

香光四十特輯 (下)

/ 于君方

香光尼眾佛學院

悟因於1980年1月5日晉山香光寺，不到兩個月，便於3月3日錄取第一批香光尼眾佛學院學生。佛教界長老白聖、聖嚴、清華山惟覺等，都以貴賓的身分出席了開學典禮。多年後，悟因回憶早年的生活，說道：

當時學院的老師、學僧只有11個人，我的理念是有多少學生都沒有關係，佛學院還是要繼續辦，大家一起讀書、報告、討論。許多大德都說這種方式的教育成本非常地高。的確，我們採取小班制，三、四十位同學分成五班。五個年級，就要有五個場地、五間教室，有不同課程的授課法師，這樣的成本確實很高。但是，在佛學院當中，每一年級的每一階段都有它成長、學習的檢核點，各年級的學習目標和重點是不一樣的。我們不是全校一班制，讀完三、五年畢業了再招生，不是這樣的。（釋悟因 2001a,7:8-9）

民國初年佛教所面臨的挑戰

佛教寺院在中國歷史上扮演著重要的角色，不但是宗教修行的地方，也是教育中心。在傳統的中國，許多貧窮人家的子女很難受到教育，只在進入寺院後，才有機會讀書。然而，直到20世紀，佛寺才開始創辦佛學院。清末民初，中國和佛教僧伽同樣都面臨危機。清廷自19世紀起便面臨內憂外患，兩次的鴉片戰爭（1839-1842及1856-1860）戰敗後，分別在南京與天津與外國簽署了不平等條約，允許英、法兩國享有貿易特權，並開放傳教士來中國傳教。除了列強的民族恥辱，太平天國之亂也持續了14年（1851-1865）之久，在各地造成不少損害。江南地區許多省分的佛教尤其受到嚴重的破壞，不少寺廟被夷為平地，佛像和佛經也被太平軍摧毀。雖然太平天國之亂最後被平定

了，但清廷國勢已被嚴重削弱。於此同時，中國領土又面臨歐洲列強瓜分的威脅，如何成為強國而不屈服於西方帝國主義，成為清廷和社會菁英分子關心的重點，「自強運動」（1874-1894）於是應運而生。湖廣總督張之洞（1837-1909）向光緒皇帝（1875-1908年在位）上書《勸學篇》，表達了「自強運動」的核心主題。他提出，中國應「中學為體，西學為用」（Ayers 1971）。既然科舉制度無法產生能擊敗西方列強槍砲艦隊的人才，就必須採用普及教育，以培養出受到良好教育，能在新世代面臨挑戰的公民。他提議將佛寺寺舍的十分之七改為校舍，寺院土地十分之七的田產收入用來支出教育經費（聖嚴 1993, p.14）^①。儘管這項提案未曾執行，但將豐富的寺廟資源運用在非宗教用途上的建議，在民國時期仍然持續被提出。事實上，日本僧侶和學者曾積極保護中國寺院，因為在清末，許多住持為了與清廷協商，以阻止類似的計畫，轉而向日本求助。

國民政府於1912年推翻清廷，廢除科舉制度，採用西方模式的教育系統。為了普及教育，需要興建更多學校。當時大部分的政府官員和知識分子對於宗教都相當不滿，包括佛教在內。佛教寺院被轉作政府辦公場所、軍營，或是學校，僧侶被迫支付高額稅金；有時，寺院土地佃農還被慫恿別去繳納租金，這種種都讓僧侶疲於應付。1915年秋天，國民政府的立法院通過《管理寺廟條例》，情勢更加嚴峻。這項條例讓政府對僧人擁有更大掌控權，政府不僅干預授戒、公開弘法、以及接受掛單的管理，也掌控「僧人在公眾場合的說話內容、接待賓客，甚至……違犯寺規的住持要由民政機關訓斥和解職。規定他們有權批准為公益目的轉讓寺產，〔這項條例〕給地方官以限制僧徒及侵害教產之大權^②。」（Welch 1968, p.38）。政府在1928年下令調查全國寺院地產，等於是直接表明了徹底接收寺院地產，並將寺院改建成學校。

佛教界提出因應對策

面對政府的脅迫，佛教界提出三個主要的因應對策。第一是結合地方居

士團體擁護佛教；第二是僧伽自行組織全國性的佛教協會；第三是寺院創辦佛學院。自古以來，居士對於佛教始終扮演著重要的支持角色，民國初年，他們的動員和對佛教的影響力更是發揮了前所未有的作用。至於其他兩項對策，則完全是令人耳目一新的發展。

政治界和宗教界的菁英分子開始對佛教產生興趣，並視佛學研究為值得尊崇的學術活動。其中最重要的佛教居士是楊文會（1837-1911）。傳統來說，寺院收藏的佛經數量是最多的，但太平天國之亂中許多佛經毀於戰火；即使有免於戰火的，一般人也難有機會接觸。有鑑於此，楊文會早年就已決定致力於刻印佛經，讓廣大群眾有機會接觸到方便使用的佛經，為此，他自費創辦「金陵刻經處」。1878年，他在因緣際會下前往英國，結識了馬克斯·繆勒（Max Müller）。繆勒負責監督翻譯《東方聖典》（*Sacred Books of the East*）共50卷，其中有幾卷是佛經。他也結交日本佛教學者南條文雄（Nanjō Bunyū, 1849-1927），他同時也是繆勒的學生。南條文雄之後協助他從日本重新引進失傳已久的佛典，這些佛典的刻印也造就了唯識學研究的復興。在此之前，唯識宗已經式微好幾百年了，之前提過，知識分子特別偏愛唯識學，因為他們認為其教義是理性且科學的。傑出的政治家，如章太炎（1868-1936），具有影響力的思想家，如梁啟超等，都強調佛教中學術和哲學的部分，藉此改變當時社會大眾對佛教迷信和落後的普遍印象。隨著佛經的大量印刷，許多佛教居士團體和僧伽組織也開始發行佛教期刊，這點反過來又促進了佛學在一般大眾和僧人之間的傳播。

20世紀之前，中國佛教沒有全國性的僧伽或寺院組織，相反的，寺院和僧人長期經由法脈宗派聯繫。然而，在面臨將失去寺院土地和財產的危機時，佛教徒意識到他們需要團結並組織起來。1912年至1929年，陸續有18個佛教協會創立和解散。黨派之爭和權力角逐讓協會的成立難上加難，有些組織很快解散，有些則持續了一段時間，太虛和有心改革的僧人，在歷經重重困難後終於成功——1929年4月12日，來自17省的代表聚集在上海成立「中國佛教會」（Welch 1968, p.2-50）。

現代佛學院的早期歷史

佛學院的創辦最初是為了阻止政府沒收寺院以改建成學校，假如佛教徒已自行將寺院用於教育用途，那麼政府就沒有理由再沒收寺院了。第一所佛學院是曹洞宗學者水野梅曉（Mizuno Baigyō 1877-1949）受天寧寺住持所託，於1903年在湖南長沙創辦。另一所更有影響力的佛學院——祇洹精舍，於1898年在南京由楊文會創辦，與金陵刻經處同址。楊文會辦校的靈感是來自斯里蘭卡佛教改革者達磨波羅（Anagārika Dharmapāla 1864-1933）的啟發，楊文會是在自英國返國途中與他結識的。達磨波羅來到中國，呼籲國際佛教團體支持他在印度所發起恢復佛教聖地的計畫。他還計劃組織復興佛教在印度的全球弘法行動。

受達磨波羅「摩訶菩提協會」影響

達磨波羅受到奧爾科特上校（Colonel Olcott 1832-1907）和波拉瓦茨基夫人（Madame Blavatsky 1831-1891）的啟發，童年曾參加他們兩人的「佛教神智協會」（Theosophical Society）講座，青少年時期便為神智協會工作。1886年，他讀到艾德文·阿諾德爵士（Sir Edwin Arnold 1832-1904）的佛教文章，深受感動。達磨波羅於1891年第一次造訪菩提伽耶（Bodhgaya）時，就為該處的殘破景象感到沮喪，他於是決定將一生奉獻於佛教的復興。為了復興佛教，他在同年創立「摩訶菩提協會」（Maha Bodhi Society）。基督教在他的國家長期以來成為主流，摩訶菩提協會所舉辦的眾多活動，其目的就是要改變現狀，推廣佛教。不過，此學會的某些宗旨仍可看出是受到基督傳教士的影響：

- 一、創辦並經營學校、醫院、診所、孤兒院、圖書館、博物館、閱覽室、獎學金等其他類似機構。
 - 二、創辦出版社，發行關於佛教、佛教教育和佛教文化的報刊雜誌、書籍等刊物。
 - 三、培訓比丘和男女居士為佛教使者，以協助傳播佛教與佛教文化。
- （Kobbekaduwa 1993, p.28）

有些學者將達磨波羅和其追隨者所倡導的佛教形式稱為「新教式佛教」(Protestant Buddhism)，因為它同時對殖民政權以及基督傳教士提出異議。此外，達磨波羅也對傳統佛教提出異議——他主張所有佛教徒(包括僧侶和在家人信眾)對於社會活動和修行都應負起同等的責任，並藉此質疑僧侶和在家人之間不應有明顯差異。最後一點，摩訶菩提協會成員將重點放在教育和印刷佛教書籍、期刊(Gombrich 1988; Gombrich & Obeyesekere 1988)。因此，新教式佛教「在對待佛教的態度上更傾向基本教義派，與傳統佛教不同，他們認為所有佛教徒都有可能達到涅槃，就如同佛陀時代(Le Vine & Gellner 2005, p.18)。」

佛學院的課程設計

摩訶菩提協會的學校課程包括佛教和非宗教科目，例如錫蘭文、數學，甚至實用科目如紡織(Kobbekaduwa 1993, p.98-99)。中國的祇洹精舍和後來的佛學院也是如此，「全日制的三年基本科目包括佛經、歷史、文學和外語，有些還有進階課程(Pittman 2001, p.44-45)。」雖然楊文會創辦的學校只維持從1908年至1909年的一學年，且只有24位學生(12位僧侶和12位居士)，但他們之中有些人在民初時期的佛教扮演著重要的角色。其中一位是知名佛教居士教育家歐陽竟無(1871-1943)，他是復興唯識學研究的領頭羊。另一位是僧伽改革者太虛，他在21歲時就讀佛學院(印順 1995, p.53)。歐陽竟無於九年後的1918年，在同址創辦「支那內學院」，並致力於佛教研究、出版和募款活動。另一方面，太虛則積極推廣僧伽教育：1922年，武昌佛學院是他創辦的第一所佛學院，隨後陸續在廈門、重慶、北京和西安等不同城市創辦四所佛學院。

