



佛典物語

編譯／郭瓊瑤

祕密集會曼荼羅

祕密集會曼荼羅 (Guhyasamāja · maṇḍala) 屬無上瑜伽坦特羅中的父坦特羅 (經典群)。

曼荼羅的中心有代表五佛的象徵物 (symbol)，這些象徵物原本分別表現於諸佛的台座中央。五象徵物及其所表示的佛為：中央的金剛 (阿閼)、西方的蓮花 (阿彌陀)、南方的寶珠 (寶生)、東方的法輪 (大日)、北方的二重金剛 (不空成就)。

此五佛與金剛界曼荼羅的五佛為同樣的尊格，只不過金剛界的中央為大日如來，而祕密集會則換成阿閼如來。一般認為祕密集會曼荼羅應是金剛界曼荼羅之後發展而成的。

本曼荼羅常用在灌頂時「投華得佛」的禮儀中，即行者將花投入曼荼羅圖中，花所投入的尊格即為行者的守護尊。

本圖為北村太道氏的收藏品。

(圖片來源：立川武藏著《マングラ》，學習研究社，1996年)



佛經語言學

從語言看佛經

目次



【封面繪圖：釋見塵】
【封面設計：唐亞陽】

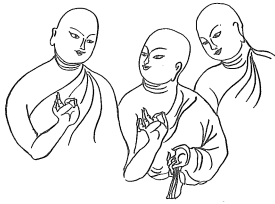
【封面故事】

佛經傳入中國後，帶給中國巨大的影響，尤其是在文學與語言方面。佛經翻譯採用了當時的俗語，使得佛法更接近群眾；而佛經豐富的辭彙，也注入了中國人的生活，成為中國文化的一部分。

在生活中，我們用了佛經辭彙而不自知；在讀佛經時，又常不自覺以現代語法詮釋佛經。我們可以不知生活中的佛經辭彙，讀經時卻不能不知佛經辭彙的真義，因為對佛經的一知半解，可能使我們拉大與真理的距離。

透過「佛經語言學」的研究，我們追溯——佛經在中國數千年流動的痕跡，還原許多佛經辭彙的面貌，重建起對佛經正確的認識。

專輯	教理	社會	律制	教育	生活	歷史
2	6	90	108	130	142	174
【編輯手札】 佛經會說話——編輯組	【從語言看佛經——佛經語言學】 認識佛經的一條新途徑——竺家寧	【佛教社會踏查】 上座部佛教——人類學上的一個問題(二)——麥爾福·史拜羅	【談戒說律】 維持僧伽身分的要件(十二)——釋悟因 是誰為教忍氣吞聲?——釋自鑰	【菩提道上】 退休老人生涯規劃初探(下)——朱芬郁	【雲水天涯】 倏忽千年話敦煌——釋悟因	【教史尋蹤——印度篇】 佛陀的語言政策——釋自範 教訊采摭
14	14	90	108	130	142	174
【佛經語言學】的研究現況——竺家寧	【薄伽教藏】 攝受正法是攝受如來藏(上)——謝大寧	【談戒說律】 維持僧伽身分的要件(十二)——釋悟因 是誰為教忍氣吞聲?——釋自鑰	【菩提道上】 退休老人生涯規劃初探(下)——朱芬郁	【雲水天涯】 倏忽千年話敦煌——釋悟因	【教史尋蹤——印度篇】 佛陀的語言政策——釋自範 教訊采摭	【佛經語言學】的研究，我們追溯——佛經在中國數千年流動的痕跡，還原許多佛經辭彙的面貌，重建起對佛經正確的認識。
6	74	90	108	130	142	174
【佛經語言學】的研究現況——竺家寧	【薄伽教藏】 攝受正法是攝受如來藏(上)——謝大寧	【佛教社會踏查】 上座部佛教——人類學上的一個問題(二)——麥爾福·史拜羅	【談戒說律】 維持僧伽身分的要件(十二)——釋悟因 是誰為教忍氣吞聲?——釋自鑰	【菩提道上】 退休老人生涯規劃初探(下)——朱芬郁	【雲水天涯】 倏忽千年話敦煌——釋悟因	【教史尋蹤——印度篇】 佛陀的語言政策——釋自範 教訊采摭
30	74	90	108	130	142	174
從「長時間」到「大災難」——梁麗玲	【薄伽教藏】 攝受正法是攝受如來藏(上)——謝大寧	【佛教社會踏查】 上座部佛教——人類學上的一個問題(二)——麥爾福·史拜羅	【談戒說律】 維持僧伽身分的要件(十二)——釋悟因 是誰為教忍氣吞聲?——釋自鑰	【菩提道上】 退休老人生涯規劃初探(下)——朱芬郁	【雲水天涯】 倏忽千年話敦煌——釋悟因	【教史尋蹤——印度篇】 佛陀的語言政策——釋自範 教訊采摭
46	74	90	108	130	142	174
當很多個「我」出現的時候——洪藝芳	【薄伽教藏】 攝受正法是攝受如來藏(上)——謝大寧	【佛教社會踏查】 上座部佛教——人類學上的一個問題(二)——麥爾福·史拜羅	【談戒說律】 維持僧伽身分的要件(十二)——釋悟因 是誰為教忍氣吞聲?——釋自鑰	【菩提道上】 退休老人生涯規劃初探(下)——朱芬郁	【雲水天涯】 倏忽千年話敦煌——釋悟因	【教史尋蹤——印度篇】 佛陀的語言政策——釋自範 教訊采摭
58	74	90	108	130	142	174
包羅萬象的「枚」字世界——周美慧	【薄伽教藏】 攝受正法是攝受如來藏(上)——謝大寧	【佛教社會踏查】 上座部佛教——人類學上的一個問題(二)——麥爾福·史拜羅	【談戒說律】 維持僧伽身分的要件(十二)——釋悟因 是誰為教忍氣吞聲?——釋自鑰	【菩提道上】 退休老人生涯規劃初探(下)——朱芬郁	【雲水天涯】 倏忽千年話敦煌——釋悟因	【教史尋蹤——印度篇】 佛陀的語言政策——釋自範 教訊采摭



從語言看佛經

當你翻開佛經時，
你聽懂佛經在說什麼話嗎？
除義理名相的艱澀之外，
語言障礙也是佛經難懂的原因。
讓我們從認識佛經語言開始，
正確地了解佛經，
無礙地與佛經溝通！

【編輯手札】

佛經會說話

編輯組

印度奧修大師在《禪宗十牛圖》中說：「連廣大的天空都沒有像人那麼廣大，因為或許天空有盡頭，但是人的探詢是無盡頭的，它是一個永恆的求道旅程，無始無終。」不僅求道的旅程無始無終，亙古以來，求道的方法更是難以計數。

對任何一個宗教來說，經典的本身雖不等於真理，但無疑地，它是指引求道者見到真理的指標，經典中所記載的教理與實踐法門，是求道者不可不鑽研的。所以，正確地理解經典是非常重要的且基本的一件事。

然而，以佛教來說，談到研讀佛經，一般人的印象往往是「佛經難懂」，那艱深的道理與陌生的名詞，往往令人望而怯步，佛經的形象似乎怎麼也親切不起來……其實佛經會說話，只是我們不懂它的語言罷了。既然溝通有障礙，如何談得上真正體解它所表達的思想，進而成為它的知音呢？

我們之所以與佛經產生隔閡，是因為我們研讀佛經時，通常只著重在法義與哲學的探討，對於佛經中的語法、辭彙等語言的層面，往往不加留意；或者是以現代的理

解習慣去解讀佛經，而忽略了佛經語言變遷的問題。事實上，從東漢以後許多被翻譯出來的佛典，乃至唐宋以降所出現的禪宗語錄，這些佛經翻譯或著作時用的都是當時的群眾用語，這些語言又隨著時代不斷變遷，而產生了很大的差異。例如有些辭彙今天習用，但在佛經中的意思卻完全相反，若我們讀佛經時，忽視語言學的部分，不僅可能誤解經義，甚至違背佛陀的本意。因此所謂的「佛經難懂」，除了義理名相的艱澀之外，語言的障礙也是其中很重要的因素。

本期專輯「從語言看佛經」便嘗試從語言學的角度探索佛經，邀請致力於「佛經語言學」研究的中正大學竺家寧教授，帶領其學生們為讀者介紹佛經語言學的定義、範圍、內容及研究方法、研究現況，同時也介紹幾個佛經中常見辭彙的詞義發展情形，提供讀者一條認識佛經的新途徑。

漢譯佛經中蘊藏有豐富的佛教文獻資料，是佛教重要且龐大的遺產，其中不僅有佛陀的教示，更有歷代高僧大德為使佛教在中國紮根所投注的血汗，他們在翻譯乃至後來自撰的過程中，在不同的時代採用了不同的俗語辭彙，於是幾千年來那些各時代的俗語辭彙便在佛經的各個角落，對著每位閱讀者說話，串連起我們對佛經的認知。

當你翻開佛經時，你聽懂佛經在說什麼話嗎？讓我們從認識佛經語言開始，正確地了解佛經，無礙地與佛經溝通！

【專輯】
佛經語言學

從語言看佛經

「佛經語言學」指引我們
一條認識佛經的新途徑，
將我們的眼光拉寬，
看到更深廣、更細微的地方，
注意到佛經不同層面的景致。
以下有幾處風景：

之一：「劫」字

現代用語指「劫難」、「劫運」，

在佛經中卻用來表示極長的時間，

此字原是指「威脅」、「強迫」，

那麼「長時間」與「災難」二種詞義，

是如何發展出來的？





之二：「我」的複數

現代用語在「我」後面加「們」形容己方，佛經則在「我」後面加

「曹」、「輩」、「屬」、「等」字，

也有在「吾」後面加「等」字，

「我」和「吾」一樣嗎？

之三：「枚」字

現代用語中表示量詞，與「個」接近，

佛經中不僅用來計算各種器物、植物、動物，

甚至也將它用來指「人」，

如形容村夫、賊漢、白拈賊，

可謂包羅萬象、變化萬千。

你找到了這條認識佛經的新途徑嗎？

你看到裡面暗香浮動的花影，

聽到潺潺水聲、婉轉鳥鳴嗎？

你不妨以新的心情到其中行腳一番！

認識佛經的一條新途徑

談談「佛經語言學」

竺家寧

語言對於人類有十分重要的意義，它是人類有別於其他動物的主要標誌。

所謂「佛經語言學」，就是弄清楚古代佛經裡面所說的話，

這樣不但能幫助讀者克服讀經時的語言障礙，更可以作為探索古代漢語的重要憑藉。

什麼是「佛經語言學」？

一般人聽到「佛經語言學」這個名稱一定會感到陌生。因為過去我們一聽到佛經，腦子裡總是泛起一股莊嚴的宗教意識。似乎在一般人的感覺裡這是佛教徒的事，與塵世之人無關。要不然就是搖搖頭說：「喔啊！佛經哪，艱深難讀唷！」這就是一般人心目中的佛經。但在學者的眼中，佛經是義理的、是哲學的，而把佛經視為佛學。因此，拿起佛經，覺得第一件要事就



是窮究探討其中的思想與微言大義。

民國初年，梁啟超寫了一部《佛學研究十八篇》，其中有〈翻譯文學與佛典〉一章，特別強調「我國近代之純文學，若小說，若歌曲，皆與佛典之翻譯文學有密切關係。」並論及馬鳴所造的《佛本行讚》，實是一首達三萬餘言的長歌，雖然不用韻，然而讀起來，卻覺得與《孔雀東南飛》等古樂府相彷彿。而其《大乘莊嚴論》則幾乎是一部《儒林外史》式的小說。能令讀者「肉飛神動」。我國自《搜神記》以下同類的小說，與《大莊嚴經論》一類的佛書因緣很深。至於《水滸傳》、《紅樓夢》，其結體運筆，則受《華嚴經》、《涅槃經》的影響也極深。宋、元、明以來，雜劇、傳奇、彈詞等長篇歌曲，也間接受到《佛本行讚》等書的影響。故梁氏認為近代文學與大乘經典，實有相當微妙的關係。

梁氏是第一個注意到佛經文學價值的人。胡適在《白話文學史》中，更用了兩章的篇幅來介紹「佛教的翻譯文學」。他認為佛經「給中國文學史開了無窮新意境，創了不少新文體，添了無數新材料」。像《法句經》中的偈語本是眾經的精華，不加雕飾，自成文學。又如《維摩詰經》本是一部小說，富於文學趣味；《妙法蓮華經》可算是世界文學裡最美的寓言。胡適又認為，印度文學裡有一種特別的體裁，散文記敘之後，往往用節奏文體重說一遍，這部分叫做「偈」。中國彈詞文學裡的說白與唱文夾雜並用，便是受佛經的影響。

中國的傳統文學，是很少富於想像力的，像印度人那樣上天下地毫無拘束的幻想能力，使

中國神仙文學從簡單拘謹的《列仙傳》、《神仙傳》發展到《西遊記》、《封神榜》，都是印度文學透過佛經所帶來的巨大影響。此外，佛教的傳教運用了轉讀、梵唄與唱導，這是佛經文學傳到民間去的途徑。古代和尚念經，講究聲韻技巧，小孩唸書，秀才讀八股文章，都哼出調子來，這都是受到佛經的影響。

自梁啟超、胡適以後，人們除了宗教的佛經、哲學的佛經之外，開始注意佛經文學的一面。然而，文學和語言是一體兩面的。既然注意到文學的層面，自然也會逐漸注意到語言的層面。事實上，當梁啟超強調文學價值的同時，他也專有一節談及語法及文體的變化。他發現佛經一概不用「之乎者也」；也不用駢文家的綺詞儷句；倒裝句以及句中夾雜解釋語的情況極多；又多重覆前文語。還有許多帶有長串形容詞的名詞；散文與偈交錯，而偈又無韻。這些分析已經觸及了語言研究的問題。

然而，在語言研究風氣不盛，語言知識不普及的我國，這方面的進一步開展就顯得遲緩許多。事實上，這是佛經研究的重要一環。下面我們來談談「佛經語言學」的定義、範圍與內容。

「佛經語言學」的定義、範圍與內容

語言對於人類有十分重要的意義，它是人類有別於其他動物的主要標誌。人類利用語言傳



播自己的經驗，累積共同的智慧，它幾乎是整個文化賴以成立的基石。所以，無論是中西方的學者自古都非常重視語言的研究。我國早在兩千多年前就有了《爾雅》、《說文》、《方言》、《釋名》之類的語言學專著，清代的語言文字之學更是達於鼎盛。只是近百年來，西方的研究成果超越了我國，所謂「現代語言學」指的正是西方的語言學。

我們要真正了解語言，應該由四方面著手：語音、構詞、詞義與句法，這是語言組成的四個主要領域。因此，「佛經語言學」的研究可以劃分為這四個部分。所謂「佛經語言學」，也就是弄清楚古代佛經裡面所說的話，包括東漢以後所有翻譯為中文的佛教經典，也包括唐、宋、元、明各代本國和尚所撰寫的禪宗語錄。「佛經語言學」就是要把裡面的語言現象弄得清清楚楚，這樣不但能幫助讀者克服讀經時的語言障礙，更可以作為探索古代漢語的重要憑藉。

「佛經語言學」的研究方法就是要觀察我們的語言是如何產生變化，變化的規律又如何？因為佛經保留了大量當時的語言記錄。古代的譯經者為了更有效地傳播佛法，總是運用社會大眾的口語來進行佛經的翻譯。所用的詞彙，在當時都是耳熟能詳的群眾用語，絕不是象牙塔裡少數學者孤芳自賞的語言。唯有這樣，佛法才能深入民間，和民眾沒有隔閡。

但也正是這個緣故，今天我們讀佛經感到困難重重。因為社會的語言最容易產生變遷，不斷的演變是語言的常態。一般人說佛經難讀，他們總有一個誤解，以為是其中的道理過於艱深，不是一般人能夠了解的。其實，我們想想，佛陀是最平易近人的，他最鼓勵僧人們入世傳法，

他要解決的是人們最普遍、最基本的情慾與離苦的問題，他絕不會拿一些眾人不能接受的高深哲學來讓眾人產生距離感。佛經正是佛陀想要傳播的教訓，它必須是平易近人的，譯寫成中文的佛經也當遵守這個原則。

梁啟超曾指出，佛經數千卷，其中的道理可以用兩個字包含，那就是「無我」。那麼佛經難懂的癥結在那裡呢？其實是語言。因為那是古代的白話文。明白了這個道理，我們今天若真要正讀懂佛經，首先就必須克服語言的障礙，必須從「佛經語言學」著手。

爲什麼要研究「佛經語言學」？

〔了解佛經語言的面貌〕

由以上的介紹，我們可以知道，研究「佛經語言學」的知識至少有兩個目標：

第一、是要通讀佛經，了解佛經語言的面貌，不僅知其然，還要知道其所以然。

第二、在於了解自己語言的變遷歷史。知道語音、詞彙、意義、句法如何改變，進而把語言的奧秘揭發出來。

古代的出家人，把「佛經語言學」的鑽研，視為日常生活中一門重要的功課。宋代鄭樵《七



音略》序提到：釋氏以參禪為大悟，通音為小悟。所謂「通音」，就是語言、音韻的研究，可以說一部中國聲韻學幾乎與佛門脫不了關係，同時也說明了古代僧人對「佛經語言學」的重視。近世佛敎界對「佛經語言學」的生疏，雖然與大環境有關，但是只要我們有決心，繼承過去的優良傳統，重振「佛經語言學」的研究，應是出家人以及語言學者責無旁貸的工作。

〔中文佛經是全世界最龐大的佛典資料〕

談到「佛經語言學」，一般人總有個觀念，以為就是指梵文、巴利文的研究。這個觀念未必正確。其實，全世界最豐富的佛經文獻是由中文寫成的。其中有極多的語言現象至今尚未弄明白，如果連我們自己語言寫成的佛經都還弄不清楚，卻一窩蜂地去弄外語佛經，不是有一點捨本逐末嗎？試想，我們擁有一部又一部的大藏經，從宋代的《開元寶藏》，到今天的《佛光大藏經》、大陸新編的《中華大藏經》，前後曾編過三十部以上的大藏經。這是多麼驚人的大事業啊！這麼豐富的語言資料，竟然把它放在一邊，冷落而不加過問，又多麼可惜啊！

事實上，梵文、巴利文的研究，對本國的語言學無法提供任何實質上的幫助，其目的只是在於原始佛敎思想的探索而已。這類工作，熟悉拼音文字的西方學者已經做了很多，我們實在不需要捨己之長，而去一窩蜂地和他們爭著做同一件事。要知道，有一件事是外國人很難深入的，那就是全世界最龐大的佛典資料——中文佛經。全世界只有我們有能力、有義務做好這份

工作。不是嗎？那麼，就讓我們一起來好好關心二下中文的佛經吧！

如何著手研究「佛經語言學」？

前面談到語言的研究分為幾個部分，因此，我們研究「佛經語言學」當然也應該劃分為這四個部分，至於要選擇那一部分，完全決定於自己的興趣。另一方面，還必須要有相關的知識，包括語音學、構詞學、詞義學、句法學等。以個人的經驗來看，研究佛經語言應顧及以下幾點：

第一、要有精密的歷史觀念。佛經翻譯的時間很長，前後將近一千年之久。這一千年間，語言會有很大的不同。比如東漢的用語和六朝會有差異，這是詞彙變遷的緣故。魏晉的音譯詞和唐代也會有差異，這是語音不同的緣故。因此，精密的斷代十分重要。

第二、要有清晰的辨偽過程。早期佛經，包括東漢到西晉時代，有很多失譯的經典，也就是不知譯者的佛經。到了隋、唐時代，卻都掛上了譯者的名字，顯然有很多是後人附會的。這類情況我們都要一一考察清楚。

第三、要有講求證據的精神。語言學是一種科學，必須有一分證據說一分話，以客觀的態度進行研究。而古代語言是一種曾經存在的事實，我們要重新發現這些事實的真相，便要用求真的態度，大量地羅列材料，窮盡式地探索，據以分析還原其本來的面目，不能有一分主觀猜



測的成分，也要避免用現在自己的語感去下結論。這和文學的賞析很不一樣。

第四、要有充分的語言學知識。有完備的學理作為基礎，才有可能做出正確的研究。例如閱讀有關語言學方面的書籍，選修有關語言學方面的課程等，特別是自己預備要探索的領域，更需精熟。如果準備要一探音譯詞的奧秘，就必須具有語音學的充分知識，懂得音標的使用，了解種種音變的規則。如果準備要一探佛經句法的奧秘，就必須具有句法學的充分知識，懂得句型的基本構造，了解種種造句成分的功能。

第五、對古代漢語要有完善的了解。光具備一般語言學的知識是不夠的，還需要對中國語言的歷史有所了解，尤其是佛經翻譯時代的中古語言。在這一方面，中國古代的語言學家們已經做了很多的研究，也留下了豐碩的成果。包括聲韻學、訓詁學、文字學諸方面，以及無數的古代字典、辭典、各類工具書。這些知識都可以透過閱讀相關書籍而獲得。

竺家寧簡介

- 1 民國三十五年生，國家文學博士。曾任教於淡江大學；並於法國高等社會科學院，進行敦煌佛經之語言研究；現任中正大學中文研究所教授。
- 2 發表有〈早期佛經中的派生詞研究〉、〈佛教傳入與等韻圖的興起〉等論文，並著有《聲韻學》、《古漢語複聲母研究》、《音韻探索》等書。
- 3 目前正從事西晉及三國佛經詞彙之研究。

「佛經語言學」的研究現況

有關「佛經語言學」的研究專書與論文

竺家寧

「佛經語言學」是未來佛學研究及中國語言學研究的新趨勢，實具有相當可觀的發展潛力及開闊的前景，讓我們共同來關心這方面的新訊息和新發展。

研究專書

當前兩岸的研究工作，已發表的著作以及其大略的內容如下。專書方面：

〔《佛教詞語的構造與漢語詞彙的發展》，梁曉虹，杭州大學博士論文，一九九一〕

本文撰寫的主旨，是以漢文佛典中出現的佛教詞語為專門的研究對象，對它作較全面的分



析、研究，並把它與漢語詞彙發展的歷史緊密相結合，用歷史的、發展的眼光看佛教——中國文化重要的組成部分，對漢語詞彙所產生的重大影響，認清佛教詞語在漢語詞彙研究領域內所起的積極作用，明確它在漢語詞彙上的重要歷史地位。

為此，本文的結構分上、下兩編，內容也就圍繞此兩方面展開。上編主要描寫、分析佛教詞語的構成，分音譯詞、合璧詞(1)、意譯詞、佛化漢詞(2)、佛教成語五個部分。通過對佛教詞語的構成所作的較全面的描寫、分析、歸納，使人們能對佛教詞語有一種立體的、全方位的了解。

下編共分五個部分：佛教詞語的構造為現代漢語、外來語的吸收樹立了樣板；因翻譯佛經、著述佛典而產生的佛教詞語，充實了漢語詞彙的家族；成批的佛教詞語的構成，豐富了漢語詞彙的構造方式；佛教的輸入及發展，加速了漢語雙音化發展的過程；佛教文化與中國文化的水乳交融，促進了佛教詞語與漢語詞彙的水乳交融，佛教在中國的發展，促進了漢語口語化的發展。

整個下編意在把佛教詞語的研究與漢語詞彙的發展相結合，揭示佛教本身作為文化的一種型態，對漢語詞彙——漢民族文化的載體的發展所起的積極作用。

〔《佛典與中古漢語詞彙研究》，朱慶之，文津出版社，大陸地區博士論文叢刊〕

本文是在通讀了中文全部佛典的基礎上寫成的，主要目的在於從漢語詞彙史的角度，在佛

典中所見，比較系統地介紹出來，同時也儘可能地探討一下那些語料的本質及其在漢語詞彙發展上的價值。

本文的主要工作在於：第一、揭示漢文佛典對中古漢語詞彙研究的重要意義；第二、探討翻譯佛典對中古漢語詞彙發展的巨大影響。

本文的討論完全依據漢文佛典材料，只是在個別地方涉及少量的中土（世俗）文獻，這樣做一方面與論題的範圍有關，另一方面與作者對佛教材料的價值的認識有關，在作者看來，中古時期的漢文佛典以其數量和質量而言，應當用來作為中古詞彙史研究的主體語料。

上面兩篇是博士論文，下面我們再看看幾篇碩士論文：

〔《南北朝佛經複音詞研究》，顏洽茂，遼寧師大，一九八一〕

南北朝大量梵經翻譯，影響了中土語言。研究此期譯經複音詞，不僅有一般斷代研究的意義，且有考察語言與社會產生「共變」，對詞彙影響的特殊意義。

本文通過對佛經複音詞(3)的結構模式、語意構成、語彙組成，及外來詞的共時靜態描寫，構擬此期複音詞的概貌，並從歷時(4)角度分析這些詞彙的發展因素，描繪漢語詞彙從先秦到南北朝的複音化過程，從而對其在漢語詞彙史上的地位作出評價。本文語言資料的版本為數經校勘的《頻伽藏》。



本文內容包含：一、語言資料的版本年代譯者說明；二、佛經複音詞和詞組的界劃區別；三、佛經複音詞結構模式；四、佛經句法式複音詞語意構成；五、佛經外來詞；六、佛經複音詞語匯組成；七、佛經複音詞同素反序現象探討；八、結論；九、附錄。

作者認為，南北朝佛經複音詞在漢語詞彙史上有不可磨滅的地位，它給漢語詞彙庫增加了一大批新詞；開始打破正統文言對詞彙的禁錮，成為唐、宋白話直接的源頭；它加速了漢語複音化過程；證明漢語詞彙系統是與外界進行能量交換的開放系統。

〔《漢魏六朝佛經意譯詞研究》，梁曉虹，南京師大，一九八二〕

本文在前言中肯定了佛教在中國文化史上的地位，以及佛經材料在漢語史上的地位。指出在這方面作專門研究的人很少，而這項工作是很有意義的。

本文所謂意譯詞的定義涵蓋：（一）新造詞，也就是用漢語原有的造詞材料，根據漢語的造詞方法，與梵語詞所概括的內容，另構成一個內容與形式完全統一的新詞。（二）漢語舊詞意義經過有規律的轉移變化，從而表示佛教概念，成為佛教名詞。

在本書的正文部分討論了：第一、佛家語對漢語詞彙的影響。包括佛家語的大量產生，豐富了漢語詞彙。雙音節佛家語的猛增，推動了漢語詞彙的發展。佛家語轉入常用詞、基本詞的狀況，以及佛家語被廣泛吸收的情形。

第二、佛家語如何創造的過程。一方面根據翻譯需要，創造新詞。如比喻造詞(5)、佛家成語的組成、佛家語中詞組的凝煉成詞。另一方面是「舊瓶裝新酒」創造的佛家語。例如借用而形成的佛家語、詞義變化而形成的佛家語、意義引申而形成的佛家語、比喻的選用而形成的佛家語、詞義分隔而形成的佛家語。本文的寫作，為漢語詞彙的研究開拓了更廣闊的領地。

〔《唐宋禪宗語錄的疑問句研究》，伍華，中山大學，一九八二〕

本文研究唐、宋禪宗語錄的白話問句，材料主要取自《祖堂集》、《景德傳燈錄》、《古尊宿語錄》、《五燈會元》等語錄，以及頻伽精舍校勘本《大藏經》和日本大正新修《大藏經》中的所有唐、宋單篇語錄，並儘量旁證語錄外的中古白話材料。

全文共分四章，約六萬五千字。第一章討論禪宗語錄疑問句的句型。分三節：第一節概述特指問句的主要特點，包括疑問代詞的選用及其語序、省略等問題。第二節討論兩種選擇問句（並列式和反覆式）。主要論述了：（一）「為、為當、為復、還」等關聯詞及其相關句式。（二）以「不、否、無、麼」收尾的問句，均分化為反覆問句和是非問句兩類。第三節討論是非問句的各種句型。

第二章分八節，討論：（一）誰；（二）什麼；（三）作麼；（四）爭；（五）那；（六）幾；（七）多少；（八）早晚等幾個疑問代詞的具體用法，探討其來源及發展線索。



第三章討論反詰和探詢，分為兩節，分別考察各種反詰句和探詢句的作用。

第四章分三節，考察：（一）你、尼；（二）在、那；（三）不、否、無、麼等三組句尾詞的性質和功能。認為問句末的「不、否、無」的性質，應從時代上加以區分，在上古是否定詞，到了唐、宋已虛化為語氣詞。

〔《漢魏六朝佛經代詞新探》，俞理明，四川大學〕

全書分為五章：一、緒論；二、佛經中的人稱代詞；三、佛經中的指示代詞；四、佛經中的疑問代詞；五、餘論。全文共八萬字。

書中以佛經材料為主要依據，參考了同時期的其他典籍，著重討論佛經材料所反應的漢魏六朝時期代詞的新成分、新發展。討論了漢魏佛經曾用「子」指第三人稱；東晉以後，由旁指發展為旁稱的「他」，可以指稱某一稱，特別是第三人稱，是後來成為真正的第三人稱代詞的萌芽。已稱代詞「自」、「身」都很活躍，「身」可指第一人稱，出現了「自身」、「自己」、「自我」等雙音節已稱代詞。

「爾」指代事物性質、狀態以及時間、數量，佛經中用例極多。旁指代詞「別」也見於晉代。括指代詞「一切」由於佛經的翻譯，在當時得到了廣泛的運用。疑問代詞「誰」排斥了「孰」，在佛經中作賓語，以後置為常。「何」字排斥了「曷」、「胡」、「奚」等字。問方式和

處所，則由新產生的「那」取代了「惡」、「安」、「焉」等字。

有些雙音節疑問詞簡化為單音節，如「奈何」作「那」。指示代詞中「爾許」（如許）作「許」，也屬同類變化。書中認為漢語代詞內部存在著一個嚴密的系統，這個系統支配著漢語代詞在運用中，因修辭需要而發生的變化，也影響著代詞成分的發展。「奈何」作「那」是在詞義不變的情況下，語言形式的「詞形簡化」。

碩士論文

台灣方面相關的碩士論文有三篇：

〔《碧巖集的語言風格研究——以構詞法為中心》，歐陽宜璋，政治大學中文所碩士論文〕

是書的研究目的，在於透過語言形式的觀察，探索《碧巖集》的風格特質。研究方法自結構語言學的橫向構詞分析著手，再擴展至縱向的聯想關係，層層深入語意、修辭、文體、宗風等內涵的研究。而內涵意向的探索，又植基於構詞的結構關係。

