩薩，或有能力保護發揚佛教，一旦登上王位就必須接受佛教保衛者的事實。帝王對保護和光大佛教的表達可從宮殿建築證明，以敏東王於 1856-1863 年間在曼德勒的亞達哪崩宮殿（Yadanapon）為例，在京城位置確定以後，國王親自奠基動土的七個建築有：京城、城堡、摩訶樂嘎魔羅津佛塔（Mahalaokamarajin Zedi）、戒壇、摩訶阿都拉維楊佛殿（Mahaatulaweyan Kyaungdaw）、藏經殿以及善法亭（Sudhamma zarup）。¹⁷佛塔和佛殿是禮敬佛寶，藏經殿是法寶、戒壇是比丘受戒的聖地，善法亭可說是佛教僧

¹⁴ 李謀等譯註，《琉璃宮史》，（北京：商務印書館，2007），頁 126。

¹⁵ Heinz Bechert, "Theravada Buddhist Sangha: Some General Observations on Historical and Political Factors in its Development", *The Journal of Asian Studies*, Vol. 29, No. 4(Aug., 1970), p.764.

¹⁶ 同上註，p. 766 十大要務為佈施、持戒、不大發脾氣等等修為。

¹⁷ 德格多森頂（Takkatol Sen Tin）著，《曼東王最後的日子》（出版資料不詳）p.95。

侶們的會議中心，宗教活動中心。從這樣的結構可以看出帝王禮敬三寶的程度。尤其保護和發揚正統佛教的人這一角色，令國王對佛教有雙面功能，一是積極建設佛塔佛寺、供養僧人、鼓勵研讀經典，其二是監督和管理佛教與僧眾事務。

四、文化與經濟衝突

就如同法王的第一項任務是佈施一樣，佛教文化中很強調佈施的觀念。佈施本來的精神在於幫助他人擺脫物質上與心靈上的貧困痛苦，但在文化上也不可否認變成一定程度功利主義，利他精神的佈施變成爲自己累積功德的觀念。爲此，帝王將相藉由供養三寶累積福報，而且也得民心；一般人民也積極佈施爲自己累積功德，累積功德以求更美好的未來世的觀念根植於大部分緬甸人的生命觀，各種生命禮俗儀式中，佈施是缺不了的事。

就實際社會功能方面，佛教不只是緬甸民族的精神支柱，禮教和文化的根基以外，從蒲甘時期以降到英國殖民統治前，人民的教育都在寺院進行，主要傳授佛典和品德教育，而僧侶擔任著教育整個民族的責任。家中男孩在五歲至八歲左右就被送往寺院接受教育，有的學生食宿都在寺院裡，曾經有位家長要求兒子十天放假回家一次，卻被寺院師父以干擾學習爲理由不被允許，可見注重教育的情形。基本讀寫能力掌握以後，通常就出家以小沙彌身分繼續學習。著名東南亞殖民時期研究者弗尼瓦爾（J. S. Furnivall）提出所有東南亞國家當中，緬甸族是非常傑出的。¹⁸朱利安娜·肖伯（Juline Schober）在其〈殖民知識與佛教教育在緬甸〉（Colonial Knowledge and Buddhist Education in Burma）一文中指出，英國占領下緬甸以後，對當時緬甸人民受教育的水準與其他地區做了比較，十九世紀緬甸的識字率超過印度，與義大利、愛爾蘭和北美洲等地相當。¹⁹

就宗教意義上的供養佈施觀念和實質上的補助教育基金，帝王和民

¹⁸ 引自 Nick Cheesman. "School, State and Sangha in Burma", *Comparative Education*, Vol. 39, No. 1 (Feb., 2003), pp.45-63.<http://www.jstor.org/stable/3099630>

¹⁹ Juline Schober, "Colonial Knowledge and Buddhist Education in Burma", Charles S. Prebish and Damien Keown (ed), *Buddhism, Power and Political Order* (USA and Canada: Routledge, 2007), P. 54.

眾對僧團的供養讓寺院財富越來越多。而國家收不到佛寺土地的稅金，帝王將相與富豪人家也常把戰勝俘虜和家僕捐給寺院作為寺奴，在勞力和人頭稅方面也相對減少，寺院土地和寺奴越多國庫越空虛，作為「護法衛教」的統治者，既不能阻止民眾的捐獻，也不能沒收寺院土地或財產，因而如何將寺有土地等動產不動產再收歸國有變成一項考驗。雖然有大規模捐贈必須取得皇室認可的制度，但並沒有很好的效果。²⁰因而，以護法衛教者的立場「整頓僧眾、淨化佛教」成為極佳的利器，主要以僧眾不持戒律、師承有問題、或者僧團分裂為理由進行整頓，一方面得到人民和文化的認可，一方面也將土地財產等收歸國有。

迦耶尼和善法改革運動中，也清楚證實僧團整頓與國家經濟利益關係。如強制所有寺院僧眾要放棄所有財富，否則(可帶著他的財富)還俗。²¹而善法改革運動時，不但強制所有不夠資格出家而被迫還俗者留下所有財富，也設法提高可出家者的資格，例如：迫使當年度佛學考試落榜僧還俗，從事醫學、占卜、星相學的僧人，律藏知識薄弱者，以及犯過大小戒的僧人都一律驅除僧團。而且，驅出僧團前還將他們紋身，以免他門再度入僧團。那些不被淘汰還能保有僧人身分者必須交出他們原有的寺院、土地、動產不動產等，首先回到在家人的身分，然後再度在所謂正統師承座下出家、受戒，並且被帶到西亞多們處接受他們的教導，學習律典。²²

五、文化與政治管理之關係

一生至少出家一次是緬甸（以及其他東南亞國家）文化的特色。早期的出家目的是為了接受教育，進一步擔任宗教人員和教職人員的實質功能，至今已演變成以出家作為成年禮的傳統文化。除成年禮以外，緬

²⁰ Michael Aung Thwin, "The Role of Sasana Reformation in Burmese History: Economic Dimensions of a Religious Purification", *The Journal of Asian Studies*, Vol. 38, No. 4 (Aug., 1979), pp. 671-88. <http://www.jstor.org/stable/2053907>

²¹ Patrick Arthur Pranke, *The "Treatise on the Lineage of Elders" (Vamsadipani): Monastic Reform and the Writing of Buddhist History in Eighteenth-Century Burma*, pp.186-87, 216-17.

²² Patrick Arthur Pranke, *The "Treatise on the Lineage of Elders" (Vamsadipani): Monastic Reform and the Writing of Buddhist History in Eighteenth-Century Burma*, pp.254-55, 296-97.

甸人任何時候都可以借由簡單的儀式出家或還俗，這種短期出家文化給僧眾管理帶來極大的麻煩。加上歷來許多與執政者作對的人，大多隱沒在僧團中的案例不少，因此，執政者對僧團的管理不能掉以輕心。佛教淨化運動中以整頓僧團為名，試圖將僧團完全掌握的情形極為明顯。

蒲甘王朝的阿奴律陀王將眾多分歧的佛教歸為以阿羅漢西亞多為首的統一個系統，雖然緬甸人視之為最有功勞的國王，然而阿奴律陀摧毀阿利僧的地位，推崇阿羅漢法師系統的情況，就政治考量而言也是明顯的，當時的阿利派僧侶在武藝方面很優秀。

達摩悉提王的迦耶尼運動，雖然形式上是禮敬邀請的態度，採取到錫蘭重受戒的方式統合僧團，而事實上，選擇派往錫蘭的僧侶是國王指定，這些被派遣者回國後一躍而變為全國重受戒者的師父（得戒和尚、羯磨阿闍梨、教授阿闍梨），顯露出國王提拔與自己關係較好，可以溝通的僧侶們成為管理僧眾的最高領導者，國家需要僧團配合或管理僧眾方面的事務，透過這批僧侶達成。更明顯的是迦耶尼改革運動之後，嚴厲規定有人求受比丘戒時，皇室及僧團長老們都必須被告知，否則求戒者的父母親友，以及授與者的信徒都將被罰。長老們及皇室審查通過後，皇室將供養出家必備的物品，允許這個人出家。同時也頒布不適合求受沙彌戒者的規定：包含逃罪者、犯罪者、與皇帝對立者、有身心障礙者等人。甚至要求寺院不可接受行為品格不良的掛單僧。²³

重新受戒和佛典學習是善法改革運動借以達成僧團統一的兩個手段，試圖借此將每一位僧人納入善法委員的管理底下，經過這次善法運動後，緬甸佛教在國家監督所及範圍內算是統一了。善法委員組織直到貢榜王朝末年有了分派現象而成為諸多派別中的善法派，但其勢力直到今天都是處於主導地位。至 1980 年代的政府，召開全國各宗大會以協商管理全國僧眾的行政體系和管理方法，決意採取核發僧伽證以管理長期出家的僧眾。²⁴

²³ 同上註，p.185-86。

²⁴ 給刺搭(Kelasa)法師著，《第一次全國各宗僧伽會議記錄》，（仰光：緬甸宗教部出版，1985 年），pp.319-337。

六、結論

由於緬甸人視印度釋迦族為自己的祖先，因而佛教並不是外來宗教，佛教的典籍同時是緬甸人宗教和文化的根。在這個基礎點上，領導者重要的責任便是保護宗教。也正是這個使命使帝王對佛教的責任義務雙重化，既要發揚光大，也要保持佛教的純淨與和合。因此，歷代帝王都大力興建塔寺、禮敬和贊助僧團，重視佛教事務，諸如經典結集活動等，作為發揚光大佛教的具體表現。統治者的供養佈施行為成為國民的模範，利他的佈施精神漸漸成為為自己累積功德的風氣，再加上僧團對國民教育方面的角色，使僧團處於教育、文化與宗教的核心地位，基於信仰或實質功能的贊助，佛教團體得到的捐贈一定程度造成對國家、對統治者的威脅。此時，統治者可利用「保持佛教的純淨與和合」的正當性，實行佛教整頓運動，將財產收歸國有，不但對帝王的形像不會造成負面影響，反而加分。出家文化與管理需求上的矛盾，也是促使佛教淨化運動產生的因素，其結果是促使統治者對宗教管理體系的變更。這些是緬甸特有的現象，也由於文化、宗教與政治的混合背景，使緬甸佛教淨化運動一再重演。

