

佛國心旅

## 停格的鈴聲

從九層樓高的巴山塔布塔 (Basantapur Tower)，眺望加德滿都 (Kathmandu) 谷地。穿越迷陣般陡峭的古老階梯，彷彿穿越尼泊爾歷史的輪軸。迂迴繞轉的心，突然停格在梵音輕揚的鈴聲裡。

站在塔廟林立的杜爾巴廣場 (Dubar square) 的最頂端，俯瞰櫛比鱗次的中古世紀遺風的部落，從連綿峰巒吹來的二月寒風，吹皺婦女們款擺的紗麗，也吹過善男信女額上眉間的硃砂或帝卡。這裡是眾神居住的國度，尼泊爾子民以最虔敬的儀式膜拜，追求內在永遠的法喜。雖然他們遊走在生活的滄桑中，卻依然為自己點燃一盞照亮心靈的佛光。

喜馬拉雅山脈見證自然的永恆，美麗的傳說卻也見證宗教的不朽。佛陀和弟子阿難曾造訪谷地的故事，使多少朝聖者的雙眼虔誠皈依；而文殊菩薩手持智慧之劍劃開渾沌的傳聞，蘊含多少布施者造塔的喜樂。當你極目遠望谷地以西的藍毘尼 (Lumbini)，請用你的心眼頂禮佛陀出生地的原鄉，也勾繪出一片你踐履入正道的願景。

一九九五年 尼泊爾加德滿都  
撰文／劉玲珠 攝影／王居發

ISSN 1027-5126

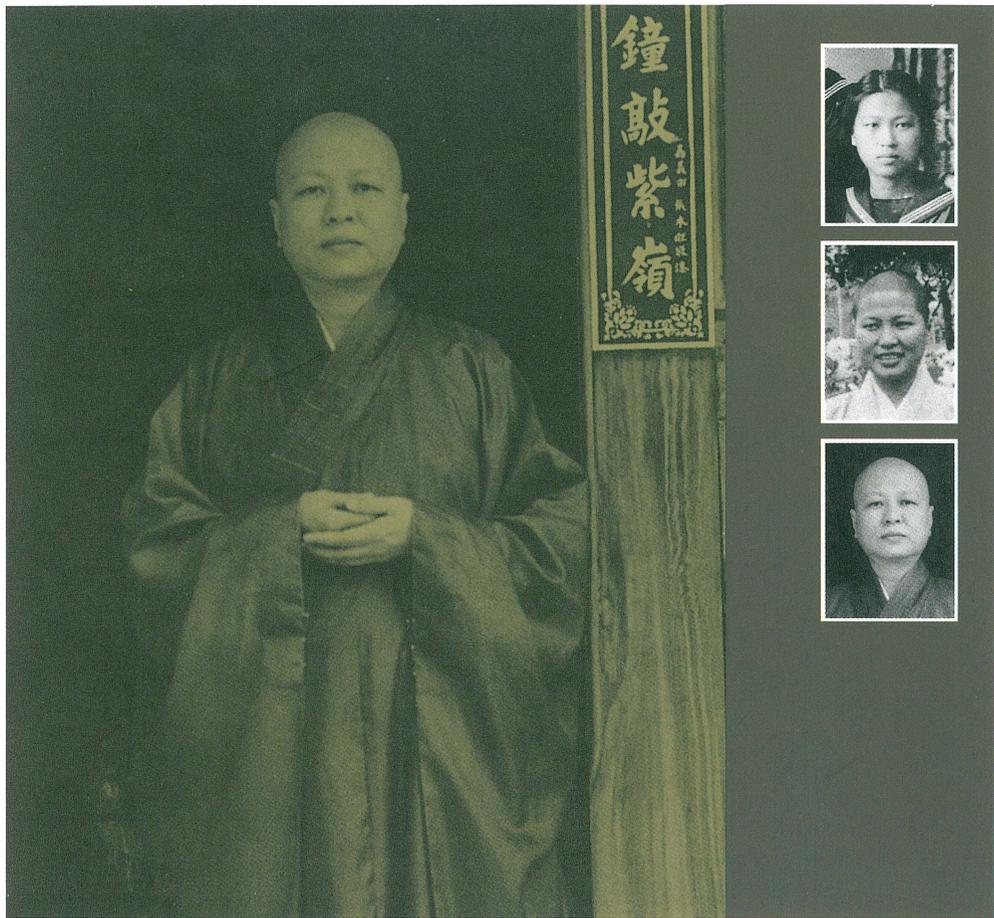
香光莊嚴

57

民國88年3月出刊

【季刊】

民國74年2月創刊



走過台灣佛教轉型期的比丘尼(上)

# 天乙法師

香光莊嚴

天乙法師

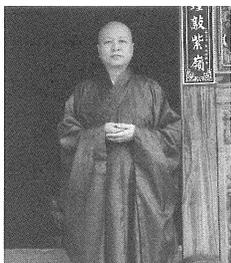
走過台灣佛教轉型期的比丘尼(上)

第五十七期

中華民國八十八年三月出版







## 天乙法師

在護衛佛教走過轉型期的身影中，  
天乙法師，  
是不能被遺忘的，  
她所呼籲「比丘尼自覺」的思潮、  
倡導建立「比丘尼僧團」的理想，  
即使今天，依舊震撼我們的心靈。

【編輯手札】

## 致力於喚醒台灣比丘尼自覺意識的天乙法師

編輯組

「比丘尼必須自己教導比丘尼！」「比丘尼要站起來，培養承擔及解決問題的能  
力！」這是天乙法師在民國四、五十年代於授戒場中不斷呼籲的思想。在那個保守封  
閉、男女社會地位落差極大的年代；在台灣佛教剛從僧俗不分的日本式、齋教式佛教  
過渡到中國大陸式佛教的時代，天乙法師以她獨特的見解與堅定的自信，致力喚醒比  
丘尼的自覺意識，向教界與社會大眾宣告：「住持正法的責任是不分男、女眾的！」

幾十年後的今天，台灣比丘尼以「素質高、人數多」的特色及活躍的弘化活動，  
在宗教、慈善、文化、教育等方面重建形象，而被社會、教界所肯定，台灣的「比丘  
尼經驗」也因此成為其他佛教國家考察、學習的典範。一九九七年，西藏佛教領袖達  
賴喇嘛來台訪問時，就表示希望了解台灣比丘尼的傳承。近年來，有關「比丘尼」的  
研究更是日趨熱門，不少學者專家發表以「比丘尼」為研究對象的論文。這些都說明  
著：台灣比丘尼的發展也成為「台灣經驗」的另一章。

站在現今台灣佛教的定點上回顧過往，我們不能忘記，由於長老老德的努力，確

立僧侶的生活型態及建立僧侶的形象，台灣佛教才能擺脫原先日本式、齋教式佛教遺留的影響，成功地轉型成中國大陸式的佛教。這當中有許多的比丘尼，她們奉獻畢生的心力，讓佛教的步伐能穩定地從過去走到現在，邁過一個時代又一個時代。在這些護衛著佛教走過轉型期的身影中，天乙法師是不能被遺忘的，她所呼籲「比丘尼自覺」的思潮、倡導建立「比丘尼僧團」的理想，即使在今天，依舊震撼我們的心靈！

從本期開始，本刊製作「天乙法師——走過台灣佛教轉型期的比丘尼」系列專輯，帶領讀者追尋天乙法師在台灣佛教史地圖中所留下的足跡。在本期專輯中，將介紹天乙法師崛起時的台灣佛教背景，與天乙法師的成長歷程、依止圓融法師出家的因緣，以及她親近慈航法師、追隨白聖長老參學時期的生活。

天乙法師短短五十餘年的一生，沒有足以傲人的事業，沒有任何著作傳世，但她強調「比丘尼對佛教的責任」的遠見與眼光，整頓了尼眾的生活理念，創造了尼眾的新形象，更影響了日後台灣比丘尼的生態，創辦香光尼僧團的悟因法師便是受學於她，而深受啓發。在今天台灣比丘尼逐漸被世人注目的同時，讓我們一起紀念一生為提昇比丘尼在社會、在教團的奉獻而耕耘不懈的天乙法師。

當我們穿越台灣佛教歷史的長廊，彷彿清楚地看到天乙法師高大威儀的身影，聽到她爽朗豪邁的笑聲，讀到她嚴肅喝斥「男女眾共住」的弊端，以及殷殷叮嚀「比丘尼自覺」的悲心與弘願……。

【專輯】  
走過台灣佛教轉型期的比丘尼（上）

# 天乙法師

民國四十二年，白聖長老在大仙寺傳授三壇大戒，規定僧侶剃髮染衣，嚴持素食、不婚嫁等清規、戒律，堂堂僧相得以重現人間，僧侶的修道生活因而重塑型態，此後，經過一連串傳戒會的洗禮，台灣佛教逐漸告別舊時代，邁向另一個嶄新的紀元。

天乙法師，便是一位走過這段台灣佛教轉型期的比丘尼，在戒壇上，她先後擔任引贊、口譯、講戒、得戒和尚尼等擔負著教育比丘尼的責任；在弘化方面，她以台語傳譯比丘大德的國語弘法，架起一座光復後台灣佛教接受中國佛教的橋樑；





在道場經營方面，她首開風氣，  
住持四個純女眾道場，  
以「女眾指導及管理女眾」的風格，  
樹立尼僧伽僧格教育的楷範。

這樣的一位比丘尼究竟經歷了什麼樣的修學歷程？

她依止圓融法師剃度，奠定寺院管理的基礎，

她親近慈航法師，效法以通俗演講為弘化的方式，

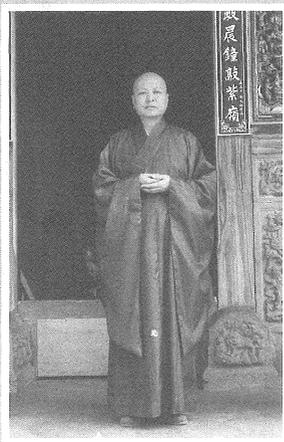
她追隨白聖長老傳戒，協助指導尼眾，

對透過戒壇管道教育比丘尼生起無比的使命感，

終其一生戮力宣導比丘尼自立、自覺，

為比丘尼的自覺意識

播下一顆影響深遠的種子……



# 堂堂僧相，還諸人間

天乙崛起時的台灣佛教

釋見暉 編著

釋自鑰 校訂

光復後的台灣佛教受齋教、日本佛教的影響，僧俗無明顯界限。

民國四十二年，白聖於大仙寺籌辦三壇大戒，台灣僧人的生活型態開始轉變。

白聖更於戒壇設置引贊，以比丘尼指導尼眾新戒。

## 光復後台灣佛教的出家人

佛教何時傳入台灣？一般相關的史料，都認為佛教是隨著鄭成功的渡台，而慢慢地傳入台灣的。在此之前，台灣已有移民與貿易，而宗教的傳播一向與貿易、移民有很深的關連，我們或許可以由此推論，在鄭成功渡台之前，台灣已有佛教的流傳。(1)而歷經明鄭、滿清、日據，



直到台灣光復，這段時期台灣佛教的發展如何？它所呈現的面貌又是如何呢？

### 〔光復後的台灣佛教派別——日本派、鼓山派、齋教〕

釋東初謂光復後的台灣佛教，可分為日本派（新派）、鼓山派（舊派）、龍華派（俗派）等三派。(2)此言大抵不差，但所謂的「龍華派」，或許用「齋教」一詞更為恰當。因為齋教於台灣的發展有三派——龍華、先天、金幢，而這三派對台灣佛教多多少少皆有影響，故以「齋教」替代「龍華派」一詞，如此一來涵蓋範圍會更周延。

齋教由儒、釋、道三者混和而成，其中的金幢派可能比正統佛教更早傳入台灣，因此張曼濤認為以台灣佛教的發展史來看，不能忽視齋教對台灣佛教的影響力，例如台灣一般俗語稱寺廟為「菜堂」，其實真正的菜堂是指齋教的修行場所。(3)何謂「齋教」？李添春認為：

台灣之白衣佛教，又稱為齋教，就是在家持齋奉佛之一種團體。不出家，不剃髮，不穿僧衣，以白衣身嚴持佛戒，以持齋而斷絕葷肉故稱為齋教。此種團體在台灣有三派，就是龍華派、金幢派、先天派，都是由大陸傳入台灣的。(4)

不只李添春認為齋教是「在家佛教」，在增田福太郎的調查報告裡早已經認定齋教是「在家佛教」，他說：

齋教，一名在家佛教。……嚴格地持守五戒十善，特別重視殺戒，因此「食菜」，所以有

「食菜人」之稱。(5)

一般而言，學者大都認為齋教的特點是：不出家、不剃髮、不穿僧衣、以俗體守持佛戒，如上舉李添春、增田福太郎、伊能嘉矩(6)等。但只有增田福太郎明白地指出，以俗體守持「佛戒」的「佛戒」是「五戒十善」。有關此點的說明頗為重要，因為龍華、金幢兩派可以嫁娶，而先天派則嚴格持戒，不許嫁娶。(7)佛戒的種類頗多，如以「淫戒」為例，五戒的淫戒是「不邪淫」，而具足戒(8)則是「不淫」。由增田福太郎的說明中可知，龍華、金幢二派可以嫁娶，當然不是守「不淫」的具足戒，而是五戒中的「不邪淫」戒。先天派則由於不許嫁娶，比起其他二派是更嚴格地持守佛戒，因此，也影響了一般人對佛教的看法，將光復後台灣佛教的女性出家人——比丘尼，稱為「菜姑」。

所謂「鼓山派」是指受中國大陸影響(多源自福建鼓山)的台灣佛教。釋慧嚴研究台灣佛教時，曾針對「台灣佛教的源流主要出自鼓山湧泉寺」此一觀點作過研究。慧嚴引用相當多的資料，如《南部台灣誌》、《台灣宗教調查報告書》、《台灣本島人的宗教》等，指出「本島的佛教傳自鼓山、西禪二叢林」，及「台灣人欲有相當地位的僧侶，要赴福州鼓山受戒，取得僧侶的資格。」(9)而受具足戒於福建鼓山的台灣僧侶，因為受傳統大陸佛教的影響，至少必須過著茹素、不婚嫁的生活。

日本佛教來台，始於日據時代。一八九五年馬關條約中，清朝將台灣割讓給日本，開始了



〔白聖傳戒整頓僧人生活〕

自民國三十四年日本戰敗，至台灣光復後首次在台灣縣白河大仙寺傳戒的四十二年春天，在此期間，台灣佛教的發展，依東初於三十九年的描述：

在家與出家也沒有顯明的界線，出家不需要削髮受戒——指一般齋姑而言，甚至龍華派齋堂

婚嫁	茹素	項度	
		派別	
×	○	鼓山派	
×	○	先天	齋教
○	○	龍華	
○	○	金幢	
○	×	日本派	

為期五十年的日據時代，日本佛教也就在此時傳入。在此時期，日本在台大力推行皇民化運動，佛教亦難逃皇民化命運，不論寺院的設備、僧侶的生活方式，乃至服裝及儀式等都受到日本佛教的影響，成為日本式的佛教，如僧人不茹素、可結婚育子、攜家帶眷營運寺院。由於皇民化運動所致，由大陸福建傳來的中國佛教便日趨式微。

總之，如以「茹素」、「婚嫁」的觀點來區分光復後的台灣佛教派別，約可歸納如下表：

允許娶妻吃葷。……捨此，台灣佛教徒缺少一種統一標準生活制度，……嘉義大仙寺……大有百丈的遺風……在食、行方面，已做到標準化；衣、住方面，尚未能符合僧制規定。……一個完善佛教僧侶，必須經過律儀教育、叢林教育、佛學教育。……故從根本律儀說，台灣許多出家眾不能目為比丘僧或比丘尼。他們忽視律儀教育的原因，不能不說是受日本佛教的影響。(10)

東初於民國三十八、九年間曾到台灣中、南部各地旅遊，對台灣各地佛教情況有所了解，因此提出這些看法，指出台灣僧侶受齋教、日本佛教的影響，不重視律儀，而說「出家」與「在家」沒有顯明的界線。關於當時台灣佛教的狀況，釋白聖（一九〇四——一九八九）於四十二年春天開辦大仙寺戒壇時，對求受戒的戒子有如下的描述：

在開堂的第一天，所見一般受戒者，除了幾位熟識的新戒之外，大都服裝不整，毫無僧像威儀，所以痛下決心，立出七條規定，限各新戒，在兩日內，決定取捨，否則便要依據規定，予以淘汰。(11)

白聖所謂的「七條規定」是：

- 一、必須捨家離俗，具足僧像，方可受比丘大戒；
- 二、出家者，不得穿俗裝，如無僧服，限三日內做成，否則退受居士戒；
- 三、無論出家在家，須一律投拜僧實為師，方許受戒；如有拜在家人為師者，須速改之，



否則一律不准受戒；

四、凡受居士戒者，絕對不准收徒；

五、不准寄戒，一律取消；

六、異道前來受戒者，必須宣誓

改邪歸正；

七、自受戒日起，絕對禁止煙、

酒、茹葷。(12)

此外白聖又說：

僧寶的儀容，極關重要，在戒期

開始時，我曾嚴格的指示過，要

所有四眾新戒的服裝，必須僧俗

分清，在家二眾，除做佛事外，

一律不得著僧裝。出家二眾，絕

對不得再穿俗服。因為本省出家

男眾，自日據時期，即多穿俗



◎民國四十二年，大仙寺傳戒大會是台灣光復後首次傳授三壇大戒，這是台灣僧人生活型態改變的開始。（圖為戒會全體合影。照片提供：中國佛教會）

服，實有違背佛教的制度，所以我在戒期開始時，第一步工作，便是整頓服裝。(13)

由上可知，光復後的台灣佛教仍難脫日本佛教的習性，出家男眾大多不著僧服，與俗人無異，且攜家帶眷、茹葷、飲酒等。此外，白聖也說不拜在家人為師，或凡受居士戒者不准收徒弟等，依筆者的看法，當時出家人嫁娶、茹葷、飲酒及在家人收徒的情況，除受日本佛教影響之外，也受「在家」齋教的影響。所以，白聖便說在傳戒期間第一要務就是整頓僧人儀容，釐清僧俗二眾，以使僧俗有別。

以上所說是光復後台灣佛教的景況——僧侶不剃髮、不著僧衣、攜家帶眷，與俗人無異。及至四十二年大仙寺第一次傳授三壇大戒<sup>(14)</sup>，這次的傳戒活動深深地影響了台灣佛教，從此台灣僧人的生活型態被徹底改造，不婚嫁、茹素、斷葷酒、剃髮、著僧衣、受具足戒等規定，成為台灣僧人的必要條件。民國四十二年的大仙寺傳戒大會，可說是台灣佛教轉型的一個重要契機。

## 從白聖傳戒看光復後出家人的轉型

張曼濤認為台灣光復後佛教的再建有兩方面：一是授予中國傳統佛教的出家戒法，二是重視佛教思想與學問。對僧侶而言，前者是必經的入門階段。但光復前的台灣佛教，並不重視戒律，所以重新建立傳戒模式，可說是復興中國佛教形式上最重要的基礎，而實際承擔、推動此



工作的人則是白聖。(15)白聖曾說明其對大仙寺傳戒的目標：「我既承當開堂任務，當於未來之先，便決心給台灣佛教，插一顆純淨佛法的種籽。」(16)於此，白聖在大仙寺戒壇上表明替台灣佛教播下純淨種子的決心。

### 〔白聖傳戒的因緣與動機〕

白聖曾說明其欲傳戒，以傳戒為急務的緣由是：

余自民國三十七年避亂來台，目睹本省佛教受日人影響而致不免有失風規，甚為痛惜！故不遺餘力一再主辦傳戒。(17)

此外白聖也認為：

「戒在則佛法在，戒滅則佛法亡。」可知戒律的存亡，維繫著整個佛法的命運。(《白公上人

光壽錄》，頁 753)

白聖深信戒律對佛教、僧侶的重要性，而台灣佛教僧侶此時連修習戒學的基礎——受戒，都還談不上。(18)

四十一年冬天，鍾石磐、陳登元等人馳函白聖，告稱大仙寺欲秘密計劃傳戒，戒期只有七天，且允許人不到壇，只要繳費掛名，即可受戒……，所以請白聖設法阻止。(同上，頁 302)白聖接到消息後，認為該寺傳戒與中國佛教會的傳戒規則不相符合，於是去文該寺予以糾正。

該寺於接到中佛會公文後，隨即派人至中佛會接洽，商討的結果，是以大仙寺住持釋開參任得戒和尚，大陸來台的釋太滄為羯摩和尚，釋道源為教授和尚，同時由白聖任「開堂」，負責籌劃一切事宜。（同上，頁 302 及頁 303）這樣的因緣，開啟了白聖往後在台一連串的傳戒生涯。

之後，對於傳戒的時間、內容、規矩等，白聖也做了一些改善與變動，如將戒期由十五天延長至三十二天，甚至是五十三天；女眾由「一部僧中授」到偶爾實施「二部僧中授」。此外，也建立戒壇作息的模式，如上午為新戒講解三壇戒法——沙彌（尼）戒、比丘（尼）戒、菩薩戒；下午為新戒教演規矩、禮節等；晚上則令新戒禮拜、懺悔。

雖然有人對台灣後來一連串的傳戒活動，毀譽不一，<sup>(19)</sup>但在光復初期，白聖的傳戒確實引起不少的迴響，如釋會性從大仙寺受戒之後，深覺傳戒之重要，因此熱心推動。白聖便曾提到台灣光復後於獅頭山元光寺第二次傳戒時，會性熱心推動的景況：

自從前年大仙寺傳戒，時間雖然稍嫌不夠，但對本省佛教確曾發生很大的影響；因此許多熱心的僧俗，都感覺有繼續傳戒的必要，其中如律航法師、鍾石磐、陳登元等居士，曾經屢次奔走大仙寺接洽，終因障礙重重，未能成就。本寺住持會性法師聞悉後，乃毅然發心傳戒，……卒使三壇大戒，如期宏願實現。<sup>(20)</sup>

以上是說明白聖傳戒的因緣、動機，及他人對其傳戒的回應等。



## 〔台灣佛教蛻變成「中國大陸式」的佛教〕

民國四十二年大仙寺傳戒以後，台灣佛教界年年都傳戒，有時甚至一年傳戒二、三次，如四十四、四十五年各有三處傳戒，而四十八年也有兩處同年傳戒。中國佛教會為防止三壇大戒的濫傳，自四十九年開始，規定台灣地區每年限一寺一次傳授三壇大戒，凡想傳戒的寺院，可以向中佛會登記，依序輪流舉辦，至於傳戒會中三師、戒師等人事，均由負責傳戒的寺院自行禮聘，中佛會並無硬性規定。台灣佛教在歷經一連串傳戒會的洗禮之後，漸從「日本式」、「齋教式」的佛教型態，蛻變成「中國大陸式」的佛教——僧侶須嚴持素食、不婚嫁等戒律、清規。

### ◎僧侶生活型態的轉變及形象的建立

總之，從白聖大力倡導傳戒會之後，台灣佛教的出家人確實經歷「轉型」的過程。所謂「轉型」可以從兩方面來看：一是僧侶生活型態的轉變及形象的建立——僧俗有別，在形象上，僧侶不得與俗人有雜。換言之，僧侶不得攜家帶眷，須不婚嫁、茹素、剃髮、著僧服等。道源於五十二年臨濟寺的傳戒會中，任教授和尚，在三月二十八日的「上堂法語」中說道：

本省佛教多弊端 僧俗不分最為先

幸而近年多傳戒 堂堂僧相現人間 (21)

由此窺知，台灣佛教僧侶經過十年傳戒的洗禮，至少在生活型態及形象上已是「堂堂僧相

現人間」，非僧俗混雜的局勢了。釋真華（曾多次參與戒會，擔任引禮、書記、尊證及阿闍黎）也說：台灣光復以前的出家人因受日本佛教影響，多已失去出家人應有的戒行和樣子……，佛教幾乎到了名存實亡的地步了！由於白老來台後，提倡傳戒，才慢慢地把風氣改變了過來，才為中國佛教打下基礎，紮下了根。

### ◎台灣僧侶漸熟知誦戒、結夏安居的律儀生活

轉型之二是指台灣僧侶漸熟知誦戒、結夏安居的律儀生活。白聖在大陸曾擔任過三次戒期的引禮（於戒場中輔導男眾戒子的男眾戒師），對當時大陸傳戒而不講戒的情況，頗不以為然。來台之後得有機會負責傳戒事宜，於是在戒壇上相當重視講戒。他說：

前年在太仙寺、去年在獅頭山，擔任兩屆的開堂，因各種環境關係，增加不少經驗，例如太仙寺，本定七天傳戒，幾經周旋，才改十六天，因此各戒條文，無法講解。獅頭山戒場三十二天，所以各戒條講解皆比較詳細。我常自想，傳戒為何，為戒子回寺持戒，但戒何以持，必須先知戒。若對於戒條，絲毫不明白，雖在戒壇前答「能持」，不啻戲臺上對白，自欺欺人，直同兒戲。此次傳戒，特別注重講戒，務令大家統同明白，才與「但解法師語」不相違背。(22)

上文說明白聖對傳戒的期許，那就是要詳講戒文，令受戒者明白所受的戒律，進而如法持



守。所以，白聖又表示一個月的戒期時間如不足的話，將集合有志研究戒律及叢林規制者，繼續教學。（同上，頁33）就在四十四年十普寺的戒期後，白聖果真率領歷來在大仙寺、元光寺、十普寺受三壇大戒的新戒比丘、比丘尼，於獅頭山海會寺實行佛制九旬結夏。這是台灣佛教有史以來，第一次的依制結夏安居，藉此修學經、律，期間由會性講比丘、比丘尼戒，白聖講《楞嚴經》。

從此以後，直至四十九年，每年白聖都率眾結夏安居。（同上，頁313-314）如四十五年率兩屆新戒弟子於碧雲寺、大仙寺結夏，講授《起信論》、四分戒律等。四十六年率「中國佛教三藏學院」的學僧到內湖金龍寺依律結夏；四十七年在內湖圓覺寺；四十八年在基隆寶明寺結夏，講《法華經》、《梵網經》等；四十九年主持中國佛敎研究院及三藏學院結夏安居，並於研究院開講《楞嚴經》。（同上，頁320-378）

釋智道參加四十四、四十五兩年的結夏安居，她的心得是：

四十四年在獅頭山由白公領導僧團，結了一次夏，是為第一次……。是次結夏，新受戒的佛子們個個抱著無比的興奮，為延續我佛慧命，尋求人生的光明而踴躍地參加。……雖然彼時的食住問題，因時間匆促，經濟短絀，種種的準備不夠；可是，彼會中，自上依止師——白公上人，下至使用的小孩（指新受戒者）都能刻苦耐勞，為法忘身，終於精神勝過物質，圓成這一首創的佳會！（23）

由智道的敘述中，得以管窺當時參與者的心境是興奮的，帶有續佛慧命的使命及尋找人生光明的動機，來參與台灣佛教史上首次的結夏安居。雖然當時物質環境不佳，但自上領導者，下自新受戒者，皆為法忘身，而沐浴於一片法喜之中。

隨著白聖在台傳戒、重視講戒，並首次率僧侶於獅頭山海會寺結夏、講戒之後，受戒、誦戒、結夏安居慢慢在台灣佛教形成一股風潮，使得現在出家的僧尼重視求戒，求戒後實行半月月的布薩誦戒，及每年舉行夏安居。這些律儀的生活方式，逐漸成為台灣佛教僧尼的生活型態之一。

## 比丘尼於戒壇中角色的轉變

白聖以傳戒、講戒為基礎，改變光復後台灣佛教的生態。在這過程中，出家女眾的數量一直多於男眾，對此現象，白聖曾說道：

余辦學初衷原以比丘為對象，無奈本省比丘寥若晨星而尼眾觸目皆是，且質量優厚，亦可負起佛教責任。……於是以權巧方便，分出家男女二眾於一院，而住宿分隔。聽課有時分堂，有時合堂。（同上，頁35）

這是白聖談他創立「中國佛教三藏學院」緣由的一席話，本來他辦學的初衷，只以比丘為



教授的對象，沒想到台灣僧侶是女眾多於男眾，不僅人數眾多且資質優秀，於是權巧方便，男女兼收，視情況分堂或合堂上課。

### 〔白聖於戒壇中設置引贊，輔導尼眾新戒〕

辦學如此，同樣地，戒壇中求受戒的女眾也多於男眾。(24) 白聖於四十六年（農曆則為四十五年底）東山寺傳戒會中任教授和尚兼開堂，當他向戒子介紹引贊（於戒場中負責輔導女眾戒子的女眾戒師）時，他說：

本戒場女眾甚多，對於一切規矩，需要引贊幫助指導。(25)

對台灣佛教女眾多於男眾這種現象，釋悟因（天乙弟子，畢業於中國佛教三藏學院）回憶以前她受教於白聖時的經驗說道：

自民國四十一年（陽曆是四十二年初）首次遵式如法在大仙寺傳授三壇大戒以來，很多齋姑落髮現比丘尼相，不必像以前完全要仰賴到唐山寄戒才能受戒的情況，這是老人家成就了台灣比丘尼。……但女眾的生活和修行仍宜由女眾照顧指導，老人很強調且貫徹此一原則——尼眾由尼眾來指導。因此，在戒堂中破例地設置引贊來輔導尼眾新戒。他常說尼眾要行八敬法，尊重比丘僧團，但尼眾自己要發奮圖強，因正法久住的責任是不分比丘、比丘尼的。(26)

