

秋季刊

第 六 十 四 期

中華民國一〇〇年九月十五日

護 僧



善財童子拜觀音（臺南彌陀寺壁畫，蔡草如繪）



◀幾百年來，臺灣佛教深受中國東南邊陲佛教的影響，尤其是戰後所受影響更深遠。然而從臺籍的傳孝法師圓寂後，奉塔於中國西安終南山淨業寺，可作為20世紀末葉起，臺灣佛教界以實際行動關注、報答漢地佛教法乳恩的明證之一。

▶傳孝法師與西安終南山淨業寺

西安終南山淨業寺又稱白泉寺，位於陝西省西安市長安區終南山北麓。淨業寺建於隋末，唐初是高僧道宣修行弘律的道場，成為律宗祖庭。因地理位置離鄉鎮幽遠，得免歷代戰火破壞。清末民初，寺宇荒殘。

民國10年(西元1921)以後，有閩僧智海住持該寺，在南洋募緣，修寺置田，供養戒德，並在東溝建茅蓬18處。隨著荒山的綠化，禪和們的進駐潛修，道場之盛，名聞遐邇。直至1957年尚有法務活動，當時寺院較為完整，住僧57人，如法如律，結七靜修，在終南一帶可算稀有的道場。

但隨著中國左傾運動抬頭，而寺院迅速衰落，乃至「文革」期間，殿宇佛像部分被毀，宗教活動完全停止。後隨著改革開放政策，1983年有青年僧解明住持該寺，募緣整修殿宇，獲官方予支助。而傳孝法師透過中國福建武夷山永樂寺的介紹，而與西安淨業寺結下深深的法緣，此後在他圓寂前的將近20年歲月，對該寺的復建厥功甚偉。

主要參考資料：台南郎0部落格【第一個家】
網址：<http://tw.myblog.yahoo.com/jw!d0GiVJ6BBAAQKGZHarebbSTMY6Cp9Q--/article?mid=3766>



1995年10月15日創刊

2011年09月15日出刊

行政院新聞局局版高市誌號第34號

中華郵政高雄雜字第160號登記雜誌類

理 事 長：釋圓慶

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：善財童子拜觀音（臺南彌陀寺壁畫，蔡草如繪）

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

圓城法師與臺南彌陀寺／陳清香.....1

專題報導

元亨寺的創建與住持再考／闕正宗.....7

獎學金文選

《法海經》經群譯者考－佛經目錄使用一例－／釋振溥.....29

悲智海園區

傳孝法師－我心中永遠的小和尚／釋真華.....56

繚繞背影／慧朋.....58

淺論三國至唐代中國與印度佛法交流的海途往返／曹仕邦.....59

何謂「佛，不可得」／歐陽志宏.....70

教內消息

100年度留學僧獎學金頒發名單.....81

財團法人印順文教基金會100年度論文獎學金申請辦法.....82

101學年度法鼓佛教學院[碩士班甄試入學]訊息.....83

華嚴專宗學院推廣部100年度第2期課程招生.....84

會務報導

一百年四～六月份會務工作報告.....85

醫療補助申請表.....87

一百年四～六月份捐款芳名.....88

目

錄

封面介紹

圓斌法師與臺南彌陀寺

陳清香

文化大學歷史研究所教授

今年歲屬辛卯年，似乎是台灣高僧連袂往生年，打從二月初仁俊法師圓寂以來，緊接著成一、戒德、傳孝、……等相繼辭世，七月中又傳出臺南彌陀寺住持圓斌示寂的訃聞，農曆七月十五在林口體育館由大華嚴寺所舉辦的齋僧大會正門口，便赫然印上七位示寂高僧的遺照。

一、從紮實的宗教師養成歷程到示寂

釋圓斌生於民國二十三年，示寂於民國一百年（1934~2011），俗名吳金鳳，高雄縣鳳山市人，出身望族，因外祖母祈求觀世音菩薩所感，可謂宿有因緣，自幼出入道場聞經聽法，接觸佛教，受佛菩薩感應攝度。十八歲在關子嶺大仙寺依開參上人披剃出家，後受具足戒於屏東東山寺，並就學於台中寶覺寺佛教學院。畢業後返回大仙寺，擔任書記工作，長達五年。這五年紮實的歷練應是日後統理大眾，重興彌陀寺的基礎條件。

民國五十四年（1965）圓斌法師應臺南彌陀寺信徒代表的兩度親至關子嶺大仙寺的盛情禮請，前來彌陀寺接掌住持一職，此後長達四十五年的住持生涯，直至今年捨報示寂。

二、彌陀寺－台灣最早創立的三座古剎之一

（一）彌足珍貴的供像

彌陀寺是台灣最早創立的佛寺之一，創立於明鄭時代，最初稱

爲彌陀室。入清後，約在康熙、乾隆、咸豐、道光年間，曾經幾度擴建與重修。今寺內尙遺有嘉慶年間的供像，如釋迦佛、文殊菩薩、普賢菩薩等華嚴三聖像，韋馱、伽藍尊者、達摩祖師，十八羅漢像等數十尊，以及臺灣縣第三任知縣王兆陞肖像、咸豐年間所鑄造的古鐘等，均彌足珍貴。

（二）日治時期鼎盛的文教措施

到了日治時代，彌陀寺於明治、大正年間有兩度整修寺宇的紀錄，住持王兆麟於大正十五年（1926），首度附設附設日本淨土真宗本願寺佈教所，而南瀛佛教會，曾於昭和三年（1928），假彌陀寺舉辦南瀛佛教講習會女子講習會。昭和四年（1929），王兆麟並創立「私立家政裁縫講習所」，是爲台南家專的前身，可知日治時期的彌陀寺，已是台南教育的中心，尤其是開了台灣女子教育的端緒。

（三）戰後初年的衰頹

但戰後的彌陀寺，卻處於百廢待興的處境，雖然擁有相當的不動產，但卻又一貧如洗，百弊叢生的情況下，在當時佛教圈風聲所至，諸方大德，少有人敢興起接彌陀寺住持的念頭，當時年僅三十出頭的圓斌法師，卻不顧俗家嚴父的反對，硬是接下重興府城名刹之一的彌陀寺住持。

圓斌法師初至彌陀寺，目睹古刹斷垣殘壁，幾至傾頹，遂發大願，欲將古刹從廢墟中一一加以重建。

三、大刀闊斧的硬體建設成果

（一）小額募款方案的執行

初接彌陀寺住持，面對經濟凋敝，古建又多已嚴重腐朽不堪使用，重建工作迫在眉睫的寺況下，遂號召信眾，運籌帷幄，詳加規劃，當寺宇重建藍圖定稿後，便進一步募款籌措建築經費。

圓斌法師採合會儲蓄的方式，向信徒募款以每月壹百元種福田起，克勤克儉，聚沙成塔。建寺總工程計劃十年，於民國六十年動工，歷盡艱辛，直到六十九年落成。圓斌法師充分發揮大仙寺開參

上人刻苦耐勞的精神，不畏辛勞與艱難，全面督導並親自參與工程的進行。

（二）恢宏殿宇的呈現

民國六十九年底，重建新寺宇終於落成。在千坪左右的建築空間中，以現代式的鋼骨結構，砌建了上下三樓層為殿宇，殿宇輝煌，中軸線上前為山門，左右立著兩尊金剛護法神像。正殿三層，一樓為大雄寶殿，二樓為西方三聖殿，分別供華嚴三聖及阿彌陀、大勢至、觀世音三聖像。後殿三層，一樓為地藏殿，供地藏菩薩與達摩祖師像、王兆陞知縣像，二樓為圓通寶殿，供千手觀音像，主殿與護龍頂上架亭閣，前後相通，整個殿宇外觀仿北方宮殿式，綠瓦紅柱，相互輝映，在當年是十分新穎，流行的時尚，彌陀寺儼然成為南台佛教聖地。

四、國寶級佛畫名家的參與

（一）禮聘國寶級佛畫名家彩繪

當主體建築完成後，又請來民族薪傳獎得主潘麗水畫圓通寶殿飛天。又請府城著名佛畫家蔡草如，在仿宮殿式樑坊、柱頭及壁面上，作全面的彩繪裝飾。其中每一殿宇樑坊上的飛天，彩帶飛舞，傳承著敦煌壁畫的神韻。而西方三聖殿前上下左右各兩幅壁面，下端畫山水樹林，上端畫了左右兩尊海上觀音像的彩繪，都是畫浮在萬頃波淘中的觀音。

（二）善財童子拜觀音像

其中右側觀音像，在主尊觀音像之外，另畫合十禮拜的善財童子像，是出自華嚴經入法界品的內容。善財童子五十三參，參訪善知識，其中第二十七參是到了南方光明山，普陀洛迦山以禮拜觀世音菩薩。圖中觀音以大片山岩為背景，山岩高處有瀑布傾洩而下，觀音背倚竹林，盤坐在大石上，旁置淨瓶，鸚鵡飛翔天空，面對一片水域，觀音頂戴化佛冠，頭披白色巾帽，長髮垂披兩肩，法像莊嚴，胸飾瓔珞，白色衣紋線條轉褶流暢，左足跨在右膝之上，右足

下垂踩在綠色蓮葉紅色花瓣的花托之上，設色鮮豔華麗。水域之中，善財童子立於前方大片蓮瓣之上，頭挽童髻，雙手合十，髮帶與衣巾隨風飄起，一派天真童稚之像，正向觀音菩薩請益(見封面圖)。

(三) 府城一代重要名畫師蔡草如

畫師蔡草如(1919~2007)大正八年(1919)生於府城台南，原名錦添，民國四十二年(1953)改名草如。草如自幼雅好繪畫，天賦極高，七歲時即以一幅描繪府城永樂路舊巷的「屎巷頭」聞名鄉里。昭和二年(1927)，進入台南第二公學校就讀，即獲當時的美術老師松下惠之賞識，而於六年級時，參加總督府海報比賽獲得首獎。昭和十二年(1937)，即至舅父府城名畫師陳玉峰處習畫，白天工作，晚上則至台南商業專修學校學習北京話。昭和十八年(1943)，在母親的全力支持下前往日本，進入川端畫學校。

民國三十五年(1946)草如束裝返國，重回舅父處。除參與廟畫之外，亦從事繪畫創作。同年，即以「伯樂相馬」一作入選首屆「全省美展」，而後持續獲獎，進而於1960年升任評審委員，同時成為「台陽美協」之會員。1964年，「台南市國畫研究會」在其主導下成立，擔任該會之首屆理事長。其「草如畫室」因而於府城聞名遐耳。

蔡草如除了在寺廟彩畫與神佛民俗畫上的成就之外，其在平時創作寫生上，亦發展出很高的造詣。他畫路廣闊無論何種素材或內容、題材，皆能由寫生經驗衍生而出，亦即創作與寫生對他而言，實為一體兩面。在整體表現上，創作寫生作品中安定的構圖、簡潔的畫面、空明的色調表達了他溫文儒雅、謙沖為懷、淡薄人生的文人氣質，以及豁達無爭的人生觀。正如他自己所言，自己乃藉畫筆來表露對大地之愛。他有別於其他的府城畫師，在傳統與創新兩方面皆卓然有成。

彌陀寺各殿彩繪主要皆為蔡草如的作品。

善財禮觀音的題材，彩繪於臺灣南北各佛寺，雖是十分常見，但多見於長條形樑坊上，畫幅狹小，不易欣賞。此幅蔡草如作品，

畫在大幅的牆壁上，既是文人山水畫，又是道釋人物畫，整體而言，主題明顯，布局壯闊，美感天成。

五、府城青年雕塑家陳正雄與著名的彌陀寺千手千眼觀音菩薩

除了彩繪裝飾之外，圓斌法師又請來府城雕塑家雕刻新的佛像，其中後殿主尊千手千眼觀音菩薩，即是陳正雄先生的大作。圓斌法師表示，彌陀寺計畫雕刻千手觀音時為民國五十九年(1970)初，當時正雄先生約三十初頭，應徵者有十位，應徵者中，當時正雄先生的知名度還不算高，蔡草如居士還曾特別向圓斌法師讚譽這位青年有藝術創作潛力。

六、弘法利生行動的落實

(一) 共修與印經

圓斌法師建寺完成後，本著菩薩大願初衷，擬定寺務簡則，提倡人生佛教，接引渡眾之宗旨。舉辦常年宗教活動：全年定期講經、共修法會、選印佛像、經書之贈送，並救濟貧困、家庭問題諮詢等事項，引導人心向善，提高教徒素質，輔導正確信仰，為終身奉行之目標，深得信眾的擁戴。

選印的經典，詳加標點、注音、放大字體，適合任何年齡層讀誦。倡印經典以淨土系列、華嚴經及各類寶懺為主，印經計劃係兼顧佛教界與寺內常年共修活動的需求。

(二) 寺務簡則

圓斌法師又為彌陀寺樹立寺務簡則，其中要點如下：

1. 宗旨：本寺為秉持佛陀之教法覺世牖民，濟渡眾生，續佛慧命，提倡人生佛教，導正人心，淨化社會，興辦慈善公益事業，福利社會人群為宗旨。
2. 任務：舉辦弘法事業—全年定期講經，佛書寄贈及法會等，引導人心善。
3. 舉辦慈濟事業—定期救濟，臨時救災，慰問貧困等事項。

4. 輔導四眾研修－提高教徒素質，引導正確信仰。設有常年宗教活動。

七、在複雜萬端社會中展現宗教永恒面向的彌陀寺

彌陀寺在戰後雖曾渡過管理上的空窗期，但圓斌法師住持之後，人氣轉旺，在圓斌法師規劃下的共修活動，信眾的特質是虔誠、慈悲、專注、穩定。僅管多年來，臺灣佛教界在不同時期，曾流行不同的學習風潮，但這些流行似乎完全不影響彌陀寺原有的教育規劃及信眾支持度，也許這空間被信眾當成人間淨土吧！即使民國 54 年圓斌法師到任時期的信眾，許多人仍數十年如一日地；迄今依然參與彌陀寺定期共修活動。

處在複雜萬端的社會，正當社會心理問題叢生之際，僅管在分析原因，問題解決之道方面，學術理論百家爭鳴。但在解決問題的效能上，良好的宗教體驗，為現代社工提供了另一個卓越的解決途徑，彌陀寺信眾所展現的虔敬、專注、穩定、清靜等特質，正是為現代人培養健全身心的典範。現代人的問題多數應在於缺乏正確的生活規範，以及心靈上真正的寧靜，而這正是佛教教育所要求的基礎。

*(以上節錄自 2006 年《台南彌陀寺志》，未刊稿，內容蒙楊圳益居士提供，謹此致謝)

專題報導

元亨寺的創建與住持再考

闕正宗

菩提長青出版社發行人兼社長

壹、前言

元亨寺為南臺灣最重要的佛寺之一，其建寺歷史，最晚可推至乾隆8（1743）年，時稱元興寺。民國63年6月於寺址附近出土了一塊「歷代祖師古墓碑」，落款時間為乾隆壬辰（37，1772）年陽（10）月，確認了元亨寺歷史之久遠。近年臺灣寺廟修志之風漸興，民國99年元月，《元亨寺志》的出版，彌補了二、三百年來無志的缺憾。特別是日本殖民時代以降，元亨寺的歷史發展漸次清晰，頗具借鏡史鑑展望未來之象。唯清代乾隆間，元亨寺創建的主客觀環境及因素，《元亨寺志》較少提及，以及幾任住持有關任期的問題，都頗具釐清之必要。

本為主要探討清代元亨寺崛起的過程，以及在《元亨寺志》的基礎之上，重定歷代住持，特別是日本殖民時期部分住持任期及寺院的发展脈絡。

貳、打鼓山與縣城

一、軍事重鎮

元亨寺所在地鼓山又稱打鼓山，俗稱打狗港，¹《小琉球漫誌卷三·海東紀勝（下）》載：「打鼓山在興隆莊，縣西七里，俗呼打狗山；高峰插漢，高百餘丈、袤二十餘里，背障大海。舟進鹿耳門，先見此山，為

¹ [清]丁紹儀，《東瀛識略》（臺灣文獻叢刊第2種），頁8。本文所使用之《臺灣文獻叢刊》為臺灣銀行經濟研究室所編，以下同，不另註明。

營卒樵採所資。舊時水師營壘在焉。」²《清一統志臺灣府》復載：

虎仔山，在鳳山縣西南七里濱海，亦曰打鼓山，俗呼為打狗山。舊志：北去府治百里，下為打狗仔港，冬產青魚。通志：山特峙海濱，舊有番人居之。明嘉靖間，流寇林道乾為俞大猷所逐，遁入於此；後從海道逃入占城，其遺種尚有存者。今水師營壘尚在。³

除了可知打鼓山為野獸及原住民出沒之地外，鼓山原稱打鼓山或打狗山，也稱虎仔山，瀕臨打狗港，有舟楫來往之便，最重要的是這裡有水師營，營兵在此採集木材，可能是作為升火煮食之用。

由於打鼓山附近自古即為原住民居處，相傳明嘉靖 42（1563）年海盜林道乾被俞大猷（1503-1580）驅逐而逃入山中，清·范咸《重修臺灣府志》引陳小崖《外紀》說：

（林道乾）艤舟打鼓山下。恐復來攻，掠山下土番殺之，取其血和灰以固舟，乃航於海；餘番走阿猴林社。相傳道乾有妹，埋金山上；有奇花異果。⁴

《鳳山縣志》傳林道乾「逃居打鼓山」，⁵就在此時相傳林道乾之妹埋金子在山上。打鼓山下有港灣，所以清代之後，打鼓山乃至打狗港附近便有汛兵駐守，一般人不太敢也無法靠近。關於這一段歷史傳說〈打鼓山詩〉說：⁶

鼓山邑右輔，百里見尻骨。猙狀類孤羆，修腳踏漲渤。茲地萃舟航，究點時出沒。

道乾昔敗衄，祕船漬番血。誰為覩縷傳，毋乃涉荒忽。森森樸嫩（一女十禾）材，營伍樵蘇窟。

代期三年瓜，口糧隨月撥（臺地屯兵，三年一更換）。猛性闕虎哮，

² [清]朱仕玠，《小琉球漫誌》（臺灣文獻叢刊第3種），頁30。

³ [清]作者佚，《清一統志臺灣府》（臺灣文獻叢刊第68種），頁9。

⁴ [清]范咸，《重修臺灣府志》（臺灣文獻叢刊第105種），頁574。

⁵ [清]陳文達，《鳳山縣志》（臺灣文獻叢刊第146種），頁2。

⁶ [清]朱仕玠，《小琉球漫誌》，頁30-31。

賴此朝夕活。居民懾乳羊，腰鎌不敢越。將軍巡哨堡，清笳暮幽
嚟。

打狗港往來舟楫，但「宄黠時出沒」，居民「腰鎌不敢越」，營兵來往巡邏山上茂密林木，則成為營伍採薪之地。

海防守備方面，「千總二員，一駐防安平鎮汛，一分防打鼓、岐後」等港汛，「把總四員……二分防外海打鼓汛，兼轄岐後」等港汛，「戰船十八艘，安平鎮汛六，鹿耳門汛三，打鼓汛二，分防打鼓、岐後」等駐防。⁷雖然打狗港（打鼓汛）並不是主要防守港，但是，為軍事駐守之地卻也是事實。因此，元亨寺的創建，必然也是受限於此。

二、縣城位置與各寺廟的建立

元亨寺所在地的打鼓山位於鳳山縣舊城西南七里（在新城以西十二里），〈復建鳳山縣城〉載：

鳳山縣舊有土城，在興隆里龜、蛇二山之間，外有半屏、打鼓二山環抱，形勢天成。康熙六十一年，知縣劉光泗建。雍正十二年，知縣錢洙環植荊竹。乾隆二十五年，知縣王瑛曾于四門增建砲臺。⁸

鳳山舊縣城建於康熙 61（1722）年，署縣劉光泗築土城「周八百一十丈、高一丈三尺，東西南北設四門。左倚龜山，右聯蛇山；外濬濠塹，廣一丈、深八尺。雍正十二年，知縣錢洙奉文環植刺竹，圍繞三重。乾隆二十五年，知縣王瑛曾就四門上，增建大砲台四座。」⁹乾隆 25（1760）年增築砲臺，鳳山縣城才算是安全上有了保障。康熙 60（1721）年 5 月，發生臺灣史上最重要的民變之一「朱一貴事件」：

（康熙）六十年夏五月，鳳山縣民朱一貴亂作，禍尤烈。一貴以豢鴨為業；鴨行皆成列，眾異焉。逆黨杜君英以其姓朱，假托明裔，擁之；攻據岡山汛，偽稱義王，僭號永和。總兵官歐陽凱、

⁷ [清]蔣師轍，《遊臺日記》（臺灣文獻叢刊第 6 種），頁 52。

⁸ [清]姚瑩，《東槎紀略》（臺灣文獻叢刊第 7 種），頁 5。

⁹ [清]王瑛曾，《重修鳳山縣志》（臺灣文獻叢刊第 146 種），頁 29。

副將許雲戰死，道府以下官咸遁澎湖。北路奸民賴池、張岳等聞亂響應。府城及鳳、嘉二邑同日陷。¹⁰

自康熙 22（1683）年臺灣納入清版圖以來，至「朱一貴（1690-1722）事件」止，康熙朝的 40 年時間共發生三起民變，分別是「三十五年秋七月，臺灣縣民吳球謀亂。眾未集，臺灣道高拱乾、總兵王國興設計擒之；不一月，平。」「四十年冬十二月，今改嘉義之諸羅縣民劉卻復亂。……北路參將白道隆整隊禦之；歲將除，殲其黨殆盡。」「六十年夏五月，鳳山縣民朱一貴亂作，禍尤烈……提督施世驃先已登舟，總兵藍廷珍繼之，以萬七千兵東渡，克安平鎮，七日而復府城並鳳山、嘉義」，同年閏 6 月事件平定。¹¹

其中「朱一貴事件」是這三起民變規模最大，影響最深遠。起事後鳳山縣同府城被攻破，雖然兩個月就被蕩平，但「朱一貴事件」後，翌（康熙 61）年鳳山縣建城當和此一事件有關，所以連雅堂（1876-1936）說：「萬年縣在興隆里，鄭氏建。清代改名鳳山，駐南路營。康熙六十年，杜君英破之，參將馬定國陣沒。翌年，知縣劉光泗始建土城。」¹²

康熙 58（1719）年鳳山知縣李丕煜主修的《鳳山縣志》，並沒有關於元亨寺的任何記載，就以同位於興隆莊轄下的相關地理位置而言，除了官方的文廟、祭壇外，已有數座祠廟建立，如【表一】所示。

【表一】：康熙 58 年之前鳳山縣興隆莊相關寺廟

寺廟	創建時間	位置
天后宮	康熙 22（1683）年	興隆莊左營
觀音宮（興隆寺）	康熙 30-39 年間	興隆莊龜山下
八蜡祠	康熙 45（1719）年	興隆莊龜山之陰
城隍廟	康熙 57（1718）年	興隆莊文廟之後
天后宮	待考	興隆莊龜山頂
慈濟宮	待考	興隆莊北
元天上帝廟	待考	興隆莊

（資料來源：《鳳山縣志》、《清一統治臺灣府》、《重修福建臺灣府志》）

¹⁰ [清]丁紹儀，《東瀛識略》，頁 86。

¹¹ [清]丁紹儀，《東瀛識略》，頁 85-86。

¹² 連橫，《雅堂文集》（臺灣文獻叢刊第 208 種），頁 203。

也就是說，在《鳳山縣志》刊行的康熙 58 年之前，尚無有關元亨寺（元興寺）的記載，特別是代表一縣地位的縣城隍廟在康熙 57 年建立之後，這表示縣治已形成，而在縣治形成至建城之間，許多寺廟陸續被建立，最後在歷經康熙 60 年的「朱一貴事件」後，終於建城。由於有這麼多寺廟建立，若當時元亨寺已存在，因同在興隆里不可能不被記錄。

元亨寺相關史料的記載是到了乾隆 29（1764）年刊行的《重修鳳山縣志》才得見，不僅有文字記載，連地圖都標示出元興寺（元亨寺）的位置。

參、創寺年代與「住僧」問題

元亨寺的創建和縣城逐漸穩固有關，乾隆 8（1744）年離建城已有二十餘年。元亨寺舊名元興寺，根據乾隆 29 年刊行的《重修鳳山縣志》載：

元興寺，在縣城南鼓山麓。乾隆八年，住僧經元募建。寺背山面海，門前有小港環之；園林茂密，竹木、花果之屬甚盛。循曲徑而上，仰凌絕頂、俯瞰大海，為近邑勝概。有寺田數甲。¹³

這是最早有關於元亨寺的記載，可是「乾隆八年，住僧經元募建」，是否表示元亨寺是該年所募建？這必須從「住僧」是否為「開山住持」這點來探究，這牽涉到當時修志的慣例。

如《福建通志臺灣府》載：「碧山巖在治東南半線保[堡]，乾隆十七年住僧募建」，¹⁴碧山巖是位於今南投市，清代屬彰化縣管轄，由該寺所發出的創建沿革，自承創建於「乾隆 17 年」。¹⁵「住僧」一詞也可能是「住持僧」之略，如《續修臺灣府志》就載：「碧山巖：在縣治東南半縣保，距城三十里。乾隆十七年，住僧□□募建。」¹⁶故這裡也指「住僧」也指「開山住持」之意。

¹³ [清]王瑛曾，《重修鳳山縣志》，頁 267。

¹⁴ [清]作者佚，《福建通志臺灣府》（臺灣文獻叢刊第 84 種），頁 891。

¹⁵ 〈碧山巖寺〉<http://chia8139.myweb.hinet.net>（2009.8.27 上網）。

¹⁶ [清]余文儀，《續修臺灣府志》（臺灣文獻叢刊第 121 種），頁 650。凡有[]者為筆者所加或推測，以下同。

「住僧」通常指住持之意，這在臺灣文獻叢刊多有所在，如臺南下營慈光寺，該寺乾隆 55（1790）年〈功德碑記〉有「同住僧慧覺等建置」之語；¹⁷嘉慶 11（1806）年〈溫陵廟增置廟產碑記〉載：「充入廟內，永為香燈之資，以附（付）後來住僧承掌」；¹⁸又道光 2 年〈萬泉寺重修碑記〉載：「本廟住僧應□就街中莊眾捐題，督匠重修」；¹⁹又據道光 10（1830）年〈修理大觀音亭香燈店碑記〉「新切思膏油不乏，必建置店屋以為永遠奉祀，並點全年大士佛前燈。店住武廟前戲檯後，瓦店一座，交住持僧收租，以充油香之資，可垂永遠。道光十年十二月（缺）日，住僧溫恭拜立」，²⁰觀其前後語意，「住僧」亦為住持之意。又嘉義水上苦竹寺〈佛祖碑記〉載：「大檀越吳隆記……年隆恩租十石。奉四十，願施此寺，付住僧代代流傳掌管，求為奉祀諸佛香燈。道光廿二年十二月住持戒僧焚化同立記」，²¹這裡的「住僧」亦指住持僧。

