

高明道 著

算沙夢劇  
(上)

國立中央圖書館  
Digital Library & Museum of Buddhist Studies

# 出版緣起

禮敬大智文殊師利菩薩！久候的書快誕生了！憶想出版因緣，必須追溯到八年前的光景。那時，末學有機會赴臺深造，然而卻未弄清楚自己進入的研究所是個什麼性質的學府。結果聽見要研究佛學、撰寫論文時，頓然不知所措。幸運地獲得學長的提示，說可以參考高老師早期發表在《萬行》雜誌的文章，並告知老師所用的幾個化名。於是趕緊衝進圖書館翻閱該雜誌。拜讀之後甚為歡喜，不僅解決個人當時的困惑，更油然而生起敬佩的心！爲了滿足學習的欲望，迫不及待聯絡華嚴蓮社，購買該雜誌合訂本兩冊，瀏覽一遍，找出那些可

能是老師的大作。

其實，從雜誌裡想辨識其著作並不困難，因為只要按照老師平時課堂上所教的「寫作應注意事項」去考察即可。這些文章題目深具創意、體裁多元、文筆流暢、內容關懷的層面相當廣泛——涉及修行、護教、回應、介紹、讀經心得、感想、剖析、考證、學術等——，且兼顧到三大傳統的文獻，無餘地展現出作者學問淵博、語文能力超強、經驗豐富及利他的精神。由於每次沐浴在法海裡，心是那麼感動、喜悅、充實，因此希望有緣的人也能夠品嚐到這些美好的成果，思惟法義。於是暗地裡計畫彙編佳作，以便印刷流通。當然，想完成這項有意義的佛事，首先必須徵求《萬行》雜誌負責人和作者的允許與授權，同時邀約承辦出版單位。

西元二〇〇三年繼獻法師回國服務，任教於馬來西亞佛學院及擔任三慧講堂印經會主席。考慮到大馬等地佛學資源極度匱乏，也許正是我們落實義務的時刻。於是開始討論進行出版一事，由三慧講堂印經會倡印，計畫一年內完成所有的工作。未料，期間出現突發狀況，以致延誤付梓。如今，《算沙夢影》即將跟讀者會面，由衷感謝諸佛、菩薩的加持，印經會同仁付出的辛勞沒有化為泡影。

這裡，順便說明本書內文的排列基本上是依照發表時間先後而定——前面一百二十七篇刊登在《萬行》雜誌，《阿含聖典的「八大人覺」說》投稿他處，其餘十三篇轉載《中華日報》。如此讀者或許多少可以體會到「歷史的源流」。至於內容，少部分與原文不一樣，即《豬王的祖父鎧》、《誦經不要求感應》、《莫

造燒燃業》等三篇經過作者修改，其他的則保留原貌。不過，標點、注釋格式、錯別字或衍字，多半由編者更正。爲了方便東南亞的學佛者，數篇文中原來採用注音符號一律改爲漢語拼音。雖然我們期盼奉獻最好的供養十方，但是礙於時間關係，無法把問題都逐一先請教作者。假設讀者發現當中有任何疏失，編輯者應全面負責。惟願本書能夠利益眾有情，所有參與者獲得究竟的安樂！

釋章慧沐手恭書於慈心道場

西元二〇〇六年九月三日

# 序

今年在法光佛教文化研究所暑期密集課程的巴利語進階班上，有次討論到覺音《清淨道》所載古德偈頌中「業之作者無」句。當時班上的泰籍同學要為「無我」下定義，看她的樣子，似乎在回憶母語的界說，只見她在筆記本上寫了幾個字，沈默了一會兒，然後說：「不能主宰。」這個答案裡蘊藏了一種傳統的推理「無我」的方式，但在此暫且不講義理的真諦，也不談個人未達到的悟境，只是由字面看，覺得「不能主宰」很貼切地描述自己的處境。譬如說，雖僅是個癡癡的愛書者而談不上真正的讀書人，對寫作一事總是感到濃厚的興

趣，卻偏偏備受外在條件的牽制，近五年來全心投入教學，毫無自主空間容我揮揮禿筆，寫些東西來發表。有的話，也只不過是因工作關係勉強擠出一點，實則了無內容可言。

但話說回來，即使是能寫，也有一個怪現象——作品出刊之後，不管寫得好還是不好，自己已不太想再看。這種在學界蠻普遍的情形背後也許有個始終以為個人著作水準不夠的心理作祟。(1)至於它反映的到底是一種變相的傲慢，抑或很單純說明作學問的人不敢自足，時時求進步，希望能拿出更好的成果跟

---

(1) 參 Wadād al-Qādi 著 “Scholars and Their Books: A Peculiar Islamic View from the Fifth / Eleventh Century” (JAOS 第 124 卷第 4 期 [2004 年 10~12 月]) 第 627 頁。

大家分享，究竟爲何，我沒有研究。不過，既然在乎個人的表現，無疑地仍執著「我」和「我所」，也就是說「不能主宰」中竟被一個不存在的「我」所困住。這只能用「嗚呼」一詞來形容。當然，筆者也屬於這類「嗚呼」的人物……

十幾年來在法光、中華兩個佛研所教書——在中華是差不多二十年——，班上時有來自馬來西亞的同學。也許因爲同樣是負笈來臺，比較容易投緣，總之，她們不僅部分找我指導論文，且更有幾位像偵探般，把我早期用筆名發表、十分不成熟的文章考古出來，甚至有意替它結緣刊行。此舉害得我這個不想看過去幼稚的短文，又難以拒絕她們盛意，卻一頭栽在教學而喘不過氣的老師不知所措。同學熟練的考證工夫固然讓我感到欣慰，但自己太清楚那些文章中許多地方應該改正、補充，所以又萬分不安。於是要求可以先調整內容，經過一

番整理，方才出版。未料時光如梭。自己「不能主宰」，再加上根深蒂固的惰性，使得那群一心想利他的同學煎熬等待，而訂正又始終出不了爐，以致自己內心的愧疚無法形容。一再拖延的結果，到最後只好決定維持文章的原貌，僅多出一篇簡短的序。這篇序一方面對讀者、編者說聲「抱歉」，因為無力提供品質較好的著作，另一方面順便敘述一下我一介胡人怎麼會寫那堆短文。箇中因緣，要回溯到三十多年前的事。

我學中文原先是自己摸索，從古文著手，後來才有機會親近一位僧侶，進一步認識一些口語。這個師父祖籍匈牙利，經歷豐富，學識廣博，特別在中醫下過功夫，是頗為傳奇的人物。年青時當過天主教的修士，戰後匈國變色，因緣際會學了中文。五〇年代，匈人民主起義被蘇聯血腥鎮壓，他由離奇緣故——

曾幫忙翻譯俄文資料而認識匈國主教的秘書——居然被判十年「勞改」。刑期屆滿，竟因鏗而不舍鑽研，拿到佛學博士。明知佛學研究所的所長真實身分是匈共祕密警察警官，他靜待因緣成熟，趁機逃出魔掌，在當時的西德獲得政治庇護定居。

我跟他學的時候，從官方看來，他有德國公務員的身分，從事特殊教育，用無比的愛心照顧有嚴重學習障礙的孩童，而對我們這些學佛的朋友來說，他是位在達賴喇嘛尊者座下出家的師父，法號巔簪卻珮，講得一口流利的德語、藏語，善於用通俗、簡單的方式親切地傳達佛法的精髓。我能夠跟這位師父學，時間並不長，但其身教、言教在我心中留下非常深刻的印象。大約是我高一那一年，他毅然放下一切生活保障，決定遠赴印度藏人流亡社會，以便對雪鄉的

釋氏傳統獲得更全面、透徹的理解。臨走之前，就把身邊諸物全部送給別人。

我們上課的內容以華語為主，但這位師父知道我的興趣所在，因此有次拿一本《佛學小辭典》跟我結緣。當時能在德國找到一般中文佛書相當困難，工具書就更不用說，我理所當然視它為寶物。師父走了之後，繼續自學，而且想多看些佛經。但從哪裡開始讀？手邊正好有一部唐高僧玄應編的《一切經音義》，打開一看，第一部被注釋的修多羅便是《大方廣佛華嚴經》。去哪裡請？我查閱《佛學小辭典》，版權頁標示了出版單位的地址，就硬著頭皮用中文寫信去，打聽是否流通《華嚴經》。那約是民國59年底、60年初間的事情。過沒多久，有了回音，不但說這部經有，是線裝本，同時也告訴我另外有法藏、澄觀兩位祖師的注解可請。相關的經費對一個不賺錢的中學生來說相當可觀，但

我毫無考慮地定了那幾套書。原來，《佛學小辭典》為臺北華嚴蓮社所出版，而我和成一法師認識，也就是這樣開始的。

高三時，我思索著未來去向，好一陣子考慮要不要以行醫救人為目標。後來畢業，成績的分數也夠，讀醫學院不成問題，不過從另一個角度來看，總覺得社會上身體的醫生很多，但明瞭最圓滿的心理學——佛法——，能夠給人更深切、長遠的幫助的人卻少之又少。於是就放棄讀西醫的念頭。然而佛教淵博，從哪裡切入對大家利益較大？當時早已有幾位造詣很深的德籍上座部比丘，在學界巴利語的研究也頗為出色，而西藏佛教，無論是在修行或在研究方面，也有越來越多優秀人才投入。這些跨越民族、國家的傳統不談，即使是日本禪，都可以找到書，有人可請教，唯獨中國佛教猶如一片空白。這樣的思考決定了

方向，於是寫信給成一法師，說替代役服完後，想到臺灣。服役期間，我順便上護理學校，獲得助理護士資格。退役後，還留在醫院，工作一陣子，順便籌措機票的錢，也準備在臺的生活費。

63年底一個下毛毛雨的夜晚，我拎了只小行李箱，抵達臺北，直奔華嚴蓮社，跟成一法師首次見了面。成一師父是江蘇泰縣人，今年已九十三高齡。十五歲出家，在寺院學習傳統佛學後，到上海中國醫學院習醫，能把世學和佛學巧妙結合度人，並繼承了同一法脈玉成、智光、南亭幾代高僧辦學的宏願，不斷為培養佛門人才而努力，且同時關懷一般社會教育。這些細節，都是我後來才知道的，不過從抵臺的那天起，成一法師對我這輩子走的路影響極大。當晚正式歸依三寶是在他座下（「高明道」這個名字是這樣來的），在臺讀大學——

包括是哪一所——，乃至進研究所，都聽他老人家的意見。當時無法看清，回頭細想，因緣真奇妙。

民國71年，我碩士班尚未畢業，已開始在文化大學《中文大辭典》修纂處當編纂，後來雖獲專任一職，但人算不如天算，跟著整個計畫，自己也陷入窘境。有次跟師父談及個人狀況，他說正想辦雜誌，也有意整理師公南亭老人的遺著，所以乾脆就找我幫忙。於是從74年開始，直至79年，當中間除了六個月到印度從事藏文翻譯外，所有時間都參與《萬行》雜誌的工作，諸如：送稿打字，跑印刷廠，邀稿，校對，美編等等，統統包辦。當然，撰稿是逃不掉的。結果，我在寫作上若有些微進步，無疑是托那段時間成一師父慈悲照顧之福。後來（81學年度）師父還找我在華嚴專宗學院授課，84至93年間請我參與、

指導《華嚴經》疏鈔》重編工作，甚至從91學年度起要我在蓮社講《華嚴》，這些任務，我其實無資格勝任，每次答應，只不過是懷著一顆報恩的心想繼續學習，順便跟別人分享。

那麼，中華佛研所幾位馬來西亞籍的同學蒐集的拙文，就是《萬行》年代的產物。其篇幅長短不一，內容深淺有別，篇篇都依賴著不同因緣，才出現在當時讀者面前。有些因緣，想起來有趣，有些背後卻充滿坎坷與痛苦。哪一篇屬哪一類，今天的讀者無從得知，而個人的記憶也逐漸渺然殘缺——過去再真實的經驗，現在似夢影般虛幻。據醫學研究，一個人身體所有細胞七年內全部更換過一遍。這樣看來，自離開《萬行》至今，當下不能主宰的「高明道」跟原作者已隔了兩次全面的無常，只是心流、業果相續維持的假相。多年前在不

同處境、不同心情下產生、實而不成文章的習作即將重刊，唯一的意義在滿同學的願。她們的熱心，相信本是樂因。如果這個小集子進一步也能給別人一點啓發或鼓勵，同學的功德就更加圓滿。惟願發起者、直接參與的夥伴、從旁協助的善心人士、付出時間、智慧、勞力的行者、深植善根的施主、行政方面配合的大德乃至曾經因此工程而起煩惱的有情，世世生於圓滿的家庭，有緣親近具格的善友，不離正法，而能迅速成就出離、菩提、正見之心！

高明道謹識於臺灣北縣中和

民國95年8月

國立中央圖書館  
Digital Library & Museum of Buddhist Studies

目次  
(上)

- 031 綺語
- 027 「大藏經」是什麼？
- 023 遊筆漫談
- 021 樊居士的故事
- 009 修在治病
- 001 皇帝的戒師
- 5 序
- 1 出版緣起
- 101 忙忙忙
- 099 咒龍師
- 094 化平常成道業
- 091 說有緣
- 044 《雜阿含經》的五欲觀
- 041 豬王的祖父鎧
- 040 聯想與反省
- 035 譯經居士——支謙

- 137 書緣《在家律要廣集》——介紹這部書的編輯
- 135 師子座下掌聲海？提倡佛門傳統威儀！
- 134 討半錢債
- 126 談佛教教育
- 124 愚人懷骨不肯放
- 122 愚人集奶
- 108 《菩提道次第廣論·學習布施章》簡介
- 106 無畏施
- 104 吃鹽的愚人
- 162 世界顯密佛學會議，如能提昇論文水準，成就將可更上層樓
- 157 故宮舉辦佛經特展，功德無量！包括漢、藏、蒙、滿等四種語文版本。可惜是，展品說明有不少疏忽之處
- 155 陳醫師愛說笑！
- 154 「隨喜」本義
- 147 邪淫，死後會變為無情生嗎？那麼，「識」究竟往那裏去了？——略論有情生與本性
- 143 熊故事
- 141 入海取沈水

- 198 學佛一條光明路 莫入歧途轉娑婆
- 195 誦經不要求感應
- 192 世間眼
- 189 「佛塔的源流與發展」聽講有感
- 187 無畏施
- 184 修證
- 176 法師——《釋氏要覽》雜考之一
- 170 西班牙男童爲葉西喇嘛轉世  
目前已在泥泊爾佛寺裏陞座  
他前生的徒弟與蓮社有因緣
- 166 瞋心真可怕！如雹，如火，如斧，  
如怨。
- 236 維護佛教尊嚴，痛斥陰險編徒！
- 234 有關初期大乘菩薩比丘的證據
- 229 慧日比丘
- 220 陰蓋
- 216 地獄觀
- 213 迷惑的學術？——《中國秘密宗教  
研究情形的介紹(-)》讀後感
- 210 菩薩熊——《大智度論》引《本生  
經》一則
- 205 「得法」——敬答臺南某君
- 204 贈荷田

- 279 菩薩的法雲
- 276 認識「亞洲佛教和平會議」
- 272 談談宗教生活
- 269 不必盲信美國教授
- 264 在家菩薩如何歸依三寶
- 258 莫造燒燃業
- 254 辯與不辯
- 245 《長壽經》的真偽
- 243 法施
- 239 三歸 五戒 慈心 厭離
- 286 靜與動
- 287 解放嗎？請《福報》珍惜福報！
- 292 《心經》片段
- 297 答非所問！
- 302 你要作曠野餓鬼嗎？

## 皇帝的戒師

社會上有一些人喜歡把「消極」的罪名掛在佛教的頭上，卻不知道，這樣反而證明，他們自己不祇不懂得佛法，且更對歷史的事實毫無常識。其實，祇要他們願意客觀地去瞭解，自然會明白積極的慈悲在佛教的教理與釋氏的實行上佔非常重要的地位。

慈悲這種替眾生拔苦、與樂的心具體表現出來，絕不落於虛偽的或表面上的工夫，那是歷代許多高僧的模範所證實的。像隋朝的法純法師一生行懿，就在發揮慈悲的真精神。他本來北周的時候已經出家了，住在首都的陟岵寺和天

宮寺，親近明師，廣學正法，一方面著重禪定修持，一方面發心拯救窮民，可說，是位自利、利他兼顧的修行人。但北周的佛教遭到武帝的破壞。不得已情況之下，法純法師在僧服上加件俗衣，離開了道場，而潛居民間。等到隋朝初年復興佛教、重新傳戒時，他才能公開恢復原來的身分。

當時，法純法師在內心的工夫與利生的事業上，比以前更加努力，所以隋文帝獲悉他的道行，就硬要他到宮廷來做他的戒師。法純法師怎麼推辭都沒有用，最後還是去傳戒給皇帝。隋文帝非常恭敬他，優禮有加，供養豐厚，但法純法師回到他常住的大興善寺時，卻歎息著說：「人的身體與生命就是那麼脆弱、無常，不能常久存在。雖然一天到晚想種種辦法保養，怎麼也不能讓它變得牢固啊！」且認為，他一個人無法消受皇帝的供養，就把它拿來舉辦一場方

等懺悔法會，普利有情。可見，法純法師很明白，再舒服、高貴的生活無法解決人生的根本問題，所以，雖然得到帝王的賞識，並不迷失於光榮或物質，卻爲了大眾自然地放棄個人的利益。到開皇十五年（西元五九五年），隋文帝再請他入宮，爲皇后受戒。當時貧窶民眾聽到這個消息，想他一定會獲得皇帝隆厚的布施，就擠滿了街頭等待。法師出宮，便將所有貴重供養散施竭盡。這都是能輕易犧牲高度享受的例子。

至於憐愍眾生而吃苦的事，就不勝枚舉。例如時序每至秋天豪雨不停，許多百姓受難無盡的時候，法純法師便脫下僧服來以免暴露自己的身分，然後到都市、村莊去幫人做工，而工作完成，就不聲不響地離去。有時他也接納薪資，但並沒用在自己身上，而轉送給貧民窮漢。如果是看到人家的衣服破爛、骯髒、

就不分僧俗，都暗地裡加以洗滌、補修，再偷偷放回原處，而在僧眾又作砍薪、運水之類的苦工。

法純法師這種為大眾服務的精神，自有它感人的力量。舉例來說，有人發現他夜間洗廁挑糞，就願意參與這種一般人都視為卑賤不堪的工作。另有一次，一段大馬路塌陷了，嚴重影響到交通的安全和順通，法純法師就馬上一個人著手填修。有在家人看到這個榜樣，就趕來合力把路鋪平。可知，像法純法師這樣為公益勤勞，雖然默默進行、不欲為人所知，除了直接的幫助外，還有它感化社會的作用，好比一炬明光，漸漸傳於無數盞燈。

時間久了，法師德行隆高的消息自然也傳遍了，所以常常有人來供養。法純法師看到這種情形，心理總是跟凡夫俗子不一樣。人家每次拿紅包、物品來

送，他就憂鬱不樂，說：「貪心這個盜賊來了，閻羅王也同時潛到，人很快被捆得動彈不得！」並把所獲得的財物布施給大眾。有人問他，爲什麼不造佛像，他卻回答說：「所缺少的，祇是修道的人，所以我走這一條路。」由他這種令人欽佩的精神，王公、顯達之輩，天天踵門供養，但法純法師的作風從未改變，全部的供養都轉與僧眾，自己還是照印度比丘的習慣，穿布裙、披糞掃袈裟、用繩子代替腰帶。這都表現出他守戒、惜福、無私、護眾的高誼。

那麼，法純法師的工夫是不是光在行方面下的？不。他談到自己，簡單地說：「我剛剛出家的時候，就跟住山上的僧侶在一起，白天爲常住服務，晚上找些木材來點亮，以便讀書。這樣就學了二十五卷經、論、誦、講都會。」實在是一位解、行並重、不怕吃苦的修行人！難怪他臨終時，就發生不平凡的事

情。隋文帝仁壽三年（西元六〇三年），法純法師八十五歲的時候，感到身體不舒服，就關在自己的房間內靜坐。結果，不會再痛，而外面的人愕然發現，他身邊站著一位穿白衣的男童服侍，手上捧著光明。法純法師的弟子慧進到房間裡，問是什麼人，他師父就說，是常常來請他去的第六欲天的天神。但天對貪樂的執著是修道的障礙，所以他一直不肯答應，反而時時發願，來生到一個沒有佛法的地方投胎，以便教化眾生。法純法師還叮嚀慧進，不要把這些話宣揚出來，等他死後，才可以講。

弟子們看到師父生病，想替他增福，五月的時候，就舉辦一場大齋，集聚四方出家、在家信眾在法師房間前。突然有對鴿子直飛到房間內，停在法師的衣架上，注目看他。奇怪的是，有人摸著、捉著，但那些鳥一點都不害怕。雖

然如此，法純法師還是很慈悲地命令弟子說：「就讓它這樣子！別抓它！」到晚上，鴿子始離去。

法純法師的病越來越嚴重，可是若有人來問安，他總是勉勵、警告——要用功修行佛法，不可自縱自欺——從未談及自己的病況，可見，他早已超越個人的小痛苦，而常念眾生的慧命。

不久以後，法純法師跟弟子說：「我在不知不覺中，忽然騎上一隻白象！那祇是妄念所感召罷了，怎麼可以讓它這樣去呢？」就設素筵，向舊交告別，並將所有衣服、財產、雜物分給同道，任由每位隨意拿去一件，以結善緣。迄至圓寂，法師意識始終明悟，不起雜念。圓寂以後，弟子為處理後事，在白鹿原南部的山上鑿個石龕，安放遺體，往外又留門洞，方便供養飛禽、走獸。過

了一段時間再去看，法純法師這一報身最後的慈悲布施業已完成，祇剩下一具整整齊齊的骸骨而已。

一千五百年以前在我國佛教史上寫下光輝、動人一頁的法純法師所作所爲，都足以反駁「佛教是消極」的謬論，且更令我們這一時代的三寶弟子反省到，無論時局混亂或太平、處境貧賤或富貴，該培養一個怎麼樣的作風，才能實行聖教的慈悲精神。法純法師的不朽，就在他這些可貴的遺教。

# 修在治病

眾所周知，純粹鑽研釋教種種學說屬於佛學的範圍，是一種跟實踐佛教距離還相當遠的學術工作。如果要真正得到佛法的受用，則非學佛——發菩提心、修菩薩行、依聞、思、修的次序在戒、定、慧三學上下工夫——不可。這是大原則。而我佛慈悲，因眾生根機不同，就開了八萬四千法門，為每個人提供了適當的修學方法。

在中國佛教近幾百年的發展裏，行者的修持都偏重淨土與禪二宗所宏揚的法門。這或許由共業使然。理論上，禪與淨土皆歸於大乘，然而從實踐的表現

來看，或有人念佛，心裏祇想西方極樂國土，對於改善這一處處不圓滿的娑婆世界就不感興趣；或有人參禪，追求其超脫逍遙的境界，且不注意十方眾生的苦難。這種態度已經離開中道、違背大乘佛教的精神，也未為真有心得的修行人所主張。

讀到這裏，或許有人要懷疑說：「禪師不是都避開人群、隱入深山、打坐修道、明心見性嗎？」的確，表面看來，似有矛盾，可是這個問題不必抽象地討論，就拿一代禪門大師虛雲老和尚來說吧！他民國三十七年、一百零九歲的時候，到廣州穗垣，為佛教志德醫院開幕並說法。當天發表的演講辭篇幅雖然不長，但能提綱挈領，涵義深遠。如果一段一段去探索它的義趣，就可以瞭解這位特出的禪師是多麼重視菩薩道，也可以糾正自己修持上的偏差。

虛雲老和尚這篇演講辭大致分成三段。開頭一段，老和尚提起這一次聚會的因緣，說：「善知識！今天是佛教志德醫院成立日子。承各位邀，虛雲主持開幕典禮。這事甚為希有——廣州醫院冠上『佛教』兩字者，尚屬初見。」

整篇演講中，主持典禮的老法師都用「善知識」這個不分在家、出家或任何等級的名詞來稱呼在場大眾，充分地表現出佛教的精神。前來參加典禮的人，年紀、學歷、背景等等條件，原本各各不同，而大家仰慕的善知識虛雲老和尚，卻並未按照世俗的習慣列出許多在場要人的名字和頭銜，祇是總括地點出大家由這家醫院所共站的崗位——他人的善友。想想，這個稱謂何等親切、何等實在！

當然，佛陀一生的教化極為中肯、切實，所以佛教也不是擺虛偽架子、妄

求名利的地方。祇要看老和尚在演講的第二段上扼要地闡述人生種種疾病和佛菩薩的慈悲，這種腳踏實地的精神就可明白。老和尚說：「善知識！人生八苦，病居其一。我佛出世，原為眾生離苦得樂。所以五明之學有醫方明、禪門晚課願文有『疾疫世而化藥草』之句。菩薩為眾生救療沈疴，不惜身命，如藥王菩薩以眾香塗身，自焚供佛。供佛即是供眾生。『心、佛與眾生，是三無差別。』《華嚴》了義，其理可思。諸佛時時念著眾生，如母念子。眾生心有貪、瞋、癡三病，佛為說戒、定、慧三法以對治之。眾生身有風、寒、暑、濕之病，佛為演醫方明以治之。《淨名經》所謂『眾生病故，菩薩病』，同體大悲慈眼如是。善知識！世間賢聖亦同此心，亦同此理。只如神農嘗百草，亦是為眾生而嘗。菩薩在因地修行，現種種身而為說法。神農氏即是菩薩，現醫王身而為說法。」

這一段演講辭的兩個部分，皆先介紹基本觀念，再舉實例加以說明。第一部分的出發點也就是佛所說四諦中的苦諦。佛由徹徹底底的觀察，了悟到六道輪迴生死海中的眾生離不開苦。這種苦形形色色都有，平常祇以最顯著的八種爲代表，即生、老、病、死、愛別離、怨憎會、求不得、五蘊熾盛。佛不忌諱揭發這些「苦」的事實，絕不基於悲觀、消極的心態，相反地，佛是「爲眾生離苦得樂」才出世的。所以發心學佛、行菩薩道的人所研究的五種學問（五明）也包括探討醫理、治病的「醫方明」在內。要每個人精通這門學問當然是不可能的，可是每個人心裏至少應該培養它救世護生的精神。爲了啓發這種胸懷，《禪門日誦》收的禮佛發願文裏，就有了「疾疫世而現爲藥草，救療沈疴；饑饉時而化作稻粱，濟諸貧餒」等句。立志學菩薩道，必須發揮這「但有利益，

無不興崇」的精神。

虛雲老和尚舉藥王菩薩為療眾生病不惜身命的例子，來鼓勵行者。據《法華經》第二十三品的記載，藥王菩薩的前生一切眾生喜見菩薩要供養日月淨明德佛，「即服諸香——梅檀、薰陸、兜樓婆、畢力迦、沈水膠香——，又飲瞻蔔諸華香油。滿千二百歲已，香油塗身，於日月淨明德佛前，以天寶衣而自纏身，灌諸香油，以神通力願而自然身。光明遍照八十億恒河沙世界。……其身火然千二百歲，過是已後，其身乃盡。」

照虛雲老和尚的解釋，藥王菩薩供養的對象既是佛，就是眾生，因為《華嚴經》上說，「心、佛與眾生，是三無差別」。質而言之，當一切眾生喜見菩薩然身照世時，八十億恒河沙世界中的佛「同時讚言：『善哉，善哉！善男子，

是真精進，是名真法供養如來，若以華、香、瓔珞、燒香、末香、塗香、天繒、幡、蓋及海此岸栴檀之香，如是等種種諸物供養所不能及。假使國城、妻子布施，亦所不及。善男子，是名第一之施，於諸施中最尊、最上，以法供養諸如來故。」這八十億恒河沙世界中的佛並不是要人自焚，讚歎的目的在於勸勉行者拿自己供養給眾生。這樣的法供養絕不專指捨身棄命，嚴格說來，一舉一動都包括在內。那是發心修菩薩行的人不能不注意的。

因此，虛雲老和尚在這段的後半部再一次加以扼要的說明，提醒我們，「諸佛時時念著眾生，如母念子」雖然還做不到，但對佛所分析的病——尤其是一般人不看在眼裏而深害自己的心病貪、瞋、癡——及其對治法，卻須有一番認識。而大乘行者不僅照顧自家身心，看到眾生種種病況也如同自己罹患一樣。

他之所以能夠如此，是因為初步地瞭解到一切眾生具有成佛的潛能（所謂「佛性」）。

由於這種體認，菩薩治眾生病之心，既切又廣，為救濟有情顯現出的身分隨也因機有別，不見得都像我們平常看到的菩薩像那樣。虛雲老和尚就藉神農為例，由他的動機——為眾生——衡量他的行為——嘗百草——，肯定是菩薩「現醫王身而為說法」。從這一點來看，雖然今世許多為治療窮人或僻壤居民吃苦、犧牲個人享受的醫師與護理人員不信佛，但是我們斷不可以抱著「異教徒」的觀念，蔑視他們的貢獻。看到別人作的善事時，學佛的人應該自然而然地生起隨喜心，才不違背聖教。

虛雲老和尚志德醫院開幕演講，首段介紹緣起，中段說明佛教的一些基本

觀念，末段就把那些觀念運用到當時特殊的因緣去。老和尚說：「善知識！人類的病，五欲爲因，或屬宿業，無始亦由五欲。疾病發作，需他救治。目前無力求醫者，實非少數。各位善長發心倡辦此院、贈醫贈藥，此心便是菩提心，正是我佛慈悲本懷。善知識！菩提者，正覺也。正覺之心不落人、我、善、惡二邊。平等布施，冤親無間——醫著我的眷屬固然留心，醫著他人眷屬亦同樣盡道——，善人、惡人入到院來，等心看護。我佛過去生中，嘗捨身飼虎，其義可思也。此院深賴梁董事長及陳院長熱心毅力，乃有今天的成就。古語說：『莫爲之先，雖善，不彰。莫爲之後，雖美，弗揚。』座上大眾今後總要有錢的出錢、有力的出力。六祖說：『佛法在世間，不離世間覺；離世覓菩提，恰如求兔角。』大眾努力，開此院是大慈大悲工作，實現我佛『方便爲究竟』的

真諦。虛雲不勝馨香頂祝之至也。」

這一段講得已經很清楚，所以在此祇點出三個重點來，讓我們對些切身的原理有更深一層的瞭解。第一、據老和尚的說明，人類生病的主因在於五欲。五欲平常釋為財、色、名、食、睡，可是佛家的行者所謂五欲，嚴格地來說，指以色、聲、香、味、觸五者為對象的欲望。因此，吾人要避免繼續不斷地造生病的因，就必須從眼、耳、鼻、舌、身的關照下手，在釋教各派所具備的止觀法門上用工。

第二、若是可憐那許多無力求醫的人，想作點慈善、救濟性的好事，也應該做到「平等」，才與菩提心相應。自己無法辦，欲知道別人做得不錯，則應該隨喜，「有錢的出錢，有力的出力」，共襄盛舉。但隨喜不是面子的問題。給

的人不要想：「某老太太出了多少，我不能比她少！」旁觀者也不要以別人出的數額來衡量他人發心的程度。隨喜是內心修持的問題。即使客觀生活條件所允許拿出來的金錢非常有限，甚至根本拿不出什麼，若恆修隨喜心，功德還是無量！

第三、或有人掛心想：「慈善工作祇是世間法，可是我要開悟、了脫生死，不應該在那些上面花時間！」虛雲老和尚就引了六祖慧能有名的一首偈，說：「佛法在世間，不離世間覺；離世覓菩提，恰如求兔角。」覺悟需賴方便，而世間法，執著則成障礙，不執著即是方便。何況行菩薩道必得福慧兼修、悲智雙運！還擔心什麼呢？

三十七年以前，虛雲老和尚這位大善知識在佛教志德醫院的開幕典禮上發

表過那麼一篇簡短的演講。思惟它的內容，就可以發現，它並不是因緣已過而失去了價值。在社會進步、從事慈善事業佛教機構不少的今日臺灣，身為三寶弟子的我們尤該注意這篇演講辭裏表達出來的觀念，把利益社會、修持內心的工作做得更好！

## 樊居士的故事

唐朝初年，涇州有位樊玄智居士，自小與眾不同，發願修道。十六歲那一年，遠離家鄉，到長安城南華嚴初祖杜順禪師處，學習佛法。杜順禪師叫他以讀誦《華嚴》為修持恆課，並且開示他依照經教實踐普賢行，啟發了樊居士對《華嚴經》下長久不輟的工夫。

