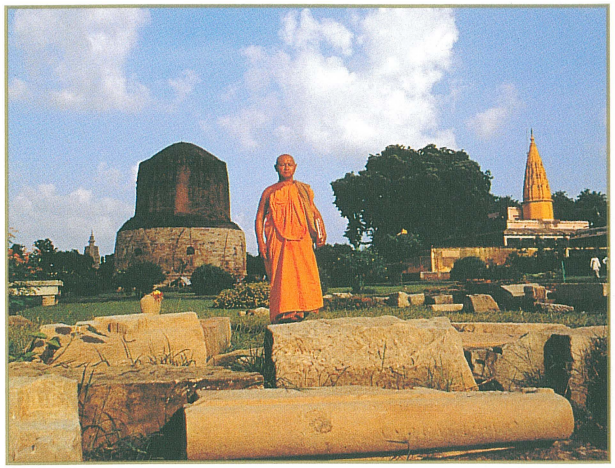


凝視印度

鹿野苑初轉法輪

爾時，世尊告五比丘，此苦聖諦，本所未曾聞法，當正思惟，時生，眼、智、明、覺。此苦集，此苦滅，此苦滅道跡聖諦，本所未曾聞法，當正思惟，時生，眼、智、明、覺。

《雜阿含經・轉法輪經》

藍天與臥石輝映，僧侶與塔寺並立！

這裡是沙爾納斯（Sarnath），也就是古時的鹿野伽藍（Mrgadava）。

曾經，青年覺者佛陀從近三百公里外的菩提迦耶獨行至此，將自己證得的世間正法，第一次傳授給了五位比丘。曾經，傳承佛法最重要的三寶——佛、法、僧在這裡初次齊備於人間。曾經，六十位初期僧侶從這裡出發，將佛法散播到整片印度大陸上。曾經，這裡是玄奘筆下「區分八界，連垣周堵、層軒重閣，麗窮規矩」的佛法修學中心。……

原本應該是僧侶聚集論法的教室、法輪轉動的故鄉，如今卻擠滿了潮來潮往的異國觀光客。陽光下，只留下巨大的達美克塔依舊傲然屹立，標記著法輪的初轉與遠播，見證著印度佛教的顛峰與衰落。

隨著偶爾出現的比丘身影，人們忙著按下快門，捕捉「法」的光芒；然而，若不把鏡頭轉向模糊失焦的自己，只怕我……終究也只留下藍天中浪漫的浮雲！

一九九九年　印度鹿野苑

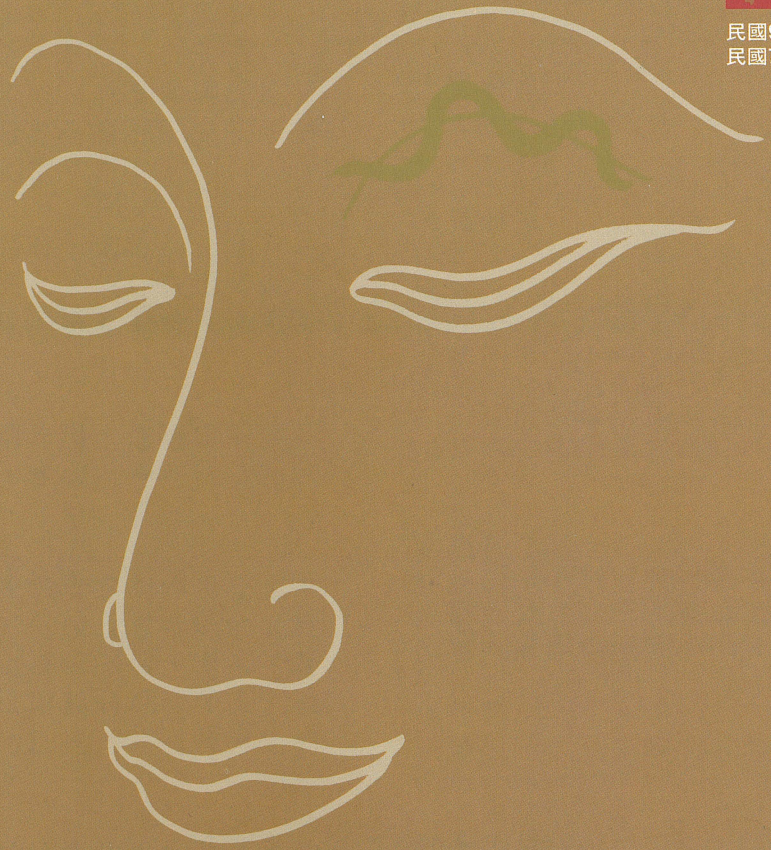
撰文・攝影／陳師蘭・林許文二

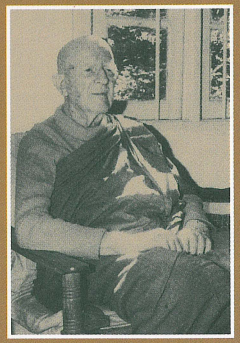
ISSN 1027-5126

香光莊嚴 66

民國90年6月出刊

民國74年2月創刊





向智尊者作品選集（上）

捨斷今生與來世

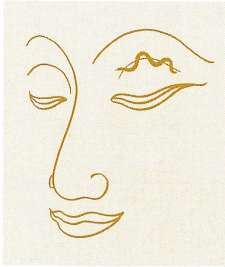
香光莊嚴

捨斷今生與來世

向智尊者作品選集（上）

第六十六期　中華民國九十年六月出版

目次



【封面繪圖：釋自顯】
【封面設計：唐亞陽】

【封面故事】

佛陀以蛇的蛻皮，
比喻比丘的捨離煩惱，
告訴比丘必須——
調伏忿怒，
拔除貪欲，
斷除渴愛，
破除我慢，
燒盡惡念，
……
如蛇蛻去舊皮一般。

向智尊者說：
真正必須蛻去的是，
根源於自我錯覺的執取，
而這執取憑藉著三股力量——
我慢、渴愛與邪見，緊附於身心，
它們同時也滋養著自我的錯覺。

捨棄、放下這張舊皮吧！
那麼，我們將不再於虛妄世間中，
尋求一個永恆不變的實體，
而能超越所有的對立，
以不急、不緩的中道態度，
捨斷今生與來世，
渡過輪迴的暴流。

【編輯手札】
2 蛻去自我錯覺的煩惱舊皮——編輯組

專輯

【捨斷今生與來世——向智尊者作品選集（上）】
6 古老的自由之歌——向智尊者
16 捨斷今生來世，如蛇蛻舊皮——向智尊者
30 破除渴愛、我慢、貪欲——向智尊者
72 無我與涅槃——向智尊者

教理

【法界微塵】
96 臺灣佛教界學術研究、阿含學風與人間佛教走向之綜合省思（上）——釋如石

律制

【談戒說律】
126 生活中的五戒（上）——釋悟因

生活

【菩提道上】
134 苦瓜——釋見渠

【閱藏筆記】
144 步佛足跡，安步當車——李素英

【春風化雨】
29 父母死後有保佑的能力嗎？——釋悟因
71 忖量一下說話的分寸——釋悟因

【心田四季】
15 一花一世界——釋自虔

文藝

【佛典語文瑣談】
150 五百與八萬四千——釋自範

125 書訊

捨斷今生與來世

蛻去舊皮的蛇，
能自由地到牠想去的地方；
蛻去煩惱舊皮的行者，
能獲得生命最究竟的自由。
然而，煩惱的舊皮，
要如何才能真正蛻去呢？

【編輯手札】

蛻去自我錯覺的煩惱舊皮

編輯組

修行是一個十分耐人尋味的過程。

修行的起點，只要是已踏上這段旅程的人，皆點滴在心頭；修行的目的地，卻沒人能說那是什麼風光，除了那些已經到達的人。你我就是走在這樣的一條道路上，雖然，不知何時會到達，甚至有迷路的危險，但心中卻不能失去藍圖與夢想。

佛陀一直試圖告訴我們，這條諸佛所走過的「古仙人道」，為「遊於曠野，披荒覓路」的行者，指引一條通往正覺之路，不致迷失方向。他在各個場合、面對不同的眾生，運用了許多的方式，其中一種就是「譬喻」。說到譬喻，你不得不承認佛陀是個成功的自然生態觀察家，他以各種生動的大自然譬喻，來形容「涅槃」到底是什麼？要如何到達涅槃？在《經集》這部古老的經典裡，便有許多有趣而深刻的譬喻。

其中，《蛇經》是很精采的一個篇章。佛陀勉勵比丘，破除我慢、渴愛、貪欲等煩惱，捨斷今生與來世，如蛇蛻去舊皮一般。德籍斯里蘭卡高僧向智尊者，參考上座部古德的註解，為我們更詳細地說明《蛇經》的譬喻：蛇根據所遵循的物種法則之一

——蛻皮、厭惡舊皮、藉助支撐物、努力使出全力，將舊皮完全蛻去；同樣地，比丘根據所屬的物種法則——戒律，對「今生與來世」的舊皮感到厭離，並尋求善知識、努力修習道支，如此，就能抖落對「自我」概念的錯誤認知，正如舊皮不再附著蛇身，「自我」不再成為執取的對象，逐漸地捨離，直到進入涅槃。

這樣的說法，令人耳目一新，蛻去舊皮的蛇，能自由地到牠想去的地方；蛻去煩惱舊皮的行者，能獲得生命最究竟的自由。然而，煩惱的舊皮要如何才能真正蛻去呢？

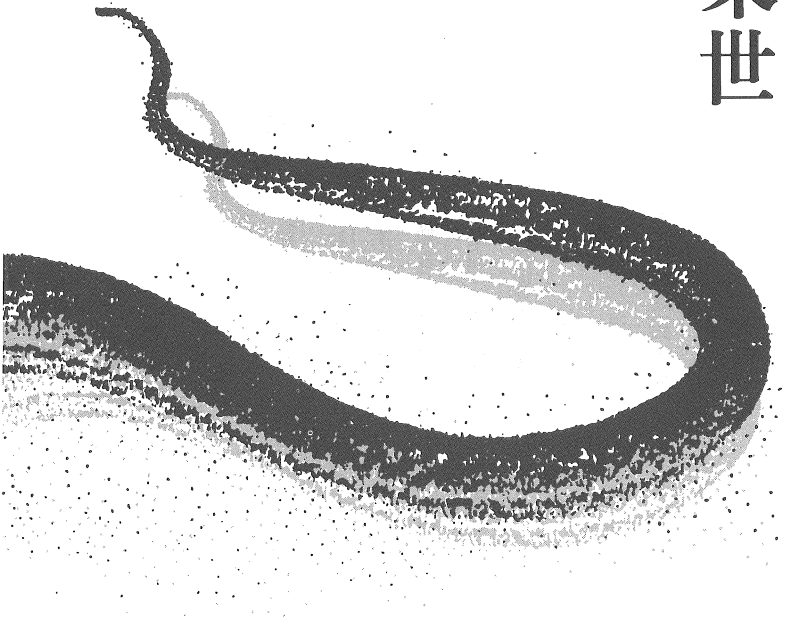
長久以來，我們已太習慣那張繫縛於生命中的舊皮了，並背負著隨之而來的苦惱重擔而不自覺。如果我們能從生活中稍稍體會無常、無我的真理，嘗試著去觀察世間與自己身心的變化，或許可以看到堅實、恆常的表面背後，那不實、虛妄的本質。經由不斷地捨棄、放下，終有一天，自我錯覺的煩惱舊皮就能完全自心中脫落。

這是一個遙遠而艱辛的旅程，也是行者必經的考驗。在蛻皮的過程中，須有強烈且持續的動力——厭離心，厭離身心的各種苦迫，才能從習以為常的思考與行為模式所帶來的束縛中，超脫出來。這不是一朝一夕、與之所致便可達到，而是要靠朝朝暮暮、念茲在茲的精勤。這無法用金錢買得，無法用人情換來，更不能以權力征服，只有用自己的生命一步一履地去踐行。佛陀不正是這樣走過的嗎？每當你因捨離的蛻皮鍛鍊而百感交集時，聽聽自己心中自由的呼喚吧！再想想佛陀與那些阿羅漢，他們已在彼岸，等你跨越那條生死之河，還緊緊執持著那張舊皮做什麼呢？

【專輯】

向智尊者作品選集（上）

捨斷今生與來世



就像蛇蛻去舊皮一般，
比丘捨斷今生與來世，
朝向自由的涅槃。

（圖片提供：楊振忠）

古老的自由之歌

《蛇經》之一——《蛇經》的出處與全文

向智尊者 著
香光書鄉編譯組 譯

《經集》不斷告誡我們：對自由不要有錯誤的見解。僅僅依循自己任性的奇想與欲望，或是受到其牽引，都不是真正的自由，只是尋求一個束縛以替代另一個束縛而已，我們仍舊找不到真正的自由。

自由之歌——《經集》

就最古老與最具特色的部分而言，《經集》（Sutta Nipāta）是一首深深策動人心的自由之歌。這部古籍中的偈頌，激勵我們捨棄不斷增高的圍牆——累積自生活與思考習慣，所築成禁錮生命的狹隘範疇。這些偈頌呼喚著我們，要從那些控制著我們的煩惱，以及無數的奇想與希冀中解脫出來。

自由的呼喚來得總是時候！因為在一生中，我們總是將自己束縛於各種地方，或受到他人與環境的各種束縛，而習以為常地生活，無法全然遠離。

事實上，對於「浪費精力」這相反的傾向而言，將自己「束縛」在一項有意義的工作與責任，或高尚的人際關係上，都是一種不可或缺的解藥。就像步行時的肢體動作，不僅由抬高和伸展腳的「放鬆」動作組成，還包括將腳放低與平穩落地的「收緊」功能。同樣地，心的活動也需要支持、提昇與進步。

但是，在生活中已享有「立足安穩」的舒適之後，我們很容易忘記要向前邁進，反而會比較傾向於「鞏固自己的陣地」，以改善並美化那個我們用習慣、想法和信念所製成的牢籠。一旦安住於自己習慣的生活與思考方式，就愈發不想冒險放棄它們，去追求生活與思考的自由，因為那充滿了種種的危機和不安。真正的自由，是加諸於我們身上，不斷更新且責任重大的抉擇所帶來的沈重負擔，且這抉擇必須受到正念、智慧與慈悲的指引。

很少有人會樂於接受這種重擔，相反地，他們較喜歡接受他人給予的規則，因而被私欲和約定俗成的習慣所牽引、束縛。由於習慣於內外受縛的生活，便產生了如埃瑞希・佛洛姆（Erich Fromm）[1]所謂的「恐懼自由」，假如讓這份恐懼持續並生了根，必然會使我們內在成長與創造力停滯，社會和文化也會沈滯不前。在停滯的狀態下，有毒的成分將會危害人類身心、社會與心靈的健康，同時也驗證了威廉・布雷克（William Blake）[2]所說的：「死水生毒害。」

那些肯定生命，並想保護人類不因生理或心理所產生的毒素而衰弱不堪的人們，都必須蛻去「恐懼自由」的舊皮，並奔向自由的崎嶇道路。這條道路之所以崎嶇，是因為它要求我們搗毀由自己的貪與瞋、偏見與教條所製造的桎梏，而我們總是愚蠢地將之作為飾品般珍惜。但是，一旦如實知見這些事物是獲得真正自由的障礙時，這項捨離的艱辛工作，當下即變成一項快樂的體驗。

無論如何，《經集》不斷告誡我們：對自由不要有錯誤的見解。僅僅依循自己任性的奇想與欲望（chandagū, 913 頌），或是受到其牽引（chandānuito, 731 頌），都不是真正的自由，只是尋求一個束縛以替代另一個束縛而已，我們仍舊找不到真正的自由：

由於渴愛新的，而捨離舊的——
渴求從不來自於解脫束縛，
只是放手重新去抓取，
猶如獼猴攀捉枝條，放一取一。（《經集》791 頌）

解放者與立法者一樣，同時為人們所需要。以下所寫的內容，是為了回應偉大的解放者——佛陀，作為澈人不成敬意的獻禮。

接著是一些對《經集》第一經（《蛇經》）的隨興深思，間或散置從佛典中掇拾而來的片段，

希望有助於闡釋這些偈頌。

《蛇經》

一、一旦忿怒生起，
他能將之調伏，
如及時藥能減緩
迅速蔓延的蛇毒，
如是比丘捨斷今生和來世，
如蛇蛻去舊皮。

二、他完全拔除貪欲，
如潛入池中將蓮花連根拔起，
如是比丘捨斷今生和來世，
如蛇蛻去舊皮。

三、他完全斷除渴愛，
使其湍急之流枯竭，

如是比丘捨斷今生和來世，
如蛇蛻去舊皮。

四、他完全破除我慢，
如洪水沖毀脆弱的竹橋，
如是比丘捨斷今生和來世，
如蛇蛻去舊皮。

五、他於諸有界中
找不到核心或實體，
如從無花果樹中
尋花般枉然，
如是比丘捨斷今生和來世，
如蛇蛻去舊皮。

六、他心中沒有忿恨，
超越所有的「此」和「彼」，[3]
如是比丘捨斷今生和來世，
如蛇蛻去舊皮。

七、他已燒盡惡念，
於心中盡除，
如是比丘捨斷今生和來世，
如蛇蛻去舊皮。

八、不急亦不緩，
他完全超越世間的擴散，[4]
如是比丘捨斷今生和來世，
如蛇蛻去舊皮。

九、不急亦不緩，
明瞭世間「一切皆虛妄」，
如是比丘捨斷今生和來世，
如蛇蛻去舊皮。

十、不急亦不緩，
離欲的他，明瞭「一切皆虛妄」，
如是比丘捨斷今生和來世，
如蛇蛻去舊皮。

十一、不急亦不緩，
離貪的他，明瞭「一切皆虛妄」，
如是比丘捨斷今生和來世，
如蛇蛻去舊皮。

十二、不急亦不緩，
離瞋的他，明瞭「一切皆虛妄」，
如是比丘捨斷今生和來世，
如蛇蛻去舊皮。

十三、不急亦不緩，
離癡的他，明瞭「一切皆虛妄」，
如是比丘捨斷今生和來世，
如蛇蛻去舊皮。

十四、他沒有隨眠煩惱，
諸不善根已除，
如是比丘捨斷今生和來世，
如蛇蛻去舊皮。

十五、他沒有任何
可能使他輪迴的不安，
如是比丘捨斷今生和來世，
如蛇蛻去舊皮。

十六、他沒有任何
使他受制於「有」的欲念，
如是比丘捨斷今生和來世，
如蛇蛻去舊皮。

十七、他捨斷五蓋，
度脫疑惑，平靜，拔除內在的箭矢，
如是比丘捨斷今生和來世，
如蛇蛻去舊皮。

（編者按：本期專輯內容譯自向智尊者（Nyanaponika Thera）所著的《法見》（*The Vision of Dhamma: Buddhist Writings of Nyanaponika Thera*）一書，《法見》於一九九四年由錫蘭佛教出版社（BPS）出版，中譯本將由香光書鄉出版社出版。專輯中部分標題為編者所加。）

