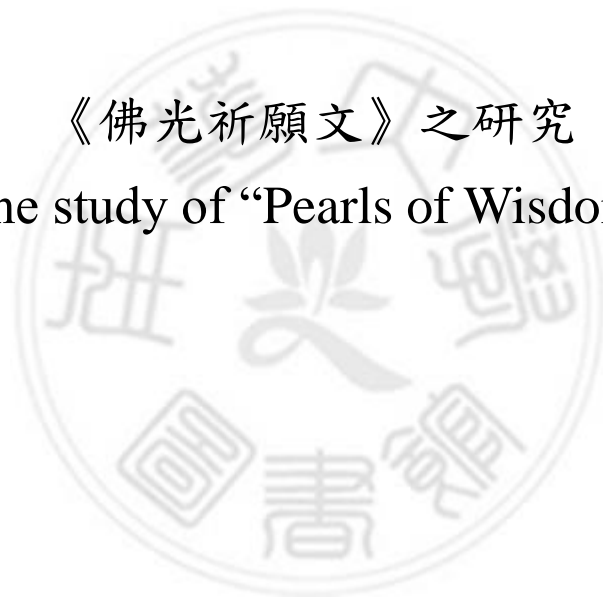


南 華 大 學
宗 教 學 研 究 所
碩 士 論 文

《佛光祈願文》之研究
The study of “Pearls of Wisdom”



研 究 生：郭瑜萱（釋知千）

指 導 教 授：滿紀法師

李芝瑩博士

中 華 民 國 一 〇 五 年 七 月

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 學 位 論 文

《佛光祈願文》之研究

研究生：郭瑜萱（釋知千）

經考試合格特此證明

口試委員：釋滿紀
李芝瑩
王惠雯
釋豐明

指導教授：釋滿紀
李芝瑩

系主任(所長)：黃國清

口試日期：中華民國 105 年 6 月 24 日

摘要

本研究以佛光山開山星雲大師，因應時代需求，關懷社會大眾，弘揚人間佛教而撰之《佛光祈願文》為研究對象，主要探討以「祈願作為修持法門」之理論根據與行持依歸，並以聞、思、修為進路，試圖勾勒一套為現代人身心安頓之修行指南，繪製以聞、思、修成就般若，般若長養大悲，究竟圓成無上菩提之實踐藍圖，為「祈願是一種修行」鋪設一循序漸進之道行次第。

傳統以降，對佛教願文的研究，多關注於願文之功德觀、文學考據、儀式型態、社會文化、民俗風情等層面，顯示於歷史長流中，願文具有舉足輕重之影響力。然當前學術界對《佛光祈願文》之研究，主要著重於文學與教育意涵之探討，針對修行意涵之剖析則未有全面性之深入。鑑於願文對於歷史之貢獻，本研究首先透過佛法東傳的歷史脈絡，窺探當代社會思想主軸及傳統祈願之發展背景，進而歸結出祈願之主要類型及弘法意義，並在傳統願文的基礎之上，展開《佛光祈願文》之研究。

《佛光祈願文》平實直白的表述型態，看似屬於情感抒發之文學作品，實則藉由滿載感同身受的文字意象，傳遞大師深切之願心，直接或間接的，弘揚著人間佛教的核心思想。為使《佛光祈願文》之修行意涵能為大眾所聞薰，本研究嘗試將其文字意象中的情理鏈結，具體析出背後凝聚之法義資糧，串聯主軸思想與文字般若的樑道，建構以佛法義理為依歸之修證體系。

除此之外，藉由大師四個時期之祈願歷程，初為自己求，次為師長親友乃至國家社會祈求，後則依止佛陀大慈大悲、示教利喜之本懷，由祈願轉為發願。此中轉折，透露祈願修行至一段時期後，勢必由量之累積滲透成質的變化，改以發願走完三大阿僧祇劫之修行。因此，以《佛光祈願文》圓成「祈願歸導發願」之昇華，亦為本文延伸探究之另一重點。

關鍵字：佛光祈願文、星雲大師、發願、聞思修、菩提資糧

Abstract

Venerable Master Hsing Yun, founder of Fo Guang Shan monastic order, wrote *Pearls of Wisdom*, in efforts to respond to the society's demand and to propagate Humanistic Buddhism. This study takes *Pearls of Wisdom* as the research subject, mainly investigates the theoretical and cultivation foundation for considering praying as a Buddhist practicing method. It attempts to compose a practicing guideline for modern people to settle mind and body, and to pave a progressive pathway for prayers cultivation, which encompasses hearing-reflecting-practicing to accomplish prajñā then foster great compassion, in order to complete perfection and supreme enlightenment.

Previous researches on prayers more emphasize on their implications for morality, literary criticism, ritual forms, social culture, folk customs and other aspects, which demonstrate great influences that prayers have imposed historically. Moreover, current academic studies have been limited on probing prayers' literary and educational implications, leaving the cultivation perspective not being explored thoroughly. Given prayers' historical contribution, this research firstly presents an overview of contemporary mainstream ideology and the development background of traditional prayers in the context of Buddhism being spread eastward. Then, it classifies the main categories of prayers and their corresponding dharma implications. An analysis is further extended based on traditional prayers.

In *Pearls of Wisdom*, Venerable Master Hsing Yun adopts plain and straightforward way of expressions. It looks like that literature to express emotions, in fact these empathetic verbal images convey the Master's sincere and willing heart, directly or indirectly, propagates core ideas of Humanistic Buddhism. In order to permeate the cultivation implications of *Pearls of Wisdom* to general public, this research attempts to examine the dharma doctrines underlying the verbal poetic images, to bridge core ideas with prajñā that relies on words, and to establish the cultivation framework consisted of dharma doctrines.

By examining the Master's praying experiences of four periods, the focal point has been shifted from oneself to teachers and relatives, and to the nation and society, and lastly shifted to the reliance on Buddha's great compassion and original intent, when prayers turn into vow-making. These shifts demonstrate that cultivation, after a period of praying, has been accumulated to mature a fundamental breakthrough, which is vowing to persist through three great kalpas of practice. Therefore, this research could be further extended in the direction of exploring the lift from praying to make vows using *Pearls of Wisdom*.

Key words: Pearls of Wisdom, Venerable Master Hsing Yun, vow, hearing-reflecting-practicing, necessary preparations for attaining enlightenment

目 錄

第壹章 緒論.....	1
第一節 研究動機.....	1
第二節 研究問題與綱要.....	4
第三節 研究現況檢討.....	6
第四節 研究方法與範圍.....	10
第貳章 傳統之祈願—三寶願文.....	11
第一節 佛教東傳中國.....	11
第二節 祈願之歷史脈絡.....	16
第三節 祈願之佛法弘化.....	34
第參章 當代之祈願—《佛光祈願文》.....	48
第一節 創作因緣.....	48
第二節 內容分析.....	56
第三節 傳統與當代之比較.....	71
第肆章 《佛光祈願文》之修行藍圖.....	78
第一節 菩提資糧之提煉.....	78
第二節 修行藍圖之建構.....	85
第三節 祈願轉發願之修行.....	95
參考文獻.....	103

表目錄

表 1：造像功德	18
表 2：受持經典之十法行	24
表 3：抄經功德	25
表 4：供僧功德	30
表 5：造像願文之內容	34
表 6：抄經願文之內容	36
表 7：供僧願文之內容	38
表 8：三寶願文與三十二相之關聯	40
表 9：祈願之形式	57
表 10：傳統與當代願文之對象比較	72
表 11：傳統與當代願文成就三十二相之圓滿	76
表 12：傳統與當代願文之比較	77
表 13：善法資糧	82

圖目錄

圖 1：大師願心之歷程	56
圖 2：祈願之修行藍圖	92
圖 3：祈願歸導發願	97

第壹章 緒論

第一節 研究動機

祈願主要目的在於傳達心意，透過祈願，展現對宗教信仰的虔誠歸依。¹祈願行為存於各宗教儀式，更是人類普遍的行動與經驗，依宗教心理學的研究來說，Prayer（祈禱，本文以「祈願」統稱之）常被視為宗教經驗發生的重要來源。²心理學家 Ulanov 更認為在人類所有的語言行為當中，祈願可說是最原始的語言。³

在西方，祈禱被視為一種重要的宗教行為，是人朝向神聖的重要媒介，也是信仰傳遞的重要儀式。在東方，祈願在中華文化中，寺院廟宇，信徒燃香供佛，訴說所願以求庇佑；於日本，神社許願更是一大特色，參拜者以木片將願望寫下並掛於神社小屋，象徵著守護心願；藏傳文化對於上師三寶之祈願甚為重視，不僅朝暮課誦中，有禮讚祈願諸文，更舉行祈願大法會，為幸福、和平、健康，乃至正法住世祈求。故知祈願儀式，普遍存於東西文化中，老幼童叟順口即出之「我願」、「祈願」、「希望」、「祈求」、「祈禱」等等，皆是祈願的展現。

由不同的宗教來看，如：基督教的禱告，可視為與上帝的直接交談，依《聖經》記載，耶穌曾親自指導門徒如何禱告，稱之為「主禱文」⁴；伊斯蘭教規定教徒，每天必須於晨、晌、晡、昏、宵五個時刻舉行禮拜，認為透過禮拜、禱告能防止醜事和罪惡，其所讀誦之祈禱文

¹ 莊英章，《文化人類學》，(臺北：國立空中大學，1992)，頁 65-89。儀式，是對具有宗教或傳統象徵意義活動的總稱，儀式不局限於宗教意義的儀式，其內容和表現形式的範圍包含：崇拜儀式、喪葬儀式、侵略行為、職業行為、習慣行為等，古埃及人更將儀式視為宗教的中心。

² Thomas H. Green Opening to God: A Guide to Prayer. Notre Dame: Ave Maria Press, 2006.(中譯：《祈禱入門》，林清華譯，臺北：上智，2008)

³ Ulanov, Ann & Ulanov, Barry (1982/2000). Primary speech: A psychology of prayer. Atlanta, Ga.: J. Knox, 1982.

⁴ 新約聖經馬太福音 6 章。耶穌告訴門徒該如何禱告：「你們禱告的時候，不可像那假冒為善的人，愛站在會堂裡和十字路口上禱告，故意叫人看見。我實在告訴你們，他們已經得了他們的賞賜。你禱告的時候，要進你的內屋，關上門，禱告你在暗中的父；你父在暗中察看，必然報答你。你們禱告，不可像外邦人，用許多重複話，他們以為話多了必蒙垂聽。你們不可效法他們；因為你們沒有祈求以先，你們所需用的，你們的父早已知道了。所以，你們禱告要這樣說：我們在天上的父：願人都尊你的名為聖。願你的國降臨；願你的旨意行在地上，如同行在天上。我們日用的飲食，今日賜給我們。免我們的債，如同我們免了人的債。不叫我們遇見試探；救我們脫離兇惡。因為國度、權柄、榮耀，全是你的，直到永遠。」

則由《可蘭經》之經文組成；對於猶太教而言，禱告的意義相當於獻祭，生活上禱告的順序與內容，皆記載於祈禱書（siddur）中。藉由不同宗教所共有的祈願儀式可知，人們渴求與未知的力量有所連結，遇到困難挫折時，祈願、禱告的力量，還被視為人類無可求願時的本能反應，及有所求願時的真誠表露。此不僅是個人化的行為（a private act），同時也是信仰群體共同的宗教活動（a corporate activity）。⁵

佛教中的祈願，是一種結合祈求、發願、懺悔、感恩等的心念。經典中，諸佛菩薩所發願力，成就佛國淨土。如阿彌陀佛四十八大願，不僅成就自身修行，也造就西方極樂世界的殊勝莊嚴。藥師佛十二大願，令一切眾生對往生藥師佛國升起大信心。觀世音菩薩發願偈，以千手千眼，觀察眾生苦難音聲，施以救援，令得安樂。文殊菩薩發十種大願，令眾生發菩提心，成就佛道。地藏王菩薩「地獄不空，誓不成佛；眾生度盡，方證菩提」，捨己為人之願，久遠劫來未曾退怯。普賢十大願和普賢警眾偈，亦揭示大眾，欲成如來殊妙功德，應勤習修十種廣大願行。「願」的力量，誠如《華嚴經》所說：「一切諸佛悉具一切願滿，方得成佛。」透過諸佛菩薩所發願力，具體展現祈願與修行密不可分之關係。

早期古人出資修建寺院、洞窟，亦或抄經、造像，主要目的在於祈福保安康，以祈願文記述和歌頌功德主修寺造窟之事蹟，「功德記」便成為最早佛教祈願文的展現。如南北朝時期的願文，主要記錄著齋主設齋供養，表明其恭敬向佛之心，稱為「齋會願文」。又於法會或修諸善行後，都要進行功德回向，如僧眾在應供後，即會誦一段「願彼施供者或聞法者皆得安樂」的回向文。透過祈願文獻之內容，反映了當代佛教行為。

《佛光祈願文》⁶乃佛光山開山星雲大師（以下簡稱大師）所著，是二十世紀人間佛教的弘法產物，其以別於古時文疏表章的方式，關切著小至個人、家庭、人生，乃至大我的國家、社會、民眾，文辭平實，富含深理，足以撫慰眾生徬徨之心靈，成為亂世中一盞明燈。誠如

⁵ 以下簡稱《祈願文》。

⁶ WirzbaEllis Benson and NormanBruce. *The Phenomenology of Prayer*. New York: Fordham University Press, 2005. ；芮欣，〈祈禱的現象學－試論當代西方對祈禱問題的人文關注〉，《哲學與文化》：9〈2011〉：頁 129-150。

《佛光祈願文·序》中，大師說「祈願的修行，增加了自己的力量，增長了自己的信心。所以，出家六十多年來，一個甲子的歲月，祈願一直是我自己每天必有的修行」。⁷是以，大師期許《祈願文》能成為在家居士修行之課誦本，於繁忙人間，藉由祈願，自我安頓。

在大師四個時期之祈願人生中，初為自己求，後為師長親友乃至社會安樂、國家富強、世界和平而祈求；五十歲以後，大師的祈願轉為了發願，願替天下蒼生承擔苦難，願受世間冷暖辛酸，願以佛陀大慈大悲、示教利喜為生生世世實踐之依止。此中轉折，透露祈願修行至一段時期後，勢必由量之累積滲透成質的變化，改以發願，走完三僧祇劫。

有鑑於祈願如是舉足輕重之影響力，及大師「祈願轉發願」所給予之震撼，本研究以其為研究對象，藉以窺探傳統願文形成之時空背景為何？傳統願文之祈願形式、內容，承載了什麼樣的願望與祝福？《佛光祈願文》作為當代願文之主要代表，與傳統願文之表現形式有何不同？祈願之修行到了什麼樣的階段，才有辦法質變為發願之勇猛精進？其中理論依據為何？以上諸問，匯成本研究之主要立論動機及探索方向。總的來說，即以《祈願文》為軸心，前窺傳統願文之發展軌跡，後探「祈願轉發願」之修行，作為本研究之主要動機與延伸。

⁷ 星雲大師，〈自序〉，《佛光祈願文》，（臺北：香海文化，2000），上冊。

第二節 研究問題與綱要

基於上述研究動機，為能更進一步深入《祈願文》之核心價值，本研究擬依以下四個面向進行探討：

- 一、藉由中國佛教史、佛教藝術美學等相關文獻，以佛教興起為背景，透過前人對當時社會記載，分析時代的文化特色，探討佛法東傳的歷史脈絡及傳統祈願之內容，進而歸結出祈願之弘法意義，此為本文所探討之第一個重點。
- 二、以《祈願文》作為當代祈願之主軸，透過大師祈願心境的轉變歷程，探討大師創作《祈願文》之形成背景，進而針對內容分析，並與傳統願文進行比較，藉以突顯《祈願文》融會古今，隨順眾生根機之諸多特色，此為本文所探討之第二個重點。
- 三、《祈願文》不離佛陀示教利喜之本懷，順應社會發展成當代實用之祈願文，本文即試圖從願文文辭中分析其背後所凝聚之法義為何，再藉由聞、思、修之理論分析，勾勒一套能為現代人身心安頓之修行指南，乃至以成佛解脫為終極目標時，此之修行指南亦可轉而擴充為菩薩道行次第，此為本文所探討之第三個重點。
- 四、藉由佛教義理之梳通，擬為祈願「以自利為主之心意傳達，導向利他為主之積極發願；將個人於祈願所受益之能量，轉化為發願眾等共成佛道之終極關懷」尋找立論空間及論述依據，並以《祈願文》圓成「祈願歸導發願」之昇華，此為本文所探討之第四個重點。

針對以上四大面向之探討，擬列大綱如下：

第壹章 緒論

檢視學術界相關領域之研究成果，就未全面深入探討處，發展本論文之研究方向，同時建構相關研究動機、問題、方法與範圍等。

第貳章 傳統之祈願—三寶願文

主要藉由佛法東傳之歷史脈絡，窺探當代社會思想主軸及傳統祈願之發展背景，藉此梳理出傳統願文具有之三大類型，即造像願文、抄經願文、齋會願文。本研究遂依佛、法、僧之概念，將傳統願文統以「三寶願文」稱之。並進一步分析其中所蘊含之弘法意義。

第參章 當代之祈願—《佛光祈願文》

首先將大師一生祈願之四個歷程進行串聯，探討《祈願文》之創作因緣，藉此呼應大師以祈願作為修行法門之具體實踐。同時，針對《祈願文》內容進行分析，由主題對象及文體結構的表現形式，為其於佛教願文之價值定位。最後則將傳統願文與《祈願文》進行比較，透過願文種類、祈願對象、敘述形式、祈願目的，分析其異同，以此彰顯《祈願文》「傳承繼起、創新展望」之特色。

第肆章 《佛光祈願文》之修行藍圖

先於《祈願文》平實直白卻又富含深理的文辭中，嘗試析出隱含其中之佛法大要，藉由經證，定義為「助菩提法」或「菩提資糧」，意即菩提道上所需之善法資糧。將此菩提資糧，進一步用聞、思、修開發，成就般若，依般若長養大悲，而後用此般若及大悲，於畢竟空中嚴土熟生，乃至究竟圓成無上菩提，建構出「祈願之修行藍圖」，作為修行之旨趣。最後一節則梳理諸經法義，並依唯識宗五位之修道次第，將祈願轉念為發願之歷程，界定在「資糧位」中。後則擷取經典中，諸佛菩薩、古德先賢之發願內容，以此擴展「願」之昇華，確立解脫道之修行，終由「祈願歸導發願」。

第三節 研究現況檢討

祈願的普世精神，不僅深入民間，亦逐漸受到學者的注意，「願文」是宗教信仰背景下的文字產物，目前學界對祈願文的相關研究，反映了民間習俗與宗教信仰，更是社會思想與歷史變遷得以為後世追溯的重要材料。在兩岸學術研究上，歸納「祈願」之研究，主要分為：一、願文與社會活動；二、願文與宗教信仰；三、文學意涵的表現；四、《佛光祈願文》的展現。其相關研究如下：

一、願文與社會活動

關於願文與社會活動之關聯，鄭阿財〈敦煌寺院文書與唐代佛教文化之探蹟——以四月八日佛誕節為例〉於《二月八日文》的活動文獻，其為當日用於祈福之發願文，文中提到「菩薩逾城之日，天王捧足之辰」，在敦煌寫本文獻中所呈現的，不僅用來紀念佛誕日，也是紀念出家之日，顯示與民間習俗相容的結果。⁸

李映瑾〈敦煌絹畫供養人願文初探〉，透過敦煌藏經洞的絹畫供養人願文，記錄了當代庶民信仰，為亡人與生者追福、祈福之現況。絹畫願文內容主要以為親友祈願消災免難、為家國邊境安寧或軍旅生活祈願平安，亦有為過亡眷屬祝願往生淨土、永不輪迴等面向，傾訴當時敦煌地區民眾的生活冀求與時局情勢。⁹

張耀方〈敦煌文書所見唐代節慶之研究〉乃以敦煌文書為底本，記錄唐代社會節慶的文化，此將唐代中原地區主要節令慶典與對敦煌文化之影響進行對應，如敦煌節慶除本具的佛教習俗外，同時展現佛教漢化之情況。¹⁰

王三慶以敦煌齋願文之研究，如〈敦煌文獻齋願文中的行城活動〉、〈從敦煌齋願文獻看佛教的在地化因應〉、〈敦煌佛教齋願文本研究〉，透過齋願文，瞭解中國社會傳統節日、國家慶典之意義，同時也藉由節慶活動引導百姓更加積極參與公共事務。¹¹

⁸ 鄭阿財，〈敦煌寺院文書與唐代佛教文化之探蹟——以四月八日佛誕節為例〉，《唐代文化、文學研究及教學國際研討會論文集》〈2007〉，頁 1-17。

⁹ 李映瑾，〈敦煌絹畫供養人願文初探〉，《敦煌學》:28〈2010〉，頁 1-18。

¹⁰ 張耀方，〈敦煌文書所見唐代節慶之研究〉，《逢甲大學碩士論文》〈2002〉。

唐代佛教寺院乃為當時社會的文化中心，兼具宗教、政治、經濟、文化等社會功能，千年的歷史變遷，雖留存下來的實體寺院極少，但透過敦煌文書的記載亦能一窺唐代社會活動與文化樣貌。

二、願文與宗教信仰

在願文與宗教信仰上，冉雲華〈諷誦的力量〉揭示了佛教儀式上諷誦的特色與功能，藉以瞭解為何齋會儀式上需要誦讀齋文之意涵。¹²林聰明〈從敦煌文書看佛教徒的造經祈福〉，藉由抄經者於經文末所題之造經因緣，驗證當時佛教徒重視造經祈福功德之現象。¹³黃征、吳偉所編校的《敦煌願文集》，內容收錄敦煌文獻中諸多佛事上祈願、發願有關之文獻為主，不僅整合願文文本之資料，同時建構敦煌佛教文學之基礎。¹⁴汪娟《敦煌禮懺文的研究》一書，指出禮懺文即是佛教徒日常中禮拜、懺悔、發願、回向……等修道儀式之紀錄，敦煌石窟保存多樣的禮懺文，成為研究隋唐五代佛教儀式之珍貴史料。¹⁵

此外，饒宗頤〈談佛教的發願文〉由宗教層面探討了「願」的原始意義，深受當代社會重視齋會儀式之影響，而有佛教願文之形成。¹⁶王三慶〈敦煌文獻中齋願文的內容分析研究〉，指出齋願文與佛教「布薩」之關聯，因應社會需求逐步融入祝賀、報恩、追善、祈福、冥報等各種名目之齋會，成為當代常見之供僧因緣。¹⁷陳曉紅〈試論敦煌佛教願文的類型〉¹⁸與其論文〈論敦煌佛教願文類型及其文學性〉¹⁹，將敦煌佛教願文依功能分類為：佛教儀式願文、佛教修持願文、佛教祈福消災願文、佛教喪葬願文、綜合類願文等，具體陳述當代佛教信仰的儀式內容。

¹¹ 王三慶，〈敦煌文獻齋願文中的行城活動〉，《敦煌學》:27〈2008〉，頁 1-21。王三慶，〈從敦煌齋願文獻看佛教的在地化因應〉，《成大中文學報》:21〈2008〉，頁 1-40。王三慶，〈談齋論文——敦煌寫卷齋願文研究〉，《第四屆唐代文化學術研討會論文集》〈1998〉，頁 273-302。

¹² 冉雲華，〈諷誦的力量〉，《中國佛教文化研究論集》〈1990〉，頁 1-10。

¹³ 林聰明，〈從敦煌文書看佛教徒的造經祈福〉，《第二屆敦煌學國際研討會論文集》〈1991〉，頁 521-538。

¹⁴ 黃征、吳偉，《敦煌願文集》，（湖南：岳麓書社，1995）。

¹⁵ 汪娟，《敦煌禮懺文的研究》，（臺北：法鼓文化，1998）。

¹⁶ 饒宗頤，〈談佛教的發願文〉，《敦煌吐魯番研究》:4〈1999〉，頁 477-487。

¹⁷ 王三慶，〈敦煌文獻中齋願文的內容分析研究〉，《新世紀敦煌學論集》〈2003〉，頁 598-620。

¹⁸ 陳曉紅，〈試論敦煌佛教願文的類型〉，《敦煌學輯刊》:1〈2004〉，頁 92-102。

¹⁹ 陳曉紅，〈論敦煌佛教願文類型及其文學性〉，《西北師範大學碩士論文》〈2003〉。

願文文獻中反映了當代官方與民間信仰的流傳，藉由在信仰基礎下所發展的重要儀式，更對社會文化、風俗產生了直接性的影響。

三、文學意涵的表現

在願文文學意涵表現上，鄭阿財《敦煌孝道文學研究》論述唐代儒釋道三家與孝道的關係，可知儒釋道三家對於唐代文學之影響。²⁰楊富學〈敦煌吐魯番出土回鶻文佛教願文研究〉，除記錄供養人姓名、官職及發願文或功德記，用以表明所願，內容亦展現對現世生活的期許，回鶻文佛教願文的發展深受漢傳佛教文化之影響，對宗教與文學之研究價值甚高。²¹

此外，在齋會願文上，湛如法師在〈論敦煌齋文與佛教行事〉一文，指出齋文的定義即為齋會所宣讀之文疏，齋文隨著齋會的發展而多樣。²²郝春文《中古時期社邑研究》對於願文的定義，將願文歸入齋文，用以表達宗教意願，並且以願文命名之作品。²³而在另一篇〈關於敦煌寫本齋文的幾個問題〉，將齋文定義為齋會儀式上的開場，其文體結構包含：讚佛功德、敘述齋會因緣、讚齋主與祈願事宜。²⁴荒見泰史〈敦煌本《齋琬文》等諸齋願文寫本的演變—以其與唱導文學的關係為主〉，指出齋願文之產生，源自唐代寺院因應法會儀式之需求，內容多以四六駢儷文為主，同時具有通用性範文之特色，敦煌齋願文可謂為日後法會儀軌發展之重要文獻。²⁵

四、《佛光祈願文》的展現

在《佛光祈願文》的研究上，文學層面有妙功法師〈星雲大師《佛光祈願文》宗教詩學意境之初探〉指出《佛光祈願文》乃為新詩型獨創的自由體裁，更富有詩境、情境與意境，所傳遞的宗教情操讓人學習並體驗「自覺與行佛」。²⁶甘宏偉〈星雲法師對“人間”的關懷——

²⁰ 鄭阿財，《敦煌孝道文學研究》，（臺北：十門圖書，1982）。

²¹ 楊富學，〈敦煌吐魯番出土回鶻文佛教願文研究〉，《敦煌研究》：2〈2006〉，頁 49-54。

²² 湛如法師，〈論敦煌齋文與佛教行事〉，《敦煌學輯刊》：1〈1997〉，頁 66-78。

²³ 郝春文，《中古時期社邑研究》，（臺北：新文豐，2006）。

²⁴ 郝春文，〈關於敦煌寫本齋文的幾個問題〉，《首都師範大學學報》：2〈1996〉，頁 64-71。

²⁵ 荒見泰史，〈敦煌本《齋琬文》等諸齋願文寫本的演變—以其與唱導文學的關係為主〉，《敦煌學》：29〈2012〉，頁 119-145。

²⁶ 釋妙功，〈星雲大師《佛光祈願文》宗教詩學意境之初探〉，《2014 宗教實踐與文學創作暨《中國宗教文學史》編撰國際學術研討會》〈2014〉，頁 1313-1343。

《佛光祈願文》研究》，認為願文雖為宗教祈願之文字，卻更廣泛概括了出世的精神與入世的事業，引導大眾向善、慈悲與修德。²⁷

在教育層面，有詹勳光〈從星雲大師的「為父母親友祈願文」談人間佛教的「孝道」〉，中華文化重視以人為本的倫理道德觀，對於孝道觀念，儒家認為孝是人格養成，亦是倫理道德實踐的根源，而〈為父母親友祈願文〉分別以憶念父母、養育之恩、祈求發願以及反哺報恩來闡述人間佛教的孝道觀。²⁸如眾法師〈星雲大師對人間的祝福——《佛光祈願文》之探討〉，將大師落實悲、智、願、行，四大菩薩的精神寫照，藉由《祈願文》與社會關係的緊密結合，作為人間佛教的弘法修行。²⁹

檢視上述研究成果，以「敦煌佛教願文」最為廣泛，主要因素在於敦煌佛教願文數量龐大，不僅反映時代背景下的儒釋道思想，亦豐富記錄了佛教功德觀與佛教思想，使得敦煌佛教願文成為學者重視之領域。然而在當代祈願文的研究上，仍有極大發揮的空間，現有研究除偏重於文學意涵的探討外，並未見有全面性之深入，而其特質、實踐與弘法功能，以及祈願與佛法流傳、歷史脈絡、弘法意義及修行法門等，皆是值得研究的方向，亦為本論文所期望完成之目標。

²⁷ 甘宏偉，〈星雲法師對“人間”的關懷——《佛光祈願文》研究〉，《2014 宗教實踐與文學創作暨《中國宗教文學史》編撰國際學術研討會》〈2014〉，頁 1299-1311。

²⁸ 詹勳光，〈從星雲大師的「為父母親友祈願文」談人間佛教的「孝道」〉，《佛光山研究—2014 年徒眾論文發表會》〈2014〉，頁 436-452。

²⁹ 釋如眾，〈星雲大師對人間的祝福——《佛光祈願文》之探討〉，《佛光山研究—2015 年徒眾論文發表會》〈2015〉，頁 416-433。

第四節 研究方法與範圍

《佛光祈願文》為大師因應現世生活，為便利十方大眾於不同時間、地點，乃至針對不同對象所撰寫之祈願內容。當遇到世間種種變化或災難，乃至喜訊時，如何向佛陀祈求、祈願？中國南北朝時期即有「願文」在民間流傳，「願文」是一種伴隨著宗教信仰而生的文字產物，依著不同時空背景，發展出特定之儀式、撰寫結構與特殊用語。³⁰有鑑於此，本文由文獻、歷史著手，如中國佛教史、佛教藝術美學等相關期刊文獻，及當代學者的相關研究，其成果亦為本文提供研究之根基，極具參考價值。透過整理史料、詮釋、比較文獻，剖析「祈願」概念形成之背景因素。並分析當代社會的文化特色，探究文化之本質，以及演變至今的歷史價值與其反映之佛教思想，予其較為中肯之陳述。

當今人間佛教「佛光普照三千界，法水長流五大洲」於世界開花結果，文化是將人間佛教推向大眾生活之重要因素，大師深感文字對於弘法的助益，故將人間佛教的弘化重心具體落實於文化事業中，《佛光祈願文》即是其例。³¹本文以《佛光祈願文》作為主要研究對象，除梳理相關著作中，大師親有感悟之祈願，作為創作《祈願文》之背景因素外，亦嘗試分析願文背後所蘊含之佛法大意，及其創作之文學功底，藉以陳述其中獨特之願文風格。並期望透過《祈願文》的弘法實踐，試析《祈願文》的普世修行觀，以作為當代修行之典範教材。

若以縱橫軸來說，即先在縱向的歷史方面，期能透過佛教經典的傳譯、思想內涵及願文的發展背景，藉由願文的歷史因緣，來闡明願文於歷史上之流變，以及演變至今所發展而成的《佛光祈願文》。次於橫向的祈願行為層面，透由聞、思、修之進路，繪製以「祈願為修行」的實踐藍圖。並藉由整理藏經中諸佛菩薩之發願，將普羅大眾之祈願，昇華為諸佛菩薩利益眾生之發願，藉此強調祈願作為一種修持法門背後，必然導致發願之利他大行。此為本文之主要研究方法與範圍。

³⁰ 李映瑾，〈佛教願文的發展及其東傳日本研究〉，《國立中正大學中國文學研究所博士論文》（2009）。

³¹ 釋如常，〈以翰墨為佛事：從星雲大師「覺有情」世界墨跡巡迴展論其文化傳道效益〉，《普門學報》：32（2006），頁4-32。

第貳章 傳統之祈願—三寶願文

第一節 佛教東傳中國

佛教為釋迦牟尼佛所創立，發源於紀元前六世紀至前五世紀的古印度。佛陀涅槃約二百年後的阿育王時期，為佛教傳播到世界各地的重要時期，當時向南傳至斯里蘭卡、緬甸、泰國、寮國及東南亞等地之支流，即是現在所稱的南傳佛教。另一重要時期則屬迦膩色迦王時代，佛教向北大量傳入西藏、中國等地，演進發展至現在盛行於中國、日本、韓國等地的北傳佛教。

本節即以中國佛教為主，依據大師〈中國佛教階段性的發展芻議〉³²一文，藉由歷史沿革談佛教興衰，將兩千年中國佛教史之歷程，做了六個階段性的分類：

一、東傳譯經時期（秦漢魏晉時期）

隨著秦漢貿易商道的繁榮，佛教沿著絲綢之路開始傳入中國，《佛祖統紀》記載，東漢明帝夜夢金人而派遣使者前往西域求法，迦葉摩騰、竺法蘭（僧）來華弘法，帶來了舍利、佛像（佛）及《四十二章經》等梵本經（法），象徵佛法僧三寶具足，以示法之流傳不滅。³³此時期重於經典翻譯之任務，來自安息國、西域、龜茲、印度等地，以及中國前往西域、印度取經求法的譯經師，如安世高、支婁迦讖、支謙、康僧會、曇柯迦羅、竺法護、鳩摩羅什、菩提流支、朱士行、法顯、真諦等等，所翻譯經典涵蓋經、律、論三藏十二部，今日各種版本之大藏經，即奠基於歷代高僧古德取經、譯經之基礎。

二、八宗成立時期（隋陳李唐時期）

隋唐時期，國家統一，政治經濟相對穩定，人們對於信仰有更大之期待。此時期，佛教經典之翻譯大抵完備，各個學派的思想旨趣也已確立發展，大乘八宗集大成相繼開宗立派。八宗各有特色，大師以一偈「密富禪貧方便淨，唯識耐煩嘉祥空，傳統華嚴修身律，義理組