以上就清代臺灣文獻所載，「住僧」為「住持僧」之意甚明，因此，「住僧經元募建」應該可視為元興寺（元亨寺）乃「住持」經元所創建。

肆、元興寺等相關稱呼及其崛起

一、相關稱呼

乾隆 8 年，元興寺在打鼓山創建，不過，除了元興寺之稱外，尚有打鼓岩、打狗岩、元興岩、鼓山岩、鼓山寺等不同的稱呼。

乾隆 29 年刊行的《重修鳳山縣志》，有許多詩詠元亨寺的記載：²²鳳山縣廩生陳元榮的〈九日遊打鼓巖〉：

為想困明把酒時，幾人重九獨題詩。驚寒白雁霜前落，帶霧高峰鳥道奇。

¹⁷ 臺灣銀行經濟研究室，《臺灣南部碑文集成·功德碑記》（臺灣文獻叢刊第 151 種），頁 150。

¹⁸ 臺灣銀行經濟研究室，《臺灣南部碑文集成·溫陵廟增置廟產碑記》，頁 188。

¹⁹ 臺灣銀行經濟研究室，《臺灣南部碑文集成·萬泉寺重修碑記》，頁 223。

²⁰ 臺灣銀行經濟研究室，《臺灣南部碑文集成·修理大觀音亭香燈店碑記》，頁 253。

²¹ 臺灣銀行經濟研究室，《臺灣南部碑文集成·佛祖碑記》，頁 642。

²² [清]王瑛曾，《重修鳳山縣志》，頁 414-437。

石壁流泉猿鬥果，僧窗翠柏鷺斜涯。柴扉掩夢曾遊處，報道秋山寄遠思。

鳳山縣明經柯廷第的〈元興寺〉：

環溪列障化城中，曲水樽前布暖風。花鳥一簾應有分，雲山四合若為通。

徑延修竹交加翠，波卷殘霞潋灩紅。比似吾廬更高枕，揭來雄劍說空空。

鳳山縣茂才林應運的〈九日元興巖登高〉：

翠屏巖上景奇哉，突兀山頭眼界開。紫嶺石疑烏帽落，碧空雲想白衣來。

傾觴可養雙頤暈，對菊還憐百草頽。九日登高人盡醉，不知何處是天台！

乾隆 15（庚午，1750）年舉人卓肇昌，鳳山人，鼓山八詠詩作中的〈元興寺鐘〉（元興寺在山坳，景絕幽淨）：

豐山霜後微，縹緲白雲陞。地淨音偏迥，山深響覺遲。

潭龍聽講罷，枯衲坐禪時。清夜寒猿淚，閒敲畫舫移。

經廊殘月冷，和雨度聲悲。不寐發深省，花宮露滿墀。

乾隆 24（1759）年歲貢生錢鏞，鳳山人，〈浴佛日游鼓山寺〉云：²³

以天分界負蒼穹，下俯孤城指掌中。風送晴嵐歸別浦，日牽海色駕長虹。

偶逢浴佛喧鐘鼓，還與同人葉徵宮。雜坐淳于知樂甚，好將沉醉破塵蒙。

²³ 連橫，《臺灣詩乘》（臺灣文獻叢刊第 64 種），頁 107。

由於乾隆 29 年的《重修鳳山縣志》大量詩詠元亨寺，所以《重修鳳山縣志》才會說「（元亨寺）仰凌絕頂、俯瞰大海，爲近邑勝概」。因此，可以看出這段時期元亨寺已成為文人雅士登高，甚至禮佛之所。

二、寺院崛起的外在條件

（一）香燈資

1. 津渡

前述，打鼓港因有駐防，一般人不易靠近，但後來此一情況有所改變。至少在元亨寺所在地的打鼓山麓的岐後渡是貿易往來及捕魚之處，《重修鳳山縣志》說：「岐後渡，在興隆莊打鼓山麓，縣南七、八里。港闊三里許，往岐後貿易或採捕者經此。外爲岐後汛，弁兵漁莊往交甚夥。小舟渡人。」²⁴而岐後渡唯一的寺廟就是元亨寺，「津渡免輸官稅（惟各廟觀香燈費准給）」，²⁵以渡船資充爲香燈是官方所許可的，如噶瑪蘭（宜蘭）天后宮「本街西畔地基稅銀二十餘兩，西門外五結、東勢二結牛欄後及頭圍等處渡船香燈銀共二十元，大船稅二十元，俱作香火，募僧住持」；²⁶又如新竹城隍廟「內收渡船經費香燈銀二十四元」；²⁷「乾隆十八年，知縣徐德峻批允南浦寺僧人設渡濟人，得渡稅銀三兩充爲本寺香燈之需。」²⁸從以上可知，將津渡作爲寺廟香燈是臺灣宗教慣例。最重要的是元亨寺「有寺田數甲」。

2. 寺田

清代寺田也稱爲「香燈田」，是爲寺廟長久發展而設的，如府城開元寺「寺田在寺後洲仔莊，五十甲；又寺前園六甲零，又棧園一所，爲本寺香燈」；²⁹府城彌陀寺「有寺田（坐鳳山縣嘉祥里阿噠甲，尾園一所）載租穀七十二石。」³⁰府城永康理萬壽亭「雍正元年，各官重建。後置僧

²⁴ [清]王瑛曾，《重修鳳山縣志》，頁 42。

²⁵ [清]王瑛曾，《重修鳳山縣志》，頁 11。

²⁶ [清]柯培元，《噶瑪蘭志略》（臺灣文獻叢刊第 92 種），頁 62。

²⁷ [清]作者佚，《新竹縣制度考》（臺灣文獻叢刊第 101 種），頁 109。

²⁸ [清]余文儀，《續修臺灣府志》，頁 97。

²⁹ [清]劉良璧，《重修福建臺灣府志》（臺灣文獻叢刊第 74 種），頁 466。

³⁰ [清]王必昌，《重修臺灣縣志》，頁 200。

舍，奉香燈。有香燈田五十甲」³¹府城法華寺「寺田，在寺後荒埔一所約二甲餘，臺灣府蔣毓英給爲香燈」。³²除了官方提供寺田之外，也有自行買置的，如嘉義「苦竹寺住持葉清欽，明買水田……此永爲佛祖香燈資費，流傳代代不朽。」³³由於《重修鳳山縣志》載元亨寺「有寺田數甲」，這與津渡資都是元亨寺的經濟來源之一。

（二）鹽課與灌溉

除此之外在可泊大船的打鼓港，舊設有瀨南場，是鹽課之地，³⁴這也是和今鼓山區相望之鹽埕區來由有關。人民往來聚集謀生、工作，對於寺廟的創建甚有助益。由於康熙 61 年建城後，鳳山縣轄內的興隆莊逐漸發展，寺廟多所創建，元亨寺在乾隆 8 年之後十分興盛，所以才會留下前述的許多詠詩。元亨寺附近的龍目井更是灌溉及祈雨處，《重修鳳山縣志》說：

（龍目井）一在打鼓山麓：泉出石罅，夏秋雨潤，泉湧如噴雪翻花，潺湲遠聞；冬春稍細。然築為陂圳，可灌田百餘甲；汲以煮茗，清甘異常。極旱不竭；凡有亢旱，官民禱雨於此。³⁵

《重修鳳山縣志》又說：「施仁陂，在興隆莊打鼓山麓，縣西十里。匯硫磺陂、龍目井尾間，蓄以灌田。」³⁶可見元亨寺所在之打鼓山麓附近，是在渡口與灌溉的地理條件下發展來的，這恐也是乾隆 8 年，經元和尙募建元興寺的因緣。鳳山縣茂才卓夢采（?-1758）的〈龍目井泉〉詩說：

山下流泉冷沁冰，涓涓甃裏湧清澄。穴通海眼魚龍沸，波溢田膏霧雨蒸。

茶鼎夢寒分石乳，藥鑊春暖洗雲層。空潭老叟知誰氏，疑有安禪

³¹ [清]劉良璧，《重修福建臺灣府志》，頁 249。

³² [清]范咸，《重修臺灣府志》，頁 545。

³³ 臺灣銀行經濟研究室，《臺灣南部碑文集成·買置寺田碑記》，頁 709。

³⁴ [清]王瑛曾，《重修鳳山縣志》，頁 122-123。

³⁵ [清]王瑛曾，《重修鳳山縣志》，頁 266。

³⁶ [清]王瑛曾，《重修鳳山縣志》，頁 37。

最後一句「疑有安禪說偈僧」，想必是以元亨寺為聯想，卓夢采其墓在今鼓山區青泉街龍泉宮旁之中華電信公司用地山坡上，為市定古蹟之一。³⁸

因此，元亨寺在乾隆初年的創建，一方面是鳳山縣治建城後逐步穩定，人口的密集，加上可能有香燈資，如津渡、寺田，而得以維持。不過，元亨寺的發展卻在民變中走下坡。

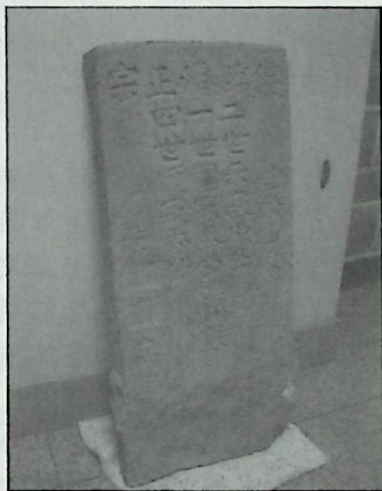
伍、「祖碑」見興衰

一、「祖碑」

鳳山縣舊制在興隆莊，自康熙 61 (1722) 年築土城，經雍正 12 (1734) 年環城種刺竹，直到乾隆 51 (1786) 年，莊大田攻陷鳳山縣城止，特別是乾隆 8 年元興寺的創建起，有四十餘年的時間是元興寺重要的發展時期。

1973 (民國 62) 年，元亨寺在擴建時出土一塊「祖碑」，上書有「傳臨濟正宗：一世圓寂參公、二世示寂成公、四世順寂香公禪師墓」，落款時間為「乾隆壬辰年陽月」。「壬辰年陽月」即乾隆 37 (1772) 年 10 月，其中碑上「徒□□立」字樣，³⁹脫字部分不是因年久歲月而剝落，因刮痕明顯，所以是人為故意，而且從刮痕的寬度來看，立碑徒眾顯然不會少於一人。

由於祖碑僅題「傳臨濟正宗」，加上被省略的可能是關鍵的譜名，故甚難推斷其脈、派、系譜。根據前述，從乾隆 8 年經



1973 年出土的元亨寺古碑
(作者攝)。

³⁷ [清]王瑛曾，《重修鳳山縣志》，頁 408-409。

³⁸ 《高雄市文化局·打狗文化資產》，<http://heritage.khcc.gov.tw> (2009.8.28 上網)。

³⁹ 郭吉清，《高雄市古碑特展專輯》(高雄：高雄市立歷史博物館，2008)，頁 25-26。

元禪師建寺以來，至「祖碑」落款的乾隆 37 年，正好 30 年，已傳至四代人。住僧經元既是開山住持，那麼「祖碑」上所載的「一世圓寂參公」，應該就是經元，全稱「經元○參」，被省略之字號一般為最關鍵的譜名。如果被省略的果真是關鍵譜名（也有不闍佛教燈譜者，將剃號與譜名錯置，這反而有利宗派代別的考證），要追溯其宗譜就困難重重。

此碑甚奇，同一塊碑上竟有三代住持，唯缺第三代，加上題碑徒眾的名諱被有意刮去，這顯然無法讓人平常心視之。推其可能性如下：

首先，就三代師徒同列一墓碑，可能是圓寂於同時，即碑刻落款的「乾隆壬辰（37）年陽（10）月」。如果是此種情況，那麼決不會是一般情況下圓寂，或許是天災，或許是人禍。

其次，他們並不是圓寂於同時，而是陸續往生後，後人為方便祭祀起見，而將三人合葬於一處，共立一碑，而「四世順寂香公」即可能是三人中最後往生者，「乾隆壬辰年陽月」或許就是其往生時間。

其三，題碑徒眾的名諱被刮除，顯見此題「祖碑」之後人可能有「敵對」的派系，不欲落款者成為「正統」，這其中又以產權糾紛最為常見。而學者稱為「臨濟正宗碑」就是其中的關鍵。

元亨寺此塊「祖碑」上正有「傳臨濟正宗」字樣。臨濟宗為明清以來與曹洞宗並列的大宗派，學者黃夏年指出：

明清時代的佛教以禪宗為主。這時盛行禪宗主要有兩大派別，一是臨濟宗，系由江西馬祖道一一脈發展而來，五代時由臨濟義玄在河北鎮州（今正定縣）建立。該派的宗風是單刀直入，機鋒峻烈，用棒喝或看話的形式，以迅雷不及掩耳的手段或言句，剿絕情識，使學人忽然省悟。二是曹洞宗，系由南嶽石頭希遷一系發展而來，由良價[价]和弟子本寂在江西高安縣的洞山、吉水縣的曹山建立。該派以森羅萬象、古佛家風、坐臥經行、莫非玄路為其宗風，主張因勢利導，從事理各別交涉的關係來接引、勘驗學者。臨濟與曹洞相互較長，到明清時，臨濟的勢力明顯超過曹洞，故佛教界有“臨天下，曹一角”或“七分臨濟，三分曹洞”的說法。⁴⁰

⁴⁰ 黃夏年，〈大足石刻《臨濟正宗記》碑研究〉，原載《中華文化論談》第 4 期（2005

「傳臨濟正宗」是強調宗門正統，這在臺灣其他寺廟頗有多見，如北港朝天宮、雲林麥寮拱範宮等，但是，既是臨濟正宗，為何元亨寺祖碑又沒有法脈傳承代別？這些問題都需要釐清。臨濟宗脈稱「臨濟正宗」始於何時？其因為何？

二、「臨濟正宗」之起源及意義

「臨濟正宗」一辭大約出現於南宋（1127-1279）期間，據距臨濟義玄（?-867）時代在三百年之間。南宋與金朝對峙，是否爲了要強調「正統」而出現，頗值得探究。自「臨濟正宗」一詞於宋代出現後，歷元、明、清三朝，不僅在各語錄、燈譜普遍得見，尤其是臺灣清代僧人墓塔上更是多所題刻。以下謹舉諸例：

南宋刊本《佛果圓悟真覺禪師心要》載：「自爾五據大刹不動一椽，唯提振臨際[濟]正宗，遂得楊岐、黃龍、翠巖三大士，而子孫遍寰海，果不辜所付授。」⁴¹北宋臨濟楊岐派圓悟真覺（克勤，1063-1135）禪師，嗣法於法演，弘法遍於四川、湖南、江西、金陵，聞名於天下，⁴²以「提振臨濟正宗」爲己任，更授以其徒大慧宗杲（1089-1163）《臨濟正宗記》。

大慧宗杲（1089-1163）語錄，由弟子雪峰蘊聞輯錄。李參政（漢老）在爲《大慧普覺禪師語錄》一書題序時，贊歎：

師（大慧宗杲）之事圓悟，如管仲之相齊，一則仲父，二則仲父。師之辨邪正，如仲尼之尊周，知我者春秋，罪我者春秋。觀其說法，如雷如霆，要處如約如契，用處如日如月，合處如父如子。故一時英奇博達之士，皆重其道德，而從方外之游。四方鼻孔遼天分座說法之流，亦服膺而稱弟子。嗚呼！所以起臨濟之正宗，光明盛大於世者，其有以也夫。⁴³

年4月)。

⁴¹ [宋]子文，《佛果圓悟真覺禪師心要》，CEBTA，X69n1357，p0455b05~06。

⁴² 高毓婷，〈圓悟克勤禪學思想〉，《中華佛學研究》第3期（1999年3月），頁335。

⁴³ 法宏（參學）·道謙編（年代不詳），《普覺宗杲禪師語錄·大慧普覺禪師語錄》卷下，CEBTA，X69n1362，p0635b09~p0635b15。

大慧宗杲一代禪師，為臨濟宗楊岐派第5代傳人，提倡看話禪，《大慧杲禪師年譜》載：「師三十七歲。圓[圖]悟著《臨濟正宗記》以付之，分座訓徒。」⁴⁴學者鄧克銘指出：「活躍在北宋、南宋之際的大慧宗杲禪師，是一位歷經淬鍊，氣勢磅礴的傑出人物。不僅在禪法上有卓越的成就，對當時之知識分子，亦起了一番振聵啟聵的震撼。大慧禪師身逢北宋南渡之國難，又遭被毀衣牒，配居湖南衡陽之厄運，然其堅強的信念和不解的鬥志，在日漸衰頹的禪門中，激起了如旭陽東昇的新氣象。」⁴⁵又學者蔣義斌亦說：「大慧宗杲的禪法，在宋代對士大夫有極其深遠的影響，他不但另起禪宗的高峰，也深刻地影響到南宋儒學。」⁴⁶一代宗師在國難日深的時代，不僅衣牒被毀，流配湖南，這對禪僧而言恐是奇恥大辱，爭回宗門正統是可以理解的，故讚以「起臨濟之正宗」。而大慧影響所及，使得臨濟宗一支獨秀。

宋元之間所編撰的《禪宗頌古聯珠通集》在讚頌大滄智禪師云：「臨濟正宗傳盛化，兒孫得旨意深深。」⁴⁷大滄智禪師為道林一禪師法嗣，屬南嶽下15世。⁴⁸

明代崇禎年間圓信、郭凝之所編集的《五家語錄（序）》在提及臨濟宗傳承時曰：「南嶽出馬祖一，一出百丈海，海出黃檗運，運得臨濟玄，建立正宗，故成臨濟宗。」⁴⁹

順治癸巳（1653）年春，費隱通容（1593-1661）在〈五燈嚴統序〉以「杭州府餘杭縣徑山興聖萬壽禪寺住持傳臨濟正宗第三十一代孫」落款，並曰：「遂致前後以有五家並峙於世，然而若子若孫，一皆覲面提持，當陽契悟，乃展轉派衍長流，無或昧其法系。所謂正宗正脈，行於天下

⁴⁴ 中國民族宗教網，〈禪宗法器——竹齊〉，<http://www.mzb.com.cn/html/report/138423-2.htm>（2010.8.23 上網）。

⁴⁵ 鄧克銘，〈大慧宗杲禪師禪法之特色〉，《中華佛學學報》第一期（1987年3月），頁282。

⁴⁶ 蔣義斌，〈大慧宗杲看話禪的疑與信〉，《國際佛學研究年刊》創刊號（1991），頁49。

⁴⁷ [宋]法應集、[元]普會續集，《禪宗頌古聯珠通集》卷第21，CEBTA，X65n1295_p0605c10。

⁴⁸ [宋]普濟，《五燈會元》，CEBTA，X80n1564_p0024c12。

⁴⁹ [明]圓信、郭凝之編集，《五家語錄（序）》卷1，CEBTA，X69n1326，p0022a03~p0022a04。

者，名固正而言亦順，縱萬億世，皆足徵其源流可據也。」⁵⁰費隱通容以「臨濟正宗第三十一代孫」自居，是爲了追求宗派「名正言順」。

清代僧白巖淨符編，康熙 3（1664）年刊行的《宗門拈古彙集》在〈大行山禪房院克賓禪師（南六興化獎嗣）〉一節以「賓則始終賓，主則始終主，扶持臨濟正宗」來稱讚克賓禪師。⁵¹前述圓悟克勤、大慧宗杲爲臨濟宗楊岐派，此克賓禪師卻是黃龍派。⁵²可見爭取「臨濟正宗」者不獨楊岐派。

康熙 21（1682）年楚廣濟學人舒逢吉康伯氏爲《徑石滴乳集》題序時曰：「楊岐踞臨濟之正宗，應菴登金輪之正脈。其始蓋寥寥其人，而懸絲之繫，惟超宗者得之。」又機雲在〈凡例〉中說：「是書乃東林先師所彙集者，緣諸方燈錄，於臨濟正宗，斷橋下諸祖，或隱或現。多有僅存傳法偈而法語機緣闕如者，因是博攷祖錄，參以傳記，合成全書。」⁵³這是確立斷橋妙倫（1201-1261）的演派，斷橋妙倫爲臨濟下第 17 世，其演派十六字爲：「慧性妙悟 真機全露 廣濟徹源 符因證果」。⁵⁴同時斷橋派下確實也是影響後世甚遠的禪宗法派。

總之，從宋、元、明、清歷代，「臨濟正宗」一詞的出現，除了表明「正統」外，爲自己派下宗派確立傳承法脈亦爲要因。不過，吾人不知道元亨寺祖碑上的「臨濟正宗」是屬何派？但可確定的是，這具有標示臨濟正統的意義。

三、乾隆末年以降元亨寺的興衰

前述，元亨寺位於鳳山縣郊，不僅爲軍事重地所在，其建立是「朱一貴事件」後縣城治安由亂漸平的時期。乾隆 13（1748）年，在福建分巡臺灣道書成（生卒年不詳）的支持下，批准於今距元亨寺觀音瀑布前東南重

⁵⁰ [清]費隱通容，《五燈嚴統目錄·五燈嚴統序》，CEBTA，X80n1567，p0543a13~16。

⁵¹ [清]符淨，《宗門拈古彙集》卷第 32，CEBTA，X66n1296，p0186a10。

⁵² 日本兩足院東峻輯，《黃龍慧南禪師語錄續補》

http://www.suttaworld.org/Collection_of_Buddhist/Taisho_Tripitaka/lon/other47/1993-1.htm
（2010.8.23 上網）。

⁵³ [清]真在編、機雲重續，《徑石滴乳集》，CEBTA，X67n1308，p0507a18~p0507c01。

⁵⁴ [清]守一空成重編，《宗教律諸宗演派》，CEBTA，X88n1667，p0559b14~p0559b16。

建瓦寺，並隨著交通便利及岩仔莊的人口增加，元亨寺漸獲發展。⁵⁵但是，「三年一小亂，五年一大亂」的臺灣，根據《治臺必告錄》載，「至乾隆五十一年，為逆匪莊大田所陷；五十二年，福文襄公東渡戡亂，相度情勢，謂其地窪下，南面打鼓山、北負龜山，可環而俯瞰城內，奏移縣治於埤頭。」⁵⁶乾隆 51 年 12 月 13 日，莊大田攻入縣城，戰況激烈：

南路營參將胡圖里領兵三百人出北門禦賊。賊至，乘馬南馳，莫知所往。千總丁得秋、把總許得陞、外委唐宗保、王朝桂戰死，城遂陷。知縣湯大奎、典史史謙死之。教諭葉夢苓、訓導陳龍池得脫出城，攜家赴陂頭避難，招集義民，謀復城池。正月十九日，賊擾陂頭，皆被害，並殺夢苓弟夢芝、子殿材、殿豪、殿傑，親屬家丁死者七人，其妻林氏自刎以殉。雙慈亭住持僧戒香收埋之。僅遺幼男一，僧撫養之，幼女三，莊錫舍擄留在家。⁵⁷

導致鳳山縣移治的「莊大田之亂」，官兵多人戰死，教諭蔣夢苓及親屬多人遇害，其妻自刎，由雙慈亭住持僧戒香收埋，並撫其遺孤。除上述善行外，戒香還救了臺灣府教授羅前蔭，同時乾隆 53 年，戒香所住持的雙慈亭，還獲〈慈濟〉匾一塊，以記其善行義舉。⁵⁸

雙慈亭即天后宮，因後祀觀音，故名。俗稱大廟，在縣署南邊，乾隆 18（1753）年陳光明董建；嘉慶 23（1818）年南路營參府黃修；道光 8（1828）年職員盧朝宗重修，光緒 13（1887）年通裕號等統修。⁵⁹在縣城南邊的雙慈亭較元亨寺還晚十年創建，地理位置相近，而在「莊大田之亂」時，雖僅見住持僧戒香的善行，但這可能並不是其他僧人不願介入，而是當時鳳山縣的出家僧人缺乏之故。就以元亨寺來說，其所在地實為兵家必爭之地，其所在地打鼓岩「可環而俯瞰城內」，承平時無事則安，但這對時有民變的清代臺灣而言，應該僧人住持其間，身家性命

⁵⁵ 釋忠定等，《元亨寺志·沿革》（高雄：打鼓巖元亨寺，2010），頁 17。

⁵⁶ [清]丁日健輯，《治臺必告錄·上劉玉坡制軍論臺灣時事書》卷 3（臺灣文獻叢刊第 17 種），頁 242。

⁵⁷ 臺灣銀行經濟研究室，《臺案彙集甲輯·附錄：紀莊大田之亂》（臺灣文獻叢刊第 200 種），頁 234-235。

⁵⁸ [清]盧德嘉，《鳳山采訪冊（壬部）·藝文》（臺灣文獻叢刊第 73 種），頁 338-339。

⁵⁹ [清]盧德嘉，《鳳山采訪冊（丁部）·規制》，頁 167。

恐遭嚴重威脅。

原稱元興寺的元亨寺，自乾隆 8 年創建以來，歷乾隆 51 年「莊大田之亂」，至嘉慶 11（1806）年冬，「蔡牽之亂」破鳳山城後，又有縣治移回舊城之議，但直到道光 3（1823）年「始議建造舊城」，但道光 13（1833）年之後，上奏文提及「興隆舊城，僻處海濱，實不足以控制全邑」、「半屏、打鼓兩山逼壓城外，俯瞰之虞仍不能免」，並以「埤頭腹心也；興隆、文賢、嘉祥、港東、港西各里，股肱手足也。」⁶⁰確立了鳳山城（新城）建於埤頭。從乾隆 8 年至 51 年，已歷四十餘年，這是元亨寺的發展黃金時期。除了寺址所在為兵家所必爭外，並隨著縣治遷移埤頭（今鳳山市），勢必影響元亨寺的發展。故自乾隆 38（1773）年至光緒 9（1883）年百有餘年的時間「元興寺發生什麼重大事件不得而知，人事有任何異動亦無法追查」。⁶¹