【譯註】

[1] 佛洛姆（Erich Fromm, 1900-1980），德國人，為二十世紀初傑出的精神分析學家。

[2] 威廉・布雷克（William Blake 1757-1827），英國著名的詩人。

[3] 諾曼（K.R.Norman）的譯本將之解釋為：「超越了投生於如是如是處。」（PTS, 1995, P.1）

[4]「擴散」（diffuseness）一詞的巴利語 papañca，為「虛妄」、「迷執」、「戲論」之義。諾曼則使用 diversified 一詞譯之，是「多樣化」、「擴大」的意思。許多不同的《經集》譯本將此句譯為：「超越世間一切虛妄」。本文則依向智尊者所使用的 diffuseness 一詞而譯為「擴散」，意指多元的世間，詳細內容請見後文。

向智尊者簡介

◎一九〇一年七月，生於德國法蘭克福漢諾鎮。

◎一九三六年六月，於錫蘭出家，受教於三界智尊者（Nyanatiloka Thera）。

◎一九五八年一月，創立錫蘭佛教出版社（BPS）。

◎一九九四年十月，入滅於錫蘭隱居林（Forest Hermitage）。

◎重要著作：《法見》（*The Vision of Dhamma*）、《佛教禪觀心要》（*The Heart of Buddhist Meditation*）、《阿毗達磨研究》（*Abhidhamma Studies*）、《舍利弗的一生》（*The Life of Sāriputta*）。

【心田四季】

一花一世界

釋自虔

我把嫂嫂送給我的鬱金香放在弘化堂裡，好讓更多人欣賞。

幾天後，經過弘化堂，哇！鬱金香竟長高了，含苞的蓓蕾迸放成嬌艷的花朵，向不同方位招展，顯得生意盎然，一掃寒流來襲的清冷。欣賞它，讓我想起日前與朋友的簡短對話，頓時，一股對生命成長的感動，從內心深處涓涓湧出。

那天，我向這位農學博士朋友說：「我很喜歡植物，但我種的不是長不好，就是活不了，改天向您請教種植之道，好嗎？」朋友笑答：「種植之道，應該問你的植物，不是問我。」我滿腹孤疑：「怎麼說？」朋友還是微笑：「你那麼喜歡它們，它們一定會告訴你方法的。」好有禪意的話啊！讓我推敲良久。

我們常以為春去秋來、花開花謝的變化，是再自然不過的了，卻忽略了變化過程帶給我們的啟示。其實不論是生長或壞滅，在變化的每個階段都有它的徵兆和跡象，但因為我們的疏忽、缺乏關懷，而不曾察覺它的進展，於是，也就無法分享、體驗每個生命成長過程的喜悅與艱困。孩子的成長過程不也是如此，父母是不能缺席的！我想，這就是朋友所要告訴我的種植之道吧！大自然中的一花一草，都在宣說著無盡的生命真諦，只要我們稍微留意，多予以關懷，就會發現六塵時時都在說法呀！

捨斷今生來世，如蛇蛻舊皮

《蛇經》之二——複句的省思

向智尊者 著
香光書鄉編譯組 譯

藉由善加引導、不斷調適，我們學會平等地看待各種情況的兩邊——我們本性中的二元性與所面對的客觀環境。只有面對、了解生活經驗中對立的兩邊，我們才能征服、超越它們。

蛇蛻皮的譬喻

《蛇經》的複句：

如是比丘捨斷今生和來世，
如蛇蛻去舊皮。

本經每一首偈頌的最後一行，都提到蛇蛻皮的譬喻，上座部古德的解釋如下：

蛇依據以下四點蛻去舊皮：

（一）遵循所屬物種的法則；

（二）由於厭離；

（三）藉助支撐物；

（四）努力。

其中，（一）「所屬的物種」，即那些條狀的動物——蛇。蛇不會違反其物種的五種特性：出生、死亡、冬眠、同種交配與蛻去舊皮。因此，就蛻皮而言，蛇遵循的是本身的物種法則。

（二）但在遵循物種法則的同時，也因為厭惡舊皮而蛻皮。當身體的一半已經和舊皮分離，而另一半仍然附著時，蛇會感到厭惡。

（三）在這種厭惡的心態下，蛇會將身體支撐在一塊木頭、樹根或石頭上，並且——

（四）努力地使出全力；蛇將尾巴纏繞在支撐物上，用力地呼氣，並且擴張傘狀的頸部，而將舊皮完全蛻去，然後自由地到牠想去的地方。

蛇的蛻皮與比丘十分相似。比丘所屬的「物種法則」就是戒律，他一方面持戒清淨，一方面看見當中的苦，（由於種種對立衝突）形成自己與他人的存在，而這存在會產生苦，因而對「今生和來世」的「舊皮」感到厭離，並尋求善知識（有智慧的老師與禪師）的協助，於是藉由道支——正精進，而發揮自己最大的力量。將白天和晚上分成六等分：白晝時，他經行

或禪坐，遠離障礙的事物而淨化自心；初夜、後夜亦復如是；中夜時分才躺下休息，如此地努力奮鬥。如同蛇彎曲尾巴，他則結跏趺坐；如蛇用力地呼氣，比丘則提起他所有努力不懈的力量；如蛇擴張傘狀的頸部，比丘致力於增長自己的內觀；如蛇蛻去舊皮，比丘捨棄今生和來世。如今，他卸下重擔，進入五蘊無餘的涅槃界（anupādisesa-nibbānadhātu）。

（《經集註》）

蛇遵循所屬的「物種法則」，丟棄已成為負擔的東西——舊皮，牠十分欣然地蛻去舊皮，如此一來，終於可以堅決地、毫無負擔地走上自由之路（yogakkhema）[1]。比丘每天修行捨離——長久以來，早就了解實際上不屬於「自我」的事物，而降低「自我」與世界的束縛，緊縛的執取會愈來愈放鬆，直到像蛇毫不費力地脫落了舊皮一樣。正如佛陀所說的譬喻：斧頭的柄會因不斷地使用而耗損；就好比最堅牢的纜繩一直受風吹、雨打、日曬，也會變得十分脆弱，最後終將斷裂。因此，即使渴愛與無明的束縛曾如此牢不可破，也會因不斷地捨棄、放下，而變得脆弱不堪，終有一天會完全地自心中脫落。

採取這種「蛻皮」的方式，不用「強力違抗本性」，這是一種自然成長的過程，正如舊皮不再附著蛇身，「自我」也不再成為執著的對象。只有以這方式，人才能征服深植於內心的強烈衝動與虛妄見解。

在究竟解脫的行動中，任何尚未自現有的身心結構脫離，或僅是稍有連接的東西，都不必強力破除。因為空虛的外殼只需要強壯肌肉最後的一絲努力，就能將長久以來隱藏於身心、想像出來的空洞「自我」概念搖落下來。

如今呈現在禪坐者雙腿前——如蛇舊皮般的，是一堆無生命、細長又充滿皺紋的思想結構，這驕傲又不實在的想法——「我」和「我所」，一度被認為能散發美麗的迷人丰采。如今這種錯覺不再出現，而新的「概念的皮」已然成長，雖然這個語詞並不完美，但不再染上我慢、渴愛與邪見的虛妄色彩，能如實地看待身心，不再錯誤地理解，或期待身心所不能給予的永恆安樂。他已丟棄了多麼大的憂惱、恐懼、挫敗和渴愛不已的包袱！人若能蛻去對不屬於自我事物的執著，心就會變得多麼輕鬆自在！

真正必須蛻去的，是根源於自我錯覺的執取。在完全捨斷之前，這自我的錯覺憑藉著三股強烈的力量——我慢、渴愛與邪見，緊附於身心，這三股力量同時也滋養著自我的錯覺。即使在理智上與自我有關的邪見已破，但另外兩者——我慢和渴愛的力量，也會大到足以用虛妄的自我，對身心（或身心的某些特色）產生認同。

這個認同必須在三階段中完全滅除，直到將身心視為如佛陀在祇陀林中揀起的枯葉般，不屬於自己。當時佛陀問比丘們，這些樹葉是他們自己或是他們的財產？比丘們回答：「這些樹葉當然不是我們，也不屬於我們。」佛陀於是說：「所以，比丘們！捨棄不屬於你們的東西！

捨棄一切對色、受、想、行、識的執取。」(《中部》22)(1)。

放棄一些與我們明顯無關或無意義的東西，如那些枯葉或任何生活中無關緊要的瑣碎事物，這當然容易；但放棄心愛的東西或深愛的人，則比較困難；然而，捨離身體與感官的欲樂、好惡，以及思想的知性之樂、根深柢固的習氣與習慣，捨離所有本能地、毫不思索地視為「我們自己的」事物，這才是最困難的。

這一切構成「自己」的要素，都明顯地在變化，有時變化得迅速且徹底，有時甚至將我們的好惡、習慣與思想，都作了一百八十度的轉變，但我們仍繼續由衷地將這些新的心境視為「自己」，彷彿是從前的那個自我一般。自我的錯覺如此地頑強，也因而難以破除。

然而，佛陀也為這最艱苦的任務囑咐我們：

放棄不屬於你的東西！那些是不屬於你的呢？色不是你的，放棄它！你因此會得到利益和快樂。受、想、行、識不是你的，放棄它們！你因此會得到利益和快樂。

在此，我們必須記得，要捨棄的是對五蘊的執著，而且必須一步步慢慢來。我們無須期待習慣性的好惡、知性之樂與欲望會突然消失，也不能、不該用暴力來摧毀。這表面上堅固且明顯的個性，已吸收物質與精神的滋養而逐漸完備，一天之中，它們無數次地用心接近我們想要的物質與精神對象，一次又一次，我們將這些對象當作是「自己」，並深信它們就是我們自己。

蛇蛻皮的譬喻，有助於停止錯誤的認知

這一連串累積執著與自我認同的過程，如今必須用捨離的漸進方式來逆向操作，藉由消解或停止那些錯誤的認知來達成。佛陀的教示主要是幫助我們逐漸地捨離，而能正確地生活與思考。蛇蛻皮的譬喻，就是其中的一項協助，若以這角度來看，這個譬喻可以教導我們許多事情，當中某些深思的方式，對我們也有所幫助。

〔觀想身體的皮膚如蛇丟棄的舊皮〕

一、看著包裹我們身體的皮膚，是如此堅實細密，健康地存在著，溫熱的血液在皮下搏動。現在想像它靜置在面前，空洞且鬆軟，像蛇丟棄的舊皮一樣。藉由這種方式，你可以觀三十二分身中的皮膚，這是一種佛陀所推薦的禪修法(2)。當它栩栩如生地在心中映現時，有助於疏遠並捨離對色身的執著。

〔對正確的捨離不感後悔，如蛇不為失去舊皮而悲傷〕

二、蛇在蛻皮時，會毫不猶豫地實踐生物學的「物種法則」；對於真實的正見認為需要放棄的行為，比丘也毫無躊躇或逃避地斷然捨棄，正如蛇不會為失去的舊皮悲傷。因此，當捨棄

看來已毫無價值與實體的東西，並用新的、更美的東西——捨棄的快樂來替代，而獲得自由的狂喜、內觀的寂靜、心靈淨化與平靜的光輝，這時，對正確的捨離便不會感到後悔。這種由新的體驗所漸漸增強的力量，會使通往究竟解脫的道路愈來愈清晰。

〔對殘存的執取與煩惱感到厭離，如蛇對未脫的舊皮感到厭惡〕

三、根據我們所引用的註釋，當舊皮尚未完全蛻去，還有一部分附著於身體時，蛇會對牠的舊皮感到厭惡。同樣地，佛弟子對殘存的執著、煩惱也感到厭離，因而迫切地想要究竟解脫。這種厭離象徵他在「捨離」方面的進步，而進步的原動力，是來自於日益覺悟到未除去的煩惱所蘊藏的過患——對自他的過患。

一旦看到這些過患：整個人類的悲劇——輪迴的困境，他的痛苦將不斷增加；而當他內心修持與持戒清淨愈進步時，對修行和持戒的障礙就會愈嫌惡。因此，佛陀勸告他的兒子羅睺羅：

增強你心中的厭離。（《經集》340 頌）

佛典經常提到「厭離」（nibbidā），視其為邁向完全捨離的助力及階段之一。對禪修者而言，當對存有的諸行感到無喜無樂，並覺知到輪迴的過患與悲哀時，八觀智中的厭離隨觀智便相應生起。在難以計數的經文中，佛陀說當弟子親見身心的組成分子為無常、苦、無我時，會生起

厭惡，由於厭惡而離貪，由於離貪而解脫。八支聖道之所以受到讚揚，即是由於它導向徹底的厭離世間，導向離貪、滅盡、寂止、通智、正覺、涅槃。當內觀加深、加強時，此處所稱的「厭離」，即會失去其瞋恨與厭惡的強烈情緒色彩，而變為疏離，並遠離世間與自己殘留的煩惱。(3)

〔運用善知識的支持，如蛇用石頭或樹根支撐，努力捨棄舊皮〕

四、正如蛇用石頭或樹根支撐，努力地捨棄舊皮；同樣地，古德說，精進的弟子在努力朝向究竟解脫上，應當善用善知識的協助。善知識所給予警戒的關照、明智的忠告與使人振奮的典範，對如此艱苦的工作——使自己從情欲、易受誘惑與頑強的習慣等的沈重負擔中，獲得解脫——將提供決定性的幫助。

佛陀時常強調並讚歎善知識的價值。盡力侍奉佛陀的阿難尊者有次談到，成就梵行有「一半」需靠善知識的力量，並認為自己已恰如其分地讚歎其價值。佛陀回答說：

> 別這麼說，阿難！別這麼說。完整梵行都有賴於善知識、善友朋的提攜。（《相應部》45.2）

善知識的道理適用於比丘的精神生活，而在世俗的日常生活中，也還有其他必須珍惜善知識的理由：因為世間充滿了殘酷與危險、掙扎與誘惑，而且幾乎不可避免地會接觸到愚人與惡棍。所以，如此稀有難得且珍貴的善知識，實在是這個世界所能給予我們的少許安慰，除了友

誼的慰藉之外，假如沒有蒙受更偉大的安慰——佛陀所說的離苦而達究竟解脫的慈悲訊息，我們的世界將真的很「悲哀」。

比丘的意義

此處所使用的「比丘」，與《念處經》（*Satipaṭṭhāna*）的古註所解釋的意義相同：

「比丘」一詞，是指認真地致力於實踐圓滿教法的人。雖然有其他的天神和人，也認真地努力要完成教理的修行，但由於比丘藉由修行而證得的是絕佳狀態，佛陀因而提到比丘，……事實上，凡是追隨教理者，不論神或人，都稱作「比丘」。

今生和來世

現在，什麼是最後應該放棄並且沒有遺憾的？本文稱之為「今生和來世」（ora-pāraṃ），此巴利語的原意是指河的兩岸。

「今生」是我們現在生活經驗的人間世界；「來世」是指此生以後的任何世界，因為種種的業導致我們於未來再生、輪迴，可能投生到天堂般享福的世界，或受地獄般的折磨，或是由我

們想像出來、心所嚮往的世界。對來世任何世界的眾生而言，只有涅槃（nibbāna）是「『有』的超越」。

「今生和來世」一詞，也應用在我們心中慣性運作的二分法及各種分別、對立的組合上，如勝劣、內外、肯定生命的好壞、接受與拒絕等。簡單地說，這意謂著不斷循環的對立遊戲——以無法消解的不滿、失望與痛苦，來維持生命的遊戲，佛陀因而要求我們必須捨棄。

超越對立、捨離「兩邊」，是《經集》重覆出現的主題之一。構成我們的念頭、態度與感覺的對立組合中，最明顯的就是「殊勝與低劣」的組合，人類憑藉這二分法，發明了為數眾多的宗教、倫理、社會和政治的教義。雖然對這兩個語詞的定義千差萬別，但在要求我們放棄低劣的，並將自己堅定、完全地依附在他們稱頌為「殊勝」、「較殊勝」或「最殊勝」的這點上，則是一致的。

> 自己的意見是最殊勝的，
> 自己所認為的是「最好」，
> 其他的則貶斥為「卑劣」，
> 如此的人將無法遠離諍論。（《經集》796 頌）

然而，任何與人類相關的領域，無論是世俗或宗教的，只要執取「殊勝與低劣」的分別，

最終必定導致痛苦。當我們執著於任何「殊勝」的事物，如果這事物改變了，我們會感到悲傷；若是我們的態度改變了，將發現自己會感到不安與不滿。

但是，儘管不斷地體驗到無常，儘管先前多麼令人失望，人們仍然懷抱著希望，希望與自己珍愛、執著的事物永遠同在的空想。只有少數「眼中有微塵或無塵」的人，了解這場對立遊戲的本身是永無止盡的；而只有一個人——佛陀，向我們開顯了解脫的方法。他——偉大的解脫者，開示通往真正自由的道路，在於放棄二分的兩邊，他甚至認為自己所說的教理也只是為渡河而造的筏，不是讓人們緊緊執持不放的：

了解「佛法如筏」的比丘們！連善妙的教法你都應當放下，更何況是錯誤的教義呢？（《中部》22）

我的弟子！所有的結，無論是粗的或細的，你曾看過我不要你丟棄的嗎？（《中部》66）

總之，大家應該清楚了解並牢記在心：放棄兩邊、超越對立，是最後的目標——結束漫長旅程的目標。因為這段旅程不可避免地要穿越輪迴的浮沈，旅人將一次次地與對立的遊戲相遇，他必須作出自己的決定，並選擇其價值觀。當雙翼軟弱無力時，不要奢望在對立的領空翱翔，否則命運會和伊卡洛斯（Icarus）一樣——墜落[2]。

在短時間內，必須盡一切的知識與力量，堅定地選擇「殊勝」以對抗「低劣」，隨順以「法」的立場來看有益的事，並且避免有害的事。但是他應該將自己的選擇與價值觀視為一隻竹筏，不執著並隨時準備丟棄，以投入下一段旅程。當仍處在世俗的層次時，千萬不能忘記或輕視存於心中的「低劣」——本性中的黑暗面，必須謹慎學習，且堅毅地以智慧來處理。

為了渡過生命的海洋並安全抵達「彼岸」，須有航行於急流和逆流中的技術。然而，在適應內在與外在的急流時，我們必須隨時提高警覺。急流有時可能威力強大，必須知道抵抗它的時機。有時必須以正精進來防犯或克服邪惡，來產生及維持良善；有時則必須善巧地抑制過度、不耐的激情，並回到易於納受的態度，讓內在的成長過程依自己的速度趨向成熟。藉由善加引導、不斷調適，我們學會平等地看待各種情況的兩邊——我們本性中的二元性與所面對的客觀環境。只有面對、了解生活經驗中對立的兩邊，我們才能征服、超越它們。

對於回應對立的遊戲愈發精熟，人因而學會截長補短，以平衡、調和並提昇五根（indriya）。當兩個完全相反的性質出現時——如精進根與定根——我們很自然傾向於加強弱者，而不會去削減強者的力量，如此，將在更高的層次上重新建立諸根的平衡。只有高度發展的諸根達到平衡，才能往下一個「超越兩邊」的階段前進，也就是對於明顯對立的最終領悟與調御，如剛毅與溫順，只有在孤立或不平衡時，才顯現其對立的特質。

這種和諧是動態而非靜止的，當達到如阿羅漢完美的寂靜與平衡時，其寂靜比任何凡夫所

能想像的更廣大深遠。

在情緒的層次上，阿羅漢寂靜的特徵，在於面對生活的起伏、經驗範圍內，可能發生的一切問題和衝突時，所表現出完美且堅定不移的平衡。這種寂靜不是冷漠的疏離，而是對各個情況的平衡反應——由智慧與慈悲所產生、所引導的反應。

