

夏季刊

第三十六期

中華民國一〇〇年六月十五日

護 僧

一句弥陀作大舟

沙門一音



弘一法師繪羅漢圖（陳仁郎 收藏）



心茂大法師與傳孝法師師兄弟傳燈法師、傳豐法師共同為傳孝法師進行移靈安位儀式。



教界長老心定和尚、心田長老、圓宗長老、晴虛長老、傳燈法師、今能長老為傳孝法師進行讚頌說法儀式。



傳孝法師荼毗後部份的舍利子。



傳孝法師的愛徒中華佛教護僧協會理事長，圓塵法師代表眾法眷讀哀思文。



中國佛教會副理事長心茂大法師介紹傳孝法師行誼。

1995年10月15日創刊
2011年06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：弘一法師繪羅漢圖（陳仁郎收藏）

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://www.cbssa.org.tw>
E-mail: cbssa.cbssa@msa.hinet.net

封面介紹

亂世夜空中燦爛的星辰——弘一法師／楊圳益……………1

專題報導

傳孝大和尚圓寂追思讚頌專題報導／釋圓塵……………12

專題研究

赤山龍湖巖法燈及其發展／闕正宗……………18

獎學金文選

康德論道德與佛教道德之異同／釋明圓……………36

越南禪宗之探究／釋清芳……………45

目

悲智海園區

夏夜／意定法師……………71

俱生神傳說—記錄善惡功過者是誰？／歐陽志宏……………73

等待花開的日子—從品格教育看教師角色／王怡文……………81

錄

教內消息

中台禪寺一百年度傳授如來三壇大戒暨在家菩薩戒會通啟……………86

靈鷲山三乘佛學院一百學年度第九屆招生簡章……………87

香光尼眾佛學院100學年度招生簡章……………89

福嚴佛學院100學年度大學部招考插班生簡章……………90

台南女眾佛學院招生……………91

會務報導

一百年一～三月份會務工作報告……………92

醫療補助申請表……………94

個人會員入會申請書……………95

一百年一～三月份捐款芳名……………96

封面介紹

亂世夜空中燦爛的星辰——弘一法師

楊圳益

民間文史工作者

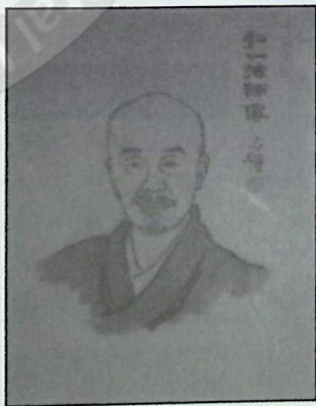
送別

長亭外古道邊 芳草碧連天
晚風拂柳笛聲殘 夕陽山外山
天之涯地之角 知交半零落
一觴濁酒盡飲歡 今宵別夢寒
長亭外古道邊 芳草碧連天
晚風拂柳笛聲殘 夕陽山外山

壹、本生

一、夜空中燦爛的星辰

臺灣戰後成長的世代，多人未必知道李叔同何許人也，但對〈送別〉這首歌卻能從小留下深刻的回憶。佛教界一般人對豐子愷的《護生畫集》並不陌生，它的出版是弘一法師非常重視的大事，直到圓寂前還關心著。弘一法師的書法和豐子愷的《護生畫集》，歷年來被臺灣佛教團體或善書流通單位重複地翻印。透過 1949 年後中國入臺僧人的形塑，弘一法師在佛教界中，可謂近代高僧中持戒、書法、慈悲護生的指標性人物。就法師生長的大環境背景來說，清末民初的近代中



豐子愷繪之弘一法師像。
(陳仁郎收藏)

國面對國際列強，以及西風東漸的影響，從社會到思想層面都處於動盪不安的局面。法師一生處於苦難中的中國，無論就宗教、文學或藝術方面的成就，皆宛如夜空中燦爛的星辰。撰者除了以弘一法師的畫作為本期封面外，也從法師傳記中選摘部分內容與本刊讀友共享，略述法師的精神對比戰後臺灣佛教的發展主流的部分面向，或可提供少許的省思與啓示。

二、少年李叔同

弘一大師，姓李俗名岸（幼時家人稱文濤），字叔同。1880 年（清光緒 6 年）9 月 20 日，生於中國天津河東地藏前，屬亂世中的書香世家。其精絕之詩詞文章、金石篆刻大抵也開始於天津時期，受業於鄉賢趙幼梅、王仁安、唐靜巖等諸名家。雖身為風流倜儻的富家公子，但少時起即富關懷家國情懷，謂老大中華，非變法無以圖存。戊戌政變失敗後，了知北方事無可為，1898 年遂攜眷奉母南下至上海，先租居法租界卜鄰里，次年（己亥年）遷於青龍橋之城南草堂。1901 年入南洋公學經濟特科就讀，從蔡子民先生受業。與謝忱（無量）、邵聞泰、項驤等人同為蔡元培先生的得意門生。於上海期間加入城南文社等藝文團體，所為詩賦冠絕一時。當國事日非時，許是以詩酒聲色轉移心中的沉鬱吧！也曾浪跡燕市，走馬章臺，廝磨金粉。其自述 20 歲至 26 歲之間的五六年，是平生最幸福時期。

三、上海與上野美術專門學校到教師生涯

1905 年（清光緒 31 年），母王太夫人逝世，東渡東瀛。1906 年 9 月於「上野美術專門學校」攻西洋油畫，同時在音樂專校攻鋼琴的李叔同，與留日同學曾存我、吳我尊、謝抗白、李濤痕、甌揚予倩等人於東京創立「春柳劇社」，研究西洋戲劇，為中國新劇之濫觴。

創社後首演劇目為「黑奴顛天錄」。該劇劇本出自世界文學名著《湯姆叔叔的小屋》，或譯為《湯姆大伯的小屋》。作者為美國女作家比徹·斯托夫人（1811—1896）。該名著是美國黑奴被當作「會說話的牲口」，易遭主人任意鞭打，橫加私刑或像牲口般販賣的黑暗時代故事背景。這本充滿人道思想的著作，咸被認為導致美國南

北戰爭的發生，因而終結美國慘無人道的黑奴制度。

1907年，中國發生兩淮水災，「春柳劇社」假東京樂座演出《茶花女》；6月，於本鄉座演出《黑奴籲天錄》等名劇，以門票收入用以賑災。青年李叔同從劇本的選擇、賑災，以及辛亥革命之後，受陳英士先生之聘，赴上海任職太平洋報社，擔任藝術副刊編輯¹。1912年三月，參加柳亞子主持之「南社」，以上兩團體均含革命色彩。此可看出李叔同對人類社會種族不平等與苦難有深沉的感受，悲天憫人之心表露無遺。法師晚年對《護生畫集》出版的關切之情，也彰顯著這種慈悲平等精神貫穿其一生，超越了國家和物種的疆界。

四、出家

李叔同在杭州兩極師範任藝術教師時，姑且不提美滿的居家生活，在校園中情同手足的同事有夏丐尊、姜丹書等人；得意門生有豐子愷、劉質平、吳夢非、李鴻梁、黃寄慈等，文藝界的知交亦不少，甚至是藝文、思想領域的重要推手。但他在1918年7月13日，於人生的顛峰中，毅然決然披剃於杭州虎跑寺，選擇了當時社會普遍不認同的出家生涯。此後每掛單梵刹，有機緣則潛心整理寺院經籍，並以身作則，嚴持戒律。許是生生世世的無窮願力，加上有鑒於當時國家社會乃至佛教界的亂象，影響他選擇了重視持戒與淨土的修行吧！在俗家時雖然過著相當優渥的物質環境，但出家後的弘一法師並未定居一處，簡簡單單的行囊，一襲灰衣襯托著單薄的色身²，簡簡單單的飲食。以弘法利生的大行願力，使其定慧二力在四處漂泊歲月中證入深邃無邊的境界。其不遺餘力地推崇淨土，與

¹ 孤芳在〈憶弘一法師〉《弘一大師永懷錄》p291中述及：太平洋「畫報的內容既不是點石齋的新聞畫，也不是沈伯塵的百美圖，更不是錢病鶴、馬星馳一流的諷刺畫，它是一幅立軸，或一方冊頁，或一幅對聯，大半是法師的手筆——書法和花鳥。法師那時候的書法，近似鄭文公碑而更雄健，花鳥亦如他的書法，雄健遒勁，寥寥數筆，別有風緻」。

² 姜丹書在《弘一大師法集》（六）「弘一大師永懷錄」【追憶大師】述及上人有一件百納衣，計有224個布釘，皆親手自補，老友經子淵奇而留之。P149（撰者註：當然這件百納衣不是文中所指的一襲灰衣。在其他相關資料中，可看出補釘只是法師很自然的惜福行為之一。）

極力專修淨土的印光大師，及同時代的太虛、虛雲大師等大德為近代中國佛教的改革發展承擔起不同面向的責任。

五、護教與持戒

清末民初之際，隨著帝制的覆亡，黑暗的局勢卻未隨之落幕，檯面上軍閥割據各省，檯面下勢力強大的黑幫遍佈各地，致使生靈塗炭。再者，新知識份子，在言論自由的環境中受到西方實證主義的影響，使香花與毒草同時在古漢文化區的土地上萌芽。思想傾唯物的新知識份子，易將國家民族的積弱不振，簡化歸因於某些具體的障礙，用最簡單的歸類法在傳統環境中尋找打擊的對象，這麼一來，既可轉移社會對當局的不滿情緒，又可冠冕堂皇地以改革英雄自居。這時，向來擁有廣大土地，又長期社會形象不佳的佛教界，自然成為眾矢之的，當時滅佛毀佛運動幾乎成為全國性的風潮。在中國北方，有基督將軍之稱的馮玉祥，便是當代毀壞佛寺行動中最具代表性的人物。浙江的毀佛風潮也在不少知識份子，及國民黨某些黨政軍幹部的扇風點火下，一時使佛教界瀕臨窮途末路。弘一法師當時閉關於浙江吳山常寂光寺未及三個月，即決定出關面對毀佛運動。姜丹書在弘一法師圓寂後為之撰寫短篇紀念文，其中一段提到弘一法師保護當時浙江佛教的重要過程記述，摘錄重要內容如下：

民國 16 年春，杭州政局初變，青年用事，銳氣甚盛，已唱「滅佛」之議，欲毀其像收其宇，勒令僧尼相配。是時上人適卓錫常寂光寺，請堵申甫轉邀青年主政之劇烈者若干人，往寺會談，一言微中默化潛移；先是上人預書佛號若干紙，備贈應約而來，乃來人未及所約之數，而紙數適符，若前知者。其最激烈之某君³，出而言曰：「時方嚴寒，何來浹背之汗耶！」因此，滅佛之議遂寢。今錄上人致當局之函於左

³ 當時弘一法師開出的會客名單中，有對滅佛運動主張最積極的宣中華，便是引文中所指「最激烈之某君」。他是共黨成功滲透國民黨的份子之一，當時任浙江國民黨的高幹為當紅要員。其於民國 16 年國民黨的清黨運動中被捕殺。參照浙江省人民政府網站：

<http://www.zhejiang.gov.cn/big5/zjnew/node3/node6/node12/node108/userobject1ai3802.html>

(下):

舊師子民、舊友予淵、真初、少卿、鍾華諸居士同鑒：
昨有友人來，謂仁等已到杭州建設一切，至為歡慰。又聞子師等在青年會演說，對於出家僧眾，有未能滿意之處。鄙意以為現代出家僧眾，誠屬良莠不齊。但仁等於出家人中之情形，恐有隔膜。將來整頓之時，或未能一一允當。鄙意擬請仁等另請僧眾二人為委員，專任整頓僧眾之事。凡一切規畫，皆與仁等商酌而行，似較妥善。此委員二人，據鄙意，願推薦太虛法師及弘傘法師任之。此二人，皆英年有為，膽識過人，前年曾往日本考察一切，富於新思想，久有改革僧制之宏願，故任波二人為委員，最為適當也。至將來如何辦法，統乞仁等與波協商。對於服務社會之一派，應如何盡力提倡（此是新派）；對於山林修道之一派，應如何盡力保護（此是舊派，但此派必不可廢）。對於既不能服務社會，又不能修道山林之一流僧眾，應如何處置；對於應赴一派（即專作經懺者），應如何嚴加取締；對於子孫之寺院（即出家剃髮之處），應如何處置；對於受戒之時，應如昨聞友人述及仁者五人現任委員。此外尚有數人，或係舊友，亦未可知。並乞代為致候。⁴

就本事件分析，被邀與會的人士多為浙江政要，但非常可笑的，中國雖然尚處軍閥割據局面，但各地反佛風潮的鼓動者，正多數是這類背景相似的人，其勢力銳不可當。於此之際，在佛教界中能撓其鋒，挫其銳者，其社會份量、智慧、責任、勇氣勢必樣樣俱全，而放眼江浙，除弘一法師之外，其誰能任？以持戒嚴謹著稱的法師，當時正掩關不及三個月，卻願意出面處理。其在溫陵弘法時，地處抗日前線，各方善信力勸法師走避內地，法師表示：「因果分明，出家人何死之畏？」，並題其室曰「殉教室」。在檀林時，受曇

⁴ 蔡念生彙編，《弘一大師法集》（六），「弘一大師永懷錄，傳一」，姜丹書，新文豐出版股份有限公司，台北市，1976，10月初版，P6。

听上人訪謁，受獻菊花時，作詩以贈上人，詩曰：「亭亭菊一支，高標矗晚節，云何色殷紅，殉教應流血」。凡此，皆可看出法師在護教與利他無我胸懷已深入持戒的精神，遠遠超越持戒的形式。

在書畫方面之成就亦如此，法師之墨寶是當時社會上無數人盼望能擁有的，他接受范古農居士之建議，以佛教法語之墨寶與大眾廣結法緣，必要時也不吝發揮繪畫專長。即使有人主張書畫無益解脫生死，弘一法師在意的應是能透過書畫建立佛法與大眾的橋樑。

貳、側論

一、世事紛亂之源

（一）優良傳統文化與現實政治的衝突

李叔同一生雖處在中國最動盪不安的年代，然而時局的黑暗，羸弱的健康並未能掩其光芒，其可作為人間典範的不僅是文學、藝術，經教和修行上的成就，而且也是每能對學生深入地潛移默化。撰者看著多年來，臺灣教育界的體質、內容，校園霸凌等種種沉痾，國家教育政策長期不思面對問題，反將希望寄託於文言文、四書五經，以至單就霸凌問題不僅拖了幾十年，且霸凌伴隨黑幫、毒如影隨形入侵校園，導致教育環境年年更惡化。對比李叔同擔任教師的時代，新制教育在中國這塊土地上還只是很新的嘗試，但大師身教的風範對學生人格和學術思想的影響卻是深入的。這一點，或可媲美蔡元培對北大自由學風的影響。

以臺灣而言，一個世紀後，物質環境優渥得多的教育品質，卻遠遠落後於上一世紀動亂中的中國。諷刺的是中國只有在群雄割據的時代，時局雖然動亂，但過渡環境中，至少知識份子擁有的思考、講學、著作、言論、集會結社自由空間反更大，通常也是藝術文化各專業領域大師產生的年代。過此界線，無論臺灣的中國國民黨，或是國共鬥爭下的贏家中國共產黨，始終緊緊掐住文化教育界的脖子，不願讓教育專業接手，始終將教育體系和傳播媒體當成政治利益的禁臠，如國民黨如今猶在臺灣教育體系中霸氣地灌輸大中國意識，一面也從未放棄矮化、歪曲臺灣史。而中國的學術研究論文，

仍常可見研究者不忘說明該研究爲「社會主義」服務的痕跡。

持平以觀，臺灣國民黨強加在教育內容之中國古文，雖有如四維八德優良的傳統思想，姑不論古中國儒家之外，還有優秀的墨家、道家，尤其是佛教思想。除此之外；中國近代政治思想家孫中山先生的民族思想和國際觀亦頗卓越，但實際上臺灣社會從內政到國際社會，長期接受的是兩個當權派的中國政黨不公不義的內外夾擊。臺灣統派曾嚴厲評擊本土政黨去中國化，嚴格來說是現實中國與臺灣當權派的狹隘權力運作觀念和方式，污染了其本身的傳統文化形象。但願臺灣本土朋友們能將中國式現實政治權力運作與其傳統文化分別看待。就佛教文史工作者立場，更希望政治歸政治，宗教歸宗教，互相尊重共爲眾生謀福祉，而不是政治把教團當成外圍組織。自古以來宗教界責任很清楚，主要是屬於解脫與精神心靈層次，教團世俗服務可以文化、教育、慈善爲輔的。

（二）我執統治下的世界

國家有效維持法律的公信力，才能使社會秩序良好，人民生活安定。這和修行人嚴持淨戒，增長定慧解脫力的道理是相通的。然而我執我見的毛病在政治與宗教界同樣司空見慣。如在國際社會上，一樣的侵略行爲，他國所做的是罪惡，本國所做的便是神聖。血腥恐怖活動者在屠殺無辜者和面對自己人被殺時，總是隨著不同的對象，依據的價值判斷標準也完全不同。因此；殘忍和英勇、擇善固執和頑固、解放和赤化、進步和反動等相反的語彙，指涉的常是同一種行爲，所不同的是詮釋者的立場。掛著神聖招牌的邪見惡行，如浪潮一般，經常在一個不公不義的事件之後，衍生更多不公不義的事件。錯誤知見常導致昔日受欺凌的弱者在武力強大後，在國際社會上比當年的侵略者的手段更殘暴，其國民也在國家制式教育的洗腦下，認同此對內或對外的共業暴力行爲。宗教人應更能觀照人性中，赤裸裸的私心和思考盲點，如果宗教人還被世俗邪見和名、利、權力慾牽著鼻子走，那根本不必侈言解脫了。

（三）沉淪因子就在生活中，在腦海裡。

發展中的國家，司法管轄的範圍經常無法觸及政要，甚至被執政者當成鬥爭政敵的工具，審判行為一旦觸及政治和利益糾葛便失去客觀的標準，全然不顧社會觀感。在宗教界方面，也有人平時流暢地說戒，說因緣法，說依人不依法等四不依原則，但當事情與自己有利害關係，或感情無法面對時，便完全以相反的標準來評斷，甚至自欺欺人，在神聖理由的包裝下，充分發揮陷害異己的權謀和攻擊性。這種仍是以我執為面對事物的態度，多數思考未受嚴謹訓練者、缺乏反省能力者易犯的通病。原因多半發生在攻擊性強者權力過度膨脹，僅管具一定程度的邏輯能力，說、寫、活動能力又強，但思想基本訓練紮根太淺，所學未深入內化在生命中，才會產生心胸狹窄的幫派性格，導致知行上嚴重的落差。同理，若各行各業，或機構下各部門本位主義之見太重，社會就易淪入看誰人多團結力量大，而不是遵循規則、講道理。例如針對幾十年層出不窮的恐龍法官與恐龍判決問題，本應立場最超然的司法院在社會輿論壓力下，推出的《法官法》被民間司改法人譏為已經淪為保障不適任法官的「法官保險法」。2011年五月，司法院版《法官法》被評為恐龍法官法，因內容被指為壞法官設下如下五道保險，其設下的主要黑箱關卡如下：

1. 禁止人民直接檢舉法官。
2. 密室評鑑結果拒絕公開。
3. 評鑑委員過半由官方推派。
4. 職務法庭官官相護。
5. 法官獎懲黑箱進行。

以上還只是臺灣的司法黑暗問題，立法院歷年更是最大黨派擺明了人多勢眾團結力量大，國家利益民生問題擺一邊的黑幫文化。至於行政上，2010年臺北市選前在非花季的冬天耗費150億辦花博，磁吸其他部會資源和貧困鄉鎮的觀光人口之情況；可知這是典型的國家制式弱肉強食的現象之一，只是為四維八德掛上辱恥的標記。民主政治或文明的發展，無法典基於驅使長期受特定黨國意識形態洗腦，因而缺乏政治判斷力的投票的行為完成，而是需建立在

諸多公平合理的規則和文明信念之基礎上。以世俗的權力和制式暴力霸凌弱勢，讓人間失去公平性，循環的仇怨導致社會永無寧日，恐怖活動就是近世紀最血淋淋的歷史經驗。就修行角度而言，便宜行事的算計不僅污染內心，更與解脫道背道而馳。

二、弘一法師行誼對臺灣佛教界的啓示

（一）臺灣佛教之前生今世

日治時期前的臺、中佛教界仍有些零星的互動。臺灣佛教界比起中、日佛教，略帶有邊陲的性質。而從源流上，閩南佛教與臺灣戰前佛教淵源較深，即使是齋教，似乎也是跟著如鼓山湧泉寺，或泉州開元寺這樣的大叢林法緣進入臺灣。日式佛教組織運作與修行方法雖具相當的水準，但臺灣文化氣候對其適應性較低，所以普遍未能在臺灣社會生根。戰後國民政府強勢地將臺灣中國化，而中國佛教緇素大量進入臺灣，此後從經論儀軌等人才，到大量的佛教論著，深深地影響著臺灣佛教的體質。

由於中國共產黨和中國國民黨政策及環境上和臺灣的差異性，1949年之後的臺灣佛教界，逐漸發展出臺灣特有的佛教色彩，基本上學術思想方面，印順學派的人間佛教逐漸成為佛教學術思想主流。宗派發展在幾個超級大山頭的示範作用下，使其他的中型道場也朝著複製大山頭的方向發展。再者，擁有雄厚信徒資源的山頭，領導人本身也許根本是政黨高幹，或體系內有被政黨思想和人員滲透的現象。而地方上的中小寺院之間發展的差異頗大，固有宗教功能極佳者，也有因發展上的困境而自動投入超級大山頭旗下，導致寺院史斷層的現象發生者，尤其是日治時期發展史刻意被塗掉，取而代之的是中國佛教和金碧輝煌的山頭歷史。

在耀眼而積極發展的超級大山頭外，還是有傳統道場在臺灣遍佈枝葉，只是這些道場通常不會積極地樹立偉大的公益事業目標，而自招在強大的業績壓力下發揮磁吸資源與活動的潛能。傳統的香火、法會、量力而為的文教、慈善公益活動（有些有靈骨塔）才是這類型道場的正常生態。

（二）拒斥政治色彩與功利的典範

不過即使是臺灣傳統道場再保守，在教理思想和修行方法上，仍深受戰後進入臺灣的中國佛教影響，新舊時代的佛教各有優缺點，戰後佛教較無爭議性的貢獻應是經典教理素養，多元修行觀念的提升。至於指標性的大道場，弘法利生的貢獻當然值得肯定，但面對政治與功利，始終無能擺脫功利與政治背景的陰影；在前述護教與持戒章節中，我們看到弘一法師不僅不依附政治力量，而且為護教而出面糾正政治界的惡行。再者，除浙江護教行動外，1931年，法師為了重振佛教戒律，滿懷期望地去慈北五磊寺，為興辦「南山律學院」的經驗，說明了法師視名與利是如何的累贅。岫廬在《南山律學院曇花一現記》述及：

「五磊寺浙江省慈溪縣的一個著名古剎，……這位棲蓮和尚一回到五磊寺就給律學院槌起釘子來。他在上海定辦了幾本大而且厚的緣簿，強法師做一篇化緣敘子，這已使法師夠難受了。及至討論辦法，野心愈弄愈大。……這時法師已窺破了這位大和尚的居心叵測，結果只有放手退讓之一途以示決心。…」⁵（節錄）

1911年冬，中國鹽業因清廷行政措施變革，導致李叔同家資產數十萬銀元被倒，頻臨破產，當李叔同二哥告訴他這件嚴重的家變時，他不僅淡然以對，還安慰他的兄長，可見李叔同對財產的淡薄。但對於南山律學院所發生的情事，弘一大師顯然十分氣憤，他說：

我從出家以來，對於佛教向來沒有做過什麼事情。這回使我能有弘律的因緣，心頭委實很歡喜的。不料第一次便受了這樣的打擊。一月未睡，精神上受了很大的不安，看經念佛，都是不能。照這情形看來，恐非靜養一二年不可。

⁵ 《弘一大師法集》（五）「弘一大師年譜」，新文豐出版股份有限公司，台北市，1976，10月初版，P128。

他又在給胡宅梵的信中說：

余近二月來，因律學院事牽制逼迫，神經已十分錯亂不寧。
披閱書籍，往往不能瞭解其義。（昔已解者，今亦不解。）
幾同廢人。現擬靜養治療，未知能復元否。⁶

看來五磊寺棲蓮和尚生不逢辰，如果不是碰到如弘一法師這樣的聖僧，而是處在不同的情境或時代，其經營的長才和業績成長也許很容易出人頭地，名利雙收將如掌中物。然而這正是一心致力律學教育，戮力振興佛教，持戒嚴謹的弘一法師所痛惡的。臺灣佛教界過去因佛法普遍受誤解，佛教界長期受政治打壓與操控，且社會形象不佳，因而極力地進行文教、慈善等服務，既彌補社會之不足，又提昇社會形象固無可厚非，但今日佛教似宜將更多的資源與精神挹注於直接與定慧有關的修行，促進教團所需人才的培育才是正確的方向。

主要參考資料：

- 一、蔡念生彙編，《弘一大師法集》（五），李子青，「弘一大師年譜」，新文豐出版股份有限公司，台北市，1976，10月初版。
- 二、蔡念生彙編，《弘一大師法集》（六），「弘一大師永懷錄」，新文豐出版股份有限公司，台北市，1976，10月初版。
- 三、弘一大師行誼大事年表（中華民國弘一大師紀念學會版）網址：
<http://www.hongyi.org.tw/02,00.htm>
- 四、《弘一大師傳》，東大圖書公司，臺北市，1981年4月增訂九版。
- 五、陳星，弘一大師圖論之七「弘一大師慈溪之行述論與考辨」。《普門學報》第28期，高雄縣大樹鄉，2005，7月。
- 六、陳星，杭州師範學院弘一大師·豐子愷研究中心主任，網站上各篇與弘一法師之相關論述。

⁶ 陳星，弘一大師圖論之七「弘一大師慈溪之行述論與考辨」。《普門學報》第28期，高雄縣大樹鄉，2005，7月。

專題報導

傳孝大和尚圓寂追思讚頌專題報導

釋圓塵 編撰

壹、傳孝大和尚圓寂追思讚頌儀式

傳 臨濟正宗第 58 世，高雄宏法寺暨屏東縣佳冬慈恩寺第二代方丈傳孝大和尚，度生法業，功圓果滿，於民國 100 年國曆 5 月 10 日（農曆 4 月初 8）星期二上午 9 時 30 分安詳示寂於佳冬慈恩寺。距生於民國 39 年國曆 7 月 1 日（農曆 4 月 22 日），享世壽 62，僧臘 38 春，戒臘 38 夏。剃染徒等率緇素四眾弟子隨侍在側，稱念佛號，遵依律制親侍含殮。

追思讚頌告別儀式已於民國 100 年國曆 5 月 30 日（農曆 4 月 28 日）星期一假慈恩寺舉行。上午 7 時，供四眾弟子追思禮拜，上午 9 時公祭隨即發引荼毗，迎靈奉安於慈恩寺功德堂。海內外法眷及緇素大德及政要約三千餘人前來參與追思讚頌儀式。

貳、致謝詞

（圓塵代表傳孝大和尚住持道場及法眷向參與追思讚頌儀式十方大德致謝詞）

諸山長老法師，各界長官貴賓，以及諸位護法居士大德：

從年初家師養病期間，直到 5 月 10 日安詳示寂，承蒙諸山長老愛護，各界長官關心，以及護法居士們的護持。今日為家師舉辦如此莊嚴隆重的追思讚頌會，以告慰家師覺靈，深信他老人家對大家的心意，必能感動不已。

尤其感謝教界的長老大師，在我們痛失依怙之際，及時給予安慰與

指導，讓我們能在這心境徬徨的時間中籌辦相關的一切事宜。同時，也非常感謝各位師兄弟遠從海內外各地回來支援。大家同心協力，互相配合，相信師父看到我們一門和諧，也會十分欣慰。

此外，更感謝護法居士們，期間不辭辛勞，鼎力護持。應致謝的人非常多，無法一一言謝，不周之處，尚請海涵。並祈請教界長老法師日後垂憐繼續給予指導、教誡。讓我們在菩提道上，有善知識提攜，精進不退，早成佛道。

圓塵代表

高雄宏法寺/佳冬慈恩寺/竹田德修禪寺/慈恩佛教學院/竹田德修禪寺教育推廣中心（說法台）/台東大武曼陀山/台東大武洛伽山/高雄慈恩講堂/民權路講堂/裕誠路講堂/打鐵準提寺/花蓮瑞穗東大寺/西螺報恩寺/台東大武金龍山紫雲寺/台東池上菩提寺/中華佛教護僧協會，以及眾法眷向與會十方大德表達最虔誠的謝忱！

參、慈恩堂上第二代住持^上傳^下孝大和尚圓寂追思生平事略

風來疏竹風過竹不留聲
雁渡寒潭雁過潭不留影

佛曆 2555 年佛陀聖誕日上午 9 時 30 分，我們所尊敬的^上傳^下孝大和尚度生緣盡，安詳示寂，四眾弟子猶如晴天霹靂，哀慟不已。

大和尚法諱傳孝，字號心俊，臺灣屏東縣人，出生於民國 39 年，示寂於民國 100 年，世壽 62 歲，僧臘 38 載，戒臘 38 夏。大和尚正值盛年耆德，弘法利生之際，霎然坐化，示現無常，實乃教門之失；觀其一生行誼，傳承師教，奉行不悖，弘揚正法，利益眾生，為法忘軀，貫徹始終，實為佛門典範。