太虛所創辦的這些佛學院，有幾點不同之處：一、佛教和非宗教科目同樣注重，包括外語。學生在廈門佛學院可以學日語，在重慶可以學藏語，在武昌和北京可以學英語，在西安可以學巴利語。二、太虛在佛教教育方面採用了現代化的作法和方式。學生必須通過入學考試，如同其他非宗教學校，許多講師是居士，講課時使用黑板，學生記筆記，上午和晚上要做一小時作

業，定期進行評分，及格分數是60分。學生依照個別的程度分班上課，不像當時多數的佛學院，是將所有學生都安排在同一個班級上課。完成學業後，會頒發畢業證書，就跟一般非宗教的中學一樣^③。一位曾在廈門的閩南佛學院求學的僧人形容課程如下：

每日有五個小時的佛學課，每週有三個小時的佛教史課程和十八個小時的世俗學科課程，每日清晨和晚上各有一個小時的自修課。世俗學科有古代漢語（一週六個小時）、日語（五個小時）、歷史和地理（五個小時）、心理學（兩個小時）。這裏沒有開設數學課程^④。（Welch 1968, p.11）

太虛的佛學院課程還有第三個特點（除了最早創辦的武昌佛學院），著重於佛教論著和釋論，尤其是法相唯識學、因明和阿毗達磨，不同於大部分傳統佛學院著重在教授佛經，例如《妙法蓮華經》、《楞嚴經》、《金剛經》、《心經》、《維摩詰經》、《華嚴經》、《圓覺經》、《四十二章經》（Welch 1968, p.108）。

根據霍姆斯·維慈（Holmes Welch）指出，1912年至1950年間，有71所佛學院成立。他估計，約有7,500位僧侶在佛學院求學，占有僧伽人數的2%^⑤。雖然人數不多，但並不代表不重要，因為其中大多數的人後來都成為住持，或在其他領域扮演領導的角色。佛學院通常是三年制或六年制，註冊方式各有不同，辦學的時間也大不相同，只有少數佛學院能持續幾十年。例如天寧佛學院，從1919年創辦至1949年結束，持續了30年。不過，大部分都只持續了幾年，或甚至只有一年（Welch 1968, p.285-287）。阻礙佛學院繼續辦學的主要因素通常是缺少經費。

聖嚴在佛學院的求學挑戰

台灣兩位當代知名僧侶曾在當時的佛學院就學，並留下文字見證，描述就學的經驗，他們的文章為我們提供了內幕觀點。

聖嚴於1947年在上海就讀靜安寺佛學院五個學期。靜安寺佛學院是在

1946年由太虛的弟子創辦，在課程和教法上都遵循太虛的方針。根據聖嚴表示，當時有超過40所佛學院成立。如同當時大多數的佛學院學生，靜安寺學生的年齡和教育程度差異很大，有些已30多歲，並曾在小學教過書。當時聖嚴只有17歲，只受了四年小學教育。佛學院的課程範圍包括小學到大學的程度，例如，英語和數學是從小學高年級到初中程度，國文為高中程度。還有《起信論》、《梵網菩薩戒經》、《印度佛教史》、《八宗綱要》⁽¹⁾和《八識規矩頌》⁽²⁾等大學程度的佛學課程，由大學教授教課。以教育程度來說，很難判定學生是何種程度。聖嚴13歲就離家，在一間傳統寺院當沙彌四年。在佛學院就讀時，他對其課程內容感到極為困惑：

對於這些課，除了國文、英文和數學之外，我都不容易聽懂。當我在狼山的時候，是從經典和課誦中理解佛法，比較容易懂。現在，從經過大師們消化、組織、發揮之後，思辯性、理論性的論典，以及有許多梵文音譯的特定佛學名詞的論著，就很難在很短的時間之中理解吸收了。所以，在最初的兩、三個月，我幾乎天天打算退學。希望看懂佛經，看通佛法，結果進了佛學院，大有望洋興嘆、不知從何著手的感覺。當時，並沒有人告訴我們，在印度的大乘佛教，有中觀、唯識、如來藏等三大系統，《八識規矩頌》的唯識思想，和《大乘起信論》的如來藏思想，究竟有什麼不同之處？中國的大乘佛教，有八大宗派：律、法相、三論、天台、華嚴、淨土、禪、密，它們之間又有什麼相異之點？老師們只是分別的介紹，沒有綜合的比較，使我非常地納悶。為什麼同樣是發源於印度由釋迦牟尼佛所教的佛教，竟然會出現了這麼多不同的觀點？我當然能夠相信它們都是對的，但是，究竟誰前誰後？孰高孰低？總該有個交代和說明才對！我把這個疑問告訴了年長而大家認為學問深厚的同學，所得到的答案是：「別管那麼多！法師們怎麼講，我們就怎麼聽，然後再照著去告訴別人就好了！否則的話，那還了得，頭都會大了！」這樣的答案，也正說明了當時佛教界的學習風氣，都還停留在傳統式的師師相傳的觀念之中，除了幾位大師級的人物之外，少有做比較研究的認識。（聖嚴 1993, p.15-16）

雖然缺乏事前準備，聖嚴在班上約30位同學中，每學期的成績排名都在

前五至六名。他在佛學院求學期間，認識了南亭、白聖等其他在那裡教書的知名僧侶，這些人後來都在台灣成為佛教界的領袖。在佛學院就讀，也為聖嚴的佛教知識奠定了基礎。

真華的佛學院經驗

真華（1922-2012）的經驗則著墨於佛學院教育的黑暗面。真華生於河南，來台灣之前，曾到江南地區遊歷三年（1945-1948），參訪各知名道場，以增廣佛教見聞。他寫了一本自傳，描述自己在那些年的見聞和所學。身為北方人，他時常被南方僧人嘲笑，還被取了一個綽號——「老侬子」。以一個外地人身份的角度書寫，他的回憶錄所提供的觀點，勢必與南方江蘇出生的聖嚴不同。在一位佛教居士的引介下，真華有機會在江蘇常州就讀天寧寺佛學院。天寧佛學院於1919年創立，1949年國民政府遷台時停辦，是當時在中國持續最久、規模最大的佛學院。和靜安寺佛學院一樣，課程也是遵循太虛的現代化方針，包含非宗教科目，例如英語、國文，由一般老師授課，等同於政府設立的中學課程。學生學的是唯識學的論著、天台宗和華嚴宗的專著，而非大乘經典。遵循太虛方針所創辦的佛學院，都著重於佛教哲學，而非宗教修行（Welch 1968, p.114-116）。

真華於1947年1月16日抵達天寧寺，在那裡待了一年。入學測驗是要寫一篇300字文章，以「為什麼要來佛學院讀書」為主題。只有接受私塾教育的真華被難倒了，不知道要怎麼寫。坐在他旁邊的學生對他說：「隨便謔幾句就好啦，你還怕不能錄取嗎？」這句話當下聽來覺得奇怪，但他後來明白了。因為真華有一位影響力極大的推薦人，因此若是不合格，也是會被錄取。

真華的回憶錄描述了佛學院的基本資訊。在學生年齡方面沒有限制，但年紀最大的不超過30歲，他當時是26歲。學生分為先修科、預科、正科三科，每一科約有三、四十位學生。雖然校方對修學資格和修學期限都有明文規定，但其實相當有彈性。先修科要小學畢業或同等學歷，預科要初中畢業

或同等學歷，正科要高中畢業或同等學歷。每一科要花三年時間完成，因此理論上，完成三科需時九年。不過事實上並不一定，「成績優異的，在先修科一學期或是一學年，即可插入預科進修；同樣地，在預科成績優異的，經過一學期或是一學年，便可直入正科進修。至於在正科成績優異的，就可以不受部分課程的限制，而自己去鑽研了。」（真華 1992, p.96）。真華剛入校是被分配到先修科，一學期後就升到預科。

佛學院的課程由在家的老師和僧人教課。真華特別讚賞在家的老師，尤其是國文教師，是法師比不上的。他覺得法師的教學方式和態度是最讓人感到困擾的，以下引用幾段回憶錄的內容：

他們給學僧上課的時候，總是喜歡先來一套無關痛癢的「開場白」，與其說他是在訓話，倒不如說他是在「指雞罵狗」地發牢騷，往往弄得同學們，如墜五里霧中，不知道他說話的宗旨何在？等廢話講個夠，他才翻開課本，拿起粉筆來，在黑板上照寫一通。黑板寫滿了，法師放下手裡的書本和粉筆，拍拍手上的白粉，背起手來，時而在講台上的兩端走走，時而到學僧座位前看看，等學僧抄完，離下課的時間大概還有十分鐘左右，他再上講台避重就輕地照課本原注講解一番，就到搖鈴下課的時候了！如果第二節課仍是上第一節課的法師來上的話，那才有好戲瞧哩！你不要看法師講課的本事不大高明，而他「觀機」的能力倒是驚人的。比方上第二節課的時候，法師要提出第一節講的來問學僧啦，問的對象都是些笨頭笨腦的人，或者是根本一點也不懂的人，常常弄得被問的人手足無措，面紅耳赤，囁囁嚅嚅地一句也答不出來，結果惹得全堂哄然大笑！然後，法師好像得到了勝利似的，陰陰地對那些被問的「可憐蟲」笑笑，便以「貓哭老鼠」般的口吻，向被問的人說兩句比罵還使人難以忍受的「安慰」話，就這樣又是一節課。（真華 1992, p.100）

除了教學方式差勁，更糟糕的是真華受到教務主任的羞辱，迫使他放棄佛學院的培訓。那位教務主任有著強烈的「地域觀念」，他將學生分為四等——小同鄉、同鄉、大同鄉、北方人。因為真華是外地人，教務主任從一開始就不喜歡他；但最終導致真華離開佛學院的主因，還是因為他在全班

面前遭到教務主任羞辱。雖然在此一年前真華在入學測驗時，還不太會寫文章，但後來在寫作方面有長足的進步。有一次國文老師出了個作文題目——「郭孝子尋親」，要求全班學生限時寫完，最後真華得到99分。當時國文老師還大聲唸出真華的名字，再將作文交還給他，不料教務主任這時踏進教室：

