airiti

觀五蘊無常

正觀法如是——蘊相應教

■釋昭慧講・耀行記

98.7.19

本次研習《雜阿含經》，因爲聞法者中多有新學，加之課時的原因，所以昭慧法師講解的重點，不是文獻式的分析，反而直入主題，就著經文的內容詳加敘述。說法之初，法師先以一則故事帶著我們走入歷史，回到佛陀時代的古印度，伴隨著佛陀的身影、語言與人格典範，再現了佛在人間的眞切與熟悉。

《雜阿含經》卷四十四178經，描述了佛陀與婆羅門之間的互動。經中描述：有婆羅門女因爲六子相繼過世，精神崩潰、瘋狂裸形、披髮四處奔走。闖入精舍見到佛陀，佛陀散發出的慈悲、智慧令她突然清醒過來，見到自己裸露的形體，慚愧地蜷縮起來，佛陀慈悲吩咐阿難，將袈裟披在她身上。

法師於此分析到：從這句簡單的話可以看到，佛陀可不是將袈裟當成某種特權、神秘力量。誠然，袈裟有其宗教象徵，是區隔出家與在家的身份標誌，常情之下在家人沒有出家，當然是不著袈裟的。但是，到底是身份標誌重要，還是護念另一個人的尊嚴更重要呢？從佛陀的作爲可



98.7.19～26無諍講堂落成之後首次開大座，昭慧法師主講《阿含經》，共72位學員參加。（98.7.19 檔案照片）

以看出其價值判斷，這就給了某些驕傲出家者一個很深刻的啓發。

《雜阿含經》的編排方式，是有其思想結構的，就是以有情爲中心。所以第一部分「蘊相應教」，以五蘊教法爲中心編輯而成，讓我們瞭解，什麼是有情？有情的特質是什麼？這種特質帶給有情的影響又是什麼？能否減除負面的影響力，讓有情得到究極的安穩、清涼與喜樂？

「蘊相應教」一開始都是簡短的經文，既沒有故事，每則經文看起來又差不多，所以令初學者感到有些艱澀。但這些是概論、基礎，如果略過，後面的內容就會讀不懂，因此法師帶領我們從第一則經開始學習。

卷一，第1經就很明確地說明：對於五蘊要觀其無常，而且要先從色法開始，因爲色法相對穩定便於觀察，有了觀色法無常的能力，轉過來再觀心法。如何從概念知道的無常正觀到當下覺知的無常，這當然需要一番功夫，是要通過修持才能達到的。能夠如此觀照，對於自己的色身就會生起厭離，沒有強烈的執著，從而證得「我生已盡、梵行已立、所作已作、自知不受後有」的解脫境界。

值得注意的是「自知不受後有」，它提醒我們：解脫是自作證，不需要他人來授記印證的。當然，一個證得聖果的人一定也不會四處炫耀，因爲這些都



98.7.19～26昭慧法師主講《阿含經》，共72位學員參加。（98.7.19 檔案照片）

是超常識的冥契經驗，不必告訴他人，以免攪動他人心念，招來自他的煩惱，所以在佛教的出家戒律中，很嚴格要求「不得說過人法」。

第2經與第1經的內容差不多，同樣是如實知五蘊的無常，重點在「如實知者欲貪斷」。那麼「喜貪」與「欲貪」的差別在哪裏？喜是一種對於現狀內心歡喜的感覺，欲是一種想要得到的渴求，只有離於「欲貪」才能心得解脫。

第3經教導我們：對於五蘊一定要「能知、能明、能斷、能離欲」。不僅要知道身心的結構，而且要正觀——觀到身心的結構，不只是作爲概念的瞭解。「能明」則「能斷」，斷煩惱，這是見道；「能離欲」，就是進一步的修道。見道是知見上完全清楚了，所以能夠斷除很多知見上的煩惱。可是很多本能情感、意志的煩惱，是要在修道位上，透過正觀的力量才能分分斷除的，這個過程就是「離欲」。最後才是

「滅」，就是證道位，能「離欲」則能斷苦而證道。

因此，爲什麼要觀無常？因爲這樣的觀照能斷苦。試想，我們的生命中如果沒有苦，那實在沒有必要來觀無常，而且這些苦不是政治、經濟、社會、法律各方面能夠解決的，所以要觀無常來斷苦，「苦、空、非我亦復如是」。

第7經提醒我們：對於五蘊產生愛喜，就是於苦產生愛喜。苦是我們內心的狀態，我們也許會認爲，許多苦來自於他人的態度、社會的結構、自然的環境等外在原因，在人生的奮鬥過程中只要克服這些，就可以離苦得樂。可是面對這些問題時會發現，我們雖然可以努力改善現狀，但是是有極限的。因爲，這些因緣和合的產物帶來的是暫時的舒適、快樂，這樣的快樂是脆弱的，如果不能看透這一點就會自討苦吃。因此根源要離苦，在經歷了所有改造的努力後，一定要反求諸己，不對自身的五蘊生起喜貪、欲貪，這些我們可以透過修爲自己做主。

第8經換了一個方式論五蘊，就是應該如何觀色法？觀色法當然要觀現在色，可是如果觀力不夠，現在色並不是那麼容易觀的。因此我們首先應該在概念上瞭解：色法爲什麼無常？因爲現在會成爲過去，未來經轉化後又成爲現在位，它是川流不息的。所以，如果你看到了過去的你是孩童，未來的你會成爲老人，從概念上就可以知道過去、未來是無常的。況且，沒有現在的無常變化，又怎麼有未來的變化結果產生？依此類推知道，現在也是無常的。



第一期《阿含經》研修營開訓式中，院長性廣法師致詞。（98.7.18 檔案照片）

但是這只是概念，所以還是要對色法作觀照，觀照當然選取現在色。於現在色做觀照，往上可以穿透到過去，往下推到未來。觀現在色時可以看到色聚如同泡沫般地迅速生滅，就知道過去、未來也是如此，就不會對過去產生顧戀、對未來產生渴求。在當下就可以安心正住於現在色來作觀察，於是生厭、離欲向於滅盡，經歷見道、修道過程最後達到涅槃。

第9經告訴我們，觀無常就是觀到了苦，「苦」被稱爲聖諦，可是苦的眞理難道還要透過觀才能知道嗎？現實世間我們的生命不是就充滿了苦嗎？但是那還不夠深刻，因爲我們總認爲除了苦還是有快樂的。所以有人誤解佛教只看到苦，因此認爲是消極的宗教，其實佛

陀從來不否認世間有快樂，還教我們應該如何獲得福樂、喜樂。唯有進一步洞觀才會發現，即使是快樂的現狀它也隱藏著敗壞不安之苦。這樣的壞苦，世間人多少也能感知。接下來還有行苦，就是流轉不息之苦，世間人因爲留戀於過去、未來，因此很難觀照到現在每一個瞬間的流轉。

所以觀無常到深刻處，就知道，無論是痛苦、快樂、還是非苦非樂的運轉，無常的一切現象都是苦的，因爲它的變化經常超乎我們的期待。我們錯誤期待沒有痛苦、煩惱、憂傷，可是現狀不符合於這樣的期待，期望落空帶來的就是憂、悲、惱、苦。「苦即非我」，既然徹底是苦苦、行苦、壞苦，那這個無法做主的我究竟是什麼？於是「非我者亦非我所」，因此不再有想讓自己身心維持永恆快樂的迷思，也沒有對於自己所有的、所屬的一切要掌握到心滿意足的妄執，這樣的觀照才是眞實觀照。能做這樣的眞實觀照，反而能斷苦，因爲於五蘊不再愛喜，於五蘊不愛喜就是於苦不愛喜，於此就得解脫。

第11經，探討無常的五蘊是怎麼來的？當然它是有因有緣而來，於是往上逆推看到那些因緣的無常，因緣無常生起的五蘊當然也是無常，所以要作這樣的觀照。法師進一步分析這樣觀照的特殊性在於：世人雖然在理論上承認生命無常，可是讓生命之所以產生的根源，往往會認爲它是恆常的。例如：認爲人是由造物主創造的，所以生命無常，但上帝是永恆的。或者認爲雖然五蘊無常，但是構成五蘊的一一蘊（元素）是眞實、永恆的。前者是唯神論，後者是唯物論。還有人認爲心念雖然無常，但心的深處有絕對的精神（靈魂）是恆常的，這就成爲唯心論。因此其實，從現在的無常體驗往上追溯，知道構成現在的因緣也是無常的正觀，並不是那麼容易的。

第13經，佛陀教導弟子於五蘊要知「味、患、離」。衆生因爲耽著五蘊，帶來種種苦惱，所以要尋出離之道，脫離對於五蘊的染著。這裏的「味、患、離」與前面講到的「無常故苦，苦故非我，非我者亦非我所」，在「蘊相應教」中都是非常重要的概念。只有清楚前面那組概念，對於後面這組的所謂「患」，才會有深刻的體會，所以能知「苦」的來源、過患，亦能知離苦之道，這樣學習佛法才是有意義的。最後佛陀告訴我們，他就是因爲如實知五蘊的「味、患、離」，不住「常、樂、我、淨」的顚倒，而成就了無上正等正覺。

觀十一項心善解脫

正觀法如是——蘊相應教

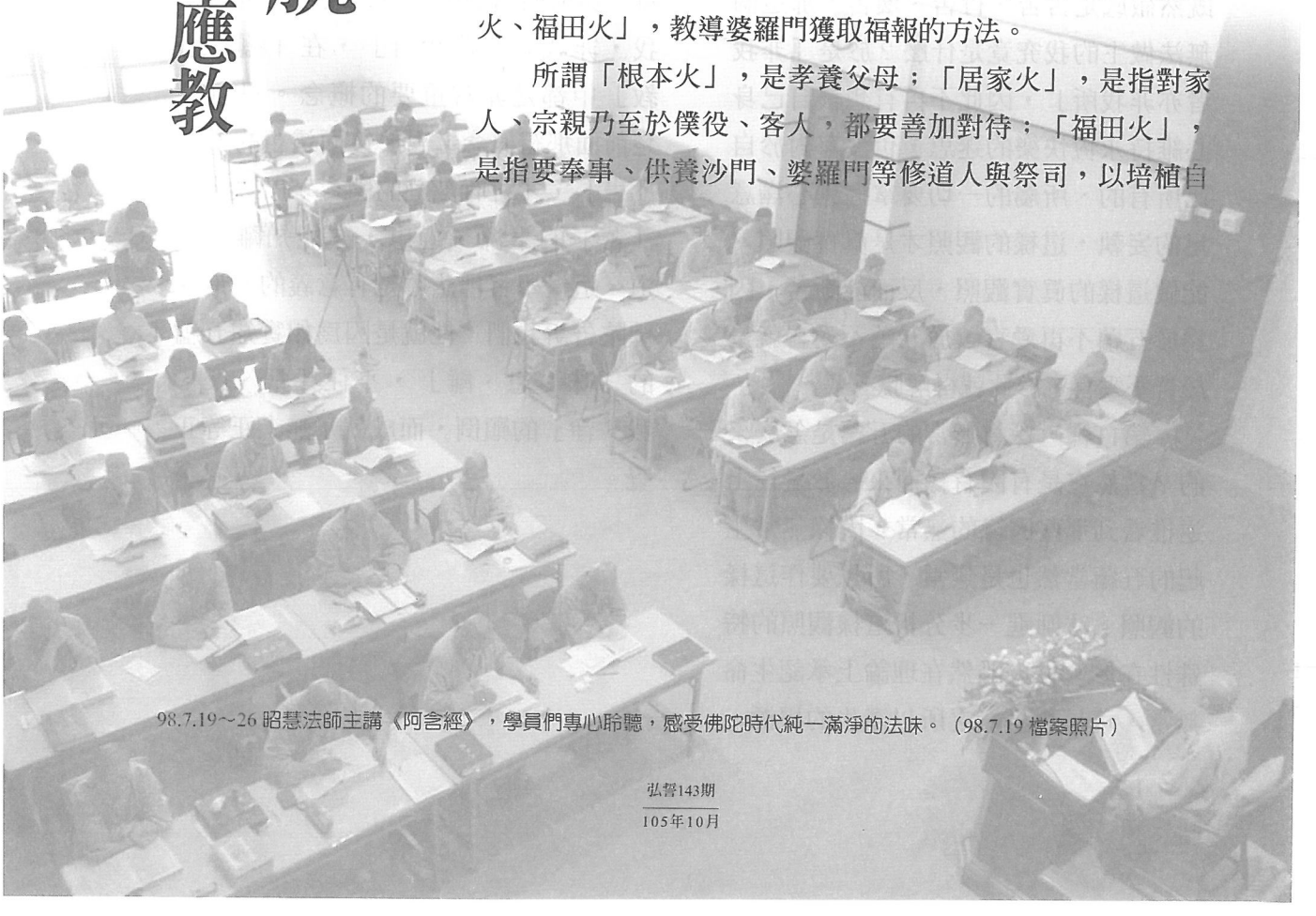
■釋昭慧講．耀行記

98.7.20

今日授課，法師首先分析了佛陀面對其他宗教、禮俗的態度。佛教既是一門宗教，也可說是在宣導一種人生智慧。佛陀因爲護念衆生，他透徹體悟到因緣生法的世間，許多既成的禮俗、儀軌已形成強大的社會制約力，因此佛陀不去直接衝撞它，以免讓人畏懼，斲傷親近佛法而開拓人生智慧的機會，所以佛陀說「我不與世間諍」。可是，當某些宗教的價值觀傷害到衆生時，佛陀也是不妥協的，從《雜阿含經》卷四第93經，就可以看出這樣的事實。

經中敘述：有長生婆羅門殺生祭祀，廣邀外道舉辦邪盛大會，認爲可以透過祭祀、祝拜、佈施的儀式而得神明的護佑，聽說佛陀來到此處，因此前往拜會。佛告婆羅門：有一些邪盛大會會主原本想要行施作福，卻因爲造作身、口、意三業的殺業而生出罪過，得到不善的果報。接著佛陀又以婆羅門最熟悉的「供養三火」的方式，轉化爲「根本火、居家火、福田火」，教導婆羅門獲取福報的方法。

所謂「根本火」，是孝養父母；「居家火」，是指對家人、宗親乃至於僕役、客人，都要善加對待；「福田火」，是指要奉事、供養沙門、婆羅門等修道人與祭司，以培植自



98.7.19~26 昭慧法師主講《阿含經》，學員們專心聆聽，感受佛陀時代純一滿淨的法味。（98.7.19 檔案照片）

己的福田。如果從這三個方向來增加你的供養，才是無罪的供養，可以令現世有美好的名聲，死後得以升天。於此法師解析到：從這裏可以看出，佛陀不是一味鄙視想要升天得福的世間欲求，固然它是不究竟的，但是面對芸芸衆生，佛陀仍然非常平和地告訴世人，如何得到眞正的福分及世間的好名聲。

既從形式上轉化了婆羅門所供養的三火，佛陀接著再就根源上，內心的貪、瞋、癡三毒之火做了說明。這三毒之火不滅，能令自他生憂苦，招感當前、未來無盡的罪殃。聽了佛陀的話語，長生婆羅門幡然悔悟，令其子返舍放諸被縛生靈。爾後佛陀爲其說法，示教照喜，長生婆羅門因此見四聖諦、得證初果，皈依三寶，後返其舍置辦清淨飲食供養佛陀及諸比丘。

經文解釋完畢，法師進一步闡釋該經的現實對治意義。從經中可以看到，雖然在當時的托缽制度下，乞來什麼食物就吃什麼，無從揀擇，因此不能純然地素食。但是，佛陀可不主張比丘們爲了口腹之欲，讓那些供養者因此而殺害生靈，否則豈不是口是心非嗎？擋了他人的邪盛大會，竟然讓供養者殺生供養比丘，這不是很怪異嗎？因此，後來很多人努力證明，我們要回歸原始佛教時代，就可以吃肉，說吃肉很正當。這完全是一派胡言！因爲依現在的環境，完全可以不這麼做，如果要這樣做，就是懈怠、放逸、耽溺於口欲，所以大可不必講那麼多冠冕堂皇的理由來爲自己開脫，本經即是明證。

故事解析完畢，法師回到今天要講解的進度：

卷一，第22經，劫波比丘問佛陀如何心得善解脫？佛說當觀色法的十一項（過去、未來、現在、內、外、粗、細、好、醜、遠、近）悉皆無常，這樣對於色法的執著就沒有了，心得善解脫。如是觀受、想、行、識亦復如是，愛欲斷故心善解脫。那麼愛欲應當怎麼斷？就顯得非常重要了。

觀五蘊先觀色法，觀色法十一項先從現在色正觀，而且要先觀內色（自己的色身），因爲這是我們最在意的。如何觀色法十一項的內容，在本文的「導論」中，法師有詳細解析，故而在此略過。（請參見本刊第131期）

那麼，「受、想、行、識」等名法應該如何觀照？法師繼續演繹名法的觀照方式。色有「心生色法」，心念會影響色聚，因此雖然心念暫時無法觀到，但觀到色聚時是可以對應到心念的。到後來觀心純熟，就可以眞實地觀到名法是如何生起？它的途徑以及怎樣的滅去，念念都觀得清楚。與觀色法相同，同樣既可觀自己內在的名法，也可觀他人的名法，因此透過修持可以得到「他心通」。同理，能觀現在的名法，也可觀過去、未來的名法，從粗到細的起心

動念，好的、不好的起心動念，他人遙遠的起心動念乃至自己的起心動念，一切都觀到它的無常，斷除對於受、想、行、識的欲愛，心善解脫。

第23經，佛子羅睺羅問佛陀：要有怎樣的知見，才能讓自己去除對內身、外境一切相的繫著？佛陀說：就是於五蘊觀十一相「彼一切悉皆非我，不異我，不相在」，觀到它的無常生滅，就可以證得阿羅漢果。

法師分析其原因在於：在無常迅速生滅變遷的過程中，根本找不到一個穩定的「我」或者稱爲靈魂的東西，你只看到分子的變化、生滅和這個變化的法則，因此「但見於法，不見於我」，這是「非我」。所謂「不異我」，是指在觀內身時也不會異於此而去尋求個「我」，這個本能覺知的「我」就在五蘊的組合中。所謂的「不相在」是指我在五蘊之中，還是五蘊在那個「大我」之中，這樣的知見都是錯的。因爲凡是不能檢驗的，無論是深深在內還是高高在上的，都是想像出的東西，是虛幻不實的。正因爲「觀其非我」，所以不會「即蘊計我」（認爲五蘊是我）；也不會「離蘊計我」（認爲五蘊之外有個我），於是不會認爲有個不滅的靈魂以及大我、眞我的觀念。這就是平等正觀，能離「我、我所、我慢使繫著」，斷愛欲，轉去煩惱，證無間等，究竟苦邊。

第30經，講到了輪屢那與舍利弗的一段對話。輪屢那詢問舍利弗：有沙門、婆羅門不知爲什麼，對於無常、變易、不安穩的五陰還是會計較，言我勝、我等、我劣。他們到底在執著哪些內容？舍利弗不直接回答這個問題，而反問輪屢那：五蘊是常還是無常？無常是苦耶？苦中有我嗎？輪屢那回答：是無常，無常故苦，苦故無我。舍利弗告輪屢那，能於五蘊觀十一項，就知道五蘊中沒有我，也無必要在五蘊外找一個我，也沒有互相相在的關係。這樣的觀照自然會生厭（見道）、離欲（修道）、解脫（得到解脫）、解脫知見（而且能知見自己得到解脫）。

接著法師就經文重點提出問題：從以上的敘述，似乎看不出輪屢那的問題得到了解決，其實舍利弗已經回答了他的問題。那就是：這些沙門、婆羅門雖然理論上知道無常變化的五蘊，卻依然計較勝負，就因爲沒有實際觀五蘊的十一項。因此只是概念知無常，卻沒有實證經驗的無常感，所以對於相對穩定的個體，還是難免有「我見、我慢、我愛」的無明，才會與他者較量高下。

長者子輪屢那後來出家修道，名二十億耳，佛陀與他又有一段有關如何精進的精彩問答。因此法師跨越到卷九，第254經，繼續帶領我們閱讀有關二十億耳的故事。經中描述二十億耳在耆闍崛山精進修習，但未盡斷煩惱，因

airiti

此想要返俗，認爲可以繼續享受世俗之樂，還可廣爲佈施作福業。佛陀於是就著彈琴調弦的譬喻來說明修道的要領：彈琴時弦太緊、太鬆都彈不出好的音聲，修道也是這樣，精進太急容易產生掉舉（精神亢奮）與疑悔（懷疑這樣是否有效），精進太緩令人懈怠，所以應該平等攝受、不急不緩。在佛陀的教導下，二十億耳常憶念此彈琴譬喻，精勤用功得證阿羅漢果。

接續卷一，第31經與32經，都是輪屢那與舍利弗之間的問答。法師爲我們分析其中的特點：我們一般熟悉苦、集、滅、道四諦法，可是這四種眞理要放在哪裏來作檢視？其實就放在五蘊中。例如「苦」，我們所能感知的苦，不是對於色，就是受、想、行、識，即所謂的身苦、心苦，因此要從五蘊來觀四諦。「於色如實知」，就是於色的無常相如實知，依於前面所說的十一法，觀見了它的色聚生滅無常，就能如實知其無常、無常故苦、苦故無我了。

那麼能讓我們感知的，苦的色集又是怎麼來的？觀照之下發現是愛集、業集，是「心生色法」、「業生色法」，能體會是因爲業集、愛集，這才是如實知。這裏不講「時節生色」和「食生色」的原因是：雖然這兩者也是招來色法變異之苦的要素，但是比較不是在修道中下功夫的所在，需要透過世間的政治、經濟、法律來改善，所以不放在這裏討論。能夠操之在我的是「心生色法」與「業生色法」，這就是「色集如實知」。

「色滅如實知」，能夠眞正觀到色聚在不斷變化，如聚沫一般才生即滅、滅滅不已，這樣才是如實知。如何達到這個途徑？就是「色滅道跡如實知」。觀五蘊滅滅不已，是需要方法和途徑的，這個方法和途徑就稱爲「道跡」。沙門、婆羅門不如實知五蘊的苦、集、滅、道，就不能斷五蘊之苦。

由於《雜阿含經》在傳抄及入藏過程中編次有錯亂，所以講授的次序未必從第一卷開始講至結束。接續「蘊相應教」，法師引導我們跳到卷十閱讀，其實這才應該是卷二的內容。

卷十，第256、257、258三經，同樣記敘了摩訶拘絺羅向舍利弗請教關於無明及明的問題。前面講到如實知見，要無間等正現觀（沒有間歇的平等覺照），那麼以何方法才能得正現觀呢？第259經就講到了三個層次的觀照，1、觀五蘊的「爲病、爲癰、爲刺、爲殺」而產生厭；2、觀其無常，無常故苦，才能眞正知道其過患何在；3、達到空與非我的體證，方能證得諸法實相。歸結起來就是「生厭」、「離欲」、「滅」，能如此思維、觀照，可證須陀洹果乃至阿羅漢果。

智者以譬喻得解
正觀法如是——蘊相應教

■釋昭慧講・燿行記

98.7.21

卷十，第260經也是佛弟子間的問答，只不過主角換成了舍利弗與阿難，本經清楚的告訴我們：五蘊和合只是相對穩定的，因爲它的來源就是無常因、無常緣，那麼其所生法者怎會是有常呢？