在意志與活動的層次上，阿羅漢的寂靜表現為無有偏愛，以及在行動與不行動間作出謹慎的選擇，這些都是以智慧和慈悲為出發點。而作決定時，仍展現出完美的平衡。

在認知和智識的層次上，他的寂靜展現在以謹慎、實事求為依據，對每個情況或想法作出公平的判斷，這是平等的洞察力，使他免於落入觀點偏激的陷阱。

以上是從三方面來談阿羅漢的寂靜，它們具體表現出超越偏激與對立的中道。

【註釋】

(1) 這些是「五蘊」(pañcakkhandhā)，佛陀將個人的特性分析為五蘊。

(2)《念處經》中曾提到，而《清淨道論》(第八品)大篇幅解釋這種禪修法，藉由身體的組成部分，諸如皮、肉、肌腱、骨、內部器官、分泌物與排泄物等來隨觀色身。

(3) 見《清淨道論》XXI, 43，《無我相經》與《火喻經》(《佛陀的三根本經》(*Three Cardinal Discourse of the Buddha*)，鬘智比丘譯，《法輪》No.17)，《中部》83。

【譯註】

[1] 平衡安穩。

[2] 伊卡洛斯（Icarus）又譯為伊卡魯斯，希臘神話中發明家代達羅斯（Duedalus）之子。傳說他利用父親以蠟和羽毛製成的翅膀飛翔，但因為太靠近太陽，蠟因此溶化而落入海中。

【春風化雨】

父母死後有保佑的能力嗎？

釋悟因

人死後有保佑的能力嗎？

「積善之家必有餘慶，積不善之家必有餘殃」，中國人的積善與不善會延及子孫，這是以家族為單位的。在中國的祖先信仰裡，普遍都認為人死後仍如生前般惦記、護佑著子孫。於是子孫兒女在祭祖時，三柱清香祈禱，總不出祈請列祖列宗保佑子孫綿延、諸事順遂等。

因此，子孫兒女為了記掛列祖列宗沒錢花用，祭祀時會燒金紙以表示孝心。慎終追遠是人的善德，但我總是勸居士儘量少燒金紙，要盡孝道儘量在亡者生前最需要的時候給予，古人說：「在生喫一粒豆，巧好死了拜豬頭。」所以，我們要念佛、誦經修行，並珍惜人身來代替追思的心意。

我認為，子孫兒女能發揮父母、祖先的美德，讓父母積善的精神常在人間，一直餘蔭人間，這就是父母的保佑能力，也是子女為父母所盡的孝道。

破除渴愛、我慢、貪欲

《蛇經》之三——偈頌的省思

向智尊者 著
香光書鄉編譯組 譯

只有完全地根除煩惱，才能結束輪迴——結束今生和來世，當煩惱連根拔除時，只留下一些空洞不實、不屬於自己的東西——「正如蛇蛻去舊皮」。解脫者寧靜地走入那條無跡的道路——涅槃。

偈頌的結構

《蛇經》的每一首偈頌都在複句提到：「捨斷今生和來世」，這與偈頌的第一句（原巴利經中則為二句）所說的，捨去某些內在煩惱（態度、見解上的基本曲解）有關。

這關連所隱含的意義是，只有在第一句提到的煩惱完全滅除（asesam，滅盡無餘）——如第二、三、四頌中明確陳述的，才能處理煩惱中的這些對立。唯有完全滅除，才能連根拔除煩惱

勝劣、粗細的外表，以及其明顯和潛藏的狀態。只要些微的煩惱未除，就足以讓對立的遊戲死灰復燃，並使偏激的觀點甦醒。沒有一組對立中的成員，能排除對手所帶來的影響，並保持同樣的強弱程度。至於煩惱的程度、精神品質的評定與這些煩惱會導致投生何趣，在「勝」與「劣」之間不斷有起伏變動。

只有完全地根除煩惱，才能結束輪迴——結束今生和來世，結束只要煩惱繼續存在，就會不斷變動的「勝」與「劣」。當煩惱連根拔除時，即超越今生和來世，只留下一些空洞不實、不屬於自己的東西——「正如蛇蛻去舊皮」。

省察偈頌

〔忿怒〕

一、一旦忿怒生起，
他能將之調伏，
如及時藥能減緩
迅速蔓延的蛇毒，
如是比丘捨斷今生和來世，

如蛇蛻去舊皮。

第一首偈頌把忿怒——強烈的生氣或盛怒，比喻為被蛇咬後，在體內迅速蔓延的蛇毒。一般總將蛇（至少某些品種的蛇）視為易怒的有毒生物。忿怒是瞋恨的結果，是一切邪惡和痛苦(1)的三個強而有力的根源之一。

「瞋恨」（dosa）一詞涵蓋一切的厭惡，從最弱的不喜歡到最強烈的暴怒。偈頌所用的巴利語 kodha，此處譯為「忿怒」，實際上是遍及一切的反抗情緒。但因為譬喻及其較溫和的形式，將在第六個偈頌——「忿恨」的項目下出現，所以我們選用最極端的一型——「忿怒」。

佛陀說，在不善根裡，瞋恨「是十分邪惡，但（比較）容易克服的」（《增支部》3:68）。可能由於這兩個理由，瞋恨在此比其他偈頌中的各種煩惱還要先談到。瞋恨是大毒，比起三不善根中的欲貪，會引發更大的危機，即直接落入非人行為的深淵，並墮入惡道。

另一方面，瞋恨比較容易克服，是因為它造成內心的不愉快，與人希冀快樂的通性背道而馳。但只有對那些已經了解必須淨化內心，並願意努力的人而言，瞋恨才是「容易克服」的。至於對那些完全認同自己的嫌惡，或甚至想為發脾氣找正當理由的人，瞋恨不只難以克服，還可能因而強化成為易怒的個性。

正如被蛇咬到需要緊急治療，以避免毒液快速擴散全身；同樣地，任何生起的忿怒都應當

馬上抑止，以免爆發為惡口、暴行等可能的嚴重後果。

真正能治癒瞋恨的解毒劑，是由耐心、寬恕和同情所組成的慈心（metta），但是除非心受過良好的訓練，否則在盛怒時，慈悲的想法很難立刻取代。儘管如此，心仍應立即踩煞車，並迅速抑制生氣的念頭(2)，如果不這麼做，可能會因為不斷爆發的怒氣，而導致情況完全失控。

這種暫時抑止忿怒的方法，與《中部》第二十經所提到，滅除不善想法的第五個方法相同(3)，也就是強烈地抑制忿怒。藉由如此堅定的抑制行為，爭取時間讓心情平靜下來，以便仔細並平靜地面對情境。但這樣鎮壓下來的怒氣仍留有餘燼，將來可能會爆發得更為猛烈。因此，必須在當天找個安靜的時刻，用適當的方法完全消融怒氣。對於這點，佛法能夠提供許多的幫助。

瞋恨和「貪」一樣，能使眾生牢牢地綁住彼此，它可能在「今生」或某個投生為人的來世，成為一種開端，而在生生世世中互相報復，拖累彼此。但是持久的瞋恨含藏著一定的危險，會將懷恨者導入悲慘的非人世界——「脫離了人界」；或是懷恨者將投生為阿修羅——好戰、自傲且主張侵略的天神，其中的一些人似乎相繼地轉世為人，成為偉大的征服者和統治者。

瞋恨與忿怒所激發的暴力巨浪與侵略的強力風暴，已經一次又一次地襲捲人類的歷史，並留下肆虐的痕跡。雖然同樣起因於不善根——瞋恨，但這些動亂卻展現出各種形式，如種族的、國家的、宗教的、階級仇恨與其他各種派系、政治上的狂熱。那些渴望成為領導者的人早就明瞭，以共同的仇恨為旗幟，比用分享的愛來號召人群更為容易。這些領導者總是昧著良心利用

他們的知識，以達成自己熾熱的野心與權力欲望的目的；甚至為了發洩他人或自己無法消除的瞋恨，而利用幾百萬人作為工具，或使他們成為受害者。數不清的悲劇已如是發生，至今仍是如此，歷史課本與每天的日報即足以證明。如今人類面臨致命的危機——利用現代科技的暴力和侵略所導致的徹底毀滅，以及透過現代大眾媒體與狡猾的操控心思，造成瞋恨的氣氛四處擴散。

所以，我們確實有充分的理由去抑止個人的忿怒，並協助社會降低忿怒。在今天的世界裡，我們再也不能把減少瞋恨和暴力的呼籲，當作是不切實際的說教而加以拒絕了。為了個人與全人類，減少瞋恨現今已成為我們身心的生存問題。

然而，「在微小的錯誤中看到危險」，而且知道即使是微細但持久的怨恨，也可能成為強烈的瞋恨與暴力的人，會認真努力地去除任何嫌惡的根源，如是成就第三果——「不來」（anāgāmitā）的階段。在此階段，不再回到欲界的「此生」，並確保「來生」——色、無色界「有」的滅盡(4)。

若想快樂地生活，必須殺死忿怒；
若想不再哭泣，必須殺死忿怒。
殘殺怒氣及其毒源、
興奮的頂點、致命的甜蜜——

是聖人稱許的殺戮；

為了不再哭泣，必須將之滅除。（《相應部》11:21）

〔貪欲〕

二、他完全拔除貪欲，

如潛入池中將蓮花連根拔起，

如是比丘捨斷今生和來世，

如蛇蛻去舊皮。

此處將貪欲（rāga）比擬為美的象徵——蓮花。因為蓮花的美，令人很容易忘記這使感官陶醉的迷人花朵，將很快枯萎並失去美麗的吸引力。但光是體解無常還不夠，只要貪著的力量持續，甚至還能增加其魅力，一再地讓人著迷，引起摘取貪欲之花的欲望。而欲望通常比尋求或獲得滿足的力量還持久，這正是貪欲招來痛苦與挫敗的方式之一。

貪欲之根能快速地深植人心，它如毛髮般微細的執著，與猛烈的情欲一樣難以除去，或更甚於此。因此佛陀說：「貪欲難以克服」，但在同樣的經文中，也說貪欲「是較小的不善」（或由字面上直接譯為「比較不該受到責備」）(5)。貪欲是三不善根之一，也是一種渴愛，是導致苦的基本因素，就這點來看，這段敘述顯得十分奇怪。然而，貪欲比瞋恨還較「不該受到責備」，是因為

滿足貪欲時沒有違背根本戒，也不會傷害到他人，例如享受美食，或在第三戒許可的範圍內滿足性欲等。

然而，不論是否為戒條所容許，貪欲所展現出的一切形式仍然是不善的（akusala），因為它們把人們鎖在業力的束縛上，而且必然導致痛苦。因此，對期盼完美純淨與究竟解脫的人來說，一切的貪欲，無論粗細，都是障礙。

「所有的貪欲都在追求永恆」（尼采，Friedrich Nietzche），但卻無法得到。這是因為就算貪欲本身可以持續不斷、不稍冷卻，其對象卻必然是短暫的。當所貪愛的對象消失——這是必然會有的情況；或無法得到時——這也是常有的情況，貪愛者便會感到苦。而且當他對所摯愛的人的欲望消褪或變化時，被愛者也會感到苦。

貪愛涵括其所涉及的所有範疇，而表現為渴愛、無止盡的需要，以及一向匱乏的狀態。這個渴愛是下一偈頌的重點。

當欲望完全消失，甚至對色界或無色界的欲求也永遠消失時，在阿羅漢的階段，貪欲「完全斷除」。由於貪欲的滅盡，其不可避免的附帶品也會隨之消失，諸如無法滿足的挫敗、苦惱或絕望，以及因過度擁有而帶來的倦怠、厭煩或反感。使自已從貪欲中解脫的人，也解脫了吸引和排斥、喜歡和討厭的「兩邊」，同時也捨斷了今生和來世。

〔渴愛〕

三、他完全斷除渴愛，
使其湍急之流枯竭，
如是比丘捨斷今生和來世，
如蛇蛻去舊皮。

渴愛（taṇhā）是欲望的洪流，流過六道，從最低等的微生物，到沒有粗糙物質的微妙世界。渴愛有三種：欲愛、有愛、無有愛。

◎欲愛

在偈頌所說的洪流中，「欲愛」（kāma-taṇhā）是一個強大的漩渦，將每件事物捲入其中。一切無窮無盡的渴愛，如同妄想得到滿足、實現的無底深淵，儘管它不斷地吸入欲求的對象，卻無法得到安適與平靜。這永遠饑渴的感官，就好像對食物的渴求一般，每天都渴望重新得到滿足：「感官是貪婪的食客」。

每日滿足感官的習慣，讓我們產生害怕空虛的心理，我們害怕感官體驗留白，而且這種恐懼——害怕死亡的表現，成為一股格外猛烈的力量，在每個感官的渴求背後維持邪惡與脅迫的力

量。在莫里哀（Moliere）[1]與巴爾札克（Balzac）[2]所巧妙描述的老人身上，我們可以明顯地在病態的貪婪、狂熱的攫取與執取中，看到恐懼和欲望的合作關係。

由於熾熱的空虛感及恆長的困乏感，驅使、逼迫著內心，使我們嘗試藉由膨脹自我來抑制這種痛苦的感覺，努力將「不是我的」或「外來的」納入自我；狂熱且貪得無饜地追逐感官享受、財產或權力；渴望被愛、羨慕或敬畏。

總之，我們試圖建立自己的「個性」——一個角色、一張人格空洞的面具，但是這種滿足官能渴望的企圖必定失敗。如果假想的自我擴張想像的範圍，也就是藉由延伸外圍來擴展，它與充滿敵意或誘惑世界的接觸點，也會隨之增多，煩惱與匱乏的累積便無法避免。人們認為，只要藉由滿足貪欲，就可以把取諸於外在世界的事物或他人，變成自我或我所有的一部分，成為「我」和「我所」。

但就算自我能從外在世界不斷地掠取，卻永遠無法完全地吸收，仍殘留了無法分解的外來物質，漸漸堆積，緩慢而深入地改變身心的結構。這個過程最後將在有機體的崩潰——死亡中結束。在某個程度上，這是正常的、經常存在的程序，就如消化和吸收食物的固定程序一般(6)。但若感官的渴愛過度成長，而主人變得毫無抵抗力或抵抗力微弱時，便自然地導致「食物吞噬食客」，也就是渴愛與尋求官能滋養的勢力如此強大，削弱了人心的其他功能，特別是針對最文雅和特別的人們而言。不節制感官的渴愛，使得人格「沒有特色」與「非人化」；它減少人類

的特性，並將我們帶到沒有或缺乏人性、接近動物的危險層次。

特殊的官能享樂可能很容易變成習慣，甚至具有強迫性，再次使我們降低至犧牲意識控制、動物行為本能的層次。為感官的渴愛所支配的生活，可能使我們變成只有感官刺激、渴愛和感官滿足而反應遲鈍的人。不受約束的感官，相對降低了我們選擇的自由，而且經由輪迴，可能使我們下墮到低於人界的惡道。我現在談這些不是為了說教，而是強調感官的渴愛對心理所產生的影響，並顯示朝向真正人類解脫進程的含意——朝向增加我們謹慎負責的道德選擇。

◎無有愛

喪失個性所帶來的威脅是，當人情緒高昂而沈浸於狂喜時，感官的渴愛趨向明顯與其相反的「無有愛」（vibhava-taṇhā）。古老的智慧認為：愛神和死神——熱烈的愛與死——關係密切。

無有愛——企求不存在，也許可以比喻為個人生命河流的氾濫。河水拍擊河岸——限制個人的邊界，由令人感到挫敗的限制所產生的痛苦，使它們沖破水壩，追求大海，渴望與海洋合一，將被分割的痛苦投注在想像的一整體中。這有如迷人的曲調「Unbewusst-hoechste Lust!」（「成為無意識——噢，最高的貪愛！」Richard Wagner，華格納）[3]及「屈身為聖母」中對夜晚的崇拜。

從比較簡單的層次來看，無有愛是全然絕望的結果，與沈醉於世間的情況正好相反。因為生活的變化而筋疲力竭，便渴望長眠不醒，以抗議這個世界無法滿足希求，而尋求自我毀滅，

就如同喪失理性的報復者想要玉石俱焚。在某些情況中，暴力與具破壞力的狂熱信念正是源自於此。(7)

最後，這種渴愛以其合理化的形式，表現為斷見（uccheda-diṭṭhi），展現出各種不同類型的唯物哲學，遍佈於人類的思想史中。

◎有愛

「有愛」（bhava-taṇhā）是無休止的生命之河，它始終朝向心中所希望的目標，卻從未達到。我們固執地期望幸福將在明日到來，或相信天堂、太平盛世的存在，因而助長了有愛。即使我們的辛勞只獲得少許滿足與快樂的回報，或甚至沒有回報時，我們也會如此安慰自己：工作是為了孩子、國家或人類，而每一代也都重複這個遲遲未實現的希望。

以各種的盼望、想像來渴望生命的永恆，這種有愛出現在許多宗教與哲學中，佛典稱為「常見」（sassata-diṭṭhi）。

有愛是推動生命輪迴的力量。若以「無塵之眼」來看，輪迴就像個踏車，那些自甘淪為奴隸的人不停地推動它[4]，這是個「不斷攀登，卻無法上升一吋」的奇妙裝置（Walter Scott）。輪迴其中的人，一再被自己的幻相所騙，以為眼前的踏板是珍貴的目標，是辛勞工作所預期的結果。他們不知道在旋轉的輪迴中，沒有最終的目標或目的地，世間與世間的苦，無法靠踩動踏

車來止息，只有藉由止息無明與渴愛的驅動力才能達成。然而，那些獻身輪迴的人仍然相信，在這十分墮落的循環裡，他們確實「出人頭地」，並且可望論及進步與進化。

他們認真地把「存在」當作一回事，並渴望生生不息。但如果「存在」沒有同時具備誘人的一面，有情也不會執著於生命，並且渴望延續。關於它種種誘人的面貌，不論是高尚或卑下，我們無須在此詳述，因為從古至今，一直都有許多人讚頌生命的美好。因此，我們在此只談一些有愛所展現出來較微細的誘惑型態。

有愛有許多形式，它可能呈現為「渴望多樣化」。這種渴望經常讓人捨棄此時、此地，而於他方、彼時尋求幸福；或無視於實際所擁有的，而憧憬於尚未到手的。「幸福位於某處」的幻影變成一個餌，當我們朝它邁進一步，它就遠離一步，總是逃避試圖抓住它的手，就像坦塔羅斯（Tantalus）的命運一般[5]。人們已經變得習以為常，甚至覺得興味盎然，說「它為生活增添風味」。

除此之外，還有其他渴望不斷擴張生活領域，為自己尋求感官或心靈新體驗的人；或為自己擁有面對生活的好本事而感到自豪的人；以及從自己的創造力得到樂趣的人。後者包括許多領域中的天才，他們將投生為佛教傳說中「以自己的創作為樂」的天神（nimmāna-rati-deva，化樂天）。這種心態的特色就像萊辛（Gotthold Ephraim Lessing）[6]一般，喜愛尋找真理更勝實現真理；或如拿破崙所說，他愛權力正如音樂家愛其樂器，因為有樂器才能產生音樂。