第一章：生（出家因緣）

諸法因緣生 法亦因緣滅
我佛大沙門 常作如是說

大和尚於民國 39 年，出生於屏東縣內埔鄉，自幼聰明異秉，夙具慧根，畢業於屏東東大中學後，考取郵政特考，任職於高雄市宏法寺附近郵局；基於地緣關係，成就了在宏法寺親近^上開^下證老和尚的學佛因緣。更於民國 62 年 23 歲時依^上開^下證上人門下剃度出家，同年 10 月在苗栗法雲寺受戒；隨後進入高雄佛光山就讀叢林大學第一屆。學成後，民國 66 年奉師諭，接任佳冬念佛會住持一職；無奈，甫一到任便逢賽珞瑪颱風侵襲，導致佳冬念佛會毀於一旦。大和尚毅然肩負重建重責大任，隨海內外四處講經說法因緣，勸募重建經費，歷時多年終於完成重建工程，即今莊嚴巍峨的慈恩寺。

第二章：老（弘法利生）

般若波羅蜜多心經云：

無無明，亦無無明盡，乃至無老死，亦無老死盡。

大和尚自此以慈恩寺為根基，追隨證公上人腳步，致力推展：弘法、教育、文化、慈善等志業。逐步成立：慈恩幼稚園、慈恩仁愛基金會、慈恩協會等。並舉辦大專青年學佛營、兒童學佛營，往後又陸續接任：新埤打鐵準提寺、西螺報恩寺、台東普陀山觀音禪寺、菩提寺等住持。

民國 84 年，開證上人因年事已高，又法務繁重，將宏法寺住持一職，付予傳孝大和尚。大和尚亦秉承師志，傳承證公上人在宏法寺一切弘法志業，包括：中華佛教護僧協會、慈恩婦女會、義診中心等，終不負證公上人所付，令宏法寺成為今日欣欣氣象，都市叢林的風貌。

此外，亦傳承恩師法脈，東大寺等住持職事，同時亦任國內外多所寺院之導師，如：高雄慈恩講堂、屏東慈恩講堂、馬來西亞彭亨州慈恩寺、慈光寺、慈恩精舍、慈恩天然精舍、吉隆坡慈恩講堂、梵音堂、歐洲維也納慈恩講堂、尼泊爾慈恩佛教學院等。

由於大和尚廣參聖德，歷學戒律，廣達梵唄，備受諸山長老愛護，曾數次受邀參與三壇大戒傳戒事宜，弘揚清淨毘尼，延續僧伽慧命，使令正法久住。

在大陸開放改革初期，證公上人鑑於佛教的復興，特諭大和尚重整福建武夷山天心永樂禪寺祖堂，陝西終南山道宣律師祖庭淨業寺，廣東揭陽廣安寺等。從此帶動兩岸佛教交流，並廣度僧俗，四眾弟子遍佈中國，出家菁英各化一方。

民國 74 年因緣際會下，接任屏東竹田德修禪寺住持，大和尚即著手擴建德修禪寺，大雄寶殿、兩側廂房、禪堂、說法台等，並於 91 年創辦慈恩佛教學院，推廣僧伽教育，培育佛教僧才，造就四眾弟子學佛的殊勝園地；斯為佛教界在南臺灣矗立深究內典之重鎮。

民國 100 年 5 月 21 日（農曆 4 月 19 日）舉行德修禪寺開基百年，三大士聖像開光安座大典，海內外高僧大德、政要雲集祝賀，盛況空前；此乃大和尚弘法利生，廣結法緣，聖德感召所致。然而，遺憾的是，大和尚卻無法親逢此極為重視的盛事；弟子們為圓滿大和尚的心願，亦恭請大和尚法相參與盛典，以告慰大和尚覺靈。

第三章：病（生死自在）

維摩詰經云：

以一切眾生病，是故我病；若一切眾生得不病者，則我病滅。

大和尚一向慈悲為懷，待人親切，心胸豁達，辯才無礙，聲如洪鐘；為弘法利生，每每櫛風沐雨，僕僕風塵，奔走南北講經，法音遠被海內外，常應世界各地弘法利生，享譽教界不遺餘力；竟因積勞成疾，長年身受糖尿病疾所苦。然而，大和尚對於個人的病痛從不訴苦，心心念念唯繫：「不為自己求安樂，但願眾生得離苦。」之菩薩悲心宏願。

即使在示寂前一個月，亦因不願造成常住負擔，不忍弟子們為其憂惱，遂選擇閑關蘭若閉關療養，默默承受一切苦痛。大和尚法體欠安中，弟子們恐因師父法體違和，不能主持竹田德修禪寺開基 100 年大典，特別請示上人，是否可以停辦或延期舉行？大和尚指示：一切照常舉行。並傳口諭：「個人是個人，常住是常住，不能因個人身體違和，影響常住及佛教燈燈相續，廣度眾生的菩提大願。」大和尚病中，仍一心護念一切眾生，乃至示寂前，仍口念：「普願沉溺諸有情，皆得離苦得安樂。」足見大和尚的菩薩悲願宏深，無窮無盡。

第四章：死（圓滿解脫）

處處總成華藏界 從教何處不毘盧

大和尚一生秉持「將此身心奉塵刹，是則名為報佛恩」的菩薩悲心宏願，身躬力行，弘揚正法，夙夜匪懈，全神投入，不遺餘力。更傳承證公上人「以佛心為己心，以師志為己志」的一切宏法志業，貫徹弘法衛教的精神；除了致力於弘法、教育、文化、慈善等志業之推動外，尤其對教團的關心與奉獻。曾任中華佛教護僧協會理事長，慈恩協會創辦人及理事長，慈恩佛教學院創辦人及院長，海內外多所寺院住持。一生足跡遍佈東南亞、歐美等國，以及中國名山古剎；海內外眾多創建弘法道場弟子無數。

臨終之際，對教團會務仍念茲在茲，付囑弟子完成遺願。大和尚正值盛德之年，悲心弘願猶如茁壯蒼鬱中之大樹，庇蔭眾生，正值領導教團，樹立典範之際；竟因積勞成疾，度生緣盡，安然示寂，眾生福薄，

痛失良師。綜觀大和尚一甲子歲月悲心願行，對教團社會之無私奉獻，可謂功在佛教，光照人間，德範高行，永垂僧史。

大和尚生平行誼，難詳細盡，略述梗概，傳流法裔門人及緇素同道，永誌懷德，感念銘心，惟祈大和尚悲濟眾生，乘願再來。

肆、法眷哀思文（節錄）

我們尊敬慈悲的師父上人，您在弟子們的心目中，一向都是慈悲圓融，智慧無礙，隨心滿願，歡喜自在的大富長者。本以為良師難逢今已逢，正是弟子們學習典範，傳承家風之際，您卻回歸淨土，離我們而去，弟子福薄，痛失良師，悔之莫及。

看著您一生走過所留下的影像，腦海中一幕幕盡是您慈悲圓融的容顏，寬宏親切的氣度，以及莊嚴如法的威儀。照片裡的片片斷斷，點點滴滴，流露著您一生悲智宏深，行願無窮。更彰顯您「不為自己求安樂，但願眾生得離苦」的最佳寫照。為了弘法利生，您總是不辭辛苦，舟車勞頓，遠赴世界各地講經說法，重建寺廟，廣結善緣，直到生命的最後階段，仍然為法忘軀，拖著疲憊的身體，用盡一切的力量，也還是心心念念都要利益眾生。

師父，您的一生護法衛教，弘法利生，尤以教育、文化、慈善為重，弟子謹遵師訓：以佛心為己心，以師志為己志。更稟承遺教：普願沉溺諸有情，皆得離苦得安樂。必定團結一致，同一師學，如水乳合，如法傳承您的一切志業，依教奉行，並加以發揚光大，以報浩瀚師恩。

引用資料：

壹、傳孝大和尚圓寂追思讚頌儀式，及參、慈恩堂上第二代住持^上傳^下孝大和尚圓寂追思生平事略，以上兩節內容摘錄自《傳孝大和尚圓寂追思讚頌委員會紀念文》。

專題研究

赤山龍湖巖法燈及其發展

闕正宗

菩提長青出版社發行人兼社長

一、前言

臺南六甲赤山龍湖巖，是一座歷史悠久的寺廟，相傳為鄭成功參軍陳永華所創建，但是，其發展的地理環境受農業墾殖移民的制約，和其他南臺灣同建於明鄭時代的佛寺如彌陀寺、法華寺、竹溪寺等頗為不同，甚至與進入清代之後的寺院如開元寺亦有別。其所別者之一，在於受官方的注意甚少，幾乎是以民間信仰的型態作為主流中心。不要說明鄭時代的首代住持僧參徹禪師生卒頗具疑問，清代僧人的系譜仍是隱諱不明，甚至可以說，清代龍湖巖是否有僧住持，都是有疑問的。而其所編印的《赤山龍湖巖傳燈簡介》訛誤之多，特別是歷任住持的介紹，若盡信之，必然嚴重影響對龍湖巖歷史的判斷。

比較可以肯定的是，龍湖巖的發展及僧人的身份確定，大約在日本殖民時代前後面貌漸明，而龍湖巖所發展出來的「赤山派」僧人亦從此開始。本文在探究龍湖巖歷史發展脈絡之外，重心放在考證並釐清其歷代僧人系譜，尤其是日本殖民時代。

二、明清時期龍湖巖的歷史發展

（一）明鄭陳永華的開發

明鄭時代所建的佛寺，一般以今臺南竹溪寺、彌陀寺、法華寺、赤山龍湖巖較無疑義。其中唯赤山龍湖巖位於今臺南縣，其他皆在清代府城（今臺南市內）。成書於康熙 56（1717）年的《諸羅縣志》載：「觀音宮：一在開化里赤山保，即龍湖巖也。偽官陳永華建，年久傾壞。四十四年，邑生洪朝樑重建。……龍湖巖（閩人謂寺院為巖）：在開化里赤山莊。偽官陳永華建。環巖皆山，幽邃自喜。前有潭，名龍湖。周環里許，

遍植荷花，左右列樹桃柳。青梅蒼檜，遠山浮空，遊者擬之輞川圖畫（永華，鄭氏執政。頗雜儒雅，與民休息；臺人至今稱之）。¹

除《諸羅縣志》之記載外，周元文《重修臺灣府志》、劉良璧《重修福建臺灣府志》、范咸《重修臺灣府志》、余文儀《續修臺灣府志》，²皆記載龍湖巖建於明鄭時期。

之後連雅堂的《臺灣通史》亦載：「東寧初建，制度漸完，延平郡王經以承天之內，尚無叢林，乃建彌陀寺於東安坊，延僧主之，殿宇巍峨，花木幽邃，猶為郡中古刹。其後諮議參軍陳永華師次赤山堡，以其地山水迴抱，境絕清淨，亦建龍湖巖；巖則寺也。蓋當鄭氏之時，臺灣佛教已漸興矣。」³

根據〈陳永華傳〉載，鄭成功死後，鄭經從廈門回臺，「永華築龍湖巖居，種碧蓮以自娛。常撫蒼檜，臨龍潭，眺遠峰，歎曰：『吾開此絕境，可稱幽僻矣。嗟乎！吾乃以此終老哉！』自是退休不豫事。」⁴

清代方志或野史，皆指向龍湖巖為陳永華（1634-1680）所建，一說是陳永華「師次」赤山堡，一說是「退休不豫事」。所謂「師次」，即帶兵前來，這和鄭氏治臺「寓兵於農」的政策有關。而闢建龍湖巖作為退休終老之地，乃是陳永華被當權派馮錫範、劉國軒所排擠之故。

據今龍湖巖前所存乾隆 47（1782）年〈孫太爺開租碑〉所載：「偽鄭之時，以天興、萬年二州官分兵屯田，自給軍食……。」⁵由於龍湖巖附近為官兵屯田之地，因此，龍湖巖的發展必然受限於此，主要是地方十分窮困。情況是「彼時地廣人稀，崩壓壅換，歉收酌減，故無瘦瘠重賦之虞。今賦有常則，田無壅換，歉收不敢望減，農具等物皆由己出：偽例所以不可行於今也。」⁶

龍湖巖果是陳永華所建，那就有兩個可能時間，一是「師次」時，一是「退休不豫事」時。首先，康熙 4（1665）年，陳永華師次赤山堡建寺，其情況是：

¹ [清]周鍾瑄·陳夢林，《諸羅縣志》卷 12《臺灣文獻叢刊第 141 種》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962），頁 283、285-286。

² 參見《臺灣文獻叢刊》。

³ 連雅堂，《臺灣通史》卷 22〈宗教志〉（臺灣文獻叢刊第 128 種），頁 576-577。

⁴ 不著撰人，《野史無文·鄭成功海東事（陳永華傳）》卷 12（臺灣文獻叢刊第 209 種），頁 173。

⁵ 〈孫太爺開租碑〉（臺灣文獻叢刊第 218 種），頁 126。

⁶ 〈孫太爺開租碑〉（臺灣文獻叢刊第 218 種），頁 126。

本廟俗稱岩山廟，是一小寺宇。鄭成功參謀陳永華登赤山，於其
埃聽聞和著晨鐘暮鼓的誦經之聲，就而見之，唯有二名僧侶，愛
其信仰之深厚，而建廟宇與之。⁷

相傳龍湖巖首位住持僧參徹禪師（？-1790），《臺灣詩鈔》〈碧雲寺〉條
下載：「康熙初，僧參徹東來，住錫龍湖巖」。⁸根據大仙寺所提供參徹從
龍湖巖往大仙寺的傳說是，康熙 5（1666）年，陳永華禮請參徹來台，卓
錫龍湖巖，康熙 58（1719）年轉往大仙寺。⁹後來參徹復又轉往碧雲寺「愛
其山林之秀，遂闢茅結廬，奉龍湖巖之佛祀之。參徹沒，眾葬之寺前，
為建浮圖；今尚存。」¹⁰根據大仙寺所存參徹禪師墓碑落款年代，其圓寂
於乾隆 55（1790）年，如果他是康熙 5 年來臺，去世時年齡恐超過 140
歲，其可能性太小。參徹來臺或許在康熙末、乾隆初較合理，而當時臺
灣早已歸入清代版圖超過 30 年。不過，康熙 4 年，確是陳永華以勇衛身
份，領兵開墾、辦教育的重要一年，根據《臺灣外紀》載：

（康熙四年，永曆十九年）八月，以諮議參軍陳永華為勇衛（永
華，浯洲人，陳鼎之子，同安學弟子員）。初，兵部侍郎王忠孝與
談時事，大有經濟，遂薦於成功。功用之。迨至敗兩島，退守銅
山，遁回臺灣。患難之際，與洪旭籌畫相從，剖心不貳。故鄭經
毋論大小，悉諮之。其舉止翩翩，有輕裘緩帶之風。迨授任勇衛，
益加心思，不惜勞苦。親歷南、北二路各社，勸諸鎮開墾：栽種
五穀，蓄積糧糗；插蔗煮糖，廣備興販。於是年大豐熟，民亦殷
足。又設立圍柵，嚴禁賭博。教匠取土燒瓦，往山伐木斬竹，起
蓋廬舍，與民休息。以煎鹽苦澀難堪，就瀨口地方，修築坵埕，
潑海水為鹵，暴晒作鹽；上可裕課，下資民食。華見諸凡頗定，
啟經曰：「開闢業已就緒，屯墾略有成法，當速建聖廟、立學校」。
經曰：「荒服新創，不但地方侷促，而且人民稀少，姑暫待之將來」。
永華曰：「非此之謂也。昔成湯以百里而王、文王以七十里而興，

⁷ [日]相良吉哉，《臺南州祠廟名鑑·龍湖巖》（臺南：臺灣日日新報社，1933），頁 100。

⁸ 《臺灣詩鈔》卷 17（三）（臺灣文獻叢刊第 280 種），頁 335。

⁹ 黃文博·涂順從，《關仔嶺大仙寺》（臺南：臺南縣立文化中心，1995）頁 10。

¹⁰ 《臺灣詩鈔》卷 17（三）（臺灣文獻叢刊第 280 種），頁 335。

豈關地方廣闊？實在國君好賢，能求人材以相佐理耳。今臺灣沃野數千里，遠濱海外，且其俗醇；使國君能舉賢以助理，則十年生長、十年教養、十年成聚，三十年真可與中原相甲乙。何愁偏僻稀少哉？今既足食，則當教之。使逸居無教，何畏禽獸？須擇地建立聖廟、設學校，以收人材。庶國有賢士，邦本自固；而世運日昌矣」。經大悅，允陳永華所請。令擇地興建聖廟，設學校。於承天府鬼仔埔上，鳩工築豎基址，大興土木起蓋。¹¹

相傳康熙 4 年陳永華「師次」赤山開墾，見龍湖巖一帶為「龍蝦公出港陽穴佛地」，自撰「青龍活穴」，發起捐建寺廟，名為「赤山龍湖巖」，康熙 4 年 3 月完成，而傳陳永華死後葬於柳營果毅村大潭山墓為「龍瞎母穴」。¹²雖然和陳永華被授勇衛開墾的時間有 5 個月差距，但都在康熙 4 年。

鄭氏開發赤山是從林鳳營開始，根據《雅堂文集》〈林鳳營〉所載：「林鳳營在曾文溪北，為參軍林鳳屯田之地。鳳事在臺灣通史。是為赤山堡開墾之始。」¹³又據《臺灣通史林圯、林鳳列傳》載：「林鳳，福建龍溪人，為延平郡王部將，從入臺。永曆十五年，率所部赴曾文溪北屯田，則今之林鳳營也。……至今所墾之地已成都聚。連橫曰：吾過曾文溪，輒臨流感歎。追懷鄭氏興亡之跡，未嘗不扼腕也。溪源自內山，水大勢急，奔流而西，以達於海。其旁平疇萬畝，禾麥芄芄，皆我族所資以衣食長子孫者。」¹⁴

永曆 15 (1661) 年，林鳳 (?-1663) 率兵屯駐曾文溪，開發赤山堡等地，永曆 17 年打敗據雞籠 (基隆) 之荷蘭人，自己也陣亡，後人詩詠林鳳曰：

天山三劍氣如龍，白狄窺邊屢挫鋒；戰壘尚標銅柱界，屯田遙闢玉門封。大呼想見千人廢，單騎能排百尺衝。歎我鼓鼙思將士，薌江極目滿狼烽！¹⁵

¹¹ [清]江日昇，《臺灣外紀》卷 6 (臺灣文獻叢刊第 60 種)，頁 235-236。

¹² 顏尚文，〈赤山龍湖巖觀音信仰與嘉義赤山堡地區的發展 (1661-1895)〉(《「南臺灣鄉土文化」學術研討會論文集》)，頁 622-623。

¹³ 連雅堂，《雅堂文集》卷 3 〈臺灣史跡志〉(臺灣文獻叢刊第 208 種)，頁 199。

¹⁴ 連雅堂，《臺灣通史》(臺灣文獻叢刊第 128 種)，頁 758。

¹⁵ 《臺灣詩鈔》卷 16 (一) (臺灣文獻叢刊第 280 種)，頁 270。

因此，從上述史料所見「師次」赤山堡者，林鳳也有可能，但康熙4年，陳永華「授任勇衛」、「親歷南、北二路各社，勸諸鎮開墾」，林鳳奉派開發赤山漸有所成。

其次，鄭經退守臺灣是康熙19（1680）年，如此以來，陳永華若「退休不豫事」築龍湖巖亦是此年。當時可能是一奉佛小宅第。同（1680）年7月陳永華即逝，接著施琅敗鄭氏，將臺灣納入清代版圖，屯兵四散，之後赤山堡乃至龍湖巖的發展不容太樂觀。

另外，龍湖巖所奉的觀音有一傳說，清康熙初年南臺發生大洪水，一塊形似觀音的青砥石流到永康上中州仔尾，五甲庄民胡劍刀齋戒沐浴數日，原十分沈重的石頭，卻輕如鴻毛地被搬上牛車。當車行至五甲庄石，輕盈的石塊復又沈重，神意顯示要胡劍刀將石佛安置於赤山。爾來信眾日多，有店仔口吳面倫者盜之未果，雖也有許多人前來搶奪，五甲庄民拒之，後石佛靈應，信者日多，因而共建廟宇以祀奉之。¹⁶當然，這樣的傳說疑點頗多。

（二）清代龍湖巖的建設

康熙23（1684）年施琅平臺第二年，赤山堡一帶的情況是「不為偽鄭歸正，而偽兵逃回者多；所以宿葬藏穢，千原俱蕪。」¹⁷田園荒蕪的情況恐非三、五年所能復原。康熙23年至24年任臺灣府諸羅知縣的季麒光，當年曾陪同臺灣北路營參將王國憲來到由諸羅縣所轄的赤山一帶，留下〈同王參戎至赤山〉詩一首：

策馬行荒徼，相攜到赤山。溪深竹渡險，風急麥花斑。
有意移蠻俗，無才格海頑。將軍儒雅甚，雜坐艸籬間。¹⁸

「策馬行荒徼」意即是騎馬來到偏地荒郊，這正表示赤山堡一帶不僅偏僻荒涼之地，也是「蠻俗」所行。季麒光為虔誠一佛教徒，對《首楞嚴經》頗有心得，他曾為府城大天后宮招墾荒園27甲，永為常住執持之業。如果說當時龍湖巖是重要標地，以季麒光的佛教背景，即來到赤

¹⁶ [日]相良吉哉，《臺南州祠廟名鑑·龍湖巖》，頁100。

¹⁷ 《南部臺灣碑文集成·孫太爺開租碑》（臺灣文獻叢刊第218種），頁126。

¹⁸ [清]季麒光·李祖基點校，《蓉洲詩文稿選輯·東寧政事集》（香港：香港人民出版社，2006），頁25。

山，當無不到龍湖巖之理。而康熙 5 年參徹禪師就卓錫龍湖巖，必然也會引起季麒光的注意，這或許可反證參徹並非康熙 5 年到龍湖巖的。另康熙 44（1705）年，邑生洪朝樑重建龍湖巖，也不曾提到巖內有僧。不過，龍湖巖的重建，這代表赤山一帶人口、經濟已穩定成長，此時距施琅平臺約 20 年，原先明鄭時代屯兵四散「千原俱蕪」的情況已不再。康熙 50（1711）年渡臺的吳振臣（1664-？）寫下《閩臺偶記》描寫到龍湖巖一帶開發的情形：「諸羅縣山，從木岡山折而西向，峰巒不可紀極。……其聳於東南者，曰馬鞍山（台、諸二縣分界之新港，自此山透出），西而赤山（此山無石，土赤如黃金色，故名。上有觀音亭、下有龍潭，周圍皆肥美有源之田）：皆拱輔邑左者也。」¹⁹龍湖巖所在已盡是肥美的田園。到了康熙 53（1714）年，諸羅知縣周鍾瑄「捐貲助民修築水利，凡數百里陂圳皆其所經畫，民以富庶。」²⁰村民為感念他，特把他的肖像供於龍湖巖內。

乾隆元（1736）年，六甲莊人林超、水漆林莊蔡壯猷募款重建龍湖巖，並祀延平郡王。²¹乾隆 5（1741）年 4 月，因風災導致廟宇受損，翌年，六甲庄毛文超、水漆林莊蔡壯猷募款重建，費時兩年，而主持重建者為嘉義名匠王獅。²²也就是說，康熙末至乾隆初年間，龍湖巖所在地的赤山堡，漸次開發，龍湖巖進入穩定發展時期，部分可反應在詩作中。

乾隆 6 年至 8 年（1741-1743）的巡臺御史張湄曾留下〈龍湖巖〉詩作一首：

湖波如鏡寺門幽，面面晴巒空翠浮。寂歷輞川圖畫裏，柳煙花雨不勝愁。²³

乾隆 3（1738）年的臺南舉人陳輝（旭初）亦留下〈龍湖巖〉詠詩：

¹⁹ [清]吳振臣《臺灣輿地彙鈔·閩臺偶記》（臺灣文獻叢刊第 216 種），頁 24。

²⁰ [清]陳壽祺纂·魏敬中重纂，《福建通志臺灣府·宦蹟（6）》（臺灣文獻叢刊第 84 種），頁 495。

²¹ 連雅堂，《雅堂文集》卷 3（臺灣文獻叢刊第 208 種），頁 202。

²² 曾景來，〈臺灣佛教資料：赤山の龍湖巖〉，《南瀛佛教》第 16 卷 12 號（1938 年 12 月），頁 20。

²³ 《臺灣詩乘》卷 2（臺灣文獻叢刊第 64 種），頁 49。

野竹迷離翠作垣，微茫山色古雲門。煙侵晚岫通幽徑，水隔寒隄接遠村。

曲檻留陰閒睡鹿，疏鐘倚月冷啼猿。昔年曾得游中趣，依舊湖光激澹存。²⁴

乾隆 27（1762）年出版的《重修鳳山縣志》收錄阿公店生員錢元煌（生卒年不詳）〈過赤山寺〉詠詩一首：

何事窮山作上方，隨緣掛錫即僧房。村童息慮真菩薩，野鳥忘機大法王。

無數人煙通佛國，有時梵唄到農桑。試看處處天花落，散作人間稻麥香。²⁵

詩中的「無數人煙」表示赤山地區人口漸茂，「有時梵唄到農桑」則表示在附近的農村可聽聞赤山寺（龍湖巖）傳來的梵唄聲，顯示此時龍湖巖或許有僧人卓錫。按《重修鳳山縣志》的前身《鳳山縣志》刊於康熙 48（1719）年，但未收錄此詩，所以錢元煌的〈過赤山寺〉詩作當完成於 1720 至 1761 年間，或許可以推測龍湖巖首任住持參徹是在此一時期來到龍湖巖。

同治 3（1864）年，黃正修董事修繕，當時有屋 11 間，²⁶日本殖民時代之前，清代最後一次修建龍湖巖是在同治 12（1873）年，官田庄陳魯、六甲庄陳明亮發起募款，增建了左右廂房，²⁷同時在左廂奉五文昌，²⁸自此龍湖巖的規模與格局才確定下來。

龍湖巖自明鄭以降的發展，雖說有名列參徹以下數代住持，但是，大都情況不明，生平資料訛誤太多，甚至明明是在家人而以出家人奉之者。龍湖巖所屬赤山堡一帶為廣大農田，和建於府城內的寺廟，其經濟情況大不相同。從清代方志所見，許多地方寺廟，或由官宦，或由地方士紳，捐贈香燈田，以為常住之用，但是，龍湖巖卻沒有。其巖前之龍湖，主要的功能是作為水利灌溉之用。因此，龍湖巖雖歷有修建，但是

²⁴ 《臺灣詩乘》卷 2（臺灣文獻叢刊第 64 種），頁 89。

²⁵ [清]王瑛曾，《重修鳳山縣志》（臺灣文獻叢刊第 146 種），頁 417。

²⁶ [清]盧德嘉，《鳳山采訪冊（丁部）規制（祠廟二）》（臺灣文獻叢刊第 73 種），頁 172。

²⁷ 曾景來，〈臺灣佛教資料：赤山の龍湖巖〉，《南瀛佛教》第 16 卷 12 號，頁 20。

²⁸ [日]相良吉哉，《臺南州祠廟名鑑・龍湖巖》，頁 100。

規模仍小。其佛道混合的情況嚴重，其建寺雖然久遠，但仍僅能作為地方性的寺廟。

三、龍湖巖歷代住持

(一)日本殖民時代

根據《赤山龍湖巖傳燈簡介》所載，從首任住持參徹禪師至微雲和尚，時間由康熙 4（1665）至民國 59 年，共歷十代住持（參見【表一】）。²⁹明鄭至清代（1665-1895）共有 5 位，日本殖民時代 3 位，戰後 1 位。其中前三代難以考證，但第 4 代寶慧禪師起就漸次清楚，而被列為清代人物的寶慧禪師其實是晚清至殖民時代真實人物。

【表一】《赤山龍湖巖傳燈簡介》所載歷代住持

住持	任期
第一代參徹禪師	1665-1701
第二代鶴清禪師	1789-1818
第三代寬諒禪師	1818-1849
第四代寶慧禪師	1850-1855
第五代修來禪師	1856-1875
第六代梵山和尚	1875-1904
第七代妙元和尚	1904-1932
第八代頌協和尚	1932-1964
第九代微雲和尚	1964-1970

（資料來源：《赤山龍湖巖傳燈簡介》，出版年代不詳）

過去研究者在談到赤山龍湖巖的法燈，除參徹禪師活動年限較有異議外，對其他歷任住持，基本上學教二界甚少討論。有清一代，龍湖巖的發展及歷代住持，亟待釐清者不少。

日本殖民時期的龍湖巖，歷任住持雖面貌漸明，但仍有不少真假難

²⁹ 《赤山龍湖巖傳燈簡介》手稿本成書年代不詳，據推測應完成於民國 59 年之後。

辨之事，民國元年《勅賜鼓山湧泉禪寺同戒錄》的出土，有效釐清了一些線索，特別是第五代修來禪師及第六任住持梵山和尚的生平與住持年限，有重新考訂的必要。而尤須注意的是，龍湖巖的祖堂上，梵山是第七任，妙元是第八任，頌協是第九任，微雲為第十任。不過，以下將考證祖堂的記載，證明《赤山龍湖巖傳燈簡介》其實訛誤不少。

基本上，龍湖巖前四代住持雖然問題甚多，但考訂亦困難，不過，日本殖民之初，佛教各宗布教師聯合發行《教報》，亦有助部分住持年代的釐清，如第四代寶慧和尚，特別是自第五代修來禪師以降，由於民國元年鼓山同戒錄的發現，有效考正了修來、梵山、妙元等三代住持的生平與住持年代。

民國元年春，福州鼓山湧泉寺傳戒，傳戒大和尚為振光（字古輝）和尚，來自臺灣的戒師有引請師聖妙（字智開）、監院師常覺（字善慧）、監院·副寺·書記師聖觀（字智緣）、書記師聖靜（字智性）、書記師心文（字雪凝）、書記師嚴教（字淇滿）、書記師智明等七人。³⁰而出身臺灣的戒子不少，其中來自赤山龍湖巖的共有三人，分別是受比丘戒的妙元、梵山與受優婆塞戒的修來。值得探究的是，這三人在《赤山龍湖巖傳燈簡介》中是師徒孫的三代關係。

1. 寶慧「禪師」

根據《赤山龍湖巖傳燈簡介》記載，第四代住持寶慧「禪師」於清道光 13（1850）年 8 月，由嘉義朴子前來六甲弄樓作佛事，時因巖內住持懸缺，信眾乃請其住持，但不久卻在六甲娶妻陳氏富，至咸豐 5（1855）年 12 月，信徒因他為「香花僧」，無戒德，乃令其辭職，計住持巖務 5 年。³¹

明治 28（1895）年 6 月，日本佛教各宗布教師聯合發行《教報》，在調查北、中、南寺廟時，記載了當時赤山巖的住持為「寶慧」，³²可見寶慧並非活動於清咸豐年間，而是日本殖民時期的人物，這與《赤山龍湖巖傳燈簡介》所載寶慧所住持的年代至少相差 40 年。

³⁰ 鼓山湧泉禪寺，《勅賜鼓山湧泉禪寺同戒錄》（福州：鼓山湧泉禪寺，1912），頁 4-6。

³¹ 另參見拙著，《臺灣佛教一百年》（臺北：東大，1999），頁 107；蘇全正，《臺灣民間佛教「巖仔」信仰之研究》（中興大學歷史系碩士論文，2001），頁 113。

³² 釋慧嚴，《臺灣與閩日佛教交流史》（高雄：春暉出版社，2008），頁 80-81。

2. 修來「禪師」(1852-?)