第261經，除了我們前面看過的套裝句型，它的重點是：富樓那提醒阿難，面對活著的當下（色心呈現的組合）我們抓住不放，因爲不可能去抓一個沒有活生生呈現、空蕩蕩的東西，例如靈魂之類的，所以就著這裏來解決才是下手處，如此才能眞正洞察無我。

讀完這幾則佛弟子互爲論義的經文，法師非常感慨地說：可見經典不只有佛說，有人說「大乘非佛說」，這是不合理的，因爲就《阿含經》來看也不一定都是佛說，我們反而看到了衆多佛弟子間的問答，這些沒有一則不是佛經、沒有一則不讓我們深得受用。

接下來的262經是非常重要的一部經，因爲法師在第二



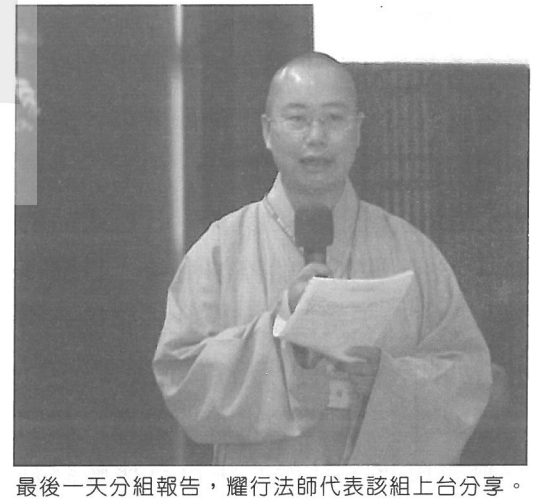
第一期《阿含經》研習營下午分組討論《中阿含經》，各組學員在慈暉台圍桌而坐。（98.7.20 檔案照片）

期阿含研習營有詳細講解，因此在此略過。（請參見本刊第115期）

卷四，第102經，描寫了佛陀與祀火婆羅門之間會遇的故事，提示了不應該有種姓歧視。法師於此引導我們回顧前面所提到的，佛陀不與世間妥協的部分：任何宗教如果以殺害生靈作爲信仰手段，佛陀是不會因爲所謂的宗教和諧而保持緘默的。

本經中，針對婆羅門教根深蒂固的種姓觀念，佛陀依然提出他的看法：不是以出身背景來決定是卑賤的「領群特」還是高貴的「婆羅門」，而是看一個人的業（行爲和德行）來決定，行爲如果惡就是「領群特」。

法師就著故事的發生，分析佛陀乞食時面對他人不禮貌行爲的處置之道。佛陀既沒有與他爭執，也沒有默然離去，卻是直接轉向問題的中心，讓這個婆羅門自知理虧（因爲對一位聖者不禮貌），而且用非常緩和的方式糾正他的觀念。我們從中看到了佛陀的威德力和善說法要的能力，他不會用激進的方式來推翻不義的種姓制度，因爲依於激情、憤怒、怨恨所產生的，一定不會是好的果報，而且難免傷殺無辜。所以佛陀在生之時，雖然在思想上、言論上對於種姓制度是不妥協的，但也從沒有煽動革命來改變階級的現狀，他能做到的就是在僧團中完全泯除階級意識，依出家時間的先後順序來敘次。



最後一天分組報告，耀行法師代表該組上台分享。（98.7.26 檔案照片）

透過佛陀的說法，該「婆羅門轉得信心，以滿鉢好食奉上世尊。世尊不受，以說偈得故。」法師因此提醒：出家修道者本來就是依信施爲生，但是不要產生說法與供養的對價關係，因爲法是無價的。法師日常也這樣勸勉學眾，所以面對護法善信的憂悲惱苦，學院的師父們都熱忱前去軟言慰藉、說法誦經、念佛迴向，但是堅決婉拒任何供養，就因爲佛法無價。我們不是故作清高，完全是向佛陀學習。

接續返回卷十，第263經，該經一共用了三個生動的譬喻，告訴我們：首先要知見五蘊的苦、集、滅、味、患、離，接著還要勤修三十七道品，總有一天你會得成就，於是用以下三個譬喻來說明。1、用「伏雞蔭卵」來譬喻，只要依於三十七道品而起修，時間一到就

會得到解脫；2、以巧師、巧師弟子手裏拿著斧柄，日久磨出痕跡而不覺察，形容比丘當精勤修習、隨順成就，雖不感覺每天有多少煩惱斷除，但有一天就會得漏盡，因爲有修習三十七道品的緣故；3、譬如大船停泊海邊，日曬風飄，忽有一天纜繩斷掉，比丘精勤修習亦當如此，直到有一天結縛使斷除。

265經，用譬喻來說明五蘊，證明它無有堅實，針對心法也有比較詳細的譬喻，法師依經分別辨析。例如：「受」心所是一種情緒、情感的起伏，我們觸對境界的當下覺受就起，觸結束覺受就滅，水泡就是這樣的特質，所以說「受如水上泡」；「想」心所具有構像的功能，將像取來分析、綜合、研判、歸納、演繹等，甚至從「想」心所中產生名言、概念的分別。「想」心所（意識流）雖然看起來不停在運作，但就像野馬（陽焰），遠遠水波流動的感覺一樣，其實是不眞實的；「諸行如芭蕉」，因爲「行」是有爲法，因緣和合而呈現這個現象，如果將因緣層層剝離，這個現象就不存在了，所以用芭蕉來形容「行」。五蘊中重點觀的是自己的身、語、意行，其背後的推動力就是意志（思心所），因此談行蘊特別指的就是「思」心所。最後佛陀用「如幻不實」來形容「識」，因爲「識」要依根緣境才能生起，它不能獨立存在，而且「識」本身也能變幻境相，例如，禪者定心成就時所出現的定中影相就是幻現的。

正因爲心法不像色法這麼具體，所以佛陀儘量用譬喻，讓我們雖然沒有觀到，但最起碼可以理解到它的如幻不實、無有堅固。

266經重在說明：我們無始以來輪迴生死，是因爲無明覆（理智的錯亂）、愛結縛（情意的錯亂）。理智錯亂讓我們看不到眞理的光芒，情意就像牢韌的繩子把我們綁住脫不了身，所以長夜生死不知苦之本際。

接著佛陀用三個譬喻，來形容衆生生死輪迴的牢韌性。即便是大旱災所有草木枯竭、甚至大海水也枯竭了，最後連須彌山、大地也崩潰了，但我們的生命依然輪迴，因爲無明和愛沒有解決。有人曾經提出：如果衆生生死輪迴，那這個地球怎麼可以承載這麼多輪迴的生命？而且一旦地球毀滅，那生命又怎麼輪迴？法師於此分析到：之所以提這個問題就是不能理解，生命流轉生死不是一個地球可以承載的。即使地球崩毀，他依然可以在其他國土繼續流轉，況且流轉的形態百樣，十方國土無限，哪還用擔心地球擠不下去呢？

佛陀的倫理價值判斷

正觀法如是——蘊相應教

■釋昭慧講・耀行記

98.7.22

今日法師同樣以兩則故事開始課程的教學。本期法師選擇的都是婆羅門與佛陀之間互動的故事，從這些故事可以看出，佛陀對各宗教是友善、包容的，但是也有不妥協的，那就是牽涉饒益眾生福利的，佛陀都是直言不諱，可是佛陀從沒有爲自己或自己的教團爭利益。

卷四，第95經，生聞婆羅門聽聞佛說：若佈施佛及僧伽則可得大果報，佈施他人則不然，後至佛所訊問是否眞如此。佛告生聞婆羅門：此言謗佛，我如果這樣說就製造了兩種障礙：其一，障礙佈施的人讓他不能佈施；其二，障礙受利的人讓他無法獲得利益。並說即使餘食置地，利樂彼處眾生，亦可得福，況施於人！復言佈施持淨戒者可得大果報。

佛陀爲什麼強調「佈施持淨戒者可得大果報」呢？法師於此分析：因爲這只是作一個法則的說明，不是針對個人、個別團體來爭利益，而且也不保證佛門弟子就都持戒，其他宗教的人就都不持戒，所以「佈施持淨戒者可得大果報」是通則，聽佛陀這麼說婆羅門也表示認同。接著佛陀又相



《阿含經》研習營除了聞法、分組討論，還安排學員一起做健身操。（98.7.22 檔案照片）

機說法，進一步告訴他：所有種姓的衆生只要持戒，一樣捨離煩惱的重擔，能夠佈施那些德行方潔、轉凡成聖、純一滿淨、梵行清白的修道人，當然能得更大的果報。因此佛陀從不說不應佈施別人，他只是就著事實的眞相來作陳述。

第二則故事，體現了佛陀的正義感。有一婆羅門，爲子娶妻後，捨家乞食，漂流無依，後世尊說一偈教其告訴其子，其子聞偈後悔悟，迎父返家。

接下來回到卷十，267經，佛告比丘當善思觀察於心，因爲無明與愛都與心念有關，「心惱故衆生惱，心淨故衆生淨」。於此法師告誡我們：不要以爲自己的行爲只會影響自己，其實這會形成共業的圈子，影響的是一群人，這一群人受我們的影響又輾轉傳遞出去，這個共業圈就會越來越大。因此我們應該讓自己的心清淨，於是在我周遭的人因我而相對清淨，他的清淨又會去感染他人清淨，形成一種共願的圈子。爲此佛陀提醒我們：個人的心念不僅影響自己的命運前途，其實是在感染周遭的環境，因爲每個人都有自己的煩惱習性，當你的心以清淨、歡喜、柔軟與人互動時，你就啓發了對方善心所的運轉，他也以柔軟的心來與你互動。所以佛家不僅講自作自受，也講共業所感。

本經讓我們觀心的同時，也要注意觀察色，因爲色反映到心，「心如工畫師，能畫種種色」，色法很大一部分就證實來自於心。凡夫不知色法的集（來源），就不知道如何去除色法所帶來的苦，更不知道色法的「味、患、離」而樂著於色，於是更生起未來諸色，輪迴不已。聖弟子知五蘊的來處、知五蘊的苦、苦滅，因此不樂著五蘊，故不生起未來五蘊，所以不受後有。

第268經以譬喻說明，如果不如實知五蘊「苦、集、滅、味、患、離」而樂著於它，就像急流岸邊之草木，攀緣即斷，不可執著。

270經的重點是：於五蘊觀無常，要修習多修習，則能斷一切欲愛、色愛、無色愛、掉慢、無明。法師提出：爲什麼不是觀「無我」呢？因爲只要能觀「無常」，就能觀到「無我」。無常瞬間變化的「色、受、想、行、識」中，沒有一法是我可得，「但見於法，不見於我」，不就順便建立了無我的觀照嗎？既然住於無我的觀照，心就自然遠離我慢而順向涅槃。「我慢」是隱隱約約把自己看得比較重要的一種心理狀態，因此不要把它解釋爲驕慢。

再來，從271、272兩經中都可以看出，佛陀與弟子互動的無限慈悲與寬容。272經開篇就寫到「衆中有少諍事」，可見佛陀時代僧團中就會有諍事，因爲衆生的貪、瞋、癡不可能一出家就不見了，而且人與人相處久了也難免有些矛盾，所以諍事起了要如法滅諍，因此佛陀也教導弟子滅諍之道。



最後一天分組報告，由各組派代表上台分享並提問。（98.7.26 檔案照片）

站在僧團的立場是要滅諍，但是一旦起了「貪覺、恚覺、害覺」，存心要惱害對方，不就是在懲罰自己嗎？用身念處觀一觀就知道，自己的心生色法有多惡，這樣的人身體會好嗎？人生會快樂嗎？這樣一想心立刻釋懷。所以要用四念處善觀其心，這是很基礎的修習法。到了更純熟的程度，住於「無相三昧」，色、聲、香、味、觸、法不繫於心，這樣修習多修習，惡不善法就會滅除，無餘永盡。

對於僧團中的諍事，佛陀先痛責這些起諍的比丘，然後告訴他們：你們這種惡質的心理狀態，情感上與人好勇鬥狠，是從三不善的尋思而來，而尋思是從想心所構像而來，所以要依「四念處」、「無相三昧」來滅除，就能得涅槃。其次又告訴他們：見地上也不能出錯，有三種錯誤的見地：1、命即是身（斷見、即蘊計我）；2、命異身異（常見、離蘊計我）；3、色是我，無二無異，長存不變（也是一種常見）。有這三種錯誤的見地就不得涅槃。

接下來轉到卷三，本卷的內容都在講義理，法義甚深，所以法師漸次帶領我們閱讀並詳加解析。

第59經，講到擁抱愛喜就是擁抱苦，因爲愛喜，色聚就會現起，就會盡一切力讓自己的色聚延續下去，受、想、行、識依此而生，由此帶來苦。所以一旦知道了色集帶來苦，就只有讓色滅才不帶來苦，因此「愛喜滅，於色不生愛喜」。

至於受、想、行、識的寂滅，也就是感情、理智與意志等心所功能的生起是來自於接觸，所以接觸如果不生起，感情、理智與意志則不生起，可見「受、想、行、識」生起的關鍵來自於觸。可是我們怎麼能不接觸呢？這還沒有講到核心的答案，核心的答案是「觸滅是受、想、行滅」。所以，如何讓我們的理智、感情更加的平穩，一定要在觸對下功夫，這個部分要等到「處相應教」時再做進一步的解說。（請參見本刊第115期）

「名色集是識集，名色滅是識滅」，原來，心識會分別是因爲有名有色，名就是「受、想、行」的心理狀態，再加色法才會有識的分別作用，所以要讓「名色」滅「識」才滅。由此可知：愛喜、觸、名色，都是我們可以下功夫的地方。

我們讀過了「蘊相應教」，對於「愛喜集則色集，愛喜滅則色滅」比較熟悉，因爲那是四念處的基礎功夫，從色法下手；但是後面這些就比較不熟悉了，因爲有關「觸滅是受、想、行滅」，這是「處相應教」的主要功課；至於「名色滅是識滅」，則要到「雜因頌」講到十二緣起才知道是怎麼回事，因此都暫時略過，待將來有了經教基礎，再由淺入深慢慢學習。

第60經，也是從五蘊講起，告訴我們「不樂、不讚歎、不取、不著」，則心得解脫。於是對於過去世有或無，過去世我是誰，這樣的見地疑惑都沒有了，因爲根本無我可說——「有業報而無作者」。知道有前世，但那是業報之流，不會執著哪一個前世的人就是我，因爲連今世的我都不可得，還會有前世的我嗎？正因爲在現在的五蘊中能夠觀到五蘊非我，而不樂、不著，因此即使看到過去身在怎樣，也不認爲那叫作我而抓住不放。依此類推，往未來世怎樣？這些執見也一併放下，所以不在任何一個業報片段認爲那是我。如此，往前不著、往後不著、前後不著，那是因爲有對現在不執著的功力，這時就知道自己走到了無限流轉的終點，自知不受後有。

前面59經講到的是五取蘊的來源與滅去，61經開始講到五蘊的結構。「色取蘊」是什麼？其實就是地、水、火、風四大，以及配合四大所組合的色聚。就著這個四大所成身來觀照，就知道此四大所組成的色法是無常、苦、變異之法，於是要永斷無餘，「厭、離欲、滅」。

因爲無有愛念渴求，這個色法寂滅後，其他色法也不會相續，這叫作「妙」，是非常深層的寂靜，一切有餘依的色法都斷盡，完全沒有愛、沒有欲，才達到究竟涅槃。法師提示我們：功夫如何下？當然就要透過「四界分別觀」，對四大每一個的特質都要觀照清楚，最後終於觀到四大的色聚是滅滅不已的，這樣才能達到寂靜妙理。

62經敘說愚癡無聞凡夫無慧無明，於五受陰生我見而繫著，多聞聖弟子則不然。

第63經，佛陀說：但凡修道人、祭司執著有個我，他們一定是在這五取蘊中執著的，於是由此區隔出愚癡無聞凡夫與多聞聖弟子的區別。既然不能遠離膠著於我所屬、我所有的情感意志，他就一定入於諸根、生於處。因爲一旦從諸根作爲門徑來把握我所，諸根就形成一個介面與境界接觸（六處入所觸），這是無明相應觸，愚癡無聞凡夫從而生起苦樂受、想、行、愛、取、有、生、老死等。而聖弟子同樣接觸，卻是明相應觸。由此看出從「五取蘊教」中還是帶出了「處相應教」的一部分。

三三昧的修學次第

正觀法如是——蘊相應教

■釋昭慧講．耀行記

98.7.23

今日開篇的故事，依然是佛陀與婆羅門間的互動，從前面的故事可以看到，佛陀對其他宗教有尊重包容的一面，也有爲了護念衆生、重視公正、正義而有所堅持的一面。另一方面，佛陀也不介入這些居家者生活的信仰儀式中，只要這些儀式不違背護生的精神。但是對於居士們的生活品質，他還是關心的，因爲禮儀是一時的，而生活是長久的，那麼佛陀給這些不同種姓、職業、財產狀況的居士們，有什麼通則性的建議呢？答案就在以下的經文中。

卷四，第91經，有年少婆羅門名欝闍迦問佛陀：「俗人在家當行幾法，得現法安及現法樂？」法師分析：面對這樣的問題，佛陀並沒有認爲這些在家者想法太庸俗，只想到現在的平安、吉祥，沒有想到未來的解脫。因爲這是人之常情，只要用正當的手段獲取它，沒有斲傷自己善良的心性、影響他人的福祉，這是可以的，所以佛陀一般情況下都教人佈施、持戒。那麼佈施、持戒應該如何做？本經作了比較具體的建議。



研習營最後一天，學員於韶因觀景臺與昭慧、性廣法師合影，留下歡喜的記憶。（98.7.26 檔案照片）

如何得現法安樂？當行「方便、守護、善知識、正命」四種具足。如何得後世安樂？佛告婆羅門：「在家之人有四法，能令後世安、後世樂。何等爲四？謂信具足、戒具足、施具足、慧具足。」

法師於此，對比「得現法安、現法樂」與「得後世安、後世樂」所需的不同條件。後者完全與德行有關，因爲佛陀常說福與德有關，我們現在福報的多或少，跟過去到現在的德行有關。可是無論怎樣，現在的狀況我們總是要透過現在的努力，所以有關「現法安、現法樂」的部分，佛陀就很實在地說，要修學專業知識、守護好錢財、量入爲出、過有品質的生活。可是牽涉到「後世安、後世樂」，前面這四者就無用武之地了，因爲即便錢財再多也帶不到來世，於是就要很清楚地知道需要積德，所以後四者都與德行有關。

接下來卷三，第64經，佛陀談到了「四識住」。愚癡凡夫恐懼無我、無我所，於是很本能地攀緣「色、受、想、行」這四種識可以安住的地方不放。所以識不但在分別境界的「色、受、想、行」，其實也在抓住這四者。1、抓住色，對於色產生愛樂，甚至增進令其廣大生長，所以胎生衆生的生命可以從一顆受精卵開始增長廣大。2、識也住於「受、想、行」，因爲將理智、情感、意志當作自己生命的呈現，爲了儘量滿足個人情感、理性的發展以及意志之嚮往，故攀緣於「受、想、行」。如果有人說識不在這四者中，那是但有言說令人徒增疑惑而已，因爲那不是實證的境界。

經文前面已經講到斷「五順下分結」，現在佛陀特意就著阿那含（三果）要證阿羅漢果來談「四識住」。原來，識隨時在安住，平常我們說識安住於色法，這個比較具體，因爲無論對色身有欲貪還是無欲貪（在欲界有欲貪，到了色界沒有欲界之貪，只剩下對於色法的執著），都還與色法有關。當沒有於色法生起意念的繫縛，那麼識的攀緣就斷，識不復住於色法，也不會透過色法來增長廣大，對「受、想、行」也同樣如此。

到了離色界貪到無色界，雖然沒有色法，但「受、想、行」依然在運作，因此也同樣如是而離貪。於是在「色、受、想、行、識」中，「識」無法住於前四者，從欲界、色界到無色界沒有任何對象可以住著，因此自知涅槃得解脫。

因爲有關「四識住」的教法在《阿含經》中不多，所以法師特意又選擇另外兩則談「四識住」的經文來比較。

卷二，第39、40經都講到了「四識住」。39經用譬喻來說明：「識」安住於也攀緣於「色、受、想、行」四者，因爲有喜貪潤澤，好似種子在水間潤澤，所以不斷增長深廣。衆生貪著於五蘊，從欲界到色界都是如此，只要對色

airiti

法離貪，色法所封滯的意念所生縛也就斷了，此意念一斷攀緣就斷，識就不住於「色」，乃至於「受、想、行」也是如此。

意念對於色法是將它包起來封滯住，那麼對於「受、想、行」這些心法的部分，又是怎樣封滯住的呢？其實就是透過不斷的接觸，依於「觸」而生「受」乃至於「想」與「行」。所以，「觸」是意念去封住「受、想、行」的手法，不斷在「無明相應行」中透過接觸而抓住不放。反之，「意」如果離貪，對於「受、想、行」的封滯（無明相應觸）就斷了，於是識也不住、不復生長增廣。

第40經，說明解脫與否的關鍵在封滯。無論「色」還是「受、想、行」，將它包起來的就是我們的識，攀緣四取蘊而識住其中就是所謂的封滯。如果超越於「色、受、想、行」而言封滯，那已經不是眞實境界，只是但有言說徒增生疑而已。

學習完有關「四識住」的部分，再回到卷三，第65、66、67、68四經，都提到「常當修習方便禪思，內寂其心」，方法還是依五取蘊而作觀。第65經談到對五蘊的集、滅都能如實知，將觀察的重點放在對於五蘊的苦、樂、不苦不樂的覺受上。由此可見，本經已經講到「四念處」中的「受念處」，觀身還要觀受，因爲身與心在交感，這時從「受」來觀察是一個很好的途徑。觀受的目的不是跟著自己的覺受轉，而是冷靜的旁觀，觀這個受是怎樣生起滅去的，以及耽著這個受的滋味會帶來什麼過患。觀到於受不再耽著而遠離，就不會再有存有，才斷除輪迴。

第66、67經的重點都放在：五蘊的「苦、集、滅、味、患、離」。第66經強調，不愛著五蘊就不會生起未來的五蘊。

第67經講到，爲什麼會生起未來的五蘊？那是因爲好樂，好樂就取、取就有、有則生，於是老、病、死、憂悲惱苦純大苦聚集，這是「內寂其心」所要觀照的重點。

第68經也是在講「內寂其心」，只不過轉移到對於五蘊「集」的分析。五蘊是如何集的？於此跨越到了「處相應教」的教學，而且結合「四諦」和「緣起」作了概略的解說。

第69經以下因爲都是比較熟悉的，反復在作一些名詞的解釋，所以法師將這些略過，跳到第76經。我們一般都說「色無常，無常故苦，苦故無我」，但該經較特殊的是先講「無我」，從「無我」推到「無常」。爲什麼要觀察色的「無我」呢？其實也是從五蘊的因緣和合而說，因爲五蘊的因緣和合，緣起故苦，從中找不到一個我，於是看到它的無常生滅所帶來的苦，這個苦的本身當然不能達到自在，所以「若苦者，彼一