那些為享受生活而享受的人傲慢地斷言，他們甘願為伴隨生活而來的苦難、痛苦及挫敗、失望付出代價。然而，這往往只是硬充好漢罷了，背後其實隱藏了失望與驕傲的情緒。但是，就算這聲明是真的，他們仍舊必須堅定地對抗痛苦與失敗，而一旦身心失去力量，或開始產生厭煩時，這樣的聲明終將崩潰。

「想要活下去」是最狡猾且有效的策略之一，不停地以希望、新奇或滿足、自傲來引誘人。「見識廣遠」的誘惑——搜尋未知，已經引誘了許多富想像力與愛冒險的心，驅策具有英雄氣概的人，視生活的變化為挑戰，讓人們驕傲地想去克服它。只有處於阿羅漢解脫者的狀態，才能在面對不幸時，有如此真誠又堅定的捨離。只有他能真實地說自己克服了生命存在的變化，「他的心不為世間的八風所動」(《大吉祥經》，*Mahā Mangala Sutta*)，八風是指得、失、毀、譽、褒、貶、喜、悲。他已解脫三種渴愛（欲愛、有愛、無有愛），遠離欲生求死與懼生怕死的「兩邊」。征服了渴愛，便征服一切世界——「今生和來世」，因為渴愛是一切世界中三位一體——創造者、支持者與破壞者之首。征服渴愛的人，也是真正的征服世界者。

〔我慢〕

四、他完全破除我慢，

如洪水沖毀脆弱的竹橋，

如是比丘捨斷今生和來世，
如蛇蛻去舊皮。

人類的「我慢」在此比擬為脆弱的竹橋。在東方國家，這種橋通常只用兩、三根竹竿構成，有時也以相同的材料作扶手。走在這種橋上時，必須十分注意平衡，才能安全地渡過湍急的山溪或深谷。人們的傲慢正是如此的易碎、不穩固，很容易為少許的輿論所煩亂；隨便就可被一個愚人挖苦的言論所傷害；或因挫折、失敗和不幸而墜入萬丈深淵。

我慢根源於自我的信仰，我們可以在理智上清楚地表達它，或因習慣而默許它的存在。對於自我信仰，我慢給予強大的支持作為回報，其十分自傲的珍貴自我與無上的價值，不容許任何人懷疑或挑戰。若你試圖質疑它的存在與價值，人們會認為這是因為你對它有強烈的憤恨所致，正如強權的統治者在其國界內遭人搜身時所表現的一般。

我慢（concit）一詞源自「認為」（conceiving）這個動詞 (8)。我慢的概念確實是認為自己優於他人，但也會認為自己與別人平等（我和你一樣好），或比別人差（通常來自於卑慢）——這些都源自於我慢，以自我為中心而評估人我關係。優越情結、平等的主張與自卑情結等三項，都是我慢的表現。這是基於了解虛妄的自我形象是如此不穩固的恐懼，而產生內在的不安全感，促使自己與他人作比較。

唯有在最細微的、與自我有關的想法消失時，這三種我慢才會完全消滅，而只有達到阿羅漢的境界，當最後一絲的慢結（māna-saṃyojana）除去時才能如此。阿羅漢不再需要「我慢」這座搖晃的橋，因為他已捨棄「兩邊」——人我的分別，並超越了世俗存在的今生與來世。

〔尋求堅實〕

五、他於諸有界中
找不到核心與實體，
如無花樹中
尋花般枉然，
如是比丘捨斷今生和來世，
如蛇蛻去舊皮。

好比愚人到一個眾人皆不認為有花的地方去摘花；長久以來，人們在自己身上與所居住的世界，尋找永恆的核心與實體，或者希望在自己的世界以外的天界與天神處找到它，這些都徒勞無功。人們不斷地看見自己所處周遭的壞滅，這股對安全的渴望，驅使他們永無休止又白費力氣地追求某種永恆。對於永遠處於安穩狀態的靜止不動，所帶來的枯燥乏味，絕大部分的人並不在乎；而只希望它成為暫時的避難所，能讓他們有所依靠，這就好像小孩玩了野蠻、鹵莽

的遊戲，而感到疼痛、疲累時，會尋求母親安慰的臂膀一樣。

在渴望安全的背後，無論是暫時或永久的，總會隱約出現一股很強烈的驅動力：死亡的恐懼。保持自我存在的欲望，適用於各種最粗或最細的尋求永恆的欲望，無論是在永遠享有感官快樂的欲界天，或表現為「形而上的需要」，或是深切地渴望「與上帝合一」（unio mystica）。這種永恆與安定的需求，也可能顯現為強烈地要求絕對的權力，或徹底的自我臣服，以及要求絕對的知識或信仰。

早在人類開始反省自己的生活狀況時，也就開始在這不安的世界裡，四處搜尋安穩之處——他在人格化的自然力量、星體與物質的四大元素中尋找，相信其中之一是生命的究竟根源（matrix）。但主要尋找的範圍，卻是在不斷改變的神祇型態與象徵中，而這神祇是依自己的理解範圍，為助長他高貴或低俗的目的，以自己想要的形象而創造的。

堅定地相信絕對的神或某種狀態，對人來說似乎有絕對的必要，因為人們已運用所有的智力與自我暗示的技巧，勸導自己接受某種宗教或政治信仰。他同時也用盡各種公平或卑劣的方法，哄騙或強制其他人認同、禮拜他的宗教或政治偶像。通常無須怎麼強迫，因為總是有人極樂意在偶像的神壇上犧牲自己的智力，放棄他們的自由，以尋得安全與深信不移的踏實感。

人們太容易相信，並且使別人相信，每個字眼一定有與其相應的「具體事物」，並因而認定在這無常世界的背後，有一個永恆的核心、永恆的實體。佛陀力勸人們停止對不存在的事物的

徒然搜尋，而要去看清事物的實相：

這個世界完全沒有實心。（《經集》927頌）

他——覺者，棄置終將成為碎片的高聳空論，開拓通往解脫的道路，告訴世人各種不同的「絕對」主張，是多麼空洞而不實，並指出唯有經由嚴格考驗的艱苦方式——不穩定與有限選擇的自由，合乎道德要求的思想和行為的道路，才能引導我們脫離痛苦。而且，只有完全無常變化的世界，能給予我們究竟解脫的希望，任何在世間所找到的永恆，必然束縛我們於其上，而不得解脫。

受到「世間解」的佛陀所教導的人，不會在任何的善趣或惡道中，找尋永恆的核心，更遑論尋求永久快樂的核心或常住的個體。這樣的人不會執取今生，也不企求來世，離於兩邊，視世界與自己都不是永恆的實體，因此得法眼淨，終究證得寂靜的涅槃。

〔忿恨〕

六、他心中沒有忿恨，

超越所有的「此」和「彼」，

如是比丘捨斷今生和來世，

如蛇蛻去舊皮。

忿恨源自於覺得遭人冒犯或受到虧待，或即使是在公平競爭的情況下，一己的利益受到挑戰。這也可以針對非人的對象而說，就像如果有人覺得因為一連串長期的不幸，而生活在不公平中，便會憎恨自己生活中的苦難。

這樣的忿怒、瞋恨，可能外顯為生氣的言語、行為，或如深植心中不斷啃食的苦惱，在感受、思惟和說話時散佈負面的情緒。與某些情緒結合時，會助長報復與攻擊的行為；與另外的情緒結合，則會陷入長期的不滿、憂鬱與悲觀。

習慣性的忿怒與瞋恨會消耗生命中不少的歡樂，當增強而成為仇恨時，一股針對人的深深忿怒——正如強烈的執著——可能生生世世地持續增長，從今生到來世，反覆地將悲慘不幸帶給與他有關連的人。這種因自己不快樂的經驗而產生的忿怒，並不是針對其他人，因此在幼兒的身上，就可能顯現天生的忿怒。以上這些確實足以造成危害的後果，激勵著我們，當心中閃現忿怒時，便要立即驅走它。

針對人的忿怒，是源自於人際關係衝突中的不智反應。藉由寬恕、諒解人們都是自己業力的繼承者，就可避免與捨棄它。

非針對人的忿怒，則源自生命中不可避免的變化——偈頌中提到的「此」和「彼」，而生起

的不智反應。了解並接受生命無常的本質，同時也藉由對「業」的了解，即能避免與棄絕它。

滋養根深柢固忿怒的溫床，是政治狂熱、國家、種族、宗教與階級的偏見。這樣的忿怒可以以人或非人，或同時以兩者為對象，滅除這種忿怒需要理智與道德力雙管齊下：公平地檢驗事實，再加上容忍與對人性的共同點能感同身受。

忿怒與其他形式、程度的瞋恨一樣，要像蛇的舊皮般完全捨棄，是在「不來」的階段，忿怒於是永遠喪失在來世萌芽的力量——即使在「入流」與「一來」的初期階段，也已十分微弱。有一種所謂「高級」的忿怒，表現為「正義的憤慨」，並憎恨邪惡與行惡者，甚至懷有敵意，但當心中的慈悲和智慧成熟時，自然會超越這些或高或低的忿恨。

〔惡念〕

七、他已燒盡惡念，
於心中盡除，
如是比丘捨斷今生和來世，
如蛇蛻去舊皮。

偈頌中只談到「思想」(vitakka)，並沒有進一步限定其範圍，但毫無疑問地，此處只限於不喜歡、不善與邪念的意思。善巧和高潔的思想，特別是針對解脫的念頭，不應該從心中「燒

盡」。

這首偈頌的註釋提到三種邪念：荒淫、惱害他人和瞋恚，是相對於八正道中的三種正思惟（sammā-saṇkappa）。註釋更進一步提到利益、地位和名望的念頭；關心個人的永恆不朽；過度的執著家庭與國家，執著家人或其他人。後者主要適用於比丘，因為佛教對在家居士的戒律，並不反對居士在履行義務時，照顧其家庭與家人，甚至要適度地關心他們的利益與地位。然而，這些執著都是一種束縛，將我們捆綁在今生與來世裡，如果我們想得到內心的自由，這些貪著終須捨棄。

一切惡念與妄見的根本為貪、瞋和癡，這些明白地記載於《想念止息經》（*Vitakka-Saṇṭhana Sutta*）中(9)。

在這部經裡，佛陀提供了五種去除心中這些邪思惟的方法，經中有次第地由細而粗來介紹。

第一個方法是，立刻以合意並有益等的相反想法，來取代不稱心、邪惡的念頭：貪念應該用捨離與無私取代；瞋恨由友善、愛與慈悲的想法取代；愚癡與迷惑則由智慧的理解、清明的思想取代。

對此，經典有一段木匠工作的譬喻：木匠要去除較大的楔子時，會用更小的敲入其中，將大的逼出來。這個方法十分管用，當強大的自然趨勢出現時，可以快速地將內在煩惱或外在誘惑轉移，也就是以對治的念頭取代惡念。當這種自發性的道德反應微弱或不存在時，若有相當

程度的自制力，加上機警的專注與堅定的決心，這個取代的方法仍然有效。無論如何，後者這些特性，可經由修行而逐漸獲得或增強，直到成熟到能自然地轉向善念。

第二個方法是，將惡念的醜陋、墮落、危險和無益深植心中，藉此強烈的厭惡來對治它，這個方法可視為第一種方法的過渡或預備。經中對這個方法的譬喻是，將動物的屍體扔到年輕俊美的男子或女人的頸項，他們一定會覺得「恐懼、丟臉且厭惡」，並盡全力將之丟棄。

第三，當這些方法都失敗，不稱意的念頭仍然擾亂內心時，應該截斷對它們的注意力。不要憶念或專注其上，將注意力轉移到其他適於產生興趣的想法、活動上，這是藉由不作意來「轉移」心的方法。此處的譬喻是：在令人不愉快的景象前，閉上眼睛或看別的地方。這個方法也能作為使用第一種方法前的心理準備。

第四個方法是，從惡念開始處，追溯其源頭，並將之從心中除去，這可能比直接和已生的惡念周旋要容易。這樣的溯源也有助於心的轉移，並減低惡念的力量。由於後者所提及的事實，經中則以較平靜的行為代替身體較粗的動作為譬喻，如正在跑步的人問自己：「我為什麼要跑？」於是他慢慢地走，接著他藉由站立不動、坐著和躺下，逐步進行平靜下來的過程。註釋將這個方法解釋為「回溯原因」，或「回溯不善念的起始處」(10)。無論如何，這種譬喻似乎將這方法解釋為一種昇華或逐漸的淨化。

第五，也是最後的方法，為強力地鎮壓，也就是當不稱意的念頭，如極度熱烈的念頭有失

控之虞時的最後手段。這個方法好比強者以武力鎮壓弱者，顯示出佛陀法門的實際與不尚空談。也就是當情況需要時，不排除使用鎮壓的手法，以免情況嚴重惡化，或個人的品性開始敗壞。

經中說，藉由使用這些方法，可使人成為「於心念過程得自在者[7]。可以想他所要想的，不想他不要想的，如是斷除渴愛，滅除（輪迴的）束縛，並且完全征服我慢，盡除痛苦」。

因此完全征服有染污的思想——如偈頌所說的「燒盡」它們，即等同完美的聖者（阿羅漢），已經超越一切的今生與來世。

〔超越障礙〕

八、不急亦不緩，

他完全超越世上的擴散，

如是比丘捨斷今生和來世，

如蛇蛻去舊皮。

這首偈頌的第一行，在接下來的第九到十三頌重覆五次之多。這六次的重複，顯示偈頌的創作者——「見微妙義」（nipuṇatthadassī）（《經集》377 頌），並「說妙語」（vaggu-vado，955 頌）的佛陀，認為這幾個字相當重要。

如果仔細看偈頌的前二行，是最後二行所說超越「兩邊」的演變——如前所述，採用巴利語

「此岸與彼岸」（ora-pāraṃ）一字的廣義。

前幾個字蘊含的意義，就如「整個世界」——擴散或多元的世界（papañca）那麼寬廣。在本文中，巴利語 papañca 也有「落後」或「拖延」的意思(11)。

同組中的另一位過於活躍的成員——渴愛，其極度激進的活動，意圖超越具體化的輪迴或擴散（papañca）的障礙力量。渴愛一再因自己的徒勞無功，而體驗到理想的破滅，但又一再地找尋「不斷翻新的快樂，一下子在這裡，一下子在那裡」。

渴愛的註定失敗，不只因為它與生俱來的錯覺；在客觀的一面，也是由於世界深不可測的擴散——互相影響又錯綜複雜的輪迴網，狂亂跳動的渴愛，必定會被這網捕捉，無論在今生或來世、現在或以後。

《相應部》的第一經幾乎與此偈頌傳達相同的想法，其中會看到：

「世尊，你如何渡過（輪迴的）暴流呢？」

「朋友，不滯留(12)也不掙扎，我便渡過暴流。」

「但是世尊，你如何辦到的呢？」

「當滯留的時候，朋友！我下沉；而當掙扎時，則被水捲走。因此，朋友！我是因為不滯留也不掙扎，而渡過河流的。」(13)

偈頌中所說的「太急」（going too far）便是此處所說的「掙扎」(14)，有「被捲入」浩瀚無垠的輪迴暴流中的危險。「太緩」在這裡則以「滯留」表達，會導致「下沈」或衰退——可能會到最糟的地步。

《經集》的 938-939 頌有類似的隱喻：

我看見難以看見的，
箭矢嵌入心中——
箭矢造成痛苦，
使我們於四面八方倉惶急促。
一旦這箭矢被拔除，
人們將不再急躁，不再衰退。

這二種極端：太急（掙扎）和太緩（滯留），也指出生命與人心的基本傾向可展現於許多方面：如馬達的衝力和慣性；「開始」、發展中、演變與「結束」、退縮、下降(15)等階段；分散和收縮；稀釋和凝固；渙散和集中；精神緊張與放鬆；想像力的奔馳和習慣、常規的限制；征服的意志和自保的欲望；獨立和安全的希冀（「自由和麵包」）；堅定的信任與無法平息的懷疑等。

經典中舉出一組組相對的語詞：

急——緩（《經集》）

掙扎——滯留（《相應部》）

捲走——沈沒（《相應部》）

以上這些相當於二元的概念，佛教的註釋者都已從佛法的術語學中擷取、解釋過了，這些解釋的選集如下。此處寫得比較清楚，兩部經中各別的註解已經用附加說明的方式，加以合併、改述與詳說了。

由於「執取」有染的情欲，在其中駐留並尋求擁有，有情將於來世墮落至低劣且不快樂的輪迴中；而在此世，他們道德與心靈的標準將會降低與墮落；或至少生活中所擁有的較高目標會「落後」，沈滯不前。

為了種種生活目標而「奮鬥」，其實只不過是累積業力的束縛。由於設定難以達到的目標，無論是滿足貪得無厭的欲望，追求不知足的野心，或是實現不切實際的理想，人們容易「急切」。在這樣徒然的努力中，人們被捲走，帶往輪迴大海的各個角落。

受到「有愛」的驅使，渴望一神論極樂的天堂或任何幸福的來世，人們因為追隨自己一廂情願的想法，或自我永存的欲望而「太急」；當為達成這些目標而轉向身或心的苦行時，

人們同樣做得太過火。當採用唯物主義的信條——斷滅論的見解時，人們為現世的天堂而奮鬥，狂熱地對抗任何宗教學說，甚至可能過度武斷地否定所有道德與精神的價值。

在造作「惡行」時，人們的「落後」，遠低於做人的基本要求，並且墮落，最後將為輪迴的暴流捲走。在努力於「世間善行」時，由於與生俱來的限制、執著與幻想、挫敗，人們不斷受到可望而不可及的目標所牽引。

在「緬懷過去」方面，人們偏離現在太遠，甚至致力於挽回過去。例如，當人試著「顯得年輕」，或是更認真地將過去浪漫的觀念加諸於現在，在這麼做的同時，他已遠離了要實際地把握現在。當人把「希望寄託於未來」，為了天堂般的來生、黃金或彌賽亞時代的來臨，或甚至只為了「更幸運的明天」，往往忽略了現在的努力，怠忽職守，並沈溺在一大堆恐懼、希望與無謂的煩惱中。

「習慣於倦怠」就會落後，無法有任何成就，且易為昏沈和睡眠所淹沒；若汲汲於掉舉與惡作，人們則傾向急切，並因各種極端而興奮(16)。

但任何避開這一切極端，行於中道，並平衡五根的人（信、慧同步，定、進等持，以正念觀照平衡的過程），即是個「不急亦不緩」的人。

在這些詳細的說明之後，我們可以對一組組對立觀念的結構或功能性質，作全面性的觀察。

「太急」是在事實的諸多面向中，某個單項的極度發展，但想獲得主控權與單方面的不斷擴張，也會引起對手的反彈，喚醒忽略或壓制的功能以自保，並堅持自己的主張。

但是除了這樣的抗衡以外，任何毫無節制的單邊擴張，最後也會削弱自己「極端」的成分，當「極過度的膨脹」時，距離力量來源就會愈遠，力量便無法集中。先前為了向世間顯現自我，而走上征服旅程的、不顧一切的自我肯定成分，在這過程中會漸漸淡去。在其征服事業中所吸收的成千事物，不知不覺地造成與原有的本質疏離，而那些在「奮鬥」過程中，誤以為已馴服了的許多影響，會將之前的「征服者」帶離得更遠，進入不覺察和危險的自我疏離中。這是「食客被食物吞噬」的例子。所有這些「太急」的特性，適用於種種外在的活動（政治、社會等），對心靈內在力量的相互作用亦然。

