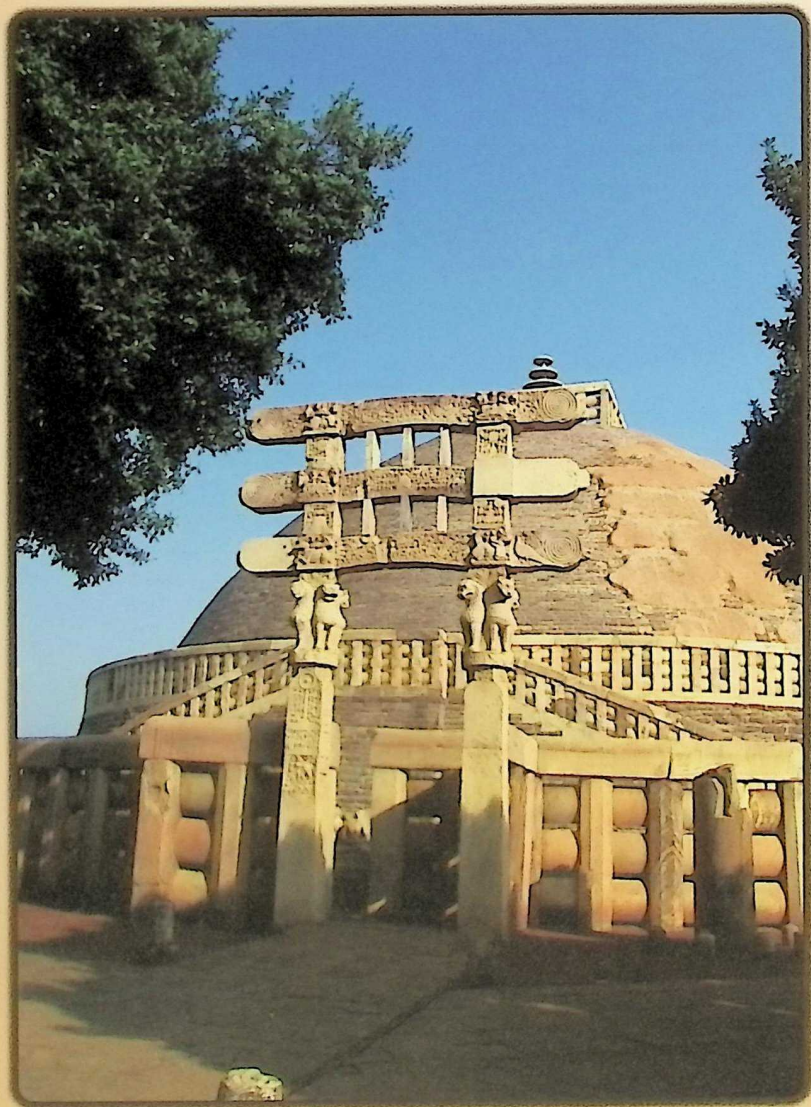


春季刊

第六十六期

中華民國一〇一年三月十五日

護 僧



印度桑奇第一號大佛塔南門 如範法師 拍攝



供養圓光佛學院



理事長圓塵法師參加崇佛寺觀音菩薩聖像安座開光大典



理事長圓塵法師參加金龍禪寺新任方丈圓璋法師陞座大典

1995年10月15日創刊
2012年3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：印度桑奇第一號大佛塔南門(如範法師拍攝)

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

印度佛教早期佛塔到龕塔藝術／郭乃彰..... 1

專題報導

百年前廣西籍法師在臺弘法記－日本佛教殖民史上一段塵掩的歷史／闕正宗... 15

專題研究

懺悔法門的意義－《未曾有因緣經》的啟示／歐陽志宏..... 33

獎學金文選

《解深密經》Samdhi-nirmocana的空性觀
－以佛教量論(Pramanavada)為探析主軸／釋妙賢..... 51

悲智海園區

隨師北臺名山大道場行腳參訪記／楊星慧..... 81
春節前後／意定法師..... 87
猴子稱王／林世敏..... 89
本會獎學金得主之一致謝函／釋妙賢..... 91
100年度臺灣北東北寺院參訪記／黃麗敏..... 93

教內消息

法鼓佛教學院101學年度招生..... 96
台南女眾佛學院招生..... 97

會務報導

一百年十～十二月份會務工作報告..... 98
醫療補助申請表..... 100
個人會員入會申請書..... 101
慈恩合唱團招生簡章..... 102
一百年十～十二月份捐款芳名..... 103

封面介紹

印度佛教早期佛塔到龕塔藝術

作者：郭乃彰

攝影手繪：許育鳴

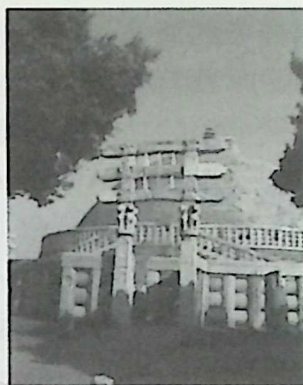
引言

「塔」，從印度-----這個佛教的母親，隨著佛教的歷史軌跡，從南傳的原始佛教、部派佛教，到北傳大乘和秘密大乘。就流佈地域的角度；可分兩線，大乘佛教和南傳的小乘佛教。塔的風貌隨著各不同的宗派、時間、地域的不同，其呈現的風格也各自不同。不同期的歷史與地域文化，為塔穿上各具有特色的外衣，展現出它迥異的造形特色。本文嘗試著來揭開這充滿千殊萬別之迷霧籠罩下的面紗，以了解「佛塔」最原始的意義和造形。特別二〇一〇年我參加了覺風佛教文化基金會所舉辦的九大石窟之旅，從早期石窟裡挖鑿各式的佛塔，這種石窟裡的塔稱為「龕塔」(註一)。特別從地上塔的形式和西印度石窟裡的「龕塔」造形，作一些歸納整理。

地上建物的塔

印度久遠以來一直都是被外族統治，這古老文明號稱世界文化遺產的古蹟不計其數，卻飽經蹂躪。位於中央邦(Madhya Pradesh)的桑奇佛塔(Sāncī Stūpa)是印度現存最古老和保存最好的佛塔。另一座早期佛塔位於中央邦那鉤德(Nāgodh)的巴呼特佛塔(Bhārhut Stūpa)，還有一座位於馬特拉斯邦(Madras)的阿瑪拉伐提佛塔(Amāravatī Stūpa)最具知名度。它們建造時間大約於西元前三至西元三世紀，後者的建造時間最晚。但可惜的是後二者的佛塔遺跡；巴呼特僅存東側塔門和部分的石垣，現藏在加爾各答博物館。阿瑪拉伐提佛塔卻分別收藏在馬特拉斯中央博物館和加爾各答博物館

和海外大英博物館；慶幸的是，唯獨桑奇佛塔經多次修後，仍在原地遺址。該塔建立於西元前三世紀的阿育王時代，我們去印度幸有機會親睹它的風采，多麼珍貴和難得的因緣。(圖一)



圖一：桑奇 1 號塔佛塔形制

塔的源由和佛教的關係

「塔」在印度是一種相當古老的建築模式，早在印度史前時代就已存在，《梨俱吠陀》(Rg Veda)即曾提到窣堵波，因而得知塔的觀念並非佛教所獨創(註二)。塔的古梵文字 stūpā，翻成窣堵坡還是巴利文的塔婆(Thupo)，本義為墳塚。它是如何被佛教來使用，要從佛涅槃後，八王分爭舍利，從《長阿含經》說：「時拘舍尸國人得舍利分，即於其土起塔供養。……八國的國王等，各歸其國起塔供養。香姓婆羅門持舍利瓶，歸起塔廟，畢鉢村人持地焦炭歸起塔廟。當於爾時如來舍利起於八塔。」從此塔正式為佛教的建築物。此中舍利瓶，是將火葬後佛的舍利置於瓶中或壺中，裝盒再供入建築物內，與土葬的墳有所不同的，《關中創立戒壇圖經》解釋「墳」謂加土其上也，可能是印度土葬的墳。這樣的塔，也就與墳不同(註三)。但是塔最始的形式上指的都是圓塚狀的土丘形狀罷了！

走訪石窟群落

在印度石窟建築千餘年的發展史中，依開鑿年代可分為早、晚二個階段。早期從西元前三世紀至西元三世紀，晚期從西元四世紀至七世紀。亦即八百多座皆屬於佛教石窟，早期石窟建築多屬於佛教。

西印度佛教石窟建築群體可分為兩期：一期至安達羅(Andra)王朝晚期，大約西元一世紀止，稱為前期，是小乘佛教時期，一般石窟寺內是看不到佛像。第二期笈多王朝至八世紀之後，可稱大乘佛教和密教結合的石窟。

此次走訪印度九大石窟，以群聚在西印度的為主，也是石窟聚

落最多的地方，我們以朝聖的心，目睹歷史最久遠的巴遮石窟(Bhajā cave)，保存最好最大支提窟(塔廟窟)的卡里石窟(karla cave)，宛如人間仙境的風貌的貝德莎石窟(Bedsā cave)，享有世界文化遺產美譽的阿旃陀石窟(Ajantā cave)、愛羅拉石窟(Ellora cave)，橫跨小乘和大乘的納西克石窟(Nāsik cave)，有號稱第二大石窟群的可內里石窟(kāñherī cave)結合大乘和密教的奧蘭古堡(Aurangabad cave)……等等。我就以此次造訪以上的石窟內所挖鑿的「龕塔」作為田野調查的記錄。

地上建造的佛塔以現存桑奇的第一號佛塔最早，始建於西元前三世紀的阿育王時代，但許多地上建物以木構居多，大都破壞殆盡，而把地上寺院結構，整個翻版到石窟寺院。石窟也區分僧團可住的僧院(vihāra)和可供禮拜的支提堂(Chaitya hall)，也就是現今的佛堂。而「龕塔」就設置在支提平面，形制或圓形、或長方形、或是最常見倒U字形(apsidal)，也是一種前方後圓的平面形狀，龕塔就在半拱圓的中央（見圖四）。這些小乘的石窟，是看不見任何佛像，僅而用象徵的手法來詮釋，例如：二象灌水的摩耶夫人以示誕生，以菩提樹象徵成道，法輪代表說法(初轉法輪)在原始佛教認為用佛像去表現，是一種褻瀆佛陀的行為，此時佛陀已神格化，是無法用凡人形貌來刻劃。

佛典中的佛塔

原始佛塔結構，佛典中記載多種造塔儀軌，但以《根本說一切有部昆奈耶雜事》記：「佛言應可用磚，兩重作基，次安塔身，上安覆鉢，隨意高下。上置平頭，高一二尺，方二三尺，準量大小。中豎輪竿，次著相輪；其相輪重數，或一二三四乃至十三。次安寶瓶。」把原始佛塔形制描繪出輪廓。「摩訶僧祇律」33卷，記載佛塔造形「下基四方，周匝欄楯，圓起二重，方牙四出(塔身)。上施槃蓋；長表輪相」，這是由「塔基」、「塔身」、「槃蓋」、「輪相」四部分組成。

到了部派時代，《法藏部》的「四分律」說：

「客比丘欲入寺內，應知有佛塔若聲聞塔，若上座。……開門時，……應右遶塔而過。彼至寺內，……彼先應禮佛塔，復禮聲聞塔，四上座隨次禮」。

此時說明要入寺內，禮佛塔之後再入僧房（註四）。從此處知道，佛塔是從屬於僧團，有僧眾住處就有佛塔。透過此次石窟的田野調查，我們發現有佛塔就有僧院，有僧院不見得有佛塔，例如：阿旃塔第十二窟和第十三窟，這兩座相當早期小乘時期的僧院窟（註五），時間建於西元前二世紀中葉至西元前一世紀中葉之間（註六），窟裡就沒有佛塔。以部派佛教的《上座部》裡又分爲《分別說部》裡又分四部，其中的《法藏部》，部派成立的時間也在西元前二世紀（註七），與興建早期僧窟的時間相去不遠。我們了解佛塔和僧院結合的發展初期階段，屬佛塔和僧院混合期（註八）。我們實地去勘查發現，例如：納西克石窟小乘時期第三僧院窟，在僧坊後壁中央的壁面，就雕有佛塔的浮雕；或是貝德莎第七窟的支提窟前廊左右兩側各闢一間僧房。這都是僧房都是佛塔和僧房結合的初期案例。這與法藏部所提及的聲聞塔，一般佛塔傘蓋以三層居多，也就是所謂的「聲聞塔」，這樣去聯想就很合理；這應非指地上的佛塔，像桑奇佛塔，以塔爲中心，周遭修建僧院和佛堂形成一處，聚落式佛教建築群，構成了早期寺院建築。早期佛堂和僧院分開，建造的時間也早於部派佛教之前。

佛塔代表涵意

佛塔它所象徵的意義又是什麼？佛塔信仰與舍利崇拜有密切的關係，不管佛塔供奉是佛陀身舍利或法舍利，都代表「如來全身」，見塔如見佛。《摩訶僧祇律》說：「有舍利者名塔，無舍利名支提」。窣堵坡又稱爲塔，一般是指供有佛或高僧的身舍利；支提則是供佛造像、供其他遺物、爲了紀念佛教發生過的重要事件所造的標誌。一般石窟內所供大都稱爲支提（chaitya），其實這是梵文的音譯。而地上的塔就是一般梵音譯的窣堵坡，現今僅存的桑奇佛塔就是標準的窣堵坡。就以它的建築構造來了解，組成的各部位，

大塔下層圍欄四方又陸續建造了南、北、東、西四座砂石塔門，圍繞的欄楯二層，一層在地上，另一層在塔基之上，和佛塔之間有走道，可供作為頂禮的空間或是繞佛經行。一般從東門進入向右沿走道按順時針方向繞塔巡禮，據說這與太陽運行軌道一致，與宇宙律動和諧，循此可從塵世超升靈境(註九)。欄楯保護著佛塔視為防禦邪靈(註十)。塔基上就是覆鉢也就是塔身的部份，是由磚石砌造而成，梵語稱「安達」(anda)原義是「卵」作為象徵孕育宇宙的金卵。覆鉢頂上增修一個方形平台，外圍石欄，稱為平頭(harmika)，又有寶匣之稱；平頭和傘蓋是從古代圍欄和聖樹衍化而來(註十一)。平頭中央另立一輪竿(yasti)，根據考古發掘，有一木柱跟輪竿相接，這位於塔中央有一豎坑，自塔基底部直通塔頂，此豎坑很可能就是原有的塔心柱，原為木柱，今已腐朽不存。塔心柱之梵文 yupa，原義作犧牲柱。見婆羅門教的吠陀經典，指貫通天地的宇宙之柱。後被佛教運用，佛教把它視為通往解脫的大道(註十二)。輪杆上安有三重傘蓋(chattrā)，或稱相輪，特別提及有一至十三重的傘蓋，來說明此塔供奉聖人所證果位的高低(註十三)。

《根本說一切有部》內提起：

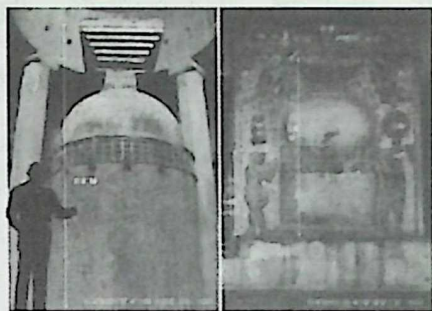
「若為如來造窣堵坡者，應可如前具足而作。若為獨覺，勿安寶瓶。若阿羅漢，相輪四重；不還至三；一來應二；預流應一。凡夫善人，但可平頭，無有輪蓋」。

依學者把這果位和傘蓋的數量以修行次第做一進步說明，又簡略為一至五為聲聞地，六至九為緣覺地，十至十一為大乘十地菩薩，十二至十三為佛乘(註十四)。在有部經典也提及輪竿十二尺，方形平頭，方二三尺的大小，卻未提到佛塔的大小尺寸。就實際桑奇第一號佛塔，基座直徑有 36.6 公尺和塔高 16.5 公尺。當這樣大的佛塔被模仿移植到石窟寺院的時候，同行的許育鳴建築師實地測量了一下高度(圖二)，以納西克第十八窟塔廟窟



圖二：許育鳴建築師實地測量

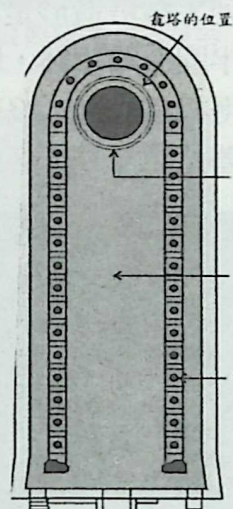
的供奉佛塔的高度，是三點六公尺高和納西克第三窟僧院窟，僧房中央後牆壁面，雕刻佛塔浮雕，高度相同，這點相當有趣(圖三)。縱然經典提及佛言應可用磚，兩重作基，次安塔身，上安覆鉢，隨意高下。「龕塔」就在隨處高下的範圍，產生了不同的造形變化，但仍堅持相同高度，或是另有規定的尺寸就不得而知了。



圖三：塔的高度(測量)

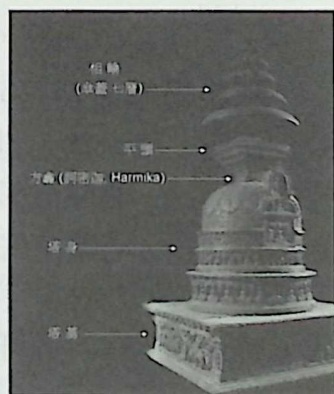
小乘時期龕塔的造形變化

在石窟群中，現存的在支提窟裡的龕塔，依據調查中，有八十六座。而它們主要的角色，大部份就放置在前方後圓的支提窟，佛塔安置後圓的中心部位(圖四)，如現在我們所看到作為禮拜的對象(註十五)。最早的龕塔，有遠至西元前二世紀至一世紀間。與它同時期，還有阿旃陀第十窟、貝德莎第七窟、皮塔爾闊拉第三窟、可內里第三窟……等等。也都有留下明顯地上塔的特質，那就是仿木造建築的特徵。裝飾也十分簡單，同屬初期小乘支提窟。同樣地就針對早期一些龕塔作造形比較；除了龕塔之外，以佛塔作為裝飾在石窟裡的比比皆是，有的雕刻在僧房的壁面，作佛堂的功能。有的雕刻在前廊壁；有的在柱子的裝飾。有許多造形美侖美奐，在此因篇幅有限，以後再另立專題介紹。



圖四：支提堂裡龕塔位置平面圖。

依據專家學者 Dehja 教授評論，把各種佛塔造形不同的因素列一張細目表，(圖五)並沒有顯示它曾經有標準形式(註十六)。她認為其實以時間的前後安排順



圖五：佛塔各部位解說

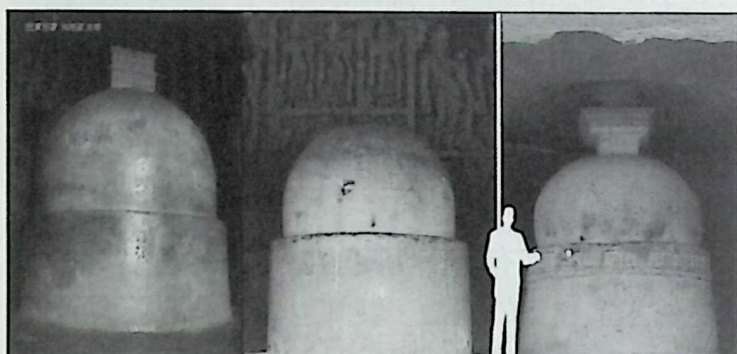
序來看，這些龕塔造型並不完全一致。因此就以我們所造訪的西印度一些石窟，現存的造形，做一些基本分類，大抵可分為六類：

一、塔基+覆鉢(沒有任何裝飾)

這是最早龕塔的標準形式，建立最早的時間於西元前二世紀至西元前一世紀間，以現古老的可內里第 2e 窟龕塔，造型相當拙樸。

二、塔基(較低)+覆鉢+方龕

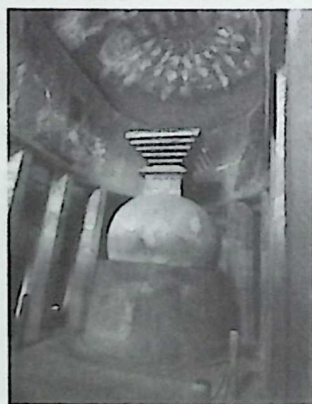
巴遮第十二窟，建立於西元前二世紀至西元前一世紀，就是此列。龕塔造形是簡單樸素的覆鉢式佛塔(圖六)，有一層圓形塔基，半圓形的覆鉢，塔基和覆鉢比例屬塔身較低。有一層塔基，表面磨得相當光滑，沒有任何裝飾。上頂著兩層平頭，有著欄楯裝飾，傘蓋已不復見。早期輪竿和傘蓋是木製雕成，早已遺佚。



圖六：初期佛塔造形
(左)巴遮 12 窟龕塔(中)可內里 2e 窟龕塔(右)可內里 2c 窟龕塔。

三、塔基(拉高)+覆鉢+方龕+三至四層疊澀平頭

阿旃塔第十窟是阿旃塔石窟最早期小乘支提窟，西元前二世紀建立，外形看來，應已修復過。雖保留形式，但原造型的精神卻已被抹殺。塔基的底部向上收分，覆鉢佔了三分之二的圓球形，方龕有欄楯的裝飾雕刻，疊澀式倒金字塔形方板構成的平頭(圖七)。



圖七：阿旃塔第十窟龕塔

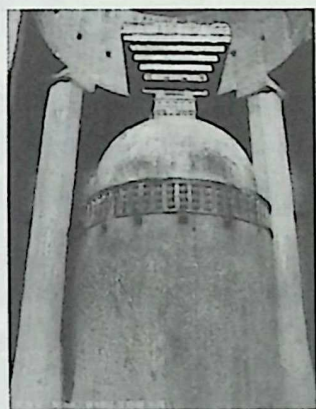
四、塔基(拉高)+覆鉢(縮小)+方龕+五層以上疊澀平頭(塔身有裝飾)

貝德莎第七窟建立於西元前二世紀，覆鉢式佛塔，除少了傘蓋，造形相當完整。高 13.82M、寬 6.40M，覆鉢上頂有一層方龕，疊澀式倒金字塔形六層方板構成的平頭。平頭上的輪杆頂雕飾為半開敷蓮花狀，是否杆上傘蓋不見？還是以此蓮花作為傘蓋，為特殊的造形就不得而知(圖八)。塔身簡單樸素，塔基提高了許多，縮短覆鉢的空間；在二層塔基和塔底部份，各在其上雕出一匝欄楯圖案。佛塔欄楯護塔的功能，在龕塔上就介於塔基和覆鉢之間。雕出凸起的裝飾，形成此龕塔特色所在。在第六層疊澀平頭，最頂端的一層，鑲刻像欄楯條般的裝飾。整體佛塔看來，雕刻細膩，難掩精工玉琢。其莊嚴之相，不禁從內生起恭敬心。



圖八：貝德莎第七窟龕塔

再與納西克十八號龕塔(圖九)底窄小塔身拉很高，比較一般造形，顯得高聳往上發展。覆鉢呈半圓形，和塔身之間有一匝欄楯的圖案。上頂二層方龕，其上加層層疊澀的平頭。最特別的是最上層疊澀有一層欄楯的圖案，像貝德莎第七窟龕塔裝飾一樣。從遠處看，似乎看不出來，龕塔整體的上半部，雕刻相當精緻美觀，把龕塔十足莊嚴化了。



圖九：納西克(般圖里那)十八窟龕塔

五、方牙和傘蓋

可內里第 2C 窟，很難得我們看到了傘蓋，這是一個平面形制，是方形的支提窟(佛殿)。前方已塌毀，推測該是一座長方形支提窟的規劃。整個高度容納整個佛塔，傘蓋是刻在龕頂上，像同心圓向外刻三輪，仍可看見以凸面來顯示傘蓋的高低效果，現今保留在窟

頂的壁面。可內里第四窟也同屬此類型(圖十)。有些傘蓋的造形是中間一個，在兩旁又各一個(圖十一)形成對稱的傘蓋。在可內里石窟第三窟僧坊最後中央的牆面，有浮雕佛塔造形，傘蓋就是屬此例。大乘佛教的龕塔，傘蓋就更加迷人，更增加裝飾化。經典提及佛塔，周匝欄楯，圓起二重。欄楯下方時有四方伸出小方台，也就是佛經所提的「方牙」(Ayaka)。後來我們實地觀察發現，其實小方台不僅僅只有四個而已，有時等距離繞整個龕塔的塔身，方台提供朝拜者點燈或供花的用途(圖十二)。



圖十：可內里第四窟傘蓋

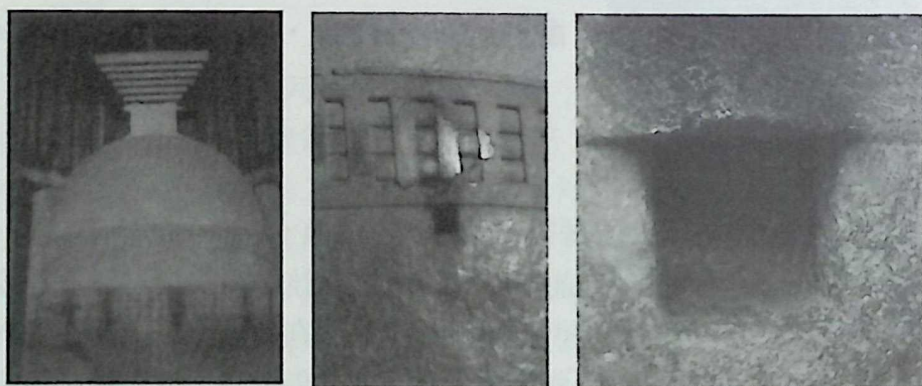
六、方龕和疊澀平頭上的裝飾——馬蹄型、欄楯、三角形

最古老的巴遮石窟，第二十窟有少見的十四個佛塔群聚組成。我們發現許多佛塔造形的特例，是其他龕塔所沒有的裝飾，那就是——馬蹄形。

馬蹄形，最常出現在石窟的支提拱門明窗(chaitya arches)，或者被裝飾在僧院窟的壁面裝飾。



圖十一：三個並立的傘蓋納西克第三窟



圖十二：佛塔的方牙(左)有方牙的佛塔(中)方牙的位置(右)方牙的特寫。

最早出現在窣堵坡的塔門浮雕，作為象徵寺院、房子的意思。這種馬蹄形的造形有一說法是從弓的形狀，所延伸出來；也有一種說法是從菩提葉的造形變化而來，意謂佛在菩提樹下成道之意，儘管如此它是佛教建築裡不可或缺的裝飾。

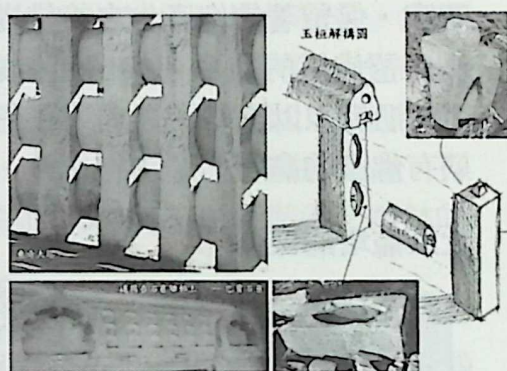
例如：巴遮二十窟，整個窟頂已局部毀壞，因而用一層玻璃把頂部蓋起來有窟頂的佛塔，還可看見傘蓋的頂層與窟頂銜接情形，中間的傘蓋已不復見。（見圖十三）

二十窟的十三號佛塔從覆鉢以上的造形，是呈方矩向上漸次延伸，形同一個座冠（圖十三），最頂層疊澀加厚。裝飾欄楯的圖案，為最上層一塊方石板雕刻呈三角形的二方連續的圖案，遠處看去，造形相當高雅。



圖十三：巴遮十三號佛塔的內部。

欄楯，一直到小乘佛教的龕塔上是主要裝飾的要角，其實就是模仿窣堵坡周圍的欄楯。透過我們實地田野觀察，許建築師特別繪出欄楯的結構（圖十四），最初這也是仿木造而來。欄楯在石刻上的雕法就稍有不同，有的較為凸出，就特顯出立體感。有的像平面式浮雕，僅是雕刻圖案造形，方龕上的欄楯式

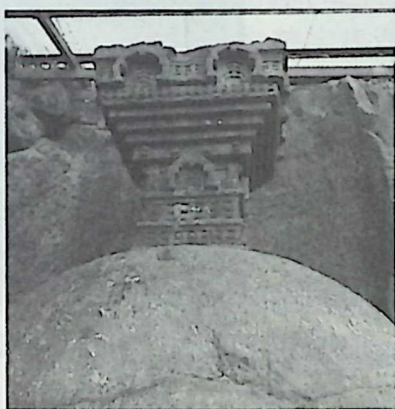


圖十四：欄楯結構圖（許育鳴手繪）

樣就屬這類居多。

巴遮二十窟第九號佛塔比十三號佛塔更加強調它各部位形狀（圖十五）。兩層方龕，加上方石板，上雕有一個馬蹄形裝飾，加上三至四疊澀平頭。同樣地在最頂層的疊澀，有著平頭等倍厚度，各面雕有兩個馬蹄形圖案，相當華麗、壯觀，與素樸塔身覆