切非我、不異我、不相在」。

因此「無我」變爲兩個層次，1、屬於事實判斷上的，因緣生法所以找不到一個我；2、屬於價值判斷上的，因爲苦所以讓我們不得自在、沒有價值，所以這裏面沒有我。

第79經特別要強調，多聞聖弟子既然有本事不顧念過去色、不欣未來色，而且能於現在色生厭、離欲，那就表示，這些他所不顧念的、不欣羨的乃至會生厭、離欲的對象不會沒有，如果根本沒有就無從說顧念、不顧念、欣羨、不欣羨，所以五蘊是有的。這樣的說法在部派佛教中就引起了爭執，因爲漢譯《雜阿含經》是說一切有部所集的典籍，特別強調對於過去、現在、未來三世的「色、受、想、行、識」質素的有（三世實有論）。

說一切有部之所以有這樣的說法，其背後的論據是：我們會緣念於它，那就表示它是眞實存在的，所緣一定是實有法。故依此經意，說一切有部證明三世實有。但是分別說部和大衆部就不贊同，他們認爲，當前所接觸的才是眞實的（現在實有論者），所緣念到的未必眞實，因爲我們的思想也可以去緣念「無」這件事情，無並不表示有。於是產生部派的爭執。

第80經是比較重要的經典，佛告諸比丘：要印證此人能否證得聖法，就看他講的內容，如果他對於「空三昧」還沒有證得，竟然說自己已證得「無相三昧」、「無所有三昧」離於我慢，那是不對的。因爲只有有了「空三昧」的基礎，才有可能進一步得「無相三昧」、「無所有三昧」，這就是聖法印。

什麼是見清淨呢？首先就要證得「空三昧」，要善觀五蘊的「無常、磨滅、離欲之法」。觀五蘊無常，心就會好樂於法，於是心清淨無有染著而達到解脫。但是還沒有眞正完全離於我慢，達到知見純然清淨的程度，因此還要進一步作「無相三昧」的觀照。此時從五蘊的觀照轉移到六處，因爲依於「眼、耳、鼻、舌、身、意」觸對「色、聲、香、味、觸、法」會立刻染著，於是就要作「無相三昧」的觀照，才能夠覺證「色、聲、香、味、觸、法」相的無相。

可是「色、聲、香、味、觸、法」怎麼會無相呢？明明相就現前，所以「無相三昧」其實要觀到，因爲根、境、識三者和合，而讓我們的識辨識了「色、聲、香、味、觸、法」，如果三者不和合就無從辨識，既不辨識就不在這裏產生執著、愛取。一旦能夠瞭解、體悟於此，就知道這只是三和合「觸」的因緣生法，於是也就在觸對的當下，不住「色、聲、香、味、觸、法」而生心。這其實是「處相應教」的重大功課，「蘊相應教」的重點實際放在「空三昧」。

但是這樣還沒有離慢清淨，前面是

針對外境的「色、聲、香、味、觸、法」（外六處）來觀，現在「無所有三昧」是針對內在的三毒，觀察內在心所法生起的時候，有沒有貪相、瞋恚相、愚癡相。看到自己的貪、瞋、癡三不善根確實沒有生起，可是也沒有離慢知見清淨，因爲透過修持「空三昧」、「無相三昧」，雖然此三不善根不再現行了，但是還要「觀察我、我所從何而生」？進一步從「蘊相應教」、「處相應教」進入到緣起的深觀。在見聞覺知中，我們總覺得有「我」、「我所」，這是很牢固的執著。觀照這些見聞覺知的因緣是無常的，是有爲諸行，因此生厭、滅除，這樣才叫聖法印知見清淨。

法師進一步分析，從「三三昧」來看，佛陀說轉凡成聖的重點，就是從「蘊相應」、「處相應」、「因緣相應」三大要領來修三昧。「三昧」是心一境性，心能夠專注在所緣境上而不散亂。可是這是否就是指四禪呢？在佛教史上有兩種不同的說法：1、重定學派，認爲轉凡成聖一定要從四禪定而出三昧力才夠，以此三昧力觀「空」、「無相」、「無所有」，才能觀慧成就；2、即使沒有四禪，只要心夠專注，乃至一念的電光喻定，就可以觀「空」、「無相」、「無所有」而三昧成就。（詳見「須深經」，有人不得四禪、四空定，依然證得阿羅漢果）

所以，「聖法印、知見清淨」就很重要，要印證有沒有得聖法，不是看有沒有入初、二、三乃至四禪，佛陀說要印證的是有沒有得「空」、「無相」、「無所有」三昧，而三昧的專注力未必如四禪的專注力，得證的聖者稱爲慧解脫阿羅漢。

第81經，描述佛陀破斥富蘭那外道的「無因無緣說」。法師提醒有一個問題要注意：垢著因何而來？是因樂而來；清淨因何而來？是因苦而來。衆生總是擁抱快樂而排斥痛苦，就著這樣的衆生心性，於是看到擁抱快樂帶來垢著，由於想要厭離痛苦，於是就想辦法達到眞正的厭離，這時反而開了一個途徑，讓我們得到清淨。

所以針對富蘭那迦葉所說的「無因無緣」衆生清淨、衆生垢著，佛陀作了解釋。他說，富蘭那說得不對，垢、淨是有因有緣的，苦因苦緣、樂因樂緣，因此要從苦、樂中穿透苦樂的本質，否則耽著於樂必定染汙。能夠從樂中看到它的苦，於是想要離苦，反倒是個讓自己趨向清淨的作用力。

接續的第82至85經，都在作於五蘊觀照的反復說明，因此略過。

再看卷二，第35經提到了「心、意、識」三個名詞，三者都是心理的狀態，但是「心」強調聚集的功能（匯整資料）；「意」就著這些累積的資料去作研判，形成自己的意識流，這個意識流容易讓人覺得這就是「我」；「識」是針

對境相去作辨別，這些辨別的資訊就聚集在「心」。爾後的唯識學就著「心、意、識」三者的定義再做發揮，產生了「八識」的學說。但《阿含經》只是講「此心、此意、此識」，沒有再多加解釋，只是提醒我們要掌握好「心、意、識」，該思維什麼、不該思維什麼……，還是就著五蘊無常來作說明。

第36經是很有名的一則經文，佛告比丘要「自依止、法依止」、不要「異依止」。衆生漂浮在生死大海中，要依靠自己住於眞理的彼岸，不要試圖依靠別人，因爲憂、悲、惱、苦是你自己的問題。所以要善觀察自己的五蘊，是常恆不變異法嗎？如果沒有觀察透徹，就會對它的常恆不變異產生錯誤期待，當它一旦變異就生起憂、悲、惱、苦。反之，如果知道它從本以來就是無常，自然就會厭、離欲、滅、寂靜，也就不會於此生憂、悲、惱、苦，達到涅槃。

第37經，佛陀說：我不與世間諍，世間與我諍。只要世間頭腦清楚的人都不會與我諍，因爲世間的智者說有、我就說有，世間的智者說無、我就說無。世間智者看得到五蘊的無常變化，因此說有五蘊無常變化這回事，我不也這樣說嗎？其實每個人都看得到生命從生到死、看得到寒來暑往、春去秋來無常變異，這是世間的常識，所以我沒有與世間諍，只是就著世間的常識來深化說明它。

凡是這些世間的現象、法則，佛陀自知、自覺，還願意分享所覺證的眞理。世間的現象就是，一切都是無常的，無常就是它的法則，我們多多少少都可以覺知，只不過覺知得徹不徹底而已。在此，法師舉禪修的例子加以說明，一個沒有經過禪觀訓練的人，沒有辦法確實觀到名色微粒滅滅不已的無常變化，可是不能說完全不知道無常變化這件事，這是可以透過常識經驗而深化的，我們只要透過修持，越觀就越清楚。

於是佛陀教導我們要「如實知見」，這不是虛構一套理論讓我們只能相信不可懷疑，佛陀一向謹守的原則就是：凡是離於五蘊，就是但有言說，只能增益愚癡、懷疑而沒有實際的幫助。因此佛陀是就著實證經驗來說的，這樣就與世間有了彼此溝通的共同基礎。所以，但凡佛陀說法都從「苦」說起，因爲苦就是我們的眞實經驗，接著再提醒我們，苦是怎麼來的？就是因於無常變化，而我們不能接受它的變化而來的。佛陀以此提醒我們，這些是在常識經驗中歸納出的法則。

於此也看到，佛陀說法的風格在諸宗教中是非常特殊的，其他的宗教大凡告訴我們聽不到、看不到的，例如說：那是神的啓示，你只要相信、接受，就可以得到救贖。所以其他宗教也看到了世間的苦，否則爲什麼要救贖？可是當他告訴我們，拯救必須依靠某種外力，那就是「異洲、異依止」，這時就容易

出現爭執，因爲那個外力看不到、摸不著，不是我們能親身體驗的五蘊之法。所以自古以來，爲了證明上帝的存在，費了多少神學家的心思，可是能否眞得到認同呢？其實很難，「信者恆信，不信者恆不信」。

第41經，講「色、受、想、行、識」的如實知，知其「苦、集、滅、味、患、離」，並且分別告訴我們五蘊的「苦、集、滅、味、患、離」的內容是什麼，因爲這些前面都已講過，這裏只是在作總結，故在此不細說。

第42經，講到了「七處善」（苦、集、滅、味、患、離、道諦）、「三種觀義」（蘊、界、處），觀五蘊和五蘊中的界（地、水、火、風四大）以及六根，於此而得解脫。

所以，當我們學習了「蘊相應教」和「處相應教」，法義上的大部分問題其實都解決了，後面有關因緣（雜因頌）的部分，講到「緣起、四諦、四食、界」，其實那是輔助性的說明，只是將「蘊」與「處」中的因緣結構，再作各個角度的闡述。因此就著這個範圍作觀，就可以證得阿羅漢果。

第43經，佛陀說抓住色不放，認爲那就是我及我所擁有的，看到它的變化心就跟著轉，轉到哪裏心就在哪裏執著，因爲怕它變化不如己意，就會生起恐懼，對於「色、受、想、行、識」也是這樣。多聞聖弟子於五蘊的變異不隨著轉，因爲從此看不到這是我、我所，於是不在意它、不抓住它，也就不擔心它產生變化，從而引起恐懼心。所以這就是智慧，依智慧照見五蘊皆空，因此心無掛礙、無有恐怖，遠離顚倒夢想，究竟涅槃。

第44經，講到有「生」就有繫著，其實就是五蘊，所以還是要講到於五蘊的「苦、集、滅、味、患、離」。世人樂生厭死，可是佛法說有「生」就會有變化，無常變化就帶來「老、病、死、憂、悲、惱、苦」，因此必須達到「不生、不滅、寂滅、涅槃」，才是眞正的解脫。

法師歸納，第45經告訴我們整個問題出在「無明」，「無明」所以不能見「無我」，面對五蘊認爲那就是我，或者依於五蘊找一個我，或將五蘊與我當成相在的關係。既然認爲我是眞實的，於是愛樂不捨，並透過諸根來證實我的存在，諸根增長就增加了很多的接觸，有接觸又產生苦受、樂受。這些接觸是「眼、耳、鼻、舌、身、意」六根與「色、聲、香、味、觸、法」的接觸，因爲都是無明界，所以是「無明相應觸」。

多聞聖弟子雖然也接觸，但是在接觸的當下沒有我、我所的錯覺，捨離無明而生明，是智慧相應的接觸。接觸時只知道有接觸的狀況，瞭解這是因緣和合的、不斷在變化中，所以不會認爲那是眞實的有或眞實的沒有，這就是「明相應觸」。

世間「集」、「滅」皆因緣

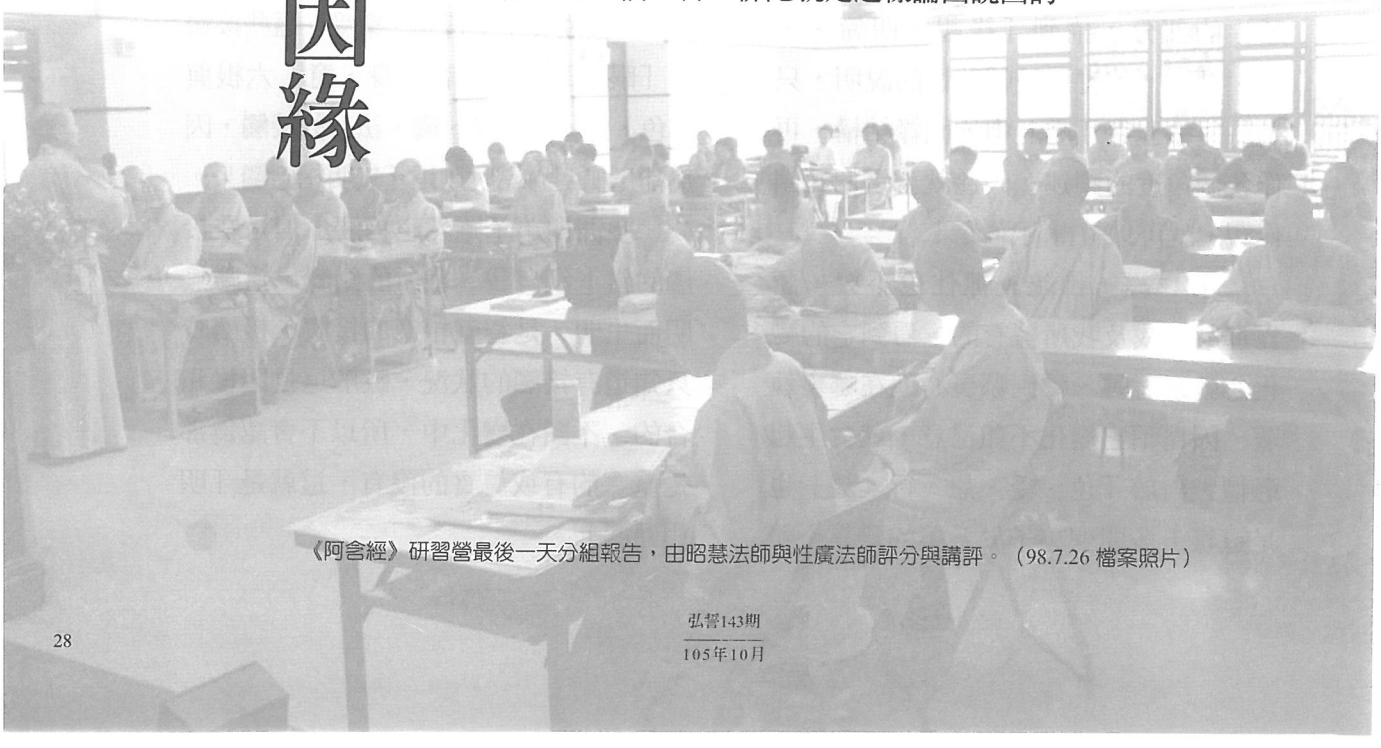
正觀法如是——蘊相應教

■釋昭慧講・耀行記

98.7.24

卷二，第53經，佛陀向婆羅門解說「有因有緣集世間，有因有緣世間集；有因有緣滅世間，有因有緣世間滅」。法師解釋，這個「集」字放在前面是動詞，放在後面是形容詞，就是有因有緣使得世間集起與滅去。在婆羅門的請求下，佛陀進一步就著五蘊來說世間的「集」，他的解釋除了前面已經講到的「苦、集、滅、味、患、離」以外，往下延展下去就是「愛、取、有、生、老、死、憂、悲、惱、苦」的十二緣起之教。

因爲愛樂於五蘊，就會執取、染著而產生業行，業行留下痕跡就是業有，就著業有排列組合，因此我們會受生到此處彼處，然後老、病、死、憂、悲、惱、苦。這就是有因有緣而世間集起，所以這個世間是以五蘊爲主來談。當然，這其中包括了內色和外色，可是佛陀爲什麼只談到內色呢？因爲即使是外在的世間，也是透過我們這個五蘊和合相對穩定的個體去認知它的，因此世間的基礎就在於每一個人的身與心。反之，「有因有緣世間滅」，這不是要將世間毀掉，而是要讓自己不再愛染於五蘊，這樣就不再流轉生死，受諸憂、悲、惱、苦。佛陀就是這樣論因說因的。

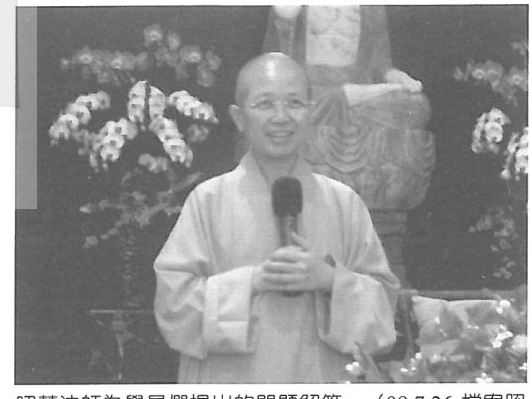


《阿含經》研習營最後一天分組報告，由昭慧法師與性廣法師評分與講評。（98.7.26 檔案照片）

第54經，有婆羅門問佛：「我有年少弟子，知天文、族姓，爲諸大衆占相吉凶，言有必有，言無必無，言成必成，言壞必壞。瞿曇！於意云何？」後來佛陀通過一番問答，婆羅門接受了只有佛陀說的才是正確的。這是爲什麼呢？法師爲我們分析，因爲不可能言有必有，言無必無，有是「有因有緣集世間」，無也是「有因有緣世間滅」，能夠如實見世間集者則不生世間無見，能如實見世間滅者則不生世間有見，所以怎麼會認爲有就一定有，沒有就一定沒有呢？

另外，「言成必成，言壞必壞」，成與壞當然有一個趨勢，所以有時也能夠講大致的方向。但是要講「必」，就太誇張了，因爲凡是未來法都還是有變數的。雖然就著目前的狀況，再加上個人根深蒂固頑強的習性，那麼往哪個方向大概有其趨勢。可是我們不能否認，還是有可能產生變化，包括整個大環境突然出現了一些其他因緣產生的劇烈變化，或者個人在某種苦切的對治情況下改變了習性或行爲，這時未來就不見得是如原來所斷定的趨勢一般走下去。

所以，命運還是能夠改變的，雖然不是百分之百，但是也千萬不可認爲命運百分之百不可改變。因爲，如果沒有足夠的時間、決心、善念，那麼惡運能夠改變的有限，或者雖然沒有足夠的因緣條件而已來不及改變，但畢竟衝力減小。因此「言成必成，言壞必壞」的言論，容易令人喪失努力的意念，所以佛陀是不稱許的。可是佛陀也不會當下潑對方一盆冷水，因爲對方是婆羅門傑出弟子，所以佛陀只是很婉轉地，一環扣一環地詢問對方，最後讓婆羅門知道，五蘊如果是無常變化的，怎麼可能說它一定如此、一定不如此呢？



昭慧法師為學員們提出的問題解答。（98.7.26 檔案照片）

過去曾經講過，觀色法的過去、未來，要先觀現在法，從已知、已見現在法，看到現在的色聚是從過去的什麼因緣而來，可以穿透時間、空間去觀到過去，也可以觀到未來。所謂的觀未來主要是指，某一個起心動念或色法目前的狀態會產生什麼樣的未來趨勢，這個當然可以用天眼觀到。但是這中間但凡有足夠的時間和善念，慢慢就會改變那個趨勢。所以佛陀不主張用算命來處理自己的人生，就是擔心一旦將自己的命運說死了，人就失去了努力的動力。

第55經，講到了五蘊的十一相，



昭慧法師頒獎給分組報告第一名的小組。（98.7.26 檔案照片）

然後講到「受」，「受」也有蘊，這個「受」承受的依然是五蘊的內容。所以佛陀說，如果色是有漏的、讓人取著的，這個色在時間之流中，讓人生起貪欲、瞋恚、愚癡之心，乃至於種種煩惱之法，這就是受蘊。原來這個「受」不只是「受、想、行、識」的受，其實它含藏了取蘊的「取」，那爲什麼用這「受」字來翻譯取蘊的「取」呢？其原因在於，當我們承受的當下就會產生情緒刺激而本能地立刻就在取，也就是，由「受」而「愛」而「取」幾乎是連貫的。所以當佛陀在講受蘊時，其實已經在講取蘊，這個取蘊包括了對五蘊的執取，就產生了種種的煩惱法，因此在此分別說明蘊與取蘊。

接下來要學習卷五的內容，法師首先就《雜阿含經》的結構做了一些說明。《雜阿含經》的主體結構有三大部分，即「修多羅、祇夜、記說」。「修多羅」是以散文爲主的簡潔經文，如已經學過的卷一到卷五的內容。「祇夜」是詩歌體。「記說」有兩類，1、如來記說，例如有時如來爲弟子記說已經證得阿羅漢，印證某人因惡業落入惡道等。2、弟子記說，弟子間的相互論議，或者弟子向佛陀請法，以弟子爲主角的內容。其實我們上面看到「蘊相應」的「修多羅」等，已經夾雜有弟子記說，但是畢竟還是在「蘊相應」的主體之中，因爲這些內容大部分與佛陀的五蘊教法有關，因此就排在「蘊相應」的後面。

該經的編集者將佛陀的教法分類，以「修多羅」爲主體，因爲那是比較精純的教法，「修多羅」分「蘊相應」、「處相應」、「雜因頌」三類。「雜因頌」又包括了緣起、四諦、四食、界，因爲這些都與因緣法有關，所以類集在「雜因頌」中。至於「弟子記說」、「如來記說」會隨著它的性質編在其中，跟「蘊相應教」有關就插到「蘊相應教」，跟「處相應教」、「雜因頌」有關，就插到裏面去。所以從形式上看不出原來有分成「修多羅、祇夜、記說」，後來針對它的形式、內容予以細分，才有所謂的九分教或十二部經的分類。

卷五，第103經，是很有趣的一個故事，提到一位病比丘面對自己的生死時，所呈現的對於法的體悟。法師在此故事的基礎上進一步闡釋，從這裏我們可以感受到，佛陀對弟子們是非常平和

的，也沒有端什麼架子，有時甚至親身走到比丘面前爲他說法，在《阿含經》中都可以看到諸如此類的故事。但是本經的這群上座比丘，明明知道差摩比丘身得重病痛苦不堪，還要一遍遍地問，這樣的作爲眞是讓人搖頭。

原來，在制度上慢慢滋長出自己高高在上的姿態後，很多人變得不能用同理心去體貼別人的心、體貼人家的處境。既然病人痛苦，看護的人也疲憊不堪，這群上座比丘不能看護也就罷了，還要一遍遍要他跑路來傳話，如果眞的要問病，爲什麼不自己走過去問？佛陀可不是這樣！他看到病比丘沒有人照顧，就親自去看望這位病比丘，並且告訴他：平時別人有病你也從來不去看護，所以落到今天無人聞問的下場，然後幫病比丘洗身、擦身，安頓好他爲他說法。

所以，佛陀的身教不一定能複製到弟子身上，反而不知不覺在那種互動之中，上座對下座、比丘對沙彌、比丘對比丘尼、出家對在家，就出現了一種上對下的關係。表面上看不出錯在哪裏，只能說那種對他者的疼惜、護念之心不夠、粗心大意，他會隨著他的慣性在制約反應。當這種上對下的關係變成制約反應後，他會視而不見、沒有感覺，我們從這部經就可以看出端倪。

103年瑜伽師地論講座MP3



《瑜伽師地論》的內容等於「全體佛法」，它不僅是瑜伽行派的根本論典，更是一部內容豐富，次第完整的「佛法的百科全書」。

本論所設定的主要讀者，是想要成為「瑜伽師」的禪觀修學者（而非所有「佛弟子」），它是一部教導瑜伽行者如何「地地邁進、步步高昇」的禪觀教科書。依「十七地」之目次，涵蓋了修學的內容、歷程、方法與成果。