在「太緩」方面，以沈重或保守為主，缺乏自發自動的力量，或有力的、活潑的張力，甚至對這些事反感。只要在這樣淳滯的傾向中有運動，就會有退縮、向內的性質，這是《念處經》所說的狹窄或緊縮的心（saṃkhitta-citta，昧略心）。這向內、退縮的傾向，是極端內向的心的特性。個性內向者通常是害羞、怯懦或憤慨、輕蔑的，但是有時在某些心理和意識型態的表現上會「太急」。極端內向的人，不願接近社會而退縮，因此將自己置於「太緩」的一邊。即使當人們或心理的環境要求他們稍稍改變內在的重心時，他們也會想辦法抗拒。

「太緩」的所有特徵，顯示出缺乏與外界的互動和交流。由於心理活動也是攝取養分的過程，我們甚至可以將之稱為「心理新陳代謝的衰弱」。當相反的傾向過度擴張時，可能會導致過多的「外來物體」入侵的危險，此處則是缺乏「外來物體」，這會導致無法適應新的發展，並感到缺乏刺激。如此終將造成某種程度的孤立，同樣地，會使同組中被忽略的一方生起自我防衛。若它的抵制行動成功，將會產生使性格調和的平衡，除非它在自己的一邊開始發展。但若缺乏這樣的修正，或是修正了依然沒有成功，這個特殊的生命過程，由於嚴重地「太緩」，將會「沈沒」——惡化，而且可能會完全停滯。

構成生命肌理的縷線，因在其升沈時遭到貫穿，依這種方式，他們將世界的擴散編織成錯綜複雜的網，而這些一組組對立組合的互動，又為其增添了無數的網。

透過均衡的觀點與均衡的努力，我們就能超越這一切極端。如果已經這樣地找到生活和思想中的協調中心——八正道，那麼，就不會再有內在的對立與衝突形諸於外，就像蛇的舊皮再也不會更新。之後不再輪迴，不再投生至善趣，也不在惡道，沒有今生也沒有來世：已超越了兩邊。對於解脫者而言，已完全不再往返或造作世間。

〔明瞭世間〕

九、不急亦不緩，

他明瞭世間「一切皆虛妄」，……

十、離欲的他，明瞭世間「一切皆虛妄」，……

十一、離貪的他，明瞭世間「一切皆虛妄」，……

十二、離瞋的他，明瞭世間「一切皆虛妄」，……

十三、離癡的他，明瞭世間「一切皆虛妄」，

如是比丘捨斷今生和來世，

如蛇蛻去舊皮。

就其惑人的外表而言，世間是虛妄的，它對貪婪、淫欲、瞋恨與無明的心所呈現的方式，實際上相當不同。巴利語 vitatha，此處譯為「虛妄」，在巴利語與梵文中，都有「虛假」、「錯誤」的意思。但這些偈頌，並非意在傳達世界只是幻相、一場想像的遊戲。在其惑人的外表下，身心運作的流動，就其產生的影響而言，是很真實的，而其虛妄是在於我們所認為的世間，並非世間本身。

那麼現在，此中的「世界」(loka)與「一切」(sabba)，就迷惑人的觀點而言，那一個應該視為虛妄的？當有人問佛陀這兩個字時，佛陀對兩者給予了相同的答案：

「說到『世間』，世尊！如何有世間或世間之名？」

「當有眼與可見色、眼識與眼識所認知之物；當有耳與聲……鼻與氣味……舌與味道……身與可觸物……心與思想、心識與心識所認知之物——即有世間與『世間』之名。」（《相應部》35:68）

比丘們！我將為你們解說「一切」。何謂「一切」？眼和形色，耳和聲音，鼻和氣味，舌和味道，身和可觸物，心與思想。比丘們！這即是所謂的「一切」。（《相應部》35:22）

這十二界持續地作用，是由於渴愛六境，並執著認為屬於「自己」的六根。渴愛本身在分別「好惡」時被激發，也就是為貪、瞋、癡所驅使，而去迎取或排拒。

經常被稱為「好惡」的，

由彼，「欲望」生。（《經集》867 頌）

自我中心的「好惡」分別，給予世間惑人的色彩——其真實、意義與價值的外觀，而這些都是來自於主觀的情緒。但不被虛妄迷惑，也不因真實而畏縮，並能不急亦不緩的人，能夠去除欺騙的色彩（rāgaratta，被貪著染色），並達到離貪（virāga）。當這層色彩褪去時，身心赤裸裸的作用將呈現其真正的本質，也就是沒有永恆的實體、快樂與自我。在此三者皆是「空」的意義下，這個世界也是虛妄的。

摩賀囉倪（Mogharāja）！視世界為空，恆常精進！
根除我見，
如是你將成為征服死亡的人。（《經集》1119頌）

由於從貪欲解脫（10-11頌），誘惑所賦予的虛構真實，最後將逐漸消失。
由於從瞋恨解脫（12頌），嫌惡和攻擊所賦予的虛構真實，最後將逐漸消失。
由於從愚癡解脫（13頌），貪、瞋止息，所有對於世界徒然的期望與恐懼，以及與世間有關的惑人思想，最後將逐漸消失。

巴利經典中的《如是語經》（Itivuttaka No.49），其中一段經文提到常見與斷滅見，這兩種極端的意識型態，用了類似《蛇經》的譬喻來表達：

比丘們！有二種見，當天與人受其迷惑時，有的會深陷其中，有的則太急切，只有具眼者能見。
比丘們！如何有些人深陷其中？多數的天、人喜愛輪迴，好樂輪迴，欣喜輪迴。當教導他們佛法以止息輪迴時，他們的心不接受教導，而且不肯定佛法。於是某些人深陷（原有的執著中）。

有些人又如何太過急切？他們對不斷地輪迴感到慚愧、羞恥、厭惡，以這種方式歡迎「不

存在」：「尊者！身壞命終時，這個自我即滅、消失，死後不再變成任何東西——那是安穩的、最勝的、真實的。」如此是某些太急切的人。

還有，具眼者如何看呢？在此，比丘見存在者為存在，他已進入離貪的道路，進入使貪欲消退的道路，而達到滅盡。這就是具眼者看的方式。

〔隨眠〕

十四、他沒有隨眠煩惱，

諸不善根已除，

如是比丘捨斷今生和來世，

如蛇蛻去舊皮。

「隨眠」（anusaya）是心中的煩惱，從潛伏的狀態而變得強大，在遇到適當的刺激時，容易變得活躍。這些隨眠可以說是煩惱存在的三個階段中，屬於最深的層次。

在最明顯與最粗的第一階段，它展現為不善、邪惡的行為與語言，這稱為犯戒的階段（vītikkama-bhūmi，違犯地），能暫時被戒律所制伏。

第二階段純粹與心靈有關（pariyuṭṭhāna-bhūmi，纏地），也就是有染污的念頭，能暫時為禪定所降伏。

第三階段為隨眠（anusaya-bhūmi，隨眠地）。為究竟解脫的四階段所生起的智慧（paññā）所漸除。

在解脫的第一階段——入流，斷除邪見與疑。

第二階段——一來，斷除粗重的感官欲望與瞋恨。

第三階段——不來，斷除剩餘的感官欲望與瞋恨。

第四階段——阿羅漢，斷除我慢、冀求來生與無明，所有剩餘的不善習氣已經消失。

我們一方面執取習慣性的欲望及其對象，另一方面則是情緒上的拒絕和厭惡，這些就是主要隱藏在我們心中、卻力量強大的習氣滋養者。這些習氣反過來加強我們執取、排拒的習慣反應，而使之幾乎成為反射動作。所以，由於貪和瞋的緣故，習氣變成力量強大的不善根（akusala-mūla），至於在不經思考下所作的反應，則為第三不善根——癡。

只有正念能覺察不善習氣的無限制生長。剛開始時，正念的強度可能還無法預防煩惱生起的場合和程度，但當這些煩惱顯現，並面臨我們的覺知與對治時，它們已無法增強隨眠的力量。

然而，只有阿羅漢能讓它們永遠地安靜下來，「一切不善根已除」的阿羅漢，摒棄了迎拒習氣的「兩邊」，由於解脫所有束縛於「有」的煩惱，他已經捨棄輪迴中的今生和來世、善趣與惡道。

〔不安與欲念〕

十五、他沒有任何
可能使他輪迴的不安……
十六、他沒有任何
使他受制於「有」的欲念，
如是比丘捨斷今生和來世，
如蛇蛻去舊皮。

「不安」(daratha)與「欲念」(vanatha)，在此可解釋為隨眠的一類，其他的類似心境由它而生，如導致適當顯現的基本情緒。

不安表現出苦惱、恐懼和擔心，以及這些情緒所引起的緊張、沉悶與沮喪，也包括內部的衝突，巴利語 daratha 即是「裂開」的意思。

因此，「不安」的範圍可以擴充到導因於以下各項的負面心情：

使心沈重的牽掛和擔心；
各種不安：擔心自己和他人，擔心死亡和生活；
內在衝突所導致的緊張與不安，

沒有安全感、無助和寂寞；

由前三者產生的、原始的（或形而上的）苦惱，並恐懼未知。

這一切的情緒與感受，可以製造個性中負面的情緒，對個人的人際關係產生負面的影響，並左右重要的決定。它也可以使人的生活態度籠罩在陰影下，並變得退縮、逃避現實。當苦惱和擔心持續在心中增長，就可能導致焦慮症，在情緒和社會不安定的時代裡，這種病症是如此普遍。

但苦惱和不安是人類生命固有的特性，顯現在人類心中，並不限於受壓迫與混亂的時代。即使在印度古代，也能感受到苦惱是多麼強烈的負擔，我們可找到一段有人曾向佛陀訴說的動人敘述：

心總是處於恐懼，

總是充滿苦惱的陰沈，

擔憂眼前已發生的，

掛慮未來即將面對的，

若有免於恐懼的地方，

能否明示我？（《相應部》2.17；譯者：蘇摩（Soma）長老 [8]）

欲念透過「欲念所生法」（vanathajā），而導致生活叢林（vanatha）中的糾結。[9] 這些由欲念而來的糾結，種類繁多，向人們漫天拋灑渴愛的「捕人網」（《經集》527 頌）[10]。

除了公開的誘惑以外，其他的則以無害或正當的姿態出現，或多少利用一些使人信服的方式而變成合理化。欲念能夠主動地追求，或是被動地享受，它們能以無數的型態出現，此處所提到的只是極少數。

整個五欲之樂以性愛最強，其種類繁多，無論粗的或細的，都具有種種陷阱，以及使人臣服的技巧與吸引力。

在自然和藝術方面，「美」的魅力，具有人類的創造力或善於接納的回應。

在最小的團體或大到如世界般廣闊的範圍內，有貪得無饜的抓取、保有和囤積的強烈決心，渴求權力與支配力。

在消極的方面，有順從、臣服的需求與內在滿足；社交的本能，以及希望依附在某人或某團體關係的保護下；隨順習慣與風俗的安適感；英雄崇拜和領袖信仰。

也有向自己的上帝獻上神秘之愛，這當然對心靈有提昇的效果，但卻是種「靈魂的沈醉」，就像是為了禪悅而執著禪悅本身一樣。

「欲念所生法」是整個生命過程中的根本，因此它們的種類是無窮盡的，可能讓人看到最卑劣的，也可能展現最優雅的一面。欲念能鼓舞人們達到高尚的情操，諸如忠貞或自我犧牲的愛，並且激發人們在許多領域的偉大創造力。但即使由高尚的欲念而到達崇高的極致，若不小心將自己交付給欲念的危險陡坡，還是無法防止免於衝進最低點。因此，智者努力地使自己捨離高與低，遠離現世的欲念與心目中認為屬於「神」的微妙來世。佛陀說：「我的弟子！所有的結，無論是粗的或細的，你曾看過我不要求你丟棄的嗎？」

不安（恐懼）和欲念（渴愛）彼此互生，也彼此牽制。《法句經》說：「渴愛滋養不安；渴愛滋養恐懼」。就恐懼與不安本身而言，遭受威脅時會生起強烈的執著，並渴望達到安穩的方法。另一方面，就個人與國家而言，貪有時會受到恐懼的限制；但是貪也能束縛恐懼——無視於恐懼的警告，人們可能為了滿足自己的欲望，而踏上危險的旅程。

不安和欲念來自深不可測的過去，如經文所說，一再地成為生生世世輪迴的因緣。對於「不安」，經文詳述為投生於此世（oram，此岸）——人界。從我們所提過的全體角度來看不安，是如此深刻地嵌入人類的情境，以致於有時可能與渴愛一樣強烈地「拖累至投生」。

為了說明人類典型的苦惱情緒，我們前面引用佛陀時代的古老聲音。而比較接近我們時代的是，偉大且激進的基督徒——索倫．齊克果（Soren Kierkegaard）[11]，他認為：人類的窘境是向真正期望拯救的人索求「焦慮的擔心」，甚至是「絕望」。然而，中道的教授者佛陀，既不主

張絕望的心情，也不支持易得的滿足。他逐漸教導認真的弟子：「厭離心」（saṃvega）就像「頭巾著火」的人一樣。而在「欲念」方面，他驅策弟子對解脫顯示出「強烈欲望」（tibba-chanda）。

然而，阿羅漢已經超越「兩邊」，甚至超越有利於己的一邊。他無「憂」，也無「取」。

〔五蓋〕

十七、他捨斷五蓋，
度脫疑惑，平靜，拔除內在的箭矢，
如是比丘捨斷今生和來世，
如蛇蛻去舊皮。

當處在阿羅漢的狀態，所有的煩惱習氣已消失無蹤，不再提供五蓋成長的溫床。在禪定與凡夫的內觀中，五蓋只能暫時地被鎮伏，而與戒律範疇相對立的感官欲望、瞋恨，再也不能形成阻礙，這些痛苦的「內在箭矢」不再刺痛。性情中的極端——昏沈和掉舉，不能生起並擾亂精進根與定根已完全平衡者的寂靜；而且在清淨的智慧中，不再有因任何疑惑而產生的猶豫。

正因如此，本經的最後一頌，描寫阿羅漢為：

度脫疑惑，平靜，拔除內在的箭矢。

五蓋再次說明了使得皮膚（無論是新皮或部分蛻去的舊皮）附著在身體的某些成分，當解脫者不受五蓋的障礙，並解脫所有已「蛻去的」，他將寧靜地走入那條無跡的道路——涅槃。

【註釋】

(1)見艾琳・昆特娜，《不善根的瞋恨》（Irene Quittner, *Hateas Unwholesom Root*, Bodhi Leaves No. A16.）

(2)第一個偈頌中的「他能抑止」一詞，譯自巴利語 vineti，這個字另外的含義，可能有「克制」和「除去」的些微差異。

(3)見《轉移分散的思惟》（*The Removal of Distracting Thoughts*），蘇摩長老（Soma Thera）譯（Wheel No. 21）。

(4)佛教的宇宙論承認三界的存在——欲界、色界、無色界。人道屬於欲界。不來者死後將投生到色界，並在該處得到解脫。

(5)《增支部》3:68。

(6)參照下文，「生命的四食」。

(7)有關戀屍癖「喜愛死亡」的習氣，見佛洛姆《人類的心》（Erich Fromm, *The Heart of Man* (New York: Harperand Row, 1964), pp.37ff）。

(8)巴利語中的 māna（我慢）和 maññati（認為）也十分類似。

(9)《中部》20經。見註六。

(10) 在經文中，相關的巴利語是 vitakka-saṇkhāra-saṇṭhāna（想、行之止息），而註釋將此處的 saṇkhāra 解釋為緣（paccaya）、因（kāraṇa）以及根源或來源（mūla）。然而，這段話也可以譯為「止息思想的形成（或過程）」。

(11) papañca 此字另一個重要的含意是「概念上的擴散」，智喜比丘（Nanananda）已在他的書《概念與真實》（*Concept and Reality*, Buddhist publication Society, Kandy, 1971）中，強調並解釋過了，本書主要便是處理這個語詞。但是我們覺得這個意義主要適用於心理學的情況，而非如作者所想適用於現前的經文，現今經文的解釋範圍比虛妄的概念的主題更廣。舉例來說，偈頌的第一行，提到行為的極端，而非僅是概念上的想法。結尾的兩行也指向更為寬廣的意旨。

(12) appatiṭṭhaṃ，「不滯留」或「不尋求支柱」。

(13) 這部經的翻譯及註釋，請見智喜比丘之《相應部選集》（Samyutta Nikāya Anthology，part II, *WHEEL* No. 183/185）。

(14) 巴利語 āyūhana 也表示再生業的「累積」，從而產生新的生命。

(15) 此處大家可能也會想到一劫（kappa）中的進化和退化（成、壞，vivaṭṭa-saṃvaṭṭa）的宇宙週期。

(16) 這使得我們成對的語詞與五蓋（nīvaraṇa）中的兩者有關。見第十七頌及其註釋。

【譯註】

[1] 莫里哀（Moliere, 1622-1673），法國著名的幽默喜劇作家。

[2] 巴爾札克（Balzac Honore de, 1799-1850），法國著名的現實主義作家。

[3] 華格納（Wagner Richard, 1813-1883），十九世紀末德國主要作曲家、音樂戲劇家。

[4] 一種由人力操作的碾磨機，古時用來作為懲罰囚犯的工具，它由一個外緣帶踏板的大圓輪組成，工人或囚犯在上面像攀登樓梯那樣蹬動踏板，以人身的重量帶動輪子。《大美百科全書》，光復書局，民79，台北，第二七冊，頁60-61。

[5] 希臘傳說中宙斯之子，因為洩露眾神的秘密，而在冥界受罰。他站在齊頸的水中，當口渴想喝水時，水便退去；想吃頭上懸著的果子時，風就把果子吹開。

[6] 萊辛（Gotthold Ephraim Lessing, 1729-81），德國批評家及劇作家。

[7] 元亨寺版《漢譯南傳大藏經》則譯為：「住想念法門之道者」；相對應的《中阿含・增上心經》則譯為：「是謂比丘隨意諸念，自在諸道跡」，意即能自在地主導自己的想法、念頭。見《漢譯南傳大藏經》第十九冊，頁172；《大正藏》卷一，頁589上。

[8] 見《漢譯南傳大藏經》第十三冊，頁97-98。

[9] 巴利語 vanatha 同時具有「貪著」和「森林」的意思。

[10] 第527頌為：「內外諸世間，知善不善法，值天人供養，越網是牟尼。」（《漢譯南傳大藏經》卷二七，頁143）。

[11] 齊克果（Kierkegard Soren, 1813-1855），出生於丹麥，是十九世紀著名的宗教哲學家，一般認為是存在主義的創始人。

【春風化雨】

忖量一下說話的分寸

釋悟因

有位老居士打電話問我：「我不念佛，會下地獄嗎？」原來她有位出家的姊姊，一次兩人相約打佛七，佛七期間她要下山學習書法，那是早已和老師約好的時間。

當她準備下山時，姊姊希望她圓滿佛七，就說：「你不念佛，卻往地獄跑！」佛七結束後，她的心一直平靜不下來，心想：「即使沒有圓滿，也不至於往地獄跑呀！」

她長齋茹素、念佛，熱心助人，母親、姊姊都已出家，也度兒女姪孫輩信佛。先生去世後，獨居故宅，平日蒔花、寫經、讀書，為人算是相當嚴謹自律。當被人說：「不念佛，卻往地獄跑」後，心中就一直背負著這沈重的責備。