首先由詞彙的共時、歷時研究中，觀察《碧巖集》裡近古漢語文白過渡階段的風格特質。其次，經由同義、近義組及反義、對比組織詞義分析，發現《碧巖集》的常用語意組，多為極



具近古白話特質的俗語或俚諺，適可印證文白交融的風格現象。

在修辭風格方面，中心在《碧巖集》中常見的排比對偶、隱喻象徵、示現倒反；而文體風格方面，就《碧巖集》的公案、示眾、著語、評唱文體，進行不同語境下，不同詞彙、語法風格的探索，並了解其與歷來禪典及禪門教學模式的傳承關係。

〔《維摩詰所說經語言風格研究》，劉芳薇，中正大學中文所碩士論文〕

本書透過《維摩詰經》三個譯本的比較，探索玄奘、支謙、羅什的語言特色，並討論了語言風格呈現於文體與語法兩方面。

從文體上，《維摩詰所說經》表現了標準的佛經四字節奏，以及韻、散文交錯的文體形式。重覆前文語，同格語句(6)的鋪排序列，也極為特殊。在句法上，判斷句的大量使用，具有開創性，倒裝以及長句也都表現了該語料的特殊風格。複雜結構的句子被大量運用，例如《維摩詰所說經》多有把十幾個字乃至幾十個字，連綴為一個名詞的複雜詞組，層層疊疊地疊合數個名詞、形容詞、「所」字結構、「者」字結構等，使得句子的結構也趨於複雜化。這與佛經精確嚴密的表達習慣密切相關。

這種複雜化的句法結構主要表現在兩方面：(一)利用句子成分的擴展，長定語(7)、長狀語(8)、長補語(9)及其他複合成分(如插入語等)的加入，構成複雜單句。亦即由較長的修飾詞語作

句子成分，形成結構繁複、傳達信息豐富的長句。(二)多用複句。或以聯合複句集結為龐大的表述群，或以偏正複句(10)詳為申說，或以多重複句(11)進行闡釋。複句結構較單句更為繁複。長句與複句結構之繁複，能夠包含更多的內容，具有集中緊湊的特點，能嚴密地表達思想，有較強的邏輯力量。

此外，還有正在撰寫中的《東漢佛經介詞研究》，作者林昭君，中正大學中文所碩士論文。

其他專書

《中國佛教文學》，加地哲定著，劉衛星譯，今日中國出版社，一九九〇。

《佛經文獻語言》，俞理明，巴蜀書社。

《佛學常見詞彙》，陳義孝，天津出版社。

《佛經釋詞》，李維琦，岳麓書社。

單篇論文

單篇論文方面，筆者曾撰寫的佛經語言論文有下列幾篇：



- ◎一九九一年十二月，〈佛教傳入與等韻圖的興起〉，《國際佛學研究年刊》，創刊號，頁二五
一一二六三，國際佛學研究中心編印，臺北。
- ◎一九九六年十二月，〈論佛經語言學的重要性〉，《香光莊嚴》雜誌第四十八期，嘉義。
- ◎一九九七年二月二十八日，〈佛經中「唐」字的意義和用法〉，《妙林》九卷二期，高雄。
- ◎一九九四年五月，〈大藏字母九經等韻的特殊音讀〉，第十二屆全國聲韻學研討會論文，國立清華大學，新竹。
- ◎一九九四年八月，〈大藏字母九經等韻之韻母異讀〉，中國音韻學國際學術研討會論文，天津。
- ◎一九九六年一月二十六至二十九日，〈早期佛經中的派生詞研究〉，第一屆宗教文化國際學術會議，高雄，佛光山。
- ◎一九九六年六月二十七至二十九日，〈西晉佛經中之並列結構研究〉，第五屆中國語言學國際學術研討會 (ICCL-5)，清華大學，新竹。
- ◎一九九七年六月十九至二十一日，〈早期佛經語言之動補結構研究〉，第六屆漢語語言學國際會議 (ICCL-6)，Leiden, Netherland。
- ◎一九九七年十二月，〈西晉佛經並列詞之內部次序與聲調的關係〉，中正大學中文學術年刊創刊號，頁四一—七〇，嘉義。

其他重要的論文包括：

◎〈「于」在漢魏六朝佛經中的特殊用法——兼評賈則復「古漢語中有『于』字的兩個問題」〉，顏洽茂。

◎〈從魏晉佛典看中古「消息」詞義的演變〉，朱慶之，四川大學學報，哲社版（成都），一九八九年二月，頁七四—八〇。

◎〈佛教詞語小議〉，俞敏語言學論文集，一九八九年，黑龍江人民出版社。

◎〈現代漢語中源於佛教的時間詞〉，梁曉虹，語文建設通訊，第三十六期，一九九二年六月。

◎〈漢魏六朝譯經對漢語詞彙雙音化的影響〉，梁曉虹，南京師大學報，社科版，一九九一年六月，頁七三—七八。

◎〈佛教與漢語〉，梁曉虹，語文天地，第十九期，一九九二年三月，頁十五—二二。

◎〈論佛教對漢語詞彙的影響〉，梁曉虹，語文建設通訊，第二十八期，一九九〇年五月，頁十九—二六。

◎〈佛經譬喻造詞之特色〉，梁曉虹，語文建設通訊，第三十三期，一九九一年七月，頁十一—十六。

◎〈佛經用詞特色雜議：複數稱代詞〉，梁曉虹，浙江師大學報，社科版（金華），一九九一年四月，頁一二三—一二六。



◎〈從早期佛經材料看古代漢語中的兩種疑問詞「為」〉，俞理明，四川大學學報，哲社版，第四期，一九九一年，頁七五—八一。

◎〈語詞札記〉，梁曉虹、梁贊宏、李廷安、曾華強、曹激明，中國語文，一九八九年第二期（總第二〇九期），頁二五七—二五八。

◎〈佛經對漢語的影響〉，蔡德明，香港佛教三三五期，一九八一年六月。

◎〈翻譯文學與佛典〉，梁啟超，收入《佛學研究十八篇》，中華書局，一九七一。

◎〈佛典之翻譯〉，梁啟超，收入《佛學研究十八篇》，中華書局，一九七一。

◎〈佛經用詞特色雜議〉，梁曉虹，收入《小慧叢稿》，香港亞太教育書局，一九九二。

◎〈論佛教對漢語詞彙的影響〉，梁曉虹，收入《小慧叢稿》，香港亞太教育書局，一九九二。

◎〈佛教的翻譯文學〉，胡適，收入《白話文學史》，樂天出版社，一九七〇年。

◎〈佛教詞語小議〉，俞敏，收入《俞敏語言學論文集》，黑龍江人民出版社，一九八九年。

◎〈漢魏六朝譯經對漢語詞彙雙音化的影響〉，梁曉虹，南京師大學報，一九九一年二月。

◎〈中國的印度音譯學〉，松本文三郎，收入《世界佛學名著譯叢》，許洋主譯，華宇出版社，一九八四年。

◎〈從早期佛經材料看古代漢語中的兩種疑問詞「為」〉，俞理明，四川大學學報，一九九一年四月。

◎〈六朝譯經語法語彙〉，森野繁夫，東洋學術研究，東洋哲學研究所，一九八三年。

◎〈晚唐幾種語錄中的白話〉，馬伯樂著·馮承鈞譯，西洋漢學家佛學論集，一九八五年，華宇出版社。

◎〈漢魏六朝佛經在漢語研究中的價值〉，俞理明，四川大學學報，一九八七年第四期。

◎〈從佛經材料看中古漢語人已代詞的發展〉，俞理明，四川大學學報，一九八九年第四期。

◎〈從漢魏六朝佛經看代詞「他」的變化〉，俞理明，中國語文，一九八八年第六期。

◎〈試論佛典翻譯對中古漢語詞彙發展的若干影響〉，朱慶之，中國語文，一九九二年第四期。

◎〈《六祖壇經》中所見的語法成分〉，高增良，語文研究，一九九〇年第四期。

◎〈怎樣研究梵漢翻譯和對音〉，周達甫，中國語文，一九五七年四月號。

◎〈鳩摩羅什同支謙、竺法護譯經中語詞的比較〉，胡湘榮，中古漢語研究，一九九四年第二期。

期。

◎〈隋以前漢譯佛經虛詞箋識〉，蔣冀騁，古漢語研究，一九九四年第二期。

◎〈大乘起信論〉的語法有關「依」、「以」、「故」的用法〉，高崎直道著，釋慧璉譯，諦觀，一九九三年第二期。

◎〈漢魏六朝佛經所見若干新興語法成分〉，董琨，研究生論文選集，語言文字分冊。

◎〈《祖堂集》詞語選釋〉，呂幼夫，遼寧大學學報，一九九二年第二期。



◎〈唐代禪家語錄所見的語法成分〉，高名凱，燕京學報，第三十四期。

◎〈試論佛教對和語詞彙的影響〉，尤俊成，內蒙古師大學報，一九九三年第二期。

筆者近年所從事的國科會專題研究計劃有兩項：

第一、題目：早期佛經詞彙研究——西晉佛經詞彙研究。執行期限：八十四年六月一日至八十五年七月三十一日。

第二、題目：早期佛經詞彙研究——三國時代佛經詞彙研究。執行期限：八十五年八月一日至八十七年七月三十一日。

目前由中正大學中文系的一個「佛經語言研究小組」進行中。由以上的介紹，我們可以了解「佛經語言學」是未來佛學研究及中國語言學研究的新趨勢，實具有相當可觀的發展潛力及開闊的前景，讓我們共同來關心這方面的新訊息和新發展。

【註】

(1) 合璧詞：即一個詞由兩部分組成，一半音譯，一半意譯。例如「冰淇淋」(icecream)。佛經中如「佛法」、「禪堂」、「涅槃相」等。

(2) 佛化漢詞：指用漢語固有詞，表示佛教意義，這是舊瓶裝新酒的方式。例如「功德」，本來表示功業與德行，在佛經中則指施善得福報。例如念佛、誦經、布施等行為，依因果律，必得好報。

(3) 複音詞：通常指兩個字組合成的詞。例如「火車」、「平安」等。相對於一個字的詞（單音詞），例如「人」、「車」等。

(4) 歷時／共時：語言經歷不同時代的演變現象叫做「歷時」；一個單一時代的語言結構和系統，叫做「共時」。

(5) 比喻造詞：通過譬喻的運用而造新詞。例如佛經中的「法水」，指佛法能洗滌眾生心中的煩惱塵垢，猶如水有除垢之功。其他如「心田」、「智慧劍」，皆是比喻造詞。

(6) 同格語句：指兩個或兩個以上結構整齊一致的短語或小句連用組成的句子。佛經中闡釋一觀念時，常鋪排眾多同格語句，反覆申說。例如：「一為見無有量，二為聞無有量，三為利無有量。」

(7) 長定語：用一長串的語詞來修飾一個名詞。例如：「又於下方過恆河沙等諸佛世界，取一佛土。」其中「下方過恆河沙等諸佛」就是長定語，修飾名詞「世界」。

(8) 長狀語：用一長串的詞語來修飾一個動詞。例如：「今我此病，皆從前世妄想顛倒諸煩惱生。」其中「皆從前世妄想顛倒諸煩惱」就是長狀語，修飾動詞「生」。

(9) 長補語：用一長串的詞語，放在動詞後面，補充這個動詞的意義。例如：「遊於無量千萬億阿僧祇國。」其中「遊」是動詞，後面的詞語就是長補語，用來補充說明「到那裡遊？」。

(10) 偏正複句：幾個句子結合成一個大句，其中各句子的意義關係有主從之別，通常以後句為中心。例如：「但除其病，而不除法」。

(11) 多重複句：幾個小句組合成一個複句，一般複句只有一個層次，結構較簡單。多重複句指兩個或兩個



以上層次且結構較為複雜的複句。例如：「譬如長者，唯有一子。其子得病，父母亦病；若子病癒，父母亦癒。」其中「其子得病，父母亦病」、「若子病癒，父母亦癒」彼此間是聯合並列的句子，而各別內部又是由兩個假設關係組成的小句子。

【心田四季】

日日是好日

釋自谷

其實，要讓生活過得愉快並不難，平常，我們的心會煩，日子會充滿牢騷，一方面是因為我們沒有保持一顆歡喜的心，一方面是因為我們貪求無厭。生活的態度雖然要積極奮發，但是我們也要讓自己放輕鬆，在每一個時刻，用認真的心、歡喜的心來品味生活。快樂的生活不一定來自萬事如意，快樂是一種心境，一種我們對外物接納的滿足感受。

在我們的一生當中，無論我們在那裏，日子不可能永遠是晴天；生活也不可能永遠令我們完全滿意，這個時候，也許我們可以學習用智慧的眼光去觀察、發掘可愛、可取的一面，因為，最好的處世態度，就是在既有的條件中去創造幸福。生活雖然不盡如人意，但是只要我們願意轉換心境，三百六十五天，那一天不是好日子呢？

從「長時間」到「大災難」

談佛經中「劫」字的詞義轉變現象

梁麗玲

談到「劫」字，現代漢語的用法通常與災難、厄運等義連在一起，如「劫運」等，在佛經中「劫」字則表達「時之極長」的概念，如「阿僧祇劫」，但在佛經傳入前，漢語詞彙中，「劫」字並沒有「長時間」或「災難」的意義……

佛門每日作早晚課時所唱誦的「開經偈」：

無上甚深微妙法，百千萬劫難遭遇，

我今見聞得受持，願解如來真實義。

其中「百千萬劫」就是形容時間的悠長，以烘托出佛法殊勝可貴。

在佛經中有更大量「劫」字的構詞，如：「阿僧祇劫」、「不思議劫」、「芥子劫」、「磐石劫」等，這些詞組多當作「時間」的單位，表達「時之極長」的概念，用來說明世界生成與毀



滅的週期。

然而，談到「劫」字，現代漢語的用法通常與災難、厄運等義連在一起，如「劫運」、「劫數」、「十年浩劫」、「劫後餘生」等。值得注意的是，無論是當作「長時間」詞或「災難」義，在佛經傳入以前的漢語詞彙中都沒有這些意義，這兩個詞義的發展，與佛教東傳是否有關？又佛經中「劫」字當作「長時間」意義的用法，在現代漢語中卻已消失。難道「劫」字當作長時間詞是佛經的「專利」？或受其他因素的影響而無法普遍流行？

這些變化的原因，實有深入了解的必要。本文擬針對佛經中常見的「劫」字作一分析，試圖探索「劫」字在經典中的意義及用法，並找出從「時間」詞轉化為「災難」詞的過程及變化的原因。

一字多義的「劫」

根據《漢語大詞典》的記載，「劫」字包含了下列八種不同的意義。在佛教未傳入之前，「劫」原本只有「威脅」和「搶奪」的意義。

〔威逼、脅迫〕

《左傳·成公十七年》：

胥童以甲劫樂書、中行偃於朝。

《漢書·高帝紀上》：

願君召諸亡在外者，可得數百人，因以劫眾，眾不敢不聽。

顏師古注：「劫，謂威脅之。」

〔搶奪、強取〕

《漢書·酷吏傳·尹賞》：

城中薄暮塵起，剽劫行者，死傷橫道，枹鼓不絕。

佛教傳入中國後，譯經師們在翻譯佛經時，除了沿用原有的漢語詞彙外，如僧伽斯那撰、蕭齊求那毗地譯《百喻經》（九七則為惡賊所劫失氈喻）：

修行道品作諸功德，為煩惱賊之所劫掠，失其善法喪諸功德。

更擴大了「搶奪」的意義，將動詞的用法轉化為名詞，於是引申出「盜賊」的意義。



（繪圖：釋見墨）



〔盜賊、劫匪〕

南朝·梁·慧皎《高僧傳·誦經·慧進》：

時有劫來問進：「有物不？」答云：「唯有造經錢在佛處。」群劫聞之被然而去。

《百喻經》卷四〈劫盜分財喻〉：

昔有群賊共行劫盜，多取財物，即共分之。

此外，經中也有名詞與動詞同時存在的現象，如梁·慧皎《高僧傳·亡身·僧富》：

時村中有劫，劫得一小兒，欲取心肝以解神。

前者指的是「盜賊」，當名詞用；後者則當動詞，有「搶奪」的意思。而佛經中當作時間單位的「劫」，屬音譯詞，為另一個語義的發展脈絡。

〔時間詞〕

梵語 kalpa，巴利語 kappa，音譯成劫波、劫跋、劫簸、羯臘波，意譯為分別時分、分別時節、長時、大時、時。kalpa 原為古代印度婆羅門教極大時限的時間單位。佛教沿之，而視之為不可計算的長大年月，故經論中多以譬喻故事喻顯之。

如《雜阿含經》卷三四：

譬如鐵城，方一由旬，高下亦爾，滿中芥子，有一百年取一芥子，盡其芥子，劫猶不竟。如是，比丘！其劫者如是長久。

《百喻經》卷二〈種熬胡麻子喻〉：

以菩薩曠劫修行，因難行苦行以為不樂，便作念言：「不如作阿羅漢速斷生死，其功甚易」，後欲求佛果，終不可得。

由上例得知，佛經中「劫」字當作長時間詞有兩種意義，一則表示生滅過程的時間長度，因生死劫長不可以數量計算，所以舉芥子為喻，說明劫數之長；另則表示菩薩發心至應證佛果所需經歷的修行時間。

〔災厄、劫難〕

古印度傳說中，世界經歷若干萬年後會毀滅一次，然後再重新開始，如此一周期叫做一「劫」。一大劫即總括成、住、壞、空等四劫，為一期世界的始末。

後人係就世間的成壞現象，而將「劫」引申為天災人禍。到「壞劫」時，有水、火、風三災出現，世界歸於毀壞。

又火災中燒盡一切的情況，稱為「劫火洞然」。禪林中，常以劫火中是否尚有殘餘未被燃燒之物，作為禪話提示之一。《景德傳燈錄》卷十一〈大隨法真章〉：



益州大隨法真禪師，僧問：「劫火洞然，大千俱壞，未審此箇還壞也無？」師云：「壞！」此外「劫」字還可當作下列三種：

〔圍棋術語〕

「劫」字當作「圍棋術語」，是指黑白雙方往復提吃對方一子，如此稱為「劫」。

〔通「級」〕

「劫」字也通「級」，是指宮殿或塔的階級。

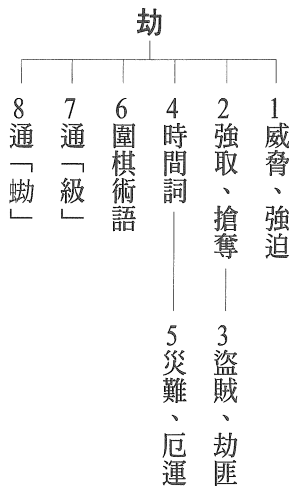
〔通「蚰」〕

「劫」字也通「蚰」，即指龜足，屬甲殼類動物。

〔「劫」字詞義的發展過程和環節〕

後三種用法雖在唐朝已存在，然因用法與本文無關，所以不作進一步討論。

根據以上資料歸納，我們可以發現「劫」字詞義的發展過程和環節如下：



由上可知，佛經中「劫」字是呈現一字多義的現象，有當作強奪、劫匪、長時間詞、借指一切天災人禍等，並沒有使用早期的「威脅」之義。由動詞的「搶奪」發展為名詞的「劫賊」等義，至今仍繼續沿用；而當作長時間詞的意義在現代漢語裡卻已消失，被後來的引申義——災難等義所取代。且「劫」字當作時間詞這一新的表義單位的產生，應該是佛經翻譯之後，最早不會早於中古時期。

古今不同的「劫數」

〔壽命長遠的時間〕



詞義的發展常會因為時間或地域的差別，而產生不同的變化，此舉「劫數」一詞來說明。

現在我們所說的「劫數」，通常指的都是「災難」的意思，但在六朝翻譯的佛經中卻是當作時間詞使用，如：姚秦·鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》卷五〈分別功德品第十七〉：

爾時大會聞佛說壽命劫數長遠如是，無量無邊阿僧祇眾生，得大饒益。

這裡的「劫數」指的是壽命長遠的時間。

〔將遭受的苦難或大限〕

而後來所說的「劫數」，則意謂著即將遭受的苦難或大限，如：元·無名氏《馮玉蘭》第三折：

那兩個船家是將錢覓到，也都在劫數裡不能逃。

明《醒世恆言·呂洞賓飛劍斬黃龍》：

裏劫七十七萬七千七百年，釋教已盡，此是劫數。

現在所習用的「劫難」義，應該是沿用後來詞義的發展結果，而早期的時間詞則在時代的潮流中逐漸消失。

〔「時間」及「災難」詞義同時存在〕

可是，唐代除了佛經之外，在其他的文學作品中，「劫」字的「時間」及「災難」詞義是同時存在並用的，如《敦煌變文集·溫室講唱押座文》：

百年（千）萬劫作輪王，不樂王宮恩愛事。捨命捨身千萬劫，直至今身證菩提。

唐·孟郊《列仙人·清虛真人》：

哀此去留會，劫盡天地傾。

唐·李白《陪族叔當塗宰游化城寺升公清風亭》詩：

留歡節可盡，劫石⁽¹⁾乃成灰。

唐·白居易《畫水月菩薩贊》：

生生劫劫，長為我師。

唐·賈島《贈無懷禪師》：

身從劫劫修，果以此生周。

此處的「劫」皆為長遠時間的單位；

唐·張喬《興善寺貝多樹》：

永共終南在，應隨劫火燒⁽²⁾。

唐太宗《冬日臨昆明池》詩：

石鯨分玉溜，劫燼⁽³⁾隱平沙。



這裡的「劫」是指所受的災難及劫災後的餘灰。

由此可知，在唐代「劫」字當作「長時間」並非專屬於佛經，亦被文人所普遍使用，且與災難詞呈現共同存在的現象。而這些詞彙的意義及用法，在佛經翻譯以前的文獻中並沒有出現，可見漢譯佛典的傳入，對於漢語詞彙的擴充產生了極大的作用與影響。

不可思議的「劫」

〔「劫」時間的分類〕

有關「劫」時間的分類及長短，佛經中有各種不同的說法。如《大智度論》卷三十八謂劫有二種：（一）大劫；（二）小劫。

《妙法蓮華經》優波提舍分為五種劫：（一）夜；（二）晝；（三）月；（四）時；（五）年。

《大毘婆沙論》卷一三五有三種劫：（一）中間劫；（二）成壞劫；（三）大劫。

《俱舍論》卷十二有四種劫：（一）壞劫；（二）成劫；（三）中劫；（四）大劫。

《彰所知論》卷上分劫有六種：（一）中劫；（二）成劫；（三）住劫；（四）壞劫；（五）

空劫；（六）大劫。

《瑜伽師地論略纂》卷二下載有九種劫：（一）日月歲數；（二）增減劫，即是饑、病、刀小三災劫，稱為中劫；（三）二十劫為一劫，即梵眾天劫；（四）四十劫為一劫，即梵前益天劫；（五）六十劫為一劫，即大梵天劫；（六）八十劫為一劫，即火災劫；（七）七火為一劫，即水災劫；（八）七水為一劫，即風災劫；（九）三大阿僧祇劫。

〔二劫〕時量的計算

又時量的計算也有多種異說，如《大毘婆沙論》卷一七七列舉四說：（一）積大劫之數為十百千，乃至積數至阿僧祇，則稱一阿僧祇劫，累積至三，稱為三阿僧祇劫；（二）積中劫至阿僧企耶為一阿僧祇劫；（三）積成劫；（四）積壞劫。

《菩薩地持經》卷九謂劫有二種：（一）日月、晝夜、時節、歲數無量，故稱阿僧祇；（二）大劫無量，故稱阿僧祇。

儘管各經中「劫」的分類有別，對於時間長短的計算也各有不同，在印度原為「劫簸」或「劫波」的雙音節詞，簡稱作「劫」，當它被視為一個長時間單位的「量詞」時，即具有極大的構詞能力。

除如上所述外，還有阿僧祇劫、草木劫、沙細劫、芥子劫、碎塵劫、拂石劫、一大劫、一



中劫、一小劫、百大劫、八萬劫、四萬劫、二萬劫、一萬劫、八六四二萬十千劫、億劫、八十億劫、莊嚴劫、賢劫、星宿劫、十歲滅劫、久遠劫、不思議劫、微塵劫、塵點劫、過去劫、現在劫、未來劫、空劫、不空劫、堅劫、醍醐劫、妙劫、堅醍醐劫等。

這些詞組的內部結構都是偏正式，前面的詞義皆是用來修飾後面的長時間。然而在佛經中這些所謂計算出來的時量大多是虛化的，用來表示「極大的時限」。

超越時空的「劫」

〔以「劫」說明世界成立及破壞的過程〕

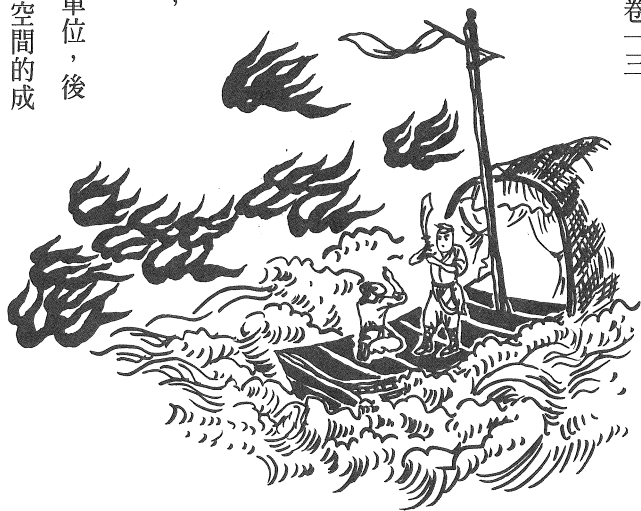
至於「劫」字何以從原來表示極大的時限，轉變為「災難」的問題？或許可從古印度傳說中找到線索。表示「時之極長」的「劫」，亦常用於說明世界成立及破壞的過程。古印度傳說世界經歷若干萬年後會毀滅一次，然後再重新開始，這樣一個周期叫做「劫」。一「劫」包括「成」、「住」、「壞」、「空」四個時期，叫做「四劫」。到「壞劫」時，器世間壞，有水、火、風三災出現，世界歸於毀壞，稱為大三災。中劫中定有刀兵災、疾疫災、饑饉災等三災出現，稱為小三災。八十中劫為一大劫，一大劫即總括成、住、壞、空等四劫，是一期世界的始末。

例如關於三災出現的時限，依《大毘婆沙論》卷一三四載：

於各中劫中之減劫，人壽每減至十歲，三災即出現。刀兵災者，是時人心瞋毒增上，相見即興強猛傷害之心，手所執者皆成利刃，各逞兇狂，互相殘害，經七日七夜方止；疾疫災者，繼刀兵災之後，非人吐毒，疾病流行，遇輒命終，難可救療，都不聞有醫藥之名，時經七月七日七夜方止；疾疫災後起饑饉災，天龍忿責，不降甘雨，由此饑饉，人多命終，經七年七月七日七夜乃止。

所以「劫」在佛經中原本是指「長時間」的計時單位，後人借指為「天災人禍」，是從原本的時間詞擴大為空間的成壞現象，如劫火、劫風、劫燒、劫燼、劫難、劫數、劫塵、劫外天、劫後灰、劫餘灰等，皆表示空間現象的生滅。

換言之，現今漢語裡普遍使用的引申義，應是從佛經中計算劫數的悠長時間，擴大到世間



(繪圖：釋見墨)



所歷經的成壞過程。如「劫火」一詞，指壞劫時所起之火災。於佛教之世界觀中，謂世界之成立分為成、住、壞、空四劫，於壞劫之末必起火災、水災、風災，火災之時，天上出現七日輪，初禪天以下全為劫火所燒。唐·張喬《興善寺貝多樹》：

永共終南在，應隨劫火燒。

宋·李綱《次 丹霞錄示羅籌老唱和詩》：

劫火洞燒時，自有安身處。

清·龔自珍《懺心》詩：

佛言劫火遇皆銷，何物千年怒若潮？

後亦借指兵火。清·顧炎武《恭謁天壽山十三陵》詩：

康昭二明樓，並遭劫火亡。

清·納蘭性德《南歌子·古戍》詞：

何年劫火騰殘灰，試看英雄碧血滿龍堆。

從以上的論述過程，我們可以發現佛經中的「劫」字，不但沿用上古時期的舊義「搶奪」外，還將動詞用法擴大為名詞用法「劫賊」。

〔佛經的傳入擴大了「劫」字的詞義〕

此外，佛經的傳入，更擴大了「劫」字的詞義，除了翻譯為音譯詞作為計算時間的單位外，更引申出了「災難」的新義，並具有極大的構詞能力。換言之，透過佛經的「劫」字探索，我們可以解釋詞義發展過程中間環節的聯繫性，及為新義（指災難、厄運）產生的原因，找到合理的解釋。

至於佛經中「劫」字當作「長時間」的詞義，何以在現代漢語中消失？則有待進一步探索。經由本文針對佛經中「劫」字探討的結果，無疑為佛經漢譯對漢語詞彙發展的影響，又憑添了一條有力的新例證。（本文作者現就讀於中正大學中文研究所博士班）

【註】

(1) 根據《漢語大詞典》解釋，劫石：《大智度論》卷五：「佛以譬喻說劫義。四十里石山，有長壽人，每百歲一來，以細軟衣拂拭此大石盡，而劫未盡。」後因以「劫石」指時間之久遠。《敦煌變文集·長興四年中興殿應聖節講經文》：「淑妃伏願：靈椿比壽，劫石齊年。」宋陸游《會慶節明慶寺丞相率百僚啟建道場疏》：「至尊壽皇皇帝陛下，伏願福等河沙，壽逾劫石。」

(2) 根據《漢語大詞典》解釋，劫燒：佛教謂世界毀滅時大火燃燒至二禪天。晉干寶《搜神記》卷十三：「經云：『天地大劫將盡，則劫燒。』」

(3) 根據《漢語大詞典》解釋，劫燼又稱劫灰。佛教謂壞劫之末有水、風、火大三災，劫燼即劫災後的餘灰。北周庾信《哀江南賦》：「設重雲之講，開士林之學，談劫燼之灰飛，辨常星之夜落。」



放下自己，提起眾生

釋見云

剛搬進千山苑，二面都是窗戶，白天可以遍覽群山，夜裡可以擁星月入懷，但入睡時透明的窗戶卻令我產生極大的不安，那天晚上我決定把窗簾放下，誰知一站上床板，一個不留神，竟摔了下來。隔天查看傷勢，右腿靠臀部的地方嚴重瘀血，十天後看醫生發現肋骨已於撞擊裂傷。

