

Buddhist Hongshi College
2024 FEBRUARY

HONGSHI

眾生無邊誓願度
煩惱無盡誓願斷
法門無量誓願學
佛道無上誓願成

弘誓

◎ 民國一一三年二月出刊 | 佛教弘誓學院刊行

Vol. 187



本期專題

佛教因明量論及其當代研究

- 佛教因明量論及其當代研究概說
- 佛告羅睺羅為人講說佛法
- 一位佛教學者的學思歷程

h o n g s h i

弘誓編輯室報告

社會學科是僧人教育中不可或缺的，社會科學採取一種局外人的觀點，剛好和宗教觀點相反，我們若沒有「局外人」(outsider)的知識，即便對非佛教的觀點持開放態度，但沒有這方面視野的訓練，仍無法具體打開眼界。

社會科學能提供這方面的能力，教我們如何理解這些社會問題，有了這樣的背景再回頭用宗教觀點回應問題，這樣的理解才能讓彼此產生連結。

——劉宇光

對於一般佛教徒而言，「佛教因明量論」是非常陌生的領域，行趨解脫可能未必需要具備這樣的知識體系，但是，透過對印度佛教史的回顧可知，量論是印度大乘佛教中期之後，應對護教辯論之需求而發展出的新理論。佛法在世間，必須回應來自社會以及其他宗教的質疑與挑戰，量論的出現，為佛教修道之理據與可能提出護教學式的辯解。

此知識體系廣大而細微，本期專輯文章，刊載劉宇光教授撰寫的〈佛教因明量論及其當代研究概說〉，透過作者專業的研究和普及性的敘述，佛教因明量論的歷史輪廓和當代研究的最新成果，令人耳目一新。

「古仙人道」欄目，連載昭慧法師「阿含」導讀（五），〈佛告羅睺羅為人講

說佛法〉。佛陀如何教導他俗世的兒子修道？這則經文通過彼此的問答，詳細記錄了佛陀引導羅睺羅邁向解脫的過程。通過昭慧法師的講解，讓聽者不僅僅關注故事的本身，更是超越情節深入到更底裡的法義，而老師教學對大家的幫助就在這裡。

本期人物專訪「人間燈火」欄目，刊載劉宇光教授訪談錄〈一位佛教學者的學思歷程〉。在香港出生，就讀於西方教會學校，卻在選考時選擇了佛教，從此與佛學結下不解之緣。劉宇光教授研究領域廣泛，對於大乘佛教中觀、唯識及佛教知識論皆有深研，在當代佛教的公共議題方面，更有獨到見解。字裡行間，大乘行者關懷社會的淑世之心躍然於前。

總編輯 釋印悅

弘誓

FEBRUARY 2024

Vol.187

民國一一三年二月出刊 |



封面說明 |

劉宇光教授於佛教弘誓學院講授「佛教知識論」專題講座。(100.8.27)

弘誓通訊 (雙月刊) NO.187

導師 | 印順導師

發行人 | 釋見岸

總編輯 | 釋印悅

副總編輯 | 釋耀行

美術排版 | 龍岡數位文化股份有限公司

編校 | 釋印悅、釋心皓、翁秋玲

編政 | 黃秀娥、張沛寧、釋心謙、釋傳聞、吳德發、王彩虹

發行 | 弘誓文教基金會

地址 | 桃園市觀音區新富路一段622巷28號

電話 | (03) 4987325

傳真 | (03) 4986123

電子信箱 | hong.shi@msa.hinet.net

弘誓學團網址 | www.hongshi.org.tw

劃撥帳號 | 19139469

戶名 | 財團法人弘誓文教基金會

行政院新聞局出版事業登記證局版台

(誌)字第2541號

中華郵政中壢雜字第49號登記證登記

為雜誌交寄

無法投遞時請退回

民國八十二年二月創刊

民國一一三年二月出刊

ISSN 17292786

CONTENTS

目次

編輯室報告 | 釋印悅

【本期專題】佛教因明量論及其當代研究

- 6 佛教因明量論及其當代研究概說 | 劉宇光
- 6 ◆ 佛教因明量論在佛教哲學的學理角色
- 12 ◆ 印度佛教的因明量論
- 15 ◆ 藏傳佛教的量論：攝類學
- 24 ◆ 現代西方學界的佛教量論研究

古仙人道

- 28 佛告羅睺羅為人講說佛法——「阿含」導讀 (五)
| 主講：昭慧法師 · 筆錄：宏度 · 修潤：釋耀行

人間燈火

- 40 一位佛教學者的學思歷程——劉宇光教授訪談錄
| 採訪：釋明一 · 撰稿：張沛寧





院務資訊

- 54 113年傳授在家五戒／菩薩戒戒會公告
- 55 出版新訊：Peter Singer 教授與昭慧法師共同著作之英文版新書
The Buddhist and the Ethicist 已於12月12日正式發行
- 55 法界書訊：《令梵行久住——僧制與戒規之當代詮釋》
- 56 第二十二屆「印順導師思想之理論與實踐
——藥師法門與臺灣佛教醫療」國際學術會議公告
- 57 第二十二屆「印順導師思想之理論與實踐
——藥師法門與臺灣佛教醫療」國際學術會議徵稿啟事
- 58 佛教弘誓學院113學年度招生啟事
- 60 《令梵行久住——僧制與戒規之當代詮釋》新書贈書活動公告
- 61 學團日誌
- 90 收支決算表（112年11月～12月）
- 91 專款收支一覽表（112年1月～12月）
- 92 收支決算表（112年1月～12月）
- 94 護持徵信
- 96 IYBP 國際青年菩薩營專款收支明細表



佛教因明量論及其當代研究概說

撰文 | 劉宇光

中觀 (Mādhyamika) 和識論 (Vijñānavāda) 是印度大乘佛教由論書 (śāstra) 所載負的兩個主要哲學傳統，此外其實還有不可或缺的因明學 (hetu-vidyā) 和量論 (Pramāṇavāda)，即英文學界一般所謂「佛教邏輯 (論理學) — 知識論」 (Buddhist Logic-Epistemology)。不論古今，東亞佛教 (East Asian Buddhism) 對因明量論較為陌生，但量論卻是現代西方佛教哲學研究中最擅長的領域之一，其規模和成果甚為豐富。以2023年底為限西方的佛教量論專著迄今約300種，筆者在2009年首次調查時列有約170種，事隔14年後，專著出版的增長率達76%，其重視與實質進展程度可謂驚人。



▲ 劉宇光教授於本院講授「佛教知識論」專題講座。
(100.4.22 檔案照片)

一、佛教因明量論在佛教哲學的學理角色

量論或認識論在印度佛教的出現並非偶然，印度宗教哲學界各派間歷經

長期哲學辯論後，逐漸從本體論、神學轉移向認知論、語言哲學等問題上，此即現代學界所謂佛教開印度哲學史上的「知識論轉向」（epistemological turn）風氣之先。佛教因明量論向被漢傳佛教和華文學界忽視與不解，今天回頭討論佛教因明量論的目的不只在引介西方的量論研究成果，卻更以此為契機審視東亞傳統佛教對佛學的理解，尤其東亞佛教末流所及，每每動輒砌詞不可思議、不可說以掩飾東亞佛教的思想貧乏。

華文學界的佛教研究對因明量論的忽視，部份原因自然是源於歷史上印度量論從未完整傳入過可靠的相關典籍，亦與中國思想向無知識論問題意識與成體系的邏輯學及知識論有關，即使在傳統中國思想亦歷來不察知識論議題的意義與重要性。雖然民國以降，出於時代的外在因素，因明學曾受到多一點重視，但畢竟資料不全、視野不週。二十世紀中期，民國時代一度略有復興的因明研究在中國又歸寂，直至八十年代，傳統的疏解工作勉強恢復。

華文學界對當代西方佛教研究特別關注量論研究之盛況常存在普遍的誤會，認為這多少只是源於西方學人依近

代西方哲學偏重知識論的既有慣習，截取佛教哲學中與其傳統相近者而特別重視之。甚而有華人學者進一步認為，因明一量論使佛教哲學失去其關注實存和宗教解脫向度，因明一量論的「壞處是它最終直接使佛教走上滅亡的道路，因為他們不再關心宗教的理想問題，只關心人如何對世界建立客觀知識的問題，這使佛教失去作為宗教的吸引力」。

此說不單暗示量論在佛教哲學中輕則可有可無，西方學界如非小題大做，就是不知輕重，重則量論幾成佛教在印度滅亡的罪魁禍首與特洛依木馬，同時也有華人佛教學界採取更迂回的表述方式來支援相同的立論：比之於西方哲學在邏輯學與知識論的深度與複雜細緻程度，佛教因明量論尤如小巫見大巫，因而即使就知識論而言亦不足掛齒，佛教教義不會因為沒有量論而有何失色與缺憾。

佛教哲學史上有多個不同案例有助於我們理解知識論或量論議題在佛教哲學及宗教，乃至印度哲學中的重要性。首先，印度哲學史上的知識論成形最初其實是始於從早期佛教逐漸過渡進入部派佛教的階段，當部派佛教開始出現認

知對象的存有論地位進行探索，並產生分歧和持續的辯論時，一方面表示佛教對認知的討論，從早期以五蘊為主的主體身心議題，透過十二處、十八界伸延為觸及認知對象之角色的知識論議題。另一方面，對於認知對象的討論，亦逐漸由說一切有部初期階段的素樸或直接在論（direct realism），遭到經量部的間接實在論（indirect realism）或表像論（representationalism）的質詢，再發展為以六識為骨幹的早期識論之觀念論（idealism），再逐漸在知識論問題上下開以八識為骨幹，持更徹底觀念論立場的大乘識論。上述這個以認知對象地位為辯論焦點的知識論議題推進過程，圍繞著感官知覺認知的機制與功能而展開。它恐怕是印度哲學史上的第一個知識論運動，其間接的漣漪效應是促進了印度哲學在稍後階段的跨學派知識論轉向（epistemological turn）。

其次，佛教量論傳統的形成不論在議題、表述方式及部份立論，都是印度大乘佛教哲學史上的界碑或分水嶺，中後期的印度佛教哲學，無論是中觀學或唯識學，甚至更後期的瑜伽行一中觀自立論證派（Yogācāra-Svātantrika-

Mādhyamika）在哲學及解脫論上皆出現量論化的傾向，因此量論並不是一派生出來，在義理上孤懸於佛教哲學外，可有可無的副產品，它是被主流理論，即中觀及唯識所整合、吸收及相互改寫，事實上唯識學派有相論（sakāravāda）與無相論（nirakāravāda）的爭論、中觀學派稍後對歸謬（prāsaṅga）與自續（svātantra）論證二支的爭論與分流，很大程度上都是由因明量論而起，例如有關因明真實性質、自證份、行相的存有論身分的討論都是直接上承自量論傳統。

再者，華文學界，尤其中國的佛教研究大多仍在視佛教思想是宗教教義的框架下展開，充其量亦不過目之為「中國哲學」儒釋道三教的一員。殊不知在西方、印度及日本，佛教量論每被目為印度哲學的一員，放在印度哲學史的脈絡中與婆羅門教各主要學派及耆那教、順世派等沙門外道的辯論中來被探討，有關的爭論幾乎無一例外地都是以知識論或量論作為哲學對爭的首出及首要課題。

印度哲學學界內不同立場和領域的跨界共識是：佛教哲學正是改變印度



▲ 第17屆「印順導師思想之理論與實踐」兩岸學術會議，劉宇光教授發表新書《左翼佛教與公民社會：泰國、馬來西亞的佛教公共介入研究》（108.5.26 檔案照片）

哲學航道的關鍵因素，尤其大乘階段的識論，儘管其立論在印度哲學的各派之間正是公敵之所在而成眾矢之的，但正因具此重要的爭議性，眾多外道因為要反對其立論才完成印度哲學的知識論轉向，而促成此一轉向的關鍵固可寬泛地說是識論，但精確來說就是佛教量論，更何況因明量論在藏傳佛教哲學及解脫論的重要性。

此外，早期佛教由部派階段主要對內逐漸轉為面對外道，從哲學脈絡的變換，亦間接導致哲學方法的更替。量論

是印度大乘佛教中期之後書寫產出的重大主題之一，以應對護教辯論之需求。因為自第五世紀後期始，阿毘達磨漸告一段落後，佛教內部教理辯論減弱，轉為佛教對外或宗教之間的爭論開路，應對的主要目標是外道。從而促使當時的佛教擱下肩負信仰的經院學式的術語和方法，轉而發展出新的理論和護教理性的模式。所以其特性首先是更徹底地訴諸理性，以別於此前更多訴諸經典；再者是逐漸建構起實踐理性之觀念，為佛教修道之理據與可能提出護教學式的辯解。

當然，單純枚舉量論在佛教哲學史上的實例，尚不能算是內在地從理論層面說明因明量論在佛教思想中的角色。如果只是把量論目為與西方哲學一般意義下的知識論相若的概念，則確實只是佛教哲學中重要性成疑的副產品，因為佛教並無必要在與價值問題無關的情況下開拓知識論議題，且其細緻度亦確與西方知識論略有差異。但事實上佛教量論除了與一般西方知識論有相若的討論外，另有其不可被忽視的特殊議題，有別於西方知識論之餘，更同時在印度大乘佛教後期，成為佛教教理的方法論基

礎。

這有兩點值得考慮。首先，印度哲學（Indian Philosophy）是印度宗教在中世紀的知識論轉向以後才全面形成，持不同宗見的學者廣泛而自覺地探討知識論問題，並各自建立相應的量論系統，然而這一轉向是由佛教所推動的，最早源自佛陀從人的角度質詢婆羅門教對世界及社會秩序所作客觀真理宣稱的理據何在，尤其這類宣稱每多採用客觀意義的外在形上學（external metaphysics）來說明宇宙論角度下客觀世界的存在根源。大乘佛教階段的識論把早期佛教較樸素的人本精神伸延為討論人與世界之關係的能取、所取或能量、所量架構，用以挑戰婆羅門教由梵天與世界之關係所組成的基礎—衍生架構。

在中世紀階段的婆羅門學派因而在與佛教相辯時，亦把佛教這種能量、所量架構採納過來，多少把爭論的主題由神學或外在形上學，轉換為意識哲學及知識論之內在形上學（internal metaphysics），內在形上學是對人的心智作為一切經驗、意義及其對象之構成條件的說明，雖然婆羅門教大多仍堅持有別於佛教的客觀主義立場，但那已經

是以知識論的客觀主義取代早期的外在形上學客觀主義，而這一轉換正是因為他們也採納了佛教所提出，以能量與所量作為基本架構來進行討論，因此有了這一轉變，才全面完成知識論轉向，從早期佛教人文主義點出方向，進展到佛教唯識宗一量論詢問人對認知的條件、元素、構成及知識局限，到最終婆羅門教各派也採納能量與所量架構提問。

其次，時下學界太便利於把因明量論的性質等同於或化約為西方哲學意義下的知識論，這一過於方便的捷徑使研究者忽視佛教量論除了有部份元素與西方哲學的知識論，乃至語言哲學（Philosophy of Language）相近外，其實量論恐怕有另外三點獨特的問題。第一，佛教宗教密契體驗（mystical experience）的知識論議題，唯有從這一角度才能理解為何法稱量論在藏傳佛教宗喀巴（tsong kha pa, 1357-1419）的手上被整合在以中觀哲學為骨幹的格魯派哲學及解脫論內，並成為宗喀巴中觀學一大特質，使宗教哲學中歷來難以回避，但又難以有解的議題終歸在佛教哲學傳統中提出解答的嘗試：宗教密契體驗的真理宣稱在知識論上的檢證是否可

能及如何可能。

第二，佛教對認知的討論，不完全類似西方哲學的知識論。自原始時期始，下及量論學派，佛教思想對認知的關注，並非只是探討一般意義下知識的真假、來源、及有效判準等知識論議題，很多情況下量論等佛教認知分析所討論的錯誤認知，不只是停在孤立的認知活動上，而是把認知活動視作眾生存在處境的折射來討論，透過分析認知對象如何形成和呈現，來揭示認知者如何認知，並再進一步討論錯謬認知背後對存在的虛妄設想，它更關注的是實存意義下的妄實與否。此外，除了真實認知，也關注錯誤和虛妄的認知，乃至探討其因由與根源。故佛教對認知的關注，乃至後來的量論，它最關心的不只是一般意義下的知識真假，而是從事認知的眾生本身存在處境的妄與實。

借用西方知識論的用語來說，佛教量論固然關心命題的真假，但卻也同時以相若的比重關注命題態度（propositional attitude），這既包括認知對象如何被心識所給出，且亦關心命題態度在價值論上的妄實或染淨與否的問

題，使知識論明顯帶有價值論的關注與向度，這一點以藏傳量論攝類學（bsdus gzhung）中心類學（blo rigs）對認知的的心識流程的分析表現得最為明顯。因此與其說量論對認知活動的探討單純就是知識論的探討，倒不如說更接近於對帶有價值論意涵的認知活動所進行的哲學探討。另一點應當注意的是，與現代漢語學界把重點幾乎一面倒地側重因明學大異其趣的，是西方學界雖然也有不少論著探討因明的不同議題，但絕大部分的研究都是有關佛教量論，即知識論，而不是被孤立後的因明。

第三，印度哲學的不同學派皆各有與其存有論特點相匹配的量論，作為提出有關存有論真理宣稱時之方法論依據。佛教量論的獨有元素與佛教的存有論之間有著重大關連，因此佛教量論實際上也是作為佛教解經學或釋義學的方法論。部份學者在討論量論時，常只會注意量論在印度的誕生過程，似乎是一個從整體佛教教義中脫離的獨立過程，因而才會認為因明量論是佛教史上的意外產物，甚而誤導佛教的方向，但這些見解沒有注意到的是：在印度佛教的後

期，乃至在藏傳的教派佛學，因明一量論的宗教或解脫論向度被明確重新強調，使佛學徹底量論化之餘，也使貌似游離於或自外於佛教哲學邊緣之外的量論與佛教的存有論及解脫論直接掛鉤，擔當其方法論基礎，以試圖承擔對有關的真理宣稱的證立。

值得注意的是，到目前為止西方學界對佛教因明量論研究的總數是超過他們對中觀學或唯識學的研究總量。除了也許近代以降，西方哲學基本上是以知識論為主導以外，若具體分析西方學界從事因明量論研究的學者，其中部份人的主要學術背景和專長其實是婆羅門教（特別是正理派）及其他沙門傳統（尤其是耆那教），他們的研究需要觸及佛教因明一量論，乃是因為他們專研的學派在歷史上曾與佛教有過思想交鋒，而這些交鋒基本上都以知識論議題為主的跨學派量論辯論。

二、印度佛教的因明量論

印度佛教哲學在形成以陳那（Dignāga，約公元480-540年）和法稱（Dharmakīrti，約公元660年）二人為



▲ 第18屆「印順導師思想之理論與實踐——海內外印順學之發展」國際學術會議，劉宇光教授發表新書《僧覺與僧兵：佛教、社會及政治的互塑》。（109.11.15 檔案照片）

代表量論學派（pramāṇavāda）時已經是公元七世紀，進入印度大乘佛教中期後階段，但印度佛教從部派到早期大乘階段，已一直進行知識論的廣泛討論，所以並非有了量論學派佛教才探討知識論。儘管佛教量論學派以陳那為主角，在陳那思想之前，還是需要說明部派時期佛教知識論，畢竟部派時期的探討才是陳那形成其量論學說的最主要養份之一。

佛教量論雖以陳那、法稱為核心，但不應忽視在量論學派形成之前的早期佛教知識論。所以在此兼以「知識論」而非純粹以梵文量論（pramāṇavāda）一詞為線索，就是要把量論學派出現前後佛教內

的知識論淵源亦能包括進來，不限於哲學史意義下狹義的量論學派，而是兼著眼於作為具有普遍哲學意義的知識論議題來展開探討。透過認知分析以揭示存在處境的妄與實，這本來就是佛教宗教解脫的核心環節，所以認知分析在佛教本就不是量論學派首創，故西方對前陳那階段的佛教知識論研究頗為重視，不論是對早期佛教或部派階段都有所研究。

陳那的主要著作是《集量論》（*Pramāṇasamuccaya*）、《觀所緣緣論》（*Ālambanaparīkṣā*）、《因輪論》（*Hetucakraḍamaru*），及《因明正理門論》（*Nyāyamukha*）。印度佛教量論學派另一焦點人物是法稱（*Dharmakīrti*），其七部主要著作是《釋量論》（*Pramāṇavārttika*）、《因滴論》（*Hetubindu*）、《正理滴論》（*Nyāyabindu*）、《觀相屬論》（*Sambandhaparīkṣā*）、《量抉擇論》（*Pramāṇaviniścaya*）、《論議正理品類論》（*Vādanyāya*），及《他相續成就論》（*Samtantatasiddhi*）。由於法稱對中晚期印度佛教影響深遠，又是藏傳佛教哲學的重要歷史來源之一，因此他在西方學界比陳那更受注意。

西方學界對法稱量論的文獻學研究是以維也納學派為代表，其標準程式是首先進行梵、藏及其他語種版本的校勘，然後附以翻譯（通常是德文）及詳細註解。過去一甲子，對法稱著作的興趣持續增加，對其文本的選譯不在少數，遑論或詳或略的研究，況乎以法稱為主題的國際會議亦已舉行多屆。

但儘管如是，像《釋量論》這樣極具代表性的經典，其完整的英譯本迄今仍付之闕如。《釋量論》的進入現代學界的視野得歸功於1935年前後，從事南亞研究的印度籍學者Rāhula Sāṅkṛtyāyana（1893-1963）刊行了般若伽羅鞠多（*Prajñākaragupta*）《釋量論莊嚴釋》（*Pramāṇavārttikālaṅkārahāṣya*）首個印刷版（*editio princeps*），自此無論是《釋量論》及其註的重要性才日趨受到正視而展開研究，但由於種種行文的障礙，迄今尚未有單一的完整英譯，而只有多個選譯，即使合併起來亦無法提供完整譯文。

無論從佛教內部或外道的觀點來說，法稱可說得上是印度哲學史最具全面衝擊力的哲學家之一。比之於陳那，法稱在面對婆羅門教作回應時更為主動

而系統化，以抵禦挑戰日趨嚴重的外道。量論不是印度佛教在閉門造車的情況下形成，卻是在不斷與印度外道進行激烈的哲學論戰而產生，因此佛教量論多涉佛教與不同外道的論戰。有大乘識論（Vijñānavāda）背景的佛教量論加入部派佛教知識論的激辯，一方面批評部派諸師，另一方面佛教內部此一辯論漫延整個印度，與婆羅門教各學派發生認知論的爭論。