入門後，樊居士十分嚮往專攻《華嚴》的智正法師，因此再到終南山至相寺，繼修潛修，由精進不懈，也全部讀通這部大經。從此誦經，口中常常獲得舍利，前後共計一百多顆。他隨身攜帶這些舍利，以便供養或贈有緣人。

樊居士慕道心切，朝山古寺名剎，即使路程遙遠，一定不辭勞苦，越嶺涉水前去。有一次遨遊至坊州赤沙鄉，發現往北離村三里的深谷旁、高山上有石窟，適合辦道，就欣然進住，一留二十多年。白天誦《華嚴》，晚上修禪觀，直到命終恆持如一。在他誦經的時候，有各種飛禽、走獸成群來四周的森林，悄悄聆聽誦經的聲音。連豺、虎這種猛獸都馴伏了。曾經也來了一夥強盜，把他推下險巖去。山勢雖然峻峭百仞，但他老人家安然無事。

到了唐高宗永淳元年（西元六八二年），有一天，鄰居看到石窟裏發光，就好奇地跑去瞧一瞧，溘然發現，老居士早已走了。當他們把遺體擡出來，光也跟著消失。大家都很欽佩這位了不起的居士，所以火葬後，就在當地建了一座塔來紀念他。

## 遊筆漫談

像「佛教」、「佛祖」、「佛經」這類的字眼，早已成爲中文詞彙固有而常用的部分。但一旦問起它的內涵來，難免發現，一般人的認識極其缺乏。這當然有它文化、歷史的背景，在此無法詳細探討。然就目下的情況而論，問題的關鍵不外乎是否掌握得住「佛」的正確意義。

「佛」爲「佛陀」一詞的簡稱，原是音譯的印度語。意譯成漢語的話，則等於「覺者」。那麼，一個人被尊敬爲覺者，是表示什麼呢？就是說，他具備了自覺、覺他、覺行圓滿三德——不但能夠自己覺悟，且更能教他人覺悟，直

至覺行圓滿之境。

這裏面有一些觀念很值得注意。佛未開悟之前不是神，成佛以後仍然不變成神。他是一個人，是所謂「大丈夫」。他既然以人的身分能夠徹悟宇宙、人生的真理，我們基本上當然也可以學他而自覺，祇看我們願不願意下這番功夫而已。但學佛並不是爲了自己想達到什麼境界而學的（更不是爲了追求神通！），而要發心使得一切眾生脫離生生死死的苦海。

我們這一世的覺者釋迦牟尼，兩千五百多年以前出生於北印度的一個小國家，家世極佳，地位尊貴。但因爲觀察到人生生、老、病、死諸苦，便放棄一切享受，出家苦行。覺悟成佛後，又憑他大慈大悲的精神施教行化四十餘載。

我們學佛，就把釋迦牟尼當做我們的老師。由於這分師生的感情，也會自

然而對他表示內心的尊敬。三寶弟子禮佛基於此，絕不同於外道畏鬼拜神、祈禱求祐，更別說是什麼「拜偶像」。這一點，大家務必要弄清楚。

但或有人問：「佛陀既然是人，佛像又為何都是金色的，華麗奪目？」要知道，印度人的觀念裏，大丈夫有三十二相、八十隨好，也就是以這許多具體的外表特徵表現出大丈夫種種內在的德性。其中，全身金色為三十二相之一。後人用木頭或金屬造佛像後再鍍金，一方面象徵覺者的德性，一方面也想表達對老師的敬意，並不是說，釋迦牟尼在世時，就如金山一般地坐在那邊。

我們以釋迦牟尼為師想學佛，當然不是執著他外表的像，而是要學他藉人身為出發點來勤修智慧與慈悲的精神和行爲。如何修呢？釋尊宣化四十多年，顯示一位覺者「覺他」之德，對症下藥，契機施教，未曾厭煩。所謂八萬四千

法門，就象徵佛所教過的修行方法多得能適合各類不同情況的人。因此，拜佛為師，別擔心沒有的學，祇怕不好好用功！

然而法門如此之多，豈不是容易盲修瞎練？要避免這一危機，最根本的問題在認定正確的目標。我們學佛，應該向佛看齊，要瞭解是怎樣的動機使得他發心修行。釋迦牟尼當時是為獲得物質上的利益，還是追求超過凡人的精神能力呢？是想逃避現實，還是希望人家會覺得他了不起？都不是。他看這個世界，眾生痛苦不堪，就發起憐愍心，去分析這種客觀存在的問題以便研究出一個解決的辦法。可見，他開始修行不是為了個人，而且是替一切眾生著想。我們要學佛，就應該深思釋迦牟尼這種宏大的心懷、體會他的精神、學習他的態度，而後才著手修行。

## 「大藏經」是什麼？

一般人偶爾到佛寺，看到經櫃內的藏書或擺置桌上結緣的佛書，就容易聊起釋典來。言談之間，往往可以發現，他們把「大藏經」也視為一本書的名字，與《金剛經》并提。這種觀念很不正確。實際上，「大藏經」是一套大叢書。它包含了佛家傳統學問所有典籍，每一各別的佛經，如《金剛經》等，祇是其中部分而已。

至於「大藏經」這個稱謂，那是中國釋氏的用語。當初由中亞或印度傳來中國的佛書，自東漢始，陸陸續續地譯成中文，起初未有系統，總稱「一切經」，

而在印度，佛教典籍的傳統分類為「三藏」。這個名稱是怎麼來的呢？古代印度人抄書不用紙，而用樹葉。一本書抄完，就穿線繫聯、裝入籃（即藏）內，以便妥善保存。佛教的聖典既分三大類，則需要三藏來放，因此也衍用「三藏」一名來稱謂釋典的整體。

不過中國人把「三藏」的「藏」看作單位詞，像六朝就有「讀一藏經」之類的說法。（在此，「經」泛指聖典，與狹義的「經」——修多羅——不同。「讀一藏經」的意思，乃是「讀編一部釋氏典籍的總匯」。）漢語的習慣，常常把單位詞上的「一」字省略掉，「讀一藏經」就自然地變成「讀藏經」。可是這樣一省，又容易令人覺得，「藏經」是一個獨立的詞。它的意思與廣義的「經」仍然相同，所以往往還冠個「大」字來強調那套叢書內容之豐富、篇幅之龐大。

「大藏經」一詞的來歷大致如此。

佛教聖典以三藏爲最基本的分類法，但由於文獻不斷增加，傳下來的藏經卻不能局限於此。舉例來說，自從唐宋，中國傳統的藏經在經、律、論三藏後，慣附「聖賢集撰」部。經（梵語修多羅）指世尊在許多不同場合所說的法，律（梵語毘奈耶）包含佛陀制定給僧團的生活與組織規範，而論（梵語阿毘達磨）是佛弟子或大菩薩予以佛法的詳細、有系統的發揮。性質較雜的西域文獻以及中國本土高僧、祖師的著作，都歸於聖賢集撰。

釋典原傳自印度，而後譯成他國語文。尚存各種藏經，除漢文的系統以外，無論從資料之完整性或價值來看，巴利語、藏文二系該算最重要，也爲國際佛學界所非常重視。至於蒙古、滿州二文的藏經，固然在蒙、滿語文研究上有其

相當的地位，但前者譯自藏文、後者大半譯自漢文，站在佛教文獻研究的立場，卻只是第二手資料。內容與組織方面，巴利、漢滿、藏蒙三系統的藏經有些出入，可是各個都稱得上一套森羅佛家聖典的大叢書。

## 綺語

我們人所有的行爲，大略可以分爲個人身體、個人心理以及人際意思溝通（多半指語言、文字的運用）等三類活動。無論其中那一類活動，在業、果這一永遠不變的宇宙法則下，都必然產生其相等的結果。因爲如此，漂在生死苦海中的我們才有希望透過修行而解脫，但也有可能墮落到畜生、餓鬼或地獄裏去。這後果的好壞自然定於行爲的善惡，可說，行爲的關係既巨且大。

據佛陀的分析，人與人之間表達意思的方式當中，有一種不好的「綺語」。從字面來看，指的是那些富有技巧的花言巧語、浮文情歌、香豔小說等等。但

綺語也叫做「無義語」或「無益語」。這些稱謂就明顯劃出一個較確切、較寬闊的範圍來，說明綺語實際上包括了一切沒有意義、沒有利益的語言、文字在內。

一般有道德觀念的人當然忌諱撒謊、離間、粗話惡言，然而日常生活上可能比較不容易注意到綺語的問題。若是要學佛，在這一方面則不得不提高警覺，以免種下不好的因。何況遠離綺語是正語的一面，也就是說，屬於學佛最根本的工夫——戒。沒有戒這個有助於淨化自心的基礎，怎能修正定、開智慧呢？從這個角度來看，綺語並不是小問題。

有諺語云：「沈默是金。」然而修菩薩行，也不能什麼都不說，或者一開口，就講道理。這樣不但容易引起人家的誤會與反感，且更失之中道。因為佛

教的戒觀念有消極、積極兩面，所以堅決止語，似忽略其積極的內涵。至於隨時隨地地宣講佛理，話的內容雖沒錯，由於不管時機，於對方卻不見得有益處，本身或犯失言！

學佛的人該作的是用愛語來代替無義、無利、往往沒經過多少考慮的閒話，即說話要出自一種關懷對方的態度，措辭要令人聽得歡喜，內容要實在、契機、合情合理。這種愛語與談學問、講道理不同的妙處在於用日常、平易的話來利益他人；表面看起來沒有什麼，實質上是行者的法寶。

在積極方面，學佛的人應多講愛語，在消極方面，就要遠離綺語。而所謂遠離綺語不限於自己不說、不寫，且也意味著不願受綺語的污染。尤其在我們這個看似非常進步的時代，這點不能不警惕。今天有電影、電視、錄影帶，或

各色各樣報章雜誌，隨時都提供消遣、刺激的機會，但其內容多涉及無義無益的綺語。豈不等於大量的精神污染？我們學佛知道綺語爲十惡之一，自該懂得選擇才對。

# 譯經居士——支謙

晉宋齊梁唐代間，高僧求法離長安，去人成百歸無十，後者安知前者難？路遠碧天唯冷結，砂河遮日力疲殫，後賢如未諳斯旨，往往將經容易看。

這首取經詩相傳是唐朝義淨三藏法師寫的。僅有八句話，且能傳真描繪中國高僧爲尋找聖典前往西域或印度時所面臨的種種困難與危機，同時也提醒我們這些後代的佛子與愛好文化者，不要忘記前人的功勞。的確，大藏經能擺在我們眼前是靠著許多大心人士歷來的奉獻：有的把原典帶到中國來，有的從事

翻譯，有的繕謄經卷，有的布施刻經印藏的淨資……。這些熱心於佛法的大德，若是沒有了，今天則不會有浩如煙海的漢文藏經供我們諷誦、研讀，可以說，他們傳下法寶的恩澤大得難以比況。

弘傳藏經的過程中，翻譯當然是一個關鍵，而眾所周知，在翻譯佛典的歷史上，中外高僧扮演的角色又最重要。雖然如此，也有幾位在家居士立了譯經事業上的大功。在此就舉支謙為例來介紹這中國佛教文化史上少為人注意的一頁。

東漢、三國之間，支謙譯了至少二十七部多半頗有分量的經典。在研究、翻譯釋典方面，他是支亮的學生、支讖的再傳弟子，但不只師徒傳承上與月支人有著密切的關係，從血統來看，他的祖先本身原來也是大月支國人，在他前

兩代才移民到漢地。所以也難怪支謙十歲時學習寫中文以後，十三歲起，再攻中亞細亞的語言和文字，到後來竟精通六國不同的語言。

支謙七歲的時候，有一次騎著竹馬到鄰居家去玩，未料給鄰居養的狗咬斷了脛骨。鄰居一看，就想把狗殺掉，用它的肝臟來敷在傷口上當藥。可是支謙阻止他們，說：「狗幫人看房子是它的本性。假定我沒有到您家，狗也絕對不會咬我的，所以我被咬是自己錯，與那條狗無關。即使殺狗取肝會治療我的傷口，仍不能這樣作，何況這無濟於事，只徒然招來大罪！」村子裏的人聽他的話很感動，有數十家從此再不殺生。

到了東漢獻帝末年，政治混亂，社會不安，支謙就跟當地幾十百姓和一個外地人逃到吳國。起程時，支謙僅帶了一條被子，晚上看天氣很冷，而客人沒

被子可蓋，便叫他來一起睡。結果呢，快到半夜，那外地人卻偷了被子逃走了。等到第二天早上，同伴覺得很奇怪，問支謙被子在那裏，支謙則回答，是外地人偷的。同伴激動地問：「怎麼當時沒叫我們？」支謙說：「若是告訴你們，你們會把他當作盜賊來處罰。但爲了一條被子殺一個人，未免太嚴重！」

他們到吳國後，吳王孫權傳聞支謙學問、才氣、智慧出眾，因而召見他，請教經典上深奧難懂的地方。支謙都能一一解釋得清楚，讓孫權感到非常高興，不但拜他爲博士，且更叫他當太子的老師。支謙就在那個時候搜集各種西域原典，並加以翻譯。自吳國大帝孫權黃武元年（西元二二二年）至廢帝孫亮建興間（西元二五二年至二五三年），陸續譯出《維摩詰經》、《大般泥洹經》、《阿彌陀經》、《佛印三昧經》、《月明童子經》、《瑞應本起經》、《法句經》等，

對當時中國佛教、甚至對今日國際佛學，貢獻非淺。

孫權交給他的任務完成後，支謙即到山上隱居，專向竺法蘭學五戒。從此僅跟出家沙門保持來往，且與世俗斷交，過著淡泊的修行生活。支謙這位學問淵博、天賦非常的月支居士長得又瘦又高，皮膚黑而眼睛黃，當時人則描寫他說：「支郎眼中黃，形體雖細，是智囊。」他活到六十歲時，在山上逝世，留下佛典漢譯史上不可埋沒的功勞。

## 聯想與反省

我耳邊天天繞著木魚聲，眼前一個喪家換過一個，心裏想：「能來作佛事也不錯，但爲何要等親戚、朋友死亡，才到佛門？難道佛教只適合死人嗎？」

自答：「不是！我佛·世尊轉大法輪，是爲活人解說人生的真理，教我們怎麼把握這一世，過著光明、有意義的生活，而邁向自在解脫的境界。」再想，真慚愧——我學佛，未能讓大家明瞭這一點，那兒有資格感到什麼奇怪？

## 豬王的祖父鎧

釋迦世尊入滅後不久，有位國王名叫蜚肆，到佛弟子鳩摩羅迦葉處，想跟鳩摩羅迦葉辯論「人死後是否有後世」。鳩摩羅迦葉用了許多譬喻，希望蜚肆王能瞭解因果與輪迴是真實不虛的，可是這個國王顯得很頑固，到後來甚至說：大家都知道他主張沒有因果。一旦承認是有因果的話，別人會說他被鳩摩羅迦葉降伏了。所以他寧願因自己的看法有貪、瞋、癡與恐懼，也不要放棄否定因果、輪迴的主觀見解。

於是鳩摩羅迦葉最後講一個譬喻給蜚肆王聽。他說：「曾有一隻管領五百

隻豬的大豬王，沿著一條既狹窄又危險的道路走。走著走著，途中就碰上一隻老虎。豬王嚇了一跳，心想：『我若跟他鬪，肯定沒命。畏死逃跑的話，又會被親戚、部下看不起。真糟糕！用什麼方法，才逃過這劫？』真不愧是大豬王！他想了一下，便大聲向老虎說：『如果你敢跟我鬪，我們就來拚一拚。若是不敢，就趕快讓路！』

老虎聽到豬王好大口氣，就說：『不讓路！我要跟你決鬪。』豬王胸有成竹地說道：『老虎，你稍等一下！我去披我祖傳的鎧甲，再回來好好跟你鬪一番！』老虎聽了，心想：『他根本不是我的對手，管他什麼「祖父鎧」！』於是便向豬王說：『隨你便！』

那豬王馬上回到他常住的糞坑，在裏頭翻轉了一陣子，除了眼睛以外，整

個身子都塗滿一層糞，然後跑到老虎的面前，滿腹自信地向老虎嚷嚷：『你想鬪，就來吧！不然的話，快點讓我過去！』老虎一看，愣了一下。隨即一副不屑的表情，心想：『我愛惜我的牙齒，從來不吃雜類小蟲。現在怎會接近這隻臭豬呢？』於是便告訴大豬王：『好吧，我讓你過去，不跟你鬪了。』那隻骯不堪的豬王一聽，真是得意忘形……。」

講完這個譬喻之後，鳩摩羅迦葉還附帶著說明：「裨肆王！你想堅持你錯誤的看法，而有貪、瞋、癡、恐怖，受無量苦，為大眾所厭惡，我就不繼續跟你辯了，像那隻老虎一樣讓路。」這時裨肆王才悔悟到，再固執下去，多沒意思。於是心服口服地承認自己為鳩摩羅迦葉降伏，而乞求歸依三寶。

## 《雜阿含經》的五欲觀

佛教——佛陀之教——不是什麼玄妙深奧的哲學，更不是迷信或無稽之談，卻是引導眾生自悟宇宙、人生真理、永遠解脫生死苦海的無上言教。佛陀說的法是靠自己的修持證悟出來的，所以十分具體，不落空洞，非常深廣精確，絕不狹隘矇矓。佛教法海無邊。於此暫依劉宋求那跋陀羅譯《雜阿含經》，揀取「五欲」之一滴，勾出它的輪廓，以便透過一番澄清，使得這個重要觀念儘量明晰，且能具體地表現出上述佛教的特質。

首先要瞭解「何謂五欲」。《雜阿含經》卷第二十八記載，曾經有位迦摩比

丘請教佛陀「欲」是什麼。佛陀便回答他說：「欲謂五欲功德。何等爲五？謂：眼識明色可愛、可意、可念，長養欲樂。如是耳、鼻、舌、身識觸可愛、可意、可念，長養欲樂。是名爲欲，然彼非欲。於彼貪著者，是名爲欲。」接著又說一首偈：「世間雜五色，彼非爲愛欲。貪欲覺想者，是則士夫欲。眾色常住世，行者斷心欲。」（注1）這個意思本甚明了：眼、耳、鼻、舌、身等五種感官的可愛可樂的對象平常稱謂「欲」，但實際上對那五種對象的貪著才是真正的「欲」，也就是所謂「五欲功德」。有必要說明的是，「功德」（*guṇa*）在此與「功德無量」的「功德」（*puṇña*）迥然不同。*guṇa* 跟數字同時出現的時候，有「分」的意思，所以「五欲功德」（*pañcakāmaguṇā*）該解爲「五分欲」（注2）。

五欲功德這些貪樂，於《雜阿含經》卷第四十二上有進一步的說明。據此，

曾有幾個國王及大臣、眷屬集聚，共同討論「五欲之中何者第一」。結果，他們的意見都不一致，所以就決定向佛陀請益。到了祇樹給孤獨園，向佛陀致敬後，波斯匿王當他們的代表，說：「世尊！我等七王與諸大臣如是論議：『五欲功德，何者為勝？』其中有言色勝，有言聲勝，有言香勝，有言味勝，有言觸勝，竟無決定。來問世尊，竟何者勝。」佛陀則告訴他們：「各隨意適，我悉有餘說。以是因緣我說五欲功德。然自有人於色適意，止愛一色，滿其志願。正使過上有諸勝色，非其所愛，不觸、不視，言己所愛最為第一，無過其上。如愛色者，聲、香、味、觸亦皆如是。當其所愛，輒言最勝，歡喜、樂著。雖更有勝過其上者，非其所欲，不觸、不視：『唯我愛者最勝、最妙、無比、無上！』」（注3）。

這是說，那些國王所尋找的是五種感官對象的客觀價值標準，而佛陀指出，五欲功德其實是一種主觀的貪著。它不遵守客觀的標準，也不固定於某一種感官對象。例如你貪著了一種聲音，不管有沒有更美好的聲音或者其他殊勝的感官對象，在那一剎那，對你來講，那種聲音就「最勝、最妙、無比、無上」。可是你的注意力一轉到某一種觸覺對象，它就立刻變成當下「最勝、最妙、無比、無上」的貪著目標。

依前文所引兩則經文對五欲功德有了正確的認識以後，便可以理解，五欲跟個人身心活動發生極密切的關係。在進一步探討其性質之前，先得補充說明的一點是，佛陀雖然特地點出，五欲嚴格地來講並不是指感官的對象，但他說法時，偶爾還是用了這個通俗的意義。如《雜阿含經》卷第三十一上，世尊打

許多譬喻來強調不放逸的重要性時，說：「譬如諸受五欲者，頂生王爲第一，如是一切善法，不放逸爲其根本。」（注4）這就提到人君本有的優異環境，可以參考卷第二十五阿育王病重、命垂欲盡、不再自主時所說：「將從無量眾，擊鼓吹貝螺，常作諸伎樂，受諸五欲樂；姝女數百眾，日夜自娛樂，今者都永盡，如樹無花實。」（注5）

再如卷第二十四記載，世尊爲菴羅女說的隨喜偈，中有「上生忉利天，長夜受快樂，盡壽常修德，娛樂難陀園；百種諸天樂，五欲悅其心」等句（注6）。在卷第四十三上，佛說阿修羅王毘摩質多羅爲三十三天俘虜的故事。那些天將之「縛以五繫，還歸天宮。爾時毘摩質多羅阿修羅王身被五繫，置於正法殿上，以種種天五欲樂而娛樂之。毘摩質多羅阿修羅王作是念：『唯阿修羅賢善、聰

慧。諸天雖善，我今且當還歸阿修羅宮！」作是念時，即自見身被五繫縛，諸天五欲自然化沒，毘摩質多羅阿修羅王復作是念：「諸天賢善，智慧明徹。阿修羅雖善，我今且當住此天宮！」作是念時，即自見身五縛得解，諸天五欲自然還出。」（注7）

這些「五欲」恰如卷第二十一質多羅長者偈中「於此世命終，化生於天上，五欲具足滿，無量心悅樂」（注8）或如卷第五十闍鄰尼天神偈中「三十三天上，五欲樂悉備，百種諸音樂，常以自歡娛」（注9），都指天上的殊勝感官對象而言。天上的感官對象勝過人間的，但絕不是究竟。所以《雜阿含經》卷第四十一記載，有一次眾多在家人因熱烈論起「若有智慧優婆塞，有餘智慧優婆塞、優婆夷疾病困苦，云何教化、教誡、說法」的問題，而找不到答案，去請

教佛陀。世尊就詳細地解釋，在家人如何一步一步地引導病困的同道，使之能夠解脫。其中一段開示是：「當復問言：『汝於人間五欲顧念以不？』若言顧念，當爲說言：『人間五欲惡露、不淨、敗壞、臭處，不如天上勝妙五欲。』教令人捨離人間五欲，教令志願天上五欲。若復彼言，心已遠離人間五欲，先已顧念天勝妙欲，歎善隨喜。復語彼言：『天上妙欲無常、苦、空、變壞之法，諸天上有身勝天五欲。』若言已捨顧念天欲，顧念有身勝欲，歎善隨喜。當復教言：『有身之欲亦復無常、變壞之法，有行滅涅槃出離之樂。汝當捨離有身顧念，樂於涅槃寂滅之樂，爲上、爲勝！』」（注10）這也是一個把五官貪著對象稱爲「五欲」的例子。

佛陀在這段開示中給人間五欲的評價——「惡露、不淨、敗壞、臭處」——

《雜阿含經》在其他的方面也多少反映出來，例如在卷第三十二上，世尊禁止出家眾蓄財，所以「若沙門釋子自爲受畜金、銀、珍寶清淨者，五欲功德悉應清淨」一句（注11）從反面表示，五欲功德不是清淨的。同卷「樂著卑下田舍常人凡夫五欲」一句（注12），也含有貶抑的意思，但措辭上都不像卷第三十八鬱鞞迦葉偈中「錢財等滋味，女色五欲果，觀察未來受，斯皆大垢穢」（注13）那樣嚴厲。以上三例的「五欲」似乎都方便、通俗地指感官對象而言。至於卷第四十八的天子偈「其心不爲惡，及身口世間，五欲悉虛空，正智正繫念，不習近眾苦，非義和合者」（注14）所提「五欲」是指感官對象抑或於其對象的貪著，就較難辦定。

佛陀說法，應機權巧，所以不一定用像前文引例上這樣直接的表達方式來

說明五欲不淨、虛空的性質，有時也藉著譬喻來加強聽眾的印象。舉例來說，《雜阿含經》卷第十記載一個世尊為低舍比丘說的譬喻如下：「二士夫共伴行一路。一善知路，一不知路。其不知者語知路者，作如是語：『我欲詣某城、某村、某聚落，當示我路！』時知路者即示彼路，語言：『士夫從此道去。前見二道，捨左從右。前行，復有坑澗渠流，復當捨左從右。復有叢林，復當捨左從右。汝當如是漸漸前行，得至某城。』」佛陀解釋之，說：「不知路者譬愚癡凡夫，其知路者譬如來·應·等正覺。前二路者謂眾生狐疑。左路者，三不善法——貪、恚、害覺。其右路者謂三善覺——出要離欲覺、不瞋覺、不害覺。前行左路者謂邪見、邪志、邪語、邪業、邪命、邪方便、邪念、邪定。前行右路者謂正見、正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定。坑澗渠流

者謂瞋恚、覆障、憂悲。叢林者謂五欲功德也。城者謂般涅槃。」（注15）

再看卷第四十三，世尊在舍衛國祇樹給孤獨園曾告諸比丘，說：「譬如灰河，南岸極熱，多諸利刺，在於閻處眾多罪人在於河中隨流漂沒。中有一人，不愚不癡，聰明點慧，樂樂厭苦，樂生厭死，作如是念：『我今何緣在此灰河，南岸極熱，又多利刺，在閻冥處隨流漂沒？我當以手足方便逆流而上！』漸見小明，其人默念：『今已疾強，見此小明！』復運手足，勤加方便，遂見平地。即住於彼」云云。這個意思，乃「灰者謂三惡、不善覺。云何三？欲覺、恚覺、害覺。河者謂三愛——欲愛、色愛、無色愛。南岸極熱者謂內、外六入處。多諸利刺者謂五欲功德。閻冥處者謂無明障閉慧眼。眾多者謂愚癡凡夫。流謂生死河。中有一人不愚不癡者謂菩薩摩訶薩。手足方便逆流上者謂精勤修學。

微見小明者謂得法忍。得平地者謂持戒」等等。（注 16）

把五欲功德比作利刺，又見於同卷所載，世尊於拘睢彌國瞿師羅園爲諸比丘說的譬喻：「譬如聚落邊有榛林，多諸棘刺。時有士夫入於林中，有所營作。入林中已，前後、左右、上下，盡有棘刺。爾時士夫正念而行，正念來去，正念明目，正念端視，正念屈身。所以者何？莫令利刺傷壞身故。多聞聖弟子亦復如是。若依聚落、城邑而住，晨朝著衣、持鉢，入村乞食，善護其身，善執其心，正念安住，正念而行，正念明目，正念觀察。所以者何？莫令利刺傷聖法律。云何利刺傷聖法律？謂：可意、愛、念之色，是名利刺傷聖法律。云何是可意、愛、念之色傷聖法律？謂：五欲功德——眼識色，生愛念，長養欲樂；耳識聲、鼻識香、舌識味、身識觸，生愛念，長養欲樂。是名可愛、念色傷聖

法律。」（注17）

在比況五欲功德方面，這三個譬喻相當類似，不是叢林、利刺，就是充斥棘刺的榛林。從其尖利、具有刺傷功能的涵義來看，與阿臈毘比丘尼所說的一個譬喻有相近之處。據《雜阿含經》卷第四十五，那位比丘尼有一次前往安陀林，想要坐禪，被魔看到。魔起了擾亂她的念頭，就化做容貌端正的少年，問她：「阿姨！欲何處去？」阿臈毘比丘尼回答著：「賢者！到遠離處去。」魔便講了一首偈，說：「世間無有出，用求遠離爲？還服食五欲，勿令後變悔！」使得那位比丘尼心裏思索一番：「這是誰來恐嚇我呢？是人還是非人？」就憑她的智慧看清是魔。於是說偈，云：「世間有出要，我自知所得，鄙下之惡魔，汝不知其道！譬如利刀害，五欲亦如是；譬如斬肉刑，苦受陰亦然。如汝向所

說，服樂五欲者，是則不可樂、大恐怖之處。離一切喜樂，捨諸大闇冥，以滅盡作證，安住離諸漏。覺知汝惡魔，尋即自滅去！」（注18）

五欲功德比況利刀，進而喻作屠殺處（注19），都說明它是「不可樂、大恐怖之處」。另一個意義與此相同而較常見於《雜阿含經》，講五欲的比方，乃是火坑的說法。據卷第二十六，佛陀為舍利弗尊者列舉漏盡比丘的八力後，進一步說明：「若見五欲，猶見火坑。如是見已，於欲念、欲受、欲著，心不永住。修四念處、四正斷、四如意足、五根、五力、七覺分、八聖道分。」（注20）

「若見五欲，猶見火坑」，於卷第四十三上有詳細一點的解說。佛陀在拘睺彌國瞿師羅園告諸比丘：「多聞聖弟子於一切苦法集、滅、味、患、離，如

實知見，見五欲猶如火坑。如是觀察五欲已，於五欲貪、欲愛、欲念、欲著，不永覆心，知其欲心，行處、住處而自防閉。行處、住處逆防閉已，隨其行處、住處，世間貪、憂、惡、不善法不漏其心。……云何多聞聖弟子見五欲如火坑，乃至世間貪、憂、惡、不善法不永覆心？譬如近一聚落邊有深坑，滿中盛火，無有烟焰。時有士夫不愚不癡，聰明黠慧，樂樂厭苦，樂生惡死。彼作是念：『此有火坑，滿中盛火。我若墮中，必死無疑。』於彼生遠、思遠、欲遠。如是多聞聖弟子見五欲如火坑，乃至世間貪、憂、惡、不善法不永覆心。」（注21）

世尊在此也提出一個問題，說：「若王、大臣，若親往詣其所，請以俸祿，語言：『男子！何用剃髮，執持瓦器，身著袈裟，家家乞食爲？不如安慰服五

欲樂，行施作福！」云何——比丘！——多聞聖弟子，國王、大臣、諸親、檀越請以俸祿，彼當還戒、退減以不？」這個答案當然是否定的。「所以者何？多聞聖弟子於一切苦法集、滅、味、患、離，如實知見故。見火坑譬五欲」云云。（注22）

棘刺榛林、屠殺處、火坑——這種恐怖の場合都強烈襯托出五欲的危險性，足以在聽眾的心中留下深刻的印象。至於如何對治那些可怕的五欲，《雜阿含經》卷第二十四上一個生動的譬喻提出具體的方法。佛陀說：「過去世時有一鳥，名曰羅婆，爲鷹所捉，飛騰虛空。於空鳴喚，言：『我不自覺，忽遭此難。我坐捨離父母境界而遊他處，故遭此難。如何今日爲他所困，不得自在？』」鷹語羅婆：『汝當何處自有境界而得自在？』羅婆答言：『我於田耕壟中自有

境界，足免諸難。是爲我家、父母境界。』鷹於羅婆起憍慢，言：『放汝令去，還耕壟中，能得脫以不！』於是羅婆得脫鷹爪，還到耕壟大塊之下，安住止處，然後於塊上欲與鷹鬪。鷹則大怒：『彼是小鳥，敢與我鬪！』瞋恚極盛，駿飛直搏。於是羅婆入於塊下，鷹鳥飛勢，臆衝堅塊，碎身，即死。……如是——比丘！——如彼鷹鳥愚癡，自捨所親父母境界，遊於他處，致斯災患。汝等比丘亦應如是：於自境界所行之處應善守持，離他境界，應當學！比丘！他處、他境界者謂五欲功德：眼見可意、愛、念妙色，欲心染著；耳識聲、鼻識香、舌識味、身識觸，可意、愛、念妙觸，欲心染著。是名——比丘！——他處、他境界。比丘！自處、父母境界者謂四念處。云何爲四？謂：身身觀念處、受、心、法法觀念處。（注23）是故——比丘！——於自行處、父母境界而自遊行，