本講座是昭慧法師三年暑期《阿含經》教學的延續，目的不是全面講述唯識學，而是帶著大家來瞭解與學習：論師們整理佛陀一代法教的方法與特色！

法師在講述中著重學派思想的比對，但凡隸屬於唯識學派的特殊法義與思想，都一一列出，詳加解說。

本課程完整講述「聲聞地」初瑜伽處之「種姓地」、「趣入地」以及「出離地」。「種姓地」提出了有關種子新熏、本有的討論；「趣入地」論及趣入涅槃的要件；「出離地」進一步從世間和出世間兩個方向例舉離欲需要具足的資糧。

法師授課緊扣原典，逐字解說。為了幫助學員理解深奧的義理，擺脫名相的束縛，並在課程中穿插相應的生活修道實例，令人以譬得解，一掃迷茫。

這是一部值得學習與典藏的講座，本社特為結集出版，以嘉惠學人！

■訂　　價：800元

■出　　版：法界出版社 03-4987325

■劃撥帳號：15391324　法界出版社

自通之法通凡聖

正觀法如是——蘊相應教

■釋昭慧講・耀行記

98.7.25

卷三十七，第1044經，佛爲婆羅門長者說「自通之法」的「七聖戒」——不殺、盜、邪淫、妄語（兩舌、粗言、惡口、綺語）。又言及轉凡成聖需要「於佛、法、僧、戒四不壞淨成就」，「七聖戒」就是其中的「不壞淨成就」。

法師進一步分析，從這裏可以看出佛陀說法的善巧，因爲對方未必對「佛、法、僧」起了不壞淨心，所以先不說「佛、法、僧三不壞淨」，而是從「自通之法」說起。但是要告訴他，轉凡成聖人人都有希望，最大的基礎就是共同的語言，那就是「將心比心」。全世界宗教對話的一個共同點，也是要用同理心看待對方（己所不欲，勿施於人），這是普世的價值。所以當佛陀面對這些婆羅門時，直接就拈出這共同語言，讓對方跟自己在討論的立足點上是一致的，而且鼓勵他們，這道德黃金律正是「轉凡成聖」的基礎，聖弟子就是這樣學的。於是「轉凡成聖」讓這些非佛弟子感到十分親切，覺得就可以從自己做起。

再來要檢討的是：這裏特別說到「七聖戒」，我們都知道「戒、定、慧」三增上學都可以作爲基礎，加強下一階段的教學。例如「戒」的基礎打好了，就能夠強化下一階段「定」的教學；「定」的基礎打好了，能夠強化「慧」的教學，所以叫增上。但是這裏面只有「慧增上學」是可以不共世間轉凡成聖的，原則上「戒」與「定」都是共世間的，既然說是共世間，那麼一般凡夫也都共學了，照理說與轉凡成聖的「聖」應該沒有直接對等的關係。

但是值得注意的是，從「自通之法」的「通」字，確實打通了一條轉凡成聖之路。原因在於，世人持戒如

果是爲了不開罪他人、得到更多的利益，或者爲了畏懼因果報應，那他所持的戒就不是聖戒，即使條文也是上述的七條。因爲他的起心動念在於「我」，想要擴充自我、我所，而不是爲對方，對他好也只是一個工具，這個工具要達到的目的依然是我，所以如此之戒就不是轉凡成聖的依憑。而「自通之法」不是以自我爲中心的擴充意識，卻將自我轉向到他者身上（以己度他情），這種自我轉向的心與自我擴充的心是不一樣的。當自我轉向於他就會發現，越是對對方純然的、毫無保留的關切，越是會很自然地實行這七種自我的約制。在這樣的戒學訓練中，因爲時時刻刻都在面對他人，培養出的道德習慣都是爲人著想，於是就從基礎的「自通之法」延展出慈悲心，再隨著慈悲心的慢慢純淨、擴大，生命就形成一種無我利他的習慣。

所以，「自通之法」如果僅僅是消極的不傷害他人，這還是聲聞常道，可是一旦到了菩薩學中，除了消極的不傷害，還可以積極的饒益衆生，其實這也是「自通之法」。以己度他情，在生活中對一切衆生生起「慈悲喜捨」心，養成願意與樂拔苦、隨喜功德的習慣，行到後來就是「無緣大慈，同體大悲」。因此，「自通之法」既可以是一般凡夫的「衆生緣慈」（將心比心），也可以擴充到聲聞的「法緣慈」，甚至可以到



學員們專注聆聽法義，深獲法喜。（98.7.22 檔案照片）

達菩薩的「無緣大慈，同體大悲」。可見「自通之法」的教學是非常重要的。

接下去繼續卷五，第104經，有比丘焰摩迦起如下邪見：「漏盡阿羅漢身壞命終更無所有」，諸比丘勸諫他，三諫不捨，只好去就教舍利弗。舍利弗先要焰摩迦回答，五蘊到底是不是無常？五蘊中能否找到一個我？以此類推，如果於五蘊「不見我、不異我、不相在」，那麼也不於五蘊、不異五蘊而見如來，如來中沒有五蘊。如來見法的眞實相，在正觀蘊法中，只見到法的滅滅不已，因此無從住著。這樣無從住著的事情如何施設「有」與「無」？因爲施設他「有」好像永遠不變、一直存在，施設他「無」表示他本來是有而現在沒有了，因此你怎麼能說佛陀云「漏盡阿羅漢身壞命終更無所有」。

在舍利弗的善巧教導下，焰摩迦捨棄惡見告舍利弗言：之前是因爲不能體

會佛陀說法，由於「無明」不能體會「無我」的道理，所以才會做這樣的惡邪之說。現在聽到了舍利弗所說的法義，原先的不解跟「無明」通通都斷除了，如果有人再問我這個問題，我會回答說：漏盡阿羅漢的五蘊是無常的，無常招來種種的變化之苦，就因爲苦所以不再耽著於五蘊的滋味，不會「味著」而見其過患，可以「離」，因此寂靜、清涼，漏盡阿羅漢的境界就是這樣，不能說有、不能說無。「尊者舍利弗說是法時，焰摩迦比丘遠塵離垢，得法眼淨。」爾後舍利弗又以譬喻繼續開導焰摩迦。

針對焰摩迦的前後轉變，法師指出了其中的關鍵。前面已經就著五蘊的無常做了說明，讓焰摩迦在自我表述中證得初果，接下來又進一步讓他不但是見地上清楚了正觀無常，還要讓他即身厭離五蘊，將五蘊當成隨時伺其變而害之的冤家一般。焰摩迦這時在情意上一定也起了很大的作用，所以見道後繼續跨越修道位證得阿羅漢果。

第106經描寫有外道問阿耆羅度：如來死後是有還是沒有的問題，阿耆羅度都用「無記」來回答，惹得外道心不喜悅，呵罵而去。阿耆羅度前去請教佛陀，這樣的回答是否如法。佛告阿耆羅度：「若捨如來所作，無知無見說者，此非等說。」從這句話可以看出，佛陀非常溫和，沒有告訴阿耆羅度他說的對還是不對，只是說他面對外道時沒有辦法契理契機而說。

那麼佛陀爲什麼這樣評價阿耆羅度的回答呢？法師爲我們解開了這個疑惑。面對這樣的邪見堅固者，其實要像舍利弗循循善誘焰摩迦一般，用常識經驗不斷地反詰對方，這時要作「反詰記」而不要作「捨置記」。「反詰記」就是反過來問對方，問到對方發現他的問題是會出毛病的。而不能夠用「捨置記」，靜靜的不說，讓對方感覺他的問題是荒謬的，這對邪見堅固者是無用的。

靜默不說所散發出的氣息是很重要的，如來是如此的自信、有大威德，對方見他不說，內心就會感到不安，會琢磨自己到底是哪裏出了錯。可是換了情境後，你只是從旁敘說：「面對這樣的問題佛陀是不說的」，這樣會引起他們的疑惑。因爲他們沒有在那樣的情境中，因此不能體會當下被如來攝受時，那種內心微微不安的感覺。情境是不能複製的，所以阿耆羅度並沒有說錯，因爲佛陀也曾經這樣說過，但是佛陀還是指出，不應該用這種方式來對應這些外道，難怪你會被這些外道呵罵、不喜而去，你應該就著他們的生命經驗一問一答，問到最後他就會知道這樣的問題是無意義的。所以說法要知時、知地、知根機，這樣才沒有人能來難詰、呵責。

昭慧法師演繹《阿含》的特色

釋耀行

打自系統教授《阿含經》以來，昭慧法師日常針對教界的佛法演講多以「阿含」法義開示大眾。正如法師自己所言：

> 從民國七十三年踏入佛教教育圈子，一轉眼快三十年了。受到印順導師的恩澤，所以一路走來，踏踏實實地研讀佛教經論。從原始佛教、部派佛教、大乘三系，到最後天台、華嚴，可說是走了一大圈。
> 近年來，最大的喜悅就是講《阿含經》，覺得真的是繁華落盡，反璞歸真，這真是一套「初善、中善、後亦善」，「純一滿淨，梵行清白」的完整教法。《阿含經》就個人而言，是我生命中鉅大且正面的力道；不只是思維的內容，而是整個生命的內涵。[1]

因此，視佛法爲生命之學，是法師研讀、傳授《阿含經》的根本動力，其縱貫、辨析法義的深刻見地遠非我等後學可以窺究一二，更遑論置評。故以下的歸納僅爲筆者個人受學其中的點滴心得，以此法喜就教於諸位先進、同道。

一、總結《阿含經》修行的三大要領

立足於印順導師對《雜阿含經》編目次第整理的基礎，提綱挈領地勾勒出《阿含》修學的先後順序以及必須掌握的重點經文。

印順導師在《原始佛教聖典之集成》、《雜阿含經彙編》、《初期佛教之起源與開展》等著作中，對於《雜阿含經》的傳譯、部類做了非常詳盡的比對、分析。因爲著重於文獻的收集和研究，令許多非學者型的、只想要透過研讀《阿含經》直接指導修持的佛弟子難以入門。

佛教弘誓學院舉辦的《阿含經》研習營，爲了照應這些新學，昭慧法師只在概論中略講這個部分，而後直接切入《阿含經》修行的三大要領，即：「蘊相應」、「處相應」、「因緣相應」。

就講解的先後順序而言，第一期「蘊相應教」的部分因爲編排次第錯亂，所以講授的次序未必從第一卷開始講至結束。雖然總共有七卷之多，但很多是重複前面法義的一種復習，因此在第一階段，重點經文仔細講，重複性高的就略講。主要訓練大家熟悉時常

1. 昭慧法師主講，昀蓉謄稿、德晟整理，〈初善、中善、後亦善——《阿含經》的修行論〉，2011年11月6日講於妙雲蘭若，刊於《弘誓雙月刊》115期（2012年2月），頁6。

出現的「模組句型」，法師強調這是基礎功夫，如果基礎功夫紮實，對於未來進一步研讀經典會有很大的幫助。[2]

第二期學習「處相應教」，因爲已經熟悉了「蘊相應教」的「模組句型」，由此可以很好的瞭解和掌握這兩種教法在修行方面所呈現的不同特色。[3]

從第三期開始進入到「因緣相應」、「食相應」、「諦相應」、「界相應」、「受相應」，重點放在「因緣相應」的部分。[4]

相較於「蘊相應教」有178經、「處相應教」有285經，「因緣相應」只有78經，明顯少於前兩者。那麼是「因緣相應」的重要程度不如前兩者嗎？我們是否只留下「蘊」、「處」相應就好了呢？答案是否定的，因爲它還是要呈現「生起、安住、染淨、差別識」的特質，這些特質先從理論上理解，實質是對修行的幫助。

所以首先熟練掌握「蘊相應教」、「處相應教」的部分，待功夫純熟時再切換到「因緣相應」，這樣的功夫是層層深入的。「蘊相應教」將重點放在有情身心的無常變化，從無常變化中體會凡夫排斥痛苦，追求永恆快樂的錯誤期待，了知「無常故苦、苦故無我」的眞諦。這樣的方式即便是鈍根衆生也可以起修，因爲它最貼近於生活。「處相應教」也有深淺層功課的差別，淺者是守護六根，起防非止惡的作用。進一步從「根、境、識」三和合生「觸」的當下有所感受，在感受中覺察到它的無常，這就進入了「受念處」。同樣的觀照「無常故苦、苦故無我」，利根者當下觀空，知六根的生起與滅去沒有一個所謂的主體在來去、生滅，但在六根的覺知上又是那麼清晰的生起與滅去，於是看到它的「不實而生，生已寂滅」，這就是「處相應教」的《第一義空經》。這種第一義空的觀照，到後來成爲大乘空相應的基礎，也正因爲這樣才不會將生死與涅槃打成兩截，具足赴湯蹈火去幫助衆生，又不爲衆生所轉的能耐。[5]

二、羅列出經中常見的「模組句型」，引導學員熟悉、運用這些句型。

仔細閱讀經文發現，在「蘊相

2. 昭慧法師主講，耀行記，〈正觀法如是——蘊相應教——第一期《阿含經》研習營聞法劄記〉，2009年7月19～26日講於佛教弘誓學院，刊於《弘誓雙月刊》143期（2016年10月），頁6-34。
3. 昭慧法師主講，耀行、淨慧記錄，〈以義饒益，長夜安樂——第二期《阿含經》研習營聞法札記〉，2010年7月17～24日講於佛教弘誓學院，刊於《弘誓雙月刊》115期（2012年2月），頁23-44。
4. 昭慧法師主講，耀行記，〈正觀法如是——因緣相應教——第三期《阿含經》研習營聞法劄記〉，2011年7月23～30日講於佛教弘誓學院，刊於《弘誓雙月刊》131期（2014年10月），頁13-39。
5. 昭慧法師主講，耀行記，〈開宗明義探幽微——《阿含經》研習營導論〉，2011年7月23日講於佛教弘誓學院，刊於《弘誓雙月刊》131期（2014年10月），頁6-12。

airiti

應」、「處相應」、「因緣相應」中，有些固定的句式會在不同的經中出現，這就是所謂的「模組句型」。

表一、《雜阿含經》「蘊相應教」重點「模組句型」[6]

編號	套　句	亞　型
1	當觀 X 無常。如是觀者。則爲正觀。正觀者。則生厭離。厭離者。**喜貪**盡。喜貪盡者。說心解脫。心解脫者。若欲自證。則能自證。（雜卷一，T2,1a,1 經）	**欲貪斷**（雜卷一，T2,1a,2 經） A 無常 B 苦 C 空 D 非我
2	於 X 若知．若明．若斷．若離欲。則能斷苦。（雜卷一，T2,1b,3 經）	
3	於 X 不愛喜者。則不喜於苦。不喜於苦者。則於苦得解脫。（雜卷一，T2,1c,7 經）	
4	過去．未來 X 無常。況現在 X。不顧過去 X。不欲未來 X。於現在 X 厭．離欲．正向滅盡。（雜卷一，T2,1c,8 經）	
5	**X 無常。無常即苦。苦即非我。非我者亦非我所。色無常。無常即苦。苦即非我。非我者亦非我所。（雜卷一，T2,2a,9 經）**	
6	X 無常。若因．若緣生諸 X 者。彼亦無常。無常因．無常緣所生諸 X。云何有常。（雜卷一，T2,2a,11 經）	
7	**若衆生於 X 不味者。則不染於 X。 若 X 於衆生不爲患者。彼諸衆生不應厭 X。 若 X 於衆生無出離者。彼諸衆生不應出離於 X。 （雜卷一，T2,2b,13 經）**	**於色味有求有行。若於色味隨順覺。則於色味以智慧如實見。（雜卷一，T2,2b,14 經）**
8	爲我略說法要（雜卷一，T2,3a,15 經）	
9	**當觀知諸所有 X。若過去．若未來．若現在。若內．若外。若麤．若細。若好．若醜。若遠．若近。彼一切悉皆無常。正觀無常已。X 愛即除。X 愛除已。心善解脫。（雜卷一，T2,4c,22 經）**	**當觀知諸所有 X。若過去．若未來．若現在。若內．若外。若麤．若細。若好．若醜。若遠．若近。彼一切非我．不異我．不相在。 （雜卷一，T2,5a,23 經）**
10	**非我．不異我．不相在。（雜卷一，T2,5a,23 經）**	

6. 昭慧法師整理、製表，2006年7月15～21日《阿含經》研習營講義。

airiti

11	於 X 不如實知。X 集不如實知。**X 滅不如實知。X 滅道跡不如實知故。當知此沙門・婆羅門不堪能斷色。**（雜卷一，**T2,6c,31 經**）	有身集趣道及有身集滅道。……云何有身集趣道。愚癡無聞凡夫。**見不如實知色集・色滅・色味・色患・色離。不如實知故。樂色・歎色・著色・住色。樂色・歎色・著色・住色故。愛樂取。緣取有。緣有生。緣生・老・病・死・憂・悲・苦惱。是純大苦聚生。**如是受・想・行・識廣說。是名**有身集趣道。**比丘。**有身集趣道。當知即是苦集趣道。** 云何有身集滅道。多聞聖弟子如實知色・色集・色滅・色味・色患・色離。如實知故。於色不樂・不歎・不著・不住。不樂・不歎・不著・不住故。彼色愛樂滅。愛樂滅則取滅。取滅則有滅。有滅則生滅。生滅則老・病・死・憂・悲・苦惱。純大苦聚滅。如色・受・想・行・識亦如是。是名有身滅道跡。**有身滅道跡。則是苦滅道跡。**是故說有身滅道跡。（雜卷三，T2,18a～b,69 經）。**（四諦＋十二緣起）** （70 經：有身邊、有身集邊、有身滅邊。） （71 經：有身滅道跡內容：八聖道）
12	於此 X 正觀非我・非我所。如是正觀。於諸世間無所攝受。無攝受者。則無所著。無所著者。自得涅槃。（雜卷一，T2,7b,32 經）	
13	所謂明者是知。知者是名爲明。 何所知。謂知 X 無常。知 X 無常如實知。X 磨滅法。X 磨滅法如實知。X 生滅法。X 生滅法如實知。（雜卷十，T2,64c,256 經）	
14	**X 爲病・爲癰・爲刺・爲殺・無常・苦・空・非我。（雜卷十，T2,65b,259 經）**	
15	X 是本行所作・本所思願。是無常・滅法。彼法滅故。是名爲滅。（雜卷十，T2,65c,260 經）	
16	X 生。生是我。非不生。（雜卷十，T2,66a,261 經）	
17	**一切行無常。一切法無我。涅槃寂滅。 一切諸行空寂・不可得・愛盡・離欲・涅槃。（雜卷十，T2,66b,262 經）**	
18	**如實正觀世間集者。則不生世間無見。如實正觀世間滅。則不生世間有見。迦旃延。如來離於二邊。說於中道。所謂此有故彼有。此生故彼生。謂緣無明有行。乃至生・老・病・死・憂・悲・惱苦集。所謂此無故彼無。此滅故彼滅。謂無明滅則行滅。乃至生・老・病・死・憂・悲・惱苦滅。（雜卷十，T2,67a,262 經） （四諦＋十二緣起）**	
19	觀色如聚沫　受如水上泡 想如春時燄　諸行如芭蕉 諸識法如幻（雜卷十，T2,68c～69a,265 經）	
20	若無明所蓋。愛結所繫。 衆生生死輪迴。愛結不斷。不盡苦邊。（雜卷十，T2,69b,266 經）	

airiti

21	當善思惟觀察於心。所以者何。長夜心爲貪欲使染。瞋恚．愚癡使染故。比丘。心惱故衆生惱。心淨故衆生淨。（雜卷十，T2,69c,267 經）	
22	如實知故。不樂著於 X。以不樂著故。不生未來 X。（雜卷十，T2,70a,267 經）	
23	無常想修習多修習。能斷一切欲愛．色愛．無色愛．掉慢．無明。（雜卷十，T2,70c,270 經） 無常想者。能建立無我想。聖弟子住無我想。心離我慢。順得涅槃。（雜卷十，T2,71a,270 經）	
24	貪想．恚想．害想．貪覺．恚覺．害覺。及無量種種不善。云何究竟滅盡。於四念處繫心。住無相三昧。修習多修習。惡．不善法從是而滅。無餘永盡。（雜卷十，T2,72a,272 經）	
25	我不說此甘露涅槃。依三見者。何等爲三。有一種見如是如是說。命則是身。復有如是見。命異身異。又作是說。色是我。無二無異。長存不變。（雜卷十，T2,72b,272 經）	
26	**愛喜集是色集。愛喜滅是色滅。觸集是受．想．行集。觸滅是受．想．行滅。名色集是識集。名色滅是識滅。**（雜卷三，T2,15b,59 經）	
27	所有色。彼一切四大。及四大所造色。是名爲色受陰。……謂眼觸生受。耳．鼻．舌．身．意觸生受。是名受受陰。……謂眼觸生想。乃至意觸生想。是名想受陰。……謂眼觸生思。乃至意觸生思。是名行受陰。……謂眼識身。乃至意識身。是名識受陰。（雜卷三，T2,15c～16a,61 經）	
28	**愚癡凡夫．無聞衆生怖畏無我、無我所，……攀緣四識住。何等爲四。謂色識住．色攀緣．色愛樂．增進廣大生長。於受．想．行．識住。攀緣．愛樂．增進廣大生長。**……我說識不住東方．南．西．北方．四維．上．下。除欲見法。涅槃滅盡。寂靜清涼。（雜卷三，T2,16c～17a,64 經）	

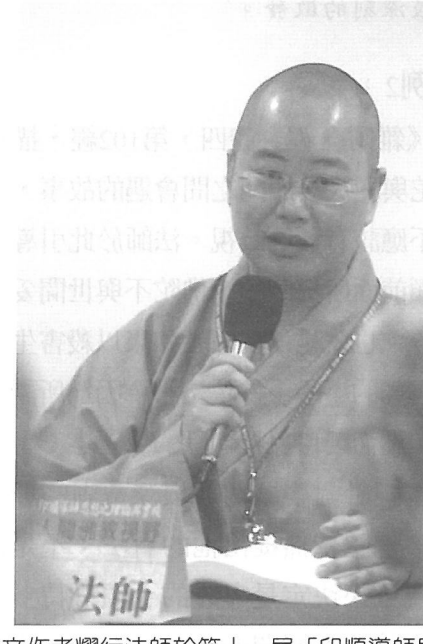
airiti

29	常當修習方便禪思。內寂其心。……**云何色集。受·想·行·識集。愚癡無聞凡夫於苦·樂·不苦不樂受。不如實觀察。此受集·受滅·受味·受患·受離不如實觀察故。於受樂著生取。取緣有。有緣生。生緣老·病·死·憂·悲·惱苦。如是純大苦聚從集而生。是名色集。**是名受·想·行·識集。云何色滅。受·想·行·識滅。多聞聖弟子受諸苦·樂·不苦不樂受。如實觀察。受集·受滅·受味·受患·受離如實觀察故。於受樂著滅。著滅故取滅。取滅故有滅。有滅故生滅。生滅故老·病·死·憂·悲·惱苦滅。如是純大苦聚皆悉得滅。是名色滅。受·想·行·識滅。（雜卷三，T2,17a～b,65 經）	
30	云何色集。受·想·行·識集。**緣眼及色眼識生。三事和合生觸。緣觸生受。緣受生愛。乃至純大苦聚生。是名色集。**如是。緣耳·鼻·舌·身。緣意及法生意識。三事和合生觸。緣觸生受。緣受生愛。如是乃至純大苦聚生。是名色集。受·想·行·識集。云何色滅。受·想·行·識滅。緣眼乃至色眼識生。三事和合生觸。觸滅則受滅。乃至純大苦聚滅。如是耳·鼻·舌·身·意。緣意及法意識生。三事和合生觸。觸滅則受滅。愛滅。乃至純大苦聚滅。是名色滅。（雜卷三，T2,18a,68 經）	
31	當斷 X **欲貪**。欲貪斷已。則色斷。色斷已。得斷知。得斷知已。則根本斷。如截多羅樹頭。未來不復更生。（雜卷三，T2,19c,77 經）	
32	聖法印及見清淨。 空三昧、無相三昧、無所有三昧。 （雜卷三，T2,20a～b,80 經）	
33	有因有緣衆生有垢，有因有緣衆生有淨。（雜卷三，T2,20c,81 經）	
34	X 無我。無我者則無常。無常者則是苦。若苦者。彼一切非我·不異我·不相在。（雜卷三，T2,19c,76 經）	

airiti

這些「蘊相應教」中出現的重點「模組句型」，不僅是我們學習「蘊相應教」的橋樑，也爲繼續研讀「處相應教」、「因緣相應教」打下了基礎。許多在「蘊相應教」中曾經運用到的[模組句型]在「處相應教」中會再次出現，「蘊」、「處」兩種相應的許多句型在「因緣相應」中亦會出現，因此爲了避免重複教學，「因緣相應」的卷數就遠遠少於「蘊相應教」和「處相應教」，僅有九卷而已。

