佛國心旅

串串心香

尼泊爾人以香花供養佛，寺廟旁隨處可見成串的鮮花，靜待娑婆眾生的隨喜讚歎。他們手捧著銅製水碟，上置米、紅粉與鮮花瓣的供品，獻祭灑在神像上；而後將供品和上黏土，點在雙目之間的帝卡，象徵神的存在與庇護。他們藉由宗教儀式的膜拜過程，去除我執、分別、瞋恚的妄心，增長正念，廣修福德。

猶記得日落黃昏，我們走進博拿（Bodhnath）佛塔。氣勢磅礴、白色耀眼的覆缽塔基上，彩旗串串飄揚，法音輕輕流轉，那是喇嘛的誦經聲與號角聲所揭開的藏族新年慶典。若隱若現的法輪輕轉聲，如清蓮、如梵樂，將我心安住在法喜充滿的淨土。天黑後，我們與三、四位歐洲善男女，在塔基的壁龕裡，依序置放白色蠟燭，點燃閃閃燭光。當我臨別轉身，白色塔基上一圈閃爍的燭火，映照夜空，也映照我心，點點如如晶瑩繁星。

禮佛本不拘形式，一串鮮花，一瓣心香；焚香、合十、匍匐，端看你起心動念的發心。如果你能學習把握當下，處處即是菩提，處處也是法藏妙地，時時能入如來行，時時能行菩薩道。

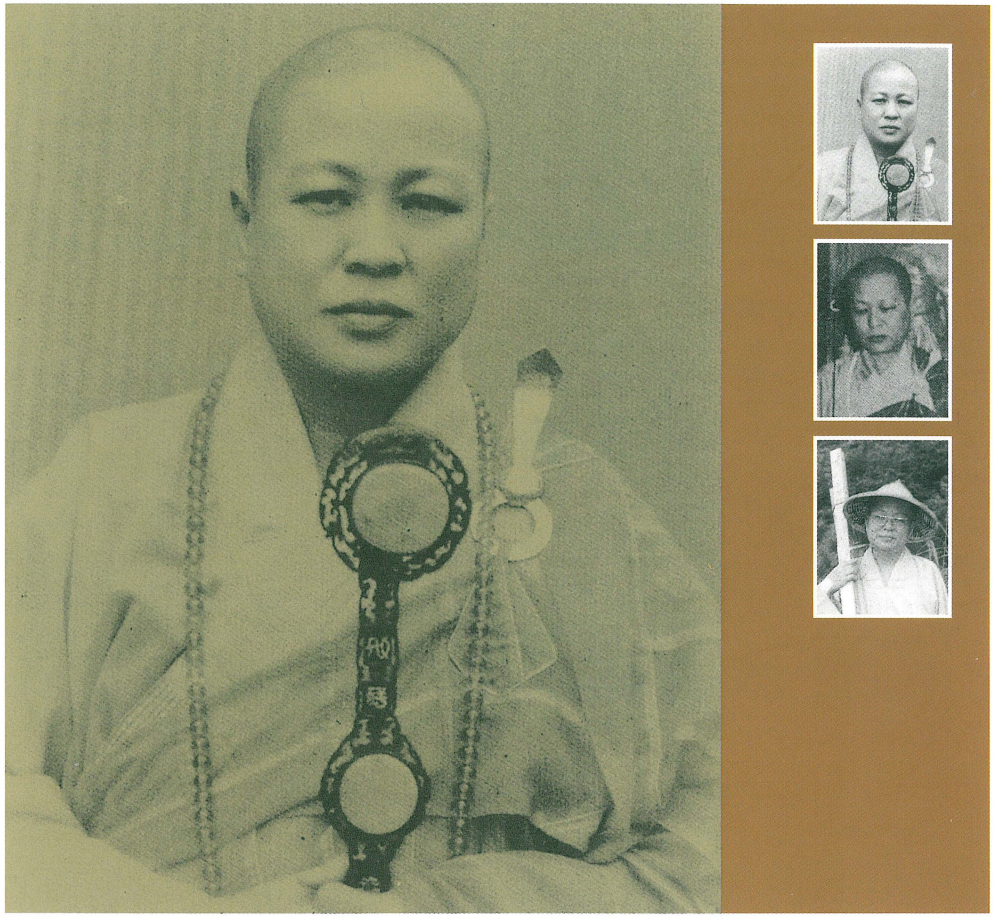
一九九五年　尼泊爾加德滿都

撰文／劉妗珠　攝影／王居發

ISSN 1027-5126

香光莊嚴 58

民國88年6月出刊
民國74年2月創刊【季刊】



走過台灣佛教轉型期的比丘尼（下）

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（下）

第五十八期　中華民國八十八年六月出版

目次

【封面設計：唐亞陽】

【封面故事】

民國五、六十年代，
天乙法師自覺到台灣的比丘尼，
應該自己站起來，
而且可以站起來，
無須依附男眾，
也可以開創出自己的一片天空。

這樣的信念引導她一生孜孜矻矻地
致力於尼眾戒行的教導——
在光復後台灣佛教從日本式佛教
過渡到大陸式佛教的轉型期中，
天乙法師投入戒壇，參與傳戒，
並住持四個純女眾道場，
倡導並實踐著
「比丘尼自己教導比丘尼」的理想，
重整了尼眾的修道生活型態。

【編輯手札】
2 比丘尼必須自己教導比丘尼——編輯組

專輯

【天乙法師——走過台灣佛教轉型期的比丘尼（下）】
6 有法有食，領眾安眾——釋見曄編著．釋自鑰校訂
44 戒壇講戒，尼中英豪——釋見曄編著．釋自鑰校訂
64 尼戒和尚，龍湖風雲——釋見曄編著．釋自鑰校訂

教理

【森林法音】
78 業與輪迴——艾雅 珂瑪
90 五蘊——艾雅 珂瑪

社會

【佛教社會踏查】
102 涅槃的佛教——究竟解脫的宗教（三）——麥爾福．史拜羅

律制

【談戒說律】
116 安居結界的意義——釋悟因
122 結夏好用功——釋悟因

教育

【成人教育】
128 成人教學實務之探討——釋見潤

生活

【雲水天涯】
144 佛陀故鄉掠影——釋自晟
【傾聽人間】
150 失落的生命——釋自節
【閱藏筆記】
152 我心目中的佛陀——李素英
【心田四季】
42 無染的慈悲——釋見衡
63 苦樂參半好修行——釋見錯
【山草對話】
156 立足點——山／小草
121 教訊采摭

天乙法師

天乙法師以身教、言教不斷示範：管理尼眾寺院、在戒場講戒、指導其他尼眾寺院的經營等等，使比丘尼在佛教中的角色更明確，證明尼眾也有魄力、膽識，來承擔佛教的志業。

【編輯手札】

比丘尼必須自己教導比丘尼

編輯組

天乙法師，一位活躍於民國五、六十年代的比丘尼。提起她，在今天的佛教界，或許知道的人並不多；而她以高學歷、家世好、未婚出家及一生參與戒場近二十次、一人住持四個純女眾道場的事蹟，用今天的眼光來看，或許也無過人之處。然而值得留意的是，在那保守的年代，處於女眾不被重視的傳統中，天乙法師主張「比丘尼必須自己教導比丘尼」、「比丘尼站起來，荷擔如來家業」的眼光與魄力，的確有其獨到之處，而為日後的佛教界留下不可抹滅的影響。

天乙法師的眼光與魄力在她一生全力投入的兩大志業：「戒場參與」、「寺院經營」中彰顯無遺。從民國四十三年之後，天乙法師追隨白聖長老傳戒，在戒場中，她擔任過引贊、翻譯、講戒、得戒和尚尼、開堂和尚尼等。不管擔任何種角色，她都不斷呼籲戒子：「女眾必須自己教導女眾」，並勉勵她們，不要讓傳統「女性業障比男性深重」的觀念束縛自己：「真正的出家學道，就是要在我們可以發揮的範圍內努力！」這種突破性的說法，令當時參與過戒場的人記憶深刻。

天乙法師於民國六十五年籌備龍湖庵傳戒時，曾計劃「單傳尼戒」，進一步推動「女眾自己教導女眾」的理想，不料消息一出，各方反對聲浪接踵而至，但她堅定地認為：「尊重是尊重，行動是行動」，並清楚地知道：「你們（指比丘）反對純傳尼戒，所緣的只是『慣例』，在戒律是站不住腳的，從戒律上來看，我可以這樣堅持。」雖然後來因各方反對而改回舊制，但女眾仍是「二部僧中授」，天乙法師更以「開堂和尚尼」的身分直接教導女眾演禮，這在台灣佛教界可說空前的創舉，說明女眾可以獨立於男眾之外，在戒壇直接教導女眾。

除了參與戒場，教育比丘尼外，提倡「比丘尼自己教導比丘尼」的天乙法師，一生住持四個道場——嘉義半天岩紫雲寺、高雄興隆寺、彰化白雲寺、台北圓通學苑。由於專研戒律，她對寺院的管理理念也來自於戒律，認為女眾宜群居一處，過共住、共修、共學的生活，她抱持的理念是：「女眾要互相扶持」、「比丘尼事比丘尼決」、「女眾修行要靠自己，不要依賴男眾」，這樣的風格不但落實在她自己住持的道場，也在她常挺身處理問題的其他女眾道場間。

「女眾可以在佛門奉獻什麼？」天乙法師一生以她的身教、言教不斷帶動、示範，使得比丘尼在佛教及社會中的角色更為明確，也證明尼眾也有魄力、膽識來承擔佛教志業。本期專輯「天乙法師——走過台灣佛教轉型期的比丘尼（下）」，讓我們藉由回顧天乙法師參與戒壇及管理寺院的種種，一起紀念這位「比丘尼自覺」運動的先驅。

【專輯】

走過台灣佛教轉型期的比丘尼（下）

天乙法師

女眾是次等公民嗎？
女眾業障特別深重嗎？
傳統中女眾的地位一向受到歧視，
在佛教中女眾的地位又是如何？

天乙法師期許女眾精神上要夠堅強，
實務上要有真正的能力，
像比丘一樣代表佛教，
不要被女眾身心的限制所局限，
要在可能的範圍內發揮最大的努力。
因為「荷擔如來家業」是身為比丘尼的責任！
住持正法的責任是不分男、女眾的！

因此天乙法師參與戒場近二十次，
她擔任引贊，照顧戒子的生活起居，
她講解比丘尼戒，教導尼眾應有的觀念與威儀，
她擔任開堂和尚尼，直接指導女眾演禮，
不斷地將「女眾必須自己教導女眾」、
「比丘尼事比丘尼決」的觀念傳遞給戒子。

在她所住持的四個純女眾道場，
她也如是引導弟子，
依循著「女眾自己解決問題」的理念管理道場，
設立「請執制度」，提攜弟子如法的領執觀念，
使住眾在基本生存外，也有所學習、成長。

這就是天乙法師，
她告訴我們：
女眾可以靠一己之力，
在教界、寺院奉獻修行！

有法有食，領衆安衆

天乙的寺院人事管理制度

釋見曄 編著
釋自鑰 校訂

天乙管理人事的主要理念來自戒律，強調女眾宜群居而安住一處。她常勉勵住眾：「只有老實修行，自己體會，才是真正屬於自己的。」住眾在基本生存之外，有學習，能聽到指導的語言，是住眾能夠安住的實質原因。

天乙從二十五歲出家到三十三歲參學告一段落，大抵而言，此段時期可以說是她的內修、奠基階段。而從三十四歲住持半天岩紫雲寺開始，到五十七歲往生，這段時間是她一生中的發展時期。在這期間，天乙主要的活動以「寺院經營」及「戒場參與」為主。所謂「寺院經營」主要有二大主軸的管理，一是寺院人事，一是寺院經濟。本文所要探討的是有關天乙所住持寺院的人事管理制度。

天乙未出家前，曾負責糕餅店的人事管理工作，這可能奠定了她出家後管理寺院人事的基礎。此外，天乙於其道場設立的請執制度，應該也受東山寺及大崗山的請執制度影響頗深。

有法有食，住衆安住

據口訪資料顯示，在天乙住持的道場（嘉義半天岩紫雲寺、高雄興隆寺、台北圓通學苑、彰化白雲寺）中，半天岩和興隆寺的人事分配（請執）及管理主要由天乙負責，這兩個道場雖然是由地方人士請天乙前去住持，但寺內所有重大決定都由天乙負責處理，此外，兩個道場的人眾大部分由天乙剃度，有不同於圓通學苑的領導情況出現。

至於白雲寺，當初創建人之一的王玉霜請天乙任住持時曾說：「只要掛個名就好，責任一概由我們負責。」由此大略可推知，天乙可能未負責白雲寺的人事、經濟等事。釋慈祥（白雲寺住眾）也提到：「她也很關心我們，會問我們這裡的情形，可是有些事情我們不敢讓她知道，因為她身體不好，不想增加她的負擔。」故天乙對白雲寺的寺務可能僅止於掛名、關心，而非全權負責。

圓通學苑方面，該學苑的住眾來源主要為中國佛教三藏學院的女眾畢業生，這些畢業生的剃度師為白聖，故天乙要統領這些住眾有其困難之處，釋悟因（天乙弟子）提到：

圓通學苑運作的事情，照理說應該要跟師父討論，但住眾都很少跟她接觸，往往直接找白公老人，老和尚聽了之後再跟師父溝通。我覺得當時從佛學院來的學僧較認同院長（指白聖長老）。……記得我在興隆寺領執的日子，每一次師父從圓通學苑回高雄，她常說她應該早日把住持交還院長，「各執事人只拿帳簿讓我簽，有事不找我」，「信眾也不找我」。這對她而言一直是很深的挫折。

此外，加上天乙還有其他道場及戒場事務要處理，停留在圓通學苑的時間不長，所以於圓通學苑的人事管理方面介入不深。悟因說：

圓通學苑的執事有住持、當家、庫頭、知客、香燈、典座、二庫、燒熱水、掃庭院、侍者，只有住持跟監院沒有輪執事，其他執事一個月輪一次。

釋心玲（天乙弟子）說：

圓通學苑的執事都是明虛法師安排的。……明虛法師離開後，這些執事仍然照常運作。圓通學苑的住眾十幾位，人多但空間不大，沒什麼工作，所以執事方面也沒出現過什麼問題。

總之，半天岩和興隆寺的人事管理主要負責人為天乙，而白雲寺及圓通學苑則較特殊。因此，本文所探討的人事管理與請執制度，其對象以半天岩和興隆寺為主。

天乙雖然住持四個道場，且半天岩和興隆寺的行政能完全由天乙自主，但事實上天乙還是讓四個道場各自獨立，人事也一樣不相往來，彼此之間並沒有必然地互相交流、互用的關係，

只有在很嚴重的人事問題產生，且影響住眾安住時，才有調動住眾居處的事情發生，即使如此，被調動的人是從甲寺遷住到乙寺，安住的寺院有更動，並非以四個寺院為一體而做更換。悟因說：

師父住持的四處寺院，經濟各自獨立、不相互用，偶爾甲寺送一斗糯米或一籮竹筍到乙寺而已，彼此間的往來，只有竹筍、蕃薯、糯米，沒有金錢上的往來，人事也是分開的。

天乙管理人事的主要理念來自戒律，強調女眾宜群居而安住一處。悟因說：

從印度到中國佛教，各種文獻上記載的僧人為了參學訪道，可以掛單、赴齋，再不然樹上、樹下、山洞也可以住。但女眾沒有這種福報，因為女眾要慎「四獨」，不可獨住、要群居，女眾的修學環境要選擇、要創造，在現實與古來叢林間自有差異。女眾從過去到現在都沒有這些條件，師父常說如果女眾到處跑，條件差的最後都「流動」到俗家，只有才華出眾、有道心的才會被信眾拱出來。師父常喝斥出家女眾還逗留在俗家，或受單一信眾供養的現象。總之，她認為佛陀的戒律是保護女眾的，要求尼眾出家應過寺院的團體共住、共修、共學的生活。

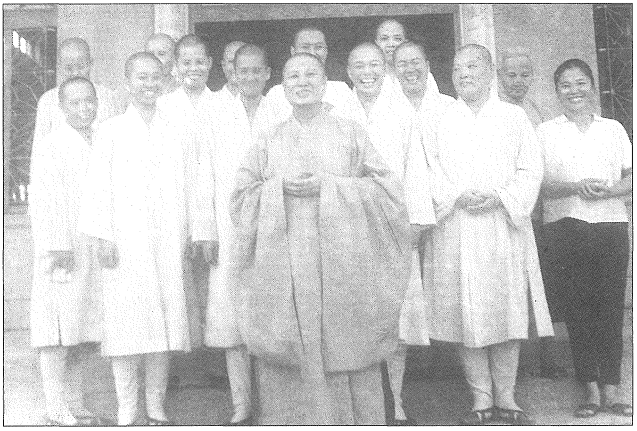
天乙住持的道場都是女眾共修的寺院，而且人眾都相當安定，這與前述她的基本觀念是一致的。從她處理其他道場來求共住的出家人的方式，也可從另一角度明白她的作法。悟因說：

一般來講，我看到師父住持的寺院，住眾都比其他寺院安定，住眾的流動較少，是因為都

是尼眾嗎？尼眾安於現況嗎？我不得而知。但我看到如果有其他道場的出家人要離開原來寺院來求師父，師父的處理方式是勸她回去原來的寺院，或安於原來的師父座下，前者是她已有寺院可修學了，後者是她不要處理這些人事問題。除非有很特殊的因緣，否則她不留人的。她說男眾出家後到處參學、尋師訪道，到處掛單方便多了。

對其他道場的出家眾是如此態度，可以推知她當然也不希望自己道場的住眾到處流動，果然她住持的道場的住眾都較安定，悟因舉半天岩的例子：

師父的時間不一定，很難定期為住眾開示、講課。雖然如此，半天岩的住眾仍然維持相當穩定，這是師父的福報。安定有安定的好處，當然也有它的弊病，好處是大家相當認同這個寺院、追隨這位師父，雖然師父事情忙，在各寺院和佛教界中發心而常常不在，但她們安於這個寺院的一切因緣。



◎天乙住持的道場都是女眾共修的寺院，而且人眾都相當安定，她常勉勵住眾「好好修行」。（圖為天乙（前排中立者）與興隆寺住眾合影。照片提供：釋悟因）

能夠如此，表示她的確有令住眾安住的原因。釋乙純（天乙弟子）敘述她對住眾常勉勵「好好修行」，「福慧雙修」，「不要一直希望別人準備好好的給我們，而是要自己親身努力、磨鍊、體會；不要常想撿別人的甘蔗渣來吃；只有老實修行，自己體會，才是真正屬於自己的。」這樣的開示不異是住眾遇到困境時堅忍安住的指導，而她個人所具備的條件——有法有食，住眾在基本生存之外，有學習，有能指導她們的人，雖然住眾對她又敬又畏，但在喝斥中能夠聽到指導的語言，這才是住眾安住的實質原因吧！

入眾方面的管理原則

〔求出家者的發心〕

在天乙住持的寺院出家多是當事人自己發心，而條件似乎並不嚴苛，但天乙有她的考慮點：此人是不是真要修行？有沒有善根？家庭背景是否單純？人品如何？是否有感情糾紛？這些問題都得調查清楚，天乙會讓當事人先帶髮在寺院住下來，以適應出家的環境，當事人覺得自己的出家決心夠堅定了，就可以請求圓頂，由天乙擔任和尚尼為此人圓頂。至於衣缽的準備，原則上由當事人自備，但若是無法自備的話，則由先出家的同道準備，連要去受戒時也是如此。

釋乙能（天乙弟子）說：

那一天下午五點到半天岩，在（半天岩）齋堂看到師父，我說我要來「吃菜」（出家的意思），師父問我：「是真的嗎？小姐你真的要出家？有帶衣服來嗎？」我說：「只帶一套。」師父問我家裡的電話後，便打電話給高雄興隆寺的心志法師，請她調查我的家世。師父知道我的家世，也知道我沒有感情糾紛問題，人又單純，便叫心志法師帶我去做衣服。所以我是無意中碰到師父，就在半天岩出家的，想想這都是緣份。師父對想出家的人會先調查她的家庭背景，是否有感情糾紛？是不是因道心來出家的？

在半天岩出家的人眾，大部分都是像我這樣的情況，是自己發心要出家的。那時佛教沒像現在這麼興盛，也沒有人鼓勵，有的是人家介紹，或是自己去佛寺玩，覺得道場不錯，人眾相處也很融洽，就決定住下來了。

釋乙堅（天乙弟子）說：

在半天岩出家沒有什麼條件。決定要出家的人，就先住下來適應看看，住多久不一定，如果自己覺得已堅定要出家了，師父就會幫你圓頂。我是民國五十七年去半天岩的，住一、兩個月之後就圓頂了。

釋乙德（天乙弟子）說：

五十八年，我和乙堅師，還有圓通學苑的乙嚴師，我們三個人帶著自己的衣物去海會寺（位

於基隆寺八堵鄉）受戒，被子等東西是圓通學苑的師兄幫我們準備，缽和袈裟則是戒常住和我們結緣的。

悟因說：

以前要在興隆寺出家，必須自己先準備好棉被、木屐、澡桶、衣服、課誦本等等。如果有人去跟師父說她要出家，師父會先問她：「你自己有沒有準備？」她如果說沒有，師父就會把她的衣服拿出來，找幾件舊衣服，或人家給她的布還沒有做的，全部都清出來給那個人。可是師父體型較胖，於是我就幫忙改，衣服、褲子都要剪掉一大塊。

當年我只能為初出家者改衣服，沒辦法給她們衣服，因為我也只有兩套。那時出家前都要先積蓄，買布做衣服、買棉被。民國五十一年左右，那時還沒有「尼龍」、「特多龍」，我們都是買「白漂布」、「白胚布」，回來後再倒上墨水、加上鹽巴，染一染、晒一晒、洗一洗，然後做成墨水色衣服。

若要受三壇大戒，自己就得跟師父說，除非當年要受戒的人比較多，師父就會說：「你們大家一起去受戒！」可是上戒場要打齋怎麼辦？那就得自己想辦法了！總之，我們以前很節省，只要有衣服可以遮體、有飯可以吃、可以修行就很好了，因為是我們自己要修行的，不是別人叫我們去的。

〔求出家者的學歷〕

當時跟隨天乙出家的人大部分不識字或學歷不高，天乙本身是大學畢業出家，對學歷與出家的關係有何看法？悟因說：

以前，我曾聽到師父說：「大學生來佛門出家做什麼？」我真正的感覺是這樣：師父有很多她的感嘆！事實上她也是大學畢業來出家的，可是她常說她在佛門裡面也是受盡折磨，沒有被珍惜過。在東山寺時，她的師父非常嚴，會打她；後來她離開東山寺，開始自己住持道場，也是有無法施展抱負的感覺。她覺得大學生到佛門就只是天天跟人「磨」個不停，也不知道在「磨」些什麼，不可理喻的事情特別多，談的都不是「道」，而是一些雞毛蒜皮的小事，實在是「有志未伸」。

她在講這些的時候，只是用反問的口吻告訴我說：「大學生出家在佛門要做什麼？在佛門只是早晚課誦、誦經、下田、拔草、誦戒，還要做什麼？」我們那時的出家人確實就是老實修行、自己用功，這樣而已。

在興隆寺時，我記得有一位叫淑美的，家住台南，長得高高的，大學畢業，在台南教書，每個星期她姑姑都陪她來興隆寺住。她想出家卻很含蓄，我就去告訴師父，師父說：「大學生出家要做什麼？佛門裡面要大學生嗎？再說，她要跟我們課誦嗎？她要跟我們下田嗎？

她要種菜嗎？」

我想不是佛教的環境沒有辦法讓大學生安住，而是出家以後的養成教育誰來教？大學生出家不是問題，但是誰能幫她設想後來的事？由她自己去設想嗎？

還有一點，我覺得師父的教導較屬於生活面的反思，而不是給予讀經教的機會。她所帶的徒眾，以半天岩來說，住眾不識字的比識字的多，以讀誦經典為主，較少解經，年紀也比較大，在性情上較內斂、肯吃苦，所謂「內斂」是指較少化緣、少活動力，安於寺務的「菜姑」，所以她們都是認同「道場」勝於認同「佛教」，對佛教的了解、對社會的參與較少。師父很少帶她的弟子在教界走動，她跟她的住眾是活動在兩個不同世

◎天乙剃度弟子的考量並不是以一個人的學歷、功勞、權位、成就來論斷，而是以是否有善根要修行、要出家來論斷。（圖為天乙於紫雲寺剃度徒眾。照片提供：釋悟因）

界的人。

師父剃度徒眾的另一個考量點是考慮這個人要不要修行。本來在興隆寺有一位住眾很會跟人吵架，大家都受不了，後來她離開興隆寺住到半天岩去了。有一次我問師父為什麼要剃度她？這位小姐年紀輕輕，師父說：「她有善根，為什麼不剃度？她剃度後，發脾氣總不是天天發脾氣，她發脾氣的時候才發脾氣吧！她要修行，為什麼不成就？她沒有發脾氣的時間不是比發的時間多嗎？又不是每時每刻都在發脾氣！」當時我是不以為然，為什麼要為這種人剃度？

師父剃度弟子的考量並不是以一個人的功勞、權位、成就來論斷，而是以有善根要修行、要出家來論斷，因為師父不是問這個人要在佛門成就多少。所以她會反問：「大學生出家要做什麼？」也因此，師父不需要去設想要我們成就什麼志業，「你們要出家、要住道場，那就好好管理它，因為你們要住，所以要珍惜它、好好修行。」

既然界定出家的目的在好好修行，不是問：「這個人要在佛門成就多少？」所以，天乙會反問：「大學生出家要做什麼？」由此窺知，學歷就不是出家的首一要件，因為在佛門如果只是早晚課誦、誦經、下田、拔草、誦戒……做這些而已，則某些時候學歷反而是出家的障礙，天乙因此不把學歷列為其弟子出家入眾的條件之一。

〔接受皈依、圓頂的原則〕

至於皈依、圓頂者，原則上都是由天乙代表接受，半天岩尤其如此，至於興隆寺則有例外。

乙能說：

師父主持半天岩有一個很好的規矩：信徒來皈依，疏上都統一寫皈依師父，人眾圓頂也都統一由師父剃度，沒有各自收弟子的例子。這個規矩真的很好，傳到乙純法師當住持時，我們也全部皈依乙純法師，現在我任住持，人眾圓頂，也都統一皈依我。

悟因說：

半天岩除了早期的住眾之外，全都由師父剃度。來半天岩出家的人，好像是屏東人特別多，而且是同一個故鄉來的。因為徒眾出家後，要衣食，如零用錢、受教育、或生病看醫生，住眾養不起徒眾的。也常聽師兄們說（同輩出家人互稱為師兄），自己沒有經濟、衣食和法食，不敢幫人剃度出家。興隆寺的情形不一樣，興隆寺的舊住眾會剃度徒眾，舊住眾如果度老的，她們自己本身就會帶錢入寺，因為喜歡來寺裡「吃菜」，所以會從自己家裡帶錢來；如果是年輕的，就好幾個舊住眾合起來供養一個。

除了由俗到僧圓頂而入眾者外，住眾中也有部分是在他處圓頂而請求共住的。乙堅說：

半天岩的住眾大部分都是師父剃度，不在半天岩出家而要求做住眾的，師父還是會讓她們

住下來。那時只有興隆寺過來的住眾有這樣的情形，通常會與半天岩來往的都是自己的師兄弟。

乙能說：

如果不是在半天岩出家的住眾要住在半天岩，也同樣要遵守我們共住的規矩。

心玲則是另一種比較特殊的例子，由天乙的同參道友剃度後，由她們推薦給天乙當徒弟，心玲說：

我是在三藏學院剃度的。明戒師父和明一師父帶我去台北中國佛教三藏學院的當天，我就圓頂了。明一師父原本在三藏學院念書，後來因為身體不好沒有念完，她把她的棉被、盥洗用具、書等東西讓給我，我就在三藏學院念書。

民國四十八年我要受戒時，兩位師父（指明戒、明一法師）要我在受戒報名表上寫：「上天下乙法師」，讓天乙法師做我的戒師長，因為她們三個人是同參好友，所以我很有福報，有三位師父。受完戒後，我就開始親近天乙法師。

在天乙剃度的住眾中，包括安單者，她們和非安單者最主要的差別，在於出家後責任與權益的分別，但安單者影響住眾品質不可謂少，這留待介紹天乙安眾的方式時再詳述。

天乙所領導的住眾，其出家後的生活型態及教育的基礎很難突破傳統，一項重要的隱形原因是天乙的弟子資質有其限制。關於這一點天乙想必也有想法，悟因有其經驗及觀察：

當年想要訂定一些作法、制度，可是一直都沒有發展出來。師父常說希望提昇出家人的素質，可是在剃度的資格上卻又沒有嚴格要求，她只是提提她的想法，卻沒有具體落實下來。現在反省起來，事實上這也不可能由她一個人來完成，必須要大家共同來完成，但要大家共同完成的部分，卻又沒有實際進一步去設想。

我反省自己當年不懂事，沒有將這些想法具體落實下來、想辦法完成它。當然也可能是她的道場多，幫她的人都偏重在寺院管理運作方面，而完成理想這部分是落空的。

安衆方面的管理原則

以上是入眾的管理，其次談天乙在安眾方面的管理，這分別從請執及福利兩方面來了解。因為半天岩和興隆寺的人事分配及問題處理主要負責人為天乙，而白雲寺及圓通學苑則較特殊。因此，這裡的探討對象仍以半天岩和興隆寺為主。

〔年年請執〕

執事名稱與員額視該寺實際運作的需要而定，悟因說：

半天岩的執事有當家、書記、知客、照客、副寺、行堂、香燈、飯頭、典座、客人典座、

園頭、菜頭、侍者、水頭（巡水）、燒熱水、賣金香等等，因為金香賣得非常多，所以特別設立一個執事。

興隆寺的執事有知客、副寺、當家、庫頭、香燈、二庫、人眾典座、客人典座、侍者、園頭、田頭、書記、飯頭、茶頭、水頭等，其中香燈不只一個，因為興隆寺有佛事、有塔，還有功德堂，只設一個香燈不夠。