根據昭和 8（1933）年元亨寺的柯中達所撰的《寺觀碑記》載，同治元（1862）年，地方富豪黃拱重修，同時遷址移位，⁶²光緒 10（1884）年，由鵬輝和尚任住持，⁶³光緒 20（1894）成書的《鳳山縣采訪冊》年載：「（觀音寺）一在打鼓山麓（興隆），縣西十二里，屋三間（額「元興寺」），乾隆八年住僧經元募建，光緒十七年發火燒燬。」⁶⁴光緒 17（1891）元亨寺毀於祝融，其時僅屋三間，表示其規模甚小，過去有寺田數甲的情況亦不見記載。不過，傳在鵬輝和尚手中重修，並過度到日本殖民時期，而進入另一個發展時期。

陸、日本殖民時代的發展補述

一、住持問題商榷

《元亨寺志》記載，在鵬輝和尚（任期 1884-1902）之後的十餘年間還有三任住持，即阿黑姑（任期 1903-1907）、利德和尚（任期 1908-1911）、

⁶⁰ [清]丁日健輯，《治臺必告錄·上劉玉坡制軍論臺灣時事書》卷 3，頁 242-243。

⁶¹ 釋忠定等，《元亨寺志·沿革》，頁 18。

⁶² 郭吉清，《高雄市古碑特展專輯》，頁 19-20。

⁶³ 釋忠定等，《元亨寺志·沿革》，頁 18。

⁶⁴ [清]盧德嘉，《鳳山縣采訪冊》，頁 171。

含笑姑（1912-1914）。⁶⁵不過，1895年進入日本殖民時期後，元亨寺的管理人爲陳亂，《寺觀碑記》載：「至光緒乙未，即明治廿八年越入版圖，定賦之際，殘地建物選定現管理陳亂，父而子繼保管……。」⁶⁶然，至少在大正15（1926）年之前，即頌吉和尚（任期1915-1926）來任住持之前，元亨寺的發展依然不明顯。

繼頌吉和尚之後的住持爲頌覺和尚（任期1927-1933），⁶⁷昭和9（1934）年農曆11月，臺南開元寺傳戒，傳戒大和尚爲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岩住持的頌覺和尚，⁶⁸可見至少昭和9年龍湖岩的住持可能是頌覺，從時間來推算，可能是1933年頌覺和尚卸任元亨寺住持後，轉任赤山龍湖巖住持，此時其師叔梵頓則接掌元亨寺住持。不過，頌覺和尚之後《元亨寺志》的記載其住持爲明道和尚（任期1933-1933），接續明道和尚的爲東海宜誠（任期1933-1945），⁶⁹明道與東海的任期年代與住持皆值得商榷。

昭和9（1934）年11月27日，臨濟宗高雄州宗務會議在屏東東山寺召開，當時元亨寺住持徐梵頓代表出席，並當選16位宗務議員之一。⁷⁰也就是說，繼頌覺和尚之後，元亨寺住持應該爲梵頓和尚，與頌吉、頌覺同屬六甲赤山龍湖巖法脈，以赤山派演偈「梵-妙-頌-微-深」來看，其中「梵」字輩尙高於「頌」字輩兩代。相傳梵頓爲龍湖巖修來和尚弟子，梵頓師兄弟尙有梵山、梵悟、梵蓮，傳梵悟與梵蓮往鼓山修行。⁷¹不過，到了昭和11（1936）年12月12日，於屏東東山寺召開的宗議會，在60餘寺廟齋堂代表出席中，選出20名宗務議員，元亨寺代表陳亂獲選。⁷²或許此時元亨寺已無僧侶住持，才會在翌年，鑑於時局，聘請日僧東海宜誠爲新任住持。

⁶⁵ 釋忠定等，《元亨寺志·沿革》，頁19。

⁶⁶ 郭吉清，《高雄市古碑特展專輯》，頁19-20。

⁶⁷ 釋忠定等，《元亨寺志·沿革》，頁20。

⁶⁸ 《臺灣臺南開元寺同戒錄》（臺南：開元寺，1934），頁3。

⁶⁹ 釋忠定等，《元亨寺志·沿革》，頁20。

⁷⁰ [日]東海宜誠，《宗報》（高雄：龍泉寺，1935年7月），頁2。

⁷¹ 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。

⁷² 黃朝貴，《宗報》（高雄：龍泉寺，1937年9月），頁2-3。

東海宜誠爲了臨濟宗宗務推動的需要，在信徒推舉下，於昭和 8（1933）年 2 月 12 日，舉行高雄市內惟龍泉寺晉山式。⁷³或許是如此，才會被誤認爲東海也是在昭和 8 年成爲元亨寺住持。

東海宜誠是在昭和 12（1937）年 3 月 28 日，正式被聘爲元亨寺住持，當時臨濟宗《宗報》發布了他晉山的消息：

爲期舊有寺廟之改善、信仰之提升，高雄市元亨寺管理人陳亂及信徒總代八名，多年來考慮其具體案，再三討論，最後懇請東海宜誠師出任該寺住持，以樹立今後之計劃，三月二十八日舉行正式就任儀式。當天以市內佛教各宗布教師爲首，在諸多官民及關係者出席下莊嚴舉行，有從馬公特別出席的戶田妙廣寺住持、各宗代表、長倉園長等之賀詞，供齋後有濟世幼稚園可愛兒童的餘興表演，在盛況中結束。⁷⁴

東海宜誠自昭和 12 年 3 月起任元亨寺住持，這是因爲「皇民化運動」將啓動，一波波的寺廟改造措施即將登場，陳亂等聘請東海出任住持，這是保護元亨寺在未來「寺廟整理運動」中免於受波及的考量。

東海任元亨寺住持後一個月，「濟世保育園」於寺內開設，發起人陳亂、陳益等二十一人與園長長倉秀一（法道）共組，保育內容與屏東東山幼稚園一樣。⁷⁵不過，「濟世保育園」於昭和 13（1938）年改組爲「妙心保育園」，園長仍是長倉法道。⁷⁶

隨著「皇民化運動」如火如荼展開，昭和 13（1938）年 5 月 18 日《臺灣日日新報》以社論〈事變下の臺灣と寺廟整理——信仰の革新機運を善導せよ〉，宣告「寺廟整理運動」正式啓動。⁷⁷同年 8 月 4 日，東海爲配合戰時政策，發起寺廟捐獻梵鐘，展現「佛教報國」決心，他率先捐出龍泉寺梵鐘，並將元亨寺等南部四座寺廟列爲收集梵鐘處。⁷⁸此一動作

⁷³ 不著撰人，〈高雄雜信〉，《臺灣日日新報》（1933 年 2 月 15 日），3 版。

⁷⁴ 黃朝貴，《宗報》，頁 11。

⁷⁵ 黃朝貴，《宗報》，頁 15。

⁷⁶ 施德昌，《臺灣佛教名蹟寶鑑・大鼓岩元亨寺》（臺中：民德寫真館，1941），無頁碼。

⁷⁷ 不著撰人，〈社說：事變下の臺灣と寺廟整理——信仰の革新機運を善導せよ〉，《臺灣日日新報》（1938 年 5 月 18 日），5 版。

⁷⁸ 不著撰人，〈不要な吊鐘は國家に獻納 龍泉寺住持示範勧誘〉，《臺灣日日新報》

頗不尋常，在臺灣徵集金屬物品作為軍需是在 1941 年太平洋戰爭爆發後，何況龍泉寺是東海所創建，將寺院最重要的梵鐘捐出，這代表龍泉寺的發展可能出現問題，果然，翌（1939）年 2 月，內惟的龍泉寺與元亨寺正式合併，報導說：

高雄市内寺廟整理，最近益發得見趣旨徹底，該廢除的自發性廢除，助長促進皇民化運動美麗盛況，先是有關田町寶華堂改修，接著是內惟龍泉寺及田町元亨寺，一邊以佛教為主，一邊奉祀舊慣雜神，此際斷然予以排除，回復佛寺，同時拆除龍泉寺合併於元亨寺，外觀一變，努力充實內容，南部信徒一致協力，以東海宜誠師為中心通過計劃。⁷⁹

照理應該是元亨寺合併於龍泉寺，但結果相反，龍泉寺「被廢」，而東海的計劃是什麼？由於缺乏資料難以窺知，不過，趁著「寺廟整理運動」，東海及其臨濟宗大量將南臺灣民間信仰寺廟轉化為臨濟宗聯絡寺廟卻十分積極。

【表二】重定元亨寺歷代住持一覽表

世代別	住持法號	住持時間	住持年數
第一代	經元參公	1743-?	四代共 30 年
第二代	成公	不詳	
第三代	不詳	不詳	
第四代	香公	?-1772	
第五~十二代	不詳	1773-1883	111 年
第十三代	鵬輝和尚	1884-1902	19 年
第十四代	阿黑姑	1903-1907	5 年
第十五代	利德和尚	1908-1911	4
第十六代	含笑姑	1912-1914	3 年
第十七代	頌吉和尚	1915-1926	12 年
第十八代	頌覺和尚	1927-1933	7 年
第十九代	梵頓和尚	1933-1936 (?)	3 年

（1938 年 8 月 5 日），5 版。

⁷⁹ 不著撰人，〈兩廟を合併し 一寺を建立 高雄の寺廟整理進歩〉，《臺灣日日新報》（1939 年 2 月 3 日），5 版。

第二十代	東海宜誠	1937-1945	8 年
第廿一代	愛姑	1946-1947	1 年
第廿二代	永達和尚	1947-1950	4 年
第廿三代	開證和尚	1951-1954	4 年
第廿四代	鄭番	1954-1961	7 年
第廿五代	林張枝	1962-1964	2 年
第廿六代	菩妙和尚	1964-2004	40 年
第廿七代	淨明和尚	2004-	

（資料來源：《元亨寺志》；綜合上述研究）

二、陳亂與元亨寺的祭祀

陳亂（1883-1945）活躍於日本殖民時代，其對元亨寺的發展作出了積極的貢獻，從一則報導可知陳亂管理寺院的模式。

高雄市田町打鼓岩，自昭和三年間，由該岩管理陳亂及關係者黃量、黃春安、馬炳、李奇才等發起，招集信徒會三百餘名，每名月收會費二圓，若父母死失[亡]，入會經過四個月之久，該會給予一百五十圓，或二百圓。至昭和五年末，總收會費將近二萬八千圓，中間給予會員喪葬費八千餘圓。同年總會曾惹一回紛擾，至昭和六年度，又生出問題。信徒察其曖昧，要求徹底的清算，被理事拒絕。眾大憤慨，遂連名蓋章，作成委任，公推呂光庇氏為代表，託律師歐清石氏，於去十五日提出告訴於臺南檢察局云。⁸⁰

雖然，因財務問題而引發爭議，但是，這種類似互助救濟費的「信徒會」，由於運作上頗收經濟之效，有助於元亨寺硬體建設，極可能是元亨寺在日本殖民時代順利發展的因素之一。從昭和3（1928）年至昭和5年，此「信徒會」至少結餘二萬餘元，這是一筆龐大金額，顯見陳亂頗有管理長才。

元亨寺在「皇民化運動」中被判定以佛教為主，兼祀民間神祇，到底在東海宜誠晉任住持，乃至合併龍泉寺前，元亨寺的祭祀活動民間信

⁸⁰ 不著撰人，〈鼓岩信徒會 消費公金 選代表告訴〉，《臺灣日日新報》（1932年2月19日），8版。

仰的內容如何？

由於元亨寺早年以供奉觀音菩薩而聞名，故在農曆 3 月 19 日、6 月 19 日、9 月 19 日等觀音相關節日都有慶祝活動。根據大正 14（1925）年報導：

此三日間，必演戲慶祝，成為慣例。本年鄉村酬願頗眾，自十六[日]早已有多數信女接踵而來，故執事者黃崎、黃渴及名鱸鰻者，特聘臺中正音班，於十九、二十兩夜在廟口開演。十九[日]早岩前兩平[邊]，貼出對聯云：元善長，乃仁慈初心，可贊天地之化音；亨嘉會，則兼愛本性，能保庶士以安慶。寺號元亨，選者係劉保卿，惜乎寺僧不法，財利劣跡，多至數十條，姑隱一觀其後，故有一二士子，指丈聯卻有趣味，而失事實。而香客出自處，多係屏東、鳳山、東港、旗山、岡山各方面而來，最遠者亦有自嘉義到者，流乞則自十八早由各方面來，多至二三十名，癩者□者，於廟口金爐畔群積，伸手折腰，向香客求賞……。⁸¹

從戲班的延請，到來自南部幾個縣市的香客，顯見元亨寺法務十分興盛，連乞丐都慕名而來乞討。上述有兩件事值得注意，首先談到「寺僧不法，財利劣跡」，這是否和大正 15（1926）年更換住持為呂頌覺有關？其次，由於香火鼎盛，可能促成大正 15 年再度改建，面目一新的要因之一。⁸²

農曆 7 月 15 日盂蘭盆會，是元亨寺另一重大慶典。元亨寺會聘請大崗山超峰寺十餘名僧侶前來誦經。⁸³而元亨寺居於信徒所需也崇敬媽祖，大正 15 年新建落成之後，以迎奉新港、北港三尊媽祖為藍本，另雕塑三尊媽祖神像開光奉於寺中。⁸⁴昭和 2（1927）年有關元亨寺媽祖聖誕的報導指出：爐主者特聘臺中南投班，及南金寶興大班，演唱三晝夜，兩戲班「鬥戲」無不大顯身手爭勝負。臺中南投班甚至北招武術競技者到場，「鬥戲」結果似將引發衝突，最後兩班各有優勝，各獲一兩重金牌及旗

⁸¹ 不著撰人，〈高雄特訊：慶祝佛誕〉，《臺灣日日新報》（1925 年 8 月 17 日），4 版。

⁸² 施德昌，《臺灣佛教名蹟寶鑑·大鼓岩元亨寺》，無頁碼。

⁸³ 不著撰人，〈高雄特訊：市場普施〉，《臺灣日日新報夕刊》（1925 年 9 月 24 日），4 版。

⁸⁴ 釋忠定等，《元亨寺志·沿革》，頁 19-20。

幟一面，現場觀眾最多有一萬餘人。⁸⁵

從上述看來，元亨寺由於財力充沛，不僅可以聘請知名戲班前來「鬥戲」，甚至贈送黃金為禮品，甚至在觀音相關節日上，也聘請臺中正音班前來演戲兩天，吸引南部縣市大批信徒前來，這必然是經過長時間的經營才有可能取得的佳績。

柒、結語

綜合上述看來，元亨寺位於軍事要衝，其在清代的崛起及衰退，都是受限於其地理位置。康熙 60 年 5 月，發生「朱一貴事件」，鳳山建城成為事實，在治安漸佳的情況下，及至乾隆 8 年，元亨寺終於在官方的支持或半支持下創建，這可以從數甲寺田，及津渡往來免徵稅得見。但是，乾隆 51 年「莊大田之亂」攻破舊鳳山縣城，而導致遷城，導致穩定發展超過 40 年的元亨寺，在此種情況下趨向沒落。

日本殖民時代，對於高雄地區的大力開發，讓原本失去縣城優勢的元亨寺獲得發展的契機，同時在歷任住持及管理人陳亂的努力下，似自大正末年起法務漸次興盛。盱衡日本殖民時代的元亨寺，其往來較密切的山派有六甲赤山龍湖巖，以及大崗山超峰寺，戰後則歸於臺南開元寺傳芳派下。

如今，元亨寺不僅是高雄最重要的寺院，也是南臺灣動見觀瞻的名剎。由於清代臺灣僧侶未留下講經說法紀錄，思想程面難以考證，探究臺灣佛教歷史的發展，宜以寺推史，而寺為僧住，研究僧侶法燈，追溯其宗派代別，實有助於釐清歷史脈絡。

⁸⁵ 不著撰人，〈高雄：戲劇賭勝爭賞〉，《臺灣日日新報夕刊》（1927 年 5 月 7 日），4 版。



《法海經》經群譯者考

——佛經目錄使用一例——

釋振溥

出家道場：馬來西亞金剛禪寺

現為國立臺灣師範大學學生

一、前言

佛典自西域傳到中土，經過不斷地傳入、翻譯，漢譯佛典逐漸累積成數量龐大且多元的文獻。然而釋典在漢土流佈時，參雜了不少偽經、抄經、合本經等等。即使是翻譯之經，有的也無法知道譯者、翻譯年代，甚至有誤植譯人等現象產生。這一點古德有深切的感受，於是著手整理經典，考察真偽，條理分類，編纂目錄。¹古人對於他們所做過的整理、研究，留下不少文字記錄。這些珍貴的文獻提供豐富的中國佛教史料，可是在展轉相抄、互相參考的過程中，有些不符事實的資料逐漸受接納，錯誤就一直保存，並流傳下來。《法海經》經群即是其中一個例子。

《大正新脩大藏經》²編輯者將題為「法炬譯」的《法海經》歸到《阿含部》第一冊，並判斷此經以及同樣是法炬譯之《恒水經》、鳩摩羅什譯的《海八德經》，均為《中阿含》卷九第三十七經《瞻波經》的別譯本。這讓筆者感到疑惑：《恒水經》與《法海經》既然是異譯經，為何譯者同樣是法炬？同一人會翻譯兩部內容相似的經嗎？會否其中一

¹ 參 T 55.2145 (《出三藏記集》) 1 a 24~b 17。

個譯本不是法炬所譯，抑或有其他的可能性？

小野玄妙認為自《歷代三寶紀》³開始的佛典目錄記載法炬所譯的經典有一百三十多部的說法不足採信。他的理由是：《歷代三寶紀》的作者費長房從《出三藏記集》⁴卷第十三《竺法護傳》末的記事⁵得到啓發，而故意由失譯經、古異經中取出百多部經典來充數。⁶這麼看來，也許那些注明是法炬所譯的經本，都不是他譯的。

至於羅什的譯本《海八德經》，在經文之末附有一段文：「此經文決非羅什之譯，似是後漢之經。疑此是彼竺法蘭爲失本者，藏中錯爲羅什譯耳。」⁷最早記有《海八德經》的經錄是《祐錄》。然而此錄所記的《海八德經》是失譯經。⁸《大周刊定眾經目錄》⁹則是最先將《海八德經》記爲羅什譯的目錄。隨後的《開元釋教目錄》¹⁰採納《明佺錄》的記載。¹¹不過，《明佺錄》中有關《海八德經》的記載相當矛盾，應予保留。再者將《海八德經》與羅什翻譯之經相比較，確實會發現其中的差異非常大。《海八德經》的譯者極有可能不是羅什。

另外按語的作者懷疑此經是後漢竺法蘭所譯。對這一說法筆者採保留的態度，因爲是否真有竺法蘭其人，且曾翻譯佛典，在中國佛教史研究上是有爭議的。如此看來，《恒水經》、《法海經》、《海八德經》三個本子的譯者可能都不是藏經中所注明的那樣。這應該是值得探討的問題。

佛典目錄是考證經典傳譯史不可或缺的文獻。從魏晉南北朝至唐末，代代不乏著錄者。有的是隨個人意願，有的是應官方要求，結果直

² 以下簡稱《大正藏》，代號 T。

³ 以下簡稱《長房錄》。

⁴ 以下簡稱《祐錄》。

⁵ 「惠懷之際，有沙門法炬者，不知何許人，譯出《樓炭經》。炬與沙門法立共出《法句喻》、《福田》二經。法立又訪得胡本，別譯出百餘首。未及繕寫，會病卒。尋值永嘉擾亂，散滅不存。」見 T 55.2145.98 a 27-b 2。

⁶ 參小野玄妙著、楊白衣譯《佛教經典總論》第 47 頁。

⁷ 見 T 1.35.819 c 13-15。這段按文，《宋》T、《元》T、《明》T 皆無（參 819 頁斟勘注 21）。

⁸ 參 T 55.2145.28 c 5。

⁹ 以下簡稱《明佺錄》。

¹⁰ 以下簡稱《開元錄》。

¹¹ 分別參 T 55.2153.424 a 1~2、T 55.2154.484 b 27、513 a 14。

至唐末歷代佛經目錄約有六十部之多。¹²在這經錄編輯的行列中，最先者固然辛苦，後來者亦不見得輕鬆。最初想要編輯經錄的人幾乎是從零開始——收集、分類經本、編排經錄體列等等。然而，後來者雖然有前人的成果可以參考，但仍需要加以考證、判斷資料的真偽等。這考證的工作不容易，因此，爲了安全起見有的人寧可全盤收納，也不想隨意刪掉自己無法證明其真偽的記載。這謹慎的態度用意雖好，可是有時候卻造成資料上的混淆及矛盾現象。

有關《海八德經》經群譯者、書名的記載，在經錄中就有謬誤、混淆的現象。筆者擬於本節將以經錄文獻爲主，涉及分析、討論《海八德經》經群及相關譯本的說法，以找出問題的癥結所在。納入討論範圍的經題有：《恒水經》、《恒水戒經》、《恒水不說戒經》、《恒水喻經》、《恒河喻經》、《法海經》、《法海藏經》、《海八德經》、《八德經》、《瞻婆比丘經》、《瞻波比丘經》、《瞻波國佛說戒經》等十二項。林屋友次郎提到的《海有八事經》、《佛問阿須輪（倫）大海有減經》和《阿須倫問八事經》並不屬於本文所定義的《恒水經》經群，所以不加以討論。往下，筆者將依經錄編成年代順序，逐一探討歷代各佛典目錄有關《恒水經》經群的記載。另外，著錄者依他們的判斷或參考其他資料，將釋典收錄到不同的單元之中。這些單元的劃分有其用意存在，是值得注意及參考的資訊。因此在引述錄中的資料之前，筆者先注明資料所處的卷數及錄名。

二、經錄記載分析

東晉道安、梁代僧祐的記載——《出三藏記集》

卷三《新集安公失譯經錄》

《法海經》一卷¹³

卷三《新集安公關中異經錄》

《八德經》一卷¹⁴

¹² 參姚名達《中國目錄學史》第231~236頁。

¹³ 見T 55.2145.18 b 18。

¹⁴ 見T 55.2145.19 c 1。

卷四《新集續撰失譯雜經錄》

《瞻婆比丘經》一卷 抄

.....

《海八德經》一卷

《恒水戒經》一卷 《舊錄》云《恒水經》。

.....

右……新集所得，今並有其本，悉在經藏。¹⁵

《瞻波國佛說戒經》一卷

.....

《恒水不說戒經》一卷

.....