再者，識別並熟悉這些句型，可以讓我們瞭解佛陀以及聖弟子們論法的要點，這就好比是論文中的「關鍵字」，可以避免因故事精彩而忽略根本法義的問題。



本文作者耀行法師於第十一屆「印順導師思想之理論與實踐」學術會議發表論文。（101.5.27 檔案照片）

三、回歸佛陀說法的善巧，運用情景再現的方式，用說故事契入經典的甚深道理。

1、揭示故事中所蘊含的倫理價值

每次課程因爲有新學員加入的緣故，法師都善巧的以故事引領我們進入佛陀說法的現場，聆聽智者的解脫之道。這些故事背後其實都有甚深的法義，借助於故事情節的推演，法師希望令聽者體會到《阿含》本教的親切、活潑，激發研讀的興趣。

例1：

《雜阿含經》卷四十四，第178經，描述了佛陀與婆羅門之間的互動。經中描述：有婆羅門女因爲六子相繼過世，精神崩潰、瘋狂裸形、披髮四處奔走。闖入精舍見到佛陀，佛陀散發出的慈悲、智慧令她突然清醒過來，見到自己裸露的形體，慚愧的捲縮起來，佛陀慈悲吩咐阿難，將袈裟披在她身上。

法師於此分析到：

從這句簡單的話可以看到，佛陀可不是將袈裟當成某種特權、神秘力量，誠然袈裟有其宗教象徵，是區隔出家與在家的身分標誌，常情之下在家人沒有出家，當然是不著袈裟的。但是，到底是身分標誌重要，還是護念另一個人的尊嚴更重要呢？從佛陀的作為可以看出其價值的判斷，這就給了某些驕傲出家者

一個很深刻的啟發。[7]

例2：

《雜阿含經》卷四，第102經，描寫了佛陀與祀火婆羅門之間會遇的故事，提示了不應該有種姓歧視。法師於此引導我們回顧前面所提到的，佛陀不與世間妥協的部分：也就是任何宗教如果以殺害生靈作爲信仰的手段，佛陀是不會因爲所謂的宗教和諧而妥協保持緘默的。

本經針對婆羅門教根深蒂固的種姓觀念，佛陀依然提出他的看法：不是以出身背景來決定是卑賤的「領群特」還是高貴的「婆羅門」，而是看一個人的業（行爲和德行）來決定，行爲如果惡就是「領群特」。

法師就著故事的發生，分析佛陀乞食時面對他人不禮貌行爲的處置之道。

佛陀既沒有與他爭執，也沒有默然離去，卻是直接轉向問題的中心，讓這個婆羅門自知理虧（因為對一位聖者的不禮貌），而且用非常緩和的方式糾正他的觀念。我們從中看到了佛陀的威德力和善說法要的能力。他不會用激進的方式來推翻不義的種姓制度，因為依於激情、憤怒、怨恨所產生的，一定不會是好的果報，而且難免傷殺無辜。所以佛陀在生之時，雖然在思想上、言論上對於種姓制度是不妥協的，但也從沒有煽動革命來改變階級的現狀，他能做到的就是在僧團中完全泯除階級意識，依出家時間的先後順序來敘次。

透過佛陀的說法，該「婆羅門轉得信心，以滿缽好食奉上世尊。世尊不受，以說偈得故。」法師因此提醒：

出家修道者本來就是依信施為生，但是不要產生說法與供養的對價關係，因為法是無價的。法師日常也這樣勸勉住眾，所以面對護法善信的憂悲惱苦，學院的師父們都能熱忱的前去軟言慰藉、說法誦經、念佛回向，但是堅決婉拒任何供養，就因為佛法無價。所以我們不是故作清高，完全是向佛陀學習。[8]

2、訓練學員具足問題意識

對於大多數佛弟子來說，讀經不太容易提出什麼有見地的問題，他們往往認爲：佛陀是如是說，我們就如是聽吧，只要理解字面的意思就可以了。難道眞的只能這樣讀經嗎？這樣的學習方式可以訓練我們的思維，培養擇法力嗎？答案當然是否定的，以下就轉述一段法師對於經文的分析，看看如何才能具足問題意識。

例1：

《雜阿含經》卷十四，第345經，佛陀問舍利弗「何等爲學？何等爲法數？」舍利弗默然，爾後佛陀爲什麼用「眞實」二字去提示舍利弗？而舍利弗爲什

7. 參見本刊本期，頁6。

8. 參見本刊本期，頁15。

airiti

麼要從「食」開始講呢？經文本身看不出什麼端倪，法師因此分析其中的原因：

1、舍利弗默然，是問題太大了，因為整個佛陀的法教其實涵蓋的就是法與律，所以他要思考從哪裡簡潔地一語道破。可是當佛陀說「真實舍利弗」時，這個「真實」使得他立刻串起了什麼叫做「真實」。真實相就是無常相、無我相，從無常相可以「生厭、離欲、滅盡相」，「但見於法，不見於我」。

2、這個「真實」又如何去串到「學」跟「法數」呢？於是舍利弗特別用「食」來談問題。因為一切眾生依「食」而住，而且「食」裏面牽涉到「粗摶食」，是令色身長養的必需，於是開展出很多相關的戒律與威儀。從「食」來談，一方面可以導向於「法」，另一方面又可以導向於「律」，於是談到了「學」，即「應當學」，跟著佛陀學習「學處」。[9]

例2：

《雜阿含經》卷十，第262經，也是印順導師時常引用的經文。世尊涅槃未久，長老闡陀尚未得證聖果，於法猶有疑惑，雖然他知道五蘊無常，但是不喜歡聽到「一切法空寂，不可得」，由此達到「愛盡、離欲、涅槃」。因爲他認爲，如果一切法空寂而不可得，這中間如何有我？如果沒有我，誰在言「我見法、我證道」？誰在得證涅槃？

其餘比丘無法說服闡陀，闡陀因此遠行至阿難住處，希望阿難能解答他的疑惑。阿難首先讚歎闡陀，不以長老身分而自矜持，坦然將自己的困惑說出，虔心問法，這是「破虛僞刺」。

爲何阿難要作此讚歎？法師解釋道：

虛矯的身段不能放下，這將宛如「針刺」一般，讓心不得安穩。反之，以質直心面對自己的侷限，反而易於悟道。闡陀受此鼓勵，頓覺欣喜，這就如同白淨布料容易染色，已經形成一種易於承受法益的良好身心狀態。

接著法師解釋道：

闡陀的問題在於：1、在見地上還沒有正觀緣起，所以視無我為「虛無」，落入了斷滅見；2、認為一定得有個獨立自存的我，方能構成生命的流轉與還滅，這就又落入了常見；斷、常二見是理智的錯亂，恐懼無我則是情感的顛倒。所以阿難對症下藥，直下告知：「如來離於二邊，說於中道，所謂此有故彼有，……此無故彼無……。」在阿難的啟發下，闡陀終於離常、斷二邊之見，自記其「不復見我，唯見正法」，在那當下，他獲證了初果（遠塵離垢，得法眼淨）。[10]

9. 昭慧法師主講，耀行記，〈正觀法如是——因緣相應教——第三期《阿含經》研習營聞法劄記〉，2011年7月23～30日講於佛教弘誓學院，刊於《弘誓雙月刊》131期（2014年10月），頁22。

10. 昭慧法師主講，耀行、淨慧紀錄整理，〈以義饒益，長夜安樂——第二期《阿含經》研習營聞法札記〉，《弘誓雙月刊》115期（桃園：弘誓文教基金會，2012年2月），頁26。

四、選擇重點經文詳加解析，而且進一步推演出該經文的現實意義和當下的運用。

例如：法師分析佛陀面對其他宗教、禮俗的態度時。認爲：佛教既是一門宗教，也可以說在宣導一種人生的智慧。因爲護念衆生的心，透徹的體悟到因緣生法的世間，許多的禮俗、儀軌已經既成一種強大的社會制約力，因此不去直接衝撞它，以免讓人畏懼，灼傷親近佛法而開拓人生智慧的機會，所以佛陀說「我不與世間諍」。可是，當某些宗教的價值觀傷害到衆生時，佛陀也是不妥協的，從《雜阿含經》卷四，第93經就可以看出這樣的事實。

經中敘述：有長生婆羅門殺生祭祀，廣邀外道舉辦邪盛大會，認爲可以透過祭祀、祝拜、佈施的儀式來換取神明的護佑，聽說佛陀來到此處，因此前往拜會。佛告婆羅門：有一些邪盛大會會主原本想要行施作福，卻因爲造作身、口、意三業的殺業生出罪過來，得到不善的果報。接著佛陀又以婆羅門最熟悉的「供養三火」的方式，轉化爲「根本火、居家火、福田火」教導婆羅門獲取福報的方法。

所謂「根本火」是孝養父母；「居家火」是指對家人、宗親乃至於僕役、客人都要善加看待；「福田火」是指要奉事、供養沙門、婆羅門等修道人與祭司，以培植自己的福田。如果從這三個方向來增加你的供養，才是無罪的供養，可以令現世有美好的名聲，死後得以升天。

於此法師解析道：

從這裏可以看出，佛陀不是一味鄙視想要升天得福的世間欲求，固然它是不究竟的，但是面對芸芸眾生，佛陀仍然非常平和地告訴世人，如何得到真正的福分及世間的好名聲。

既從形式上轉化了婆羅門所供養的三火，佛陀接著再就根源上，內心的貪、瞋、癡三毒之火做了說明。這三毒之火不滅能令自他生憂苦，招感當前、未來無盡的罪殃。聽了佛陀的話語，長生婆羅門幡然悔悟，令其子返舍放諸被縛生靈。爾後佛陀為其說法，示教照喜，長生婆羅門因此見四聖諦、得證初果，皈依三寶，後返其舍置辦清淨飲食供養佛陀及諸比丘。

經文解釋完畢，法師進一步闡釋該經的現實對治意義：

從經中可以看到，雖然在當時的托缽制度下，乞來什麼食物就吃什麼，無從揀擇，因此不能純然的素食。但是，佛陀可不主張比丘們為了口腹之欲，讓那些供養者為自己而殺害生靈，否則豈不是口是心非嗎？擋了他人的邪盛大會，竟然讓供養者殺生供養比丘，這不是很怪異嗎？因此，後來很多人要努力證明，我們要回歸原始佛教時代，就可以吃肉，說吃肉很正當。這完全是一派胡言，因為依現在的環境，完全可以不這

麼做，如果要這樣做，就是懈怠、放逸、耽溺於口感，所以大可不必講那麼多冠冕堂皇的理由來為自己開脫。本經即是明證。[11]

結語

筆者不慧，追隨聽聞已滿六載，在法師的引領下，熏習法義、反省身心、體驗佛法的解與行，感覺仿佛回到佛陀時代，與聖弟子們圍坐樹下共同聆聽聖者的教誨。回顧求法之旅，法師傳道、授業、解惑的悲心、善巧，都令人記憶猶新。

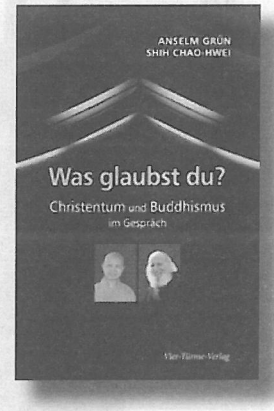
視佛法爲生命之學，是法師研讀、傳授《阿含經》的根本動力，其縱貫、辨析法義的深刻見地，遠非我等後學可以窺究一二，更遑論置評。故以上的歸納僅爲筆者個人受學其中的點滴心得，以此法喜就教於諸位先進、同道。

——本文摘自〈人間佛教經典學習的新模式——以佛教弘誓學院《阿含經》研習營為例〉，發表於2102.5.26～27第十一屆海峽兩岸「印順導師思想之理論與實踐」學術會議

11. 參見本期本刊，頁10-11。

《你信什麼?》再版消息

兩大宗教的相遇，不只是對話，
更是扶持與行動!



■作　　者：古倫神父、昭慧法師
■譯　　者：吳信如
■訂　　價：280元
■再版日期：105年1月
◆電　　話：03-4987325
◆郵撥帳號：15391324法界出版社

本書簡介：

在華人世界中，佛教與基督宗教始終是人們信仰的兩大主流。在日常生活中，兩個宗教的「民間對話」早已是一種共處的必然。

基督宗教的古倫神父與佛教昭慧法師的一場精彩對話，不只是宗教，也是西方與東方的文化對話。在兩造的對話中，他們各自使用淺近的方式，表述了彼此的核心教義，也各自介紹了兩種宗教的靈修方法與目的。此外，更真誠地討論兩大宗教的倫理思想與道德價值，甚至涉及許多「敏感」議題：例如「愛」與「性」的差異與連結，或對婚姻、離婚、同性戀、墮胎及兩性平權的看法。

而他們最深切的共同關懷就是：這兩大宗教的信仰力量，如何透過更深切的瞭解、尊重與自主，使其能夠在合作中發揮「大於二」的效果，為受造物的未來而努力，這是兩大宗教不可忽視的責任與使命。

「下標題」與人生境界

■釋昭慧講．傳法記



本院在達谷蘭民宿舉辦志工研習感恩之旅，第二天早餐後，進行志工講習與座談。（105.8.19）

——上等人為「價值」而活／中上等人為「知己」而死
——中等人平衡「權利、義務」／下等人期待「佔便宜」

臉書留言錄（之三三五）

105.9.1

105年8月18～19日，爲了犒勞長期護持學院、辛勤奉獻身心的志工與學衆，本院舉辦爲期兩天的志工感恩研習之旅。……

第二天早餐後，舉行志工講習與座談，性廣法師配合學理分析與實作操練，講習「正知而住」的佛教養生功法。昭慧法師發言感謝志工們長期的護持，讓學院年年順利轉法輪，並透露本次二日遊的「齋主」是性廣法師，大衆非常感恩。昭慧法師並且作了如下「下標題與人生境界」的精闢法談：

劉醫師夫人（邱金枝居士）剛才聽到我們的法談，非常歡喜，想在朋友群的line中分享，問我要下甚麼標題比較好？我說：「那要看你想要攝受哪一種人。」

「上等人」是依「價值」來與你相應，如果你的標題是「荷擔

airiti

如來家業——任重道遠，死無後已」，他就覺得熱血沸騰，願意加入菩提道上的法友團隊。

「中上等人」是「士為知己者死」，感動於領導人對自己的禮遇（如「三顧茅廬」），而願意為他肝腦塗地。這類人講道義、情份，在人間已殊為難得，但我不認為這類人是上等人，而只判為「中上等人」，原因是：「水能載舟，亦能覆舟」，你為知己而發心，有一天就有可能為知己而退心，像屈原就因諫言不受楚王青睞而跳江自盡。其實無論楚王聽與不聽他的諫言，只要跳脫「憂讒畏譏」之情，他都可以將生命發揮到有意義的地方。

以我自己來作個案分析，我早年飽讀儒家詩書與武俠小說，油然萌生「士為知己者死」的情懷。但是學佛日久，不知覺間業已提昇人生境界。以我在玄奘大學任行政職為例，上司對我賞識，我當然是盡心盡力，即便對我有些誤解，我也還是一樣盡心盡力，不變初衷。原因是，玄奘大學對我而言，就是「如來家業」，我不會因為上司對我「知己」與否，而就跟著心情起伏，患得患失。但我依然深深感謝上司，不是因為他們「知己」讓我感恩戴德，而是因為他們的慈悲護念，讓我得以實踐「荷擔如來家業」的價值信念。

「中等人」是權利、義務「講清楚，說明白」，掂掂這裡可以享有哪些權利，要盡哪些義務，算一算，投資報酬率可以平衡，不會吃虧，就願意加入團隊，共同奮鬥。

「下等人」則是佔便宜的心態，看哪邊有利可圖就去哪裡。對這類人當然還是要度化，但可能就要「先以欲鉤牽，後令入佛智」。下標題時，可就不能用「任重道遠，死而無已」的字眼，會把他們給嚇退。反之，就可以把加入團隊的利益，如實化約為標題，如「活出健康、快樂」，「延年益壽的法喜人生」之類。

從以上的標題的討論，我們不妨互相期勉：自己掂掂，看自己是哪一等人，然後再努力提昇自己，若干年後再看看自己有沒有進步。

回到「下標題」的提問，我的回答是：面對各種不同資質的閱聽群，妳無法設定同一套標題。看妳想要攝受哪一等人，再來決定：妳要下什麼樣的標題，好能產生吸引他們閱讀的效果。

最後，無論是哪一等人，都有需要佛法的覺性開導。藥沒有高下，只要對症，就是好藥。因此，設定的對象只要與標題的境界相應，那麼，哪一種標題都可以是「好標題」。這就是我依「緣起中道」的智慧而產生的文字體悟。

嚴重的烏龍判決

■釋昭慧



鄭秋玄居士（前左）闔家來院拜會昭慧法師。（105.9.11，前右：鄭夫人周麗華，後左起：女婿蔣家豪、令媛鄭玟、友人曾嬌）

臉書留言錄（之三三六）

105.9.9

一、嚴重的烏龍判決

我們的好友，畫家與音樂家鄭秋玄，是觀音文史工作者，也是環保運動健將。

今天他將頭髮剃短了，以此沉痛紀念其公子鄭毅的冤獄！

完全不會吸毒也不曾販毒的鄭毅，竟然被重判七年兩個月的重罪！在完全沒有證據，而只憑原告與其家屬前後不一致胡亂串證的情況下，他受到如此嚴重的烏龍判決，並於昨日黯然入獄！

重大冤獄就在眼前活生生上演，左鄰右舍用常識判斷兩造的為人與事件的過程，就都已能研判，鄭毅受到設計陷害。唯獨檢察官與法官，竟然在全無直接證據的情況下，片面採信原告證詞！

他們並未採信警官的證詞（警官依第一時間檢驗結果，出庭作證）。事實眞相是：被告坦蕩蕩地接受了三次共五種毒物檢驗，都

是陰性，並沒有毒品反映，反倒是對方在醫院就有明確的毒品反映，在分局做的尿液檢驗還是陽性反應。

明天開始，鄭秋玄將會在他的臉書裡，將事實經過與眞相跟好友們分享。

二、毒品為罪惡淵藪

遠在德國養病的芬蘭，十分關切烏龍判決，請我把故事說清楚些。

這幾天，秋玄會在臉書上，把這項冤案的過程，一點一滴揭露出來的，因此細節在此不表。

我的研判是，對方有吸毒，設計了仙人跳。但沒想到鄭毅還沒中計，她卻先毒癮發作送醫。

爲了避免吸毒被醫院驗出，會有刑事罪，只好臨時起意說是鄭毅性騷擾，以嫁禍給鄭毅，未來可以說是鄭毅於飲料中下毒來脫困。

沒料到警方竟會要求兩人驗尿，她死不肯驗，後來不得不同意。驗出的結果是：她有毒品反映，他反倒完全沒事。因此鄭家很坦然，以爲肯定不會有事。

但檢方與法官竟然不理會警方的研判與證詞，認定無風不起浪。

媒體又根據起訴書，加油添醋寫成不堪入目的新聞。他們是古意人，看得痛心，卻沒意會到要向媒體抗議，要求更正。

我的四點感想：

1、鄭毅眞的很倒楣！

2、檢查官與法官的有罪推定，眞的很夭壽！

3、媒體成爲新聞製造業，眞的很造業！

4、毒品眞的很造孽！

毒品爲罪惡淵藪！因吸毒而無惡不作的人太多，太多了！

最近才有一位友人告訴我，她最心愛的家人，吸毒之後，幾次三番竊取她的財產，讓她被竊到山窮水盡。

爲了滿足毒癮，很多人是啥事都幹得出來的！所以對昔日好友設計仙人跳，這一點也不稀奇。因此在我心目中，那位原告，也只不過是受到毒品制約的可憐人啊！

105.9.11

三、秋玄闔家下午蒞院

秋玄闔家下午來到學院，他已減輕了愛兒蒙冤的哀傷，眉宇間多了要爲愛兒全力平反的堅毅。

以下重錄秋玄大作：《重返阿毅冤案現場{一}2016.9.10》【下略，請見鄭秋玄臉書】

四、冤獄案的五個疑點與四點感想

前帖是秋玄於今晚發表的：〈重返鄭毅冤案現場{二}有誰喝了「那杯被下毒的酒」？！〉

小時喜讀《福爾摩斯》與《亞森羅

airiti

蘋》，而且百看不膩。這項抽絲剝繭以研判案情的喜好，早已隨學佛而煙消雲散。然而這回眼見鄭毅蒙受冤判，黯然入獄，讓我十分不捨、不忍，因此不揣疏漏，就這兩天秋玄所揭露的情節，研判如下五個疑點：

1、依常識判斷： 一人喝了「暈眩、無力、手、腳發抖」，兩人喝了沒事兒，顯然飲料本身沒啥問題，喝了「暈眩、無力、手、腳發抖」的那一個人，本身才有問題。

2、原告姊弟都有喝，但後續表現落差很大。姊姊喝一口就「暈眩、無力、手、腳發抖」，弟弟喝了「七、八分滿」（後又改口說是「半杯」，證詞不一），當晚不但沒事，還忙著報警且聯絡家屬，這也可見得飲料本身並無問題。否則喝了「七、八分滿」的弟弟，應該會比喝了一口的姊姊更早「掛掉」。

3、原告若要證明飲料有被下毒，照理不應一再拒絕警方要求驗尿。原告的弟弟若要證明飲料有被下毒，當晚更應該立即要求驗尿，而不應拖過兩天再行到警局筆錄，那時，是啥都驗不出來的。