我正在興高采烈，得意洋洋，一遍又一遍地讀著我的那篇所謂「文情並茂，意境超人」的作品，不意一抬頭竟看見了我們的那位教務主任，站在我的對面正在皮笑肉不笑地注視著我；我立時就從他的臉上看出了對我厭惡的表情，但我仍勉強保持著原來高興的樣子，低下頭讀著我的文章，不去理睬他。但是，我們的那位教務主任，好像非向我頭上潑一瓢冷水才甘心似的，他慢慢地踱到我的位子前面，先是「嘿嘿」兩聲冷笑，然後問我：「什麼好文章值得這樣子高興？拿來我看！」我只好站起來雙手把文章遞給他。他接過一邊看，一邊嘴咧得跟褲腰樣，現出一種不屑的樣子。他看了之後「啪」的一聲，把作文往桌子上重重地一放，把手一背，說：「如果你寫的這東西也可以叫文章，天下會寫文章的人真要羞死啦！告訴你，不要得意忘形，要不是韋普濟的介紹，你有資格進佛學院？你睜開眼來看看，佛學院有幾個北方人？（除了我，還有一個瑞光）」（真華 1992, p.104）

不論在佛學院的經驗是好或壞，聖嚴和真華都因此受到啟發，畢生致力於佛學院教育，並在台灣創辦佛學院。

台灣的佛學院

台灣的佛學院一直要到1945年後才出現。1949年，隨著大陸的僧侶相繼湧入台灣，許多新的佛學院開始創立。大陸僧侶認為，重新引進戒律和僧伽教育都是同樣重要的任務。例如，白聖認為佛學院對出家人來說至關重要，一般人有許多機會接受教育，而僧侶只能在佛學院學佛。假如僧侶擁有學習和修行的環境，他們便可以承擔弘法的責任，可以「作獅子吼」（釋悟因 2001a,7:4）。

台灣僧侶妙果（1884-1963）於1948年在中壢的圓光寺創辦「台灣佛學院」，這是台灣第一所佛學院。妙果邀請新加坡的慈航（1895-1954）擔任院長。他計畫創辦一所長期永續的研究學院，只要學生修習完成六個月的課程就可以加入。佛學院在11月2日開辦，有五、六十位學生：12位僧侶、40位尼僧。不過，因為突如其來的政府政策，導致這所佛學院曇花一現。1949年，中共政權成立，許多年輕僧人逃難來台。政府擔心中共間諜假扮成僧人，因此對出家眾實行嚴格監控，尤其是並未加入僧團的出家人；當時有些僧人遭到監禁，甚至被處決。在這樣的威脅下，認識慈航的年輕出家人來到佛學院尋求庇護。佛學院學生人數很快增加到80人，因此，為新生提供食宿，成了一大負擔。除了後勤工作遇到困難，妙果和慈航在教育理念方面也意見分歧。這種種因素，導致佛學院只持續了半年便停辦了，直到1981年，才又以「圓光佛學院」之名復立，成為台灣最知名的佛學院之一（釋見重 1995, p.35），此後圓光佛學院持續辦學數十年。

1995年，「台灣佛學院志編纂組」在悟因的指示下進行佛學院名錄整理時，已經收集約60所佛學院的資料。闕正宗也整理出1950年至2003年，在台灣創辦的佛學院的數據，從這份數據列表，更能明顯地看出台灣佛學院的多元和變遷。在這段期間，台灣所創辦的118所佛學院中，只有49所仍持續運作，大部分都只持續一小段時間，甚至由白聖創辦的中國佛教三藏學院也只維持六年。這些佛學院當中，除了一所僧俗皆收之外，其餘都只招收僧眾。其中49所只招收尼僧，17所只招收僧人，其餘則男女兩眾都招收。（闕正宗 2004, I:296-299）

台灣許多佛學院之所以無法維持，都是因為財務因素，就如同中國大陸民初時期的狀況一樣。但是仍有其他因素會影響佛學院的運作。創辦「中華佛學研究所」（目前仍在運作）的聖嚴在1985年曾分析其狀況：

在台灣的佛學院，為什麼辦不長久？為什麼造就不出較多的人才？原因實在很多。一、辦學的宗旨問題：為造就人才而辦學，這在所有的學院都是相同。為誰造就人才？就有點問題了。……二、教材的問題：「一處畢業，處處畢業。」這是對二十年前大陸時代所辦佛教教育的譏評，但是這項

帽子，仍可合乎今日台灣佛教教育的頭寸。……台灣的佛教，正像大陸時代一樣地一盤散沙，誰也不管誰，誰也不受誰來管，有能力的就獨自發展個人事業。……沒有統一的教育計畫，沒有完善的教育系統，沒有可用的教材課本。（林其賢 2000,I:199）

香光尼眾佛學院課程

一直到1996年以前，香光尼眾佛學院都只招收尼僧團內部的尼僧，並不對外招收學生。由於學生都是出家人，因此沒有正式的入學資格規定。不過，當香光尼眾佛學院開始對外招收尼僧時，入學測驗就包含了口試和筆試。從入學測驗的內容和形式可以瞭解其入學資格。入學測驗從1998年1月18日開始實施，由三位佛學院行政法師主持口試。口試包含八組問題，藉此瞭解申請者的背景，並評估是否適合就讀佛學院。以下是口試題目，以及每道題目的佔分比例：

一、個人和原本寺院的基本資料（15%）

- （一）為何決定要出家？
- （二）曾在哪座寺院學習？
- （三）是否曾離開原本的寺院？為何離開？
- （四）原本寺院的人數有多少？是僧寺還是尼寺院？僧侶或尼僧人數各有幾位？住持是僧侶或尼僧？
- （五）平日生活是由誰教導？教導方式如何？
- （六）原本寺院的活動有哪些？你的執事是什麼？
- （七）原寺院遵循何種修法？你自己的修行方式為何？
- （八）請提供你的平日行程。你是否有時間自修？
- （九）在原寺院如何用餐？是否遵循「過堂」的進食規定？

- (十) 幾個人共用一間寢室？寢室裡有哪些設施？是否有套房？
- (十一) 原寺院是如何維持生計，為僧伽提供哪些福利？
- (十二) 對你來說，適應寺院生活的最大困難是什麼？
- (十三) 是否曾就讀其他佛學院？是否有畢業？在那裡學到什麼？哪些科目的成績最好？

二、動機：正確嗎？（15%）

- (一) 從你的觀點來看，出家人對社會有何貢獻？
- (二) 未來你希望對教育領域和社會有什麼貢獻？
- (三) 「修行」對你來說是什麼？你心中理想的修行生活是什麼？
- (四) 你對於生活當中要遵守戒律有何看法？例如，你對過午不食、耕作，以及尼僧和沙彌尼要分開生活有何看法？
- (五) 你對出家人應該如何進食有何看法？
- (六) 你對尼眾輪執有何看法？
- (七) 你曾讀過哪些佛書？

三、就讀佛學院：是否有極大動力？（15%）

- (一) 為什麼想就讀佛學院？想學些什麼？有什麼期望？
- (二) 為什麼選擇香光尼眾佛學院？對佛學院的印象是什麼？為何不選擇圓光佛學院或蓮華學佛園？
- (三) 你如何得知我們正在招生？
- (四) 你的師父是否准許你到這裡就讀？他們為何同意（或不同意）？你的申請表為何沒有師父的簽章？
- (五) 佛學院的生活和寺院不同，在寺院裡或許有私人時間，佛學院的行程是緊湊的，不只要上課，還有其他執事，不會有太多閒暇時間，你真的想要這樣的生活嗎？

(六) 就讀香光尼眾佛學院時，你預期要做什麼調適？你預計會遇到什麼困難？假如你跟不上進度，會怎麼做？

(七) 你保證會讀完五年直到畢業嗎？

四、處理事情的態度：是否正面妥當？（10%）

(一) 對你來說，出家經驗中最困難的問題是什麼？

(二) 你曾遇到什麼挫折？如何解決？

(三) 在佛學院中遇到不認同的事，會怎麼做？

(四) 如果你無法適應每日作息、學習方法和輪執，你會怎麼做？

(五) 在之前或現在的佛學院中，若發現理念和實踐起來有差異，你會怎麼做？

(六) 在你之前待過的寺院或佛學院中，你認為有哪些地方需要改善（我們不會將你的回答外洩）？

(七) 假如你沒通過入學測驗，無法就讀香光尼眾佛學院，你接下來計畫做什麼？

五、性格特質：是否有單純的性格？是否有極大的可塑性？（15%）

(一) 你自認自己的優點和缺點是什麼？

(二) 你的家人對你的影響有哪些？

(三) 團體生活對你來說是否有困難？若有，你要如何解決？

(四) 當有人糾正你的壞習慣時，你有什麼感覺？會有什麼反應？

(五) 你有哪些習慣最難改變？你用哪種方式改變習慣？

(六) 你的興趣和專長是什麼？

(七) 來到香光寺或香光尼眾佛學院時，你注意到哪些特點？看到些什麼？

六、價值 (10%)

- (一) 你人生當中最感激誰？為什麼？
- (二) 你最尊敬哪位法師？為什麼？
- (三) 你人生中最感到驕傲的是什麼？
- (四) 到目前為止，你人生中最大的成就是什麼？
- (五) 你人生的座右銘是什麼？

七、身心健康 (10%)

- (一) 是否曾得過重病？現在康復了嗎？
- (二) 睡眠如何？是否會失眠？
- (三) 情緒是否穩定？
- (四) 打坐時是否有特別的體驗或感應？(是否聽到或看到什麼)

八、情緒問題 (涉及基本戒律的行為) (10%)

- (一) 是否有同性或異性密友？為什麼不結婚？
- (二) 你對出家後與男子發生性行為有什麼看法？
- (三) 是否曾有性行為？

口試後，申請者要接受筆試，內容分為三部分。前兩部分是從中國經典著作挑選兩篇文言文，為第一篇文章標出標點符號和分段，將第二篇翻譯成白話文。每一篇佔總成績20%。第三部分佔數比例最重，申請者要先讀過一段文章，寫下至少600字作文。作文要根據自己的人生經驗書寫，題目如下：

我們在觀察「我」時，會發現所有組成元素都是無常的，包括身體、心靈、思想。身體會衰老、污穢、患病。心靈情緒為了應付周遭環境，會不穩定、無常，而且永遠都在變動。從感知和認知來看，真實的自我確實完全不存在。

學生通過測驗並錄取後，會展開一段長時間的學習。確切的學制隨著時代演變而有所改變。自1980年佛學院開辦起至1984年，採三年學制，一年兩個學期。1987年改成五年制，前三年稱為「三藏部」，後兩年稱為「專修部」。兩部的課程設計不同，三藏部的學生專注於學習佛教知識，適應僧院生活，學習執行不同的寺院執事，並透過心靈的培養，加深對宗教的信心。學生升到專修部後，將依照個人興趣從事行政、教育或弘法的工作。佛學院教育不但提供佛教的學術知識，也提供提升人間佛教事業的機會。