以上有些執事是請執的，而有些事情是大家共同做的。悟因說：

有些事情是大家共同做的，所以沒有請執，像行堂、菜園等都不算執事，大家一起做。

執事分配是依識字與不識字而分的，悟因便提到：

不識字的人比較多，無法負擔知客、書記等工作，但是下田、煮菜做飯、種菜、香燈、打掃，這些工作每個人都得輪流。

乙德敘述請執的情形是：在半天岩，

像叢林的規矩一樣，先打板集眾，請大家到講堂坐，師父就把寫好大家領什麼執事的本子拿出來，她發表大家今年的執事，大家就領了，師父也會說某人的執事怎樣，要怎麼改進；若做得不錯，她也會讚歎。有些人的執事會繼續領下去，有的人會調換執事。師父不會事先問大家要領什麼執事，都是她安排的，沒人敢反抗，也沒有人請調或要求明年要領什麼執事的。

悟因說在興隆寺則是：

師父在發佈執事當天一定要聚集大眾師先說話，然後才公佈執事。在這之前幾天她會先約談各執事人，將平時彼此間在領執上意見相契或格格不入的都叫來問話，讓彼此先說，然後她才定奪調執或仍領原執。

天乙請執時，除了考慮個人專長外，還考慮團體的安定，因此請執之後很少變動，即使年年請執，但執事異動不大。

乙德說：

半天岩的執事一年換一次。

悟因說：

師父請執時，除了考慮個人專長外，還考慮團體的安定，因此像典座一領，可以煮個一、二十年都沒換人。

執事人的領執很固定，一個人領某一執，常常一領就是一、二十年，例如做香燈的就一直做香燈，不必設「領執規則」。如果有老的生病了，或是有新進來的人，才需要再排執事。

我們在興隆寺領執，一個執事常常一領就是好幾年，不太有機會換。像我在興隆寺從五十三年春到五十九年冬都領「書記」，好像沒做過其他執事，如果有的話也大概是因為某些執事，例如庫頭、知客的人手不夠，只好輪流。在這樣的情形下，我曾當過半年庫頭、半年

知客，而同時還是繼續領書記。

〔領執觀念的提攜〕

雖然年年請執，而執事異動不大，其可能原因，大抵有人眾安定、流動性不大、寺院生活及活動單純，以及天乙給予弟子領執的觀念等等。悟因說：

那時領執很單純，請執之後就定下來，少變動，平常當家或副寺還兼知客，再向師父報告。半天岩的生活簡單、活動單純、寺務變化不大，而且住眾的流動性不大，一住就是二、三十年，新進的人員也不多。

◎領執觀念之一——執事是神聖的

至於天乙給予弟子的領執觀念之一是「執事是神聖的」，悟因說：

以請執來說，她是「公事公辦」的；此外，她常說的一個觀念：「你領了這個執事，就要尊重它」，因為這是護法龍天交給我的執事，在三寶門中我要好好去承擔。「執事是神聖的」——當時我的感覺，好像她一請執，那種神聖的感覺就加到我身上來了。所以我們那時領執是敬慎的，一領就是八年、十年，但「請執」仍然年年請，沒有常常換執事，也少有輪值，除非執事人生病或不在，大家才輪流替代，但原來的執事還是繼續做。

◎領執觀念之二——福至心靈

此外，天乙給予弟子的領執觀念之二是「福至心靈」，悟因說：

領執事跟大家結緣，修行要「福至心靈」——福報要先培養，身心才能安頓，其次才談心靈。……師父常說：「人要福至，心才會靈。」——所謂「福至心靈」，就是在三寶門中要培植福德，讓大眾師「感心」，這樣在接受別人的供養時，心才有一份「安」，尤其進入中年、老年時，才能安住於僧團大眾中。

當年的出家沒有「短期出家」，只有「盡形壽」的出家。她常說：「福至心靈——福報要夠，心才會開竅，身心的安然才會出現。有智慧而沒有福報，就會搖搖晃晃，像螺絲腳一樣，沒有著落點。現在我們在世間，要會安頓自己身心，才是真智慧。」其實師父說的是「身安而後道隆」，修行從安頓身心開始。那時候的我們都很安分地安住在寺院中，一方面培福，一方面讀書、拜佛、念佛、讀經，師父則往返於她的道場中。

◎領執觀念之三——如法的請執程序

天乙給予弟子的領執觀念之三是「如法的請執程序」，悟因說：

印象中有一個例子。我從佛學院畢業後進入佛寺，但還是覺得佛學院過堂分食的飲食方式比較好，因為分食較衛生、菜量可控制，剩菜也可以由大家分攤吃完。但那時興隆寺大家

圍圓桌吃合菜，沒設公筷、母匙。於是我鼓勵大家個食，我自己率先買個人碗盤、訂桌子，大家輪流當行堂，有人分菜、有人收菜，大家都自動自發，做得很高興。其中有一位年紀較大的，不願意跟大家輪流當行堂，她說：「你怎麼可以派我們輪值當行堂？我的執事是由住持派的！你是寄人籬下卻來派輪值。」她還講了一些情緒性的話，我聽了好不傷心，後來師父回來聽我說了，她說：「你在處理上確實有不恰當的地方，如果需要就等我回來再處理，你安排好再由我來公佈，這不就成立了嗎？可是你沒有經過這一道程序，大家不服你，這樣的做事程序確實是莽撞了點。」她的意思是執事由師父請、由師父公佈，住眾自然少有異議。她沒有責備我，只跟我說以後如果有事情，就等她回來由她發佈，這樣事情會比較單純。……經師父一提，才知道撇開個人習慣性問題不談之外，請執的程序還是得納入考慮。

◎領執觀念之四——捨身、放捨身心、讓大家「感心」

天乙給予弟子的領執觀念之四是「捨身、放捨身心、讓大家『感心』」，悟因說：

修行不只要有智慧，還要放捨身心地「做」，做到讓大家「感心」。修行要福慧雙修，福慧像是車子的兩輪、鳥的雙翼；有的人智慧、才能都具足，但就是沒辦法領眾。

另外，天乙給予弟子的領執觀念還有「做好三寶事就是修行」，及「盡心盡力領執就是培

福」，乙堅說：

師父在執事上對我們的教導是：凡是三寶事都要細心，將三寶事做好就等於修行。

釋悟成（天乙弟子）說：

師父常說：「盡心盡力就是培福，不盡心盡力就是損福，大眾在做事，你卻鬧情緒躲起來，這就是損福。」

「執事是神聖的」、「如法的請執程序」、「福至心靈」、「捨身，放捨身心，讓大家『感心』」、「做好三寶事就是修行」、「領執應盡心盡力，這是培福」等等，這是天乙對弟子領執時的教導。而當時她的弟子們也的確聽從師父的教導，安份地領執，一方面培福，一方面修行。

◎天乙給予弟子的領執觀念是「捨身、放捨身心」、「做好三寶事就是修行」、「領執應盡心盡力，這是培福」。（照片提供：釋悟因）

〔天乙住持道場中的執事層級與她管理執事的方法〕

◎倚重單一的人

以上是半天岩與興隆寺的請執情形與天乙對領執人眾的教導，其次探討天乙住持道場中的執事層級與她管理執事的方法。悟因說：

這些執事都是「平行」的——它們都對住持負責，彼此之間沒有上下隸屬關係。師父的執事跟僧眾不一樣，如果有信眾來，師父就請他們到客堂去泡茶，知客在旁邊侍候。

上述所言，雖然各個執事彼此之間無上下隸屬關係，但全對天乙負責。可是天乙常在四個道場及戒場間往返，所以各寺院的事務不可能事必躬親，天乙的作法是「倚重單一的人」，這個負責的人不一定是當家，一切寺務都委託負責人管理，天乙回寺時，再由該人向她一一報告。悟因說：

師父一回到寺來，執事人都鉅細靡遺地向她報告常住發生的事情，像是：「人眾某某人有問題」、「某信眾家裡怎麼樣」等等。她一回來就坐著聽這些報告，她接受我們的迴向，而不是跟我們一起生活、工作的人。

雖然這些執事都由一個人（當家或副寺）負責，再向師父報告，可是如果遇到重大的事情，像是有大法師、大護法來寺，或是要修理某處、要戒場打齋等等，這些事都還是由師父決

定、處理。以興隆寺為例，如果有某居士家人往生，請我們去念佛、誦經，一般這種佛事由知客或當家來接就行了。若是居士常在寺裡進出，他們的父母往生了，寺眾可以先去念經，回來再向她報告。如果她不在寺內，就要打電話給她，有一些事情她會回來處理，如果沒有電話，當家的就坐車去報告。總之，法會、對信眾的代表……，這些事情別人縱使代勞、代做，都只是代替而已，負責的人仍是師父。

天乙管理執事的方法，主要作法是「倚重單一的人」之外，有時還會有一些細節的作法，釋心寬（天乙弟子）說：

當她在處理人事問題，和辦事人講話時，她說話的音量一定不會讓第三者聽到，她會細心地慢慢講，講得很小聲卻很清楚。因為講的是重要的事情，只要當事人聽到、清楚就好，這樣才不會橫生枝節。

除了委託負責人管理之外，她也對負責人有所要求，要求負責人要身先士卒，教人時應合理，要與道相應。「倚重單一的人」的作法，主要的好處是管理容易，但是也造成天乙與其他徒眾間關係疏離，因為天乙與四個寺院的徒眾相處時間本來就不多，寺務再倚重少數人，與其他徒眾的接觸機會就更微乎其微了。

◎將當事人平時行為納入處理糾紛時的考慮

人事問題方面，寺院人眾之間的糾紛都由天乙處理。她的處理方式是不單從事件本身論斷，而會將當事人平時行為納入處理糾紛時的考慮，以確保處理問題時的公平與公正。心寬說：

如果兩個人眾起衝突，她會個別問兩個人的情況：先叫一個來問，問完一個退出去，再叫另一個進來，不會讓兩個人面對面說。問完之後，她再根據這兩個人平常的行為來判斷、化解事情。

有時人事的衝突用另外的方式表現，天乙也有她的處理方式，悟因說：

有時候住眾會跟師父說要換執事：「師父，我飯頭領那麼久了，我要做別的，明年休息一年？」她會問：「你準備做什麼？」……因為很多情況不是「不喜歡那執事」，而是「跟相關的執事人起衝突，彼此不舒服」。像這樣的情況，師父的處理方式一般都讓她先休息一星期或幾天，除非特別嚴重的，曾有人從興隆寺調到半天岩，或從半天岩調到興隆寺來，這樣情況發生過幾次。

如果因為個別差異而引起衝突，天乙處理的原則是照顧全體為優先，如果該差異行為是合理的但與全體衝突，允許她自我處理；萬一是領執無法完整做完執事，就要提出來，以免耽誤大眾。悟因說：

另外，在處理人事糾紛上也有一個例子。師父偶爾有持午，但不是嚴格的持午，也沒有在她的道場堅持嚴格過午不食，有時我們要持午，是中午吃過就不再吃，不一定限在中午以

前吃完。可是在興隆寺有一位老菩薩很用功、過午不食，她的「持午」一定要在中午以前吃完，但大眾齋食是十一點半才打板，所以常常是典座才煮一、兩道菜，那個老菩薩就去挾了。她不能得到飯頭、典座的支持，於是雙方常常在廚房爭吵，一個說供佛的菜飯還沒裝，一個說我沒一天吃飽。整個時序不合，持戒者並沒有得到特別的護持。老人家很用功、持戒、拜佛，也不會惡口，唯一的執事是幫大家燒洗澡的熱水，因為當大家去下田、種菜、作經懺佛事時，老人家都留在大殿佛前禮佛。她燒熱水時燒得很開心，只是燒了一、兩灶之後，她人又跑去拜佛了，等到大家從田裡回來，洗到冷水後，又是大吵一頓，她不知道大家為什麼要這麼生氣。

師父對她說：「雖然你用功是對的，你也體諒大家回來要洗熱水而發心燒熱水，可是如果你確實有困難，可以對我說，我找人代替，可是你又不吭聲，任事情發展到大家都不愉快。」

師父的看法是：「要體諒別人，如果沒辦法做，就拜託別人幫忙或提出來。」而「過午不食」這件事，師父剛開始要她等，不然就自己煮，事實上十一點半也不晚，可是她卻等不及，常與典座爭執，身體又弄壞。師父的作法是以大眾作息為主，如果要特殊，允許自己服務自己。

人事管理原則

對於某些因個人領執觀念或作法有偏差而引生的問題，天乙也有她糾正人眾、管理人眾的原則。悟因說：

師父在人事管理上有兩個原則，一個是成者不壞；一個是大執事人身先士卒，要行正法，本身更要勤勞，不要以為自己領大執事，有權利罵人就可以用大帽子亂扣人。

〔人事管理原則之一——成者不壞〕

人事管理原則之一是「成者不壞」，悟因說：

記得在半天岩有一位巡山的老比丘，是舊住眾。他巡山時順便檢視果樹，有時他發現水果樹被摘，為了保護寺產以防被偷，他就噴了一些石灰水、掛上牌子，寫著「噴灑農藥」，但不久水果仍會被偷摘。他受不了，就坐在那邊等小偷來，等一些時日，想想覺得問題出在「那些水果」上，因有水果才招惹小偷，於是他就把果樹砍掉。師父曾對我說：「這樣是折損福報。偷就偷了嘛！確實是很煩，但不需要把果樹砍掉。」我不知道師父是否曾說過他，但師父堅持：「樹是十方常住的，怎麼可以任由個人砍掉呢？」師父的原則是「生者不殺，成者不壞」，生生不息的一棵樹，砍掉它就折個人的福德了。

〔人事管理原則之二——大執事人身先士卒，要行正法〕

人事管理原則之二是「大執事人身先士卒，要行正法。」悟因說：

記得在興隆寺曾發生過一件事。在佛寺，菜乾、綠豆、香菇這些東西要常曝曬，不然易生蛀蟲。可是有一次庫頭師在檢查時，發現香菇已經蛀掉了，當家、副寺都來看，就開始大罵：「常住會窮、會倒掉，就是因為有你這樣的執事人！」師父一聽，把那人叫到一旁去，當時我也在側，她說：「你居然這樣說人！你可以說她沒翻曬東西、有虧職守而已。那些豆子或香菇長蛀蟲，怎麼扣上常住會窮、會倒掉呢？如果大執事人自己不珍惜住眾、不行正法、做錯誤的決定，結果的嚴重性和這個相比大上幾十倍、幾百倍呀！」師父那時的用意是：第一，執事人可以教住眾做事，教要合理，要與道相應；第二，可以藉執事教人，但不可以用莫須有的大帽子扣人；第三，大執事人要先檢點，不可頤指氣使地罵人。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什麼幫助。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喝斥人。

以上探討天乙在請執與人事管理方面的原則及作法。歸納言之，天乙請執時的考慮有：人眾能力及團體安定；對人眾領執的主要教導為：執事是神聖的；領執應盡心盡力，以培植福德；尊重如法的請執程序；福至心靈；放捨身心。人事分工方面，則重用單一負責人。人事問題之

處理則以公平、公正自期，並給予觀念的教導。

安單

在上述例常的運作——凡是寺院人眾，按理都有「義務」領執，此外有一種例外，即「安單」(1)。當時興隆寺和半天岩也有安單的情形，當時安單是指拿一筆錢給寺院，這樣就可以不必領執，尤其是年紀大或身體欠安的人，要他們領執有困難，所以設了安單這樣的方式；安單的人不需要領執，但也有人自願發心領執。除了領執上的不同之外，安單的人還有自己個人固定的寮房。悟因說：

那時不一定大家都要領執，有很多人幾乎沒有領執，也就是所謂的「安單」。年紀大的安單，年輕的僧眾有很多也是安單的，雖然師父不太主張安單，但是有時候為了安頓住眾，她也會開放讓人安單。以興隆寺為例，全單三萬元，半單是全單的二分之一，但要領一半的執事。

在興隆寺和半天岩，師父接受安單，對象有年紀比較大的人，或長期親近她的年輕人。安單是指拿一筆錢給寺院，這樣就可以不必領執，對於年紀大或身體欠安的人，要她們領執有困難，所以就讓她們安單。

乙能是在半天岩安單的人眾，現在看看她的親述，或可明瞭天乙住持的道場中安單的情況之一。依乙能的描述，在半天岩安單唯一與他人有別的是：安單者可以自己擁有一間寮房。此外，安單者仍需要領執與他人無別，這點與其他佛寺的安單不同。乙能說：

我是第一個拿錢來半天岩安單的（那時是民國五十四年）。師父規定兩個人一個房間，那時房間很小，我心想我年輕，有一些時間還可以看書，不能吃飽就睡，便與師父商量：「是不是可以一人一間房間？」在當時大家都是兩人一間，若只有我一個人一間，這樣會對大眾不好意思；而且我那時又瘦、又蒼白，師父以為我外表軟弱，一些粗重的執事領不起來，便請我母親拿兩萬元(2)幫我安單，我就做一些較輕鬆的事。

安單並不表示我不要工作，主要是希望自己有一間房間，而執事仍然照領，像大家撿柴尾（台語）、鋸材等粗重的工作，我也都跟大家一起做。我未去讀書前也領了三年書記。當時半天岩只有幾個人安單，她們也都是一人一間房間，執事也都照領。既然發心來出家，就是三寶的弟子，什麼都要學，要為佛祖做事情，要福慧雙修。所以，安單唯一的差別是一人可以有一間房間。

在其他佛寺，安單則不用領執事，而在半天岩安單，還是要領執事。像我們認識字的，我們會領書記，領完書記領副寺，領完副寺便可領當家。

這是乙能敘述半天岩的安單情況，而悟因的敘述則是：

興隆寺和半天岩的住眾，有一些人是要領執的，有一些人則是安單、不必領執事的。安單的人仍然可以領一份執事，那就叫「發心」，也有安單的人發心領很重的執事。換句話說，領執有兩種，一種是「必然的領執」，一種是「發心的領執」。

身為天乙弟子的悟因，對其師住持的道場仍保有「安單」的看法是：

那時我很不認同寺院的這種分類，而且有一種深刻的感覺：「佛寺叫人拿錢來安單，造成住眾有等級之分。」尤其有些安單的人會說：「我是安單的，怎麼要跟不拿錢來的人領一樣執事？」這樣會使人有「次等公民」的感覺。我那時很不舒服，覺得這種陋習要去掉。其實那時候安單只要三萬，可是以民國五十幾年台灣的生活水準來講，三萬元不算少。三萬元可以免費吃住一輩子，領執或不領執都可以，當時台灣寺院普遍有這種作法。他們可以不受拘束地到處參學，或往返於寺院與俗家間，彈性很大，尤其是上了年紀的老人家。很多老人家在寺院安單，可以在寺院與俗家間往返，偶爾四處去聽聽講經、打打佛七、禪七，或常回俗家陪兒子、孫子，照顧這人、那人，他們無法在佛寺領執事。

但是這些住眾的好處，是她們的社會人脈網絡較廣，因為她們不是一直住在寺院。而一般寺院喜歡這種人，因為只要住持一說：「常住要蓋了，你去化緣。」她就到女兒媳婦家、到隔壁鄰居家，或去禪七與佛七道場、講經的地方說一下，然後就會化緣回來了。大家還是滿喜歡她回來的，因為她可以化緣回來，這是一種「互惠關係」。

當時我對這種制度很不滿，曾經向師父反應過，為什麼要有這種制度？其實就是為了遷就比較特殊的人，她們到寺院不願做粗重工作，如下田等。可是常住又不願失掉這群人，因為信眾需要她們去聯絡、張羅。從另一個角度來看，只有下田、作早晚課、老老實實誦經，對常住來說，常住的緣是拓展不開的。

至於寺院有寺院的立場，師父說：「人眾要安心修行為道、安心領執，也要有人安心護法，這些人構成寺院實際運作的循環。」我那時雖然不以為然，卻也說不出所以然來。……現在想想寺院運作的執則，執事不可能單一化，安單是網羅信眾、人脈的途徑之一。事實上，「經濟」是寺院的基本問題之一。我除了會誦經拜佛外，就是執事，既不化緣，也不會化緣，師父個人也從來不化緣，若需要化緣常由安單的人眾去。所以這些安單的人常是寺院不願意輕易放棄的。縱使規約不接受安單，但也因怕失去她們而改變規約了。當時很多寺院普遍有安單的現象存在；到目前為止，台灣寺院仍有接受安單的作法。

在上文裡，悟因表示起初她很不認同安單所衍生出來的「住眾分等級」的作法，也曾向天乙反應過為什麼要有這種制度，而天乙的反應是寺眾需要安心修行，執事除日常運作外，化緣也是執事，這樣才能構成寺院實際運作的循環。最後悟因自己合理化：寺院也可以有安單這樣的制度，只因寺院的運作不可能單一化。事實也是如此，寺院的基本問題之一「經濟」的維持，也需仰賴這些安單者的化緣、護持。

安單制始於何時，筆者目前無所考，但它普遍存於光復後的台灣寺院，有人認為它是一種陋規需革除，如釋達進說安單費的價碼，與出家後在寺廟分配工作職務的輕重有關，她說：

從前出家人皈依佛門，按例必須附上一筆錢，……叫「安單費」，安單的多寡，和將來在寺廟分配工作職務有關，出的少或無法出的，就做粗重工作，出的多做輕鬆工作，最多的甚至不必工作。(3)

當達進自創慈雲岩後，則廢止安單的制度，凡是入寺的出家眾，一律不需要安單，大家一視同仁，不分職位高低，都看能力分擔。(4)

以上是半天岩與興隆寺在一般的請執之外的例外入眾法。

福利

安眾的另一方面就是提供福利，其實對寺院的人眾而言，根本談不上有所謂福利，一方面是常住的經濟有限，和當時台灣社會的經濟相應，只能在宗教及人力方面提供，另一方面是當時人眾單純、道心強，並不太計較物資方面的提供。

〔日常生活的照顧〕

當人眾的確無法自我照顧時，天乙就以個人財物幫助人眾。就福利而言，寺院提供食（三餐）、住等，此外生病看醫生、讀書、寫信等其他生活所需則要自理。每人每月發幾十元的單金，(5)以及一包衛生紙、一塊洗衣肥皂；過年的時候，發一條牙膏、一支牙刷、一條毛巾和一塊香皂，不夠則自己再買。此外，一年發兩套衣服，冬天一套、夏天一套，有時天乙還會掏腰包為住眾添加禦寒衣物。乙德說：

那時半天岩的單金好像十塊或二十塊(6)。一年發兩套衣服，夏天一套，冬天一套。其他東西自己買，生病自己出錢。

乙純說：

我們每個月的單金只有幾十元，人眾中有的因為寺裡經濟不好，就沒有領單金。常住一年發一套冬天的衣服、一套夏天的衣服，有時師父還會另外買較禦寒的衣服給我們穿。

乙能說：

寺眾只有三餐吃寺裡的，其他的生活費都是自己出，像房間外面遮陽的塑膠板，我就自己出錢買，因為家人每月會給我錢，我們自己的錢就由自己保管。

過年的時候，每個人發一條牙膏、一支牙刷、一條毛巾和一塊香皂，不夠用再自己買。一個月分一包衛生紙、一塊洗衣服的肥皂給人眾。……個人費用要自己出，讀書是自費的，如果生病，寺裡則出一半費用。

大部分的費用都要自理，當常住發給的單金不夠用時怎麼辦？單金只是個人零用金的來源之一，有時零用金是俗眷供給，有時是接經懺佛事所得的，悟因說：

個人零用金有時靠家裡的俗眷供給，常住年終時給壓歲錢，法會結束後，常住也給一點錢，但這些錢只夠買牙膏、洗衣粉等日用品。若要買書、做衣襪就得接經懺佛事，有「念經」就有「零用錢」，而且經懺佛事跟護持寺院的信眾結合，所以台灣的經懺佛事是很難抽離的。

在此，悟因提及台灣的經懺佛事很難根除之由，除信眾需求之外，還有僧人的需要，因為僧人如果要有「零用金」來買書、做衣襪等等所需，大多得接經懺佛事。

住眾生活及福利方面除三餐供給外，生病了得自己想辦法，寺中備有成藥，看醫生自己付費。此外，連棉被、下田用的雨鞋、手臂套、斗笠等也需自己購買。悟因說：

興隆寺的住眾非常刻苦節儉，根本談不上什麼福利，除吃三餐、一個床位、死亡入塔、入功德堂外，生病了得自己想辦法，常住備有成藥，直到民國五十七年或五十八年，發僧服夏布一套、冬布一套，而棉被、雨鞋、手臂套、斗笠等，都要自己籌措。住寺院就是要「一日不作，一日不食」。當時寮房是兩人一間，吃大鍋菜。

那時一間寮房住兩人，讀書、睡覺、做執事都在那裡，有時寮房還充當招待信眾用，我常說那是「多功能」寮房。早期興隆寺的住眾生病，先喝大悲水，大悲水無效再去田裡或山上採草木、樹皮熬水吃，再無效就改用刮痧、推拿之類的方法，住眾彼此互助，都無效才

去看西醫。如果生大病、住院，醫療費也都要自己想辦法。人眾開刀、住院，剛開始是大家發心輪流照顧，如果時間一久，就排人照顧，也有的住眾去開刀會自己拜託人來照顧，這種情況師父也是答應的。

〔年老住眾的照顧〕

至於對年老住眾的照顧，悟因說：

在興隆寺，老人的飲食也都由執事人照料。如果執事人比較發心、有耐心，就會在大眾的菜盛起來後，讓老人家的菜繼續煮爛一點，還是同一道菜，只是煮久了比較爛而已，師父希望從大察方面去改善，不希望個人再用小鍋子煮。

〔往生住眾的處理〕

如果住眾往生了，悟因說：

興隆寺的住眾往生，一定火化，骨灰入塔，牌位安於功德堂。往生後的佛事，常住也有一定的規矩，規定由寺院幫她入殮，早晚課打三天普佛，然後就出殯、火化、做七。我在那裡的期間，從來沒有一個出家人在危急時要在醫院去世的，……寺裡的同修們幫她擦澡、餵食、煎藥，她家裏的親屬偶爾也會幫忙。去世者留下的遺物，當時都讓其親屬第一優先

拿去。這種作法與戒律是有些出入，當時我想，這是中國文化中親情照顧的傳統吧！若亡者在去世前就立遺囑要求拜梁皇懺或放焰口幾堂，通常是生前存了錢留下來的。

住眾領執就是在寺院修行，如果去世了，常住會為她們念經九天、做七幾次、立牌位、放骨灰，這些都有一定的規定。台灣光復後，出家人住在寺院道場，只要有得住、有執事做、可以修行拜佛、侍奉佛陀、死後功德堂上有個牌位，大家就很知足了。

這樣看來，天乙道場的人眾的確是很刻苦的，大概當時整個佛教寺院都是如此。一般來說，常住只照顧住眾基本的食、住等生活所需，其他需要則得自己想辦法。早期寺院經濟差，有時連住眾的基本生活需求都無法照顧周到，更不用說是生病、讀書等的照顧了。然而，住眾的老、病、死，是寺院必須面對的問題，生病時住眾彼此互相照顧，死後為亡者做佛事、安頓骨灰，多少能彌補常住在金錢上無力提供的缺憾。

天乙的人事管理大概如上所述，本文最後還要引白雲寺釋一慈（天乙弟子）的事例，雖然它十分特殊，也是天乙一生中單一的例子，但可以看出天乙在請執方面考慮點的蛛絲馬跡。一慈說：

> 我任白雲寺的當家，卻一直沒有去受戒，因為我擔心如果我不在寺裡，不曉得寺裡會變成怎樣？可是師父認為我是當家，沒有受戒怎麼領眾？她一直為這件事感到苦惱。民國五十九年，老師往生，我決定要為老師守墓三年；民國六十二年台中佛教會館傳戒，師父覺得

我應該受戒，可是我還在禁足中，師父便很慈悲地為我去頂禮三師和尚，請他們來白雲寺為我受戒。三師和尚來到白雲寺，師父就叫我出關房下來受戒。這件事是師父在白雲寺所做非常大的事，讓我非常感恩。

由上窺知，在天乙的觀念中，領眾者必須是受過具足戒的比丘尼。所以擔負領眾之責，身為白雲寺當家的一慈無法依當時的常軌去受戒時，天乙的處理則是「方便」地請三師和尚由台中佛教會館移駕到白雲寺為一慈受具足戒。

總括而言，天乙能全權處理的半天岩和興隆寺，其人事管理方面，入眾資格並沒有具體的規定，重在考慮當事人身家清白、是否真要修行，而不是對整個佛教的影響，所以只要符合這原則，大抵都能入寺修行，包括安單與非安單者，而且除了興隆寺的原住眾會剃度自己的弟子外，圓頂者都以天乙為剃度和尚尼。入眾之後的安眾，則先以領執令人眾護持道場、與人相處、在其中自我修行安頓身心。安單眾雖因不領執而令非安單者有次等公民的感覺，但她們對常住經濟有實質作用，在困苦的當時反而有護持經濟的功能。此外，天乙因行程緊湊忙碌，寺院管理殆多委託一位負責人總籌，她用此方法掌握寺院的一切。

另一種通常用來安眾的管道是提供住眾福利，關於這方面的設想，天乙的作為幾乎等於零，住眾都得自己想辦法。天乙的人眾卻並不因此而多流動，這或許是當時整個佛教寺院大多如此，出家以後能住在寺院道場，只要有得住、有三餐可吃、有執事做、可以修行拜佛、死後功德堂

上有個牌位，大家就很知足了。此外，或許也與她能以「法」育眾有關。

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

【註釋】

(1) 悟因對「安單」的說明：「安單」是指在常住買一個房間住，領執與否由個人決定。原本「安單」並非此意，而是「你來掛單，幫你安一個休息的地方」之意。但後來變成用錢買一個位置，不必領執工作。