³² 釋星雲，〈中國佛教階段性的發展芻議〉，《普門學報》:1〈2000〉，頁 2-43。

³³ 宋志磐撰，《佛祖統紀》卷 35，《大正藏》冊 49，頁 329 中。

織天臺宗」³⁴，闡明各宗特點。綜觀隋唐時期，是佛教發展的輝煌階段，八宗盛行於中土，更向外弘傳至日本、韓國等地。佛教對於社會的影響，如：敦煌、雲崗、龍門石窟等佛教藝術的興盛；文學上，禪宗祖師與文人雅士的應機對答，更為後世所傳唱。

三、禪淨爭主時期（五代趙宋時期）

唐末五代，戰亂頻仍，佛教經歷北魏太武帝、北周武帝、唐武宗和五代後周世宗之「三武一宗」法難，使得盛行於隋唐的大乘八宗日漸衰落。只有「不立文字」³⁵的禪宗，以及「一心念佛」³⁶的淨土宗，因較不受典籍流失之影響，而於五代趙宋時期，並盛於世。禪淨於中國之弘傳，淨土思想有東晉慧遠大師提倡之結社念佛，於紛亂世代，方便念佛求生淨土之信仰，成為中國社會發展之重要里程。而禪宗則有達摩「吾本來茲土，傳法救迷情；一花開五葉，結果自然成」發展衍伸為五宗七派，深受朝政及士大夫之喜愛，如：翰林學士楊億等人所撰的《景德傳燈錄》，蘇東坡「默念吳越多名僧，與予善者常十九」與諸多禪師的往來互動。

四、宮廷密教時期（元明皇朝時期）

密教與宮廷之密切關聯，源自元世祖忽必烈為了懷柔西藏，奉喇嘛教³⁷為國教，其各種法會儀軌，如祈風祈雨、治病修疫、降魔超渡等，與朝廷需求相契合，更加奠定元朝對於喇嘛教之護持。到了明朝，太祖朱元璋為了懷柔蒙古、西藏地區，仍延續元朝敬僧封受法王的方式來治理西藏。對於中原境內的佛教信仰，則予嚴格管理，並頒布法令，嚴禁僧俗往來。如將僧人分為三類，禪僧、講僧僅能於山林修行，不得向外講法，而教僧雖可親入民間，但僅限於各種經懺法會佛事的應赴，使得佛教與民間出現了極大的距離，成為「山林清修」、「了生脫死」、「經懺佛教」之形象。

³⁴ 星雲大師，〈從佛教各宗各派說到各種修持的方法〉，《人間佛教系列·宗教與體驗》，（臺北：香海文化，2005），頁13。

³⁵ 《大梵天王問佛決疑經》記載了佛陀在靈山會上拈花微笑的典故，「吾有正法眼藏，涅槃妙心，實相無相，微妙法門，不立文字，教外別傳，付囑摩訶迦葉。」禪法自此開展。

³⁶ 淨土的開端，《觀無量壽經》敘述了印度頻婆娑羅王受太子阿闍世王篡位，而被太子囚禁，皇后韋提希夫人便祈請佛陀於獄中為頻婆娑羅王說法，佛陀教授稱念彌陀佛聖號，即得往生西方淨土，淨土法門就此發展。

³⁷ 唐太宗時，文成公主與吐蕃王松贊干布和親，然藏地並無佛法，便派遣子弟赴印度求法，紀元八世紀，西藏國王赤松德贊禮請北印度佛教密宗大師蓮花生大士赴藏弘法，並翻譯經典，至此，密教開始在西藏深耕。

五、經懺香火時期（滿清民國時期）

佛教歷經「三武一宗」的法難，元明時期對於喇嘛教的奉持，以及明太祖對於佛教的隔離，中國佛教到了明清，已漸趨弱勢。此時之僧人，或以山居清修為主，或以佛事經懺為業。其中，尤以經懺的發展，佛事豐厚之供養，對佛教傷害最大。社會對於佛教之誤解，使得僧人修行備受阻礙，乃至寺院財產受到侵犯。如一八九八年的戊戌變法，張之洞主張以「廟產興學」作為改善軍事，創辦實業，振興教育的策略，引發各種假辦學之名，行侵佔寺產之實的事件。面對法難之發生，幸當時教界仍有為法護教的覺者，開啟佛教革新運動。如一九〇八年，章太炎反對「廟產興學」政策，發表《告佛子書》，呼籲教界當自辦教育。

六、人間佛教時期（二十世紀以後）

民初太虛大師，以「人生佛教」作為教理革命之推動，影響甚深。人生佛教即是綜合佛法而適應時機之佛教，目的在於「人生改善、後世增勝、生死解脫、法界圓明」。到了二十世紀，大師進一步提倡「人間佛教」，以實際行動展示佛陀的人間性，回歸佛陀本懷，重振佛教新契機。人間佛教是以「人」為本的信仰，以菩提心為主，以菩薩道為行，兼具人間性、利他性、喜樂性、生活性、普濟性、淨化性之特性。秉持佛說的、人要的、淨化的、善美的；凡是有助於幸福人生增進的教法，都是人間佛教之理念，主張佛教要能符合社會需求，適應時代潮流，以善巧智將佛法義理深入淺出的詮釋，平易近人的說法令大眾聞法歡喜。如此，佛法的弘揚才得以走向社會、走入人心。

綜觀上述中國佛教兩千多年的歷史及六個時期的不同發展，以時間軸來說，可以進一步簡化成四個階段，即起、承、轉、合：

（一）起—秦漢魏晉之「東傳譯經時期」

三寶具足續佛慧命，特別是法寶的豐富與完整性，作為佛法弘揚的重要鏈結。社會與佛教的高度緊密，佛教與儒、道二家的磨合互融，展現於現存中國古代文化藝術的瑰寶—石窟當中，如甘肅敦煌莫高窟與麥積山石窟、山西雲岡石窟、河南龍門石窟，多始建於此時期。

（二）承—隋陳李唐之「八宗成立時期」

歷經戰亂的紛擾，社會結構漸趨穩定，對於佛教信仰的需求，也由對亂世的人心安撫、對政治的抱負不平、對文化的衝突融合，漸轉為自我修行、正法弘傳、功德累積等層面。《大寶積經》云：「佛以一音演說法，眾生隨類各得解。」³⁸佛陀法義隨眾生根器而開展成八大宗派，是歷代譯經高僧前仆後繼的努力。宗派間各種修行法門，大眾得以尋所相應，一門深入。

（三）轉—五代趙宋之「禪淨爭主時期」、元明皇朝之「宮廷密教時期」、滿清民國之「經懺香火時期」

此是分宗立派後衝突的產生、是安逸而使人忘失道心、是邪見增長忌妒貪欲，佛教弘揚遭受考驗。僧團陋習使得社會反感，進而有毀佛的思想行動；受到衝擊破壞的佛教，正信佛子不忍聖教衰，佛教改革運動興起。此三個時期，示現「法無定法」，世間法皆是應時應機，誠如大師所言：所謂革命，不向外求，當向自己內心的煩惱革命。

（四）合—二十世紀以後之「人間佛教時期」

中國文化包容性，體現於儒、釋、道同融，共者皆以導人向善為依歸，此時期重視中華文化的復興，以「三教一家」，促使了文明的進步。八萬四千法門，殊途同歸，回歸佛陀本懷。教導大眾去除人我對立，摒棄貪瞋執著，承擔「我是佛」之悲願，與佛相應。人間佛教，以人為本，人身所以難得，因有記憶力得以依教奉行，有慚愧力得以改過向善，有堅忍力而能不怕魔考不退道心，故而得以修行。³⁹修行，即是修正自己不如法的身口意行為、思想、觀念，而非改造外在環境。生活即修行，修行即生活，人間淨土何處尋？當下一念清淨，此方即是淨土。

以佛教祈願文的發展來說，第一期之「東傳譯經」，為佛教初傳時期，典籍初初傳譯，佛法漸漸走入人心，形成祈願之「初萌時期」。

³⁸ 唐 菩提流志譯，《大寶積經》卷 62，《大正藏》冊 11，頁 361 中。

³⁹ 唐 玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 172，《大正藏》冊 27，頁 867 下。經云：「人有三事勝於諸天：一勇猛，二憶念，三梵行勇猛者。」

第二期之「八宗成立」，佛教成為人們重要信仰之一，上至文武百官，下至各層百姓，皆聽經聞法、修行學佛，宗派林立，促使佛教由原始印度佛教轉變為中國佛教之型態，祈願因此而蓬勃發展，可視為佛教願文發展之「成熟時期」。

在儒釋道三家共融的中國，佛教的傳入，亦受到儒家及道家思想的影響，在願文文體呈現上，更創造出中國本土化之願文體裁。此外，不同區域也展現了不同型態之願文風貌，如辭藻華美的敦煌地區與文辭淺顯長江流域之願文，於此時期帶來豐富之願文，故第三期之「禪淨爭主」、第四期之「宮廷密教」，以及第五期之「經懺香火」，為願文內容之「多元時期」。

二十世紀後之人間佛教，大師依循佛陀的本懷，在七十多年的出家歷程，不間斷將祈願作為每天必需之修行，而不同的人生階段對於祈願內容亦有所差異，故《佛光祈願文》可視為大師修行之具體實踐，其發展自然與整個人間佛教的修行脈絡及佛教未來的發展緊密關聯，故可將《佛光祈願文》視為所有願文之集大成者。

如果說，人間佛教「起」於佛說的一東傳譯經，「承」於人要的一八宗成立，「轉」於淨化的一禪淨爭主至經懺香火，「合」於善美的一人間佛教，則佛教願文之發展，亦可言：「起」於秦漢魏晉一初萌時期，「承」於隋陳李唐一成熟時期，「轉」於五代趙宋至滿清民國一多元時期，「合」於二十世紀以後一集大成時期。

第二節 祈願之歷史脈絡

下文分別就佛法僧三寶之造像、抄經、供僧之功德與歷史脈絡予以敘述：

一、造像功德與歷史

據《增壹阿含經》記載，佛陀欲報答母恩，接受第三十三天釋提桓因天主之請，至天宮為母親摩耶夫人說法，人間的優填王因久思佛陀，故而造佛形像用以恭敬禮拜、供養，此為佛像最初之始。⁴⁰佛陀涅槃後，約從紀元前五世紀至一世紀，當時的佛教徒認為佛陀的智慧與人格無可比擬，無法以人的形象展現佛陀之相好莊嚴。⁴¹遂改以象徵物，如大象代表「誕生」、蓮花座代表「降魔」、菩提樹代表「成道」、足印代表「遊行」、法輪代表「說法」等標誌作為佛陀之象徵，此時稱為「無像時期」。阿育王時期，曾有外道尼乾陀弟子製作佛像，並以尼乾陀像做禮拜，阿育王知道後大怒，在一日之內殺死一萬八千位尼乾陀弟子。⁴²由此事件，顯示佛形象之崇高，藉雕塑不足以安頓人們對於佛法之渴求及對佛陀的敬仰，便藉由象徵物的形式來展現。

「有像」的產生，約紀元一、二世紀，集中於印度貴霜王朝犍陀羅（今巴基斯坦西北部及阿富汗東部等地區）和秣菟羅（今新德里東南）二大中心。犍陀羅國於迦膩色迦王時期，國力鼎盛，護持佛教，現今流傳最早之佛像實體，即為犍陀羅遺址所出土的金幣，上面鑄有佛陀之立像。⁴³

佛像於中國，《高僧傳·竺法蘭傳》載，其東來中土時，即帶來優填王第四次所畫的釋迦倚像。⁴⁴《後漢書·西域傳》記載東漢自楚英王開始盛行齋戒，而桓帝建造佛像又修華蓋之飾，使得百姓跟隨奉行，而佛教好仁惡殺，蠲敝崇善，更讓當時賢達君子多愛其法。⁴⁵《三國志·劉繇太史慈士燮傳》記錄了當時笮融以銅為人，黃金塗身，衣以錦彩，建造可容三千多

⁴⁰ 東晉 瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》卷 28，《大正藏》冊 2，頁 706。

⁴¹ 唐 提雲般若譯，《佛說大乘造像功德經》卷 1，《大正藏》冊 16，頁 790 中。

⁴² 西晉 安法欽譯，《阿育王傳》卷 2，《大正藏》冊 50，頁 107 中。

⁴³ 張文玲，〈佛教造像從無到有的演變〉，《香光莊嚴》:103 (2010)，頁 4-31。

⁴⁴ 梁 慧皎撰，《高僧傳》卷 1，《大正藏》冊 50，頁 323 上。

⁴⁵ 劉宋 范曄，〈西域傳〉第 78，《後漢書》卷 88。

人寺院重樓閣道，當時浴佛之盛況，觀禮及齋席者上萬人，顯示人民對於佛教的高度接受。⁴⁶

《魏書》中志第二十部，記載了佛道二教的流通史，北魏文成帝於太武帝滅佛後對於佛教復興極為重視，任命曇曜於京城西武州塞開鑿雲岡石窟，並鑄建佛像。⁴⁷同時期亦有洛陽的龍門石窟，據龍門保管所統計，至今仍保存有窟龕二千多個，造像十萬多軀，佛塔四十多座，碑刻題記三千六百多塊。⁴⁸石窟的開鑿，需要耗資大量國本予以支持，此也顯示君王對於佛教之重視。

繼南北朝之後，歷經隋唐，佛教漸入主流，後玄奘大師印度取經，更帶回大量佛經，造像風氣之盛行，亦可由玄奘大師為國家乃至佈施貧窮而「發願造十俱胝像，百萬為十俱胝，並造成矣」之弘願所見。⁴⁹以佛像作為弘法之橋樑，如善導大師，曾畫《淨土變相》圖三百餘壁，使長安地區皆受其教化。⁵⁰而窺基大師，繼承玄奘大師之弘志，不僅主持譯經工作，更造諸佛菩薩像，以彰顯佛法，如於慈恩寺所造彌勒像後記：

基生常勇進造彌勒像，對其像日誦菩薩戒一遍，願生兜率，求其志也，乃發通身光瑞，爛然可觀。⁵¹

關於佛像造像，皆有所依據及其嚴格標準，《佛說造像度量經》就是一部關於佛教造像度量標準之經典。佛陀告訴舍利弗，自身涅槃後若有善男女等，因思觀瞻仰乃至為自他利益而造像者，皆須遵循此度量之準則。佛陀講述了身形各部位、各器官之比例，如身長一百二十個手指寬度，且與手臂打直的縱廣長度相稱，如同尼拘律陀樹縱廣相同。⁵²佛陀具足三十二相，八十種好，如造像中手長四搥（一搥共十二指），上臂有二十指，小臂有十六指，手掌一搥十二指，由此比例來看，佛陀的手臂很長，與「兩臂圓直，如象王鼻立過于膝」相符；

⁴⁶ 西晉 陳壽，〈吳書·劉繇太史慈士燮傳〉第4，《三國志》卷49。

⁴⁷ 北齊 魏收，〈志第二十·釋老志〉，《魏書》。

⁴⁸ 龍門文物保管所、北京大學考古系編，《中國石窟·龍門石窟》一，（北京：文物，1991）。

⁴⁹ 唐 慧立本，《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷6，《大正藏》冊50，頁220-280。

⁵⁰ 呂微等，《中國佛教人物》，（臺北：木鐸，19981）。

⁵¹ 宋 贊寧等撰，《宋高僧傳》卷4，《大正藏》冊50，頁726中。

⁵² 清 工布查布譯，《佛說造像量度經》，《卍續藏》冊01，頁937下。

而「掌平滿柔輭，滋潤色丹赤，輪螺吉祥字」則顯現「足下平滿，所履踐地悉皆平夷」之相，以此表菩薩足圓滿，無有坑塹，走路不歪斜。⁵³

藉由《佛說造像度量經》，佛陀除了以手指作為丈量單位，亦以植物、動物之特徵、特性作為比喻，如：「眼寬只一足，其胞有三指，式如蓮花瓣，清瑩金精色」即以蓮花瓣之形譬喻佛陀之眼；又如「鹿蹄纖圓直，長二十五指，中間週圍繞，二十有一指」以鹿王來比擬佛陀股骨纖圓。透過生活周遭熟悉之事物作為度量單位，不僅便利記憶和概念之認知，更見佛陀之善巧方便。

佛陀之勝妙功德，透由造佛形像，而能得無邊殊勝功德，《佛說造像量度經解》敘述了造像能滅業障，成就菩提之功德利益：

是故若有淨信之心，造佛形像，一切業障莫不除滅，所獲功德無量無邊，乃至當成阿耨多羅三藐三菩提，永拔眾生一切苦惱。⁵⁴

《佛說浴像功德經》亦云：

若以清淨心，於如來滅後，供養舍利者，或造於塔廟，及如來形像，於彼塔像前……無量難思議，智慧及神通，諸善巧方便，悉皆到彼岸。⁵⁵

關於造像之功德與福報利益，《佛說大乘造像功德經》與《佛說造立形像福報經》皆有詳述說明，而《佛說作佛形像經》更針對作佛形像的果報予以陳述：

表 1：造像功德

造像功德	內容
1.常生人天佛國 ⁵⁶	1.所生之處，常遇諸佛。 2.或得為王，能持正法，以法教化，不行非道。 3.雖生人趣，得天六根；若生天中，超越眾天。 4.常得無畏，不犯諸罪。

⁵³ 梁 真諦譯，《佛說無上依經》，《大正藏》冊 16，頁 474 中。

⁵⁴ 清 工布查布譯解，《佛說造像量度經解》，《大正藏》冊 21，頁 956 中。

⁵⁵ 唐 寶思惟譯，《佛說浴像功德經》，《大正藏》冊 16，頁 799 上。

⁵⁶ 唐 提雲般若譯，《佛說大乘造像功德經》卷 2，《大正藏》冊 16，頁 793 下。

造像功德	內容
2.消除業障及諸煩惱 ⁵⁷	1.不受苦報，永離貧窮，大富充足。 2.滅五逆罪：由先所犯暫墮地獄，非彼宿業所能為礙。 3.滅壞佛法身罪：此先惡業但於現身而受輕報，不墮惡道，然於生死未即解脫。 4.滅盜三寶物罪：免諸苦患，永得安樂。 5.滅犯波羅夷罪：若但為成佛，不求餘報，雖有重障而得速滅，雖在生死而無苦難，乃至當證無上菩提，獲清淨土，具諸相好，所得壽命常無有盡。
3.增長福報 ⁵⁸	1.後世所生相好圓滿、形貌端正絕好無比，為諸天所敬。 2.後世常生勢尊貴家不墮貧家。 3.為眾人所共敬愛。 4.死後不復墮三惡道，當自守意常欲求佛。 5.後世生處尊重於經。 6.後世所生常護佛道。 7.作佛形像，譬若天雨水，人有好舍，無所畏。
4.證得解脫，成就菩提 ⁵⁹	若復有人能於我法未滅盡來，造佛像者，於彌勒初會皆得解脫。

上述造像功德觀之深化，人們對於造像行為更為積極投入，因造像而生的文化產物，也成為歷史研究之重要對象。如中國對於製造之物件，往往加諸題記以作為紀錄，如：各朝代所出土的石器、陶器、銅器皆有記事碑之形式，內容主要記載物件人、事、時、地、物等背景因緣。然而，佛教造像在印度早期中，並沒有題記之型態，此與印度的文化特性相關聯。

印度對於文字之使用，於紀元前三世紀阿育王時期才有具體文字紀錄的型態。⁶⁰馬克斯曾說：「印度人沒有歷史」，主要原因在於印度人並不重視歷史之記錄，其歷史主要透由口耳

⁵⁷ 唐 提雲般若譯，《佛說大乘造像功德經》卷2，《大正藏》冊16，頁794上。

⁵⁸ 《佛說造立形像福報經》，《大正藏》冊16，頁789。《佛說作佛形像經》，《大正藏》冊16，頁788中。

⁵⁹ 唐 提雲般若譯，《佛說大乘造像功德經》卷1，《大正藏》冊16，頁790下。

⁶⁰ 高楠順次郎、木村泰賢著，高觀如譯，《印度哲學宗教史》，（臺北：臺灣商務，1995），頁23。

相傳並與神話緊密相連，整體印度史缺乏文字的史料記載；二者印度長期受外族入侵，歷史上長時間處於分裂狀態，印度史相當於外族侵略史。⁶¹南懷瑾在研究印度的文化和歷史中，提出印度人不重視時間因而沒有歷史之觀念，當今的印度史，主要係由十七世紀後由英國及東西方學者所理出。⁶²

而經典中對於文字紀錄之觀念，《雜阿含經》中佛陀曾開示佛法真義不應執著文辭，應當專心納受佛法真義修身、修戒、修心、修慧。

當來比丘不修身、不修戒、不修心、不修慧，聞如來所說修多羅，甚深、明照、空相應、隨順緣起法，彼不頓受持，不至到受。聞彼說者，不歡喜崇習，而於世間眾雜異論、文辭綺飾、世俗雜句，專心頂受，聞彼說者，歡喜崇習，不得出離饒益。⁶³

《佛說大乘菩薩藏正法經》指出，應當勤求無上大乘法益，自利利他，「不著文字所成勝慧，深心具足樂法無厭，勤求多聞」、「隨所聞法善觀察義，攝受正義不著於文」。⁶⁴由此可見，早期佛教對於身體力行之實踐，更勝著意於文字語言上。

印度對於文字之隨喜，在佛教傳入中國後，巧妙與中華文化思想相互融合，進而成為中國式的佛教。印順法師對於經典的文字記錄，認為深受印度宗教文學之影響，起初經與律的結集，皆由口誦憶持進行傳授，並無書寫記錄下來。⁶⁵藉以推測造像題記乃佛教本土化的演變產物，深受中國傳統文化之影響。

佛教造像透過造者記錄下造像者姓名、造像對象、造像時間及祈願內容，稱之為造像願文。而造像願文在中國之發展，主要以敦煌為中心及長江流域為區域。敦煌於《史記》上記載，西漢張騫鑿空了通往西域之道路，而敦煌為其重要之要塞，往來中西間的貿易發達。⁶⁶佛教傳入中國，亦與敦煌有密切之關聯，如《魏書·釋老志》則有此記載：「敦煌地接西域，

⁶¹ 亢升，《印度：崛起中的亞洲巨象》，（香港：香港城市大學，2009），頁 40。

⁶² 南懷瑾，《金剛經說什麼》，（臺北：老古，1992），頁 23。

⁶³ 宋 求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷 47，《大正藏》冊 2，頁 345 中。

⁶⁴ 宋 法護譯，《佛說大乘菩薩藏正法經》卷 6，《大正藏》冊 11，頁 792 上。

⁶⁵ 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，（臺北：正聞，1981），頁 520。

⁶⁶ 東漢 班固，《西域傳》上，《漢書》。

道俗交得其舊式，村塢相屬，多有塔寺。」⁶⁷現今所見敦煌莫高窟的文化資產，其開始建立於五胡十六國的前秦時期，歷經南北朝、隋、唐、元等朝代之開鑿。現存南北朝至元的洞窟共七三五個，壁畫共計四萬五千平方公尺，洞窟主要為僧侶們居住、修行，從事佛教弘傳活動之場所，如禪窟、殿堂窟、塔廟窟等，由此得以見到佛教於敦煌之盛況。⁶⁸

敦煌佛教造像願文從西魏延續到宋代初期，願文刻在主像周邊的龕壁上，撰文多以駢體文撰寫，除了題記外，還有銘或頌的內容，文辭較為華麗。而長江流域佛教造像願文多以宋元之後延續至今，願文則撰寫於紙或者絲麻織品等其他載體，藏於造像背龕之內，內容以題記為主，多無銘或頌，文辭亦較為淺白。⁶⁹二者屬性雖有不同，仍可透過造像願文傳遞之訊息，直接反映造像者的身份、社會階層、社會組織、信仰觀念與社會經濟的發展等生活型態，造像可說是社會思想、語言表達之媒介。

藉由王昶〈北朝造像總論〉⁷⁰一文敘述，佛教自漢東傳中國，歷經五胡十六國、魏晉南北朝，直至唐代才稍見平定，百姓長年處於戰爭動亂之狀態，當時彌勒彌陀信仰，以及佛教經典之興盛，造像祈福成為人們的心靈寄託，希望透過造像功德，上生天上。如：宣武帝景明三年（502）〈劉未等造彌勒象記〉：

景明三年十一月十一日，弟子劉未、劉堆、劉寄、劉黑等四人造彌勒像一軀，上為國家、皇帝及七世父母、眷屬、村舍大小，常與佛會，願上生天上，下生人中侯王、居仕、富貴家產，願從心所求如意，天下太平，五穀豐登，人民安樂，永離諸苦。⁷¹

造像願文中「上為皇帝，下為七世父母」為願文基本模式，如：北魏孝明帝孝昌四年（528）〈鹿光熊等造彌勒像記〉：「大魏孝昌四年，歲次戊申正月甲辰朔五日丙申，□州齊郡臨菑縣鹿光熊等，敬造彌勒尊佛一區，上為皇帝陛下、師僧父母、居家眷屬，一切眾生，咸同斯

⁶⁷ 北齊 魏收，〈志第二十·釋老志〉，《魏書》。

⁶⁸ 盧永琇，〈敦煌石窟〉，《歷史學習》：9（2008），頁 2。

⁶⁹ 胡彬彬、吳燦，〈明清時期長江流域的佛教造像願文〉，《世界宗教研究》：152（2015），頁 60-68。

⁷⁰ 清 王昶，《金石萃編》，《石刻史料新編》冊 1-4，（臺北：新文豐，1986）。

⁷¹ 魯迅，《魯迅輯校石刻手稿》，（上海：上海書畫，1987）。魯迅 2：37 陶齋 8032 北魏紀年 19。

福。」⁷²東魏孝靜帝興和三年（541）〈僧道山造像記〉：「興和三年四月十五日，比丘僧道山，為國王、檀主、父母、諸師，後及己身，敬造觀世音像一區。願此福澤，普沾法界，蠱爾浮生。皆蒙此益，所願如是。」⁷³唐高宗龍朔二年（662）〈張周醜造像記〉：「上為皇帝陛下、七世父母、所生父母及法界倉生、見存眷屬、歷劫師僧，敬造彌勒世尊一區。並願捨邪歸正，發菩提心，常見一切諸佛。都像主張周醜一心供養。」⁷⁴藉由願文內容，驗證佛教與儒家倫理思想之結合，傳遞了佛教中國化之發展資訊。

隋唐時期是中國佛教發展之高峰，《全唐文·唐鄂州永興縣重岩寺碑銘（並序）》云：「十族之鄉，百家之閭，必有浮圖，為其粉黛。」⁷⁵可見唐朝造像風氣已成為佛教信仰之重要內容，藉由造像願文，得以了解當代社會歷史文化之重要素材。從造像記之統計，隋唐造像者以平民居多，次為官吏，亦有共同造像之風氣。⁷⁶如陝西西安華塔寺出土，長安三年（703）〈唐李承嗣造彌陀像題記〉：

維大周長安三年九月十五日，隴西李承嗣為尊親造阿彌陀像一鋪，鐫鏤莊嚴，即日成就，威嚴相好，燦然圓滿。所愿資益慈顏，永超塵網。銘曰：有善男子，投心正覺，是仰是瞻，爰雕爰鄧，金容寶相，雲蔚霞驕，一契三明，長鎖污濁。⁷⁷

唐玄宗開元十年（703）〈千佛崖彭景宣造像記〉：

開元十年太歲壬戌二月癸酉朔八月庚辰，滿弟子彭景宣，奉為亡妣郭氏，敬造釋迦牟尼佛一龕。願亡妣魂路，乘茲善根，千華台上，凝法性以生身。七覺法中，棹禪波百悟道。見存大小，身康十力，九橫云消，體披三堅，千災自散，上資有頂，下及無邊，同預勝因，俱登佛果。⁷⁸

⁷² 中央研究院數位典藏資訊網，登錄號:23582。

⁷³ 清 王昶，《金石續編》，《石刻史料新編》冊6，（臺北：新文豐，1977），頁4287。

⁷⁴ 清 王昶，《金石續編》，《石刻史料新編》冊4，（臺北：新文豐，1977），頁303。

⁷⁵ 唐 舒元興，〈唐鄂州永興縣重岩寺碑銘（並序）〉，《全唐文》卷727，（北京：中華書局，1983），頁7498。

⁷⁶ 李曉敏，〈造像記：隋唐民眾佛教信仰初探〉，《鄭州大學學報：哲社版》:1〈2007〉，頁91-95。

⁷⁷ 中央研究院數位典藏資訊網，登錄號:09551。

⁷⁸ 清 王昶，《金石續編》，《石刻史料新編》冊7，（臺北：新文豐，1977），頁4824-4825。

其內容除了造像事件與願文之記載，還加入了造像形象及法界思想等內容之描述，顯示造像願文的結構已呈現較為豐富之內容。

佛教功德觀念之深植，藉由不同時期的造像願文，顯示造像祈願的時代訊息。佛教信仰深入唐代民眾的生活領域，願文之白話敘述，驗證了佛教普遍化與造像平民化之現象，佛教深深影響著唐代的社會風氣。

二、抄經功德與歷史

佛教經典是以釋迦牟尼佛的口傳教義，經弟子彙集編寫而成。佛典首次「結集」，則始於佛陀涅槃後，以摩訶迦葉為首的五百羅漢弟子，齊聚於摩揭陀國王舍城外的七葉窟，口誦佛陀教法，撰成文字紀錄，而成佛經。⁷⁹第二次結集，乃於佛滅百年後，耶舍比丘至毗舍離見比丘向民眾求乞金錢，便集合七百比丘召開辯論大會，共同商議跋耆族比丘所提的十項新主張是否符合律法，稱為「十事非法」，藉此保持戒律得以嚴格執行。⁸⁰第三次結集，是佛陀入滅兩百多年，因外道於僧團中破法亂教，阿育王便請目犍連子帝須共商對策並於華氏城舉行經典結集，此次結集後，阿育王敕令帝須尊者派遣比丘至恆河流域外及印度境外的地區進行弘法。⁸¹而第四次經典結集，則於佛滅後的四百多年，犍陀羅國迦膩色迦王因感傷悲痛佛陀教法「諸異部執不同，無以去惑」，乃以世友、脇尊者為上首的五百比丘結集三藏，結集後迦膩色迦王更以赤銅為鑠，鏤刻梵文筆錄，以石函封緘，建塔珍藏，另以抄本弘傳流布，自此三藏教義周備，大乘經典多用梵語，乃源自於此次結集。⁸²

佛陀教法得以向外傳播，即歸功於上述結集所成。而筆錄抄佛，據《島史》⁸³記載，紀元前一世紀左右，僧人為了不讓佛法散佚，故將梵文或巴利文之經典書寫於貝葉上，因而稱為「貝葉經」。佛法的弘揚必須有本土化之文字得以傳播，於是古德高僧開始翻譯經典，如竺

⁷⁹ 後漢 安世高譯，《迦葉結經》，《大正藏》冊 49，頁 4-7。

⁸⁰ 姚秦 佛陀耶舍共竺佛念等譯，《四分律》卷 54，《大正藏》冊 22，頁 968-971。

⁸¹ 蕭齊 僧伽跋陀羅譯，《善見律毘婆沙》卷 2，《大正藏》冊 24，頁 684。

⁸² 唐 玄奘譯，《大唐西域記》卷 3，《大正藏》冊 51，頁 886-887。

⁸³ 韓廷傑，《島史》，（臺北：慧炬，1996）。

法蘭與迦葉摩騰白馬馱經至中土，並翻譯了第一部經典《四十二章經》。⁸⁴唐朝玄奘大師自西域取回大量貝葉經，並受朝廷支持進行翻譯之工作。⁸⁵來自印度的鳩摩羅什，帶領弟子進行大規模的譯經工作，使經典廣泛流傳。⁸⁶

佛教自印度東傳，因有僧人與經典之翻譯，人們對於經典受持更具信心，如《金剛經》云：

若復有人，聞此經典信心不逆，其福勝彼，何況書寫、受持、讀誦、為人解說。⁸⁷

而《妙法蓮華經·普賢菩薩勸發品》云：

普賢！若有受持、讀誦，正憶念，修習、書寫是法華經者，當知是人，則見釋迦牟尼佛，如從佛口聞此經典。⁸⁸

又如《華嚴經·普賢菩薩行願品》云：

是故汝等聞此願王，莫生疑念，應當諦受，受已能讀，讀已能誦，誦已能持，乃至書寫，廣為人說。是諸人等於一念中，所有行願皆得成就，所獲福聚無量無邊。⁸⁹

大乘典籍中，將受持經典有關之修行整理為「十法行」⁹⁰：

表 2：受持經典之十法行

十法行	內容
1.書寫	尊重恭敬書寫經、律、論，使其廣為流通。
2.供養	供奉經典於塔廟、佛殿，恭敬虔誠以香、花等供養。
3.施他	為他人演說正法，或印行經典使其流通。
4.諦聽	專心聆聽經教義理。

⁸⁴ 宋 志磐撰，《佛祖統紀》卷 35，《大正藏》冊 49，頁 329 中。

⁸⁵ 唐 慧立本，《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷 6，《大正藏》冊 50，頁 2053-2054。經云：「玄奘從西域所得梵本六百餘部……」「法師方操貝葉開演梵文……」，顯示佛教經典透由貝葉經流傳入東土。

⁸⁶ 梁 慧皎撰，《高僧傳》卷 2，《大正藏》冊 50，頁 330-333。

⁸⁷ 姚秦 鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，頁 750 下。

⁸⁸ 姚秦 鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，《大正藏》冊 9，頁 61 下。

⁸⁹ 姚秦 鳩摩羅什譯，《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，頁 846 下。

⁹⁰ 唐 玄奘譯，《辯中邊論》卷 3，《大正藏》冊 31，頁 474 中。

十法行	內容
5.自披讀	自己發起淨信而披閱讀誦經典。
6.受持	領受教法，於生活中憶持不忘自利利他。
7.開演	為他人演說微妙經義，使其生起信解。
8.諷誦	諷誦、持念經文，使人樂於聞法。
9.思惟	思惟佛陀法義。
10.修習	由思惟深解義趣，實踐佛陀所說教法，進而證入聖果。