根據《赤山龍湖巖傳燈簡介》記載，第五代修來禪師出身福建鼓山，法承臨濟宗風，清咸豐 6(1856)年 2 月來臺駐錫龍湖巖，清光緒元(1875)年讓位於弟子梵山後圓寂，世壽 102 歲，僧臘 83。其剃度弟子有梵山、梵悟、梵蓮、梵頓，傳梵悟與梵蓮往鼓山修行。³³

根據民國《勅賜鼓山湧泉禪寺同戒錄》的記載，修來內號果然，是嘉義下茄苳保(堡)人氏，俗姓張，當年 60 歲，59 歲時禮龍湖巖明盛為師，而最重要的是，他並非求受比丘戒，而是優婆塞戒，號果然，名列第 53 壇。³⁴從受戒年齡回算，修來出生於 1852(咸豐 2)年。和《赤山龍湖巖傳燈簡介》載其光緒元年圓寂時為 102 歲，回算則他出身於 1773(乾隆 38)年，有極大的落差。最重要的是，修來並非出家人，而他也遲至 59 歲(1911 年)才皈依明盛法師，職之故，若修來為第五任住持時，並非是出家人。而其師明盛確有其人，根據龍湖巖祖師牌位，名列首位，與參徹禪師並列(參見【表二】)，可見龍湖巖的近現代發展應是從明盛開始，竊思，此明盛和尚不無寶慧和尚的可能。

既然修來生於 1852 年，且 1912 年於鼓山受優婆塞戒，自然不可能 1875 年「讓位」後圓寂，不過「讓位」時間亦不可能為真，因為梵山和尚生於 1877 年(詳後)，1875 年僅 2 歲，自不能接任住持。

3. 梵山和尚(1877-1913)

雖然《赤山龍湖巖傳燈簡介》載第六任住持梵山和尚為修來「禪師」徒弟，但根據民國元年《勅賜鼓山湧泉禪寺同戒錄》的記載，他們二人並非師徒關係，更何況，民國元年他們同時受戒時，修來也非出家人，而收出家人為徒亦違佛制。

梵山和尚名列比丘戒壇第 44 壇，俗姓陳，臺南人氏，內號常海，24 歲時在臺南開元寺禮修真法師出家，而修真法師也確有其人(參見【表二】)。梵山和尚受戒時 35 歲，推算回去，他是出生於 1877(光緒 3)年。³⁵

³³ 另參見拙著，《臺灣佛教一百年》，頁 107；蘇全正，《臺灣民間佛教「巖仔」信仰之研究》，頁 113。

³⁴ 鼓山湧泉禪寺，《勅賜鼓山湧泉禪寺同戒錄》，頁 36。

³⁵ 鼓山湧泉禪寺，《勅賜鼓山湧泉禪寺同戒錄》，頁 31。

【表二】龍湖巖祖堂牌位

月鏡 大禪師	傳 臨 濟 正 宗 重 興 本 山 大 師 上 德 下 □ 老 和 尚 之 蓮 位	原第一代參徹老和尚 明盛 大禪師
梵 音蓮慧智山岳頓本宗 (比丘尼) 大師		修 真妙來海禪 大師
妙 觀意體元賢德通性 大師		妙 音全証典果義 (尼) 大師
頌 協坤悅安學覺定盛 大師		頌 願緣真德淨慈禮志 大師
微 清華□□淨靜建寶 (尼) (尼) 大師 (尼) (尼)		微 月傳深源會珍照成禪 大師
郭普顏顏顏殷普林 團仙疑蕉篋言居碧 齋姑		深忝在潔和白 真微禪淨妙妙 (尼) 大師
謝普頌沈陳柯李普謝 美壽壁明罕拿糖惜張 月 珠 尾 齋姑		吳陳陳陳陳蔡陳黃張頌 振再明川勇舍原天天□ 發 美 □

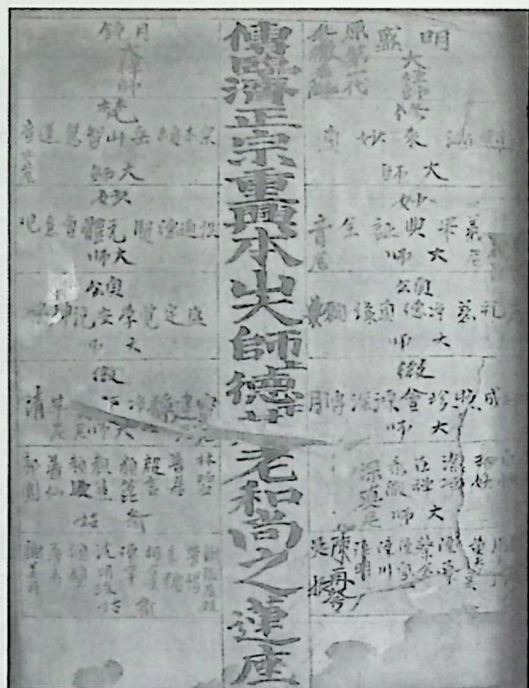
(資料來源：據龍湖巖祖堂重製)

比對《赤山龍湖巖傳燈簡介》記載，梵山和尚於光緒元（1875）年1月，繼修來之後任第六代住持，於明治37（1904）年3月圓寂，³⁶從民國元年《勅賜鼓山湧泉禪寺同戒錄》的記載來看，其生卒年恐怕是大有問題，畢竟民國元年時，梵山尚在鼓山受戒，如何在1904年圓寂？又如何

³⁶ 另參見拙著，《臺灣佛教一百年》，頁108；蘇全正，《臺灣民間佛教「巖仔」信仰之研究》，頁113。

2 歲時接任住持？另據資料顯示，梵山是在 1896 年接任住持，³⁷這種可能性較大，而修來時年 45 歲，梵山 20 歲。不過，當時梵山尚未出家，這也可以解釋，梵山未禮修來出家，畢竟修來為一在家人耳，4 年後梵山於開元寺禮修真法師出家是不足為奇也。據《赤山龍湖巖傳燈簡介》記載，梵山和尚法嗣有妙元、妙音、妙意、妙慧、妙德、妙觀、妙義、命達等，³⁸大部都列名於龍湖巖祖師牌位上（參見【表二】）。

另一問題是，到底梵山和尚何年圓寂？1904 年已排除，兩本發行於日本殖民時期的出版品分別有不同的記載。《臺灣全臺寺院齋堂



（資料來源：龍湖巖祖堂，感謝印彬法師商請拍攝）

名蹟寶鑑》載其圓寂於大正 3（1914）年，³⁹《臺灣佛教名蹟寶鑑》則載其圓寂於大正元（1912）年 3 月。⁴⁰梵山和尚等三人是民國元年春受戒於鼓山，蓋春季基本上是二、三月間，除非梵山和尚是寂於受戒期間或不久，這種可能性亦低，最有可能是在大正 3 年。

不過，大正 2 年龍湖巖發生了一件震驚殖民當局的大事，住持僧與寺眾引火自焚，被定調為「迷信僧侶」，報載：

去（大正二年四月）十四日午前一時三十分間，臺南廳下六甲支廳赤山堡赤山廟失火，其住持僧侶約十名，相率自投火中，以冀神佛保護，而不料佛竟無靈，火光愈熾，就中被燒死者十名，負

³⁷ 拙著，《臺灣佛教一百年》，頁 110。

³⁸ 另參見拙著，《臺灣佛教一百年》，頁 108；蘇全正，《臺灣民間佛教「巖仔」信仰之研究》，頁 113。

³⁹ 徐壽，《臺灣全臺寺院齋堂名蹟寶鑑·赤山龍湖岩》（臺南：國清寫真館，1932），無頁碼。

⁴⁰ 施德昌，《臺灣佛教名蹟寶鑑·赤山岩龍湖禪寺》（臺中：民德寫真館，1941），無頁碼。

重傷者一名，其他亦多焦爛。幸該支廳當局聞報，即召集庄民，急前往該廟打救，餘火至同三時始滅。台南廳警務課伊藤警部，是日亦即前赴該地，為之調查。如此迷信，其愚洵不可及也。⁴¹

掌管臺灣宗教事務的總督府社寺課長丸井圭治郎，得到的消息有「僧侶五名、食菜人十一名」自焚，他認為：「在中國自善導（大師）以來，碩德高僧祈願往生淨土者，走極端或焚身供養佛，自隕其命者不少。」⁴²

雖然《赤山龍湖巖傳燈簡介》記載第七代住持妙元和尚是1904至1932年在任，⁴³但是，這是以梵山和尚圓寂於1904年為前題，前述已證明，梵山和尚1912年春尚在鼓山受戒。所以有理由相信，大正2年時龍湖巖住持仍是梵山。因此，根據事件脈絡推斷下來，領僧及齋友自焚的必然是梵山和尚，故梵山應是寂於大正2年，與《臺灣全臺寺院齋堂名蹟寶鑑》、《臺灣佛教名蹟寶鑑》雖各有一年的差距，但較接近事實。

這場「自焚」究竟是寺廟「失火」，還是「放火」？最早的報導是以「放火焚廟，自投火中燒死」，⁴⁴如果是「失火」，住眾搶救都來不及，怎會自投火中？顯見這是一樁預謀行事，何況有僧侶5名、食菜人11名投火，僅當場燒死就達10人。這場大火同時燒掉了右廂，並就這樣荒廢有年。⁴⁵同樣的事件大正5（1916）年再度發生，場景轉到基隆月眉山靈泉寺，一名僧侶將石油澆灌在柴火中自焚而死。⁴⁶這樣的行為在殖民當局的眼裡是難以理解的迷信行為。

在梵山和尚住持任內，明治39（1906）年，因大地震及之後多次風災的關係，廟宇更形破損，⁴⁷大正2年右廂復焚，可謂雪上加霜。

4. 妙元和尚（1874-1932）

1913年4月，梵山和尚因自焚圓寂，其徒妙元正式接掌住持，為龍

⁴¹ 不著撰人，〈自焚詳報〉《臺灣日日新報》（1913年4月17日），6版。

⁴² [日]丸井圭治郎，〈臺灣佛教（三）〉，《臺灣日日新報》（1918年6月27日），3版。

⁴³ 另參見拙著，〈臺灣佛教一百年〉，頁108；蘇全正，〈臺灣民間佛教「巖仔」信仰之研究〉，頁113。

⁴⁴ 不著撰人，〈迷信自焚〉《臺灣日日新報》（1913年4月16日），6版。

⁴⁵ 曾景來，〈臺灣佛教資料：赤山の龍湖巖〉，《南瀛佛教》第16卷12號（1938年12月），頁20。

⁴⁶ [日]丸井圭治郎，〈臺灣佛教（三）〉，《臺灣日日新報》（1918年6月27日），3版。

⁴⁷ 曾景來，〈臺灣佛教資料：赤山の龍湖巖〉，《南瀛佛教》第16卷12號，頁20。

湖巖第七任住持。

民國元年《勅賜鼓山湧泉禪寺同戒錄》的記載，妙元內號演法，俗姓黃，臺南人氏，31歲時於龍湖巖禮梵山和尚出家，受戒時38歲，⁴⁸推算回去，他生於1874（同治13）年，而他「出家」那年則是1867（同治6）年。

根據《赤山龍湖巖傳燈簡介》記載，妙元和尚曾於臺南開元寺承辦第四屆「南瀛佛教講習會」上，受社寺課長藤田久次郎之讚譽，其法嗣有頌協、頌安、頌坤，其圓寂於昭和8（1933）年11月29日。⁴⁹另據《臺灣佛教名蹟寶鑑》記載，妙元和尚是寂於昭和7（1932）年11月28日，⁵⁰與《赤山龍湖巖傳燈簡介》有一年的差距。

上述有關開元寺承辦第四屆「南瀛佛教講習會」恐怕是誤植，第四屆是大正12年12月在臺北曹洞宗中學林舉辦。⁵¹事實上，開元寺舉辦的是第二屆講習會，時間為大正10（1921）年11月14日至12月4日，時社寺課長為丸井圭治郎而非藤田久次郎，俗名黃老的妙元和尚參加了第二屆的講習會，在閉幕氏上妙元和尚被舉為「講習證書授予總代」，並在修了者名列首位，⁵²因此，說他在講習會上受「讚譽」，應有此種可能，但絕非是第四屆「南瀛佛教講習會」，而是第二屆。

大正2年，妙元和尚原本有機會任今臺北古亭寶藏巖住持，傳是其因病作罷。原來臺北寶藏巖在大正2年計劃改建，林瑞會禮請妙元和尚前來，妙元因病未能肩負改建重任，⁵³其實這一年正是龍湖巖發生僧侶自焚事件，也是妙元接任住持之年，託病不就，情有可原。

在妙元和尚任內，最重要貢獻之一，就是重建大正2年被焚的右廂。昭和3（1928）年，妙元在官田庄民陳自西、六甲庄民陳麟綢等的發起下，從信眾中募集善款二萬五千元，於同年12月著手改建，昭和8（1933）年竣工，而工程完成前一年，妙元和尚即圓寂，繼任者相傳為頌協和尚（俗名賴樹）。⁵⁴

⁴⁸ 鼓山湧泉禪寺，《勅賜鼓山湧泉禪寺同戒錄》，頁10。

⁴⁹ 《赤山龍湖巖傳燈簡介》，另參見拙著，《臺灣佛教一百年》，頁108；蘇全正，《臺灣民間佛教「巖仔」信仰之研究》，頁113。

⁵⁰ 施德昌，《臺灣佛教名蹟寶鑑·赤山岩龍湖禪寺》，無頁碼。

⁵¹ 〈會報：第十一項第四回講習會〉，《南瀛佛教會會報》第1卷第1號（1923年7月），頁31。

⁵² 〈會報：第八項第二回講習會〉，《南瀛佛教會會報》第1卷第1號（1923年7月），頁26。

⁵³ 施德昌，《臺灣佛教名蹟寶鑑·寶藏寺》，無頁碼。

⁵⁴ 曾景來，〈臺灣佛教資料：赤山の龍湖巖〉，《南瀛佛教》第16卷12號，頁20。

5. 頌覺與頌協和尚（1893-1964）

根據《赤山龍湖巖傳燈簡介》記載，頌協和尚是昭和 7 年 12 月繼妙元之後接任住持，⁵⁵但前述昭和 8 年底發行的《臺南州祠廟名鑑》，住持、管理人仍載為妙元來看，頌協若接住持應在昭和 8 年。頌協和尚俗名賴樹，為妙元和尚弟子，民國 51 年重建中殿，53 年 4 月 9 日圓寂，被尊為龍湖巖中興祖師。⁵⁶頌協和尚 25 歲出家於龍湖巖，1918 年曾遊鼓山，⁵⁷或許遊鼓山那年是前去受戒。

關於頌協和尚接任龍湖巖住持年代，昭和 7 年版的《臺灣全臺寺院齋堂名蹟寶鑑》⁵⁸與《赤山龍湖巖傳燈簡介》皆記載其在昭和 7 年時任（接）住持。⁵⁹不過，戰後編撰於民國 46 年的《臺灣佛教大觀》，則記載頌協和尚是民國 26 年接任龍湖巖住持，⁶⁰兩者有近 4-5 年的落差。從史料來看，至少昭和 9（1934）年時，龍湖巖住持另有其人，會不會 1933 年至 1937 年的住持並非頌協？

昭和 9（1934）年農曆 11 月，臺南開元寺傳戒，傳戒大和尚為開元寺住持得圓和尚，十師和尚有兩位任尊證阿闍黎出身赤山龍湖巖，分別是時任高雄元亨寺住持的梵頓和尚與任龍湖巖住持的頌覺和尚，⁶¹而頌覺和尚也確有其人（參見表二），可見至少昭和 9 年龍湖巖的住持應是頌覺。不過，頌覺和尚的生平付之闕如，而龍湖巖的介紹也隻字未提，其中或有某種隱情。

因此，若《臺灣佛教大觀》記載無誤，則繼妙元之後的住持為頌覺和尚，頌覺之後才是頌協。

大正 4（1915）年 11 月，對龍湖巖的調查指出，其規模為兩廊兩殿，住有 8 名和尚，「食菜人」最多時達 60 人左右，大正 4 年調查時僅餘數名，可能受「西來庵事件」齋堂被捲入影響。其田佃有七甲五分，山林

⁵⁵ 《赤山龍湖巖傳燈簡介》，另參見拙著，《臺灣佛教一百年》，頁 108；蘇全正，《臺灣民間佛教「巖仔」信仰之研究》，頁 113。

⁵⁶ 《赤山龍湖巖傳燈簡介》，另參見拙著，《臺灣佛教一百年》，頁 108；蘇全正，《臺灣民間佛教「巖仔」信仰之研究》，頁 113。

⁵⁷ 張文進，《臺灣佛教大觀·龍湖岩》（臺中：正覺出版社，1957），頁 209。

⁵⁸ 徐壽，《臺灣全臺寺院齋堂名蹟寶鑑·赤山龍湖岩》，無頁碼。

⁵⁹ 另參見拙著，《臺灣佛教一百年》，頁 108；蘇全正，《臺灣民間佛教「巖仔」信仰之研究》，頁 113。

⁶⁰ 張文進，《臺灣佛教大觀·龍湖岩》（臺中：正覺出版社，1957），頁 209。

⁶¹ 《臺灣臺南開元寺同戒錄》（臺南：開元寺，1934），頁 3。

數甲，每年2月19日、4月8日、6月19日、9月19日祭典時，每日有五、六百名信徒前來。⁶²而大正5年的資料指出，腹地一千零七坪餘，寺廟建地一百二十七坪餘，信徒人數九萬八千餘人。⁶³

頌協和尚之後的龍湖巖住持依序是微雲（任期1964-1970）、深性（任期1970-1986）、深鏡（任期1986-1996）、深福（任期1996-），其情況相對明朗。

（二）戰後歷任住持

1. 微雲和尚（1912-1970）

微雲和尚，1912年生，19歲時出家於龍湖巖，民國53年時接任住持，55年創辦第一屆佛學院（赤山佛學院），民國59年農曆11月19日圓寂，世壽59，僧臘30，戒臘7載。嗣法弟子有深鏡、深福、深乙、深善等人。⁶⁴

2. 深性法師（1930-）

《赤山龍湖巖傳燈簡介》與戰後的研究，對於深性和尚住持龍湖巖一事幾乎隻字未提。唯一有紀錄的是民國61年出版的《臺灣佛教名刹》第二集，時住持為深性法師，副寺為深鏡法師。⁶⁵

深性法師，俗名沈強受，臺南縣人氏，1930年生，民國48年依微慧法師出家，民國52年受戒於臺北臨濟寺，民國58年畢業於第一戒「赤山佛學院」，曾親近智性、頌協兩位老和尚。⁶⁶

民國66年出版《臺灣佛教寺院庵堂總錄》，對龍湖巖住持人事沒有任何說明，顯見此時深性法師或許已非住持。自民國50年起，深性法師被聘往雲林縣水林鄉法輪寺任住持，花費十年時間，終於在民國61年講堂落成。⁶⁷

⁶² 不著撰人，《臺南廳寺廟取調書》（1915，中央研究院藏書），無頁碼。

⁶³ 曾景來，〈臺灣佛教資料：赤山の龍湖巖〉，《南瀛佛教》第16卷12號，頁21。

⁶⁴ 參見拙著，《臺灣佛教一百年》，頁111；蘇全正，《臺灣民間佛教「巖仔」信仰之研究》，頁114。

⁶⁵ 朱蔣元，《臺灣佛教名刹》第二集（臺北：華宇出版社，1972），頁40-41。

⁶⁶ 朱蔣元，《臺灣佛教寺院庵堂總錄·法輪寺》（高雄：佛光出版社，1977），頁392。

⁶⁷ 朱蔣元，《臺灣佛教寺院庵堂總錄·法輪寺》，頁392。

3. 深鏡法師

民國 75 年，龍湖巖第一次信徒大會決議，敦聘深鏡法師為住持，民國 86 年因財務問題而去職，由在菲律賓弘法多年的深福法師接任。⁶⁸

綜合上述，《赤山龍湖巖傳燈簡介》所載的前四代住持參徹、鶴清、寬諒、寶慧，除開山參徹禪師外，其他三代皆未出現在【表二】的牌位上，如果前四代如同《赤山龍湖巖傳燈簡介》所擬，那麼【表二】自「明盛大禪師」以降的燈林皆確有其人，則必須重新釐清。而《教報》所載 1895 年龍湖巖住持為寶慧之事實，正好可銜接上修來或梵山和尚接任住持年代。寶慧為一真實人物，而【表二】燈林除「月鏡大禪師」不知何許人也外，其他皆有其人。前述，如果明盛與月鏡禪師與修來、梵山等與法脈關係，則他二人之一有可能是寶慧。如此以來，根據上述重訂龍湖巖歷任住持如【表三】。

【表三】重訂龍湖巖歷任住持一覽

住持	任期
第一代參徹禪師	1665-1701
第二代鶴清禪師	1789-1818
第三代寬諒禪師	1818-1849
第四代明盛（寶慧）禪師	? -1895 ?
第五代月鏡（寶慧）禪師	? -1895 ?
第六代修來禪師	1895-1896（？）
第七代梵山和尚	1896-1913
第八代妙元和尚	1913-1933
第九代頌覺和尚	1933-1937
第十代頌協和尚	1937-1964
第十一代微雲和尚	1964-1970
第十二代深性和尚	1970- ?
第十三代深鏡和尚	1986-1996
第十四代深福和尚	1996-

（資料來源：綜合上述）

⁶⁸ 蘇全正，《臺灣民間佛教「巖仔」信仰之研究》，頁 114。

四、結語

龍湖巖雖建自明鄭時代，但是，歷經清代發展，由於地處偏僻之故，直到康熙末、乾隆初才因水利灌溉系統的完善而漸次發展，主要反應在廟宇的修建上。除參徹和尚外，整個清代（日本殖民之前）應該是沒有僧侶住持，為一佛教與民間信仰混合的道場，其所奉祀的神祇有觀音（主奉）、十八尊者（羅漢）、釋迦佛、五文昌、伽藍、地藏、彌勒佛、朱熹、註生娘娘、灶君、清水祖師、鄭成功、監齋爺、善才（善財）、良女（龍女）、玉佛等。⁶⁹

進入日本殖民時代，整個住持僧侶的面貌才漸次清晰，臺灣佛教史上四大法派（基隆月眉山派、五股觀音山派、苗栗大湖法雲寺派、高雄大崗山派）之外的第五個山派——「赤山派」也誕生了，雖加入日本臨濟宗妙心寺派下，但同樣與福建鼓山湧泉寺淵源深厚。而其信眾在大正年間幾乎有十萬人，也是值得注意的現象。

殖民時代的龍湖巖與臺南開元寺及高雄元亨寺來往較密切，其中有出任元亨寺住持。但是，地理位置偏遠的關係，龍湖巖的發展以區域性為主，其法燈分派範圍亦較其他四派來得小。而作為一寺之《赤山龍湖巖傳燈簡介》，其訛誤之多，顯示尚有諸多問題未能釐清，也造成研究困難，甚至以訛傳訛之情況。戰後的龍湖巖又進入潛浸期，並結合區域民間信仰在活動著，如龍湖巖內清水祖師（俗稱老祖或祖師公），常藉由「扶乩顯化」的方式，成為臺南六甲、官田、麻豆一帶清水祖師信仰的重鎮；又如以觀音為主尊的龍湖巖，殿內有九尊觀音佛祖的分身，包括老二媽、副二媽、烏山佛祖（佛母）、舊三媽、老三媽、副舊三媽、黑面三媽、副老三媽、騎哮媽等，是為因應前來進香的廟宇或赤山堡二十三庄迎請觀音佛祖前去作客和參與繞境，同時還提供個人、商家卜問吉凶之用，其所紀錄觀音佛祖為人所迎請的〈觀音媽分身佛像借還登記簿冊〉，顯示其扮演民間佛教開基祖的性質，影響所及，於雲嘉西部平原，形成鄉鎮市的聯庄組織。⁷⁰

龍湖巖從初創起，或有僧侶參與，但是，其佛道混合式的信仰皆未曾改變，就算是日本殖民時代是以僧侶為主的領導群，但仍未朝純佛教化發展，戰後亦然。這都足以說明，寺廟本身信仰內容，其實是受管理委員會、信眾、宗教氛圍等外在環境的制約。

⁶⁹ 曾景來，〈臺灣佛教資料：赤山の龍湖巖〉，《南瀛佛教》第16卷12號，頁21。

⁷⁰ 蘇全正，〈臺灣民間佛教「巖仔」信仰之研究〉，頁124-125。



康德論道德與佛教道德之異同

釋明圓

RBV HINGULWALA PUNNAJI THERO

出家道場：斯里蘭卡三昧地佛教文化中心

現為華梵大學博士班學生

一、前言

以今朝來論，道德可稱為熱烈討論重要的一個主題。在社會角度來看，從古至今，道德方面的要求，並沒有減少。因此道德為值得討論的一個主題。尤其代表哲學的學者們，以各種理論與角度不斷地探究道德及其價值之一層面。

雖然我沒有書面根據，不過我還記得，我在某個大學哲學系讀書時，一位教授演講，說出「由在佛經裡沒有出現『道德』此詞，因此佛經沒有論道德，而阿含經只談論到印度人之生活而已」。筆者認為這樣的判斷與理解上有非常大的錯誤。也許教授只顧於自己對自己信仰的宗教或透過西方哲學論道德之外殼而所得到的理論，所以出現其判斷道德價值之領域變成頗狹小。此讓吾人了解，不但一般人，學者們皆也許會在思想上誤解。這裡可考的是以關於上述佛經之道德表現的問題，判斷道德價值，應該限制於語言上的「道德」同一詞嗎？一方面，每個地區的語言不同，社會文化不一樣，因此我個人認為，各種社會以及不同的某種文化領域下，以各種語言及不同的態度，道德價值能出現。另一方面，道德具有人與人之間互動關係的某種原則，所以不但西方哲學，基督教、天主教、佛教、儒教等宗教都有談道德、不道德的問題。各種社會團體以及其會員、宗教團等皆有談到道德的問題，進而論道德，也沒

有限制時間性，古今中外皆一般。

由於針對佛經內容有些人誤解，有些人認為佛教只爲了出世，是出家人之某種修行而已，到了今朝，又出現佛教對於道德之詮釋問題。因此想要寫這篇文章，簡單的介紹佛經之基本道德內涵。在這篇文章，雖然沒有分析深入談佛經內在所有道德，不過以康德道德學與佛經道德基礎之資料，希望簡介康德論道德與佛教道德異同之狀況。

二、康德道德綱要

康德提出來的倫理道德之形式包含了三個重點：一、人之意志的自由。二、靈魂的不死。三、上帝的存在。康德道德論當中，這三個要點是相當主要的。其與道德有關「自由意志」包含「善的意」和「自律的意」。人本身就有「善的意」，善的意是指意志中之本身純粹的善。因爲人所表現的行爲與善的意志有絕對關係，所以行動的直接關鍵在於道德，就變成「義務」。由於意志中的「善」爲尊重法律以及遵持法制，因此其中不在其他目的或企圖。許多的哲學家認為康德指出的道德論點爲「義務論」。

上述善的意志狀況下，在意志中建立了一種自尊規則性，這就康德稱爲「意志的自律」。依據此論點，道德的意志規則爲自己所規定的，而自己應當遵守一種形式。因此道德「理性主義體」或它遵持的基點爲自律性的意志，倫理與道德規則並不在於其意志外的任何原因。由於自律意志，出現「格言」，是個人行動之原則，摻有關的情感、目的、經驗等因緣，就是倫理道德形式的主觀點之途徑。在康德的義務論中，縮小客觀性之影響力，因爲「客觀原則」並沒有任何主觀成分。不過如此主觀之道德判斷，經常爲透過客觀原則而來的，因此個人道德行爲變成跟「客觀性原則」有關。康德道德判斷包含「客觀性」與「客觀性」原則，所以對於道德世界受康德影響很大，進而遵守其之規則的學者們也不少。不死的靈魂也是在康德的道德論中，成爲一個重點。依照他的看法，由於靈魂不死，所以人才必須有道德行動，人死後靈魂能繼續傳到圓滿神聖的境界，完成其道德的生命目的。因此以康德說顯現道德，靈魂必須存在。

同樣的「上帝的存在」觀念，在康德的道德論中指出相當重要。人的德行，必須有理性的上帝了解他的進度，如此道德生活才能解釋。在康德的道德理論以及幸福中上帝為一個必然性的條件，因而上帝必須存在。

三、佛教所顯於道德之基礎

在印度，佛教啟發時代，出現許多的生命研究者，論到人生、生命、行動(業力)、善及惡、宇宙等議題。他們並沒有純粹道德題目或研究方向來深入談道德啟發理論，只有論到其(道德)意義，如何使用(應用道德)，即當代佛教的研究也是如此。不過「行動(業力)」、「善惡」直接與道德有關。哲學等現代西方教育方式是更深入研究某個題目，把內容分析，如社會學、倫理學、形上學、後式倫理學、商業倫理、醫學倫理等。雖然分析題目之內容不相同，不過都是跟人之生命有關。在早期印度社會與佛教裡，雖然沒有論純粹道德理論，談人生議題之中包含了西方哲學家所論之道德倫理。

佛教之教義指的是理解生命意義，超越人生的一切痛苦而覺悟。其修道可分三種。

一、戒。二、定。三、慧。

在這兒沒有明顯「道德」議題，不過皆包含道德原則，因為所謂道德是社會基本需要之一。因此佛教遵守道的道德可分兩個方向：

一、「慾世界」有關道德(屬於一般社會人間之道德)。

二、超越有關道德。

透過「戒」能完成關於慾世界的道德，因為佛教的戒能影響人所表現之發言以及其他行動，而提高道德表現。現代哲學家的研究方向，可以說跟佛教的慾世界道德相同。佛教有固定戒條，如五戒、八戒、十戒等，是遠離一些惡道，即遠離不道德，而遵守道德。依一些戒條論道德是不夠的。戒的整個定義範圍，談佛教道德，才能更清楚的理解論點之普遍性。依據佛教經典，透過幾個方法可以理解行動的善性、惡性，即道德性。

1. 「若人做出某個行為之後，這輩子(當下)或下一輩子(未來)，應得

- 受憂惱，就不必做那樣的事。」¹
2. 「若人做出某個行為之後，今生、後生都能喜悅，如此的行為就可做。」²
3. 「若人做出某個行為之後，其讓他自己後悔，那樣的事就不要做。」³又「做出某個行為，其讓他不後悔，就那樣的事能做。」⁴
4. 「某個行為，若對自己傷害，對別人傷害，即如此的行動應當不做，又某個行為，對自己不傷害，對別人也不傷害，則如此的行為應當做。」⁵
5. 「若自己不願意接受某個行為，就別給予別人受如此的行為。」⁶
6. 「比丘們，心(意志)為行動之發起，想出之後透過言、身行動為出動」⁷。

上述第一到第四，判斷道德不道德時，重視考量為行為的最後結果，這就跟西方哲學論到的「目的論」完全一樣。因此目的論為判斷佛教道德方法之一。無論如何，佛教道德並不只依靠目的論，在不同判斷道德論之中，它只是一個方法而已。

上述第五、第六方法跟智能有關。依自智能，判斷道德不道德，也是佛教中，決定道德基本的另一個重要方法。此智能給予的思能，在佛教裡稱為「Cetaivā」，其包含今代哲學家解釋的理性與知識。這是因為依照自己的智能判斷，而自己所表現的行動，所以許多學者把它看成「主觀主義」。不過這包括了別人的考量，就是客觀性，像康德講的一般，因此這是主觀與客觀兩觀念存在的，判斷道德之一種方法。

¹ 「*idha socati pecca socati, pāpakāri ubhayatta socati, pāpan me katanti socati, bhiyo socati duggatin gato.*」《Dhammapada》，〈yamaka vagga〉, p. 55.