(2) 據乙能說民國五十四年的安單費是三萬元。

(3) 劉春城：《達進法師八十自述》（台北，慈雲圖書館，一九九八），頁 14。

(4) 同上，頁 170。

(5) 悟因表示：「直到民國五十幾年以後，每人每月才發幾十元單金。」

(6) 乙堅補充：「我去時單金是三十塊，一個月發一塊肥皂，一年發兩套衣服。」

【心田四季】

無染的慈悲

釋見衡

當我發現到自己心中有所染著時，便會用這句話來檢視自己——「真成就法器者，

則不染纖毫污染。」我發現到有一絲一毫的染著，都是苦的根源，有絲毫的污染，生命風格便無法真正自在，那怕是對行善、對關懷人的執著。

阿姜查說：「要能辨明需要與貪取」。我發現需要與貪取是如此地相近，以至於一不小心，常誤把貪取當需要。原來我對人的關懷也會帶來「不平安」的心。於是我省察自己的心，一定是心出了問題，關懷人本身是不會帶來煩惱的，是關懷中有執著，才會帶來不平安。

父母親與菩薩的相同及相異處也就在此，兩者都是出於有「情」，但父母親常是瞋喜交織的，在家中常是不安夾雜著歡欣。為什麼？因為父母親的情有世間的罣礙，這罣礙的根源還是出於「我執」的執著，我們不就常聽到很多父母親抱怨：孩子是「我」生的，是「我」一手養大的，為什麼偏偏就是不聽話，不按照我們安排的路走呢？那是一條康莊大道呢！父母親不忍孩子受苦的用心隨處可見，若是孩子不照安排，心中便產生了罣礙、苦惱。

深深體察到因「罣礙、執著」而發動的情，對身心所帶來的苦迫、不安。我知道它與我想得到解脫的本願是相違的，我深信佛菩薩是大有情，佛菩薩對眾生的關懷是全部身心的投入，卻又能清心自在。「譬如日月不住空，猶如蓮花不著水」，唯有不住、不著，既能慈悲，又有智慧的關懷，才是對自他有真實的增上助益，才是真步佛足跡的佛子。我如是自我期許著。

戒壇講戒，尼中英豪

天乙的戒律弘傳（一）

釋見曄 編著
釋自鑰 校訂

天乙參與戒場近二十次，擔任引贊、台語翻譯、講戒、得戒和尚尼、開堂和尚尼等，她是比丘尼於戒場表現之佼佼者。她對台灣比丘尼最大的影響力是倡導一些重要觀念：「女眾必須自己教導女眾」、「比丘尼事比丘尼決」。

天乙自民國四十二年春天於台南關仔嶺大仙寺受具足戒，受白聖注意而任沙彌尼首之後，即與傳戒法會結下不解之緣，終其一生參與戒場次數近二十次，擔任角色包括：引贊、台語翻譯、講戒、得戒和尚尼、開堂和尚尼等，為當時比丘尼於戒場表現之佼佼者。

擔任戒壇引贊

天乙於戒壇最先是擔任引贊之職，引贊的工作是隨新受戒者作息，並指導其規矩。在新戒的一天作息中，引贊的責任就是從旁協助，例如：負責點名、關照新戒健康狀況、輔導其學習等。釋修慧、釋心寬（天乙弟子）及釋聰慧描述天乙當引贊的情形，修慧說：

天乙法師在戒場當引贊的時候，對戒子都很慈悲地愛護，也很嚴肅管教，「威而不嚴」，很和藹可親；但是如果戒子不正派、不守規矩，表現女兒態或沒威儀，她也會大聲喝斥，不管對方會不會生氣……。看到一些老人家年紀大，無法跟著大眾拜，她會說：「沒關係，你慢慢地拜！」

心寬說：

她在戒場除了講戒之外，還當引贊師父，負責照顧戒子。那時她的身體還不錯，那個戒子沒有上殿，師父就看她是第幾班、第幾排，東邊或西邊，睡在那一寮，然後她就去巡戒寮，關心戒子為什麼沒有上殿。如果戒子感冒、發燒，她會幫她把脈、打針，因為她哥哥是醫生，所以她有一些醫學常識，我發燒時她也曾幫我打過針。

聰慧說：

她在戒場講戒，從事戒場教育，雖然她的舉止、行為很謹慎，但她並不是個古板、拘謹的人；相反地，她是一個很豪爽的人，她笑起來的聲音，像大丈夫一樣，卻不失威儀。……她給我們的身教重於言教，從她那裡聽不到很多佛法及道理，但是道理就在她的身上，她

的舉手投足都是道理。例如我去戒場當引贊，想著：「如何當一個引贊？」就想到當時她當引贊的樣子，以她為學習的對象，這就是身教！

擔任戒壇台語口譯的工作

天乙初期參與戒壇，都是擔任引贊的角色，漸漸熟悉引贊事務之後，加上她的戒臘最長，便擔任起大引贊之職，大引贊即是各個引贊的總負責，負責指導引贊事務(1)。除了引贊及大引贊外，天乙的另一個工作是戒壇台語翻譯。天乙的國語原本講得不好，四十三年獅頭山元光寺傳戒期間，天乙才開始學習翻譯，並於後來屢次的傳戒中，正式擔任白聖講《四分比丘尼戒》之台語翻譯。後來，又為釋慧三、釋慧峰、釋真華等人翻譯《尼戒》、《沙彌律儀》、《毗尼日用切要》等（根據歷屆《同戒錄》），其他未在《同戒錄》中記載者不在此限(2)。天乙的翻譯成為聰慧學習的範本，聰慧說：

最近一些老法師在講經，請我去當台語翻譯，他們說我的翻譯很像天乙法師。的確，我第一次當翻譯時，便是觀想天乙法師是怎樣翻譯的，學她翻譯的方式，揣摩她怎麼把白聖長老的話翻成台語，除了要讓大家都聽得懂之外，還要不失原來的味道。這是翻譯的一個重要技巧，她的確翻得很好。

於戒壇講解《四分比丘尼戒》

天乙的台語口譯是中國大陸佛教傳佈於台灣的橋樑。天乙翻譯熟悉了之後，進而擔負起講戒的職務。依歷年《同戒錄》記載，天乙首次講《四分比丘尼戒》是於五十九年臨濟寺的傳戒會；可是依聰慧的親身經驗，她五十八年於海會寺受戒，當時講比丘尼戒者即是天乙，由此推知，天乙講《四分比丘尼戒》的時間可能早於五十九年。

〔講戒的特色是清楚、開放、大方〕

以下是聰慧敘述天乙講戒的情形：

民國五十八年我在海會寺受戒，那時候她在戒場講「比丘尼戒」，……我對戒律的觀念就是從她那邊學來的。我記得她當時教導我們：當一個沙彌尼要有學習的次第，不要好高騖遠。她講「比丘尼戒」時，則教導我們怎樣面對、克服自己的身心欲望、煩惱現起，和女眾的生理期等問題。她最強調的是男女之間不能太隨便，因為如果女眾在行為上不謹慎，會一失足成千古恨，出家修行的生活就完蛋了。因為五十到六十年代，台灣女性的出家並不是很神聖的，常常是由於婚姻不幸、童養媳等原因出家，那時女性出家常被菲薄，所以天乙法師一直告誡我們：「出家要好好修行！」

她還說：雖然經典上說身為女眾是因為少修行五百年，但這並不是指「女眾不能成就」、「非法器」的意思，千萬不要自卑自怨；相反地，我們更要克服這些既有的缺陷，做一個「女中大丈夫」。她讓我感受到「女中大丈夫」就是像她那個樣子。

在那麼保守的時代，她講的話算是很開放的，比如說什麼叫「女眾不可以剃三處毛戒」等等。為了讓我們清楚，她都很大方地表達，非常自然，切於實際。我在那時候學到這些戒律行持方面的觀念，一直到現在還很清楚。

悟因曾經與她的師父一起參與戒壇職務，擔任「引贊」一執，她敘述天乙講戒的情景如下：

在戒期中講解「比丘尼戒」，最多時間只有二十多小時，想要深入淺出講述尼戒，迥非易事，上人經常先做輪廓性的介紹，而用力最多的幾乎是針對當時台灣佛教界尼眾的弊病大加撻伐。

據我參加的幾次戒期，在聽戒後與引贊師或新戒們討論，大家的感受是「被罵得很痛快」。所謂「罵」，不外乎針對女眾的陋習以及男女共住、佛門中打混等事，透徹淋漓地鍼砭修正。

最近訪問二位曾聽過上人講戒的尼師，……另一位則表示：「若受戒時不教，什麼時候長老大德才有機會教大家呢？」(3)

天乙在戒壇講戒的特色是「清楚、開放、大方」。早期由比丘講比丘尼戒，很多戒律細節都

有所避諱，無法直言；天乙以女眾的身分講比丘尼戒，也許是突破了比丘講戒的限制，也許是天乙個人自然、開放的個性使然，所以她在講戒時無所避諱。由於戒壇是佛教界長老對新戒諄諄教誨之處，所以天乙講戒時，也把握機會教導比丘尼，其中肯定受戒的意義，女眾出家應有的觀念、儀態，並對女眾習氣以及台灣佛教所獨有的於寺院中「男女共住」等弊病大加撻伐。

〔講戒提攜女眾應有的觀念、威儀〕

◎身為比丘尼要懂比丘尼戒

以下錄出天乙講戒的一些片段，以便了解其教導重點，由其口氣也可意會到她對尼眾期許的熱切：

本來我們並不具出家人的「格」，入戒場就如入紅龜糕印模，我們入戒場，就是要訓練我們作為一個僧伽的器才，最低限度我們的坐、站、走要像一個出家人的「格」，就如一個紅龜糕印出一般。（釋天乙《四分比丘尼戒》講戒錄音稿，民國五十九年臨濟寺千佛戒壇）

我常有這樣的感覺，我們於現時代中，要如何作為一個比丘尼？你要受戒時，要具足什麼資格才可以受戒？以現在的情形來說：是非常的困難，但是有一個辦法，你既然要發心求受戒，必須要知道做一個出家人、做一個比丘尼，最低限度，要受的戒是什麼？……我們

今天要做一個比丘尼了，這個比丘尼戒，假使不懂，就如做一個醫生不懂藥性，醫死人騙人。我們做一個比丘尼，不懂比丘尼戒，連幾條都不知道，連幾科都不知道，這樣我們身為一個比丘尼，連要如何修行都不知道？做一個比丘尼……，我們身處末法時代，有很多戒條都說不通的。為什麼？因為時勢、生活有很多都已變動了……，所以有很多戒不能照過去的生活來配合。但最低限度，我們聽到這個戒，要知道這個戒，我們才會思念佛世時是如何生活，那時的比丘尼是如何修行的。……我們眾生的根器百百樣，如來金口所說的戒，一定可合每個眾生的根器。所以我們作為佛弟子要以「寧捨生命，不可有犯戒之心」來持守戒律。（釋天乙《四分比丘尼戒》講戒錄音稿，民國五十九年臨濟寺千

◎天乙於戒壇講戒時，常強調修行以懂戒、守戒為基礎。
（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。翻攝自《大崗山龍湖庵護國千佛大戒同戒錄》）

佛戒壇）

依天乙所言，身為比丘尼，最基本的要件是「懂尼戒」，懂了尼戒，才知道修行的方法；在修行過程中，更要以敬重戒律的心來持守。天乙認為修行以懂戒、守戒為基礎，戒律對個人是如此。

◎「荷擔如來家業」是身為比丘尼的責任

至於對整體佛教而言，比丘尼的根本又如何？天乙說：

佛教是我們大家的，對整個佛法來說，我們剃除鬚髮、身著法衣，俗人一看就知道我們是出家人，整個佛教的標誌就貼在我們的身上。……每一個人都有荷擔如來家業的責任，每個人都代表著佛教，所以人人都要自覺。……我們身為比丘尼，要承擔如來家業，不要只是接受他人的供養，認為這樣就可以了。

出家就只有這樣嗎？希望大家要認識自己的身分，不管自己走到何處，都要背負著如來的家業。……台灣比丘尼比較多，但在「質」方面是否與數量成正比呢？……為了要提高比丘尼的「質」，比丘尼一定要由比丘尼教導，比丘尼戒要由比丘尼來講。（釋天乙《四分比丘尼戒》講戒錄音稿，民國五十九年臨濟寺千佛戒壇）

「荷擔如來家業」是身為比丘尼的責任。事實上，這是每一個僧人的責任，天乙不用「僧人」

而用「比丘尼」，一方面因為聽戒對象為尼眾，一方面也可看出天乙強調比丘尼應該自覺，覺察自己對整體教界的責任。要落實「荷擔如來家業」的重責大任，首要之道在於提昇比丘尼的素質，而天乙認為只有「由比丘尼教導比丘尼」才是提昇比丘尼素質的管道。

由上所述，不難看出天乙身為女性的自信，以及對比丘尼責任的期許。這樣的觀念在當時尚稱封閉、以比丘為主的佛教實是罕見，天乙不啻為比丘尼自覺意識的醒覺者。舉例來說，一般認為女性業障比男性深重，比丘尼戒也較比丘戒多出許多條；天乙接受這樣的觀念時，並不讓這些觀念束縛自己，更以積極的態度開拓自己的路線，承擔責任義不容辭。從她的講戒錄音稿中不難看出其正向的態度：

一般都說：因為比丘尼業障重，所以比丘尼制比較多條戒。以我的看法是：比丘尼的業障確實比男眾重。這是有原因的：從歷史看，在印度的時代背景中，女眾被認為不是人，就如家庭中的牛、羊等財產，所以那時佛制戒律，是順應著當時印度的環境而制的；……此外，當時男眾出家三十多年之後，才有女眾出家，在修行方面，女眾的腳步自然比男眾慢；……那時佛的制度，比丘犯了戒，比丘尼必隨制，而比丘尼犯了戒，就沒有再去制比丘。為什麼？順應當時的背景。那有徒弟犯了戒，還來戒師父的？這是沒道理的。所以我們下輩（晚輩）者所犯（女眾比男眾晚出家，所以是晚輩），沒有再去制比丘，這是我的看法。另外從實質上看，女眾的業障是否比較重？依我的經驗，男眾確實比較精進，雖然女眾中

也有書讀得多的，但出家後卻不一定能有較大的進步，一方面是環境會逼迫男眾精進，一方面是女眾自己不精進。……我們出家後就要真正地荷擔如來家業。真正的出家學道，就是要在我們可以發揮的範圍內努力，這是我們對佛教的一份責任，也是我所認為的。（釋天乙《四分比丘尼戒》講戒錄音稿，民國五十九年臨濟寺千佛戒壇）

不要拿現有的限制及環境因素，當成是自己不肯精進的藉口，這是天乙的觀念——「真正的出家學道，就是要在我們可以發揮的範圍內努力。」天乙一直強調「比丘尼對佛教的責任」，落實的步驟以提昇比丘尼素質為要，比丘尼素質的提昇，除了由比丘尼教導比丘尼之外，還可以「組織比丘尼僧團」來實踐。

◎組織比丘尼僧團，由比丘尼教導比丘尼

天乙認為成立比丘尼僧團，讓比丘尼自己整頓、教導女眾，這是一件刻不容緩的事：

我希望比丘尼可以自己整頓。比丘尼出家，至少要學戒三年，然後聽教參禪。

希望有心比丘尼，大家受戒之後，要依止比丘尼學習出家威儀細行。所以，要具足比丘尼的無量威儀，必須要由比丘尼教導比丘尼，才能清楚地知道當行與不當行。……我希望有學問基礎者，要自己去看、去研究，如果你覺得需要組織比丘尼僧團來訓練比丘尼，讓比丘尼的威儀可以度眾，有這種想法者，可來聯絡，我非常希望比丘尼能組成真正的比丘尼

僧團出來。（釋天乙《四分比丘尼戒》講戒錄音稿，民國六十五年臨濟寺千佛戒壇）

◎男女眾不可單獨在一起

組織比丘尼僧團的重要性，除了讓女眾自己教導女眾之外，「維持僧團清淨」也是一大因素。天乙講戒中常強調持戒清淨的重要性，持戒清淨需要有環境的配合。因此，天乙在戒期中不斷叮嚀女眾「不要男女同住、女眾出家應依止尼師、依止尼師學戒」，以及「有親近男眾法師的比丘尼，絕對不要製造男女單獨在一起長時間相處講話的因緣」：

宿世的業感一到，緣一起，是不可抵擋的。不管他是你的師父也好、師公也好、師太也好，也許剛開始是一份恭敬心，敬重就會生出敬愛心來，雖是亦師亦友，大家如同參，但就是會相黏。只有男眾一方不會發生什麼事，一定是女方由恭敬產生敬愛，才發生有失威儀的事。佛陀當初為什麼不允許女眾出家呢？就是這個原因。在團體中，男女在種種方面一定會有互相的、連續的幫助，在這種連續的接觸中，就會引發我們無始生死以來的業障現前。（釋天乙《四分比丘尼戒》講戒錄音稿，民國五十九年臨濟寺千佛戒壇）

至於生活中那些細節可能是男女單獨在一起的因緣，天乙也說得露骨：

像現在也有比丘載比丘尼，比丘尼搭比丘之肩，而認為這是方便法，這個是不可以的。曾有半天岩某師，要去投票，被男眾載，而自己說：我都已是老人了，沒有關係。我說：不

可以。結果某師說：對方是二十多歲小伙子，又有什麼關係！有時方便法是不可以的。染污心，這是最重要的，若有人發生危險，為救人故，不得不去抱住對方是沒有關係的，菩薩本就是要度人，所以是要看你的動機的。你若說，坐摩托車，我就坐後面一點，這也是不可以的，因為兩個人坐一輛摩托車，不可能不相擠。所以儘量不要，若為三寶事，不得不現在就必須外出者除外。

沙彌戒中有說，師父未起床我們就要先把洗臉水倒好，這是做徒弟侍師之道，要恭敬心，依此恭敬心來侍師。我們四十、五十歲比丘師父，二十多歲比丘尼弟子，師父一起床，你就去收蚊帳、摺被子，這是不可以的。這個戒律，是男女有別，我們要恭敬、禮拜師父，什麼皆可，但一定要遵守男女不可獨處、一個房間只有單獨兩人的原則，師父在房間，不可因我們恭敬師父，就爬上師父的床，為師父摺被子！若師父真正需要你為他摺被子，你也不可在這因緣下，去為師父摺被，這是佛陀防佛子漸漸生染的一種用意。第二是預防他人毀謗，你的師父一早起床，你一位年輕比丘尼，就跑進他房間為他摺被子。這成何體統，所以不可讓他人毀謗。

女眾的身體是很寶貴的。……女眾獨自一人不要進入男眾的房間，或女眾不要單獨一人和男眾到野外玩。這原則若能持守，大部分就不會犯這條。為什麼這樣說？因為做這種事，不會男女抱給人家看！這一定是在房間內或在沒人看到之處。……事實上要持此戒很簡單，

只要是女眾，無論是你師父也好、師公也好、師太也好，絕對不與他獨處。女眾在晚上沒有人時才跑到他房間，或許初時也沒啥事，以為我又沒有任何心，去房間處理好後就出來了，這不可以，一定要兩人一起進去。

若是童貞出家這不講，若已出過社會，你要出家，若住於某某寺，絕對不可和先生住於同一寺。男女根本是不可在一起、不可住同一寺的，不能妻子與先生都在同一寺出家，這是不可以的！一定是妻子在此寺出家，先生要在其他男眾寺出家。若你覺得，我又無染污心，沒關係！那你就不必圓頂、不要受出家戒，就在家修梵行。在家修梵行，維摩詰居士就是，但這是大乘高超的境界。你既然要剃髮染衣，絕對要依照佛的戒相來做，「相」的方面要完全隔絕，這樣也才表示你是真實地要出家，夫妻中也才不會因此又生出種種之情與俗染心出來。（釋天乙《四分比丘尼戒》講戒錄音稿，民國五十九年臨濟寺千佛戒壇）

◎比丘尼犯錯一定是在比丘尼僧團中求懺

要杜絕男女獨處的因緣，就是從外圍環境安排起，自然可能性大減，因此天乙強調：女眾出家，要禮尼師；不與男眾共住；行為有誤，向比丘尼僧求懺；尼眾由比丘尼教導。最後一點尤其受到白聖的支持：

佛陀要我們男女不要同住，女眾出家，應禮尼師，不要跟隨男眾師父出家。女眾出家是要

依女眾學戒，不可男眾師父說：「披衣沒穿好」，就伸手摸你、為你剃頭……。這是佛所制定的。你一定要依止比丘尼僧團學種種威儀，沒有依止大僧學戒、學威儀的，這是不如法的。

所以男女，男眾也出家、女眾也出家，眾生過去的習氣重，男為陽電、女為陰電，男女若在一起會相吸。這是無始以來的業障，所以比丘尼僧團就是一定要是比丘尼僧團，比丘尼做錯，不在大僧前懺悔，要在比丘尼僧團中懺悔，若比丘尼中無人認識戒相，則派代表前往比丘處請示。比丘尼犯錯一定是在比丘尼僧團中求懺，沒有在比丘前面求懺的，因為這是不如法的。這是佛陀為維持我們梵行清淨莊嚴，所制定的規矩。

現在對戒已不太重視。所以要特別地加強，如於二部僧中受戒來說，戒壇的戒和尚（指白聖長老）於幾年前說：「你們女眾要振作起來！去研究！才能照佛世時一樣，二部僧中受戒，你們女眾要女眾自己能教導。」

得戒和尚一直鼓勵，一定要二部僧中受戒，比丘尼一定要由比丘尼教導，比丘尼要由比丘尼來講解戒律。（釋天乙《四分比丘尼戒》講戒錄音稿，民國五十九年臨濟寺千佛戒壇）

由以上敘述，可知天乙對女眾的要求是「女眾要靠自己」，在日常談吐、應對進退中，她要求女眾不可以露出女兒態，並且要隨眾，與團體一致，不能特立獨行。

◎去除女眾習氣，現大丈夫相

「女兒態」是天乙最喝斥的。天乙在戒場講戒時也常常強調：

我們生活於團體中，不要因為自己本身的感情，讓人家煩惱。很多女眾都是這樣，有一點小情緒，就扭捏作怪。……我們現在出家，剃度現大丈夫相，要有大丈夫的氣魄，所以要先把女眾的習氣去除。（釋天乙《四分比丘尼戒》講戒錄音稿，民國五十九年臨濟寺千佛戒壇）

悟因說：

師父很注重威儀細行，不喜歡女眾表現女兒態，但她從來不說「女態八十四」等語，她不喜歡男女僧眾共住，希望女眾住女眾道場。對當時佛教界的寺院而言，師父說的這些話是一種很大的叛逆！尤其在戒壇講這些話，會得罪很多長老法師的！事實上，台灣佛教各寺院常是男女眾共住一起的，與中國大陸佛教的寺院叢林迥然不同。師父不喜歡男女共住，她很重視威儀、日常談吐、應對進退等。

天乙對比丘尼的期許，不只是要獨立於比丘僧之外，還要擺脫傳統中女眾似是次等公民的陰影，而能像比丘一樣代表佛教，因此女眾精神上要夠堅強，實務上要有真正的能力。聰慧說：

天乙法師常說：「做一個出家人，站著要會講，坐著要會寫。」也就是說，什麼都要提得起，文的、武的都要提得起。

以上是天乙講戒時特別強調的重點，也是她認為身為比丘尼最重要的觀念。她並沒有為了宣導自己的主張而忽略三百四十八條比丘尼戒的教導，心寬提到自己對此的印象及白聖的評語：

師父在戒場講戒講得很好，讓戒子很容易就能了解，假如戒子有不了解的地方，她也會解釋得清楚。師公白聖長老曾說：「比丘尼中，只有她講戒講得最好、很詳細，讓聽的人都能領受。」

修慧也引述白聖的話語：

先師（指白聖長老）曾說過天乙法師對戒律很有研究。

天乙在戒壇講比丘尼戒，對個人而言，是她在戒壇地位的受肯定，也實現了她個人「由女眾教導女眾」的理念；對女眾新戒而言，是能學得更多、更清楚。悟因說：

由她直接用台語講比丘尼戒，這樣的好處是省去台語翻譯的時間，講戒時間比較多……，有些教導女眾的話可以講得清楚一點，不需要避諱。

這對台灣的傳戒法會，也是一種突破。

依循「女眾自己解決問題」的理念管理道場

天乙的這些觀念與作法，也是在她領導寺眾、服務其他寺院時依循的準則，心達和悟因都

有這一類的經驗，心達說：

師父還沒來興隆寺之前，那裡的出家人好像是被「請」（雇用）的。興隆寺那時候要多少香、油、燈，都要跟磚仔窯的老闆娘拿，所以有些爐主、委員開會時就說：「出家人必須『辦桌』請她。」

師父來了以後，她很生氣地說：「出家人要什麼自己來！」師父是富有人家的小姐，她哥哥也是高雄有名的洪外科，有收入會拿來給寺裡。師父希望寺裡的事由出家人自己處理，這應該算是師父的貢獻。

悟因也說：

她常說：「女眾出家，得靠自己解決問題」，要住山、住寺就什麼事都要學著解決，不要挑事做，像開信徒大會自己要想辦法，辦手續要自己來。從文的到武的，她都不准我們以「我不會」為藉口，推三阻四的。她常說不要有「依賴男眾」的想法。尤其對佛學院畢業的我，又要學書記，又要學知客、學庫頭，事情很繁雜，我不學她就很「感冒」。她常說：「你不可以選擇事情做，事情要不要發生，由不得你選擇！」我如果只要修行，不學做事，師父會說話。

此外，她也為她的理念奔波於女眾寺院之間，悟因說：

有些寺院如有請執上的問題，如執事運作軌則、執事人選是否適當……等等，都會來請教

師父；還有像寺院如有人事紛爭，需要第三者來排解紛爭時，也常請師父去。這是因為師父的威德，以及教界大家信任她的緣故，她常說女眾的事要先自己處理，女眾處理不了，再請比丘長老，這樣才能為他們分勞。

師父住持四個寺院，縱使平均分配，每個寺院一個月也只能住一個星期。更何況師父的身體不好，道場多，各寺院來找她的頻率又高。此外，她又是白公老人的台語翻譯者，白公老人需要對台籍住持、當家、僧人或信眾說話時，老人不諳台語，他常用湖北腔的國語說話，這時就需要師父在旁翻譯，甚至很多事情都是師父在聯絡的。其實，這對中國大陸佛教在台灣的普及，有很大的影響。師父一年至少有三十二天在戒場，如此一來，她分給住眾的時間實在是非常有限！其他時間在四個寺院間轉一轉，一年就過去了。

天乙的重要觀念及其影響，悟因在其受訪〈台灣比丘尼經驗談（二）〉中整理如下：

天乙法師在民國四、五十年代在台灣是相當傑出的比丘尼。她沒有著作，要從她的事業中找到她留下的歷史也不容易，但是她對台灣的比丘尼卻有很大的影響力。她最大的影響力來自於她的一些重要觀念：

（一）女眾必須自己教導女眾！

（二）比丘尼要站立起來，要承擔解決問題的能力，不要遇事就想拋給男眾，這種心態要先建立。

（三）「僧事僧決」，所以「比丘尼事比丘尼決」。比丘尼如果不能解決處理比丘尼事，比丘尼的宗教師將根本無法成立，這點是她很重要的觀念。不要期待別人或外力來解決比丘尼事，要自立自強，如果比丘尼事自己都無法解決，就永遠不可能站得起來。

事實上，日據時代她留學日本，台灣光復她從日本回來，民國三十九年出家，受戒之後，每次傳戒她都參與戒壇，不管當引贊、和尚尼、或口譯或自己講戒，凡有比丘尼受戒的地方，她一定去，她不斷地講也不斷地宣導「比丘尼要自己教導比丘尼」的觀念，……她確實對整個台灣的比丘尼生態影響至鉅！雖然她個人受的是日本教育，但是她所樹立的是中國式的比丘尼修道生活型態，這與日式佛教或台灣齋教不同。

這些觀念及作法雖有極大的影響力，卻不見得受到當時教界的普遍認同，但從六十五年龍湖庵傳授三壇大戒的迴響可以意識到這股影響力。

【註釋】

(1) 修慧說：「後來，因為她的戒臘最高，所以由她當大引贊師父，負責指導引贊。」

(2) 聰慧說：「民國五十八年我在海會寺受戒，那時候她在戒場講《比丘尼戒》，並翻譯道源老和尚講的《沙彌律儀要略》。」而查海會寺《同戒錄》都未見此記載。

(3) 釋悟因：〈十一載追憶先師〉，《香光莊嚴》第二十五期，一九九〇，頁6。

【心田四季】

苦樂參半好修行

釋見錯

雖然我知道生命是無常的，面對人生的種種變化，要有無常的心理準備。然而一旦面臨人生種種不如意的事情及種種不圓滿時，心裡總不免抱怨：「為什麼是這樣呢？如果不這樣該多好！」或者遺憾：「我如果當時不……，或許就不會……」這使我一直無法釋懷。

一天夜裡，我的心中又充滿著抱怨與遺憾：「人生為什麼有這麼多的不圓滿呢？」我想起在無常自然變化中不得不失去的東西，以及在我的選擇中不能兼得、必須捨棄的種種，久久無法成眠。驀然心裡響起了一個聲音：「如果生命不是有這麼多的不圓滿，你還會想修行嗎？」是啊！如果人生一切都是那麼圓滿，我一定沉溺在順境的喜樂中，根本不會想到需要精勤修行以解除苦迫啊！

曾有居士問我：「我們都知道無常，但人總是趨吉避凶的，該怎麼看待呢？」我告訴她：「那就是要作意思惟無常的真理，如理思惟，變成生命的一部分，才能法隨法行。」如今我更深刻地體會到，正因為人間是「苦樂參半」，真的是最適合修行，難怪佛陀在人間成佛。因為在不圓滿的人間帶給我們種種的苦迫與不安，這些會促成我們想為自己與眾生的生命，尋找出一條清涼的道路來。這樣一想，我感覺自己較能放下那些抱怨與遺憾了。