佛教量論傳統廣泛涉及與婆羅門教各主要學派，如數論派（Samkhya）、正理派（Nyāya）、正理—勝論派（Nyāya-Vaiśeṣika）、迦濕彌羅一元論濕婆教（Monistic Kashmiri Śaivism）、彌曼撒派（Mīmāṃsā）的鳩摩利羅—巴塔（Kumārila Bhaṭṭa）學派、不二吠檀多學派（Advaita Vedāntavāda），乃至順世外道（Lokāyatika）、耆那教（Jainism）等的知識論辯論，促成公元六世紀前後印度哲學的全面知識論轉向，佛教量論也因而在知識論問題上，成為佛教內外各種類型實事師的共同論敵。

把陳那、法稱為首的佛教量論放進與正理、勝論等各種婆羅門教量論學派的辯論脈絡，特別吸引現代研究的注

意，這一進路廣為當代印度及西方學者所取，成為研究印度佛教量論的特色，迄佛教量論傳進西藏，整體宗教、文化及哲學環境的改變，印度外道林立的局面不再，量論在印度佛教的原有功能與意義才告一段落，此後再逐漸另行形成其在藏傳佛教教理和僧團經院教育裡的新角色。而循印度哲學辯論史的進路，主要以哲學概念和辯論議題為主軸，研究法稱的哲學專著亦不下數十種，觸及佛教與婆羅門學派間的各種量論議題。

法稱佛教量論的印度後學有法上（Dharmottara, 八世紀）、寂護（Śantaraksita, 725-788 A.D.）、蓮花戒（Kamalaśīla, 740-795 A.D.）、天梵菩提（Devendrabuddhi, 約675 A.D.）、吉年陀羅菩提（Jinendrabuddhi, 八世紀）、般若伽羅笈多（Prajñakaragupta, 740-800 A.D.）、吉多利（Jitāri, 940-980 A.D.）、寶寂（Ratnākaraśānti, 十到十一世紀）、智吉友（Jñānaśrīmitra, 975-1025 A.D.）、智賢（Jñānaśribhadra, 十一世紀）、寶稱（Ratnakīrti, 十一世紀），及解脫護（Moksākaragupta, 十一世紀）等人。

佛教論理學—知識論在國際佛教學

術是重要的領域，為數眾多的學者均對陳那與法稱的學說各有專研，形成深富特色的佛教知識論學術圈子，並每數年進行一次國際法稱研討會（International Dharmakīrti Conference）。在當代的印度學或南亞佛教研究中，法稱是唯一一個南亞哲學家迄今六次成為學術會議的主題，先後第一屆1982年在京都、第二屆1989年在維也納、第三屆1997年在廣島、第四屆2005年在維也納，第五屆2014年在海德堡，第六屆2022年在韓國首爾舉行，西方學界對法稱乃至佛教量論重視的程度可見一斑。

三、藏傳佛教的量論：攝類學

中期之後印度佛教量論的主要繼承者基本上都在藏傳佛教，藏傳量論有其淵源於印度，但又異於印度量論的特質，量論在藏傳的盡情發揮，其好些取向比印度走得更徹底。因明量論在藏傳佛教哲學當中，是中觀學之外，最具學理活力的思想領域之一。所以藏傳量論並非其印度前輩的單純重複，它發展出其特有的課題、詮釋、應用及哲學立場，形成它自己的因明量論議題，並建

立廣泛的量論學風。在近三十年，藏傳量論是國際學界佛教哲學研究的新焦點之一，刷新對原來印度量論的理解。所以量論雖源於印度，但在藏傳卻形成其異於印度的數點特質。

首先，從印度因明量論到藏傳攝類學。印度佛教的因明量論如何和為何在藏傳被重組為攝類學（bsdus grva），並從宗教之間教理競爭的工具，轉換為僧團教育的方法。公元十二世紀，印度因明量論傳入西藏未幾，西藏學者已展開對印度量論的重鑄。噶當派（bka'gdams pa）學僧恰巴·卻吉僧格（cha pa chos kyi seng ge, 1109-1169 A.D.）及其號稱「因明八獅」的弟子在桑朴寺發展因明量論，桑朴寺從而成為藏傳因明量論的源頭。

恰巴創立了兩個方向：首先，學理上重鑄印度傳來量論體系的結構；其次，將因明量論列為寺院僧團的基礎教育的主要課程內容，並從教學方法上把因明量論改造為標準教學機制，法義辯論（即俗稱「辯經」）。這兩點標誌著因明量論在日後的藏傳佛教的僧團教學上，逐漸擔當比在原印度時更強的角色，這不單使量論的內容更見豐富，其

意義亦被提升，尤其在藏傳後期因明量論的大為普及，已遠非印度佛教可比，所以恰巴的貢獻與影響既是跨學派，亦是跨時代。時至今天因明量論在許多藏傳寺院的教育中仍以5-6年為期，作為基礎教育訓練僧侶學子。

恰巴的重鑄量論，為日後藏傳各派量論的學理結構打下基礎。他引入佛教思想的其他環節，首先據知識論角度的哲學考慮，把原印度量論的部件重組為攝類學（bsdus grva），依經量部規範建立的量學是藏傳因明的基礎訓練，亦是初學顯教法相理論者的必修學科，下轄三個專科，分別討論量境、量識及量理：一，「範疇論」（bsdus gzhung）探討並說明用於組織認知對象的十八對到廿多對法相範疇；二，「心類學」（blo rigs）透過分析認知的心識組成與流程，探討量學所述正量和非正量的心識類別，心類學內容由心所（blo），尤其煩惱（kleśa）心所和認知意識之「量識」兩大議題共同組成，分別循認知心理和知識判斷兩個線索作探討，將取材自《俱舍論》的阿毗達磨心所（blo），結合以現量，尤其「根現量」為重心對量（rigs）識的理解，強調知覺認知的



▲ 第21屆「印順導師思想之理論與實踐——臺灣佛教之文化傳承」國際學術會議，劉宇光教授發表新書《僧侶與公僕：泰系上座部佛教僧團教育的現代曲折》。左起：新書發表人昭慧法師、主持人林朝成教授、劉宇光教授。（112.8.13 檔案照片）

情識連繫；及三，「因類學」（rtags rigs）是探討比量或推理的因明學（gtan tshig），論證量學理路中正因與似因等。

另外攝類學再據教學進階的次第需要以「攝類單元」（bsdus tshan）的多少、詳略、深淺把課程分為不同程度，稱為「廣、中、略攝類學」（bsdus grwa cheng 'bring chung gsum），分別是略（chung）、中（'bring）、廣（cheng）三級理路（rigs lam），三個版本各有據學習的深淺次第而設定的邏輯與知識論議題，如「略本」攝類學包括赤白顯色、反是反非、簡明因果、總別、實質反體、相違屬等題，餘中、廣二本攝類

學亦如此類推。「攝類學」後來在格魯派大寺院長達二十年的佛教哲學課程中佔課程三份一的比重，先習攝類學才開始習五部大論。

藏傳對因明量論的第二項貢獻，是把本來知識論的學理討論，改造為寺院僧團教育制度的教學方法。所以因明量論在藏傳佛教既不是如在印度般常作為佛教與外道之間展開辯論時的競爭規則與工具，也不只是如現代華文學界的因明量論研究般，視之為靜態抽象的邏輯學一知識論學理對象，卻須從配套的教育方式來理解學僧是如何透過日常僧團課程，具體而流動的因明踐行，掌握其技巧和背後的深意。雖然據因明辯學確非藏傳的原創，而是上承自印度那難陀寺學風，但印、藏之間的因明辯學性質差異仍然甚大。

在印度，佛教由於只是眾多宗教與思想傳統之一，甚至不是最主流的一支，因而面對激烈的思想競爭，所以在印度教派林立下進行公開辯學的無遮大會，往往是激烈競爭的場所，不乏以身命相搏，因明作為辯論工具之意義被凸顯出來，並不純粹是教育場所，所以也不完全是循認識論趨向宗教解脫，卻

更多是護教。但當佛教傳入西藏，其宗教、文化及知識環境並非印度的狀態，所以千餘年間，除藏區的邊緣外，佛教幾乎是唯一的宗教、文化及知識傳統，因明作為對外競爭工具的意義逐漸減弱，因明量論與教育和解脫論之間關係重新成為待解答的疑問，所以因明量論在西藏的應用，甚至比印度更能彰顯其教育意義，而非競爭的作用。

其次，法稱量論哲學立場的多元詮釋。對法稱量論在知識論和存在論等哲學立場上的多元理解與演變，是如何由印藏之間的異同，變為藏傳佛教不同教派之間的歧異，乃至同一教派內部不同經院之間在釋義上的分歧。藏傳對法稱量論哲學立場以其多元詮釋聞名，藏傳諸系量論皆源自法稱，故對法稱如《釋量論》等的詮釋，成為各學派展示理解，甚至形成學理辯論的場所。

但印度和藏傳對法稱的認知並不完全相同，印度考慮到陳那的溫和唯識思想，會把法稱視作介乎唯識觀念論與經部表像論之間兼而有之。但在藏傳，其量論的趨向是將重心放在法稱，把陳那淡化為法稱成熟前的過渡狀態，從而把法稱思想的唯識比重下降之餘，也把經

部表像論的成份提高，不但淡化經部原在印度時與唯識的密切淵源，同時也淡化原印度量論與中觀之間的張力，部分學派還強調中觀與量論的結構性並存。

所以雖然前述十二世紀的恰巴為量論作出藏傳攝類學的三環劃分，其影響既跨宗派亦跨年代。但恰巴對量論的重組主涉議題的結構，重心不只在量論哲學立場的詮釋。換言之，後來的薩迦、格魯等教派即使接納了恰巴的攝類學劃分，仍不見得會原封不動地維持噶當派詮釋量論時的原初立場。

藏傳量論詮釋的分歧焦點之一是對現量 (pratyakṣa) 及其所緣，即自相 (svakṣana) 的不同理解，尤其對根現量 (indriya-pratyakṣa) 的爭論最為顯著。而對根現量所涉感官知覺的爭論，雖然表面上是知識論的詮釋歧異，但底下更根本的是存在論的分歧，即認知對象的存在論地位 (ontological status) 問題，而這爭論在法稱思想的印度階段已有其淵源，即前文扼要提及，印度佛教量論存在論立場的定位，長期困擾於法稱量論在經量部和唯識之間立場何屬，或法稱的哲學立場是帶有溫和實在論 (mild realism) 傾向的表像論

(representationalism)，或是觀念論 (idealism)？此一歧義為藏傳量論的多元詮釋提供了分歧公開化的基礎。

且藏傳量論的這類爭論不完全只停留在量論內部，它在學理上的影響會伸延進藏傳佛教哲學的其他領域，最典型的連繫是中觀哲學。故藏傳量論的爭論不單源運流長，且需視之為更廣泛的藏傳佛教哲學爭論的冰山一角，藏傳量論的分歧，是藏傳佛教史上哲學存在論爭論的縮影。

在這樣的重組後，藏傳量論演變出知識論立場各異的不同傳統，若據其程度的差異把它們排列為相續的光譜 (continuum)，可用「準實在論」和堅守唯識學的「反實在論」作為兩極支柱撐起光譜，然後在其間安置不同的知識論立場，若其量論詮釋愈靠近或堅持觀念論觀點，則是愈傾向原印度傳統，而愈帶有「準實在論」取態的，可說是愈藏傳本土化。

如果歷史時序並非哲學史線索的唯一依據，而是哲學問題有其在學理上推進的內在邏輯，則藏傳量論史的不同立場之間，還是有其問題線索可言。現代研究一般視恰巴的噶當派在中

觀思想上，取的是自續（svātantrika）中觀，與日後藏傳主流的月稱的應成（Prāsaṅgika）中觀不同，而其量論觀點近乎分別說部（Vibhajyavāda），在知覺與對象之間的關係上持非常接近直接實在論（direct realism）的知識論立場，疏遠印度法稱的識論元素。薩迦·班智達·貢噶堅贊（Sa skya Paṇḍita kun dga' rgyal mtshan, 1182-1251）在恰巴身後不久循印度唯識學立場，重新詮釋法稱《釋量論》，以恰巴為主要評破對象而寫成巨著《量理寶藏論》（tshad ma rigs pa'i gter）。故恰巴及薩班二人成為藏傳量論立場系譜上的兩個極，恰巴最具實在論傾向，薩班則緊守印度唯識學的反實在論（anti-realism）立場，據稱接近法稱的唯識立場。

薩班身後百年，宗喀巴在十四世紀下旬創立格魯派，宗喀巴本人沒有直接處理量論的著作，但他的中觀思想卻實際上間接反映出受法稱量論影響，當中包括知識論意義下的間接實在論（reflective realism）或溫和實在論（moderate realism）色彩。宗喀巴的多個大弟子都是量論能手，循宗喀巴的大方向撰有多部量論疏釋和專題論著，補

充宗喀巴在量論上的簡約。在早期格魯派，賈曹傑·達瑪仁欽（rgyal tshab dar ma rin chen, 1364-1432）忠實於宗喀巴的觀點，因而是格魯派量論的典範，但一世班禪·克主傑·格列貝桑（mkhas grub dge legs dpal bzang po, 1385-1438）和一世達賴·根敦珠巴（dge vdun vgrub pa, 1391-1474）卻傾向循薩班的觀點而再調和與恰巴的分歧，因而比「典範」更傾向薩班。

十五世紀中葉，薩迦派出現論師如達倉巴·喜饒仁欽（stag tshang pa shes rab rin chen, 1405-?）、果讓巴·索南僧格（go rams pa bsod nams seng ge, 1429-1489）及釋迦喬丹（sakya mcbog Idan, 1428-1507）等，相繼批判宗喀巴和早期格魯派量論的溫和實在論立場。這使格魯派出現第一批經院教科書（yig cha）的作者如班欽·索南札巴（pan chen bsod nams grags pa, 1478-1544）和色拉·傑尊巴（se ra rje btsun chos kyi rgyal mtshan, 1469-1546），並予以自辯和反駁。

到十七世紀，格魯派著名學者一世嘉木樣·俄旺宗哲（'jam dbyangs bzhad pa'i rdo rje, 1648-1721）透過一世敏珠

爾·卻吉嘉波程列隆智 (ngag dbang 'phrin las lhun grub, 1622-1699) 把恰巴的量論規定為哲蚌寺 ('bras spungs) 及他本人的座寺安多拉卜楞寺 (bla brang bkra shis vkhyil, 甘肅) 的學程。至此，因格魯派已近乎一統教界，所以薩迦派亦無力異議，其餘寧瑪、迦舉、覺囊等派本就不擅量論，所以自十八世紀始，西藏量論的爭論高峰即告結束。

縱觀自十二世紀到十八世紀近六百年間，恰巴的噶當派是最具實在論傾向，而薩班最近唯識，格魯派則在兩者之間，但格魯派內又以中期學者比早期學者傾向恰巴，但早期格魯派仍然被同期的薩迦派評為實事師。因此在整個藏傳量論史，實際上存在著最少三個立場迥異的大傳統及更多的小傳統。

再者，量論的解脫論角色之爭議。量論的解脫論角色，藏傳量論探討名言分別或理智在特定的禪觀實踐，尤其在如對究竟真實的無分別瑜伽現量一類宗教密契體驗裡的作用。印度佛教從部派階段開始，對因明量論與宗教踐行和解脫之間有否必要的內在學理連繫，一直有長期的反覆討論，不單有不同立場，且其間是有約略的演變軌跡與方向可

言，而這通常是收在佛教的宗教踐行與五明處的關係是什麼此一更廣泛的背景內一併提出，一般不出二者之間是相礙、無關但亦無礙，及密切相關三種立場，而愈往後愈肯定二者間關係的密切程度。所以印度佛教「因明量論與解脫相關否？」的類似爭論，本來就有量論在什麼線索下與解脫論相連，這在藏傳佛教量論尤屬根本問題之一，這辯論在近廿餘年，也是英、德語量論研究的必談議題。

藏傳佛教不單繼承了問題與回答，且比之於其印度前輩，問題的焦點甚至對得更具體而以「因明量論與宗教解脫有否內在的必要連繫？」的方式提出。藏傳佛教對此並非單一立場，起碼有三種主要的不同觀點，而且其分歧與這一問題在其印度前身的多聲回答，也有某種類似和應。

第一類是寧瑪、迦舉及覺囊等專事宗教隱修，特別是密教實踐者，基本上不特別認同因明量論的作用與意義，甚至目為障礙，這尤其在格魯派成為強勢傳統之前的藏傳佛教史前半段是甚為明顯；第二類是薩迦派，認為因明量論純屬世俗學問，與宗教解脫無關，但仍有

學習的需要；第三種是格魯派，堅持因明量論是構成解脫的根本要素之一。

平心而論，薩迦派觀點較接近量論在印度時對此問題的原有角色，而格魯派的觀點才是藏傳量論的特殊立場。但肯定因明量論與教理之間有內在學理連繫，這點並非藏傳或格魯派的創見，畢竟印度佛教早已有運用因明量論，作為義理闡釋與自辯，乃至反駁對方質詢時的溝通工具之傳統，所以雖然藏傳學派的量論均以不同方式與程度，繼承印度佛教這一做法，但也不能視此為藏傳量論的特色與創見。

在因明量論與佛教解脫之間的關係上，印度是將宗教解脫當成邏輯與知識論問答來處理，單純就因明的辯經實踐說，它作為空性觀念在教學實踐上的體現，其意義恐怕不能說與解脫完全無關。但藏傳卻是把因明量論本身當成是宗教解脫來探索。前者某義上仍然是「外在」的，即在學理上作辯護與澄清，但後者卻是更為「內在」，即就從證空到妥善地認知真實，在認知機能方面是如何可能，提供一著眼於以量論核心問題為焦點的操作性說明，而該焦點就在於量論的現、比二量之間，能否有



▲ 劉宇光教授與「佛教知識論」專題講座學員於本院韶因觀景台合影。（100.4.22 檔案照片）

內在連繫，乃至其連繫是如何可能，即比量是否可能，和如何可能成為支援現量（尤其瑜伽現量）呈現其對象內涵時之構成條件。這亦是在問「空性」是否可以作為所知（jñeya），乃至是否可能從比量的所知，過轉為現量的所知。

雖然這最終會變成中觀學的議題，但在藏傳量論，尤其在格魯派，這些關乎現觀真實之議題，其基礎卻是回到最基本的人類的認知機能與條件上，從而還是量論範圍內的議題，故此讓解脫論塗上強烈的知識論色彩，又或在現代哲學討論中被預設為世俗的知識論，卻在藏傳變成具有宗教向度的解脫論式的知識論（soteriological epistemology）。

第四，量論作為中觀二諦「世俗諦」的要素。量論與中觀學在印度佛教

長期處在勢如水火的對立關係中，除了後來被歸為中觀自續派一脈的清辨等也許是例外，大部份情況下雙方每多彼此質疑與競爭，而難有協調與相融。但在藏傳佛教後期的宗喀巴和格魯派手上，量論透過成為中觀學二諦說「世俗諦」的關鍵成份，而「修復」了二者在印度佛教的長期對立，其並肩關係甚至被理解為二者合陣如同「背靠背的兩頭雄獅」（dbu tshad seng ge rgyab sprod），共同抵抗常、斷二邊見對緣起中道的夾擊，量論從而被定位為反制斷邊見的利器。

量論成為中觀二諦裡世俗諦之要素，乃源於宗喀巴的中觀哲學特別重視「世俗諦」，其理由在於雖然自早期佛教的中道思想始，歷印一藏大乘中觀哲學，皆聲稱據緣起中道不落二邊，所以常、斷二邊在學理上的錯謬程度應是無分軒輊，但實質上如檢之於印藏中觀文本，比例上其主流是廣破常邊，卻罕對斷邊作等量齊觀的評破。

這情況到宗喀巴手上則被扭轉為更強調破斷邊，其《菩提道次第廣論》（lam rim chen mo）〈毘鉢舍那〉討論中觀所破範圍時，探討「破斷邊」的

篇幅是「破常邊」的十倍，甚至提出「寧有常見如須彌山，莫落斷見若芥子許」的驚人言論，以警惕「所破太濫」（khyab ches ba）。宗喀巴再三點名以某種版本的漢傳禪宗作為解讀中觀時應予避免的教內反面教材，指出當此類禪宗的斷空式全無（ye med pa）施之於存有暨認知、戒行及禪修等議題時，形成非有非無（yod min med min kyi lta ba）、無善無惡，及不想不想（ci yang yid la mi byed pa'i lta ba）的三種斷邊見及反智態度。

格魯派把量論徹底整合進中觀哲學二諦說的世俗諦，其思想結合所臻密不可分程度，使討論格魯派中觀哲學就不可能不涉及作為其基礎與方法的量論，反之亦然。宗喀巴的中觀學在精神上深刻地吸收了法稱思想，這取向啟迪他的弟子從事中觀思想詮釋的大部頭量論撰著，使格魯派的中觀自草創階段始，即帶有明顯的量論色彩，簡單說格魯派中觀世俗諦最重要的核心內容即為量論，這是格魯派在整個佛教文明當中，討論何謂「世俗諦」及其在二諦說的角色時的最特殊觀點。

「世俗諦」是說明宗喀巴特有中

觀詮釋的關鍵概念，惟梵文 *saṃvṛti* 一詞及其相應藏譯 *kun rdzob*，乃至梵文 *vyavahāra* 及其藏譯 *tha snyad*，這兩對梵、藏詞通常都作「世俗」譯解，但後者其實是「名言」，兩組術語之區分多少是在回應早期中觀沒有明顯澄清「世俗」染、淨混雜所帶來之疑問，解決兩種詞義之間並非必須的競爭與衝突。

宗喀巴對世俗諦的詳加分辨預設了對語言與真理之間關係，有其異於傳統印一藏其他中觀詮釋的觀點，一般多傾向視語言與真實之間的指涉關係可疑不定，語言與無明 (*avidyā*) 之間甚至有某種密切的內在連繫。但宗喀巴對此有強烈保留，他澄清無明和語言，語言和真實之間的關係，嚴格劃分「語言只是間接而部份地反映真實，不足以完整表述真實」和「語言本質上就是對真實的顛倒」，審慎指認中觀所破，旨在抵制對中觀學的偏空解讀所造成的虛無趨向。

格魯派以因明量論作為中觀世俗諦最關鍵的具體內容，無論在認知論或存有論上，都不見得可獲其他教派的中觀詮釋的認同，這確是宗喀巴及其格魯派後學才會堅持的觀點。所以藏傳不同教派對量論與中觀學之間關係的不同態度