² 「*idha nandati pecca nandati, katapuñño ubhayatta nandati, puññan me katanti nandati, bhiyo nandati suggatin gato.*」《Dhammapada》〈yamaka vagga〉, p. 57.

³ 「*Na tan kamman katan sadu, yan katvā anutappati, Yassa asumukho rodan vipākan patisevati.*」《Dhammapada》，〈bāla vagga〉, p.158.

⁴ 「*Taṇ ca kamman katan sadhu, yan katvā nānutappati, yassa patito sumano vipākan patisevati.*」《Dhammapada》，〈bāla vagga〉 p.159.

⁵ 「*Attam tapa param tapa...*」《Dhammapada》

⁶ 「*Attānn upamṇkatvā, na haneyya na ghātaye.*」《Dhammapada》，〈danda vagga〉, p.283.

⁷ 「*Cetanāhan bhikkave kamman vadāmi...*」《Dhammapada》

四、意志的自由、道德與佛教

康德論論到的「意志的自由」和「自律的意志」，跟上述佛教判斷道德方法比起來，基本上為相同。智能為透過意志來的，因而可以決定道德，也是應當自由意志給予的。佛教的「戒」，為一種「自律」，就身自律、言自律以及意自律。身自律為遠離使身所表現行事的惡，言自律為遠離使言所表現語言中的惡，意自律為遠離使意所表現思想之間的惡，也即是可以稱為保持道德。因而康德的「意志的自由」和「自律的意志」與佛教道德方法相同。康德的「善」觀點，即「道德的行為在於絕對善的意志」，跟佛教道德原則比較有相當不同。佛經中人、動物、物資及法等，在整個宇宙分成兩種。

一、無為法⁸。二、有為法⁹。

無為法指的是超越對象，覺悟或涅槃。其他所有的稱為「有為法」，就皆是因緣合合而成的。因緣集會時，成果也是存在，若其因緣消滅，就成果也應當消滅。由所有因素都不永久，不斷的變化的，因此所有「有為法」皆為無常。所以依佛教，在這世界並沒有任何永遠存在的東西，康德所說「善」也是一般¹⁰。在意志中也沒有任何永久存在的「善」。查看六根解釋，人透過眼、耳、鼻、舌、身、意，感受外在色、聲、香、味、觸、法，而使意志認識其六處。凡夫(未覺悟者)使意志認識感受(直覺)時，意志中的執著影響，分別認識外界。有三種執著原點，如下稱為「三根惡」，為

一、貪心。二、嗔心。三、痴心。

此三根惡為人之內心本來就有心的狀態，但佛教並不說這三種狀態是永遠的，可說它們都是無常的。深入理解三根惡，可見不但人有，動物都有，就眾生有的(眾生為包含人)。它們無意的協助眾生，繼續活其生命。因此鼓勵其眾生，尋找食物、住處、安全等所有需要，出發活下的慾求。如此的鼓勵之中，本身沒有「善、惡」，讓眾生無善、惡概念而

⁸ 「*Sankhata dhamma*」, Snyutta nikaya, vol. ii, p.26.

⁹ 「*Asankhata dhamma*」, Anguttara nikaya, vol. i, p.152.

¹⁰ 「*Sabbe dhammā anattā*」(一切法為無我)，因為「善」也是可以稱為「善法」，因此

滿足自己的需要。這在社會上，造成道德的需要，因緣推動就是如此。

眾生有理性，才能理解道德需要，提升眾生理性、智慧才能判斷行動之善性、惡性，解決道德的問題¹¹。早期印度社會以及佛教裡，解釋人與動物之間的差異，提供對人和動物共同之四種行動。

1.餓就用食物。2.睡覺。3.害怕時，尋找安處。4.性行動以及生小孩。

雖然人與動物不同，上述基本行動和需要人、動物都一樣。若人及動物基本需要、行動一樣，那麼差別在哪？人有理性、智能，因此可以想或思考行動，動物沒有。雖然動物可以表現像道德類似的一些行為，但它們還沒有辦法跟人類一樣完成一般的道德能，因為動物沒有強的理性能、智能，所以道德概念也沒有。理性能、思考能、善惡觀念以及道德觀念人才有。佛教裡人及動物分別的底線原則為道德的差異，經典中「人」稱為「Manussā」，其意義為「*Manassā ussannatāya manussā*」¹²，即「因為知性高而稱為人」。因此人可以使自己的理性、智能，理解善、惡，依道德價值選擇其行為。這就是佛教「慾世有關道德」的基本原則。

在佛教道德中，不讓人停止於慾世道德處，而鼓勵達到超越對象，即達最高道德。這條路為提升「定」、「慧」，而達成超越的。「戒」協助使言與身表現出道德行為，使「定」和「慧」提高智能，理解人生、生命與世界的事實狀況，全消滅內心的貪、瞋、痴，達到覺悟，即已經到了最高道德之態度。

按照上述三種惡根的解釋，協助眾生活在當下，當人覺悟時，全消滅內心的貪、瞋、痴，那麼覺悟者如何繼續存活呢？因為雖然他消滅貪、瞋、痴，不過已經提升其理性和智能，因此他可以考量其理性和智能而存活，不需要動物之貪、瞋、痴基本推動力。

五、不死的靈魂、道德與佛教

在康德的道德理論中，有永久不死靈魂的概念，所以人才需要道德

其是「無我」的，即沒有永久存在的任何東西，只有時間與空間集體的因緣法。

¹¹ 「*Cetanāhan bhikkave kamman vadāmi, cetaitvā kamman karoti kāyena, vācāya, manasā*」

¹² T. W. Rhys Davids 和 William Stede: 《Pāli-English Dictionary》，p.520。 /
《Vimānavattu Attakata》。

行爲。不死靈魂是從人類史上非常古老的觀念。同樣的在印度社會上，佛陀時代不少的宗教當中流行這觀念。佛陀研究生命的成立、其意義與事實，判斷靈魂的概念。最後決定，人與其他眾生都沒有永遠存在的靈魂。依佛教的觀點人與其他眾生都爲因緣合合而成的，使康德論來說，時間與空間存在的，就是緣集合而存在的。其中沒有康德說的任何不死的靈魂，五蘊之分析的解釋來看，人是色、受、想、行、識的合成。六根來看只有眼、耳、鼻、舌、身、意，以阿比達摩有二十八部分，皆沒有永遠存在的一個靈魂。那麼一般人如何有此不死靈魂的觀念呢？以佛教而言，這是從「無明」來的一個結果，意志透過貪、嗔、痴，認識感官帶來的直覺時，貪、嗔、痴影響，造成有「我」與其永遠存在之思想，就變成一個「不死的靈魂」概念，此是人等一切眾生都有的一個錯誤的觀念。依康德說來看出現另一個問題，若沒有一個不死的靈魂，那麼人的道德存在哪裡呢？佛教回答這問題。上述佛教道德原則來看，這也不是很大的問題。因爲意志中的貪、嗔、痴影響，所以人必須遵守道德，若人存有道德，就不需要靈魂，因爲可以基於強理性與智能。

六、上帝的存在、道德與佛教

在康德解釋中，「上帝」是道德之間必然性的一個條件，也是完成道德生活目的，上帝就必須存在。佛陀的時代，在印度婆羅門教中，最偉大的神稱爲「Maha brhakman」，是跟西方「上帝」一樣的觀念。Maha brhakman 爲人、動物、物質等這世界所有創造的神，人死後其靈魂得跟神相處，就是他們的最高境界，換句話說，是他們的最高道德。當時佛陀研究生命，了悟人生與整個世界事實，並沒有認同人、世界等創造如此的神。佛教把人、生命、世界等認識爲集中元素，因緣合成，不永遠、常變化、無常的，時間與空間存在的一種狀況。康德所說的「上帝存在」觀念，是一個信仰。雖然相信上帝存在沒有根據而無法證明，只能說「你沒能力理解他」。在康德出生於社會時，早就有的概念，也是一個傳統的信仰。因此我們可以認爲，康德論道德中，「上帝存在」的觀點是跟當代社會信仰借的，而不是從他自己智能發展。

佛教道德基礎，並不是害怕佛陀的、神的或上帝的處罰而遵行道

德。以理性認識因果報應，判斷善、惡，而遵行的。如此推進道德行動，為佛教基本道德原則¹³。

上述道德原則來看，康德提出的「義務論」跟佛教不同。佛教道德原則為因果法之關係，人從理性理解因果，其結果為善、惡或道德概念出現。理解道德的需要後，人把它當成一個義務，而並不是先「義務」後「道德」出現的。

七、結論

人在哪裡，無論在西方、東方，皆有談到道德不道德的問題。但然在各種地區，各種因素之下，其道德價值判斷風格有差異，因為其領域不同。西方哲學立於基督、天主教環境下，進入西方人文思考之對象下，而在探究道德價值判斷領域中。如此的狀況下，康德之道德論離不開上帝、不死的靈魂等思維。同樣地佛教也立於印度的思考方式，而依據其社會環境來判斷行動之道德價值。因此佛經具有道德立場之間出現於戒、定、慧，八聖道，修慈悲，菩薩道等心法。無論如何西方哲學、佛教皆涵蓋了有關善、惡以及應不應等判斷道德的某種價值的共通性。

¹³ 「善有善報，惡有惡報。」《大藏經》，十五冊，p.796 a 16。

參考書目

1. 《大藏經》，十五冊，大藏經刊行會編，世樺印刷企業有限公司印行，台北，1998 年。
2. 《Vimānavattu Attakata》。
3. 《Snyutta nikaya》，vol.ii, the pāli text society, Oxford, 1995.
4. 《Anguttara nikaya》，vol. i, the pāli text society, Oxford, 1995.
5. 《Dhammapada》，〈yamaka vagga〉，〈bāla vagga〉，〈danda vagga〉，K. Sri Dhammananda, Sana abhiwurdhi wardhana society, malayasiya, 1988.
6. T. W. Rhys Davids 和 William Stede：《Pāli-English Dictionary》，Motilal Banarsidass publishers, Delhi, 2003.
7. 鄭芷人，《康德倫理學原理》，文津出版社，台北市，2004。
8. 葉重新，《中華文化復興月刊》，〈從康德的道德教育思想論我國的道德教育〉，第 18 卷第 61 期，1985。
9. 王欣宜，《教育研究》，〈康德道德思想對目前國小道德教育之啓示〉，第 5 期，1997。

010.05.14(修)



越南禪宗之探究

釋清芳

出家道場：越南萬福寺

現為國立暨南國際大學博士班學生

壹、前言

根據史料的記載，禪學自公元六世紀時期傳入越南以後日漸興盛；九世紀以後之禪宗對越南的社會、政治、文化、哲學等諸多方面產生深刻的影響。939年越南封建王朝建立後，佛教被尊為國教。十一世紀初李朝（1010—1225）時期，佛教在越南的皇室、官員和黎民百姓中擁有眾多的信奉者，一度出現「百姓大半為僧，國內到處皆寺」¹、「佛法宏被大地，信士多習禪宗」²的極盛景象，此與當時的越南社會生活結合，先後形成頗具特色的越南禪宗派系。但是，這一時期越南佛教的各宗派均為外來人所創立，例如南天竺人毗尼多流支(?—594)創立的毗尼多流支派、唐代僧人無言通(?—826)創立的無言通派和北宋雲門宗僧人草堂創立的草堂派。至陳朝（1225-1400）陳仁宗創立竹林禪派時，始結束越南佛教各宗派創立者為外人壟斷的局面，表明佛教已在越南當地紮根，為本地人所理解消化³。那麼，四大禪派的傳承、思想及其對越南佛教有什麼影響？以下筆者作出一些整理與探討

¹ 參閱（越）吳士連撰，《大越史記全書》卷二，《李紀太祖》，頁85。

² 參閱（越）陳文珪著，《越南佛教史略—起源至十三世紀》，頁67。

³ 參閱方懷忍〈越南竹林派禪宗創始人陳仁宗的禪學思想〉《佛學研究》年刊1994年，頁181。

貳、佛教傳入越南的背景

佛教產生於公元前六、五世紀的古印度，佛法在印度盛行之後，怎樣向外傳播出去的呢？依據一些作者的意見，以為它的流傳，同時經由海、陸兩途徑。佛教從大陸線，經中亞、蒙古、西藏到中國，再由中國經高麗傳入日本。至於水路，則經由斯里蘭卡至爪哇，傳播於印度尼西亞，再傳至中國。越南剛好位於海、陸兩道的中間。⁴越南的地域，位屬於印度與中國之間，所以從早期開始，便受到雙方的影響⁵。印度佛教傳播到各鄰近國家，主要有水路與陸路兩種途徑，而越南的地理位置，正屬於此水、陸兩路交通所必經之區域。因為特殊的地理位置之緣故，越南早期不僅是中國、印度水陸兩路交通的要道，也成為中國與印度兩大文化的交流區⁶。關於越南佛教的起源說法，歷來研究學者見解不一。有認為佛教是經中國傳入越南，亦有認為從印度經海路到越南。

據陳文珪於其〈越南佛教史略一起源至十三世紀〉之論文引文中得知，沙畹(Ed.Chavannes)認為越南佛教從中國傳來，而且在中國強力的統治時期。他說：「自中國接受了佛教影響之後，就產生了反應，它大大地幫助了佛教的發展。凡漢文所及的地方，就是說，南至越南北至高麗，佛教亦隨之而傳播」⁷。

衆所周知，越南被中國統治大概一千多年。史上稱為「北屬時期」，從開始於西漢武帝元鼎六年（西元前 111 年）⁸，一直至公元 939 年越南獨立為止，越南受到中國古代政權的直接管轄。漢武帝時稱為交趾郡，西晉時稱為交州，唐代則設立安南都護府，故又稱安南。為教化

⁴ 參閱（越）陳文珪撰，黃軼球譯〈越南佛教史略（上）一起源至十三世紀〉，《東南亞研究資料》頁 58。

⁵ 參閱小川宏著，羅晃潮摘譯，〈越南佛教史概述〉頁 42。

⁶ 參閱梁啟超〈佛教之初輸入〉，《飲冰室專集》7 卷，頁 7。

⁷ 參閱（越）陳文珪撰，黃軼球譯〈越南佛教史略（上）一起源至十三世紀〉《東南亞研究資料》頁 58。

⁸ 參閱《大越史記全書》卷 3，頁 3。

越南百姓，駐守越南的中國官員，教育人民使用漢字，因此當時的越南人民大都使用漢字來書寫。

由於這樣的原因，一般認為佛教是從中國傳入的。實際上佛教傳播到越南，有從印度經海路傳到越南之另一種說法。這種說法得到很多學者的研究與認同，如中國學者胡適先生及法國漢學家希伯和(Pelliot)等。胡適先生指出：

「過去一般都認為，佛教傳入中國只有一條陸路由西域傳來，其實另有一條海道乃是由印度而錫蘭，由錫蘭⁹而交趾¹⁰，再由交趾到廣西，再到長江流域」。¹¹

法國漢學家希伯和(Pelliot)亦認為：「交州¹²南海之通道，亦得為佛法輸入之所經。」¹³。越南史學家陳文琨，在論述越南佛教的文章中有提出，越南佛教很有可能是從印度由海道直接傳來。¹⁴ 阮郎（一行禪師=Thiền sư Nhất Hạnh）¹⁵、釋密體（Thích Mật Thể）、¹⁶Lê Mạnh Thát¹⁷等，越南史學家也支持這種意見。

如上所述，越南的地域剛好位於海陸兩道的中間，因此佛教傳入越南確實由海、陸兩途而來。學者們的觀點認為佛教最初應該是經由海路

⁹ 錫蘭即是今日的斯里蘭卡（1972年錫蘭改國號為斯里蘭卡）。

¹⁰ 越南，古為交趾。中國秦代，將越南的河內納入版圖，時稱象郡，漢武帝改為交趾都。西晉時代，越南稱為交州。唐代的越南，設立安南都護府，故稱安南。還曾有大越、等國號。1802年，阮朝的創建者嘉隆王阮福映改國號為越南，越南之名從此開始。

¹¹ 參閱胡適〈日中越文教座談會記錄〉《中央日報》民49年1月18日。

¹² 交州是越南舊名。

¹³ 轉引自朱雲影〈從歷史上看中國宗教對越南的影響〉《中華雜誌》民52年11月頁10。

¹⁴ 參閱（越）陳文琨撰，黃軼球譯〈越南佛教史略（下）一起源至十三世紀〉《東南亞研究資料》頁79。

¹⁵ 參閱（越）阮郎著，《越南佛教史論》，河內：文學出版社，2000年。

¹⁶ 參閱（越）釋密體著，《越南佛教史略》，河內：北越佛教會出版，1942年。

¹⁷ 參閱（越）Lê Mạnh Thát著，《越南佛教歷史》三冊，胡志明：胡志明市出版社，2001年。

方式傳入越南，並且所傳入的應是印度佛教，而不是中國佛教。關於越南佛教初期傳入的紀年與傳人，直到現在人們仍然毫無所知；根據越南佛教史學家在論述越南佛教來源時，所引據之《禪苑集英·通辨傳》中有如下的記述：

交州一方，道通天竺，佛法初來，江東未被，而羸樓¹⁸又重創興寶剎二十餘所，度僧五百餘人，譯經十五卷，以其先之故也，於時則已有比丘名摩羅耆域、康僧會、支曇良、牟博之屬在焉。¹⁹

這段記載的主要描述交州（越南）有通向天竺的道路，當佛教還沒傳到江東，則羸樓即今越南順城一帶已建有寺院二十多所，度僧五百多人，譯經十五部。其時有摩羅耆域、康僧會、支曇良、牟博在此弘傳佛教。

據《越南佛教史》中阮朗（一行禪師）認為：「羸樓中心僧團組織是出現大約西元一、二世紀」。²⁰依此記載中所記述的這四位人物早期在越南弘傳佛教，均確有其人，而且在中國文獻中有所記載。茲引有關文獻，分別如下：

一、牟博（牟子）

首先說牟博（牟子），根據《佛祖歷代通載》所曰：

「是時靈帝崩後，天下擾亂，獨交州差安……北方異人咸來在焉。多為神仙辟穀長生之術。牟子常以五經難之。道家術士莫敢對焉。先是牟子將母辟世交趾。年二十六。歸蒼梧娶妻」。²¹

牟子的故鄉在蒼梧（即梧州）。時靈帝崩（189 年）後，天下擾

¹⁸ 「羸樓」今曰越南北部北寧省，順城縣。

¹⁹ 參閱（越）《禪苑集英》。通辨禪師為越南無言通禪派第八代名僧，頁 20。

²⁰ 參（越）阮郎著，《越南佛教史論》，河內：文學出版社，2000 年。

²¹ 參閱《佛祖歷代通載》卷 5《大正藏》第四十九冊，頁 510。

亂，獨交州（今越南北部）差安。當時「北方異人鹹來在焉，多為神仙辟穀長生之術，牟子常以五經難之，道家術士莫敢對焉。」他和母親入交趾（今越南北越），後重返蒼梧結綰。

西元二世紀時，「交州（越南）成為和平避難一所」，在中國移民中，當然亦有僧徒前來避難和繼續他們的研究。189 年漢靈帝死後內戰紛紜，那時不利於主張和平和慈愛的宗教宣傳。因此，這些佛教徒，乃成被暴力的對象，迫使不得不遠離故鄉，使自己能更利宣揚佛法。²²那時牟子像其他人一樣到交州（越南）避難，牟子信奉道教比佛教為多；相關之點，據《佛祖歷代通載》卷五記載牟子的學問背景：

「既修經傳諸子，書無大小，靡不好之。雖不樂兵法，然猶讀焉。雖讀神仙不死之書，抑而不信，以為虛誕。……牟子常以五經難之。道家術士，莫敢對焉，比之於孟軻距楊朱墨翟。……會其母卒亡……久之退念。乃嘆曰：老子絕聖棄智，修身保真，萬物不干其志，天下不易其樂，天子不得臣，諸侯不得友。故可貴也。於是銳志於佛道」。²³

從上述記載得知，牟子初依儒、道教，後才開始「銳志於佛道」²⁴，顯示其是在越南才開始學習佛法，故其亦不是將中國佛教傳入越南之人。而是以「五經」與「道家術士辯論」，到母親去世之後，才開始「銳志於佛道」。中村元認為：「牟子被列為越南初期佛教的人物，也是不能予以否定的。不過實際上說來，牟子在交趾皈依佛教之際，恐怕佛教早已由印度傳到交趾（越南）社會了」。²⁵從這段記載，可以斷定牟子初儒、道教，後才歸佛門。在另個一方面，我們也可以得出結論說，佛

²² 見（越）陳文珪撰，黃軼球譯〈越南佛教史略（上）一起源至十三世紀〉《東南亞研究資料》62 頁。

²³ 據《佛祖歷代通載》卷 5《大正藏》第四十九冊，頁 510。

²⁴ 參閱陳文珪撰，黃軼球譯〈越南佛教史略（上）一起源至十三世紀〉《東南亞研究資料》頁 62。

²⁵ 參閱（日）中村元主編，余萬居譯《中國佛教發展史·越南的佛教》台北天華 1984 年，頁 1134。

教傳入越南應在西元二、三世紀。

二、摩羅耆域 (Mahajivaka)

其次摩羅耆域 (Mahajivaka)，據《高僧傳》記載：

耆域者，天竺人也。周流華戎，靡有常所。而倜儻神奇，任性忽俗，跡行不恒，時人莫之能測。自發天竺至於扶南；經諸海濱，爰及交廣。並有靈異。既達襄陽，欲寄載過江。船人見梵沙門衣服弊陋，輕而不載。船達北岸，域亦已度。以晉惠之末（290—306），至于洛陽。……有一人病癥將死，域以應器著病者腹上，白布通覆之，呪願數千言，即有臭氣薰徹一屋。病者曰：「我活矣。」域令人舉布，應器中有若逆淤泥者數升，臭不可近，病者遂活……洛陽兵亂，還天竺。……不知所其所終。²⁶

這裡對耆域的記載著重在其神異，我們僅知他來自天竺，曾經渡海到過扶南²⁷、交州（越南）、廣州及至洛陽。晉惠末年（290—306）至洛陽，行事神奇讓人驚異。耆域在襄陽想坐渡船過江，船主見他衣服簡陋破敗，十分看不起他，因此拒絕搭載。等船到了對岸，人們發現耆域早已經到了。……尙方署中有一人得了怪病快要死了，耆域就將應器放在病者的腹部上，並用白布覆蓋，還念了數千咒語。很快，滿屋就瀰漫著臭氣，而病人則說：「我活過來了。」耆域令人打開白布，應器中有像淤泥一樣的東西數升，臭不可近。病人不久就好了……因為洛陽發生兵亂，耆域辭還天竺，不知所其所終。

從以上引證來看，約在於三世紀的末期，耆域沿着海道至越南、廣州，不知在越南居住多久，晉惠末年（290—306）至洛陽。到了洛陽以後，他以靈異的方法治癒了許多患怪病的人，因而深獲人心。

²⁶ 參閱《高僧傳》《大正藏》第五十冊頁388。

²⁷ 今柬埔寨。

三、康僧會（？—280）

談到康僧會，據《高僧傳》所載：

康僧會。其先康居人，世居天竺。其父因商賈，移於交趾。會年十餘歲，二親並終。至孝服畢，出家。勵行甚峻。為人弘雅有識量。篤至好學，明解三藏，博覽六經。……吳赤烏十年（247），初達建鄴，營立茅茨，設像行道。……權大歎服，即為建塔。以始有佛寺故號建初寺，因名其地為佛陀里。由是江左大法遂興。……於建初寺譯出眾經。所謂阿難念彌、鏡面王、察微王、梵皇經等。又出小品及六度集、雜譬喻等。……并製經序，辭趣雅便，義旨微密，並見於世。至吳天紀四年四月。皓降晉。九月，會遘疾而終。²⁸

康僧會的祖籍在康居，但世代居住於天竺，其父親常到交州經商買賣，十歲時父母過世，於埋葬父母後發心出家；康僧會為人篤志好學，明解三藏，究六經。吳赤烏十年（247 年）初，到建鄴（今南京）孫權以禮接待……創建中國江東第一所寺院—建初寺，其地名為佛陀里。自此，江左大法隆興。譯出《阿難念彌經》、《鏡面王經》、《察微王經》、《梵皇王經》；編譯《小品》、《六度集經》《雜譬喻經》等，并制此三經序。圓寂於吳天紀四年（280 年）。

根據此傳可知，康僧會是在交趾（越南）出家，並且是位把佛法傳入中國的僧人、在中越佛教文化交流方面的一個代表人物。也間接證明當時佛教在越南已經普遍流傳。

四、支暹良

支暹良是否和支疆良接或疆梁婁至同為一個人？依據伯希和學者意見，這兩個名字確實為同一人，只是其譯名不同²⁹。

²⁸ 參閱《高僧傳》卷1《大正藏》第五十冊頁326。

²⁹ 轉引自陳文理撰，黃軼球譯〈越南佛教史略—起源至十三世紀〉《東南亞研究資料》頁69。

關於支暹良其人的生平，已無從考察。據《歷代三寶記》的記載：

《法華三昧經》：甘露元年（256）七月外國沙門支疆梁接，魏言正無畏快，於交州譯，沙門道生筆受。³⁰

《十二遊經》：武帝世，外國沙門疆梁婁至，晉言真喜，太始二年（266）於廣州譯。³¹

支暹良於甘露元年（256）在交州（越南）譯《法華三昧經》，復於太始二年（266）在廣州譯《十二遊經》。他的姓為「支」，可證明其應是從月氏來的僧人，並可據以推測當時交州佛教應相當發展，支暹良才在交州譯經。

由上文獻記載中所述可得知，越南最初確實有四位著名的佛教徒，而他們也是最初宣揚佛法的人。當時，似乎交趾（越南）就是印度和中國的仲介者，而其本身就是發展佛教的場所。佛教傳入越南應在二、三世紀，那四個人將佛法傳揚到越南。牟子是由於 189 年靈帝死後，至交趾（越南）避難的唯一中國人，其他三個人全是來自康居、月氏、天竺的僧人；他們或居住或停留於越南，而且在當時的贏樓地區研究佛法，弘法譯經；由此可知，這個時期的越南佛教應已有相當的發展，才會先後地吸引上述四位著名佛教徒的造訪。

總之，佛教傳入越南應在西元二、三世紀，形成的贏樓佛教中心，是漢地中最興盛的佛教中心之一。³²此中心培養出兩位著名佛學家及法師：牟子和康僧會禪師，他們的作品、思想，對於越南、中國的佛教發展做出了巨大貢獻和影響，顯示牟子和康僧會在越、中佛教交流初期佔有極為重要的地位。在三至六世紀中佛教在越南發展，其中西元五世紀時，越南的著名禪師釋慧勝，到中國傳禪。據《續高僧傳》記載：