遠離他處、他境界，應當學！」（注 24）

用四念處的法門來避免五欲功德之害最為穩當，所以榛林譬喻中那位「有所營作」而不得不「入於林中」的士夫，在「前後、左右、上下，盡有棘刺」的環境中也是「正念而行，正念來去，正念明目，正念端視，正念屈身」，而能「善護其身，善執其心」。他這種正念是由四念處的修習培養而得的。若是沒有正念，感官、感官對象與意識和合時，對象無常、苦、無我的性質便無法看清，反而對之產生執著，引發一連串的困擾，如摩羅迦舅所說：「若眼已見色，而失於正念，則於所見色，而取愛念相。取愛樂相者，心則常繫著；起於種種愛，無量色集生。貪欲恚害覺，令其心退減，長養於眾苦，永離於涅槃。見色不取相，其心隨正念，不染惡心愛，亦不生繫著。不起於諸愛，無量色集

生。貪欲恚害覺，不能壞其心，小長養眾苦，漸次近涅槃。日種尊所說，離愛般涅槃。若耳聞諸聲，心失於正念，而取諸聲相，執持而不捨。鼻香舌嘗味，身觸意念法，忘失於正念，取相亦復然。其心生愛樂，繫著堅固住，起種種諸愛，無量法集生，貪欲恚害覺，退滅壞其心，長養眾苦聚，永離於涅槃。不染於諸法，正智正念住，其心不染污，亦復不樂著。不起於諸愛，無量法集生，貪瞋恚害覺，不退滅其心。眾苦隨損滅，漸近般涅槃，愛盡般涅槃，世尊之所說。」（注25）

由這番心理過程的解說，不但可以認識正念的關鍵性，更可以理解，佛教的「心理學」絕不屬於純理論，卻據最細微的觀察具體指出如何獲得自在。再看《雜阿含經》卷第十七上佛陀曾問過弟子的一個問題：「愚癡無聞凡夫生苦

受、樂受、不苦不樂受。多聞聖弟子亦生苦受、樂受、不苦不樂苦。諸比丘！凡夫、聖人有何差別？」（注26）

因弟子的請求，世尊後來自己說明其間差異，說：「愚癡無聞凡夫身觸生諸受，增諸苦痛，乃至奪命，愁憂、稱怨、啼哭、號呼，心生狂亂。當於爾時增長二受：若身受、若心受。譬如士夫身被雙毒箭，極生苦痛，愚癡無聞凡夫亦復如是，增長二受——身受、心受——，極生苦痛。所以者何？以彼愚癡無聞凡夫不了知故，於諸五欲生樂受觸，受五欲樂。受五欲樂故，為貪使所使。苦受觸故，則生瞋恚。生瞋恚故，為恚使所使。於此二受若集、若滅、若味、若患、若離，不如實知。不如實知故，生不苦不樂受，為癡使所使，為樂受所繫，終不離；苦受所繫，終不離；不苦不樂受所繫，終不離。云何繫？謂：為

貪、恚、癡所繫。爲生、老、病、死、憂、悲、惱、苦所繫。多聞聖弟子身觸生苦受，大苦逼迫，乃至奪命，不起憂悲、稱怨、啼哭、號呼，心亂發狂。當於爾時唯生一受，所謂身受，不生心受。譬如士夫被一毒箭，不被第二毒箭。當於爾時唯生一受，所謂身受，不生心受。爲樂受觸，不染欲樂。不染欲樂故，於彼樂受，貪使不使；於苦觸受，不生瞋恚。不生瞋恚故，恚使不使。於彼二使，集、滅、味、患、離，如實知。如實知故，不苦不樂受，癡使不使。於彼樂受解脫、不繫；苦受、不苦不樂受解脫、不繫。於何不繫？謂：貪、恚、癡不繫，生、老、病、死、憂、悲、苦、惱不繫。」（注27）

可知，活在世界上，凡夫與聖人同樣有苦、樂、不苦不樂三受的經驗，然而聖人的受只限於身受，不像凡夫同時有心受，引發種種憂、悲、苦、惱。關

鍵在聖人不失正念，所以在感官對象上不取相，不陷入五欲功德火坑內。「念」(sati)是「心在今」。佛陀就曾經告訴他的比丘弟子，說：「我昔未成正覺時，獨一靜處，禪思思惟，自心多向何處觀察。自心多逐過去五欲功德，少逐現在五欲功德；逐未來世，轉復微少。我觀多逐過去正欲心已，極生方便，精勤自護，不復令隨過去五欲功德。我以是精勤自護故，漸漸近阿耨多羅三藐三菩提。汝等——諸比丘！——亦復多逐過去五欲功德，現在、未來亦復微少。汝今亦當以心多逐過去五欲功德故，增加自護，亦當不久得盡諸漏、無漏心解脫、慧解脫，現法自知作證：『我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。』所以者何？眼見色因緣生內受，若苦、若樂、不苦不樂。耳、鼻、舌、身、意法因緣生內受，若苦、若樂、不苦不樂。是故——比丘！——於彼入處

當覺知：若眼滅，色想則離；耳、鼻、舌、身、意滅，法想則離。」（注28）

學佛的人想對治五欲，必須這樣以「正念」精勤自護，但正念實際上只是定學的一部分——還有正精進（或作正方便）、正定二支——，而定學也僅為三學之一。要徹底解決五欲功德的問題，就必須具備戒、定、慧三無漏學。因此，迦摩比丘問佛陀是否有方法可以斷五欲功德，世尊便說：「有八正道能斷愛欲，謂正見、正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定。」（注29）

這是從整個修習過程著眼的。平常五欲只直接與定對立，可能的原因是：一、屬於定學的正念對治五欲功德，而戒為定的基礎，慧又由定生，換句話說，其關係不如定那麼密切；二、五欲功德指一種欲樂的執著，而定中也有所謂禪悅。例如《雜阿含經》卷第十八，尊者大目犍連說：「譬如轉輪聖王長太子雖

未灌頂，已得王法，不勤方便，能得五欲功德，我亦如是爲佛之子，不勤方便，得禪解脫三昧正受。」（注30）在卷第十七上，佛陀又告訴優陀夷：「有二受：欲受、離欲受。云何欲受？五欲功德因緣生受，是名欲受。云何離欲受？謂：比丘離欲、惡、不善法，有覺，有觀；離生喜樂，初禪具足住，是名離欲受。」（注31）同卷，佛陀又說：「云何食念？謂：五欲因緣生念。云何無食念？謂：比丘離欲、離惡、不善法，有覺，有觀；離生喜樂，初禪具足住，是名無食念。……云何有食樂？謂：五欲因緣生樂，生喜，是名有食樂。云何無食樂？謂：息有覺，有觀，內淨一心，無覺，無觀，定生喜樂，是名無食樂。……云何有食捨？謂：五欲因緣生捨，是名有食捨。云何無食捨？謂：彼比丘離喜貪，捨心住，正念，正知，安樂住彼聖說捨；第三禪具足住，是名無捨食。」（注32）

以上兩段經文都並談五欲和禪定的受、念、樂等，意思很清楚，只是後者的「食」字有說明的必要，以免望字生義，而產生種種令人啼笑皆非的誤會。這「食」字的原文該是相當於巴利語的 *āmisā*。*āmisā* 的本義為「生肉」。由此一方面引申出與心相對的「肉身」義，另一方面引申出「食物」——尤其是「佳餚」——的意思。從這兩個觀念進而發展到「享受」、「貪欲」、「欲望」等義（注 33），而這些最後引申出來的意思才符合本段經文「食念」、「食樂」、「食捨」中「食」字的概念，千萬不要把它與四食的食（*āhāra*）混成一團！

至於 *āhāra*，世尊在《雜阿含經》卷第十五上告訴他的弟子，說：「有四食資益眾生，令得住世，攝受長養。云何為四？謂：一、羶搏食；二、細觸食；三、意思食；四、識食。云何——比丘！——觀察搏食？譬如有夫婦二人，唯

有一子，愛念將養。欲度曠野嶮道難處，糧食乏盡，飢餓困極。計無濟理，作是議言：『正有一子，極所愛念。若食其肉，可得度難，莫令三人在此俱死。』作是計已，即殺其子，含悲垂淚，強食其肉，得度曠野。云何——比丘！——彼人夫婦共食子肉，寧取其味，貪嗜美樂與不？」答曰：「不也，世尊！」復問：「比丘！彼強食其肉爲度曠野嶮道與不？」答言：「如是，世尊！」佛告比丘：「凡食搏食，當如是觀！如是觀者，搏食斷知。搏食斷知己，於五欲功德貪愛則斷。五欲功德貪愛斷者，我不見彼多聞聖弟子於五欲功德上有一結使而不斷者。有一結繫故，則還生此世。」（注34）

這是一種非常有意思的觀察法門，正如正念的修習一樣，跟日常生活劃分不開。據《雜阿含經》卷第二十所載尊者摩訶迦旃延的開示，修習六念——念

佛、念法、念僧、念戒、念施、念天——也能夠超出五欲，例如「聖弟子念如來·應所行法故，離貪欲覺，離瞋恚覺，離害覺。如是聖弟子出染著心。何等爲染著心？謂五欲功德。於此五欲功德離貪、恚、癡，安住正念、正智，乘於直道，修習念佛，正向涅槃。」（注35）

六念的法門屬於定學，進一步肯定五欲功德的對治得力於三昧。魔三個女兒當中的愛念天女曾經問佛陀，說：「多修何妙禪，而度五欲流？復以何方便，度於第六海？云何修妙禪，於諸深廣欲，得度於彼岸，不爲愛所持？」世尊的答覆是：「身得止息樂；心得善解脫，無爲無所作，正念不傾動。了知一切法，不起諸亂覺，愛恚睡眠覆，斯等皆已離。如是多修習，得度於五欲，亦於第六海，悉得度彼岸。如是修習禪，於諸深廣欲，悉得度彼岸，不爲彼所持。」（注

正念、搏食觀察、六念等法門值得深入探索，但千萬不可以僅僅掛在口頭上，而沒滅它原來作爲實踐途徑的本質。世尊有一次在祇樹給孤獨園講了一則故事給比丘聽，說：「過去世時，海洲上優婆塞至他優婆塞舍。會坐，極毀些欲，言：『此欲者虛妄、不實、欺誑之法，猶如幻化誑於嬰兒！』還自己舍，恣於五欲。是優婆塞舍有天神止住。時彼天神作是念：『是優婆塞不勝、不類，於餘優婆塞舍會坐，眾中極毀些欲，言：『如是欲者虛偽、不實、欺誑之法，如誑嬰兒！』還己舍已，自恣五欲。我今寧可發令覺悟！』而說偈言：『於大聚會中，毀些欲無常，自沒於愛欲，如牛溺深泥。我觀彼會中，諸優婆塞等，多聞明解法，奉持於淨戒。汝見彼樂法，而說欲無常，如何自恣欲，不斷於貪

愛？何故樂世間，畜妻子眷屬？」時彼天神如是如是開覺彼優婆塞已，如是如是彼優婆塞覺悟了，剃除鬚髮，著袈裟衣，正信非家，出家學道，精勤修習，盡諸有漏，得阿羅漢。」（注37）

可以說，這位優婆塞雖然一度糊塗，但他的根機卻很銳利，天神一指出他行不顧言，就能夠徹底改過，勇猛精進而有所成。這個故事另外也反映一個《雜阿含經》若干次表達出來的觀念：在家人難以免於五欲功德中度日；若想遠離五欲利刺的傷害，最好要過出家人的修習生涯。這種觀念的普遍性，只看波斯匿王所謂：「我有家人亦復出家，作斯等形相，周流他國而復來還，捨其被服，還受五欲」（注38），就可以明白。佛陀也有同樣的表示。當舍利弗問他：「世尊！難屠牧牛者求欲出家，世尊何故遣還歸家？」他就答覆著說：「舍利弗！

難屠牧牛者若還住家、受五欲者，無有是處。牛付主人已，輒自當還，於此法律出家學道，淨修梵行，乃至自知不受後有，得阿羅漢。」（注39）

那麼一個出家人該如何修習呢？可以參考佛陀勸尊者難陀的一番話：「汝應作是念：『我是佛姨母子，貴姓出家，應作阿練若、乞食、著糞掃衣；常應讚歎著糞掃衣，常住山澤，不顧五欲！』」（注40）這幾句話雖然針對尊者難陀個人的問題，但對僧伽而言，不顧五欲是一個共同的要求。能夠達到這個要求，才超出凡夫的境界，所以世尊說：「凡夫染習五欲，無有厭足；聖人智慧成滿，而常知足。」（注41）「說名大丈夫，不顧於五欲。」（注42）「慧者不顧念，世間五欲樂，是則斷諸縛，安隱永超世。」（注43）

其實這是一種共同的認識。尊者婆耆舍曾說偈，云：「上上座比丘，已斷

諸貪欲，超過諸世間，一切之積聚。深智少言說，勇猛勤方便，道德淨明顯，我今稽首禮。已伏諸魔怨，遠離於群聚，不爲五欲縛，常習於空閑。」（注44）

還有一次許多比丘聚集在婆羅那烏泥池側的食堂，爲持衣事時，來了一位年耆根熟的梵志，在食堂旁站了一會兒，就開口問：「你們看到長者來，何以不跟他打招呼，請他坐一坐？」這時比丘當中有位尊者摩訶迦旃延，肯定地答覆，依佛教的習慣，有宿老來，都會向他問訊、恭敬禮拜，命之令坐。那梵志追問，在場沒有看到年紀比他大的人，怎麼給他這種答案。摩訶迦旃延說：「梵志！若有耆年，八十、九十、髮白、齒落、成就年少法者，此非宿士。雖復年少、年二十五、色白、髮黑、盛壯、美滿，而彼成就耆年法者，爲宿士數。」且由於梵志不懂，進一步加以解釋：「有五欲功德，謂：眼識色，愛、樂、念；耳

識聲，鼻識香，舌識味，身識觸，愛、樂、念。於此五欲功德不離貪，不離欲，不離愛，不離念，不離濁——梵志！——，若如是者，雖復八十、九十、髮白、齒落，是名成就年少之法。雖年二十五、膚白、髮黑、盛壯、美色，於五欲功德離貪，離欲，離愛，離念，離濁，若如是者，雖復年少、年二十五、膚白、髮黑、盛壯、美色，成就老人法，爲宿士數。」（注45）

可知，行者能不著五欲，無論他年紀多大，就算宿士，算智者。然而對治五欲並不是一件容易的事。尊者舍利弗曾開示比丘，說：「若阿練若比丘或於空地、林中樹下，當作是學：內自觀察、思惟，心中自覺有欲想不。若不覺者，當於境界或於淨相，若愛欲起，違於遠離。譬如士夫用力乘船，逆流而上。身小疲怠，船則倒還，順流而下。如是——比丘！——思惟淨想，還生愛欲，違

於遠離。是比丘學時修下方便，不得淳淨，是故還爲愛欲所漂，不得法力，心不寂靜，不一其心。於彼淨相隨生愛欲，流注，浚輪，違於遠離。當知，是比丘不敢自記，於五欲功德離欲、解脫。若比丘或於空地、林中樹下作是思惟：『我內心中爲離欲不？』是比丘當於境界或取淨相。若覺其心，於彼遠離，順趣浚注。譬如鳥翻入火，則卷，不可舒展。如是——比丘！——或取淨相，即順遠離，流注，浚輪。比丘！當如是知，於方便行心不懈怠，得法，寂靜，寂止，息樂，淳淨一心。謂：『我思惟已，於淨相順於遠離，隨順修道，則能堪任自記，於五欲功德離欲、解脫。』」（注46）

對治五欲既然這般困難，修習者的意志就有搖動的可能。像「尊者二十億耳住耆闍崛山，常精勤修習菩提分法。時尊者二十億耳獨靜禪思，而作是念：

『於世尊弟子精勤聲聞中，我在其數。然我今日未盡諸漏。我是名族姓子，多饒財寶。我今寧可還，受五欲，廣行施、作福！』（注47）

有時候也不是修習的人自己懷疑他走的路線是否正確，而是他道眾生想考驗或誘惑他。《雜阿含經》卷第三十八記載，曾經有個比丘晚間在一條河裏沐浴，洗好澡後在岸上等著身體乾。那時來了一個天子，放身光明，普照河側，跟那位比丘說：「汝少出家，鮮白、髮黑，年始盛美。應習五欲，莊嚴櫻珞，塗香，華鬘，五樂自娛，而於是時違親背俗，悲泣別離，剃除鬚髮，著袈裟衣，正信非家，出家學道！如何捨現前樂而求非時之利？」（注48）

天神講話的語調與卷第三十九所載，魔想為難僧眾的話極為相近。「時有眾多比丘集供養堂，為作衣事。時魔波旬作是念：『今沙門瞿曇住於釋氏石主

釋氏聚落，眾多比丘集供養堂爲作衣故。我今當往，爲作留難。』化作少壯婆羅門像，作大縈髮，著獸皮衣，手執曲杖，詣供養堂，於眾多比丘前默然而住。須臾語諸比丘，言：『汝等年少出家，膚白、髮黑，年在盛時。應受五欲，莊嚴自娛！如何違親背族，悉泣別離，信於非家，出家學道？何爲捨現世樂而求他世、非時之樂？』」（注 49）

二十億耳的想法及天子、魔波旬的說詞，都表示出出家不能享受五欲而在家人則可的觀念。其實，在家人的生活方式雖然不像出家眾的那樣嚴格，但在家入卻未必不能證果。佛陀在王舍城迦蘭陀竹園時，某次來了婆蹉種（注 50）請益許多問題。其中「婆蹉白佛：『置比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷修梵行者，頗有優婆塞受五欲而於此法律度狐疑不？』佛告婆蹉：『不但一、二、三，乃

至五百，乃有眾多優婆塞居家，妻、子，香、華嚴飾，畜養奴婢，於此法律斷三結，貪、恚、癡薄，得斯陀含，一往一來，究竟苦邊。』婆蹉白佛：『復置優婆塞，頗有一優婆夷受習五欲，於此法律得度狐疑不？』佛告婆蹉：『不但一、二、三、乃至五百，乃有眾多優婆夷在於居家，畜養男女，服習五欲，華、香嚴飾，於此法律三結盡，得須陀洹，不墮惡趣，決定正向三菩提，七有天、人往生，究竟苦邊。』」（注 51）

據此，連不修梵行的在家眾都可以證斯陀含果、須陀洹果，然而這絕不可以當做吾人恣意、偷懶的遁辭！個人的環境與因緣雖然千差萬別，但佛門弟子修習的目標仍然是一個。娑多耆利、醯魔波低這兩個天神曾問佛陀：「云何得出苦？云何苦解脫？唯願說解脫，苦於何所滅！」世尊告訴他們，說：「世五

欲功德，及說第六意，於彼欲無貪，解脫一切苦。如是從苦出，如是解脫苦，今答如所問，苦從此而滅。」（注 52）既然學佛，就要朝著佛陀的境界而努力，而佛陀明白表示過：「我說於世間，五欲意第六，於彼永已離，一切苦已斷。」（注 53）因此醯魔波低天神問娑多耆利天神，世尊「爲不樂五欲，心不濁亂不？有清淨法眼，滅盡愚癡不」時，娑多耆利回答他，說：「心常不樂欲，亦無濁亂心。佛法眼清淨，愚癡盡無餘。」（注 54）那才是究竟。

《雜阿含經》五欲觀的簡介至此告一段落。雖然並沒有講得很詳盡，但五欲功德確切的說明與通用的情形、生動深刻的譬喻、心理作用與對治法門，都大略涉及，足以讓吾人明瞭，五欲是一個何等切身的問題。

注 釋

1. 見《大正藏》二·九九·一九九a—一四，五一七。
2. 參 T. W. Rhys Davids, William Stede, "Pali-English Dictionary", p. 252a, 205a, New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1975。
3. 見《大正藏》二·九九·三〇六a—b—11。
4. 見《大正藏》二·九九·二二二b—二六—二八。
5. 同注 4，一八〇c—五—八。
6. 同注 4，一七四b—八—一〇。
7. 同注 4，三一二b—1—一〇。
8. 同注 4，一五三b—七—八。

9. 同注 4，三六八 c 一〇一一。
10. 同注 4，二九八 a 二七—b 九。
11. 見《大正藏》二·九九·二二八 b 二二—二四。
12. 同注 11，二二八 c 一八—一九。
13. 同注 11，二七九 b 八—九。
14. 同注 11，三四八 c 二九—三四九 a 二、a 四—六、一三—一五、一七—一九、二七—二九、b 七—九、一四—一六、一八—二〇、b 二九—c 二、c 五—七、一三—一五、一七—一九、三五〇 a 一—三、五—七、一六—一八、二〇—二二、b 一—一三、一五—一七、c 三—五、七—九。
15. 同注 11，七一 b 二—c 七。

16. 同注 11，三一六 c 二四—三一七 a 二、三一七 a 二〇—二八。

17. 見《大正藏》二·九九·三一四 a 二—b 六。

18. 參《大正藏》二·九九·三二五 c 一—三二六 a 一四。同卷稍後另收兩個情節與此雷同而提到五欲的經。前者敘述魔到安陀林來擾亂毘闍耶比丘尼，說：「汝今年幼少，我亦是年少，當共於此處，作五種音樂，而共相娛樂，用是禪思爲？」毘闍耶比丘尼看穿他的陰謀，說：「歌舞作眾伎，種種相娛樂，今悉已惠汝，非我之所須。若寂滅正受，及天人五欲，一切持相與，亦非我所須。捨一切喜歡，離一切闇冥，寂滅以作證，安住諸漏盡。已知汝惡魔，當自消滅去！」（見《大正藏》二·九九·三二七 c 二八—三二八 a 一、三二八 a 六—一二）後者則記魔要打攪遮羅比丘尼所說的偈：

「覺受生爲樂，生服受五欲，爲誰教授汝，令厭離於生？」（見《大正藏》二·九九·三二八 a 二七—二八）

19. 參《大正藏》二·九九·二八二 b 四—五、二一、b 二九—c 一、c 一三。

20. 見《大正藏》二·九九·一八八 b 二四—二七。

21. 同注 20，三一四 a 三一—八、一一—二〇。

22. 同注 20，三一四 b 一三—二〇。

23. 「身身觀」原文大約相當於巴利語 *kāye kāyānupassī*。第一個身字是處格（「於身」），第二個才是受格，指「觀」的對象。至於爲何要重複身、受、心、法等四詞，主要的用意是把觀境的範圍清清楚楚地劃定。例如觀身時只觀身的無常、苦、無我等等，而不觀身以外的境。參 Soma Thera, “The Way

- of Mindfulness”, p. 32-34, 38-39, Kandy: Buddhist Publication Society, 1981  
(fifth revised edition)。
24. 見《大正藏》二·九九·一七二c二五—一七三a八、一七三a一七—二七。
25. 見《大正藏》二·九九·九〇a二〇—b一六。
26. 同注24，一一九c二九—一二〇a三。
27. 同注24，一二〇a九—b五。
28. 見《大正藏》二·九九·五三a二七—b一四。
29. 同注28，一九九a一〇—一一。
30. 同注28，一三二b四—七。又參同頁c一—四及卷第四十一，摩訶迦葉所

- 謂：「譬如轉輪聖王第一長子當以灌頂住於王位，受王五欲，不苦方便，自然而得。我亦如是爲佛法子，從佛口生，從法化生，得法餘財，法禪解脫三昧正受。」（見《大正藏》二·九九·三〇三c五—九）。
31. 見《大正藏》二·九九·一二四a二七—b二。
32. 同注31，一二三a二八—b一三。
33. 參 Rhys Davids & Stede, *op. cit.*, p. 104b。可參荻原雲來編纂、直四郎監修《梵和大辭典》（臺北，新文豐出版公司，民國六十八年影印本）頁二〇一b，與巴利語 *āmiṣa* 相等的梵語 *āmiṣa* 漢譯「肉」、「好飲食」、「貪欲」、「愛染」、「希望」等。
34. 見《大正藏》二·九九·一〇二b一九—c六。

35. 同注 34，一四三 b 二六 | c 一。又參一四三 c 六一 | 一〇、一九 | 二三、一四三 c 二八 | 一四四 a 四、a 九 | 一三、二〇 | 二三。
36. 同注 34，二八七 a 二九 | b 三、b 五 | 一二。參三六四 c 二九 | 三六五 a 七：「阿臆鬼復說偈問佛：『誰能度諸流，晝夜勤方便？無攀無住處，孰能不沈沒？』爾時世尊說偈答言：『一切戒具足，智慧善正受，正念內思惟，能度難度流。不樂於五欲，亦超度色愛，無攀無住處，是能不沒溺。』」
37. 見《大正藏》二·九九·一五七 a 二六 | b 一六。
38. 同注 34，三〇六 a 九 | 一〇。
39. 同注 34，三一五 a 二四 | 二八。
40. 同注 34，二七七 a 二四 | 二六。難陀後來真能「修阿練若行、乞食、著糞

掃衣，亦常讚歎著糞掃衣者，樂處山澤，不顧愛欲」。佛陀就說一首偈：「難陀何見汝，修習阿練若，家家行乞食，身著糞掃衣，樂處於山澤，不顧於五欲。」見同頁 a 二七—b 三。

41. 見《大正藏》二·九九·六八 b 一—二。

42. 同注 41，三一〇 b（卷第四十三）六。

43. 同注 41，三三八 b 二六—二七。

44. 見《大正藏》二·九九·二五九 a 一五—二〇。

45. 參《大正藏》二·九九·一四一 c 一七—一四二 a 一三。

46. 見《大正藏》二·九九·一二八 b 二七—c 一六。參同卷，舍利弗問提婆達多的弟子月子比丘，他師父是說什麼法。月子比丘回答，說：「彼提婆達

多如是說法，言：「比丘心法修心，是比丘能自記說：「我已離欲，解脫五欲功德！」」於是舍利弗跟月子比丘講：「汝提婆達多何以不說法，言：「比丘心法善修心，離欲心，離瞋恚心，離愚癡心，得無貪法，無恚法，無癡法；不轉還欲有、色有、無色有法。彼比丘能自記，說言：「我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有」耶？」見《大正藏》二·九九·一三一b三—一〇。

## 47.

見《大正藏》二·九九·六二b二三—二八。參卷第三十五，一百二十歲高齡商主外道出家的故事。這位外道出家有個親戚死後生天，由天上看到那外道出家，便想教他到世尊的地方修習梵行，但又怕外道出家不會接受這種建議。於是到商主外道出家那兒，告訴他一首偈，並說：「誰能夠解釋

- 它，你就跟誰出家行道吧！」結果，老外道出家遍找當時有名的外道師父，而沒有一個能答覆他的問題。他就在心裏想：「我以此意論問諸出家師，悉不能答。我今後欲求出家爲？我今自有財寶，不如還家，服習五欲！」（參《大正藏》二·九九·二五三 a 三—b 二一。）
48. 見《大正藏》二·九九·二八一 c 七—一。
49. 同注 48，二八九 a 九—一八。
50. 「婆蹉種」這個人名的原文相當於巴利語 *Vacchagotta*。其中「婆蹉」音譯 *vaccha*·「種」意譯 *gotta*。
51. 見《大正藏》二·九九·二四六 c 二五—二四七 a 八。
52. 同注 51，三六六 c 九—一〇、一二—一五。參卷第十二（一六一 a 一〇—

一一、一三一—一六），天神於後夜時至祇樹給孤獨園，問世尊：「云何出離苦？云何苦解脫？我今問解脫，於何而滅盡。」佛說：「世間五欲德，心法說第六，於彼欲無欲，解脫一切苦。如是於苦出，如是苦解脫。汝所問解脫，於彼而滅盡。」

53. 見《大正藏》二·九九·二八五a一〇—一一。  
54. 同注53，三六六a二六—二七、a二九—b一。

## 說有緣

最近參加了一項難以避免的應酬時，跟幾位外籍生、僑生與本國老師共聚一桌。我右方坐了一位教英文的先生，好奇地問我在研究什麼。一聽到是佛經翻譯，便追詢何以對這種問題感興趣。大概沒有想到，答案只是一句「有緣」。他笑一笑，還謙虛地問那兩個字英文怎麼說，可惜我英文也不好……

「有緣」這句話非常方便。有些事情雖然無關緊要，卻十分複雜，解釋起來又引起一連串旁的問題，詳細回答的話，所花費的時間、精神與體力跟實際的意義也不成比率，夠令人苦惱，不如從開頭擋一句「有緣」，既不違背事實，

又不傷感情。但要注意的是：不可以把佛教的「有緣」觀念看得太膚淺或者養成口頭禪的習慣。從積極的方面來說，那就是：如果想學佛，對「有緣」就必須具備正確的認識，且以適當的方式將之運用到個人的修習上。

我們無始以來，生生死死在五道中不停旋轉。那無窮盡的生死間，一切眾生都曾經做過我的父母，生我、養我、愛我、教我、施與我莫大恩惠。因此，我跟眾生並非偶然才有緣，而是一直有極廣、極深的緣，只由於個人所作所為不同，後來也受到種種各異的果報，來生便認不出前世的親人罷了。

此生有幸聽聞佛法，且能粗略明白有緣的道理。於是想到在畜生、餓鬼、地獄等道受苦的無數眾生，知道他們原來都是我的恩人，心裏就興起慈悲：「唯願一切有情即時離苦得樂！」但離苦得樂之道不外乎修習戒、定、慧。所以學

佛，一方面是自己用功，以便學會隨時布施佛法利益眾生，一方面又把所有的功德回向法界眾生，使之早日解脫、自在。這樣才能徹底報答過去父母之恩、周到照顧一切有緣眾生。

再進一步觀察我們這個身體。組成它的四大元素——地、水、火、風——死後即分散，全歸自然循環。不僅這一身如此，無始以來那許許多多各色各樣的軀體都是一樣。所以可以說，現在外在的地、水、火、風，無不曾經作過我身體的一個成分。那麼既然愛惜現世的身子，照理也應該愛惜跟我那麼有緣的外在四大。換句話說，真懂得「有緣」的意思，就不只把有生命的眾生一律看做大恩人，且更絕不故意糟蹋、浪費無生命的物質或能源。這樣就把對「有緣」的認識活用到個人的修習上，而避免落於口頭禪的無聊陷阱。

## 化平常成道業

在許多人的觀念裏，信佛、學佛只是到廟裏拜拜或者燒香、抽籤。那是一種錯之又錯的想法，居然把一些民間宗教的活動看成正信佛教的修習！實際上，真正學佛是將整個生活上每件事、每個行爲——無論是身體的一舉一動、語言的一字一句或心識的一思一索——都納入修習的範疇內。《菩提資糧論》所謂：「我有諸動作，常爲利眾生」，就是這個意思，相應於《大乘集菩薩學論》上引的一句《寶積經》文：「一切威儀、進止，皆菩提心事業。」

然而具體的生活上，這又怎麼實行呢？在此想用一些有關飲食的觀念與法

門來說明。至於爲什麼以飲食爲例，原因在一般人的生命都必須靠食物及飲料來維持，所以《大乘集菩薩學論》稱之爲「常受用藥」。大家既然天天服這種常受用藥，便很容易可以由相關的修習體會學到佛真正的精神與受用。

龍樹菩薩在他的《勸發諸王要偈》裏說：「飲食爲湯藥，無貪、恚、癡服；唯爲止身苦，勿爲肥、放逸！」他強調，飲食如同藥物，不可以多吃或糊裏糊塗隨便亂吃；有需要時，也不可以不吃。服飲食的用意在保持身體、免除飢渴之苦，斷不在把身子養肥而導致放逸、憍傲的心態。

這個基本的認識可以依《大乘集菩薩學論》往積極的方面補充一下：飲食已放在面前時，就要心裏清清楚楚，而起三個念頭，想服用食物，是因爲「愍身中所集諸蟲」，因要「成就利益一切眾生」及「攝受正法」。其中第一點是在

思惟：「此身中蟲有八萬戶，共得此食，皆得安隱。我今以食攝受諸蟲；我得菩提，復以法化。」這樣一想，即將平凡的服食轉變成利益眾生的布施！

這種觀念的修習是一個很重要的法門，在《菩薩本業經》的前半（相當於編入《華嚴經·淨行品》）講得最詳細。其屬於本文範圍內的資料，大略可以分爲六項：

(1) 看飯碗或盛菜、湯的容器時，如果是空的，便在心裏念言：「但願十方一切眾生懂得空的道理，心都清淨，沒有煩惱，沒有愛欲！」碗、盤等滿滿的話，就祝願十方一切眾生能夠具足、成滿一切善法、功德。