單傳尼戒，龍湖風雲

天乙的戒律弘傳（二）

釋見曄 編著
釋自鑰 校訂

民國六十五年龍湖庵傳戒，因「單傳尼戒」遭各方反對，而改回舊例。天乙於該次戒壇任得戒和尚尼、開堂和尚尼等，以女眾身分直接教導女眾演禮，她在戒壇的參與及表現，不僅凸顯個人的貢獻，也說明了她在佛教界的地位及重要性。

龍湖庵「單傳尼戒」，反對聲浪激烈

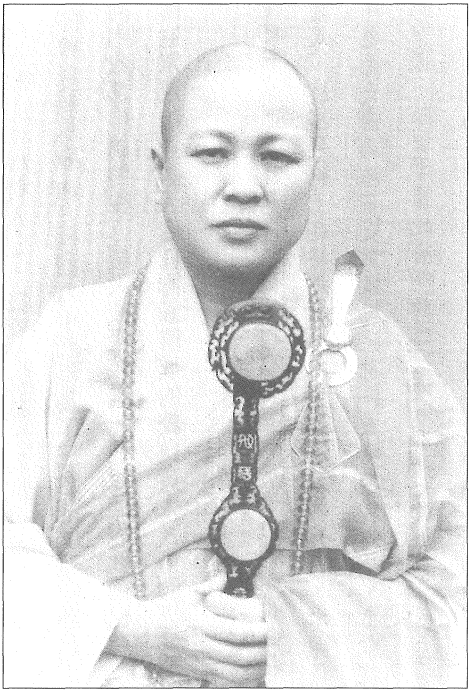
天乙一生中共有兩次於戒場任得戒和尚尼。第一次是五十九年臨濟寺傳戒，天乙除任大引贊、講《四分比丘尼戒》之外，並擔任得戒和尚尼；第二次是六十五年龍湖庵傳戒，任得戒和尚尼、開堂和尚尼等。尤其任「開堂和尚尼」最具代表性，以女眾身分直接教導女眾演禮，這

對台灣戒壇而言，可謂空前創舉。修慧說：

龍湖庵傳戒她除了講戒、任得戒和尚尼之外，還任開堂和尚尼，台灣傳戒史中，由女眾任開堂和尚尼的，大概只有她一個！因為像她那麼有戒場經驗，又精研戒律、懂儀軌的女眾很少。

龍湖庵傳戒是天乙一生中最後一次參與戒壇，施行戒律理念的結晶，也是她最具代表性的一次戒壇經歷，究其原因如下：在此次龍湖庵傳戒中，天乙應龍湖庵住持釋圓志的邀請，負責籌劃該次傳戒事宜，並於戒壇任尼壇得戒和尚尼及開堂和尚尼，負責講尼戒及負責教導女眾演禮。以下就針對這次傳戒的來龍去脈，看天乙的行事風格及其於台灣傳戒法會上的地位。

龍湖庵位於高雄大崗山，是一個純女眾道



◎龍湖庵傳戒，天乙任得戒和尚尼、開堂和尚尼。尤其任「開堂和尚尼」最具代表性，以女眾身分直接教導女眾演禮，這對台灣戒壇而言，可謂空前創舉。（圖為天乙在龍湖庵傳戒會中任尼壇戒和尚法照。）

場。其歷史沿革是大崗山超峰寺開山住持釋永定，為安頓女徒眾釋開會等人，於民前四年（一九〇八）創建，光復後由住持開會重建重修 (1)。民國六十五年為了紀念龍湖庵重建落成及已故住持開會圓寂三週年紀念 (2)，向內政部申請傳授三壇大戒受核准，並以該庵此前已有一次「單傳尼戒」的先例 (3)，欲再次單傳尼眾戒，並請天乙任籌備傳戒的總負責人。悟因描述該庵聘天乙為傳戒負責人的原因如下：

民國六十五年龍湖庵重建落成，為了紀念落成，所以傳了一次「護國千佛三壇大戒」。這次的傳戒請師父當總負責人，這不是她主動發起的。師父的法名是天乙，字印儀，「天」屬於大崗山法脈，龍湖庵也是大崗山派下女眾道場，也一直以師父為榮。平常龍湖庵有事，例如：人眾糾紛、請執安頓、跟空軍基地有糾紛需交涉（因為大崗山一直是空軍基地）……，都會到興隆寺問她，她就會上山處理。……圓志尼師晉山繼任龍湖庵的住持……請師父去當導師……民國六十五年龍湖庵傳三壇大戒，她們請師父去幫忙籌劃傳戒，可是後來為什麼變成她是籌備的總負責人？因為龍湖庵的住眾平時沒有在戒場進出，而師父有多次進出戒場、參與傳戒的經驗，所以就請師父主負責籌劃傳戒。

然而，要「單傳尼戒」的消息一傳出，就遭到許多人的反對，這對該次傳戒的影響，從修慧的報導可以大略知道：

後來天乙法師當了得戒和尚尼。六十五年龍湖庵傳戒，天乙法師堅持要傳尼戒，但是傳戒

過程中始終有比丘阻礙，鬧得很厲害；不僅外面的比丘阻礙，師兄弟間也吵著不能單傳女眾戒，讓老和尚（指白聖長老）很為難。但是她一直很堅強，要為女眾爭地位，她認為「尊重是尊重，行動是行動」，不能混為一談。後來是上人（指白聖長老）居中說好話，才改成不單傳尼戒，二眾皆傳，男眾住在超峰寺，女眾住在龍湖庵，只有過堂吃飯、正授時，男女眾一起在龍湖庵；至於課誦，我已經記不得是合誦或分誦（據釋真華八十六年九月二十日受訪記錄：「每晚藥石後，我偕書記明復法師走路上超峰寺，早晨四點則同所有男眾戒師戒子下山到龍湖庵參加早課。」可見課誦是男女眾合誦。）；其他都分開，例如演禮也是分開教。

教界反對單傳尼戒的原因

〔男眾會失去一年一度之受戒機會〕

詳細地說，則可見到的反對理由是：

每年大戒只傳一次，為紹隆僧種，不能使男眾失去一年一度之受戒機會。(4)

這是當時報章雜誌上所報導的反對理由。此外，根據筆者訪談所蒐集到的資料，佛教界內部反對聲浪不小，悟因提到其原因可能有下：

六十五年那次傳戒原本是向中國佛教會登記只傳尼戒，佛教會也同意了。可是日期一到，要開始傳戒時，很多的長老大德（包括女眾長老）都反對，他們認為光復後沒有純傳女眾戒的例子，純傳女眾戒就是女眾要坐大、故意甩掉男眾，不尊重男眾。

於是很多人抗議，包括長老比丘、比丘尼，還有求受戒的男眾。這些壓力都施加到佛教會那邊：抗議長老比丘不幫男眾受戒，抗議為什麼只收女眾，男眾不可以來受戒？有一些男眾說如果不招收他們受戒，就要在戒壇自焚。事實上，他們抗議的重點不是女眾要「二部僧中授」，而是「純傳女眾戒、男眾不能參加」的戒壇，他們反對這種「純傳女眾的戒壇」。這次傳戒最大的阻力來自佛教界的戒師們反對「純傳女眾戒」。

因為反對聲浪激烈，所以後來改回舊例，不單傳尼戒，而是二眾皆傳，分兩處傳戒：女眾在龍湖庵，男眾在超峰寺，但女眾仍是「二部僧中授」。從籌備過程到開堂前，反對的聲音依舊存在，以致整個龍湖庵傳戒籌備工作最棘手的是人事問題，原本已確定的戒師人選都一一回絕，天乙於是四處拜訪、聘請戒師。悟因回憶當年的情形說：

整個夏天我都陪師父東奔西跑，請長老比丘、比丘尼當十師、引禮、引贊，但他們大部分都沒答應。……很多人都不答應當十師、引禮、引贊師父，我陪著師父四處聘請戒師，常常要臨時重寫聘書，一直到開堂那天，人事問題都還在討論中。

〔反對天乙當「尼和尚」〕

表面上反對此次傳戒的理由是「單傳尼戒」或「二部僧中授」，但依此次戒會的教授阿闍黎釋真華的說法，在這表面理由背後還有更實際的原因。真華說：

那次龍湖庵傳戒人事糾紛的關鍵究竟何在呢？在「二部僧中授」的問題。其實，龍湖庵傳戒之前，由白老主持的戒壇，少說也有十數次，雖多是男女二眾一起傳授，但也不是沒有「二部僧中授」過；那麼，這次龍湖庵「二部僧中授」，為什麼竟有人激烈反對，甚至要「罷工」呢？後來在戒期中各方面了解，實際上反對者不是反對「二部僧中授」，而是反對天乙當「尼和尚」。這種「依人不依法」的反對態度，果不出所料，在教界曾引起好長一段時間的譏諷。

此外，於該次傳戒會擔任羯摩阿闍黎的釋道安，在他的日記中也有記載此事，他說：

他們反對天乙操縱龍湖庵戒壇，且自任戒壇得戒名，而大加反對，……所以他們都不參加今年戒壇，而且不准其他高雄比丘參加。(5)

所謂「操縱」，大概也以男眾比丘的立場來看待此事，而不是以「女眾也可以站起來，獨自承擔戒壇事務，無須依賴假手男眾之力」的角度來看吧！而這裡所謂「他們」是指一些反對天乙的比丘，為什麼會反對天乙呢？由於當事人有的還在世，受訪者不願呼名道姓，直接說出此

敏感的人事糾紛問題的核心癥結所在，但釋道安於日記中反而寫得較露骨。

〔涉及戒常住的利益〕

另外，悟因的報導則顯露反對的內在心理可能還涉及利益：

其實只要戒師的條件具備，這種純傳女眾的戒壇是符合戒律的。可是台灣女眾戒子多、男眾戒子少，如果由女眾傳女眾的戒，那麼只傳男眾戒的戒常住會有什麼想法？比如不痛快等，因為投入的人力和成果不成比例，這是可以預料的。

龍湖庵傳戒的特色

〔培養戒壇新血輪〕

由於這次傳戒過程中，遭遇種種阻礙，構成人事上的變動，但也使得一批新人得以參加戒壇執事，培養不少新血輪。悟因說：

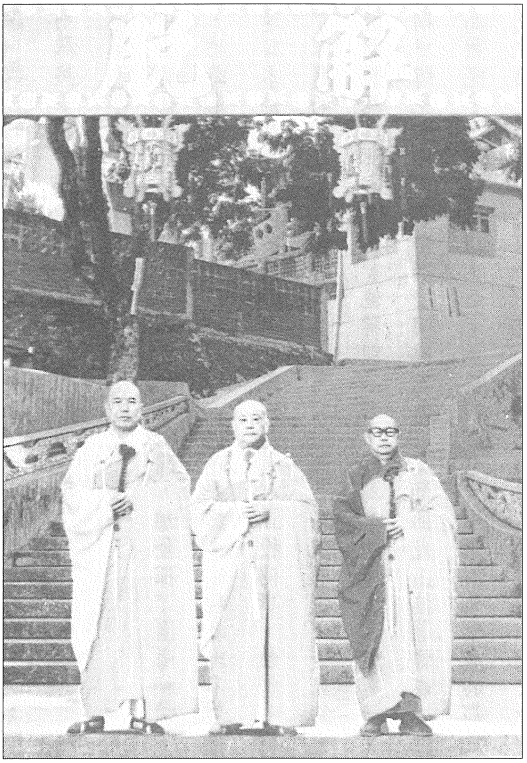
這次反對的聲浪很大，常參與戒壇的人沒來，所以起用了很多新人當引贊、引禮，所謂「新人」是指平時少參與戒壇執事的人；三師也是新的組合，這些新人都要加緊練習，培養了

不少參與戒壇執事的新血輪。

以前戒壇三師的組合常常是白聖長老、道源老和尚及慧三老和尚三人，這次換成白聖長老、真華大和尚及道安大和尚三人。這樣的組合很特殊，和以往不一樣，也說明了這次傳戒的「變動性」。

對於這樣的人事變動，真華於訪談中，敘述當年他與道安的一段對話，頗能自我調侃解嘲：

而我被聘忝為教授和尚，如羯磨和尚道安法師當時對我說：「我們的羯磨、教授都是臨時給撿來的，你知不知道？」我說：「不管是給撿來的，還是被聘來的，你該『羯』



◎龍湖庵傳戒會三師合影。左起：教授和尚真華、得戒和尚白聖、羯磨和尚道安。（照片來源：《大崗山龍湖庵護國千佛大戒同戒錄》）

的就去『羯』；我該『教』的就去『教』，各盡各的責任。別的閒事我們不必去管，您說對不對？」道老聽了則默然不語，我知趣地也即顧左右而言他了。

此次傳戒固然困難重重，但傳戒過程卻令人滿意，真華敘述說：

在三十三天的戒期中，常住與戒師之間，戒師與戒子之間，都發揮了團隊精神，實踐了和合理念，由始至終，時時處處，都表現得如法次第，秩序井然。這種表現不僅獲得國內佛教界一致的好評，連日本佛教本門佛立宗訪問團參觀過戒壇正授佛事，都讚不絕口，對中國的大乘戒法留下了深刻的印象。還有那次傳戒星雲法師也屈就尊證，後來佛光山傳戒他請我當羯磨和尚，提及龍湖庵傳戒的事，他特別高興，因為龍湖庵戒會他有一、二十個徒弟前往受戒。在戒期中所見所聞所學全部帶回佛光山，正好佛光山接著傳戒，把所學都派上用場，他怎能不高興呢？又據我所知，白老主持的戒會，佛光山來受戒的都沒有龍湖庵那次多。同時那次戒會佛光山來受戒的多是優秀人才，如現在的慧明、依空等都已有相當的成就。

此次傳戒的困難與阻力，卻造就了其與以往傳戒不同的特色，悟因的觀點是：

我覺得這次傳戒的特色主要有二：第一、這次反對的聲浪很大，常參與戒壇的人沒來，所以起用了很多新人當引贊、引禮，……培養了不少參與戒壇執事的新血輪。……第二、這次求受戒的女眾戒子比以前年輕，因為對外宣傳要傳純女眾戒，對年輕的女戒子很有吸引

力。

〔人事合作無間〕

真華則以為：

那次龍湖庵傳戒與以往最大不同之處是人事合作無間，水乳交融，亦沒有人為了供養多寡而起爭執，更沒有人在戒會中與新戒攀關係、拉徒弟等不良現象。……大家為了支持天乙法師的「堅持」，大家為了替她爭一口氣，上下儘量地配合，加上天乙與圓志二人同心合力，搭配得當，結果是很理想的，也是很愉快的，更是十分難得的！

悟因又提到當時羯磨阿闍黎道安老和尚曾說：

對這次傳戒很滿意，民國六十七年他要在松山寺傳一次三壇大戒，再請全部人馬過去。

由上述可知，悟因認為此次傳戒的特色有二：第一是培育了不少戒壇新血輪；第二是求受戒的女戒子較以往年輕。真華則以為該次傳戒的特色在於團隊意識的發揮，使得傳戒過程中沒有人事及金錢上的爭執。換句話說，「大家為了支持天乙法師的『堅持』，大家為了替她爭一口氣。」所謂天乙的「堅持」，是指如龍湖庵傳戒男女眾分開教授、傳戒等異於往常的作法，很得到參與戒會的戒師、執事及戒子們熱烈的支持。

綜觀此次傳戒，天乙不顧反對聲浪，堅持要傳，終於使得該年傳戒得以圓滿成就，真華說：

那次的戒會如不是天乙周旋其間，堅持要傳，恐怕難得有那麼皆大歡喜，功德圓滿的結果。

由此，可以看出天乙的魄力及毅力，只要是合理的，有再多人反對她都不畏懼。悟因說：

這次傳戒從籌備到實施，整個過程中雖然歷經幾波挫折、障礙，但師父她一直都堅持著，很有自信，他人反對歸反對，她卻從沒想過要打退堂鼓。我認為師父可以這麼堅持、有自信，是因為有「戒律」支持著她。換句話說，純傳女眾戒並沒有不如法。她常說：「男女眾分開傳戒總要有開始，他們沒有理由反對，他們反對的理由只是『慣例』而已。」師父自己有研戒，她認為只要合乎戒律，佛教界的女眾應該自己站起來：「我清楚知道，如果你們一直要這麼做（指比丘一直反對純傳尼

◎在龍湖庵傳戒會的戒期中，天乙（右）與圓志（左）二人同心協力，搭配得當，使得該年傳戒得以圓滿成就。
（照片來源：《大崗山龍湖庵護國千佛大戒同戒錄》）

戒），你們所緣的只是『慣例』，在『戒律』上是站不住腳的，從戒律上來看，我可以這樣堅持！」

龍湖庵戒會是天乙戒壇生涯的最高峰，悟因說：

我覺得她對傳戒成果還是挺滿意的，因為：第一、她從沒在自己的道場傳戒，在自己的道場傳戒當然負擔較大，而這次戒常住在龍湖庵，她負責籌措、推動，一切戒壇的硬體建設、戒常住如知客、庫頭的運作，以及是否有人來打齋等，這些都不需要她擔心，再加上戒常住方面又完完全全地配合她，對她非常支持、尊敬，比在自己的道場傳戒好多了。第二、這次有很多優秀的戒子，如依空法師等，她很讚歎。第三、啟用了很多新人，大家共同把戒壇撐起來，完成這次的傳戒，印證了「只要自己能堅持，還是可以完成一些事！」這句話。第四、這次傳戒的打齋超過往年任何一次的傳戒，雖然無法扭轉傳戒慣例上的問題，但尼眾卻更加結合了信眾來打齋，在經濟方面表示對師父的支持。

女眾自己教導女眾，確立比丘尼在教團中的地位

但從此之後，天乙就從戒壇消失了蹤影，而且於三年後的民國六十九年初就謝世了。她的努力究竟泛起了怎樣的餘波，有待以後賢哲們站在歷史的大脈流中研究，目前就只以她個人在

戒律弘傳方面的貢獻作一流覽。悟因說：

民國四十一年，光復後第一次在大仙寺傳戒時，她只是戒子；第二次傳戒，雖然她的戒臘還很年輕，但已經當了引贊；漸漸地，她在戒壇有一席之地，可以發言，不只扮演引贊這種「保母」的角色，還可以翻譯、講戒、教規矩，可以用女眾的身分教導女眾，因為教導女眾時有很多話比丘不能講、無法教，例如十三重難、十六輕遮等，這應該不只是爭權力的問題而已。由於師父她個人角色的扮演，使比丘尼的身分更加明確，如：可以指導女眾修道、管理尼眾寺院機構、在戒壇講戒，以及排解其他女眾寺院的紛爭等，以這些方式讓女眾自己教導女眾，確立了比丘尼在佛教教團中的角色、地位、身分，在這些方面她確實是功不可沒的。

她的角色剛好跟民國四十一年傳戒結合，讓想修行的女眾不只是獨身、吃素的「菜姑」，也可以成為對社會大眾弘法、受到社會認同的「比丘尼」；女眾受戒成為台灣佛教的風潮之後，比丘尼才能在佛教界站起來，這些使後來的比丘尼有前例可循、有楷範可以學習。

天乙的個人角色與台灣傳戒會結合，逐漸奠定了比丘尼在戒壇的地位，也使得比丘尼的角色受到肯定，誠如悟因所言：

民國五十二年以後，戒場的比丘尼戒便改由上人主講，尼戒由尼眾宣講，其貼切自是不可言喻，上人不啻像燈塔般，為比丘尼樹立典範。(6)

天乙在戒壇的參與及表現，不僅凸顯其個人的貢獻，也說明了她在佛教界的地位及重要性。說天乙為比丘尼爭取在教界及社會上的地位，而為光復後台灣佛教比丘尼的楷範，實不為過。日據時代台灣佛教半僧半俗的狀況，自光復後的民國四十二年起，因白聖等極力推動三壇大戒之傳授而漸回歸中國的傳統，其中天乙的參與戒壇，則不但協助白聖使當時台灣佛教的「菜姑」過渡為「比丘尼」，更使比丘尼眾得以因應知識日漸普及全民的時潮，而在佛教界、在社會上擁有自己的天地。

【註釋】

(1) 江燦騰：《台灣佛教百年史之研究》（台北，南天書局，一九九六），頁 206；朱其昌：《台灣佛教寺院庵堂總錄》（高雄，佛光出版社，一九七七），頁 473。

(2) 依《大崗山龍湖庵護國千佛大戒同戒錄》，頁 4：「為紀念先代住持開會尼師圓寂三週年，欲弘傳戒法，續佛慧命，特於本庵傳授二部制之護國千佛大戒會。」

(3) 民國十八年，龍湖庵曾由廈門會泉傳過一次尼眾戒，出自《大崗山龍湖庵護國千佛大戒同戒錄》，頁3。

(4) 《菩提樹》第二八五期，一九七六，頁 48；《中國佛教》第二十卷九期，一九七六，頁 22。

(5) 道安法師遺集編輯委員會：《道安法師遺集十二．日記》（台北，道安法師紀念會，一九八〇），頁 3570。

(6) 釋悟因：〈十一載追憶先師〉，《香光莊嚴》，第二十五期，一九九一，頁 6。

【森林法音】

艾雅 珂瑪 著 法園編譯群 譯

業與輪迴

我是自己業的主人，我是自己業的繼承人，
業是我們真正擁有的，其餘一切都是借貸的。
每一剎那的心念皆須觀照，因每一念都在造業。

業與輪迴是兩個非常吸引人的課題，但也往往被誤解，所以，對它們有深一層的認知是很重要的。首先，讓我們先來看「業」。

業

我是自己業的主人，我是自己業的繼承人，我因自己的業而生，我與自己的業密不可分——不論善業或惡業，我皆應承受。

佛陀曾教誡，我們每日皆應謹記此偈。但，它又為何重要到必須每日謹記呢？

〔業不僅止於行為，還包括其背後的意念〕

「業」這個字，若依字面直譯，意思是「行為」，在佛陀時代有許多用法，如「業瑜伽」

（kamma yoga），意指行為的修行。但佛陀卻說：「啊！諸比丘，我說業即意念。」業絕不僅止於行為，還包括其背後的意念（動機）。此外，意念也並不僅止於我們所做的，它也包含了我們所想和所說的。我們對「業」這個字的用法基本上並不十分正確，因為我們通常都將它解釋為因和果。雖說如此，既然業如今已被如此普遍使用，我們就維持這個用法。

當我們在做事時，內心是有意或無意之間的差距頗大。如果我們不小心踩死一隻螞蟻，大概是沒看到，也許只是不小心，但這並不構成殺業，因為背後沒有殺的意念。反之，假若園裡有一堆螞蟻，我們想除掉牠們，將毒藥灌進去，盡可能地消滅牠們，這便構成殺業了，因為在這行為的背後是蓄意的。佛陀的智慧指出了「行為」與「意念（動機）」之間的差異處。

我們所意念的會導致「果」，而我們所做的行為首當由思想所策動。因此，我們的思想只是自我的一小部分罷了，但也是最需要小心觀照的部分，這便是禪坐中所要學習的。除非我們明白了自己思惟的過程，否則無論我們做什麼，都會由於無知自己的意念，因而無法成就善業。一旦明白自我的意念，就能夠改變它們，而這樣的改變或許能朝著正確及造善業的方向去。

有些人認為：「我想造善業，以得來世的安樂。」這是種商業的行為——做事求回報。不過，這比連想都不想，只是隨興地行善還好，可是，結果往往是不如己所願的，因為那是一種完全自私的想法。

善行（善業）應發自於智

慧，深知如果自己不如此的話，只會造成自身的不樂。「善行」應該是在平靜與和諧之下，與自身和他人共存的，心存回報想是執著與期待，一切的期待必得失望之果，沒有任何期待能如己所願地實現，期待導致我們陷入未來當中，而非將我們安住於當下。下一世、下下一世，乃至再下一世，到底那一世？那五分鐘後呢？最理想的是，善行（善業）能深植在心中，以根絕任何可能的差錯，只要還有一絲可能的差錯，智慧就必須將它導正。

〔業是公平的〕

兩個人做同一件事時，結果仍會有所不同。佛陀將造惡業比喻如放一茶匙的鹽到一杯水裡，抑或放一茶匙的鹽到恆河裡。一杯水裡放了一茶匙的鹽，就沒辦法喝了，但是，在恆河裡放入一茶匙的鹽是絲毫沒有影響的。如果一個人的善業有如河水般地多，一個無益、不善的行為並無大礙，但如果一個人只有如一杯水般的善業，一個不善的行為就足以敗壞一生。

由於我們對此一無所知，最好假設自己的善業只有如一杯水般地多。有時，我們會不解，有些人做了種種不善的事，似乎還活得很快樂，其家庭、銀行存款和健康情況都不錯，他為何並沒有得到應有的懲罰？他之所以仍未受果報，只是因為他所應得的果報還未到罷了。善惡絕對皆有報，它絕不會意外發生，更非混亂無序。認為宇宙中普遍混亂無序是無稽之談，星星、月亮及太陽——一切的一切皆依其模式在運轉，即使是我們生存的這個小小地球也是如此，而我們的業也是如此。

業是公平的，這點往往都被遺忘。它不會有所偏好，業即因

和果，絕不假公濟私，不論丟什麼到這現象流中，它就存在了，而且終會得其果報。

我們從過去生就帶來了一些習性，然而，大部分發生的事情卻是我們今生（當下）的作為所致的結果。我們無須認為：「啊！這是因為三輩子前，我一定做了這個或那個的。」或「如果我現在這麼做，下輩子一定會得好報。」這是種取巧的方法，並不負責任。一個人若能對自我負以全責——一個有思想、明智的人皆應如此——那麼，我們便能記得這輩子曾做過或已遺忘的作為，並明白果報就在此刻當下。

〔我是自己業的主人〕

這中間的關連是很容易覺察的，我們在此生中曾做過的善行都會得到善報，這些善報都反應在我們的能力、力量、健康以及人格上。我們是自己命運的創造者，沒有人能幫我們做任何事，我們若相信別人能替我們做事，便表示我們對「我是自己業的主人」之意尚不明白。業是我們真正擁有的，其餘一切都是借貸的，除了業以外，我們什麼也帶不走，其餘所有終歸於我們的子孫、後人，唯獨業是屬於我們自己的。

我們與生俱來的習氣，給我們製造了許多機會，我們有許多選擇，不過並非沒有限制。我們大家都有是否來參加這個禪期的選擇，那麼選擇來參加這裡，便已造了善業了。一旦到了這裡，就會有接二連三的選擇。聽聞佛法時，你可以半睡半醒地一知半解，也可以全心全意地聆聽。當你全神貫注地聆聽時，就會又有更多的選擇，你可以立刻忘記，

也可以試著去記住。若是選擇去記住，那麼，便會有試圖去遵循佛法或把它當作有趣的道理記住。如果你選擇遵循它，便有可以選擇持續不斷地遵循，或只在特殊的情況才遵循。

除了睡覺之外，選擇權時時刻刻都是屬於我們的，每一剎那都是造業的時刻，這就是為什麼在每一個當下，都要使生活的善巧圓滿無瑕之所以重要的原因所在。若不去觀照每一個造業的剎那，善的這一邊是不會有所成就的，因為可能造惡的時刻實在太多了。所以，每一剎那的心念皆須觀照，原因在於每一念皆是抉擇的剎那，因而說這些抉擇的剎那都是在造業。愈是多做善而有益的業，我們的機會就愈多，就好比住在一間有許多門窗的房子，也就擁有較多要從那一扇門窗離開的選擇。如果我們所做的錯誤選擇夠多時，我們的機會就會減少到彷彿置身毫無機會的牢房裡，直到被釋放為止。我們可曾想過，為何有些人有許多從事各類不同而有趣的工作機會，而自己卻沒有，這絕對得歸咎於我們所造的業。

佛陀曾說，有些人生於光明中，而走入光明；有些人生於光明中，卻走向黑暗。有些人雖生於黑暗中，卻走向光明；然而，有些人生於黑暗中，卻仍走進黑暗。由此可見，不論我們生於何處，我們的選擇與機會都是存在的。

曾經有位名叫海倫凱勒的女士，她生來就耳聾、口啞和眼盲，她卻取得了大學教育，也著作書籍，且致力於協助提昇殘障人士的生活品質。顯然地，她是生於黑暗當中，不過她卻走向了光明。

我們所有的人在每一剎那中

都擁有許多機會，若不善加運用，相同的機會是絕不會再出現的，因為我們已失去了那一個機會，失去了我們房裡的一扇門、一扇窗。因此，我們有必要全心全意地看待每一剎那。

佛陀也將業比喻如蜘蛛網，這張網編織得如此錯綜複雜，了無頭緒。我們絲毫無從得知今天的病痛，是否得自於十五年前曾犯過的惡行，抑或是由於昨日不小心的飲食。因和果之間的因果關係，是如此錯綜複雜，使我們無法看清事情是怎麼發生的。所幸我們還是可以看到生活中發生的重大事件，由於自己的放縱及因而所得的果報，使我們很容易想起自己做過的錯誤選擇。

〔活在當下，從幻境中甦醒〕

過去所帶來的業和未來將得的果，其實都並不重要，因為過去已如夢幻，而未來仍「未至」，唯一令人感興趣的是「當下」，其他一切都形同住於幻境一般，不曾清醒過，也不知事實的真相，這是沒有真正的喜悅可言的，有的只是虛妄和不實。未開悟的人都多少活在這虛妄之中，不過，我們卻能努力地從這幻境中甦醒過來。

事實上，除了當下之外，根本沒有過去與未來。如今，我們不可能回到昨天，或是於現在就經驗到明天，有一件事是我們唯一辦得到的，那便是「活在當下」。不過，要履行這件事，必須全然地清醒、覺知，也就是清醒、覺知自己的動機。