悟因道出白聖的傳戒成就了台灣佛教的女性修行者，使她們可以遵式受「比丘尼戒」，且賦予指導女眾的角色。加上白聖的理念是「正法久住的責任是不分比丘、比丘尼的」、「女眾由尼眾來指導」，所以他在戒堂中破例地設置「引贊」來輔導尼眾新戒。所謂「破例」是指大陸戒壇並無此例，台灣光復後，第一次於大仙寺傳戒時，戒堂中也只有「引禮」，而無「引贊」。而四十三年於獅頭山元光寺第二次傳戒時，白聖即引用比丘尼當引贊來輔導尼眾新戒。

於如此趨勢之下，白聖想藉傳戒、講戒來改革台灣佛教的生態，除比丘之外，勢必要比丘尼的協助，釋天乙（一九二四——一九八〇）就在這個台灣佛教轉型期的關鍵點上，脫穎而出。

### 〔天乙協助白聖指導尼眾〕

白聖於大仙寺傳戒時，天乙與她的剃度師釋圓融及徒弟釋乙純三代同堂受戒，在當時傳為美談。在戒壇中，白聖見她氣質不凡，遂指派她為「沙彌尼首」，這是白聖與天乙初次會面的事情。《光壽錄》中記載：

元月（古曆十二月）師參與台南大仙寺傳戒法會，任開堂和尚大師父。……此為台省光復後第一次傳授三壇大戒，亦為自佛法光被台海以來，如法遵式傳授佛戒之首次。而得人之盛，亦無可比擬。若律航、本際、會性、開證、真性、圓融、天乙、性海、性寬等師均出壇下。

彼諸師等負荷中國佛教命脈，垂三十年，成就卓絕。（同上，頁 280）



在此段文裡，標明當時大仙寺戒壇中有許多人才求受戒，其中女眾有圓融、天乙、性海、性寬等，而她們對日後台灣佛教皆有其貢獻。

台灣光復後的第二次傳戒，於四十三年獅頭山元光寺舉行，當時白聖任用圓融、天乙、仁光、會光、會照等尼師為引贊師，她們皆是四十二年春受戒於大仙寺的比丘尼。(27)可見白聖是從大仙寺受戒的女性戒子中，挑出一批人為其助手，擔任引贊師。四十四年白聖於十普寺傳戒時，也任用德欽、天乙、仁光、善定（會光）、慧定（會照）、智道等擔任引贊師，除德欽資料不明之外，其中天乙、仁光、善定（會光）、慧定（會照）是上期元光寺傳戒會的引贊師，而智道是受戒於元光寺的。

由上可知，天乙從四十二年受戒完後，四十三、四十四年的傳戒會白聖皆請她任戒壇引贊師，協助輔導女眾戒子。此外《光壽錄》又記載：

天乙尼法師於十普寺戒壇充任引贊師，隨我師白公參加獅頭山海會寺及羅東白蓮寺結夏，負責指導尼眾。（同上，頁315）

至此，天乙除任戒壇引贊，協助白聖輔導戒壇女眾戒子之外，在台灣佛教第一次於獅頭山的結夏安居，及同年的羅東白蓮寺續行安居中，她已擔任「負責指導尼眾」的角色，換言之，天乙在眾尼師中脫穎而出，成為白聖座下女眾的首座弟子。

（編者按：本期專輯編著者畢業於中正大學歷史研究所博士班。專輯文題及文內部分標題為編者所加）

【註釋】

- (1) 藍古富主編：《中華佛教百科全書》，第八冊，（台南，中華佛教百科文獻基金會，一九九四），頁 5080-5081。
- (2) 釋東初：〈了解台灣佛教的線索〉，收於張曼濤主編：《台灣佛教篇》（台北，大乘文化出版社，一九七九），頁 109。
- (3) 中村元等著，余萬居譯：《中國佛教發展史》（台北，天華出版社，一九八四）中，頁 1036-1038。
- (4) 李添春：〈台灣佛教史要〉，收於《中國佛教史論集三》（台北，中華文化出版事業委員會，一九五六），頁 938。
- (5) 增田福太郎：《台灣的宗教》（台北，南天書局，一九九六），頁 96-99。
- (6) 伊能嘉矩著，王世慶等譯：《台灣文化志》（台中，台灣省文獻委員會，一九九一）中卷，頁 255。
- (7) 增田福太郎：〈調查記錄中的齋教〉，轉引自王見川著《台灣的齋教與鸞堂》（台北，南天書局，一九九六），頁 264。
- (8) 具足戒指比丘、比丘尼所應受持之戒律，因與沙彌、沙彌尼所受十戒相比，戒品具足，故稱具足戒。
- (9) 釋慧嚴：〈明末清初閩台佛教的互動〉《中華佛學學報》，第九期，一九九六，頁 226-227。
- (10) 釋東初：〈了解台灣佛教的線索〉，頁 106-111。
- (11) 釋白聖：《大仙寺開堂記》，從釋會性：〈憶大仙戒壇懷白公老人〉之文轉引，收於白聖長老圓寂三週年紀念論文集編審委員會編：《白聖長老圓寂三週年紀念論文集》（台北，能仁家商董事會，一九九



- 11) - 頁 35。
- (12) 同上 - 頁 36。
- (13) 同上。
- (14) 三壇大戒指沙彌(尼)戒、比丘(尼)戒、菩薩戒。
- (15) 中村元等著，余萬居譯：《中國佛教發展史》(台北，天華出版社，一九八四)中，頁 1063-1064；或藍吉富主編：《中華佛教百科全書》，第八冊，頁 5087-5088。
- (16) 同。
- (17) 同(13)。
- (18) 祝賀恩師八秩高慶禮贊會編：《白公上人光壽錄》(台北，十普寺，一九八三)，頁 345。
- (19) 釋聖嚴謂佛子戒學的修持有三步驟：受戒、學戒、持戒，出自釋聖嚴：《戒律學綱要》(台北，東初出版社，一九八六)，頁 10。
- (20) 如釋聖嚴曾說熱衷於傳戒法會的大德們，可謂有功有過，而過勝於功，因為違律濫傳故。但又強調他本人並非反對傳戒。此文出自釋聖嚴：〈今日的台灣佛教及其面臨的問題〉，收於張曼濤主編：《台灣佛教篇》(台北，大乘文化出版社，一九七九)，頁 174。
- (21) 此文出自釋白聖：《戒堂講話集》中〈嚴持禁戒報答佛恩〉一文，乃白聖在四十三年元光寺戒壇為在家菩薩之開示，從釋會性：〈憶大仙戒壇懷白公老人〉之文轉引，收於白聖長老圓寂三週年紀念論文集編委會編：《白聖長老圓寂三週年紀念論文集》，頁 38。
- (22) 臨濟護國禪寺傳戒會編：《護國千佛大戒同戒錄》(台北，臨濟寺出版，一九六二)，頁 173。

- (22) 十普寺傳戒會編：《護國千佛大戒同戒錄》（台北，十普寺出版，一九五五），頁 28。
- (23) 釋智道：〈結夏安居的回顧與前瞻〉，《中國佛教》第一卷第九十一期，一九五七，頁 33。
- (24) 民國四十二年台省第一次在大仙寺傳戒，即得新戒比丘四十人，比丘尼一三二人；四十六年東山寺戒壇新戒男女比例更為懸殊，比丘二十七人，比丘尼一一人。引自《光壽錄》，頁 302、頁 330。
- (25) 東山寺傳戒會編：《護國千佛大戒同戒錄》（屏東，東山寺出版，一九五七），頁 84。
- (26) 釋悟因：〈青山常在，法水常流——憶師公以及那段曾經親炙的日子〉，收於白聖長老紀念會編：《白聖長老圓寂紀念集》（台北，白聖長老紀念會，一九九七），頁 120-121。
- (27) 《中國佛教會頒發台南縣大仙寺冬期傳戒同戒錄》（台南，大仙寺出版，一九五三），頁 10。

【心田四季】

把微笑送給您

釋自聿

一段話：

真正的微笑是打從心底自然湧現的，是笑聲的泉源。記得曾在本書裡看到這麼

在所有的種子裏如果少了一顆「微笑」，其他任何種子都是無用的。不管「微笑」的種子是多麼細小，也要盡心去栽培，讓它能夠發芽生根。使所有宇宙萬物，隨時都能以「微笑」的心情，散發曦和的光輝，這是人生旅程中最重要的一。



那日見俞法師在佛學研讀班上課時，請同學練習在做任何事之前，如打電話、等公車、喝水、入家門……，都要先觀察自己的呼吸三遍，再微笑一次。同學馬上笑著回應：「這樣會被別人當成瘋子啊！」見俞法師當下便帶領同學們練習，就這麼一會兒工夫，大家都會心微笑，整個教室氣氛變得好祥和、溫馨。課後打掃時，當助教的我也不忘提醒同學：「不管是在擦黑板或掃地，可別忘了要練習觀察呼吸三遍，再微笑一次哦！」此話一說，全部的人都冰冷盡釋、笑顏綻放，彼此的距離拉得更近了。

微笑是每個人與生俱來的，為何我們卻常忘記這本具的「家珍」呢！是生活的「忙、茫、盲」，還是我們不停在追逐外面的世界呢？每天我們行色匆匆，少有閒時及閒情駐足觀賞飛鳥浮雲，更別說周遭的人彼此打打招呼，輕輕微笑了。反觀自己這一段時間不也如此，從南部剛到台北弘法，面對台北冬天嚴寒、夏天酷熱的環境，整天都得待在用空調設備才能呼吸的大樓道場裡，實在無法適應，也使我遺忘了「本具家珍」。

一年多過去了，現在我已較能以平常心來看待這些外在的環境。因為無論置身何處，都不可能會有令人完全滿意的地方，最好的生活態度就是在既有的條件中去創造因緣，以微笑來面對一切。佛菩薩不都時刻展露出慈悲為懷的笑容，帶給人們無限的寧靜和安慰嗎？我願學習佛菩薩的慈藹與祥和，以微笑善待自己與他人。

從今天起，讓我們時常坐在佛前，學習微笑吧！

# 走入佛門，緣結東山

天乙出家前後

釋見暉 編著

釋自鑰 校訂

優渥的家庭環境及喜歡讀書的個人特質，使天乙有受高等教育的機會，幼年於菜堂的熏習及家人對她未婚心態的認同，使她選擇走入佛門，而於東山寺的修學，造就了她經營寺院、領眾弘化的能力……

## 成長背景與出家因緣

釋天乙，俗名洪金珠，生於民國十三年十一月十六日（農曆十月五日）<sup>(1)</sup>。天乙出家後參與傳戒會的角色及經驗，奠定了她在台灣佛教界的地位。為何在眾多尼眾中，她會有如此的機緣呢？這可能是因為她有令人注目的高學歷（日本東京昭和大學文科畢業）以及獨特氣質的緣故，使



得她在求受戒時，便立刻受到白聖的重視。白聖於〈回憶天乙尼師一生的事蹟〉一文中提到：

我在大仙寺擔任開堂之職，見她氣質與常人不同，遂安排她為沙彌尼首。(2)

天乙能擁有高學歷與她的家世背景及個人特質有關。她的父親是洪其清，母親是洪朱會，洪其清在鳳山經營糕餅店，早期台灣並沒有麵包店，一般在年節、喜慶或祭祀時，都會需要用到糕餅，所以開糕餅店的收入比一般務農的人更加豐厚，據釋心通（朱紅娘，即天乙的表姊，幼年時曾住天乙家幫忙）描述：

餅店是水泥蓋的，在媽祖宮對過來的那條街上，店面開得很大。

富裕的家庭環境，提供了天乙及其兩個兄長、兩個妹妹比一般人還多的教育機會，她和兩個哥哥皆曾赴日本求學——天乙就讀東京昭和大學文科；大哥洪有達在日本攻讀醫學，是台灣南部著名的外科醫生；二哥學政治、法律，但回台不久就過世了。以當時台灣一般家庭的經濟條件來說，能讓子女有機會受教育就已經很難得了，更何況是送他們飄揚過海地去留學！所以，家庭環境的優渥，是使天乙有機會接受高等教育的原因之一。

### 〔喜歡讀書、手不釋卷〕

此外，天乙的個人特質——喜歡讀書，也是她能繼續接受高等教育的原因之一。天乙的學歷比她的兩個妹妹還高，其大妹洪瓊珠描述：

天乙法師很會念書，小時候的她身體比較弱，不能做、也不會做粗重的工作，她就是勤讀書。

悟因也有類似的描述：

朱紅娘常說師父小時候「閒閒的」，常常手不釋卷，閒閒（台語）在那裡看書，從來不做家事。

由以上的描述，可知天乙從小身體較差，無法做粗重的工作，但很喜歡念書，而她的家庭環境正可以提供她念書及求學的機會。此外，天乙小時候曾住過菜堂，在廟裡讀書的機會可能比一般人多，洪瓊珠說：

她小時候如果身體不舒服就會發燒，我媽媽常常帶她去（鳳山）三民路一間大廟（媽祖廟），廟裡的人會教她念經，教她讀四書什麼的，她就在廟裡一直住到考上屏女。

悟因也同樣提到：



◎天乙（前排右一）就讀於屏東高級女子中學時，與同學合影。  
（照片提供：釋乙純）



師父小時候曾住過菜堂，早期在菜堂要念佛經、四書五經時，都要用漢文音讀誦，所以她比一般的家庭更有受教育的機會，像新竹靈隱寺還要教人讀《幼學瓊林》、四書、五經等漢文。但是我不清楚，她的漢文是不是在菜堂裡學的，只知道有個信徒叫張彩霞，她說她父親的漢文很好，以前曾經教過師父讀漢文。

長大後的天乙考上屏東高級女子中學，當時屏東高女是一所以招收日籍學生為主的學校，只有特別優秀的台籍學生才能就讀，所以天乙能考上屏東高女，實是家中的喜事。心通描述當年天乙考上屏女的情況：

她十六歲考上屏東高女，那時非常轟動，因為屏東高女只錄取三、四位台灣人，其餘都是日本人，所以她一考上，大家都來祝賀。

天乙喜歡讀書，常常手不釋卷，這種好學的特質，在她於屏女求學的階段顯露無遺。由於家中經營糕餅店，天乙的父母親通常於晚上十一點關了店門之後，才回家休息。心通回憶天乙求學時代的生活：

平常我們都十一點關店，天乙法師大概吃完晚飯，整理好就去睡了，……我們睡同一間，她叫我要睡覺時一定要叫她起床，她就起來念書念到天亮，所以她大概十二點過就起來念書了。如果碰到考試，我要睡覺時她都還在念書。

由於富裕的家庭環境及個人好學的特質，天乙於屏女畢業之後，再繼續赴日深造，成為當

時少數擁有高學歷的台灣女子之一。

在日本，天乙就讀於東京昭和大學文科，於台灣光復後回國。回國之後，糕餅店的生意就交由天乙經營。天乙負責糕餅店管帳、記帳及人事管理的工作。她出家之後，糕餅店便結束營業，舖面就登記在她名下，出租的房租是她的零用金，使她出家後的財務一直不虞匱乏。

簡單地說，天乙的知識、家庭背景及財務狀況比當時一般人都豐厚，或許這是她出家後表現比較有信心的重要後盾吧！

〔幼年的熏習，促使她走入佛門〕

至於擁有比一般人更好條件的天乙為何會選擇出家呢？這可能與她的個性及幼年熏習有關。



◎天乙自屏東高級女子中學畢業後，赴日本東京昭和大學文科就讀。圖為天乙（最後排左一）與大學同學合影。（照片提供：釋乙純）



就其個性方面而言，天乙並不像一般少女對婚姻懷著憧憬，天乙的表姊心通曾於天乙考上屏女時，跟她提起未來結婚的事，其對話如下：

她考上時，我跟她說：「你讀一讀以後可以嫁給一個富有的人家。」她說：「我不嫁！」

洪瓊珠描述其家人對天乙「不想結婚」的處理態度：

我姊姊要出家，我媽媽並沒有阻擋她，因為曾經有乩童告訴過我媽：「她是『善骨』、『佛骨』的。」所以我媽媽就沒有勉強我姊姊了，一切都順其自然。

我姊姊從日本回來後，就有很多人來作媒，我媽媽都跟人家說：「她不要！」我媽說如果自己戀愛，她可以請對方來說，但是我姊姊也都沒有這樣做。有一次一個台北某某院長的兒子向我媽媽提親，我媽也是回答說：「她不要！她是天上的『好星』來出世的。」

可見天乙自小即無婚嫁之意，而家人也認為不婚嫁是她的宿命，所以讓一切順其自然，並未加以勉強。此外，前面提到天乙幼年曾住過菜堂一段時間，對一個正值天真爛漫年齡的孩子而言，能習慣齋姑們單調靜態的生活與作息，而不會感到不適應，天乙的個性及對未來生活的傾向可見一斑。

天乙出家的另一個原因可能與其幼年的熏習有關。悟因也有同樣的看法：

師父會出家可能跟幼年的熏習有關，她母親每天一大早就念經，念《大救苦經》、《太陽經》、《太陰經》。

### 天乙的母親洪朱會長年

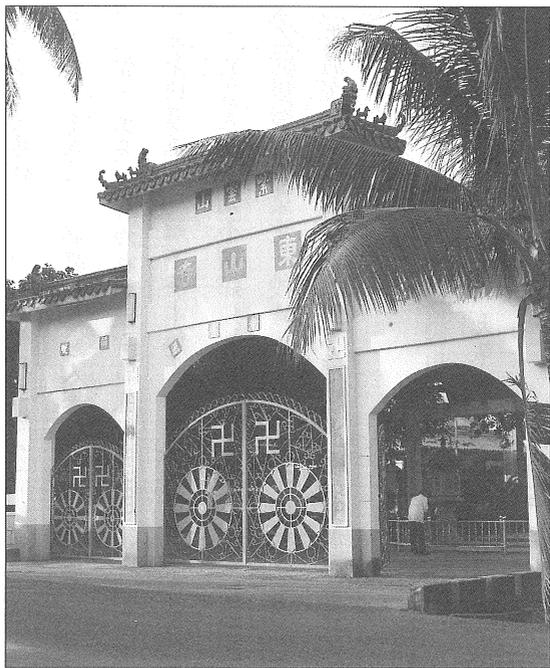
吃素、學佛，心通描述其信

仰如下：

我姑姑每天早上三點一定起來，去廟裡拜，她是信先天的，拜媽祖，她會去龍山寺，也常走竹仔腳那間明善堂，媽祖宮那邊如果在熱鬧，她就放下生意去幫忙。

我姑姑雖然常走善堂，但還是會帶她（指天乙法師）到屏東東山寺去，因為我姑姑拜佛，什麼都拜，而且那時候東山寺非常有名，是最大間的寺，所以她們也會去東山寺。那時我姑丈已經往生了，我姑姑很喜歡出家，就跟東山寺的住持說：「我這女兒大學畢業了要出家。」

上文中，心通表示洪朱會長常走善堂，此處所說的善堂，可能就是悟因所指的先天堂。除了



◎東山寺創建於民國十三年，因其地之東，有山如屏；並取六祖大開東山法門之義而得名。

（圖為東山寺山門。攝影：林介嶽，攝於民國八十六年。）



先天堂之外，心通還提到洪朱會常到媽祖宮幫忙，可知洪朱會是一個虔誠的宗教信仰者：念經、拜佛、常走善堂及媽祖宮。

洪朱會除了個人信仰之外，也會讓子女加入她的信仰圈，例如她常帶天乙親近菜堂及東山寺，可能因為這樣的耳濡目染，而種下了天乙後來的出家因緣。

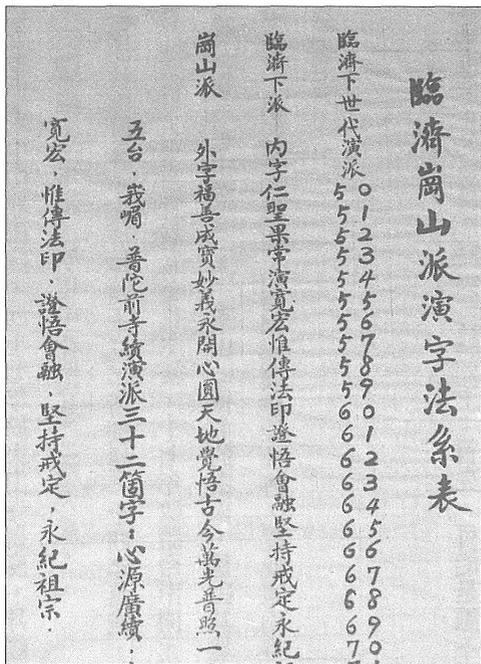
此外，心通也提到，洪朱會很喜歡出家，所以天乙會出家，與其母親的信仰，及幼年的環境熏習不無關係。

總之，天乙出家的原因，一方面是其個性使然，一方面則與其幼年的環境熏習有關。

## 於東山寺的修學

〔依止東山寺剃度〕

光復後三年（民國三十六



◎天乙二十五歲於屏東東山寺出家，拜圓融為師，是臨濟崗山派第六十代弟子。

（圖為「臨濟崗山派演字法系表」。攝影：釋見享）

年)，天乙自日本回國，回國後負責管理家中的糕餅店。三十七年於東山寺剃度，拜圓融為師，法名印儀，字號天乙。四十二年（農曆四十一年底）於台南大仙寺受三壇大戒。

東山寺是由屏東佛教臨濟宗信徒林慶雲等十人於民國十三年所創建，十四年落成，名為「屏東臨濟宗布教所」，林慶雲等人請同宗日人東海宜誠為首代主任，十七年改請台南開元寺監院釋詮淨為第二代主任。十八年經眾議改稱「東山禪寺」，「東山」得名的由來，是因其地之東，有山如屏；並取六祖大開東山法門之義。(3)台灣光復後，圓融尼師繼任住持，從此東山寺出家尼眾逐漸增加，於是轉變成一個純女眾道場。

### 〔對圓融及東山寺印象良好〕

為何天乙會選擇東山寺為她剃度依止的道場？原因可能如下：首先，可能是她不喜歡所接觸菜堂的修行或生活方式。悟因說道：

師父說她以前原本要去先天齋堂出家，因為那邊的人非常招呼她，可是她發現那些菜姑很喜歡看歌仔戲，對這樣的修行她頗不以為然，於是就不選擇那裡。

此外，釋一心（天乙弟子）也說過：

有一次不知道她是去東港菜堂還是里港菜堂住了幾天，看到那邊的師父打徒弟，還用手拉她徒弟的頭髮，她看了很害怕：「怎麼師父這樣打徒弟！」以後就不敢再去了。



其次，天乙隨母親洪朱會到東山寺的經驗，或許是她決定在東山寺出家的因素之一。一心說道：

師父的媽媽常去菜堂、寺院，也就到這邊（指東山寺）來了，她老人家都「閒閒的」到處去拜。以前鳳山有十幾位老菩薩常來東山寺，她就是其中一位。我們老住持圓融法師很會招呼信徒，也常招呼那些老菩薩，她對師父的媽媽說：「讓你女兒來出家，住在這裡！」那時候這邊（指東山寺）比較沒有人才，能念完小學六年級就不錯了，何況師父是念大學的。

此外，依釋明一（天乙之妹洪碧珠）所述：

有一天家母帶我們去東山寺拜佛，一進入寺內，有一位身子高大、清爽明朗的大師父，笑哈哈地在殿前接我們：「呵！洪太夫人帶著兒女們光駕，歡迎歡迎！」那位身子高大如女傑一般的師父，就是圓融大師，家姐前生跟她有緣，一見師父即很高興，圓師很喜愛大姐，……時常跑去東山寺玩，跟師父弟兄們談話聊天，不久即皈依三寶，……落髮為尼了。(4)

由上可知，圓融很熱情地招待她們母女，這



◎圓融對天乙母女的招呼，使天乙對東山寺留下良好的印象。

(圖為圓融畫像。攝影：釋自津)

樣見面、參訪的經驗可能讓天乙對圓融及東山寺留下良好印象。此外，也可能是東山寺的道場風格吸引了天乙，讓她決定在此出家吧！

### 〔東山寺的兩大特色——實施請執，積極從事佛教事業〕

光復後的東山寺在當時南台灣佛教界中，主要有兩大特色，悟因說：

東山寺在早期南台灣的佛教界中有兩個特色：一個是她們年年有請執；一個是圓融尼師勤於做佛教事業，例如請大陸來台的法師、居士來東山寺弘法，據說她對講經說法的人都相當禮遇。

由此可知，東山寺有兩大優良傳統，第一是實施請執制度；第二是積極從事佛教事業，常舉辦講經說法等活動。

請執又稱「請職」，是叢林禪院人事安排和職務分配的行事<sup>(5)</sup>，有了請執，寺眾各司其職，寺院的功能才可運作。東山寺屬大崗山法脈，於大崗山法脈下的寺院如大仙寺、龍湖庵等，很早就有叢林請執制度，東山寺也承襲了這個傳統。然而這為何是東山寺的一大特色呢？悟因提到：

以目前來說，現在佛教界仍然有很多道場沒有請執，一個人既當住持又兼監院、知客，所以那時候東山寺請執算是蠻特殊的例子。民國五十六年佛光山還沒開山以前，南台灣的大



道場——住有一、二百人的如大仙寺、東山寺、龍湖庵等，都有叢林請執的制度，讓人很嚮往。

佛教事業方面，圓融身為屏東縣佛教會理事長，十分護持佛教會的活動。悟因回憶民國五十幾年，她初次到南部時，便發現圓融參與佛教會活動後的影響。她說：

圓融尼師相當支持佛教會，凡是佛教會有活動，她都去參加。民國五十幾年我剛到南部寺院掛單，發現屏東縣市每年浴佛節的街頭遊行，其聲勢之浩大，並不亞於台北，佛教居士都熱烈參與，據說到現在還是一樣，這些都是圓融尼師帶動的。

此外，東山寺常請大陸來台的法師到寺裡弘法，如天乙未出家時，即曾到東山寺聽慈航講經說法。釋心達（天乙弟子）說：

師公圓融法師以前也很喜歡請法師到東山寺講經，所以也曾邀請慈航法師到東山寺講經說法。那時師父還沒有出家，帶髮、綁二根辮子，她都坐最後面聽經。

而圓融對這些弘法的法師十分禮敬，圓融對弘法法師的尊敬態度，也影響到天乙，悟因說：

圓融尼師對弘法的人都很敬重，師父也接受這樣的傳統。早期道源長老、章嘉大師他們都是坐火車從基隆、台中、台南、高雄到屏東，這樣由北到南地環島佈教弘法，火車的最後一站是屏東，而高雄以南最大的寺院就是東山寺，所以大家都會到東山寺去弘法，這跟交通大有關係。

釋乙德（天乙弟子）也說：

師父對來寺裡講經的法師都很尊敬，像戒德、默如老法師，對教界的老法師也都很擁護。

而當時與外來法師的接觸，也是天乙建立其佛教界人脈的開始。像釋默如之受邀講學：

二十多年前，要我到東山寺講學，變成不能兌現的空話了。這

一次（民國六十多年）在龍湖庵做水陸，她晚上到我們法師室來

閒聊，……她說：「……我很懇切的邀請老人到興隆寺去講唯識學。」(6)

在東山寺領執時認識的人脈，成為天乙住持一方時的人力資源。



◎圖融（前排坐者左七）勤於做佛教事業，常邀請法師至東山寺講經。

（圖為斌宗法師（前排坐者左八）至東山寺講經圓滿後，與聽眾全體合影。照片提供：釋乙純）



天乙後來雖離開東山寺，但她仍將這兩大特色落實在自己的道場中。如以請執為例，悟因說道：

後來師父離開東山寺，住持半天岩、興隆寺，雖然這些寺院的住眾不比東山寺多，但是她仍然年年請執，因為請執才好運作。

請執制度能施行，對道場及道場的住持而言，是人眾能各司其職，易於運作；對人眾個人而言，則易明白如何與他人分工合作，且能在承擔的領域內專司其責，發揮所長。

### 〔受具足戒前，即已領眾、授徒〕

此外，天乙在東山寺時即已經收徒，其首位弟子乙純回憶道：

民國四十年，我二十五歲時在東山寺出家，是師父第一位剃度的弟子。民國四十一年，師公圓融法師、師父和我三人一起在大仙寺受三壇大戒。

由乙純的敘述，得知圓融、天乙收徒的當時，台灣的佛教界都還未傳授三壇大戒。除授徒外，一心也提及天乙一圓頂出家就擔任東山寺的當家。由此可知，當時台灣佛教僧侶要授徒、領眾，與是否已受具足戒沒有絕對的關係，悟因說：

台灣佛教幾個較活躍的女眾寺院，如龍湖庵、東山寺，這些道場的女眾，有的在受具足戒前就當了住持，圓融尼師就是一個例子，民國四十一年底（農曆）她才受具足戒，在這之前

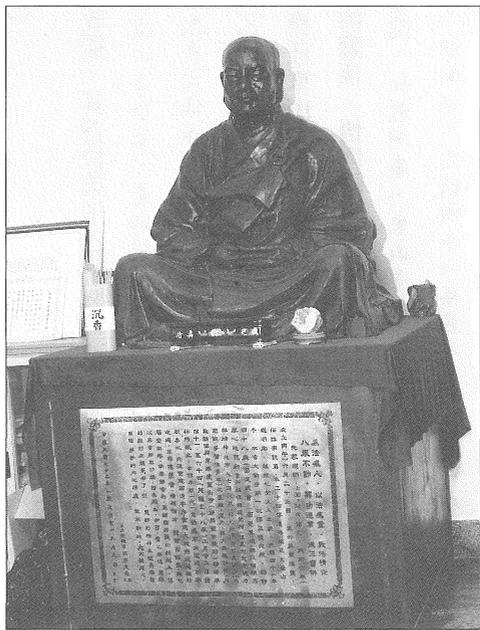
就當住持、領眾，所以領眾與受戒沒有絕對的關連。

總之，天乙在受具足戒之前，就已經在東山寺領眾、授徒了。天乙為什麼能在剛出家時就度弟子，這可能與她的學識及東山寺的作法有關。一心說自己的經驗是：

我沒有拜圓融法師，卻拜天乙法師為師，這是因為我啊

姑常走寺院，她告訴我要拜師就要拜比較有學問的、比較明理的。她跟圓融法師說：「這小女孩要出家，要拜你徒弟，鳳山那位。」不然，照理說她（指圓融法師）是我們親戚，應該拜她為師才對。當時東山寺在我之前拜師父的有乙純師、乙悟師、地貞師、一修師等，第五位才是我。