「從實踐中學習」的教育模式

香光尼眾佛學院遵循白聖和懺雲的教育模式，課程分為解門和行門，另外增加三類，在培訓過程中實踐和學習，兩者並重。新增的三類課程是寺院的生活、執事和弘護。悟因倡導「做中學」的理念，而這五部分課程設計也反映出她的教育理念。她在2001年秋季學期對新生解釋從實踐中學習的原理：

出家後要充實自己，也要學習領眾。學院安排的實習課程，例如以「菩提系列」活動來說，這是一種領眾訓練，不僅要帶居士們念佛，還要學習開示、教導佛門行儀；此外，還要學習群策群力的精神，學習聽懂別人的話，與人配合，彼此在相互幫助中完成一項活動、一個課程。……在修學次第上，須先學習人與人之間應該有的禮貌、應對進退，這些絕對不因為修學佛法而忽略。中國佛教的僧院生活不用乞食，祖師大德有一日不作、一日不食等自耕、自食的明訓，現階段的佛教，不著興在農耕作務，但內務的處理，還是須要自理。如日常生活中的輪流烹煮、灑掃庭院，殿堂鐘鼓、供佛齋僧等，盡量合群、發心，這些事不可能因為要持咒、念佛、打坐而省卻，該怎麼做就得怎麼做，請大家多多發心。（釋悟因2001a,7:6-7）

於是佛學院教育便結合了僧院的訓練，這點一直是香光的特色。早期每位學僧都會被派任一項執事，每人輪流擔任不同的工作。自1982年之後，這項制度已精簡化。以團體輪執取代個人輪執，學僧要擔任寺院中四個處所的

執事：大殿、司水、大寮、庭院。學僧完成某處的指派執事後，就更換到另一處。目標是為了訓練學僧處理和管理寺院中的所有事情。

我將課程分為四大類並詳加說明如下。

解門

如同「三藏部」的名稱所指，前三年的佛學院教育著重於經、律、論的研讀。從具體課程來說，又細分為教義、律儀德養、教史制度、專宗、專題研究、人文學。多年下來，根據這些細分，香光尼眾佛學院提供了下列課程。

教義：佛法概論、《佛遺教經》、《四十二章經》、《八大人覺經》、佛概專題、經論導讀、《菩提道次第廣論》、⁽³⁾《阿含經》、《心經》、《金剛經》、《妙法蓮華經》、《楞嚴經》、淨土三經。

律儀德養：沙彌律儀、毘尼日用、比丘尼戒、菩薩戒、律學概要、《來果禪師語錄》、⁽⁴⁾《勸發菩提心文》。⁽⁵⁾

教史制度：印度佛教史、中國佛教史、僧伽制度專題。

專宗：唯識簡介、中觀學簡介、《中論》、《百法明門論》、《唯識三十頌》、《八識規矩頌》。

專題研究：佛學研究方法、論文寫作。

人文學：佛教文選、書畫、心理學、社會學、哲學概論、比較宗教學、諮商輔導、教育學、教學法概論、日語、英語。

香光尼眾佛學院的課程對經、律、論（尤其是唯識）三者同樣重視，反映出其傳承自太虛在中國大陸創立的佛學院，也承襲了白聖的課程規畫。白聖創辦的中國佛教三藏學院，提供了經典、戒律的課程，其精神也反應在香光尼眾佛學院的課程規畫中。悟因本身也喜歡經典、戒律的課程，她和明迦等其他資深比丘尼也擔任教師。寺院附近大學的在家教授，也受邀教導人文科學、社會科學和語言等課程。

行門

這類課程包含淨土宗和禪宗的修持法、熟背「楞嚴咒」、念佛、梵唄、熟誦比丘尼戒本。尼僧團每年11月一整個月修習特定的禪修法，平時個人可以自行選擇關房禁足三天至七天。

執事門 生活門

佛學院學生的實習課程包括行政管理和法務實習。行政管理從輪執開始，每位學生都是輪執組員，累積經驗後，可在小組中升任組長，然後被指派固定執。經評審符合資格後，便可授課或擔任管理職務。為了培訓學生成為宗教師，佛學院提供了相關課程，包括寺廟法令、寺院行政、行政管理、傳播學、佈教學和文書處理，目標在讓學生運用現代科技弘法。在第四和第五年，學生要積極參與佛事，包括帶領誦經、打法器，或給予信眾開示（釋明迦 1992, p.41-48）。

解門的課程是固定開設的，但學僧也可以建議新課程。由於香光尼眾佛學院的教育理念是教導佛學，訓練學僧修行佛陀的生活方式，因此不採用其他寺院如「跪香」或留級的懲罰方式；反之，跟不上的學僧會獲得更多指導，讓她們趕上進度。學僧要寫下聽課和學習的心得，以及她們所遇到的問題，然後刊登在學僧自己編輯的期刊《青松萌芽》上。在這份期刊中，可以找到許多關於香光尼眾佛學院教學方式和課程內容的有用資料。

悟因授課

香光尼眾佛學院自1980年開辦，悟因就固定授課。她從早期佛教和大乘佛教中挑選出喜愛的幾本佛經作為教材，例如，1980至1996年，她教了《大智度論》、《楞嚴經》、《金剛經》、《維摩詰經》、《修行道地經》、《稻芊經》、《四十二章經》、《那先比丘經》。⁽⁶⁾《那先比丘經》的南傳譯本為《彌蘭王問經》，經中提到那先比丘以車為例，解說佛教教義中心的無我。

如同「車」是由許多部分組合而成的名稱，「我」也只是32個部分組合而成的人的名稱。以實體來說，「車」和「我」都不存在，儘管組成的部分相互依存。悟因解釋了她為何喜愛這部經：

這部經書是部派和大乘佛教出現前的經典，當中提到很多佛教的基本要義。如從人身的32物來破我的假名；以身體組織各有其作用，來說明沒有靈魂的存在等等。那先比丘在本經中，又用了很多的譬喻來說明深奧的道理，是部很適合我們研讀的教本。（香光尼眾佛學院 1996,1:29）

《青松萌芽》刊登了1996年悟因教授《那先比丘經》這門課程的詳細教案，可以用來當作香光尼眾佛學院一般教學方式的例子。這門課程總時數為20小時。所有程度的學生都能修這門課，也都要定期寫報告和考試。不過，不同程度的學生有不同的教學宗旨、活動和評估標準。整體目標在於訓練學生獨立讀經，不同程度的學生則有個別的目標。藏一的學生要能會讀文言文的佛經，並理解經文內容。藏二、藏三、專一的學生要能為文言文的經文斷句、分段，為每一段落下小標題，並為整本經文寫摘要，還要能在全班面前作口頭報告。專二的學生要學會闡明經文，根據經文內容和義理作更進一步的闡述。

每一年級的學生都要專精某項能力。藏一的學生要學會如何查閱老師指派的名相，以及漢文的深難字詞，將經文翻譯成正確的白話文後，在全班面前報告。藏二至專一的學生要比對兩個版本的經文，為經文斷句、分段，在課堂上作報告。專二的學生要學會提問，同學在做課堂報告時，要幫她們提出建議。

《那先比丘經》課程分六單元：

- 一、認識本課程（介紹讀經的方法、工具書、參考書、上課方式）。
- 二、那先比丘的前世。
- 三、那先比丘的修學與弘化。
- 四、彌蘭陀王（又稱彌蘭王）和那先比丘。

五、為何出家作沙門；說人空。

六、死後復生的根本；「誠信」的內容。

為幫助學生準備報告，學院會提供中、英文書目；每一堂課開始時，會有一個小考，考試範圍是前一堂課的內容，以鼓勵學生用功讀書並勤加複習。除了老師的講課，學生還要分組，討論並口頭報告他們所討論的內容。討論主題如下：

一、「車」的假名是建立在什麼條件上？試舉出之。

二、那先比丘舉「車」做比喻，「車」在譬喻什麼？目的何在？

三、彌蘭陀王用「何者名為那先」開始，從世間稱謂論到「無有名為那先者」，試簡述當中佛教的解釋。

四、為何佛教說「五蘊和合，假名為人」，請用譬喻加以說明。（釋悟因 1996,1:44）

課程結束時，學生要接受評比，看他們在獨自閱讀經文時，瞭解程度有多少。學生也可以提出改善課程的建議，並表達他們對堂課的想法。一位學生寫道：

院長〔悟因〕的開示，不論是經文的闡釋，或時事的討論，常常打開了我另一扇視野之窗，而嘆服於院長眼光之深廣。一段經文，我們怎麼讀就是只有一個意思，但當院長說來卻有好幾層的涵義。一個事件，我們怎麼看就是跳不出一個角度，但院長看來卻能有各種不同的角度。院長常常說：「這個是要會看的！」在院長開示課，受益的不只是經文義理，更重要的是學習院長的眼光，讓自己的思考更深化、廣化。（香光尼眾佛學院 1996,1:33）

悟因顯然喜歡從日常生活中舉例解說佛經，她希望藉此增進學生對教理的認識，同時協助她們修行。課程的理念即是解行並重。以觀照空性為核心思想的《金剛經》和大乘經論都特別與修行有關。2001年，悟因要學生在每學年度開始前，念誦《金剛經》30次。她告訴學生如何從平凡的日常生活和工作中體驗深奧的真理。

《金剛經》在經文一開頭是：「爾時，世尊著衣持鉢，入舍衛城乞食……」，所敘述的佛陀是人間的、托鉢乞食、洗鉢、宴坐的比丘形象。所以，修學佛法必須先從人間基本的一切學起，其中，有我們的認真、用功、虔誠和篤實，從中再提昇自己的身心，這才是最可貴的。（釋悟因 2001a,7:7）

運用《金剛經》中所描述的佛陀行止為例，悟因向學生解說適當的進食方式。佛教的訓練包括戒、定、慧三學，在教導佛經時，悟因總是會將教義、修行和正當的行止應用作連結。以下是她針對如何適當地進食做出一番討論的例子。

吃飯在佛門裡是一門很重要的課。佛教建構的所有理論中，並沒有要我們不吃東西，禪修也不是只有吸氣就夠了，還要滋養我們的色身，滋養就在所攝取的食物中，所以吃要吃得攝心，不要讓自己那麼緊張，從吃飯中安住自己。我們的心控制著口腔的這一團肌肉，從放到嘴巴裏、咬菜的過程，是非常緊張、焦慮的，這是自己可以觀察到的。禪修期間可以作意思惟三心是什麼狀態，《金剛經》云：「過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得。」因為修止的方法是回到當下，止就在當下，所以要往內觀，不要一直往外看。（釋悟因 2004a,10:6）