才一尺多高的床摔下來，可以摔成這樣，大家知道後都嘖嘖稱奇，摔功之大概無人能出其右，當人問起時，我只好笑笑說：「我是很認真地摔下來的！」

平常不覺得什麼的動作，現在都覺困難了，在短短的幾天裡，對自己的身體敏感起來——呼吸會痛，走路會痛，躺下來時像烏龜般翻身不得，甚至連舉手也會牽引肌肉引起痛覺，我才知道身體各部份的關連如此密切，若有任何一處出問題，都會牽一髮而動全身的。

師父曾說出家人不但要捨身，還要捨心，我至今才覺得這實在不易做到，身體健康時，可以大喊我要捨身為眾生，可是當病痛纏身時，心裡只有自己，畢竟這痛苦無人能代，而出家人用功修行大概就是在這無人能代的當口，再放下自己，提起眾生吧！

當很多個「我」出現的時候

從早期佛經探訪「多數人」

洪藝芳

現代人多在「我」、「你」、「他」的後面加上「們」字，來表示多數人，但您可曾想過：古人是否也是以這樣的方式來表示多數人？

當有很多個「我」出現時如何表示？「我」和「吾」是一樣的嗎？

新詞語表達佛教的新概念

現在多在第一人稱「我」、第二人稱「你」及第三人稱「他」的後面加上「們」字，來表示多數人，這是大家熟悉而且天天都會使用得到的。但您可曾想過：古人是否也是以這樣的方式來表示多數人？

在佛經中，佛陀、菩薩、比丘、比丘尼以及一般的善男子、善女人對話時，又是如何稱自



己這一方的人、如何稱二人以上的對方呢？這就必須透過古代文獻和佛經才能揭開「多數人」的面貌。

古代社會生活比較單純，所以用的詞彙數量並不多，而且以單音節詞為主，有時一個單音節詞可以表示一個以上的意義。先秦古籍中，單音節的「我」、「吾」、「汝」、「爾」諸詞，便是既可表示單數，也可以表示多數，如《論語·八佾》：

爾愛其羊，我愛其禮。

「爾」指子貢，「我」是孔子自稱，都是單數。但是《論語·述而》：

二三子以我為隱乎？吾無隱乎爾。

此「爾」則是指孔子說話時在場的若干學生，表示多數；又《左傳·僖公二十八年》：

楚一言而定三國，我一言而亡之。

我曲楚直。

「我」字都是指晉軍一方。所以古人所用的人稱代詞，我們需要依靠上下文才能確定所指為一人或多人。

當然隨著社會的發展，生活日趨複雜，單音節已經不敷使用的時候，就漸漸地產生複音節詞，而在先秦、西漢的古籍中，就有在人稱代詞之後加「曹」、「等」、「輩」、「屬」等詞以表示「多數」的現象，但使用的頻率非常低，而且用法上還是有所局限，大多數並不是用在人稱

代詞的後面。

然而，自東漢佛教傳入以來，卻大量地在人稱代詞之後加「曹」、「等」、「輩」、「屬」等複數詞以表達「多數人」，這是什麼原因所造成的呢？原來是因為佛教為了宣傳教義和爭取廣大社會群眾需要的緣故。

在翻譯佛經時，所使用的語言是大眾的口語，為了表達佛教的新概念，許多舊詞彙衍生了新意義，或創造了許多新詞語，當然也加速漢語雙音化的發展。因為漢語以單音節為主，而印歐語系的音節複雜，若是音譯，以漢字對譯其音，則大多為複音詞；若是意譯，更非複音不可，因為佛教全新的概念與複雜的內容，若用一字、一音、一義的單音詞表達，肯定是不夠的。(1)

因此，在這樣的翻譯過程中，譯師們便將梵文多音節且原有的複數型態，以加複數詞的方式來翻譯表達，以致大量在人稱代詞之後加「曹」、「等」、「輩」、「屬」等複數詞，來表示多數人。

由於篇幅的限制，本文無法對早期佛經中的第一、二、三人稱代詞的複數形式均進行探討，僅就出現最頻繁的第一人稱「我」和「吾」的複數形式作分析，看看它們和複數詞結合的現象、用法和規律，並與非佛經的口語語料《世說新語》作比較，以了解佛經和非佛經在語言上的差異。



當很多個「我」出現的時候

早期佛經中，人稱代詞的複數形式以「我」和複數詞結合的次數最多，其中和「等」的結合次數高達二、三百次之多，其次為「曹」，而「輩」和「屬」的次數便很少了。茲將各複數詞在句子中所擔任的功能分類，並略舉數例如下：

〔我等〕

「我等」在句中作主語、賓語和定語用的例子均相當多。僅舉數例於下：

(一) 作主語，主語是指句子中動作的發出者或談論的話題。例如：

我等不用錢財珍寶。唯須是象乘之入山求覓好華供養諸天已。(三國·支謙《菩薩本緣經》)

時諸比丘白世尊曰。我等觀察是族姓子。棄捐家居。信為沙門。(西晉·竺法護《生經》)

於是十方恆沙國謂諸菩薩各白其佛言。我等欲往見釋迦文及諸菩薩。並欲聞般若波羅蜜。

(西晉·無羅叉《放光般若經》)

(二) 作賓語，賓語是指動詞所表現動作的接受者，在英文裡稱為「受詞」。例如：

爾時八千象王言。善住象王已念我等。即共往至善住象王所在前住。(西晉·法立、法炬

《大樓炭經》)

父母住此目淚出。子豈無哀愍我等。（西晉·竺法護《佛說德光太子經》）

尊者迦葉告諸比丘。佛般涅槃眾人雲集此處妨鬧我等。宜向閑靜之處撰集經法。（西晉·安法欽《阿育王傳》）

（三）作定語，定與是指修飾名詞的詞語。例如：

汝等咸當稱彼佛名。或能來此。救我等命。（三國·支謙《撰集百緣經》）（「我等命」即我們的命）

我等所作。從其取決。若有作非法者。當誅罰之。（西晉·法立、法炬《大樓炭經》）（「我等所作」即我們所作的事）

諸弟子曰。我等所知皆大師恩。師所尊信必不虛妄。（西晉·竺法護《佛說普曜經》）（「我等所知」即我們所知道的事）

〔我曹〕

「我曹」在句子中多作主語和賓語，作定語用的很少。茲舉數例於下：

（一）作主語，例如：

今我曹得與佛相見。得聞無量清淨佛聲。我曹甚喜。莫不得點慧開明者。（東漢·支婁迦讖《佛說無量清淨平等覺經》）



臣下復白言。我曹悉聞諸沙門言。瞿曇姪欲已斷。有何恩愛在近親。王欲治其罪。無以為難。（三國·支謙《佛說義足經》）

眾比丘以食時持應器入城求食。而日未中。心俱念言。入城甚早。我曹寧可俱到異學梵志講堂坐須臾乎。（三國·康僧會《六度集經》）

（二）作賓語，例如：

今佛是天上天下人師。當哀度脫我曹。願為我受之。當令我得福。（東漢·安世高《佛說長者子制經》）

爾時諸佛亦復井畊歎。我曹如是。汝行亦當復如我曹（賓語）。（東漢·支婁迦讖《道行般若經》）

念是釋家子。年尚少學日淺。何能勝我曹。但當與共試道。乃知勝不耳。（三國·支謙《佛說義足經》）

（三）作定語，例如：

願太子具悉說之。開解我曹生年之結。（東漢·安世高《佛說奈女祇域因緣經》）

〔我輩〕

「我輩」在句中作主語用的例子較多，作賓語用者較少，而幾乎不見作定語用者。茲舉數例

於下：

(一) 作主語，例如：

四天王白佛言。我輩自共護是善男子善女人學般若波羅蜜者持者誦者。(東漢·支婁迦讖《道行般若經》)

我輩自共護持。使佛道久在。其有未聞者。我輩當共為說。教授是深經。(東漢·支婁迦讖《般舟三昧經》)

皆悉竦立嗟嘆佛。我輩會當逮如是。(東漢·支婁

迦讖《般舟三昧經》)

(二) 作賓語，例如：

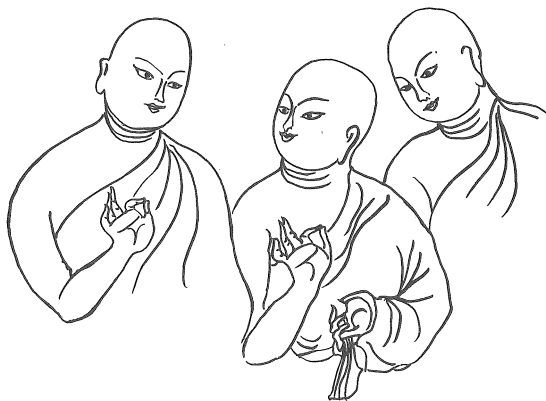
樂喜小乘。度脫我輩。使得安隱。(西晉·竺法護

《正法華經》)

〔我屬〕

「我屬」數量很少，多作主語或定語，不見作賓語者。茲舉數例如下：

(一) 作主語，例如：



(繪圖：釋見墨)



文殊師利復問。如我屬不見眾會者。是狐疑於內外亦無所見。（東漢·支婁迦讖《佛說阿闍世王經》）

我屬從海邊來。見一大國豐樂。人民熾盛。多有珍寶。可往攻之。（三國·支謙《佛說義足經》）

（二）作定語，例如：

我屬所說誹謗斷法所可受罪。所更泥犁展轉劫數。受畜生身受蒺藜形。（西晉·無羅叉《放光般若經》）

我屬所說三千大千國土。教滿中人皆令得羅漢行。行六波羅蜜所作功德寧為多不。（西晉·無羅叉《放光般若經》）

「我」和「吾」一樣嗎？

早期佛經中「吾」和複數詞「等」的結合次數高達一、二百次之多，但幾乎不見與其他複數詞結合，這與同表第一人稱「我」的複數形式極為不同。而「吾等」在句子中以作主語的最多，其次定語，賓語最少。茲舉數例於下：

（一）作主語，例如：

有萬比丘尼三千人。皆起白佛。吾等欲學。恒薩阿竭署。用一切故。欲具足學。復有七千優婆塞。優婆夷五千人。皆從坐起言。吾等當具學。（東漢·支婁迦讖《文殊師利問菩薩署經》）

眾人嗷啼曰。吾等死矣。恐怖易色仰天求哀。（三國·康僧會《六度集經》）

時有獵師。射獵得鹿。欲來入城。各共議言。吾等設計。從其獵師。當索鹿肉。知誰獲多。

（西晉·竺法護《生經》）

（二）作定語，例如：

時有五百梵志。皆有五神通。飛過宮城。不能得度。驚而相謂。吾等神足。石壁皆過。因何等故。（東漢·康孟詳等《修行本起經》）

眾人見之莫不驚怪。問化人曰。吾等先人以來居此江邊。未曾聞人行水上者。（晉·法炬、

法立《法句譬喻經》）

五百餘人各達神通。自相謂曰。吾等所得正是涅槃。（晉·法炬、法立《法句譬喻經》）

（三）作賓語，例如：

真陀羅子及諸夫人。見是威神變化。悉發阿耨多羅三藐三菩提心。皆對佛惟。恒薩阿竭教照吾等。（東漢·支婁迦讖《佛說佉真陀羅所問如來三昧經》）

梵志答曰。爾年東始。智將何逮。而難吾等。（三國·康僧會《六度集經》）

昔在此間效諸道人。戲立塔寺。山水瀑漲漂殺吾等。以此微福得生天上。（晉·法炬、法立、

「我」和「吾」的興與衰

由上述呈現的現象可知，在早期佛經中，第一人稱和複數詞結合的情況相當豐富、頻率極高，在句中的語法功能也是多樣的。而反觀大約同時期的非佛經文獻的情況又是如何呢？

《世說新語》的第一人稱有「我」、「吾」、「余」、「予」、「朕」、「身」，後四者只作單數使用，「我」和「吾」可兼表單數和複數，而加複數詞來表示多數的，只出現「我」和「輩」結合（六次）⁽²⁾，在句子中作主語或賓語，這樣的情況與早期佛經是多麼的迥然不同啊！

早期佛經第一人稱的複數形式現象可以表列如下：

我等	我等
×	我曹
×	我輩
×	我屬

〔「吾」字用於主格和領格，「我」字用於主格和賓格〕

同時可以歸納兩點結論：



第一、「我」和「吾」均與複數詞「等」結合，且次數都相當高，但在句子中時常擔任的功能卻不盡相同，這與「我」和「吾」在語法上的區別有密切關係，據王力《漢語史稿》的研
究為：

「吾」和「我」的分別，就大多數的情況看來是「吾」字用於主格和領格；「我」字用於主格和賓格。當「我」用於賓格時，「吾」往往用於主格；當「吾」用於領格時，「我」往往用於主格。在任何情況下，「吾」都不用於動詞後的賓格。……中古的文獻中的「吾」「我」也同用於第一身稱代詞，但語法上的區別已經消失。「吾」與「我」在語法作用上已經沒有分別了。(3)

而早期佛經中，「吾等」用於主語和定語為常，用於賓語最少，而「我等」可用於各種語法成分。可見中古早期佛經的「吾等」、「我等」雖已不似上古「吾」、「我」的區別如此分明，而已逐漸模糊，但仍有傳統的語法原則存在。

〔「吾」有所限制的只與「等」結合〕

第二、「我」不但活躍地用於各種語法成分，且與「曹」、「等」、「輩」、「屬」等複數詞結合的情形相當普遍而豐富，但「吾」卻有所限制地只與「等」結合，這種情形可以看出「我」處於優勢的地位，「吾」有漸被淘汰的跡象。後來的某個時期，「吾」在口語中完全不用了，



使得現代漢語第一人稱代詞唯「我」獨尊的現象，因此複數形式的情況，極為明顯地表現二者地位的不同。

透過本文對早期佛經第一人稱代詞的複數形式進行歸納、分析和詮釋，而得到其現象和規律，以及其與上古和同時期非佛經文獻的差異。這不但反映了中古早期的語言面貌和規律，而且為中、印文化的接觸以及佛經翻譯對漢語詞的影響，提出一項有力的論證。

所以，早期的佛經就像化石一樣，它雖然不會說話，卻蘊涵著當時豐富的語言線索和資料，因此需要我們像考古學家一樣運用知識去「挖掘」和探索，而挖掘寶藏不是一日或兩日就可以見到成效的，還需要靠許多人的投入，就像接力賽一樣，一直向目標前進，如此它的貢獻才能更普遍，造福更多的人。（本文作者現就讀於中正大學中文研究所博士班）

【註】

- (1) 參王力《漢語史稿》，北京：中華書局，1980，頁343。
- (2) 見詹秀惠《世說新語語法探究》，台北：台灣學生書局，1973.03，頁277-280。
- (3) 同註(1)，頁262-268。

包羅萬象的「枚」字世界

談佛經單位詞的多元運用

周美慧

「枚」原為名詞，指的是樹幹，轉作量詞，與「個」相近。

古人以「枚」計算銅板，就連糕餅、人，乃至項上人頭，也以「枚」來計算，

由「枚」字的表現方式或可窺見佛經文獻中量詞發展的狀況。

緣起

因為參與國科會研究計劃，我接觸到以往一直都認為很枯燥的佛經語料。在努力把語料逐一過濾的工作中，發覺許多佛經小故事讀來頗為有趣，和以往對佛教經典的印象完全不同。由於我在研究所的研究方向是語言學方面，所以除了故事本身的內容外，對於某些文字的運用也感到有興趣。



我們在計算人時，通常會說「一個人」；說到「頭」時，一般的情形是說「一個頭」；說到糕餅類時，會以「一片餅」、「一張餅」來計數；說到銅板通常使用「一枚」來代表。然而，我在過濾佛經文獻的過程中，發現了一個相當有趣的現象。古人用「枚」來計算銅板的單位，就連上述所提到的糕餅、人，乃至於項上人頭，也以印象中輕如鴻毛的「枚」字來計算，聽來頗有些令人驚心動魄的。興趣一旦被激發，讀起書來也就格外有趣多了。基於對「枚」字的好奇，我在閱讀的經過特別注意了一些它的若干用法。有些用法仔細想來感覺比現在常用的方法更有特色，被指稱的事物更能讓人印象深刻。在這將它略分幾大類與大家分享，同時也讓自己增加一些對文字的敏感性。

第一次量詞的出現

在進入主題之前，我們先來說說量詞是如何產生的？為何我們會需要量詞呢？

我們發現，在殷商時代的甲骨刻辭中便有量詞的使用，如表示容積的「升」，在當時被大家公認的量詞僅有十多個。

兩周時，量詞有所發展，據統計金文中所見者就有四十多個。《詩經》、《春秋》經傳及諸子百家著作中也使用了不少的量詞。後世常用的「丈」、「尺」、「寸」等量詞都產生於此時，

另外，還有從器物名借用的臨時量詞和準量詞。集合量詞（如「束」、「雙」）和個體量詞（如「枚」、「匹」）也開始出現，但是數量仍相當少，數詞與名詞直接結合的方式仍是多數。

到了漢代，量詞又有了新的發展。各種語言中，度量衡單位及貨幣單位都是不可缺乏的。個體量詞的豐富從漢代正式開始，其中「條」、「支」、「張」、「口」等皆沿用至今，產生於先秦的「枚」還成為適於多種物品的通用量詞。數詞與名詞直接結合的方式仍常見，何時使用量詞並沒有明確的規律。另外，漢代還出現了動量詞，如「遍」、「匝」等，但數量較少。

魏晉南北朝是漢語量詞空前發展的時代，不僅總體數量多，而且個體量詞和集合量詞大量地增加，使用上已相當成熟。數詞與名詞結合，中間插入量詞，已成為規律（例如「九枝花」（費昶《華觀省中夜聞城外搗衣》）、「三重屋」（《百喻經》），在詞序上使用「數·量·名」的結構則有重要的進展。黃盛璋先生《兩漢時代的量詞》統計了大量漢代文獻，僅見到十幾個例子，可見魏晉南北朝是漢語量詞發展史上一個十分重要的時期。

「枚」的意義

我們了解了量詞的發展歷史之後，針對本文主題「枚」字，作一詞義上的分析，試圖將其詞義虛化為量詞使用的過程作一個完整的串連。



「枚」字的本義是「樹幹」，《說文》：「枚，幹也。」《詩·周南·汝墳》：「伐其條枚。」《毛傳》：「枝曰條，幹曰枚。」引申用作計數的工具（所謂籌馬，《書·大禹謨》：「枚卜功臣，惟吉之從」。孔疏：「周禮有銜枚氏，所銜之物，狀如箸，今人數物云一枚、兩枚，則枚是籌之名也。枚卜謂人以次歷申卜之，似老枚數然。」）由此引申而成量詞（《左傳》襄公二十一年：「識其枚數。」孔疏：「今人數物猶云一枚、二枚也。」《說文》枚字段注：「一莖謂之一枚，因而凡物皆以枚數。」）「枚」字由「幹」義，引申為「籌馬」計數的工具，再引申為量詞的使用。所以，「枚」字在佛經中所適用的範圍相當廣泛，適應力很強。

我們試圖藉著佛經的真實口語材料，看看在量詞大量出現和發展成熟、分工細密的階段中，譯者在翻譯佛經語料時，使用的量詞情形如何？有何特殊的表現方式？對佛經量詞表現方式進行描述和探索，從中或可窺見佛經文獻中量詞發展的狀況。

包羅萬象、變化萬千的「枚」

以下讓我帶領大家進入一個變化萬千的「枚」字世界，看看它在應用上有那些特殊的現象！為了行文方便，所以使用分類條列式的方法。

〔動物類〕

此類指的動物有毛龜、黑蜂、蟲、小蛇、鯉魚、蜻蛉。水裡游的、路上爬的、天上飛的動物都可以用「枚」字來當量詞，適用範圍相當廣泛。

◎毛龜

其年春季春。奉敕至塔於郢州寶香寺。仍於塔東流水獲毛龜八枚。寺內基東池內又獲八枚。皆大小相似與世無異。（《續高僧傳·釋智覺傳》）

◎黑蜂

漸至城治。黑蜂四枚形甚壯偉。隨與旋遶數匝便去。既至州館夜放大明徹屋上如火焰發食頃方滅。又掘塔基入深丈餘。（《續高僧傳·釋善胄傳》）

◎蟲

祇域便進以藥王照視頭中。見有刺蟲。大小相生乃數百枚。鑽食其腦。腦盡故死。便以金刀披破其頭。悉出諸蟲。封著罌中。（《佛說祇域因緣經》）

◎小蛇



屋上見青蓮華及菩薩像。大眾同睹。又見龍盤蛇屈之象并大人足跡及牛馬鳥狩等跡。又置塔處有小蛇二枚。停住不去。因即構基。入地四尺飛泉上涌厲疾已下六根壞人。（《續高僧傳·釋僧曇傳》）

◎鯉魚

太康中有鯉魚二枚。現武庫屋上。武庫兵府有鱗甲。亦是兵之類也。魚又極陰。屋上太陽。魚現屋上。象至陰以兵革之禍干太陽也。（《法苑珠林》）

◎蜻蛉

及出行道設二佛盤。忽有蜻蛉二枚各在盤上。相當而住。形極大長五寸許。色麗青綠大如人指。（《續高僧傳·釋圓超傳》）

〔人〕

佛經中用以指人的「枚」字，多帶有貶意，用的有村夫、賊漢、白拈賊。村夫一般指的是沒有讀過書、知識水準較低的人，而賊漢、白拈賊由字面上的「賊」字，便可以得知其有賊害、偷賊之貶意。在指稱人時，此處用得相當特殊。

◎村夫

師云。爾是一枚村夫。進云。切忌為

他安名立字。師云。村夫有甚麼名字。

進云。前言何在。師云。爾道他畢竟是

阿誰。（《大慧普覺禪師語錄》）

◎賊漢

諸佛菩薩畜生驢馬。庭前柏樹子。麻

三斤。乾屎橛。爾是一枚無狀賊漢。僧云。

久知和尚有此機要。（《大慧普覺禪師語錄》）

〔植物類〕

此類用「枚」字形容，有青蓮華、蒜、荷葉、紫芝等植物。形容花的有青蓮華、金花、華等不同的說法。有的全指花本身、有的僅指荷葉的部分，有的則是指稱圓形小小的蒜。指涉的部位相當廣泛。

◎青蓮華

語頃王家女過。厥名瞿夷。挾水瓶持七枚青蓮華。菩薩追而呼曰。大姊且止。請以百銀錢。



（繪圖：釋見墨）



故手中華。（《佛說太子瑞應本起經》）

◎ 蒜

我若得蒜便能食。即復與蒜。與蒜已守園人言。從今日給比丘尼人各五枚蒜。（《四分律》）

◎ 荷葉

人報云。慶穌活。眾咸我問。與大智說同。自爾旦旦解齋。進荷葉六枚。中食八枚。（《續高僧傳·釋法慶傳》）

〔食物類〕

此類食物分為三小類。一為餅類，有歡喜丸、煎餅、乳餅、菜餅、餠餅、賣油餅、柏葉餅、胡餅。二為石蜜，指的是冰糖而言。第三小類是果類：有果、桃、梨、葡萄、杏。此類的食物特色是圓圓的、可食的，所指稱的種類及名稱則各有不同，頗具特色。

◎ 歡喜丸

爾時羅睺羅母。別作一枚大歡喜丸。喚羅睺羅。內著手。作如是言。（《佛本行集經》）

歡喜丸又曰「歡喜團」，餅名。梵語曰「摩乎荼迦」。《涅槃經》三十九曰：「酥、麵、蜜、

薑、胡椒、華菱、蒲萄、胡桃、石榴子如是和分，名歡喜丸。」

◎煎餅

譬如有人。因其飢故食七枚煎餅。食六枚半已便得飽滿。其人恚悔以手自打而作是言。（《百喻經》）

◎石蜜

是時四人各執四枚甘美石蜜。一人先至如來所。奉上世尊。如來受已。告彼梵志而說此偈。（《出曜經》）

石蜜乃冰糖也。《善見律》十七曰：「廣州土境有黑石蜜者。是甘蔗糖堅強如石。是名石蜜。伽陀者。此是蜜也。」

◎葡萄

估客言。隨少多與。若不布施無福德。即以葡萄施諸比丘。諸比丘各各分。人得五枚。諸比丘各各覓淨人。或得或不得。不知當云何。（《十誦律》）

〔石類〕



此類又可分為三小類，第一類是石頭，有青石、石、四方石、六方石、五色石等異稱。第二類是指石上印有佛足的佛跡、奇跡一類。第三類是石製的壁、碑一類。同樣是指石頭一類，卻有不同的說法，應用相當活躍。

◎ 四方石、六方石

天帝釋承佛聖旨。到頗那山上。取四方石一枚。六方石一枚。給用浣曬。（《中本起經》）

◎ 佛跡

渝州西百里相思寺北。石山上有佛跡十二枚。皆長三尺闊一尺一寸深九寸。中有魚文。（《廣

弘明集》）

◎ 碑

後至湘州城南。忽云。地中有碑。眾人試掘。果得二枚。（《高僧傳·釋僧慧傳》）

〔兵器類〕

所指稱的兵器包括有刀、矢、箭等，指的是長形、可以攻擊人的武器。

◎ 刀

阿群宿命為比丘。負米一斛送著寺中。上作刀一枚。歡喜歎尊。稽首而去。（《六度集經》）

◎箭

時師。即莊嚴其女。以五百枚箭并一馬車與之。（《四分律》）

〔珠寶類〕

有神珠、明月真珠、珠、真珠、貝珠等表達方式，同樣是指稱同一事物，卻有相當不同的名稱，由此可看出佛經譯者的功力和文學上的修養。

◎明月真珠

時日食畢。普施進路。天王以明月真珠一枚送之曰。以珠自隨明四十里。志願發云眾寶滿足。（《六度集經》）

◎貝珠

王尋見之生變悔心。悔夜所許極為奢侈。尋與三枚貝珠意猶欲悔。（《出曜經》）

〔錢類〕

此類專指錢，有金錢、銀錢、錢之稱。舉例說明之。



◎金錢

童孺曰。斯紫磨金也。盡吾貨易之可乎。母曰諾。童子曰吾金錢二枚。以雇渡耶。（《六度集經》）

◎銀錢

臨當別時。五百人。各送銀錢一枚。菩薩受之。（《佛說太子瑞應本起經》）

〔器物類〕

此類相當複雜，選擇的標準是生活中所使用的器物，有板、馬鞭、杖、繩、幡、硯、書鎮、銀瓶、寶甕等。形狀、特色不一，長形的器物包括有馬鞭、杖、繩、幡等，圓形物體用以呈液體的器物則有銀瓶、寶甕等。

◎馬鞭

即以七寶。合為馬鞭三十二枚。用好純剛。作刀內中。三十二人。各遺一枚。（《賢愚經》）

◎寶甕

佛子如是皆有因緣。處賢聖座受大自在。寶甕千枚若干香水洗於護世。三千世界由是自在。

〔《佛說普曜經》〕

〔佛教術語〕

此類有舍利、佛牙。舍利指的乃是佛的遺骨。此處所指稱的舍利還有用「粒」字來當作量詞的。

◎舍利

後又送舍利於吉州發蒙寺。掘深入尺。獲豫章板一條古磚六枚銀瓶二口。得舍利一枚。浮水順轉。又得一寶。（《續高僧傳·釋慧最傳》）

◎佛牙

遂於于闐而反。獲佛牙一枚舍利十五身并觀世音減罪。及調達品。又得龜茲國金鉞鏤像。（《高僧傳·釋法獻傳》）

〔其他〕

此類分類相當複雜，故另立二類，指稱的內容則包羅萬象，有卵、星、隸字、鬚、香囊、七寶首、寶蓋帶、熱鐵丸、大鐸、金鈴、帖子等等，種類繁複，指稱的東西也不定。



◎卵

懷妊時滿生卵百枚。后妃逮妾靡不嫉焉。豫刻芭蕉為鬼形象。臨產以髮被覆其面。惡露塗芭蕉以之示王。眾妖弊明。王惑信矣。（《六度集經》）

◎星

佛言。而我第二弟子。摩訶目犍連。飛行四天下。一日一夜遍數星。知有幾枚也。（《佛說無量清淨平等覺經》）

◎隸字

復有隸字三枚。云正國得也。形設正直巧類神工。名筆之人未可加點。又見種種林木麟鳳等像。儒與官人圖以表奏。（《續高僧傳·釋寶儒傳》）

◎鬚

釋慧琳。姓薛。綿州神泉人。以隋初隱於建明寺。清虛守靜與物不群。寺有塑像常在供養。像為生鬚三十六枚。（《續高僧傳·釋慧琳傳》）

古今「枚」字之分別

「枚」原為名詞，指的是樹幹，轉作量詞，跟「個」相近。古代漢語用的很廣泛，現代漢語使用的範圍則較小。用法有兩種：（一）用於形體小的東西；（二）用於彈藥。「枚」字是一個在古代漢語裡十分活躍，而在現代漢語裡應用範圍非常有限的個體量詞。

古代漢語裡許多東西用「枚」來計量，現代漢語則不用，而使用某些專用量詞或通用量詞「個」替換。現代漢語中能用「枚」的有勳章、手榴彈、戒指等。這些除了用「枚」，有的還可以用專用量詞「張」、「發」或通用量詞「個」。

由此，我們可以知道在古代「枚」和「個」都是一個應用廣泛的個體量詞，一直發展到現代，「枚」字的使用範圍縮小到指圓形、形體較小的東西，因「枚」字與能替換它的某些專用量詞相比較，在描述形象上，它較不那麼生動，故而縮小其使用範圍，而「個」字乃擴大其範圍，能指稱的東西，無所不包，此種現象相當特殊。

「枚」和「個」在詞義上並無差別，但在語體色彩上略有不同，「枚」字多用於書面語，較為莊重，而「個」字在口語和書面語上均可使用，比較通俗。這是兩者在使用上的差別。

以上我們看了佛經中「枚」字的多變性，可以發現佛經中所指稱的「枚」字相當於今日所使用的「個」字，在歷史的演變下，逐漸縮小其適用的範圍，以致於到今日「枚」字所指稱的是形體小的東西，這是有其演變規律的。「枚」字因其形象生動性較差，故使得「個」字的使用範圍擴大，漸漸取代「枚」字，而成為現代漢語中最常用的共性量詞。



