

Buddhist Hongshi College
2022 APRIL

HONGSHI

眾生無邊誓願度
煩惱無盡誓願斷
法門無量誓願學
佛道無上誓願成

弘誓

Vol. 176

◎ 民國一一一年四月出刊 | 佛教弘誓學院刊行

本期專題

西域美術的漣漪

- 中古佛教藝術導讀
- 佛教養生學與樂活
- 王辰南下新年札記



h o n g s h i

弘誓編輯室報告

將信仰的虔誠收藏在洞窟中，諸佛海會的光芒，為輪迴中的眾生開啟一扇解脫之門。

歷史滄桑，上下求索，世代工匠的巧思妙手，有了佛陀禪定當下的剎那、淨土世界流光溢彩，天上人間、六道群生，佛教藝術的多姿多彩詮釋了每一位眾生心中的神聖。本期專輯「西域美術的漣漪」，讓我們跟隨林保堯教授的步履，走入敦煌、雲岡、龍門。

〈中古佛教藝術導讀〉，就從西域開始，去見識那些「千年以上氣勢宏偉，高聳龐大的石窟、寺院建築、遺址，與華美且精緻的各類佛畫、佛典、文獻、石刻、造像等的重要文化資產。」憶念「佛教藝術曾有過的光輝歷史與燦爛盛世」。上世紀初，西方探險家們「在新疆塔里木盆地的各處遺址上，競相開啟探險活動」，這段歷史的細節及相關研究資料，在〈導讀〉中有詳盡介紹，欲深究者，可按圖索驥。

「人間燈火」欄目，專訪林保堯教授，在臺北師範專科學校念藝術期間，一張來自敦煌的菩薩像，開啟了對於佛教藝術的癡迷，爾後沉潛其中，樂而忘憂。在薪火相傳的21世紀，如何令古老佛教藝術融入新生代？林教授念茲在茲，在色身有限的光陰中，令佛教藝術的璀璨無限延續下去，是發願，亦是傳承的堅守。

「律學今詮」，連載昭慧法師《比丘尼戒經》講記（九），「佛陀制五戒，開宗明義就說不能殺生，這跟世間宗教或者法律不能殺人有很大的差異，可見得這一定是來自於它的基本原理。」為什麼戒律要把人以外的生命納入關切的範圍？護生應遵循哪些基本原則？法師引「阿含」聖教，結合現實個案，令人一掃疑惑，對生命的痛惜有了更深入的認知。

性廣法師教授「佛教養生學」，向來是人氣鼎盛，本期刊載法師應馬來西亞佛教發展基金會邀請，在「佛陀大醫王」系列第四場的演講，〈佛教養生學與樂活〉。文中，法師與主持人陳昌賜醫生的問答實錄，從醫學與佛學的角度，簡明扼要說明身心交感、佛教養生的下手處。

本期「菩提道履」刊載昭慧法師撰寫的〈壬寅新年南下札記〉、〈春節走訪老友林博文校長〉，記錄昭慧、性廣兩位法師南下訪舊友。歲月的年輪雖然令色身衰老敗壞，但這些法師、居士們，依然秉持佛法的正見自利利他，他們的堅毅與超脫，令人想起印公導師，那位「佛教永遠的青年」。在人間僕僕風塵，弘法利生，菩薩道的行者就是如此的義無反顧，精進勇猛，不知老之將至。

四季更替，春來柳綠，在這微熙的春風裡，願人心向善、疫情平息，世界和平！

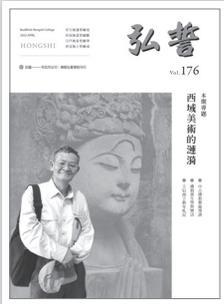
副總編輯 釋耀行

弘誓

APRIL 2022

vol.176

民國一十一年四月出刊 |



封面說明 |

千年來佛教造像，是信仰的虔誠，亦是藝術的璀璨。封面人物，本期專輯「西域美術的漣漪」作者林保堯教授。

圖中菩薩造像，中國四大石窟之一，四川大足寶頂山石刻。

封面設計：釋明一

弘誓通訊（雙月刊）NO.176

導師 | 印順導師

發行人 | 釋見岸

總編輯 | 釋明一

副總編輯 | 釋耀行

美術排版 | 龍岡數位文化股份有限公司

編校 | 釋印悅、釋心皓、翁秋玲

編政 | 黃秀娥、張沛寧、釋心謙、釋傳聞
吳德發、王彩虹

發行 | 弘誓文教基金會

地址 | 桃園市觀音區新富路一段622巷28號

電話 | (03) 4987325

傳真 | (03) 4986123

電子信箱 | hong.shi@msa.hinet.net

弘誓學團網址 | www.hongshi.org.tw

劃撥帳號 | 19139469

戶名 | 財團法人弘誓文教基金會

行政院新聞局出版事業登記證局版台

(誌)字第2541號

中華郵政中壢雜字第49號登記證登記

為雜誌交寄

無法投遞時請退回

民國八十二年二月創刊

民國一十一年四月出刊

ISSN 17292786

CONTENTS

目次

編輯室報告 | 釋耀行

【本期專題】西域美術的漣漪

6 中古佛教藝術導讀

——西域美術的漣漪—敦煌、雲岡、龍門等 | 林保堯

6 ◆前言

6 ◆西域佛教是中土佛教的源流

8 ◆上世紀初列強西域探險成果

13 ◆各地探險成果相關研究專書

22 ◆京都大學雲岡龍門調查成果

人間燈火

34 在色身有限的光陰中，令佛教藝術的璀璨無限延續下去

——林保堯教授訪談錄 | 採訪：釋明一 · 撰稿：張沛寧、釋耀行

律學今詮

42 護生的四個基本原則

——《比丘尼戒經》講記（九）

| 主講：昭慧法師 · 筆錄：釋印隆 · 修潤：釋耀行





現法樂住

57 佛教養生學與樂活

——「佛陀大醫王」訪談錄 | 性廣法師講述、釋印悅記錄

菩提道履

60 壬寅新年南下札記 | 釋昭慧

65 春節走訪老友林博文校長 | 釋昭慧

院務資訊

70 法界書訊：《心靈的交會—山間對話》

71 弘誓護法會成立緣起

72 第二十屆「印順導師思想之理論與實踐」國際學術會議公告

73 「佛教知識論」專題講座

74 暑期「瑜伽師地論」、「部派佛教」專題講座

75 暑期英、日文課程通啟

76 佛教弘誓學院111學年度招生啟事

78 學團日誌

101 收支決算表（111年1月~2月）

102 護持徵信



中古佛教藝術導讀

——西域美術的漣漪——敦煌、雲岡、龍門等

撰文 | 林保堯（國立臺北藝術大學名譽教授）

前言

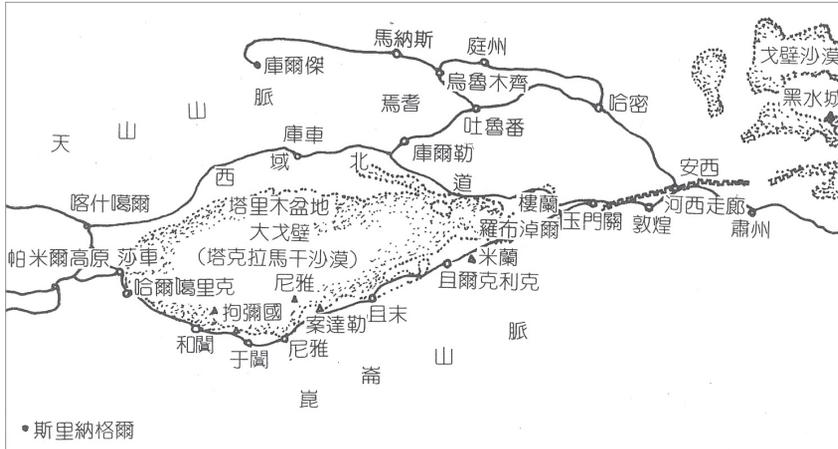
佛教及其文物，源於印度，經於中亞，傳於中土，被於韓日，源遠流長，隨著歷史時間、歷代歷朝的更迭，地域版圖的不斷擴充延展，終於蔚為人類藝術文明的史詩大河，流遍於亞洲各地，甚而異域他方，成為東方世界最大的信仰面積與力量。

正如眾所周知的，「佛教」是亞洲地區藝術文明的最大共通語言，不僅貫穿古代亞洲各國，甚而各地的歷代王朝帝國版圖，及其王族、貴族文化層隙中，而且又無形強力地滲透到偏境部落、人煙罕跡的群社裏，植根於當地泥塊塵土中，真可謂生命強韌，能量無盡。事實上，今天就考古科學觀之，自

南亞起、中亞、北亞、東北亞、東南亞以及中土等的重大發掘與出土文物，皆可見及歷史久遠的佛教各類遺址，諸如寺院、僧院、塔婆、石窟等，甚而各類相關的經卷、文獻、法像、石刻、文物等。特別是以大乘佛教為主的中土漢傳佛教信仰圈，及其周邊東亞的韓國、日本，至今皆可見及千年以上氣勢宏偉、高聳龐大的石窟、寺院建築、遺址，與華美且精緻的各類佛畫、佛典、文獻、石刻、造像等的重要文化資產，在在說明佛教藝術曾有過的光輝歷史與燦爛盛世。

壹、西域佛教是中土佛教的源流

佛教，從印度向外傳播，當傳入西域後，便與西域傳統文化相互融合發



◀ 圖1：斯坦因三次探險圖

展，形成了極有特色的「西域佛教」，不僅有著西方而來的古代希臘、羅馬、波斯等藝術文明遺緒，而且更因相互混攪雜揉，有如再創新生地逐步形成在地特有的新型佛教造型藝術，與著西域代代的生民，相互共生共榮地達於千餘年。若從中土西行求法高僧，如東晉法顯的《佛國記》，唐代玄奘的《大唐西域記》、義淨的《南海寄歸內法傳》、慧超的《往五天竺國傳》等，即可見到千餘年來的當時西域各國佛教信仰文化的榮景盛事。當時，王侯篤信、僧尼夥眾，高僧輩出，精研義理，寫經誦律，法事不輟，供養為尚，是西域各地普遍的習性風尚。再者，配合佛教弘法的建築藝術、石刻、雕塑、繪畫、音樂、舞蹈、戲劇、說唱、變文等佛教藝術亦十分

興盛。事實上，位於蔥嶺以東的古代西域新疆之地，在長期發展中，代代綿延，生息匯聚，形成了不少重要的佛教文化中心。例如，西域北道的疏勒、巴楚、龜茲、焉耆、高昌；西域南道的于闐、尼雅、米蘭、樓蘭等。事實上，可從斯坦因三次探險地圖大略知之。（圖1）再者，佛教傳播擴散行進中的小乘、大乘和密教等，亦都滙聚流布在西域各地，且落地生根。跨域多元的文化背景和開枝散葉的佛教宗派，使西域佛教更加獨特且多樣豐富，同時也使西域佛教藝術更為優異且絢麗多姿。

這樣盛世的西域佛教藝術，因於歷史的偶然，中土自家自漢末、魏、晉之後，華北天下幾為北方胡人勢力所轄領，自十六國、北朝、隋、唐、五代至

宋、遼、金、西夏等，幾乎皆以佛教為立國之基，王朝且以佛教為治國之方，使得千年絢爛的西域佛教成為中土歷史上長期又大量直接、或間接地汲取、移植、轉化的沃土養分，有如生機再造般地內化為中土中古佛教藝術文化的內涵實體與信仰基因。事實上，就中土佛教的發跡開展與形塑發展觀之，漢傳佛教與西域佛教實在密不可分。諸如探悉中土大乘佛教的經典譯註，離不開對西域各地來華高僧的探悉，研究華嚴思想，離不開對於闡佛教的研究，若探究敦煌、雲岡等佛教藝術，也離不開對和闐、龜茲、高昌等的佛教藝術的探究。

著實說，西域佛教就是中土佛教的源流；相對的，西域佛教藝術更是中土佛教藝術的源頭。此源頭自西域起，泛起陣陣漣漪，直至敦煌、雲岡、龍門等，隨著時間全面地達於東土的中古佛教藝術的方方面面。

然而，達有千年歷史的西域佛教，其歷史、信仰與其發展實態如何？尤其藝術造型實體與其樣態形式，又怎能知之？甚巧，上世紀初列強各國的西域探險成果，正填補了空白，提供了賴以知曉的重要素材源頭與各類樣本基因。

貳、上世紀初列強西域探險成果

1899年國際東方學會基於該會法國人塞納（Emile Senart）的提案，於1902年成立中亞探險國際委員會，本部在俄羅斯，支部則設在主要加盟國。是年（1902），還有更重大意義的事件，即在德國漢堡正舉行第13屆國際東方學會，斯坦因就在該次學會會議上，介紹並展示他於1900-1901年間在所謂遙遠的西域，即新疆西南部和南部的考古及地理考察成果。這個展示大大地震動了歐洲考古界，尤其是德國。是年會議還根據格林威德的建議，將該國際學會正式定名為「中亞遠東歷史學、考古學、語言學、民族學國際學會」。

由此觀之，斯坦因（Marc Aurel Stein 第一次，1900-01）、格林威德（Albert Gr nwedel，1902-03）、渡邊哲信、堀賢雄（第一次大穀探險隊，1902-04）、勒柯克（Albert Von Coq 第一次，1904-05）等的各國調查隊，為什麼這麼早地就在新疆塔里木盆地的各處遺址上，競相開啟探險活動，即可知之。然而，這些西方列強為什麼這麼有興趣，開啟那麼遙遠之地中亞等的西域探險調查呢？

事實上，19世紀後半的世界東方學者們矚目的焦點，早已聚集在亞洲的內陸腹地（Innermost Asia），即中土領地的東突厥斯坦，也就是現在的新疆維吾耳自治區及其周邊。原因是，大清帝國在上世紀末的1884年獲致新疆這一行省的新領地。

當時各外國，事實就是以大英帝國為首的列強帝國主義們。他們對這塊大清新行省的關心，真不只限於政治面而已，還及於各方面的興趣。1890年，英國設在印度的總督府，接受了A.F.R.何林的提議，開始下令各地領事們，收集中亞各地的古美術品。再者，往前溯之，十九世紀的30年代起，英國借助於印度的有利地位和阿古柏對新疆侵擾的機會，於1834年至1870年，派遣沃森（W.H.Wathen）等人，在于闐、葉耳羌、喀什與塔里木盆地等地進行考察。接著俄國，亦派人於1870-1885年4次分別對羅布泊、且末和阿爾金山諸綠州進行考察。1897年派出由克萊門茨（D.A.Klementz）率領的考察團還遠赴吐魯番和塔里木盆地從事發掘工作。

然而，首先以考古發掘與地理考察完成古代西域探險調查的，還是以英



▲ 圖2：英人斯坦因

人斯坦因（圖2）在1900-1901年的新疆西域南道探險拔得頭籌。接著的，即是眾所週知的，格林威德、勒柯克、伯希和、大穀光瑞等。其後，此等各家探險調查的一本本正式報告書，成為了世人探究古代西域新疆，以及與其密切交涉的敦煌石窟等，千年來在古語、經卷、文化、藝術等種種課題的重要文獻，尤其是佛教美術，在此地東西藝術文明交流千年生成的互動與影響，更為各家重視，前赴後繼，戮力探解。今，簡略羅列各家的正式報告書，且略述之。

〈上世紀初列強西域探險成果略表〉

探險隊	報告書	翻譯／複刻／出版／備註
斯坦因	1.Ancient Khotan. 2 Vols. Oxford, 1907. (《古代和闐》)	巫新華等，《古代和闐》(共2卷)，山東人民出版社，2009.07。
	2.Serindia. Vols.1-5. Oxford, 1921. (《西域考古圖記》)	巫新華等，《西域考古圖記》(共5卷)，廣西師範大學出版社，1998.01。
	3.Thousand Buddhas. London, 1921. (《千佛洞》)	《オーレル・スタイン千佛洞——敦煌窟院出土の絹布佛教繪畫》，臨川書店，1980年。(大型圖錄，63×51公分，共68幅，原版複刻版，附有藤枝晃教授圖版解說《別冊》。)(此部圖錄為斯坦因和Laurence Binyon共著。)
	4.Innemoast Asia. Vols.1-4. Oxford, 1931. (《亞洲腹地考古圖記》)	巫新華等，《亞洲腹地考古圖記》(共4卷)，廣西師範大學出版社，2004.01。
	5.On Ancient Central-Asian Tracks. London, 1933.	澤崎順之助譯，《中央アズア踏查記》(西域探險紀行全集8)，白水社，1966。
伯希和	1.Une bibliothèque medievale retrouvée au Kansu. Paris, 1908. (《甘肅發現中亞世紀的文庫》)	1.陸翹，《敦煌石窟訪書記》，(國立北平圖書館館刊)第9卷第5期，1935。 2.耿昇，《敦煌藏經洞訪書記》，(收入其下作者中譯本)，2007.12，頁409-438。
	2.Les Grotte du Touen-Houang, Peintures bouddhiques des Wei des tang et Song (Mission Pelliot en Asie central, Serie in-Quarto, I) 6 Tome, Paris 1920-1924. (《伯希和考察檔案》第一卷《敦煌石窟》)(共6卷)	
	3.Grottes de Touen-Houang Carent de Notes De Paul Pelliot, Paris 1980-1992.《伯希和敦煌石窟筆記》	耿昇，《伯希和敦煌石窟筆記》，甘肅人民出版社，2007.12。

探險隊	報告書	翻譯／複刻／出版／備註
格林威德	1. Buddhistische Kunst in Indien, 1893. 《印度佛教藝術》	Jas. Burgess, Buddhist Art in India. London, 1901.
	2. Bericht über archäologische Arbeiten in Idikutschari und Umgebund, im Winter 1902-1903. München, 1906. (《1902-1903 冬季高昌故城及其周邊地區考古工作報告》)	管平譯，《1902-1903 冬季高昌故城及其周邊地區考古工作報告》，文物出版社，2015.12。
	3. Altbuddhistische Kultstätten in Chinesisch-Turkistan. Berlin, 1912. (《中國突厥斯坦古代佛教遺跡》)	趙崇民、巫新華譯，《新疆古佛寺》，中國人民大學出版社，2007.06。
	4. Alt Kutscha. Berlin, 1920. (古代庫車)	
勒柯克	1. Chotscho. Berlin, 1913. (高昌)	趙崇民譯，《高昌——吐魯番古代藝術珍品》，新疆人民出版社，1998.09。
	2. Die Buddhistische Spätantike in Mittelasien. 1922-33. (《中亞後期古代式樣佛教藝術》)	管平、巫新華譯，《新疆佛教藝術》，新疆教育出版社，2006.05。
	3. Bilderatlas zur Kunst und Kulturgeschichte Mittel-Asiens. Leipzig, 1925 (《中亞藝術與文化史圖鑑》)	管平、巫新華譯，《同前書》的〈第六卷〉、〈第七卷〉，新疆教育出版社，2006.05。(此2卷為勒柯克與瓦爾德施密特共著。)
	4. Auf Hellas Spuren in Ostturkistan. Leipzig, 1926 (《中亞發掘記》)	木下龍也譯，《中央アジア祕宝発掘記》，角川文庫，1959。
大穀光瑞	1. 橘瑞超編，《二叢書》(全四冊)，1912-1913。	
	2. 香川默識編，《西域考古圖譜》(全二冊)，東京，國華社，1915	
	3. 上原芳太郎，《新西域記》(上、下卷)，東京，1936	大穀光瑞等著，章瑩譯，《絲路探險記》，新疆人民出版社，2001。