悟因於2004年5月在香光尼眾佛學院舉行的禪七午齋中進行開示，指導學生如何將進食當作禪修的方法：

嚼菜的時候就嚼菜，嚼飯的時候就嚼飯，把注意力放到咬合上，緊張才會消失。當你發現吃一口飯只嚼幾下便迫不及待地趕快吞下一口，這就證明了你的心，不肯放在現在，也不安於現在，始終有很多的念頭在那裡轉。吃飯就是吃飯，它只是個連貫的過程。……只有回到當下，才可能截斷思緒，一心專注。……只要自己有體會，不斷地練習，就可以把過去、現在、未來的包袱慢慢放下，這是對心念的訓練，不是別人可以替代的，是要親自踐行的。（釋悟因 2004a,10:6-8）

用齋遵循「過堂」儀式

運用經文作為指導學生如何禪修的起點，是一種非常巧妙的教學方式，可以連結解門和行門。依此例，學院藉由平日用齋的儀軌，教導學生僧伽的紀律，也就是「三學」中的第一項——「戒」。不像其他大部分寺院，如興隆寺，住眾是個別用齋或小團體用齋，香光尼眾佛學院遵循「過堂」的儀式。這是禪宗叢林定下的制度，所有僧眾一起以極為正式的形式用齋。霍姆斯·維慈描述了知名禪寺金山寺的過堂情況如下：

在齋堂內，也似在大殿中一般，每一個人都在那東西相向的狹長桌邊各有其位次。序職愈高，則愈坐近後邊中央，方丈所坐的台階，在一尊低佛像後面。僧眾需等方丈到來，起立以表尊敬。可是他們卻未能開始喫那些行堂已經替他們盛在碗內的食物。他們要先誦供養咒，然後侍者從佛像前碗內取七粒米，放在庭院中一個廊柱的小木板上。他彈指令餓鬼們知道未曾將彼等忘記。在諸有情中，餓鬼乃大多數禪門正統信徒所要超度的一施彼等食，為彼等說法，且以佛門行事之功德迴向給彼等，使彼等早日投生人間，甚或往生西方極樂世界。……施了餓鬼之後，等待著的僧眾才可以開始喫早粥。在站於大門邊，僧值的注視之下，他們喫得很快，也很小心，而僧值則看看食物是否公平地都分配到。任何人若須添粥，可將碗推向桌前，而用筷子指著要盛到如何滿。所盛的第一碗可以剩下一些不喫，但第二碗因為是自己要添的，則必須完全喫完。

僧值也監視著是否一切規則都是嚴守，特別是肅靜的規則。……食時，他們不僅要肅靜，而且要集中心意於作「五觀」，那就是要感謝供給他們食物的人們，他們應視所喫得猶如藥物，而不當作是享受。食畢，乃念「結齋偈」。僧值也許要為這一天的行事作一些報告，此後即排班離堂，回到各自寮房^⑥。（Welch 1967, p.58-62）

悟因解釋了她在香光尼眾佛學院制訂過堂的原因。根據《四分律》，食物是由在家信眾提供，所以應該平均分配。早期台灣經濟較差時，寺院資源稀有，有一塊豆腐或一節甘蔗可吃，都很難得，因此，僧眾的食物必須平均

分配。但如今資源豐富，假如食物還像以前一樣平均分配，僧眾可能就不會在齋堂用完，而是帶回自己的寮房食用；有些人可能不會當天吃完，而會留到隔天才用。於是冰箱、微波爐和電子鍋都會一個接著一個地被帶進寮房，寮房很快就會變成庫房，這是違犯戒律的。

禪修的指導

香光寺的比丘尼和佛學院學僧都要奉行半月半月的誦戒儀軌，以及為期三個月的「結夏安居」。結夏安居結束時，會舉行「自恣」，公開懺悔。這些都是佛教的傳統儀式，是為了嚴守戒律，但近來已經少有寺院奉行。香光也會在每年的11月進行一個月的禪修。這幾年來，除了悟因指導的淨土宗和禪宗的修法，也從外面邀請老師教導其他的禪修方法，例如南傳佛教傳統的四念處和內觀，以及藏傳佛教的四臂觀音。悟因在中國佛教三藏學院就讀時，學習了禪宗和淨土宗的修行方式，也毫無偏好地向學生教授了這兩種方式。悟因表示，淨土宗或禪宗的修行法門是讓心安穩的方式，通過耐心便可達到，兩者都與我們的心靈狀態有關。悟因著重於修心，是因為她對《楞嚴經》有深刻的研究。她運用一般人都會遇到的共同經驗為例，解釋要如何展開這項修行方式：

大家都有生氣的經驗，生氣如同發火，中國人叫發脾氣，可是你可曾想過，「脾氣」是從那裡生出來的？有人說看到那人才生氣的，有人說聽到那人的聲音、名字就生氣，你想是眼看到生氣，還是耳聽到生氣？如果真是因為眼見、耳聞生氣，那麼就表示眼、耳會生氣囉！可是我見過很多眼睛壞掉的、耳朵聾掉的人，脾氣照樣發得比別人大，那麼脾氣到底是從何處生起的呢？是從心生出來的嗎？那你的心現在生氣嗎？如果沒有，為什麼沒有？因為沒有可生氣的境，也沒有值得生氣的念頭。各位現在就作這個觀想：若生氣是你心中原有的，此時此刻你的心中應該生氣，因為它無法暫替；如果找不到「生氣」這樣東西，你可以試著把你的心和生氣分開，你會發現生氣與心是兩回事，且可以分開對待，它是因緣和合現起，可以透過修行觀心來安頓的。（釋悟因 1995b, p.107-108）

佛學院學僧要練習打坐，有「佛七」和「禪七」兩種，是分別屬於念佛和禪修的修行方式，各為期七天。悟因會親自指導打坐，她不提及打坐的目的是為了得道或覺悟，而是強調心愈安定，就愈能得定。她認為七天的打坐練習是必須的，她的解釋如下：

依我個人的經驗，從訓練一個人的心念而言，七天是段適宜的時間。前二天忙著調整心念，使奔馳的心漸漸專注在佛號上；到第三天，心念慢慢調伏下來，阿彌陀佛四個字取代了紛雜的妄念；第六、七天時，淨念相繼，佛號自會從心中綿綿密密不斷湧出，最後功夫純熟，阿彌陀佛四字已一再地反薰到我們的意識內，一有昏沉或掉舉，它便隨時隨念覺照，你很容易發現自己念頭此時此刻的動態。（釋悟因 1995b, p.209-210）

除了解釋念佛是安定心靈的有效方式外，悟因也教導了淨土宗的具體打坐方式：

打佛七期間，大家只管照顧自己的心念，提起佛號，念得綿綿密密，歷歷分明，就能達到一心不亂。如何專致一心呢？就是進入念佛堂只有一件事—念佛，外境的一切都與我無關，即使香光寺失火了，即使我的蒲團燒著了，還是咬定一句彌陀聖號。縱使我們當中有人死了，也不必理他，就放著讓大家為他念佛，等佛七圓滿再作處理，如果能夠在佛七期間死掉，是很有福報的。所以，大家把眼睛收好，把思想收攝，唯有這樣才能真正專致其心。古人鑽木取火，想讓火從木頭中冒出來，除了要有方法，更要有無限的耐力。修淨土法門要領略念佛的滋味，怎能不下點苦心呢？念佛要如「雞抱卵」般專注，如果老母雞孵卵，還沒有暖氣，時常隔一會兒就出去踹躅，要等到何時才会有小雞孵出來？相同的道理，一句「南無阿彌陀佛」，醒時念，睡覺也念，拉也拉不斷，扯也扯不開，念到沒有任何事物可以取代，才能達到念佛三昧。（釋悟因 1995b, p.234-235）

「數息」和「觀息」

在教導禪坐時，悟因強調「數息」和「觀息」（觀呼吸）的方法，這兩種

方法普遍存在於佛教所有的傳統，最早的文獻可以在西元二世紀安世高所翻譯的佛經⁽⁷⁾中看到。由於我們必須呼吸才能生存，將呼吸的進出當作禪修的對象，完全不需要特定的場所或設備。「數息」是數吸氣或呼氣的次數，從「一」數到「十」後再從頭開始。數息時，人自然能夠心無旁騖。至於「觀息」法，禪修者並不數息，只是專注於呼吸，這比數息更難，因為人的心念很容易散亂。2000年上學期時，悟因向學生解說禪七時如何防止心念散亂：

- 一、將注意力放在鼻孔以下、上嘴唇以上的三角形地帶，注意呼吸的進出。
- 二、觀呼吸進出時，一發覺心念跑掉，馬上回到觀呼吸上，不要生起後悔、責備、沮喪、失望、怨懟等情緒。
- 三、「忍耐心導到涅槃」，要修正禪，自己就要像個馴猴師，對於跑掉的心念，不用急，不用慌張。只要專注地、覺醒地回到當下，再重頭開始修習。（釋悟因 2000,6:7）

悟因提醒學生，將注意力集中在三角形地帶可能會產生一些生理反應，也許會有發熱、發冷、發癢、膨脹或收縮的感覺，也可能會出汗或有如脈搏般跳動感。這些感覺都是自然的，不是人的意識所能控制的。當出現這些感覺時，只要記下狀況就好，不必感到不安或高興，唯一要做的就是繼續觀息（釋悟因 2000,6:15）。

悟因最喜愛的方式似乎是觀息，她在課堂上更是詳加解說如下：

- 一、觀呼吸就只是呼吸，它是自然的現象，不是我，也不是我的。
- 二、覺知呼不是吸、吸不是呼；這個呼不是上個呼，這個吸也不是下個吸。一切都是無常的。
- 三、一覺察到心不在呼吸上，馬上回到當下，從頭再開始修習。永遠都是從頭開始。
- 四、如果心跑掉了，覺知不到呼吸或感受，就加重呼吸或暫停呼吸，讓觀察的對象——呼吸或感受，再次清晰的現起。

五、只要一心專注於觀察身體的感受，不要期待、不要排斥、不要選擇，只要專注，平等的如實覺知。

六、耐心下來做這一件事——覺知感受，覺知無常、無我。（釋悟因 2000,6:9）

悟因避開高深的悟道論調，將指導內容化為世間層面，雖然有時也會講到關於古德的例子，但她鮮少提到神蹟，也鮮少以禪宗公案或話頭來刺激學僧突破。不論是念佛或禪坐觀息，主要目的都是要讓學僧將心安定下來。目標雖不大，卻較易達到。