希望以上對「枚」字風貌的介紹，能讓讀者增加對佛經文獻的研究興趣，除了佛經本身教義、思想之外，還能夠擴大自己的視野，尋求出另一片佛經文獻研究的廣闊天空。（本文作者現就讀於中正大學中文研究所碩士班）

【心田四季】

活得深刻比活得光彩重要

釋見甯

今天第三支香，坐著坐著，腿又痛起來，那種痛像一條蟲穿入肉中，溜過一條軌道，然後迅速消失在某個部位，接著又有另一條蟲從某個地方鑽出來，再痛出一條軌道……，除了痛的感覺，還有麻、癢等感覺同時出現。此外妄想也不斷，一環接著一環，彼此間又有部分的關連，如果在其中一環時能覺察並作意切斷，妄想便不再紛飛。在禪修中我抓住了自己的感受，也抓住了自己的念頭，第一次如此真實地碰觸到自己的身心，那是一個如萬花筒般多彩多姿的世界，只有在完全沈靜下來時，才能看清楚。這種體驗實在珍貴，「活得深刻，比活得光彩來得重要」，要活得深刻必須從認識自己的身心世界下手，觀察感受與心念的生滅，從中體證無常的真理。願自己從此能活得更深刻。

攝受正法 是攝受如來藏（上）

勝鬘經講記（十）

（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。）

大乘的持戒觀不是單純的持守各別的戒律，而是把心念定在悲念上，

因為心時時刻刻都在觀照眾生，已無空間去生起煩惱了，因此，所有的持戒只是為了那一份對眾生的悲念。

勝鬘所說的法門是直接從佛本具的如來藏心，就能如佛一樣的證悟、佛的聖諦這角度來規範證顯滅諦，可以對付世間的一切的，她以此來思考佛為什麼可以煩惱。

成佛的原因。她以為佛之所以能成佛，是因為佛只是朗現了一切眾生本具的成佛的超越根據，而眾生的煩惱呢？小乘的法門那麼多，但卻只能處理個人身上的煩惱，



惱，而我們現在把煩惱的面相擴張得那麼大，卻又說只要一個法門就可以對付得了，為什麼可以如此說？這需要很多修行上的體會，這就需回頭來談勝鬘的修行，她以什麼立場來講十大受、三大願。

如來藏與梵我思想

如果依照《楞伽經》的說法，當初會提出如來藏思想本就是為了接引外道的「梵我」，當

時外道的「梵我」說有很大的勢力，

為了接引那些相信「梵我」的人也能證諸法本空的真理，所以方便構造出了如來藏的說法，可是

為什麼外道的「梵我」說會具有這麼大的力量？為什麼它可以迫使佛學的發展方向必須要處理這個問題？

〔大乘教以「空性」為第一對象〕

其實，我們可從一個觀點來看，從小乘教發展到大乘教，基本上方向已有所轉移，小乘教所針對的對象是眾生個別的煩惱相，但是大乘教開始不再以煩惱

為它第一個對象，而是以「空性」為第一對象。

小乘教的發展中，無論是三法印、四諦、十二緣生，都是從煩惱講起，可是般若學不將重點擺在分析眾生的煩惱是如何生起，它只是提供一個法門，以當下證悟諸法的本來空性，這種空宗式的判教是從「體法空」的立場來說。

而在唯識系統裡也非常注重如來藏概念，它解釋煩惱是從識的執持性上而說，主要是講轉識成智，這與現在講的如來藏心的概念不同，唯識所說的如來藏乃

是指空性之理。

整個佛學的任何一個系統都必須分析煩惱，但著手處卻有很大的不同，空宗、唯識學與小乘

學都有非常密切的關係。分析煩惱當然是著重點，但在哲學上來

說，最後則都要朝回確立「空性」這個具普遍義的概念之路上走，

不能只針對煩惱來分析，尤其小乘教針對眾生個別的煩惱相，就

很難分析出普遍義來。

如婆羅門教義一步步哲學化的結果，就出現「梵我」這個概念，其實也是來自於理論本身普

遍化的要求，佛學不得不對應這

樣思維上的要求，於是提出一個

普遍性的問題，這就是大乘與小乘佛學最大的差異。

〔以「如來藏自性清淨心」表示「空性」〕

如來藏系統的出現也是為了

把「空性」的普遍義提煉出來，

只是它的提煉方式和空、有二宗不同，像般若學提出「空性」的

普遍義，只在般若智妙用的層次上來分析「空性」本身，只是以

般若來觀諸法緣起實相。但在如來藏系統則有另外的思考，那就

是對應外道的「梵我」，而提出

「如來藏我」的概念。

它是如何把這思路普遍化的

呢？那就是認為佛所證顯滅諦的

內容，乃是原來就具有普遍意義的內容，不是佛個人特有的能

力，是屬於眾生原本就已具足的能力，普遍化後做成「如來藏自

性清淨心」這一概念，然後以這概念表示「空性」。

所以，如來藏看起來很像外道所說的「梵我」，因「梵我」

也是內在本具的，可是二者最大的不同是在如來藏心的證顯。如

來藏有空如來藏與不空如來藏的兩面意義，當如來藏心證顯後就



是如來法身，還未證顯時雖帶著煩惱相，但只要證顯了它，它就恢復清淨的身分。因此以這意思來說，並不會落入「梵我」的懷疑裡。

當然這樣的觀點，對「空性」

而言是不是最好的描述，這是可以質疑的，這在哲學上的討論確實非常多，如從民國初年的南京內學院開始，歐陽竟無、呂秋逸先生等人認為唯識才是印度佛學的最高發展，南京內學院與熊十

者非常反對如來藏的说法，認為它有墮入「梵我」的嫌疑。據我所知印順導師的觀點是回歸於空宗，內學院的觀點是以唯識為重，這確實是個可以爭論的哲學問題。

我個人也不認為如來藏是最究竟的說法，雖然它的境界與能對治的問題要遠超過小乘學，甚至超過空宗，但我覺得如來藏也只能當作是方便說，這是我個人的看法。

力先生的衝突其實就是針對這一點，也就是內學院的學多說。因此，我們還是回到原來

的問題，來看看勝鬘的修行，以及她說十大受、三大願的立場。

十大受攝持律儀

爾時，勝鬘聞受記已，恭敬而立，受十大受。

世尊！我從今日乃至菩提，於所受戒不起犯心。

世尊！我從今日乃至菩提，於諸尊長不起慢心。

世尊！我從今日乃至菩提，於諸眾生不起恚心。

世尊！我從今日乃至菩提，於他身色及外眾具，不起嫉心。

世尊！我從今日乃至菩提，於內外法不起慳心。

照以上的經文來看，勝鬘幾乎是立刻受戒、發願，這實在非常殊勝，當然這都是在她禮敬、領悟的基礎上來進行的，而如果要想知道她到底領悟了什麼，便得先知道她是以什麼方式來持戒的。

〔小乘持戒的基本思考態度〕

小乘講戒、定、慧三學一定從戒開始，大乘也講戒，二者到底有什麼不同？勝鬘所受的十大受，內容大體上與小乘所受的內

容並無差別，也許小乘戒相比這內容還更多，當然在戒相上可以有各種層次的說法，但是有些戒相大概是基本的。

「我從今日乃至菩提，於所受戒不起犯心」這是總相，下面講的是別相：「於諸尊長不起慢心」、「於諸眾生不起恚心」、「於他身色及外眾具，不起嫉心」、「於內外法不起慳心」。這四種心，若從防非止惡的立場來看，依小乘的說法是我們的心有時會生起煩惱，為了對付這些煩惱，所以我不能生起這些心。例如我起了慢心，就必然有隨著驕

慢而來的煩惱，若我起了嫉心、恚心，也都會隨著這些心起現種種煩惱。

小乘說種種煩惱的起現根源是見一處住地、欲愛住地、色愛住地、有愛住地這四住地的問題。煩惱起現可說都是來自我們心中起了某種執著，小乘教說我們應以戒來將它去除，這是小乘持戒的基本思考態度。

〔持戒可以有兩種不同考量的方式〕

如與人交往時，心中會起種種的煩惱，以小乘持戒來說就是



要隨時注意那會起現煩惱的根源

種不同考量的方式。

貪念也會隨之愈來愈強。

地。於是與人交往時不要生起驕慢心或貪念，不然就會有煩惱相顯現。

舉例來說，如男生當兵時都喜歡「摸魚」，被班長找去倒垃圾就很高興，因為可以暫時脫隊離開管制，或能早一分鐘放假，

其實很多人都覺得有摸到一點自由自在的空間就很舒服。但在這裡我可以修行，如校長派我到台北出差，通常填出差單都是

可是這裡有另外一個想法，

晚一分鐘收假，都覺得是很過癮

兩天，我們可能就會想一定可以

如儒家所說的「吾日三省吾身」，能不能不要把我的考慮只盯在自己的煩惱上，像「為人謀，而不忠乎？」我只是反省自己做事時有沒有盡忠職守，而不是真的在每件事上反省我所做的每個細節，這裡有個很不同的思

的事。但其實在這裡我也可以修行，如被派倒垃圾，我不能起貪念而想要多賺一分鐘，我應該趕快倒垃圾後歸隊，如果一起貪念就會生煩惱。

要三個鐘頭，如果搭飛機只不過五十分鐘，甚至還可以當天回來，不但能賺到一晚的住宿費，第二天還可以「摸魚」待在家裡做自己的事，豈不一舉兩得。

考，可以說這「三省」也是持戒的過程，持戒可以有兩

翹課，翹了第一堂就會想翹第二堂，因而沒完沒了。所以，無論如何不要開始翹課的習慣，否則

像這些當然都是貪念，但如何可以讓貪念不起呢？其實我們可以考慮另一種做工夫的方法。

可想想老闆派我出差是希望我去辦好那件事，我可以讓心念停留在是否已把那事情辦好上，那麼貪心根本無處可起。

於是我們可以看到「為人謀而不忠乎」，這也可以是一種持戒的方式，我所有的思考只盯在有沒有把事情辦好，其他的念頭根本不用去管它。因此我們可以

看到在反省心念時，可以有兩種完全不同的角度。

再以讀書為例，尤其讀本很困難的書時，一頁讀不完就想睡了，如我以前上牟宗三先生的課時，他一講課就是三個鐘頭硬梆

梆的東西，從不說故事，一般人

上他的課大概很快就昏昏欲睡，可是我每次上課，精神都很旺盛，即使我上課前可能很困，可

是當我的腦袋開始進入問題裡去跑時，那些想睡的心、幻想心或想望向窗外的慾望等心念，就通通不見了。

你可以用這樣的方式來反省自己，究竟有沒有確實地把心念擺到真正的問題上去，如果你真的擺上去了，則那些雜念、妄想

都不會生起。因此，反省可以有兩種模式，持戒也可以有兩種完全不同的模式，而勝鬘用什麼模

式來持戒呢？

〔以悲念持戒〕

世尊！我從今日乃至菩提，不自為己受畜財物，凡有所受，悉為成熟貧苦眾生。

世尊！我從今日乃至菩提，不自為己行四攝法，為一切眾生故，以無愛染心、無厭足心、無罣礙心，攝受眾生。

世尊！我從今日乃至菩提，若見孤獨幽繫疾病，種種厄難困苦眾生，終不暫捨，必欲安隱，以義饒益，令脫眾苦，然後乃捨。



世尊！我從今日乃至菩提，若見捕養眾惡律儀，及諸犯戒，終不棄捨，我得力時，於彼彼處見此眾生，應折伏者而折伏之，應攝受者而攝受之。

何以故？以折伏攝受故，令法久住。法久住者，天人充滿，惡道減少，能於如來所轉法輪而得隨轉。見是利故，救攝不捨。

◎不自為己受畜財物

這四條戒律有它的方向，勝鬘說：「不自為己受畜財物」。

當我受畜財物時，心裡就會生起種種

煩惱，就好像我會經常看銀行的存摺裡還有多少錢，如此就會想盡辦法要愈攢愈多，自然會引生種種麻煩的貪念。而當要持戒時，我們又往往會想，那我就不要受畜任何財物好了，這便是小乘的持戒。

然而，你可以想想，其實受畜財物本身不是什麼問題，而是受畜財物後我要做什麼用？如在受畜財物要做何用的這點考量上，我不但要看存摺，更要知道還有多少錢可以用。於是我們整個心念轉過來，不再注意受畜財物會起現的種種煩惱，而是隨時

隨地注意到「凡有所受，悉為成熟貧苦眾生」。我的財物是否用到這些地方。

如果我時時刻刻把心念盯在這裡，前面的那些戒自然不會去犯，於是我們看到一個完全不同的持戒方法。

◎不自為己行四攝法

「不自為己行四攝法」，四攝法是布施、愛語、利行、同事。行四攝法時，我們也容易起種種煩惱，如布施時會捨不得，我當然可以用種種觀法來對付它，嚴守戒律不起煩惱，但勝鬘說：

不自為己行四攝法，為一利眾生故，以無愛染心，無厭足心，無罣礙心，攝受眾生。

這態度很明顯地有個轉移，就是把心念完全地放在「攝受眾生」上，這樣根本就不用去檢查行四攝法時，心裡到底會起多少煩惱，因為我的心時時刻刻都在觀照眾生，已無空間去生起這些煩惱了。

從這裡我們可以看到，大乘的持戒觀不是單純的持守各別的戒律，而是把心念定在悲念上，所有的持戒只是為了那一份對眾生的悲念。

另外我們也可以看到，所有的持戒不是去對付那些種種的煩惱，而是去觀照在行這些法時，到底有沒有去護住那一份悲念，如果護住了悲念，就根本不必去理會心上的煩惱。所以，若能護住悲念，就是持戒。

◎不暫捨孤獨幽繫疾病者

我從今日乃至菩提，若見孤獨幽繫疾病，種種危難困苦眾生，終不暫捨。

問題不在「終不暫捨」上，而在「必欲安隱，以義饒益，令脫眾苦。」換句話說，這些都只

是看我們是否對眾生起悲心上。

◎不棄捨捕養眾惡律儀及諸犯戒者

世尊！我從今日乃至菩提，若見捕養眾惡律儀，及諸犯戒，終不棄捨，我得力時，於彼彼處見此眾生，應折伏者而折伏之，應攝受者而攝受之。

當犯戒時，不是觀心上起了什麼煩惱，而是注意到悲念到底有沒有滑落。也就是我的「不棄捨」重點不是在棄捨上，而是在「於彼彼處見此眾生，應折伏、應攝受」上。



為什麼要這麼做呢？她說：

「以折伏攝受故，令法久住。」

重點在「令法久住」，「法久住

者，天人充滿，惡道減少」，她

不說阿羅漢或菩薩充滿，而是說

天人充滿。因人天五乘有眾惡律

儀，諸犯戒者，要去折伏、攝受

他，引他們往向正道。如果能時

時想到正法久住，那麼就會「天

人充滿，惡道減少，能於如來所

轉法輪而得隨轉。見是利故，救

攝不捨。」這是另外一種完全不

惡，現在大乘說的是讓非與惡根

本不起，既然不起，為何還去防

它、止它？所以不是用種種的定

力、觀慧讓煩惱不起，而是一開

始就讓它根本沒空間可起，讓心

念只放在眾生上，這不也是一種

持戒嗎？

我們從勝鬘所發的十大受，

從「不自為己受畜財物」、「不

自為己行四攝法」、「不暫捨孤

獨幽繫疾病者」、「不棄捨捕養

眾惡律儀及諸犯戒者」，可以看

到她持戒的法門相當特別，就是

一般在小乘講

的持戒是防非止

把持戒的用心從向內的過程轉換

成向外的態度，以悲憫眾生作為

持戒的基礎，這便是勝鬘持戒的
方式。

不忘失正法，而入 於大乘

世尊！我從今日乃至菩提，

攝受正法終不忘失。何以故？忘

失法者，則忘大乘；忘大乘者，

則忘波羅密；忘波羅密者，則不

欲大乘。

若菩薩不決定大乘者，則不

能得攝受正法欲，隨所樂入，永

不堪任越凡夫地。我見如是無量

大過，又見未來攝受正法菩薩摩

訶薩無量福利，故受此大受。

〔攝受正法終不忘失〕

「攝受正法終不忘失」也就是從「不忘失」的角度來看它，忘失法就會忘失大乘，忘失大乘就會忘失波羅密，忘失波羅密就不欲大乘。她說菩薩如果不決定

往大乘，則不能得攝受正法欲，如果菩薩決定大乘就不會「隨所樂入，永不堪任越凡夫地」。菩薩也可免除如是「永不堪任越凡夫地」的無量大過，又可得無量福利，也就是考慮攝受正法的正面價值，而不是討論忘失正法後

所起的種種煩惱。

我們把攝眾生戒和攝正法戒以相同的方式來考量，也就是持戒時，不是去注意它在我心念中所產生的種種負面狀況，而是注意到為什麼去受這個戒，以這種方式我們再來看勝鬘所持的攝律儀戒。

〔攝受正法，真為大願〕

勝鬘白佛：菩薩所有恆沙諸願，一利皆入一大願中，所謂攝受正法。攝受正法，真為大願。

勝鬘把攝律儀戒、攝眾生戒匯歸攝正法戒中，為什麼可以如

此呢？這問題就得回頭來看前述的攝律儀戒——不起慢心、不起恚心、不起嫉心、不起慳心。這些要如何來持守呢？

◎於諸尊長不起慢心

如我們常說「天下無不是的父母」，但天下有那麼多不是的父母，當我們面對他們時，應該怎麼辦？如果我不起慢心而仍然對他恭敬如故，這好像很扭曲人性？比如說今天在花蓮、台東的鄉下，很多爸爸媽媽在女兒小學畢業後，就把她賣了。你告訴她「於諸尊長不起慢心」，這「不起



慢心」對她有什麼意義？也許你會看到這裡存在一個問題，當我們在持戒、做自我的修養功夫時，不只是一單純地進行自我要求，現實上仍存在著很多尷尬。

又如師生關係的維繫是為了傳遞道業，「師者，傳道、授業、解惑也。」若老師不能傳道、授業、解惑，還當什麼老師呢？可是只要有師生的關係存在，那麼師生間的道業關係，就不單純只是老師教而學生接受而已，事實上道業的進行是在彼此的互動中進行，學生並

不完全處在被動的地位上，當老師不能把這個關係維繫好時，學生仍然可以想辦法維繫這關係。

就如老師在黑板上算錯一道題目，你就去算給老師看，這時你可能以為那不是很不給老師面子嗎？可是假如人人都如此想，那麼道業關係又如何可能維繫呢？這時如果你是為了想把這問題表達清楚而上台演算，你知道這道業的關係必須是所有的人一起來貢獻的，也就是重點在道業關係的維繫上，而不是只在老師的面子上，如果我們在這點上比老師強，為什麼不可以教他？

如果老師硬要擺出權威來面對你，問題是出在老師身上，在這種情況下你掉頭而走，是不是代表對老師的輕慢，這很難判斷。

這就好像有時應折伏時你要折伏，該顯怒目金剛相時還是要顯怒目金剛相，很難說這就是所謂的「慢」，而是看用心。當你一心一意在這道業上時，其實也就沒有什麼慢心。如果能一心如此，我們就可看到「於諸尊長不起慢心」的講法也可有兩種不同的考慮方式。一種只是一味地要求自己不能起慢心，結果常只是導致老師的死去面子，反而無助

於道業；另外的方式則是去注意自己與諸尊長的關係是建立在道業上。

這樣的法門是要我們先存一份悲念，師生關係的成就是一種眾生的成就，父母、兒女之間關係的成就也是一種眾生關係的成就，我們是為了眾生的成就而去做這件事。當然我們並不是說小乘防非止惡的持戒法門是無用的，在勝鬘的持戒法中，假如我們的心念很亂，則暫時退下來做一些防非止惡的持戒功夫，還是有必要的，但是最後心念還是要調整回去。

當我們這樣來看待這問題時，就會看到為什麼這部經典講攝律儀戒、攝眾生成、攝正法戒，最後只回歸到一個攝正法戒的原因。

◎於諸眾生不起恚心

用這種方式來看，便可有兩種態度來面對「不起慢心」。「於諸眾生不起恚心」也是如此，如果我們能心心念念地盯在悲心上，後面的很多問題就不會發生了。在這裡沒有那麼多戒要持守，可是我們隨處都在持戒，就是把心念撥回到正法上，這就是持戒了。

◎於他身色及名眾具，不起嫉心

又如「於他身色及名眾具，不起嫉心」這情形。舉例來說，以前我弟弟念國中時，他的很多同學都趕時髦配金邊眼鏡，穿愛迪達球鞋，我弟弟回家也吵著要和他們一樣。

小朋友比的東西比較好辦，這大人比的東西就很難辦了。當你發覺到自己被嫉妒心控制時，你的理性就會散失，心裡就會覺得很不舒服，這時就需要退下來



做一點清淨的功夫。可是當我們真正能在回到悲心中去時，就可以看到嫉心根本無從生起，於是我們就在每件事當中持戒修定。

勝鬘為什麼可以把這些戒相全部拉回到一個戒上，它背後有這樣的思考。分開來說是不起慢心、悲心、嫉心，實際上只有一個思考、一個戒相而已。

〔即戒、即定、即慧的法門〕

一般說戒、定、慧的修習程序，是要通過持戒、修定到發慧，可是在這個法門裡，這程序不見

了，持戒要靠智慧來持戒，把心念撥回到正法上，這也是定，所以它是即戒、即定、即慧的法門，在慧裡又包含著另外一個陳述——悲。

所以，所有的大乘法門都強調要在悲智雙運的情況下修行，這是大乘法門與小乘法門很大的區別所在。

前兩年報紙上報導有位師父因信徒送他一包有大蒜的蠶豆，他不知道而吃了那包蠶豆，於是覺得自己破了戒，最後抱憾而去。我看到那則新聞時蠻有感動的，除了對那位師父嚴謹的持戒

態度非常佩服之外，我也思考持戒是為了什麼？那位師父真需要抱憾嗎？如果勝鬘夫人當此情境，她會怎麼想呢？

又如安樂死，這問題在西方國家變成一個宗教性的大課題。當一個人活著已毫無尊嚴，必須靠呼吸器才能維持生命時，我們要如何面對？今天在大學裡也開始有人討論「生死學」的問題，

若病人已到了生命的最後階段，如果你是醫生，家屬要求你關掉呼吸器，你會去關嗎？關掉它算不算犯戒？要如何判斷？這問題很難回答，在醫療行為裡經常發

生這種尷尬，我們稱之為醫療上的倫理學問題，這些問題都會考驗著你的持戒態度。

療行為與生命尊嚴之間的平衡所作的努力。

又如醫生在治療病人時，西醫的處理方式都是把人翻箱倒櫃一番，照片子、透視等，在這種狀況下，如何去調處醫療行為與人的尊嚴之間的分寸？

如果你是當事人，你的考量點又是什麼？這能不能單從犯不犯戒這點來考慮？我想恐怕不是這麼單純的問題。

十大受匯歸於三大願

我聽說在美國當醫療行為進行的過程中，凡是涉及到人的尊嚴問題時，醫生不能獨立下任何判斷，必須在委員會裡報告，那委員會包括牧師、病患的家屬、醫生，由大家共同討論決定如何採取醫療行為，這是為了求取醫

這幾年我因為女兒生病的緣故，真的是足夠了台灣的醫生對人的那種不尊重，我沒有任何辦法去對抗醫生的權威。我們看到很多病患在這當中受苦，如果你也是當事人，這不是從簡單犯不犯戒的角度就可以考慮清楚的，你能想清楚，假如你是位嚴謹的持戒者，在每個特殊的情形下，

這法門雖號稱「一法門」，

也就是看起來似乎簡單直截，但其實是極其困難的，難就難在什麼叫做「正法」？現實中所有的人都是凡夫，如何判斷它是不是「正法」？

因此，如果我在芸芸眾生中說法，坦白說我多半不會向他們說這法門，因為現實中大部分承擔不起這法門，但不能因為難

採取醫療行為，這是為了求取醫

持戒者，在每個特殊的情形下，

承擔不起這法門，但不能因為難



而避開不講，各位可以想像一下，以小乘的法門不能應對今天這麼一個紛繁、複雜的社會？我覺得這問題非常重要，我們要充分了解這個法門。

法主世尊！現為我證，惟佛世尊現前證知。而諸眾生善根微薄，或起疑網。以十大受極難度故，彼或長夜非義饒益，不得安樂，為安彼故，今於佛前說誠實誓。

我們看到這法門是會讓人起

疑網的，而且這疑網非常大，那是因

為「十大受極難度故」，什麼是

「極難度」？如果對比小乘法門的繁複，只有一法門的它好像應該極為容易，可是問題不在一與多，而是眾生在生死長夜中流轉，常起非義不饒益事，而不得安樂，勝鬘為了安樂眾生便於佛前發三大願，她說：

以此善根，於一切生得正法智，是名第一大願。

我得正法智已，以無厭心為眾生說，是名第二大願。

我於攝受正法，捨身命財護持正法，是名第三願。

她把十大受匯歸到這三大願

上，事實上只有一大願，「以此善根，於一切生得法智。」也就是說勝鬘夫人持戒、發願的法門只定在一點，就是隨時隨地要獲得正法，以獲得正法為持戒，以獲得正法為發願，發願之後願意為眾生說法，這個戒與願都必須在眾生中完成。

所以，「以無厭心為眾生說」、「捨身命財護持正法」全匯歸到攝受正法上來。也就因為如此，你若了解這正法判斷上的艱難，便會知道它為什麼會有極大的困難度了。（下期待續）

上座部佛教—— 人類學上的一個問題 (二)

香光莊嚴【第五十五期】民國八十七年九月 ▼○九〇

佛教是緬甸人身分識別的重要因素，
在鄉村中，佛教是評斷一切事物的標準，
他們一直把佛陀當作崇拜、迷戀的對象……

田野調查：緬甸的 背景環境

〔農村佛教是上座部佛教活生生、最典型的代表〕

如果把宗教當作是一種活生生的體系，而不是純粹的經典教義來研究，就必須研究它的歷史和文化。因此，在開始這項研究時，雖然我的興趣是在一般沒有

特定背景的上座部佛教（即不特定是泰國、緬甸或錫蘭的佛教），但是我選擇在緬甸進行田野調查，而且集中在上緬甸的「野畿村」（Yegyi）中作研究。

我選擇在一個村莊的環境中研究佛教，不是因為我對緬甸農村或鄉村佛教本身特別感興趣，而是因為農村是研究宗教最可以掌握的社會文化單位（至少在東



南亞是如此），而且也是社會文化大體情況的最小單位，它的基本文化模式（不是社會模式）是眾所周知的。東南亞地區恰巧有百分之八十五的地方是農村，因而農村佛教是上座部佛教活生生、最典型的代表，這使我那些以有限資料所導出的泛論，變得比較具有可信度。但是我必須承認，這主要是方法決策上幸運的巧合，而並不是以農村作為研究的基礎。

我要再強調一

次，野畿村是這項研究的地點，而不

是研究的主題，不過因為起初我並不知道它的佛教究竟具有多少代表性，因此，必須從其他地方取得比較性的資料，這些資料與野畿村有四個方面不相同——地理、生態、文化和世俗事務。

因而，除了駐留在野畿村工作九個月所收集到密集訪談的資料外，另有三個月的時間在蒐集上緬甸一連串村莊的廣泛資料。

此外，在這期間，我兩週一次到緬甸的前首都曼達那（Mandalay），蒐集城市佛教的資料。由於曼達那是傳統的城市，我又特別用另外兩個月在現代化的首都

仰光（Rangoon），從西化的政府官員和佛教學者那兒蒐集資料，而且，所有可以取得的佛教文獻和第一手資料，都經過歷史和地理區域的比較。最後，也加入了以第一手資料方式敘述的泰國、錫蘭和東南亞其他上座部佛教的情況。這是我自己分別在泰國三個月、錫蘭一個月中，所取得的但粗淺的資料。

在這些資料限制的範圍內，我們也許可以作佛教信仰和行持上四種面向的比較：鄉村和鄉村、鄉村和都市、緬甸和非緬甸，以及現代和歷史的上座部佛

教。這些比較顯示出一些有趣的差異（大部分的差異將在後面的章節中說明），但主要是細節方面的不同，而不是基本型態的差異。

一般而言，仰光的現代佛教和野畿村的佛教只有些微差別，和傳統緬甸佛教也沒有太大的出入。簡而言之，除了少數特例之外，野畿村現行的佛教似乎是緬甸各地佛教的典型代表。

但我還要進一步說明的是，依據緬甸和非緬甸的上座部佛教的比較結果，若說世界各地的上座部佛教和我在緬甸所觀察到的相當雷同，我相信是很公允的說

法。因此，不能否認地，我主要是在緬甸的背景下研究上座部佛教，但是本書題名為「上座部佛教」卻是合理的，因為緬甸色彩的上座部佛教，和泰國或錫蘭的上座部佛教，只有些微不同，也就是說在同一組主題下，只有少許不同的變化。所以，副標題訂為「緬甸上座部佛教的變遷」，也可以看作是「上座部佛教的歷史演變」。

我強調上座部佛教這種一致性的特質，不僅在支持我觀察所得之結果的普遍性，也在強調「涅槃佛教」的衰弱，不只是存

在於緬甸佛教，而是廣泛存在於所有的上座部佛教中，如果一定要說有什麼不同的話，上座部佛教在緬甸似乎比錫蘭（最少在農夫階層）興盛，也比泰國更興盛（而寮國與高棉，這兩地似乎最弱，就不用提了）。

〔野畿村的社會文化生活背景〕

我們現在回到野畿村，並簡短地介紹這個我們取得上座部佛教相關資料的社會，其文化背景的大體情況（以下文句除了少許更動外，原文係摘自我的論文（Spiro



1967-9-12)。

野畿村大約有五百人，位於灌溉渠道旁（灌溉系統對水稻種植是必需的），而種植水稻則是那整個地區主要的經濟活動。村內有一一九戶人家，每戶都是典型的核心理家庭，他們大都是從事編製籃簾及伐木的工作。雖然有少數家庭是晚近才從曼達那西北四十英哩處搬來此村，但是，其他大部分的居民都是生於斯、長於斯，世居此村或隔壁村落的人。