心為主導，念頭若仍未造作，就不存在，他人念頭所造作的，對我們而言也不存在。念頭，是我們所有「業」的潛因。

我們都有三個造業的門徑：意念（意）、言語（口）、和行為（身）。業，是藉由這三道門徑造作的，我們也是藉由這三道門徑來接觸這世界的。

雖然意念是基本的潛因，倘若不落於言語或行為，它仍會造作出很微弱的業。比方說我們憎恨某人，有個念頭便從心中掠過：「那傢伙若再靠近我一次，我就宰了他！」但我們就是不曾說過或做過。雖然，一個不善的念頭造成了非常不好的業，但其果報並不會很嚴重。由此可見，其業是頗為微弱的，我們若頻頻想著，就會在內心中刻下痕跡，終究會落實於言語。假設那傢伙真的靠近我們，我們可能會說：「你若再靠近我，我就宰了你！」這業便加重了。首先，我們樹立了一個敵人，並且透過語言表達了我們的意念，如果我們經常說，最終可能會真的出手。顯然地，這是最重的業，而且所得的果報也會相當嚴重。

意念是需要監督的，必要時還須做改變。如果一個不善的念頭生起，我們就應謹慎防範，以免發之於言語或行動。

輪迴

輪迴往往是個與迷人、希望、期許等等想法相應的主題，要不然，就是完全令人排斥。

〔輪迴——我們對生命渴求的熱量的轉移〕

關於輪迴，有一個典型的譬喻——蠟燭。新蠟燭從燃燒將盡的蠟燭那兒引燃火焰，於是舊蠟燭熄滅了，而新蠟燭則燃燒著。很顯然地，有一根新的蠟燭，但是，那火焰是同一個火焰，還是不同的呢？如果投票表決的話，

你會發現有一半的答案是說「同」，有一半說「異」，其實是兩者皆非。其中所具備的是一種能量的轉移——是熱量被轉移了。熱量就是能量，而這便是輪迴的道理——我們對生命渴求的熱量的轉移。我們渴求生存的欲望是不會減弱的。

有一位名叫哇洽枸塔的行者曾經問佛陀：「世尊，覺者入滅後是如何？往何處？」

佛陀回答說：「行者，請將這周圍的柴枝點燃。」

於是，這位行者便將火點燃。佛陀接著又說：「現在，請再丟一些柴枝進去。」

行者照辦，佛陀於是問他：「現在情況如何？」

哇洽枸塔回答道：「噢！火燒得正烈。」

佛陀又說：「現在，請停止扔柴枝進去。」

不久，火熄滅了，佛陀於是問他：「火怎麼了？」

「世尊！火已熄滅。」

接著佛陀又說：「嗯，它到那裡去了？它往前去了？還是往後？往右？還是往左？往上抑或往下？」

行者回答說：「不！它那兒也沒去，它只是熄滅罷了！」

佛陀對他說：「沒錯！覺者入滅後，正是如此。」

一旦不再將柴枝扔進渴望、愛欲、希求的火燄中，那麼，火焰便會熄滅。覺者是不會再造業的，因此，也就不再有輪迴的「因」了。而我們這些仍渴望生存的人，它便是我們輪迴的護照，渴望的熱量便是能量的轉移。有時與渴望生存相反的渴望死亡也會生起，人會因生命太苦而想輕生。不論是「我」想活或「我」想死，同樣是我見。對生

存的欲望是我們最強烈的渴求，強烈到即使是臨死前，仍很少有人會詳和地放下與妥協。

〔死亡的那一剎那是覺悟的最佳時刻〕

有句話說，死亡的那一剎那可以是覺悟的最佳時刻，因為我們必須捨棄對身體的自主權。但是大多數人皆不想放下，雖然身體被強制要捨棄，可是大多是在心不甘、情不願的情況下。然而，死亡時若自願捨棄此身，那就可以是覺悟的剎那了。當生活依然舒適，一切似乎也很美好時——飲食不錯、消化也正常，天氣不冷也不熱，蚊子也沒在咬人，更沒有人口出穢言，這時放下似乎不那麼急迫，而解脫也更不顯得重要了。但面對死亡，我們仍有一件事可以做，那便是——放下。

內心所留藏的是藉由行為（身）、言語（口）、意念（意）造作了業的集合體，轉世而來的是遺傳的藍圖和業感的藍圖，絕對公正無私。佛陀曾說，若認為造業者和受報者是同一人，這是妄見，又說若認為造業者和受報者是不同的人，這也是妄見。答案是中道，有相續性而無實體性，並沒有一個個體在造業和受報，而卻有其相續性。

很清楚地，輪迴的並非同一人，因為身體、意念和感覺皆已改變了，從造業的那一剎那到受報的那一剎那，一切都改變了。然而，介於造業者到受報者之間的相續性，卻一目瞭然。業，貫穿我們的生命，其中挾帶著我們過去的行為（業），可是，這並不表示我們就可以說：「管它呢！那不過是我的業罷了！」然後便置之不理。

佛陀時代，就有些老師說一

切無非是業罷了，反而完全忽略了屬於自我的抉擇，佛陀斥責這樣的說法。佛陀時代，也有老師說一切皆非業，無論所做何事，都無果報。佛陀也譴責這種說法，業和果報是存在的，但其中還是有個人的抉擇。

〔人的最後一念會影響我們的下一世〕

提到輪迴，佛陀曾將死亡的最後一念比喻為牛舍裡的一群牛。當柵門一打開時，最強壯的那一頭牛會最先衝出來。若沒有最強壯的牛，那麼，平日帶頭的那一頭牛便會先出來。若連這樣的牛都沒有，那麼最接近柵門那一頭牛便會先出來。再不然，就是牠們都想同時衝出來。

這比喻的意思是說人的最後一念造就了轉世的動力，這並不表示過去的業已經消除了，而是指它會影響我們的下一世。我們曾做過最嚴重而激烈的行為，則無疑地會於心中現前，並導引我們新的方向，若沒有這樣的行為，我們慣性的想法則會進入心中。如果我們一向熱衷於愛與慈悲，那也會成為我們最後的一個念頭。我們若沒有特殊的思惟習慣，那最接近死亡之門的念頭便會占據我們的心。聽覺是最後死亡的官能，若想要幫助臨終者，可以在旁細述他們的善行，他們最終所聽聞的，也許能導引他們前往善趣。若這些機會都沒有的話，那麼，所有的念頭將會四處竄動，任何可能都會發生，也就是說，他們已別無選擇了。

〔人身難得〕

既然我們都會經歷死亡的那一剎那，倒不如先做好準備。我們必須為這重要的一刻做好準

備，為死亡做準備是指具備思惟善念的習慣，那麼無疑地，我們便能得生善趣。因此，為了能再轉世為人，我們必須受持五戒，而且不隨意破戒。當某些戒律不被注意時，大多數人都會有忽略的時候，可是如果慣性地破五戒中的任何一條，都會令轉世為人難上加難。

有個故事是這樣子的：

佛陀與弟子們曾經走在海邊，佛陀問弟子們：「諸比丘！若有一瞎眼的海龜游於海中，海中也飄浮著一根木軛，而這隻盲龜每一百年游上來呼吸一次。諸比丘！你們認為這隻盲龜的頭有機會恰好穿過這根木軛嗎？」

「不會的，世尊！絕無可能。兩者若飄游於海中，是不可能於同時同地出現的。」

佛陀又說：「並非如此，也非不可能。是稀有，而非不可能。」

他又說：「能再轉世為人也是如此稀有難得。」

這故事應能使我們反省，我們應該為能再生為人的福報而做些有益的事，因為能生而為人是如此稀有，我們或許不會再有下一次了。

我們不僅再生為人——這就已相當殊勝了，還能夠四肢、五官健全；我們飲食充足，還健康得能來打坐；此外，能得聞佛法更是非常有福。我們可以自稱是「眾生之首」啊！所以，我們若不能視此為己任，就表示對「我們是自己業的主人」仍不了解。生而為人不僅有福報且殊勝，更是一種義務，我們要善加利用此世今生。

〔我們每一剎那都在輪迴，唯有「當下」才是重要的〕

此外，還有另一個對輪迴的

看法必須重視，那便是——我們每一剎那都在輪迴，很少人有正念和注意力能覺知到這一點。不過，我們倒可以覺察每天早上的輪迴，這並不難。每當日落月昇時，身、心都已累「死」了，所以一躺就睡。到了早上醒來，一如新生，所有一切又回復過來了。身、心再一次地年輕而鮮活了起來，我們有一整天的時間，可以好好利用來處理我們的事，猶如一個全新的生命一般。

將每日的早晨視同新生，這麼一來，我們會明瞭唯有今天是存在的，也會知道要善用光陰，這便是成長——精神、心理、情緒上的成長。可是，這並不是叫我們要盡其所能地匆忙做事。

這種看法遠比預想來世還來得重要許多。下一剎那將發生的事是完全取決於當下所做的事，因此，唯有「當下」才是重要的，「當下」是因，來世是果。此外，這也比想知道過去生的事還重要多了。一切到此為止，我們大多不記得過去生，其中有個很好的理由，我們今生已受了夠多的苦，無須再承受累世的苦痛，一顆正在與當下的雜染（煩惱）交戰的心，是無法解決雙重痛苦的。

我們在今晨的新生，可以帶給我們一種迫切感，而這種迫切感正是精神生活的重要成份。迫切感——立即行動，毫不遲疑的迫切感，是在一個人如實知苦時才會生起。

編者按：本文節錄自艾雅 珂瑪（Ayya Khema）所著《無來無去》（*Being Nobody, Going Nowhere—Meditations on The Buddhist Path*）一書。法園編譯群譯，法耘出版社八月出版。艾雅（Ayya）在斯里蘭卡是對女眾出家人的尊稱。文內部分標題為編者所加。

【森林法音】

艾雅 珂瑪 著 法園編譯群 譯

五蘊

「我」即色、受、想、行和識，「我」只不過是五蘊而已。沒有人真的擁有五蘊，這是佛法中最難的部分，沒有實際的禪修，它只會停留在哲思的練習罷了！

——錄自佛陀法語

簡單來說，五蘊是苦。五蘊如下：色蘊、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊。

世尊在世時，為了讓弟子們充分了解五蘊，不斷地以此方式教導，以下是世尊於弟子中所作的教誨：

色無常、受無常、想無常、行無常、識無常。

色非我、受非我、想非我、行非我、識非我。

人開始禪坐時都有份熱忱：「我現在決心要盡我所能地做好。」但幾天過後，一切都適應了，便開始心想：「這到底有完沒完啊？」我可以保證，絕對有。你看，一切都有其終了，沒有一樣可以常存。

當心生此念時，看著就好，

要保持覺醒，並對著它說：「你又再要我了，是嗎？」心的話一句都不可信，它說的一切，只要是離開禪修的，一句皆不能當真。因此，我們又何以要相信它在禪修時所說的呢？它跟在禪修之外時一樣地難纏，而且不斷地在要我們罷了！

每次當心這麼說：「我受夠了！我永遠不可能開悟的。」或說：「我做的很好啊！可以回家了吧！」你就回應它：「安靜點！我要打坐。」「決心」是關鍵的所在，它是十波羅蜜中的一項，沒有它是行不通的。

心囉唆的不僅這些，它希望能自我滿足一切它所得不到的欲樂，它早已習慣激烈的感官刺激和娛樂，習慣閒聊、四處亂跑、看風景、去逛街和購物。它習慣去認識不同的人，但在這裡，我們一再地見到老面孔，了無生趣，沒什麼好談的；它也習慣每天有不同的菜色可以挑食，在這裡卻只有將就了。

對心而言，這些是很苦惱的，因為它會想為所欲為，「自我」會說：「我要按照我的方法，其餘免談。」我們是如此地自以為是，不曾花時間來反省這種態度。如果去反省，就會很快覺知：這是欲望、貪著，只會導致痛苦罷了，除此之外，就沒有其他的了。

當心如此妄想時，就要反駁它。擔任自己的母親，告訴心它的行為就像小孩子般，而你就是它的母親，所求的一切都是為了它好，要知道什麼對它有益。所以，做一位母親，也做一個小孩吧！平常，我們是五十乃至上百個不同的人，有好的念頭、壞的念頭，對他人有好感，也在內心裡製造破壞。我們扮演了種種不

同的角色。在這裡，可以是母親和小孩，小孩會要一切都如其所願，而母親卻說：「不行！我們要做得最好，或許並非是最容易的，不過卻是最善巧的。」

佛陀解釋這些困境都是因執著五蘊所引起的，五蘊是構成我們的因素。它們（五蘊）只是它們，只不過我們在它們當中虛構了一些不存在的事物。再說，心如此成功地要了我們，使得大家都深信不移。

色蘊（身）

五蘊有其最大、最醒目的對象——身，沒有人能忘卻它。此外，每個人的身體多多少少都會有一些問題，雖然不一定時時有問題，倒是偶爾會發作，就是「我坐不下去，我的膝蓋很痛，我的背也痛、胃也痛，頭暈、覺得很累。」

佛陀曾說，未開悟、未見法的弟子有兩枝箭刺痛著他們，而開悟見法的弟子只有一枝箭。兩枝箭是指身和心，而一枝箭，則只是指身。佛陀有時也會感到不適，不過，他仍繼續說法，絲毫不為所困。最後，他病倒了，在瀕臨死亡之際，他進入禪定而般涅槃，佛陀有嚴重的胃絞痛，但卻無法阻擾他。

佛陀開悟見法的弟子們也有身體上的問題和困擾，這個身體就是這麼不完美，且不會滿足。當未開悟、未見法的弟子受此影響時，心裡就會有所反應，而說：「我覺得很不舒服，所以不能做這個、那個的，或因為我的身體狀況，我的身體疼痛，所以無法坐直或躺下，乃至站立。」或是種種不適的感覺等等。最糟的是，不斷地改變自己的行為去適應身體的需求。我們完全地配

合，有可能讓身體感到百分之百的滿意嗎？可曾有人對自己的身體感到完全滿意過嗎？你可以從這兒到那兒，到另一個氣候區，從坐椅換到躺椅，再從躺椅移至地面，最後又跑回椅子上。結果如何？答案是：什麼也沒有！我們總是有問題，如此看來，就待在這坐墊上不動好了。

這個身體（色），是構成人身的五種元素之首，它具備了變異的特質。這個真理無人能否定，不過，這變異的特質必然會給身體帶來痛苦，就算發現一個舒服的姿勢，我們都無法持續五至十分鐘不變。不適會再反覆地發生，即使在夜晚，躺在最好的床墊上，身體仍舊會不停地翻動。

由於身體本身的變異性質，導致種種的磨擦不斷。諸如：血液的竄流，肺、心及呼吸的律動等等，皆是維持生存的必要條件，不過，每一個律動都會導致磨擦，而這些磨擦都是不可避免的。在這些律動中，挾帶著微細的不適（苦），一個覺醒力愈強的人，對這不適（苦）的認知就愈深刻，此外，此人亦更了解，只要身體還存在，它是不可能百分之百滿足的。到最後，必須將身體及其欲求置之度外。身體總是欲望不斷，當肚子吃飽時，就想去上廁所，上完廁所，又想吃，總是在追求，永遠不滿足。身體是不可能滿足的，因為它一直在改變，需要反覆不斷地輸入和排出，否則根本無法生存。

佛陀再三地勸誡我們，解脫之道便是要正念地去觀照自己的色身，不以正念觀此色身的人，仍不見涅槃之道——他是這麼說的。如此一來，能促使我們以平常心面對色身無益的欲求，同

時，也能對「這是我的身體」的妄見，有更加深入的領悟。假若它真是「我的身體」，假若我真是身體的主人，這色身為何不能如我所願地運行？它又為何不如我們所願地常保青春、美麗與健康呢？即使當它年輕、美麗又健康時，又為何總有一些無法滿足的欲求——永保舒適？即使如此，就連坐禪的姿勢都會變得不適，它為何這麼不聽話呢？它為何在我們不想死的時候死去？當我們希望別人活著的時候，他們偏偏要死去呢？

這若不是內心對色身、自我、生命和死亡已完全錯亂，就是有些誤解。我們每個人的內心都有一種強烈的感覺，覺得這色身是我們所有的，然而除了不斷地隨順它的索求外，我們能做的實在很有限。當它累了，我們讓它去睡覺；肚子餓了，就送它上餐桌吃飯；口渴了，送點東西給它喝；不舒服時，就讓它動一動，我們只是在附和它的欲求，實在談不上什麼主宰。

以正念全神專注在色身的律動和特性上，終究能看清，其實這色身不過是種種不同部分的聚合體，在它活著時，多少還能運作。這些身體的不同部位很少運作得很圓滿，否則就不致於有種種病痛了，此外，它們也不過只能持續運作幾年罷了！

我們說此色身是「我所有」的，並製造一個「我」的假相。我們都認為：「我知道自己的長相如何。當我往鏡子裡看時，會看到『自己』，而且確信這就是『我』。」然而，我們若進一步地觀察時，就會發現上千個不同大小、形狀和色澤的「我」。有時較胖，有時則比較瘦；剛開始比較矮，後來長高了；本來烏溜溜的頭髮，如今轉白了；原本不戴

眼鏡的，現在戴了眼鏡；一下子感到悲傷，一下子又興高采烈。於是，我們一定會問：「到底那一個才是我？」如果答案是：「這些都是我。」我們會看到不只一個我，而是上萬個「我」——誠如我們討論過的。在這上萬個「我」當中，我們可以選那一個作為真正的「我」呢？「我」若要持續不斷，這些人當中就必須有某人是真的才行，因為一個人同時又是上萬個人是不可能的，而且根本行不通，是不是？

我們以為「我選擇當下的這個我」就好，可是，那下一秒的「我」又是誰呢？至於十年後呢？無論如何，只有當下的才是「我」。到最後我們的結論是，一個不停在變化中的「我」，有時難以辨認。可惜的是，我們卻認為這是我的色身，並且還執著它是非常重要的。當然啦！我們還是要妥善照顧我們的身體，不照顧它是很笨的。反之，讓這色身支配我們的生活也是無意義的，因為色身永遠不會感到滿足，即使在臨終的最後一刻，色身還是在渴求舒適。佛陀在《四念處經》中曾提到許多禪修法門，它能協助我們放下一些對色身的執著與我見。

定與慧必須達到一種平衡。內觀是精髓，而且能不受牽制；而定則往往取決於專注的能力，如果身體發生任何狀況，沒辦法繼續坐禪，定便會消失，原因在於慧仍未產生。對這色身的內觀是修行道上重要且不可分割的一部分。

佛陀在《四念處經》中倡導的禪修叫做「不淨觀」：觀自己屍體的九種不同方法。大家一定都會死，因此，乾脆現在就接受這個事實，別等到事發時才來作

準備。每次心臟少跳一次，或覺得身體已不如十七歲時的健康時，我們就顫慄了起來。對於死亡的禪修方法之一，便是將自己視為一具骷髏，在禪坐中這樣來觀照這個色身，接著再將骷髏頭拆開來，把骨頭一支一支地攤開，然後讓骨頭粉碎歸於塵土。這麼做，多多少少能去除一些我見和對色身的執著。

我們的障礙之一，便是對色身舒適的欲求。這色身不允許我們熬夜，是因為我們會太累。它叫我們要避免蚊蟲、蒼蠅，以及太冷或太熱的氣候，甚至任何潛在的痛苦。我們總是忙於保護自己，並在這上面浪費不少的寶貴光陰。

知道我們會死是一回事，但是，內心確實地了解自己的死亡，並能以平常心去接受，則又是另一回事。在下一支香的禪坐中試幾分鐘看看，觀自己死去，再觀察自己的反應如何。第一個反應也許會是：「我辦不到，我也不想這麼做。」那就再試一次看看。《四念處經》非常著名，因為它提供了趨向不死的境界——也就是解脫之道。大多數的人參加禪坐是希望得到一些平靜，並想要逃避種種的一切，尋求一些在家裡找不到的快樂和愉悅。這是無妨的，但是它只是佛法的一小部分而已，佛陀稱此為「樂住」，它是仰賴於有利的外在條件。有些人已經驗過這個事實，諸如：他們的身體迫使他們無法禪坐，有些人躺了下來，有些人甚至回家去了，全是由於身體對不適的反應。我們都傾向這類的危機，要在危機發生前就認知它，並以看清身體的本然作為對治的方法。

受蘊

構成我們的五元素之第二項是「受（感受）」。它在自我妄見中也扮演著另一個重要的角色，原因在於我們深信「感受」是我們的。我覺得很好或不好，我覺得快樂或不快樂。既然如此，我們為何沒有駕馭它們的能力呢？我們為何無法時時感到美好、永遠感到快樂、警覺和舒適呢？事情為何不是如此呢？到底是誰在掌握這一切？

自我的妄見之所以產生，是因為我們深信這色身和感覺都是我們的，但是，當我們仔細觀察時，結果一定是對它們束手無策。這一切都只是現象，我們為何會認為這就是「我」呢？當痛苦、悲傷、倦怠、懊惱等感受現前時，我們就跟著痛苦、悲傷、倦怠、懊惱，而沒有認清感受已經生起，而且一定都會消失——所有的感受都一樣，反而卻深陷其中。

我們只要將在悲傷、懊惱、倦怠或怨恨上的注意力轉移開來，它們就會消失的。然而，我們卻一再地相信感受是與我們同在的，而且還隨之起舞。當瞋怒現前時，人們會生氣，而不會說：「啊！是的，這是瞋怒的感覺，它終會消失的，所以我得將注意力轉移開來。」唯有相信「我是此身、我即此受」才會造就出我見。

想蘊

下一個構成我們的元素是讓我們辨識事物的「想」。當眼睛見到東西時，它只會辨識形狀和顏色。眼睛所能見的只是這是方形，前面是白色，背後是黑色，但是，由於我們以前就已見過許多次諸如此類的東西，所以你知

道這是一個鐘。心會說這是個「鐘」，接著，它也許會繼續說：「這或許不是國產品，它大概是從澳洲帶回來的，不知道這個鐘在澳洲值多少錢？」這是心在自言自語。可是，假如是個三歲小孩來到這裡，看到這個時鐘，他或許會拿來當球玩。他並不知道這是個時鐘，因為他對球很熟悉，所以就以為這是一個球，或者以為這是個積木，想拿它來蓋房子。這是他所熟識的，也就是他對它的「想」。

眼睛只見形狀和顏色，但「想」卻有記憶的能力。還沒有時鐘的人會想：「我也想要有個這樣的鐘。」或者，有的人有比這個還要好的鐘，就會想：「我的鐘有價值多了。」自我立刻生起，明白顯示它的欲望以及優越感。事實上，我們所見到的也只不過是個背後是黑色，前面是白色的小盒子罷了！因為自我妄見和習性，「想」於是造就了思考的過程，而我們理所當然地就相信了。由於我們從不曾去分析過它，所以沒有理由不去相信，因為深信它的緣故，使得我們的我見永恆不朽，我們之所以不斷地在思考，是為了護持我們的我見。除非我見受到護持，否則它是非常脆弱而且會崩潰的，我們一再地順從身體的需求，最後竟變成護持我見的感覺。如果我們只去看著感覺，然後說：「這只是個感覺而已。」那麼，自我意識便不會存在了。

因為自我並不是真實的，所以才需要一再地護持。我們並不需要一直說：「這是棟房子，這是棟大房子，這是棟老房子。」因為很明顯地，房子是存在的。然而，自我卻不是，所以它才需要不斷地確認。這種護持來自於我們的思惟過程，再加上受到珍

惜與鍾愛的助長，以及六根與外境接觸後所生的「想」所致。

行蘊

再下一個構成我們的元素是「行」。它們可稱作「業行」，因為它們便是業的造就者。思惟過程一旦開始的那一剎那起，我們就在造業了。如果有人看到這個時鐘說：「這是個鐘，我沒有，我也想要有一個。」這就已經造業了——貪婪的業。或是有人說：「這個鐘很好，我的還沒這個好。」這就是羨慕的業了。當思惟一開始，就立刻造業了。它們有些是無記（非善非惡）的，並無任何影響，當有人只是說：「那是個鐘」時，這是無記的。但是，大部分的時間我們不是在造善業，就是在造惡業。如果我們看到一個顏色，我們就說：「我的房子要漆成那種顏色。」這是無記的，但這動機的背後也許是想擁有比鄰居家還美的房子，這便成了不善的業了。

一旦我們相信心裡的種種一切時，就已經是在護持我們所珍愛的自我了。這就是為什麼想在禪坐中停止思惟的困難所在，因為一旦這麼做，自我便得不到護持了。即使思惟只暫停了一會兒，讓心平靜專一，念頭仍是會馬上跑回來說：「噢！那是什麼？感覺滿好的。」那就前功盡棄，必須從頭再來了。我們的思惟過程中，不斷地在造業，它們（思惟、念頭）一直在批判、抉擇、執著及排斥。唯有剎那、剎那間的正念覺醒能夠做出正確的分析，如此一來，便能看清自己的所作所為，無須再去相信心所說的一切。在禪修中，修行人清楚地明瞭，心裡的東西大多是不

能相信的，它們不是老掉牙的，就是早已不存在了，有的甚至都還沒發生，或者根本就只是幻想罷了。大部分在心中飛掠而過的念頭，都是無關緊要的，倒是心通常會去招惹一些事端，並利用它來自欺欺人。

識蘊

構成我們人身的第五元素是「（根）識」，這是指藉由感官所做的接觸。眼根對色（相），加上眼識，三者結合而得視覺。耳根對聲音，加上耳識，結合而產生聽覺等等，我們時時都在利用自己的感官。此刻各位正在用你們的眼睛、耳朵、觸覺及心識。眼睛看你周遭的事物，耳朵聽我現在正在講的話，而知道坐姿的感覺是觸，心則試圖捕捉講演內容的涵意。我們想要製造能取悅我們感官接觸的環境，但這都是徒勞無功的，因為單要愉悅的感官接觸是不可能的。我們不斷受到經由感官而來的襲擊，在有情眾生是如此，在人類更是顯著。當聲音很大時，人們會受到驚嚇，有些音聲雖然聽來悅耳，然而若持續不停，則會令人難以忍受。一輩子光是放貝多芬的音樂，是行不通的。

感官其實跟我們所認為的有所差異。事實上，大多數人都認為這些感官本就如此，甚至從來都不曾思惟過它們，他們要的只是愉快的感受。無疑地，樂受確實可以藉由感官而得，可是卻鮮有人會認為感官對我們而言其實是個不幸。它們不斷地把我們推向各個方向，企圖去尋求快樂。

佛陀曾說過關於身體因貪求不斷而終得惡果的譬喻。一對父母帶著他們的小孩旅遊在沙漠中，後來他們的糧食用盡了，既

飢又渴，無法繼續前進。最後，他們竟將自己的小孩殺來吃了。

我們的「行」就好比被兩名男子拖入火坑中的囚犯一般。我們的思惟——無論善、惡，都將我們拖入輪迴的火焰當中。佛陀試圖藉這些譬喻來告知我們：一切構成人類的元素，本質皆是苦的，以此讓我們真勤精進，求脫生死輪迴。我們必須了解：沒有人真的擁有色、受、想、行和識，這是佛法中最難的部分，它要成為觀念並不容易，若要親身體驗就更難了。沒有實際的禪修，它只會停留在哲思的練習罷了！

五蘊——是我們的全部。那麼問題又產生了：「如果我們只是如此而已，那麼精進為的又是什麼？」沒錯，五蘊是我們的全部，但我們卻不以為然。我們必須從我們所知的著手，但是我們卻不知道五蘊就是我們的全部。我們所認識的自己與實際的自己完全不同，我們知道「我」是與色、受、想、行、識在一起，因此，我們必須在這方面下功夫，並淨化我們的情感，最後才能真正地了悟「我」其實只不過是五蘊而已。一旦沒有「人」存在時，就不可能有問題了，因為問題只有「人」存在時，才可能產生。

有為，但無為者；
有苦，但無受苦者；
有道，但無入道者；
有解脫，但無解脫者。

編者按：本文節錄自艾雅 珂瑪（Ayya Khema）所著《無來無去》（*Being Nobody, Going Nowhere—Meditations on The Buddhist Path*）一書。法園編譯群譯，法耘出版社八月出版。艾雅（Ayya）在斯里蘭卡是對女眾出家人的尊稱。

【佛教社會踏查】

麥爾福・史拜羅 著　香光書鄉編譯組 譯

涅槃的佛教——究竟解脫的宗教（三）

不論就觀念或社會學來看，涅槃佛教被界定是究竟解脫的宗教。就觀念而言，其解脫的觀念是必須超越整個物質和世俗的世界；就社會學而言，它為了超越世俗，就必須捨棄社會政治的世界。

目標：涅槃

到目前為止，我們將佛教的解脫定位在離苦上，事實上就是指脫離生死輪迴。但是佛教並不以標榜這種消極的觀念為足，就如基督教認為解脫於罪就是上天堂一樣，對佛教來說，離苦就是證入涅槃（nibbāna）。然而，涅槃的意義遠比天堂難懂，雖然它清楚地意味著不受後有和苦難，如入胎、妊娠、疾病、老化和死亡，但這只是消極面的表達方式。問題是這佛教的終極目標，是否能有其他積極面的特質。

這問題從邏輯上看來，好像只能有消極面的回答。因為如果涅槃象徵著不受後有——構成人身的那些物質元素或「蘊」（khandhā）的滅除，而依據佛教

教義，假如在身體壞滅後並沒有靈魂存在，那麼就可以推論得知涅槃意指永遠的息滅。這種推論似乎可以從經典中常見對涅槃的隱喻——生命火燄的熄滅，而得到佐證。然而，有許多其他的隱喻或詩意的意象，也可能意味著以不同於「熄滅」的涵意來比喻涅槃，以下是經典中各種不同的詮釋方式：

> 避風港、清涼穴、汪洋中的島嶼、福地、解放、解脫、安全、至高無上、超凡平靜、安逸的家、安靜、苦的止息、對治所有邪惡的藥方、不可動搖的、甘露味、心靈的、不滅的、不朽的、彼岸、無盡的、努力的成果、無上的喜悅、無法形容的……（Rhys Davids 1908:71-72）