(2) 都準備好、可以開始吃東西或喝飲料的時候，每次要事先供養三寶，以表弟子對歸依處的敬意，然後心裏希望十方一切眾生都得到法供養，一心

求佛的大菩提。

(3) 看面前的食物，假使既香，又美，便想：「但願十方一切眾生知節、少欲，都獲得他們所希望的，而心不生執著！」反之，食物不香美的話，就在心裏面祝十方一切眾生知道身體是虛幻的、好壞原本都一樣，進而具足無願三昧。如果那些食物柔軟，則希望十方一切眾生都以大悲熏習自己的心，讓它柔軟。而見到粗澀的食物，便想：「願十方一切眾生永遠能夠遠離世間愛味！」

(4) 把飯、菜送進嘴巴裏，又念：「但願十方一切眾生都獲得一切經、諸佛法味，以禪悅爲食，充滿法喜！」

(5) 一嚐到種種不同的味道，便希望十方一切眾生都能夠像佛陀把所有的味道化成甘露味。

(6) 最後菜、飯吃完後，心裏默念：「但願十方一切眾生都能成就，所作善業、德行，具足十力等等一切佛法！」

用這種觀念的法門來把進餐的種種情況轉化成自利、利他的機緣，當然跟其他的修習方法一樣，以正念為基礎，也就是要「心在今」才行。

除了上述的內心工夫而外，學佛者尚有重要的威儀課題得注意，即《菩提行經》所謂：「喫食勿滿口，食勿令有聲，食時不語言，亦勿大開口！」這幾點容易做到，不但是要自己遵守，而且更該極力推廣，因為往往是集體用齋的，所以各位若善於持這一法門，對大家的修習頗有利益，功德是很大。

服「常受用藥」只是日常生活的一部分，可是在學佛方面，卻富於具體的修習機會。本文雖然僅僅談到幾點，但相信，對於解答「如何令一切威儀、進止，皆成菩提心事業」的問題，仍有所幫助。

## 咒龍師

在某地有位咒龍師，拿著一個裝水的瓶子，到龍池邊，一心誦咒，使得池裏的龍看到池底起了大火，然燒全池。龍極感恐怖，把頭伸出來，四周望顧，希望尋個清涼地，但只見大火焚燒山澤。再仰頭遙視山頂——一切都陷在火焰中，無處逃身，唯有瓶裏的水可以避難、滅火。於是將身子變得甚小，而鑽入瓶內。

這則既短，又值得深思的譬喻表達什麼呢？分開來講，龍池、山澤、山頂，這三個地方代表欲、色、無色三界。咒龍師指的是菩薩，龍是眾生。前者用的

咒表示方便，瓶裏的水比況涅槃。大火然燒如現無常。龍身大時譬喻憍慢，變做小形，就像謙卑。所以綜合來說：菩薩示現欲、色、無色三界的遽變及無常的大火，好讓眾生感到恐怖，使之除憍傲而謙順卑下，以便都能入於涅槃。

# 忙 忙 忙

在一個自由、蓬勃的工商業社會裏，很少有人能悠閑、逍遙。「忙」這個大惡鬼似乎都牢牢附在大家的身上，使得人人團團轉，甚至因應付不了長時期的壓力而身心生病。其實，忙有多種。你想要愛護自己，這一點就不得不認識清楚。

曾經有個窮措大在路上走的時候發現一個錢包掉在那邊。他拾起來後，打開看看。一見到裏頭有不少金錢，就高興萬分，蹲下來開始數一數，到底有多少。結果，還沒數完，那錢包的失主忽然趕回現場，一把將所有的錢都抓回去。

那窮人當時感到非常後悔，撿到錢包後沒立刻走開；越想他的愚癡，就越懊惱，但是有什麼用呢？

他忙著數錢，可以說是一種很愚昧的忙，正好跟一個聽到佛法、遇到三寶福田而不用功修習善業的人一樣。對他來說，死亡也是意料之外、突如其來的事情。死後墮到三惡道裏去，若還能想到這個下場跟他不努力學佛有關，那麼他的後悔與懊恨應該還遠遠地超過那窮人的。但這時又有什麼用？

在《百喻經》上藉了一首措辭極生動的偈來勾出傻忙人的輪廓，說：

今日營此事，明日造彼事，樂著不觀苦，不覺死賊至！

忽忽營眾務，凡人無不爾，如彼數錢者，其事亦如是。

那真可以做我們社會的寫照。然而責怪別人不是學佛者的本分，相反地應

該常常反省，自己的生活上亂忙一陣重要還是認真修習重要，免得到時候「死賊」闖門而自己毫無準備！

如何準備呢？在佛法上勇猛精進，聚集自利、利他的資糧，盡力護法、護教。這些都是有意義的忙，而懂得修菩提心、行菩薩道的話，也可以把世俗的忙轉化成道業。那時「忙」已不是致病的惡鬼，卻昇華為行者的良伴。

## 吃鹽的愚人

曾經有個頭腦不大好的人由朋友請客。朋友準備了好幾道菜，但是他總是嫌菜太淡，不夠味道。主人聽他這樣抱怨，馬上加一點鹽。客人再嚐，十分滿意，吃得津津有味。一邊吃，一邊心裏想：「這些菜爲什麼突然好吃起來呢？只是因爲放了鹽！一點點鹽既然有那麼大的效果，假如吃多些，味道一定更好囉。」你說，這個人笨不笨——他這樣一想，就拿起鹽巴來大吞特吞！結果，嘴巴、喉嚨都破裂，生了瘡，苦不堪言。

這個人，我們會笑他是個傻瓜，因爲不懂得中道的意思，而深害自己。其

實，我們學佛，也應以他為戒。像在印度有些外道的修行人，聽說節飲食可以得道，就乾脆斷食。過了一、兩個星期，不但沒有得道，反且饑困了自己。他們的問題不就是跟光吃鹽巴的愚人一樣嗎？所以佛陀一直以中道教導他的弟子，教我們遠離極端的觀念與行為，以免害自己、害別人，真是太有道理。

## 無畏施

布施分爲財、法、無畏三大類，是佛門的常識。財布施的觀念最爲普遍，但並不爲佛家所獨有。至於法布施，一般教友雖然不見得有十分具體的觀念，但助印經書、佛像、刊物這類善舉，大家還是相當踴躍。只是無畏施恐怕比較不容易爲信徒所注意、所認識。實際上，目下社會正在遽變，充斥暴力，最需要我們多布施無畏。更何況無畏施本身也絕不難做得到，因爲從一個與每位佛門弟子有關的基本層面來看，持戒就是布施無畏。

「持戒」聽起來似乎很嚴肅，但無非起於慈悲，作爲我們學佛的基礎。佛

陀根本法中屬於實踐的道諦以八正道為內容。八正道的八支分別歸入戒、定、慧三學。其中，戒包括正語、正業、正命三支。正業相當於一般人熟習的不殺生、不與取、不邪淫，但要注意的是，狹義的邪淫雖然專指色情方面的不正當行為，在此卻廣義地針對不正當的感官刺激，所以也包括飲酒或服食其它毒品以及賭博。所謂正語相當於十善業裏的不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語。至於正命，便是用正當的方式謀生，不違背正業、正語或從事傷害生靈的行業。能夠遵守這些戒，不但自己心安，更會免除他人的害怕或恐懼，隨時布施無畏，造福人類社會。

# 《菩提道次第廣論·學習布施章》 簡介

在西藏本土的佛典當中有一類著作很系統化地說明上求佛果、下化眾生的實修路程。這一類總稱「道次第」的文獻淵源於阿底峽尊者十一世紀中葉到達西藏後所撰寫的《菩提道燈論》（注1）。其中篇幅最大、內容最詳的恐怕是宗喀巴大師的《菩提道次第廣論》。所幸民國初年法尊法師曾將這大部頭的佛書迻譯成漢文：前六卷在藏地隨學隨譯，中五卷在仰光及船上續翻，後十三卷於重慶縉雲山世界佛學苑漢藏教理譯完，民國二十四年六月並校改一次。（注2）

《菩提道次第廣論》卷十末、十一初有「學習布施」一章，說解頗具條理，對布施波羅蜜提出相當完整的認識，只是文字稍微繁冗，所以在此便整理科判，並且略舉提要，希望讀者諸君能夠容易明瞭它賅括的範圍，再由聞而思而修！

學習布施一章分成一、布施度性，二、轉趣發起布施方便，三、布施差別及四、此等略義等四段。一、布施度性一段說明，想布施的念頭以及它所發起的身、語業圓滿布施波羅蜜。所以修布施，「唯心爲至」：「自所有身、財、善根，一切慳執皆悉破除，至心施他。又非唯此，即諸捨報，亦施有情。由修此心到極圓滿，即滿布施波羅蜜多故。」

至於如何啓發樂意布施的心，二、轉趣發起布施方便一段就記載不少思惟

法門。因為身、財慳悋破得再徹底，還是談不上布施波羅蜜，而「須由至心發心施他一切所有」，所以對攝持的過患及惠施的勝利，必須養成正確的理解，才行。例如施身方面，可以參考《月燈經》：「此腐爛色身，命亦動、無主，如夢、如幻化。愚夫由貪此，造極重惡業，而隨罪惡轉，不智被死乘，當往那洛迦（注3）。」進而思索，雖然花了許多工夫保護這軀不堅實的身體，到最後卻不得不捨棄，不如因施他而能辦眾多自、他利益。

若是要培養自然興起的施財心念，便可以照攝波羅蜜多論思惟、靜慮：資財的無常，處處可以觀察到。因此，遇機緣，起大悲而布施，就像把自己房子內部暫時寄存的東西拿出來。放在家裏，保管麻煩，無時不擔心失去它。可是布施的話，不但沒有這些苦惱，且更種下來世樂因。沒有布施過的資財，遲早

都為無常吞滅；布施過，反而成為財庫。所以不懂無常的愚夫才喜歡集財，攝持不捨；有智慧的人不會被慳悋、執著所染污。

除身、財外，善根也宜全部布施。無論大小，每每修福，一律至心迴向一切眾生，思惟：由於有情界的無量，福德資糧亦能迅速圓滿。

如果這樣修行，卻因增長慳貪更生障礙，便憶我佛釋尊如何捨棄一切所有而證菩提，內心發願隨佛學習。身、財、善根既已惠施，再貪資財受用，豈非如同野生大象「為日所逼，入水洗沐；至乾岸已，於地滾倒；見土沾身，仍下水洗，次復如前」？

用了這些法門，一方面常常想能捨的殊勝而引發廣大的歡喜心，另一方面因常常思惟攝持的過患而能引發極大的怖畏，便能任運生起惠施之心。

學習布施章中第三段——布施差別——再分成一、總一切依當如何行，二、觀待別依所有差別，三、布施自性所有差別等三節。一、總一切依當如何行先說明六種特殊：

依殊勝 依菩提心發起行施。

物殊勝 總諸施物，無餘行施。

所為殊勝 為令一切有情現前安樂、究竟利義而正惠施。

善巧方便殊勝 施為無分別智（初發業者，即法無性慧）之所攝持。

迴向殊勝 迴向施善於大菩提。

清淨殊勝 布施滅煩惱障及所知障。

後標出布施如何具足其餘五種波羅蜜：

持戒 行法施，防止聲聞，獨覺作意。

忍辱 於種智法信行堪忍，忍恕他罵。

精進 爲令法施倍復增長，發起欲樂。

靜慮 心專一趣，不雜小乘。

般若 了知能施、所施、受者，悉如幻化。

第二節——觀待別依所有差別——提出「在家菩薩應行財施，出家菩薩應行法施」的觀念，也就是說，出家菩薩如果由宿福力多有所獲，當行財施，如是辛勤追求集瑣財寶而行布施，反而容易令其淨戒多生瘡疣。

本段最末一節解釋三種施性差別：法施、無畏施及財施。法施一方面是「無顛倒開示正法」，另一方面則「如理教誨工巧等明、世間無罪事業」。無畏施指

的是把有情「從王、賊等人間怖畏、獅、虎、鯨等非人怖畏，水及火等大種怖畏救護」出來。至於財施，說明最爲詳細，大體分爲一、實捨財施，二、唯意樂施二科。前者又分一、捨財道理；二、若不能捨，當如何行；三、習近對治布施障礙等三項，而頭一項再析爲一、惠施何田，二、何心惠施，三、如何行施，四、施何等物等四目。

惠施何田目中共列十種田：親友、怨敵、俱無恩怨者、有德者、有過者、劣於己者、與自等者、勝於自者、富樂者、貧苦者。何心惠施目分別說明一、當具足何等意樂，二、當斷除何等意樂。當具足何等意樂解釋行布施時應該具備的心態，就是一、緣所爲事想：「當依此故，圓滿無上菩提資糧，圓滿布施波羅蜜多。」二、緣所施物，把自己的東西看作別人所寄存的東西。三、緣行

施田想：「來乞、未乞諸田是善知識，滿我布施波羅蜜多」且分別「於諸怨害以慈意樂、於諸有苦以悲意樂、於諸有德以喜意樂」等等而行惠施。

何心惠施條目中，在說明應當具足何等意樂後，進一步解釋，應當斷除何等意樂，並且列出八種布施時不該有的心態：一、惡見取意樂：布施時不可以存有錯誤的想法，例如認為，布施沒有果報，爲了惠施可以殺害其他眾生，推算「瑞相吉祥」，才布施等等。二、高舉意樂：爲了勝過他人布施，或布施後生憍慢心。三、依止意樂：不能看人家是否有名氣，才行惠施。四、怯弱意樂：不應該輕視自己，由於擔心自己無力而退弱。五、背棄意樂：布施時不要分別親、怨、中庸，計較是不是朋友，才給。六、望報意樂：布施的動機若在希望別人將來會回報，就錯了。七、希望異熟意樂：不要因爲希望來生身、財圓滿

而布施。八、邪命意樂：心不可以存企圖，希望自己的布施能讓有地位、權力的人知道，因他們的賞識而獲得利益。

捨財道理一項，在惠施何田、何心惠施二目後，第三目——如何行施——以布施時的表現為內容，分別說明一、不以何等加行而施；二、當以何等加行而捨。譬如不要先令人起煩惱，然後才施，或者把本來一次可以給的，一小分一小分拿出來。這種違背學佛精神的行為，都不應該有，應該恭敬、含笑，令對方感到平易近人。除了解釋這兩層面的表現外，本目末段還提到「助他施加行」，就是如何引導慳吝的人克服這種習性，以及如何協助沒有資財的人能種布施的福因。在行菩薩道時，這樣照顧別人，使他能自己去修習，是很重要的。

至於施何等物，這在捨財道理項中是最後的條目，它分應捨與不應捨的略

釋與廣釋。前者扼要地畫定捨物的範疇：如果布施某物「令現前離惡趣因、引生樂受究竟利益、能令斷惡或立善處，又於現前雖無安樂，然於究竟能生義利」，那就是菩薩應當惠施與他。相反地，若捨物會使眾生「現生逼惱，後亦無義，或雖現樂，於後有害」，當然就不應該施捨。

在廣釋中，再對內物、外物二類，詳細地發揮這個原則。內物的不捨是由時、所為、求者三個因素決定。一、悲心未清淨、未廣大，可以捨身的時間就還沒有到。二、如果是為了一件小事，或者給別人造惡業的機會，也不應該捨身。三、當魔眾夫或瘋狂、心亂的眾生來求內物時，因並不實心求，為避免對他有損害，便不應捨。除以上三種情況外，內物應該施與，依實際需要或者「割身支等畢竟施與」，或者「為辦他如法事故，為作僕等，暫施自在」。

在施何等物的廣釋中，說明內物的可捨或不可捨之後，再討論外物的問題。不捨方面，便提出時、施境、自身、施物、所爲等五門觀念。一、就時門不應捨者，譬如午後拿食物供養出家人。二、就施境門不應捨者，例如一個人本已飽滿，但因個性非常饞嗜，又來求食，或者像外道，並非爲了認識經典的意義，是因懷著財貨的想法而來求經典。三、就自身門不應捨者，即自己很清楚，尙未通達內典的深意，但由於沒有慳垢，就把經典施與別人，等於因愛念一人，放棄自己修集妙智資糧的機會，不能利益、安樂一切有情。四、就施物門不應捨者，例如出家菩薩的三衣。五、就所爲門不應捨者，譬如人家求毒、火、刀、酒等，要害自、害他，或來學習罽羅等，以捕鳥、魚。這五種條件之下，都不該捨施。

應捨外物方面說明，不合乎前面列出的「不捨」條件，而所施物非不稱理，能饒益求者，即使是毒火、刀、酒，也該捨。如果對經典有慳悋心，不管是否弄清楚經的意思，就當施與來求、樂勝智者，心想：「我行此施，縱於現法而成癡啞，不忍慳貪！」

實捨財施一科，在第一、捨財道理一項後，論及二、若不能捨當如何行跟三、習近對治布施障礙二項，提供許多法門。例如第二項告訴因慳貪捨不得的人，要思惟：「此可施物定當離我。此亦棄我，我以捨此。故應捨此，令意喜悅；攝取慳貪實，以為命終。若捨此者，則臨終時不貪財物，無所憂悔，發生喜樂。」或如第三項教有物可施、但不樂意布施的人，要考慮：這種內心的障礙由於前世也不喜歡修布施。所以，如果現在不克服，來世還是沒有進步！或

者假定非常執著某種可施的東西，就應該想一想，由這種顛倒以苦爲樂的心態，將來只會生起眾多痛苦。一旦這樣思惟，就容易捨施。

財物的說解，除上面所論實捨財施而外，還包括唯意樂布施。唯意樂布施也叫菩薩巧慧布施，是一種修觀的功夫：「內居閑靜，由淨意樂，淳厚淨信，分別化現種種廣大無量財寶，勝解惠施一切有情，以少功用生無量福。」

學習布施章最後一段「此等略義」相當於本章的提要。它強調，對應捨、不捨的條件須有明確的認識，並「特於慳悋身、財、善根而修對治，勵力增廣能捨之心。能如是修，應自慶喜；心若未能如是薰修，應生憂惱。」這樣學習的話，來世少用功力，便能圓滿布施波羅蜜！

注  
釋

1. 法尊法師的漢譯本收於《西藏經義淺論》頁一三五至一三九，臺北，大乘文化出版社，民國六十九年二月初版。
2. 參法尊法師譯《菩提道次第廣論》頁六一〇至六一一，臺北，佛教出版社，民國七十年七月再版。
3. 那洛迦，即地獄。

## 愚人集奶

曾經有個印度人想舉辦宴會，邀請親戚、朋友來他家，熱熱鬧鬧地吃一頓飯。爲了準備這件事情，他也費了不少周折。例如飲料方面，本來是打算存集很多牛奶，以便宴客的時候能夠充分供應大家，但是那個人後來又想一想：「如果我現在開始每天擠牛奶，儲備的奶雖然漸漸地會多，不過到後來，如果不是沒地方放，就是因爲日子久酸掉了。這不是辦法，不如讓牛奶先藏在牛的肚子裏，到時候兒，便一下全部擠，既多，又新鮮！」他這樣考慮，心裏十分滿意自己的遠見，然後真地去把母牛跟小牛綁在不同的地方。

過了一個月左右，宴會的日期到了。主人忙著歡迎賓客、安排座位。大家總算安頓下來，一邊聊天，一邊等著吃、等著喝。那時候主人才把母牛拉來，想當場好好擠奶，請客人享用新鮮的美味。未料，這四個星期來，因為小牛不能喝母牛的奶，人也沒來擠它，所以母牛那時連一滴奶都沒有了。原本高高興興的客人看到這種情形，有的罵那自以為很聰明的主人，有的嗤笑他，使他很難堪。

這好比一個要修布施的人，他未布施之前先開始想：「等我發財、儲蓄豐裕，才一下布施許多。」雖然有這分心，但財還沒有聚集，或者遭遇到水、火、盜賊等等災難，失去一切所有，或者自己突然命終死去，根本來不及布施。這種作法實在跟想把奶存在牛腹裏而後來卻什麼都沒有一樣愚癡。

## 愚人懷骨不肯放

曾經有位愚人，娶了一個年紀輕、身材甚爲端正的太太。這個女子不但長得討人喜歡，內心的感情也十分豐富，所以不甘心跟一個呆板的愚人過一輩子，沒多久就跟別人發生不正當的交往。因爲當時邪淫心盛，很快決定離家出走，跟她情夫跑。於是私下交待家裏的老媽子：「等我走了之後，就搬一具女屍到房間，跟我先生說，是我死了！」說完，就走。

那個老媽子遵她的命，趁主人不在家的機會，將一具女屍拿到房子裏。主人一回來，便向他報告：「您太太已經過世了！」這個愚人跑去看，果然以爲

是真的，且因爲非常疼愛內人，馬上大聲地哭起來，傷心萬分。但也沒辦法，只好準備許多木材跟油，替「太太」進行火葬。燒完了，還撿起剩下的骨頭碎片來，裝到一個袋子裏去，晝夜都帶在懷抱裏。

沒有想到，離家出走的太太對情夫漸漸不滿，吵了不知道多少架，就乾脆回家，跟先生說：「我是你的妻子。」結果，先生忿恨地駁她，說：「我妻子早已死了。你是什麼人，還敢不知羞、大膽亂說是她呢？」太太如此三次表明身分，愚夫每次都呵責她，還是相信胸前帶著的小骨頭片才是真太太！他一點都不懂看清楚、辨是非，又好笑，又值得憐憫，恰如一些外道，聽了什麼邪說謬論，深生惑著，堅持那才是真的，而終不能改，即使聽聞正法，也不相信、受持。

## 談佛教教育

七月中旬，第五屆國際佛教教育研討會在臺北召開。跟前兩年的第四屆一樣，筆者有幸忝列旁聽席，不僅對提出的論文大略有所瞭解，且因觀察討論的盛況，獲得許多深刻的體認。在此衷心感謝主辦、協辦各單位及發言的學者外，更想理出個人一些對「佛教教育」的膚淺看法，以回饋先進。但首先須強調的是，筆者雖然教學若干年，卻不是教育學家。現在膽敢提出譎陋的意見，純粹出自一片熱忱護法的心意。在諸位專家看來，或許毫無價值，但秉持「依法、不依人」的原則，只好不揣禱昧。

如果真正想突破閉塞的門風、坦摯交換經驗或參考別人的意見，在討論「佛教教育」之前，就必須下定義、畫定範疇，否則流於各說各話，永遠達不到截人之長、補己之短的目的。然而「佛教教育」到底是什麼？筆者暫且給它這個界說：「教界之個人或團體依佛教的精神辦的、能教人表現出這種精神的教「育」。純屬於一般大學或研究所進行的學術性的佛學研究爲何不包含在這個定義內？這好比文化大學的大陸問題研究所：學生雖然研究中共種種問題，但是沒有人會說，他們受「共產黨教育」！同樣的道理，在歐美、甚至日本，一般大學裏教授佛學，怎麼能算「佛教教育」？

佛教教育的目的無疑在培育學佛人才，換句話說，在教導人，爲自利、利他投資一生，以追求二諦的理悟和這種理悟在身、口、意三業上的具體表現。

特別值得注意的是「自利、利他」及「二諦」的關連。反過來說，假定興辦佛教教育的目的只是讓某些人充實一點佛學知識，方針就錯得很離譜。連把目標放在培養所謂「宏法人才」而專門研修佛學的「佛教教育」，依筆者來看，也未能盡「紹隆佛種」的責任。只要看教主釋迦牟尼，他從小就精通當時的世俗學問，或者後來在印度大學式的大寺院如那蘭陀，它們的課程也包括醫學、語法學、甚至外道的吠陀「聖典」等等不屬於佛學的學問，就可以明白其中關鍵之所在。佛陀是「二足尊」，能夠圓滿貫徹第一義諦（智慧）與俗諦（方便）。吾人學佛，怎可單求「開悟」，而偏廢俗諦？

科技發達、交通便利的今日，人與人、國與國、洲與洲之間的距離縮短了不知道多少。個人或小地方的問題，再不是微不足道，而關係到全體。在這種

環境下，佛教還能夠不顧它自利、利他的本質，把自己禁閉於象牙塔嗎？如果我們肯定佛法的超越價值，那麼答案必定是堅決否定的。然而在教育上，佛教應該往那一方面努力，才能走上自他兩利的大道呢？必得擺脫封閉的自我主義，實踐菩薩悲智雙運的精神，視二諦爲並重。更具體地說：一、佛教教育不能等於僧伽教育：出家、在家四眾佛門弟子生活方式雖然不同，但學佛的精神與理念必是一致。二、佛教教育不能偏重內明：佛學（即內明）有它相當的地位，可是世俗的學問，例如醫學（醫方明）、科技（工巧明）、語文（聲明）、邏輯（因明）等等，甚至世界其他宗教教理、歷史的研究，也都一樣重要。三、佛教教育不能落於純理論：不管是學內明或其他學問，都應該在自利、利他的大前提下，學會如何實用，才有它活生生的價值。

如果要舉例，說明這樣的教育怎麼可能，筆者慚愧，只想到一個基督徒——德人史懷哲大夫。他是「在家人」，擁有音樂、醫學、神學三個博士學位——也就是不僅精通基督路德派的「內明」——能犧牲個人光輝的前途，到非洲一個落後、貧窮的地區，在萬般艱難之下，實現他博愛的「菩薩心腸」，行醫活人。佛教教育所要培養的，豈不是這種悲愍眾生、具有無畏精神及豐富學識、卻不是書呆子的人嗎？史懷哲大夫沒有當傳教士，但他超越的人格、益世的行為與通達的學問，令多少人仰慕，也帶多少人接受他所信奉的基督教！這一點，想培育宏法人才的大德都應該再三深思。

澄清了「佛教教育」觀念之後，就得研究，針對復興基地——臺灣寶島——的特殊歷史、文化與社會背景，應當採取什麼措施來促進佛教育的發展。可以

肯定地說，佛教教育要走出山門，深入社會，也要從社會各個層面吸收一流人才，輸入新血輪，提高四眾素質。這個工作可以分成兩項：

一、接引在世俗學問方面已受過相當教育、具有專長的知識分子來學佛，進一步提供有系統的佛學課程，使得他們能夠獲得高等佛學修養，在社會工作崗位上，除了發揮本來的專業能力外，更表現出一個富有佛學知識的學佛者應有的風範。

二、佛教辦的社會教育機構，如小學、中學、專科或職業學校等，要注意成績優異、具有善根、熱心學佛的學生，一方面照顧他們一般課業，儘力讓他們不斷深造，另一方面也設立研修班，提供可以有層次地接觸佛學的環境。這種研修班也應該接受條件相等、但不就讀佛教學校的學生，以便多讓在學青年

薰習佛教正法，深入佛學領域，成爲有目標、有抱負、自利、利他、生活圓滿的人才。

建立佛教教育體系的時候，必須融合淵源於印度的佛教精神、中國傳統文化腳踏實地的作事態度以及西方的科學方法。這三項當中，一個都不能缺，否則本地佛教永遠祛除不了文化殖民地的氣習及嚴重僵化的趨勢。至於釋迦牟尼佛身教、言教的精神，我們的宗旨必定在此，不在後代無數祖師們的表現。而這一生命宗旨的具體探究與表達，不僅要採取中華民族傳統精神精華所在、實事求是的認真態度，同時也要利用西方科學方法，以提高實際效率。唯有如此，才能振興佛教，對這個社會、甚至人類文化有所貢獻。

然而目前國內的佛教教育是這樣辦的嗎？大家心裏應該有個瞭解，在此只

隨筆之所至舉出一點：多年前，在成一長老發表的幾篇論文裏，以「顧及學生的出路」為「健全佛教教育的根本條件」之一（參《慧日集》（一）頁九五至九七、一〇一至一〇三），呼籲從事教育工作的大德，一定要關切學生們畢業後的出路。這個基本的問題到現在為止既然還沒有解決，佛教教育就不健全，許多投資根本等於浪費。其實，這個社會、這個世界，無不迫切須要佛法。可是吾等三寶弟子若不盡快辦好教育，在種種外道、邪說的沖激下，佛教勢必走向博物館裏陳列品的命運。有識之士於心忍乎？

## 討半錢債

曾經有個經商的，拿了半錢借給別人。因為久不見還，就前往去討債。路上遇到一條大河，不得不花兩錢雇一條船渡過。但是到了彼岸去找人，竟然撲空，達不到來訪的目的。而回去的時候，商人又要掏出兩錢雇船，不然的話根本歸不得。結果呢，爲了討回半錢，不僅白白耗費四錢，且又走了一天的路，疲勞困乏不堪。看到這種情形的人，沒有一個不笑他。

其實，世界上許多人就是這個樣子：爲了貪求少許名利，居然心甘情願地毀廢作人的原則。他們即使暫能保存原有的地位，但惡名已牢牢地跟著他們一輩子，來世更獲苦報。實在太不值得！

## 師子座下掌聲海？ 提倡佛門傳統威儀！

盛大的會議，當主持人每每介紹一位將要致詞的學者時，聽眾都以熱烈的鼓掌表示歡迎；等到學者精闢的演講一結束，也都以澎湃的掌聲傳達衷心的謝意……

這種情形在社會上算很普通，然而場合如果屬於佛教界安排的，就未免感到不對勁了。不知，佛門緇素四眾弟子什麼時候開始流行鼓掌。其實，翻過三藏、十二部經，恐怕沒有一個例子提到，大眾恭敬聆聽釋尊演法後，用掌聲來

供養。至於中國的傳統佛教，也沒有聽說，長老講經或開示告一段落，聽注的在家眾、出家眾，便報以熱烈掌聲。所以筆者不得不私下猜忖，國內的佛教徒在教界的公共場合鼓掌，是近代才染上的習氣。

風氣的轉變本身當然未必不好，可是佛子鼓掌，從本質來看，似乎值得商榷，因為據心理學家的研究，鼓掌有興奮作用，而眾所周知，學佛人用功的目標之一，就在達到寂靜。這顯然相互矛盾。更何況佛教原來具備一套完整的禮節，絕不缺乏表達歡迎或謝意的方式。所以大家鼓起掌來，實在令人費解。難道因為洋人有那麼一個風俗，盲目地模仿比發揚自己家教文化的精神重要？我看，還是不要趕時髦好，大家用合掌或問訊來表達佛門的威儀吧！

# 書緣

## 《在家律要廣集》

### ——介紹這部書的編輯

不意，頭一次到華藏講堂，就有個年青人跟我打招呼。原來我們四年前認識，在蓮因寺參加齋戒學會，一起過了十天的共修生活。我雖然珍惜這分因緣，但因時間的關係，不能多留。略談幾句話，在分手的時候，他送我一本《在家律要廣集》，讓我非常歡喜。這本書是周邦道老師題字的，卻不是現代的鉛字排版本，而影印了民國八年十月金陵刻經處的木刻本。雖然把原來的十三卷合成一部精裝本，但仍能保存了傳統書籍的味道，並且因為木刻字體粗大，給予

視力衰弱的讀者莫大方便。

《在家律要廣集》有兩篇序。一篇是苾芻源洪於「道光四年、甲申、仲冬、彌陀誕日」（西元一八二五年一月五日）寫的，另一篇爲編者優婆塞陳熙願於「道光乙酉正月元日」（西元一八二五年二月十八日）所記。尤其後者，對編輯《在家律要廣集》的緣起，有詳細的說明：嘉慶丁丑（西元一八一七年二月十六日至一八一八年二月四日），陳熙願由作生意的關係在廣陵，順便到高旻禪寺，謁見性海大師。性海大師給他印像很好，於是歸依座下。當時法師不僅開示修淨業的要點，且更說道：「學佛以戒爲始基。志求佛法而不稟受佛戒，猶處門外也。更何望升堂而入室！」

陳居士繼續奔波，途中還有緣遊訪不少佛教聖地。後來聽說，在浙江善知

識很多，就到杭州住。辛巳年（西元一八二一年二月三日至一八二二年一月二十二日），修行稍有進步，想受五戒，心裏思惟：「受戒者當先明戒相與夫作、止、持、犯之義。今日諸方授受，都只敷衍儀文，未聞委明實義。初發心之士於律藏望洋向若，知何者爲切要之部而肄業及之？」陳居士曾經聽過，明朝的藕益大師刻了一部《在家律要箋釋》，可是因爲年代久了，版子都壞了，傳本也極少。他就想，自己在接觸律方面既然遇到這麼多困難，不如盡力找藕益大師的舊著，重訂一個善本，以自利、利他。然而尋覓舊書的過程也不容易：一年多以後，才從迴龍源洪上人與武林錢伊菴居士那兒拿到幾冊；尙缺的部分，又經過一年多，透過越郡戒珠禪遠法師的關係，才找得到！

陳居士深受這番辛苦的啓發，並且因爲感到原著的內容不夠完整。再加以

增廣、補充。當時源洪上人看過後，甚為歡喜，還募資付梓。這就是編輯《在家律要廣集》的因緣。這本書一百六十餘年前問世，但無論從內容或意義來看，與我們這個日益混亂的社會關係重大。今日有幸能看到影印本，真令人法喜充滿。