圖十五：巴遮第九號佛塔馬蹄形裝飾



鉢形成強烈的對比。這也是這十四個佛塔中僅有的獨特造型。

有佛像的龕塔

伴隨初期大乘佛教的興起，產生佛像等相關建物，此因素展開新的龕塔造形的歷史新頁，慢慢地演變是支提(佛殿)的重心。有些大石窟的聚落，因為建造時間的久遠，而縱橫跨越小乘、大乘佛法的歷史發展過渡階段。就以印度第二大石窟、可內里石窟和阿旃陀石窟群落為例，晚期七世紀愛羅拉石窟就屬於佛教的後期石窟。

可內里石窟現存最有名的第三窟之支提窟是純屬小乘時期顛峰之作。比鄰的第四窟，保留著佛像產生之後佛塔和佛像結合的原貌(圖十六)。初期仍保留佛塔的造形，佛像僅佔龕塔的一小部份。特別在塔基的地方，把佛像以陰刻的方式鑲龕在一個龕裡面，可以推測這是相當早期有佛像的龕塔。



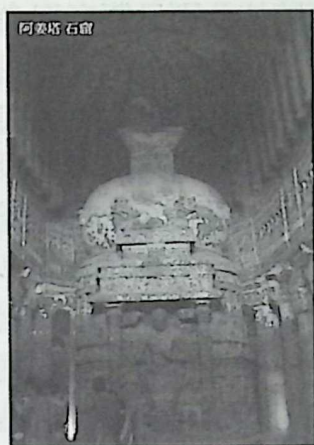
圖十六：可內里第四窟龕塔全景

大乘龕塔的傑作

阿旃陀石窟群中，小乘和大乘的支提窟就分的十分清楚；有佛塔的佛殿以小乘時期的九、十窟。大乘時期以十九、二十六、二十九窟，此時龕塔已發展到獨具特色的地步。同時也是石窟寺院建築發展到極盡完美的階段。阿旃陀第十九窟，建立於西元五世紀(圖十七)，塔高 14.02m、寬 7.32m。塔基和平頭的造形相當接近，這種對稱，調和整座佛塔。塔身拉長佛像位居塔基之上，在塔身和覆鉢位置，形同佛塔的中央挖鑿出凹陷的佛龕上圓下方的龕形，兩側矗立石柱加強佛龕的獨立空間。一般在混合式佛殿(註十七)



圖十七：阿旃陀十九窟龕塔



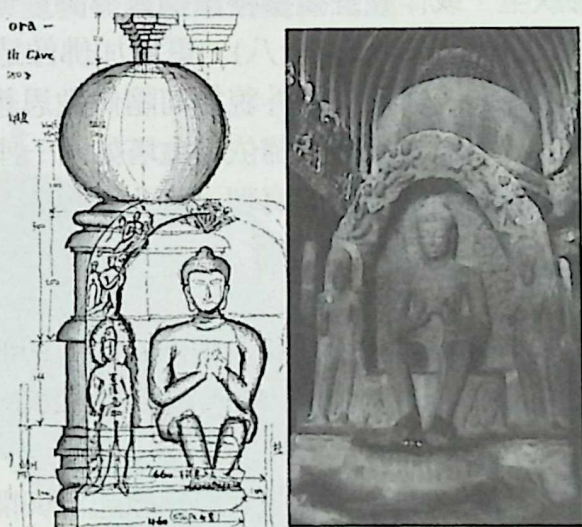
圖十八：阿旃陀二十六窟
龕塔

通常在僧坊裡設置的佛堂也會區劃出它獨立的空間。有時在佛堂前廊，以石柱來莊嚴其佛殿。龕塔的龕和石柱的結合，不免使人聯想是否與此有異曲同工之妙。唯一差別只是放置的地方不同而已；一個是放在僧院窟可以禮拜的佛殿。一個是放在支提窟裡被供奉起來的有佛像的龕塔。我們不難想像把這些元素，縮小成一個新的造形格式，融入在佛塔裡。就像我們在阿旃陀石窟特別的十九、二十六窟所見不同的龕塔造形變革中，又注入佛像和搭配各自迥異的佛龕造形

一樣。十九窟的傘蓋相當特別，有三層傘蓋，輪杆相當粗，附著雕刻的小人支撐著傘蓋顯得可愛，整體佛塔造形流線相當優雅、美麗。

阿旃陀二十六窟的支提窟(佛殿)(圖十八)也是相當有名，龕塔之富麗堂皇是整個佛殿重點。比十九窟的龕塔來得大些，它的高20.68m、寬11.05m，整個塔身和塔基接連起來呈圓筒狀，圓筒壁面雕滿石柱和佛像的式樣。前方雕有一尊坐佛有個像塔門般的龕，有橫樑、石柱、層層樑柱、鑲刻一尊尊的佛像等，形同裝飾。覆鉢的部分有飛天排列在中央的位置，顯得非常優美。同樣在佛像上方兩側也有飛天，方龕的外形沒變，上面刻滿小佛像如同裝飾的圖案。疊澀式倒金字塔形方板構成的平頭，保留原貌。

最後的愛羅拉石窟(圖十九)屬於佛教的支提窟僅有的一處，時間與阿旃陀石窟晚了些，此時佛像的比例增大了不



圖十九：愛羅拉第十窟龕塔，左圖許育鳴繪稿
右圖實景拍攝。

少，同時出現一佛二菩薩像，中間有坐佛，兩脇侍分別是觀音與金剛手菩薩。佛塔的塔基變大，覆鉢有點像洋蔥狀的球體，塔基前沒有佛像。塔身的立面雕有佛龕，由兩邊菩薩的上方呈拱形塊狀，其上雕滿了獻供的天女。佛塔在後，佛像和飛天天人組成圓拱的立體佛龕在前。從前面看來佛龕的佛像明顯佔在主要位置，其後的佛塔像陪襯般在其後。塔底平面呈亞字形，這也是少見。平頭的疊澀也和塔底呈亞字般漸次向上增高，完全展現獨特造形的龕塔。

結論

印度佛教的塔，因長年保存不易，現存極為少數。石窟這種不易腐朽、頹毀的特質，卻忠實保留其歷史發展風貌。其依地表寺院建築的藍圖而做，因此扮演研究佛教建築發展過程極為重要的角色。石窟裡的龕塔，在小乘時期佔了相當重要的角色。大乘佛教興起和佛像的產生，使得佛像和塔再進行一次的融合，演變出新的造形。此時適值石窟發展的顛峰期，這些雕刻工藝巧奪天工之技術已達到爐火純青的地步。像這些傲世驚人的世界文化遺產，無論阿旃陀、愛羅拉石窟，每個支提堂(佛殿)所保有獨具特色的龕塔，它豐富了佛教建築的內容。而佛陀雕像於塔前，佛像時有採雙腳交叉結跏趺坐，或作鹿野苑初轉法輪大導師形像，或是佛教後期採戴佛冠的轉輪聖王形像(註十八)，更增加佛像造像美學。此是另一個佛教美術課題。儘管它的外貌如何隨佛教思想教派而演變，在佛教徒的心理，那亙古不變的歸依，龕塔如同一座人與佛法之間的橋樑，搭起人們對佛所體悟的真理，產生永遠崇高的禮敬。

註解

- 註一 印順導師《初期大乘佛教起源與開展》正聞出版社 67 頁。
- 註二 李玉珉《印度早期佛塔藝術》2007 亞洲佛教藝術研習營研習講義 46 頁。
- 註三 印順導師《初期大乘佛教起源與開展》正聞出版社 68 頁。
- 註四 印順導師《初期大乘佛教起源與開展》正聞出版社 69 頁至 70 頁。

- 註五 S.P Gupta 《Temples in India》 p31。
- 註六 H.Sarkar 《Buddhist Architecture of India》 P.35。
- 註七 寬謙法師《印度佛教思想史講義》6-15 頁，財團法人覺風佛教藝術文化基金會。
- 註八 佛塔和僧院的混合期，這是印度石窟建築發展過程中，佛堂和精舍結合一處的階段。也是石窟寺院的開始。
- 註九 王鏞《印度美術》中國人民大學出版社 58 頁。
- 註十 Vincent Smith 《Five art in Indian and Ceylon》 P22- 23。
- 註十一 王鏞《印度美術》中國人民大學出版社 58 頁。
- 註十二 李玉珉《印度早期佛塔藝術》2007 亞洲佛教藝術研習營研習講義 46 頁。
- 註十三 印順導師《初期大乘佛教起源與開展》60 頁。
- 註十四 吉崎一美《Stupa cult and symbolism》 P73。
- 註十五 Nagaraju 《Buddhist architecture of wester India》 p72。
- 註十六 Nagaraju 《Buddhist architecture of wester India》 p72。
- 註十七 混合式佛殿，是僧院和佛堂的結合配置在同一空間。
- 註十八 註十四 克里斯多福著印度與東南亞 65 頁。

圖一和圖十三為如範法師所提供，特此致上感謝之意。



專題報導

百年前廣西籍法師在臺弘法記

——日本佛教殖民史上一段塵掩的歷史

關正宗

法鼓佛教學院兼任助理教授

一、前言

距今約百年前，廣西籍的茂峰法師（1888-1964）在臺籍榮宗法師（1900-1981）的介紹下來臺弘法，足跡主要集中在竹苗以北，初期在基隆月眉山靈泉寺講經說法，後期則在獅頭山卓錫，任勸化堂住持。由於當時在新竹布教的曹洞宗僧人佐久間尚孝常往來於獅頭山，加以歸屬曹洞宗的基隆月眉山派、苗栗法雲寺派下門人亦在獅頭山活動，致使殖民後期獅頭山全山加盟日本曹洞宗派下，茂峰法師也在卓錫獅山期間入籍曹洞宗，並因此獲黃緞「金燦五衣」一件，並該宗任布教師。離臺後，在香港建東普陀寺，最後終老於此。

相傳此黃緞「金燦五衣」為日皇所頒贈，二次世界大戰日本佔領香港時，茂峰法師憑藉此袈裟，日軍不敢造次，拯救了許多村民，一時傳為佳話。1949年時，大批大陸難僧滯港，東普陀寺成為收留所，又為眾目所矚。

茂峰法師何許人也？其為何因緣入臺？入臺後活動地區為何？其滯臺時期多久？「金燦五衣」果為日皇所贈？東普陀寺創建之後的歷史發展為何？本文旨在探討以上諸多問題。

二、茂峰與榮宗法師之因緣

（一）茂峰法師生平

根據茂峰法師略傳得知，法師是廣西省博白人氏，生於 1888（清光緒 14）年，1915 年於廣東肇慶鼎湖山慶雲寺出家；1916 年 29 歲，於南京寶華山慧居寺受三壇大戒，並在此閱《龍藏》3 年，後至寧波觀宗寺講經說法。¹另根據〈千佛山東普陀講寺碑〉記載，茂峰法師師承妙柔和尚，傳千華派 19 世法嗣，法名戒山。²

1924（大正 13）年，應榮宗法師之介紹前往臺灣靈泉寺開講，³了中法師說：「當茂峰老法師在寧波觀宗寺追隨諦閑老法師潛修講習時，深受諦老器重，還有一位來自臺灣的榮宗法師，也在觀宗寺修習，對茂師倍加景慕，而在返臺後由於榮宗法師與基隆靈泉寺住持善慧老和尚交好，善慧老和尚表示有意禮請法師前來講經，榮宗法師立即推薦茂師。經接信後，茂師於民國十三年冬抵臺。」⁴

茂峰法師來臺是從寧波觀宗寺離開後之事，故〈千佛山東普陀講寺碑〉說「初上人由寧波觀宗寺而弘法於臺開善寺，於臺南之新竺者三年矣。」⁵開善寺是位於新竹（苗栗）之獅頭山，新竺（竹）也不是在臺南，乃撰文不諳臺灣地理所誤植也。依前述，若 1924 年茂峰應邀來臺，前後凡 3 年，故其離臺當在 1927 年，但此說有待商榷。

傳茂峰離臺後，1929（昭和 4）年，應信眾梁廣照等之請赴港弘法，

¹ 〈茂峰法師略傳〉（<http://wisdom.buddhistdoor.com/terrywong/page/2/>，2009.10.25 上網）。

² 〈千佛山東普陀講寺碑〉（<http://bekemp.mysinablog.com/index.php?op=ViewArticle&articleId=3069635>，2011.10.20 上網）。

³ 〈茂峰法師略傳〉（<http://wisdom.buddhistdoor.com/terrywong/page/2/>，2009.10.25 上網）。

⁴ 了中，〈紹隆佛種的茂峰老法師——賀東普陀建寺六十週年〉，《海潮音》第 74 卷 11 期（1993 年 11 月）。

⁵ 〈千佛山東普陀講寺碑〉（<http://bekemp.mysinablog.com/index.php?op=ViewArticle&articleId=3069635>，2011.10.20 上網）。

在四眾堅留，選址於荃灣之千石山開山創建東普陀講寺，⁶因其風景跟浙江普陀山相若，故命名為東普陀，茂峰法師更把千石山改名為千佛山，又把大水坑改名為三疊潭；⁷1932（昭和7）年2月，茂峰法師「由退居老和尚德寬老人書寶華傳卷稿，以寶華一脈為法乳信物」奉持南返；⁸1933年，東普陀講寺落成，與香港定慧寺、竹林禪院、鹿野苑等同為30年代的著名道場。

1941（昭和16）年12月，太平洋戰爭爆發後，日軍隨即佔領香港島，茂峰法師身披日本曹洞宗布教師之「金燦五衣」救助難民；1949年國共內戰大批難僧滯港，一食無著，茂峰開海單接眾，一時傳為佳話。1964年3月1日示寂。

（二）榮宗法師

前述，1924年，在榮宗法師的介紹下來臺至基隆靈泉寺開講，而榮宗法師為日本殖民時期長期旅居大陸江浙一帶的臺籍僧侶，與另一臺籍法師斌宗（1911-1958）為同門。根據《中天寺志》所載：⁹

榮宗法師為竹東橫山人，生於民前12（1900）年，年少時常到獅頭山元光寺參拜，13歲小學畢業後即在獅頭山禮妙禪法師（1886-1965）出家，妙禪法師於獅頭山增建金剛寺時，即派榮宗前往襄助。17歲那年，妙禪法師欲前往福建雪峰閉關時，任命榮宗法師任金剛寺當家，並在妙禪法師俗家親弟弟的協助下，負起一寺之責，直到多年後妙禪親弟去世，榮宗才赴雪峰迎請師尊妙禪回臺。而此時榮宗法師亦升起赴大陸參學的念頭，但為妙禪法師所反對。榮宗於是先到基隆月眉山靈泉寺拜會

⁶ 〈千佛山東普陀講寺碑〉（<http://bekemp.mysinablog.com/index.php?op=ViewArticle&articleId=3069635>，2011.10.20上網）。

⁷ 〈東普陀講寺〉（<http://www.fushantang.com/1005c/e3027.html>，2011.10.20上網）。

⁸ 〈千佛山東普陀講寺碑〉（<http://bekemp.mysinablog.com/index.php?op=ViewArticle&articleId=3069635>，2011.10.20上網）。

⁹ 中天寺誌編輯委員會，《中天寺誌》（臺中：中天寺，2000），頁36-37。

善慧和尚（1881-1945）請求協助，獲允。榮宗法師先將戶口遷往靈泉寺，再辦理赴大陸之通行證。

18 歲那年榮宗法師到大陸的首站為福州，但感非修行之所，輾轉到了浙江寧波觀宗講寺弘法研究社親近諦閑法師（1858-1932），時講寺學僧達千餘人，同時與後來亦來臺的顯明法師（1917-）同學 6 年，期間榮宗法師任監學，顯明任糾察。

修畢之後，榮宗法師轉往南海普陀山安住有年，直到中日戰爭爆發，日軍轟炸普陀山，不得已方轉往上海，當時上海亦有不少臺灣人皈依法師座下。由於善慧法師抗戰時期曾任「杭州日華佛教會」會長，榮宗則任翻譯一職。後杭州寺院因戰局動盪，交通中斷而缺糧，榮宗法師透過善慧法師取得日軍司令部所發通行證一紙，每週運糧到杭州，更傳為佳話。

臺灣光復第 2 年（1946），榮宗法師從上海返臺探親，因逢「二二八事件」無法出境，時年 50 歲。先是在觀音山凌雲寺任當家數年，四處講經弘法，58 歲時接任桃園觀音鄉寶蓮寺住持，之後南下臺中市定居。1961 年於北屯區芋園購地，翌年破土創建中天寺。1981 年農曆元月 6 日圓寂。

從榮宗法師生平可以推知，其大概在 1917 年前後來到寧波觀宗講寺，至少學習到 1923 年，而茂峰法師則是在 1919 年至觀宗講寺，兩人結識的時間基本吻合。而榮宗法師出家於獅頭山，加上與基隆靈泉寺善慧法師關係匪淺，因此，介紹茂峰法師來臺，並卓錫於靈泉寺，之後再住持獅頭山，這其中的因緣也就一目了然了。

三、茂峰法師來臺後的動向

（一）月眉山靈泉寺

茂峰法師來臺因緣，根據了中法師之〈紹隆佛種的茂峰老法師——賀東普陀建寺六十週年〉一文說：

當茂峰老法師在寧波觀宗寺追隨諦閑老法師潛修講習時，深受諦老器重，還有一位來自臺灣的榮宗法師，也在觀宗寺修習，對茂師倍加景慕，而在返臺後由於榮宗法師與基隆靈泉寺住持善慧老和尚交好，善慧老和尚表示有意禮請法師前來講經，榮宗法師立即推薦茂師。經接信後，茂師於民國十三年冬抵臺。¹⁰

原來茂峰法師來臺是與臺籍法師榮宗同學於寧波觀宗寺諦閑法師座下之因緣。前述，茂峰法師是 1924 年冬來臺，但是，自 1924 年 9 月之後，基隆月眉山靈泉寺暨善慧法師（1881-1945）的弘法動向皆未見到茂峰活動之記載，直到 1925（大正 14）年 12 月之後才得見茂峰在臺相關資料。

1924 年 9 月至 1925 年 11 月，月眉山之重要法務如下：1924 年 3 月，善慧法師在福建鼓山傳戒後，在福州西公園成立佛化社，同時在白塔寺組織功德林，並創立佛教青年覺社，滯閩半年，於同年 9 月回臺。¹¹1925 年 1 月 1-3 日，善慧法師帶領道友及門人慧性、普祿、普欣 4 人赴蘭陽弘法。¹²1925 年 1 月中旬，善慧和尚對於創辦於 1923 年 4 月間的「佛教專門學院」運作有加大力度的趨勢，在主持學院休業式之後，舉行打七禪修，同時禮拜三千佛懺。¹³1925 年 2 月，月眉山靈泉寺舉行佛教演講。¹⁴1925 年 4 月 24 日，善慧法師赴福建怡山長慶寺傳戒，¹⁵戒期約一個月，最快回臺也必須在同年 5 月底。

以上基隆靈泉寺重要活動皆未見茂峰法師活動資料。茂峰法師最早的資料是出現在 1925 年 12 月 15 日《臺灣日日新報·詩壇》的〈感懷三

¹⁰ 了中，〈紹隆佛種的茂峰老法師——賀東普陀建寺六十週年〉，《海潮音》第 74 卷 11 期（1993 年 11 月）。

¹¹ 不著撰人，〈善慧和尚歸臺〉，《臺灣日日新報》（1924 年 9 月 13 日），4 版。

¹² 不著撰人，〈蘭陽佛教講演〉，《臺灣日日新報》（1924 年 12 月 6 日），4 版。

¹³ 不著撰人，〈佛教振興之氣象〉，《臺灣日日新報》（1925 年 1 月 13 日），4 版。

¹⁴ 不著撰人，〈佛教講習會〉，《臺灣日日新報》（1925 年 3 月 13 日），4 版。

¹⁵ 不著撰人，〈善慧上人來札（一）〉，《臺灣日日新報》（1925 年 5 月 18 日），4 版。

首〉與〈頌靈泉佛學院〉，這應是茂峰法師初來乍到有感而發之作。¹⁶其詩作如下：

〈感懷三首〉

其一

水遠山高處處同，千山萬水總歸宗。

諸般事業由心造，一時通時萬法通。

其二

三界無安似轉車，昇沈往復步成跛。

莫謂超塵塵不合，身倚雲外被雲遮。

其三

卸卻紅塵十餘載，空王佛賜鉢羅衣。

無上福田由此獲，賴種三生石上機。

〈頌靈泉佛學院〉

靈泉原不異靈山，法水東流到此間。

透徹金山無上道，廣長舌相覆三千。

從〈頌靈泉佛學院〉的詩作可以看出，茂峰法師應任教其中，而這一年（1925）冬應該才是茂峰法師真正來臺時間。值得注意的是，與茂峰同來自寧波觀宗寺的還有一位名為「恒漸」的法師，根據報導：

基隆月眉山靈泉寺住持善慧和尚，平日專修禪宗，去十四日特於本寺禪堂中，建參禪會一星日（期），每日上午五時起，至下午九時，有中華寧波觀宗講寺茂峰、恒漸二法師、前中學林教授岡部快道先生暨鄭逸林居士，輪流宣講禪宗，修證旨要……。¹⁷

¹⁶ 茂峰，《臺灣日日新報》（1925年12月15日），4版。

¹⁷ 不著撰人，〈靈泉寺參禪會〉，《臺灣日日新報》（1926年1月17日），4版。

也就是說，茂峰法師初期來臺主要的目的至少有二，一是任教靈泉佛學院，一是指導參禪事宜。「靈泉佛學院」創於 1923（大正 12）年農曆 3 月 19 日，有比丘、居士二十餘人，由善慧法師任院長，漢學部主任林凌霜，佛學部爲任教於曹洞宗中學林的日人柿沼文明及林德林兼任，並「內定支那道學高僧主任佛學，其他又請二三臨時講師，來週定加設日曜學校于該寺大講堂」，¹⁸來自中國大陸的茂峰法師等人正是佛學院所延聘的師資之一。而就在與恒漸法師在參與靈泉寺禪修活動後，善慧法師召集諸同志吟詩慶祝，其之〈詠坐禪會詩竝序〉說：

禪宗之衰，於今尤甚。夫禪之由來，當吾佛靈山會上，拈花微笑，已露端倪。而後達摩西來，修者日眾，詎至今日，無人顧問，余嘗痛焉，爰集同志，創設一會，名曰坐禪，至本月（八日）釋尊成道之期，功行圓滿，略具果茗，與諸同志，相酌一堂，喜而有作，竝索諸同志和賦，以誌其盛云。¹⁹

茂峰爲應請前來參禪之指導者，在唱和中亦更吟誦〈詠坐禪會〉詩作一首。²⁰由於坐禪會圓滿盛況，除入會禪修的 43 人之外，又有百餘人參加，因圓滿日恰逢釋迦成道日，善慧法師隨即宣佈以後每逢釋迦成道日要依例舉行。²¹卓錫於靈泉寺的茂峰法師在農曆春節過後正月 13 日立春時，寫下〈立春絕〉、〈禪寂絕〉山居感懷二首。²²

除了佛學院、禪修活動之外，善慧法師在 1925 年 4 月赴福建怡山傳

¹⁸ 不著撰人，〈設佛教專門學院〉，《臺灣日日新報》（1923 年 2 月 19 日），6 版。

¹⁹ 善慧，〈詠坐禪會詩竝序〉，《臺灣日日新報》（1926 年 2 月 16 日），4 版。善慧法師自詠：「黃面瞿曇笑口開，十分春色此中來。拈花消息何人會，枉費陳思八斗才。」

²⁰ 茂峰，〈詩壇·詠坐禪會〉，《臺灣日日新報》（1926 年 2 月 19 日），4 版。〈詠坐禪會〉：「寒風吹綻梅花白，獨坐禪房爐火紅。最好夜深人靜後，暗香時與鼻根通。」

²¹ 不著撰人，〈坐禪會圓滿盛況〉，《臺灣日日新報》（1926 年 2 月 23 日），4 版。

²² 茂峰，〈詩壇〉，《臺灣日日新報》（1926 年 2 月 8 日），4 版。〈立春絕〉：「一枕黃粱睡未休，不知春去幾多秋，數聲啼鳥鳴窗外，驚覺山僧世味丟。」〈禪寂絕〉：「靜聽梵刹六和音，山水清華古竹林，寂寞柴門生瑞草，刈來敷坐吉祥身。」

戒，赴閩前稍早，更在基隆重興已組織十餘年的觀音講會，1926年2月即召開觀音講會磋商會，²³接著決定在同年4月創辦《靈泉月刊》，由大陸佛學家恒漸、梅夫二人主編。²⁴從這些跡象看來，善慧法師所領導的月眉山法務實有擴大之勢，因此需要同參道友的協助是可以理解的，茂峰法師來臺因緣當與此有關。

然而，1927（昭和2）年時，茂峰法師已轉任獅頭山勸化堂住持，此時距他來臺卓錫月眉山（1925）僅一年餘。

（二）獅頭山勸化堂

根據《獅頭山百年誌》之記載，1927年時，茂峰法師已轉任獅頭山勸化堂之住持。²⁵至於茂峰法師是為何離開基隆月眉山，不得而知，但是可以肯定的是，茂峰法師於1928年獲贈之「黃緞金燦五衣」是在住持勸化堂時期。

了中法師在〈紹隆佛種的茂峰老法師——賀東普陀建寺六十週年〉一文說：

茂峰老法師在臺灣講經弘法前後三年有餘，足跡自基隆至新竹，皈依四眾數萬人，開臺灣法會前所未有之盛。尤其難得的是，當時日本臺灣總督老石塚，以及各高級文武官員，均前往基隆靈泉寺聽講，一時更為轟動。臺灣總督並將此事呈報日本天皇，天皇敕令頒贈茂峰老法師金燦五衣一件，是一種蓋有御璽的黃緞布袋，上面書有寺院及法師的名號。²⁶

前述分析，茂峰法師應是在1925年冬來臺，大約在1927年轉往獅頭山

²³ 不著撰人，〈觀音講會磋商會〉，《臺灣日日新報》（1926年2月6日），4版。

²⁴ 不著撰人，〈靈泉寺刊月報〉，《臺灣日日新報》（1926年3月2日），4版。

²⁵ 黃鼎松，《獅頭山百年誌》（苗栗：勸化堂，2000），頁58。

²⁶ 了中，〈紹隆佛種的茂峰老法師——賀東普陀建寺六十週年〉，《海潮音》第74卷11期（1993年11月）。

勸化堂，根據東普陀寺公布的文件，得知此「金燦五衣」獲贈的年代是在 1928 年，而東普陀寺的相關研究都說，茂峰法師 1927 年春自臺灣回到廣東，稍事停留後，前往浙江寧波，為諦閑老法師祝賀壽誕。途經香港，為該地信徒挽留講經，乃留在香港弘化。²⁷但這種說法頗待商榷。

首先，如果茂峰法師 1927 年春自臺灣回到廣東，除非之後再入境臺灣，否則不可能在 1928 年獲贈「金燦五衣」。其次，了中法師所說的透過臺灣總督「老石塚」獲贈「金燦五衣」，此「老石塚」當指第 13 任臺灣總督石塚英藏（1866-1942，任期 1929.7~1931.1），畢竟日本殖民時代臺灣總督姓石塚的僅一人。可是石塚是在 1929（昭和 4）年 7 月底才上任，如何能在 1928 年就贈「金燦五衣」給茂峰？事實上證據顯示，茂峰法師 1931（昭和 6）年 3 月時尚在臺灣，如此一來許多情況就明朗了，據此推斷，茂峰最快應是在 1931 年離開臺灣。

茂峰法師住持勸化堂時期，曾以「本山住持中華茂峰」在獅頭山石壁上題刻「同登佛境」四字，²⁸由於未註明時間，無法得知是題於何時。雖然茂峰曾任勸化堂住持已是確定之事，但是任期卻說自 1927 年至 1937 年，²⁹這顯然也不正確。

前述〈千佛山東普陀講寺碑〉說茂峰法師是 1932 年 2 月從江蘇寶華山奉持法卷南下香港時創建東普陀寺，故茂峰不可能在 1932 年至 1937 年時還住持勸化堂。由於茂峰在題字落款時使用「中華茂峰」，顯示他應還是屬中華民國籍，未入籍臺灣，這就讓他無法住持任何寺廟，任住持只能「有實無名」。因此，翻閱日本殖民時期獅頭山勸化堂歷任住持資料皆未見茂峰法師任期記載，但從獅頭山題刻又確實有茂峰法師住持之事

²⁷ 〈茂峰法師略傳〉（<http://wisdom.buddhistdoor.com/terrywong/page/2/>，2009.10.25 上網）。

²⁸ 黃鼎松，《獅頭山百年誌》，頁 307。

²⁹ 黃鼎松，《獅頭山百年誌》，頁 307。

實，以下是勸化堂歷任住持一覽：³⁰

〈表 1〉日本殖民時代勸化堂歷任住持一覽

任別	住持	任 期
第一代	黃燼章	1901（明治 34）年 5 月~1911（明治 44）年 10 月
第二代	曾春秀	1911 年 10 月~1922（大正 11）年 11 月
第三代	張河開	1922 年 11 月~1924 年 10 月
第四代	曾春秀	1924 年 10 月~1926（大正 15）年 9 月
第五代	甘承宗	1926 年 9 月~1929（昭和 4）年 10 月
第六代	黃開郎	1929 年 10 月~1933（昭和 8）年 10 月
第七代	黃凍石	1933 年 10 月~1937（昭和 12）年 10 月
第八代	林清文	1937 年 10 月~1939（昭和 14）年
第九代	陳榮盛	1939 年~1941（昭和 16）年
第十代	佐久間尚孝	1941 年~1945 年