右……詳按群錄，名數已定，並未見其本，今闕此經。¹⁶

《出三藏記集》是現存最早的經錄，梁代僧人僧祐（445~518）所編。¹⁷在僧祐之前亦有人整理過經錄——最早的一部是東晉道安《綜理眾經目錄》——，然而這些經錄都散佚不存。所幸《祐錄》是以《道安錄》為底本增補而成，於是可透過《祐錄》一窺道安所見的經本。道安實質看到的經本有失譯的《法海經》，僧祐並未找到此經。¹⁸然而，僧祐的弟子寶唱所編《翻梵語》卻記有出自《法海經》的語詞——「阿若都盧」。¹⁹這證明梁代時確實有此經本。至於僧祐何以不見，則無法得知。依《祐錄》，《法海經》原先是編入《安公注經錄》中，後來僧祐移至《新集安公失譯經錄》。另外，原於《新集安公關中異經錄》的《八德經》，僧祐同樣未能獲得。

¹⁵ 見 T 55.2145.23 c 20、28 c 5~6、32 a 1~2。

¹⁶ 見 T 55.2145.32 b 9、33 b 16、37 b 13~14。

¹⁷ 《祐錄》約完成於南北朝齊末梁初（約 494~502）。參蘇晉仁、蕭鍊子點校《出三藏記集·序言》第 9~11 頁。

¹⁸ 見 T 55.2145.18 b 28。

¹⁹ 見 T 54.2130.1045 a 8：「『阿若都盧』 應云『阿若都羅』。譯曰『無親稱』也。《法海經》」。

至於僧祐新集所得的經本，則有《瞻婆比丘經》、《海八德經》、《恒水戒經》、《恒河譬經》、《瞻波國佛說戒經》以及《恒水不說戒經》。前四部有本，後兩部卻無，這六部僧祐新集的典籍都是失譯經。依僧祐的弟子寶唱所編輯的《經律異相》，可以確定寶唱所見之《海八德經》與今日藏中所收錄的《海八德經》是同一部。²⁰此外，同樣是寶唱編撰的《翻梵語》亦收錄出自《恒水戒經》、《海八德經》和《瞻婆比丘經》的詞條。若對照現存本，前二經與今本相同。《翻梵語》的記載如下：

「沙鹿江」 應云「婆樓」。譯曰「實」。 《恒水戒經》
 「阿夷江」 譯曰「」也。
 「沙陸河」 亦云「婆樓」。譯曰「實」也。 《海八德經》²¹

「《恒水戒經》」的「垣」，應是「恒」字之誤。經題雖然有一字之差，但《恒水戒經》與《恒水經》很可能是相同的本子。

至於《瞻婆比丘經》，古今同名的兩經，似乎有所不同。以下是《翻梵語》有關《瞻婆比丘經》（以下簡稱「古本」）的記錄：

「瞻婆恒伽」 譯曰「月」。「瞻婆」者，花名。 《瞻婆比丘經》
 「拔提摩醯」 譯曰「賢火」。²²

此二詞條，寶唱收錄在「河名」類目中。現存《瞻婆比丘經》（以下簡稱「現本」）確實有「瞻婆恒伽」的用語：「聞如是：一時婆伽婆在瞻婆恒伽上²³，法賴池水上。」²⁴至於「拔提摩醯」，應是《恒水經》經群及其傳本中提到的五河——“GaGgA”、“YamunA”、“SarabhU”、“AciravatI”、“MahI”——中的“AciravatI”、“MahI”。這些河名的

²⁰ 如附件一表是將《經律異相》抄錄的《海八德經》經文與《海八德經》「原文」比對。

²¹ 分別見 T 54.2130.1001 a 3、1045 a 8、b 1~2。

²² 見 T 54.2130.1045 a 8-10。

²³ 「上」，《宋》T、《元》T、《明》T作「卜」。

²⁴ 見 T 1.64.862 b 8~9。

譯語相當多元。“Aciravatl”譯為「阿夷羅婆提／跋提」、「伊羅跋提」、「阿醯羅婆提」、「阿夷」、「阿夷越」等；“MahI”譯作「摩醯」、「摩企」、「摩馱」、「默」、「墨」等。古時候沒有新式標點，一連串의河名都是字字相聯的。若不熟悉這些語詞不小心就會斷錯句，顯然寶唱就犯了這錯誤。

問題是「現本」並沒提到海的八種特質，而是以務農為喻，裡頭亦無五河之名。如此看來「古本」與「現本」有別。寶唱所見的本子有海喻，而且河名沒有用數字分開。《祐錄》所記的《瞻婆比丘經》注有「抄」字，卻沒說是抄自那部經，僧祐與寶唱師徒二人見經本應是同一部。若是如此「古本」是抄自何書？綜觀《恒水經》各傳本，唯收編於《四分律》中的對等內容所提到的五河沒有以數字分開：「恒河、閼摩那、薩羅、阿夷羅婆提、摩河」²⁵。另外還有類似「瞻婆恒伽」的語句：「爾時世尊在瞻婆國伽伽河側。」²⁶假設「古本」是抄經，那麼抄自《四分律》的可能性最大。

另外在《祐錄》有兩部看來可能等同《恒水經》的典籍：第一是《恒水戒經》，第二是《恒水不說戒經》。這兩部書都記錄在《新集續撰失譯雜經錄》，也就是說屬於僧祐新看到的資料。二者皆是失譯，前者有本，後者缺如。僧祐在《恒水戒經》之下加了小字注，說「《舊錄》云《恒水經》，而《恒水不說戒經》則沒有任何說明。

從道安及僧祐的記錄來看，上述經本之間沒有任何關聯。兩位大德皆視這些經本為各別的經，而且都是失譯的。另外值得注意的是目前藏中仍然有本的《法海經》，僧祐並沒有看到。

隋代法經的記載——《眾經目錄》

卷一《小乘修多羅藏錄·眾經異譯·別品異譯》

《法海經》一卷 一名《海八德經》，一名《瞻波比丘經》，一名《恒水經》。²⁷

²⁵ 見 T 22.1428.824 b 15~16。

²⁶ 見 T 22.1428.824 a 7。

²⁷ 見 T 55.2146.129 c 20。

隋代彥琮的記載——《眾經目錄》

卷二《重翻·小乘經重翻》

《法海經》一卷 一名《海八德經》，一名《瞻波比丘經》，一名《水經》²⁸。²⁹

唐代靜泰的記載——《眾經目錄》

卷二《重翻·小乘經重翻》

《恒水經》一卷 一名《海八經》，一名《瞻波比丘經》，一名《法海經》，三紙。³⁰

如果按照經錄成書年代排序，《法經錄》（撰於 514 年）之後應該是《長房錄》（撰於 597 年），然後才是《彥琮錄》（撰於 602 年），而《靜泰錄》（撰於 665 年）之前則是《道宣錄》（撰於 664 年）。不過三部《眾經目錄》內容大同小異，在此一併討論。

上述三部目錄有關《恒水經》經群的記錄非常相似，尤其是《法經錄》及《彥琮錄》幾乎完全一樣，相較之下《靜泰錄》的記錄稍有不同。《法經》與《彥琮》二錄所記是《法海經》，並在經題之下注明此經的別名有《海八德經》、《瞻波比丘經》、《恒水經》三種。再看《靜泰錄》，此錄所記是《恒水經》，而將《法海經》歸到注文裡。或許靜泰手上的經本是《恒水經》，而法經及彥琮所見的經本是《法海經》，因此才會有這樣的不同。雖然記錄上有此差異，然而從法經等三人的注文來推斷，《法海經》與《恒水經》是同一部經。

另外《眾經目錄》將《海八德經》、《法海經》、《恒水經》、《瞻婆比丘經》視為一經的判斷，跟僧祐的看法完全不同，僧祐並未提到這四經有何關聯。日本學者林屋氏比對上述四經現存經本後，認為這譯文完全不同的四經不可能是指同一部經。因此他推斷法經等的記錄是錯誤的，僧祐的說法才是正確的。³¹然而筆者以為，或許法經等所看到的記錄與僧祐所見的本子甚至現存本不同，因此以今本去證明古人的記錄不對的方式，似乎有待保留。另外一種可能性是法經等的判斷標準與道

²⁸ 此處應有抄寫之誤。

²⁹ 見 T 55.2147.160 c 17。

³⁰ 見 T 55.2148.195 b 8、16。

³¹ 參林屋友次郎《異譯經類の研究》第 72 頁。

安、僧祐不同，因此經本雖一，但判斷有出入。雖然經本是一是異這一點《眾經目錄》與《祐錄》的記載不同，不過《恒水經》等屬於失譯經倒是一致的。

隋代費長房的記載——《歷代三寶紀》

卷四《譯經·後漢》

《法海藏經》三³²卷 一本無「藏」字³³

《海八德經》一卷

……

右一百二十五部合一百四十八卷，並是僧祐律師《出三藏記》撰《古》、《舊》二錄及《道安》失源，并新集所得。失譯諸經，部卷³⁴甚廣。讎校群目，蕪穢者眾。出入相交，實難詮定。未睹經卷，空閱名題，有入有源，無入無譯，詳其初始，非不有由。既涉年遠³⁵，故附此末。冀後博識，脫覲本流，希還收正³⁶，以為有據，滢澄法海，使靜濤波焉！³⁷

卷五《譯經·魏吳》

《恒水戒經》一卷 見《舊錄》。或無「戒」字。³⁸

……僧祐《三藏集記錄》載，唯有三十六部；慧皎《高僧傳》述，止云四十九經。房廣檢括眾家雜錄，自《四十二章》已下並是別記所顯雜經，以附今錄。量前傳、錄三十六部或四³⁹十九經，似謙自譯，在後所獲，或正前翻多梵語者。然紀述、聞見，意體少同；錄目廣狹，出沒多異。各存一家，致惑取捨。兼法海淵曠，事方聚

³² 「三」，《宋》T、《元》T、《明》T、《宮》T作「一」。

³³ T 49.2034.50 a 6。此為後漢竺法蘭譯經。

³⁴ 「部卷」，《宋》T、《元》T、《明》T、《宮》T作「卷部」。

³⁵ 「年遠」，《宋》T、《元》T、《明》T、《宮》T作「遠年」。

³⁶ 「收正」，《宋》T、《元》T、《明》T、《宮》T作「正收」。

³⁷ 見 T 49.2034.55 a 26、c 9~16。此為後漢失譯經。

³⁸ 見 T 49.2034.58 a 14。此為吳支謙譯經。

³⁹ 「四」，《宮》T無。

帝。既博搜見⁴⁰，故備列之。……⁴¹

卷六《譯經·西晉》

《法海經》一卷

……

《恒河喻經》一卷

……

《瞻波比丘經》一卷

……

右一百三十二部合一百四十二卷，惠帝世沙門釋法炬出。初炬共法立同出。立死，炬又自出。多出大部，與立所出每相參合，廣略異耳。《僧祐錄》全不載。既見《舊》、《別》諸錄，依聚繼之。庶知有據，以考正偽焉。⁴²

在《長房錄》中有《恒水戒經》、《法海經》及《海八德經》的記載。《恒水戒經》收錄在支謙譯經中，且夾注說「或無『戒』字」，去掉「戒」字即成《恒水經》。從注文來看這項資料是參考《祐錄》的說法。無論是《恒水戒經》或是《恒水經》，從經題來看都很可能是《恒水經》經群的一份子。另外尚有一經有類似的情況，即收錄在《譯經·後漢》的《法海藏經》。此經題下夾注曰「一本無『藏』字」，無「藏」字就成了《法海經》，因此這部經亦需一併處理。

歸納《長房錄》中《恒水經》經群及相關經本，大約有以下幾部：後漢竺法蘭譯的《法海藏經》、後漢失譯的《海八德經》、《恒河譬經》、吳代支謙所翻之《恒水戒經》以及西晉法炬所出的《法海經》、《恒河喻經》、《瞻波比丘經》。明顯地《長房錄》的資料比前述諸錄豐富，尤其是譯者方面的資訊。許多原是失譯的典籍，在《長房錄》都成了有譯之本，如《法海經》、《恒水（戒）經》等。

以上提到的經本中，費長房並非手中都有本子。這可從幾方面推

⁴⁰ 「見」，《元》T作「見聞」。

⁴¹ 見T 49.2034.59 a 7~14。

⁴² 見T 49.2034.67 a 4、67 a 8、67 b 16、68 a 7~11。

測：第一、費氏本身的說明。有些典籍費長房會交待他並沒有看到經本，而是整理自其它經錄。如《譯經·後漢》中一百二十五部失譯經，費氏「未睹經卷，空閱名題」；支謙譯《恒水戒經》則是「廣檢括眾家雜錄」後所得；《譯經·西晉》中法炬的譯經，僅參考自「《舊》、《別》諸錄」。第二、從《長房錄》的架構獲知費長房手上無本。《長房錄》經錄的部分除了上述依年代記錄的《代錄》以外，尚有《入藏目》及《總目》。《入藏目》又分作大乘三藏和小乘三藏，其中又各分爲有譯、失譯。《總目》則收錄了《長房錄》及其他經錄的目次。收錄在《入藏目》中的典籍應該是當時有本方能入藏。然而上述經典都只出現在《代錄》，而沒收在《入藏目》，這一點即證明費氏手中確實沒有經本。

唐代道宣的記載——《大唐內典錄》

卷一《歷代眾經傳譯所從錄·後漢傳譯佛經錄》

《法海藏經》一卷 一本無「藏」字。⁴³

卷二《歷代眾經傳譯所從錄·南吳孫氏傳譯佛經錄》

《恒水戒經》一卷⁴⁴ 見⁴⁵《舊錄》。或無「戒」字。⁴⁶

卷二《歷代眾經傳譯所從錄·西晉朝傳譯佛經錄》

《法海⁴⁷經》一卷

……

《恒河喻經》一卷

……

《瞻波比丘經》一卷

……

右……惠帝世沙門釋法炬出。初炬共法立同出。立死⁴⁸後，炬又自

⁴³ 見 T 55.2149.221 a 11。此爲後漢竺法蘭譯經。

⁴⁴ 「一卷」，《宋》T、《元》T、《明》T 無。

⁴⁵ 「見」，T 作「出」。茲從《宋》T、《元》T、《明》T 作「見」。

⁴⁶ 見 T 55.2149.228 c 19。此爲吳支謙譯經。

⁴⁷ 「法海」，《宋》T、《元》T、《明》T 作「海法」。

⁴⁸ 「死」，《宋》T、《元》T、《明》T 作「殆」。

出。多出大部，與立所出每相參合，廣略異耳。《僧祐錄》全不載。既見《舊》、《別》諸錄，依取繼⁴⁹之。庶知有據，以考正偽焉。⁵⁰

卷七《歷代小乘藏經翻本單重傳譯有無錄·小乘經單重翻本並譯有無錄》

《恒水喻經》 三紙。一名《海八德經》，一名《瞻波比丘經》，一名《法海經》。⁵¹

卷八《歷代眾經見入藏錄·小乘經重翻》

《恒水經》⁵²

《大唐內典錄》共十卷。前五卷《代錄》大部分是抄錄《長房錄》，⁵³第六、七卷《翻本單重傳譯有無錄》是依二乘三藏分類有譯及失譯的經本，這部分多承襲《彥琮》與《靜泰》二錄。這兩卷所記的經典應該是道宣手上有經本，因其內容與第八卷《入藏錄》幾乎一樣⁵⁴。第九卷是《歷代眾經舉要轉讀錄》，道宣在這部分收錄了他認為是正本或善本的經，提供習經者作為選擇佛典的參考。⁵⁵在卷十道宣別立《歷代眾經有目闕本錄》，這一項目中並沒有列出闕本經有哪些。道宣的理由是該記的都已在卷十之前的篇章中列出，為了節省篇幅就不重覆記錄，只要是前五卷有收錄而《入藏錄》沒記載的經典，都是闕本經。⁵⁶

⁴⁹ 「取繼」，《宋》T、《元》T、《明》T作「聚結」。

⁵⁰ 見 T 55.2149.238 a 28、b 7、c 19、239 b 18~22。

⁵¹ 見 T 55.2149.297 a 21、b 3。

⁵² 見 T 55.2149.309 c 20。

⁵³ 參李瑞良《中國目錄學史》第 136 頁。

⁵⁴ 《翻本單重傳譯有無錄》沒有《入藏錄》中的《菩薩戒經》、《菩薩受戒羯磨》，而比《入藏錄》多了一部失本的《凡人三事愚不足經》。

⁵⁵ 參 T 55.2149.312 c 23~313 a 28。

⁵⁶ 《大唐內典錄·歷代眾經有目闕本錄》：「自佛經之流東夏也，六百餘載，三被誅除。值弘護者觀機而作。先隱巖穴，固守至真，雲霧霑漬，又被淹爛。及後興法，方事拾遺，百不存一，且存綱領。賴值江表五代奉信無虧，遂使傳度法本周流寰宇。而西晉之末天下分崩，譯人遭難，寄死無地，焉使經本獨得安全？又漢靈栖遑東西臨幸，佛經、俗典於此淪亡。故致目、本俱遺，其數不少。今總會群錄，鳩聚結之。勘本則無，按目便有。恐後獲者據現錄無，便委棄之，同於疑偽，是以尋閱

上述《代錄》的記載很明顯是出自《長房錄》，然而道宣並非毫無保留地照抄。下表是比對《長房錄》和《道宣錄》可見差異之處：

《長房錄》	《道宣錄》
後漢	
竺法蘭：《法海藏經》一卷 一本無「藏」字。	竺法蘭：《法海藏經》一卷 一本無「藏」字。
失譯：《海八德經》一卷 …… 右一百二十五部合一百四十八卷，並是僧祐律師《出三藏記》撰《古》、《舊》二錄及《道安》失源，並新集所得。失譯諸經，部卷甚廣。讎校群目，蕪穢者眾。出入相交，實難詮定。未睹經卷，空閱名題，有入有源，無入無譯，詳其初始，非不有由。既涉年遠，故附此末。冀後博識，脫覲本流，希還收正，以爲有據，澄澄法海，使靜濤波焉！	（沒有《海八德經》的記載） 右一百二十五部合一百四十八卷，並是僧祐律師《出三藏記》撰《古》、《舊》二錄及《道安》失源，並新舊所得。失譯諸經，卷部甚廣。讎校群目，蕪穢者眾。出入相交，實難詮定。未睹經卷，空閱名題，有入有源，無入無譯，詳其初始，非不有由。既涉遠年，故附此末。冀後博識，脫覲本流，希還正收，以爲有據，澄澄法海，使靜濤波焉！余又勘《入藏見錄》，止得二十五卷，如別敘之。餘闕本未獲。
吳	
支謙：《恒水戒經》一卷 見《舊錄》。或無「戒」字。	支謙：《恒水戒經》一卷 見《舊錄》。或無「戒」字。
西晉	
法炬：《法海經》一卷 《恒河喻經》一卷 《瞻波比丘經》一卷	法炬：《法海經》一卷 《恒河喻經》一卷 《瞻波比丘經》一卷

古今諸錄，按定經本有、無。有，則依而入藏；無，則題目擬訪。庶有同舟之士，懷斯而廣集云！尋群錄闕本，其類繁多。試以現經按閱定錄，居然顯異。今欲列名廣示，且^[2]已備在前篇。紙墨易繁，終爲詞費，故略而不敘。必搜訪獲本，真偽莫分，或人代未明。可依錄檢歷，則名目顯然，是非斯決，故不勞備載。又隨代後錄，皆連寫之，又可易見^[3]。」見 T 55.2149.326 a 19~b 7。（[1]「綱」，《元》T、《明》T作網。[2]「且」，《明》T作「具」。[3]「見」，《明》T作「現」。）。筆者比對《道宣錄》的失譯經和入藏經，發現許多失譯經都沒入藏。既未入藏，那就表示是闕本。此外，從道宣自己的一段話中可以得知，失譯經雖然闕本，但他還是會記載——「余又勘《入藏見錄》，止得二十五卷，如別敘之。餘闕本未獲。」（見 226 a 25~26）。如此一來，「既失譯且闕本，道宣就一概不記錄」的說法就不能成立。

從上表可以看出，《道宣錄》後漢失譯經中沒有《海八德經》。其實不只是少了《海八德經》，另外尚缺二十四部典籍。⁵⁷這二十五之數剛好與道宣在後漢失譯經末補充的一段話相符：「余又勘《入藏見錄》，止得二十五卷⁵⁸，如別敘之。餘闕本未獲。」也就說道宣將《長房錄》原先所記的一百二十五部經典比對《道宣錄》的《入藏錄》，發現二十五部佛典見存於《入藏錄》。然而道宣並沒有更改抄自《長房錄》的說明文字中之總數，因此無法得知所缺的二十五部經是道宣所刪，抑者是後人所改。⁵⁹

如依道宣上述的說法，那《海八德經》應該出現在《入藏錄》。可是《入藏錄》並沒見到此經的蹤影，倒是在《入藏錄·小乘經重翻》記有《恒水經》。但只有經名，沒有任何說明。《入藏錄》經典條列的順序，幾乎與《翻本單重傳譯有無錄》一樣，而對應《恒水經》的記載是《恒水喻經》。這一項記錄很可能是參考《靜泰錄》，因為除了經名多了「喻」字以外，所記的紙數、別名都和《靜泰錄》記的《恒水經》一樣。如此看來道宣應該是認同靜泰的說法，將《恒水（喻）經》和《海八德經》、《瞻波比丘經》、《法海經》視為一經，這或許是《海八德經》作為有本經卻又不見載於《入藏錄》的原因所在。

另外記載於《小乘經單重翻本並譯有無錄》的《恒水喻經》沒註明譯者。在《單重傳譯有無錄》中如果有譯人名的話，道宣會註明。《恒水喻經》沒註明譯者，那表示是失譯經，總的來說道宣手上有的經本是失譯的《恒水（喻）經》。

⁵⁷ 二十五部經典分別是：《大方便報恩經》、《分別功德經》、《如來性起經》、《雜譬喻經》、《作佛形像經》、《千佛因緣經》、《八部佛名經》、《迦葉赴佛泥洹經》、《優波離問佛經》、《沙彌威儀》、《沙彌十戒經》、《沙彌尼戒經》、《賢者五戒經》、《優婆塞威儀經》、《魔嬈亂經》、《頂生王因緣經》、《泥犁經》、《鹽王五使者經》、《海八德經》、《寂志果經》、《未曾有經》、《金剛清淨經》、《淨除業障經》、《後出阿彌陀佛偈經》、《安宅呪法》。

⁵⁸ 應該是指部數，因為所缺的二十五部經，有的卷數超過一卷。

⁵⁹ 不過按照《道宣錄》的體例，即使《入藏錄》有記載，也沒必要刪除《代錄》的記載。這作法不符合道宣的編輯原則，因此所缺的二十五部經是後人刪除的可能性較高。

武周明佺的記載——《大周刊定眾經目錄》⁶⁰

卷七《小乘單譯經目》

《恒水戒經》一卷

右吳代支謙譯。出《長房錄》。⁶¹

《八德經》一卷

……

……《僧祐錄》云關中異經。⁶²

卷八《小乘重譯經目》

《恒水喻經》一卷 一名《海有八德經》⁶³，一名《瞻波比丘經》，一名⁶⁴《法海經》。《長房錄》云《恒河喻經》。三紙。

右西晉代竺法炬譯。出《長房錄》。

……

《瞻波比丘經》一卷 《達摩錄》云與《恒水經》同。四紙。

右西晉代法炬法立共譯。出《長房錄》。

……

以⁶⁵上……出《中阿含經》。⁶⁶

《恒水經》一卷 《寶唱錄》云《恒水誡經》。四紙。

右後漢代安世高譯。出《達摩錄》及《王宗錄》。

⁶⁰《明佺錄》是佛授記寺沙門明佺等於武周天策萬歲元年十月（696年11月中旬~12月上旬）奉敕成。全錄共十五卷，分別為：《大乘單譯經目》（卷一）、《大乘重譯經目》（卷二~五）、《大乘律》、《大乘論目》（卷六）、《小乘單譯經目》（卷七）、《小乘重譯經目》（卷八~九）、《小乘律》、《小乘論》、《賢聖集傳》（卷十）、《大小乘失譯經目》（卷十一）、《大小乘闕本經目》（卷十二）、《見定入藏流行目》（卷十三~十四）、《偽經目錄》（卷十五）。聖歷二年又在第十五卷末增附三階雜法書目二十二部。雖然《明佺錄》是集眾人之力編輯成而，但是為了方便討論，本文僅以明佺為代表。

⁶¹ 見 T 55.2153.409 b 30~c 1。

⁶² 見 T 55.2153.414 c 25、27。

⁶³ 「經」，《宋》T無。

⁶⁴ 《宋》T在「名」後有「海」字。

⁶⁵ 「以」，《宋》T、《元》T、《明》T作「已」。

⁶⁶ 見 T 55.2153.420 b 2~3、12~13、421 a b 2。

.....

《海八德經》一卷 《達摩錄》云與《瞻波比丘》同。三紙。
右秦代羅什譯。出《達摩多羅錄》⁶⁷。

《法海藏經》一卷 《達摩⁶⁸錄》云與《海八德經》同。四紙。
右漢明帝代沙門竺法蘭譯。出《長房錄》。

《法海經》一卷
右晉⁶⁹惠帝代法炬、法立共⁷⁰譯。出《長房錄》。

.....

已⁷¹上……出《增一阿含經》。⁷²

卷十《小乘律》

《恒水不說戒經》一卷
右後漢代安世高譯。出《達摩錄》及《王宗錄》。⁷³

.....

《瞻波國佛說戒經》一卷 《長房錄⁷⁴》⁷⁵

卷十一《大小乘失譯經目·大乘失譯》

《海八德經》一卷⁷⁶

卷十一《大小乘失譯經目·小乘失譯》

《恒水不說戒經》一卷 《僧祐錄⁷⁷》

.....

⁶⁷ 「錄」，《明》T作「譯」。

⁶⁸ 「摩」，《宋》T作「磨」。

⁶⁹ 「晉」，《宋》T、《元》T、《明》T作「西晉」。

⁷⁰ 「共」，《宋》T、《元》T、《明》T無。

⁷¹ 「已」，《宋》T、《元》T、《明》T作「以」。

⁷² 見T 55.2153.422 c 7~8、424 a 1~6、a 15。

⁷³ 見T 55.2153.433 a 8~9。

⁷⁴ 「長房錄」，《宋》T作「寶唱錄」，《明》T作「右二經出寶唱錄」。

⁷⁵ 見T 55.2153.434 b 6。

⁷⁶ 見T 55.2153.438 c 20。此為漢時失譯經。

⁷⁷ 「僧祐錄」，《宋》T、《元》T作「祐錄失」，《明》T無。

《瞻波國佛說戒經》一卷 《僧祐錄》⁷⁸ ⁷⁹

卷十二《大小乘闕本經目·小乘闕本》

《海八德經》一卷

《法海經》一卷⁸⁰

卷十四《見定流行入藏錄·小乘修多羅藏·重譯經》

《恒水喻經》 一名《海有八德經》，一名《瞻波比丘經》，一名《法海經》。《長房錄》云《恒河喻經》。⁸¹

從上引資料可以發現《明佺錄》中有不少《恒水經》經群的記載，而且多數註明出處，似乎有根有據。然而事實並非全然如此，《明佺錄》的資料前後矛盾雜亂無章。爲了方便進行討論釐清資料間的關係，筆者粗略地將這些散落在不同類目中的記錄歸納成四組：一、《恒水戒經》、《恒水經》與《瞻波比丘經》。二、《海八德經》、《法海藏經》、《瞻波比丘經》。三、《法海經》。四、《恒水喻經》與《海有八德經》、《瞻波

⁷⁸ 同上註。

⁷⁹ 見 T 55.2153.441 b 23、26。

⁸⁰ 見 T 55.2153.454 b 3~4。T 本提到第十二的《大小乘闕本經目》，《宋》T、《元》T、《明》T 本與 K 本大異，因此在十二卷末，另附《明》T 本的記載，並以《宋》T、《元》T 二本對勘（參 T 55.2153.442 勘勘注 11、448 勘勘注 1）。筆者查對其它版本，發現 J 本大同於 K、T，而 Q、N、B 則與《宋》T 等相近（分別參 K 31.1058、J 54.1150.850 b 3、Q 29.1084.748 c 5、N 163.2 上、B 177.21 上。爲了方便討論《宋》T 等各本簡稱「甲本」，K、J、T 簡稱「乙本」。）日本學者小野玄妙整理《明佺錄》的闕本經時，採納 K 本的記載，對於版本間之出入沒多作討論（參《佛教經典總論》第 355 頁）。那麼何者才是《明佺錄》原來的記載？甲本在第十二卷《大小乘闕本經目》標題下來註曰「八十八部」，實質上總數約有 870 餘部。至於乙本，夾註是「四百七十八部六百七十七卷」，確切的部數爲 470 多部。若翻開第一卷，在序文後的目次可以看到各卷所收典籍之總數。卷第十二下註明「八百八十八部一千二百六十三卷」（見 T 55.2153.373 b 2）。除了 Q、《元》T、N、B、《明》T 少一卷以外，各本的部數皆一致。也許甲本的「八十八部」，是「八百八十八部」之誤，因爲甲本的實際數目接近「八百八十八部」。如此一來就有兩種可能：一、甲本是《明佺錄》原來的內容。二、乙本方是原貌，後人爲了平衡卷一和卷十二的差異而增補成甲本。筆者以爲第一種可能性較大。《海八德經》與《法海經》是出現在甲本，因此須納入討論。