釋慧勝，交趾人，住仙洲山寺，栖遁林澤閑放物表，誦《法華》日計一遍。……彭城劉續出守南海，聞風遣請，携與同歸，因住

³⁰ 參閱《歷代三寶記》《大正藏》第四十九冊，頁 56。

³¹ 參閱《歷代三寶記》《大正藏》第四十九冊頁 65。

³² 漢地有三個佛教中心：洛陽、彭城、贏樓。

幽栖寺。韜明祕采，常示如愚，久處者重之，禪學者敬美。……
永明五年。移憩鍾山延賢精舍……。³³

釋慧勝是交趾（越南）人專誦《法華經》，受到南海（今廣州）劉續太守敬慕，請續至南海，幽栖寺弘禪，受到「禪學者敬美」。永明五年(488 年)移到鍾山延賢精舍弘禪。另據《禪苑集英》記載：「580 年毗尼多流支禪師到交趾傳法之時，交趾已有三百多名禪生，正在法雲寺向觀緣禪師學禪」。³⁴雖然越南已具備僧侶、寺院，但具有系統傳承化、寺院修學組織化的規模，則自西元六世紀才有。

從六世紀末至十一世紀，是越南禪宗形成和發展的時期。此時從中國來了三位著名禪師，先後建立三大禪派：（一）、西元六世紀時，毗尼多流支禪派。（二）、九世紀初出現的無言通禪派。（三）、十一世紀的草堂禪派。三大禪派雖然形成與發展的時間不同，但都在李朝達到鼎盛。它們的思想對越南佛教深遠的影響。到了李朝末年，三大禪派逐漸衰微。至陳朝（1225-1400）建立，陳仁宗創立竹林禪派後，禪學才開始再度發展，並達到最興盛的時期。

參、越南禪宗源流及派別

越南佛教的發展一直以禪宗為主，並且受到中國禪宗的影響，禪宗傳到越南不久後，即與越南的文化相互交融，而成為具有越南風格的禪宗。當時禪宗在越南一向受到支持，但在中國普遍流行的其他宗派，如：天臺宗、淨土宗……等，並未在越南得到廣大的迴響，這也是越南在佛教信仰方面的特殊性，據《禪苑集英》的記載，越南佛教的形成和發展主要有四大禪派。毗尼多流支禪派、無言通禪派、草堂禪派，竹林禪派，四大禪派的禪學思想却對越南佛教的發展影響很大，以下將闡述四大禪派的傳承、思想及其對越南佛教的影響。

³³ 《續高僧傳》《大正藏》第五十冊，頁550。

³⁴ 據（越）《禪苑集英·法賢禪師傅》卷下，頁45。

一、毗尼多流支禪派

毗尼多流支禪派，又稱「滅喜禪派」，由毗尼多流支禪師（？—594）創立，是越南佛教早期禪派之一。當時此派在越南影響很大，時間長達六世紀左右（580—1216），共傳十九代，據《禪苑集英》記載：

南天竺人，婆羅門種也。少負邁俗之忠，遍遊西竺求佛心印，法緣未契，攜錫而東南，陳朝太建六年壬午年(562)初至長安。會周武帝墮滅佛法(574—577)，欲往於鄴。時三祖僧璨以避難故擎其衣鉢，隱司空山，師與之遇，見其舉止非凡，心中起敬。乃向前叉手立者三反，祖皆瞑坐無語，師於佇思次，豁然若有所得，展拜三下，祖三點頭而已，師退三步云：「弟子向來也是下著便，和尚大慈悲故，願乞奉侍左右」。祖曰：「汝速南行交接，不宜久住於此」。師辭去，卓錫廣州制旨寺，大抵六年譯得《象頭精舍經》、《報業差別經》等。迨周大祥二年庚子(580)三月來於我土，此寺居焉，復譯出《總持經》一卷。³⁵

由上述記載得知，毗尼多流支（梵語 Vinitaruci），是南天竺人，出身婆羅門，曾周遊印度，學習和研究佛法，但機緣還沒成熟，所以他到東土的中國來。陳朝太建六年到達長安。中國北方佛教當時正遭教難³⁶，他打算去鄴，³⁷但他很幸運地在司空山遇見三祖僧璨，³⁸他盡心敬奉，依止求法。三祖勸毗尼多流支說：「你應趕快到南方度眾生去，不應該住這裡」。他立刻辭謝拜別南去，到廣州的制旨寺擔任住持，將

³⁵ 參閱（越）《禪苑集英》，〈毗尼多流支傳〉下冊，頁84。

³⁶ 周武帝滅佛（574-577年）。

³⁷ 在今河南省。

³⁸ 三祖僧璨（？～606）中國禪宗第三祖。又作僧粲。生年、籍貫不詳。或謂徐州人。初以居士身參謁二祖慧可；二祖識器，收受為徒；遂隨侍慧可二年，得受衣法，後入司空山。北周武帝破佛滅法，師隱居皖公山十餘年，其後，出世行化。隋·開皇十二年（592），沙彌道信來投，年僅十四，從學九年，傳之以衣法，旋往羅浮山，優遊二載，復歸皖公山。大業二年（606）十月十五日，為四眾廣宣心要訖，合掌立化於樹下。唐玄宗賜諡「鏡（鑑）智禪師」。著有《信心銘》，後人視為禪宗要典之一。《佛光大辭典》（光碟第三版）頁5745。

《象頭精舍經》³⁹、《業報差別經》翻譯成漢文。中國北周大祥二年(580年)⁴⁰，毗尼多流支於越南尚福縣文甲村擔任法雲寺⁴¹住持，再譯《總持經》。⁴²

關於毗尼多流支禪師的記載，除越南之《禪苑集英》外，中國之文獻中也有記載，如《釋氏通鑑》、⁴³《續高僧傳》、⁴⁴《歷代三寶紀》、⁴⁵《貞元新定釋教目錄》、⁴⁶《開元釋教錄》⁴⁷等，都有略述記載。

毗尼多流支是中國三祖僧璨得法弟子，他得心印的時間比四祖道信還早。⁴⁸他在越南弘法十四年，後傳心印於弟子法賢禪師——即此派第一祖。⁴⁹隋開皇十四年甲寅(594年)之時，圓寂於法雲寺。雖然大家都說他是越南禪宗的鼻祖，但事實上，早在他到達交州(越南)之前，就已有觀緣禪師在法雲寺教授三百多名禪生學禪，而法賢禪師就是觀緣禪師的禪生之一。所以可以證明在六世紀前半段時期，禪宗已經到達越南。⁵⁰也可以說，藉由毗尼多流支與弟子法賢禪師傳承的因緣，越南禪

³⁹ 參閱《佛說象頭精舍經》《大正藏》第十四冊，頁487。

⁴⁰ 參閱《釋氏通鑑》毗尼多流支是在582年到越南。

⁴¹ 現在河北省。

⁴² 參閱《大乘方廣總持經》卷1《大正藏》第九冊頁379。

⁴³ 參閱《釋氏通鑑》卷6：「又天竺毗尼多流支(此云滅喜)適至，帝亦召番譯。二月滅喜出象頭經。」《正藏》第七十六冊，頁64。

⁴⁴ 《續高僧傳》卷2：「時，又有同國沙門毘尼多流支。隋言滅喜。不遠五百由旬。來觀盛化。開皇二年。於大興善。譯象頭精舍大乘總持經二部。」《大正藏》第五十冊頁433。

⁴⁵ 參閱《歷代三寶紀》卷3《大正藏》第四十九冊頁48。

⁴⁶ 參閱《貞元新定釋教目錄》卷10：「沙門毘尼多流支。隋言滅喜。北印度烏菟國人。不遠五百由延，振錫巡坊，來觀盛化。至止，便召入令翻經。以文帝開皇二年壬寅。譯方廣、總持等經二部」《大正藏》第五十五冊頁846。

⁴⁷ 參閱《開元釋教錄》卷20《大正藏》第五十五冊頁706。

⁴⁸ 毗尼多流支在周武帝滅佛(574-577年)得心印。道信(580~651)中國禪宗第四祖，蘄州(湖北省)廣濟縣人，俗姓司馬，幼慕空門而出家，隋·開皇十二年(592)入皖公山，謁僧璨，言下大悟，奉侍九年(一說十年，或說十二年)，得僧璨付法授衣。《佛光大辭典》。

⁴⁹ 據《禪苑集英·法賢禪師傳》卷下頁45，「法賢禪師(?-526)為朱鳶人，姓杜，最初在法雲寺參學與受戒於觀緣大師，後得法於毗尼多流支，得到時人的敬重和隋高祖(589-605)的頒」。

⁵⁰ 參閱(日)中村元主編，余萬居譯《中國佛教發展史、〈越南的佛教〉》，台北天華，1984年，頁242。

宗才得以發展成為宗派傳承的系統。因為，將毗尼多流支禪系發揚光大的，就是毗尼多流支的弟子法賢禪師。在法賢禪師的弘揚下，門下弟子達三百多人，對於越南佛學、禪宗有極為深遠的影響。

毗尼多流支禪師與三祖僧璨會晤時間不長，但是得法於三祖，並且受到三祖承傳的影響。此事在其與弟子法賢禪師以下的對話中可得到。

夫諸佛心印，不相賺，圓同太虛，無欠無餘，無去無來，無得無失，非一異非，非常非斷，本無生處，亦無滅處，亦非遠離，非不遠離，為對妄緣，假立名稱。所以三世諸佛，亦以如是得，我亦以如是得。歷代祖師，亦以如是得，我亦以如是得。⁵¹

由上述文字可知，「諸佛心印」，似乎可看出毗尼多流支受到僧璨思想的深刻影響。例如「圓同太虛，無欠無餘」和僧璨《信心銘》中所提及之：「圓同太虛，無欠無餘、良由取捨，所以不如」⁵²，二者實為相同。「佛心印」是禪之本意，不立文字，不依言語，直以心為印，故曰心印。《祖庭事苑》卷8云：「達磨西來。不立文字。單傳心印。直指人心。見性成佛」⁵³。可見毗尼多流支禪學思想，確實深受到三祖的影響。經由這點可以說明，他與中國禪宗從達摩到三祖是一脈相承，不過在他還沒得到中國參學三祖僧璨與得法之前，他在印度也曾經參學過。因此，推論毗尼多流支禪師的禪法，應該除了中國禪學之外，也帶有印度佛教的色彩。

總之，佛教很早就已傳到越南了，但是到第六世紀時，第一個禪派才形成。開創的初祖是毗尼多流支禪師，他的禪學思想是融合中國與印度的禪法，這也是毗尼多流支禪法的特色。

到李朝太宗皇帝(1028－1054)有追讚毗尼多流支禪師的偈云：

創自南來國，聞君久習禪，
應開諸佛信，遠合一心源。

⁵¹ 參閱（越）《禪苑集英》，〈毗尼多流支傳〉下冊，頁85。

⁵² 參閱《信心銘》卷1《大正藏》，第48冊，頁376。

⁵³ 參閱《祖庭事苑》卷8，《卍續藏》第六十四冊，頁424。

浩浩楞伽月，芬芬般若蓮，
何時幸相見，相與話重玄。⁵⁴

二、無言通禪派

越南禪宗第一派，是由毗尼多流支禪師所創立，過了兩百多年後，才有第二派，無言通禪派的創立。無言通禪派傳承十五世，發展歷經四百多年（820-1125）。在四百年之間，與毗尼多流支派並行於越南，而且在毗尼多流支派斷絕後，無言通禪派還多持續了一百年。

無言通派是由無言通禪師（?-826）創立，因此該派被稱做「無言通禪派」。有關無言通禪師，越南之文獻《禪苑集英》，中國《景德傳燈錄》、⁵⁵《五燈會元》⁵⁶、《禪宗正脈》等，都有記載。據《禪苑集英》：

師少慕空學，不治家產務。婺州雙林寺受業處。性沉厚，寡言默識，了達事理。故時人號「無言通」。⁵⁷

無言通禪師是中國廣東人，俗姓鄭，於婺州⁵⁸雙林寺出家，其法名不見記載，無言通是一般人對他的稱呼，源於他性格溫厚，沉默寡言，而又通各種知識，所以時人稱其為「無言通」。《景德傳燈錄》⁵⁹、《五燈會元》⁶⁰、《禪宗正脈》中則稱呼其為「不語通」。⁶¹據《禪苑集英》記載：

⁵⁴ 據（越）《禪苑集英》，下冊，頁45。

⁵⁵ 據《景德傳燈錄》卷第九，《大正藏》，第51冊，頁268。

⁵⁶ 據《五燈會元》卷第四，《叢書集成》，第80冊，頁90。

⁵⁷ 參閱（越）《禪苑集英》卷上，頁4。

⁵⁸ 今浙江省。

⁵⁹ 參閱《景德傳燈錄》卷第九，《大正藏》，第51冊，頁268。原文：「廣州和安寺通禪師者，婺州雙林寺受業，自幼寡言，時人謂之不語通也」。

⁶⁰ 參閱《五燈會元》卷第四，《叢書集成》，第80冊，頁90。原文：「婺州雙林寺受業。自幼寡言。時人謂之不語通」。

⁶¹ 參閱《禪宗正脈》，《叢書集成》第八十五冊，頁406。

一日禮佛，次有禪者問：「座主禮甚麼？」師云：「禮佛」。禪者指佛像云：「這箇是甚麼？」師無對。是夜，具威儀就禪者禮拜問曰：「今日之所問未知意旨如何？」禪者云：「座主出家以來經逾幾夏？」師云：「十夏」。禪者云：「還曾出家麼也未？」師轉茫然，禪者云：「若也不會，百夏何益？」乃引師同參馬祖。及抵江西，而祖已示寂。遂往謁百丈懷海禪師（720-814）。時有僧問：「如何是大乘頓悟法門？」丈云：「心地若空，慧日自照」。師於言下有所得。乃換廣州和安寺當住持。有人問：「師是禪師否？」，師云：「貧道不曾學禪」。良久便喚，其人應「諾」，師指梭擱樹子，其人無對。⁶²

此段記載之主要內容為：無言通禪師跟隨懷海致力修禪，因聽聞到百丈禪師以「心地若空，慧日自照」，開導前來參問的禪客，當下無言通禪師即有所悟道。之後，禪師便回到廣州和安寺⁶³擔任住持。

據《禪苑集英》記載，懷海禪師示寂後，無言通禪師帶著百丈禪師之宗法雲遊。西元 820 年進入越南，住在北寧仙游建初寺，創立無言通派。百丈禪法在越南流行開來，主要得力於越南僧人感誠禪師。⁶⁴感誠俗姓明，為北寧省仙游人，出家之後稱立德。當無言通到越南時，立德是建初寺的住持。立德對往返建初寺的無言通十分仰慕，將其迎入寺內，執弟子之禮侍奉。無言通為立德取「感誠」之法號。因此感誠禪師成為無言通禪派的繼承人，並被後人推為無言通禪派的第一祖。

西元 826 年，有一天無言通禪師沐浴更身後，傳喚感誠禪師至其前說：「昔吾祖南嶽懷讓禪師歸寂時云：『……一切諸法皆從心生，心無所生，法無所住，若達心地，所作無礙，非遇善根，慎勿輕許。』」說完合掌而逝。感誠禪師將其荼毗、收拾舍利後，於仙遊山建塔供養。

⁶² 參閱（越）《禪苑集英》卷上，頁 3-4。

⁶³ 《景德傳燈錄》載：安和寺第 80 冊，頁 90。

⁶⁴ 感誠禪師。仙遊縣是他的故鄉（現在北寧）。他的俗姓不詳，只知道少時出家，號立德，他在遊山一寺當住持。

無言通禪師之禪學思想，是源自六祖慧能以下四代的百丈禪師所傳的南宗禪。⁶⁵我們可以經由以下，無言通禪師與弟子感誠禪師解釋禪宗之始，得到瞭解：

昔世尊為一大事因緣出現於世，化緣周畢示入涅槃，如此妙心，各正法眼藏，實相無相三昧法門，親付弟子摩訶迦葉尊者，為初祖。世世相傳至達摩大師。自西而來，跋涉險危，為傳此法。遞至六祖曹溪，得於五祖。所為達摩初至，人未知信，故以傳衣，以明得法。今信已熟，衣乃爭端，止於汝身，不復傳也。於是以心傳心，不受衣鉢。時，南嶽懷讓首得其傳，讓授馬祖一，一授百丈海。吾於百丈得其心法，久響北方慕大乘者眾，是以南來求善知識。今與汝遇，蓋宿緣也。聽吾偈云：

諸方浩七，妄自喧傳。	西天此土，此土西天。
謂吾始祖，親自西天，	古今日月，古今山川。
傳法眼藏，曰謂之禪，	觸塗成滯，佛祖成冤
一花五葉，種子綿七。	差之毫釐，失之百千
潛符密語，千萬有緣，	汝善觀察，莫賺兒孫
咸謂心宗，清淨本然。	直饒問我，我本無言。 ⁶⁶

此段說明南宗禪自佛陀以正法眼藏與衣鉢傳給迦葉起算初祖，再由迦葉下傳到第二十八代菩提達摩；而同時，菩提達摩也是中國禪宗的第一祖，由此再傳到第六祖慧能，從第六祖以後；便只傳心法而不再傳衣

⁶⁵ 南宗禪又作南禪、南宗。與「北宗禪」相對稱。菩提達磨之法脈傳至五祖弘忍後，分為慧能與神秀兩支，神秀建法幢於北地，慧能揚宗風於南方，故有「南能北秀」之稱。南宗之禪風完全擺脫教網，不墮於名相，不滯於言句，倡修證不二、迷悟一如；謂已本覺之妙心乃本成本明，煩惱妄念非實有，故舉揚「一超直入如來地」之頓悟，後世稱為南頓，又稱祖師禪。此宗至後世極盛，更有五家七宗之分派，故後人以南宗為禪之正宗，而以慧能為禪宗第六祖《佛光辭典》。

⁶⁶ 據（越）《禪苑集英》，〈感誠禪師傳〉，上冊，頁12。

鉢。無言通禪師把禪宗叫作「心宗」。他認為在意識層面不能分別時空，也不能執著「西天此土，此土西天。古今日月，古今山川。」，如果有執著的話，就永遠不能得到解脫，於是說：「觸塗成滯，佛祖成冤。差之毫釐，失之百千。」，有人問百丈禪師：「依經解義，三世佛冤，離經一字，如同魔說時如何？」，師云：「固守動靜，三世佛冤，此外別求，如同魔說。」⁶⁷，以上兩段引文所說的意義是相同。由此可以明瞭，無言通禪師的禪學思想來源是繼承南宗思想；在他進入越南後所帶入的百丈禪法，特別是百丈懷海所制定的叢林清規，提倡農禪結合，即所謂之：「一日不作，一日不食」，⁶⁸為越南佛教的鞏固與發展，開闢了一條新的道路，也給越南的佛教界注入了新的力量。這是越南禪宗在中國禪宗的影響下，所產生的第二個派系。

三、草堂禪派

越南禪宗第三派的創始人，為來自中國的草堂禪師，依其名，其派系被稱為「草堂禪派」。關於草堂禪師與其禪派，現今所遺留下來的資料甚少。據《禪苑集英》記載，草堂禪派乃屬於中國雲門宗雪竇重顯之法系。⁶⁹其所云著如是：「開國寺、草堂禪師傳雪竇明覺宗派」。⁷⁰據《安南志略》記載：

草堂，隨師父客占城。昔李聖王攻占城獲之，與僧錄為奴。僧錄

⁶⁷ 據《百丈懷海禪師語錄（四家語錄卷二）》卷1《叢續藏》，第六十六冊，頁6。

⁶⁸ 據《百丈清規證義記》卷1：「一日不作。一日不食」《叢續藏》，第六十三冊，頁379。

⁶⁹ 中國佛教禪宗五家之一，略稱雲門宗。以雲門文偃（864～949）為宗祖。屬南宗青原法系。宋代雲門宗僧，即雪竇重顯。四川遂寧人，俗姓李。字隱之。幼穎敏，夙有出塵之志。咸平年間（998～1003）父母見背，乃投成都普安院仁銑座下落髮出家。曾聽大慈寺元瑩講《圓覺經疏》，質其大義，瑩不能屈之。尋隨其指示，出蜀至襄陽，參石門聰禪師會下三載。惜機緣不諧，遂辭至隨州北塔，謁智門光祚。於問答間頓悟，留居五年，盡得其雲門宗法。其後，又叩訪廬山林禪師，後往池州景德寺為首座，為眾講僧肇之《般若論》。繼因學士曾公會之請，赴靈隱延珊會下三年，受舉薦掌理蘇州翠峰寺。乾興元年（1022）應請住雪竇山資聖寺。自此，住山三十一年，度僧七十八人，大振雲門宗風。號稱「雲門中興」。由於所住在雪竇山，故後人皆稱之為雪竇重顯。《佛光辭典》。

⁷⁰ 參閱（越）《禪苑集英》，1715年，頁71。

作語錄置上而出，師竊改之。僧錄異其奴，聞於王，遂拜為國師。⁷¹

李聖宗此次征伐占城，擄回許多戰俘，其中有一位中國禪師，名為草堂，但當時沒人知道他是禪師。回昇龍京都後，李聖宗將擄回之戰俘分給官員做奴僕。草堂被分派給一位僧官（專職管理僧事）。某日，僧官外出，歸來時忽見桌上的《禪宗語錄》曾被批改。僧官閱後很驚訝，經過詢問後才知道是草堂所刪改。乃稟明聖宗，聖宗詢問後才知草堂與其師父至占城弘法時被誤囚。李聖宗乃拔擢草堂，並封之為國師，賜居昇龍開國寺。

有關草堂禪派的資料甚少，據《禪苑集英》所載：「草堂禪師傳雪竇明覺宗派」，⁷² 是以透過《雪竇語錄》，約略可以瞭解草堂的思想。

《雪竇語錄》即《明覺禪師語錄》，又稱《雪竇明覺禪師語錄》，共有六卷，為宋代的雪竇重顯所撰，惟蓋竺等編，於宋代治平三年（1066）序刊。《佛祖歷代通載》謂：「後遷明之雪竇，宗風大振，天下龍蟠鳳逸，衲子爭集，號雲門中興。」⁷³ 1052 年示寂，賜號為明覺大師，法嗣弟子共有八十三人。他的著作有《頌古百則》，風靡整個禪林。

由上所述，筆者認為草堂禪派的成立是偶然的，而草堂禪派對一般民衆的影響力比較小，主要是因朝廷只有李聖宗提倡，並流行發展於當時的朝廷、皇室貴族中。復由於此派大都是社會的最高層級在支持，而且草堂禪派是趨向入世修行，不注重在家、出家之別，認為不論在家或出家，只要清淨修行，皆可以解脫，因此而吸收甚多官員、儒士等知識分子。再者，由於雪竇重顯本即喜用儒釋經典，而富有了禪詩文學，故草堂禪派主要是在朝庭、知識分子中傳承和發展；因此就形式上而言，在李朝崩潰時，草堂禪派也隨之消滅，這是此派在形式上未能繼續傳承

⁷¹ 參閱（越）黎崱著、武尚清點校《安南志略》卷 15，中華書局，頁 356。

⁷² 參閱（越），《禪苑集英》，1715 年，頁 71。

⁷³ 《佛祖歷代通載卷第十八》《大正藏》，第 49 冊，頁 665。

的主要原因。雖然如此，但草堂禪派的思想仍繼續影響著越南整個陳朝的佛教。草堂禪派只傳承五世，十九人（包括草堂禪師在內）。其中十位出家，九位在家（其中三個國王和兩位太傅）。

四、竹林禪派

陳仁宗竹林派的創立，在越南佛教裡是件大事，因為是由越南人所新創，故在越南禪宗的歷史上有了自創的禪宗；在某種意義上來說，這是越南禪宗史上的一大進步。陳仁宗是第三代陳朝的皇帝，他自幼篤志學佛，即位後，日理朝政，夜至思福寺研習禪學。他在位十四年、遜位五年、出家行道八年；在位期間忽必烈大舉入侵，陳仁宗領導全民抗戰。據《大越史記全書》記載，1285 及 1288 年，元世祖忽必烈兩次發動陳朝有史以來所遭遇的最大戰爭，領導陳朝人民頑強抵抗，終於擊垮侵略的元軍，給人民帶來和平與盛治。陳仁宗於元軍第二次入侵越南，領導全民抗戰勝利後即遜位給兒子陳英宗，轉而全心潛修佛法。出家後他積極入世弘法，並倡導以佛教的十善教義作為社會的基本道德並創設竹林禪派。

陳仁宗一生積極向世俗社會推廣佛教及他的禪學思想「即心即佛」、「無念說」。並以人生無常、生命短促等觀念，啟悟世人珍惜光陰，勇猛精進。他的禪學思想對於越南之歷史、佛教史及文學史都具有重大的貢獻及引人注目的成就。

竹林派在陳仁宗的領導下，統一當時的越南佛教，使陳朝成為「一宗佛教」，各宗派團結一致共同發展。竹林禪派主張「積極入世佛教」，是一種特別的現象，與中國的禪宗不大相同，所謂入世精神是指，為國家、民族的繁榮與發展而努力與付出，並且不為己身求安樂的積極入世態度。竹林思想是世間佛教，入世與出世的一觀體現，一方面不斷修行達到最高的解脫覺悟；另一方面為民族、國家做出最大貢獻，所以竹林禪學亦可說是民族禪學。

竹林禪派的成立，為越南佛教帶來了新的面貌。是入世佛教，不限制僧還是俗，不限制於在寺院還是在家修行，主要能夠「見性」、在塵

俗能「樂道」就可以了。此思想使禪宗獲得廣大發展，因一般人民皆可參加，所以讓竹林派得到更多力量的支持。君臣受戒、民眾歸依、貴族供養、僧尼講經、朝廷聽法。這是竹林禪派弘法事業中的成果，同時也是越南佛教的成就，並且開創出獨具越南風格的佛教。

自從竹林禪派由仁宗創立以後，越南開始有了自己的禪宗；從另一層意義來說，越南的禪宗也才從此開始，所以仁宗可說是竹林派及越南佛教的共同開山祖。這種王權與教權集於一身的例子，在佛教史上是少見的。學者們一致認為：陳朝是越南史及越南佛教史上最輝煌的一個年代，並且也是佛教最興盛的黃金時代。

據《三祖實錄》記載，竹林禪派傳承三代。陳仁宗為竹林禪派的初祖。他於1307年，將衣鉢、心偈傳給弟子法螺即竹林二祖；法螺於1330年，傳承給三祖玄光。竹林禪派三祖之後，在法嗣方面出現的斷層，至今仍未有合理的答案。玄光圓寂之後，未見傳其衣鉢的後人，竹林禪派的史料對此闕如。對竹林禪派的傳承世系問題，研究越南佛教的學者有不同的意見，可分為二個理由：一是因為陳朝滅亡後越南內亂，中國明朝侵略越南歷史稱為「屬明期」（1414-1427）。在屬明時期中國人把陳朝以前的所有書志，都收回中國⁷⁴；二是由於爭權奪利，互相吞併，燒毀前朝史料。竹林禪派雖然沒有領導人，但在民間依然興盛，至今仍綿延不絕。

總之，竹林禪派在陳仁宗的領導下，統一當時的越南佛教，使陳朝成為「一宗佛教」，各宗派團結一起發展。竹林派主張「積極入世佛教」：「竹林思想是世間佛教，入世與出世的一觀體現，因此竹林禪學是民族禪學，一方面不斷修行達到最高的解脫覺悟；另一方面為民族，國家做出最大貢獻」。⁷⁵陳仁宗及竹林禪派的諸位禪師的所作所為，為社會帶來「佛法宏被大地，信士多習禪宗」及陳朝的朝廷「王公百官，同受戒法」之風氣。此可說明竹林禪派在當時所影響的層面，不單只是朝廷

⁷⁴ 參陳重金，載可來譯《越南通史》北京：商務印書館出版，1992年12月，頁144~146。

⁷⁵ 參閱釋清決，《越南禪宗史論》頁120。

及官員階級，而是整個社會。

肆、結論

在六世紀左右，越南佛教達到鼎盛。由於毗尼多流支禪師是南天竺國人，得法於三祖、創始毗尼多流支禪派，因此，越南雖很早就接觸佛教，但越南的禪學發展形成宗派傳承的系統，則是開端於毗尼多流支禪師。毗尼多流支禪師本人在印度出生和出家受戒，得法於中國，而在越南傳法，因此他精通梵語、漢語。他不僅只傳承中國禪宗的思想，也曾受印度禪學的影響，所以他在越南傳授禪學時，融合中國與印度的禪學思想，形成獨有的越南禪宗風格，影響當時越南的佛教甚大。可以說，最受深刻影響的是無言通派和草堂禪派兩宗。這兩派的創立人無言通禪師和草堂禪師都是中國人，三大宗派的法源都來自中國禪，特別是無言通和草堂禪派兩派。三大禪派在李朝（1010-1225）時是同時發展，並互相影響；但在李朝末期、陳朝初期時，三大禪派在形式上的傳承已告結束，而各個禪派的思想仍然在越南流傳著。俟陳朝建立，陳仁宗創立竹林禪派後，禪學才開始再度發展，並達到最興盛的時期。

陳朝竹林禪派的發展，大約是 175 年(1225-1400)。在這段時期，為越南佛教帶來了新的面貌，且對整個越南思想、文化有著卓越的貢獻。陳朝竹林禪派時期，已然成為越南及佛教歷史上，最興盛與輝煌的年代，直到十四世紀中葉，陳朝佛教開始沒落。竹林禪派到了第三祖玄光，全盛時代也跟著沒落。後來因僧侶團體在政治上的不斷干預，佛教因此沒落兩個多世紀，直至十七至十九世紀，竹林禪派才開始復興。

二十世紀末，清慈禪師(越南竹林禪院院長)提倡「恢復越南禪宗」或「重振竹林禪宗」的主張，他的主張受到越南國內和海外的出家、在家的矚目與歡迎，目前已有非常成功的結果。現在越南都有很多屬於竹林派的大禪院及修行道場，尤其安子山竹林派的聖地，亦重新建設竹林禪院，此派在越南的影響力日益龐大。⁷⁶目前越南就禪宗而言，竹林禪派仍是最大禪派，其影響與發展都遠超於其他宗派。