參考資料

【中文】

1. 李謀等譯註，《琉璃宮史》，北京：商務印書館，2007。
2. 覺悟之路網站 http://online-dhamma.net/anicca/books/six_collection.htm

【緬文】

1. 給刺搭(Kelasa)法師著，《第一次全國各宗僧伽會議記錄》，仰光：緬甸宗教部出版，1985。
2. 德格多森頂(Takkatol Sen Tin)著，《曼東王最後的日子》(出版資料不詳)。

【英文】

1. Andrew Huxley, "Positivists and Buddhists: The Rise and Fall of Anglo-Burmese Ecclesiastical Law", *Law & Social Inquiry*, Vol. 26, No. 1, Winter, 2001. <http://www.jstor.org/stable/829045>
2. Heinz Bechert, "Theravada Buddhist Sangha: Some General Observations on Historical and Political Factors in its Development", *The Journal of Asian Studies*, Vol. 29, No. 4, Aug., 1970.
3. Juline Schober, "Colonial Knowledge and Buddhist Education in Burma", Charles S. Prebish and Damien Keown (edt), *Buddhism, Power and Political Order*, USA and Canada: Routledge, 2007.
4. Michael Aung Thwin, "The Role of Sasana Reformation in Burmese History: Economic Dimensions of a Religious Purification", *The Journal of Asian Studies*, Vol. 38, No. 4 Aug., 1979.
<http://www.jstor.org/stable/2053907>
5. Nick Cheesman. "School, State and Sangha in Burma", *Comparative Education*, Vol. 39, No. 1 Feb., 2003. <http://www.jstor.org/stable/3099630>
6. Patrick Arthur Pranke, *The "Treatise on the Lineage of Elders" (Vamsadipani): Monastic Reform and the Writing of Buddhist History in Eighteenth-Century Burma*, Michigan: The University of Michigan, 2004.
7. U Tin (edt), Euan Bagshawe (trs). *The Royal Administration of Burma*, Thailand: Ava publishing house, 2001.

附錄

緬甸聯邦政府律令 2/80 號

仰光，1980 年 5 月 28 日

大赦律令

- 一、在歡慶佛教淨化延續活動之第一屆全國各宗派僧伽大會之圓滿成功的同時，爲了鼓勵各宗派間淨化活動的持續，俾利社會的和諧，在

此宣布減免以下徒刑。

- 二、凡宣布法令前之所有政治犯之罪責，一律得免除其徒刑。
- 三、在此法令宣布後的九十日以內，所有曾與國家對抗之個人或團體，得向聯邦委員會、軍事站、警察局、中央機關，或是，向所屬地方之相關負責機關之任一委員、或民意代表、以及相關單位之承辦公務員自行投案者，一律不溯既往。
- 四、上述第三條所立之免除刑之範圍，不包含曾犯下殺人罪、強姦罪、傷害罪、搶竊罪等相關罪行者。
- 五、曾犯下第四條所述之相關罪刑之者，若罪刑不超過下列刑期者，雖不得免除其刑，但得以減免其刑：
 - (一)殺人罪之罪刑減至 10 年以及 10 年之內。
 - (二)強姦犯、傷害他者的罪犯、搶竊犯等減至 3 年以及 3 年之內。
- 六、犯罪當事人倘於宣布此減免徒刑之法令其間，犯下罪與第五條第 1 款，第 2 款之任一相關罪刑，受害人可於 1980 年 5 月 28 日前，提起告訴。
- 七、受害人之範圍，係指受害當事人及其配偶和子女。
- 八、在宣布此法令之前所犯之任一犯罪行為，犯罪當事人雖尚未獲得赦免，但得以減輕其責，詳述如下：殺人的罪刑之刑責減至十年以及十年以內。其餘任何罪行之定罪不得超過原定罪刑之二分之一之刑期，最高不得超過三年刑期。
- 九、於宣布此法令前，已入監服徒役的犯罪當事人之減免情形如下：
 - (一)無期徒刑之刑期減為十年徒刑。
 - (二)死刑之減免為十年徒刑。
 - (三)其餘罪刑，除依原有罪刑加以減免之外，刑期得再減半。
- 十、上述法令所有的赦免罪由，僅限於本法令頒規定之期限內有效，於法令宣布之期限外，所犯之的罪刑不得減刑或赦免。

國家主席 耐溫

原始佛教的因果業報觀

釋振輯

出家道場：馬來西亞華林學舍

前圓光佛學研究所學生

壹、前言

從古至今身為有情眾生的我們，總是不斷地在探討有關因果業報的課題，只因對於宇宙的人生觀產生了疑惑和茫然，特別是在生命的流轉當中，到底是由誰主宰呢？此外，世界的種種狀態和現象也千差萬別，有人一生富貴顯榮，也有人終生貧窮潦倒；或者有人容貌美麗，但也有人醜陋且殘疾等，這當中的奧秘，究竟是什麼呢？其實，有關這一類的業報思想，早在佛教之前，已經普遍流行在古印度的本土上。只是那時大部份的業報觀都離不開有一個恆常不變的“實我”在轉迴，然而，當釋尊親自體證「緣起法」後，便從緣起角度說明了“無我”的因果業報思想，這一種的論說，更為圓滿合理，使人們的生命更富有意義及價值。畢竟世尊是一位業論者，除了承認業與業報之外，更認為個人的努力是具有作用的。可見，佛教的因果業報觀，是獨一無二的，乃不共諸外道之說。本文是以漢譯《阿含經》作為依據，先述說印度當時三大主流的外道業報觀，接着才闡明原始佛教的因果業報思想。從中顯示佛教緣起的業感論，即沒有輪迴主體的神我，沒有身心以外的業力，僅是依於因果法則而從業受果。¹

貳、因果業報的思想

承如以上所說，一切有情眾生在生命的流轉中，是離不開因果業報之說，而且這思想不但複雜，也非常深奧難解，所以一時很難說清楚講

¹ 《佛法概論》（Y 8, P.102）。

明白，也更難去體會及了解，導致我們常常會憑着自己狹窄的所知所見，誤以為就是這樣。正如當時有些沙門梵志雖得天眼，見到有人殺、偷、姪等，身壞命終後，卻能生於善處天中；或者不殺、不偷、不姪等，身壞命終後，反生於惡處天中，便認為無善惡行亦無善惡報。² 其實，因果業報甚深極甚深，非凡夫能見能知，因此不能自以為是，乃至否定它的存在性。

一、外道的因果業報思想

大約西元前一千年左右，當阿利安人入侵印度時，首先建立了以《吠陀》為中心的婆羅門教思想，並提倡了婆羅門教的三大綱領，即：吠陀天啓，婆羅門至上和祭祀萬能。過後，進入了梵書時代，開展了梵書、森林書和奧義書的思想，所以，是從奧義書中建立了二種論說，就是「梵我合一論」及「業感輪迴說」。由此可見，因果業報的思想早就存有在古印度思想當中，而且在佛世前後，大約共有九十六種外道出現於印度。雖然異於佛教的外道之說非常多，可是若總說不外乎只有三種學說，即：宿命論、尊祐論和無因無緣論。

有關這三種的學說，見於《中阿含經》〈度經〉云：

世尊告諸比丘，有三度處異姓、異名、異宗、異說，謂有慧者善受，極持而為他說，然不獲利。云何為三？……謂人所為一切皆因宿命造。……謂人所為一切皆因尊祐造。……謂人所為一切皆無因無緣。³

經中所說的三種學說，都是屬於外道論。「宿命論」是說每個人的命

² 《中阿含經》卷 44〈分別大業經〉：「若有一不離殺、不與取、邪姪、妄言……乃至邪見，此不離、不護已，身壞命終，生善處天中者。若有沙門、梵志得天眼，成就天眼而見彼，見已，作是念：無身惡行，亦無身惡行報；無口、意惡行，亦無口、意惡行報。所以者何？我見彼不離殺、不與取、邪姪、妄言……乃至邪見，此不離、不護已，身壞命終，生善處天中。若更有如是不離殺、不與取、邪姪、妄言……乃至邪見，此不離、不護者，彼一切身壞命終，亦生善處天中。…彼因此緣此。身壞命終。生善處天中。」(T01, P. 707 c - 708 c)。

³ 《中阿含經》卷 3 (T01, P. 435 a)。

運，都是從前世所造的因而定，非後天可以去改變或創造的，所以這種絕望的人生，不但前途黯然無光，活著也毫無意義。「尊祐論」是指每個人的命運，都是由尊祐(神/梵天)支配和主宰，那麼任何人都無法改變尊祐的安排，如此一來隨著尊祐的喜怒哀樂來裁判，不但是殘酷無情，也抹殺了人們的一切希望。「無因無緣論」是說每個人的命運，都是無因無緣而生，因此忽略了個人努力修善的目的與功德。以下各別依據《沙門果經》⁴及《寂志果經》⁵，略說六師外道的因果業報思想。

六師外道	《沙門果經》	《寂志果經》
富蘭那迦葉	殺偷盜姪妄非惡，無罪報。施眾利人，亦無福報---無罪福報。	無罪福，無父母。無今、後世。命終四事散壞，心滅歸無，後不復生---無罪福報。
末伽梨拘舍梨	無施無與，無善惡報。無有今、後世。無父無母、無眾生、無沙門婆羅門---一切皆是虛妄。	無今、後世。無力不力。無精進。一切人得其苦樂。
阿夷陀翅舍欽婆羅	命終者，四大皆悉壞敗，歸空---斷滅。	為有後世，或無後世。或有是或無是。
浮陀伽旃延	無因無緣眾生染、淨---定在數中。	無因亦無緣。六十二種；六十二事；有八十四大念。
散若毘羅梨子	此事如是，此事實，此事異，此事非異非不異---異論答。	造惡無罪殃。布施無福報。作眾不善，無罪無福。無因緣。
尼乾子	問：現得報不？ 答：我以一切智。	所得罪福皆是前世之事； 因緣愛欲而生，因緣有老病。