而無著菩薩所著《金剛般若論》，指出與法相應則有五種勝功德⁹¹：

表 3：抄經功德

功德	內容
1.親近如來	受持讀誦者，如來以佛智知彼，如來以佛眼見彼。
2.攝取福德	是諸眾生，生如是無量福德聚。
3.讚嘆修行	復次須菩提，此法門不可思不可稱。 又此法門，如來為發最上乘者說，為發最勝乘者說。 若於此法門受持，乃至如來悉知見。
4.人天供養	復次，須菩提，隨所地分解說此修多羅處，常應供養，彼地分即為支提。
5.滅諸罪障	彼若為人輕賤，甚輕賤乃至當得菩提。

受持經典能獲無量福報，抄經功德說對文化影響力遍及社會各階層，亦帶動佛教日益普及流通，致使抄經自六朝以來甚為流行。據現存記載統計，自陳武帝（五五七）至唐高宗顯慶時（六五六），西明寺百年間，皇室和民間所寫的一切經就達八百藏之多。⁹²

⁹¹ 隋 達磨笈多譯，《金剛般若論》卷 2，《大正藏》冊 25，頁 763。

⁹² 張小嘉，〈編纂佛典的史話〉，《香港佛教》：485（2000），頁 31-33。

抄經作為弘法橋樑，接引士大夫、文人歸依佛教，更藉由抄經，使佛典流傳更廣，如：王羲之抄寫《佛遺教經》；柳公權抄寫《金剛經》、《心經》等；智永禪師抄寫《千字文》；南唐後主李煜抄寫《心經》；蘇軾抄寫《金剛經》、《華嚴經》、《楞伽經》、《圓覺經》；黃庭堅書《文益禪師語錄》；清康熙帝以抄寫《心經》來修身養性，上行下效致使整個清朝出自御筆佛經之數量相當龐大⁹³；近代更有弘一大師抄寫《華嚴經》，其云：「以是書寫佛典，流傳於世，令諸眾生歡喜受持，自利利他，同趣佛道。」⁹⁴

在佛教弘傳過程中，抄經被視為累積功德的重要表現，更使佛經廣為流傳。藉由抄經仰仗諸佛威德的加持，祈求、祈願乃至還願，而將功德回向小至個人、父母親族，大至國家、法界眾生。抄經後所留下的題記願文，不僅使佛法得以記錄歷史足跡而延續至今，更透過願文內容，得以了解社會現象及信仰風氣，也因為抄經之功德，豐富願文之形式。釋大參〈敦煌異鄉人寫經題記中的「鄉愁與宗教救度」〉一文，記錄了藉由抄經以祈求政權穩定、國豐民安、延年益壽、救度亡靈、報恩等之行。⁹⁵如北魏東陽王元榮於永熙元年（532）所抄寫的《大智度論》寫經題記：

大代普泰二年，歲次壬子三月乙丑朔廿五日己丑，弟子使持節散騎常侍都督領諸軍事車騎大將軍開府儀同三司瓜州刺史東陽王元榮：惟天地妖荒，王路否塞，君臣失禮，於茲多載。天子中興，是以遣息叔和，詣闕修復。弟子年老疹患，冀望叔和早得回還，敬造《無量壽經》一百部，四十卷為毗沙門天王、卅部為帝釋天王、卅部為梵釋天王。造《摩訶衍》一百卷，卅卷為毗沙門天王，卅卷為帝釋天王，卅卷為梵釋天王。《內律》一部五十五卷，一分為毗沙門天王，一分為帝釋天王，一分為梵釋天王。《賢愚》一部為毗沙門天王。《觀佛三昧》一部為帝釋天王。《大雲》一部為梵釋天王。願天王等早成佛道。又願元祚無窮，帝嗣不絕，四方附化，惡賊退散，國豐民安，善願從心，含生有識，

⁹³ 彭悅柔，〈從檔案論盛清君臣抄寫佛經的特色並淺釋文化意義〉，《史學彙刊》：29（2012），頁137-186。

⁹⁴ 弘一大師，《李叔同談禪論佛：生活中自有菩提，靜心乃天性智慧》，（臺北：威德，2013），頁32。

⁹⁵ 釋大參，〈敦煌異鄉人寫經題記中的「鄉愁與宗教救度」〉，《敦煌學》：27（2008），頁521-538。

咸同斯願。⁹⁶

又如隋代仁壽四年（604）楹維珍所抄寫的《優婆塞戒經》，其題記：

仁壽四年四月八日，楹維珍。目向京為亡父寫《灌頂經》一部、《優婆塞經》一部、《善惡因果經》一部、《太子成道經》一部、《五百問事經》一部、《千五百佛名經》一部、《觀無量壽經》一部，造觀世音像一軀，造冊九尺續命神幡一口。所造功德為法界眾生，一時成佛。⁹⁷

此內容不僅詳述了人、事、時、地、物的背景，更傳遞出當時對於四月初八佛誕節之重視。此外，康熙五十四年（1715），康熙帝憂心皇太后鳳體擔憂，並為其抄寫《金剛經》，祈願母德昌隆，身安體泰：

肅肅蓮花，熒熒貝葉處書金剛，取剛柔之不壞。恭呈鄙語，稱清淨之無疆。千秋萬歲，乃文章之故套。耄年期齡，實人間之瑞人。臣捧霞觴，恭祝百歲。不揣無文，敬賦長律：誕倚小春遠，松憐愛日長。野舍歌納稼，臣喜拜山堂。孟月祈年節，稱觴泛霞光。南峰留翠蓋，北斗滿輪光。愉色常猶怯，怡聲久未忘。歡心生膝下，白髮獻青方。至養銅扉靜，克諧母德昌。靈文豈作頌，人瑞表名章。康熙五十四年十月初三日子臣六十二歲敬書。⁹⁸

藉由抄經願文，亦可了解人們對於佛法義理的意會，如敦煌遺書中即有一部老耕農為牛祈福而抄寫的《金剛經》題記：「奉為老耕牛，神生淨土，彌勒下生，同在初會。」即說明了龍華三會願相逢，聽佛說法，具聞勝法；又有另一部《閻羅王授記經》題記：「奉為老耕牛一頭，敬寫《金剛經》一卷、《授記經》一卷，願此牛身領受功德，往生淨土，莫再受畜生身。天曹地府，分明分付，莫令更有讎訟。未年正月。」足見當時農業社會人們對於家畜

⁹⁶ 《李君莫高窟佛龕碑》，《聖歷碑》，P.2153 卷。《李君莫高窟佛龕碑》是修建莫高窟第 332 號窟的功德記，記錄早期莫高窟的興起事迹。

⁹⁷ 姜亮夫，《莫高窟年表》，P2276，（臺北：華世，1987），頁 190。

⁹⁸ 向斯，《書香故宮：中國宮廷善本》，（臺北：實學社，2004）。

的重視，佛法的六道輪迴生命觀亦深植民心。⁹⁹抄經功德殊勝不可思議，更於佛法弘傳上教導人們，慈悲、感恩、回向當回小向大，不僅僅只是為個人，更可以擴大延伸普利一切有情，如同老耕農為了一頭老牛所生之慈悲心。

三、供僧功德與歷史

佛陀時代的僧人，每日遵照佛制外出托鉢，次第乞食並不得揀擇貧富貴賤。乞食的意義，於《寶雲經》¹⁰⁰、《大乘本生心地觀經》¹⁰¹、《佛說除蓋障菩薩所問經》¹⁰²、《解脫道論·頭陀品》¹⁰³等經典整理為：1.為利益眾生得生福報、2.僧人威儀具足，令眾生對三寶升起信心、3.利合同均，所乞之物分作四分、4.次第乞食，平等接受佈施，不分別穢淨、5.乞足即返，時後不食，不生貪著、6.次第先食，尊重倫理、7.為維生而乞，少欲知足、8.每日托鉢，不積蓄物品，不起憎愛、9.精進修行，不生疲倦、10.為解脫煩惱自降身份，去除驕慢。

供養人多以衣服、飲食、臥具、湯藥之日常所需物品作為供養，稱為「四事供養」。¹⁰⁴供僧之行為，除了僧人外出乞食，亦有直接於僧團進行供養，如：佛陀於每月十五日舉行集會，講經說法，並令弟子各自懺悔罪過，用以清淨身口意三業，稱為「布薩」。據《四分律》記載，佛陀設立布薩制度，乃因外道皆於每月固定時間舉行布薩，而在摩竭陀國瓶沙王之勸請，規定弟子舉行布薩，並允許接受信徒供養。¹⁰⁵

供養行為不僅僅以物品來表示，尚有以歌舞、伎樂等作為供養之形式。經典中，佛陀說法時，皆有天人空中飛舞，以香花散灑佛身、歌樂伎樂，作為禮讚和歌頌，即是「飛天」。飛天一詞源自古印度吠陀時代的乾闥婆（梵語：Gandharva）和緊那羅（梵語：Kinnara），二者共同奉侍帝釋天王，專責奏樂與歌舞。乾闥婆於《大寶積經·乾闥婆授記品》記載，其見諸阿修羅、迦樓羅、龍女、龍王、鳩槃荼等，供養世尊而聞受記，悉發阿耨多羅三藐三菩提

⁹⁹ 王重民主編，《敦煌遺書總目索引》，編號 S5544，（北京：商務，1962），頁 221-222。

¹⁰⁰ 梁 曼陀羅仙譯，《寶雲經》卷 5，《大正藏》冊 16，頁 231 中。

¹⁰¹ 唐 般若譯，《大乘本生心地觀經》卷 5，《大正藏》冊 3，頁 314 中。

¹⁰² 宋 法護等譯，《佛說除蓋障菩薩所問經》卷 10，《大正藏》冊 14，頁 738 中。

¹⁰³ 梁 僧伽婆羅譯，《解脫道論》卷 2，《大正藏》冊 32，頁 404-405。

¹⁰⁴ 東晉 瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》卷 13，《大正藏》冊 2，頁 609 上。

¹⁰⁵ 姚秦 佛陀耶舍共竺佛念等譯，《四分律》卷 35，《大正藏》冊 22，頁 816 下。

心，便執天香花鬘、諸寶歡喜供養佛。¹⁰⁶另《大智度論》云：「毘闍婆王至佛所，彈琴讚佛，三千世界皆為震動，乃至摩訶迦葉不安其坐。」¹⁰⁷表述了乾闥婆以歌樂供養佛陀的實況。《華嚴經疏》指緊那羅能歌詠，為天帝之執法樂神。¹⁰⁸《大樹緊那羅王所問經》敘述了佛陀說法時，大地震動，百千億天伎樂歌詠讚嘆，雨天曼陀羅華，讚嘆佛陀開示顯說。¹⁰⁹飛天現身於佛陀說法時，眾人聞法歡喜，進而精進向法求道，因而被視為是佛教中歡喜法樂之象徵。

佛教傳入中國，飛天形象與道教所認為靈魂能羽化升天的「飛仙」產生互融，如敦煌莫高窟早期石窟即可見到道教「羽人飛天」之壁畫。詩人白居易〈霓裳羽衣歌〉：「飄然轉旋回雪輕，嫣然縱送游龍驚；小垂手後柳無力，斜曳裙時雲欲生。煙娥斂略不勝態，風袖低昂如有情；上元點鬢招萼綠，王母揮袂別飛瓊。」¹¹⁰其中「上元」、「萼綠」、「飛瓊」皆指天宮中的仙女，以道家仙女舞態婀娜多姿，顯現天人不凡之氣質。中西融合之飛天姿態，展現在文化、藝術的作品上。

上述〈霓裳羽衣歌〉，南宋王灼《碧雞漫志》引鄭嵎《津陽門詩注》：「葉法善引明皇入月宮，聞樂歸，笛寫其半。會西梁都督楊敬述進《婆羅門》，聲調脗合，遂以月中所聞為之散序，敬述所進為其腔，製《霓裳羽衣》。」¹¹¹此曲依印度《婆羅門曲》為基調而創，被視為宗教性質樂曲。《新唐書·禮樂十二》見「隋有法曲，其音清而近雅…文宗好雅樂，詔太常卿馮定采開元雅樂制《云韶法曲》及《霓裳羽衣舞曲》。」¹¹²法曲於隋朝傳入中國，帝王對於法曲之喜愛，顯示當時佛教受到國家之重視。《高僧法顯傳》中記載，法顯至于闐國，此地人民富足安康，並信奉佛法，常以法樂相娛，又樂作僧房供養僧人，乃至齋僧「三千僧共撻搥食」。¹¹³足見供僧的觀念，早已深植民心。

¹⁰⁶ 北齊 那連提耶舍譯，《大寶積經》卷 64，《大正藏》冊 11，頁 369 下。

¹⁰⁷ 姚秦 鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 10，《大正藏》冊 25，頁 135 下。

¹⁰⁸ 唐 澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》卷 5，《大正藏》冊 35，頁 539 上。

¹⁰⁹ 姚秦 鳩摩羅什譯，《大樹緊那羅王所問經》卷 1，《大正藏》冊 15，頁 370 下。

¹¹⁰ 唐 白居易，〈霓裳羽衣曲〉，《全唐詩》卷 444。

¹¹¹ 南宋 王灼，〈霓裳羽衣曲〉，《碧雞漫志》卷 3。

¹¹² 北宋 歐陽脩，〈志第二十·禮樂十二〉，《新唐書》。

¹¹³ 東晉 法顯記，《高僧法顯傳》，《大正藏》冊 51，頁 857 中。

僧人，能將佛法弘傳，使正法得以久住。供僧的意義，旨在種植福田，廣結善緣。《讚僧功德經》：

僧寶僧共興佛法，志求菩提微妙果，於濁苦惡世界中，常在如來清淨眾。……殊勝妙寶

大德僧，長養眾生功德種，能與人天勝果者，無過佛法僧三寶。¹¹⁴

《佛說諸德福田經》亦云：

毀形守志節，割愛無所親，出家弘聖道，願度一切人，五德超世務，名曰最福田，供養獲永安，其福第一尊。¹¹⁵

「供僧」典故源於《佛說盂蘭盆經》，目犍連尊者為救度墮於地獄之母親，於七月十五日結夏安居圓滿日，設齋供養十方大德眾僧。¹¹⁶沿傳迄今，佛弟子依教奉行，奉行盂蘭盆法會，自民國以來，佛教界更將此日訂為「僧寶節」，以供僧表達對僧眾之恭敬，承三寶威德，將供養功德回向，使供養者親友眷屬皆得大功德利益。供僧功德之殊勝，擬將供僧功德利益整理如下：

表 4：供僧功德

供僧功德	內容
1.事事安樂 遠離困厄	《俱舍論》「若能以一粒訶子乃至一搏之食，以殷淨心供養僧眾，於當來世，決定不逢疾疫災、不逢饑饉災。」 ¹¹⁷ 《佛說六道伽陀經》「若施田宅等，及造僧伽藍，令彼心歡喜，於自彼身中，一切隨所欲；若施於鞋履，供養佛僧等，遊行得安樂，常獲車騎乘。」、 「種種造飲食，供養和合眾，當感善眷屬，同生不動國。」 ¹¹⁸

¹¹⁴ 《讚僧功德經》，《大正藏》冊 85，頁 1456-1457。

¹¹⁵ 西晉 法立、法炬共譯，《佛說諸德福田經》，《大正藏》冊 16，頁 777 上。

¹¹⁶ 西晉 竺法護譯，《佛說盂蘭盆經》，《大正藏》冊 16，頁 779 中。

¹¹⁷ 唐 玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》卷 12，《大正藏》冊 29，頁 66 上。

¹¹⁸ 宋 法天譯，《佛說六道伽陀經》，《大正藏》冊 17，頁 454 上。

供僧功德	內容
2.信心增長 果報無窮	<p>《雜寶藏經》「若有人能信心清淨，以一掬水，布施供養佛僧、父母、乃至困厄病人，數千萬劫，所受福報無窮。」¹¹⁹</p> <p>《讚僧功德經》「善心僧中施掬水，獲福多於大海量，微塵尚可有算期，僧中施寶無有盡。」、「若有清信士女等，能於十念生信心，平等供養苾芻僧，是人獲得無量報。」¹²⁰</p>
3.孝親報恩 同沾共益	<p>《佛說盂蘭盆經》「現在父母、七世父母、六親眷屬遠離三惡道苦，應時解脫，衣食無憂。父母現在者，福樂百年。若已亡七世父母，生天，自在化生，受無量快樂。」¹²¹</p> <p>《佛說布施經》若能以妙樂飲食布施供養三寶，其父母、妻子、男女眷屬皆得 1.身相端嚴、2.氣力增盛、3.壽命延長、4.快樂安穩，5.成就辯才等五種利益。¹²²</p>

供僧之果報，《現果隨錄》多有記載，如杭州俞春蛟發心齋僧，有僧人來乞食，正遇城中失火，而火已逼其門，俞春蛟仍發心炊飯以供養僧人，最後竟得無事，俞春蛟大感僧人威德不思議，因而持續發願供養僧人。¹²³

因供僧歡喜得安樂，進而更發廣大願心，供養三寶，這樣的實例可於「齋會（即設齋食供養僧人）」之興盛狀況作為驗證。根據敦煌文獻記載的齋會史料多達三百多種共計千卷，齋會內容則有八關齋戒、祈願、報恩、追善與冥福等種種功能。¹²⁴齋會之目的，隨著時空流

¹¹⁹ 元魏 吉迦夜共曇曜譯，《雜寶藏經》卷1，《大正藏》冊4，頁449中。

¹²⁰ 《讚僧功德經》，《大正藏》冊85，頁1456-1457。

¹²¹ 西晉 竺法護譯，《佛說盂蘭盆經》，《大正藏》冊16，頁779中。

¹²² 宋 法賢譯，《佛說布施經》，《大正藏》冊16，頁813中。

¹²³ 明 戒顯筆記，《現果隨錄》卷3，《卍續藏》冊88，頁41中。

¹²⁴ 王三慶，〈敦煌本《齋琬文》一卷研究〉，《第三屆國際唐代學術會議論文集》（1997），頁17-68。

轉，由一開始以聞聽正法，懺悔罪過，慎防身心懈怠而行供養，¹²⁵漸轉為培植福德、但求果報之世俗觀念。¹²⁶

然齋會願文的推行，於《曆代法寶記》記載：

佛法憲章，受戒法則，條為三例：一曰行香定坐，二曰常六時禮懺，三曰每月布薩悔過。事相、威儀、法事、咒願、讚嘆等，出此道安法師。近代蜀僧嗣安法師，造齋文四卷，現今流行。¹²⁷

此明確道出道安法師制定了齋會儀式，而齋會願文本則由僧嗣安法師所造。「齋會願文」興起於南北朝時期，內容為齋會上，敘述齋主設齋供養之因緣及祈願事項。依黃征、吳偉編校《敦煌願文集》，將願文分類為：1.贊佛德、2.慶皇獸（壽）、3.序臨官、4.隅受職、5.酬慶願、6.報行道、7.悼亡靈、8.述功德、9.賽祈讚、10.祐諸德等十大類內容。¹²⁸

《廣弘明集·啟福篇》中，載梁朝簡文帝蕭綱於佛誕日設齋供僧，而有〈四月八日度人出家願文〉：「弟子蕭綱，以今日建齋設會，功德因緣，歸依十方盡虛空界一切諸佛，歸依十方盡虛空界一切尊法，歸依十方盡虛空界一切聖僧。……弟子以此因緣，今日度人出家，願一切六道四生，常離愛欲，永拔無明根，削遣闇惑。心修習波若慧，足踐輕輪之光，口說懸殊之辯。被忍辱鎧，乘智慧刀，乘菩薩車，坐如來座，結纏披解，頂相光明戒因清白。後報尊重，所有果業，皆悉勝出，受持法藏，為佛真子。……又願今日現前幽顯大眾，咸加證明。今日誓願，使弟子蕭綱，得如所願。滿菩提願，一切眾生，皆悉隨從，得如所願，願皆禮一拜。」¹²⁹此為「贊佛德」之願文類型，藉由願文內容，見當時皇室貴族對於佛法的護持。

¹²⁵ 姚秦 弗若多羅譯，《十頌律》卷 22，《大正藏》冊 23，頁 158。

¹²⁶ 唐 道世撰，《法苑珠林》卷 91，《大正藏》冊 53，頁 956 上。「夫正法所以流布，貴在尊經，福田所以增長，功由齋戒。故捨一餐之供，福紹餘糧；施一錢之資，果超天報。所以福田可重，財累可輕，共樹無遮之會，等招無限之福也。」

¹²⁷ 《曆代法寶記》，《大正藏》冊 51，頁 182 下。

¹²⁸ 黃征、吳偉編校，《敦煌願文集》，（長沙：嶽麓書社，1995），頁 4-5。

¹²⁹ 唐 道宣撰，《廣弘明集》，《大正藏》冊 52，頁 324 中。

另有屬「悼亡靈」類之〈唐太宗為戰亡人設齋行道詔〉一文，太宗為征討以來，所誅之士，設齋以求懺悔，祈求三途之難能因此解脫，滅罪消愆，進而趣入菩提之道。¹³⁰

藉由供僧功德，自南北朝，供僧設齋受到佛教徒之重視，然供僧亦需要有極大的資本，有時非一己之力可興辦，因此有了「千僧會」之產生。如：沈約〈千僧會願文〉「隆慈重施弗知所限，既已奉祇洪德。又思自罄家財，一舉盈千力難私辦，稍而後滿事或易充」，便請僧眾於某時聚於一堂，禮請法師上堂說法，結集大眾之力，布施供養。¹³¹

僧人們因有德行而受世人尊重，誠如虛雲和尚言：「佛法二寶，賴僧寶扶持，若無僧寶，佛法二寶無人流布，善根無處培植。」¹³²其讚嘆供僧功德更勝於佛法二寶。信徒對於供僧的誠心，受供者也需具足德行，方受的起十方供養。如《禪苑清規·齋僧儀》即言，齋僧之法，應以敬為宗，不可妄生輕重，更應慎護三業，不得飲酒食肉。¹³³



¹³⁰ 唐 道宣撰，《廣弘明集》，《大正藏》冊 52，頁 329 上。「門下刑期無刑皇王之令典，以戰止戰列聖之通規。是以湯武干戈濟時靜亂，豈其不愛黔首肆行誅戮，禁暴戢兵，蓋不獲已。朕自隋未創義，志存拯溺，北征東伐所向平殄。然黃鉞之下，金鏃之端，凡所傷殮難用勝紀。雖復逆命亂常，自貽殞絕惻隱之心，追以愴恨生靈之重能不哀矜，悄然疚懷無忘興寢，且釋氏之教深尚慈仁，禁戒之科殺害為重，承言此理彌增悔懼。今宜為自征討以來，手所誅剪前後之數將近一千，皆為建齋行道竭誠禮懺。朕之所服衣物，並充檀捨，冀三途之難因斯解脫，萬劫之苦藉此弘濟，滅怨障之心，趣菩提之道。」

¹³¹ 唐 道宣撰，《廣弘明集》，《大正藏》冊 52，頁 324 上。

¹³² 洪啓嵩、黃啓霖，《當代中國佛教大師文集》卷 4，（臺北：文殊，1987），頁 43。

¹³³ 宋 宗蹟集，《(重雕補註)禪苑清規》卷 10，《卍續藏》冊 63，頁 550 上。

第三節 祈願之佛法弘化

一、三寶願文與佛法弘化

上文以佛寶之造像、法寶之抄經以及僧寶之供僧三類願文，共和而成佛法僧「三寶願文」。

以下針對三寶願文之內容，歸結出佛法弘化之現象：

(一) 造像願文與佛法弘化

表 5：造像願文之內容

造像形象	造像者	祈願對象	祈願目的	
1.彌勒佛	1.官吏	1.國家	1.上生天上	2.下生人中侯王、居仕
2.彌陀佛	2.邑義	2.皇帝	3.富貴家產	4.所求如意
3.觀音菩薩	3.僧侶	3.師僧（歷劫）	5.天下太平	6.五穀豐登
4.釋迦牟尼佛	4.佛弟子	4.檀主	7.人民安樂	8.永離諸苦
	5.宗族	5.七世父母	9.捨邪歸正	10.發菩提心
	6.平民百姓	6.所生父母（歷劫）	11.常見一切諸佛	12.資益慈顏
	7.女性	7.眷屬	13.永超塵綱	14.福澤普沾法界
		8.村舍大小	15.相應諸佛	16.得法身
		9.後世	17.修禪悟道	18.顧念大小
		10.己身	19.身康十力	20.永離災難
		11.法界一切眾生	21.體披三堅	22.同預勝因，俱登佛果
		12.過往先人		

藉由上表造像願文，歸結出造像形象、造像者、祈願對象以及祈願目的，將佛法弘揚現象分析如下：

1. 造像形象

魏晉時期，彌勒與彌陀的淨土思想為信仰大宗。天災人禍，戰爭頻繁，擾攘世局中，彌勒的下生人間，「一切眾生，咸同斯福」，乃至彌陀念佛，求生淨土之思想，皆傳遞人們對於現世紛亂之不安，並祈求諸佛庇佑當生及來世之心願。

2.造像者

- (1) 參與造像者有以個人為主，如官吏、僧侶、平民百姓；或由團體共同發起，如邑義、宗族。造像對象之族群，展現出造像係以官方、血緣、地緣、職業等身分聯繫而成。乘載眾人之力的佛像，在後世流傳之延續護持，更多了份共同成就之使命。
- (2) 僧侶發起造像者，在社會民俗風情，世人對於累積福德資糧的概念，顯示造像亦是佛教信仰弘揚上的方便法門。
- (3) 女性造像的出現，顯示女性地位的獨立及經濟能力之許可；女性對於供養的觀念，並不雅於男性，也展現了佛教之「平等觀」。

3.祈願對象

- (1) 祈願對象的範圍不僅侷限於現世，時間軸上豎窮三際，貫穿過去、現在、未來三世，如歷劫師僧、七世父母、後世、過往先人。空間軸上則是橫遍十方，廣羅此方世界、十方世界。顯示人民對於佛教「時空觀」，無窮無盡、無量無邊之體會。
- (2) 「上報四重恩」體現廣大菩提心，所報四恩有：**A.父母恩**，如七世父母、所生父母（歷劫）；**B.眾生恩**，如檀主、眷屬、村舍大小、後世、法界一切眾生；**C.國土恩**，如國家、皇帝；**D.三寶恩**，如師僧（歷劫）。

4.祈願目的

- (1) 由祈願目的可見對於「未來果報」之冀求，如上生天上、下生人中侯王居仕、常見一切諸佛、永超塵網、得法身、永離災難、體披三堅。指出人民對於佛教「輪迴觀」之肯定，所謂「欲知未來果，今生作者是」，當於此生為未來世累積善根福德因緣。
- (2) 所求「現世利益當」中，展現自他二利的慈悲心。自利者，如富貴家產、所求如意、永離諸苦、捨邪歸正、資益慈顏、修禪悟道、身康十力；利他者，如天下太平、五穀豐登、人民安樂、發菩提心、福澤普沾法界、顧念大小、同預勝因俱登佛果。透過自他二利之

祈願目的，可知人民非僅求往生淨土，來生向善，亦重視現世既得利益、消除業障，體現「修行在當下」之精神。

(二) 抄經願文與佛法弘化

表 6：抄經願文之內容

抄寫經典	抄經者	祈願對象	祈願目的
1.無量壽經	1.君王	1.天王	1.中興國土
2.摩訶衍	2.平民	2.國家	2.叔和早得回還
3.內律	3.老農夫	3.叔和	3.子孫帝嗣不絕
4.賢愚經		4.子孫	4.惡賊退散
5.觀佛三昧海經		5.國土	5.國豐民安
6.大雲經		6.亡父	6.善願從心
7.灌頂經		7.法界眾生	7.一時成佛
8.優婆塞戒經		8.母親	8.共成佛道
9.善惡因果經		9.老耕牛	9.報答母德
10.太子成道經			10.身安體泰
11.五百問事經			11.往生淨土
12.千五百佛名經			12.彌勒下生，值遇佛事
13.觀無量壽經			13.脫離輪迴
14.金剛般若波羅蜜經			14.善惡分明
15.閻羅王授記經			15.遠離讎訟

藉由上表抄經願文，歸結出抄寫經典、抄經者、祈願對象以及祈願目的，將佛法弘揚現象分析如下：

1.抄寫經典

(1) 透過所抄經典，如《無量壽經》、《觀無量壽經》、《觀佛三昧海經》，指出當時社會乃以淨土思想為主流。如同願文中「含生有識，咸同斯願」，開示眾人無量壽佛所發諸願行、彌陀淨土的莊嚴諸相，以及往生西方極樂世界之法，在在令人升起對往生淨土之信心，令一切有情，聞法向道，承佛願力，同登彼岸。

- (2) 由《太子成道經》、《千五百佛名經》、《灌頂經（大灌頂神咒經）》當知世人對於佛陀成道概念、諸佛名莊嚴諸相，及佛以灌頂身咒拔除眾苦等，令世人聞佛而生信，欲令法長存。
- (3) 透過《內律》、《閻羅王授記經（佛說十王經）》、《善惡因果經》、《優婆塞戒經》、《五百問事經（佛說目連問戒律中五百輕重事）》等律學、律法之發展，呈現佛教具有社會規範之特色。如佛教的《內律》可作為維護佛教信仰合法性之依歸，《優婆塞戒經》、《五百問事經》皆是對於佛教戒律之具體論述；《閻羅王授記經》以供養冥間十王，描繪地獄審判、執法程序等，內容與社會法律相呼應，同時教導眾生祈求往生免受地獄之苦，或轉生極樂淨土；《善惡因果經》指出過去世用心不等，今世受報故有差異，以此勸勉世人，人生命運由己修行而至。

2.抄經者

- (1) 抄經者透過親手書寫經書，過程中收攝身心，不僅修行培福，更是六度波羅蜜之行持。一者布施，將功德普皆回向十方有情眾生；二者持戒，收攝身口意與佛心心相連，清淨無著；三者忍辱，調伏貪瞋癡煩惱障；四者精進，一筆一字專注練習，如同修行一點一滴修正行為；五者禪定，心平氣和，心無雜念，一筆一畫專注書寫，對治散亂煩惱心；六者般若，深入佛智，遠離無明煩惱。
- (2) 修行在個人，所謂：「個人吃飯個人飽，修行開悟自己了」。修行，不假他人之手，抄經亦是個人修行之實證功夫。

3.祈願對象

- (1) 三寶願文中，僅抄經願文具體指出將功德回向於畜生道之眾生。法藏經典中多描繪六道輪迴之實況，閱藏時，同事攝心將生活事物共融，如同農家老夫為牛祈願之慈悲心。
- (2) 抄經願文之祈願對象，目標較為明確，如特指為叔和、亡父、母親，老耕牛祈願，具體點出功德歸向。

4.祈願目的

(1) 由願文目的體現「回向法門」之修行，如一時成佛、共成佛道、彌勒下生，值遇佛事、善願從心。《法華經》云：「願以此功德，普及於一切，我等與眾生，皆共成佛道。」

¹³⁴一切菩提佛果，皆由眾生中求，佛法真諦之弘揚，導人向善，將功德普皆回向。

(2) 佛說八萬四千法，無一不為救度眾生離苦得樂，如脫離輪迴、善惡分明、遠離讎訟。藉由抄經將佛法義記錄流傳，依著佛陀教誡，步步解脫無明煩惱之困獄。

(三) 供僧願文與佛法弘化

表 7：供僧願文之內容

供養時間	供養人	祈願對象	祈願目的
1.四月八日佛誕節 2.戰止 3.時日	1.君王 2.佛弟子	1.六道四生 2.現前幽顯大眾 3.祈願者自身 4.一切眾生 5.戰亡人	1.歸依三寶 2.離愛欲 3.拔無明根，削遣闇惑 4.修習身口意三業清淨 5.修六波羅蜜 6.超脫果業 7.受持法藏 8.禮懺求悔 9.解脫三途之難 10.弘濟萬劫之苦 11.滅願障心 12.趣入菩提

藉由上表供僧願文，歸結出供養時間、供養人、祈願對象以及祈願目的，將佛法弘揚現象分析如下：

1.供養時間

(1) 佛教對於民族習俗甚為重視，《東京夢華錄》云：「四月八日佛生日，十大禪院各有浴佛齋會」，足見佛誕節於佛教節慶中極具重大意涵。佛教三大節日，四月八日佛陀聖誕

¹³⁴ 姚秦 鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》卷 3，《大正藏》冊 9，頁 24 下。

之佛寶節、十二月八日佛陀成道之法寶節，以及七月十五日佛歡喜日之僧寶節，皆令眾生升起對佛法之信心並效法學習。

- (2) 戰爭紛擾時期，多少將士亡於戰場，透過供僧齋會，如宗蹟《水陸緣起》云：「今之供一佛、齋一僧、施一貧、勸一善，尚有無限功德，何況普遍供養十方三寶、六道萬靈，豈止自利一身，獨超三界，亦乃恩霑九族，被幽明等濟羣生，同成佛道。」¹³⁵超薦陣亡將士並祈求人心安定。佛教的儀禮，上至君王，下歸百姓，無不攝受奉行。

2. 供養人

- (1) 供僧願文中，所見供養人，有朝廷君主設齋供養，亦有佛弟子結集眾人之力，此顯示齋僧之普遍化，盛行於官方及市井民間，人民對於三寶之敬重由此可見。
- (2) 佛門中有所謂「拜齋」，齋主謙恭向十方應供者感謝成就，同時禮謝和尚開示說法，不因供養而升起慢心，反以謙卑恭敬心來感恩十方大眾的共成就。

3. 祈願對象

供僧願文中，多以亡靈為主要祈願對象，期透過僧人修行萬德，能為自身及亡靈普度，可謂冥陽雙利。

4. 祈願目的

- (1) 三寶中，以僧寶最直接與大眾互動，作為引領眾生修行之楷模。學習佛法上，能親近善知識，乃至「歸依三寶」，當言行舉止有所參照，修行「身口意三業清淨、六波羅蜜、受持法藏、禮懺求悔」等法門，皆能對修行升起堅固道心，而得以「離愛欲、拔無明根、解脫三途之難、超脫果業、弘濟萬劫之苦、滅願障心」，終而趣入菩提。
- (2) 常言：「三十里內不應供，是謂懶惰比丘。」以僧人之立場，應供法會自他二利，既可使眾人得種福田，又能督策自身精進向道；對於齋主，十方僧眾集於一地，利和同均，普同供養，並無所謂分別之心。