比丘經》、《法海經》。

首先吳代支謙譯的《恒水戒經》一卷收錄於《小乘單譯經目》，這是出自《長房錄》的資料。另外在《小乘重譯經目》則有後漢安世高所翻的《恒水經》一卷，根據明佺的說法此乃《達摩錄》⁸²及《王宗錄》的記載。明佺在《恒水經》條目下夾註說：「《寶唱錄》云《恒水誠經》。四紙。」也就是說《恒水經》又名《恒水誠經》。然而，此《恒水誠經》與支謙所譯的《恒水戒經》二經譯者不同，因此不能劃上等號。至於法炬與法立共譯的《瞻波比丘經》同樣收錄於《小乘重譯經目》，出處是《長房錄》。在經題後面明佺夾註曰：「《達摩錄》云與《恒水經》同。四紙。」由於《瞻波比丘經》與《恒水經》的譯者不同，因此夾註中的「同」字也許可以理解為「同本異譯」，而不是「同一經」。假設前述支謙本《恒水戒經》能視為安世高《恒水經》的異譯本，那麼加上《瞻波比丘經》一共就有三個譯本了，不過實際情況並非如此。《恒水經》為安世高所譯的說法是有問題的，回溯明佺以前的經錄，即使收錄了《恒水經》也沒註明譯者為何人。⁸³雖然明佺提供了資料來源——《達摩錄》及《王宗錄》——，但是這不僅無法為安世高譯《恒水經》的說法加分，反而成為此一說法的漏洞。怎麼說呢？《長房錄》是最早引用《達摩錄》的經錄，而且是費長房僅見的六部佛典目錄之一。然而《長房錄》與《明佺錄》所引的《達摩錄》「並無共同之處」⁸⁴，更不用

⁸¹ 見 T 55.2153.468 c 21。

⁸² 《達摩錄》又名《達摩鬱多羅錄》、《達摩多羅錄》（「摩」，或作「磨」）、《法上錄》。為沙門統法上（「達摩鬱多羅」漢言「法上」）於武平年間所撰，即《長房錄》卷十五所記的《齊世眾經目錄》、《道宣錄》卷十所記《齊代眾經目錄》、《開元錄》卷十所記的《高齊眾經目錄》（參 T 49.2034.126 a 22~b 4、104 c 7~105 a 18、T 55.2149.337 b 18~22、T 55.2154.574 a 10~20）。此錄始見於《長房錄》，為費長房所見的六部經錄之一（參 T 49.2034.127 b 23）。

⁸³ 最早見於《法經錄》，為《法海經》的別名。後來彥琮、靜泰承襲這說法。然而，這三部眾經目錄都沒註明何人翻譯。至於《長房錄》，則未收此經，僅在錄中記載的支謙本《恒水戒經》末夾註說：「或無『戒』字」。接著的《道宣錄》，則將《恒水經》收於《入藏錄》。前述諸錄，除了《長房錄》以外，雖收錄了《恒水經》，但並未提及譯者是何人。

⁸⁴ 呂澂在《新編漢文大藏經目錄》一文提到：「在《大周刊定眾經目錄》裏常引用《達摩郁多羅錄》（即《法上錄》），隨便刊定一些失譯的譯者（如《大寶積經》第四會《淨居天子會》原係失譯本，《大周錄》卻從《法上錄》斷為竺法護譯），該錄

說記載安世高曾譯《恒水經》一事。至於《王宗錄》費氏並未見本，《長房錄》亦提到幾部出自此錄的典籍，而其中也沒有安世高本的《恒水經》，由此可見《明佺錄》記載安世高譯《恒水經》一說是不可信的。⁸⁵

接著要探討《海八德經》、《法海藏經》與《瞻波比丘經》的關係。《海八德經》分別收錄於《小乘重譯經目》、《大小乘失譯經目·大乘失譯》以及《大小乘闕本經目·小乘闕本》。先是小乘然後是大乘，最後又成了小乘典籍，光從這樣的歸類即可看出牴牾之處。然而，資料上互相牴觸的地方不只一處，在《小乘重譯經目》中《海八德經》是羅什所譯，而在《大乘失譯》中卻又成了漢時失譯經，這又是另一前後矛盾之說。《海八德經》為失譯經，之前的經錄早已如此記載，但是將之視為羅什譯經、大乘經明佺倒是第一人。明佺借用《達摩錄》之名而為《海八德經》套上羅什譯之實雖不可信，然而仍為後來的《開元錄》所採納，此是後話這裡先不談。在《小乘重譯經目》尚有竺法蘭譯的《法海藏經》，這是參考《長房錄》的記載。不過經題後的夾註—「《達摩錄》云與《海八德經》同」—卻非《長房錄》所有，而是明佺新註。由於羅什譯《海八德經》的經題後亦有類似的夾註—「《達摩錄》云與《瞻波比丘》同」—，因此《海八德經》、《法海藏經》與《瞻波比丘經》就有了關聯。

至於《法海經》比起前述諸經，它的情況顯得較單純，此經收錄於《小乘重譯經目》，為法炬和法立共譯。另外在《大小乘闕本經目·小乘闕本》中亦記有《法海經》。

最後要談的是《恒水喻經》。上述三組經典彼此並無交接之處，可是《恒水喻經》卻將三組典籍聯結起來，因為這收錄在《小乘重譯經目》的法炬譯經，於經題之後夾註說：「一名《海有八德經》、一名《瞻波比丘經》、一名《法海經》。《長房錄》云《恒河喻經》。三紙。」明佺提供的出處是《長房錄》，查回《長房錄》確實有法炬譯《恒河喻經》

顯係偽書，它與《長房錄》中所引到的《法上錄》並無共同之處，所以根本不能相信，……」見呂澂《歷朝藏經略考》第96頁。不僅呂澂氏認為《法上錄》是偽錄，譚世保亦有同樣的看法。參譚世保《漢唐佛史探真》第191~194頁。

⁸⁵ 有關安世高譯經的研究，可參宇井伯壽《譯經史研究》。

的記載，但是經題後面沒有類似的夾註。再查《道宣錄》則發現，道宣同時收錄了《恒水喻經》及《恒河喻經》。不過道宣這兩筆資料都是參考其他經錄而來——《恒河喻經》出自《長房錄》，《恒水喻經》源自《靜泰錄》的《恒水經》。問題是有相同夾註的《恒水喻經》並沒有註明譯者，反而是《恒河喻經》標示為法炬所譯。如此看來《明佺錄》中《恒水喻經》這筆資料實際上是結合道宣及費長房的說法，甚至可以說明佺將道宣的兩筆資料混合為一。不過明佺手上或許真的有《恒水喻經》，因為上述諸經僅《恒水喻經》收錄在《見定流行入藏錄》。

剩下尚未討論的是《八德經》、《恒水不說戒經》、《瞻波國佛說戒經》，但這三部經典似乎與上述各經沒有任何關係，彼此間亦無關聯，在此就不多作論述。

唐代智昇的記載——《開元釋教錄》

卷一《總括群經錄·後漢錄》

《法海藏經》一卷 一本無「藏」字。初出。與《法海經》等同本。見《高僧傳》⁸⁶及《長房錄》等。⁸⁷

《恒水經》一卷 初出。亦云《恒水不說戒經》。見《法上錄》⁸⁸。《寶唱錄》云《恒水誡經》。⁸⁹

《長房錄》後漢⁹⁰失譯總有一百二十五部一百四十八卷。今以餘六十六部七十一卷子細讎校，非是失源，具述委由，列之如左。

.....

⁸⁶ 見梁會稽嘉祥寺沙門釋慧皎撰《高僧傳》：「竺法蘭亦中天竺人。……少時便善漢言。倍於西域，獲經，即為翻譯。《十地斷結》、《佛本生》、《法海藏》、《佛本行》、《四十二章》等五部，移都寇亂，四部失本不傳。江左唯《四十二章經》今見在，可二千餘言。漢地見存諸經，唯此為始也。」T 50.2059.323 a 8~23。

⁸⁷ 見T 55.2154.478 b 10。此為後漢竺法蘭譯經，闕本。

⁸⁸ 「《高齊眾經目錄》武平年沙門統法上撰。梵名《達摩鬱多羅》。一卷成。」見T 55.2154.574 a 10。

⁸⁹ 見T 55.2154.480 c 6。此為後漢安世高譯經，闕本。

⁹⁰ 「後漢」，T作「漢後」。茲從《宋》T、《元》T、《明》T作「後漢」。

《海八德經》 已上二經，《法上錄》云姚秦羅什譯。

……

右……或翻譯有憑，或別生疑偽。今既尋知所據，故非漢代失源。

同⁹¹舊重編，恐成繁雜，今並刪⁹²也。……⁹³

卷二《總括群經錄·孫吳錄》

《恒水戒經》一卷 或無「戒」字。第二出。見《舊錄》。⁹⁴

卷二《總括群經錄·西晉錄》

《恒水經》一卷 亦云《恒河喻經》。出《中阿含》第九卷，異譯。見《長房錄》。

……

《瞻婆比丘經》一卷 或⁹⁵作《瞻波》。出《中阿含》第二十九，異譯。見《長房錄》。

……

《法海經》一卷 第二出。與《海八德經》同本。見《長房錄》。⁹⁶

卷四《總括群經錄·姚秦錄》

《海八德經》一卷 第三出。與《法海經》等同本。見《法上錄》。⁹⁷

《八德經》一卷 今疑是《海八德經》。⁹⁸

卷五《總括群經錄·劉宋錄》

《瞻波國佛說戒經》一卷⁹⁹

⁹¹ 「同」，《明》T作「用」。

⁹² 「刪」，T本作「剛」，誤也。今依K本作「刪」。

⁹³ 見T 55.2154.484 b 6~8、27、485 a 23~b 6。此為漢代失譯經。

⁹⁴ 見T 55.2154.489 a 11。此為支謙譯經，闕本。

⁹⁵ 「或」，《明》T作「我」。

⁹⁶ 見T 55.2154.499 b 7、11、22、c 21~500 a 1。此為法炬譯經，皆有本。

⁹⁷ 見T 55.2154.513 a 14。此為鳩摩羅什譯經，有本。

⁹⁸ 見T 55.2154.518 b 25。此為三秦時期失譯經，闕本。

⁹⁹ 見T 55.2154.533 b 28。此為劉宋失譯經。

卷十三《別錄·有譯有本錄中聲聞三藏錄·小乘經重單合譯》

《恒水經》一卷 亦云《恒河喻經》。

西晉沙門釋法炬譯

右出《中阿含經》第九卷，與《瞻波經》同本異譯。¹⁰⁰

《瞻婆比丘經》一卷 或云「瞻波」。

西晉沙門釋法炬譯 拾遺編入。

右出《中阿含經》第三¹⁰¹十九卷，與《瞻波經》同本異譯。¹⁰²

《法海經》一卷

西晉沙門釋法炬譯 拾遺編入。第二譯。

《海八德經》一卷

姚秦三藏鳩摩羅什譯 出《法上錄》。第三譯。拾遺編入。

右二經同本異譯。 前後三譯，一譯闕本。¹⁰³

卷十五《別錄·有譯無本錄·小乘經重譯闕本》

《法海藏經》一卷 或云《法海經》。

後漢天竺三藏竺法蘭譯 第一譯。

右前後三譯，二存一闕。¹⁰⁴

《恒水經》一卷 《寶唱錄》云《恒水誡經》。亦云《恒水不說戒經》。

後漢安息三藏安世高譯 出《法上錄》。第一譯。

《恒水戒經》一卷 或云《恒水經》。

吳月支優婆塞支謙譯 第二譯。

右二經同本異譯。其本並闕。¹⁰⁵

¹⁰⁰ 見 T 55.2154.611 c 12~15。

¹⁰¹ 「三」，《宋》T、《元》T、《明》T作「二」。

¹⁰² 見 T 55.2154.612 b 21~24。

¹⁰³ 見 T 55.2154.615 b 28~c 3。

¹⁰⁴ 見 T 55.2154.640 b 15~17。

¹⁰⁵ 見 T 55.2154.641 b 28~c 3。

卷十五《別錄·有譯無本錄·小乘經單譯闕本》

《八德經》一卷 今疑是《海八德經》。

僧祐錄云安公關中異經 今附《秦錄》¹⁰⁶。

.....

《瞻波國佛說戒經》一卷¹⁰⁷

卷十七《別錄·補闕拾遺錄·小乘經拾遺編入》

《瞻波比丘經》一卷 西晉沙門釋法炬譯¹⁰⁸

.....

《法海經》一卷 西晉沙門釋法炬譯¹⁰⁹

.....

《海八德經》一卷 姚秦三藏鳩摩羅什譯¹¹⁰

卷二十《小乘入藏錄·小乘經重單合譯》

《恒水經》一卷 亦云《恒河喻經》。 四紙

.....

《瞻婆比丘經》一卷 或云「瞻波」。 四紙

.....

《法海經》一卷三紙

《海八德經》一卷三紙¹¹¹

歸納上述記載，約可分為五組討論：一、《恒水經》。二、《法海經》。三、《八德經》。四、《恒水經》。五、《瞻婆比丘經》。

首先是《恒水經》智昇手上有此經本，經過比對後判定為《中阿含》卷九《瞻波經》的重譯本，並認為這部四紙長的《恒水經》即《長

¹⁰⁶ 「僧祐錄……今附秦錄」，《明》T無。

¹⁰⁷ 見T 55.2154.644 c 26~27、645 c 18。

¹⁰⁸ 「西晉沙門釋法炬譯」，《明》T無。

¹⁰⁹ 同上註。

¹¹⁰ 見T 55.2154.667 c 7、12、23。

¹¹¹ 見T 55.2154. 691 b 25、c 19、693 a 1~2。

房錄》所記西晉法炬譯的《恒河喻經》。¹¹²

其次是《法海經》依《開元錄》《法海經》共有三譯：第一譯是後漢竺法蘭譯《法海藏經》一卷（智昇註明說：有一本子沒有「藏」字），第二譯是西晉法炬譯《法海經》一卷，第三譯則是姚秦鳩摩羅什譯《海八德經》一卷。竺法蘭的本子是闕本，而法炬及羅什的本子則有。¹¹³智昇並沒有將此三經視為《中阿含》卷九第三十七經《瞻波經》的重譯本，這與《大正藏》編者的觀點不同。有關竺法蘭譯《法海藏經》的資料，智昇是參考《高僧傳》及《長房錄》，問題是《祐錄》並沒有竺法蘭譯《法海藏經》的記錄。僧祐（445-518）和慧皎（497-554）同是梁代人，而且居住的地方相差不遠——僧祐在建業（建康），慧皎在會稽。何以這後漢譯出的經本僧祐沒有看到，而慧皎有？《法海經》為法炬所譯的資料，智昇也是從《長房錄》獲得。致於《海八德經》，《長房錄》是記為後漢失譯經，但經過智昇的「子細讎校」，發現並非失源之經，進而據《法上錄》的記錄，求得譯者之名——姚摩羅什——，復將此經重歸到《三秦錄》中羅什譯經的地方。

再來是《八德經》。智昇將這一部闕本的經記為三秦時代的失譯經，且懷疑它就是《海八德經》，收錄在《開元錄·三秦失譯經》的資料主要是參考《僧祐錄·安公關中異經》。智昇提到說《安公關中異經》收的經有二十四部，其他經錄等都沒記載。《長房錄》雖有收但不全，只有七部記為三秦失譯，另三部則標有譯者。

接著是《恒水經》。從智昇的記錄來看此《恒水經》與第一項的《恒水經》不同，這部《恒水經》共有二譯。智昇參考《法上錄》的記載，認為第一譯是後漢時安世高所譯，智昇又說《寶唱錄》註明此

¹¹² 分別參 T 55.2154.499 b 7、611 c 12-15、691 b 25、T 49.2034.67 a 8。另外，林屋友次郎認為《開元錄》在這裡提到的《恒河喻經》即《恒河譬經》，並批評智昇只看到經題，就將這部當時已佚失的經本連繫到《恒水經》，是牽強的做法（參《異譯經類の研究》第 75 頁）。可是，事實上智昇並沒有混淆《恒河喻經》與《恒河譬經》。他在《別錄中支派別行錄·小乘別生經》清楚地記載著《恒河譬經》是出自《雜阿含經》第十卷（參 658 a 7-8）。此外，智昇提到《恒河喻經》是《恒水經》的異名，其實並不是從經題去判斷。實際上，他主要是參考《明佺錄》的記載，只不過他沒注明而已。至於「《恒河喻經》」一名，最初是出現在《長房錄》法炬譯經之中。這點，智昇倒是標示清楚。

¹¹³ 分別參 T 55.2154.478 b 10、499 b 22、513 a 14。

經又名《恒水誠經》、《恒水不說戒經》。第二譯是吳代支謙譯，名為《恒水戒經》，亦名《恒水經》，這筆資料來自《舊錄》。筆者覺得納悶的是：無論是安世高譯的《恒水經》也好，或是支謙譯的《恒水戒經》也好，到智昇的時代已是闕本。智昇如何判定此二經不是《中阿含》卷九第三十七經《瞻波經》的重譯本？另外不管是《法上錄》還是《寶唱錄》，智昇手上並沒有這二錄當時亦不存在，由此可見智昇的記錄多是參考前人所述。最後是《瞻婆比丘經》。依智昇的說法此經為《中阿含》卷二十九《瞻波經》的異譯本，由法炬所出。

三、結語

綜觀上述傳統佛經目錄有關《恒水經》經群的記載，《恒水》等三經是失譯經是相當清楚的事實。從《祐錄》記為失譯至《開元錄》作有譯，問題主要是出現在《長房錄》、《明佺錄》和《開元錄》，尤其是智昇大量參考的《明佺錄》。

《恒水（戒）經》、《法海經》、《海八德經》，在《祐錄》時皆是失譯經，且彼此間並無關聯，到了法經等《眾經目錄》才合而為一。費長房將《恒水（戒）經》者判定為支謙所譯，《法海經》歸到法炬譯經，而《海八德經》則收錄到後漢失譯經中。後來道宣雖然在《代錄》中抄錄了長房的記載，可是他實際看到的經本是失譯的《恒水（喻）經》。接著的明佺將《道宣錄》中《恒水喻經》的記載，與《長房錄》的《恒河喻經》結合，《恒水經》至此成了法炬所譯之經。實際上首次出現在《長房錄》的《恒河喻經》並非《恒水（戒）經》。另外明佺還將《海八德經》視為鳩摩羅什譯經。《開元錄》編撰者智昇受明佺的說法影響，同樣將他獲得的《恒水（戒）經》判定為法炬所譯，也就是認同《長房錄》所記的《恒河喻》為同一經。至於《海八德經》智昇亦接納《明佺錄》的說法，視之為羅什譯經，而《法海經》則仍保留費長房所給予的譯人名——法炬。此外智昇將《恒水經》視為《中阿含》卷九《瞻波經》的異譯，而不是《海八德經》及《法海經》。《恒水經》經群之間的關係及譯人名從此訂定。

《開元錄》編成之後藏經選取範圍基本上已確定，寺院欲抄寫、收

藏佛典多以其為參考。¹¹⁴各刻本漢文藏經所收的經典，皆以《開元釋教錄略出》¹¹⁵為依據，而《略出》則結合了《開元錄》的《入藏錄》和《有譯有本錄》。¹¹⁶因此諸藏皆收錄了《恒水》、《法海》、《海八德》三經，且都歸到小乘經中。雖然經本的排列順序稍有不同，但是《恒水經》不與《法海經》及《海八德經》同一函的收錄，各藏倒是一致的。¹¹⁷這多少說明諸藏依循《開元錄》的說法，也就是說早期原是失譯經的《恒水經》、《法海經》、《海八德經》雖然都附上譯者，但是智昇並未將《恒水經》視為《法海經》及《海八德經》的同本異譯。這種情況直至《大正藏》的編印才有所改變，《大正藏》編輯者將《法海經》、《海八德經》視為《恒水經》同本，三經皆與《中阿含》卷九《瞻波經》有關。從傳本的角度而言這樣的歸類並無不妥，然而從譯人方面來說，卻出現一人翻譯相同的兩部經的問題，當然這亦成了本文寫作的起始點。

參考資料：

一、藏經文獻

《恒水經》T 1.33。

《法海經》T 1.34。

《海八德經》T 1.35。

《歷代三寶紀》T 49.2034，費長房撰。

《高僧傳》T 50.2059，慧皎撰。

《續高僧傳》T 50.2060，道宣撰。

《經律異相》T 53.2121，寶唱等撰。

《出三藏記集》T 55.2145，僧祐撰。

《眾經目錄》T 55.2146，法經撰。

¹¹⁴ 參方廣錫《佛教大藏經史（八—十世紀）》第 289~290 頁，陳士強《佛典精解》第 127 頁。

¹¹⁵ 以下簡稱《略出》。此《略出》並非指藏經中注明智昇撰的那部。參方廣錫《佛教大藏經史（八—十世紀）》第 274~291 頁。

¹¹⁶ 參姚名達《中國目錄學史》第 297 頁，方廣錫《佛教大藏經史》第 289~290 頁，蔡運辰《二十五種藏經目錄對照考釋·〈開寶大藏經〉目錄考釋》第 464 頁。

¹¹⁷ 另參蔡運辰編《二十五種藏經目錄對照考釋》第 4 頁。

- 《眾經目錄》T 55.2147，彥悰撰。
《眾經目錄》T 55.2148，靜泰撰。
《大唐內典錄》T 55.2149，道宣撰。
《大周刊定眾經目錄》T 55.2153，明佺撰。
《開元釋教錄》T 55.2154，智昇撰。

二、工具書

- 小野玄妙著，楊白衣譯《佛教經典總論》，臺北，新文豐出版股份有限公司，民國 72 年 1 月初版。
陳士強《佛典精解》，臺北，建弘出版社，1995 年 7 月初版 1 刷。
蔡運辰編《二十五種藏經目錄對照考釋》，臺北，新文豐出版股份有限公司，民國 72 年 12 月初版。

三、專書

- 方廣錫《佛教大藏經史（八—十世紀）》，北京，中國社會科學出版社，1991 年 3 月第 1 版第 1 次印刷。
李瑞良《中國目錄學史》，臺北，文津出版社，民國 82 年 7 月初版一刷。
呂澂《歷朝藏經略考》，汐止，大千出版社，民國 92 年 3 月初版。
姚名達《中國目錄學史》，臺北，臺灣商務印書館，民國 70 年 3 月臺八版。
曹仕邦《中國佛教譯經史論集》，臺北，東初出版社，民國 81 年 1 月 1 版 2 刷。
曹仕邦《中國佛教史學史——東晉至五代》，臺北，法鼓文化，1999 年 10 月初版。
蘇晉仁、蕭鍊子點校《出三藏記集·序言》，北京，中華書局，1995 年 11 月第 1 版第 1 刷。
譚世保《漢唐佛史探真》，廣東，中山大學出版社，1991 年 6 月第 1 版。
宇井伯壽《譯經史研究》，東京，岩波書店，1983 年 2 月 4 日第 3 刷。
林屋友次郎《異譯經類の研究》，東京，財團法人東洋文庫，昭和 20 年（西元 1945 年）3 月。

附件一

下表是將《經律異相》抄錄的《海八德經》經文與《海八德經》「原文」比對：

《海八德經》T 1.35.819 a 6~b 7	《經律異相》T 53.2121.13 c 13~14 a 9
西流者名恒；南流者名邪云；東流者兩河：一名沙陸，一名阿夷越；北流名墨。五河流邁，俱入于海，皆去舊名，合為海。斯五德也。五河萬流，淋雨終時，立天地來，雨落河注，海水如故，蓋無增減。斯六德也。	《五大河二⁽¹⁾》 西流者名恒，南流者名耶云，東流者有兩：一名沙陸，一名阿夷越⁽²⁾，北流者名墨，皆流澍于海。立天地來，雨⁽³⁾落河澍，水無增減。去其舊名，合為一海水也。(出《海八德經》) 注：(1)「五大河二」，《明》T作「二五大河」 (2)「越」，《宋》T、《元》T、《宮》T作「趣」。 (3)「雨」，《明》T「兩」。
聞如是：一時佛遊無勝國。時在河邊。常以十五日為諸沙門說戒經，佛坐寂寞，久而無言。阿難整服，長跪白曰：「沙門坐定，樂聞清法。」世尊默然。阿難三起白：「夜已半，可說戒經。」世尊乃曰：「諸沙門中有穢濁者，心邪行違，言與法乖。沙門之戒，威神致重，非彼下賤所能執行。清、濁相違，故吾不說。」尊德目連一心入定，道眼淨觀，具見彼心有可棄之行矣。目連即與謂之，曰：「起！非爾俗夫所應坐處也。」彼不肯起，牽臂使出，曰：「爾無至德，心懷六邪。何敢以臭溷之體坐天香之座？爾是棄人，非沙門矣！」目連即還，就清淨座。佛告目連：「子何一愚？好喻不出，牽臂乃去！」佛告沙門：「靖聽吾言！」諸沙門曰：「唯然，受教！」觀彼巨海，有八美德。其廣即汪洋無涯，其深則有不測之底；稍入稍深，無前所礙。斯一德也。海潮不過期先際。斯二德也。海含眾寶，靡所不包。死屍臭朽，海不容焉，神風吹漂上岸之邊。斯三德也。海懷眾珍：黃金、白銀、瑠璃、水精、珊瑚、龍珠、明月神珠，千奇萬異，無求不得。斯四德也。普天之下有五大河流行注海。西流者名恒；南流者名邪云；東流者兩河：一名沙陸，一名阿夷越；北流名墨。五河流邁，俱入于海，皆去舊名，合為海。斯五德也。五河萬流，淋雨終時，立天地來，雨落河注，海水如故，蓋無增減。斯六德也。海有眾魚，巨軀巍巍。第一魚身長四千里，第二魚身長八千里，第三魚身長萬二千里，第四魚身長萬六千里，第五魚身長二萬里，第六魚身長二萬四千里，第七魚身長二萬八千里。斯七德也。海水通鹹，邊中如一。斯八德也。以斯之故，質亮、神龍欣心樂之。	《大⁽¹⁾海有八德三⁽²⁾》 佛遊無勝國。常以十五日為諸沙門說戒。坐定，佛默⁽³⁾無言。阿難曰坐定，世尊乃曰：「諸沙門中心邪行違者，非其下賤所能執⁽⁴⁾行。清、濁相違，吾不說也。」目連入定觀見，即謂之，曰：「起！非爾俗人所應坐處。」不肯時起，牽臂使出，曰：「爾無至德，心懷六邪。何敢以臭溷之體坐天香之座？爾是棄人，非沙門矣！」佛告沙門：「觀彼巨海，有八種⁽⁵⁾德。其廣即汪洋無涯，其深則有不測之底；稍入稍深，無前所礙。斯一德也。潮不過期。斯二德也。海含眾寶，靡所不苞⁽⁶⁾。死屍臭朽，海不容焉。斯三德也。海懷眾珍，無求不得。斯四德也。普天之下有五大河流入于海，皆去舊名，合為一海。斯五德也。五河萬流，雨落恒澍，海中水如故，曾無增減。斯六德也。海有眾魚，因⁽⁷⁾軀⁽⁸⁾巍巍。第一魚身長四千里，第二魚身長八千里，第三魚身長萬二千里，第四魚身長萬六千里，第五魚身長二萬里，第六魚身長二萬四千里，第七魚身長二萬八千里。斯七德也。海水通鹹，邊中如一。斯八德也。(出《海八德經》) 注：(1)「三」，《明》T本在「三」後有「大」字。 (2)「三」，《明》T無。 (3)「默」，《宋》T、《元》T、《明》T、《宮》T「默」後有「然」字。 (4)「執」，《明》T作「熟」。 (5)「是」，《宋》T、《元》T、《明》T作「時」。 (6)「種」，《明》T無。 (7)「苞」，《元》T、《明》T作「包」。 (8)形近而誤。 (9)「軀」，《宮》T作「驅」。