此村三面環繞

著水田，插秧時一

片水藍，稻熟時則

一片金黃，而第四面背靠著深藍

色的香山（Shan Mountain）山

麓，叢叢林蔭，使得它不受熱帶

惡毒的陽光之苦，而成為最吸引

人的去處。野畿村就如大部分上

緬甸的村落一樣，只需經四、五

英哩的泥路就可到達，而那泥路

也可以銜接往曼達那的公路。

雖然牛車是此地最主要的交

通工具（少數富有的居民擁有腳踏

車），四英哩外的公車站也讓居

民很方便就能到曼達那。城裡的

主要市集是村民購物的地方，城

內有名的佛塔則是村民假日嬉遊

和朝拜的去處，而錢莊和米店則

是維繫農村經濟的主要管道。但

是，野畿村並不是一個遠離外來

影響，或與外界無法連繫的偏僻

村落。就另一方面而言，雖然從

一八八五年英國佔領並統治上緬

甸（除了日本佔領的一小段時間

外），直到一九四八年緬甸獨立

為止，比起下緬甸的村落，野畿

村和其鄰近地區卻很少受到英國

文化的影響。追溯至十九世紀初

到現在，曼達那地區一直是緬甸

傳統文化的重鎮。

長久以來，野畿村及其鄰近

的村落就常被捲入緬甸王朝經濟

和文化的變動中，特別是在曼達

那的最後一個王朝。在英國佔領上緬甸之前，野畿村就必須為王朝奉獻許多勞役。英國統治後，野畿村仍飽受緬甸最後一位國王——帝寶（King Thibaw）流亡後所引發的叛亂和暴動的蹂躪。雖然在日本佔領前的五十年間，村民和英國統治者的接觸極少，但他們卻實際感受到英國政府的好處，至少回憶起英國的統治時，還是心懷尊崇和感激的。

第二次世界大戰帶來長期的緊張和動亂，這種情況一直延續到現在，日本佔領時，此村直接經歷到殘酷的統治。獨立後，緬甸各地紛紛興起反抗中央的叛亂，野畿村附近就經歷了許多政府和叛軍的戰役，截至一九五九年為止，野畿村本身就陸續被兩支叛軍佔領過。

事實上，村裡有些男人和女人曾經短期間加入叛亂團體。最近一次衝擊村落的動亂是一九六二年的政變，現存的軍政府推翻了文人政府，從此以後，緬甸政府採取嚴苛的排外政策。因此，一九六二年起，學者就無法在緬甸作研究，所以我的記錄不包括發生在那以後的變化。

最早研究緬甸生活的報告而言，野畿村即使在這些變遷和動亂後，其基本社會和文化模式，和我在一九六一至六二年間所見到的並無多大改變。

水稻栽種仍是基本的經濟和生存活動；核心家庭和其他村內、村外的家庭，藉著雙方親屬關係連結在一起，這些仍是基本的社會單位；村莊還是繼續由村長掌理，不過村長改由選舉產生，而非世襲的職位。另外，設有村莊長老會議，村中所發生的爭執，大部分都帶到長老會議中解決，而不是由政府的法院或地

相較於早期，正確地說，就



方首長們出面解決。佛教仍是村中唯一最重要的文化力量，也是社會結合最重要的基礎，我們往後會討論到這一點。

從古至今，與佛教並存的是
一種重要的神靈宗教 (spirit religion)，以及巫術、法術、占星術和其他神祕現象等的信仰
持 (見Spino 1968)。在科技方面，村裡也幾乎沒有任何改變，它沒有收音機、牽引機和電力，所有工作不是靠人力，就是靠牛力。從過去直到現在，農事與傳宗接代、家常閒話與傳

言、祭典與節慶、佛教節日與神靈祭祀，這些都還是野畿村以及一般緬甸村落社會文化生活的主軸，而且也由於這些活動，使得這些村落得以秩序井然。

田野調查：上座部佛教的背景

研究緬甸的佛教就如我前面所說的，是研究佛教在一個它佔有主流地位的社會中的情況。

佛教起源於西元前六世紀的印度⁽¹⁾，但直到西元五世紀，佛教集中在當時的古印都庇佑斯

(Pyus) 之前，都沒有出現在緬甸的明確證據 (Codes 1968:17)。在緬甸部族 (ethnic Burmese) 中，早期佛教屬於大乘性質，一直到十一世紀，上座部佛教才成為以帕岡 (Pagan) 為都的王室的官方宗教。

雖然在早期上座部佛教的歷史中，常因僧團純淨度的減退而衰落，有時必須從錫蘭引入正統的教法，然而它在緬甸還是很快地就種下深廣的根基，而且就歷史而言，扮演著非常重要的社會和文化角色。

〔佛教主導緬甸的文化〕

上座部佛教在現代緬甸的重要性絕不亞於過往，所以，第五屆及第六屆佛教結集大會，分別於一八七一年及一九五四年在緬甸舉行；而且十九世紀由緬甸所發展出來的禪修法門，也廣為世界各地的上座部佛教所採用。英國統治緬甸時，雖然廢除了佛教的國教地位，但是在整個殖民時期，佛教仍然保持全盛的力量，獨立之後，它繼續成為主導緬甸社會文化和個人的力量。

在文化方面，如果說各層面

的緬甸文化多少受到佛教某種程度的影響，這種說法並不誇張。例如外來的巴利語字彙在緬甸語中佔了很明顯的篇幅，特別是有關心理學、哲學、科學和道德的名詞。

緬甸文學作品的內容，主要都是受到佛教的影響，例如《本生經》(Jataka)，這種記述佛陀在未成佛前各世因緣的故事，不僅在緬甸人人熟知，有些更成為緬甸民間故事的起源，或形成緬甸戲劇文學的主要內容，甚至成為緬甸傳統戲劇的標準戲碼(2)。

當然，如果緬甸藝術沒有了

佛教，就令人難以想像，而且幾乎所有緬甸雕刻和繪畫，都是取材自佛教，或代表著佛教的某種主題或教理。同樣地，令人感興趣、讓人印象深刻且較獨具特色的緬甸建築，也都是佛教的建築物(如佛塔、僧院等)。

事實上，受影響的文化事物實在不勝枚舉。傳統緬甸對人群、社會、語法、君王體制、地理和天文等觀念，及其他許多觀念都來自佛教。除卻佛教，緬甸文化就如歐洲文化除卻基督教一般，極為貧乏。



〔佛教在緬甸人生活中的重要性〕

當然，宗教可能在文化層面上佔有很重要的地位，而在個人的生活中卻無足輕重，但是緬甸卻非如此。佛教在人民生活中的重要性可由下列幾件事情看出：有非常高比例的家庭，將收入捐獻給佛教；高比例的男人進入僧團而且受到高度尊崇；大量的時間和精力致力於以佛教為目的的活動；政治人物要成功，需視他對佛教虔信的程度等。這些狀況

都將在以後的章節裡詳加論述，此處我要提及另外的三件事情，雖然它們都不會在後面的章節加以探討，但它們卻和其他狀況一樣重要，甚至更為微妙。

◎佛教是緬甸人身分識別的重要因素

首先必須強調的是，佛教是緬甸人身分識別的重要因素，至少對緬甸村民而言，作為一個緬甸人就必須是佛教徒，非佛教徒的緬甸人多半會被看成是非緬甸人。因此，在一九六一年是否訂定佛教為國教的全國辯論中，緬

甸農夫就倡言佛教並不只是一般宗教，而是「緬甸的」宗教，沒有佛教可能就沒有緬甸。不信奉佛教的緬甸人，沒有權利反對將佛教作為國教，因為基本上非佛教徒不算是真正的緬甸人。

非佛教徒的緬甸人在各方面都被視為邊緣人，即使他們在緬甸社會中位居高職或扮演傑出的角色，他們仍然被認為不完全屬於這個社會，而他們（最少我所知道的那些人）也知道別人的想法，他們無一例外地都有身分認同上的困難。

大部分緬甸非佛教徒的社會

邊緣地位，因為他們種族的邊緣性 (ethnic marginality) 而雪上加霜。如前所述，就種族而言，大部分非佛教徒的種族，也不是

鎮公所主任 (Township Officer) 就不是持這種看法時，我得到的立即反應是：「他不是緬甸人，他是基督徒」。

緣性，每次他要做決定時，都必須痛苦地檢視，是否會被人們認為該決定是出於他的基督教價值觀。另一位基督徒是緬甸最顯赫、最具影響力的人之一，他告訴我，即使他已經是內閣閣員和將軍們的親信及顧問，但是他覺得自己永遠不會被完全地信任。

緬甸族裔，印度教徒和回教徒大多是印度族裔；泛神論者 (animists) 和大多數基督徒則為部落族群 (卡欽族 Kachins、欽族 Chins 和卡倫族 Karens) 等(3)。但有一小部分非佛教徒 (通常是基督徒) 卻是緬甸族裔。但是他們的邊緣性也是相同的，譬如在某一村落后，父老們告訴我「所有的緬甸人」都贊同兩黨政治 (這種說法並不正確)，當我反駁說他們的

這位鎮公所主任不僅是緬甸族裔，也是緬甸政府的官員，他是一般農民所能接觸到最高階的官員，而且也是激進的愛國主義者，但這些都無助於他的身分認同危機。對這些父老和其他一般緬甸人而言，緬甸人的特質就是佛教，而身為基督徒的鎮公所主任，算不上是完全的緬甸人。

就鎮公所主任本身而言，他也深刻地了解並察覺到自己的邊緣性，而且他已經在內閣閣員和將軍們的親信及顧問，但是他覺得自己永遠不會被完全地信任。由於佛教是緬甸人身分認同的必要條件，而且可能是唯一的重要因素，佛教在緬甸民族獨立運動中因而深受牽連，也就不足為奇了。歷史學家們主張 (Cady 1958, 190)，佛教在獨立戰爭中被用來當作政治武器，這是相當



真實的。然而，由於過度簡化問題，這種推論卻是一種誤導的說法。如果佛教被緬甸人用來作為政治武器，這不是因為權力鬥爭的緣故，而是因為佛教從古至今就是他們民族認同最重要的象徵和要素。

◎佛教是評斷一切的標準

第二種度量佛教在緬甸人生活中重要性的準繩，是它在緬甸社會的規範性角色。至少在鄉村中，佛教是評斷一切事物的標準，所有的價值、

理念和行為都以佛

教作為最後的審斷。

更具體而明確地說，佛經常被用來引證某人行為是否合乎義理，或借用來批評他人行為。這並不是說村民都是佛學專家，其實大部分村民，除了曾在佛學院學過的少許經文外(4)，他們所熟悉的只要是《本生經》。

然而，只要必須判定是否合乎道德義理，或提出一種看法，或辯護某種立場，單只《本生經》就經常被用來作為最終的依據。且讓我從研究過程中所記下的紀錄，摘錄一些案例。

例如派系主義好嗎？不好！

團結好嗎？好！因為《本生經》記載，佛陀前世是一隻鴿子，聯合了其他陷入網中的鴿子，終於得以逃脫。

又如是否必須先受戒才能證得涅槃？不一定。有個獵人，深深懺悔殺鹿之罪，佛陀因他的懺悔就度他入僧團。

又如年輕是否會成為政治領袖的障礙？不會！正好相反。佛陀前世（未來佛）曾說：最後出生的小雞最強壯，因為在蛋中它受到慈母最長時間的照顧。

又如一個人為他人所作的犧牲是否有限度？沒有！人應當發

願有如未來佛般的大犧牲，佛陀前生是一位國王時，他將雙眼給一位盲者，使此人能重見光明。

在進行到下一個項目之前，還需要加以補充的是，不是只有單純的農夫才使用佛經作為文化或道德的仲裁者，總理也可能和農夫一樣，經常在比較重大的事件上引用佛經來佐證。

譬如在政府執行屠殺叛軍、槍斃犯人、頒發屠牛及釀酒的執照等政策時，總理烏努（U Nu）說：「佛陀不會喜歡這些作法，我自己也不會這麼做。」然而，他辯解道：「有時必須做些不得

已的事情來達成比較崇高的目的，這在《本生經》中有許多的例子。」（仰光國家日報（The [Rangoon] Nation，一九六一年五月二十四）。他隨後談起世尊在成佛前的某一世是一隻螃蟹，它殺了烏鴉和蛇，以防止牠們啄食某個婆羅門的眼睛⁽⁵⁾。

◎佛教經常是朋友相聚閒聊的主要話題

第三種度量佛教在一般緬甸人（最少在鄉村階層）生活中重要的指標是，他們一直把佛陀當作崇拜、迷戀的對象，而且迷戀

的程度幾乎到達無以自拔的程度！對有興趣研究佛教的人類學家而言，這點自然是意外的收穫。村民們不僅樂於接受長時間有關佛教信仰及行持的訪談，而且更重要的是，佛教經常是朋友相聚閒聊的主要話題。

對筆者而言，這些談話是鄉村佛教的主要資料來源，也是度量緬甸人對佛教及其相關事物關切程度的基準。

筆者每個晚上都會聽到村民們談論「業」、「涅槃」、「功德」、「僧團」及「佛陀」等的意思，因為不管是什麼談論的題

意，因為不管是什麼談論的題



材，不可避免地總會觸及一些佛教的觀念。有時候這種談論似乎無有止境，有次我聆聽一群男人（女人只有偶爾才參加這種聚會）熱烈地討論佛教直到凌晨一點，早上九點我在相同地點遇見相同一批人，他們又聚在一起繼續談論相同的話題。

另外有一天，我隨同一批村民到另外一個村落參加會議，從七點抵達到十一點會議正式開始前，村民談論的唯一話題就是佛教，會議結束後相

同的話題又繼續聊了一小時。

這類的談論，大都既不深入也無創意，也不是來自真正的信念。許多佛教的中心教義，包括

那些被人們熱烈辯論的教義，辯論者不僅沒有深信這些教理，也沒有去實踐它。以交換意見的觀點來看，許多的談論，只是「空談」(noise)而已。

例如，禪修就是經常被談論的主題，而且幾乎每個人都贊同只有經由禪修才能達到涅槃，但是從來就沒有人真正去禪修，因為他們說沒有時間禪坐。但是，

他們卻有充足的時間去談論它，如果花在談論禪修的時間能用來

禪坐，我想緬甸的禪修活動就會很興盛。

雖然這種「空談」的佛學討論，對闡明緬甸人性性格十分重要，但是這並沒有因此降低佛教在緬甸的重要性。因為即使是「空談」，所討論的也是佛教的內容，在此必須強調的是，這內容可以一而再、再而三地被談論。

同樣的觀念可從一開始就一再地談論，而始終沒有加入新觀念。真的！我不只一次驚訝地聽到一個人對他的同伴解說某種教義，而這教義正是他前一個晚上聽他的同伴說的，而且幾乎字字

相同，但是他的同伴就像第一次聽到一般，還是聽得津津有味。

後來我了解內情之後，就比較不驚訝了。緬甸人不僅對佛教

教義感興趣（所以他們可以一再聆聽相同的道理，而不會感到厭煩），他們也以能體解並解說佛教教義為榮。就此而言，這又是另一個顯示佛教在緬甸鄉村中，極度重要的指標。

田野調查：研究的主題與數據資料

在簡短說明進行本研究的社

會大體情況及宗教背景之後，尚有必要描述一下我們所得資料的特質。

一如我們的預期般，我們所獲得的資料有高度、多樣的變異性。根據參與性的觀察，有關佛教在家信徒方面的資料，是取自舉行儀軌、參加慶典法會及旁聽到的談論，當然還包括筆者在進行儀式法會中及眾人辨論中，所問的數以百計的問題。對筆者而言，主要的資料來源，就是觀察這些日常的宗教儀式或人們談論的內容，這些資料不僅提供筆者一個活生生的宗教具體形象，也

提供了必須加以探討的新概念、必須解決的困難、必須尋找答案的問題，以及必須加以多面探究的似是而非的議論。為了能抽絲剝繭地得到這些相關的資料，我們採用了以下三種研究步驟。

〔資料來源〕

首先，幾乎野畿村的每一戶人家都按計劃安排廣泛的訪談，並挑選其他附近村莊的資料提供者。這計劃是設計來收集有關成年佛教徒的信仰和行持，發掘他們對規範性的佛教教義認知的程度，以及他們的實踐態度。基本



上，這些訪談通常都是以兩個段

作為訪談的對象。

落來進行，在訪談當中，這戶人

佛教和其他宗教一樣，也有

間加入僧團（作沙彌），其中兩人已真正出家受戒。

家的成員可以隨意進出不受拘

許多哲學和邏輯上的問題（或許

在本書中，這些人被稱為

束。這個步驟提供了鄉村中佛教

佛教比大多數宗教擁有更多的問

「在家居士的典範」（blue-ribbon

信仰和實踐態度的範圍，以及分

題）。為了深入探討這二個問

sample），他們是村中最博學、

佈的大概輪廓。

題，我們設計了一套密集式的訪

最有教養的佛教徒，如果他們不

由於文化所建構的信仰體系

談計劃，分成二到三個段落，以

知道某些規範性佛教的觀念，或

必須在每一世代有所更新，而且

十五個村民為小組，作為訪談的

錯解某些教義，或排拒某些教

他們的信仰成份仍取自於生命不

對象。這些人倒不能成為代表性

義，我們可以很有把握地說，這

同的時期。因此，研究從孩童到

的小組，他們大都是三十至五十

種偏離規範性佛教的情形，在一

成人的佛教信仰，就顯得十分重

歲之間的成年人。會選擇他們，

般在家信徒中可能更為明顯。

要。這方面是用比較不廣泛的訪

主要是因為他們有廣泛的佛教知

居士佛教只是我們研究的一

談計劃，以二十位

識，並且虔誠信仰佛教，對佛教

個面向而已，由於出家法師可能

七歲至十二歲，隨

哲學和玄學特別感興趣。他們都

是最具學養的佛教徒，也是規範

機抽檢的男女學童

在佛學院上過學，都曾有一段時

性佛教的代言人，所以我想比較

他們和一般在家居士信仰的異同。再者，從佛教的眼光來看，僧侶是佛教團體中的楷範，所以研究佛教僧團制度和僧侶是非常必要的。

為了研究「僧團的佛教」(monastic Buddhism)，我們採用了如下許多步驟。首先，在一年內，我斷斷續續地每次數小時至數日不等，觀察野畿村中三個佛寺的活動。

其次，非正式訪談大約五十位上緬甸、曼達那、仰光等佛寺的僧侶。

第三，選取二十一位全部來

自上緬甸的僧侶，作為密集訪談的對象，雖然我個人認為這些足

以代表鄉村的僧侶，但我倒不敢百分之百的確定。這些人受到和「在家居士的典範」那一小組人

同樣密集的訪談，還接受了一連串包括主題統覺測驗 (Thematic Apperception Test，簡稱TAT)

[1]和羅夏克測驗 (Rorschach) [2]的心理測驗，另外蒐集他們出家的背景和進入僧團的原因等資料。

第四，訪談曼達那和仰光三個「政僧」協會 (the associations of political monks) 的領

袖。最後，訪談曼達那宗教部的官員們。

這些就是往後幾章所描述和分析的資料數據，在處理這些數據時，有時引生出在這些章節所討論的問題 (這些資料的問題將在以後章節中討論)；另外，有的情況則是將所蒐集到的數據資料，用來處理最初引起我這項田野研究的問題。

〔研究的問題所在〕

在研究的初期，我就已經發現許多原先設定要研究的問題是虛偽命題 (如我先前指出的現存的



佛教和規範性佛教，兩者非常不同），因此，我轉移注意到其他問題。雖然這些問題後面章節都會詳加處理，現在也可以簡略地說明。

有一組問題我前面已經提過，它是由最初發現經典佛教和現存佛教並非一致所造成的。首先，既然有些規範性的佛教教義

受到信徒排拒，那為什麼只有某些被排拒，而另一些被接受？其次，信徒如何解除存在於規範性

的差距？第三，為何某些他們口頭上

佛教與現行佛教間的差距？第三，為何某些他們口頭上

能一代一代地流傳下去？

除了上面這一組有關規範性佛教與現存佛教之間差異性的問題外，我頗為關注的是與後來發展的佛教有關的第二組問題，也就是前述的佛教三種信仰體系的問題。

我個人對第二組問題中的兩個教義上的問題特別感興趣。第一，什麼樣的條件造成這些教義的內化？也就是為何緬甸人會信仰這些教義？第二，從他們的信仰中，導引出什麼樣的社會和文化？以專業名詞來說，一方面我

想知道信仰的原因，另一方面我想了解它的功能和反功能^[3]。

最後一組問題和僧侶及僧院制度有關。首先，關於僧侶本身，我知道他們和在家弟子的背景、經驗和個性有何不同？簡而言之，僧侶或出家的條件是什麼？第二，如果有的話，我想了解僧院制度，對僧侶和在家弟子所具有的功能為何？第三，我想發掘像緬甸這樣的世俗社會，為何會如此尊敬這些生活在（至少被認為是生活在）僧院制度這種出世規範下的僧侶們。

大體而言，我們可以說，本

書所研究的主要有兩組問題。一組是嘗試說明緬甸的在家及僧團佛教，如何受到緬甸社會及緬甸人格特徵的影響（以此組作為研究上的自變數）；另一組則是以發掘佛教對緬甸文化及社會的影響（以此組作為研究上的應變數）。

〔分析資料的立場〕

首先，我認為人類學家有責任在我們能力所及的範圍內，將民族誌上的記錄整理妥當。因此，使區域專家能在不足之處，補上他們對該區域的描述性知

識，然後使理論學者和比較研究者能接觸到理論和比較研究上所需要的詳盡資料，而且讀者和評論家本身也有充足的資料，評估我們的詮釋和結論。對這方面的責任而言，我相信寧可失之於繁瑣詳盡，也不宜太過簡略。

第二個左右我決定這種詳細寫作格式的想法是方法學上的考量。以筆者而言，我從未能讀完一份純敘述性的專業論文，這和理論問題無關，我發現姑且不論其枯燥乏味，單是事實敘述，我認為實在沒有意義。假如要使特殊案例變得有意義，就必須能在

此特殊案例上看出普遍的情況；

同樣必要地，如果普遍情況要被改變成空洞的抽象觀念，就必須透過特殊的案例來看它們。

（下期待續）

〔註〕

(1) 儘管佛教根源於印度，而且它的印度創教者在緬甸也獲得如同上帝般的禮敬（加上緬甸史最普遍的精靈信仰——坦格巴雍（Tangbayan Brothers）兄弟，也是印度人），但印度人在緬甸卻是最被輕視的種族。這種情形就如耶穌基督在基督教徒心目中所扮演的角色，以及基督教徒在歷史上對猶太人所採取的態度一般，兩者實有異曲同工之妙，這是歷史上很



諷刺的事件之一。

(2) 緬甸歷史文化研究的前輩葛登·

陸斯 (Gordon Luce) 教授說：

「說緬甸半樹的藝術和文學是奠基於

《本生經》並不為過。」(Luce

1956:302)

(3) 一九三二年全國普查時，基督教

的人口 (大部分是浸信會教友) 是二十

三萬一千人；而一九五三年政府非

正式的統計，印度回教徒加起來的

人口大約是八十萬人。(Tinker

1959:184,188)

(4) 在後面的章節中，我們會看到大

部分的經典被用來作為護身符，而

且基本上，由於這些

經典都是引自《長

部》，因此後來的文

集被認為是「在緬甸，最有名、最

多人研究或最常被使用者」，是可以

理解的事。(Bode 1909:2)

(5) 烏魯總統從這些故事所選出的道

理，是要說明政治措施常常不能以

宗教的標準來判斷，因為許多政府

必須採取的措施是為了世俗的考

量。當然，有時烏魯總統也會以宗

教標準為自己的政治措施辯護，而

在那些事例中，他也很容易找到

《本生經》的故事來支持他的立場。

【譯註】

[1] 主題統覺測驗是一種投射測驗，

由美國心理學家莫瑞 (H. A. Mur-

ray) 與摩根 (C. D. Morgan 於一九

三五年編製。本測驗的目的是想藉

由圖畫的情境，讓受試者在編造故

事時，不知不覺地將個人隱藏在內

心中的問題流露出來。

[2] 羅夏克測驗是另一種投射測驗，

是由瑞士精神病學家羅夏克於一九

二〇年所發展出來的。利用黑白及

彩色墨漬所顯示出的圖形，讓受試

者觀看，並說出其觀看的反應或特

殊印象，施測者便由此判斷受試者

的性格。

[3] 反功能 (dysfunction)，意指些

社會模式所具有的負面或退化的後

果，這些模式會使社會體系瓦解。

(編者按) 本文摘譯自麥爾福·史拜羅

(Melford E. Spiro) 所著《佛教與社會》

(Buddhism and Society) 一書。

維持僧伽身分的要件 (十二)

四分比丘尼戒本講記 (十五)

香光莊嚴【第五十五期】民國八十七年九月 ▼ 一〇八

語言是人與人溝通的工具，

十善中語言佔四善——不妄語、不綺語、不兩舌、不惡口，
掌握善的語言，將對自己與他人都有正面的助益。

戒妄語類的戒，前面已經介紹了波羅夷第四條「大妄語戒」、波逸提第八條「實得道向未受具者說戒」，以及僧殘第二條「無根重謗戒」、第三條「假根謗戒」。大妄語是擾亂真理、擾亂證聖；而僧殘的第二、三條則是以妄語詆毀別人犯重戒，這是擾亂他人修道。

現在繼續介紹惡口擾亂團體的戒，包括僧殘第十三條「惡性拒僧違諫戒」、第十七條「發起四諍謗僧違諫戒」及波逸提的第六一條。至於擾亂自己修道的戒，有僧

殘第十六條「瞋心捨三寶違僧三諫戒」、波逸提的第八八、八九條；以及其他易犯的口過，如波逸提的第一、二、三、十二、十三、八七條等。

其中僧殘的第十三、十六、十七條也可以歸納在戒違諫類，但因這三條戒與惡口有關，所以為了講解上的方便，一併歸到戒妄語類來說。

〔惡性拒僧違諫戒（僧殘第十三）〕

◎戒文



若比丘尼，惡性不受人語，於戒法中，諸比丘尼如法諫已。自身不受諫語，言：「諸大姊，莫向我說若好、若惡，我亦不向諸大姊說若好、若惡，諸大姊且止，莫數諫我。」

彼比丘尼當諫是比丘尼言：「大姊，莫自身不受諫語，大姊自身當受諫語。大姊如法諫諸比丘尼，諸比丘尼亦當如法諫諸大姊。如是佛弟子眾，得增益，輾轉相諫、輾轉相教、輾轉懺悔。」

是比丘尼如是諫時，堅持不捨。彼比丘尼應三諫，捨此事故，乃至三諫，捨者善。不捨者，是比丘尼犯三法應捨僧伽婆尸沙。

◎戒文釋義

「若比丘尼」就是能犯的人。以下用「甲比丘尼」代表這位比丘尼。

「惡性」是說個性非常的暴躁，「不受人語」指聽不進別人的諫語，無法接受別人的教誨。

「於戒法中，諸比丘尼如法諫已」，是指很多比丘尼依照戒律五篇七聚的內容，如法如律、如佛所教地勸諫她，而且已經勸諫過了。以下用「乙比丘尼」代表這些比丘尼們。

「自身不受諫語，言：『諸大姊，：莫數諫我。』」就是甲比丘尼非但不知己過，卻反過來拒絕他人的勸諫說：「各位大姊，你們不要說我好的、壞的行為，我也不向你們說好的、說壞的。你們都停下來，不必屢屢地要勸諫我。」

「彼比丘尼當諫是比丘尼言」，「彼比丘尼」就是乙比丘尼，乙比丘尼應當勸諫這位甲比丘尼。怎麼勸諫呢？就是屏諫，不是在大眾面前說，要私底下說。

「大姊，莫自身不受諫語，……輾轉懺悔。」這是勸諫的語言，就是說你可以如法地勸諫比丘尼，比丘尼們也可以如法地勸諫你，大家跟隨著佛陀學習，就應該這樣彼此互相勸諫、教導、懺悔，才可能相互增益。此時，乙比丘尼規勸甲比丘尼要納受別人的勸諫，這與前面勸她勿犯五篇七聚所勸的內容已經不同。

「是比丘尼如是諫時，堅持不捨」，「是比丘尼」指乙比丘尼，「堅持不捨」就是拒絕接受。乙如法勸諫甲，但是甲仍然拒絕接受屏諫。

「彼比丘尼應三諫，捨此事故」，「彼比丘尼」指乙比丘尼，乙為了愛護甲，希望她捨去惡事，於是從屏諫而轉移到在大眾中公開勸諫，「乃至三諫」是乃至在大眾中勸諫了三次，「捨者善」是指若能夠捨惡當然是很好的。這是由於甲不接受屏諫，於是在比丘尼僧集會的場合中，大眾僧中公開作呵諫白四羯磨，先作白一次，再作三次羯磨來勸諫她。「不捨者」是指若經三諫還不肯認錯悔改，就必須開始結罪了。

「是比丘尼犯三法應捨僧伽婆尸沙」，這位甲比丘尼已經大眾僧呵諫一白三羯磨，而仍不悔改，就判定甲比丘尼是犯了三法應捨僧殘罪。

這條的違僧諫戒，必須經過三次勸



諫，待三次勸諫一完成，若仍不悔改，就算犯此戒了。

◎ 制戒因緣

當時佛陀在拘睺彌國的瞿師羅園中。有一位闍陀比丘是釋迦族剎帝利種姓，他脾氣非常暴烈，常常犯過。比如有時犯「別眾食」、「數數食」；有時在不正確的時間進入聚落；到居士家，坐椅子的威儀又不好，其他比丘因此常勸闍陀要改過。但是當有人勸他時，闍陀比丘總是反駁說：「你們不要說我好的、壞的行為，我都不聽！我也不會說你們好的、壞的行為。你們不要說我，我也不說你們，大家都停下來，不必勸諫我。」

闍陀比丘又叫「惡性闍陀」，也叫「車

匿」、「惡口車匿」，常用十分傲慢的態度凌辱別人：「你們憑什麼教我佛法、僧事，數落我的不對，由我來教導你們、數說你們的過錯，那還差不多呢！因為佛陀是我釋迦族剎帝利種姓，我們釋迦族出了大覺大悟的佛陀，因此佛法就是從我們族各家流傳出來的。你們這群人是各種姓、各家庭聚集在一起來出家的，就像野草一樣，隨著風吹水漂，聚集到我們釋迦族的佛法裡面來，你們那裏有資格說我！」