那時我們在東山寺，老住持會收徒弟，師父也有收徒弟，收徒弟是開放的，不必公開徵求大家的意見。收徒弟時不必對大家說，如果要住下來就要向大眾稟白：「某某說要來修行、



◎圓融雖現女相，但具大丈夫的魄力與精神，深深地影響著天乙。（圖為置於東山寺內的圓融塑像，下有其弟子們為其所立的銘文（見左頁圖）攝影：林介嶽）



共住。」這樣大家才知道有一個人要住進來，不然臨時住了一個人進來，人家也不知道你要來做什麼。

### 〔教徒是用喝斥，而非體罰〕

此外，圓融教導人眾的方式也是天乙的

### 參考、借鏡，真華說：

天乙的出家道場是屏東東山寺，剃度師父是圓融和尚，……圓融原是女眾，為什麼稱她為「和尚」呢？因為她說話、做事頗有男眾氣概，所以佛教界大家都稱她為「圓融和尚」。……她對徒眾管教十分嚴厲，如果徒眾有一點不好，不是大聲喝斥、打耳光，就是罰跪香，東山寺當時一、二百位住眾（佛學院學生也包括在內），幾乎沒有一個不怕她的。

為法為人，以法為重。我法情空。  
八風不動，興功造業，成三寶供。

先家恩師，上圓下融字法志，民初六年（歲次丙午）六月二十三日，生於屏東淡豐，俗姓李號五，年二十四得遇勝緣至大崩山，親湖庵，皈依心安上人出家。民國四十一年冬，本省大仙寺第一次傳三壇大戒，師時四十八歲一面促戒會，一面受昇戒，師以宿根深厚心地慈和言行謹慎雖現女相，但具大丈夫魄力與精神，地方人士深敬慕，師於龍湖庵與大仙寺為避戰爭曾住多屯之靈藏，盡力。與大無畏精神乃敦請回屏東興建東山寺（原屏東佛教所）時師年四十（至六十四）民國五十八年二月廿二日受戒報止。廿四年間一心一意的為東山道場而奉獻身心。先後重建兩邊寮房重建大殿完成美觀的道場，並興建學舍，培植僧才。安僧百餘發建七層安樂塔，供奉佛舍利，恩師雖非最初發起人，但以其辛勞與功德，請為開山，亦可當之無愧，恩師的軀殼肉體是去了，然，恩師的精神永遠長存在眾弟子的內心深處，並不斷地，光大發揚也。

弟子天機率兩序大眾 上

中華民國七十二年（歲次癸亥）九月九日 吉

圓融的言談及做事方法頗具男眾氣概，她教導徒眾時更是嚴厲，對天乙來說，這不啻是一種示範。天乙在這樣的環境中出家、接受教導，她對弟子的教導方式，有承襲也有變更。悟因回憶說：

我知道師父會用喝斥，但從來不用體罰或鞭打等方式，她說她在東山寺受過了，她不認為那樣對修道有幫助。她喝斥人很大聲，不用麥克風，大家從大老遠就知道是師父在罵人。

師父在東山寺出家後曾任當家，當時東山寺的住持是圓融法師，她管教人眾很嚴格，人眾做錯事情，住持就先責備當家。師父從那裡被訓練出來，所以對佛教生活的細節比較重視，而且過去她是富裕人家的小姐，比較常跟人接觸、有經驗，所以她很重視一些規矩。

### 〔過吃苦耐勞的修行生活〕

台灣早期的出家人非常吃苦耐勞，生活中除了茹素、早晚課誦外，還要為信眾誦經，更得下田、上山農耕……，而修行的生活內容就是這些，東山寺的女眾出家人也不例外。悟因說：

東山寺的女眾出家人非常吃苦耐勞，什麼事情都自己做，生活就是吃素、工作、早晚課誦、聽經。她們整天都有工作，如種菜，她們的菜園很大，在工程中自己當小工，建築並不宏偉，但到處都刷洗得很乾淨。

一心也說：



以前在東山寺，日用品如牙膏、牙刷都要自己買，只有七月半供僧，常住才會把別人拿來供僧的東西分給大家。冬天吃「鵝菜」，夏天吃空心菜，很少有其他的菜，菜都是自己種，採收時是用割的，不是整棵拔起來吃，而是割完再施肥，長出來再割來吃。那時候生活很清苦，現在的出家人好多了，那時一天兩餐粥、一餐飯，中午吃飯，早晚吃粥，晚上的粥舀起來像「碗粿」。早期信徒的生活也沒有很好，那有可能供養！現在大家生活比較好了，才有辦法供養我們。

天乙受戒前在東山寺的生活就是如此，可能是這樣的生活方式建構出她對「修行」的看法。因為後來她對弟子的要求及期許，也不離這樣的修行內容，同時她所住持的道場，也與東山寺一樣沒有什麼福利可言。

#### 〔管理與弘化方面的執事訓練〕

天乙受戒前都在東山寺，主要的磨鍊來自執事及因其資質而有的工作，這包括擔任當家、協助圓融處理佛教會事務、代理佛教會理事長、主持法事、演講、組念佛會並開示，以及帶領剃度弟子等。

民國四十二年七月十八日，釋道安的日記記載天乙代理圓融為佛教會理事長時，與佛教會青年居士溝通意見時的情況：

佛教會一般青年居士……根本不徵求佛教支會理事長（天乙代）及東山寺住持同意，……當家天乙與高登海的意見，根本不受尊重與接受。(7)

### 而據悟因描述：

她二十五歲在東山寺剃度，二十九歲受戒，在東山寺至少四年，曾領過重要執事。圓融尼師很早就當了屏東縣佛教會理事長，理事長常要開會、處理教會的事情，聽師父說這四年內她常要幫她師父擬演講稿。這時她在東山寺已開始剃度徒眾，換句話說，她已和圓融尼師同時剃度弟子了。

此外，一心的回憶中，天乙有組念佛會的創舉：

東山寺的念佛會是我師父「起」的、組織的。那時圓融法師去斌宗法師那邊養病幾個月，我師父每個星期六都組織「社會人」（指信眾）來念佛、聽經。

天乙也承擔有別於一般人眾的責任，一心說：

在東山寺時，我師父很少出來參加大眾早晚課，圓融法師也不會罵她，但每星期六她會出來講經，法會時她也會方便開示。此外，「佛祖生」、年節佛事、「坐蒙山」的蒙山主都由她當，其他時間就由她自由安排，如果圓融法師要寫信也會找她商量。

悟因也記得：

聽東山寺的老眾說，她以前在東山寺時都親自作法事。



所以，天乙在東山寺的執事訓練大抵屬於「管理」及「弘化」兩方面。這樣的經驗在她管理半天岩、興隆寺道場之後，也提供了她改善的根據，在一心關於領執期限的敘述中，可以見到這樣的蛛絲馬跡：

現在的興隆寺是南部最好的，因為興隆寺苦工(8)滿時還有養老金，以前我師父規定要十二年苦工才算滿；而我們這邊(指東山寺)是沒有期限的，像我們做了三、四十年還是在做。但是如果身體狀況不可以、無法做，提出申請，住持是會允許的。

此外，由於天乙受具足戒前就已開始收徒，所以她也負有「教導」出家眾的責任與經驗，這些都令天乙在東山寺時期就培養了管理寺院、領眾修學的能力。

### 〔聽講、自修以了解佛法〕

至於她對佛法的了解是從何而來呢？可能除了聽聞受邀到東山寺的外來法師演講外，就是自修了。但據道安的日記，由於屏東當地聞法者對佛法了解的程度，普遍還停留在基礎常識的認知，所以到屏東或東山寺弘法的法師，開示的內容皆頗為粗淺。

如道安於四十二年七月中旬後到東山寺講早晚功課綱要，「可能懂者不多」(《道安法師遺集七·日記》，頁117)，「演講題為學佛程序，由三皈五戒，懺悔與四弘誓願，講學佛初步。但聽者多不懂。」(同上，頁1175)而七月二十三日依進度應講十善、止觀法門，以及禪、淨兩宗等修

持方面的內容，但因為「聽者程度太低」而作調整，臨時改為淨土法門（同上，頁1176）。

因此，天乙若要從到屏東弘法的法師處得到佛法常識，想必是很有限制的，那麼應該只有自修才能滿足較大的需求了，而要自修則必須具有自行閱讀的能力，對天乙而言，這並不算是什麼問題。悟因說：

師父在東山寺時，東山寺還沒有開辦佛學院。不過民國五十二年我親近她後（那時她早已離開東山寺多年了），經常看到她在看書，看的都是日文書，有關日本佛教、佛學講座的書。

釋悟成（天乙弟子）也「記得她都看一些

日文的佛書」，可見天乙一直都有讀書自修的習慣。天乙在東山寺的生活及在請執、領執方面的學習，奠定了天乙日後教導弟子與經營寺院的基礎。



◎天乙於東山寺修學的短短數年間，便已造就經營寺院、教導徒眾、對外弘法有能力。（圖為天乙於東山寺之剪影。照片提供：釋乙純）



總之，天乙在東山寺修學的短短數年間，便已造就她經營寺院、教導徒眾、對外弘法、應對進退的能力，這也是她後來能主持四個道場的主要根柢。

【註釋】

- (1) 《香光莊嚴·天乙法師圓寂十一週年紀念專刊（一）》，第二十五期，頁2，但查《中國萬年曆》，國曆十一月十六日是農曆十月二十日。若確為農曆十月五日所生則國曆應為十一月一日。
- (2) 釋白聖：〈回憶天乙尼師一生的事蹟〉《中國佛教》，第二十五卷第四期，一九八一年一月，頁7。
- (3) 東山寺傳戒會編：〈屏東東山寺沿革〉《護國千佛大戒同戒錄》（屏東，東山寺出版，一九五七），首頁。
- (4) 釋明一：〈悼亡姐——天一法師〉《中國佛教》，第二十五卷第二期，一九八〇年十一月，頁38。
- (5) 慈怡編：《佛光大辭典》（高雄，佛光出版社，一九八九年四版），頁6162。
- (6) 默如，〈悼天乙法師〉，《海潮音》六十一卷，一九八〇年四月三十日出版，頁22。
- (7) 道安法師遺集編輯委員會：《道安法師遺集·七日記》，（台北，道安法師紀念會，一九八〇），頁1173。
- (8) 一心說：「苦工就是執事之意，過去都說領『苦工』，現在沒有這樣說了，因為現在生活水準與過去不同。」

# 親近善士，聞法學戒

天乙的參學時期

釋見暉 編著

釋自鑰 校訂

天乙參學時期親近慈航與白聖，是其修學生涯的轉捩點。

慈航通俗演講的弘法風格影響天乙日後的弘法方式，

白聖以傳戒重建大陸佛教於台灣的努力，使天乙擔負起教育比丘尼的使命。

民國四十二年春（農曆為四十一年底）天乙受具足戒，回東山寺繼續擔任當家，同年秋冬之際，即展開其個人的參學生涯，直到民國四十六年十一月二十四日晉山半天岩紫雲寺為止。這段時期是天乙修學生活的轉捩點，天乙先後親近了教界兩位大德——釋慈航和釋白聖。以下先將此四年中，天乙的行蹤簡列如下：

民國四十二年



專輯

◎十月起：天乙在汐止靜修院就讀佛學研究班，親近慈航。  
民國四十三年

◎五月：慈航圓寂，研究班解散，天乙也離開靜修院。

◎六月——：隨白聖於基隆寶明寺聽《楞嚴經》下半部。

◎九月——十月：於獅頭山元光寺戒場任引贊師。

民國四十四年

◎三月——四月：於十普寺戒場任引贊師。

◎四月——十一月：隨白聖先後在獅頭山海會寺及羅東白蓮寺結夏，任女眾班長，並參與白聖於

白蓮寺講地藏經法會。

民國四十五年

◎一月——二月：於火山碧雲寺戒場任引贊師。

◎十二月——四十六年一月：於屏東東山寺戒場任引贊師。

民國四十六年

◎（一週）：到嘉義朴子高明寺講經，並遊半天岩。

◎十一月二十四日（農曆十月三日）：晉山半天岩任住持。

在天乙離開東山寺而出外參學的四年多裡，當中一年半的時間有明確的居處，如親近慈航

近七個月，親近白聖約十四個月，兼與道安時或書信往來(1)，另外兩年半的時間不知居於何處，只知她曾於四十二、三年間到基隆暖暖金山院住過好幾天。(2)無論如何，那時天乙大抵在基隆及三壇大戒戒場活動，其餘時間的居處，或許如悟因所推測的：「不知她是住在東山寺、龍湖庵或寶明寺，可能是在龍湖庵吧！」

## 天乙參學時期與東山寺的關係

在了解其參學詳情之前，我們要先探究天乙在這段時期與東山寺的關係。據心達說：

後來慈航法師叫師父去汐止彌勒內院念書，我師父說好。但是師公圓融法師很嚴，只讓她去向法師頂禮，請法之後就回東山寺，而且還叫了一個人陪她去。

師父去到那邊，慈航法師剛好在開關，他知道自己什麼時候要入涅槃，但師父又遲遲才到，所以慈航法師打開關房小門看到她，一氣之下又用力關上門不理她，氣她太晚來。師父說她好不容易向圓融法師請兩天假，要來向法師頂禮，結果法師卻不理她，她哭得很厲害。

她本來要回東山寺，後來慈航法師請靜修院的當家師留師父下來，並把陪她來的那個人請回去。師父就在那邊念書，但是沒念幾個月慈航法師就往生。

一心則記得：



後來她要去慈航活佛那邊讀書，老住持很生氣，捨不得讓她去，罵了她一頓。罵完後老住持又拿了一包很大包的紅包，對我說：「阿守啊！這些錢拿去給你師父。」

由上可知，天乙之所以離開東山寺到汐止，是為了去念書，而圓融捨不得她去，甚至罵她，只允許她請短假去向慈航請法，但最後天乙還是在靜修院留了下來。天乙之所以留在靜修院讀書，顯然靜修院的當家釋達心在其中扮演了重要的角色，道安在民國四十二年十月十四日的日記中寫著：

屏東四小姐中午返去，天乙留此聽經，一旬後始返去。天乙住此一旬，全由達心之力。達心憐才，故留其多聞佛法。（《道安法師遺集·七日記》，頁1231）

同年十月二十九日的日記又寫道：

天乙來此住二旬，經達心之勸，現決定不返屏東東山寺任當家。（同上，頁1239）

這樣的資訊可能會令人以為天乙應該是與東山寺一刀兩斷了，加上圓融平時領眾之嚴格，可能不會允許違逆指示的弟子仍與東山寺有關連吧！其實不然，從以下的資料，不難發現天乙雖非終日待在東山寺，卻仍與東山寺保持關係，不但天乙還自認是東山寺人眾，東山寺似乎也還未將她摒之於東山寺之外。

查民國四十三年起至四十六年初為止的各屆戒會同戒錄，凡是天乙有參與任引贊師的戒會，

其經歷欄中所列皆為「東山寺監院」，即使是於四十八年的十普寺戒會，也是「東山寺監院、半天岩住持」並列，且前者未有「曾任」二字；只有在五十年以後的同戒錄中，「東山寺監院」五字才消失，而代之以「半天岩住持」或「興隆寺住持」等。而且民國四十六年初，天乙尚未住持半天岩以前，東山寺首度傳授三壇大戒，開堂當日，教授和尚兼開堂大師父白聖介紹引贊諸師時，是說「圓融住持、天一監院」<sup>(3)</sup>，當時圓融亦在場，白聖於當事人在場的公開場合這樣宣佈，可見是大家承認的事實。而且目前常住東山寺的一心（六十一年於東山寺出家），似乎是在天乙參學時皈依天乙為師的，她說：

民國四十五年我到東山寺，剛好東山寺要開三壇大戒，後來我常來，也已經拜天乙法師為師，我問：「你們要開壇，有沒有欠什麼？」師父說：「那麼，你來當侍者好了。」

可見當時天乙仍在東山寺收皈依弟子，而且東山寺要傳戒，她也是站在主辦的戒常住的立場，而請當時仍是在家人的一心去當侍者的。可能就因為如此，釋心寬（天乙弟子）在回憶民國四十五年親近天乙的因緣時，很自然地說「東山寺當家天乙法師」。即使是六十一年才在東山寺圓頂的一心，仍是天乙的弟子，且據一心所言：

當時東山寺在我之前拜師父的有乙純師、乙悟師、地貞師、一修師等，第五位才是我。

除了乙純確定是在天乙參學之前剃度者外，雖不知其他三人明確的圓頂時間，但她們必然



是四十二年到六十一年之間陸續圓頂的。她們於天乙出外參學時在東山寺出家，卻拜天乙為師，如果不是天乙仍以東山寺為常住，至少說明了天乙即使人不在東山寺，她對東山寺的影響力卻一直存在著。

另外，一心的一小段話，也透露了些許訊息。她說：

我師父要去半天岩時，圓融法師捨不得她離開，但是隔天圓融法師還是包了一包大紅包給她。後來她回來都很照禮貌，帶著海青袈裟到圓融法師的房間「頂禮師父三拜」。

按天乙去半天岩晉山，已是民國四十六年底的事，圓融還是捨不得她「離開」，而且後來天乙還會「回來」拜見圓融。

由以上各點，可見天乙去汐止開始展開的參學時期，圓融與天乙一定還彼此認定天乙是東山寺住眾，而且還是東山寺的當家。

至於在天乙晉山半天岩以後的二者關係則不甚清楚，只可以由一心說「師父一圓頂就當了東山寺的當家，足足當了十年的當家」一語來推論，自民國三十七年至四十六年前後剛好十年，也就是天乙晉山半天岩任住持的當時，可以確定已辭去了東山寺當家的職務。至於為什麼四十八年的十普寺戒會同戒錄經歷欄中仍以「東山寺當家」及「半天岩住持」並列，且前者並未註明「曾任」，就不得而知了。

## 親近慈航

以下探究天乙離開東山寺親近慈航的因緣。天乙可能是民國三十七年在東山寺認識慈航的，  
釋慈觀（慈航弟子）說：

民國三十八年，慈老環島弘法，到了屏東東山寺，那時天乙法師也來聽講，她還沒剃頭出家，這是我第一次見到天乙法師。(4)

心達說：

慈航法師在台灣四處講經，人家請他去，他就去講；師公圓融法師很重視聽經聞法，也很喜歡請法師到東山寺講經，所以一聽到慈航法師來台，就馬上邀請他到東山寺講經說法。那時師父還沒有出家，帶髮、綁兩根辮子，因為是在家身分，所以她都坐最後面聽經，並且認真地做筆記，慈航法師講完經，她就拿著書先離開。慈航法師很喜歡師父來，覺得師父是一個人才。後來慈航法師叫師父去汐止彌勒內院念書，我師父說好。(5)

所以天乙還未出家時，就認識了甫到台灣環島弘法的慈航。當慈航在民國三十九年從中壢遷汐止建彌勒內院之後，曾邀天乙北上就學，天乙也答應了，可以猜測天乙是有心要研讀佛學的，但就像慈觀說的：「不知道為什麼她那麼晚才來」。



要解釋天乙遲至四十二年才北上求學的原因，或許可從圓融的為人及慈航在屏東的風評推測。圓融管教徒眾甚為嚴格，是眾所周知的，當四十二年時，天乙決心北上時所遭到的對待可以推知，圓融的反應一定是天乙所考慮的。至於慈航在屏東的風評，則從四十二年八月五日早晨道安由屏東給釋靈根的信中可見：

他到屏東三次之多，他要東山寺當家天一拜他為師。天一說：「你拜我為師我還懶得要這箇不名譽的弟子。」天一眼生在頂上，他是日本學文學的，在日本留學五年之久，家中很富有，去年（四十一年冬）大仙寺受戒，從來看不起人。（《道安法師遺集·十二函札》，頁<sub>12</sub>）

### 〔學法的渴求〕

慈航在屏東的名聲，顯然令自識頗高的天乙打消了當初要從他求學的心，所以就沒有嘗試去突破圓融的反對。至於為什麼四十二年天乙又突然決心到汐止就學呢？從道安當年日記大概可窺知一二。七月十八日記載：

佛教會一般青年居士，對於弘法尤其是宣傳，真是熱情盈溢，不遺餘力，實在難得。但是總覺欠禮，他們根本不徵求佛教支會理事長（天乙代）及東山寺住持同意，一味強迫作主，硬性規定，何處幾天，何處又幾天，把兩週的時間，由他們分配，這種作風與態度，是可

怕的。……當家天乙與高登海的意見，根本不受尊重與接受。（《道安法師遺集·七日記》，頁1173）

七月二十日記載：

昨晚天乙與秀和討論，留余在此教授他們，並掩方便關。他們很樂意的尊敬余之指教。據高登海說：「此地過去根本未曾自動發心留一個法師住此教授他們的，此次自命不凡的當家師，居然自動要求法師常住此地教授他們，非法師道德與學問上的卓越，就是法師的人緣有自。」很多人勸我留住於此。（同上，頁1174）

八月一日記載：

崔玉衡居士讀書頗多，見其於新建東山寺山門所作一聯，殊屬不通之甚，其學識並不通。其人自認眼生頂上，貢高傲慢了不得，實際上，亦不過如此而已。……彼來東山寺，由當家天乙比丘尼空房與他住，而有客房不住，由此彼並不明佛理，連普通佛教規矩亦不懂得。彼仰慕李炳南，奉李為規範者，何以要住比丘尼之房？且天乙年輕，此何能免世人譏嫌？其在東山寺門上之聯曰：「東門新建廣納眾生從茲西去；山寺舊鼓歌宣不死妙悟中來。」書法亦甚陋劣。天乙不識高深，殊不知有門名山勝蹟，一入門見此不通之聯，則知佛門無文矣！（同上，頁1182）



八月四日記載：

對天乙住持(6)說：「早殿可由四點改為六點，不念十小咒，晚殿單日念彌陀經，雙日念八十八佛。祝韋馱、伽藍已，不念南無，三皈依已，不念和南聖眾。最低限度，每日要睡眠七小時。」均照余指示實施。(同上，頁1183)

八月五日記載：

入東山寺供養三百元。……東山寺收入極差，僧侶齋糧不夠，余受之有愧。(同上，頁1184)

同日致靈根函則對四日、五日之事有所說明：

我對他們寺中有所建議改革事項，均立即實施，如上早殿，由四點半改為五時四十五分打板，六時正式上殿，每晚念彌陀經八十八佛，改為單念彌陀經，雙念八十八佛，早念楞嚴十小咒，除去十小咒。祝韋馱伽藍，不念「南無」等。飲食太苦，目前無法改善。此間因經濟不良，一甲多田不夠四個月供養，住眾五十餘人，多老病者，年輕者亦面無血色，余指出其原因：一由睡眠不足；二由營養不足。先從睡眠一項改起，將來把所種的菜出賣，買黃豆自磨豆腐。住眾五十餘人，有老弱男僧七八名，他們個個種菜種田。東山寺為屏東市區第一個正式的佛寺，係日本大本山臨濟宗派下者，歷史不到三十年，地位開敞，有如花園，比靜修院不止氣闊十倍，余嫌太鬧(每日遊人絡繹不絕)故不久留於此。(《道安法師

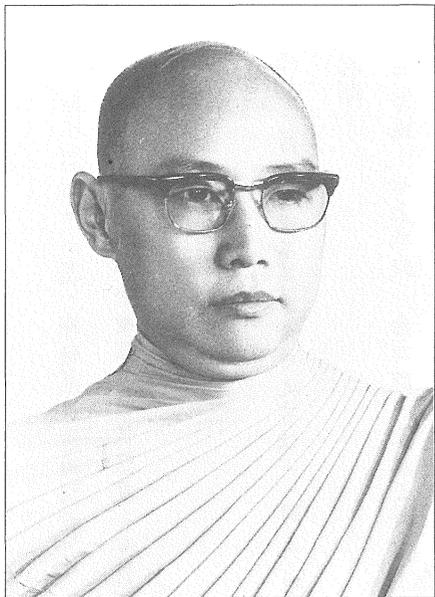
遺集·十一函札》,頁24-25)

同函未對屏東弘法的成果也有些描述：

此次皈依者七十五人，有中等教育三人，青年占十分之八，男占十分之八，來自高雄鳳山者九人，甘珠在此，只二人皈依，慈航三次，亦不過十人皈依。(同上，頁25)

八月十九日記載：

接天乙……函。天乙讀我致他函，覺得我是肝膽照人，他大哭一頓。他說，他有生以來，還沒有一個像我這樣的人對他指示做人做事而關心過，他自稱小徒。我稱他法師。的確我對他是毫無隱晦的指示他，他還能虛心的接受，不嫌我嘈囉，真是難得。同時，由此亦可知他還是一疋未入染缸的白布，純潔天真。但他對東山寺一切改革，還不敢大刀闊斧依我的指示去做，原因



◎道安對東山寺寺務的關心，令天乙很是感動。

(圖為道安法照。照片提供：釋能學)



是怕人指責，他接事還不到半年，就把師父立下來的老家風和規矩改去的罪名，可見他的見識還不夠。（《道安法師遺集·七日記》，頁1193）

道安的記錄呈顯的是民國四十二年七月十五日起到八月四日的二十日之間，道安以東山寺為據點，在屏東弘法時的作為、見聞及後來的些許迴響。由中可知：

- 一、當時圓融不在，天乙代她料理東山寺寺務，及代為屏東縣佛教支會理事長；
- 二、東山寺雖是屏東市區第一個正式佛寺，但物質條件不佳且環境吵雜；
- 三、當時天乙入佛門不久，在行政管理方面較缺乏見識，時或無法帶領居士或有挫折感；
- 四、道安於屏東弘法時，法緣之盛大勝於曾來同地弘法的甘珠與慈航，此由皈依人數可知；
- 五、道安會向天乙提供改善寺務的意見，天乙深覺受用，也嘗試改革，對道安的關心很是感動。

此外，由道安日記中提到此時期的弘法主題及聽眾反應，大概可以推知其弘法內容恐怕是當地民眾所未曾聞，所以才會被稱為「聞所未聞」（同上，頁1171）、「得未曾有」（同上，頁1175）、「學識廣博如大海，一講起東西來，學問如萬丈波濤，洶湧而來，令人四顧不暇。」（同上，頁1176）。道安自己也說：「與一般說法不同……糾正……錯誤處甚多」；（同上，頁1175）「講心經畢，寺眾多如聾如啞，……般若方面……如果讀完高中，對生理、心理、物理有基礎，較易懂耳……恐從來無人說過者」；（同上，頁1180-1181）「此次演講，外面有三五居

士能獲益，寺眾反覺得過於高深，了解者恐無幾。」（同上，頁1181）

所以，對學歷大大高過一般人的天乙而言，道安的說法必然很能滿足其求知欲，而有優遊法海之暢快，因此才會勸留道安於屏東掩方便關以就近教授。（同上，頁1182）也就是說，不論是佛學或寺院行政方面，天乙都很期待高人指點，道安的出現，恰好滿足了她這種渴求。

### 〔慈航的催請〕

道安四十二年二月來台，是應慈航之請為彌勒內院學眾講《俱舍論》。自蒞台後即居汐止靜修院，一面授課，一面籌備研究班，到屏東弘法是在彌勒內院的暑假期間。八月六日《覺生雜誌》刊出研究班招收女眾的消息，班主任即是道安。八月十五日有天乙之妹洪碧珠等五人投考，如是陸陸續續有人報考，到八月三十日佛學研究班開學止，共計學僧三十名，其中並無天乙。

天乙是同年十月才赴汐止就讀。天乙赴汐止的近因，是明一到靜修院後，慈航的催請，據明一所述：

往山上拜見慈航老法師，他說，你快打電話叫天一來研究楞嚴經。她的人才太可惜，趕快叫她來。我隨即打電話，家姊亦來了。……大姊讀研究班，我讀初級班。（7）

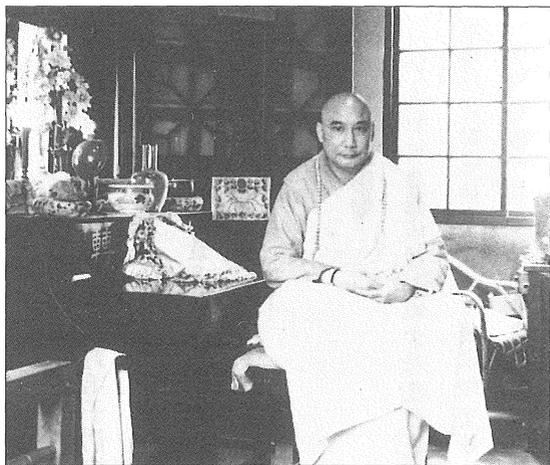
至於遠因，前面已提過，恐不是只有「親近慈航」四個字那麼單純。

當時慈航已經閉關，教務皆由班主任道安負責。研究班所開的課程每週有唯識（慈航授）五



小時；佛乘宗要（道安授）五小時；國文四小時；英文、作文、公民各二小時；歷史、地理各一小時；又有佛教史（後來換成八識規矩頌）等解門課程；每日則另包括上殿、勞作、習字、自修等共六小時。（同上，頁119）《解深密經》、《楞嚴經》、《攝大乘論》、《因明學》等可能都攝入於唯識課程中，而佛教八宗及太虛大師的思想則於佛乘宗要中講授。但並未見有講授《楞嚴經》，恐怕這是慈航閉關以前，彌勒內院初辦佛學院時的課程。(8)所以，天乙有多少時間可以親近慈航，頗成問題。