直接反映其他教派對中觀哲學二諦內涵（尤其世俗諦）及其關係之觀點。整個爭論可以統攝為對於二諦的理解分歧，尤其關鍵是對世俗諦的定義、內容、染淨性質、解脫論的角色，及其與勝義諦之間的關係等，而焦點更是在格魯派將因明量論嵌進世俗諦，擔當後者最核心而必要的環節，但這亦是其他藏傳教派對格魯派的中觀和空義持強烈異議立場時，最主要的爭論議題之一，從而使藏傳量論的分歧與爭論，成為藏傳中觀分歧不可分割的核心組件。

然後第五，藏傳量論的陳那。藏傳量論通常把陳那、法稱視為一體不分，且多據法稱遮蔽了陳那，將陳那定位為法稱的預備階段，這一點與時下西方和南亞學界視陳那、法稱之間分屬唯識的觀念論和經量部的間接實在論之觀點差異甚大。在藏傳量論史，尤其自第十五世紀格魯派成立，大力發展因明量論，法稱被推崇為最重要的佛教哲學家之一，在過程中雖然陳那皆會法稱並舉，但藏傳在實質上極罕認真而獨立地看待陳那，每只視作法稱的附屬或預備狀態。這與主據印度傳統研究量論而視陳那、法稱哲學立場各異之說不同，後說



▲「佛教知識論」專題講座上課一隅。(100.8.27 檔案照片)

認為二氏分持唯識宗觀念論與經量部的表像論或間接實在論，而與藏傳視法稱凌駕陳那之觀點相迥異。學界近年帶著這背景開始注意散落在藏傳的陳那，無論是陳那著作的藏譯和傳播，還是藏傳學者以藏文撰著的疏釋，並開始有研究成果面世。

最後一點，藏傳量論的演變。如何理解十二個世紀的藏傳量論演變，這間接涉及如何理解印、藏佛教之間對量論的迎拒與本土重塑。據當代藏傳佛教知識界的非正式估計，由第十一世紀迄今約千年之間，有執筆撰著的藏傳因明量論學者有117人（藏傳佛教尤其格魯派對學者能力的要求依次是講、辯、寫，

對學者書面著作的撰述、刻印及刊行皆甚謹慎而限制甚多），格魯派有89人，佔76%；著作總量221種，格魯派有183種，佔81%。

可知藏文原著的因明量論著作在藏傳佛教約十二個世紀當中，絕大部份是出現在格魯派建立之後的最近六個世紀內，所以時下國際學界的攝類學譯、研，多集中在近代格魯派身上，這是因為它擁有龐大的文獻和著述，且仍持續廣泛用於僧團的日常教學，並有新著面世，所以格魯派在藏傳量論中是最受研究重視的教派。

四、現代西方學界的佛教學論研究

以英、德、法文為代表的西方學界對量論的研究形成多個不同的學術傳統。在歐陸先有德奧和俄國兩個學術傳統，戰後逐漸轉移到北美乃至其他英語學界，而普遍使用英文撰著的南亞學界亦一直參與討論。在這過程中，研究所依賴的經典語文，亦由以梵文為主的印度案例，伸延為藏文為主的藏傳案例，近年經東亞學界的努力，亦開始兼顧漢文的資料。在此所謂西方學界的因明量

論研究，是以學者所接受的訓練與研究的模式為準，亦兼顧撰著與出版所使用的現代語文類別。當代西方以英文、德文學界為主的印—藏佛教因明量論研究始自二十世紀初期，一直延續至今，其間在不同階段，研究重心、取態及方法等亦有所不同，並形成不同學風和學術傳統，以下略作扼述。

現代學術對佛教因明量論的系統研究，最早始於1930年代蘇聯（USSR）期間的列寧格勒學派（Leningrad School）蘇聯將原聖彼得堡（Saint-Petersburg）改名為列寧格勒（Leningrad），所以聖彼得堡大學亦改稱列寧格勒大學，其東方研究所（Faculty of Oriental Studies）開西方學界研究佛教因明量論風氣之先，被稱為蘇聯列寧格勒學派。其代表人物F.I. Stchetbatsky受俄國新康德學派（Neokantianist）哲學學者Alexandr I. Vvedenskij（1856-1925）和Ivan I. Lapshin（1870-1952）影響，其量論研究據德國哲學家康德（I. Kant）知識論的先驗哲學模式作闡述。他認為佛教教義並不需要康德哲學「靈魂不朽、自由意志、上帝」三大歐洲中心主義偏見之預設而仍能臻達更純粹的「實踐理性批

判」，佛教從而更有條件能成為「普世宗教」。

正因如是他的代表作兩冊本的《佛教邏輯》（*Buddhist Logic*, 1933）放手以康德與佛教作知識論對比，其說極深地直接影響了同代或稍微晚一輩的現代印度學界對佛教量論的理解，起碼有五部現代印度學者的佛教量論巨冊研究深受影響。其影響深遠，以至在他身後頗長時間，佛教因明量論的研究都在試圖擺脫列寧格勒學派的陰影。列寧格勒學派的佛教量論研究上對藏文自主性的重視程度不下於梵文，為歐洲當年學界所罕見，惜列寧格勒學派為時甚短，僅在1920-1930年代曇花一現。

德—奧學派以維也納大學南亞、西藏及佛教研究所的藏學及佛教研究室（Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Institut für Südasiens-, Tibet- und Buddhismuskunde, Universität Wien）和維也納奧地利科學院亞洲觀念史和文化研究所（Institut für Kultur- und Geistesgeschichte Asiens, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien）為主。Erich Frauwallner在1956年建立奧地利科

學院南亞暨東亞語言和文化委員會（Kommission für Sprachen und Kulturen Süd- und Östasiens），1991年重組為亞洲思想與文化史研究所。

此一學術傳統一般被稱為現代佛教學術的維也納學派（Vienna School），亦是德—奧學界的核心，維也納學派目前的領軍學者Ernst Steinkellner在六十年代以《因滴論》藏譯本為依據，重構《因滴論》梵文的主體部分，逐漸形成一套被國際梵文學界接受的完整方法。維也納學派量論研究的學風可說是從文獻學的進路而異於列寧格勒學派對佛教量論的哲學詮釋。

維也納學派的主要方法是歷史—語言學方法（Historical-Philological Method）。史語法的主要原則之一是將有關的論著「重置」於它原先的歷史及哲學脈絡中來考察其思想，其實質做法是只依特定論著同期或早於它的論著來作閱讀，而避免依後出的論著進行解讀，以謀「還原」其立論是承接哪些傳統資源與對應哪些問題而來，因此維也納學派更關注的是把量論作為思想史問題，來探討思想、概念或學說在歷史時序中的演進流變，而不是作為哲學問題

來處理。維也納學派早期階段偏重印度學及梵文佛教研究，後期則擴而兼顧藏文，但梵文作為主角並未改變，其因明量論的研究是在這背景的產物。

戰後北美專事藏傳研究的學術群體先有1980年代形成，以Jeffrey Hopkins 和 Robert Thurman為代表的維吉尼亞學派（Virginia School），維吉尼亞學派「教派量論」研究關心的是格魯派量論的特殊觀點與貢獻能否被清楚展現，卻不是如歐陸維也納學派般，在既有史料基礎上重構歷史—語言學方法意義下的印度量論。因而即使在討論格魯派自己的量論時，也是採取共時性（synchronic）的論述方式，把順時序（chronicle）的角度擱置一旁。從印度佛教哲學史的角度來看，格魯派對量論的詮釋，無論從文獻學或哲學來說恐怕都有疑問，例如格魯派將陳那與法稱視為持相同的哲學立場基，因而把陳那歸屬經量部，與法稱相同之議恐怕都難被研究陳那的現代學者所同意。

從印度佛教哲學史的角度來說，藏傳對量論的理解是否可靠是成疑的，但維吉尼亞學派卻認為，若採取的不是史學式角度，或視宗義書是在作歷史的論

斷，也許仍有另一角度證明格魯派等藏傳量論體系對印度量論解讀之正當性，此即視格魯派對量論的「重述」，其實是為格魯派應成中觀哲學作知識論基礎上的哲學預備。所以維吉尼亞學派更關心的是：格魯派如何將所上承的印度量論重塑為可供格魯派中觀哲學用作抵禦斷邊見威脅時的知識論基礎，卻不是單純歷史學意義下的印度量論。所以維吉尼亞學派在藏傳量論的研究可稱為更重視「教派量論」的獨有觀點，而不是有關量論典籍及學說在印度佛教及梵文脈絡中的解讀。該學派的典型學風仿如英文版藏傳經院佛學，逐漸受到靠近歐洲學風的梵文文獻學人和哲學學者的左右批評，日漸面臨轉型的壓力。

到2010年代北美佛教哲學界有藏傳中觀與量論背景，但更具哲學批判性的犛牛群（Yakherds）和牝牛群（Cowherds）之組成，則標誌著學術界對量論等藏傳佛教思想的哲學研究，在態度和方法上開始進入新階段。犛牛群或牝牛群是有藏傳佛教哲學背景，但不想落入經院佛學窠臼的學者團隊，他們包括西方和藏族僧、俗學人，這個群體的成員多不同程度兼具藏傳佛教哲學和

西方哲學與邏輯的雙重背景，著意將藏傳量論重置在需與西方哲學對話的脈絡中，以逐漸擺脫如維吉尼亞學派般變相成為經院佛學之困境。

最後一個專研佛教量論的學術群體是現代的南亞學界，其學風有數項特色。首先，儘管用英文書寫，但其對章節的安排及表述的方式仍然帶有傳統南亞論著的特色，而與純西方學者有別。其次，作者本身罕有從佛教哲學觀點來展開論述，在哲學觀點上每多採取不同立場的外道，尤其婆羅門教觀點，不少作者本身是特定婆羅門學派的哲學追隨者或認信者，其中尤以正理派為甚，且大都來自婆羅門種姓。第三，在佛教量論的討論進路上，慣於放在佛教與外道辯論的情景中，作為印度哲學史（History of Indian Philosophy）問題來探討，較不傾向作為普遍意義的哲學問題來探詢。最後第四，雖然絕大多數南亞學人都使用梵文典籍，但罕如維也納學派般，從事量論典籍的文獻學研究，因此文獻學的水平優劣差異頗大，雖然有許多公認出色的研究，但是亦多次出現嚴重的學術錯誤，被歐陸學界嚴苛批評。◎

佛告羅睺羅為人講說佛法

——「阿含」導讀（五）

主講 | 昭慧法師 筆錄 | 宏度 修潤 | 釋耀行

一、依於九事分類《雜阿含經》

上來已經較完整講述「阿含」概論，大家瞭解了本經的整個背景結構，再去看《阿含經》，心裡就會有一個學習地圖。接下來，依於九事分類《雜阿含經》。

諸佛語言，九事所攝。云何九事？一、有情事；二、受用事；三、生起事；四、安住事；五、染淨事；六、差別事；七、說者事；八、所說事；九、眾會事。有情事者，謂五取蘊。受用事者，謂十二處。生起事者，謂十二分緣起及緣生。安住事者，謂四食。染淨事

者，謂四聖諦。差別事者，謂無量界。說者事者，謂佛及彼弟子。所說事者，謂四念住等菩提分法。眾會事者，所謂八眾。¹

第一，「有情事」，跟有情相關的經文結集在這裡。其實佛陀對哪一部經文不是以有情作為重點呢？「有情事」主要放在有情的結構。有情的結構分成五類，就是五蘊（Skandha），「蘊」是聚集的意思，相較於「處」，五蘊就是「受用事」。蘊跟處的重點不太一樣，蘊是觀察我們的身心結構，從這個結構切入，理解如何離苦得樂。佛陀不是基於生理學、物理學的愛好，帶著大家來

¹ 參見《瑜伽師地論》卷3，CBETA 2023.Q4, T30, no. 1579, p. 294a21-24。

看我們的身心結構，而是讓我們在這樣的一個結構下，如何離苦得樂？這是核心價值。

經過比較研究發現，漢譯《雜阿含經》從五蘊相應開始，也就是把「有情事」放在第一。南傳佛教巴利文大藏經，先把「八眾誦」，就是歌謠、詩歌，通俗弘法的一些有趣的故事放在前面。所以我才會跟大家分析說，就整個《阿含經》的結構，北傳佛教這樣的鋪設方式在邏輯上是合理的。巴利藏的模式是先帶一些趣味故事進來，讓大家對《阿含經》的教學有親切感。你如果沒學過佛法，打開「蘊相應教」的經文，會發現一個小經接一個小經，前面一則跟後面一則看起來好像沒差多少，有時候就是一句話幾個字的差別，你很難進入情境。這個時候，老師的教學對大家的幫助就在這裡。

為什麼《雜阿含經》有這麼多小經放在最前面？其實就像一個教學嚴格的老師，教你做任何運動的時候，都先要做一些基礎的教學。例如：你想學拳術，老師說不急，你先蹲馬步，天天沒事就讓你蹲馬步，你覺得好枯燥，可那就是一個基礎功夫，每一個姿勢他都會



▲ 昭慧法師應花蓮慈善寺邀請，於慈善寺佛學班講授《增一阿含經》。（112.11.24吳淑君攝）

細細拆解出來，叫你反覆練到熟悉。

所以北傳佛教對於《阿含經》的教學，是以比丘、比丘尼僧人為主，要我們一小經一小經把基礎紮穩，然後串在一起，後面就會有一些比較有故事性的經典，讓我們讀起來比較輕鬆。因為那些分解動作前面都做過，後面老師給你打一套太極拳的時候，你才不會看著頭昏眼花，不知道從哪裡學起。每一個基礎功你都會了，連接在一起，老師做的很順暢，你就看懂了，而且也可以慢慢跟著學。

可是對於讀者而言，沒有老師帶領會覺得好枯燥。我以前剛讀《雜阿含經》的時候，就是一小經一小經讀，讀得有點不知所云，不知道重點在哪裡。

現在我整理講義，試著讓大家能夠比較輕鬆感受到經文的智慧，而不會只是因為那一小經一小經，讓你一開始覺得枯燥而失去了興趣。

於是摘錄一些經文，摘錄並不是就我個人的喜好，想摘什麼就摘什麼，所摘的每一部經，那些基礎功就蘊藏在這裡。這些經幾乎都是一則故事，有一個情節在那裡，我們可以看到某一些的對話，或者是佛陀教學的內容，這些內容就在那些小經裡。於是我用故事切入，然後讓大家去看，串在一起的這些內容是什麼，再告訴大家，這是一個套裝的句型，這個句型在很多地方都出現。因為有故事作為線索，讀起來會比較有趣味。

佛陀說法有三大構面，就是「蘊、處、因緣」。前面講九事，蘊就是「有情事」。處是「受用事」。至於因緣，那就多了，包括「生起事」、「安住事」、「染淨事」，諸如此類，都是在因緣這一構面之中。緊接著就要證明，為什麼佛陀說法的三大構面在九事裡面？我特別把「蘊、處、因緣」這三個關鍵字提出來？在《雜阿含經》第200經裡面，有提到這三大構面。

二、善哉佛陀！請您為我說法

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，尊者羅睺羅往詣佛所，稽首佛足，退坐一面，白佛言：「善哉！世尊！為我說法，我聞法已，獨一靜處，專精思惟，不放逸住；獨一靜處，專精思惟，不放逸住已，如是思惟：所以族姓子剃除鬚髮，正信、非家、出家學道，修持梵行，見法自知作證：我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。」²

經文描述的地點，一般都在舍衛國祇樹給孤獨園，中印度有東西兩大重鎮，東方是王舍城，王舍城的竹林精舍在摩羯陀國。西方就是中印度比較靠西，其實也在北印度正中間那一帶。西方大國憍薩羅國首都在舍衛城，舍衛城有一個精舍叫做祇樹給孤獨園，一般稱做祇園精舍。這個精舍的來源非常有趣，故事在這裡就不說了。總之，這是一個佛陀弘法的重鎮。

故事主角羅睺羅，是佛陀俗世時的兒子，他很小出家，佛陀叫舍利弗做他的師父。舍利弗是佛陀智慧第一的弟

2 參見《雜阿含經》卷1，CBETA 2023.Q4, T02, no. 99, p. 5a12。

子，佛陀並沒有把兒子拉到身邊，反而稍稍退遠一點，要徒弟帶著他。羅睺羅在舍利弗座下學習佛法精進修道，有一天他來找佛陀。這裡有一些模組句型。例如：「獨一靜處，專精思惟，不放逸住」，「族姓子剃除鬚髮，正信非家、出家學道，修持梵行」以及「我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有」。大家讀《阿含經》的時候，心裡要有一個理解，這些模組句型在經典裡面會反覆出現。所以佛陀一開始就一則小經一則小經的，讓我們對於每一個詞彙，每一串句型，有深刻全面精准的理解。

佛陀說法，結集者如果一開始就只是講述故事，對於那些細節要精準分辨的，可能就糊弄過去，因為我們就注意看故事了。在這裡佛陀是教學者，羅睺羅是受教者，羅睺羅主動問佛陀，不是佛陀主動教學。羅睺羅說：「善哉佛陀！請您為我說法，聽法以後我會到安靜的地方獨處，專精思維法義。」

「族姓子剃除鬚髮，正信、非家、出家學道，修持梵行，見法自知作證。」

為什麼自稱「族姓子」？因為佛陀是剎帝利貴族階級，佛陀的兒子當然也是

剎帝利。族姓子通常指家世背景不錯的二代、三代。他雖然有享不盡的榮華富貴，可是卻看到了家的局限，剃除鬚髮依於正信而學道。

「見法自知作證」，見法就是已經證得了初果須陀洹，證得聖果，而且能夠自己證明證得聖果，這點很重要。現在很多宗教界的狂人喜歡給人授記，說你已經開悟了，已經證果了。被授記的高興得要命，可是為什麼不是「見法自知作證」呢？佛陀的教學很清楚，一個人如果證果了開悟了不需要別人告訴他，他應該知道而且能夠去檢核，檢核以後發現到有如下一些特徵，這些特徵可以證明已經見法。

後面「我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有」就不只是見法而已，而是證得阿羅漢果。一個人要自己檢核，我的生命到了這一世就是盡頭，不會有下一生的存有。為什麼阿羅漢知道不受後有？因為他清楚知道煩惱已經斷盡，清淨行已立，該做的功課全部做完，所以阿羅漢叫做無學。只是見法知法的初果須陀洹叫做有學，初果、二果、三果都是有學。

三、佛告羅睺羅為人講解佛法

爾時，世尊觀察羅睺羅心，解脫慧未熟，未堪任受增上法。問羅睺羅言：「汝以授人五受陰未？」羅睺羅白佛：「未也。世尊！」佛告羅睺羅：「汝當為人演說五受陰。」爾時，羅睺羅受佛教已，於異時為人演說五受陰，說已，還詣佛所，稽首佛足，退住一面，白佛言：「世尊！我已為人說五受陰，唯願世尊為我說法，我聞法已，獨一靜處，專精思惟，不放逸住，乃至自知不受後有。」³

「五受陰」，後來翻譯成「五蘊」，聚集在一起就形成一種空間上的佔有，就構成了這個地方這個物體的覆蓋面，所以「陰」表示覆蓋，有時候也加個草字頭，叫著「五蔭」。加一個「受」字，這個「受」不是接受，經常是指取，「五受陰」就是「五取蘊」。每一個眾生會把五種質素牢牢抓住，五蘊就是這五個質素，所謂色（rūpa）不是指顏色，而是指所有的物質，受、想、行、識屬於心的部分。就有情來說，佛陀的五蘊教學是詳於心理的結構，略

於生理的結構。但是，佛陀教學都從色法講起，其他「受、想、行、識亦復如是」。

為什麼？因為色法是物質，它有變礙的特徵，在空間會佔據一個位置。佔據了那個位置，不管是多小的顆粒，別的顆粒就進不來，它也不是永恆不變的，會隨著因緣條件變化而變化。例如：一根木頭，看起來相當紮實密度很高，可是年復一年，這根木頭經過風化作用就脆弱了。受、想、行、識這四者，「受」是領納，接受情境，產生情感跟情緒的反彈反射。「想」是理智的一種運轉，看到聽到一些聲音一個畫面，捕捉下來就是取相。這是我們理智作用非常重要的環節，因為有了這個相作為根據，你就可以認知它分析它，乃至歸納思考。

佛陀一再提醒我們，要如實正觀自己的色、受、想、行、識，可是他不會說要正想。因為觀代表我們儘量學習著，以一個冷靜的客觀者身份去觀察。而且這個觀察要拉長時間去看它的變化，甚至要拉大空間，更深的層面去看到底發生什麼事？可是「想」經常是一

3 參見《雜阿含經》卷 8，CBETA 2023.Q4, T02, no. 99, p. 51a23-25。

個構想。所以學佛第一件事情要用觀的不用想的，很多世間的恩怨情仇都是想出來的。

例如：你看到一個人擺一張臭臉，如果你學習著如實正觀就會想，我再觀察一下看看他怎麼回事，或者直接問他有什麼事發生，不要去猜疑。可是很多人開始看到這張臭臉就取了這個相，於是就想，這個人為什麼要擺一張臭臉？我惹了他嗎？然後就開始胡思亂想，昨天、前天我跟他怎麼互動？他未免太小氣了吧，就這樣一直想。接下來，甚至也開始擺張臭臉給對方看，兩個人莫名其妙就進入冷戰狀態。

可是如果你用觀的，也許就會再仔細看一下，可能你會發現，好像每一個人過來，他的臉都是冷冰冰的。你就不會再去取一個相，認為那個跟我有關。即便發現他只有對你，可是你要如實正觀不要用猜的，乾脆就問他，我做錯了什麼？有什麼地方需要改進，需要道歉？這就是佛陀教學中為什麼把「想」放在這裡，它是我們理智作用裡面一個非常重要的環節，不可或缺。所有文學藝術都是靠豐富的想像而來，但是想的經常跟真的有距離，這是佛陀教學的重

點。

「受、想、行」都屬於心理的運轉，除了感情跟理智之外，包括意志在內的所有心理運行，都放在「行」這個名詞下面。「識」（Vijñāna）指心智，這是有情的特色，動物都有識可以去做分辨，貓貓、狗狗沒有豐富的語彙，但也會分辨我們的臉色是好還是壞，是快樂還是哀傷。相較之下，非有情類在這方面就看不出這樣的特徵。