¹³⁵ 宋 宗曉編，《施食通覽》，《卍續藏》冊 57，頁 114 中。

(3) 齋僧最初之意乃於表明心意、歸依三寶，因應供養者之期許，遂有以供僧作為懺悔之意，如《普賢經》記載以供養持大乘者，作為懺悔法門之實行。¹³⁶

二、三寶願文集聚資糧

佛法是佛陀教育眾生之本懷，佛法弘傳並非一味要人僅重視所得功德，其更具教育意涵。如：造像功德不思議，若能發心造佛形像，皆能培植無量福德果報。佛陀慈悲善巧，藉由造像，教導眾人見佛的三十二相，八十種好，當見過去因緣果報，進而發心精進修持。以下乃就《大智度論》¹³⁷、《大般若波羅蜜多經》¹³⁸、《佛說無上依經》¹³⁹、《優婆塞戒經》¹⁴⁰，陳述三十二相之因地修行，並將上文中，三寶願文之祈願目的與三十二相作為對應，整理出三寶願文作為累積佛國資糧之關聯：

表 8：三寶願文與三十二相之關聯

三十二相	因地修行	教育意涵	祈願目的與三十二相之對應
1.足下平相	修四因緣：持戒、禪定、忍辱、捨財及滅諸煩惱，慈悲教導眾生	菩薩慈悲行走之路不留凹陷沙坑 行走平直而不歪斜	修六波羅蜜、拔無明根，削遣闇惑
2.足下輪相	種種供養父母師長，救濟貧苦艱困眾生	千輻輪能摧伏魔障，破愚癡與無明	人民安樂、弘濟萬劫之苦、報答母德
3.手指纖長	不惱他人、不盜、不貪、不貢高我慢，能恭敬禮拜諸師長	恭敬對治驕慢，能令眾生喜樂	滅願障心
4.足跟長相	係以方便智、持戒、聞法、勤修善業而感得之相	足跟圓滿，饒益有情，廣度眾生	受持法藏、修禪悟道
5.指縷網相	行前三業因緣又修四攝法：布施、愛語、同事、利行，利益眾生	如鵝王腳蹼網密相連，張手即可現，表離煩惱惡業，自在無礙	顧念大小、善願從心

¹³⁶ 劉宋 曇無蜜多譯，《佛說觀普賢菩薩行法經》，《大正藏》冊 9，頁 394 上。「云何名剎利居士懺悔法？懺悔法者，但當正心，不謗三寶、不障出家、不為梵行人作惡留難。應當繫念修六念法，亦當供給供養持大乘者，不必禮拜，應當憶念甚深經法第一義空。思是法者，是名剎利居士修第一懺悔。」

¹³⁷ 姚秦 鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 29，《大正藏》冊 25，頁 273-274。

¹³⁸ 唐 玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》卷 469，《大正藏》冊 7，頁 376 中。

¹³⁹ 梁 真諦譯，《佛說無上依經》卷 2，《大正藏》冊 16，頁 473-474。

¹⁴⁰ 北涼 曇無讖譯，《優婆塞戒經》卷 1，《大正藏》冊 24，頁 1039-1040。

三十二相	因地修行	教育意涵	祈願目的與三十二相之對應
6.手足柔軟	以四事恭敬、奉事供養父母師長	掌色如紅蓮，如佛以柔軟手救拔眾生	顧念大小、善願從心
7.手長過膝	離我慢、好布施、不貪著名利	能降伏貪瞋癡煩惱，憐憫眾生	發菩提心、福澤普沾法界
8.膺如鹿王	修學正法為他演說，樂說不生疲極	股骨纖圓如鹿王，表消滅一切罪障	受持法藏
9.身端直相	精勤求法，斷貪瞋癡三惡業，六塵惡法不染身心	能降伏貪瞋癡煩惱，身相莊嚴攝受眾生	善惡分明、資益慈顏
10.馬陰藏相	見怖畏者為作救護，於貧裸者施與衣食，恒懷慚愧遮惡不起	能斷邪淫，而壽命長遠、得多弟子	子孫帝嗣不絕、禮懺求悔
11.身廣長等	善護身口意，平等施無畏	如尼拘律樹周匝圓滿，橫量上下相等，表福慧圓滿	修習身口意三業清淨
12.毛上靡相	菩薩善巧方便，行一切善法	令眾生心生歡喜，歸依三寶	人民安樂、善願從心、相應諸佛
13.一孔一毛	思惟法義，親近善知識，誨人不倦，又尊重、供養一切尊長	毛孔生香令煩惱不染汙心，斷惡修善，而得解脫	受持法藏、捨邪歸正
14.皮膚細軟	以清淨心布施，親近善知識、遠離惡人	佛之平等無垢，以大慈悲化益眾生	惡賊退散
15.七處隆滿	以軟美飲食廣施眾生，令得飽足	雙手、足、肩和頸部皆有柔軟肌肉，一切眾生得以滅罪生善	五穀豐登、國豐民安
16.肩膊圓滿	為利益眾生修四正勤	圓滿眾生聞法學佛心願	捨邪歸正、善惡分明、善願從心
17.肩圓滿相	造像修塔，施無畏	兩肩圓豐平整，能滅除疑惑、業障	拔無明根，削遣闇惑造像布施供養
18.大直身相	身業清淨，遠離殺、盜、慢、淫	佛身威儀莊嚴，令起正念、修十善	捨邪歸正、離愛欲、修習身口意三業清淨
19.四十齒相	離兩舌業，於怨憎中作和合語，行四攝法攝取眾生，修習平等慈悲	口出妙香，令眾生止惡口業，滅無量罪	遠離讎訟
20.齒密齊平	以十善法化益眾生，讚嘆他人功德	能清淨和順、眷屬同心之德	遠離讎訟、修習身口意三業清淨

三十二相	因地修行	教育意涵	祈願目的與三十二相之對應
21.四牙白淨	常思惟善法，廣修慈悲心	能以大智慧，破貪瞋癡	修禪悟道、福澤普沾法界
22.得上味相	守護眾生如子，多生信心 慈念無量，廣施醫藥無穢 濁心，修諸善法回向菩提	佛之妙法能滿足眾生所願	發菩提心
23.獅子頰相	見興善法眾生，如實讚 嘆，導其行善，安立善中 除斷惡事。	佛面猶如淨滿月，能滅百劫生死 罪報	捨邪歸正、善惡分明
24.上身獅相	廣修淨業，教人善法，離 兩舌、我慢	表威儀端莊、慈悲圓滿	遠離讎訟、修習身口 意三業清淨
25.常光一尋	發菩提心，勤修無量行願	能除惑破障，一切願皆成就	發菩提心、所求如 意、拔無明根
26.足踝傭滿	修諸善法心無厭倦，精進 努力不懈	以善法饒益有情	彌勒下生，值遇佛事
27.頂上肉髻	禮敬三寶，供養師僧父 母，自行十善教他修行	表智慧、福德圓滿	歸依三寶、供養三寶
28.廣長舌相	修柔軟語，受持戒律，發 弘誓心受正法	能滅累劫重罪，值遇諸佛菩薩授 記	同預勝因，俱登佛果 善願從心、共成佛道
29.聲如梵王	口業清淨，說實語愛語美 語，敷演正法不使顛倒	法音妙響深遠如天鼓振，斷除疑 惑，心生善法	遠離讎訟
30.目紺青蓮	不起三毒視諸眾生	眼根清淨明潔，當來見佛，常聞 妙法	常見一切諸佛 彌勒下生，值遇佛事
31.牛眼睫相	以平等之心憐愍愛護眾 生，起慈敬心觀諸世間如 父如母	慧眼恆開，不生愚癡	同預勝因，俱登佛 果、共成佛道、人民 安樂福澤普沾法界
32.眉間白毫	見善眾生修三學法，稱讚 其美，見有謗者遮制守護	心明澄淨，能見百億諸佛，光明 微妙境界	常見一切諸佛

本文所收錄三寶願文之祈願目的，與成就三十二相之因地修行對應後發現：

- (一) 諸佛菩薩依其誓願，成就佛國淨土，供養三寶之心，展現人民對諸佛淨土的嚮往，藉由供養三寶之行持，為自身設立目標，祈願所成，法身慧命之延續由此開展。

(二) 佛入滅時，告誡弟子以戒為師，佛之相好莊嚴，攝受大眾，而升起戒慎恐懼之心，有令人不造作惡業之嚇阻力，進而升起效法佛之行儀，學佛、行佛乃至成佛作主之願力。

(三) 所謂：「天下同歸而殊途，一致而百慮」，佛以一音而為說法，眾生隨類各得其解。佛陀為利樂眾生離苦得樂，施無畏，以八萬四千法門教化一切有情，藉由造像見佛相好，當見過去因緣；抄經能攝受散亂心，使正法得以流傳，必當虔誠；供僧講究一念恭敬歡喜之心。無論何種形式，目的無非為成就道業。

祈願目的直接或間接對應佛三十二相之因地修行，引導眾人以圓滿三十二相作為修行目標，具體展現於造像、抄經、供僧之行為上。如梁朝簡文帝蕭綱〈四月八日度人出家願文〉，祈願目的之「修習身口意三業清淨」，即與三十二相中「身廣長等」，因地修行當「善護身口意，平等施無畏」相呼應。又如「足下平相」，於因地修行四因緣，慈悲教導眾生，祈願目的中，即以所修六波羅蜜，拔無明根，削遣闇惑，具足此相。

透過禮敬、供養三寶行為而生之祈願目的，祈得三十二相圓滿之果報。當知祈願是眾生成佛不可或缺之初因，以此作為因地修持，累積來世果報福德資糧的行持。

三、共法—供養三寶殊勝行

(一) 中華文化之影響與保存

中華文化包羅萬象，舉凡諸子百家、儒釋道皆是，佛教也是一種文化，如繪畫、音樂梵唄、石刻、雕塑、建築、石窟都是中華文化的瑰寶，甚至是食物如胡蘿蔔、胡椒，節慶如盂蘭盆節、潑水節也都受佛教自印度東傳的影響。

佛教既是宗教更是一種文化，對於社會和人民的生活產生極為重要之影響。如：語言，是文化傳遞的重要媒介，作為日常生活之工具，如「一塵不染」、「胡說八道」、「對牛彈琴」乃至諺語「臨時抱佛腳」、「救人一命，勝造七級浮屠」、「生公說法，頑石點頭」皆

源於佛經或佛教典故。大師曾言：「復興中華文化，佛教不可缺席。」¹⁴¹即將佛教與中華文化之精神緊密連結。

造像，佛教藝術展現了「法與藝合，藝不背法」之特性，藝術與佛法思想之結合，使得藝術更為神聖微妙。由塑造佛菩薩清淨莊嚴之相貌，將經典義理視覺化之經變相，乃至整體佛像周邊之圖騰畫作，皆呈現佛法與藝術同共發展之軌則。現今中華文化保存較為完善者，石窟即是重要的資產，石窟之文物，最常以佛教作為素材，形式、風格、姿態、容貌、衣著等外顯性特徵，更作為判別時代背景特色的主要參考依據。

抄經，佛教經典中經、律、論、偈語、古德開悟詩、法語錄等皆為世人書寫之重要文獻。書體上有正、行、草、篆和八分書之別，應用上隨其流通而有消長；手法的展現上，有書寫、刻鑿、雕版等，在歷經三武一宗法難後，佛教徒對於佛經之保存，逐漸以較不易受到破壞、毀損的石刻為主要載體。抄經，乘載著書法的形式與演變歷史，傳承了中華文化之精神內涵，世人對於抄經之恭敬與護持，與其對於宗教之虔誠相呼應。

供僧，緊扣著中華文化之倫理道德觀。佛教之善惡觀、因果觀、倫理觀，在其貼近並不斷適應中國社會文化的情況下普遍流傳，如王開府〈善生經的倫理思想——兼論儒佛倫理思想之異同〉指出，佛陀教導各種生活中的基本道德原則及其人際相處之道，與儒家五倫之說不相違背。¹⁴²也見儒釋精神，普遍化益世道人心。佛教對三寶之敬重，在陳昱珍〈道世與《法苑珠林》〉一文，敘述禮敬供養三寶之功德利益，內容雖廣列儒道二家之資料，顯現三教論

¹⁴¹ 陳昱臻，〈2015 兩岸筆會 星雲大師：復興中華文化 佛教不可缺席〉，《人間通訊社電子新聞》，2015 年 5 月 7 日，

<http://www.lnanews.com/news/2015%E5%85%A9%E5%B2%B8%E7%AD%86%E6%9C%83%20%20%E6%98%9F%E9%9B%B2%E5%A4%A7%E5%B8%AB%EF%BC%9A%E5%BE%A9%E8%88%88%E4%B8%AD%E8%8F%AF%E6%96%87%E5%8C%96%20%E4%BD%9B%E6%95%99%E4%B8%8D%E5%8F%AF%E7%BC%BA%E5%B8%AD.html>。大師於兩岸筆會中提及：「佛教是宗教，非拜神文化，釋迦牟尼佛是由人而成、是開悟覺悟的人，是覺者與智者，他將悟到的道理傳播人間，讓人有了佛法可安身立命，應將佛教看成是文化，應將佛教與中華文化結合在一起。」

¹⁴² 王開府，〈善生經的倫理思想——兼論儒佛倫理思想之異同〉，《華梵大學第四次儒佛會通學術研討會論文集》〈2000〉，頁 225-241。

爭之時代背景下，佛法弘揚之維護。透過日常身口意甚或行住坐臥間，皆影響人民生活思想，並維持倫理綱常。¹⁴³由此可知，佛教對中華文化的影響，深受時代、社會背景之影響。

透過佛、法、僧三寶之造像、抄經、供僧行為，使得祈願文向善、向上之力蓬勃發展。不僅為佛教願文留下歷史足跡，接續鞏固造像、抄經、供僧之地位，進而保存中華文化，對於佛法之弘揚，影響極致。

無論以何種形式祈求所願，當念念不離大眾，如《理趣六度經·布施波羅蜜多品》：「從今身乃至成佛，誓以此身捨與法界一切眾生，所修福業若多若少，願與一切眾生共之，迴向無上正等菩提。」¹⁴⁴佛法在眾生中求，祈願「回己善法，有所趣向」，心懷大眾，令彼安樂，正法自然得以久住。

（二）教育意涵的傳遞

藉由願文內容，可知人們在造像、抄經、供僧之行事上，極重視功德利益層面，供養觀深植人心。然佛陀更教導眾生，不可貪著福德利益，如《金剛經》云：「菩薩所作福德，不應貪著，是故說不受福德。」¹⁴⁵供養當出自內心至誠懇切，猶如《月燈三昧經》云：「作如是心施，是等悉成佛。」¹⁴⁶將來必定能成就道業。

對於經典應存恭敬心，如《法苑珠林》云：「縱有抄寫心不至殷，既不護淨又多舛錯，共同止宿；或處在門簷，風雨蟲宇都無驚懼。致使經無靈驗之功，誦無救苦之益，寔由造作不殷，亦由我人逾慢也。」¹⁴⁷足見抄經當以恭敬虔誠之態度，不可輕忽漠視。布施供養，亦是一門修行，《普賢行願品》云：「如說修行供養，利益眾生供養，攝受眾生供養，代眾生

¹⁴³ 陳昱珍，〈道世與《法苑珠林》〉，《中華佛學學報》:5〈1992〉，頁 233-262。《法苑珠林》是佛家纂集極為重要的一部著作，更被譽為「佛教百科全書」，其敘述佛教佛、法、僧三寶內容：敬佛篇第六，分有阿彌陀佛、彌勒、普賢、觀音等四位中土最為熟悉的佛菩薩之種種應化事。敬法篇第七，說明誦經聽法及弘揚教義的功德。敬僧篇第八，敘述禮敬僧人的功德。致敬篇第九，說明禮拜十方諸佛的功德及如何禮拜。福田篇第十，敘述供養三寶猶如植福，必得善果。歸信篇第十一，立此篇來加強佛徒信奉三寶之信心。

¹⁴⁴ 唐 般若譯，《大乘理趣六波羅蜜多經》卷 4，《大正藏》冊 8，頁 882 下。

¹⁴⁵ 姚秦 鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，頁 752 中。

¹⁴⁶ 北齊 那連提耶舍譯，《金剛般若波羅蜜經》卷 5，《大正藏》冊 15，頁 582 下。

¹⁴⁷ 唐 道世撰，《法苑珠林》卷 17，《大正藏》冊 53，頁 415 中。

苦供養，勤修善根供養，不捨菩薩業供養，不離菩提心供養。」¹⁴⁸將供養之層次提升，能自利利他者，必當廣修供養。供養不僅能廣結善緣，亦能對治慳貪、執著，供養者以虔敬之心奉獻自己最珍貴之物，不以供品之質量來判定所得福報。《雜阿含經》中，一童子見佛莊嚴，以沙供養，依此因緣，福德具足，便得轉輪聖王，此童子轉世為阿育王，後以正法治世，廣造八萬四千佛塔，將佛法弘傳。¹⁴⁹供養，當下一念清淨善意，使人心生歡喜，《雜寶藏經》一則貧女向佛乞食而生天之典故，佛陀因憐憫貧女，遭逢困餓欲死，並令阿難送食，貧女受佛陀慈悲之心而得食，心生歡喜，當下一念歡喜心而得入天界。¹⁵⁰

上述以恭敬虔誠之意，教導大眾祈願所應有的正確觀念。以下透過三寶願文中，就祈願目的之內容，歸結出所傳遞之教育意涵：

1. 歸依三寶

所謂「心佛眾生，三無差別」，人人皆有如來佛性。歸依佛、法、僧三寶，即是教導大眾歸依自己，要能肯定自身佛性，自我修養，同時勇於承擔「我是佛」。行持上，效法佛之威儀德行，如法如儀。修持上，修習身口意三業清淨，奉行「身做好事，口說好話，心存好心」之三好運動。如此，歸依三寶，信仰的層次隨之提升。

2. 修行六度法門

願文中，教導大眾當廣修六度波羅蜜，以識清世間的實相，超脫一切煩惱之苦。《佛本行集經》云：「六度成就智慧力，降伏一切諸怨敵；天魔煩惱及陰等，當得常樂我淨因。」¹⁵¹六度即布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若，修行上，當以布施對治慳吝，以持戒對治侵犯，以忍辱對治瞋恨，以精進對治懈怠，以禪定對治散亂，以般若對治愚癡。藉由六度之實踐，得以增進我們的智慧，成就常樂我淨之法喜。

¹⁴⁸ 唐 般若譯，《大方廣佛華嚴經》卷 40，《大正藏》冊 10，頁 845 上。

¹⁴⁹ 宋 求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷 23，《大正藏》冊 2，頁 170 上。

¹⁵⁰ 元魏 吉迦夜共曇曜譯，《雜寶藏經》卷 25，《大正藏》冊 4，頁 475 上。

¹⁵¹ 隋 闍那崛多譯，《佛本行集經》卷 13，《大正藏》冊 3，頁 711 上。

3.發菩提心

發心，即是開發心田，透過耕耘，必有收成。《觀無量壽佛經義疏》¹⁵²敘述三種發心，發心修行，當起：（1）大智心，以智慧廣求一切佛法，令眾生得法安樂。（2）大悲心，慈悲愍眾生輪迴之苦，以正知正見，誓願令其離苦得樂。（3）大願心，以四弘誓願，發無上菩提，行上弘下化。祈願即是教導大眾，當以發心來開展自性慈悲喜捨之福田，誠如省庵大師《勸發菩提心文》：「嘗聞入道要門，發心為首；修行急務，立願居先。願立，則眾生可度；心發，則佛道堪成。」¹⁵³發心，就有力量。

綜觀上述，祈願對教育意涵之傳遞，非僅於傳授知識之內容，透過祈願，能深入見到啟發自性真善美之力量。祈願，拓展了教育的層次，如：歸依三寶，化形式成心態之積極性；修持六度，以修養為修行之實踐力；發菩提心，將業力轉願力之成就力。藉由祈願，得以具體發揮佛法教育、攝受眾生之功能。

¹⁵² 宋 元照述，《觀無量壽佛經義疏》卷3，《大正藏》冊37，頁299下。

¹⁵³ 清 彭際清重訂，《省庵法師語錄》卷1，《卮續藏》冊62，頁234中。

第叁章 當代之祈願—《佛光祈願文》

第一節 創作因緣

大師於二〇〇〇年首度出版《佛光祈願文》，書中收錄百篇為佛教及社會大眾所撰寫之祈願祝禱。一篇篇深切的智慧法語，充分體現人間佛教的人間性、生活性、利他性、喜樂性、時代性與普濟性之特質。大師立足於「以人為本」的理念中，將其所意會之諸法密意，融通呈現於《佛光祈願文》中，引領透過願文，效法諸佛菩薩的願心，學習在心中發心立願，串聯起心、佛、眾生之樑道，開啟自性般若，顯發菩提心性。

尤其，每篇約五、六百字的願文，以平實易懂的文辭，轉化傳統願文之深澀文義，更以口語化的形式，取代過去文疏表章之特有腔調，內容上更是與時俱進，順應社會需求，適時注入一劑安定社會、淨化人心之暖流。如〈為九二一地震〉¹⁵⁴、〈為救難人員〉、〈為三軍將士〉及〈為消防人員〉等，引領大眾以正面角度來面對無常，為心靈如同災後餘震般波動的受難者及救難人員祈願，撫慰創傷的心，不僅加持受災者，淨化罹難者，更鼓舞著救難者，在在展現《佛光祈願文》貼近眾生老病死生之切身需要。

回顧大師一甲子的人生，在不同的階段，即有不同的體悟、不同的祈願，不僅象徵了大師內心淬鍊的不同歷程，反映了他的祈願修行觀，也透露出撰寫《佛光祈願文》背後，那來自自己生命的豐厚醞釀。如同大師在《佛光祈願文》自序中寫到：

感覺「祈願」的修行，增加了自己的力量，增長了自己的信心。所以，出家六十多年來，一個甲子的歲月，「祈願」一直是我自己每天必有的修行。¹⁵⁵

故知大師願心昇華的一生，即是一部活潑鮮明的《佛光祈願文》。而其中之發心立願，又可以四個階段來分類：

¹⁵⁴ 星雲大師，《佛光祈願文》，（臺北：香海文化，2000）。本研究引用《佛光祈願文》，均引自此版本，同時將各篇名簡稱之，如〈為九二一地震〉即為〈為九二一地震祈願文〉，〈求財富〉即是〈求財富祈願文〉，或以〈房屋開工〉即指〈房屋開工祈願文〉表現之，後不另累篇作註。

¹⁵⁵ 星雲大師，〈自序〉，《佛光祈願文》，上冊。

一、第一階段：二十歲以前

童年跟隨外婆長大的大師，深受外婆慈悲、勤奮、愛人的性格影響，其對信仰堅定的信念，更將宗教勸人向善、普濟眾生的思想，展現於日常生活中，淺移默化，種下了大師日後學佛出家之因緣。

一九三九年，十二歲的大師於南京棲霞山剃度，幼年的宗教薰習及勤苦性格的養成，延展至叢林參學時期。四二年，乞授具足大戒，卻因燃戒疤造成腦神經受損，變得健忘又笨拙，常受師長喝責罰跪。一回，在師長覺民法師的教誨下：「你這傢伙！怎麼不會背啊？太傻了，你要拜拜觀世音菩薩求智慧啊！」當頭棒喝，頓時心中不再難過，轉而對眼前展現無盡的希望。原來，禮拜觀世音菩薩，即能增長智慧，今年僅十五歲的大師，升起極大信心。然僧團裡，起居作息都必須隨眾，個人不得任意行動，即使拜佛也需於特定時間為之。為了求智慧，每夜總是等到夜深大眾熟睡後，躡手躡腳至大殿虔誠祈願，埋頭禮拜觀世音菩薩，口裡誦言：

悉發菩提心，蓮花遍地生，弟子心朦朧，禮拜觀世音。求聰明、拜智慧，南無大慈大悲
救苦救難，觀世音菩薩！¹⁵⁶

大師回憶當時，猶如失怙的孩子，重新回到慈母懷抱，如同遭難的舟船，找到一盞明燈，拜下赤忱。約莫兩個月的虔誠禮拜，不可思議的靈感現起，對於課業背誦純熟，感到比過去更加聰明。¹⁵⁷

觀世音菩薩的靈感事蹟，開展大師對信仰的體驗與認知。歡喜時，一切皆是菩薩的加被；苦難時，一無所有之際，惟菩薩仍陪伴於左右，慈祥地庇護著。這般對觀音的虔誠心念，堅定對信仰的信心，給予一股無比的力量。每天朝暮課誦、禮拜時，便向佛菩薩祈願：

慈悲偉大的佛陀！慈悲偉大的觀世音菩薩！請您加持，賜給我慈悲，讓我能息滅貪欲瞋
恚；賜給我智慧，讓我能除去癡暗無明；賜給我勇氣，讓我能衝破一切難關；賜給我力
量，讓我能順利學佛求道。¹⁵⁸

¹⁵⁶ 星雲大師，〈自序〉，《佛光祈願文》，上冊。

¹⁵⁷ 星雲大師，〈我的宗教體驗〉，《人間佛教系列·宗教與體驗》，（臺北：香海文化，2005），頁424-428。

祈求諸佛菩薩加被，賜給我聰明，讓我學佛成道能突破障礙，增長智慧信心。這般對「自我」的祈願，在大師當時的內心當中，感到理所當然。

二、第二階段：四十歲以前

少年學僧時期的大師，曾參學於金山、焦山、棲霞等諸大叢林，親近太虛、若舜、智光、南亭、東初、慈航、圓湛等諸大德，創辦《怒濤月刊》，追隨太虛大師佛教革新的理念，發願復興中國佛教。來臺後的大師，以宜蘭和高雄開展弘法事業：一九六四年於宜蘭雷音寺成立念佛會、歌詠隊、弘法團等；六五年於高雄壽山寺創建「壽山佛學院」，作為僧伽教育的開端。

五〇年代的臺灣，知識階層與佛教的關係甚為密切，於懷抱復興佛教、改善社會弊病的理念當中，大師以音樂、戲劇、文字、遊行等形式，開創弘法的新氣象，又主編《人生》雜誌、《覺世》等刊物，撰述《無聲息的歌唱》、《玉琳國師》、《釋迦牟尼佛傳》、《覺世論叢》等著作，帶動佛教文化之發展，旨在傳遞「佛教社會化、大眾化」的理念，不僅以文化接引知識份子學佛行佛，更乘載對現實社會之關懷，實踐佛教契機眾生需求之功能。¹⁵⁹如《覺世論叢》〈濫收徒眾〉一文，大師以破產來比喻當前的佛教制度，要求中國佛教會能嚴加落實僧團制度；¹⁶⁰〈法會〉一文，希望教界，當自動發心，毋廣發請帖，浪費資源；¹⁶¹〈勸募與化緣〉中，主張不當化小緣，亦不應以急難救助之名行勸募之實；¹⁶²又如〈自重尊重〉中，強調佛教對社會負有教育責任，社會對於宗教則當平等尊重。¹⁶³藉由此時期著作，顯示大師在當時所冀，乃效法聖賢「不忍聖教衰」的慈心悲願，對於佛教事業的振興開展，拋灑生命無畏懼。

¹⁵⁸ 星雲大師，〈願心的昇華〉，《往事百語—有情有義》，（臺北：佛光文化，1999），頁4。

¹⁵⁹ 程恭讓，〈星雲大師青年時期人間佛教思想的幾個核心理念〉，《人間佛教：思想研究》，（高雄：佛光文化，2014），頁240-289。

¹⁶⁰ 星雲大師，〈濫收徒眾〉，《覺世論叢》，（高雄：佛光，1991），頁62-63。

¹⁶¹ 星雲大師，〈法會〉，《覺世論叢》，頁95。

¹⁶² 星雲大師，〈勸募與化緣〉，《覺世論叢》，頁79-80。

¹⁶³ 星雲大師，〈自重尊重〉，《覺世論叢》，頁72-73。

如是「弘揚佛法，救度眾生」的懇切心念，促使大師在禮佛誦經、講經說法等活動圓滿之後，總是為大眾祈願：

慈悲偉大的佛陀！慈悲偉大的觀世音菩薩！請您加持我的父母師長，讓他們福壽康寧；
請您加持我的親朋好友，讓他們平安吉祥；請您加持我的有緣信徒，讓他們事業順利；
請您加持一切功德護法，讓他們福慧增長。¹⁶⁴

乘載「不忍眾生苦」之悲願，使大師祈願的對象，從自我更進步推展於親人、朋友、信徒，願其幸福安康，福慧增長，自在平安。自此以後，祈求諸佛菩薩庇佑「我的」周遭，感受不為自求的喜悅，自此心安理得。

三、第三階段：五十歲以前

一九六七年，佛光山由一塊貧瘠的山坡地開始建設，在一片荒煙蔓草中建設基礎工程，佛學院、殿堂，皆由徒眾胼手胝足，一磚一瓦的搬運，一草一木的開墾，群策群力用身心灌溉開山的工程。

人文精神上，大師不斷地持續社會服務，善盡養老育幼、濟弱扶貧之責，相繼成立育幼院、佛光診所、佛光精舍等社會救助單位。千餘位徒眾，更是不支薪、無假日，全心投入公共服務的行列。

組織制度上，大師制訂「佛光山宗務委員會組織章程」，以制度化建構組織，將教團建立在法制化的運作上。更開創「住持(即宗長)」任期制，落實將「住持」一職交棒，帶領佛光山在「集體創作、制度領導、非佛不作、唯法所依」的行事規範中，一步步實踐「佛光普照三千界，法水長流五大洲」的理想。

法會修持上，大師以朝山、念佛、禪修、抄經等淨化人心之共修，接引社會大眾親近佛法。如六九年「第一屆佛光山大專佛學夏令營」之舉辦，七一年傳授「萬佛在家菩薩戒會」，七三年倡議七月為「報恩孝道月」，訂七月十五日為「僧寶節」，首開「盂蘭盆供僧法會」，

¹⁶⁴ 星雲大師，〈願心的昇華〉，《往事百語—有情有義》，頁 5-6。

以革除民間對中元節鬼門開的迷信觀念。七四年創「朝山列車」，每週定期朝山修持，大師更為朝山的信眾祈願祝禱：

今日的朝山，大家念了多少聲佛？禮拜了多少次？在滅罪增福之中，所獲的功德定不唐捐。祈願大家將此朝山共修中拜出來的和諧氣氛、信心、平安、健康、幸福等都帶回去，並且所求一切皆能如意。¹⁶⁵

此時的大師，不再將理想抱負訴諸於文字，而是具體將人間佛教的推動，落實於基礎工程、人文精神、組織制度、法會修持等建設當中。以此實踐《華嚴經》所云「但願眾生得離苦，不為自己求安樂」，擴展對祈願的體悟：

慈悲偉大的佛陀！慈悲偉大的觀世音菩薩！祈求您給世界帶來和平，祈求您給國家帶來富強，祈求您給社會帶來安樂，祈求您給眾生得度因緣。¹⁶⁶

大師心懷大千世界，繫念眾生，發願「給人信心、給人歡喜、給人希望、給人方便」。別於過去祈願對象以自我、乃至為親友而求，感到心量上突破了「我」的狹義禁錮，轉而重視普羅大眾之所願。此後，感到修行又更上層樓，擴大至一切眾生，乃至世界和平。

四、第四階段：五十歲以後

大師將弘法利生視為畢生使命，認為一生最大幸福便是出家做和尚，更發願來生也當和尚。誠如《禪家龜鑑》云：「出家為僧，豈細事乎，非求安逸也，非求溫飽也，非求利名也。為生死也，為斷煩惱也，為續佛慧命也，為出三界度眾生也。」¹⁶⁷大師秉承斯言，以「非佛不作」的信念，荷擔如來家業，在「人間所有的問題，佛教都有辦法解決，佛教應當仁不讓，主動擔負起淨化社會的責任」¹⁶⁸的使命中，承擔諸佛菩薩「代眾受苦，難行能行」的精神，而向諸佛菩薩如是告白：

¹⁶⁵ 星雲大師，〈彩色世界十二月三十一日〉，《星雲日記——低下頭》第38冊，（臺北：佛光文化，1997），頁220。

¹⁶⁶ 星雲大師，〈願心的昇華〉，《往事百語—有情有義》，頁8。

¹⁶⁷ 明 曹谿述，《禪家龜鑑》，《新纂卍續藏》冊63，頁742上。

¹⁶⁸ 星雲大師，〈建立人間佛教的性格〉，《往事百語—皆大歡喜》，（臺北：佛光文化，1999），頁210。

慈悲偉大的佛陀！慈悲偉大的觀世音菩薩！請讓我來負擔天下眾生的業障苦難，請讓我來承受世間人情的辛酸冷暖，請讓我來延續實踐佛陀的大慈大悲，請讓我來學習如來世尊的示教利喜。¹⁶⁹

說法第一的富樓那尊者，依著弘法熱忱，無畏魔難挫折，行種種善巧方便；學習玄奘大師「寧向西天一步死，不願東土一步生」之誓言，將個人生死拋諸腦後，堅定前行；又以鑑真大師「為法事也，何惜身命」之堅毅決心為楷模，終將佛法傳至世界各地。

大師還曾經於宜蘭、高雄兩地之間，每週來回佈教，十年不斷；為至偏遠地區開示佛法，荒郊野嶺步行數小時，也不退轉；經年的弘法邀約，奔波百里，洲際穿梭，致使居無定所，都使大師心甘情願。誠如古德，義無反顧奉獻一切，為法忘軀也不懼。

在與各界人士互動中，大師常用一句話作為勉勵，如以「登高望遠」期許大陸領導人習近平，現在登高，未來還要望遠，對兩岸的關係、國家未來的前途要看得更遠，如同五根手指頭需要和諧，握成一個拳頭才健全，才會有力量。對於馬英九總統，以「曲直向前」鼓勵之，一個國家領導若能有佛法，心懷慈悲，定能造福人民，縱有重重障礙，都應勇往直前，義無反顧。諾貝爾文學獎得主莫言先生，贈「莫言說盡」，說盡即是無盡，大師期勉莫言：好話再多都說不盡，祝福未來有更多更好的著作。