另外，即使開了研究班，道安在日記中也一再反應學生程度過低，參差不齊，與理想差距過遠。（同上，頁121）這樣的課程與程度參差不齊的同學，對已大學畢業的天乙而言，能激發出多少學習興趣，頗值得懷疑。不過至少從民國四十二年十月至四十三年五月止，天乙有七個多月時間接受指導，或是自修以專研教理，這是天乙出家以來第一次沒有辦事壓力，只為自己的修學而努力的一段時光。



◎慈航通俗演講的弘法風格，影響天乙的弘法方式。  
（圖為慈航攝於汐止彌勒內院關中。照片提供：釋能學）





陀自修即足矣！何以學為。」呢！（同上，頁1231）

對天乙而言，這段時期的修學，除觀念方面的突破之外，慈航通俗演講的弘法方式也影響天乙一生。雖然天乙也親近白聖修學，但她一生不似白聖致力於開辦佛學院，或在佛學院授課，而是走通俗演講或講經的路線。以四十九年天乙在台北市真聖堂講《地藏經》為例，那時她每晚七點半至九點半，以台語發音作為期五十天的講解。依據報導，當時每晚前往聽講者，不下四、五百人。(9) 以一個女眾法師在民國四十九年左右講經，竟然可以吸引四、五百人，可以說這也是天乙弘法魅力的呈現。

## 追隨白聖

民國四十三年五月六日，慈航圓寂於關中，而靜修佛學研究班隨即解散，天乙也離開靜修院，而開始了另一段參學之旅程，這次她從學的對象就是白聖。

白聖自民國四十年起，每年都應基隆寶明寺之請講經，四十二年夏講完《楞嚴經》上半部，四十二年六月仍要繼續講該經下半部，(10) 甫失學的天乙就與洪碧珠二人赴寶明寺跟隨白聖修學。這段寶明寺安居期，讓天乙有機會完整地深入研讀《楞嚴經》。天乙之所以認識白聖，其因緣必須從四十二年大仙寺戒壇說起，當時天乙是戒子，白聖則是台灣光復後第一次傳三壇大戒中的

開堂大師父。天乙的與眾不同，馬上引起白聖的注意：

天一……民國四十一年冬(11)在大仙寺乞授三壇大戒，時年二十八歲(12)，我在大仙寺擔任開堂之職，見她氣質不同，遂安排她為沙彌尼首。(13)

### 〔夏安居的生活〕

四十三年夏天則是天乙跟隨白聖修學的開始。當時的生活很苦，天乙還是圓滿了它。曾護持白聖等人在寶明寺結夏，後拜白聖為師的釋普清回憶當時的生活：

那時候很艱苦，要去向人化緣、化米，有一次去基隆市化緣，遇到一個有錢人，就去守著，守了半天守到五十元。學生生病時也是求佛祖的藥籤，由修鳳師煎藥給他們吃。那時候大殿還沒有翻修，睡覺的空間也不夠，只好讓男眾去睡塔，女眾則睡地下室，地下室濕氣也很重。那時候沒有電冰箱，也沒有電話，十普寺有什麼事情，都由侍者來通知大師父。

結夏期間的作息是：早上三點半早課，五點半用早齋，八點上課，下午二點上課，三點半晚課，四點半用藥石，晚上七點上課，九點以後休息。除了上課，大家還會幫忙工作，那時正在蓋齋堂，男眾就幫忙掘山，一起擔土，女眾則負責打掃。

當時上課是講《楞嚴經》、《法華經》，下午先由法師（指白聖法師）講經，晚上讓比較懂的人再說一遍，隔天上午再讓大家複習、練習講，在講堂裡一個一個輪流上台講。我們大家



複習時，大師父就坐在椅子上聽，他不會說台語，但是他會聽，我們那裡講錯，他立刻就知道。雖然說生活很艱苦，不過日子很快就過了。

天乙在那個夏季的修學，到同年九月隨同白聖到獅頭山元光寺戒壇任引贊師而結束了，但是在四十四年，則大約有六個月再次追隨白聖，先後到獅頭山元光寺結夏安居（為台灣省第一次結夏安居）及羅東白蓮寺，而能有機會更深入經典、戒律。當時由白聖講《楞嚴經》、《梵網經》，會性講比丘戒、比丘尼戒，<sup>(14)</sup>在白蓮寺時，白聖且講了《地藏經》，直到農曆九月二十二日圓滿，當時天乙也在其中。<sup>(15)</sup>元光寺結夏安居與白蓮寺的安居生活詳細狀況現已不可知，但據曾

以中國佛教三藏學院學生身分，參加白聖四十六年以後所領導的數次結夏的悟因，曾描述其親身經歷，或許可以推測一些天乙的學習狀況：

有關師父那時結夏安居的情形，我



◎天乙追隨白聖學習經典與戒律，也輔助白聖推動傳戒。（圖為白聖法照。照片提供：釋悟因）

不太清楚。不過以我們過去的情形來說，有時候一次結夏安居就全部講戒，或者全部講經。此外，晚上的時候會禪坐、講禪，平時白公老人會帶大家做早晚課、教唱念、法器，有時候是講禪門規矩，講大殿的出班、法器、僧序，還有各種唱韻、板響的敲打方法。

白公老人教的規矩、唱韻、板響等是另外一套，和以前東山寺教的不一樣。師父住持的各寺院，像是半天岩、興隆寺，用的是東山寺的模式；在戒場時則用白公老人的模式，它與一般台灣寺院的模式不一樣，戒場遵循的模式較接近大陸叢林板響。

白公老人會講經、講戒，也會教禪。他教禪時，還會教一些打坐、調整身心的方法，他的《學禪方便談》很受用，但師父是不是有上過這些，我不清楚。白公老人很喜歡講禪，他是「話頭」和「公案禪」交錯用的。

而關於天乙的學習成績，則僅有道安的一小段記錄提及。在其四十四年六月十九日的日記中寫道：

智道說：獅頭山海會寺結夏講經、講律，每日聽眾四十餘人。而少虛說：總計二十餘人，距理想之五十人相差甚遠。天乙，可說是中間的佼佼者。（《道安法師遺集·七日記》，頁131）

而在經典與戒律的學習之外，結夏期間，天乙也學習輔助白聖。白聖曾說：「比丘眾我指定淨心，尼眾指定天一，由他們二人負責領導。」<sup>(16)</sup>關於這一點，當年受白聖邀請到獅頭山結



夏擔任糾察並教國文的真華，也很有印象，他說：

那時淨心法師和天乙法師都參與結夏安居，淨心當白老的侍者，天乙當女眾中的班長，二人在白老心目中都是可造之材。因此，在男眾方面白老特別器重淨心，女眾方面白老對天乙則另眼看待，這是當時參加結夏者人人心知肚明的事。

大概也是因為天乙受白聖器重，所以稍有錯誤，白聖也特別不假顏色，好令她印象深刻吧！  
道安記道：

下午二時，真華由台北十普寺來，……我問：「天乙在獅頭山結夏，究竟為什麼事被白師打？」因他同男僧笑，所以被打。她哭了一天兩晚。」（《道安法師遺集·七日記》，頁1433）

這次尷尬的受教經驗，一定讓自信滿滿的天乙感覺顏面盡失，而白聖嚴守「男女有別」的觀念與作法，就根深柢固地種植在天乙心中。

#### 〔於戒場擔任引贊、口譯，並講解戒律〕

前面已提過，天乙跟隨白聖修學的另一個管道就是戒場的歷練。她的第一次參與戒場任引贊師是在民國四十三年九月，當時她才三十一歲，從此之後，直到六十五年龍湖庵傳三壇大戒為止，幾乎在每次戒場中，有白聖就有天乙，天乙在戒場所扮演的角色也從生澀的引贊、口譯，

漸次而能代白聖講戒（如民國六十五年負責講《梵網經》的白聖有事必須離開戒場，就由天乙代講兩天），乃至於親自負責講戒，甚至任得戒和尚尼、開堂和尚尼。白聖說：

我們每次傳戒，都要講三壇戒本，原來在戒會中講比丘戒是道源法師，由淨心翻

譯，比丘尼戒由我擔任，天一（乙）專任翻譯。後來天一翻譯熟了，每次戒期中講尼戒，都由天一去負責。因此在台省尼眾中對尼戒有研究基礎的，除了天一外恐難找到第二人。（17）

天乙在戒場初時可說是白聖之協助者，後來則是彼此互助，一起為台灣佛教努力，對重建大陸佛教於台灣，二者功績均不可抹煞。悟因說：



◎天乙於戒場所扮演的角色由引贊、口譯，而至尼戒和尚。圖為天乙在龍湖庵傳戒會中任尼壇戒和尚，為女眾戒子講戒一景。照片翻攝自《大崗山龍湖庵護國千佛大戒同戒錄》）



師父在戒場的工作，主要是翻譯，並協助白公老人指導女眾修學，白公老人認為女眾的這股力量不容忽視。師父一直在白公老人的系統之下，雖然佛教界曾說她是「比丘尼王」，但她從來沒有獨立於白公老人之外，雖然說她走入佛教界是白公老人一手拉拔的，但白公老人不會講台語，卻能進入台語僧眾、信眾的世界，師父是不可少的一道橋樑。總之，師父在台灣佛教寺院的地位是以她自己的人脈為基礎；而她能代表女眾在佛教界有一席之地，則與白公老人有很大關係。

二人之間的彼此倚重，從一心的轉述：「那時白聖長老很看重她，去戒場翻譯或做什麼都是『天乙！天乙！』可以想見。更有不少實質的例子，可以證實白聖是如何重視天乙，而天乙又如何盡心盡力回饋知遇之恩。例如延續白派法脈，及受白聖之託照顧三藏學院畢業的女眾學僧等。

### 〔回饋白聖知遇之恩〕

一、延續白派法脈：早在民國五十年，白聖第一次在台灣傳法，即以天乙為第一位女眾法子，並為取法名「定覺」。(18)天乙同時肩負二條法脈，就在她住持的四個道場中，從所收的弟子間傳了下去，一心說：

當時我師父又拜白聖長老，她說：「我們像讓人家做孩子，我沒有分別心——東山寺最先，

『地』是延這邊崗山派的法脈，『心』是延白派（指白聖長老）的法脈。」她說一處一處的法脈不同，她從我們這邊（指東山寺）出去，我們這邊「乙」(19)；第二次去興隆寺，興隆寺是「心」；白雲寺是「乙」；最後圓通學苑又是「心」。她說一處還一處的法脈。

二、照顧中國佛教三藏學院畢業的女眾學僧：民國五十二年，由於白聖為了要安頓自三藏學院畢業尚未找到道場安住的女眾，而接下圓通學苑時，就特別請天乙任學苑住持，以統領這群沒有台灣寺院生活經驗的女眾們。當天乙擔任住持期間，因各方女眾在師承、經驗、觀念上，彼此之間有相當的隔閡，使得天乙在處理人事時深感棘手。即使如此，當有人建議她向白聖請辭住持時，她還是以「人要重允諾，我受師父之託！」而堅持著，直到嚙下最後一口氣，才把照顧學苑僧眾的責任交回白聖手中。

此外，在白聖與天乙共事時，由兩人當下的流露，可以看出天乙對白聖，就好像子女對待慈父般，彼此之間的溝通非只僵硬的公事公辦而已。參與龍湖庵戒壇任羯磨阿闍梨的道安，在六十五年十一月二十九日的日記中，就有一段生動的描述：

下午天乙法師向大師父（即白聖法師）訴苦，即原擬請的教授、羯磨，他們反對天乙操縱龍湖庵戒壇，且自任戒壇得戒之名，而大加反對。因反對她而反對白聖長老。……所以他們都不參加今年戒壇，而且不准其他高雄比丘參加，……她訴苦半天，有如受委屈之小女兒



向媽媽訴冤苦般地說了半天。（《道安法師遺集·十二日記》，頁370）

白聖愛惜天乙的才華，也在他〈回憶天乙尼師一生的事蹟〉文中表露無遺：

我在她圓寂後每次做紀念佛事時，心中總有一種說不出的感受，老是想著她還年輕，足足還有幾十年好活，如再活二十年與我年紀一樣，對佛教該有多少事好做，即使活不上二十年，再活十年八年，能把她自己的幾件計劃完成了，再去西方也還不遲。

又我在她每次做紀念佛事時所說的法語，……都是本著佛教傳統的儀式記敘她的生事，雖然只有簡單的幾句，既不成文，也不成詩，更不成偈的法語，不過我在每次都是本著我對她的一片感慨與懷念，甚至在悲切的心情中寫出的。又我每次為她作佛事時，總是想到，我年近八十，所謂「八十老翁悼青年」，我是來日無幾，她還只五十餘歲，正是發心為佛教宏法度生之時，怎可一旦逝世捨去一切不顧，反而遺留一些未了的工作要我這形將入土的老朽，去完成她的遺志。說來亦不勝悲切之至了。（《中國佛教》，第二十五卷第四期，頁〇）

追隨白聖學習以及後來陸續在戒場的磨鍊，不只使天乙奠下教理的基礎，更熟悉戒壇的運作軌則，對透過戒壇管道教育比丘尼生出無比的使命感，其能力與見識皆具，是白聖推動傳戒時的得力助手。相對地，她的才華不但為白聖所愛惜，而她也確實是白聖接觸台灣佛教，以至能深入影響台灣佛教的重要橋樑。四十年初期的結夏參學，不可不說是天乙在當代佛教界能佔

一席之地的重要契機，難怪天乙會向弟子們說，受戒是她個人修學的轉捩點之一，若無受戒的因緣而受到賞識，就無追隨白聖聽經、結夏，乃至於戒場發心，終至完成其重要志業的一切了。

【註釋】

- (1) 《道安法師遺集》八，頁 1530、頁 1570、頁 1725，皆於日記中記載「接……天乙……函」「致……天乙」「覆……天乙」，時在民國四十五年。
- (2) 默如：〈哀悼天乙法師〉《海潮音》，六十一期，一九八〇年四月，頁 21。
- (3) 東山寺傳戒會編：《護國千佛大戒同戒錄》，頁 84。
- (4) 慈觀說：「民國三十八年，慈老環島弘法。」但天乙是三十七年冬出家，故當時一定不會晚過民國三十七年，而據《白公上人光壽錄》頁 248，慈航應請來台是民國三十七年，故亦不可能早過三十七年。
- (5) 據《白公上人光壽錄》頁 248、頁 257，三十七年慈航來台是應中壢圓光寺之請創建台灣佛學院；於汐止建彌勒內院，乃三十九年之事。
- (6) 道安稱天乙「住持」，此為道安認識混淆，因為天乙自始至終只擔任東山寺「當家」，未曾任「住持」一執，頂多是圓融不在東山寺時，代為料理寺務而已。
- (7) 釋明一：〈悼亡姐——天一法師〉，《中國佛教》第二十五卷第二期，頁 39。
- (8) 《道安法師遺集·七日記》，頁 1165、頁 1168，都曾引述他人批評慈航教學不顧學生程度，對初機講《楞嚴經》就是一例。



- (9) 《中國佛教》，第五卷第七期，一九六〇年十月，頁 27。
- (10) 《白公上人光壽錄》頁 261、頁 275、頁 280、頁 305。
- (11) 國曆四十二年。
- (12) 虛歲應是二十九歲到三十歲之交。
- (13) 釋白聖，〈回憶天乙尼師一生的事蹟〉，《中國佛教》第二十五卷第四期，頁 7。
- (14) 《白公上人光壽錄》頁 313、頁 314。
- (15) 據《白老圓寂三週年紀念論文集》頁前照片。
- (16) 同(13)。
- (17) 同上。
- (18) 天乙在歷次同戒錄中所登記的法名，有連續兩年都寫法名「定覺」、字號「天乙」，又「定」字是白聖所取法名之一類，故推斷「定覺」是天乙接法時白聖為她所取的法名。
- (19) 一心表示：「師父在世時，有時會將自己的法名寫成『天一』，師父曾說『乙』與『一』意思相同。」乙純則說：「師父於民國四十年幫我圓頂後，原應承襲龍湖庵的法脈，稱法名為『證某』、字號為『地某』，但因『地』字起頭，不易命名，就以師父名字末字『乙』字來取代，後來師父弟子中凡是接『天』字脈者，都用『乙』字開頭命名。『乙』字輩所收弟子，像我所收的徒弟，則恢復一般的龍湖庵命名系統，即法名為『悟某』、外號為『覺某』。」（編者按：詳細請參見本期專輯第三十三頁圖「臨濟崗山派演字法系表」）

【附錄】

釋天乙年譜

民國十三年（一九二四）一歲

◎十一月十六日（農曆十月五日）生於高雄縣鳳山市三民街，俗名洪金珠。

民國二十九年（一九四〇）十七歲

◎畢業於省立屏東高級女子中學。赴日本東京昭和大學文科就讀，民國三十四年畢業。

民國三十六年（一九四七）二十四歲

◎從日本返國。協助父親管理糕餅舖，常親近屏東東山寺圓融。

民國三十七年（一九四八）二十五歲

◎依屏東東山寺圓融剃染，法名印儀，字號天乙。

民國四十二年（一九五三）三十歲

◎元月於關仔嶺大仙寺受具足戒，任沙彌尼首。與其師圓融及徒弟乙純「三代同受戒」。

◎至台北汐止依止慈航，並就讀靜修院研究班，妹妹洪碧珠就讀初級班。

民國四十三年（一九五四）三十一歲

◎五月六日慈航圓寂，離開靜修院，隨白聖至基隆寶明寺結夏安居。

◎九月十一日至十月十一日，於獅頭山元光寺戒場任引贊師，學習國語，並為戒場翻譯。



民國四十四年（一九五五）三十二歲

◎四月二日至五月三日，於台北十普寺戒場任引贊師。戒期畢，隨白聖至獅頭山海會寺結夏安居。

圓滿後又隨白聖至羅東白蓮寺安居，負責指導尼眾，男眾由淨心指導。

民國四十五年（一九五六）三十三歲

◎元月二日至二月二日，於火山碧雲寺戒場任引贊師。

◎十二月八日至四十六年元月八日，於屏東東山寺戒場與圓融同任引贊師。

民國四十六年（一九五七）三十四歲

◎應明戒之邀於朴子高明寺打佛七，講經一星期。

◎應心化禮請住持嘉義半天岩紫雲寺。農曆十月初三晉山。

民國四十七年（一九五八）三十五歲

◎十一月二十七日，參加中國佛教會及台灣省分會組成的弘法視導團，作環島巡察。

民國四十八年（一九五九）三十六歲

◎三月二十八日至五月十四日，於十普寺戒場任引贊師。

民國五十年（一九六一）三十八歲

◎任高雄興隆寺住持。續任紫雲寺住持。

◎九月十二日至十月十七日，於基隆海會寺戒場任引贊師，及台語翻譯《四分比丘尼戒本》。

◎十月，台中縣佛教支會舉辦十月講經會，應邀前往講演。

◎十月十一日，與淨心於豐原接受臨濟宗四十二世法脈，法名「定覺」。此是白聖來台首次傳法。

民國五十一年（一九六二）三十九歲

◎十月二十八日至十一月二十八日，於大崗山舊超峰寺戒場任引贊師。

民國五十二年（一九六三）四十歲

◎任彰化白雲寺及台北圓通學苑住持。

◎三月十七日至四月十七日，於台北臨濟寺戒場任引贊師，並為戒子台語翻譯《毘尼日用切要》。

民國五十三年（一九六四）四十一歲

◎十二月二十日，嘉義半天岩紫雲寺重修大殿，佛像開光。

民國五十四年（一九六五）四十二歲

◎與比丘尼德熙、修瑞、如學、玄光等二十餘人，假台北善導寺舉行座談會，討論僧侶服飾問題。

民國五十五年（一九六六）四十三歲

◎十一月十二日至十二月十三日，於台北臨濟護國禪寺戒場任引贊師。

民國五十七年（一九六八）四十五歲

◎十月七日至十一月八日，於基隆十方大覺禪寺戒場任引贊師，並以台語翻譯《梵網經》、《四分比丘尼戒本》。

民國五十八年（一九六九）四十六歲

◎十月三十一日至十二月一日，於基隆海會寺戒場任引贊師，並講解《四分比丘尼戒本》。



專輯

民國五十九年（一九七〇）四十七歲

◎十月十日至十二月一日，於圓山臨濟寺戒場尼眾部任得戒和尚，並為女眾戒子講解比丘尼戒。

民國六十年（一九七二）四十八歲

◎十月一日至十一月一日，於台中慈善寺戒場任引贊師。

民國六十一年（一九七二）四十九歲

◎十一月八日至十二月九日，於東山寺戒場任大引贊師，並為女眾戒子講解《四分比丘尼戒本》。

民國六十二年（一九七三）五十歲

◎十月二十六日至十一月二十六日，於苗栗法雲寺戒場任引贊師。

民國六十四年（一九七五）五十二歲

◎十一月八日至十二月十日，於樹林吉祥寺戒場任大引贊師，並講解《四分比丘尼戒本》。

◎任龍湖庵導師。

民國六十五年（一九七六）五十三歲

◎十一月二十七日至十二月二十八日，負責籌劃大崗山龍湖庵三壇大戒，於戒期中任尼部得戒和尚

兼尼部開堂大師父；並講《四分比丘尼戒本》和《毗尼日用切要》，主持誦尼戒。

民國六十九年（一九八〇）五十七歲

◎三月十四日（農曆一月二十八日），圓寂於台北。世臘五十有七，僧臘三十有三，戒臘二十有八，

法臘一十九。

【微塵法界】 陳侑

# 略論《中論》 與《阿含經》的關係

《中論》最終論證的對象是《般若經》的空義思想。

儘管《中論》以《阿含經》的教義為對象，

但其廣義引申大乘空義，已不同於《阿含經》的原始空義。

## 《中論》是《阿含經》 的通論？

龍樹菩薩中觀學最重要的論

典《中論》，印順法師說它是

「《阿含經》的通論」（北傳漢譯

「四阿含」是目前學術界公認最切近

世尊根本教義的經典），「是通論

《阿含經》的根本思想，抉擇

《阿含經》的本意所在。」同時

舉出龍樹菩薩在《中論》一書中

多處引用了《雜阿含經》原文，

證明《中論》思想是直承原始佛

法的(1)，故「龍樹可說是釋尊以

下的第一人」，而有「第二釋迦」

之稱。(2)

在這裡，筆者想稍微說明的

是，有關印順法師一再強調說：

「《中論》是《阿含經》的通論，

是通論《阿含經》的根本思想，



抉擇《阿含經》的本意所在。」

對於《中論》為《阿含經》的通論考，印順法師從三方面來論證他的此一根本理解：

第一、《中論》所引證的佛說，都是出於《阿含經》；

第二、從《中論》的內容去看，也明白《中論》是以《阿含經》的教義為對象；

第三、從《中論》開首的皈敬頌（偈）來說，緣起就是八不的中道。故：

從引證的聖典看，  
從本論的內容看，  
從八不的根據看，

都不難看出《中論》的意趣所在。(3)

印順法師的論見，確有其不容抹煞的事實與根據。然以筆者個人的淺見，這是有待商榷的。

## 《中論》是《般若經》的通論

藍吉富先生亦曾就此問題，依史實的觀點提出他的看法：

如果說《中論》的基本思想與《阿含經》的基本思想是協調一致的，或說《中論》的義理淵源可以遠溯到《阿

含》，這當然是沒問題的。

但是若強調《中論》是為「通論《阿含經》」的根本思想、抉擇《阿含經》的本意所在」而撰，這種說法似乎有點勉強。因為毫無疑問的，龍樹菩薩之《中論》思想所受《般若經》的直接影響，遠比受之於《阿含經》的影響為多為深。

所以，與其說「《中論》為《阿含》之通論」，倒不如說「《中論》是《般若經》之通論，而《般若經》義是直通《阿含經》義的」，這樣來得自然、恰當些。(4)

筆者非常認同藍氏的看法，

可參看拙著《龍樹菩薩「中論」

八不思想探究》第二章第三節

「《中論》思想的傳承」(5)。筆者

對《阿含經》的研究不深，故著

眼點主要是從思想的角度，去分

析「通論」一詞概念的本質(內

涵)意義與外延意義，討論《中

論》與《阿含經》之間的關係，

作深思考察。此可從兩方面討

論，一為文獻學，一為義理學。

### 〔從文獻學方面探討〕

首先從文獻學方面來說。儘

管漢譯「四阿含」是學術界公認

最切近世尊教義本懷(6)，但漢譯

南傳經典尚未完全譯出前(關於

《阿含部》之內容，南北傳佛教說法

各異)，單靠「四阿含」理解整

個原始佛教的思想是不夠的(7)。

所以，印順法師儘管精通

「四阿含」經典，畢竟仍是以北

傳大乘佛教思想為主，不能據此

以論定漢譯北傳「四阿含」代表

原始佛教的根本思想(可看成原

始佛教的經典，因南傳之「五阿含」

與北傳「四阿含」，內容未必全然相

符，間亦有彼此出入者，詳見

(7)。筆者以為印順法師這樣的

論定是有問題的，不但有失客觀

也不夠周延。最妥當的作法，應

是從南北傳三藏的根本思想，作

一深入的研究理解，以確立北傳

漢譯「四阿含」是否為原始佛教

的根本思想，再進而論證《中論》

一書是否為《阿含經》的通論。

當然，從文獻學來看，自然

必牽涉到印順法師本人是否能真

正做到融會貫通南北傳、大小乘

經典的問題，作者的學養功力是

不能忽略的。

### 〔從義理學方面探討〕

次從義理學方面來探討。印

順法師以為《中論》是《阿含經》



的通論。所謂「通論」，當是通解論釋的意思，即《中論》是通釋《阿含經》的一部論書。然此處所指的「通論」，則有二層意義，一為本質意義；一為外延意義。「本質意義」，主要是就《阿含經》本書的思想，作一最直接的註解，不作間接的引申，以免流於空疏廣泛，導致意義不確定，這是比較嚴謹的通論。

另一層是「外延意義」，這是較廣義的引申，其缺失是意義

往往不明確，易流

於空疏廣泛，在義理的詮釋上較不嚴

謹。《中論》既以大乘一切法空的立場來破斥小乘的偏執，則《中論》作者是以《般若經》空義為基礎，引用小乘經典《阿含經》去論證世尊不曾開示的甚深法義，除藉此破斥小乘重新認識《阿含經》根本教說（世尊本懷）外，另外一方面也進一步宣揚了般若空義。

## 《中論》是《阿含經》的「申論」

基於這樣的認知，筆者可以確定的是，《中論》內容雖曾引

用《阿含經》，但其引申論證的結果仍是《般若經》的空義，屬於外延意義的，非為通論《阿含經》的本質意義。這樣的觀點是有其歷史思想的發展為脈絡的。

所以，印順法師的論見，就義理上的詮釋是較為牽強的。無論《中論》引證或內容方面，或多或少均出於《阿含經》，然《中論》最終論證的對象是《般若經》的空義思想。儘管《中論》以《阿含經》的教義為對象，但其廣義引申演繹大乘空義，已不同於《阿含經》的原始空義思想。儘管《中論》緊扣《阿含經》

本義而不遠離，但其擴大空義思想

進一步的發展。空義在《阿含經》

的結果，也就是空義的不斷向外

中已出現，但多以十二支緣起闡

以論的形式針對不同主題作不同

延伸，則《中論》已不是《阿

明我空（人空），並以五蘊、十

的論證，充滿了濃厚的哲學色

《含經》的通論，而是外延意義上

二處、十八界等說明有情個體之

彩。所以，龍樹菩薩的中觀學強

的「申論」了。更何況《阿含經》

中，沒有自我的自性存在，多局

調空的立場，確實繼承了般若思

很少論「空」，意義也很狹窄；

限於有情生命流轉的說明。直至

想(9)。龍樹菩薩透過《中論》對

而《中論》論證空義則擴大成一

《般若經》的出現，空義始擴大

各種不同論題的嚴謹論證，證立

切法空，甚至說到「空亦復空」

到因緣所生的一切法，實無自性

《般若經》中所述的種種義理，

(8)的「無住」觀念，遠非《阿含

的存在，一切法空（人、法、二空）

奠定了初期大乘佛法空義的思想

《經》時代所能觸及。因此，說

的思想，始成大乘佛法的特色。

基礎，也因此空義形成後來大乘

《中論》是《阿含經》的通論，

不過，《般若經》的論空，

佛教各宗派的共通思想，故天台

倒不如說《中論》是《阿含經》

大都是直截了當地說明空義（主

宗說龍樹菩薩一系的中觀與般若

的「申論」要來得恰當些。

要是空義的實踐），少有空義的論

為「通教」(10)，其因即在此。

至於大乘初期的般若思想，

證，故哲學思想的成分很淡。及

【註釋】

確實是以《阿含經》為基礎，做

至龍樹菩薩《中論》一出現，始

(1) 詳見印順法師著《中觀今論》第



二章〈龍樹及其論典〉，頁 17-24，台北市，正聞出版社，一九九二年四月，修訂一版。

(2) 參見印順法師著《空之探究》第四章〈龍樹——中道緣起與假名空性之統一〉，頁 102，台北市，正聞出版社，一九九〇年十月，五版。

(3) 同(1)。

(4) 見張曼濤主編、藍吉富著《漢譯本「中論」初探》，收輯於《現代佛教學術叢刊》四十八冊《三論典籍研究》，頁 11，台北市，大乘文化出版社，一九七九年八月，初版。

(筆者按：詳情請參見該書頁 103，藍氏

另有舉出幾點理由加以說

明。)