「受、想、行」，所有基於感情、理智的承受，跟想像、分析、歸納等所產生的運轉，以「思」為首，當你在佛經裡看到「思」，不要以為在講思想，這個思就是指意志。我們除了物理的身體結構，其他三個重點就是感情、理智、意志。「色、受、想、行」都是識的分辨，識的了別所安住的處所，這也叫做四種識住，識住於「色、受、想、行」。

四、汝當為人演說六入處

這邊特別講到「五取蘊」，也就是「五受陰」，表示有情抓住五蘊不放。我們只要活著還有一口氣，一定抓住身

體不放，即便昏倒了，也還是本能的抓住自己的身體，讓心臟繼續跳動，呼吸儘量順暢，全身血液帶動，新陳代謝繼續。這就是有情的特徵，太愛自己，一定要抓住這個身心的組合不放，所以叫做五取蘊。

佛陀怎麼去看待羅睺羅的要求？他並不是立刻說：你過來我教你。也不是說你去跟舍利弗學就好了，為什麼來找我。佛陀觀察羅睺羅「心解脫慧未熟」，也就是他心理運轉朝向解脫方向，那樣的智慧還沒有成熟。「未堪任受增上法」，增上是以某一個基礎來強化，使得自己進入到下一個階段，依此而增強，所以叫做增上。目前依於此教學而讓他進步的這個法，他還不堪任接受。

所以就用反問的方式進行彼此的對話。他問羅睺羅：「汝以授人五受陰未」？你有教授他人五取蘊的道理沒有？羅睺羅說沒有。佛陀直截了當地說，你應該為他們講五取蘊法。羅睺羅接受佛陀的教導，為他人講說五取蘊。「說已，還詣佛所，稽首佛足，退住一面，白佛言：『世尊！我已為人說五受

陰，唯願世尊為我說法！我聞法已，獨一靜處，專精思惟，不放逸住……乃至自知不受後有。』」這個套裝句型又出現了。他說我已經做好功課，您能不能教我？

爾時，世尊復觀察羅睺羅心，解脫智未熟，不堪任受增上法。問羅睺羅言：「汝為人說六入處未？」羅睺羅白佛：「未也。世尊！」佛告羅睺羅：「汝當為人演說六入處。」爾時，羅睺羅於異時為人演說六入處，說六入處已，來詣佛所，稽首禮足，退住一面，白佛言：「世尊！我已為人演說六入處，唯願世尊為我說法，我聞法已，當獨一靜處，專精思惟，不放逸住，乃至自知不受後有。」⁴

為什麼叫「六入處」？因為訊息都是從這些感官進來的，因此也叫做六處、六根。「眼、耳、鼻、舌、身」詳于生理的分析，心理的部分只總結成一個「意」，生理的部分開展出五個，五加一。不像前面的五蘊是一加四，這不是數目不同的問題，而是它的重點不同。於是你就可以理解，為什麼前面那個「蘊」叫做有情事，「處」叫做受用

4 參見《雜阿含經》卷 8，CBETA 2023.Q4, T02, no. 99, p. 51b3-4。



▲ 昭慧法師至印度菩提伽耶參加首屆國際僧伽大會，晚上前往佛陀成道處的正覺大塔禮佛、繞塔，與妙仁法師（右二）、真行法師（右一）於正覺大塔內佛像前合影留念。（112.12.22）

事。因為這邊的重點在於受用，就是我們作為有情，一定是五根齊張在承受資訊，不止是單面的承受，我們也會釋放資訊。承受訊息，釋放訊息靠這六個地方，佛陀把這些相關內容做一個解析，重點放在如何離苦得樂。所以要羅睺羅「汝當為人演說六入處。」告訴他注意觀察這些內容，核心的法則就是觀無常。

作為教育家，如何讓受教者理解

教學內容，要有方法。佛陀面對羅睺羅這樣的程度，使用了一個高明的教學方式，就是讓對方把這些聽來的道理反覆去講說。作為教學工作者我們非常清楚，就是看一遍或者聽一遍，遠不如自己講一遍。例如：《阿含經》我二十多歲剛出家就看過，看不懂放在旁邊也沒有壓力。可是如果要講這部經，那就一定要讓自己先通達。講說一遍，你心的專注力、觀察力是會增加的，有助於自己對於此法的通達。

佛陀是一位非常成功的教育家，他跟弟子們的互動相當有趣，有時候他並不立刻就把答案講出來，反而是反問對方。這在希臘哲學很有名，叫做產婆術。蘇格拉底這位哲學家，經常也是不立刻回答對方的問題，反而反過來問對方，問到對方終於理解自己的問題卡在哪裡。就像產婆接生，不是自己去把小嬰兒拉出來，而是要產婦自己不斷使力，然後慢慢把嬰兒推出來。

佛陀在這裡沒有用產婆術，他已經知道對方的問題在哪裡，就直接告訴他要加強哪一部分。加強什麼部分呢？羅睺羅師父舍利弗尊者，智慧第一，法義他常聽，老師說佛法他不會不理解，問

題在於他「心解脫慧未熟」。現在不只是聽而已，而是要說，因為說是一個考驗，要說到聽的人懂，說到聽的人有意願聽，而且有意願跟著學。此刻他心的專注投入程度，跟單純聽是不一樣的，所以聽一遍就不如說一遍，說一遍甚至於不如寫一遍。佛陀並沒有說，你去好好找一棵樹，坐在樹下打坐，沒有開悟不准站起來。相反，你要先去幫助別人，讓別人理解就是對你最大的幫助。所以從這可以看到，佛法對於利己跟利他，從來不是靠邊站的。

佛陀從來不一刀切，把利己當做是無聊或無恥的，然後要所有的人都只能利他。他是就著我們每一個生命的利己本能來教學，因為每一個人都希望自己能夠獲得利益，就像羅睺羅，他就希望獲得解脫，在佛法中得到利益安樂。這時佛陀並沒有說，你怎麼那麼不懂事，你師父舍利弗一天到晚忙著度人，你要去幫忙。因為這是每一個生命的利己本能，希望能夠見法自知作證這是好事，即便這也是利己，可是對他的生命，對別人都有幫助。

佛陀的教學很技巧，讓對方依于利己的需求設定功課給他做，做了以後就

會發現，在這個過程中，他體會到利他之樂。例如：來生你要幸福快樂，就要四種具足，你要佈施，持戒。你希望來生消災免難，就不要給人家製造災難，你要持戒，持戒限縮自己的言語行為，省得干犯別人。你要把你所擁有的資源分享給他人，讓別人因此而舒適快樂，這樣你感召到的就會是你未來的舒適快樂，無形之中就架構了一個從利己到利他的橋樑。正如羅睺羅為了利己而為人講經說法，講到最後豁然開悟，於是在利他之中完成了利己。

五、何故不見真實？

接下來講述的是《雜阿含經》第30經，我下的標題是「何故不見真實」？

如是我聞：一時，佛住王舍城迦蘭陀竹園。爾時，尊者舍利弗在耆闍崛山中。時，有長者子名輸屢那。日日遊行，到耆闍崛山，詣尊者舍利弗，問訊起居已，卻坐一面，語舍利弗言：「若諸沙門、婆羅門於無常色、變易、不安隱色言：『我勝、我等、我劣。』何故沙門、婆羅門作如是想，而不見真實？若沙門、婆羅門於無常、變易、不安隱

受、想、行、識而言：『我勝、我等、我劣。』何故沙門、婆羅門作如是想，而不見真實？」⁵

輸屢那是一位長者子，他到耆闍崛山去拜會舍利弗尊者。他說：我們五蘊的結構是因緣條件的組合，處於變動不安穩的狀態。既然不安穩，那些宗教人士為什麼總是在計較「我勝、我等、我劣」？輸屢那為什麼問這個問題？這個日日遊行的長者子，來到舍利弗尊者這裡之前，一定去過很多地方，參訪高僧大德尋求真理。當他聽這些沙門、婆羅門講到自己的法的時候，難免都會有一種較勁的心，說我比他強，我沒有輸他這一類的話語。

輸屢那是一個有智慧的人，他想這有什麼好爭的，一切都無常。這些沙門、婆羅門，你們是宗教人士，明明應該有這種智慧，知道這一切都不是那麼穩定的，可是為什麼還會如此介意而作如是想？這樣就不見真實意，永遠都卡在我勝、我等、我劣的較勁心理。他的問題非常犀利，洞察了宗教人士的問題，宗教人士看起來很像什麼都放下

了，尤其是沙門，沙門放棄了自己的種姓，放棄了地位身份，放棄了自己的財富，一無所有的出家。結果出家以後還是放不下，還有去跟人家比較的心。這是他的第一個問題。

第二個問題，「何所計而不見真實？」他們到底是在計較什麼？以至於老是卡在勝負之心。這兩個問題，照理舍利弗可以一個一個的回答，先講何故如此？接下來再講，到底計較了什麼以至於如此。舍利弗的回答就是產婆術，他不是立刻把標準答案講給輸屢那聽，而是像產婆催生一般，在問答之間讓輸屢那去理解問題的癥結點。

先從「色」問，色是恒常還是無常的？問完了再問「受、想、行、識」。進一步繼續問：「輸屢那！若無常，為是苦耶？」痛苦的事情讓我們覺得痛苦，快樂的事情如果會灰飛煙滅，也會帶給我們苦感，只要是無常就會帶來苦感。佛法不是只講苦不講樂，佛陀重視的是離苦得樂，可是一定要把苦的真相講清楚，才讓我們知道樂要從哪裡取得。

5 參見《雜阿含經》卷1，CBETA 2023.Q4, T02, no. 99, p. 6a29-b1。

無常、苦是變易法，聖弟子在這無常苦的色法，乃至於受想行識法中，看得到「是我、異我、相在」嗎？「無常故苦，苦故非我」，這是一個套裝句型。在這裡用問答的方式展現無常帶來的苦感。這個苦感要注意，佛弟子轉凡成聖的關鍵在於，在這個無常而產生苦感的現象中找不到有一個我。你我在色法中看到了我嗎？如果看到我，為什麼這個我如此的不由自主，無法自主也無法宰控情境？難道在色法以外有個我？或者是我在色法之中，色法在我之中？那就是所謂的「相在」。

輸屢那很聰明，他說都不是。從自己的經驗法則就知道，我無法自我掌控，我無法掌控情境，不是在這個肉體以外去找我，也不是在肉體內去找一個深深的我。只是肉體跟心靈的組合體，它相對穩定，讓我有個錯覺，覺得那個叫做我。聖弟子從這裡洞察到沒有真正的我，這只不過是相對穩定的一個組合體，佛家把它叫做一合相。《金剛經》云：「佛說一合相者，即非一合相，是名一合相。」所謂一合相，就是五蘊的組裝體。

舍利弗讓輸屢那去理解，色中找不到我，色以外找不到我，色既不在我中，我也不在色中，受想行識亦復如是。他有回答輸屢那前面提出的兩個問題嗎？何故沙門、婆羅門會計較我勝，我等，我劣？何故不見真實？他已經回答了何故？就是因為這些沙門、婆羅門不能在無常、苦、非我、異我、不相在，洞察這個組裝的五蘊是無我的。這個組裝起來的五蘊，表面上呈現了一合相，凡夫俗子的我們就難免會非常在意，我的處境怎麼樣？我是比別人強還是比別人弱？以後各位在佛經裡看到這一合相就有親切感了。

六、何所計而不見真實？

接下來「何所計」，到底是計著於什麼而不見真實？原來這個一合相相對穩定，確實很難洞察它無法獨立自存，不過是很多因緣條件的組合體。我們計執的色、受、想、行、識，怎樣拆解出來？這才是不容易的一件事情。不能只靠理解，課堂上我講你也聽到了，你我都理解了，可是很多人一輩子還是很計

較。這個功課要怎樣做？他在計著色、受、想、行、識的穩定相，如何給他解構？這時要有功力不是只靠認知，從知道到做到就是修行。

「輸屢那！當知色，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切色不是我、不異我、不相在，是名如實知。如是受、想、行、識，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切識不是我、不異我、不相在，是名如實知。輸屢那！如是於色、受、想、行、識生厭，離欲、解脫，解脫知見：『我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。』」⁶

過去、未來、現在，是時間上的三個段落。內跟外，是空間，以自己為主體，有內有外。精細，那是品質。好醜，是樣貌。遠近，是距離。這是佛陀教學的重點，我們就是計著於相對穩定的五蘊一合相。那我們如何如實知見？要做如是觀。如實知見以後才終於發現，這個一合相並不是那麼緊密，每

一分、每一秒、每一剎那都在變化，你要抓也抓不住，抓不住的東西你何必去抓。這不是透過概念理解，而是自己體驗到的。那要怎麼觀？佛陀在這裡做了十一項的拆解。首先，在時間之流裡面你要去觀察，過去、未來、現在的色身。

身體是你最寶愛的對象，你要去觀察你身體的內在，乃至身體之外的其他物質，你要去觀察它是粗還是細？粗跟細是相對的。例如：桌子上面鋪著玻璃，你就知道這個平面非常細滑，旁邊有條毛巾，你摸一摸就是粗的。所以粗跟細你要去覺知它。另外，樣貌是好的還是不好的？遠看還是近看？這也是一個重點。你要借助這十一個項目的教學學習，洞察這個色不是我、不異我、不相在。你在意自己的身體，不在意外在的事物，就像樹葉飄落下來，無常、無常，你在意嗎？你不在意。所以我們觀察自己為優先，觀察不是在色法裡面有個我，不是在色法外面有個我，也不是我在色法之中、色法在我之中。受、想、行、識都要用這套方式來觀察。◎

6 參見《雜阿含經》卷1，CBETA 2023.Q4, T02, no. 99, p. 6b16-17。

一位佛教學者的學思歷程

——劉宇光教授訪談錄

時間 | 2021年8月26日

地點 | 佛教弘誓學院

採訪 | 釋明一

撰稿 | 張沛寧

劉宇光教授，香港出生，在臺灣、加拿大、藏區及香港接受學術訓練，2006-2021年間執教於上海復旦大學宗教學系，期間建立復旦佛教研究團隊，並先後在加州柏克萊（2010）、德國萊比錫（2014）、加拿大麥基爾（2022）、泰國摩訶朱拉隆功（2016-2019）、香中文大學（2014），及臺灣玄奘（2021）和政大（2023-2024）等大學客座或短期任教。專著有《量論與識論：佛教哲學研究回顧》（2024）、《僧侶與公僕：泰系上座部佛教僧團教育的現代曲折》（2023）、《煩惱與表識：東亞唯識哲學論集》（2020）、

《僧覺與僧兵：佛教、社會及政治的互塑》（2020）、《左翼佛教和公民社會：泰國和馬來西亞的佛教公共介入之研究》（2019），及其他論文多篇；另譯作有Anne C. Klein的藏傳知識論專著《知識與解脫》（2012）和Elizabeth Napper的藏傳中觀哲學專著《緣起與空性》（2003）等。

一、雖然來自西方教會學校，卻在選考時選擇了佛教

我在香港出生，父親1949年從廣東移居至香港，母親則是香港本地人。我在



▲ 劉宇光教授接受本刊明一法師訪談。(110.8.26 檔案照片)

典型的香港家庭長大，小時候頑皮，換了四間小學，後來在一家天主教學校才慢慢安定下來。中學就讀歷史悠久隸屬法國修會的男校，因為一直待在教會學校，所以在課堂上讀過《聖經》，高中畢業考與考大學都選考了宗教科。宗教科包含了五份卷子，分別為基督新教、天主教、佛教、伊斯蘭教和道教，考生可根據隸屬學校熟悉的宗教選擇考卷。

我雖然來自西方教會學校，卻在選考時選擇了佛教。高中畢業考的內容為最基本的佛教教理，類似於原始佛教的教義，大學聯考則考了印度佛教和中國佛教兩個大板塊，因出題委員是大學教授，僅中國佛教就包含天臺宗的「始

終心要」、華嚴宗的「金師子章」，題目出得艱深並不易答。然而，在所有的大考科目裡，不論是畢業考還是大學聯考，宗教科竟成為我考得最好的科目，拿到了A的等第，回到學校神父很高興，卻不知道其實我選考的是佛教科。回憶起來，也說不清為什麼選了佛教，只是覺得對佛教有種親切感，自然而然就想深入探討、親近，也藉著這兩次考試的準備，對佛教有了皮毛的理解。

高中畢業後，我先進入職場擔任技術工人，晚上則在技術學院就讀和工作相關的課程，因為對當時的工作興趣不大，於是又另外找時間進修。一方面在普明佛學會旁聽暢懷法師的課，佛學會的規模雖然不大，裡面的先進卻都是正知見，各花一年的時間講印度佛教史和中國佛教史；另一方面，亦到牟宗三老師的學生於民間講授西方哲學的課堂上聽課。

兩年下來，更加堅定研究佛教思想的志向，並決定來台灣讀書。來台灣的第一年，進入台大歷史系就讀，隔年轉到哲學系，就讀哲學系期間，雖有選修恆清法師的課，但為了建立研究理論的基礎，大學四年多以哲學理論的選課

為主，包含康德哲學思想、希臘哲學思想、英國經驗論、古典自由主義的政治哲學、歐陸的新馬克思主義（法蘭克福學派）等，更進一步讀了牟宗三和唐君毅的新儒家思想。

1990年大學畢業即到加拿大，我準備開始深入佛法，因為對唯識思想特別有興趣，自覺鑽研唯識需要心理學的基礎，所以進入滑鐵盧大學（University of Waterloo）攻讀並獲取心理學的學位。然而多年後我卻和學生說，讀心理學對唯識的理解並沒有甚麼幫助，因為就根源上而言，談的不是相同的問題。

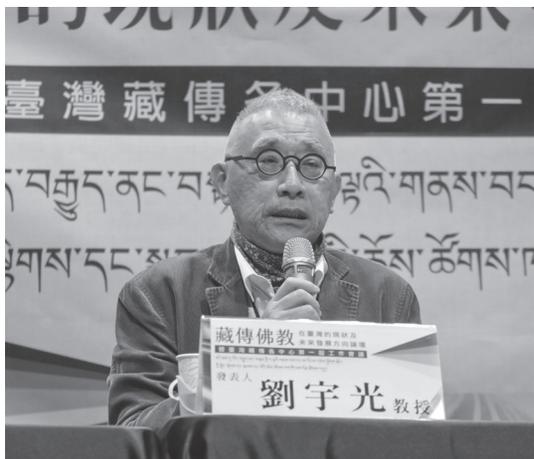
在加拿大待了幾年，除了攻讀心理學，同時也借助英文的研究重新研讀佛學思想，尤其受到藏傳格魯派中觀思想的啟發。隨後在香港中文大學和香港科技大學攻讀哲學博士。起初，博士班的導師是羅大維（David Peter Lawrence）教授，他是研究印度教迦濕彌羅濕婆教（Kāśmīra Shaivism）一元論的美國學者，研究的思想有許多內容都與佛教針鋒相對，卻仍十分樂見我研讀佛教思想，並為配合學校第三語言的要求，鼓勵我申請獎學金學習藏文。

二、組建復旦佛教研究團隊

1999年5月，我隻身來到西藏作田野調查，碰巧在拉薩的色拉寺遇到辯經考試，深受震撼。隔年2000年5至8月便到甘肅省西北民族學院藏文系（現為西北民族大學藏學院）上四個月的藏文密集班，上滿180小時的藏文課，學到藏文與漢文相譯的基礎。

後來羅大維（David Lawrence）教授回美國去了，我的指導老師便轉為研究中國哲學和分析哲學的馮耀明教授等，主要指導論文中論證的部分，當時校外委員是政大哲學系的林鎮國教授，因此，我的博士研究便帶著哲學、心理學的背景完成對佛學、唯識的研究。畢業以後，因為自覺在香港待的時間較長，需要到外面看看接受新的刺激，因此便於2006年底開始在上海的復旦大學哲學學院的宗教學系任教。

對復旦大學而言，我是1949年後第一批「外地」學者，即我不是在中國出生和成長於其體制，所以能多少扮演橋樑的角色，連接起中國與國際學之間，在佛教研究上的視野與模式，因此到任復旦的第三年受當時院長之命，便與其



▲ 劉宇光教授於「藏傳佛教在臺灣的現狀及未來發展方向」論壇，發表論文〈藏傳顯教哲學對臺灣佛教的學理意義：以中觀和量論為例〉。（113.1.18 檔案照片）

他同樣是國外畢業或外國的學者組織了復旦佛教研究團隊。

當時的核心成員除了我之外，尚包括了前輩學者因明專家鄭偉宏教授，再來是德國慕尼黑大學畢業的文獻學者劉震教授，還有維也納大學畢業，研究晚期正理派的新正理和古典印度數學的孤鶴（Eberhard Guhe）教授，稍後加入的還有美國威斯康辛大學佛教研究博士畢業，目前在臺大哲學系擔任客座，能以流利藏語授課，擅長中觀等印藏佛教思想的李勝海教授。

而當時的年青一代的組員還有鄭偉宏教授的大弟子，同樣是研究因明

的湯銘鈞博士、藏學家王堯教授的弟子任小波博士，及當時尚在博士班就學，但考獲泰國巴利文第五級，其研究也是涉及因明的泰國上座部僧人阿難法師（Phramaha Anon Anando）。

這個團隊在研究上是以語言、文本及思想為基本方向，而且大部份成員的研究皆以不同方式涉及佛教因明量論，即印藏或華梵佛教為主的邏輯暨知識論。團隊的同仁有一些共同的想法和中國學界佛教研究的主流看法不同，例如在語言方面，團隊主張梵文、巴利文、藏文於研究佛學時都應具備一定基礎，甚至是英文、日文都要嚴肅看待，因為要能確立現代語言和古典語言，研究的視野才能被打開而變得寬廣。

於是，復旦大學開始周期性固定開設梵文、巴利文和藏文的課程，逐漸累積學生，培養研究佛教和語言學的人才，為準備出國攻讀博士的學生，在國內就先奠定好基礎，並鼓勵學生出國增廣見聞。復旦佛教研究團隊後來因應印度駐上海領事館學術暨文化交流規劃的邀請與支持，原班人馬再加上復旦其他同事另行組成復旦大學甘地與印度研究中心。



◀ 劉宇光教授為「佛教知識論」學員頒發全勤獎。
(110.8.29 檔案照片)

當時團隊總會問碩士生有沒有看過《射鵰英雄傳》，小說裡的男主角郭靖的師傅是江南七怪，每個到復旦佛教研究團隊找指導老師的碩士生就如同郭靖，拜了一個師父等於拜了七個師父，只要找了其中一位老師指導論文寫作，另外六位老師提出的要求也必須完成。且必須學習古典語言和現代語言，碩士畢業後若要繼續向上念博士班，便不能留在復旦，最好能夠出國深造更上一層樓，做好這樣的準備才能來拜師學藝。中國的年輕人應該有更多的國際經驗、多元的生活經驗，當時就是帶著這樣的態度在培養學生，也是在復旦大學這幾

