



佛典物語

編譯／郭瓊瑤

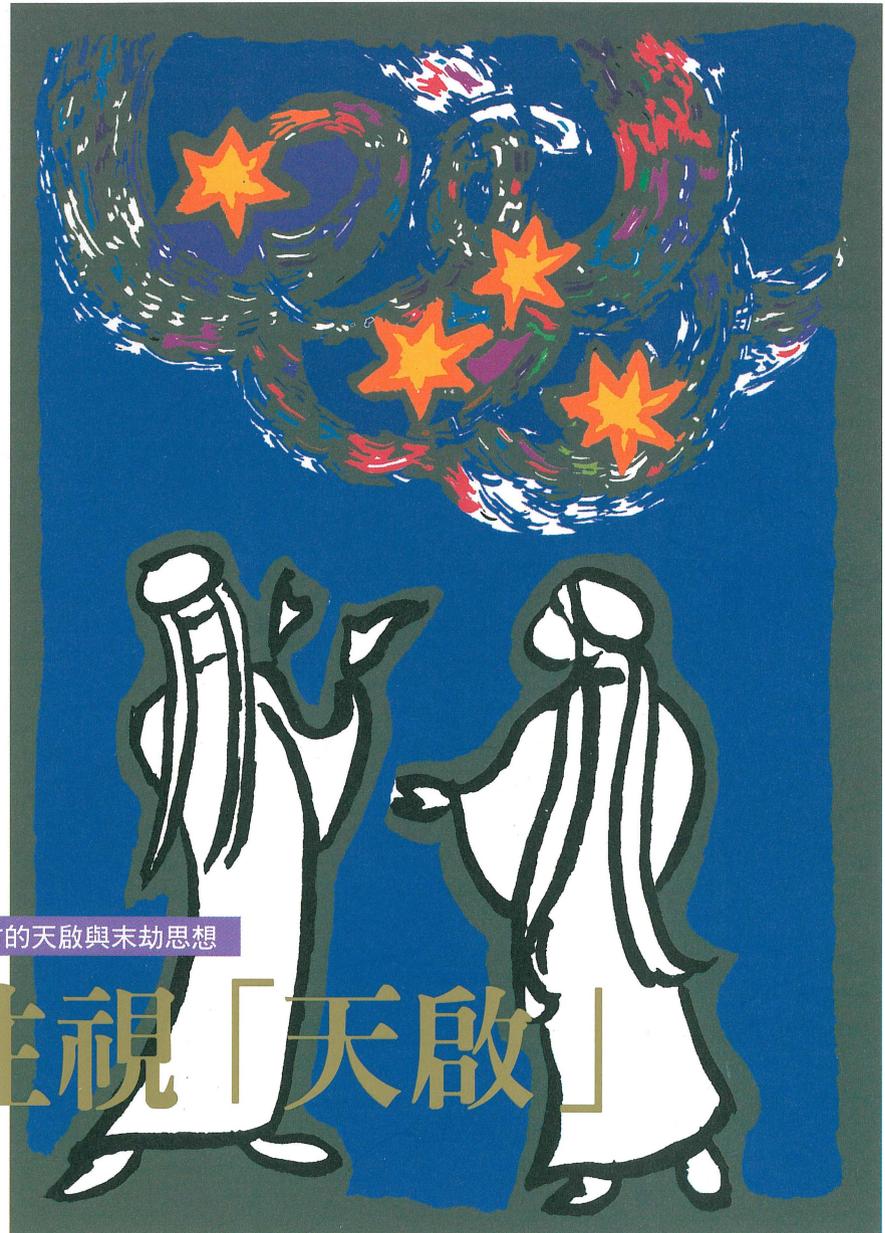
## 不空縹索觀自在 曼荼羅

不空縹索觀自在曼荼羅屬於所作坦特羅 (kriyā-tantra) 經典群。此經典群的佛菩薩代表為藥師如來與觀自在菩薩。

不空縹索 (Amoghapāśa) 是觀自在菩薩的一種姿形表現。不空 (amogha) 意指「不會落空」，為「必然」、「一定」的意思。所以「不空縹索觀自在」即指「必定救度眾生的拿著繩索的觀自在」。

本圖為加德滿都國立博物館所藏，尼泊爾的不空縹索多以一面八臂來表現。中心的不空縹索其實冠之上還有阿彌陀的化佛，左邊第二臂拿著繩索，身體是白色的。圍繞在主尊的第二輪為金剛界的十六大菩薩。

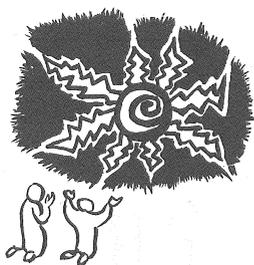
(圖片來源：立川武藏著《マンダラ》，1996年，學習研究社)



西方的天啟與末劫思想

# 注視「天啟」





---

## 注視「天啟」

一群具有宗教想像力的人，  
看到「天開了」的種種異象，  
他們認為災難即將來臨，  
現實已黑暗到不可挽回，  
因此建構一個烏托邦，  
等待立即的救贖……

---

【編輯手札】

## 天上的門開了？

編輯組

離西元二千年只剩下不到二年的時間，世紀末的恐慌漂浮在地球上空。

一九九七年，美國天門教派有三十九人集體自殺；同年台灣「上帝救贖教會」預言一九九九年世界將因核子爆炸而毀滅，一九九八年三月卅一日上帝將派出飛碟接人類，因此多人前往美國準備搭乘飛碟升天……。這些新聞喧騰一時，弄得人心惶惶。各種有關末世的書籍充斥書市；西元二千年的電腦危機更讓人們手忙腳亂……，滴答的時間之聲，強化了末世的威脅。

末世的現象究竟是怎麼一回事？末世思想又是如何產生的？回顧歷史，我們發現，每個世紀末都會出現一些教派預言末世的到來，如九世紀時，曾有人預言西元一千年是世界末日，歐洲當時發生的天災人禍，便被認為是前兆；如今面臨漸近的二千年，世紀末的風潮再度風行。其實這種末世的思想，一直是西方文化的「母題」，表現在文學、哲學、宗教、政治，在不同的歷史情境，以不同的面貌出現，要了解末世現象產生的緣由，就不得不了解西方的天啓與末劫思想。

所謂的天啓思想，通常是一群具宗教有想像力的人看到「天開了」，裡面有種種的異象，《聖經》〈啓示錄〉中便有如下記載：「那時候，太陽變黑，好像一塊麻布，星星從天空墜落在地上……，天空像書卷被卷起來，不見了，山嶺和海島從原處被移開……」這些懷有末世觀的人，認為災難即將來臨，現實世界已黑暗到不可挽回的地步，因此運用想像力，以象徵的語言與符號建構一個烏托邦，等待立即的救贖。

本期專輯「注視『天啓』——西方的天啓與末劫思想」，是哈佛大學神學博士蔡彥仁教授一九九七年於香光尼眾佛學院授課的部分講稿，帶領讀者從天啓與末劫思想的定義與內容、起源、歷史背景、思想特徵、現代意義等方面認識天啓末劫與思想。這些內容或許也可提供我們作比較宗教研究，以了解佛教的「末法思想」。

佛教中有所謂的「末法思想」存在，中國北魏滅佛到北周毀佛事件發生之際，三階教與淨土教流行於華北，形成末法佛教運動，「末法之說」至今仍存在於中國佛教的傳統中，其文化的相互影響可見一斑。因此身為現代的佛教徒，有必要了解末世觀。

從過去到現在，不論東方或西方，雖然有許多人做了許多預言，至今世界的末劫始終還在預言中，救世主的現身也尚在被等待中，人類從一個千年走過另一個千年，創造了文明，改善了生活，累積了文化資產，我們應可從中得到一個啓示：憂患意識不可少，但與其將希望寄託在未來不可知的救贖，不如用自己的力量努力於當下吧！

【專輯】

西方的天啟與末劫思想

# 注視「天啟」

世界有沒有盡頭？

時間有沒有終點？

如果地球有毀滅的一天，

當地球將消失時，

人們該何去何從？

長久以來，西方社會流存著末世思想，

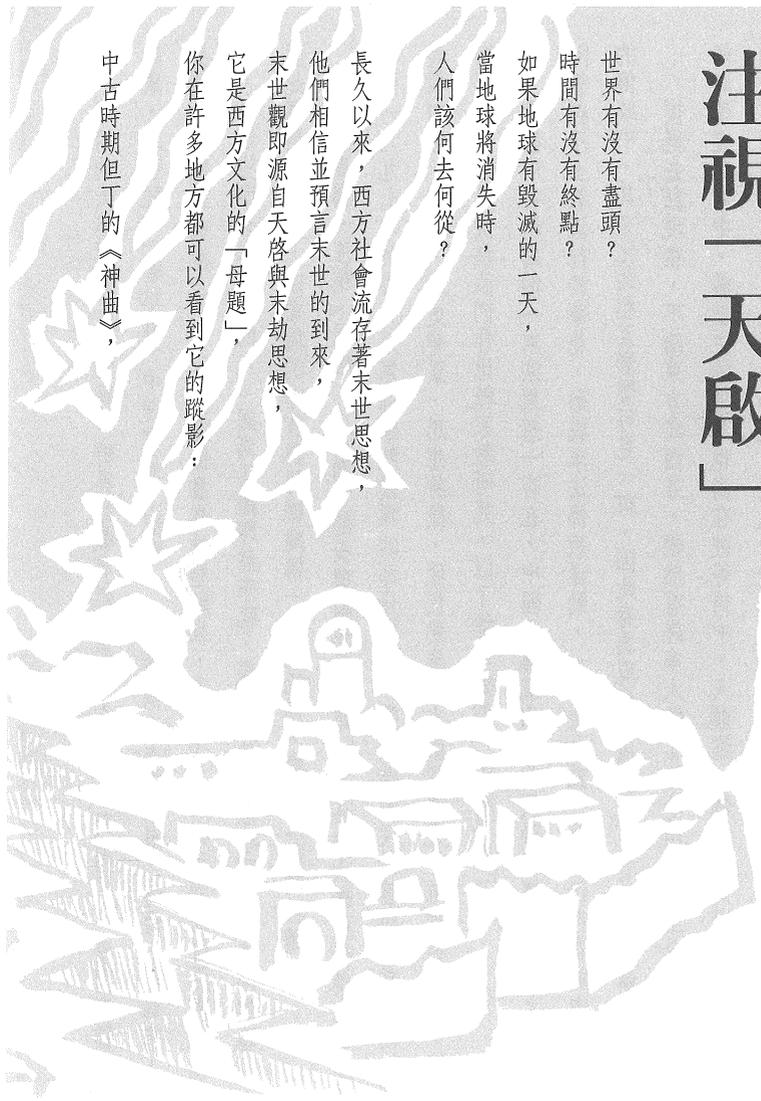
他們相信並預言末世的到來，

末世觀即源自天啟與末劫思想，

它是西方文化的「母題」，

你在許多地方都可以看到它的蹤影：

中古時期但丁的《神曲》，





是模仿天啓文學作品的體例；

文藝復興時期湯馬斯·摩爾的《烏托邦》，

是以天啓思想的「新天新地」為藍本，  
建構出他理想的政治體制。

馬克斯共產主義下的政治、社會體制，  
所反映的正是世俗化的天啓思想。

八〇年代美國雷根發展外太空核子武器，  
其理論就是天啓、末劫的思想。

台灣的錫安山事件、飛碟會事件，  
都是天啓與末劫思想的表徵。

從比較宗教學的立場來看，

天啓與末劫思想具有普遍性，

不僅一神的猶太、基督教或伊斯蘭教，  
乃至東方的宗教或中國民間宗教，

都蘊涵有天啓與末劫思想，  
我們應如何面對這個主題？

# 西方文化的重要「母題」

天啓與末劫思想

蔡彥仁 主講

編輯組 整理

天啓與末劫可說是西方文明的一個「母題」。

所謂「母題」是指蘊涵在文化中的重要思想或觀念，成為文化不可分割的一部分，並且在不同的歷史情境，時常以不同的面貌重複呈現。

西方的「天啓」與「末劫」思想相當於佛教所說的「末法」，「天啓」(apocalypticism)是直接從西洋經典翻譯過來的名詞，這個主題對西方社會影響很大，尤其是在每個世紀快結束時，這種思想總是不斷強化，在西方的宗教界及社會各層面都能發現這樣的思想，它不僅是學理，也是宗教上的知識，更滲透了西方人生活。從宗教學來看，對猶太、基督教而言，它是很重要的部分，而從廣義的世界宗教來看，不論是大的宗教傳統或部落宗教，也都有這種思想存在。



許多人試圖討論為什麼在不同傳統、社群中，普遍存在天啟與末劫思想。由於我個人在猶太、基督教方面有些接觸，因此就從這個脈絡來談。

天啟、末劫思想中有一重要的內在涵義——追求公平、公義，那就是人們對於不公平、不公義的現象，想要在心理上得到補償。在西方神學中，尤其是基督教就常談「神的公義」，自二次大戰後的存在主義到今天，長久以來一直都在談論這個問題，也連貫了我們要談的天啟與末劫的思想。

## 從艾瑟人與昆蘭公社談起

艾瑟人 (Essenes) 在猶太傳統裡被認為是極端的宗教族群，存在於公元前二世紀中半葉到西元七十年，約二百年的時間。他們所組成的昆蘭公社 (Qumran Community) 特徵如下：

- 一、過著公社式（共產式）的生活：正式的會員要把自己的財產交給社群的管事者，個人的所有需要都能在其中得到照顧，禁止會員間彼此買賣，也不准與外界進行交易。
- 二、禁止結婚，除了住在市集城鎮的人可以結婚外，大部分的人過著單身禁欲的生活。
- 三、拒用性禮進行宗教儀式，對於耶路撒冷的主流信仰，懷著敵意及批判。
- 四、一律穿白衣。除了宗教儀式（洗手、潔淨禮）外，吃飯時神情要肅穆，只有正式成為

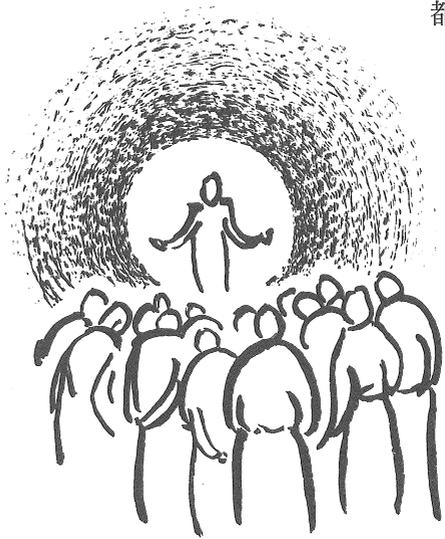
會員後，才能公開在飯堂內吃飯。他們的飲食都很簡單，飯前、飯後都要禱告，將日常生活中吃的飯一事視為嚴肅的儀式。

艾瑟人就在臨近死海的沙漠地區，形成這種共產式、公社式的宗教社群，訂立非常嚴格的規範，過著艱苦有如修道院式的生活。溯源西方修道院的興起，正是從埃及、巴勒斯坦，降至歐洲這一系列的脈絡承傳下來的。

為什麼這群人要過著這種特殊的公社生活？

這牽涉到他們特殊的觀念。基於對當時代的認識及自我身分的了解，他們認為末世就要來到，必須以這種特殊的生活作準備，讓自己有別於一般猶太人，成為「選民中的選民」，生活要和天上的天使一樣——不結婚、穿白衣，依照他們想像中非常純潔的世界而生活，如此當彌賽亞（即救世主）來時，他們就成為被揀選的少數人。

這是在西洋（特別是猶太教中）第一個描寫得最具體的末世團體，從宗教史來看，如艾瑟人的宗教社群不勝枚舉，這些都和天啟、末劫的思想風潮有密切的關係。



（繪圖：釋見墨）

## 天啟與末劫思想是西方文化的重要「母題」

從艾瑟人以後，直至今天，這類富有天啟與末世思想的現象不斷在西洋歷史浮現出來，我們可以從文學、哲學、宗教、科技、心理學方面舉出很多例子，天啟與末劫可說是西方文明的一個「母題」(motif)。所謂「母題」是指蘊涵在一個文化中的重要思想或觀念，成為該文化不可分割的一部分，並且在不同的歷史情境，時常以不同的面貌重複呈現。

從文學上而言，如中古時期但丁(Dante Alighieri)的《神曲》，其概念、架構、筆法都是模仿天啟文學作品的體例；文藝復興時期湯馬斯·摩爾(Thomas More)所寫的《烏托邦》(Utopia)，仍然以天啟思想中的「新天新地」為藍本，建構出他的理想政治體制。馬克斯的共產思想，其實就是影射天啟與末劫的重要內容，而共產主義下的政治、社會體制，所反映的正是

一種世俗化的天啟思想。

從前的人民廟堂事件以及最近美國天門教派、大衛教派、太陽教等極端教派的行為，總讓人感到不可思議，其實每次這種宗教教案例發生時，西方宗教學者都知道這是兩千年來天啟、末劫思想的爆發。他們覺得有些尷尬，因為天啟思想好像隱性的文化基因，在特殊的歷史階段浮顯出來，卻又不願正視這種思想正是他們文化的一部分。如果沒有這種思想，西洋文明可能就不是這個模樣。



專輯

除了艾瑟人外，另一早期明顯的例子是基督教，二者是兩千年前在西方出現最具代表性的天啟、末劫的實踐團體。談到基督教，就要談到天啟、末劫，如果不了解這思想，就可能不知道為什麼今天的基督教會是這樣的面貌。

雖然基督教在不同時代呈現不同的面貌，但天啟、末劫思想卻始終是其教義重要的一部分。它可能引發偏激的現象，如極端的宗教團體，但它也有正面的作用，例如積極入世，改造社會各類弊端，如果不是這樣，西洋文明可能會停頓下來。這是件弔詭的事，它具有毀滅性，卻又有正面的精神。

## 天啟、末劫思想是普遍的文化與宗教現象

現代西方國家因遵守政教分離的原則，對宗教的重視不若從前，但在政治界所使用的專有名詞、概念卻常常存有天啟、末劫的想法。

例如八〇年代雷根總統發展核子武器，其實背後支持的理論就是天啟、末劫的思想。他把未解體前的蘇聯視為不可妥協的敵對體，所用的「最後的決戰」、「邪惡的帝國」等詞彙都可在《聖經》的〈啟示錄〉中找到。因此很多美國保守的基督教徒非常支持雷根總統，要國會議員通過幾兆美元的預算來發展外太空核子武器，這便是天啟與末劫思想具毀滅性的一面。



在一九九七年春發生的天門教派事件中，有三十九人集體自殺，我們覺得不可思議，但美國的思想家、宗教家們卻對此事件少有責備，而只是在分析其發生的原因，因為這種思想是西方的一部分，只是天門教將它推向極端。主流的基督教雖然不會這麼做，但也不敢批評這偏激的思想，因為他們很多思想也和天門教一樣，只是天門教徒表現得比較極端而已。

在台灣，也有許多例子值得思考，如錫安山事件、土城的萬佛教事件、基督教的耕耘會（在台北陸橋寫著標語：「耶穌要來！大家要悔改！」，穿白衣背心的團體），這些基督教、佛教、民間宗教團體到處宣揚天啟與末劫思想，例子不勝枚舉。

在二十世紀末的今天，有關天啟、末劫的活動已不斷出現。所以，了解西方的天啟與末劫思想，不僅對於探討基督教及整個西方傳統文化，或作比較宗教研究時，有正面的意義，而且有助於解讀現代極端的宗教或政治活動。

### 蔡彥仁簡介

- 1 美國哈佛大學神學博士。
- 2 曾任教於輔仁大學、文化大學，現任教於政治大學。
- 3 發表有〈晚近歐美宗教研究方法評介〉、〈古代希伯來的智慧與智慧傳統〉、〈中國宗教研究——定義、範疇與方法學芻議〉、〈西方天啟思想之興起〉等多篇論文。

# 掀開「天啟」與「末劫」

天啟、末劫的定義與內容

蔡彥仁 主講

編輯組 整理

具有天啟思想者，在主觀上認定這個世界充滿了黑暗、腐敗，已到了不可挽回的地步。在高度的危機意識之下，具天啟思想者往往自視為一群不同流合污的「選民」，

他們為了解決這種存在的苦悶與困境，發而運用其想像力，創造出一理想的世界……

## 「天啟」的定義

對西方宗教學界而言，「天啟」(apocalypticism)的定義與內涵可說是人言言殊，未有定論，但對於天啟思想的幾個重要特徵與面向，學者間大體上已建立起共識。哈佛大學的 Paul D. Hanson 所提出的定義，可作為我們認識天啟思想的基礎：



「天啟」是由一群具有異象理想者所想像出來的體系。他們基於一種特別的「末世觀」(eschatological perspective) 創造出對立於主流社會的象徵世界 (symbolic universe)。

此一象徵世界的作用在為這群異象理想者與其他對立團體以及敬拜之神之間，確立自我身分，並為其在經歷疏離與追尋希望的衝突張力之下，賦予終極的意義，也由此等候立時將至的拯救與解脫。

Hanson 的定義提列了有關「天啟」的幾個重要因素，例如：(一) 人：一群具有宗教想像力的人；(二) 觀念：他們都具有特殊的末世觀，創造出一個象徵的世界；(三) 處境：在現實處境上與主流社會對立，並等候立即的救贖。

根據 Hanson 的定義，我們可以加以引伸來界定「天啟」：

具有天啟思想者，在主觀上認定這個世界充滿了黑暗、腐敗，已到了不可挽回的地步。在高度的危機意識之下，具天啟思想者往往自視為一群不同流合污、性靈超越、道德超俗的「選民」(the chosen people)，與一般社會居於對立與抗衡的狀態。他們為了解決這種存在的苦悶與困境，發而運用其想像力，以象徵的語言與符號，創造出一理想，不受世俗污染的世界以為企求的目標。

有些天啟思想者，為了使此一烏托邦世界早日到臨，更不惜以激烈的政治或軍事手段促其實現。由客觀情勢而言，持有這種思想的宗教團體常居弱勢，常被主流社會「邊緣化」

或「異化」。從主觀心理來說，他們在絕望的心境之下，以愛、憎或善、惡對立的二元觀看待世界，認為人類歷史已至盡頭，唯有今世的毀滅與烏托邦理想世界的實現方能為人類開創新局。

### 〔辭彙字義〕

#### ◎ apokalypstein / apokalypsis

西方「天啟」(apocalypticism) 這個專有名詞，是根據完成於西元一世紀左右的《聖經》〈啟示錄〉(Revelation) 為典範，它是一部影響西方文藝、思想、社會、政治等各方面極為深遠的經卷。它也是在發展已久、已成熟的「天啟運動」下所產生的作品，不過在這之前，已有類似的文學、宗教作品流傳。但是要討論天啟思想，〈啟示錄〉還是主要的參照指標。

「天啟」這個字源於希臘文，apokalypstein 是動詞，意思是「掀開來」(uncover)，apokalypsis 是名詞，而同義字 revelation 則是從拉丁文 revelatus 而來的。傳統上學者提到天啟、末世，都使用 apocalyptic，此字原是形容詞，後被轉換為名詞，使得此字變得非常模糊且籠統，容易產生混淆。

#### ◎文類：apocalypse



宗教觀或世界觀… apocalyptic eschatology  
宗教運動或社會運動… apocalypticism

現代學者以三個辭彙分指天啟與末劫的三個不同面向：

- (一) 文類：以 apocalypticse 表示天啟與末劫思想的作品。
- (二) 宗教觀或世界觀：以 apocalyptic eschatology 表示天啟與末世思想的宗教觀或世界觀，是天啟思潮的核心部分。eschaton 的意思是「最末」，凡代表事物的總結，特別是提到時間、空間的「最末」，都用此字。
- (三) 意識型態或社會運動：以 apocalypticism 來表示天啟與末劫思想所轉化的意識型態，以及實踐出來的社會或政治運動。

因為天啟思潮是由具有「天啟末世觀」的族群所引發，後又形成大大小小的「天啟宗教運動」，而我們今日即是根據其遺留下來的「天啟史料」，才得以窺其面貌。所以，「天啟」的特殊文類、觀念、運動三者關係至為密切。

◎相關辭彙：visionary / utopia / millenarianism / millennialism / chiliasm

除了以上三個分類外，西方有許多相關而不對等的辭彙：

- (一) vision 是「異象」，visionary 是「看到異象的人」，如艾瑟人因看到別人無法了解的

「天象」而被視為異端，這群人就稱為 *visionaries*。通常寫天啟、末劫思想作品的人都有某種特殊的能力，如他會說看到「天開了」，有些人會認為他們是在說瞎話，但相信的人則因其具有特殊能力而尊敬他。

(一) *Utopia* 是「烏托邦」，這類思想否定現階段的世界，而朝著美好的未來，因此往往具有前瞻性。傳說「烏托邦」這地方很美，但沒人知道在那裡！「烏托邦」的原意是「沒有這個地方」，*U* 是「沒有」，*topia* 是「地方」。但有人認為 *U* 是 *Eu* 的縮寫，*Eu* 在希臘文中是「美好」之意，所以也可以解釋成「美好的地方」，意思也是「沒有這個地方」。

(二)「千禧年」有二種拼法——*millenarianism*、*millennialism*、*chiliasm*。這字眼有「要如何實現烏托邦」之意。而每個宗教族群所描繪的「烏托邦」並不同。有人認為烏托邦會在地面上實行一千年，千年以後整個世界會毀滅。有的如艾瑟人則相信在世界未完全毀滅前，彌賽亞會出現，而帶領他們建立美好的王國，他們並沒提到「一千年」，但相信這個王國會在地面上實現。宗教學家就將「千禧年」這概念代替天啟、末劫的思想，表示一群人在追求未來可以維持恆久的美好世界。

從具有異象的那些人，到追求美好的地方，或在地面上維持很長的時間，宗教學家將這類的描述看成是宗教文學、世界觀或社會運動，而且這幾個概念常常摻雜互用，所以在此先釐清觀念。天啟與末劫是個很廣泛的概念，用特殊的字彙來描寫，即呈現不同的意義，此處所列只



是其中的一小部分而已。

〔辭彙內容及其相互關係〕

◎ 文人或知識分子現象：apocalypse

研究天啟、末劫思想時，宗教作品是最直接的史料，這是文人、知識分子所創造出來的一種現象。

從宗教學的角度來看，人類的宗教活動是從行為或具體的宗教儀式中產生的，先有儀式才會有經典，如早期印度教的吠陀經。「吠陀」原只是種火祭的儀式，祭司口中唸的神秘咒語是以背誦的方式傳承下來，根本沒有文字。直到十八世紀時，英國人來到印度，聽到印度人唸唸有詞，於是請祭司告知而寫下來，但事實上，這些文字並無意義，因為印度人認為咒語要唸得得當才能產生神力。所以，重點不在於經典，英國人因無法了解意義，只好用文字來研究，這和古代印度信仰者的作法大相逕庭。

梵語中與天啟有關的概念是 *Śruti*，原意是「所聞」，在西方的天啟概念中雖含有「聽」的意思，但重要的是去「看」到天啟的異象。在印度，為什麼要用 *Śruti* 呢？因為印度人認為重要的東西是不能用「看」的，而是要用「聽」的。所以，在印度宗教中，從《吠陀》、《奧義書》

等經典以降，都強調要用「聽」的，最神聖、高級的經典就稱為 *Scripture*。

早期的宗教大都是以口相傳，訴諸文字的年代很短暫，而能掌握文字的又只是少數的知識分子。因此，那些天啟作品實際是少數宗教知識分子為我們所留下的見證，如昆蘭公社絕大多數都是知識分子。天啟與末劫思想表現最有力量的是它的宗教活動或社會運動，如果只是少數有這種異象的知識分子關起來寫自己所相信的事，便無法產生大的社會效果，必須藉由實踐的層面，讓一般人看到他們具爆發性的生命力，所以我們可以說天啟作品大部分是文人的現象。

#### ◎ 宗教觀或意識型態未必產生宗教作品

有天啟的運動並不一定會產生天啟的宗教作品，運動和作品之間沒有絕對的必然關係，反過來說，這些宗教社群雖有強烈的末世觀，其作品卻不一定是符合天啟的文類 (*genre*)。

天啟的文類有一特別規範。很多天啟的宗教社群，在形成末世的運動時，不一定會專門寫這類天啟的作品，如早期的基督教只是一種運動，因為參與者多為中下階級的文盲。

## 天啟與末劫思想的宗教作品及其內容

〔時間是探討天啟與末劫思想最重要的基礎〕



要討論天啟與末劫思想的源起，一定要先探討它的時間範圍，因為基督教或猶太教是屬於歷史的產物，「時間」是非常重要的研究基礎。對於猶太、基督教徒而言，他們是以宗教觀點來看歷史，其宗教觀和當時純粹的世俗歷史有密切的關係，所以在作品中常會指射時間，如當時統治者的名字、政治實況、文化的衝突等。所以，要研究西方的宗教史，一定要先掌握一般歷史。

西元前二五〇年至西元一五〇年的泛希臘化文化時代，是西方天啟和末劫思想的發展高潮，末世思想的宗教團體不斷興起，如艾瑟人及早期基督教都是在此時期蓬勃發展。直到西元一五〇年，這類的思想才慢慢褪色，隱藏在主流的猶太、基督教之後，直到今天，每到特殊的情況發生時，它才爆發出來。

在地理、空間上，天啟思想的發生是集中在近東和地中海地區，因為整個泛希臘化文化都在這區域內，因此有關天啟、末劫思想的宗教作品都是在這地方產生。

### 〔史料或作品範圍〕

地中海是西方文明的起源，但其涵蓋面非常複雜、廣大，其中的古文明非常多，所以若要較整體地來研究天啟與末劫思想，首先得從史料、作品來探討。

### ◎中東、近東古文明的神話

天啟與末劫常被認為是一種神話，因為其中有很多都是用象徵性的筆法來描述超現實的異象，和神話的體例有密切的關係。在近東和中東地區的很多神話作品，雖不是我們所歸類的宗教作品，但因其中有很多預言，已具備天啟思想的早期雛型。

「預言」是宗教不可缺少的要素之一，天啟就是預言未來，它以神諭的型態表現，這在很多古代的宗教裡就已產生，例如古波斯的瑣羅亞斯德教，即是古老宗教中最有系統、延續最久的宗教，所用的經典是《波斯古經》(Avesta)，其中就有善惡之爭、世界要毀滅、死後有審判等概念，如公義與光明之神瑪智達(Ahura Mazda)對應於黑暗之神阿里曼(Ahriman)，兩者的不停鬥爭及象徵意義，正是天啟思想架構的先聲。

### ◎古希臘的文學作品

古希臘未如猶太、基督教一般產生具體的宗教團體與天啟運動，但古希臘的文學中含有許多天啟與末劫的思想。荷馬的史詩中，如《伊里亞德》、《奧德賽》，我們稱之為「追尋」的作品，其中有個很重要的觀念，那就是對美好世界——「神聖之地」的追求，有人說這類追求美好未來的概念，與天啟、末劫有密切的關係。

柏拉圖的《理想國》中，也有提到神話的部分，如「美善之城」的建構與「厄爾神話」的提示，但那是以理智來建構烏托邦的世界，很多人認為這是一種類似宗教情緒的反應，只是並



不以「天開了」這類帶有濃厚「非理性」的宗教異象來表達。但它也可能影響後世猶太天啟思想中「新天新地」的構想。所以，描述有關「烏托邦」的內容也和天啟、末劫思想有關。

### ◎古希伯來的先知書

研究天啟、末劫思想，古希伯來作品是最核心的一部分。從古代希伯來先知的著作中，如〈以西結書〉(Zechariah)、〈以賽亞書〉(Isaiah)、〈阿摩司書〉(Amos) 書裡，都充滿著先知的預言、警告與規勸。因此，從先知書中，可以看到天啟與末劫的思想。