其他如「拒絕要有代替」、「千載一時」、「行善教化」、「同事攝」、「忍耐就有力量」、「永不退票」等，這些「一句話」皆是大師弘法修行的願心與體證，如自許出家是「難遭難遇」的因緣，大師更常祈願自己：

長年經歷困頓蹇厄的環境，並沒有將我打倒，唯願天下蒼生皆得福祿壽喜；經常遇到無理取鬧的眾生，也沒有令我氣餒，唯有祝禱法界有情智慧如海，明理通達。¹⁷⁰

¹⁶⁹ 星雲大師，〈願心的昇華〉，《往事百語—有情有義》，頁10。

¹⁷⁰ 星雲大師，〈難遭難遇〉，《往事百語—心甘情願》，（臺北：佛光文化，1999），頁6。

以此願心，將所有困難阻撓化為「難遭難遇」的逆增上緣。以一句話為載體的大師，將修行體悟轉以一句話來勉勵人我，所謂「良言一句三冬暖」，當對佛教有所了解，遇到困境疑惑時，便能有方法、智慧應對，一句話行善供養，隨類教化眾生，用實踐印證佛陀之真理。

諸佛菩薩皆是靠願力成道，如地藏菩薩以「超渡亡母，出離苦趣」到「地獄不空，誓不成佛」；¹⁷¹瀋山禪師，願作一頭老牯牛，為眾生服務。¹⁷²所謂「欲為佛門龍象，先作眾生馬牛」，此時的大師，將長年累月來的祈願，內化為一股實踐動力，誓信承擔「我是佛」，效法古德代眾受苦，學習佛陀的大慈大悲、示教利喜及難行能行。

綜觀上述歷程之轉換，可以看出大師一生的祈願，以「信、願、行」為歸依，從而次第昇華。徹悟禪師云：「信而不願，猶不信也；願而無行，猶弗願也；行而不猛，猶弗行也。」對於聞法修行者，當真信、切願而實行，使未信者而令信，信而無願令發願，願而無行令起行。¹⁷³誠如大師所云：「信、願、行三種資糧，滋養法身慧命，才能成就佛道。」¹⁷⁴修學的過程中，必定需要資糧來護持，資糧者，即「資益己身之糧」，是行者為長遠修行之路所需備辦。

茲將大師四個階段之祈願內容，配以信、願、行，如下：

「第一階段：二十歲以前」即是「信仰的承接」。由童年於叢林學習時期，觀世音菩薩的靈感事蹟，開展其對信仰的體驗與認知，並揭示其對祈願態度之基礎。以此承接「信仰」的重要性，所謂「信而無願，猶不信也！」信仰觀世音菩薩，形象的投射，「心」就會像觀世音菩薩慈悲、柔軟。

「第二階段：四十歲以前」～「第三階段：五十歲以前」即是「願心的昇華」。社會的動亂澆不滅弘法的熱情，滿載對現實之關懷，在自利利他的修持上，不離眾生。上啟信仰的

¹⁷¹ 唐 實叉難陀譯，《地藏菩薩本願經》卷1，《大正藏》冊13，頁781上。

¹⁷² 宋 道原纂，《景德傳燈錄》卷9，《大正藏》冊51，頁265下。

¹⁷³ 清 了梅等集，《徹悟禪師語錄》，《新纂卍續藏》冊62，頁339下。

¹⁷⁴ 連憶蘭，〈星雲大師 信願行滋養慧命〉，《人間通訊社電子新聞》，2015年1月18日，<http://www.lnnews.com/news/%E6%98%9F%E9%9B%B2%E5%A4%A7%E5%B8%AB%20%E4%BF%A1%E9%A1%98%E8%A1%8C%E6%BB%8B%E9%A4%8A%E6%85%A7%E5%91%BD.html>

承接，近三十年的歲月，將願心昇華，與佛共願，行佛之所行，做佛之所做，所謂「願而無行，猶弗願也！」將自我的修行意義放大，以此奠定《佛光祈願文》高瞻遠矚的祈願修行觀。

「第四階段：五十歲以後」即是「行持的動力」。大師對於祈願的懇切與信心，一步步依著願力而完成自我修持。所謂「行而不猛，猶弗行也！」虛空有盡，我願無窮，發廣大願心，承擔「我是佛」，效法佛菩薩無緣大慈、同體大悲。五濁惡世好修行，人間淨土當下即，「佛法在世間，不離世間覺，離世求菩提，猶如覓兔角。」修行即生活，生活即修行，足見，《佛光祈願文》之雛形早已隨修行之歷程孕育而生。



第二節 內容分析

一、主題對象

願文主題，為文字般若與主軸思想之樑道，主題即是祈願的對象，概括人、事、時、地、物等層面。透過具體事物的形象，加諸佛法義理與同事攝受的情理鏈結，使讀誦者能夠深刻意會，並與自身相呼應。藉由滿載感同身受的文字意象，傳遞悲切之願心，並直接或間接的弘揚佛法真義。

針對主題，大致分為四類¹⁷⁵，呈現其形式多元之樣貌。首以「家庭倫理」縱橫開展，為種種居家現象開立處方，以建立正確的家庭倫理觀。二為「勉勵期許」，透過健全自心思想、行為，導人向善，能以樂觀進取之心，活在當下。三為「社會職業」，各行各業間相互依存，從士農工商到社會邊緣，無所不包，展現人間佛教平等關懷眾生的心懷。最末「佛教法會」，舉凡文化、教育、慈善、共修等能弘揚佛法的事業，皆為佛事，以此樹立學佛之正知正見。

除上述分類之外，本節擬依大師願心昇華之四個階段，整理如下：

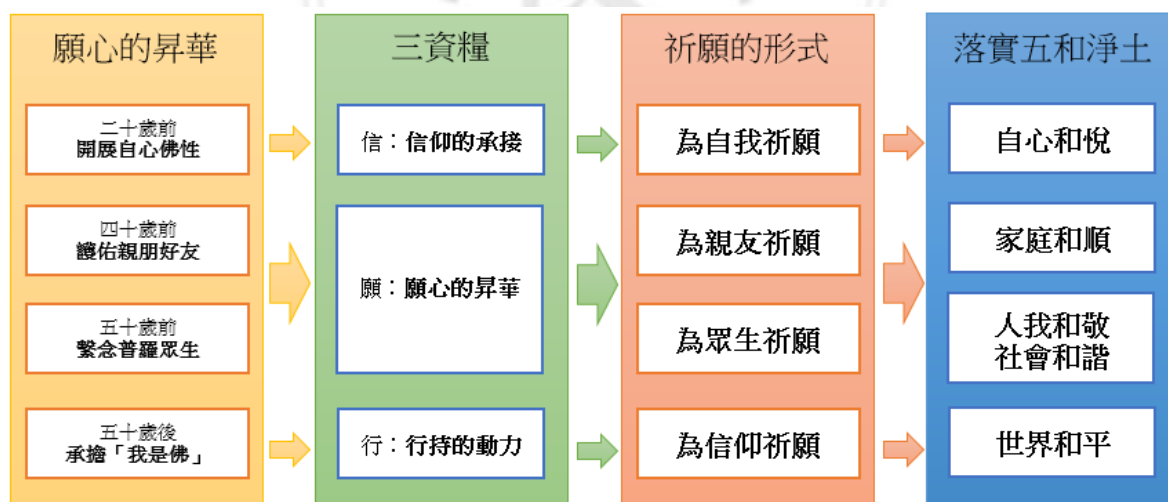


圖 1：大師願心之歷程

¹⁷⁵ 此四主題，依 2000 年出版之《佛光祈願文》分類。另於 2011 年，由香海文化重編，依祈願對象，重新分為五大類，又依祈願目的細分成十大類。分別為：【我願·歡喜】「生之喜悅」與「如願快樂」、【願汝·幸福】「幸福禮讚」與「大圓鏡智」、【願他·幸福】「福慧自在」與「看破苦樂」、【願眾·圓滿】「歡喜融合」與「善因好緣」、【自覺·行佛】「悲智願行」與「慈悲喜捨」。2013 年出版之《金玉滿堂教科書》，依其特性分成十冊，如家庭成員、法會信仰、社會職業、苦痛人士等，每冊十課，作為讀書會之教材使用。

呼應大師以「信、願、行」三資糧開展之願心層次，在祈願的內容，「信仰的承接」主以向諸佛菩薩祈請加持自心的能力福慧，承接佛菩薩的慈悲，開發自心佛性。「願心的昇華」，立足於不忍聖教衰，不忍眾生苦的慈心悲願，將祈願層次向外推展至周遭親友求福壽安康，乃至為天下人求和平安樂，推己及人，將所願落於實踐。「行持的動力」，此時不再只是一味祈求，而是將對自我、親友、社會國家之關懷，及對信仰的歸依，藉由發願，以「我是佛」承擔起對一切有情的悲憫教化。

表 9：祈願之形式

對象	內容
為自我祈願	晨起、睡前、生日、就業工作、波羅蜜(工作完成)、求財富、廣結善緣、慚愧、懺悔、自我信心、放下情執、心慌意亂
為親友祈願	父母親友、丈夫、妻子、新生兒、服兵役者、歷代宗親、出家眾為父母、出家兒女
為眾生祈願	<ol style="list-style-type: none"> 1.各行各業：三軍將士、探險者、清道夫、農漁勞工、醫護人員、警察、義工、工程人員、救難人員、消防人員、演藝人員、交通人員、海域工作者、煙花女子、汽車駕駛、教師、大眾傳播者、郵電人員、資源回收者 2.社會需求：國家祈福、世界和平、消災免難、自然生態、興學功德主、旅行出遊、少女、考生 3.社會現象：規勸青少年、不務正業、好戰好鬥、社會失業、流浪者、無家無國、社會大眾、九二一地震 4.社會邊緣：受虐兒童、受難婦女、殘障者、受刑人、死囚、暴力傾向、貧苦大眾、誤入歧途 5.老病死生：孕婦、老人、探病、絕症患者、往生者、亡者和遺族、鰥寡孤獨者、臨終 6.亡者靈祈：陣亡將士、神鬼靈祇

對象	內容
為信仰祈願	1.法會佛事：皈依三寶、受持五戒、共修法會、向阿彌陀佛、向藥師如來、向觀世音菩薩、為三時繫念、梁皇寶懺、慈悲三昧水懺、焰口、恭迎佛牙、佛誕節、獻燈、朝山 2.禮儀儀式：成年禮、房屋開工、新居落成、除夕、新春、佛像開光、佛化婚禮 3.僧信護法：出家修道者、弘法善知識、聽經聞法、在家信眾、家庭普照

（一）為自我祈願

大師提倡向自己革命，目標在於去除我執、法執，健全自身的正見、正思惟，方能普利眾生。日常生活中，面對逆境、煩惱之解決妙方，藉由廣結善緣以積聚世間及出世間財，如〈就業工作〉、〈波羅蜜〉、〈求財富等〉；透過善用世間財，同時以〈自我信心〉、〈晨起〉、〈睡前〉、〈生日〉、〈懺悔〉、〈慚愧〉、〈廣結善緣〉、〈放下情執〉、〈心慌意亂〉，提升信心並積聚出世功德法財。當我們滿足了心中冀求的財富，革除心中煩惱惡念，心裡自然能歡喜和悅，便得以清淨、廣大、真誠來擴大內心的世界，所謂心包太虛，量周沙界，此正是大師五和¹⁷⁶之一的「自心和悅」。

大師以為「和」是普世價值，是世間最可貴的。若沒有「和」，金錢、財富、感情也等於是沒有。和諧，就像人的五官，和諧就會莊嚴；五臟六腑各有不同，和諧就很健康。「和」的第一步即是「自心和悅」，所謂和即是和善、和睦；悅即是喜悅、悅心。和悅不假外求，要靠內修，透過祈願，向自我革命，將心念轉向柔和、慈悲、歡喜等積極正面的力量，當心清淨、真誠，即能擴大內心的世界，擁有大眾、擁有佛法，及三千大千世界。

（二）為親友祈願

親友是自我之外，一般人最為重視者，家人眷屬間，面對種種角色轉變，如〈父母親友〉、〈丈夫〉、〈妻子〉、〈新生兒〉、〈服兵役〉、〈歷代宗親〉，皆有血濃於水的凝聚力，

¹⁷⁶ 星雲大師，〈五和〉，《獻給旅行者 365 日：中華文化佛教寶典》，（臺北：佛光，2015），頁 159。

當相敬愛護，無相憎嫉。此外，父母恩德重如山，生我養我，育我教我，唯以行菩薩道，上求佛道，下化眾生，將功德回向父母，令期脫離生死煩惱，來世得生善道，故爾有〈出家眾為父母〉、〈出家兒女〉祈願文，為出世間孝道立足。種種為親友之祈願，具足圓滿家庭之功能，即是由五和之「自心和悅」進一步成就「家庭和順」。

家庭是社會的基石，在緊密的互動中，彼此間容易造成摩擦、糾紛，衍生諸多問題。「家庭和順」才有凝聚力，以祈願緊連起父慈子孝、兄友弟恭、夫婦相敬等倫理觀，藉由主動了解對方，彼此和氣而不鬥氣，唯有相互尊重包容、忍讓體諒，方能成就「家和萬事興」。

（三）為眾生祈願

大師對於平等的倡導，認為「平等應視人如己，立場互易；平等應泯除成見，消滅對待；平等應尊重包容，促進和諧；平等應建立共識，倡導文明。」¹⁷⁷鑑於此平等之信念，面對為人熟稔士農工商、社會邊緣的貧困殘疾者，乃至〈受刑人〉、〈死囚〉等，體現「慈悲為懷，廣度眾生」之情懷。另有針對社會現象的回應，如〈規勸青少年〉、〈社會失業〉、〈九二一地震〉等，同時為整體國家社會大眾祈福，祈求消災免難。對於人之生老病死，有為〈絕症患者〉、〈往生者〉、〈亡者和遺族〉、〈臨終〉，乃至對於亡者靈祈之祝禱，如〈陣亡將士〉、〈神鬼靈祇〉，顯示對於人生問題之關懷與呼應，使佛法不僅專屬於佛教徒所有。在關照普羅大眾需求之際，要能設身處地為人著想，不必強求統一標準，互敬互重，以「自心和悅」與「家庭和順」為基底，實踐五和之「人我和敬」及「社會和諧」。

人的群聚性，透過彼此互動與關心，產生了社會組織，藉由祈願，將人與人之間的關係，牽連起一份「緣」。「人我和敬」要用心結緣，懂得為人服務、態度謙虛，學習吃虧，給人利用，觀功不觀過，不與人對立、衝突。「社會和諧」要能各司其職、分工合作，相互尊重彼此的文化、族群、信仰等差異。懂得尊重他人，人我間緣份結廣了，自然受人敬重，帶來和諧，帶給社會安定，帶給人們希望。

¹⁷⁷ 星雲大師，〈自然因果法則〉，《佛光菜根譚》第二冊，（臺北：香海文化，2000），頁181。

（四）為信仰祈願

大師認為：「信仰可以淨化身心、增進道德、昇華人格，以做為生活的指標。」¹⁷⁸信仰是人生的力量，藉由信仰，可以開採自心的佛性能源，找到安身立命之處，從而獲得禪悅法喜。在信仰層次上，有專屬法會佛事及僧信護法之祈願文，如〈皈依三寶〉、〈共修法會〉、〈聽經聞法〉等，透過聞法與共修的力量，長養對善法的信心，共同增上。信仰的落實來自於對佛法的領會，故有〈新居落成〉、〈新春〉、〈佛像開光〉、〈佛誕節〉等願文滿足各種生活需求，由日常的實踐中，提升信仰層次。藉由信仰的力量，影響社會各個團體，誠如大師倡導「同中存異，異中求同」，彼此尊重包容。五和的開展由自己開始做起，心中和悅，自然家和萬事興、人和萬事通，社會和諧，終能「世界和平」。

和平共榮，是人類共同追求的目標。然，人類卻在種種貪瞋癡慢疑惡見等毛病中，不停歇的製造戰亂，破壞和平。人在逆境失望時，內心的怨恨、煩躁、衝突伴隨而來，當心有罣礙，不平的情緒油然而生。「世界和平」要在人心貪求無厭的大環境下成就，實屬難事。有鑑於此，願文教導我們，由世俗的物欲中超脫，和平的願望終能達成。因此，大師提倡「物質的生活要淡泊、精神的生活要昇華、藝術的生活要豐富、信仰的生活要提升」¹⁷⁹作為生活準則，對周遭萬物皆能產生信仰，具足信心，內心平順、和悅，方可行走於世界和平當中。

佛法最主要目的即是解決人生的箇中問題，包羅萬象之願文，展現同舟共濟之慈悲力，無一不為安頓人心而立。由主題對象切入，開展大師呈現《佛光祈願文》不拘一格之樣貌，強調人我之間要能和諧共融，需先從最基層之「自心和悅」建構，再由小向外擴大至最熟悉的家庭。人間佛教的社會性，士農工商皆為服務族群，各行各業皆是度眾對象，所謂「眾生無邊誓願度」，只要每個角色皆能發揮並承擔淨化心靈的功能，將真善美的力量推己及人，

¹⁷⁸ 星雲大師，〈佛教青年成功立業之道（四）〉，《人間佛教系列·佛教與青年》，（臺北：香海文化，2005），頁 102。

¹⁷⁹ 星雲大師，〈信仰的價值〉，《二〇一二年九月十一日星雲大師於天津梅江會展中心「夏季達沃斯論壇」》，2016年3月12日，<http://www.merit-times.com/NewsPage.aspx?Unid=299818>。

人間淨土現前即是。大師對自我、我所之願，乘載著對一切有情的關懷，正是承擔「我是佛」之行持。其不捨眾生的慈心悲願，作「不請之友」，積極入世，進而成就「自心和悅、家庭和順、人我和敬、社會和諧、世界和平」五和之圓滿。

二、文體結構

願文的型態，內容必定有文學性質，從主體對象、願文內容，其所欲傳遞興隆佛教的理想，及實踐淨化人間的目標，如實地呈現於一篇篇有限的文字當中。結構上，詞語的修辭、句型的組合，排比呈現，能夠產生讀誦的韻律感。由不同段落的組合，讀起詞語優美，誦來一氣呵成，情感的醞釀，循序漸露。以下，即以道安大師的「三分科經」¹⁸⁰之序分、正宗分、流通分為依據，討論行文特色及其風格。

(一) 序分

願文開頭皆以「慈悲偉大的佛陀（觀世音菩薩）」揭開序幕，其目的有二：一者恭敬讚揚佛陀之威德；二者歸依佛陀，祈求佛陀慈悲救護，加持所願對象。隨後即為主題對象進行描繪，下以「第一人稱」、「情景交融」、「開門見山」及「旁徵博引」揭示敘述手法：

1. 第一人稱法

以第一人稱角色，活潑生動的開場白，將所見所聞化於情境中，似乎佛陀就在眼前，而直接與祈願者進行對話。表達情感主要有二：一為分享雀躍之情，如「慈悲偉大的佛陀！我要以興奮的心情告訴您」（房屋開工），「今日欣逢我父親(母親)的壽辰，請您接受弟子為我父母的祈願」（父母壽辰），「弟子懷著祝福的心向您祈願」（孕婦），「我要以萬分歡喜的心情告訴您一個好消息」（就業工作者），「我好歡喜地要告訴您」（波羅蜜）。二為傳遞悲切傾訴之語，如「今天弟子帶著沉重的心情告訴您」（殘障者），「請您垂聽弟子沉重的心聲」（暴力傾向者），「我要向您訴說心中的不平」（不務正業者），「請垂慈聽我求救的心聲，請憐憫聽我悲苦的處境」（心慌意亂），「我以憂喜半參的心情向您報告」（服

¹⁸⁰ 唐 良賁述，《仁王護國般若波羅蜜多經疏》卷1，《大正藏》冊33，頁434中。

兵役)，「請您垂聽一個膽怯的聲音」（自我信心），「以沉重的心情向您稟白」（流浪者），「我要向您由衷地訴說」（誤入歧途），「您可曾聽到一個卑微的聲音，向您發出懇切的祈求」（放下情執），「請您垂聽我誠懇的祈願」（社會失業者）。藉由「我」或「弟子」的語氣，抒發內心情懷，親切自然的描繪出祈願者與佛陀間的緊密性，使人明白佛陀非遙不可及之存在，而是咫尺間與我們朝夕共處。

2.情景交融法

透過時空場景的直接切入，營造身歷其境之感。如「今天是本寺聖像金容的開光典禮，四眾弟子們都雲集在您的座前…」（佛像開光），「今天亡者○○居士世間塵緣已盡，放棄因緣和合的身體…」（往生者），「是日已過，今天已經過去了，我無法停止時間軌道的轉動…」（睡前），「今日我們大家聚集在○○先生和○○女士夫婦的府上，我們大家讚美佛陀您的偉大，我們暢談佛法的浩瀚無邊，我們現在共同分享佛法的喜悅…」（家庭普照），皆以最為簡明清晰的文字鋪陳，情景交織而無分，同時直接表述事件因緣與目的。

3.開門見山法

一開場即點破，為祈願對象進行背景介紹。如〈海域工作者〉中，說海洋扮演著大地慈母、人類朋友、易怒君主、善變女郎等複雜的角色，點出海域工作者如何於多變的險境中，不計身命安危，義無反顧地迎向海洋的挑戰。在〈三軍將士〉中，那戰鼓咚咚、炮聲隆隆、烽火連天、戰雲繚漫的情景，三軍將士在哀鴻遍野的戰場上，不計危險，出生入死，展現將士們大無畏的精神、大慈悲的勇氣，作國家人民依怙的英勇形象。再如〈清道夫〉中，清道夫每天比太陽還要早起，比時鐘還要準確，工作要和髒亂奮鬥，任務要將清潔給人，只為給與大眾一個清新的淨土，不畏工作的繁重、不懼疾病的傳染。藉由開門見山法，直指祈願對象之特性，縱使與自身毫無交集者，也能迅速的拉近距離。

4. 旁徵博引法

以名言或諺語為開展，用以帶出祈願內容。譬如〈父母親友〉中，引用《韓詩外傳》之「樹欲靜而風不止，子欲養而親不待」，¹⁸¹傳達出為人子女者內心的思念與追悔。〈陣亡將士〉中，引用荆軻《易水歌》之「風蕭蕭兮易水寒，壯士一去兮不復返」，¹⁸²來形容將士們救國救民，捨身赴義的信念。〈救難人員〉中，「天有不測風雲，人有旦夕禍福」，¹⁸³出自《合同文字》，傳遞出救難人員面對多變災難，時時刻刻與無常相伴。〈晨起〉中，引蕭統《纂要》之「一日之計在於晨」，¹⁸⁴直言早晨的重要與美好，把握即刻起的每一個當下。又有〈在家信眾〉，引用佛陀弟子目乾連冥間救母所說「佛法難聞，善心難發，國中難生，人身難得」，¹⁸⁵啟發學佛者升起甚難稀有之心。〈佛像開光〉中，引《大智度論》：「天上天下無如佛，十方世界亦無比，世間所有我盡見，一切無有如佛者。」¹⁸⁶之讚佛偈，讚嘆佛陀莊嚴法相，升起對三寶的信心。〈老人〉中，佛陀開示「有生苦，必然有老苦；有老苦，必然有病苦」¹⁸⁷，教導人生的意義不在色身的長久，而在功德慧命的無限延續。

大師引用之素材，內容含括佛法聖言、儒家思想、古德雋言、民間諺語等，除佛法義理的深入外，對於諸子百家之作，亦能貫穿馳騁，靈活運用。透由旁徵博引法，運用貼近生活的題材，可增益大眾對內容的理解體會，讓願文除自我體悟、詮釋外，憑聖言之智，言之有據，咸加認可，更具說服力。

序分，透由「慈悲偉大的佛陀」一語，開啟歸敬佛陀之誠心。一開場，即帶給讀者信心、親切的覺受，將遙不可及的佛陀，即刻轉為感受到佛陀就在身旁。同時大師化身為親友、師長、智者、長者、尊者等一切角色，可以分享喜悅、可以訴諸哀苦，可以解決箇中煩惱。緊

¹⁸¹ 漢 韓嬰：《韓詩外傳》卷9，唐宋類書徵引《孔子家語》資料彙編、唐宋類書徵引《韓詩外傳》資料彙編，香港：中文大學，2008，頁237。

¹⁸² 戰國 荆軻：《易水歌》，古詩觀止，（北京：中國民主法制，2012），頁36。

¹⁸³ 元 無名氏：《合同文字》，中華成語辭海，（臺北：建宏，2002），頁540。

¹⁸⁴ 南朝 蕭統：《纂要》，中華成語辭海，頁18。

¹⁸⁵ 《大目乾連冥間救母變文》，《大正藏》冊85，頁1314上。

¹⁸⁶ 姚秦 鳩摩羅什，《大智度論》卷4，《大正藏》冊25，頁87中。

¹⁸⁷ 後漢 安世高譯，《佛說四諦經》卷12，《大正藏》冊1，頁814下。

接著為主題對象的鋪陳，直白地描繪祈願對象的特質，或多方引用聖言，一語貫穿所欲傳遞之祈願因緣。

（二）正宗分

正宗分，主要彰顯祈願目的，以多元生動的寫作筆法，增添願文內容的豐富性。以下分述之：

1.善用譬喻，意象生動

- （1）〈少女〉，大願大行的少女形象，如慈童少女代眾受苦，銀色童女賑濟飢荒。
- （2）〈旅行出遊〉，以善財童子五十三參，讚揚旅行之事。
- （3）〈絕症患者〉，以病誨人不倦，如示疾說法的菩薩，蓮華女化身的聖者。
- （4）〈誤入歧途〉，覺醒的實例，浪子屠夫放下屠刀、鴛掘摩羅因懺悔而證果等。
- （5）〈受虐兒童〉，讓每個兒童都能像善財童子，像妙慧童女、均頭沙彌、羅睺羅等。
- （6）〈父母親友〉，烏鴉反哺，羔羊跪乳，佛陀為父擔棺，為母說法，滴水之恩湧泉以報。
- （7）〈在家信眾〉，擁護佛法的居士，如須達長者建立講堂安僧辦道，維摩大士弘揚大乘。
- （8）〈鰥寡孤獨〉，佛陀曾為孤獨者服務之例，如為病煎藥，為盲穿針，為弟子提湯倒水。
- （9）〈救難人員〉，佛陀拔苦救難之行，為救五百商人縛賊殺敵、為助森林鳥獸啣水滅火。
- （10）〈煙花女子〉，境遇坎坷卻不忘助人，菴摩羅女捨園為寺，婆須蜜多權巧度眾離貪。
- （11）〈貧苦大眾〉，得善緣而成就，安道誠資助慧能大師，范仲淹借宿寺院而金榜題名。
- （12）〈弘法善知識〉，引尊者富樓那化導蠻貊、目犍連為教殉難、百丈禪師立叢林清規。
- （13）〈好戰好鬥者〉，舉秦始皇焚書坑儒，希特勒挑起戰爭，日本軍閥蠶食鯨吞等事例。
- （14）〈社會失業者〉，因失業而開創美好前程，如梵谷、安徒生、馬克吐溫、卓別林等。
- （15）〈出家眾為父母〉，父母送子入空門，如錫蘭摩西陀，唐朝窺基大師，韓國義天國師。

善於講說故事的大師，在平日弘講上，時常穿插生活性又富哲理的故事來闡明道理。於願文中，大師運用豐富的譬喻手法，藉由故事傳達意涵，攝化眾生，立堅固心，不僅加深祈願者內心信願行之力量，亦透過生動的意象，前後呼應，讀誦來更為上手、貼切。

2. 引經據典，旨趣深遠

〈往生者〉一文，「那裡有七寶行樹，八功德水；諸上善人，聚會一處」，引《阿彌陀經》「極樂國土，有七寶池、八功德水充滿其中」、「眾生聞者，應當發願，願生彼國。所以者何？得與如是諸上善人聚會一處」，¹⁸⁸道出極樂淨土的莊嚴殊勝，勸請亡者，放下萬緣，安心歸去，他日有緣，乘願再來。

在〈父母祝壽〉中，引《雜寶藏經》「父母恩重，猶如天地，懷抱十月，推乾去濕，乳哺養大，教授人事。此身成立，皆由父母，得見日月，生活所作」，¹⁸⁹將子女對於父母感恩之情，轉化為「是您們的血乳，賜給我色身；以愛心，孕育我成長；以辛勞，換來我所有；以鼓勵，陪伴我一生」之語，祈以慈心供養，盼度化父母護持三寶，修學佛法，遠離老病的恐懼、人事的煩惱，能夠福慧增上，吉祥安康。

〈向觀世音菩薩〉中，「我若向惡人，惡人自感化；我若向暴徒，瞋怒自息滅；我若向魔外，邪心自調伏；我若向愚癡，當得大智慧」，引自知禮大師《千手眼大悲心呪行法》之禮懺法「我若向刀山，刀山自摧折。我若向火湯，火湯自枯竭。我若向地獄，地獄自消滅。我若向餓鬼，餓鬼自飽滿。我若向修羅，惡心自調伏。我若向畜生，自得大智慧」。¹⁹⁰以觀世音菩薩化三十二應身，救度八難、度脫三毒之形象，效法以無畏自在，廣度群品，皆出苦輪。

此外，直接引經典偈頌的例子，如〈睡前〉中，「是日已過，命亦隨滅」，¹⁹¹以《出曜經》教導眾生切莫安逸苟且，當精進發心修道，莫把光陰虛空度。〈好戰好鬥者〉中，「去

¹⁸⁸ 姚秦 鳩摩羅什譯，《佛說阿彌陀經》，《大正藏》冊 112，頁 346 下。

¹⁸⁹ 元衛 吉迦夜共曇曜譯，《雜寶藏經》卷 2，《大正藏》冊 4，頁 455 下。

¹⁹⁰ 宋 知禮集，《千手眼大悲心呪行法》，《大正藏》冊 46，頁 974 中。

¹⁹¹ 姚秦 竺佛念譯，《出曜經》卷 2，《大正藏》冊 4，頁 616 上。

勝負心，無諍自安」，¹⁹²引《法句經·安寧品》，勸勉世人，勝負乃兵家常事，不要爭強好勝，計較勝負，只會帶來更多的欲望煩惱。〈救難人員〉一文，「無護者，為作護者；無救者，為作救者」，¹⁹³引《郁迦羅越問菩薩行經》，讚嘆救難者以同理心，效法佛陀慈悲利眾的精神，布施無畏給苦難的眾生，讓多災的人間充滿溫馨。〈資源回收〉中，引《緇門警訓·怡山然禪師發願文》「情與無情，同圓種智」，¹⁹⁴傳遞資源回收者化腐朽為神奇，運用巧手慧心，開展本自具足的生命價值。

經典不著痕跡現於其中，讀上一篇願文，彷彿誦持一部經典。然「言近旨遠」，微妙哲理潛藏於明朗白話的文字底下，更加突顯願文意旨深遠的內涵。

3.融入角色，感同身受

- (1) 〈自我信心〉，感受到缺乏信心的音聲，充滿膽怯、卑微、頹喪、顫抖。
- (2) 〈不務正業者〉，感受他們背後，或許有心酸的過去，或許有滄桑的故事。
- (3) 〈死囚〉，感受死囚們，也曾有天真的童年，助人的善念，可歎在邪惡裡軟弱了意志。
- (4) 〈消防人員〉，在火窟危樓中，奮不顧身，救苦救難，雙手頂著樑柱，腳下就是火海。
- (5) 〈放下情執〉，理解他們的「執」，像泥沼、羅網、牢籠，再不解脫，陷滅頂窒息之危。
- (6) 〈心慌意亂〉，體會他們的「亂」，像「一團紛亂的絲線」、「失去方向的破舟」、「思緒如麻，手忙腳亂」，再不解開，就不能得救了。
- (7) 〈殘障者〉，感受殘疾者有雙目失明、耳朵失聰、顏面傷殘、四肢不全等，甚至善因助緣也不足夠，呼天，天不應，喊地，地不靈，甚至親朋好友也遠離而去。
- (8) 〈亡者〉一文，「他們彼此之間，會有許多牽掛與不捨；因為他們對於未來，會有許多猶豫與依賴」，祈求化解亡者們難以消除的情執，給予他們解脫自在的加被。

¹⁹² 東吳 維祇難等譯，《法句經》卷2，《大正藏》冊4，頁567中。

¹⁹³ 西晉 竺法護譯，《郁迦羅越問菩薩行經》，《大正藏》冊12，頁24下。

¹⁹⁴ 明 如香續集，《緇門警訓》卷6，《大正藏》冊48，頁1073上。

(9) 〈新生兒〉，「請您賜給孩子幸福的果實，但也可以給他少許的挫折和磨練」，以為人父母的心情，期盼孩子不僅有快樂的花園，更有荊棘和草叢來學習面對困境。

(10) 〈孕婦〉中，「她們雖有喜悅，但不安寧；她們雖有快樂，但有牽掛。一個即將作母親的孕婦，她們有患得患失的心情，她們有生男生女的罣礙」，貼切描述了孕婦內心的焦慮、得失與不安。

觀世音菩薩有三十二應化身，應以何身得度者，即現何身而為說法。大師說法，亦有此等妙趣，面對不同的對象，總能感同身受，同體契理，站在對方的立場設身處地立論，因而不論是歡喜或是卑弱的角色，總能在大師的同事攝中，感受到被理解的溫暖。

4.創新詮釋，訴諸教化

在〈流浪者〉中，除了社會上所見，那到處飄零、無依無靠的流浪者外，大師說更有一類心靈出走的流浪者，「他們貪婪無度，需索無窮；自以為是，桀驁不馴；心神不寧，不知所止；思緒雜亂，悲愁滿懷」，藉由心靈及形骸的流浪者，大師分別給予教化，期盼都能找到安身立命之地。

在〈無國無家〉中，因國破家亡、烽火戰亂、政治因素、謀生方便而成為無家無國者，盼望著落葉歸根，使人同情處境。而另有一類無家無國的人，更讓人感到無法苟同，「他們捨離家園，拋棄親人，賣國求榮，危害社稷」，唯願三寶加持，讓無國無家者，彼此沒有怨敵相殘、猜疑誤會，皆能皈依投於佛國淨土中。