闍陀比丘的個性像阿修羅一樣暴躁又傲慢自大，比丘們苦口婆心勸諫的話語，一句也進不了他的心。佛陀知道了這個情況，就教導比丘僧為闍陀比丘作呵諫白四羯磨。

這條戒的制戒雖是由於比丘的犯罪因

緣，但比丘尼仍必須依此戒受持。

◎具五緣成犯

構成僧殘罪須具備五個條件。這五個條件有先後順序的步驟：

- (一) 本身不能離惡，想要再犯；
- (二) 其他比丘尼依照戒律，已在屏處如法地勸諫過；

- (三) 不接受勸諫，而且自恃凌她；
- (四) 大眾僧如法地設諫；

- (五) 白四羯磨已經完成。

所以，能構成這條戒的事由是：

- (一) 本身不能離惡；
- (二) 別人因為這個惡行，而依戒律勸諫她不要犯戒；
- (三) 在勸諫的過程裡，她不但聽，

反而惡口欺凌清淨的人；

(四) 針對她的不聽勸諫，比丘尼們先屏諫，如果不聽，再由大眾僧如法地以白四羯磨設諫；

(五) 三諫後還拒不接受，就是違僧三諫，構成三法應捨的僧殘罪。

◎罪相輕重

這條戒依罪相分成六種情況，且有五種輕重不同的結果。

如果事情還沒有發展到大眾僧白四羯磨設諫的地步，她只出現暴躁受人語的行為，那麼只犯突吉羅。這相當於前述的
第(一)、(二)、(三)三個步驟。

如果大眾僧集眾，已經開始進行呵諫白四羯磨了：



(一) 在大眾僧還沒有作白完畢，就趕快認錯捨過，則只犯突吉羅；

(二) 大眾僧已經作白完畢，此時認錯捨過，犯一個偷蘭遮；

(三) 大眾僧作完第一次羯磨，此時認錯捨過，犯二個偷蘭遮；

(四) 大眾僧作完第二次羯磨，此時認錯捨過，犯三個偷蘭遮；

(一) 到(四)相當於前述的第(四)個步驟；

(五) 大眾僧作完第三次羯磨，此時呵諫白四羯磨就算完成了，不論是否認錯，都已成立僧殘罪了。這相當於前述的第(五)個步驟。

◎制意

像闍陀比丘，脾氣暴躁自大，儘管犯的不是根本大戒，他卻常用話來欺凌別人，這是最麻煩的。這條戒制得很重，他的惡習不改，又依傍佛陀是親族來惡口凌辱別人，除此之外，最重要的是他經過大眾僧羯磨仍不知悔改。

這條戒的本意，於戒文中從大家勸他的語言中表露無遺：「如是佛弟子眾，得增益，輾轉相諫、輾轉相教、輾轉懺悔。」所有追隨佛陀的人，都在追求寂滅理證，大眾共住、共學在一起，應該要虛懷若谷，去惡務盡，達到「六和淨」的理想。

然而，和合的原則並不是有事不說、有過不諫，就叫「口和無諍」，而是在共住奉行戒律當中，如果有人出現不如法的身、口、意業，大眾要能相互勸諫、彼此

教導、互相懺悔、速得清淨。這樣大眾修道、持戒的力量必能相互地增上，而不是相互抵消。藉著團體的力量，在大眾師彼此勸諫、教導下，大家都能行所當行、止所當止，僧團與個人才不致腐敗；也在相互的勤勉及護持成就中，分享彼此的福德、智慧，僧團與個人得以清淨、安樂、不斷增上。

在僧殘戒類中，很多都是在處理違背大眾師勸諫的事。就如第十七條「發起四誣謗僧違諫戒」，犯戒者也是又惡口，又不聽大眾勸諫。

〔發起四誣謗僧違諫戒（僧殘第十七）〕

◎戒文

若比丘尼，喜鬥諍，不善憶持諍事，

後瞋恚，作是語：「僧有愛、有恚、有怖、有痴！」是比丘尼應諫彼比丘尼言：「大姊，汝莫喜鬥諍，不善憶持諍事，後瞋恚，作是語：『僧有愛、有恚、有怖、有痴！』而僧不愛、不恚、不怖、不痴；汝自有愛、有恚、有怖、有痴。」

是比丘尼諫彼比丘尼時，堅持不捨。

彼比丘尼應三諫，捨此事故，乃至三諫，捨者喜。不捨者，是比丘尼犯三法應捨僧伽婆尸沙。

◎戒文釋義與制戒因緣

當時佛陀在拘睺彌國的瞿師羅園中。

有一黑比丘尼好樂與人鬥諍，卻又不善憶持諍事，一再出言毀謗比丘尼僧，使得大



家爭論之語不斷，無法安心修道。

她為什麼會謗僧呢？「喜鬥諍，不善憶持諍事，後瞋恚。」這裡所說的「諍」是指彼此的意見不合，需要經過評定是非曲直、輕重清濁；「鬥諍」包括言諍、覓諍、犯諍、事諍等四諍；「不善憶持」就是不擅長回憶。某件曾有爭議的事情已經發生過，而且已經判斷處理過了，但在過一段時間後，她一不高興起來，就又翻出來說，而當時的處理狀況她也已忘記了。

她謗僧的語言是「僧有愛、有恚、有怖、有痴」，這是說大眾師有所偏私，對方有罪卻不責罰她；大眾師對我不喜歡，因為生氣、懷恨我，所以只責罰我；大眾懼怕對方的地位、勢力，不敢處罰犯過者；大眾愚痴闇昧，分不清楚誰對誰錯，沒有

秉公處理那件事情，這對我太不公平了！所說的這些話都是在攻擊大眾僧，攻擊處理某件事情的執法者，這些人是與她同一羯磨、同一說戒、共修共學的比丘尼僧。

黑比丘尼不思已過，卻於事件處理之後，反過來攻擊執法的人，然後大眾師再三勸諫她：「大姊，汝莫喜鬥諍……，汝自有愛、有恚、有怖、有痴。」

就是說：「別說這樣的話！事情不是這樣子的，你不要專喜歡鬥諍，你就是不善於記憶，不記得當時大眾怎麼處理那些事情的，那些事情已經如法如律地處理過了。你現在正在瞋恚，又把它翻出來，說大眾師偏私、不公正。其實是你自己有問題！」

黑比丘尼一再地無理取鬧，擴散爭

論，比丘尼僧只好去告訴長老比丘們。長老比丘們向佛陀稟告，佛陀於是制定了這條戒。

◎具六緣成犯

構成僧殘罪須具備六個條件：

- (一) 曾經發生過四諍的事情；
- (二) 大眾僧已經處理了這件諍事，依照戒律如法地滅諍；

(三) 發出謗僧的語言；

(四) 大眾僧如法地設諫；

(五) 拒絕大眾的勸諫。

(六) 白四羯磨已經完成。

◎開緣不犯

這條戒開緣不犯的情況有四種：

(一)「若初諫便捨」：「初諫」是指

「屏諫」，還沒有到大眾僧前進行白四羯磨，只在私底下屏諫時就肯認錯捨罪。

(二)「若以非法別眾等訶諫者」：必須如法如律地在和合僧中作白羯磨，才能結僧殘；如果大眾僧是不如法、似法、別眾，那麼就會因為羯磨不如法的緣故，而不算犯僧殘罪。

(三)「若以非法、非律、非佛所教作呵諫者」：如果大眾僧訶諫的內容，根本不符合佛陀所教導的法義及戒律，就不犯僧殘罪。

(四)「若一切未作訶諫者」：一定要等到大眾僧中白四羯磨完成時，才成立僧殘罪，如果尚未到大眾僧中進行訶諫或根本沒有大眾僧作呵諫，就不犯僧殘罪。

僧殘第十三條「惡性拒僧違諫戒」開



緣不犯的情況共有十一種之多，以上所列的只有四種，其他的七種也包括在其中，此處從略。

這條戒是「謗僧」加上「違諫」。黑比丘尼在團體修道中就是喜好諍事，胡亂援擬比類，既謗僧又引發鬥諍，不但自找麻煩，也找別人麻煩，我個人把它歸併餘口業類來說明。

與諍事相關的戒，在波逸提第六一條「屏處四諍戒」：

若比丘尼，比丘尼共鬥諍後，聽此語已，欲向彼說，波逸提。

這是說若有比丘尼中先發生四諍，另一起比丘尼在屏處聽到爭論，想要向外傳播。制戒因緣是六群比丘尼將鬥諍的語言

不斷傳播，導致雙方誤解加深，諍事不滅，彌漫擴散。

波逸提第五六條：

若比丘尼知諍事如法懺悔已，後更發舉者，波逸提。

波逸提第五八條：

若比丘尼共同羯磨已，後作如是說，諸比丘尼隨親厚，以眾僧物與者，波逸提。

這是指懺悔謗僧。以上的條戒都是擾亂團體，發生諍訟，競相苦惱，使大眾僧不得安於道上。接下來的僧殘的第十六條「瞋心捨三寶違僧三諫戒」，則是擾亂自己的修道。

〔瞋心捨三寶違僧三諫戒（僧殘第十 六）〕

◎戒文

若比丘尼，輒以一小事，瞋恚不喜，便作是語：「我捨佛、捨法、捨僧，不獨有此沙門釋子，亦更有餘沙門、婆羅門修梵行者，我等亦可於彼修梵行。」

是比丘尼當諫彼比丘尼言：「大姊，汝莫輒以一小事，瞋恚不喜，便作是語：『我捨佛、捨法、捨僧，不獨有此沙門釋子，亦更有餘沙門、婆羅門修梵行者，我等亦可於彼修梵行。』」

若是比丘尼諫彼比丘尼時，堅持不捨。彼比丘尼應三諫，捨此事故，乃至三諫，捨者善。不捨者，是比丘尼犯三法應

捨僧伽婆尸沙。

◎戒文釋義與制戒因緣

這條戒是六群比丘尼所犯。當時佛陀在舍衛國的祇樹給孤獨園中。

六群比丘尼「輒以一小事，……，我等亦可於彼修梵行。」這是指六群比丘尼常常因為一兩件微不足道的小事而生氣。一不高興，就叨念著：「我要捨去佛、法、僧，不要修行了！又不是只有佛陀的弟子才修清淨的梵行，還有很多其他宗教的出家沙門或婆羅門也是修梵行啊！我也可以到那邊去修行啊！」只因一些不相干的小事，竟然拿自己比丘尼的身分使性子，而說要捨棄三寶，這樣實在是說得太過火了。



「是比丘尼當諫彼比丘尼」是指其他比丘尼應當於屏處勸諫這六群比丘尼。她生氣而說要「捨佛、捨法、捨僧」，大家便要勸諫她不要意氣用事。勸諫後還是要問她，究竟她的抉擇是什麼，是要捨戒還是不捨戒？

當如法勸諫時，六群比丘尼若仍堅持不肯悔改，乃至經過三次勸諫，如果她能捨去罪行，當然很好；如果在大眾僧的羯磨中經過一諫、二諫、三諫，仍然不聽，就犯三法應捨僧殘罪。

這條戒可以和波逸提第八八、八九條一起講解。

波逸提第八八條「惡心咒詛戒」：

若比丘尼，有小因緣事，便咒詛墮三

惡道，不生佛法中：「若我有如是事，亦墮三惡道，不生佛法中。」波逸提。

波逸提第八九條「因瞋椎胸啼哭戒」：

若比丘尼，共鬥諍不善憶持諍事，椎胸啼哭者，波逸提。

「啼」是啼哭，二字都是出聲音的哭。

「捶胸啼哭」是動作，一椎胸就犯一波逸提，一啼哭也是犯一波逸提。

◎制意

一、珍惜發心修行的善根

從「瞋心捨三寶違僧三諫戒」，可以看到處理捨戒的過程。人身難得，能發心出家受戒做比丘尼更是難得，僧團最怕不自

愛的人，把捨戒當兒戲，而不遵守戒律。「瞋心捨三寶違僧三諫戒」就是透過制度，藉著大眾僧的互相提攜、愛護與輔導，來處理捨戒的問題。

在比丘、比丘尼捨戒的四種方法中，有一種叫做「作法捨」，捨戒的人只要講：「我捨佛、捨法、捨僧；捨和尚、捨阿闍梨；捨諸梵行；捨戒、捨律、捨學事；受居家法。」就已經捨戒完成，其中「捨佛、捨法、捨僧」只需講一次，並不局限身分，只要對方聽懂了就算捨戒完成了。比丘的出家有七次機會，而比丘尼的出家只有一次，一旦捨戒就再也不能出家受具足戒了。

制戒因緣中的比丘尼在眾人面前叨念「我捨佛、捨法、捨僧」，她到底是要捨戒

還是不捨戒？其實她並沒有真正要捨，她只是因瞋恚而說這些話。講意氣話，把邪正、內外混淆，雖同名出家、同名梵行，也應有分際、分別，才不會連自己的立場、角色都紊亂了，這樣不但干擾了自己也擾亂了別人。

在這種情況下，僧團要釐清她的角色，大眾師在相互護持、勸諫、懺悔中，先於屏處勸諫，如果她再不悔改，才到大眾僧的羯磨上來處理，讓她在眾人面前明確表明立場。因此，這條戒是四羯磨竟才犯。

大眾僧所有的作法是為了讓她懺悔得清淨，而且照捨戒的原則來說，只要她一說出「捨佛、捨法、捨僧」，捨戒應該就成立了。可是在大眾羯磨時，對於一個人發



心修行的善根還是要相當珍惜護持的。

二、正面看待女眾的修行

從波逸提第八八條、八九條和僧殘第十六條來看，有些人一遇煩惱，瞋恚、憤怒蜂擁而上，口不擇言、咀咒惡誓、講氣話，甚至椎胸、啼哭都出來了。修道之人縱有不平、不悅之事，為表示清白，也不宜用惡誓、惡咀咒、惡動作的，這與修平和、修慈悲、修智慧並不相應。

修行人當以三寶為念，以戒律來調柔凡夫粗糙的業習。佛陀曾舉馬師馴馬的比喻，說馬有三種，第一種是良馬，見鞭影而行；其次是少得鞭杖即行；第三種是待得鞭杖出血，仍兀自不動。修行人也是如此，當如良馬，以四依法勤修禪定，守口攝意，莫自放逸，後致悔恨。

我將波逸提的第一、二、三、十二、十三、八七條等戒語業類的戒，一併講解。

〔小妄語戒（波逸提第一）〕

若比丘尼，故妄語者，波逸提。

「故妄語」就是指故意說謊話，「妄」是指不真實，明明知道是虛幻不實的，還故意說出來以欺騙別人，如見言不見、不見言見、知言不知、不知言知等。一講妄語，就得用更多的妄語來掩飾和彌補，會變得愈來愈需要說妄語。

這條戒的戒緣緣起，是因為有一位比丘善於談論，常與外道論議，若發現自己比不上時，馬上推翻這樣而說是那樣，看

到情況不對就見風轉舵，如此所說的話便常常前後矛盾。

妄語戒並沒有固定的情況，其犯戒的關鍵是依心而定，只要言語稍有不真實，讓對方聽清楚了，就犯波逸提。如果對方沒聽清楚，是犯突吉羅。如果無心說謊，不犯波逸提。因為她無挑撥心，所以不是犯兩舌罪；因為以柔軟語而說，所以不是犯惡口罪；因為沒有以聖境、聖證等聖境界來欺誑他人，所以不是犯大妄語波羅夷罪；因為無說謊詆毀比丘尼犯波羅夷罪，所以不是犯僧殘罪。相形之下，是小妄語，但「病從口入，禍從口出」、「誠於中，言於外」、「不誠無物」，妄語仍是口業，不可不慎！

〔罵戒（波逸提第二）〕

若比丘尼，毀訾語，波逸提。

「毀訾語」就是用語言貶損、輕賤、辱罵別人，把別人比下去。毀訾的種類很多，可能是出身或家族、職業，或生理特徵，或曾犯過，或不犯過等。眾生要造業、要墮落，何患無詞。只要心知肚明自己的語言是在毀訾別人，而且對方聽清楚了，就犯波逸提罪。

〔兩舌戒（波逸提第三）〕

若比丘尼，兩舌語，波逸提。

「兩舌語」就是將甲方的是非傳給乙方，乙方的是非再傳回來，在兩邊之間長兩個舌頭惑亂雙方，離間雙方，加深雙方



的敵意。「兩舌」會讓本來沒有爭論的雙方，產生鬥爭，彼此對立起來；讓已有爭論的，諍事不滅，加深誤解與不滿。只要在雙方之間傳話，心存離間，而且對方聽清楚了，就犯波逸提罪。

「波逸提第六一條「屏處四諍戒」，也有離間雙方的意思。波逸提第三條是離間雙方，但雙方在此之前不一定曾發生四諍；而第六一條是雙方已發生四諍，還故意去聽一方鬥諍的語言，聽後即使尚未向另一方傳話，也算犯罪。

〔異語惱僧戒（波逸提第十二）〕

若比丘尼，妄作異語惱他者，波逸提。

「妄」是不實，「異語」就是不切主題，與主題相異的餘語。就有如重聽者不解前語，卻出語參差錯置，講東講西跑來跑去。當大眾師在作羯磨時，有人故意東扯西扯，不切主題，惱眾違法，這就是「妄作異語惱他」。

這條戒的戒因緣是由於闍陀比丘犯戒，大眾為他作羯磨時，闍陀顧左右而言他。比丘們要他出席的場合，他不來；沒叫他來，他卻跑來了；該站的場合，他就坐；該坐著時，他卻站著；該他說話，他偏不說；不該他說時，他卻要說。闍陀比丘的行為已觸惱大眾僧，於是佛陀制定「異語惱僧戒」。

〔嫌罵僧知事戒（波逸提第十三）〕

若比丘尼，嫌罵者，波逸提。

這條戒的制戒是緣起於慈地比丘，只因她被分配到不好的飲食、臥具，為了報復執事人查婆摩羅子而說嫌罵語。諸如：「查婆摩羅子有愛、有恚、有怖、有痴！」「嫌」是指不滿、憎怨；「罵」是指惡言加人，就是在人前人後，嘀咕責罵，猛批評執事人處事不公。

嫌罵的對象是僧團執事人，而他是經所有大眾羯磨選出的受差人，僧團事務繁雜，要為大眾服務極不容易。由這條戒可以看到，嫌罵執事人廢營僧事很應該，而執事人在服務僧事的同時，當必公正處理，若仍遭到嫌罵抱怨，這時大眾師要依戒律來處理這些批評的語言。

〔不審諦受語向人說戒（波逸提第八十七）〕

若比丘尼，不審諦受語，便向人說，波逸提。

「諦」是真實，「審」是詳實、謹慎，二字都有真實審查、確知的意思。「受語」是自己所接受的語言。「不審諦受語，便向人說」就是指自己並沒有確實知道所接受的語言、訊息，而隨便捉了一兩句就去說了。

這條戒的制戒因緣是由於提舍難陀比丘尼而起的。有一天師父跟她說：「你去把衣、鉢、尼師壇、針筒拿來。」提舍難陀比丘尼轉個身就說：「師父叫我去偷尼師壇，去偷衣、鉢、針筒。」聽在別人耳



中，當然會覺得此事不對勁，師父怎麼可以這樣教導徒弟呢？後來經過澄清，原來提舍難陀比丘尼聽不清楚師父所交代的話，又把師父的話扭曲了，於是犯了波逸提罪。

◎掌握善的身、語、意業

話要聽清楚，事要明確，才能構成良性溝通，減少修道上的困擾。尤其用咒、惡語、嫌罵、毀謗、大聲哭鬧、捶胸頓足來表達，居然咒自己也咒對方，是最不理性的。出家受戒修道首先要發「四弘誓願」——眾生無邊誓願度，煩惱無量誓願斷，法門無量誓願學，佛道無上誓願成。佛經從來沒有教人發惡咒、墮三惡道的！

有人曾問我：「學佛要起誓發咒嗎？」我說：「佛法存在世間的目的在於淨化人間，引導眾生走向光明。」社會上有些人常為表明心跡，確實咀咒說：「我沒有那樣做，若有的話，我全家死光光」，這些話也常在議會問政上出現。這些都是惡口，在家人說了都有傷身分，何況是出家人？修行在淨化身心，遲戒在淨化身心，佛法在淨化身心，這點一定要掌握住。

因此，語言是人與人溝通的工具，十善中語言佔四善——不妄語、不綺語、不兩舌、不惡口，掌握善的語言，將對自己與他人都有正面的助益。

第四大類戒妄語類已介紹完畢，下次要介紹第五大類戒覆藏類。（未完待續）

是誰爲教忍氣吞聲？

香光莊嚴【第五十五期】民國八十七年九月 ▼ 一六六

迦葉與阿難，一個願打，一個願挨，挨者的委屈很容易體會，打者的心境則易被忽略，「忍氣吞聲」的何只阿難一人！

是誰爲教忍氣吞聲？

《根本說一切有部毗奈耶雜事》卷三十

九記載：

一、釋迦如來將取滅度，舍利弗、目犍連尊者各與大比丘八萬、七萬人同入涅槃；佛滅度時又有一萬八千比丘同般涅槃，長壽諸天因此譏誨佛弟子不結集三藏，將令正教成灰燼。大迦葉尊者於是勉勵比丘「志念堅固莫入涅槃」、「作眾生利益事」，於是有了佛教史上的第一次結集。

二、阿難於「世尊在日親為侍者，於佛法藏普能受持」，但「果未圓備」，只有「作行水人」，才能與其他四百九十九位大阿羅漢同處結集場。

三、迦葉思考五百比丘中，只有阿難獨居學地，具縛煩惱，所作未辦，而觀察到「彼（指阿難）乃是以呵責言方可調伏」，於是在大眾中治阿難八突尼羅罪：

- （一）請佛度女人出家；
- （二）為魔所障，不請佛住世；
- （三）「世尊在日為說譬喻，汝對佛前



別說其事」；

(四) 以腳踏佛衣；

(五) 以濁水供佛；

(六) 不問佛何謂小小戒(可捨)；

(七) 對女前現佛陰藏相；

(八) 開佛全身，示諸女人。

阿難情懷悲嘆，仍認罪過，願為結集忍辱。

四、迦葉以阿難未證果，將他驅逐出結集場。阿難於憂惱中，奮力淨除障法、鍊磨其心，果然證得阿羅漢，回到結集場，大眾皆讚歎，請他升座簡擇結集如來所說經法。

在以上這些記載中，可以看見阿難為發揮「多聞第一」的功德，受盡迦葉尊者的嫌責、諷刺，甚至被驅逐，忍氣吞聲達

到極點，然終因此背水一戰，速證聖果，暢宣經法，一舉兩得。

相對地，迦葉的「嘴臉」，令讀者不禁要大聲抗議：佛陀才剛入滅，同門師學，「相煎何太急」！想起尊者一向被六群比丘尼怨罵、取笑，一般比丘尼對他是又敬又畏，不難想像尊者「人緣」如何了。

然而，迦葉尊者真為苛責阿難而耀武揚威嗎？筆者的管見是：

一、舍利弗、目犍連尊者及其他十五萬比丘聞佛將入涅槃，即不能忍而早佛取涅槃，一向好樂頭陀行、早離世染的迦葉，難道沒有這個想法嗎？但他為佛陀的一句話：「吾有正法眼藏，涅槃妙心……咐囑摩訶迦葉」，忍不入滅，急呼比丘結集，作「眾生利益事」。

二、比丘之中，阿難天生稟賦多聞，又是佛陀侍者，親近佛陀，聽聞教法無有遺漏，結集經藏不作第二人想。但他諸漏未盡（煩惱未斷），在這麼難得聚集且肩負重任的結集中，能對歷史做何交代？又能對僧團中各種層次的比丘、比丘尼證明自己所宣說的無誤，可為萬代僧伽的依循嗎？為了阿難個人的可信度，為了此次結集的「信用」，結集的發起人迦葉，能不設法讓唯一能完整述佛經藏的阿難有不容置疑的權威嗎？

三、迦葉一向人緣不佳，其志性堅固，連佛也莫可奈何，佛滅度後而能大轉獨覺的習氣，集合五百比丘，雖說比丘們是為「法」而來，但尊者為結集而突破以往的形象，必經一番調整，應給予肯定。

迦葉與阿難，一個願打，一個願挨，挨者的委屈很容易體會，打者的心境則易被忽略，「忍氣吞聲」的何只阿難一人！若非真有見地，誰願承擔「欺善」的惡名？誰願在數百人前現懦弱相？想必二位尊者，並不以為自己「忍氣吞聲」，只是受所當受，行所當行罷了！所以佛將大法咐囑迦葉，再傳阿難……，而二千五百多年後，異域中國的我們猶能得聞佛法，瞻仰佛陀聖教，也能一睹二位尊者風采！身處佛門，何謂「強者」，何謂「弱者」？其判斷標準，確實不同於世俗！

七不退法

阿闍世王想討伐跋祇國，於是派禹舍



大臣為大使，請示佛陀，佛陀藉機開示阿難跋祇國不能侵損的七個理由，禹舍聽後便放棄攻打跋祇國。這七個理由運用於僧團中，也可以「長幼和順，法不可壞」，故佛陀稱為「七不退法」：

- 一、數相集會，講論正義；
 - 二、上下和同，敬順無違；
 - 三、奉法曉忌，不違制度；
 - 四、敬事力能護眾、多諸知識的比丘；
 - 五、念護心意、孝敬為首；
 - 六、淨修梵行、不隨欲態；
 - 七、先人後己；不貪名利。
- 七條中，除第六條是較屬於個人性的原則之外，其餘六條無一不是踐行在人與人之間，而以敬眾、敬長、敬賢為原則，

很明顯地這些「敬……」的前題就是「公心」，經過大家的討論，決定出「賢」的標準，大眾的想法、需求也呈顯出來，當大眾意見出現後，個人就放棄一己的好惡以大眾意見為依循。

這七者之所以是「不退法」，最重要的是建立在團體之上，沒有各逞所能互相抵銷力量的情況。就因為靠著會議（第一條）及維繫會議結果的各種心態、作法（其他條），大家步伐一致，而產生推動共同目標的力量。對個人原本的意見而言，可說是一種犧牲；對團體使命言，卻增加踐履的力量。當個人面對團體的利益，而放棄了自己的意欲，「捨」心生起時，未嘗不是正從我執中解脫；以團體使命為自己身命時，慧命正因此而完成。

【成人教育】

朱芬郁

退休老人 生涯規劃初探 (下)

退休是人生重新揚帆啟航的時刻，是享受自我的另一個新里程，退休老人的生涯規劃正可提供個人重新思考人生方向的機會，

讓成功的退休生涯成為終生成就的冠冕。

退休生涯規劃的原則

退休老人的生涯規劃應在態度上具備一些觀念、原則，以便在退休來臨之前形成一種有意識、有系統的準備，來妥善經營退休生活，迎接幸福晚年，茲舉其犖犖要者分述如后。

〔對退休具備正確觀念〕

退休並非隱匿、撇離，也非抽身而退、倏忽中止（邱天助，民82）；退休不是因為不中用或無價值，而是個人為生活奔波數十年後的暫停，如此個人才可以追求年輕時代想達成卻礙於現實環境無法實現的目標與理想。因此退休是第二次的人生機會，是重新開啟一段嶄新的生活。退休並非退出，而是社會再參與的開始；退休並非結束，而是人生



另一個生活階段的開始；退休並非迷人的無所事事或坐享清福，而是人生目標與方向的再整理、再定位（王麗容、詹女生，民82）。

〔及早規劃原則〕

B. F. Skinner 曾說：「步入老年就像是訪問另一個國度，如果在訪問之前有充分的準備，你就更能享受它。」（湯曼琪，民83）要使退休後的生活過得豐富且有意義，就要未雨綢繆，預作規劃與安排。

日本名作家今野信雄（民80）指出，退休前五年就要開始規劃，甚至在中年期就要作好退休準備，尤其在金錢、健康與興趣方面，應事先加以規劃，則能在退休時感到有安全感，有獨立自主的信心與自我照顧、管理的能力（黃富順等，民85）。

〔自我性原則〕

「生涯」是每一個人根據個人的人生理想，為實現自我而逐漸開展的獨特生命旅程，亦即不同的退休生涯，在型態上或許類似，但實質上卻有不同。美國發展心理學家紐加頓（B. Neugarten）即說：「個體的生命，如同一把逐漸開展的扇子，常活著愈久，彼此間的差異就愈大。」（黃富順，民84）。

老年人由於生活背景、教育程度、經驗的不同，造成每一個人都是獨特的個體，故退休的生涯規劃宜視個人興趣、專長、能力、體力及身心需求而加以擬定，始符合個體的獨特性質，以實踐個人築夢踏實的理想。

〔短期規劃原則〕

規劃的期間一般分為長程規劃、中程規劃、短程規劃。長程規劃期間通常在十年以上，常考慮大目標的設計；中程規劃期間通常在三至五年不等，為較具體實際的目標；短程規劃期間常在三年以內，為最切身可行的目標（張添洲，民82）。

老年期的生涯規劃，固然應有長程性的觀點，但隨著科技的日新月異及社會變遷的快速，其所能精確規劃的期間就愈來愈短；因此，每次的規劃，要作短期的安排，每三至五年就作一次檢視與調整，並且退休後第一個生涯的安排，不宜與退休前的生活方式差距太大（黃富順，民84b）。

〔彈性化原則〕

退休生涯規劃的擬訂，端視個體身心需求及實踐能力而定，若個體發覺所擬目標高遠、窒礙難行，則可適時彈性調整，代之可行的策略與目標，逐步達成理想。



規劃未來退休生涯的目標，牽涉到未可確定的情境，尤以社會變革劇烈，因此，各項考慮應具有彈性或緩衝性，以確保能依循環環境的變動情況而作調整，以增加其適應性。

〔總合性原則〕

「生涯」概念涵蓋的範圍及於個人的一生，包括個人一生中從事的工作，以及其擔任的職務、角色，同時也涉及其他非工作或非職業的活動，即個人生活中食、衣、住、行、育、樂各方面的活動與經驗（林幸台，民76），可視為個人整體謀生活動和生活型態的綜合體，因此退休後的生涯規劃應具總合性，涵蓋人生整體發展的各個層面，包括養生計劃、理財計劃、進修計劃、就業計劃、休閒計劃、社會參與計劃等。

退休老人生涯規劃的核心內容

在老人絕對數量與相對比例逐漸增加的今日，老人福利的重要性亦日漸凸顯。江亮演（民84）在〈社區老人需求與其福利服務網絡〉一文中提到，老年期是最容易在經濟上、行動上、社交上、體能上、精神上發生最多困難的時期。

因此，老人最迫切的需求有：經濟的安定；職業的安定；醫療、衛生、營養的保障；

家庭的安定與和諧；社會互動的機會；教育的機會；文化、休閒娛樂的機會；宗教信仰活動的機會等。另外內政部委託政治大學謝高橋教授所作的老人福利需求報告，其針對近年來多項老人研究報告整合分析發現，老人感到最重要的需求是「健康醫療」、「經濟安全」、「教育休閒及娛樂」、「居住安養」、「心理及社會適應」（轉引自陳武雄，民85）。