上述〈上世紀初列強西域探險成果略表〉（以下略稱〈略表〉）知，列強競相在西域新疆探險考古發掘的結果，讓沉睡千餘年大致5至11世紀的此地大量佛教遺址、塔寺、文獻、文物等，一下曝露在世人的面前，正式開啟此地的古代面紗，正如前述〈略表〉的各國探險隊的正式報告書，全面的帶給世人新現未知的視野企圖，與無限想像的新知探索。今日觀之，西域新疆一地，大略有如下的意義。

一、有系統的呈顯此地各區域性的各類佛教文物與其特色。大致地說，西域南道有和闐、尼雅、米蘭、樓蘭四個重要地區；西域北道有吐魯蕃、焉耆、庫車、圖木舒克四個重要地區。當然南北二道滙聚的敦煌，即是諸家探險隊爭鋒欲奪的首要地區。例如，斯坦因在南道和闐一地及周邊出土的4至5世紀的泥塑頭像，6世紀的昆盧舍那像、觀音菩薩、地藏菩薩、毘沙門天、地神、訶梨帝母、吉祥天等大乘佛教有關圖像外，還有7世紀印度教的自在天、象神等。再者，描繪地方傳統的6世紀蠶種西漸傳說、龍女傳說和聖鼠傳說、壁畫、板畫，皆極珍奇罕見又具在地特色。北道

圖木舒克一地及其周邊出土物，法國隊伯希和獲致的，除大量的4至5世紀泥塑菩薩、天部、夜叉、僧侶頭部外，還有罕見的6至7世紀泥塑須大拏本生、尚闍利本生、須闍提本生等。德國勒柯克獲致的，則有5世紀的木雕佛像、頭像，7世紀壁畫、泥塑等，皆極珍貴稀有。

二、東西藝術文明交流的連結驛站。斯坦因在西域南道米蘭出土的3世紀有翼天子像壁畫殘片、和闐舊都城址約特幹遺蹟出土的雙耳壺、三耳壺，皆起源於希臘，口緣部和器胎部有相對伸出前後肢獅子和戈臘飛（Griffin），卻又是起源於波斯。再者，布貼之類的染織品上可見到希臘化的戈耳戈（Gorgones希臘三女怪），即墨杜薩（Medusa）顏面，棕櫚紋樣、阿康托斯紋樣，和戴奧尼索斯酒神等。上述實物已成剝落狀態，然發掘量大，正道出從各地帶來的各種西方寫實到了這個地方，重新在此地製作繪製的。

三、多元文化相互交流重疊。樓蘭、尼雅發掘的佉盧文書，正顯示此地在西北印度強烈影響下的事實。樓蘭除了有中土製的山嶽、鳥獸紋織綿外，還有希臘羅馬風味的陰影法表現的赫耳墨

斯 (Hermes)，以及西方製染織品有人頭馬 (Kentauros)。換言之，正傳遞出這是3至4世紀的古代鄯善國是西方世界、印度、中土等文化非常深切交流的關聯地區。尼雅3至4世紀出的木雕傢俱桌腳，可見及西方，甚而西亞、羅馬的影響。

四、獨自西域佛教雕刻式樣。眾所知之，西域古代美術，極其缺乏確切證據，因此在編年上極為不易，大致地說，可推測5至9世紀左右是佛教雕刻藝術的盛期。換言之，犍陀羅的後期泥塑給予西域造像極大影響。西域北道的圖木舒克、庫車的克孜爾造像窟、都勒都爾·阿乎爾 (douldour-Aqour)、吐魯蕃的哈卓 (火州) 等，出土具有濃厚犍陀羅泥塑像的造像。這些泥塑的特徵，在於顏面基於現實的自然表現，即是最好的突顯標誌，頭髮亦是這般地自由處理。這些傳達犍陀羅後期泥塑式樣的造像，在時代上是西域雕塑中的最早時期，一般是位在5世紀前後。不過這些泥塑在許多場合，微妙地混有中印度的笈多影響，這一點是必須留意。例如，圖木修克、克孜爾孔雀洞的木雕像，可見到顯著的笈多式樣。

參、各地探險成果相關研究專書

正如前述〈略表〉的，諸家的古代西域新疆探險正式報告書，迅速地成為世人關注焦點，以及有志於西域新疆美術專家們即展開各面的研究。就中，伯希和的《伯希和敦煌石窟筆記》、格林威德的《新疆古佛寺》和勒柯克的《新疆佛教藝術》報告書中，就是直接針對該地佛教藝術相關研究的重要專著。

伯希和《伯希和敦煌石窟筆記》

《伯希和敦煌石窟筆記》一書，是伯希和 (圖3) 對敦煌石窟最早的一本筆記書本，然而卻是歷經曲折，在法國馬拉松式地共出了近10年 (1976-1986) 才出齊，終完成伯希和生前未能實現的願望。

此書內容編輯，從目錄知，自卷1至卷6及附錄3篇。其中，6卷是以伯希和慣用的「沙州千佛洞」之名，將182洞相當平均地配分在6卷上。例如，卷1沙州千佛洞 (第1-30號洞)，內容為：〈第1號洞：百子觀音仙姑殿〉，接著的就是重要的「當年筆記，有條理、有秩序的整理與記述」，接著有當年「第一手拍攝圖版」，清楚了然。其中的「古老題



▲ 圖3-1：法人伯希和



▲ 圖3-2：法人伯希和於敦煌莫高窟17窟(藏經洞)調查身影 1908年3月

記」最為用功費心；清楚的、漫漶的、不可辨的、被粉刷的、已剝落的等，皆清楚記載。第1洞題記整理出2則，第2、3、4洞皆無，第5洞有一些。第6洞、第7洞題記一下增加極多，多到要劃出方框且編號，以辨識使用，少則15號上下，多到近於40號、65號，可知題識內容的豐富與重要了。整體觀之，此本當年的第一手紀實筆記以及圖版，其價值，毋庸置疑，一定有今日看不到仍需要的題識內容與有價值的參考圖版，尤對敦煌石窟的專研者。

格林威德（圖4）《新疆古佛寺》

《新疆古佛寺》一書，是趙崇民、巫新華所譯，原書書名基本意思是《中國突厥斯坦的古代佛教遺跡》，副標題為《1906-1907年阿爾伯特·格林威德在庫車、焉耆和吐魯番綠洲所進行考古工作的報告》。全書共十一章，其實也是考古探險的11個工作站，自1906年1月27日的庫車，庫木吐拉—克孜爾—基利什以北遺址—舒爾楚克—吐魯番以北的山前古建築—亦力湖—伯孜克裡克—七康湖洞窟群—連木沁—吐峪溝麻紮—高昌故城周邊地區的1907年2月4日止。

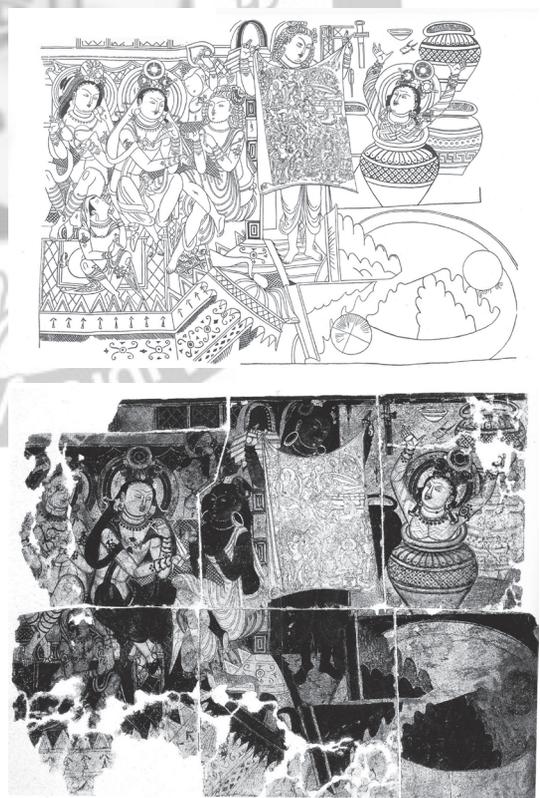


▲ 圖4：德人格林威德

此部報告最為珍貴之處，在於今天仍可見到每一窟調查當時的「現況配置析解圖示」，並一一標號，每一幅壁畫等的調查圖像，都有令人激賞的清晰描繪圖稿，而且有詳細的基本資料，即發現地、位置、尺寸、甚而顏色等，與客觀描述，且參酌各家之說與出處，並比較記述；可惜的是，不少欠缺題意或題材標幟，以及重要的斷代時間等，雖說如此，然而仍是至今無比珍貴又重要的必讀參研專著。

全書，依洞窟一個個的整理，有

完整的描述、洞窟型製圖示並標號、以及黑白圖稿、壁畫細緻描圖等，令人感動，亟欲一頁一頁的讀完。例如，克孜爾17洞窟——畫家洞，13多幅的壁畫描稿，真是獲益。再者，該窟第2區洞窟19，著名的〈阿闍世王悶絕甦醒圖〉（或謂〈如來化跡圖〉，圖5），更不用待言。該窟第1區藥師洞，右側壁上方半面拱頂65幅菱形格的本生故事等壁畫描述，即是。



▲ 圖5：阿闍世王悶絕蘇醒圖

勒柯克《新疆佛教藝術》

《新疆佛教藝術》一書為管平、巫新華所譯的書名，共7卷，前5卷為勒柯克（圖6），後2卷為勒柯克與瓦爾德施密特共著，該書正可見到勒柯克致力於西域新疆美術的一生投入與鑽研成果。全書首卷為雕塑，次卷為其特有的摩尼教袖珍畫，3卷至7卷為壁畫，區以壁畫（一）至（五）。每一卷的內容結構緊扣，卻又極簡，大致為「卷首語」、「導論」、再加「圖版說明」組成。每卷導論中，隨著研究課題有相對的章節，且多寡不一，尤其是〈摩尼教袖珍畫〉這一卷，多至九個章節。然而，每個課題幾乎以發現地點、技術問題、形式風格、圖旨意義等為論述重點。其中，圖版解說正是探究佛教藝術的重要主軸，尤其珍貴圖版更是研讀參究的核心。

綜觀其圖版解說，對於西域新疆美術帶有犍陀羅、粟特、印度以及西方、波斯的文明遺緒等影響等，著力甚深，詳加論述。例如，舒爾楚克（Shorchut）麒麟窟發現7至8世紀〈帶有薩珊裝飾圖案基座上的坐佛〉，據調查時知，原本是一對。其描述重點在基座，即前面花環上有兩隻相對帶有羽翼的鹿，視這



▲ 圖6：德人勒柯克

種幻想中的動物形象最初是經薩珊波斯王朝傳到這裡的美索不達米亞的藝術形象，而後被人們以東亞式麒麟的藝術形式接受並表現出來。然而，這種藝術的表現形式使人們得以追溯到薩珊藝術的原始形象。

伯孜克裡克石窟發現8至11世紀〈回鶻貴族供養人〉，重要性在於這幅在佛教寺院中發現的人物肖像畫，表現的是回鶻王國的王室成員，然而正是突厥回鶻統治時期，換言之，這幅肖像畫，可

以說是第一次伴隨著突厥人的統治而出現的真正肖像畫。

克孜爾發現7世紀〈供養人群組僧〉壁畫非常大幅，有290×105公分。全幅共有9個人物，前5位穿有騎士服的男女，後4位是供養人，有人往往誤認為是歐洲傳統風格的繪畫形式，然作者認為這裡有著晚期古希臘羅馬藝術風格在東方發展的特徵，即這種發展在西方和東方是齊頭並進的。

事實上，在前述克孜爾、伯孜克裡克等壁畫上的繪畫探究中，對於人物繪畫的藝術成分和起源，勒柯克等從傳統印度、波斯（民族）、希臘作了深入的析述，深值傾讀。

松本榮一《敦煌畫研究》

1937年3月，松本榮一推出了劃時代的巨著《敦煌畫研究：圖像篇》一書，迅及震驚國際學界，一下滙聚世人關注的眼光。

就敦煌畫的研究而言，這確是超速又嘔心瀝血的深度鑽研成果。直言之，今天松本榮一書中的每一課題，幾乎都可以再加深度探索，甚而超越他的成果，然而就敦煌藝術的研究面向與寬

廣度、跨距度，甚而鑽研的射程而言，至今尚未有世人可超越他，像他一樣涉及這麼多的不同面向課題，與其鑽研深度。事實上，松本榮一終生未踏上過敦煌的石窟，然而書中的〈華嚴教主盧遮那佛圖〉、〈靈山釋迦說法圖〉、〈雙身圖〉、〈熾盛光佛並諸星圖〉、〈兜跋毘沙門天圖〉等研究成果，至今仍為學界熱議援用探討中。

全書八章，前四章為顯教，後四章為密教等。就中，首章的十大變相，即8至10世紀左右重要代表，囊括了敦煌壁畫絕大部份的表現題材，讓初學者可輕易地閱讀，進入龐大的敦煌壁畫世界。其餘七章，就是列強在西域新疆探險新發現與敦煌有關的各類佛教藝術遺品，幾乎是單鋪作品，甚而殘片等，然而松本榮一卻賦予有系統、有秩序、有結構的統整論述，一篇篇產出「前人未知的再次探險新作」，著實令學界佩服尊敬至今。

綜觀全書，其研究方法應是最為引人注目探求的。細讀全書知，首在大量史料文獻的基本功，即熟讀、思運、論證。換言之，大量史料，紮實精讀、研判圖像、圖文對證，之後，精準命題、

串聯彙整、引證論述。其史料文獻，主要有三類，一、唐宋繪畫文獻，諸如《歷代名畫記》、《圖畫見聞記》、《益州名畫記》、《唐朝名畫錄》、《宣和畫譜》等；二、佛教史籍文獻，諸如《釋迦方誌》、《法顯傳》、《大唐西域記》、《法苑珠林》等；三、漢譯藏經，諸如大乘諸經、密教諸經、佛傳諸經、陀羅尼諸經等。此等史料文獻精準閱讀，系統鋪陳，將過往歐美學者並不那麼重視的各種敦煌遺品，以及因於內容難解，中途被放棄的各類特殊遺品等，經其研判再三，發現具有學術價值的各類圖像，隨即地加以採擷彙整，一一圖文對證論述。例如，密教類圖像，可以〈佛頂曼陀羅〉為例。更甚地，敦煌千佛洞的壁畫經其細心的探討，且從中找到想像不到的珍品或文獻，發現過往從未有的遺存實例，開啟全新的研究領域，說實在此功績大矣。例如，〈本行經變相〉、〈蘇達努太子變相〉、〈大悲變相等〉。

再者，探險的獲取物極多僅是殘片之類，然而正如此書所呈顯的，經其費心鑽研成為了從未見有的嶄新研究成果，實在益於學界。例如，〈十六羅漢

圖〉、〈兜跋畢沙門天圖〉、〈隨求曼陀羅圖〉。

《西域美術：大英博物館斯坦因蒐集品》

1982年，講談社推出羅德瑞克·韋陀編輯、解說的《西域美術：大英博物館斯坦因蒐集品》（以下略稱「大英館」）三大冊，1994年，該社又推出《西域美術：居美美術館伯希和蒐集品》二大冊，共五大冊大型圖錄的敦煌藝術系列專書。每冊有重要代表的彩色圖版，大又精美且有特寫，極富學術參讀研究價值。大英館三冊，是羅德瑞克·韋陀多年研究的成果，故整體編集、解說，井然有序，且體系完整，極有價值，堪稱是目前最具學術參照、研究的大型專書。

每冊有一篇「序文」，是作者對應每冊的專題研究論文，事實即是作者長年探究敦煌美術的新發現成果。首冊序文為〈斯坦因的蒐集〉，以〈絲路與敦煌〉、〈斯坦因的三次西域探險〉、〈大英博物館藏的斯坦因蒐集品〉的三篇專文論述，讓讀者一下清楚地進入百年前的斯坦因探險調查古代西域的歷史背景與時空因由。重要的是，大英博物



▲ 圖7：樹下說法圖，8世紀 絹畫 139x101.7cm 大英博物館

館如何地一步步進行蒐藏作業與保存維護，克盡維護人類藝術文明古物遺產的價值與職責，詳實道出。

第二冊序文，是〈敦煌繪畫〉，以〈初唐期（7世紀至8世紀初期）繪畫〉、〈盛唐期（8世紀）繪畫〉、〈吐蕃期（781-847）繪畫〉、〈五代及北宋初期（10世紀）繪畫〉的四篇專文，論述唐宋時期敦煌繪畫的斷代分期、畫面結構、題材變化，與各個時期的式樣發展、材質表現、差異特色等，堪是作

者長年研究敦煌藝術的重要代表新作。整體觀之，斯坦因蒐集品的繪畫部分，可知以人物為先行的作品是畫家所選取的，不過，一般地說，10世紀的作品，特別是作為繪畫基本的線描和彩色等的表現，已是明顯衰退了。

上述四期的劃分中，盛唐期有大量的壁畫可對照比較，吐蕃期與五代及宋代期，因有9幅有紀年銘記等，利於作品排序，唯獨初唐期，只有慎選作品，研讀判定。其一是著名的〈樹下說法圖〉（圖7），另一是海內外皆知的〈釋迦瑞相圖〉。

前者〈樹下說法圖〉，以一、左下角的婦人供養人像，與7世紀至8世紀的俑及墓葬畫中見到的宮女們表現有清楚的關聯。二、畫面上方圍繞著天蓋的雲，令人不得不起此鋪畫作擅於獨特空間的處理。就是壁畫上也有以同樣的手法，相互交叉改變的表現例子，不過僅限於初唐窟。三、整體觀之，就增加空間和量感表現效果的手法而言，這是初唐畫家們最為關心的。因而，定以此作年代為8世紀初。

後者〈釋迦瑞相圖〉，以一、索普教授早年在《亞州美術》對此作所云

的：「此圖像深具火焰光背，其上有奏樂飛天，頂部則有小舍利塔，這種組合的源頭，只有從6世紀北魏式樣的純粹中土系譜中探求。」二、此作深具墨線特質，例如，唇的表現，當細細觀之，可知是相當投入的，至少以五條線繪製而成，這是8世紀初盛行的形式。到了10世紀初左右，則是以三條線表示。三、畫作中的天蓋飾物，例如天蓋肋木的末端捲起，將屋頂分叉成如坎板狀，再加上色的對比，強調出天蓋的立體表現，細細觀之，極類似初唐期第322窟和盛唐期第45窟的壁畫。因而，定以此作年代為初唐期。歸之，上述四期劃分論述，即應用於其後一幅幅的「作品解說」中。