### ◎早期基督教的〈啟示錄〉

早期基督教本身就是天啟運動的族群，廣義而言，所有的基督教派都是在表現天啟、末劫思想，沒有這種觀念就沒有基督教。天啟、末劫思想的作品以〈啟示錄〉為代表，西方學者便依照〈啟示錄〉來衡量類似的作品。

基督教的作品如猶太教一樣，也有「正典」與「非正典」之分，「正典」就是不能再添加任何材料的權威，而「非正典」(apocrypha，意為隱秘之作)包含許多符合天啟文類的宗教作品。

「非正典」的文類作品大部分在西元第二世紀才產生，但基督教並不承認這些作品，因為作者不知為何方神聖，又因其教義非常極端，違背正統基督教，所以不把它列入「正典」。可是若

從宗教史的角度來看，這類作品提供研究者非常重要的時代背景資料。

### ◎泛希臘時期的遊歷文學

泛希臘時期的遊歷文學幾乎是延續古希臘荷馬的遊歷文學，荷馬的作品在當時被視為範本，是古希臘知識分子必讀的作品。在泛希臘時期有許多遊歷文學，內容大多是描述到其地有個美好的伊甸園，這是屬於較世俗性的浪漫文學，追求個性的解放，向外追尋。The Hunters of Euboea, *Island of the Sun* 等書中，皆充滿對烏托邦的描寫，類似於中國的〈桃花源記〉。

因為地中海地形的關係，這類遊歷文學非常多，有些人認為這種遊歷文學常有天啟、末劫思想，而這種思想產生的原因，則是與泛希臘文明時代共同的焦慮氣氛及求解脫的大環境有關。

### ◎神諭預言

Sibyl 是阿波羅神的女祭司，當人們到阿波羅神廟獻祭時，Sibyl 會預言吉凶，這種神諭稱為 Sibylline Oracles。

而天啟的特點就是預測未來發生什麼，且絕大多數的預測都是毀滅、天災等不好的事情。所以早期的基督教、猶太教也受到這個影響，就仿效其有韻的格式把預言寫下來，這類神諭預言是研究天啟與末劫思想不可或缺史料。



### ◎玄智教派的作品

一九四五年於上埃及挖掘了最完整的玄智教派作品，這些作品大約完成於西元第二至第三世紀，裡面全是天啟與末劫思想，且是地中海地區傳遞非常廣泛的思想，這是重要的史料來源。

「玄智」(希臘文, Gnosis) 的意思相當於「知識」(Knowledge)，英文中的 know 就是由這個字所衍生出來的。

要「知道」(know) 什麼東西呢？這和當時流行的宗教思想有關。第二、第三世紀時，地中海東部的知識分子有一流行的觀念，他們要尋找一種解脫人生精神困境的方式。從泛希臘文化到羅馬帝國，許多知識分子浸潤在當代非常流行的斯多葛 (Stoicism) 思想，目標在追求性靈、精神的滿足。而中下階級的人如果要尋求解脫，則加入一般的民間宗教，藉由各種宗教儀式得到歸屬感。事實上，基督教剛開始的發展，便是中下階級所發起的行動式宗教團體。

另一方面，有些知識分子不贊同純粹的哲學，覺得它似乎不能和心靈的需求配合。「玄智」的流行，就是介於兩者之間，一方面有哲學形而上的抽象思考，另一方面又能滿足人情緒上的需求，不全是哲學，也不全是民間宗教，但是反過來說，是一種哲學，也是一種宗教。

有人認為玄智教派的主張和佛教類似，要研究「玄智」就得先了解佛教，因為「玄智」的根源可能來自於印度。他們認為人的內在都有一種靈覺——「神聖火苗」，需要人去點燃，點燃

以後就會曉得原來人生是如此世俗、煩瑣。內在神聖火苗被點燃，即是佛教所說的內在佛性、靈覺甦醒過來，這種論點與佛教頗為類似。

此派的另一個基本假設是人由二種質素構成——肉體和性靈，這兩者完全對立，人努力的最後目的就是要了解真正的自我以及內在的靈明。當神聖的靈覺被點燃時，會發現真正的自我寄寓在肉體軀殼，內在的靈魂需要完全脫離這個臭皮囊，離開人間回到宇宙之外的神聖光源。他們有一套神話，認為宇宙之外有包含各種不同階層的光芒，往光芒的本源一層層上去，追溯到光的源起，即為「上帝的居所」，是神的存在地，此論點和佛教則完全不同。

他們認為宇宙有一種神聖的源頭，每一圈光芒都有神在管理，人則是在最外圍，人的價值就是自己內在那分神聖的靈光，物質界的價值是最低的。當這些人被點醒後，就會認為自己的靈魂應該回溯到光源去。

這類玄智教派的人，就形成二種極端：

(一) 禁欲：既然靈魂和肉體不相干，最寶貴的東西就是人自我的內在靈魂。要如何使靈魂超脫呢？那就是要苦修，過著嚴格的禁欲生活，如此才能消解肉體需求，最後靈魂會回歸光的本源，那才是最完美的狀態。

(二) 縱欲：既然肉體和靈魂無關，肉體做任何事都和靈魂不相干，所以就趨向縱欲的生活。



這群人的作品表現出很多玄想，他們的興趣不在於今生今世，而是要如何超脫今生今世，作品中有許多的描述是關於地球之外宇宙的構成、分配、光圈起源等無法證實的東西。

這種玄智思潮也影響了基督教，有些玄智派作者就是基督徒。如有些玄智派作品描述外太空中最偉大的神，傳訊號給掌管最外圈的神——耶穌，派他於末世時代來拯救有靈根、慧根的人，於是他降生在人間，變成人的樣子，呼喚人們面對上帝要悔改，許多人跟隨了他，就變成了基督徒。

他們認為耶穌並不是降生，而是歷史上的耶穌長大後，外太空的耶穌就跑進他的身體裡，因此被釘在十字架時，他的內在靈魂就飛回去了。其實耶穌並沒有死，掛在十字架那個已斷氣的人，是個代替耶穌的人，只不過是個臭皮囊而已。

這種說法在當時被正統的基督教視為異端，但另一方面也表現出基督教許多教義和玄智派有不謀而合的地方，彼此相互影響。基督教《新約》的〈約翰福音〉，有人便懷疑是玄智派的作品，或是受新柏拉圖主義影響下的作品。總之，這類作品都與天啟、末劫有關，在大時代的氛圍下，這批玄智派的信仰者用想像力尋求解脫。

上述從中東、近東文明到玄智派的作品，都是研究西方的天啟與末劫思想不可或缺的史料。

【天啟與末劫思想檔案】

問：有人說「千禧年」是指天堂會延續一千年，有人則說是指這時代何時會結束，彌賽亞會降臨，到底那一種說法較為正確？

答：在原始的基督教裡，並無「千禧年」的觀念，後來基督教慢慢發展，具有天啟與末劫思想的人提到耶穌要降臨這世上建立樂園——「上帝的國度」，他要在這裡統治一千年。

在《聖經》裡並沒有「千禧年」的具體概念，倒是後來發展成了——「前千禧年」、「後千禧年」兩個概念。「前千禧年」是指在耶穌來之前就要以人的力量建立一個王國，這個說法著重於人的努力，但最後可能會趨向暴力，因為當人無法忍受時，只好用武力或激烈的方式來達成目標。「後千禧年」是指等待耶穌來後才建立王國，人不必太積極介入，這是屬於較平和的方式。

有些宗教學家利用「千禧年」來描述一些基督教的現象，因此談到天啟與末劫思想時，這個字眼就會被混用，後來「千禧年」遂成了「末世觀」的代名詞。

問：佛教的傳教方式主要以「聽」為主，□□相傳；猶太、基督教則是著重「看」，其傳教方式是否會較注重經典？真正推動天啟思想的是一般百姓，還是知識分子？



答：重視「聽」或「看」只是比較上的問題，基督教裡也重視「聽」。絕大部分歷史發展的傳統，尤其在文字不發達、教育不普及時，就用唱或吟誦的方式來進行宗教活動，幾乎是用耳朵來聽的比較多。

另外，猶太人的經典中，「聽」這個字出現非常頻繁，後來接觸希臘文化後，「看」字用得特別多。希臘人所謂的「看」與「知道」的字眼是相通的，這種文化的特徵也影響了基督教。天啟的許多異象是要用「看」的，這並不是說不要「聽」。其實，隱密深奧的知識不能純粹用眼睛看，就算閉著眼睛也能看。這種最高真理的了悟，早已脫離感官性的認知，完全是憑藉內在高超的機能去掌握最後的知識，既不是「看」，也不是「聽」。

猶太教傳統中的領導人多為知識分子，因此產生的宗教作品都較後來初期基督教作品的品質高，這可能和領導分子的素質及猶太傳統重視知識有關。而早期基督教領導者多為中下階級的人，所以是屬於實踐型宗教。直到第二、三世紀後，基督教作品的品質才提高，因為有些受希臘文或拉丁文教育的知識分子加入基督教，很多當時的名人以其原來學習的希臘哲學重新解釋基督教的教義，就是我們所稱的「教父神學」，較屬於純粹的知識。天啟文學作品是屬於哲學性少，而普及性、宗教性較強的作品。

問：一九九七年美國天門教自殺事件，為什麼很少人去批評這樣的現象？對自殺者而

言，自殺代表什麼意義？

答：目前網路上還找不到天門教宣傳品的資料，有記者訪問未參與自殺的天門教信徒：「還不相信這宗教？」他回答：「當然相信」。再問他：「還會不會自殺呢？」他回答：「不會，但會繼續把福音傳下去！」

在同樣的教派中，有些人採取極端的方式，有些人則採取較溫和的行動。在西方，信仰宗教純粹是個人的行為，法律保障每個人的選擇權。芝加哥大學著名宗教學家喬納登史密斯（J. Z. Smith）認為，若是按照這些人的思想脈絡去看他們的行為，其實並沒什麼錯誤，這批人都是中產階級的知識分子，學歷多在大學、碩士以上，大多數從事電腦軟體設計的的工作，對人彬彬有禮，生活簡樸，有什麼地方值得被批評呢？這不過是他們的選擇，按照他們的想法生活。我個人認為這樣的思想有其合理性，讓我聯想到這彷彿是玄智派思想的延續。

問：神學月刊說今年是「千禧年」，有什麼跡象或經典可以證明？

答：當聽到基督教宣稱今年又是什麼年時，我只能一笑置之，有種同情式的了解。在基督教歷史發展中，特別於世紀末，此類的思想就會顯得特別突出。所以，生活在二十世紀末的人，認為耶穌要來，世界會毀滅，以世紀末的心態來看自己的世代，並不是新鮮的事。



他們到底根據什麼而說今年是「千禧年」呢？根本沒有。那麼他們是如何知道的呢？可從〈啟示錄〉的一些特殊數字得知，如「六六六」或「七」。「啟示錄」以希臘文所寫，每一字母代表一個數字，因此數字留下讓人猜測的空間。早期基督徒便認為「六六六」代表尼羅皇帝（Nero），是個很可怕的野獸。

將「六六六」相加或相乘，都可得到不同的數字，以這種方式來猜測「千禧年」是在那一年。前兩期的《新聞週刊》曾特別介紹《聖經密碼》一書，此書作者以電腦把猶太經典不同的方式排列，發現所有的大事都在猶太經典中早有預言，如拉賓遭到暗殺也早已寫在其中。那些希伯來字母橫著算、縱著算，或每隔幾個字跳著算而排列出來，就會發現許多神秘的或具預言性的事。很多人很相信這本書所具有的神力，但有些人認為所有的數字用高速電腦排列，什麼結果都有可能發生，因此反駁這樣的數字遊戲。這是基督教本身很弔詭的地方，看你著重在那一面都可找到所要的答案。因此，對於宗教經典的詮釋，尤其是具有天啟思想的作品，提供了不少人想像的空間。

# 救贖的歷史

猶太教的歷史背景

蔡彥仁 主講

編輯組 整理

猶太教歷史並非一般所謂的世俗歷史，很多宗教學家將它解讀為「救贖的歷史」，意思是說這歷史本身有它的意義，猶太人註定會有民族的形成及受殖民統治的遭遇，整部歷史是一個神聖的計劃，而其後的主宰者就是耶和華。

西方在猶太教、基督教為主的背景下，產生了天啟與末劫的思想，欲了解天啟思想，必須了解猶太教與基督教的歷史發展。以下約略介紹猶太教形成中有密切關係的歷史階段。

巴比倫被擄時期 (586-538BCE) —— 建立聖殿



西元前五八六年至西元一三五年是猶太教形成非常重要的時期，而真正形成的時間是在波斯時期（538-333BCE）。

猶太教歷史以聖殿作為空間與時間的區隔，第一個聖殿——所羅門聖殿（The First Temple）建立於西元前一千年左右。在此之前，猶太人是以部落方式散居於巴勒斯坦各地，後來因為基於共同的歷史與宗教經驗，而形成共同的一神信仰——崇拜「耶和華」（יהוה），並成立了以色列國（Israel）。

從那時起，聖殿即成為猶太人宗教信仰與生活的核心。其中包括宗教儀式：廿四小時排班輪流照顧香火；凡事根據宗教日曆進行；生病時由祭司藉潔淨禮等宗教儀式消除罪孽。因此，祭司的地位變得非常崇高，另外兩種權威則是國王與先知，這三個體系成為猶太教傳統中的三權分立。

幾百年後，以色列國分裂為北方的以色列與南方的猶大。以色列王朝於西元前七二二年被亞述帝國消滅，南部猶大國則在西元前五八六年被巴比倫征服，聖殿被夷為平地。

猶太人的上層階級，特別是主掌政治與宗教的貴族與祭司集團，被擄至巴比倫，開始流亡寄居異邦的生活，而以耶路撒冷為中心的猶大故土，則僅有下層階級的老弱者留下，無力進行傳統的宗教活動。

巴比倫國祚七十多年，代之而起的是波斯帝國。

## 波斯時期 (538-333 BCE) —— 第一個聖殿歷史

波斯帝國素以善於行政統治聞名，將其所轄領土，廣設行省，並任當地首腦為省長，古巴勒斯坦地便在此政策下，設為猶大省。西元前五三八年，波斯帝國皇帝居魯士 (Cyrus) 下詔允許猶太人回耶路撒冷建立聖殿，猶太人遂費時二十二年完成新殿，為猶太人的信仰復興，帶來了象徵性的高潮。第二個聖殿延續至西元七十年，將近六百年的時間，相當程度地建立起猶太宗教的重心，歷史學家稱為「第二聖殿期」。

雖然所羅門聖殿已重新恢復，但猶太人想恢復中斷已久的王朝的政治企圖卻並未實現。因為參與重建的人力與財力有限，無法恢復舊時景況。又因猶太人經歷流亡經驗，在文化上難免與外在大環境有所交流，在宗教與民族的「獨特性」與「純潔性」上自然產生量變與質變的效應，使得其信仰動力與宗教熱誠已無舊時積極。雖有聖殿，但宗教活動無法上軌道。

猶太人的信仰逐漸變成幾種方式：回耶路撒冷的人以聖殿為核心，採取極端的排他主義，試圖除去猶太族群中「不純」的部分，如勒令與外族通婚者必須離婚等強硬的措施，以便恢復純正的正統猶太教。至於那些散居其他各地的人，就在聚居地建立會堂 (synagogue)。會堂沒有祭司，不能舉行潔淨儀式，也無專職人員從事祭祀儀式，所以由有能力解讀經典的文士 (Scribes) 唸希伯來文聖經。他們是祭司、國王、先知以外的第四種具有權威的人，在歷史的際



遇下，憑著知識與解經的能力，取得猶太人的信賴，成為宗教的領導者。直到今天，猶太教的領導人仍是這些人，即一般所稱的「拉比」(Rabbi，「我的老師」之意)。

## 泛希臘文化時期 (332-63BCE) —— 「末世觀」發展的起點

泛希臘文化時代是天啟與末劫思想興起最重要的時期。西元前三三二年，亞歷山大統一地中海東部及羅馬、希臘，他不僅用行政統治，也用文化來統治。希臘文化是徹底的城市現象，這種城邦文化包含傳播希臘宗教或神話、傳播希臘哲學流派、建立體育場、設一公共領域讓學者討論各種學問等等。

希臘人將他們的文化帶到各地，希臘語 (Koine，原意為「普通話」) 成為受教育者的國際語言，希臘神話與廟宇在各地廣泛流行，這對治下各類民族的影響非常大。後來希臘帝國分成四部分，其中兩個部分與猶太人比較有關，即以巴勒斯坦為分界，北方是塞流卡斯王朝 (Seleucus)，南方佔據埃及及大半領土的是托勒密王朝 (Ptolemy)。

西元前三三二年後，泛希臘文化出現文化融合的重要現象。東、西方因政治的統一造成文化幾千年來的交會，例如希臘當地原來崇拜的女神，後來加上埃及女神的特點，變個名字就成為他們喜歡的女神，這是東、西方文化融合與互動的結果。

另一特殊的現象是不安與焦慮。泛希臘文化時期沒有戰亂，但各個民族都感到不安、焦慮，學者稱為「焦慮年代」。有人認為可能是文化融合後產生的一種現象，原本很有把握的文化或宗教信仰，因受到外在的侵擾，文化的藩籬突然被拆除，如原本是講亞蘭話（巴勒斯坦方言），現在要講希臘話、寫希臘字，以前安身立命的傳統突然被掏空而感到不安。

耶路撒冷因有第二聖殿的存在，總會聚集一些虔誠的猶太人，但希臘文明也影響了他們的傳統思想與宗教。古代猶太人稱自己獨一無二的神為「耶和華」，用好多屬性來形容祂，如「萬軍之耶和華」，把神當成軍事神、武神，但是後來也和希臘神話中的宇宙之神——宙斯（Zeus）的名字相結合。

猶太人的宗教和外來的文化結合，讓虔誠、保守的猶太人覺得自己的宗教要被污染甚至滅亡了，這種焦慮在猶太人之中變成很普遍的情緒，天啟與末劫的思想便因此在泛希臘文化中慢慢蘊釀而成。

西元前一七五至一六四年塞流卡斯國王安提阿克斯（Antiochus Epiphanes），執意要把希臘文化強加在他所統治的地方。他把「耶路撒冷」（原意為「和平的城市」）改成安提阿克亞（Antiochia），使其類似一般的希臘城邦，且把猶太人認為不潔的豬血灑在聖殿裡，故意屈辱猶太人。他把聖殿變成宙斯神殿，想要以希臘的神話體系代替猶太人的信仰。

於是很多猶太人便開始進行武力革命，馬克比（Maccabean）家族與羅馬人結盟，趕走安



提阿克斯，於西元前一六四年成立哈斯莫尼亞（Hasmonean Dynasty）王朝，就是所謂的「馬克比革命」。大約同時，艾瑟人到死海組成昆蘭公社，以逃避強權，並保留宗教的命根子。

猶太人將塞流斯王趕走以後，重新潔淨聖殿後再獻給耶和華，那個節日便稱為「重獻聖殿節」（Hanukkah），直到今天，猶太人仍紀念這個讓他們屈辱的節日，這段時期也是猶太人末世觀發展的重要起點。《聖經》中的〈但以理書〉便在此時完成，內容是藉一個名叫「但以理」的人因看到很多異象，而講了很多預言。

馬克比王朝維持近九十年，猶太人處於半獨立的狀態，但還是夾在兩大政權之間。當時猶太人中能讀希伯來文的人非常少，最通行的是把希伯來文的《舊約》譯成希臘文，即「七十士譯本」，且大部分的統治者都傾向國際化。因為一方面要保持獨立的特徵，另一方面又無法抗拒希臘化的風潮，於是內部就有人對祭司產生不滿，認為祭司本人就是受到污染的人。昆蘭公社裡的艾瑟人眼中最大的敵人其實不是希臘人，而是耶路撒冷的祭司，他們認為祭司意志不堅，出賣自己的信仰，而把耶路撒冷的祭司稱為「黑暗之子」，自認為是「光明之子」。

## 羅馬時期（63BCE-135CE）——拉比猶太教出現

西元前六三年，羅馬人攻佔了巴勒斯坦，將軍隊駐紮在耶路撒冷聖殿旁的安東尼樓（遺蹟

至今仍存），以防猶太人起來革命。羅馬人把那些地方分成幾個小地區，某些地區由猶太人當王，祭司仍是猶太人，而耶路撒冷則派巡撫、總督的方式來統治。雖然在宗教事務上能獨立自主，可是最後的裁決者仍是羅馬總督。

很多猶太人不斷尋找機會想趕走羅馬人，當時有一批被稱為「奮銳黨人」(Zealots)的愛國主義分子，時常在猶太人的山區打游擊戰，耶穌的門徒裡就有革命黨人，所以羅馬人殺害耶穌是有政治原因的。西元六十六年，猶太人發起了在羅馬帝國時代第一次最大規模的叛變，但還是打不過羅馬人，直到西元七十年耶路撒冷被夷為平地。

從此羅馬人更加用嚴厲的手段來壓制，很多猶太人逃到詹尼耳(Tamnia，敘利亞西北部)，那地方變成猶太人另一個集結的區域。既然沒有國王及祭司，出頭的就是那些最有能力把握猶太經典的文士——拉比(Rabbi)了。從西元七十年以後，拉比猶太教出現，自此之後猶太教的宗教核心由聖殿移轉到拉比身上，一直延續到今天。現在在紐約還可以看到很多有名的拉比，仍然帶領著廣大的猶太族群。

西元一三五年，猶太人貴族的後裔巴克巴(Bar Kokhba)發起最後一次反抗。不少猶太人認為巴克巴一定就是彌賽亞，目的是帶領他們打敗現實的政權，恢復猶太人的光榮。這種「救贖」思想在他們亡國受殖民統治後一直延續不斷，每次一有機會就會認為那揭竿而起的人就是彌賽亞，可是詹尼耳還是被夷為平地，猶太人從此流散到世界各地去了。



從那時直到今天，猶太人再也沒有明顯的暴動，可是盼望彌賽亞出現的思潮一直流傳，如現在紐約布魯克林猶太人集結的社區裡有很多拉比，其中一位是許多猶太人公認的彌賽亞，他已經快要九十歲了，還是有人至死不渝地相信他會來拯救他們，地位幾乎像神一樣。

後來由基督教所產生的天啟與末劫思想都是以西元七十年為分水嶺，因為那時基督教已產生，第一代的基督徒是猶太人，他們也經歷到耶路撒冷被攻毀的惡運，在基督徒的《新約》中，可以看到各種天災、人禍的描述，都是在指涉這次耶路撒冷被毀的歷史事件。

## 猶太教歷史是「救贖的歷史」

猶太教歷史並非一般所謂的世俗歷史，很多宗教學家將它解讀為「救贖的歷史」(history of salvation)，意思是說這歷史本身有它的意義，猶太人註定會有民族的形成及受殖民統治、革命等的特殊遭遇，整部歷史是一個神聖的計劃，而其後的主宰者就是耶和華。

雖然聖殿被夷為平地，猶太民族受到屈辱而無法復原，但他們還是一直相信會再回去，因為這是早已預定好的，不論任何因素都無法改變神的計劃。儘管處境黑暗，他們仍然認為前途光明，這是以一種宗教的信念來看待一般世俗的歷史，這觀念和天啟與末劫思想有非常密切的關係。

# 天與地的分合

天啟與末劫思想的起源

蔡彥仁 主講

編輯組 整理

天啟與末劫思想究竟起源於何處？

無論是神話、先知、智慧傳統、神秘主義，或政治、社會因素，都可看到它們的蹤跡，這問題到現在還沒有定論，值得我們持續研究。

## 中東、近東的神話

影響天啟與末劫思潮的一個非常重要的因素是神話，如〈啟示錄〉中記載，看到神坐在寶座上，祂叫你的名字，你好像渾身被磁鐵吸住一樣要往前，可是祂那種榮光、威嚴，好像太陽讓人眼睛睜不開，使你覺得很害怕想要遠離。德國宗教學家 R. Otto 認為這種拉扯的心情反應



就是宗教特殊的地方，它一方面讓人覺得有吸引力，另一方面又想要排斥，這樣相吸、拒斥的張力，便是宗教的本質之一。

除了看到神以外，還可以看到天使及許多奇怪的動物，有的是人的身體加上老鷹的頭，或獅子的身體加上人的頭。很多神話或異象都有「善惡決戰」，這些善惡對決便是用象徵的或遠古的怪獸來表達。

### 〔古波斯——善惡二元對立的觀念〕

古波斯的瑣羅亞斯德教所闡述的教義與使用的材料，其實也影響到近東的人對天啟與末劫思想的表達。如善對惡、光明對黑暗、天對地等具有二元對立的觀念，在瑣羅亞斯德教或古波斯思想體系裡最易找到。瑣羅亞斯德教又被稱為「拜火教」，拜火就是拜光明，光明之神瑪智達（Mazda）與黑暗之神阿里曼（Ahiman）作善惡的對決，最後光明或善一定能打敗黑暗或惡。

古印度與古波斯在文化起源上有密切的關係，所以類似瑪智達與阿里曼式最後的大對決也發生在《薄伽梵歌》中，尤其在第十一章裡提到神的嘴巴張開後，王子看到嘴裡是個大宇宙，好像人類自古以來發生的事情都在那嘴巴裡。有人認為那是神的自我顯現，善惡到最後全都包容在神的一身裡，這點與古波斯神話有異曲同工之妙。

## 〔兩河流域——宇宙創生的神話〕

流傳於兩河流域最早、最有名的神話有兩個，一是《古爾格美什史詩》（*The Epic of Gilgamesh*），它是西方最早的一部史詩，因其中有位英雄古爾格美什（*Gilgamesh*）而得名。二是 *Enuma elish*，意思是「在諸天之上」。

《古爾格美什史詩》中描述古爾格美什尋找長生不老藥的遭遇，其冒險過程所呈現的人生閱歷是屬於個人英雄式的，其中也提到古代的大洪水，有人認為諾亞方舟的神話其實就是從這時開始流傳的。

*Enuma elish* 是比較屬於宗教性的神話，主要說明神如何開天闢地，也與天啟、末劫有關。其中提到善神馬爾杜克（*Marduk*）與惡神提亞美（*Tiamat*）的大對決，最後善神殺了惡神，並把他的身體分為兩半，一半作為穹蒼，一半作為大地，還用他的血管造成河。另外還造了太陽、月亮、星辰、動植物等，最後並創造了人類。

學者發現這類開天闢地的神話所引用的都是善惡之間的對決，而且與宇宙的創造有關，這種宇宙的生成時常和宇宙的毀滅混在一起。談天啟與末劫時，最後一定是毀滅，可是毀滅後會有創造，因此宇宙創生（*cosmogony*）時常和毀滅連在一起。所以，從這裡我們可以發現，不論寫作天啟作品的人是誰，他們其實都採取了早已流傳的神話材料。



## 〔迦南神話——生殖之神與死亡之神的對抗〕

法國考古學家於一九二七年在敘利亞境內的拉斯沙姆拉 (Ras Shamra)，挖掘到以烏加里特語 (Ugaritic) 所寫的楔形文字殘片 (約西元前一四〇〇年)，發現裡面記載許多與猶太神話相關的資料，一般稱為迦南 (今日的巴勒斯坦) 神話，內中提及生殖之神巴力 (Baal) 和死亡之神雅姆 (Yam) 或莫特 (Mot) 的對抗。Yam 代表死海，死海裡什麼生物都沒有，在古代被認為是死亡、黑暗、地獄的代表。

像這些大對決的意象，常被拿來當作天啟作品的素材，當猶太人表達他們的宇宙觀時，那種對於邪惡與黑暗的挫折感，想要勝過它，只能靠能力更大的善與光明之神的心態，唯有在神話裡可以找到。

## 〔古巴比倫術士——智者傳統〕

古代巴比倫文明最大的特徵就是占星，影響及於泛希臘文明，古代巴比倫有學問的人一定會懂得星象，從天象中讀出很多意義，這也影響了古代希伯來人或猶太人的天啟思想，認為天神啟示世人即是透過天宿的異動來表達。在天啟作品裡一直有提到星象，而且一定是有智慧的人才能解讀，這也是天啟與末劫思想的另一個來源。

## 猶太的先知傳統

〔預言未來〕

很多學者特別強調天啟

與末劫思想應該含有專屬於猶

太人的觀念。首先是所謂的

「先知傳統」。「先知」是身分

非常特殊的人，祭司與國王都

可以世襲，只有先知不可以，

而且他也並非一輩子都可當先

知，而是在耶和華需要人去做某件事，或讓人看到異象，或說預言時，先知才會產生，當他的任務達成後，天賦的能力就會自然消失。

不論夢到或看到異象，都不是人可以控制的，有這種本領的人一定和超自然界有密切的關係，他們能講一些先知的訊息（Prophetic message），這些訊息絕大部分與時間有關，而天啟就是要讓人知道未來的事情，它具有預言的性質。



（繪圖：釋見墨）



### 〔重視倫理道德〕

猶太先知與看見天啟異象的人都會講預言，但二者不同的是，猶太先知更重視倫理道德，如猶太人遭到強敵的侵犯，他們便說這是因為社會喪失公義的結果。先知等於是道德重整者，他不但會講預言，也從倫理道德來糾正社會風氣，因此他們有很重的使命感，這是先知的另一種功能。

### 〔警戒、勸勉〕

先知時常在世間最混亂的時刻出現，除了檢討猶太人為何會有這樣的遭遇外，也責備猶太人的信仰因崇拜偶像而墮落。但他們也會講神的慈愛絕對比公義還大，目前的遭遇是種懲罰，懲罰後一定有安慰。所以，他們所說的許多是屬於復原性的、勉勵性的信息，就如聖殿雖然已被夷為平地，如果你知道悔改，神會再把你扶起來，這是屬於先知的另一面。

所以，先知所傳達的信息裡都包含了正、反兩面，而這與天啟、末劫有密切的關係，因為「時間」是天啟與末劫思想最重要的要素，探討歷史為何會如此發展，以前的世界如何，雖然現在如此混亂，但未來會變好，這種模式與先知的傳統有密切的關係。

## 猶太智慧傳統

古代猶太人有些智者（wise men），他們的智慧是屬於宗教上的一種能力，是對耶和華所說的道理徹底了悟的人，這些人把他所了解的教導下一代，除了生活經驗以外，也教導宗教的重要道理，這批智慧的人便是後來的專業文士。

這些智慧傳統演變到泛希臘文化時代，文士認為能洞悉超自然的能力便是最高的智慧，因而傾向神祕主義，神祕主義便提供了天啟與末劫思想一個非常重要、屬於空間的層面，這些智者很少講預言，但他們時常看到一些超自然的東西。在泛希臘文化時代，猶太的智慧時常被擬人化，便和希臘的智慧概念 Sophia 結合了起來，把智慧當作女神，而女神又特別關愛那些有智慧的人，讓他們能看到超自然的東西，這與天啟的異象有密切的關係。

所以，有人認為古代的希伯來人或猶太人的天啟傳統，其實來自於智慧傳統，因而認為天啟的宗教作品是智者所寫的。

## 猶太神祕主義

天啟與末劫思潮的興起，應該與猶太人的神祕主義傳統有密切的關係，前述智慧的人可以



看到宇宙裡的另一個層次，這本身就有一種非常神秘的傾向。

《聖經》中的〈以西結書〉是本先知書，其中對於耶和華的形象與本質，以及天庭、天使等超人間景象，有戲劇性的描寫。那些有神秘主義傾向的人就把它當成冥想的材料，從裡面想出非常特異的東西來。我曾在拉比猶太教的書裡看到，他們警告年輕人最好不要從事這種冥想，因很多人想了以後都發瘋了。天啟的宗教作品裡就充滿著這些不可解的東西，唯有訴諸神秘才能解釋。