年最令人開心的事情。

我在復旦大學任教十幾年，只帶了七、八個碩士生，其中還有一半是外國學生，發現外國學生寫碩士論文會因語言慣性，先挑選英文的材料閱讀，某種程度上確保參考文獻的品質。中國的學生受限於網絡和視野，許多台灣的材料看不到，部份學生對西方學術有心理抗拒，簡體中文的材料又良莠不齊，尤其在佛教研究尚在起步階段，因此若只閱讀中國國內學術論著來蒐集材料，往往研究成果都不理想。

在這樣監督下產出的論文具有一定程度的學術價值，這是整個團隊的功

勞，而非個人的成就。這個團隊就像江南七怪，各有專長向心力強，因此能有亮眼的學術成果。團隊開會時都講英文，因為德國同事孤鶴完全不會中文，支持成立團隊的院長便曾調侃我們謂：復旦的佛教研究團隊居然沒一個是中國人。

我本來就沒有打算永久性的待在中國，原先預計七、八年便離開，後來待了十幾年。到2019年香港學運爆發，便覺得是時候應盡速離開了。因此開始考慮是要到台灣還是回香港，甚至思考過在當時香港的處境下，回到香港似乎是香港人該有的態度，但最終還是來了臺灣，從2020年7月通過港版《國安法》後的大規模鎮壓來看，來台灣應是更正確的決定，而當年復旦佛教研究團隊的其他核心成員現在也多各奔東西。

團隊當年成立時，曾半認真地開玩笑謂，也許十年後這個團隊會整個離開中國到海外重組，當時並沒有預料到現在的局勢，只是覺得團隊的佛學研究路線和中國內部有一定的差距，想不到十年以後真的應驗。2020年離開中國，並在2021年正式從復旦大學提早退休，開始著手把在上海十幾年寫的東西整理出來，並思考未來的研究路線。

三、希望以佛教學者的身分，深入國際關係與宗教互動的議題

在中國教書前，曾關注過藏傳佛教的議題，在香港參與西藏問題的討論，探討官商在西部的經濟開發，對當地的族群會帶來哪些衝擊等，但到了中國以後，這些問題便成了禁忌。後來在復旦的泰國出家眾留學生，即前述的阿難法師在2011-2013年期間數度邀我到泰國多作理解，及後遂在2016到2019年間多次在曼谷附近的摩訶朱拉隆功僧團大學的國際佛教研究生學院（International Buddhist Studies College, Mahachulalongkornrajavidyalaya University）開設研究生密集課，以漢傳唯識講授大乘佛教思想，課上學生以上座部為主，兼有少數藏傳和漢傳學生，但個人亦借此開始關注泰國上座部佛教，慢慢在過去的七八年間，做出一些泰國佛教的研究成果。

在泰國佛教關注的不是義理與文本，而是整個國家、僧團、社會及宗教觀，從傳統的狀態如何過渡到當代的樣貌，過程中會遇到哪些問題？不同的回應問題方式背後所代表的意義又是甚

麼？慢慢發現，上座部佛教面對現代衝擊的龐大程度，遠遠超過漢傳佛教和華人社會，因此吸引我投入研究，一直到現在都還在探究中。除此之外也接觸了馬來西亞的佛教。綜整來看，在復旦階段的研究分為兩個路線，一邊是義理的唯一識學，另一邊則是佛教與現代社會，並以泰國作為主要研究對象。

回來台灣以後，到了一個比較正常的社會，沒有奇怪的框架和限制，有不同的議題可以思考。在台灣和教界的同仁、師友聊過以後，獲得了一些建議，可以將過去做的議題回到台灣繼續深入。台灣佛教界發展有教界自己的想法去推展，我比較關心的是，在台灣佛教的學術研究上可以做些甚麼？我傾向以體制外學者的身分來作關注。像是一直在撰寫的唯一識專書，以及關於煩惱障的資料整理，都是未來研究的目標。以「煩惱障」來說，這是一個大乘唯識、一切有部、上座部都談論到的，但目前學界的研究者卻不多，希望能夠更深入探討這個問題。

而在唯識方面，則會專注於語言的部分，尤其是像玄奘，一直以來都關注唯識的傳統，對於語言在整個宗教修道

裡的角色有他獨特的看法，期許自己未來四到五年，繼續做玄奘的唯一識學。我認為玄奘有些獨特的觀點，也許教界跟學界不一定同意，但這些特點仍值得仔細梳理。

至於政府與宗教間的關係。簡單來說，現代亞洲國家或多或少都有佛教足跡，政府會運用佛教的力量辦一些活動，尤其在對他國外交上，常派僧侶到同樣親近佛教的國家，卻是執行與佛教無關的任務，來達到政治目的。我希望能有系統的梳理這個脈絡，中國在2000-2016年間用國家政策推動佛教對台灣、香港甚至東南亞、北美進行統戰，不同國家如何看待這樣的政策，是我想釐清的。

漢傳佛教常希望不要與政治掛鉤，但更多時候是很難全身而退。如何同時成全佛教傳統價值觀和公共政治價值觀？我們應否配合政府的規劃？無論配合與否，背後的理由是甚麼呢？這類佛教的宗教公共外交的例子研究，在國際和中國學者皆多有研究，部份專著亦甚為出色，這都是臺灣界應思考與開展的當代議題。

臺灣時常得面對中國的統戰，在

外進行佛教研究活動時，也會與他國佛教傳統互動，彼此是否會互相擠壓？又要如何面對？台灣的政治、學界和國際關係相關系所，有少數學者在做這類研究，但不是佛教學者，我希望以一個佛教學者的身分，深入國際關係與宗教互動的議題。

中國做國際關係的學者，在過去十幾年來一直在遊說中國政府，以宗教作為工具打開與他國間的關係，其中佛教就是一個被重用的宗教，尤其像對香港和佛教的統戰。「統戰」不是交朋友、不是公共對話，是一種挑撥離間的手段，立場相同的被拉過來站隊，立場不同的則會被一起批鬥。

在英文學界包含歐美、印度，在這類問題上探討很多，因為中國在2000年開啟以佛教作為外交發展的工具時，曾公開發表會以印度為目標，將印度視為競爭的假想敵，朝著成為佛教大國的方向邁進。因此印度學者做了這方面的研究。台灣也很需要，尤其用中文的方式將其梳理成書，然而台灣無論教界或是學界，都對這樣的手段不甚了解，很可惜也很危險。

最早開始研究這個議題的是美國，

半世紀前美國面對共產主義的擴張時，意識到不能只用軍隊的力量，還要透過文化手段的配合。美國認為若共產黨迫害宗教，宗教會和共產主義對立，因此何不與佛教合作，讓佛教在社會與文化精神層面上，幫助人們在價值觀上拒絕共產主義。當時的泰國佛教欠缺現代公民社會的價值觀與文科知識，因此美國推動泰國政府溫和的更新僧團教育，更新的方式便是引入人文與社會科學，讓僧人學生一方面維持佛教傳統，另一方面建立現代公共價值觀，乃至文史哲的知識。幾年前文件解密，研究揭露美國引導泰國的僧團改革這些歷史事實時，帶給我很大的啟發與震撼，台灣也在類似的國際地位中，這類的研究刻不容緩，應該要有學者深入探討。

香港在冷戰之後的五零年代到八零年代，接收了許多從中國逃出來的知識份子，包含牟宗三先生、唐君毅先生，在破破爛爛的矮房子裡開始教學，累積不少學生。國民政府也跨海給了一些支持，到了六零年代，美國也知道了這些事情，便鼓勵英屬香港政府給這些學者更多舞台，讓這些學者能對年輕一代學子產生更大的影響力，建立文化防線。於是香港成立中

文大學，禮請牟宗三先生、唐君毅先生等學者，這些學者的學生成為了我老師一輩，至今仍影響深遠。

冷戰後，香港佛教聯合會覺光法師，每年都會回台灣參加國慶升旗，因為他的上級長官是白聖長老。從這裡便能看到香港具影響力的大型佛教團體，其當年的政治認同對象是台北。覺光法師1968年出書，蒐集共產黨鎮壓佛教的詳情，這本書是美國中情局透過在香港的外圍團體注資出書的。英國和中國談香港前途問題，決議將香港交回中共後，佛教聯合會內部才發生轉變。

近期侯坤宏老師的書裡也提出一些證據，發現佛教聯合會在當時受到中共的滲透，而改變了原本親台的立場。香港寶蓮寺的大佛，便是中共在香港佛教界插旗的重要標誌，因為那尊大佛便是共產黨出資興建的。這些政府介入文化、宗教的手段在發生當下都是機密，我們僅能在文件解密後才能窺得歷史的發展，但也因為如此，更應該從這些歷史政策中習得經驗來看當代國際社會的關係。經過2019到2021年，是時候做一個階段性的回顧，好好梳理香港學界的佛教研究。

對談

問：對台灣佛教的建議。

劉宇光教授：

回到教育上，僧人在傳統經教上的知識面很重要，但不能只有這方面，否則會與社會和整個國際脈動脫節。以泰國朱拉隆功大學來說，在裡面就讀的僧人是佛教徒，必須鑽研佛教教義這沒有問題，但同時也必修其他現代知識，讓他畢業後能夠面對當代社會，僧人的教育必須涉足佛教以外的內容。

我曾統計過台灣全國佛學論文聯合發表會的論文題目，有百分之七十都在做文本義理的分析，很少做現代議題的，若有也僅是擦邊帶過，沒有真正深入分析的。可以看出，台灣佛教研究未來的走向聚焦在文本義理上，即便我自己也在做古典經教的研究，但仍有些遺憾缺少現代議題的探究。

我們每個人都要面對社會，所以人文、社會學科是僧人教育中不可或缺的，社會科學採取一種局外人的觀點，剛好和宗教觀點相反，我們若沒有「局外人」（outsider）的知識，即便對非佛

教的觀點持開放態度，但沒有這方面視野的訓練，仍無法具體打開眼界。社會科學能提供這方面的能力，教我們如何理解這些社會問題，有了這樣的背景再回頭用宗教觀點回應問題，這樣的理解才能讓彼此產生連結。

西方宗教訓練神職人員，會把宣教人員和神學家分開，神學家有很多不是讀神學出身，而是政治、法律等背景，直到讀碩士才轉到神學，但他過去社會科學的背景仍然存在，甚至參與到神學研究的討論中。訓練一個僧人和訓練一個有僧人身分的佛教學者是兩回事，大部分僧人面對的是社會上不同群眾，可能是佛教徒也可能不是佛教徒，對他們而言佛教經典中的專門知識，不是面對時代問題最關鍵的能力，所以，深入經典與深入社區的僧人本就該分開訓練，才能滿足他們不同的能力需求。

問：泰國對於僧人的培育，對整個佛教帶來甚麼影響？

劉宇光教授：

是有正面作用的。在泰國，大學畢業的僧人大約有一半的人會還俗，另

一半則通常擔任專業階層、管理階層的位置，我通常稱之為專業的、職業的僧人。泰國僧人中約有四分之一是短期出家的流動人口，透過混合社會科學與佛教教義的教育，能將僧團的教育背景提高與穩定下來，讓僧人進入社區後具有現代社會的能力。

社會的現代化不是一個頓悟的瞬間，而是個漫長的過程，泰國從1910年起至今將近一百年都在現代化過程裡，這個過程的不同階段社會所面對的問題是不一樣的。泰國僧團大學、學院也多少按著這個進度調整，但往往是透過僧團以外的力量推波助瀾。

泰國僧團教育的第一波改革在1910年，由國王下令改革，以配合1910年代泰國現代化的社會需要。但到1950年時，泰國社會現代化的需要和五十年前是不一樣的，僧團的教育便逐漸出現落差，內部人員開始反省，在1947年提出要將高級佛學院轉型為綜合大學，但僧團長老卻十分抗拒，因為長老們擔心法師們讀了大學會更大量的還俗。到了1961年，泰國政府才在美國政府背後推動下，透過一些年輕法師在第一線將課程作出改革。

從泰國佛教僧團教育的歷史，我們看到現代化是一個長時間的過程，尤其像泰國與緬甸這種國家，其佛教在社會中的重要性與影響力，是高於漢傳佛教在台灣社會，因為他們的佛教和社區之間的主流社會關係非常密切，若跟不上時代，脫節感會更加明顯，甚至尖銳。

舉例來說：泰國僧團到現在為止，都仍不合理拒絕女眾，這是泰國僧團還沒跨過卻必須跨過的門檻之一。我們在漢人社會很難理解，對泰國農民而言出家代表甚麼意思，實際上對泰國人來說那是一個受教育、成為一個有文化的人的過程。然而他們將女眾排除，便代表了他們不同意讓女性受教育。

表面上他們聲稱比丘尼戒沒有傳到泰國，但這明顯並不合理，因此我們在探討這問題時要跳脫僧團，去看主流社會的學界怎麼說。在泰國僧團只有男眾，供養僧團的則有七八成是女眾，若同意成立女眾僧團，就會有很大一部分需要獲得心靈、精神、宗教上支持的在家女眾轉移寄託的對象，選擇跟隨比丘尼僧團，在這個情況下男性僧團的供養可能就會被稀釋掉。

很多人會說因為社會風氣無法接

受，所以僧團不能接納，但我認為這是本末倒置，僧團若願意開放，他們透過對大眾的教育，大眾自然而然便能接受。在泰國有針對僧團制度訂出一套國家的律法，在泰國若女眾穿上男性的袈裟，是犯刑法要坐牢的。有些國會議員發現女性不能出家這個問題，曾向僧團表示若教界願意針對戒律做出新的調整或詮釋，接納女性出家，議會也會有議員出面協助修改國家律法，但是僧團拒絕。

在泰國，僧團大學是農民子弟的大學，因為大部分的專業僧人都出自農民階級，農民階級一般多子，孩子若進入僧團教育系統，從中小學到大學的學費皆由國家負擔，可減輕家庭經濟壓力，同時又讓孩子有受教育的機會，且在他們的佛教觀裡，認為出家是為父母積福。可以看到泰國社會還是有某種職業和階級的既定想法，形成階級複製。農民子弟為主的大學仍屬二線學校，舉例來說，若在曼谷長大，基本上不會在這些二線學校就讀。

泰國有個佛教團體叫法身寺，則是一個例外，裡面的僧人通常生在曼谷，出自中產階級，讀完大學後重新接觸佛法而想出家，這類的僧人便會在法身寺修

行，因此在法身寺裡的僧人組成，和泰國傳統社會一般的佛教團體是不一樣的。

問：泰國有位比丘尼復興運動的推動者達摩難陀比丘尼，泰國僧團如何面對這位女眾學者比丘尼的存在？達摩難陀的比丘尼復興運動，經過這些年的播種耕耘，是否有機會成功在泰國傳戒？

劉宇光教授：

泰國僧團不敢公然否認她的比丘尼資格，因為達摩難陀的比丘尼身分是在斯里蘭卡獲得的，若公然否認，等於否定斯里蘭卡的佛教僧團，但在實務上，會用盡一切方法排擠她。

前幾年在香港有個南北佛教對談，泰國南傳佛教的學者去了幾百人，幾乎都是僧團大學的老師和學生，達摩難陀也來了。拍大合照的時候，僧團大學的老師、學生「勾結」了香港漢傳佛教的法師，用手段將達摩難陀比丘尼騙到一旁去，等她回來時合照已經拍完了，在那當下，我簡直不敢相信自己眼睛看見的。若是以前的香港漢傳佛教不會做

這樣的事情，但現在香港漢傳佛教的掌權者都已經不是本地人、廣東人，而是來自北方。北方來的法師會執行國家命令，他們要在這個會議裡配合國家一帶一路的政策，為了達成這個目的，不管泰國佛教代表提出甚麼樣的要求，他們都會答應。

公平而言，泰國僧團裡也有些管理階層的法師，是同情且支持達摩難陀比丘尼，但要讓他們去改變體制，難度會很高。這些法師僅能在自己管轄能力範圍內，給予一些不那麼正式的幫助，要在僧團體制上改變，泰國還沒有走到這步，仍有很漫長的路要走。

改變體制有時並不是結果論，能考慮的僅是「是否應該去做」，從這個角度來看，這當然是值得改革且應該付出努力的事。泰國僧團也不是一點彈性都沒有，在泰國有些穿白衣的女眾，從僧團制度和法律層面而言都不是出家眾，僅能稱為八戒女，但在某些時候政府會願意妥協。

舉例來說：有句話叫「沙門不敬王者」，國家舉行國家禮儀，升國旗、奏國歌時，所有人都要起立，只有僧人不用，在這個場合，這些八戒女可以和其他僧人

一樣坐著，這就是國家做出的妥協。

我認為達摩難陀法師的堅持可以撐出一片天地，就像我在MCU也遇到一群越南的上座部比丘尼，她們往往對泰國上座部的戒律僅承認部分，另一部分則會避開。具體來說：越南的上座部比丘尼會自稱來自泰國上座部的傳承，可是泰國上座部沒有比丘尼啊？她們便會表示，比丘尼這個部份她們不承認泰國的戒律，比丘尼戒律傳自斯里蘭卡，或是找漢傳佛教的比丘尼傳戒，十分有趣。

泰國的佛教一直在往現代化的路線邁進，在當代仍有幾個問題需要跨越，若不跨過去，就會和時代脫節，其中一個便是性別平等問題。在知識界和社會之間，達摩難陀比丘尼雖能獲得一定程度的支持，但仍是少數；而像穿白衣的八戒女，則更辛苦。在泰國若是一個法律意義底下的僧人，國家提供很多保障和幫助，但八戒女在法律意義以外，這些福利都無法享有，包含受教育、醫療、交通等等，她們都無法獲得。

我常常跟學生說，千萬不要拿華人社會裡的想法來理解，這是不同層次的問題，在泰國農民階級的女性不能出家，意味著她們無法受教育，甚至有很高機率會淪為紅燈區的妓女。尼泊爾的

上座部僧團歷史比泰國短很多，在尼泊爾有比丘尼與沙彌尼僧團，農民子弟的小女兒們從小在僧團裡長大，很大程度上就避免了在泰國底層女童會面臨的困境。

然而泰國僧人在面對這些女性困境時並不感到愧疚，相反的他們認為女性可以透過供養男性僧人的方式，來為自己爭取來生轉世為男人的機會。在很多佛教社會會將佛教教義中的「業力」當作操弄意識形態的工具，尤其在兩個權力分配不均的陣營裡頭，「業力」變成為一切不平等的理由與藉口。在泰國有很大一部分女性認為自己身為女性，確實會帶有較多「無明」，男性僧侶便會放大這樣的女性認知。表示這並不是單方面的男性認知。

上座部佛教國家中必須跨越的議題除了性別以外，還有宗教平等的議題，像斯里蘭卡的僧團，始終覺得政府支柱佛教的資源不夠，因為他們用傳統的標準，在南亞國家佛教都是由國王或政府提供支持，具有類似國教的地位。但斯里蘭卡獨立以後，作為一個現代化的國家，理論上要政教分離，不應對特定宗教有特殊態度，便想撤回專屬佛教的支

持，而其他宗教像是基督教、伊斯蘭教和印度教便獲得成長的空間。佛教僧團無法理解這樣的變化，導致斯里蘭卡從1970年到2009年都陷入嚴重的內戰。僧人在選舉時，便會要求候選人針對政教分離議題表明立場，並煽動群眾不要投給同意政教分離的候選人。

類似的問題也出現在緬甸，緬甸無法認同大乘佛教，認為大乘佛教是婆羅門教。我在泰國教書時，學生有三分之一是緬甸人、三分之一是越南人、三分之一則來自其他國家，我主講大乘佛教，便只能說大乘論、唯識學，不能直接講大乘經。曾經有越南學生和我分享，緬甸學生來上課時，若上完第一堂課發現講課內容是大乘佛教，第二節課會在老師面前集體起立離席，作為抵制。面對這樣的環境，講課內容便必須做出妥協，先講一些他們聽得進去的，像是代表大乘的阿毘達磨的唯識，接著再做延伸。他們也許不一定同意，至少願意聆聽。

問：相較於其他宗教訓練神職人員的方法，佛教的教職人員訓練較不重視社會科學的栽培，以後可能造成甚麼影響？

劉宇光教授：

佛教面對社會議題很明顯地較無話語權，尤其涉及公共性時，很容易靠近官方，讓佛教與社會大眾脫節。基督宗教對神職人員的教育走過六百年的歷史，已經是一個漸進的過程。佛教面對現代社會，沒有任何一個佛教傳統超過一百五十年的歷史，且面對現代的價值觀往往只是消極地被迫面對。因為西方急著擴張，將擴張過程中的價值觀一併帶入，佛教沒有做好準備就被迫面對這些問題。從心理角度來看，當我們被迫面對一個新的價值觀時會本能地抗拒，生氣是正常的，接著才會試著去理解與接受。

現階段的佛教文明，不論是藏傳還是上座部，幾乎都還在抗拒的階段。漢傳佛教在這方面的困境相對來說比較低，因為在漢人傳統裡，和儒家比起來佛教本來就比較邊緣，反彈的程度就沒有上座部和藏傳佛教這麼猛烈，頂多是更加邊緣，群體縮在一旁而已。整個佛教文明還是需要一些時間才有辦法走過這個過程，但不是坐在那裡等，而是要從不同層面、場合下將它拿出來探討，因為這些問題並不是不談就不存在。◎

113年傳授

在家

五戒 / 菩薩戒

戒會



戒會三師：上昭下慧法師為得戒和尚
上見下岸法師為羯摩阿闍黎
上性下廣法師為教授阿闍黎

報名資格：正信佛教之在家信眾

戒期：113年4月26日至4月28日（農曆3月18至3月20日）

受戒地點：佛教弘誓學院
328010桃園市觀音區新富路一段622巷28號

網址：www.hongshi.org.tw

報名截止：113年3月31日截止，額滿為止。

了解詳情
與報名：



掃描QRcode

聯絡人：釋心宇

電話：886-3-498-7325

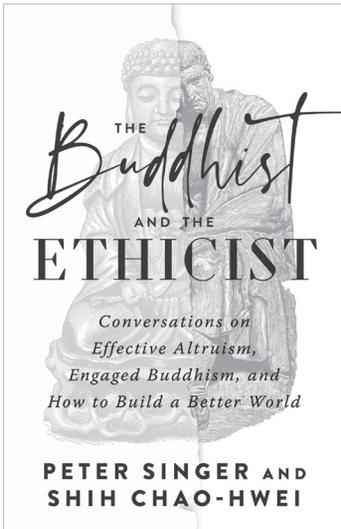
電子郵件：hong.shi@msa.hinet.net



佛教弘誓學院
Buddhist hongshi College

【出版新訊】

Peter Singer 教授與昭慧法師共同著作之英文版新書
The Buddhist and the Ethicist (《佛教徒與倫理學家》)
已於12月12日正式發行