若從這兩部經來做對照，六師外道各自的主張是：

⁴ 《長阿含經》卷 17 〈沙門果經〉 (T01, P. 108 a)。

⁵ 《寂志果經》 (T01, P. 271 b)。

1. 富蘭那迦葉：主張無道德論，認為造善造惡都無罪福之果報。(否定論)
2. 末伽梨拘舍梨：主張極端的自然論，認為苦樂不由因緣，一切的行爲造作，都有其自然運行的規則。(必然論)
3. 阿夷多翅舍欽婆羅：主張唯物論，而否定因果論，屬於順世派。所以，認為人是四大所組成，死後歸空，更無一物。(斷滅論)
4. 浮陀伽旃延：認為一切皆是無因無緣，定在數中，因此主張定命論。(定數論)
5. 散惹毘羅梨子：在《沙門果經》中，比較容易看出其主張屬於不可知論，即被問有關「業報」是有是無時，都抱持着似是而非、可有可無的異論答案，從來不作明確的回答。但是在《寂志果經》中，則斷定認為造善惡都無罪福，無法突顯其不肯定也不否定業報的懷疑論。(詭辯論)
6. 尼乾子：若依據《沙門果經》而言，其主張「我是一切智」，這種獨斷方式並不合乎尼乾子的根本教義。至於《寂志果經》主張苦樂、罪福等皆由前世所造，有報應償，因此非常強調極端的苦行來消除業報。(命運論)

從上所述，可以歸納說「宿命論」乃為尼乾子、末伽梨拘舍梨、浮陀伽旃延等的學說。「尊祐論」則是屬於印度正統婆羅門教的主張。「無因無緣論」包括了富蘭那迦葉、阿夷陀翅舍欽婆羅、散惹毘羅梨子等的學說。總括來說，外道的因果業報觀，不論是以苦行的方法，或者是以任性隨緣的方式修行，都是為了求得現在或來生的解脫。

二、佛教的因果業報思想

(一) 因果業報的種類

釋尊在《大集法門經》中說「業」有三種，即身業、語業和意業。這三種業又可以區分為善業和不善業二種，若行者的身語意業皆屬於善，那便是善行了，反之，若行者的身語意業皆屬於不善，那便是不善行了。所以行者應當對善行、不善行如實知。參見《大集法門經》卷 1 云：

復次三業是佛所說，謂一者身業、二者語業、三者意業。即此三業，復有二種，一善，二不善。何等為善？謂身業善行，語業善行，意業善行。何名不善？謂身業不善行，語業不善行，意業不善行。⁶

另外於《中阿含經》〈思經〉中，釋尊詳細告知諸比丘說，多聞聖弟子應當捨身口意不善業，勤修身口意善業。身有三不善業，是指：殺生（不慈眾生）、不與取（以偷意取）和邪淫（侵犯女人）。語有四不善業，是指：妄言（不知言知，知言不知；不見言見，見言不見）、兩舌（挑撥離間）、麤言（辭氣麤獷，惡聲逆耳）和綺語（不真實說、無義說、非法說等）。意有三不善業，是指：貪（常伺求望，欲令得之）、嫉恚（意懷憎嫉，而作不善念）和邪見（所見顛倒——無善惡業，無善惡業報。）。⁷ 由此可見，善業與不善業彼此是相違，此身三口四意三善業屬於十善業，反之，身三口四意三不善業屬於十惡業。

（二）因果業報的內容

業梵語稱為 karman，巴利語稱為 kamma，華譯是指行為、造作、行動等等的身心活動。所以因果業報是指由過去的身口意之行為造作，引生了苦樂的果報。換言之「業」屬於“因”，「報」屬於“果”，含有一切行為上的善惡苦樂等因果報應思想，這當然也包括了前世、今世、來世等輪迴思想。因此想要得到善的果報，就一定要從止惡行善的行業中不斷去耕耘和灌溉，正如常言道：「一分耕耘，一分收穫。」想要有什麼樣的成果，就必須靠自己踏實去努力與奮鬥了。

1. 有因有果 有業有報

其實我們都是自己業報的主人翁，若自己造下什麼樣的因，就必定會感什麼樣的果報。所以我們一定要深信因果，多做善事，以累積更多

⁶ 《大集法門經》卷1 (T01, P. 227 c)。

的善因善緣。正如釋尊在《中阿含經》《鸚鵡經》說：「彼眾生者，因自行業，因業得報，緣業、依業、業處，眾生隨其高下，處妙不妙。」⁸ 此經也說明了為何眾生短壽長壽；多病少病；不端正端正；無威德有威德；卑賤尊貴；無財有財；惡智善智等等的因果業報關係。見以下的圖表：

惡因(惡業)	惡果(惡報)	善因(善業)	善果(善報)
殺生	短壽	離殺斷殺	長壽
觸燒眾生	多病	不觸燒眾生	少病
急性多惱	不端正	不急性多惱	端正
內懷嫉妬	無威德	不懷嫉妬	有威德
憍憍大慢	卑賤	不憍憍大慢	尊貴
不行布施	無財	行布施	有財
不隨時往詣有名德 /沙門/梵志處問義	惡智	隨時往詣有名德 /沙門/梵志處問義	善智

2. 三世因果觀

普遍上我們都會懷疑不解地認為因果業報到底真的存在嗎？只因有些人一生汲汲行善，可是在人生旅途上，始終多災多難，並不見得可以獲得善報；反之有些人一生為非作歹無惡不作，但是在人生旅途上還是平步青雲，享盡了一切榮華富貴。

眾所周知因果業報在“理”上是不容置疑，只是當我們於身口意造作時，會關係到是故作業？還是不故作業？倘若屬於故作業必定受報，只是這果報可能是現世受，也可能是後世受；然而若是不故作業則不受報。關於這說法請參見《中阿含經》《思經》云：「世尊告諸比丘，若有故作業，我說彼必受其報。或現世受，或後世受，若不故作業，我說此不必受報。」⁹

⁷ 《中阿含經》卷 3 (T01, P.437 c)。

⁸ 《中阿含經》卷 44(T01, P.704 c)。

⁹ 《中阿含經》卷 3 (T01, P. 437 b)。

另外，《中阿含經》《頻鞞娑邏王迎佛經》云：「我以清淨天眼出過於人，見此眾生死時生時；好色惡色；或妙不妙；往來善處及不善處；隨此眾生之所作業，見其如真，若此眾生成就身惡行，口、意惡行…彼因緣此，身壞命終，必至惡處，生地獄中。若此眾生成就身善行，口、意善行…彼因緣此，身壞命終，必昇善處，乃至天上。」¹⁰ 可見此經證明了有情眾生於六道中生死流轉，是隨着自己所造的善惡業而招感。因此造下惡業必生地獄中，造下善業必生天上，這好比如影隨形般，¹¹ 任何人都無法躲避。

又世尊也在《大般涅槃經》中提到，今生今世可以得到種種尊勝，皆是因為過去曾累積的一切善業，因此今生應當廣種一切善業，以讓來生更好更妙。引見《大般涅槃經》云：「今所以獲此尊勝，皆由往昔積諸善業，今者宜應廣植諸善，造來生因。」¹² 從中建立了正確的三世因果觀念，並且教化眾生應止惡行善，以積極創造自己未來的人生大道，這樣的人生才富有意義與價值。

綜合以上的經論而言，可見因果業報通三世，我們應該時時善護自己的身口意三業。然而釋尊這種論說，乍見之下似乎與外道的「宿命論」相同，那兩者到底有何相異之處？

3. 三業中意業為導

正如前面所說業共分為身口意三業，但是在佛教的因果業報觀，三業中是以意業為導，重視「意業」多過於「身業」和「口業」，這「意業」就是指造業時的心念與動機。難怪世尊於《中阿含經》《優婆離經》云：「我施設意業為最重，令不行惡業，不作惡業，身業、口業則不然也。」¹³。這也說明了世尊的業論屬於「動機論」，而非「結果論」。因此已受戒者都

¹⁰ 《中阿含經》卷 11 (T01, P. 498 b)。

¹¹ 《雜阿含經》卷 46 (T02, P. 338 a)：

「唯有罪福業 若人已作者 是則已之有 彼則常持去 生死未曾捨 如影之隨形
如人少資糧 涉遠遭苦難 不修功德者 必經惡道苦 如人豐資糧 安樂以遠遊
修德淳厚者 善趣長受樂」。

¹² 《大般涅槃經》卷 3 (T01, P. 202 c)。

¹³ 《中阿含經》卷 32 (T01, P. 628 b)。

應該知道若犯戒時，往往是以意業來判斷是屬於重罪或者是輕罪。

但是反觀當時在印度的其他外道，如尼乾子卻施設身罰¹⁴，認為只要透過種種的苦行來折磨身體，就能夠消除過去乃至現在所犯的一切惡業，而得到解脫。參見《中阿含經》《尼乾經》云：「瞿曇，我有尊師，名親子尼乾，作如是說：『諸尼乾，汝等若本作惡業，彼業皆可因此苦行而得滅盡。』」¹⁵ 有關種種苦行的具體修行方法，參見《中阿含經》《受法經》云：

或有沙門、梵志裸形無衣，或以手為衣，或以葉為衣，或以珠為衣……或噉一口，以一口為足，或二、三、四，乃至七口，以七口為足。……或日一食，以一食為足，或二、三、四、五、六、七日、半月、一月一食，以一食為足。……或持散髮，或持編髮，或持散編髮，或有剃髮，或有剃鬚，或剃鬚髮，或有拔髮，或有拔鬚，或拔鬚髮；或住立斷坐，或修蹲行，或有臥刺，以刺為床，或有臥草，以草為床；……如此之比，受無量苦。學煩熱行，彼受此法，成具足已，身壞命終，必至惡處，生地獄中。是謂受法現苦當來亦受苦報。¹⁶