由於個人需求的滿足，除需社會環境、制度的配合外，也需要個體自行投入和計劃。因此，本文即依前述老人福利需求來反映退休老人生涯規劃的內容，歸納言之，有下列諸項：

〔心理與社會適應〕

老人在老化的過程中，經濟、政治、社會地位將因自身的老化與社會環境的變化，逐漸由主角地位降為配角，且老人退休後，由於身分地位的轉變與角色的失落，人際互動逐漸減少，人際關係日益淡薄，使老人常有被遺忘而與社會隔離脫節的感覺，且恐懼喪失權力，缺乏安全感，形成精神上的孤立與心理、社會的危機感。

退休老人的心理與社會適應，最重要的是對老化抱持著一種健康的態度，老化不是一種具有摧殘性的力量，也不是一種身心老朽的狀態，且心理的老化不一定和身體的老化作用平行。儘管耳已不聰、目已不明、健忘、遲緩、衰退，但由於歲月的歷程，累積了豐富



的智慧與經驗，仍可發揮生命的熱力，彩繪多彩多姿的人生。因此，退休老人應在心理上抱持積極樂觀的態度，正視老年生活的來臨，老人雖然從一個絢爛的人生舞台退下來，但若安排得宜，未嘗不是人生另一個黃金階段的開始。

〔居住安排〕

據內政部八十五年「老人生活與福利供需狀況」調查報告顯示，老人與子女同住或輪住比率最高，占六四%，僅與配偶同住者占二一%，獨居者占十二%，住在安養、療養機構者占一〇%。站在老人的立場，有七三%老人認為能與子女同住最為理想，其次認為僅與配偶同住最理想者占十六%，只有二·八%的受訪老人認為居住在安養、療養機構最理想（聯合報，民86c）。

傳統上，老年人與子女同住，是社會福利隱含資產，能透過家庭的結構功能，解決諸多老人問題及社會問題（陳武雄，民85）。然而隨著老年人口的快速成長和生育子女數的減少，以及社會價值觀的改變和個人主義的抬頭，可能影響高齡長者和子女共居的主觀意願和可能性，一方面經過長期分住，雙方已養成不同的生活習慣；另一方面老年人有維持獨立自主的需求，不希望接受別人安排，因而在歐美國家盛行之兩代相隔而居，在親密中保持距離的生活方式，已隱然在台灣地區成形（黃昆輝，民84）。因而退休老人的居住安排宜

視自己的個性、習慣、經濟能力和各種環境資源，選擇最適合自己居住的方式，以期老年生活過得安適、尊嚴。

〔進修研習活動〕

由於知識的急遽增加，科技日益更新，老人需要繼續不斷地接受教育，一方面充實知能，適應社會變遷，改善生活方式；另一方面，經由再學習，增加自我引導的能力，強化個人解決問題的能力並提高老人文化水準。再者，透過知識的學習可填補日常生活的空虛與無聊，享受閒暇生活，獲致精神慰藉。更而甚者，從學習的過程中，啟發自身潛能，增進心理成長，獲得自我實現與自我超越。

總而言之，老年人的再學習對於生活層面有下列的貢獻：（一）透過學習尋回特殊才能，使退休後的生活更充實；（二）透過學習過程，體會自我新的潛力（self-discovery）及培養新的興趣；（三）體會再學習的價值，享受教育機會；（四）不論教育背景，協助老年人延續生活經驗，追求自我進步及成長；（五）協助老年人發揮社會功能及持續對社會的貢獻（Meyer and Rice，轉引自萬育維，民82）。

〔再就業或志願服務〕



由於營養的改善、醫藥衛生的進步、生活水準的提昇，使得這一代的老年人教育程度較高、身體狀況良好、經濟情況自足，且比上一代的老年人年輕，有更旺盛的精神，再加上老人具有豐富的人生閱歷與經驗，因而退休後的老年人有較好的人力資本可繼續投入就業市場，開創事業的第二春。

另一方面，老年退休後由於社會地位與工作角色的喪失，社會活動力降低，人際關係改變，造成心理的孤立，產生被社會遺忘的感覺，而透過志願服務工作的參與，一方面扮演著一替代性、有意義的社會角色，建立新的人際關係，以滿足社會互動之需求；另一方面則透過服務人群，將其智慧與經驗貢獻社會，可增進老年人的社會歸屬感、自我價值與自尊心。

總之，老人透過再就業或志願服務的方式，使生活經常保持活躍狀態，對生命具有潤滑、鍛練的保護作用，有助晚年生活品質的提昇；再者，老人繼續參與社會活動，可獲得愛與被愛、尊重、自我實現等較高層次的需求滿足，進而發揮「退而不休」的精神，達到「老有所用」的境界。

〔休閒活動〕

「生命中的第二個四十年裡的幸福是取決於我們如何運用休閒。」（湯曼琪，民83）由於

多數人年輕時將生活的重心致力於職業成就的追求，以及過去整個社會時代對休閒品質的不重視，不知如何利用閒暇時間安排活動或培養嗜好，以致老人退休後，常有漫無目標、不知所措的現象。

老人的休閒需求係源自退休後自由時間的增加，社會接觸的減少、角色的喪失等，因此需要參與一些活動，藉由活動來獲致生活上的滿意感或幸福感。而休閒活動可培養老人的生活情趣，陶冶老人健康的身心，擴充老人生活領域，使老年生活愉快、充實。因之，休閒活動對老人而言有快樂、滿足、創造力、學習、身心的成長等意義（呂寶靜，民85），同時也有許多老人在休閒中滿足健康、人際往來、與尋求宗教的需求（余嬪，民85）。

因此，休閒對老人的意義重大，老人在退休前即應審視自己的興趣、專長、嗜好、體力、健康、經濟狀況等，為退休後安排適合自己的休閒活動，以獲得充實、趣味且有意義的休閒生活。

〔財務規劃〕

老人退休後其所得將會減少，老人經濟資源將會愈來愈匱乏。而目前台灣地區有關老人的「經濟安全保障」制度並不十分完備，迄今尚未建立完善的老人經濟生活保障制度，以致於大多數老年人依賴子女供養或自身積蓄，作為老年經濟生活的主要來源。據行政院



主計處一九九四年「老人狀況調查報告」指出，老年人生活費用主要依賴子女提供者佔五二・三％，依賴自身積蓄與變賣財物者佔十七・二五％，兩者合計達六九・五五％；換言之，家庭內的代際間與代內間移轉仍為老年人退休生活的主要經濟來源（王正、詹宜璋，民85）。

另外，根據內政部委託的一項研究報告顯示，在中低收入戶老人的生活支出方面，以飲食費最多，佔八〇％；其次為保健及醫療費用（聯合報，民86 d）。因此，老年人有必要在財務上及早規劃，以備在退休時，擁有充裕的資金以安享餘年。在具體的措施上，除了各種老人津貼及政府目前正在研議的國民年金保險，可匯成一筆有保障的收入外，老年人宜衡量退休前的消費習慣，審慎評估退休後想要過那一種生活方式，擁有什麼樣的生活水準，再根據目前的財務狀況，開源節流，妥善地加以規劃。

〔健康規劃〕

老化是每個人必須經歷的自然過程，伴隨老化而來的是各種身體器官和生理機能的逐漸衰退，易受疾病侵襲的可能性增高。因此，健康是所有老年人必須特別重視的問題，健康狀態的好壞，影響老年生活甚鉅。有了良好的健康狀況，才能享受老年（安享餘年）。

據內政部「老人生活與福利供需狀況」調查報告顯示，有五成六的老人罹患慢性疾病，

其中每十位老人就有一位需要他人照顧，每三位就有一位罹患心臟血管疾病（聯合報，民86 c）。「年老就怕病來磨」，因而退休老人的健康照顧應及早重視。

若要健康長壽，主要因素在於生活方式：例如吃什麼、是否長運動、是否常動腦、是否常與外界接觸等（聯合報，民86 e）。因此，老人應視自己的體能、興趣與健康狀況，擬訂適合自己的運動計劃並持之以恆。此外，適當的飲食、攝取均衡的營養，也是健康長壽的要件。簡而言之，退休老人應定期健康檢查，做好身體保健，維持體力在一個良好的狀態，並從事規律的養身活動，以維護及促進身心健康。

結語

退休——在人生週期的後半段，象徵一個人從絢爛成熟歸於平淡，從豐富的生產行列中隱退。而從積極的勞動階段轉變到退休階段，便是明顯地與過去的生活模式中斷，這種因退休而帶來生活上的轉換，是會令老人生命死寂消沉、黯淡無光？還是有可能創造生涯的另一高峰，續譜人生樂章？其關鍵取決於是否能在中年或屆齡退休之前，即預先妥適地規劃退休後的生涯。

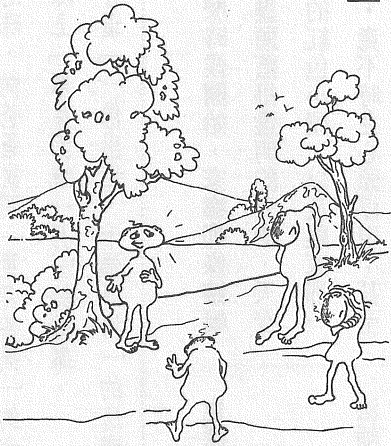
退休是人生重新揚帆啟航的時刻，是享受自我的另一個新里程，退休老人的生涯規劃



教育

香光莊嚴【第五十五期】民國八十七年九月 ▼ 一四一

【新書一葉】



快樂不就是寶石嗎？
為什麼各位不讓這顆寶石從內心
顯露出來呢？
各位也可能像我如此快樂的啊！

《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

正可提供個人重新思考人生方向的機會。它可以緩和角色變遷所帶來的不連貫與不適應感，而使得人們更能掌握未來。誠然，有了計劃並不能保障成功的晚年，還要切實地履行與實踐，也就是掌握退休生涯規劃的原則，規劃老年期的生活方式與生活型態，從而開創人生另一個燦爛的舞台，把老年當作一一生中最值得追求的勝境，使晚霞光彩奪目，讓成功的退休生涯成為終生成就的冠冕。

（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）

釋自昶

【菩提道上】

還鄉

明師父接過念珠，向爸爸說明「星月菩提」的意義，望著每顆念珠上「眾星圍繞一月」的圖案，我心裡感動著這「一佛出世，千佛護持」的悲懷。

不知從什麼時候開始，家鄉那條蜿蜒

的小路，小路盡頭藍得透明的天空，天空下碧綠田野上的紅色小屋，以及離家那一夜滿天的星斗，竟不時在心頭浮現；甚至連童年那所小學的鐘聲，家後面那河岸竹林的風聲，也不時在耳畔響起……

「未老莫還鄉，還鄉須斷腸」，離家整整近三年了，當初離家出家，媽媽並不諒解，這幾年來，只有在暮鼓晨鐘的日子裡，靠著長長的電話線，捎去一個出家孩子的訊息。回家，彷彿是一個遙遠的夢，

也深怕是父母另一次的斷腸。

沒想到我真的回家了！

那天，明師父、勛法師、毓法師、慈法師、紀法師、享法師陪我回家。一路煙雨，漸漸地，這山是我熟悉的，這樹也是我相識的，越過旗山、美濃的交界，家——就近在眼前了！

車子駛近家門口，爸爸已在門口迎接我們，果然，媽媽在得知消息後，藉故離開家——她還是不肯接受這個事實！爺爺、奶奶身體都安好，可惜因為語言的障礙，



他們無法聽懂師父的開示。爸爸則提起我出家後給家裡的影響，媽媽的近況以及他個人的調適……。這就是我的父親，永遠是這麼理性與包容。爸爸說以前家裡經濟不好，等到改善時，我卻已出家，他們來不及補償我……。我聽了驚訝極了！事實上，從小到大，在爸媽的呵護下，我一點苦都不曾吃過啊！原來父母的心，永遠是無所不至地關懷子女，恨不得傾盡他的所有。

帶著奶奶親手自菜園採的地瓜葉，與家裡前兩天剛做好的樹子餅，我們驅車前往鬲法師家。臨上車前，拿念珠請家人念佛，尋找中，毓法師脫下手腕上的星月菩提子：「這串念珠與你媽媽結緣。」我為難地看著她，「沒關係，我很少用它。」眼前這串發亮的菩提念珠，剛才我還看見

毓法師在念呢！明師父接過念珠，向爸爸說明「星月菩提」的意義，望著每顆念珠上「眾星圍繞一月」的圖案，我心裡感動著這一佛出世，千佛護持」的悲懷。

鬲法師的家就在我家不遠的清水里，是座樸素的鄉下三合院，在晚風與暮色中，我們用過藥石。從鬲法師父親的談話裡，聽到了失去另一半老人的心境。眾生皆有苦，苦苦不相同啊！他的苦和爸爸的苦就不一樣，相同的是憂惱的逼迫與從苦難中的再生。這一刻，我似乎較清楚地觸摸到無常帶給人的悲悽與希望。

「自袒！我們等一下再回你家好嗎？就和你家人說我們剛忘了照相。」明師父突然提議說。

「師父……」我愣住了，不知如何回

答。

「我想和你媽媽說說話，這樣她的心情會不會好一點？這時你媽媽應該在家了吧。」唉！慈悲的師父啊！

懷著緊張志下的心

情，再次返家。屋裡

燈火通明，爸爸告訴

我媽在樓上，我三

步併作兩步衝上

樓，只見媽躺在床上

哭泣，那情景就像當

年我決定出家，最後

一次回家探望她時，一樣肝腸寸斷，一樣

不肯相見……。我頹喪地下樓告訴明師

父。「讓我去和你媽媽說說話。」師父依

然溫煦地笑著說。



(繪圖：陸承宗)

「你們都出去吧！」明師父對著圍繞在房門口的家人及法師說。「楊太太！師父的心和媽媽的心是一樣的，你捨不得女兒，師父了解；你難過，師父也難

過，有什麼話就和

師父說……」

「今天師

父帶自昶師回

來看你，讓她

和媽媽道歉，

讓媽媽難過：

……」在明師父慈

悲的音聲中，媽媽含著淚訴說我出家後她

的傷心與不捨，看著這一幕，我的眼淚再

也止不住的掉下來。

爸把我叫到一旁：「孩子，你不要難



過……」「爸！我不是難過，我是……」
淚如雨下，我哽咽得說不出話來，其實我是太感動，感動自己在這天地間所承受的四重恩啊！

「孩子有這樣的願，楊太太，你應該成滿她的願。」明師父又轉頭對我說：「自昶！出了家不能承歡膝下，在佛門中好好修行，奉獻於眾生、佛教，就是對父母最好的報答。」

終於，媽媽不再哭泣，拉著我的手一起下樓，並破涕為笑地責備妹妹未好好招待法師。「看！家裡少不了你吧！」在爸的幽默中，許多過往的哀傷都化成了笑聲。這時幾位鄰居也聞聲而來，在家時很少與她們接觸，沒想到現在她們也歡喜來祝賀！是三寶慈悲力、功德力的攝受啊！

走出家門，天色已完全黑了，在回香光寺的路上，我想起幾個月前曾做過的一個夢：在家裡的庭院前，濁黃、滔滔的洪水氾濫，媽媽立在對岸，大水眼看著就要淹過了她，我著急地想走過旁邊那條狹小、平滑的田埂到對岸去，媽媽在那裡揮手阻止我過去，她大喊著要自己過來，誰知，沒走幾步，整個人就被洪水淹沒了！我趕忙回身找了一條小船划過去救她，旁邊還有幾位長衫飄飄的法師……。今日情景，三寶降臨，不正是為爸媽種了得度因緣嗎？

車子輕靈地越過崎嶇的山路，我知道「輕舟已過萬重山」。

身心的實驗

香光莊嚴【第五十五期】民國八十七年九月 ▼ 一四六

科學上想找出一個真實的、獨立存在、不變的原因或物質，藉由操縱它，來完全主宰生命及解決生命的苦迫。

佛法的觀察不是為找出實有的物質，更不是要操縱主宰，只為能見到「實相」。

尋找生命的答案

曾經踏入醫學領域的人，因如此接近生命，總會生起探究生命實相奧秘的好奇與興趣。於是重視實在的、物質的科學家們拿起了實驗刀，劃破了掩蓋生命表層的皮膚——一條條肌肉、一節節骨骼、一個個器官的解剖分析。隨著物理、化學的發達，更在顯微鏡下的一個個細胞，乃至實驗試管中分子、原子作種種分析。

科學家們想從這些解剖、分析中，找到生命的答案——生命是如何發生與延續（甚至永生），生命是如何與環境互動，產生思想、行為等，這一切的根源在那裡？這一切的主宰在那裡？

科學家們相信生命及一切存在是建構在一實有的物質上，企圖以此實有的、獨立的、不變的，最根本具主宰性的物質，來解釋生命的問題。

但是，科學家們在愛因斯坦的大腦標本，找不到科學的符號、物理公式等異於



他人之處。好像女孩到市場看到暗紅色、拳頭班大小的豬心時，便會明白——即使男孩獻上了他的「真心」，在上面也找不到為其瘋狂的情意。

儘管如此，全世界許多科學家仍熱烈地投入這樣的研究。耗用了大量的人力及財力，但一直找不到那最根本實在的物質，生命的主宰仍然是個無解的謎，生命的問題依然存在。有些科學家在這股熱潮中反省，而轉以不同的方向，尋求另一種方法及答案。

我，也一度追隨著西方醫學的哲學思考，也將自己投入了探究的狂潮，在細胞、試管中尋找生命的根源，而今，在佛陀的引領下，我縮回了臨門的一腳，嘗試我從前認為瘋狂的行為——只憑靜坐在那

理，就能了解生命的真相？

在身心探索

這次內觀禪十的實驗沒有任何儀器、任何計度。無形的實驗刀，不再揮向實驗台上冰冷的青蛙，而是指向了自己的身心——我既是觀察者，也是被實驗的動物。

很快地，我變成了巴佛洛夫的狗。每次禪修時段，聽到助理老師按機器「卡喳」聲，便期待一段吟唱後，就可以鬆腿了；接近早、午齋時段，期待美妙的鐘聲響起，這表示吃飯時間到了；當附近的幼稚園開始放音樂做活動時，就是我難熬的一小時快過去了……。我會去尋找許多外來的資訊，比較它們之間的關連及規則性。

然後，我便被自己尋思造作出來的規則給制約了。

一隻不得嚎叫（禁語）的實驗狗，在如實驗室、籠牢般有限的空間（結界的緣故），開始時是百般無聊地蹣跚在角落——有空就躲回寮房躺在床上。慢慢地，在第三天，第四天，發現我的牙關是咬緊的，附近的肌肉是僵硬且呈現疲勞的酸痛。我到大殿廣場去散步，一圈圈地繞著，不自覺地愈走愈快。

晚上坐在禪堂聽開示時，我不斷地交換姿勢，一直找不到一個可以持久、舒適的姿勢。有種強列的壓迫感籠罩著我，我想要開口吼叫，我想要離開這裡。當許多慣性——發出聲音（說話）、空間的自由、身體行為的自由，被限制住時，壓力

便慢慢地在潛意識擴展，呈現在身心的反應上。

我不但看到自己那種屬於動物的慣性，也看到自己的不耐。當一小時不得變換姿勢的精進禪修開始時，我變成了釘在實驗台上不得動彈的青蛙，如同從前觀察實驗青蛙的種種反應——我將自己「釘」在座上，觀察自己的種種反應。

午後的涼風陣陣吹來，舒緩了身上的燥熱，皮膚及肌肉呈現放鬆狀態，心中不禁生起喜悅貪求。晚上的冷風吹來，皮膚表層感受到寒冷，肌肉繃緊、僵硬，加上持續增加的腿痛，使我對禪坐生厭惡。而不耐感就反應在呼吸的加重、短促上，身體發熱冒汗。一直想要變換姿勢的強烈意念老是從心裡竄出，腿痛得更厲害了。終



於我鬆了腿，剎時間鬆了一大口氣，呼吸變緩，不再發熱、肌肉也鬆弛了。

原本習慣於姿勢的任意改變，便一直覺得自己擁有控制、主宰自己身體活動的能力。所以當腿痛時，就會想改變姿勢，因為我認為自己能夠操縱身體的活動，使我不必受苦。在不能變動姿勢的一小時內我才發現：那種根深蒂固的操縱欲仍存在著，我尚未徹底的信解

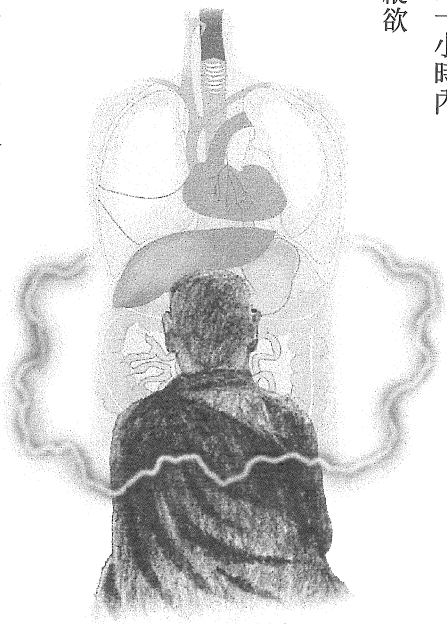
「無常故苦，苦故無我」的真理。

探索的目的—— 見到實相

這樣的身心實驗，和以往所學習及訓

練的有何不同呢？為什麼這樣能發現科學家所疑惑的生命真相，解決醫學所無法解決的生命苦迫呢？

我想有如下的差異：



(繪圖：陸承宗)

一、觀察的方向：佛法的觀察不是向外探求的，不是用離卻自身現象的方法，來說明自己的身心狀況；而是向內觀察的，在自己的身心世界中探索，然後觀察及歸納出自己身心現象的關係理則。

二、身心是相關而非截然劃分的抽離：從事臨床的醫護人員，最困擾的事情是在學校及教科書以及病人面前，能將病人的身體結構組織、病理、病情發展及預後等，一一瞭若指掌。但在實際接觸病人時，病人的情緒、心理這部分是很難了解與掌握的，而這又常常影響整個醫療過程及效果。

所以，醫護人員總想借助心理學解決這種困境，但是離開身體而論的心理學，

對面臨身體有極大危機的患者，有時好像只是個高調卻無法落實的理想，甚至是一種道德要求。

三、動機不同：科學上想找出一個真實的、獨立存在、不變的原因或物質，藉由操縱它，來完全主宰生命及解決生命的苦迫。

佛法的觀察不是為找出一個實有的物質，更不是要操縱、主宰，只是為了能見到「實相」——一切無自性（空），在這個基礎上建立正確的人生觀、倫理觀，乃至宇宙觀。以正確的知見來引導不落二邊的中道生活，這便是種種生命問題實踐性的答案吧！

我也是「阿育王」

其實每個人都可能是阿育王，也許是「黑阿育王」，或因緣和合蛻變成「白阿育王」……，阿育王，印度的阿育王，陌生嗎？其實蠻熟悉的。

阿育王，印度的阿育王，一個陌生又

熟悉的名字。國中時曾在教科書上看過他的大名，之後除了有關佛教的書籍偶爾提到他以外，便很少再見到「阿育王」三個字了。

這次在紫竹林精舍佛學研讀班的課程中，我比較清楚地了解阿育王的事蹟：他原本是個性殘暴、喜歡殺戮征伐的國王，被稱為「黑阿育王」。後來經過「海比丘」的點化，從此誠心懺悔，皈依佛陀足下，成為佛教的大護法，將佛法傳播到世

界各地，使佛教成為世界性的宗教。

聽了阿育王的故事，我思惟著：其實每個人都可能是阿育王，也許是「黑阿育王」，或因緣和合蛻變成「白阿育王」，只是時代環境不同罷了……。

我的思緒乘著記憶的小船，划過光陰的河流，似乎又回到那個以凌虐小動物為樂的孩童時期。

我曾將小貓、小狗放進布袋中旋轉，再放出來看牠們步履蹣跚的樣子；以榔頭在螞蟻窩附近敲擊，看著慌張的螞蟻尋聲

而來，最終碎屍在榔頭底下；又曾將鞭炮放在蟻巢中點燃，「劈啪」一聲，螞蟻外表無傷，卻早已屍橫遍野；也曾撈起水中的小魚，然後將牠開膛剖腹等等。走筆至此，不禁大吸一口氣，我所傷害的生靈何止千萬？這和阿育王建立的人

間地獄又有什麼不同呢？而且我還自兼獄主呀！

若干年後的一個早晨，我遇到了生命



(繪圖：陸承宗)

中的「海比丘」——一隻毛色潔白、可愛的

幼犬。當時牠在馬路上玩

耍、翻滾、漫

步，遠遠地

一輛汽車

駛來，司

機可能看

到小狗在

前，將車

速減緩了

下來。而小

狗卻不知危險

到來，一溜煙跑到車

子底下，而司機以為為小狗

已走遠又將車子慢慢啟動。「剎！」一

聲，我聽到骨頭碎裂的聲音，車輪碾過牠



的前腳，小狗還是像剛才一樣在馬路上翻滾，但不是玩耍而是與死神搏鬥。啊！這麼可愛又可憐的小狗啊！憐憫之心油然而生。

當我正想返身拿藥替牠擦拭時，一幕幕幼年時殺害螞蟻、小魚的畫面剎時浮現心頭，我感覺天空彷彿暗了下來，牠們和小狗一樣會痛啊！我又想起自己每天所吃的那些動物，牠們在臨死前也會痛得難以忍受，但牠們又能如何？因為我的關係，牠們就得忍受那難以忍受之苦，我怎麼沒有想過？當下腦筋一片空白。

從此，我不再對盤中的大魚、大肉下箸，也希望從此不再傷害任何一個生命，沒有一個生命因我而滅失。當然，猶是薄地凡夫的我，貪瞋痴等煩惱未斷，無法將

「不殺生」持守到圓滿、清淨，雖然如此，我仍時時以此自勉，朝「轉染成淨」的方向努力，培養出更深廣的慈悲心對待一切眾生。而這件事也成為我學佛的一個重要因緣！

我沒有如阿育王般，經歷如此波折起伏的人生，但我可以用敏銳的心去觀照自己和外境的變化；而我也不是一國之君，無力建造八萬四千佛塔，但學佛的心可以是一樣的。

阿育王，印度的阿育王，陌生嗎？其實蠻熟悉的。



倏忽千年話敦煌

剛剛我進到洞窟中時，還在適應著山洞中侷促、漆黑、陰涼的空間，豈料原地轉身，倏忽眨眼間，一千六百年已如閃電迅雷般劈了下來，每一幅壁畫、每一尊塑像似乎在爭先恐後地引領著我從前秦開始巡禮……

沙河惡魅

隱合著多麼強韌的生命力啊！

車子經過了敦煌市區的牌樓，路的兩側是嫩綠的麥田莊園——河西走廊上的綠洲。

這是一九九八年的六月九日，我們一行十九人從台灣不遠千里輾轉來到敦煌——這個中國古代出入西域的要塞。窗外恬靜、寧謐的綠洲飛馳而過，雖然不似台灣莊園那樣茂盛豐沛、綠意盎然，但從乾燥的氣候、乾旱的土地生長出的一片綠，卻

車子行出市區，駛向那千百年來人們不斷經營開鑿的佛國淨土——莫高窟，那一個充滿佛教藝術文化，長久以來令多少人無限嚮往、期盼一睹風采的地方。城外已不見任何綠意，連綿不斷的禿山荒漠伸向遠方，平緩的山坡上見不到掙扎的小草，一撮撮孤獨挺立的土堆，猶似中途奮鬥身亡的英勇戰士的骸骨，在遼闊無垠的荒漠中益顯崢嶸、孤絕、了無生機！印證法顯《佛國記》中的描述：



◎極目望去，遍野的沙海上無飛鳥，下無走獸，險惡的路途和氣候卻阻止不了絡繹於途的旅行者。（攝影：王雪惠）

沙河中多有惡魅熱風，遇則皆死，無一全者，上無飛鳥，下無走獸，遍望極目，欲求度處，則莫知所擬，唯以死人枯骨為標幟耳。

「以死人枯骨為標幟」，多震慄的標幟！險惡的路途和氣候，阻止不了旅人商賈往來西域的鬥志，僧侶也兢兢於途，馱著行囊，奮死苦戰，邁向沙河。眼看著遍野的沙海，乾燥無蔭的大地，小小的敦煌綠洲儼然是補給糧食、休息的驛站，歷史上的敦煌正如絲綢路上沙海的港口。

而今天的我們住在賓館，坐著冷氣巴士，駛在水泥路上，只在偶爾吹起的漫天風沙中，才能懷想千百年來沙漠旅途的險惡。

三危佛光

車外荒沙漠漠，車內地陪張小姐娓娓敘述莫高窟的歷史，像是連綿無盡的沙

漠，莫高窟的歷史便在車行間流轉。

前秦建元二年（公元三六六年），樂樽和尚在三危山的河谷懸壁間開始鑿窟，傳說他戒行清虛，行腳四野，當來到三危山時，見山上閃閃放金色光，有千佛之姿，於是跪地發願，到處化緣，架橋鑿壁，開龕造像，從此這裡成為佛教聖地。後來又有位法良禪師，繼續建造石窟伽藍，寺院的建立就從這二位僧人開始。

敦煌由三個窟所合成，莫高窟是其中最大的一窟，一千六百年來，歷代一直在



開鑿修復中。直至民初，敦煌要塞的地位沒落，莫高窟也無人問津，而致崩塌、剝落，洞窟內的塑像和壁面都暴露在陽光及風沙中，聽任自然摧殘，於是一九三六年莫高窟關閉，一九六三年修補，而改以建造水泥迴廊和棧道為主，以方便各窟間的通路，目前修復得面目燦然，共有四百九十二窟。

聽著張小姐的介紹，正感受著歷史長流的浩瀚與前人無盡心血的震撼，豈知她話鋒一轉，語氣也急轉直下說：「它是世界上最大的塑像、繪畫博物館，東西共有二公里長，若展開則有幾十



公里長，它陳列著的是中國過去封建專制統治麻醉老百姓的遺產，宗教是迷信的鴉片！」

聽到這裡，我驟然地愣在位子上，這可是宗教藝術文化的遺產，是人類藝術智慧的精華啊！如今卻被冠上這些極左的政治敏感語詞，而這樣的話語竟出自導遊的口中！有多少遊客在欣賞文化藝術時，還要被迫接受這樣的政治「熏陶」，內心直像翻倒了五味調味瓶，發現導遊的工作真的好重要啊！多少歷史瑰寶藉由導遊之口向世界傳播，在國外我聽到了歷史文化的展現，而在中國的敦煌，我卻聽到了對歷史文化的如此看法。同行的盧居士說：「我們唱早課叩鐘偈吧！」我想，他應有同感。