## 馬克比王朝——以〈但以理書〉為代表

有人認為天啟與末劫其實是政治與社會的產物，如果沒有外界大環境的激烈變動，它就不可能產生，且說真正的天啟作品應該是以〈但以理書〉為首，特別是從第七章至第十二章所寫的完全是天啟的作品。〈但以理書〉是如何產生的呢？學者認為它其實就是時代的產物，因塞流斯卡王破壞猶太人的宗教，迫使猶太人進行武力革命，而建立馬克比王朝。所以，〈但以理書〉便是在危機意識下所產生的作品。

以上無論從神話、先知、智慧傳統、神秘主義，或從外在的政治、社會因素，這些都是在討論天啟與末劫的起源問題，這問題到現在還沒有定論，值得我們持續研究。

# 爲天啟與末劫拼圖

天啟與末劫思想的理論與詮釋

蔡彥仁 主講

編輯組 整理

宗教現象學家認為天啓、末劫思想是為回歸「宗教人」的層次，人類學家認為它是人生存危機意識下的產物，社會、心理學家也各有其特別的詮釋，在各種不同的理論與詮釋下，天啓與末劫思想展現著不同的面貌。

西方學者多年來企圖從不同的方向，尋求或建構合理的理論，以解釋為何猶太人的天啟思想與天啟運動會於數百年間開花結果，延續不斷。除了從猶太教內部的神學發展來探討外，一般學者大致是從比較神話、人類學、社會學、心理學等領域提出個別的看法。

比較神話——天啟、末劫思想是為回歸「宗教人」的層次



### 專輯

## 「人應找回原屬於「宗教人」的層次」

所謂「歷史」是從有文字記載開始，歷史之前的就是神話，對歷史學家而言，神話不屬於史料，但對於宗教學家而言，神話卻是非常重要的研究材料。很多人把天啟與末劫當作神話，而從神話學角度來解釋。

宗教現象學家伊利亞德（M. Eliade）探討古代不同的宗教神話，他認為一般人誤把天啟與末劫當成是「歷史發展的反常」（如認為末世教派是極端的

邪教），其實天啟與末劫是很正常的事。因為人是徹底

的「宗教人」，人會創造神話，表示人內在有重要的

宗教情緒要表達，而以神話作為象徵，來描述宇宙

如何形成、人類如何起源等。可是歷史產生後，人

便愈向趨世俗化，而遠離了「宗教人」的層次。時

至今日，世俗化的傾向更為嚴重，這也是現階段所

有宗教遇到的最重要課題。

因此，伊利亞德不認為進入歷史階段是進步

的，反而說是人不願意進入，卻又被強拉進去的一



（繪圖：釋見墨）

個階段。從宗教學來看，現代化完全切割了人的宗教性，造成人的疏離感及後工業社會的種種亂象。所以，人之所以會迷信是因為他有宗教情緒，只是沒有宗教知識引導至正確的抒發管道，才會被怪力亂神的說法所迷惑。雖然如此，人不會因為是「歷史人」就忘了是「宗教人」，在歷史發展階段中，人還是需要很多神話、宗教儀式及象徵，找回原來屬於「宗教人」的層次。

### 〔反時間的「永恆回歸」〕

伊利亞德認為人類皆賦「永恆回歸」的本能，經常在世道衰微或世界瀕臨毀滅的邊緣時，興起要超越歷史的心態，冀望回歸到歷史尚未開啟前的遠古美好時代。所以，很多年節乃至宗教節日的目的，其實是在提醒我們「人」的本源。如過新年時，我們會放下工作，徹底地休息；或清明節掃墓，會感覺到與遠古的祖先一脈相承，這些活動或儀式都是要把人從世俗繁瑣的生活情境中提昇出來。

伊利亞德認為這就是宗教意義的所在——一種「永恆的回歸」(the eternal return)，不論如何世俗化、歷史如何演變，還是需要透過各種儀式把人提昇，回到最原始的狀況，那才是真正的自我，這是人之所以成為「宗教人」最重要的一點。

### 〔「末世觀」與「宇宙創生」為一體兩面〕



按照依伊利亞德的解釋，宇宙生成與毀滅的神話

是連在一起的，這是神話的一體兩面。任何描述宇

宙生成的神話裡，最先一定是混沌狀態（Chaos），

然後宇宙生成；或善神（如Marduk）把惡神（如

Tiamat）殺了，以其屍首分為天地；或如耶和

華創造天地萬物，無論用什麼方式，都是一種

「宇宙創生」。開始創造的時空一定是最好的

伊甸園，之後世界卻慢慢地衰微、墮落。

與墮落有關的神話也很多，如很多部落認

為大地像母親一樣會生產，會隨著年齡增加而衰老，

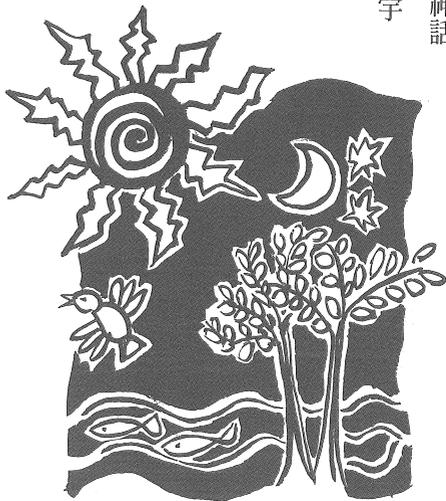
所以不要無盡地開發，這點非常合乎生態的觀念。因大地會疲

倦，所以它會慢慢墮落，最後會毀滅，毀滅後又陷入另一種開天闢地以前

的狀態。伊利亞德說天啟與末劫其實就是如此周而復始地產生，是很自然的事。

### 〔巫覡「通天」及其儀式〕

伊利亞德也認為，宗教儀式是最直接、最有效地把「歷史人」返回到最原初「宗教人」的



（繪圖：釋見墨）

管道。原始宗教的儀式基本上都是由巫覡主持，他們具有「通天」的本領，能把人帶到天上去，使人找到「永恆的回歸」。

伊利亞德認為可以用這種觀點來看天啟與末劫所發生的宗教現象，就如薩滿教巫師能「通天」，並看到別人所不能看到的，其實這種現象存在於很多宗教裡，是很多正常宗教現象的一部分而已。

## 人類學——天啟、末劫思想是人生存危機意識下的產物

### 〔「拜貨教」源於文化衝突與強烈的危機意識〕

有時可由田野調查的對象來探討天啟與末劫思想產生的原因，如從人類學的觀點來解釋便是另一個方向。在十九世紀時，美拉尼西亞人受殖民統治後所產生的「拜貨教」，就是個很好的實例。

「拜貨教」是十九世紀時，在大洋洲美拉尼西亞島所發生的一種宗教現象，在當時受歐洲殖民統治的美拉尼西亞人，本來生活在原始的樂園裡，因為沒看過白人而歡迎他們，之後發現白人掠奪他們的土地而想反抗，但因長矛無法對抗西洋長槍，在集體危機意識下，產生了特異的



思想。他們做許多宗教儀式，希望藉由神靈的力量，幫助他們反抗白人。不久之後，西方船隻運來他們不知道的貨品，如罐頭、西洋武器，他們認為這是祖先派遣來的。因此，每次看到輪船時，即對所運來的洋貨產生崇拜的心理，藉由崇拜那些「武器」而讓心理平衡，卻沒想到那些貨物其實只是文明的產物而已。

這種心理和宗教現象，使人類學家產生宗教研究的興趣，發現這些宗教現象和天啟、末劫思想有密切的關係，它不但是起源於種族文化的衝突，也是人在生存的危機意識下的產物。

### 〔社群暫時的「失序狀態」〕

人類學家特那（V. Turner）則認為很多儀式的舉行都是為了渡過「門檻」，這種危機意識也是「門檻」的群體經驗，當危機發生時，人為了能突破、跨過門檻，可能引發天啟與末劫運動，這運動往往與現實秩序不能配合，而趨向激烈的宗教運動，把一群人從正常的族群裡分別出來，而以特殊的倫理規範來度過眼前的危機。

這是屬於人類學的解釋，他的觀點與伊利亞德不同，伊利亞德把它當成是常態，而依特那的理論則認為是一種反常，前述拜貨教現象的詮釋也是屬於負面的觀點。

## 社會學——天啟、末劫思想是追求烏托邦型的理想世界

### 〔弱勢族群的邊緣化〕

有人認為人類學大部分著重研究組織結構較簡單的宗教族群，對有文化傳統的猶太教、基督教又如何解釋呢？

客觀來看，猶太人只是當時亞歷山大統一地中海時的一個小族群而已，在那麼多的弱小民族中，每個民族應該都會有產生天啟與末劫思想的可能，為什麼特別在猶太族群中，才產生強烈的天啟運動？這問題許多學者仍繼續在研究。

從外在的政治情況來看，他們是被邊緣化的一群，由內在的心理來看，他們對一神信仰的自信被外來的泛希臘文化打破了，由於心理的挫敗，讓他們對現實產生對抗，爆發的張力就非常之大。

### 〔魅力型領導者與嚴密組織〕

當有一群人因遇到挫折，無法重新建造生活秩序時，往往會獨立出來自組一個能符合他們宗教信念的團體，從社會學的角度來看，這族群一定有非常嚴密的組織，如果他們的組織比原來所處的大環境更鬆散的話，就不成為一個天啟的團體。

另一方面，我們也可看到其領導人都有特別的稱呼，如艾瑟人組成昆蘭公社，他們自認為



「公義」，因猶太人認為「義人」是宗教上最高的理想人格，他們不說要修持成神，因這是褻瀆的，只能說變成「義人」，所以領導人便稱為「義人之師」(The Teacher of the Righteous)，而他一定有種特殊的魅力人格，才能帶領這個組織。

### 〔平等、公義、輕視財富〕

末世團體的重要特徵是內部的階級劃分很清楚，但又強調平等與公義。

他們認為既然現實如此混亂，就要創造另一個烏托邦型的理想世界。所以，我們可以看到末世的宗教團體裡有很多特殊的現象，其中之一就是過著共產式的生活，早期基督教就是如此，每個人都自願將東西充公，沒有私人財產，以表示公平，只要進入這團體就一視同仁，受到應有的照顧，這是公平、公義。可是由於階級劃分得很清楚，所以要服從最有力的領導人，這與前述的公平在邏輯上似乎衝突，卻並存於此種團體裡。



(繪圖：釋見墨)

### 〔向前看，但以過去的「黃金時代」為歸依或靈感之源〕

從社會學角度來看，相信天啟與末劫思想的人有兩種傾向，一是向後看，一是向前看。他們認為過去是「黃金時代」，帶有一種無限的眷戀。對猶太人而言，耶和華創造的伊甸園就是最好的回歸樂園，值得人去追求。而對於未來，他們認為有個理想模型，用這模型來預測未來，目前雖沒有力量扭轉現實，但希望藉著外力的干涉，以改變外在的大環境。

### 〔積極、理性、介入以改變現狀〕

他們在行動上也可分為兩種，如昆蘭公社的人非常積極地準備，想加速未來美好世界的實現，可是另一方面又非常消極地等待，不用人的力量勉強去推動，這就是為何此末世團體可以存活達二百年原因。

試想如果有些人等不及的話，就會像天門教派因過度積極地介入，而想以自殺改變現狀，他們自殺時衣服都穿得非常整齊，用紫色布巾覆蓋屍體……，可以說是非常理性地在追求未來，但因等不及，於是採取較激烈的手段，以求改變現狀。

自殺並非猶太人的宗教觀念，所以，如昆蘭公社的人便認為應由外力來改變最後的結局，他們說自己是「義人」，要等待彌塞亞來拯救，這是比較消極性的。



## 心理學——天啟、末劫思想是人的心理投射

〔受壓迫者的心理投射〕

心理學的解释基本上是採取正、負二個面向，傳統馬克思主義對宗教採取的是負面的看法，認為社會存在階級壓迫的關係，人就產生了心理的投射，宗教不過是反映人的生存處境，宗教本身不是個實體，當階級關係可以藉著生產關係的改變而調整時，那麼宗教的負面現象就會自然地消失。

現代人的思考模式都是實證主義式的，我相信大部分受科學教育的人，都會認為宗教不過是一種心理的投射，如研究猶太教的 John Collins 就認為這是天啟的一種想像，他質問：這許多詭異的神秘景象是如何產生的呢？如果不是憑空想像的話，怎麼可能會得到這些東西呢？雖然馬克思的說法在某個程度上有其道理存在，可是我相信大部分的宗教學家們會認為如果只是這樣解釋還不夠完整，無法掌握宗教本質。

台灣新約教會在戒嚴時代受到強烈的壓迫，因為這群人堅持相信所佔據的土地是將來耶穌要降臨的地方，即使政府派軍警去拆毀，他們又會回來。後來宗教學者建議應以同情的角度來看待此事件，不該運用強制的壓力，因為愈壓迫他們，反彈的力量也會愈大。最後政府只好任

他們在特定的範圍內開墾，現在那地方變成很著名的觀光地，裡面治理得很好，又比別人更關心生態環境，形成始料未及的現象。

有人建議欲消解這許多追求天啟與末劫思想的末世團體，最好的方法不是壓迫，而是使它世俗化，給予物質上的需求，解除所有外在的壓力，把他們拉到主流來，末世觀就會自然地消失。從社會學的角度來看，這的確是非常有效的方法，如在中國大陸，不論佛教、道教、天主教都要加入所謂「三自愛國委員會」（自傳、自立、自養），全部納入官方的組織，而且政府不允許任何教內存在分派的行為，如基督教之下若再分長老會、信義會、路得會等就是在搞分裂，為了愛國所以大家都在一個教堂做禮拜，因為上帝只有一個。

但是，許多具有基督教末世思想的團體後來轉入地下，稱為「地下教會」，香港許多研究中國大陸宗教發展的機構認為，地下教會人數比符合官方要求的教會還多得多。尤其在文革時期，信仰宗教必須要冒生命危險，因此激起很多地下教會對末劫的現實感，覺得〈啟示錄〉所講的正是他們生存的現實處境，於是更加堅定其反抗的意志，寧可犧牲生命也要相信上帝。當文革高壓稍微鬆弛了後，有些地方整個村莊幾乎全變成基督徒。

後來鄧小平主張改革開放，東南沿海加上香港成為整個中華經濟圈，很多人說廈門、深圳的建設看起來比台灣還要光鮮，社會在急速世俗化，人們都轉向物質的追求。以前高壓下的善惡分明、信與不信宗教的對立現象，慢慢模糊了，「地下教會」都變成「地上」，可以蓋教堂



了，同時為了與海外維持良好的關係，沿海較開放的共產黨幹部基本上已經不再嚴格限制宗教活動。很多年輕人都往美國、日本打工賺錢，以前他寧可為信仰而死，現在他賺了錢，不論內在的心理或外在的大環境都已改變，因此他們以前所感受到的末世感已經變得很淡。

前述台灣與中國大陸的現象，可用來支持心理學的觀點，雖然它還不夠周延，可是在某個程度上，用心理投射的角度來解釋宗教現象也有其合理的地方。其實馬克思的說法正是說中了很多人性的弱點，在政治階級劃分不平等的現象解除後，形成末世觀的大情境就會因此瓦解，這點看法提供各位參考。

### 「深度心理」：人類普遍存在的「原基型」

由容格（C. G. Jung）的深度心理學來說，以天啟與末劫神話的象徵來表現的心理運作，其實是普遍存在的現象，是人類的一種「原基型」（最原始的東西），它蘊涵在人的心裡，每個民族因受到不同文化的局限，因此投射出來的意象與象徵也可能不同。

天啟與末劫的宗教作品中許多特殊描寫，如動物、怪獸、善惡之戰等，都只是人類心理重要的一環，因為人類本來就會製造神話。這是用比較肯定的角度來解釋天啟與末劫思想，或許對於其他宗教的天啟與末劫現象，也可用這些不同理論加以解釋。

# 在神的經綸下

天啟與末劫的思想特徵

蔡彥仁 主講

編輯組 整理

具天啟、末劫思想的人認為世界歷史的分段及未來新世界的產生早已預定，天啟異象者認為異象完全是神的作為，不是人的意願力所能得知，

他們又合理化認定邪惡必須存在，因為沒有邪惡就無法成全神整個計劃的經綸。

## 天啟與末劫的基本思想架構

〔強烈二元論〕

天啟是一種非常強烈的二元對立的思考模式，善與惡、黑暗與光明、今生與來世、此世界與彼世界。這是天啟思想系統的基礎架構，也是其他思想特徵的重要前提。天啟運動之所以會



發生，一定存在無法妥協的前提，亦即以二元對立的觀念作前導。

### 〔對立、平行、互補〕

天啟思想中的二元論除了強調對立與抗衡外，也有可能指涉一種平行甚至互補的關係。

天啟的文類作品中，內容常包含對應的思想，特別是天上與人間的對應，如艾瑟人想像的「天啟」的彼世具有超越、完美、光明的特質，而他們在地上所建構的昆蘭公社，就是根據這想像中的藍圖而建立的。公社內部的組織、宗教儀式、日常生活等，也是仿效天使的一切作為。

天上與地上要平行發展，有時則是互補，有些教徒主觀地認定自己可以加速末世的到來，如持守道德規範變成典型的基督徒，耶穌就會提早到來。這群人試圖以積極的行動來影響天上，以加速神的行動，兩者有互補的作用。

因此，二元對立的思考中，有強烈的對立、平行的運作以及互補的觀念。

### 〔命定思想〕

末世團體有非常強烈的宿命論，認為宇宙秩序的安排，歷史階段的演進，毀滅與救贖的並存等，皆是在神的經綸下早就計劃好的，難以更改。天啟異象的顯現，只不過是由能見異象者窺得其中奧秘，以便作準備與之對應而已。

所以，當心裡忿忿不平或遇到挫折時，就能較容易接受事實，且認為現在的處境已發展到最壞的階段，未來將會由壞轉好。如果以宏觀的角度觀察，心理便能作適當的調整以面對事實。

## 歷史觀——反歷史，成爲「宗教人」

### 〔「反歷史」或「超歷史」〕

天啟與末劫思想的基本架構既然是強烈的二元論，其表現在時間、空間上的特點就是二元論的延伸。

特別是在時間方面，天啟思想者對於人類歷史的進展，持有兩種特殊的觀點。第一，他們是「反歷史」或「超歷史」的，也就是在二元思想的架構下他們否定人類活動的各種意義，而將希望置於想像的、歷史之外的未來。第二，許多天啟作品在處理歷史時間時，常以象徵性的數字，如四、七、十二等來區隔歷史的演進。

據伊里亞德的解釋，人其實是個「宗教人」，能安心立命的時段就是在歷史之前的神話階段，對一個真正的「宗教人」來說，那是個「黃金時代」。進入了歷史，反而變成身不由己，必須要在歷史中不斷地往前推進。



### 〔由好轉壞，預兆災異〕

因此，天啟與末劫有反叛歷史，甚至超越歷史的傾向，當歷史由好轉壞到最後無可挽回時，就必須跳過去，好像又進入了一個新的時段。在天啟與末劫的宗教作品中，可看到最後時段的來臨是有前兆的，也就是能看到天啟異象的人，會見到星宿墜落、天崩地裂，或是有戰爭、人禍及瘟疫等災難。

今天很多激進的末世團體都描寫社會將如何混亂、墮落，冷戰時代最常提到的是核子戰爭就要來臨，以此解讀〈啟示錄〉，如書中記載白馬、紅馬、黑馬、灰馬等的出現，而紅馬出現常被解讀為蘇聯拿著刀大肆殺戮，流血成河。

### 〔歷史的斷裂〕



（繪圖：釋見墨）

上述這些災難的預兆，聽起來實在有點吊詭，如現在蘇聯這最大邪惡勢力已經消失，比較沒有全球性的對抗關係，讓那些末世團體減少了天啟與末劫的現實宗教材料，但他們又以其他的情況來解釋，例如他們視人心愈來愈腐敗，兇殺案日益增多，以及社會愈來愈不穩定，就是天啟與末劫的預兆。

激烈的末世團體對歷史持反對的及超越的態度，他們不把希望放在歷史的流程上，而寄望於毀滅後的未來，這是一種「斷裂」的想法。

## 神觀——一切皆在神的經綸中

〔神的經綸〕

具天啟、末劫思想的人認為世界歷史的分段及未來新世界的產生，都是耶和華所預設與安排的，尤其末日時間的加速逼近，以及此世的混亂與黑暗，皆是神的全部經綸（divine economy）的一部分。人對神的安排不應存有怨懟或抗拒的心理，而應該坦然去接受。這是基本教義派（fundamentalists）的主張，有人說和他們很難溝通，因為他們執著宿命論，不論如何溝通，他們總是堅持己見，而且希望別人認同其信仰。



所以，基本教義派是現階段非常困擾宗教、政治的問題。如伊斯蘭教中的基要派教徒可以誓死如歸，以人身炸彈攻擊敵人，他們認為那是生命的完成，而不覺得是一種暴力行為。他們或多或少都具有天啟與末劫思想，認為往前一跳就到達神早已安排好的「新天新地」。

### 〔神的主動啟示〕

天啟異象者認為異象完全是神的作為，在本質上是神的主動啟示，人不過是被動的告知者。神的啟示不是人的意願力所能得知，見到天啟異象的人因蒙神親自啟示，而常常感到自豪，且覺得天機不可洩露，因為能一窺「天啟」的奧祕，就表示是神的恩寵，為救贖「選民」而做，以此顯示天啟知識的隱密與神聖性。

### 〔神的報賞與審判〕

天啟異象中，也常包含末世到臨之時的審判景象，神才是人最終命運的主宰。

具天啟與末劫思想的人認為最後的報賞必定發生，因而更加深善惡對立的看法，認定邪惡的結局是入地獄；但另一方面，他們又合理化認定邪惡必須存在，因為沒有邪惡就無法成全神整個計劃的經綸，反之，在神的審判中，他們是好人的代表，將受到神的獎賞。這是他們在對神的主動權上，非常主觀的想法。

冷戰時代，美國的外交策略把蘇聯當作邪惡的對象，在這種意識型態下，雷根主張發展外太空核子武器。學者研究發現許多抱持天啟與末劫思想的宗教團體支持他，他們主觀認定這世界的邪惡力量就是蘇聯，即使發動核子戰爭會毀滅全人類也沒有關係，因為毀滅時上帝正好就來了。

反對這種看法的人質疑他們既然認定上帝握有主動權，是祂經營整個計劃，人怎麼可以逼上帝出手？難道人比上帝有智慧嗎？上帝或許本來要在十萬年之後才會出現，人類自己卻等不及要讓上帝快一點，所以先將世界毀滅，然後再告訴上帝自己是好人。這種基要派教徒的主張，就如同回教激進分子，以人身炸彈攻擊任何反對目標的心態一樣可怕。

## 人論——悲觀與樂觀並存

〔對現實悲觀，對未來樂觀〕

具天啟思想者因有命定論的傾向，難免對生命呈現出悲觀的態度，他們細究歷史時段的推演，以及今生今世各類事情發生的跡象，在末世觀的詮釋下，所有發生的天災、人禍，都可以是印證末世景象的根據，因此而想否定這黑暗的世界。



可是在另一方面，他們也是一群樂觀者，在極度否定現世的同時，仍然心存超越的希望，認為如果能躍過黑暗的深淵，完美的世界終將會實現。他們一方面對現實心存悲觀，另一方面對未來滿懷樂觀，兩種情緒同時存在，十分錯綜複雜。

### 〔想像中激進、急切的心態〕

有天啟、末劫思想的人，其激進的心態基本上都是在想像中進行的，如果缺乏迫切的心理張力，「天啟」宗教或社會現象便無從發生。這種急切與激進的心態當然是一種主觀的感受，與外在的客觀環境，不必然有絕對的關係。

猶太的天啟思想者則是在其宗教認知的引導下，歷經大環境的變動，才引發出強烈的心理反應，甚至在行動上採取激進的作法，如昆蘭公社那群人因等不及彌賽亞而退到死海，組織公社過未來的生活。而早期基督教則是被動式的等待，例如等候「耶穌再來」的道理，成為當時測驗基督徒是否有宗教耐性的標準。

沒有一個相信天啟、末劫的團體不是激進的，其外在行動可能十分積極或較被動，但其想法一定是激進的。

### 〔要求內在道德以應對外在社會〕

從基本的道德行為來看，大部分末世團體的表現比一般人要好

得多，因為他們相信最後的審判，為了表示自己是蒙揀選的一分子，他們在道德或靈修方面有較高的自

我要求，才能在未來「新天新地」實現時成為新的國民。

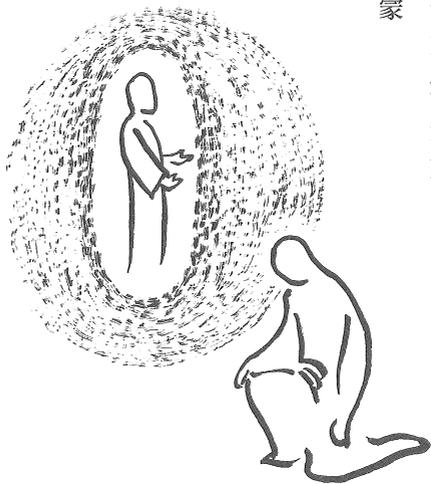
這種具天啟與末劫思想的宗教團體，最大的特徵便是容易以道德作為訴求，有時社會的混亂與道德的墮落，更加強他們存在的自我合理化。

## 目的論——慰藉苦難，給予希望

〔為了解與預知〕

就目的而言，天啟思想或天啟運動的發生，有其內在的邏輯合理性與必要性。

首先，天啟思想是為了了解與預知而產生。有人說會產生天啟與末劫思想的原因是在人的



（繪圖：釋見墨）



不安、困頓之下，想要超脫自己的一種努力。這類情緒很容易了解，例如在猶太與基督教的歷史發展中，凡遭逢人生或社會重大變故時，許多教徒便發問：為什麼有邪惡的事發生？為什麼好人會遭遇困境？

這就是所謂的「神義論」，神既然主導人的歷史，但祂卻讓不幸、不義的事情發生，祂的公義在何處？人既然在今生、今世無法找到受苦的原因，只好寄望於未來，但從超脫現在至掌握未來，人沒有十足把握，因此必須透過特殊天啟的智慧以得到答案，這就是天啟的目的。

### 〔苦難中的忍耐與合理化〕

如果一個人看到異象，又做很多的異夢，自然較能接受神的經綸，了解今生此世的善與惡、黑暗與光明的對峙是耶和華經綸的一部分，也了解這些現象的存在只是短暫的，而產生一種超脫的心境，能把現階段的苦難合理化，有勇氣與耐力度過困難。如果一個人目睹今世的混亂，而看不到未來，則容易導致完全絕望，那是人類最可悲的事。

因此，天啟的目的，除了警告世界的毀滅，也表達了鼓勵與勸慰，並且給予希望，這是它的正面功能。

# 超越世紀末

天啟與末劫思想的現代意義

蔡彥仁 主講

編輯組 整理

天啟與末劫思想透露一種希望，它鼓舞人在逆境下的生存意志；

它可以強化人與人或人與神的親和感，達到「我與你」的實體關係；

並有助於我們掌握現今各個新興教派的各種表現……

「天啟」主題在最近西方學術界以及知識界受到特別的重視，尤其在當今西方社會急速變遷，主流價值式微，科技文明主導人們的思維與生活，帶來了前所未有的亂象，不少人強烈地感受到天啟、末劫的氣氛，也有許多新興的末世宗教團體出現，或勸人行善得永生，或甚至以激進的作為來達到天啟的最終目標。這種種的現象，促使人開始重新反省「天啟」這一古老卻歷久彌新的文化「母題」，是否能帶給世人新的意義與啟示。



## 猶太、基督教神學的反思

〔人的生存處境——有局限，有希望〕

從比較宗教學的立場來看，天啟與末劫思想具有其普遍性，不僅一神的猶太、基督教或伊斯蘭教，乃至其他東方的宗教或中國民間宗教，都包含有天啟與末劫思想，我們應如何面對這個主題？在猶太和基督教傳統裡，許多學者專家不斷地反省，著作了一些重要的專論，雖不是很有系統，但仍具有價值，這些神學家按照以下幾個方向來討論天啟、末劫的現代意義。

### ◎「局限」或「界圍現象」

第一個議題是「局限」或「界圍現象」(boundary phenomenon)的問題。基督教說上帝創造人類，人被限制生活在具有時空界限的情境下，我覺得這種思考對人的自知、反省有重大的意義。因為西方另一主流思潮認為人有無限的潛能，可以主宰一切，這思想直到今天還是影響著一般人的思考。中國人原本主張「天人合一」，對自然的看法不同於西方，可是現代的教育卻告訴我們：「你可以超越自己！」這就引發了今天資本主義的擴張、生態的破壞等十分嚴重的問題。

天啟與末劫思想卻提出人是被創造的，在有限的條件下，人能做什麼呢？那就是嚴守人的

分際，而非漫無節制地去做一些人不應該做的事情，此種認知對人的處境而言是很重要的。

### ◎「希望」的意義

人有局限，甚至會陷入苦難、悲慘的境地，可是天啟與末劫思想卻又透露一種希望，使人在局限下得到救贖，它能突破時空的限制，鼓舞人在逆境下的生存意志，給予心靈的安慰，我想這方面的作用應是積極正面的。

一九九七年對香港而言是個臨界點，等於是「末劫」的時間，當時香港有個宗教會議就是以「希望」為主題來討論。香港的基督敎界對這問題有些共識，那就是你要作選擇——移民或留下，如果要留下就得面對可能發生的政治高壓。你知道自己的局限而想要突破，但在現有的資源下要如何開創？

答案是要從內在的精神資源——「希望」去尋求，這又是另外一種非常重要的議題。在各種不同生存的處境裡，我們可能有不同的現實問題，但是以「希望」來突破現狀是很重要的一點。

另一方面，具末世觀的人把「希望」看成是未來的報賞，認為永恆與不朽並非如道敎所說的肉體的延長，而是以後靈魂的歸宿。他們有時很極端，如天門敎派發生的自殺事件，但也有很多人以有限的生命作無限的奉獻，如照顧癲瘋病患、孤兒、老人，因為他能心平氣和地去接受，這是另一個光明面。

〔神觀——神是「閃爍不定」的一種存在〕

◎神的「隱藏式臨在」

什麼是神的「隱藏式臨在」(present and yet hidden)？有信仰的人相信神的存在，但我們會問：「為什麼在這混亂的時刻卻看不到神？」如果神不存在就罷了，可是信仰者又堅信祂的存在，但祂卻默默不作聲，他們便問：「神的公義在什麼地方？」這是屬於神格或本質的問題。

例如在二次世界大戰時，猶太人被屠殺，一般人可能會問：「為何神容許世界發生如此邪惡的事，這種神值得信仰嗎？」可是有許多猶太人並不這麼想，他們說：「這應該有祂的旨意在。」在國破家亡的情況下，還要肯定自己的信仰，讓生存具有意義，這是件多麼困難的事。

他們以這例子來討論神觀的問題，上帝既然存在，祂是不是躲藏起來？在古代的先知書裡，描述神有時是以風或飛沙走石，讓人知道祂從那兒經過，但人絕對看不到祂，這是非常「閃爍模糊的存在」(elusive presence)。如果你說神在這裡，那就是偶像崇拜，神不能讓人指說「在這裡」或「在那裡」，神和人不同，祂是超越時空的，是絕對的神聖，祂是「閃爍不定」的一種存在。

神什麼時候會再來呢？再次的降臨變成是天啟、末劫最後的完成，也就是神最後主動出面，來總結人類的歷史，而開啟另一新世界。因此，「神的再臨」也變成神學上時常討論的問題。