經中雖詳細地描述苦行者嚴苛的生活內容，然而世尊卻呵責這種苦行是毫無意義的，不僅是現在受苦來世亦受苦報，甚至命終之後必墮惡處生於地獄中。

4. 「有業無作者」之說

由於佛在世時諸外道對於有關因果業報的思想就議論紛紜，然而大都離不開有一個恆常不變的「實我」之觀念，因為若我行惡業，我將會

¹⁴ 《中阿含經》卷 32：「我尊師尼捷親子，施設身罰為最重，令不行惡，不作惡業。口罰不然，意罰最下，不及身罰，極大甚重。」(T01, P.628 b)。

¹⁵ 《中阿含經》卷 4 (T01, P.443 c)。

¹⁶ 《中阿含經》卷 45 (T01, P. 712 a)。

到地獄受懲罰；反之如果我行善業，我就可以去天上享受福報，這一類說法是由於擁有一個恆常不變的「我」。其實今世的命運乃因前世的業報來決定，往往便會落入「宿命論」，讓人們對人生毫無希望。難怪釋尊在當時卻大膽提出異說，認為「有業無作者」¹⁷，這個被認定是恆常不變的「我」並不存在的。於是這種「無我」的業報說，又會使人誤以為既然無我，那麼是誰在受報呢？

所謂「有業無作者」，此「業」是指“法”，而「作者」是指“我”。站在佛法的立場“我”只不過是「因緣」和合，是由色、受、想、行、識“五受陰”組成而有屬於無常、苦、非我、我所的。有關此說法請參見《雜阿含經》卷1云：

色無常。若因、若緣生諸色者，彼亦無常；無常因，無常緣，所生諸色，云何有常？如是受、想、行、識無常。若因、若緣生諸識者，彼亦無常。無常因、無常緣，所生諸識，云何有常？如是，諸比丘：色無常，受、想、行、識無常。無常者則是苦，苦者則非我，非我者則非我所。¹⁸

依經而言“五受陰”是無常，因為從「因」從「緣」而生；若此「因」此「緣」是無常，那“五受陰”也必是無常的。同樣的道理若是無常的「因」無常的「緣」，所生的“五受陰”自然是無常的。所謂「無常」是指一切事物都是依「因」「緣」條件而生起，當構成這條件的「因」「緣」改變時，一切事物也就有所改變了。由於處在這無常的變化中，所以是苦。接著既然“五受陰”是苦，可見“五受陰”中就沒有「我」（非我）的存在，無我（非我）則無我所了。難怪於《雜阿含經》卷2云：「色非是我，若色是我者，不應於色病、苦生，亦不應於色欲令如是、不令如是。以色無我故，於色有病、有苦生，亦得於色欲令如是、不令如是。」

¹⁷ 《雜阿含經》卷13：「眼生時無有來處，滅時無有去處。如是眼，不實而生，生已盡滅，有業報而無作者。」(T02, P. 92 c)。

¹⁸ 《雜阿含經》卷1 (T02, no. 99, p. 2 a)。

受、想、行、識亦復如是。」¹⁹「我」基本上有能自主獨立存在，或者可以支配主宰一切等含義。因此說“五受陰”中沒有「我」，倘若“五受陰”是「我」，那「我」則能主宰它不病不苦，然而實際上「我」又不能命令它、掌握它或者支配它。

如此地從“法”有“我”無的角度，來破除有情眾生對恆常不變的「實我」之執取。所以釋尊才說有業有報，但是沒有所謂的作業受報之“我”存在，要不然的話聖者們如何可以透過修行來證得涅槃，甚至最終得以解脫生死，永離輪迴之苦呢？換言之此“法”有是依於緣起的世俗諦而說，即「此有故彼有，此起故彼起」；可是，此“我”無則是依於緣起的第一義諦來說，即「此無故彼無，此滅故彼滅」。²⁰ 因此要了解世尊的業論，必須從緣起無我的角度切入，這就是世尊的業論與外道宿命論之間最大的差異。

參、結語

總括來說佛教的因果業報觀是強調自作自受，一切決定在自己的行為，並非如外道所說是宿命的決定，或者是天神的賜予，又或者是無因無緣而生起，如此之下人的一生才能充滿著希望與推動力。此外倘若能建立起「有因有果 有業有報」的正確觀念，人人便能善護身口意業，常行十善業，遠離十惡業，以多做善事永不再造惡。更何況因果業報通三世，以及三業中是以「意業」為導，將業論歸屬動機論，所以我們於日常生活的起心動念，一切造作皆要正念正智而住。另外，釋尊卻說「有業無作者」，依緣起法從“法”有“我”無來說明「我」也是無常、苦、非我、我所的，以泯除當時對於「實我」是恆常不變的說法，甚至唯有透過努力的修行，深觀「我」是不可的，才能證得無我而解脫生死。可見「無我」是佛教的重心，更是佛法的心要，從這一說辭中不但突顯出修行解脫道的意義和價值，更能顯示佛法不共外道的「因果業報觀」。

¹⁹ 《雜阿含經》卷 2 (T02, no. 99, p. 7 b)。

²⁰ 《雜阿含經》卷 13：「……除俗數法。俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起。如無明緣行，行緣識，廣說乃至純大苦聚集起；又復，此無故彼無，此滅故彼滅。無明滅故行滅，行滅故識滅，是名第一義空法經。」(T02, no. 99, p. 92 c)。

參考書目：

原典

1. 後秦 佛陀耶舍共竺佛念譯《長阿含經》·CBETA 電子佛典系列 2008 年 2 月。
2. 東晉 罽賓三藏瞿曇僧伽提婆譯《中阿含經》·CBETA 電子佛典系列 2008 年 2 月。
3. 劉宋 求那跋陀羅譯，《雜阿含經》·CBETA 電子佛典系列 2008 年 2 月。
4. 東晉 竺曇無蘭譯，《佛說寂志果經》·CBETA 電子佛典系列 2008 年 2 月。
5. 宋 施護譯，《大集法門經》·CBETA 電子佛典系列 2008 年 2 月。
6. 東晉 法顯譯《大般涅槃經》·CBETA 電子佛典系列 2008 年 2 月。

現代著作

1. 釋印順導師，《雜阿含經論會編》·正聞出版社出版，民國 87 年。
2. 釋印順導師，《印度佛教思想史》·正聞出版社出版，民國 87 年。
3. 釋印順導師，《性空學探源》·正聞出版社出版，民國 87 年。
4. 釋印順導師，《佛法概論》·正聞出版社出版，民國 87 年。
5. 釋印順導師，《成佛之道》增注本·正聞出版社出版，民國 83 年。
6. 楊郁文著，《阿含要略》·東初出版社，民國 82 年 6 月。
7. 楊惠南，《佛教思想發展史論》·東大圖書股份有限公司，民國 82 年。
8. 李志夫，《中印佛教之比較研究》·中央文物供應社，民國 75 年。
9. 舟橋一哉著·余萬居譯，《業的研究》·法爾出版社，民國 77 年。
10. 中村元著·釋見愍 陳信憲譯，《原始佛教 其思想與生活》·香光書鄉出版社，民國 84 年。

11. 木村泰賢著·歐陽瀚存譯，《原始佛教思想論》·台灣商務印書館股份有限公司，民國 88 年。

學位論文、雜誌

1. 釋會忍，業的研究——以《大毘婆沙論》為中心（六）·妙林雜誌 第 20 卷 8 月號，民國 97 年。
2. 釋行平，原始佛教的因果業報說·財團法人台灣省台中市正覺堂 2004 年佛學論文獎學金得獎論文集，民國 93 年。
3. 釋大律，《中阿含經》業觀初探·福嚴佛學院第八屆初級部學生論文集，民國 88 年。
4. 釋祖蓮，《分別大業經》初探·福嚴佛學院第七屆學生論文集，民國 85 年。
5. 達和，原始佛教的業報思想·一九八一年佛學研究論文集，民國 84 年。
6. 楊琇惠，論自由意志在《阿含經》業論中之展現，華梵大學第四次儒佛會通學術研討會論文集，民國 89 年。



「佛法與生命教育」課程實施計劃

壹、課程名稱：佛法與生命教育

貳、目的：為紀念開證老和尚圓寂 10 週年冥誕，本會特舉辦「佛法與生命教育」講座，提供各寺院法師及社會大眾學習臨終關懷、生命教育的管道，繼往開來傳承著開證老和尚對佛法對眾生的悲憫之心，特聘多位專家教授、法師們，於 100 年 3 月 5 日起至 4 月 9 日止，每週六下午二點半至五點（預計八個單元），假高雄宏法寺華藏講堂親臨指導授課。

參、主辦單位：中華佛教護僧協會

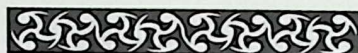
肆、時間：民國 100 年 3 月 5 日至 4 月 9 日止
每週六下午 2:30~5:00
(3 月 5、12、19、26 日／4 月 2、9 日，預計八個單元)

伍、上課地點：宏法寺華藏講堂—高雄市新興區仁愛一街 302 號

陸、參加對象：1.寺院道場之僧侶二眾及信眾蓮友
2.對安寧療護、臨終關懷有興趣之社會大眾

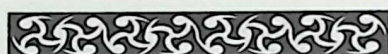
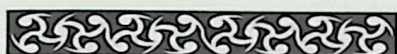
柒、報名方式：自即日起至 2 月 28 日截止（全程參與者優先錄取）

捌、指導法師：上天下琳法師



安寧療護與生命教育課程內容

日期	時間	主題	主講人
03.05	14：30—17：00	本土化靈性照顧	陳慶餘教授 〈前台大醫院家醫科主任〉
03.12	14：30—17：00	心靈探索與生命教育	王崇懿修女 〈美國超個人心理學博士〉
03.19	14：30—17：00	安寧療護與實務	胡中傑醫師 〈台中榮總安寧病房醫師〉
03.26	14：30—17：00	臨終症狀處理概說	莊佩蓉護理師 〈台中榮總安寧病房居家護理師〉
04.02	09：00—11：30	關懷病患 關照生死 善終安寧路	釋天琳法師 〈前台中榮總安寧病房佛教宗教師〉
	14：30—17：00	臨終病人的靈性需求 與陪伴照顧	釋天琳法師 〈前台中榮總安寧病房佛教宗教師〉
04.09	09：00—11：30	安寧緩和醫療影片賞析	釋天琳法師 〈前台中榮總安寧病房佛教宗教師〉
	14：30—17：00	佛教殯葬與臨終關懷 &學習心得分享	釋天琳法師 〈前台中榮總安寧病房佛教宗教師〉