（資料來源：《曹洞宗海外開教傳道史》，1980）

茂峰法師是在 1927 年從基隆轉往獅頭山住持勸化堂，當時該堂住持為甘承宗（1883-1939），而甘承宗更在 1926~1931 年間被推為勸化堂總代，總管獅頭山開發事務，³¹所以，茂峰法師受聘為勸化堂「住持」必定與甘承宗有關。

由於獅頭山在日本殖民時期幾乎整山加入日本曹洞宗派下，加上月眉山靈泉寺派與苗栗大湖法雲寺派也都入曹洞宗，兩寺僧人活躍於獅頭山，是故卓錫於勸化堂的茂峰法師在 1928 年所獲之曹洞宗「金燦五衣」，應與靈泉寺、獅頭山之歸隸日本曹洞宗派下有關。

由於茂峰獲贈曹洞宗「金燦五衣」，所以他在臺弘化皆未脫離與臺灣

³⁰ [日]曹洞宗海外開教傳道史編纂委員會，《曹洞宗海外開教傳道史》（東京：曹洞宗宗務庁，1980），頁 241。

³¹ 黃榮洛，《獅頭山百年誌・甘承宗》，頁 350。

本土曹洞宗的法緣，除前述與月眉山的關係外，與同屬曹洞宗派下的大湖法雲寺亦有互動。1929（昭和4）年10月中旬，法雲寺所舉行秋季祭典及演講，茂峰與覺力、今振、曼陀諸師，同為演講成員。³²此一新聞報導完全推翻茂峰法師1927年春自臺灣回到廣東的說法。

1927年茂峰法師為勸化堂總代甘承宗延聘為住持，由於甘氏總管獅頭山開發事務，整個獅頭山也進入積極開發階段，以下為1926-1931年間甘承宗任勸化堂總代，總管獅頭山開發事務時建設一覽：³³

〈表2〉1926-1931 甘承宗總管獅頭山開發事務時建設一覽：

時間	建 設
1927（昭和2）年	萬佛庵創建
1928（昭和3）年	開善寺、海會庵創建
1929（昭和4）年	勸化堂前右側建地下三層寮房
1930（昭和5）年	建道安橋
1931（昭和6）年	開善寺落成，南瀛佛教會新竹州支會於開善寺舉辦講習會

（資料來源：黃鼎松，《獅頭山百年誌》，2000）

1929年春，茂峰法師還在獅頭山講《阿彌陀經》，³⁴這是茂峰在臺期間唯一的講經紀錄。從〈表2〉可以得知，甘承宗積極建設獅頭山，其目的是欲建設名山聖地，而茂峰法師即為其助力之一。

其實在1910年之前，本土佛教五大法派月眉山靈泉寺、五股觀音山凌雲寺、苗栗大湖法雲寺、臺南開元寺、高雄大崗山超峰寺已然成形，而獅頭山則努力積極爭取成為另一山派。1930（昭和5）年12月，

³² 不著撰人，〈大湖法雲禪寺秋季祭典及講演〉，《臺灣日日新報》（1929年10月12日），4版。

³³ 黃鼎松，《獅頭山百年誌》，頁13-14。

³⁴ 黃鼎松，《獅頭山百年誌》，頁14。

甘承宗與茂峰法師代表獅頭山出席了臺灣佛教的統一計劃，根據報導：

臺灣佛教，近來屢受外道刺激，以致薄弱不振，臺南開元寺住職魏得圓及基隆靈泉寺江善慧兩氏，有鑑及者，邀林永空（定）、邱善昌、邱德馨、林德林、張妙禪、甘盛（承）宗、釋茂峰、林覺力、沈本圓諸氏，出為發起，籌設佛教統一機構，就中南北三處，設六大本山三事務所……。³⁵

從以上出席人員所屬山寺分析，大概可以知道此六大本山為臺南開元寺（魏得圓）、基隆靈泉寺（江善慧）、高雄超峰寺（林永定）、獅頭山（甘承宗、釋茂峰）、苗栗大湖法雲寺（林覺力）、新竹金剛寺（張妙禪）。

雖然獅頭山全山皆道場，但是勸化堂為一儒教鸞堂，民間宗教信仰氣氛濃厚，如果能朝傳統佛教方向改變，也許有機會成為另一山派，於是就在茂峰法師住持獅頭山的第 2 年（1928）秋創建一座純佛教寺院——開善寺，主供三寶佛。³⁶當時除了茂峰法師住持勸化堂外，妙禪法師（1886-1965）亦在 1910 年於獅山創建金剛寺，直到 1925 年中部發生大地震，寺院倒塌之後才回北埔另建金剛寺，³⁷加上之後陸續建立的佛教道場海會庵、饒益院等等，獅頭山確有全山皆寺的建設準備，最後在 1940（昭和 15）年，在今舊登山道入口立下「曹洞宗獅頭山」，³⁸標誌著全山納入日本曹洞宗之歷史事實。

只是 1930 年底的臺灣佛教統一計劃，最後不了了之，而獅頭山最終也未如同本土四大法派一樣，開創出另一山派。茂峰法師最後出現在臺灣殖民佛教史上，是參與了介於第 11 屆（1930.9.24~10.7）與第 12 屆（1932.2.14~27）南瀛佛教講習會中間的第 1 屆新竹佛教講習會，時間為

³⁵ 不著撰人，〈臺灣佛教計劃統一 設六大本山三事務所 來十四日開發起磋商會〉，《臺灣日日新報》（1930 年 12 月 15 日），4 版。

³⁶ 徐壽，〈臺灣全臺寺院齋堂名蹟寶鑑·善開寺〉（臺南：國清寫真館，1932），無頁碼。

³⁷ 張文進，〈臺灣佛教大觀〉（臺中：正覺出版社，1957），頁 109-110。

³⁸ 黃鼎松，〈獅頭山百年誌〉，頁 300。

1931年2月21日至3月6日，地點在獅頭山勸化堂，接受講習的學生共40名，茂峰法師主講「禪宗法要」，其他人員所講課內容為：中島「佛教家之始命」、高橋「宗教與教育」、佐久間尚孝「佛教概說」、劉金標「佛教與人生」、林覺力「維摩結經」、葉妙果「吾人何故信佛教學佛乎」、廣澤義秀「國語、美化作業、國民體操」。³⁹

此次新竹佛教講習會之後，茂峰法師自此未再日本殖民佛教史上出現，故判斷，茂峰應於1931年3月之後離開臺灣。然其真正離開臺灣的時間為何？或許是同年發生「九一八事變」，日本佔領東北，殖民政府對滯臺的大陸華僧已有不同的待遇有關。

四、茂峰法師與東普陀講寺

（一）「紫衣」傳奇

1931年3月之後，茂峰法師離臺，1932年2月，他奉持寶華山法卷信物南返香港時為信眾所請，創建東普陀講寺，1933年寺院落成。1941年12月25日，日軍佔領香港，至投降止，共計三年又八個月，東普陀講寺亦附近村民亦遭受影響，了中法師說：

迨太平洋戰爭爆發，日軍攻佔香港，姦淫掠奪，無所不至，一時秩序大亂，人心惶惶。惟茂老在東普陀寺中，將日皇所頒贈的金燦五衣，懸掛胸前，日軍長官見之，皆與茂老行禮，並不敢犯，至此東普陀寺變成了保護難民的堡壘。⁴⁰

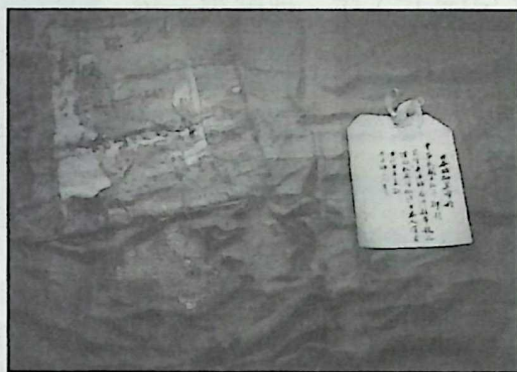
日式「金燦五衣」是懸掛於胸前一方型袋，外表看似「僧袋」，但它在日文的名稱是「絡子」(rakusu)，為懸掛於胸前的小型袈裟，是真正袈裟的

³⁹ 闕正宗，《日本殖民時期臺灣「皇國佛教」之研究——「同化、教化、皇民化」下的佛教（1895-1945）》（國立成功大學博士論文，2010年7月），頁226-227。

⁴⁰ 了中，〈紹隆佛種的茂峰老法師——賀東普陀建寺六十週年〉，《海潮音》第74卷11期。

替代品，有各種顏色及材質。也因為如此，所以才會名為「金燦五衣」，但此紫衣果為日皇所贈？恐怕亦值得商榷。此「金燦五衣」上所書文字內容，由於字體有部分脫落，未能見其全貌（見〈圖1〉）：

大本山□□（永平）寺
□□（昭和）□年四月二十日
□（贈）與
釋茂峰
□□寺住職
曹洞宗布教師⁴¹



圖一：東普陀講寺所藏茂峰法師之「金燦

五衣」（資料來源：<http://inmediak.net/node/197204>）

首先，雖然古代日本皇室與中國皇帝一樣，對於國師級僧人有下賜紫衣之傳統，但茂峰之「金燦五衣」未有日皇名諱，難謂與日皇有關，何況日本殖民時代亦未聞有任何臺、日籍僧侶獲日皇頒賜，加上明治維新將神道國家化的日本皇室，神道信仰列為最高崇敬，日皇似無下賜紫衣給佛教僧侶之必要。其次，所贈註明來源為「大本山永平寺」，目的是證明茂峰法師為「曹洞宗布教師」之資格，而茂峰法師曾任一山之住職（持），前已證實是1927年至1931年住持獅頭山勸化堂時期，看似與東普陀寺所發布時間為「民國十七年」吻合，但是與透過臺灣總督石塚而獲賜不合，前已說明，石塚總督是1929年7月之後才上任，不可能1928（民國17）年就以總督的名義頒袈裟。由於，「金燦五衣」昭和年號脫落，僅留下「四月二十日」字樣，因此，據此推斷茂峰法師最快獲得「金燦五衣」的時間當在1930年4月20日，最晚1931年4月20日，然由於1931年1月石塚總督已卸任，因此，茂峰法師的「金燦五衣」取得

⁴¹ 取自 <http://inmediak.net/node/197204>（2009.10.25 上網）。內文括弧中之字為筆者所加。

時間應該是在 1930(昭和 5) 年 4 月 20 日。不過退一步說，如果茂峰法師是在 1928 (民國 17) 年，那就表示獲賜「金燦五衣」與石塚總督無關。最後，日本殖民時期，日僧不論，臺籍僧侶取得類似「金燦五衣」之布教師資格者不乏其人，如〈圖 2〉所示，凡胸前有燦衣者皆具布教師資格者，但從未聽聞是由日皇所賜。



圖二：臨濟宗身著類似「金燦五衣」之臺、日僧侶，前排左起第 5 人為本圓和尚、第 6 人為妙禪和尚（資料來源：臺南開元寺）。

因此，茂峰法師所獲贈之「金燦五衣」，是其滯臺期間卓錫於加盟曹洞宗派下之獅頭山時，由日本曹洞宗大本山永平寺給予布教師資格之榮譽與認定，與日皇無關，無需過份解讀。然此「金燦五衣」雖與日皇無關，但是，在日軍佔領香港期間發揮極大作用確是事實，〈茂峰法師傳略〉說：

日軍官長見到（金燦五衣），皆以禮恭敬以至寺內地方不至過於騷擾。後來鄉村婦女到寺避難有百多人，法師慈悲皆將他們藏於女客堂之後座。雖然生活艱難，但是法師堅持修行功課，寺內大眾，雖一日僅得一粥，仍依法師不去。⁴²

日軍尊敬布教師並不足為奇，畢竟自甲午戰爭以來，日僧投身軍旅為「從軍布教師」為一常態，軍人對布教師並不陌生，終始此一布教師資格代表的「金燦五衣」發揮了作用。由於茂峰具日本曹洞宗布教師資格，以

⁴² 〈茂峰法師略傳〉（<http://wisdom.buddhistdoor.com/terrywong/page/2/>，2009.10.25 上網）。

東普陀講寺收容難民，同時在日軍佔領香港期間，與筏可等法師，為維護佛教道場之安全，乃聯合緇素大德，及日僧宇津木等，共同組織香港佛教會，以為香港佛教的代言機構。後來繼海仁、倓虛二位老法師之後，茂峰擔任香港佛教聯合會會長。⁴³

（二）戰後東普陀寺的救濟事蹟

1945年8月15日，日本戰敗後，如〈千佛山東普陀講寺碑〉所載：「徙期月，而投止者二百餘哉？多鵠面憔悴，或呻吟扶病。」⁴⁴因戰爭所產生的難民有二百人投止東普陀寺。1949年國共內戰後，大陸大批難僧南下，流離失所，欲投止者更不計其數，有弟子因問茂峰法師：「寺中實情，香積幾無隔日之糧，庫中不及百元之積蓄，目下數十清眾，已難維持，倘若一語收單，如潮湧至，計將安出？」法師答：「一莖草葉一滴露，一個和尚一鉢齋。」聞風所及，一日之內，二千餘指。⁴⁵

茂峰法師決定開海單接納二眾，「乃立即增建雲水堂，以安男眾；又於吉祥院東搭蓋葵棚，以居女眾。其時香港的善男信女，聞訊大力捐助米糧，不久，反而有積米一百餘包，茂峰老法師指著米對寺僧說：這都是羅漢帶來的，我們出家人，只患戒行之不堅，不患衣食之無著。」⁴⁶

由於茂峰法師救僧助難民的行為，使得他被譽為「慈悲王」，又如〈千佛山東普陀講寺碑〉所稱：「說者謂東華譽於國際，與上人有慈悲王之號者，胥基於此。不知其啓迪僧才，次其揚教於歐美及東南亞，或門戶使之分化於新界港九者為之日耳。」⁴⁷後來這些難僧，或來臺或往東南亞、

⁴³ 〈茂峰法師略傳〉（<http://wisdom.buddhistdoor.com/terrywong/page/2/>，2009.10.25 上網）。

⁴⁴ 〈千佛山東普陀講寺碑〉（<http://bekemp.mysinablog.com/index.php?op=ViewArticle&articleId=3069635>，2011.10.20 上網）。

⁴⁵ 〈茂峰法師略傳〉（<http://wisdom.buddhistdoor.com/terrywong/page/2/>，2009.10.25 上網）。

⁴⁶ 了中，〈紹隆佛種的茂峰老法師——賀東普陀建寺六十週年〉，《海潮音》第74卷11期。

⁴⁷ 〈千佛山東普陀講寺碑〉（<http://bekemp.mysinablog.com/index.php?op=ViewArticle&articleId=3069635>，2011.10.20 上網）。

歐美者，將漢傳佛教宣傳於全球。

1964年2月27日，香港佛教聯合會籌建佛教醫院，啓萬善緣於鑽石山之志蓮淨苑，請茂峰法師僉議請主壇事，眾行法會未完，3月1日子時示寂，⁴⁸距生於清光緒14（1888）年，世壽77，戒臘58夏。

五、結語

根據上述新出爐的史料分析所得，茂峰法師來臺前後不滿6年，在基隆卓錫1年餘，主要目的是在協助月眉山靈泉寺從事僧教育及禪修活動，之後來到獅頭山，前後4年餘。茂峰法師在臺灣佛教殖民史上驚鴻一瞥，幾乎無人知曉，反倒是在香港的事蹟廣為傳頌。

茂峰法師為少數廣西籍在日本殖民時期來臺弘法的華僧，其祖籍博白縣位於該省東南部，目前人口155萬，是全世界最大的客家人聚集縣，⁴⁹故可以推知，茂峰法師為廣西客家人，與同屬



圖三：茂峰法師（中）攝於東普陀寺前（資料來源：《佛瑩長老尼紀念專輯》，南投：南林出版社，2007）。

客籍的榮宗法師相知相惜，當有其同為客屬的因緣，茂峰僅在月眉山年餘即轉往客籍人士集中的竹苗獅頭山，恐怕也是語言方便的考量。茂峰法師在獅頭山題刻留下「中華茂峰」的落款，顯示他未入籍臺灣，在「九一八事變」的同年離臺，是否與中日衝突，日本強佔東北有關，仍待解明。然而，廣西籍法師在日本殖民時期來臺弘法，並不多見。茂峰來臺及離臺的時間，根據香港東普陀寺所發出的資料，與臺灣方面的文獻並

⁴⁸ 〈千佛山東普陀講寺碑〉（<http://bekemp.mysinablog.com/index.php?op=ViewArticle&articleId=3069635>，2011.10.20 上網）。

⁴⁹ 〈廣西客家人分布〉（<http://wenwen.soso.com/z/q144600135.htm>，2012.1.25 上網）。

不吻合，本文研究得出以下幾點看法：

- (1) 茂峰法師的入臺得之於榮宗法師與基隆靈泉寺善慧法師之助，已然可以確定，而善慧法師在日本殖民時期所扮演的角色，特別是1937年中日戰爭爆發後，他以「杭州日華佛教會」會長身份，可以透過日軍司令部取得佔領區通行證，善慧和尚在殖民時期兩岸佛教的影響力值得注意，特別是臺灣籍民在中國大陸特殊的身份。
- (2) 茂峰法師來臺時所獲贈之「金燦五衣」，應該稱「金襴五衣」，通稱為「絡子」，為小型袈裟之意，應非相傳的為日皇所賜，實為加入日本曹洞宗派下布教師之證明。如今在日本仍有許多製作法衣、袈裟的專門店家，由於是掛在胸前，也稱「掛絡」，各種材質均有，包括「金襴」，如曹洞宗有小牡丹金襴、蜀甲金襴等等，價格從一萬日幣至二萬四千日幣之間。⁵⁰也就是說，代表袈裟的「掛絡」任何人可以在任何製作袈裟的專賣店買到，唯一不同的是，若由日本佛教宗派本山所頒，則必然在「絡子」上繡有所屬宗派及布教師證明之類的文字，茂峰法師的「金燦五衣」即屬此類。
- (3) 茂峰法師來臺時間應在1925年冬，而非所說的1924年，其離臺時間當在1931年3月之後，也非所稱的1927年。畢竟1931年3月，茂峰法師還在獅頭山參與日本殖民政府所主辦的新竹佛教講習會。
- (4) 日本殖民時期，大陸籍法師來臺弘法，如會泉、圓瑛、太虛、慧雲等皆是赫赫有名之士，而邀請他們來臺的臺僧的角色與地位顯然不同於一般，是殖民佛教重點合作的對象。

⁵⁰ 〈絡子環(らくすかん)、絡子(らくす)〉袈裟〉樂藏屋法衣店) (www.kinranya.com/user/index.php?, 2012.1.13 上網)。

專題研究

懺悔法門的意義 — 《未曾有因緣經》的啟示

歐陽志宏

文字工作者

什麼情況下，使人興起懺悔的念頭？不難想見，若非發現自己犯了過錯，即是對當前的處境不滿意，或身心受苦，或前途受阻，於是在信受「前世因，來世果」的法則後，發起向上向善，追求解脫的意欲。

佛教中，「懺悔」一法向來受到重視，原始佛教時期，引領懺悔者多以佛為主；佛滅度後，則依法行事，甚至形成僧團中的固定功課，如每半月所舉行的布薩，結夏安居後的自恣等皆是。佛教傳入中國後，隨著思想演變，不同的宗派，懺悔一法又有種種分類，如南山宗立有制教懺、化教懺；天台宗立有事懺、理懺，並組織「法華三昧懺儀」，提倡應當就六根一一懺悔。此外，也有依據不同修持途徑所作的判別，所謂作法懺、取相懺、無生懺等。¹ 但即便方法不同，目標卻是一致，皆是欲令眾罪消滅，心開意解，福慧具足。

諸多不同的懺悔方式，盡皆不難從佛典中發現相關的記載，本文首先就此略作敘述，或可使人信心增上，建立修行的目標；其次，筆者以為，「懺悔」乃人性的真情流露，不適合以條文列舉的方式表現，因此擷取《未曾有因緣經》的一段故事，透過野干的遭遇²，闡述罪業的形成，多是在因緣際會下，失去覺察而發生，由此觀之，可說沒有一種罪過不是冤枉的，只不過罪業一旦形成，即無可奈何，甚至必須先經惡道，身心受苦萬端，酬償業報後，方得離苦，吾人不可不慎。如《十住毘婆沙

¹ 所謂「作法懺」即是依戒律所行，向清淨僧眾發露過失所行的懺悔；所謂「取相懺」即觀想佛之相好而滅罪之法；所謂「無生懺」即是念實相，體悟罪性本空而除罪。

² 佛典中經常提到的野干，依據其動物習性，學者多認為即是現今生活在野地中的狐狼。

論》所說：「我不言懺悔則罪業滅盡，無有報果；我言懺悔，罪則輕薄，於少時受，是故懺悔。」

壹、滅除罪障的途徑

一、持戒滅罪：

阿闍世王性情殘暴，喜歡殺戮，自從害死父親後，身上逐漸長出膿瘡，不但痛苦，而且發出陣陣惡臭，愈是敷藥，膿瘡愈發作，他心知肚明，這是現世報，地獄果報為期不遠了。由於他身邊盡是一些惡人，這些人給阿闍世王介紹的所謂明師，盡說些無因無果的謬論，阿闍世王已經不再相信他們，最後請人將信任的大臣耆婆找來，訴說內心的悔恨及痛苦。

耆婆慈悲地為阿闍世王介紹佛陀，說他是一位覺悟世間真理的人天導師，並說了幾件佛及弟子們教人持戒滅罪的事蹟。比如說，波羅奈國有個屠夫，名叫廣額，天天殺羊，數量多得無法估算，一天，見到舍利弗為人講授八戒經，他聽了心生歡喜，也隨喜了一日一夜，在他的屠夫生涯中，恐怕只有這一天雙手未染血腥而已，但竟然只因這一日一夜受戒的善業，命終後投生於天上受樂。耆婆說，如來的弟子尚且有如此大的功德力，況復佛呢！其次，北印度有一小國，名叫細石，國王叫龍印，他因為貪圖王位而殺害了父王，不久心生悔恨，便放棄王位，來向佛懺悔，請求出家，佛允諾後，他不但成為比丘，且重罪消滅，發了無上菩提心。（大正 12，477b）

二、念佛滅罪：

《禪祕要法經》提及：世尊囑咐禪難提及阿難，未來應當教示罪業多的眾生念佛除罪。以念佛滅除業障、報障、煩惱障。但怎麼念呢？「當

先端坐，叉手、閉眼、舉舌向齶，一心繫念，心心相注，使不分散……。」(大正 15,225a)《大智度論》也說：念佛三昧可以滅除種種煩惱及過去世的罪業；其他三昧，有的可以滅貪欲，但不能除瞋心，有的可以滅瞋心而不能除貪欲……。念佛三昧有大福德，能度眾生；如果有菩薩想度眾生的，其他三昧都比不上念佛三昧的福德，足以迅速滅除眾罪。(大正 25,109a)

中國佛教史上，有一則發生於法照大師的事蹟，對後世淨土宗影響深遠。《佛祖統紀·卷 41》記載：法照法師住在南岳雲峯寺期間，一天用齋時，見到鉢中出現五色祥雲及種種美景，又見山澗旁有石門，那是一座寺院，榜上寫著大聖竹林寺。同學中有人告訴他，聽你敘述鉢中所見的景色，像極了五台山，不久，法照大師即與同學結伴前往，果然見到金色的大門及亭臺樓觀，恰如鉢中所見。進入寺院到了講堂，見到文殊菩薩及普賢菩薩分座說法，聽法的菩薩，數以萬計，大師前去向菩薩作禮，並問道：

「末代修行以何為要？」

「一切的修行法門都比不上念佛。」文殊菩薩回答他。

法照大師作禮辭退，離開寺院後，一回頭，發現一切空空如也，亭臺樓觀，金門寺院消失得無影無蹤。後來他便在此處建設了一所寺院，也稱為竹林寺，紀念這件事情。(大正 49,263c)

三、誦經滅罪：

《金剛般若經》說：「須菩提！善男子、善女人，受持讀誦此經，如果遭人輕賤，這是過去世的罪業使然，本來應該墮入惡道的，由於讀誦此經，遭到世人輕賤，所以墮入惡道的罪業消滅了，非但罪業消滅，將來還必定成佛。」(大正 8,750c)

《妙法蓮華經》說：「普賢！若於後世，有人受持讀誦這部經典，這

人也不貪著衣服、臥具、飲食等資生之物，若能如此，決定有願必成，現世即可獲得福報。但若輕易毀謗這部經典，甚至說：『這騙人的，白費力氣，不會有收獲的。』這種毀謗的罪報，將來必定生生世世失去眼根；反之，如果有人供養讚歎，現世即能獲得福報。」(大正 9,62a)

四、觀空滅罪：

《淨業障經》提到：有一比丘，名為無垢光，他拒絕了姪女的引誘後，姪女虛情假意要供養他，卻暗中用咒術藥草摻入食物中。因為咒力的作用，比丘失去正念，欲心增盛，破了大戒。事後，比丘憂愁悔恨，恨自己破了大戒！他把這件事情告訴同學後，有同學說，現今有一大菩薩，名為文殊師利，已證得無生法忍，他善於滅除破戒之罪，我們去向他請益吧！一夥人見到文殊菩薩後，比丘將自己心中的苦悶一一傾訴。文殊菩薩說：

「你先吃飯吧！用過飯後，我們一起前往請示如來，遵照佛所說的，一起受持。」飯後他們來到佛前，無垢光比丘心裡害怕，羞於啓齒，於是文殊菩薩便代為請法，將這比丘先前所發生的憾事，一一報告。

「事情真是這樣嗎？」世尊問無垢光。

「確實是！」

「你是存心犯戒的嗎？」

「不，不是！」

「如果你原本無心，為何又犯？」

「我是後來才生起了欲心。」

「所以你是以心犯欲！」

「是的。」

「比丘！我不是常說，心垢故眾生垢，心淨故眾生淨嗎？」

「是的。」

「你不也曾在夢中受欲，那時候，你的心覺知嗎？」

「是的，覺知。」

「所以說，你每次犯欲，莫不是由心而覺知的？」

「是的。」

「若是這樣，作夢犯欲及睡醒後犯欲，二者有何差別？」

「沒有差別！」

「我先前不是說過，一切法皆如夢？」

「是的。」

「那你認為呢？如夢的一切是真實的嗎？」

「不是！」

「醒後的心，夢中的心，二心都是真實的嗎？」

「不是！」

「假如不真實，那確實有那一件事嗎？」

「不，沒有！」

「如果那一件事情無生，那麼有滅？有縛？有解脫嗎？」

「不，沒有！」

「那你認為呢？無生之法將會墮入阿鼻地獄，餓鬼，或畜生嗎？」

「世尊！無生之法，尚且無所有，何況墮入三惡道呢？」

「比丘！一切諸法本性清淨，但凡夫愚小無智，對無所有的一切，不如實知，虛妄分別，因妄生分別，所以墮入三惡道。」（略）無垢光比丘聽

聞佛的開示後，心懷踊躍，悲喜交集。(大正 24,1095b)

貳、野干說法的佛陀本生

一、佛陀伺機教育羅雲

在百般不捨的情緒中，耶輸陀羅放開了羅睺羅的手，看著他讓目犍連帶走，跟著佛陀出家了，但所謂「修行」對年幼的羅睺羅而言，似乎只覺得好玩，出家人該有的智慧、威儀，似乎不太能引起他的興趣，或也因為父親是人人敬重的佛陀，使他變得傲慢，難以管教，逐漸地，竟連佛的話也聽不進去了。

一天，波斯匿王聽說羅睺羅出家作了沙彌，大感好奇，帶著夫人、大臣、隨從，一早來到精舍，一面向佛禮拜問訊，一面想看看世尊的兒子長什麼樣子。照往例，佛陀請大眾坐下，為他們說法，不過這些貴族們平日養尊處優，享受慣了，沒坐多久，要不腿麻了，要不腰酸了，忸怩不安，紛紛想打道回府。佛當然了解這些人，他沈思了一會兒！

「大王！我知道你們坐累了，但聽我說個故事，請稍稍忍耐。」佛陀安撫了波斯匿王後，立刻請阿難將羅睺羅和其他沙彌找來一起聽法。

「不好意思！我們享受慣了，沒吃過苦，想坐久一點還真是沒辦法，請原諒。」波斯匿王表情尷尬，帶著少許痛苦。

「喔，不，這還稱不上苦，大王因為過去世修福，今生尊貴，生活在宮殿中，享用不盡，出入有人照料，雙腳不曾碰觸地面，怎能說苦呢！三界之苦，比不上生在地獄、畜生、餓鬼！」這時，羅睺羅及眾沙彌也來到了會場，佛慈悲地望著他們。

「羅雲！不要以為生於佛世那麼容易，不要以為聽聞佛法那麼容易，何況人命無常，何時才能修行得道？你既得了人身，又逢佛世，怎麼懈怠

了呢？」

「世尊！佛法精深微妙，太難了，我覺得！先前聽了幾回，一下又忘了，一無所獲！雖然我年紀小，愛玩，但等我長大，自然不一樣，一定可以受持的！」

「等你長大？你能保證自己這條命，無災無難，一路平安？」

「我…，是啊，世尊，羅雲不能！不過，佛難道不能護佑我嗎？」

「我自身都難保了，還護佑你？」

「白費精神去聽法，既不能得道，到底有什麼好！」

「聽聞佛法，即便今生沒有得道，即便輪轉於五道，還是有偌大的功德利益，你不相信嗎？聽我講個故事吧！」

二、野干與天人的相遇

久遠以前，毘摩國的山上有一隻流浪的野干，不小心遇上正在覓食的獅子，那無異是送上門的點心，獅子豈能輕易放過，牠本能地撲上去，猛追不捨，野干倉皇逃命，驚慌不已，因為只顧狂奔，突然一腳踩空，掉進了一口井底。獅子吃不到野干，悻悻然地走了，但野干也逃不出來，經過了三天三夜，飢寒交迫，即將一命嗚呼！