首冊及第二冊的150幅敦煌繪畫的編排順位與年代排序，即所謂的「年代論」，事實就是作者在「作品解說」中探究的核心課題，也是世人閱讀時的畫線重點。順帶一說，此二冊已有中譯本。

《西域美術：居美美術館伯希和蒐集品》

正如前述，1994年，該社又推出《西域美術：居美美術館伯希和蒐集品》（以下略稱「居美館」）二大冊。

居美館與大英館的最大不同，在於並非如大英館由羅德瑞克·韋陀一人編輯、解說，而是由數位組成的工作群編輯、解說。此點，或許可說明居美館的出版，何以晚至12年之因吧！原因是，原本擔當重要的作品解說者侯錦郎教授，因意外的病倒，只好由同仁所屬的C.N.R.S（國立科學研究院）主持敦煌研究班的米修爾·索米耶（Michel Soymie）教授擔起此解說部分的責任者，再加，增聘佛教繪畫秋山光和、密教繪畫柳澤孝、藏傳繪畫田中公明等多位學者群共同合力撰寫完成的。

首冊序文，由秋山光和、傑克·吉埃（Jacques Gies）二人各撰述二篇論文。前者，即伯希和的〈中亞調查與敦煌繪畫收集〉、〈敦煌繪畫的樣式與變遷〉二篇；後者，即〈8世紀半至11世紀初敦煌繪畫技法與表現 I〉、〈新出二大畫幅「華嚴經變相：七處九會」及「華嚴經十地品變相」〉二篇。秋山光和的〈伯希和的中亞調查與敦煌繪畫收集〉，可見於其他相關資料，可查閱之。次篇〈敦煌繪畫的樣式與變遷〉，分三節論述，有令人深省與發現的課題。首述〈藏經洞繪畫與敦煌壁畫〉的

現況、或歷史。其中繪畫類數量，作者繼1975年秋山光和之後，以〈紀年的敦煌繪畫絹、紙、麻繪一覽表〉，提供了首次的數據，經其探究知，斯坦因的，分藏大英館248幅、新德里272幅。伯希和的，則是以這二冊公開的彩色作品224幅。即一冊99幅，另一冊145幅，其中有20幅是織錦類，20幅是壁畫，大穀的20幅。之外，再加大陸的一些，美國美術館收藏數幅，令人知11世紀初這個不足3公尺見方的的小窟內，納藏了超過800幅的繪畫類作品，想必今後的解明，更增美術史的意義。然而，這800多幅的繪畫作品的下限應是西夏入侵的1030年。

初唐期（7世紀）的遺例，還是以斯坦因的〈釋迦瑞相圖〉遺例為探討對象。此作極大，長310公分、寬200公分，以細墨插線為主，其上施以輕輕的淡彩，異於敦煌畫其他遺例趣味。經其探究後，對韋陀將此作品的製作，推定為此時期的新見解，亦表贊同之意。至於著名的斯坦因收藏品中的〈樹下說法圖〉，作者認為異於伯希和的開元十七年（729）的地藏菩薩立像，經其研究，無寧說視為較伯希和本遲至8世紀中期至後期的。

其次，是傑克·吉埃的力作，他是居美國立東方美術館中國、中亞美術部主任，此次推出〈8世紀半至11世紀初敦煌繪畫技法和表現——居美美術館所藏敦煌繪畫編年試論〉新作，堪是此面極具重要代表的白眉之作。全文篇幅頗長，分成I、II兩篇刊於第一、二冊。此大作，非常值得傾讀學習。

接著，亦推出此圖錄的白眉之作，華嚴經變相二幅畫大作，即〈新出二大畫幅「華嚴經變相：七處九會」及「華嚴經十地品變相」〉，此二幅極為稀罕貴重，亦是敦煌繪畫史上首現的不出世之作。過往對於石窟的龐大變相圖之外，在敦煌到底有否存在類似可移動的繪畫性圖像作品存疑？因這二幅的「新發現」與「初公開」，果然得到了解答「是有存在的」。事實在《歷代名畫記》第三章，就可見到歷史上的記載，即九世紀中葉，在長安、洛陽的寺院有華嚴經變相。再者，一則有關鑑真的記事，即天寶九年（750）在廣州開元寺，看到用白檀木雕刻的華嚴會（即華嚴經變相）。

此二幅雖是佚名畫作，不過卻內含深度的、廣度的且有重要的宗教、歷史

內容。就其法量言，是敦煌製作祭祀儀禮用繪畫中屬最大的，且有二重的重大意義。一、二幅皆是今日眼前基於中土有數最重要經典《華嚴經》，僅只一種的同樣文本，賦予繪畫化的唯一遺存實例。二、這是首次讓我們學習到，這個在技法上雖有類似性，不過形式上是有明顯差異的二個圖樣，事實是依於深度考思的圖像學規劃指示，顯示相互辯證法方式的連結。至於重要的創作者，經其與唐代現存最早遺例，即盛唐期的敦煌第44窟一併考量探討知，應是華嚴三祖法藏（643-712）。法藏是華嚴的偉大學者，於景龍二年（708）首次撰述的傳記中，就有「七處」，這個想必是「九會」的。製作年代，被認為是列屬於晚期五代乃至宋代初期的作品，即10世紀初之作品。

第二幅〈十地品變相〉，就華嚴經圖像言，可謂罕見，幾未見及，故極珍貴。事實上，是可被允許視為「原初的」，即此圖是目前未知，然而卻是正顯示「入法界品」圖像誕生的初階段過程例證。至於「原初的」之意，就繪畫作品言，是具有高度的啟蒙性且比喻性的表現，然而在東亞的佛教繪畫中卻

未被繼承保存下來，頗為可惜，不過，東大寺著名的收藏〈華嚴海會善知識圖〉，事實是基於中土的圖像，與此幅具有共通性的。

肆、京都大學雲岡龍門調查成果

正如上述，上世紀初列強致力於西域探險之際，亦有探險隊前往中土華北山西的雲岡石窟調查。在長廣敏雄1996年的《雲岡石窟：世界文化史蹟》一書〈自序〉中，有云：「1902（明治35）年，東京大學工學部建築史教授伊東忠太，是日本最早踏查雲岡石窟的，並揭示在東方美術史乃至日本古代美術史上，此座文化史蹟佔有其重要地位，是許多影響的源流。」接著又云：「稍遲，法國的東方學者沙畹（Emmanuel-Edouard Chavannes）於1907年調查雲岡，1909至1915年發表成果，刊行於《Mission archéologique dans la Chine Septentrional》。此著作中，首次以圖版刊出不少雲岡石窟照片，又，沙畹給予石窟獨自的編號，此等其後成為歐美學者的研究基礎，並獲致極高評價。」

就日本而言，上述伊東忠太為首

的明治（1987-1912）、大正（1912-1926）年間，就有塚本靖、大村西崖、松本文三郎、關野貞、木下至太郎、常盤大定、小野玄妙及其他諸學者，對雲岡有踏查的，有研究的，不過，就中以常盤大定、關野貞共著的《支那佛教史蹟》卷二，在〈山西、雲岡〉之項，對雲岡的研究作出了從未有的劃時代結論。特別是，自東端窟依序向西的雲岡石窟編號，之後，不僅為一般所認可，甚而我們今天也使用這個石窟編號。目前，就是中國幾乎也採用這個編號。

從上述知，上世紀初雲岡的調查報告，除法人沙畹外，幾為東瀛人士，想必這是因於地利之便，以及最早前往調查的伊東忠太於1902年報告中，「雲岡石佛，其模樣完全符合我邦（日本）所謂的推古式（593-628），即法隆寺式樣」的簡潔論述有關。以下，上述各家略述一二。

伊東忠太「雲岡石窟」調查報告

伊東忠太是上世紀首位踏上雲岡石窟的調查者，其報告有2篇，首篇1902年，次篇1906年。首篇主旨正如開頭長廣敏雄所述。次篇1906年，其重點在藝

術造型及其淵源，即希臘的、印度的與中土傳統的。從其建構的〈系統表〉來看，認為「印度佛教、希臘化的大夏、古波斯的薩珊交流匯融的犍陀羅藝術，可直接地透過蔥嶺以東的西域諸國，以及迦濕彌羅傳進到于闐，再傳進到北魏；當然印度佛教、薩珊也皆可間接地傳進到北魏；之後，皆傳進了日本推古朝」。

大村西崖「元魏佛像」

大村西崖，異於前述的建築史家伊東忠太，是以美術史立場探究雲岡靈巖石佛造像。從其著名的早期復刻版《中國美術史雕塑篇》一書，即可知之，是以美術史視野，縱觀歷代美術文獻等的龐大資料，搜羅出雕塑為主的史料文獻，依時代之序與各類雕塑作品，一一排比對照，再賦予已有「論述脈絡」的總合性見解，確是當時罕見以美術史方法學闡述的研究專書。全書以不易蒐集的「造像記」為主。此等龐大造像記史料排比起來，自兩晉到五代，剛好是本課題「中古佛教藝術導讀」的對應範圍，可完全的對照閱讀，應用發揮，故其功實大矣！事實上，至今仍是研究的

必要上手參讀專書。

在其〈元魏佛教〉一文，正如前述的「精要簡潔」之述，針對雲岡靈巖造像之探，取以藝術學的式樣論開展，從圖像語彙析解入手，詳實道出。大村視其為最早的靈巖石像，以唐代道宣「唇厚，鼻隆，目長頤豐，挺然丈夫相」之謂的造型描述，蔚為此等石像大作的式樣之美，故謂之此崇高雄偉之趣。

至於頭頂形式、坐法、手相及東西藝術交流等，在式樣上，著力於傾向北魏自身獨特的拓拔氏見解。總之，這是曇曜意匠賦予的特徵。吾輩若欲探究南朝及元魏像式的由來，從印度古像探求，是無法獲致任何的相似特徵，應是自中亞的發掘品，縱令當今龜茲、于闐出土物近似犍陀羅，還應自敦煌及高昌故地等，想必才可探尋到犍陀羅式與南朝、或元魏的連結。

小野玄妙「雲岡石窟寺」

1924年，丙午出版社刊行小野玄妙的《極東三大藝術》一書，對東亞代表性的雲岡石窟寺、吐含山釋迦、法隆寺壁畫，即三大地區深具重要歷史性的佛教藝術，作一深度的比較與闡述。就中，雲岡

石窟寺，即大同佛像是其探討重點。

小野對此思慮多年，提出異於當時諸家之說。眾所周知，小野在佛教史，佛教藝術，甚而佛教經典等的堅實素養，極為專精且豐碩。事實上，新修的《大正大藏經》編纂即是重要的一位。基以歷史的立場推論，知大同佛像不是南方笈多系統，也不是北魏拓跋氏的獨特，而是經由西方犍陀羅及西域傳入而來，所謂的大陸系統。

對此主張，以五個理由證之。即一、窟寺構造，二、造像手法，三、造像題材，四、發願信仰的一致，五、列舉歷史事實。就中，燃燈佛授記（儒童菩薩本生）圖像，就只有犍陀羅及西域地方才出現的，此特殊表現正可說明。第四的發願信仰，列舉《法華經》的三變土田、寶塔出現等，以及《賢劫經》等宣說當來彌勒等值遇千佛，得以解脫的思想，皆是敦煌、大同當初主要信仰。第五的歷史事實，眾所周知，在華北統一前，敦煌、涼州一帶早為其勢力範圍。當時涼州就有沮渠蒙遜營造的窟龕，當然此等亦與敦煌佛龕幾無不同，故北魏造像者，怎麼樣都會在此地求取作為藍本。

常盤大定、關野貞「山西雲岡」

正如前述，常盤大定、關野貞二人，對雲岡的研究，作出了從未有的劃時代結論。特別是，自東端窟依序向西的雲岡石窟編號，之後，不僅為一般所認可，甚而我們今天也使用這個石窟編號。目前，就是中國幾乎也採用這個編號。

大體上，可以將小山谷分為三區。自東方向西方推進，第一區為東端的2窟和西端的2窟，可暫定為第1窟至第4窟之名。第二區是石佛寺以西，重要石窟有9窟，即名為第5窟至第13窟。第5窟、第6窟前面，有接著巖壁的大規模四層建築，第7窟前面亦有三層建築。第三區在西方，重要的石窟，有7窟，即名為第14窟至第20窟。

開鑿年代，以第三區五大窟為先，次為第二區，再次為第一區。是首次明確出現五帝身份等的造窟之說。然而第三窟，大佛洞關野貞推定為隋代末期，即隋煬帝為其父及其母文獻皇后而造。此之說法，常盤大定並不同意，援引梁思成、林徽音、劉敦楨三人在〈雲岡石窟中所表現的北魏建築〉一文，「大加反對」。又，造像式樣上，北魏藝術

的淵源於何？頗下工夫，歸之，其藝術淵源除中土傳統式樣外，西域地方的薩珊、罽賓、犍陀羅，中印度皆有，此等相互折衷調和，成就了雲岡造像藝術。又，雲岡石佛與經典關係，實是重要課題。從文殊、維摩刻繪知有《維摩經》、不少的二佛並坐和多寶塔知有《法華經》、太和七年（483）銘文中的「安養光接，托育寶花」知有《無量壽經》、第17窟、第13窟主尊皆為彌勒菩薩，且屢屢刻出龍華樹下彌勒像知有《彌勒下生經》、從佛傳圖及第12窟的三迦葉濟度知有《本起經》、從四面佛柱的四方刻四佛知有《金光明經》、第18窟大佛身上的無數小佛知，可能是與《華嚴經》、《梵網經》有關。

水野清一、長廣敏雄「雲岡石窟」

1938年至1945年（昭和十三年至二十年），京都大學以水野清一，長廣敏雄為首的工作團隊，於大同雲岡石窟展開8年的全面調查，其工作共分四班人馬，即一、攝影，二、拓本作業，三、實測作業，四、發掘作業。此等作業成果，事實皆見於其後出版的《雲岡石窟》各卷上，即每卷有拓本、實測圖、

攝影圖版及各卷本文。發掘作業，以〈雲岡發掘記〉1、2刊於第7卷和第15卷。就石窟調查而言，可謂是史無前例的文化大業工程，尤在其後，1951年至1956年的6年間，京都大學人文科學研究所完整的《雲岡石窟》16卷本，依序出版，更堪稱是人類藝術文明史上巨大的學術成就工程。

此套大著，即16卷本，共32冊的《雲岡石窟》，確是東方藝術史上劃時代的巨獻，更是探究中土漢傳佛教藝術，甚而日韓等，必讀參研的學術著作。事實因於雲岡石窟並非如龍門石窟般的堅硬石灰岩，而是較為疏鬆的砂岩，長期的自然風化與不知的人為破壞因素等，使石窟的內外情境只有每況愈下，多處已不見其原貌，故80年前，正確人文科學調查留下的攝影、拓本、實測圖等第一手資料，不用待言，異常重要，不僅彌足珍貴，且價值無盡。

每卷2冊，一冊本文，一冊圖版，每冊本文，皆以「序章、該洞章節、圖版解說」三部份組成。其中，每洞章節，會依該洞大小，內容多寡等，章節不一，然而最後一章，皆是該洞的特徵專文，例如，「終章：第七洞特徵」。各

冊的序章，皆是一篇精煉的論述專文，非常重要，深具研讀價值。換言之，16卷本就有16篇專文。整體觀之，正是構成雲岡石窟最新的研究方法與體系建構，開啟石窟新境面向與未知領域的深度探求，更形塑該石窟當今新現的研究成果與其藝術版圖價值。此等，正是此套專書至今仍為東西方學界稱道的高度學術成就巨著。若能細細讀完，深入瞭解，對所謂的佛教藝術，即起自源頭印度、中亞、西域新疆、及至漢傳佛教等的各領域，一定具備有基礎以上的實力與知識。其中的各卷「序章」專文，今，列一表格，以備參讀。

各卷專文，整體看，首在雲岡石窟的基本課題，次是以此延伸的相關課題。上述每篇專文，都是實力之作，至今仍是各面研究課題的參讀之作。例如，第4卷〈雲岡石窟的裝飾意義〉一作，對佛龕尖拱龕、楣拱龕、天蓋、繒幕、各類植物紋樣裝飾等，與西方、犍陀羅、印度、薩珊等相關實物、圖像等資料有關且證之。相對的，獸面、拱端禽獸、山嶽及樹林、流雲紋裝飾，卻是取決周漢以來的動物紋、植物紋的見解。再者，傳統宮殿建築，亦不少滙融

京都大學人文科學研究所《雲岡石窟》各卷序章／專文內容表

書名	卷數	本文	序章／專文	附錄	備註
雲岡石窟	第一卷 (1952)	第一洞—第四洞	雲岡石窟序說 雲岡石窟		頁1-10 頁11-13
雲岡石窟	第二卷 (1955)	第五洞	雲岡石佛寺	雲岡金石錄（卷末・頁3-31）	頁1-8
雲岡石窟	第三卷 (1955)	第六洞	雲岡石窟の歴史的背景		頁1-14
雲岡石窟	第四卷 (1952)	第七洞	雲岡石窟裝飾の意義		頁1-14
雲岡石窟	第五卷 (1951)	第八洞	雲岡石窟の調査概要		頁1-6
雲岡石窟	第六卷 (1951)	第九洞	雲岡石窟の系譜		頁1-12
雲岡石窟	第七卷 (1952)	第十洞	雲岡石窟と佛傳雕刻	雲岡發掘記（頁57-68）	頁1-10
雲岡石窟	第八卷 第九卷 (1953)	第十一洞及第十二洞	雲岡圖像學		頁1-20
雲岡石窟	第十卷 (1953)	第十三洞及五峯洞外壁窟龕	雲岡様式から龍門様式		頁1-12
雲岡石窟	第十一卷 (1953)	第十四洞—第十六洞	雲岡以前の造像		頁1-18
雲岡石窟	第十二卷 (1954)	第十七洞及第十八洞	雲岡雕刻の西方様式		頁1-15
雲岡石窟	第十三卷 第十四卷 (1954)	第十九洞及第二十洞	曇曜と雲岡石窟		頁1-12
雲岡石窟	第十五卷 (1955)	西方諸洞	中國における石窟寺院	雲岡發掘記2 雲岡周邊調査記	頁1-38
雲岡石窟	第十六卷 (1956)	補遺・索引	雲岡造窟次第（頁1-5）	大同近旁調査記 英譯魏書釋老志	頁7-12 頁23-103
雲岡石窟	續補 (1975)		第十八洞實測圖		頁1-20

於佛教藝術中，例如屋形龕即是。

第12卷〈雲岡雕刻的西方式樣〉，是極重要的一篇力作，不僅修正了前人之說，也建立細緻深入的見解與說法。首先，對過往西歐學者們、伊東忠太的北印度犍陀羅說，以及松本文三郎、關野貞的，除犍陀式樣外，中印度笈多式樣，才是有極大作用與影響之說，皆賦予修正更改。因為，雲岡的西方式樣淵源已漸漸知曉，犍陀羅美術的研究，當時已更為深入、精密，根本上並非單純的區分為犍陀羅與笈多二種式樣，事實還有第三種的中亞式樣。