(5) 參見拙著碩士論文

《龍樹菩薩中論八不思想探究》第二章第三節「《中論》思想的傳承」，中壢市，國立中央大學中國文學研究所，一九九八年五月，裝訂本。

(6) 「傳統上，中國佛教學者，尤其是大乘佛教學者，往往將《阿含經》視為小乘經典，故在中國、日本教理史上向來未被重視。直至近世歐洲諸國加以研究，自一八二〇年代始漸受重視，而確認《阿含經》並非僅為小乘經典，乃是原始佛教之經典，其內容包含佛陀之世界觀、人生觀及實踐之方法條目等，具有多重意義及價值。」引見《佛光大辭典》第四冊，頁 3620 下，慈

怡主編，高雄市，佛光出版社，一

九八九年六月，五版。

(7) 南方上座部經典皆以巴利文書寫的，共有五部，即南傳「五阿含」，計有《長部》、《中部》、《相應部》、《增支部》、《小部》(即屈陀迦阿含)。北傳則以梵文寫定的「四阿含」，如《長阿含》、《中阿含》、《增一阿含》、《雜阿含》等。

由於南傳五部以巴利文書寫，較接近佛世所用之俗語，所以南傳經典比北傳經典更富於原始色彩。

因此近世學者於原始資料之採證上，多喜用巴利文聖典來對照研究。南北傳《阿含經》的異同，詳見《佛光大辭典》第四冊，頁 3621 上，各說之對照表。

(8) 《大正藏》卷三十，《中論》〈觀

四諦品〉，頁 33 中。

(9) 參見吳汝鈞著《龍樹中論的哲學解讀》〈概說〉，頁 1，台北市，台灣商務印書館，一九九七年二月，初版，第一刷。

(10) 此語出自天台宗「五時八教」之說。智顛禪師把釋迦所說的法分成「五時」，在這「五時」中，佛開示了「八教」。其中化法四教：「第一，三藏教者：一、修多羅藏（「四阿含」等經）；二、阿毘曇藏

（《俱舍》、《婆娑》等論）；三、毘

尼藏（「五部律」）。此之三藏名通大小，今取小乘三藏也。……次

明通教者：通前藏教，通後別圓，故名通教。又從當教得名，

謂三人同以無言說道，體色入空，故名通教。……次明別教

者：此別教明界外獨菩薩法，教理、智斷、行位、因果，別前二

教，別後圓教。……次明圓教者：圓明、圓妙、圓滿、圓足、

圓頓，故名圓教也。」（引見《大正

藏》卷四十六，《天台四教儀》，頁 776-778下）姑且不論其說是否允當，

《般若經》大力宣揚空義，確實有引接小乘藏教的方便，也是通往別、

圓兩教之橋樑，故云「大乘兼小，漸引入實，豈不巧哉？般若方等

部，內共般若等。」（同上，《天台四教儀》，頁 778上），即是說此通教。

（文內標題為編者所加）

【心田四季】

兩幅畫

釋見望

有種說不出來的不快感一直在心底迴盪，當我看完了那兩幅畫之後。

第一幅是有許多動物全部瞪著呆滯的眼神看著我，畫面是暗褐色的，連樹木、草地看來都沒有

朝氣，在樹林的陰暗處躲藏了一些不知名的動物，像是動物園，但是我卻感覺到像是一場夢魘。雖然後來知道那幅畫的背景及因緣並不是那麼可怕，可是那股鬱悶感一直梗在心頭。

第二幅畫是一個粗壯的、紅色的四方框框著中間一小片山景和一棵枯樹，紅框的兩邊各有一條綫帶繞過。構圖非常緊密，樹向上將框的一邊撐到畫的上方去，樹下有座山佔據框的下方將框往下拉，而兩條彩帶左右對角向外延伸，於是四個力量將框緊密地平衡在畫裡面，根本無法移動，所以當我被那紅框框「框住」，又發現我根本無法掙脫時，心裡是非常沮喪的，尤其當我把它們想成是黑色時，更想把它拿掉。凝視著那幅畫，想著在我的生命經驗裡是否有過同樣的情境，有的，那股不舒服的感覺曾經有過，可是事實呢？我想不太出來……，看著看著，我發現了一線生機：那圖形是平面的，我們被顏色騙了，彩帶是活動的，它只要稍加用力，那框框就會被扯開了，樹木將可以長出新芽，山會更加翠綠。……

畫，是靜止的，但它卻會伸出一隻無形的手把心湖裡的水攪動，濺出情緒的水波，人真容易受到外境影響啊！我尋找著看第一幅畫時的恐懼感以及第二幅畫的束縛感是從那裡出來，發現那原都是我自己心底情緒的反射，畫就像一線光把黑暗角落裡的不安照射出來，所以在後來與法師們討論時，我的情緒波動甚至超越於理性的詮釋。去看清楚它如何生起、如何變化、如何消失或者如何使它消失，是我在日常生活中要好好用功觀照的一門功課。

# 涅槃的佛教—— 究竟解脫的宗教 (二)

香光莊嚴【第五十七期】民國八十八年三月 ▼ ○八六

為了能充分地認知苦、無常與無我，  
佛教徒必須修習八正道，即四聖諦中最後一項的道諦，  
八正道包含戒、定和慧三個階段。

## 法門：八正道

### 〔第一階段：持戒〕

如果去除渴愛或破除執著可以解脫，不受輪迴，那麼用什麼方法可以達到不執著呢？依據佛教的看法，答案就是破除無明。凡夫仍然陷於輪迴，是因為無知於有情的三種特質所致。因此想要達到不執著，就必須認清萬法

無我、諸行無常，而且了知渴愛只會招感痛苦。為了能充分地認知苦、無常與無我，佛教徒必須修習八正道，即四聖諦中最後一項的道諦。

八正道包含戒、定和慧三個階段(1)。第一階段是持戒(sīla)，最起碼要受持五戒(見以下所述)，但單只是持戒並不能得到解脫，除非能夠同時修習不



執著，否則還是會有再生的業

果，當然會往生較好的地方，但還是會輪迴，而不是從中解脫。

雖然如此，持戒還是有助於

解脫，因為持戒可使人自律 (sikkha) 或長養德行，而這也是修學定、慧二學所必須具備的條件。的確，即使是修禪的比丘，理論上已達到修定的階段，持戒仍是一位精進佛教徒必備的特質。如同一位緬甸比丘所說：

「以戒為師，依教奉行」，此

為佛法的精髓。佛

陀認為眾生平等，

凡是奉行佛法的人

就是真正的佛教徒。

而且，緬甸的在家眾也同意

這個觀點。當以佛教的方式來面

對麥可 (Micah) 所提出的問

題：「佛陀要求你們什麼呢？」

在我的訪談案例中，事實上只有

兩位村民回答：「奉行戒律。」

佛教戒律是佛教道德的核

心，共有三種戒：即最基本的五

戒以及更進一步的八戒和十戒。

### ◎佛教因慈悲而徹底不殺生

五戒是每位佛弟子必須持守

的，其內容為不殺生（凡有生命

者皆不得殺，甚至連昆蟲也包含在

內）、不偷盜、不邪淫、不妄語

及不飲酒（不喝任何妨礙神智清明

或使人行動遲緩的東西），五戒通

常是要全部受持的 (2)。

在繼續討論之前，我們必須

先說明佛教徹底不殺生的態度。

一如它所根源的印度教，佛教禁

殺的範圍包含一切有生命的生

物，而不是如猶太教或基督教的

禁殺只限於人類。然而，佛教不

同於印度教的是，不殺生的精神

不在於「不害」(ahimsā)，而在

於「慈悲」(metā)。

「慈悲」是佛教最高貴的情

操，也是持戒清淨的象徵。從佛

教的觀點來看，奪取任何生命皆有違「慈悲」，而且會被認為是謀殺。所以，在緬甸幾乎找不到一位佛教徒的屠夫，幾乎所有緬甸的屠夫都是回教徒。同樣地，

也難以找到一位佛教的畜牧者，雖然畜牧者並沒有親自屠殺牲口，但是，畜養動物供屠夫宰殺也說不過去<sup>(3)</sup>。

同樣地，除了基督徒的獵人外，在緬甸沒有其他人當獵人。而且雖然緬甸有漁民，但這是一種受到鄙視的職業，很少佛教徒願意和他或他的下一代通婚。在野畿村，有兩家漁民的房子被其

他住戶孤立起來（漁民自己對他們這種看來有違佛法的行為，提出了傳統的解釋：他們並沒有殺魚，只是把魚從水裡捉出來）。

佛教徒對殺生的態度，也可以從難以將殺蟲劑引進緬甸的事看出來。當為了撲滅瘧疾運動而首次引進 DDT 時，緬甸政府採用和漁夫一樣的詭辯，也就是政府並沒有殺蚊子，只是噴噴房子而已，如果蚊子因為碰到 DDT 而死了，那麼牠們並不是被政府殺死的，而是因為自己的因素或意外才喪生的，但還是少有緬甸人願意參與噴灑的工作。假如有

蒼蠅、蚊子或其他昆蟲飛到緬甸人的面前，他只會用手揮走牠們，絕不會殺死牠們。同樣地，如果在院子或屋內發現一條毒蛇，他們會把蛇抓起來，然後拿到安全的地方放生，並不會殺死牠。

正規來說，即使是出於自衛，也不得殺生，假如受到野獸或毒蛇的攻擊，他也不會為求自保而殺害攻擊者。就像一位受訪者所說的：

就讓牠殺了我吧！我是絕對不會去殺牠的。

這態度是從業力論產生的：



如果那是你自己過去的惡行所引生的業報，就應該被殺，攻擊者只不過是業報的執行者。

若有毒蛇攻擊並殺死一個人，那麼這個人的死是必須的且是公平的，因為那是業報。反之，若他不是業力註定要被蛇咬死，那麼這個人就不會受到毒蛇攻擊，就算受到攻擊也不會死。

緬甸人雖然強調無差別的慈悲，但是多數人並不認為殺蚊子會像

殺人那樣十惡不赦，多數的僧侶也認同這樣的見解。

雖然，所有我訪談過的比丘都認為殺戒適用於從人類到昆蟲等所有的生命，但他們大多數也同意，殺昆蟲不像殺人，或殺其他哺乳類動物那麼可怕。另一方面，他們也一致認為經常屠殺動物者，例如獵人、屠夫和漁民，毫無疑問地會下地獄。

#### ◎佛弟子必須定期受八關齋戒

除受持五戒外，每位佛弟子必須定期受八關齋戒，通常是在佛教的安息日或節慶時，如果可以的話，在結夏安居的三個月中受持八戒。八關齋戒除了前述五

戒外，還另外加了四條。之所以稱為八戒，是因為其中第七、八條依慣例合併為一條。持守八戒是從不邪淫延伸為完全不淫，更進一步地受持過午不食、不歌舞倡伎、不著香華鬘不香油塗身及不坐臥高廣大床。十戒則是由上述八（或九）戒，再加上一條不捉持金銀戒。

因為這不是一篇佛教倫理學的論文(4)，所以我們在這裡並不探討佛教戒條的理則，但至少必須提及涅槃佛教的三個倫理層面，因為它們與佛教徒的行為息息相關。

◎佛教的持戒重視止息犯戒的欲望，遠甚於禁絕犯戒的行為

第一是我前面已提過的動機

(*ceṭanā*，思；緬甸文 *seidana*)，根據佛教的說法，除非是有意、蓄意或有目的的行為，否則行為本身沒有善惡之分。不自覺妄語或非蓄意殺生，不被認為是惡劣的或有罪的(5)；相反地，不道德行為的動機被視為是不道德的行為，因為在內心所做的不善行，本身就是一種不道德行為。

由於是一種精神上的持戒，佛教的持戒重視止息犯戒的欲望，遠甚於禁絕犯戒的行為。這

種極度強調動機為道德的原則，在涅槃佛教中是相當重要的，因為解脫的核心是著重在心理層面。因此，佛教的戒就如同佛教的禪修般，主要都是一種訓練自心的方法。

毋庸置疑地，道德和不道德的行為都是有果報的，但是依循道德規範並不是基於對結果的關心，而是在於那些動機不純的行為，如以自利為出發點的善行，並不被認為是一種美德。當然，道德與不道德的行為自有其社會和業力的報酬，但它們（或迴避它們）都不是佛教戒律所期待的

目標。就涅槃佛教來說，「戒」主要是一種精神的自律，那是達到某種心境的工具，也是證得涅槃的首要條件。

◎佛教持戒的終極目標是使人斷除世俗的欲望和煩惱

這引導到佛教倫理的第二個層面，也是我想在這裡提到的。佛教持戒的終極目標是使人在心靈上達到斷除世俗的欲望和煩惱(*kilesa*)，然而這些煩惱與佛教戒律間的關係是相互排斥的。一方面，滅除煩惱被視為是朝向解脫道的第一步，也是持戒的目



標；另一方面，滅除煩惱也是真正持戒的必備條件。既然這種互斥關係是這宗教理論的核心，我也只能如實記錄而不處理這樣的矛盾。

在各種不同的煩惱中，貪 (lobha)、瞋 (dosa)、痴 (moha) 這三種煩惱是特別必須根除的。假如說在當代緬甸不論是道場的開示或在家居士的討論，這三種遠比任何其他佛教名相更常出現，這實在不是誇大之辭。戰爭

與通姦、叛亂與分裂、抗爭與腐敗這些以及更多現象，

都是源於這些煩惱。

◎心靈破除貪、瞋、痴後，才能止息輪迴而滅苦

由此，我們將導入涅槃佛教的第三個倫理層面。心靈在破除貪、瞋、痴三毒之後，會得到一種唯一被涅槃佛教重視的情緒狀態，也就是「捨」(upekkha)。

最後，一個真正的佛教徒與所謂真正的基督徒不同的是——言行是由「捨」所主宰，而不是由「愛」。這並不表示說，從佛教持戒的觀點來看，「愛」本身是不道德的；相反地，卻是一如我們

所見，「愛」是聖道上戒學的第

一步；更甚者，若說「愛」是一種良善情操，那麼因「愛」而造作的行為會為人帶來功德。但從涅槃佛教的觀點來看，如「愛」這樣的善意，就像惡意的「恨」一樣，都是負面的。因為只要產生了功德，就會有果報，「愛」也就和「恨」一樣會導致輪迴，然後導致痛苦。唯有滅除所有情緒，也就是達到「捨」的境地，才能止息輪迴，達到滅苦。

簡而言之，在評估「愛」在佛教思想中的地位時，重要的是要能區分它在倫理上或救度上的

價值。在佛教倫理中，「愛」只是善行的重要基礎；事實上，佛教並不把「愛」看作是舉世通用的術語，而是將它細分為三種概念，就倫理上的重要性依序來分，「愛」可分為：慈（*metā*），普愛一切有情；悲（*karuṇā*），悲憫受苦迫的人；喜（*mudita*），隨喜別人的快樂。只有歷經這三階段才能達到最後「捨」的境界——在情緒上對自他命運都不再執著，而這是解脫所必備的。在這種情況下，同樣是道德的行為，卻因為情感上的超然，而不會產生任何果報。

### 〔第二階段：禪修〕

以戒為基礎，聖道的第二階段是「禪的修習」，它可分為二個層次：（一）止（*śamatha*）；（二）觀（*vipassanā*）。唯有透過觀，才能得到證入涅槃必要的慧（*pañña*）。

依據佛法，由於心是變遷不已的，所以在禪修中的第一個階段，就是要能克服內心擾攘的染污，使心達到平靜、寂默，摒棄心中一切內外刺激的狀態。只有透過止的修習（*śamatha-bhāvanā*）達到心一境性的狀態後，才能進

入第二階段，也就是觀的修習（*vipassanā-bhāvanā*）。這一種的方式在緬甸都被稱為「業處」（*kammaṭṭhāna*）<sup>(6)</sup>，讓我們開始依止的修習來禪坐，而後進入平靜、寂默的狀態吧！

◎修習「止」，達到心一境性的狀態

依據佛教觀點來說，因為心一直到處攀緣或掉動不安，在平時是一刻也不止息的，所以這樣的禪修是必要的。以下緬甸鄉村比丘的語錄頗具有代表性：

人無法安住自心，它總是四



處攀緣，心流轉的變化極其

快速。如果不管住自己的

心，它就會到處亂跑，因此

比丘禪修時必須主宰他的

心。心不可能在身體上一直

待在一處，它總是四處遊

走。即使在禪修中心，仍是

有許多緣境現前。因此，心

總是到處攀緣，制心於一處

並不容易。即使睡著了，心

還是活動不已，因為人會做

夢，所以制心一處並不容易

……，控制自心是

最重要的事，人們

必須要主宰自心，

不然它就會四處攀緣。

最後這段引自一位仰光寺廟

的禪修大師 (Tin Swe 1963:43)：

自制其心，就如繫繩於野

牛，開始並不容易。當你起

先用繩子縛住一頭野牛，

牠一定會激烈反抗，想要奮

力掙脫。在持續掙扎好一陣

子後，牠便會漸漸安靜下

來。到最後，野牛會習慣那

條繩子，甚至你放了牠，牠

也不會跑走。當你禪修時，

就像繫繩於野牛一樣，你也

會發現愈來愈容易專注。

傳統的作法是以三十八種所

緣其中之一（或更多）來禪修，

可使人達到專注，這三十八所緣

可分為五種：

一、十遍 (kasina)，持續

觀想一系列不同形狀、顏色的所

緣，直到不用眼觀，便可看到他

所選定的所緣，這所緣最後就變

成一個念的所緣。

二、十種觀人屍相的修定方

式 (通稱 asubha meditation，十不

淨)。這類法門通常是在塚間修

習，但也並不一定，其中最著名

的是專注於人體的「三十二部位」

(7)及「九孔」(8)不斷地流著污穢

不淨之物。(對這種修法更詳盡的

描述，請見Hardy 1850:247-249)

(ed)1956:109)。禪定可分為四階

目標，但最壞的可能會是防止目

三、十種特定物，諸如佛、法、僧或自己的身體等。

段，每一種都有其特定的定，一般認為那就是決定一個人最後將

標的達成，因為禪修者也許寧願長浸禪悅而忽略志取涅槃。涅槃

四、四無量心，將慈、悲、喜、捨的情緒作為業處。

到達佛教天界中那一天的因素。隨著四禪的證得，便同時具足五

佛教認為修止的重要性只是在於藉由這樣的一種方法，使人達到

五、以四無色法來禪修——即空、識、無所有、非想非非想的狀態。

神通（巴利文 *abhiññā*，緬甸文 *abinyin*），包含天眼通、天耳通、宿命通、他心通和神足通。

雖然藉由修習上述三十八業處中的任一所緣，可以達到定和心一境性，緬甸人最喜歡的方法

所有這些法門都有助於修定，因為它能削弱概念性的思考，在某些情況下也可達到四禪 (*jhāna*)。禪 (緬甸文 *zan*) 是一種專注、安止、無量喜樂，而如 U Thittila 所述的「特別的，超世間的經驗」(見 Morgan

有可能得禪定，但從涅槃佛教的觀點來看，那不是禪修的真正和究竟的目標之一。理由很簡單，依涅槃佛教的觀點，修定的目標在於趣向涅槃。若修得好的話，禪定不過是個無關於止息輪迴的

還是依循《念處經》所說的四念處法 (*satipatthana*)，或是「念」(巴利文 *sati*，緬甸文 *thadi*) 的修習。基本上，那是一種可使人專注地覺察到自己極細微的每一



個動作、念頭、感覺以及情緒的方法。因此，當走路時，會注意到左腳舉起來了，右腳放下去了，然後觸地、踩下又舉起等。藉此方法，我們便可以達到全神貫注於自己所做的事上，且放下所有的內塵外緣。

四念處中有一種不同的方式稱為「安般念」（數息觀，

ānāpāna-sati）。在靜止不動的狀態下，一個人全神專注於自己鼻端或腹部的呼吸。這樣細觀自己

己身體中的無常特性。

這種完全專注或投入的狀態就稱為「三摩地」（samādhi），這是種守護諸根、把持自己、滿足、棄五蓋（貪欲、瞋恚、惛眠、掉悔、疑）的狀態。就如一位禪修大師說的：

當進入三摩地，心就不再攀緣。

因為貪欲、瞋恚等情緒只有在面對緣境或攀緣時才會產生，而在三摩地的狀態，這些情緒是無從生起的。然而，這種禪修本身並不能導致涅槃，因為在進入三摩地時，一個人只是超越了上

述這些導致輪迴的情緒，而不是減除了它們。當離開這種定的狀態時，這些情緒就回來了，又再次被導致輪迴的業力所縛。想要永遠滅除這些情緒，必須要能從「止」的修習提昇到「觀」的修習。

◎修習「觀」，斷除對生存的渴愛

「毘鉢舍那」（緬甸文，vipassana）通常譯為「內觀」或「直觀」。特別的是，毘鉢舍那是種能使人洞見佛法有關存在三要義的禪修法門。循佛法要義

的脈絡，來分析禪修的體驗，不

1958:316)

論是四念處或數息法的經驗，人

透過這樣的認知，一個人可

可以直接地覺察到無我的真諦

以進入成佛之道的最後階段，也

——「在這種體驗中，沒有任何

就是般若 (pariṇā) 或智慧的層

可稱為『我』或『我的』；所

次。智慧對佛教來說，是指一種

有的體驗都是無常的——「存在

非常特殊的智慧，絕非知識，是

是一連串感官印象的飛逝」；沒

種可達到解脫的智慧，世智辯聰

有任何體驗可以是恆常快樂的

並不能得到解脫，但直觀可以。

——「萬般皆苦」。當然，這就

每位佛弟子可說是幼承庭訓

是所有佛弟子的終極目標。

般地得到無常、無我和苦是有情

佛道的目標是滅除我們那橫

存在的三要義的觀念，不過，對

流的渴愛。要滅除渴愛，唯

這種真諦只有理知上的認同，並

有認知渴愛所執著的一切，

不能帶來趣向解脫所必須的情緒

最後的結果就是苦。除了苦

上和行為上的改變。只有從直觀

外，別無所有。(Grimm

無常、無我及苦所得的智慧才能

達到解脫。當確切有了這種體

驗，而不只是認同無常、無我和

苦的真諦，就會了悟任何輪迴道

上不斷的生命型態，都只是徒勞

一場，便能斷除對生存的渴愛。

也只有有在滅除這種渴愛之後，一

個人才有可能得到解脫。因為心

的染污，或造作惡行的根，已透

過持戒的修行將它們滅除，也就

不再有因非福德而產生的業行。

既然各種不同的愛是造作善業的

根，但因為能夠不執著，所以也

就不會有因福德而生的業行。

因此，去除「我」的概念，

也體悟一切經驗都只會招感苦，



於此不再對生存產生執著或貪愛

(10)。去除任何情緒上的執著，就不再有任何因福德或非福德所感生的行為。沒有了福德或非福德，就不再有意行。沒有業行就不再輪迴。不受後有，也就是解脫於苦(11)。

總之，只有透過禪修才能獲得解脫。就如佛陀在《大念處經》

所說，禪修是：

一乘道，淨眾生，令越憂  
悲，滅苦惱……證涅槃。

[ *Dialogues of the*

*Buddha*, pt. II, p. 327 ]

- 【註釋】
- (1) 如《轉法輪經》所說，第四聖諦列出了包含聖道的八種特性，但並未標明任何等級或相續的次第。覺音論師在《清淨道論》中，首先把八正道依三學來分類。從三到五是戒學（正語、正業和正命），從六到八是定學（正精進、正念與正定），一和二是慧學（正見和正思惟），前二者是要達到最終階段的方法和原因。
- (2) 參考《經集》的《法經》（*Dhammika sutta*, 18-26）中經文對戒律所作的解釋。
- (3) 在西藏被視為是「職業罪人」的屠夫，是「最受鄙視的階級」。  
(Waddell 1967:567)
- (4) 對於佛教倫理學的探討可參考 Tachibana 1926; Grimm 1958:311-16; King 1964。
- (5) 當然，強調動機會導致實際上不可忽視的詭辯，緬甸人因此常會宣稱那只是行為上的犯戒而非意念上的犯戒，來掩飾其犯戒的行為。例如，當我提醒沙邁先生（U Sa Mya）他曾騙我，說他一點也不懂緬甸政治時，他回答說，他只是「在嘴上」撒謊，並沒有「在心上」說謊。如此這般，他就不算犯了佛教的不妄語戒。
- (6) 雖然現代佛教徒經常討論禪修，就這個主題所出的書也很多，但這主題仍是十分模糊不清。若不管它

鬆散且朦朧的含意，不同的作者和資料提供者所使用的基本概念也不相同。

依《巴英辭典》(Pali-English Dictionary)，「業處」(kammathana)是指禪修的工具，而非如被詢問的緬甸人所指的禪修本身。再者，雖然絕大多數權威人士認為「奢摩他」(samatha)應譯為「平靜」(calm)或「寂默」(tranquility)（參閱Nyanaponika 1962，或《巴英辭典》）。而「三摩地」(samādhi)卻是大不相同地被註解為「心專注」(concentration of mind) (Nyanaponika，《巴英辭典》) 或「禪修」(meditation) (在曼德拉受訪的德國僧

侶；或《巴英辭典》)。比翻譯問題更重要的是這一個觀念的關係，而權威人士的看法也很分歧。有些人

(如Nyanaponika)認為「三摩地」就是指達到「奢摩他」的因緣。曼德拉大學的巴利文教授U Ko Ko則持相反的意見，和Conze (1953:100-105)一樣都表示，「奢摩他」是臻於「三摩地」的因緣。而Anesaki和Takatsu (1911)卻表示，並非是「奢摩他」，禪那(jhāna，見下)才是達於「三摩地」的因緣。面對眾說紛紜的情況，緬甸的受訪者是把「奢摩他」認定為是過程而不是目標。對他們來說，「奢摩他」是一種定的練習，也就是達到定的方

法。這也是某些緬甸學者的看法(參考U Hpe Aung 1954)。人類學家顯然無法為上述這些歧見下定論，大致說來，這些不同的看法是難以達到一致的，我個人是傾向於採用Nyanaponika及《巴英辭典》中的解釋。

如前所述，我對佛教禪修的這種討論，是依據挑選出的主要及次要資料的來源(見下)，及對兩位緬甸禪修大師(都是比丘，一位在仰光，一位在曼德拉)、兩位德國禪師、曼德拉大學的巴利文教授、多位鄉間比丘及緬甸在家居士的深入訪問。

雖然巴利經典中到處可見對禪修的討論，主要的資料來源是《長



部》中著名的第二十二章《大念處經》(Mahā Satipatthāna Suttaṅga, Pt II)。二手資料來源中最重要的是 Nyanaponika (1962)；Lounsbury (1935) 是基本資料的來源，但使用次數有限；若再加以比較，Grimm (1958:316-57) 的討論是相當不錯的。

由於緬甸比其他上座部佛教國家強調禪修，許多西方學者對上座部禪修的討論，都以緬甸的禪修為

根據。全面性的理論探討，以 King (1964:ch.6) 所作有關他個人在緬甸

的禪修體驗的闡述最具啟發性。(同上書之附錄) Shattock (1958)

和 Byss (1965) 都提出他們在緬甸禪修的個人體驗中，相當引人入勝的情節，Huber (1967) 甚至還將他

自己在緬甸和在日本坐禪 (zazen)

的禪修經驗做比較，雖然兩者各異其趣，但這兩種佛教禪修的相似性

卻倍顯引人注目。以英文撰寫有關日式禪修的上乘之選中，就敘述

性、體驗性和分析性來說，無疑地，首推之作則非 Kapleau (1967)

莫屬。

(7) 三十二部位指頭髮、體毛、指甲、牙齒、皮膚、肌肉、肌腱、骨

頭、骨髓、腎臟、心臟、肝臟、瓣膜、肺臟、脾臟、腸子、腸繫膜、胃、排泄物、腦、膽汁、消化液、

膿、血、油脂、脂肪、眼淚、汗水、唾液、鼻涕、關節液、尿。

(8) 九孔指眼、耳、鼻孔、口、尿道、肛門。

(9) 印度學者會說這種佛教禪修的第一階段和印度教的瑜伽修觀

(Yogātānta) 非常相似。兩者都是禪修，如觀想厭惡的東西，調節呼吸，利用「遍」或其他所緣，導入

禪那或類似的狀態(參考 La Vallée Pousin 1921)。然而，這種比較引人

入勝的地方，並不是在於佛教和印度教禪修的相似性，而是在它們的

相異處。佛教不去強調禪修的結果，如禪那或神通，而把重點放在證入涅槃的目標上；但在印度教，

禪那或神通卻是修行的終極目標。

(參考 Carstairs 1957:99 - 101) 而這種

矛盾點曾被 La Vallee Poussin

(1921:194) 敏銳地觀察到：「一名

比丘為證涅槃，必須踐行佛教靈

修，許多的儀式或禪修帶來最可

貴的現世利益；雖然他全然地清

楚他可以隨時享受這些利益，而

他卻必須無視於它們的存在，但

是這些在印度教來說正是無上境

界的究竟表徵。」La Vallee

Poussin 在這比丘身上觀察到矛盾，

而體解了那種韋伯 (Weber) 在清

教徒身上看見的左右為難。清教徒

在世間必須努力工作，卻不能坐享

自己辛苦的成果，取而代之的是，

他必須把它們獻給主以榮耀祂。稍

後我們會提到，在緬甸至少有些佛

教徒，恰好和印度教徒同樣地看待

禪修所獲致的禪定或神通，對他們

來說，禪修的目的就是為了獲得神

通。同樣地，有許多佛教徒認為禪

修所得的神通是神聖的，也因此他

們敬重寺院中被傳為有神通的禪修

者。

(10) 事實上，一名強調佛教本體論為

一種極端理想主義的緬甸比丘表

示，洞察佛教有關存在的三特性的

教義，可使人達到完全的「捨」，因

為不僅能明瞭「我」的不存在，而

且也知道根本沒有什麼是所謂存在

著的，那麼又如何能執著於不存在

的東西呢？簡而言之，據他的說

法，內觀能使人明瞭外在的世界和

自我一樣，都不是單獨地存在著，

只是一種假相。他辯稱，對外在世

界的認知是自我認知的一種人造加

工品；為了突顯歡樂，自我創造出

一個世界幻相來享樂，事實上，除

了虛無中的原子外，一切都不存

在。當然，這肯定是少數人的看

法，一位練達的佛教學者提出了相

同的觀念。Grimm (1958:325) 在書

中提到：「假如五根的世界真的

是悲傷苦惱的，那理所當然是因

為對生命真相的無明，而產生可

怕的妄想和可笑的自我幻覺，且

貪著於其中的結果。再者，如能



【新書一葉】



在這世界上，  
絕不能以怨恨止息怨恨，  
唯獨慈悲才可以止息，  
這是永恆不變的真理。

*Hatred in the world is indeed never  
appeased by hatred.  
It is appeased only by loving kindness.  
This is an ancient law.*