戒律課程

香光尼眾佛學院的課程中，戒律課程也是相當重要的一環。這是因為悟因本身對戒律研究極具熱忱。1996年二月時，她受藏傳與南傳的西方尼眾之邀，在印度菩提伽耶教授為期一個月的《四分比丘尼戒》。這一系列的戒律講座內容是根據她在1994年開始講授的課程系列，題目是「維持僧伽身分的要件」，內容連載於《香光莊嚴》雜誌。在印度的講課內容也被翻譯成英語，並以*Choosing Simplicity*（《甘於淡泊》）為名於2001年出版，書中用現代語言詮釋《四分律》（《大正藏》1428,22:714-778）。《四分律》是法藏部的戒律，由佛陀耶舍（Buddhayasas）和竺佛念於西元410和412年間譯為中文。

《四分律》是由於唐道宣等多位律師的提倡下成為主流，當代佛教律師弘一也積極推行這部律藏。其中比丘尼戒有348條，可分為七部分，依違犯嚴重程度依序為：（一）八波羅夷法；（二）十七僧伽婆尸沙法；（三）三十尼薩耆波逸提法；（四）一百七十八波逸提法；（五）八波羅提提舍尼法；（六）百眾學法；（七）七滅諍法。悟因將這七部分總結要意如下：

比丘尼有八條波羅夷戒，犯了這八條中的任何一條，都叫斷頭罪、棄無餘或棄罪，就失去作比丘尼的資格了。換句話說要維持比丘尼身分、資格，最基本的條件是不能觸犯這八條中任何一戒。

斷頭罪，也就是一般法律所說的死刑，頭斷了不可能再生，比喻永遠不能再作比丘尼。波羅夷是罪相判類，「不共住」是處理方法，就是不共說戒、不共羯摩，如大海不宿死尸，將犯戒比丘尼驅擯、趕離僧團。

僧伽婆尸沙，翻譯為「僧殘」，比丘尼戒的僧殘共有17條，犯了當中的任何一條，儘管他還是比丘尼，但已殘缺不全。這時候要如何挽救呢？由「眾決斷」。就是由大眾僧來判斷他能不能再復原成為比丘尼。所以這時候大眾僧要依法為他懺悔，或幫他作法，讓他再成為完整的比丘尼。

尼薩耆波逸提，翻譯為「捨墮」，共有30條，都是有關衣鉢、臥具、財物的事情。有的人貪心較重，喜歡多收藏一些用不到的鉢、穿不著的衣服和珍寶，因為這些會玩物喪志、妨廢道業，如果不捨、不懺悔的話，大眾僧透過一些方法來減輕他的墮落，這是尼薩耆波逸提。

波逸提，是有關穿衣、乞食、居住、出外、度眾，及到信眾家等生活上的事情，如果不加以檢束、調適，會衍生犯重戒，或者引起社會大眾的譏嫌，一共有178條。

波羅提提舍尼，共有八條，都是有關食物的問題，如果沒有生病，而特地去乞求酪、乳、蜜、黑石蜜、魚、肉等好一點的食物，要對一個人表明悔過，就叫悔過法。

眾學法，共有100條，多屬行住坐臥、舉手投足的威儀，例如到人家家裡是跳著走的，有時一面走路一面穿衣服，或把奇奇怪怪的東西覆在頭上，還有一頓飯不好好吃，拿著鉢走來走去。眾學法很細微，最容易犯，而且它會衍生其他的問題影響修定，儘管它是輕戒，卻是應當學的。

這100條眾學法是佛陀最早制的戒，我們常說制戒是從淫戒開始，但是在還沒制淫戒之前，這些舉止威儀，佛陀早已叮嚀教誡了，後來在結集時，就把它放在戒本裡，希望比丘尼透過誦戒不斷提醒自己。這些威儀法看起來很細微，但是如果不受持的話，這個出家人就會不成樣了。所以，大家一定要注意飲食、服裝、說法、禮儀，這叫眾學法。

減諍法，共有七條，是處理諍事的七個原則，它是當僧團有諍事，大眾意見不一致時，要用這七種方法來處理，叫七減諍法。（《香光莊嚴》1994,39:24）

重罪與輕罪之間的差別是相當重要的。八波羅夷法是最根本的戒律，稱為「根本戒」，若違犯殺、盜、淫、大妄語等，就會失去比丘尼的資格，即使懺悔也不能恢復資格。另一方面，屬於輕罪的戒律雖然沒那麼嚴重，但也非常重要，因為這些可以防止違犯根本戒。若違反這些輕罪，可以藉由懺悔，清淨其罪。所有的戒律又可以分「性戒」與「遮戒」兩類：「性戒」是根本道德規範，只要違犯，無論佛陀是否制戒，本質上就有罪。「遮戒」制定的考量不同，就這兩種戒律的不同之處，悟因的解說如下：

遮戒，是佛陀所施設的戒，一方面是防範違犯重戒，另一方面是為了避免世人譏嫌。所以遮戒有兩種意思，一是「遮」，一是「避」。「遮」是若小事不處理，則會引生重戒的違犯，「避」是避世譏嫌，不持的話，會讓社會人士有些不利於僧人的批評，這會因文化背景、時空變遷而不同。在印度，比丘就不可以砍伐草木，但在中國寺院很少不砍伐草木，也很少不種菜或整理庭園花木的，這些在文化背景之下會有不同的作法。（《香光莊嚴》1994,40:19）

比丘尼必須要遵守的最基本戒律究竟是哪些，悟因以戒本歸納的輕重戒，將最重的前兩篇：八波羅夷法和十七僧伽婆尸沙法，進一步分為八類：（一）戒淫類；（二）戒盜類；（三）戒殺類；（四）戒妄語類；（五）戒覆藏類；（六）戒違諫類；（七）戒違僧決戒；（八）其他，如授賊女具足戒。（釋悟因 2001b, p.136-137）。檢視她所列出的重點戒律，可讓我們受益匪淺。另外，輕戒雖然都是日常生活細節，但她很注重嚴格遵守這些戒律以保持端嚴的行止。因此，她投注大量時間在解釋戒淫類和戒盜類這兩方面的戒律，就如同她指導禪修的方式一樣，悟因也傾向於以具體的例子讓聽眾或讀者更容易瞭解戒律。她會舉現代生活方式為例，解說如何在現代社會中遵循這些戒律。例如第五條波羅夷法「摩觸戒」，悟因的解說如下：

比丘尼當然不可以染污心與染污心男子相摩觸，但從現在的生活情況來看，也有一些持守層次的差別。如坐公車、搭飛機、上菜市場，甚至在法會上，人多擠來擠去，與人身體相觸的機會增多，那時並無染污心（樂受），不是犯波羅夷，但要注意威儀。常看到比丘尼抱著小孩，小孩不懂事地觸摸她的身體，這仍是犯威儀戒的。此外，如走路摔跤，有人拉你一把，或有火災、水災、刀難、蟲難，因為拯救急難的因緣而相觸則不犯。……在男女眾交往較密的道場，一定要注意這條戒。有時到隱密處特別指導，或藉各種修法之名也會出事，大家應有智慧可以分判什麼是修法，什麼不是修法。也不要貪求方便而單獨與異性外出或兩人共乘一輛摩托車。（《香光莊嚴》1995,42:21-23）

悟因列出幾條僧伽婆尸沙戒，防止比丘尼犯淫戒。僧伽婆尸沙第七條「四獨戒」，比丘尼不能獨宿，應共用寮房，睡覺時距離要伸手可相及。悟因指出：

佛陀制比丘尼睡覺時距離要伸手可相及，彼此能照應，但不是同一張床、同一條被、同一個枕，才可相及，而是右脅臥，兩人手伸出可以相及的距離，也就是說女眾睡覺要有同參為伴，另一方面也要注意保持距離。若從獨宿說起，比丘尼不能單獨住一間公寓、住山、住茅蓬，而且睡覺時寮房門一定要上鎖。（《香光莊嚴》1995,43:24）

比丘尼不應睡同一張床或共用棉被，是為了防止發展出同性戀關係。與同性發生性行為與異性無異，同樣是淫欲心的愛染。悟因不但告誡佛學院學生，在印度講戒時也如此告誡西方尼眾：

雖然在修法的過程中，我們需要朋友而且應該互相照顧，但是過分的親密是不智的。比丘尼之間的關係是積極的、互助的。共享性樂會使她們分心，離開正道；更有甚者，當兩個比丘尼有這種私情關係，整個的僧團會受到影響。我們有必要在孤立及過分親密之間找到平衡，比丘尼需要修道的同伴，但是不能跟她們太親密，否則她會忘記她學法修道的初衷。（釋悟因2001b, p.175）

佛學院學僧會被告知不可以彼此膩在一起，在寮房時，房門要打開。假如畢業後，被分配到某一所分院，一段時間後，也會被重新分配到其他寺院，以免與同修尼眾關係太親密。離開寺院後，她們也被告知不能通信。這些規矩都是為了防止尼眾之間發展特殊關係而設。

「大丈夫」

同時，尼僧開始在佛學院就讀時，就要接受訓練，消弭自己的女性化舉止。她們會被告誡不能以高亢和輕快的聲音說話，不能墊起腳尖或搖搖擺擺地走路，而是要邁開大步，挺直身軀。她們不能穿突顯身形的胸罩和緊身內褲，而穿寬鬆的短褲式內褲，並穿長衫遮掩女性身形。香光尼僧團的比丘尼經常稱自己是「中性」的，意指她們超越了一般男性和女性的性別。她們清楚知道自己是女性，但不願行為舉止像世俗社會的女子，在意美麗迷人的外貌。我們可以從兩個方向檢視這種情況。首先，他們似乎已將佛教針對女子的偏見內化，這些偏見包括女子是虛榮的、軟弱的和輕浮的。因此，她們想藉由消弭女性特徵和行為，來展示自己猶如男子般堅強、莊嚴。另一方面，這是延續了宋朝的禪宗傳統——「大丈夫」的形容詞是對女修行者最高的讚美（Levering 1992；Hsieh 1999）。

悟因強烈反對西方尼眾所遵循的西藏傳統——穿著露出右肩的僧袍。我們可以理解為，這在她眼中是展現出女性特徵的一面。不過，西方尼眾對悟因提出質疑：「僧侶可以這樣穿，為何我們不能？」悟因則提醒她們，戒律的首要目的是為了保護尼僧，她認為這一點非常重要：