傳孝法師——我心中永遠的小和尚

釋真華

中道學苑住持

傳孝法師的師父開證長老，與我有多年道誼，開證長老對我很好，早年到高雄時，開證長老總是邀我住在宏法寺，因此認識當時的小和尚——傳孝法師。傳孝法師是屏東內埔的客家人，具有客家人堅韌、刻苦、勤勞、勤儉、純樸、敦厚、待人和氣真誠的特質，二十三歲跟隨開證長老出家以後，以師志爲己志，荷擔如來家業，講經說法振錫國內外，忙碌不已當中，更致力於推展弘法、教育、文化、慈善等利生志業。在台灣、大陸有多間古剎、皆由他一肩擔荷起修復工程，讓梵宇重光、煥然一新。在馬來西亞、尼泊爾、歐洲等世界各地、也佈滿了他的納履足跡，爲法、爲教、爲眾生，四處奔波，馬不停蹄，不肯稍歇，以至積勞成疾。

傳孝法師，因爲我跟他師父開證長老，有方外情誼的緣故，也把我當是他家長輩般看待，任何地方看到我總是噓寒問暖，關懷問候，執弟子之禮，又是頂禮、又是相扶而行，他的身教影響所及，他的徒弟——圓塵師、圓慧師也對我恭敬有加，我常說：「他們祖孫三代都對我很好」。開證長老圓寂以後，傳孝法師看到我總是說：「我師父不在了，您老人家就像是我的師父一樣」，每當聽到他說這話，我就感到很難過，也很感動，難過老友已逝，感動傳孝法師自己，也已經是有名的年輕大長老了，還是這麼虔恭有禮於一個，沒有實質上幫助過他的老人。他對長輩謙恭，對後學晚輩也是關懷備至、謙虛不已，從他許多的語默動靜中，可以看到，他以佛心爲己心的光輝佛性。

約四個多月前，圓慧法師打電話來，告知傳孝法師生病很嚴重，卻

不肯看醫生，希望我能幫忙勸他到醫院，當時得知這一訊息，不作他想，即時交代如蓮，聯絡從英國回來的鄭醫師，拜託能夠百忙當中，到竹田德修禪寺，幫傳孝法師看病，鄭醫師和他的夫人—鄭太太都是醫術高明的中醫師，我也承蒙鄭醫師、鄭太太才能夠現在依然健康良好。我對他們夫婦宛如耆婆再世的高明醫術，非常肯定有信心，再者鄭醫師、鄭太太仁心仁術，越是病危者，他們越是視病猶親的，立即前往診治，當時的傳孝法師，已近病入膏肓之際，但是，願意接受配合醫生的囑咐，還是可以轉危為安、好轉起來的。從德修禪寺回來以後，連續幾天，每天交代如蓮，要打電話提醒傳孝法師，要按照醫囑按時服藥。

農曆四月八日佛誕日當天，我在大陸普陀山參加，普陀山第四大寺開光大典的同時，驚聞傳孝法師往生，我難以置信，難以接受，他還不老，還算年輕，還正是為佛教做事的時候，怎麼可以撒手人間，我希望是消息錯誤，要如蓮打電話回台灣查證，消息回來，傳孝法師真的走了。他在我心裡，一直就是個小和尚，我實在無法接受，這個小和尚，就這麼人間消失了，一直到現在，傳孝法師這個小和尚，依然在我心裡歷歷鮮活的存在著。

是的，他還活著，他確實還活著，他為法、為教、為眾生的精神，依然在人間，作眾生模範，熠熠發光，永恆不滅。

附註：本文計畫將收錄於傳孝法師相關紀念文輯。

繚繞背影

慧朋

細雨兼斜風 悵望蒼穹
青山無語嘆師深 燈滅暗淡
總難逢 買苦無從
別愁似煙濃 淚洒梧桐
昔日台上弘法隆 今朝常寂
光中奉 心內汝容

(此文係由一位法師對傳孝法師捨報圓寂後的一念追思)

附註：本文計畫將收錄於傳孝法師相關紀念文輯。

淺論三國至唐代中國與印度佛法 交流的海途往返

曹仕邦

前中華佛學研究所教授

中印兩國的佛法交流，包括印度僧尼來華弘法與中夏僧俗往印度取經，其途徑有循陸與循海，如今本文僅述海途方面的往返。

一、印度僧尼循海來華弘法簡述

據馮承鈞先生（一八八七～一九四六）《歷代求法翻經錄》¹所收印度、中亞細亞和扶南（今柬埔寨）循海來華弘法譯經的外國法師，其編號為：十七、十八、△十九、二五、三十、三七、四一、四二、△四四、四五、五二、五三、六六、△六九、七十、△七三、七四、七五、一〇〇、一〇一、一〇三、一〇四、一〇五、△一〇六、△一〇七、△一〇九、一二〇、一二七、一三〇、△一三四、一三七、一四〇。計有三十二人，爲了節省篇幅，不詳列人名和事蹟（次節處理相同）。其中有「△」號者，是其人在僧史中明誌如何自海路來華，至於其他，則或依其人最先出現的中國土地，如建業（今南京）、揚州（今江蘇、浙江一帶）、廣州等地，而研判其當自海路而達長江以南。

上述馮氏書僅收曾在華翻譯佛經的外國法師，其所遺者當不少，今無意細尋。除了男性外國法師循海來華而外，在南北朝時更有比丘尼。梁釋寶唱（約四九五～五一八時人）撰《比丘尼傳》（大正藏編號二〇六三）卷二〈廣陵僧果尼傳〉略云：

（劉宋）元嘉六年（四二九），有外國舶主難提，從師子國（今斯里蘭卡國），載比丘尼來至宋都，住景福寺。到（元嘉）十年

¹ 商務印書館出版，台北，一九六二年台一版。

(四三三)，舶主難提復將師子國鐵薩羅等十一尼至。先達諸尼，已通宋語（頁九三九下～九四〇上）。

同書卷三〈剡齊興寺德樂尼傳〉略云：

到（元嘉）十一年（四三四），有師子國比丘尼十餘人至（頁九四九中～下）。

據《比丘尼傳》所載，劉宋時代有三趟比丘尼成群自師子國循海來華，可惜寶唱未詳敘她們來華的活動。以管見測之，大抵華人有於儒家「男女授受不親」的觀念，故華夏出家的女子需要一些學通華語的外國尼眾來指導她們吧！

二、華夏僧侶海途西邁簡述

《歷代求法翻經錄》收錄不少華夏的僧人乘船西行求法，其編號為：七九、□一五三、一五七、一六四、□一六五、一六六、□一六七、一六八、一六九、一七〇、一七一、一七二、一七三、□一七五、一七六、一八〇、一八一、一八二、一八三、一八四、□一八五、□一八六、一八七、一八八、□一八九、一九〇、一九一、一九二、一九三、一九四、一九五、一九六。

計有三十九人，內中兼有新羅國（今朝鮮半島）西邁的出家人，有「□」號的，是兩人同在一個編號。

這些求法者之中，除了編號七九的道普是劉宋僧人而外，都屬唐朝時的沙門，何以故？

卻原來，古時中國求法者多採陸途²的原因，除了航海有海難的威脅之外，更因循陸西邁，可以在途中不斷加強梵文的訓練³。不過到了唐代，在海途上也可找到學習梵語梵文的場所。唐義淨三藏（六三五～

² 參拙作〈中國古代求法史雜考〉（收在《中國佛教譯經史論集》，東初出版社出版，台北，一九九〇）頁二〇四。

³ 參拙作〈淺論中國求法僧俗出國前、後學習域外語文的機緣〉頁二五六～二六〇，《中華佛學學報》第十期，台北，一九九七。

七一三)《大唐西域求法高僧傳》(大正藏編號二〇六六,以下簡稱「求法僧傳」)卷下有淨公自述,略云:

(義)淨以(唐高宗〔六五〇~六八三在位〕)咸亨三年(六七一)十一月,遂背番禺,長截洪溟,似山之濤橫海,如雲之浪滔天,未隔二旬,果之佛逝。經停二月,漸學聲明(頁七下)。

義淨自稱從番禺(即廣州)航海近二十天而抵「佛逝」,佛逝即尸利佛逝(śrīvijaya)的簡稱,故地在今印度尼西亞國的大島蘇門答臘(Sumatra)底舊港(Palembang)一帶,古代是個佛教的大國。而「聲明」是「梵文」的代名詞⁴。換言之,在東南亞佛教大國的尸利佛逝便可學到梵文,因此部份求法者也就採海途西邁了。何況,唐時循海只要航行不足二十天便可到達赴印度中途的今蘇門答臘,不似陸行要走三年始到印度⁵,當然有人採此捷徑了。

馮氏書中所收西行求法者都屬男性的出家人,而據前節所述,在劉宋時代曾有三趟師子國的比丘尼成群來華弘法,那麼華夏何以無比丘尼赴印度?《比丘尼傳》卷三〈崇聖寺僧敬尼傳〉略云:

僧敬(約四〇三~四八六時人),會稽人也,寓居秣陵(南京)。逮(宋文帝)元嘉中(約四三八),魯郡孔默出鎮廣州,攜與同行。(僧敬)見外國鐵薩羅尼等來向宋都,更從受戒,深悟無常。乃欲乘舶泛海,尋求聖迹。道俗禁閉,留滯嶺南三十餘載。風流所漸,獷俗移心,捨園宅施之者十有三家。宋明帝(四六五~四七二在位)聞之,遠遣徵迎。番禺道俗,大相悲戀。還都,勅住崇聖寺(頁二九四上~中)。

⁴ 據唐代玄奘三藏(六〇二~六六四)口述西遊見聞,譯經助手釋辯機(約六四五~六四九時人)筆受的《大唐西域記》(大正藏編號二〇八七)卷二略云:「詳乎天竺之稱,今從正音,宜云印度(Indu)。印度者,唐言月(頁八十五中)。詳其文字,梵天所製,而七歲以後,漸受五明大論,一日聲明,釋詁訓字,詮目流別」(頁八七六下)。依此,「聲明」是梵文的文字訓詁之學,而華夏僧家爲文,往往以「聲明」作「梵文」的代名詞。

⁵ 同註三引拙文頁二六〇。

上引傳文紀述了一個很矛盾的現象。〈傳〉稱僧敬尼受到前節所述的師子國鐵薩羅尼等來華的刺激而大興西行求法的豪情壯志，然而在廣州一帶卻被「道俗禁閉」而滯留三十多年也去不成；可是另一方面，這位比丘尼卻受當地人非常崇敬，以至「拾園宅施之者十有三家」。及至宋明帝聞她在南方的盛名，遣使徵迎她回京，番禺道俗以至「大相悲戀」。南方人既然敬愛僧敬尼，但又力阻她不能西邁，何以故？

據仕邦的研究，原來古時中國的比丘尼很易受到性騷擾，甚至性迫害。另一方面，西行的求法者往往在途中被劫殺。倘使僧敬尼以女身西行，在海行途中會遇到東南亞的外族海盜，屆時強人們除了劫財之外，還會劫色呢！即使她跟男性法師結伴同行，遇劫之時比丘不見得有力量保護她。就算僧敬尼能平安上岸，在迢迢萬里的求法途中會遇到不同國籍的外國人，其中不信佛法的人裡面難保無見色起意的不良之輩啊⁶！

即使前節述師子國有三趟比丘尼結伴來華，其中兩次是舶主難提載她們來，另一次也應自這島國乘舟而至，然則這些外國比丘尼是受到傾向佛法的船長保護始能安然到達中國。而劉宋以後，再不見有關記載，這就是說，倘使遇不上護法的航海家，師子國的比丘尼便不敢再來⁷。

職是之故，僧敬尼在南方滯留三十餘年，足見她求法之心很強，一直想找機會啓碇出國，可是當地僧俗都不助她出海。嶺南人如此對待一位他們崇敬的尼師，恐怕正不忍心她冒被污辱的危險，然則力阻西行，倒是出於一片存心衛護的愛護之心了⁸。

三、海途西行所需的時日

緣於史闕有間，中國與印度之間的船舶往返需要多少時日？如今僅能找到兩起有關的記載。晉宋之際釋法顯（卒於四二三以前）《高僧法顯傳》（大正藏編號二〇八五，以下引用以它一般通稱「佛國記」名之）略云：

⁶ 參拙作〈中國古代無比丘尼西行求法的原因試釋〉頁四二～四三，刊於《大陸雜誌》七十卷一期，台北，一九八五。

⁷ 全前註引拙文頁四三。

⁸ 全前註引拙文頁四三～四四。

（法顯自師子洲乘船返國時）三日便值大風，船漏入水。如是大風晝夜十三日，到一島邊。潮退之後，見船漏處塞補之，於是復前，如是九十日許，乃到一國名耶婆提。停此國五月日，復隨商人大舶，齋五十日糧，東北行趣廣州（頁八六五下～八六六上）。

按，師子洲即師子國，也就是現今的斯里蘭卡國，自此航行到耶婆提國需九十日航程⁹。耶婆提國何在？湯用彤先生（一八九二～一九六五）認為是 Yavadhipa 的對音，地應在今蘇門答臘島上¹⁰。而陳觀勝先生則認為可能是今爪哇島¹¹，總之不出今日印度尼西亞國轄下一個大島。換言之，自印度次大陸南端航向中國，中途換船，兩程合計為一百四十一左右¹²。

其次，《求法僧傳》卷下〈義淨自述〉略云：

于時咸亨三年十一月，背番禺，似山之濤橫海，如雲之浪滔天，未隔兩旬，果之佛逝。經停六月漸學聲明。王贈支持，送往末羅瑜國，復停兩月，轉向羯荼。至十二月，舉帆乘王舶漸向東天（竺）矣。從羯荼北行十餘日至裸人國，從茲更半月許，望西北行，遂達耽摩立底（TamraLipti，現今印度的 Tamluk）國，即印度之東南界也（頁七下～八上）。

淨公自述中的佛逝即現今蘇門答臘的巨港一帶，前已言之，在唐代，自廣州出航不足二十日便達蘇島，義淨住此半年學習梵文，然後又到末

⁹ 仕邦曾持此跟陳玉女教授研究，陳教授認為「九十日」乃「十九日」的倒置，因為自印度航向今印度尼西亞國，無需九十日之久。而仕邦則想到法顯所乘是一艘曾經漏水而匆匆修補過的船，也許船家因此故意拖慢航速以免出事，是以大費時日始航抵耶婆提國。

¹⁰ 參湯氏所撰《漢魏兩晉南北朝佛教史》上冊頁二七九，商務印書館出版，台北，一九六二年台一版。

¹¹ Kenneth K. S. Ch'en, *Buddhism in China: A Historical Survey* (Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1964) p.91.

¹² 若依註九中陳玉女教授的計算，則兩程合計應為六十九日左右。不過，仕邦不敢隨便更動古書的文字，故正文仍依《佛國記》原文的「九十日」來計算。

羅瑜國住了兩個月，跟著自羯荼航行了十餘日到裸人國，更再航半個月左右，便達印度的東南界。據此，實際上循海前後航行的時間，合計兩個月左右而已。也許此時造船技術和航海經驗都較之東晉時進步吧¹³。

四、商業活動與海路佛法交流

循海的佛法交流，不論西僧東邁還是華夏沙門赴印度求法，都跟海上的商業活動結合。因為這些中、外出家人不能像小說《西遊記》所述花果山的美猴王那樣獨自撐著一隻大棧，便自東勝神洲航繞南瞻部洲而達西牛賀洲去求仙，他們要乘搭商船往返的。因此海上佛法交流的史料，同時也是太平洋與印度洋之間商船活動的史料。限於篇幅，關於西僧循海東邁，今僅舉三例以見：梁釋慧皎（四九七？～五五四？）《高僧傳》（大正藏編號二〇五九）卷三〈宋京師祇洹寺求那跋摩傳〉略云：

求那跋摩(Gunavarman, 三六七～四三一)，此云功德鎧，本剎(帝)利種，累世為王，治在罽賓國(今印度喀什米爾邦)。至年二十出家受戒(頁三四〇上)。時京師名德沙門慧觀、慧聰等，以元嘉元年(四二四)面啟宋文帝(四二四～四五三在位)，求迎請跋摩。帝即勅令交州刺史，令汎舶延至。(求那)跋摩已先隨商人竺難提舶，欲向一小國，會值風，遂至廣州(頁三四〇下)。

上引史料可注意者，是求那跋摩是乘搭「商人竺難提」的船而值風航至廣州。竺難提既是「商人」，則他的船當然是商舶。又，竺難提可能就是本文首節述及兩次自師子國航送比丘尼來華的「舶主難提」。

北宋釋贊寧(九一九～一〇〇一)《宋高僧傳》(大正藏編號二〇六一)卷一〈唐洛陽廣福寺金剛智傳〉略云：

釋跋日羅菩提(Vajrabodhi, 六六九～七四一)，華言金剛智，南印度摩賴耶國人也，年十六剃染出家。遊師子國，東行佛逝、裸

¹³義淨自稱出海後「似山之濤橫海，如雲之浪滔天」，看似誇張。因仕邦任教星洲南洋大學之日，曾多次乘船往返港、星兩地，向未見如斯巨浪。大抵古時船舶較小，加上淨公是范陽(今河北省薊縣)人，生長於內陸，一旦作遠洋航行，未免緊張而已。

人等二十餘國，聞脂那(Cīna，印度人口中的「中國」)佛法崇盛，泛舶而來(頁七一—中)。

〈傳〉稱金剛智先遊佛逝、裸人等二十餘國，然後泛舶來華。佛逝即今蘇門答臘島，裸人國即今尼科巴(Nicobar)群島，然則智公曾遊的二十餘國都屬東南亞沿海之地，他應是附乘商船往遊。再者，前節引《求法僧傳》的〈義淨自述〉，淨公西行也是航經佛逝和裸人國，這顯示了古時商船有它們沿途貿易的航線。

至於商船何以肯讓出家人搭乘？除了賺取船資之外，更帶有希望佛祐的因素。《高僧傳》卷三〈宋中興寺求那跋陀羅傳〉略云：

求那跋陀羅(Gunabhatra，三九四～四三一)，此功德賢，中印度人也。既有緣東方，乃隨舶泛海。中途風止，淡水復竭，舉舶憂惶，(求那)跋陀(羅)曰：可同心并力念十方佛，稱觀世音，何往不感！乃密誦呪經，懇到禮懺，俄而信風暴至，密雲降雨，一舶蒙濟(頁三四四上)。

據〈傳〉所言，求那跋陀羅所乘的船在帆船時代遇上最要命的事——茫茫大海之中信風忽止，加上舟中淡水已盡。此時節，有賴這位沙門領導舟人一起祈請佛祐，果然「信風暴至，密雲降雨」，把兩大問題全部解決，大抵這正是船舶歡迎出家人登舟的原因。

繼言中夏求法者乘搭商船西邁的情況。《佛國記》略云：

法顯住此國(師子國)二年，即載商人大舶，上可有二百餘人(頁八六五下)。如是九十日許，乃到一國名耶婆提，停此國五月日，復隨他商人大舶，上亦二百許人，東北行趣廣州(頁八六六上)。

《求法僧傳》卷上〈常慙禪師傳〉略云：

常慙禪師者，廣州人也。至海濱附舶南征，往訶陵國(今爪哇)。從此附舶往末羅瑜國，復從此國欲詣中天(竺)。然所附商船舶載物

既重，解纜未遠，忽起滄波，不經半日，遂便沉沒（頁三上）。

以上兩條史料，都明誌循海的法師不論往返，都是乘搭商船。《求法僧傳》卷下〈義淨自述〉略云：

（乘船）未隔兩旬，果之佛逝。（佛逝）王贈支持，送往末羅瑜國，轉向羯荼。至十二月，還乘王船漸向東天（竺）矣。從羯荼北行十餘日至裸人國，彼見舶至，爭乘小艇有盈數百，皆將椰子、芭蕉及藤竹器來求交易。其所愛者但唯鐵焉，（鐵）大如兩指，得椰子或五或十。商人戲授其衣，即搖手不用。其國既不出鐵，亦寡金銀，但食椰子、諸根、無名稻穀。是以盧呵最為珍貴（本註：此國名鐵為盧呵）。若不共交易，便放毒箭，一中之者無復再生（頁七下～八上）。

據義淨所言，知道他往印度時雖然乘搭尸利佛逝王的「王船」，但這條船依然載有商人和肩負點商業任務。其中所述裸人國民眾以小艇數百包圍王船，強行要求貿易，不然便放毒箭傷人，是相當生動的海上以物易物的描寫。而所述以兩隻手指大小的鐵塊便可換取五至十枚椰子，是頗上算的交易。

以上所述，足見佛法交流跟商船貿易的結合，是相當緊密的。

五、佛法流史上的船難與海盜劫殺記載

航海事業經常遇到的兩大麻煩，是碰上船難或海盜的殺人越貨，這兩者在佛法交流史上亦有記載，今先言海上盜賊的情況。《佛國記》略云：

（自師子國航向耶婆提之際）海上多有抄賊，遇輒全無（頁八六六上）。

《求法僧傳》卷上〈大乘燈禪師傳〉略云：

大乘燈禪師者，愛州人也。過南印度，復屆東天（竺），到耽摩底國。既入江口，遭賊破舶，唯身得存（頁四中）。

上引兩條史料都是有關印度洋中海盜橫行的情況，因為斯里蘭卡東航到耶婆提，不管後者屬今蘇門答臘還是爪哇，其航程都在印度洋範圍內。而自南印度往東天竺，航程亦在同一大洋之中。雖然〈大乘燈禪師傳〉所述「入江口」時纔「遭賊破舶」，所遇強盜也應是在江口等候海船的水賊。而《佛國記》稱在海上若逢「抄賊」則「遇輒全無」，此語反映了海盜劫掠後往往將船中人全部殺害這一傳統由來已久。法顯的遭遇在晉宋之際，大乘燈的遭遇在唐代中葉，這兩條史料所述，可謂珍貴的早期印度洋中海盜活動的華文記載。而從這兩條史料的反面，則循海往返的中外沙門往往會被劫殺！

海盜對船舶固然是個威脅，但未必便不幸會遇到，況且商船備有武裝，或更能擊退來犯者。而船難對航海事業的威脅，則更甚於海賊！今舉僧史所載以見：

《高僧傳》〈晉河西曇無讖傳〉附〈道晉傳〉略云：

（曇無）讖（Dharmarakṣa，三八五～四三三）所出諸經，至元嘉中（約四三八）方傳建業。道場（寺）慧觀法師志欲尋（曇無讖所未譯之）涅槃（經）後分，乃啟宋太祖（劉宋文帝，四二四～四五三在位）資給沙門道普，將書吏十人，西行尋經。至長廣郡（今青島一帶），舶破傷足，因疾而卒。（道）普臨終歎曰：涅槃後分與宋地無緣矣（頁三三七上）。

《求法僧傳》卷上〈常慙禪師傳〉略云：

（述所乘商舶載貨過重，行將沉沒之際）商人爭上小船，互相戰鬥。其舶主既有信（佛之）心，高聲唱言：師來上舶！常慙曰：可載餘人，我不去也！於是合掌（向）西方，稱彌陀佛，舶身沉沒，聲盡而終。有弟子一人，不知何許人也，號咷悲泣，亦念西方，與之俱沒。其得濟之人，具陳其事（頁三上）。

上引道普與常慙師徒等三人，都屬求法者因海難功殞命的記載。然而海途凶險的較具體描述，則見於《佛國記》，雖然法顯的時代較

之上述三人爲早，但因所述較具體較精彩，放在本節之末。《佛國記》略云：

法顯住此〈師子〉國二年，更求得漢土所無（之佛經）。得梵本已，即載商人大舶，上可有二百餘人，後係（繫）一小舶，以備大船毀壞。三日便值大風，舶漏水入。商人欲趣小舶，小舶上人恐來多，即斫絙斷。商人大怖，恐舶水滿，即取粗財貨擲水中。法顯亦以餘物棄擲海中，但恐商人擲去經像，唯一心念觀世音。如是大風晝夜十三日，到一島邊，潮退之後，見船漏處即塞補之，於是復前。大海瀰漫無邊，不識東西，唯望日月星宿而進。海深無底，又無下石（下碇）處，若值伏石（礁石），則無活路，如是九十日許，乃到一國名耶婆提（頁八六五下～八六六上）。

據上引法顯自述，知道古時海行遇上船漏水之時，同舟之人如何爲了活命而互相排擠，被排擠而留在漏水船上之人如何徬徨無計。同時也使我們知道當時已有礁石威脅和水深不能下碇的問題。

及至到達耶婆提之後，顯公換船航向中國之時遇到更大的海難，《佛國記》續略云：

停此（耶婆提）國五月日，復隨他商人，大舶上亦二百許人，齎五十日糧，東北行趨廣州。一月餘日，夜鼓二時遇黑風暴雨，商人賈客皆悉惶怖。法顯爾時亦一心念觀世音。得至天曉，諸婆羅門議言：坐載此沙門，使我不利，遭此大苦。當下比丘，置海島邊，不可一人令我等危險¹⁴。法顯檀越言：汝若下此比丘，亦應下我，不爾，便當殺我！如其下此沙門，吾到漢地當向國王言汝也。漢地王亦敬信佛法，重比丘僧。商人躊躇不敢便下。于時天