《法句經》  
甘比羅／編輯◎法園編譯群／譯  
釋道順／繪圖◎法耘出版社  
電話：(049) 461530

(11) 雖然達到「捨」(upekha) 可以  
對現前世界的真相有所認知而且  
具有相當程度的洞察力，就可以  
息滅一切渴愛。體悟到『如果這  
些東西終歸要永遠消失，那麼我  
們並沒有失去什麼。』

不再造作新業，但並不能導致立即  
地從輪迴中解脫，因為還有過去行  
為的業果存在，所以可能來世中仍  
要受報。雖然業力法則是無從規避  
的，但內觀也提供了對治這些餘業  
的方法。就如佛教徒所說，在禪修

過程中，這些業行可以被完全「焚  
毀」殆盡，也可以說，報應就在這  
禪修的過程中發生了。（下期待續）  
編者按：本文摘譯自麥爾福·史拜羅  
(Melford E. Spiro) 所著《佛教與社會》  
(Buddhism and Society) 一書。

# 《大智度論》的尸羅波羅蜜

香光莊嚴【第五十七期】民國八十八年三月 ▼ 一〇二

戒有五戒、比丘戒等，為何《大智度論》只以十善道為尸羅波羅蜜的內容呢？因十善道可綜合一切戒法，菩薩持戒係以十善業道為根本，且十善道是有佛時、無佛時都存在的戒，是與業報、道德有關的性戒。

《大智度論》是註釋《大品般若經》的大乘論典。其中，有關菩薩行的尸羅波羅蜜，僅以十善業道為其主要內容，未見如後來瑜伽菩薩戒那樣的條文。為什麼初期大乘佛教時期，十善道被當作尸羅波羅蜜而受到重視？又，十善業道與比丘戒間有何差異？在什麼條件下菩薩才能具足尸羅波羅蜜？有關這些問題，本文將以《大智度論》為主加以探討。

在原始經典中，十善業道是作為表示道德、善惡的基準。此十善業道中，關於

身的三善業，眾多經典說是「不殺、不盜、不邪淫」，也有經典說是「不殺、不盜、離非梵行」<sup>(1)</sup>。也就是說，在家的十善道是應持不邪淫戒，出家的十善道是應持不淫戒。由此可知，十善業道不僅是在家的修行法門，而且是在家、出家共同的行法。

這樣的十善業道也為初期大乘佛教所繼承。例如《大品般若經》卷五〈問乘品（摩訶衍品）第十八〉述說如下：

云何名尸羅波羅蜜？……，菩薩摩訶



薩以應薩婆若心，自行十善道，亦教他行十善道，以無所得故，是名菩薩摩訶薩尸羅波羅蜜。（大正八，頁250a13-16）

此中顯示，尸羅波羅蜜的內容不是五戒、比丘戒等，而是十善道。但是，《大品般若經》卷四〈句義品〉（大正八，頁242c24-27）不將十善道稱為「尸羅波羅蜜」，而說它與五蘊等同樣都不過是「世間法」而已。因此，作為菩薩尸羅波羅蜜的十善道，必須具備以下的條件：

（一）具一切種智相應心，不趣向二乘地<sup>(2)</sup>；

（二）懷有大悲心，自行十善業，進而也教眾生行十善道；

（三）具無所得空慧（般若波羅蜜），不

分別罪、不罪<sup>(3)</sup>。

具足此三者，才為菩薩的尸羅波羅蜜。

然而，戒有五戒、比丘戒等學處，為什麼只以十善道為尸羅波羅蜜的內容呢？《大智度論》卷四十六（大正二十五，頁395b21-c17）對此質疑有詳細的說明。茲將其內容整理如下：

一、雖有種種修行道，但就總相而言，以六波羅蜜攝盡一切修行道，同樣地，以十善道綜合一切戒法。不用說，就別相而言，雖有無量戒，但大體上不超出十善道的範圍。

二、最惱亂眾生的是殺、盜……邪見等十不善道，而不是非時食和過分蓄積鉢等行為。因此，從「不給與眾生諸苦」這

一觀點來考察，菩薩持戒係以十善業道為根本。而其他的戒律只不過是不惱亂眾生的遠因緣。

三、十善道是有佛時、無佛時都存在的戒(4)。相對於此，比丘戒是應必要而制定的戒，無佛之世則無此戒。

四、在律藏所制定的學處，不但有與道德有關的「性戒」，也有與善惡無關，但為避眾人譏嫌而制定的「遮戒」。簡言之，在毗奈耶(vinaya)的立場，出家眾在個人應守的「道德規範」之外，尚須遵守與團體有關的「生活規定」與「僧團規約」，即使是阿羅漢那樣的聖者也不例外。

例如，阿那律尊者是一位離欲阿羅漢，但因在女人的房屋住宿一夜而受到釋尊的訶責，於是制定「不應與女人共宿」的學

處(5)。但是，即使犯了這樣的罪，只要懺悔即成清淨，而不會有罪報。相對於此，十善道是與業報、道德有關的性戒，不問出家、在家、受戒、不受戒，犯了就等待接受惡果報。

又，從以下的記述也可看出十善戒與出家戒的相異點。例如《大智度論》卷十二說：

如鬱怛羅衛人，……無出家，無受戒，諸天中亦爾。(大正二十五，頁130(2-3))

又，《大智度論》卷三十五也說：

無根，……如毘尼中不得出家。……(同上，頁315c25-28)

如果是南瞻部州的人，可出家受戒，但按照律藏的規定，無男女根者不許出家



受戒。且不只如此，尚有身體的狀況和年齡等限制。可是，關於十善戒，並沒有人、天與年齡、身體的狀況等的限制，它是任何人都能受持的戒。

或許站在誰都能成佛之立場的初期大乘佛教徒，注意到十善道所具有的這種特質，認為如以十善道為尸羅波羅蜜的話，則對在家、出家、男女、老少而言，它都是最合適的共同修行法門。

以上所見的尸羅波羅蜜大體是以十善道為內容。但是《大智度論》卷十三有如下的記述：

〔五戒、八齋戒〕是二種戒，名居家優婆塞法。居家持戒凡有四種：有下、中、上，有上上、……上上人持戒，憐愍眾生，為佛道故。以知諸法求實

相故，不畏惡道，不求樂故，如是種種，是上上人持戒。（同上，頁1001-26）

根據此引文，不為自己求福樂與涅槃，而以救濟眾生，立志要成佛為目標，而持守五戒、八齋戒的，也被稱為「上上人持戒」。由這點來看，為成佛而持的戒似乎不必局限於十善道。

又，《大智度論》卷八十（同上，頁2316）也敘述如下：

取毘梨耶波羅蜜者，住尸羅波羅蜜，多是出家人，時有在家者，一切出家人，得無量戒律儀，具足四十種善道，深入諸法實相，過聲聞、辟支佛地。是三種戒，名尸羅波羅蜜。在家者無無量戒律儀，是故不具足住尸羅

波羅蜜。

依據此引文，要具備三種戒，亦即：

- (一) 得比丘戒等無量戒律儀；(二) 具足四十種善道<sup>(6)</sup>；(三) 深入諸法實相而超越二乘地，才能名為具足尸羅波羅蜜。四十種善道以及超越二乘地，是在家、出家者都能修得的，但因在家者沒有無量的戒律儀，故不說「具足尸羅波羅蜜」。能具足尸羅波羅蜜的，只是得比丘戒與比丘尼戒之戒律儀的出家菩薩才可。

這樣看來，《大智度論》不是揚棄出家戒律，而只是反對急於入二乘地。假使菩薩具有與一切種智相應的心、大慈悲和無所得的空慧而修習，則比丘戒也可轉為尸羅波羅蜜。

【註釋】

- (1) 參照《中阿含》卷三，大正一，頁438c24-439a28等。  
(2) 《大智度論》卷八十，大正二十五，頁624c4-5。  
(3) 《大智度論》卷十四，大正二十五，頁163b28-164a27。  
(4) 參照《優婆塞戒經》卷六，大正二十四，頁106c4-5。  
(5) 參照《四分律》卷十一，大正二十二，頁637a29-638a2等。  
(6) 參照《雜阿含》卷二十七，一〇五九經，大正二，頁275c10-13等。

本文譯自《印度學佛教學研究》第四十三卷一號，平成六年（一九九四）十二月，頁379-381。



【教界啟事】

## 「佛誕耶誕，統統放假！」全民簽署運動

### ◎運動宗旨

要求比照耶誕節之放假待遇，促成國曆四月初八日佛誕節放假一日，俾使所有在學、在職之佛弟子皆得歡慶佛誕。是日並取名「慈悲日」，舉辦利濟眾生之公益活動，用以緬念佛陀仁憫蒼生之精神。

### ◎運動目標

- 一、為歡慶佛陀降誕世間，成道說法，破長夜之暗，示此岸以正道，度化人天，利濟群萌，故爾發起「佛誕放假」運動，俾使佛弟子無論男女老少，在學、在職，皆得以於是日闔家歡慶，並到各寺院之浴佛法會道場，灌沐如來，掃除心靈塵垢。
- 二、為體念佛陀慈憫眾生之胸懷，故爾發起以佛誕作為「慈悲日」，現已獲屠宰公會支持，於四月六、七、八三日全面禁屠，使令普天下之蒼生，於是日皆得免於痛苦恐懼。
- 三、為弘揚佛陀慈悲濟世之精神，「慈悲日」一旦獲准成為假日，籲請佛教界年年於浴佛法會上，發起「慈善捐款」運動，所募款項，撥注各地方政府之社會福利與急難救助基金，或轉捐各種弱勢團體。
- 四、呼籲全民素食一天，以免禁屠時，私宰猖獗，反增動物苦難。

敬請踴躍參加聯署，並廣邀親朋好友共襄盛舉。意者請洽：台北市八德路二段一九九巷一弄十二號，佛誕放假促進會秘書處。電話：(02)25784742，傳真：(02)25702440。

【成人教育】

釋見潤

## 佛教成人教育類型 實施機構現況

佛教團體以志願性的組織、非營利的立場與方向辦理成人教育，佛寺、蓮社、佛學研究所、佛教大學都以各個不同的課程活動，提供學習機會，為台灣的成人教育增添了活潑多采的樣貌。

### 前言

佛教團體從早期乃至今日，即有因應不同對象施行各類教育活動的事實，所開辦的課程從傳統的講經弘法，隨著時代的進步，開展出多樣化與多管道的實施途徑。

佛教團體辦理的成人教育，依其對象可分為出家、在家兩種。出家者的教育，是以培育宗教師為主的僧伽教育，或稱專業教育，此種類型大都以佛學院的方式辦理。在家者的教育，是提供佛教徒或社會大眾的教育，或稱信眾教育、推廣教育、成人教育等，辦理的方式較為多元。（釋見潤，民87，頁38）

筆者曾於民國八十七年間，參考《台灣地區成人教育資源手冊》（民85）、《世界佛教通訊錄》（民85）、《基金會在台灣》（民86）、佛教期刊雜誌等，將佛教團體針對以佛教徒或社會大眾的成人所實施的成人教育機構分為五種類型：（一）佛教寺院的信眾教育或成人



教育；(二)佛教蓮社的成人教育；(三)佛學研究所的推廣教育；(四)佛教大學的推廣教育；(五)其他類型的成人教育。並從每種類型中，以立意抽樣，選取若干個長期辦理、不同性質及規模的機構作為訪問調查樣本，試圖探求台灣地區佛教成人教育實施機構的現況(釋見潤，1987，頁35-112)。

本文係以上述訪問調查結果，並參酌新近佛教資訊、網際網路資源等，依據五種實施機構類型，次第簡述各個佛教機構之成立緣起及其課程施設概況。

## 佛教寺院的信眾教育或成人教育

寺院是佛教團體最早成立的機構型態之一，寺院所在之處，幾乎即有各類的學習活動出現，自然形成社區的學習組織或文化中心。台灣地區佛教寺院的信眾教育或成人教育的實施，約有兩種方式：一是以寺院為教學中心，提供社區民眾參與佛學與各類課程的學習機會；另有以同一教學模式於北、中、南部各地施設成人教育者，分述如下。

以寺院為教學中心的實施機構類型，茲以三峽西蓮淨苑的信眾教育、法鼓山台北安和分院、新竹法源寺別苑的成人教育為例。

## 〔西蓮淨苑的信眾教育〕

西蓮淨苑創立於民國六十五年，最初的十年著重在住眾（僧伽）教育。民國七十五年，正式施行信眾教育，緣起是基於老和尚（智諭法師）認為佛教是教化人心、淨化社會的工作，而西蓮淨苑位居三峽，承受當地資源，故選擇在三峽設置講堂，開辦回饋社區的弘法活動，由住眾法師推動執行。

民國七十六年之後，因應幾個居士共修團體前來禮請西蓮淨苑為其依止道場，陸續成立了樹林、板橋、土城、桃園四個講堂。民國八十六年起，設立弘法組統籌規劃各個講堂的課程，每半年排定一次課程，採長期開課，並舉辦念佛共修。

近年來，開設的課程主要以淨土為主，輔以其他講題，如「淨土經論」——阿彌陀經（疏鈔）、大勢至菩薩念佛圓通章、往生論、般舟三昧往生讚；「高僧傳或語錄」——徹悟禪師語錄、善導大師與淨土法門、弘一大師、西方的話、念佛人的菩提心行、夏雨清涼節要；「律儀」——五戒、楞嚴經四種清淨明誨；「專題」——生命的認識與關懷、臨終關懷、佛法與生活、學佛生涯之規劃、家庭工作坊、終身學習工作坊。並有佛曲教唱、影片欣賞等。參與的對象幾乎都是佛教徒，由於長期開課的性質，法師與學員之間的互動關係相當密切。



### 〔法鼓山台北安和分院的成人教育〕

法鼓山台北安和分院成立於民國八十三年九月，依據法鼓山的四項共識，規劃實施多元的課程內容。其四項共識是：

- (一) 理念：提昇人的品質，建設人間淨土；
- (二) 精神：奉獻我們自己，成就社會大眾；
- (三) 方針：回歸佛陀本懷，推動世界淨化；
- (四) 方法：提倡全面教育，落實整體關懷。

開辦的課程有念佛會、禪坐班、生活及公益講座、書法班、佛畫班、插花班、茶藝班等課程，接引來自台北地區不同層次的社會人士進入學佛的世界，藉由實用美學達到怡情養性的目的，進而美化社會心靈，以期實現「提昇人的品質，建設人間淨土」的境地。

### 〔法源寺別苑的成人教育〕

法源寺別苑於民國八十年成立。由於考慮到市區弘法的便利，在新竹市區成立別苑，定位為佛教文化教育的場所。

開課內容包括佛學、佛教藝術以及一般課程。佛學課程採長期開課，以《妙雲集》為

主，並講授唯識、《心經》、《維摩詰所說經》，舉辦念佛會、四念處禪修營；佛教藝術方面的課程，如：佛教藝術研習營、專題演講、座談會、印度佛教藝術之旅、台灣佛教藝術欣賞入門；一般課程則有文學欣賞讀書會、讀書聯誼會、中國插花等課程。參與的對象主要是新竹地區的知識分子、大專青年及希望探討佛學思想者。

除了上述以寺院為教學中心的實施類型之外，另有以同一教學模式於北、中、南部各地施設成人教育者，例如：香光尼僧團佛學研讀班、福智寺弘法中心廣論研討班，皆相當具有特色。

#### 〔香光尼僧團的佛教成人教育——佛學研讀班〕

香光尼僧團的佛教成人教育志業，以佛學研讀班的辦學最具特色與成果。佛學研讀班的開辦，緣起於民國七十三年悟因法師住持嘉義佛教會館時，因許多皈依的弟子提出希望正確認識佛法的學習需求，法師為使「學佛的人都懂得佛」，遂帶領僧團法師著手編纂教材，開辦佛學研讀班。

佛學研讀班首先於嘉義地區開辦，繼而擴及於高雄、台中、苗栗、台北等地區。佛學研讀班的課程目的著重在正知見的建立及生活應用，所以教材的編選以根本佛法教義為主，透過系統、次第的課程規劃，引導初學者依初、中、高三級循序漸進學習，掌握修學佛法



的綱領。此外，對於佛教後期發展出來的中觀、唯識課程，則安排在進階教學。

佛學研讀班的教學採班級制的互動學習，每班由一位授課法師上課，並安排助教法師協助課堂行政、教學等事務。教學方式十分活潑，有大堂講授、分組討論、組群遊戲、學習心得分享等。在學期中，並舉辦一至兩次課外活動。整個教學的歷程中，相當重視形成性與總結性的評量——每週舉行教務會議檢討當週教學情況，藉由課堂觀察、課後小組、口頭詢問、作業、出席記錄、測驗、學習問卷調查、成果展覽等了解學員的學習成果。

研讀時間為一期十八週（台北地區十六週）、每週上課一次兩小時，參與的對象從十八歲以上的各個年齡層皆有，包括佛教徒與社會人士，其中，社會人士約佔三分之二以上的人數，近年來，每年約有三千位學員參與研讀課程。

#### 〔福智寺弘法中心——廣論研討班〕

廣論研討班最初是由日常法師於民國七十七年開講《菩提道次第廣論》開始，歷經幾年後，各地反應良好，遂陸續成立研討班，目前台灣地區已成立約有一百九十個班數。

廣論研討班由弘法中心統籌規劃，教育組執行。廣論研討班的理念或想法，主要來自日常法師認為《菩提道次第廣論》是一部很好的成佛綱要，希望藉此提供一個在家居士修學的次第。再者，透過研討的方式，類似讀書會的性質，比個人單獨研讀、理解的效果會

更好，並認為福慧資糧必須兼顧，強調把佛法落實在生活中。

研討班的進行，是於一星期中選定一次時間（白天或晚上），每次研討時間約兩小時三十分鐘，研討進度約三頁，研討之前先聆聽過日常法師的講解錄音帶，研討時由班長帶領，學員就當天的課程消文釋義、提示重點，並提出問題討論，交流彼此的心得。

## 佛教蓮社的成人教育

蓮社是以淨土宗經論及其修持法門為依歸的佛教機構，長期以來辦理提供成人修學的課程。茲以台中佛教蓮社、鳳山佛教蓮社為例。

### 〔台中佛教蓮社的成人教育〕

台中佛教蓮社於民國四十年十一月由李炳南居士發起成立。最初因當地民眾知識水準較低，識字能力弱，於是辦理國文補習班，開設歷史、修身等基礎國文方面的課程，並不定時講經弘法。而後逐漸地在全省各地成立佈教所，於蓮社成立念佛會，協助促成各地大專佛學社團的成立。

台中佛教蓮社注重腳踏實地、默默耕耘，依據成立宗旨：「闡揚大乘佛教，專修淨土



法門，提倡國民道德，輔助社會教育，辦理慈善公益；以及「四為」、「三不」的原則——「為求學問、為轉移污俗、為求解脫、為宏護正法」；「不以佛法受人利用、不藉佛法貪名圖利、不昧佛法同流合污」，來辦理各類課程。

長期以來，開辦的課程計有：

- (一) 講經：目前每週三、四晚上講《華嚴經》、《楞嚴經》，聽講人數約三百人。
  - (二) 每週二、五晚上講述《論語》，以每二年為一期，今開辦至第八期。
  - (三) 週日舉行各家庭念佛班聯合念佛共修，共分五十八班，約二千個家庭。
  - (四) 每年寒暑假視大專院校佛學社團的需要，辦理「大專明倫講座」。
  - (五) 開辦社教科，以二年為一期，培養儒佛社會教育人才，今開辦至第八期。
  - (六) 每年春秋二季舉行祭祖、皈依活動。
- 以上各項課程參與的對象，主要是以台中地區的民眾為主。

#### 〔鳳山佛教蓮社附設研習班的成人教育〕

鳳山佛教蓮社於民國四十二年成立。二次世界大戰後，由於當時的社會師資很少，輟學的人很多，曾辦青年講習班，教導民眾識字。佛教課程方面，於每週三及週六，舉辦念佛共修，每年定期舉辦觀音佛七、彌陀佛七等活動。

鳳山佛教蓮社附設的研習班於民國八十年成立，課程規劃的想法來自住持慧嚴法師。基於蓮社具有佛教歷史文化的傳承，在這個文化傳承下，除了激勵成人拜佛、念佛外，更要教導成人對拜佛、念佛的對象有所了解，因此安排教義課程。再者，成人也需要充實藝文方面的素養，藉著藝文課程而了解佛教文化，修養身心，美化生活，是故有如下的課程施設：

佛學課程方面，以三經：《無量壽經》、《觀無量壽經》、《阿彌陀經》為主；再者，考量中國佛教雖是禪淨雙修，但仍以淨土念佛為主，對禪的思想不見得了解，因而日文佛學方面，專門研究禪宗的思想特色。另外，並開辦梵唄班，教授佛教禮儀的課程。

藝文課程方面，鑑於寺廟的建築、道場的莊嚴都與藝文息息相關，開設了書法、國畫、胡琴、插花、篆刻等課程，提昇民眾對於藝文的欣賞能力與修養。語言課程，如開辦日文班培養日文佛學的基礎，並設置英語課程，提供民眾在現代普及語言方面的學習需要。

## 佛學研究所的推廣教育

佛學研究所以其師資及教學資源，提供社會大眾研習佛學學術研究及相關課程。茲以法光佛學研究所、中華佛學研究所為例說明。



### 〔法光佛教文化研究所的推廣教育〕

法光佛教文化研究所於八十二年十月開辦推廣教育，提供有心學佛的社會人士有機會學習佛教課程，期以提昇佛教素質，對佛法作更深入而廣泛的研究。

法光佛教文化研究所的推廣教育目前由教務處負責策劃，經所長認可後執行。課程內容以佛教教義、教理、經典語言、普通語言、禪坐等佛學課程為主，歷年開設的課程計有：藏傳佛教、佛教藝術概論、中國佛教的傳播與高僧、雜阿含經導讀、大智度論、華嚴經研讀、佛教概論、台灣佛教三百年史、佛教美術史印度篇、中觀、唯識論典導讀、瑜伽師地論（攝事分）導讀、清淨道論、佛學英文、佛學日文、梵文、藏文、巴利文。

### 〔中華佛學研究所的推廣教育〕

中華佛學研究所的推廣教育於八十三年開辦，基於學員對於學術性佛教課程的需求，以佛學研究所本身的師資，提供社會大眾深入佛法、研究佛學的學習課程。

推廣教育的籌劃，初由一人承辦教務，對所長負責；八十六年起設立推廣教育中心主任一人規劃課程，助理一人承辦。課程內容分為應用佛學組（學分班）及選修組（非學分班）兩種類型。

應用佛學組的目標在輔導大專以上或高中（職）畢業曾修習過佛學課程的社會人士，以業餘進修的方式，系統性地理解佛法，修學結業，能具有大約大學佛學系的佛學素養。課程內容採學分制以三十六學分、十八門課作為基本的修學內容。每學期所開課程，含必修與選修各若干門；必修課程十門，共二十學分，計有：基礎佛學、佛學研究法、佛教文化概論、印度佛教史、中國佛教概論、佛教要籍導讀、佛教修持法、專書、宗派概論、大乘佛學；並不定期於學期中或寒暑假舉辦專題演講、參訪活動等。

選修組採不計學分，提供社會大眾作輕鬆、旁聽式的佛法熏習。選修課程依各學期所開設者，隨各學員需要適度選修。

## 佛教大學的推廣教育

目前台灣地區由佛教團體所興辦的大學計有：華梵大學、玄奘人文社會學院、南華管理學院、慈濟醫學暨人文社會學院。基於大學具有研究、教學、推廣三種功能，佛教大學以推廣教育的實施，回饋社區民眾的需求，開設進修課程提供各類學習機會。

〔華梵大學的推廣教育〕



華梵大學於民國七十九年創校，以「覺之教育」為辦學理念，成立之初，即已陸續開辦如日語班、佛畫班、華梵合唱團、禪坐班、插花班、烹飪班，及專題講座等課程。民國八十六年九月，於台北市區設立「華梵園地」，開辦藝術、哲學、文學等系列專題講座，提供個人生命成長的推廣教育課程。同時在校本部亦每月舉辦「覺之書院」人文教育講座，每年舉辦一次「大崙夏令園——中小學教師人文教育研習會」。民國八十七年成立推廣教育中心，綜理推廣教育事宜，以「人文與科技融匯」作為課程施設方向，建構回流教育體系的在職進修與成人教育功能。八十八學年度起，即將開設相關系所的在職進修班。

此外，華梵大學自創校以來，十分重視對當地資源的研究、發掘與推廣，深入石碇的社區進行地方文史、社會及生態等空間資源的調查與研究，舉辦「假日廣場」活動，帶領社區民眾參與石碇文化之旅，並由建築系的教師成立霧裡薛溪文化工作室，蒐集累積文山地區的文史資料，開啟了推廣地方文化教育的新契機。

#### 〔慈濟醫學暨人文社會學院的推廣教育〕

慈濟醫學暨人文社會學院自民國八十三年起，陸續開辦文化志工社區服務活動、快樂健康營、親子營、體適能健康指導班及茶道、花道研習班等，服務社區大眾。民國八十六年成立推廣教育中心，結合並運用校內各項資源，以多樣化的課程設計提供花東地區民眾

及志業體工作同仁在職進修、擴展生活領域、增加自身專長以及終身學習的機會。開辦的課程包括以大學部通識課程為主的學分班，及以服務社區民眾為主的語文、書畫、電腦、保健、修身養性等相關課程的非學分班兩種班次。

### 〔南華管理學院的推廣教育〕

南華管理學院於民國八十五年成立，為實踐服務社區及推廣終身學習理念成立推廣教育中心，並設置北區、中區、嘉雲區、宜蘭等地的教學中心，經辦的活動計有：開設大學部及研究所學分班及非學分班，接受委託辦理各項進修及研習活動，推廣各項建教合作計劃，開辦短期研習營。

### 〔玄奘人文社會學院的推廣教育〕

玄奘人文社會學院於民國八十六年成立推廣教育中心，規劃及執行各種推廣課程的開辦，以推廣教育為回饋佛教及服務桃竹苗地區民眾的重要管道，並接受政府、機關的建教合作或委辦課程。所開設的課程分為學分班及非學分班，配合學校各系所的師資決定課程內容，或因應建教合作課程，外聘師資共同教學。已開辦的課程如：宗教語文（梵文）、宗教史研究法、法律等學分班，接受委辦兒童福利保育人員進修班，舉辦「關懷社會」人文



系列講座等。民國八十七年九月另設立台北、苗栗分處，開辦各系所之推廣教育學分班，以及兒童福利保育人員專業訓練、人力資源管理、公共關係及土地登記實務等非學分班的課程。

## 其他類型的成人教育

台灣地區的佛教團體適應現代社會的變遷，掌握社會脈動，深具敏銳觸角，除了上述四種實施機構類型之外，並有運用現代科技或以多元途徑推展成人教育者，例如：佛陀教育基金會的法務活動、弘誓學院以學團組織開辦的學佛班、金色蓮花的佛教藝術課程、佛光衛視的電視佛學院等。

### 〔佛陀教育基金會的法務活動〕

佛陀教育基金會成立於民國七十四年。依淨空法師的理念，認為佛教的傳播不應只局限在寺院裡，要採用現代科技的傳播設施深入群眾。最初設立開放式的圖書館，並有講經弘法活動，提供講經錄音帶、錄影帶免費借聽。民國八十五年起，開始規劃傳統講經之外的一般生活及社教課程。

佛陀教育基金會的法務活動，主要由總幹事與法務組弘法股安排及協助課程運作。課程內容包括：長期講經、內典研討班、佛學入門研讀班、念佛共修、佛像繪畫、素食烹飪、梵唄、靜坐、語文、插花、漢音書詩教學等一般課程。實施方式有課堂式面授教學、互相研討，以及在大樓式的建築空間中設置閉路電視，使各樓層教室形成一個內部網路，並將部分課程製作成錄影帶、錄音帶，廣為流通及提供借閱。

### 〔佛教弘誓學院的推廣教育〕

弘誓學院現階段分為僧、信教育共二部學制，即研究部及成人教育推廣部。推廣部以「提倡智慧增上，入世關懷，激發積極勇健的菩薩精神，推展契理契機之人間佛教」為辦學宗旨，提昇有志進修佛法者的佛學素養，期以「解行並進，福慧雙修，實踐佛法於生活中」為教育目標。

弘誓學院由院務委員會推舉院長一人綜理院務，並設教學處、輔導處、行政處、秘書室等部門，由教學處負責教學方針、師資及課程規劃等相關事宜。民國七十八年開辦第一期學佛班，針對在家居士的學習需要，選定《成佛之道》、《佛法概論》為主要教材，提供有系統、次第的佛法課程，並開設「經典導讀」課程培養學員治學能力，強調解行並重，樹立「不求速成、持之以恆」的學風。