生命教育課程～報名表

(每張報名表可填寫 2 位學員資料)

編號：

法(姓)名 (出家眾請填法號)		
出生日期		
性 別	☐ 男 ☐ 女	☐ 男 ☐ 女
學 歷		
職 業		
行動電話		
聯絡電話		FAX：
聯絡地址		
E-mail		
研習時間	100 年 3 月 5 日至 4 月 9 日止，每星期六 14:30~17:00	
研習地點	宏法寺華藏講堂【80052 高雄市新興區仁愛一街 302 號】	
主辦單位	中華佛教護僧協會	
指導單位		

附註：

一、報名方式：請詳填以上資料，請用郵寄或傳真方式報名。

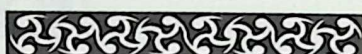
(本報名表如不敷使用可自行影印，全程參與者優先錄取)

二、報名時間：自即日起至二月廿八日截止，名額有限、請儘速報名。

電 話：(07) 235-7528 (07) 236-9604

傳 真：(07) 2357671

地 址：80052 高雄市新興區仁愛一街 302 號



100 學年度法鼓佛教學院碩士班招生

報名時間：民國 100 年 3 月 7 日至 3 月 24 日止

考試日期：民國 100 年 4 月 9 日(六)；口試日期：4 月 27 日(三)

報名地點：法鼓佛教學院教務組(20842 台北縣金山鄉西勢湖 2-6 號)

報名方式：上網報名或通訊報名均可

洽詢電話：(02)2498-0707 轉 2372 教務組或 e-mail：aa@ddbc.edu.tw

本校招生網址：<http://www.ddbc.edu.tw/zh/prospectus/prospectus.html>

100 學年度法鼓佛教學院學士班招生

報名時間：民國 100 年 3 月 1 日至 4 月 6 日止

考試日期：民國 100 年 4 月 23 日(六)；口試日期：4 月 24 日(日)

報名地點：法鼓佛教學院教務組(20842 台北縣金山鄉西勢湖 2-6 號)

報名方式：上網報名或通訊報名均可

洽詢電話：(02)2498-0707 轉 2242 學士班或 e-mail：bdu@ddbc.edu.tw

本校招生網址：<http://www.ddbc.edu.tw/zh/prospectus/prospectus.html>

九十九年十～十二月份會務工作報告

- 10/01 * 十月份個案審議，共審 28 件，新審 2 件，暫停供養 1 件，供養 27 件，供養金額總計壹拾壹萬伍仟元整。
* 會擴委員李秋花婆婆往生本會前往普佛。
* 秘書長黃焯吉帶領副秘書長林娜黛及多位委員，前往參加會員蕭寶珠告別式。
- 10/10 靈泉禪寺為開建一百十週年紀念，舉辦傳授千佛大戒暨護國息災梁皇寶懺祈安值福大法會，本會贊助貳萬元。
- 10/13 常務監事傳親法師帶領副秘書長林娜黛及多位委員，前往參加會擴委員李秋花婆婆告別式，並送輓聯敬弔。
- 10/26 曼陀山圓通世界慈航觀音聖像開光安座大典本會共襄盛舉。
- 11/01 十一月份個案審議，共審 28 件，新審 2 件，暫停供養 1 件，供養 27 件，供養金額總計壹拾壹萬伍仟元整。
- 11/04 秘書長黃焯吉帶領副秘書長林娜黛及公關委員陳保宏，前往拜訪傳道法師，參與小東山妙心寺建寺 50 週年感恩系列活動。
- 11/12 理事長圓塵法師母親法悅法師圓寂本會前往普佛。
- 11/13 南港里里長陳福明競選總部成立本會送花籃祝賀。
- 11/17 會員孫惠春媽媽往生本會前往普佛。
- 11/19 * 常務監事傳親法師帶領多位委員前往參加會員孫惠春媽媽告別式，並送輓聯敬弔。
* 會員何秀玉女兒往生本會前往普佛，並送輓聯敬弔。
- 11/24 榮譽理事長傳孝法師帶領秘書長黃焯吉、副秘書長林娜黛及多位委員、會員前往參加理事長圓塵法師母親法悅法師圓寂讚頌會。
- 11/25 會員簡黃綉往生本會前往普佛，並送輓聯敬弔。

會務報導

- 11/27 審議委員陳碧珠女兒歸寧，本會送蕙質蘭心水琉璃精品祝賀。
- 11/28 團體會員馬來西亞慈光寺舉行道場啓用，佛像安座開光儀式，恭請榮譽理事長傳孝法師主持儀式，本會並贊助貳萬元以示祝賀。
- 12/01 十二月份個案審議，共審 28 件，新審 1 件，暫停供養 1 件，供養 27 件，供養金額總計壹拾壹萬伍仟元整。
- 12/04 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，前往參加諦音護法志工隊舉辦火煙供甘露施食法會，暨四週年感恩會。
- 12/07 會員翁炯廷往生本會前往普佛，並送輓聯敬弔。
- 12/08 理事長圓塵法師帶領副秘書長林娜黛及多位委員，前往參加佳冬慈恩寺圓剛長老尼圓寂讚頌會，並送輓聯敬弔。
- 12/15 文教委員會召開「護僧」季刊第 61 期第二次編輯會議。
- 12/16 召開第五屆第七次理監事聯席會議。
- 12/24 多位師兄師姐協助包裝新年賀卡及第 61 期「護僧」季刊。
- 12/31 100 年元月份個案審議，共審 28 件，新審 1 件，暫停供養 2 件，供養 26 件，供養金額總計壹拾壹萬貳仟元整。

上期勘誤

悲智海園區第 76 頁意定法師的大作「鏡前」承蒙法師指正，應為就讀國立空中大學時期之作品，特此更正並向法師致歉及感謝。

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 團體會員入會申請書

申請日期： 年 月 日

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

備註：入會同時，請繳納入會費新台幣參仟元，常年會費一年壹萬元。
 會址：高雄市新興區仁愛一街三〇二號 電話：(07)236-9604・235-7528 傳真：(07)235-7671
 劃撥帳號：41350141 戶名：中華佛教護僧協會

中華佛教護僧協會 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) 統一身 份編 證號				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

九十九年十月

5000：圓戒法師

1200：郭史秀鳳、張惠華、林素華、陳吉惠
天崧法師

1000：吳平順、修環法師

800：廖茂盛

500：張鴻文、張秋陽、張陳美、張與庭、
張又升、張嘉修、許雪華、官雪湧

300：陳興文

200：張鴻彬、張惟迪、張書毫、邱淑和、
張雅惠、黃秋田、盧金英、黃信中、
黃仁荷、楊螢樺、劉書銓、陳彥坊、
劉大維

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

劃撥 28,000 元

5000：葉張春蘭

2500：佳能通運股份有限公司

2000：王金池、葉惠珍、**陳黃雪**、林珀州

1000：林銘豐、財團法人弘誓文教基金會、
林晉任、林俞伶、蔡惠蘭、施淑瓊

500：花蓮菩提寺、李友齡

200：陳益輝、陳張賢女、宋玉環、傅建源、
傅炎昌、吳月金、傅義城

100：覺湧法師、徐凡昇、陳意好、陳苡瑄、
謝美津、陳淑珍、戴林說、戴麗枝、
王君豪、龍雅貞、王崇恩、劉小登、
陳祊發、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、謝金池、
林進泰、林進洲、陳文豐、楊美香、
蘇靖茹、林鳳彩、林卓宇、林進鎰、
理棕法師、陳林鯉魚、蔡如雯、
蔡如菱、蔡如珮、蔡如森、蔡如莉、

吳婉琳、蔡龍智

贊助獎學金 2,800 元

1000：慈善寺

500：葉芳儀、曾福林、黃科超

100：覺湧法師、陳貴生、莊惠卿

蘇友義委員 6,900 元

600：王子俊、楊美仁、王乙仲、王韻筑

400：林信宏、陳孟鈴、林子堯

300：楊見少

200：陳美月、蔡迺榮、邱善、呂雯婷、
呂聖淳、呂其鴻、呂鐵樹

100：蘇友義、蘇陳麗惠、蘇倩玉、廖長景、
李麗紅、高秀琴、陳文欽、徐錦淑、
華恒治、李麗芬、李世文、李忠穎、
李佳蓓、李青蓓、吳潭漳、陳惠華

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、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、余麗春、
余黃來有、楊美賞、莊吉成、莊凱淳、
莊孟潔、陳梅、呂文宗、楊凱翔、
孫翠秀、郭思好

李秋花委員 5,200 元

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、林敏、蘇郁煊、田雅琪、
蘇郁婷、蘇郁涵、蔡芳彬、蔡嘉展、
李秋分、黃陳雪、黃靖文、黃士軒、
徐瑀婕、陳禾鎧、陳可軒、黃靖輝

土城辦事處 32,400 元

(主任：何念諦)

1200：陳雪芳

1000：張玉妹

500：林秀蘭、劉鴛、游孟雪、李富美、
何環丞、何玗潔、蔡蕙如

300：黃淳鈴、黃曉薇、黃陳素蘭、張蘭芽、
林怡萱

250：何鴻麟、何星叡、曾如萍、何昀諳

200：陳 緞、郭沈草、蕭麗華、陳明惠、
李 琴、徐子婷、蘇月花、謝明容、
劉淑媛

100：蘇麗卿、朱冠榮、朱芳萍、朱韻蓁、
朱泓仰、劉聖昭、邱林玉蘭、鄭瑞珠、
李佩芳、蘇玉英、鄭美專、林珀州、
蔡惠蘭、林倉州、徐麗秋、林晉任、
林俞伶、何季陵、林原丞、林晉至、
葉拴誠、杜承洋、張淳淳、杜姝涵、
杜語喬、杜松達、林昌朋、陳寶蓮、
林心嵐、林心凱、黃林盛、葉 香、
黃亦雯、黃亦萍、張建岷、張秀雲、
張翔榮、張翔華、張栗原、張劉金枝、
邱垂益、邱徐碧梧、邱黃幼葉、