就歷史背景觀之，所謂的西域而來影響，可歸為前述的三類，即犍陀羅、中印度、中亞的三種式樣。

犍陀羅式樣，援於馬歇爾（J.Marshall）二期說，一是初期式樣即犍陀羅式樣，二是後期式樣即是印度、阿富汗式樣。然與北魏有關的，主要是後期式樣。後期的印度、阿富汗出現於四世紀，盛於五世紀。其塑像特色，在於再度蛻下形式手法，不僅自由美麗，衣紋的衣襞自由又自然，且有細緻的凹凸波狀，且更成熟，有人謂之，此為犍陀羅式樣的文藝復興。

中印度在笈多王朝的統治下，特別是375至490年期間，是栴陀羅笈多二世和其後繼者在文化藝術的興盛時期，笈多雕刻在此時達至頂峯。然其先驅秣菟羅式，正是貴霜王朝迦膩色迦王及其後繼者時代盛行起的石彫藝術。重要的是，「初期犍陀羅美術在地理上，影響了近於秣菟羅地方的雕刻家，其後秣菟羅式反而影響了犍陀羅式樣」，這一歷史現象事實確是不太為人知之。當然，到了笈多期，秣菟羅的雕刻家仍繼續地製作，到了西元600年後才衰敗。

曇曜五窟巨大佛像來看，中亞沒有石造巨像，故巴米揚二尊東西大石佛，確是雲岡大佛的源流，而且依各洞窟大佛敘述並證之。

雲岡石窟的研究中，「造窟次第」幾乎最為熱議，也最為爭議，各家莫不探求，京都大學團隊亦是，然而，從第16卷「補遺」的專文知，京都大學團隊原在其前各卷，都有對雲岡各洞窟造窟次第結果的探求，不過最後總結時發現有齟齬，且矛盾之處，故而重新再探，在「補遺」中，以〈雲岡造窟次第〉一文刊出，確是深值傾讀，尤其滙整出的兩份年表，一是〈曇曜五窟營造次第年

表〉，二是〈雲岡石窟次第年表〉，深值參考。

塚本善隆〈龍門石窟北魏佛教研究〉

這篇文章，最先以附錄方式出現在1941年東方文化研究所（即後來的京都大學人文科學研究所）出版的《河南洛陽龍門石窟》一書上。這部書，就是以前述的京都大學水野清一、長廣敏雄等，於1938年調查雲岡石窟之前的2年，即1936年3月至5月短時間內田調的基礎資料，作為塚本善隆予以運用鑽研開發的著名之作。此作，正如其恩師羽田亨指出的：「過往史料並非無批判抄出的平板記述，而是擷取匯融與其他文化相關的各種學問，各種資料，及研究成果，進而漸漸開創出新佛教史學研究這一學風盛起的機運」。再者，亦如顏娟英初次接觸此篇文章時的心境感受所揭示的：「作者一再強調，貴族們思慕故鄉，與移情於古蹟的心理；讓我深深體會這樣一位佛教史學者努力貼近古老時代，尊重研究對象的苦心，如此認真用心才使得這篇文章流傳至今。」由此，即知此篇力作歷久不衰的時代性與價值性。

塚本之作，有格局、有架構、更有體系，寬度有之、深度更甚。其格局，首在龍門石窟所彰顯的最重要時代，即五世紀北魏王朝至八世紀盛唐玄宗朝止的300年間，以及最重要地區，即平城至洛陽二地長期間的佛教盛世，開展出中土佛教藝術史與其信仰史的具體大史觀鳥瞰。其架構，即在北魏平城雲岡與洛陽龍門二石窟的各面佛教開展與比較探討，事實此二大石窟持續雕造的龐大造像，不僅留下北魏信仰生活的記錄，長久持續代表北方佛教的全盛期，還型塑此時期的最高代表文化。其體系，顯現在此作有序探究的章節結構上。從「序說」的該窟重要性，及至主力的「本論」，即北魏洛陽佛教的盛衰，與龍門和龍門史料上主要造像記，費心的判讀、析解、詮釋，開展出重要的北魏窟呈現「什麼樣」的佛教？以及龍門造像禮拜的對象「如何地」變化？這二道極度價值意義的答案。

前者，即「古陽洞的法華經」、「賓陽洞的維摩詰經」析解，呈現北魏窟佛教史上的意義，簡潔精練，令人清楚明白。後者，即釋迦到彌勒，就是雲岡到龍門「以釋迦中心的佛教信仰」變遷。

然而，「從釋迦、彌勒到阿彌陀」，則是北魏至唐代禮拜像變化的精要之處。而此，直接精確的闡述說明，一清二楚，令人完整得解。其寬度、深度，即在前述300年間，兩大地區，兩大石窟，各類造像銘記、歷史事件、帝王更迭，經典信仰等，盡在「本論」的龍門造像記龐大史料析解中，一一驗證，更一一鋪陳，進而得解要旨。

此篇主力，正如前述，在於龐大龍門史料造像記的精確解讀與駕馭驅使，因於作者在佛教史學的優異素養，諸如佛教史籍、佛教經典、金石古文、諸家譯註等的精實造詣，慎選出足以代表貴族、僧尼、集團三類造像記，經其析解探述，直接揭示：「此座龍門造像信仰的本質與其意義」，深入精要，獨特釋解，重要大矣。今，摘要如下。

一、歸依為「釋迦—彌勒」的相繼二佛。此釋迦佛為自天而降，生於我們所住的人間之佛，在宣說現已漢譯諸經之後便進入涅槃。換言之，彌勒菩薩將來會成為此土人間世界佛的這一特點，特別為人們所歸依。

二、龍門地接帝都，在強大的北魏帝王實力籠罩下，誓願文多表示為皇

帝、為國家昌隆祈福，反映北魏佛教的國家性格。同時這也是現世人間性格的表現，與唐代厭世的、彼土的淨土教義佛教呈現對比。

三、北魏造像，不僅止於上述的貴族、僧侶、集團，還包括庶民男女，其造像的主要動機都是出於為亡故近親的追善，實與家庭道德主義為主幹，重視祭祀祖先的漢家社會習俗，正相應合。簡言之，這是結合家族主義、祖先崇拜的道德習俗，而引導進入中土佛教的造像。

四、指導造像的佛教徒，容許釋迦佛之教包含了三乘（聲聞、緣覺、菩薩）與二乘（大小乘）的深淺諸教；同時進而將小乘歸趣於大乘，以大乘菩薩乘為佛教，展開出以一佛乘收編三乘的佛教教義信仰。換言之，即以大乘佛典作為特別指導。更具體地說，就是基於《法華經》、《維摩詰經》這類大乘佛典作為特別指導。此點，在雲岡石窟，龍門的賓陽洞、古陽洞等北魏龍門代表窟上，都已明確顯示。

五、造像記處處見及的，「共與一切眾生，咸同此福」、「普為眾生，咸同此福」等願文等，可知強調共濟利

他菩薩大乘佛教「共濟共生」思想。由此，王公貴族祈願一切蒼生同福同願的造像，使摻雜排列於下級官吏與庶民的造像之間，使如此上下階級之間的差別，不就融合在共同的佛教信仰嗎？而且也使得王公貴族和庶民可以同時成為歸依者。

松原三郎《中國佛教雕刻史論》（本文篇、圖像篇）

此部《中國佛教雕刻史論》，是作者積40餘年之功完成的大著，共4大冊，本文1冊，圖像3冊，事實此部論著前後有過三次編輯。本書的本文篇，除20篇專論外，有插圖、圖版要項等。其中「圖版要項」，極為珍貴，已是研習中土造像工作者必讀必參的工具書。其中，共收錄5至11世紀的圖像篇3冊，共877鋪的造像基本資料，即每鋪有造像名稱、收藏地、年代、材質、尺寸、狀況，接著，便是重要的造像記內容等7個資料。尤其造像記，短者有之，長者有之，然而要費心到可以刊出，供大家方便閱讀檢索，直白地說，就是開頭前述的，「那就是積40餘年之功」，始可盡達的境地。這一點，事實就是此部論

著極度重要，且令人尊敬的價值之處。筆者經常使用該書中的造像記，多年下來，總覺得這部龐大造像記的資料庫，作得極為到位好用，彷彿作者一生投入此道學門，戮力展現的治學生涯與學術胸襟，永遠地服務一代代的學習者。

此部論著特色，旨在佛教藝術的探究上，除了前述的石窟龐大數量的造像外，另闢蹊徑，從可移動、被分散、未受重視的單尊造像，即金銅像及石窟外的石像，在中土佛教彫刻史論研究上，開啟未現的新境面向與新生領域。

一、就雕刻藝術本身而言，雕刻式樣的交流與變遷，是為最有意義的探究課題。由此觀之，此類單尊造像群，不論金銅像、石像，是為敏感，不僅積極顯現前述的價值意義，深切地說，在雕刻藝術課題上，開啟了最為重要的區域性特色。中土地大物博，東西南北大地，各有各色各樣的信仰文化，區域之間的造像有著種種的性格，差異頗大，幾乎是各個分別獨立的區域式樣，故欲見其各個區域相互交流，且強烈趨向每一時代的統一式樣，是為雕刻史亟欲戮力開創的課題。若能據以單尊造像來探討，是為有力可行，且事半功倍。事實

中土大地，就是在各個區域的式樣獨立性和時代統一性的磨合、衝撞，且相互排斥的關係上，發展了千年的佛教雕刻史論。

二、就北魏王朝言，愈至後期小像愈多，尤至北齊，正如河北曲陽修德寺大量出土的白石小像。事實這些大量小像，正可說明北魏洛陽貴族佛教文化的沒落，與佛教文化的地方分散。其結果，反而提供了造成庶民佛教文化興盛變遷的檢討基準。再者。更為確切的說，這些小像一般甚為類型化，所謂的名品，甚少。換言之，並非代表每個時代的大雅之作，而是數量極多的類型化集團性作品，易於被視為等閒，甚而無用之類。事實上，非也。毋寧說，在其類型中仍有一個個的生命蘊藏著，因此每個作品實有代表等同時代式樣的造作，因此這個類型化的作品集團，即是時代系譜的明確標示。事實唯有如此的理解，才能認識這些小像的重要。事實上，從最近的李靜傑、田軍的《定州白石佛像》一書，即可知之。

三、單尊造條，大者也罷，小者也罷，造像銘記上可見及珍貴的文獻史料，例如造像主身份、造像時間、地

點、對象、發願各類事件等，提供了多面的研究可能與各種有意義課題開發，進而開發在某一區域的時代式樣與其獨有特性。例如，眾所周知的，河北曲陽修德寺白石造像，松原三郎藉以天保九年（558）的「龍樹菩薩」銘記，開啟學界獨特首現的「龍樹菩薩」之說。1993年春，山東省兗州市泗河發現的一鋪〈北齊河清三年（584）邑義人造阿彌陀像記〉的造像記，卻揭開了北朝最早期有阿彌陀信仰，且被清楚證明的答案。

四、此部專著，另一價值處，即在中土佛教雕刻史的系統建構與有意義課題的開發與精進論述。全書共研擬出20章課題，自北朝金銅佛概論開始，以至北魏、南朝、隋唐、宋、五代止。例如，東魏石雕，魏齊河北派白石像、山東諸城出土造像、齊隋金銅佛、西魏至北周的造像進展，特別是，北周的黃華石四面像課題。隋代主力在其式樣的成立，唐代則以玄宗朝，及中晚朝唐代造像為主，五代至宋則為一單元專題。

再者，各篇之述，別於前述二家。首以每尊像，以眼見手驗為尚，再依以造像史上發展的可探動線，相對的，檢視各面歷史文獻、發生事件，尤其是造

像記內容的精確析解，相應對照各各圖像元素，以期建立造像式樣系譜以及演變趨勢，尤對不同區域信仰的特殊性、多樣性，開發有時代意義的造像特色課題。此等，可見於其後的中文版「本書摘要」中。

小結

上世紀初列強開啟的西域探險成果，著實引起海內外學界的陣陣漣漪，對所謂的中土中古佛教藝術，確是極為重要的開門與指引，猶在敦煌、雲岡、龍門三大石窟探究上，進而開啟大量的研讀治學之功；尤其，伯孜克裡克、圖木舒克（圖8）、庫木吐拉、焉耆、庫車、克孜爾、高昌遺址等出土的佛教文物，與其最接近的敦煌石窟確實有著極為近似的相互影響體系。若與雲岡石窟比較，從諸家的研究知，已不止於西方犍陀羅式，還有印度·阿富汗式、中印度笈多式與中亞式的佛教造像影響。

然而，在龐大的西域出土繪畫類素材中，諸如絹畫、麻布畫、紙畫、漆畫、木板畫、版畫、壁畫等的表現形式與內容等，除了松本榮一1937年的《敦



▲ 圖8：圖木舒克 托古斯薩來寺院B址塑像

煌畫研究》業績，向前推進前人未有的一大成就，即一一解題，彙整圖像論述且賦予考據論結外，然而，對於重要的年代論，始終尚未盡達理想。最近英人韋馱、日人秋山光和、以及法國國立科學研究院（C.N.R.S.）、居美美術館傑克·吉埃等，在新近出版《西域美術》5冊中的戮力求解，堪稱是近年在敦煌繪畫年代論的最大成果，意義非凡。然而尚有極多未見的當年出土佛教文物，仍待各國打開胸襟公開刊出，才不枉費當年各國探險家亟欲打開東西藝術文明交流「千年之謎」的苦心真諦。◎

◆礙於篇幅所限，本文紙本版刪除所有注釋。但網頁版全文（連同注釋）將刊登於佛教弘誓學院網頁。

在色身有限的光陰中，令佛教藝術的璀璨無限延續下去

——林保堯教授訪談錄

時間 | 2021年5月2日

地點 | 佛教弘誓學院

採訪 | 釋明一

撰稿 | 張沛寧、釋耀行

林保堯教授，日本國立筑波大學藝術學研究科藝術學博士，曾任國立臺北藝術大學文化資源學院院長、國立大阪大學外國人客座研究員、國立藝術學院傳統藝術研究所所長、美術史研究所專任教授。

曾榮獲教育部九十二年度（2003）優秀教育人員、第三十五屆（1999）中華民國畫學會「金爵獎」（繪畫理論）、教育部八十四年度（1995）社會教育有功個人「教育文化三等獎」、《台灣美術全集7·楊三郎》（藝術家，1994.11）「新聞局八十三年（1994）藝術圖書類金鼎獎」、《線條·線條》

（東華書局，1993）「新聞局八十二年（1993）兒童圖書類金鼎獎」、《中國玻璃藝術》（台灣省教育廳，1998）「教育廳87年（1998）金書獎」。

記憶中的老宅

民國36年12月21日，六家東平村林姓聚落群「忠孝堂」，今新竹竹北高鐵站附近，一個孩童呱呱墜地。在兒時的記憶裡，堂中，有三層堅實土牆圍繞著寬廣的曬穀場，中有三合院，三合院後面是一個水圳，幼時看起來總覺得很大，不敢靠近，周邊尚有青青竹林、果



◀ 印度秣菟羅博物館。（林保堯教授提供2005.01.29）

園、菜圃等星羅其間。

光陰荏苒，這座堅固的老宅也因久無人居，瀕臨倒塌，林教授重返家園才發現已被徵收，成為現在的「交通大學客家學院」前的開闊廣場。記憶中老家右邊是林保仁縣長老宅及一座土地公廟、一顆好大龍眼樹，左邊是林光華縣長老宅。其實，此一條龍的院落歷史悠久，在淡江學院求學期間，指導教授林衡道老師曾帶著他到這裡作田野調查，並告訴好多原不知道的林家種種。爾後，慢慢詢問長輩們，方知這是祖先250多年前，自廣東饒平到台灣，經營數代慢慢蓋起的一座一條龍的客家大聚落

群。現在有整修好的古蹟「問禮堂」，當年練兵射靶的圓形廣場前，亦有清朝咸豐年間起的5支大旗桿聳立沖天，目前是當地一座活生態型古蹟民俗文化村。

一張來自敦煌的菩薩像

林教授自述，小時候並沒有特別在畫畫，日據時期，外公畢業於現今的臺北師範，媽媽這一輩承襲了書香世家的家教，家裡的藝術氛圍很好。記得在臺北師範專科學校念藝術的時候，有一學期是木刻版畫課，學期結束後暑假沒回家仍在畫室刻繪版畫。有一天，班導師



▲ 1993年林保堯教授出版《法華造像研究》藝術家（林保堯教授提供）

周瑛老師給了一張很奇特、滿滿裝飾的頭像，說可以作版刻製，為此用了一個暑假的時間認真地製作。這個刻繪作品讓他印象深刻，過了許久才知，這是來自敦煌的菩薩頭像。「菩薩是什麼？敦煌又是甚麼？」在北師時，想知道卻毫無頭緒，直到後來才發現，對於佛教藝術的癡迷竟是從那時起便悄悄種下。

北師畢業後，一邊到小學教書，一邊在淡江大學念夜間部，接著留在淡江當助教，系主任翁蘇倩卿教授十分照

顧，建議他找時間請教系內教授們寫升等論文。同時，接受在系內教日本史，亦任中央圖書館日韓文室主任鄭樑生教授的指導，才大略知道「敦煌」這個名詞是什麼，以及其歷史等。而佛教藝術則是受到教授日本古典文學史的林衡道教授啟蒙，他雖畢業於東北帝國大學經濟系，但知悉西方研究的犍陀羅佛像、菩薩像等令後輩大為佩服。

之後，經常到中央圖書館日韓文室找相關書籍閱讀，慢慢的作筆記，五年多逐漸累積較為深厚的學術資源。隨後在淡江學院內升任講師，承蒙翁蘇倩卿主任、林衡道教授寫推薦信，終於申請到筑波大學藝術學群藝術學科入學許可證。到了筑波大學才知道，在日本若要進入師範學校體系以創作為主建立的藝術專業，最完整的養成學校就是筑波大學藝術學群，這讓林教授如獲至寶。在師範學校教書一定要會畫、會寫，做教材、還要學習理論，除此之外還要通曉藝術史，整個學習的內容非常紮實。筑波大學的藝術學群、醫學學群和體育學群在同一個校區，總圖書館裡將佛教學和人類學、歷史學放在第一學類，可說非常受到重視。

古老佛教藝術融入新生代的契機

佛教藝術的方法學訓練是圖像論辯，簡單來說，幾百年來同樣的圖像課題有那麼多人研究，大家都得突破前人學者才能發表新的觀點，因此會有很多辯論的時候。在這個過程中用到很多圖像文獻，除了第一手的經典，還有高僧的著述，接著是各種歷史文獻，尤其是過往未著力的造像銘記，是重要第一手，然多不為研究者所重，此中可看到千年來佛教造像的種種價值，尤在造像信仰面與其生命力量。過去老師曾告訴他，做宗教研究的人一定會牽涉到信仰問題，對此絕不可忽視，尤在做學術研究的過程中，佛教圖像的正義就在解讀論辯中，這是圖像研究應堅持的中心，如此一來便不會在比較各派別的優劣中迷失。當別人評論自己的文章有誤時就該修正，學術才會是真理，也只有讓更多年輕人知道佛教圖像是真理，既可以作為學術也可以是信仰，這樣佛教才能融入年輕一代不斷傳承下去。若只將佛教當作信仰，反而會窒礙佛教的流傳，畢竟年輕一代從小到大都接受西方的教育思維，受到科學與真理的養成，不