專輯

## 〔人與神之間的關係〕

### ◎「選民」的意義重估

什麼是「選民」(the chosen)？誰才是「選民」？昆蘭公社的那批人認為選民中有些人還是背叛了他們的宗教，所以自認為是「選民中的選民」。

在猶太人的觀念裡，最後蒙選召的只有少數人，他們都認為那「選民」就是自己，可是如何認定是自己呢？很多人試圖反省這種觀念，因為如果這觀念太強，就會變得自傲而敵視別人。到底是什麼樣的人、以什麼條件才具備資格成為最後的「選民」？這是另一個值得深思的問題。

### ◎群體和個人的終末問題

天啟與末劫思想強調時空的局限以及人要超越過去，這是否只對宗教團體而言呢？從存在主義的流行以來，很多人認為這個議題不應只對宗教團體有意義，而是對每個現代人也都有意義的。因為人的局限，難道只在宗教團體出現，難道它不是非常寫實地指出每個人就是如此嗎？人其實是生存在一個天啟與末劫的大環境裡，這種存在不僅是宗教團體要反省，個人的反省也是有意義的，因為每個人都曾經歷到自己的困境，這不僅是團體的問題，也是個人生命問題！



## ◎我與你的關係

猶太的哲學家、神學家 Martin Buber 提到在天啟、末劫的情況下，人與人或人與神可調整出不同的關係。因為現代人是疏離的，會把要交涉的對象（神或人）當成是「我與它」（I and It）的關係。而想要突破這種物化的、疏離的困境，把人與人疏離的關係彌補起來，唯有強化人與人或人與神的親和感，達到「我與你」（I and Thou）的實體關係，這才是突破人的局限，否則人生就變得毫無意義了。

從個人來說，就是打破大環境對人的敵視，然後超越自己，使自己與他人之間有種絕對親密的關係，對待神也是如此，要與神保持非常密切的關係，神不再是超越的、不可及的。也就是說，現代人要在物化的環境中，充分發揮人性，「神」才會顯出祂的意義。

## 歷史、文化事件的反省

天啟與末劫思想最易發生在社會、政治發生大變動的時刻，因為那時最容易感受到自己正身處於天啟所提的那種大環境中。如果你生活得很幸福，又是主流社會裡的成員，要產生這種思想就較困難，因沒有外在的導引線。例如佛陀四出城門，突然之間看到生、老、病、死，感受到人生存的局限，而想求得解脫，於是有四聖諦、八正道的教說產生，天啟與末劫思想的產

生也是如此。

### 〔六百萬猶太人大屠殺〕

第二次世界大戰的猶太人大屠殺，促成西方人徹底地反省人類文明到現在是否有特殊的意義？人類竟然可以假上帝之名，有計劃地屠殺，毀滅不同種族？這真是徹底的邪惡！

東、西方對種族屠殺的反省態度是完全不同的，如二二八事件死了那麼多人，以前我們都不敢談，更不用說作深刻的反省。又如日本人說不要談過去的軍國主義，他們認為談了就會沒有面子。但西方人自我的反省力很強，連墮胎、安樂死等問題，主張對立的兩派甚至以暴力相向，我們可能會不解地說這並不是什麼大問題呀！但對他們而言，這是徹底的宗教核心問題，因為這牽涉到生命的局限和誰來掌管生命的問題。

### 〔新時代運動〕

晚進歐、美、日本等已開發的國家中，新興教派林立，吸引了不少信徒，形成「現代」或「後現代」社會非常突出的現象。這種新興宗教組織非常地嚴密，少為外人所能窺知；教義則雜揉東、西方宗教，新舊並陳，有傳統亦有創新。學者們都認為這種「新時代運動」(New Age Movement)的勃興，正反映世紀末人類不滿現行的生存體制，而要求新、求變，以滿足性靈



需求的表現。

今天當我們在看天盟教派、大衛教派等小教派時，也可把它們放在天啟與末劫的思想脈絡中來討論，這有助於我們掌握小教派的各種表現。

### 〔由新女性主義看末世觀與帝國主義的興起〕

幾年前當美國慶祝哥倫布發現新大陸四百週年紀念時，有人便批評西方的殖民擴張主義其實與天啟、末劫思想有關。因為西方人覺得舊樂園的歐洲已經愈來愈糟了，唯有往新大陸開拓才有生存的機會。但問題在於當找到一處新天地時，他們是用殖民統治的壓榨心態來支配它，而稱這新地方為「處女地」。

新女性主義就嚴厲地批評侵佔者視新大陸如清純的少女，因此可以佔有的想法，他們認為這是天啟與末劫思想運動的負面表現。就如歐洲人殺印地安人，最後佔領整個美洲大陸一樣。西部拓荒史其實就是部屠殺史，因為他們想要突破時間、空間的局限，所以就用暴力去解決。

現在地球已被人類「征服」，已無新的「處女地」，所以人類只好往外太空發展，從正面來看，科學的探索確實有其長足的進展，可是從另一方面來看，整個人類文明的發展不就是如此嗎？由那些具有濃厚天啟與末劫思想的人向外開拓，到現在整個世界變得如此，看到地球快毀滅了，就想再往外太空發展，這樣做是對的嗎？這是一個非常好的反省素材。

## 宗教研究的反省

### 〔類似主題參考〕

若純粹從宗教研究而言，有許多類似天啟與末劫的平行主題，也應該合併來看，如「死亡」就是宗教學裡一個很大的主題，它讓天啟與末劫的關係變得非常密切，例如：死後的世界、死後的審判、死後的去處、天堂與地獄、死後是否能復活等，這些都是和死亡有關的一系列問題。

又如遠古「黃金時代」、「大輪迴」、「洪水神話」、「開天闢地神話」等，與這些相關的資料都可以用來研究天啟與末劫。所以，不要局限在天啟與末劫的範圍，綜合一些相關問題，我們會發現它可構成一個有機的「類型」(morphology)，個個互相關連，可提供我們研究的參考，對於重新探討中國宗教傳統，有莫大的助益。

### 〔與中國佛、道教及民間宗教中的「末劫」思想比較〕

在看到西方的實例後，有人可能會問：「西方的天啟與末劫思想到底與佛教的末法思想有何差異？」這是個很大的問題，這觸及到兩個宗教最大的分界點，因為佛教裡並未有獨一的、人格化的神的觀念，但這卻是基督教一神論的傳統，兩者在基本思想上有很大的不同。



從宗教研究的觀點來看，中國歷史上許多宗教活動與西方的天啟思想或運動，確實多有平行之處，值得進行比較研究。如漢末讖緯現象的風行、道教的興起、彌勒信仰的流行、白蓮教之亂、太平天國之亂等，例子不勝枚舉，都可作為探討的材料。我們可以試著以前述的理論，作比較研究，看是否能適用於中國或台灣的宗教傳統脈絡裡，或是反過來以我們的實例提供西方學者，作為修正其理論的參考。

## 結語

近幾年來，台灣社會在面對一連串的「宗教亂象」後，代之而起的是本土的「新時代運動」，幾個具有強烈末世觀的新興教派如「萬佛會」、「新約教派」、「上帝拯救地球飛碟會」等紛紛出現，一時之間，帶給社會的衝擊不可謂不大。

由更大的現實層面來看，目前西方所面臨的核子武器的競爭、種族與文化的衝突、生態危機等問題，也早已成為我們無法迴避的問題。因此，了解「天啟」的意義與內涵，再與西方學界進行建設性的對話，雖然西方的理論與詮釋未必能解答我們的具體問題，但了解與對話是我們學習看待新興宗教團體與大社會問題的必經之徑。

# 宗教「末日說」的省思

蔡彥仁

「末日說」的產生是客觀的歷史、社會背景條件下，加上教徒主觀的詮釋後配合而成。與其受政治、社會變動影響而驚慌地猜測「末日」之期，不如善用現有資源改變環境；真正的「末日」應是每一個人去世的那一天，這一點是絕對可以肯定的。

數年前因為兩岸關係的微妙變動，加上選舉間各政黨的宣傳造勢，以及《一九九五閏八月》一書的出版震撼等等因素所造成的社會不安，在宗教界尤其是激進的基督教派與一些新興宗教團體間激發了「末日說」的傳佈，並導致了或「悔罪」或「移民」等應變之道的鼓吹。

從宗教史的角度來看，「末日觀」(eschatology)普遍存在於許多宗教的傳統裡。早期印歐民族神話中即有善、惡之神進行最後的、毀滅式的大戰情節。這種二元對立、世界終末的思想，塑造了瑣羅亞斯德教、印度教、佛教的基本宇宙觀。近東上古的創世與毀滅神話中，也頗多類似的說法。



在希臘化時代 (Hellenistic Age)，因為猶太民族的特殊遭遇，在順著其先知的預言傳統並納入上古神話中的神祕異象、詞彙、數字、象徵等元素，使「末日觀」發展至圓熟境界。早期基督教接續而下，把這種「終末↓毀滅↓新世界」的宇宙觀，建構在耶穌此人身上，形成了日後基督教中不可或缺的信仰基礎。

「末日觀」在基督教傳統中，常因歷史情境的變遷而浮顯出來。《新約聖經》特別是《福音書》中耶穌對末日之前種種景象的預言，提供了歷代基督教徒詮釋世界末日的根據。簡而言之，凡是飢荒、地震、瘟疫等天災頻仍，或是政亂、戰爭等人禍慘烈不止，都可視為末日前的徵兆。其他如「世紀末」(fin de siècle) 交替之際，因對數字神祕的聯想與預測，也會產生末日的期盼。即使是在昇平之日，少數基督徒也會認為俗世間道德的淪落，即是末日快要來臨的前景。而以上這些構築終末思想的條件如又同時合湊並存，「末日說」的激盪、強化自然是合理的結果。

傳統的主流基督徒常自視為入世而不屬世，與俗世社會維持著若即若離的辨證關係。最近「末日說」的傳佈與提昇，是少數教徒藉著其特殊的世界觀，而對現時環境解讀後的反應。反之，透過對「末日」的反應現象，我們也可以以小窺大，得知今日社會的「脫序」程度。在此一意義上，這些教徒是整體社會的溫度計。

雖然說「末日觀」是基督教與某些他種教派的信仰核心，但是在解讀現今社會為「末日」一

事上卻值得商榷。首先，所謂天災、人禍古已有之，於今卻不一定為烈。教徒的「觀兆說」有必要從一較持平的宏觀態度，衡量比較各歷代的史實而定，如只是集中放大於一時、一地，則未免有偏狹之嫌。

再則，預測「末日」將於何年、何月、何日發生，顯然只是少數人為滿足窺知未來的欲望而設，並非有確切的教理根據；「末世」容或有徵兆，其最後的「變天」之日卻只能是個永恆之謎。又則，純以基督教神學而言，「末日」的來臨應是基督徒得救贖之日，是值得歡喜迎接而非恐懼以待。如因害怕其降臨而以移民為逃避的對策，恐怕難逃自我矛盾之譏。另一方面，所謂「末日」應是指「全宇宙性」的(Cosmic scale)，若選擇性地認定只發生在台灣，則純為主觀臆測，也於理未合。

「末日說」的產生是客觀的歷史、社會背景條件下，加上教徒主觀的詮釋後配合而成。在民主社會裡，每個人都有權利採取合法的行動，以保障自己的權益，部分教徒的移民出走當然應做如是觀。不過，就宗教的感人力量而言，隨俗地往赴「太平」、「豐腴」的世界，較之入世救拔苦難、待贖的社會，兩種作法所呈現的差別，自然是不言而喻。更進一步地說，與其受政治、社會變動的影響，而驚慌地猜測「末日」之期，不如善用現有的資源以改變環境；真正的「末日」應是每一個人去世的那一天，這一點是絕對可以肯定的。



去年夏天，左手內側突然長了顆疔瘡。因為治療疔瘡的藥不好找，臻法師知道後打電話給嘉義的一位居士問秘方，誰知那位居士一聽，馬上把她正在擦的特效藥連同「左手香」，連夜送上山來。接過藥，心裡十分感動，我與他們素不相識，為什麼他們肯連夜送藥上山來？只因為我是「師父」。

今年春天，跟著其他法師們去佈教，聽著經歷了人生風霜的中、老年人，訴說著他們人生中的苦迫，並信任地懇請我們開示……我心裡有無限的訝異，為什麼別人肯把他的隱私、痛苦毫不保留地告訴我呢？只因為我是「師父」——代表佛教的出家人。

我深刻地感受到：如果不是因為託三寶的福，憑我是受不起這些供養的，而且目前自己所有的修學、所享用的一切，不也源於僧團與眾生的提供嗎？同時也因為佛陀、僧團，自己才能和這麼多識與不識人結一份法緣，在接受或佈施的當下，去學習修一份虔敬的供養。

每思及此，再望望自己身上的僧服，總珍視這襲法衣中流出的溯源感念與自我期許——願將從三寶中所接受到的一切，再回向給眾生。

【薄伽教藏】

謝大寧 主講 編輯組 整理

# 如來藏 為一切所依

勝鬘經講記（九）

（編者按：本文為中正大學中文研究所副教授謝大寧八十四年講於香光尼眾佛學院「勝鬘經」課程的部分講稿。文內標題為編者所加。）

世間的一切依止都依止在如來藏上，連「生死」也是如此。但如來藏本性清淨，為何會生出「生死」來呢？那麼，如來藏是清淨的還是染污的？

若是清淨就不該有「生死」；若是染污，又如何成為如來藏？

## 第一義依是滅諦

故，世尊說四依。

一切阿羅漢、辟支佛的淨智

世尊！淨智者，一切阿羅漢、辟支佛智波羅密。此淨智者，雖曰淨智，於彼滅諦尚非境界，況四依智！何以故？三乘初業不愚於法，於彼義當覺當得，為彼都只是對顯著眾生的顛倒見而說，滅諦就等於如來藏的顯現，也就是說一切阿羅漢、辟支佛也。以之為依，但阿羅漢、辟支佛所顯的「法」其實是不究竟的，他



們所顯的四依智當然也不究竟。

大乘精神提出一個與小乘義

不同的東西，如果人根器大，直接就可從大乘入手，這當然沒問題，但若是碰到根器小的人該怎麼辦？這個大乘法門不是所有的人都能信受奉行，所以大乘智始終還要說小乘是個方便教，它並不否定小乘教義的可行性，但只是把它當成方便教。

在整個立場上說「三乘初業不愚於法，於彼義當覺當得」，也就是於佛的究竟義終歸能覺能得，但為了方便接引

人，可以說種種的小乘智慧。世尊！此四依者，是世間法。世尊！一依者，一切依止，出世間上上第一義依，所謂滅諦。

這「四依」不是究竟的法門，究竟的法門只有「一依」，只依止於滅諦，事實上就是依止於如來藏這個法門而已。

我們要依止的也只是眾生內在本具的如來藏心而已，不是依止於任何外在的東西上，依於任何其他之義都只是方便。

世尊！生死者，依如來藏；如來藏故，說本際不可知。世尊，有如來藏故說生死，是名善說。

世間的一切都依止在如來藏上，連「生死」也是如此。可是這裡問題就來了，我們試想如來藏本性清淨，若「生死」也依止如來藏，如來藏為何會生出「生死」來呢？那麼如來藏是清淨的，就不該產生「生死」，如果如來藏是染污的，如來藏如何還能成為如來藏？

前面說如來藏是眾生可以成

## 生死依於如來藏

佛的超越根據，因我們本具如來藏心，所以可以進入佛的世界。佛的世界已經內在於心了，可是現實的眾生都還在生死中，那這生死法從那裡來？

這個命題可借用另外的方式來問——世間有善有惡，「善」來自那裡？孟子說「善」來自於本心，那「惡」來自於那裡？同樣地，「惡」也要來自本心，那本心為何會產生「惡」呢？如果本心可以產生「善」，也可以產生「惡」，那本心何時產生「善」，何時產生「惡」，「惡」從那裡來？

假如你說「惡」不應來自本心，那我們可不可以如此想：「惡」不可能由另外一個超越的源頭而發，但若是如此的話，那這「惡」豈不就變成我們本具的，就永不可能除掉了嗎？

### 〔惡不能成為超越性根據〕

歷來所有道德哲學的討論，碰到這問題都非常頭痛，我們無法想像有個「惡」的超越根據，但現實裡確實有「惡」的存在，可是它不該是個永恆的存在。如果「惡」是永恆的存在，撒旦便會變成這世界的另一個主宰，會

毀滅世界。

我用一個很簡單的邏輯來說，甲可以把乙殺掉，假設這是一個法則的話，它就必須准許乙殺丙也是對的，於是無窮的邏輯推演下去，變成最後那個人也可以來殺甲，最後他自我毀滅。所以當「惡」成為法則時，必然造成整個世界的毀滅。如我可以去騙人，這若當成一個法則的話，我就必須允許別人也能騙我。

於是你會看到如果有任何惡法則成立，就會造成自我毀滅，所以說這世界不可以有惡法則，否則這世界最終會歸於毀滅。



所以，沒有任何一個道德哲學會去假定有個惡法則的存在，因為最後會假定到自我毀滅。康德曾分析這問題，他說人的「惡」

有幾個根本源頭，如天底下為什麼有那麼多壞事呢？它通常來自人心中的怯懦、縱容、不敢堅持，沒有意願去持守善的法則，

於是造成「惡」。看到有人亂插隊，我們不敢講話，於是你就縱容了一個人去使壞，當他會插第一次隊，就會插第二次隊，然後

就會搞得天下大亂。

怯懦是造成人

行惡的很重要來源，但你並不必

然要怯懦，它不是一個法則，而

怯懦本身其實也無所謂「惡」，

某些時候怯懦是必要的。如子路

是個莽漢，孔子有次罵他是暴虎

憑河，然後孔子說他喜歡那一種

臨事而懼、好謀而成的人。「臨

事而懼」是不是一種怯懦？某些

時候怯懦也是需要的，碰到事情

不要那麼莽撞，要停一步看一

下，把事情看清楚再做，所以怯

懦本身無所謂對錯，它不是一種

罪惡，但怯懦會縱容罪惡。

另外，康德也提到另一種

「惡」的根源，那就是偏執。例

如小孩特別會偏執，你叫他往

東，他就偏往西，但其實偏執本

身也無所謂罪惡，可是人心裡就

是會故意跟人彘扭。這一點就會

造成「惡」。例如你叫我不要隨

便丟垃圾，我偏故意把衛生紙摺

出來到處亂丟，你叫我不要做什

麼，我偏一定要做什麼，這在日

常生活裡就能體會。

在日常生活有太多使性子

的情況，這些本身無所謂

「惡」，但是它就有可能形成大問

題。要知道無論怯懦或偏執，都

不能說是超越的根據，你可以不

偏執、不怯懦，某些時候也要有

點固執，孔子說：「擇善固執。」

「惡」從那裡來？依照這裡的講

來處，「生死」也必須有來處，

執著是不好的，而固執並不

法，生死煩惱從無明、行業而

於是把來處歸本到如來藏，這樣

是完全不好，它本身不是罪惡。

來，我們經常在無明前加「無始」

歸本究竟說明了什麼問題呢？

只是在我們經驗中，觀察「惡」

兩個字，就是說在這條時間流

首先它說明生死法沒有獨立

的來源，可能只是鬧驚扭。尤其

中，不知從何時開始，突然之間

的超越根據，若它有獨立的超越

今天我們經常是在年輕人愛鬧驚

迷糊掉了，因為這個迷糊就造成

根據，生死法就變成永恆的東西

扭的過程中，把他們硬逼上做惡

了種種問題。說它從無始無明而

而不可斷，如同我們說惡法一有

之途，你叫他讀書，他就偏不讀

來，只是說明「惡」是經驗當中

獨立的根據就會變成為自我毀滅

書，一遇考試就完了，他心裡慌

不容否認的事實，但不知道它究

的力量一般。生死法在經驗當中

了，老師罵了，爸爸媽媽也罵，

竟從何時開始，且它又不能有個

是個不可知的現實存在，不知它

他乾脆再更驚扭一點，愈驚扭就

超越的根據，那這東西究竟怎麼

從何處來，也不知它會往何處

愈反彈，你不要他吸毒他偏吸給

來的？

去，為什麼要說「以如來藏故，

你看，說穿了，只是鬧驚扭。

依照西方哲學的說法，「惡」

說本際不可知」呢？生死法有個

我們說「惡」不能有超越的

是一種「善」的缺誤，「惡」不

依止處，並不是指它在時間當中

根據，但如果沒有這一根據，

能有獨立的根據，「惡」必須有

有個來源處，而是指一個超越的



依止處。

這句話告訴我們如來藏是在超越的層次上而說的，並非在經驗的層次上，是指經驗來源的本際不可知。這並不影響生死法在時間流當中，以如來藏作為依止，因這並不是在經驗的立場上說的。又說「有如來藏故說生死」，生死法既在經驗的層次中不可知，那麼要如何去了解它？如果它在超越的根據上也不可

知，就會變成一團迷糊，於是要說它有個依止處，

但生死法又不能有

獨立的依止處，於

是必須要靠「如來藏」這個概

念，才能懂得生死法，才能講清楚，所以他說「是明善說」。

我想用比較簡便的方法來作

區隔，就是生死與清淨、染污與清淨、生死法與清淨法的對舉，

它們的差別性到底在那裡？

如果我們借用唯識學的概念

來說明，一切法皆是依他而起，沒有所謂的清淨與染污，是因

「遍計執」而成為染污的，去除

「遍計執」，恢復「依他起」，原來的面目就稱為「圓成實」，一

切的生死法會染污，其實是來自

於我們把「依他起」加上「遍計

執」，執持過去的業或現在諸根

所對的境。說清淨法依止於如來藏，清淨法的根據就在這地方。

事實上，就是切掉「依他起」

和「遍計執」的這個連結點，讓它恢復原來的面目。生死法其實

是「依他起」和「遍計執」兩者

的相加，而就「法」本身而言，

生死法與清淨法不是兩種法，只是對「法」的兩種態度而已。

〔清淨法與生死法皆依止於如

來藏〕

以這立場而說清淨法可依止

於如來藏，生死法也可依止於如

來藏，這兩種法同時歸本於如來藏。但問題是，如來藏既同時作為生死法與清淨法的根據地，那麼如來藏已經顯發呈現的究竟是清淨的還是染污的？你當然不能說由如來藏生起染污法。

所以，要解決這個問題，你只能說，如來藏為一切法的依止，但這一切法卻可能因我的態度，而成兩種法。這時問題自然不在如來藏，因為在如來藏立場上並沒有兩種法，而是由於我的態度才有兩種法，是以問題乃在於我的態度上。

因此，在如來藏立場上，你

不能把生死法與清淨法當成是兩種法。如來藏要能同時作為它們的依止處，生死法本身並不離如來藏，但它畢竟又是一個染污性的原因，是一個不可知、虛妄不真實的東西把它蓋住了。

以此而言，所有執著的產生其實都是一個荒謬，但它卻也是存在的事實，這東西本來無根而來，也會無根而去，可是當它變成事實時，我們就有個責任要把莫名其妙蓋上來的煙霧掃掉。這一整段話其實只是在表達這樣的意思，否則你如何去理解生死法也依止於如來藏。因為有

了如來藏，所以生死的源頭基本上來自於無明，無明根本是個無根的、虛妄的、荒謬的東西。

世尊！生生死死者，諸受根沒，次第不受根起，是名生死，世尊，生死者，此二法是如來藏。世間言說故有死有生：死者諸根壞，生者新諸根起。非如來藏有生有死，如來藏離有為相，如來藏常住不變。是故如來藏是依是持是建立。

世尊！不離不斷不脫不異不思議佛法。世尊，斷脫異外有為法依持建立者，是如來藏。這樣給「生死」下的一個定



義，說「此二法是如來藏」，也就是說這樣的生死是不離開如來藏的。接著又說如來藏本性清淨，無所謂生與死，它只有一個隱或顯的問題，因它離有為相，常住不變，內在一切佛法中，包括生死法，所以可以成為依止處。

我們無法到外面去找到任何依持，只能在如來藏上尋找到它的依持處，因為如果能在常住之外的地方找到生死法的依止處，

它就會變成一個永恆性的「法」，可是如來藏沒有「生

死」，「生死」的起處就不能是如來藏，但這「法」可依止如來藏，也就是說世間的一切法，包括生死法在內，全都是佛法。

「世尊！若無如來藏者，不得厭苦樂求涅槃。」這是說如果生死法不依止於如來藏，它就會變成一個永恆的東西，這就像如果惡法有獨立的依止處，那麼惡法就無法消除一般。

## 如來藏永恆常住

何以故？於此六識及心法智，此七法剎那不住，不種眾

苦，不得厭苦樂求涅槃。世尊！如來藏者，無前際，不起不滅法，種諸苦，得厭苦樂求涅槃。

他又說六識加上心法智（末那識）等的七法剎那不住，不種眾苦。因為如果由這七識所起的執著相具有永恆性，那這些執著相那裡還能叫做「苦」呢？那還能厭離呢？也就是說，識的執著性變成永恆，那麼任何對付它的方法就談不上了，就不能稱它為「苦」了。如果撒旦具有永恆性，他的徒子徒孫絕對不會稱他為壞人，因為排斥不了它。

如來藏當然無前際，因為它

是普遍性的、超越的根據，根本

無法在時間流上看它，它無所

謂前際、後際，所以如來藏是個

永恆、常住不變的東西。因為有

如來藏的清淨，才能對顯出生死

法的「遍計執」的苦，由如來藏

的緣故才能種諸苦，因為有苦才

能厭苦，求取涅槃。

這點可用一個很簡單的方法

來說，如果天底下沒有好的東

西，你就不能把壞的東西稱之為

「壞」，「好」與「壞」是一組對

顯出來的概念，清淨與染污也是

如此，我們必須真實地建立如來

藏清淨的概念，才能對顯出生死

的染污性。

世尊！如來藏者，非我、非

眾生、非命、非人。如來藏者，

墮身見眾生，顛倒眾生，空亂意

眾生，非其境界。

「非我、非眾生、非命、非

人」這是在眾生眼光下所看的

我、眾生、命、人，是在顛倒見

當中指「無我」為「我」者，而

如來藏是常、樂、我、淨，但這

不是在顛倒見之下的常、樂、

我、淨。所以如來藏是隨身見的

眾生與顛倒的眾生無法明白的境

界。

世尊！如來藏者，是法界

「藏、法身藏、出世間上上藏、自性清淨藏。

如來藏是法界藏、法身藏。

「界」是「因」義，發心修行及

成就無漏功德法，都依於如來

藏。如來藏為一切清淨法因，又

以法空性為所緣境，引生無漏功

德法，故稱為「法界」。如來藏

之顯是約果來說的，就是顯為法

身。所以說它是法身藏、出世間

的上上藏、自性清淨藏。

此自性清淨如來藏，而客塵

煩惱上煩惱所染，不思議如來境

界。何以故？剎那善心，非煩惱

所染；剎那不善心，亦非煩惱所



染。煩惱不觸心，心不觸煩惱，云何不觸法而能得染心？世尊！然有煩惱，有煩惱染心，自性清淨心而有染著，難可了知。

自性清淨的如來藏居然被客塵煩惱、上煩惱所染，也就是生死相加到如來藏上，這是如何加上去的？他說是「不思議如來境界」，這裡有個不可思議性，這說明生死法插進來是不可思議的，為什麼這染污會加上去，又不影響它的清淨呢？染污是我們

經驗中都知的事實，可是誰知道它又是怎麼來的呢？

他用善心與不善心來類比自性清淨如來藏，我們會起善與不善的心念，它們是怎麼來的？

若如來藏具有自主性，就如同說善、不善的心念具有自主性，那麼它們就不是由煩惱所引起的，若善與不善心是由煩惱引起，那就表示它無法自主，如果自性清淨的如來藏是自主的，就不該被煩惱所動搖。可是煩惱畢竟又加上去了，於是他說煩惱不該觸心，心也不該觸煩惱，這兩者之間其實沒什麼關係，可是為什麼說「不觸法而能得染心」，

為什麼清淨的如來藏，在現實裡

卻變成染污的，這的確是個永恆的問題。

然而，我們知道現實上的確有煩惱染心，於是他說「自性清淨心而有染著，難可了知」。「難可了知」指的是染污插進來是荒謬的、不可思議、莫名其妙的，無明沒有任何一點真實性，只有清淨才有真實性。

所以，不必在那些沒有真實性的地方用太多的力量，我只需要護住如來藏心，那莫名其妙的東西自然就不見了，就如說掃除黑夜的方法就是讓太陽出來，無明是虛妄的，最後總會過去。

惟佛世尊，實眼實智，為法 有二法難可了知：謂自性清淨心 難可了知。

根本，為通達法，為正法依，如 難可了知，彼心為煩惱所染亦難 可了知。如此二法，汝及成就大 達了一個很特殊的境界、特殊的 實知見。

「如實知見」即是指勝鬘夫 法菩薩摩訶薩乃能聽受，諸於聲 法門，她只從滅諦一個角度上去 人所開演的「如來藏」概念。 聞，惟信佛語。

勝鬘夫人說是難解之法問於 如來藏的這種思維，的確很 佛時，佛即隨喜：如是如是，自 難令人相信，「難可了知」是指 性清淨心而有染污，難可了知。 無明本身根本是荒謬的事，所以 來藏」這個法門。（下期待續）

【心田四季】

無常

釋自在

辦公室白色桌面上放了一盆香水百合，褐黃竹節的花器，斜插上淡紅的花朵、綠色的葉片，看起來十分典雅，娉婷生姿。

今天早晨發現昨天含苞的花朵竟已綻開了一些，我訝異地看著它，無法想像這花是有動作、有

生命的！我盯著它看，想清楚它是怎麼開的，無奈我怎麼注視，花好像一樣，並沒有「正在開」呀！我只好將視線移開，將時間拉大，每隔一小時觀察，結果，真的，我發現每當我去觀察它時，它都比前一小時看時還大，香味也更加馥郁。

平常花落會令人想起無常，沒想到花開其實也是一種無常，從含苞到綻放，本身就是一種因緣變化，只是在繁華盛開當中很少人會覺悟到無常，等到花落花謝才驀然警悟。

我們對無常的警覺其實也是這麼薄弱的，每個因緣變動的當

下，很少去留意它的生滅，只是隨境流轉，等到生老病死、聚散離合的變動如此大時才會心有所感，慨嘆無常，如果能在因緣當下就了了分明——從外境到內心，這樣的觀照便會使我們去除此執著，佛法告訴我們的無非是在一期一期的「分段生死」中，也能看到「變異生死」呀！

中午時，香水百合幾乎已全開了，芳香迷漫了整個空間，花開時我們知道它開，欣賞它的美麗；花落時我們知道它的凋落，無須感嘆，因為花開、花落是生命自然的現象，無常是世間最如實的本然。



(繪圖：釋自顯)

# 上座部佛教—— 人類學上的一個問題（一）

香光莊嚴【第五十四期】民國八十七年六月 ▼〇九四

（編者按）本專欄摘譯自麥爾福·史拜羅（Melford E. Spiro）所著《佛教與社會》（Buddhism and Society）一書。

本書作者為人類社會學家，因早期研究緬甸的民間宗教而接觸到上座部佛教，進而以人類社會學的方法研究佛教。由於作者並非佛學專家，加上書中所引用的佛學參考資料也是較早期西方西方的著作（此書原著出版於一九七二年），因此，有許多有關教理的觀念並不一定符合佛教教理。我們會開闢此專欄，引介此書，是因其研究方法值得學習，而作者對人類學的關懷——佛教教理與信眾間的互動關係，也非常值得參考。如果我們能知其短而學其長，相信對佛法的弘揚及慧命的延續，都有很大的助益。

## 引言

〔佛教歷史和經典研究的終點，就是人類學家探討的起點〕

即使不論汗牛充棟的通俗佛書，單是佛學研究的學術著作，數量之多就足以形成一座小圖書館<sup>(1)</sup>。然而，卻很少有作品是從人類學的角度來處理佛教。這並



不表示社會科學研究者對於研究佛經的歷史與經論（即佛教教義的哲學分析），或對研究佛教歷史的發展沿革等主題不感興趣；相反地，這類的研究是（或至少也應該是）人類學研究的重要材料來源，忽視這些研究的人類學者，將難以面對佛教在比較宗教上所引生的問題。