Peter Singer教授與昭慧法師共同著作的英文版新書，書名：*The Buddhist and the Ethicist*（《佛教徒與倫理學家》），美國Shambhala出版社已於12月12日正式發行並全面推廣。這本書目前在亞馬遜（美國）的「效益主義哲學」類中排名第一。它的有聲書版本，在「東方哲學」類的新出版品中排名第一。

這本書的中文版，即是《心靈的交會——山間對話》，已於2021年11月由台灣的法界出版社發行。但是英文版在主編的建議下，做了若干調整，包括書名，也改成對本書內容一目了然的*The Buddhist and the Ethicist*。

法界出版社代售

訂 價：750元

郵撥帳號 / 15391324 戶名 / 法界出版社

洽詢電話：(03)4987325 傳真：(03)4986123

【法界書訊】

令梵行久住——僧制與戒規之當代詮釋



作者 | 昭慧法師

簡介 |

本書以「令梵行久住」為題，因為這是佛陀的制戒目的，也是僧制與戒規的核心價值。

作者以整個修道框架——三學、八正道，定位戒學的角色，分別從理論與實務層面，進行戒律學的當代詮釋，具有以簡馭繁、詮釋清晰、與時俱進、彙編分類等特色。

無論出家還是在家，均可透過本書，掌握「戒增上學」的核心價值、系統理論與修學要領。

規 格 | 372頁

出版日期 | 112年8月

訂 價 | 400元

第二十二屆「印順導師思想之理論與實踐」

——藥師法門與臺灣佛教醫療」

國際學術會議公告

一、主 旨：

由佛教慈濟慈善基金會、玄奘大學臺灣佛教研究中心、玄奘大學宗教與文化學系、弘誓文教基金會共同主辦第二十二屆「印順導師思想之理論與實踐」國際學術會議。本次會議主題：「藥師法門與臺灣佛教醫療」。

二、說 明：

(一) 大會時間：2024年8月24（六）、8月25（日）

(二) 大會地點：慈濟花蓮靜思堂（地址：970花蓮縣花蓮市中央路三段703號）

(三) 本次學術會議主題：「藥師法門與臺灣佛教醫療」子題如下：

1. 藥師經研究
2. 臺灣佛教醫療實踐
3. 佛教與醫療倫理
4. 「印順學」與「人間佛教」相關議題

(四) 綜言之，召開本學術會議之要旨為：

1. 為紀念印順導師一百一十九週年誕辰暨圓寂十九週年，並促進「人間佛教」理念之弘揚與印順學之研究，爰舉辦本次國際學術會議。
2. 臺灣佛教發揮佛陀濟世精神，提倡人間佛教，積極參與國際入世佛教運動，成果豐碩。臺灣佛教發展歷程正是將佛法直接導入生活中，讓佛法在生活中具體實踐。
3. 醫療實踐與佛教精神息息相關。臺灣佛教在建立佛教醫療體系、深耕醫療志工面向，透過利他力行藥師佛之大願，實踐藥師佛的人間淨土的理想。本研討會廣邀西醫、中醫、藏醫、生死學、器官捐贈、骨髓捐贈、大體捐贈、佛教與心靈療癒、佛教與利他療癒與印順學、人間佛教研究者等各方面的學者專家，互相交流，共同探討，期盼引領眾生身心安康，促進社會祥和富足。
4. 「印順導師思想之理論與實踐」在「一期一會」的法筵下，增進了彼此的情誼，也累積了豐碩的學術成績。本屆會議以國際會議的形式，期待能聯結更多志同道合的佛弟子，累積印順學與臺灣佛教的研究動能。

(五) 本次學術會議內容：

1. 新書發表
2. 論文發表會
3. 青年論壇
4. 圓桌論壇

三、主辦單位：佛教慈濟慈善基金會、玄奘大學臺灣佛教研究中心、玄奘大學宗教與文化學系、弘誓文教基金會

四、承辦單位：慈濟基金會

五、協辦單位：印證教育基金會、慈濟大學、玄奘文教基金會、嚴寬祐文教基金會

六、歡迎投稿。投稿報名表請於各主辦單位官網下載或掃描QRcode。



第二十二屆「印順導師思想之理論與實踐

——藥師法門與臺灣佛教醫療」

國際學術會議徵稿啟事

一、主旨：

為促進「人間佛教」理念之弘揚與印順學之研究，爰舉辦第二十二屆「印順導師思想之理論與實踐」國際學術會議。本次會議主題：「藥師法門與臺灣佛教醫療」。

二、說明：

(一) 本次學術會議子題：

1. 藥師經研究
2. 臺灣佛教醫療實踐
3. 佛教與醫療倫理
4. 「印順學」與「人間佛教」相關議題

(二) 徵稿內容

1. 論文發表：

與上述四大子題相關之研究。論文書寫可採用中文或英文，但必須提供中、英文姓名、職銜、題目、摘要與關鍵字。

2. 青年論壇：

碩、博士依據大會主題發表論文，學士生依據大會主題或自選導師相關思想，發表讀書報告，由與會學者擔任講評。

(三) 投稿截止及通知日期：

1. 論文摘要截止日期：2024年3月15日
2. 審查結果通知日期：2024年4月15日
3. 全文截止收件日期：2024年6月30日

(四) 論文務必於截稿日前，以Word檔依學術規格繕打傳至籌備處。由於會議論文集之頁數有限，因此全文以8000~12000字為限（包含參考書目與註解）。

(五) 論文摘要審查通過後，若無法如期繳交全文，將予割愛，逕從議程中刪除，不列入發表名單中，以免延誤編、審、校、印作業。

三、主辦單位：佛教慈濟慈善基金會、玄奘大學臺灣佛教研究中心、玄奘大學宗教與文化學系、弘誓文教基金會

四、承辦單位：慈濟基金會

五、協辦單位：印證教育基金會、慈濟大學、玄奘文教基金會、嚴寬祐文教基金會

六、活動時間：2024年8月24、25日（週六、日）

七、活動地點：慈濟花蓮靜思堂（地址：970花蓮縣花蓮市中央路三段703號）

備註：投稿報名表請於各主辦單位官網下載或掃描QRcode。



佛教弘誓學院一一三學年度聯合招生啟事

研究部第二十一屆、專修部第二十四屆

- ◆教育理念：研習印順導師思想，提倡智慧、慈悲、勇健之菩薩精神，推展解行並重且契理契機之人間佛教。
- ◆教育目標：戒、定、慧三學兼備，漢、藏、南傳教理並重；以養成心胸開闊，深思篤行，關懷人間之行者為教育目標。
- ◆學制特色：1.每月集中上課，以兼顧道場職務與學業進修；修課期間，可通勤往返。
2.專修部——三年畢業；每月集中上課四天。
研究部——採學分制；每月集中上課一至四天。
3.本院已與玄奘大學宗教與文化學系合作，學眾若入玄奘大學宗教與文化學系、所或學分班就讀，已修相同科目得於入學後申請抵免學分。
- ◆報考資格：（一）僧眾，或有心修道之信眾。（學雜費全免）
（二）專修部不限學歷。
（三）研究部：1.曾於佛學院修滿六十學分以上之佛學專業科目。
2.大專以上學歷（錄取後須補修四門專修部課程）。
- ◆本期課程與師資：
 - （一）研究部：（至少選修一門，每一門課程須滿20人方纔開班）
 - 1.妙雲集研究(一)
 - 2.妙雲集研究(二)
 - 3.禪學專題研討
 - 4.中觀論典
 - 5.中國如來藏典籍
 - 6.宗教倫理學
 - 7.瑜伽師地論專題講座（暑期開設）
 - 8.「中國佛教思想史」專題講座（暑期開設）
 - 9.佛教知識論（暑期開設）
 - 10.巴利文（暑期開設）
 - （二）專修部：（課程皆必修）
 - 一年級：（每一門課程須滿30人方纔開班）
 - 1.基礎佛學。2.佛門儀軌與佛教戒律學。3.佛教經典導讀。
 - 4.禪學概論。

二年級：

1.佛教哲學。2.妙雲集研究(一)。3.印度佛教史。4.唯識哲學。

三年級：

1.宗教倫理學。2.妙雲集研究(二)。3.中國佛教史。4.中觀哲學。

◆本期師資陣容：

昭慧法師、悟殷法師、圓貌法師、劉宇光老師、劉嘉誠老師、越建東老師、見重法師
見日法師、郭鎧銘老師、自憲法師、地寬法師、妙玄法師、真啟法師、德憶法師、
印悅法師、明一法師、耀行法師、心皓法師

◆考試日期：113年5月18日／佛教弘誓學院

◆報名日期：即日起至113年5月10日止

◆報名手續：請寄回郵信封函索報名表，或於弘誓網站線上報名，下載報名表。

繳交資料：請於弘誓網站線上報名或下載報名表。線上報名者請將600字以上自傳以e-mail
傳遞，並儘速另行郵寄學歷證件影本、佛學院成績單影本（研究部）、最近兩
吋照片2張。郵寄佛教弘誓學院秘書室：

地 址：328010桃園市觀音區新富路一段622巷28號

電 話：(03) 498-7325

傳 真：(03) 498-6123

網 址：www.hongshi.org.tw

電子郵件：hong.shi@msa.hinet.net

◆入學考試：(一)專修部：作文、面談。

(二)研究部：佛學思想（含印、中佛教思想史、《成佛之道》、《佛法概
論》）、作文、口試。

(三)113年6月上旬，榜單公佈於弘誓學院網站，隨後寄發錄取通知。

昭慧法師2023年新書《令梵行久住——僧制與戒規之當代詮釋》 出家眾贈書活動

※索取踴躍，再追贈100本

◆活動內容：

為使更多人受用法益，財團法人弘誓文教基金會以法供養，將以100本《令梵行久住》贈與出家眾。每人限索取一本，贈書寄送以台灣本島及離島為主，有意索取者請填寫以下資訊。

◆本書簡介：

本書以「令梵行久住」為題，因為這是佛陀的制戒目的，也是僧制與戒規的核心價值。作者以整個修道框架——三學、八正道，定位戒學的角色，分別從理論與實務層面，進行戒律學的當代詮釋，具有以簡馭繁、詮釋清晰、與時俱進、彙編分類等特色。

無論出家還是在家，均可透過本書，掌握「戒增上學」的核心價值、系統理論與修學要領。

◆作者簡介：

- 1958年生於緬甸仰光，祖籍廣東梅縣，國立臺灣師範大學國文系畢業
- 現任玄奘大學宗教與文化學系教授暨系主任，臺灣佛教研究中心主任
- 創立關懷生命協會，推動動物福利
- 創辦佛教弘誓學院，推動佛法教育
- 至2023年8月，已出版專書35冊，期刊論文近81篇
- 2007年起榮任國際入世佛教協會INEB精神導師
- 2007年獲頒「中國文藝獎章」，獎項是「文化論述獎」
- 2021年榮獲有「宗教諾貝爾」盛譽之日本庭野和平獎（Niwano Peace Prize）

◆索取贈書：

1.請掃描QRcode後填寫資訊。



2.請至「佛教弘誓學院」網站首頁點取連結

<https://www.beclaw.com/rid=284b2ac64ec3ae2329eb>



112.11.16

■晚間，昭慧法師主持生命禮儀教師成長社群會議，討論生命禮儀學分班現況與未來的發展方向。

112.11.17

■中午，本院學務主任印悅法師至新店慈濟靜思堂參加證嚴法師主持的座談會，主題為慈濟音樂劇「無量義／法髓頌一經藏演繹／以善以愛照亮全球」之觀賞心得。

■玄奘大學玄奘文教基金會將於11月24日至30日舉辦秋季精進禪修營，禮請Dipankara（燃燈）禪師主法。下午，燃燈禪師搭乘華航C17916航班來台，性廣法師帶領弘誓學院與慈恩精舍學眾至機場接機，航機約五點降落，燃燈禪師見



玄奘大學玄奘文教基金會將於11月24日至30日舉辦秋季精進禪修營，禮請Dipankara（燃燈）禪師主法。燃燈禪師抵台，性廣法師帶領弘誓學院與慈恩精舍學眾至機場接機後合影。右七：燃燈禪師。右六：於禪修營期間發心中、英文口譯的寂悅法師。

到大眾來接機，非常歡喜。隨後，性廣法師與禪師等人驅車回玄奘大學，慈恩精舍學眾於大殿叩鐘鳴鼓接駕。



大眾於玄奘大學慈恩精舍大殿向Dipankara（燃燈）禪師頂禮接駕後合影。

112.11.19

■由政治大學經典冥想社、政大壯遊指南計畫辦公室與政大USR大學社會責任辦公室聯合舉辦的「青春行腳：佛教弘誓學院參學趣」，由林佩瑩教授帶隊，政大哲學研究所廖羽恩同學策畫，師生一行35人坐遊覽車，中午抵達學院。本次隨行的博士生助教有四位，其中一位是玄奘大學傑出校友——丹增南卓格西，也是達賴喇嘛宗教基金會宗教導師。還有一位政大外國語文學院的申育誠教授，也隨團前來聞法。

本院學眾與志工準備了豐盛的歐式自助餐，款待來訪師生。結齋前，昭慧法師



政治大學「青春行腳：佛教弘誓學院參學趣」，由林佩瑩（第一排右四）教授帶隊，哲學研究所廖羽恩（第一排右一）同學策畫，共35位師生至本院參訪，餐後於韶因觀景台合影。



於法印樓禪堂，印悅法師帶領學生正念禪修並講解禪修要領。



昭慧法師依主辦單位所期待的主題專題演講「了解佛教的處境式查經」，並探討如何面對性別歧視、敵國侵略，如何看待安樂死或病人自主權立法等。左：丹增南卓格西，右：林佩瑩教授。

向大家解釋飯前「臨齋儀」與飯後「結齋」之祝願偈意涵：

1. 飯前「臨齋儀」偈：

「若飯食時，當願眾生，禪悅為食，法喜充滿。」

祝願在座大眾與所有眾生，不但獲得飽餐之樂，而且還擁有修習禪定所獲得的身心喜樂，並且能享受到印證真理所產生的喜樂（法喜）。

2. 飯後「結齋」偈：

「所謂布施者，必獲其義利；若為樂故施，後必得安樂。」

「飯食已訖，當願眾生，所做皆辦，具諸佛法。」

分享資源而讓眾生離苦得樂，必然因此而獲得自利利他的效益；假使是為了快樂而分享資源，未來必然會獲得身心安樂的美好果報。

用完餐後，祝願在座大眾與所有眾生，邁向菩提大道，能將所有開發覺智的功課通通完成，具足正覺的圓滿功德。

飯後合照畢，大家洗完碗，分作兩組，分別由本寺監院心謙法師與院秘書心宇法師帶領，導覽院區的講堂、禪堂與文教設施。之後，由印悅法師帶領正念禪修並講解禪修要領。

最後，於無諍講堂聆聽昭慧法師的專題演講，法師就著政大主辦單位所期待的主題：「了解佛教的處境式查經」，從基督宗教「處境式查經」切入，先講述佛法精義，以及「令眾生離苦得樂」的核心價值，緊接著運用各種佛典所講述的道理與規制，或所描述的故事情節，進行處境上的分析詮釋，帶著同學探討：如何面對性別歧視、敵國侵略，如何看待安樂死或病人自主權立法等等。大家法喜充滿，圓滿了青春行腳的旅程。

112.11.20

■下午，昭慧法師參加玄奘大學院務會議、校教評會。

112.11.21

■下午，玄奘大學董事長性廣法師率同慈恩精舍學眾，陪同燃燈禪師（Sayalay Dipankara）回到本院。英文口譯寂悅法師、淨如法師隨行。

本院迎以鐘鼓齊鳴的大禮，大眾於無諍講堂頂禮接駕。

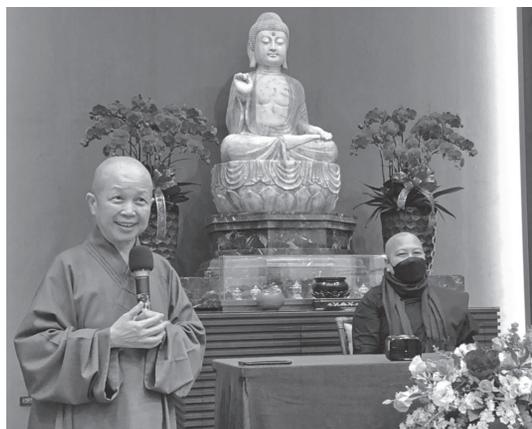
昭慧法師傍晚趕回學院，於燃燈禪師此行，首度與她歡聚。由於帕奧禪師率其來台弘法，始於民國87年，25年之法情



玄奘大學董事長性廣法師陪同燃燈禪師（Sayalay Dipankara）蒞院，英文口譯寂悅法師、淨如法師隨行。本院迎以鐘鼓齊鳴的大禮，大眾於無諍講堂頂禮接駕。



燃燈禪師（Sayalay Dipankara）蒞院演講，演講主題為「悲心」。



昭慧法師介紹燃燈禪師時，特別提到這場法談的難能可貴。



演講畢，於無諍講堂合影。左起：性廣法師、昭慧法師、燃燈禪師、寂悅法師、淨如法師。



學眾聽講踴躍，共約130人聽講。

相當深厚，因此燃燈禪師歡喜告知，回到弘誓，就像回到自己的家，身心十分愉悅。

晚間六時半，燃燈禪師於大堂為大眾開示。學眾聽講踴躍，共約130人，於學院授課的侯坤宏、越建東教授特別留下來聆聽。來自美國的周琚居士也趕來聞法。

昭慧法師介紹燃燈禪師時，特別提到這場法談的難能可貴。原來，緬北刻正陷

入內戰，禪師身居緬北，本不方便出行，因此已將原訂的美國、日本弘法之行通通辭卻，唯獨慈允性廣法師，冒著戰火輾轉來台主持禪七，又撥冗回到弘誓開示，因此大家能夠聽聞燃燈禪師說法，這是非常殊勝難得的因緣。

燃燈禪師以「悲心」為題，主要講解四無量心中慈、悲無量心的修法。禪師並殷殷叮囑學員，每天至少要有十分鐘的禪修，以便能夠培育定力並獲得禪修的義利。燃燈禪師雖以簡易方式講解慈、悲無量心，其法談卻具有很強的實踐性，並充滿願眾生離苦得樂的悲願，令聽者於領受其慈悲力的同時，激起了向法、修法的動力。

演講結束前，燃燈禪師現場以巴利語誦唸《孔雀經》祝福大眾，在場大眾合掌專注聆聽，咸感受到這誦經充滿著禪師對大眾的祝福力量。

■下午，昭慧法師參加玄奘大學一級主管會議、校務發展規劃小組會議。

112.11.22

■下午，昭慧法師參加玄奘大學教師評鑑指標修正作業小組會議、實習委員會、招生委員會。

112.11.23~12.1

■玄奘文教基金會、臺灣佛教研究中心與慈恩精舍，於11月23日至12月1日舉辦112年秋季燃燈精進禪修營，禮請緬甸燃燈禪師（Sayalay Dipankara）主法，本次禪修營由寂悅、淨如法師口譯。

學員於23日下午陸續報到，翌日起正修七永日（24日至30日）。全程參加的學員加護七志工約180人，本院學眾亦有7人參加。志工們在護七工作之餘，亦入堂靜坐，聆聽開示。

報到（23）日晚間，於行政大樓三樓的國際會議廳舉行始業式與入堂開示，玄奘大學董事——法源講寺住持真理法師（偕同監院論玄法師）、福隄精舍住持浮月法師（偕同監院如遵法師），均前來共襄盛舉。

玄奘大學董事長性廣法師，親自擔任本次禪修營的召集人，於致詞時向大眾推崇燃燈禪師的國際聲望與禪觀成就，並向大力支持本次禪修活動的法師、護法與志工誠懇致謝。性廣法師於致詞時，提到玄奘大學的光明願景：

「配合少子化時代的趨勢，玄奘大學招收的學生量雖然難免縮減，但辦大學的初衷不變，未來將永續經營大學教育，



燃燈精進禪修營始業式與入堂開示，玄奘大學董事長性廣法師致詞時，向大眾推崇燃燈禪師的國際聲望與禪觀成就。



燃燈禪師（Sayalay Dipankara）入堂開示。（黃秀娥攝）



法師們蒞會支持，與180名學員和志工一同聽講。中排左起：真理法師、性廣法師、昭慧法師、浮月法師、如遵法師。

此外，也將運用完備的校舍建築，開拓三大中心：社會教育中心、（佛法的）義學中心與禪學中心，好能發揮最大的社會貢獻。而燃燈禪修營，就是禪學中心運轉的開始。」

燃燈禪師的開示，深入淺出地從宏觀的佛法大意說起，聚焦於八正道中的正念、正定，說明正念、正定對身心解脫的強大效用。

開示結束前，燃燈禪師向學員傳授慈心觀與安般念兩種業處，並且詳細說明修學這兩種業處所能獲得的效益，以及初學入門者的修學要領。

接著大家魚貫而出，前往四樓坐禪。由於本次學員眾多，因此主辦單位將學員一分為二，分別坐在行政大樓四樓校史

館兩側的戒光堂與三藏館。另將校史館展示櫥窗前的寬闊通道，安排為志工坐禪區，以免志工因公務而進進出出，干擾到禪修者。

性廣法師將典雅的董事長室，提供燃燈禪師作為休憩與小參（指導個別學員）的地方。學員都坐定後，燃燈禪師步上四樓，巡視學員修學情形，在無比寧靜的兩座禪堂裡，她靜悄悄地巡行著，並諦觀學員坐禪的狀況。整個過程中，默