▲ 1996年第一屆民族藝術傳承研討會暨出版品發表會會場（林保堯教授提供）

會輕易接受僅是信仰的佛教。佛教最大的生命力就是其本質純淨，有其他學問不可企及之處，但若沒有撰寫、科普出來，鼓勵年輕人去接觸、認識，那帶來的影響力就會大打折扣，非常可惜。

很多時候要專注做好一件事是不容易的，林教授感慨的說，其實自己也很想回去畫畫，但只要想到佛教藝術的科普始終沒有建立一個有系統的體系、書庫來支持，便無法撒手不管。很多國外的科普雜誌、專書等在推廣佛教藝術，但都是外文且印製精美，我們頂多只能拿來做教材讓學生整理，卻無法將這個學門推廣普及到大眾之中，這是很可惜的。因此林教授持續耕耘同行研究出書，像近年的《定州白石佛像》、《印度聖跡巴弗大塔》、《彬縣大佛寺》



▲ 1996年第一屆民族藝術傳承研討會-暨出版品發表會-專書出版 (林保堯教授提供)



▲ 1996年第一屆民族藝術傳承研討會-暨出版品發表會-影音、CD片出版 (林保堯教授提供)

等，希望能將佛教藝術推廣出去。佛教圖像的研究，經過思考思辨才能成為屬於自己的學問，這個思辯過程，需要靠紙本來支撐，僅憑網路資源效果就會很有限。林教授帶領團隊自己教、自己寫、自己出書，儘管如此，面對不同學員還是會有不同的教法。例如：同一張圖像，在研究所、大學部、或者是來到學院，都要用不同的角度切入介紹，這也是自我訓練的過程，如果沒有這樣訓

練自己，就很難將佛教藝術轉變為更寬廣的社會精神。

台灣有很強的內在生命力，舉例來說：半導體技術本來是美國、日本的強項，但為什麼最終台灣在半導體大戰中勝出，在國際市場上佔有一席之地？就因為台灣受限於各種條件，當人們發現有可以努力的方向，便會努力做到世界第一。同樣的，以佛教而言，如果能有佛教藝術的投入，讓它更快的進入年輕一代的視覺世界，成為生活中的一部分，圖像、影像會比經典的傳誦更容易貼近年輕一代。將佛教藝術科普化，動漫化走入年輕人的視野，再進一步把佛教思想內涵推廣出去，這就是我們努力的方向。然而比較可惜的是，從某些網站的經驗可以看到，當這些藝術作品轉為網路資源，其中有著商業市場利益的氛圍強些，佛教本身的生命反而被削弱。因此應該要有另一個網頁群做第二階段的、第三階段的深入，強化佛教自身的價值。

冥冥之中自有因緣

在學習佛教藝術的過程中，多少會因突來狀況調整人生的做法和看法，

那就是努力歸努力，任何事情卻在冥冥之中都有因緣定數。2013年初退休的時候，年底特別安排住院做了完整的身體檢查，整體上沒有太大的問題，但心臟有個異樣的狀況，醫生之間討論了很久都沒有定論，因此推薦了四家醫院，叮囑他一定要到心臟專科做更精密的檢查。於是到了家中附近的仁愛醫院複檢，發現心臟冠狀動脈分叉的地方有V型的堵塞現象，轉診到台大醫院，台大一一位中壯的年輕醫生看了以後認為這類症狀確定要動手術。在多方評估後決定動刀時先用心臟內科內視鏡手術試試看，如果不行再交由心臟外科切開胸腔接手處理，結果心臟內科內視鏡一次就成功了。隔天心臟內科主刀醫師來巡房，拿一張名片給林教授，才發現竟是心臟內科內視鏡手術的權威黃瑞仁醫師親自操刀。於是特別請教他，既然內視鏡手術是可以成功的，為什麼諮詢了那麼多醫院，多數還是建議要做傳統的心臟外科手術呢？他告訴林教授，內科導管手術時需要用氣球先將血管撐開，才有辦法讓支架進入，台灣有數個病例在這個過程中血管被氣球撐爆出血，病人當場死亡。因此醫師大都不再做這個手術，風



▲ 林保堯教授攝於印尼日惹普蘭班寺（林保堯教授提供 2006.06.23）

險太大。

12月做完手術後，每三個月要回診一次，2016年底在一次回診時，剛走進台大醫院看診間，心臟突然衝撞得很厲害，醫師聽他口述馬上開單，隨後送到急診做心電圖檢查，接著躺在病床上被送進到新大樓的急診部，看著藥劑順著點滴進到體內後逐漸失去意識，等到下午醒來急救已經結束了。醒來以後，家人告訴他，寬謙法師在新竹的永修道場為他誦《藥師經》迴向，接著集結了一台車的人到台大醫院一起守候。隔天，醫師告訴他：前一天的狀況俗稱心臟癲



▲ 東方文化遺址保護聯盟台北國際學術研討會(與會學者閉幕式合照 (林保堯教授提供 2011.02.07)

癩，要請這方面的權威醫師為他做電燒電療手術。隔天送進手術室，裡面有七位醫護人員，像是五位醫師、兩位護理師，跟上次做手術時只有三位醫護人員很不一樣，手術時間長達六個小時，終於結束後特別向主治醫師請教，醫師才告訴他，這次的手術不同於上次從動脈下手，而是從靜脈，靜脈有兩條，分別一邊進去、一邊監控，因這類病症的突發狀況很多。除此之外，上次動刀的動脈有舊傷，因此也需要一組人員跟儀器監控動脈，所以整個動刀的醫療團隊就較龐大。出院後隔了一個禮拜回診，林教授見到這次為他主刀的游醫師，看完診後也沒拿藥，醫生特別說明：心臟精密醫學能預測八成的心臟疾病，少數無法預測的就是他這次遇到的這類心臟癩

癩，通常是來自家族遺傳，一旦遇到了都很危險，不過只要能在黃金時間接受治療，便能一勞永逸不需要吃藥。

這是佛祖保佑，一般這樣的狀況發作，做CPR也救不回來，心臟一抽筋，在原理上就是跳動的太多，所以心肺復甦是沒有效果的。後來聽到不少人談起身邊有很多人的病徵也是類似這樣，但都沒有救回來，親人都很不能接受，因為一切都來得很突然。而他居然能在發作當下就在醫院，馬上做緊急處置，順利完成手術，活到現在。從那之後就知道，這條命是有任務的，一定要把所知所學整理出來，讓此生不空過，這是佛教給他最大的影響——佛祖保佑。

在色身有限的光陰中，令佛教藝術的璀璨無限延續下去

秉持著將佛教藝術推廣下去，走入年輕族群的使命感，林保堯教授於學界、教界持續努力耕耘，亦建立不少佳績。自1985年代起，林教授即致力於大學美術史的教學，憶起那段時光，不由得感慨，因時值台灣經濟奇蹟，股票萬點時代，臺北藝術大學圖書館在此經濟

基礎下購齊許多大型圖錄，擁有傳統藝術研究中心，並具備各類藝術專業教學人才與空間設備。政府也開始重視本土文化、傳統藝術，開啟許多大型計劃。林保堯教授參與其中，成為國內本土傳統藝術的一大重要推手。其後大陸旅遊開放，研究生，甚而大學生，幾乎每一學年上完後，便按照美術史的朝代更迭，暑假到洛陽龍門、敦煌莫高窟、山西大同雲岡、山東青州造像、北齊鄴城造像、寧杭南宋造像等現場學習，培養了不少現在第一線研究教學後備人才，撐起國內美術史的一片天。

中國自文革以來，許多佛教文物遭遇不可復原的毀滅，但仍有不少佛教藝術品流落在外，若能將這些藝術品奉請回原地安座重生，是十分具有價值的事。2002年12月，林保堯教授參與了法鼓山捐贈山東寺四門塔阿闍佛首，隨後又在2014年參與葉景成捐贈正陽古佛於河南正陽縣，2016參與佛光山捐贈北齊趙郡王高歡敬造釋迦像佛首於河北博物院的事前作業。不僅記錄下這些歷史性的時刻，更為佛首的背景、歷史典故、流落緣由書寫專文，期能藉由媒體的熱度與焦點，讓更多人知道佛像藝術



▲ 林保堯教授翻譯之《西域美術》2冊於2014年出版
(林保堯教授提供)

背後的故事。2011年，東方文化遺產保護聯盟與國立臺北藝術大學合作，舉辦「從南亞到台灣文化遺產國際學術研討會」，林保堯教授組建工作團隊，與會學者眾星雲集，一齊為保存東方佛教藝術遺產努力。並在研討會閉幕式，促成東方文化遺產保護聯盟與臺北藝術大學正式簽訂學術交流合同，透過這些國際的NGO文化組織、大學院校的學術合作，往往能在無政治力渲染下打破許多外交困境，建立更長遠及長久的國際交流網路。2013年退休後，林保堯教授仍致力於佛教藝術的推廣和維護，參與講座、研討會，協助圖集翻譯與出版及資料庫等，期許能在色身有限的光陰中，令佛教藝術的璀璨無限延續下去。◎

護生的四個基本原則

——《比丘尼戒經》講記（九）

主講 | 昭慧法師 筆錄 | 釋印隆 修潤 | 釋耀行

一、將人以外的生命納入關切的範圍

戒律學不是一條一條規範而已，它是本於佛法的基本原理「緣起」，將護生的精神具體化，然後把中道的實踐加以條文化的一門學問，我們舉「在家五戒」作為例子就很清楚。怎麼樣具體化、條文化呢？佛陀制五戒，開宗明義就說不能殺生，這跟世間宗教或者法律不能殺人有很大的差異，可見得這一定是來自於它的基本原理。從緣起法看眾生平等，所以護念所有眾生，而不單只護念人類，要維護全體生命的尊嚴，跟維護人的共同利益所制定的法律不同，這就是很大的分野。其次，為什麼戒律

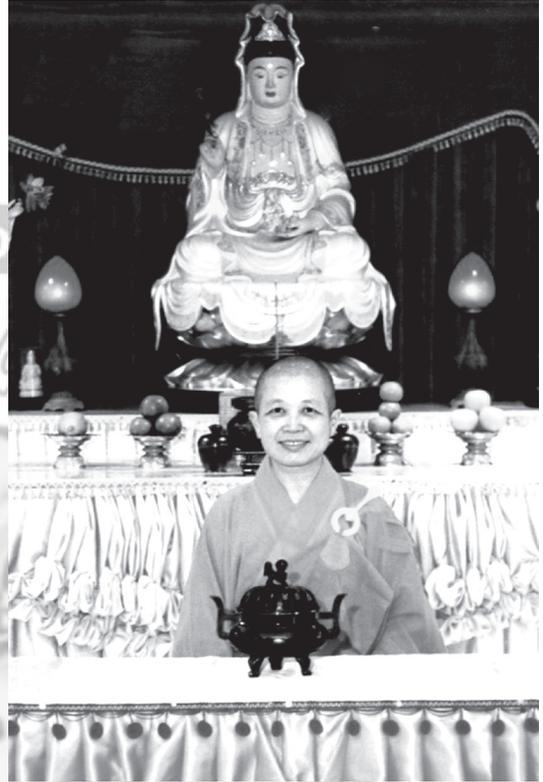
要把人以外的生命納入關切的範圍？原來依緣起的理論出發，必然會關切所有眾生的平等性，包括感知的平等、感知能力的平等，法性的平等，乃至於包括佛性的平等。然後依於緣起的法則，每個眾生有自通之法，因此他也有設身處地來感知眾生苦樂的能力。所以當佛陀制定戒規的時候，並不是愛怎麼制定就怎麼制定，他深刻地思考到生命的問題，每一個生命本能的感知能力跟趨樂避苦的心態，所以「護生」只是護念人類是不夠的，一定要護念跟自己同樣有感知能力的一切眾生，也因此佛制五戒第一條就是不殺生戒。

其次，要看出家戒律，出家戒律數以百計，如果再加上一些不成文的習

慣法，那就更多了。所謂不成文的習慣法，是那些還沒有成為具體的波羅提木叉學處之一，但是也是我們生活中應該要遵守的一個習慣性的規範。原則上出家戒與在家戒有很大的差別，但是它還是從護生的精神延續出來的，出家、在家的最大差別，不是剃髮染衣的法相、不是戒律條文的多寡，而是角色功能的差異。出家人必須要遠離情欲，這就是所謂的「不得非梵行」，「梵」就是清淨，不得有非清淨之行，所以比丘、比丘尼戒淫戒是第一條，是不能犯淫行。為什麼會有這麼大的差別？不是說兩者之間價值觀有差別，而是要突顯出家的角色，這是一個特殊的角色，所以不能夠有情欲的行為，因此把它放在第一。如果這一條沒做好就跟在家人沒差別了，並不是說比不殺生還重要。

二、佛言：「我不與世間諍」

制戒的原理是什麼？作為一個專業修道人、又兼專業的傳道人，比丘與比丘尼組成的修道團體有另外一個重要任務，就是要令正法久住，要讓正法能夠長久流傳於世間。這不是為了意圖攻佔宗教地盤、前面所說的我所愛，我愛我



▲ 93年11月28日起至12月11日，昭慧法師應會本法師之邀，赴高雄元亨寺三壇大戒會講授《比丘尼戒經》。(93.12.8 檔案照片)

的佛教，我要我的佛教能夠征服天下，那還是控制欲，那是「我所愛」。所以，不是為了要讓自己的宗教耀武揚威壯大於世間，征服其他宗教，而是為了護念眾生，只有令正法久住，才有機會一代又一代的弘傳緣起、護生、中道的正法，讓眾生離苦得樂。從這裡大家也看到佛教的一種很深刻的精神，在那麼多的價值裡面，護生的價值是最偉大、

最重要，所以不可能為了擴張我的宗教、為了令正法久住，去攻打其他的宗教跟族群。為什麼？因為護生才是基本法，如果佛教擁有了這個世界，可是卻付出了要犧牲生命的代價，那麼這個佛教在世間就失去了意義，它已經違背了基本的護生精神。

所以我常說「一切是有因有緣」，你看許多的教主在這個世間會被迫害，或者是教徒跟著他往往要產生殉教的行為，非常慘烈。釋迦牟尼佛出生在各種宗教環伺的背景中，婆羅門教那麼強勢、東方又有許多各種各樣的宗教理論，但是他卻可以平和的過一生，沒有受到壓迫、迫害、摧殘。為什麼？因為他不會為了要宣揚他的理念而去推翻別人的一切。當然，人家如果問到他什麼正是法？他還是如此而說，但他不會主動挑釁別人，在《阿含經》裡有一段故事讓人非常感動。我們知道，印度到現在還有耆那教，耆那教是一種苦行外道，佛陀曾經跟著耆那教學過六年的苦行，那個教派叫尼犍子，尼犍子外道有個非常聰慧的徒弟，被他的師父派命去向佛陀問難，問了許多刁鑽的問題，希望問倒佛陀，沒有想到佛陀非常平和的回答他，他聽了以後覺得很有道理，

於是他跟佛陀說：「他願意皈依在三寶之中」，他甚至於發願，「從現在開始，我不要再供養我以前的師長了。」結果佛陀竟然回答他說：「你依然應該要護持你的師長，因為一切眾生依食而住。」所有的眾生要依於飲食才能維持他的生活，「住」就是安住。

佛陀是這麼仁厚的去看待其他宗教，他並沒有那種喜悅說：「好，我又征服了一個，看吧！你們有什麼了不起的，被我降服了吧！」沒有，他既不主動挑釁別人，即使別人挑釁了，也不把別人當作征服的目標，而是看到了眾生的基本需要，每一次都一定回歸到問題的基本面。為什麼弘揚佛法？豈不是要帶給眾生安樂嗎？如果說跟著他一起走，就必須要去摧殘別人生命的安樂，或者說搞到自己為了要跟人鬥爭而顯得不安樂，那佛陀弘法有什麼意義可言呢？所以就是這樣溫厚的心理，使得佛陀並沒有因為他所說的教法，全盤跟其他宗教不一樣而受到強烈地迫害。他甚至於不驚動、不擾動現有的一切禮俗，沒有強制地從生到死安排一套禮俗。婆羅門教的禮俗規定得非常嚴，一個人生下來到死去，每一個細節都有相關的禮俗。就像現在我們看到的天主教、基督

教，也是從生到死所有的行為都有被規範，所有生命中的節慶都有一套禮俗。佛陀甚至沒有這些禮俗，我們知道現在慢慢出現的各種的殿堂禮儀，是後期才出現的，他就盡量不去擾動這些文化。為什麼？他說：「我不與世間諍」，我的目的是給世間安樂，不是要去跟世間鬥爭的。護生才是前提，為了護念眾生，這一套的生命哲學豈不應該要讓它正法久住嗎？有了這套生命哲學，才知道如何安頓自己的生命，如何善待他人的生命。所以為了護生，必須要讓正法維持下去，這是出家人的重要任務。

佛陀雖然對所有的宗教都不排斥、相安無事，但是如果這個宗教或者這個社會的某種行為是會傷害生靈的，他依然譴責。所以在《阿含經》中，他甚至於就公開宣告：「凡是用祭祀殺豬、宰牛、宰羊，讓那些牲畜嚎叫悲苦，卻希望透過這種祭祀的方式獲得福利，那是無有是處，不可能達成，只會招來無邊的罪殃。」你看，當看到生命在痛苦狀態的時候，他可不怕得罪人，所以他不願意跟世間鬥爭，不是來自於他怕得罪人。記得我曾經告訴大家，不想得罪人，那個還是為了要保護自己的心態，所以他不是為了保護自己不跟他者爭，

而是跟他者鬥爭違背護生信念。可是該開口的時候，他依然開口，因為他如果不開口，也同樣違背了護生的信念。在跟世間其他的宗教、道德習俗之間，如何拿捏分寸與人相處，佛陀是表現得最好的典範，值得我們學習，時時記得護生，為護生故要令正法久住。

三、「以暴止暴、以瞋止瞋」， 只會帶來更多的瞋恨跟暴力

當然這也不是沒有後遺症，世間凡是有正面的就會出現反面的一些效應，佛陀沒有強制性的把這一套佛法理念，融合成為一套一套的生命禮俗，固然在當時的社會裡面，他跟現有的宗教禮俗沒有衝突相安無事，但是這也帶來了一個問題，就是當遇到其他的宗教迫害的時候，佛教比印度教就脆弱多了，到了西元十一、二世紀回教入侵，佛教幾乎全面被滅絕。為什麼？回教要剷除佛教很簡單，只要針對這些僧伽藍、精舍，屠殺這些僧人，把裡面的文物都燒光，佛教就被摧毀得差不多了。一個沒有禮俗的宗教，只有心靈的修為，只有法的智慧在書本裡跟講堂上，沒有密切與人民結合滲透到生活的底層成為禮俗，那