不過，這類研究雖然和人類學想要探討的佛教有關，但它們本身卻不是人類學的研究。事實上，到目前為止，以佛教的學術研究而言，佛教歷史和

經典研究的終點，可以說就是人類學家探討的起點。因為人類學者注重的不是宗教經文的本身，而是在於經典的教義與信眾的觀念，這兩者間的互動關係。所以說，人類學家所探討的是宗教觀念和一般社會秩序與文化生活間的關係。

雖然佛經的教義（即規範性的佛教教義，[1]），讓我們質疑自己對大多數的宗教所抱持的觀念是否正確，甚至質疑對人類本性的看法是否正確，但現代研究佛教信仰和儀式的人類學者（以及其他社會科學的學者），除了少數

特例外，大都忽略了信仰和儀式的經典根源（即規範性的根源）(2)，而且由於前者與後者幾乎沒有相近之處，因此，很少有人去處理佛教的教義問題(3)。

這真是可惜，因為佛教畢竟不是現代佛教徒所創造的，它是具有深遠歷史根源的宗教。雖然人類學對無文字社會的研究，改變了方法論上研究歷史的必要性（即可以忽略歷史），致使功能論的產生（即功能主義論的產生），然而忽視現代佛教信仰的歷史根源（即佛教教義），卻可使功能論的研究出現方法論上的荒謬[2]。

因此，現在這份研究，基本上雖然是人類學的研究，但它不

僅沒有忽略佛教教義，又更特別注重佛教徒的信仰與佛經教義間的關係。這些教義，有些成為信徒的信仰（或迷信）；而另外一些，甚至是些較核心的教義，則被信徒忽視或排拒；更有一些教義則被非規範性及反規範性的信仰同化，而且使這些非規範性的信仰等也被合理化了。

因此，我認為除非研究者了解宗教信仰者和規範性宗教教義間，造成前述三種互動關係的動機和其認知的基礎，否則將難以

了解宗教理念在人類生活中所扮演的角色。

〔宗教教義和宗教理念有關，兩者同時作為應變數和自變數〕

因此，這個研究是嘗試要彌補經典學術研究與人類學田野調查間的差距。因為前者強調佛教的獨特性，而後者則想研究佛教置諸跨文化領域裡所呈顯的多元化樣貌。這兩者各自強調之處雖然都有某種程度的正確性，但當各自分別探討時，也可能會造成誤導。

就一方面而言，主張宗教由一套經典教義所形成的，（而這套教義，事實上只有少數人相信，或只有少數人曾經相信），這種定義「宗教」的想法，相較於神學或哲學所說的「宗教」，實在是一種很奇怪的「宗教」觀念。而且即使不論這種觀念所形成的宗教體系，過去在世上不曾被人實踐過，甚至現在也沒有地方實行的事實，這種以教義才能組成宗教的想法，也可能否定數以萬計的緬甸人、柬埔寨人、寮國人、錫蘭人和泰國人等是上座部佛教徒的說法。



另一方面，如果說規範性的宗教教義與了解宗教信仰的信仰無關，那是忽略了宗教在人類學研究中最重要理論問題（特別是對較高階的宗教而言），也就是忽略信仰體系中的真實與理想、現實與教義、現存的與規範性間各層面的關係。

就某種意義而言，上述這組差異被視為是傳統文化變遷下，所引生的人類學上的問題，這問題是，就歷史而言，宗教在何種條件下改變了？而且改變的程度為何？

換個角度說，這個題目也可以說成是文化保守性的問題。一個如佛教這麼偉大的革命性宗教，為什麼最後會回退到是安於現狀的宗教？當然後者是比較有趣的問題。由於佛教的革命大概是宗教歷史上最奇特者，也因此

這問題的解答，對我們了解人類本性、人類情感及人類認知的可塑性等具有重要的意義。

當然，強調規範性傳統與處於這種傳統下的社會行動者間的互動關係，並非本研究首創，早在十四年前，羅伯·雷菲德 (Robert Redfield, 1956: 3) 在文

化社會比較研究中，就引入「大傳統」的觀念，他用這種觀念來和「小傳統」（觀察「大傳統」在鄉村落實的情況）對比。

雖然我不完全接受「大傳統」、「小傳統」的二分法，但在本書中我不僅同意「大傳統」這個名詞，也借它作為本書的副標題。明白地說，本書所研究的案例，就是上座部佛教的「大傳統」和緬甸人之間的互動關係，也就是緬甸上座部佛教的變遷。如果我似乎過度強調信仰和理念，這不是因為本研究不注重宗教行為，而是因為宗教行為是

依據宗教理念而有的，而宗教儀式或法會也是按照某些觀念而實行的，例如：它們該如何做？為什麼有效？它們有多大的護祐力量？它們和那些情況有關？

所以，本研究有很大的部分與宗教教義 (religious doctrine) 和宗教理念 (religious ideas) 有關，而且這兩者同時作為應變數 (為何人們受持它們?) 和自變數 (受持它們的結果為何?) [3]。

### 〔宗教理念是用來生活的〕

然而，我必須強調，這種注重研究理念的方式，已從現代人

類學家最感興趣的克勞·李維史陀 (Claude Lévi-Strauss) 的理論中消失，甚至也從目前最受重視，諸如族群科學<sup>4</sup>、族群語言學 (ethnosemantics) 等各種名詞中消失了。我反對那些認為人們對文化理念有興趣，是因它們「對思維有益」(good to think) 的想法 (李維史陀就曾這麼說過「圖騰」的觀念)，在宗教理念上，我完全不同意這種想法。

我也不贊同目前那些似乎主導認知人類學的論點，他們以為文化體系 (包括宗教) 主要是用來分類的系統<sup>5</sup>。而人們必須分

類及安頓他們所生存的自然界和社會，進而才能找到自我安頓點，而宗教就是文化體系中最具此種功能的系統之一！但是，非常明確地，在本書中，我們所關注的既非文化理念的主要功能，也不是其次體系 (指宗教理念) 的主要功能。

依我的看法，整個研究計劃所要表達的是，與其說宗教理念是用來思維或分類，還不如說是用來生活的。也就是說，宗教理念是用來提供希望、滿足期望、消解衝突、應付災禍悲劇，以及將失敗合理化，在「苦」中尋找

然而，我必須強調，這種注重研究理念的方式，已從現代人

類及安頓他們所生存的自然界和社會，進而才能找到自我安頓點，而宗教就是文化體系中最具此種功能的系統之一！但是，非常明確地，在本書中，我們所關注的既非文化理念的主要功能，也不是其次體系 (指宗教理念) 的主要功能。



意義。

簡而言之，宗教理念處理的是活生生的生活現實，而非表層的問題。這個宗教理念的工具性概念(從杜威、佛洛伊德、韋伯所導引出的觀念)，在下面章節所討論的佛教理念演變沿革中，將得到普遍的證實。

## 問題的焦點：佛教的獨特性

〔規範性的上座部佛教，是個包含許多教義和行為

### 的複雜組合〕

眾所周知，規範性的佛教可分為大乘和小乘，其下又分為許多不同的派別，就如他們常說的宗派(sect)。屬於大乘佛教的地區，大部分分布在亞洲北部和東部，它有許多的菩薩與救度者，重視為喪者安魂祭拜，而且講究精緻、莊嚴華麗的禮節儀式。

大乘佛教之於小乘佛教(即上座部佛教)，就像天主教相對於基督教(4)。小乘佛教沒有菩薩與救度者，只有少數簡單的儀式，它主要分布在東南亞地區，最顯

著的是在緬甸、柬埔寨、錫蘭、寮國和泰國。我們關心的重點就是，上座部佛教的規範性教理及近代歷史中，在家居士和僧侶實踐教理的情況。

在一開始我必須強調的是，我所謂的「規範性的上座部佛教」，指的是三藏經典中所說的教義，這和歷史上佛陀的教法可能一致，也可能不同。即使佛教歷史的學術研究，完全成功地分辨出佛陀親口所說的教法和後世所增補的佛法，這種探尋歷史上佛陀和我們的研究目的無關，因為對佛教徒而言，他們對於如

何區分兩者的相異處，是相當陌生的。

對他們而言，經典中所記載的每一句話都是佛陀所說的，三藏經典所記載的每種教義都是佛陀的開示。因而，當我指稱非規範性的信仰和修行時，我的意思並不是指那些偏離了「佛陀所教導」的教義，而是指偏離「經典」的教義。

規範性的上座部佛教是個包含許多教義和行為的複雜組合。整體而言，這組合賦予佛教在人類宗教發展史上獨特的地位。事實上，它的獨特性導致若干宗教

學者懷疑，懷疑它究竟是否適合被當作是一種宗教。

在未下斷語之前（在後面章節我會再回到這個問題），我們起碼可以同意規範性的上座部佛教（為了簡化起見，爾後我將僅稱之為「佛教」）的獨特性，已足以使社會科學家產生一連串的問題。

然而，在探討這些問題之前，我們必須先簡短地研究一下這個宗教的獨特性究竟何在。

〔由五個觀念總結佛教的教義〕

研究佛教的思想後，以下列五個

觀念來總結佛教的教義：物質主義（materialism）、無神論（atheism）、悲觀主義（pessimism）、虛無主義（nihilism）和自我主義（egoism），在這些觀念架構上，我還要再加上一個觀念，即出世論（world-renunciation），而這個觀念是由上面五個觀念所引生出來的態度和行為。

即使以下只是簡短地討論這些教義，也能顯示出以它們界定一個宗教的傳統時，有多麼地不尋常。

巴提森（Batson, 1911）在



### ◎物質主義

佛教不同於其他所有的宗教，其主要基石之一是「無我」(no soul)的教義。佛教主張人是由五種物質元素和其變化過程所構成的集合體，而這些元素在人死時，就消散無餘。

而那些相信物質結合的背後存有某種精神或無形的本質（即靈魂），而該靈魂能在肉體死亡之後仍然存在，且引導或指揮人行為的信仰，佛教都將之視為異端。佛教認為世界

是由原子所建構而成的，人也是如此。

此，人和世界的其他東西一樣，是由動態中的原子所組成的。

### ◎無神論

佛教是沒有上帝的宗教，就如肉體沒有可以引領、指揮它活動的靈魂一般，因此，宇宙也沒有能創造它、引領它運行且主宰人類命運的造物者。更重要的是，沒有度化眾生的人（即救世主），所以，每一個人都必須度化他自己。

大家可能還記得，涂爾幹(Durkheim, 1954:29-32)對佛教的印象是如此深刻，以致於他認

為不能再用「信仰神」這個觀念，來作為定義宗教的明確特性。涂爾幹本身就是十八世紀啟蒙運動和十九世紀理性主義影響下的學者，卻在佛教裡發現了這些運動的先驅。

由於佛教否定靈魂、上帝及依賴神祕力量、超自然的能力，因此，許多傳譯佛教的西方人，基本上把佛教看成是一種倫理的宗教 (ethical religion)，它類似於現代的人道主義或倫理文化。

### ◎虛無主義

「無我」的教義和第二個基

石——「無常」的教義密切相關。根據佛教的教義，宇宙中的任何事物，包括宇宙本身，都是

無常的，宇宙中不可能有最高的實體（supreme reality），因為任何「真的」（real）東西（即任何存在的東西），都永遠處在變化的狀態中，它們不斷地成、住、壞、空。

不過佛教虛無主義的第二層意義則是更極端的主張，這教義是說，即使宇宙中有某些永恆的東西存在，那是某些不朽的狀態，這也不是人類所應該追求的目標。（理論上）佛教徒與其追

逐永生，不如追求永恆的寂滅，至少要追求一般人所認為的「存在」。

就如所有的印度宗教般，佛法的目的是要終止永不止息的生死輪迴。史蒂文生（Stevenson）所研究的印度宗教的特色，也可用來說明佛教：

印度人的期望是從生死輪迴中解脫，他們的恐懼是投胎重生，其他大部分的信仰者一生所追求的是一個深奧並完全靜止的禪定狀態，在這狀態中，他們的活動力全部停止，而且永遠不再從這種狀態中醒來，不必輪迴於

這個憂勞、困苦的世界。

所以，如果我們願意以虔敬和同理心體解印度信仰的內在意義，我們就必須將所有理想中的完美人格，以及運用權勢所帶來的歡樂放在一邊，然後轉而思考、面對另一種人生目標。在此目標中，所重視的不是追求永生，而是追求寂滅；不是追求生命的相續，而是生命的止息。（Stevenson, 1915:1）

必須注意的是佛教扭轉了一般人對生死的態度。例如，對西方人而言，死亡是不可避免的最終悲劇，西方的三種宗教為了改



變這個悲劇，提供死後有永生（在來世）的說法，以維持人們的希望。然而佛教卻認為，生命陷於無止境且難以避免的輪迴才是最大的悲劇。

一般人可能悲嘆生命的止息是人類必然無法逃避的命運，這點卻被佛教視為既非不可避免，也不值得悲哀，佛教反倒是以為自動輪迴而不止息的生命才是必然的，但佛教的修行則不認為生命的輪迴是必然的。只有經由非常的努力及多劫的時間，佛教徒才能達到西方人極力想

避免、不費力氣就達成的境界。

### ◎悲觀主義

佛教的虛無主義是有道理的，不是虛浮不定的。恰如喀爾文教派（Calvinism）教導信徒說：在上帝的眼裡，即使是最正直的人，也沒有那個行為是無罪的。

同樣地，佛教告訴人們，在佛教禪觀的嚴格分析下，即使是最快樂的人，也沒有任何行為不是痛苦的。這「苦」、「無我」和「無常」的教義形成佛教有名的「三法印」。

從最底層的地獄到最高層的

天堂，痛苦都是不可逃避的、根本的生命特質。因為只要有生命就有痛苦，根據佛教教義的說法，唯一可期望的目標是一個人都知道的生命的止息。

### ◎出世論

各種宗教不僅對俗世採取不同的態度，這態度也因其教義不同而有系統性的差別，特別是它們的解脫（salvation）教義，因而，有的宗教可能接受這個世界，認為俗世並不抵觸其解脫的目標（soteriological goal）；而

其他宗教則可能會對俗世漠不關心，認為俗世與其解脫的目標並無關連；更有宗教可能排斥俗世，把它看成是達成目標的障礙。

佛教是出世的苦行主義中最出類拔萃者，視執著俗世為痛苦的來源，而且是解脫過程中無法消滅的障礙。

佛教堅信只有從世間脫離並

魂的存在，視所有人類的經歷都是痛苦的；它捨棄現世，而重視出世，並強調息滅所有世俗欲望；它提出止息生命的輪迴作為究竟的目標。

最後一種，是排拒俗世的宗教的教義，這種行為可能導致如韋伯所說的，會造成各種不同的影響，如入世的禁慾主義（inner worldly asceticism）、神祕主義（mysticism）及彼世的禁慾主義（other worldly asceticism）等。

出離世俗才能避免痛苦，透過捨離世間，佛教徒希望捨棄人群與物質，甚至捨棄他自己（指自己的知覺、欲望及自我）。

◎佛教否定了上帝和靈魂的

存在

不是一個苦行哲學教派（austere philosophic school）的學說，相反地，它們是一個世界性宗教教

義，更特別的是，這宗教還是大多數南亞和東南亞社會的官方宗教。

因而就有一種宗教，挑戰我們對宗教所下的定義和對人所抱持的基本概念；它否定上帝和靈

對人所抱持的基本概念）

對人所抱持的基本概念）

教。



正是前述的規範性佛教質疑了我們對宗教教義的定義，及對人性所抱持的基本概念的事實，挑戰了人類學的知識。因為，雖然人類學深刻地了解人類的文化間（包括宗教），有極大的差異性，但前面簡述的佛教教義和行持，卻遠超過一般跨文化所認識的範圍，它變成多數社會、宗教和文化共通性的一個例外。

因此，上座部佛教是無神論者，而其他宗教信徒則是有神論者，因為他們求助

於超自然的神力以達到解脫的目標。

上座部佛教不相信有靈魂，而其他宗教則相信最少有一個靈魂存在。上座部佛教認為所有的作為都會導致苦果，然而大多數的人卻認為有許多作為可以帶來歡樂，甚至真正的幸福。上座部佛教堅信解脫必定要去除欲望，然而許多人卻相信滿足欲望是解脫的象徵之一。上座部佛教要求離欲及出世，然而大部分的人卻執著朋友、愛人、權力、地位、自我和財產。

這些佛教的教義和行持不僅是我們所熟知的社會、宗教和文化上的特例，它們也已經被內化

成數百萬人的信仰和行持，而且這種說法也挑戰了我們對人類行為和本性的許多看法。

◎佛教徒和一般人並沒有多大的差別

在這研究開始之前，我原來以為（在人類學和心理分析理論的基礎上），每個地方的人都相信超自然的保佑者；每個地方的人都追求最大的肉體歡樂，而非快樂的止息；並且相信除了接受治療中的憂鬱患者，沒有人相信生活就是痛苦的；或者所有的人都

追求屬於自我，以及和自我相關的人和事物。而這些應是在人類心理上正常且必然的運作模式。

對我而言，上座部佛教似乎

帶給人類學家一個令人震撼的問題，也帶來一些絕佳的機會，它讓我們能發掘到底是何種社會和文化條件，才會造成那些遠超出

我們對人性、宗教的認知，和理論所預期之外的信仰與行為，藉此而修正自己的知識和理論，同時也有機會去發現這種信仰和行持，在文化和社會層面上的影響情況。

但很不幸地，這些機會從未

實現過，因為事實證明這是個虛

偽命題。第一，前面概述的教

義，有些並非規範性的佛教教

義，因為我所得到的佛教知識是

來自第二手資料，這些資料可能

是過度強調或不足以說明佛教教

義，它們常常扭曲了重要的規範

性教義。

其次，更重要的是，我在緬

甸所作的研究，以及其他人類學

家同時在東南亞別的社會所作的

研究顯示，即使上座部佛教確實

是這些社會的規範性宗教，然而

許多佛教教義卻很少被這些社會

成員所內化，因為這些教義不是

被信徒忽視，就是被排拒。

簡而言之，人類學家研究現

行佛教所得到的結論，並不像佛

教經典或佛書所推想的結論（它

們不同於真實的或傳聞的佛教的規

範性教義），研究結論證明佛教徒

和一般人並沒有多大的差別。我

們對佛教徒信仰和行為的研究，

不僅未如我們先前的假設——質

疑佛教挑戰了我們對人類本性、

行為實際普遍概念的理解，與理

論上的預期，反而證實了它們的

正確性。

附帶一提的是，佛教徒並未

接受所有的規範性教義，這種現



象顯示出佛教徒和其他人，如基督教徒或猶太教徒有多麼相似，他們排拒了許多基督教或猶太教的規範性教義，卻仍聲稱自己是基督教徒或猶太教徒。

不過筆者研究的是佛教，不是基督教或猶太教，而且在我對緬甸所作的研究中發現，規範性佛教的教義很少形成信徒所信仰的佛教；我也發現信徒所信仰的佛教，添加了其他型態的佛教，對佛教徒而言，這些附加的型態，和規範性的佛教是相同的，或幾乎是相同的。雖然

這些型態將在本書後面的章節中詳細討論，但此處仍須概述一下，以說明本研究要討論的幾個問題。

## 糾纏難解的問題—— 上座部佛教的三大 體系

〔古印度的兩個宗教體系——  
普通規範與特殊規範〕

著名的梵文學者艾吉頓 (Edgerton)，在他研究古印度文化頗具特見的論文中，觀察到古

印度有兩個極端相異的宗教體系

(他或許比較喜歡稱之為「行為規範」 norms of conduct)，體系之一稱為「普通規範」(ordinary norms)

(Edgerton, 1942)，這是為大多數信眾而設的；另一者稱為「特殊規範」(extraordinary norms)，只限於很少數的一群人，而他們主要關懷點在於得到解脫。

因為在所有的印度宗教裡，「解脫」意指從輪迴不息中脫離出來，特殊規範的教義提供了脫離生命輪迴的方法；而普通規範的教義則提供在輪迴之中，如何

提昇地位的途徑。雖說普通規範的宗教目標較遜於特殊規範，但

兩者都是規範性的宗教，因為它們都同樣根源於西元前五、六世紀的古典文獻，因而代表了傳統的理想；此外，兩者也都具有針對其虔誠信徒所設的特定行為的規範。

〔佛教的三種宗教體系——兩種解脫的體系，一種非解脫的體系〕

傳承自古印度文化的規範性佛教，是許多聲稱尋獲解脫之道的印度宗教之一，而且直到今

日，幾乎一直未變地是發願達到解脫目標的佛教徒所皈依的宗

教。然而打從一開始，佛教（和印度教一樣）就了解到解脫難以成為一般人的目標，所以它也發展出和特殊規範同樣重要的普通規範。

佛教視個人生涯的生死輪迴有如宗教的朝聖，在這歷程中，人們會逐漸了解到解脫的訊息，因而佛教認為在到達朝聖終點之前，一般人只要遵從普通規範即可。只要這些世俗人接受普通規範的戒律，重視佛法教誨，遵守規矩，佛教就視他們已然到達中

途之家，或到達完成規範性佛教的休息點。

然而，對外界的觀察者而言，這種世俗的人並不如另一種佛教徒那麼上道，他們一方面渴望從輪迴中解脫，另一方面則安於輪迴。雖然他們其中之一是規範性佛教的忠實奉行，而另一者則是執著於非規範性佛教的解脫之路，但由於兩者都是出自共同的傳統和許多相同的教義，兩者都可稱為佛教徒。

雖然佛教基本上是追求解脫的宗教，但是，即使是規範性的佛教，也並非對人類此世的命運



毫無興趣。因此，除了以上兩種佛教之外，我們仍可分辨出第三種佛教，這種佛教主要關切的是人類在俗世的福利，如治病、避邪、預防旱災等。

◎「涅槃的佛教」、「業力的佛教」、「祈福的佛教」

因此，最好把佛教看成是不只包含一種，而是包含三種不同卻又互相關連的體系。其中兩種是解脫的體系（一種規範性的，另一種非規範性的），而第三種是非解脫的體系。因為

第三種著重消災祈

福，我稱之為「祈福的佛教」（Apotropaic Buddhism）；而前述那兩種解脫的體系，則可分別稱為「涅槃的佛教」（Nibbanic Buddhism）和「業力的佛教」（Kammatic Buddhism）。因為「涅槃的佛教」關心的是從輪迴中解脫出來，所以，「涅槃的佛教」是很恰當的名詞；而非規範性解脫的佛教注重的是積德消業，以提昇人在輪迴中的地位，所以稱之為「業力的佛教」也是很適切的<sup>(5)</sup>。

說明三種不同的佛教體系，並不表示我認為現存的佛教是整

整齊齊地歸屬於這三種信仰和行持，相反地，當第一次接觸佛教時，我發現現存的佛教，似乎是經典、非經典的信仰與行持的混合體，人們難以從所有佛教社會中分辨出包含非佛教的宗教體系（Spiro 1967, ch. 14），更不用說能分辨出不同的佛教體系，不過從這混合體中仍可看出主要體系<sup>(6)</sup>，甚至次要體系的痕跡。

◎緬甸人知道且能分辨三種體系的主要特徵

當然這些所謂的體系是研究者歸納成的分析架構，不過它們

也反映並指出一個「原始的分類系統」(native category system)。所以，緬甸人可能不知道前述這三種體系的所有特性，但他們卻知道且能分辨這三者的主要特徵。

更一步地說，雖然緬甸人不得使用這些名詞，但卻能很精確地知道「涅槃的佛教」和「業力的佛教」在目標和修法上是多麼不同。如果他們修習「業力的佛教」，這不是因為他們不知道「涅槃的佛教」，也不是將兩者搞混了，而是他們清楚地選擇其中一種而放棄另一種，而且，他們

經常以完全有效的理由來支持自己的選擇，也就是說，他們會說自己修行的德行還不足以修習「涅槃的佛教」。

說緬甸（或泰國、錫蘭）有這三種佛教體系，並不是表示在這些社會裡有三種佛教徒，而是說所有的佛教徒都呈現出不同程度的三種佛教的信仰。此外，我也觀察到大部分的在家佛教徒，雖然他們知道，也真心相信應該發願證得涅槃，不過卻很少修持「涅槃的佛教」，而且即使是有一小群虔誠的僧侶投身於「涅槃的佛教」，他們也仍然保有較適合

另外兩種體系的教義和行爲。

〔在佛教的資料顯示，人類本性的可塑性是有限的〕

人類學家從出世主義、捨離主義、苦行主義及虛無主義，以及其他前面章節所列舉的「涅槃的佛教」中，學習到兩個很艱難的課題，其一是在人類的本性上，另一則是在宗教上。面對各種文化間存有的強烈的差異性，人類學家通常認為人類的可塑性幾乎沒有底限；人類學家認為人性是文化的產物，而文化可將人性塑造造成它所要的型態或模式。



人性毫無疑問地是文化的產物，最少是某種程度的文化產物，但是我們在佛教所學到的經驗，卻明顯且清楚地告訴我們，人類本性的可塑性是有限的，超越了這種限制，文化是無法改變它的。

◎號稱只屬於「西方人」的執著，在緬甸人身上也明顯可見

事實上，根據研究佛教的資料顯示，我必須說這些限制遠比我們傳統上認定的範圍要狹窄得多。經過近千年佛教的熏陶，緬甸、

高棉、錫蘭和泰國人似乎（或多或少）顯示有如美國人、英國

人、德國人或俄國人相同的人性。那些號稱只屬於「西方人」的本性：執著，不捨離；堅持求生，而非寂滅；追求欲望，而非追求涅槃等特性，事實上，在西方人和緬甸人的身上都同樣明顯可見。

相較於人類學對人性可塑性所作的誇大議論，人類學對於文化變異性也具有同樣誇大的說法。人類學家曾說，在某個社會所發現的任何一種文化軌範、價值觀和習慣，一定可以在另一個

社會找到完全相反的東西。

這種說法在文化的其他領域也許可以成立，但是在佛教的資料裡卻顯示（至少在宗教領域中），其中的變化性僅限於很小的範圍。陶樂斯（Thouless），在三十年前就有此結論。他在一本鮮為人知的著作中寫道（Thouless, 1905）：

有時人們認為，所有宗教領袖所傳達的道理根本上都是相同的。我想比較正確的看法應該是，不同的宗教領袖會傳授非常不同的道理，而各宗教相同之處在於，人們在傳播這些道理（福

音)的過程所形成的宗教制度致。

9。一位宗教領袖教導人們，神是人類的天父，人類的解脫來自於依上帝的意志而行動；另一位創教者則教導人們，沒有那個神

能把人從他自己的軟弱中解救出來，只有靠他自己的心智力量才能解脫。人們從這些互相矛盾且不同的道理中，建立出在許多方面都極相似的宗教制度。

雖然各宗教創教者的教法有極大的不同，各宗教卻也極其相似，所以陶樂斯認為，這是因為各宗教都有他所謂的「制度化」(conventionalisation)的傾向所

……多少失去了創教者原創

的教法的特性，因此，變成較類似於創教者所反對的宗教體系，而相似於一般其他宗教。

……這種過程使得所有宗教體系，變得遠較其創教者所主張的教義更為相似。(同上書：35)

◎佛教演變到後來，也呈現出一般宗教的特性

毫無疑問地，這種情況也發生在佛教這個案例上，以現存而且被實踐的佛教來看，它不僅倒退到許多當年它創教者所反對的

印度信仰，而且在過程中，它重新建立了和大部分宗教一樣的特徵，如靈魂和神祇、儀式和祭典、天堂和地獄等，而這些以及其他更多的東西又重新納入我們所知道的佛教之中。

如果我們視宗教就如我所認為的，是根植於全人類本性的需求、幻想、期望、衝突與意願等的組合，那麼佛教演變到後來呈現出一般宗教的特性，就不值得我們驚訝。當然這並不就是說佛教沒有特殊之處，如果這麼認為就太荒唐了。

但是，我已經指出，由於佛



教所在之處都不是單一的宗教，因為任何地方的佛教，都至少和另一種（原始或高級的）宗教相結合，它們結合的特點，使得佛教社會的宗教與其他社會裡的宗教十分相似。

人類似乎有些共通性的需要，不能受到長時間的壓抑，壓抑或違反這些需求者的理念或教義（如佛教經典中某些理念和教義），最後終會被加以更正或取代掉，這至少是有南傳佛教教義的上座

部佛教已經發生的事。

當筆者在進行

田野調查的社會裡發現這點後，筆者找到引起自己注意的一連串問題，在探討這些問題之前，我想最好先介紹筆者所作的田野調查的社會和文化背景。（下期待續）

【註】

(1) 最有系統引介佛教學術研究著作的書是嘉德 (Gard 1965) 所評註的參考文獻。

(2) 的確有些社會科學的研究者，故意否定佛經的教義是一套有體系的自我覺知法門（參閱 Tambiah, 1968, p.43）。另一種極端的想法來自韋伯，他假設佛教的教義大約等於佛教徒的信受狀況，佛教徒會依教義

而有符合教義的社會行為，並形成符合教義的社會組織。

(3) 有時恰好相反，問題會無因自起。曾經有許多緬甸的學生宣稱，佛教的修行法門和緬甸固有的精靈信仰格格不入，因為佛教教義中排斥精靈信仰。有這種評論的人如果熟悉佛教經典，就會知道佛經不僅知道有各種精靈、惡魔及鬼魂，也承認它們的信仰。

因此，所謂的「格格不入」的說法，是只有當緬甸人相信精靈信仰是他們解脫的方法時才會成立。但事實上，緬甸人並不這麼認為。

以我個人的經驗而言，在我認識佛教教義以前，我在緬甸見過許多種佛教的神蹟，我依個人閱讀到

的那些西方人對佛教所作的理性詮釋的論點，假設那些神蹟是緬甸人創造出來的，但事實上，讀了佛教經典後，我發現經典不但有所記載，也接受這些神蹟。

(4) 自稱為「大乘」(the Greater Vehicle)，是因為每個人都可以透過修習它而證得涅槃，特別是在解脫前，可以得到留住於世間救助他人的菩薩的協助。

大乘佛教稱上座部佛教為「小乘佛教」(the Lesser Vehicle)，是因為它說只有少數透過自己努力的人才能證得涅槃。後者不同意這個帶有貶抑的稱呼，他們自稱是「上座部佛教」(Theravada)，也就是代表佛教教法中的前輩。

(5) 金氏 (King) 以前就曾在一個辯證討論會上，提出後面兩種體系 (King, 1964: 161-75)。

【譯註】

[1] 作者把「經典的」(textual) 一詞，以「規範性的」(normative) 一詞表達之，而「規範性的」(normative) 是「規範」(norms) 所衍生出的形容詞。

「規範」的意思是：人們在待人時，應遵循的準則，它們是一套共同的規則，規定適當與不適當的行為，規範不但指出，人們在某一特殊情境中，應該與不應該做的行為；而且使人們能夠預期，別人對自己言行的解釋或反應。(林義男譯)

《社會學》上、下冊，巨流圖書公司印行

(以下簡稱《社會學》，參九二一九三頁)。

所以，本書中作者所用與規範性有關的辭彙，是指與佛教經典教義有關的教義、思想和行為等。

[2] 功能主義論 (the theory of functionalism)，是一種理論，強調社會或社會制度的每一部分對整體都有它的貢獻。(參《社會學》上冊，四三頁)。

這句話牽涉社會人類學的歷史背景，工具論的文化人類學就是以功能論取代傳播論以歷史、地理為研究對象的傳統民族學觀點，也就是功能論重視部分與全體的功能分析，因而功能論使得對歷史材料的研究方法變得不重要。