從事經典原文研究的學者對這些和其他特徵的意義，在看法上有許多的爭議。La Vallée Poussin（1917）斷然堅持巴利佛教所說的涅槃，是指從一切生命的存在中解脫而出。他辯稱，就算不是全部，至少很多早期的佛教祖師大德都認為，任何形式的生命都是如此悲苦，以致「解脫，特別是無條件的解脫，似乎是他們值得去奮鬥的目標。」（1917:376）然而就經典的觀念來說，他承認事情沒有那麼簡單，因為他認為有關涅槃的定義，可以從經文去引述並佐證的有三種論點，也就是：（一）可能是指完全的止息；（二）可能意味著某種「不可思議的存在」；（三）也許是上述之一，或兩者皆是，或兩者皆非。雖說這三個論點引出的多重意義莫衷一是，但是La Vallée Poussin 認為從佛教的形而上學與本體論來看，都可

合理地推論出第一個觀念，而大部分經典談到「涅槃」這個主題時，也都是由這觀念來詮釋的。

鈴木（1963:50-51）斷然指出，涅槃並非是指：

> 意識的止息；也不是（如同有人認為的）暫時或永遠地壓抑心識；而是所有自我的觀念及因這觀念而生的種種欲望的止息。但這只呈顯出教義的消極面，其積極面則包含了對眾生的慈與悲。

一位緬甸的巴利文學者提出類似的觀點。當我告知他，我所訪問的大多數佛教僧侶認為涅槃是一種完全的止息，他說這是外道的見解，他堅稱涅槃並非完全的止息，而只是苦迫的止息。當所有的染污都息滅時，還是有些東西可說是存在著，「純淨存在，喜樂也存在。」可是在我問他，既然自我已滅除，就沒有任何東西是純淨可以依附的，也沒有人可以享受喜樂，這樣的存在怎麼可能呢？他承認這是個很難回答的問題。(1)

總而言之，雖然上述這位學者持相反看法，但現代緬甸的佛教徒對涅槃的意義，提出了三個與 La Vallée Poussin 歸於經典論調的相同觀點。一個小團體表示，由於未曾體驗過涅槃，除了談離苦外，實在沒什麼可說。他們表示，那就像一個未婚的女孩要已婚的姊姊談性愛經驗，得到的回答就是：只有自己親身體驗，才能了解箇中滋味。

另一個團體表示，雖然我們無法明確表達涅槃的意義，但它並不是滅除或息滅。這團體的部分成員辯稱，雖然涅槃意指生命中物質部分（rūpa）的完全滅除，但精神部分或心（nāma）猶存。其他人堅稱雖然心識也同樣滅除，但還有一種很特別的「覺」

（awareness, 緬甸文abinyin seik），留存下來體驗涅槃之樂（巴利文sukha, 緬甸文 thukha）。當進一步追問時，後者坦承很難定義這種喜樂，除非用消極性術語，如離苦。然而也有其他人表示（特別是少數僧侶），有種純淨的靈魂（緬甸文than shin:）直到涅槃，並解脫於任何苦迫而存在著。

最後，這團體的某些成員發表了一種觀點，最具代表性的是一位曾是基督徒且受過西方教育的比丘的論點，雖然他認同涅槃意指個體的滅除，但那並不代表著完全的止息。根據他的說法，整個問題可用類推法來探討。舉例來說，先想像一個不可分割的空間，假設現在你要蓋一棟房子，因此圍起一部分空間，再加以隔間。再想像，將這個被圍起來的空間依序用牆來細隔，於是成了個別的房間。但現在，假如內牆被敲掉，也就沒有房間了，最後外牆也被敲掉，連房子也沒了，那麼那獨立的空間怎麼了呢？它不存在了，它現在只是無止盡空間的一部分。他繼續說，所以同樣地，自我的個體是人為的；覺悟之後，與整個存在之間的牆被打掉了，這個自我也滅除了，這就是涅槃。

雖然在我訪問的緬甸人中，都有上述這兩個團體的支持者，然而第三個相信涅槃是指完全止息的團體是最大的，就如他們用緬甸文對涅槃所做的詮釋：「空無一物」（ba-hma. mashi.bu:）一樣，空、無、消滅及其他的同義字，被他們用來強調涅槃的特性。(2)這樣的觀點是僧俗一致認同的，而且僧侶們遠比在家居士更為堅持這種看法。當被問到為何止息是一個被期待的終極目標時，他們的答案是全體一致的：

下至地獄，上至最高的天皆然，每一個生命或任何一種生存型態都充滿苦迫，只有存在消失才能離苦。

儘管他們相信「涅槃」意即「止息」，但有些緬甸人並不願意用消極的術語來談論涅槃。例如從下列這個由不具代表性的觀點所做出的摘要即可看出：

當我問他「涅槃」的定義時，他強調「空無一物」(ba-hma. mashi.bu:)，就是沒有心識、沒有靈魂、沒有身體。只有平靜，沒有任何覺受，假如還有任何感覺就不是涅槃。然而，若說涅槃是空無一物也不正確，因為還有某種東西，那就是平靜。

就像他們相信涅槃即是止息一樣，大多數緬甸人並不把它當做是一種可期待的目標，隨之而來的壓力，造成了對這項教義做了不少重要的調整，這些我們會在下面的章節中看到。(3)

個人典範：阿羅漢

雖然涅槃的意義是模糊的，但證入涅槃的次第卻相當清楚地被勾勒出來。第一階段是「須陀洹」(sotāpanna，緬甸文thotaban)，這是「入流者」的階段，在此階段中已去除了使眾生流轉生死的十結使中的三種——「身見」(妄執有我)、「疑見」(懷疑佛法的真義)和「戒禁取見」(相信宗教儀式是解脫的方法)。證得「入流」的人，不再受生於人界以下的惡趣，而且最多再受生七次就可以證得涅槃。

第二階段是「斯陀含」(sakadāgāmin，緬甸文tha.ga.da-gan)，這是「一來者」的階段，在此階段中，貪欲和瞋恚大為減少，但仍未斷盡，只要再受生一

次即可。

第三階段是「阿那含」（anāgāmin，緬甸文ana-gan），前述的五結使已斷盡，不可能再生於色界。

第四也是最後階段的是「阿羅漢」（arahant，緬甸文rahan: da），已自其餘的五結使(4)中解脫出來，可立即證入涅槃(5)。對涅槃佛教而言，阿羅漢是每位佛弟子所應努力的目標。

詮釋阿羅漢最好的方式，就是將他與佛陀做個比較。雖然了悟有情生存的三特性方能得證涅槃，這是界定佛和阿羅漢的共同特質，但是兩者還有三個重要特質的差異。第一、佛自己發現解脫之道，而阿羅漢則是依循佛所教示的解脫道。第二、佛不僅已經悟道，而且不同於阿羅漢，他也證得無上正遍知、一切智，而且無所不能。第三、阿羅漢為自度求解脫，並不關懷其他人的解脫，他這點和兩種佛之一的辟支佛(the Pacceka Buddhas)一樣。辟支佛雖然自己尋得解脫道，但並未向別人開示此道，這類獨覺佛（Silent Buddhas）和圓滿佛（the Sammāsam or Perfect Buddhas）是不同的。圓滿佛悟道後，延後自己涅槃的因緣，直到將自己所悟證的教法傳授給別人，使別人也能證涅槃為止。所有歷史上的諸佛，包括現在的喬達摩佛陀，都是圓滿佛。

與一神教的神性一樣，佛教中的佛果也極為罕見，所以涅槃佛教是以阿羅漢而非佛果，作為個人修行的典範，所有佛教修行的標竿及所有佛教徒的目的，就是要成為阿羅漢。雖然這個典範被西方評論家指為自私且沒有同情心，但沒有一位西方人像大乘佛教的發言者——鈴木先生那麼

嚴厲，他說：「從宗教觀點來看，辟支佛冷酷、無情、以自我為中心，而且欠缺對眾生的慈悲。」(1963:9) 阿羅漢甚至更低於辟支佛，因為阿羅漢不但具有上述的缺點，還外加「沒有獨立思考，或自行發現究竟解脫道的智慧。」(同上)。總之，以上兩者都明顯地有「自私」的特性。

他們不為眾生共同的痛苦著想，因此，當他們解脫世俗罪業與煩惱時，就完成了宗教的修行，而不再與同類分享他們證道的喜樂。(同上，280)

〔因此，他們的佛教〕就我們個人業力論的倫理宗教生活而言，是最沒有道德的一種展現，只顧完成個人該做的，至於他人未做的就袖手不管。(同上，282)。

對大乘佛教而言，他們的典範是菩薩，而不是阿羅漢。菩薩為了幫助別人求得解脫，而延後自己的入滅，這是靠把自己的功德轉移給別人來完成的。就如鈴木所說的：

菩薩把自己善行所感得的功德及自己可以享用的功德，迴向以提昇受苦的眾生，這種為同類福祉所做的自我犧牲和無私的奉獻，形成了菩薩果位的重要特質。(同上，282)

在呈現一位擁護大乘佛教者的觀點後，我們面臨到的問題是，把阿羅漢和菩薩拿來做這種不討人喜歡的比較是否恰當？首先可以看出的是：先不論其倫理的地位如何，阿羅漢典範是就佛教功德和業報說，而推論出來的合理結果。因為輪迴是個人業力的作用，所以只有自己的所作所為，可以決定自己未來的命運。就如佛陀所說，每個人必須靠自

己的精進以求解脫，除了自己，沒有別人（甚至佛陀）救得了你。一個人現在是如何，未來又會怎樣，都是自己所造作的結果。所以，不管對別人有多大的慈悲，或多麼想要幫別人解脫，但除了靠他自己走這條路以外，誰也幫不上忙的，這就是《法句經》所說的（XII, 165-166）：

惡實由己做，痛苦亦由己；
由己不作惡，清淨亦由己。
淨不淨依己，他何能淨他？
莫以利他事，忽於己利益；
善知己利者，常專心利益。

其次要注意的是，阿羅漢典範所示範的解脫道，比菩薩典範所示的更吸引人。先不管功德迴向的技術問題（以後會談到），如我們所知，阿羅漢證得涅槃，並不是靠累積功德這種機械化的過程，而是靠宗教修行得到自我轉化的結果。但是成就菩薩的典範可經由機械化的過程達到，也就是菩薩將功德轉給信徒，而不要求信徒本身轉化人格，以作為解脫的資糧。因此，不管個人對阿羅漢和菩薩典範的道德評價為何，都必須正視兩者關鍵性的差異。假如必須經過徹底的心靈轉化才能離苦，那麼不管菩薩自我犧牲的精神有多麼神聖，都無法幫助信徒達到解脫的目標。

雖然在上座部傳統中找不到菩薩典範（這與上述原因無關），但在這個傳統中，絕對可以看到與菩薩相關的戒行與慈悲的特質。除了證阿羅漢果所必須具足的慈（mettā）、悲（karuṇā）等美德外，佛教的戒律和教理所強調的，就是一位至高無上的喬達摩佛陀，而他也是各地佛教徒的楷範。雖然佛陀給予上座部佛教有關涅槃的教義是不可能直接救度

別人，但佛陀試圖以與別人分享他智慧的這種方法，間接地幫助人們達到相同的目標。悟道之後的佛陀隨即可以入涅槃，然而為了悲憫眾生，他並不立即入滅，反而以自己所悟證的真理開示世人，好讓人們也學會如何得到解脫。總之，雖然佛陀沒有救度世人（因為他不能），但他卻為世人開示解脫道，只要人們願意遵循這條道路，就可以解救自己。

我們觀察到十分有趣的是，在緬甸的上座部佛教中，僅有一個小團體，他們的傳統就是發願成佛，而且是成為圓滿佛而不是辟支佛。當然大多數緬甸人並不渴望成佛，那是因為上述那種概念動搖了人們的想法。要得人身已是非常困難，這可由一個常見的譬喻看出：「得人身，若爪上泥；失人身，如大地土。」更別說生而為佛了！想想須自視多高的人才敢作成佛的夢。然而，如我之前所說的，在緬甸仍有堅持已久、發願成佛的傳統。我自己就曾遇過少數緬甸人，自稱是不斷努力而且希望能成佛的「初發心菩薩」（hpaya: laung:），雖然成佛必須經歷無數輪迴，才有可能達到 (6)。

再來，值得一提的是，雖然只有少數緬甸人精研佛法，但我在他們之中發現有些菩薩信仰時，還是感到意外。甚至有上述的比丘，在我問到他們「為什麼發願成佛」時表示——他們不但發願達到涅槃，也希望帶著別人證入涅槃。他們說，只有他們成佛時才能圓滿此願。但不能否認的，緬甸人關心涅槃的程度，如同我們所了解的十分有限。他們大多發願成為阿羅漢而不是成佛，這意謂著他們只是在意自己的解脫，然而，強調這樣的願，與說一位基督徒只關心自己的得

救一般，是毫無意義的。(7)

社會典範：出離世間

一個解脫宗教（如韋伯所指出的）根據其解脫的觀念，可能會採用四種態度中的一種來看待世間。其一，認為世間是美好的，這種宗教看待世界有如一個競技場，在時機成熟時可在該處達到解脫。或者，如某些神秘導向的宗教，他們則採取漠不關心的態度，這種內向型的宗教認為世界與他們所關心的解脫毫不相干。

再者，是想對世界進行改革的宗教，例如先知型的宗教，譴責世界為一個罪惡的社會文化體系，並以自己的宗教倫理價值觀作為標竿，而企圖去改造它。最後，是把世界中真實的或可以想像的一切都否定掉，認為不論世間如何巧飾，對尋求解脫來說，都只是一種擺不開的障礙，這正是規範佛教所持的看法。只有滅除對世間及其一切空幻的執著，才能得到解脫，對世間及其一切表相的渴愛和執取，必須完全根除。這就需要棄絕並遠離這個世間，不只是因為它的誘惑使得不執著變得更加困難，而且它也會增加修習戒、定、慧（解脫的三種方法）的困難度。一個真正的佛教徒是位棄世者，也就是出離世間的比丘。《沙門果經》中這麼說道：

> 世俗的生活充滿障礙，那是一條朝向煩惱、混亂的路，捨棄一切塵世俗務的生活，有如空氣般地自在。身處俗世而要過著充實、純淨、圓滿的、高層次的生活是多麼困難啊！就讓我剃除鬚髮，

穿上橘色僧袍，離開世俗之家，過無家無累的生活吧！（*Dialogues of the Buddha*, Pt. I.p. 78）

無疑地，世俗的誘惑很大，執著親友、欲樂及對物質的熱愛，都只是羈絆。但是，這些執著是可以且必須予以斷除的，只要當執著生起時如是思惟：

這是一種束縛，其中雖有那麼點快樂、歡愉，但痛苦更多，這是一個釣魚鉤。（《犀角經》*Khagga-visānasutta* 3. 27）

如此，

就可以掙脫束縛，如破網而出回到水中的魚一樣，如火不會燒已燒過的地方，如犀牛獨自遊走一樣。（同上：28, in *Sutta-Nipāta* p.9）

請注意，佛教的出離世間（並不像其他宗教的出世）並不是一種自虐或苦行的生活方式，而是否定世俗的價值觀，擺脫一般社會的包袱，過著一種自在的生活。棄世比丘所行的八正道，是遠離兩種極端的中道。佛教的出離，一方面是指拒絕那種「被情慾所吸引、低劣、無法提昇靈性、沒有價值的、沒有好處，只適合那些追逐名利者」的生活方式；另一方面是反對「痛苦的、不值得又無益的」苦行。（《初轉法輪經》*Dhammacakkappavattana Sutta*,2; in *Buddhist Suttas* pp.146-47）

對涅槃佛教來說，真正的佛教徒是棄世的比丘。甚至原始佛教時，確實承認有二類佛教徒：生活在世俗的「優婆塞」（upāsakas），和離世雲遊的「比丘」（bhikkhus）。然而前者畢竟離聖道尚遠，他們主要的宗教價值，在於護持那些精神有成就並必須出世的人們，只有後者才是釋姓

佛子。

不論就觀念上或社會學上來看，涅槃佛教都適切地被界定為一種究竟解脫的宗教，至此已非常明顯了。就觀念上而言，其解脫的觀念確實很徹底——必須超越整個物質和世俗的世界。而就社會學而言，它解脫社會的特質同樣是相當徹底——為了能超越物質和世俗的世界，就必須捨棄社會政治的世界。但遠離物質世界是不夠的，那只是在心理徹底放捨前的必備條件之一，也就是要能出離世俗，必須先切斷一切束縛，放下所有牽掛。只有做到完全徹底的出離世俗，才可能證得解脫。涅槃佛教期望的不多，但也要求得不少。我們借用韋伯的說法，他正確地描述涅槃佛教為「……你所能想到的追求最究竟解脫的宗教」。（Weber 1958:206）（下期待續）

【註釋】

(1) 因為巴利經典在十九世紀中期廣為歐洲學者所熟習，於是引起一連串佛教專家對「涅槃」原文意義的爭辯。辯論中的許多主要人物都認為，「涅槃」意謂「息滅」是一種很矛盾的概念，而從佛教涅槃觀的實際經驗所得的資訊來看，有趣的是，許多人所持觀點的依據並非來自原文的詮釋，而是訴諸人類本性。對他們而言，和他們一樣的人類，會去堅信一種以「息滅」為解脫目標的宗教，是難以想像的。以下列的引文為例：

近來有許多對種族差異的討論或文章，不管有何差異，都無法抹煞人類機能上的相似，和人種上的一致性。同類的人組成一個家庭，而其中所有的成員有著相同的理性，一樣的意識以及一致的是非、價值觀念。我無法認同，三十億的人口生活在他們虛無的未來的希望下，而別無其他信仰。沒有一個國

家，沒有一個人種會淪為這可怕的情形，否則不只有更多不同的人種產生，還會有不少具不同機能、才智或本質的人類出現。（Ad.Franck, *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques de l'Institut Impérial de France*, 1862, p. 344, Quoted in Welbon 1967: 77）

或者：

假如佛陀果真是一位聖者，一位深愛著人類、善法的開示者，且身教奉行，從不踰越，那麼以下的開示並無損於他的形象：「眾弟子啊！命運使你們墮入你們所害怕的生死輪迴的無間流轉裡。不過，你們對我所說的話要有信心，我會使你們全部得到解脫，而這也意指你們的壞滅。此外，唯有在這些情況下，你們才有可能了生脫死：你們必須終生嚴謹奉行戒律、懺悔、禁欲、苦行，這些都是我不斷地向你們開示和告誡的，也是我以身作則、親自踐行的……」這並不是去詆毀佛教徒的健全理性，他們就算和我們不盡相同，但畢竟也是我們的弟兄……也不是要傷害所有的人類，來提出這作為佛教信仰的怪異論調。二十五個世紀以來，這些忠實而虔誠的苦行者，努力地實踐他們導師所說的嚴格戒律，只是為了得到「一無所有」。（Obry, Jean Baptiste Francois. *Du Nirvāna bouddhique en response à M. Barthélemy Saint-Hilaire*, 1863. Quoted in Welbon 1967:81－82）

(2) 堅持「涅槃即止息」這觀念的團體，和從緬甸其他方面得到的報導有很大的不同，他們否認在涅槃中可能和所愛的人重聚的說法。雖然很多人表示他們願與雙親、配偶和孩子重聚，但包含那些不認為「涅槃即止息」說法的人，沒有一人認為有這種可能存在。事實上，很多人說他們並沒有這種奢望，因為家

人的牽絆，就像所有的執著一樣，都只會招感苦迫。

(3) 就經文及在緬甸的意義二方面，來對涅槃作進一步且深入的探討，可見 Slater（1951）。

(4) 其餘的五結使是希求來世生為色界天人；希求來世生為無色界天人、傲慢、自以為是與無明。〔譯註：五上分結：（一）色貪，貪著色界五妙欲之煩惱。（二）無色貪，貪著無色界禪定境界之煩惱。（三）掉舉，上二界眾生心念掉動而退失禪定之煩惱。（四）慢，上二界眾生恃自凌他憍慢之煩惱。（五）無明，上二界眾生耽著禪定，而於真性無所明了之煩惱。（《佛光大辭典》，頁1055）〕。

(5) 一如緬甸人使用的這些術語，前三階段稱為聖者（ari.ya）。一方面，他們和凡夫有別；另一方面和已在涅槃之門的阿羅漢不同。

(6) 在《本生經》的故事中，記述佛陀未成佛前無數生的故事，在當中稱這位未來佛為「菩薩」（Badhisat），緬甸文翻譯成 hpaya: laung:，是「初發心菩薩」之意。

(7) 有些評論者主張這種「自利」的宗教典範，在一般社會生活中，造成了自私自利及自我中心的行為。我個人懷疑阿羅漢典範與緬甸人所謂的「利己主義」之間，有任何的因果關係。然而，有些緬甸人將對他們同伴的自私所感到的悲哀，歸因於上座部佛教的阿羅漢。就如一位傑出的知識分子所說的：「因為阿羅漢典範的緣故，緬甸人只關心自己；而這種自私的想法是緬甸最大的問題。目前，首要之務就是需要有些人發心做菩薩，為別人服務。」（這當然是一種對只與解脫有關的菩薩教義的誤解。）當我問及這是否與上座部佛教教義有所出入時，他極其尖銳地回答，「一點也不！這和教義非常吻合，只有在緬甸才故意忽略這些東西，至少我們有五百五十個本生故事。」（如我們已知道，這種說法又是另一種誤解。）

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。

【談戒說律】 釋悟因

安居結界的意義

結夏安居在戒律中是屬於作持戒，安居之前一定要先結界。結界的目的是劃定範圍，劃定的範圍是自然界或非自然界，比丘、比丘尼在此範圍內活動，才不犯別眾、離宿、宿煮等過失。

「界」是什麼意思？

佛法上常講十八界，「界」是什麼意思呢？十八界所指的「界」是入、處、界的「界」，它表示種類、元素，如色界、識界、根界，「界」指的是色、識或根的這一類聚。

在戒律上也談「界」，指的是範圍、區域、場所，即依作法而劃定的某一地域範圍，依《四分律》卷三十五載：

隨所住處人多少，共集一處說戒，聽作說戒堂，白二羯磨（白法），若欲立新說戒堂，聽解前說戒堂，白二羯磨（白法），然後更結。

這是指比丘、比丘尼依人數多少，只要集合在一個場所說戒、誦戒，應該白二羯磨作說戒場所，若要改變至另一場所，則必須於再做之前先白二羯磨，以解除前一個場地所結的界，表示不可重覆結界，也就是說：

比丘、比丘尼所居之處，不得無界而棲，若違制者作法不成，眾僧得罪。

因此，

若依城邑村落境內僧伽藍住，欲行僧法，創結大界者，上座先應稱量界限，令知事人，豎立四方標相，安立相已，隨此境內比丘、比丘尼若干，應須往約結期，先共睹其標相，其知事人應指示法，此是大界某隅，以某為標，大眾各須明記無忘。

在這樣的作法劃定範圍後，「界」就出現了。「界」是要經白二羯磨而成的。結界的目的是劃定範圍，劃定的範圍是自然界或非自然界，比丘、比丘尼在此範圍內活動，才不犯別眾、離宿、宿煮等過失。我們現在居住在固定的寺院、庵堂、精舍、蘭若、講堂，想當然已有確定的範圍，就不太知道有「界」的存在。

其實「界」有「自然界」和「作法界」兩大類。「作法界」有大界、小界、戒場界三種。「自然界」有聚落、蘭若、道行、水界四種。

在佛制戒律的羯磨法中，凡是要成辦某事，在人數、方法、場地等都有規定，是相當科學的方法，例如授戒、說戒、懺罪、結夏等羯摩法都有很詳盡的規定，因此「界」就有攝僧界、攝衣界、攝食界三種不同的作法，好讓大眾有規矩可循。

安居結界的作法

結夏安居在戒律中是屬於作持戒，安居之前一定要先結界。佛陀成道到入滅的四十五年中，他所遊歷弘化的許多地方，

不太容易一一查出，惟獨每年的結夏安居地點，都記錄得非常清楚，每種文獻的記載出入很少。我們今天依照佛制來結夏，大眾應先明定共同活動的區域範圍，這範圍要有多大呢？如果有人說要以整個台灣為「界」，這不太可行，因為它的範圍太大，到那裡遊行都不算出界，那就有違安居本意了。佛制比丘、比丘尼在大界內結夏安居，因有明定的範圍，才有標準判定是否出界，才有接受請假的作法。

每一位安居者都要知道界相在那裡，舊住比丘尼有義務要告訴後來的新住者。「界相」是大眾在平常共住共修當中就要知道的，除非界相有所改變，不然是可以不必再解結界。香光尼僧團為了讓大眾有複習的機會，每年結夏日都將解界、結界的作法重作一遍。在作此法時，境內所有的比丘尼都要在場，依法不准請假，若為特殊緊急的三寶事需要請假時，也必須出界外，不可留在界內（這裡說所有比丘尼，也必須是有四人的集合才能成眾，若少於四人便不成眾，若不成眾，結界也無法成立，因為這是不如法的）。

能圓滿一個夏安居，就增加一歲夏臘。事實上，要增加一個夏臘並不太容易，它需要具足很多條件，如法的結界也是其中之一。

結界的現代意義

有一年夏安居我去泰國參訪比丘的安居生活，於是重新了解中國佛教叢林制度

與泰國上座部比丘在聚落安居間的差別。

在泰國，比丘平常都在各處行腳訪道或遊方弘化，平日早上出外托鉢乞食，用飯完畢，便收衣鉢，敷座而坐，一旦結夏的時間到了，他們就尋找一處可以安居的地方，聚集在一起，或寺院或阿蘭若，不一定要住房，或山洞、樹下，或村落、船上，設定在某一範圍內，搭起個人帳篷，一人一支，可打坐、可休息。

他們彼此之間有人、法、食的同與別。例如，同一住處、同一說戒的界內僧眾和合共住，這是「人同」；每半月集合行布薩說戒，這是「法同」。在「人同」、「法同」中，有「人法二同」、「法食二同」、「法同食別」等的差別，不論是那一種都要在界內共同舉行才算如法。一群比丘（四人以上）約好，共同制定規矩，依戒而行，就在這個區域大家共住、共修、共行。當這段時間結束了，「界」就解除而不存在了，好像辦一次三個月的營活動。

結夏期間，如再有任何新來的人，就由舊住的人告訴他要怎樣共住、共修、共學。「界」的種類，隨著作法的種類而有差別，例如授戒或懺罪都有它的作法，我因結夏安居的因緣，和大家略略提一提。

結界是使比丘、比丘尼在此範圍內不犯別眾、離宿、宿煮過失的一種作法。其中，我再舉作法界當中的攝食界來說，攝食界即是規定食物的儲藏、烹煮和進食的處所（此處稱淨地或淨廚）。

大家共同劃定一個範圍，在那個範圍內，才可以儲藏、烹煮或進食。因為飲食

的問題相當繁雜，易生染穢，若與之共住或看守它，易生過患，且違背儀節，這樣就叫「不淨」。若加作法結攝食界，大眾公認即成淨，吃也不生罪。除此之外，不得儲食、進食或煮食。這樣的規定使比丘、比丘尼不犯宿煮。我看泰國比丘完全持過午不食戒，不自烹煮，由居士供應，他們不吃素，但一定持過午不食戒，若過午食會被僧信看不起；而中國佛教重視素食，不一定持過午不食戒。

在台灣很多佛寺的住眾除在公共大寮烹煮外，還自己設小鍋灶，在寮房內外到處都可烹煮，其實那不僅無法持守戒律，連寺院生活的管理，也無法上軌道。

大陸寶華山被大眾推崇為律宗道場，以傳戒名聞天下，我曾聽說因為傳戒工作繁忙，僧眾趕不上用齋，都在寮房裡私設小鍋灶，私造飲食。因此，整天炊爨烹調此起彼落，已大大違反佛制大眾共住的攝食界、設淨地的本義。若從「宿煮」到小鍋灶的過失看起來，或許有人會說那是小小過失，但小過失也會把一個典範道場腐蝕殆盡，可見「界」的羯磨設制，其本義足堪尋味。在現代僧人的共住中，「界」的作法，實有重新提出來詮釋的必要。

我們現在的修道方式可以說是天天都在安居中，「界」相當固定，因此，香光尼僧團現在的作法是將「界」畫一個平面圖放在服務台，如果有客僧或新來者，就由知客師為她說明服務項目、活動範圍等界內的規矩和作法，例如早晚殿、過堂時間、誦戒日、近日行事、出坡時間與地

點、出入告銷假等規定，由知客師負責送單、安單。這些事不是只有在安居期間才做，平時就應如此做，以便利彼此修道。

（民國八十五年安慧學苑結夏開示。釋見勛整理）

【教訊采摭】

伽耶山基金會養慧學苑落成暨聖像開光舉辦系列活動

【台中訊】伽耶山基金會養慧學苑於六月十三日舉行落成暨聖像開光典禮，恭請中華佛教傳佈協會會長、新營妙法寺住持心田法師主持，是日計有各道場法師、護法善信共千餘人參與勝會。養慧學苑並於是日起，一連二天舉辦大悲懺法會。

養慧學苑由香光尼僧團方丈悟因法師所創辦，是香光尼僧團法師於台中為大眾服務的道場，也是提供給社會大眾修學佛法的環境。配合此次落成典禮，養慧學苑舉辦系列演講：六月六日由心田法師主講「信佛與學佛」，六月八日由卓播英教授主講「情緒管理與健康人生」，六月十一日由悟因法師主講「養慧」，每場演講均吸引近百人聽講。此外，自六月一日起至六月十三日舉辦攝影聯誼賽，並展出「宗教成人教育——佛學研讀班展覽」。

◎伽耶山基金會養慧學苑於六月十三日舉行落成暨聖像開光典禮。

（圖為典禮後全體合影。本刊資料照片）

【談戒說律】 釋悟因

結夏好用功

結夏安居的制戒因緣是為了惜護生靈，而其真正旨趣卻是在修道用功，在結夏安居期間，以九十天為一期，我們可以作用功的計劃，使方向明確，設定具體的目標來檢核自己。

結夏安居旨在修道用功

佛陀制定僧眾於夏天三個月要安居一處用功，這制度又稱為「雨安居」。因為每年這時節印度正逢雨季，大雨滂沱，外出遊行不免傷生害物，比丘們穿著攜帶的衣缽物品常會遭大水漂溺，狼狽不堪，有時還會發生意外，甚至連個人的身命也會不保，所以佛陀制定僧眾要夏安居三個月。