於是，她打電話問我幾個問題：第一、姊姊已出家幾十年，居然還會用「卻往地獄跑」來說她。第二、佛法有說不念佛會往地獄跑嗎？第三、經典不是說眾生有聖凡二途，凡夫有六道選擇，怎麼若不去極樂世界，就只剩下「往地獄跑」一途呢？

我告訴她出家的姊姊要督促她圓滿佛七，弘化心切是可以理解的，只是話講得重了。她說：「我只是下山補習書法，這不致於和地獄放在一起說呀！」我說：「下地獄有下地獄相應的業和因果，你學著放下那句話、那個情境吧！」我以這個例子和大家共勉，平日話不要講得太重，要忖量一下分寸，免得造成他人的困擾。

無我與涅槃

關於涅槃「有」、「無」的辯證

向智尊者 著
香光書鄉編譯組 譯

緣起、緣滅的教法是中道的真理，超越「有」、「無」的二邊。證入涅槃為輪迴的止息、「有」的寂滅，由於無明與渴愛的止息，而結束了新的「生」。透徹明瞭苦諦的人，不再受制於虛妄不實，他知道：「這即是苦生，這是苦滅。」

前言

迦旃延，這個世界通常依於二元，依靠「有」或「無」（的信仰）……為避免此二端，世尊依中道而說法：緣無明有行……無明滅則行滅……。（《相應部》12:15）

以上佛陀所說的這段話，提及「有」（atthitā）、「無」（natthitā）的二元論，這兩個詞指的

是常見（sassata-diṭṭhi）和斷見（uccheda-diṭṭhi），從人類的思想史來看，這兩者是各種不斷出現的對於「實際存在」的基本誤解。

常見是相信永恆的實體或本體，認為有眾多創造或非創造的、屬於個人的自我或靈魂——單一的、一元論的主宰世間的靈魂，例如出現在任何文獻中，或和這些概念相結合的神。斷見則主張暫時存在的「我」或「自我」，在死後就完全消滅或消失。因此，上述引文中「有」、「無」這兩個關鍵字，意指：

（一）任何假設的實體或本體的絕對存在，即永恆存在；

（二）被認為無常的個別實體的究竟、終極消滅，也就是一期生命結束後即不存在。

這兩種邊見是在假設恆常或無常的本質達到某種靜止狀態時，才能成立。如果從生命真實的本質來看，這兩種邊見將完全失去基點，因為生命是不斷流動的身心過程，由適當的因緣條件而生起，只有當相應的條件消失時，這樣的過程才隨之終止。這可以解釋上述的經文為何會在此介紹緣起（paṭiccasamuppāda）與緣滅定型句的原因。

緣「起」，是一連串不間斷的過程，它排除了絕對的不存在或虛無——個體存在究竟消滅的假設。其中限定的語詞「緣」，顯示沒有絕對、獨立的存在，或僅僅依靠自己就能靜止不變的存在，一切只是快速消逝的現象，以同樣如此快速消逝的條件為緣而生起。

緣「滅」，排除了絕對與永久存在的信仰，同時顯示「存在」不會自動變成「不存在」，因

為相對地，存在的消失也是由因緣而生。

因此，緣起、緣滅的教法是中道的真理，超越「有」、「無」的二邊。

然而，以「有」與「無」如此對立的概念來思考，對人類造成極大的影響，其力量之所以強大，是由於這種思考模式，不斷地受到幾項根植於人心的強力根源所滋養，其中最強的是在實際與理論上對「自我」的假設，這樣的想法隱藏在各種常見之後，它渴望「自我」永續存在，或更微妙地存在。但即使是已摒除永恆的概念或理論的人，也會因認為「自我」是獨一且至要的強烈本能信仰，而以為死亡——個體的終結，即是完全的滅絕或消失。因此，信仰「自我」不只會導致常見，也會造成斷見，而這種斷見若不是以普遍、非哲學上所認為的死亡即是完全的滅絕，就是以唯物論的觀點來說明。

還有其他促成「有」、「無」概念產生的因素，與信仰自我的主因有密切的關係，例如「語言」的因素——基本的語言結構（主詞和述語、名詞和形容詞），以及為了易於溝通與熟悉情況，而有將肯定與否定敘述簡化的傾向。語言結構的特質與簡化敘述的習慣，對人們的思考方式產生微妙卻深遠的影響，讓我們以為：「只要有個語詞，就必定有個事物」。

對「有」、「無」的片面理解，也可能來自於情緒——對生命的基本態度。我們可能反應出樂觀和悲觀、希望和沮喪，或期望經由形而上的支持而得到安全感，或想在唯物論所認為的宇宙中，過著不受限制的生活。人一生中所持有的常見或斷見，可能隨著心境或情緒而有所轉變。

除此之外，還有「知性」的因素——心喜好推論與建立理論的習性。某些思想家、佛教心理學中理論型的人物（diṭṭhicarita，見行者），傾向於創造各種複雜的哲學體系，他們熟練地玩味一組組相互對立的概念，沈溺在思考結構所帶來的強烈滿足，同時更強化對它的執著。

從以上簡單的說明中可知：人們將會感激這些讓人以絕對「有」或「無」的對立方式，來思考、感覺並說話的各種巨大力量。因此，在前言中，佛陀有足夠的理由說人們「通常」依於二元。我們無須訝異有人以這些錯誤的邊見，來解釋佛教徒解脫的目標——涅槃，事實上，「有」、「無」的僵化概念，無法正確地顯示實際存在的動態本質，更不適用於佛陀所宣說的出世間、超越概念思考的涅槃。

早在西方剛接觸佛教的教義時，大部分作家與學者（除 Schopenhauer 和 Max Müller 的少數例外）都認為涅槃只是「無」（不存在），使後來西方作家們武斷地將佛教描寫成虛無主義，以教導「虛無」為最高目標。作家們指責這種觀點是荒謬的哲理，並應受到倫理上的責難，類似的說法有時仍出現在存有偏見的非佛教文學中。而相對於這種見解的反應則是視涅槃為「有」（存在），以類似現在的宗教、哲學的角度，如純淨的存在、識、自我或其他形而上的概念，來解釋涅槃。

但即使是佛教的思想，也無法清楚地、單一地解釋涅槃，甚至在佛教早期就產生了分歧：當大乘傾向以「正面／形而上」的角度解釋佛國土（Buddhakṣetra）、本初佛（Adi-Buddha）[2]、如來藏（Tathāgata garbha）等時，經量部（Sautrāntikas）對涅槃則有相當負面的看法。

因此，現代的佛教作家有時會擁護這些邊見，也就不足為奇了。然而，據筆者所知，在東方的佛教國家，現今沒有任何佛教學派或宗派，傾向將涅槃解釋為「虛無」。相對於由資訊不足或偏見的西方作者所提出的錯誤觀點，上座部佛教堅決反對涅槃只是「息滅」的看法，這將在本文第一節的主要內容中加以證明。

由於先前所提及的原因，我們要避開「有」、「無」這兩個相反的見解，並依循佛陀開顯的中道——緣起、緣滅的教法，一向並不容易。一直要到內心深植因緣觀的思考方式，才能經常保持醒覺，避免不自覺地落入或太接近邊見。由於討論這些問題可能有這樣的危險——受制於自己的看法，因而支持與其相對的說法，最終落入極端，因此在處理這種問題時，需要極高的警覺與自我批判，以免失去中道的立場。

這篇論文最初的用意是提供資料，以從兩種錯誤的解釋中，清楚地標出佛陀教導涅槃的用意——不在鼓勵推測涅槃的本質，這注定無益，甚至對涅槃的體證有害。詳明四聖諦的聖典如此說道：第三聖諦的涅槃是要體證，而非了知（如第一諦）的，也不是用來修習的（如第四諦）。我們也必須強調，此處所呈顯的資料，不應單方面地拿來支持二邊中的一邊，以作為對抗另一邊的辯論。本文中主要的兩大部分是相輔相成的，如此才能保有彼此的特質與完整。文中藉由收集的聖典與註解，以澄清上座部的立場，盼能至少減低這對立的兩邊在解釋上的衝突。

虛無／負面的極端

〔第一節：《清淨道論》駁斥以「虛無」解釋涅槃〕

我們首先要考察的是，在聖典時期之後，上座部文獻的基礎作品——《清淨道論》，它是西元五世紀時，由偉大的註釋家覺音尊者（Bhadantācariya Buddhaghosa）編纂而成。這不朽的作品，為佛教的主要教義提供了全面且有系統的說明。這些解釋出於巴利藏與古代的註疏文獻，其中收錄的部分資料，可能是佛陀最早期的教示。

在該論的第十六根諦品，解說第三聖諦的部分，我們發現有相當長的篇幅在討論涅槃，值得注意的是，其中爭辯的部分內容，完全直接地反對將涅槃解釋為「虛無／負面的極端」。我們無法確知為何覺音尊者僅僅反對這一極端的理由，因他並未明確說明，然而，有可能是他（或是他所採用的傳統資料）敏感地認為上座部有關涅槃的教法，最好與同時代著名的經量部有所區分，而經量部在其他方面都接近上座部的立場。經量部屬於「聲聞乘」（Sāvakayāna）一派——我們建議使用「聲聞乘」一詞，沿用「早期」大乘行者所使用的名稱，以取代有貶抑意味的「小乘」（Hīnayāna）一詞。上座部顯然不願被牽扯到大乘行者對經量部的指控——虛無主義者之中，這也可能是《清淨道論》為何會強烈駁斥涅槃為「虛無」的外在理由。

至於「形而上／正面」的觀點，覺音尊者可能認為，《清淨道論》中許多用來駁斥常見與「超越的自我」的篇章，已足以涵蓋這個主題。然而，可能正因如此，今日的佛教，特別是上座部，常遭人錯誤地指控為主張虛無主義。因此，以下概述《清淨道論》的論辯，並接著說明對該作品的補充（在第二節）(1)。兩者的摘錄中，引用許多駁斥虛無主義的篇章，故無分開處理的必要。

在前述《清淨道論》的一章中，爭論本身緊接在涅槃的定義之後。涅槃的定義則用了註釋書通常為了說明而使用的三種範疇：

> 涅槃的特質（相）是寂靜，作用（味）為不死或得樂，顯現（現起）為無相〔沒有貪、瞋、癡的相〕或沒有多樣化（diversification）。

在論辯中，覺音尊者先駁斥涅槃為「無」的見解，他認為涅槃必須存在，因為藉由行道即能體證涅槃。但其對手在承認涅槃不是「無」的同時，又以負面方式說明涅槃的本質，而說涅槃應簡單地了解為：一切存在的要素，如五蘊的滅盡。尊者則回答，在個人的一期生命中，能證得涅槃而五蘊仍存在。對手又提出涅槃僅存在於一切煩惱的滅盡，還引聖典的文句：「朋友！貪、瞋、癡的滅盡，即是涅槃」（《相應部》38:1）來證明。尊者也駁斥這個看法，指出它會導致涅槃世俗化，這種我們所不樂見的後果。這種看法使得涅槃變成暫時的，煩惱的滅盡是時間上

發生的事件，既然煩惱的除滅要透過因緣，將使得涅槃變成有為法。他認為貪、瞋、癡的永盡稱為涅槃，是就形而上的意義而言，因為無為法——涅槃是這些煩惱盡除的基礎或支柱。

覺音尊者其次處理佛陀用來描述涅槃的負面術語，他解釋之所以用這些語詞，是由於涅槃極為奧妙。對手則辯稱既然涅槃可經由行道而體證，就不可能是「無為」的。尊者回答：涅槃只能藉由行道證得，但非由行道產生，因此它是無為、無始，亦無老死。接著，他更詳細地討論涅槃的本質：

……佛陀的目標為一、非多元，但這（單一目標——涅槃）之所以稱為「有餘依」（sa-upādisesa），是因為餘依（因過去而導致的五蘊）尚存（於阿羅漢的生命中），故與之共同稱為「有餘依」，即藉由修行，而達到平息煩惱、餘依仍存的人。另一方面，它又稱為「無餘依」（anupādisesa），因為在已棄絕生起（未來的五蘊），並防止業生起未來的「有」，在阿羅漢的最後一心之後，沒有未來的五蘊生起，而已生起的五蘊亦滅。因為餘依不存在，從不存在的角度，在「此處無餘依」的意義上，這（同樣的目標）稱為「無餘依」。（見《如是語經》44）

因為涅槃可以藉由堅持不懈的毅力(2)所證得的分別智來達到，又因它是「一切智者」(3)所說，涅槃的非不存在，如勝義所認為的本質，因而說：「比丘們！這是不生、不有、無作、

無為」。（《自說經》73；《如是語經》45）

〔第二節：《清淨道論》的註釋《勝義筐》主張涅槃是勝義的存在〕

繼續最後的引文，法護尊者（Dhamapāla）（第六世紀）在為《清淨道論》註解的《勝義筐》（Paramattha-mañjūsā）(4)寫道：

大師以這些語詞宣示涅槃於勝義的實際存在，但他並未將此當作是自己的命令（即信條），而說：「我是『法』的大師和主人」，悲憫那些能達到最高智慧的人。他也在上述所引的篇章之後，作了一個經過推論的結論（《自說經》73）：「諸比丘！若無不生等，則無法理解出離『生』等。諸比丘！因為有不生等，才能理解出離『生』等。」

這意謂著如果擁有「不生」等本質的無為界（涅槃）不存在，則無法在這世上理解出離有為——五蘊，它們最後的寂滅亦不可知，無法去發現或領悟，這些都不可能發生。但如果正見以及其他的道支各司其職，將涅槃當作目標，即能徹底破除煩惱。人們因而得以理解此處有出離，能解脫存在所招感的一切苦痛。

悲憫世人的世尊，早已昭示涅槃界於勝義的存在，世尊在無數經典中開示此道理，如無緣法、無為法（參見《論藏・法集論》Dhammasaṅgaṇī）；「諸比丘！有無地之處（āyatana）…

…」(《自說經》71)；「此法甚難見，即一切有為的止息，一切實體的捨棄。」(《長部》14；《中部》26)；「諸比丘！我將教你們無為，以及導向無為之道。」(《相應部》43:12)等。在此經文中，「諸比丘，有不生……」(《自說經》73)……「比丘們！有不生、無作、無為」等語，昭示了涅槃於勝義的存在，並非誤導眾生，因為這是一切智者所言，如世尊說：「一切行無常，一切行是苦，一切法無我。」(《法句經》277-79；《增支部》3:134等)。

如果涅槃僅是「無」，便不會以這些詞彙：「深奧〔難見、難解、寂靜、崇高、無法推論、微妙、智者證知〕」，或「無為〔無漏、真實、彼岸〕等」(5)；或「無記、無為、不屬於〔三界〕等」來形容。(6)

〔第三節：涅槃是可證得的實體，並非只是滅盡〕

《清淨道論》及其註釋所引用的參考經文，明白指出佛陀所揭示的涅槃是可證得的實體，而並非只是消滅或滅盡。所有形容涅槃的負面描述，應該以此處所引述的經文來了解，那些與經文矛盾或任何牽強、誇張的解釋，都未獲得認可，且違背佛陀直截了當的闡示。

如果我們已將上述的涅槃視為「實體」，就應將之視為用來排除「無」的語言符號，如《自說經》中「有不生……」、「有無地之處……」等強調的字眼一樣，是依同樣嚴格的語義來使用，不是要表達一般意義的「存在」，而應該僅限於「五蘊或五蘊之一」，涅槃的明確意義是難

以描述（avacanīya，不可共語）的。

我們從如此權威的《清淨道論》所摘錄的內容，顯示上座部的傳統多麼強烈地反對將其最高目標——涅槃，視為虛無的概念，此一事實或許有助於消弭現代作家與佛教學派的一些爭論，也就是認為上座部或巴利藏提倡「虛無」為其最高目標的偏見。

然而，在詮釋佛教上還有另一個主要的差異，特別是對巴利藏的解釋，也與涅槃的概念密不可分，這是有關無我教義有效或適用範圍的問題。我們所主張的無我教義，不僅適用於有為法的世間，也適用於涅槃。至於否認將無我運用於涅槃的部分，則在下文中討論。

正面／形而上的極端

〔第四節：將涅槃與永恆自我的概念混為一談〕

在印度——這個宗教與哲學盛行的國度，要於各種邊見中保持佛法「中道」的特質，會比在其他國家面臨更大的風險。這風險在於：將涅槃與許多永恆自我有關的概念混為一談，如有神論、泛神論或其他「正面／形而上」一類推測出來的思想。

根據《梵網經》（Brahmajāla Sutta，DN1）透徹的分析，各種有關我、世間及天神本質的形而上、神學上的見解，其來源有二：

（一）狹隘與錯誤地解釋禪修經驗（其中可能也包含天啟或神靈的指示等）。

（二）單純的推理（推斷性的哲學與宗教學）。

但是這些形而上與神學觀念的背後，隱藏著一股驅動力，驅策人們以某種方式保有永恆的「我」，並賦予它一切人們所渴望的永恆、安全與恆久的幸福。無怪乎現今不少的佛教詮釋者，或許受到這股強勁的、本能的自我保存力量的驅策，以及這受重視已久並廣為執持的見解所影響，而認同以「正面／形而上」的觀點解釋無我與涅槃。其中，部分人士甚至深信自己是真正的佛教徒，他們至誠地尊敬佛陀，並十分欣賞佛陀的其他教義。現在就讓我們來看看這些見解。

從中道的精神來看，以下駁斥「正面／形而上極端」的論點，也意味著反對自本文第一部分因駁斥虛無主義，而錯誤地衍生出來的任何形而上的結論。相反地，第一節可用來應付現今處理形而上的見解所產生的過度「自衛反應」。

「正面／形而上的極端」對於涅槃的詮釋，在於將各自見解背景所認為的涅槃，視為與純淨無雜的自我合而為一，或有形而上的關連，如前一段暗示的，其中可分為兩種主要的觀點：

（一）假設統一、單一原則（非二元，亦非多元），與從實證的「我」解脫而成為純淨的自我融合為一，或基本上將兩者視為一體，這些論點依其受到通神學（Theosophy）[1]、吠陀（Vendānta）或大乘影響的不同（後者有許多不同程度的理由），在細節上各有差異。

（二）假設於五蘊中解脫的阿羅漢，其「超越的自我」進入被認為是他們「永恆的家」、「唯

一適合他們的境界」的涅槃。一般認為涅槃本身是「無我」（anattā）的，然而，阿羅漢被認為留有某種特質於「涅槃」中，這些特質難以解釋，甚至無法解釋。據我們所知，這是德國作家喬治・葛寧姆（George Grimm）及其追隨者所提倡的見解。

〔第五節：「自我」的存在從何而來？〕

◎（一）一切「自我」的概念皆不出五蘊

兩種見解的共通點是，假定永恆的自我存在於形成完整「我」和「有」的五蘊之外，對這假設佛陀已有開示，單以下面的句子即足以明確地反駁：

> 任何修道者或梵志，將各種各樣的（事物或思想）視為「自我」，全都是視五蘊或其中任何一蘊（為自我）。（《相應部》22.47）

這段經文同時排除任何對無我教義定型句所產生的誤解：「這不屬於我，這亦不是我，非我的自我」。某些作家相信，此定型句允許這樣的結論——佛陀假定在定型句所指的五蘊之外，有一個「我」存在。