## 入海取沈水

曾經有個長者的兒子出海，想到國外，找沈水香木，拿回來作生意。但是這種香木並不多，經過若干的辛勞，才獲得一車子的數量。那個時後，他決定回國，深信，可以好好地賺一筆錢。可是貨送到市場後，因為標的價格太高，枯候不少日子，都賣不出去。於是心裏感到很疲累、很厭煩。

他在市場等顧客的時候，東張西望發現，每次有人賣炭，貨都非常順利、迅速地售完。因此就動了個念頭，想：「我在這邊白等，不如乾脆把沈香燒成炭，儘快脫手！」主意打定，便立刻採取行動，將他辛苦得來的香木燒成炭，

然後興致勃勃地運回市場。孰料，賣雖然是賣了，可是拿到手上的錢還不到半車真炭的價值！。

這樣的作法像一些智慧不高的人先用許多方便，修種種法門，勤行精進來求佛果，但是由於佛果甚為難得，中途卻退心，忖度：「證得佛果這般困難，不如發心，求聲聞果，速斷生死，作阿羅漢！」這不是十分可惜嗎？

## 熊故事

講經說法的師父自古以來喜歡用譬喻故事來啓發善男、信女的正見。這些小故事往往非常有趣。下面要介紹的兩則譬喻都跟熊有關，原先是印度的僧伽斯那法師依據經藏撰寫的，南北朝的時候由他的弟子求那毘地傳到中國。

### 為熊所齧

有一對父子跟一些人結伴外出。途中，兒子走入一座森林時，被熊看到。熊就追過來咬他、抓他，用銳利的牙齒與手爪大肆侵害他的身體。兒子拼命掙

扎。好不容易脫險後，奔出森林，奄奄一息地回到夥伴處。父親看到兒子的慘狀，詫異地追問：「你剛才還好好的，怎麼現在一身創傷？」兒子回答：「在森林裏有隻身毛茸茸的東西攻擊了我！」父親非常氣忿，拿起弓箭，尋到森林來報仇。沒多久，他便遠遠瞧見一位毛髮甚長的仙人，於是開弓引箭，準備射他。旁邊一個人就問：「你憑什麼要射死這個人？他是絕不會傷害別人的，你將造下不可原諒的錯誤！」

父親的盲目行動就像一些愚癡的凡夫，因為受到身披法服、卻毫無道行的人的辱罵，便遷怒，濫傷善良、有德的出家人。

## 老母捉熊

有一個老媽子躺在樹下休息休息。沒想到，來了一隻熊要抓她。老媽子一看，驚惶地跳了起來，繞著樹東躲西藏。熊在後面緊追不捨，一隻爪按在樹上，另一隻爪伸過來捉老媽子。老媽子急死了，趕緊抱住樹，左右抓住熊的手，使的熊動彈不得。湊巧，有一個人正好經過這個地方。老媽子對他說：「我們兩個一起來捕殺這隻熊，分享它的肉，如何？」那個人看了看——這個提議，老媽子似乎頗有自信！於是毫不考慮地答應了，走過來，伸手抓熊。可是他這一抓，老媽子馬上鬆手，並且逍遙遙地走開。結果，那個人被熊害得好慘。

像這種愚夫想替別人捉熊，自己反而落得不可收拾，就如同一些凡夫喜歡大作文章，寫書標榜一家之言；文雖繁長，但措辭欠佳，句句語病，等不及完

稿，已經先去輪迴，而後來有人拿了他們的遺著，想來作注，卻因實在讀不通，困擾不已。

這兩則小故事很有意思，主要在告訴我們，不要被外貌迷惑。表面的印像是一回事，實際的情況又是一回事。執著浮淺的假相而不認清事、理，倒楣的還是自己。所以在學佛的道路上，受人之害，不要衝動「打熊」，看到什麼便宜的，也不要瞎了眼睛去「捉熊」。凡事能瞭然於心，淡泊處之，才是中道。

邪淫，死後會變為無情生嗎？  
那麼，「識」究竟往那裏去了？

——略論有情生與本性

在一分我十年來非常歡喜、也盡力護持的佛教刊物上，最近看到《學佛解惑》一文，意料之外不僅不解惑，反而叫人墮五里霧中。原來有位居士因讀宣化老法師《水鏡回天錄》上一段話，產生若干問題。結果，某上師給他的答案，在我這個佛學修養褊淺不堪的凡夫來看，就頗有可商榷之處。由於問題牽涉到重要的佛法觀念，在此不得不提出一二，向十方善知識請益。

首先轉錄令某居士感到疑惑的那段文字（手邊沒有《水鏡回天錄》，無法校出是否有錯字或斷章取義的地方）：……生前曾邪淫多少次，死後就割開多少分……。那麼，分開有什麼不好呢？分得零零碎碎，再想把靈性重聚在一起，就不容易了，千百億劫恐怕也不能復得人身。這時性化靈殘，與草木同朽，變成無情的植物。本性分散了，便不容易做為眾生，縱使能做眾生，譬如一個人身，能化為八萬四千蚊蟲，但若要把那八萬四千蚊蟲重聚在一塊，則不容易。」引文後，某居士提出「一、有情生可變成無情生乎？二、人若化為八萬四千蚊蟲，則神識寄於何處？」等等問題。

某上師答覆第一問題時，先引了《金剛經》文（錯誤的標點符號，在此隨筆改過）：「所有一切眾生之類，若卵生，若胎生，若濕生，若化生，若有色，

若無色，若有想，若無想，若非有想非無想，我皆令入無餘涅槃而滅度之。如是滅度無量、無數、無邊眾生……」接著自己發揮，說：「以此節經文看，眾生不只胎、卵、濕、化四類生，還有有色身眾生、無色身眾生，還有只有想念的眾生或者連想念也沒有了的眾生，更高層還有不是有想的眾生，更不是無想的眾生。有情生是眾因多緣組合而假生，也可以因為眾因多緣解組而假滅。一時因緣不足，暫且變為無情生（闕緣），有何不可？」

這裏頭有三項問題：一、某上師既然想引經文來印證有情生可變成無情生的說法，為什麼不直截了當引一段明明白白確定此事、令人信服的經文，反而東拉西扯，不禁叫人懷疑，從三藏根本找不出這類經文？

二、答案中「眾生不只……還有……還有……更高層還有……」的表達方

式，在讀者引起層次系統的錯覺，好像「胎、卵、濕、化四類生」最低，「不是有想的眾生，更不是無想的眾生」最高。這是極其荒謬的。卵、胎、濕、化等四生指的是眾生誕生的可能方式，而「有色」以下則列出眾生存在的「界」（或者「地」），根本是兩回事，不能混為一談。更何況「有色」、「無色」只是三界中的二界，沒有提到欲界——也就是僅舉例，並未羅列整個系統——，而「有想」等三者又用「想」這一蘊的有無來分別三界中的眾生。換句話說，每個眾生，只要他在生死中，就同時可以從生、界、想三方面歸於某類。這是佛法用不同角度的分析來認清現象的例子，絕不是混合的階層說法。

三、眾生的生死當然是有因有緣的，但有情生「一時因緣不足，暫且變為無情生（闕緣）」——據上下文，此所謂「無情生」是植物——，這種理論是

一個很奇特的新說。尤其從「暫且」一詞來看，這些植物將來又要變成有情生。那麼，一般植物也只要等因緣不闕，就可以成爲有情生嗎？這真是未曾聞法！假定的確如此，植物照理應在生死輪迴團團轉。可惜，本人孤陋寡聞，從未聽過，這些「暫且變爲無情生」的眾生六道中又屬於那一道。

至於「人若化爲八萬四千蚊蟲，則神識寄於何處」，某上師答：「神識也好，蚊蟲也好，它的存在現象無不依賴眾因多緣組合而假有。所有靈識與物質性素，皆充滿虛空、周徧法界，也無不遇緣，才能假現，緣散而致假隱。蚊蟲的無生法性與佛的無生法性平等平等，無二、無別，但佛依於莊嚴、殊勝的因緣而權現，蚊蟲卻依惡劣的因緣而瞬變，卻不可同日而語。故吾人須向佛法無漏最勝因緣而修爲至上。」

某居士本來因看到「譬如一個人身，能化爲八萬四千蚊蟲」，就開始思索：一個人的身體化成那麼多蚊蟲後，他的識究竟到那裏去？是集中在其中一隻蚊子的身上，還是跟著軀體，均分八萬四千分？在聽那奇異的說法後起這類疑問，是很自然、容易引起同感的，但是某上師的答詞雖然洋洋大觀，卻避重就輕，甚至答非所問，多麼令人失望！把它讀完，仍舊不知，一個人的識是否可以變成八萬四千蚊蟲的識。如果可以的話，他無始以來的業力也將在八萬四千蚊蟲的身上各別招感果報嗎？如果不可以的話，那八萬四千（還是七萬三千九百九十九？）蚊蟲的識又從什麼地方冒出來？

這些說法在經、律、論三藏恐怕都沒有根據，不然某上師一定會引文證明。當然，佛法不限於三藏，不過「一個人身能化爲八萬四千蚊蟲」的理論如法嗎？

某上師並沒有提出反駁，理應同意原作說法，可惜，他的解釋仍同《水鏡回天錄》一樣含糊，而二者之間還存在嚴重相互矛盾的地方：某上師答案中，有為的「靈性與物質性素」跟一切眾生平等平等的「無生法性」相對。這個「性」應該指眾生本具的「佛性」，依某上師說，在佛、在蚊蟲，無二、無別，也就是，眾生不管在那種生存狀態，這種性都不增、不減。然而據《水鏡回天錄》引文，「割開」一個人「零零碎碎，再想把靈性重聚一起，就不容易了，……性化靈殘，……本性分散……。」這顯然與某上師講的「無生法性」不同，而佛法上到底有什麼「本性」可以這樣分化呢？這不是跟本性的定義互相違背嗎？我看，除非有人能依三藏正法詳盡證明這些理論，不然我實在不敢把它看作「佛法」。

## 「隨喜」本義

隨喜是很重要的法門，可是一般所謂「隨喜功德」，單指拿出錢來，跟著人家作好事，理解上未免膚淺。其實，看到別人作好事，心裏歡喜、讚歎，毫無嫉妒，就是隨喜了。

## 陳醫師愛說笑！

十月三日，《聯合報》第三版登了「中央社紐約一日專電」一則，報導：「此間一位泌尿科醫生說，豆腐雖富營養，但也不可以吃得過多。陳捷生醫師在一篇演講中說，豆腐裏含有大量鈣質，食用過多，很可能在體內產生沈澱，引起結石。他說，和尚火化後遺留舍利子，就是鈣質積存過多的現象，而和尚則是消耗豆腐最多的人。」

陳醫師在演講中透露出他精闢的研究結果，對我國豆腐事業者及關心舍利子問題的人士，都俱有潛伏的震撼作用。豆腐吃得太多，體內會不會沈澱鈣質，

這種專業的問題我們外行人不敢妄談，然而至於舍利子的來源，未被愚弄之前不妨想一想：釋尊當時在印度是否一天到晚大吃豆腐，茶毘後才有那麼多舍利子？如果是的話，他照理應該是僑居的華人，因為印度人本身既沒有生產豆腐的技術，又沒有消費豆腐的習慣。這真是一件突破性的大發現，說不定也引起考古、人類學者的注意！還是——陳醫師愛說笑呢？

故宮舉辦佛經特展，功德無量  
包括漢藏蒙滿等四種語文版本  
可惜是，展品說明有不少疏忽之處

大約兩個星期前的一天晚上，在公車裏遇到莊吉發先生。莊先生是國內極少數精通滿文的學者之一，待人謙虛、熱心。他知道我在研究佛教的東西，便告訴我，故宮最近辦了一個佛經特展，一些平常難得一見的典藏都展覽出來。我聽了非常高興，也很感謝莊先生的好意，到 蔣公誕辰紀念日，就去看看。

當天不售門票，可以免費參觀。祇見男女、老少大夥兒湧上外雙溪，真是

人山人海！除了漢語種種方言外，偶而還可聽到些洋語或日本話。那麼多人想打開眼界，到中國文化的寶庫去遊覽一下，實在令人感到安慰。所展出的文物也的確值得欣賞。例如莊生先提起的佛經特展，包括了漢、藏、蒙、滿等四種語文的寫本與刻本。其中的漢文資料，寫本方面有元大德三年葉鼎隸書抄本《金剛經》、明宣德七年泥金寫本《普門品》、明正統四年泥金寫本《吉祥喜金剛集論甘露泉》等等，刻本方面有宋元祐六年福州東禪寺刊萬壽大藏本《菩薩瓔珞本業經》、宋紹興九年刊本《楞嚴經》、宋開慶元年太平壽聖寺本《金剛經》等等。再如藏文的《大藏》寫本、蒙文的《全藏序》或內府朱印滿文《華嚴經》，都是極其珍貴的佛教文化遺產。

除三樓的佛典特展外，在二樓還正舉行佛教美術展。部分展品屬於藏密的

法器。其中值得一提的五世達賴喇嘛所用的金剛杵、鈴，因其線條清晰、雅而不華，足以表達佛教著重內涵的精神。同時展出的佛經故事圖——燃燈受記、釋迦降生、給孤布金、楞伽說法——堪稱書畫並茂。至於佛像，該項美術展另一房間所展宋人千手千眼觀音像、宋人文殊童子像及元人融合西藏、中國藝術的佛像，最令人難忘。

總而言之，當天去故宮，真是飽享眼福。不過有一點叫我百思不解，就是展品說明的問題。中文的解釋有時已經有點疏忽，例如原件「楞伽說法」的「迦」寫成「伽」或二樓書畫菁華特展隋成陀羅造觀音菩薩、釋迦牟尼二像原件「亡女阿婁」的「婁」兩次寫成「髮」，有時簡直荒唐，如那幅隋代的釋迦牟尼像，說明開頭居然載有「佛祖穿著袈裟」等字眼。其實不但隋代絕沒有人把釋尊稱

爲「佛祖」，而且在學術的場合也不應該用這種後世愚夫愚婦因搞不清而「發明」的怪名。這些基本的常識，難道故宮的學者、研究員不具備嗎？

中文的說解已有問題，英文的更不用談。例如那兩幅珍貴的隋代佛畫，釋迦牟尼像說明上 *complement* 打成 *compliment*，或許只是打字員的不謹慎與校對者的粗心吧，但把「袈裟」(*monk's robe*) 意譯成 *priest gown*，把觀音像上的「南无」(*nano*) 音譯爲 *Nan Wu*，都是嚴重的概念與常識問題。再看「仁壽三年癸亥十一月」、「大業五年己巳六月」，「十一月」譯爲 *November*，「六月」翻成 *June*，把陽曆的稱呼用在陰曆上，也是件混亂的大怪事。以上所舉，都限於兩幅畫的說明，不妨再引一則佛經展覽說明的笑話：「清文繙譯全藏經蒙文序」英譯 *Manchurian Translation of the Complete Mongolian Buddhist Canon*——

全部蒙文藏經的清文翻譯。唉！即使只有小部分參觀的國內外朋友認真看展品的說明，難道故宮這個高等學術單位不能把文化教育工作做得更好些？

世界顯密佛學會議  
如能提昇論文水準  
成就將可更上層樓

十二月二十七、二十八兩日筆者有幸在佛光山參加世界顯密佛學會議的論文發表與討論活動，感觸良多。但一趕回臺北，又陷入了平日的忙碌，無暇將會議上所見所聞很有系統地寫成一篇文章，只好借《萬行》的一角，先談談給我印象最深刻的幾件事。

首先值得讚歎的是佛光山的組織效率。所有的人員，從普門中學的同學到

工作委員會的負責人，無不為會議的成功盡個人的力量。不管出家師父或在家居士，總是親切的笑容、誠懇的對待，威儀莊嚴、態度謙順，服務周到。所以整個會議過程極其順利，每項活動準時開始，準時結束，一點都不馬虎。這是一件非常可喜的現象，值得佛教界多多參考。至於工作人員的辛勞，大概只有類似工作經驗的人才能體會。我在此向他們大家致謝，默默隨喜他們的功德。

會議上的論文發表，分成中文、英文各兩組，同時在不同的地點進行。一般恭聽論文宣讀的學人恐怕都跟筆者一樣，尙屬凡夫，未能分身。所以許多想聽的論文，因為安排的時間一樣而場所分開，就無法去聽。這不能不說是件很遺憾的事情。二十八日下午的綜合討論會上，錫蘭籍的拉塔那沙拉大法師也就很幽默地說，本會以顯密融合為主題，但在語言融合方面似乎可以更理想些：

他懂得英文，但不知，中文組在討論什麼，同樣，中文組的學者不見得明白英文組的內容。「同時移譯」在今天的國際會議上已經很尋常，下次可否考慮採取這種「同時移譯」的溝通方式。我聽他老人家不僅意見有道理，而且措辭有趣，真是很歡喜。基本上，這次會議的翻譯工作已經算不錯，翻譯人員的素質相當可觀。我想，拉塔那沙拉大法師的意思可能也是，希望透過「同時移譯」，給大家機會聆聽所有的論文。

如果說，論文太多，不得不分組宣讀，我倒主張，應該堅持把握學術水準。當然，人情面面俱到很難，可是我記得，這次會議的論文撰寫體例第一項，就明白規定：「本會議為一學術性之會議，論文寫作範圍應符合本次會議主題——顯密融合與世界文化發展。」到底有幾篇論文真正作到學術性、符合主題這兩

個條件，這就值得坦誠檢討。我深信，假定能夠謹慎淘汰不合乎嚴格學術水準的論文、篇篇都跟這次夏大喀魯帕哈那教授所提的大作一樣精彩的話，就可一舉兩得：一方面論文的數量不會導致分組的必要，二方面學術的水準會提高到世界一流。這是筆者的希望，也是勉勵自己的話。但願佛光山辦這次會議的成就能夠感動國內致力於佛學研究的四眾佛門弟子，在學術的領域中追求最起碼的成績，以盡護法、利生的責任！

瞋心真可怕！

如雹，如火，如斧，如怨。

請聽 佛陀講的幾個譬喻：

我的脾氣從小有點暴躁，遇到一件稍不如意的事，便無明火冒千丈。還好跟佛有緣，接觸三寶之後，慢慢地懂得調劑調劑，獲益不少。因為自己的經驗，所以每每看到別人大發瞋恨時，煩惱不堪，甚且傷害到他人，感觸就特別深，常常想，如何才能避免或者改善這種情形。所以最近在經上讀到四個說明瞋心可怕的生動譬喻，馬上動了一個念頭：「這太好了，不可獨享。應該介紹出來，

希望佛法的良藥能多多化解籠罩人心、充斥社會的戾氣！」於是拿起這枝禿筆來……

世尊在《正法念處經》上略略提到四個比方，說：「善法穀等既成熟已，瞋心如雹，壞善穀等。……瞋心如火，燒一切戒。瞋，則色變，是惡色因。瞋如大斧，能斫法橋。住在心中，如怨入舍。」真有意思！誰不愛漂亮，希望自己長得端正，討人喜歡？可是又有幾個人根除了瞋心？一生氣起來，那種面紅耳赤、睜眼切齒的樣子，活像一個羅剎鬼，不僅眼前難看，且更種下來世醜陋長相的因。這豈不是願望與行為相背互違嗎？所以，除非你想要人家一看到你，就厭惡，不然還是陶冶心情、對治瞋心為妙。

發怒、忿恨、討厭等等瞋心的表現在太危險！你即使勇猛精進、用功修

善法，快到成熟之際，只一不小心，起了瞋恨，那就像秋天田裏的五穀要收割，不料下了一場拳頭大小的冰雹，使金黃色的五穀全部毀掉。真悲慘——非但一年的辛勞泡湯，冬天如何過，也成問題！又好比你修持佛門戒律多日而頗有收獲，不知怎的，卻因心裏一點點燃的瞋恨火焰剎那間燒著了理智，燬滅一切行。這真是太不值得！

而且這個瞋心，我們不能怪到別人頭上。例如說，佛法像一座橋，從無量苦惱的此岸跨過生死大海到涅槃的彼岸。你正在這座橋上安全地邁進，可是忽然卻瘋狂似地拿起一把大斧頭，狠狠地砍斷橋，害得自己又墮落到生死海中，可以怪誰呢？揮瞋心斧，斷送前途，就是再可怕的惡果，也要自己承當。這好比你有一棟寬敞而風景美好的房子，是長年辛苦賺了錢而佈置起來的，裏面珠

寶、名畫，應有盡有，住得舒舒服服。然而不留意，讓死敵溜了進來，藏在屋內，伺機下手。你想，他光偷取錢財，就能滿足嗎？不，他沒把你弄掉，絕不甘心。你看，多危險啊！懷瞋在心和「怨入舍」是一回事。

佛陀講這幾個譬喻，簡單、深刻，相信，我們仔細玩味後，再也不敢低語瞋恨心的恐怖了。可是認識它不過是第一步，還要知道怎樣對治。這一點須靠慈心的培養、慈觀的修習。若能夠下這些功夫，對一切眾生經常懷著哀愍的心情，正如《華嚴經·淨行品》的法門，隨時提起拔苦與樂的念頭，瞋心便不易妄動，不但自己幸福，而且利益其他生靈。

西班牙男童為葉西喇嘛轉世  
目前已在尼泊爾佛寺裏陞座  
他前生的徒弟與蓮社有因緣

據路透社三月十七日發自印度達蘭沙拉的消息指出，一名西班牙籍的兩歲男童在尼泊爾佛寺裏陞座，正式被奉為轉世喇嘛。國內各傳播媒體也都根據這則外電，作了報導。所以教內大德對這件佛教大事，恐怕多半有所聞了。然而卻很少人知道，華嚴蓮社跟這位轉世喇嘛的弟子有了因緣。

這位轉世喇嘛的前世是圖布填葉西喇嘛。民國廿四年，圖布填葉西喇嘛生

於西藏首都拉薩附近的一個小城。童年時，就開始就讀色拉寺的佛學院。色拉寺原來是格魯派三大寺院之一，有五千多位沙彌、比丘常住，專心從事教授、研習佛法的活動。繼承了印度佛教「僧團大學」（如玄奘大師留學的那蘭陀寺）的傳統。然而西藏陷於中共魔掌後，經過長期的破壞及所謂「文化大革命」的瘋狂摧殘，長老輩或中年的喇嘛，徼幸剩下的沒有幾位，目前常住不到三百人，絕大多數是三、四年前才出家的青年沙彌。

葉西喇嘛在色拉寺二十年，受到西藏佛教格魯派的傳統教育，佛學、修持，皆不偏廢。民國四十八年，因中共的壓迫日益殘暴，便經不丹，抵達印度北部，在西藏難民營裏繼續研究佛法，接著以前學過的般若、中觀、因明等，再攻律及阿毘曇，並且二十八歲時受具足戒。那時，由於一位親教上師（去年於瑞士

圓寂的拉布填格西)的介紹，收了圖布填梭巴仁波切為弟子。

民國三十五年生於尼泊爾的梭巴仁波切是一位寧瑪派行者的轉世喇嘛，到西藏求學後，因時局的動亂，不能當地完成教育，只好逃到北印。經過上師的安排，就跟隨葉西喇嘛，成為葉西喇嘛的高足。前年十一月間，由於殊勝因緣，圖布填梭巴仁波切曾經拜訪過蓮社，去年十二月底又有葉西喇嘛的一位美籍比丘尼弟子來社訪問，所以我們讀到葉西喇嘛轉世的消息，有一種特別親切的感覺。

葉西喇嘛教導外國人，早於民國五十四年開始。民國五十六年，一位俄裔美國人就成為他第一個西洋出家弟子。再經過葉西喇嘛跟他弟子兩年孜孜矻矻，至民國五十八年，在加德滿都附近一座名為可盼（Kopan）的小山上創辦

了「尼泊爾大乘寺中心」(Nepal Mahayana Gompa Centre)，建寺的資金多半來自西洋弟子的布施。有常住七十位喇嘛的可盼寺每年都開兩次以上的學佛班，教授佛學與修持法門。歷年吸引許多西方人士，引導他們歸依佛門，研討佛學，實踐佛法，只是因地方條件的關係，每班不得不以二百學員為限。民國六十二年，葉西喇嘛又創辦了「國際大乘研究所」(International Mahayana Institute)，以西洋僧尼為成員。該所在法國跟義大利已建立了兩個寺院，恭請西藏籍的格西來住持、教學，以便提供一種有助於研究、修行的環境給西方僧團。在宏揚佛法方面，國際大乘研究所的數十位僧尼也出了不少力量，最顯著的成就恐怕是倫敦「智慧出版社」(Wisdom Publications)那套不斷增多、印刷、設計都非常精美的英文佛教书籍。

葉西喇嘛另外創辦了「護持大乘法脈聯合會」(Foundation for the Preservation of the Mahayana Tradition)。這個國際性的組織，目的在紹隆佛種、續佛慧命，處處創立佛學院、寺院、閉關道場、佛法中心，並且推動教育、文化、慈濟活動。工作人員多為葉西喇嘛的各國弟子。至於尼泊爾當地的宏法事業，葉西喇嘛在拉烏多 (Lawudo) 蓋了一所 Mount Everest Centre。目前已有八十位來自藏族及當地居民家庭的青年沙彌、比丘在那兒就讀。

葉西喇嘛雖然多年患了慢性心臟病，卻不遺餘力地弘法、利生。民國七十三年三月四日在洛杉磯圓寂，而上個月在可盼寺陞寶座的轉世奧塞希塔 (Osel Hita)，民國七十四年二月十二日生於西班牙葛拉納達市，父母是葉西喇嘛生前西班牙籍的弟子。西藏上師轉世，生到西方家庭，這並不是第一次，不過以

前的例子都屬葛舉派行者，在格魯派，這還算創舉。據美國的報導，奧塞希塔未來的教育將兼顧西藏傳統僧人的訓練及西方的現代教育，已有人布施他將來讀哈佛大學的全部學費。由葉西喇嘛對培養弟子的熱誠來看，這豈不是因果不爽最好的例證嗎？

# 法師—— 《釋氏要覽》雜考之一

在一個佛、道不分、傳統精神文化不受重視的環境當中，一般人提到出家眾，隨口便叫什麼「和尚」、「尼姑」，雖然是不足見怪的事情，但在稍有常識的佛教徒聽起來，卻十分不妥。「和尚」、「尼姑」這兩個語詞——尤其是「和尚」——從它的起源到現在，其語義在某一層面上經過相當的變遷。這些在此無暇詳談，可是有一點，我們必須體會清楚：佛教界既然保存原義，於是與愚夫愚婦的用法懸殊。這是佛教人士應該致力正名以釐清視聽的問題。

目前國內在家人對出家人最常用的中性稱謂無疑是「法師」。「法師」可指

男眾，也可指女眾，不僅方便，且更恭敬。但嚴格地說，「法師」由它語詞的本身，自然免不了語義上的演化。這只要查閱經、論，便能夠瞭解。筆者在此想藉《釋氏要覽》上的資料來介紹一些較早期的觀念。《釋氏要覽》是「講經論賜紫沙門釋道誠」於北宋真宗皇帝時候編纂的，已有將近一千年的歷史。搜集其中的材料是根據編者十年讀藏的筆記，再準《華嚴經》「菩薩有十種知，所謂知諸安立、知諸語言、知諸談議、知諸軌則、知諸稱謂、知諸制令、知其假名、知其無盡、知其寂滅、知一切空」，而分爲二十七篇，合成三卷。

上卷第二篇「稱謂」上，對沙門、比丘、苾芻等四十五種僧眾稱謂，引經據典，加以解釋。其中第十四項，即標出「法師」一語，並列有《雜阿含經》、《十住婆沙論》、《辯中邊論》等三部佛書中關於「法師」的文字。這三段引文

若與原典對照，結果如下：

《雜阿含經》的引文「何名法師？」佛言：「若於色說是生厭、離欲、滅盡、寂靜法者，名法師。若於受、想、行、識說是生厭、離欲、滅盡、寂靜法者，名法師。」（注1）原文見《雜阿含經》卷一經二十六：「有異比丘，來詣佛所，頭面禮足，卻住一面，白佛言：『如世尊所說法師，云何名為法師？』佛告比丘：『善哉，善哉！汝今欲知如來所說法師義耶？』比丘白佛：『唯然，世尊！』佛告比丘：『諦聽，善思！當為汝說。』佛告比丘：『若於色說是生厭、離欲、滅盡、寂靜法者，是名法師。若於受、想、行、識說是生厭、離欲、滅盡、寂靜法者，是名法師。若於色說是生厭、離欲、滅盡、寂靜法者，是名法師。是名如來所說法師。』」（注2）

可見，道誠引經文是用刪減的方式，未必一字不漏地忠於原典。但雖然如

此，至少《雜阿含經》這段文字的意思，尚未受到歪曲：佛陀如果用到「法師」這一詞，便是指一個有關色、受、想、行、識等五蘊宣講生厭、離欲、滅盡、寂靜之法的人。這個人，從經文看來，不一定具備出家人的身分，然而他講的，卻是出世間法，既扼要，又具體，不牽涉到什麼玄奧、難懂的哲理。

《十住毘婆沙論》（《釋氏要覽》省「毘」字）引文「應行四法，名法師：一、廣博多學，能持一切言辭、章句；二、決定善知世間、出世間諸法生滅相；三、得禪定智，於諸經法隨順無諍；四、不增不損，如所說行。」（注3）原文見《十住毘婆沙論》卷七《分別法施品》第十三：「《決定王經》中，讚說法功德，及說法儀式，應常修習行。」釋文中：「若菩薩欲以法施眾生者，應如《決定王大乘經》中稱讚法師功德及說法儀式隨順修學。謂：說法者應行四法。」

何等爲四？一者、廣博多學，能持一切言辭、章句；二者，決定善知世間、出世間諸法生滅相；三者、得禪定慧，於諸經法隨順無諍；四者、不增不損，如所說行。」（注4）

最明顯的不同點，就在道誠把「稱讚法師功德」的「法師」拿來代替「說法者應行四法」的「說法者」。同時，若單讀《釋氏要覽》，便會誤會，這段話出自《十住毘婆沙論》作者的手。實際上，論只不過引用《決定王經》的說法。卷十六上，論文再援引該經，云：「《決定王經》中，佛爲阿難說，阿練若比丘，應住四四法。」（注5）這到底是那一部經，至今不得而知，印順法師也只能將它列入「還沒有查出與漢譯的那一部相同或是沒有傳譯過來」的早期大乘經典內。（注6）

《辯中邊論》引文是所謂「十種法師頌曰」：「謂書寫供養，施他聽披讀，受持正開演，說誦及思修。」（注7）在《釋氏要覽》「法師」項引文中問題最大：《辯中邊論》卷下雖然載有一首頌，文字除了「說誦」作「諷誦」外，與引文全部相同（注8），論卻始終沒提到「十種法師」，反而處處說「十種法行」，如頌前論文：「應知，如是作意正行，由十法行之所攝受。何等名為十種法行？」及頌後「論曰：『於此大乘有十法行：一、書寫；二、供養；三、施他；四、若他誦讀，專心諦聽；五、自披讀；六、受持；七、正爲他開演文義；八、諷誦；九、思惟；十、修習行。十法行獲幾所福？』頌曰：『行十法行者，獲福聚無量。』論曰：『修行如是十種法行，所獲福聚，其量無邊。』」（注9）

「法行」誤作「法師」是道誠抄筆記的疏忽，足以提醒我們，一方面不可

以盲目信任古人引書的精確度，另一方面自己作學問時，也絕不可以馬虎。所以《釋氏要覽》「法師」項的考證，不只讓我們瞭解歷代「法師」觀念的不單純，且更提供些意外的收穫。

### 注 釋

1. 見《大正藏》五四·二一二七·二六〇b二二—二五。
2. 見《大正藏》二·九九·五c一〇—一八。
3. 見《大正藏》五四·二一二七·二六〇b二五—二九。
4. 見《大正藏》二六·一五二一·五三c一一—一九。
5. 見《大正藏》二六·一五二一·一一四a二二—二三。

6. 見《初期大乘佛教之起源與開展》頁三〇。
7. 見《大正藏》五四·二一二七·二六〇b二九—c二。
8. 見《大正藏》三一·一六〇〇·四七四b二二—二三。
9. 見《大正藏》三一·一六〇〇·四七四b二〇—c一。