⁷⁶ 參閱黎玉山，《越南陳朝竹林禪派之研究》，佛光大學宗教學研究所，民國 95 年之碩士論文。

參考書目

一、經典文獻

- 隋，費長房，《歷代三寶紀》，《大藏經》冊 49。
隋，毗尼多流支譯，《佛說象頭精舍經》，《大正藏》冊 19。
隋，毗尼多流支譯，《大乘方廣總持經》，《大正藏》冊 9。
隋，僧璨作，《信心銘》，《大正藏》冊 48。
唐，法海集，《六祖壇經》，《大藏經》卷四十八。
唐，道宣，《續高僧傳》，《大藏經》冊 50。
唐，道宣，《大唐內典錄》，《大藏經》冊 55。
唐，智昇，《開元釋教錄》，《大藏經》冊 55。
唐，圓照，《貞元新定釋教目錄》，《大藏經》冊 55。
宋，睦庵作，《祖庭事苑》，《叢書集成》冊 8。
宋，道原纂，《景德傳燈錄》，《大正藏》冊 51。
宋，本覺編，《釋氏通鑑》，《叢書集成》，冊 131。
宋，普濟集，《五燈會元》，《叢書集成》冊 138。
元，念常撰，《佛祖歷代通載》，《大正藏》，冊 49。

二、古代漢文典籍

- 如山法師著，福田和尚寫序與刻印《繼燈錄》，1859 年，現藏在越南漢喃院圖書館，記號 AC.158。
作者不詳，福田和尚校訂《大南禪苑傳燈集錄》，1851 年，現藏在越南漢喃院圖書館，記號 A.2767。
作者不詳《禪苑集英》，1715 年。現藏在越南漢喃院圖書館，記號 VHv.146。
陳仁宗撰，慧原比丘重刊《竹林慧忠上士語錄》，1683 年。
福田和尚編輯《禪苑傳燈錄》1859 年，現藏在越南漢喃院圖書館，記號 VHv.9。
黎文休第十三世紀，番浮仙、吳士蓮第十五世紀，範功著、黎熙著，刻

板《大越史記全書》，正和 1697 年。

釋條條述，《越南安子山竹林諸祖聖燈語錄》，1550 年。現藏在越南漢喃院圖書館，記號 A.2569。

釋條條重編，《三祖實錄》，景興二十六 1765 年。

三、近代研究專書

中文

印順著，《中國禪宗史》，臺北：正聞出版社，1988 年。

吳立民主編，《禪宗宗派源流》，北京：中國社會科學出版社，1998 年。

吳汝鈞，《遊戲三昧：禪的實踐與終極關懷》台北：學生書局出版，民 82 年。

明崢著，范宏科，呂谷譯，《越南史略》，北京：三聯書店，1960 年。

俊傑編，《中華文化與域外文化的互動與融合(一)》，台北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2006 年。

胡適等著，《禪宗的歷史與文化》，台北：新湖社文化公司，1991 年。

張英著，《東南亞佛教與文化》，北京：中央民族大學出版社，1999 年。

張笑梅等著，《越南通史》，北京：中國人民大學出版社，2001 年。

張華釋譯，《景德傳燈錄》，臺北：佛光出版社，1997 年。

陳重金編，《越南通史》，上海：商務印書館出版，1992 年。

陳修和著，《越南古史及其民族文化之研究》，昆明：昆明出版社，1943 年。

陶維英著，劉統文、子鉞譯，《越南古代史》，北京：商務印書館，1976 年。

越南社會科學委員會編著，北京大學東語系越南語教研室譯，《越南歷史》(第一冊)，北京：北京人民出版社，1977 年。

楊惠南，《惠能》，台北：東大圖書出版社，1993 年。

黎崱著，武尙清點校，《安南志略》，北京：中華書局，2000 年。

越南文

多人聯合著作《越南陳仁宗「皇帝菩薩」》(Trần Nhân Tông vị Vua Phật Việt Nam)，胡志明：胡志明市綜合出版社，2004年。

吳時任著，《竹林宗旨源聲》(Trúc Lâm tông chỉ nguyên thanh)，河內：社會科學出版社，1978年。

阮才書主編，《越南佛教歷史》(Lịch sử Phật giáo Việt Nam)，河內：社會科學出版社，1991年。

阮文快撰，《李陳詩文教程》(Giáo trình thơ văn Lý Trần)，河內：河內國家大學出版社，1999年。

阮郎著，《越南佛教史論》(Việt Nam phật giáo sử luận)，河內：文學出版社，2000年。

阮雄厚著，《越南竹林禪思想之略考》(Lược khảo tư tưởng thiền phái Trúc Lâm)，河內：社會科學出版，1997年。

阮雄厚著，《越南佛教哲學大綱》(Đại cương triết học Phật giáo Việt Nam)，河內：國家社會科學人文大學出版，2000年。

阮慧芝(Hue Chi)主編《李陳詩文》(Thơ văn Lý Trần)第集二，河內：社會科學出版，1989年。

阮潘光等著，《越南歷史—從起源至 1884 年》(Lịch sử Việt Nam---Từ khởi nguyên đến năm 1884)，胡志明：胡志明市出版社，2000年。

阮燈熟著，《陳代之禪宗》(Thiền tông đời Trần)，胡志明：貝葉出版社，1965年。

阮燈熟著，《越南禪學》(Thiền học Việt Nam)，順化：順化出版社，1997年。

高輝註越譯，陶維英校訂，《大越史記全書》(Đại việt sử ký toàn thư)，河內：科學社會出版，1998年。

國史館阮朝編輯，范重琰譯，《大南一統志》(Đại Nam nhất thống chí)五冊，河內市，科學社會出版社，1971年。

張友叟主編，《越南歷史大綱》(Đại cương lịch sử Việt Nam)第一冊，河內：教育出版社，2004年。

陳俊楷譯，《三祖行狀》(Tam tổ hành trạng)，胡志明：阮文勳出版社，1971年。

陳重金著，《越南史略》(Lược sử Việt Nam)，胡志明：教育部出版社，1971 年。

陳維馨著，《越南佛教思想》(Tu tưởng Phật giáo Việt Nam)，河內：社會科學出版社，1999 年。

陶維英譯，《課虛錄》(Khóa Hư Lục)，河內：社會科學院出版社，1924 年。

越南佛學研究院編，《陳朝禪學》(Thiền học đời Trần)，胡志明：越南佛教會出版，1992 年。

綜合大學歷史系編，《三祖實錄》(Tam tổ thực lục)，河內：綜合大學資料，1964 年。

黎文休等著，黃文倭註譯，《大越史記全書》(Đại Việt sử ký toàn thư)第二冊，河內：文化通訊出版社，2003 年。

Lê Mạnh Thát 著，《陳仁宗全集》(Trần Nhân Tông toàn tập)，胡志明：胡志明市出版社，2000 年。

Lê Mạnh Thát 著，《越南佛教歷史》(Lịch sử Phật giáo Việt Nam)三冊，胡志明：胡志明市出版社，2001 年。

Lê Mạnh Thát 著，《禪苑集英之研究》(Nghiên cứu Thiền uyển tập anh)，胡志明：胡志明市出版社，1999 年。

釋密體著，《越南佛教史略》(Việt Nam Phật Giáo sử lược)，河內：宗教出版社，2004 年。

釋清慈主編，《陳代禪學》(Thiền học đời Trần)，河內：宗教出版社，2003 年。

釋清慈著，《二十世紀末的越南禪宗》(Thiền tông Việt Nam cuối thế kỷ 20)，胡志明：胡志明出版社，1998 年。

釋清慈著，《竹林三祖講解》(Tam tổ Trúc Lâm giảng giải)，胡志明：胡志明出版社，1997 年。

釋清慈著，《陳朝禪宗本行講解》(Thiền tông bản hạnh giảng giải)，胡志明：胡志明出版社，1998 年。

釋清慈著，《越南禪師》(Thiền sư Việt Nam)，胡志明：胡志明佛教會出版社，1999 年。

釋清慈著，《聖燈錄講解》(Thánh Đăng Lục Giảng giải)，胡志明：胡志明市出版社，1999 年。

釋清慈著，《慧忠上士語錄講解》(Tuệ Trung thượng sỹ ngữ lục giảng giải)，龍成：常照禪院出版，1996 年。

釋清慈著，《禪宗要旨》(Yếu chỉ Thiền tông)，龍成：真空禪院出版，1995 年。

釋善智著，《陳代佛教文學史》(Lịch sử văn học Phật giáo đời Trần)，胡志明：越南佛教會出版，1994 年。

釋福山譯註，《三祖實錄》(Tam tổ thực lục)，胡志明：嘉定出版社，1995 年。

釋維力著，《佛教與禪宗》(Phật giáo và thiền tông)，胡志明：胡志明佛教會出版，1994 年。

釋德業著，《越南佛教》(Phật giáo Việt Nam)，胡志明：胡志明佛教會出版，1995 年。

釋慧海譯，《佛祖禪苑繼燈錄》(Phật tổ thiền uyển kế đăng lục)，胡志明：越南佛教會出版，1964 年。

四、學位論文

黎玉山《越南陳朝竹林禪派之研究》，佛光大學宗教學系碩士論文，民國 95 年。

五、期刊論文

于在照〈越南歷史上佛教的入世與越南古典文學的產生和發展〉，《東南亞研究》第二期。

小川宏著羅晃潮摘譯，〈越南佛教史概述〉，《世界佛教資料》，1982 年 2 期。

川本邦衛著，〈越南的佛教〉，《世界佛學名著譯叢》56 冊，台北：華宇出版社，1988 年。

方懷忍，〈越南竹林禪派宗創始人陳仁宗的禪學思想〉，《佛學研究》年刊，1994 年，第一期，北京：中國佛教文化研究所，1994 年。

王繼束「越南李、陳時期的民族文化和民族意識」《東南亞》2006 年第 4 期。

阮維馨著，林明華譯〈陳朝的思想體系〉《東南亞研究》，1987 年第 4 期，第 73 頁。

明崢清、範宏科，呂谷譯《越南史略》三年書店 1958 年版。

秦賽南，〈越南佛教的淵源和流派〉，《亞非》1982 年 1 期。

張小欣〈淺談禪宗在越南歷史上的傳播及其文化影響〉《東南亞》2003 年，第 2 期。

曹仕邦，〈李、陳、黎三朝的越南佛教與政治〉，《新亞學報》，香港：新亞書院，1964 年 8 月。

梁志明〈略論越南佛教的源流和李陳時期越南佛教的發展〉，《印支研究》，1984 年 2 期。

陳文鉅著；黃軼球譯，〈越南佛教史略--起源至十三世紀〉，《中國大陸宗教文章索引》，1982 年。

陳正和；宋成有節譯，〈越南佛教史略--從古到今〉，《中國大陸宗教文章索引》，1982 年。

黃心川：〈「三教合一」在越南發展的過程，特點及其對周邊國家的影響〉《哲學研究》1998 年第 8 期。

梁志明，〈論越南儒教的源流、特徵和影響〉《北京大學學報》，1995 年一期。

劉國威著，〈從漢文文獻看越南佛教史中的印度僧人〉，《第六屆天台宗國際會議》，華梵大學，2005 年十月。

慧海，〈越南之佛教〉《現代佛教學術叢刊》，台北市：大乘文化，1980。

釋善議編譯，〈越南佛教史略〉，《世界佛學名著譯叢》57 冊，台北：華宇出版社，1988 年。

釋聖嚴著，〈越南佛教史略〉，《現代佛教學術叢刊》第 83 冊，臺北：大乘文化出版社，1980 年。

夏夜

意定法師

台南市西港信和寺住持

今夜，小天地內不再洋溢著笑聲。

難得的寂靜，應該是種享受。

於是，我把自己安置在古剎小樓一角。

樓下是花園，濃烈的花香，放肆地直撲我鼻。

樓頂，掠過榕樹梢的風，淒冷涼涼。

夏了，為何仍泛著幽幽的、微微的寒顫？

為何仍襲著了不起的寂寥和惆悵？

是月夜勾起的遐想？

是人類正常的思潮？

是人性情感的矛盾？

唉！擺！擺！擺！

踢開網；踢開稱、譏、誹、譽。

人，只是瀚海一粟，得失之間，何必太執著？

心地若能無罣礙，你處的便是人間天堂。

心地若能無罣礙，高山平地總是西方。

月當頭，何不怡然地沐浴在皎潔的月光下？

農曆十二，缺了一小塊邊邊兒的月，看來比滿月更具個性。

天是深邃的蒼藍，藍得如一片平湖。

星星飄逸地閃爍著，像極了浮在水面的夜合花。

瑩白的雲朵，很有韻緻地卷舒著。

凝眸間，彷彿是一幅冰天雪海的巨畫。

悲智海園區

呵！藍天、白雲、星星、好自然、好完美、好有層次的組合！

這時，夜更深，四週更靜。

這時，不再想振臂飛去，飛去妙雲蘭若。

這時，不再想與司馬虫舒開懷飲熱茶、啃瓜子暢談人生片斷。

這時，大地似乎爲我獨享。

人生能有幾次月當頭？

人生能有幾次似真似幻、超然物外、澄心絕慮的境界？

釋迦如來在菩提樹下夜睹明星而豁然開悟。

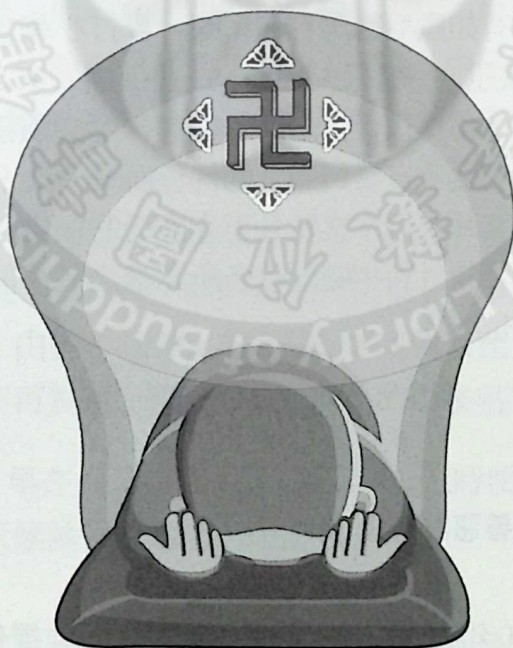
那樣的聖境，豈是凡夫的心量所能揣摩？

而這剎那間的物我兩忘，不也是心靈短暫的解脫。

我坦然了，我不再期待什麼！苛求什麼！

我開朗在夏夜涼冷的寧靜裏！

（感謝作者撰文贊助）



俱生神傳說 — 記錄善惡功過者是誰？

歐陽志宏

文字工作者

在六道中，「人間」可說是個相當特殊的法界。特殊之處在於，人壽雖然短暫，卻具有上升或下墮的關鍵地位。為什麼說是「關鍵」？原來，人居於六道中，上有天堂，下有惡道，佛道二家的典籍都說，打從人一出娘胎，即受到各方神靈的密切注意，且記錄行為的善惡，此一特色在其他法界中是不曾聽說的。佛法中對於投生六道的因緣一向有清楚的解說，全然不離相應的心識及業力的召感。三善道中的天界，大多只盡情享受，不問世事，但有一類似乎與人間特別有緣，專門審查人間善惡，給予應有的賞罰，如四天王天。同樣的，鬼道中也有一類福報大的，似乎也負有鑒察世人功過的職責，如閻羅王。在所有神靈中，更有一類，不作賞罰的工作，只負責記錄人們的善惡行為，簡言之，他們專門記帳，再交由「上天」及「地府」處置。令人好奇的是，這一類相關記載向來罕見，偶爾得之，有如鳳毛麟角。在人間，專打小報告的人物俗稱「抓耙仔」，向來不受歡迎，處處惹人討厭。依據佛道二家之說，只要生而為人，注定無從選擇，棺材板蓋上之前，終其一生必須接受「他們」的監視與記錄。問題是，從「自業所感」的佛理而論，此一說法的真實性始終存有偌大的討論空間，但本文暫且不作廣泛的探索，只將焦點集中於這類神祇的特性，希望針對相關記載多所認識之後，能進一步了解究竟「記錄善惡功過者是誰？」

相關記載

一、道家典籍中的善惡記錄者

印光大師，1930年在上海成立弘化社期間，極力提倡《太上感應篇》，力圖改造社會風氣，端正人心。無論從內容探討或從原著者葛洪的修學

背景推敲，皆可證明本書與道教思想有極深的淵源。其中提到負責記錄，審查個人功過的神靈為數不少，而且一開始即指出這件事實。

太上曰：「禍福無門，惟人自召；善惡之報，如影隨形。」是以天地有司過之神，依人所犯輕重，以奪人算。算減則貧耗，多逢憂患；人皆惡之，刑禍隨之，吉慶避之，惡星災之；算盡則死。又有三台北斗神君，在人頭上，錄人罪惡，奪其紀算。又有三尸神，在人身中，每到庚申日，輒上詣天曹，言人罪過。月晦之日，灶神亦然。凡人有過，大則奪紀，小則奪算。其過大小，有數百事，欲求長生者，先須避之。

上文提到，天地間存在著許多「司過之神」，依照人們所犯的罪過給予應有的懲罰，而所謂的懲罰，主要以減少罪人的壽命為手段。由於道家講究養生，重視長壽，所以此一處分可說是極其嚴厲的，對於一向「以高壽為福份」的中國人而言，可也是極嚴重的。然而，據上文所說，三台、北斗神君直接記錄人們的功過並執行賞罰的工作；而三尸神、灶神似乎沒有太大的權限，只能記錄過失，報告上天。其中足以造成犯罪的過失有數百條，以此勸勉希求長生者必須謹言慎行以免招來禍端。由此可知，道家思想中雖也說「禍福無門，惟人自召」，但所謂「自召」，其實是「召來神靈獎懲」的意思，與佛法所說的「自業所感」有極大的差距。再者，「灶神」及「三尸神」同時出現在文本中，顯見民間信仰與道家思想融合的跡象。由於「灶神」的相關記載，筆者在〈古老的禁忌〉一文已略有說明，不再贅述，那麼「三尸神」的由來呢？

遠古的中國，早在堯舜時代，巫、醫尚未分家時便有三屍蟲的記載。中醫古書《諸病原候論》有這樣一段記載：

人身內自有三屍蟲，與人俱生，而此蟲忌血惡，能與鬼靈相通，常接引外邪，為人患害。其發作之狀，或沉沉默默，不的所苦，

而無處不惡；或腹痛脹急，或累塊湧起，或欒引腰脊，或精神雜錯，變狀多端。

透過這些記載可知，古代中醫把種種疾病的來源歸咎於一種稱為「三尸」的寄生蟲，說它「與鬼靈相通，常接引外邪。」這即是為何中醫把疾病的病源體稱作鬼、邪的原因所在，如感冒稱為「風邪」。隋朝以前的中醫也說：「三尸蟲與鬼靈相通」、「居於腦中」，所以古人相信，凡有人罹患神經系統的疾病，一定是三尸蟲作怪，這方面的疾病稱為「中邪」，由此可大略知其最早的起源。但為什麼後來又否定它的存在呢？因為誰也沒見到過！更神奇的是，道教在中國興起後，三尸蟲不再只是病源體，而是升格成了「三尸神」，專門負責記錄人們的善惡行為，按時向上天報告。為什麼起了這麼大的轉變？究竟是受到什麼影響？如果大膽假設，說它是受佛典「俱生神」的影響而出現的，佛道二家的神祇便有了交集，有關「三尸神」的由來，即有理由站在佛學的基礎上挖掘真相，探討的結果也足以普遍使人接受，無論所信仰的是佛教、道教，或民間信仰。

二、佛典中的善惡記錄者

佛典《藥師經》提到，一位名為「救脫」的菩薩向佛說：「世尊！在未來世，如果有眾生罹患重病，即將死亡，閻羅王便派人引導他的神識來到閻羅殿前。這個人背後有個同生神，一生中所做的罪業福業被記錄得一清二楚。這時候，這一本帳簿完整地交給了閻王，依照帳上的記錄，經過閻王仔細審問、計算後做出處分。」¹ 這便是「同生神」（又譯俱生神）所擔任的角色。詳細的說，俱生神不是單獨一個，而是兩個，一個記善，一個記惡。吉藏在《無量壽經義疏》說：

¹ 《藥師如來本願經》卷1（《大正藏》14冊，403c）。

一切眾生皆有二神，一名同生、二名同名。同生女在右肩上，書其作惡，同名男在左肩上，書其作善。四天善神一月六反，錄其名籍，奏上大王。地獄亦然，一月六齊，一歲三覆，一載八校，使不差錯，故有犯者不赦也。²

上文說，一切眾生都有二神同在，一位名叫同生，一位名叫同名。同生神是女的，居於人右肩，專門記錄惡業；同名神是男的，居於人左肩，記錄善業。四天的善神每個月往返人間六次，依照俱生神的善惡帳簿，上表大王；往返地獄也是一樣，每個月的六齋日作這件事情。一年回覆三次，校對八次，使紀錄不發生差錯，所以凡有犯下過失者，決定逃脫不了。

依據《藥師經》，俱生神在人即將死亡時才向閻王提交帳簿；而依據《無量壽經義疏》，俱生神不但負責向上天報告，也往地府去對帳，準時又勤快。可見得，人們未來世的禍福窮通，確實與「抓耙仔」手上那一本帳簿有極大的關係。在漢文化區，審判世人功過的傳說，自古以來大多透過「瀕死經驗」或夢境的轉述，所面對的審判者大多說是閻王爺，幾乎與「俱生神」無關，於是「俱生神」的說法始終保留於經典中，存在著偌大的想像空間，直到近代高僧廣化法師親見其事，才使此一說法得到證實（實況附錄於文後）。

立足於佛法的基礎上，進一步值得思考的問題是：俱生神，究竟該歸屬於哪一道眾生？雖然他居於人身，但沒有形相，歸屬人道是不可能的。而《藥師經》將他歸屬為鬼神道，所以稱為「同生神」；《華嚴經》則將之歸屬於天道——「如人生已，則有二天，恒相隨逐，一曰同生，二曰同名；天常見人，人不見天。」³ 如上所述，佛典中的說法不一，但又有人見證其事，面對這一樁難解之迷，或許應該訴諸於佛法的「究竟義」才有希望獲得解決。

² 《無量壽經義疏》卷1（《大正藏》37冊，123c）。

³ 《大方廣佛華嚴經》卷60（《大正藏》10冊，323b）。

「唯識所變」的教說

在佛法的教理中，「唯心所現」、「唯識所變」是唯識宗特有的理論，雖然義理深奧，卻足以解決許多世間人無法理解的問題。它意謂宇宙萬法，皆是心識所變，稱為識變。從識體中能轉變出「似有實無」的相分和見分。所謂「相分」是似外境的影像，所謂「見分」是能認識的作用。在世親菩薩所造的《唯識二十論》中，假借外道的質疑問難，以一問一答的頌文來解釋「唯識無境」之理。一開始，外道以處所、時間等四件事情表示唯識之理不能成立；世親菩薩則以夢境為例作回答。他說，既然夢中的處所、時間等境界是唯心所現，以此例彼，白天的境界何嘗不是！其次，再舉「地獄的獄卒」為例總答外道的問難。此一論證，即本文想引用的重點。如果將論文中證明「獄卒」是「唯識所變」的推理套用在「俱生神」的問題上，同理可證，即可解決上文所提出的有關「三尸神」或「俱生神」身份的問題。以下本文擷取《唯識二十論》中的重點略作說明。

「獄卒」是否為真實有情，這在印度各學派中各有不同的見解，但大多以為是真實有的，而唯識家並不承認，有四點理由：一、這些獄卒並非地獄道所攝，因為它們不受地獄之苦，不能與地獄罪犯劃上等號。二、獄卒在地獄中只逼害罪犯，不互相逼害，所以不為地獄道所攝。三、如果獄卒和罪犯同為地獄道所攝，形量不會大小懸殊，力量不會有強有弱，地獄罪犯也不應該畏懼獄卒。四、地獄是受苦之處，有種種烈火、寒冰之刑罰，獄卒如何能不受其苦？所以它們是眾生造作惡業之後，唯識所變的幻境，不是真實有的。

唯識家作了回答後，問難者又提出意見：獄卒們若非地獄道所攝，那也許是傍生道、鬼道的有情，到地獄去執行任務，就像不是天趣所攝的傍生，不也可以在天上嗎？為什麼一定要說它們是心識變現的假有？唯識家回答，天道中的傍生，龍、金翅鳥等等與地獄中的牛頭、馬面、鐵狗、鐵鳥是不能並論的。天上的傍生以其善業因緣生在欲界天中快樂

的享受；地獄道中的傍生生在地獄中，卻不受地獄之苦，二者無法相提並論。由此可知他們是領受惡報的眾生，心識上所變現的假鬼假畜。

再一次受到評破後，問難者又提出看法。他們說：地獄的獄卒即使不是傍生的有情眾，也應該是墮入地獄的罪人，由於惡業的「業增上力」感得的，在離心別有的四大種法（地水火風）上，生出別的形色而成爲獄卒，而非自身所攝的「別異四大」。唯識家回答，如你們所說，這與心識上變現出的假鬼假畜有何差別？既然說是「業增上力」所感得的，爲什麼不可以是「唯識所變」？

結語

以佛法辯證真理的過程，無論唯識系或般若系的理論，以「比量」推演真理通常是不可或缺的。據此，吾人不妨這麼推敲，若俱生神真實有，爲何不如天道的眾生或傍生一般具有形象、來歷？再者，法身大士才可能分身千百億，爲什麼俱生神也有這般能耐？而且「恒相隨逐」於人？唯一合理的解釋是，他們一如地獄的獄卒一般，全是眾生的心識所變現。人道眾生具有善惡交雜的人性，大膽的說，正因爲這項業感特性才有所謂「俱生神」的出現，換言之，他們的出現正展現了吾人心識中善惡種子的具體形象。如佛典中說：

拍手彈指之頃，三十二億百千念，念念成形，形形皆有識，識念極微細，不可執持。⁴

既有業種，毫無疑問的當然有業報，然而有關記錄人間善惡，上表天庭等傳說，在弘揚佛法的過程中或也具有警惕世人的效果，從世俗諦而言，不能說有什麼過失。既是如此，在「究竟義」與「世俗諦」之間，俱生神又該何去何從？

⁴ 《菩薩處胎經》卷2（《大正藏》12冊，1024a）。

佛典中的一切教說，龍樹菩薩在《智論》中將之分爲四類——世界悉檀、各各爲人悉檀、對治悉檀、第一義悉檀。所謂「悉檀」有「遍施」或「成就」的意義，亦即遍施、成就一切眾生的四種教說。所謂世界悉檀，乃以眾人可以接受的觀念作引導，令其心生歡喜，天台家解釋爲「世界悉檀歡喜益」。以佛法的究竟義（第一義悉檀）而言，人空，法亦空；但如果從世界悉檀而言，一切法乃因緣和合，允許說有人、有神、有因果業報。總之，以眾生可以接受的觀念引導其契入中道實相，即稱爲「世界悉檀」，此乃宣揚佛法過程中的重要一環。在此一原則下，佛弟子必須掌握的，應該是傳說中所欲表達的精神，而不論其表象或名稱。

若假以神話學的方法，掌握故事的「母題情節」即可了知其基本意涵，無論出現於哪一個朝代，也不管出現在佛教或道家典籍中。「俱生神」神話的母題情節大致不離「記善、記惡的使者」、「結算」及「果報」。對於唯識教理稍有認識者必不難看出，這不就是人人都有的「阿賴耶識」功用嗎？《智論》也說：「說性則爲說相，說相則爲說性。」⁵ 外在的表顯（認識）與內在的意義（識體）本來一致，沒有分別。

附錄「廣化法師親見俱生神實況」

民國 56 年，我在慈明寺的佛學院當教務主任。學院正月十四日開學，正月十三日那天，我的痔瘡發作，痛得很厲害，隔天佛學院就要開學了；慈明佛學院的開學典禮是很隆重的，一些師長、黨部主委、議員都會來參加典禮，那時候一定要介紹跟大家見面，講幾句話，免不了要站上一會兒。我痔瘡這麼重怎麼辦？心想：擦點藥好了，明天才可以站，也好講些話。誰知道竟然拿錯了藥膏，把治香港腳的藥當作痔瘡藥，一擦上去，痛得不得了，站不起來了，流血流膿，折騰了半天，一整夜根本沒睡。天一亮，起床一看，床上濕了一大塊，都是流出來的膿水。雖然人很不舒服，還是勉強打起精神去參加開學典禮。在典禮上，講了幾句話就坐下來了。到了中午，吃過飯後，我把長衫脫下，一看，氣壞了，

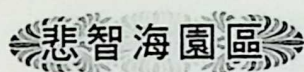
⁵ 《大智度論》卷 31（《大正藏》25 冊，293b）。

後面濕了一大塊，這是多麼失態的事情！知道我長痔瘡的人瞭解怎麼回事；不知道的人，還以為法師怎麼了。所以這次下定決心要把它治好。以前曾經開刀、吃藥，都治不好，這次我要用佛法對付它，跟它拼了，真正到了勢不兩立的地步。於是，我對徒弟說：「今天晚上做過晚課，你們都退下來，我要在大殿拜佛，跟痔瘡業障拼了，拼得過，明天早上會起來做早課：拼不過，你們從大殿上把我抬出來就好了。」