4、原告姊弟聲稱喝了「那杯被下毒的酒」，卻不願接受驗尿，鄭毅卻坦然接受驗尿。依常情、常理，誰可能會有問題？豈不昭然若揭！

5、警官前往原告家採證時，現場已被異動，連警官也已無法確認採集殘餘成份的杯子，是否就是他們飲用過的杯子。



鄭秋玄、周麗華伉儷（中二人）與令郎鄭毅（右）來院拜會昭慧法師。（105.8.23）

倘若原告認定鄭毅下毒，照理應該積極保全證物，而不是湮滅證物。後來家屬被迫提供杯子，只好胡亂拿了個杯子給警方化驗，結果只採集到女性DNA。顯然，這隻杯子只有原告唾液的殘餘，當然不會是當晚三人都喝過的那隻杯子。這更顯得原告與家屬非常心虛，不敢坦然將原用杯子交出來化驗。

最後有四點感想：

1、飲酒眞的是衆禍之源，難怪佛陀將飲酒列爲根本大戒！

鄭毅接受過原告請酒，因此也回報以爸爸的好酒。想想看，倘若鄭毅本人絕不喝酒，也不提供那瓶威士基酒，這場「仙人跳」的劇情，是否會比較演不下去？

2、即便是應邀，也絕不可進入曖昧空間！

airiti

大車與小車的車禍，即便問題出在小車，司法官也大都對大車重判。男性與女性倘有情欲糾葛，司法官經常會主觀認定：必然是男方有問題。這就是「同情弱者」心理，司法官的這種心理，經常導致誤判悲劇。

我有一位教授友人，是彬彬有禮的斯文書生，有一回被太太與岳母聯合毆打，最後還吃上了家暴官司。原因是，法官認定男性才有家暴能力，卻忽略了斯文書生遇到孔武有力的兩位女性時，很有可能是受害者。

鄭毅兩次傻乎乎應邀到原告房間喝酒。雖說現場有其他友人或是原告弟弟，並非「孤男寡女」，但那是「引人入竅」最好的曖昧空間。我認爲，當檢察官與法官看到「夜晚飲酒」、「男入女房」這兩項引生曖昧想像的要素時，業已產生了很主觀的心證。

3、陪審制度眞的很重要

警官於當晚一看到驗尿結果，就判斷云：「女的必是長期吸毒。」警官出席檢察庭與法庭作證時，前後的證詞也非常一致。然而檢察官與法官卻堅不採信警官所累積的辦案經驗，這已完全違背了實證的科學精神。

左鄰右舍依常識判斷，都說鄭毅「被設計了」，只有檢察官與法官，竟還堅信鄭毅下毒。

這種烏龍起訴與烏龍判決，讓我終於感覺：何宗勳等友人所推動的「陪審制度」，眞的是非常、非常重要！

4、司法官評鑑制度眞的很重要

明明沒有任何直接證據，得以證明飲料有毒，更沒有任何直接證據，顯示鄭毅曾經買毒、下毒，檢察官與法官竟然大膽認定鄭毅下毒。他們完全漠視了法律上的「無罪推定原則」。

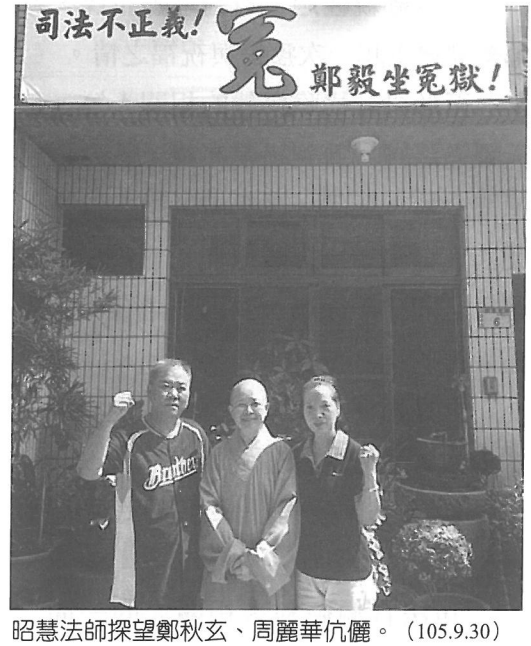
司法官的公信力，眞的會被那些劣質起訴與劣質審判，弄到烏煙瘴氣！因此，依起訴書與判決書的品質，來對司法官施以評鑑的制度，眞的是非常、非常重要的！

五、「冤」字布條的多重意義

臉書留言錄（之三三八）

105.9.25

老朋友秋玄家門牆上，掛上了「冤」字布條，這是他對愛子鄭毅遭到



昭慧法師探望鄭秋玄、周麗華伉儷。（105.9.30）

「設計構陷」與「司法冤獄」雙重傷害，所展開的長期抗爭。除了不捨、不忍，也只能在臉書上，對秋玄闔家聊表祝福的深摯友情，並請各位保持元氣，細水長流！

秋玄闔家對冤獄案有所吞讓，也有所堅持。

吞讓者，不與司法部門的龐大公權力作無謂的抗爭，以免節外生枝，加重鄭毅的傷害。所以明知冤獄，也讓鄭毅坦然入獄。

堅持者，持續撰述「重返鄭毅冤案現場」文稿，一定要讓證據曝光，道出個中屈折離奇的冤情，好讓鄭毅受這雙重傷害的眞相大白，還他一點人間公道。

由於鄉親早都知悉鄭毅的冤屈，而且甚爲鄭毅抱屈，因此這張布條掛出來的意義，不言可喻：

每當鄉親經過，看到這張布條，對鄭毅就會生起一次疼惜與祝福之情。

至於設計構陷鄭毅的相關人等，每天經過這裡，看到這張布條，就會生起悚懼之情。所謂：「千夫所指，無疾而死」。這張布條提醒他們：他們已成了鄰里之間「千夫所指」而物議難休的焦點人物。

但是司法界呢？這張布條能構成司法上「平反冤獄」的作用嗎？

表象上，所有程序都走完了，但是：

司法官偏聽利害相關人的一面之詞！



鄭秋玄為冤獄坐監的愛兒鄭毅製作大幅「冤」字布條，懸掛於家門口。連日來，包括昭慧法師等許多識與不識的友人留影於布條之前，表達對鄭家的聲援。（105.9.30）

司法官自由心證空間過大，罪疑唯「重」。

司法官毫不在意第三公正人士（含警官）的證詞。

高院二審，竟然前後三週立即定讞。……

凡此種種，都是冤情難伸的最大癥結。

司法界眞的不要輕忽個案，個案後面所透出的，是司法界的輕忽、草率，漫不經心。這個「冤」字布條每掛一天，就是司法界汙點的一日控訴！

airiti

當代台灣「儒林外史」：不學無術的評審

釋昭慧

臉書留言錄（之三三二）

105.8.23

申覆人自前年起，結合一個跨領域研究團隊，推出一個爲期三年的研究計畫，題爲：《宗教與俗世在「多元性別」相關議題上之張力、阻力與助力——台灣宗教界對於「多元成家」或「同性婚姻」議題的立場與論述之解析》。這部計畫於送往科技部前，已由學校先行送專家外審（目的在爲送出之計畫品質把關），對研究計畫之審查意見爲「優」，對主持人五年內研究表現則是「極優」。[1]

但是前（103）年個人搞錯了送審程序（將各子計畫併爲一個總計畫而上傳科技部網站），因此去（104）年底捲土重來，並大幅增補了計畫內容。

由於第一年整合型計畫的內容業已完成兩篇期刊論文，並且是在全國人文社會學門中，哲學／宗教研究類最高IF值的《臺灣宗教研究》學報刊載，[2]因此縮改兩年期整合型研究計畫，重行提交審查。

由於審查人在該爭議性議題上，顯然有其特定立場（詳如後述），因此申覆人嚴正要求原審查人迴避審查。基於以下五點理由，謹針對審查意見提出申覆：

1、審查意見完全背離事實。

2、審查意見之要求大而無當，罔顧論題之合理範疇。

3、審查意見偏錯置了研究進程的先後順序。

4、審查意見對主持人作品之評斷，十分粗糙且前後矛盾。

1. 詳參【審查意見表】。此略。

2. 國家圖書館於105年3月18日舉辦「臺灣最具影響力學術資源統計結果」發布會，《臺灣宗教研究》獲頒國家圖書館「最具影響力人社期刊獎」—哲學／宗教研究類第一名。最具影響力人社期刊評比方式：臺灣人社引文系統中18學門影響係數（IF值，Impact Factor）最高之前3名期刊。

airiti

5、審查意見顯然有議題上之特定立場，依學術倫理宜迴避審查。

茲分項詳述如下：【申覆文長，下略】

【迴響】不學無術的評審

105.8.24

當代台灣「儒林外史」

非常感謝中央大學哲學所李瑞全教授，於百忙中針對我昨天於此張貼的申覆書作了回應。茲將他與葉保強教授深受學審之害的寶貴回憶，轉貼如下，作爲當代台灣儒林外史的共同見證：

對於教育部與科技部這種審查不客觀與不合理的審查，我們不但也常有所聞，自己也曾身受。

在多年前，我主要是參加基因醫藥國家型計劃命，中倫理法律與社會意涵部份的研究，我組織了跨校多學門組合的一個十多位學者參與的第一屆的團體研究計劃。

第一屆有八個子計劃(佔當時此部份全部計劃的一半)，但之後即被削減為四個子計劃，另有其他計劃興起。

最後一次我提一個當時國際上還是開始被提及的，「個人基因醫療的倫理問題」的研究計劃，但居然被評審退了回來。我曾針對所謂評審意見作出回覆，指出其外行和不知基因研究倫理和國際的發展等，但主持整個計劃的中研院院士卻全無回應。但兩年之後。卻有主事者提出以「個人基因醫療」為主題的徵求計劃出來，豈不諷刺！

另一則則是我仍是所長時，敦請葉保強老師申請國科會的計劃，他寫了個「研究商業倫理」的計劃，也被評人評掉了。他給我看過評審意見，覺得真是「外行審查內行」的代表作！以葉老師參與的國際學界的份量，與發表在國際第一流的相關學刊的所謂Q1（即國際學刊中四類的最高等級的第一類），我敢說：在台人文社會科學學者無出其右。

事實上，葉老師的研究太前沿，台灣相關的研究實趕不上時代。但葉老師的計劃也居然被評審掉了。葉老師自然寫了很強烈的回答，但當時主事的朋友表示，這是審查的制度，他也無法可以更改，只能日後不再聘此人作評審而已。

葉老師覺得無法接受台灣此種不負責任的評審制度和結果，因此不再申請計劃。這自是台灣術界的巨大損失。

不學無術的評審，實傷害台灣學術發展極甚。心以為憂，亦無可說，謹請法師寬裕以待之而已。

深不見底的心靈黑洞

釋昭慧



台大陳姓僑生虐殺流浪街貓，台北地方法院首度開庭，動保人士及民眾聚集抗議，要為無辜喪命的大橘子討公道。（105.8.16 網路照片）

臉書留言錄（之三三〇）

105.8.11

虐殺街貓大橘子的台大生陳皓揚，竟然再度殺害餐廳店貓斑斑！

這就叫作「惡癖」。其初可能只是一個惡念、惡言、惡行，但是只要放縱這些惡業滋長，那麼，長年累月（乃至累生累世）反覆操作，就會逐漸養成頑強的「惡習」，乃至形成膠著的「惡癖」。

基本上，「惡習」就已經容易反覆發作，甚難調理，一旦形成了「惡癖」，將不是口頭或書面的認錯、悔改，就能立竿見影；「惡癖」猶如毒癮，一旦癮頭發作就不能自已，卒而成爲慣犯。

佛法將串習名爲「同類因」，它所產生的持續（乃至增強）效應，名爲「等流果」。這比一次性的善惡業報（異熟因果），還來得嚴重。異熟因果的力道有時而窮，業報抵盡，還有出頭之期，等流因果若未獲得有效對治，必將持續增強，而不祇是「原地踏步」。

以虐殺動物的惡癖爲例：這還未必是個案爲惡的極致，倘若沒有進行有效的對治，個案不但無法扼止虐殺動物的亢奮心理，有的還會增強其殺癖的強度，卒而走向殺人之途。西方的犯罪研究顯示，許多殺人犯在童年時代，就已有虐殺動物的惡癖，這是值得重視的社會警訊。

這位台大生之所以於二度殺貓後主動投案，顯示他也知道，自己的心靈業已受到強大「惡癖」的捆綁與奴役。與其說是「主動投案」，不如說是在深不見底的心靈黑洞中，向人世間發出了求救的訊號。

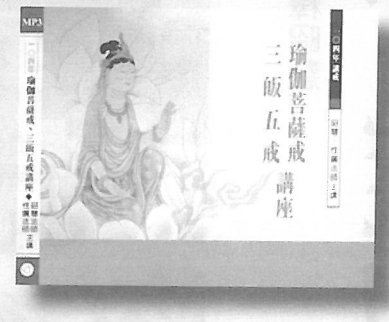
「退學」以資懲處，「囚禁」以作隔離，諸如此類的手段，或許還是有必要的；蝎子有咬人的慣性，讓人安全的唯一方法，當然就是讓蝎子遠離貓群（人群）。再者，適切的懲處，某種程度也能平撫受害者的心靈傷痕。而心靈傷痕絕對不祇刻印在貓咪與愛貓族身上，社會善良民眾也會因台大生虐貓的相關報導，而產生不舒適感，乃至痛苦之情。

然而懲處、隔離有時而窮，終究要配合個案本人立志「洗面革心」的大精進力，以及有效對治的配套措施，否則其「惡癖」依然會是異時、異地的一顆未爆彈。

然則如何回應殺貓者的求救訊號？這確實考驗著這個社會的耐心與智慧！

法界出版新訊

104年瑜伽菩薩戒、三皈五戒講座MP3



內容簡介：

本開示錄係佛教弘誓學院於二〇一五年傳授在家五戒菩薩戒會時，昭慧法師與性廣法師的講戒實錄。內容有昭慧法師講授《瑜伽菩薩戒本》八堂課，性廣法師講授三皈五戒二堂課。闡述戒律的精神與規範，依於淨戒而發菩提心，以契應「依戒生定，由定發慧」的修行次第。

此中，《瑜伽菩薩戒》出自於《瑜伽師地論》「菩薩地」中之「戒品」，針對戒本中的四重四十三輕戒，昭慧法師逐條解說，連結首尾以綜合論述，並穿插生活與修道的實例，簡別錯繆的「像似正法」與戒禁取見。結合律學原理與實踐體會，指出《瑜伽菩薩戒本》的邏輯周延，比其他菩薩戒本更貼近生活而妥適可行。

性廣法師則為戒子們開示佛法的核心原理——「因果律」，以及受持三皈五戒的利益功德；剴切提醒大眾持戒的心態，應多將心念放在「淨化身心」以長養善根，而不是「避免犯戒」而墮入惡趣的憂懼。

兩位戒師講戒深入淺出，揭櫫佛教戒法趨向圓滿、善權方便的核心要旨與特色，聞之能令學戒者生善法欲、發菩提心，期諸佛子，同霑法益，共沐法喜。

■主　　講：昭慧法師、性廣法師
■教　　材：玄奘奉詔譯《瑜伽菩薩戒本》
■規　　格：MP3 2片，一盒裝
■訂　　價：NT$800
■出　　版：法界出版社 03-4987325
■劃撥帳號：15391324 法界出版社
■出版日期：二〇一六年三月

修行其實很簡單

大年初四，昭慧、性廣法師開示錄

■陳晏蓉記・釋傳法潤



共修會第四組信衆集體回院拜年，下午一時於齋堂聆聽昭慧、性廣法師開示。（105.2.11 檔案照片）

今年大年初四（2月11日），共修會第四組信衆依往年慣例，集體回院拜年，烹煮豐盛年菜供衆。餐後，大家齊聚於齋堂，敦請昭慧法師、性廣法師作佛法開示。是日正好青年營召開籌備會，因此各校佛學社團的青年朋友們，也歡喜在場聆聽。

青年營的新進展

昭慧法師先作開場白：

歡迎台大、師大、輔大、玄大佛學社團的同學們來到弘誓！今年青年營將有多所大專社團共同舉辦，這個殊勝的因緣，是因光持師父為了碩士論文的撰寫，行南走北採訪佛學社團的老社友，串聯起很多過去的歷史記憶，結識了各社團的老幹新枝，而讓本屆青年營有了很大的進展。

我們舉辦青年營，是為了要讓佛法向下扎根，我向來就

airiti

不主張它必須屬於弘誓。我沒有想要擴展弘誓學院的意圖，也從不想要設置什麼分別院。弘誓維持小而美的道風——小而美，就不需要那麼大的能量盤。有意義的事，有人做就好，在哪裡做不重要，只要讓那裡的眾生因你們而得到幸福快樂，這樣就夠了。

青年營以往都是由玄大同學主辦，今年跨越了大學的藩籬，由各大學的同學一起來籌辦，非常難能可貴。相信在各位年輕人的活力參與之下，將來會有更多年輕人來參加，一起來推展大專學佛的理想，這是非常值得歡喜的事情！

身體健康是共通語言

因爲性廣法師目前大都在山上靜修，難得逢年過節回來學院，因此昭慧法師請性廣法師先作開示。性廣法師講到：

我先講「鬆肩抬胯」，因在座有些人沒聽過，那我快速給大家一個概念。我近年一直在推廣鬆肩抬胯，它的效果是——帶給所有人健康，它的特色是——有佛法的學理依據。大家在經典中都看過「四大」——地、水、火、風，也就是物質的四個基本元素。依諸行無常，它必然會變化。當身體不好時，透過正確的方法，能讓它變好；若不照顧身體，它會變壞。而照顧身體的方法，我教的是「鬆肩抬胯」，這個功法的學理，我是從四大——「色法」的物質原理中提煉出來的。

其次，這個方法非常簡單，好些朋友都有在做，今天有青年朋友在場，我就從幾個角度來探討。首先，健康是所有人的共同語言，你可以說不要學佛，但是你不可以說你不要健康。無論是哪個宗教、哪個學派、哪個宗派，其共同的語言就是「身體健康」，它是所有人類共同的基本願望。而做了這個功法，能讓自己的身體健康。

其次，佛學社團該如何推廣？如果你說：「我們來學佛」，對方可能回說「不想學佛！」你說「我們來行善」，對方可能回說「不想行善！」但如果你說：「我們來讓身體健康」，對方一定會說「好，我想！」而且現在年輕人讀書、上網、滑手機，搞到腰酸背痛，已有不少人靠鬆肩抬胯治好。現場就讀逢甲大學一年級的芯葭，她曾因為背書包使得肩膀緊繃僵硬，是做了鬆肩之後改善的。所以社團該如何推廣出去？我提個建議，就跟對方講他所需要的身體健康，然後告訴他方法——鬆肩抬胯。如此一來，大家會來參加你這個社團，因為大家對健康是「有興趣、有緣份、有需要」的，這是一個共通的基本語言。

簡單有效的自我療癒

鬆肩抬胯的動作非常簡單，可以在幾秒中立刻學會，基礎功僅三個動作。第一個動作：上下拉肩；第二個動作：

內外擴肩；第三個動作：抬胯。這三個動作，學會不需要一分鐘，可以立刻教會別人。它非常簡單，而且有效。立刻做立刻有效，隨便做隨便有效，加減做加減有效，認真做很有效，標準做完全徹底有效。

再談另一個角度：你如何幫助人家？你要幫助人家什麼？不就是幫助人家身體健康嗎？但你不需要帶他去看中、西醫，不需推拿、針灸、指壓按摩……這些都不需要！你只要教他「自己做」，你不必動手，不必去找醫生。

我早年幫人處理過身體痛楚，例如第二屆青年營的前一天晚上，有五位青年感冒了，肌肉僵硬緊繃，我趕快幫他們揉推按摩，身體的痛處雖然有好轉，但我卻快累垮了。所以我跟他們說，我設計了簡單的功法，希望大家自己做，為什麼呢？如果今天我幫大家調理，效果好到立竿見影，那會讓你們養成懶惰心，心裡會想：給廣師父弄一弄就會好！那我這樣叫做害了你們，讓你們從此有恃無恐，從此懶惰、懈怠、放逸，你就會糟蹋自己的身體。所以，有些事情我們必須要「自己做」。

我們在學佛的過程中，親近善知識是為了開啟好的觀念，給我們好的方法，而不是讓我們養成懶惰、依賴的不好習性。所以逐漸地，縱使我有這能力，但我不幫人調整身體，而是教人自己調整身體的方法。



各校佛學社同學們（坐於最前桌）也到場聆聽。（105.2.11 檔案照片）

早年我設計的動作還稍微複雜，現在只是幾個動作，卻效果很好！鬆肩抬胯是我在千迴百轉中親身實驗、體驗，才把這套功法設計出來、確定下來的，是我多年來親身實驗的心血結晶！所以從此以後，你們的健康掌握在自己的手裡！就有學生說，才做二十幾下就好了，直呼太神奇！我推廣這個方法，希望大家養成「自己做」——對於「法」「念茲在茲、勤勞精進」的好習慣。

助人的工作很輕鬆

所以要幫助人身體健康，第一、教他做。第二、當他情緒困擾起煩惱時，我們陪伴、聆聽、安慰。但一直陪伴、聆聽、安慰，不是辦法。我在南部教禪修時曾說，當你情緒不好時，我可以送你三張招待券，第一次我聽、我陪伴、安慰鼓勵你；但是所有心念運作的種種，都留在身體會以色法來呈現，所以你既然那麼憂鬱，既然那麼憤世嫉俗，既然認為全世界的人都對不起你，而你

airiti

又超越不了，那麼在你身上一定會留下病痛！此時二話不說——鬆肩抬胯！甩啊甩啊，鬱結就甩開了！

第二次碰面我問他：有沒有做？沒有……好，沒關係，第二張招待券再送你，繼續陪伴、傾聽、安慰……沒關係，你可能忘記了，我再教你。

第三次見面，我再問有沒有做？沒有！沒關係，你還有第三張招待券，請你愛惜使用，我可以再陪伴、傾聽、安慰，但請你接下來要做。

第四次碰到，有沒有做？沒做！好，那馬上來做鬆肩抬胯，其他的不必多說！鬆肩抬胯沒做好，什麼都不必說了——自己的病要自己救！

也有人因夫妻、婆媳問題而生煩惱，一直找師父陪伴安慰，可是講到後來，他只是要找人吐苦水，只是想找人發洩，自己並沒有想要進步。問題是，把感覺變成語言講出來，它是一種強化的過程，所以遇到不順利，怎麼辦？只有懺悔，想辦法解決問題！抱怨是沒有用的，懷恨在心是沒有用的！

再者，為何與人產生爭執？就是意見各異。只要你肯認錯，對方說的你都說對，就沒得吵了。所以，心理輔導要輔導到何時？讓各家學派去做吧，但至少我做一個區塊——所有心裡的不舒服對身體產生的負面影響，請你持續做鬆肩抬胯來消除。

所以，要讓人心裡快樂，就用三張招待券、教鬆肩抬胯。教人先去做鬆肩抬胯，身體、心裡鬆開了，再一起分享、討論。接下來你會發現，你助人的工作，變得很輕鬆！幫助人的工作，千萬別做到後來連自己都受不了，像有一次我去新加坡，好些同行的人都不太舒服，我就幫大家調整，一天下來，我自己都累倒了。有位仁心仁術的醫師，他調理一位癌症患者，內心殷切地幫助他，可是弄到自己喉嚨都失聲了。所以，助人應該是輕鬆愉快的，教人做鬆肩抬胯，對他很有效，你也不會累。