清晨7時，性廣法師、燃燈禪師率禪修營大眾，於玄奘大學行政大樓前拍攝團體照，真理法師、簡紹琦校長特別前來參加合影。



性廣法師將典雅的董事長室，提供燃燈禪師作為休憩與小參（指導個別學員）的地方。左起：燃燈禪師、性廣法師、昭慧法師。



結業式中，寂悅法師（右）向大眾分享其禪修的經歷與心得。

默散發出一股慈悲與祝福的能量。

27日早上7時，暖陽照拂下，燃燈禪修營與會眾人在行政大樓前廣場拍攝團體照。昭慧法師、性廣法師、真理法師、簡紹琦校長等特別趕來與大合照。

12月1日早上為出堂日，學員打掃環境後舉行結業式，會中寂悅法師分享其禪修的經歷與心得，大眾受用良多。

在七天的精進止觀禪修中，學員實際操練調心、調身的方法，身心沐浴在清涼的禪定之樂，深感法喜滿盈。

禪修營詳情詳見《弘誓電子報》第505期：蕭媛晴，〈「112年秋季燃燈精進禪修營」側記〉。



禪修營大眾志工合影。

112.11.24

■24日至25日，晚間，昭慧法師至花蓮慈善寺續講《增一阿含經》。



昭慧法師至花蓮慈善寺續講《增一阿含經》。（吳淑君攝）

112.11.26~29

■應香港妙華佛學會邀請，耀行法師赴港演講，講題為「印順導師對『唯識學先驅思想』的詮釋」。妙華佛學會的前身，是遠參老法師創立的妙寶經室和華嚴閣，老法師學通三藏，尤善法華。妙華佛學會慧瑩法師，早年追隨遠參老法師學習佛法，後依止印公導師剃度出家，因為這樣的法脈傳承，妙華佛學會「依般若深觀緣起性空為基礎，持法華長養一乘信願趣菩提」為宗旨，研學法華，弘揚人間佛教。

時光如流水，今年，是慧瑩長老尼圓寂十週年紀念日，昭慧法師之前曾數次受邀前往香港講學，耀行法師亦跟隨聞法，在老法師桑梓之年，於座下禮座，老人慈悲呵護教導之音容猶在眼前。此



耀行法師應邀至香港妙華佛學會，以「印順導師對『唯識學先驅思想』的詮釋」為題，做專題演講。



演講第二天，部分妙華佛學會的資深董事、老師、學員再次相聚，香港《佛門網》林國才總編輯，主編鄺志康先生亦前往法談，餐敘後合影。第一排右起：《佛門網》林國才總編輯、勞海新居士、惠州市知行學校黃奕珠董事長、《妙華會訊》何翠萍主編、耀行法師、薄淑貞董事、李綺雄董事、何佳宸居士。

番在妙華演講，承蒙勞海新、何翠萍居士鼎力護持，26日下午講座，有妙華授課老師及學員共計50餘人參加，深圳何佳宸居士，惠州市知行學校黃奕珠董事長專程赴港與會，妙華佛學會主席梁志高先生亦蒞臨講席。

在佛法義學體系，唯識學向來以理論龐大精密，論義艱澀，名相繁複著稱，歷代學者研讀弘揚唯識，完善增補了許多學派要義，但也因此生出不同的宗見，而互為論辯不已。玄奘大師當年就是受困於此，「莫知適從，乃誓遊西方以問所惑」。印公導師上探原始佛教、部派佛教，希望「在複雜的唯識思想中，發見主流與共義，廓清宗派的偏執。」因時間所限，本次演講，重點介紹大乘唯識思想的五個類別，皆與「心」相關，有源於《華嚴經》「三界虛妄，但是一心作」的「由心所造」，有《解深密經》「即心所現」、「因心所生」的唯識……，這些，都是導師從唯識所本經論爬梳歸納所得之特見。

妙華佛學會本學年剛結業「唯識思想課程」，學員聆聽講座，非常歡喜。第二天上午（27日），又相約位於港島清淨素雅素食坊，延續講座法談。有24位佛友前往，香港《佛門網》林國才總編輯，主編鄺志康先生，能仁書院麥紹彬教授，還有數位妙華佛學會董事蒞臨餐敘。大家暢所欲言，分享佛法，其樂融融。本次精緻的餐食皆是勞海新居士供養大眾，言談之間，他念茲在茲的是，秉承慧瑩長老尼



耀行法師前往廣東番禺，與一眾老居士結法緣合影。這些老居士早年皈依慧瑩老法師，後來何翠萍居士接替恩師，不辭勞苦每月往返，為這些居士講解佛法。

一生弘法志業，承繼印公導師人間佛教思想，其心切切令人感佩。

29日，應何翠萍老師邀請，耀行法師前往廣東番禺，與一眾老菩薩聚會法談。這些老菩薩早年皈依慧瑩長老尼修學佛法，長老尼年邁以後，翠萍居士接替恩師，不辭勞苦，每月往返番禺、順德、佛山，與中觀學舍何乃麟老師，為這些老居士講《小品般若經》、《雜阿含經》及遠參老法師的佛學思想。疫情期間因為不能通關，講法暫時停止，這次是恢復後的第一次，眾多老菩薩攙扶攜杖前來，也有後來加入的新近學佛者，看見有師父講法，特別高興，老菩薩們拉著耀行法師的手不願放下。30多個座位全部滿座，連素食館的服務生都主動加入聞法。翠萍老師客氣的將時間全部交給耀行法師，法師讚許老菩薩的精

進，鼓勵她們帶子女、孫輩一起聞法熏習。接著，示範如何走路，叮囑不要將全身重量壓在膝蓋，從而保持腰背的挺直，最後，祝福這些勇猛精進的菩薩福壽康寧！吉祥如意。

112.11.27

■下午，昭慧法師主持玄奘大學宗教文化旅遊教師社群會議，邀請邢金俊老師主講後疫情時代觀光旅遊市場現況。

112.11.28

■下午，昭慧法師參加玄奘大學學生考取專業證照獎勵審查小組審查會議、112學年度校務發展規劃小組第4次會議。

112.11.29



昭慧法師與Mayfair Yang教授（楊美惠，左二）、鄧偉仁教授（左一）於雲來會館餐敘。

■中午，昭慧法師與Mayfair Yang（楊美惠）教授、鄧偉仁教授於雲來會館餐敘，討論台灣佛教的發展。Mayfair Yang教授任教於加州大學聖塔芭芭拉分校宗教學系及東亞語言與文化系，取徑文化人類學，致力於中國現代性中宗教性、世俗化和國家運作之間相互交織的研究，本次來台受到漢學中心獎助，研究主題是：Chinese Religious Environmentalist Ethics and Practices（華人宗教性的環保思想與活動）

■下午，昭慧法師參加玄奘大學第4次院級教師評審委員會議。

112.12.1

■本日中午，玄奘大學舉行「半導體學分學程說明會」。發心在玄奘大學設立半導體學分學程的久元電子汪秉龍董事長親自蒞校，親自為選修學程學生打氣。

玄奘大學簡紹琦校長邀請汪董事長、林淑媛處長與擔任講師的公司主管、專業人員至雲來會館用餐。昭慧法師、朱廣興教務長與圖資中心蔡耀弘主任作陪。

中午，簡校長陪同汪董事長，親自到場關懷半導體學分學程修課學生情況，兩位



玄奘大學舉行「半導體學分學程說明會」。發心在玄奘大學設立半導體學分學程的久元電子汪秉龍董事長親自蒞校為選修學程學生打氣。



半導體學分學程說明會，大眾歡喜合影。



玄奘大學簡紹琦校長（前排左二）邀請汪秉龍董事長（前排右一）、林淑媛處長（後排左一），以及四位久元電子公司在本校擔任半導體學程講師的主管與專業人員（後排左三至右一）至雲來會館用餐，昭慧法師與朱廣興教務長（前排左一）、圖資中心蔡耀弘主任（後排左二）作陪。

首長均於說明會上致詞，期勉同學勤奮學習該套學程，蔡耀弘主任向同學們說明整套學程的規劃理念，並作課程簡介。

本次半導體學分學程說明會，共計28位同學參加，都是想選修該學程的學生。蔡耀弘主任向同學介紹該套學程設立緣起與課程架構後，大家歡喜合影紀念。

112.12.5

■下午，昭慧法師參加玄奘大學一級主管會議。

112.12.6

■下午，昭慧法師參加玄奘大學宗教與文化學系系務會議、教務會議、轉系審查委員會、行政會議、招生委員會等一系列會議。



玄奘大學簡紹琦校長於行政會議，代表教育部頒發「捐資玄奘大學教育事業」感謝狀和獎牌予昭慧法師和本院，本院由住持心皓法師代表領獎。（玄奘大學提供）

■下午，玄奘大學簡紹琦校長於行政會議頒發「捐資玄奘大學教育事業」感謝狀和銀質獎章予昭慧法師和佛教弘誓學院，本院由住持心皓法師代表領獎。

112.12.8

■8日至9日，晚間，昭慧法師至花蓮慈善寺續講《增一阿含經》。

112.12.9



性廣法師於新竹法源講寺續講佛教心理學。

■下午，性廣法師於新竹法源講寺續講佛教心理學。

性廣法師談及阿毘達磨如同佛法操作手冊，其中速行心是造業的關鍵心。速行心，意為心快速向前奔跑。他以賽車比賽為例，如果以貨車參賽，肯定被嗤之以鼻。依常理而言，比賽的賽車，以性能佳、引擎馬力強為首要考量。然而，

貨車不一定會輸；倘若，賽車過程發生多輛車子追撞事件，或許貨車有勝利的可能性。即使以好車參賽，也不一定會贏，賽車手的技術、對車子的熟悉度以及體能狀況皆會影響比賽的成敗。

「人生難得，佛法難聞」，先天條件如同賽車與貨車，學習阿毘達摩，於速行就將心念轉向善。每個人都有慣性，遇境逢緣時，就會不假思索運用這些慣性面對情境。平日，若惡習、惡行為不斷重複，就會強而有力，進而形成惡慣性，在結生心抓取過去因惡慣性而相應生起的有分心時，就建立了通往惡趣之連結。

課堂尾聲，性廣法師慈悲叮嚀，修行苦，輪迴更苦。修道過程中，所遇的人事物現前，皆是過去所結的緣。現在所做的努力，皆是為了幫助別人與自己遠離輪迴及痛苦。遭遇痛苦，稍縱即逝，學佛之人，應善觀緣起，生起出離心，遭逢逆境時，當保護自己的心，勿生憂惱，不隨逆境生起瞋心，做任何事，與智慧相應，知因果，知緣起，知正見。聽經聞法對於生命改變與提昇極為重要，學佛永遠不需後悔過去所為，讓我們共同追隨佛陀的芳踪，遵循佛陀的教法，邁向充滿光明希望與快樂的菩提路。

112.12.10



本院舉行每月一次的共修法會，住持心皓法師開示。

■上午，本院舉行每月一次的共修法會，由住持心皓法師帶領大眾誦《金剛經》、《普門品》，並舉行佛前大供，祝禱風調雨順、國泰民安、世界和平、天下無災無難；同時為本院護法志工、弘誓護法會會員祈福迴向。

■下午，本院社區學苑「養生瑜珈」課程上課，由蕭秀端老師授課。

■上午，昭慧法師應達賴喇嘛宗教基金會與社運界友人何宗勳先生之邀，至達賴喇嘛西藏宗教基金會，參加2023世界人權日「西藏英烈紀念」施無畏者祈願法會，於此與前立委陳曼麗女士等許多久違的社運友人會遇。

會中展出何宗勳的書法創作，紀錄166自焚藏人檔案，他表示：「我不主張自焚，但是一個民族為爭取自由所作的犧牲不該被抹滅。」

隨後昭慧法師與格桑堅參董事長於會中



昭慧法師應達賴喇嘛宗教基金會與社運界友人何宗勳之邀至達賴喇嘛西藏宗教基金會，參加2023世界人權日「西藏英烈紀念」施無畏者祈願法會，並於會中致詞。



會中展出何宗勳的書法創作，紀錄166自焚藏人檔案，他表示：「我不主張自焚，但是一個民族為爭取自由所作的犧牲不該被抹滅。」



「西藏英烈紀念」施無畏者祈願法會一隅。



昭慧法師與達賴喇嘛西藏宗教基金會格桑堅參董事長（左二）、社運友人何宗勳及陳曼麗（右二）於何宗勳書法創作「西藏英烈施無畏帖」前合影。

致詞，肯定何宗勳的創作理念與自焚義士為自由、正義做出的貢獻。本次「西藏英烈紀念」祈願法會活動內容，參看自由亞洲報導：

<https://reurl.cc/edj7ox>

■ 傍晚，昭慧法師參加達賴喇嘛西藏宗教基金會於福華飯店主辦的「尊者達賴喇嘛榮獲諾貝爾和平獎34週年暨基金會成立25週年紀念活動歲末感恩餐會」。



昭慧法師參加達賴喇嘛西藏宗教基金會於福華飯店主辦的「尊者達賴喇嘛榮獲諾貝爾和平獎34週年暨基金會成立25週年紀念活動歲末感恩餐會」，達賴喇嘛宗教基金會格桑堅參董事長於會中致詞。

112.12.11

■中午，昭慧法師與巴利文學者Dr. Bee Scherer、Dr. Jens Reinke及台灣旅居荷蘭的Reinke友人葉翡紳先生於福華飯店會面，並至飯店地下一樓之蓬萊邨餐廳共進午餐。Dr. Bee的專長是性別研究與宗教研究，五年前曾於訪台期間至本院與法師會晤，現任荷蘭阿姆斯特丹自由大學（Vrije Universiteit Amsterdam）佛教研究教授，Dr. Jens Reinke則是該大學之助理教授。

112.12.13

■上午，昭慧法師參加「上玄躍」教育部高等教育深耕計畫成果展，昭慧法師召集的「文化旅遊學分學程暨生命禮儀教師社群」，榮獲兩項「教師成長社群獎」。



昭慧法師參加「上玄躍」教育部高等教育深耕計畫成果展，昭慧法師因召集「文化旅遊學分學程暨生命禮儀教師社群」而榮獲教師成長社群獎。



昭慧法師參加玄奘大學通識教育中心與關懷生命協會、野生救援組織（Wild Aid）合作的「生命教育聯盟」簽約活動。

■上午，昭慧法師參加關懷生命協會與玄奘大學通識教育中心合作的「生命教育聯盟」簽約活動。

■下午，昭慧法師參加玄奘大學第三週期校務評鑑實地訪評時程第3次檢視會議。

112.12.15



本院學眾與志工齊聚齋堂，一同包裝、郵寄186期《弘誓雙月刊》。

■下午，本院學眾與志工齊聚齋堂，一同包裝、郵寄186期《弘誓雙月刊》。

■晚間，昭慧法師應馬來西亞王振威居



昭慧法師於線上參與蘇豪居士主持的馬來西亞網路媒體「Sattva Project」節目，並以「人間佛教的現況」為主題接受訪談（左上起：王振威、蘇豪、昭慧法師；左下起：江健勇、溫金柯、旅綜。（直播截圖）

士邀，參與蘇豪居士主持的馬來西亞網路媒體「Sattva Project」節目，本次座談以「人間佛教的現況」為主題，除了王振威、蘇豪、昭慧法師外，還有溫金柯、江健勇、旅綜等居士。「Sattva Project」的前身為「佛山論劍」，過去是吉隆坡廣播電台「榴連台」的一檔節目，經常討論佛教的公共議題。後來這個團隊組成一個網路媒體，名為Sattva Project，繼續過去的風格。

112.12.17



昭慧法師與澳洲曾廣志居士於本院會面餐敘。

■上午，旅居澳洲的曾廣志居士蒞院，與昭慧法師茶敘並共進午餐。曾廣志居士出生於馬來西亞，大學與研究所在台灣就讀，後於澳洲攻讀格里菲斯大學（Griffith University）博士學位，現任該校副教授。他有醫學、哲學與生死學的專業背景，其演講非常幽默風趣，受到廣大歡迎。他也是虔誠佛弟子，現為佛光會檀教師，經常於世界各地佛光道場巡迴演講。

112.12.18

■下午13:55，昭慧法師搭乘泰航班機前往曼谷，預計停留一晚後轉機至印度菩提伽耶，參加第一屆國際僧伽大會。近午時分，住持心皓法師率紹容、傳聞法師、德發居士陪同昭慧法師至桃園國際機場。由於曼谷到菩提伽耶的航班必須待到19



昭慧法師搭機前往印度菩提伽耶參加國際僧伽大會，於曼谷轉機停留時間，拜會INEB（International Network of Engaged Buddhists國際入世佛教協會）創會人Ajarn Suiak。左起：Pan、Ajarn Suiak、昭慧法師、Moo。

日中午，因此昭慧法師抵達曼谷後入境泰國，預計拜會INEB（International Network of Engaged Buddhists國際入世佛教協會）創會人Ajarn Suiak，並委請INEB秘書長Somboon Chungprampree（Moo）協助預訂Canalis機場飯店。

■ 傍晚16:50，昭慧法師抵達曼谷，92高齡的INEB創會長老Ajarn驚喜現身於機場接機，並由秘書長Moo和協助開車的INEB志工Pan陪同至昭慧法師下榻的Canalis機場飯店用餐。

112.12.19

■ 中午，昭慧法師於曼谷轉機前往印度，於印度時間下午2:20（台灣時間下午4:50）抵達伽耶機場，下榻於阿南德飯店（Ananda Hotel）。

抵達旅館後，昭慧法師與法王辦公室中文秘書長才嘉先生連繫，確認達賴喇嘛



新加坡藏傳佛教中心暨國際僧伽大會統籌者的Casey Liu先生（左一）帶昭慧法師認識環境和一些與會朋友，途遇西藏流亡政府宗教與文化部的Chime Tseyang秘書長（右一），三人合影。

與昭慧法師見面相關時程與規劃，以圓滿Peter Singer教授的心願，將Singer教授與昭慧法師合寫的新書*The Buddhist and the Ethicist*呈贈達賴喇嘛尊者。

晚間7:30，大會安排議程的Pek（白志賢）居士致電昭慧法師，與昭慧法師核對隔日下午的論文發表場次與時間。

晚間8:00，達賴喇嘛尊者東南亞聯絡官晉巴先生至昭慧法師下榻房間拜訪，帶著才嘉秘書長助理洛桑先生，相約隔天上午8:00至一樓大堂，由洛桑先生引領昭慧法師至僧伽大會會場。

隨後不久，新加坡藏傳佛教中心暨本次大會統籌者的Casey Liu（劉凱西）先生致電昭慧法師，邀請法師到地下餐廳認識環境和一些與會朋友，隨後又至距離飯店僅一條馬路之隔的大會會場—菩提伽耶會展中心參觀。

Casey帶領昭慧法師認識環境，包括隔日舉行會議的大會堂（可容納兩千人）、二樓的達賴喇嘛接待貴賓室、大會籌備處的辦公室，以及發表人休息室等等，並從辦公室拿了一本大會手冊，提前交給昭慧法師。遇到幾位他熟識的貴賓，Casey還會特別停下腳步，將昭慧法師介紹給他們，包括西藏流亡政府宗教與文化部的吉美慈陽（Chime Tseyang）秘

書長。吉美秘書長聽到昭慧法師來自台灣、主持玄奘大學藏傳佛教研究中心、任教的學系名稱又與她所主持的部會名稱完全相同，令她十分開心，熱誠邀請法師另日到達蘭沙拉與她茶敘。

回到旅館已將近10:30。Casey又帶昭慧法師到地下樓餐廳，與傍晚連絡昭慧法師並告知議程的Pek碰面，結束忙碌而充實的一天。

112.12.20

■上午8點，洛桑先生至旅館接昭慧法師到International Convention Centre Bodhgaya的大會堂並引領入座。本屆國際僧伽論壇為期四天，主題為「橋接傳統、擁抱現代：今日世界佛陀教導的對話」，參加者約2000人。

第一排座位除了長老比丘與大會主席，還安排了含昭慧法師在內的兩位比丘尼。昭慧法師身旁坐的是美籍藏傳資深比丘尼，法名Thubton Chodron（卻准），她的法脈承自格魯派，戒脈承自漢傳佛教法藏部。

Thubton Chodron於美國華盛頓州創立第一座，也是美國目前唯一一座為西方僧尼修行的藏傳佛教寺院Sravasti Abbey。其著作豐富，出版許多佛教哲學和冥想



達賴喇嘛尊者蒞臨菩提伽耶國際會議中心，參加首屆「國際僧伽論壇」並發表演講。（取自達賴喇嘛臉書）



會中第一排座位除了長老比丘與大會主席，還安排了昭慧法師與美籍藏傳資深比丘尼Ven. Thubton Chodron（卻准法師）。

的書籍，並與達賴喇嘛合著*The Library of Wisdom and Compassion*，於書中分享了佛陀一生所修行的完整覺醒之道的教義，為現代佛陀教義的修行奠定了基礎，並揭示了通往有意義的生活和個人成就感的智慧和慈悲之路，在美國佛教界很有影響力。Thubton Chodron告知昭慧法師她早已知悉法師的作為，很歡



昭慧法師於第一場「跨越多種文化來解讀古老佛教的智慧(上)」發表論文：〈「八敬法」原文解讀〉，並接受現場的問答。(李麗娜攝)

喜與法師相見，兩位法師相見如故，彼此惺惺相惜，兩人於會堂中由Thubton Chodron弟子耀慈法師合影留念。

下午，昭慧法師於第一場「跨越多種文化來解讀古老佛教的智慧(上)」發表論文：〈「八敬法」原文解讀〉

(The Interpretation of the Original Text of the Eight Deferential Rules)，並接受現場的問答，獲得出家、在家、東方、西方、比丘、比丘尼眾等熱烈迴響。(詳見「佛教弘誓學院YouTube」“The Interpretation of the Original Text of the Eight Deferential Rules Speaker: Ven. Chao-Hwei”)

論文發表完畢後下台，才嘉秘書長趨前向昭慧法師打招呼。原來他特別過來參加第一場論壇，好能與法師碰頭，討論隔日行程。在言談間，才嘉秘書長主動

談起法師稍早所發表的內容，並且提到2001年3月間，達賴喇嘛第二次訪台，昭慧法師在台灣「人間佛教薪火相傳」研討會宣告廢除八敬法，並且向達賴喇嘛喊話，希望達賴喇嘛能夠恢復藏傳佛教的比丘尼傳承。才嘉秘書長告知：當時他正好任職台灣的達賴喇嘛西藏宗教基金會董事長。這麼一談下來，昭慧法師不禁莞爾，有點抱歉地問他：「是否帶來您的困擾？」他反倒非常坦然，沒有任何怨怪。法師事後於受訪時表示：這個世界很小，繞了一圈，當時只是隔空喊話，未料經過23個年頭，竟然在2023年底與才嘉秘書長以這樣的方式碰頭，並由他來安排拜見達賴喇嘛。