當然是危險的。聽說那爛陀大學當時被燒了三個月，相對之下，印度教也一樣被殺戮得很慘，可是他們還是挺過來了。為什麼？因為它全面禮俗化，伊斯蘭回教徒入侵，縱使可以殺一兩個教士、一兩千個祭師，但是你不可能把所有人民都殺光，那是整個滲透到人民心靈深處所有的儀式禮俗的層面。所以佛陀護念生命不與世間諍，相對來講，我們這個溫馴的族群，也會有付出代價的時候。有時候想想也覺得很感慨，印度後來幾乎全面的伊斯蘭跟印度教化了，佛陀被印度教徒供為其中諸神之一，給予他應有的禮敬，但是已經不把他當作是至高圓滿的覺悟者了。

另外一方面，像現在印度跟巴基斯坦常常有一些緊張的鬥爭，特別是在東北區的喀什米爾，「喀什米爾」大家如果有讀印度佛教史就知道，那是「迦濕彌羅」。迦濕彌羅在貴霜王朝時代，曾經是佛教強盛的地方，曾幾何時，連巴米揚大佛都被砸爛，那邊已經沒有佛教了，連古蹟都被摧殘到這樣的程度。有時候想想，這可能就是護生的佛教要承擔的一些痛苦。你敢殺人，應該可以留下一席之地，可是當你堅決反對殺人的時候，任何的戰場你就只有退場的份。

人生的戰場上，國家與國家、民族與民族、宗教與宗教，你不能拿起刀來殺人，這是非暴力的佛教護生精神，當然你就是退場。但護生的精神，會讓人有一種對生命疼惜的感覺，我寧願他的生命可以在這個世間平安存活，即使他改信了其他宗教，我也不願意把他拉為跟我一派，共同跟其他宗教戰爭。

所以到後來，高僧大德就遠離了印度的土壤，轉進到西藏，轉進到南傳佛教國家去。因此正法久住是相當不簡單的事情。佛教有個良好的歷史紀錄，沒有迫害、沒有戰爭，但是沒有迫害與沒有戰爭的背後，相對付出的代價就是，佛教在某些有宗教劇烈鬥爭、族群劇烈鬥爭的地方，被迫遠離，來保存那個地區人民的生命，避免捲入到兩大集團殘酷的鬥爭之中。所以做為佛弟子特別要瞭解，令正法久住是相當嚴肅的一件事情，而且它除了堅持還是堅持，那個堅持又必須是非暴力形式的堅持。看起來當然是有吃虧的地方，但是我們不只是從那一節歷史來看，在整個人類歷史的洪流裡面，是不是這樣的一種方式，其實是對人類、對於生命來講比較好的選擇。你可以很清楚的看到，到現在伊斯蘭跟印度教之間都是死對頭，伊

斯蘭跟基督教之間都是死對頭，彼此殺戮甚慘。但是在這個互相殺戮的世間，他們彼此鬥爭暫時放過了佛教，可見得佛陀的教誨還是有道理的，以暴止暴、以瞋止瞋，終究只會帶來更多的瞋恨跟暴力，和平不會因此而降臨，應該還是要秉持護生的理念堅持下去。最起碼我們可以自我安慰說，你看阿富汗的政權跟其他外國勢力的鬥爭、中東的種種戰爭，沒有佛教徒參與其中。

四、離此二邊說中道

比丘、比丘尼擔負的責任跟居士有所不同，居士當然也應該好東西就要跟好朋友分享，也要就自己所能盡力護法弘法。出家人切斷了情愛的關係，讓自己不會專注愛一個人，而可以疼惜很多人；切斷了許多的求生存、在世間謀名利的葛藤，所以能夠專心修道弘法，因此出家人作為令正法久住的住持者，這也是必然的型態。把握住了護生的根本精神，令正法久住的制戒目的，這些出家規範的受持者，才能善調惡業長養善良的品格，才能讓僧團在契應正理的前提下，因應瞬息萬變的時代以及文化差異很大的社會。這是非常重要的，時

代社會變遷迅速，文化差異如此鉅大，如果我們沒有常常回到「令正法久住」的制戒目的，把握住「護生」的根本精神來思考問題，某些時候我們可能會自我侷限了弘法利生的能力，甚至與「護生」、「正法久住」的目標，背道而馳。

就像之前告訴大家的，那麼一個偉大的禪師，由於擔心自己在其他非南傳佛教國家，沒有辦法持好他這種戒，甚至於不太願意出國弘法。那你想想看，弘法不是最重要的一件事情嗎？東亞國家或者西方文明國家，怎麼可能停留在南傳佛教那種鄉下農業社會的型態？還怎麼可能讓你繼續托鉢？寒冷的地方你怎麼可能只有繼續穿那種三衣？天寒地凍的地方你怎麼可能打赤腳呢？諸如此類非常多的問題，如果因為這樣，就使得這些持戒者不敢邁出他自己熟悉的農業社會環境，那是不是表示說，佛法只能夠在那種農業社會的地方生存。那不是違背了令正法久住的理想嗎？我曾經看過一家佛教雜誌，在訪問一位西方的弘法人士，這個西方人後來還俗了，他也是南傳佛教的比丘。還俗的理由，他說如果具足比丘的身份，真的不方便在西方社會弘法，所以乾脆就還俗。這讓

我們覺得很迷惘，令正法久住不就是出家人的責任嗎？怎麼會以一個出家人的身份，反而不方便令正法久住，必須要改成在家人，不要被這些戒律約束才能夠弘法？這出了什麼問題？這個戒律的內容，是不是解讀有問題？這些都值得我們深思。

更何況在文化差異變化很大的社會，如果你沒有令正法久住的心，其實是寸步難行的。當初古大德來到了中國，為了弘傳佛法留在中國，可是中國沒有那種印度的沙門文化，印度沙門文化，乞食沙門是受到尊敬、受到供養的，可是中國社會，只要看到乞食就把他當做乞丐，那麼你如何讓中國社會的人民對於乞丐生起尊敬心，想要聽聽他的說法呢？所以很自然的，佛教傳到中國這些地帶的高僧，都改變了托鉢的生活型態，改成僧伽食，在寺院中炊事。所以，他們做了一個最正確的決定，如果當年他們堅持一定要托鉢，要持好托鉢的戒，那搞不好他根本不為中國的文化社會所容，然後這些人被當作討飯吃的、混飯吃的社會邊緣人。佛法它的尊貴性，如何呈現在漢傳佛教的社會？因此面臨著自己要托鉢，這是一種價值判斷；面臨著要弘法，這是另外一種價值

判斷，這兩種價值放在你的眼前，你要選什麼？這個時候中道的精神就出現了，我要無私的去做相對最好的抉擇，即使持這個戒對我而言很重要，但是為了利益眾生的緣故，我寧願赴湯蹈火在所不辭，鳩摩羅什就是這個樣子。鳩摩羅什來中國之前，曾經就有人給他預言，說「你如果留在西域、留在印度，你就不會破戒，可是如果你到了中國是有可能破戒的。」可是鳩摩羅什選擇到中國，他要翻譯經典、他要弘傳佛法，結果他真的破戒了，呂光那個大老粗國王，覺得頭腦那麼好的人基因沒有留下來太可惜，所以硬是塞老婆給他，讓他生下後代。對鳩摩羅什來講，這是相當痛心的一件事情，但是鳩摩羅什永遠被我們懷念，不因為他娶了老婆而讓我們鄙視他，為什麼？他做了中道的選擇，他把自己的利益放在一邊，去選擇令正法久住。

所以戒律的持守，常常要回到基本面去思考：我們要不要令正法久住？我們是否符合護生的精神來持守這些戒法？否則的話，保守僵固而不知應變，甚至於麻木不仁，成為讓人討厭的教條主義者。這個對於你自己、對於佛法的弘傳、對於眾生都沒什麼幫助。但是

另外有一種人，他認為戒律是二千多年前的，跟現在根本不合用了，除了不殺、盜、淫、妄根本四條戒以外，其他都不要管了。這也錯誤，你怎麼知道其他都不要管？你想當然爾，認為時代不同了，其實裡面很多的規範現在還是適用，適用與不適用之間，應該拿來全盤檢視。怎麼檢視？當然「緣起、護生、中道」，把緣起、護生、中道這樣的一個脈絡，加以具體化、條文化成為規範，然後制定出來遵守這個規範。所以，一樣是不離中道的，要離此二邊而說中道。哪二邊？一邊是漠視規範不以為意；另外一邊，就是謹守教條而保守僵化，這是戒律本身的真精神。

五、護生的四個基本原則

接下來，可以從這條護生的脈絡，提醒大家四個基本原則，這四個基本的原則對於我們未來讀戒律，可以有一些檢視性的幫助，讓我們去檢視這些規範，有沒有違背這些原則？西方有兩個倫理學家他們發現到，世界各國有各種不同的道德、各種不同的理論，來制定行為規範，這些理論雖然不同，但基本上都有一些生命的原則是相同的。

第一個原則，「自主原則」或者自律原則。也就是說，道德行為的主體，它必須是出自於自律自主的意願，來遵守這個道德規範。例如：進入僧團，他是自主的，不是被強迫的，如果他被強迫，哭哭啼啼進來，可是又必須遵守這些規範，對他來講是不公平的，所以自主原則是很重要的。前面說過，強制性是指，你自主的進來了就應該遵守這個規範，自主原則很重要，落實到戒律之中，戒律是在自由意識前提之下來貫徹實施。律典裡面都有寫到，如果一個人是在被迫的情境之下，律典說：「命難、梵行難」，可能生命有危險，或者是使得自己沒有辦法行梵行繼續修道，碰到那些緊急的危機，以致於在某一些規範上，不得不先自我去做一個例外的開緣，那麼這個是不犯的，因為他不是自主意願之下。

例如：碰到了一場大災難，人家要全面殺害僧侶，那麼這個僧侶應該想到要保命，不但生命求取生存是一種本能，更重要的是我們擔負正法久住的任務。如果僧侶全部被殺光了，那後面誰來弘法？於是，遇到命難、梵行難這個時候，如果說一個出家人因此不得不趕快喬裝成一個世俗人，穿上世俗的衣

服，你不能說他是犯。因為在那種情況下，這樣做是符合自主原則的，他的自由意志受到限制，有了命難跟梵行難的情況下，不得不退而求其次如此做，在他的道德選擇中必須這麼做。所以在律典裡面常常會有提到，如果此人在精神異常狀態下，律典裡面稱「癡狂心亂，痛惱所纏」，就叫做不犯。一個人忽然間精神病發作，出現了一些異常的行為，這異常行為當然需要治療，嚴重的甚至要隔離治療，但是我們很難說他是犯還是不犯，因為那個情況下根本不是他能自主的。法律對這種人也是會有一些法外開恩，知道他是精神非正常狀態下做的事情，雖然強制隔離治療，可是不予重判。戒律的精神也是，碰到這種情形，依於自主原則，而另行特殊處理。

第二個，就是「不傷害原則」，跟前面所說的不殺、盜、淫的基本脈絡一樣，不能對任何一個生命造成傷害，不管是肉體跟心靈的傷害都是如此。這是一種道德義務。

第三個，「仁愛原則」，是對人或物的慈愛表現，這種慈愛表現是積極的持戒，所以菩薩戒講的究竟道，不但是「攝律儀」，還要「攝善法」，「攝

眾生」，「饒益有情」，這就是仁愛精神的表現。光是自我節制嗎？還不夠，還要分享，還要學習著幫助他者，這是一種超義務，超義務的東西很難規範成為法律或者戒律。我們可以規範不可以殺人，但是沒有一個國家的戒律能夠規定人一定要布施，因為那是超義務的事情，但是就著佛教的規範精神而言，經常會融入這種仁愛精神。特別是菩薩戒，不但是你不當做的不要做，應當作的你也要做，應當做的沒做到也不算是持好了戒。

第四個是「公正原則」，道德上必須要有普遍性、公正性，沒有偏私。我們前面已經講過，因果律是有無限可塑性的，我們不能把因果報應當作唯一的公正。不錯，因果報應是一種公正，但是這只是其中一種公正，公正原則有許多種，還有分配性公正的原則。世間的物資就這麼多，但是大部分財物集中在少部分人手裡，形成貧富懸殊的現象，這就叫做不公正。不公正的社會現象要怎麼解決它？於是有各種的制度出現，最激烈的包括共產主義，希望把所有的財富全面沒收重新分配，這是行不通的，所以也有比較修正式的社會主義，對於私人資本跟土地做相當大的節制，

來達成勒令這個社會的貧富懸殊情形減少。或者是社會福利政策，多扣一點有錢人的稅拿來做社會福利，幫助那些弱勢的人，諸如此類，都是分配性公正原則。

公正原則有很多的呈現，各盡所能，各取所需，就是一種公正，每一個人把能力發揮到極致，可是只取自己所需要的一部分物資，這是共產主義的想法，但是他很難實行在人間。為什麼？因為一個人如果他的才華那麼高、他付出那麼大，除非他是一個良善而神聖的人，否則他難免會不服，這個人那麼偷懶，什麼都不做，跟我吃一樣的飯、跟我有一樣的待遇、跟我住一樣的房子，他當然不高興。所以在人性貪、瞋、癡的情況之下，這種分配性的公正經常會導致大災難，全民皆懶，大家都變成懶鬼，沒有活力來做更好的發揮。這個要調整，所以後來才有人提到，應該要各盡所能，各取所值，也就是說，相對等於我付出的努力，或者我所付出的實際貢獻，來衡量我應該獲得多少，這其實也是另外一種公正。我們去思考一下，我有更多的努力，同樣在這個公司裡，他上兩個小時的班，我上了十個小時，我不但八個小時還外加兩個小時加班，

於是我的薪水比他高，這個也是公正，你不能說我跟他領一樣的薪水才叫做公正。所以公正原則，可以依努力而不是依需要來衡量，公正原則甚至還可以依貢獻，這個人對社會貢獻太大了，所以我們這個社會禮敬他，特別給他某一種殊榮，這也符合公正原則，那未必叫做特權，公正原則有很多種公正。

那麼依佛教的戒律，僧團是怎樣實施公正原則的？是報應性的公正嗎？不錯，佛陀說因果報應，但是絕對不是在僧團中建立一個制度，讓人等著受報應，而是努力的讓那些犯錯的人被拉起來，重新出發。這樣你就知道，不能夠用報應性的公正看一切問題，而是在因果的可塑性中，盡量地拉人走向正途。所以犯錯沒有關係，有很多的機制幫助你讓你懺悔發露，讓你經過如法對治而恢復清淨。

講到「分配性公正」的問題，我們可以去檢視一下，僧團有沒有重視這個部分？答案當然大家很清楚，非常重視公正。僧團重視公正到幾乎像共產制度一般，確實可以做到各盡所能，各取所需。在座諸位，包括我，我們在寺院裡住，不管貢獻有多大，我們都領一樣的單錢，絕對沒有說，因為你是大法師，

所以單錢給你比較高，僧團在這方面的貫徹還是很嚴格的。物資分配大家一起來分，後面會解釋「現前僧物」，現前僧來給他分配，從這裡看出來，僧團的制度是相當重視公正原則的。為什麼這種制度不能在社會上而適合在修道團體中呢？因為畢竟修道團體的修道人在主觀意願上，不求物欲的享受，在客觀條件上沒有家庭的羈絆，所以這種「利和同均」的共產制度，比較適合實施在修道人中間，所以佛教的公正原則是做得非常徹底的。

後面我們講到的戒律裡面，有很多地方都看得出來，它是貫徹這個公正原則的，這種公正原則甚至用在「四性平等」的理念上。佛陀宣告四種種性都平等，無論你是宗教祭司階級婆羅門；貴族武士階級刹帝利；平民階級吠舍；還是賤民奴隸階級首陀羅。既然四河入於大海同一鹹味，四種種性出家，大家都是釋迦弟子，就不應該再分種性的差別，所以他不要任何包括種性、出生、學養、能力、修證差異的方式來排位次。律典裡有一段很有意思的對話，有一次佛陀問比丘們，他說：「在我法之中，誰應該受第一座、第一水、第一食？」有那麼多人，誰應該坐在最大的

位置、最前面的位置？一杯一杯水居士裝出來，誰應該接受那第一杯？居士供養陸陸續續端出那麼多的飯，誰應該第一個接受食物？當時，弟子們紛紛提出他們的看法，有人認為要看他是什麼種姓，來決定到底誰應該第一個；有人認為要看他是什麼出生，比如他是國王或者是貴族等等；有的人認為應該看他的學養，若他的學問比較好他就走到前面；有人說應該要看能力，能力高強的應該在前面；另外有人說，應該要照修證來，如果這個人得到阿羅漢果，他就要走到前面，坐第一座、喝第一水、吃第一食。但是佛陀說：「你們講的都不對，在我法之中，大家是以受具足戒的前後來序次，所以受具足戒在先者就受第一座、第一水、第一食。」

這樣的觀念很有意思吧！這表示說，那是最不足以讓人產生尊卑意識的一種形式，只有一個大門，當然是有人先進、有人後進，那位子只有一個是大位，當然有人坐大位、有人坐次位，這是沒有辦法的。但是千萬不要因為有這樣一個必須排序的現象出現，於是在這裡又開始較勁，我比他大、他比我小，我比他尊貴、他比我卑賤。不可以，所以乾脆用一種大家最不會產生尊卑意識

的，就是受戒先後，受戒在先的人不表示他成就最高，搞不好他比我們還笨，但是沒關係，他再笨再蠢他就是走第一個。所以他心裡也要有數，不要忘了自己是老幾，以為走在前面就是了不起，一點都沒有，阿羅漢可能走在你後面，完全用這種泯除任何一點尊卑意識的方式來安頓僧團。你從這裡看到佛陀的功力，他是這樣去處理這些細微的事情，你不要以為這有什麼了不起，本來就是這樣。那是因為你行之有年不感覺，其實這是一個很棘手的問題，到現在你還可以看到，即使在出家人的圈子裡面還是有這種人，叫做「上、中、前法師」，坐位一定要坐到上座，照相一定要排到中間，走路一定要走到前面，叫做「上、中、前法師」。為什麼這樣？尊卑意識在作怪。

所以佛陀非常重視公正原則，他是這麼徹底貫徹這種公正原則，在那個歧視女性的社會裡面，他讓女性出家，也可以修道、也可以證果，擁有這種公平的機會。他用不殺生的戒律來規範，讓我們徹底消除物種的歧視，善待動物，甚至以身作則，絕對不是僧尊俗卑，跟信眾之間的互動非常的平和、仁慈。對於信眾的建言他是非常重視的，如果建

議錯了，他也會如法如律的分析，可是絕對不會說：「閉嘴！你是白衣，你看清楚你的身份，你是老幾？」絕對沒有這種話，所以他的公正原則可以做到如此的徹底。

不可否認，每一個人來自於過去的慳貪或布施的因緣，或者是現緣的努力，或懈怠的因緣，有所差異，所以難免會產生個人福德不同的現象。佛陀一方面鼓勵培養自己的福德、智慧資糧，但是在一個團體裡面，特別是像修道團體這樣的一個場域裡面，他是強力要求透過公正原則分配物資，乃至於透過仁愛的原則來分享自己的所有。他對出家跟在家的要求標準不同，在家人鼓勵布施，出家人不只是要有布施的美德，根本就要把你的物欲水準降低，讓你在僧團中很公平獲取應得的一份。這已經不是美德而已，而是義務，從這裡可以瞭解，原來佛教的戒律，這些規範的背後是有這些精神存在的。