¹⁴陳玉女教授曾問仕邦在前節稱商船肯讓出家人登舟的原因之一是爲了希望得到佛祐，並曾舉求那跋陀羅故事爲證。何以如今船中商人卻視法顯這僧人給全體帶來不利而要將沙門棄置荒島？其實這種心理不難解釋，譬如某一家庭中有人得了重病，家人向佛寺請來一尊佛像或菩薩像回家供奉，希望能保佑病者早日痊癒。不意聖像入門之後，病者的情況反更加劇辛苦，這家人必然誣賴這聖像帶來不吉而趕忙將它送走一樣。

多連陰（接連天陰），海師相望僻誤¹⁵，遂經七十餘日，糧食、水漿欲盡，取海鹹（鹹）水作食。分好水，人可得二升，遂便欲盡。商人議言，常時正可五十日便到廣州，今已過期多日，將無僻耶¹⁶？即便西北行求岸，晝夜十二日到長廣郡（今山東省青島一帶）牢山（今作嶗山）南岸，便得好水、菜。見藜藿依然，知是漢地，即乘小船入浦，覓人欲問其處，得兩獵人，問此是何國¹⁷？答言，此青州長廣郡界，統屬晉家（頁八六六上～中）。

據《佛國記》所言，法顯這次因「黑風暴雨（颱風？）」而被同舟眾商人認為他這出家人帶給大家惡運，竟然打算找一個荒島把他棄置。幸而顯公的施主替他力爭而得免。不過，由於連日陰雲蔽天，海師（領航人）無法依日月星辰而定航向¹⁸，弄到「糧食、水漿欲盡」地漂流了七十多天，本來要航向廣州，而最後竟然駛到今青島一帶，幸好仍能回到中國去。

以上所陳，足見循海求法，其危險性甚至遠過於循陸的跋涉於沙漠、雪山和峻嶺！

¹⁵古時外國船隻不知使用指南針，航行時依日月星辰的位置來定航向，本節正文引《佛國記》稱從師子國揚帆耶婆提時「唯望日月星宿而進」，即指這種情況。如今法顯等航經的海洋上空連日為雲層覆蓋，海師在白天還勉強知道太陽的方位，夜裡則看不見群星和月亮，是以引導了錯誤的方向。

¹⁶「將無僻耶？」指舟中人認為航行已超過五十天而仍未達目的地廣州，感到「難道偏離航向了嗎？」

¹⁷法顯何以明知已回到漢地而仍問兩獵人「此是何國？」者，這關乎當日的時代背景。顯公是晉、宋之際的人物，而在整個魏晉南北朝三百多年的長期分裂期間，南北兩大勢力大致以淮河為界。當南朝強盛之時，其疆域往往推展至黃河南岸；而北朝壯大之際，其領土往往及於長江北邊。因此法顯雖然已踏足漢土，仍不免要問清楚登岸之處屬於東晉的領土還是五胡割據的區域，好得知道如何向當地政府申報一切。又，《佛國記》稱顯公在東晉安帝（三九七～四一八在位）義熙十二年（四一六）回國（頁八六六中），其時強人丞相劉裕（後來的劉宋武帝，三五六～四二二，四二〇～四二二在位）當權，國力大張，故能夠擁有今山東省青島一帶的長廣郡。

¹⁸參註十五。

何謂「佛，不可得」？

歐陽志宏

文字工作者

般若經論提起，「一切法空」是初學佛者聽了容易感到佈畏、恐懼的。一天，佛告訴須菩提：新發意菩薩聽說一切法畢竟空，乃至涅槃也如幻如化，必定心生恐怖；爲了照顧這些人，說法時必須有所分別，要說：「生滅者如化，不生滅者不如化。」佛進一步開示：難道一切法是本來有，後來無的嗎？假如諸法本來有，只因修行而喪失了，那確實應當恐怖；但實際上，一切法本來無所有，又從何喪失？因修行而喪失的只是顛倒妄見而已。¹再者，在浩瀚的教說中同樣可見「菩薩不可得，畢竟淨故；佛不可得，畢竟淨故」的空義，²所謂「佛不可得」也同樣是一分佛弟子所不樂意聽聞的，他們想，經典上明明說：「菩薩摩訶薩欲使世世身體與佛相似，欲具足三十二相，八十隨形好，當學般若波羅蜜！」³不是明明有「三十二相」、「八十隨形好」嗎？怎麼說「佛不可得」？果真如此，吾人每天念佛、拜佛，對著佛菩薩作功課，豈不是白忙一場？真是這樣嗎？

此一問題，筆者認爲，與其感到不解，不如深入探討來得實際。無論從「行門」或「解門」深入，皆不失爲契入「實相」的大好途徑，但憑個人性向而定。以「行門」而言，本文依次以「丹霞禪師的公案」及「念佛三昧之契入」略述其要。在「解門」方面，則以《智論》中「佛不可得」及「凡聖平等」的教說試作說明。

¹ 《智論》卷 96 (《大正藏》二五，730c)。

² 《智論》卷 43 (《大正藏》二五，374a)。

³ 《智論》卷 29 (《大正藏》二五，273a)。

壹、丹霞禪師的公案

唐朝時，南岳懷讓傳法于馬祖道一，青原行思傳法于石頭希遷。爾後馬祖道一便弘法於江西；石頭希遷則駐錫於湖南，於是出現雙方弟子互串師門，展轉於江西及湖南兩省求法的盛況。這兩處地方，這段時期，也正是中國禪宗大放異彩的重要地域及黃金時期，五宗七派，開花結果，主要也在這個環境中完成，而陸續在馬祖及石頭二位大師犀利的禪機中開悟者，更是不乏其人，其中丹霞禪師的故事，自古以來即為人所津津樂道，「丹霞燒佛」更是膾炙人口的一段公案，然而其中所透露的玄機何在？讀者也不妨參一參。

丹霞天然禪師，還沒出家前，本是個讀書人。一年，他前往長安參加舉人會考，路上遇見一位禪者。閒談間，禪者問他：「仁者往何處去？」他回道：「選官去！」禪者朝他身上打量一番，以犀利的目光盯著他，霎時衝口而出：「選官，不如選佛去！」這話如雷貫耳，直透讀書人的內心深處，起了莫大的作用，便問：「選佛當往何處？」禪者告訴他，江西的馬祖大師出現於世，那兒是個選佛場，去走走吧！聽完，他直奔江西，見了馬祖大師，掀開包袱表明心意，意思是請大師指點；大師看了他好一陣子才開口：「你的機緣在石頭，他才是你師父。」讀書人又直奔湖南，求見石頭禪師，見了面，一如以往，掀開包袱表明心意，石頭希遷沒說什麼，只叫他立刻做工去，他開始勞動作務，前後在大寮煮飯三年。一天，石頭希遷突然告知大眾：「明天大眾來佛殿前除草！」隔天，大小僧眾備齊了各種工具來到大殿前，只他一人用盆子盛滿水，洗了頭，在師父面前跪著。石頭希遷會心一笑，知道他聽懂了，便為他剃頭落髮，再為他說出家戒時，他卻掩著耳朵離開。

數年後某一天，他來到江西見馬祖大師，到了地方，不進客堂，卻直入僧堂，騎在聖僧像上，執事僧立刻報告師父，大師滿心歡喜地說：「我子天然」，肯定他真得法了，具足天真本性；丹霞禪師即刻跳下，禮拜馬祖大師，此後他就以「天然」為法號。唐元和年間，他前往龍門香山，到了慧林寺時，天氣轉為大寒。一晚，他竟然將木雕的佛像搬來燒火，寺主喝斥他，「怎麼可以燒我佛像！」丹霞禪師用木杖撥了撥灰

燼說：「燒取舍利」；寺主更是不解：「木像怎麼可能有舍利？」禪師說：「既然沒舍利，再拿兩個來燒燒！」

禪者所欲求得的，一向是不落言詮，不落意象，不入二法的那一個天然本性；而騎聖像、燒佛像，看在世人眼裡全是褻瀆的行爲，丹霞禪師的本意當然並非如此，而是希望開啓世人清淨平等的本性，不落凡聖對待的迷思，誠如法融禪師所說：「分別凡聖，煩惱轉盛」。若「聖不可得」，當然「凡也不可得」，不過，話說回來，此一舉動，恐怕非大機者不能爲之，非大智者不能知之！吾人魯莽不得。

貳、念佛三昧的契入

《大智度論》首卷，一開始便問起一個重要的問題：佛法中皆不會無緣無故提問，或因小因緣而提問，現今是什麼大因緣使佛宣講《摩訶般若波羅蜜經》？於此，龍樹菩薩依次說了二十一個理由。首先，他認爲，佛在三藏中廣引譬喻爲聲聞說法，但不說菩薩道，只在《中阿含》末經，授記彌勒菩薩來世作佛，此外也不說種種菩薩行，而今佛正想爲彌勒菩薩等人廣說菩薩行止。其次，有些菩薩專精修持念佛三昧，佛想要這些人獲得增益——如《般若波羅蜜初品》，佛現神足，大放金色光明，示現大身，種種妙色遍佈虛空，端正殊妙，無人能及，菩薩們見到後，各人修持的念佛三昧獲得了加倍的增益，過程中「一切法空」的見地在重要時刻中得以彰顯，這也是《般舟三昧經》的重點所在，並於《智論》中加以闡揚，過程如下：

菩薩入了念佛三昧，因爲攝心清淨之故，目睹諸佛現前；此一道理就像有人莊嚴己身，以清水爲鏡而自照一般。水鏡本身並無形相，不過清淨明亮而已，而一切諸法本自清淨，菩薩以此體證而隨一己之願得見諸佛，請佛決斷疑問，佛也滿其所願；聽完，菩薩滿心歡喜，但心想：佛哪裡來的？我身子也沒移動半步；這時他終於了解，原來諸佛不來，我亦不去，三界一切，全是自心所作，隨心之想而得見一切——以心見佛，以心作佛；原來心即是佛，心即我身，而心不自知、不自見，心所顯現的虛誑，全因無明而有。菩薩因體悟心相，頓時契入諸法實相，爾後，以定慧等持的二種力量，隨心所欲而不離諸佛；就像金翅鳥王具有

巨大而完整的翅膀一般，能於空中自由自在，隨意而往。⁴

上文所說，菩薩修持念佛三昧的過程，主要得力於三種因緣：佛力、三昧力，及本功德力，三種力用和合而得見諸佛。此一道理，《智論》以清水照人作比喻；《般舟三昧經》則以夢境為喻——比如有人遠離故鄉，非常想念親人、妻兒子女；因日有所思，於是夢回故里與親友團聚，閒話家常。佛說，菩薩聽聞了佛名號而念佛，正如日有所思，夜有所夢一般，常憶佛念佛，便能見佛。⁵但夢境畢竟不同於念佛三昧的功德，共同之處在於夢境中自身不去，家人不來，但相聚之歡樂如在眼前；三昧之境也是如此，諸佛與我不來不去，本性空寂，但與佛酬對問答的景象歷歷在目。經由了知萬法唯心所現，使「佛不可得」的意境在念佛三昧的過程中，得到完美的體現。

參、佛不可得的教說

《金剛般若經》云：「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來。」這一段經文說，不能以三十二相來認定如來；但或許有人疑惑，認為如果不能以色身來認定佛，以音聲相求也不許，如何認定其存在？所謂「一切法空」是學習般若的基本觀念，「四大皆空、五蘊無我」也是耳熟能詳的教說，但若連「佛身亦空」，恐怕猶豫者不在少數，眾人想，我每天對著佛菩薩作功課，怎麼連佛也空了？真是如此嗎？《智論》中有一段曇無竭菩薩與薩陀波崙菩薩的對話，內容與此有關。

一、諸法如幻，佛亦如幻

這次對話，主要緣起於薩陀波崙對於法性的理解不夠徹底，雖知一切法空，無來無去，但終究沒有深入，又因為對佛深重恭敬之故，因此無法觀佛身性空。其實，他的問題也代表了一分性空學者面臨的問題，即使智慧具足，辯才無礙，一旦說起「佛身空」，就像滔天巨浪湧到須彌山邊而毫無作用一般，因此曇無竭菩薩運用了相當豐富的空性語彙，

⁴ 《智論》卷 29 (《大正藏》二五，276b)。

⁵ 《大正藏》十三，899a。

悲智海園區

「如」、「無生法」、「無滅法」、「實際法」、「空」、「無染」、「寂滅」、「虛空性」等等，指出「無來無去」則當體是佛，不在他處。所謂「諸佛如、諸法如，一如無分別。」另外，也運用了種種譬喻：

比如在春夏交替的季節，天氣轉熱，日正當中，有人遠遠見到熱氣沸騰，所謂的「陽焰」，於是追逐而去，巴望找到水解渴。這時，曇無竭菩薩讓薩陀波崙自己思考：

「你看法如何？這水是從哪一座池子，哪一座山，哪一口泉來的？又往哪裡去？流入東海、西海、南海、還是北海？」

「大師！陽焰中尚且不可能有水，怎麼還有來處、去處？」薩陀波崙回答。

「就是啊！愚人受到熱氣及口渴的逼迫，見陽焰卻認為是水。同樣的，若人起分別想，認為諸佛有來有去，也是愚癡，一切諸佛絕不能用色身來認定，諸佛的法身，無來無去。」

「善男子！魔術師使用幻術，變出種種象、馬、牛、羊、男、女等等，你覺得呢？這些幻象從何而來？又將往何處？」

「大師！幻象毫不實際，怎麼說有來處、去處！」

「正是如此！如果有人起分別想，認為佛有來有去，就像夢中見到象、馬、牛、羊、男、女一般，你意下如何？夢中所見的一切，有來處、去處嗎？」

「大師！夢中所見，虛妄不實，哪裡有來去？」

「不錯！那怎麼有人起分別想，認為佛有來去呢！佛說諸法如夢，眾生若不懂，而以名字、色身來認定佛身，甚至說諸佛有來有去，那是毫不明白諸法實相，是不明智的見解，可以想見，將來必定往來於生死中，遠離般若波羅蜜，也遠離了佛法。」

「善男子！又比如美妙的樂音，出現時無來處，滅時無去處，樂音是眾緣和合的；諸佛身也一樣，成就於無量功德，不是一因、一緣、一功德

而有，更不是無因無緣而有。諸佛身不獨從一事而成就，更不是有所來、有所去。善男子！應當如此理解諸佛的來去相才好！」

二、佛與五眾，非一非異

《智論》引導學人理解這一部份義理時，一如以往地以「二諦」作說明，在「第一義諦」的領域中顯出五眾與佛的「不一不異」，佛身空無自性。以「世俗諦」的立場，所以說：「佛說般若波羅蜜」；又因為講「第一義」，所以說：「諸佛空，無來無去」，「清淨五眾和合，故名爲佛。」有關五眾與佛的關係，佛自己解說：

五眾非佛，離五眾亦無佛，五眾不在佛中，佛不在五眾中，佛非五眾有。⁶

因爲五眾（五蘊）有五個，佛是一個；一不是五、五不是一，二者劃上等號是不對的。再者，五眾也並不是可以各各獨存的，說各各相異不可能。這道理，佛典中常以五隻手指與拳頭的關係作比喻：二者雖然形狀不同，力道不同，處處「不一」而不相離。不過，說二者「不一」，那是「相異」嗎？但拳頭不在手指頭中，手指頭也不在拳頭中，二者既不獨立，認定「異」也不對。佛身也同如此，若佛與五眾是「一」，五與一畢竟不同，所以「一」不可得；若說佛與五眾「異」，但佛不在五眾中，五眾也不在佛中，說二者「相異」也不可得。

從「有無」來作決斷，若說必定「有」拳頭，表示不用五隻手指，必定有另一拳頭，然眾所周知，這是不正確的；若說一定「無」拳頭，表示拳頭如龜毛兔角一般，根本不存在。以此一道理來看佛身，便可知佛身的存在，「有」不可得，「無」也不可得，空無自性。這些表面上看似矛盾的教示，卻是世上最真實的語言，所以佛說：「一切無誑法中，我最第一。」

⁶ 《智論》卷 99 (《大正藏》二五，746b)。

因為有上述種種決斷「第一義」的困難，所以佛總是先說第一清淨五眾、三十二相等名爲佛；爾後再深入般若，細說「寂滅相」、「無戲論」，若能契入則名「無所得」；以無所得，所以名爲佛，佛即是空。種種佛身不可得之理，不妨以《智論》的一段問答作一小結。

問曰：若無佛，即是邪見，爲什麼菩薩要發心求作佛？

答曰：這裡講「無佛」，是爲了破除執取佛身之妄想，不是鼓勵「取無佛想」，二者乃天壤之別。取「有佛」想，已經是妄想，何況取「無佛」的邪見呢！

肆、凡聖平等的教說

有關「佛不可得」的種種論述，其實是「諸法實相」的課題，也是「凡聖平等」的教說，因此下文回到最初的實相本題，說明「如」的定義，再列舉相關問答，藉由「諸法實相」了知「凡聖平等」，進而彰顯「佛不可得」的真義。《智論》解釋「如」有二種情況：一、各各相；二、實相。所謂「各各相」，如地是堅相，水是濕相，火是熱相，風是動相等等，分別諸法各自有相，稱爲「各各相」。何謂「實相」？於各各相中求「實」不可得，無法評破，沒有過失，即「實相」。比如「地」若真堅固，遇重大因緣時，爲何失去堅固性了呢？具有神通者，能入地如水，能分散木石，何來堅固之有！像這樣，推求各各相不可得，即是實相，其實皆空，即稱爲「如」。⁷

一、佛與畜生平等的教說

有關諸法平等相，有人提出一問：如果在菩薩的認知中，佛是福田，眾生不是福田，即不符合菩薩法，這是可以確定的；但話說回來，菩薩有什麼能力使佛與畜生平等？龍樹菩薩回覆了三個理由：

首先，菩薩以般若波羅蜜力，面臨一切境界修持畢竟空心，所以對一切法不起分別，之所以可以做到，是因爲了知一切法眾緣和合。比如

⁷ 《智論》卷 32 (《大正藏》二五, 297b)。

畜生，不離五眾、十二入、十八界的和合；佛也是如此，因為有無量劫的善法和合，所以假名為佛。由此可知若人憐愍眾生，可得無量福德；相對的，若執著於佛，但造作種種惡因緣，必獲無量罪，不會因為執著於佛而有差別待遇。以此一道理而了知一切法畢竟空，必然不輕視畜生，也不以佛為貴，心生執著。

再者，所謂「諸法實相」即是一切法無相，無相中並不分別「佛」、「畜生」；若分別即是取相，所以必須「等觀」。換言之，「諸法實相」本自不生分別，眾生何必多事！

其次，菩薩有二種法門：一者、畢竟空法門，二者、分別好惡法門。入了空法門，則能運用「等觀」；若入了分別法門，那麼一切阿羅漢、辟支佛尚且不及佛，何況畜生！⁸ 這可說是從菩薩所運用的般若空觀所說的「平等」。

二、佛與凡夫平等的教說

《智論》有一段須菩提與佛的問答，將「平等」的真義作了如實的解說。大意是：若菩薩修行平等法，沒有道，也沒有果位；不修行平等法，同樣沒有道，也沒果位。但「行」與「不行」之間自然有偌大的差別，差別在於：修行平等法，終能了知一切法不可得——「道不可得」、「果不可得」，這才是真道、真果位。

（一）「二法」及「不二法」之差別

須菩提向佛提出一問：「佛於道場所得法，是用世俗諦得的？還是用第一義諦？」須菩提的意思是：如果以世俗諦而得即是虛妄不實；若以第一義而得，第一義中沒有所謂「得」與「不得」，全然不可說、不可受。

佛答覆他：為了因應世俗，所以說「佛得阿耨多羅三藐三菩提」，其中並無「得者」、「所得法」。所謂「有人得法」即落入二法，那是不可

⁸ 《智論》卷 88 (《大正藏》二五，681c)。

能得道、得果位的。所謂「二法」，說的是「菩薩」及有所得的「阿耨多羅三藐三菩提」，這二法，全是因應世俗才有的，佛法如果落入二邊，怎麼不虛妄呢！而諸佛、大菩薩了知第一義，爲了度化眾生，使他們也獲得第一義，縱使作出種種分別，那是不虛妄的。

須菩提又問：「世尊！若用二法，不能得道、得果，今以不二法，可以得道、得果嗎？」

佛回答：「用二法無道、無果；不二法也無道、無果。」

須菩提緊接著問：佛不也在其他地方說：「二法是凡夫法，不二法才是賢聖法」嗎？就像在《毘摩羅詰經·不二入法門品》中所說的！

佛答覆他：所謂「不二入」確實是真實聖法，因爲有些新發意菩薩尚未認識諸法實相，聽聞不二法之後，心生執著；因爲這樣，所以佛有時稱讚「不二法」，有時毀棄它，即便如此，佛也說「遮止二邊而行中道」，所謂「非二、非不二」。

所謂「二法」，意思是有各各的差別相；「不二」則是一「空相」。以一「空相」破除各各異相，完畢後必須自行放捨，才是真有道、真成果。一切賢聖雖然讚歎「不二法」，總是爲了不讓人心生執著的緣故！（略）

（二）「佛」與「凡夫」之平等

須菩提又請問佛：「若說平等，從凡夫乃至於佛，歷經各各位階，即不能有所差異，今凡夫、聖人也不應該有所差別，不是嗎？」

佛認可須菩提的想法，並說：「平等法中確實沒有差別，但因爲有世俗諦，所以凡夫的認知有所差別。」

須菩提又接著問：「如果凡夫乃至於佛，中間無有差別，爲何三寶出現於世間，並利益廣大的眾生？」

佛說：「平等即是法寶，法寶即是佛寶、僧寶。」爲何呢？尙未得法之前，不名爲佛；得了平等法，所以名爲佛；又因爲得了平等法，所以才有須陀洹等等的差別。

須菩提領受了佛的教示：「原來，平等法全然無合、無散，無色、無形、無對，一相所謂無相；也只有佛有如此能力，能於空、無相中，分別出凡夫、聖人。」

佛告訴須菩提：「不錯！不錯！如果諸佛不作出分別，如何知道有地獄，乃至佛獨有的十八不共法呢？」⁹

伍、結語

本文諸多「佛不可得」的公案及教說，免不了給人一種「境界極高，高不可攀」的感覺，殊不知，在般若經論中極力強調，初發心菩薩必須「從初已來，以一切種智相應心，信諸法無所有性，修六念。」這意思很清楚，行者一開始就必須學習「不可得」的平等觀，不能等到以後，不論其境界高或不高，略過此一課題，根本沒有「以後」可言，此一信念得以確保菩薩行者一路走來，風平浪靜，不受魔障；誠如《智論》中有人問：「菩薩見了佛身，必然信心清淨，有什麼不好？怎能說是魔事？」論主告訴他：「一切煩惱取相，皆是魔事。」¹⁰意思是，小菩薩道力尙淺，不該是見佛的時候，卻見了佛，必然是魔所變化，使菩薩動心執著。這一段對話爲初學者提供了非常篤定的修行指南，不難檢驗，但吾人不僅要問，如此一來，在「三十二相」與「無相」之間，又該如何取捨？

大乘教徒大多知道，發了菩提心，修持六度萬行的無量劫之後，必然有一清淨莊嚴的三十二相可得。佛有法、報、化三身，報身具足三十二相，誠不虛假；再者，佛身遍滿於無量世界，爲了教化眾生而顯現佛身也是事實。有關「三十二相」與「無相」的比較，龍樹菩薩的解說如下：

⁹ 《智論》卷 95 (《大正藏》二五，727b)。

¹⁰ 《智論》卷 69 (《大正藏》二五，542a)。

首先，佛法有二諦：一、世俗諦。二、第一義諦。以世俗諦，所以說三十二相；以第一義諦，所以說無相。第二，有二種道：一、令眾生修福道。二、智慧道。因於福道，所以說三十二相；因於智慧道，所以說無相。第三，爲了報身，所以說三十二相；爲了法身，所以說無相。佛身以三十二相、八十隨形好而自莊嚴；法身以十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法諸功德而莊嚴。第四，眾生有二種因緣：一、福德因緣。二、智慧因緣。爲引導福德因緣眾生，所以用三十二相身；爲了以智慧因緣引導眾生，所以說法身。第五，有二種眾生：一、知諸法假名。二、執著名字。爲了引導執著名字的眾生，所以說無相；爲那些知諸法假名的眾生，所以說三十二相。¹¹

由此可知，「三十二相」與「無相」即是福與慧的關係，即是報身與法身的關係，也即是非一非異的關係。所謂「佛不可得」的深刻意涵，乃是從「三十二相」不可得中而體現法身無相，也是從學習般若波羅蜜的無相法中而成就「三十二相」。一如前言所說：「菩薩摩訶薩欲使世世身體與佛相似，欲具足三十二相，八十隨形好，當學般若波羅蜜！」

¹¹ 《智論》卷 29 (《大正藏》二五，274a)。



100 年度留學僧獎學金頒發名單

序 號	申請人	性 別	國 籍	就 讀 學 校 系 別	金 額
1	釋 源 芳	女	越 南	華梵大學學士班一年級	20,000
2	釋 萬 利	男	越 南	圓光佛學研究所碩士班一年級	20,000
3	釋 妙 賢	女	台 灣	印度普那大學博士班	40,000
4	釋 有 暎	女	馬來西亞	法鼓佛教學院學士班二年級	10,000
5	釋 純 海	女	越 南	華梵大學學士班三年級	20,000
6	釋 道 論	男	越 南	華梵大學碩士班一年級	30,000
7	釋 慧 悟	女	越 南	華梵大學碩士班二年級	30,000
8	釋 明 圓	男	斯里蘭卡	華梵大學博士班二年級	40,000
9	釋 道 性	女	馬來西亞	法鼓佛教學院學士班一年級	10,000
10	釋 慧 明	男	越 南	佛光大學學士班二年級	20,000
11	釋 有 啓	男	馬來西亞	法鼓佛教學院碩士班一年級	20,000
12	釋 延 明	女	馬來西亞	南華大學碩士班二年級	30,000
13	釋 宏 勻	女	越 南	圓光佛學研究所碩士班二年級	20,000
14	釋 圓 明	女	挪 威	圓光佛學研究所碩士班二年級	20,000
頒 發 總 金 額			新台幣：參拾參萬元整		