## 修證

如果要說明，佛教爲什麼十分合乎現代人的科學觀念，「修證」一詞或許最能表達出佛教那種既活潑、又謹慎的實驗精神。釋迦牟尼佛說法或者解答別人疑難的時候，從來沒有勉強對方相信他說的話，更沒有用恐嚇的口氣來奉告說：「你不信我，就會如何如何！」佛陀反而一向勸聽法的人，先要好好地理，看得清清楚楚，他講得合不合理。務必自己發現，他說的話的確有根有據，不悖道理，然後才可以接受。

這種接受經過分析、思辨，是理智的，可是從佛法的立場來看，只算第一

步，因為雖然多少懂一些道理，這只停留在推論、認知的層面上，並沒有親自證悟。所以學佛的過程應該如同科學研究的三個步驟——立論（或者假設）、實驗、證實。在建立理論上的瞭解後，還要「修」，要「證」。這兩項功課完成了，便達到佛法的核心。

「修」平常叫做「修行」或者「信習」，指的是佛教的具體實踐，也就是努力修養、匡正、軌範身、口、意等三方面的活動，給予正確的方向，使身、口、意三業能夠如法，與理相應。「修」的內容包括戒、定、慧三個大課題。至於實用且次第井然的修行方法，在三藏及祖師的著作裏，載有許多法門。

佛教有「修」的功課，所以顯然不同於光在嘴巴上討論的哲學，而行者具備了實際的修行功夫，即能透過般若妙智，直接如實了知，親自「證」實佛法

的真諦。「修」與「證」有著因、果的關係。假如不在人生的實驗室裏腳踏實地地去探索佛法，無論你佛學的造詣多深，還是永遠不會有真正的受用。這好比科學家僅僅假設，卻不去實驗、證明一樣。學佛經過聞、思、修而證理，是非常實際的，不盲目，也不迷信，與現代的科學方法，可以說，不謀而合。

# 無畏施

中國佛教會秘書長了中法師最近呼籲教內緇素善友，若知有人，因某種謊的「連鎖信」，心裏受到威脅，則應慈悲予以無畏。這種無畏施，正如財施、法施一樣，是布施波羅蜜的法門。既在六度範圍內，當然屬於大乘菩薩行。

布施無畏等於給予安全，保護其他眾生的生命或健全的存在，使他免於受害。眾生，無論是人、動物或其餘六道有情，隨時隨地都可能遭遇到毀害的危機。例如對人來說，或者有別人想破壞你——諸如匪徒、流氓、敵人兵士、暴君、暴民之類——，或者有其他眾生，像野獸、毒蛇等等，對你生命、安全產

生危險，或者你受到自然界、水、火、風四大的逼迫，如山崩、火災、颱風、疾病等等。在這種種情況之下，心裏容易恍然懼怕。人是如此，其他眾生也未嘗不同。

學佛的人深刻地體會到，離苦得樂並非自己個人的願望，而為一切有情所追求，因此，都把菩提心，慈悲心的修習當做一個極重要的課題。所以看到眾生怖畏，自然生起佑護之心，設法讓他安全，便屬於大乘行者的學處。如何布施無畏，當然要看情形。一個簡單的動作、幾句關懷、安慰的話，出於慈悲，用以智慧，都會有無比的功德。特別值得注意的是，佛陀曾經告訴他的弟子，若能受持五戒，就隨時布施無畏。這是多麼有意義的！

## 「佛塔的源流與發展」聽講有感

十月三日，國立故宮博物院舉辦了第一百七十一次的學術演講。主講者是美國俄亥俄州立大學藝術史博士、現任故宮書畫處副研究員李玉珉小姐，題目則為「佛塔的源流與發展」。

這場演講，內容精闢，有條有理。再加上豐富的幻燈片資料，可說，聽眾不但能吸收不少新知識，同時也飽享眼福。難怪，散會時頗有皆大歡喜之況。筆者當天有幸聽講。隨喜之餘，卻難免有些意見，在此分類陳述，請教方家：

每一種學問有它專門的術語，而這些特別用語，作學術研究時，便不可以

「有邊讀邊」的方式對待。李博士講的國語很標準，沒有方言、土音的嫌疑，所以把「伽藍」的qié念成jiá，把「偈語」的jì讀作xié，在稍微接觸過佛教的人聽起來，就怪怪的。至於「窣堵波」一詞，誠然不太常見，可是將「窣」念zú是毫無根據的。「窣」在《廣韻》上音蘇骨切，到現在的官話，應該讀sù。實際上，「窣堵」是所謂「二合」的例子。堵當古切，是端母字，音譯tu。在上面的「窣」要省略韻母，只念其聲母s。所以「窣堵」二合，恰成stu音，跟梵語十分吻合。這是唐代以後譯經大德巧妙的手法，豈有人知道。至於「塔婆」是否巴利語的對音，除非有直接的證據，不然的話，因為印度 Prakrit 語言的問題相當複雜，態度無妨謹慎一點。

在佛教教義方面，演講詞有兩點與事實乖戾：第一、依佛教的看法，欲界、

色界、無色界二者都屬於生死輪迴，不只是欲界。第二、五大中的「空」，梵語作 *ākāśa*，指的是虛空，絕非李博士所謂「佛教裏最高的境界」的「空」（梵語 *sūnyatā*）。這都是相當嚴重的誤解。

有關藝術的問題，筆者是外行，不敢多說，只是深深地感到，以 *Ajanta* 第二十六窟的一尊佛像同時為釋迦牟尼佛像、大日如來像及彌勒菩薩像，那真是不可思議的未曾聞法。可惜，筆者未達到事事無礙的境界，對這種理論不得不採取保留的態度。至於用這尊佛像來進一步證明，塔的中心柱在大乘佛教代表了法身，不必說，更難令人信服。當然，我們知道，在兩個小時內把一個大題目講得圓滿，幾乎不可能，所以李博士在種種限制之下能夠讓聽眾有許多收穫，已經是功不唐捐的了。

## 世間眼

佛有如來·應供·正遍知·明行足·善逝·世間解·無上士調御丈夫·天人師·佛·世尊等十號，對一般正信的學佛者而言，即使背不出來，至少也應該聽過。但是佛陀的弟子當時稱呼、讚歎他們的本師，除了十號之外，另外還用若干較少爲人所熟習的稱謂。其中「世間眼」一詞，情況相當特殊，據經、律、論三藏的記載推斷，是專門指世尊入滅時用的。

例如東晉法顯譯《大般涅槃經》卷上說：「於是阿難流淚而言：『天人之師、無上大尊，不久應當入般涅槃。我今云何而不憂惱？』即便拍頭，高聲唱言：

『嗚呼，苦哉！世間眼滅。眾生不久失於慈父！』這是佛陀尚未入滅的例子。再查東晉佛陀跋陀羅、法顯二人共譯的《摩訶僧祇律》卷第三十二：「時尊者大迦葉告尊者目連共行弟子梨婆提長者：『汝至三十三天，呼唎提那比丘來！』世尊已般涅槃。比丘僧集，欲結集法藏。』即受命，往三十三天，白長老：『世尊已般泥洹。比丘僧集，欲結集法藏，故來相呼。』比丘聞已，慘然不悅：『世尊已般泥洹耶？』答言：『爾。』便言：『世尊在閻浮提者，當往。世尊已般泥洹，世間眼滅。』即以神足上昇虛空，入火光三昧，以自闍維。」這是佛陀已經入滅的例子。

以上兩種情形，經上、律上不乏其例。至於論藏，在此引唐玄奘譯《阿毘達磨大毘婆沙論》卷第一百九十二：阿泥律陀言：「我親從佛聞，世尊入第四

靜慮，依不動寂靜定而般涅槃，世間眼滅。」足見，經、律、論三藏提到佛陀入般涅槃，可能就用「世間眼」。

然而「世間眼」這個稱謂是什麼意思？它原文相當於梵語 *Lokacakṣu*，而 *Lokacakṣu* 雖然由 *Loka*（「世間」）與 *cakṣu*（「眼」）組成，結合後卻變成了太陽的別名。因此，說「世間眼滅」，等於說「日沒」。拿太陽來譬喻佛陀，正如北涼曇無讖譯《大般涅槃經》卷第二所謂：「大仙入涅槃，佛日墜於地。」若是由漢文「世間眼」的字面揣摩，就無法掌握住原來的理念。

## 誦經不要求感應

在中國，不少佛教徒喜歡聽感應故事或者看靈感錄。不管念什麼菩薩、持什麼經，一有不可思議的因緣，就把它記下來，流傳於後世。時間久了，修同一法門所獲得的感應多了，便合刊成書。《念佛感應見聞記》、《地藏菩薩靈感近聞錄》、《金剛經持驗錄》等等，都屬於這一類的讀物。

我們不能否認靈感故事的文字往往動人，甚至引人學佛，然而因為談的都是超出日常生活經驗範圍之外，在讀者的心裏便容易產生些不正確的想法，好像是念佛號，持佛經，為的是獲得感應。這實在是種嚴重的誤解。

那麼，就誦經來說，我們的動機應該怎麼樣，才如法呢？《華嚴經·淨行品》上講得很明白：「誦誦經時 當願眾生 順佛所說 總持不忘」。（注1）可知，誦誦經典不是爲了個人，而要發大心。什麼大心？願生死苦海中輪轉不已的無邊有情，都能夠瞭解佛法，並且依照世尊所教過的道理，調伏身、口、意，攝持一切法而不忘記。

這其中有一個關鍵：我們誦經，不可以像機器人，而要明瞭經文的意思。這個觀念，在《出曜經·廣演品》上說得一針見血：「雖誦千章 不義何益 寧解一句 聞可得道」。（注2）即使誦誦數以千計的經卷，但不曉得內容到底在講什麼，那會有什麼收獲呢？不如徹悟一句而證菩提！

學佛在破除迷惑，開發智慧。信佛的人對世尊說的法自然生起無限的尊

重，可是除了恭敬以外，更要追求瞭解。所以誦經時，一方面必須發菩提心，消除自我的執著，一方面必須明白經義，啓發心地的光明。這樣諷誦經典，可以說是福慧雙修的圓滿法門。至於誦經以求感應，則不符世尊本懷。

### 注 釋

1. 見《大正藏》一〇・二七九・七一c二九—七二a一。
2. 見《大正藏》四・二二二・七二四c二—三。

# 學佛一條光明路 莫入歧途轉娑婆

「無常」是佛法中的「四法印」之一，指一切由因緣生起的有為法必然在一個不斷的變化過程中，經歷成、住、滅的階段。佛教也是有為法，換句話說，必有亡軼的一天。這是我們學佛的人不能否認的一個事實。但千萬不能把它歪曲，成爲藉口，想：「既然有滅亡的一天，就勿須管它衰微的跡象。反正現在已經末法時代，吾等業障深重，無能爲力了！」如果抱著這種心態，即使有幸親炙佛陀，仍然是一個蒙昧至極的末法眾生。

今天自由中國的佛教有蓬勃發展的一面，也有怪態百出的一面。前者足以隨喜，而後者無不令人擔憂。舉例來說，元月二十日在士林發行的某佛教雜誌，第一版頭條新聞是轉載自元月一日的《民生報》。開頭便宣稱，南港某寺「日前爲一尊全世界最高的四面佛舉行開光安座典禮，爲臺灣正式引進這種可以求財求名的小乘佛教法門。」唉，這則叫人瞠目吐舌的荒謬新聞透露出多少無知跟無明！

泰國來的東西就是小乘的嗎？很顯然，提出這種說法的人連大乘、小乘的差異都沒有搞清楚，基本佛學的認識尙有待加強，卻已不惜大傳特傳「四面佛法」。而「四面佛」到底是什麼？據《無量喜》雜誌第十九、二十期頁二稱，「是大梵天王的化身，也稱爲總財神」。真令人難以想像：原來只是印度的一個天

神，到了臺灣，竟被皇而堂之封爲「佛」！無非是中國佛神不分民間信仰的最佳寫照，混混沌沌一片，距離佛法何只八萬四千里！尤令人不敢苟同的，即公稱，修習「四面佛法」，可以名利雙收。請問：學佛原來是這麼庸俗的一件事嗎？「四面佛」所以在臺灣如此受歡迎，根本反應出目前社會心理的普遍現象。這種現象的可畏與危害，由大家樂的問題，即可見一斑。

正信的佛教是歸依三寶。歸依佛寶，不再歸依天、魔、外道；歸依法寶，是歸依離欲尊。現在有人提倡求財求名、修天神法，這類活動跟佛法相應與否，對物慾橫流的社會能否起淨化作用，略具辨別能力的人，心裏應該可以明白。

然而崇拜印度神的「佛教」並不是唯一個駭人聽聞的怪現象。最近更有一種無稽絕倫的嬰靈信仰大肆愚弄民眾，使得幕後操縱者順手發大財。何以知

之？以「超度嬰靈」為招牌的「宗教」商不僅能長期作彩色車廂廣告，而且在報紙上也經常可以看到他們拉生意的文字。例如一月三十一日的《工商時報》第九版，全版打扮成「嬰靈作祟專題報導」。這一版的廣告費高達十九萬四千零四十元新臺幣（還不包括稅金）。嬰靈信仰的推銷商能輕易付出這筆鉅款，可見，生意作得還不錯，受騙的人必不在少數。

我們說「受騙」，指的是知見、財物兩方面。《工商時報》那篇「專題報導」，上半年中央有一方塊，眩惑讀者說：「嬰靈供養在佛經中乃確確實實，有跡可尋，絕非憑空捏造，無中生有，茲摘錄《佛說長壽滅罪護諸童子陀羅尼經》若干經節，恭印於後，供諸大德參考。」其實，摘錄的「佛經」經《萬行》雜誌第三十五期（民國七十六年十一月）社論揭發，屬於中國民間流傳的偽經。你

要把它視爲真法寶，那麼目下社會上流通極廣的「善書」或「佛仙聖訓」之類的文字豈不地位相等，應該通通編入大藏經？但是請問：那一位具有正知正見、多聞的佛門弟子肯這樣妄作？

至於財物的問題，桃園某精舍去年秋冬之間印送了一小冊子，題爲《清涼露》，末頁刊了一篇噁心的《嬰喃》。其中說，埔里某處「有間莊嚴的地藏蘭若，一些整日精進修行的法師，在沒有香客的打擾下，整日靜靜的念經、拜佛，好清淨，好清淨。」呼籲墮過胎的父母，立個終生牌位——上品位一萬五千元、中品位一萬元、下品位五千元——以便嬰靈享有師父們的「祭拜」，「常伴暮鼓晨鐘，清燈古佛」，以致「得救」。

其中底細，《慈雲》雜誌第一三七期頁八十照登的一封來函多少曝了光。

據該函可知，埔里某地「蟄居山隅」的法師不只「從未對外立任何『蘭若』或『精舍』之名」，與《嬰喃》文牌位價格表處標明的劃撥帳戶開立人「從不相識」，而且大為上山質詢此事的信眾所干擾。我想，那些散播邪見、欺騙金錢的「超度專家」，到時候看他們如何超度自己。至於學佛的同道，但願大家能夠認識清楚，不盲目改行，開始信仰嬰靈！

贈荷田

菩薩行願

有學五明

不執空

修慧

不憤有

且修福

## 「得法」——敬答臺南某君

二月二十日，臺南某君致函本雜誌社，表示：「喜聞佛法，而一心拜讀貴刊，卻未得法」，祈望我們「賜教」。獲知，眾生歡喜聽聞佛法，總是令人隨喜、讚嘆的，而且有人認為，《萬行》值得一看，對本刊工作同仁來講，也算是勉勵。至於「得法」的問題，很顯然，臺南某君對佛法相當地陌生。一般佛教用語有「得度」、「得戒」、「傳法」、「如法」等等，卻沒有「得法」。所以只有兩種可能：一種是，臺南某君基本的觀念不清楚，或者自創「得法」，或者沿用外道用語；一種是，某君雖然在佛經上看到「得法」二字，卻並不瞭解它的含

義。

如果是第一種情況，但願某君對正法而不是對假裝佛教的邪魔外道有興趣，多看些觀念正確的佛學入門書籍，例如印順法師的《學佛三要》、聖嚴法師的《正信的佛教》、法舫法師的《一個修學佛法的程序》等等，盡力澄清觀念，同時多接觸佛教的善知識。（在臺南有不少弘揚正法的道場與團體，例如湛然寺、妙心寺、臺南佛教弘法會等等。）

如果是第二種情況，就應從經文實際瞭解「得法」的意思。舉例來說，《雜阿含經》卷第四十二經一一五八記載，有個婆羅門，看到太太十分恭敬三寶，頗不以爲然。便跑去佛陀那邊，要跟世尊辯論起來。結果，佛陀給他一個很圓滿的答覆，並且詳細地開示佛法，使得那位婆羅門「即於座上於四聖諦得無礙

等，所謂：苦、集、滅、道。是婆羅門見法、得法、知法、入法、度諸疑惑，不由他度，於正法律得無所畏。」（注1）

在《雜阿含經》所有「得法」的例子——除了上述經一一五八外，尙見於二五三、二六二、二八一、三〇二、五六四、五九二、九一二、九一三、九一六、九六九、九七七、九七九，一三二三等十三經（注2）——都不是單獨出現：最常見（八次）是「見法、得法、知法、入法」，「覺」字兩次代替「知」字，而「見、得、知、起」、「見、得、深、入」、「見、得、覺、知、深入」、「聞、見、得、入、解」各有一例。

值得注意的是，除了五九二、一一五八兩經外，其餘十二經一律說，那些「見法、得法」的人先「得法眼淨」，也就是說，證了四聖果中的初果、二果

或者三果，已經不是凡夫了。《雜阿含》經五九二的同本異譯《別譯雜阿含》經一八六雖然也沒有提到「得法眼淨」，但具體指出：「得須陀洹」（注3），即證了初果。可知，「得法」是說明證得前三聖果（照理講，當是偏重初果）的一種表達方式。

臺南某君雖然「喜聞佛法」、看佛教雜誌，這都是知識的增廣而已，談不上修行，當然離初果甚為遙遠。恭勸某君，果真有意得法，宜迅歸依三寶，嚴守禁戒（最起碼受五戒、遵十善），詳研八正道，廣發菩提心，次第修習戒、定、慧。依佛法言，唯有如此，才能「得法」！敬祝某君勇猛精進，福慧增長！

注 釋

1. 見《大正藏》二·九九·三〇八c二六—二九。
2. 參《大正藏》二·九九·六二b一五—一六、六七a一〇、七八a一五、八六b四、一四八b二六—二七、一五八b六、二二九b二七、二三〇a二五、二三二b九、二五〇a三、二五三a二〇、二五四b一六，三六三b二四。
3. 見《大正藏》二·一〇〇·四四一a一七。

# 菩薩熊

## 《大智度論》引《本生經》一則

曾經有個人到山裏去砍木頭，不小心迷了路。禍不單行，不巧恰又遇上了暴風雨。那個人找了一天的路，眼看著天黑，飢寒交迫，且心裏害怕出沒山裏的毒蛇、猛獸。所以一發現有個石窟，便跑了進去，以躲避自然界的危險。孰料，眼睛剛適應石窟內的昏暗，赫然發現，裏面有隻大熊。那人大吃一驚，立刻逃命要緊，可是大熊居然用人語叫住他，說：「別怕！我這個房子很溫暖。歡迎你在這兒過夜！」人暗忖：「真是奇遇！那裏有熊會講話的？」於是留下

來。

那天的滂沱大雨連續下了七日。人、熊不但相安無事，而且熊還常常拿甘果美水供人享用。過了一週，天晴了，熊帶人出來示路。臨別的時候，熊說：「我造了惡業，有很多怨家。你如果碰上別人問你，就不要告訴他們，你看過我！」人說：「好！」

他走了一段路，遇到一群獵人。獵人問說：「你從那裏來？有沒有看到什麼動物？」人回答：「看到一隻大熊，可是它對我有恩，我不能告訴你們在那裏。」獵人說：「你是人，應該以同類相親。怎麼可憐起一隻熊來呢？」再逼著：「現在不告訴我們路，很容易忘記。那什麼時候再找得到呢？如果帶我們去，分獵物時，將給你多些，好嗎？」結果，人的心變——他率領獵人到熊的

住處。

殺熊後，獵人要給他多分的肉。他伸出手來接時，兩臂卻自然斷掉，墮到地上。獵人訝異地問，他有什麼罪。人後悔不已，說：「那隻熊待我像父親待兒子。今天我卻忘恩負義。罪有應得！」獵人一聽，頗感恐怖，不敢吃熊肉，而拿去供養僧人。當時道場的和尙是位阿羅漢，具有神通，跟其他比丘說：「這是菩薩，當來成佛。不可以吃他的肉！」大家即時蓋起一座塔來，供養熊的屍首。後來國王聽到這件事，就下令，禁止不知恩的人住在國土內。

# 迷惑的學術？

——《中國秘密宗教研究情形的介紹（一）》  
讀後感

寄身在中央圖書館的漢學研究中心七年來出版《漢學研究通訊》季刊，為國內外研究中國文、史、哲的學人作了不少有意義的工作，值得關懷學術、文化之人士衷心感謝、支持與鼓勵。

在上個月出刊的《漢學研究通訊》第七卷，第一期，頁八至十二上發表了宋光宇先生的一篇大作《中國秘密宗教研究情形的介紹（一）——一貫道》，引起

了筆者的興趣，也使得筆者大吃一驚。在此只提一點來說明：

宋先生這篇論文前標明，作者的身分爲「中央研究院史語所助理研究員」，因此，《漢學研究通訊》的讀者按道理會認爲，論文的內容必定符合嚴格的學術標準。孰料，該文頁九出現了這麼幾句話：「一貫道的快速擴張，必然引起跟其他教派間的摩擦。衝突最大的對手就是佛教。……」

令人百思不解的是：一貫道「跟其他教派間的摩擦」中「衝突最大的對手」既然是「佛教」，那麼「佛教」也就是一個「教派」。這倒是莫大的新聞！宋先生研究人類學、能在國內最高的學術機構當助理研究員，難道會不清楚，佛教是一個世界性的宗教？還是宋先生對「教派」一詞下了他獨自專用的新定義？

爲了澄清這個叫人納悶的問題，筆者特地去拜讀宋氏「譯述」的一篇《揭

開白蓮教的神秘面紗》（見上個月出版的《歷史》月刊第二期、頁一三七至一三九）。該文開頭就說：「中國到了十六世紀，出現一種新的宗教派別。這種新教派是從具有悠久歷史傳統的佛教和道教衍生出來。」

這段話至少在一方面讓我們放心：由「宗教派別」與「教派」前後通用的情形來看，宋先生所謂的「教派」，並不違背或者改變這一詞原來的意思——某一宗教裏的支派——，也就是說，「教派」沒有宋氏個人新創的定義。我們對中央研究院有十足的信心，絕不懷疑，該院助理研究員沒有普通的常識。因此，宋先生把「佛教」說成某一宗教裏的教派，令人不僅無法想出，他指的到底是那一個宗教，且更不知，以專家身分在學術期刊上提出這種奇異的言論，居心何在。難道宋先生作學術研究的態度，因為曾經跟一貫道「各支線的重要領導人建立深厚的友誼」（見《漢學研究通訊》宋文頁十），而失去了客觀性？

## 地獄觀

我們歸依了三寶以後，還是要學佛，才能獲得真正的受用。學佛的目的——成佛——並非一蹴而幾。證得佛果，必須一段相當的時間依循正法修學戒、定、慧。這段學佛的修習過程一如修學其他，以打好基礎為要點，也就是說，學佛有些根本的功夫，需要奠定，始能穩當地不斷邁進。這些基本的課程大致可使我們深刻體會到身、口、意三業的因果、生死輪迴的無常恐怖以及人身的可貴，以導引我們學佛動機純正、用功匪懈。

其中有一個觀想地獄的法門，不僅為小乘者所持（小乘對這一法門最詳細

的說明見於《正法念處經》卷第五至卷第十五，且更屬於大乘圓滿法的先修功課，可以說，它是一個通達大、小乘的根本法門。

修地獄觀，即一層一層地觀想各個地獄裏的種種痛苦。例如灼熱地獄當中受苦最輕的一層名爲更生地獄。生到那邊的眾生都是前世相互殘殺者，所以到了更生地獄，業力使然，一見面，便拿取武器，廝殺、行兇起來，乃至慘死殆盡，空中就有個聲音，叫他們復活。待甦醒過來，又開始殺戮。如此循環不已，而且不是短時間：人生的五十年等於四天王的一天。四天王的一年有三百六十天，而四天王的五百年，才相當於更生地獄的一天，換句話說，在更生地獄受一天的苦，長達人間九百萬年，而且那些因殺業墮落的眾生，一世要熬五百更生地獄年，才生到別的地方去！

我們修地獄觀，不是像觀察員似地知道怎麼回事，就可，必須具體地觀想，自己是地獄眾生，親自受苦，直到內心生起清楚的恐懼感。眾生墮落到地獄，不是受無法抗拒的命運支配，亦非神的裁判，而是自己的行為招來的結果。所以修觀的時候能夠領會貪、瞋、癡等煩惱導致的下場，能夠體驗，由於三毒，是將變成怎麼樣的眾生，對往昔所造的各種惡業，你就會萬分慚愧，在佛、菩薩前痛切懺悔。

在修觀的過程中，一層一層地分析、感受，自己講的話、動的念頭、作出來的行為能帶來多麼可怕的後果，便自然發心，不再製造惡因，而且勇猛追求能斷盡煩惱的智慧。即使現在還難以捨棄的執著，透過地獄觀的修習經驗，對眾生可能承受的種種極端的痛苦有所體悟，那種無明的著相，遲早也可以克服

的。

不過地獄觀不只是培養出離心。我們更加要進一步思惟：「地獄裏無量的眾生，都曾當過我父母、夫、妻、至友、師長，給了我數不清的恩惠，而今因為無明，受這種苦楚！」於是油然而生起廣大的悲心，肯定：學佛，為的是救度一切眾生。

由此可見，不管個人的根機偏重聲聞或者菩薩，地獄觀是一個貫串的根本法門，能夠修持，利益甚大。

## 陰蓋

佛教的經典是人類文化的一個大寶庫。我們有幸，活在印刷發達的時代、信仰自由的國度，很容易看到其中的漢譯部分，也就是普通所謂的「大藏經」。可是，條件雖然那麼理想，卻很少有人，真正深入經藏。這個問題當然不單純。一個關鍵是，許多人自己沒有讀過釋典，但人云亦云，盲目地肯定，佛經深奧、艱澀、不好懂，以致在社會上產生一種普遍的偏見，使得不少人心理上對佛教的聖典有了隔閡。這是非常可惜的，也值得喜歡把佛法講得太玄妙的教內人士多多反省。

其實，佛經的語文障礙大部分是可以突破的，例如說，「陰蓋」這個術語，無論丁福保的《佛學大辭典》或者日本學者編的大部頭工具書——望月信亨的《佛教大辭典》、中村元的《佛教語大辭典》、龍谷大學的《佛教大辭典》、法藏館的《總合佛教大辭典》——都沒有收，但是比對同本異譯的佛經，仍然可以找到線索來具體考知它的義界。

據初步的統計，最早並且最常使用「陰蓋」一詞者，乃是中國佛教譯經事業第二期的泰斗、活躍於西晉的敦煌菩薩法護。到了南北朝的梁代以後，尙未發現，有翻譯釋典的大德沿襲。在此就藉著法護譯本與同本異譯的材料來澄清「陰蓋」的含義。

法護用的「陰蓋」，最基本的意思是「障礙」（巴利語跟梵語都作 *avarana*）。

例如《寶女所問經》「若無陰蓋心，知無陰蓋心之所興發」，北涼曇無讖便翻譯成「知無礙心」（注1），法護譯《密迹金剛力士經》「聽法會業，去眾陰蓋，令不自大」，北宋傳梵大師等譯《如來不思議祕密大乘經》翻作「若諸菩薩修聽法行，即能斷除一切障累」（注2），就是用「礙」、「障累」來翻譯相當於「陰蓋」的原文。由《密迹金剛力士經》的例子推斷，法護譯《弘道廣顯三昧經》所謂「思僥聞法，拔棄陰蓋」及「勤行聽法說，陰蓋不能動」（注3）也屬於這種基本概念的情形。

另外，在法護譯《諸佛要集經》上有一位「棄諸陰蓋菩薩」（注4），梵語名為 *sarva-nivarāṇa-viṣkambhin*。*nivarāṇa* 與 *āvaraṇa* 都是由同一個語根衍生的，意思極為相近，所以同樣譯作「陰蓋」，並不奇怪。

如果在「陰蓋」加個「罪」字，原來的語義範圍就縮小了，指的只是「業障」(巴利語 *kammāvaraṇa*，梵語 *karmāvaraṇa*) 而已。例如法護譯《度世品經》「消除一切諸陰蓋罪」，東晉佛馱跋陀羅譯《六十華嚴》作「滅一切業障」，唐實叉難陀譯《八十華嚴》翻成「滅一切障礙業」。(注5) 類似的情形還見於法護譯的《海龍王經》：「入法門者除於宿世陰蓋之罪。已除陰蓋，得至超異。……菩薩有一法，除諸罪蓋……」(注6)

但是「陰蓋」有時候不是泛稱，而具體標明「五蓋」(*pañcāvaraṇāni* 或 *pañcānivarāṇāni*)，即一般所謂貪欲、瞋恚、昏沈、掉舉跟疑。例如法護譯《大哀經》「墮於顛倒，立在陰蓋」，北涼曇無讖譯作「顛倒因緣，增長五蓋」。(注7) 法護譯《賢劫經》上「因其道迹，以次致明，消盡陰蓋——淫、怒、癡冥、

睡眠、調戲」(注8)，也是這種例子。

此外還有一種較為特殊的情形，像法護譯《阿差末菩薩經》：「何謂為慧？其識不處住五陰地，斷諸陰蓋——色、痛、想、行、識。是謂為慧。」(注9)就是把色、痛(後來一般作「受」、想、行、識等「五陰」的「陰」)(巴利語 khandha，梵語 skandha，較晚的漢譯佛經平常翻為「蘊」)同時也譯作「陰蓋」。類似的例子見於法護另外兩種譯本：

第一是《等集眾德三昧經》：「降制眾魔——塵欲魔、陰蓋魔、起滅魔、天魔——官屬」，姚秦鳩摩羅什的同本異譯《集一切福德三昧經》作「除四種魔，所謂陰魔、煩惱魔、死魔、天魔。」(注10)「陰蓋魔」及「陰魔」都相當於「蘊魔」(巴利語 khandhamāra，梵語作 skandhamāra)。

第二是《漸備一切智德經》：「漂生死流，陰蓋所著，爲之動轉。……有爲生死所見漂流，不捨陰蓋」，《六十華嚴》譯成「流轉生死，於五陰歸處，不能動發，……生死水漂，不能得返，歸五陰舍，不能捨離」，《八十華嚴》作「生死流轉，於諸蘊宅，不能動出，……隨生死流，不能還返，於諸蘊宅，不求出離」，唐尸羅達摩譯《十地經》則翻爲「隨生死流之所漂轉，從蘊執藏不勝進者，……隨生死流，不能還返，不能棄捨諸蘊執藏」。（注11）在此所謂「陰蓋所著」、「五陰歸處」、「歸五陰舍」、「諸蘊宅」、「（諸）蘊執藏」，都是 *skandhālaya* 的譯語。可見，「陰蓋」除譯單字 *khandha* / *skandha* 外，又用來翻譯復合名詞 *khandhamāra* / *skandhamāra* 及 *skandhālaya* 中的 *khandha* / *skandha*。

在此最後要提的是法護譯本《四自侵經》上兩句話：「無陰蓋者，謂之泥

洄。其泥洄者，亦無五陰、日、月、星辰、風、寒、明、暝，不虛，不實……。」（注12）這裏「無陰蓋」的「陰蓋」到底指那一種陰蓋呢？由「亦無五陰」來判斷，不是 *khandha / skandha*，換句話說，應該是「障礙」的陰蓋（*āvaraṇa*）。因此，《四自侵經》所謂「無陰蓋」，原文可能相當於梵語 *nirāvaraṇa*。「泥洄」的原文一般相當於巴利語 *nibbāna*、梵語 *nirvāna*，音很接近 *nirāvaraṇa*。可知，「無陰蓋者，謂之泥洄」，本來是印度佛教注疏裏常見的「聲訓」例。

透過同本異譯的考察，對「陰蓋」這個未收入佛學辭典的漢譯佛經術語，可以獲得確切的認識。值得注意的是，西晉譯經大師法護用它來翻譯兩個原文不同源、語義各異的語詞——「障礙」（*āvaraṇa~nivarāṇa*）跟「蘊」（*khandha / skandha*）。