六、為什麼會有那麼多教條主義者

傳統研究佛教戒律的方式，往往是單就每一則條文來作文句的解釋，作犯相分別，細細碎碎，這是不夠的。因

為文句的解釋本來是理解條文的基礎功夫，犯相分別經常是來自於實際上的判例，發生了這個個案於是這樣判，發生那個個案於是那樣判，所以判例非常多。對著各種狀況，有一些是判例，有些甚至於是律學專家進一步推理的，假使碰到這個情況應該判重還是判輕？假使碰到那個情況應該如何處分？所以無論是碰到實例而做的判例，還是假設狀況而作推理，像這些根本不應該是死記死背的內容。所以，方法論一定會影響到結果，如果我們學習的方法錯誤，也會影響到那個結果不良。為什麼會有那麼多教條主義者？因為他的方法論有錯誤，他依文解義是沒錯，但是他忘記了背後的法則學觀念、佛法的理論觀念，就是前面一直說到現在的這一套理論觀念，他沒有把它貫徹到裡面去。

另外一方面，因為有一些法理學他也不懂，或者不重視，所以造成我們學戒的人，往往支離破碎的知道非常多的戒法，然後產生崇拜感、神秘感。認為自己做不到，事實上不是做不到，在解釋的部分還要有更正確的方法。而且戒律跟法律一樣是有層級的，世間的法律有基本的原理，有中層的原則，有基本的規範，然後從這個基本的規範產生非

常多的法規，乃至於從這個法規下來又有各種的判例，其內在理路一以貫之，下層牴觸上層者無效。例如：依刑法有了一個判例，但是如果發現這個判例違背憲法，那我們可以打憲法官司，要求大法官釋憲，這個時候是要解釋這個條文有沒有違背憲法，不是解釋這個判例對不對。如果這個條文違背了憲法，那麼這個條文無效，就有機會重新再審，下層法律牴觸上層法律者無效。

佛教的戒律也是有層級的，這些層級在家戒很明顯，最高層級是緣起基本原理，然後護生，從護生展開四種中層原則，再從四種中層原則產生基本規範，殺、盜、淫、妄不得毀犯，然後從這裡延伸出出家眾許多的法規。因為出家眾做為修道人，要有更好的品格管制、品格的培養，所以有更多的規範。最後，這些出家眾生活數千年來某一些判例，會被留在律典或者中國祖師的清規中，那都是判例。所謂判例，就是碰到事情想到要如何面對，依於基本的戒律精神，把它或者是某一種規範做延伸解釋而定下來的一個案例。如果我們疏忽了這些，就會疏忽活水源頭。一個教解剖學的老師，絕對不會把人體攤成一個平面，然後從手指尖開始一直告訴你那麼多微血管，你這些微血管學

會了，可還是不知道人體結構是什麼？血管結構是什麼？他一定會教你先從心臟開始辨認，從心臟到大動脈、靜脈，大動脈再分支到小的動脈乃至於微血管，微血管就回流到支分的靜脈，然後到大靜脈回到心臟。他一定抓重點來說，你不見得要死背哪一條微血管在哪個地方，可是你不能够連心臟部位在哪裡，大動脈在哪裡都不知道。所以我們對於戒法的學習，雖然條目繁多內容豐富，但是繁多之中一定要理出清楚的頭緒，才能夠掌握要領，才能夠以簡馭繁，否則就變成煩瑣細碎，在枝末的教導中打轉，甚至於陷在文獻的迷宮之中。因此接下來我們要進一步瞭解戒律學的法理學。

七、戒律學的法理學

第一，回到前面所說的「制戒目的」，制戒是為了令正法久住，正法為什麼要久住？是為了護念眾生。現存各部派律典都有同樣一個傳說，有一次，佛陀到蘇羅婆國的毗蘭若聚落，有位婆羅門知道了佛陀帶著五百弟子遊行到此，時間也快要到安居的時候了，他非常恭敬的懇請佛陀留下在此間安居，他說：「我願意護持三月安居的四事

所需。」「四事」是哪四事？飲食、衣服、臥具、醫藥。但是沒想到毗蘭若婆羅門「為魔障心」，被魔障住了他的心智，竟然完全忘記他曾經邀請佛陀。佛陀跟弟子們又已經安頓下來開始安居，安居了當然就不能夠再離開，修行人每年三月安居是非常重要的，因為平常年在外行腳，所以三個月安頓一下自己，在哪個地方有四事比較穩定的護持，就在那個地方安頓下來，三個月集中精神來修行，這是一個很好的制度。

佛陀跟弟子們留下來了，結果發生了非常嚴重的飢荒，飢荒使得大量人民因飢餓而死亡。這個時候怎麼乞食？佛陀跟五百弟子馬上面臨斷炊，這大概是佛陀這一生之中遇到的比較大的艱難，而且這艱難還不是來自於別人要迫害他，要把他釘在十字架，倒不是，而是什麼呢？就是因為碰到天災。此刻正好從波麗國來了一群販馬人，就是賣馬的商人，那麼他們帶了五百匹馬匹，經過了這個毗蘭若聚落，知道佛陀在這裡，過去向他頂禮問安，然後知道佛陀目前是在斷炊狀態的，這些販馬人就向佛陀說：我們沒有別的食物，但是我們有馬麥，問佛陀願不願意食用馬飼料？佛陀默然接受。後來佛陀跟五百比丘「三月



▲ 戒子聚精會神聞法。(93.12.7 檔案照片)

食馬麥」，這是在佛傳裡面很有名的一段故事。中間有一段插曲，目犍連用神足通到達北俱盧洲取得種種的美味，可是佛陀反對，他說用這種方式，那沒有神足通的比丘不就餓死了嗎？可見得用神通的方式不是常法，不能夠做為一般性的典範。

在這樣的一個逆境之中，佛陀智慧第一的大弟子舍利弗就開始思考這個問題，原先一直認為，佛法透過佛陀的教導弟子的學習，理所當然可以流傳於世間，可是一個飢荒過來，忽然間發現到原來正法的流傳也是很脆弱的。如果碰到一場飢荒或者是一種大災難，這些僧侶們都在這個大災難中死去的話，那豈不就是正法不能久住了嗎？舍利弗以慈悲心希望正法能夠久住，於是向佛陀請教，過去諸佛有哪些佛的正法久住？有哪些佛的正法不久住？佛陀告訴

舍利弗，過去的毘婆尸佛、尸棄佛、毘舍浮佛，這三佛的正法不久住、梵行不久住，原因是他們專心於厭離解脫，專利於現證，不曾廣為弟子說法、不為弟子制立學處、不立說波羅提木叉，佛跟大弟子滅後，不同族性的弟子們梵行迅速的散滅了。相反的，拘留孫佛、拘那含牟尼佛跟迦葉佛，這三佛是梵行久住的，原因是他們廣為弟子說法，而且為弟子制立學處，而有立說波羅提木叉。所以佛跟大弟子雖然滅度，可是不同族性的弟子們梵行卻能夠長久住持。所謂「梵行」，就是修道的清淨行，修道的清淨行能夠維持，那就意味著出家眾維持住了，維持住了就表示正法能夠久住。所以梵行久住是從自覺義而言，從覺他義而言就是令正法久住。◎

佛教養生學與樂活

——「佛陀大醫王」訪談錄

講述 | 性廣法師 記錄 | 釋印悅

10年8月24日，性廣法師應馬來西亞佛教發展基金會邀請，在「佛陀大醫王」系列第四場ZOOM線上法談擔任主講者，講題是「佛教養生學與樂活」，主持人為陳昌賜醫生。訪談節目從晚間八點三十分到十點，共計九十分鐘。

性廣法師首先就題目大意，講解「樂活」發源於歐美的字義，再對應佛法觀點，援引《般若心經》中「照見五蘊皆空，度一切苦厄」的經文，說明學佛也同樣追求「離苦得樂」的生活目標。接著，就學習佛法以獲得「身心康寧」的階段目標，進入「佛教養生學」的主題。

法師以佛經說明物質「四大」的定義，作為佛教養生學的學理基礎，並輔以現代詮釋加以解釋「四大」的特性，即：

物質的地大—密度、水大—黏度、火大—溫度與風大—物質運動的速度。為了帮助大家進一步瞭解，再以西方「肌筋膜」解剖的研究成果，將佛法理論與西方醫學對比，從古老佛教經典與現代知識的對譯中，增進現代人對於佛法的瞭解。法師更指出，佛法重視實修，強調以正確的智解，清淨的行為，達到「度一切苦厄」的目的，這需要透過四正知與四念處等禪修心法的引領與實踐。

此外，法師以《清淨道論》內容，說明修學「四大—四界分別觀」的功德，即：洞察空性智慧，滅除有情的想法，克服心理恐懼，超越樂與不樂的分別感受，不執取善惡的分別意識，成為大智慧者，進而證得究竟涅槃；若聖道未成，則來世

能夠投生善處等。

最後，透過短片，教導鬆肩柔膀的養生功法。此功法特色是招式簡單，易學易行，透過鍛鍊大面積的肌筋膜，達到調和四大，緩解痠痛，身心康寧，久坐輕安的養生功法的效益。

最後由主持人陳昌賜醫生總結提問。

問題一：養生要件中，強調規律的作息，但像醫生作息很難正常，這時該怎麼辦？

性廣法師回答：一般人心念對色法的影響力約有70%，但是透過心力的鍛鍊，百分比成數可以提高。此中，色法有質礙，需要休息，心法則不需要休息。如果能夠增強心力，就像太陽一樣，恆處光明而沒有黑暗，人的修煉到達這樣的境界，是可以超越作息，而與宇宙智慧與慈悲的能量同頻共振，所需要的休息時間是不多的。

問題二：佛教對健康食品的看法。

法師回答：食品安全是現代食品加工產業所製造的問題，古時候的食物很少添加物，比較天然，就少有這方面的問題。有關於飲食，原則是不要偏食，多吃天然，留意食品添加物問題。當然，修行者要少欲知足，隨遇而安，多鍛鍊心志與身體，進食的時候，就能發揮消化功

能，積食與胃酸逆流的困擾也會相對減少。談養生，對食物也不可太執著，修行要能正常生活，避免太多添加物，飲用水乾淨即可，也不強調吃特別的營養品。而且佛教徒要謹記：健康是手段、過程，不是目的，飲食是為了培養利益眾生與修行證聖的堪能力道，這也就是「食存五觀」的意義。

問題三：若以「四大」來理解病情，如何知道身體四大中，是哪一項失調了？

法師回答：佛教的養生，主要的強項是「治未病」，也就是疾病萌發之時，身體的四大會先失去平衡，這時以禪修心法的敏銳觀察力，調理姿勢、作息、飲食，並配合功法的鍛鍊。如此，則能洞燭先機，消弭疾病於萌發之時；而不是用來取代西醫治療「已病」的功能。但佛教養生與西醫治療仍有其共通之處，比如，西醫用溫度計測量體溫，佛教養生則是以覺知力，感知自身的體溫—「火大」。敏銳感知自身四大的好處在於，時時自我觀察與調理，感知身體的密度、黏度、溫度與活動的速度，這原理很簡單，易於理解，是初級中學的物理常識就可以理解的，而且不需藉由儀器，隨時自身感知四大，即刻調理，消弭疾患於未成形之時，身心康寧，其樂何如。



ZOOM线上法谈
佛陀大医王
24/8/2021
(8.30pm-10.00pm)
Zoom房号: 835 2821 9944
密码: 365677
FB Live: ybbm.com.my

第四场：佛教养生学与乐活

佛教中的四威仪—行、住、坐、卧，不仅规范行为举止，也提供端正、省力的姿势，而最省力的姿势，是保护我们骨骼最好的姿势。

如何以古代印度的四大（地、水、火、风）原理去理解病情、调和及养生？素食及禅修能帮助医治病症？除了素食禅修习得身心，才能乐活。诚邀您一起学习佛教养生。

主持人：陈昌赐医生
心脏及内科学专家
《心别无恙》美国国家地理杂志专栏作家
与吴宇松医生、吴奕良医生合著《妙写人心》

与谈人：性广法师
国立中央大学哲学博士
东吴大学董事长暨英文教基金会理事长
广学净土宗佛门
念佛法与各种南传佛法
《四大》原理与「身念处」修习法，以及佛教养生功法

日期	主题	与谈人	主持人
3/8	器官捐献与善终	陈庆华教授	林贤德医生
10/8	志为人医守护爱·从发愿到行愿	林俊龙执行长	吴宇勤医生
17/8	转化与净化·佛教的心灵健康之道	清谦法师	郑奕真医生
24/8	佛教养生学与乐活	性广法师	陈昌赐医生
31/8	禅修与免疫系统	惠敬法师	吕梁春医生

▲ 110年8月24日，性广法师应马来西亚佛教发展基金会邀请，在「佛陀大医王」系列第四场ZOOM线上法谈担任主讲者，讲题是「佛教养生学与乐活」，主持人為陈昌赐医生。

問題四：很多疾病是內在與外來因素綜合而成，用「四大」詮釋，是否會忽略了外來因素？

法師回答：經論中云：色法有四個成因，即：心所生色、業所生色、食所生色與時節所生色。另外，「四食」對色法的影響也很大，影響色身的情狀的確不是單一因素。只是本次演講的重點是樂活一養生，所以聚焦在物質四大的解說。

談到時下肆虐全球，造成重大疾患與死亡的新冠肺炎，法師指出：病毒也有其

適合的生存條件，要避免染疫，從佛法養生的角度，可以透過調節四大，創造一個不適合病毒生存的身體環境，自然就能不被感染。

問題五：法師所推廣的功法效果很好，它產生的因緣是如何？

法師回答：功法的理論基礎，是佛法說明物質「四大」的特性，再從功能與效益的角度，根據身體構造，針對一條中軸一脊柱，四個樞紐一雙膀雙肩四個關節，作為功法施作的主要部位。透過反覆拉伸，以延韌全身肌筋膜，持續輕綿運作，以柔潤溫煦臟腑，如此，有效得到四大調和的養生效果。這個功法簡易而有奇效，特色是招式少——只有柔膀一式與鬆肩一式，重點放在次數要多多積集。經過推廣，學友們都覺得非常有效，許多痼疾也得到很大的改善。

此次法談內容非常殊勝，經由Zoom上線與臉書直播，共有七百多人參與。據主辦單位表示，是這個系列舉辦迄今，最多人上線參與學習的課程，大眾同感法喜。◎

法談課程完整內容，可以點按連結觀看。
URL: https://youtu.be/Wr_wTfBGGBY。

壬寅新年南下札記

撰文 | 釋昭慧

臉書留言錄（之九八二）

111.2.13

初創佛教弘誓學院時，每年農曆新年期間，都會與性廣法師南下，向幾位有恩於我們的長老禮座、拜年。如大崗山超峰寺法智長老、高雄宏法寺開證長老、台南學甲法源寺開果長老尼。直到老法師們前後作古，性廣法師專志禪修，我自己也越來越忙，新年南下感恩之旅不得不休歇下來。

自去年起，性廣法師接任玄奘大學董事長，既已下山度眾，我遂邀她重啟感恩之旅，但時間有限，所以不到台南、高雄，只走一趟慎齋堂與兩座印公導師曾住錫的道場——妙雲蘭若與華雨精舍，探望我們敬愛的長輩——^上普^下暉、^上慧^下理、^上常^下光長老尼。

本次原擬2月9日一天走這三個道



▲ 昭慧法師和性廣法師向在台中慈明寺的嘉義妙雲蘭若慧理（前坐者）、常光長老尼（右二）請安拜年。（111.2.8）

場，但8日上午臨時知悉，嘉義妙雲蘭若的兩位長輩慧理、常光老法師刻在台中華雨精舍，下午將到慈明寺（常光老法師出家的道場），遂邀新年期間從玄大

回南投霧社山居的性廣法師，與我在烏日高鐵站碰頭，一同到台中慈明寺向兩位法師請安。

是日，正在領眾拜梁皇懺的住持常在法師與監院常菁法師非常慈悲，忙中撥冗過來與我們打招呼。

常光老法師向我們談起青年時代從慈明寺到妙雲蘭若，與慧理法師胼手胝足，在艱苦的物質環境下建設蘭若的點點滴滴，聽了非常感動！

從慈明寺出來後，驅車前往南投霧社深山的高峰禪林，夜宿吉祥居。

111.2.9

昨天下午到霧社深山的禪林住了一宿。清晨於禪林小徑經行，遠山雲霧繚繞，近處櫻花燦放，遠眺下方的菩提院，山景甚是開闊。

走到一處山壁旁的櫻花樹下，見滿地落英繽紛。早餐畢，小肥貓Miki輕盈地走了過來，在我的腳下撒嬌不已。

從山裡出來，驅車前往台中。遠山氤氳，杉林聳立。沿途處處櫻花，賞心悅目。見一處寬闊山壁，舖滿櫻花，景觀甚是瑰奇。因此下車，於路旁隨興取景。

111.2.13

2月8日離開慈明寺已近傍晚，就近到南投霧社高峰禪林住了一晚（故於2月9日上午，於臉書上分享一些或壯闊、或溫馨的高峰景象）。

9日上午，由性廣法師駕車，我們到台中市山西路慎齋堂向普暉老法師禮座拜年。



▲ 昭慧法師和性廣法師至台中市慎齋堂向普暉長老尼禮座拜年。（111.2.9）

老法師雖因病苦而長坐輪椅，每日安排的復健課程讓她老人家疼痛不適，但依然幽默以對。茶敘之時，我們被她逗得時爆笑聲。看著这一幕千錘百鍊的身教、言教，不禁自惕：未來早晚得面對異熟色身的老朽，或是病魔纏繞，希

望能如老法師一般，保持強大的正念、正知，而且以清淨、歡喜（而非苦惱、哀怨）的身語意業，供養週邊人等！

111.2.19

於高屏地區，會見兩位老學友



▲ 昭慧法師和性廣法師前往長治鄉圓通寺拜訪長期護持本院的老學友法明法師與融慎法師。(111.2.10)

這次之所以南下，主要是為了探望兩位病痛所苦的老學友——見岸法師與融慎法師。

2月10日下午三時，於恆春古城揮別故友林博文校長後，前往長治鄉圓通寺，看望兩位早期就讀弘誓的學友——圓通寺住持法明法師與融慎法師。

融慎法師很有英雄氣概，自居士

時代，就是屏東佛友間的小領袖，可能是與我的說法風格、內容正相契合，所以長期帶領屏東佛友，護持弘誓學團。後來於屏東縣內埔鄉妙覺禪寺尚定法師座下披剃，出家後還到弘誓參學。返回屏東後，她前後在屏東市區與高樹鄉弘法度眾，連高樹鄉裡粗獷的幾位賭徒農友，都深為她的氣魄與膽識之所折服，而成為她的護法。