〈貧苦大眾〉一文，貧苦者並不卑微，有志者事竟成。反觀社會上另一類「富有的窮人」，雖然家財萬貫，卻慳吝不捨；坐擁財富，卻為富不仁。他們成為金錢的奴隸，睡不安寢；作為名利的僮僕，食不知味。因此，欲建設安樂富有的人間淨土，人人皆為心靈的富翁，即需啟發人間的善良本性。

〈求財富〉一文，世人以為的財富，不離金錢、權力、名譽等，但世間財富為水、火、盜賊、惡政、不肖子五家所共有，無法恆久擁有。大師於願文中引領世人祈求「健康的身體、

慈悲的心腸、智慧的頭腦、勤儉的美德、寬廣的胸懷、內心的智慧、世間的因緣」七種財富，強調內心的財富，方為安樂。

透過創新詮釋眾所皆知之事，乃至佛法新解，無不以社會教化為目的。於理所當然的註解說明後，鋪陳再加諸另一深層的表述，巧妙細微的思考轉換，如此之外，又似乎「不止」如此，造就讀誦上，呈現豐富多彩的畫面。

5.排比工整，節奏和諧

通篇願文，落筆生動、圓融，以口語化的文辭，嚴整的連續排比，帶來和諧的節奏，展現豐厚的文學造詣與寫作技巧。以下便以〈朝山祈願文〉綜上所述：

慈悲偉大的佛陀！鐘聲劃破寂靜的天空，木魚和著梵唱的音聲，

我們今天懷著懇切的心情，來朝拜您的聖容，來禮敬您的金身。

我們一心一意的稱念聖號，我們五體投地的頂禮佛足。

頓時，把雜念妄想拋在腦後，頓時，把貢高我慢一掃而光。

我們的脈搏開始與您呼應，我們的心靈逐漸與您融和。

我們所敬愛的佛陀啊！

讓我們拉起自私的簾幕，讓我們放下驕傲的慢幢，

讓我們互相提攜，讓我們共成佛道。

慈悲偉大的佛陀！和風徐徐地吹起，香雲瀰漫在四周，

我們今天懷著懺悔的心情，來朝拜您的聖容，來禮敬您的金身。

不怕路上砂石多，不怕途中露水重，

只怕我們的業障無法消除，只怕我們的罪垢無法滌盡。

我們所皈依的佛陀啊！

請讓我們清淨身口意業，請讓我們增上戒定慧學，

讓我們平安地越過苦海，讓我們順利地到達佛國。

慈悲偉大的佛陀！污煙瘴氣在眼底消失，清淨梵剎在面前出現，
我們今天懷著慕道的心情，來朝拜您的聖容，來禮敬您的金身。
我們從山下拜到山上，我們從門外拜到殿內，
我們越拜越往高處攀升，我們越拜越近您的座前。
我們最景仰的佛陀啊！
我們只是凡夫俗子，我們只是初學行者，
我們願效法佛陀的精神，自覺覺他；我們願追隨佛陀的腳步，自利利人。
慈悲偉大的佛陀！污染的紅塵遠拋在身後，清涼的法水沐浴著身心。
我們今天懷著精進的心情，來朝拜您的聖容，來禮敬您的金身。
不懼路途遙遠，不畏山徑難行，
我們終於來到了您的座前，我們終於匍匐在您的腳下。
我們所尊敬的佛陀啊！
請庇佑我們不斷迎向光明，請加持我們邁向菩提大道。
慈悲偉大的佛陀！請您接受我至誠的祈願！

該篇願文，可視為排比工整呈現的代表之作，如「我們的脈搏開始與您呼應，我們的心靈逐漸與您融和」、「污煙瘴氣在眼底消失，清淨梵剎在面前出現」。此外，全文依次排列，共計有 21 類之排比句型，並以「慈悲偉大的佛陀……，我們今天懷著○○的心情……」，巧妙進行分段，使段落又有層次的延展。其他，如〈興學功德主〉共具 16 組排比文辭、〈義工〉有 12 組、〈向觀世音菩薩〉也有 11 組等，導人契入文辭意境，諷誦來格外清明，猶如行雲如水般流暢。

（三）流通分

以「慈悲偉大的佛陀，請求您接受我至誠的祈願」作為收筆，另有強化情感之文，如：

「慈悲偉大的佛陀，請您賜給我美好的一年。」（除夕）

「慈悲偉大的佛陀，請滿足老人們的願望吧！」（老人）

「慈悲偉大的佛陀，請您滿足弟子的一片愚誠。」（父母親友）

「慈悲偉大的佛陀，請求您接受我至誠的懺悔與發願。」（懺悔）

「慈悲偉大的佛陀，新春新氣象，讓我一切重新開始吧！」（新春）

「慈悲偉大的佛陀，祈求您給我們垂救，給我們接引吧！」（殘障者）

「慈悲偉大的佛陀，這是弟子真摯得祈求，請您垂慈納受。」（新生兒）

流通分之目的有二，一為呼應序分，有始有終，前後連貫。二為讚嘆佛陀之威德，可以解決眾生的煩憂、滿足眾生的需求。然而，佛陀教導「依法不依人」，更確切言，流通分主要是向佛陀致意，並非基於盲目的偶像崇拜心態，而是對於佛陀所宣說的法義，感到恭敬與信心，進而「依教奉行」獲大利益。

綜上所陳，《祈願文》在文體結構上，以三分法標示願文層次：序分，以「第一人稱」、「情景交融」、「開門見山」及「旁徵博引」，不僅傳遞祈願之悲切、歡欣之情，更明確點出祈願之因緣；正宗分，其結構緊密，詞華典贍，以五大特色：1.善用譬喻、2.引經據典、3.融入角色、4.創新詮釋、5.排比工整，達到朗朗上口，廣為傳誦之功能，同時不忘帶出祈願者、祈願對象與祈願目的；流通分，再次懇切祈願，抒發對於佛陀及佛法真理的敬仰與尊崇。藉由本節內容分析，更見《佛光祈願文》集文學、藝術、文化、教育、弘法價值於一身，展現其在佛教願文「集大成」之地位。

第三節 傳統與當代之比較

一、願文種類

在主題中，當代願文（即《祈願文》）以家庭倫理、勉勵期許、社會職業、佛教法會進行分類，由家庭開展祈願之範疇，層面由關係緊密之父母、親友、丈夫、妻子、孕婦、少女等倫理觀；亦有家居生活事項，如房屋開工、新居落成、考生、服兵役、成年禮等；甚至是家庭之生命、生活教育，好比新生兒、老人、探病、往生者、規勸青少年、鰥寡孤獨、受刑人等；藉由最基本之社會結構，突顯「家庭倫理」帶來日後人際關係及健全人格之發展。

「勉勵期許」之領域，由向內心自我覺察期勉之晨起、睡前、生日、慚愧、懺悔、自我信心、廣結善緣、心慌意亂等，逐步外展至關照社會各界，如流浪者、社會失業、貧苦大眾、暴力傾向、誤入歧途、消災免難、放下情執、不務正業者等，施展鼓舞人心之影響力。

「社會職業」之範圍，遍布三百六十五行，如警察、教師、義工、醫護、救難、消防、演藝、交通、郵電人員、探險者、清道夫、三軍將士、農漁勞工、汽車駕駛、大眾傳播、資源回收、海域工作者等，舉凡對自身職業有所專精，對社會大眾有所服務，皆當受人尊敬，展現大師對各行各業之肯定。

「佛教法會」中，除各項法會節慶，如三皈五戒、焰口、梁皇寶懺、共修法會、佛化婚禮、佛像開光、家庭普照、佛誕節、獻燈、朝山等；藉由弘法興教與護持之型態，如為出家修道者、為在家信眾、為興學功德主、為弘法善知識、為聽經聞法者；將祈願回歸根本信仰之層面。

《祈願文》以此四大種類，共同建設以祈願關懷社會，以信仰淨化人心，由自心推己及人，行四攝將心比心，藉由祈願作為信仰的依歸，傳遞人間真善美。

相較於此，傳統願文之種類，於前述祈願的歷史脈絡裡，統攝於佛法僧三寶中。而在題材形式上，舉凡雕刻、繪畫、舍利、刻印藏經、十法行中種種受持經典之行，乃至護持正法流通，皆為三寶願文之延伸。《疏鈔》云：「三寶吉祥，一切眾生最勝良緣。有歸依者，能

辦大事，生諸善根，離生死苦，得涅槃樂故。」¹⁹⁵佛教初傳中國，處於政治經濟、社會文化等動盪紛亂中，人民以值遇三寶為殊勝。三寶可謂人間光明：救主佛陀（佛），皈投依伏；真理達摩（法），信受奉行；導師僧伽（僧），尊敬從學，照破宇宙黷黯。歸依，是信仰的憑靠，入道之根本，仰仗三寶加持，救拔困厄，遠離怖畏，趣向涅槃。故知，佛教傳入中國，以信仰三寶為歸依，傳統願文之形式，自然亦以三寶為核心，藉由禮讚三寶之殊勝功德，方便接引眾生。

二、祈願對象

《祈願文》之祈願對象主要以現世為主，遍及社會各個階層，觀照人世間林林總總，將個人之身心淨化，拓展至祥和淨土之建設，同時重視人際間的和諧，強調人間安樂、生活安康。而傳統願文著重於現世與來世之祈願，如「願從心所求如意，天下太平，五穀豐登，人民安樂，永離諸苦。」、「願捨邪歸正，發菩提心，常見一切諸佛。」以及對六道四生之關注，如老耕牛、現前幽顯大眾、法界眾等。顯示過去戰亂頻繁時，人們對於現世與來世安樂之寄託，農耕社會對家畜之看重，及對不可知鬼神之敬畏祝福等。

以下，將傳統與當代之祈願對象，比較列舉如下：

表 10：傳統與當代願文之對象比較

傳統願文	當代願文	祈願對象
✓	✓	自身、父母、國家、檀主、村舍大小（社會大眾）、過往先人（歷代宗親）、戰亡人（陣亡將士）、師僧（教師、出家修道者）……等
✓	✗	一切眾生、幽顯大眾、六道四生、老耕牛、國土、子孫、後世、叔和、皇帝、天王……等
✗	✓	煙花女子、汽車駕駛、清道夫、鰥寡孤獨者、不務正業、資源回收者、獻燈、探病、朝山、焰口、波羅蜜、心慌意亂、晨起、睡前……等

¹⁹⁵ 唐 澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷2，《大正藏》冊36，頁16上。

由二者類比中，可以發現《祈願文》清晰深切之敘述，別於傳統願文概括式的展現。如為「父母」祈願，傳統願文以「七世父母」、「歷劫所生父母」進行呈顯，《祈願文》更加細膩的分化出「父母親友」、「父母壽辰」、「出家眾為父母」等；傳統願文「檀主」之概念，順應當時社會需求，《祈願文》以「興學功德主」、「弘法善知識」、「聽經聞法者」、「義工」等，鉅細靡遺之呈現；又《祈願文》中為「往生者」、「亡者和遺族」、「陣亡將士」、「歷代宗親」之祝願，傳統願文則以「過往先人」簡約涵蓋。

透過對象之分類，呈顯願文遍及世間之豐富型態。當代願文緊扣現世及「以人為本」之精神，與傳統願文上承累世師親，下及後世眷孫，橫遍國土法界一切有情，六道四生冥陽悉具，即有鮮明之差異。如《祈願文》中煙花女子、汽車駕駛、清道夫、資源回收、不務正業者，及傳統願文特有之皇帝、國土、天王等，皆為當時社會結構之獨特現象。足見於不同時代中，祈願對象雖有不同，但對自己同一個時代的人文關注，古今皆同。

三、敘述形式

《祈願文》的表現形式「總攝十方」，其敘事觀點，可由第一人稱之自敘方式，將自身融入祈願情境中，展現對諸佛菩薩的虔誠祈求。如：

「今日欣逢我父親(母親)的壽辰，請您接受弟子為我父母的祈願。」(父母壽辰)

「回想我從小至今，常常不明事理，不辨善惡；昧於因果，顛倒是非。」(懺悔)

或由第三人稱角度，深切描述主題對象之境遇與心情，感同身受，並為之誠心祝禱，如：

「他們背後，或許有心酸的過去；他們心中，或許有滄桑的故事。」(不務正業)

「他們一團紛亂的絲線、失去方向的破舟、思緒如麻，手忙腳亂。」(心慌意亂)

基本架構內容包含：一、祈願對象，包含人物形象，及其所呈顯的生命情懷；二、祈願者情感，是感恩歡喜，期盼與眾共享，是悲切沉痛，渴望獲得助益，由感動讚嘆升起無緣大慈，由感慨憐憫繫念同體大悲等，諸多情感消融其中。

傳統願文「敘事精要」，主要以記敘文呈現，敘事者多採第一人稱立場，訴諸所願。如：

造像：○○時，○○人，為○○，造○○像，願○○……（祈願內容）。

抄經：○○時，○○人，為○○，敬寫○○經○○部，願○○……。

供僧：○○人，建齋設會，功德因緣，願○○……。

基本架構顯出：一、祈願者背景因緣，記載祈願時間、事件、施主姓名、時代因緣、刻畫形象、載體形式等；二、祈願內容，包含祈願對象、目的。於記敘事件外，同時也將佛法義理，如六道輪迴、淨土莊嚴、歸依三寶等教理，蘊藏其中。

二者間之基本架構，傳統願文較可看出通泛軌則的敘述形式，然，不同朝代、地域，內容呈現上多有差異，文體包含題記、銘、頌等形式，內容以敘事精簡扼要為特色，或因受限於載體的形式，字數無定，亦不過多表現。藉由敘事內容，串聯時代脈絡，將信仰、政治、經濟、文化、族群、生活樣貌等內涵，精確展現於傳統願文中，不僅如實反映了歷史人文，更作為後世歷史追溯之考察。從傳統願文直白傾訴諸多幽怨，道盡世人渴求救護之心，展現單刀直入，所求願滿之企圖心。

《祈願文》則較無受限條件，行文特色，善用譬喻、引經據典、融入角色、創新詮釋、排比工整，以適應現代的白話文書寫，淺白的文辭中，蘊藏深切的慈心悲願。不僅適當傳遞祈願者情理交融的心念，對於信仰的宗教情懷亦披露無遺。《祈願文》之內容，甚重於與諸佛菩薩心意交流，如「我要以萬分歡喜的心情告訴您一個好消息」、「請您垂聽一個卑微的聲音」、「以沉重的心情向您稟白」，以對話之表達方式，分享雀躍之情、訴說悲切之聲。

大師以「信、願、行」開展願心層次，顯發自心佛性，導向心靈解脫與安詳自在。道人若要尋歸路，但向塵中了自心，心之所向的極樂世界，發軔於三寶威德莊嚴，勤學種種善法，照見本具的清淨佛性，即是《祈願文》「自依止、法依止、莫異依止」，歸依自性之落實。

四、祈願目的

傳統願文，呈顯對現世及未來果報之功德冀求，包含資益自身，如五穀豐登、富貴家產、身安體泰、資益慈顏、人民安樂、中興國土、遠離讎訟、下生人中侯王等世間財富；對於脫

離輪迴、三業清淨、滅願障心、上生天上、往生淨土、彌勒下生等出世間之善根法財同為重視；另有一類強調回向菩提，令彼共成佛道，如弘濟萬劫之苦、同預勝因，俱登佛果、福澤普沾法界、一時成佛、得法身等。皆將十法界之關懷融於一體，訴求隨心滿願，如憂國愛民願豐安，奉養報恩祈安康，恭為老牛離六道，救度亡靈脫輪迴，攝散澄神養心性，悉發菩提共成道等，具體指出祈願目的與功德之所歸向。

《祈願文》秉持佛陀示教利喜的本懷，順應時代潮流，人心所向，遍撒歡喜祝福的種子；同時將世間萬象，化為行者二六時中的警勉，作為修行觀照之資糧，實踐著諸佛菩薩「金剛非堅、願力為堅」的菩提道心。藉由為自我、親友、眾生、信仰等形式之祈願，落實五和之普世價值。譬如：

自心和悅：「請幫助我啟發智慧、打開心眼，能讓我欣賞天地的美妙、感恩人間的溫暖、得到朋友的提攜、明白佛法的珍貴。」（晨起）

家庭和順：「請您賜給我信心力量，我願光耀過往的先人、引導在世的親族；請您庇照我的父母親人，讓他們能夠福壽康寧、平安自在。」（父母親友）

人我和敬：「讓我們的族群包容異己，永遠沒有種族紛爭。」（國家祈福）

社會和諧：「讓我們的社會安定富強，永遠沒有戰爭暴亂。」（國家祈福）

世界和平：「願這個世界上，沒有嫉妒，只有讚歎；沒有瞋恨，只有祥和；沒有貪欲，只有喜捨；沒有傷害，只有成就。」（世界和平）

《祈願文》在世人祈願俱成的現象中，普濟回向善根於社會各行各業，以此展現佛教無緣大慈、同體大悲的平等胸懷，企圖將「所求願滿」的態度，乘載諸佛菩薩之願心，轉化成「諸事圓滿」的開放積極，使侷限於訴求之祈願心念，拓展為行者受持、發心、回向眾生的重要依據。

綜觀二者之祈願目的，皆重視教育意涵之傳遞，如恭敬三寶、廣結善緣、修大乘行等，其中共通之殊勝，即是祈願當下，不論知與未知，皆能成就未來解脫之正報莊嚴與依報莊嚴。

正報莊嚴，即三十二相八十隨形好；依報莊嚴，即清淨佛土。尤其，諸佛所現圓滿三十二相，眾德圓極真常，得令眾生起信解，於因地發心修行諸善根，作為來世果報福德資糧之積聚。以下，將傳統願文、當代願文之祈願目的，終究匯歸至三十二相之圓滿，試舉如下，藉以說明祈願乃眾生成佛不可或缺之初因。

表 11：傳統與當代願文成就三十二相之圓滿

三十二相	傳統願文	當代願文
(足下平相) 修四因緣 滅諸煩惱	修六波羅蜜、 拔無明根，削遣闇惑	每天歡喜付出，每天樂於結緣， 每天慈悲喜捨，每天寬厚待人。 能夠思惟清淨，能夠經常奉獻， 能夠諸惡莫作，能夠眾善奉行。
(手足柔軟) 四事奉養 父母師長	顧念大小、 善願從心	假如我擁有榮耀，希望能和他們分享； 假如我擁有富足，希望他們也不匱乏。 讓我能分擔尊親師長的憂勞， 讓我能代受至親好友的苦難。
(臚如鹿王) 修學正法 樂說不疲	受持法藏	都能擁有悲智雙運的精神、觀機逗教的權巧、 度眾無畏的勇氣、辯才無礙的魄力。
(身端直相) 精勤求法 斷三惡業	善惡分明、 資益慈顏	祈願今後道情法愛處處洋溢，成為每個人生活的 潤滑劑；道情法愛充塞宇內，成為每個人事業的 原動力。
(馬陰藏相) 怖畏救護 布施於貧	子孫帝嗣不絕、 禮懺求悔	願濟助窮困貧苦的人，免於一時的英雄路短； 支持鰥寡孤獨的人，讓他們知道世間還有有緣人。 增添人間的安樂富有，喚醒良知良能； 啟發人間的善良本性，散播祥和的種子。
(身廣長等) 善護身口意 平等施無畏	修習身口意三業清淨	我們要遵循您倡導的五戒十善， 不侵犯別人的安全，不佔奪別人的財富， 不毀謗別人的名譽，不破壞別人的好事。
(七處隆滿) 廣施眾生 令得飽足	五穀豐登、 國豐民安	願天下所有農漁勞工，都能擁有福利大眾的願心、 發揮互助合作的美德、鼓舞突破困難的勇氣、 具有改良創新的抱負。

藉由祈願，薰習種種善法，以願文作為修行之借鏡，反省生活不如法處，懺悔淨化；舉凡饒益大眾之行，勤修增長，積集資糧，回向解脫道，於因地中長養三十二相，使其由少分臻至滿分，莊嚴其身。上述傳統與當代願文所展現之特色型態，整理如下：

表 12：傳統與當代願文之比較

分類	傳統願文	當代願文
願文種類	歸依三寶生善根，積聚資糧無量法	關懷社會真善美，淨化人心平等施
祈願對象	順應社會脈動性，範疇遼闊與時進	落實佛法生活化，以人為本相提攜
敘述形式	敘事精要，道盡世人渴求救護之心	總攝十方，情理交融展現信仰情懷
祈願目的	願力殊勝，冀求果報功德，訴諸所求願滿	示教利喜，實踐五和淨土，回向諸事圓滿

綜合上述，比較傳統與當代願文，發現二者關係極其密切，例如「願文種類」中關懷社會，以及「祈願目的」之自利利他，均具有一貫性；「敘述形式」立足於既有之基本架構，如背景因緣與內容，開展出情理交融之信仰熱忱，賦予祈願具有歷史延續性之思惟等。故《祈願文》內容上不僅「傳承繼起」，具有時代性之元素，呈現社會文化特性與脈動，同時兼富「創新展望」之特色，範疇更總攝十方，順應時下因緣，結合社會需求，集文學、藝術、文化、教育、弘法價值於一身，由此窺見《祈願文》廣大圓融之包容性與順應潮流之引領性。

第肆章 《佛光祈願文》之修行藍圖

《祈願文》自序中，大師說發心立願不是口號，是一種修行實踐，能從中昇華信心，增長慈悲道德，能和諸佛菩薩交流，體會社會大眾的需要，如此人生才能增上，人格才能圓滿，故而希冀《祈願文》能成為大眾修行的課本。汎論修行，當從聞、思、修入，如《佛說大迦葉問大寶積正法經》云：「以聞、思、修慧出生一切善根者，為菩薩善友。」¹⁹⁶菩薩道中，一切善法、一切福德資糧，既靠聞、思、修開發，則大師透過《祈願文》，又希望信眾聽聞哪些法要，具足哪些正見，以為薰修之資糧？本章即嘗試將願文背後凝聚之善法具體析出，依聞、思、修次第，詮釋以祈願為軸心之修行藍圖。

第一節 菩提資糧之提煉

一、四法印

四法印是佛法的根本大綱，囊括世間與出世間一切的緣起法則，亦即佛陀對人間，開示無常、苦、空、無我的真諦。由〈睡前〉文中，「無法停止時間軌道的轉動、無法追逐日昇月落的腳步」，透露「諸行無常」，像輪軌轉動，也像日月交替，生滅遷流，剎那不住，人於其中，沒有絲毫主導之力；「過去的一天裡，我有不斷的妄想無明、煩惱蠢動」，表露「諸受是苦」，而苦不會間斷，如果妄想執著不除，任由煩惱繼續蠢惑的話；「讓我能夠：無諸恐怖，無諸顛倒，無諸憂惱，無諸惡夢。找回真實自我，擁有永恆的生命」，顯露「諸法無我」，既然沒有「我」，當然就沒有「我所」，沒有恐怖，沒有顛倒及一切的憂悲苦惱；「讓我擁有平等的心懷，寬恕侵犯我的仇敵；讓我擁有感恩的心懷，報答幫助我的朋友」，顯示「涅槃寂靜」，真空妙有，所以能怨親平等，能寬恕一切仇恨，也能滴水之恩，湧泉以報。

¹⁹⁶ 宋 施護譯，《佛說大迦葉問大寶積正法經》卷1，《大正藏》冊12，頁203上。

二、四聖諦

證悟真理實相後的佛陀，曾三度演說四諦妙義，不捨眾生如同病者，交織於病痛中。四諦之「苦諦」好比生病的症狀，「集諦」就像生病的原因，「滅諦」則是病癒的境界，「道諦」猶如治病的藥方。願文中，不離四諦之教化，如〈死囚〉中，他們的身心受到種種苦惱所逼迫，身如困獸，囚禁於牢籠，心如破船，浮沉於苦海（苦諦）；他們有的因一時迷惑、不諳世事，而誤入歧途；或者遭遇不平，而作奸犯科，成為囚徒（集諦）；他們以自身經歷啟示大眾，讓未來的社會，沒有犯人，也沒有病人，沒有施害者，也沒有受害者（滅諦）；希望透由懺悔，讓死囚們認識自性，以腳鐐桎梏，修練身心，守住六根（道諦）。佛陀以「苦」來教誡弟子，是讓眾生正視苦的原因，藉由反省懺悔，彌補往昔的罪業，帶來永世的覺醒，才是佛陀示教利喜的本懷。

三、正見

正見是八正道之首，所有非顛倒見，都稱為正見。正確的知見是學佛修行之首要，《雜阿含經》說：「假使有世間，正見增上者，雖復百千生，終不墮惡趣。」¹⁹⁷《祈願文》中，處處是正見的熏習。如〈清道夫〉文中，大師要他們昇華自己，「打掃街道時，能掃去自己煩惱的塵埃；清理水溝時，能滌除自己往昔的業障」。滿街橫衝直撞的汽車駕駛員，大師盼望他們養成「不急，不急，安全第一，禮讓第一，尊重第一」的性格。〈共修法會〉中，大師說法會是「以法為會，以法為師，以法為軌，以法為樂」，改變一般人總以為法會就只是經懺佛事之片面認知。

四、業感緣起

生死輪迴由惑業苦相續而來，凡夫因惑造業，因業受苦，因苦起惑，輪轉五趣，無有止時。故如〈絕症患者〉文中，生者與往者間諸多牽掛不捨，皆由情執深重，世法難捨，繼而苦果無窮。大師遂於願文中，引領體悟「諸法緣生，諸法緣滅」（考生）；「三世因果，隨

¹⁹⁷ 宋 求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷 28，《大正藏》冊 2，頁 204 下。

緣消業」(歷代宗親)；色身雖壞，但真如佛性不滅，更勸勉，要他們懂得，「世間萬象有生住異滅，但真心佛性永遠不變」(老人)；四大不調的病者，則要他們了知，「法身沒有絲毫病惱，真心沒有片雲汙染」。身體雖病，由病痛中長養善根，拓展生命，即是大師將「生老病死」改以「老病死生」，藉以詮釋生命生生不息、希望無窮的價值所在。

五、六度

六度是大乘菩薩成就佛道之重要方法，即便如朝山，都在六度中。朝拜者五體投地頂禮佛足，「願效法佛陀的精神，自覺覺他；追隨佛陀的腳步，自利利人」，即是身心全然的「布施」；「請讓我們清淨身口意業、增上戒定慧學」，即是「持戒」的奉行；「不懼路途遙遠、山徑難行，也要朝拜佛陀聖容」，即是「忍辱」的實踐；「從山下到山上，越拜越近您的座前」，即是「精進」的展現；「一心一意的稱念聖號，頓時，把雜念妄想拋在腦後」，即是「禪定」的落實；「讓我們拉起自私的簾幕，放下驕傲的慢幢，互相提攜」，即與「般若」相應，消融其中。

六、四正勤

四正勤是「已生惡令斷滅，未生惡令不生，未生善令生起，已生善令增長」，歸納來說，即〈七佛通戒偈〉之「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意，是諸佛教」。¹⁹⁸依此策勵身口意三業，能夠積極斷惡修善。由〈波羅蜜〉一文，「在我懈怠的時候，請您加持我努力精進；在我頹唐的時候，鼓勵我勇猛向前；我如果思想，希望能給我正見；我如果辦事，希望能給我信心；我如果修道，希望能給我正念」，即是在懈怠頹唐時，用精進勇猛澆熄惡法；在思惟法義、用功辦道時，以信心、正見與正念助長善法升起。〈放下情執〉中，「我要揚棄醜陋的情執束縛，發揮美好的真情真愛；我要遠離交織的愛恨痛苦，創造悲智雙運的人生」，大師祈願所有陷在情執泥沼的人，能以佛的慈悲真心、善巧方便，將情愛昇華為無私無求的布施，以道情法愛，成為每個人生活的潤滑與事業的動力。

¹⁹⁸ 東晉 瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》卷1，《大正藏》冊2，頁551上。

七、四無量心

四無量心是菩薩四種廣大利他之心。慈即與樂，悲即拔苦，喜即歡喜，捨即平等。大師將一般所謂的發心，明確說為發四無量心，以此開發心田，增長福德善根，並將「慈悲喜捨遍法界」訂為佛光人四句偈之首。¹⁹⁹《祈願文》中，

慈：「讓這家人，求財富平安都能如願…求事業前途都能順遂。」（家庭普照）

「希望佛陀您保佑他們…精神愉快，所求如意，眷屬合諧。」（佛像開光）

悲：「將他們從物欲的洪流中拯救出來，從無主的陷阱中解救出來。」（流浪者）

「願這個世界上，沒有忌妒，沒有瞋恨，沒有貪欲，沒有傷害。」（世界和平）

喜：「我的孩子出家…看他僧衣飄逸…這是歡喜與感動的眼淚。」（出家兒女）

「願將聽者聞者的功德，回向法界眾生，求證無上菩提。」（聽經聞法）

捨：「將一切眾生視為至親伴侶，將所有恩怨化為道情法愛。」（鰥寡孤獨）

「仇恨時，散播慈悲的種子；仇恨時，施與寬恕的體諒。」（受刑人）

八、四攝法

布施、愛語、利行、同事是菩薩成熟有情、嚴淨佛土的四種方法。在〈清道夫〉中，大師將此四法融入其中，依祈願同時，熏習其法，受其感招。如「當人們推開家門，就能嗅到清潔的空氣，看到乾淨的道路」，清道夫佈施我們生活的淨土；「在人生各行各業中，我們最感謝的就是清道夫」，讚美清道夫，比太陽還早起，比時鐘還準時；「讓他們身體健康，平安自在，生活美滿，所求如意」，祈願他們自身也能得到利益安樂；「他們不畏黑夜，不懼寒冷，不嫌髒亂，不怕惡臭」，大師用同理心，同事其中，感受清道夫的勞苦。由清道夫，到各行各業，開展至一切芸芸眾生，四攝法均為菩薩最能利益眾生之法。

¹⁹⁹ 星雲大師，〈佛光會員四句偈〉，《星雲法語 2》，（高雄：佛光文化，1993），頁 70-71。

九、平等

大師祈願的對象，最能看出其平等胸懷。就如原始佛世，世尊不僅允許貴族子弟出家，還收挑糞的尼提、理髮匠優波離、過目即忘的周利槃陀迦等為弟子，實際以「四姓平等」揭示真理之根本特質。同樣的，大師心繫社會各階層，為不同身分的人撰寫祈願文，如為鰥寡孤獨者，為絕症患者，為死囚、誤入歧途、暴力傾向、流浪者、好戰好鬥者、心慌意亂者，為放下情執，為煙花女子、鬼神靈祇等，大師希望人人都能歸投佛陀座下，獲得身心安頓之依止，故而一一為他們祈願，透過願文，為他們說法歸依。

十、五戒十善

五戒十善是佛教為人處世的道德標準。其中之持戒以不侵犯他人為原則，行善以利益安樂眾生為目的。能持戒，能行善，則能人身不失，成佛有望。願文中，多以此二法循循善誘。

持戒：「讓他們工作時，堅守崗位；做事時，敬業樂群。」（成年禮）

「我要以喜捨對治貪欲，以慈悲對治瞋恨，以誠信對治懷疑。」（懺悔）

「讓他們從今以後，能有寬容的雅量，坦誠的心胸，開朗的性格。」（成年禮）

行善：「讓我能分擔大眾的苦難，增進社會的福利。」（新春）

「讓他們都能實踐誨人不倦的精神，擁有作育英才的抱負。」（教師）

「讓他們都能擁有造福人群的精神，具備奉獻人群的美德。」（工程人員）

除上所述外，願文中，無處不是善法的體現，則依以上之分析方式，可再列舉如下：

表 13：善法資糧

廣結善緣	「讓我懂得以智慧運用錢財，做一個與眾生共有財富的人。」（求財富） 「一句良言，如三冬暖爐；一口粥飯，讓饑餓的人賴以生存。」（廣結善緣）
慚愧感恩	「要有感恩他人的付出，要有慚愧自我的反省。」（新生兒） 「願他們都能升起感恩的心念，培養慚愧的美德。」（青少年）

懺悔業障	「對人情和金錢，患得患失；對事業和工作，不夠勤勞努力。」（生日） 「原諒我的無知任性，帶來傷心痛苦；蠻橫叛逆，帶來牽掛失望。」（父母祝壽）
發大乘心	「願我奉獻所長，服務大眾，利益人群，無枉此生。」（歷代宗親） 「我發願從現在起，每天利樂有情，自覺覺它，度己度人。」（晨起）
普皆回向	「願醫護人員及他們的家人都能福壽綿延平安吉祥。」（醫護人員） 「像我一樣心慌意亂不知所措的人，庇佑我們制服內心魔軍。」（心慌意亂）
敬信供養	「玉耶女子四事供養，恭敬三寶。」（在家信眾） 「願以一炷清香、一曲梵音、芬芳花果供養，以至誠心意向您祝禱。」（探病）
尊重包容	「他們之中也有藝能出眾的才女，也有忠貞愛國的巾幗。」（煙花女子） 「讓政治家學習為民服務的精神，讓教育家學習去除汙穢的能力。」（清道夫）
敬業樂群	「赴湯蹈火，執行任務；任何險地，都不讓罪犯逍遙法外。」（警察） 「郵務士不計日曬淋雨運送郵件，電技師不計電殛危難架設電纜。」（郵電人員）

此外，五根、五力、六和、出世、善友、四念住、七覺支、四如意足、四無礙解、不起三毒、禮敬三寶、思惟善法、善巧方便、護持正法等，於祈願文中，皆廣有所說，俯捨即是。由上種種分析可知，願文所顯之善法，其內容涵攝最初的根本教義，如緣起法、四法印、四聖諦、八正道、五戒十善等，進而開展四攝六度、四無量心、慚愧懺悔、發心立願、平等尊重、普皆回向、思惟善法、三十七道品等大乘菩薩修學法要。