萬念俱灰時，野干仰望蒼天，悠悠道出了心靈之語：

「大難臨頭，即將喪命，莫可奈何！後悔我當初逃命，不如讓獅子吃了落個痛快，萬物本來無常，何必逃呢！想我一身罪業，有什麼值得貪惜的。現在好了，毫無用處的死去不打緊，還落得一身惡臭污染井水。」

「南無十方佛，我真心懺悔啊！但望諸佛明鑑，我心清淨無瑕，願前世所作之罪，今生酬償完畢。從此以後，眾罪消滅，三業清淨，真心不動，念念真如，生生世世有明師指引，如法修行，速成佛道，這是我真心的祈求！」

野干道出了真心話，句句感人肺腑，旁的眾生可能一無所知，卻震撼了享樂中的帝釋天。「誰啊？」他一下跳了起來，寒毛直豎，他想起十方佛，想起自己孤陋寡聞，想起很久沒有跟從老師學習了，想起自己沈淪在五欲中很久了，想到這些種種，不禁潸潸淚下。

「沒想到無意中聽見這麼感人的偈子，到底是誰？」

在好奇心的驅使下，帝釋天帶著八萬天眾翩翩地來到人間，來到井邊，尋覓法師的蹤影，想好好請法一番，但尋尋覓覓，看來看去，只見一隻醜醜的野干落在井底？兩隻前腳還趴在井邊，一副想逃命又出不來的可憐樣。

「咦！這是法師？」帝釋天不太相信，心想：「對了，聽說聖人都這樣，總是一副不起眼的模樣，故意試探學生，眼前雖然是野干，但想必是菩薩來的，對！還是應當恭敬請法，除去心中的疑問。」

打定主意之後，他向前問訊作禮：「已經好久不曾聽聞聖教了，我們雖然貴為天人，但若沒有老師教導也等於活在幽暗中，仁者所言偈頌不凡，但望慈悲，為諸天開示法義！」

「什麼？你說你是帝釋天，是嗎？」

「未免太沒教養了吧，法師落在下方，自己站在上頭，愚癡又傲慢，哪裡聽過有這種求法的態度？」野干仰著頭，劈頭就是一頓罵，毫不客氣。但想想，可不是嗎！一點威儀都沒有，清淨法水是可以利益大眾的，心高氣傲，哪可能獲得好處！

但帝釋天畢竟善根深厚，聽了教訓，當下覺得慚愧，表情尷尬。他一副狼狽模樣，連一旁侍候的天眾也不禁發了笑！大家笑他，一句法義都還沒聽見，就先挨了一頓罵。

「好啦！你們不用大驚小怪，是我不對，無論如何佛法是一定要聽聞的，趕緊把老師請上來吧！」聽了帝釋天的吩咐，諸天即刻以天寶衣垂到井底，將衰弱的野干接了上來。

「是我不對，對法師不敬，請原諒！請原諒！」帝釋天又合掌又叩頭，連連向野干懺悔，賠不是，「我們天人之所以纏綿於五欲中，不能自拔，都因為沒有師長指導，沒有人為我們宣說無常、苦空的道理，所以才求法心切，請勿見怪。」

諸天又準備了種種甘美的食物供養野干，因禍得福的牠，生活有了著落，不再挨餓，也不再受苦，心裡高興了，歡喜了，但牠很快發現：「不對，畢竟我是野干，畜生中還有比我更命苦的嗎？高興什麼？這粗鄙的畜生身形值得愛惜嗎？若要高興，應該高興有教化眾生的機會才是。」牠觀照自己的念頭，起了正思惟。

野干又想：「這些天眾，因為過去曾與帝釋天結下一分般若因緣，才能結伴相隨，聽聞法義，多麼不可思議，多麼令人欣慰啊！今天的因緣竟是以教化諸天而成就我的功德。」牠思惟種種因緣，竟是如此希有難得。

在準備說法前，牠三稱老師的名號，也三稱般若，靜靜地緬懷恩師的慈悲，感恩他曾經傾囊相授，教牠一切學問智慧，即便今天淪為處境不堪的畜生，而這一分般若力卻依然發揮功效，使牠能憶念宿命，知道往昔所做的一切；也因為這一分般若力才能感應諸天下凡，接濟牠，供養牠，又使諸天得到教化，實現牠久遠前的願望。

野干爲諸天宣說了種種善惡分別，校量功德後，帝釋天又問：「那麼布施飲食，及布施法義，分別有什麼功德？」

野干說了：「布施飲食救人一天；布施珍寶，使人一輩子無所乏少，但這種布施，畢竟只是增益生死，甚至成了繫縛生死的因緣。而說法教化，可使眾生出離生死，成就聖道，即便未成就聖道，但凡能脫離三惡道，享受人天福報者，莫不由聽法而來，所以佛說，法布施的功德無量。」諸天聽聞後，法喜充滿，但帝釋天仍然對某件事情深感好奇：

「老師今天這個身形，究竟是業報身？還是佛菩薩的應化？」

「是造作罪業的報身，不是應化身。」天人聽了，各各瞠目結舌，驚駭莫名，不敢相信，有些不禁悲從中來，潛然淚下，對老師更加心生恭敬，覺得不可思議！

「我們一直以爲，老師是菩薩聖人爲了救度眾生，才變化成畜生，現在知道原來不是，懇請老師慈悲，讓我們知道其中的因緣！」帝釋天再度請法，但這次他們想聽的不是法義，而是老師的故事。

「你們想知道我的前生，是嗎？好，我告訴你們！」

三、阿逸多的一生際遇

以前有個貧苦人家的孩子，名阿逸多，天資聰穎，而且好學，十二歲那一年，他追隨老師住在深山，一面奉事師長，一面認真學習。多年後，世間學問，無一不精，他的智慧及德行逐漸名滿天下。一天，阿逸多心想：

「我有今天的成就，莫不是尊師和尚諄諄教化之恩，這該如何報答？家境貧窮，無以爲報，不如賣了自己吧！」

老師知道他的想法後告訴他：「我們住山修行，乞食過活，從來不缺什麼，今天你成就智慧辯才，應該展轉教化天下，作真理的明燈！果真如此，難道不足以報答我嗎！不必再有別的念頭和舉動了！」阿逸多聽了老師的一番勸說，當下便能理解，也就不再多說了。

不久，國內發生了大事，國王駕崩，大臣們集會商量王位繼承的問題，討論的結果是，召集國內所有學者參與演講辯論，得勝者便能繼承王位。這一天，阿逸多看見告示後也來到會場，他的智慧辯才，七日之中，無人能敵，當然也就順理成章的被推舉為國王。突如其來的榮耀使阿逸多手足無措，反而猶豫了，想不到轉眼間成了一國之主，該如何是好？他心裡不安，五味雜陳，憂喜參半。

「倘若這麼登上王位，久而久之，恐怕流於嬌奢淫逸，貪求享受，帶給人民無窮的禍患，如此，難保自己死後不墮入地獄，受無量苦。」他反覆思索，猶豫不決，想著前途未卜…。

「假如不受王位，自己一無所有，家徒四壁，拿什麼供養老師，報答師恩？」他內心的癥結始終無解。最後想想，迫於現實，也為了供養父母，還是接受吧！

登基之後，阿逸多王以身作則，為民表率，每天與所有臣民、夫人、嫔女，跟隨老師受持十善法，過了許多年又許多年，天下太平，人民豐衣足食，安和樂利，只是好景不長…。

四、無所不在的人性弱點

距邊境不遠有兩個小國，一個名為安陀羅，一個叫作摩羅婆。兩國長久以來互相仇視，互相爭伐了許多年，任何一方的戰力皆不足以打敗另一方，長久對峙，僵持不下。一天，安陀羅王召集群臣商議，究竟有

什麼法子可以打破僵局，一舉擊潰對方？一位大臣竟想出了一個夭壽點子，獲得國王的激賞。

「聽說鄰近的阿逸多王出身寒微，雖已位居人王，但寒意猶存。長久以來，他奉持十善，嚴守戒律，雖然也有宮女，但都老了！」這位大臣心裡想的是，人性總歸是人性，不怕找不到弱點。

「依臣想，不如這般！請大王下令選取百名美女，不論出身貴賤，只要年少端正，長相甜美即可。要她們美美的打扮一番，連同貴重寶物一起送過去，如果阿逸多王收下，即可要求他借兵百萬，助大王攻城掠地，如此一來，決定無往不利，勝券在握。」

安陀羅王一聽，高興極了，拍案叫絕，認為是個妙計，隨即命人依計行事，美女與寶物很快便上了路，一路浩浩蕩蕩來到阿逸多王的國城，出現在他眼前。原是貧家出身的阿逸多王萬萬沒料到，他的「寒意猶存」竟然被人盯上，成了萬劫不復的原罪，一箱箱奇珍異寶，一排排美女，看得他眼花撩亂，目瞪口呆。

「這是送我的嗎？」他果然禁不起誘惑，兩眼發亮，心頭七上八下，「天啊，怎麼有這麼好的東西……」雖然故作鎮定，但那一份藏不住的貪念完全被安陀羅王的使臣給一眼看穿了。

「啓奏陛下，這份薄禮，是吾王奉獻的小小誠意，敬請笑納。」

「你們大王送我這些，所求為何？」阿逸多兩眼盯著寶貝，心花怒放，飄飄然地問著使者。

「大王有所不知，摩羅婆國長久以來被一個無能又頑劣的國王統治，無法無天，姪亂無道，猶如毒蛇猛獸，老百姓深受其害，苦不堪言。」

「有這種事！」

「可不是！人民一提起他，像仇人一般，恨之入骨，我們大王仁慈，體恤百姓，希望向貴國借兵百萬，助他消滅昏君，解救蒼生！因此特別派下臣來，獻上薄禮，聊表心意。」使者說起敵人的不是，鏗鏘有力，咬牙切齒；說起自家國王的誠意，謙卑有禮，動靜得宜，他使出渾身解數，將說客的本領發揮得淋漓盡致，令人動容，但事實是如此嗎？天曉得！

阿逸多心想：「這麼說來，借兵不見得是壞事，一舉兩得，何樂不為！」雖然他故作鎮定，卻擋不住貪念、私欲如洪水猛獸一般，一波波湧上心頭，一次次為他提供泯滅良心的理由，「收下吧！沒問題的，不必猶豫了！」來自黑暗世界的聲音不斷地慫恿著…。

「好，就這麼辦！」貪念終究大獲全勝，他立刻下令校閱軍隊，撥出百萬強兵，交給使臣帶走。

安陀羅王自從得到這批外援軍隊，信心大增，不久便安排妥當，發動戰爭。這次戰爭不同以往，由於安陀羅王已下定決心，因此戰況特別慘烈，短短三個月即死傷過半，但也獲得勝利。摩羅婆王被俘虜後遭到斬首的命運，他的宗族頓時土崩瓦解，成千上萬人四處潰散。

話說阿逸多王，自從得到這批天上掉下來的美女及寶物後，意亂情迷，忘失本志，開始過著荒淫的日子，「春宵苦短日高起，從此君王不早朝」，國家大事沒人理，小事沒人管，大臣百官，上行下效，興風作浪，國家亂成一團，壯丁被抓去當奴隸，婦女被抓去做下人，加上風不調，雨不順，作物欠收，街衢巷道佈滿飢餓的百姓…。更糟的是，過去結過怨仇的敵國，得到消息後，趁火打劫，舉兵來犯，阿逸多王終究無力抵抗，被奪去了王位，不久便抑鬱而終，死在不知名的地方。

五、至誠懺悔的功德力

命終後的阿逸多，墮入地獄，遭受無量的苦楚，但因為生前飽讀經論，智慧過人之故，他很快便知道自己過去世幹了什麼好事，犯下什麼罪過，此時後悔莫及，也只能自責、懺悔。他下定決心，期勉自己改過向善，堅守善道。起了這念頭後，頃刻之間，結束了地獄業報，投生於餓鬼中，飽嚙飢餓之苦。

身為餓鬼的他，終能以智慧力回憶過去，憶念從前犯下的罪過，一面懺悔，一面修念十善。起了這念頭後，頃刻之間，結束了餓鬼業報，轉生於畜生道中，身為野干，飢食糞便，渴飲屎尿，過著餐風露宿的苦日子，但因智慧力使然，猶能想起往事種種，於是再下決心，堅守十善。不但自己奉行，也展轉教化，使其他眾生也遵守十善。

整個故事，野干娓娓道來，從久遠以前，逐步敘述，直到今天。「今天所發生的一切，你們已經知道，三天前被獅子追殺，倉皇逃命，一時恐懼失足掉到井裡，命在旦夕。」

「本來已經準備安詳死去，希望死後生天受樂，罪報到此為止，不巧遇見了諸位仁者，把我從井底接了上來，這麼一來，唉！不知道還要折騰多久！」野干不禁嘆了口氣。（略）

「咦！怎麼會這樣呢？眾生不都是喜歡活著，不樂意死去的嗎？」帝釋天起了莫大的疑惑，野干也一一解說。由此開始，野干滔滔不絕，陸續為大眾開示財施、法施的分別，十善法的內容，諸天與世人修持十善法的功德差別，修持菩薩道，滅除無常的要領，三十七品，六波羅蜜，四無量心等等，一系列法義從野干浩瀚無盡的智慧中一一流出。

聽聞了野干宣說法義後，帝釋天疑網消解，歡喜踊躍，即與八萬侍從諸天，發大菩提心，向老師合掌發願：「弟子今日，八萬諸天，一心同時，發大菩提心，誠如老師所說的菩薩道，當具奉行，唯願隨喜聽許。」

「好極了！好極了！這正是我本心所期待的。」這場法會到此算是圓滿了。帝釋天想起了老師平日的飲食起居，應該稍加關心才是。

「不知道老師平常吃些什麼？不妨讓學生知道，也好盡點心意！」

「我吃的東西你們無法想像的，實在不忍心讓你們知道！」

「怎麼說呢？」

「因為是罪業因緣，所以吃的極為不淨，雖然是畜生身形，但吃的東西和餓鬼沒兩樣，我看你們還是不要知道的好！」

「老師！不論好壞，就講講吧！好讓弟子聊表心意，供養一番。」

「我平常吃的是虎狼的屎尿，要不就是死人堆裡的腐肉、屍骨，實在餓到不行，連泥巴也會吃的，吃這些不清淨的東西，從來不曾飽足過。」帝釋天及諸天聽了，莫不為老師感到委屈，心生不忍，各各傷心落淚。

帝釋天垂著淚說道：「弟子現今想誠心供養，但如果像老師所說的那樣，真是無可奈何！我們即將返回天宮，究竟應該如何報答老師的恩德呢？」

「你們今天聽我說法，回天上後，應當展轉教化，開悟諸天，不問男女，就算只有一人信受奉行都好，如此不但報答了我，也報答了一切諸佛之恩，功德無量。即使只是自己信受奉行，都能增長福德，何況教化其他人！」

這時，諸天眾全都起身，站了起來，向老師告辭：「弟子現今就要回去，但不知老師何時才能脫離罪報之身，生於天上與我們相見？」

「最久七天，到那時，我將捨去罪業之身，轉生於兜率天上，當然，你們也可以發願投生於那裡。兜率天上有個好處，經常有許多菩薩說法，利益天人，使他們能求得佛道。」

「是的，弟子與眷屬們一旦忉利天的福份終了，一定發願投生於兜率天，與老師相會，奉事老師像今天一樣。」

諸天發下誓願，天女散花後，相繼離去。空曠的會場，留下孤單的野干，並未隨著法會結束而下座，而是一心專念十善法，不再進食。七天後果然結束了業報，投生於兜率天作了天王子，因為了知宿命，知道過去世的遭遇以及所發的本願，於是再度以十善法教化諸天。

故事回到佛陀為波斯匿王說法的現場。佛說：「當時，那一隻不幸的野干就是我，當時請法的帝釋天，即是現在的舍利弗；阿逸多的老師，即現在的彌勒菩薩；當時的八萬諸天，即是現今在娑婆世界修行的八萬不退轉菩薩。」

「大王！我憶念過去，初發心修菩提行開始，乃至證得無生法忍，這其中經常與彌勒、舍利弗等人，為了求法，勤加精進，不顧性命。」

參、結語

看完上述故事，吾人或許會想，既然「懺除罪業」這麼好，也有諸多途徑，足以為自己開創一片美好的未來，為何不去實踐？筆者以為，全是「心性剛強」作祟，尚未「恥有所不知，恥有所不能，恥有所不淨」，尚未察覺無常大鬼隨伺在側，世間虛幻無主。

從懺悔法門的特色而論，有偏重信願，也有偏重智慧成就的，不論哪一途徑，一旦眾罪消滅，佛典上多以「心開意解」，「心懷踊躍」，「悲喜交集」等等形容那一番冷暖自知的意境。在思想的演變中，此一法門甚至結合了「淨土」及「華嚴」，成為「普賢行願」，成了一門具體的功課；《未曾有因緣經》則透過故事敘述的方式，將懺悔的意義展露無遺，吾人不難從中獲得些許的啟發。例如：

一、所謂懺悔，首重態度，而非儀軌。過去造業以致未來感果，其前後之間並非等量的關係，絕不是「欠人半斤，還人八兩」，而是可輕可重的。從《阿含經》可以發現二則比喻說明重罪輕受的現象。一則提及，落水的石頭若能以船承接，必能免去石沈大海的命運；另一則說，鹽本來是不能直接吃的，若一旦經過稀釋，或投入大河中，便容易入口，甚至察覺不出鹽的味道。影響果報輕重的諸多因素中，至為關鍵者，莫過於造業者內心淨化的程度，或不妨說決定於懺悔的誠意，本文中的故事，足以為證。

流傳了千年，在漢文化區為人熟知的《慈悲道場懺法》（又稱《梁皇寶懺》），其儀軌之縝密，不言可喻，其中即說起：

今日道場同業大眾，不信之罪眾罪之上，能令行人長不見佛，相與今日各自慷慨，折意挫情，生增上心，起慚愧意，稽顙求哀，懺悔往罪，業累既盡，表裏俱淨，然後運想，入歸信門。若不起如是心，運如是意，直恐隔絕，障滯難通，一失斯向，冥然無返。

（大正 45，923c）

祖師慈悲制訂儀軌，相信其用意絕非要人照本宣科，行禮如儀而已，而在使人「生增上心，起慚愧意，…起如是心，運如是意。」然而時下的風氣，似乎重視儀軌甚於一切，故多有流於經懺趕場，契約買賣之弊病，這恐怕是當初制訂懺法者始料未及的。本文故事中，阿逸多每每結束惡報之前，「即識宿命，心自悔責，改惡修善，須臾之間，地獄命終，生

餓鬼中。」由此可知「心自悔責」，「起如是心，運如意」無疑是懺悔業障的首要態度。

二、所謂懺悔，乃多種善心所之彙集，而非單一心態。首先，「歸依三寶」可說是必備前提，《梁皇寶懺》如此，本文中亦復如是。當野干摔落井中，欲求出離而不可得，即以最純善之心，歸敬、禮懺十方諸佛，即所謂「所依對治力」。再者，野干因智慧力而了知宿命，對往昔所造的罪業生起悔心，即所謂「厭患對治力」。其次，不但懺悔過去的惡業，也發起「不再犯」的決心，所以牠說：

眾罪畢了三業淨，其心不動念真實，從是世世遭明師，如法修行速成佛。

這意思是，但願眾罪消滅，三業清淨，真心不動，念念真如，生生世世有明師指引，命運不再曲折，如法修行而成佛，這是「返回對治力」。最後，野干循序漸進為天人說法，表顯的是行持一切善法的「現行對治力」，這是在心性歸於清淨後，身口意三業投入十善法，利益大眾的表現。

三、追求圓滿的佛道，乃懺悔法門的終極目的。以偏重智慧的「無生懺」而言，本以觀照「諸法無生」為修持的進路，行者體認了生命本來清淨，罪性本空之後，這才不堪回首，覺悟當時何其無知，何苦犯錯！此一覺悟即成了成就佛道的根本。從偏重信願的懺悔而言，本文中的野干飽嚙惡道之苦，自責不已，不但懺悔罪業，也促使牠奮力向上追求圓滿。

佛法的教說中，本有一大部份著力於闡述因果法則，所謂「欲知前世因，今生受者是；欲知來世果，今生作者是。」等等，供人反躬自省，改往修來，但也不妨進一步問，造業的是誰？受罪的我又是誰？說因、說果，不該只因為那是個法則，而必須能激發向上的意志；「至誠懺悔」也不僅是為了解苦受樂，而必須視為具有圓滿佛道的意義。



《解深密經》Samdhi-nirmocana 的 空性觀—以佛教量論(Pramanavada) 為探析主軸

釋妙賢

出家道場：台北宗喀巴佛學會

現為印度普那大學梵文研究所博士班學生

一、序論：

以佛教量學(Pramana-vada)或因明論證(Hetu-vidya)為認識知識的手段或方法，從而論述諸法現象及與對非佛教系統的辨論乃至解說自宗佛教的知識論等，可以說是印度大乘佛教的特色之一，此等是在龍樹(Nagarjuna)、無著(Asanga)、陳那(Dignaga)、法稱(Dharmakirti)、清辨(Bhavaviveka)月稱(Candrakirti)等中觀或唯識學派等重要靈魂人物的著作裡可以得到引證的；甚而我們若從整個印度哲學史的發展脈絡來看，從正理派(Nyaya)彌漫沙派(Mimamsa)等與佛教之間的競爭與辯論的文獻中，亦顯示了因明論證的普遍存在於印度的各宗教與哲學的思維裡¹，

¹ 有關量論與因明的發展及名稱上的議題何建興教授曾論及，早期在奧義書既常以對話的型態展開，此雖非論辯，但隨著種種宗教派別的出現，而開始對彼此的吠陀教義祭祀、社會道德規範等所產生的論辯，進而漸漸地發展成為 Anviksiki(論理學)的 vidya 學科，或稱「因論」(Hetu-wastra)、「因明」(Hetu-vidya)及「思辨學」(Tarka-vidya)最初這些學科以辨論術的研究為核心，形同論辯學，何建興，〈佛教量論的宗教意義〉，《揭諦》，第4期2002年7月，頁40；及「中觀學(Madhyamika)及唯識學

此等的因明論證著實存在於印度社會思潮裡，換而言之，它是如同醫方明、工巧明等世間技術普遍地被認識。關於此等以量論因明邏輯而對事物對象的認識與分析，其是否也進而引申至一種對哲學真理學科的討論方法學，進代的印度學者有不同的看法與詮釋，如 J.N.Mohanty 認為以量(致知手段知識主張的證據)為批判論衡之軌範的印度哲學，僅可證示直觀的可能性，實際的直接經驗本身一如精神實踐並不屬於印度哲學或量論的運作領域。

而 Matilal (指 B.K.Matilal)所做的則形同量論的去「宗教化」的工作，諸如他認為印度哲學之所以是哲學，即是奠基於概念與意義分析的知識探求而非解脫學或宗教，因此美國學者 Stephen Phillips 對於此等的見解則持相反的意見，他認為 Matilal 的偏見扭曲了印度哲學的某些動機和觀點，忽略了印度哲學家的宗教關懷²。值得注意的是，量論真的僅僅是討論世俗面(世俗的存在現象)而已嗎？從古代的印度六哲派的文獻中，卻是常見以量論為認識「梵我」或是認識真理的方法，並以此認識的途徑而終致最後的解脫³。

(Vijnanavada)是印度大乘佛教論書(sastra)文類的兩個主要哲學傳統，除外，其實還包括不可或缺的因明學(Hetu-vidya)及量論(Pramanavada)，即英文佛學界一般所謂的佛教邏學(論理學)-知識論」(Buddhist Logic-Epistemology)……而日本學者則多以「佛教論理學」或印度論理學一語做為中立性的字眼，用於指涉一切有關嚴密推理規則，對合理思想模式的形式之各種印度推論學說，以便在西方邏輯與各種印度論理學之間在用語上做出明顯的區分。」劉宇光，〈西方學界的佛教論理學-知識論研究現況回顧：(上篇)專書論文及研究院學位論文〉刊於《漢語佛學評論》第一輯，上海古籍出版社，2009年6月，頁1；筆者按：在西藏佛教格魯派傳統上則將量論納入認知理論(或稱心類學)，而因明學(或稱因類學)，則是從法稱的《釋量論》之許多要點中擷取出來匯編而成的，其中論及與比量息息相關的正因、因三相等議題，而此兩本小冊子即是做為研習因明邏輯的教習本，總言之，無論是歷史脈絡或傳統上而言，量論與因明論證經常是相輔的，因此而本文也以依方式使用。

² 何建興，(2002年7月)，頁38-39，何建興教授認為 Matilal 的立場因為受到英美分析哲學的影響而有所偏頗，而印度知識學與宗教實踐的關係究竟應如何定位仍是當代學界議而未決的問題，筆者按：雖說如此，然而何建興教授在其專文之後的章節裡，仍是肯定了量論與宗教實踐的關係，但也強調了量論必須與修行實踐密切結合的重要性。

³ 如《金七十論》云：「對塵解證量(筆者按：現量)者，耳於聲生解，乃至鼻於香生解，唯解不能知，是名為證量。」即言透過五根知(感官知)之對各自的對象(對境)而

此也意味著，凡從世俗的感官與現象的現量與比量之認知，到能引導解脫的聖言量，它其實也牽涉了透過此等依尋量論的思維與論證而通往解脫的一個重要的方法。此等的密切關係，可謂古印度哲學的一項特別之處而佛教當然也不例外。雖然不同於西方邏輯學之因明邏輯學，成為獨立的學科，而在印度的哲學系統理量學與因明，卻處於附屬的地位⁴。儘管如此，以量論邏輯而詮釋佛教的教理，亦是不可忽視的探索佛教知識論與解脫論的重要脈絡之一。甚而從某些方面而言，量論與佛教的修行與實踐上，存在著相當程度的密切關係。

目前大部分的佛教量學的研究論文，多數關注於陳那、法稱的量學或龍樹的「四句論證」(catuskoti)。而有關初期的瑜伽行派所論及的因明邏輯，在佛教因明邏輯的歷史分期上亦稱為古因明，此時期的量論方面的研究卻較未被注意探究的。

在古典的《解深密經》的注疏文獻裡，圓澈在《解深密經疏》的〈如來所成事品〉，對「證成道理」以宗、因、喻之因明三支論式與量論作解釋，而宇井伯壽則是最早提出《解深密經》〈如來成所作事品〉的「證成道理」是屬佛教因明邏輯論證的論點之近代學者，梶山雄一則

作的認識，及對比量的譬喻為「如人見黑雲，當知必雨，如見江中滿新濁水，當知上源必有雨。」而聖言量的定義為「譬如天上北鬱單越非證比所知，信聖語故乃可得知。」「聖言者，若提證比量不通此義，由聖言故是乃得通。」，並依聖言量的教授修習禪定及至見「根本自性」而獲最終的解脫。《大正藏》，冊 54，頁 1246a06-1246a27)。

⁴ 若依宇井伯壽對佛教因明的歷史研究來看，即早在部派佛教及巴利文獻中，既已存在著因明論證的形式；林鎮國教授指出，佛教古因明的論證是相當不同於西方的邏輯理論，前者為服務於解脫論的方法學，而後者則是理性與信仰分離，理性不再為信仰論證，因此不能單以西方的因明邏輯看待佛教的因明邏輯，〈邏輯或解經學—初期大乘瑜伽行派「四種道理」理論性格的探究〉，《臺大佛學研究》第 14 期，民國 96 年 12 月，頁 31，；筆者按：換言之，此等關鍵的前提，是在探討相關的佛教因明論證時所應掌握的基礎；就印度的哲學系統而言，佛教與非佛教哲學系統(印度六哲學系統)的在量學上的鮮明特色是，前者使用因明量學來證明神梵我的存在，反之後者則是證明沒有創世的梵我，而僅是苦集滅道緣起性空的因緣現象，此也正說明以量論為論證的方法其所涉及的非僅是世俗的存在現象而已，亦探討真理知識論及解脫論的。

有更進一步地深入的分析⁵；而林鎮國教授在探討「四種道理」針對其所牽涉的釋經學(Hermeneutik)、因明論證與修行實踐的議題亦有深入的研究⁶。上述的專論可說是以〈聲聞地〉〈菩薩地〉的「道理」論證與〈如來成所作事品〉的「證成道理」等為主要的議題，並提供了相當重要的研究文獻。

從上述的研究成果中我們可以清楚的掌握重要的脈絡之一；即是了解《解深密經》〈如來成所作事品〉所傳達的重要理念，即是此佛教邏輯的先驅--以量論與因明論證的智性分析，進而引證佛的法身、化身之十二言教(佛教的認識論知識論等的命題)之功德事業。

本文則欲進一步地試圖將此量論因明的脈絡延伸至初期瑜伽行派之《解深密經》的空性觀一圓成實之空性思想的部分作檢視。誠如《解深密經》以三轉法輪與了義與不了義說，極具釋經精神地重新詮釋從初轉法輪的「四諦法輪」，及以「空相」詮釋般若空性的第二法輪。而《解深密經》所要強調的即是一避免墮於斷見與常見的二邊所建立的三性(tri-svabhava)思想一依他起、遍起執與圓成實；也就是從初轉法輪所詮的「人無我」及二轉的以說一切法空而詮的「法無我」，視為不了義說及能詮其中密意的了義說，即依三性而詮的空性觀。