注 釋

1. 分別見《大正藏》一三·三九九·四六五b二三—二四、三九七·三五c一一。
2. 分別見《大正藏》一一·三一〇·四三a一七—一八、三一二·七〇五b一四—一五。
3. 見《大正藏》一五·六三五·四九九a一—二、四九九b二八。
4. 見《大正藏》一七·八一〇·七六七c一等多處。
5. 分別見《大正藏》一〇·二九二·六二四c二四—二五、九·二七八·六三七c一二、一〇·二七九·二八四c一二—一三。
6. 見《大正藏》一五·五九八·一四七c二八—一四八a一。

7. 分別見《大正藏》一三·三九八·四三三c二六、三九七·一八c二一。
8. 見《大正藏》一四·四二五·四二c九一一〇。
9. 見《大正藏》一三·四〇三·六〇四a一九一二一。
10. 分別見《大正藏》一二·三八一·九七八c二七一二八、三八二·九九五c五—六。
11. 分別見於《大正藏》一〇·二八五·四七三c八—九、一六一—一七、九·二七八·五五六a一〇—一一、一七一—一八、一〇·二七九·一九一c一七—一八、二四—二五、二八七·五五〇b二—十二、二八—二九。
12. 見《大正藏》一七·七三六·五三九a二—四。

## 慧日比丘

有人說，唐朝是中國佛教的黃金時代，而大體上當時的佛教的確也顯出了光輝、燦爛的一面。探索其中因素，必須認識清楚，唐代的文化生活是國際性的——往西，與中亞、印度諸國的來往極其頻繁；向東，則由朝鮮、日本來華的知識分子為數不少。在這種文化交流中，佛教扮演著很重要的角色。

當時的盛況，凸顯在一般民間印象裏的，只有「唐三藏」。其實不僅是玄奘到印度取經，例如義淨也是一位很有成就、居留海外長達二十五載的高僧。他在武則天證聖元年（西元六九六年）返回中國以後，譯出許多經、律、論的

聖典。有位法號為慧日的青年比丘，深為義淨的榜樣感動，發心要跟他一樣遨遊西域。

據《宋高僧傳》記述，慧日籍屬山東，很小就出家。當義淨回到河洛的時候，他才十七歲。等受完具足戒——依律制，受比丘或比丘尼的具足戒，要滿二十歲——，義淨的弘法、譯經事業就已經到了巔峰。慧日十分仰慕義淨遊學印度的精神，遂下定決心。終於在二十三歲那一年（西元七〇二年）登船渡海。路程遙遠，三年以後始抵達印度。

無論是路經南海小國或踏臨印度本土的眾多國家，慧日一方面朝山，遍訪佛教的聖地外，另一方面蒐集梵語聖典，準備攜返中國，同時也禮見善知識來激勵道業，充實佛學知識、解決修行疑難。這種參訪的生涯，慧日度過十三個

年頭。到了三十六歲，心裏感覺到，多年的見聞，獲益良多。如果只是一個人獨享受用，未免太自私。應該利益眾人，才是行菩薩道！因此，就起了返鄉的念頭，伶仃啓程。

歸途，慧日捨海，而取道自西北印度穿越中亞的路線。未料，經北印、西北印的高山區，又花了四年的時光，嘗盡艱險、困頓。這種體驗讓慧日法師深刻地領會世間的苦，成爲他出離心的增上緣。因此，這一路上到處請教精通三藏的印度師父，那一個地方才有樂無苦，那種法門可以很快地見佛。那些學者都讚歎淨土，說，是一生路：這一世的報身完了，一定會往生西方極樂世界，可以看到、奉事阿彌陀佛。

這個答案給慧日很大的啓示。他步行到西北印度的健馱羅國時，獲悉，王

城東北一座大山裏有觀音像；有人在那兒虔誠祈求，菩薩多會現身。於是慧日發大勇猛心，在山上禮拜，並且斷食，誓言，菩薩未現身之前，縱然身死，也不罷休。就這樣拜到第七天夜間，觀音果然空中現紫色相，坐在寶蓮華上，把右手伸出來，摩摩慧日的頭頂，說：「你想弘法、自利、利他，西方淨土的法門最適合。你好好勸人念佛、誦經，把功德迴向往生。到了極樂世界以後，就可以見佛，見我，獲大利益。你要知道，淨土這個法門非常殊勝！」說完，菩薩忽然不見。那時慧日已經斷食七天，身體有些虛弱。可是聽到菩薩的開示，馬上恢復體力，第二天便繼續跨越雪嶺東歸。

慧日滯留國外十八年。至開元七年（西元七一九年）返抵長安時，已經四十歲。獨自一人帶回來的佛像、佛經，全部奉呈玄宗皇帝。皇帝很欣賞他，賜

號「慈愍三藏」。慧日與玄奘、義淨不同的地方是，他沒有從事翻譯釋典的工作。他只是專心一意地勤修淨業，也寫了一本《往生淨土集》。天寶七年（西元七四八年），以世壽六十九，捨報往生。

## 有關初期大乘菩薩比丘的證據

印順導師論初期大乘戒學時，批評「出家菩薩不是比丘」的說法，「是希望大乘初期，與傳統的比丘無關」。其據吳支謙譯《老女人經》、《七女經》上「菩薩比丘」一詞推斷，「出家菩薩是稱爲比丘」，並依後漢安玄譯《法鏡經》肯定，「出家菩薩也是住在比丘中的」。(注1)

不過導師所依據的經典，實只有《法鏡經》的證據可以成立，而該經又不僅說，出家菩薩住在比丘中。由「入廟者當以觀視一切除饑之眾所施行……何爲開士奉藏者……何爲開士道者」看(注2)，那些菩薩(開士)確是比丘(除

鐘)。至於《老女人經》，序分既然分別列出「八百比丘、菩薩萬人」，流通分所謂「諸菩薩、比丘僧」不應該合併簡稱「菩薩比丘」。(注3)《七女經》同樣地先提到「與千羅漢俱，菩薩有五百人」，後來又說，「五百比丘得羅漢道」，所以「菩薩、比丘僧、優婆塞、優婆夷」，照理也要分開。(注4)質言之，支謙這兩個譯本不能當作「菩薩比丘」的證據。

### 注 釋

1. 參《初期大乘佛教之起源與開展》頁一一九二。
2. 見《大正藏》一二·三二二·一九a二七—b二。
3. 見《大正藏》一四·五五九·九一一c二—九一二b一一。
4. 見《大正藏》一四·五五六·九〇七c二、九〇九b二四—二六。

## 維護佛教尊嚴，痛斥陰險騙徒！

在臺灣寶島的民主社會裏，人人可以盡其所能，發揮本事，原本是好現象，然而有些人，利慾熏心，企圖不良。雖然能夠滿足他們低級的私慾，卻為整個社會與文化帶來許多害處。

舉例來說，五月間國內流通極廣的日報曾多天登了整版的「揭開神秘的密宗專輯」廣告。從「密宗是佛教中獨樹一格的教派」等文句可以知道，在此展開騙局的人物的確是冒用佛教的名義來散播邪見、詐財騙錢。他們不只是對佛教一竅不通，胡言：「顯、密是佛教中一體兩面的宗派，顯宗在於個人修為，

密宗則是以大眾的修爲做主體，因爲利用咒語與符錄，可以招財、守運、改運，對宗教本身的認識也淺膚到極點，毫無羞耻地宣稱：「我們大家均知翻遍各大宗教，千萬卷的經典，其內容均是在勸導世人必須『努力行善，積修陰德，莫行惡事，以免淪入地獄輪迴中』等教義，而絕少提到最實際的問題，如何爲世人消除業障、解決煩惱、改變運途、創造財富。」真是可笑，可悲！

這些編造出「飛雲大師、上智大師、三元上師、天運大師」等「國內密宗五大名師」的招財分子，在廣告上除了明言是佛教外，還用些悉曇文字及佛像來混淆視聽（其中以西藏式的彌勒菩薩像爲「密宗布袋和尚招財神」令人啼笑皆非）。同時把「萬般皆是命，半點不由人」說成「歷史真理」，並且發表「命的好壞對您一生的影響佔了百分之四十，而後天的風水厝宅佔有百分之十五，

姓名佔有百分之五，祖先遺德佔有百分之二十，環境、奮鬥則佔了百分之二十」之類的言論。講得客氣，與佛法都絲毫不契合。

爲什麼有人搞這種庸俗的名堂來破壞宗教呢？廣告上「創造財富是每個人夢寐以求的」一句，堪稱這些企業人物心態的寫照。爲了自己能夠發財，不惜狂言謬論，甚至拿了著作版權——那是沒有什麼了不起的事——，便措辭顛倒地揚言：「獲內政部肯定發給唯一密宗著作權證」，以博取大眾的信任！其作法之狡狴足以蒙蔽愚夫愚婦。個人因思及，對社會良心需要交代，又須盡學術文化工作與衛教護法的責任，不得不呼籲大家，把商業騙子的宗教面具撕下來！

# 三歸 五戒 慈心 厭離

佛陀說法，並非全是教導他的出家弟子，往往也開示在家白衣，以便符合不同根機與生活方式，使得人人都可以踏上解脫道。有一次，他跟富有的大施主給孤獨長者提到，過去久遠以前，他曾做過大婆羅門。當時布施的財富——金銀、珠寶、象、馬等——不計凡幾。可是這些布施的功德不如供養一位聖者，而且供養聖者，即使是阿羅漢、辟支佛或正等正覺的世尊，又不如歸依三寶、守持五戒、慈念眾生、厭離世間。其中以厭離爲最。

這番開示並不是說，我們不應該布施，或者供養賢聖僧，是沒有功德的。

相反地，佛陀都肯定地表示，這種行爲將有好的果報。但是衡量輕重之下，慈悲的本師不得不提醒在家弟子，除了布施之外，還有不少其他的功課，做起來，更見收獲。

其中第一項目是，盡形壽歸命佛、法、僧三尊。它的意思不是說，一個人參加一次的歸依儀式，成爲正式的佛教徒，就夠了。我們歸依之後，應該天天憶念三寶的功德，誦念歸依，對佛、法、僧生起堅固的信心，避免一切於三寶不恭敬的行爲。

佛陀像大醫王，告訴我們治療苦痛最好的藥（法）。僧又好比有經驗的護士，協助我們，按照大夫的吩咐去作。可是醫藥再好，病人不服的話，仍然罔效。因此，嚴守五戒的功德又比單獨歸依爲大。

學佛的道路可分戒、定、慧三大段。戒即定跟慧的基礎。沒有戒的根底，修定很容易出紕漏，最起碼終究生不出智慧來。所以對在家人來說，要自利、利他地學佛，非十分謹慎地堅守五戒不可。一方面當然需明白五戒的內容，另一方面也不要忘記守戒的精神；消極地不作惡業（例如不殺生），積極地作善業（例如護生）。要知道，因為自己守戒，可以給予眾生無畏。

如果能更進一步地體會，所有眾生跟我一樣，追求安樂，卻偏偏受苦無量，就會激發菩提心，以平等的眼光慈念十方一切有情，曾經為我父母、師長、善友、恩人。於是生起願心，決定，為這些無邊無數的眾生力求解脫。這是大乘菩薩的心胸與作為，所以世尊說，功德比起三歸、五戒尤勝。

然而真要成佛道，須再加上兩個要素：厭離心與空觀。我們必須看清楚，

在因緣和合的世間上，沒有一樣永恆不變，讓你真正滿足的事物。所以我們觀察它，應該視之如糞，極不可樂，發起強烈的厭離心。這不是「消極」，更談不上「逃避現實」，卻意味著，認清世間法的不圓滿，追求出世間法的自在解脫境界。

學佛，不論是在家或採取出家的生活方式，必發菩提心，厭離心，配合對「空」的正確瞭解，才能有所成就。因此，佛陀為給孤獨長者開示，方便顯示了其殊勝的功德。

# 法施

從實踐來說，所謂大乘，就是修菩提心，行菩薩行。菩薩萬行，用六度可以約略概括，而六度以布施爲首。衆所周知，布施波羅蜜分財、法及無畏三種。財施易懂，爲善男信女最樂意廣修。但法施，多以爲，印佛書，即可。其實不然。信衆不諳於法施，便難作到真正「利他」，既不能饒益衆生，又無法圓滿己行。所以在此淺述法施要點如左：

所施之法必是正法，契合法印，亦即施法之人必備某程度的正知正見，否則如瞎子引盲人而已。可見，施法以解法爲條件。信而不解，非學佛之道。

施法的動機不可在求名、財等世俗利益，要純然出於大悲心，為救眾生無量苦。可知，施法也以修心為條件。信而不修，非學佛之道。

法不可以隨便施，以免對方起反感、生輕慢，自己徒犯綺語。所以辨機又為施法條件：人必渴望聞法，並恭敬法及施者，才適宜施法。辨機仗慧。可知，施法需悲智雙運。

施法前當清淨心意，施法時要保持威儀。內外相應，感動方真。綜論，修「法施」一法，必備足戒、定、慧三。勤習三學，乃學佛者本分。茲略就法施透視，以資共勉。

## 《長壽經》的真偽

據筆者所涉獵，迄至今年四、五月，國內才有若干佛教刊物，對「嬰靈」的問題連續表明立場：開始是《普賢》雜誌第三期（四月一日出版）第一八至二四頁的「嬰靈問題探討專輯」；接著有《慈濟道侶》半月刊第四十期（四月十六日出刊）第一版就《普賢》雜誌內容，刊登《歪曲佛法，圖利自己，嬰靈祭祀，一派妖言》的報導；《普賢》雜誌第一〇四期（五月一日出版）第八五頁《嬰靈祭拜今蔚然成風，佛教界長老紛表意見》一文，內容也見於《普賢》雜誌；《人生》月刊第五七期（五月十五日出版）第四版，便載有聖嚴法師講

的《嬰靈作祟之說有根據嗎？》一篇。連一般社會人士辦的《中國時報》，在五月六日的第二二版也參考《普賢》雜誌，寫了《都是嬰靈惹的禍？》一文。

激烈聲討之下，那些鼓吹嬰靈信仰的騙徒作困獸之戰，五月中旬在報上登了極其無稽的廣告。針對它荒謬的內容，慈悲居士於五月二十六日撰成《遙控嬰靈的魔手》一文，是在七月一日出版的《慈恩》月刊第三十三期，第五，六二版發表的。筆者對慈悲居士衛教護法精神十分欽佩、讚歎，不過居士推論的過程當中，有一點，筆者不敢苟同。慈悲居士大作說：

「首先，讓我們先來檢證《長壽經》的真偽。這部經典被收錄在《續藏經》的第一百五十冊的第三百七十一頁，除開經題與譯者不計，全部經文共計八四四二字，是釋迦牟尼佛所說的，譯者為佛陀波利。根據《中國佛學人名大辭典》

（臺北市方舟出版社六十三年版）第一〇一一條載：佛陀波利乃罽賓國人，於唐高宗時由天竺來禮文殊，共順貞等譯出《佛頂尊勝陀羅尼經》一種，以儀鳳元年入五臺山，不測所終。又據該辭典附件四《華梵翻譯人名對音表》所載：佛陀波利，華譯覺護。佛陀波利確有其人，應無疑義。唯臺東佛教普賢行願會出版的四月號《普賢》雜誌第廿頁中，作者張珣因大藏經未曾收錄而誤以為佛陀波利未曾譯過此經，也許張先生手邊未有《續藏經》也說不定，我們當不致怪他才是。」慈悲居士認為，這樣「經典、譯者都有了根據。」（注1）

筆者尙未有緣與張珣認識，不知，其推斷該經屬偽的證據為何，也無法替他辯白。可是因《長壽經》的真偽問題是嬰靈公案的關鍵，更進一步牽涉到中國佛教嚴重庸俗化的問題，我就不能保持沈默。早在去年十一月，本刊第三十

五期社論《消弭「嬰靈」歪風！》曾指出該「經」的可疑，今年二月分，第三十八期，第三版，拙文《學佛一條光明路，莫入歧途轉娑婆》也強調同樣的看法。

當時社論上說，所謂《佛說長壽滅罪護諸童子陀羅尼經》，「這個小冊子從未收入我國佛教藏經，標出來的『譯者』佛陀波利，依歷代藏經目錄，並沒有譯過這本書。」這是事實。佛陀波利的名字最初見於漢文藏經目錄，是在明佺等編纂的《大同刊定眾經目錄》卷第四上。依這部西元六九五成書的目錄，佛陀波利於唐高宗永淳二年（西元六八三年）譯了一卷《佛頂尊勝陀羅尼經》。（注2）之後，中國的佛藏目錄，無論智昇的《續古今譯經圖紀》、《開元譯教錄》或圓照的《貞元新定釋教目錄》，都只載佛陀波利那麼一種譯本，絕無《佛

說長壽滅罪護諸童子陀羅經》的迹象。更何況於西元七三〇年編成的《開元釋教錄》對佛陀波利在華的情形有詳細的敘述，說：

「沙門佛陀波利，唐言覺護，北印度罽賓國人。忘身徇道，遍觀靈跡。聞文殊師利在清涼山，遠涉流沙，躬來禮謁。以天皇儀鳳元年丙子（注3），杖錫五臺，虔誠禮拜。悲泣雨淚，望覩聖容。倏焉見一老翁從山中出來，作婆羅門語，謂波利曰：『師精誠懇惻。何所求耶？』波利答曰：『聞文殊大士隱跡此山。從印度來，欲求瞻禮。』翁曰：『師從彼國將《佛頂尊勝陀羅尼經》來不？此土眾生多造諸罪，出家之輩亦多所犯。佛頂神咒，除罪祕方。若不將經，徒來何益？縱見文殊，何必能識？師可還西國，取彼經來，流傳此土，即是遍奉眾聖，廣利群生，拯濟幽冥，報諸佛恩也！師取經來此，弟子當示師文殊師利

菩薩所在。』波利聞此語已，不勝喜躍。遂裁抑悲淚，向山更禮。舉頭之頃，忽不見老人。波利驚愕，倍增虔誠。遂返歸本國，取得經來。

既達帝城，便求進見。有司具狀聞奏。天皇賞其精誠，崇斯祕典，遂詔鴻臚寺典客令杜行顛及日照三藏，於內共譯。譯訖，餽絹三十匹，經留在內。波利因乃垂泣奏曰：『委棄身命，志在利人。請布流行，是所誠望。』帝愍其專至，遂留所譯之經，還其梵本，任將流布。波利得經，不勝喜躍。將向西明寺，訪得善梵語僧順貞，奏共翻譯。帝允其請，遂對諸大德、共貞翻出，名《佛頂尊勝陀羅尼》。與前杜令所翻之者，咒韻、經文大同小異。波利所願已畢，持經梵本，入於五臺。于今不出，莫知所之。比諸眾譯，此最弘布。」（注4）

據此，佛陀波利受「老翁」吩咐、帶至中土的《佛頂尊勝陀羅尼》經過兩

次翻譯。流傳開來後，「波利所願已畢」，隱入五臺，始終沒有看到他譯出《長壽經》的記載。或許有人，不管史料，堅持猜測，佛陀波利入五臺山後，可能繼續翻譯，出了《長壽經》。那麼，果真如此的話，為什麼敦煌卷子或其他中國唐宋寫本當中，從未聽說，有該《長壽經》？為什麼北宋以降，直至清朝的《龍藏》，所有的漢文佛藏刻本——包括《高麗藏》在內——，從未收入那麼一本《長壽經》？唐宋中國佛教各宗祖師、大德，在他們豐碩的著作裏，為什麼從不引用它呢？答案實在很簡單：因為它根本不是唐朝的作品！筆者從不否認，該書見於《卍續藏經》，但請問：近代日本人將之編入《續藏》，能證明它出自佛陀波利的手嗎？這樣推論，不只抹煞了中國所有史料與文獻的意義與價值，同時也犯了學術考證最忌諱的毛病之一：不顧第一手資料！那是非常要不

得的作法。

所謂《佛說長壽滅罪護諸童子陀羅尼經》不僅非為唐朝佛陀波利所譯，而且也沒有印度、中亞的原典或者藏文的譯本，實在萬分可疑。從思想看，其宗旨在求長壽，跟中國人追求長生不老的傳統心態無不契合。書中許多說法，例如：「世間有五種，懺悔難滅。何等為五？一者、殺父，二者、殺母，三者、殺胎，四者、出佛身血，五者、破和合僧。」與正統的佛典不符，所以當時本刊社論說，「其內容乖戾荒誕，甚多不合佛法，顯然為中國民間信仰之產品，而大膽飾以『佛說』的幌子」。筆者一向主張，以學術護法。站在學佛的立場，站在學術的立場，我們都必須面對事實。我們沒有必要替《長壽》偽經講話。第五四期的《人生》月刊第三版《善書與佛書》一文說得好：「佛教徒當讀佛

書而不宜宣傳善書。因為善書中的優點，佛法中已經有了，善書則僅落於民間信仰的層面。我們歡迎看了善書的人，進一步來看佛書，卻沒有必要降低層次去宣傳善書。」

注 釋

1. 見《慈恩》月刊第三十三期，第五版。
2. 參《大正藏》五五·二一五三·三九六c一七一八。對譯經年代，智昇提出異議，參《大正藏》五五·二一五四·五六五b五—八。
3. 即西元六七六年。
4. 見《大正藏》五五·二一五四·五六五a七—b五。又參《大正藏》五五·二一五二·三六九a七—b四。

## 辯與不辯

人與人之間溝通的方式雖多，基本上是依賴語言。人類能夠利用語言（或者根據語言所發展出來的文字）來表達意念與思想，是任何動物無法作到的，可以說，是人之所以為人的一個標幟。然而由於有情的無量煩惱，語言這個工具卻往往變成自害、害他的利器。因此，佛陀教導弟子，也很清楚地指出，在運用語文方面，那些行為不善，必然招來痛苦，那些行為好，一定導致快樂。

一般學佛者當然知道五戒裏面的「不安語」戒或者十善中四條跟口業有關的項目，可是恐怕較少聽說，佛陀也曾談到，什麼人才適合做為我們講話的對

象。在《增支尼柯耶》某部經上，世尊提供了四組標準，讓我們明白，什麼情況之下值得跟對方討論。

第一組是說，你問的問題需要對方(一)簡單、明瞭地答覆，或者(二)鋪敘說明地答覆，或者(三)反問，或者(四)不理睬，而對方卻不(一)直截了當地回答、(二)詳細解說、(三)反問，或者(四)沈默。遇到這四種不同情形當中的一種，便知道，不適合跟對方討論。

所提四種問題的性質，可以由經注的例句曉得，即(一)「眼根是不是無常？」「是。」(二)「那麼，無常的就是眼根嗎？」「不只是眼根，而且是耳根等等。」(三)「那麼，眼根跟耳根一樣嗎？」「你的問題是指的視力還是無常？」(如果前者，答案否定；後者的話，答案肯定。)(四)「身、心為一嗎？」這類形

而上的問題，佛陀一概不答覆。

第二組是說，如果你向對方提出問題，而對方(一)不爲自己的看法辯白，或者(二)不按照他原來的意思講話（譬如你問了以後，他先清清嗓子，準備回答時，你趁機先說：「你大概會如何如何講吧！」雖然猜對了，對方卻不承認，硬說：「我並不想這樣講！」），或者(三)不堅持他正確的看法（例如說，你讚歎他的話，使得他因懷疑你的動機或者因堅持反對，便放棄原來正確的論點。），或者(四)不遵守辯論的原則，這些反應都告訴你，跟對方談下去，毫無用處。

依第三組標準，一個東拉西扯、根本不針對問題的人、一個涉及不關緊要的人或者一個顯出憤怒、瞋恨、厭惡的人，也都不值得與之討論。第四組是說，對方(一)想把話題轉開，或者(二)嚴勵批評得你體無完膚，或者(三)刻意講你幼稚、

可笑，或者(四)只能抓住你一時的把柄，卻不對真正的問題討論，碰到這些情形，就沒有辦法進行認真、有意義的談話。

佛陀提出這四組標準，都非常具體，充分表顯出，學佛、弘法，乃至一般世俗談話，必備思辨能力，且要懂得邏輯、辨別時機，以免造作無量不善口業。

## 莫造燒燃業

一切有情——不僅僅是人，也包括動物以及其餘生存狀態的含識在內——心理上都有一個共同點，就是希望一方面可以享受快樂，另一方面可以避免痛苦。我們只要靜下心來好好地分析一下個人行爲的動機，便可以發現自己也不是例外。問題在於希望如何如何是一回事，而所作所爲又是一回事。這句話怎麼講呢？由於因果的原理，業（就是我們運身轉體、說話寫字、起心動念的種種身、口、意活動）及其結果，其間自然有規則的關係存在：善業導致善報，惡業帶來惡報。因此，我們固然渴求快樂，但是一舉一動都根源於貪、瞋、癡

的話，所造的實際上不過是苦因罷了。那是很划不來的作法。

據《雜阿含》，有一次，佛陀跟他的比丘弟子說，有燒燃、不燒燃兩種法，值得我們以客觀的眼光冷靜、詳細地思惟一番。所謂「燒燃法」，就是我們用身、口、意來作壞事，不作好事，到後來，若生重病，痛苦、困疲地躺在牀上，備受種種苦楚，當下以前所犯的惡業、一切對不起別人或對不起自己的過去事，好比午後太陽慢慢西下，高山的影子逐漸覆蓋地面一般，統統都湧現在腦海裏。那一臨終的時刻被無邊黑業籠罩，內心不由得生起後悔的念頭。可是，儘管呵責自己的不是，在行將墮落惡道的當兒，憶念過去，恐懼未來，心上只生燒燃，亂雜一團。如此命終時不能存一念善心，轉世的結果可想而知。

《雜阿含》的這種燒燃法（注1），《中阿含·癡慧地經》則說，是屬於愚

癡人身心於現法中受的憂苦（注2）。它為什麼以「燒燃」命名呢？我們當然可以把「燒燃」視為心情焦急的形容語，可是《癡慧地經》的同本異譯《泥犁經》記載，那為非作歹的人病中會看到地獄裏的火釜內有人被燒、被煮。（注3）他自己又很清楚，因為本來喜歡犯十惡——殺生，偷盜，犯他婦女，欺人，兩舌，惡口，妄言，嫉妒，慳貪，又不信佛、法，且不相信所作因緣有殃福，不信有來生（注4）——，「已種燒燃業」（注5），將必墮落。由此可知，佛陀這邊說的「法」是因為跟熱地獄有關，而稱作「燒燃法」。（注6）

至於「不燒燃法」，那就是身、口、意成就善業，受持淨戒，修真實法。所謂「真實法」，《雜阿含》雖有兩種說法，但互不矛盾，觀念一致。《雜阿含》的兩部經上，「真實法」跟「惡法」相對。惡法是「殺生、不與取、邪淫、妄

語、兩舌、惡口、綺語、貪、恚、邪見」(注7)，足見真實法等於十善。另一部經則說，「有善男子、善女人……成就真實法，盡形壽不殺生，不偷盜，不邪淫，不妄語，不飲酒」(注8)，實言之，以五戒為真實法。無論是十善或者五戒，能清淨修持，臨終即使患重病，身體苦不堪言，心裏卻會想起以往所作無非白業，因此頗感安慰，對往生善趣，自信也強。於是意念不會受悔恨、恐惶的擾亂，往生那一剎那，容易自然起善念，可以說，活得有意義，死便能安詳。

燒燃、不燒燃不是空洞的學說理論，而涉及生死的問題，是不好玩的。我們無妨聽佛陀的忠告，好好思惟它一下。假定我們追求的「快樂」不囿於暫時的感官滿足，而以實際解脫眾苦為目的，那就得造相等的因，也就是，必須依

佛法的次第修習。也許這一輩子可能還作不到圓滿的成就，可是至少要對佛、法、賢聖僧有信心，接受緣起原理及六道輪迴的觀念，然後「諸惡莫作，眾善奉行」。這樣最起碼不致於「種燒燃業」，對下世能有一點把握。以讀者諸君共勉之。

### 注 釋

1. 參《大正藏》二·九九·三四一a八—十六。
2. 參《大正藏》一·二六·七五九c六—七。
3. 參《大正藏》一·八六·九〇七a十五—十六。
4. 同注3，九〇七b一—五。

5. 見《大正藏》二·九九·三四一a二五。
6. 《雜阿含》該經偈頌很清楚泛指八大熱地獄，不限於其中第六、「燒燃」地獄。參《大正藏》二·九九·三四一a二五—b十五。
7. 見《大正藏》二·九九·二七四c二〇—二四。又參同經二七五a三。
8. 同注7，二七八c二一—二三。

## 在家菩薩如何歸依三寶

「歸依」這個詞，一般人都知道，是佛教的術語，而對佛教有點認識的人更進一步明白，經過歸依的儀式，便正式踏上做為佛教徒的路子。從這個角度來看，佛教的歸依相當於基督教的洗禮。不過教會的洗禮，一生只需要一次，而佛教在早晚課都念歸依文，甚至有人，遍跑道場，「歸依」很多師父，以結善緣。

其實，對整個學佛的路程來說，歸依並不限於那個入教、拜師的儀式，或者早晚唱念「自歸依佛……」，就了事。在《寶積經》卷第八十二《郁伽長者

《會》上，我佛·世尊曾非常詳細地告訴我們實修歸依的方法。那時，佛陀是回答郁伽長者有關在家菩薩修行的問題。首先，佛陀提綱挈領地表示，居家修道的菩薩應該歸依佛、歸依法、歸依僧，然後把自歸三寶的功德迴向無上真正菩提。至於如何歸依，佛陀又提出若干具體的方法：

一、你發願，要成得佛身三十二相，以自莊嚴，然而達到這個目標，則是依賴無數功德的累積。爲了集聚如此多善根，勤行精進，就是在家菩薩的歸依佛。如果在家菩薩對法與說法者很恭敬，追求、喜歡、護持、讚歎於法，解法妙義，堅信於法，行法，施法，並懇切發願：「我成了阿耨多羅三藐三菩提後，當以正法平等地施與一切人、天、阿修羅！」那就是在家菩薩歸依於法。假定在家菩薩看到證過四果的聖者、辟支佛或甚至於佛門中正行的凡夫弟子，他都

會很快地站起來，歡迎、照顧他，用溫柔的語氣問好等等，總而言之，態度十分敬順。當時心裏便發願：「我成正等正覺的時候，要為弟子眾說法，而對弟子的恭敬，絲毫不執著！」在家菩薩是這樣歸依僧的。

二、在家菩薩成就四種法的話，就是歸依佛。那四種法呢？不放棄菩提心；不停止勸別人發菩提心；不捨棄大悲；對於他乘始終沒有興趣。這四種法成就了，就歸依了佛。至於歸依法要成就的四法，那便是：在家菩薩親近說法的正士，恭敬、一心地接受他的教導；好好地思惟聽過的佛法；瞭解後，把它講給別人聽；將說法的功德迴向無上菩提。

在家菩薩再成就四法，即歸依僧：若遇到未定入聲聞乘的行者，便勸他發心成一切智；用財、法二施來攝受眾生；依正不退菩薩的僧；不依正聲聞僧。

三、在家菩薩見到佛陀後，修習念佛，叫做歸依佛；聽聞佛法後，修習念法，叫做歸依法；看到如來的聲聞僧，而不忘記菩提心，叫做歸依僧。

四、菩薩發願，要常跟佛在一起，而行布施，叫做歸依佛；守護正法，而行布施，叫做歸依法；以這些布施功德迴向無上菩提，叫做歸依僧。

從佛陀這段開示可以瞭解，大乘的在家菩薩歸依，並不是舉行一個儀式的問題，而是履行菩薩道才能完成的大功課。例如一、除了具體的行持（像護持佛法、恭敬僧人等等）外，都牽涉到發願成佛；二、對三歸依，每用四法來說明成就的條件；三、是從直接接觸三寶後、心上用的工夫來看歸依，而四、就結合歸依與布施的實踐。足見，菩薩行者的歸依，意義非常深遠。我們有幸，生而為人，更加難得，能親近佛法。但如果只信佛，卻不去學，其受用畢竟有

限。眾所週知，學佛的第一步就在歸依。佛既不顧舌敝唇焦，詳說歸依的修習，志向大乘的在家信士，對世尊說法的內容，則理應加仔細、反復的思惟，而後盡個人的力量，勇猛勤行精進！

## 不必盲信美國教授

「每種行業有它的專長，每門學問有它的領域。若沒有基礎，妄想憑自己本行的地位，在別行、其他範疇裝充專家，發表高論，講得含蓄、好聽一點，是大膽的冒險。」當我讀完八月二十三日《中時晚報》第七版一篇訪問稿——《神佛與舞蹈的海洋：西藏》——，不由得生起這些感想。