這項錯誤的結論，可由前文引述佛陀的論述加以澄清，當中清楚地說道：一切各式各樣的「自我」概念，都不出於五蘊——無論全體或部分。若不是出於五蘊，或誤解五蘊，那麼，任何

有關「我」的見解又如何能生起呢？與「自我」有關的觀念依據的又是什麼？事實上，唯一可能形成自我的方式，佛陀在前述的引文之後繼續說明：

諸比丘！無聞凡夫……認為身體是我，或我擁有身體，或身在我中，或我在身中（其餘四蘊類同）(7)，由此而得到「我存在」的概念。

佛陀更進一步地說道：

憑藉或依靠色、受、想、行、識，而相信有「我」……並推測有「我」。（《相應部》22:154.155）

◎（二）在勝義中，「我」的概念缺乏真實性

若「我」、「自我」、「個體」及「自己」等字眼會有任何意義，那麼，任何的自我概念，甚至是最抽象、粗淺的，都必然與有別於非「自我」的特殊見解有關。但若不由唯一可得到的經驗資料——五蘊所形成的身心現象來解釋，那特殊或別立的見解又從何產生？

《蛇喻經》（《中部》第22經）中指出：

「比丘們！若有『我』，則亦有『我所』？」

「是的！世尊。」

「若有『我所』，亦有『我的自我』？」

「是的！世尊。」

「但既然實際上無法找到『我』及『我所』，那麼，『這是世間，這是自我，我死後將永久、常住、永恆、不滅、維持永恆的特性？』這難道不是個愚蠢的教義？」

「世尊！這確實是個愚蠢的教義。」(8)

這經文的第一句，簡單明了地指示我們先前所提出的論點：假設「自我」成立，需要屬於「自我」的事物（attaniya 我所），也就是藉由從屬物而使「自我」得到屬於自己的特色。若討論「我」，而忽略這類獨特的屬性，便無法強調它的特點，並賦予此字特殊的意義，如此，「我」將失去意義，並與一般公認的「我」、「自我」等語詞的用法相反。但這正是「正面／形而上極端」的兩大主流中第一派的主張，也就是假設「大我」（mahātman）與宇宙的、無差別的（nirguṇa）形而上原則——有時等同於涅槃——結合，或兩者根本上相同。支持這論點的人有時會大膽地宣稱：佛陀要否定的只是個別的「自我」，在其開示中，從未反駁「超越的自我」的存在，而本節之前的敘述，已為這些信念提供了答案。

依前述，歸類為第二類的見解，則採取相反的立場，他們主張：已解脫的「超越的自我」個別地存在於涅槃界中。然而，這主張留下許多未加解釋的議題。他們並未指出，若不透過經驗

的世界，如何達到這別立的看法；他們也未能提出，這樣的別立是由什麼組成，它如何能在定義上沒有擴增（nippapañca），與別立完全相反的涅槃界中延續。

兩種自我的信仰，都希望將佛教的涅槃教義與自我的概念結合。《蛇喻經》中十分具有哲理的重要論述，一開始便駁斥它，暗指「我」與「我所」、主人與財產、實體與屬性、主詞與述語等，是相關且不可分的字眼，但這些在勝義中，都缺乏真實性。

〔第六節：沒有一個自我與涅槃的永恆概念，與巴利藏中的佛教教義相容〕

以「正面／形而上」的角度詮釋涅槃的這兩種主要見解，很明顯地屬於佛陀曾提及、歸納並駁斥的邪見，而這些邪見為數十分可觀。以下呈現幾個經適當分類的選集資料，再加上前一節的基本論述，將更充分地證明以下的事實：即沒有一個自我與涅槃的永恆概念，或任何想像的形式，能和最古老、現今可得到的巴利藏中所記載的佛教教義相容。

◎（一）五蘊之外無「自我」

在《相應部》（22:86）中，我們看到：

「阿耨羅陀！你認為如來在色之外？……或在識之外？(9)」

「世尊！當然不是。」

「你認為如來沒有色……沒有識嗎？」(10)

「世尊！當然不是。」

「阿耨羅陀！既然在這一生中，你均無法真正、實際地找到如來，那麼如是宣說：如來死後存在……不存在……，以某種方式存在，以另一種方式則不存在……，不能說存在或不存在？在這四個可能性以外，而使人知曉最上的如來是否適當？」

「世尊！當然不能。」

這經文適用於假定五蘊之外有「我」的兩大主要見解，在此值得一提的是，註釋以「有情」(satta) 解釋「如來」，或許是顯示在經文中的論述，不僅適用於傳統的「如來」一詞，也能用於指稱個體的語詞。

◎（二）五蘊為「自我」的屬性

由於「我」的概念，必然與諸多特質及所屬屬性的概念相連（參見第五節（二）），所以兩大主要的見解，也就歸屬於下文的二十種身見（sakkāya-diṭṭhi；見第五節（一））。

他視自我擁有色……受……想……行……識。

這點特別適用於喬治．葛寧姆所主張的第二種主要見解，他主張五蘊是自我的「屬性」

（Beilegungen），這些「屬性」不但「相當於」自我，且能夠將之捨棄。這樣的看法並無關緊要，但使他的見解列入前述信仰「自我」一類的最主要原因，是他對「自我」與五蘊關係的假設。

◎（三）證入涅槃界的解脫自我，與涅槃不同

下文出自《根本法門經》（*Mūla-pariyāya Sutta*，《中部》1）的分類，同時適用於兩種見解：

他認為（自己）不同於（或超越）四大種、天界、無色界；不同於任何所看到、聽見的、（不同的）感覺與認知到的；不同於整個世間（sabbato，一切有）。

對第二種則適用以下的見解：

他認為（自己）在涅槃中，或不同於涅槃，也就是，他認為證入涅槃界的解脫自我，與涅槃是不同的。

◎（四）以十六種疑問駁斥一切有關「我」的推論

在《一切漏經》（*Sabbāsava Sutta*，《中部》2）中，提到並駁斥以下不如理作意的例子。下文所提到六種與「我」有關的理論，正適合於此：「我有自我」與由「自我而知道自我。」(11)

關於過去、現在與未來，對自我的存在與本質所產生的十六種疑問，例如：「我存在，亦或不存在？」「我是誰？」「我將存在，或不存在？」「我會成為什麼？」

以這種方式，駁斥一切有關「我」的推論。

◎（五）假設有個恆常、超越的「自我」，那必定是不動與不變的

《梵網經》（《長部》I）中詳述與「自我」有關的諸多理論，然而，提倡第二大類「正面／形而上極端」的人，通常會避免、拒絕詳述涅槃與「我」的本質。但如果他們假設有個恆常並超越的我，這「自我」就必定是被動、不動與不變的。因為任何與世間主動的關係，將使所假定的超凡境界無法成立。

因此，《梵網經》分析、駁斥這兩類見解是常見：「自我與世間是永恆、是無所生，不動如山峰，安穩如樑柱。」

◎（六）世間沒有（稱為）「有」或「無」的東西

駁斥任何我見（恆久或暫時的合一）與「有」、「無」二邊，沒有比以下這段已成為此經箴言更恰當的結論了：

迦旃延！對於以真實、正慧來看世間集起的人而言，世間沒有（稱為）「無」的東西。迦旃

延！對於以真實、正慧來看世間寂滅的人，世間沒有（稱為）「有」的東西。迦旃延！這世間通常為喜好、執取與偏執所繫縛，但這些喜好、執取、固定的想法，以及偏執與根深柢固的傾向，他（正見者）不接近、不執取、不認為：「我有個自我。」他對苦生與苦滅確定不疑，於其中，他的智見不依恃其他而生，迦旃延！這即是有正見的人。（《相應部》12:15）

超越極端

如果檢視巴利藏中有關涅槃的論述，我們會發現它同時以正、負兩面的語詞描述（或說「解釋」更好）涅槃。正面特質的敘述包括：「深奧、真實、純淨、恆常與微妙」等語（《相應部》43），此經文可見於第二節的引文：「有這樣的處……」「有不生……」等。負面用語的陳述包括將涅槃定義為：「息滅貪、瞋、癡」與「有的滅盡」。若想要正確了解佛陀的涅槃觀，必須權衡兩邊陳述所表達的要義，若只引用其中一種，以證實自己單方面的見解，將會導致偏見。

宣說正面特質的用意如下：

（一）排除虛無的極端；

（二）減輕未充分了解苦與無我真義者的恐懼，不會畏懼最終的苦滅——輪迴的止息，就像畏懼墜入無底的深淵之中；

（三）揭示涅槃是可以證得的，是真正令人滿意的目標。

強調「有」，在《自說經》中開啟了兩部眾所皆知的與涅槃有關的經文，確認涅槃不僅只是絕滅或究竟虛無的偽裝。但在另一方面，為了預防對這莊重的宣言：「有……」產生形而上的誤解，我們同樣駁斥「有」與「無」的極端。

但即使在正面陳述涅槃的語詞中，也經常出現負面的用語：

「有無地之處……無此世、來世；無來、去。」

「有『不生』、『不有』……」

「我將教導你們無為……甚深……及修證之道。何謂無為……甚深？即貪的止息、瞋的止息、癡的止息。」

這些包含正、負兩面敘述的經文，說明了我們先前的論點：涅槃的正、負面論述需要彼此相互限定，以避免陷入某一偏見。

負面的說法，是強調出世與難以言喻的涅槃本質，是無法用正面的字眼來形容的。基本上，我們的語言並不適宜作這類的描述，因為語言必須與我們經驗的世間有關，而從中衍生出語言的結構與詞彙。因此，經中正面的論述不過是隱喻，利用我們能夠了解的情感價值，以刻劃行於道上、走向無學者的經驗與反應。基於上述理由，使得正面的論述雖然極具修行價值，但也

只是用來激勵人心，而非描述實際的情況。而消極的論述本身則十分合理、正確，它們僅用否定的方式，使涅槃與世間經驗產生關係。否定的方法在於排除不適用於涅槃、與涅槃不相稱的事物，這讓我們對出世間法的涅槃更能作出明確且有用的描述，而非使用抽象的字眼，其所顯示的正面特性是暗喻的。消極的論述被認為是描述「希有的」（acchariya）與「未曾有的」（abbhuta）境界，最適當、恭敬的方式。

消極的表達方式有另一項重要的優點，這類將涅槃界定為「貪、瞋、癡的止息」的敘述，明示修行的方向，與實際到達涅槃所必須完成的工作，這才是最重要的，這些克服貪、瞋、癡的字眼，指出此時此刻即能實踐的明確任務。此外，它們不僅指出可行的、極具價值的道路，還提到可以在此時此刻體驗崇高的目標，而不必在未知的來世。因為這些論述如是說道：

> 如果貪、瞋、癡已完全止息，即是現法涅槃，即時、歡迎檢視、智者直接體證。（《增支部》3:55）

這可見的涅槃，一直受到已證者的讚揚：它是純粹且不可剝奪的幸福、無上的安慰、卸下重擔與束縛的解脫。在每一次充滿喜悅的出離，在每一刻的平靜捨離中，都可以微微品嚐到涅槃的滋味，知道自己從煩惱的奴役與盲目的自我欺騙中解脫，只不過是暫時的、部分的；同樣地，能夠自己作主，並以智慧來生活與思考，也是短暫且有限度的。這些對於不只明瞭短暫且

虛假的欲樂的人來說，並非「只是消極的事實」，而是積極和增上的經驗。

諸比丘！有兩種樂：欲樂與出離樂，而以出離樂為勝。（《增一阿含》2:64）

因此，息滅貪、瞋、癡，這些看來消極的字眼，向深思與積極的人傳達了振奮人心的正面訊息：此處有可行之道，有可實現的目標，也有能體驗的快樂。

然而，此時此刻可證得的極樂，不容我們忽視一項事實：證入涅槃為輪迴的止息、「有」的寂滅，但這種寂滅或止息並未破壞或消滅任何實體，真正發生的是：由於根本因——無明與渴愛的止息，而結束了新的「生」。

透徹明瞭苦諦的人，「不再受制於虛妄不實，不再害怕面對真實」，他知道：「這即是苦生，這是苦滅。」擁有堅定的心，他為「不死」——苦的究竟止息——涅槃，而努力不懈。

聖者知為樂，自我之斷滅；
凡夫之所厭，徹見者不然。
他人之極樂，聖者以為苦；
他人所謂苦，聖者僅是樂。（《經集》761.762）

【註釋】

(1) 兩部作品的節錄主要採用髻智（Bhikkhu Ñāṇamoli）比丘的譯作，當中稍有修改。本文作者的補充以「〔 〕」表示，髻智比丘的則以「( )」表示。

(2) 這是表示，對阿羅漢而言，涅槃是由他們自己的經驗所建立的。

(3) 對他人而言，是依據佛語所作出的推論而建立的。

(4) 引文首段與末段為筆者所譯，其餘則是髻智比丘所譯（取自他翻譯《清淨道論》的註釋）。

(5) 《相應部》（43.12-44）經中，涅槃總共有三十三種名稱。

(6) 意指包括如在《法集論》（Dhammasaṅgṇī）中，阿毗達磨對涅槃的分類。

(7) 共有二十種身見。

(8) 參見向智尊者所譯的《蛇喻經》（《法輪》No. 47/48）。

(9) 五蘊中的一蘊以外。

(10) 在全體五蘊之外。

(11) 巴利語：attanā' va attānaṃ sañjānāmi。意指吠陀（Vedantic）的概念，十分類似的句法亦見於「本集」（Saṃhitās，廣義的吠陀所包括的四部之一，集錄讚歌、咒句與祭詞）、佛教前的奧義書與後來的《薄伽梵歌》中。

【譯註】

[1] 通神學（Theosophy），認為可以藉精神上的自我發掘，而洞察神性的哲學或宗教。

[2] 即本初之佛，乃最原始、最根本之佛。見《佛光大辭典》，頁 1958 上。

【法界微塵】 釋如石

臺灣佛教界學術研究、阿含學風與人間佛教走向之綜合省思（上）

【編者按】印順導師一生求法、治學、研究、著述，在為病苦所折磨、國難與教難的交煎中，仍為聖教而勤學不懈，如今的中國佛教，才有了大量既存傳統精華，又富時代精神的傳世之作，也為現時代佛教僧青年樹立了學習的典範。導師的學術成就自有其時代的意義與啟發，這是眾所周知、毋庸置疑的，但是任何偉大的學術成就，在變遷的現代時空中都有重新討論、思考與對話的空間，這也正是佛法得以常存世間的基礎、佛教不斷進步的動力。

本文作者針對現今盛行於臺灣佛教界的學術研究、阿含學風與人間佛教的趨勢走向，提出了他的一些看法，有省思也有呼籲：「期望傳統佛教那股可貴的聖道清流能夠持續保全，為後世有緣眾生留下一線解脫與正覺的生機。」

當思考未來佛教的發展，是否能再體現傳統、創造未來時，讓我們以更寬廣、更客觀的心胸，重新審視當前的佛教，相信或能找到更契合佛陀本懷的修行之路。在這樣的立場上，本刊竭誠歡迎大眾來稿共同討論。

（備註：本文作者如石法師特別表示：本稿文責自負，無關刊登單位。）

提要

近十年來，臺灣傳統的中國佛教很明顯的式微了。而在另一方面，阿含學與人間佛教卻開始大行其道。這種巨大的轉變，成因固然相當複雜，但仔細分析起來，德高望重的印順長老所引領的佛教學術研究，應該是最重要的主導因素。因為學術環境培養師資，師資教導佛學院和寺院的僧尼，僧尼又帶動各寺院的信眾而蔚為風氣。

學術求真、求實，重證據，講道理，非常合乎佛教追求真理的精神。因此，公正而客觀的學術研究成果，即使和自己主觀的信仰、好惡互相衝突，佛弟子也應該有虛心接受的雅量。但若研究的立場不夠公正客觀，論證也不夠嚴謹，則得出的論點就難免會有所偏頗。在這種偏頗觀念的誤導之下，佛教自然就會朝著偏離菩提正道的方向發展。

以「人間佛教」的角度來說，印老對於印度和漢、藏大乘佛教的詮釋，的確有他相當獨到的見解。在這方面，他無疑獲得了高度的成就與廣泛的認同，因此也為臺灣教界開創出一片全新的天地。但是，若就大乘佛教的全體而言，我們卻不得不承認，印老某些方面的佛學研究，的確相當程度地淺化、窄化而且也曲解了大乘佛法深廣的意涵。

在大乘佛學的架構裡，阿含學與「人間佛教」向來都有它們自己的定位。人天善法本來就是修學佛法的基礎；而阿含道的二乘一切智，也是菩薩所必須修學而不取證的道果。但若為了強調人間佛教或阿含聖教的殊勝，不惜曲解、淺化和窄化大乘佛教，特別是傳統中國佛教的意涵，專

門攻伐其弊短而遮蔽其美長。這樣不但有欠公允，而且也將造成中國佛教的嚴重傷害。

前言

近十年來，臺灣佛教界流行著四股新興的熱潮：一是學術研究，二是人間佛教，三是阿含學風，四是西藏佛教。關於西藏佛教在臺灣弘傳之概況，及其對臺灣教界之影響，筆者已在〈臺灣的西藏佛教〉和〈再談臺灣的西藏佛教〉二篇論文中，大略探討過了。(1)本文所要論述的主題，是學術研究、阿含學風和人間佛教。這三股風潮，顯然主導著臺灣教界目前和未來發展的整個動向。其中，尤其以學術研究的影響力最大。

倘若仔細加以分析，我們便不難看出，其實阿含學風和人間佛教的興起，也都是佛教學術研究所導致的結果。因為學術引領思潮，思潮鼓動思想，思想促成行動。說得明白一點，學術環境培養師資，師資教導佛學院和寺院的僧尼，僧尼又帶動各寺院的信眾而蔚為風氣。

所以，有誰掌握了教界的學術地位，掌握了學術發言權，誰就無形中主導了佛教界的走向。其實不僅佛教如此，人類之所以有今天的成就，幾乎完全歸功於實事求是的學術研究；而人類未來的走向，也勢必非由各領域的學術研究所主導不可。由此可見，學術研究確實相當重要，不容等閒視之。所以，本文即從學術研究開始談起。

學術研究對臺灣教界之影響

〔正面的影響〕

學術研究求真求實，重證據，講道理。佛教的各派學說，也是依教證和理證而得以成立。所以原則的說，現代的學術研究和佛學是可以相輔相成的。但是有一點我們必須理解，佛法有共人世間淺顯的世俗層面，也有不共人世間深奧的定慧層面。前者，固可藉由學術方法來加以研究，而後者，卻很難用學術方法來證成。所以，兩者之間的分際，尤應辨明清楚。

儘管學術研究不是佛教的核心所在，但它畢竟是人類判定世間知識真假比較有效的方式，因此自然也成了近代東西方學者認識與研究佛教的主要潮流。大勢所趨，佛教不可能完全不受影響。除非佛教不想順著潮流向前發展，否則就不能不採取應變的措施，「不變而隨緣」地跟上這個日新月異的時代。只是在因應的過程中，戒、定、慧三學的基本立場必須牢牢把握，才不至於「隨緣而變」，方便而漸趨下流，逐漸偏離了佛教追求生命的自覺與覺他的主要目標。因此，倘若我們只把佛教學術研究當作一種輔助性質的方便，那的確是有益無害的。例如：