然何謂空性？如同佛陀在初轉法輪所宣說的苦、集、滅、道，及二轉法輪的般若空性，無論是引用何種的譬喻，都是取之於吾人所能認知的世俗的存在現象而詮解其苦幻之緣起緣滅的性空，且不墮常見與斷見的中道之理。既使三乘佛教在某些經典的詮解上有些不同，然而對於如何能正確的對存在現象的---苦空壞滅的分析而引入佛法教義的實踐，以至最終涅槃解脫或成佛，是三乘佛教的基本課題。

《解深密經》〈勝義諦品〉言：

⁵ 梶山雄一，蕭平、楊金萍譯，〈佛教知識論的形成〉，《普門學報》第 15、16、17 期，2003 年。

⁶ 有關《瑜伽師地論》的〈聲聞地〉〈菩薩地〉及《解深密經》〈如來成所作事品〉等所論及的「四種道理」的研究；林鎮國，《邏輯或解經學：初期大乘瑜伽行派的四種道理》，《臺大佛學研究》，第 14 期，民國 96 年 12 月。

「若從因生應是有爲，若是有爲應非勝義…」及「由此真如勝義法無我性，不名有因，非因所生，亦非有爲，是勝義諦。」⁷而說明此等離因緣所生、有爲法、雜染流轉的世俗諦，而言之爲清淨還滅的勝義諦。其體性則爲是「息諸諍論勝義諦」、「離言詮」（離言法性，anabhilapyadharmata），而此勝義諦亦是與空性、圓成實爲同義詞⁸，因此爲求統一性，本文將以「空性」一詞而統稱之。

林鎮國教授在說明真如時，以真如二義爲分析，即言：

（一）真如理（命題真理）。

（二）真如事（事實真理）。

前者爲命題論證，而後者則是指出真理的真實狀態，並指出「惟有了了解到真如具有二層性格，作爲離言法性的真如和作爲語言思維對象的真如，才能由後者了解到真如也具有『道理性』。」⁹

而我們亦可明顯得看出在〈勝義諦品〉裡所主要所描述的就是真理的狀態，此是離分別與言詮的真實亦是聖者之境界、所行、所緣。換言之，此等境界「真如事」（事實真理）所說明的是真理的狀態與體性，並且是用一種直觀¹⁰，才能夠真實地認識，非是凡夫所能了知的。並且透

⁷ 《解深密經》《大正藏》，冊 16，頁 676a14。

⁸ 《解深密經》〈一切法相品〉言：「云何諸法圓成實相？謂一切法平等真如。」《大正藏》，冊 16，頁 693a21；而同樣地《辨中邊論》、《瑜伽師地論》、《攝大乘論》等都可清楚知道空性的同義詞包括真實、真如，雖說廣義的真如之範圍可以涉及因緣作用等法，但狹義上的真如則多是指空性、勝義諦。

⁹ 「真如本身雖能離名言，超過尋思所行，然仍可以透過概念分析和知識分析的方法獲得關於真如的知識，這也說明大乘瑜伽行派除了重視禪觀經驗以外，也能保有邏輯與知識論證的傳統。」，〈初期大乘瑜伽行派真理與方法的問題〉，《現象學與人文科學》，2007 年，第 3 期，頁 29，44-45。

¹⁰ 直觀所指的即是現量知，而對空性的直觀指的即是瑜伽現量；另見戶崎宏正著，吳汝鈞譯，《佛教的概念與方法》〈法稱的認識論〉，臺灣商務書局，民國 89 年，頁 246，「自陳那以來的佛教認識論，都以直接知（現量）與間接知（比量）兩種作爲正確的知識的泉源（量）。前者相當於所謂知覺（perception，Wahrnehmung）後者相當於推理（inference，Schluss）。」；筆者按：此二量分別爲：（一）現量：是一種直觀的認知方式，且離錯亂、分別，如《瑜伽師地論》所提到的現量爲需具足三項特點，言：「（1）非不現見：需是於諸根不壞情形下的現前作意的。（2）非已思應思：非尋思的。（3）非錯亂境界：非於數量行相上等的錯亂。現量亦可分爲四項：（1）色根現量。

過語言思維的方式而認識的真理，即為真如理(命題真理)，而此也似乎即是〈如來成所作事品〉所說明的「道理性」。

如同我們反觀在〈如來成所作事品〉除了闡述以「四種道理」而說明以「道理」而了知佛的如來事業，諸如：如來音言的契經、調伏、本母，但換而言之，其是否也透露了「道理」亦是另一種除了現觀(現量)以外的對空性的證知方法？亦即是以彼去尋思分辨的推理方法而證知的空性，證知--「真如理」(命題真理)？如果是那麼其認識方法為何？及〈分別瑜伽品〉裡，止觀與證知空性的關係為何？因此本文將探討空性的兩個層面的問題：(一)真如理(命題真理)、(二)真如事(事實真理)；並試以〈勝義諦品〉為後者，而〈如來成所作事品〉為前者的指涉為路線，並以量論為分析之主軸，即為試著將所涉及的能證之量與所證之空，且彼等與大乘菩薩在道位上之關係的釐清，期予重新審視初期瑜伽行派《解深密經》的空性觀。

《解深密經》為瑜伽行派所依據的主要經典之一，尤其是初期瑜伽行派在三性思想、八識與空性觀等所主要引證的聖典。此經傳入中國的時間相當早，並共有四種譯本¹¹。

(2)意受現量。(3)世間現量。(4)清境現量。；而言比量為--比量，謂與思擇俱已思應思所有境思是一種分別的、概念的、推理的，《瑜伽師地論》，《大正藏》，冊30，頁357a15，；而依陳那的解釋現量可分為：(1)感官知。(2)意識的知。(3)自證知。(4)瑜伽知。而瑜伽知是一種在定心中，對對象事物一種直觀的知，而比量，則定義為依於因三項(宗因喻)的基礎之認知方式。

¹¹ (1)求那跋陀羅(Gumabhadra)，於劉宋(約 A.D.443-453)所譯的《相續解脫地波羅了義經》、《相續解脫如來所隨順處了義經》。(2)菩提流支(Bodhiruci)，於後魏(A.D.514)所譯的《深密解脫經》。(3)真諦(Paramratha)，於陳(約 A.D.557-569)所譯的《佛說解節經》。(4)玄奘，於唐貞觀二十一年(A.D.647)，所譯的《解深密經》。其中僅菩提流支與玄奘之譯本為全譯本，餘二種則是節譯本，參見平川彰，印度佛教史，商周出版社，民國91年，頁307；而《解深密經》的注疏共有五本即玄範、圓測、令因、景興與元曉，但現存則僅有圓測(第十卷已佚)，其西藏譯本則是完全，日本稻葉正就氏曾將藏譯本第十卷翻譯成漢文；藏譯本《解深密經》的譯者為失佚，而西藏之注疏部分則現存三種，依《東北大學德格版西藏大藏經目錄》為：無著注疏(Samahinirmotana-sutra-bh-asya, Asanga)，智藏之〈彌勒別行品釋〉(Arya-Maitreya-KevalaPariuarta-syamaJnanagarba)，覺通注疏(Samdhinirmocana-sutraVyakhyana, Byan-Chubrdsu-hphrul)，參見釋惠敏，〈止觀之研究一以「解深密經，分別品」為主〉，

本文依據玄奘之《解深密經》的譯本為主，而研究範圍及主要的相關文獻是以玄奘所譯的《瑜伽師地論》、《分別中邊論》與《攝大乘論》等及宗喀巴的《辨了義不了義善顯密疏》和其他相關的文獻為探討。

二、以勝義諦、三性、與三無性所探討之空性義——圓成實

勝義諦、圓成實是空性的同義詞，而有關此部分是在許多的初期瑜伽行派的文獻裡所曾提到的，諸如：《瑜伽師地論·本地分思所成地第十一》云：「復有五種有性，五種無性。何等名為五種有性？一圓成實相有性，二依他起相有性，三遍計所執相有性，四差別相有性，五不可言說相有性。此中，初是勝義相，第二是緣生相，第三是假施設相¹²...《辨中邊論》云：「所知空性異門云何頌曰：略說空異門，謂真如實際，無相勝義性，法界等應知...云何眾名應知，如如及實際，無相與真實，法界法身等，略說空眾名。」¹³

此等皆說明了空性的同義詞——圓成實、勝義諦與真如。而不同於二轉法輪時所闡述的般若經典之一切空，瑜伽行派於此空性義是以建立在三性——依他起，遍計執，圓成實的關係基礎下而解釋的，然而對勝義

《獅子吼雜誌》，第 24 卷第 3 期，1985，03；值得注意的是，圓測的注疏曾出現在宗喀巴的《辨了不了義善說藏》即被引用過幾次，也曾指出其注疏的未善之處，可見宗喀巴是熟讀圓測的注疏，然而令人不解的是在宗喀巴的其他著作裡卻屢次批判所謂的中國「和尚見」諸如：「棄捨觀慧，全不思維，意許和尚修法為善」，「一切分別皆是著實相執故，便同支那堪布」等而指出「棄觀慧全不作意乃為修習甚深法義」的斷見，並此斷見被約定成俗地統稱為「和尚見」（指中國和尚），而後世的西藏學者基於對中國佛教的不了解，且亦未審慎地考據文獻等種種的因素，甚而冠名為「中國和尚在止觀的見解皆是錯誤的斷見」，並成為定論，而這樣的論點歷經數百年直至今日，因為此議題超出本文範圍，故僅略述於此，但相關的研究請參考劉宇光教授，〈桑耶論證中的「大乘和尚見」-「頓入」的考察〉，《佛學研究中心學報》第 6 期，民國 92 年 2 月，頁 151-180。

¹² 《瑜伽師地論》卷 16，〈本地分思所成地第 11〉，《大正藏》，冊 30，頁 362c22。

¹³ 山口益編，《漢藏對照辨中邊論》，世界佛學名著譯叢 81，華宇出版社，頁 15；亦見印順法師的《攝大乘論講記》：「《辨中邊論說》說：「唯所執，依他，及圓成實性；境故，分別故，及二空故說」它也是說境故是遍計所執，分別故是依他起，二空故是圓成實，這是唯識學上三相的定義。」正聞出版社，民國 92 年 4 月，頁 183。

諦(空性義)的詮解仍存在著一共通性即是---離言詮、非尋思與無相等(五相)的部分，即是下將探討的。

(一)「勝義諦相品」離言詮之勝義諦的體性與狀態

〈勝義相品第二〉所說明的空性，其強調的就是超乎名言、分別、尋思、所能理解之體性的空性，如言：「我說諸勝義是諸聖者內自所證；尋思所行是諸異生輾轉所證。是故，法涌！由此道理，當知勝義超過一切尋思境相。復次，法涌！我說勝義無相所行，尋思但行有相境界。是故，法涌！由此道理，當知勝義超過一切尋思境相。復次，法涌！我說勝義不可言說，尋思但行言說境界。是故，法涌！由此道理，當知勝義超過一切尋思境相。復次，法涌！我說勝義絕諸表示，尋思但行表示境界。是故，法涌！。由此道理，當知勝義超過一切尋思境相。復次，法涌！我說勝義絕諸諍論，尋思但行諍論境界。是故，法涌！由此道理當知勝義超過一切尋思境相。」

頌曰：「內證無相之所行。不可言說絕表示。息諸諍論勝義諦。超過一切尋思相。」¹⁴

上述所言的勝義諦的狀態，是說明其深奧地非言語、尋思(tarka)、行相、推理等所能表述的，並且勝義是諸聖者所自證的，換言之，也就是說勝義諦是諸聖者以一直觀的認知，而非凡夫所能理解的。而《瑜伽師地論》亦有相同的解釋，如言：「勝義諦相有五種相：一、離名言相；二、無二相；三、超過尋思相；四、超過一切異相；五、遍一切味相。」¹⁵。在〈攝抉擇分〉言真實義時，則以五事而詮：(一)相(nimitta)：若略說所有言談安足處事。(二)名(naman)：謂即於相所有增語。(三)分別(vikalpa)：謂三界行中所有心心所。(四)真如(tathata)：謂法無我所顯聖智所行非一切言談安足處事。(五)正智(samya-jnana)：一唯出世間正智二世間出世間正智。

此等若以「認識對象」與「認識作用」的對應關係而分析，則是：

¹⁴ 《解深密經》《大正藏》，冊16，頁689c25-690a26。

¹⁵ 《瑜伽師地論》《大正藏》，冊30，頁697b-c。

(一)「相」是「分別」之所行(認識對象)：所以在分別是一種名言概念的上的認識作用；也就是說，「相」和「分別」是為認識對象和認識作用的關係。

(二)「真如」是「正智」之所行(認識對象)：所以正智是一種真實的、直觀的認識作用；此即言，「真如」和「正智」是為認識對象和認識作用的關係。¹⁶

因此我們從上述的以「分別」之所行和以「正智」之所行的一種對應的「認識對象」與「認識作用」的關係，也可以更清楚了解凡、聖之間在認識論上的重要差異。既然如此的聖者之自證境界，非是凡夫所能了知的一以現量的直觀的證知空性，那麼相反地以分別、尋思、迷妄為認知的手段，又如何得以證知空性？有關此等問題本文將在第四章做進一步地討論。

如同我們曾經提到《解深密經》，或說大乘瑜伽行派對聖義諦(空性)的狀態是一無相、非尋思等的共同性，而同樣地將勝義諦視為空性之中觀宗的清辨，在描述勝義的狀態時於《般若燈論》Mulamadhyamaka - vrtti-Prajnapradipa 言：「何義故遮，所謂遮者，最勝義故，又無餘分別細遮故，無餘分別網者，謂無餘所識境界故。無境界者，欲成立分別智故…」¹⁷。

¹⁶ 參見釋惠敏，〈聲聞地中唯之用例考察〉，《中華佛學學報》，第7期，中華佛學研究所，民國83年，頁31；大正30，428a18ff。

¹⁷ (註17：分別明菩薩(清辨)，波羅頗蜜多譯，《般若燈論釋》，《大正藏》，冊30頁，52b20；筆者按：此即言「最勝義」，其體性為「無遮」(prasajya-pratishedha)；如言對空性(在名言上)的理解，亦是以一種否定的「無遮」型態而認知，此即所謂的遮詮理論(apohavada-pratishedha)，即是以「排除他者」的一種認知方式，可分為「非遮」(paryudasa-pratishedha)及「無遮」兩類，概括而言，前者是透過否認P來承認非P諸如：白天不吃東西的胖提婆答多(間接表示著晚上吃很多)，及後者則是純粹地否定P諸如：不能飲酒與無我(僅是直接的否定而未有其他間接的指涉)；若依B.K.Matilal的解釋，如在其著作(Epist)指出：「非遮」以排中律(lowofexcludedmiddle)為準，而「無遮」則不用排中律，但沒有使用排中律不等於否定它，更不等於連不矛盾律也放棄，事實上「無遮」仍是以不矛盾律為本(lowofnon-contradiction)，並總結「無遮」與「非遮」的差異為：「非遮」使用排中律，但「無遮」則不宜依排中律解之。引自劉宇光，〈經院佛學：從「四句」的詮釋看宗喀巴中觀特質〉，《天台學會

而 B.K.Matilal 在其著作裡探討否定式與中觀辯證法時言：「印度底文法家及邏輯家爲了把否定的這兩面，提出了名詞的否定 paryudasa 及即命題的否定 prasajya-pratisedha 這兩種否定。所以，當中觀派預備去否定敵論的命題時，大可運用命題的否定這種否定式而不用顧及否定的結果，而最後可以成功地保持不予表態的立場。清辨(Bhavaviveka) 在以自立論證派(Svatantrika)的立足點來闡述龍樹哲學時就是運用這強而有力的命題的否定式。爲了達成這強而有力的否定式，中觀學者運用了四句(catuskoti)否定及雙遣的方法。當運用這些方法時，每句子中會有矛盾的地方都蕩遣了。在這種徹底的否定意義下，絕對或者涅槃可以說是含藏了對一切謂詞(或特性)的否定。當所有對待的可能性都被否定了，「空」便顯現出來。」¹⁸。非但如此，月稱在《淨名句論》(Prasannapada)解釋「四句論證」時，曾對於清辨對佛護的批判提出反駁，並論及了龍樹中觀學派在空性的體性上是認定爲「無遮」的。因此，此論點亦是中觀派無論自續或應成所共同成許的¹⁹。

梶山雄一則認爲佛教量論的遮遣應解釋爲：清辨的「非遮」乃是現代邏輯的「詞項否定」，即 X 不是 Y 一命題是說 X 是非 Y 或是 Z；而「無遮」則是「命題否定」，即是除了表示 X 是 Y 是一個假命題之外，

第六屆天台宗國際學術研討會專輯》，台北華梵大學東方人文思想研究所編，2006年1月，頁12。

¹⁸ 馮禮平譯吳汝鈞校訂，〈否定式與中觀辯證法〉，《佛教的概念與方法》，臺灣商務書局，民國89年，頁90-91；承續清辨的以遮遣而詮空性義，其後的智藏(Jnanagarbha)在其著作《二諦分別論》(Satyadvayavibhavgavrtti)把它用於討論自性成的有無之「四句論證」的分析上，而智藏的弟子寂護(Santaraksita)這位瑜伽行中觀自續派(Yogacara-Svatantrika-Madhyamika)晚期印度佛教學者，在解釋亦對遮詮理論在佛教量論的運用上有諸多的分析。

¹⁹ 清辨在《般若燈論》裡，曾指責佛護--僅以應成論式批判數論派的自因果論，而未用正因論式並也因此犯了中觀宗在追隨龍樹中觀見之以「無遮」爲空性義的本宗之宗義成許上的過失，而月稱則駁辨如：「應成的反義爲他宗之關繫，而非我(非我所成許)，因我無立宗故(對自生論的成許)，因此，我與自宗之宗義(立空性爲無遮)何來的相違！」，(筆者漢譯)，月稱，《淨名句論》，印度鹿野苑西藏大學出版(藏文)，2003年，頁15。

沒有正面肯定什麼。²⁰(筆者按：或言沒有其他間接的指涉目的)。

雖然從許多的中觀自續派的文獻中，我們可以明顯地看到佛教的遮詮理論被應用於描述或分析空性的體性與狀態，儘管如此，然《解深密經》的〈勝義諦品〉所詮解的空性的狀態，若單就從佛教語言學上的分析來看，諸如：「我說勝義絕諸表示」及「不可言說絕表示息諸諍論勝義諦」，是否也應將其定論為是符合清辨所分析的「無遮」，一種「命題否定」的遮詮法來看？以及在〈分別瑜伽品〉：

「慈氏菩薩復白佛言：世尊！修奢摩他、毘鉢舍那諸菩薩眾，由何作意？何等？云何除遣諸相？佛告慈氏菩薩曰：善男子！由真如作意除遣法相及與義相。若於其名及名自性無所得時，亦不觀彼所依之相，如是除遣。如於其名、於句、於文、於一切義，當知亦爾。乃至於界及界自性無所得時，亦不觀彼依之相，如是除遣。」²¹

即言所涉及的修止觀時對諸「相」、「名」、「句」等，以真如作意的除遣(遮遣)問題，因此從本文所提到的兩處的遮遣之議題(〈勝義諦品〉與〈分別瑜伽品〉所涉及的遮詮理論)，我們亦可釐清其可能涉及的兩個層面的問題，即是：(一)空性的狀態：「不可言說絕表示」、「絕諸諍論」等，所涉及的「無遮」。(二)空性的作用：在修止觀時，以「真如作意」來除遣諸相等，所涉及的「非遮」。

無論上述本文所提到曾兩個層面是否足以引證或將其定義為「無遮」與「非遮」，然而此等以遮詮法來闡述的議題，要言之，其可謂是廣泛地指涉了從對一般事物、止觀的對境，甚至是在名言概念或比量知上對空性的認識方式，而此等遮詮理論非但是中觀宗時期用以表述空性的一種定論，反之《解深密經》，抑或有可能在更早的部派佛教《論事》(Kathavatthu)等，是否亦可能是一種在名稱上雖尚未明顯地使用遮遣，但實質確也早已經存在著一些相似的方式之表詮嗎？有關以上之議題似乎是值得再深入探究的。

²⁰ 劉宇光，(2006年1月)，頁15。

²¹ 《解深密經》，《大正藏》16冊，頁700c19-700c22。

(二)三性與三無自性之圓成實

所知的諸法之存在現象是以三性而歸攝即是---依他起、遍計所執與圓成實亦即是說諸法的法相，而這些法相正是凡夫有情透過自身的意識所取所認知的，因此說明所認知的現象(能取所取等)能取的識 - 所知依的虛妄與所知相的不真實，即言依他起與遍計所執。

1. 「一切法相品」言何謂三性？

「謂諸法相略有三種。何等爲三？一者遍計所執相；二者依他起相；三者圓成實相。云何諸法遍計所執相？謂一切法名假安立自性差別乃至爲令隨起言說。云何諸法依他起相？謂一切法緣生自性一則此有故彼有，此生故彼生。謂無明緣行，乃至招集純大苦蘊。云何諸法圓成實相？謂一切法平等真如。於此真如，諸菩薩眾勇猛精進因緣故，如理作意，無倒思惟因緣故，乃能通達。於此通達漸漸修集，乃至無上正等菩提方證圓滿。」²²

如上說明了遍計所執的名假安立之不實，而依他起則是因緣法之---「一此有故彼有，此生故彼生」亦即是從無明爲始而輾轉輪迴的十二因緣支而此處對圓成實的定義則言：「一切法平等真如」

2. 「無自性相品」言何謂三無自性？

(1)三無自性的定義：

(一)相無自性性一謂諸法遍計所執相，由假名安立爲相，非由其自性相。

(二)生無自性性一謂諸法之依他起相，此由依他緣故而有，非其自然有。

(三)勝義無自性性一謂諸緣生法，彼由生無自性性故，說名無自性，何以故，清淨所緣境界，若緣何法修習，能盡諸染障即爲勝義。

勝義無自性性有二：依他起--謂諸緣生法；圓成實--清淨所緣境界

²² 《解深密經》，《大正藏》16冊，頁693a15-693a24。

(2)以譬喻而說：

相無自性性—空華之喻

生無自性性—幻像之喻

勝無自性性—虛空之喻²³

宗喀巴言：「此宗教典除說執異體能取所取，是法我執外，多未宣說餘法我執，《解深密經》說依他起，由遍計執自性差別皆無自相，是相無自性即法無我。」及「<菩薩地>、<攝抉擇分>、《攝大乘論》亦多勵力成立彼所執空所顯空性，是究竟中道義，及法無我圓成實。」²⁴，此即是說《解深密經》主要是以能取之心識與所取之對境的虛妄不真實，從而說明法我執及法無我，而我們在三性的遍起執眼瞽的譬喻裡²⁵，也可以看出其所強調的是以眼識(眼根)之眩瞽過患的譬喻而說明遍計所執相，並且對此境之能取(能認知的心識)的所知依---是一種眼識的顛倒錯亂之虛妄的現前，而說明了依他起的虛妄性；然而若能夠如實地了知此二空(能取與所取)此二者之不真實即是圓成實，換言之此經是以能取的虛妄之心識與所取的虛妄之相而闡述人我二空之中的法我空。

三、<分別瑜伽品>之修習止觀所緣境與所知事等所涉及圓成實之議題

<分別瑜伽品>是以解說止觀的修行實踐為主。並以止觀的對境為分析及探究能緣與所緣的問題，而對於所知事(jneya-vastu)為所緣諸如

²³ 《解深密經》，《大正藏》16冊，頁694a14-694b05。

²⁴ 宗喀巴大師造，法尊譯，《辨了義與不了義論善說心要》，大千出版社，民國87年，頁63；亦見洛瑟林札倉(藏文版)，1997年，頁62-62；筆者按：換言之，是指此經以二空--人無我與法無我，之中的法無我為主，且是以能取之心識與所取之對境為主要的詮釋重點。

²⁵ 以譬喻而說三性言：「善男子！如眩瞽人眼中所有眩瞽過患；遍計所執相當知亦爾。如眩瞽人眩瞽眾相；或髮毛、輪、蜂、蠅、巨勝，或復清黃赤白等相差別現前；依他起相當知亦爾。如淨眼人遠離眼中眩瞽過患，即此淨眼本性所行無亂境界；圓成實當知亦爾。」《解深密經》，《大正藏》16冊，頁693a25-693b02。

「四諦」等在奢摩他堅固的基礎下以慧觀--觀空性，此也意味著從禪定之理論的脈絡為分析，亦即攸關了能否正確了解大乘瑜伽行派的空性論²⁶。因此，此章將尋此方式檢視其所涉及之圓成實的問題。

(一)〈分別瑜伽品〉以止觀的修行實踐而說明所緣境的差異

此段將討論所緣境的無分別影像(nirvikalpa-pratibimba)和有分別影像(savikalpa-pratibimba)，諸菩薩眾在修行實踐奢摩他(止)毘鉢舍那(觀)的所緣境上的差異，此即是以---分別、尋思而思維所緣境抑或是安住於一所緣境。如云：

「慈氏菩薩復白佛言：如世尊說四種所緣境事：一者有分別影像所緣境事；二者無分別影像所緣境事；三者事邊際所緣境事；四者所作成辦所緣境事。於此四中，幾是奢摩他所緣境事？幾是毘鉢舍那所緣境事？幾是俱所緣境事？」佛告慈氏菩薩曰：「善男子！一是奢摩他所緣境事，謂無分別影像；一是毘鉢舍那所緣境事，謂有分別影像。二是俱所緣境事，謂事邊際所作成辦。」²⁷

(二)《聲聞地》對於有否分別影像之說明

- 1.有分別影像：「云何有分別影像？謂如有一或聽聞正法或教授教誡為依止，或見(drsta)或聞(sruta)或分別(parikulpa)故，於所知事(jneya -vastu)同分(sabhaga)影像(pratibimba)由三摩呬多地(samahita - bhumika)毘鉢舍那觀察、簡擇、極簡擇、遍尋思、遍伺察。」²⁸
- 2.無分別影像：「云何無分別影像？謂修觀行者受取如是影像已，

²⁶ 林鎮國教授指出：「唯有從禪定理論和解脫論的脈絡來看，才能正確了解大乘瑜伽行派知識論的基本性格」及「止觀的基本原理在於由定生慧，由慧得解脫，由慧得解脫，乃因慧可以「如實見法」，也就是可認識到諸「真如」，然後藉由真如作意除遣相縛與粗重縛，而得解脫。」，林鎮國，(2007年)，頁35。

²⁷ 《解深密經》，《大正藏》，冊30，頁697c19-697c29。

²⁸ 而所謂的所知事(jneya-vastu)即是指(1)淨行所緣：不淨慈愍緣性緣起差別阿那波那念等五種(淨化出學者的不良行為個性)。(2)善巧所緣：蘊善巧、界善巧、處善巧、緣起善巧、處非處善巧等五種(此可對治執取自相、我等、愚於因、緣、無常、苦、空、無我等)。(3)淨惑所緣：下地麁性上地靜性苦諦集諦滅諦道諦等；參見釋惠敏，(民83年)，頁20；大正30，428a18ff。

不復觀察、簡擇、極簡擇、遍尋思、遍伺察，然即於此所緣影像，以奢摩他行寂靜其心，即是九種行相，令心安住，謂令心內住 (sthapayati)，等住 (samsthapayati)，安住 (avasthapa)，近住 (upasthapayati)，調伏 (damayati)，寂靜 (samayati)，最極寂靜 (vyupasamayati)，一趣 (ekotikaroti)，等持 (samadhatte)，彼於爾時成無分別影像所緣，即於如是所緣，一向一趣，安住其念，不復觀察、簡擇、極簡擇、遍尋思、遍伺察，是名無分別影像。」²⁹

(三)從唯識性(Vijjaptimatatra)而言外境虛妄無實之「總空性相」

就止觀的禪修實踐而言，所謂的有分別與無分別影像的差異前者即是指毘鉢舍那後者即是奢摩他，而在對毘鉢舍那(觀)的所緣境---影像及其所牽涉的能緣與所緣之間的相互關係，則是如下所言：「世尊！諸毘鉢舍那三摩地所行影像，彼與此心，當言有異？當言無異？佛告慈氏菩薩曰：善男子！當言無異，何以故？由彼影像唯是識故。善男子！我說識所緣，唯識所現故。」

而《攝大乘論》引用此段所作的解釋是：「於定心中，隨所觀見諸青淤等所知影像，一切無別青淤等事，但見自心，由此道理，菩薩於一切識中，應可比知皆唯有識，無有境界。又於如是青淤等中非憶持識，見所緣境現前住故。」此即是言，從定心中，外境的虛妄不實，非有一實在的境界，並且於禪定中所觀察的清淤等事，並非記憶的憶持之識，因為所緣之境，是現前而安住的³⁰。」

<分別瑜伽品>亦言離清淨雜染等所執的一切相的「總空性相」：「汝應諦聽諦聽，當為汝說總空性相。善男子！若於依他起相及圓成實相中，一切品類雜染清淨遍計所執相，畢竟遠離性及於此中都無所得，如是名為於大乘中總空性相³¹。」