財團法人印順文教基金會 100 年度論文獎學金申請辦法

- 一、獎學金金額：新台幣捌仟元至參萬元，名額若干名。
- 二、獎學金發給對象：台灣地區公私立大專院校及研究所，或佛教研修學院、佛學研究所、佛學院之在學學生。
- 三、申請人應於 100 年 9 月 15 日起，至 10 月 8 日間，檢附下列資料向本會提出申請。
(請以掛號寄：30268 新竹縣竹北市縣政九路 28 巷 7 號『印順文教基金會』。並於信封上註明：申請獎學金)
 - 1、申請人資料表即日起函索即寄，或至印順文教基金會網站下載，不足者可自行影印。
網址：<http://www.yinshun.org.tw>
電話：03-5551830
 - 2、800 字以上自傳乙篇。(內容須含學佛經歷，請用 A4 紙電腦打字)
 - 3、在學證明書或已辦妥註冊之學生證影本。(學籍以民國 100 年 9 月 15 日仍在學者為限，已畢業者請勿申請)
 - 4、上一學期成績單。(但第一年入學者免附)
 - 5、申請者應提出八千字至三萬字之中文佛學論文乙篇，一式三份。
(論文恕不退還，請自行保留影本)
- 四、論文題目：題目自訂。申請人可就義理、修行方法、文獻校勘、歷史發展、現代意義等方向，進行研究。
- 五、論文格式：
 - 1、請依一般學術論文規格撰寫，應包括「注釋」及「參考文獻」。
 - 2、全文應分段並加小標題，凡引用藏經或他人資料，必須注明出處。
 - 3、論文請用電腦打字，並以 A4 型紙列印。文中如有梵文、巴利文、藏文等，請盡量使用 Unicode 字型。
 - 4、論文請另附光碟片(RTF 檔或 Microsoft word 2000 以上 PC 相容之檔案)，或寄論文電子檔至本會 yinshun.tw@msa.hinet.net。



六、本會經聘請學者專家評審後，除另行通知得獎人外，並以適當方式公告之。

獎學金於 12 月底以前發放完畢。(爲使評審標準更形公平，本會得視申請者多寡，依博、碩士班；大專、佛學院分組審查)

七、注意事項：

- 1、裝訂封面及論文中不得出現作者姓名；請勿一稿數投，若經查明，立即取消其申請資格。
- 2、請勿抄襲他人著作（含講義），或提出自己曾獲獎舊作、譯稿，或請人代筆，若查知上情，除追回獎學金外，並於適當刊物上公布其姓名，同時亦函告所屬學校。
- 3、若爲學位論文之一部分，除非經相當程度之修訂改爲一篇完整之論文，否則不予受理。
- 4、本會得將入選者所提出之論文置於相關佛教網站上流通、洽由雜誌刊載及出版專刊，不另付稿酬。
- 5、獲甄選刊載於雜誌之作品，如須於行文上作大幅修改時，得獎人有義務親自修改釐清。

101 學年度法鼓佛教學院【碩士班甄試入學】訊息

上網公告：民國 100 年 10 月 5 日(三)起。

報名時間：民國 100 年 11 月 7 日(一)至 11 月 21 日(一)止。

口試日期：民國 100 年 12 月 21 日(三)。

收件地點：20842 新北市金山區西勢湖 2-6 號，法鼓佛教學院碩士班收。

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>



華嚴專宗學院推廣部 100 年度第 2 期課程招生

報名日期：100 年 9 月 1 日起至 100 年 12 月 31 日。

學 制：四個月為一期，本期上課約 16 週，每週上課 2 小時(遇國定假日、本寺法會休假)。

上課地點：台北市中正區濟南路二段 44 號
(近捷運板南線忠孝新生站 2 號出口)。

聯絡方式：電話：02-2321-3319 推廣部 02-2341-4760 教務處
(週一至週五，09：00～18：00)

E-mail：study@huayencollege.org

傳真：02-3393-8523 (全天／24 小時)

報名時間：即日起受理報名(可插班)，若該班報名繳費人數已額滿，則不再接受報名。

資 格：具正知見的一般信眾。

報名方式：◎親自報名，並詳填報名資料，若無法親自報名，亦可委託親朋好友代理報名，新生請附 2 吋照片 1 張。

◎佛學課程請繳保證金每門課 1500 元，報名時，請面繳；繳費後全勤者可申請退費，允許缺課 4 次(含)。

◎開課後報名視為插班生，缺課保證金即不退還，請學員注意。

◎語文課程及才藝課程均收 1500 元費用，即不退費。

網 址：<http://www.huayencollege.org> 詳細課程介紹請上本網站查詢。

一百年四～六月份會務工作報告

- 04/01 會員黃柳錦葉往生本會前往普佛，並送輓聯敬弔。
- 04/01 佳冬慈恩寺天因法師母親往生本會前往普佛。
- 04/02 舉辦安寧療護與生命教育課程，邀請前台中榮總安寧病房佛教宗教師天琳法師演講「關懷病患 關照生死 善終安寧路，佛教殯葬與臨終關懷」。
- 04/06 四月份個案審議，共審 28 件，新審 2 件，暫停供養 1 件，供養 27 件，供養金額總計壹拾壹萬玖仟元整。
- 04/12 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天因法師母親告別式，並送蘭花一對以示敬弔。
- 04/16 會員黃甘嫻嬌往生本會前往普佛。
- 04/19 會員羅麗鳳往生本會前往普佛，並送輓聯敬弔。
- 04/22 常務監事傳親法師帶領幹事黃麗珠等多位委員前往參加會員黃甘嫻嬌告別式，並送輓聯敬弔。
- 04/28 榮譽理事普暉法師榮任中華佛教比丘尼協進會第五屆理事長，理事長圓塵法師帶領副理事長圓慧法師、常務監事傳親法師、監事林潘惠玉、副秘書長林娜黛及多位委員前往參加，並送事事如意大松木弧線立體框祝賀。
- 05/06 五月份個案審議，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。
- 05/10 副理事長圓慧法師帶領多位委員，前往參加浙江省舟山市普陀山寶陀講寺暨普門萬佛寶塔聖像開光法會，並送事事如意大松木弧線立體框祝賀。

會務報導

- 05/21 竹田德修禪寺舉行開基百年三大士聖像開光典禮，本會為協辦單位。
- 05/22 大崗山蓮峰寺第五代住持圓音長老尼圓寂讚頌會，審議委員陳淑瓊及多位委員前往參加。
- 05/28 千佛山開山方丈白雲老禪師圓寂讚頌會，副秘書長林娜黛帶領多位委員前往參加。
- 05/30 於佳冬慈恩寺舉行榮譽理事長傳孝法師圓寂讚頌會。
- 06/02 六月份個案審議，共審 26 件，新審 0 件，暫停供養 0 件，供養 26 件，供養金額總計壹拾壹萬貳仟元整。
- 06/05 顧問張省吾兒子結婚，理事長圓塵法師帶領常務監事傳親法師、秘書長黃焯吉及多位委員前往，並送好事連連立體藝術框祝賀。
- 06/07 副秘書長林娜黛同修身體不適住院，秘書長黃焯吉帶領多位委員前往關懷。
- 06/13 文教委員會召開「護僧」季刊第 63 期第二次編輯會議。
- 06/15 烏松慈濟寺開山住持傳真長老尼圓寂讚頌會，副秘書長林娜黛帶領多位委員前往參加。
- 06/19 新店妙法寺戒德老和尚圓寂讚頌會，理事長圓塵法師帶領理事圓璋法師、副秘書長何念諦及多位委員前往參加。
- 06/22 多位師兄師姐協助包裝第 63 期「護僧」季刊。
- 06/28 個案供養心印法師圓寂讚頌會，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。

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。

中華佛教護僧協會捐款芳名
一百年四月

10000：馬來西亞慈恩精舍
2000：印戒法師、三寶弟子
1200：鄭淑子、蔡碧雲、葉珠鍊、王俊鑫、
隋吳菊、趙蔡月雲、趙和允、張彩霞
1000：修環法師
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：張鴻彬、張惟迪、張書毫、邱淑和、
張雅惠、劉書銓、陳彥坊、劉大維
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 19,100 元

4800：三寶弟子
1200：如道法師、莊順榮
1000：淨覺院菩提圖書館、詹德樹、林銘豐
500：黃科超、蘇子建、林珀州、林晉任、
林俞伶、蔡惠蘭
300：高玉菁
200：覺湧法師、陳益輝、陳張賢女、
呂靜枝、傅建源、傅炎昌、吳月金、
傅義城、孫立方、孫才、孫賴菊英
100：吳翊民、戴麗敏、林士勛、林芳怡、
陳苡瑄、陳意好、黃琬棋、林靚璋、
馮美春、陳淑珍、陳祢發、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、理棕法師、林進鎰、謝美津、
劉小登、趙來春

贊助獎學金 200 元

100：覺湧法師、陳貴生

林蔡碧蓮委員 16,900 元

1200：謝許春玉、陳葉珠宮、蔡月華、
黃玉麗、吳惠珍、蔡宋素花、謝達開、
蕭寶滿、李鄭美娥、董趙秋鸞、
吳林秀美、吳信中
500：王議德、李玉墀
300：蔡易甫、蔡孟惠、薛麗姬、蔡政廷、
陳秀真

許月委員 2,400 元

1200：林家禎、伍秀花

楊信輝委員 4,000 元

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

蘇友義委員 10,000 元

1200：吳美鳳、謝金全、蔡煥明、蔡詹秀蘭
300：陳美月、蔡迺榮、劉黃金慧、劉幸珠、
劉麗珠
200：張瓊珠、邱善、呂雯婷、呂聖淳、
呂其鴻、呂鐵樹、陳清對
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、黃惠敏、陳俊堯、李麗芬、
李世文、李忠穎、李佳蓓、李青蓓、
林信宏、陳孟鈴、林子堯、吳漂漳、
陳惠華、曾素麗、蔡宗軒

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、

捐款芳名

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 3,400 元

100：孫玉華、黃淳敏、黃欣慧、黃仁寬、
黃彥彰、黃碧英、黃陳萍、王維德、
孫進興、孫黃蜜真、張日輝、張昭慶、
黃寶娃、張日新、張淑芳、戴靖惠、
童千綺、張甯媛、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 4,800 元

200：林進助、林董阿銀、林淑華、潘韻仁、
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、蘇郁瑄、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 47,258 元

(主任：何念諦)

10000：陳學儒

2000：何念諦

1200：黃秀月、黃美玉、常俐德、常俊德、
謝明娥

1000：華梓貽、張玉妹、黃玉鳳、隨熊寶玉

500：劉鶯、游孟雪、林秀蘭、李富美、
蔡蕙如、何環丞、何玗潔

250：葉又瑄、劉士奇

200：蘇月花、徐子婷、陳緞、郭沈草、
陳明惠、蕭麗華、李琴、謝明容、
蔡佳樺

158：洪麗熄

100：李榮華、林嫻好、鍾承輝、張坤能、
黃素月、王宏宇、王瑋松、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、彭堅海、
陳翠女、彭義竣、彭瑀軒、彭義博、
黃禮雅、趙雲蘭、黃煒煒、莊美玲、
蘇麗卿、朱冠榮、朱芳萍、朱韻葵、
朱泓仰、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、蔡碧玲、張譯隆、張峻愷、
陳麗玲、許源和、謝良江、許月秀、
龐自君、龐新諺、龐志銅、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、黃嘉玲、林家豪、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、邱黃幼葉、邱莊雙妹、
張依霖、張建岨、張秀雲、張翔華、
張翔榮、張栗原、張劉金枝、林阿却、
徐珮慈、蔡春美、林其聰、林上閔、

捐款芳名

楊玉梅、陳名位、陳依亭、陳錦盛、
雷月娥、陳麗珏、陳沛婕、謝松棋、
陳麗華、蔡文華、陳俊霖、陳致縉、
陳昱岑、廖泓棋、林元旭、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、連秀香、洪春美、游玉英、
賴美玉、連淑玲、劉明珠、顏美玲、
留秀娥、魏武雄、張玉秀、魚販、
詹雪嬌、劉淑媛、洪麗英、周巧蘭、
莊蕊伊、魏怡婷、洪偉珉、郭曉宇、
杜進德、林品慈、嚴海源、林聖恩、
林品好、嚴金富、陳秀碧、嚴哲佑、
何承諺、蔣清川、蔣懷萱、蔡嘉陵、
蔡漢麟、何環州、李玉女、曹淵源、
曹凱鈞、曹凱翔

苗栗辦事處 9,600 元

(主任：明空法師)

1200：林鋒俊、蘇明河、蘇坤正、蘇建鈞、
鄭祥年、吳兆晃、卓綉琴、李金澐

陳文卿委員 8,500 元

1000：盧金全、蘇陳瑞雪

500：林材樹

400：林春菊

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、
林阿典、簡郁方、林暉城、吳美惠、
林楷軒、葉語心、葉王欽

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、
張齡月

佳冬慈恩寺 2,400 元

1200：曾松飄、曾淑敏

林聰妹委員 500 元

100：彭世琪、彭世偉、彭世強、楊漢聲、
張駿英

蘇淑儷委員 1,200 元

1200：李瑞生

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

一百年五月

25000：馬來西亞慈恩講堂

21895：廣東廣安寺

5000：郭松林

3000：沈梁美心、陳蘇秋花、趙致傑

2000：王月環

1600：廖茂盛

1500：陳金治

1200：黃淑華、張玉葉、方吳麗珠、熊夢萍、
吳梅花、張明吉、張林登美、林榮浩、
張鈺欣、林真如、林冠樺、張睿真、
林恩如、張林秀吟、果緣法師、
徐淑媚、天定法師、圓德法師、
楊秀玉、謝德水、蔡麗東、李馨才、
呂美鳳、黃于真

1000：圓純法師、陳世音

600：林愛倫

500：張鴻文、張秋陽、張陳美、張與庭、
張又升、張嘉修、許雪華、盧南進

400：楊瑩樺

捐款芳名

- 300：蔡郁萱
- 200：張鴻彬、張惟迪、張書毫、邱淑和、張雅惠
- 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、廖謝玉麗、廖元楓、洪月帕

劃撥 68,800 元

- 50000：三寶弟子
- 2800：鹿港佛弟子
- 1200：黃素月、陳秀容、林延苗、陳斌
- 1000：林銘豐、蘇彥旭、蘇謝金信、羅佩慈
- 500：黃科超、林珀州、林晉任、林俞伶、蔡惠蘭、廖翠萍
- 200：陳益輝、陳張賢女、高玉菁、歐庭均
- 100：戴麗敏、林士勛、林芳怡、吳翊民、陳意好、陳苡瑄、陳淑珍、謝美津、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、紀羽家、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、劉小登、趙來春、呂靜枝、紀政宏

贊助獎學金 37,000 元

- 36000：中華世界佛教大悲護法協會
- 1000：詹欣潔

許月委員 1,200 元

- 1200：王有憲

蘇友義委員 6,700 元

- 1200：李義滿、彭國衛、黃滿新
- 300：許定國
- 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、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、曾素麗、蔡宗軒

孫玉華委員 3,400 元

- 100：孫玉華、黃淳敏、黃欣慧、黃仁寬、黃彥彰、黃碧英、黃陳萍、王維德、孫進興、孫黃蜜真、張日輝、張昭慶、黃寶娃、張日新、張淑芳、戴靖惠、童千綺、張甯媛、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 3,600 元

- 1000：簡桃紅
- 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、黃靖輝、陳可軒

土城辦事處 47,400 元

(主任：何念諦)

- 2000：何念諦
- 1200：陳菁菁、蘇月花、謝文勳、藍李九寶、方美月、謝月香、許淑珠、賓杏華、陳榮郎、黃敏華、盧碧芳
- 1000：華梓貽、張玉妹
- 500：劉鶯、游孟雪、林秀蘭、李富美、蔡蕙如、何環丞、何玗潔
- 400：楊承勳
- 250：葉又瑄、劉士奇
- 200：陳緞、郭沈草、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、蔡佳樺、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、蕭麗華、李琴

- 100：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、
彭堅海、陳翠女、彭義竣、彭瑀軒、
彭義博、彭堅陸、陳麗華、謝松棋、
蔡文華、陳錦盛、雷月娥、陳麗珏、
林元旭、陳俊霖、陳致縉、陳昱岑、
陳沛婕、廖泓棋、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、
邱黃幼葉、邱莊雙妹、張依霖、
張建岷、張秀雲、張翔榮、張翔華、
張粟原、張劉金枝、林阿却、徐珮慈、
蔡春美、林其聰、林上閔、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、
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、胡福添、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、張譯隆、蔡碧玲、
張峻愷、陳麗玲、許源和、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、黃嘉玲、林家豪、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、朱煜、林雪華、朱冠榮、
朱芳萍、朱韻葵、蘇麗卿、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、黃禮雅、趙雲蘭、黃煒煒、
莊美玲、林高君玉、洪春美、游玉英、
連秀香、顏美玲、留秀娥、魏武雄、
張玉秀、劉明珠、連淑玲、魚販、
王彩綺、賴美玉、邱美珠、劉淑媛、
詹雪嬌、陳麗真、廖港、周巧蘭、
洪麗英、莊蕊伊、李榮華、林嫻好、
鍾承輝、張坤能、黃素月、王宏宇、
王瑋菘、龐志銅

苗栗辦事處 13,400 元

(主任：明空法師)

5000：釋悟珊

1200：如恆法師、如暢法師、悟璟法師、
林線蘭、黃碧霞、宋來妹、林玉梅

陳文卿委員 7,600 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、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

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、
張齡月、葉王欽、葉語心、林阿典、
簡郁方、林暉城、吳美惠、林楷軒

林聰妹委員 4,100 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、方俊良

100：彭世琪、彭世偉、彭世強

慈音禪寺 54,300 元

10000：慈音禪寺

1400：陳曉云

1200：湯岳雲、蕭永徵、魏美玉、見參法師、
羅平一、倪愛玲、羅翎云、羅化婷、
倪元正、周麗文、倪儀臻、倪張玉藍、
倪元慶、李佳堅、林偉士、姜亦娜、
蕭文義、陳建志、三寶弟子、吳麗芳、
盧桂枝、李玲玲、李雅淇、林安諦、
游智修、吳麗雪、楊秋足、蔡金英、
楊慧瑜、楊宇宏、陳炎坤

500：洪瑞崇、吳芳君、洪偉、洪揚、陳仁、
吳素惠、陳維修、陳瑋秦、易平天、
錢怡文

400：盧益承

300：楊榮福

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、
林錦綢、洪上涵、洪秉承、洪藝慈、
蕭秀雲

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

一百年六月

10000：高雄市在家菩薩同修會

5000：王素美

3200：王怡文

2400：徐京君

1800：楊星慧

1600：廖茂盛

1200：陳倫鴻、陳雨葵

1000：小林麗雪、邱玖瑛

700：林育霖

600：意定法師、林讚宏、陳瀨苑

500：張鴻文、張秋陽、張陳美、張與庭、
張又升、張嘉修、許雪華

400：楊瑩樺

300：三寶弟子

200：張鴻彬、張惟迪、張書毫、邱淑和、
張雅惠

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、陳秋玉、陳宥恩、陳劉美環、
廖謝玉麗、廖元楓、洪月帕

劃撥 19,400 元

3000：南山檀越、洪守南

2800：鹿港佛弟子

1000：蔡秋琴、林銘豐

500：黃科超、林珀州、林晉任、林俞伶、
蔡惠蘭、靈鷲山三乘佛學院

400：覺湧法師

300：高玉菁

捐款芳名

200：陳益輝、陳張賢女、傅建源、傅炎昌、
吳月金、傅義城、黃秋林

100：吳翊民、黃碧英、戴麗敏、林士勛、
林芳怡、陳淑珍、陳意好、陳苡瑄、
陳文昌、洪壽鴻、廖震元、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、
趙來春、劉小登、謝美津

贊助獎學金 3,300 元

1200：政慧法師

1000：詹依潔、開傳法師

100：覺湧法師

楊信輝委員 4,000 元

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

蘇友義委員 5,800 元

1200：王賓、鄭添吉

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、陳清對、
曾素麗、蔡宗軒

孫玉華委員 3,400 元

100：孫玉華、黃淳敏、黃欣慧、黃仁寬、
黃彥彰、黃碧英、黃陳萍、王維德、
孫進興、孫黃蜜真、張日輝、張昭慶、
黃寶娃、張日新、張淑芳、戴靖惠、
童千綺、張甯媛、陳文筆、陳劉碧若、

陳志能、周文慧、陳麗竹、陳顯心、
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 5,800 元

1000：簡桃紅

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、陳禾鎰、陳可軒、黃靖輝

土城辦事處 43,100 元

(主任：何念諦)

2000：何念諦

1200：吳仁宏、陳淑珠、吳嘉莉、吳嘉銘、
鄺大忠、陳國馨、高嘉鈴、戴素卿

1000：華梓貽、張玉妹、蔡春滿

600：莊益銓、謝宜紘

500：劉鴛、游孟雪、林秀蘭、李富美、
何環丞、何玗潔、蔡蕙如

400：葉乃榕

250：劉士奇、葉又瑄

200：陳緞、郭沈草、徐子婷、李秀燕、
蔡佳樺、嚴金富、陳秀碧、嚴哲佑、
魏怡婷、洪偉珉、郭曉宇、杜進德、
林品慈、林品好、林聖恩、嚴海源、
蕭麗華、陳明惠、李琴、謝明容、
朱煜、林雪華、朱冠繁、朱芳萍、
朱韻葵、朱泓仰、蘇麗卿

100：陳麗華、蔡文華、謝松棋、雷月娥、
陳錦盛、陳麗珏、林元旭、陳俊霖、
陳致縉、陳昱岑、陳沛婕、廖泓棋、
葉香、黃林盛、黃亦雯、黃亦萍、

捐款芳名

林昌朋、陳寶蓮、林心嵐、林心凱、
邱垂益、邱徐碧梧、邱黃幼葉、
邱莊雙妹、張依霖、張建岨、
張秀雲、張翔榮、張翔華、張粟原、
張劉金枝、林阿却、徐珮慈、蔡春美、
林其聰、林上閔、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、彭堅海、陳翠女、
彭義竣、彭瑀軒、彭義博、彭堅陸、
詹游秀鳳、趙雲蘭、黃禮雅、莊美玲、
林高君玉、黃煒煒、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、
楊承勳、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、張譯隆、
張峻愷、蔡碧玲、黃嘉玲、林家豪、
黃沛瑜、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、
彭貝瑜、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、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、
李榮華、林佩妤、鍾承輝、張坤能、
黃素月、王宏宇、王瑋崧、楊宜雯、
林雅惠、張清清、洪春美、游玉英、
連秀香、顏美玲、留秀娥、魏武雄、
張玉秀、劉明珠、連淑玲、魚販、

王彩綺、賴美玉、邱美珠、劉淑媛、
詹雪嬌、莊蕊伊、周巧蘭、洪麗英、
戴寶杏

陳文卿委員 7,600 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

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

林聰妹委員 500 元

200：楊桎泳

100：彭世琪、彭世偉、彭世強

蘇淑儷委員 5,400 元

1200：林宏隆

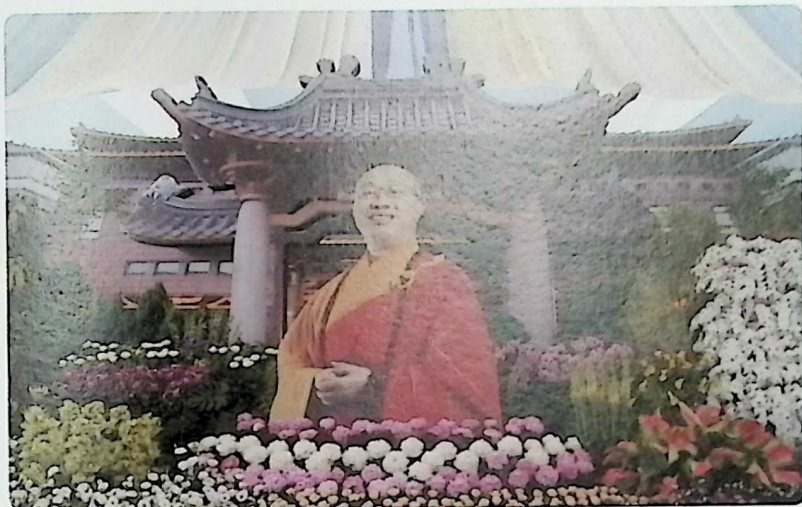
600：蘇淑儷、陳彥名、郭美綉、郭靜珠、
郭美津、韓志明、韓顏壕

蔡德源委員 3,200 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

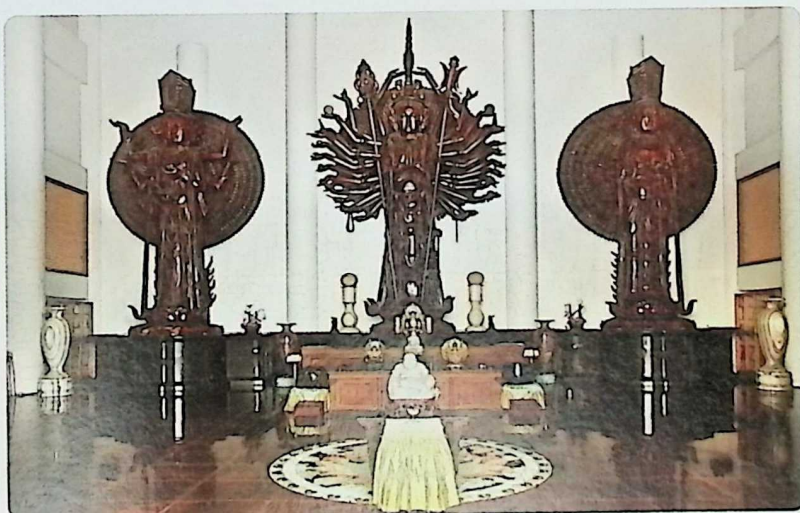
50：吳梗、邱政雄、邱建清、王桃



傳孝法師圓寂讚頌會在佳冬慈恩寺舉行，寺方為之特別佈置莊嚴之式場。



傳孝法師圓寂讚頌會，中國佛教會理事長圓宗長老讀哀思祭文。



為慶祝開基百年，竹田德修禪寺舉行三大士聖像開光典禮。



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。