### 〔金色蓮花佛教藝術課程〕

金色蓮花成立於民國八十二年，基於佛法是生命的真理，藝術是生命的美學，真理透過美學來傳達會更生動活潑，而藝術正是相當契合現代的弘法方式，期透過藝術課程帶引社會大眾認識佛法。

金色蓮花的課程規劃主要由課程組負責。課程內容豐富多元，例如：佛學綱要、靜坐、佛教表演藝術、佛學英文、禪詩欣賞、素食烹飪、花藝、音樂觀想、禪與茶藝、佛藝紙雕、念珠編結等。並以業餘展演方式，於各地作巡迴演出，已發表的作品計有：「太虛大師」、「廣欽老和尚」、「密勒日巴尊者傳」、「維摩詰居士」、「蓮花生大士」等。

### 〔佛光衛視電視佛學院〕

佛光山秉持「人間佛教」的弘法理念，於民國八十七年一月創辦國內第一個結合宗教、社教及娛樂等多元公益節目型態的佛光衛星電視台，期以電視媒體無遠弗屆的傳播力量，傳播知識與智慧，以推動心靈改革，創造祥和社會。

電視佛學院是佛光衛視其中的一個單元節目，由佛光山文教基金會依據弘法理念決定課程類別，電視佛學院院長決定課程類別之下的單元名稱，四位法師負責執行製作，另設

助理二人及不定期約聘人員。

課程內容依「佛教經典」、「佛教教理」、「佛教教史」、「學佛行儀」、「佛教教用」五種類別進行策劃，透過隔空傳播的方式，將佛法以深入淺出的內容介紹給社會大眾。除了以佛學為主的課程，並有生活講座，以攝受非佛教徒或較喜歡輕鬆、生活化課程的群眾。

## 結語

綜觀佛教團體的成立緣起，是以自他增上、造福社群為出發點，以志願性的組織、非營利的立場與方向辦理成人教育。

就各個實施機構類型而言，佛教寺院及蓮社回應當地民眾的需求，形成社區的學習組織。佛學研究所的推廣教育，以現有資源的運用，提供較為學術性的佛學研究課程，期以提昇佛教素質。佛教大學推廣教育的辦理，除了基於大學以研究、教學、服務三者並重或籌募經費的目的外，更大的動機是希望以佛教的精神辦學，透過推廣課程，帶引個人及社會的正向進步。其他並有以各個不同的實施型態，提供各類成人教育，幫助成人學習者。

佛教成人教育實施機構在類型、性質、規模、資源等方面不盡相同，課程設施的面向也相當多元，從早期的識字教育、佛學課程，至今開展出各項藝術、人文、社區、生活、



技術等多樣化的學習內涵，實施方式也從傳統面對面的課堂講授，進展為適應現代社會的研習班、讀書會、課外活動等，並結合科技，輔以錄音帶、錄影帶、光碟片、衛星電視台等傳播媒體，提供成人大量的學習機會，為台灣地區的成人教育增添了活潑多采的樣貌。

（編者按：本文作者畢業於中正大學成人及繼續教育研究所碩士班，現任安慧學苑佛學研讀班班主任。）

【主要參考資料】

玄奘人文社會學院（民88）。八十七年度第二學期各項班次課程表。新竹。

西蓮淨苑（民88）。西蓮淨苑各講堂八十六年之後的講經活動表。台北。

南華管理學院推廣教育中心（民87）。推廣教育中心簡介。

<http://www.nhmc.edu.tw/html/somecenter.html>

佛陀教育基金會（民88）。佛陀教育基金會法務活動一覽表，三月。台北。

法源寺別苑（民88）。覺風季刊，第二十五期，頁18-19。新竹。

華梵大學推廣教育中心（民88）。華梵大學推廣教育簡介。台北。

慈濟醫學暨人文社會推廣教育中心（民88）。中心簡介暨課程訊息。

<http://www.conhuinged.tcu.edu.tw/center.html>

釋見潤（民87）。佛教成人教育課程規劃之研究。嘉義：中正大學成人及繼續教育研究所碩士論文（未出版）。

釋自觀

【菩提道上】

# 芒果·生活·修行

我尋思著：「誰需要做這些事呢？誰來處理它呢？」  
剎那間，我感受到自己的愛惡與棄取間，竟然這樣地截然劃分，  
難道我一直在追逐那個可愛的，而拒斥由它所生的一切狼籍？

夏天到了，台灣的夏天正是芒果、荔枝盛產的季節，在佛前的供果中，可以常看到它們的身影，襯著鮮花，常常是鮮紅嫩綠，煞是好看！也顯示了農村一季的豐收。

善信在供佛時也不忘及僧，芒果的酸、荔枝的甜確實是消暑的清涼享受，再佐以法味——見緣起即見法，使人在消暑的同時，也得到心靈的大豐收。

板聲一陣響，大家正忙著搭衣排隊，魚貫序序行入齋堂時，行堂法師又端出一盤芒果來。只見那芒果削了皮、去了籽

兒，黃澄澄果肉加上撲鼻的果香，實在令人垂涎，胃口大開。我喜孜孜地去行堂工作處洗手，以便趕上供養。

走到水槽前，赫然見到一堆散置的芒果皮兒和芒果籽兒，許是行堂師匆忙趕去過堂，還來不及收拾，那腐爛的芒果瘡兒、皮兒，一片狼籍。見了這副景象，我第一念是趕快過堂要緊，不要聞問；第二念是實在不忍丟著不管，應清理乾淨；第三念是清理恐怕要費一番功夫才行，若十爪齊抓，可得要好幾回合，一想到邊抓邊



丟的狼狽相，內心的厭煩、排斥不禁悄然  
生起……。

「到別處洗手算了！」

轉身之際，那不堪

入目的一景仍映

留在眼簾間，我

尋思著：「誰

需要做這些事

呢？誰應該來

處理它呢？」

想到從杯盤間拿

來即可入口的芒

果，酸中帶甜，方

才還想食指大動，而現在見到芒果

皮兒卻感到厭惡，果皮與果肉不都是芒果

的一部分嗎？難道我只是負責享用的那一



(繪圖：陸承宗)

方嗎？剎那間，我感受到自己的愛惡與棄  
取之間，竟然這樣地截然劃分——這是我所

喜歡的，那是我所厭惡的，愛惡

之間，雖有一股世俗道

德感維繫，但這道

德感卻是如此地

不堪一擊，需

要透過一番掙

扎才能維持，

構成動力。難

道我一直在追逐

那個可愛的，而拒

斥由它所生的一切狼籍？

我突然發現自己執著得可以，可用的

要處理，無用的也同樣要處理，它們兩者

同時存在，所謂「此生故彼生」，是相依的

存在，我怎麼可能不削去厭惡的果皮，而吃到喜歡的果肉呢？「吃」的當下暢快俐落，「吃」的同時，更要明白由於「吃」的緣故，有相應於它的一大堆瑣事，是要付出耐心與代價的。

生活的真相也不過如此吧！它應該是一個整體，然而眾生的苦正在這裡，明明是一個圓，卻被執著所質礙而無法玲瓏地透視，於是只能就有有限的範圍看到半個圓或某一端、某一點，自己所了解、認識的，能夠接受它、享有它，至於對那相依的另一半是不太理會也無法納入知覺的。

有不少急著修行的人常質疑：「老實念佛不是很好嗎？修行的生活需要執事嗎？」可憐的是這欲界眾生有個要吃、喝、拉、撒、睡的色身，而這色身總要費

些工夫來維持，但由於前述觀念使然，因此就演變成只要洗澡，卻不耐煩洗衣、晾衣、摺衣、補衣、製衣；至於吃飯，有的吃就好，那裡需要洗菜、揀菜、煮菜、洗碗、刷爐，何況在這當中又有一大堆的人事紛雜！這就如同有人只希望養個白胖、健康的寶寶，卻不耐煩處理孩子的哭鬧、生病一樣。我只欣樂這個，我厭惡那個，可能嗎？這是沒辦法切割的，修行生活是一個整體的圓，生命整然的全部，何曾缺過那一角？

修行生活唯有透過智慧的觀察抉擇，才能真正做到德行的淨化。我曾經自許對事相的繁雜瑣碎已不再感到厭煩，卻不料這一夏的芒果肉，那酸中帶甜的滋味，又映現出我那愛惡、棄取的習氣。

# 念動七字真言

我們用透著紅色光芒的指揮棒，和著「阿彌陀佛」聖號，引導一部部車子離去，看到他們車燈投射出光芒，一輛一輛地在黑夜中遠去，彷彿看到法輪一輪一輪地向四面八方流轉……

## 佛賜慈衣

朋友！您可曾感受到法輪在身邊運轉，如果還沒有，請來紫竹林精舍停車場一起「顧車」，它便會為您說明一切。這裡有無限的溫馨，有感人的故事，有許多菩薩的示現，更有佛陀的慈悲柔軟衣供您穿著，可使您由急躁、傲慢易怒的情緒中平穩下來。

佛學研讀班畢業後，我發心「顧車」，護持每週一的共修活動，以回饋多年來師

父們的教導。「顧車」，除照顧車輛不失、巡視引擎是否熄火外，尚須引導各種車輛順利進出停車場。所以，讓車輛整齊排放於適當位置，一則使空間充分應用，二則進出暢通，是非常重要的。

如果有人將車子順手一扔，就要揚長而去的話，須請他重新排放，或「堅」請他將車輛靠攏，因此，我必須經常「嘴甜」、「頸軟」，柔聲細語地向人致歉連連，好言相向。

所以，「顧車者」人人必須持念七字

真言：「失禮、對不起、謝謝」，每當念動這七字真言時，自己的心是百味雜陳，但也發現它逐漸地柔軟了起來。

## 無限溫馨

「阿彌陀佛！功德無量！」有位老菩薩總來得很早，逢人便稱念佛號。

「阿彌陀佛！腳踏車不用擺太遠，這裡就行了。」我的手指向出入口不遠的牆邊。

「時間還早，所在卡近的，把它留給慢來的同學吧！」由她的回答中，我讀到一顆隨順因緣、謙讓的心。

「阿彌陀佛！機車請往後面走。」余同學指揮棒親切地揮動著。

「先來的反而往後面走，這是那門子道理？」一位牽機車的女居士反問著。

「您早來做菩薩！」余同學說話的語調非常柔和，也很好聽。

「害我多走好幾步路！」她聲調趨向平緩。「步步踏蓮花，今天您已未修先得，令人羨慕啊！」吳同學這句話說得恰是時候。我看到她側過臉綻放笑容，非常喜悅地走向停車場門口……

共修活動已進行十五分鐘了，一位女居士才急忙趕來。

「阿彌陀佛！動作請快點，『蓮池讚』結束了。」我說。

「公司有事，下班晚了，或許你們有人尚未用餐。」她走到我面前，誠懇地遞了一包東西，還來不及看清楚是誰，她就匆



生活

促地離開了。

打開一看是一包已  
經切片、冰涼的梨子。  
目送一位精進又慈悲  
的菩薩奔入精舍，內  
心有無限溫馨，頓  
時溼黏的身體感到  
一陣清爽。

## 菩薩示現

一輛轎車堅持

停在出入口的停車  
位，下來了一位打扮入時  
的女居士，稱說入寺洽公，只  
停五分鐘就離開。時間一分分地過去，一



(繪圖：陸承宗)

下子已過了三十五分鐘，眼

看著共修即將結  
束，於是我  
心急如焚地尋  
找那位居士。  
後來在弘化堂  
看到她正和法  
師談得很起  
勁，短時間  
內似無終止  
的跡象。於是  
趨前告訴她，  
她的車子有礙通  
行，必須馬上開走。

當她心不甘情不願地站起身  
回到停車場時，一連串的搶白配合比手劃

腳的手勢迎面而來，聲音如雷貫耳：「同學！你好執著，你太鑽牛角尖了！修行人不可以這樣，我那裡擋了道……？」

「你承諾只停五分鐘，現在已經超過三十分鐘了，你最清楚……」被她激烈地搶白，我忿忿不平地回敬她，七字真言不知丟到那裡去了。

接著她憤怒地駕車離去，留下一連串的「執著」聲在我腦海裡盤旋：「我真的執著嗎？我執著了什麼？」我覺得好委屈，我心不平……

「人有百百種，要氣永遠氣不完，問題在於你堅持她承諾說五分鐘離開，一旦她違背承諾時，你就忿忿不平了。」謝同學在旁邊點醒了我。

對啊！我為什麼要生氣呢？我是來這

裡發心服務同學的，並非來爭是非的啊！在執勤過程中，我可以理直但氣和地說明原則，與她溝通，不一定得和她爭吵不可。

我想起自己多少年來常常為了求取一個正確的「是」，也常常為了讓事實真相水落石出，往往得理不饒人，而弄得別人難過，自己也不舒服，在求「是」的過程中，經常焦頭爛額，「目屎流、目屎滴」，何苦來哉！何不用體諒的心來接納，或許會使周遭的人、事、物更加和諧。

在這之前，也曾來了一部箱型車，車內好像是全家福，可能是同學引導的技術不好，或者是彼此缺乏耐性，在不堪同學久導不能入定位後，憤而駕車離去，我內心有說不出的歉意。



之後，來了一位年輕人將車停在路旁，等候家人，臉上已微露出急迫、無奈、不悅之色，看似心有不甘，但又不得不來吧！為了大眾出入方便，我們不得不請他將車駛離一點，「七字真言先持誦一遍再去！」在旁的陳同學提醒我們。

《華嚴經》說普賢菩薩常於眾會道場，勸請諸佛轉妙法輪，以圓滿音成熟眾生，莫非今晚在這裡示現。啊！「遇緣則有師」，他們在點醒我要隨順眾生，以柔和的心了解問題，不要太鑽牛角尖，今夜在這裡受教了。

## 法輪常轉

共修結束了，看到來自各地的善男信

女飽嚙法乳後，臉上綻放著法喜，踏著輕盈的腳步離開精舍。我們用透著紅色光芒的指揮棒，和著「阿彌陀佛」聖號，引導一部的部汽車、機車、腳踏車離開停車場。看到他們的車燈投射出光芒，一輛一輛地在黑暗中遠去，內心有說不出的舒暢，彷彿看到法輪一輪一輪地向四面八方法轉，它們帶著佛陀的教法，輾轉至人間的每一個角落，給紛擾的人間帶來些許清涼與祥和。

返家途中，我輕輕地念著：「眾生界盡，眾生業盡，眾生煩惱盡，我常勸請一切諸佛，轉妙法輪無有窮盡。」啊！普賢菩薩，我在持念「失禮、對不起、謝謝」七字真言，咱們一起來，看誰先喊累？

# 走出外遇的藩籬

連無情的花木都要新陳代謝，才有生長的空間，何況是人？人與人之間的冰山，人與事之間的黑洞，唯有用寬廣的心、柔軟的心才能化解。

只要你見到喜文居士光鮮亮麗的外表，加上燦爛的笑容，相信你內心一定羨慕：她必是個家庭美滿的幸福女人。殊不知她曾是個先生有外遇的淚人。她是如何走出外遇的藩籬，活出亮麗的自己？

五、六年前，當她得知到泰國從商的先生金屋藏嬌的消息時，簡直是天昏地暗、希望幻滅，「抓狂」似地想盡辦法拉攏先生的心，不料換來的是冷嘲熱諷、拳打腳踢。先生更為了不讓她追蹤到行蹤，不停地更換行動電話號碼。而夫妻間充滿

敵意的緊張關係，也影響了親子間的相處，漸漸地整個家都變了樣。長期下來，喜文心力交瘁，想自殺又丟不下孩子；想到泰國一決勝負，又怕兩敗俱傷。想想不如好好為自己、孩子而活，她告訴自己：「放下吧！放自己，也放他一條生路。」

後來喜文經朋友介紹就讀佛學研讀班、當志工，把時間、心力放在照顧孩子及服務工作上。剛開始到寺院幫忙掃落葉時，常邊掃邊哭，從秋天掃到春天，她也從秋天哭到春天。



一天，當她掃盡落葉，也擦乾眼淚，準備回家時，又有幾片葉子從身旁飄落，她抬頭看看大樹，發現已有幾片綠芽從樹枝中冒出，她觀察到落葉及新芽，驀然體悟到：「連無情的花木都要新陳代謝，才有生長的空間，何況是人？我要趕快淘洗內心的不平、污垢，才有空間容納新的人、事、物。」喜文騰出了心靈空間，歡喜地學佛，有時內心難免仍會波動翻攪，她就反省著法師的提攜：「以柔軟心對待家人、真誠原諒傷害過我們的人……」

由於整個身心的蛻變，喜文的生命更豐富，兒子的同學爭著做她的孩子，如今她有二十多位乾兒子、乾女兒，每到週末假日，陪孩子們爬山、郊遊野餐，其樂融融。兒子說：「媽！您以前很『刺』，現在

很圓融。如果您現在仍那麼『刺』，我們就不會想回家，這是我們不敢變壞的原因。」

當喜文放下對先生的執著時，先生也感受到她的改變，只要回台灣就會回家，若換電話號碼也會告知一聲。最近他常對喜文說：「從今以後我會更愛你、更照顧你，請原諒我的不是。」喜文也常回答他：「我學佛就是要學解黏脫縛，你不用更愛我，我已經習慣現在的生活方式，你要善待泰國的她，只要你幸福快樂就好。」這些話起了良善的回應，和先生之間不再怒目仇視，家中的氣氛也變得更加和諧。

「人與人之間的冰山，人與事之間的黑洞，唯有用寬廣的心、柔軟的心才能化解。」這是喜文居士的生命體驗，這句話何嘗不是我們要學習的！

# 浴佛

香光莊嚴【第五十七期】民國八十八年三月 ▼ 一三六

小草：

回到精舍後，曾聽香燈師讚歎這次浴佛花園很莊嚴，再加上頗富創意的展覽，是一次令人歡喜的浴佛節。聽完心裡不由得有些遺憾：「我今年沒有浴佛呀！」從出家以來，已有六次的浴佛經驗，剛開始懵懂未知，後來只是虔敬有加，在理知上，仍然未能甚深信解：「為什麼要浴佛？此法緣起是如何？」

去藏經中尋找，發現果真有一部專講「浴佛」的經典《佛說浴像功德經》。本經開演之因，是清淨慧菩薩向佛陀請問兩個問題：

一、以何因緣諸佛如來得清淨身？

二、若佛在世親近供養及滅度後供養舍利，此二種人所獲福德、功德相同否？

佛陀回答如何得清淨法身及供養舍利時，皆提及以香水浴如來身（佛像），於是清淨慧菩薩又機靈地請問：「世尊，若佛在世及滅度後，未來世中諸眾生等，云何浴像？」

佛陀便詳細說明浴像的方法：「我今為汝說浴像法，諸供養中最為殊勝。善男子，若浴沐像，應以牛頭栴檀、紫檀、多摩羅香……麝香、丁香，以如是等種種妙香，隨所得者，以為湯水置淨器中，先做方壇，敷衍床座。於上置佛，以諸香水分次第浴之，用諸香水周遍訖已，復以淨水於上淋洗，其浴像者，各取少許洗像之水，置自頭上，燒種種香以為供養。初於像上下水之時，應誦以偈：『我今灌沐諸如來，淨智功德莊嚴聚，五濁眾生令離垢，



願證如來淨法身。燒香之時，當誦斯偈：『戒定慧解脫知見香，遍十方剎常芬馥，願此香煙亦如是，迴作自他五種身。爾時世尊說是法已，眾中有無量菩薩摩訶薩，獲得清淨無垢三昧。』

讀完經文，恍然明白，這是種殊勝的供養，

依此法供養修觀，能證清淨法身呀！回想在佛學院時，每年浴佛法會，師父都會在早供結束時，催促大眾師趕緊到浴佛花園浴佛，只可惜當時並不知此法的因緣與殊勝。

近來，對「浴佛」已不再覺得那麼熱切與必然，但是修供養的心是存在的，存在於對善法的知解與中道的體會。就如同世尊在開示浴像（佛）之前，就明白昭示：「清淨慧，如佛在世，諸眾生等發起淨心，於佛滅後，亦應如是，不作執空有想，於諸善法心懷渴仰，不生疲厭。」我想，欲求清淨法身，當於平日思惟善法、修習善法，以功德回向一切吧！

山



（繪圖：釋白顯）

山：

在五濁

塵垢、世俗

煩擾中，那

無著無染的

「清淨法身」是

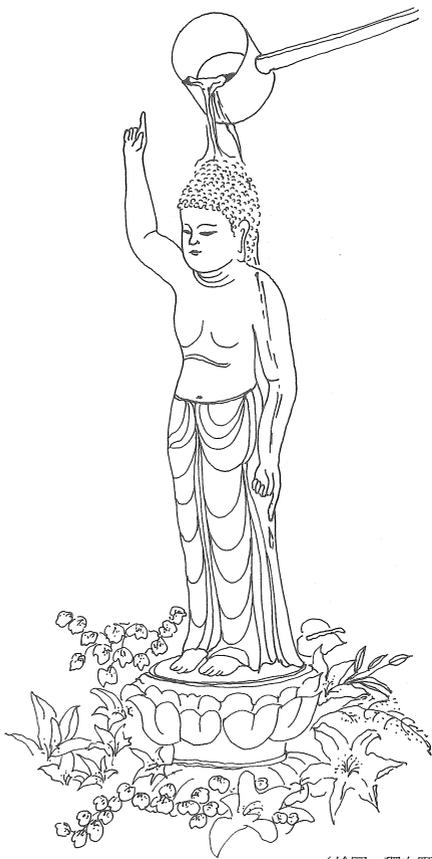
多麼令人嚮往的

境界！

想起第一次浴佛是在普賢寺，法師們佈置的精緻浴佛花園裡，

那尊銅製的小釋迦像踩著蓮花座，他一手指天、一手指地的可愛模樣，深深地吸引著我的目光。佛學社的學姊告訴我們浴佛時不可從佛的頭上淋下去，要從肩膀澆灌，有一次她就看到有一個人把香湯自小釋迦頭上淋下，結果小釋迦竟眨了眨眼睛！

以後每次浴佛時，我總小心地把香湯自小釋迦肩膀澆灌而下，免得水跑進他的眼睛，另一方面卻又希望真的看到小釋迦眨眼睛，這成了每年浴佛節我心中一個小小的夢想，現在看了你找出的《佛說浴像功德經》，才知道浴佛是要自佛像頭上澆下香湯。



(繪圖：釋自願)



佛門中的每項儀式皆蘊含了深刻的意義，提醒我們不斷往轉染成淨的方向邁進，且當願一切眾生也如是，除了透過外在儀式引發斷善去惡的心念與行動，其實我們每天的修道生活不也應如此嗎？不管做什麼都是為了「清淨身、口、意業」，這是修行的根本。

最近深深有這種「回到原點」的體會——儘管我有許多的煩惱、情緒，不管如何，我都要記住：我是一個沙門，一個要「勤修戒定慧、息滅貪瞋痴」的沙門，經歷什麼事情、遭遇什麼情境、起過什麼心念，儘管千迴百轉，總不要忘了回到原點，那是不變的目標。而在每天的生活中，和很多人、事接觸，歡喜也好，悲傷也好，當面對自己時，我也要清楚什麼是我要提煉的菁華，如善法，我須時時憶念；什麼是我不要的垃圾，不必浪費時間在上面打轉，如人我分別等。

今年的浴佛節是在關房中度過的，連美麗的浴佛花園都沒看到，不過在關房中用功，經驗另一種身心的洗滌，也算是「浴佛」吧！謝謝你和我分享《佛說浴像功德經》，下回浴佛時，我不再擔心淋濕小釋迦的眼睛了。當然啦！期待他向我眨眼睛的夢想也落空了，不過我更知道該如何浴佛了。等明年的四月天，讓我們一起去浴佛！

小草

# 蕩益智旭的戒律觀

香光莊嚴【第五十七期】民國八十八年三月 ▼ 一四〇

智旭一生持戒謹嚴，覺不能清淨受持戒律，故自退比丘戒。

他發願復興戒律，除了致力於講戒之外，也註釋律本，

他的戒律觀強調的是個人持戒的精嚴，而非以僧團清規的遵守為主。

身為晚明四大師之一的蕩益智

旭（一五九九——一六五五），一生持

戒謹嚴，覺受比丘戒，但不能清淨地

持受，故自退比丘戒，當菩薩沙彌。

四十六歲時，又退菩薩沙彌所有淨

戒，只當是個「退作但三皈依人」。

智旭出家後一直留意宗乘，但每

至功夫將得力時，必被障緣侵惱。因

此想到佛滅度後，交代弟子要「以戒

為師」，而他本人二十五歲於雙徑坐

禪時，仍不知出家受戒一事，不知何

為如法，何為不如法。因杭州雲棲寺

有學戒科，所以於二十五歲時，從天

台山躡冰冒雪來到雲棲受具足戒。

這是智旭出家後，以受戒為基，

開啟他一生復興戒律的志業。二十七

歲第一次闋律，三十歲第二次，三十

二歲第三次，因此奠下熟知戒律的基

礎。智旭發願能復興戒律，除了致力

於講戒之外，他也註釋律本，如《重

治毘尼事義集要》、《梵網經合註》

等，皆是他孜孜不倦努力的成果。此



外，他為復興戒法，更力求五比丘如法共住，以令正法重興。何謂「五比丘如法共住，令正法重興」，依釋聖嚴之研究：

在《根本薩婆多部律攝》與《十誦律》的記載，如果是處身在佛法不傳行的邊地時，假若只有五位持律的比丘，也是可以傳承戒律。(1)

因為智旭三十二歲時，即認為戒法傳到明末已是「但見聞諸律堂，亦並無一處如法者。」所以才希望能有五位如法持律比丘共住，則可令正法重興。因此曾與惺谷道壽（一五八三—一六三二）、歸一受籌（？）、雲航智楫（？）、璧如廣鎬（一五八〇

—一六三一）結盟，以期如法共住。可惜於智旭三十三歲時，惺谷道壽與璧如廣鎬相繼去世，歸一受籌於三十七歲背盟而去，五人而去三人，使得智旭復興戒律運動遭到挫折，猶如槁木死灰。(2)智旭不禁嘆道：

予運無數苦思，發無數宏願，用無數心力，不能使五比丘如法同住，此天定也。

智旭對自己持戒、弘戒的成果，不甚滿意。他三十二歲時開始第一次講律，之後，有一段時間曾中斷十餘年，直到五十二歲才又重新講戒。對此事，他曾嘆道：

自癸酉（一六三三）迄今十餘年，毘尼之學無人過問者……真

不啻滯貨矣。

他本以為戒律之學早已無人過問，無異是過時腐貨，想不到還有人聞問，不啻是「冷灰豆爆」。雖然當時戒律之學還有人聞問，但他仍感慨自己半世以來彷彿如一盞「孤燈」，而正法衰微得只剩一絲一縷，誰能來傳續此一線正法之光呢？

智旭對自己持戒的看法是如何呢？他自認不能力行戒律，而戒律又是冷門的學科，很少人過問，且學戒盟友多凋零，使他感嘆「毘尼之學，真不啻滯貨」。智旭雖嘆自己不能力行持戒，而弘戒心得是「半世孤燈嘆」，但他仍不遺餘力地講述戒律的重要性及地位。這些觀點在其文集裡

屢見不鮮，如「我念末劫苦，破戒為

第一。我思救苦方，無越毘尼藏。」  
「定慧無戒，必落魔邪」等。

如果將智旭與大約同時代弘律的雲棲祿宏（一五三五——一六一五）、見月讀體（一六〇二——一六七九）相較，可以發現智旭的戒律觀強調的是個人持戒的謹嚴，而非以僧團清規的遵守為主。「清規」是為了適應中國佛教環境的需要而發展出來的，多是叢林組織規程及寺眾日常生活的規則，據傳中國最早的清規是《百丈清規》。有學者指出：根據《百丈清規》，僧侶們應當受持波羅提木叉（戒），是因為了個人的修行需要依止導範，而依從《百丈清規》則是為了



組織僧團。(3)

株宏的戒律觀是著重在僧團清規的遵守上，憨山德清便曾說道：

戒為基本，基不立，定慧何依？

……因令眾半月半月誦《梵網戒經》，及比丘諸戒品，繇是遠近皆歸。……其設清規益嚴肅，眾有通堂，若精進，若老病，若十方，各別有堂。百執事各有寮，……各有警策語，夜有巡警，擊板念佛，聲傳山谷，即倦者，眠不安，寢不夢。布薩羯摩，舉功過，行賞罰，以進退人，凜若冰霜，威如斧鉞。……古今叢林，未有如今日之清肅者。具如僧規約，及諸警語，赫如也。

株宏迫於時勢，而組織雲棲僧

團。當時因國家禁止設立戒壇傳戒，而株宏發願重振頹綱，但又不願違憲，所以令僧眾半月半月誦戒，及布薩羯摩。此外，他又設立清規安頓僧眾，令僧眾各有其司、各有所執，重整寺院組織及生活細行，僧眾因此而能知所行止。所以，憨山德清讚嘆株宏時代的雲棲僧團是「古今叢林，未有如今日之清肅者。」

株宏比智旭早幾十年，當智旭二十四歲（一六二二）出家時，株宏已逝世七年，可是見月讀體則與智旭同時代，比智旭小三歲，同是當時另一位偉大的律師。近代律師弘一（一八八〇——一九四二）曾讚：