²⁹ 《瑜伽師地論》，《大正藏》30冊，頁427a-b。

³⁰ 同註：27，釋惠敏，(民83年)，頁22；《大正藏》16冊，頁698a27，《大正藏》31冊，頁138b15ff。

³¹ 《解深密經》，《大正藏》，16冊，頁701b。

從上述的討論中我們可以釐清出，在〈分別瑜伽品〉時以修習止觀的諸菩薩眾，凡從修止(奢摩他)的無分別所緣境的影像與修習觀(毘鉢舍那)的有分別影像的差異，並且在毘鉢舍那時所著重的是對「所知事」--無常苦空與四聖諦等以分別、思辨甚而是推理等的認識作用，且透過了此等之伺察推理而依--毘鉢舍那之慧觀，以彼等之所緣而觀空。而從外境的探討中，於定心中的所緣，則旨在說明於外境的虛妄而唯識之顯現，綜而言之，將能取之心識與所取之染淨的所緣，而歸結為「唯識性」，以作為詮解圓成實之重要依循的脈絡。

四、〈如來成所作事品〉「證成道理」與以量論因明論證所證知的圓成實

《解深密經·如來成所作事品》在說明佛身的功德諸如如來法身之相---指「於諸地波羅密多，善修出離，轉依成滿，是名如來法身之相當知此相，二因緣故，不可思議，無戲論故，無所為故...」。³²

在如來化身的功德事業---十二成道、如來言音等，從三種如來言音中的本母(契經、調伏、本母)的說明中而詮解「四種道理」，而其中的「證成道理」，如我們在第一章時曾提到圓測、梶山雄一分別以量論和因明論式的方法對「證成道理」作註解，林鎮國教授則進一步地引相關的研究文獻與《瑜伽師地論》的〈聲聞地〉、〈菩薩地〉廣泛且深入地對初期瑜伽行派的「四種道理」作精闢的研究。如所述及的「道理性」雖在不同的經論各有不同的詮釋重點，但亦存在著許多共通性。

因此本章欲探求上述的「道理性」，在量論上作一比對與審視，以期能釐清此等能證之量一現、比二量，並從所證與能證之間亦考察其如何地顯示了實踐上的漸次性。

(一)〈聲聞地〉與〈菩薩地〉所探討的「四種道理」

不同於《解深密經·如來成所作事品》在說明佛的所成事業時所述

³² 《解深密經》，《大正藏》，16冊，頁708b17。

及的四種道理，〈聲聞地〉與〈菩薩地〉所涉及的四種道理則是以止觀的所緣境為主而加以闡述的。

1.〈聲聞地〉的所緣的真如，可由「四種道理」而證知

本品言止觀的所緣對象有四：

- (一)遍滿所緣(vyapyalambana)
- (二)淨行所緣(caritavisodhanalambana)
- (三)善巧所緣(kausa-lyalambana)
- (四)淨惑所緣(klesavisodhanalambana)

而由遍滿所緣再分為四種所緣：(1)有分別影像(2)無分別影像(3)事邊際性(vastuparyantata)(4)所作成辦(karya-parinispatti)

「事邊際性」對止觀的認識方式則為：

(一)盡所有性(yavad-bhavikata)：「色蘊外更無餘色受想行識外更無餘受想行識一切有為事皆為五法所攝，一切諸法界處所攝一切所知事四聖諦攝如是名為盡所有性³³」，如是止觀的所緣從五蘊及一切所知事均為四聖諦所攝等，換言之，凡以一切諸法現象的分類諸如：諸如蘊、處、界、四諦等，均為為思維考察的對象。

(二)如所作性(yathavad-bhavikata)：「云何名為如所作性？謂若所緣是真實性、是真如性，由「四種道理」，具道理性，謂觀待道理、作用道理、證成道理、法爾道理。」此處雖未詳加解說四種道理但也就說明著--如所作性的所緣是真如、真理，同時此段文獻也顯示出所緣一真如(空性)具有客觀性的理則，是可以用「四種道理」而證知的。而「所作成辦」對所知事以直觀而認知：修行實踐止觀時在圓滿前三項階段後「便得轉依(asraya-parivrtti)，一切麁重，悉皆息滅，得轉依故，超過影像，即於所知事有無分別現量智見生。…知如是名為所作成辦³⁴。」因此，

³³ 《瑜伽師地論》，《大正藏》，30冊，頁427a-427c04。

³⁴ 參見林鎮國，(民96年12月)，頁16；《瑜伽師地論》，《大正藏》，30冊，頁427c04-

由此文獻可以清楚了知在「如所作性」時，顯示了用道理的論證性而證知真理、真如，然而在「所作成辦」時，則是一種離分別推理的現觀之證知。

2. <菩薩地>所探討的「道理極成真實」

本品於討論真實義時說明菩薩的所應依次第修習證知的四種真實義：

- (一)世間極成真實(lokaprasiddhatattva)：指的是一般世俗的、世間的事物現象的認知，諸如：色聲香味觸、飲食衣乘等，且非是加以思惟、籌量、觀察的認識方式。
- (二)道理極成真實(yuktiprasiddhatattva)：謂諸智者，能善思尋思伺察、具辯才，依止現量、比量、教言量極善思擇決定智者之所行、所知事，並且是由證成道理所建立及所施設義。而稱道理極成真實³⁵。
- (三)煩惱障淨智所行真實(klesavarana- visuddhi -jnana- gocara- tattva)：指諸聲聞、獨覺，證「無漏智」，即謂於「四聖諦義」由極善思擇觀察而證入現觀且由數習思擇五蘊等的差別而證知「補特伽羅無我」補特伽羅無我(人無我)。
- (四)所知障淨智所行真實(jneyavarana-visuddhi -jnana-gocara -tattva)：所指的是諸菩薩與諸佛世尊，證知「法無我」，證已並善清淨(安住)於一切法離言自性假說自性，平等平等無分別智所行境界，離一切分別思擇，雖同為以現觀的證知，但其中的差別亦如：「佛世尊智於此真實已善清淨，諸菩薩智於此真實學道所顯，此慧是諸菩薩能得無上正等菩提的廣大方便。」³⁶

427c10。

³⁵「云何道理極成真實謂諸智者有道理義，諸聰叡者諸點慧者，能尋思者能伺察者，住伺察地者具自辯才者，居異生位者隨觀察行者，依止現比及至教量極善思擇決定智所行所知事，由證成道理所建立所施設義，是名道理極成真實。」《瑜伽師地論》，《大正藏》，30冊，486b。

³⁶《瑜伽師地論》，《大正藏》，30冊頁487a13；筆者按：佛世尊與諸菩薩眾於此處的差

從上述〈聲聞地〉與〈菩薩地〉所引據的「四種道理」，可以發現的差異是〈聲聞地〉所強調的重點是在於止觀禪定中觀(毘鉢舍那)的部分。並於「所作成辦」---得轉依的直觀的現量之證知；而〈菩薩地〉所言的是，如理地從佛法教義一種漸次的修行實踐的，從「道理極成」的以量論的現量比量教言量為依止，而極善思擇決定智者所行、所知。

值得注意的是，上述亦可釐清出其中瑜伽行派之三乘道的修行果位的漸次性，諸如：從「道理極成」的善尋思與依止三量而思擇智者之所行，乃至「煩惱障淨智所行真實」--聲聞與獨覺的現證「四聖諦」「人無我」；最終則是「所知障淨智所行真實」--證知「法無我」並善清淨安住於無分別的智境。特別是，後兩者(煩惱障淨智所行真實與所知障淨智所行真實)是一種現觀現證(瑜伽現量，是離分別尋思推理的)換言之，也就從「道理極成」的思辨推理而漸次的進入現觀。

這兩者(〈聲聞地〉與〈菩薩地〉)所提及的「四種道理」亦存在著共同性即是在〈聲聞地〉的四種道理(觀待道理、作用道理、證成道理、法爾道理)與〈菩薩地〉的「道理極成」都強調了以三量(現、比、教)而如理地伺察、思擇。並且最終的都進而證知現觀現量的---所作成辦、煩惱障淨智與所知障淨智所行真實。

(二)〈如來成所作事品〉「證成道理」之因明邏輯論式的考察

以十一種行相而說明佛陀所教導的諸法是本母³⁷，而說第四項---「行相」，此即是「八行觀」：諦實(satya)、安住(sthana)、過失(dosa)、功德(guna)、理趣(naya)、流轉(pravitti)、道理(yukit)、總別(samgrahapithaktva)其中所謂「道理」即是：「道理者，當知四種：一者觀待道理，二者作用道理，三者證成道理，四者法爾道理。觀待道理

別為--諸佛世尊的所知障淨智是以善清淨--「無學道」，而諸菩薩的所知障淨智則是「有學道」並且是八地以上菩薩的位階。

³⁷「曼殊室利!若於是處我以十一種行相決了分別顯示諸法是本母，何等名為十一種相?一者世俗相，二者勝義相，三者菩提分法所緣相，四者行相，五者自性相，六者彼果相，七者比量受開示相，八者彼障礙相，九者彼隨順法相，十者彼過患相，十一者彼勝利相。」，《解深密經》，《大正藏》，16冊頁709a17-709a13。

者，謂若因若緣，能生諸行及起隨說，如是名為觀待道理。作用道理者，謂若因若緣，能得諸法，或能成辦，或復生已作諸業用，如是名為作用道理。證成道理者，謂若因若緣能令所立、所說、所標義得成立，令正覺悟，如是名為證成道理者。」³⁸

有關將〈如來成所作事品〉的「證成道理」視為佛教因明邏輯的相關論述，在先前的研究成果中，諸如：最早提出此類議題的現代學者宇井伯壽³⁹及梶山雄一依據其研究成果再作許多詳細的分析其中有關證成道理的考察為：此「證成道理」者可分為清淨(正確無誤的)與清淨的相反者不清淨(錯謬的)⁴⁰。

梶山依覺通的釋文，而將「道理」之「五種清淨相」(正確無誤的)以宗因喻三支的因明論式而解說：

- (一)現見所得相：指因明論式之宗(主張命題)的主詞，是依感官知(現量)所認識的對象，而此中所說的知覺包含著概念性的知覺也就是所謂的「世間現量」諸如：一切行的無常性、苦性、無我性等(指一般世間概念所能粗分了知的，所指的並非現量知的)。
- (二)依止現見所得現：指因推理的理由必須內屬作為知覺對象之宗的主詞相當於陳那之後的宗法性(paksadharmata)換言之此一條件即是即是因三相的第一相遍是宗法性。
- (三)自類譬喻所引相：指的是同類例(引用和主張命題的主詞同類在性質上有同類的喻例)。

³⁸ 《解深密經》《大正藏》16冊頁709b11-709b18。

³⁹ 指出了《大毘婆沙論》的世俗諸論中列舉了記論因論王論諸醫方論工巧論，雖其中並未對諸論作詳細解釋，但確是《瑜伽師地論》與其後的著作中所說的五明：內明醫方明因明工巧明聲明工巧明的先聲；梶山雄一，蕭平、楊金萍譯，(2003年)，頁75-76。

⁴⁰ 「又此道理，略有二種：一者清淨，二者不清淨。」前者有五項後者則有七項即言：五種清淨相主要說明了依現量的認知與比量的原因與差別的思辨，譬喻量，聖言量等知所能正確無誤且決定成立之法即為證成道理，當然與之相反的七不清淨相，即是指異類(相違因)是無法了解諸差別分別與究竟顯了義。

(四)圓成實相：即是如上述三項於所立之法，能夠成立決定能成即為圓成實相，換言之，即是指有效的推論必須具備宗(結論)因(小前提)喻(大前提)三支論式。

(五)善清淨言教相：即是指聖言量指一切智者所宣說如涅槃極靜等的言教。⁴¹

圓測疏則是以三量而解說「道理」之「五種清淨相」：

(一)對於「現見所得相」的解釋為：「此處暫依一世粗無常義，即能現見常性者，名無常現量，自申領受各種損惱故，名為苦現量。言說尋求等中無自在故了知無我者名為無我現量。此等是由聞思二慧散亂之心所推度，故非現量(指非出世間現量)此等唯是世間現量云。」

(二)依三量而釋五相種清淨相：「依三量釋五相為清淨相。謂從證成道理釋五相亦為三量所攝。即中間三相為比量所攝，後一相為聖教量所攝之斷定辭⁴²。」

茲上述所述的要點整理如下頁附圖一：

(三)依現量與比量所證知之圓成實的考察

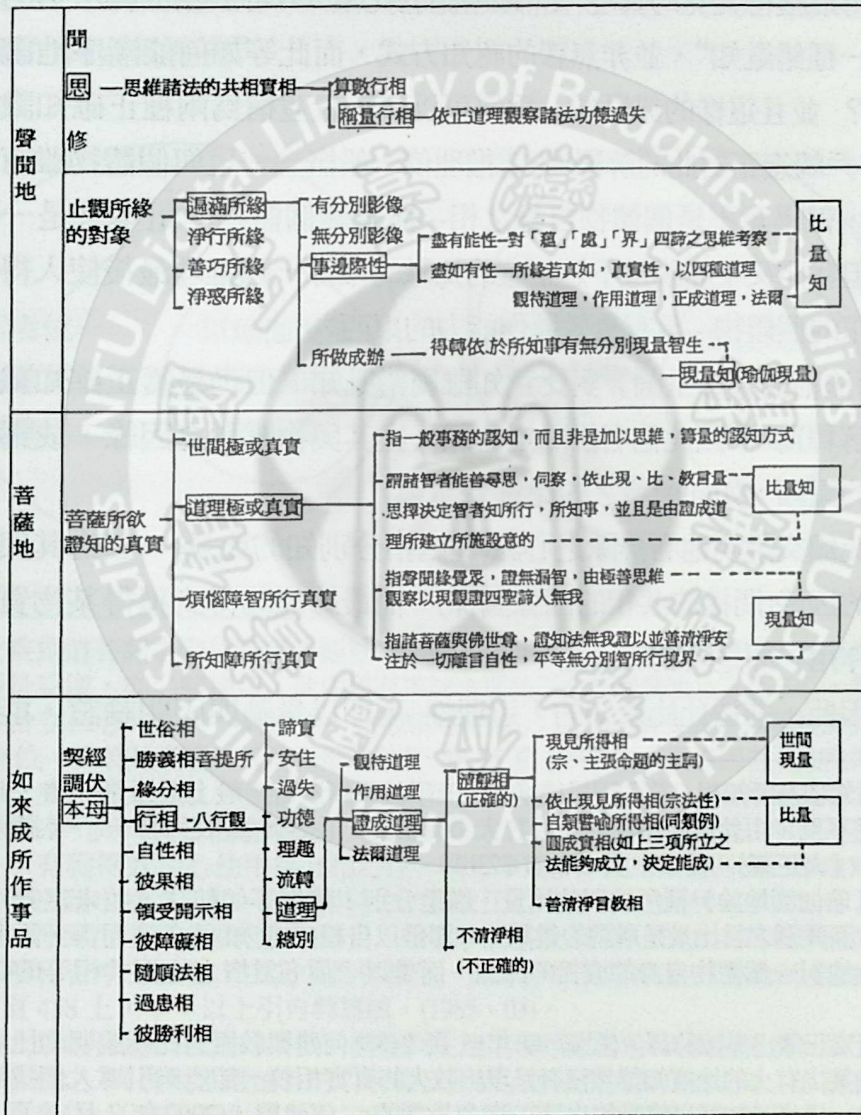
而我們從上兩節及附圖一中，可以顯示出的要點為無論是〈聲聞地〉的「證成道理」抑或是菩薩地的「道理極成」，雖然此二者是以止觀的奢摩他(觀)為主要核心，但此三處(〈聲聞地〉、〈菩薩地〉與〈如來所作事品〉)都具有一個共同性，就是說明了以量論尤其是比量的因明論證，去證知佛陀的三乘法要之教導。然而相對地我們亦可掌握一清楚的脈絡，即空性的證知方式---即我們在第一章所提到的真如理(命題的真理)是否意味著除了現觀之外的一種「道理性」的證知，及若是的話其方法為何？於此雖說這「道理性」並非一定就必須將其詮解為比量知，亦可以是尋思、伺察知等；但其透過比量知的「道理性」一種

⁴¹ 參見林鎮國，(民 96)，頁 26。

⁴² 同上，頁 27。

「真如理」(命題真理)之方式的推理或以正理的探求，卻是不容置疑的。特別是從此之因明論證的剖面，並也從而釐清了其能證之量—現量與比量的漸次性。

附圖一



同樣地我們亦可在世親《攝大乘論釋》引證到如言：「釋曰：此復云何謂復顯此所說十處，是最能引大菩提性，是善成立隨順無違，是最能引大菩提性者，具大菩提能引因義，是善成立者，謂由正理等量思擇如見導師所說道相⁴³。」

如同我們在第二章曾提到何以能依一迷妄、尋思之分別知的認知手段而得以獲得究竟的真理？即所謂的比量知--若依陳那與法稱的解釋是屬一種錯亂知⁴⁴，並非無謬的認知方式，而此等如何能漸序地證知空性呢？並且這樣的錯亂知，為何可以與現量並稱為兩種正確知識的泉源？戶崎宏正對此的解釋為：「推理依一般概念--這與個體物雖有某種關係，但畢竟不是個體物自身之相---而認識個體物，這本來是一種錯亂，但我們又不能說這不是正確的知識的泉源，因推理最後使人得到他所追求的個體物---具有有效運作能力的東西⁴⁵。」

而法稱的《釋量論》對比量知雖屬錯亂知，但仍是獲正確知識的方法之解釋為：「因此他者排除之心識，盡其與物質間之因緣，成為得到物質的原因，如同所言之比量⁴⁶。」

此頌文說明他者排除之心識(此處指分別知的比量)，因為其與物質之間的因緣(間接的共相的因緣關係)，而最終能夠得到獲得某物質的有效的作用，即是所謂的比量⁴⁷。

因此，透過此比量知的「道理性」，即以量論與因明論證，能夠如

⁴³ 「所知依及所知相，彼入因果彼修異，三學彼果斷及智，最上乘攝是殊勝，此說此餘見不見，由此最勝菩提因，故許大乘真佛語，由說十處故殊勝。」，《攝大乘論釋》，《大正藏》，冊 31，頁 232b11-323b19。

⁴⁴ 在《瑜伽師地論》裡所說明的比量，僅是分別、尋思等如前註，並未定義為錯亂知；而陳那之言比量是所謂的錯亂知，即是以自相(現前知)的角度而言，說明比量知無法對一個體物自身的直接的認識，而是以一種名言概念的與共相等的認識方式。

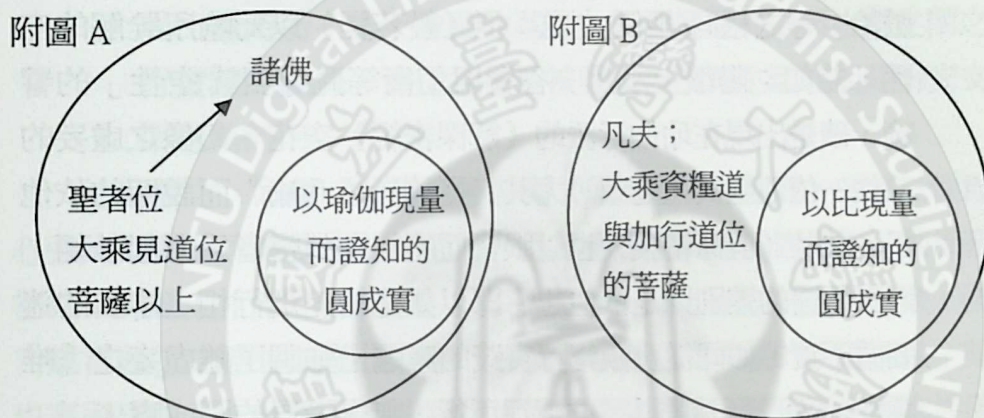
⁴⁵ 戶崎宏正著，吳汝鈞譯，(民國 89 年)，頁 248；何建興教授對此所說明的比喻為：推論某山有火的比度知雖然沒有呈現出該火的真實相貌，卻能夠引導人們找到山上的火，這推論知既是錯亂的也是正確(無欺謬的)。何建興，(2002 年 7 月)，頁 46。

⁴⁶ 法稱著，《釋量論》，(筆者漢譯)，印度哲蚌寺洛瑟林札昌(藏譯本)1997，p.12。

⁴⁷ 此雖是以一種名言概念之共相而認識的錯亂知，然相反地它不同於顛倒知，諸如：執兩個月亮之顛倒知卻無法有效地獲得兩個月亮。

實地去思惟辨證並進而證知聖智的境界所緣、所行的空性，也就是以瑜伽現量而證知圓成實和以比量而證知的圓成實。這能證者前者為諸佛與聖者位的菩薩，值得注意的是，此瑜伽現量若依有學道的菩薩道位而言，即是一種止觀的基礎上之止觀雙運⁴⁸，並依此之不共增上緣而現證空性，後者為凡夫與凡夫位的菩薩，特別的是在大乘加行道位菩薩，同樣是在一般的分別知(僅以伺察知) 或比量知而證知空性，然其所依的仍是以止觀的禪定為基礎⁴⁹。

附圖二



⁴⁸ 於大乘見道菩薩之階位時獲止觀雙運，並其過程：(1)「云何名為第四現觀？又此現觀即是見道，亦名雙運道，此中雖有毘鉢舍那三心乃奢摩他品三品三心，然由雙運，合立三心。久於一剎那中，止觀俱可得故」；因此止觀雙運道是開始於見道位(聖者位，指初地菩薩)，《瑜伽師地論》，卷 55 頁 628。(2)「正修行者，如毘鉢舍那串習、清淨增上力故，增長廣大，如是如是能生身心所有輕安，奢摩他品當之亦得增長廣大。問齊何當言奢摩他、毘鉢舍那二種和合平等俱轉，由此說明雙運轉道？答：若有獲得九相心住中第九相心住。謂三摩呬多，彼用如是圓滿三摩地為所依止，於法觀中修增上慧。彼於爾時由法觀故任運轉道，無功用轉，不由加行，毘鉢舍那清淨鮮白，隨奢摩他調柔攝受，如奢摩他道攝受而轉。齊此名為奢摩他毘鉢舍那二種和合平等俱等，由此名為奢摩他、毘鉢舍那雙運轉道」《瑜伽師地論》，卷 31，頁 458 上，中；以上引自釋惠敏，(1985，03)。

⁴⁹ 有關大乘加行道位菩薩的所依、體性與生起之理等之議題，《般若總論》除了引用彌勒菩薩之，《現觀莊嚴論》的「所緣及行相」等為引文而介紹之外，亦言及了：(1)心之所依：「若是新生起大乘加行道的心之所依，是需靜慮正行等至。」(2)證知空性的方式：「以總義相的方式而理證空性。」(以上筆者漢譯)，參見《般若總論》(藏文)(現觀莊嚴論釋顯明薄伽梵母義燈炬)，索南察巴(福稱)，印度哲蚌寺洛瑟林扎倉，2000 年版，頁 174。

茲將此二量知的差異，表述如附圖二：

- A.見道位菩薩以上(由瑜伽現觀的能證)-----圓成實(所證)
B.夫與資糧道加行道位的凡夫位菩薩(由比量的能證)-圓成實(所證)

五、結論

從以上的探討之後，本文主要釐清的要義為：

- (一)從〈勝義諦品〉所詮解的空性義，主要是針對空性之體性，即「離言詮」「絕諸戲論」。此可以比對出與《般若經》的「絕諸戲論」等之相同(相似)之處；但《般若經》以幻喻所詮解的空性，諸如：陽燄、水月、谷響與幻術等此等對「空性」的譬喻，確是出現在瑜伽行派的《解深密經》空花、幻像之虛妄的二性一依他起與遍起執，尤其《攝論》以八喻⁵⁰而說明的依他起，並且《解深密經》也以眼譬而喻，即眼譬者為遍起執相，而對眼譬的差別則是依他起；即以如是的差別行相之本質的迷妄語不實，如同從止觀修行實踐的客題上強調了離虛妄之「唯識性」，而詮解遠離其二的清淨所行、無亂境界的圓成實。
- (二)從〈如來成所作事品〉的「證成道理」所涉及的以思辨尋思推理的方式，而探求佛教的空性義理進而說明了空性義之以命題方式的認知方式，如凡夫位菩薩以「道理性」的因明論證，而最終得以獲有效的知識諸如證知空性，特別是引證出一終可漸序性的以比量證知空性的結果，是進代許多研究佛教因明邏輯的西方學者，尤其是許多研究西藏格魯派的學者所稱揚的，即結合了月稱的中觀應成與法稱的量論因明之西藏格魯派的創見與完美性⁵¹，從某方面而言這確是事實，但從另一角度來看，如同宗喀巴大師將月稱的中觀應成視為最究竟與了義的，也同

⁵⁰「云何應知依他起自性，應知譬如幻、炎、夢、像、光、影、谷響、水月變化。」，《攝大乘論》《大正藏》，冊30頁140b03。

⁵¹宗喀巴以月稱的中觀應成為根本的依規而配合法稱的因明論證，進而發展出將兩派哲學結合的西藏格魯派傳統；相關的研究文獻請參考劉宇光教授，2006年。

時依月稱的《入中論》等著作所解釋的了義經與不了義經的準則而將《解深密經》視為不了義經，但也因此，此經與其他初期瑜伽行派的經論則是較受忽視的。相對地令人玩味的是許多的初期大乘瑜伽行派的文獻卻是僅存漢譯而缺藏譯⁵²，並且由於陳那與法稱的量論因明著作裡，其核心於辨駁非佛教系統的見解與著重於以世俗存在現象為考察的因明論式等因素，是故在止觀修習實踐的過程及其他相關的解脫論的重要議題未加以著墨，然此等卻是我們在檢視以量知證知空性---無論是現量抑或比量時所不得不兼顧的基石，特別是這其中與止觀之間之修行實踐的關係，然這卻也是被許多涉及此主題的相關研究文獻所忽略的。

綜而言之，承續《阿毘達磨》與《般若經》的基礎，並以三性為核心強調避免墮入斷見之中道思想，且嚴謹細密的尋求圓滿的三乘佛教之初期大乘瑜伽行派，特別是《解深密經》所詮解的空性觀，除了強調「離言詮」之空性的體性狀態，然我們在探究空性義的「道理性」時，也審視出量論、止觀修行實踐與大乘之菩薩道位，此三者之漸次性所存在的密切關係，而此等卻是可以補足現存的少數殘存的梵典與藏譯本文獻中，中觀應成所未深入涉及的，特別是不可或缺之境行果等更廣的向面。

⁵² 諸如無著的《顯揚聖教論》與世親的《如實論》等，而藏譯則較偏重於中觀學派的文獻。

參考文獻

中文參考書目：

- 《解深密經》，唐玄奘譯《大正藏》，冊 16，No，676。
- 《般若燈論釋》，分別明菩薩(清辨)，波羅頗蜜多譯，大正藏，冊 30，No，1566。
- 《瑜伽師地論》，無著菩薩、唐玄奘譯，《大正藏》，冊 30，No，1579。
- 《攝大乘論》，無著菩薩、唐玄奘譯，《大正藏》，冊 31，No，1594。
- 《攝大乘論釋》，世親菩薩、唐玄奘譯，《大正藏》，冊 31，No，1597。
- 《金七十論》，真諦譯，《大正藏》，冊 54，No，2137。
- 《攝大乘論講記》，印順法師，新竹：正聞出版社，民 92 年出版。
- 《辨了義與不了義善藏論》，宗喀巴大師造，法尊法師譯，臺北：大千出版社，民國 87 年出版。
- 印順法師《空之探究》，新竹：正聞出版社，民國 89 年出版。
- 演培法師《解深密經語體釋》，臺北：慧日講堂印行，民國 66 年初版。
- 平川彰莊昆木譯《印度佛教史》，臺北：商周出版社民 91 年出版。
- 山口益編，《漢藏對照辨中邊論》，世界佛學名著譯叢，臺北：華宇出版社，民國 81。
- 林鎮國，《空性與現代性：從京都學派、新儒家到多音的佛教詮釋學》，臺北：土緒文化事業公司出版，民國 88 年。
- 戶崎宏正著，吳汝鈞譯，〈法稱的認識論〉《佛教的概念與方法》，臺北：臺灣商務書局，民國 89 年。
- 馮禮平譯，吳汝鈞校訂，〈否定式與中觀辯證法〉《佛教的概念與方法》，臺北：臺灣商務書局，民國 89 年。

- 鄭偉宏，佛家邏及通論，臺北：聖環圖書，民國85年。

研究論文參考文獻：

- 釋惠敏，〈聲聞地中唯之用例考察〉，《中華佛學學報》第7期，中華佛學研究所，民國83年。
- 釋惠敏，〈止觀之研究—以「解深密經分別品」為主〉，《獅子吼雜誌》，第24卷第3期，1985，03。
- 梶山雄一，蕭平、楊金萍譯，〈佛教知識論的形成〉，《普門學報》第15、16、17期，2003年。
- 林鎮國，〈邏輯或解經學—初期大乘瑜伽行派「四種道理」理論性格的探究〉，《臺大佛學研究》，第14期，民國96年12月。
- 林鎮國，〈初期大乘瑜伽行派真理與方法的問題〉，《現象學與人文科學》第3期，香港中文大學現象學與人文科學研究中心，2007年。
- 劉宇光，〈西方學界的佛教論理學-知識論研究現況回顧：(上篇)專書論文及研究院學位論文〉，《漢語佛學評論》第一輯，上海古籍出版社，2009年6月。
- 劉宇光，〈桑耶論證中的「大乘和尚見」-「頓入」的考察〉，《佛學研究中心學報》第6期，民國92年2月。
- 劉宇光，〈經院佛學：從「四句」的詮釋看宗喀巴中觀特質〉，《天台學會第六屆天台宗國際學術研討會專輯》，台北華梵大學東方人文思想研究所編，2006年1月。
- 何建興，〈佛教量論的宗教意義〉，《揭諦》第4期，2002年7月。