邱莊双妹、張依霖、游玉英、連秀香、
洪春美、顏美玲、留秀娥、溪美市場、
魏武雄、張玉秀、劉明珠、賴美玉、
連淑玲、沈冠秀、王元鳳、翁文瑞、
王美甘、郭典明、洪櫻月、洪啓村、
洪薇婷、洪鵬誌、洪湘婷、杜進德、
吳秋月、朱怡伶、洪偉琨、郭曉宇、
楊淳淳、彭文光、黃淑瑩、彭羅嬌妹、
羅秋玉、羅瑞英、田開玲、林明華、

張奕丞、王志剛、王志翔、王靜儀、
杜承璋、莊智麟、翁瑞雯、陳寶杰、
王有民、彭興東、黃李玉梨、楊錦堂、
陳阿雪、蔡建勝、林秋滿、蔡承儒、
蔡晏翔、陳柏諭、陳則宇、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、蕭雅文、鄭氏鸞、許雪霞、
胡惠雲、莊阿續、陳雪和、蔡采芬、
林月卿、呂承恩、鄭秋燕、曾秀華、
曾詩閔、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、林昆松、楊宜瑾、金至仁、
陳慧琳、金佳霏、黃禮雅、楊玉梅、
陳名位、陳依婷、廖泓銓、許守愿、
陳麗華、蔡佩瑜、林亞昇、陳俊霖、
陳致縉、陳昱岑、謝松棋、陳錦盛、
雷月娥、陳麗鈺、陳美鳳、林芄旭、
蔡文華、許淑麗、梁鳳文、陳虹享、
許偉麗、許陳阿足、許天成、
許林阿貴、許啓宏、陳淑君、許豐舜、
許鼎擇、許啓文、陳怡縝、許啓源、
許力升、劉大榕、林興吉、林優秀、
黃寶惠、吳承融、李榮華、鄭麗淑、
林雅惠、林嫻好、鍾承輝、張坤能、
王宏宇、陳建安、陸燕君、陸弘毅、
陸林寶蓮、李秀里、邱容瑩、邱岱汶、
劉彩玲、蔡金鋒、蔡建裕、江玉蘭、
周巧蘭、洪麗英、林敬恆、鍾曼旻、
賴冠婷、李欣怡、莊蕊伊、彭羅嬌妹、
羅秋玉、羅瑞英、田開玲、林明華、
張弈丞、王志剛、王志翔、王靜儀、
林承璋、莊智麟、翁瑞雯、陳寶杰、
王有民、彭興東

捐款芳名

陳文卿委員 7,400 元

1000：盧金全、蘇陳瑞雪

500：林材樹

300：蘇燕菊、盧芊文、廖清欽

200：盧毅豪、陳佩君、謝宇澤、陳美珠、
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、葉王欽、
張齡月、葉語心、張勝文、盧英子、
賴昭君、賴威宇

蘇淑儷委員 300 元

300：蔡孟樺

蕭玉枝委員 1,200 元

1200：謝美娥

郭黃蘭委員 10,800 元

600：郭黃蘭、鄭芳宜、林曾盾、黃陳炎玉、
謝呂員、謝美津、郭陸秀金、郭月理、
林黃玉鶯、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

許貴華委員 6,300 元

300：許貴華、許呂杞蘭、許保旺、許貴仁、
許毓麟、許肇麟、許雅婷、簡意生、
簡昌晃、簡莊粉、陳雁月、陳財源、
方秀珍、張惠琦、陳垣宇、陳怡安、
林綿綢、洪上涵、洪秉承、洪藝慈、
蕭秀雲

蔡德源委員 3,300 元

200：蔡彩鸞、蘇淑嫻

100：蔡德源、康惠麗、羅錫溪、康惠姮、
羅世豪、陳玉春、陳林招、陳傑煌、
陳冠帆、劉秀里、邱天生、莊千慧、

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、
柳芸軒、梁菊芳

陳憲銘委員 6,300 元

300：陳 薰、林育如、林珀如、吳鴻基、
陳棋瑞、陳癸妙、黃吳玉鳳、黃俊傑、
李永欽、李明道、李佩珊、林麗珮、
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

九十九年十一月

100000：三寶弟子

98000：陳榮泉

40000：法聖法師

10000：高雄市在家菩薩同修會

2400：圓盛法師

1800：洪朝昆、洪郁盛

1200：李文南、游淑婷、李知玲、李知蓓、
陳戀鷹、陳櫻花、陳潘桂香、陳皇西、
高田籟、陳品好、演道法師

1000：三寶弟子、陳世音

800：廖茂盛

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、
東方智燈園

200：張鴻彬、張惟迪、張書毫、邱淑和、
張雅惠、楊螢樺

100：池榮賓、陳玉星、黃麗珠、陳信宏、
陳嘉惠、陳黃血、黃秋田、盧金英、
黃信中、黃仁荷、廖謝玉麗、廖元楓、
洪月帕、洪敏秀

捐款芳名

劃撥 18,600 元

- 3000：林珀州
 2000：黃崇勝
 1200：政慧法師
 1000：廖招麟、何貴棋、姚松明、林銘豐、
 如生法師
 500：林珀州、蔡惠蘭、林晉任、林俞伶
 200：張步聖、許國安、梁春鳳、張蕙英、
 許靖萱、許智霖、陳益輝、陳張賢女
 100：陳林鯉魚、蔡如雯、蔡如菱、蔡如珮、
 蔡如森、蔡如莉、吳婉琳、蔡龍智、
 吳翊民、謝美津、陳淑珍、陳意好、
 陳苡瑄、知本法師、徐立吾、廖震元、
 劉小登、陳祜發、陳邱秀蘭、陳炳坤、
 陳錦華、方勝田、方禹婷、方瑋晨、
 吳陳寶鳳、吳國樑、吳啓弘、吳庭瑩、
 謝金池、林進泰、林進洲、陳文豐、
 楊美香、蘇靖茹、林鳳彩、林卓宇、
 理棕法師、林進鎰

贊助獎學金 700 元

- 500：黃科超
 100：陳貴生、廖震元

許月委員 2,400 元

- 1200：陳張網、王宥憲

蘇友義委員 4,400 元

- 1000：劉秀貞
 600：俞梅玉
 200：張瓊珠、邱善、呂雯婷、呂聖淳、
 呂其鴻、呂鐵樹
 100：蘇友義、蘇陳麗惠、蘇倩玉、廖長景、
 李麗紅、高秀琴、陳文欽、徐錦淑、
 華恒治、李麗芬、李世文、李忠穎、
 李佳蒨、李青蒨、吳漂漳、陳惠華

孫玉華委員 6,600 元

- 200：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、戴靖惠、
 童千綺、陳文筆、陳劉碧若、陳志能、
 周文慧、陳麗竹、陳願心、陳慧娟、
 蔡鋒杰、蔡孟哲、蔡孟瑾、劉秦佟、
 陳慧薰、劉晏如、劉軒宇、沈東翰、
 郭張玉英

李秋花委員 4,000 元

- 1000：簡桃紅
 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、林敏、蘇郁煊、田雅琪、
 蘇郁婷、蘇郁涵、蔡芳彬、蔡嘉展、
 李秋分、黃陳雪、黃靖文、黃士軒、
 徐瑀婕、陳禾鎧、陳可軒、黃靖輝

土城辦事處 38,600 元

(主任：何念諦)

- 4800：李毓賢
 2000：何念諦
 1200：傅錦禎、潘勇
 1000：華梓貽、黃玉鳳、熊隨寶玉、李春發、
 李詹素真、張玉妹、洪麗煥
 500：劉鴛、游孟雪、林秀蘭、李富美、
 陳素蘭
 300：黃淳鈴、黃曉薇
 200：陳緞、郭沈草、陳明惠、蕭麗華、
 李琴、蘇月花、陳熙揚、謝明容、
 徐子婷
 100：林雅惠、劉聖昭、邱林玉蘭、鄭瑞珠、
 蘇玉英、鄭美專、李純萱、葉香、
 黃林盛、黃亦萍、黃亦雯、林昌朋、
 陳寶蓮、林心嵐、林心凱、邱垂益、
 邱徐碧梧、邱黃幼葉、張建崙、
 張秀雲、張翔榮、張翔華、張依霖、

捐款芳名

邱莊双妹、張粟原、張劉金枝、
蘇麗卿、朱冠榮、朱芳萍、朱韻葵、
朱泓仰、何宗儒、廖美玲、顏美玲、
留秀娥、魏武雄、張玉秀、溪美市場、
游玉英、連秀香、洪春美、賴美玉、
連淑玲、劉明珠、沈冠秀、王元鳳、
翁文瑞、王美甘、郭典明、洪櫻月、
洪啓村、洪薇婷、洪鵬誌、洪湘婷、
楊宜雯、黃李玉梨、楊玉梅、陳名位、
陳依婷、周巧蘭、黃淑瑩、楊錦堂、
陳阿雪、蔡建勝、林秋滿、蔡承儒、
蔡晏翔、陳柏論、陳則宇、陳欣怡、
王放明、王佳雯、王漢賓、吳鳳冠、
謝永順、謝宏宜、謝佳偉、胡添福、
雷群娣、蕭雅文、鄭氏鸞、許雪霞、
胡惠雲、莊阿續、陳雪和、蔡采芬、
林月卿、呂承恩、鄭秋燕、陳素霞、
曾秀華、曾詩閔、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、林昆松、楊宜瑾、
金至仁、陳慧琳、金佳霏、陳建安、
陸燕君、陸弘毅、陸林寶蓮、李秀里、
邱容瑩、邱岱汶、劉彩玲、蔡金鋒、
蔡建裕、江玉蘭、葉乃榕、許淑麗、
梁鳳文、陳虹享、許偉麗、許天成、
許陳阿足、許林阿貴、許啓宏、
陳淑君、許豐舜、許鼎擇、許啓文、
陳怡縝、許啓源、許力升、黃禮雅、
廖玉婷、廖名崧、洪麗英、莊蕊伊、
劉大榕、林興吉、林優秀、黃寶惠、
吳承融、李榮華、鄭麗淑、林雅惠、
林嫻好、鍾承輝、張坤能、王宏宇、
廖泓銓、許守愿、陳麗華、蔡佩瑜、
蔡文華、陳俊霖、陳致縉、陳昱岑、