再者，早期佛教剛成立僧團，尚未規定安居的作法時，就有社會人士批評佛教「諸外道沙門、婆羅門，尚知三時夏則安居，眾鳥獨作巢窟，住止其中，不應一切時遊行」(《五分律》)，於是佛陀制定出家僧人要夏安居三個月。這種結夏安居制度的產生，顯示佛教在弘傳的過程中，有採納印度外道團體的習慣作法，也接受社會的批評建議，與考慮地理環境氣候的因素，而能有所調整，制定合宜的共修制度。

而現在的台灣佛教環境，是否仍有當時印度環境的因素存在呢？台灣的僧團是否仍要依循結夏安居的制度呢？有法師便

向我詰問：「我們現在還要安居嗎？」

我的主張是香光尼僧團仍要年年結夏安居，依戒律而行，過合於律制的修道生活。因為佛制「比丘尼不前安居，不後安居者，波逸提」。結夏安居的制戒因緣是為了惜護生靈，而其真正旨趣卻是在修道用功，這是佛制戒律的本懷，規矩背後所具備的功用我們不可不知。尤其每年此時，對沿襲的規矩、制度，一定要重新提攜、詮釋，在我們確實去實踐它時，自然有它的新生命。聖人設教自有其大義存在，在實踐的同時也是在複習我們的本願，肯定它是不可輕忽、不可放棄的。

依《毗尼摩得勒伽》卷六記載：

欲安居時，當好籌量，已安居此住處得同意不？安樂住不？共語共坐不？復有隨病欲食易得不？病時醫藥可得不？有看病人不？有持修多羅、毘尼、摩得勒伽、阿毘曇不？比丘無有鬥諍相言不？眾僧不破不？如是籌量已，安居。

這是說要安居的共住者應是一群和樂的共修者，而不應該有如啞羊僧——一群禁語、止語或老死不相往來的人。而應該是在色身安頓上，如生病、飲食的相互照顧，在修法上能相互切磋琢磨、提攜，有法、有律、有論，為修法而共住的一群人。

在安居當中，無事不得出界外，若為三寶事而出外時，要向大眾說明出外的原因與前往的地點。最多可以出外七天，若事情一直尚未辦妥，無法趕回來，依《五

分律》規定，可白二羯磨到十五天，甚至到四十天，仍不算破夏。這些都是對安居的規定。

清楚覺察心念

今年在安居前，有法師提出要用功的重點，希望自己今年夏安居期間能「少生氣」，這的確是值得認真用功的重點。但「少生氣」的用功法應該不是禁止別人讓我生氣，或禁止別人不生氣，而是「我不生氣」。

我們常聽人說：都是某人惹我生氣，某事引我生氣，某物擾我生氣。我本來並不生氣，都是由外面的事物引我生氣的。既然心中本來無有氣惱，本來一片空寂，是因外在的人、事、物、境而引生，那麼讓我們不妨學著看清楚自己的感受。一般人會生氣惱，常是因為有不順心意的感受，若我們對不順心意的感受了了覺知，如實知道它，心不再隨它流轉下去，就不會再生出其他種種的煩惱，心就可以找到安頓。

這是用功的方法——只在心明了覺知、了了分明，如實觀察自己的念頭：順心則貪，不順心則瞋；貪則希望獲得，瞋則推開拒斥；在貪、瞋心念的起伏中，心便無法平穩。但奈何世間有多少如意事？多少不如意事？它本來就是生住異滅，轉念幻化，心便在這幻化中生氣懊惱，起伏波動著。因此，用功只要如實了知、了了分明心的變化，就是精進了。

大家在夏安居前各自提出有關戒、定、慧的用功計劃，也發願要去實踐。但用功的根本是要去學會處理心的情緒和煩惱，那就是要先看清楚心中的一團混亂是怎麼一回事，所以要先修止——澄靜心念，安頓這顆心，待修止後，再直觀心，自然由觀而知心——清晰，煩惱無所遁形——魔來魔現，鬼來鬼現，就會發現自己其實被這些幻相要得團團轉，而引生出種種煩惱。用功的開始便是要修止、修觀，看心念、看煩惱、看情緒、看自己的妄念紛飛。

因此，在安居期間的自我用功計劃，是藉此期限處理自己的心與煩惱的問題，體驗自己身心的奧祕。它是有教理作根據，有踐行的階次，使自己的身心獲得寧靜。不論最後會是什麼結果，但只要我們用心體會，這一路走來的任何體驗，都是我們要珍惜的。

定功課督促自己

在結夏安居期間，以九十天為一期，它的期限相當清楚，我們可以作用功的計劃，使方向明確，設定具體的目標可檢核自己，所以功課一定要訂，至於要做到什麼程度，盡心就好。最好每天給自己一段自我沈澱的時間，學著將每日的所作所為做個總回向。

早期安居時，大家會訂很多功課，等安居結束時，如果不能如期完成，心裡就會覺得很不安。因此我常勸大家訂功課不

要訂得太多，但要訂得具體，才有辦法落實，可以檢核。

提振威儀與紀律

今年結夏，我要提出兩點請大家注意的事，首先要注意個人的威儀細行。

香光尼僧團的結夏安居從民國七十年開始施行，那時佛學院已經開辦。每天除早晚殿、過堂等五堂功課外，學院有一定的經典解行課程。安居期間，下午的課程排得較少，大家可以誦讀經論或拜佛、持咒，而且在每逢安居前，引導大眾寫出自己今夏的功課計劃，之後每個月都要自我檢查進度，看看實踐的結果與原訂目標的差距有多少。

安居三個月下來，大家做總檢討，總覺得時間不夠用，前幾年大家還不會做計劃，功課常常超列過多，即使少眠少休，也無法完成，現在我還保存當年大家預列的功課表。逐年做改善，到尼僧團安居的第五年時，發現自己要用功，還需要修正生活中的威儀細行、體諒別人執作的辛勞，於是聞板聲即赴、聞鐘聲即起、輕聲細語、行止端正、尊重執事人等，都是在安居中可以用功練習的功課。

修行人不論行住坐臥，在一舉手、一投足間都要用功調攝身心。佛教中有舍利弗見阿說示的得度因緣，使舍利弗由外道轉入佛門，歸投佛陀座下，舍利弗知道一個人的行止安詳，是有功夫、有內涵的。所以，威儀齊整、舉止安詳的表現不只是

外在的裝模作樣，而是修止、修觀、內心有所安頓的呈現。

至於共住的規矩，有人說在團體修道生活約束較多，而個人獨修較自由、無拘無束，團體共住確實也有這方面的問題。但其實戒律提出「人多昧己」的人性考量，考慮人往往對自己下不了手，會放縱自己，而常將無拘無束、放任當作是自由。但出家是志在陶賢鑄聖，去除自己的習氣，因此在僧格的養成過程須先入眾，過僧團的叢林生活。

清規是中國祖制，屬於隨方毘尼，「叢林之立，必有清規，所以警懈怠，防放逸也。」古德說「叢林之下無曲木」，叢林設立的規矩、禮法，便是要使大眾有共同的軌則可循，不互相干擾，可以安心辦道，而佛陀制定戒律，就是要讓大眾的身心有可依循的規範，彼此於身、口、意、見、戒、利等方面都能和合，個人身心不放逸，團體身口無諍，行事有所依循，大眾能過和合共住的僧伽生活。

團體共修除了可防止個人放逸身心，也可獲得善知識的指導，因此，佛陀要僧人過團體生活，即使像大迦葉雖然是個人獨居自修，佛陀仍要求他要與僧眾半月半月一起布薩誦戒。而出家尼眾還有較嚴格的規定，如不能獨居、獨住，一定要結伴同行等。

為了成就大眾的修學，請慈悲納受，共同來創造一段和樂、清淨、精進的結夏安居生活。

（民國八十一年香光寺結夏開示，釋見勛整理）

【成人教育】

釋見潤

成人教學實務之探討

教學，可說是一項既複雜又富有挑戰的工作。教師除了有「願意教」的熱誠之外，還必須「能教」、「會教」，才能勝任愉快，發揮教學效果。

前言

資訊發達、專業知識快速過時的現代社會，成人必須繼續學習以獲得承擔多重角色的知能及適應社會的變遷。「終生學習」已成為普遍的需求，相對地，在成人教育的領域裡，有關「成人教學」的研究也日益受到重視。

一般說來，初次擔任成人教學的教師大都感到有所困難，因為過去並沒有這方面的經驗，大多數的教師便依照過去求學時代所受的學校教育的方式進行教學。然而，成人與兒童、少年、青少年不同，成人在身心發展、學習動機、知識背景、社會經歷、價值取向等方面，呈現相當高的個別差異。因此，擔任成人教學的教師所面對的挑戰也更大。

目前台灣地區有關成人教學的理論大多採擷國外學者的觀點，本土實務層面的論述發表尚少。由於成人教育具有豐富多元的特性，提供成人教育的機構類型及其實施方式、內涵，也呈現各具特色的面貌。本文僅就筆者參與香光尼僧團佛教成人教育志業——佛學研讀班的行政、教學經驗，以及訪談曾任佛學研讀班六位成人教師（註）的教學心得所得的文字資料為主，探討有關成人教學的幾個面向：初任成人教師的心情、成人學習者的特質、成人教師的角色、具備的條件、成人教學的方法等，俾提供成人教師或成人教育機構培育師資的參考。

香光尼僧團佛學研讀班的實施方式

黃富順（1992）提出，成人教育的實施方式約可分成「面對面的課堂教學」、「通訊教學」（或稱函授教學）、「電視、廣播教學」、「自我學習」等幾種，近年來，並有採取多種方式結合的趨勢。

本文所探討的香光尼僧團佛學研讀班採班級制，以初、中、高三級的教學，提供成人循序漸進研讀佛學的課程。成人依其可行的時間選定一個上課日參與學習，選取同一上課日者，即成為同班的學員，各班由一位成人教師擔任授課，教學活動主要是在教室的情境

中進行。佛學研讀班的性質乃屬於「面對面的課堂教學」實施方式。

「面對面的課堂教學」，是指在特定的場所，由專門的人實施面對面的教學，這是一般人最熟悉的方式（黃富順，1992，頁 8）。

成人教學實務的幾個面向

〔初任成人教師的心情〕

「第一次接觸成人的感覺是緊張、歡喜，各種滋味交錯。會緊張是因為對於台語的表達不是很熟悉、課程準備不足、對自己的信心不夠、不清楚學習者的背景。」

「剛開始接觸成人學員時，非常恐慌，深恐自己的佛學素養不足，不能夠提供最好的內容給他們。」

「記得第一次踏進教室時，緊張的感覺甚過一切。台下坐著的學員，有的比我年長，有的社會歷練頗多，部分學員在佛法修學上也相當精進，不知該如何上課才能滿足他們的需求。」

「從小我就害怕上台，雖曾有面對兒童的教學經驗，但是第一次面對成人時，緊張之

外，還有許多的茫然。一者不清楚他們的起始點何在，再者不知如何將佛法的義理，轉化為生活上可以觸摸得到的語詞。」

「第一次教學的心情是有些複雜。成人的生活面廣、社會經驗豐富，和他們相處，能打開自己的視野，因此心情是愉悅的。然而，不可否認地，也是會緊張，以前在佛學院的生活規律、單純，而教學工作則是多元的，是生命體驗的分享，如何帶動學員體會學佛帶給生命的蛻變、喜悅，對自己而言，是一項考驗。」

「擔任佛學研讀班成人教學之前，曾在其他分院領過執事，有較多的時間面對成年的學佛居士，因此，對人來說並不陌生，令自己緊張的是課程內容的問題。一向所學的佛法，如今深入淺出地說出來，轉化變成初學佛的居士所能了解、接受的內容，這個部分是很大的考驗，當自己要去進行時，才發現其中有很大的困難。」

幾乎每位初任成人教學的教師在第一次擔任教學、面對成人學習者時，會有緊張、茫然或恐慌的感覺，導致這些複雜心情的主要原因，來自教師對於成人學習者的陌生感、對教學內容的掌握還不是很熟練。

甫從佛學院畢業或年紀較輕的教師之所以對成人學習者感到陌生，乃因成人的背景相當地紛雜。同一個班級裡的成人學習者，從十八歲以上的各個年齡層都有，有不識字卻好學、認真的老年人，也有碩、博士學歷的知識分子，以及任職於各行各業的社會菁英，因

此，如何契應成人的需求，幫助成人學習，對教師而言是個很大的考驗。

而即使是在個人工作環境或生活當中，已累積多年接觸成人的經驗，初任成人教學的教師在進入教室的情境，面對成人時，仍不免出現緊張的心情，對於如何將教材的義理與成人的生活經驗產生連結，深入淺出地轉化為成人學習者可以了解、接受的意涵，也是教師必須不斷反思、學習和調整的課題。

〔成人學習者的特質〕

離開學校已久的成人，再次參與學習活動，特別是「面對面的課堂教學」方式的情境時，在第一次的見面裡，大部分的成人會感到緊張、不安，或產生焦慮、不知所措的情況。

成人學習者的年齡層分佈很廣，各個年齡層的特質也不大相同。通常，「報名台語班的學員年齡較高，識字不多，自信心較不足，多是抱著歡喜心來學，不計較學多少。國語班的學員多屬較年輕的知識分子，學習動機各異，有的是好奇，有的是虔誠好學，也有的是為了陪父母來。」

學習態度方面，成人學習者「能夠自我負責、自我要求，學員來上課多是為學佛而來，對於上課所需配合的相關事項，只要說明清楚，都能主動遵守。」並能主動學習，「特別是由老菩薩身上，明顯地看到這個特點。他們對人生的酸、甜、苦、辣體會很深，有的是

幼時受到重男輕女觀念的影響，失去上學的機會，對於在老年還能再有機會上學，存著非常珍惜的心，遇到學習上的困難，也都謙虛地歸因於是自己的不足所致。」

就參與情況而言，高齡者普遍珍惜學習的機會，平均出席率也較高，青年及中年期的成人或因正處於創業階段，或因需照顧家人、陪伴年幼或升學階段的子女等，呈現較為忙碌的景況，缺席的比率也較高。此外，「自動自發報名者，較為主動、積極，若是因父母或親友鼓勵就讀者，較為被動，半途輟學者，大都是後者。」

由於成人學習者的閱歷豐富，較有自己的看法，對於教師所提供的新知，不會照單全收，而是經過與其舊有經驗連結，加以思考、判斷、抉擇後，再汲取成為自己學識知能的一部分。成人學習者的自尊心也較強，需要多給予鼓勵，肯定其優點。

而當成人學習者發現自己在學習過程中有所成長，例如：「受了佛法的薰陶後，於家庭、公司、各種人際關係上，多有顯著的改善」、「由消極趨向積極、正面的思考」、「較不會鑽牛角尖，減少許多不必要的紛爭，最重要的是家庭更和樂、更能互相體諒」、「對生活中所發生的事，較能去看清它的因緣，遇逆境時，不會怨天尤人，可以進一步反觀自省、再改進」，也會對於所學的課程持以肯定的評價，並與親友分享，鼓勵親友一起參與學習活動。

〔成人教師的角色〕

教師在教學的過程中是提供新知的「教師」，而在教學互動的歷程，成人學習者從各個不同的專業或思考面向所回饋的觀點，形成教學相長，教師也成了「學習者」。

「許多同學的人生閱歷、工作經驗乃至學佛時間都比我還久，從他們的作業回應中，我學到許多。在準備授課的過程中，也必須因應不同班級的情況，彈性調整課程內容，所以，我也是個學習者。」「為了把自己所知道的佛法，分享給有興趣或想要了解的學佛者，在把文字上的法義轉化為生活中具體的事相、情境時，我對法義的認識也更加深了一層，在這過程當中，我發現自己也是學習的一員。」

成人的生活世界裡，有喜有憂，也有許多的困惑，希望能有人共同分享、請問解惑的方法、指引人生的方向，在這方面，成人教師也是陪伴成人成長的「朋友」。教師「將自己得自師長、經典的佛學基本概念與同學分享；同時傾聽同學生命歷程中的憂悲苦惱、順遂歡愉，陪伴同學一起走過生命黑暗的山谷，開啟蛻變的契機。」

另一方面，教師也扮演了「協助者」的角色。大部分的成人具有主動學習、自動自發的精神，教學活動是由教師與成人學習者共同合作完成的，教師提供學習的指引、進階參考書目、探討及解決問題的方法等，以協助者的立場幫助成人學習。

由於成人各有獨特的生命經驗，學習需求因人而異。因此，在成人教學裡，教師扮演了既是「教師」，也是「學習者」、「朋友」、「協助者」的角色。

〔成人教師具備的條件〕

就專業知能而言，以佛學研讀班為例，是提供成人研習基礎佛學的課程，教師「必須具備佛學專業素養，並有行門的體驗，能夠指導成人學生怎麼用心、調心」，「如果缺少行門的體驗，縱有豐富的解門知識，對於佛法落實身心的實踐，猶如隔靴搔癢，體會不到真正的法味。」並且，必須「具備流利的國、台語語言表達能力」。

教學態度方面，教師須以「尊重」、「開放」的心，來面對多元特質的成人學習者。同一個班級裡的教學，有的成人在聆聽課程之後，很容易便能理解並掌握到課程的要點，有的成人學習速度較為緩慢，需要多作講解才能使其意會明瞭，有些成人並不能完全同意教師的說法而提出疑問。成人教師面對這些情境，須能傾聽、接納成人世界裡的各個不同立場或觀點，營造一個互相尊重與支持的氛圍，鼓勵成人說出自己的想法，並積極投入討論，在互動、激盪的交流過程中，讓成人的生命經驗成為彼此刺激成長、開拓視野的重要資源。

為了契應成人的需求，使成人得到更好的學習，「敏銳的觀察力」與「好學的精神」也是成人教師必須具備的條件。

「國人普遍較為含蓄，有些內心的想法，不容易直接表達出來。當一位成人教師，要有敏銳的觀察力去了解同學們的心理或問題，比較容易深入去分享彼此的體驗」。教師也必須不斷地學習，汲取新知，掌握社會的脈動，以了解成人學習者現階段的可能需求，使教學的內容能與成人學習者的現實生活產生對話，促進教學效果的達成。

〔成人教學的方法〕

大體而言，多元變化的教學方法更能激發成人的學習興趣，而「每一方法皆各有其特色和需要，用對了時機，就可以收到熱烈的回應。」成人學習者有的喜歡小組討論，有的喜歡聽教師講解就好，適時、彈性地運用及調整教學方法，可以提供成人多樣化的學習途徑，促進學習效果。

在佛學研讀班的課堂教學裡，曾經使用的教學方法，如：「會談」、「講述法」、「小組討論」、「影帶教學」、「戲劇表演」、「課外活動」、「評量」等，「成人對於這些教學方法大都蠻喜歡的」，「對於有實際參與或有其他教具輔助教學的課程，印象較深」。

「會談」的方法通常被使用在課程剛開始的時段，教師運用音樂、歌曲、圖片或故事，從所見、所聞的客觀資料，帶領成人與其生活經驗對話，從中反思現象背後的意義，再導入課程的主題內容，有助引發成人的學習動機，增益教學成效。

「講述法」是「大部分人較習慣接受的方式」、「一般的情況會顯得枯躁，但卻很受安靜、用心學習、喜好聞法的學員所歡迎」，採用此教學方法時，如能配合講義大綱或板書，可以使學習者更容易掌握課程的架構與重點。而因部分年紀較大、識字不多的學習者，常有跟不上教師的板書速度，形成只顧及抄寫板書而無法專心聽課的情況。所以，對於高齡者而言，以講義取代大部分板書是較為適宜的方法。

「小組討論」所營造出的相互扶持氣氛和友誼，有助於提高成人繼續學習的意願。「大多時候，討論的過程進行得十分熱絡，報告的內容也會展現具有深度、廣度，十分豐富的內容」，「但若是碰到個性拘謹、不喜歡上台的同學，會發生這樣的現象——全組花很多時間在討論待會兒是誰要上台報告，而不是花很多時間在所要討論的主題內容上」。所以，運用小組討論的教學方法時，若能事先作好設想，邀請並訓練帶動討論的小組長或主持人，使之具有導向問題討論的能力，並作好時間的安排，可避免流於漫談的現象。

「影帶教學」大部分用在有關技能的學習、故事性的題材或實物欣賞等課程。屬於動態畫面的視覺媒體教學，由於生動逼真，很受成人歡迎，教學效果也相當不錯。例如「佛門行儀」課程中教導有關問訊、禮佛、持香、打坐等姿勢的學習，以影帶做示範教學，配合旁白，可使學習者清楚明白每個動作的標準做法。故事性的題材，如「佛傳」故事，藉由影帶的播放，以鮮活的人物對話，直接敘述佛陀的一生，令成人學習者印象深刻。在「佛

教藝術寶庫——敦煌石窟」的課程裡，放映實地拍攝的紀錄影片，提供學習者觀賞，讓成人在視覺上彷彿親自走過一趟敦煌，對於當地景觀、石窟造像之美，很容易引發心靈的共鳴。

「戲劇表演」也是一種生動活潑的教學方法，成人不論是自己參與演出，或觀賞別人演出，不論演技是生硬或是純熟，都可以產生有趣的活動，激發高度的興趣，帶動學習效果。成人學習者在經過參與角色的扮演，常有的反應是「身歷其境，更能體會故事人物的心情與感受」。

「評量」的目的是在了解學習者的學習情況或學習困難所在，提供教師對於教學內容修正、補救的依據。成人的評量，多用評語，少用分數，以作業、報告、整理資料、操作等方式代替紙筆測驗，尤其是老年人普遍反應有記憶力減退的現象，使用紙筆測驗，對他們而言會有困難。

「課外活動」提供學習者實際參與除了本班之外的全校性教學活動機會。例如：舉辦烹飪聯誼、佛曲比賽、運動會等。經由活動的參與，有共同的話題，又為了爭取全班的榮譽，班上同學的情誼也會愈加和樂、團結，每當舉辦過活動之後，班上的上課氣氛更為熟絡，學習興緻也提高了。

此外，張貼佳作，表揚用心學習、具優秀表現的成人，也是鼓勵及肯定成人學習者的

方法。若班級人數太多，教師無法認識或照顧到每位學習者的需求，為求適度照顧每個人的學習情況，安排課後小組作個別的晤談，也是增強教學效果的方法之一。

就教學方法的運用觀察，「大致上，講述法較平淡，成人還是喜歡有變化的上課方式。」小組討論的方式「大多數人能接受，並反應能彼此互助學習。少部分因緊張需要發言或報告，或個人之思考障礙，較無法接受此法」，學習者對於有實際參與或有其他教具輔助教學之課程，印象較深，也較能使他們在回家後化成實際的行動。大部分較年輕的成人學習者喜歡小組討論及影帶教學會談，認為透過討論，更能了解彼此的看法，分享生活體驗。

成人教學的基本原則

經由上述幾個成人教學實務面向的探討，本文提出以下幾項成人教學基本原則的參考。

〔一、了解成人身心發展，有助教師契機施教〕

進行教學之前，教師如能對成人的背景知識多予了解，有助於契應成人的學習需求。教師可從成人學習者所填寫的報名表資料中，了解其學識背景、職業經歷、家庭概況等，

作為了解成人學習者起始行為的參考。

此外，教師若能研讀有關成人身心發展方面的文獻，對於成人各個生涯階段的發展任務、社會角色、生活危機等有進一步的認識，在面對成人學習者時，可消解因陌生感造成的茫然和緊張等情緒的壓力。

〔二、營造互相尊重與支持的情境，幫助成人學習〕

許久未曾參與學習活動的成人，對於學習抱有期望，也會因為對學習環境的陌生感到不安，或對於自己的學習能力缺乏信心。因此，營造一個互相尊重與支持的學習情境，對成人學習者而言相當重要。

在同一個班級裡，每個人的成長背景、學歷、經驗各不相同，又因成人的自尊心強，希望受到別人的尊重，教師須引導成人學習者接受多元化的價值觀，讓每個人獨特的生命經歷，成為彼此相互增上的學習資源。平日課餘時間，教師也可經由非正式的問候、晤談，關懷成人的生活近況、學習心得，發展良善的學習氣氛。

再者，承擔多重角色與責任的成人，在忙碌疲累之餘，容易產生輟學情況，教師若多給予問候和鼓勵，常能激發成人學習的動力，使其再回到學習的情境來。

〔三、連結成人生活經驗，彈性調整教學內涵〕

成人對於生活性、實用性的學習內容較感興趣，希望從學習活動中獲得與個人成長、提昇工作知能等有關的學養。教師除了對於所授課的內容具足專門知識之外，平常須多留意社會動向，多與成人晤談，了解學習者關心的話題，將教材上的義理與成人的生活經驗形成連結，提供實用價值的知識。

教師也必須經常由成人對於學習內容的各項回應，反思、檢討、彈性調整教學內涵或進度，以適應個別差異的學習需求。對於編定的教材未必從第一課循序進行教學，也可依學習者目前最感興趣的單元主題開始，提高成人的學習意願。

〔四、經由互動合作的關係，形成教學相長〕

在成人教學裡，教師扮演了既是「教師」，也是「學習者」、「朋友」、「協助者」的角色，而不是傳統師生關係的上對下、命令式的型態。

教師與學習者針對教材主題，從不同角度所發表的觀點，形成教學相長的互動關係，激盪出多采多姿的思考層面。而在彼此互動的過程中，成人豐富多樣的實際經驗，也對教師既有的知識、價值觀念產生撞擊，這是教學上的挑戰，也是教師再成長的契機。

〔五、運用多元變化的教學方法，發揮教學效果〕

多元變化的教學方法，是符應成人多樣學習需求的良好途徑。教師宜考量成人學習者的特性，以及教材單元主題的重點，運用單一或混合的教學方法，達成教學成效。

在使用教學方法時，教師須充分熟悉每種教學方法的特長與適用情境，並衡量自己的特長，使用較能得心應手的教學方法，並嘗試能促成成人獲得學習效果的各種教學方法。

結語

「教學」的對象是人，每個人都是活活潑潑、獨一無二的個體，在師生互動的教學活動中，充滿了各種的變化與可能。教師除了有「願意教」的熱誠之外，還須「能教」——具備專門知識、「會教」——善用教學方法，才能勝任愉快，發揮教學效果。教學，可說是一項既複雜又富有挑戰的工作。

本文試從實務的角度，以香光尼僧團佛學研讀班為例，整合成人教學實務的經驗，並據以歸納成人教學的基本原則，提供初任成人教師或師資培育的參考。未來希望有更多在成人教育領域奉獻的教師，也能陸續提出教學方面的著述發表，以促成成人教學實務知能

的交流，期使成人教師能更有效地進行教學，幫助成人獲得學習的成就。（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。）

註：以一九九五年訪談六位成人教師之文字資料為主。

【主要參考書目】

林逢祺（1996）。教育的意義。輯於黃光雄主編：教育導論。台北：師大書苑。

郭玉霞（1997）。教師的實務知識。高雄：復文圖書出版社。

黃富順（1992）。成人教育的意義、性質及其相關的名詞。輯於教育部社教司主編：成人教育。台北：台灣書店。

黃富順等（1995）。有效的成人教學。台北：師大書苑。

Brookfield, S. D. (1986). *The Facilitator's Role in Adult Learning, Understanding and Facilitating Adult Learning.* San Francisco: Jossey-Bass Publishers.

Brookfield, S. D. (1990). *The Skillful Teacher.* San Francisco: Jossey-Bass Publishers.

Knox, A. B. (1990). *Helping Adults Learn.* Jossey-Bass Publishers.