藏文參考書目：

- 《解深密經》與《法輪經》合訂本，印度色拉寺傑札昌，2007年。

- 月稱(candrakirti)，《入中論》與《入中論自釋》合訂本，財團法人佛陀教育基金會印贈 2000 年出版。
- 月稱(candrakirti)，《淨名句論》，印度鹿野苑西藏大學出版，2003 年出版。
- 法稱(Dharmakirti)，《釋量論》，印度哲蚌寺洛瑟林札倉，1997 年版。
- 宗喀巴大師，《入中論善顯密意疏釋》，印度色拉寺麥札倉，1998 年出版。
- 宗喀巴大師，《辨了義與不了義善藏論》，印度哲蚌寺洛瑟林札倉，1997 年出版。
- 索南察巴(福稱)，《中觀總論與釋疑合刊本》(中觀論之注釋書)，印度哲蚌寺洛瑟林札倉，2008 年出版。
- 索南察巴(福稱)，《般若總論》(現觀莊嚴論釋顯明薄伽梵母義燈炬)，印度哲蚌寺洛瑟林札倉，2000 年版。
- 袞千、袞卻吉美汪波《宗義寶鬘》，印度哲蚌寺，果茫札倉。
- 遍智蔣央協巴《大宗義》，台北財團法人佛陀教育基金會印贈 2000 年出版。
- 章嘉·若見多傑《章嘉宗義》(宗義建立明釋能仁妙高美飾)，印度色拉寺傑札倉 2006 年出版。

西文參考書目：

- J.N.Mohanty，Early Buddhist Theory of Knowledge，Delhi：Motilal Banarsidass，1980。
- B.K.Matilal，The Character of Logic in India，State University of New York Press Albany，1998。
- Alex Wayman，A Millennium of Buddhist Logic，Delhi：Motilal Banarsidass，1999。
- Lopei，Donald S.Jr，A Study Of Svatantrike，Ithaca，NY，

SnowLion 1987。

- Cozort Daniel , Unique Tenets Of The Middle Way Consquenced School Ithaca , N.Y SnowLion , 1998 。
- Hopkins Jeffrey , Map of The Profound Jam-Yang-Shay-Ba' S Great Exposition of Buddhist and non-Buddhist Views on the Nature of Reality , Ithaca , N.Y Snow Lion , 2003 。
- Hopkins Jeffrey , 「 Meditation on Emptiness 」 Wisdom Publications. Boston 1996 。

工具書：

- MonierMonier - Williams , ASanskrit-English Dictionary , Motilal Banarsidass , 1970 。
- 字井伯壽、鈴木宗忠、全倉圓、照多田等《德格版西藏大藏經(甘殊爾及丹殊爾)總目錄索引》(東北目錄)日本仙台北東北帝國大學附屬圖書館 1934 年出版。
- 張怡蓀主編《藏漢大辭典》北京民族出版社 1993《台北版西藏大藏經》台北南天書局，1991 年出版。

隨師北臺名山道場行腳參訪記

楊星慧

中華佛教護僧協會會員

緣起

中華佛教護僧協會籌劃 100 年度北部寺院佛學院於 12 月 9 日至 12 月 11 日參訪活動，當天理事長^上圓^下塵法師、副理事長^上圓^下慧法師與^上祥^下定法師帶領在家眾搭乘一部遊覽車從宏法寺起程。「善知方便度眾生，巧把塵勞爲佛事。」師父慈悲地把車上當道場度化，講解每天固定修行課程有早課、早餐過堂、午供、午餐過堂、晚課等五堂課程後；於是人手一本《朝聖早課課誦本》，隨著師父持咒唄聲和磬音來共修，逐漸地調伏自己的心境，攝服個人的分別心，此後三天將培養團體相處的端莊威儀。

從高雄到桃園路途不近，秘書長爲解大眾坐車苦悶而沿途解說，同時善巧地引荐多位首次參加的師兄和師姐，在自我介紹後，讓我們彼此認識。第一天，路過龍潭石門水庫，休憩於大溪老街，接著參訪師父的母校一中壢圓光佛學院和圓光禪寺，並且掛單於學院宿舍。第二天，參加內湖金龍禪寺方丈^上圓^下璋法師陞座典禮，夜宿於宜蘭五結傳統藝術中心，晚上到羅東夜市用藥石。第三天，搭水上巴士到親水公園，參訪冬山道種寺，返回宏法寺。副秘書長慧眼地識得末學喜歡拍照，遂其意且專注地拍攝本次行腳的過程，同時末學亦將隨師父到北部寺院和佛學院的參訪作個簡單訪記。

圓光佛學院和圓光禪寺

上圓下塵法師憶念在圓光佛學院，過著僧團作息與威儀等倫理的學生生活，學習僧才應俱備的實用性民間佛教教育知識，深入經藏、探索社會性教化與實務演練，以及展開不同系統的佛教國家和國際性宗教文化之探訪旅程。理事長至今仍然攝受到院長上如下悟長老以身教傳達大乘的慈悲心，述說著院長聞聲去挽救困惑中婦人，落實生命關懷的菩薩精神。我們好似隨著師父坐在教室的情境裡，聆聽善知識傳授著正知見的佛學課程，瞧見院長走到迷惘中的學生身旁，以慈眉善目地開導；剎那間，當年圓光佛學院上課情景恍然已來到眼前。

師父們引領穿著中華佛教護僧協會背心的我們，步入圓光佛學院，但見山門的左對聯寫著「光輪清淨真如不變是佛身，」踏進一步後，參見歡歡喜喜地盤坐的彌勒菩薩，給人有種歸來的歡喜心。兩旁豎立著栩栩如生的十八羅漢像目迎芸芸眾生，隊伍走向北方宮殿式金碧輝煌的建築，暫低頭踏上數十級的階梯，且讓持瓶的白衣大士淨水徧灑朝聖者身心之塵埃，再接引至大雄寶殿。每個人點起一盞綠能的燭光，小小的紅燄光照耀著恭敬的臉頰，一聲聲頌讚著「南無消災延壽藥師佛」的佛號，虔信地在藥師琉璃光如來佛前祝禱，且願得世間真智慧與福報等殊勝利益。

師兄姐們圍坐在紀念開山祖師妙果圖書館的書桌前，環顧館內供奉著開山祖師妙果長老、歷任住持能明老和尚與本明大和尚的法照，並典藏部佛教典籍與法寶。手拿著上慧下開法師在菩提葉上作畫的書籤，欣聞法師善巧的創意來源。各國留學僧亦列隊歡迎大家，有幾位曾經獲得護僧協會頒贈的獎學金。此時，大眾聞思修學於佛法中，也讚歎法師碩德們利生弘法願行。

悲智海園區

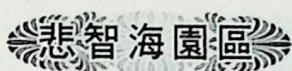
教學大樓一樓有一道如來佛宣說般若法水之莊嚴殊勝的長廊畫景，前方有位好像歡喜佛般的院長^上如^下悟長老親自爲十方信眾開示，且慈悲地讓俗世弟子們坐進大會議室內。理事長^上圓^下塵師父承襲師公^上開^下證長老與上人^上傳^下孝大和尚興辦教育志業之一—「慈恩佛學院」，祈請智慧如海的院長能支援師資，將慈恩佛學院作爲圓光佛學院之南部分院；爲佛法南下播植「菩提道種」與護持僧伽教育，令正法久住及普潤南台灣佛教信徒。

一行人參觀大雄寶殿右側普照大樓的「覺力文物館」，到男眾佛學院大雄寶殿虔誠禮佛拜懺，再至千手觀音菩薩前供花許願。護僧協會合唱團唱頌三首「悟」、「友誼歌」和「菩薩行」等佛教歌曲，謹向圓光佛學院院長^上如^下悟長老與善知識、圓光禪寺住持、全體法師和志工等盛情款待致上真摯的感恩之意。

金龍禪寺

副理事長^上圓^下慧法師在前往金龍禪寺的車上宣說，開山住持^上玄^下信法師集生前所累積的資金，到內湖碧湖山購得十三甲土地，創建金龍禪寺，民國四十二年竣工，同年首創成立「財團法人金龍院」作爲弘法濟貧之場所，此法人本著佛教慈悲博愛之精神，弘揚佛教教義，辦理各項社會公益、慈善活動，每年由董事會決議各項業務。金龍禪寺位於忠勇山、碧山巖及圓覺寺等內湖風景名勝之出入要衝，每遇假日，遊客如織，是一休憩、禮佛的好去處。

夥伴們很歡喜參加內湖金龍禪寺方丈^上圓^下璋法師陞座大典，陞座是登高座宣說佛法，方丈陞座儀式儀禮從海會雲集開始、迎請送位和尚與新任方丈、印信交接、恭請送位和尚致詞、恭請諸山長老致詞、護法代表致詞、恭請新任方丈致謝詞、獻供、新任住持和尚陞座說法及佛前大



供、圓滿禮成後即天廚妙供。^上圓^下塵長老致詞，新任方丈^上圓^下璋法師皈依^上傳^下孝上人，一同到圓光佛學院院長^上如^下悟長老座下習得信解明慎的學佛修法態度，承蒙諸山長老的教誨，加上善知識的指引和關切；在歷史悠久的金龍禪寺，宏揚佛法與教化眾生、救苦濟貧及荷擔如來之家業；並虔誠祝福佛教放大光明，法輪常轉，發揚祖師之宗風。

大雄寶殿供奉釋迦牟尼佛、阿彌陀佛、消災藥師佛三尊金身佛祖，正殿的楹聯佳句有吸引眾人仰望注目的二幅：「放大光明」爲于右任題字，及「法輪常轉」分別掛在兩側門上。建築風格效法日本園林，大殿兩側是承恩堂與報德堂，分別供奉地藏王菩薩和文殊菩薩。金龍禪寺寶塔下方有一座高二十尺寬六十尺的心經石雕牆，即在青斗石中間雕刻「般若波羅密多心經」，左邊爲「西方三聖」浮雕，右邊爲「地藏王菩薩」浮雕。右前方有一尊巨型白衣觀音聖像俯瞰內湖，兩翼青山環抱，猶如左青龍右白虎護持金龍禪寺，亦讓遊子們心靈有所寄託。

道種寺

住持^上德^下清長老尼遵循阿彌陀佛的安排，於宜蘭縣冬山鄉太和村興建道種寺，僅依淨土三部經與遵循善導大師淨土思想，而淨土的宗旨是信受彌陀救度，願生彌陀淨土，廣度十方眾生，即專心稱念「南無阿彌陀佛」六字洪名，祈求往生西方極樂世界。長老尼感念多生多劫親恩、師恩以及感報佛恩，再建報恩念佛堂，讓更多人憶佛、念佛、拜佛，成就道業，花開見佛，來生親近大慈悲父—南無阿彌陀佛！

第三天，農曆 11 月 17 日正是阿彌陀佛的誕辰日，我們非常難得的殊勝因緣來到道種寺報恩念佛堂念佛，與緬懷阿彌陀佛的宏願與發心。身穿海青在觀世音菩薩講堂禮佛三拜之後，進入阿彌陀佛的念佛堂內，見大眾已開始念佛共修，因而在繞佛等待區，我們經引導逐一進入參加

念佛共修。入班時收攝身心，合掌於平胸高低得所，腳步快慢自然，禁語攝心且專注於佛號聲中繞佛。但見長老尼親自領眾念佛，師兄們則在坐念區念佛。繞佛是由右腳先行，聆聽彌陀慈悲救度音聲，以五句佛號爲一循環，如：南無阿彌陀佛、南無阿彌陀佛、阿彌陀佛、阿彌陀佛、南無阿彌陀佛。繞佛數匝後出班，上齋堂用午餐。威儀要端莊，龍含珠，鳳點頭，不語不著不貪，是爲過堂。席間有法師會默然指導過堂儀禮，例如：將齋菜放入碗鉢內，左手托住鉢如龍含珠，右手持筷如鳳點頭，飽足後用茶湯先過淨盛菜的碗，再倒入鉢內，雙手捧起碗鉢飲盡；此仍以感恩心與惜福的恭敬態度，仰蒙佛陀恩澤，作五觀想：計功多少量彼來處，忖己德行全缺應供，防心離過貪等爲宗，正事良藥爲療形枯，爲成道業應受此食。

「德」清長老尼持戒嚴謹，於講堂爲大眾宣說「南無阿彌陀佛」六字名號的殊勝利益。龍樹菩薩於《大智度論》云：「有諸菩薩，自念謗大般若，墮惡道，歷無量劫。雖修餘行，不能滅罪；後遇知識，教念阿彌陀佛，乃得滅障，超生淨土。」依止佛的本願力量，勝過眾生的業力。《大集經》云：「唯依念佛，得度生死。」《徹悟禪師遺集》亦云：「一聲佛號一聲心，萬論千經都話盡。」善導大師於《法事讚》提及：「無問罪福時多少，心心念佛莫生疑。」印光祖師開示：「老實念佛，莫換題目。」老老實實地持念阿彌陀佛，心無退轉地認真念佛，今生能得到佛法真實利益，消災、增福慧與延壽；當來往生西方阿彌陀佛極樂世界，究竟成佛。

結語

末學很榮幸地遇到道種寺「德」清長老尼教授稱念「南無阿彌陀佛」六字佛號，案桌前擺好一幅師公「開」證長老的墨寶：「老實念佛」，如今坐車念佛、行走念佛、睡時念佛，令己能出離煩惱苦海，不墮六道輪迴，

發願同到西方極樂世界裡相見。憶及金龍禪寺大雄寶殿鐘鼓齊鳴迎請方丈^上圓^下璋法師陞座儀式，諸山長老與大德護持別人成就，利益社會大眾，與眾人廣結善緣，實為佛門龍象。敬仰圓光佛學院院長^上如^下悟長老三千威儀與八萬細行之歡喜佛相，誠請院長常來南部為眾生開智慧海及離苦得樂，弘法利生與度化十方。

此行參訪活動大家獲益良多，師兄們有一套拼經濟的方法，就是在喝咖啡及飲茶之際，關心國家大事，分享理財心得，從中參悟禪機。師姐們購物勤於貨幣流通，手藝也很善巧，例如：將一塊人工肥皂塑成九個大模型，末學則串起大星星、蘋果、星星、愛心、星星、花、魚、梅花與大愛心；意示我們可以像那遙遠的繁星在黑暗裡點亮光明之道路，以小愛和大愛來溫暖著人們得予平安的心，凡事如花開得精彩和堅忍，生活如魚水中游般自由自在又輕鬆。

^上祥^下定法師開示：學佛者主要能一心念佛，不伎不求即可解除諸煩惱，自當會吉祥如意與心境安定。副理事長^上圓^下慧法師幽默又善趣地說幾則公案，解除我們旅途勞頓。在宜蘭五結傳統藝術中心往渡輪路上，理事長^上圓^下塵師父不忍河岸邊的鴨子輪迴六道中，持咒皈依度化牠；師父續佛慧命，日理萬機，念念為眾生及佛法，不忍眾生苦，仍然到處行腳與隨緣度眾，以堅毅力成就如來之家業。

春節前後

意定法師

台南市西港信和寺住持

“過新年”在兒童心目中，這確是個令人歡欣的日子，有壓歲錢、有新衣穿、有吃不完的糖果年糕。而大人們則爲了迎接新的一年，開始忙著大掃除、辦年貨、做新裝等除舊佈新的工作。

我是一位方外人，在日日是好日、時時是好時的觀念下，本無所謂新舊年之喜惡，然時勢所趨，故亦被捲入忙碌的旋流中。春節前，寺裡照例免不了一番大掃除，同道們賣力地工作著、充滿愉悅地洗刷著。『我們所拂拭的不僅僅是外在的種種污穢，尤其要去除的是貪、瞋、癡等等心垢。』偌大的建築物，在大家齊力合作下，不消多時，就煥然一新，寺貌看起來也就更加潔淨、莊嚴。

每年年底，爲了嘉勉寺眾一年來的辛苦勤勞，也爲了讓這平靜的生活增添些許樂趣，我總得忙著購買摸彩品，每每清晨出門，入夜始歸。走遍大街小巷、逛過各大百貨商行，精挑細選，唯一希望，乃願能合大家心意，能令大家歡喜，想到大家摸彩時的喜樂之情，滿身的倦怠，總於瞬間消失。

除夕夜隨著繁忙後來到，這一天，晚課依樣被提早在夕陽西下前課誦。而後大家放開心情圍在爐邊，爐火熊熊地燃著，爐裡的木炭偶而發嗶啵的聲音，火光映在每個同道的臉上，漾出淡淡的紅暈，看起來個個都是那麼安祥柔和。我跟幾個較好動的同道，總是喜歡到另外三桌打游擊，品嚐別桌調出的滋味。由於除夕夜這餐開放不禁語，因此，笑聲、

談話聲也就彼此縈繞著。圍爐畢，接著就是摸彩的時間，大家不待我從口袋裡拿出密封的摸彩券，便都團團把我圍住，「哈！我第一特獎！」，「我也第一特獎！」，「咦！怎麼會呢？怎麼可能呢？」正費猜疑間，突然冒出：「別聽她的，她是後面算來第一！」頓時，笑聲響徹齋堂。摸彩掀起的高潮，隨著每個人抱著她的幸運獎回寮房而漸次歸於寂靜。而後我才一間一間地、一包一包地送去壓歲錢。至此，這個副寺才得喘一口氣，才算完成一年來最後一天的最後一件任務，回到這小天地，寫日記，反省一年來的修持行儀有無過失。

元旦，一大早，在家信眾就扶老攜幼、成群結隊地到寺裡來禮佛，這兒一句：「師父恭喜」，那邊一句：「師父恭喜」，每個人的笑容是光彩的、每個人的裝扮是清新的，真是名符其實的新年啊！一整天裡不僅週旋在此起彼落的恭喜聲中、不僅寺裡的法會要辦、不僅來禮佛的信眾要應付、還有那些或因家事難於脫身、或因路遠不能趕到的親友信眾，也都不忘撥個電話恭喜一下，於是接電話也成為元旦要事。每聽恭賀之語響在耳畔，內心的感動，總是難以言喻，唯願佛菩薩的慈光，加被一切有情眾生悉皆平安、順遂。

春節前後，形體是連續的勞累，心底深處卻是愉悅的，一年的結束是如此歡歡喜喜、一年的開始，願也是個吉祥如意的開始！

猴子稱王

林世敏

菩提園

宏法寺的二代住持—傳孝法師，多才多藝，彈一手好琴。

早年，宏法寺有一台古老風琴，有點像天主教堂唱聖歌時伴奏用的管風琴。只是體積沒那麼大，小了好幾號。

高中時代，我閒來沒事常往寺裡跑—找機會跟開證上人泡茶、談佛法。偶爾也會隨手撥弄那部老風琴，發覺它的音色美，共鳴好，自己彈的雖不成曲調，卻頗能自我陶醉。

有一次，傳孝法師笑容可掬地對我說：「你想拜師學藝嗎？」

我說：「我的手指不夠修長，而且笨拙、欠靈活，不是學琴的料子。」

「怡情悅性就行了嘛！」

在師父的慫恿下，我有心無意地接受他的指導。幾次下來，竟然可以用雙手彈奏一些簡單的曲子。我也爲之興奮莫名。

「菩提園」成立，茶餘飯後，師生每每引吭高歌。碰上找不到伴奏的同學，這時「山中無大將」，我這屬猴的「正牌猴子」，只好勉爲其難地權充上場，—不但贏得掌聲，也引來驚嘆！

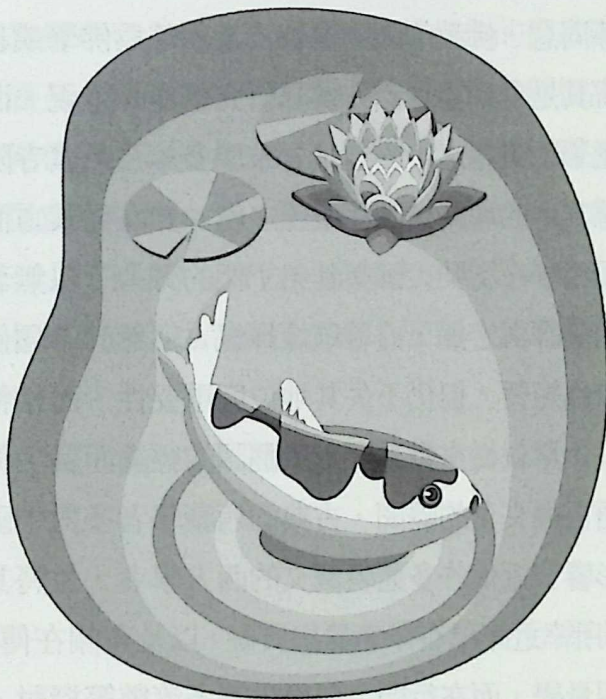
園地遷到澄清湖畔後，爲了增強音響效果，我更買進一部演奏用的大鋼琴。從此，閒來沒事，我就端坐在它的前面，想像自己是貝多芬、蕭邦之流，裝模作樣地大彈特彈一番，常常吵得玉汝和許多同學面帶無奈，猛修「忍辱和禪定」波羅蜜。

這事給我一點小啓示：人無意中學來的小技藝，說不定將來可以派

上用場一可以弘法利生；可以作為修學的助緣。

附註

- 1.宏法寺的那部小管風琴，因為年久失修，最後淪為破銅爛鐵—被當成垃圾甩了。我一直為此惋惜不已。早知道就把它索來放在家裡，天天可以重溫它美妙、悅耳的琴聲！
- 2.每一次彈完琴，當掌聲響起之際，我都會輕聲自語：「謝謝傳孝師父！」算是飲水思源。
- 3.大家可別誤會：以為我真的會彈琴；我只是自得其樂，用手指七拼八湊、手忙腳亂地瞎彈一番。
- 4.當年常駐園地的「樂師」不少，前後計有：何寶榮、周國賓、林旻霓、林世凌、林子晴、陳姚華等等，他們留下的美妙樂聲，到今天依然繚繞在園裡。



本會獎學金得主之一致謝函

護僧協會^上傳^下孝上人，理事長^上圓^下塵長老與常住法師諸長老
大德：阿彌陀佛！！

很感謝護僧協會給予我這個機會，繼之前的連續三年的得獎後，今年再次入選，實感慶幸。末學在印度學法自1998年迄今已十二年多了，誠摯地感謝貴會的發心資助，尤其這份獎學金，對於海外求學的學僧而言，意義十分深刻。

末學在印度求學期間，以學習語言與研究西藏佛學為主，並於近年開始學習與研究梵文。這其中如從研習與探究於在因明邏輯及量學上之佛教與印度哲學學派之間的消長與競爭，並也進而涉及了中國佛教在唯識與中觀宗與西藏佛教之差異的某些層面上的議題。

許多學者都同意，佛教的因明邏輯及量學確為佛學或哲學研究領域中的顯學，即言其是受到當今西方佛學研究學界的重視，而這其中西藏格魯派的因明量學，更是之中的翹楚。末學多年在西藏寺院所學的因明量學後，亦深感其中的理路精湛與嚴謹之處。然而從某方面而言，中國佛教的因明邏輯量學在玄奘大師與其弟子們的努力，以無著世親與法護等為之唯識學的翻譯與宏揚，亦曾璀璨輝煌，縱然於中國佛教發展的歷史而言其為時較為短暫，但仍不失其地位與重要性。而相較於漢土，西藏佛教在唯識宗，單就從文獻基礎上所翻譯的經論而論，似乎確有不足之處。更因為語言與文化的隔閡，古典的西藏學者多對中國佛教有諸多的誤解，以至影響了近代許多通曉藏文的西方學者，並將其中所涉及的說法大量延用。所幸近年已有學者提出質疑，以及有關在傳統西藏寺院，因過於重視因明量學，而在行門上所產生許多流弊等探討。

末學不揣己之愚鈍寡聞，僅憑自己這些年的觀察與學習心得之淺

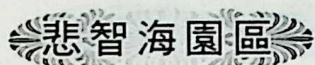
見，而撰寫了上述議題相關之論文，不盡完善之處在所難免，承蒙評審老師與貴會之提攜，鼓勵後學的心懷，而有幸得獎。

眾所皆知的，薪傳中國佛教法脈之臺灣佛教，在諸多高僧大德的弘法利教下而蓬勃發展，著實引起世界的注目。於“家家彌陀，戶戶觀音”的信仰基礎與影響之下，我們實為亦彌陀與觀音的所化教區，末學以為在臺灣也由於眾多的高僧與古德之惇惇教導與薰陶之下，一如“老實念佛”或“老實修行”之信念深植人心；如同虛雲老和尚曾言的：「念佛到一心不亂，何嘗不是參禪？參禪到能所雙忘，又何嘗不念實相佛？禪與淨本相輔而行。」此等對於淨心與制心之行門功夫的重視，以及經藏上之以唯識，般若為主之解行並重的道風，亦為臺灣佛教之特色；臺灣佛教秉持了儒家道德與人文關懷的人間佛教精神，入世的社會關懷救濟，力行於解行並重，所行持的菩薩六度波羅蜜大乘佛教之本懷，而此等確是相當迥異於南傳與藏傳佛教的。

貴會是臺灣最早發心發起正式立案護持僧伽的佛教團體，從早期的區域性而漸開展至全國性。不分宗派山門，無私地關懷出家僧眾。在世俗層面的醫療健保等切身安身立命之問題，凡從僧伽醫療，關懷安養，教育，以及僧伽助學獎學金等。經開證上人，傳孝上人的引領，以及常住僧團與居士大德們的齊心齊力，多年之辛勤努力才有今日卓越的成績。願此負荷如來家業，弘法利生的悲心宏願，此之心燈照耀人間及利樂法界有情。

敬祝道安

末學釋妙賢合十 2011.9.18 於印度



100 年度臺灣北東北寺院參訪記

黃麗敏

護僧協會會員

「誓將熱血挽狂瀾，七十光陰一彈指，

寄語萬千諸後秀，一心一德振文壇」

—摘自台北內湖金龍禪寺「吳濁流文學獎紀念碑」文

日期：100 年 12 月 9 日至 11 日

行程：第一天：參訪中壢圓光禪寺、圓光佛學院，夜宿圓光佛學院

第二天：內湖金龍禪寺，參加圓瑋法師陞座典禮，夜宿宜蘭五結傳統藝術中心

第三天：參訪冬山道種寺

由於張素禎師姐的因緣，得以參加此次的參訪，得到無比殊勝的心境，雖然張師姐因家有喜事，不克參加此次參訪，在此仍然要與張師姐分享我的喜悅，並說聲感恩哪。

一、寒冬清晨邁向石門水庫與大溪

十二月九日可說是入冬以來，第一次讓人感受到寒流的威力，早晨一起床即感覺冷風刺骨，眾師兄師姐並未因寒冷而耽誤行程，準時由宏法寺出發，往目的地前進。在車上聆聽了圓塵法師和圓慧法師的說法

開示，一路上車中法喜充滿。途中順道遊覽石門水庫、大溪老街，可惜當天，天寒風大寸步難行，在石門水庫時，一下車所有的雨傘全部開花，好不壯觀。雖然掃興，但卻是另有一番虛無飄渺之美，是陽光普照時無法體會的美景。在大溪老街仍是細雨濛濛，但大夥兒仍是遊興不減，大溪老街的美，在於他的建築之美，這些建築物仍保持原有之巴洛克風，其實巴洛克風建築在日治時代的臺灣，只要是當時重要街市的建築，大都呈現此種風格。而大溪老街的建築，其難能可貴在於保持完整，數量龐大。

二、參訪戰後臺灣歷史最悠久，規模最大的圓光佛學院

傍晚抵目的地圓光禪寺及圓光佛學院，眾師兄師姐跟著師父之後比肩前進，在圓光禪寺，師父們為我們舉行點燈祈福儀式，儀式莊嚴肅穆，心中充滿法喜。難得圓光佛學院院長如悟長老，親自陪伴我們聊天，敘述圓光佛學院的發展史，由於少子化的關係，院長也有招生方面的感嘆，更憂心佛教的傳承。會後大家和院長及諸位師父合影留念。離開圓光禪寺，轉往圓光佛學院禮拜，並享用非常豐盛的晚餐，且由師兄師姐組成的慈恩合唱團為大家獻唱佛教歌曲，地主志工也回贈一曲，晚宴在一片佛曲和喜悅中快樂的結束。在此代表大家感謝當天為我們服務的諸位師兄師姐志工們，謝謝了。託圓塵法師和圓慧法師的福，當晚我們住宿在圓光佛學院，體會佛學子們的生活。

三、從「吳濁流文學獎紀念碑」看金龍禪寺與臺灣文學界善緣

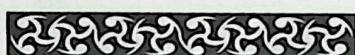
十日，告別圓光寺的師父們，前往內湖金龍禪寺參加圓璋法師的陞座典禮，雖是濛濛細雨，不減大家出席祝賀之情。其中陳世音老師也冒雨前來。只是令老師空跑一趟，十分抱歉，老師並不以為意，還和我們

一起拍照、用餐。金龍禪寺的特別，在於其寺後有一「吳濁流文學獎紀念碑」碑文如下：「誓將熱血挽狂瀾，七十光陰一彈指，寄語萬千諸後秀，一心一德振文壇」。此碑立於1973年。至於立此碑之淵源，則是金龍禪寺開山住持玄信法師，與文壇前輩吳濁流先生因同為客家人，私交甚篤，寺方當時多次提供文學獎學金，及開會場所，1969年成立吳濁流文學獎以獎勵後進，玄信法師感念吳先生對臺灣文學的供獻，提供場地立碑紀念。午餐後驅車直往宜蘭五結傳統藝術中心，遊覽中心的景物。晚餐則至羅東知名夜市，自行用餐，夜宿傳統藝術中心。