做過晚課，他們各忙各的，我一個人在大殿上拜，我對佛菩薩說：「全靠三寶加被了，我的痔瘡一定要好，否則沒辦法執行教務主任的職務，要死就死在這裡。」下定決心以後，一直拜，拜到十點鐘以後頭就昏了，到了十點半以後，站都站不起來。前一天沒睡，第二天又折騰了一天，真的不支倒地了。這下子怎麼辦？身體不能動，還有嘴巴可以動呀！走！到海潮觀音那裡，那裡有牆擋著，即使倒下也不致於摔傷。我對著觀世音菩薩直唸「南無大慈大悲救苦救難觀世音菩薩」，一直唸著唸著，到最後連嘴巴也打不開。好！既然嘴巴不能唸，還有心可以對付，我集中全部心力向觀世音菩薩祈求：「觀世音菩薩！答應我，讓我的痔瘡好起來，不然，我今天就死在這裡給你看！」

心裡念著，忽然整個人昏眩了一下，好像有一陣風「咻」一聲，抬頭一看，桌子上一邊跪一個人，他們的頭，剛好到觀世音菩薩的膝蓋那兒，我心裡知道這兩個就是「同生神」與「同名神」。他們靠在觀世音菩薩的膝蓋邊講話，我看著他們，心想：「觀世音菩薩召他們來算我的帳了！」但我心裡有數，我是善多惡少，痔瘡一定會好。這麼一想，心裡高興了，再抬頭一看，他們消失了。回房之後摸摸自己的痔瘡，消失了，完全好了。那時心裡的歡喜，感激佛菩薩加持的心境真是沒辦法形容！這是我親身經歷的事情。告訴妳們這些，希望大家時時刻刻知道，每個人身上都有神靈，記善記惡，將來隨著各人的善惡業去受苦樂的果報，因果報應，絲毫不爽，所以要保護好自己的戒體，時時提防，謹慎行持，不要犯戒。⁶

⁶ 錄自：廣化法師講述，《戒學淺談》，pp213~216。



等待花開的日子

—從品格教育看教師角色

王怡文

國立高雄師範大學教育系生命教育碩士班

一、前言

在科技日新月異的二十一世紀，許多企業界領袖紛紛提出以「品格」作為用人的標準，肯定人才的培育首重良好品格的養成，他們相信，若只是徒具聰明卻品格低落，對於社會不僅無益反而有害。由此推論，品格是新世紀人才的必備能力，而如何塑造良好品格便成為當今教育的新顯學。黃德祥(2003)將品格教育的定義為「教育學生，使之知善、期望善，以及行善表現良好行為，並內化成習性的歷程。」亦即在多元的學習歷程中，使學生瞭解良善品格的重要性，了解好品格的定義，進一步培育良善的品格，建構正確的價值觀，提升學生明辨是非的能力與趨善避惡的觀念，能夠因時、因地制宜地做出合乎道德要求的判斷，並於日常生活中確實實踐合乎社會規範的行為。

二、品格教育的困境

然而，現今社會變遷快速，全世界正面臨精神與物質層面的矛盾與分裂。當前台灣社會瀰漫暴力氛圍，道德觀念有萎靡的趨勢；此外，新聞報導流於八卦，內容膚淺，商業利益掛帥，未能發揮媒體在現代公民社會上的正向影響力；再加上家長忙於工作，無法陪伴子女身旁，給予適當的引導，這些都可能是造成學生品格日損的原因。

在學校方面，品德教育一直是我國教育之重點項目，然而，1998年九月教育部公布「國民教育階段九年一貫課程總綱綱要」，其中道德科

目從領域中刪除，德育課程自此於正式課程中消失，這對品格教育的推行將是一大隱憂。

李琪明教授在接受天下雜誌訪問時曾指出，台灣推動品格教育有三大困境：第一是容易流於表面或狹隘的關注點；第二是依舊在灌輸的、說教的方式；第三是關注事情之角度太狹隘，心胸、視野常受到限制（引自何琦瑜，2007）。

爲了避免上述困境的惡化，教師須知品格教育不該只是教條的灌輸，而是以多元的方式，藉由鼓勵和示範，和孩子進行真誠溝通，呼籲孩子重視生命的體驗和關懷，在生活中逐步落實，讓孩子知道什麼事情是該做的，什麼事情是不該做的，謹守行爲的分際。

三、教師在品格教育上扮演的角色

教師是推動品格教育的重要舵手，但是，教師是否具備處理各種品格議題的專業能力，是否重視品格教育的落實，都是值得觀察的面向。此外，教師在實施品格教育的過程中，除了是良好品格的示範者也扮演學生的心靈捕手的重要角色，試將教師於品格教育的推行上扮演的角色分述如下：

（一）示範者

品格教育能否順利推動，教師扮演非常關鍵的角色，教師是品格教育的實踐者與示範者，同時扮演經師與人師的角色，每一位教師必須體認其身分的重要性，以身作則，樹立良好的品格典範。教師在教學過程中所展現的身教，例如：對待學生的態度、處理問題的方式、控制情緒的能力等，將是品格教育是否能夠真正落實於教室情境的一項關鍵因素。所以，想要培養孩子良好的品格，教師本師就要先表現出良好的品格，方能發揮最大的影響力，以收潛移默化之效。

（二）引導者

希臘哲學家蘇格拉底將教學活動比喻爲產婆接生，老師扮演的角色

就像是產婆一樣，透過問答的方式，引導學生思考，將學生的智與德引發出來。學校品德教育的重點不再只是生活習慣與常規的養成，而應注重在其批判性思考、論辯溝通、解決問題等歷程，並追求正義與關懷的社會理想（引自李琪明，2007）。唯有如此，學生才能夠辨別是非善惡，從而實踐良善行為。所以，教師能否在這個過程中設計適當的教學活動，並給予適切的引導是非常重要的。今日社會風氣日趨多元開放，學生越來越有自己的想法，但是，青春期的孩子尚未能有清楚的是非觀念，且又容易受到外界的影響，因此，帶領學生思考是教師的重要任務，教師在這個過程中扮演的是引導者的角色，師生可以針對新聞事件進行討論、閱讀課外讀物後的心得分享，讓學生多思考，輔以教師的評述，澄清學生錯誤的認知，藉此培養學生思辨的能力。

（三）關懷者

青春期的孩子面臨許多的衝突與矛盾，渴望情感上的依附，需要大人的關心，但是，現代的父母忙於工作，常常忽略了孩子精神上的呵護，以至於做出許多負面的行為，無非是為了引起大人的注意，因此，學校與教師在此時扮演傾聽者與關懷者的角色，對於孩子心靈上的慰藉可以彌補家庭功能的不足，教師便要有足夠的敏感度去觀察到學生精神層面的需求，適時撫慰青少年孤單寂寞的心靈。師生關係的培養是以關懷為起點，建立和諧的互動關係，良好的師生關係一旦建立，在溫暖的氣氛中彼此關心、互相尊重，學生才有實踐道德的可能，因此，塑造一個溫馨和諧、開放接納的學習環境，對於師生的溝通是有助益的，也唯有在良好的師生互動之下，教師才能發揮其影響力，帶領學生建立良好的品格。

四、提升品格的具體作法

學校的課表並無規劃實施品格教育的時間，但是，教師可以充分利用班會、朝會或是任何與學生互動的時間，實施品格教育，舉凡分組討論、讀書會、戲劇表演、電影欣賞，都能夠激發學生的參與感，教師則

從旁引導學生各自抒發意見，以下為筆者在教學現場的教學分享：

（一）生活紀錄簿

生活紀錄簿其實就是日記簿，讓同學將當日重要的事記錄下來。剛開始的時候，有些孩子會以應付的態度，隨便寫個「今天很快樂，因為營養午餐有雞腿。」或「今天沒事！又是無聊的一天」……等敷衍的語句。但在多次耐心溝通之後，同學漸漸願意在日記簿上分享生活見聞，甚至將自己的心情坦承表露。

（二）新聞啟示錄

在教學過程中，教師可以隨機教育，許多新聞事件可以作為與學生討論的教材，例如：曾雅妮奪得高爾夫三冠王、賣菜阿嬤陳樹菊捐款助人榮登富比士善心榜、日本地震，台灣響應捐款等事件都可以作為例子，帶領同學討論，學習這些楷模的毅力、不畏艱難、為善最樂的精神，激發孩子的榮譽心。此外，像學生佔據捷運博愛座、中指蕭阻擋救護車執勤等負面新聞亦可以是課堂討論的範本，因為，國中階段的青少年已具備抽象思考的能力，教師可以多提供讓學生反省的機會，或是設計具有道德衝突的情境，鼓勵學生進行不同層面的思考。

（三）感恩的心

在班級的佈告欄有一處「感謝有你」的專欄，並附上卡片，讓同學寫下對其他同學的謝意；聯絡簿中亦有一欄是讓學生記下當天感恩的人，教師可以在徵詢當事人的同意之後，對全班朗讀內容。此法可以讓學生用心觀察旁人對自己的付出，並發自內心對他人感謝。

（四）每週之星

每個星期五的午休時間，班上會撥出十分鐘的時間，由同學票選本週最值得表揚的同學，並由其他同學輪流說出這位同學當選的原因，不僅藉以激勵同學的榮譽感，也是希望可以讓其他同學有一個效法的典範，在班上形成一股善良的風氣。

五、結語

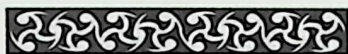
近十年來，品格教育的推動蔚為風潮，國內外的學者大聲疾呼重振學生的品格，政府部門的作法從「零體罰」政策和「品德教育促進方案」的提出、友善校園、人權教育，到生命教育的推展，都是希望將學校建立成為一個充滿關懷、平等、尊重、友善和諧的環境，讓學生能夠健康地成長、快樂地學習。

品格教育對於青少年的人格發展影響極為深遠，尤其今日社會變遷快速，外在誘惑與偏差價值不斷衝擊學生，在社會風氣與媒體許多負面示範的影響下，品格教育的實施尤具必要性。李家同教授曾說：「這一代的種子是一代的花，這一代的花是一代的果實，我們今天撒種，社會總有一天會收割的。」如何陶冶孩子的品格，不被惡劣環境矇蔽其良知，是每一位教師應盡的責任而教師是否以身作則，將影響品格教育的成敗。因此，教師必須檢討自身的專業能力，充實專業知識，與學生建立和諧的互動關係，善盡引人為善的職志，循循善誘，鼓勵學生多元思考，養成反省思辨的習慣，獨立作出正確的判斷，並具備包容與尊重的能力，在生活中實踐道德，如此，學生的品格將會有長足的進步。

（感謝作者撰文贊助）

參考文獻

- 李珀（2005）。品格教育。教師天地，135，66-71。
- 李琪明（2007）品德教育面臨轉型的解構與重建。研習資訊雙月刊，24(1)，33-41。
- 何琦瑜（2007）。教出品格力。台北市：天下。
- 周慧菁（2003）。品格-新世紀的第一堂課。天下雜誌 2003 年教育特刊，34-40。
- 黃德祥（2003）。學生行為輔導與品格教育。發表於嘉義大學主辦「教育論壇」研討會。



中台禪寺一百年度傳授如來三壇大戒 暨在家菩薩戒會通啓

傳戒日期

三壇大戒

中華民國一百年九月三日至十月三日止，共三十一天。

（農曆八月初六至九月初七）

在家菩薩戒

中華民國一百年十月五日至十月九日止，共五天。

（農曆九月初九至九月十三日）

三皈五戒

中華民國一百年十月三日（三壇大戒圓滿日）

受戒資格

三壇大戒

二十歲以上，正知正見，六根具足，身體健康，道心堅固之出家二眾。

在家菩薩戒

正信佛教徒，身心健康，無不良嗜好者，皆可報名。

報名日期 即日起，至一百年七月廿日止。逾期不再受理。（報名表備索）

戒場

中台禪寺

地址：54544 南投縣埔里鎮一新里中台路 2 號

電話：(049)2930-215 傳真：(049)2930-397

戶名：中台禪寺 郵政劃撥帳號：22449263

備註

一、受戒費用，由中台山佛教基金會發心結緣供眾。

二、戒期中，謝拒一切書籍文宣贈送結緣，敬請見諒。

有關報名及戒會相關事宜，請洽中台山所屬各精舍。

各精舍聯絡方式請參見中台世界網站：<http://www.ctworld.org>



靈鷲山三乘佛學院一百學年度第九屆招生簡章

學制

共分四個階段，分別為初修部、進修部、專修部及覺修部。採學期學年制，每部修業二年半。

福利

一、在學期間

(一)學雜全免。

(二)供膳宿、臥具。

(三)供教科書(參考書自備)。

(四)註冊時須繳交保證金一萬元，二年半學習期滿保證金退還。

二、學成之後經選拔可進入靈鷲山海內外弘法利生志業體服務及國外留學進修。

招生對象

一、初修部生一班，共 20 人。修學二年六個月。

※修學課程二年結束後，須於本教團內完成六個月的福業，方為學程圓滿。

二、對象條件

(一)凡六根具足，身心健全，具正信，有心向道之三寶弟子。

(二)年齡：限 18 歲以上(含)，35 歲以下(含)。男眾須役畢。

(三)學歷：大專畢、高中(職)畢業或同等學歷。

報名資訊

一、報名需知

(一)一律採通信報名，請來函索取報名資料袋(內附相關正式表格)，或上網下載簡章表格(http://www.mwr.org.tw/buddhism_college/recruit.htm)。

(二)須繳交之資料：

1.報名表(表格一)。

2.自傳(表格二)一篇，一千字以上，並請依照本院自傳格式書寫。

3.最高學歷證書影本。

4.身分證正、反面影本一份(並列在 A4 紙張的同一頁)。



5.戶籍謄本（二個月內）。

6.二個月內公立醫院健康檢查證明書：(包括X光、驗血及驗尿等)。
若有精神方面疾病、心臟病、癲癇、腫瘤、傳染性疾病或其他
遺傳性疾病等就醫紀錄，請於自傳中詳述，切勿隱瞞。

7.兩吋半身脫帽正面彩色照片三張（半年內，並於背後寫上姓名
及身份證字號）。

8.男眾：退伍證明影本。

(三)報名表、自傳皆需使用本院之正式表格。

※報名表與自傳表格請自行於網上下載，網址如報名資訊一、(一)

(四)收件處：請掛號寄至(22841)新北市貢寮區福連里香蘭街7-1號
靈鷲山三乘佛學院收。

(五)報名日期：即日起至100年7月31日截止，以郵戳為憑。

(六)備詢電話：02-24991100 分機3518、3519。

二、資格審查

(一)資格經審查符合條件者，核發准考證。

(二)經審查資格不符合者，恕不退件。

(三)若主辦單位發現資料不實或有欺瞞之情事者，將取消其報考資格
(若已錄取，則取消其錄取資格)。

考試

一、筆試（佔40%）：(一)佛法概論。(二)國文。

（佛法概論以靈鷲山出版之《知性的引導（上）—佛陀的故事》
與《知性的引導（下）—生命的覺醒》為主。）

二、口試（佔60%）：請先閱讀靈鷲山出版之《靈鷲山外山》。

考試時間：100年8月21日星期日

考生報到：100年8月21日早上9：00

筆試口試：100年8月21日，上午筆試、下午口試，當天請攜帶
身分證及最高學歷文件之正本，驗畢當天歸還。

考試地點：靈鷲山三乘佛學院

（22841 新北市貢寮區福連里香蘭街7-1號）

錄取放榜時間100年8月30日，並同時寄發考試成績及正式錄取通知單。
本院訂於100年9月開課（開學日期另行通知）。



香光尼衆佛學院 100 學年度招生簡章

預修生簡章

學制：四年

報名資格：18 歲至 45 歲高中（職）畢業以上之沙彌尼、比丘尼。

行者學園

學制：一年

報名資格：1.年齡：18~40 歲，欲發心出家的女眾。

2.學歷：高中、職畢業以上。

3.未婚、身心健全。

報考事項

報名時間：即日起至 100 年 8 月 10 日止，簡章報名表備索。

繳交證件：報名表、自傳一篇（須含本人概況、家庭狀況、出家前學佛狀況、興趣專長、出家動機、入僧團狀況、生命轉捩點等）、推薦函、戶籍謄本、最高學歷畢業證書影本及成績證明（或佛學成績證明）、公立醫院健康檢查證明書（最近三月內）、國民身分證影本、最近兩吋半身照片三張。

甄試時間：第一次：100 年 7 月 24 日

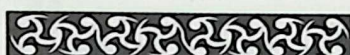
第二次：100 年 8 月 14 日

住址：604 嘉義縣竹崎鄉內埔村溪州 49 之 1 號

電話：(05) 254 - 0359 傳真：(05) 254 - 3213

E-mail：hkbi@gaya.org.tw

網址：<http://www.gaya.org.tw/hkbi>



福嚴佛學院 100 學年度大學部招考插班生簡章

學 制：大學部：四年(採學分制)。

※本次招收 大學部 二年級插班生。

報考資格：大學部：高中以上或具同等學歷，年齡十八歲以上，五十歲以下，身心健全，品行端正之出家男眾或正信三寶的男居士。

報名日期：民國 100 年 7 月 28 日止。

繳交證件：(1) 報名表。(2) 最高學歷證件影本一份。
(3) 身分證(護照)影本一份。
(4) 自傳(八百字以上，內容須含學佛經歷、報考佛學院動機等，請用 600 字稿紙或 A4 紙電腦打字)。
(本簡章、報名表備索，請寄「福嚴佛學院教務處」並註明姓名、地址、電話。或至福嚴網站 <http://www.fuyan.org.tw/> 下載。)

報名方式：一律以掛號郵件寄至「福嚴佛學院 教務處招生組」。
30065 台灣新竹市明湖路 365 巷 3 號
3, LANE 365, MING HU ROAD, HSINCHU 30065, TAIWAN, R.O.C.

考試日期：福嚴佛學院：民國 100 年 8 月 7 日。(星期日，上午 09：00)
檳城洪福寺：2011 年 7 月 31 日。(星期日，上午 09：00)

考試地點：國內：福嚴佛學院 台灣 新竹市明湖路 365 巷 3 號
國外：馬來西亞 檳城 洪福寺
12, PERAK ROAD, 10150 PENANG, MALAYSIA (04)2280503

考試科目：筆試：大學部：佛學概論、國文。
口試：口試不合格者，概不錄取。

在學待遇：學雜費全免，提供膳宿、衣被、教科書、講義、日常用品，就醫另有醫療補助費及各項獎助金供學生申請。

聯絡方法：30065 台灣新竹市明湖路 365 巷 3 號
3, LANE 365, MING HU ROAD, HSINCHU 30065, TAIWAN, R.O.C.
網址：<http://www.fuyan.org.tw/> e-mail：fuyan.tw@msa.hinet.net
電話：03-5201240 傳真：03-5205041



台南女眾佛學院招生

宗旨：造就德學兼優之弘法人才，自利利他之菩薩行者。

主修課程：1.大、小乘經律論三藏研究。

2.威儀教相。

3.梵唄教學。

4.中國佛教史、印度佛教史、哲學。

5.禪修止觀。

6.淨土法門。

7.佛教美藝。

8.特約講座。

9.課外參訪活動。

10.結夏安居期間專攻律學。

資格：凡思想純正、身心健全、品德純潔者。

學歷：國（高）中以上畢業之僧、俗女眾。

修學年限：四年。

待遇：供膳宿，另備零用金。

報名日期：即日起。

考試日期：另行通知。

考試科目：國文、佛法概要。

地址：玉井感恩精舍(台南縣玉井鄉豐里村 74 之 7 號)

電話：(06)574-3669

*請來電索取或親自至本院索取報名表

一百年一～三月份會務工作報告

- 01/03 高雄覺元寺住持會心法師圓寂本會前往普佛，並送輓聯敬弔。
- 01/05 圓光佛學院 30 週年暨佛學研究所 25 週年聯合校慶，理事長圓塵法師帶領理事圓璋法師、理事法在法師、副秘書長林娜黛及公關委員陳保宏前往祝賀，並贊助壹拾萬元。
- 01/12 理事長圓塵法師帶領監事法尊法師、秘書長黃煥吉及副秘書長林娜黛，前往參與新化接天寺迎春供佛齋天新春聯誼活動。
- 01/12 文教委員會召開「護僧」季刊第 62 期第一次編輯會議。
- 01/13 理事長圓塵法師帶領秘書長黃煥吉及副秘書長林娜黛前往參與諦音護法志工隊新春團拜，並贊助摸彩品。
- 01/14 高雄宏法寺於台東曼陀山圓通世界舉行新春朝山活動，副秘書長林娜黛及各委員前往共襄盛舉。
- 01/23 歲末圍爐。
- 01/24 二月份個案審議，共審 27 件，新審 1 件，暫停供養 2 件，供養 25 件，供養金額總計壹拾萬伍仟元整。
- 02/12 會員趙蔡月雲往生本會前往普佛，並送輓聯敬弔。
- 02/16 文教委員會召開「護僧」季刊第 62 期第二次編輯會議。
- 02/18 會員洪振明往生本會前往普佛，並送輓聯敬弔。
- 02/21 會員簡清田往生本會前往普佛，並送輓聯敬弔。
- 02/23 審議委員簡麗花媽媽往生本會前往普佛，並送輓聯敬弔。
- 03/01 會員羅麗鳳身體不適住院，副秘書長林娜黛前往關懷。
- 03/02 三月份個案審議，共審 26 件，新審 1 件，暫停供養 0 件，供養 26 件，供養金額總計壹拾壹萬元整。
- 03/04 理事長圓塵法師帶領公關委員華梓貽及多位委員前往參加台北金龍禪寺住持玄機老和尚圓寂讚頌會，並送輓聯敬弔。

會務報導

- 03/05 舉辦安寧療護與生命教育課程，邀請前台大醫院家醫科主任陳慶餘教授演講「本土化靈性照顧」。
- 03/12 舉辦安寧療護與生命教育課程，邀請美國超個人心理學博士王崇懿修女演講「心靈探索與生命教育」。
- 03/14 會員陳昭煥往生本會前往普佛，並送輓聯敬弔。
- 03/16 會員汪金鳳身體不適住院，常務監事傳親法師帶領副秘書長林娜黛及委員林聰妹前往關懷。
- 03/19 舉辦安寧療護與生命教育課程，邀請台中榮總安寧病房居家護理師莊佩蓉護理師演講「臨終症狀處理概說」。
- 03/19 本會諮詢委員真華長老九十歲誕辰，理事長圓塵法師帶領副秘書長林娜黛及陳保宏等多位委員前往祝壽。
- 03/26 舉辦安寧療護與生命教育課程，邀請台中榮總安寧病房胡中傑醫師演講「安寧療護與實務」。
- 03/30 文教委員會召開「護僧」季刊第 63 期第一次編輯會議。
- 03/31 台南市佛教護僧協會召開第四屆第五次理監事聯席會，秘書長黃煥吉帶領副秘書長林娜黛及陳憲銘等委員前往參加。

本會訊息：

本會新網站已架設完成，

網址 www.cbssa.org.tw

歡迎上網了解本會動態並敬請指教。

中華佛教護僧協會 醫療補助申請表

編號：

填表日期： 年 月 日

法 名	身份證字號	性 別	☐ 男 ☐ 女
	出生日期	國籍/出生地	
俗 名	戒牒號碼	年 齡	
戒 別	☐ 比丘(尼)戒 ☐ 式叉摩那戒 ☐ 沙彌(尼)戒		
保險類別	☐ 健保 ☐ 勞保 ☐ 一般 ☐ 其他：		
常住道場	依止師長德號		
連絡電話			
地 址			
住所性質	☐ 自宅 ☐ 租屋 ☐ 寺院 ☐ 精舍 ☐ 醫療院所 ☐ 其他		
聯 絡 人	(關係)	(電話)	(行動)
出家年數	☐ 1 年以下 ☐ 1~5 年 ☐ 6~10 年 ☐ 11~20 年 ☐ 21 年以上		
主要經濟來源	☐ 存款 ☐ 家人 ☐ 寺院 ☐ 信徒供養 ☐ 其他：		
疾病成因			
治療方式	☐ 門診(健保·自費) ☐ 住院 ☐ 開刀 ☐ 靜養 ☐ 其他		

繳交證明文件：①戒牒影本(學僧如無戒牒，請由佛學院證明)

②身份證正反影本 ③IC 卡影本 ④診斷證明書

◎補助期限以狀況而定。

◎經多次電話訪視，無法聯絡時，暫停供養。

◎本表格可自行影印。

中華佛教護僧協會 個人會員入會申請書

申請日期： 年 月 日

姓名	性別	出生年月日	出生地	省(市)縣(市)身份證統一編號	學歷	住址	電話(宅) (公)	審查結果	會員類別	基本會員(每月會費一〇〇元) 榮譽會員(每年一次贊助壹萬元以上) 隨喜會員(隨喜捐助) 贊助獎學金(隨喜捐助)

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

中華佛教護僧協會捐款芳名

一百年一月

30000：高雄宏法寺

10000：鄭水道

5000：田中鼓山寺、佛衛電視台、蘇敬仲、
林神助

4800：蔡芳秀

2000：楊圳益、葉王研、三寶弟子

1900：吳孟芳

1400：黃侯玉琴

1200：雷劉璧玉、王登花、陳躍元、陳怡伶、
侯秀菊、陳怡靜、陳昱璵、陳品均、
李阿省、陳紅棗、傅登輝、孫志成、
曾靖雅、唐志萍、連玉英、鄭博仁、
官美伶、何秀英、黃李蘭、鍾春秀、
柯蘇碧月、簡麗花、魏阿雀、陳文忠、
曾陳碧珠、郭秀玲、孫惠春、鍾紫苓、
顏金富、戴清西、吳美紅、吳美珍、
何秀玉、鄭寶綉、祥定法師、陳彩紅、
宋啓味、鄭錦秀、鄭西田、張施秀明、
林子鈺、蔡嘉晟、蔡嘉峪、陳鄭阿金、
呂高志、洪祥耀、楊美玉、吳碧藝、
蔡敏俐、伍張好、陳廷勳、陳楊月霞、
陳素蘭、張吳雲絹、謝玉花、董招會、
龔如華

1000：盧秀群、林聰妹、林秀英、施俊銘

800：廖茂盛

600：魏貴英、楊趙佳卿、楊邦輝、林讚宏、
圓輝法師、黃茂松、黃顏麗美、
黃國財、黃陳芳子、黃綉雯

500：真陽氣功莊教練、張鴻文、張秋陽、
張陳美、張與庭、張又升、張嘉修、
許雪華、圓純法師、張嘉宇

300：林秀緞、蔡郁萱

200：劉書銓、陳彥坊、劉大維、張鴻彬、
張惟迪、張書毫、邱淑和、張雅惠、
陳澗苑、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

劃撥 54,900 元

5000：宏量慈善會

3000：葉張春蘭

2000：林銘芳、莊永福

1500：賴淑卿、張添星

1200：宋劉雲珠、宋宜容、鍾春英、田春娥、
楊舒喬、陳偉翔、顏麗華、朱國基、
性勇法師、性願法師、天弘法師、
天臺法師、定空法師、張玉釵、
蕭秋霞

1000：高明芳、正樂會、林銘豐

600：楊慶榮、蔡佩芬、楊翔麟、楊玲淇、
楊玲筑、林海土、孫百賢、顏清瑞、
林美麗、陳慈幼、陳俞蓁、蘇寶琴、
施貿元、蔡心安、蘇怡峯、蘇泓文

500：唐隨軍、宋永周、余美琴、倪偉文、
林珀州、林晉任、林俞伶、蔡惠蘭

400：孫才、孫賴菊英

300：覺湧法師

200：宋玉環、陳益輝、陳張賢女、孫立方、
呂靜枝

100：謝美津、陳淑珍、吳翊民、陳苡瑄、
陳意好、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、戴麗敏、林士勛、
林芳怡、任詹玉雲、徐凡昇、劉小登

贊助獎學金 29,400 元

20000：王芳梅

5000：姚松明

捐款芳名

1200：黃榮俊、陳林綉霞

1000：常會法師

500：余美琴

400：洪聰榮

100：陳貴生

陳阿足委員 16,800 元

1200：楊秀枝、楊桂煌、鄭雪雲、簡光明、
吳黃連月、許金柳、張美珠、呂燕、
鄭劉秋美、朱陳玉環、林金自、
鄭福次、黃秋

600：廖黃柳、黃洪寶蓮

侯趙會委員 20,000 元

1200：王不纏、林玉碧、馬湘婷、鄧玉心、
黃碧英、廖光輝、謝黃春枝、蔡秋琴、
鄭文雄、吳爵娃

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

200：沈邱梅華

許月委員 19,200 元

1200：李月嬌、余靜芬、余靜芳、詹素暉、
吳淑珠、余威檻、余姿玫、宋融昇、
宋紋綺、林足、麥陳碧珠、麥富淵、
周蘇綉蘭、劉余款

600：蔣姿香、劉士賢、陳冠翰、林盈良

證惠法師 37,925 元

2400：蔡吳玉葉

1800：黃尙三、寶珠

1200：證惠法師、證翰法師、證覺法師、
證智法師、傳積法師、通悟法師、
天莊法師、天儀法師、天慧法師、
地慧法師、法進法師、乙峰法師、
穎慧法師、心印法師、悟品法師、
法真法師、印上法師、道順法師、

圓德法師、余萍芬、李明舜

1000：修環法師、吳平順、蘇林月英、
邱芳一、方木通、吳雪霞

725：證量法師

蘇友義委員 49,500 元

3000：劉秀貞

1200：蘇國銘、蘇昭治、陳勝仁、藍祥熙、
黃慈甫、葉清山、葉林秀麗、陳清雲、
蔡金媛、潘忠森、美的髮型、陳月珠、
薛淑真、曾華陽、李冠儀、徐萬輝、
林旻諄、蔡建積、王翠嬌、鍾麗容、
樓嘉宇、潘琴梅、黃珠敏、薛淑霞、
郭律吟、呂林治、呂淑慇

600：蘇資閔、施嚴、張清正、張陳素瑜、
陳金月、林明勝、蕭玉寶、蕭玉美、
王子俊、楊美仁、王乙仲、王韻筑、
蕭瓊姬、顏敏惠

300：許定國、陳美月、蔡迺榮、劉黃金慧、
劉幸珠、劉麗珠、林信宏、陳孟鈴、
林子堯

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、張瓊珠、
徐錦淑、華恒治、黃惠敏、陳俊堯、
李麗芬、李世文、李忠穎、李佳蓓、
李青蓓、吳漂漳、陳惠華、陳清對