身念處的基本功——鬆肩抬胯

除了讓身體健康，我們還要禪修。為什麼要禪修？讓心能更穩定、讓心更清淨，得定、得慧。無論開發見法的智慧，開發穿越生死的智慧，圓成涅槃的智慧，這些都是以「身念處」作為基礎。「身念處」的基本功——「鬆肩抬胯」，讓你神清氣爽、神采奕奕、精神飽滿，能輕鬆愉快地助人。如果身體不健康，靜坐、修行就會有障礙，所以不要跟自己的身體開玩笑。

從以上幾個角度來看鬆肩抬胯，是一法治萬病，從頭治到腳，從內治到外，它有相當多的效果，比如：梅尼爾氏症、頭暈目眩、骨刺的真實改善實例，還有腎絲球炎患者吃類固醇的藥，竟然沒有副作用，連醫生都驚訝。這個方法是要自己做的，所以不會養成依

airiti

賴，而且效果、學理清清楚楚，一點神祕都沒有！縱然幫他人做心理輔導，也會相當輕鬆。所以這套功法值得推廣、應該推廣、要認真推廣。希望大家不要「明明白白一條路，千千萬萬不肯去」！

大家跟著我們學佛那麼多年，鬆肩抬胯為何沒做？為何沒靜坐？為何沒持戒？為何還不清淨？佛法還有好多珍貴的內容，我希望下次跟你們見面時，講的是如何入禪定、如何開發智慧、如何幫助眾生，希望我們的話題不要老是在鬆肩抬胯而開展不了！如果你們不做，我真的不知道要跟你們說些什麼！所以各位，跟我見面的門票掌握在你們自己的手裡，而不是我要挑選跟誰在一起。

不論學哪一法門、讀哪一派的思想，都很好，但人有我慢、我執，都認為自己的最好而沒有交集。所以我把它拉到最基礎——身體健康。若你說你喜歡游泳，沒關係，只要你能得到健康，不一定要做鬆肩抬胯，我主要是要你能得到健康。但游泳會限於場地，鬆肩抬胯卻不限，而且效果非常好。

法門為何起門戶之見？人所信仰的抽象理則，或是未來才能兌現的理想，當現在都還沒辦法去確定時，彼此難免就會互相比較、爭執。有個學生問我，修淨土法門可以做鬆肩抬胯嗎？當然可以！我並沒有要跟阿彌陀佛搶信徒啊！如果你身體不健康，可以邊唸佛、邊做鬆肩抬胯啊。如果你的身體健康，覺得不需要做，我更有《十六觀經》教理的基礎，教你如何修到日輪光，放光明然後入定。接下來，你要確定你往生淨土的品位，三類九品是步步高升的，你還能跟阿彌陀佛說好你要何時往生。如果諸佛國土都有我們的同道，我們法界遊子四處去，相約去彼此的淨土遊歷，那真是太好了！

適值新的一年，新的開始，在此祝大家：福慧增長，身體健康，六時吉祥，圓證菩提！

調身的原則——四大平衡

性廣法師精闢扼要的開示，懇切地諄諄叮嚀，大眾鼓掌感恩。接著，昭慧法師接續性廣法師的主題，分享她做鬆肩抬胯的效果與體會，說明「調身」的原則——讓「四大回復平衡」。法師說到：

我因為工作量很大，常連睡眠時間都不夠，長期下來感覺身體很勞損，做了鬆肩抬胯之後，發現同樣運轉24小時，現在很像加滿了油，輕輕一踩就上路了，而不會像以前引擎一直空轉，感覺有很大的差別。

當身體某處緊繃、酸痛，那表示該處的四大不均衡，因地大增盛，所以會硬、粗、重。若用心念觀想的力量，把那處的地大鬆開，也不是不可以，但是全身有很多地方都不均衡，而自己的觀

力沒那麼強，怎麼辦呢？就先從「身念處」開始。念身，正念正知，把念頭放在身體，將心安住在色法、色聚上，然後一直做鬆肩抬胯。

雙肩、兩胯四大關節，牽動全身大部分的肌肉，所以重複做鬆肩抬胯，會讓肌肉產生韌性，全身肌肉被這樣帶著帶著，逐漸變得鬆、柔、綿、軟。慢慢做，不急不緩，不要想趕快衝個數，否則會讓全身肌肉都緊繃。只有四個關節用力，其他部位都放鬆。它並不是國民體操，就只是簡單將關節拉開而已，其他肌肉都放鬆，只是被關節帶動起來。

人體的骨骼由肌肉決定位置，在做的過程中，雙肩、兩胯四大關節鬆開以後，就牽動其他部位，從中央到末稍，一節一節慢慢鬆開。它是有學理基礎的，性廣法師學過太極拳、瑜伽、外丹功……等等功法，他把它們化繁為簡、去蕪存菁，所謂「大道至簡」，透過鬆肩抬胯，很均勻地讓四大慢慢恢復平衡。

門票掌握在你自己手裡

性廣法師再說到：

台灣人口老化日益嚴重，所以大家自己要做，讓自己身體健康；也照顧自己的父母，教他們做。靜坐、拜佛、念佛、誦經都非常好，但效果現在不能看見，所以往往不能持續，可是鬆肩抬胯效果立竿見影，隨時做、有空就做，這就是念茲在茲於善法。

我在一本書上看到一句話，非常感動，它說：「佛陀是為了願意修行的人而來到人間，所以當人們都不願意修行的時候，佛陀不會在人間！」佛陀入滅時說：「所應度者，皆已度迄」，跟我有緣份的人，能斷煩惱、得解脫的人，我工作都做完了，在臨入涅槃的那天晚上還度一位弟子證阿羅漢。「其未度者，亦皆已做得度因緣」，接下來就是彌勒菩薩的事了。過去那麼多佛，所有弟子都跟祂成道了，我們卻到現在還沒成就！所以接下來，我們這一批是彌勒佛的弟子，大家努力吧！

我沒佛陀那麼偉大，我跟你們見面，是因為你們願意用功、願意發心、願意護持三寶。如果你們不願意用功，我也不願意見你們，時間有限，我應該把時間去見願意用功的人，所以見我的門票掌握在你自己手裡。

昭慧法師接著表示，性廣法師如此「棒喝」大家，是希望帶著大家的法身慧命成長，但站在菩薩學團的立場，還是非常感謝大家長期的協助，推動各項文化教育工作、讓法輪常轉，一整年下來也非常忙碌。性廣法師是給大家一個善意的壓力，希望大家更用功，以鬆肩抬胯作爲健身、調心的基礎。

修道是要心甘情願的

兩位師長的開示，到此告一段落，

接下來開放提問。志工楊美蘭居士問：每個月一次的共修，有些人不守時或缺席不到，該如何要求準時來參加共修？

昭慧法師回應：

修道是要心甘情願的。學團對住眾的「準時」要求，非常嚴格，課誦只要遲到一分鍾，就罰拜佛20拜，但是竟然還有學眾累積到兩、三千拜。你就知道，這種習性是生命中很難改的，因為它不會立刻讓人致死，所以就會放逸這樣的習性。對出家眾，我即便從嚴規定，不準時的習性尚且難改，因此對於居士們，倘若要求過嚴，恐怕反而會讓他們打退堂鼓。因此，初階段不妨獎勵「準時到場」的精進居士，以鼓勵其他居士見賢思齊。

我們也希望大家準時來參加共修，但是居士學佛的基礎點，跟僧團住眾不一樣，不能太過嚴厲，要用方法激勵他向上、向善之心。我個人不好大喜功，沒有希望滿坑滿谷的人，只希望透過共修讓大家互相增長精進心，所以在這新的一年，希望各組的輔導法師、組長，能把各組帶起來，讓共修能維持一定的水平。

在生活中修行，在修行中生活

宋鴻康居士問，身爲居士，平日該如何修持，面對無常來臨才不會措手不及？昭慧法師回答：

在家居士及出家眾，都一樣要面對「生活」——面對自己的身體、面對自己的心情。俗云：「一年學佛，佛在眼前；三年學佛，佛在西天。」一開始很精進、很勇猛，後來慢慢懈怠，散漫心生起，生活中柴米油鹽、人際關係的紛擾，各種各樣的誘惑，慢慢就把佛法推開了。等到再想到佛法時，通常是自己或至親好友的無常到來，才又想到佛法，從塵封的櫃子裡撿出來用。可是，為什麼平時不用它呢？修行的理想雖好，可是生活還是要過啊，除非你將佛法融入到生活，否則矛盾一定不斷發生。

即便出家的生活亦然，很多師父說都「沒時間修行」，每天要課誦、出坡、執事、靜坐……，但是，這些難道不是修行嗎？那你認為修行是什麼？是因為你對修行有某種幻象，認為做這些事耽誤了我，讓我「沒辦法修行」。我常舉個例子，某天有位碩士生為了畢業論文，來學院跟我請教，談完接近午齋時間了，我問他要不要一起用餐，他說下午要上班得趕回去，我不忍心他在大太陽下走路去等公車，也不忍心耽誤同學午餐去送他，於是我就開車載他到中壢火車站。途中他問我：「法師，像你這麼忙，你怎麼修行？」我跟他說：「你今天來找我，我沒拿你的諮詢費，也不介意你論文中有沒有感謝我，也不介意你將我的意見融化成為你的。當要吃飯時我請你吃飯，當你不需要吃飯

時，我開車載你去坐車，我沒有想從你得到任何回饋，我這不就是在修行嗎？那你覺得修行是什麼呢？」

當我們無私地去為對方著想、為對方付出時，這就是在修菩薩行！修行不是遠在天邊的事，性廣法師說：「照顧好自己的身體，不要讓自己成為別人的負擔。讓自己身體的機器運轉順暢，發揮最大的能量，然後安身立命、安家立業、幫助眾生。」秉持這個主軸，那麼你所做的每一件事情，就都是在修行，生活中你才會有法喜！

每個人的生活是不一樣的，我不可能幫你設計一套你的生活要如何過，你只要抓住一個要領：在面對所做的每一件事情，都心想：有沒有對對方有利益？有沒有體會到對方的心情？我的心念、動機夠不夠純淨？當我做的每一件事情都體貼別人、利益別人，這就是在修行——修菩薩行。

或許你會問：這樣修，何時才能進入四禪八定呢？其實，菩薩的百八三昧，不一定都深入四禪八定，但是他時時刻刻念茲在茲，做每一件事都是在為別人著想，他就會形成一種「利他性格」——利他成為他生命中的慣性，使得他在做任何事情時，都依於慈悲心，非常專注地去注意要將事情做到完善，讓對方得到最舒適、最妥貼的照顧，時時都在無私的狀態下去幫助別人，他不知不覺中在減輕煩惱。

斷除煩惱的方法：不給它燃料

煩惱的斷除有兩種方法：解脫道、菩薩道。解脫道的斷除方法就是四念處——觀身、受、心、法。覺知自己的煩惱，不但讓它不現前，而且沒有隨眠——潛伏的煩惱。要慢慢觀照自己，在禪堂中觀照，在經行中觀照，不斷地面對自己，面對煩惱。

可是菩薩沒太多時間經行、禪修，時刻都在為眾生，雖然身累，但心不苦，因為慈悲與專注的緣故。菩薩藉境練心，該做的還是繼續做，慢慢培養出堪能性，承擔力越來越強大，煩惱越來越稀薄。這是我個人的收穫。

在《瑜伽師地論》中提到，有貪行人、瞋行人、痴行人、等分行人、薄塵行人。比如，你碗裡已有那麼多東西了，你還在繼續夾，這就是「貪行人」。容易不耐煩、生氣，是「瞋行人」。有些人很無理取鬧，就是「痴行人」。眼高於頂、看不起別人，是「慢行人」。還有一種叫做「等分行人」，就是各種煩惱都差不多。另一種是「薄塵行人」。經中說見道的聖者已「遠塵離垢」，塵、垢都是形容煩惱、深細的煩惱；薄塵行人的煩惱稀薄，像灰塵一般，輕輕撣一撣就沒了。這都是宿世以來累積的。

如何讓煩惱變成薄塵呢？修解脫道者，七生以內就已經遠塵離垢、證阿羅漢果。而菩薩行者因為生生世世都在做

利他行，他就是想要幫助眾生，因此他一生一生這樣走，煩惱塵垢就越來越稀薄，雖然他沒在禪堂久坐，可是他每一個生活的當下都念茲在茲——為別人著想，把心放在利益別人之上，煩惱少了燃料，就會越稀薄。因為人越在意自己，就越會苦惱，煩惱就增生；反向操作，煩惱就會稀薄。

因此，每天我們都要想：「如何讓周遭的生命離苦得樂」，這就是菩薩道的修行。例如，如果你的工作是賣燈具，你每次賣出燈具時，就在心裡祝福消費者驅除黑暗，得大光明。例如我的妹夫溫益鑫居士，他的嗜好是中古車及園藝，幫很多人買了便宜又好開的車子，常來幫學院修剪樹木，他的嗜好就是幫助別人快樂。這就是在修行。

所以，居士面對自己的生活，時常如此操作，將來必能成為薄塵行人。此時，「同聲相應，同氣相求」，你的心充滿光明，與驢胎馬腹不相應、頻率不相當，根本不可能被吸引過去。身心越光明潔淨，自然就往光明處去，往淨土、往天界去，自然與黑暗不相應，又何必擔心無常到來會投生驢胎馬腹呢？

性廣師父接著補充道：

法師為眾生忙到忘了自己的生死，所以她超越了生死，這是大菩薩的作略。如果你們的心對利益眾生沒有猶豫，那你就繼續做；如果你在行菩薩道中，縱然受苦也能安忍，你就繼續做。如果你猶豫恐懼、你身體不好，幫助人反讓他懶惰依賴，你還不如多做鬆肩抬胯、多禪修，以健康的身體、平穩的情緒，去帶著別人身體健康、情緒穩定。

修行的目的是斷除貪、瞋、痴，穿海青在佛前誦經、在蒲團靜坐，是有形有相的修行。而什麼是「在生活中的修行」？就是以前你會起煩惱、會貪著，但現在你不會，對自己的因果交代，每天檢點自己、檢查自己，不跟人計較、不跟人算帳，當你改變了，環境就會跟著改變。這就是在生活中的修行。

如果你恐慌，沒有把握下一個旅程拿到好的入場券，怎麼辦？我鼓勵你禪修，禪修有幾個次第。

首先，鬆肩抬胯，讓身體健康、耐久坐。

然後禪修、入禪定，入色界禪——初禪、二禪、三禪、四禪。

接著「修觀智」，第一見色法的自相，見它的無常、空、無我相，心慢慢不執著，就是「薄塵行」，不執著貪、瞋、痴。接著「見名法」，見到你的心在因緣和合中，不抓住自己的見解才是對的，就去除了我慢。沒有我，就無自我意見可「慢」。

然後「修緣起」，見到你的過去生。為什麼要見過去？為了要見「因果律」。在因果律中，做得好，會得到好；現在做好，是為自己的未來交代；若現在不好，是因為過去哪生做的不

好。從此，確定自己今生不為惡。見因果，不但見自己，還見別人，所以產生「宿命智」，然後見未來。你現在若對行善有無力感，是你沒能力看到招感未來的好果報，所以你沒信心。如果你能見到功德越來越大，你會欣喜，不會憎恨、爭執。

為惡是報三世的，但聖者是「速行心」，他行善是當生受報。也因為他的速行心太強，若你傷害、毀謗有修證的聖者，業果是很重的，反之果報也很大。佛陀曾看到有人因緣成熟了，他家裡很窮困，想修布施供養，佛陀當天就入滅盡定，讓身心處在非常好的狀態，然後出門托缽，大家搶著前來供養，那人只有剩菜供佛，佛陀卻也接受，使得那人當生受大善果，佛陀以此報眾生恩。很多阿羅漢弟子要讓眾生供養之前，也是讓自己處在非常好的狀態，讓眾生能以此善行得當生的大功德。反之，若毀謗聖者也會當生墮地獄。所以，我們做不好的事而不知節制，是因為沒看到因果而不懼怕。若有能力看到未來不好的果報，你現在就不敢為惡。

有些禪修者看到了自己的未來，他就不會猶豫恐懼，因為他自己已經知道，過去世縱使已確定，但未來世仍變數很大，所以繼續努力修，今生即可證果。也有禪修者受某尊佛的授記，得「種性的不退菩提」，所以他每天都很自在。所以如果你們對菩薩道惶恐，可以選擇這條讓你不恐懼的路。

我極力推廣鬆肩抬胯的意義就是，當你幫助別人時，身體一直耗損，容易起煩惱，所以要先顧好自己的健康。每天做鬆肩抬胯，不會花太多時間，接下來你好好成就，修四禪、見名色、見緣起，習得根本定、根本智。到「行捨智」之前雖未證果，但你卻清楚明白。如果以菩薩的「百八三昧」與「利生三昧」為目標，就繼續努力幫助眾生。

人活著只有兩件事：利益自己、利益他人。對自己只有兩件事：身體健康、心清淨，帶著所有人順向解脫。再次殷切勉勵大家：鬆肩抬胯認真做，很多疾病都會改善，在這個基礎上利益眾生。健康是共同語言，定、慧是共同語言，接著你要如何幫助眾生，用何方法？那就是個人的發心與各人緣份了。

是場精采的佛法開示，約有五十人與會聆聽，大眾法喜充滿。隨後由青年志工陳芯蓁（逢甲大學），帶著大專佛學社團的同學做鬆肩抬胯，體驗四大平衡的覺受。這群年輕人很有善根，聽了兩位師長的開示非常法喜，特別索取了錄音檔，準備回去分享給其他友人。大家在參觀校園之後，歡喜告辭離去，以清淨的法喜迎接新年的到來。

airiti

以緣起論的道德原則，談台灣死刑犯的執行

■吳文山（本院研究部學生、共修會會長）



本文作者、新任共修會會長吳文山主持共修會幹部共識會議。（105.9.17）

一、前言

筆者觀察台灣死刑犯執行，[1]有兩種社會現象，現就此兩種社會現象作實然層面陳述，一爲2014年4月29日法務部執行5名死刑犯，2014年5月21日發生台北捷運鄭捷殺人案，多人死傷，震驚社會，2014年7月23日發生澎湖空難48人罹難，2014年7月31日發生高雄氣爆案更是多人死傷。2015年6月5日法務部執行6名死刑犯，2015年6月28日發生八仙樂園粉塵爆炸案500多人死傷。二爲一種無形的趨勢，將執行死刑作爲社會輿論的轉移或一種新聞遮蓋，[2]立法委員高志鵬說「所有的死刑執行令簽准都是與重大政治有關」，[3]這種趨勢是無形的，政府更不可能承認，但其作用卻是

1. 本篇的死刑專指死刑判決經三審定讞者，起訴求處死刑、一審判決死刑、二審判決死刑、更審判決死刑都不是本文討論的死刑。
2. 請查閱台灣四大平面媒體報導103年4月29、30日，5月1日三天1、2、3版面新聞佔有率。
3. 聯合知識庫：「法務部昨批准槍決死囚　緣委:為馬政府找替死鬼」，記者王聖黎台北報導，2014.4.30。

非常明顯。

在時空背景轉換下，現代人是否思考：以生命作爲懲罰手段仍有留存的必要？以生命作爲懲罰手段是最簡單、最粗暴、最不擇手段的方法，也是最沒有智慧又最不負責任的作法，這些負面評價的刑罰手段是否要被淘汰？在自稱文明、進步、民主的社會是否應思考生命的道德性、尊嚴性？法國維克多雨果名言：「人類生命不可剝奪，是凌駕所有法律的至高法則。」死刑犯A001就直言：「人會變，一定要死刑嗎？」[4]在犯罪過程中死刑犯A004、A011、A013只是要偷或強盜，就因偷或強盜的過程而殺人及被判死刑，因爲人把金錢的價值凌駕於對人生命的尊重，被害人因被殺害而冤死，殺人者因殺人而被國家判處死刑，犯罪者對生命是一種踐踏，國家公權力也在作同樣的事，這是一種互相輾轉增上的負面能量，而這正由大多數台灣人在促進它。一種重大犯罪行爲照理應該懲罰的是犯罪當事人，但在台灣由於媒體24小時不停的重覆播放報導，把理應自作自受的理則轉化爲共作共受的理則。

筆者是佛教徒，正在上昭慧法師《佛教規範倫理學》的課程，因此依所學的內涵來說明死刑犯生命的道德性、尊嚴性，從佛法緣起論的道德原則來論述，以因果律與護生觀兩個面向來申論此項議題，採用昭慧法師《佛教規範倫理學》所說：

因果律蘊涵自作自受、共作共受的「公正原則」，護生觀蘊涵消極的「不傷害原則」、積極的「仁愛原則」。[5]

二、你所不知的死刑犯

死刑犯在作犯罪行爲時確實是非常殘暴、可惡、令人憤恨，完全是社會最大的危害者，萬死不足惜，所有可用的負面言詞全用在他身上仍然不夠。但死刑犯在判決定讞後，有面對隨時執行的壓力，心中認定一定會執行，但有些人希望能不被執行，再加上媒體輿論、國際政治的壓力，歷任法務部長對死刑執行有不同見解，有時間隔長時間沒有執行，有時又執行死刑，讓死刑犯有一種完全不由人的無奈，所以在每天的日常生活，如死刑犯所言：「有面對活著的壓力，不知如何面對每天的生活，會害怕、恐懼，每日準備好等死刑的執行，絕望、放棄、沒有希望、心完全死了，求速死、早死早超生，寧願死也不要終身監禁。」[6]

4. 吳文山，〈臺灣矯正機關宗教教化問題之研究——以死刑犯為例〉，玄奘大學碩士論文，101年3月。
5. 釋昭慧，《佛教規範倫理學》（台北：法界，民92），頁51-94。
6. 同註4，頁489。

airiti

「食之無味，腦筋一片空白，就跟你說，連吃飯哦，人家說吃飯都會有鹹淡味道，完全沒有啦。」[7]「準時的生理時鐘，到晚上八點多時心臟就碰碰碰碰加速，菸就一隻接一隻吸，到九點過差不多十分，心臟就緩和下來了，又多活了一天。」[8]「週一至週五，從早上起來，都是在等晚上八點被執行，大概時間到了，就坐在那邊等，反正就八點之前，該作的都已經弄好了。就一到五比較很緊繃，碰到禮拜六禮拜天就比較稍微放鬆一點，可是到禮拜一時，喔腰骨繃起來。」[9]「我進來之後遇到四個執行死刑，那時候感覺，都很嚇到、很震撼的感覺，比方說還有推車子怕軟腳的話，推車子把你載去刑場，唉人走到這個地步好像屠宰場一樣送去，要去那個（苦笑）。」[10]

上面所引述的內容都是筆者直接面對死刑犯的訪談記錄，不是筆者要同情死刑犯，藉此引起社會人士同情死刑犯，而是要讓社會大眾瞭解死刑犯的現況，也讓死刑犯的言詞能有讓社會大眾聽到的機會。筆者是矯正工作人員退休，知道人犯有人不怕刑罰之處罰，就短期刑而言可能視爲是一種渡假、休息、進修等，甚至是黑道的一種認同標籤，犯罪人的同化、同類、同一國的人。但觀察到另一現象，長刑期者在時間的累積下，那個不擇手段、煞氣、銳氣、自我都在時間的消磨下漸漸消退，那個求個平靜平穩生活的念頭就會出現了。如死刑犯A002言：「這是一個苦的世界，不僅活在這個苦的世界中，還用時間慢慢的折磨你，活也是一種痛苦，死也是一種痛苦。」非身在其中的人不知這個苦是什麼？就像殺害者不知被害人的害怕、恐懼、不甘是什麼？兩者都是用一種輾轉增上的力量在互相折磨，只會越來越苦、越來越殘暴，因爲這種趨向的力量都在增強，法句經言：「在這世界上，決不能以怨恨止息怨恨，唯獨無怨恨才可以止息，這是永恆的真理。」[11]