謝松棋、陳錦盛、雷月娥、陳麗鈺、
林芫旭、陳沛婕

苗栗辦事處 4,800 元

(主任：明空法師)

1200：何慧、彭雲誼、彭宏善、宋南權

陳文卿委員 7,400 元

1000：盧金全、蘇陳瑞雪

500：林材樹

300：蘇燕菊、盧芊文、廖清欽

200：盧毅豪、陳嫻君、謝宇澤、陳美珠、
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、葉王欽、
張齡月、葉語心、張勝文、盧英子、
賴昭君、賴威宇

林聰妹委員 3,700 元

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、
楊碧珠、蕭凱鴻、蕭良傑、蕭強笙、
蕭瑋言

100：彭世琪、彭世偉、彭世強

蔡德源委員 3,300 元

200：蔡彩鸞、蘇淑艷

100：蔡德源、康惠麗、羅錫溪、康惠姮、
羅世豪、陳玉春、陳林招、陳傑煌、
陳冠帆、劉秀里、邱天生、莊千慧、
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、
柳芸軒、梁菊芳

九十九年十二月

312500：三寶弟子
 180000：三寶弟子
 175000：陳榮泉
 3000：法禪法師
 2400：李繁治
 2000：覺音精舍、蔡鎮宇
 1200：郭文東、江何阿市、陳樹來、許淑貞、
 張林秀吟、蔡行洲、張美玲、劉連鎖、
 蔡蕉梅、劉宗益、詹明麗、溫炳楨、
 溫蘭金
 850：意定法師
 800：廖茂盛
 600：吳秋玫、林李秀菊、林晏安
 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
 200：張鴻彬、張惟迪、張書毫、邱淑和、
 張雅惠、陳益輝、陳張賢女、楊螢樺
 100：池榮賓、黃秋田、盧金英、黃信中、
 黃仁荷、陳玉星、黃麗珠、陳信宏、
 陳嘉惠、陳黃血、廖謝玉麗、廖元楓、
 洪月帕、洪敏秀

劃撥 148,800 元

100000：蓮池同生會
 12000：陳羿琇
 5000：林傳禮、韓麗卿、常界法師
 3000：楊春梅、邱鴻智
 2000：恒泉法師
 1200：何淑惠、林錦生
 1000：張進利、林銘豐
 500：何貴棋、林珀州、林晉任、林俞伶、
 蔡惠蘭、簡添丁、簡宏諭、簡宏燁、
 董錦足
 300：覺湧法師
 200：傅建源、傅炎昌、吳月金、傅義城、
 劉中麗

100：任詹玉雲、謝美津、陳林鯉魚、
 蔡如雯、蔡如菱、蔡如珮、蔡如森、
 蔡如莉、吳婉琳、蔡龍智、陳意好、
 陳苡瑄、陳淑珍、謝金池、林進泰、
 林進洲、陳文豐、楊美香、蘇靖茹、
 林鳳彩、林卓宇、理棕法師、林進鎰、
 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、劉小登、
 廖震元

贊助獎學金 1,200 元

1000：張進利

100：吳翊民、陳貴生

林蔡碧蓮委員 6,800 元

1200：蔡麗珠、許玉音、林玉英、謝玉盞
 400：蔡易甫、蔡孟惠、薛麗姬、蔡政廷、
 陳秀真

陳阿桃委員 20,400 元

1200：陳阿桃、陳香蓮、許修銘、周雅清、
 周洪千惠、周雅文、周金龍、周慶賀、
 黃牧子、吳月、李明亮、蔡宜芬、
 陳松信、蔡佩芳、蔡佳蓉、蘇建同、
 吳郭素

許月委員 4,800 元

1200：楊素卿、洪祝、趙景欣、馮敏哲

楊信輝委員 12,400 元

600：李良節、黃水泉、蘇李秀雪、吳泰法、
 林素涵、翁靜姝、陳胡好、楊信輝、
 楊廷、林育霖、楊衣彤、楊太衽、
 林謝香、陳柏志、林紫秀、林綉玉、
 蔡絲沛、陳昭煥、李文伶、李雅婷
 400：王朝淳

蘇友義委員 2,600 元

200：邱善、呂雯婷、呂聖淳、呂其鴻、

呂鐵樹

- 100：蘇友義、蘇陳麗惠、蘇倩玉、廖長景、
李麗紅、高秀琴、陳文欽、徐錦淑、
華恒治、李麗芬、李世文、李忠穎、
李佳蓓、李青蓓、吳漂漳、陳惠華

李秋花委員 5,000 元

1000：簡桃紅

200：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、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、莊惠惠、
莊培瑜、林敏、蘇郁煊、田雅琪、
蘇郁婷、蘇郁涵、蔡芳彬、蔡嘉展、
李秋分、黃陳雪、黃靖文、黃士軒、
徐瑀婕、陳禾鎧、陳可軒、黃靖輝

土城辦事處 40,400 元

(主任：何念諦)

2000：何念諦

1200：廖吉甫、李玲貞、吳麗珍、謝志明

1000：華梓貽、張玉妹、易春香

900：莊益銓、謝宜紘

500：劉鴛、游孟雪、林秀蘭、李富美、
蔡蕙如、何環丞、何玗潔

400：林深河

250：何鴻麟、何星叡、曾如萍、何昀諱

200：蕭麗華、李琴、吳秀二、陳緞、
郭沈草、黃淑瑩、蘇月花、澎文光、
徐子婷、林珀州、蔡惠蘭、林倉州、
徐麗秋、林晉任、林俞伶、何季陵、
林原丞、林晉至、葉控誠、杜承洋、
張淳淳、杜姝涵、杜語喬、杜松達

100：楊宜雯、彭羅嬌妹、羅秋玉、羅瑞英、
田開玲、林明華、張奕丞、王志剛、
王志翔、王靜儀、林承璋、莊智麟、

翁瑞雯、陳寶杰、王有民、彭興東、
廖泓銓、許守愿、陳麗華、蔡佩瑜、
蔡文華、陳俊霖、陳致縉、陳昱岑、
謝松棋、陳錦盛、雷月娥、陳麗鈺、
林芫旭、陳沛婕、高美玉、劉明珠、
連淑玲、魚販、游玉英、洪春美、
賴美玉、魏武雄、張玉秀、顏美玲、
留秀娥、吳曼玲、吳亮君、蘇麗卿、
朱冠榮、朱芳萍、朱韻蔡、朱泓仰、
葉香、黃林盛、黃亦萍、黃亦雯、
林昌朋、陳寶蓮、林心嵐、林心凱、
邱垂益、邱徐碧梧、邱黃幼葉、
張秀雲、張建岨、張翔榮、張翔華、
張依霖、邱莊双妹、張粟原、黃禮雅、
廖雪君、黃李玉梨、楊玉梅、陳名位、
陳依婷、劉淑媛、周巧蘭、洪麗英、
賴冠婷、沈冠秀、王元鳳、翁文瑞、
王美甘、郭典明、洪櫻月、洪啓村、
洪薇婷、洪鵬誌、洪湘婷、楊錦堂、
陳阿雪、蔡建勝、林秋滿、蔡承儒、
蔡晏翔、陳柏諭、陳則宇、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、蕭雅文、鄭氏鸞、許雪霞、
胡惠雲、莊阿續、陳雪和、蔡采芬、
林月卿、呂承恩、鄭秋燕、陳素霞、
曾秀華、曾詩閔、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、林昆松、楊宜謹、
金至仁、陳慧琳、金佳霏、張譯隆、
蔡碧玲、劉大榕、林興吉、黃寶惠、
吳承融、李榮華、鄭麗淑、林雅惠、
林佩好、鍾承輝、張坤能、王宏宇、
許淑麗、許偉麗、梁鳳文、陳虹享、

許天成、許陳阿足、許林阿貴、
許啓宏、陳淑君、許豐舜、許鼎擇、
許啓文、陳怡縝、許啓源、許力升、
鄭美專、鄭瑞珠、李佩芳、邱林玉蘭、
劉聖昭、蘇玉英、林優秀、李欣怡、
莊蕊伊、陳建安、陸燕君、陸弘毅、
陸林寶蓮、李秀里、邱容瑩、邱岱汶、
劉彩玲、蔡金鋒、蔡建裕、江玉蘭

蘇美雅委員 13,200 元

10000：開雲法師

1200：心妙法師

1000：心玄法師、心弘法師

陳文卿委員 7,400 元

1000：盧金全、蘇陳瑞雪

500：林材樹

300：蘇燕菊、盧芊文、廖清欽

200：盧毅豪、陳佩君、謝宇澤、陳美珠、
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、葉王欽、
張齡月、葉語心、張勝文、盧英子、
賴昭君、賴威宇

佳冬慈恩寺 2,000 元

200：宋錦章、宋王秀端、宋芳綺、周易儒、
王文霞、張雯淇、劉瑞吟、潘秋雲、
張麗靜、林月桂

林聰妹委員 300 元

100：彭世琪、彭世偉、彭世強

邱珠金委員 11,600 元

400：邱珠金、許玫芬、許榮焜、許誌允、
韓佳霖、韓岱芸、陳信義、方婦嬪、
汪秀峯、許玉麟、林爰珠、陳明河、

陳淑靜、陳冠州、陳乃華、黃秀嬪、
蘇河江、柯玉蘭、曾順英、曾順良、
蕭天蓮、蕭玉膳、曾順麗、曾春財、
曾施秀霞、曾信凱、滕紀盈、蔡耀壇、
戴滋均

蕭玉枝委員 6,000 元

1200：周林月櫻、何清溪、賴鳳、陳嬪嬪、
楊月梅

許貴華委員 6,300 元

300：許貴華、許呂杞蘭、許保旺、許貴仁、
許毓麟、許肇麟、許雅婷、簡意生、
簡昌晃、簡莊粉、陳雁月、陳財源、
方秀珍、張惠琦、陳垣宇、陳怡安、
林綿綢、洪上涵、洪秉承、洪藝慈、
蕭秀雲