《悲華經》云：「如佛所說助菩提法，所謂攝取助清淨度生死法門。」²⁰⁰教導眾生修行「助菩提法」，當得清淨身口意，度越生死瀑流。《悲華經》中列舉各種助菩提法，如：

²⁰⁰ 北涼 曇無讖譯，《悲華經》卷5，《大正藏》冊3，頁198中。

四無量心是助菩提法：

慈心即是助菩提法，成就無關心故；悲心即是助菩提法，教化眾生無厭足故；喜心即是助菩提法，於正法中生愛樂故；捨心即是助菩提法，成就斷於愛憎法故。

三學是助菩提法：

持戒即是助菩提法，隨其所願得成就故；禪定即是助菩提法，其心當得善調伏故；智慧即是助菩提法，以知一切諸煩惱故。

三慧是助菩提法：

多聞即是助菩提法，得無闕辯故；思惟即是助菩提法，成就斷疑故；持是助菩提法，成就思議寤醒故。

除上所述，四辯是助菩提法，能斷眾生諸疑惑故；善願是助菩提法，能成就佛道、莊嚴國土故；正勤是助菩提法，能離一切惡法、修一切善法故。如上種種，舉凡善友、聽法、福德、發心、六和、出世、寂滅、聖諦、阿蘭若、四攝六度等清淨門徑，乃至念處、如意足、正道等三十七覺支，皆為助菩提法。

助菩提法，為圓滿無上菩提的重要資糧。由以上經證得知，一切善法皆為助菩提法，並為開發菩提之重要資糧。三世諸佛欲成正覺，悉皆發起饒益一切世間，救護一切眾生，勤求一切佛法之菩提心。則依此菩提，藉此資糧，三劫修行，終至能成。本研究遂將祈願文中析出之種種善法，定位為「助菩提法」，或直接稱為「菩提資糧」。誦讀祈願文，即是於自心八識田中薰此菩提資糧，受薰漸熟，勢力漸長，待種子他日現行，則成佛指日可待。

第二節 修行藍圖之建構

菩薩三大阿僧祇劫之修行，以圓滿無上正等菩提為首要，目的在於解決眾生無窮苦難，祈願中之種種菩提資糧，即為長遠佛道所必須。然而，菩提資糧當如何開發，為菩薩行者自利利他所用？《楞嚴經》云：「聞、思、修，而入三摩地。」²⁰¹菩薩度眾所需之般若，由甚深禪定而來，甚深禪定則由聞、思、修漸進成就。本節即以此為進路，考察聞、思、修慧成就般若，般若進而長養大悲，乃至究竟圓成無上菩提所建構之修行藍圖，嘗試為祈願鋪設一循序漸進之道行次第。

一、由「聞思修」入「般若」

修學佛法之入門，必先以聞、思、修攝入法要，進而依教奉行，法隨法行。願文中，滿載佛陀一切教說，無量善法，又當如何聞之？思之？修之？廣義之聞，如書寫抄錄，與佛陀訴諸祈請，同時安頓己心（書寫）；以虔誠恭敬心供養受持，不隨意放置（供養）；時常開卷恭讀，體悟佛菩薩悲憫眾生之情（自披讀）；亦可透由有聲書 CD，二六時中，專注聆聽（諦聽）；於聆聽中，領受教法，憶持不忘（受持）；或於法會佛事之際，隨眾諷誦（諷誦）；此外，還可運用於讀書會中，透過共讀、開示演說，令大眾起信解（開演）；更可針對不同需求，助印單篇願文，引領讀誦依持，好比考季前際，即有〈考生祈願文〉為之祈福加持等（施他）。對於願文之思，當如理觀察、如理作意、如理思惟其中教法，反覆推敲，憶持不忘（思惟）。而願文之修，則如所聞、思，深解義趣，行而勤習，實踐於生活中（修習）。故知願文之聞、思、修，即佛陀教導眾生受持經典之「十法行」，運用於祈願文中，藉以開發自性智慧，邁向真理實相之道，極為適切。

聞、思、修相互之關係，乃次第逐步深入，彼此相應增長，輾轉而互益。即初於祈願時，可以眼觀、耳聞、口誦，乃至心領神會，繼而擷取願文背後法義思惟，乃至提綱挈領，汲取其中精華，加以實踐。層次上，由聞提供材料幫助思，思進一步簡擇後交給修。然百千法門，

²⁰¹ 唐 般刺蜜帝譯，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 6，《大正藏》冊 19，頁 128 中。

該擇哪一法來實修？總的來說，可依戒、定、慧三無漏學來行持。願文中，告誡大眾諸惡莫作，積極奉行眾善，藉以調伏身、口惡業，即是戒學之薰修；而止息內心妄念，專注誦讀願文，即是定學之運用；有了禪定功夫，心無罣礙，遠離顛倒妄想，自性般若逐漸開顯，依慧而成就佛道，即是慧學之完成。至此，即可破惑證真，斷除煩惱，通達無礙。

《大毘婆沙論》譬喻如下：

如依金鑛出金，依金出金剛，依金剛能壞石等堅物。……如依種子生芽，依芽生莖，依莖生枝葉，依枝葉生花菓。²⁰²

聞法好比於茫茫山嶺間，尋找佛法金鑛，探勘找到鑛源後即進行開挖；願文背後無量善法，即是我們挖掘菩提資糧的能源鑛地。之後將所開採的鑛石，送入大火洪爐裡提煉成金；即是思的階段，對願文中的菩提善法加以簡擇提取。此時提煉出來的金，必須再透過銷熔的步驟，將其中之雜質淬煉乾淨；修行也就是將我們八識田中雜染種子，澈底淘煉至盡的過程。

此外，聞、思、修之連結，也可由種子成熟花果喻之。一顆種子要成熟，需有陽光、空氣、水等因緣條件，才會破除休眠狀態而成長抽芽；如同於願文豐富的文學意象上，抽出與法相應之芽。芽逐漸發育成莖，成為植物生長的主軸，擇取於環境中向上直立，或於地橫走；好似一篇篇詞美的願文，依不同對象、內容，生出繫往佛道的菩提資糧。由莖生長枝葉，結為花菓，花菓又生種子，進行繁衍；如菩提資糧於身口意實踐中，釋放能量，生生不息。

聞、思、修三者兼具，方能安住於祈願文中，開發資糧，成就佛道。如《雜集論》云：

若不得修慧，唯勤方便修習聞思，不得名為安住於法；若不得聞思，唯勤方便修習修慧，亦不得名安住於法。若俱得二種，方便安住，如是乃名安住於法。²⁰³

若僅有聞、思而無實修，難免落入名言概念中，執著於表相，空有一番道理，身語言行卻背道而馳；或偏重修而缺乏聞、思，不能廣泛薰習及深入思考，則恐一知半解，盲修瞎練，便無法發自內心，付諸實踐，只怕越修越迷惘。

²⁰² 唐 玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 188，《大正藏》冊 27，頁 940 下。

²⁰³ 唐 玄奘譯，《大乘阿毘達磨雜集論》卷 11，《大正藏》冊 31，頁 746 中。

《法華經》中以「三獸渡河，淺深各異」為喻：

三獸渡河，同入於水。三獸有強弱，河水有底岸，兔、馬力弱，雖濟彼岸，浮淺不深，又不到底；大象力強，俱得底岸。²⁰⁴

徒誦願文時，力道薄弱，好比兔之渡河，浮水而過，智少不能深求；深入思惟願文時，力道漸強，猶如馬之渡河，雖構不到諸法實相，但已能逐步靠近，深入其中；實踐願文時，則如大象渡河，紮實立定腳跟，無懼煩惱之流沖刷。

《大毘婆沙論》以「三人游泳」譬喻之：

譬如三人，俱在池浴。初人未學浮，第二半學，第三善學。未學浮者，一切時依岸浴；半學浮者，或依岸或離岸而浴；善學浮者，恒時離岸在中而浴。如第一人，聞所成亦爾；如第二人，思所成亦爾；如第三人，修所成亦爾。²⁰⁵

聞慧如初學游泳之人，尚不習水性，需緊抓浮物或依岸而學；思慧如第二半學之人，略能掌握水性，對於浮物時而握時而離，或依岸或離岸而游；修慧如第三善學之人，深諳水性，已學成就，毋須依於浮物而能自在離岸而游，無有牽掛。故知，祈願修行中，聞、思、修相輔相成，缺一不可。聞協助思，思助成修，到了修的階段，又再度回首幫忙聞、思。此時的聞、思，對法之細膩深廣，遠超於前。

聞、思、修之深淺次第及相輔相成，縱如上述，然其中當具備之正見為何？當依「四依」行之，即依法不依人、依義不依語、依了義不依不了義、依智不依識。願文中，由流通分呼應序分讚嘆佛陀之語，可以看出，大師不僅歸敬佛陀之威德，更推讚佛陀教法之殊勝難遇，即是為了引導祈願者，當歸依法、敬重法，非僅著相於祈願大覺世尊的庇佑。然法之依存，由表面的語言符號，及其所表達的內涵所組成。為人法要，當取實相義理，契入其中意涵，與法印相應，而不執著於語言文字。去除表相之「語」後，所依之義理，又有了義與不了義之別。世人但於典籍了義與否中窮盡分別，《瑜伽師地論略纂》卻云「未了義者，非經未了，

²⁰⁴ 隋 智顛說，《妙法蓮華經玄義》卷8，《大正藏》冊33，頁781下。

²⁰⁵ 唐 玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷188，《大正藏》冊27，頁941上。

謂聽者未了」。²⁰⁶一切法皆為佛陀聖言，何有高下優劣、了與不了之別？若勉強由未了之凡夫來簡擇法之了與不了，則自心未了，語言文字背後之深意未了，一切典籍再了都枉然。祈願的修行，觀機逗教，凡是能依義不依語，不於法上做判攝，而能令自遠離煩惱，獲得清淨者，皆是「了義」妙法。了義法之薰修，當以智慧契入，若以妄想分別與之，則效果差矣。故知，祈願的聞、思、修，不以眾生無常心念及世俗習慣為標準，應回歸佛陀教示修行學佛的依止態度，以四依建立聞、思、修之正見。

由願文中淬鍊出之菩提資糧，提供聞、思、修加工磨瑩的素材，而當三者間環環相扣，深念不忘、輾轉互益時，即能發起聞、思、修三慧。如《仁王經疏法衡鈔》云：

由聞說，詮實相教文字般若，熏習聞慧；復由聞慧，引生思慧；復由思慧，引生修慧；復由有漏修慧，引生無漏修慧。由有漏修慧，熏本識內本無漏種令漸增長；由無漏修慧，熏無漏種令生現行。²⁰⁷

聞慧，藉由種種菩提資糧的反覆多聞薰習，加深印象；思慧，由聞慧而生，不落入願文文字相中，而能契應法印，與法相應；次生修慧，此時的修慧乃屬有漏，不斷回薰壯大後，即能滋養八識田中無漏種子現行，本自具足的無漏慧於此生起。歷經聞、思、修到三慧，一分一分的修潤積累而成，此時對於無明煩惱，才開始有力量對治。

上述由聞、思、修，從有漏到無漏，即是菩薩修學般若、依般若斷煩惱的歷程，如《攝大乘論釋》云：「從聞無相大乘教，得聞、思、修慧，入分別想空，通名無分別加行般若。」

²⁰⁸當知，大乘菩薩道，以證得無上菩提為修行之目的，欲契悟真如法性，當依聞、思、修（即加行慧），證得空性慧，破除分別妄想，方能成就般若。

般若，能示世間諸法實相，為大乘佛法之綱要，能為諸佛所依止，被喻為「諸佛之母」²⁰⁹，以顯其殊勝。依體相用來說，般若又可分為實相般若、觀照般若、文字般若三種：一、實相

²⁰⁶ 唐 窺基撰，《瑜伽師地論略纂》卷 8，《大正藏》冊 43，頁 112 中。

²⁰⁷ 唐 遇榮集，《仁王經疏法衡鈔》卷 5，《卍續藏》冊 26，頁 489 中。

²⁰⁸ 陳 真諦譯，《攝大乘論釋》卷 9，《大正藏》冊 31，頁 219 中。

²⁰⁹ 唐 玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》卷 547，《大正藏》冊 7，頁 817 中。

般若，離一切相，無可取相，猶如火焰，四邊不可觸，觸之即非，無取無不取。²¹⁰二、觀照般若，即觀察諸法實相的智慧，初觀諸法無自性時，空慧尚未成就，此名為空；待了悟諸法空相，轉名為般若；究竟圓滿時，總稱無上菩提。²¹¹三、文字般若，指佛所說的一切言教，為詮實相而立，凡口述、肢體動作、意念相應、結集筆撰，無一不是文字般若的表現；為令眾生契入實相，而有寄言離執的教說，攝藏於語言文字中，故方便說其為般若。

二、由「般若」入「慈悲」

上述三種般若，由文字般若導入實相之門，再由實相般若契入究竟解脫；然由文字般若進入實相般若之過程，當依觀照般若提煉，方能成就。亦即大乘行者為了成就無上菩提，當以觀照般若為基石，生起大悲方便，救度眾生，共成佛果。而此觀照般若提煉之過程，即大乘菩薩三大阿僧祇劫之修行過程。如《大般若經》云：

諸菩薩不離一切智智心，復以大悲為上首……復由攝受甚深般若波羅蜜多方便善巧，能入菩薩正性離生，漸次修行諸菩薩行，當得無上正等菩提。²¹²

此中之「般若波羅蜜多方便善巧」，實由般若波羅蜜及方便善巧組成。般若波羅蜜，即指觀照般若來說，菩薩依此觀照般若，出生實相智，又依實相智，外觀世間生滅變異，內觀眾生流轉緣起，生出大悲方便，度化眾生。故菩薩度眾之種種方便，由智慧觀照後抉擇而來；若無智慧作基礎，即無真正之方便用以成熟眾生。故「般若波羅蜜多方便善巧」，一則強調修菩薩行（用），一則說明體為般若，攝用歸體，依體起用，方為真方便、真善巧。

《瑜伽師地論》云：

菩薩於有情界，觀見一百一十種苦，於諸有情修悲無量。²¹³

²¹⁰ 姚秦 鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 18，《大正藏》冊 25，頁 190 下。

²¹¹ 姚秦 鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 35，《大正藏》冊 25，頁 319 上。

²¹² 唐 玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》卷 513，《大正藏》冊 7，頁 621 上。

²¹³ 唐 玄奘譯，《瑜伽師地論》卷 44，《大正藏》冊 30，頁 536 上。

《思益梵天所問經》言：

如來以三十二種大悲救護眾生。何等三十二？一切法無我，而眾生不信不解，說有我生，如來於此而起大悲……眾生棄捨最上無礙智慧，求於聲聞辟支佛道，欲引導之令發大心緣於佛法，如來於此而起大悲。²¹⁴

由所引經文可知，菩薩發起大悲，或因觀察眾生百餘種苦事，或以眾生無明垢重，昧於三十二法，為欲救拔，故發大悲。前者屬於「眾生緣慈悲」，即拔其苦，與其樂，令得利益安穩；後者屬「法緣慈悲」，亦即正觀眾生五蘊假合，憫念其不知法空，妄取顛倒，而生悲心。由「眾生緣」至「法緣」，進入甚深般若空慧時，則擴大昇華至「無緣慈悲」，即不緣眾生相，不住有為、無為相，不依過去、現在、未來，心無所緣，任運而轉，修習畢竟空，令眾生皆得同證諸法實相之慈悲。

又，菩薩慈悲心之成就，除上三種層次外，《善戒經》云：

具足慈心復有三種，謂上中下。上者復有四事：一者觀生死苦，二者修慈悲心無有終始，三者性勇健心，四者得智慧心。²¹⁵

此處提到之「智慧心」，即前所謂「觀照般若」，依智慧相伴前行，方能觀生死苦，不生退怯；修慈悲心，無有懈怠；性有健力，不受動搖。故知，慈悲與般若相輔相成。若僅重於慈悲而無般若為前導，稍略不慎則陷於執著妄見當中，要想利益眾生，只怕無一法得以依怙；然而，徒有般若而無慈悲，容易落入二乘人獨善其身之為，譬如了悟一切法空、諸法無我的菩薩，若沒有慈悲左右，觀眾生如幻如化，認為實無眾生可度，而欲入涅槃，當如何成就菩薩行？

²¹⁴ 姚秦 鳩摩羅什譯，《思益梵天所問經》卷2，《大正藏》冊15，頁41下。

²¹⁵ 宋 求那跋摩譯，《菩薩善戒經》卷1，《大正藏》冊30，頁965上。

三、由「悲智」入「菩提」

菩提，即無上智慧；能出大心，勇猛精進追求無上智慧之有情，稱為菩提薩埵，簡稱為「菩薩」²¹⁶。《大般若經》云「菩薩若無真實菩提心，不能證無上菩提」，²¹⁷即真實菩提心，方能與無上菩提相應。何謂真實菩提心？

《華嚴經》云：

諸佛如來以大悲心而為體故，因於眾生而起大悲，因於大悲生菩提心，因菩提心成等正覺。²¹⁸

《瑜伽師地論》云：

諸菩薩悲愍一切有苦眾生，為欲濟拔，發菩提心。²¹⁹

故知，發起度化一切眾生，斷盡一切煩惱，廣學無量法門，成就無上佛果之心，便是菩薩所發真實菩提心，亦即是大悲菩提心。此菩提心，離於眾生終無所成，如植種於空，終不得生一切善法。是則無上菩提之成就，由真實菩提心生；真實菩提心之生起，又由大悲心來；大悲心之獲得，又從悲憫心來；悲憫心之開發，則從如實觀察自己乃至一切有情無量劫中，流浪生死，輪迴造業，自受苦果，莫名所以而來；此如實之觀照，又從般若空慧來，般若空慧則由長時間修習聞、思、修而來。綜上所述，無上菩提由悲與智而生，二者缺一不可。

證得菩提之菩薩，因為悲心，心繫眾生，雖能證得涅槃，但不取證；因為般若，徹見實相，雖入生死，但不貪戀。故《現觀莊嚴論》云：「智不住諸有，悲不滯涅槃。」²²⁰菩薩從初發心，直至圓滿無上菩提，均以大慈悲心為本懷，諸法空慧為提燈，方能無有罣礙，如所修學，導引眾生，成就解脫，並以此莊嚴道場，攝受有情。於此同時，卻無我相、人相、眾生相、受者相，無眾生可度，無道場可莊嚴，無佛道可成，行一切法而無一法可得，住於絕對畢竟空中。如《大般若經》云：

²¹⁶ 姚秦 鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 44，《大正藏》冊 25，頁 380 下。

²¹⁷ 唐 玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》卷 44，《大正藏》冊 5，頁 250 中。

²¹⁸ 東晉 佛跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》卷 40，《大正藏》冊 10，頁 846 上。

²¹⁹ 唐 玄奘譯，《瑜伽師地論》卷 35，《大正藏》冊 30，頁 480 下。

²²⁰ 法尊譯，《現觀莊嚴論略釋》，《佛光大藏經·般若藏》，頁 370。

諸菩薩摩訶薩修行此道，方便善巧成熟有情、嚴淨佛土，而無有情、佛土等想。²²¹

此中「無有情、佛土等想」，即「住於畢竟空中而無所得」的概念。菩薩即以此無所得之空性為方便，幻化一切妙有，接引眾生。方便與般若之關係，《大智度論》以金及其用譬喻之：

金師以巧方便故，以金作種種異物，雖皆是金，而各異名。²²²

將般若喻為金，側重於一切法空的體證；方便則如金師所造之金飾，強調為眾生所用。好比將金打造成金鐲，能作為世人莊嚴、送禮致意之用，可謂般若（金）與慈悲（金鐲）之融通。故知，方便若離般若空性之體，何來方便之名？般若如無方便之用，則空有般若又何用？二者之關聯，如《大智度論》云：「般若波羅蜜能滅諸邪見、煩惱、戲論，將至畢竟空中，方便將出畢竟空。」²²³當知，般若，證入畢竟空而不住世間，絕諸戲論；方便，將出畢竟空而不離世間，嚴土熟生。依此般若及大悲方便，悲智雙運，證大菩提，成就大乘菩薩不共二乘之大行。

綜上所陳，祈願修行的下手處，在於觀照眾生，拔除苦難，同證菩提。本研究由「祈願是一種修行」出發，依《佛光祈願文》作為當代祈願修行的法門，將大師普愛一切有情，教導發心之行，藉由聞、思、修，開展般若、慈悲、菩提三資糧，並依此三大要素，建構「祈願之修行藍圖」，作為修行的旨趣。此藍圖以圖示之，即為：

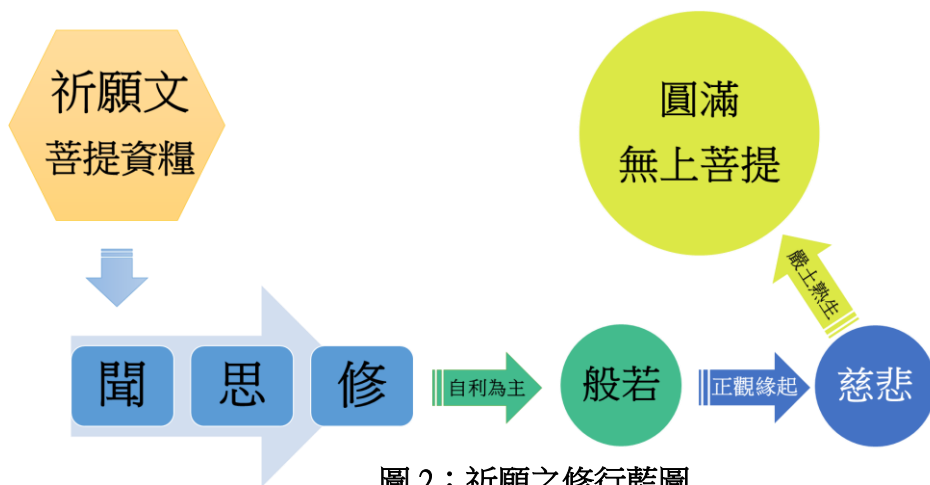


圖 2：祈願之修行藍圖

²²¹ 唐 玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》卷 392，《大正藏》冊 6，頁 1028 上。

²²² 姚秦 鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 100，《大正藏》冊 25，頁 754 下。

²²³ 姚秦 鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 71，《大正藏》冊 25，頁 556 中。

願文中，藉由人間萬事，滋長生命的菩提資糧，將般若、慈悲化為菩提，勉勵祈願者，發起上求佛道，冀求能以自身受用的法喜，本著無盡慈悲心而廣為人說；下化眾生，此即是菩薩道重於自他行願圓成的修持。《祈願文》即是將每一個祈願化為菩提資糧，在日常生活中，時刻當願眾生，發起成就、利益大眾之願，當心中有大眾，即能約束自己不侵犯他人，進而付諸行動，於舉手投足中念念回薰菩提資糧，如此才能使菩提心芽不斷升級，如同諸佛菩薩，經百千萬劫之淬鍊，長養如金剛般之菩提心，成就利樂眾生之菩薩悲願。

以下歸結，透由祈願啟發修行意涵之特性：（一）方便入門，（二）解行並重。

（一）方便入門：揭示眾生平等的真諦

祈願是一種修行，初識時，我們可以問說，那是專屬菩薩的法門，又或是誰可以祈願、誰能夠修行？透過《祈願文》，可以知道願的廣度無遠弗屆，超越人事時地物的障礙，舉凡大人小孩、歡喜失落、過現未來、此方他方、稀世珍寶，乃至一瓣心香供養皆可祈願。它不是一場買賣交易，沒有人我對待的設立，你可以祈願、他可以傾訴、我也可以表白，你要為家人朋友祈求、他想為社會弱勢發言、我則為安身立命著落，無不希望如願以償。然而，以祈願作為解脫道之修行時，深度上則有所區別，此即本節修行藍圖之建構所極欲強調者。

願文中，呈顯了修行的心態，需具有開放、向善的勇氣來自利利他，如：心量要開放、心地要向善，格局要開放、品格要向善，思想要開放、思惟要向善，行動要開放、行為要向善…等。開放，好比空間的無盡延展，猶如「眾生無邊誓願度」的廣大願心，可以擴充修行的力量；向善，則是層次的無窮昇華，如同「一切我今皆懺悔」的懺悔發願，能夠堅定修行的目標，要想所求滿願，端看行者下了多少功夫。

佛的願力、菩薩的願行、凡夫的願心，在於力道強弱的區別，但就本自具足之佛性而言，卻同等廣大莊嚴無礙，所謂心佛眾生三無差別，佛是證悟成道的眾生，眾生是尚未修證的佛。藉由祈願，人人都可昇華自我，依修行藍圖，證大菩提，成就佛道，揭示了「祈願是一種修行」的方便旨趣。

（二）解行並重：強調自覺行佛的實踐

祈願伴隨著意樂行持的動力，內觀自我，明心見性而起信解；外觀諸苦，拔苦與樂而勤行善道，步步邁向心中冀求仍未成就之目標。「內觀自我」，即自覺之訓練，是自我觀照、省察、教育、開發的過程，諸如懺悔、慚愧、認錯、反省、禪思等，種種反求諸己的心行，皆是般若「自覺」的展現。覺，不是創新發明，無中生有，而是察覺發現，本自具足。修行要覺，就是證悟涅槃妙理的智慧，還未開悟的眾生，當然要有覺悟，覺悟什麼？「我是佛」！如此，當能自覺自悟。「外觀諸苦」，是修行的驅策，依四弘誓願，精勤力行、助益眾生的菩提心願，即為慈悲「行佛」的作為。行佛，即是行佛所行，重在修心。大師曾云：

修行即修心，修心是要從內心變化氣質、淨化心靈，淨化自己的思想、身心，長養自己的道德觀念、做人正派。²²⁴

凡能夠信受奉行佛法，將心管理好的人，即是行佛的基本實踐；能於方寸之心行佛所行，而後才能行佛所行於芸芸眾生。願文中，在在流露自覺行佛的教育，將佛法生活化，處處皆是修行的道場，事事都為修行的因緣，好比：嚴以律己，這是修行；以柔軟心尊重包容，也是修行；奉獻服務、慚愧感恩，也都是修行。

自覺行佛，是解行並重的修行。解即是信佛，是自覺的歸依，以提升內在自我；行就是行佛，一切如法而行，重於將法落實在生活中受用。既已信佛，又能發心依法修持，自受益外，更能將自身善法功德，趣向眾生，令彼受益，同證菩提，即是自覺行佛的圓滿完成，亦即是祈願修行之終極目標。

²²⁴ 星雲大師，〈僧侶修持的回憶〉，《貧僧有話要說》，（臺北：福報文化，2015），頁454。

第三節 祈願轉發願之修行

祈願是一種修行，修行的入門，即大師《祈願文》中滿載無量善法之祈願文辭。由本章第一節所析出之內容來看，含括四法印、四聖諦、三學八道、五戒十善等根本教義，及四攝法、四無量心、六波羅蜜、慚愧感恩、尊重包容、敬業樂群等大乘法要，藉由經證，本文稱之為「助菩提分法」或「菩提資糧」。其中，前為基本正見，後為諸佛本懷；前為後之基礎，後為前之開展。細觀《祈願文》中，前與後的比例，可知大乘法要所佔之份量，遠遠超於前之根本教義。尤其文中，不僅為父母師長、親友眷屬，還為失業者、流浪者、受刑人、煙花女子等各種屬性不同之眾生祈願，隨處可見如下文辭：

「讓我擁有感恩的心，報答幫助我的朋友……」（睡前）

「讓我在菩提道上能精進不懈，永不怨悔……」（新春）

「讓所有見聞的人，都能歡喜讚嘆，發菩提心……」（阿彌陀佛）

「世間上還有許多人和我一樣，心慌意亂，不知所措……」（心慌意亂）

「我要為醫護人員祈願——希望他們耐力堅強，事事順遂……」（醫護人員）

「祈求您加被資源回收者，讓他們的貢獻引起大眾的反省……」（資源回收者）

「所有聽經聞法的大眾，都能把佛法帶給親戚朋友們同沾法喜……」（聽經聞法者）

如上所舉，充滿同理心、報恩心、柔軟心、精進心、奉獻心、大乘心之文辭，佈滿字裡行間；為廣大眾生祝禱祈福之意圖，亦於文中充塞流露。因此可說，大師之《佛光祈願文》，是一部引領大乘菩薩行者如何為眾生祈禱祝福之入門階梯，常以此《祈願文》為課誦依據，不斷念茲在茲而相應契入者，必是大乘典籍中所謂「菩薩種姓」者。若非此種姓者，定不與此法門相應。

菩薩種姓，為大乘行者起修之基石，若不具足菩薩種姓，如無糠米，種何能生？《大乘莊嚴經論》云：「大悲及大信，大忍及大行，若有如此相，是名菩薩性。」²²⁵

²²⁵ 唐 波羅頗迦羅蜜多譯，《大乘莊嚴經論》卷1，《大正藏》冊31，頁594下。

文中指出，菩薩種姓具有四種相貌：一是大悲，於一切眾生苦難，能深心哀憫；二是大信，於一切大乘法要，能深心愛樂；三是大忍，於一切難行難忍，能深心承受；四是大行，於一切波羅蜜，能深心實踐。願文中種種菩提資糧之聞薰，即為開發大悲、信、忍、行之增上助緣；藉此助緣，悲、信、忍、行之勢力漸漸開發，菩薩種姓之相貌也就愈趨成熟。

《菩薩地持經》中說道：

有六波羅蜜，是菩薩種性相，令諸眾生知是菩薩。²²⁶

藉由菩薩過去生中，精勤修持六波羅蜜，串習無量善法，即便此生還在種姓階段，都能從其人格特質與舉手投足中，發現六波羅蜜之氣息，依此氣息，了知此人定屬菩薩種姓者。此菩薩種姓，即成佛種姓，以發菩提心為要。從初發心起正願，希求大覺，悲愍有情，深信佛法得以自利利他，遍行諸波羅蜜自性善根，廣修一切大乘法門，盡形壽隨願隨力，方便拔濟一切苦海眾生，終至圓滿無上菩提。

然，此菩薩種姓當如何開發？《宗鏡錄》云：

本性住種姓者，未聞正法，但無漏種無始自成，不曾熏習令其增長，名本種姓……習所成種姓者，此聞正法已去，令無漏舊種增長數習種姓。²²⁷

菩薩種姓，以時間軸方便劃分，可分為二類：一者本性住種姓，即無始劫過去，本自具足，存在於八識田中之種姓；二者習所成種姓，藉由後天增上助緣，不斷薰習開發所得之種姓。本文所謂菩薩種姓，即包括本種姓及習種姓，二者相依相助，相輔相成，缺一不可。

由所引經文可知，住菩薩種姓者，具一切善法種子於八識田中，經由正聞熏習法界等流眾善，如《祈願文》中所聞、思、修之種種菩提資糧，乃至孝順父母、奉事師長、供養三寶、親近善士、聽聞正法、如理作意、法隨法行、密護根門……等，凡能對治雜染、順理益世之法，皆為菩薩種姓相應之善法，悉能助益菩薩種姓之種子勢力茁壯，日久熏成，眾緣和合，即起現行。

²²⁶ 北涼 曇無讖譯，《菩薩地持經》卷1，《大正藏》冊30，頁888中。

²²⁷ 宋 延壽集，《宗鏡錄》卷87，《大正藏》冊48，頁892下。

《成唯識論》云：

要具大乘此二種姓，方能漸次悟入唯識。²²⁸

依唯識宗教義，悟入唯識之次第，須經過資糧位、加行位、見道位、修道位、究竟位五個位階，唯具大乘「本種姓」與「習種姓」之菩薩，才能依循此五之修行次第，成就佛道。此中之資糧位，為初初前行之基，稱為資糧，顧名思義，即積聚種種福德與智慧資糧，以便打好修行基礎，基礎若不穩，要談趣入修行，尚言之過早。譬如遠行之人，必齎持食糧以為路資，行於菩薩道者，當以善根福智，長養菩提資糧，以為修行之資。

資糧位中，種姓菩薩藉由願文，薰聞助菩提分法，過去生中種種修習過之大乘法開始萌芽現行，令此菩薩備感相應，愈加渴望求住其中，仿效諸佛菩薩之大慈大悲，能救眾生於倒懸。此欲一起，種子一現行，勢力一茁壯，念頭一轉換，種姓菩薩即由「祈願」轉向「發願」；由祈求佛菩薩庇佑加被，轉向發心成就佛道、利益眾生；亦即由「被給」的等待，轉向「給人」的修行；由被動轉向主動，開始學習如何發心立願。

由祈願轉發願之過程，圖示如下：

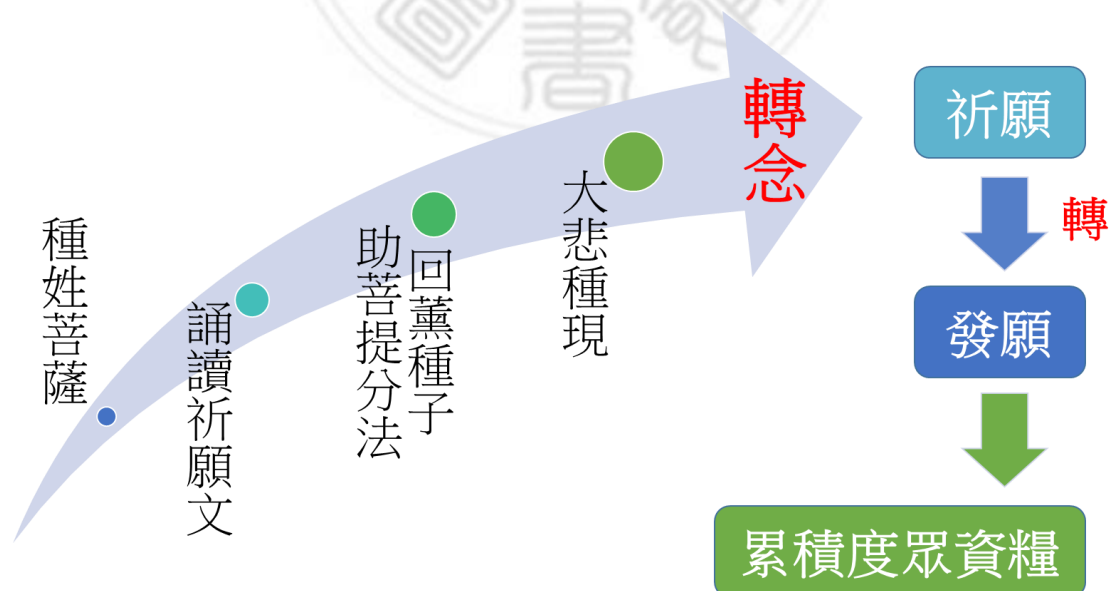


圖 3：祈願歸導發願

²²⁸ 唐 玄奘譯，《成唯識論》卷 9，《大正藏》冊 31，頁 48 中。

《大智度論》云：

獨行功德不能成故，要須願力。譬如牛力雖能挽車，要須御者能有所至……福德如牛，願如御者。若不作願，不得福耶？雖得，不如有願；願能助福，常念所行，福德增長。

229

願之重要，如論所說：「福德如牛，願如御者。」駕御如何，即往何至；以二乘心駕御，行往二乘；以大乘願心駕御，行即大乘。故種姓位菩薩，修行剛起步，福德、智慧都薄，必須要有願力作為前導，相應之資糧，方始具備。然如何發願，才能於薄地凡夫習氣蠢動中安住於修學，不生退怯？當發「四弘誓願」！