三、以因果律蘊涵自作自受、共作共受的「公正原則」談死刑犯

在自作自受理則下，每個人的直覺反應死刑犯當然是要處死的，甚至有些宗教人士都是這樣認爲，但就佛法觀點來論說，在阿含經典中似乎查不到佛陀對死刑犯的看法，但可知的是殺了

7. 同註4，頁124。
8. 同註4，頁112。
9. 同註4，頁490。
10. 同註4，頁494。
11. 那羅陀，淨海中譯，《真理的語言——法句經》（新竹：正聞出版社，民83年1月），頁2。

airiti

九百九十九人的央掘摩羅卻被佛陀渡化了，成了出家眾且成就了阿羅漢，這是特殊案例不宜作通論來解釋，但可觀察到死刑犯是有改變的可能性。

如以緣起中道說在有限條件因緣下，有能力作相對的選擇，終身監禁是否可以達到死刑相同的效果，如果可以爲何不選擇？難道終身監禁就不是自作自受嗎？爲什麼死刑才是自作自受，是因爲被害人的立即死亡，所以加害人也須立即死亡，才符合自作自受的公正原則，但就筆者觀察死刑犯發現，死對加害人不一定就是懲罰，反而可能是另一形式的解脫束縛，如下列受刑人所述：「趕快執行，因為我就是認為罪有應得。」[12]「我就是不想讓他關二、三十年，因為我關一定要關很久，就算在減刑也是要關很久，所以我不想讓他關。我是不會去搞自殺啦，但是我會很希望趕快執行。」[13]「那時候廢死聯盟找律師來看我，我不理他，他要走的時候問我一句話，你就不會害怕嘛，你看我像神經病嘛，我會害怕，怎會不怕，誰不怕死，但我更怕關。」[14]其中有人更說「犯人是關一天刑期是少一天，我們死刑犯多關一天是多白關一天。」這跟我們一般人認爲多關一天是給死刑犯多活一天的恩惠的想法是有很大差距，想像與實際狀況不太一致。



公共電視記者陳文珊（右）、吳東牧（左）來院採訪昭慧法師，有關佛教對廢除死刑的看法。（99.3.29 檔案照片）

假如立即執行死刑是對死刑犯的一種解脫束縛，有什麼不好呢？當下不就皆大歡喜了，但在佛法的世間正見來說，正見有善、有惡，有業、有報，有前生、有後世，有凡、有聖。[15]其中的有前生、有後世，即三世因果來說，這種作法都是在展轉增強惡的力量，把自作自受引向共作共受，受傷害的是在此同居共生的我們，因爲因果在此。時間可以解決世間的大部分問題，所有有爲法都經不起時間的消磨，人也一樣，在器世間尚未看過沒有死亡的人，你把他終身監禁跟死刑有何差別，但最起碼沒有立即傳播的殘暴訊息，沒有惡的渲

12. 同註4，頁437。
13. 同註4，頁438。
14. 同註4，頁744。
15. 釋印順，《成佛之道》（新竹：正聞出版社，民92），頁63-78。

染，沒有令人負面的情緒在社會醞釀，讓台灣社會當下有相對較清淨的生活空間，這在佛法上來說，就是直接的淨化人心。筆者認爲以昭慧法師所提護生觀的三層次倫理實踐的第一層次的倫理實踐，可以作爲台灣大眾對死刑犯的一種期盼：「佛陀講述因果，旨在令吾人把握當前，努力行善，以注入善因的方式，改變既有的因果網絡，以期現生後世離苦得樂，這是第一層次的倫理實踐，所得的福樂叫做『現世樂』與『後法樂』。」[16]

四、以護生觀蘊涵消極的「不傷害原則」、積極的「仁愛原則」談死刑犯

就筆者工作的觀察，死刑犯爲何會變成死刑犯？死刑犯也是一般的你我他，與我們沒有任何的區別，那怎麼會變成死刑犯呢？筆者覺得法句經言：「不要輕視小惡，以為『我不受報』，如水滴落下，能盈滿水瓶，愚人小惡積聚，能至罪惡盈滿。」[17]是可以說明此一現象，此即佛法中的數數惡習，先從小惡，不以爲意，累積小惡質變爲大惡，也許有人會說那鄭捷案怎麼來？你如果知道死刑犯是帶著對社會憤憤不平、仇怨滿天的意念立即死亡，就可推斷鄭捷案怎麼來的。時間眞可以解決這種憤憤不平、仇怨滿天的意念，在長時間監禁環境中對人的磨練是一般人無法想像的。人是思考性的動物，不會思考、不用思考、用直接暴力的人，經長時間的監禁後不得不用思考，有思考就會慢慢的轉出反省，有反省就有希望改變，有希望改變就有改善的可能，那爲何不作？

直覺反應殺人者死，是自漢朝以來的民俗文化理念，這種根深柢固的理念即在保護弱者或自己，避免同樣的事情發生在自己身上，在一般正常人的制約上，在同理心的推論上是可以成立，但在特殊人物身上很難產生應有的制約作用。你如有機會直接觀察人犯，會發現人犯在社會爲一般人時，他往往會有一種傷害自己的傾向，而一個會傷害自己，更會不在乎的去傷害別人，死刑犯A002言：「那一個人覺得無所謂的時候，那他對他自己的生命價值就看得那麼低，那更何況看別人的生命價值，那顯然就更低了。」[18]生命會隨時間而消逝，正面能量、負面能量也同此理，會隨時間的流失而消散，如把憤憤不平、仇怨滿天的意念，留在監獄中隨時間而消散，對生活在此時、此地、此人是朝向最大化效益來轉變，創造祥和安全的

16. 釋昭慧，《佛教倫理學》（台北：法界，民92），頁72。
17. 同註11，頁36。
18. 同註4，頁209。

airiti

生活環境，應是大多數人的共同願望。

昭慧法師言：「護生觀是佛法中一切倫理規範的終極精神，此中蘊涵著消極的『不傷害原則』乃至積極的『仁愛原則』。」[19]護生觀蘊涵的「不傷害原則」、「仁愛原則」是一種人文內涵，一個成熟的人文社會是需要養成的、培養的、教育的，才有可能蘊育出人文內涵。雖可能有人是天生的但畢竟非多數，要讓社會大多數人成爲以護生作爲人生觀仍需養成教育，仔細觀察台灣社會的生活歷程，時間未必站在護生觀這一邊，似乎站在對立面的力量更強，媒體牽引向負面的力量太強大，以時時刻刻不停重覆的方式，存在你我生活中的每一刻。人文教育只存在於教育體系、個人追求或宗教力量的鼓勵，是一種不對比的力量影響，如再加上政府力量的傾斜，那護生理念的推動就更形困難。政府的力量也是由人所推動，對人生命的尊重，應高於便宜行事的價值觀，政府因便宜行事而不自覺作了傷害生命的事情，也是對生命尊重的一種毀滅。

五、結語

死刑議題在中國文化系統下，一向都是被認爲理所當然，不被認爲是一種爭議，直到反死聯盟結合學者與宗教人士並引歐盟政治力量，始在台灣形成一股力量，唯尚非多數。而讚成死刑、反對死刑各有很多理由、各有論點、各有依據，本文不想加入爭論的窠臼。

筆者從上述因果律蘊涵自作自受、共作共受的「公正原則」，護生觀蘊涵消極的「不傷害原則」、積極的「仁愛原則」，及護生觀的三層次倫理實踐，得出應然層面。對生命的尊重是一種人文內涵，須全體社會共同的成長與教育，它不可以是直覺的、情緒的、多數決的。人文內涵是教育而來的，生活在此時、此地、此人都有共同的和諧、祥和的意識，因此民主社會的人文內涵，對人生命的尊重應高於一切價值標準。由此筆者呼籲政府政策之執行人員，在民主化的社會中，應建立不以人的生命爲處理事情的手段或方法的至高道德共識。

在此至高道德共識下，筆者思惟如何解決死刑犯不執行所帶來的社會輿論壓力？如將現行的無期徒刑分爲終極無期徒刑（不可假釋）與一般無期徒刑（可假釋），讓法官可以有選擇不判死刑又可避免死刑犯有假釋機會再次危害社會大衆，而社會大衆在確保安全無虞下對死刑的判決依賴度降低，社會正義性也可因終身監禁得到伸張，直到法官與民衆都適應終極無期徒刑（不可假釋）的判決，待時機成熟即可廢止死刑之刑罰。

19. 釋昭慧，《佛教規範倫理學》（台北：法界，民92），頁51。

台灣人間佛教初探

文藝復興與思想啓蒙

■劉凱（大陸獨立學者）



來自大陸河北的劉凱居士來院拜會昭慧法師。（105.8.12）

首次奔赴台灣，首站便是弘誓學院，以拜見崇敬已久的昭慧法師。此次赴台的主要目的，是追憶印順導師的思想遺跡，探訪台灣的人間佛教，而在人間佛教所有的展現形式中，本人最爲認同的就是弘誓學院和昭慧法師。因爲，弘誓學院和昭慧法師不僅繼承了太虛大師和印順導師的雙重思想，並且繼往開來創造了更加現代化的人間佛教師範，與歐洲的文藝復興和思想啓蒙有異曲同工之妙。

歐洲正是因爲文藝復興和思想啓蒙才擺脫了長久的黑暗，而同時期的東方社會仍然處於萬馬齊喑的封閉狀態之中，由此一來，東方社會便被歐洲遠遠趕超了。傳統中國佛教不僅沒有推動人類文明向前進步，反而一定程度上阻礙了人類文明前進的步伐，如此之狀況著實令人惋惜。太虛大師高瞻遠矚看出了傳統中國佛教的種種弊端，提出了人生佛教以對治積非已久的佛教現狀，印順導師在太虛大師的基礎上提出人間佛教，進而使得佛教有了現代化的可能性，也使得佛教重新回歸到了佛陀的本懷。弘誓學院以印順導師的人間佛教爲指導思想，繼承了太虛大師積極改造社會制度的英勇氣概，充分發揮了佛教在推動人類文明進步方面的殊勝功用。

筆者在今年八月來到弘誓學院，首先映入眼簾的便是其

特有的建築風格。弘誓學院的建築格局既有唐宋簡約之風，又具備現代化的建築形態，兩者結合的天衣無縫著實令人耳目一新，流連忘返。弘誓學院的建築摒棄了傳統寺院森嚴守舊的山門之風，充滿了親切祥和實用之感。學院裡沒有香火爐、沒有功德箱，把佛教從迷信神秘的色彩中拉回了現實樸素的人間。學院裡只供奉了本師釋伽牟尼佛，而且佛陀的造像也非常親切動人，仿佛自己的精神導師正端坐於講堂上循循善誘講述宇宙人生的眞理，令人觀之栩栩如生活靈活現，這充分體現了佛陀乃人間的佛陀、人間的導師，他不在天上、不在地府。

學院裡處處充滿平等之風，師生平等、僧俗平等、男女平等、長幼平等、人畜平等，眞是完美實踐了佛教衆生平等的偉大思想，把人性中幽暗的一面帶入了無限光明之處。在弘誓學院裡是去中心化的，昭慧法師和性廣法師並沒有大權獨攬以形成權力中心，而是師生各有所事、各司其職，大家平等地爲學院發展出力、爲修行進步出力、爲弘揚佛法出力、爲利益衆生出力。所謂聞道有先後，術業有專攻，教師並非高學生一頭，學生也並非矮教師半截，弘誓學院的學風令人萬分敬佩。在傳統佛教中，出家的僧伽要高在家的居士一等，出家人優越感極強，可是在弘誓學院並沒有這樣的生活軌範，出家人和在家人並沒有什麼不同之處，大家都是修行路上的同學而已，並不會因爲示相不同而分出三六九等來。

當今社會仍然是一個男權社會，處處在在充滿了男女不平等的可悲狀況，可是在弘誓學院裡卻充滿了男女平等的氣氛，男權在這裡不僅被化解，女性的地位也被相應提高了，男女不會再因爲性別不同而有高下之分。男女本不應該互相壓迫，而應該互幫互助，性別決不能成爲高低貴賤的理由，我們所希望看到的是生命平等和個人自由。

在傳統東方社會，年齡也會成爲不平等的理由，年長者往往有對年幼者的主宰權或者道德上的優越感，可是在弘誓學院裡卻看不到傳統東方社會的這一陋習。長幼尊卑被平等互助所取代，再也沒有了尊卑森嚴的等級觀念，無論長幼大家都如沐春風，共同攜手走向眞善美的理想修行路。

自從有了人類社會，動物就被當成了人類的財產，而沒有被看作具有獨立價值的生命。可是在佛教的思想裡，人和一切其他生命都是平等的，人並非宇宙的中心和自然的主宰，所以在弘誓學院人人愛護動物，所有的流浪貓狗都可以把學院當成自己的家，在學院裡流浪貓狗不僅可以獲得食物、住所、醫療，還可以聽聞佛法，切實感受到安全與自在。

民主的生活方式在佛教僧團中一開始便存在了，佛陀和所有僧伽都有平等投票的權利，而且大家都是一人一票，所以佛陀並非權力中心，僧團中大小事

務也並非佛陀一人做主制定。處於現代民主社會中的弘誓學院，更是以民主作爲自己的決策方式和生活方式，根本就不存在野蠻愚昧的中央集權組織形式，每一位學團成員都能發揮自己的聰明才智，每一位學團成員也都能得到其他成員的尊重。大家都明白，學院並非一人所有而是共願所成，所以每一位成員都會積極主動地投入到學院的發展上來，由此一來學院成了理想的公民社會，學院的每一位成員成了理想的社會公民。

民主的社會制度雖然起源於西方，但是東方的佛教文明亦能夠爲完善民主制度添磚加瓦，無論是從個人修養方面還是從議事制度方面，佛教都有豐富的完善民主制度的辦法。現代民主社會要求每一位公民都提高自身的智慧並且積極參與社會，而佛教最看重的就是每一個生命智慧的成長，大乘佛教的菩薩精神又恰巧主張佛弟子積極參與社會、利益衆生，而人間佛教又是主張從人間出發，推動人類文明向前發展。民主的生活方式有一個重要的前提，就是人人平等，而弘誓學院的平等風氣可以作爲整個社會的表率垂範，所以說弘誓學院實現了一種更加完善的民主生活方式，這種民主的生活方式可以進一步推廣到社會中去。

自由這個價值可以說是人類不約而同共同追求的理想，佛教所說的涅槃，我想就是一種絕對自由的狀態，而弘誓學院則實現了一種相對更大範圍的自由狀態。每一位學團成員都有來去的自由，只要你有志於佛法，並且認可弘誓學院的道風，弘誓學院都是歡迎你的，而且一旦你發現自己想要離開學院，也不會有人強行阻遏你。因爲學院和學員之間並沒有權力上的所屬關係，而且佛教講究無我、無我所，就是要打破任何權力上的隸屬關係。

在弘誓學院學習的每一位成員，都有修行進步的自由，沒有人會對修行進行世俗上的排名，更不會有人爲了凸顯自己的厲害而阻撓其他人的進步。求知、開智慧，是每一個人生下來就應有的自由，來到弘誓學院學習不僅能夠充分保障你擁有此自由，學院還會竭盡全力爲每一位成員充分實現此自由，各種學習空間、學習材料、學習導師、學習活動應有盡有，也使得身處中國大陸的筆者異常羨慕。在弘誓學院不會出現一言堂，每一位成員都有表達自己意見和建議的言論自由，無論是學院建設還是學術思想。傳統佛教是不鼓勵言論自由的，認爲你沒到一定地位就沒有發言的權利，這眞是有悖衆生平等的聖教。言論自由並非誰賦予你的資格，只要你是一個生物學意義上的人就享有此自由，就算是佛陀也不會不讓任何一個人不開口說話，反而是那些半吊子的庸俗之輩會要求你閉嘴。弘誓學院依止佛陀本懷和現代文明，讓每一個人的精神都能自由翱翔，讓每一個人的言論都能充分發表。

airiti

佛法和現代文明都充分肯定每一個個體生命的獨立價值，不會把任何一個生命看作其他個體或組織的附屬和工具，亦不會認爲個體生命的存在價值應該由其他個體或組織來定義。在弘誓學院每一個生命都會得到應有的尊重，而且每一個生命也都會意識到自己獨立生命的可貴，絕不會有人認爲你對社會有用或者對他人有用你才有存在的價值，你的存在本身就是價值，這其中也包括學院裡的流浪貓狗。在學院裡每個人都能獨立生活、獨立修行、獨立工作，當然這並非說學院是一盤散沙沒有相互協作，恰恰相反，學院可以擰成一股繩並且大家都如電腦程式一樣有條不紊地互相協作，因爲互相協作的前提就是每個生命具有獨立的價值。我們在傳統佛教當中或者階級社會中都能看到主僕現象，一個被人侍奉、一個侍奉別人，這主僕雙方其實都沒有獨立的生命價值，可是在弘誓學院我們絕不會看到主僕關係，大家各自完成自己應有的工作，誰也不需要被侍奉或者去侍奉。

弘誓成員可以在分工明確的基礎上互相幫助、互相協作，充分展現了現代人和人菩薩行的精神面貌，不僅值得每一位佛弟子學習，也值得每一位現代公民學習。弘誓學院的每一位成員不僅在行爲上是獨立的，在思想上也是獨立的。外界的各種思潮、誘惑何其豐富，可是弘誓學院的成員能夠始終保持正知正見不被風潮和誘惑所左右，眞是難能可貴，令人欽佩。有了獨立的人格、獨立的思想，才能做好人間菩薩，否則只能做一支墻頭草隨風倒，根本無法完成利益衆生、修行自我的宏偉大願。

歐洲的文藝復興是重回古希臘羅馬，從天上的神回到現實的人，人間佛教是重回佛陀本懷，主張人間菩薩利益衆生；歐洲的思想啓蒙是啓迪理性光輝，人間佛教是提倡理性的宗教，兩者異曲同工。昭慧法師所走的人間佛教路徑，是以佛法之眞理推動良善的社會制度建設，這不僅僅有益於佛弟子，更有益於所有生活在這個世間的生命，良善的社會制度建設已經超越了宗教的限制。人間力量最強大的莫過於社會制度，人間菩薩利益衆生最有效的辦法就是改善社會制度，把智慧與慈悲融入到社會制度中，讓良善的社會制度春風化雨、潤物細無聲。在現代民主法治社會裡，慈善最好的方式就是從根源上阻斷讓衆生受苦的原因，而社會運動和推動立法就是慈善的根本。既然佛在人間，菩薩在人間完成自利利他，那佛弟子就責無旁貸地要去關心社會議題，幫助每一個生命能夠自由、獨立、平等地生活在這個世間，讓大家在正知正覺中完成自己生命的美好價值。人間佛教就是東方的文藝復興與思想啓蒙。

在弘誓學院掛單，昭慧法師還特地囑咐筆者，在這裡就像在自己家一樣，不要客氣。讓筆者倍感親切與溫暖！

airiti

地藏法會大寮一隅之見

■雲水



大寮爐火旺盛，時間又很緊湊，但氣氛很和樂。（105.8.27，右：香積組長徐桂蘭）

105.9.3

地藏法會時，我用手機拍攝壇場的佈置，這兩天才整理過濾，因技術問題只能捕抓到法會的一角落，僅供觀賞回味！

法會當天，我在廚房親眼目睹志工的運作過程，一整天廚房的氣氛是和樂的——這是很難得的畫面。爐火很旺盛，時間又很趕，幾乎分秒必爭，稍有不慎，無明火就被點燃了，所以說：廚房是最好修行的地方！

幕後英雄：負責典座的桂蘭師姐，很有大將之風！時間分秒緊迫，她都準時供應法會所需的供菜，以及每餐五百至六百人的飲食（午、晚餐＋二次點心）。

在廚房現場，只見她指揮若定、不慌亂、很沉穩，我稱讚她「心中有數」，做事很有流程感，不但知人善用，也很會精打細算。她把供過的供菜拿來加以善用，兩頓正餐的菜量掌握剛好，一點都不浪費食材，也沒剩菜。她知道法師很有供養心，要給大眾吃飽、吃好，所以幾乎不用素料，全都是手工製作，買當季食材。眞是符合客家人的特質——節儉持家。

供菜有佛前、靈前兩處，早、中、晚三次×16＝48大盤，另外焦面大士壇17盤，總共65大盤！每盤供菜都精心設計，65盤沒有重複

的菜樣，令人看了都食指大動。此人很有巧思！當天廚房有55位志工，成員包括：第三組信徒、家人、友人、鄰居、禪修的典座志工……都來自桃園、台北、彰化、花蓮……等地。

法會結束後，我才訪問桂蘭，她是如何辦到的？

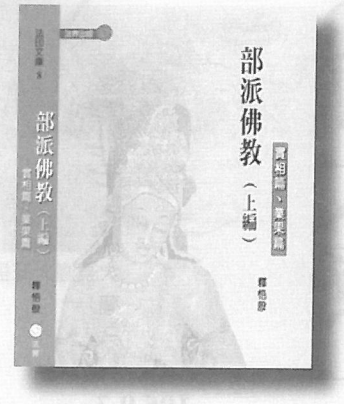
她說：「我在學院做法會的供菜已經十幾年了，有累積一些經驗！法會的前一週，就先讓自己靜下來，反覆思索：如何烹調、搭配食材？」她也不斷地說：「這都要感謝法師對我的信任，並充分授權，讓我得以發揮，並從中學習了很多。我一人的能力是無法完成的，也很感謝志工菩薩們的協助，我才能使命必達！更要感謝三寶的加被，給我很多的靈感……。」

8月27日法會當日早餐後，我到廚房幫忙，才站到中午12：00，就體力不支先離開了。而桂蘭率領的師兄師姐，從早上6：15到晚上八點法會結束，接著大眾用藥石，她們還要收拾供品、廚房善後。所以直到9：45才離開學院，每個人都笑咪咪說：「法喜充滿！」

一年一度的地藏法會一天下來，從法會唱誦，到天廚妙供製作，信眾攜家帶眷參與。據說，參加的人數一年比一年還多，眞是冥陽兩利！

再版消息

《部派佛教系列〈上編〉：實相篇、業果篇》



■作　　者：釋悟殷
■規　　格：精裝本，400頁
■再版日期：105年9月
■訂　　價：450元
■出　　版：法界出版社 03-4987325
■劃撥帳號：15391324

內容簡介：

部派佛教在次第發展中形成，學派分化的次第，分裂的系譜，是眾說紛紜；學派在不斷分化而互相交流下，又形成了無邊異義及彼此錯綜複雜的關係。因此要理解部派佛教思想，釐清彼此錯綜複雜的關係，並非易事。

研讀部派佛教，有一根本原則：以佛法「緣起」的本質與佛教的實踐性為出發點，掌握學派思想分歧的重要問題，順著這些思想發展的自然傾向，配合著時空背景以理解學派論義。

此一根本原則，可說是研讀部派思想的捷徑。倘能掌握此一根本原則，那麼，不管論師們如何地橫說豎說，很多看似複雜的問題，都可迎刃而解。