梁秀琴委員 7,800 元

1200：趙卉濤、李世傑

900：梁秀琴、吳秀蘭、李文昭、盧菊枝、
吳大樹、林貴子

蔡德源委員 3,300 元

200：蔡彩鸞、蘇淑艷

100：蔡德源、康惠麗、羅錫溪、康惠姮、
羅世豪、陳玉春、陳林招、陳傑煌、
陳冠帆、劉秀里、邱天生、莊千慧、
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、
柳芸軒、梁菊芳

往來不分宗派緇素

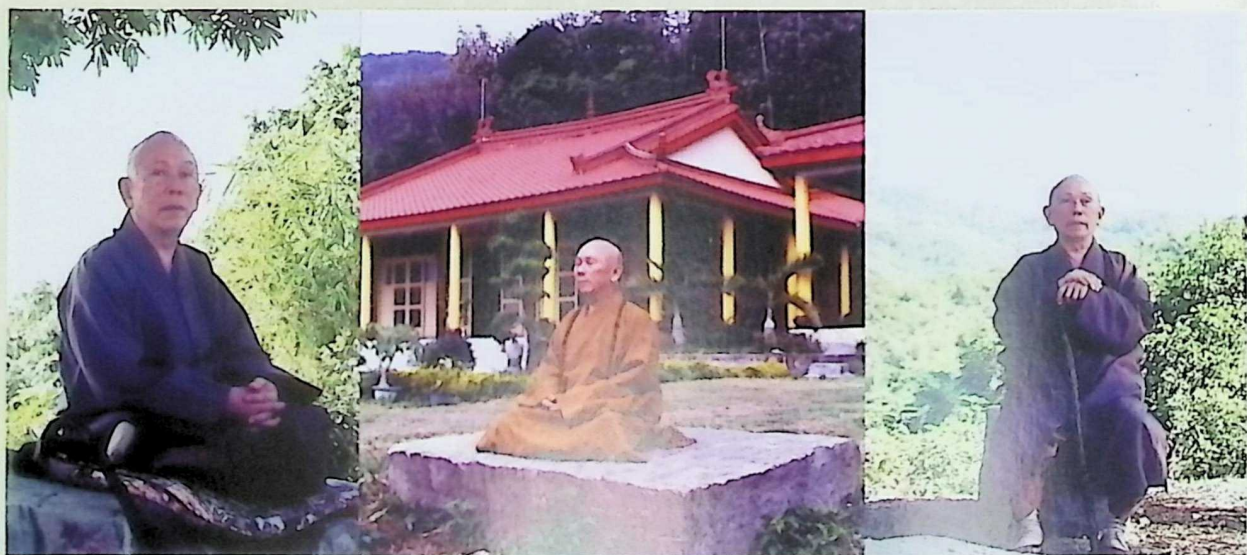
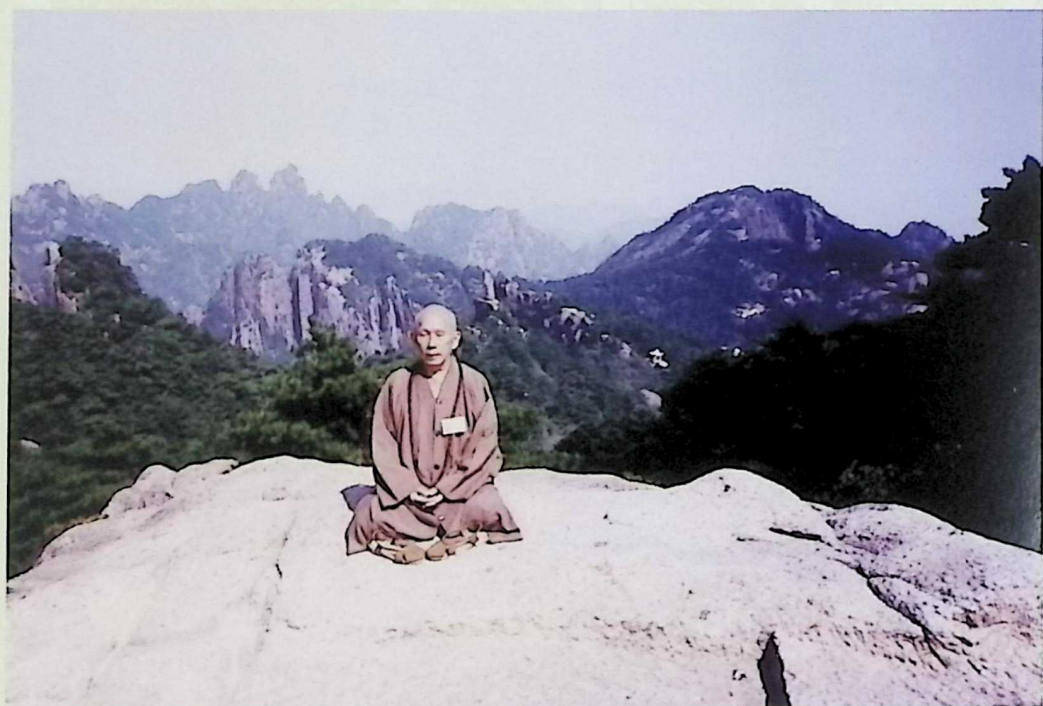


一心共為弘法利生

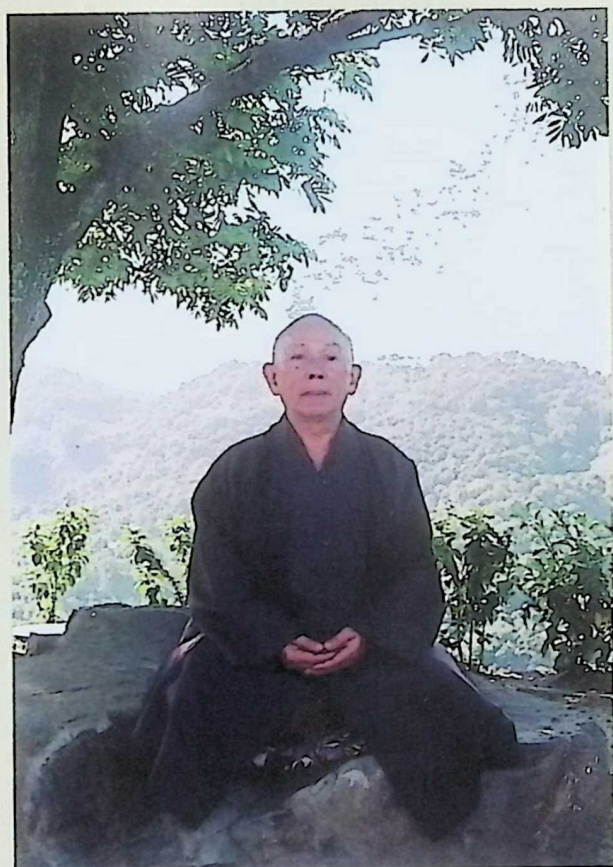


(圖片來源：高雄宏法寺開證上人紀念堂)

從念頭生滅處到大自然中
體驗離言演說無常無我法



(圖片來源：高雄宏法寺開證上人紀念堂)



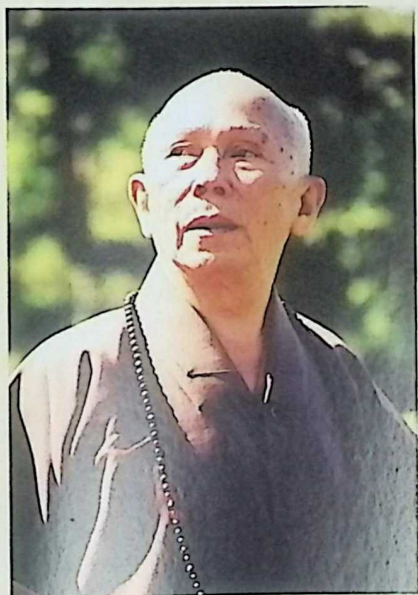
眾弟子請法：
佛法是藥王，何必又學中醫呢？
*開*證上人開示：
佛法雖可以拔除心中的根本大病，而中藥卻可醫療肉體的假病。
——摘錄慈恩集（1）

藝術工作弟子 以影像懷師恩

文 攝影 梁秀琴



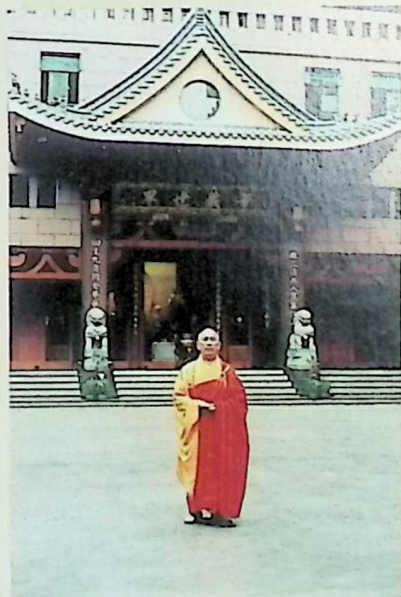
1996年中華佛教護僧協會台南分會於台南接天寺舉辦護僧大會，
*開*證上人與本會理事長圓慶法師（左二）暨當地常住合影。



上人晚年影像，凝視遠方，
似思索看未來弘法利生的方向。



上人隨喜接受眾弟子們的祝壽



上人「創建宏法寺之本願，亦欲以大乘菩薩之精神，本出世之志而為入世之行，提供大眾學佛參法之場地、廣結法緣，普霑佛恩」

——摘錄慈恩集（7）



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。