比丘尼不應該顯示她的身體，尤其是她的胸及臀部。比丘尼自然仍然有女人的身體，但是我們穿衣是為了護體，不是為了好看。如果穿俗服或穿顯露身段的僧服表示我們的道心減退。男人可能不知道我們是出家人而會跟我們調情，或追求我們。同時，如果出家人的穿著跟行為與在家人一樣，社會大眾會失去對出家人的尊重。（釋悟因 2001b, p.263）

有一個問題也是悟因非常關心的，就是台灣有些比丘尼將寮房當成私人

住所的趨勢。

有人出家後，父母親「愛女心切」，以為應好好照顧出家的女兒，就把她的寮房裝潢成一應俱全的套房，像是要給她當嫁妝似的，所有家當都放到那房裡，於是吃喝拉睡都在裡面，若再裝支電話，連房門都不用出了！這樣一來，就與同道場的人不相往來，這不是個好現象。……

我曾見一位比丘尼就是因為寮房方便，整天窩在裡面，若常住執事不是很需要，就根本叫不動她，這是自己的固執性、我執性，所以修行的生活要刻意營造，要與大眾吃大鍋飯，常住有電話，就使用常住的電話。

有許多寺院一人一間寮房，親朋好友、信眾來了就帶到自己的寮房招待，房裡有冰箱、炊具，就在房裡煮食，剛開始是三兩位來客，後來就一桌、兩桌，廚房就要加大，所以在每間寮房前都有廚房、瓦斯爐、灶台、洗滌槽……等用具，愈來愈擴大，以致道場根本不像道場，不要看這些很微細，它關係到寺院僧人的管理、精神和風格。因此這條獨宿戒應是睡覺安全的問題，我還把它說到怎麼運用睡覺的空間。（《香光莊嚴》1995,43:24）

媒嫁戒

再舉一個例子，悟因會以戒律來批評台灣當代佛教界的一些作法，她以十七僧伽婆尸沙的第一條戒，來解釋為何僧人應禁止作媒。「若比丘尼媒嫁，持男語語女，持女語語男，若為成婦事，及為私通事，乃至須臾頃。是比丘尼犯初法應捨，僧伽婆尸沙。」（《四分律》，《大正藏》1428,22:583）。悟因指出，在傳統的中國社會，比丘尼若是為人作媒，就會被邊緣化且不受尊重。

我們不妨來認識一下中國古書常提到的「三姑六婆」。所謂「三姑」就是尼姑、道姑、卦姑；「六婆」則是牙婆（作官家的媒婆，介紹買賣）、媒婆、施婆（即巫婆）、虔婆（即錢婆、賊婆、鴇母）、藥婆（拔藥草、賣藥，包括給香灰吃以治病）、穩婆（產婆）。這些角色都是早期婦女所從事的，被社會相當貶損輕視的不高尚職業，這些人往往被認為是利用不正當的手段騙錢圖利。而

比丘尼在中國傳統社會裡被列在三姑六婆中，由此可見尼眾的社會地位之一斑。

她們的社會地位低，與受教育機會少有關，女性所從事的職業或對社會所作的服務往往不被承認。現代比丘尼教育水準提高了，就應該重新建立比丘尼的形象，知識本身是責任，只有將所知用各種行為奉獻出來，才算盡了責任。（《香光莊嚴》1995,42:25）

從傳統上來說，戒律不允許出家人作媒，悟因也反對比丘尼為居士作媒，但可選擇性證婚。這種態度屬於非主流觀點，尤其台灣近幾十年來佛化婚禮變得相當普遍；在「人間佛教」理念的影響下，包括聖嚴在內的多位佛教大師，也都積極推行佛化婚禮。在這類婚禮當中，佛教證婚人會進行簡短的佛法開示，執行皈依儀式，然後期勉新郎和新娘持守五戒。因此，這項儀式是一個教導新人和賓客佛法的機會。以同樣一條戒律為例，聖嚴也提出一段闡釋，說明比丘或比丘尼可以證婚：

關於這一條戒，近世以來，頗有研究的必要。因為宗教不能與人群大眾的日常生活脫節，否則將有被棄於人群大眾之外的可能。至於人群大眾的日常生活中，最受重視的，便是婚姻大事及生死大事。佛教的形態，一向偏重於生死問題，乃至僅偏於度亡的問題，以致被近人羅家倫譏為「人死觀的宗教」。研究佛教的本質，絕非限於度亡，佛陀的應化人間，乃為救度活人，進而救度一切的眾生；度亡的法門，僅是附帶的而不是主要的，後世的中國佛教，竟爾本末倒置了！所以晚近數十年以來，有些佛教徒們在倡行佛化結婚的儀式了。從現實的要求上說，這是值得提倡的風氣；從原則上說，佛化結婚，並不違背佛教的精神，甚至是合乎大乘佛教的宗旨的；從觀感上說，我也贊成佛教徒的青年男女，應該舉行佛化結婚。佛化結婚是佛化家庭的基礎，也是佛化家庭的開始，有了健全的佛化家庭，才有優秀的佛化子女，有了優秀的佛化子女，才有優秀的佛教青年，有了優秀的佛教青年，佛教才會受到社會的尊崇與嚮往，才會將佛教的義理與精神，普遍地散布到社會的每一個角落裡去，這也就是大乘佛教的宗旨。（聖嚴 1999, p.292）

悟因同意聖嚴所說，佛教確實與大家的日常生活息息相關。她所創辦的佛學研讀班，由佛學院的畢業生運作，就是為了幫助學生創造一個佛化家庭。那麼，她為何如此強烈反對尼僧主持佛化婚禮？有人對她說，主持佛化婚禮，只是見證男女雙方的婚姻，證婚的人就像法院的公證人一樣，新人本來就是要結婚的，證婚不是媒嫁呀！悟因反駁這一點說：「因為法師的證明，他們才成為合法的夫妻。從聲聞戒來說，仍是不如法的。」悟因認為要指導新人如何過佛化生活，最好的辦法是請一個有經歷和知佛法的已婚在家眾，為婚姻生活的相關事務提出建議。比丘尼不參與婚禮，並不代表就對在家眾的生活不關心，她們還是也可以教導在家眾如何將佛法應用於生活中，這也是比丘尼一直在做的事（《香光莊嚴》1995,42:25）。

盜戒

除了淫戒之外，悟因尤其注重盜戒。她告訴學僧，這條戒比淫戒更難遵守，因為這戒條較為複雜。因此，律藏為這條戒律詳加解說。佛教提到有三寶物——物屬三寶，即佛寶物、法寶物和僧寶物，這三者一定要分清楚。悟因舉例說明：佛寶物包括就像佛的塑像、畫像、袈裟、佛像上的莊嚴具、幢幡、佛龕、法器、佛龕上的供品。法寶物則包括經典、經架、書套和經本的莊嚴具。僧寶物可分為四種：（一）常住常住物：寺舍、樹木、田園、廚房等；（二）十方常住物：平日供給僧伽的食物；（三）現前現前物：房舍、衣服、醫藥、臥具等；（四）十方現前物：往生僧伽的遺物。根據律藏，正確處理三寶物是極為重要的。一旦犯下與三寶物有關的錯誤，就是違犯盜戒。悟因提出具體例子指導學生如何正確行事。首先，佛物、法物、僧物三寶物，要謹慎，不得混淆。第二，三寶物之間要互用，如果重大的、特殊的，必須取得僧團全數通過。如裝修佛像、興建藏經樓、或改善僧眾生活環境等，必須僧眾全體通過。第三，應考量和尊重捐贈者的意願。在處理信眾捐贈的財物時，比丘尼應該要知道正確管理、使用和擁有之間的差別。共住的住眾彼此要先取得共識，說好哪些空間是開放或哪個區域內物品是供自由使用，如寮房、浴室、閱覽室的圖書、食物和飲料；哪些空間是不開放或必須

先徵得執事人同意才能進入取用，如庫房。這樣執行，可以避免盜眾僧物之過，因為取拿未經指定給大眾自由使用之物，是可能犯盜眾僧物之過，任何一個僧眾不可任意到倉庫取物、變賣、納為己有。

如何遵守戒律？悟因提出幾個香光尼僧團如何處理信眾捐贈的財物為例子。例如，信眾供僧可以指定個人、團體或常住眾、客僧，或現前僧；若無指定，供養物如袈裟、食物或襯金，會在僧眾午齋時公開，發給常住眾和客僧。當日午齋期間出席的所有僧人，稱為「現前僧」，每個人都能平等得到一分僧團的供養品。律藏提到，當寺院的常住眾不應等到晚上，客僧離開後，才分發供養物。也要尊重供養者指定某物品的使用用途或專指某些僧人，如捐給寺院辦公室用的電腦，住眾及客僧就不能使用。

居士指定捐款的用途時，不一定會很明確，悟因就會對供養者建議捐款用途，如果對方同意，就依此而做；也因此，捐款紀錄需非常明確，捐款人、日期、金額、項目，日後若有疑惑，可以迅速聯繫本人並進行釐清。指定供佛的款項，例如：塑佛、建禪堂、大殿、或裝修殿堂、教室。相關這些建設或計劃執行所需，如電腦、文具、電話、工作人員薪資等行政支出，也是出自供佛的捐款。另外，負責專案的執事人如果是僧人，並沒有支薪，而是列入發心名單。寺院福田箱中的香油錢，用於僧眾民生用品的購買。

根據戒律的精神，使用捐贈的物資有另一個彈性的方式。居士可能供佛貴價物，卻不知道佛法中心或寺院，急需錢付房租。在這種情況下，悟因會向居士解釋說明，並請求他們允許將該款用來繳房租。這是將佛物如法轉作他用。

大眾不能同意供佛款轉購食物衣服。如果急需，可以先用「借貸」處理；借貸，就要歸還。為了避免擅自挪用，正確如實的出納明細記錄，至關重要。如果居士尚未確定捐款項目，僧人應提供選項清單，其中一項寫「其他」，就是讓捐款落實最佳用途。如果居士同意，此項即是目前最需要的項目中，或是待日後急用。

如果居士已有確定，僧人尊重不企圖影響改變對方。但是，如果居士

先徵詢意見，就會建議其他項目。例如，有人帶金鏈子來供佛，我們就會將金鏈供佛。如果購買金鏈子前先徵詢法師時，我們會建議將同樣金額用作建寺、塑佛或佛教的教育基金。募化建寺基金時，香光尼僧團會公開展示建設計劃圖，信眾能夠清楚自己捐款投注的項目（釋悟因 2001b, p.195-198）。