四、東北臺道種寺親炙宗門道風

十一日，搭乘水上巴士，一覽冬山河有名的親水公園，預計十時抵達冬山道種寺參訪，可是卻因迷路誤了行程，抵達時已過了約定時間，道種寺的師姐志工引導我們參拜和用午膳，用膳時只能以標準儀軌表示加菜或減菜，其間都不出聲，初次體會佛門用膳的儀軌，內心頗覺感動。用膳畢，至佛堂禮佛及聆聽德清長老尼的開示，由於我們的遲到，德清長老尼就以守時為題作開示。我們因遊樂而遲到，確實遲到是沒有理由的，德清長老尼的當頭棒喝，不啻為我們上了最寶貴的一課，那就是守時。

結束三天的參訪，準備回溫暖的家，這三天中有圓光佛學院如悟長老如春風般薰陶，也有道種寺德清長老尼的當頭棒喝，同時體會了佛家的不同境界，真是難得的因緣。在此感謝各位執事師兄師姐的辛勞及付出，感謝同行師兄師姐的結善緣。



法鼓佛教學院

101 學年度招生

學士班

報考資格：經教育部認可之國內、外高級中等學校畢業者，或符合教育部「報考大學同等學力認定標準」規定之資格者。

報名日期：3月1日～4月5日

考試日期：4月21日筆試、4月22日口試

筆試科目：國文及佛教基本教義、英文。

口試科目：資料審查、適合宗教研修學院培養宗教師與宗教人才宗旨者之審核。

碩士班

報考資格：經教育部認可之國內、外大學或獨立學院畢業已取得學士學位者，或符合教育部「報考大學同等學力認定標準」規定之資格者。

報名日期：3月5日～3月21日

考試日期：4月7日筆試、4月25日（口試）

筆試科目：佛學英文、佛學概論與佛教史（佛教組）、佛學英文、電腦概論（佛資組）。

博士班

報考資格：經教育部認可之國內、外大學或獨立學院畢業已取得碩士學位者，或符合教育部「報考大學同等學力認定標準」規定之資格者。

報名日期：4月6日～4月25日

考試日期：5月25日筆試及口試

筆試科目：佛學英文、佛教史與佛學專題。

報名專線：(02)2498-0707（學士班#2242／碩、博士班#2372）



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、百年十～十二月份會務工作報告

- 10/03 十月份個案審議，共審 28 件，新審 1 件，暫停供養 1 件，供養 27 件，供養金額總計壹拾壹萬伍仟元整。
- 10/08 會員鍾日雄女兒歸寧，本會送百年好合水琉璃精品祝賀。
- 10/23 苗栗崇佛寺舉行觀音菩薩聖像安座開光大典，理事長圓塵法師帶領副秘書長林娜黛及多位委員前往參加，並送木匾事事如意祝賀。
- 10/26 文教委員會召開「護僧」季刊第 65 期第一次編輯會議。
- 10/30 大華嚴寺於高雄舉辦齋僧大會，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，本會並有 40 位大德擔任供養組共襄盛舉。
- 11/02 會員黃德民往生本會前往普佛，並送輓聯敬弔。
- 11/04 顧問黃軒元廣照紅燈飾精品館遷移新址重新開幕，理事長圓塵法師帶領副理事長圓慧法師、監事圓信法師、監事林潘惠玉及多位委員前往參加，並送大展鴻圖匾額祝賀。
- 11/07 十一月份個案審議，共審 27 件，新審 0 件，暫停供養 0 件，供養 27 件，供養金額總計壹拾壹萬伍仟元整。
- 11/08 台南市佛教護僧協會召開第四屆第七次理監事聯席會議暨團體會員座談會，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。
- 11/09 會員楊福香往生本會前往普佛，並送輓聯敬弔。
- 11/21 學甲法源禪寺心玄法師圓寂本會前往普佛，並送輓聯敬弔。
- 11/24 會員賴瑞梁告別式本會送輓聯敬弔。
- 11/28 十二月份個案審議，共審 28 件，新審 0 件，暫停供養 1 件，供養 26 件，供養金額總計壹拾壹萬元整。

會務報導

- 12/02 圓光佛學院於玄光寺舉辦圓光校友會，本會送蘭花一盆。
- 12/05 潮州妙光禪寺落成暨聖像開光安座法典，副理事長圓慧法師帶領副秘書長林娜黛及多位委員前往參加，並送木匾事事如意祝賀。
- 12/06 台南市佛教護僧協會召開第五屆第一次會員大會暨選舉第五屆理事、監事，理事長圓塵法師帶領秘書長黃煥吉、副秘書長林娜黛及多位委員前往參加。
- 12/09 理事長圓塵法師帶領副理事長圓慧法師、秘書長黃煥吉、副秘書長林娜黛及會員參訪中壢圓光禪寺及供養圓光佛學院。
- 12/10 內湖金龍禪寺新任方丈圓璋法師陞座大典，理事長圓塵法師帶領副理事長圓慧法師、秘書長黃煥吉、副秘書長林娜黛及會員前往參加，並送匾額如意祝賀。
- 12/11 理事長圓塵法師帶領副理事長圓慧法師、秘書長黃煥吉、副秘書長林娜黛及會員參訪宜蘭冬山道種寺。
- 12/18 審議委員黃素琴女兒歸寧，本會送百年好合水琉璃精品祝賀。
- 12/18 會員劉丁週告別式本會送輓聯敬弔。
- 12/21 佛光山南屏別院舉辦「佛祖巡境，全民平安」萬人祈福音樂晚會，理事長圓塵法師帶領秘書長黃煥吉、副秘書長林娜黛及委員前往參加。
- 12/27 佛光山佛陀紀念館落成典禮，理事長圓塵法師帶領秘書長黃煥吉、副秘書長林娜黛及委員前往參加。
- 12/29 召開第五屆第九次理監事聯席會議。
- 12/31 101 年元月份個案審議，共審 28 件，新審 2 件，暫停供養 0 件，供養 28 件，供養金額總計壹拾貳萬肆仟元整。

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)
	經歷								

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 慈恩合唱團招生簡章

宗旨：本會將於民國 100 年成立合唱團，特禮聘資深合唱團－陳世音老師帶領同學學習指導，期望藉著歌唱來陶冶自身莊嚴的身心，讓每個人徜徉在舒暢美妙的音樂世界裡，吟詠出莊嚴清涼無憂的弦律來供養三寶。

學習目標：1.認識正確清淨的音樂觀念，參與愉快的合唱學習。
2.藉由音樂的和諧唱頌，長養宗教信仰與藝術賞析之情操。
3.推廣多元的學佛管道，實踐以佛法美化人生的學佛宗旨。

學習內容：音樂知識的傳授，發聲、聽音、佛曲梵唱、和聲練習。

指導老師：陳世音老師

長期從事佛曲音樂創作，政戰學校音樂系畢業，曾獲第一屆全國青年作曲獎、國軍最佳作曲配樂金像獎、台灣省音樂創作獎章等。先後擔任中興莊合唱團、鳳山市婦女合唱團、長青合唱團、法鼓山高雄合唱團團長兼指揮，曾任高雄縣音樂協進會理事長、中正預校教師、2003 年法鼓山心靈環保南區年會總指揮，目前亦為三個合唱團禮聘為指導教唱指揮。

團練時間：每月第二、三、四週的星期二晚上 7:30~9:30

招生對象：18 歲以上，凡是對音樂合唱有興趣者皆可報名。

費用：入團會費，每人每月 300 元。(團務費用由團員分攤維持)

連絡電話：236-9604、235-7528

中華佛教護僧協會捐款芳名

一百年十月

10000：九龍寺

5946：妙音法師

2200：天恩法師

1600：廖茂盛

1200：謝碧霞、天崧法師、郭保惠

1000：修環法師、吳平順、邱美女

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：陳興文

200：池榮賓、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：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 111,100 元

85000：三寶弟子

5000：王川榮、王倉原

2000：葉惠珍

1700：鹿港佛弟子

1200：劉福珍

1000：開傳法師、仁謙法師、政慧法師、
林銘豐

600：吳秀瑜、蔡金愛

500：謝孟含、杜秀枝

200：陳益輝、陳張賢女、黃春美、傅建源、
傅炎昌、吳月金、傅義城

100：高玉菁、戴麗敏、林士助、林芳怡、
陳淑珍、謝美津、陳文昌、陳意好、
陳苡瑄、洪壽鴻、左宜文、顏意峰、

劉小登、陳初發、陳邱秀蘭、陳炳坤、
陳錦華、方勝田、方禹婷、方瑋晨、
吳陳寶鳳、吳國樑、吳啓弘、吳庭瑩、
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

50：徐立吾、徐凡昇

贊助獎學金 3,300 元

2000：葉芳儀

1000：劉福珍

100：吳翊民、紀政宏、紀羽家

許月委員 19,800 元

1200：法顯法師、林容瑄、趙景欣、
馮敏哲、陳張網

600：吳秀鳳、洪昌興、洪桂泰、洪雪芳、
呂念祖

蘇友義委員 63,500 元

40000：黃清貴

10000：鄭利義、赤子同心協會

200：陳美月、邱善、呂雯婷、呂聖淳、
呂其鴻、呂鐵樹、蔡迺榮

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、
吳潭漳、陳惠華、陳清對、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、楊雅琄、楊盛為、許柳英、
楊淵智、張紀彥、楊淑惠、楊亭安、

捐款芳名

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、
陳錕益、范南妹、黃水綿、陳致呈、
黃玉治、謝秀勸、黃素花、嚴榮源、
嚴呂錦霞、嚴慶峰、嚴敏禎、嚴淑鈴、
薛琴珠、周胡雅惠、余清根、余麗春、
余黃來有、楊美賞、莊吉成、莊凱淳、
莊孟潔、陳梅、呂文宗、楊凱翔、
孫翠秀、郭思好

孫玉華委員 2,800 元

200：孫玉華、黃淳敏、黃欣慧、黃仁寬、
黃彥彰、黃碧英、黃陳萍、孫進興、
孫黃蜜真

100：張日輝、張昭慶、黃寶娃、張日新、
張淑芳、戴靖惠、童千綺、張甯媛、
沈東翰、郭張玉英

李秋花委員 4,300 元

300：林玉琴

200：林進助、林董阿銀、林淑華、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、陳可軒、黃靖輝

土城辦事處 32,200 元

(主任：何念諦)

2000：何念諦

1200：劉權興、陳雪芳、陳姿瑩

1000：華梓貽、張玉妹、陳碧霜、陳素蘭

500：涂秀珠、林秀蘭、劉鶯、游孟雪、
李富美

250：何鴻麟、何星叡、何昀諳、曾如萍

200：陳 綴、郭沈草、徐子婷、陳淑敏、
連淑玲、蕭麗華

100：陳麗華、蔡文華、謝松棋、陳錦盛、
雷月娥、陳麗鈺、林元旭、陳俊霖、
陳昱岑、陳致縉、陳沛婕、廖泓棋、
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、
張弈丞、翁瑞雯、陳寶杰、王有民、
彭堅海、陳翠女、彭義竣、彭珣軒、
彭義博、彭堅陸、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、
張建嶠、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、祝錦上、
許淑麗、梁鳳文、陳虹享、許偉麗、
梁榮棠、許天成、許陳阿足、廖玲柔、
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、彭貝瑜、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、黃詩興、莊美玲、
黃煒煒、林高君玉、詹游秀鳳、
曾喬瑜、許嘉宏、蔡素月、郭秀琴、
楊錦堂、陳阿雪、蔡建勝、林秋滿、
蔡承儒、蔡晏翔、陳柏諭、陳欣怡、
王佳雯、王漢賓、吳鳳冠、謝永順、

捐款芳名

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、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、
黃沛瑜、朱煜、林雪華、朱冠榮、
朱芳萍、朱韻葵、朱泓仰、蘇麗卿、
王宏宇、王瑋崧、黃素月、林佩好、
鍾承輝、張坤能、李榮華、王丁憶、
顏毓庭、鄭麗淑、陸燕君、陸弘毅、
陸林寶蓮、李秀里、劉彩玲、蔡金鋒、
蔡建裕、江玉蘭、楊承勳、李國榮、
劉淑媛、周巧蘭、戴寶杏、詹雪嬌、
莊蕊伊、洪春美、游玉英、連秀香、
顏美玲、留秀娥、魏武雄、張玉秀、
劉明珠、魚販、王彩綺、賴美玉、
李琴、邱美珠、三寶弟子、三寶弟子、
三寶弟子

陳文卿委員 7,500 元

1000：陳文卿、蘇陳瑞雪

500：林材樹

300：蘇燕菊、盧芊文、廖清欽

200：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、邱婉茹、
邱柏城、林莉倫、邱婉婷、張勝文、
張齡月、林阿典、簡郁方、林暉城、
吳美惠、林楷軒、葉語心、葉王欽、
林家銘

蘇淑儷委員 600 元

600：莊淑茗

黃雯鶯委員 3,000 元

300：黃雯鶯、陳淑惠、謝志仁、鄭雲月、
豐濱藝府

蔡德源委員 3,300 元

200：蔡彩鸞、蘇淑艷

100：蔡德源、康惠麗、羅錫溪、康惠姮、
羅世豪、陳玉春、陳林招、陳傑煌、
陳冠帆、劉秀里、邱天生、莊千慧、
施同成、黃秀霞、施漢懋、施雅玲、
鍾貴旺、張三英、陳秀容、陳秀華、
陳惠珍、黃作民、王金環、王陳惜、
陳秀枝、王玉真

50：吳梗、邱政雄、邱建清、王桃、
柳芸軒、梁菊芳

陳憲銘委員 7,500 元

1200：方素美、方素珍

300：黃吳玉鳳、陳薰、林育如、林珀如、
吳鴻基、莊麒炎、黃麗蓮、莊舒雅、
莊騰捷、周佩君、莊清婷、黃李拐、
李永欽、李明道、李佩珊、林麗珮、
黃俊傑

一〇一年十一月

9000：太元禪寺

3600：慧定法師

1200：戴稟曄、江惠鐘

1000：劉昌次

500：張鴻文、張秋陽、張陳美、張與庭、
張又升、張嘉修、許雪華

300：圓純法師、德慧法師、陳秋玉、
陳有恩、陳劉美環

200：張鴻彬、張惟迪、張書毫、邱淑和、

捐款芳名

張雅惠、梁心怡、圓維法師

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、廖謝玉麗、廖元楓、洪月帕

劃撥 21,820 元

3000：梁金枝

2000：郭武雄

1200：顏李金蓮、楊惟竣、黃烱家、鍾春英

1000：段中玉、林珀州、林晉任、林俞伶、
蔡惠蘭、林銘豐、鹿港佛弟子

300：黃秋林

200：陳益輝、陳張賢女、紀政宏

120：覺湧法師

100：戴麗敏、林士勛、林芳怡、謝美津、
廖淑英、陳文昌、陳苡瑄、陳意好、
洪壽鴻、陳淑珍、高玉菁、潘龍柱、
曹秀美、潘宥丞、潘佩辰、潘俞廷、
陳祊發、陳邱秀蘭、陳炳坤、陳錦華、
方勝田、方禹婷、方瑋晨、吳陳寶鳳、
吳國樑、吳啓弘、吳庭瑩、謝金池、
林進泰、林進洲、陳文豐、林亦汝、
蘇靖茹、林鳳彩、林卓宇、理棕法師、
林進鎰、劉小登、趙來春、廖錦富

贊助獎學金 1,600 元

500：黃科超、葉芳儀、果宗法師

100：吳翊民

林蔡碧蓮委員 9,100 元

1200：蔡趙金玉、李阿秀

700：李玉墀、蔡易甫、蔡孟惠、薛麗姬、
蔡政廷、陳秀真、王議德

600：許玉音、謝玉盞、吳德義

許月委員 2,100 元

300：林育正、蔡秀珠、林憶足、林實田、
鍾美晶、林佳緻、林子淵

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、陳邱金盆、
李文伶、李雅婷、陳胡好、翁靜姝

蘇友義委員 5,700 元

1000：劉秀貞

300：王子俊、楊美仁、王乙仲、王韻筑

200：陳美月、蔡迺榮、邱善、呂雯婷、
呂聖淳、呂其鴻、呂鐵樹

100：蘇友義、蘇陳麗惠、蘇倩玉、廖長景、
李麗紅、高秀琴、陳文欽、徐錦淑、
華恒治、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、曾素麗、
蔡宗軒

孫玉華委員 2,800 元

200：孫玉華、黃淳敏、黃欣慧、黃仁寬、
黃彥彰、黃碧英、黃陳萍、孫進興、
孫黃蜜真

100：張日輝、張昭慶、黃寶娃、張日新、
張淑芳、戴靖惠、童千綺、張甯媛、
沈東翰、郭張玉英

李秋花委員 3,700 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、
林玉琴、徐瑀婕、陳禾鎧、陳可軒、
黃靖輝

土城辦事處 35,700 元

(主任：何念諦)

2000：何念諦

1200：傅錦禎

1000：華梓貽、張玉妹、莊雅晴

500：劉鶯、林秀蘭、游孟雪、李富美、
蔡蕙如、何環丞、何玗潔

400：林珀州、林原丞、何季陵、蔡惠蘭、
林倉州、徐麗秋、林晉任、林俞伶、
林晉至、葉拴誠、杜承洋、張淳淳、
杜姝涵、杜語喬、杜松達

300：洪偉珉、杜進德、郭曉宇、林品好、
林品慈、林聖恩、朱怡伶

200：陳緞、郭沈草、徐子婷

100：朱煜、林雪華、朱冠榮、朱芳萍、
朱韻葵、朱泓仰、蘇麗卿、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、張弈丞、
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、葉香、黃林盛、黃亦萍、
黃亦雯、林昌朋、陳寶蓮、林心嵐、
林心凱、邱垂益、張依霖、張秀雲、
邱黃幼葉、邱莊雙妹、邱徐碧梧、
張建嶠、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、祝錦上、

趙雲蘭、黃禮雅、黃煒煒、莊美玲、
曾喬瑜、詹游秀鳳、蔡素月、郭秀琴、
林高君玉、黃瑞君、許嘉宏、曾素珠、
黃志彬、沈冠秀、王元鳳、翁文瑞、
王美甘、郭典明、洪櫻月、洪啓村、
洪薇婷、洪湘婷、洪鵬誌、李秀燕、
何環州、朱煜、林雪華、朱冠榮、
朱芳萍、朱韻葵、朱泓仰、蘇麗卿、
楊錦堂、陳阿雪、蔡建勝、林秋滿、
蔡承儒、蔡晏翔、陳柏諭、陳欣怡、
王佳雯、王漢賓、吳鳳冠、謝永順、
謝宏宜、謝佳偉、胡添福、雷群娣、
蕭雅文、鄭氏鸞、許雪霞、胡惠雲、
陳雪和、蔡采芬、林月卿、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、
黃沛瑜、陳淑敏、許淑麗、梁鳳文、
陳虹享、許偉麗、梁榮棠、許天成、
許陳阿足、廖玲柔、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、
彭貝瑜、王宏宇、王瑋崧、王丁億、
黃素月、李榮華、張坤能、林嫻好、
鍾承輝、顏毓庭、鄭麗淑、葉議文、
李文華、李嫻儀、莊雅筑、顏莊金媛、
陸燕君、陸弘毅、陸林寶蓮、李秀里、
劉彩玲、蔡金鋒、蔡建裕、江玉蘭、
楊承勳、李國榮、劉淑媛、戴寶杏、
周巧蘭、詹雪嬌、莊蕊伊、廖港、
陳麗真、三寶弟子、三寶弟子、
三寶弟子

陳文卿委員 7,500 元

1000：陳文卿、蘇陳瑞雪

500：林材樹

300：蘇燕菊、盧芊文、廖清欽

200：黃鈺雯、林春菊、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

100：林威志、林勃宇、林有福、邱婉茹、
邱柏城、林莉倫、邱婉婷、張勝文、
林阿典、簡郁方、林暉城、吳美惠、
林楷軒、林家銘、葉語心、葉王欽、
張齡月

林聰妹委員 3,900 元

400：游木清、胡綉鳳、游順和、胡水元

300：彭世琪、彭世偉、彭世強

200：林聰妹、褚興馨、朱建和、朱慈珮、
朱崇瑄、朱家宏、方俊良

蔡德源委員 3,300 元

200：蔡彩鸞、蘇淑艷

100：蔡德源、康惠麗、羅錫溪、康惠姮、
羅世豪、陳玉春、陳林招、陳傑煌、
陳冠帆、劉秀里、邱天生、莊千慧、
施同成、黃秀霞、施漢懋、施雅玲、
鍾貴旺、張三英、陳秀容、陳秀華、
陳惠珍、黃作民、王金環、王陳惜、
陳秀枝、王玉真

50：吳梗、邱政雄、邱建清、王桃、
柳芸軒、梁菊芳

陳憲銘委員 1200 元

300：何文清、李美智、陳棋瑞、陳癸妙

一百年十二月

8088：馬來西亞清涼精舍

2750：三寶弟子

2600：楊太平

2100：馮安美

2000：張洪慶、智嚴法師

1200：能超法師、林美智、鄭宋麗華、
陳緣、連玉英、詹明麗、張美玲、
黃寶珠、蔡佳翰、周何靜、雷劉璧玉、
葉益榮、常揚法師、簡妃君

1000：意定法師、心弘法師、陳柏勸、
楊信輝、陳李寶珠

600：林讚宏、陳潯苑

500：張鴻文、張秋陽、張陳美、張與庭、
張又升、張嘉修、許雪華、陳櫻升、
陳濬宏、劉翰元、王師傅、圓純法師

300：陳王珠珠、陳興文

200：張鴻彬、張惟迪、張書毫、邱淑和、
張雅惠、池榮賓

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、演純法師、德慧法師、
劉書銓、陳彥坊、劉大維、廖元楓、
廖謝玉麗、洪月帕

劃撥 50,150 元

5200：蔡麗珠

5000：觀玄法師

2400：黃薇賢

2000：謝同魁、韓麗卿、林傳禮

1500：賴淑卿

1350：鹿港佛弟子

1200：林錦生、何淑惠、李金滢、性願法師、
性勇法師、宋劉雲珠、宋宜容、

捐款芳名

魏玉女、劉沐富、真傳法師

1000：張進利、林銘豐、蔡玉琴、政慧法師、張秀枝

600：楊欣倫、陳穎星

500：黃科超、吳彩霞、佛海法師、林晉任、林珀州、林俞伶、蔡惠蘭、三寶弟子

200：陳益輝、陳張賢女、傅建源、傅炎昌、吳金月、傅義城、黃李玉梨、林倉州、徐麗秋、林晉至

100：楊涵清、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、林亦汝、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、廖淑英、陳淑珍、陳文昌、陳意好、陳苾瑄、洪壽鴻、吳翊民、高玉菁、潘龍柱、曹秀美、潘有丞、潘佩辰、潘俞廷、郭麗兒、廖振期、紀羽家、覺湧法師、劉小登、蔡晨紘、趙來春

贊助獎學金 5,600 元

1000：張進利、謝同魁、開傳法師

750：黃于庭、黃圓庭

500：蕭國容、周秀蘭

100：覺湧法師

陳阿桃委員 23,400 元

1200：吳月、黃牧子、周慶賀、周金龍、周雅文、周洪千惠、周雅清、許修銘、蔡佩芳、陳明新、蔡佳蓉、蘇建同、蔡宜芬、李明亮、陳香蓮、吳郭素
700：陳蓉靚、陳志鏞、蘇師賢、蘇郁筠、

李瑀謙、李聿璿

許月委員 3,600 元

1200：楊素卿

600：蔣姿香、劉士賢、陳冠翰、林盈良

楊信輝委員 4,200 元

200：楊信輝、楊廷、林育霖、楊衣彤、楊太衽、李良節、林謝香、陳柏志、林紫秀、黃水泉、蘇李秀雪、吳泰泓、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、黃登富

蘇友義委員 3,100 元

200：邱善、呂雯婷、呂聖淳、呂其鴻、呂鐵樹

100：蘇友義、蘇陳麗惠、蘇倩玉、廖長景、李麗紅、高秀琴、陳文欽、徐錦淑、華恒治、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、曾素麗、蔡宗軒

孫玉華委員 2,800 元

200：孫玉華、黃淳敏、黃欣慧、黃仁寬、黃彥彰、黃碧英、黃陳萍、孫進興、孫黃蜜真

100：張日輝、張昭慶、黃寶娃、張日新、張淑芳、戴靖惠、童千綺、張甯媛、沈東翰、郭張玉英

李秋花委員 4,300 元

1000：簡桃紅

200：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、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、
徐瑀婕、陳禾鎧、陳可軒、黃靖輝、
林玉琴

土城辦事處 37,900 元

(主任：何念諦)

2000：何念諦

1200：吳麗珍、李玲貞、邱春美

1000：華梓貽、張玉妹、黃玉鳳、隨熊寶玉

600：莊益銓、謝宜紘

500：劉鶯、林秀蘭、游孟雪、李富美、
黃震瀚、王存

400：蕭麗華、李琴

300：黃淳鈴、黃曉薇

250：何鴻益、何昀叡、何芯彤、黃郁嘉

200：劉明珠、王彩綺、陳緞、郭沈草、
徐子婷、黃欽安、陳明惠、洪春美、
游玉英、連秀香、顏美玲、魏武雄、
張玉秀、連淑玲、魚販、賴美玉、
留秀娥、陳麗華、謝松棋、蔡文華、
陳錦盛、雷月娥、林元旭、陳俊霖、
陳昱岑、陳致縉、陳沛婕、廖泓棋、
陳麗珏

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、
張弈丞、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、朱煜、林雪華、
朱冠榮、朱芳萍、朱韻蔡、朱泓仰、

蘇麗卿、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、葉香、
黃林盛、黃亦萍、黃亦雯、林昌朋、
陳寶蓮、林心嵐、林心凱、邱垂益、
邱徐碧梧、邱黃幼葉、邱莊雙妹、
張依霖、張建崙、張秀雲、張翔榮、
張翔華、張栗原、張劉金枝、林阿却、
徐珮慈、蔡春美、林其聰、林上閔、
祝錦上、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、
陳素霞、曾秀華、曾詩閔、陳國榮、
呂秀如、蔡碧玲、張譯隆、張峻愷、
黃沛瑜、陳淑敏、趙雲蘭、黃禮雅、
黃煒煒、莊美玲、曾喬瑜、詹游秀鳳、
許嘉宏、蔡素月、郭秀琴、黃詩興、
林高君玉、黃瑞君、曾素珠、黃志彬、
陸燕君、陸弘毅、陸林寶蓮、李秀里、
劉彩玲、蔡金鋒、蔡建裕、江玉蘭、
楊承勳、李國榮、胡淑娟、許淑麗、
許偉麗、梁鳳文、陳虹享、梁榮棠、
廖玲柔、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、許啓源、
陳怡縝、許力升、彭貝瑜、王宏宇、
王瑋崧、黃素月、林佩好、鍾承輝、
張坤能、李榮華、王丁億、鄭麗淑、
顏毓庭、葉議文、劉淑媛、詹雪嬌、
周巧蘭、戴寶杏、莊蕊伊、

三寶弟子、三寶弟子、三寶弟子

陳文卿委員 7,500 元

1000：陳文卿、蘇陳瑞雪

500：林材樹

300：蘇燕菊、盧芊文、廖清欽

200：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、

陳嫻君、陳美珠、黃鈺雯、林春菊

100：林威志、林勃宇、林有福、邱婉茹、

邱柏城、林莉倫、邱婉婷、張勝文、

張齡月、林阿典、簡郁方、林暉城、

吳美惠、林楷軒、葉王欽、葉語心、

林家銘

佳冬慈恩寺 12,600 元

1200：闕藍雙妹

1000：尤洪桂英

900：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

500：三寶弟子

三芝慈音禪寺 17,000 元

1200：陸幼梅、李苑瑋、羅 顥、蔡明蓉、

陳木土、江碧戀、莊鳴角、盧美瑜、

盧又華、陳曉玄

800：陳腰

700：洪瑞崇、吳芳君、洪揚、洪偉、

易平天、錢怡文

蕭玉枝委員 6,500 元

1200：賴鳳、楊月梅、陳嫻嫻

600：林洪招、洪真珠、洪梅銀、李春

500：宋楊綉娥

許貴華委員 12,000 元

600：許貴華、許呂杞蘭、許保旺、許貴仁、

許毓麟、許肇麟、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、許雅婷

梁秀琴委員 7,200 元

1200：梁秀琴、吳秀蘭、李文昭、盧菊枝、

吳大樹、林貴子

蔡德源委員 3,300 元

200：蔡彩鸞、蘇淑艷

100：蔡德源、康惠麗、羅錫溪、康惠姮、

羅世豪、陳玉春、陳林招、陳傑煌、

陳冠帆、劉秀里、邱天生、莊千慧、

施同成、黃秀霞、施漢懋、施雅玲、

鍾貴旺、張三英、陳秀容、陳秀華、

陳惠珍、黃作民、王金環、王陳惜、

陳秀枝、王玉真

50：吳梗、邱政雄、邱建清、王桃、

柳芸軒、梁菊芳

邱珠金委員 10,800 元

400：邱珠金、張邱伶喜、許玫芬、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、蕭天蓮、蕭玉膳、曾春財、

曾施秀霞、曾信凱、勝紀盈



理事長圓塵法師參加大華嚴寺齋僧大會



參訪宜蘭冬山道種寺



召開第五屆第九次理監事聯席會議



熱心義工協助包裝賀年卡



副理事長圓慧法師參加妙光禪寺落成
暨聖像開光安座法典



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。