後來她色身衰病，骨瘦如柴，尚幸法明法師慈悲攝受，這才常住在長治鄉的圓通寺，過著退居養病的生活。即使如此，每年農曆大年初二，融慎法師一定會帶著俗家同修張秀雄居士（法名傳覺）、女兒張琲昕、女婿陳彥錦與孫子女返回學院拜年，說是要「回法身的娘家」。近年體力益弱，即使不良於行，依然勉強帶著印籍看護回來，每次到來，一定帶著女兒，普同供養所有住眾每人一個大紅包。因此不但是我，連學團住眾都是她親密的法兄弟，與她法情甚篤。

去歲以來，她的病苦已更加嚴重，這幾個月她與我聯繫時，連話語都說不清楚，在Line上寫的文字也有點紊亂，不知所云。我因此意會到，她這次的病

情，應該非同小可。於是告訴性廣法師，此時融慎法師既已無法前來，理應是我們過去見她的時候了。

大約下午四時半，我們才抵達圓通寺。法明法師、融慎法師與另兩位住眾法性、證煒法師出來相迎。融慎法師還遞給我一疊紅包，原來即使病篤，她依然不忘卻自己在新年頭與弘誓住眾結緣的慣例。

我端詳坐在輪椅上的融慎法師，感覺她氣色甚好，臉頰也比前年豐潤了一些。雖然不太能言語，但是她見到我們，歡喜之情莫能遏抑。法明法師告知：她目前是類巴金森病，所以言語、行動功能都已受損，但她依然正念分明，並且勤於聆聽我說法的影音。聞其精進如此，再加上有印籍看護阿帝悉心照護，這就讓我放心不少，且對法明法師與道友們的慈悲覆護，感激莫名。

我們婉謝法明法師的晚餐之邀，茶敘片刻之後，於大殿前廣場合照，這才在夕陽下驅車奔往高雄，下榻法印講堂附近的麗尊飯店。

翌（2月11）日上午，到法印講堂會見另一位老學友——見岸法師。

我們與見岸法師，同樣是法緣甚

深。見岸法師是香光寺悟因長老尼座下的傑出弟子，早在她到弘誓受學之前，法師在南台灣佛教界，已是甚為知名的弘法健將。因此在她畢業後，我懇請她擔任學院授課老師。後來她在高雄中正一路創建了法印講堂，設立弘誓推廣部，弘揚印順導師的人間佛教思想。此後又擔任淨心文教基金會董事長，並且受到傳燈老和尚的器重，承擔了六龜大行寺的副住持一職。在高、屏地區弘法不懈，所講盡是《法華》、《阿含》、《大智度論》等大經大論。

前些年，在我從弘誓文教基金會退下來之後，她接受我的囑託，繼任基金會董事長職。為何我特別找遠在南台灣的她擔任此職呢？我總覺得，她與性廣、悟殷法師三人，都是自成一格的弘法大德，雖然受學於我，但我並不好為人師，與她們之間，很自然地建立著「亦師亦友」的關係。所以無論是關懷生命協會，佛教弘誓學院，還是玄奘大學，我都將她們三人視為志同道合的夥伴。她先後任職關懷生命協會理事長、弘誓基金會董事長。只差沒到玄奘大學兼任課程，原因是，我看到她弘法腳步如此匆遽，因此不忍心請她過來相助。畢竟在大學任教，每週都必須前來授課，這會過分加重她的負擔。

就因岸法師的法緣甚廣，法務也就日益繁重，這已遠遠超過她體力負荷的上限。民國94年8月16日，她在高雄長庚醫院動手術，取出癌病變之甲狀腺組織，雖然癒後良好，但長期服藥的後遺症依然逐漸呈現，這使得原本清秀莊嚴的見岸法師，臉龐與體型都不免臃腫起來，每次看在眼裡，總是分外心疼。

我們這次南下，主要就是關心她與融慎法師的健康近況。知道她罹患類風溼性關節炎，內心不免沉重。因為這是一種免疫系統出問題的疾病，會產生很多破壞身體組織器官的自體抗體及發炎物質。看她雖然病苦在身，依然保持著平靜的心靈，並且憑著超人的意志力，持續著弘法利生的腳步，內心不免深感欽佩。比如，後天她就要主持一連九天的梁皇法會，而屏東佛友還在當地租屋成立講堂，請她定期前往講經。

大家都是修道人，對於必將到臨的老病死苦，本就比常人豁達，但她在豁達之餘，依然承擔著一般健康人都吃不消的重大負荷，這就令人不免驚訝！也許就是一份珍重正法、報三寶恩的心情，使得見岸法師總是在與時間賽跑，並在正法甘露的滋潤之下，活得法喜充滿吧！

法師請我們到麗尊飯店附近的菜根香

素食館用完午膳，我們這才互道珍重，分道揚鑣。

從高雄驅車北上，終於結束了壬寅新年南下拜會師友的行程。性廣法師將我載到新竹高鐵站，返回玄大，開始新一輪的忙碌腳步，我則於傍晚趕赴台北市的禪風茶樓，參加關懷生命協會的春節聚餐活動，與另一群老朋友敘舊。

可能是長期忙於高教行政事務使然，體力、心力過於耗竭，近些年來，總感覺自己有些「自閉」，越來越不喜外出，即使不得已而為之，身心也總是感到分外疲憊。雖然兩年前有幸擺脫行政職的束縛，但這種懶於外出的心情卻依然不減。

然而這個新年竟然是個例外。回顧2月8日到11日，我宛如「走馬燈」，每天行程滿檔，去不同的地方，見不同的師友，而且每到一處，我總能從這些法師、學友與老朋友身上，感受到無與倫比的生命力。慧理法師、常光法師、普暉法師、見岸法師、融慎法師，莫不是在病苦掙扎之中，展現精神層面的強大力量，林博文校長則是神清氣朗，老當益壯，豪情萬千地奉獻桑梓。因此南下之旅不但沒有過往的疲憊之感，反倒像是獲得了充電的機會，這些師友都是我修道上的善知識，他們帶給了我極大的動力，以及無限的法喜！◎

春節走訪老友林博文校長

撰文 | 釋昭慧

臉書留言錄（之九八三）

111.2.18

使用「減法」的紅柴坑生態園區

2月9日離開慎齋堂後，性廣法師與我驅車南下直奔恆春，到紅柴坑拜會老友——曾任玄奘大學副校長與代理校長的林博文教授。

林校長，我習慣稱他為「林副」，總感覺這樣的稱呼，比「林校長」來得親切。因為他就在「副校長」這個職位上，長年帶領主管與教職員生共同奮鬥。我曾在《國史館口述歷史訪談錄》中提到過這段歷史：

「玄奘大學於初創之時，校譽與排行，與元智、亞洲、義守等大學，原本是在伯仲間。但是在我擔任宗教系主任的第一年（民國98年），玄奘大學的招



▲ 於紅柴坑園區海邊，三人自拍。（111.2.18，左起：林博文校長、昭慧法師、性廣法師）

生狀況突然跌到谷底，校方這才驚覺，為了招生，其他大學的主管早已進到高中職，做足了各種公關，並且進行策略聯盟，而本校卻還被動等著學測和指考放榜。就在這時，原本準備升等教授的林博文副教授，義無反顧地停下撰寫升等著作的既定計畫，力挽狂瀾地投入了招生工作。從這以後，林副校長運用各

種招生策略，在艱困中逐步將招生人數拉抬回去。『雖非職責所在，亦有奮不顧身』。這十二個字，恰是林副座的最佳寫照。

升等教授是大學教職的完成！因此林副座確實可以繼續專注於個人的升等大事，沒有人有權利要求他『放下』這大學職涯的『最後一哩路』。然而他作了一項在世人眼裡很『傻』的決定：將升等一事完全擱置，為玄大的前途而兩肋插刀，奮力投入風雨飄搖的招生事務。從此以後，他不但與『教授』職銜絕緣，也與『校長』職務絕緣（副教授不能擔任校長）。他那風趣、樂觀而性格陽光的人格特質，使得這場招生戰役，顯得揮灑自在而談笑用兵，饒富『選戰』節奏，但其間的辛酸、艱鉅，以及他個人為此所付出的健康代價，實不足以為外人道。」

前些年林校長轉任玄奘文教基金會執行長，活力充滿地投入高齡領域，關注台灣的高齡生活與長照問題，並且榮任社團法人台灣高齡產業創新發展協會副理事長。去年4月間，他受教育部指派，擔任稻江大學代理校長，並已圓滿達成任務。

近期與林校長通話時得知：他近年

已將心力投注在自己的故鄉恆春，進行在地耕耘，擬將林家祖產的濱海寶地，建設成生態園區。我一方面對他這份「退而不休」的豪情甚為讚嘆，另一方面還是不免擔心，總感覺這是一項「燒錢」的鉅大工程，因此相約現任董事長性廣法師，一齊南下看望他。

林校長本與我們約在下榻旅館「希望恆春休閒會館」碰頭，但由於本日車程順利，不到傍晚五點，我們就已到達楓港，林校長遂臨時變更行程，邀我們先到生態園區，觀看海邊落日。

順著林校長指引的地址，我們到達墾丁萬里桐附近的紅柴坑，方知這座他近期規劃中的生態園區，佔地面積甚廣，原本是一座腹地廣闊的瓊麻工廠。

恆春半島過往以生產瓊麻而聞名海內外。原來恆春半島風勢強勁，且多烈日曝曬，可生產出堅韌優良的瓊麻。瓊麻所含的硬質纖維品質優良，耐磨堅韌，又可以承受高張力，可供繩纜、皮帶等工業機械使用，更是帆布、魚網、麻袋、繩索等日用品及工業用品的原料。恆春於日治時代開始大量種植瓊麻，瓊麻原料先輸往日本，再由日本出口到世界最大的瓊麻市場——英國的利物浦。產量最高時，曾一個月生產200



▲ 林校長快樂地介紹著棋盤腳樹的落地果實。(111.2.18)

噸，而博得「東洋之光」的盛譽。

此中紅柴坑林姓家族（也就是林校長的先祖），於日治時代（民國二十六年起），於恆春半島開設五座廠房，紅柴坑廠區是長達七十五年生產史的瓊麻總廠房，有些建築物還用咕佬石建成。種植瓊麻的農田遍布在檳榔坑、紅柴坑等附近。

戰後直到1970年代，瓊麻產業興盛。其後，人工纖維發明，價格低廉且材質更穩定的尼龍、塑膠面市，瓊麻開始漸漸被取代，再加上人工昂貴，天然纖維價格暴跌，遂於民國七十三年關廠，一度荒廢了十餘年。爾後屏東縣政府引進巨型銀合歡，進行大規模造林。至1984年，墾丁國家公園成立，恆春原本主要依賴農業生產，自此朝觀光服務業轉型。

園區面向台灣海峽的南端海域，左

前方依序是南海與巴士海峽，兩側是關山與西屏山。林校長告知：這座砂灘是國家管制區，二戰期間，美軍潛艇即在此處的外海活動，如今依然是三軍聯合訓練基地的軍事重鎮。整個砂灘都是珊瑚與貝殼碎屑，經海水長年沖刷而呈現「裙帶」狀的瑰奇地貌。林校長說，紅柴坑一帶，海底珊瑚種類繁多，海底景色甚美，是潛水客的最愛。我們走過廠區道路，穿越椰林，踏上了海岸砂灘，眺望無涯的海洋，並於此欣賞絢爛的落日。



▲ 恆春鎮園區內的小土地廟。(111.2.18)

離開海灘後，趁著夕陽餘暉，於園區走馬看花，不禁驚嘆連連！原來，紅柴坑這座廠房腹地甚大，園區內有廣闊的椰林、草原，以及各種珍奇植被，充滿南國風情。園區內竟然還有一座小土地廟，左右楹聯云：

水引財源恆不斷

坑藏寶物永留存

這副以此處之「水坑」地名，而製

作的嵌字聯，無論是平仄、對仗，都無懈可擊。據悉出自一位高僧手筆，果然這位高僧的才情非凡。

也因為此處具備優勝的觀光元素，因此遂有商人向林家承租這座已停產的瓊麻工廠，在此經營民宿與露營區，取名為「紅柴水鄉」。

據悉，林校長早年即考取帆船駕駛執照，也就是說，他可以駕船載潛水客出海潛泳。再加上林家擁有豐富的祖產，照理他可以克紹箕裘，在故鄉過著逍遙安逸的生活，但他卻來到台北都會拚搏，取得政大公共行政博士學位，並投入艱苦的高教工作，直至其令尊辭世之後，才逐漸將工作重心轉移回家鄉。

他返鄉後，投入紅柴坑園區的轉型工程。經過審慎考察、評估，他認為園區內有著豐富而珍貴的生態資源，不論是珊瑚礁地形或是動植物生態，都深具研究價值，為了避免大量遊客帶來垃圾和廢水，長期排入海中造成污染，破壞珊瑚礁，遂於近年收回這座露營勝地，規劃為生態教育園區。由於這項工程龐大，他目前採取穩紮穩打方式，就有限資源逐步整修房舍。

最難得的是，作為佛弟子的林校長，適切地使用「減法」。為了保護礁

岸與植被，他不想在園區內開設旅館、民宿，這也就注定了該座生態園區不但不容易「賺錢」，還要持續「燒錢」。此外，他還擬將部分廠房拆除並還原為綠地，讓大地可以更充分地呼吸。見到歷經高教艱辛耕耘之路的昔日上司、工作夥伴，至今依然充滿理想，而且在追求理想的同時，不忘務實地步步為營，不禁深為欽佩，並祝願他的夢想早日圓滿實現！

111.2.19

從生態園區到恆春古城

當晚回到屏鵝公路旁的「希望恆春休閒會館」，翌（2月9日）晨用完早餐，我們再度駕車前往紅柴坑。白天視線較佳，林校長帶我們重遊園區各處，並在他的辦公室，請我們品嚐他的好茶與香濃咖啡。這個辦公室選在其中一座廠房的一隅，室外有溫暖的陽光，前方林木蒼鬱，左前方瀑水潺潺，陽台上還種植著鮮花盆景。室內採暖色系的牆面、燈光與擺設，讓人甚感溫馨。

林校長將自己製作的「水坑園區環境教育暨地方創生規劃計畫」放映出來，這份簡報對恆春在地與紅柴坑的歷史背景、地理環境、人文風貌、生態前

瞻，以及林氏家族的在地淵源，都作了圖文並茂且數據齊備的陳述。我們很榮幸，能夠先讀為快。

席間我們也談到玄奘大學的過去、現在與未來。林校長重情重義，對於不次拔擢他的創辦人——^上了_下中長老，他總是滿溢感恩之情。我告訴他，非常感謝他在任內幫玄大網羅到德能兼備的好校長，讓本校晉升為「教學卓越大學」，所主推的教育部高教重要計畫，如：教學實務升等、校務研究（Institutional Research, IR），都甚受好評。而在招生處境備極艱困的此時，現任簡校長不但穩住陣腳，而且在他努力之下，這些年招進來的學生，無論是素質還是數量，都有明顯的提升，學生與校友的專業證照績效卓著，並且屢獲國內外重要獎項。如今玄大的校務蒸蒸日上，社會聲望甚佳，林副座當年的識才、舉才，可謂是「功不可沒」。

此外，我還特別讚嘆他於副校長任內，極力促成實習旅館「雲來會館」的建設。這不但讓餐飲系學生擁有第一流的實習旅館，並且近年在性廣法師的主導下，大幅提昇會館的服務水準，全面供應蔬食。許多重要的機關團體，如衛福部、新竹市政府或各級公、民營教育團體，都來此舉辦講習會或營隊活動。

近兩年來，雲來會館中央廚房，向全校提供價美物廉的有機蔬食自助餐（一頓飯大約花費60元，其餘由玄奘文教基金會補貼）。這項政策惠及全校教職員生，每天中午，自助餐區都大排長龍。

凡此種種，使得雲來會館成了玄奘大學獨一無二的特色亮點。

中午，林校長載我們周遊恆春古城，之後到恆春古城《恆·好》蔬食餐廳用膳，這座餐廳有很豐富的印度風味與西餐料理，獲選屏東十大好店之一，門口圍牆掛著「有厚禮數」木牌，此為屏東縣長所贈。內部擺設頗為雅致。據說慕名而來者眾。

下午到三山國王廟對面的「白羊道柴燒麻糬」，原來白羊道的麻糬是以有機食材，手工柴燒而成。店面的老屋佈置，很有在地文青風味。白羊道主人陳婉玲女士請我們在屋後的小院落裡，喝她親手泡製的好茶，一邊吃著可口的麻糬，一邊聽她講述自己「離經叛道」追求夢想的離奇經歷。印象最深的是，她說自己在都會工作，苦思轉型，但不確知自己要做甚麼。有一日看到騎著腳踏車販售麻糬的小商販，當下內心觸動，認為「這就是了」。她說：

「我想，這個行業一天可能只需工作三、四個小時，剩下時間我都可以做



▲ 紅柴坑園區。紅柴坑林姓家族（也就是林校長的先祖），於日治時代（民國二十六年起），於恆春半島開設五座廠房，紅柴坑廠區是長達七十五年生產史的瓊麻總廠房，有些建築物還用咕咾石建成。（111.2.18）

我自己想做的事。未料整個人栽進來後才發現，一天除了睡覺三、四個小時，其他時間都在投入工作。」

我們聽了爆笑不已。聽其故事，實在是欲罷不能，但由於我們已與長治鄉圓通寺的弘誓老學友——住持法明法師與融慎法師，約在下午四時見面，因此也只能在買了幾盒麻糬伴手禮後，與林校長依依道別。

此行原本只是前來關心林校長近況，不料卻讓他花了整整兩個半天陪伴我們，還帶著我們各處漫步，領略恆春奇特的自然、人文景觀，以及文青達人的山野傳奇，對於這位永遠陽光、恆常溫暖的老朋友，不禁萌生濃濃的感激之情！◎

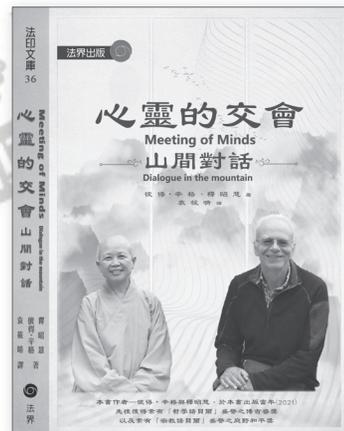
【法界書訊】

《心靈的交會—山間對話》

作者 | 彼得·辛格 (Peter Singer)、昭慧法師
簡介 |

2016年5月25至26日，兩位作者在南投霧社深山禪林，展開了佛法與效益主義 (Utilitarianism) 的對談，並在交談間，享受著漫步於自然美景中的樂趣。對談內容遍及生命倫理的眾多議題，例如：動物福利、殺死胚胎、安樂死與自殺、性別平等、同志與情欲。

兩位作者各依佛法與效益主義的基礎理論，不約而同地證成「利他主義」(Altruism)，激盪出許多深層的思考與精采的回應。此後歷經五年書信往返以增訂之。是哲人心靈的奇妙會遇，字裡行間閃耀著動人心弦的智慧光芒。



規格 | 內文256頁
出版日期 | 110年11月
訂價 | 360元
郵撥帳號 | 15391324 法界出版社