作者要說明的是，本來改變此純粹研究文獻的方法學是一種美德，但若因此在研究佛教時，忽視了佛教教義，則是錯用了這個研究方法。

[3] 自變數 (Independent variable) 是一種特質或因素，它會影響一個或一個以上的因變數。應變數 (Dependent variable) 是指一個或一個以上自變數所影響的特質或因素。(參《社會學》上冊，八四，八三頁)。

[4] 族群科學 (ethnoscience) 是指社會人類學家的一個分支，它調查、研究與相對於西方科學有關領域(例如醫學、天文學和動

物學)的民間信仰或思想。(參《劍橋百科》三六六頁)。

[5] 韋伯應用一個概念，稱為「理想類型」(ideal type)——它表示一個特別的社會模式或過程，社會學家用它來描述一個現象的主要特性。例如根據韋伯的說法，資本主義和新教都是理想類型，它們並不是可欲的類別，而是用來確認、分類和解釋許多社會力的分析工具。因此，作者說宗教也是一種分類系統。

[6] 工具性概念 (instrumental conception)。此觀念可由杜威所提的工具性主義 (instrumentalism) 一詞中看出。工具性主義：由杜威所發展出來的實用主義，主張一個

理念是否真實，端視其能否解決問題而定，而這理念的價值則是由它們在人類經驗中的功能而定。(參 Unabridged Dictionary, p.989)。

[7] 內化 (internalization) 是指文化標準變成人格一部分的過程。(參《社會學》三六一頁)。

[8] 體系 (system) 是由互相依賴之各部門所組成的複合體，而各部門必須完成各種不同的需求，才能維持整體的生存。(參《社會學》三〇頁)。

[9] 制度 (institution) 一種廣被接受，且相當穩定的角色、地位和團體之結合體，它的功能在滿足社會的基本需要。(參《社會學》一五四頁)。

【成人教育】

朱芬郁

# 退休老人 生涯規劃初探 (上)

## 摘要

由於醫療、科技、衛生的進步及出生率降低，國人平均餘命延長，高齡人口快速增加，再加上工業化社會強迫退休制度的實施，高齡者退休後的生活已成為一一生中最漫長的時光，在如此悠長的生命週期裡，退休人員要如何安排，以期老年生活過得充實愉快，充分享受豐富有意義的老年時機，這就有賴預先作好退休生涯規劃的準備工作。

退休老人的生涯規劃即在期望老人有個「計劃性」退休的觀念，思考前瞻性、未來性的生活目標，在退休之前作各種生活面向的準備，包括經濟生活安全、醫療保健、心理和社會適應、再就業和社會性參與活動等課題。其重要性顯現於：避免退休震盪的發生、肯定老年生命的價值、達成成功的老化。

透過巨視觀點，無論在生理學、心理學、社會學等學門，對退休老人生涯規劃均有所研究與啓示，經由科際整合途徑，在規劃老人生涯時，其依循的原則厥為對退休具備正確



## 前言

觀念、及早規劃原則、自我性原則、短期規劃原則、彈性化原則、總合性原則等，從而歸納出具體規劃，內容包含心理與社會適應、居住安排、進修研習活動、再就業或志願服務、休閒活動、財務規劃、健康規劃等要項。

退休老人的生涯規劃不僅是高齡者至為關切的問題，也是即將成為明日老者的你我所共同關注的課題，成功與否攸關老年生活品質的良窳，它是達成成功老化的重要途徑，若規劃得宜，可為老年人開創另一個燦爛的舞台，成為一生中最值得追求的勝境。

關鍵詞：退休、老人、生涯規劃

由於出生率下降、嬰兒死亡率減低，老年人口的增加已是一種世界性的未來趨勢，不僅工業化國家如此，開發中國家亦然。

就台灣地區而論，在民國八十二年底，六十五歲以上的老年人口佔總人口比例為七·〇九%，即已達聯合國世界衛生組織所訂的高齡化社會標準（內政部社會司，民83）；至民國八十五年底更提高到總人口的七·八六%（聯合報，民86a）。此外，另一個值得關注的

是，隨著醫療科技進步，生活品質改善，我國國民的平均餘命也逐年增加，例如：在光復時，人口的平均壽命，男性為三十九歲，女性為四十二歲；至民國八十三年，男性的平均壽命增為七一·八歲，女性為七七·七二歲（行政院主計處，民84）。

因此，隨著國人平均壽命延長，高齡人口也快速增加，加上工業化社會退休制度的實施，退休老人實已成為社會上一個主要的人口群。質言之，由於生命期的延長，國人六十五歲退休後其平均餘命預估將達十五至二十年以上，幾佔人生四分之一的時光。面對如此漫長的退休生活，老年人要如何渡過，以期享受豐富有意義的晚年？追求尊嚴、安適的高齡生涯？這就有賴於預先做好退休生涯規劃的工作。

本文即首先論述退休老人生涯規劃的意義與重要性；其次探討退休老人生涯規劃的理論基礎與退休生涯規劃的原則；最後則分析退休生涯規劃的核心內容，從而勾繪其整全的藍圖。

## 退休老人生涯規劃的意義與重要性

在高齡化社會中，退休老人的生涯規劃究竟係指何者？其重要性為何？允宜縷析其要，茲逐項分述如下：



## 〔退休老人生涯規劃的意義〕

### ◎退休老人的定義

退休 (retirement) 即指離開工作場所，長期休息之意 (李瑞金，民85)，或指正式工作的結束與全新生活角色的開始，包括對行為的期待與對自我的重新定義 (Turner & Helms, 1989)。也有學者認為退休最周延的定義是，退休者不再做全職的工作而領取退休金的 (人，也有認為退休是一種心理狀態，一種離開工作而重新定位的心態 (黃富順等，民85))。

綜合上述說法，退休或可界定為個體不再從事一項全時有薪的工作，而接受過去工作的退職金作為某些收入的人。因此，退休是一種工作賺來的報酬，是過去勞動的一種結果，是原有工作的結束，也是一種新生活的開始，可視為角色的變遷與二度人生的開展，是造成生活上重要改變的一種過程 (Atchley, 1976; Cavanaugh, 1990; 黃富順，民84 a)。

而所謂「老人」泛指人生邁向老年期的人群，社會稱之為「老人」 (洪錫井，民83)。大多數的老年學 (Gerontology) 和人口學者所提出的老人的年齡指標，均係以年滿六十五歲以上的人為標準，美國和西方國家皆採用六十五歲為員工強制退休的年齡 (徐麗君、蔡文輝，民76)，我國公務員退休法規定命令退休年齡為六十五歲，新修正通過的老年福利法亦將老人年齡定義從七十歲降低為六十五歲 (聯合報，民86 b)。因此，本文也將老人年齡界

定為六十五歲。

據上述觀點，本文中的退休老人係指年滿六十五歲，從工作場所撤退下來，不再從事一項全時有薪的工作，而接受過去工作的退職金作為某些收入的人。

### ◎生涯規劃的定義

生涯 (Career)，根據「牛津辭典」的解釋原有「道路」之意，可以引申為個人一生的道路或進展途徑。西方學者 Mc Daniel 認為生涯是一種生活方式的概念，包括了一生當中工作與休閒的活動（轉引自郭靜晃等著，民83）。美國生涯發展理論大師 Super 也曾指出：「生涯是生活裡各種事件的演進方向與歷程，統合個人一生中各種職業和生活的角色，由此表現出個人獨特的自我發展組型。」（轉引自黃天中，民84）由此可知，生涯涵蓋範圍綜及個人的一生，統攝工作、家庭、自我、愛情、休閒、健康等層面，可視為個人整體謀生活動和生活型態的綜合體，亦即人生發展的整體歷程（羅文基等，民80）。

生涯規劃 (Career Planning) 即是一個人生涯過程的妥善安排，在這個安排下，個人能依據各個計劃要點在短期內充分發揮自我潛能，並運用各種資源達到各個發展階段的生涯成熟，而最終達成其既定的生涯目標（楊朝祥，民79）。由此可知，生涯規劃是使個人規劃其未來生涯發展的過程，亦即設定個人生涯目標，然後運用個體的潛能和生活環境中可



及的資源，設計完成生涯目標發展活動的過程。

### ◎退休老人生涯規劃的意義

退休老人的生涯規劃，主要是借用一般「生涯規劃」的理念，作為退休人員在規劃離開就業市場後的生活時，所應具有的一些概念、方法和技巧。質言之，就是期望老人有個「計劃性」退休的觀念，思考前瞻性、未來性的生活目標，在退休前作各種生活面向的準備，包括經濟生活完全、醫療保健、心理和社會適應、再就業和社會性參與活動等的課題（王麗容、詹火生，民82）。

另依 Newman & Newman (1987) 的看法，所謂的「退休規劃」，包括願意並預先思考退休後可能發生在經濟、家庭角色、日常活動以及社會交往方面的變化，並採取某些措施引導這些變化。黃富順（民84b）則認為老年期的生涯規劃，最重要是在於選擇一種適合自己的生活方式，安排自己滿意的生活型態，進而促進個人成長，使自己的生涯具有意義。綜上所述，退休老人生涯規劃的意義指涉如下：

（一）退休老人的生涯規劃是對個人退休生涯所作的有目的、有計劃、有系統的規劃與安排；是一種設計、準備、期望和力行的過程。

（二）是一種個人生活方式的選擇和生活型態的規劃。

(三) 肯定個人是一個自主性、自發性及自決性的完整個體，可以抉擇其退休生涯發展目標，以決定個體適應環境的生存方式，並運用各種方式予以達成。

(四) 是個人自我認知、自我探索、自我實踐，持續不斷於個人內在、外在環境變遷因素中，尋求平衡點的生活歷程。

(五) 經由生涯規劃的過程，退休老人將重新檢視自我的興趣、性向、專長、人格特質等，並對外在環境、社會資源作整體性的評估，以增進個人潛能的發揮，掌握生涯發展的大權，達成自我實現的目標。

### 〔退休老生涯規劃的重要性〕

退休是人生歷程中的一大轉變，這種轉變意謂著失去固定的經濟收入，一個有秩序的生活結構、自我概念與人際關係顯著的改變，閒暇時間的增長，以及喪失來自工作的身分、地位及意義。如果沒有善加規劃或預作準備的話，都會造成適應不良。Sheldon、Mc Ewan 及 Ryser (1975) 曾指出，造成退休生活適應不良的主要原因是缺乏事前準備，並建議這種準備應包括財務及社會生活上另謀發展、一顆預備改變的心，以及因應改變的計劃。如此，才能愉快地邁向退休後的新生活。簡而言之，退休老生涯規劃之重要性如下：

### ◎ 避免「退休震盪」的發生



所謂「退休震盪」(Retirement Shock)、依 Harris (1981) 的研究，認為其主要困難源自於經濟上的威脅感、同儕和朋友關係的不足感、工作喪失所帶來的失落感以及無用感、和社會缺乏聯結及無法獲得自尊的滿足感。

因此，未妥善準備進入退休階段的老人，將經歷退休的衝擊，甚至形成老年生活的一種新的創傷。退休老人的生涯規劃即在形成一種有意識、有系統的準備，使得人們在屆齡退休或中年時，就可以開始為自己打算，以避免「退休震盪」的發生，減輕退休對老年生活造成的負面衝擊。

### ◎肯定老年生命的價值

由於社會上充滿了對老年的偏見與歧視，「老」總是與衰弱、退化、孤單、卑微、貧病等聯想在一起。事實上，年齡與經驗、智力、成熟呈增加性函數，老年人經歷了人生大半的歲月，累積了豐富的閱歷與經驗，具有圓融的智慧與超脫的人生體驗，可以繼續服務人群，發揮生命的餘熱，對社會有所貢獻。

因此，年老是我們耗費畢生心力去追尋得來的成就，「老」應該是一種驕傲，而不是恥辱的標記，所以年紀長是智慧的累積，是希望的代名詞。

### ◎達成「成功的老化」

所謂「成功的老化」(successful aging)是指個體對老化的適應良好，生理保持最佳的狀態，進而享受老年的生活，亦稱「順利的老化」(黃富順，民84a)，但是成功的老化不會自動到來，它需要個人主動去追求、掌握才能得到。而在一項有關「退休準備之研究」的實證調查中發現，受訪的退休人員有無作退休計劃，會影響其老化認知態度及生活適應，亦即有計劃的退休人員，其老化認知態度較佳，同時生活適應較好(蘇文璽，民81)。因此，退休老人的生涯規劃是達到成功老化的重要途徑。

總而言之，如何使自己在上了年紀之後，讓晚年生活成為一一生中最值得回味的美麗時光，讓無憂無慮、無牽掛的老年歲月成為人生的第二個快樂童年，可以遊戲而沒有時間壓力，可以休閒而沒有財務壓力，端賴自己是否能在退休前做好各種準備，包括各種心理適應和生活安排等。

## 退休生涯規劃的理論基礎

老年學(Gerontology)是一門科際整合的學問，研究退休老人的生涯規劃亦牽涉到數種不同的領域學科。本文擬以生理學、心理學、社會學等巨視觀點探究退休生涯規劃的理論基礎。



## 〔生理學〕

生理學是一門探討生物體內各種功能機轉的學問（邱天助，民79），而老年期最顯著的特徵就是老化。人類的老化，可以說是身心衰退的一種過程，是一切生物體隨著時間的消逝所發生的內、外在變化。雖然老化現象涉及複雜的體系，包括生理、心理、社會的因素，但無可諱言地，生理的老化是最顯而易見的特徵，亦是可預期的自然現象。

一般而言，生理老化理論可區分為兩大類：一類是受遺傳因素（Genetic factors）的影響；另一是受外在環境因素（Environmental Factors）的影響（Hayslip & panek, 1989）。

就遺傳因素而言，學者所提出的理論種類繁多，有損耗理論、新陳代謝理論、免疫理論、突變理論、細胞交互理論等等（Charlotte. 陳清惠譯，民79）。茲舉其犖犖要者，列述如下：「損耗理論」認為人體就像一部機器，由於工作過勞、緊張，以及歲月如流，器官逐漸損壞；「新陳代謝理論」認為新陳代謝所產生的廢物是對身體有害的，在人體中累積愈多，使細胞中毒越嚴重，這促使老化或死亡愈早且愈快；「免疫理論」說明人體的免疫系統隨著年齡的增加愈來愈喪失功能，所以疾病的罹患率大增；「突變理論」則認為人體細胞中的功能是受到遺傳因素DNA的控制，當DNA發生突變時，繼起的細胞分裂會造成更多的細胞突變，使細胞喪失應有的功能，而器官自然無用與衰退（Ellipoulos, 陳清惠譯，

民79；沙依仁，民85）。

就外在環境因素而論，主要是由於環境的汙染、病菌的感染等造成（江亮演，民79）；其他諸如營養、健康狀況、生活經歷、環境、活動以及壓力，對個體皆造成特殊且具個別性的影響（Elipoulos, 陳清惠等譯，民79）。除此之外，Fries 指出良好的生活型態與醫學的進步，可協助減緩老化的程度，Rossman 也建議「運動是老化過程的解藥」（轉引自王麗容，民84）。

由此觀之，生理的老化伴隨著各項身體器官和生理機能的衰退、易受疾病侵襲的機會增加等。因此，生理的維護與健康的規劃，可謂退休生涯規劃的重要項目。

### 〔心理學〕

心理學對退休生涯規劃的解釋，通常是由人格成長和發展理論延伸而來的，茲分別敘述，並逐一闡釋於後。

#### ◎E. H. Erikson 的社會心理發展理論

Erikson 將人生全程分為八個階段，個體在每個階段皆會經歷不同的危機與衝突，危機是否順利解決將影響往後的人格發展。其中第八個階段是最終的階段，也是個體重新評



價一生的時刻，老年人必須反省瀕臨的生命終結，並且思索其意義與重要性。其主要任務是達到自我整合（self integrity），對自己的一生感到滿足，或對過去所作的選擇和結果感到不滿與失望，以便在死亡來臨之前，仍願意對生活作一些改變，並持樂觀的態度，來設計、安排一個有意義的、活潑的晚年（邱天助，民82；徐麗君、蔡文輝，民76）。若能在統整中達到平衡，就會產生老年期的睿智（Wisdom），用以對付死亡的恐懼。

#### ◎R. J. Havighurst 的發展任務論

Havighurst (1953, 1972) 的發展任務論，是以 Erikson 的心理社會發展理論為基礎，他認為在生命的不同階段（時期）各有其主要的發展任務，所謂「發展任務」是指在該階段應有的發展水準或成就水準，亦即應發展或表現的若干心理特質或行為型態。在個體生命的特定時期，如能圓滿完成（予以滿足），將使個體感到快樂、幸福，如果失敗則導致不快樂、退化，不為社會所讚許，並且會妨礙爾後發展任務的達成。他把人生的發展分為六個時期，最後一個時期——老年期發展任務的重點為：

- (一) 適應退休與收入的減少；
- (二) 適應健康和體力的衰退；
- (三) 與自己的年齡群建立親近的關係；

【表一 個體發展的階段與任務】

年齡範圍	面對的共同課題	特定的任務
六十歲到死亡	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. 從工作行列退休下來。</li> <li>2. 從轉換與不確定階段，因為身心功能及社會角色的改變。</li> <li>3. 處理衰退的身體及能力。</li> <li>4. 面對配偶的死亡。</li> <li>5. 面對依賴他人，如子女、朋友或機構。</li> <li>6. 準備自己的死亡。</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. 適應地位及工作角色的下降。</li> <li>2. 接受退休的事實。</li> <li>3. 學習改變生活型態。</li> <li>4. 適應與外界接觸的減少。</li> <li>5. 適應生活水準下降及處理新的經濟問題。</li> <li>6. 學習以經驗、判斷、圓通的方法補償體力的衰退。</li> <li>7. 做死亡的準備事宜，如立遺囑及安排葬禮細節。</li> <li>8. 完全接納自己與別人——達到一種統整境界，沒有失望。</li> <li>9. 平靜的離開人世間。</li> </ol>

- (四) 適應配偶的死亡；
- (五) 負起社會和公民的責任；

(六) 建立滿意的生活安排，考慮自己的經濟和家庭狀況，重新安排居住環境（邱天助，民82；郭祥益，民85）。

◎ E. H. Schein 的成人發

展理論

依 Schein 的指陳，六十歲到死亡這段時期內有一些重大的改變，尤其面對退休後所帶來的衝擊。如個體能有完善良好的心理建設及周全的準備，則能坦然地面對自己的一



【表二 小週期：發展任務的循環與再循環】

發展階段	成長期	探索期	建立期	維持期	衰退期
六十五歲以上	發展和職業無關的角色	找一個好的養老處所	做以往想要做而一直沒做的事	維持自得其樂的嗜好	減少工作時數

生。茲將退休老人所面臨的共同課題與發展任務列於表一（轉引自蔡培村，民85）。

#### ◎D. E. Super 的生涯發展理論

生涯發展理論學者 Super (1990) 以長期縱貫研究並綜合差異心理學、發展心理學、職業社會學、人格理論等四個學術領域的精髓，建構其生涯發展理論。並將發展任務的概念引用至生涯發展上。

將人的一生依年齡劃分為五個階段，分別為成長（〇—十四歲）、探索（十五—二十四歲）、建立（二十五—四十四歲）、維持（四十五—六十四歲）、衰退等階段（六十五歲以上）。每一個階段各有其重要特徵與生涯發展任務。其中最後一個階段又稱為退休時期，在這段期間個體因身心狀況逐漸衰退，由原有的工作角色撤離，但仍有多餘的時間及精力發展新的角色，尋求不同的生活方式以滿足其需要。其任務為減速、解脫、退休。

此外，Super 指出從一個發展階段過渡到另一發展階段需經

歷一轉型期，以準備發展另一階段的生涯任務與生活方式（徐曼瑩，民86）。同時每一個發展階段內各自形成一小週期，亦即，同樣的再次經歷「成長↓探索↓建立↓維持↓衰退」這樣的一個循環，係基於各發展階段的發展任務呈現的再循環。如表二所示（金樹人、劉昆輝，民78）。

### 〔社會學〕

在社會學中，探討老年人社會生活的理論相當多，其理論基礎大部分係以個人在社會裡的角色、地位等觀點出發，茲將主要理論分述如次：

#### ◎活動理論

活動理論（Activity Theory）是由 Burgess、Harvighurst 與 Yobind 等人所提倡，是最早被用來說明老年人成功的適應，及成功的老化的老年社會學理論之一。主要論點認為老人雖然面臨生理、健康狀況的改變，但與中期一樣，有活動的心理性和社會性需求，並主張高度的活動可為老人帶來滿意的生活。這是由於活動可提供個人的角色支持，因而重新確認自我概念，而正向的自我概念可提昇晚年士氣，帶來高度的生活滿意（葉俊郎，民83；呂寶靜，民85）。



由此觀之，退休老人應積極地參與社會活動並維持社會關係，並延續中年期的種種活動和交際，以增進生活的適應，獲致晚年的幸福感。

### ◎ 撤退理論

撤退理論 (Disengagement) 係 Cumming 和 Henry 兩人在一九六一年提出。其研究源自對堪薩斯市二五七位年齡五十至九十歲身體健康、經濟自足的老人所做的橫斷面調查分析，指出：隨著老人健康與體力的衰退，變得愈來愈少參與組織化的社會結構，逐漸退出社交生活 (王麗容，民 84)。但是撤退的形成並不是老年人單方面的活動，而是老年人本身和社會大眾雙方面的撤退 (a mutual withdrawal)。

以老人本身來說，由於無法適應現存社會中的角色、人際關係、價值體系等，唯有採取撤退的策略來保護自己，才符合老化過程中的內在成長，始能得到以自我為中心的成熟與滿足。另從社會觀點而言，認為老人已無力對社會有所貢獻，便須退出社會，讓年輕人取而代之，以維持社會體系的延續 (徐立忠，民 85)。

簡要地說，本理論認為老人的退休生涯應平靜地接受撤離的事實。老人社會角色的喪失，乃是人類個體生命週期的必然循環過程，是其老化過程中必然的結果，並認為適量的減少社會互動是達成心理與社會調適的重要途徑。

## ◎ 角色理論

角色理論 (Role Theory) 是 Phillips 於一九五七年提出，是鑑於撤退理論和活動理論各有所偏，所提出來的一種折衷理論。認為撤退和活動並非二極端或背道而馳，兩者具有相輔相成的特色。撤退對老人而言，只是參與形式的轉變而已（黃春長，民83）。

這種改變共經歷兩種機制：一是拋棄成年人所扮演的典型角色，代之以老年人的新角色。另一是由退休前的工具性角色 (instrumental roles)，如職位上的角色，轉換成退休後的情感性角色 (expressive roles)，後者是為舒暢身心的情感方面的角色，例如父母子女之間的角色（徐麗君、蔡文輝，民76；王麗容，民84）。面對這種角色轉型，愈能調適其老年角色的變遷，並認同其老年角色的老人，會有較正向的老化態度與滿足的晚年生活。

簡而言之，角色論者認為老年人在角色的質與量上都發生變遷，退休老人若能對角色變遷作適當的調整因應，則晚年生活會比較成功和滿足。

## ◎ 替代理論

工業化社會強迫退休制度的實施，致使老人自工作崗位撤離後，不再扮演生產者的角色，由於佔有大部分生活週期的職業不僅是一種賺取生活的方式，也是一個人自重的基礎，其主要工作角色更建構了個人的身分和社會地位，也是生活目標、自我認同與生活意義的



主要來源，因此工作角色的喪失造成了老人與社會的疏離。

替代理論即主張老年人從工作崗位退休後，若無適當的活動來填補心靈上的空虛和精神的孤立，就容易加速身心的老化，所以需要尋求另一種替代的、有意義的角色，透過角色活動，來填補其主要工作角色失去後所造成的生活上的空白，並重建生活的目標及自我的認同（葉俊郎，民83）。根據替代理論的觀點，老年人參與志願服務就是退休後新社會角色扮演的形式之一，可透過服務人群，以增進生活的意義與個人的滿意度。（下期待續）

（編者按：本文獲安慧學苑文教基金會八十六年度成人教育獎助學金）

【書訊】

## 阿姜 蘇美多 《僧心話語》 出版

《僧心話語》是阿姜 查的第一位西方弟子——阿姜 蘇美多的著作。書中記錄了阿姜 蘇美多對佛法的體悟、個人的出家因緣，以及出家以來的心路歷程——從一心想要遠離人群閉關修行，到回歸人群領眾住持；從西方高度物質文明的生活，到簡樸淡泊的僧侶生涯，讀者可以從中窺見這位西方比丘的掙扎與轉變。本書歡迎助印、索閱，來函請寄：南投縣國姓鄉長北路六〇號，法耘出版社。電話：(049) 461595、461530、傳真：(049) 461530。

# 矮牽牛的報告書

香光莊嚴【第五十四期】民國八十七年六月 ▼一三四

這幾天，我的大耳朵收集了相當多的資訊：

一個無月的夜晚，草坪上的黑板木悄悄地向我哭訴，

後院的荊桐前天午休時也暴跳如雷地大吼……

連片的盛開於驕陽下，五顏六色的，

這就是我——渺小，卻有自己燦爛的、美麗的生命型態。

我的身形像廣闊的漏斗、像修滿福德的大耳朵，雨天，可以積聚較多的雨水；陽光普照時，提供蜂蝶追逐的窩房。

這幾天，我的大耳朵更是收集了相當多的資訊：

田裡的蓮花和我說：「今年我死定了！前年與去年，我是新種，加上土地肥沃，所以能夠出污泥而不染，而今地方已

盡，老天爺又不下雨，我的根部已萎縮，加上雜草叢生，主人已經決定讓我自生自滅，我欲振乏力，看來是凶多吉少。不過，也許我死了之後，這塊地就可以翻作旱田，種些諸如甘薯、甘蔗之類的耐旱植物，屆時，自有它的新氣象，不是嗎？」

一個無月的夜晚，草坪上的黑板木悄悄地向我哭訴：「我一向屹立在這兒，辛勤地行光合作用，希望自己能成材，無論多大的風雨、多烈的赤陽，我都咬牙撐持，我知道自己還小，離百年樹人還差得



遠。所以，儘量收攝枝葉，不敢招搖，我靜靜開花，開綠綠的、不會引人注意的顏色。原以為透過這樣的努力，我可以隨著時光流轉，慢慢形成美麗的年輪。不料，今年鬧水荒，嚴重的饑

渴，已非我輩所堪負荷。

日前，我還發現蟲子住進了我的枝幹，它不停地侵噬我，彷彿要置我於死地，我還太小，沒有抵抗力，恐怕不久之後，就要被送到灶裡去了。」

後院的荊桐前天中午也暴跳如雷地大吼：「我是今年最風光的，瞧！我開了多麼豔麗的花朵，我無所顧忌地怒放，我想



(繪圖：陸承宗)

開就開，我不像那些小草，要死不活的，我有厚實的牆當作依怙，沒有風雨可以打倒我，因為我有需求就向天地反應，我不會讓自己憋著，像我這麼正直優良的樹，

竟然有人嫌我有刺，真是天道

寧論！本來，有些植物就需

要『刺激』它才會成長，

我天生就是如此，為什

麼他們都假惺惺地，要

當『鄉愿樹』呢？簡直

莫名其妙！矮牽牛！您倒

給我評理！」

唉！我只是依地而生的矮牽牛，

如「菟絲附女蘿」，若能自發自榮，就要謝天謝地了，對於這周遭的訊息，讓它從漏斗底部流出去吧！

釋白倬

【菩提道上】

# 托鉢記

我在心中祝禱，深深感謝投下的每一塊錢，感謝那一張張虔敬、歡喜的笑臉，就只因為我現出家僧相，得到陌生的他們歡喜的布施。

一開始，「托鉢」似乎是一個好玩的遊戲。三壇大戒的戒寮裡，戒兄弟們相互在鉢裡投錢墊底，心裡都期待著要出山門兜風。

還沒走出山門，信眾就爭相往鉢裡投硬幣了。「阿彌陀佛！」我口裡應答著、祝福著。順著一隻隻鉢上的手往上看，我看到他們的臉，歡喜的、恭敬的，充滿企盼的，銅板碰撞鉢底的「ㄎㄛㄎㄎ」聲那麼響亮，是否象徵他們心中深切的願望？要敲響佛法的大門？種下福田裡的種子？

要為自己的親人、事業求平安、求發展？

佛陀！我是您的弟子，我依著您的教法要到城市裡托鉢。我是一個乞士——上求佛道，下乞飲食，我用乞化來養活色身，也讓眾生有個親近出家人的機會，讓自己調伏慢心，和眾人結緣。

佛陀！兩千多年前，您就是這樣做的，佛法傳到今日，傳到中國，傳到我的身上，今天我也學著這麼去做了。

佛陀！我希望佛法可以繼續地傳下去，傳下去。淚水成串地滑下，但是，別



人不知道我為了什麼而哭。我換上笑臉，要讓信眾起歡喜、生信心。

我在心裡默默地對著今天我將遇到的人說：「不管你起的是什麼、心念，即使未曾親近三寶，就只那麼一念歡喜心，投下一枚硬幣，甚至你只是遠遠地望著，希望你種下成佛的種子，希望你所求滿願。」

我在心中祝禱，深深感謝投下的每一塊錢，感謝那一張張虔敬、歡喜的笑臉，就只因為我現出家僧相，得到陌生的他們歡喜的布施。

我知道，或許在另一個因緣裡，在某種利益的衝突下，笑臉可能成為猙獰的臉；或許在另一個生疏的時空，笑臉成為冷漠的臉；或許在來生，恭敬變成不信三

寶的蔑視。但我深深祈求著，祈求自己不要忘記他曾對三寶投下了那麼響亮的期望，不要忘記他虔誠的布施。

陽光慢慢強烈了，我有斗笠呢！佛陀！您沒有斗笠吧！您還赤著腳呢！在炎熱的天氣裡，走在長長的土石路上，只為了乞一頓飯，很辛苦呀！佛陀！您為什麼願意這麼做呢？

如果我也這樣乞食，我會更能直接感受到受供養的恩德，更容易起慚愧心。如果我也這樣乞食，施主會給什麼呢？好的或壞的；新鮮或腐敗的；我愛吃或不愛吃的；態度是恭敬還是應付的？我終於明白乞食就是為了要降伏這些好惡分別啊！

佛陀！不管天候如何，不論路程長短，甚至路人的態度是否有所好惡，今天

的托鉢我都要堅持下去，我沒有足夠的智慧來判斷：「應不應該托鉢」、「應該怎樣或不應該怎樣……」。我只知道：當我世俗的知識、平凡的能力都求不到答案時；當我薄弱的意志與無法自主的感情，讓我茫然無措時，您的教法是我最終的依靠、行止的依據。

是的，即使路人拿石頭扔我，我還是要捧著我的鉢往前走；在我生生世世學佛的路上，我也要學習您不畏艱難的毅力；在我的第六意識無法思考，在我的第七意識失去維繫色身呼吸能力之後，我只能依靠著對佛陀的信心，選擇我的方向了，但要怎樣才能在自己的八識田中深深埋下這顆一粒種子呢？

我們的隊伍走錯了路。哦！這些人家

真有福報，意外地見到這麼長長一列的出家人，我多麼希望每一步踏過，就能給那一寸土地帶來安樂，但是，我沒有這樣的能力呀！

許多小孩被父母抱著，努力學著將手中的錢投入鉢中，迎著那天真無邪的可愛笑臉，我有沒有能力滿足他們布施時的祈求呢？啊！我做不到這些，但是我也祈求和每一個人結上共成佛道的善緣，而在今生，十年、二十年後，當這些居士抱著的孩子長大了，我希望能說法給他們聽。

居士們一手捧著一袋硬幣，一手忙著依次放入前排戒兄們的鉢中，快輪到我了，哎呀！怎麼來不及接就跳過去了呢？我有些失望。看來有一些居士似乎在挑揀著，選擇一些有緣的法師布施吧？