敦煌憾恨

莫高窟榆林掩映，是此片荒漠中唯一的綠地清涼，窟前門樓兩側一對漢白玉的飛天，似迎接著我們的到來。門樓後面的山勢陡峭高聳，乾旱、凹凸、參差又裸露的山壁，陳列著如蜂窩般不整齊的洞窟。

張姓解說員親切地引導我們先看第十六、十七窟。沿著柵欄走上高高低低的棧道台階，來到洞前，在張先生掏出鑰匙插入鎖孔的那一刻，我們懷著渴望、珍惜、殷切的心情屏息等待，敦煌千年寶窟就要在眼前開啟！

〔洪訥善僧官〕

一陣陰涼的空氣迎面撲來，窟內一片



◎榆林掩映下的莫高窟，是世界上最大的塑像、繪畫博物館。
(圖為莫高窟的門樓)

漆黑，張先生用手中的電筒指向第十六、十七窟的入口右側，那裡有另一小窟如山

洞中的禪室，高於入口地面，內有河西地區高僧洪晷和尚的禪坐塑像，高約近米，身著袈裟，全身泛著古銅色。洪晷和尚是位僧官，在唐宣宗大中五年（西元八五一年）被敕封為「河西都僧統僧政法律三學教主」，由在河西設立僧官一事來看，當時此地的佛教定是相當興盛。

和尚背後的右壁上繪有棵菩提樹，樹下站著一位優婆夷侍從，她髮髻上挽，下垂兩辮，身著唐裝，手執錫杖，做護法隨侍狀，從她溫婉豐滿的臉頰及髮型、服飾，可知是晚唐的畫作。

第十七窟又名「藏經洞」，一九〇〇年被發現，洞中所藏的《沙洲土鏡》開有莫高窟營建史，這部殘卷的出土，修正了向來以「大周李君重修莫高窟佛龕碑」上所



說公元三六六年的開窟年代，根據《沙洲士鏡》的記載，莫高窟的開窟年代顯然比樂樽和尚的開窟更早了十幾二十年。

〔倏忽千年〕

我想到從西元三六六年樂樽和尚開窟，至八五一年洪普和尚到此任僧官，一九〇〇年藏經洞開啟，而現在是一九九八年，剛剛我進到洞窟中時，還在適應著山洞中侷促、漆黑、陰涼的空間，豈料原地轉身，倏忽眨眼間，一千六百年已如閃電迅雷般劈了下來，每一幅壁畫、每一尊塑像似乎在爭先恐後地引領著我從前秦開始巡禮，然後是初唐、盛唐、晚唐，直到近代。一代代的法師、藝術家將他們畢生所學、所見，以及對佛經故事的認識，盡其

想像力，用手與筆繪畫、雕塑下來，讓千百年後的我們能親炙他們心靈中最美好的風采。

這是一個多麼奇特的時空，我陷入自己的錯愕中，莫名的熱淚剎時滾滾滑落，前面的人招手催促：「快往前走，大家正等著我們呢！」我默問：「往前走，走到那裡？」頓時一種相忘於時間的感覺突然湧現心際，在漆黑中，我已無言。

〔道士賣寶〕

任解說員比手劃腳、滔滔不絕地說明第十六窟佛像的畫法、色澤、衣、坐姿、立姿、配飾、藻井……，我卻拂不去藏經洞內王圓籙道士瘦小畏縮的身影，這位在歷

史上永留罵名的人販賣佛像文卷的事，就發生在我站立的狹窄洞窟中。由於那些交易的舉動，竟打開了世界各國歷史學者、博物館、收藏家對敦煌石窟的好奇、垂青，使得一向相當含蓄而內斂的她（敦煌）一夕之間舉世聞名。

站立在藏經洞裡，我彷彿看到斯坦因、伯希和、桔瑞超、鄂登堡等人陸續登場，他們的驚訝完全寫在臉上，微張的口可能直喊著上帝的名字，王道士則是手抓鑰匙與他們折衝談判：多少銀元可以換多少卷、多少箱、多少捆、多少車的文書與多少尊的塑像。接著這些文書和塑像就展示陳列在他們國內的博物館、研究室中，還有的卻默默無聞地流落、屯積在國外的地下室、倉庫、布袋中……。

歷史是否和中國人開了個大玩笑？為什麼埋在洞窟內上千年的文物再度被發現時，卻已屬於碧眼高鼻的外國人？在洪誓禪師的塑像前，又怎麼會冒出一個名不見經傳的王道士？由他拿著鑰匙負責保管洞窟，卻想在這裡修道觀、道像，為神道增光，急需用錢的他是如何的因緣下於無意間打開藏經洞，發現這些可以換成現值的寶卷文物？一九〇〇年五月廿六日，就從這天起，敦煌與敦煌文物正式在世界舞台上登場。

儘管斯坦因等的車隊，把文書經卷運到巴黎、倫敦、東京等各大都市，儘管轆轤的車聲捲起滾滾的黃沙，已漸去漸遠，只是在面對這樣的歷史事實時，我不禁生起一個疑惑：為什麼歷史總是會發生令人



感到顛倒的驚愕事件？我記起法國瓦蘭博士在運走大批經卷文書時，他這麼寫著：

這個善良的道士，一定

會感到寢食難安，後悔接受了伯希和的錢。

這句話一直在我腦海中盤桓不去。

漫長古道

〔弘教故事〕

第十二窟是《藥師經》

的變相，屬於晚唐作品，有十二大願、九橫死及十二藥叉大將，其中毘沙門天王



尸毗王本生

的憤怒相，惡視一切邪惡鬼魅，畫得相當傳神。在第一七二、一七三窟是《觀無量

壽經》變相連環圖，西壁是未生怨王的因緣故事，由下而上展開情節；東壁是描繪極樂世界正、依報的生活環境。

洞窟壁畫的內容除了變相圖之外，還有中國佛教發展史蹟畫，第三二三窟、三三五窟便畫有張騫出使西域、大夏佛蹟、佛圖澄神變、西晉石佛浮江、東晉高禪得金像、隋文帝迎曇延祈雨等。其中有唐玄奘領著悟空，手中

牽著白馬，馱著經文跋涉在

風雪峻嶺之間，這些畫面多是

佛教弘揚的傳教故事，圖畫中

的漢僧、梵僧、西域僧各有不同

的外貌特徵，有的笑容可掬，有的

莊重練達，有的飄逸瀟灑；有的孜

孜矻矻地修行，有的精勤於弘法，與

俗信融洽地交流著，正反映了歷代高

僧在每個時代活動記錄的縮影。

馬可波羅於一二六五年東來，道經

敦煌，在《東方遊記》裡他記錄著：

沙洲居民多是偶像教徒……其偶像教

徒，自有其語言，城在東方和東北方，居

民恃土產之麥為食，境內有寺廟不少，其

中滿佈種種偶像，居民虔誠大禮供奉。

由馬可波羅所描述的敦煌，可見佛教在當



時相當普及於百姓家。

而據「涼國夫人重修北大像」記載：

莫高窟既是各族使節禮佛之處，窟下

有大洞，且寺院十二所。寺院的僧人教導

附近居民讀書和誦經。



這是公元十到十一世紀的莫高窟，有僧院、僧人、信眾，也有弘化工作。

〔保存瑰寶〕

我想到從三六六年開窟算起，或是從佛教在傳入中國的公元前後算起，近二千年以來，佛教要在已成漢文化系統的中國立寺傳教，取得上至朝廷公卿下至士卒百姓的信仰，每一代的僧人們的努力，豈是寥寥數語可以形容？而且從傳入到生根蔓延，它的演變應是有跡可尋的。然而現今的敦煌，除了在石窟約略可見到這些史實圖畫之外，那些歷史的記憶已漸漸被漠漠風沙一層層掩埋，被人們逐漸遺忘。難怪當它重新被發現時，人們好像見到了另

一個世界一般，那是一個與現前景觀截然不同的風華絕代的世紀展現！

記得美國哈佛大學福格藝術博物館的華爾納稱絲綢之路為「中國的漫長古道」，他在書中記載自進入有壁畫的石窟後的生括，他說自己一連十天除了吃飯、睡覺外，很少離開這裡：

除了驚訝得目瞪口呆之外，別無可說，終於我明白為什麼我要跋涉重洋，守在馬車旁來到這裡。

那成千上萬的畫像，讓他吃驚得不知如何是好，但是現實的改變也讓他感到沈痛，他在書中曾敘述敦煌被破壞的景況：

兩年前（即一九二二年）一批白俄軍人流竄新疆，他們住在敦煌六個月，他們的失意與無聊表現在這些壁畫上，有些寫

著俄國軍隊的編號，有一尊正在宣講《蓮花經》的坐佛口中，噴出白俄的下流話。

見到藝術文物如此被糟蹋，他說他的任務是：

不惜粉身碎骨，拯救和保存這些即將毀滅的任何一件東西。

當時是一九二四年。這是文物保存者的椎心之痛：

在看到這種摧殘文化與藝術的行為，就是剝光這裡的一切，我也不動搖，誰能知道中國軍隊不會像白俄軍隊那樣在什麼時候駐在這裡，誰知道回教徒要在什麼時候叛亂？恐怕在二十年後，這個地方將不值一顧，每一個初到這裡的朝拜者，都任意把姓名刻寫在壁畫上或帶走一小塊帶有壁畫的搖搖欲墜的灰泥。

基於這種立場，華爾納終於以割捨不下的心情終於展開了行動，用膠黏走了二十六幅佛像，於是在美國的國家博物館中也有了慈祥微笑的佛相。

〔僧院壇城〕

我一窟一窟地走過，張先生很認真、賣力地為大家解說，他按圖說經，對佛教經典可說倒背如流，他如數家珍地說佛經、說藝術、說建築、說改朝換代、說服裝，而我卻凝望著莫高窟的窟頂、山壁、窟門，想著多少高僧在廣袤的荒漠中譯經、禪坐、傳教；多少藝術家在這裡用顏料、彩筆圖案捕捉佛教的法義和佛菩薩的慈悲、弘願，讓莫高窟的圖像呈顯人間的

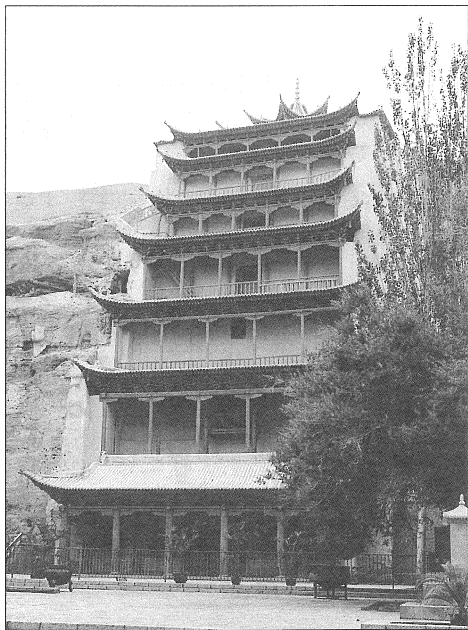


苦難與超越。或許有人說它是座博物館，而我卻覺得像走進佛教的僧院壇城，它正以其堅毅、慈悲的精神及無私無著的微笑撫慰眾生的心靈。

站立在敦煌莫高窟的棧道上，我仰望山上的崖壁，俯視山下的榆林，想著這是河西走廊上的一站，左側、右側都是綿延不斷的山脈，這條絲綢之

路也是佛教傳入之路，中國、印度、西域文化在此相互激盪，這地區是醞釀的綠洲，而敦煌一個個的佛龕，呈現的是虔誠的心靈，是人類智慧藝術的結晶。

我有幸得以在敦煌開窟千百年後再看
到窟內的佛像、經變勝景，懷著既感激唏



◎走進莫高窟就像走進佛教的僧院壇城，它正以其堅毅、慈悲的精神撫慰眾生的心靈。（攝影：王雪惠）

噓又充滿掙扎的心情，寫下了在敦煌的所見、所聞、所思，只因為張先生引導我們第一腳便踩進了第十七窟。

說真的，至今我仍困惑著，王道士的鑰匙是從那裡來的？

佛陀的語言政策

香光莊嚴【第五十五期】民國八十七年九月 ▼一六六

佛陀不允許比丘們使用梵文宣教。
那麼究竟用什麼語言呢？

佛陀說：「比丘呀！用自己的語言學習佛所說的話。」

佛世時，學習教法向來藉著口耳

相傳的古老傳統，銘記在心，傳誦流布。因此，語言成為弘法的重要利器。本文名為「佛陀的語言政策」，一方面來自閱讀季羨林先生〈原始佛教語言問題〉論文的啟發；另一方面筆者也認為，這是佛陀為了實現宗教上的理想而採取的方法，制定了學習、宣揚教義的語言規定。

本文擬就佛教史的觀點嘗試分析佛陀語言政策的原則及其緣由，提供

我們傳播佛法的參考。

佛陀不允許弟子用梵語傳教

巴利文《小品》(Cullagga) 敘述了一個故事：

這時有兩個比丘，姓耶彌盧諦拘羅，是兄弟倆，原來生在婆羅門家中，聲音良好，善於談說。他們來到世尊那裏，向世尊致過敬，坐在一旁。



去；坐下以後，兩個比丘向世尊說：「大德！現在的比丘，不同姓，不同名，不同門閥，不同家室，都來出家。他們用自己的方言俗語毀壞了佛所說的話。請允許我們用梵文表達佛語。」

佛世尊呵責他們說：「你們這些傻瓜，怎麼竟敢說：『請允許我們用梵文表達佛語。』傻瓜呀！這樣既不能誘導不信佛的人信佛，也不能使信佛的人增強信仰，而只能助長不信佛的人，使已經信了的人改變信念。」呵責完了以後，又給他們說法，然後告訴比丘說：「比丘呀！不許用梵文表達佛語！違者得突吉羅。」(1)

從兩位婆羅門出身的比丘提出採

用梵文宣教，被佛呵責得知：佛陀不允許比丘們使用梵文宣教。

為什麼呢？首先，從當時使用的語言來看，印度吠陀後期，婆羅門教興盛，梵文是佔領印度北部的雅利安人的語言。然而到了西元前五、六世紀的佛陀時代，梵文已成為一種高度規範化和學者的語言，只掌握在文化大權的婆羅門祭司和統治階級的貴族使用，普通人民則使用方言(2)。這由公元前三世紀阿育王的銘刻中發現的最古俗語，以及屬於俗語的巴利語經典、耆那教文獻可以得到證明。婆羅門的祭司因來自各地的不同家族，所以需要規定婆羅門通行的標準語言，以維護自己的特殊社會地位。

第二，在印度文化的發展上，佛教的興起對於當時佔宗教統治地位的婆羅門教而言，可說是一種反動、一種革命。例如婆羅門重祭祀，屠宰牲畜，祈福求生天；而沙門反對祭祀、戒殺，主張由業決定人的命運。因此，婆羅門思想與沙門思想根本上就是對立的。

第三，關於前文所述巴利《小品》中的記載，對照其他漢譯本來分析佛陀的開示。

佛告比丘：「吾佛法中不與美言為是。但使義理不失，是吾意也。隨諸眾生應與何音而得受悟，應為說之」（《毗尼母經》卷四，《大正藏》二四，八三二上）

佛言：「我法中不貴浮華之言語。雖質樸不失其義，令人受解為要。」（《毗尼母經》卷八，《大正藏》二四，八四六下）

佛言：「汝等癡人，此乃毀損，以外道言論而欲雜揉佛經。」佛言：「聽隨國俗言因所解，誦習佛經。」（《四分律》，《大正藏》二二，九五五上）

佛言：「聽隨國音誦讀，但不得違失佛意，不聽以佛語作外書語，犯者偷蘭遮。」（《五分律》，《大正藏》二二，一七四中）

佛言：「從今以外書音聲誦佛經者，突吉羅。」（《十誦律》，《大正藏》二三，二七四上）



佛作是念：「苾芻誦經，長牽音韻，作歌詠聲，有如是過。由是苾芻

不應歌詠引聲而誦經法。若苾芻作闍陀（梵文）聲誦經典者，得越法罪。

若方國言音，須引聲者，作時無犯。」（《根本說一切有部毗奈耶雜事》，《大正藏》二四，二三三下）

如前所示：《十誦律》與《根本說一切有部毗奈耶雜事》提到音調問題，據季羨林先生的論證，可以發現那是說一切有部不得已的修訂，原來還是屬於語言的問題(3)。

就使用方言來說，六個漢譯本，前三個本子提到說法的語言著重令人領受、了解。《五分律》說要掌握佛的本意。對梵語的態度，《四分

律》、《五分律》、《十誦律》反映出梵語為「外道語」的意味。

「外道語」似乎是不使用梵語的原因，再進一步參照有關佛陀對區別外道，異於婆羅門的訓示。《四分律》記載：

六群比丘與諸長者共住講堂誦佛經，語聲高大如婆羅門誦書聲無異，亂諸坐禪者。諸比丘稟告世尊，世尊以此因緣集僧，呵責六群比丘：「汝等云何與長者共在講堂中誦經聲如婆羅門無異耶？」世尊以無數方便呵責六群比丘(4)。

另外的例子是：新學比丘輒授人具足戒，而不知教授，以不教授故，不按威儀，著衣不整齊，乞食不如

法，處處受不淨食，或受不淨鉢食，在大食、小食上高聲大喚，如婆羅門聚會法(5)。

佛陀呵責比丘後，制定了戒臘滿十年者才能授人具足戒的規定。

綜合觀之，筆者認為在梵文是婆羅門使用的語言，以及婆羅門與沙門文化對立的情況下，佛陀為了區別外道，表示有別於婆羅門的一種革新的作法，所以不許使用婆羅門教的聖語梵文來學習佛教教義。

佛陀允許弟子用自己的語言傳教

不用梵文，那麼究竟用什麼語

言？在巴利《小品》中佛陀說：

我允許你們，比丘呀！用自己的語言(sakaya nirutiya)學習佛所說的話。

「自己的語言」(sakaya nirutiya)有二種解釋：(一)佛陀自己的語言；(二)比丘自己的語言。因此，造成了學者間的爭論。

「佛陀自己的語言」指的是佛陀使用的語言。佛陀生在印度東部，現今尼泊爾境內，一生多半在摩揭陀國弘法，相當於現今的比哈爾邦，佛陀使用的語言很可能就是印度東部的方言摩揭陀語。

「比丘自己的語言」是指比丘可用自己的方言來學習佛陀所說的話。



一般而言，學者們採用第二種解

釋，季羨林先生並提出佛陀的語言政策採放任方式，抱著「實用主義」的看法⁽⁶⁾。佛陀的語言政策，至少對絕大部分的梵文學者來說是很明確的：佛陀不允許比丘們使用梵文來學習佛教教義，而允許比丘們使用自己的方言⁽⁷⁾。

既然佛陀要比丘用自己的方言，又為何不規定一種標準語言教呢？首先，印度是個多種語言的國家，很難以一種標準語佈教。第二，如前所述，說法的語言重在令人領受、了解。佛陀主張人人平等，無階級高下，他希望所教導的真理不是社會中某個特權階級的財產——非婆羅門

的，而是所有人的福祉。

所以，比丘用方言來學習、宣揚教義，普遍性的接觸群眾，有助於普及教化。由此也顯示佛陀的語言政策，大原則是令聞法者能解法師語。這點也與佛說法應機施教的原則相應。

佛陀的語言政策表現在戒律中，基本精神也是一致的。比丘、比丘尼誦讀或講說，無論用任何語言，要令對方聽懂。舉出幾個例證如下：

中國語向邊地人，邊地語向中國人，捨戒，是名不捨戒。（意思是：捨戒者向聽不懂他的話的人說捨戒，捨戒是不成立的。）（《五分律》，《大正藏》二二，四中）

以中國語教邊地人誦，是邊地人不解是語；以邊地語教中國人誦，是中國人不解是語……得突吉羅。

《十誦律》卷五三，《大正藏》二三，三九二上)

若比丘尼邊地人，比丘中國人，教誡不解，突吉羅。比丘邊地人，比丘尼中國人，教誡不解，突吉羅。

《薩婆多部毗尼摩得勒伽》，《大正藏》二三，六二二中)

若中方人對邊方人作中方語，捨不成捨，若解成捨。若邊方人對中方人作邊方語；若中方人對中方人作邊方語，捨不成捨，若解成捨。若邊方人對邊方人作中方語，准上應知。

(意思是：捨戒者向聽不懂他的話的人說

捨戒，捨戒是不成立，若對方聽得懂，捨戒就成立。) (《根本說一切有部苾芻尼毗奈耶》卷二，《大正藏》二三，九一三中)

後代弟子隨順時俗， 改用梵語書寫經典

後來佛教徒不使用梵文的政策改變了。公元前二世紀開始，巴膩尼(Pāṇini)所整理的梵語的文法體系，經由迦旃延那(Kaṭyāyana)與波顛闍利(Patañjali)的註解而更加確立。

從公元三至八世紀，是印度古典文化的黃金時期，許多詩歌、戲劇等



文學作品或宗教、哲學作品，都以古典梵語來書寫。此風潮影響到原先以中期印度語（俗語）來弘揚教法的佛弟子，他們大約從公元前二世紀起也改用古典梵語來書寫佛教聖典，例如說一切有部也使用古典梵語、大乘論典大都以古典梵語來書寫⁽⁸⁾。

佛陀的語言政策，從規定不使用梵語到後來改變使用梵語的有趣現象，正顯示當初時勢使然，為別於外道，故不使用梵語；而後代弟子改用梵語，也是一種隨順時俗的作法。由此可見，無論使用什麼語言弘法，掌握佛陀本意，令對方能解其義，才是最根本的原則。

【註】

- (1) 參見季羨林《季羨林佛教學術論文集》（台北，東初出版社，民國八十四年四月初版），頁五五—五六。
- (2) 池田大作著，王遵仲譯《佛教一千年》（香港，牛津大學出版社，一九九三年，第二版），頁六七。
- (3) 《季羨林佛教學術論文集》，頁一四九—一五六。
- (4) 《大正藏》，卷二一，六三九上。
- (5) 《大正藏》，卷二一，八〇〇。
- (6) 《季羨林佛教學術論文集》，頁五七，六四，一七五。
- (7) 前引書，頁一三一。
- (8) 參見釋惠敏、釋齋因編譯《梵語初階》（台北，法鼓文化事業股份有限公司，一九九六年九月初版），頁一六八。

【教訊采摭】

安慧學苑八十七年度進階佛學研讀班開設「唯識」課程

【嘉義訊】為使佛學研讀班畢業的學員能有機會再深入佛法大海，安慧學苑進階佛學研讀班特開設「唯識」課程，分國語班、台語班，分別研讀《大乘百法明門論》、《八識規矩頌》。本課程時間是自九月四日至十一月八日，國語班每週五晚上七時三十分至九時二十分，台語班每週日上午八時三十分至十時二十分，共計十週。

本課程採取多元化教學，包括講授等、報告、分組討論等方式，帶領學員一窺唯識學的堂奧。原計招收每班八十名，目前報名踴躍，已有四百餘人登記。

定慧學苑、養慧學苑佛學研讀班合辦佛曲聯誼活動

【苗栗訊】香光尼僧團苗栗定慧學苑與台中養慧學苑於九月十三日上午九時至十一時假苗栗啟文國小禮堂舉辦佛曲聯誼活動，計有在校生及眷屬近五百人參與。

本次活動主題是「唱出法喜人生」，邀請啟文、豐湖國小音樂老師擔任評審，學員以「燃燈之歌」為指定曲，自選曲則由《香光佛曲選集》中自選一首參賽，並有各班學員與眷屬組成的啦啦隊在台下加油。聯誼活動就在優美莊嚴的佛曲唱頌及熱情、充

滿活力的吶喊聲中圓滿落幕，與會者莫不法喜充滿。

【教界啟事】

安慧學苑文教基金會舉辦二場社教講座

◎（一）十月三十一日晚間七時三十分至九時二十分，金色蓮花表演坊導演周玉卿小姐主講：「真善美——佛教的表演藝術」。（二）十一月七日晚間七時三十分至九時二十分，金色蓮花雜誌社發行人鄭鴻祺先生主講：「禪密的靜坐之美——兼及佛像坐姿賞析」。以上二場演講地點均在嘉義市文化中心演講廳，歡迎大眾前往聆聽。

香光尼眾佛學院八十八年度招生

◎（一）報名日期：即日起至八十八年一月二十五日止。（二）報名資格：(1)身心健康、品德純潔之沙彌尼、比丘尼；(2)十八歲至三十五歲；(3)高中（職）以上或同等學歷。（三）考試日期：八十八年一月三十日至三十一日。（四）考試內容：(1)筆試——國文（含作文）及基本佛法概論；(2)口試。（四）報名方式：請逕向香光尼眾佛學院索取報名表。地址：嘉義縣竹崎鄉內埔村溪州四十九之一號，電話：(05) 2540359，傳真：(05) 2543213。

助印芳名

貳萬伍仟元整
羅齡綾

參仟貳佰元整
張中堅

蕭瑞柔 黃明祥 林秀琴
黃森雄 蔣安男 楊繼聖

伍佰零伍元整
謝文鎮

楊智洋 侯明材 吳永和
蘇岡卻 林明定 施介閣

胡維中 許秀品
柒拾柒元整
陳美娟

貳萬元整
李鈞天

參仟元整
王淑靜

劉冠宏 林素文 陳昱徽
施嘉信 陳玉敏 高明泉

伍佰元整
林秀美 洪萬六 林淑芬

郭美津 郭守貞 蔡佳玲
釋見融 范乃中 范怡如

柒拾元整
胡慶民 胡維呈

壹萬元整
釋禪妙 鄧五玉

貳仟元整
陳玉桂 陳恩章 陳素梅

吳佩甄 吳佩瑄 張玉明
林 木 林煌成 黃怡芳

翁炯廷 劉金菊 謝石陣
林玉環 郭書宏 曾永年

貳佰元整
程成帥 程玉任 程淵鈴

伍拾元整
楊雅筑 趙丹君

陸仟柒佰元整
郭瓊瑤

歐文禎 蘇秀里 翁輝蛟
陳開雄 吳佳蓓 李慶何

宋連珮 陳鐘洲 王煥鴻
林彭玉勝

郭珀誠 郭賢伸 釋心楷
高國和 李志源 林翠珠

蘇百加 李明姿 釋秉恬
釋乘琳 釋融利 釋法聖

（以上助印芳名自民國
八十七年五月二十一日
至八月二十日止）

陸仟元整
鄭弼洲

壹仟伍佰元整
董碧霞

玖佰元整
楊智安

劉 鳳 何迪雨 楊侯子
程善子 邱秀惠

壹佰元整
蔡文傑 王玉治 陳碧瑤

伍仟元整
和南寺 蘇嘉慧 黃永全

壹仟貳佰元整
翁盈泰 翁建文 翁婉如

捌佰元整
楊智竣

肆佰元整
林小萍 張順美 賴安玉

程國鋒 蘇美玲 蘇榮朝
陳敬文 陳紀伶

肆仟元整
歐美麗 王素月

壹仟元整

陸佰元整
林成蔭

參佰元整

捌拾元整

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：釋自顯

社址：嘉義縣竹崎鄉內埔村溪州49~1號

49-1, Hsiychiao, 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)23641213 傳真：(02)23641993

養慧學苑／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

中華民國八十七年九月二十日出版

◎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

【香光印象】山中友

就是那麼一大片的藍天、青山，總是吸引著我不禁佇足一凝望。

山，由四面將香光寺團團圍住。遙望前山，有時看見它似乎穿著墨綠色的衣裳層層地向自己走來，有時却又見它換了一襲藍衣疊疊地退後開去，好似和我玩著捉迷藏的遊戲。尤其若得到雲兒的相助，山更是會樂得只露出半邊臉，老讓我看不清楚它真正的模樣。

而雲兒不像我只能遠遠地和山玩耍，它總喜歡在山前山後，山頭山腳，上上下下到處竄來竄去。待得陽光照將下來，它就用自己毛茸茸的身體，在山的這邊臉上，那邊身上，到處印下一團團黑印子，弄得山的臉色也跟著綠一陣，黑一陣的，不知要做第幾號表情，它才會善罷干休。雲兒就是這樣愛調皮搗蛋，任誰也管不住它。

當雲兒心情好時，它喜歡表演著各種姿勢，輕盈地在山的面前飄來盪去，而山也會以它不變的姿勢回應，那管它白雲蒼狗，

寒來暑往，當雲兒心情煩躁

時，它便會化身成雨，以

萬馬奔騰的聲勢，颯颯

奔嘯過竹林，龍眼、荔枝、

芒果、檳榔

相思樹林，而山總會

在一陣昏天暗地後，再

以鮮綠衣袍重現

英姿。這就是我

的——山中好友——

山與雲。



(圖文：釋自顯)



佛的守候

那天 我終於知道，
 即使在最僻遠的地方，
 佛的腳步都不曾遠離，
 以任何一種形式，
 守候每一雙仰望的眼神，
 傾聽每一句至誠的祈求，
 於是 法器可以斑剝，
 梵唱可以參差，
 壇城可以簡陋，
 法事依舊虔敬莊嚴。
 只因「悲智宏深，利導群生」，
 無數片心海遂在那裡溢滿法喜。
 白塔山旁的法會如是告訴我。

一九九八年 中國甘肅白塔山旁
 撰文／釋自昶 攝影／釋見威

【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

金剛怖畏尊

金剛怖畏 (Vajrabhairava) 為無上瑜伽坦特羅的尊格，其特色在於牠的水牛臉孔。

水牛在印度教中為魔神，印度教最大的女神Durgā即號稱為「殺水牛魔神者」。但在《金剛怖畏坦特羅》裡，水牛被視為「善類」，加以神話化來記述，似乎有佛教要與印度教唱反調的意味。

就圖像學而言，佛的造型由素樸的出家僧到裝飾嚴麗的菩薩形，一變而為像本圖以動物顏臉的造型，正表現出密教一貫的思想特色——俗之聖化。

此外，在行獻供儀禮時，獻給金剛怖畏尊的並非花、果之屬，而是血、骨、肉的供物，這些都可見出佛教密教接受印度教及土著文化的影響。

本圖像為北村太道氏所收藏，為十七世紀西藏東部所造的銅像。

(圖片來源：立川武藏著《マンガラ》，學習研究社，1996年)