■傍晚，洛桑巴登格西帶著一大袋的紅柿與無花果，以及一件摺得整整齊齊的哈達，到阿南德飯店拜會昭慧法師。洛桑巴登格西是昭慧法師在玄奘大學所指導的學生洛桑汪秋格西最小的弟弟。汪秋格西於18日看到法師的臉書貼文，知悉法師將參加此次論壇，遂請弟弟洛桑巴登格西帶著禮物前來致意。巴登格西與哥哥長得相似，一樣通達中文，但與開朗的哥哥不同，顯得內斂而寡言，即使是要將哈達贈與法師，也從頭到尾沒將哈達打開。法師於巴登格西離開後，向汪秋格西發訊息致

謝，並告知：「明天起不下去吃早餐，要吃您兩位送的水果！」

112.12.21



昭慧法師單獨拜見了舉世欽崇的達賴喇嘛尊者，並遵Peter Singer教授囑，將合著新書*The Buddhist and the Ethicist*呈贈尊者。（法王辦公室提供）



昭慧法師與達賴喇嘛尊者合照。（法王辦公室提供）

■上午7:40，洛桑先生至旅館接昭慧法師乘車拜見達賴喇嘛。整個參訪過程，詳參昭慧法師臉書留言錄（之一一一八）：〈拜見達賴喇嘛，等候時刻的所見所思〉。

■上午，昭慧法師在拜會完達賴喇嘛後，大會安排一場印度比哈爾省長（編按：應是現任首長Rajendra Vishwanath Arlekar）拜會尊者並接見各國代表的會面。新加坡藏傳佛教中心暨本次大會統籌者Casey於昨日即已通知昭慧法師，請其代表台灣與會來賓，會見印度比哈爾省長。昭慧法師在前往拜會達賴喇嘛途中與洛桑先生確認此事，洛桑先生卻並未收到消息而一頭霧水。昭慧法師因為一時間也不確定究竟要聯絡誰，認為或許省長臨時更動行程，遂在拜會完達賴喇嘛後，由洛桑先生安排坐車返回旅館。後雖接到Casey電話，返回正覺大塔面見省長處，卻因安檢嚴格，被安檢人員擋下，最終錯過了與省長會面的機會。

■上午，玄奘大學宗教與文化學系系友羅睺羅（Rahul Singh）與達喜（Aman Raj Sen Chara，南華大學博士生）特別至旅館拜會昭慧法師。

羅睺羅日前返回印度訂婚，在知悉昭慧法師的印度之旅時，便特別於Line來訊，請法師務必於印度小聚，讓他一盡



昭慧法師、羅睺羅與達喜一家人至佛陀苦行林禮拜，在佛陀苦行期間打坐的洞窟留影紀念。



三人合影，左：達喜，右：羅睺羅。

地主之誼。法師抵達菩提伽耶後，羅睺羅又來訊詢問法師的行程，遂相約在本日拜會達賴喇嘛與省長後見面。羅睺羅在本日上午與好友達喜到旅館等候昭慧法師，昭慧法師在與省長的會面因安檢而受阻後趕回旅館，將無花果和柿子拿來與羅睺羅和達喜分享，他們聽聞昭慧法師手機的中華電信網路漫遊不穩定，便帶法師至附近的電信商店辦理SIM卡。原來，達喜的舅舅前些時剛結婚，達喜為爸爸（高中體育老師）、媽媽、舅舅、舅媽一家人租了一台車，清晨就從那爛陀出發，來菩提伽耶禮塔。下午將

至佛陀苦行林禮拜佛陀苦行期間打坐的洞窟聖地。羅睺羅與達喜於換妥SIM卡後，邀法師與他們同行。

從苦行林返回菩提伽耶的途中，經過尼連禪河，一家人遂在橋側的路旁停車，就地野餐，享用達喜媽媽一早準備的烙餅與咖哩，昭慧法師趕緊用手機捕捉這生活日常的印度一瞥。

112.12.22

■上午，昭慧法師特別準備與Peter Singer教授合著的新書*The Buddhist and the Ethicist*和茶葉至大會會場，將新書贈與這次在大會上認識的Sravasti Abbey創辦者Thubton Chodron比丘尼，於大會茶敘時間遇到一位法相莊嚴的西方資深藏傳比丘Dr. Barry（法名Tenzin Choerab），他十分熟悉昭慧法師於台灣所進行的性別平權與同志平權運動，相談甚歡。經Thubton Chodron同意，法師先將新書轉贈該名藏傳比丘。

下午，昭慧法師重返會場，將新書贈與Thubton Chodron法師和宗教與文化部吉美秘書長，並於會場外接受當地印度電視台專訪。

■晚間，來自台灣的妙仁法師、其弟子真行法師與陳婕妤居士，至飯店與昭慧法師相見。眾人談到昨天達賴喇嘛接見一事，皆甚讚嘆尊者與昭慧法師的這段



昭慧法師一行人晚上前往佛陀成道處的正覺大塔禮佛、繞塔。左起：李叢光、有哲法師、昭慧法師、印度導遊羅摩（蹲者）、妙仁法師、真行法師。



昭慧法師、妙仁法師、真行法師入於正覺大塔內，在佛身罕見地沒有披上布製袈裟的原狀下，於佛像前合影留念。

法緣不可思議。

兩位法師熱誠邀請昭慧法師晚上前往佛陀成道處的正覺大塔（摩訶菩提塔），她們願意全程陪同昭慧法師禮佛、繞塔。

傍晚六點，一行人相約坐著電動三輪車前往正覺大塔。妙仁法師、真行法師特別請台灣「菩提邦」旅行社負責人李叢光居士、協助聖地導覽的有哲法師，以及菩提邦旗下的印度導遊羅摩居士，專程來到大塔前與眾人會合，為昭慧法師導覽。整個繞塔、禮塔過程，詳參昭慧法師臉書留言錄（之一一一九）：〈夜禮正覺大塔奇遇記〉

■上午，為籌備27日於玄奘大學舉行的法寶節臘八粥結緣活動，本院住眾（宗教與文化學系助理教授）光持法師與慈恩精舍心慈法師帶領清京禪學社社長廖虹婷、文書圓濠法師、場地組護王到越南店採購法寶節食材。採購結束後，廖虹婷與圓濠法師在松筠軒整理法寶節便當盒與準備當天場佈事項。

112.12.23

■清晨，主辦單位以專車將與會貴賓接到正覺大塔。雖然只是清晨，但正覺大塔前方的安檢處，禮塔者已經大排長龍。昭慧法師繞至大塔後方佛陀成道處的菩提樹下，準備參加大會安排的跨國祈福儀式。由於到場較早，昭慧法師入場後，自

行找了靠近左邊第五排靠近中間走道，能一眼望見主法者的位子。未料晉巴先生入場後看見昭慧法師，特別招手將昭慧法師喚到第一排的位子，並主動釋疑：「妳不是要坐在第一排嗎？」

原來，昭慧法師曾在某個大教團的開幕式上，被導引向貴賓席，法師謙和表示：「不需坐在貴賓席，我跟比丘尼法師們一起坐就可以了。」未料坐定方察覺：比丘尼們全被安排到比丘席的後面。為了向佛教道場中根深蒂固的性別秩序挑戰，爾後法師再也不跟任何主辦單位客氣，就穩坐在貴賓席上，讓大眾看到比丘尼也理所當然可以坐在第一排。而本次晉巴先生來台親自邀請玄奘大學宗教系擔任共同主辦單位，並請昭慧法師親自參加論壇時，法師也主動要求：作為協辦單位代表，自己必須要坐在第一排，以昭示佛門性別平等，晉巴先生因此將法師安排在第一排的座位，卻令法師有點啼笑皆非。

閉幕典禮中，達賴喇嘛尊者率領大眾誦經祈福。各國均用母語誦經，包括東道主的藏傳佛教，以及漢傳佛教的台灣、韓國、日本、越南，竟都不約而同誦唸心經。達賴喇嘛向會眾開示後，全體起立回向，大會圓滿劃下句號。

■中午，妙仁法師和真行法師特別委託李叢光居士安排替昭慧法師送機的

人員，一路陪同昭慧法師至菩提伽耶機場。傍晚七點，昭慧法師抵達曼谷，於機場過境旅館下榻，待明日中午搭乘泰航班機返台。



性廣法師於新竹法源講寺續講佛教心理學。

■下午，性廣法師於新竹法源講寺續講佛教心理學。

性廣法師談及：有佛法的正知見，較能坦然面對生命臨終時，我們雖無法改變投生心，卻可養成好慣性以改變未來因緣。若投生天界，因環境太快樂會弱化修行力道，在人間苦樂相參的環境，較能奮力向前，故人道的眾生好修行。精進的行者，即使深陷困境，依然能積極向善；能見眾生的煩惱乃根源於自身，而非他人之過，因此遭逢逆境能修忍辱，並思惟如何幫助對方。凡事往好處想以替代厭憎之心，時時反省自身，在份內做該做的事，說該說的話，時時保持善的速行心，如此定能於人生旅途中，人緣充滿，做事順利圓滿，終止輪迴，得至涅槃彼岸。

性廣法師並鼓勵學眾：修行並非不看，

不聽，不說，而是心不執著兩邊。若心時常掉舉，則增加了投生惡趣之可能性，因此應當時時保持神智清明不散亂。學佛非寄望未來，而是時時保持清淨及不落兩邊之念。若認為人生無需努力就能取果證真，這是顛倒見。

■下午，校友李朝倉返院與何筱淇、沈芷萱、Venus、楊灼華討論明年兒童營課程。



校友李朝倉返院與何筱淇等人討論明年兒童營課程。
左起：李朝倉、楊灼華、沈芷萱、何筱淇、Venus。

112.12.24

■中午，昭慧法師搭乘泰航班機，下午返抵台灣，學眾於無諍講堂接駕。

■上午，本院住眾（宗教系助理教授，也是法寶節活動召集人）光持法師與慈恩精舍心慈法師帶領清涼禪學社融祥法師、應心系黃采詒、蔡昕妍、黃芊喻等同學到批發市場採購法寶節食材。採購結束後，禪學社幹部於自在軒聚餐，光持法師與場地組組長郭玄霖親自下廚，圓濠法師、演平法師、黃芊喻、黃采詒，蔡昕妍等同學擔任助手。

■下午，本院社區學苑「養生瑜珈」課程上課，由蕭秀端老師授課。

112.12.25

■下午，昭慧法師主持玄奘大學宗教文化旅游教師社群會議，接著參加校教評會。



昭慧法師返抵台灣，學眾於無諍講堂接駕。

112.12.26

■為籌備明（27）日「慶祝佛陀成道紀念法寶節臘八粥結緣」活動，宗教系助理教授光持法師號召眾多學生、志工備辦食材，布置場地。

■下午，昭慧法師參加玄奘大學一級主管會議、招生委員會。

112.12.27

■本日，玄奘大學於圖資大樓一樓大廳舉行「慶祝佛陀成道紀念法寶節臘八粥結緣」活動。本項活動由玄奘大學宗教與文化學系暨清涼禪學社主辦。

中午，玄奘大學清涼禪學社在宗教系助理教授光持法師帶領下，與慈恩精舍、



玄奘大學於圖資大樓一樓大廳舉行「慶祝佛陀成道紀念法寶節臘八粥結緣」活動。



與會同學、志工合影。



昭慧法師與性廣法師到台中華雨精舍，拜會明聖法師（左二）暨長觀法師（中），並與長期支持印順導師研討會的慧璣法師（右二）一同合影。

佛教弘誓學院學眾、志工一同進行臘八粥結緣活動。每年七、八百份臘八粥，都被教職員生一掃而空，今年增加為一千份，依然有向隅之憾。

■上午，馬來西亞佛友胡元翰至玄奘大學拜會昭慧法師，恰逢玄奘大學一年一度的法寶節，昭慧法師便帶著胡元翰居士至會場參觀，隨後在玄奘大學宗教系辦公室晤談、享用臘八粥。

■下午，昭慧法師與性廣法師到台中華雨精舍，拜會明聖法師與長觀法師。

112.12.28

■上午，昭慧法師到達賴喇嘛西藏宗教基金會，主持「台灣藏傳佛教論壇」籌備組第四次會議。格桑堅參董事長親自蒞會，大力支持，並於會後邀請眾人到附近樂利路上的蘇杭飯館（可提供素食）用餐。



昭慧法師到達賴喇嘛西藏宗教基金會，主持「台灣藏傳佛教論壇」籌備組第四次會議，格桑堅參董事長親自蒞會指導。

112.12.29

■上午，慈濟文教基金會何日生副執行

長、賴睿伶主任、江淑怡、葉芷秀、陳建谷等居士蒞訪玄奘大學宗教系，與昭慧法師、陳悅萱老師、賴文老師與溫致宜秘書，共同召開第22屆「印順導師思想之理論與實踐」第一次籌備會議。本屆會議訂於8月24至25日在花蓮靜思堂召開，今年由慈濟基金會統籌，何日生副執行長策劃主題與內容。



於玄奘大學舉行第22屆「印順導師思想之理論與實踐」國際學術會議籌備會議。本次研討會由慈濟基金會統籌，何日生副執行長策劃主題與內容。

112.12.30



本院舉辦社運沈澱日，社運友人於嵐園交換心得。

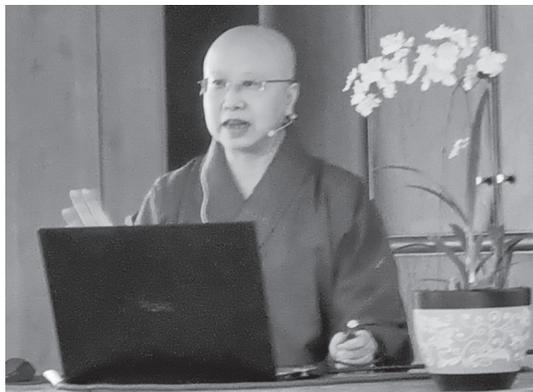
■30日至31日，本院舉辦社運沈澱日，共有16人出席本次集會，另有7位已報名參加的社運友人因流感或新冠確診而被迫缺席。



大眾於韶因觀景台合影。

由近日剛從越南休假回來的阮氏畫擔任主廚，其他學眾從旁協助。她於三天前就開出菜單備菜，沉澱日一整桌豐盛菜餚，全是她的傑作。

■下午，性廣法師於法源講寺續講「玄奘大師傳」，這是今年度最後一次上課。



性廣法師於法源講寺續講「玄奘大師傳」，這是今年度最後一次上課。

112.12.31

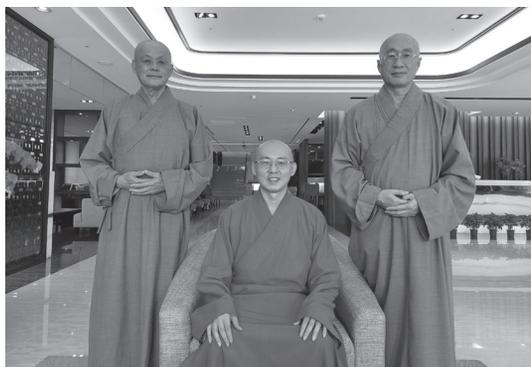
■上午九點，玄奘大學慈恩精舍於開山堂舉行莊嚴隆重的剃度典禮。本院學生陳武租與林滄彬居士在玄奘大學董事長性廣法師引介下，禮台北善導寺住持大慧法師剃度出家，陳武租居士外號心玄，內號真

慈，林滄彬居士外號心英，內號真恩。性廣法師、昭慧法師、新落髮者親友及信眾、本院學眾和參與本院社運沉澱日的11位社運夥伴一行，共計約70位到場觀禮祝福，同霑法益，龍天歡喜！

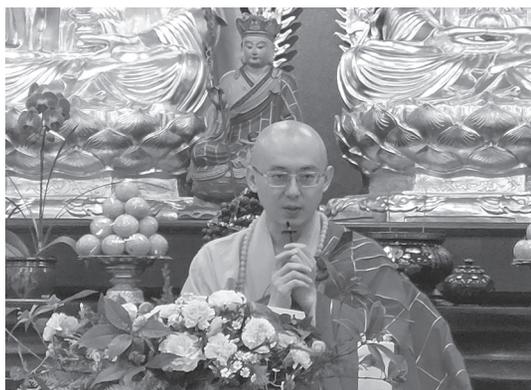
典禮中，大慧法師手執金刀，為兩位求度者圓頂，吟誦：「金刀剔除娘生髮，除卻塵勞不淨身，圓頂方袍僧相現，法王座下又添孫。」隨後兩位剃度者至父母牌位前頂禮辭親，感念父母的養育之恩，場面莊嚴感人。

接著大慧法師與昭慧法師開示。大慧法師殷切叮嚀新落髮者：「切莫賴佛維生，應當發願承擔弘法利生、續佛慧命的如來家業。將此深心奉塵刹，是則名為報佛恩。」期許兩位新落髮者，珍惜這期生命中難得殊勝的出家因緣，為佛教、眾生奉獻。新落髮者稟受剃度恩師教誨，發願依教奉行。法喜充滿的殊勝氛圍中，大眾誠心祝福新落髮者，於僧命的旅途中，初心恆持，道心堅固，穩健前行，永不退轉。昭慧法師則將「戒」、「律」與「學處」的梵文作了差別解析，叮嚀兩位沙彌，以佛陀所制「學處」作為行為軌範，逐漸培養出良好的道德習慣（戒），調伏身心（律）。

之後由玄奘大學董事長暨慈恩精舍住持性廣法師主持佛前大供。隨後大眾至雲來會館享用豐盛的午宴。



玄奘大學慈恩精舍於開山堂舉行莊嚴隆重的剃度典禮，本院學生陳武租（右）與林滄彬（左）居士禮台北善導寺住持大慧法師剃度出家，法號分別是心玄、心英。



大慧法師開示並叮嚀新落髮者要發願承擔弘法利生、續佛慧命的如來家業。



玄奘大學董事長暨慈恩精舍住持性廣法師帶領大眾佛前大供。



與會大眾於行政大樓前合影留念。



慈恩精舍、本院學眾與社運友人於雲來會館前合影。

113.1.2

■下午，昭慧法師參加玄奘大學一級主管會議。

113.1.3



玄奘文教基金會於雲來一樓會議廳舉行第十二屆第七次董事會會議，由董事長性廣法師主持。

■上午，玄奘文教基金會於雲來一樓會議廳舉行第十二屆第七次董事會會議，

由董事長性廣法師主持。會中除了報告會務工作，擬定113年度工作計畫及經費支出預算，並改選第十三屆董事。

■下午，昭慧法師參加玄奘大學校務發展委員會等一系列校務相關會議。

113.1.5



本院學眾於無諍講堂外為學院新購的Toyota客貨小旅行車灑淨。

■上午，心皓法師帶領本院學眾，於無諍講堂外為學院新購的Toyota客貨兩用小旅行車灑淨。

113.1.6



昭慧法師帶領本院學眾至新店慈濟靜思堂參加台北慈濟醫院歲末祝福大會。



歲末祝福大會現場一隅。

■上午，昭慧法師帶領本院學眾至新店慈濟靜思堂參加台北慈濟醫院歲末祝福大會，並與心皓法師參加證嚴法師的溫馨座談。

113.1.7

■下午，本院住持心皓法師帶領監院心謙、堅明法師和修合居士前往桃園市觀音區廣福村，為信眾楊美蘭居士往生的伯母楊陳玉裡老菩薩誦經，祝願彼往生極樂淨土。

113.1.9

■第一屆臺灣藏傳佛教論壇——「藏傳佛教在臺灣的現狀及未來發展方向論壇」暨「藏傳各中心第一屆工作會議」，將於1月18至19日，在玄奘大學慈雲廳舉行。本日上午舉行第五次籌備會議，達賴喇嘛西藏宗教基金會格桑堅參董事長親自帶著各主辦單位代表，蒞校主持會議，初步確定了所有工作團隊的名單，並且到圖資大樓與雲來會館，巡勘會議、茶敘、餐宴與住房場地。

■下午，昭慧法師參加玄奘大學一級主管會議。

113.1.10

■上午，昭慧法師參加玄奘大學112學年僑外生春季班入學獎助學金審查會議。

■上午，本院學眾至內湖三軍總醫院探望校友王玉鳳同學。王玉鳳同學常熱心參與本院舉辦的大小活動，本院人力不足期間她發心承擔法印樓二、三樓的打掃工作，並常將自種的蔬菜供養本院。之後學眾與院長圓貌法師會合，參加新店靜思堂法師場的歲末祝福活動。



本院學眾至內湖三軍總醫院探望王玉鳳同學。



本院學眾至新店慈濟醫院探望高慶珍同學。

於靜思堂巧遇馬維隆同學參加經藏演繹表演，馬維隆同學遂與學眾一起轉往新店慈濟醫院探望高慶珍同學。高慶珍同學為性廣法師創辦的台北「善導寺弘誓佛學班」早期學員，跟隨昭慧、性廣法師聞法四十餘年，是本院資深學員與志工，每年地藏法會均發心承擔法會壇場所有木作工程。本院所有木作裝潢與維修，大都委任他負責。他於工作之餘，發心製作性廣法師設計的禪凳，以僅收材料費的價格與廣大禪修者結緣。

■下午，昭慧法師參加玄奘大學校務會議。

■晚間，玄奘大學於竹北果然匯素食餐廳舉行歲末感恩餐會，教職員攜家帶眷歡喜聚餐。是日，董事長性廣法師與簡紹琦校長均到場向賓客與教職員致意。本次聚餐因為人數眾多，玄奘大學將整個餐廳包場，由性廣法師請客，校長則

向校友們募款，作為抽獎的獎金，獎金從兩千元到一萬元不等。性廣法師則在校長陪同下，逐桌向教職員致謝，並贈送與會大眾每人一個兩百元紅包。籌備單位人事室還請陳光紫教授與楊智荃組長擔任大會司儀，教職員紛紛上台歡唱。直到晚間九點，歲末聚餐在溫馨喜悅的氣氛下圓滿落幕。

113.1.11

■上午，昭慧法師至慈濟新店靜思堂參加慈濟學術諮詢委員會第一次會議暨歲末茶會，並於茶會上拜會證嚴法師。

■下午，昭慧法師參加《臺灣宗教研究》編輯委員會線上會議。

■下午，心皓、心謙、堅明法師前往桃園市觀音區廣福村，為信眾楊美蘭居士往生的長輩楊吳桂英誦經、說法，祝願吳老居士往生極樂淨土。



玄奘大學於果然匯餐廳舉行玄奘大學歲末感恩餐會，董事長性廣法師與簡紹琦校長舉杯祝福大眾。



昭慧法師至慈濟新店靜思堂參加慈濟學術諮詢委員會第一次會議暨歲末茶會，並於茶會上拜會證嚴法師。