想起「菩薩戒」中，次第請一位凡夫

僧的功德大過別請五百羅漢、菩薩僧的功

德，沒有分別是多麼可貴啊！

走著走著，身心竟有

點疲倦了，我心底暗暗嘲

笑自己，繼之想起一小

時前發的願：「我要不

畏艱難地往前走！」

「嘿！不要懈怠！」我

如此告訴自己，又提起

心力。

走到漢口街，我

想到：「二哥就住

在這附近呢！他會

出來嗎？」這裡離紫竹

林精舍遠嗎？我好想看到我的師兄們呀！」

「信眾布施的數目不大，如果我從前的同學

在這裡，他們看到我會願意布

施吧？他們有能力布

施多一些的。」「這

些人好眼熟，會

是佛學研讀班

的同學嗎？」

我的心念跑呀

跑呀，在過去

的人與事裡穿

梭不停……

熾熱的陽

光在斗笠的阻擋

下，仍感覺刺眼，

吵雜的車聲、人聲，弄得耳朵

呼呼作響，一波波的疲憊感像大浪在心海



(繪圖：陸承宗)

裡翻攪，我的頭腦開始不清楚了，過去未出家前的種種逸樂與舒適感也像幽靈一般浮現出來。

「ㄎㄜㄌㄚ」！耳邊突然傳來一聲銅板的清響，我心頭為之一震，「菩薩戒」的戒文歷歷鮮明地浮現腦海：

寧以此身臥大流猛火、羅網熱鐵地上，終不以此破戒之身受於信心檀越百種床座……；

寧以鐵錘打碎此身，從頭至足令如微塵，終不以此破戒之身受於檀越恭敬禮拜……；

寧以百千熱鐵刀矛挑其兩目，終不以此破戒之心視他好色……；

寧以利斧斬破其身，終不以此破戒之心貪著好觸……。

信眾的手又爭著投下硬幣，此時那「ㄎㄜㄌㄚ」的聲音卻變成詛咒我打妄想的惡果，我低下頭微弱地答應著「阿彌陀佛」，手上的鉢頓時沉重起來，我好想要蓋住我的鉢口，對他們說：「不要布施給我，我不配接受供養！」但是我不敢。

繞過人行道上的一堆狗糞，我想：「破戒的人為人所不願親近，猶如避開這污穢的糞便一樣。」我開始努力持楞嚴咒，來對抗欲念。

就這一瞬的慚愧心生起，雖然我還沒戰勝外馳的心念，但突然間覺得自己又可以坦然地抬起頭來面對信眾了，我感覺自己又有資格接受布施，此刻的我雖不完美，但是我起了斷惡的心，我並不愧對這一身出家的形象。

# 我的「遠離」經驗

「遠離」需要智慧，否則將成「逃避」。智慧從何而生？將佛法在生活中踐行，進而培養一顆敏銳的心，才能生出智慧，

「遠離」需要智慧，否則將成「逃避」。智慧從何生起？將佛法在生活中踐行，進而培養一顆敏銳的心，才能生出智慧，因此智慧是內求而非外求。

我的同修喜歡逛街購物，尤其是逛服飾店，這是女人的特性——愛美，不想也難。我則喜歡逛書店，兒子被我感染，也有同樣的嗜好。因此，每次上街就「一國兩制」——母女逛服飾店，父子逛書店，約定時間碰頭，幾年下來倒也相安無事。不過一旦孩子有事不出門，只有我倆上街

時，到底要逛服飾店還是書店？我想學佛的人比較有修養，只好陪她逛服飾店，否則又會落個「不體貼」的罪名。

開始逛街時，我總是儘量忍耐，但時間久了，就有些不耐煩，只要我眼神、臉色一有變化，同修總會察覺，一回到家便怪罪我不夠體貼，沒有認真陪她逛，害得她找不到喜歡的衣服。我心想既然大家要相處一輩子，總不能永遠逃避下去，因此試著從佛法裡尋找有沒有可以「消災解難」的法門。後來我想到何妨改變心念試試

看，禪宗不是說「若自無心於萬物，何妨萬物常圍繞」嗎？

由於一開始，我就把逛服飾店定義為「無聊的事」，執著「不喜歡它」的感覺，因此雖抱怨它浪費時間，但又百般無奈。可是想到古德說「處處皆有佛法」，於是就勉勵自己何不藉此機會去敏銳地觀察呢？

心念一轉，感受就不同了。這回我在服飾店，沒有浪費時間，認真地活在當下，觀察售貨小姐，才發現不得了，原來她也在修六度呢！仔細聽她每一句都是稱讚的話，讓人打從心底舒服，這不是「布施」嗎？貨品售價有一定的標準，按照老闆的規定喊價，不可浮報虛帳或順手牽羊帶回家自己穿用，這是「持戒」啊！顧客再怎麼不高興總是要笑臉相迎，不可以牙

還牙，與之爭辯，這是「忍辱」。雖然沒有老闆在現場，業績還是要有表現，不偷懶、散漫，這是「精進」。顧客試穿再久、再多次，總是要耐得住煩，盡力為顧客服務，這是「禪定」。最後，不論顧客是否帶了錢，一定要想盡辦法說服，讓她歡歡喜喜地買回去，這就要靠「智慧」了。

我又再靜下心來觀察了進進出出的顧客，每個人的表情都不同，對產品的要求標準也大異其趣，像一篇篇文章待你去欣賞。若非同修喊我，我還沉醉在其中呢！

此後，逛服飾店，我都藉機觀察人生百態，不再催促同修快走，深感受得其樂。同修發現我如此「配合」，也主動陪我逛書店，以示嘉勉！「逃避」與「遠離」只是一線之隔，端看你如何拿捏了！



生活

【心田四季】

## 那看不見的星星之火

釋見濤

每當「遶境平安」結束後，清除金紙燒過的灰燼時，它總會提醒著我：「注意那看不見的星星之火！」

記得有一次和師父去看「過火」後的情景。師父

說：「那偌大的樹枝、金紙已燒成灰燼，但在這很深的灰燼裡，仍有星星之火。」我看那堆灰燼早已冷卻，就回答：「師父，金紙早已燒完了，沒有火了。」

師父說：「我教你找火，這裡面還有火，不信你撥撥

看。」我一邊撥，一邊嘀咕：「已經沒有火了！」師父篤定

地說：「再撥，再撥！」果然在那堆灰燼很深的、看不見的地方，竟然還有一點火星。

「這就是火種，星星之火可以燎原，我們的習氣就像這星星之火，深埋在八識田中，現行的煩惱和行為會殘留習氣在看不見的地方，我們以為沒有了，但只要因緣和合，它仍會再燃燒起來的。」師父說。

多年來，我一直提醒著自己：「注意那看不見的星星之火」，不要讓它隨意燃燒。



（繪圖：釋自顯）

# 註釋經典

【教史尋蹤——中國篇】釋白鑰 譯自：宋·贊寧《大宋僧史略》大正藏卷五十四

## 註釋經典

香光莊嚴【第五十四期】民國八十七年六月 ▼ 一四四

康僧會註釋《法鏡經》，是註經的開始；朱士行於曹魏時講《道行般若經》，是僧人講經的創始；道覆則是註解《四分律》的第一人。

### 註經

早期剛翻譯佛陀的教誡時，大底多數不能貫通凡情，直到重新翻譯才貫通，並且進一步研究內容，演暢其中的義理。因此有「箋法」出現，隱藏的深義就可瞭如指掌了。《五運圖》中記載，康僧會在〔三國〕吳赤烏年中〔二二〇——二五〇〕註釋《法鏡經》，這是註經的開始。又，道安重新註釋《本生死經》時，曾說：

「魏初有河南支恭明為本經作註解。」依據此二項記載，南方註經以康僧會為始，北方註經則以支恭明為始。

### 僧講

朱士行，潁川人，志業方正，少懷遠悟，脫落塵俗。出家之後，專研經典，常講《道行般若經》，而屢屢惋嘆譯本未盡理趣，於是在魏甘露五年〔即景元一年，二六〇〕，從長安



出發，渡過流沙到于闐國（在蔥嶺北部），取得梵本佛經正本九十章。

于闐國大多是小乘學者，他們向于闐王誣譖朱士行：「漢地的沙門朱士行意圖用婆羅門的書籍惑亂正法，王為什麼不拘禁他？如果他把書籍帶回漢地，使漢地的人民如聾似盲，這是國王您的過咎呀！」于闐王因聽採讒言而不允許朱士行取經回東土去。

朱士行就請王燒經來驗證該經是佛說或非佛說，王於是命人在殿前堆積乾柴，朱士行作誓後點火焚燒，經典絲毫無損，于闐王此時才真正歸信。

於是朱士行便將該經帶回中國，由竺叔蘭、無羅叉譯出，即《放光般若經》。僧叡法師說：「朱士行

在洛中講《小品般若》，往往覺得無法通徹義理，遠渡流沙求《大品般若》，回國譯出為晉音譯本的就是該品。」朱士行於曹魏時講《道行般若經》，就是僧人講經的創始。

## 尼講

東晉廢帝太和三年（二六八），歲次戊辰，洛陽東寺有一位尼師道馨，俗姓羊。當她還是位沙彌尼時，就已能誦通《法華經》及《維摩詰經》；受過大戒後，研究佛典，窮盡法味理趣，其深刻的程度，普遍被教界以師禮宗法她。中國比丘尼之講經論道就是以道馨尼師為肇始。（詳

見：賓唱編，《比丘尼全集》。

## 造疏科經

經教東流後，有朱士行開始講解經義，但當時並沒有形之於文字，若說將經典分科判造註解，應該是道安法師開始的吧！安公註釋佛經，常常擔心沒有符合佛意，後來夢見有沙門告訴他：「你作的註解深合佛意。」原來那位沙門就是賓頭盧尊者！

也許有人會說：「註經和造疏根本是不同的兩件事，而你為什麼都主張是以安公為首呢？」我的答案是這樣的：「註經是在解釋佛經，和另外造疏義，雖有名稱的不同，實質卻沒

有兩樣。況且，把經文分科、分節來註解，可以免卻長文分散註解，造成經義不易掌握，這應該是出自安公的心意吧！」

安公之外，其次有僧叡造《維摩經疏》，直生〔道生？〕註《維摩經》、《法華經》、《泥洹經》、《小品疏》，大眾都珍視為寶。

## 解律

拓跋魏時代（三八六——五三四），有法聰律師原是依曇無德部羯磨而得戒的，卻常常研習僧祇戒。有一天，他突然自覺道：「我受的戒體既然是《四分律》的，為什麼卻隨學



其他部派的戒律呢？」從此不再講解《僧祇律》，手裡翻的、眼睛看的、口裡弘揚的都是《四分律》。他的門人道覆，隨聽隨記，漸漸就累積成義疏，覆公就因此成為註解《四分律》的第一人。

宋元嘉年中（四二四——四五三），有慧循律師擅長《僧祇律》、《十誦律》，並進一步製作條章，而成為註解二部律的創始者。今五台山北寺，相傳有法聰律師講律的遺蹟。

## 解論

「毘曇」（「論」的音譯，或譯成「阿毘達摩」）能開啟慧學，「對法」

（「論」的意譯）是指有關教法的研究能成為一家之言的專門論著，雖然翻譯流傳得相當晚，但很快就成為般若智母（「智母」是「論」的異名）。

疇初稽考越措疏文（？），只有成實宗的法相最多，北方有鳩摩羅什將刪略的《成實論》交付慧嵩法師，因此後魏主太和十年（四八六），巡幸徐州白塔寺時，曾下詔：「白塔寺附近有名僧慧嵩法師，從什公受《成實論》，後又傳授道淵法師，又授道登、道紀二法師。每當朕披覽《成實》……」

據考察，道登曾將《成實論》傳到禁中（內宮），這是北朝有《成實論》的開始。又，僧道於禪、經、

律、論無一不精，曾和姚興坐同一輛輦車還宮，著有《成實三論義疏》，這又比道登更早一些。

南方有僧柔宣講《成實論》，《出三藏記集》因此載有：「齊永明七年（四八九）十月，文宣王召集京師碩學名僧五百人，請定林寺僧柔講於定林寺，同時請慧欣講於普弘寺。」這是南朝《成實論》流傳的肇始。

此外，僧肇、僧叡等法師講《中論》、《百論》、《十二門論》等論，論釋義理，能更迭相生，相繼無盡。

## 都講

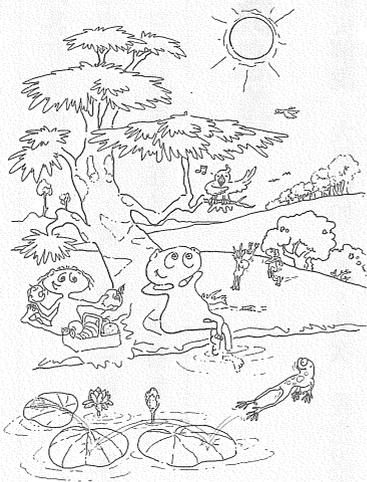
敷宣佛法的法師，欲擊發開講的因由，如果沒有旁人開啟端緒，要登法座而獨自發起相當困難。因此梁武帝講經，以枳園寺法彪法師為「都講」，彪公先提出一個問題，梁武帝才開口宣說，彪公又問，梁武帝又答，如此一再發問，一再回答，就是「都講」大概的情況。

又，支遁到會稽，王內使請他講《維摩詰經》，另請許詢任都講，每當許詢發問，在場大眾都以為支遁將無法回答；一旦支遁作了答覆，大眾又猜測許詢會無法接下去問難了……，結果支、許兩人竟能像連環套一般接續不斷，可見做都講實在不容易，不是任何人都可以勝任的。另外，梵



【新書一葉】

從前，在一塊土地  
地上，住著一群  
生活快樂、和諧  
的人……



《我看見了》

甘比羅 / 著◎許特維 / 譯

Joel Israel / 繪圖◎法耘出版社

電話：(049) 461530

僧伽跋陀羅說法，他的弟子法勇負責翻譯，並有僧念任都講。

五胡十六國時代，京兆人僧導身為沙彌時，有次巧逢僧叡，僧叡見他氣宇不俗，於是試問他：「你打算為佛法、為佛教做些什麼事嗎？」僧導回答：「我願意做法師的都講。」僧

叡說：「你將來應該是個為萬人說法的法主，那裡只是個在說法場中和法主對揚法義的小師呢？」由這段對話的記載，可見姚秦時代已有都講。

目前（北宋）都講並無像梁武帝、支遁說法時有擊問、舉唱經文的情形，也許比較像最早的都講吧！

# 曼荼羅的宇宙觀 (下)

香光莊嚴【第五十四期】民國八十七年六月 ▼ 一五〇

曼荼羅和自我空間具有相同性，

它是瑜伽行者身體內地、水、火、風、空的「輪」，背景為須彌山，地、水、火、風、空的動能就在其中上下活動著。

## 曼荼羅的象徵意義

有關曼荼羅的歷史解說，大略已如上述。其次，我想說說究竟以什麼意義而說曼荼羅是世界與自我的象徵。

先來說結論吧！首先，曼荼羅有三種，這是印人覺密 (Buddhaguhya) 也說過的。其一是將宇宙全體視為曼荼羅；其二是我人所觀想的曼荼羅，也就是心中所浮現的曼荼羅；其三則是表現於外形，用圖像描繪的曼荼羅，這些都是曼荼羅。當然，這種傳統並非始自初期的所作坦特羅。四、五世紀的所作坦特羅恐怕尚未有此自覺，而是要到八、九世紀覺密的前後，才有這樣的傳統！

不過，就印度精神而言，倒是從古以來便有這三種構造，那就是自心世界的阿德曼 (atman)、梵 (brahman)，以及調和二者的媒介物。調和二者的宗

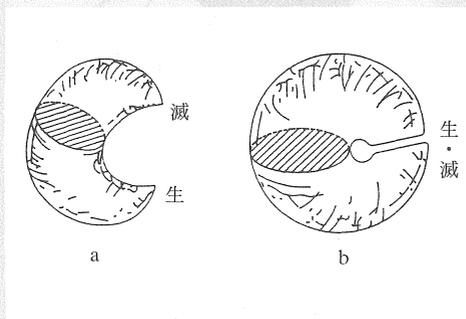


## 文藝

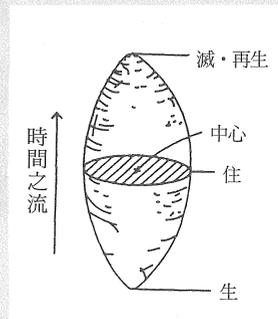
教實踐行為是從吠陀時代以來的傳統，我認為曼荼羅也接受了這樣的傳統。

其次，曼荼羅象徵的是大宇宙和小宇宙，與自我同一。至於大宇宙和小宇宙是以什麼為橋樑成為同一性的呢？我認為這所謂的橋樑即是時間即空間的相同性。姑且把宇宙想成一條蕃薯那樣的形狀吧（附圖八）！將它切片下來，它的切片是圓形的，而曼荼羅就如同這圓形的圖樣。曼荼羅的圓中有四角，門是開著的，這表示四角當中的生命為活動的。有趣的是曼荼羅有如算術中的求面積，用四角來求圓的面積似的構圖。

請看圖八，我把象徵生命活動最旺盛時刻的圓用一個時間切片下來，而這圓形的平面則是「生」之階段的全部投影。印度人認為生命是有始有終而後再生的，像圖八那樣的形狀即可明顯見出起點和終點。而連接生命的開始和結束，如圖九，是像個牛角麵包那樣的形狀。如此一來，



◎圖九：曼荼羅的圓環運動



◎圖八：曼荼羅的生命活動

曼荼羅中的時間則呈現為一圓環的運動，這就是曼荼羅的時間構造。

方才所提的是平面式曼荼羅，以下我想來談的是立體式曼荼羅。

我認為立體的曼荼羅即是宇宙的立體象徵，由於立體的象徵在宗教實踐上較難表現，因而轉為用平面式的來描繪，這是我的推測。

附圖十的佛塔位在加德滿都的

伯多納特 (Bodhnāth)。佛塔造型像一個卵，或者說像個口朝下的碗，這個卵狀物就是世界的象徵。對佛教徒而言，佛塔 (stupa) 是釋迦涅槃的象徵，但它其實還有另一項根本意義，那就是它也是世界的象徵。印度教徒崇拜寺院，佛教徒則崇拜佛塔，寺院和佛塔兩者皆以卵狀為造型基礎。印度教徒在教義上崇拜的是濕婆 (Śiva) 神的男根 (linga，男性生殖器官)，它為「生」的象徵；而佛教徒崇拜的佛塔表示釋迦的涅槃，它是「死」的象徵，生殖器也好，佛塔



◎圖十：加德滿都·伯多納特的佛塔



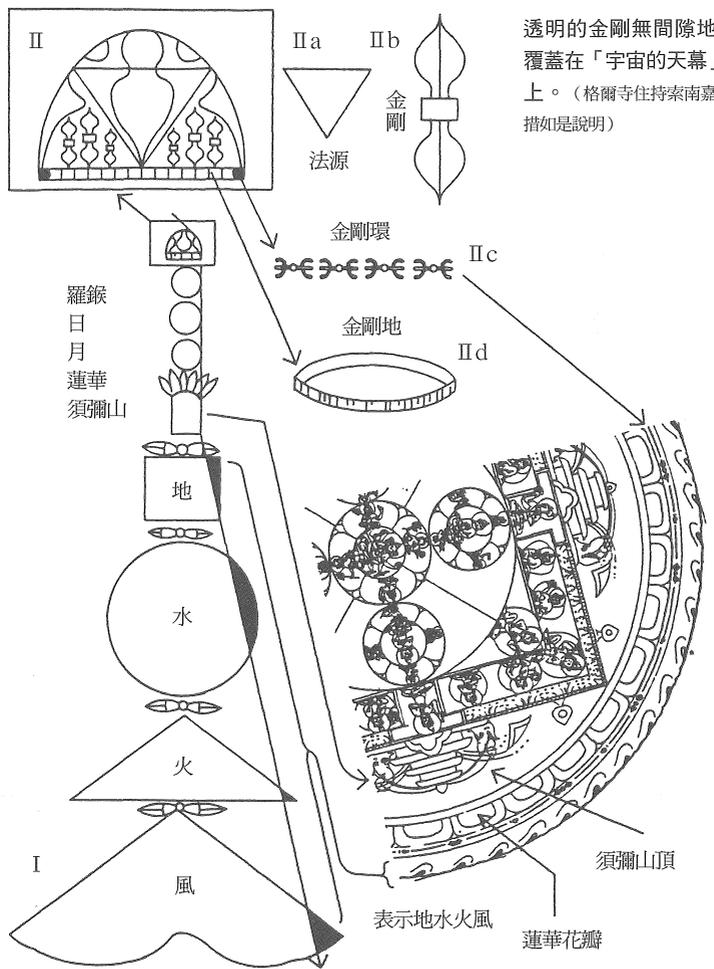
也罷，都是宇宙的意思，它具有象徵世界的機能。

印度教徒在禮拜濕婆神的男根時，是以男根為中心右邊而行；同樣地，佛教徒也是右邊佛塔來表示禮拜。「右邊」是表示無止盡地進入其中，它是一種象徵性的行為。佛塔的周圍挖了些凹洞，然後在其中安置佛像，這樣就具體地造出曼荼羅的形狀來。

立體曼荼羅的實例中，如加德滿都的斯瓦揚普（Svayambhu，「自生」之意）的佛塔，為金剛界曼荼羅的造型。此外，建於一七五五年（中國清朝），紫禁城內雨花閣的壇城就是屬於西藏系的立體曼荼羅。這些樣式的曼荼羅至今仍然保存著，印度拉大克、中國、尼泊爾、西藏西部，甚至中央西藏想必都建有這類的立體曼荼羅吧！

再看附圖十一，曼荼羅的最下方為地、水、火、風四元素，其上有須彌山（sumeru），最頂端立有宮殿。這種立體的世界圖像，如果由上往下看，將它化為二次元的圖像的話，則成為平面式曼荼羅了。

西藏人用黃、赤、綠、白等顏色分別代表地、水、火、風，用這些顏色來彩繪曼荼羅的最外輪（亦即火焰輪），而這些不同顏色的差別，正表示他們對



◎圖十一：印度、西藏式的曼荼羅構造

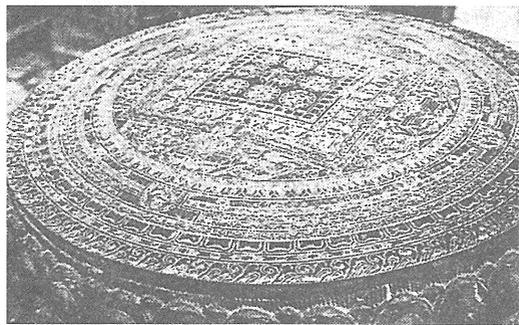


## 文藝

世界的理解，青色部分表示須彌山的山頂，立體曼荼羅具有附圖十一那樣的構造。至於為何從立體演變為平面，等一下我會再做說明。

### 獨特的尼泊爾立體曼荼羅

在尼泊爾加德滿都市內，除了西藏佛教之外，我還不曾看過有尼泊爾大乘佛教（亦即尼瓦族的佛教）的立體曼荼羅，但我在不丹的哈卡巴赫境內，倒是看過下圖中那種中央平扁的台座狀的東西。事實上，這是加德滿都的尼瓦佛教所屬的曼荼羅。雖然圖中的那個圓形的表面是再製的，但其實大都是銅板做成的，圖板表面平坦，四周則刻有紋樣。照理說這種曼荼羅應該會表現地、水、火、風的紋形，可惜我在加德滿都所看的幾個殘存的曼荼羅，在顯示地、水、火、風的紋形上卻沒有一定的樣式，什麼是火、什麼是風，我依然沒看出來。



◎哈卡巴赫的法界曼荼羅

在拉大克、西藏，不曾聽過有關這種曼荼羅的報告，日本、印度也沒有，也許這是尼泊爾特有的也說不定。通常在尼泊爾，這種曼荼羅是放置在寺院的正中央，聽寺裡的僧侶說，灌頂之類的儀式就在這裡舉行。

下圖是尼泊爾的佛塔，上方配列著四佛，算是個立體曼荼羅。

下方襯著蓮花，蓮花的下面是女陰（Yoni，女性生殖器官）的表現，由此可知，這佛塔帶有印度文化的色彩。此外女陰周圍有蛇纏繞的圖形，我想這就是印度神話中，敘述有關宇宙創造時所出現的圍繞「原初之水」的蛇。加德滿都的曼荼羅大都在上部的平面上用金線作線刻，而配以四佛的佛塔就算是曼荼羅了。此外，佛塔安立在女陰之上，然後在女陰周圍繞以蛇的形狀，這可說是尼泊爾的特色。方才我曾說過，在曼荼羅之前可行供養、護摩等事，但在這種



◎斯瓦揚普寺含有Yoni的佛塔



立體曼荼羅之前，則不是如此。實際上，二次元的平面曼荼羅才是觀想時所使用的。

從上俯瞰，象徵宇宙的卵，好像是在平面上攤著煎蛋的形狀，曼荼羅就這樣形成開來，而最上面的四角樓閣則以推開的形狀來描繪。至於諸佛的方向有的朝向我們，也有的朝向曼荼羅中央。

## 曼荼羅的觀想——自我空間與行者的身體

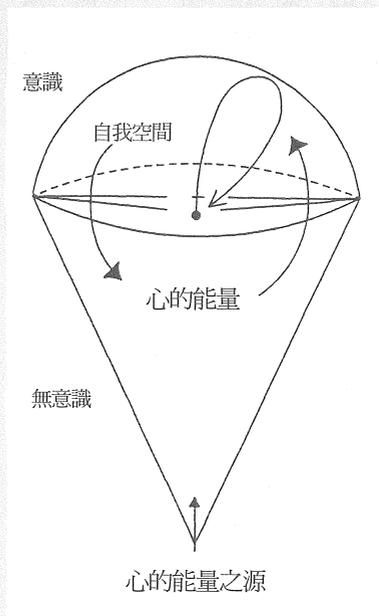
NHK 曾播放過「京ふたり」的電視劇。劇中有一幕當「大文字」送火之際，大家用盛水的圓盆映著火光飲水的鏡頭，這和用曼荼羅修觀的觀想法的情景頗為相似。怎麼說呢？對面所燒的「大文字」就如自性曼荼羅，也就是宇宙的意思，而反映在盆中的「大文字」就有如描繪於平面上的曼荼羅，映在盆中的「大文字」的印象就在自我當中，這即是所謂的觀想像。

自我的構造可以借用天幕的形象來說明。我們在表現自我時是一閉鎖的空間，那好比是天象館（planetarium）的圓形劇場，在當中我們觀看自我，換言

之，在天象館的銀幕上，我看到的是自己。而所謂的「自我」，不正是這樣的感覺嗎？我把它稱為「自我空間」。自我空間的下部是無意識界，為我們的意識所不及的地方，自我空間的造型（見圖十二）就類似曼荼羅。他們所構造出的曼荼羅是集合地、水、火、風的宇宙基礎，在其上

安立須彌山，然後在最上面安置諸佛居住的樓閣，而且用透明的金剛籠將這些樓閣罩住，好像一座座的帳篷似地架著，這就是曼荼羅的整體造型，也可說它是將自我空間圖像化的產物，因此說自我空間和曼荼羅具有相同性。

在曼荼羅和自我空間這兩者的相同關係之間，就當它是中間型態吧！我們可以說它是瑜伽行者身體內地、水、火、風、空的「輪」(cakra)，它們的背景為須彌山（圖十三），而地、水、火、風、空的動能就在其中上下活動著。瑜伽行者的身體就是個世界，是個最能感受自我的世界，他們要觀想「人」，亦



◎圖十二：自我空間的模型

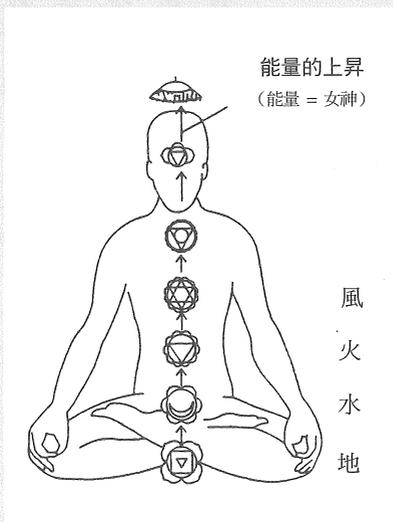


## 文藝

即「身體」這個東西，而後以曼荼羅為媒介來觀想自己的身體與世界的相同性。

接著，我們不禁要問：為何本來具有立體構造的世界或曼荼羅要描繪成平面式二次元的樣子呢？我認為曼荼羅是一個重複擴散和收縮的動能體，動能從四周邊緣向中心凝縮，又往四周邊緣放出，如此這般地反覆循環。由中心以螺旋形向四周邊緣放出，又以螺旋形回歸中心，曼荼羅的動能是如此這般地運動，而這種動能運動則以二次元世界的形式較容易表現。換句話說，世界誕生、成長、消滅，然後又再生，也就是說曼荼羅的生滅之波，在二次元的世界裡是比較容易表現的緣故。

不過，我到底不曾受過曼荼羅觀想法的實際指導，詳細的情形我也不得而知，但有一次，我在印度時，曾有過這樣的經驗。在一家陰暗的屋子裡，窗戶對面明亮的世界朝向著我，彷彿一卷畫軸，緩緩地捲開，流向



◎圖十三：瑜伽行者的身體

我來。這種立體世界成為平面的感覺，至今我還記得。我想這是因為我在暗處，窗戶的對面世界卻是明亮的，一下失去了遠近感，因而產生那樣的感覺。同樣地，曼荼羅也因沒有遠近關係而轉為二次元的平面形式，這樣在觀想之際，不就更容易觀想了嗎？再說，印度的歷史觀當中也有所謂圓環的思想，在圓當中，宇宙動能體是一個生、滅、再生的反覆循環，而曼荼羅是否也正是這種思考的表現方式之一呢？

## 曼荼羅和淨土教

接著，我想用個和目前所談的不同角度來看曼荼羅。我本身在中學讀的是淨土宗創辦的學校，對淨土教的阿彌陀佛有份特殊的感情，總之，淨土教對我而言是有相當吸引力的。另外，近十年左右，我經常帶著相機在印度、尼泊爾等地旅行，漸漸地也被曼荼羅的魅力所吸引，當然在座的宮坂（宥勝）教授的影響也有一些。

這一陣子，我因為不能好好地調和淨土教與曼荼羅這兩種思想而感到有些



迷惑。不過，這話如果被平安後期統轄高野山全體的覺變上人聽到的話，大概會被怒斥吧！（一笑）我既不屬於智山派，也沒入過僧籍，只是喜歡曼荼羅和淨土教，我想兩者應該能好好地統合來作說明。

我是研究《中論》的，龍樹的「空」思想基本上是我思想的根柢。龍樹否定了我們所處的現象世界，他說現象世界，一言以蔽之，就是言語的世界，而以「空」來作歸結。將「俗」的現象世界否定之後，到達「空」的「聖」界，而後又回到「俗」的現象世界。和「空」相接觸時，如同反射到鏡子上的光又折射回來，到達「空」又返回「俗」時，由於已經經過聖化，這「俗」也已和聖化之前的「俗」有所不同了。

這種被聖化了的「俗」有兩個方向：一是拉向「空」世界的方向，另一個是回到現實俗界的方向。「聖」的世界雖然可以回到「俗」的世界，但並非完全拉回，而是漸漸地再拉引到「聖」的世界。我想那從「聖」世界回到「俗」世界的量向（vector），可以說就是曼荼羅式的思想；相反地，拉引到「聖」世界的量向則是阿彌陀式的思想。

曼荼羅裡包含有世界成立的運作，當然，曼荼羅也包含著「空」思想的層

面，但那是先有世界，然後才有生、住、滅的反復的。雖然大日如來也是「空」，也會滅，但就如他是從曼荼羅的世界出去一般，以大日如來為中心的動能之流一直都存在著，要想否定大日如來的存在是不可能的。至於親鸞的「淨土」世界，則是想要離開現實世界，而且一度想要將此現實世界加以全部否定，就算不能否定，也要以否定世界的型態主導向外出去的動能。