該文的訪問對象莫宗堅，就是那麼一個冒險的人物，而且冒得很不成功。據該文稱，莫氏在臺灣土生土長，然後留學美國，專攻數學，卓然有成，而在美國普渡大學擔任教授。因為對西藏問題發生興趣，今年六月底到西藏去看

看。結果，從大陸轉到臺灣後，接受報社記者訪問，提出種種言論，無不令人瞠目結舌。

我與莫氏素不相識，絕無私仇，公然批評他的說法不是對他不恭敬，只是要呼籲大家，討論問題時，客觀的立場最爲要緊。而莫氏這位美國教授帶上大陸政權的眼鏡看問題，其客觀性可想而知。例如說，把摧毀寺院、破壞佛教的罪名推給文革，與共產黨不斷改寫歷史的老練手段如出一轍。實際上，中共對佛教的毀滅政策早在四人幫之前已經十分徹底，可以參考聖嚴法師的《從「樣板」到「旅遊」的大陸佛教》（見《人生》月刊第六十期第三版）。

莫氏懂不懂藏語，到底有沒有誠意，瞭解一般西藏人心裏的話，我不知道。至少從訪問的內容來看，他對佛教、文化與歷史的認識，實在膚淺得可笑。譬

如說，談到漢、藏文化的區別，莫氏只知有舞蹈，並且點出「拉薩寺廟」裏一種「非常性感和肉感」的宮廷舞！

字裏行間，莫氏高唱反對佛教的調子，又以美國教授身分「敏銳」地判斷，訪問西藏，能和藏人建立感情的西方人士，「不乏CIA的特物」等等。這些言論完全合乎中共的口味，但我們復興基地的自由中國人可沒有必要上當！

## 談談宗教生活

人類社會的發展，在觀念方面，有明顯朝著唯物論或偏重物質享受的傾向，相對地，於精神文化的保護、傳授及發揚，興趣則顯得愈來愈淡泊。高等宗教是精神文化的頂峰。然而由於「時代潮流」的關係，你想在世俗氣氛濃到簡直叫人窒息的社會裏過宗教的生活，可不容易。信耶穌，還好一點，因為已有不少人，無形中接受教會的宣傳，以為，西方的「進步」是基督教的貢獻。但是你想學佛，尤其是青年、中年人，刺耳的言論就難免喧擾不停。

在那個時候，我們應該憶念佛陀的開示：「何者為善？唯行道善。」（注1）

要不要如法修行，是一個善、不善的抉擇。佛陀以能否解決生死的不圓滿爲「善」的標準，眼光放得很遠，遠到解脫的境界，絕非凡夫俗子膚淺的知識、狹窄的胸懷所能比擬的。所以你發心「行道」，在覺者來看，是善舉；別人有議論，是他們的問題。

佛陀說過：「吾何念？念道。吾何行？行道。吾何言？言道。吾念諦道，不忽須臾也。」（注2）清澈地表示，覺者的身、口、意，剎那都離不開諦道（就是「法」或一般所謂「真理」）。學佛，當然希望，自己也能達到隨時念道、行道、言道的境地，但是這需要下長期的工夫，鏗而不捨。雖然不容易，卻非常值得。因此，佛陀告訴我們：「一日行，常念道、行道，遂得信根。其福無量。」（注3）

誰都希望有福。可是享有福報之前，必須修相等的善因，扼要地說，即先要「行道」，使個人種種行爲、活動都如法。（注4）其實，這不僅是自己獲福的方便，維繫人類社會的關鍵也就在此，因為有活生生的精神文化，人的尊嚴才能維持。可以知道，「唯行道善」的「善」普及自、他；有宗教信仰、過修行生活，無非是有責任感、關懷有情的表示，難能可貴。

### 注釋

1. 見《大正藏》一七·七八四·七二二c一七。
2. 同注1，七二三a一四—一五。
3. 同注1，七二三a一八—一九。

4. 「行道」在此指宗教生活而言，與七二三c四，含有一般「走路」義的「行道」不同。身、口行道，端賴對佛法的正知、正見，所以「念道」、「行道」有時並提。（除注3外，另參七二四a一三一—一五）業又分身、口、意三，「行道」因而也有專指身業的地方。（參注2）

## 認識「亞洲佛教和平會議」

「亞洲佛教和平會議」(Asian Buddhist Conference for Peace，簡稱 ABCP) 在國內是個不常聽到的名稱。因為該會於蘇俄所發動的十七個主要國際統戰組織，根本只是蘇共玩的把戲之一，在中華民國向來沒有活躍的餘地。

所謂國際統戰組織，就是擁有共產黨籍與非共產黨籍的國際成員，以支持、宣傳蘇聯外交政策立場為任務的傀儡組織，也可以說，是蘇聯在國際間利用非共黨人士的好名聲來達到自己目標的陰險手段。這些國際統戰組織真正的控制者，即蘇聯共黨中央委員會的國際科。每個國際統戰組織中都由他們的人

操縱實權，平常是安插在祕書處，偶而也以副主席身分亮相。一切活動、發言、決定，都在他們的手中，所以國際統戰組織實際上無不在克宮遙控之下。

「亞洲佛教和平會議」當然也不例外。它是西元一九七〇年（民國五十九年）創立的，會址在蘇聯附庸國「蒙古人民共和國」的首都烏蘭巴托；主席是蒙古籍的喀爾昆噶單，主席團則包括來自外蒙、寮國、印度、日本、越南、斯里蘭卡及蘇聯的出家人。據該會的資料總共有十二個國家的人士參加。

共產黨公然宣稱的目標是赤化世界。爲了達到這個「理想」，該黨對它視爲「人民鴉片」的宗教自然會加以嚴厲的鬭爭與摧毀。所有淪陷於共產黨魔手的國家都是如此。只要看「亞洲佛教和平會議」會址所在的外蒙：在這個百姓原來極虔誠信佛的地區，共產黨僅批准一個道場，當作他們「宗教自由」的展

示品，而住在裏面寥寥無幾的老法師，也不能隨意收徒弟！中共侵佔西藏後的野蠻暴政、赤棉控制高棉後的大屠殺……三寶的摧殘，僧國的消滅，都是從這個世紀二十年代以來不斷重演的悲劇！

未料，非共產黨國家如斯里蘭卡、日本、印度，佛教界竟有些人，對歷史事實一無所知，或過分天真，或另有異圖，而心甘情願地當作共產黨的傀儡，參加「亞洲佛教和平會議」，為蘇俄赤化世界、破壞宗教的陰謀服務。這是多麼令人難過的末法現象！希望國內佛教同道提高警覺，在國家政局愈來愈開放之際，千萬不要上當，喪失護法衛教三寶弟子的資格。

## 菩薩的法雲

「佛經」一詞，在很多人聽起來，含有「深奧」、「難澀」的濃味。其實，佛經的文字富有感人的力量，譯文也往往活潑、優美，而從文學的立場來看，不少釋典記載豐富的故事與譬喻資料。所以問題不在佛經，而在罕有人，真願意把這些書拿來看看。

至於剛提到的故事與譬喻，因為佛教文獻的結集並非一時、一地的事業，部分就帶著顯著的地方或宗教色彩。例如本文所談的「法雲」，這個術語未見於《阿含》、《阿毘曇》二部聖典（注1），換句話說，只是在大乘佛教的資料

上出現的，爲摩訶衍行者專用。

基本上，「法雲」以自然界的雲彩比況佛法，因此也叫做「如來法雲」、「佛法雲」、「佛正法雲」、「正法雲」、「妙法雲」等（注2）。然而佛法不僅由佛陀一個人說，也有許多大乘經，是菩薩宣講的，所以菩薩能興法雲，不成問題。

可注意的是，菩薩布法雲的譬喻在佛經上平時跟其他自然現象的譬喻兼用。其中最常用的是「法雨」。例如《華嚴經·十迴向品》說，菩薩摩訶薩能夠用佛陀的微密梵音來興起佛法雲，落下佛法雨。（注3）

菩薩摩訶薩的法雲一降法雨，便普遍滋潤三千大千世界，使得各種眾生，都獲得潤澤。菩薩摩訶薩爲什麼這樣作？因爲他行菩薩道，不放棄本願，絕非心裏考慮說：「我現在應該降下法雨來啓發世界上一切有情的慧解。」菩薩摩

訶薩不是故意這麼想，而是由他弘大誓願自然而地作，如同天上及時起雲，落下甘雨，普令百穀、草木滋長。那時雲、雨也沒有動念頭說：「我的潤澤應該長養地上的植物吧！」這個生動的比喻見於《菩薩瓔珞經》。(注4)

佛教講因緣。菩薩起雲、降雨，雖然是自然的，不過他能作到這些，必然也有它的原故。有關這一點，在《華嚴經·十迴向品》上，金剛幢菩薩提出非常有意思的說法：菩薩「大興法雲」，於十方界「普雨法雨」，是喝佛陀無量法海後的事情。(注5)這不僅解釋，菩薩「法雲」的「法」為什麼是佛法，且更反映，當時的印度人對雲彩的產生及雨水的來源，已經初步有了正確的認識。

菩薩法雲所下的雨象徵菩薩的教化。它滋潤眾生的身心，目的在把有情帶出生死苦海。因此，有時就用「甘露」來形容。例如佛陀說《大乘本生心地觀

經》的時候，參加法會的菩薩，都能「布大法雲，澍甘露雨」（注6）。眾生若肯服這甘露，終將達到無生無死的涅槃。

然而菩薩不只興起無量法雲，普遍降下一切甘露法雨（注7），有的佛經上還提到閃電的譬喻。舉例來說，世尊講《大哀經》時，與會的菩薩以大慈大悲的心「興布法雲，而演電明，為雨甘露，滿飽眾生諸久飢渴」（注8）。「電明」在此指什麼呢？這或許可以參考《大方等大集經·無盡意菩薩品》上來自「不眴」世界的菩薩「法雲垂布，以興雷震，三明、解脫以為電光，無上法雨以為甘露」（注9）。菩薩摩訶薩的「三明」是天眼、宿命、漏盡等三種智明，而「解脫」恐怕即「有色見色」等等八解脫。（注10）

《無盡意菩薩品》那幾句話不但幫助我們瞭解「電明」的含義，同時也增

加了「雷震」一項。不過這還不是這一串譬喻最完整的型態，因為《寶雨經》更冠上一項「風」，而且，雖然有的說法跟前面介紹過的一般理解不同，在譬喻的詮釋方面，《寶雨經》也算為詳盡的。據該經說，像風的力量四週興起大雲，團圓朵朵，顏色非一，發出各種悅意的聲音；打雷的宏響同大海的澎湃，傳震很遠，且美妙、明朗、甚深、柔軟；閃電的光好比花鬘，是晃耀的莊嚴具；同時晝夜都下大雨，讓無數眾生快樂，並令世界上的草木、叢林、苗稼等等，無不生長。

菩薩也是如此。他藉著大悲的「風」，在十方無邊世界裏現出種種身相，作為「雲」彩。這些色相都很顯明，綻放殊勝、清淨的光，而如同大雲的「電」鬘，甚受眾生的愛樂。菩薩又像「雷」震一般，出大音聲，將真實法的宣說，

傳佈廣遠，並且透過這個音聲，為盡虛空，周邊法界一切有情降大法「雨」。這叫做「菩薩能得起於大法雲雨」。(注11)

從菩薩法雲及其相關譬喻可以一方面感覺到佛經譯文的力量，另一方面又可以體會，菩薩的心與菩薩的行是多麼自然、開濶，真令人嚮往。我們有福報，此世生而為人，更難得，有機緣接解佛教。所以應該用功，多聞(多讀誦三藏)，多思，多修，早點飲佛法會，彌布法雲！

### 注 釋

1. 參《大正藏·索引》第一、十四、十五、十六等四冊(臺北，新文豐出版公司影印)。

2. 見《大正藏》九·二七八·五二五a七，一〇·二七八·一五一b九，九·二七八·七五二a一七，六九一b一一，七三七a七。
3. 參《大正藏》一〇·二七九·一五一b八—九。
4. 同注3，一六·六五六·一一二b二—二八。
5. 同注3，九·二七八·五四〇b六—七，一〇·二七九·一七七b一九。
6. 同注3，三·一五九·二九一b一—三—四。
7. 同注3，九·二七八·五八〇a一五、二四—二五。
8. 同注3，一三·三九八·四〇九a一六—一七。
9. 同注3，一三·三九七·一八六a九—一〇。
10. 同注3，一七·七六一·六二〇b五—六，b二五—c八。
11. 同注3，一六·六六〇·二九九a二—b六。

## 靜與動

今日的社會，工商業發達。生活的狂奔不易適應，以致疾病叢生，身心不得安隱。人群的浪濤中，我們脆弱的小船遭遇覆舟的危機，不知幾多。

學佛，也是訓練自己，維持平衡，靜與動間，不偏不頗。既需照顧眾生，又得培養智慧，而慧從定生。定靠身心寂靜。求其寂靜，以少欲、知足為第一功課。

## 解放嗎？請《福報》珍惜福報！

臺灣佛教的蓬勃發展，邇來又展開了新的一頁。有一群年青的知識分子，在佛教文化工作上耕耘了一陣子後，於今年二月十五日正式發行佛教日報，取名《福報》。這可以說，是件大事，相信很多佛教徒對這分報紙所將發揮的功，能，寄予無窮的希望。

將來《福報》的成就如何，無法預測，不過萬分懇切期待的是，它會更加盡大眾傳播媒體的責任，會更加注意學佛者實事求是的基本精神，因為到目前為止，《福報》某一方面的態度，頗令人惋惜，百思不解。

二月六日第一版《班禪圓寂與西藏變局》一文出現「中共官方並不承認一九五九年解放後的任何轉世活佛」一句，二月十六日第一版《西藏傳召法會受阻》一文同樣表示：「中共當局在一九五九年西藏解放後……。」對實況略有瞭解的讀者，無不生乖謬悖理之感，歎息不已。

上引兩篇大作都是在「新聞分析」專欄內登的，照理講，應該提供客觀的資料與精闢的分析。結果，其態度之曖昧莫過於此。《西藏傳召法會受阻》一文在「佛教協會西藏分會、拉薩市佛教協會」及「民主管理委員會」等詞上加引號來表示，是他人的用語，而「解放」一詞，作者始終用得十分自如。可見，在他來看，西藏的的確確是一九五九年被解放的。

啊！那無數被慘殺、成殘廢、被強迫公開跟出家女眾交媾、經歷鬥爭清算、

被趕入集中營、過地獄般生活的西藏比丘，原來只是被解放的！佛經的燒毀、佛像的劫奪與摧壞、清淨道場的轟炸……種種數不清的罪行，只不過是解放送來的禮物！作者既然肯定「解放」的意義，豈不是暗中贊同中共那些無明的屠夫所作所為？

我只有一个很單純的希望，希望佛教的青年知識分子多多從事客觀的學術研究，以免當了人家的傀儡，不知不覺地為魔王、魔民而跑腿！共產黨是說謊的專家，最懂得散播不確實的「消息」，製造假象。這從俄國赤化成為蘇聯以來，是歷史上不斷重演的事實。中共也不例外。譬如目前，為了贏得臺灣百姓的好感與信任，以達到「解放」本省最後的目標，就把大陸所有的問題歸罪於「四人幫」跟「文化大革命」，意思是說，所謂「十年浩劫」結束了，現在情

況都改觀了，再沒有什麼好怕的，可以好好談一談。其實這種推出一批代罪羔羊的手段是要人不注意「文革」以前的殘狀，忘卻共產主義以階級鬥爭的仇恨爲理論基礎的真相。

沒有看穿共產黨的技倆，無形中就很容易被牽著鼻子。例如《福報》的「西藏研究室」在該報二月二十四日第二版發表了一篇《中共對藏胞喊話，是黃鼠狼給雞拜年》的大作。其中雖然批評中共，但至於西藏文化、尤其是西藏佛教文化的摧毀，傳達給讀者的印象是，這些殘暴的行爲只屬於「文革」間發生的事情。實際上，所謂「解放軍」自從一九五〇年侵略西藏後，中共就沒有浪費一秒鐘，對藏人的文化有計劃地進行大規模的破壞。

《福報》能夠問世，是因爲《福報》的同仁真正有福報，生活在臺灣的自

由環境。我衷心地恭喜他們。在此提出拙見，不過出於一顆愛護佛教、追求真實的心，希望《福報》懂得珍惜福報，更能利益眾生！

## 《心經》片段

我第一次聽出家人講解佛經，大概是十八、九年前的事。那時我還在讀中學，經一位老居士的介紹，每個星期風雨不阻地到一位比丘的住處，私下跟他學些東西。剛開始，就上了《心經》。

我們用的本子是母親送給我的。其實，我父母是基督徒，可是主動為我買佛經或佛學書籍，並不反對我親近佛門。想起來，真難得！

那本《心經》是漢、藏、滿、蒙合璧的朱印木刻梵筴，可能於清末、民初間在北平印刷的。我後來離開家鄉，先把它送給我摯友珍藏。

教我的那位師父屬於格魯派的，中文造詣很好。他解說玄奘譯的《心經》，不過那時的我比現在更蒙昧，學到的不外乎若干術語而已。至於義理的領悟等等，則一無所得。不久，那位師父就到印度。雖然多年失去聯絡，但我心目中留下的印象，卻非常深刻。對學生的耐心與慷慨，恐怕都是他教我的。

\* \* \* \* \*

《心經》有廣本，有略本，差別在略本等於一般佛經的正宗分，而廣本加上序分及流通分。據霍韜晦《般若心經》漢譯研究》一文（見《中國學人》第三期，頁八七至一〇七），心經現存的中文本有九種，依翻譯年代排列，即鳩摩羅什譯的《摩訶般若波羅蜜大明咒經》、玄奘譯的《般若波羅蜜多心經》、

義淨譯的《佛說般若波羅蜜多心經》、法月初譯的《般若波羅蜜多心經》、法月重譯的《普遍智藏般若波羅蜜多心經》、般若與利言合譯的《般若波羅蜜多心經》、智慧輪譯的《般若波羅蜜多心經》、法成譯的《般若波羅蜜多心經》及施護譯的《佛說聖佛母般若波羅蜜多經》。前三種是略本，其餘六種都是廣本。

實際上，《心經》的漢譯本不僅如此。今人葉阿月把廣本、略本都重新翻出來，不過那是在霍氏發表演論文之後。還有從藏文譯過來的本子。霍文注十五說，據日人編《心經》異本全集》，漢譯另有清代郭尙先所書《般若波羅蜜多心經》一卷，「譯者不詳。但疑爲據藏本譯出」。屈映光著《心經》詮釋》附錄《大內譯〈般若波羅蜜多心經〉》，說是「清康熙據西藏番字舊本譯」。不知，這本與郭氏所書是否相同，而屈氏釋經，又依貢噶呼圖克圖民國三十七年在上

海新譯的《薄伽梵母智慧到彼岸心經》。這是霍、葉二氏未提及的譯本。

\* \* \* \* \*

去年冬天，我有一段時間在菩提伽耶。最後的三天，恰逢梭巴仁波切來這塊聖地說法。於是每天下午數以百計的聽眾越過村外的農田，走向仁波切當地的道場 Root Institute。回頭，可以看到菩提伽耶的大覺塔頂；四周，則展開北印度無垠的大平原。

當時仁波切說法，內容每分兩段：先詳解《心經》上幾句話，後開示法護的《利器之輪》。一個下午，就融合了空觀與菩提心的修習，播下「以智上求菩提、用悲下救眾生」的種子。

仁波切說法很有特色，不像一般人，在辯才無礙、口若懸河上下工夫。他的開示讓我覺得，純是有聲思考與寂靜觀照的自然流露。你耐心聽，跟著想，就如同思惟的修習。我雖然根機魯鈍，到第三天，仁波切講《心經》，卻稍有片刻心得，忽然發現自己觀念上的執著。

法會散時，天早就黑了，我拿著手電筒，一個人邁向歸途的阡陌。未料，要跨過 Root Institute 的籬笆時，便發現，也是來聽法的「白衣夫人」走得比我快，已經站在對面，要回去。我的燈亮，從後面幫她照路，聽她滔滔有詞。在異鄉的天空下，兩個人影穿過黑夜。一直對她持的成見已經不重要了。

## 答非所問！

《福報》又出擊了！此次事件，伏筆見於該報第廿九期第二版《歐洲缺少大乘佛教道場，前往建寺已刻不容緩》一文之末段：「據悉，除國內新興密宗宗派真佛宗於英國、法國、荷蘭等國設立密宗佛法中心外；旅歐華人多數均加入一貫道。」

沒有聽過「真佛宗」的讀者拿到《福報》第卅四期時，從第一版的頭條新聞，即可恍然大悟，此所謂「密宗新興宗派」原來是「近幾年來佛教界最受爭議的人物盧勝彥金剛上師」搞的一個組織。他的新聞一刊出來，據《福報》第

卅五期第二版頗自得地聲稱，「即成爲教界熱烈議論的焦點話題」：「本部（化按：「部」當是「報」的錯字。）編輯部亦接到數十通讀者詢問問題的電話。其中包括盧勝彥有沒有受比丘戒，是否爲中佛會會員，師承何上師，密宗承不承認他等，這些問題經本報記者追蹤調查後，得到了以下答案。」

「答案」就說明(1)「盧勝彥修法歷程」，(2)「真佛宗宗主及傳承金剛上師須具下列十德方可傳法」，(3)「真佛宗修法」，(4)「真佛宗命名」，(5)「盧勝彥出家因緣」。至於末段「臺濟（化按：「濟」當是「灣」的錯字。）建寺」一項，因爲體例忽然不同，就不知道，是不是跟前面的五項平行。

那麼《福報》提供的這許多「答案」到底解決什麼問題？我們一一看吧！

(一)「盧勝彥有沒有受比丘戒」？據《福報》，盧勝彥在「民國七十五年三月十

九日於西雅圖雷藏寺（化按：這是盧某創立的「真佛宗」大本營。）由香港慧泉寺住持果賢法師剃度出家」。但是「剃度」不等於受戒，而且不管果賢法師當過多少年的住持，他一個人也無從傳比丘戒。這是對佛制稍有概念的人所周知的。換句話說，按照《福報》的「答案」資料，盧勝彥並不是比丘，連有沒有沙彌身分，都沒有講明白。搞不好他資格還不如錫克教的大傳教師「清海」！

(二) 盧勝彥「是否為中佛會會員」？這個問題，《福報》沒有直接的文字說明，只附了一張模糊不清的圖片，標為「盧勝彥任雷藏寺住持中佛會所發會員證書」。但盧某充當中佛會的會員與否，絕不證明，他個人身、口、意三業是不是與佛法相契。因此，中佛會會員身分的問題本來就不關緊要。

(三) 盧勝彥「師承何上師」？針對這一點，《福報》僅僅列出盧某自稱「親近」過的宗教人士——道教二位、「顯教」五位、「密教」五位。但佛教的法脈究竟是誰傳給他，《福報》卻始終不提。而且有關「親近」的實況，何不請教列為「顯教」人士頭一位的印順導師，盧勝彥是不是他入室弟子。不是的話，其餘可想而知。所以列出他人響亮的名字有什麼意思？要混淆視聽，製造假象嗎？

(四) 「密教承不承認」盧勝彥？《福報》保持沉默，只是如同硬性推銷商品一般，每一期若提到盧勝彥的組織，包括第四十期第一版，都特意稱之為「密教新興宗派真佛宗」或「新興密宗宗派真佛宗」。用這種不斷重複、類似洗腦的方法，真是居心叵測！

綜觀《福報》第卅五期的說詞，都是答非所問，強詞奪理，僅僅在玩弄煙幕手段而已，令人萬分痛心！佛法不是這樣維護的，佛教的弘揚也不能靠這種愚民伎倆。值得安慰的是，像《慈濟道侶》第五四、五五兩期所登、幻生法師著《忠告與期待——給盧勝彥的一封信》之類的大作足以證明，中國佛教的文字般若還沒有斷了慧命。但願《福報》的同仁早日振作，喚起良心，把正見搞清楚一點，盡學佛的知識分子該盡的責任！

## 你要作曠野餓鬼嗎？

餓鬼中有一類叫做阿吒毘 (atavi) 餓鬼，也就是曠野餓鬼。這種餓鬼所受的苦，據《正法念處經》，是「大火燒身，如燃燈樹；日光焰曝，走於曠野，叫喚求水及求飲食，求哀自救。如是餓鬼，以惡業故，遙見陽焰，謂是清水，平住湛然。疾走往趣，望得水飲，不計疲極。所至之處但見空地，了無有水。何以故？陽焰之中性自無水，云何而得！是鬼惶惶走於曠野，荆棘惡刺貫其兩足。疲極望水，悶絕躓地。惡業力故，死已，復生，飢渴惱逼過前十倍……。」

相信，你看這段文字，毛骨悚然。

爲什麼會有眾生變成曠野餓鬼呢？他們原來是作賊的。在沙漠地帶、無水嶮難的曠野裏，若是有好人，種樹木，造水池，供綠洲給路過的人避暑、休息，他們就搗毀這些饒益有情的環境，以致水竭木枯。路人沒有地方歇歇，疲憊，渴乏，力氣微劣，容易成爲眾賊劫掠的獵物。而強盜雖能一時滿足物慾，死後卻墮落，長久當曠野餓鬼。這種特殊的果報，主因無非是愚癡的人，爲了達成貪心的要求，對自然加以破壞，導致別人極大痛苦，甚至慘死。

寫到這裏，引文的時代意義該是當下可以體會的，因爲環境的問題，如今已爲大家親身感受到。不過，人人雖然被牽累，在警覺的程度、遠視的智量與責任感的積極付出上，仍舊顯得太弱。其實，只要想一想：我們活在一個多小的地球上，與萬物互依相賴，卻偏偏把綠色化成沙漠，崇拜物質的進步，迷

信科學的萬能，推倒自然的平衡，而害及生靈劇極。作爲自己獲片刻利益的代價，從世間法來看，是逼迫後代，在四大污染到頂點的文明垃圾堆裏過暗淡、悲慘的日子。就佛法論，豈不是爲自己種下作曠野鬼的因？學佛者「惜福」、「眾生平等」之類的許多觀念本來與時代真正的需求最爲貼切，所以佛門弟子實在有個重大責任。爲了愛惜自身，愛護他生，應該替環保積極盡慈心與悲心的本分，免得曠野餓鬼的「人口」遽增！

國立中央圖書館  
Digital Library & Museum of Buddhist Studies

# 總目次

- 1 出版緣起
- 5 序
- 001 皇帝的戒師
- 009 修在治病
- 021 樊居士的故事
- 023 遊筆漫談
- 027 「大藏經」是什麼？
- 031 綺語
- 035 譯經居士——支謙
- 040 聯想與反省
- 041 豬王的祖父鎧
- 044 《雜阿含經》的五欲觀
- 091 說有緣
- 094 化平常成道業
- 099 咒龍師
- 101 忙忙忙

- 137 書緣《在家律要廣集》——介紹這部書的編輯
- 135 師子座下掌聲海？提倡佛門傳統威儀！
- 134 討半錢債
- 126 談佛教教育
- 124 愚人懷骨不肯放
- 122 愚人集奶
- 108 《菩提道次第廣論·學習布施章》簡介
- 106 無畏施
- 104 吃鹽的愚人
- 162 世界顯密佛學會議，如能提昇論文水準，成就將可更上層樓
- 157 故宮舉辦佛經特展，功德無量！包括漢、藏、蒙、滿等四種語文版本。可惜是，展品說明有不少疏忽之處
- 155 陳醫師愛說笑！
- 154 「隨喜」本義
- 147 邪淫，死後會變為無情生嗎？那麼，「識」究竟往那裏去了？——略論有情生與本性
- 143 熊故事
- 141 入海取沈水

- 166 瞋心真可怕！如雹，如火，如斧，如怨。
- 170 西班牙男童爲葉西喇嘛轉世  
目前已在泥泊爾佛寺裏陞座  
他前生的徒弟與蓮社有因緣
- 176 法師——《釋氏要覽》雜考之一
- 184 修證
- 187 無畏施
- 189 「佛塔的源流與發展」聽講有感
- 192 世間眼
- 195 誦經不要求感應
- 198 學佛一條光明路 莫入歧途轉娑婆
- 204 贈荷田
- 205 「得法」——敬答臺南某君
- 210 菩薩熊——《大智度論》引《本生經》一則
- 213 迷惑的學術？——《中國秘密宗教研究情形的介紹(-)》讀後感
- 216 地獄觀
- 220 陰蓋
- 229 慧日比丘
- 234 有關初期大乘菩薩比丘的證據
- 236 維護佛教尊嚴，痛斥陰險編徒！

- 239 三歸 五戒 慈心 厭離
- 243 法施
- 245 《長壽經》的真偽
- 254 辯與不辯
- 258 莫造燒燃業
- 264 在家菩薩如何歸依三寶
- 269 不必盲信美國教授
- 272 談談宗教生活
- 276 認識「亞洲佛教和平會議」
- 279 菩薩的法雲
- 286 靜與動
- 287 解放嗎？請《福報》珍惜福報！
- 292 《心經》片段
- 297 答非所問！
- 302 你要作曠野餓鬼嗎？
- 305 菩薩的功課
- 309 唐代見於海外漢本經論之一二
- 312 中國最早的佛學著作及其內容問題——「十慧」之謎
- 318 如何得福？聽佛說！

- 321 犛牛與鷓鴣
- 332 認識財富
- 335 「菩薩意」是什麼？
- 345 疑團
- 346 四願
- 350 化緣漫談
- 353 國王的大象
- 356 略論逝多林的重閣講堂
- 362 依正供養
- 364 閱藏有感——訓解阿含非易
- 371 兩種良友
- 373 狗身的啓示
- 377 汎愛人物
- 378 菩薩摩訶薩
- 380 默禱乎？
- 381 颯蹷與微笑——試探闍夜多比丘的故事
- 387 醫王的妙藥
- 391 等觀生死護有情
- 393 佛陀的精神
- 398 「法次法向」詮釋的斟酌

- 403 離越羅漢奇特的遭遇——煮牛、坐牢
- 407 內外滋潤
- 409 釋處非處
- 420 不能受具的道光法師
- 423 行摩訶衍 修捨無量
- 426 何必付出這種代價？不如堅守酒戒！
- 429 別把自傷當自利！
- 431 談「解脫施」
- 441 無明長夜 野干聲
- 444 無礙的虛空
- 449 如何做好人際關係
- 452 釋典雜考「穀牛乳頃」
- 463 智悲願
- 468 「祇樹」怎麼唸？
- 471 恒河菩薩
- 472 漫談智友
- 475 自知染淨人最勝
- 478 趨和離
- 480 《華嚴經》的「四禪」說
- 493 般若佛母

- 495 觀生死苦
- 498 聞法可貴
- 500 略論佛生樹
- 509 談慈悲
- 511 自身莊嚴
- 513 憂惱箭
- 515 正視人生 穿透見繭
- 519 求佛法處
- 527 拿出理智，撲滅「嬰靈」！
- 532 《玄應音義》「一也」略探
- 536 波斯匿王入佛的因緣——愛別離苦
- 543 順法的智慧
- 544 略評「阿含道次第」
- 560 如何供養如來
- 562 感想
- 564 《大法炬陀羅尼經》「法師」說初探
- 571 平等
- 573 親切的佛陀
- 575 紹隆佛種
- 577 聖賢業

613 護生  
611 結夏安居  
608 師子吼  
606 八關齋戒  
604 三昧  
602 法雨  
600 禮懺  
598 普賢行願  
596 南傳、北傳  
579 阿含聖典的「八大人覺」說

623 信佛、學佛  
621 慈悲  
618 佛、祖  
615 菩薩

## 算沙夢影（上）

作者：高明道（Friedrich Ferdinand Grohmann）

封面題字：高明道

封面設計：釋振溥

責任編輯：釋章慧

倡印發行：三慧講堂印經會

Triple Wisdom Hall Dharma Publication

5, Pangkor Road,

10050 Penang, Malaysia.

Tel: 04-2264975, 2269384

Fax: 04-2265489

Email: wisdom@pc.jaring.my

印刷：Percetakan Manpack Sdn. Bhd.

8, Jalan Tago 6,

Taman Perindustrian Tago,

Sri Damansara 52200,

Kuala Lumpur, Malaysia.

Tel: 03-62758204, 62802063

Fax: 03-62764695

出版日期：2006年12月初版一刷（2000套）

ISBN：983-43320-0-9

贈閱 歡迎隨喜助印