【雲水天涯】 釋自晟

佛陀故鄉掠影

如果下次我再來印度，是會為了什麼呢？

我提醒自己：從此刻開始，時時自我警惕，以佛法洗滌身、口、意業，

但願當我重回印度時，我將重新驗證我的信仰，將佛法帶回這佛教的原鄉。

這是我的第一次朝聖。從來沒有踏出國門經驗的我，第一次就走向佛國，我惡補滿腦的印度史地知識，當飛機停在孟買機場時，我還暈眩地問著自己：「這是印度，這是佛國嗎？」

浮光

就在一群年輕印度教徒的示威行列中，我們一步一步地告別佛陀的故鄉，印度當地導遊在臨別時的叮嚀猶迴盪在耳際：「不要說我要離開印度；要說我會再回來印度。」

於是腦海裡浮現此行在古蹟石窟中寧靜、生動、美麗的佛像，由繁華而成殘墟的王舍城、靈鷲山、那爛陀寺……，菩提伽耶大塔內沾滿燭淚、碎花的佛像，人群擁擠的印度教廟，恆河上浮舟而下的裸形印度教行者，城中鎮日、徹夜嘶喊的印度教經咒聲……。

我闔上眼，看到在佛陀成道處行著大禮拜的喇嘛，於印度籌辦學校的台灣、日

本比丘。還有在中華佛寺，以中文唱著「三皈依」的七位那塔克籍小朋友與二位沙彌尼……。

我睜開眼，又看見許多揮都揮不去的大手、小手，伸向我說：「給我錢」、「給我飯吃」……，而我總是忍受內心的不安，低著頭從這群佛陀故鄉的子民身旁，快步擦身走過……。

飛機帶著我們一寸一寸地遠離了世尊的出生國土，我試問著：「如果下次我再來印度，是會為了什麼呢？」我以糾雜的心緒，寫下「佛陀故鄉掠影」，記錄這些日子的浮光雜思。

掠思

〔思念佛〕

參觀建於西元二世紀至七世紀的阿姜塔石窟，這塊佛殿的土地，曾經是千萬人禮拜思慕佛德的地方，如今卻成為陳列古蹟藝術品的博物館。

抬頭仰望佛陀，他正端坐在須彌座上，手結著說法印，身著袈裟，冰冷的石頭看起來似流動著澎湃的熱血，他似乎還在那兒說法——「不可因為口口相傳就信以為真，……不可因為說者的威信就信以為真，不可因為他是導師就信以為真」。

他是位人間的導師，教導我們除非自己親自「看清楚」，否則不要在沒有經過思惟、親身試驗下，就輕易相信任何人、任何事。在出家的修行生活中，我一直謹記

著佛陀的話：「諸佛只指出道路，用功則需要靠自己。」

師父帶領著我們唱誦「三皈依」，「自皈依佛……一切無礙」，懇切的梵唱聲於石窟中響起又消失。唉！什麼時候，印度人民才能像從前一樣再「體解大道，發無上心」——皈依佛呢？

〔思念法〕

當我們到達菩提伽耶時，看見茂密、壯大雄偉的菩提樹，心裡好不喜悅，我立即觀想著如來初成菩提，仍坐在樹下三七思惟……。

突然，聽到導遊先生說：「這棵不是佛陀當年證悟時座下的菩提樹，那棵早已被砍掉了……，當年菩提樹的分枝曾隨摩哂陀到錫蘭，目前這棵樹是又從錫蘭分枝回到印度來，這便是第四代的菩提樹……。」原來菩提樹已輾轉拓植了四代，從印度到錫蘭，又從錫蘭回到印度，依然茂密成蔭，真是不可思議！

抬頭仰望著繁密的菩提樹，我心裡想著，其實佛法的推展不也如菩提樹，十一、十二世紀時，佛教在印度滅亡了，但它北傳到中國、日本，南傳到錫蘭、緬甸、泰國……，佛教早已融入各地的生活，成為文化的一部分。二十世紀的我們也只能在韓國、台灣、泰國、錫蘭等地，見到各式各樣的南北傳佛教。

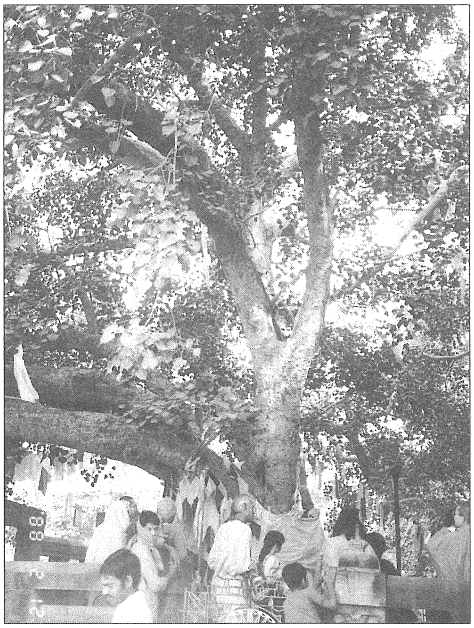
而今在佛陀成道的金剛座旁，他那句「若不成道，誓不起此座」的誓言，就在每個來到這裡的人口中流傳。到底該具足什

麼樣的因緣，佛陀所說的四聖諦才有希望在印度復活呢？印度佛教的復興恐怕也要如菩提樹一樣，從它的「分枝國」再傳回來吧！

〔思念僧〕

阿姜塔石窟中一間間的僧房、石床、石枕、打坐台，那爛陀大學成列的僧舍，靈鷲山的講經說法台，王舍城山上的七葉窟……，這些都曾經是成千上萬的僧侶行腳、安身、說法、撰述的地方，我國的法顯、玄奘、義淨大師也曾千里迢迢來到這些地方參學論道，現今卻不見任何僧人久住的身影，只見各國的朝聖者與觀光客穿梭去來，以及雕刻著法輪的斷垣殘牆，兀自向著長天。

我思惟著佛法的弘傳不就是靠著歷代的祖師大德，用他們的心力血汗，終生弘法，為法忘軀，才使得佛後二千五百年的



◎輾轉由印度到錫蘭，再由錫蘭到印度，菩提伽耶茂密、雄偉的菩提樹，訴說著一段佛法南傳的故事。（攝影：釋見重）

我依然能聽聞到正法，而有幸能追隨聖者的道路。身為現代的中國僧人，唯有深入經藏，勤修戒定慧，方能與聖僧相會，在這二十世紀的今天——我心裡這麼想著。

〔念印度人民〕

驚訝又興奮地看見人們正在口嚼楊枝、於河旁和衣沐浴、汲河水與井水飲用、頭戴花鬘、坐牛車或馬車、點油燈，宛如佛陀在世時的生活景象……。繼之一想，二千五百年前如是，二千五百年後亦如是。

我感傷了！看著小孩們天真無邪的臉龐，看著大人們對神祇的崇拜眼神，他們知不知道有另外與他們的生活完全不同的世界？我不是哀戚印度的落後與貧窮，而是悲涼著人的生命力、發展力的如此不同，而造就出了相異的共業環境！

印度人信仰著恆河水為聖水、牛為聖牛，清晨沐浴聖水，然後到印度教廟宇，朝拜溼婆神。我們來到了聖河旁最大的都市——瓦拉那西，觸目所及，人、牛一同夜宿路旁，餐風露宿在他們看來似乎是司空見慣的事。街道上一坨坨人糞、牛糞隨處可見，人們習以為常，不以為意。三五步就可看到祭台，膜拜著男女生殖器的象徵、象形、猴形石頭、女像……，印度真是個宗教信仰興盛的國家。

印度人的生活與宗教信仰竟是如此緊密結合，我的腳步沉重，思緒混亂，在閃避路上人糞、牛糞的跳躍中，不斷調整自己的見聞覺知，不斷反問：到底宗教存在

的意義是什麼？它提供了人們什麼樣的人生觀？

返照

宗教在印度這塊土地上散發著一股濃得化不開的氣息，讓我不禁省思著宗教與生活的關係。

對人們來說，信仰者的生活型態、行為言語所傳遞出來的該宗教的思想與真理，遠比看不見的教主還來得真切！人們對於某一種宗教的認識與評價往往來自於信仰者的表現。由此反觀，當我聽到人們說：「佛教是老人的宗教！」「佛教只處理死人！」「佛教是社會的避風港！」等言論時，這些不正是佛教徒的一面鏡子？

為什麼佛教會給人這種印象呢？這與佛陀在人間力行佛法、宣揚佛法，引導眾生離苦得樂，所展現出來的慈悲智慧的形象是如此地不同，那麼所謂的「佛教徒」所信仰的是什麼呢？怎麼會出現如此大的差距？

一切的語言文字都是有限的，反而是身為佛教徒的我們，一切的所作所為，都在無形中如洪鐘般響亮地告訴人們：「佛教是……」。我提醒自己：從此刻開始，時時自我警惕，以佛法洗滌身、口、意業，常反省自己所作所思是否回到佛陀本懷，是否與道相應。但願當我重回印度時，在那些佛國遺跡中，我將重新驗證我的信仰，將佛法帶回這佛教的原鄉。

【傾聽人間】 釋自節

失落的生命

自我的失落似乎是一些現代人的流行病，有些人不斷地往外找尋自我，甚至一言一行都需要別人的認同、肯定，追求再多的新知，卻沒有接近自己……。

一位三十五歲的王先生受妹妹之託，到弘化堂要借演講錄音帶，才到門口見到服務的知賓志工，就整個人趴倒在地上！頓時在場的人都嚇壞了，以為他身體不舒服，趕緊扶他坐上椅子。他喝杯水後，許久仍軟綿綿地趴在桌上，知賓問了一些狀況，只得到一個答案，就是「身體沒力氣」。問不出所以然，我們只好要了他家的電話號碼，通知家人來帶回家。不料話筒傳來他妹妹輕鬆自在的口吻：「他不會有事啦！只是需要別人的關心，等一下他就好了，叫他借好錄音帶自己騎摩托車回家。」又說：「我哥哥就是太好命，家境不錯，父母溺愛，導致無所事事，整天胡思亂想，想出了問題，看心理醫師也沒什麼效果，只得藉機讓他到佛寺借錄音帶，請師父開導。」

我看他一副強健的體格，卻像「麻薯」一樣，垂頭喪氣、愁眉苦臉，好像大難臨頭，載不動許多愁似的。我問他：「最大的困擾是什麼？」王先生勉強抬頭哀戚地回答：「我好擔心我會死掉！」我再問他

是否身體有什麼毛病？王先生微弱地說：「身體沒什麼毛病，就是時時刻刻害怕死掉，每天要靠安眠藥才能入睡，搞得全身都沒力氣，我該怎麼辦？」面對庸人自擾的王先生，不禁感嘆才三十多歲的大男人，正是滿懷壯志的築夢年齡，卻消極地擔心死亡的來臨，太不可思議了！

我只好試著鼓勵他：「死亡是每個人都要面對的，你這樣擔心死亡，並不表示死亡不會來臨。我們對生命雖要有無常觀，但也不可因此過於擔憂，而影響了生活。不如先放下擔心，提起心力，跟家人學著經營父母打下的事業，安排時間到公園運動，好好鍛練身體，有個目標去追求，死亡可能就不再那麼困擾你了。」交談一席話後，王先生借了一本《生命的重建》和兩套錄音帶，帶著法師和知賓志工的祝福，蹣跚地騎車回家去了。

當生命失去熱力、失去意義與目標時，生命是空殼子，除自我失落外，也是別人的負擔。曾有人感嘆說：「現代年輕人得天獨厚，從來不用吃苦，人生的路都已被安排好，什麼都有了，就是『沒力氣』打拼，好好的資質卻浪費了，整日隨波逐流，蠻可憐的。」當然也有不少年輕人跨越了別人的感嘆，開展出另一片天空。

自我的失落似乎是一些現代人的流行病，有些人不斷地往外找尋自我，甚至一言一行都需要別人的認同、肯定，追求再多的新知，卻沒有接近自己。相信只要我們認清自己、釋放自己、充實自己，人生就不再空洞、失落！

【閱藏筆記】 李素英

我心目中的佛陀

每一次看佛傳，感動我的總是這些平凡的教化，尤其是生活中點滴的提攜，你想知道他如何幫助波斯匿王「塑身」？如何指導調象師調伏自他？如何指引拜火、拜天求福的人真正的求福之道？……

楔子

說起佛陀，我不禁想起這則兒童讀物中的故事：

在一個鄉野的村落中，有棵古老的老榕樹，他枝繁葉茂，粗壯的身幹，迎風飄搖的鬚根，帶給人們一片清涼的綠蔭。村裡的人，在溽暑的午後，三三兩兩坐在他的樹蔭下，或聊人生百態，或閒說家常；有人抱怨訴苦，有人喜樂歡欣。老榕樹總是安閑自在地觀看著大人的滄桑、小孩的天真；接納著鳥兒飛舞棲息，蟲兒在他身上爬上爬下，風兒來了又去，而他依舊自在包容這一切，張開廣大的雙手迎接各式各樣的眾生，用茂密的身影提供給人們庇蔭。不管風吹雨淋，不論人多、人少，他依然如故。

佛陀給我的感覺真如同那棵老榕樹一般，他活在鄉村田野的日常生活裡；而佛在人間，他指出解脫的道路，慈祥地看著這世間的憂欣悲歡，包容著一切眾生，清楚明了地告知人們娑婆世界就是如此。他

的安穩自在撫平眾生的心靈，而眾生在他身上各取所需，各得其所。

《法句譬喻經》的故事

這樣的一個佛陀形象，來自於《法句譬喻經》。在經文的一字一句中，隨處拈來都是佛陀親切、平和的身影。

〔之一：波斯匿王「塑身」〕

波斯匿王拖著肥胖臃腫的身軀，氣喘吁吁地來見佛陀，請教佛陀如何讓他「瘦身」？

佛陀的回答是：「有五種生活習慣會使人肥胖：一是一天吃好幾餐，二是貪睡多眠，三是放逸安樂，四是心無愁憂，五是終日無所事事。您如果能夠自我要求粗茶淡飯，節制飲食，自然瘦身有望。」波斯匿王如法奉行，果然恢復他英挺瀟灑的身材。（〈廣衍品〉三十）

二千五百多年後的今天，「塑身」當道，也多不離佛陀的最高指導原則吧！

〔之二：調象的方法〕

有一位國王的調象師，名叫呵提曇，他心理上常不得平穩，前來請求佛陀開解，佛陀因此和他展開一場精采的對話。

佛陀問他：「您調象的方法有那些呢？」

呵提曇說：「首先用鋼鉤鉤口，使牠無法脫逃；再來不給牠飲食，讓牠無力反抗；最後用棍棒捶打，使牠畏懼屈服。」

佛陀又問：「這樣的作用是什麼？」

呵提曇說：「鋼鉤鉤口是克制牠的頑強，不給牠飲食是為了壓制牠的野性，而棍棒捶打能使牠馴服。」

佛陀再問：「調伏牠之後，有什麼用途？」

呵提曇說：「可以當國王的坐騎，又可以任意驅使牠。」

佛陀很仔細地再問呵提曇，是否還有其他方法，這些方法除了調象是否能調伏自己？但是呵提曇表示就只有這樣了，而調伏自己是沒辦法的。

於是佛陀就告訴呵提曇：「我也有三種方法用來調伏一切人，又能調伏自己。第一是用真誠的心，控制自己的言談；第二用慈憫正直的心，調伏自己的剛強自愎；最後以智慧消除自己的盲目愚痴。」（〈象品〉三十二）

佛教中常說「應機施教」，佛陀在這裡做了一個最好的示範。

〔之三：福報從何處來？〕

在印度古代的羅閱祇國有一個人，做人兇狠無知，對父母不孝，欺善不敬尊長。逐漸地家門諸多不幸，「衰」事接踵而來，他渴盼能事事順遂，福樂安康。

他想到用拜火來求福，於是從日落燃火跪拜直到半夜，如此過了三年，然而衰事未見減少，也不見有何福報。

於是他改拜日月神，每天從日出拜到月昇，可是三年過了，情況依舊。那麼拜天吧！燒香跪拜，並且奉上香花美酒、豬

羊牛犢，卻終至家境更加貧困，身衰多病，福樂更是遙不可及。他聽說舍衛國有一位佛陀，連天神都崇仰他。於是，他想應該去拜見佛陀，求他賜福。

當他見到佛陀時，頭面頂禮之後，就一五一十地將他過往的事情告訴佛陀，並且希望佛陀能賜福給他。

佛陀聽完他的告白，只是告訴他：「殺生求福，只會離福報更遠；做人不孝，輕視賢能，不敬長老，罪過很深，怎麼可能得到福報？假使能改正心念，禮敬賢者，威儀禮節，供奉長老，棄惡信善；如此修為就能得到容貌端正，氣力豐強，無病延壽的福報。」聰明人一聽，頓悟前非，終能修得正果。（〈道千品〉第十七）

原來福報、罪惡都是由自己的行為所招感的，善行自然能招感福報，何須向外求呢？

後記

每一次看佛傳，感動我的總是這些平凡的教化，尤其是生活中點點滴滴的點醒與提攜。

於是回紫竹林精舍時，我總喜歡到大殿靜靜地看著佛陀，他嘴角微揚，垂眸而視，彷彿我的苦悶心事、喜樂歡愉佛都知道了。面對這樣一位煩惱除盡、解脫輪迴的覺者，我的一切煩惱、委屈就在那當下得到了解，一股覺者智慧的源泉活水潤澤著我內心深處，儘管人世間隱藏多少身心的考驗，我發願繼續往菩提道上前進。

【山草對話】 山／小草

立足點

山：

前些時候，佛學院學期結束前，舉行了一次「後山出坡」，為此我高興了許久，因為好久好久沒有到後山出坡了！

這次出坡的重點是將被颱風吹倒的樹扶正、鏟除藤蔓、割草、種樹。當我們爬上後山時，驚訝地發現滿山的草與藤蔓糾結在一起！記憶裡的後山是芳草亭亭，怎是這般糾纏不清的景象？拿起鐮刀、彎下腰來，奮力地把纏在枝枒上的葛藤割斷，愈往上爬，山勢愈陡，每走一步都得小心翼翼，心裡微微地擔心，看看法師們每人各佔一個據點，正專心地和周圍的雜草奮戰，鐮刀左揮右舞，誰也無暇扶我一把……。

我尋望著上方的樹枝，手上的鐮刀不曾稍停，腳卻有些顫抖，可能是對於足下的不確定心虛吧！慢慢地，我發現每跨一步要相當小心，當腳跟站穩了，不管手上如何用力，都不必擔心會摔下來，而每到一個區域，一定要先看清楚方位，找到立足點了，才開始工作，腳跟安穩，心就自然安定了下來。

除了草與藤蔓是當除無疑外，對於「沒有用的小樹」，也用力一併砍掉了。當時心中有些掙扎，現代提倡環保，對於地球上逐漸消失的樹林與綠意，實在有保護的必要。而草要除到什麼程度，是否要留一些以水土保持，自己似乎也並不清楚……。

在後山出坡的過程中，我腦海一直浮現出中國出家人「農禪生活」的圖案，對於平日

在教室上課，執事又與文字為伍的我，這真是一個親切又陌生的景況，然而在「現代環保」、「水土保持」、「中國農禪生活」、「整理後山景觀」幾者間，我思惟著我的「立足點」是什麼呢？不清楚立足點，如何決定手上的動作呢？

這使我聯想到今年在結夏安居自恣會中，我們花了許多時間澄清、複習佛學院共修規矩背後的意義，我想，之所以會有這些情況，這是由於不清楚「立足點」或是「立足點」的失落吧！當我們清楚、找到這些事的立足點時，自然對僧團的許多作法乃至自己的行為，都能對自己、對他人做清楚的說明，當下自然也能心安、自在。

而身為二十一世紀的修行者，在面對佛法弘傳須適應現代而有所轉化時，如果我們能找到自己的立足點，或許也能減少些「出世入世」、「外弘內修」的迷惘吧！

小草

（繪圖：釋自顯）

小草：

有一位中學校長，對畢業生的勉勵詞是這樣的：

有一塊木板，放在地上，每個人都敢從上面走過，甚至跑、跳、翻筋斗；但是如果架在離地數寸的地方，就沒有人敢在上面跑跳，走路都很小心，此木板放得愈高，就愈害怕，甚至不敢向前半步。為何相同的木板，會給我們這麼不同的感覺，原來是因為未腳踏實地的關係。這是為人處世的原則，亦是實事求是的道理。

讀完你的來函，令我想到上面的小故事，我常想：修行者必須具備兩個條件：一是自知之明——明白自己的個性、長處、根機是屬於那一類的行者；二是決定自己的方向——從當中發出至誠的願力，才有辦法使自己不斷地走下去。而這兩個條件的培養，必須建立在腳踏實地的基礎上，因為唯有腳踏實地的心，才不會好高騖遠，或是人云亦云。

僧團是一個共同體，由彼此相同的志向及無遠弗屆的願力結合而成，來從事弘法利生的家務，但是它可能必須具有某種程度的彈性，才能納百川於大海，而某些修行者內心的衝突與矛盾，也屬於其中之一吧！

其實，每個人修行生涯皆不太相同，不過至少在每個當下，都必須腳踏實地，方能去除修行生涯中的膽怯、暈眩及不知所措的過程。為何如此說呢？因為我曾是那個站在離地數寸的木板上的人，前幾天讀到聖嚴法師的一句話：「人各有各的鐘可撞，知道自己要學什麼，不要三心兩意。」很貼切我目前的心境，與你分享。

山

山：

很高興你給我這麼貼切的「木板」故事。我重新檢視我出坡的心路歷程，我站在陡峭的後山山坡上，颱風剛過，土壤鬆軟，我手握鐮刀，揮砍「沒有用的小樹」那一幕。的確，我曾掙扎過，我聯想到平日我手握筆桿與文字為伍，口誅筆伐，以筆揮舞心中的不平，我豈可迷糊了「立足點」！古德說「不昧因果」、「不落因果」，一字之誤，將墮狐狸身五百世呢！怎麼能不戒慎恐懼！願你我共勉。

小草

助印芳名

肆萬元整
蕭世芳
貳萬元整
李鈞天
捌仟壹佰柒拾元整
新加坡佛教居士林
陸仟元整
釋乙超
伍仟元整
郭錦市
參仟貳百柒拾玖元
Sophia Lia
參仟貳佰參拾陸元整
Amy Lee
參仟元整
廖瑞雄　蔡信次　蔡紫雲
釋心澄　陳素惠　釋慧理

吳美惠
貳仟壹佰伍拾元整
張中堅
貳仟元整
翁輝蛟　釋忍慧　王惠民
董碧霞　郭敏姿　劉子豪
劉冠宏　吳　翰　陳昱斌
陳山龍　十如是文物
壹仟陸佰元整
李季娥
壹仟貳佰玖拾肆元整
陳碧霞
壹仟貳佰元整
葉阿春　王偉丞　徐德薰
薛麗美
壹仟元整
張百燕　高麗華　沈敏雄
劉艾芸　蕭維芬　龔麗雲

胡永麗　鄭真美　劉石瀨
柯靜華　許雅文　黃慶和
羅德福　蔡玫娟　釋覺定
宋順香　釋法空　邱長泉
王學忠　釋性燈　胡振萱
吳黛蘋　鄭政豐　蔡年香
柳淑娥　林明定　王世煌
陳金讚　楊震夷　黃進源
釋達和　蘇兼生　陳昱叡
何迪雨　吳振明　林千惠
楊智安　鍾獻文　賴元生
陳玉敏　陳灼華　侯明森
李月華　吳書廛　陳龍莉
釋戒靜　朱書瑩　柯坤榮
黃柏翰　黃嘉緯　黃水盛
林儀川　郭娟季　郭育秀
郭光皓　鄭文瑞　王永祥
中國佛教研究院圖書館
玖佰元整
楊智竣
捌佰伍拾元整

楊智堯
捌佰元整
傅金圳　福山佛學院
柒佰伍拾元整
郭珀誠　郭賢伸
陸佰元整
陳月蘭　朱正義　林文讓
林成蔭　盧貴華　黃碧霞
伍百元整
陳嘉福　蘇永富　黃聖化
楊鴻恩　高鎮華　蘇錦常
蕭玉珠　沈雪瑜　陳惠德
王崇光　何玉桂　盧正穎
蔡佩縈　蔡淑妃　蔡李彬
蔡佩芸　許麗玲　彭俊超
彭俊穎　李清垣　楊永寶
吳美美　張覺心　沈杏素
黃鐵雄　魏皓智　黃柏綜
趙英如　李振玉　黃振德
陳俊達　陳俊諺　杜松輝

魏廷芳　柯坤榮　王居發
劉姈珠
肆佰伍拾元整
郭美津　郭守貞
肆佰壹拾元整
周銘賢
肆佰元整
陳香蘭
參佰元整
劉政宏　李明姿　釋乘悟
釋乘琳　釋法聖　釋融利
陳漢煌　胡榮惠　林佐春
郭金治　羅慧華　劉　鳳
王順牽　謝仁旺　蕭春梅
貳佰伍拾元整
游蓓蓓　黃瑞誠　何麗花
楊侯于　鍾欣儒　鍾惠如
貳佰元整

陳宜均　宋正民　徐千雯
朱珍宜　黃仿伶　劉瑞蓮
吳美玲　張淑君　無名氏
張順美　金妤容　邱玉英
壹佰伍拾元整
張照明　鐘美珍
壹佰元整
王蘭香　張翰升　張芳慈
尹　琪　尹　文　陳憲誠
林素玉　李政翰　黃瑩釗
周怡萱　林震宇

（以上助印芳名自民國八十八年二月二十一日至八十八年五月二十日止）

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：釋自顯
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
中華民國八十八年六月二十日出版
◎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、華開蓮現，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（二）

「有誰能背出普門品（金剛經、法華經），我就嫁給他！」從古到今徵婚的方式五花八門，但你有聽說過這樣的方式嗎？有！那徵婚的女子就是觀音菩薩的化身。要想當個救度眾生的菩薩可真是不容易啊！她為了要度那些不聞佛法的人學佛，使出渾身解數，以婚姻為誘餌，化身漁家女，公開徵婚，最後有個姓馬的男子通過了考驗，但是在結婚前，那女子卻突然去世了，幾天後屍體只剩下一身骨頭，串著一條金鍊子，就像舍利子一般，這下大家才恍然大悟，原來她是觀音菩薩的化身，她因為要嫁給姓馬的男子，所以大家稱她為「馬郎婦觀音」，她總是提著魚籃出現，因此又稱為「魚籃觀音」。

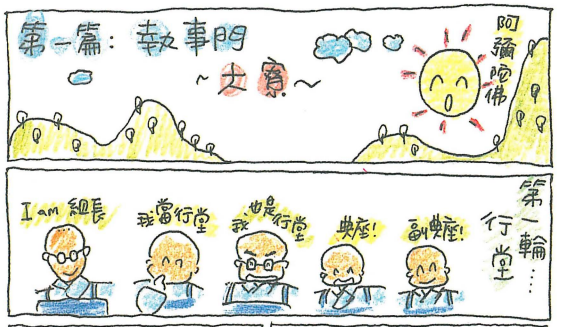
蓄著滿臉的落腮鬍子的達摩祖師踩著一根蘆葦渡過長江（把蘆葦當船來「馳」，這真是天下無雙的功夫，無怪乎武俠小說中高手的祖師的師祖往往追溯到他）後來在嵩山少林寺九年面壁，傳說他圓寂時留了一只鞋子，而提著另一只鞋子走向西印度旅行去。

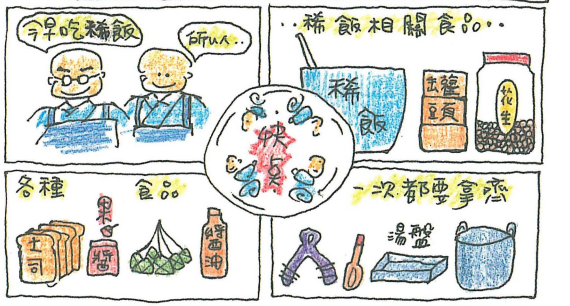
這鞋可是用紙一條條編織而成是達摩禪高級手工紙草鞋，只能拉著不能穿著，由研讀班的同學親手製作，創意十足，一「拉」出來時，吸引許多人的目光，哇！——

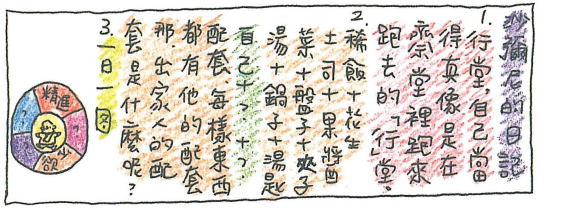
戴上兩片大耳朵，再裝上一個大大的假肚，布袋扛肩上，微笑掛臉上，便是個布袋和尚，東方有布袋和尚，西方有聖誕老公公，這兩人似乎可來個扛布袋比賽看看誰的布袋比較重。

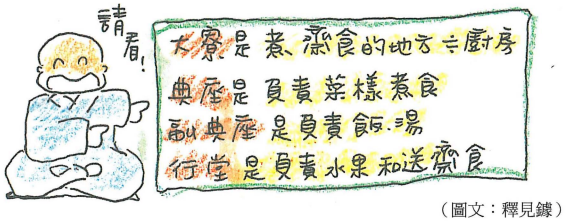
笑笑的彌勒佛總是非常討人喜歡，他特別著重修行布施、持戒、慈悲與智慧，是釋迦牟尼佛的「接班人」，傳說唐末的布袋和尚一生慈悲度眾，圓寂時說了：「彌勒真彌勒，分身千百億，時時示時人，時人自不識」後人於是將他當成彌勒菩薩的化身，彌勒菩薩從此就變成袒胸露腹，大腹便便，肩背布袋，兩耳垂肩，開口常笑的模樣！

（圖文：釋自顯）

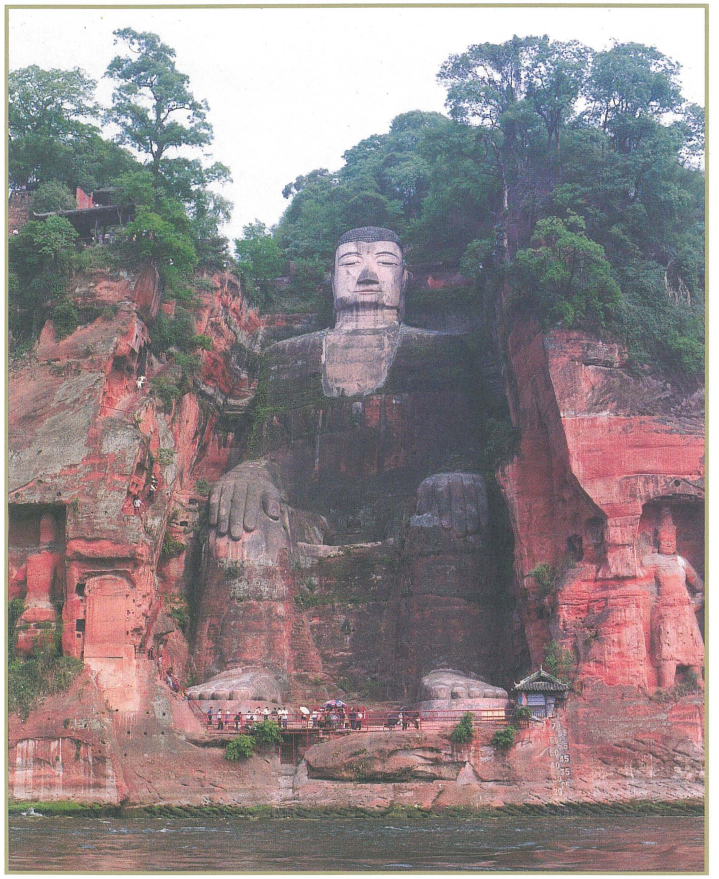








（圖文：釋見鏤）



佛與山

在急流湍險的地方
用無比的毅力與虔敬
刻佛
只因深信
佛的大雄力　可平息江險
佛的大慈悲　能撫慰心靈
佛化成一座山
山變成一尊佛
只見他　身後　危巖萬仞
　　足前　淙流激湍
　　頂上　風雲變幻
　　眼下　眾生悠悠
千百年來　以不變的慈力
昂然守護

一九九八年　中國四川樂山
撰文／釋自昶　攝影／林介嶽

香光莊嚴
天乙法師
走過台灣佛教轉型期的比丘尼（下）
第五十八期　中華民國八十八年六月出版