《心地觀經》云：

一切菩薩復有四願，成熟有情住持三寶，經大劫海，終不退轉。云何為四？一者誓度一切眾生，二者誓斷一切煩惱，三者誓學一切法門，四者誓證一切佛果。²³⁰

種姓菩薩首先觀察到眾生有無量諸苦：生老病死苦、愛別離苦、怨憎會苦、求不得苦等，此苦回薰至種姓，喚醒其中大悲種子，令其渴望「誓度一切眾生」。然無邊之眾生，如何才能度盡？當繼續發願，「誓斷一切煩惱」，為度眾生煩惱，自己先須無煩無惱；「誓學一切法門」，不用力修學，度眾則有礙，覺行則有憾；「誓證一切佛果」，不成就佛道，則無功無德攝受眾生，令生敬仰歸順。

於是，依止「誓度一切眾生」之大悲心，開展出「誓斷一切煩惱」、「誓學一切法門」、「誓證一切佛果」之四弘誓願；將此願力，念念增強為動力，開始累積福德資糧與智慧資糧。然此菩薩尚未了悟畢竟空理，遇障礙時易生退怯，故於福智資糧之集聚，仍需憑藉因力、善友力、作意力、依持力之輔助，方得圓滿。如《攝大乘論釋》言：

如是福智資糧，云何漸次而得圓滿？謂由因力，由善友力，由作意力，由依持力。²³¹

²²⁹ 姚秦 鳩摩羅什譯，《大智度論》卷7，《大正藏》冊25，頁108中。

²³⁰ 唐 般若譯，《大乘本生心地觀經》卷7，《大正藏》冊3，頁325中。

²³¹ 唐 玄奘譯，《攝大乘論釋》卷6，《大正藏》冊31，頁349下。

因力，即菩薩種姓，為發菩提心、行菩薩道之基本條件；善友力，即親近善知識，聽聞善法；作意力，即內正思惟，如理觀察；依持力，即法隨法行，精進勤修，積集福智資糧。依此四力，令發心立願之志得以增長，幫助修學。然福智未滿、煩惱未斷，如何能不退轉於無量劫中，修此勝行？《成唯識論》云：

修勝行時，有三退屈，而能三事，練磨其心，於所證修，勇猛不退。一聞無上正等菩提廣大深遠，心便退屈；引他已證大菩提者，練磨自心，勇猛不退。二聞施等波羅蜜多甚難可修，心便退屈；省己意樂能修施等……。三聞諸佛圓滿轉依極難可證，心便退屈；引他麤善況已妙因……。²³²

藉由以上之正見內薰，進而積極磨練其心，勇猛無退，堅固熾然，修諸勝行。本文藉《祈願文》析出菩提道上所需資糧，依此資糧開發自性菩提，效法、承擔菩薩願於當來，回入娑婆，成熟有情之終極關懷。菩薩發願之類別，則如《瑜伽師地論》言：

若諸菩薩於其無上正等菩提最初發心，是名「發心願」。若諸菩薩願於當來往生，隨順饒益有情諸善趣中，是名「受生願」。若諸菩薩願能無倒思擇諸法，願於境界修無量等殊勝善法，是名「所行願」。若諸菩薩願於當來攝受一切菩薩善法，攝受一切所有功德，若總若別所有正願，是名「正願」。菩薩大願當知即從正願所出。²³³

由此可知，發心成佛，是發心願；發願受生於六道中利益眾生，是受生願；願於善法中精勤聞思修，是所行願；願修一切善法，願以一切功德回向眾生，是菩薩正願。其以正願為本，其它諸願為輔，出生菩薩大願。

綜上所述，種姓菩薩於「資糧位」中，依祈願薰發，令大悲種現，轉為發願；為度眾生，於聞思修中薰習菩提資糧，善備福智資糧；待圓滿後，進一步加功用行，進入「加行位」中，勤修止觀，降伏能取、所取之差別，契入諸法實相，證得如如；證得之瞬間，即稱「見道」。住見道位菩薩，已於資糧位善集一切善根，於加行位善用一切心，於見道位證得一切智，此

²³² 唐 玄奘譯，《成唯識論》卷 9，《大正藏》冊 31，頁 49 上。

²³³ 唐 玄奘譯，《瑜伽師地論》卷 45，《大正藏》冊 30，頁 543 中。

時即能超凡入聖，進入「修道位」中，起修一切行，斷除一切惑，轉煩惱障得大涅槃，斷所知障證大菩提，盡未來際饒益有情，成熟無上菩提，即是最終圓滿之「究竟位」。

總括菩薩因地之修行，始終發願，若不以發願為增上，終不得於畢竟空中嚴土熟生，乘願再來。又一切菩薩所發之願，必以度眾為本懷；此本懷之建立，又以最初因地中日日祈願之內容為誘因，長時策勵，方始蘊育。如《圓覺經大疏》云：

菩薩因地之時，必發度眾生之願，乘此願力，所生之處，更不退轉，心若疲倦，即憶昔願力以自策勵，常須怨親普度，勿隨憎愛之情。²³⁴

菩薩將豎窮三際，無有間歇廣度眾生之願行，化為勤策勤力之能量，於多劫中無有退轉；即便心念疲鈍，亦能依止願力，調伏憎愛，使令怨親平等，不隨順轉。據此，本研究擷取藏經中，諸佛菩薩、古德先賢之發願內容於後，藉此窺其因地大願之無盡悲心。

「我若在世般泥洹後，若有眾生持名一心信樂，皆悉當得如是戒香。」²³⁵（一切花香自在王）

「聽能生菩薩諸善功德，能具足諸菩薩助菩提法，我等當共護持聞如是法。」²³⁶（護法菩薩）

「願己血肉作甘露味，充滿法界，使一切眾生息貪害意，於未來際獲無上法食。」²³⁷（曇稱）

「我死願作修行僧，出處常與善知識，生身永斷塵中緣，世世踐履菩薩道。」²³⁸（俞南仲）

「吾以三因緣，舍此身命。一見身多過，二不能護法，三欲速見佛。」²³⁹（靜藹）

「若於眾生起瞋害心者，則為違背無量無數無邊世界中現在說法諸佛如來……我今發此一切智心如是迴向，於其中間若發聲聞獨覺心者，則為欺誑一切諸佛。」²⁴⁰（不動菩薩）

「菩薩摩訶薩度眾生，離殺、盜、婬、妄……以此善根，願與一切眾生共之，悉得摩訶般若波羅蜜。」²⁴¹（奉持《涅槃經》菩薩）

²³⁴ 唐 宗密述，《圓覺經大疏》卷2，《卍續藏》冊9，頁384上。

²³⁵ 元魏 吉迦夜譯，《佛說稱揚諸佛功德經》卷1，《大正藏》冊14，頁90下。

²³⁶ 姚秦 鳩摩羅什譯，《持世經》卷4，《大正藏》冊14，頁665上。

²³⁷ 元 曇暉述，《新修科分六學僧傳》卷9，《卍續藏》冊77，頁148上。

²³⁸ 宋 正受編，《嘉泰普燈錄》卷23，《卍續藏》冊79，頁433下。

²³⁹ 元 曇暉述，《新修科分六學僧傳》卷15，《卍續藏》冊77，頁198上。

²⁴⁰ 唐 菩提流志譯，《大寶積經》卷20，《大正藏》冊11，頁111上。

²⁴¹ 北涼 曇無讖譯，《大般涅槃經》卷24，《大正藏》冊12，頁507下。

又如彌陀佛四十八願、藥師佛十二大願、普賢菩薩十大願、勝鬘夫人十弘誓、地藏菩薩「地獄不空，誓不作佛」等，均為諸佛菩薩於因地修菩薩行時，所發利導眾生之大願。此外，菩薩歷劫修行中，常為眾生演說正法，或受熊身、迦賓闍羅鳥身，受瞿陀身、鹿身、兔身、象身、殺羊、獼猴、白鴿、金翅鳥、龍、蛇等三惡道身。²⁴²普現應以何身得度者，即現何身而為說法。如是受生三惡道大願，如瀉山靈佑禪師之「老僧百年後，向山下檀越家，作一頭水牯牛」，²⁴³再如佛陀過去為跋彌王時，「求願作魚：『今我以身除眾生病，持此功德用求佛道，普除一切眾生無量身病意病。審如所願，其有眾生食我肉者病盡除差』」，²⁴⁴虛空神通王亦有「為諸眾生遍滿一切法界海中，娑訶世界薄福下劣諸眾生等，願作大水牛……為諸眾生隨類應現，作大饒益」²⁴⁵。

綜觀上述，匯歸本研究之意圖，主要係確立「祈願是一種修行」，而此修行必然歸導於發願，後依發願，趣向三祇劫所修。而相同之修道次第，在第三章第一節所述大師四個時期的發願中，亦可得到應證。大師初為自己祈願，後為親友、社會乃至世界和平祈願，從「為自己」至第四期時，轉而承擔「我是佛」，發願效法佛陀示教利喜本懷，給予眾生各種善緣，令其種下得度因緣。

除由《祈願文》中窺見大師祈願轉發願之昇華，其相關著作中，大師弘法利生之慈心悲願，亦廣有所載。如一九六九年舉辦「大專青年佛學夏令營」時，抽水馬達故障，沒有水可用，大師遂發願「如果再沒有水來，我願將身體的血液化為流水，供給大眾飲用」；²⁴⁶十九歲罹患瘡疾，師父志開上人送來半碗鹹菜，大師發願「將來一定要從事弘法利生的工作，光大佛教，以報師恩」；²⁴⁷大師初來臺時生活貧困，每每於饑餓中度日，遂立誓願「日後一定

²⁴² 北涼 曇無讖譯，《大般涅槃經》卷 30，《大正藏》冊 12，頁 804 上。

²⁴³ 元 祖光等編，《楚石梵琦禪師語錄》卷 8，《卍續藏》冊 71，頁 587 上。

²⁴⁴ 《菩薩本行經》卷 3，《大正藏》冊 3，頁 119 中。

²⁴⁵ 唐 縛日羅枳惹曩譯，《五大牛玉兩寶陀羅尼儀軌》卷 1，《卍續藏》冊 2，頁 876 下。

²⁴⁶ 星雲大師，〈千生萬死〉，《往事百語—心甘情願》，（臺北：佛光文化，1999），頁 199。

²⁴⁷ 星雲大師，〈佛教對命運的看法〉，《人間佛教系列·佛法與義理》，（臺北：香海文化，2005），頁 18。

要普門大開，廣接來者」。²⁴⁸此外，《人間音緣》²⁴⁹歌詞中，以音聲弘揚佛法的形式，願和一切眾生共享，讓清淨和悅之歌聲繚繞人間，亦得窺見大師發心立願之深廣悲切。如：

「我願作一根蠟燭，燃燒自己，照亮別人」（我願）

「願我有慈悲佛心，救人苦難；願我有般若佛光，給人歡喜」（祈禱）

「我願如橋樑道路，綿延人間的好因好緣；我願如甘泉雨露、叢林老樹」（廣結善緣）

「發願作一陣和風，吹拂枯槁，撫慰創傷；作一彎彩虹，光華萬千，照耀寰宇」（發願）

「我願我身是寬廣的土地，載負眾生離苦難；我心是悠悠的海洋，普渡眾生到彼岸」（我願）

大師一生「以願為師」，從祈願中薰習佛法正見，由發願裡親證無上菩提，皆以大菩薩之悲智雙運，攝一切善法，作諸眾生不請之友。為此，《佛光祈願文》中，不見宗教信仰的隔閡，沒有種族階級的芥蒂，沒有社會職業的嫌隙，沒有年齡學歷的限制，念念祝禱，可以是懺悔罪業、崇敬謙卑、感恩回饋、廣結善緣、堅定信心、服務奉獻等，以此作為長遠佛道之最初修持，強調「願為導御」，依信起願，依願有行，進而自我承擔起菩薩道中所有修行。

本研究以「祈願」為主軸進行探討，從傳統祈願之樸實訴求，到當代《佛光祈願文》之豐富開展，發現願文型態雖有不同，祈願背後至善至美之心意，則貫穿古今，皆由自己擴展至對一切眾生的祝福。同時還藉由佛教中「種姓」思想之延伸，推論此祝福之力量在未來資糧位中，會進一步轉化為發願之誓言，誓為自己乃至一切眾生，成就無上菩提。然解脫道之修行終歸導向「發願」，未來可針對「發願」之意涵深入解析，使「以願為修行法門」之研究，得以更加周延圓滿。

²⁴⁸ 星雲大師，〈要爭氣，不要生氣〉，《往事百語—心甘情願》，頁 78。

²⁴⁹ 星雲大師，《人間音緣·星雲大師佛教歌曲發表會 詞庫》，（高雄：佛光山文教基金會，2006）。

參考文獻

一、經典

- 《佛說造立形像福報經》，《大正藏》冊 16。
- 《佛說作佛形像經》，《大正藏》冊 16。
- 《菩薩本行經》，《大正藏》冊 3。
- 《讚僧功德經》，《大正藏》冊 85。
- 《曆代法寶記》，《大正藏》冊 51。
- 《大目乾連冥間救母變文》，《大正藏》冊 85。
- 後漢 安世高譯，《佛說四諦經》，《大正藏》冊 1。
- 後漢 安世高譯，《迦葉結經》，《大正藏》冊 49。
- 東吳 維祇難等譯，《法句經》，《大正藏》冊 4。
- 西晉 法立、法炬共譯，《佛說諸德福田經》，《大正藏》冊 16。
- 西晉 竺法護譯，《郁迦羅越問菩薩行經》，《大正藏》冊 12。
- 西晉 竺法護譯，《佛說盂蘭盆經》，《大正藏》冊 16。
- 西晉 安法欽譯，《阿育王傳》，《大正藏》冊 50。
- 姚秦 竺佛念譯，《出曜經》，《大正藏》冊 4。
- 姚秦 弗若多羅譯，《十頌律》，《大正藏》冊 23。
- 姚秦 佛陀耶舍共竺佛念等譯，《四分律》，《大正藏》冊 22。
- 姚秦 鳩摩羅什譯，《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10。
- 姚秦 鳩摩羅什譯，《大樹緊那羅王所問經》，《大正藏》冊 15。
- 姚秦 鳩摩羅什譯，《佛說阿彌陀經》，《大正藏》冊 112。
- 姚秦 鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8。
- 姚秦 鳩摩羅什譯，《思益梵天所問經》，《大正藏》冊 15。

姚秦 鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，《大正藏》冊 9。

姚秦 鳩摩羅什譯，《持世經》，《大正藏》冊 14。

姚秦 鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》冊 25。

北涼 曇無讖譯，《大般涅槃經》，《大正藏》冊 12。

北涼 曇無讖譯，《悲華經》，《大正藏》冊 3。

北涼 曇無讖譯，《菩薩地持經》，《大正藏》冊 30。

北涼 曇無讖譯，《優婆塞戒經》，《大正藏》冊 24。

元魏 吉迦夜共曇曜譯，《雜寶藏經》，《大正藏》冊 4。

元魏 吉迦夜譯，《佛說稱揚諸佛功德經》，《大正藏》冊 14。

東晉 佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10。

東晉 瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》，《大正藏》冊 2。

東晉 法顯記，《高僧法顯傳》，《大正藏》冊 51。

劉宋 曇無蜜多譯，《佛說觀普賢菩薩行法經》，《大正藏》冊 9。

蕭齊 僧伽跋陀羅譯，《善見律毘婆沙》，《大正藏》冊 24。

梁 真諦譯，《佛說無上依經》，《大正藏》冊 16。

梁 曼陀羅仙譯，《寶雲經》，《大正藏》冊 16。

梁 僧伽婆羅譯，《解脫道論》，《大正藏》冊 32。

梁 慧皎撰，《高僧傳》，《大正藏》冊 50。

北齊 那連提耶舍譯，《大寶積經》，《大正藏》冊 11。

北齊 那連提耶舍譯，《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 15。

陳 真諦譯，《攝大乘論釋》，《大正藏》冊 31。

隋 闍那崛多譯，《佛本行集經》，《大正藏》冊 3。

隋 達磨笈多譯，《金剛般若論》，《大正藏》冊 25。

隋 智顛說，《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》冊 33。

- 唐 玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》，《大正藏》冊 5。
- 唐 玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》，《大正藏》冊 6。
- 唐 玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》，《大正藏》冊 7。
- 唐 玄奘譯，《成唯識論》，《大正藏》冊 31。
- 唐 玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》，《大正藏》冊 27。
- 唐 玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》冊 29。
- 唐 玄奘譯，《瑜伽師地論》，《大正藏》冊 30。
- 唐 玄奘譯，《辯中邊論》，《大正藏》冊 31。
- 唐 玄奘譯，《大乘阿毘達磨雜集論》，《大正藏》冊 31。
- 唐 玄奘譯，《攝大乘論釋》，《大正藏》冊 31。
- 唐 玄奘譯，《大唐西域記》，《大正藏》冊 51。
- 唐 良賁述，《仁王護國般若波羅蜜多經疏》，《大正藏》冊 33。
- 唐 宗密述，《圓覺經大疏》，《卍續藏》冊 9。
- 唐 波羅頗迦羅蜜多譯，《大乘莊嚴經論》，《大正藏》冊 31。
- 唐 般刺蜜帝譯，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，《大正藏》冊 19。
- 唐 般若譯，《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10。
- 唐 般若譯，《大乘本生心地觀經》，《大正藏》冊 3。
- 唐 般若譯，《大乘理趣六波羅蜜多經》，《大正藏》冊 8。
- 唐 提雲般若譯，《佛說大乘造像功德經》，《大正藏》冊 16。
- 唐 菩提流志譯，《大寶積經》，《大正藏》冊 11。
- 唐 遇榮集，《仁王經疏法衡鈔》，《卍續藏》冊 26。
- 唐 道世撰，《法苑珠林》，《大正藏》冊 53。
- 唐 道宣撰，《廣弘明集》，《大正藏》冊 52。
- 唐 實叉難陀譯，《地藏菩薩本願經》，《大正藏》冊 13。

- 唐 慧立本，〈大唐大慈恩寺三藏法師傳〉，《大正藏》冊 50。
- 唐 澄觀述，〈大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔〉，《大正藏》冊 36。
- 唐 澄觀撰，〈大方廣佛華嚴經疏〉，《大正藏》冊 35。
- 唐 窺基撰，〈瑜伽師地論略纂〉，《大正藏》冊 43。
- 唐 寶思惟譯，〈佛說浴像功德經〉，《大正藏》冊 16。
- 唐 縛日羅枳惹曩譯，〈五大牛玉兩寶陀羅尼儀軌〉，《卍續藏》冊 2。
- 宋 求那跋陀羅譯，〈雜阿含經〉，《大正藏》冊 2。
- 宋 求那跋摩譯，〈菩薩善戒經〉，《大正藏》冊 30。
- 宋 法天譯，〈佛說六道伽陀經〉，《大正藏》冊 17。
- 宋 法賢譯，〈佛說布施經〉，《大正藏》冊 16。
- 宋 法護等譯，〈佛說除蓋障菩薩所問經〉，《大正藏》冊 14。
- 宋 法護譯，〈佛說大乘菩薩藏正法經〉，《大正藏》冊 11。
- 宋 施護譯，〈佛說大迦葉問大寶積正法經〉，《大正藏》冊 12。
- 宋 元照述，〈觀無量壽佛經義疏〉，《大正藏》冊 37。
- 宋 正受編，〈嘉泰普燈錄〉，《卍續藏》冊 79。
- 宋 道原纂，〈景德傳燈錄〉，《大正藏》冊 51。
- 宋 延壽集，〈宗鏡錄〉，《大正藏》冊 48。
- 宋 知禮集，〈千手眼大悲心呪行法〉，《大正藏》冊 46。
- 宋 宗蹟集，〈(重雕補註)禪苑清規〉，《卍續藏》冊 63。
- 宋 宗曉編，〈施食通覽〉，《卍續藏》冊 57。
- 宋 延壽述，〈萬善同歸集〉，《大正藏》冊 48。
- 宋 志磐撰，〈佛祖統紀〉，《大正藏》冊 49。
- 宋 贊寧等撰，〈宋高僧傳〉，《大正藏》冊 50。
- 元 天如則著，〈淨土或問〉，《大正藏》冊 47。

- 元 曇噩述，《新修科分六學僧傳》，《卍續藏》冊 77。
- 元 祖光等編，《楚石梵琦禪師語錄》，《卍續藏》冊 71。
- 明 曹谿述，《禪家龜鑑》，《新纂卍續藏》冊 63。
- 明 如曇續集，《緇門警訓》，《大正藏》冊 48。
- 明 戒顯筆記，《現果隨錄》，《卍續藏》冊 88。
- 清 了梅等集，《徹悟禪師語錄》，《新纂卍續藏》冊 62。
- 清 工布查布譯，《佛說造像量度經》，《卍續藏》冊 01。
- 清 工布查布譯解，《佛說造像量度經解》，《大正藏》冊 21。
- 清 彭際清重訂，《省菴法師語錄》，《卍續藏》冊 62。
- 民國 法尊譯，《現觀莊嚴論略釋》，《佛光大藏經·般若藏》。

二、期刊論文

(一) 中文期刊

- 王三慶，〈從敦煌齋願文獻看佛教的在地化因應〉，《成大中文學報》:21〈2008〉，頁 1-40。
- 王三慶，〈敦煌文獻中齋願文的內容分析研究〉，《新世紀敦煌學論集》〈2003〉，頁 598-620。
- 王三慶，〈敦煌文獻齋願文中的行城活動〉，《敦煌學》:27〈2008〉，頁 1-21。
- 冉雲華，〈諷誦的力量〉，《中國佛教文化研究論集》〈1990〉，頁 1-10。
- 李映瑾，〈敦煌絹畫供養人願文初探〉，《敦煌學》:28〈2010〉，頁 1-18。
- 李曉敏，〈造像記：隋唐民眾佛教信仰初探〉，《鄭州大學學報：哲社版》:1〈2007〉，頁 91-95。
- 芮欣，〈祈禱的現象學—試論當代西方對祈禱問題的人文關注〉，《哲學與文化》:9〈2011〉：頁 129-150。
- 胡彬彬、吳燦，〈明清時期長江流域的佛教造像願文〉，《世界宗教研究》:152〈2015〉，頁 60-68。
- 荒見泰史，〈敦煌本《齋琬文》等諸齋願文寫本的演變—以其與唱導文學的關係為主〉，《敦

煌學》:29〈2012〉，頁 119-145。

郝春文，〈關於敦煌寫本齋文的幾個問題〉，《首都師範大學學報》:2〈1996〉，頁 64-71。

張小嘉，〈編纂佛典的史話〉，《香港佛教》:485〈2000〉，頁 31-33。

張文玲，〈佛教造像從無到有的演變〉，《香光莊嚴》:103〈2010〉，頁 4-31。

陳昱珍，〈道世與《法苑珠林》〉，《中華佛學學報》:5〈1992〉，頁 233-262。

陳曉紅，〈試論敦煌佛教願文的類型〉，《敦煌學輯刊》:1〈2004〉，頁 92-102。

彭悅柔，〈從檔案論盛清君臣抄寫佛經的特色並淺釋文化意義〉，《史學彙刊》:29〈2012〉，
頁 137-186。

湛如法師，〈論敦煌齋文與佛教行事〉，《敦煌學輯刊》:1〈1997〉，頁 66-78。

楊富學，〈敦煌吐魯番出土回鶻文佛教願文研究〉，《敦煌研究》:2〈2006〉，頁 49-54。

盧永琇，〈敦煌石窟〉，《歷史學習》:9〈2008〉，頁 2。

釋大參，〈敦煌異鄉人寫經題記中的「鄉愁與宗教救度」〉，《敦煌學》:27〈2008〉，頁 521-538。

釋如常，〈以翰墨為佛事：從星雲大師「覺有情」世界墨跡巡迴展論其文化傳道效益〉，《普
門學報》:32〈2006〉，頁 4-32。

釋星雲，〈中國佛教階段性的發展芻議〉，《普門學報》:1〈2000〉，頁 2-43。

饒宗頤，〈談佛教的發願文〉，《敦煌吐魯番研究》:4〈1999〉，頁 477-487。

（二）研討會

王三慶，〈敦煌本《齋琬文》一卷研究〉，《第三屆國際唐代學術會議論文集》〈1997〉，
頁 17-68。

王三慶，〈談齋論文——敦煌寫卷齋願文研究〉，《第四屆唐代文化學術研討會論文集》〈1998〉，
頁 273-302。

王開府，〈善生經的倫理思想——兼論儒佛倫理思想之異同〉，《華梵大學第四次儒佛會通
學術研討會論文集》〈2000〉，頁 225-241。

甘宏偉，〈星雲法師對“人間”的關懷——《佛光祈願文》研究〉，《2014 宗教實踐與文學

創作暨《中國宗教文學史》編撰國際學術研討會》〈2014〉，頁 1299-1311。

林聰明，〈從敦煌文書看佛教徒的造經祈福〉，《第二屆敦煌學國際研討會論文集》〈1991〉，頁 521-538。

詹勳光，〈從星雲大師的「為父母親友祈願文」談人間佛教的「孝道」〉，《佛光山研究—2014 年徒眾論文發表會》〈2014〉，頁 436-452。

鄭阿財，〈敦煌寺院文書與唐代佛教文化之探蹟——以四月八日佛誕節為例〉，《唐代文化、文學研究及教學國際研討會論文集》〈2007〉，頁 1-17。

釋如眾，〈星雲大師對人間的祝福——《佛光祈願文》之探討〉，《佛光山研究—2015 年徒眾論文發表會》〈2015〉，頁 416-433。

釋妙功，〈星雲大師《佛光祈願文》宗教詩學意境之初探〉，《2014 宗教實踐與文學創作暨《中國宗教文學史》編撰國際學術研討會》〈2014〉，頁 1313-1343。

（三）碩博士論文

李映瑾，〈佛教願文的發展及其東傳日本研究〉，《國立中正大學中國文學研究所博士論文》〈2009〉。

張耀方，〈敦煌文書所見唐代節慶之研究〉，《逢甲大學碩士論文》〈2002〉。

陳曉紅，〈論敦煌佛教願文類型及其文學性〉，《西北師範大學碩士論文》〈2003〉。

（四）外文期刊

Thomas H. Green Opening to God: A Guide to Prayer. Notre Dame: Ave Maria Press, 2006.

Ulanov, Ann & Ulanov, Barry (1982/2000). Primary speech: A psychology of prayer. Atlanta, Ga. : J. Knox, 1982.

Wirzba Ellis Benson and Norman Bruce. The Phenomenology of Prayer. New York: Fordham University Press, 2005.

三、當代著述

（一）大師著作

- 星雲大師，《人間佛教系列·佛法與義理》，臺北：香海文化，2005。
- 星雲大師，《人間佛教系列·佛教與青年》，臺北：香海文化，2005。
- 星雲大師，《人間佛教系列·宗教與體驗》，臺北：香海文化，2005。
- 星雲大師，《人間音緣·星雲大師佛教歌曲發表會 詞庫》，高雄：佛光山文教基金會，2006。
- 星雲大師，《佛光祈願文》，臺北：香海文化，2000。
- 星雲大師，《佛光教科書：宗派概論》，臺北：佛光文化，1999。
- 星雲大師，《佛光菜根譚》第二冊，臺北：香海文化，2000。
- 星雲大師，《往事百語—心甘情願》，臺北：佛光文化，1999。
- 星雲大師，《往事百語—有情有義》，臺北：佛光文化，1999。
- 星雲大師，《往事百語—皆大歡喜》，臺北：佛光文化，1999。
- 星雲大師，《星雲日記——低下頭》第38冊，臺北：佛光文化，1997。
- 星雲大師，《星雲法語2》，高雄：佛光文化，1993。
- 星雲大師，《貧僧有話要說》，臺北：福報文化，2015。
- 星雲大師，《獻給旅行者365日：中華文化佛教寶典》，臺北：佛光，2015。
- 星雲大師，《覺世論叢》，高雄：佛光，1991。

（二）其他

- 亢升，《印度：崛起中的亞洲巨象》，香港：香港城市大學，2009。
- 王重民主編，《敦煌遺書總目索引》，編號S5544，北京：商務，1962。
- 弘一大師，《李叔同談禪論佛：生活中自有菩提，靜心乃天性智慧》，臺北：威德，2013。
- 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，臺北：正聞，1981。
- 向斯，《書香故宮：中國宮廷善本》，臺北：實學社，2004。
- 呂徵等，《中國佛教人物》，臺北：木鐸，1998。
- 汪娟，《敦煌禮懺文的研究》，臺北：法鼓文化，1998。
- 林清華譯，《祈禱入門》，臺北：上智，2008。

- 南懷瑾，《金剛經說什麼》，臺北：老古，1992。
- 姜亮夫，《莫高窟年表》，P2276，臺北：華世，1987。
- 洪啓嵩、黃啓霖，《當代中國佛教大師文集》卷4，臺北：文殊，1987。
- 郝春文，《中古時期社邑研究》，臺北：新文豐，2006。
- 高楠順次郎、木村泰賢著，高觀如譯，《印度哲學宗教史》，臺北：臺灣商務，1995。
- 莊英章，《文化人類學》，臺北：國立空中大學，1992。
- 程恭讓，《人間佛教：思想研究》，高雄：佛光文化，2014。
- 黃征、吳偉，《敦煌願文集》，湖南：岳麓書社，1995。
- 黃征、吳偉編校，《敦煌願文集》，長沙：嶽麓書社，1995。
- 鄭阿財，《敦煌孝道文學研究》，臺北：十門圖書，1982。
- 魯迅，《魯迅輯校石刻手稿》，上海：上海書畫，1987。
- 龍門文物保管所、北京大學考古系編，《中國石窟·龍門石窟》，北京：文物，1991。
- 韓廷傑，《島史》，臺北：慧炬，1996。

四、古籍

- 戰國 荆軻：《易水歌》，古詩觀止，北京：中國民主法制，2012。
- 漢 韓嬰：《韓詩外傳》卷9，唐宋類書徵引《孔子家語》資料彙編、唐宋類書徵引《韓詩外傳》資料彙編，香港：中文大學，2008。
- 東漢 班固，〈西域傳〉上，《漢書》。
- 西晉 陳壽，〈吳書·劉繇太史慈士燮傳〉第4，《三國志》卷49。
- 劉宋 范曄，〈西域傳〉第78，《後漢書》卷88。
- 北齊 魏收，〈志第二十·釋老志〉，《魏書》。
- 唐 白居易，〈霓裳羽衣曲〉，《全唐詩》卷444。
- 唐 舒元興，〈唐鄂州永興縣重岩寺碑銘（並序）〉，《全唐文》卷727，北京：中華書局，1983。

北宋 歐陽脩，〈志第二十·禮樂十二〉，《新唐書》。

南宋 王灼，〈霓裳羽衣曲〉，《碧雞漫志》卷3。

五、工具書

南朝 蕭統：《纂要》，中華成語辭海。

元 無名氏：《合同文字》，中華成語辭海，臺北：建宏，2002。

清 王昶，《金石萃編》，《石刻史料新編》冊1-4，臺北：新文豐，1986。

清 王昶，《金石續編》，《石刻史料新編》冊4，臺北：新文豐，1977。

清 王昶，《金石續編》，《石刻史料新編》冊6，臺北：新文豐，1977。

清 王昶，《金石續編》，《石刻史料新編》冊7，臺北：新文豐，1977。

六、網路資料

中央研究院數位典藏資訊網。（引用時間：2015年12月8日）

《李君莫高窟佛龕碑》，《聖歷碑》，P.2153卷。（引用時間：2015年12月8日）

星雲大師，〈信仰的價值〉，《二〇一二年九月十一日星雲大師於天津梅江會展中心「夏季達沃斯論壇」》，2016年3月12日，<http://www.merit-times.com/NewsPage.aspx?Unid=299818>。

連憶蘭，〈星雲大師 信願行滋養慧命〉，《人間通訊社電子新聞》，2015年1月18日（引用時間：2016年1月10日），

<http://www.lnanews.com/news/%E6%98%9F%E9%9B%B2%E5%A4%A7%E5%B8%AB%20%E4%BF%A1%E9%A1%98%E8%A1%8C%E6%BB%8B%E9%A4%8A%E6%85%A7%E5%91%BD.html>

陳昱臻，〈2015兩岸筆會 星雲大師：復興中華文化 佛教不可缺席〉，《人間通訊社電子新聞》，2015年5月7日（引用時間：2015年12月4日），

<http://www.lnanews.com/news/2015%E5%85%A9%E5%B2%B8%E7%AD%86%E6%9C%83%20%20%E6%98%9F%E9%9B%B2%E5%A4%A7%E5%B8%AB%EF%BC%9A%E5%BE%A9%E8%88%88%E4%B8%AD%E8%8F%AF%E6%96%87%E5%8C%96%20%E4%BD%9B%E6%95%99%E4%B8%8D%E5%8F%AF%E7%BC%BA%E5%B8%AD.html>。