我們經常是朝向著「聖」所在的世界中心，來移轉「生」的方向；但相反地，時間進行的方向卻是由世界轉出的方向來進行的。我們所存在的現實世界是曼荼羅的世界，至於親鸞所說的淨土世界，我想那是無法居住的。也許我是不懂淨土真宗的教學而胡語亂道，但我對淨土世界是這般理解的。

淨土是願力，誠如法然所說的，它是朝向淨土前進的一個量向，我想只有它是存在的。就像馬的鼻端吊著一根紅蘿蔔，雖然蘿蔔就在眼前，但吃不到，可是驅使馬兒前進的誘因卻已足够了。這個譬喻或許不太容易懂，我想說的就是淨土事實上並非我們所能住的，只不過在生、住、滅的反復過程中，每個個體結束其生命，然後又重新再生的動能是朝向淨土的。

曼荼羅雖然是「聖」的世界，但曼荼羅呈現的背後卻是曼荼羅的「死」。



曼荼羅的最終是死，但它又會再生。而使它再生的力量，我以為那就是在曼荼羅背後的阿彌陀佛，也就是淨土。

我認為阿彌陀佛幾乎等同於淨土。怎麼說呢？這是因為法身與報身是相同的緣故。根據「三身」的說法，「化身」是指歷史上的真實人物，他就是悟了道的釋迦；「法身」則存在於肉眼所不能見的本質世界；只有「報身」是存在於現象界的。以上是一般的理解，但我並不這麼認為，「法身」和「報身」應該是兩種同時顯現的活動作用。換句話說，曼荼羅的「報身」作用在於由「聖」世界轉而現身於「俗」世界；同時「法身」的作用則在於否定「俗」世界，然後引導「報身」，使它產生再生的力量，而驅使它昇華到「聖」的世界，兩者有如影隨形，一起出現的。

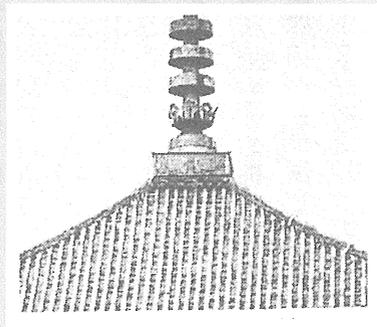
因此，所謂的「空」，我認為它即是聖化和再生，聖化是依於否定所產生的。而聖化了的「俗」以及讓它更加淨化的力量，不正是依曼荼羅世界與淨土世界所顯現的嗎？因此，我認為「空」不外是要陳述這種乍看之下似有矛盾的構造。至於，如何從曼荼羅導出「空」思想的這種歷史軌跡的探尋，則是今後課題。

## 感悟「一花一世界」的日本人

那麼，日本人是怎麼想這個問題的呢？事實上，有關「世界的聖化」、「世界即神」的這種思想在日本可以說是沒有的，或者說是非常稀少的。

而在尼泊爾，「塔」(stupa，窣堵波)並非指釋迦的墓，它是釋迦悟道的象徵，同時也是世界的象徵。在西藏，曼荼羅稱為「曼達」，它是一種供佛的器具，在大小不同的同心圓的容器裡，盛入豆、米之類的穀物，這時它就成了一立體的曼荼羅，用它來供養佛，它同時也是世界的表徵。在日本並沒有像這樣的儀禮，此外，我想也沒有必要存在吧！

在日本，不論五重塔或三重塔，在塔的塔簷頂端都會有個覆鉢形狀叫做「覆鉢」的東西(附圖十四)，那其實就是窣堵波(塔)的原型，大部分的人可都不曉得吧！在日本，墓的機能還保留著，但塔作為佛陀涅槃的象徵機能卻已不存在；連帶地，曼荼羅作為世界的象徵意義也已消失，這也許是日本人不會



◎圖十四：東寺五重塔的覆鉢



將世界當成是一個整體來了解的緣故吧！

雖然日本也有所謂的曼荼羅——「當麻曼荼羅」（附圖十五），但它其實是以中將姬的故事為主軸，用繪圖的方式來表達的一幅畫，這是一幅以女性的傳承為素材，作為淨土教化手段的繪圖。在這幅圖裡，世界的構造如何，並不是要表達的重點，淨土才是重點所在。雖然它也稱為「曼荼羅」，但並非是世界（宇宙）的象徵表現。像印度的曼荼羅那樣，為了觀想大宇宙和小宇宙為同一性所使用的曼荼羅，在日本是幾乎不存在的。

我想與其說這是日本人和印度人的人生觀不同，不如說是他們對世界表現的想法有所差異的關係吧！否則像《奧義書》哲人從無花果的細粒中體驗到宇宙的感悟，日本人難道就沒有？

「一花一世界」，是的，一朵蒲公英或一枝梅花就是一個世界或宇宙，我們未嘗沒有這般感觸，只不過我們不像印度人還會進一步去思考：



◎圖十五：當麻曼荼羅  
（京都禪林寺）

一朵梅花是什麼樣的象徵的積集；用什麼樣的時間系統來把握宇宙，……諸如此類的問題，日本人和印度人的想法相去甚遠。雖然，日本也有所謂的「淨土曼荼羅」、「板曼荼羅」，但這裡的「曼荼羅」所指的只是一方空間而已。較之於印度人談起世界，一定要它具有什麼構造性，而且還追究自己和它（世界）的關係，怪不得日本和印度會有相當的差異了！

話說回來，身為現代人的我們，對於世界的構造及時間的律則（rhythm），是今後我們必須關心的課題。因為今天支持我們生活的高度產業技術，正是基於這樣的自然科學而成的，此種自然科學則是「有關世界構造與時間律則的知識、集成」的一門學問。

雖然，自然科學所談的世界構造和曼荼羅的世界構造兩者自是有別，最起碼自然科學和「聖」的追究無關。但近代由於世界的「俗化」，使得我人的生命意義漸漸模糊，就這點來看，在曼荼羅的理論、實踐中所包含的「世界聖化的構造」，對現代人而言，自有一番新的啟示吧！

這次，我只談到曼荼羅所具有的「世界聖化」的重要性，至於曼荼羅的內容，很遺憾，尚未充分言及，希望下次還有機會再來詳談。



(本文錄自《創造の世界》、小學館、1992.11.10)

### 立川武藏 (Tachikawa Musashi) 簡介

1 一九四二年生。一九七五年取得美國哈佛大學(印度)哲學博士學位，一九八五年取得日本名古屋大學(印度)哲學博士學位。

2 一九七〇年起任教於日本名古屋大學，一九九二年起轉任(大阪)國立民族學博物館教授迄今。

3 著作豐富，有 *The Structure of the World in Udayana's Realism* (Udayana 實體論中的世界之構造)、《中論の思想》、《西藏佛教宗義研究》第一卷與第五卷、《空の構造》、《曼荼羅の神々》、《ヨーガの哲學》、《はじめてのインド哲學》、《日本佛教の思想》等書。

### 郭瓊瑤簡介

1 一九五七年生。台灣師範大學國文系畢業，日本名古屋大學印度哲學研究科博士候選人。

2 一九九七年起擔任南華管理學院佛教文化研究所講師。

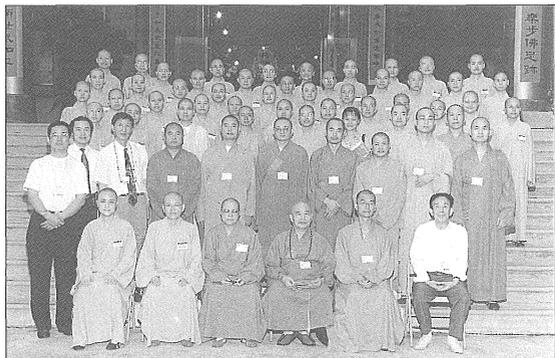
### 【教訊采摭】

#### 「兩岸佛學教育交流座談會暨博覽會」於台北舉行

【台北訊】為使二十一世紀的佛學教育更具時代性與社會性，首度由法鼓山中華佛學研究所主辦，台大佛學研究中心等十二個佛學院協辦的「兩岸佛學教育交流座談會暨博覽會」，於七月七日至九日在台北師範大學展開，會中針對「迎向二十一世紀的佛學教育」的主題，以座談會與博覽會方式和國內及大陸佛教學者進行交流。

此次博覽會邀請兩岸近二十個佛學教育單位參展，會中展示介紹各佛學院的辦學宗旨、教學環境、課程內容、師資及各類相關活動等。值得一提的是，國內的佛學教育除了一般在學校的課堂授課方式之外，也邁向「電子網路時代」，讓許多無法親自前往佛學院修課的民眾也可以透過電子網路，直接取得相關的佛學課程與經典內容，以充實佛學知識，中文電子佛典運用成果展便是此次活動的重點。

另外，主辦單位還安排大陸學者於七月八日至十二日參訪法光佛教文化研究所、華嚴專宗學院、圓光佛學院、福嚴佛學院、香光尼眾佛學院、佛光山叢林學院等台灣幾所著名的佛學院所，以實際了解台灣佛學教育辦學的經驗與發展狀況。主辦單位表



◎兩岸佛學教育交流，參訪香光尼眾佛學院。

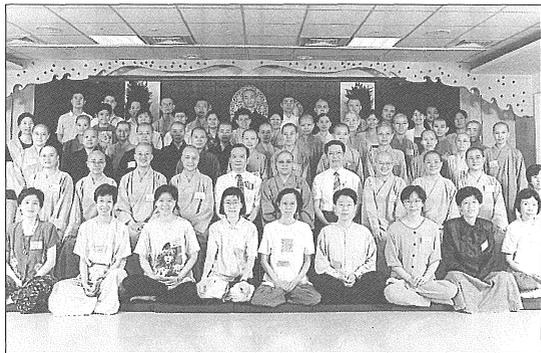
(本刊資料照片)

示，希望透過此次兩岸佛學教育的交流活動，提昇整體佛教教育的品質，以佛法增進人類的福祉，迎向二十一世紀佛教新紀元。

### 伽耶山基金會舉辦「網路資源在佛教圖書館之應用研習營」

【台北訊】隨著資訊科技的進步，傳統佛教圖書館的資料典藏、整理與提供方式正面臨數位化革命的挑戰，為令佛教圖書館工作人員能善用網路資源提昇佛教圖書館的管理服務品質，伽耶山基金會七月一日至三日於台北印儀學苑舉辦「八十七年度網路資源在佛教圖書館之應用研習營」，計有來自全臺近五十個佛教圖書館及資訊單位，七十餘人報名參加。

為配合理論與實務的研學，營活動課程特別安排國內學有專長的學者專家聯合教學——由中央研究院資訊科學研究所謝清俊教授，主講「網路資源對佛教之衝擊與影響」；政治大學資訊管理學系教授暨電算中心主任劉文卿教授，講授「電腦網路概念」；中央研究院資訊科學研究所莊德明先生，講授「漢字缺字處理與梵、巴、藏字母的輸入」；前資訊工業策進會資訊技術處張文明先生，講授「佛教電子資源之檢索與利用」；淡江大學圖書館鄭麗敏副館長，講授「網路資源在圖書館的應用」；香光尼眾佛學院圖書館館長自行



◎伽耶山基金會舉辦「網路資源在佛教圖書館之應用研習營」，以提昇佛教圖書館的管理服務品質。

(本刊資料照片)

法師，講授「網路資源在佛教圖書館的應用」。

在現今佛教文獻逐漸以數位化方式典藏、傳播、服務與應用之際，舉辦此研習活動，對佛教文化的提昇、佛教圖書館管理者知能的培養與促進圖書館事業的發展，深具歷史價值與意義。

### 印儀學苑、安慧學苑佛學研讀班分別舉行結業典禮、結業參訪活動

【台北訊】伽耶山基金會印儀學苑佛學研讀班於六月七日舉行八十七學年度結業典禮，計有學員三一四名結業，一〇名肄業，其中全勤的學員計有一六〇名。

典禮中除頒發結業證書外，並頒發獎品鼓勵學期中表現優異的學員與幹部，各班級學員則透過海報、戲劇表演來展現學習成果與體驗。此外，學員為感謝印儀學苑提供的學習機會，特將期末的學習回饋問卷及自製的一人一語感恩卡作為結業獻禮，典禮最後在班主任帶領全體師生發願回向的感人氣氛中落幕。

【嘉義訊】安慧學苑佛學研讀班於五月二十四日首次舉辦結業參訪活動，計有學員二百多人參加。

參訪的首站是至高雄市立美術館參觀「慈悲·智慧——藏傳佛教藝術大展」，藉著展示的藏傳佛教文物，學員們了解了藏傳佛教的歷史發展、流派演變及其於藝術中所創造的理想世界，而且透過精美生動的唐卡與鎏金佛像，更深度欣賞到西藏文化的宗教內涵。接著參訪高雄紫竹林精舍，學員除了了解紫竹林精舍的建築特色與意義外，

更對該精舍佛學研讀班的活動狀況有進一步的認識。活動結束後，學員無不充滿法喜，皆表示是一次難得的參訪之旅。

### 香光寺、紫竹林精舍榮獲八十六年度寺廟教會捐資興辦公益慈善事業績優獎

【嘉義、高雄訊】香光寺、紫竹林精舍歷年來致力於推動社會慈善公益志業不遺餘力，榮獲內政部頒發寺廟教會捐資興辦公益慈善事業績優獎，五月二十六日於台北國軍文藝中心受獎。

此次頒發的獎座名為「金壺獎」，「金壺」象徵著宗教團體匯聚了社會的愛心，經由宗教人士有效的規劃運作，將社會各界所捐贈的資源傾注於每個角落。另一方面也提醒大眾珍惜擁有，懂得施捨，如此社會才能更加祥和安定。

香光寺住持明迦法師、紫竹林精舍住持見竺法師於受獎後表示，得獎是政府與社會大眾給予的肯定與支持，未來更將秉持著佛陀慈悲的胸懷，持續推動社會公益、教化志業，完成創造人間淨土的使命。

### 財團法人僧伽醫護基金會成立

【台北訊】以推展僧伽醫療保健、建立僧伽醫療網、推動僧團醫護安養制度，以及臨終關懷為四大志業的「財團法人僧伽醫護基金會」，歷經一年的籌備，於六月二十

# 教界啟事

子又フト加又手  
子又フト加又手

香光莊嚴【第五十四期】民國八十七年六月 ▼一七二

一日舉行成立大會，為國內第一個針對僧伽而成立的全國性僧伽醫護組織。

僧伽醫護基金會原由已故的廣化老和尚發起，後經由道海老和尚、大航法師、慧明法師等人籌備，教內縉素大德及醫護人員加入而成立。首要推展的工作重點有：

- (一) 協助財務障礙之僧伽繳納全民健保費；
- (二) 提供專業醫療諮詢服務；
- (三) 辦理就醫服務及義診；
- (四) 落實臨終關懷及協助助念事宜；
- (五) 籌建佛教僧伽醫院及佛教僧伽安養苑；
- (六) 出版刊物。僧伽醫護基金會地址：台北縣板橋市中正路一〇二號二樓，電話：(02) 29657709，傳真：(02) 29657637。

## 【教界啟事】

### 香光寺舉辦「香光兒童快樂營」

◎為讓小朋友有個快樂充實的暑假，香光寺關懷鄉土終生學習系列活動，特舉辦「兒童快樂營」活動。(一)對象：將升上國小五、六年級的學生。(二)活動時間：八月十四日至十六日。(三)活動地點：香光寺。(四)費用：三〇〇元(於報到時繳交，全程參加者退回)。(五)報名方式：親自報名，或函寄：嘉義縣竹崎鄉內埔村溪州四十九之一號，香光寺。電話：(05) 2541267，傳真：(05) 2542977。

## 伽耶山基金會印儀學苑舉辦「知己知彼，珍愛相惜」系列講座

◎伽耶山基金會印儀學苑舉辦「知己知彼，珍愛相惜」系列講座：（一）八月十六日下午二時至四時，空中大學講師李宗燁老師主講「情緒小精靈的嘉年華會」，談情緒的自我覺察與管理。（二）九月十三日下午二時至四時，淡江大學前輔導中心主任蔡英玲老師主講「同理心與人際關係」。（三）十月十八日下午二時至四時，淡江大學前輔導中心主任蔡英玲老師主講「LXN 幸會XYZ」，探討如何增進親子關係。（四）十一月一日上午十時至十二時，東吳大學心理系系主任李瑞玲老師主講「婚姻ABC」，談夫妻相處的藝術。

以上四場講座均免費、自由入座，並請提早入場。地點：台北市羅斯福路二段一〇〇號四樓，印儀學苑。電話：(02) 23641213。

## 中國時報浮世繪版「天大的笑話」專欄每週四於雲嘉電台同步播出

◎由香光尼僧團見參、見澈、見介法師所執筆的中國時報浮世繪版「天大的笑話」專欄，自六月起於雲嘉電台「D 鬆鬆逗陣行」節目中同步播出。播出時間：每週四下午二時十分至三時，播出頻道：FM93.3，歡迎收聽。

## 讀者來函

您好：

敝人是因案在苗栗看守所待執行之受刑人，在一偶得的機緣裏得閱《香光莊嚴》這份季刊，對於內容甚為欣喜，尤以謝大寧副教授主講「勝鬘經講記」之連載，讓我對佛教中許多名詞有茅塞頓開的感覺，可惜的是手邊僅有第五十一、五十二兩期（亦即「講記」（六）、（七））而已，不知能否請閱之前數期，以便能完整有系統地閱讀「講記」之內容？不情之請，尚祈不吝賜閱，另自第五十三期出刊時亦請逐期郵寄，以供拜讀。

胡××敬上

悟因方丈道鑑：

頃收悉「香光莊嚴」季刊第五十三期「法的學習」，得悉困擾香光寺一年多的事件，終於「法在說法」，使事件告一段落，回歸香光寺原有的清淨，誠令人欣慰。

在此段期間，法師們承受世間的無謂騷擾、詆毀、暴力，甚至訴訟；幸好法師們在您的帶領下呈現忍耐與寬恕、慈悲與體諒的佛陀精神，克服難關，俾使弘法偉業，得以持續進行，謹此略表慰問之意，併請代向諸位法師問安。

林哲生合十

明迦師父：

前陣子敬領了「與宗教對話」、「法的堅持」、「動態的智慧」、「無我的實踐」、「採訪中觀」等五本季刊，最近又拜讀了「法的學習」，受益良多。

在法律上，今日的香光寺事件算是塵埃落定了。回想事件初發時的火爆緊張，眾所矚目！不明內情者，光從媒體報導，根本不清楚孰是孰非！有人由「一個巴掌拍不響」的慣性推理裡，認為香光寺出家人也有錯吧？也有不少人抱著看熱鬧的心情在注意「劇情」發展，引為茶餘飯後的話題！

是八十六年二月十八日吧？那晚五時許，宏法寺黃師姐來電，說當晚開證長老要帶領護僧協會趕到香光寺，因為聽說對方要來鬧事。我很想去，但是因為隔日一早已與人約好清晨四時會合出發到雲林，去參加一位好友母親的公祭，分身乏術，無法隨行。

隔天，從媒體上看到「鬧事」的情形。對方步步逼人，以鑼鼓、鞭炮、吼聲……肆虐香光寺！卻看到師父們迎以穩若磐石的靜坐威儀，我想到了經上描述的，妖魔鬼怪在即將成佛的釋迦如來前，張牙舞爪，極盡騷擾能事的情節……。有著不忍，但更多的是感動與敬佩！

處茲標榜功利的社會，遭誣蔑，難以避免。但衍生為法律糾紛，孰是孰非，認定卻全靠證據。要保留完整的證據資料，也要會用這些證據資料。香光寺呈院反駁對方誣控的證據資料很齊全，來龍去脈都有文件可憑，在情理法上都明顯較對方優勝，所以官司贏了，讓關心者感到非常高興！

尤其師父的果斷與堅持，有所為有所不為，更樹立了出家人處理寺產紛爭的正面典範。通過烈火淬礪，若再有磨難，哈，都是「小兒科」了！

吳小燕頂禮

# 助印芳名

壹萬元整  
華山寺 楊珍孫 孫秋菊  
陳生枝

柒仟玖佰肆拾伍元整  
佛教居士林

伍仟元整  
佛弟子 李惟誠 唐果

肆仟陸佰元整  
李季娥

參仟元整  
陳江益 盧淦金

貳仟肆佰元整  
張中堅

貳仟元整  
林紫菁 李麗妃 黃立雄  
柳淑娥 黃林輝 沈寶實

王妙雯 張瓊方 林香蘭  
許淑閣 周後澤 吳慧玲  
董碧霞 元亨佛學院

壹仟捌佰元整  
無名氏

壹仟貳佰元整  
黃穗雯 蔡長峰 薛麗美

壹仟元整  
李寶玉 邱嘉誼 葉瑞圻  
吳重良 陳武男 禪豐寺  
釋昭慧 釋會願 黃惠林  
李 瑩 黃進榮 葉素杏

陳淑津 黃錫軒 黃啟賢  
吳綉月 潘武雄 侯明森  
吳蔚光 邱清泉 詹煖鳳  
盧正雄 田世雯 劉錦住

王麗鉛 劉評全 蔡天福  
呂玟玲 張逸群 邱清德

蔡 松 朱哲英 蔡清培  
陳智薇 施嘉信 林虔因  
王友仁 王素月 王淑華  
黃河仁 方水蓮 張祥春  
翁明圓 林正昭 黃勇盛

林錦媽 黃淨慧 劉曜維  
許秋容 劉石瀨 無名氏  
邱永順 釋見愷

林廖金妹 楊侯予等  
無生道場 法聚精舍

玖佰元整  
黃資婷

柒佰伍拾元整  
郭珀誠 郭賢仲

陸佰元整  
鄧瑞蘭 林叔希 林成蔭  
張順美 周月丹 盧貴華

伍佰元整  
釋真培 賴菊枝 徐煥南  
張如枝 陳明昭 盧隱人  
蕭安翔 謝麗瑛 蕭安迪  
蕭國裕 周克平 姜玉玲  
蔡宏晉 蔡欣好 釋學友  
林秀華 南山寺 白慧芬  
林宗亮 凌秀華 楊鴻恩

陳金讚 邱桂英 劉子豪  
劉冠宏 黃玉慎 吳淑女  
林素月 李月里 吳貴珠  
曾三郎 邱秀惠 陳嘉福

黃進發 林奕萱 林又萱  
許富雄 梁秋祥 黃美榮  
黃秀月 洪秋娥 黃美華  
陳水吟 郭孟揚 蕭玉珠

謝宛蓉 謝宜良 陳彩秀  
莊 東 陳世音 陸承邦  
張簡淑貞

李書儀 涂麗薇 侯明材  
施怡雯 施怡伶 林美蘭  
葉麗如 何秋華 何昇原  
李明姿 陳彥峰 洪玉玲  
陳彥良 劉 鳳 郭美津  
郭守貞 釋秉悟 釋秉琳  
釋法聖 釋融利 陳漢煌

貳佰伍拾元整  
楊智堯 黃俊翰 黃維康  
楊智安 楊智峻 楊侯予  
何如珊 柯幼珍 陸錦文

貳佰元整  
釋慧廣 林文山 華秀珍  
劉政宏 蔡錦裕 戴健軍  
林鳳宗 陳再生 陳晏榕

張武輝

壹佰元整  
李慧玲 陳宜君 陳永祥

(以上助印芳名自民國  
八十七年二月二十一日  
至五月二十日止)

香光莊嚴雜誌社

Luminary Publishing Association

發行人兼總編輯：釋悟因

執行編輯：釋見澈 釋見介

美術設計：唐亞陽

單元標誌設計：釋自順

社址：嘉義縣竹崎鄉內埔村溪州49~1號

49-1, Hsiyachao, Nei-pu, Chu-chi,

Chia-I, 60406, Taiwan, R.O.C

電話：(05)2542134轉803 傳真：(05)2542977

郵政劃撥：03308694——香光寺

網址：http://140.123.254.1/~luminary

本刊流通處

香光寺／嘉義縣竹崎鄉內埔村溪州49~1號

電話：(05)2541267 傳真：(05)2542977

紫竹林精舍／鳳山市漢慶街60號

電話：(07)7133891~3 傳真：(07)7254950

安慧學苑／嘉義市文化路820號

電話：(05)2325165 傳真：(05)2326085

定慧學苑／苗栗市福星街74巷3號

電話：(037)272477 傳真：(037)272621

印儀學苑／台北市羅斯福路2段100號4樓

電話：(02)3641213 傳真：(02)3641993

慧慧學苑／台中市西區大墩十街50號

電話：(04)3192007 傳真：(04)3192008

製版印刷：台欣彩色印刷製版有限公司

行政院新聞局版台誌字第4548號

中華郵政台字第0343號登記為雜誌交寄

中華民國七十四年二月二十日創刊

中華民國八十七年六月二十日出版

◎讀者若有收到重複一份以上或需變更地址，

請來信各流通處，註明電腦編號、

姓名、地址、電話，以便修改。

◎轉載文圖請先徵求同意。



一朵開敷的蓮華，表達香與光的意象。

有兩種意義：

- 一、華開蓮現，象徵佛性的開顯；
  - 二、香光莊嚴，象徵慧光照破無明痴暗。
- 香與光的結合蘊涵著香光尼僧團悲願、力行、和合的理念，期望有志者一起同行，教育自己，覺悟他人，共同活出「香光莊嚴」的生命。

ISSN 1027-5126



師父在綠花園上掛了一串竹管風鈴，風鈴下又再加掛了一串鑼鈴。若以為它們會一天到晚吵個不停，那你就錯了。除非你去逗它們玩，否則它們才懶得出聲搭理任何人。

為兔好專者澆水太多，澆死種子。師父特地在其中一盆寫上「大字報」，一請不要給我水喝，水一多，我會漲，腐爛……



## 【香光印象】師父的天井·小綠園

有天悟師父從外面回來，興奮地拿著居士送的一個好好看的小盆栽，大聲說著：「我也會種哦！」

從那天起，只要師父一吃柚子、香瓜就忙著收集種子，把它們一顆顆洗乾淨、曬乾（師父說要先把水果的甜味洗掉，這樣種子才不會遭螞蟻「侵襲」）

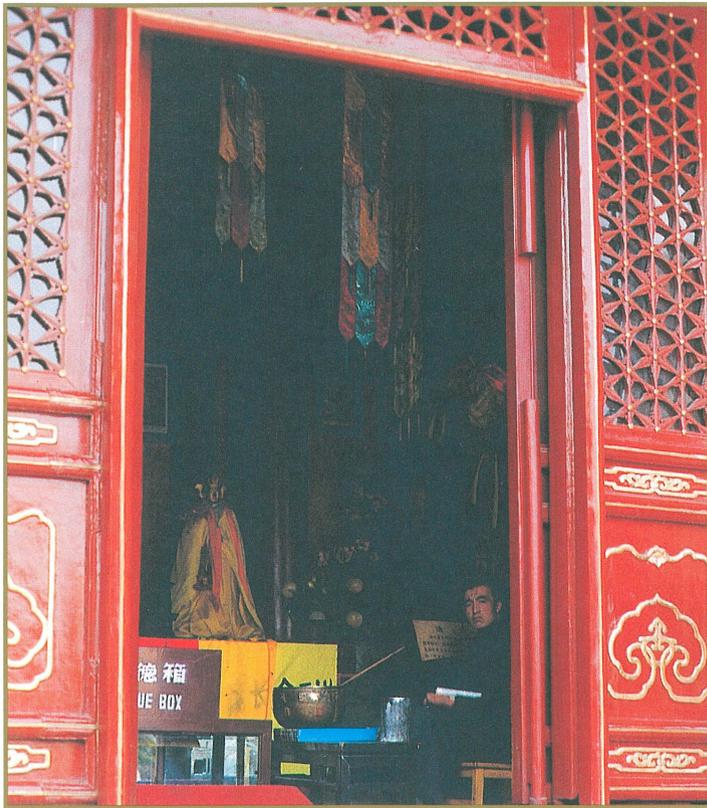
有天早晨聽到師父在窗前喊著：「是誰吃了我的香瓜子？」我好奇地往窗外的陽台上看去，啲——這偷兒在那兒飽餐一頓後，還將瓜子殼兒留給師父收拾，真是大膽至極呢！為了找尋元凶，隔天清晨我埋伏在窗邊偷窺，只見二、三隻麻雀結伴飛來，牠們你一口我一口地啄開種子吃得津津有味，完全旁若無人，我還真佩服牠們可以在嘴巴裡就把瓜子仁挑出來，再把瓜子殼完好無缺地吐出來，根本不像我笨得要靠五爪功，還吃得狼狽不堪。

種子曬乾後，接著泡水一個星期，然後再將它們一顆顆排好埋在小花盆裡，師父沒有漂亮的小花盆，就搬出了不用的裂鉢和碗公，就這樣二盆二鉢五碗公地擺將起來。

就在辦公室的門口，沿著天井的圍牆上，排成了個小小的小綠花園。一天、二天我就這樣盯著盆盆碗碗，師父照顧了二個月，才見它們冒出了芽，歪歪地向上伸著懶腰，慢慢地有的長出了四片葉子，有的却是五片，我都數糊塗了。小盆子裡綠萼一枝枝直挺著，片片油綠綠的小葉勾肩搭背，從旁望去，像極了一片小小樹林，煞是好看。

（圖文：釋自順）

虔敬心影

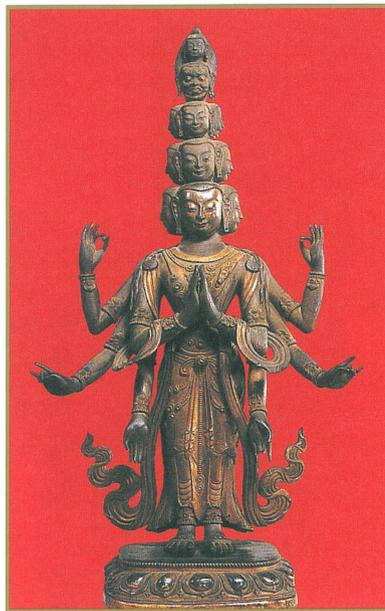


## 當下的因緣

與你的目光相接，  
 在我虔誠朝山的小路上，  
 樹林在我的腳下，  
 落日在我的背後，  
 雲影在我的身畔，  
 佛陀還在上頭等我。  
 我的腳不停歇，  
 嘴角向萍水偶遇的你微笑，  
 你的目光卻越過我，  
 落在遙遠的那端，  
 似期待不可知的夢想，  
 我想告訴你，當下的因緣最美，  
 你看到菩薩立在身旁  
 持一朵清蓮等你嗎？

一九九五年 中國河北普寧寺  
 撰文／釋自昶 攝影／林介嶽

【關懷佛教教育 共創人間淨土】



曼荼羅裡的佛菩薩

編譯／郭瓊瑤

## 十一面觀自在菩薩

「十一面」是說此菩薩擁有十一個顏面，其顏面朝向十一處方所（八方、上方、下方及中央），故稱為「十一面觀自在菩薩」。朝向十一處方所，也就是朝向一切方所的意思。

《法華經》〈普門品〉敘述觀自在菩薩變現種種化身來救度眾生，而十一面觀自在表達的正是這種意涵。值得一提的是〈普門品〉的梵文為 samanta-mukha-parivarta，意為「臉孔 (mukha) 朝向一切方所」的佛之篇章。

本圖為十七世紀西藏東部·蒙古地區所出的造像。西藏·尼泊爾系的十一面觀自在像其特色為由下往上，以三、三、三、一、一面的方式重疊而上，這與日本所見的十一面觀音像不同。

（圖片來源：立川武藏著《マンガラ》，1996年，學習研究社）

非賣品