儒者云：「聞伯夷之風者，頑夫廉、懦夫有立志。」余於師（見

月）亦云然。

見月出生雲南，三十一歲出家，

三十六歲受戒，並開始閱律，後來隨寂光三昧（一五八〇——一六四五）接管寶華山。見月三十九歲參與寶華山的戒期，當戒期結束後，後來有四人從北方來求戒，三昧和尚令香閣黎師為他們受沙彌十戒，之後，三昧隨即為他們受比丘戒。此時見月認為此舉不合律制，便挺身而出，說：

某遵佛制，十師不具，獨受大戒是關係法門。某既任教授，應當遮諫，請和尚稱量，孰是孰非。

於此，見月視當時受戒行為不合

律制，即能力爭到底，而得到三昧寂光的讚嘆：

吾老人戒幢，今得見月，方堪扶

樹耳。

但在智旭文集中，只見其言律制衰微，當時所行不合佛制，卻難以找到如見月為維持律制，而力爭到底之行，只見他道：「僻處深山，以作傳火之計。」見月四十四歲時，寂光三昧病危，將寶華山交代他負責，上任後第一件事即是「宜速立規條，先革弊端」。於是與寶華山住眾立十事為約，使寶華山能淡泊隨時，清淨傳戒。

以上簡述祿宏、見月為復興戒律所做的努力，是較偏向僧團為單



位，用清規來檢肅僧眾，令住眾能安住律儀，構成清淨的僧團，而能住持正法城。反觀智旭一生，常是自己或與少數盟友、道友、弟子修學，未形成一個僧團，少有大眾共修、共學的機緣。雖然同是身為當代復興戒律者，可是其行徑方式與祿宏、見月所行頗為不一。祿宏、見月是以中國化佛教的清規來領眾、整肅僧團以住持正法；可是智旭卻是較偏於規範個人戒行的印度戒律，而非以清規為復興對象。

為什麼智旭復興戒律的方法會較著重於個人呢？或許這是與智旭個性有關，由於孤峻的個性，使得智旭選擇獨修、獨學的生活，而未過大眾共

修、共學的叢林生活，如同釋聖嚴的研究指出：一生中與智旭較有來往的盟友、道友不過是八位而已。(4)

智旭懷著復興戒律的理想，一生持戒謹嚴，過著簡樸淡泊的生活，成為明末佛教行者修行的另一個典範。

【註釋】

- (1) 釋聖嚴著，關世謙譯：《明末中國佛教之研究》（台北，學生書局，一九八八）頁130。
- (2) 同上，頁137。
- (3) 李瑞爽：〈禪院生活和中國社會——對百丈清規的一個現象學的研究〉，收於《佛教與中國思想及社會》（台北，大乘出版社，一九七八），頁284。
- (4) 同(1)，頁129-136。

# 佛典閱讀與音韻知識

香光莊嚴【第五十七期】民國八十八年三月 ▼ 一四六

漢語的構詞有一個很重要的特性，就是雙音節化，如「沙門」、「涅槃」、「菩薩」等音譯詞都被簡化為整齊的雙音節詞，由此，可以了解佛經詞彙的演化趨向。

## 從咒語的讀法談起

佛經中有許多的陀羅尼（咒或真言，或以字句長短加以區分，長句者為陀羅尼，短句者為真言），當時是怎麼念的呢？例如觀音菩薩之六字真言，又稱「六字大明咒」。這是大家都很熟悉的。這六字為「唵嘛呢叭吽吽」（o ma ni padme 卍），當時怎麼念？為什麼字都是「口」字旁？又《心經》的「揭諦，揭諦，波羅揭諦，波羅僧揭諦，菩提薩婆訶。」當時又怎麼念？大悲咒通篇數百字更是一路咒語到底，又是怎樣的聲音關係呢？

許多今天的常用詞其實都是來自中古的梵文音譯，例如「佛」、「魔」、「梵」、「僧」等。我們可以用這些字造出無數的雙音節詞，很少有人會去注意原來它們竟然都是印度貨。又如「剎那」、「比丘」、「菩薩」、「舍利」、「羅



漢」等，也都是印度語言的音譯。當時又如何翻譯形成的呢？「和尚」為什麼要叫「和尚」呢？與字的意義有關嗎？「般若」為什麼有的人要以破音來念呢？佛教用語有很多詞彙的念法似乎與眾不同，往往有獨特的音讀，為什麼呢？我們若不以破音來念，而依照平常的發音念可以嗎？為什麼「沙門」又可以譯作「室羅末拏、舍囉摩拏、沙聞那」，「阿含」又可以譯作「阿笈摩、阿伽摩、阿鈴暮」，「涅槃」又可以譯作「涅槃那、涅槃槃那」，「菩薩」又可以譯作「菩提薩埵、菩提索多」？會有這麼多不同的翻譯，其實都是音韻問題。

## 參禪爲大悟，通音爲小悟

宋代的鄭樵曾說過一句名言：「釋氏以參禪爲大悟，通音爲小悟」。意思是說，音韻的知識是出家人閱讀佛典的基本功夫。他勉勵出家人，不要只留心於心靈的修行或佛學思想義理的探索而已。其實，聲韻的知識是所有讀書人的必備條件。清朝的段玉裁曾把他一生治學的經驗歸結成一句話：「音韻明而六書明，六書明而古經傳無不可通」，也是強調音韻知識的重要。

不僅僅讀儒家的經典如此，佛典更是如此。為什麼呢？因為佛經是翻譯的文體，其原文是一種聲音符號組成的文字，梵文又是一種多音節的語言，當轉換為截然不同的漢文時，「聲音」成為重要的關鍵。古代的翻譯家由具體體驗中訂出了「五不翻」的原則，使得佛經中到處是音譯詞及只表示聲音的漢字。

古代漢字的字母（如幫、滂、並、明等）就是這樣產生的。佛經裡有所謂「摩多」，為悉曇字母的總稱。悉曇（梵 *śīdān*），是指一種梵字字母。「摩多」為梵語之音譯，即「母」之義，又作「韻」，指母音字，計有十六字。「摩多」分為兩部分：常用的十二音，又稱「十二韻」、「十二轉聲」、「悉曇十二韻」。為悉曇字母中的十二母音字，將十二母音附加於體文（子音字）上，則成十二種字。

另外四音，性質與前異，稱為「別摩多」（見悉曇藏卷二與卷五、悉曇字記），古代出家人從小就是研究這些現象的。因此，古代的聲韻之學幾乎都是掌握在僧人手裡。可以說，整部中古漢語聲韻史與僧人有著密不可分的因緣。出家人的這些巨大貢獻，在拙著〈佛教傳入與等韻圖的興起〉（《國際佛學研究年刊》創刊號，國際佛學研究中心編印，台北，一九九一年十二月，頁251-263）一文



裡曾作詳細的論述。

古代出家人之所以能有這樣的卓越成就，一方面固然是宗教的虔誠促使他們孜孜不倦地鑽研音韻學理，一方面也是因為實際翻譯工作的需要。最難能可貴的是他們對佛典與音韻的關係有深切的認知，因而才會把音韻當成日常修習的一門基礎功課。

那麼，我們要如何具備聲韻學的能力呢？聲韻學是研究古音的學科，佛經大部分是東漢到隋唐時翻譯成中文的。它和梵文的對應關係，是漢語的中古音，因此我們必須透過中古音去了解佛經中的諸多音韻問題。而中古音和現代音有很大的差異，我們不能依賴今天的語音去解決佛經翻譯時代所形成的音韻問題。若要分析中文字音的結構，介紹中古音的常識，正是聲韻學的內涵之一。我們若要進入聲韻學的天地，最直接方便的途徑就是讀書。目前比較完整的介紹這方面的書，有拙著《聲韻學》（五南圖書公司出版），教育部列為大學用書。除了讀書自修外，也可以抽空到大學中文系旁聽。這門課是各大學中文系的必修課目。再其次就是多聽這方面的演講，或向人請教，只要有決心、有恆心，一定能學好它。

## 以「般若」與「和尚」爲例

下面我們以「般若」與「和尚」爲例，來談談其中的音韻問題。

### 〔般若〕

「般若」(梵語 *prajña*) 又作「波若」、「般羅若」。意譯爲慧、智慧、明、點慧。「般若」一詞的古音怎麼念呢？我們可以從《廣韻》所注的反切來看：

「般，桓韻北潘切 *puan*；若，藥韻而灼切 *niak*」。「般若」合起來是 *puan*

*niak*，譯作「波若」，則發音 *puan niak*。至於譯爲「般羅若」，中間的「羅」字

(中古音 *ɹo*) 反映了梵文的 *ra*。「般若、波若」是簡省的譯法。「般若」有的人

破音念爲「鉢惹」，又是怎麼回事呢？這是受古書中注音的影響。《龍龕手

鑑》：「般音撥」。但《玉篇》、《經典釋文》都無此讀。唐代慧琳的《一切經

音義》卷一云：「般音鉢，梵音云鉢囉(二合)，囉取羅字上聲兼轉舌即是也。

其二合者，兩字各取半音，合爲一聲。……若，而者反」。這裡的「二合」在

說明梵文 *puan* 的發音狀況。「若」，而者反，念爲 *-ra* 音。現代人用現代音



來念古代的注音，就變成了「鉢惹」。其實這種觀念並不一定正確，因為古人用漢字注音，漢字不是音標，它所代表的念法會隨時間改變。古代注音字與被注音的字發音相等，並不表示直到今天也相等。一個配合梵文的破音字，到了千年後的今天，既不能合梵文，也不合古音，更不是今音。所以，這是不了解音韻，而誤解古人注音的例子。

今天有不少破音字就是這樣形成的，在佛教界也有這樣的情況存在。使得讀佛經時處處都得破音，造成不必要的困擾與學習的負擔。甚至使人對佛經望而生畏，以為佛經如此艱難，光是要「念對字音」也得費如此工夫。這何嘗是佛陀當初的本意？我們知道，佛陀主張在傳播佛法時要使用平易近人的大眾語言，而不主張用艱深的、貴族教士所用的梵文，這樣佛法才能為廣大的眾生所接受，而沒有一點隔閡。今天我們如果在字音上過分講求古書中的破讀，而不使用大眾習慣的音，這樣很可能把佛法孤立在象牙塔裡，讓大眾總覺得佛經是艱深的，是少數高僧才能親近的東西，這何嘗是佛陀立言的本旨呢？

以「般若」為例，當初既有「波若」、「般羅若」幾種譯法，我們今天不妨怎麼譯就怎麼念，不必去改動它的念法，這才是如實的、客觀的態度。佛經

中不當破讀的例子很多，將來再專文論述。

### 〔和尚〕

和尚，《佛光大辭典》說：

梵語 upādhyāya，巴利語 upajjhāya。指德高望重之出家人。又作和上、和闍、和社、殽社、鶻社、烏社。音譯為鄔波馱耶、優婆陀訶、郁波第耶夜。意譯為親教師、力生、近誦、依學、大眾之師。和尚為受戒者之師表，故華嚴、天台、淨土等宗皆稱為戒和尚，後世沿用為弟子對師父之尊稱。然和尚一語乃西域語之轉訛，如龜茲語 pwajjhaw 等之誤轉。亦有謂印度古稱「吾師」為烏社，于闐等地則稱和社、和闍 (krosha)，「和尚」一語即由此轉訛而來。又鳩摩羅什譯此語為力生，意指弟子依師而生道力。

「和尚」一詞的古音怎麼念呢？我們可以從《廣韻》所注的反切來看：

「和，戈韻戶戈切 hua；尚，漾韻時亮切 zhang」。「和」字中古音屬「匣」母

字，是個聲帶振動的濁音，凡是濁音聲母在語音的演變過程中很容易失落，變

成 ha，對應梵文的 wa。古代佛經中的各種音譯法當中，「和上」、「和闍」、



「和社」、「鶻社」都是漢字聲母失落的譯法。「烏社」、「殭社」則用了原本就沒有聲母的「烏、殭」二字去翻譯梵文開頭的「音」。

「尚」字中古音屬「禪」母字，其早期的念法和「定」母類似，念作  $ɕi:ʔ$ ，對應梵文的  $ṣaṭ$ 。從「尚」得聲的「黨」、「堂」、「棠」諸字今天還保留  $ɕ$  類的念法。但「尚」字有鼻音收尾，而梵文沒有，這是什麼緣故呢？原來在漢語方言裡往往有「陰陽對轉」的音變現象，即同一個字有的方言帶鼻音收尾（稱為陽聲韻），有的方言鼻音收尾消失（稱為陰聲韻）。「尚」字正是這種狀況。因此古代佛經的各種音譯法中，有的用陽聲韻的「上、尚」（例如：和尚、和上），有的用陰聲韻的「闍、社」（例如：和闍、和社）。這就是方言裡陰陽對轉的現象。

至於「和尚」的各種譯法中，有些是多音節的，如「鄔波馱耶」、「優婆陀訶」、「郁波第耶夜」，今天看來似乎和「和尚」一詞沒有什麼關連，所以《佛光大辭典》說：「音譯為鄔波馱耶、優婆陀訶、郁波第耶夜，……和尚一語乃西域語之轉訛，如龜茲語  $pwa:ɕhaw$  等之誤轉。亦有謂印度古稱『吾師』為烏社，于闐等地則稱和社、和闍 (Khosha)，和尚一語即由此轉訛而來。」

《佛光大辭典》的意思是「鄔波馱耶」等多音節譯法才是梵文的音譯，「和尚」一詞的來源是西域語的轉訛，或許是龜茲語 *pwaññaw* 的誤轉，或許是「和闐」(*khosha*) 的轉訛。但這只是推測幾種可能性，並沒有從音理上求證。我們認為「和尚」等雙音節譯法和「鄔波馱耶」等多音節譯法實為同源。中古漢語與梵文發音的對應問題前面我們已經介紹了，下面我們再談談佛經音譯詞雙音與多音的問題。

## 漢語構詞的重要特性——雙音節化

漢語的構詞有一個很重要的特性，就是雙音節化。我們只要翻開辭典，就可以發現，兩個字組成的詞佔了絕對多數，這種特性自古而然。當東漢以後，隨著佛經的翻譯，大量多音節的外來語進入我們的語言中，使用漢語的人逐漸發現這種表達方式的陌生性，它和我們固有的習慣總是格格不入。這種外來性很強的詞彙大量出現於佛經當中，並不利於佛教的傳播。佛陀曾訓示弟子們，佛法的宣揚與傳播，應該運用當地的語言。唯有運用人們日常生活中最熟悉的



語言，佛教才能做到通俗化、普遍化，進而達到普渡眾生的目的。

因為這樣的緣故，早期譯經各人所譯未必相同，在多樣的一詞數譯中，自然會產生選擇淘汰，適合中文構詞的譯法被保留下來，成為人們最常見、最熟悉的一種譯法。「和尚」一詞就是這樣被保留下來的，雖然「鄒波駄耶」等多音節譯法比較切合梵文的發音，卻擋不住音節簡化以適應漢語習慣的大趨勢。

佛經裡像這樣音節簡化的例子十分普遍。下面的例子都屬於這種狀況：

「沙門」又可以譯作「室羅末拏、舍囉摩拏、沙闍那」；

「阿舍」又可以譯作「阿笈摩、阿伽摩、阿鎗暮」；

「涅槃」又可以譯作「涅槃那、涅槃槃那」；

「菩薩」又可以譯作「菩提薩埵、菩提索多」；

「瞿曇」又可以譯作「喬答摩、瞿答摩」；

「羅刹」又可以譯作「羅刹娑、羅叉娑、羅乞察娑、阿落刹娑」；

「羅漢」又可以譯作「阿羅漢」；

這些音譯詞都被簡化為整齊的雙音節詞，而我們今天所熟悉的都是這些雙音節詞。由此，可以了解佛經詞彙的演化趨向了。（文內標題為編者所加）

# 何謂「佛陀」？

香光莊嚴【第五十七期】民國八十八年三月 ▼ 一五六

「佛陀」一詞是音譯而來，屬外來語，是指「已經覺悟的人」，「佛」字，其實不是直接從梵語的 *buddha* 而來，而是間接通過中亞新疆的古代語言 *but* 一詞轉譯過來的。

## Buddha 的語形分析

「佛陀」這個常見的佛教語詞，是音譯而來，屬外來語。

佛教由佛陀所創，他姓「喬達摩」(Gotama) 名「悉達多」(Siddhattha)，於菩提樹下成道後，稱為 Buddha。

Buddha 這個詞梵語與巴利語同形，從構詞上看，它是由動詞字根 *budh*，加上過去被動分詞語尾 *ta*，所形成的過去被動分詞；其中 *ta* 遇到 *t*，經過「同化作用」變成了 *ddh*。字根 *budh* 有「醒」(wake)、「知」(know) 的意思。此處的過去被動分詞意謂「已經(完成某事)者」，即「已經覺悟的人」，或者說猶如覺醒的人，遠離了無明睡眠。因此，一般將「佛陀」譯解為「覺者」。



## 阿含經中的「佛陀」

相較於覺者的佛陀，凡夫是不覺的，因其被煩惱覆蓋，看不清事實的真相。早期佛典阿含經中記載的「佛」，主要是指稱「喬達摩·悉達多」一人。在遊行弘化期間，有許多弟子向他請教法義，他曾回答「什麼是佛」的問話：

佛見過去世，如是見未來，亦見現在世，一切行起滅。明智所了知，所應修已修，應斷悉已斷，是故名為佛。(1)

由此可知，能洞見身心世界的生滅，依四聖諦——苦、集、滅、道修習者，故稱為「佛陀」。修習四聖諦這四項真理是：

一、如實知苦，了知世間一切是有限的、不斷變化的，沒有永恆性，無法獨一存在的事實。

二、斷除苦的根源，如貪欲、執著等煩惱。

三、證得真理的境界。

四、確實地履行滅苦之道。

後來，隨著佛陀思想的開展與演化，「佛陀」一詞並非是「喬達摩·悉達多」的專用語，而是廣泛地用來尊稱所有修行圓滿的成就者。

## 「佛」就是「佛陀」(Buddha)的省略嗎？

Buddha 在漢譯中有許多不同的譯名，如「佛陀」、「浮屠」、「佛」、「浮陀」等。一般認為「佛」就是「佛陀」的省略，但根據季羨林先生的研究發現，事實不然。他在〈再談「浮屠」與「佛」〉一文中，論證中國最早期漢譯佛典中的「佛」字，不是直接從梵語的 *buddha* 而來，而是間接通過中亞新疆的古代語言 *but* 一詞轉譯過來的。

從語言的變化來看，*but* 這個屬於伊朗語族的詞，比起原來梵語的 *bu-ddha*，它丟掉了末尾的母音 *-a*，由兩個音節變成了一個子音結尾的閉音節。這樣，它的發音正與「佛」字的古代音 (\**bjar*) 相當。(2) 所以，印度的 *buddha* 到了中亞新疆，變成了 *but*，再傳入中國時，*but* 就譯為「佛」了。(3)

(本文的語言分析，承蒙南華管理學院佛教文化研究所蔡奇林老師指導，謹此致謝。)

### 【註釋】

- (1) 《大正藏》第二冊，頁 28a。
- (2) 佛 = \**bjar* 是聲韻學者擬測出來的東漢音，參見 W. South Coblin, *A Handbook of*



文藝

*Eastern Han Sound Glosses*, p. 241, Chinese University Press, 1983.

(3) 參見季羨林〈再談「浮屠」與「佛」〉，《中華佛學學報》第五期，頁19-29，中華佛學研究所發行，民國八十一年七月出版。

【教界啟事】

## 佛教資料電子化研討會

為促進佛教資料電子化的發展，加強圖書資訊界對佛教數位資源之檢索與利用，特舉辦「佛教資料電子化研討會」，邀請佛教資料電子化實作者主講，探討資料電子化資訊技術、標準等相關主題。

◎主辦單位：中國圖書館學會、財團法人伽耶山基金會。

◎承辦單位：中國圖書館學會專門圖書館委員會、香光尼眾佛學院圖書館。

◎名額：八〇名，圖書館與資訊單位相關人員或對佛教資料電子化有興趣者。

◎會議時間：八十八年六月二十九日。

◎會議地點：國家圖書館。

◎會議主題：(一) 大藏經全文電子化技術；(二) 佛教專書電子化的檢索與利用；(三) 佛教期刊文獻的電子化；

(四) 佛教書目資料庫的建置；(五) 電子資源在圖書館的推廣與利用教育。

◎報名方式：即日起至八十八年六月二十日止受理報名，請附回郵信封索取報名表：嘉義縣竹崎鄉內埔村溪州四十九之一號，香光尼眾佛學院圖書館。電話：(06)2542824。

# 助印芳名

肆萬元整  
海恩淨寺

壹萬元整  
顧文蕙

陸仟元整  
吳建郎

肆仟元整  
釋本德

肆仟肆佰元整  
何志瀛

貳仟元整  
郭秀靈 高佩琴 楊明璋

釋德生 林英秀 洪瓊真  
劉子豪 劉冠宏 呂秀英  
周玥君 麥祐禎 王國森

蕭維芬 黃見玉 歐樹蘭

黃 年 麗園駕訓班

壹仟捌佰元整  
張中堅

壹仟肆佰元整  
李素英

陸仟元整  
楊侯子

壹仟貳佰伍拾元整  
楊侯子

壹仟貳佰元整  
廖貴美

壹仟元整  
釋智竝 王必捷 蔡鸞姬

蔡瑩姬 無名氏 李光賓  
田世雯 翁月蘭 謝秀華

林正昭 林維讓 于 琦  
張寶祥 陳艷紅 包文程

楊震夷 陳昱觀 劉黃升

洪俊雄 王麗珠 林維讓

陸盈如 陸承邦

柒佰元整  
無名氏

陸佰伍拾元整  
楊智安 楊智竣

陸佰元整  
賴秀珍 李晏青 張順美

陸佰元整  
林成隆

伍佰伍拾元整  
楊智堯 楊智竣

伍佰元整  
郭珀誠 郭賢伸 李欣珊

邱秀珍 釋果舟 吳明城  
黃正同 林虔因 邱玉霞

林滄彬 朱雲徵 高鎮華

孫豐利 蔡佩榮 蔡佩芸

王香足 蔡淑妃 釋心慧  
方素燕 魏琴樺 李虹麗

陸佰元整  
陸錦文 菩提圖書館

肆佰伍拾元整  
郭美津 郭守貞

肆佰元整  
陳建廷 陳忠駿 陳忠偉

陸佰元整  
陳遠輝 楊燕玉 陳懋隆

參佰伍拾元整  
劉鎮榮 尹琪 尹文

參佰元整  
李明姿 釋乘悟 釋乘琳

釋法聖 釋融利 陳漢煌

陸佰伍拾元整  
蕭安翔 謝麗瑛 蕭安迪

蕭國裕

貳佰元整  
朱正義 林性吉

壹佰伍拾元整  
劉德英

壹佰元整  
吳成嘉 洪玉玲 鄭凱文

白文彬

（以上助印芳名自民國

八十七年十一月二十一

日至八十八年二月二十

日止）

香光莊嚴雜誌社

Luminary Publishing Association

發行人兼總編輯：釋悟因

執行編輯：釋見澈 釋見介

美術設計：唐亞陽

單元標誌設計：釋自願

社址：嘉義縣竹崎鄉內埔村溪州49~1號

49-1, Hsiychao, Nei-pu, Chu-chi,

Chia-I, 60406, Taiwan, R.O.C

電話：(05)2542134轉803 傳真：(05)2542977

郵政劃撥：03308694—香光寺

網址：http://140.123.254.1/~luminary

本刊流通處

香光寺／嘉義縣竹崎鄉內埔村溪州49~1號

電話：(05)2541267 傳真：(05)2542977

紫竹林精舍／鳳山市漢慶街60號

電話：(07)7133891~3 傳真：(07)7254950

安慧學苑／嘉義市文化路820號

電話：(05)2325165 傳真：(05)2326085

定慧學苑／苗栗市福星街74巷3號

電話：(037)272477 傳真：(037)272621

印儀學苑／台北市羅斯福路2段100號4樓

電話：(02)23641213 傳真：(02)23641993

養慧學苑／台中市西區大墩十街50號

電話：(04)3192007 傳真：(04)3192008

製版印刷：台欣彩色印刷製版有限公司

行政院新聞局局版台誌字第4548號

中華郵政台字第0343號登記為雜誌交寄

中華民國七十四年二月二十日創刊

中華民國八十八年三月二十日出版

◎讀者若有收到重複一份以上或需變更地址，

請來信各流通處，註明電腦編號、

姓名、地址、電話，以便修改。

◎轉載文圖請先徵求同意。



一朵開敷的蓮華，表達香與光的意象。

有兩種意義：

一、華開運現，象徵佛性的開顯；

二、香光莊嚴，象徵慧光照破無明痴暗。

香與光的結合蘊涵著香光尼僧團

悲願、力行、和合的理念。

期望有志者一起同行，教育自己，覺悟他人，

共同活出「香光莊嚴」的生命。

ISSN 1027-5126

【香光印象】香光行——當下成佛(一)

誰說學佛的人一定是道貌岸然，一副難以親近的模樣？

如果來觀賞「香光行，佛學研讀班同學們「結業獻禮」的精彩表演，你就會發現學佛者的熱情、歡喜，還有可愛。

三月廿八日安慧學苑佛學研讀班「香光行」活動中「結業獻禮」的第一個節目是「當下成佛」，由各班同學巧扮佛菩薩，霎時間大殿廣場前諸佛菩薩海會雲集，好不熱鬧！

●普賢菩薩為何要騎白象呢？

因為在陸地上以象的力量最大，這不是說普賢菩薩是大胖子太重了，只能騎白象，而是白象象徵普賢菩薩能堅忍負重，承擔普度眾生的任務。



這位菩薩騎著一頭六牙白象出場，頭戴五佛金冠，右手拿著一朵蓮花，左手持著一把智慧劍，是大乘佛教中行願的象徵。他發了十個大願，願生生世世禮敬諸佛，稱讚如來，廣修供養，懺悔業障，隨喜功德……他是一普賢菩薩。

●文殊菩薩為何要騎獅子呢？

因為獅子的威猛象徵菩薩的習慧威猛。這可真的是隻「獅獅」，搖著大尾巴，張著大嘴巴出場。菩薩身穿白袍，綴著黃色亮片，可是今年最炫的造型哦！



這位菩薩騎著獅子出場，右手持智慧劍，左手持般若經卷，頭戴五髻冠，是大乘佛教中智慧的象徵。在所有菩薩中，是輔佐佛陀弘法的上首，因此也被稱為「文殊師利法王子」，他就是智慧第一的——文殊菩薩。

出坡第一課一掃地時，一定會想到那個掃呀掃呀，最後把煩惱掃出去而開悟的人——周利槃陀伽。

「掃地掃地掃心地，心地不掃空掃地。」掃地時多唸此偈，保言證可上「成佛班」。

有見到過這樣的掃把嗎？像個美麗的鳥巢，上面還綁著花、插葉和鈴噹。掃地時叮叮噹噹……堪稱天下第一把。舉世無雙。詩云：若問掃把何處有，佛子遙指槃陀伽。



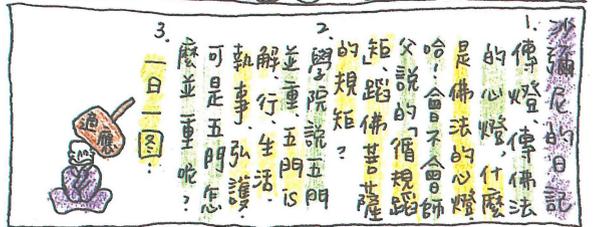
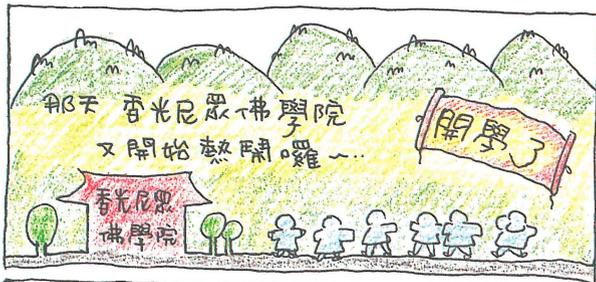
兔子帽啦啦隊，帽子可都是DIY的哦！

(圖文：釋自願)



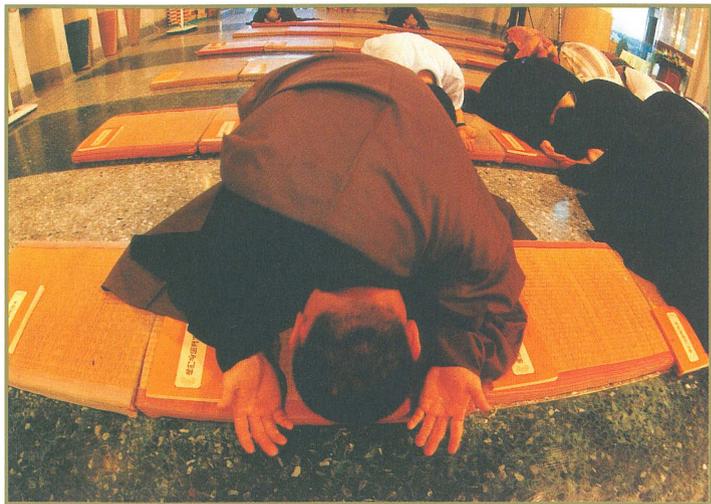
# 沙彌尼的一天

—— 新生新生活



(圖文：釋見錄)

虔敬心影



## 頂禮

猶如雲童以髮鋪地  
我把身子匍匐貼平  
把手掌綻放成蓮花  
承接您福慧的雙足  
傲慢化為供養  
怯懦變成力量  
在一瞬間燃成香雲  
輕輕籠罩我虔誠的心靈  
等您，敬愛的世尊  
如燃燈佛般踩過  
為我授記一個成佛的未來

一九九六年 台灣嘉義香光寺  
撰文／釋見錄 攝影／林顯營