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、楊盛為、許柳英、
楊淵智、張紀彥、楊淑惠、楊亭安、
楊財源、楊宗憲、楊婉萍、杜孟璋、
黃耀仁、黃高源、王偉弘、王耀賢、
譚中棟、吳秋良、譚佑晟、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、

捐款芳名

嚴淑鈴、潘啓誠、潘啓瑞、潘卿瑛、
薛琴珠、周胡雅惠、余麗春、余清根、
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

孫玉華委員 9,900 元

300：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 19,700 元

2400：陳桂美、黃清貴
1200：林秋絨、徐京君、邱陳專、林玉秀、
陳麗淑、黃馨儀、黃齡儀
600：李有謀、李東實、莊永和、黃秀媛
200：陳明珠、徐志逢、黃建穎
100：劉良福、李秋花、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、
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 54,000 元

(主任：何念諦)

2500：謝文詳、陳美惠
2000：何念諦
1200：張明璟、張明頤、彭泰治、陳錦京、

莊雅晴、鄭念定、張金花、高文卿、
蘇貴勤、林怡萱

1000：華梓貽、張玉妹、葉鐵山、林純瑛、
黃玉鳳、隨熊寶玉

500：游孟雪、劉鴛、林秀蘭、李富美、
葉又瑄、蔡蕙如、何環丞、何玗潔

400：李琴、蕭麗華

200：洪春美、游玉英、連秀香、魏武雄、
張玉秀、連淑玲、劉明珠、賴美玉、
顏美玲、留秀娥、魚販、陳明惠、
陳綴、郭沈草、張劉金枝、葉乃榕、
蘇月花、徐子婷、林松耀、林彥璋、
蔡佳樺

100：廖雪君、黃禮雅、黃詩興、蘇麗卿、
朱冠榮、朱芳萍、朱韻葵、朱泓仰、
何宗儒、彭羅嬌妹、彭興東、羅秋玉、
羅瑞英、王彭淑芳、王志剛、田開玲、
王志翔、王靜儀、林承璋、莊智麟、
林明華、張奕丞、翁瑞雯、陳寶杰、
王有民、葉香、黃林盛、黃亦雯、
黃亦萍、林昌朋、陳寶蓮、林心嵐、
林心凱、邱垂益、邱徐碧梧、張依霖、
邱黃幼葉、張秀雲、張建岍、

張翔華、張翔榮、邱莊雙妹、張粟原、
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、劉淑媛、詹雪嬌、
洪麗英、周巧蘭、楊宜雯、林阿却、
楊錦堂、陳阿雪、蔡建勝、林秋滿、
蔡承儒、陳柏諭、陳則宇、蔡晏翔、
陳欣怡、王放明、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、莊阿績、陳雪和、
蔡采芬、林月卿、呂承恩、鄭秋燕、
陳素霞、曾秀華、曾詩閔、胡淑娟、
陳國榮、呂秀如、蔡玉霞、陳昱塔、

捐款芳名

黃嘉玲、林家豪、張譯隆、蔡碧玲、
陳麗玲、許源和、龐志銅、龐自君、
龐新諺、謝良江、許月秀、袁佳瑜、
高蔡文、高偉翔、高詩婷、鄭文妮、
鄭錦隆、鄭智遠、廖貫吟、廖榮桐、
廖庭佑、林綉霞、黃峙傑、陳昌瑋、
林昆松、楊宜謹、金至仁、陳慧琳、
金佳霏、陳麗華、蔡文華、謝松棋、
陳錦盛、雷月娥、陳麗珏、陳俊霖、
陳致縉、陳昱岑、陳沛婕、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、許鼎澤、許啓文、
陳怡縝、許啓源、許力升、何宗儒、
葉拴誠、杜承洋、張淳淳、杜姝涵、
杜語喬、杜松達、林珀州、蔡惠蘭、
林倉州、徐麗秋、林晉任、林俞伶、
林原丞、何季陵、林晉至、廖港、
陳麗真、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、李榮華、林雅惠、林佩好、
鍾承輝、張坤能、黃素月、王宏宇、
王瑋崧、許秀貞、何珮雯、何詩瀚、
李欣怡、何環州、蔣清川、蔣懷萱、
蔡嘉陵、蔡漢麟、李玉女、曹淵源、
曹凱鈞、曹凱翔

蘇美雅委員 2,400 元

1200：心祥法師、圓承法師

陳文卿委員 6,700 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、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、張勝文、
張齡月

佳冬慈恩寺 5,800 元

1200：圓照法師、法音法師、圓良法師

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

林聰妹委員 33,000 元

1200：汪金鳳、葉淑玲、林錦鳳、鄭達揚、
陳甘素枝、陳真杏、王信雄、王宿、
曾周淑嬌、蔡楊錦翠、林秀治、
楊淑婷、楊佳麟、楊朝傑、張素環、
楊從賢、張簡王香、王秀美

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

200：胡毓珊、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、彭世琪、彭世偉、
彭世強

蕭玉枝委員 4,600 元

1200：趙蔡月雲

600：陳錦秀、許林鴛、許瑜珊、李春、
林洪招、洪真珠

黃雯鶯委員 6,600 元

1200：林月黎、蔡福、盧美珍

600：黃雯鶯、鄭雲月、鄭小姐、謝志仁、
陳淑惠

簡麗花委員 16,800 元

1200：黃逸卉、鄭博聲、胡麗靜、洪瑞宏、

鄭君惠、莊雅婷、莊博旭、黃淑美、
王慧雅、張桂香、陳雪貞、馬文斌、
黃富蕾、鍾素琴

蔡德源委員 3,300 元

200：蘇淑艷、蔡彩鸞

100：蔡德源、康惠麗、羅錫溪、康惠姮、
羅世豪、陳玉春、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 29,300 元

1200：陳憲銘、陳鄭謹、陳緯駿、陳毅徽、
陳林美、陳端、賴清涼、胡碧爵、
林貴彥、郭梅桂、陳素珍、胡仁豪、
林伯燦、陳玉釵

600：莊神庇、洪淳芮、洪晟晏、洪桂林、
王梅香、融昇法師、楊建生、何美玉、
賴金豆、盧金雀、王雅雲、許惠美

300：陳薰、林育如、林珀如、吳鴻基、
李永欽、李明道、李佩珊、林麗玥、
莊麒炎、黃麗蓮、莊舒雅、莊騰捷、
周佩君、莊清婷、黃李拐、陳棋瑞、
陳癸妙

200：孫立芳

蘇月鳳委員 18,000 元

1200：蘇月鳳、趙宗瀚、徐鵬舉、王雪珠、
馮碧蓮、黃柳錦葉、李政穎、李振權、
陳秀美、嚴翠霞、孫進發、姚畊宇、
郭碧珠、傅呂秀珠、王桂春

一百年二月

2400：郭許來順、林劉秀華

1200：潘月碧、陳正泰、陳淑鳳、圓爾法師、
圓文法師、鄭慈容、圓莊法師、
鄭陳職、蔡承翰、田上弘、林楷翰、
王道宗、洪秀琴、羅昌英、王子北、
洪王錦榮、陳正雄、曾秀麗、林芳任、
林毅志、洪侯秀梅、洪慶文、洪瑞宏、
洪嘉成、胡明心、林郭秀花、李黃月
美、蔡慶聰、黃鳳英、蔡佩娟、松岡
昭惠、歐子豪、孫淑霞、梁明霞、林
新詠、林新傑、郭國棟、郭國樑、林
蔡樞、圓輝法師

1000：宋謝麗蜜

800：廖茂盛

600：鄭顯堂、張芸華、林素玉、徐維擇、
徐維謙、劉學揚、龔建慧

500：張鴻文、張秋陽、張陳美、張與庭、
張又升、張嘉修、許雪華

300：陳興文

200：涂永隆、林秀貞、林琬千、林慶俊、
林家榕、林蓉顯、張鴻彬、張惟迪、
張書毫、邱淑和、張雅惠、楊螢樺

100：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、林芳怡、劉書銓、陳彥坊、
劉大維、池榮賓

劃撥 54,100 元

10000：中華寺佛教慈恩會

5000：玄德法師

2000：果清法師、湧蓮苑

1500：林蔡樞

1200：劉正鈞、林翠瑩、劉貞吟、劉貞姣、
劉珈綺、高敬忠、劉貞宜、沈陳碧雲、
莊月紋、吳黃富枝、何許寶治、
賴健仁、黃世雄、林芬禎、何麒融、

捐款芳名

羅桶妹

1000：仁謙法師、金妙珍、莊有勝、莊裕熙、
林銘豐

600：高廷綸、高承軒

500：三寶弟子、林珀州、林晉任、林俞伶、
蔡惠蘭、柯憲宏、柯佩吟

400：覺湧法師

300：高玉菁

200：陳益輝、陳張賢女、傅建源、傅炎昌、
吳月金、傅義城

100：陳淑珍、戴麗敏、林士勛、陳意好、
陳苡瑄、趙來春、陳祜發、陳邱秀蘭、
陳炳坤、吳陳寶鳳、吳國樑、吳啓弘、
吳庭瑩、陳錦華、方勝田、方禹婷、
方瑋晨、謝金池、林進泰、林進洲、
陳文豐、楊美香、蘇靖茹、林鳳彩、
林卓宇、理傑法師、林進鎰、劉小登

贊助獎學金 550 元

250：徐秉宏

200：覺湧法師

100：吳翊民

許月委員 7,200 元

1200：詹瓊珠、李秀樵、孔憲尊、簡曾好、
簡彪陞、簡光燦

楊信輝委員 4,000 元

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

蘇友義委員 14,100 元

2400：王素清

1200：俞梅玉、侯麗玉、陳嘉銘、鄭新禧、
鄭豐瑞、鄭雪月、劉昱亨

500：楊見少

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、高秀琴、
陳文欽、徐錦淑、華恒治、黃惠敏、
陳俊堯、李世文、李忠穎、李佳蓓、
李青蓓、吳漂漳、陳惠華、陳清對

李秋花委員 7,600 元

1200：林慶祥

1000：簡桃紅

600：鄭慶童

200：林進助、林董阿銀、林淑華、潘毓仁、
潘林桂英、郭育銘、郭津銘、伍文祥、
莊聯輝、程雲桂、莊惠惠、莊培瑜、
徐志逢、黃建穎

100：劉良福、李秋花、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、
徐瑀婕、陳禾鎧、黃靖輝、陳可軒

土城辦事處 51,200 元

(主任：何念諦)

2000：何念諦、陳勇豪、林晉至

1200：李宏勇、丁美雪、黃建裕、黃麗陵、
徐益富、林麗容、洪寶春、王采汝

1100：許秀貞、何珮雯、何詩瀚

1000：華梓貽、張玉妹、莊岳霖、葉麗雪

500：劉鴛、游孟雪、林秀蘭、李富美、
葉又瑄、蔡蕙如、何環丞、何玗潔、

200：陳緞、郭沈草、黃禮萱、蘇月花、
徐子婷、謝明容、蔡佳樺、劉聖昭、
鄭瑞珠、蕭麗華、李琴

100：葉香、黃林盛、黃亦雯、黃亦萍、
林昌朋、陳寶蓮、林心嵐、林心凱、
邱垂益、邱黃幼葉、邱徐碧梧、
張秀雲、張建岬、張翔榮、張翔華、
張依霖、邱莊雙妹、張粟原、蘇麗卿、

張劉金枝、朱冠榮、朱芳萍、朱韻葵、
朱泓仰、彭羅嬌妹、彭興東、羅秋玉、
羅瑞英、王彭淑芳、王志剛、田開玲、
王志翔、王靜儀、林承璋、莊智麟、
林明華、張奕丞、王有民、廖雪君、
黃禮雅、黃禮杰、林雅惠、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、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、
楊玉梅、陳名位、陳依婷、楊錦堂、
陳阿雪、許淑麗、梁鳳文、陳虹享、
許偉麗、許天成、許陳阿足、許啓宏、
許林阿貴、陳淑君、許豐舜、許鼎澤、
許啓文、陳怡縝、許啓源、許力升、
林秋滿、蔡承儒、蔡晏翔、陳柏諭、
陳則宇、陳欣怡、王漢賓、王佳雯、
吳鳳冠、謝永順、謝宏宜、謝佳偉、
胡福添、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、胡淑娟、
陳國榮、呂秀如、蔡玉霞、陳昱塔、
黃嘉玲、林家豪、張譯隆、蔡碧玲、
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、陳麗華、謝松棋、蔡文華、
陳錦盛、雷月娥、陳麗珏、陳俊霖、
陳致縉、陳昱岑、陳沛婕、劉淑媛、
詹雪嬌、周巧蘭、洪麗英、施惠英、
李欣怡、何環州、蔣清川、蔣懷萱、

蔡嘉陵、蔡漢麟、李玉女、曹淵源、
曹凱鈞、曹凱翔、林阿却、莊蕊伊、
林品好、林品慈、林聖恩、洪偉珉、
郭曉宇、杜進德、魏怡婷、嚴海源、
翁瑞雯、陳寶杰、徐珮慈、連秀香、
留秀娥、洪春美、游玉英、顏美玲、
魏武雄、張玉秀、連淑玲、劉明珠、
魚販、賴美玉、李榮華、林雅惠、
鍾承輝、林佩好、張坤能、黃素月、
王宏宇、王瑋菴、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、
蔡建勝、彭義博、彭瑀軒、彭義竣、
陳翠女、彭堅海

蘇美雅委員 20,400 元

1200：吳照子、林默秋、林俊男、蔡靜、
林迷葵、王淑賢、吳玉琴、吳秀鑾、
黃盈彰、吳碧玉、林建佑、陳碧花、
林敏華、吳眾謹、吳莉芸、林志勇、
蔡淑瓊

陳文卿委員 8,100 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、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、
林春菊、林阿典、簡郁方、林暉城、
吳美惠、林楷軒
100：林威志、林勃宇、林有福、楊婉茹、
楊春平、林莉倫、楊婉婷、張勝文、
葉王欽、張齡月、葉語心

佳冬慈恩寺 5,400 元

1200：萬邱善、楊金華
600：陳淑桂、江美瑩、江柏輝、洪健爐、

王昭敏

蘇淑儷委員 22,200 元

1200：陳葉木英、陳世榮、林淑珍、林明正、
林嘉樂、侯文富、宗靜萍、蔡宛真、
蔡明城

600：蘇淑儷、陳彥名、李采瑄、黃景彥、
黃兆璿、黃品瑤、郭美綉、莊淑茗、
蘇家傳、陳彩鳳、蘇育德、蘇育男、
蘇瑩真、林宜蓉、黃綉雯、郭美津、
韓志明、韓顏壕、郭靜珠

蕭玉枝委員 4,800 元

1200：林朱勉、吳李敏、吳淑真、林奇興

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、
林黃玉鴛、余銀葉、李恨、陳梅香、
曾王金、郭美惠、郭正成、黃鈺雯、
陳太山、陳美菊

吳秀瑜委員 13,200 元

1200：吳貴仁、吳廖妙、黃鳳秋、鄭守鈺、
鄭榮恩、鄭丞豈、游秀秦、王泰元、
金美華、謝玉華

600：吳秀瑜、蔡金愛

德清法師 56,800 元

10000：道種寺

1200：吳許金簪、謝李寶蓮、李長明、
陳萬添、陳藍阿玉、陳正昌、陳慧霞、
陳慧雪、陳慧珍、許秀繡、李長康、
李游絹鴛、李冠男、李星霆、李星翰、
李星妞、吳幸樺、李美慧、李美壯、
李美智、李洋寬、李洋汎、陳阿國、
陳俊明、陳林彩霞、胡亦、胡右、
胡芯瑋、胡芯瑜、莊詠婷、章世賢、
章碧文、章碧芬、章碧鈺、章碧珊、

林瑞祥、林瑞雯、林瑞琦、曾麗香

一百年三月

10000：華佛寺、馬來西亞慈恩寺、謝玉玲、
張永興、哲慧法師、開毓法師

5000：林顯宗、林劉美珍

2500：法住法師

2400：沈蔣水抱

2000：圓慧法師

1600：楊圳益

1500：吳耀庭

1200：許增賢、陳欣妮、張勝吉、張銘仁、
張洛豪、邱富妹、林玉秀、熊文蕊、
洪嬌娥、法演法師、陳周雪雲、
楊明發、黃香珠、楊仁維、楊珮伶、
林呈祥、施儉、黃嬌娥、莊上霖、
莊清累、包彩雲、蔡沛霖、婁翊庭、
趙有銘、陳信言、彭正達、劉邱寶金、
徐春杏、吳陳美蓉、劉銀金、戴杜抄、
周莊秀錦

1000：圓學法師、蔡洪錦淑、洪祥益、
修環法師、吳平順

800：廖茂盛

784：任忠茗

700：林世敏、林娜黛

600：黃碧蕊、鄭筱琪、陳居士

500：張鴻文、張秋陽、張陳美、張與庭、
張又升、張嘉修、許雪華、林佑如、
吳吉祥、圓暘法師

300：林秀綴

200：張鴻彬、張惟迪、張書毫、邱淑和、
張雅惠、廖謝玉麗、廖元楓、洪月帕、
楊螢樺

100：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、池榮賓、劉書銓、陳彥坊、
劉大維

捐款芳名

劃撥 54,200 元

- 10000：台南縣佛教護僧協會、
特香齋西餐廳
- 5000：淨業禪寺
- 3000：南山檀越
- 2000：徐忠琳、三寶弟子
- 1200：劉福珍、單王月霞、陳春貴、吳翠英、
法嚴法師、錢平和
- 1000：蔡振發、財團法人玄深文教基金會、
政慧法師、吳金柱、德慧法師、
郭金柳、林銘豐
- 600：林月桂
- 500：黃科超、林珀州、林晉任、林俞伶、
蔡惠蘭
- 300：呂靜枝、高玉菁
- 200：陳益輝、陳張賢女、宋玉環、孫立芳、
孫才、孫賴菊英
- 100：戴麗敏、林士勛、林芳怡、陳淑珍、
陳意好、陳苡瑄、吳翊民、謝美津、
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、劉小登、洪子媛

贊助獎學金 66,200 元

- 60000：台南縣佛教護僧協會
- 1200：陳阿桃、馮月梅、范賢南
- 1000：劉福珍、開傳法師
- 500：葉芳儀
- 100：陳貴生

林蔡碧蓮委員 31,200 元

- 1200：王美玉、邱李瑞華、王靜華、蔡麗珠、
蘇美淑、蘇秀琴、鄭曹嫦娥、黃月照、
禪慧法師、歐碧娟、陳幸雪、蔣明梅、
陳允壽、黃曾來枝、周振宗、黃翁佣、

梁黃桃、柳克弘、李松霞、呂文夫、
黃俊偉、黃湘婷、嚴麗珍、李高銘、
林玉英、施哲玉

陳阿足委員 20,400 元

- 1200：郭陳碧煙、蔡陳選、蔡孫罔牽、
王香、蕭陳煥、黃秀戀、李玉蘭、
劉坤明、郭榮輝、郭莊梅玉、謝春成、
陳林秀枝、張簡莊淑美、吳新裕、
林美玉、周吳春蓮、邱金株

許月委員 15,300 元

- 1200：許月、陸林樹紅、余王月雲、林櫻花、
周素珠、余華煌、高依雪、劉萬成
- 600：謝玉英、洪昌興、吳秀鳳、洪桂泰、
洪雪芳、呂念祖
- 300：林育正、蔡秀珠、林憶足、林實田、
鍾美晶、林佳緻、林子淵

蘇靜香委員 12,000 元

- 1200：蘇靜香、蘇德和、王杉文、李育賢、
陳春明、黃王金葉、朱碧華、王秀娟、
藍婷妹、林調清

蘇友義委員 16,900 元

- 1800：呂月慧
- 1200：顏義成、許金龍、蔡佳寧、李錫利、
汪民隆、陳啓耀、簡美麗、簡美苓、
王崇亘、陳月娥
- 200：廖長景、李麗紅、李麗芬、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、高秀琴、
陳文欽、徐錦淑、華恒治、黃惠敏、
陳俊堯、李世文、李忠穎、李佳蓓、
李青蓓、吳漂漳、陳惠華

李秋花委員 5,600 元

- 600：陳和健、楊秋綿、陳蔡進女、陳玠廷、

陳玠安

200：陳明珠、徐志逢、黃建穎

100：劉良福、李秋花、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、
徐瑀婕、陳禾鎧、陳可軒、黃靖輝

土城辦事處 38,800 元

(主任：何念諦)

2000：何念諦

1200：簡秀菊、鄭安娜、鄭明月

1000：華梓貽、張玉妹、陳素蘭

600：黃淑瑩

500：劉鶯、游孟雪、林秀蘭、李富美、
葉又瑄、黃曉薇、黃淳鈴、何環丞、
何玗潔、蔡蕙如

200：陳緞、郭沈草、蘇月花、徐子婷、
蔡佳樺、李琴、蕭麗華、陳明惠

100：蘇麗卿、朱冠榮、朱芳萍、朱韻蓁、
朱泓仰、林雅惠、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、
許鼎澤、許啓文、陳怡縝、許啓源、
許力升、彭羅嬌妹、彭興東、羅秋玉、
羅瑞英、王彭淑芳、王志剛、王靜儀、
林承彰、莊智麟、林明華、張奕丞、
翁瑞雯、陳寶杰、王有民、田開玲、
王志翔、葉香、黃林盛、黃亦雯、
黃亦萍、林昌朋、陳寶蓮、林心嵐、
林心凱、邱垂益、邱徐碧梧、張依霖、
邱黃幼葉、張建岨、張秀雲、
張翔榮、張翔華、邱莊雙妹、張粟原、
張劉金枝、林阿却、徐珮慈、洪昌煌、
吳灼、洪慧羽、洪文婷、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、趙雲蘭、黃禮雅、楊玉梅、

陳名位、陳依亭、彭堅海、陳翠女、
彭義竣、彭瑀軒、彭義博、楊錦堂、
陳阿雪、蔡建勝、林秋滿、蔡承儒、
蔡晏翔、陳柏諭、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、陳雪和、
蔡采芬、林月卿、鄭秋燕、陳素霞、
曾秀華、曾詩閔、胡淑娟、陳國榮、
呂秀如、張譚隆、張峻愷、蔡碧玲、
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、黃嘉玲、林家豪、陳昱塔、
蔡玉霞、陸弘毅、陸燕君、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、莊美玲、
黃煒煒、李欣怡、何環州、蔣清川、
蔣懷萱、蔡嘉陵、蔡漢麟、李玉女、
曹淵源、曹凱鈞、曹凱翔、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、楊宜雯、劉淑媛、
詹雪嬌、周巧蘭、洪麗英、莊蕊伊、
廖銘崧、廖玉婷、嚴金富、陳秀碧、
嚴哲佑、魏怡婷、洪偉珉、郭曉宇、
杜進德、林品慈、嚴海源、林聖恩、
林品好、洪春美、游玉英、連秀香、
連淑玲、劉明珠、張玉秀、魏武雄、
顏美玲、留秀娥、賴美玉、魚販、
廖泓棋、林天旭、陳麗華、蔡文華、
謝松棋、雷月娥、陳錦盛、陳麗珏、
陳俊霖、陳致縉、陳昱岑、陳沛婕、

李榮華、林佩好、鍾承輝、張坤能、
黃素月、王宏宇、王瑋崧

吳謝初葉委員 16,800 元

1200：吳謝初葉、吳清華、吳簡寶英、
吳陳秀琴、吳清智、林秀藤、謝吳葉、
林和章、林謝美、謝勝忠、謝金春、
謝秋菊、顏登揚、吳義勝

蘇美雅委員 1,200 元

1200：梅德珍

苗栗辦事處 75,000 元

(主任：明空法師)

3000：如慧法師

1200：黎煥斌、性玄法師、宗玄法師、
法安法師、真法法師、如琮法師、
慈忍法師、如慧法師、正文法師、
明融法師、達碧法師、達芬法師、
達貴法師、理日法師、如玄法師、
真醇法師、真實法師、真性法師、
真觀法師、慧真法師、海嚴法師、
德宗法師、繼廣法師、真正法師、
會果法師、繼慧法師、巽慧法師、
鍾阿遠、黃玉蘭、蕭永秀、林慶城、
傅宏濤、謝雲木、周梅蘭、徐春梅、
伍柏穎、李范招梅、黃焜宏、陳和男、
張振萬、陳春寶、謝秋蘭、朱俊霖、
許王桂英、許瓊芳、楊凱幃、蘇秀慧、
劉羅靜妹、劉月蘭、吳瑞陽、傅鴻任、
羅壤妹、黃育美、李瑞賢、彭鳳梅、
劉榮煙、陳星淨、彭瑞平、丘翠錚、
陳月香

陳文卿委員 6,700 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、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、張齡月、
張勝文

佳冬慈恩寺 10,800 元

1200：張秀惠、張春綿、張月娥、瑞妙法師、
法妙法師、見靜法師、法性法師、
潘桂美、張彩娥

林聰妹委員 3,900 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、胡毓珊

100：彭世琪、彭世偉、彭世強

邱珠金委員 26,400 元

1200：黃福全、陳丁秀連、李鴻源、賴瑞琴、
李彥峰、李亞璇、凌文等、凌黃雪娥、
凌峻洋、凌王美菊、張振成、吳秀珍
400：邱珠金、張邱伶喜、許玫芬、許誌允、
許曾秀英、韓佳霖、韓岱芸、陳明河、
陳淑靜、陳冠州、陳乃華、許玉麟、
林爰珠、汪秀峯、黃秀嬋、陳信義、
方嫦嬪、蘇河江、柯玉蘭、蔡耀壇、
戴滋均、曾順英、曾順良、曾順麗、
蕭天蓮、蕭玉膳、曾春財、曾施秀霞、
曾信凱、滕紀盈

蕭玉枝委員 600 元

600：洪梅銀

傳淨法師 9,600 元

1200：傳淨法師、圓戒法師、許閔豪、
吳素蘭

600：張芙蓉、江秀琴、陳金庭、林金生、
方秋蘭、林若姿、林伯睿、林峻弘

簡麗花委員 1,200 元

1200：簡妃君

蔡德源委員 6,600 元

400：蘇淑艷、蔡彩鸞

200：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

100：吳梗、邱政雄、邱建清、王桃、
柳芸軒、梁菊芳

陳憲銘委員 9,300 元

1200：高王麗、施佩芬、孫秀蓮、蘇雪月

600：吳月双、高必權、李正賢、蔣秀珠、
管素珍

300：黃俊傑、黃吳玉鳳、何文清、李美智

100：黃琬棋、林靚瑋、馮美春

日本地震賑災贊助捐款芳名

100000：台南縣佛教護僧協會

20000：慈龍寺、明善寺

10000：菩提寺、見引法師、靜林禪寺、
慈恩講堂釋傳孝

6800：孫玉華全家

6000：圓塵法師

5000：淨業禪寺、慈恩講堂釋圓文、
瑞妙法師

3500：三寶弟子

3000：法尊法師、法瑋法師

2000：林櫻花、戴金妹、普慧法師

1200：張炫、黃美雲

1000：法健法師、圓照法師、天郁法師、
陳宇宙、蔡素霞、蘇劉三慈、許珠女、

蔡宗旗、陳炎精、羅章元、林月英、
林展球、曾菊花、古光星、戴瑞彬、
賴傳妹、喜超、艾蓮、國定、古美英、
莊月美、林金蓮、藍搭、廖雪良、
鄭冰筑、洪安居、王雪珍、劉柏均、
潘月碧、洪祝、小可、蔡佩娟、
陳宥村、黃世雄、陳詩薇、侯玉琴

732：三寶弟子

500：法著法師、陳圓祥、陳美華、蕭鈞元、
蕭曾照貞、許銀慎、阮定、施金蓮、
三寶弟子、李雍柱、江柏輝、江美瑩、
王昭敏、江欣怡、林紹雄、林楊協妹、
林月英、楊敏文、楊俊文、楊豐文、
楊裕文、楊榮宗、李玉英、李玉享、
李存安、賴左順招、余永心、余明慧、
余佳玲、黃名璿、三寶弟子、許月、
郭曾招英

400：陳景沛

300：美珠、桂枝、宏文、大姐、秀菊、
韋成、枝梅

200：陳阿桃、吳俊茂、吳慈儀、吳承澤、
吳聖洲、馮安美、李振華、玉英、
碧秀、黎蓉、美鄰

100：潘喜、陳美、葉佳靈

上期勘誤：

緬懷開證上人圓寂 10 週年回顧系列
第 23 頁標題「仰自三寶大眾監知」應
為「仰白三寶大眾監知」，特此更正。



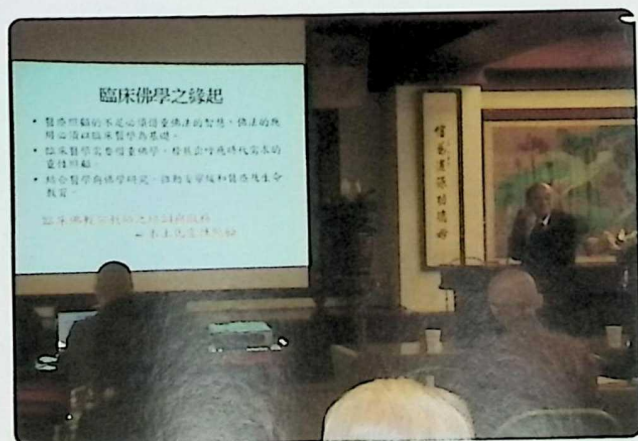
99年歲末圍爐護僧協會合唱團表演



99年歲末圍爐



理事長圓塵法師率團祝賀圓光佛學院30週年暨佛學研究所25週年聯合校慶



安寧療護與生命教育課程，陳慶餘教授演講「本土化靈性照顧」。



安寧療護與生命教育課程，胡中傑醫師演講「安寧療護與實務」。



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。