不捉持金銀

根據戒律，僧人不應擁有私人財物，不應捉持金銀，因為寺院所供應的一切已經符合所需。但這條規定並非所有僧人都能嚴守。我們先前在第二章曾提到，興隆寺的尼僧除了食宿之外，也要自顧日常的生活所需，包括僧服、醫藥，甚至郵票和肥皂。悟因描述香光寺如何運用這條戒律，以禁止僧伽擁有私人財物。佛學院的學生和香光尼僧團的常住眾會獲得每日所需，每個月發給每位僧眾一小筆錢（零用金）。領有執事的法師，還會另外再領到一小筆錢（單金）。這些錢會直接從寺院匯入個人帳號，並且由僧眾公推的執事人管理統一這些帳號。如果要出行參訪修學或參加活動、座談會、課程等，由本人提出申請，或由同部門推薦。通常會獲得許可，費用由僧團負擔。農曆新年的除夕夜，寺院還會給一起過年的每位僧眾紅包，以示感恩共住的年度。按中國的習俗，這個紅包是直接交給每位僧眾，由個人自行運用。每個僧眾還是有一些錢以備不時之需，以上的作法，符合了相關僧人不捉持金銀的規範。（釋悟因 2001b, p.236-237）。

回到佛制 詮釋戒律

雖然悟因有時會為了因應現代社會的生活狀況重新詮釋戒律，但她終究是保守派。在她教授的戒律課程中，並不提及中國寺院幾百年來遵守的清規。雖然《四分律》在寺院生活規範中享有崇高的聲望，但事實上，它主要還是作為研究和學術評論的主題。由中國佛教界編纂的清規，其實在寺院和出家人平日生活管理上更具有影響力。最早的清規是由百丈（749-814）制

訂，他有一句知名格言：「一日不作，一日不食。」他的貢獻在於將禪宗從其他宗派獨立出來，尤其是律宗。日本學者質疑百丈所制訂的清規是否真的存在，因為與他同時代的人都未提到這部清規；《敕修百丈清規》是後來才出現的，時間比百丈年代晚了五百年。不過，中國佛教界仍視百丈為清規傳統的本源，並聲稱即使無證據顯示這部清規存在，也不能證明當時不存在。依法(Yifa)綜合了各種意見，並總結如下：

總之，百丈被譽為改革禪宗和提倡勞動倫理的先驅，已嚴重遭到現代學者質疑。關於百丈制訂清規的說法引來極大的意見紛歧：有些人認為這部清規存在過，只是後來遺失了；有些人認為只是沒有書寫記錄下來；也有人認為百丈的清規並未以任何形式出現過。我認為百丈可能如同在他之前的許多僧侶般，都曾為僧眾寫下清規，不過，這部清規在當時的名稱也許不是用「百丈清規」這四個字。（釋依法 2002, p.34）

大家公認最早使用「清規」一詞作為禪宗僧人規範的，是由禪宗僧人長蘆宗蹟（?-1107?）所編纂的《禪苑清規》。依法將此部清規譯成英語，並指出雖然這些規定源自律藏，但包含許多律藏中所未見的中國元素：

值得注意的是，《禪苑清規》和遵循《禪苑清規》的禪宗條規也包含原本律藏的外來元素，並融合中國朝廷政策和傳統的中國禮儀……其中也包括廣為流傳的中國習俗，例如中國茶道的規矩，大體上是直接仿效儒家《禮記》中的範本，還有方丈室和法堂的布置，以及住持在法堂開示的相關儀軌，明顯地來自皇宮的禮節。總之，在徹底研究禪宗叢林的規矩後，會發現它們雖源自律藏，但也融合了中國文化和社會習俗。（釋依法 2002, p.98）

也或許是因為如此，悟因認為她應該教導學生《四分律》，而非中國的清規。

因此，當有人說：「你應該先講百丈清規！先講隨方毗尼！」我會回答：「百丈清規歷代已經更改很多次，要講那一個版本？」再說百丈清規裡，很多儀規已經更改得面目全非，例如裡面有對帝王聖壽萬歲的祈願，這是顯示國家帝王權力統治下宗教教團的儀禮。那要講什麼？還是先回到佛

制，佛教源頭在佛陀，這是放諸全世界的佛教都相同的，凡是比丘尼都不可不知道的。（《香光莊嚴》2004,78:93）

儘管悟因質疑清規，但她仍推崇百丈的格言，同時她也對其提出獨特的新詮釋：

所謂「一日不作，一日不食。」仍然適用於今日，仍然可以作為今日佛教僧侶的箴言。關鍵在於：「作」些什麼？—教書？下田？弘法？寫作？辦雜誌？著作？領眾？—在不忘回應時代脈動的前提下，一切都以三寶為主；以佛教為主；以發菩提心為主。不是為討生活。（《香光莊嚴》2005,84:25）

佛學院畢業後的法務與志業

香光尼眾佛學院是一所小型的學院，1983年6月第一屆畢業生人數，到2009年的學生人數，至今（2009年）共有130餘位校友。佛學院的畢業生中，除了來自其他寺院的尼僧外，大多是香光尼僧團的僧眾。儘管人數不多，她們都分擔許多法務。有些留在香光寺，有些則被派往分院擔任職務。

此外，自佛學院畢業後的香光僧眾也要負責幾項志業。首先，她們要編輯四種刊物：《香光莊嚴》是以佛教為主題的一般雜誌；《佛教圖書館館刊》是以探討佛教圖書館管理的專門期刊；《青松萌芽》是刊登香光尼眾佛學院在學僧的文章和悟因的講課內容；《梵網集》記錄香光尼僧團方丈的重要演講，及香光尼僧團的重要活動、僧眾的文章。《香光莊嚴》、《佛教圖書館館刊》、《青松萌芽》是寄送給在家信眾和對佛教有興趣的一般大眾，《梵網集》是香光尼僧團的內訊，沒有對外發行，僅在內部流通。第二，她們要管理香光書鄉出版社，出版佛教歷史和教義相關的書籍，尤其是以律藏為主題的內容，將其從英文和日文翻譯成中文。第三，她們要規畫每週的廣播節目。第四，她們要管理現代化的圖書館，以及提供大量佛教刊物的數位資訊服務。第五，她們要設計和監督新工程計畫。校友們依照個人的才能，可以專門負責其中一項職務。

在香光佛學院受過教育的香光尼僧都有機會在佛學研讀班教課。佛學研讀班是免費課程，由香光尼僧團的比丘尼編寫課本、規畫課程，以及授課。

【注釋】

- (1) 《八宗綱要》，凝然撰，共兩卷，成書於1286年。這部著作大略介紹傳到日本奈良的八個佛教宗派的歷史、教義和重要法師，在日本一直是學生學習佛教時最常用的入門書。雖然這部著作相當有實用價值，但完全不討論佛教是經由韓國從中國傳到日本的事實。這本著作的英文版 *Essentials of the Eight Traditions*，是沼田 (Numata) 佛教翻譯研究中心的專案之一，由利奧·普魯登 (Leo Pruden) 翻譯 (見 DDB)。
- (2) 《八識規矩頌》，玄奘撰。這部論著並未出現在《大正藏》中，但普泰 (Putai) 的注釋不只一次提到的原文可在《八識規矩補註》(《大正藏》，卷45，頁467c-476b) 中看到。內容包含的主題與《成唯識論》類似，但架構有些不同。易象乾 (Ronald Epstein) 將玄奘所著的原文翻譯成英文，譯文可以在以下網站瀏覽：<http://userwwwfsu.edu/~melville/Welcome.html>。(見 DDB)。
- (3) 《菩提道次第廣論》是宗喀巴 (Tson-kha-pa, 1357-1419) 所撰寫的知名論書。他是藏傳佛教格魯派的創始人。這是部關於菩薩道的論書，它的內容著重於戒律的重要性。
- (4) 來果 (1881-1953) 是一位著名的禪師，活躍於20世紀。經常與虛雲 (1840?-1959) 一起被提及。
- (5) 《勸發菩提心文》(《萬續藏》，1179)，這篇經文為省庵大師 (1686-1734) 所寫，此經文在述說十種發菩提心的因緣，激勵世人發菩提心，學菩薩行。
- (6) 《那先比丘經》(《大正藏》，卷32，頁694a-703c) 成書於西元前一世紀，譯者不詳。內容有兩大主題——「再生」和「無我」。
- (7) 《佛說大安般守意經》(《大正藏》，卷15，頁163a-173a)，又稱《安般經》、《安般守意經》，共兩卷，漢末 (西元前148-170年) 安世高譯。內容是關於觀呼吸的禪修方式，類似「五停心觀」的數息觀，這是觀察入息 (āpanna) 和出息 (āna)，而讓心安止的方法。此法門在「六事」中有詳細解說，「六事」分別為：數息、相隨、止、觀、還、淨。上卷的主要論述結構在於書名的解說，例如「安」、「般」和「守意」的解說，以及與修行有關的評論。(見 DDB)

【編註】

- ① 曰：可以佛道寺觀改為之，今天下寺觀何止數萬，都會百餘區，大縣數十，小縣十餘，皆有田產，其物業皆由布施而來。若改作學堂，則屋宇、田產悉具，此亦權宜而簡易之策也。方今西教日熾，二氏日微，其勢不能久存。佛教已際末法中半之運，道家亦有其鬼不神之憂，若得儒風振起，中華又安，則二氏固亦蒙其保護矣。大率每一縣之寺觀取什之七以改學堂，留什之三以處僧道，其改為學堂之田產，學堂用其七，僧道仍食其三。計其田產所值，奏明朝廷旌獎，僧道不願獎者，移獎其親族以官職。如此則萬學可一朝而起也。以此為基，然後勸紳富捐貲以增廣之。昔北魏太武太平真君七年、唐高祖武德九年、武宗會昌五年皆嘗廢天下僧寺矣，然前代意在稅其丁、廢其法，或為抑釋以伸老，私也；今為本縣育才，又有旌獎，公也。若各省薦紳先生以興起其鄉學堂為急者，當體察本縣寺觀情形，聯名上請於朝，詔旨宜無不允也。(張之洞《勸學篇 - 設學第三》)
- ② 霍姆斯·維慈 2006, p.115-116.
- ③ 霍姆斯·維慈 2006, p.90-91.
- ④ 霍姆斯·維慈 2006, p.91.

⑤ 霍姆斯·維慈 2006,p95-96.

⑥ 霍姆斯·維慈 1988,p.71

編者註：本文摘譯自《傳遞香光：當代台灣的香光尼僧團與佛教比丘尼》（Chün-fang Yü. 2013. *Passing The Light: The Incense Light Community And Buddhist Nuns In Contemporary Taiwan*, Honolulu : University of Hawai'i Press.）部分標題為編者所加。