一、利用文獻學的方法，增譯梵、巴、藏等語言的佛教文獻，以便擴展佛學的視野與角度；校勘舊譯的重要經論，以便澄清經論中某些細部的法義問題。在這方面，印順長老也主張：「最好，能養成梵、巴、藏文的學者，將巴、藏及少數梵文聖典，譯成華文，從根本上擴大我們研究的領域。」(2)

以當今的中國佛教來說，除了翻譯梵、巴、藏典之外，恐怕還需要積極把歐、美、日等國家一流學者的學術佳作譯成華文；

因為我們在這方面實在落後外國太多了。

二、利用史學的考證方法，釐清某些佛教的史實、觀念和思想脈絡，以便幫助我們了解佛法的源流，以及它在某一特定時空的流變等等。例如印老《雜阿含經論會編》所依據的呂澂《雜阿含經刊定記》，發現了《瑜伽師地論》的「攝事分」中保存了抉擇《雜阿含經》宗要的本母；(3)確定了瑜伽行派與部派佛學之間有某種程度的關聯。這是一個極有價值的發現。

又如，印老的《原始佛教聖典之集成》、《說一切有部論書與論師之研究》、《初期大乘佛教之起源與開展》和《中國禪宗史》這幾部大作，以及《印度佛教思想史》、《印度佛教史地考》等都注意到了史地考證的角度，嘗試「從現實世間的一定時空中，去理解佛法的根源與流變。」(4)

三、利用最先進的腦神經科學、認知心理學、人工智慧等「認知科學」，和進化論、基因學說等「生命科學」以及物理、天文等學說，來詮釋、釐清或融通佛法中有關粗細心識、身心的交互作用、輪迴、世界觀、業果、禪定以及各宗派教義之爭論等問題，以便「佛學今詮」，賦予佛法新的時代意義。

美國 Colgate 大學物理教授 Victor Monsfield 就曾經在〈佛教中觀學與量子力學〉一文的結論中指出：自續中觀派「名言中，諸法以自相而存在」的宗見，在量子力學中比較難站得住腳。(5)除此以外，當然還有人類社會學、比較宗教學等其他方面的研究角度。

英國大哲 A.N.Whitehead（1864-1947）曾說：「宗教與科

學的接觸，是促進宗教發展的一大因素。」(6)同樣地，在前述各類學術研究當中，筆者認為，「佛學今詮」或與當今的科學界交流對談，大概是最具時代意義、也最有前瞻性的一個研究方向。因為佛教在文獻學和史學等其他方面的研究，無論有多麼重大的發現與突破，除了研究佛教的學者之外，其他的人根本是無動於衷的。佛陀早生或晚生一百年、大乘何時興起、《起信論》與《楞嚴經》是真是偽、某部經論的翻譯與原文有多少出入等問題，除了學者們會在《學報》和《期刊》上爭論之外，還有誰會去關心？即使是佛教徒，他們最關切的，也還是四諦、十二因緣等法義和如何消除業障、減輕煩惱與提昇、開展心靈層次等切身的問題而已。

佛教各宗各派的基本教義和修行方法，已經傳承了一千多年，它們不太可能因為文獻學、史學和考古學等學術研究的成果而有大幅度的改變。比較可能對佛法的基本觀念產生較大影響的學術研究，應該是近代的「認知科學」與「生命科學」。

佛法所要解決的基本問題，是人類與生俱來的痛苦與煩惱。而痛苦與煩惱，來自於對生命及其所屬環境的無知。所以正確了解身心和它所依存的世界，肯定是解決生命問題的唯一途徑。

在這一點看法上，西方科學與東方宗教可謂英雄所見略同。只不過，西方科學靠邏輯和實驗的客觀科學方法來研究，而佛教雖然也依因明來建立它的理論體系，但在實驗方面則主要透過個人主觀的止觀內省來達成。這兩個方向看似南轅北轍，但就當今的世界學術情勢來看，佛學與科

學應該是可以相輔相成的。

達賴喇嘛在第二屆東西方「心智與生命」研討會的開幕致詞中，曾就佛教的立場而說：

我一直認為做一位佛教徒，對於科學在心、心智與大腦的關係這方面的新發現有所認識非常重要。譬如說，我很想知道從科學的觀點看，心智與意識是不同的實體嗎？就某些層次來說，身與心智有非常密切的關聯；但在基本上，當你到達心智的最深層本質時，卻發現它是一獨立、截然不同的因素（彷彿禪宗所謂的「靈光獨耀，迥脫根塵」）。(7)

這是與佛學中「人無我」有關的問題。至於「法無我」方面，大乘佛學優於小乘佛學的理由之一，就是它能善巧地從多種角度圓滿的詮釋「法無我」空性。這是龍樹《出世讚》和月稱《入中論》的共同看法。(8)

因此，若能以相對論、量子力學和複雜科學、認知科學等近代科學，或科學、哲學之觀點來表詮「法無我」，賦予「法無我」新的時代意義，以增廣現代學佛者對空性理解的層面與深度，無論對自利或利他而言，都具有非常重大的意義。空性真理是常恆不變的，是言語道斷的；但解釋空性的語言、角度與層次卻是世俗諦，它們必須隨著人類知識的進步而不斷升級，才能肩負起承先啟後的護法使命。

說穿了，其實自古以來每一部深化與開展佛教思想的阿毗達磨論典，不都是那個時代「佛學今詮」的代表作嗎？因此，今日的佛法在「教法輪」方面是否能夠有效地弘傳下去，關鍵就在於現代的阿毗達磨——「佛學今詮」能否作得成功了。

科學和佛學之間最大的差別，是科學有嚴密的邏輯論證和可堪重複的實驗作根據，所以，科學研究的成果可以普遍被學術界所接受。一旦科學家經由研究而認同了佛教的某些基本觀念，那就意味著整個學術界都將接受佛教的這些理念。

所以，佛教與科學界的交流和對談，其意義的確非同小可。它關係著整個世界人類未來的發展方向，以及佛教進一步世界性發展的可能。誠如「發展心理學」的創始人 Piaget（1896-1980）所說：「心理學就像其他所有的科學，只有以一種科際整合的方式才能存在、興盛。」(9) 同樣地，當今的佛學也只有以一種科際整合的方式，才可能永續地存在與發展。

美國心理學家 Daniel Goleman 和佛學教授Robert. Thurman 在一九九一年「心智科學——東西方的對談」研討會中，作了如下的結論：

> 佛教心理學與西方心理學的對談，……可望激盪出嶄新的綜合觀念。……譬如認知科學可能發現許多可以擴展領域的透闢見解與學說；而近代心理健康與人格的模型，可能發現對於人類潛能的極限所做的不正確的假設。……反之，阿毘達磨與其他的東方思想體系，也可能得益自近代科學對心智與大腦的研究成果。(10)

Robert. Livingston 在第二屆「心智與生命」會議中更說：我想，對談所呈現出來的科學思考的新方式，可能還需要很長一段時間才會出現在教科書上。不過，屆時將是非常正面的貢獻——是整個世界的基因潛力。它

對每一個人都是很珍貴的。(11)

在「東西方的對談」方面，佛教中的大乘是責無旁貸的，特別是西藏佛教的格魯派。因為格魯派非常重視因明思辯，而且無論顯密佛學都鑽研得相當深入。若要不卑不亢地和西方一流的科學家進行腦力激盪的雙贏對談，格魯派三大寺的菁英份子肯定可以勝任愉快。上座部佛教的思想比較保守局限，若要與現代的科學家交流會通，他們大概無能為力。

目前，達賴喇嘛已經與西方頂尖的科學家舉行過六次「心智與生命」和一次「心智科學」的會談，出版了《心智科學》、《揭開心智的奧祕》、《情緒療癒》和《睡眠、夢與死亡》等四本書，成績斐然可觀。(12)

在近代的西方世界，佛學研究已逐漸蔚為風氣。因此，在「佛學今詮」這方面努力的學者相當多。除了前文所提到的三位以外，其他像 Francisco J. Varela，Helena Norberg-Hodge，John Crook，John Kabat-Zinn，Susan Blackmore 等學者，都是這方面的佼佼者。去年，Stephen Batchelor 和 Gray Watson，Gay Claxton 三人合編了一本《覺悟的心理學》，其中就收集了上述學者的〈內在生命科學之次第——顯示隱含於現代認知科學中的佛法〉、〈無我的主體——當代學說對於「我」的解釋〉、〈神經宗教學——佛教、認知科學和神秘經驗〉等二十二篇相關的精彩論文。

這本書的序文談到：目前西方的科學家、心理治療家、志工、藝術家和政治家們大都認同，佛教對於有關人心如何運作、如何產生偏差、如何給予導正的觀點，的確相當實際而且深

奧。但在另一方面，他們也正努力嘗試研究：西方心理學對潛意識無明（endarkenment）的理解，是否能輔助佛教徒追求開悟？在禪修時，西方科學能否提供一幅清晰而具體的圖像，以幫助我們認清在神經層面上到底發生了什麼事？(13)

此外，John Welwood(2000)在他有關心理與靈修領域的第七本專書《邁向覺悟的心理學》中，主要想探討的問題也包括了：心理治療和靈修要怎樣結合才能幫助人們覺悟自己的本來面目？當我們從靈修的立場來作心理分析時，會出現那些可能的轉機？西方的心理學知見和方法，如何才能對心靈的發展作出實際的貢獻？佛教和其他的古代精神傳統，要如何才能給我們這種滿腦子心理學觀念，而且又以個人發展為主要價值的文化一些最有效的開示？（Jung）「個體化」的心靈發展，和從有限的自我疆界中完全解放出來的「精神解脫」之間，到底有什麼關係？怎樣才能整合我們本性中個人的心理層面和超個人的宇宙層面？上述這幾個問題，(14)對整個世界人類的心靈層面來說，都是非常實際、重要而且關鍵性的研究方向。它們的重要性，絕非原典譯注、佛教史地考證等佛教學術研究所能比擬的。

今年元月二十九日，美國《時報週刊》——Newsweek科學版〈追尋內在的上帝〉一文，也報導了一則令人關切的研究成果：人類腦神經網路的連結方式，大概可以解釋宗教信仰的起源和力量。文中提到：透過一種叫做SPECT的「腦部影像機」，我們可以觀察到人腦「定位區」(orientaion area)的寧靜度與宗教

體驗有直接的關係。當「定位區」寧靜下來的時候，它就分不清自我和外在世界的界限，而直覺的體驗到自我成為無限並且與萬物合而為一。由此可見，科學與東方宗教，特別是與佛教的交流、會通，確實已成為歐美學界一股新興的思潮，一股應運而生的時代趨勢。

在臺灣，也有不少學佛的科學家注意到了這方面的問題。例如民國六十二年，有李一光的《佛法與科學之比較闡釋》；其後又有張澄基（哲學家）的《佛學今詮》、王守益的《物理與佛學》、林崇安的《佛教的生命觀與宇宙論》等專書出版；連文學家馮馮也撰寫了《太空科學物理學與佛學的印證》。「圓覺基金會」自一九九〇年起，每兩年舉辦一次「佛學與科學研討會」。後來，佛光出版社選錄了前四屆研討會的論文精華，編成了《佛學與科學論文集》。這些研究成果都頗具創意與啟發性，是「佛學今詮」方面很好的一個起步。

東吳大學理學院院長陳國鎮在〈無限〉一文中說：

> 在文化發展中，不難發現人類的認知程序，逐漸從有限的、有住的概念，朝無限的、無住的直覺方向跳接，這種趨勢使文化的內涵更豐富與活潑。無論數學或自然科學裡，都要用到「無限」的體會，以超越「有限」的限制，使心靈不受對象的羈絆而能任運自如。佛學的研究要從有限的思維方式，進入無限的直覺經歷，才足以與科學互相闡發，蔚為（後現代的）大乘佛法。(15)

這是相當具有啟發性的一段話。不過，我們必須坦白承認，在「佛學今詮」方面，我們比起

歐美還是差得太遠。我們有必要把他們結合東西方智慧的結晶儘速翻譯過來，以彌補我們這方面的不足。

〔負面的影響〕

以上所說，係學術研究與佛學相輔相成、互利互惠的一面。但是，同樣的學術研究，如果研究的角度取向不當，淡化了佛教以實證為主的經驗層面，而且以未經證實的片面研究成果或偏頗的結論，對傳統佛教的某些理念、信仰或內證經驗作負面的解釋與批判，則可能會對佛教造成嚴重的破壞。在臺灣，印老的學術研究就是一個最典型的例子。

印老自述他早年研讀《增壹阿含》時，「諸佛皆出人間，終不在天上成佛」這句經文令他感悟頗深，以至於喜極而淚。於是便在《印度之佛教》中，正式提出他以人為本的「人間佛教」的基本思想與治學方向。(16)從此以後，印老就循此線索深入三藏，研究整理，著書立說。綜觀他此後五、六十年來所做佛學研究的主要目的，無非就是要證成他「人間佛教」的主張，以宣揚「人間佛教」的理念。

然而，「人間佛教」不斷煩惱的基本立場，和以出離三界、解脫生死為主的《阿含》基本思想，顯然是互相違背的，而和奠基於《阿含》而開展出來的方廣大乘佛法，也是貌合神離的。

雖然大乘思想的根源可以溯源自《阿含》，但是透過「般若」、「華嚴」、「文殊」等法門的演繹與開展，大乘佛法的方廣思想早已遠遠超出了《阿含》的框架。因此，當印老嘗試從自以為得自《阿含》的預設立場來解讀大乘佛法時，他顯然不能不強

削大乘方廣之足，以適應「人間佛教」狹隘之履。

但是，在這樣狹義的研究方法下，大乘佛法勢必就難以逃脫被淺化、窄化與曲解的噩運。太虛大師之所以會批判印老人間佛教的主張為：「割離餘有情界，孤取人間為本」而落入「人本狹隘」，(17)不是沒有道理的。雖然印老自認為，他「不屬於宗派徒裔，也不為民族情感所拘蔽」，(18)但終究還是免不了被自己所設定的「人間佛教」的框架牢牢套住了。以下六個例子，可以充分證成筆者上述的看法。

一、《中觀今論》一書說：「中論是《阿含經》的通論，是通論《阿含經》的根本思想，抉擇《阿含經》的本意所在」。(19)然而，藍吉富在〈漢譯中論初探〉一文中，卻對上述論點作了非常合理而委婉的批判：如果說《中論》的基本思想與《阿含經》是協調一致的，或說《中論》義理的淵源可遠溯到《阿含經》，這當然是沒有問題的。但若強調《中論》是為「通論《阿含經》的根本思想，抉擇《阿含經》的本意所在」而撰，這種說法似乎有點勉強。因為毫無疑問地，《中論》思想所受大乘《般若經》的直接影響，遠比受之於《阿含經》的影響為多為深。所以，與其說「《中論》是《阿含經》的通論」，倒不如說「《中論》是《般若經》的通論，而《般若經》義是直通《阿含經》義的。」(20)

雖然藍氏的說法在學界未成定論，因為龍樹是否為大乘行者仍有爭議；(21)但以印老主張《大般若經》釋——《大智度論》是《中論》作者龍樹依中觀宗義而作的立場來看，把《中論》當作《般若經》的「通論」應該是比較恰當的。

此外，陳俊在《龍樹菩薩中論八不思想探究》第二章第三節「《中論》思想的傳承」中，也認同藍氏的觀點，並進一步主張：與其說《中論》是《阿含》的通論，倒不如說《中論》是《阿含》的「申論」更為恰當。(22)

二、《初期大乘佛教之起源與開展》一書，以「佛弟子對佛的永恆懷念」作為大乘起源與開展的原動力，用它來貫通「舍利的崇奉、本生與初期大乘經典之集成，乃至於中、後期唯心與秘密大乘的弘傳」等一千三百多年的大乘宗教運動。(23)

然而，根據筆者在〈大乘起源與開展之心理動力——永恆懷念是大乘起源與開展之原動力嗎？〉一文中的研究，大乘起源與開展主要的原動力，應該是佛弟子集體潛意識中，欲仿效佛陀、追求超越、追求圓滿的深層心理需求，而非「佛弟子對佛的永恆懷念」。(24)這個論點不但有充分的大乘經論作根據，也可獲得心理學、宗教學與神話學等現代學說的支持。

三、《印度佛教思想史》一書，把大乘經中所出現的畜生、鬼、天乃至於他方世界的菩薩，當成是佛教為了「適合世俗迷情」，把佛法「顛倒」過來而「與印度天神溝通」的產物；將方興未艾的「唯心」與「秘密」大乘，貶斥為「與印度之傳統神學相呼應」的「老年佛教」。(25)

然而，大乘經中所說的天、鬼、畜生乃至他方世界的菩薩，以神話學的觀點來看，正象徵著佛弟子嘗試把「佛法」從人本的格局超越出去，而逐漸向六道眾生乃至於向十方世界開展，並力求與整個生命界合一的現象。

所以，大乘佛法的開展，不

是要「與印度的天神溝通」，不是為了「適合世俗迷情」，也未曾把佛法「顛倒」過來；而是回應來自心靈深處嚮往無限，追求自他一體圓成的靈性呼喚的一種面面向外擴展、層層向上提升的自然表現。(26)

四、《中國禪宗史》一書，因為不博通經論的惠能在《壇經》中恰巧使用了數論派的「自性」一詞，主張「人人有佛性，見性成佛」，就認為「南方宗旨」與數論外道雖「不完全相同」，但有「間接關係」、「非常類似」；就把曹溪禪曲解成「就是人人有我，見我得解脫。這對一般人來說，實在是簡易、直捷不過，容易為人所接受、體驗的。這樣的簡易、直捷，難怪『凡言禪者皆本曹溪』」等等。(27)此外，又因為中國禪者偏重自心體驗，倡言「教外別傳」、「師心不師古」，就批評禪者對「自己體驗的內容，也就越來越晦昧不明了！」(28)

然而，真理離言，它並沒有特定專用的標籤，「名字有什麼相干，我們叫做玫瑰的，叫任何別的名字，不是一樣芬芳嗎？」(29)顯然，表述悟境的名稱互異並不重要，禪悟的體驗是否相同才是重點。

以保守聞名的泰國上座部高僧阿姜查和佛使比丘，基於他們對「四念處」禪法的深刻體驗，不但沒有把禪宗視為外道，而且還對禪宗頗為讚賞。(30)可見，禪宗並不如印老所說的那麼外道，而且禪師們竭盡心力所登上的生命高峰，也不是一般凡夫所能輕易到達的；不憑藉整個生命和人格的力量，根本悟不到禪宗的真諦。「經書過目不煩再閱」的雲門文偃（881-966），就曾經把小看禪悟體驗的陳尚書嚴厲教訓了

一頓：

尚書且莫草草。十經五論，師僧拋卻卻，特入叢林，十年二十年尚不奈何，尚書又爭會得！(31)

顯然，禪宗並不是那麼「簡易、容易為人所接受、體驗的」。

再者，佛教自從釋迦成佛以來，所有四向、四果聖道的認可都是以心印心的。當時除了釋尊個人的內證經驗之外，根本沒有任何經論可資依據。即使後來結集出了三藏，以近代南傳佛教和西藏佛教的現況來說，師徒之間實證定慧的印可，也還是以心印心的。從未聽說有古德用經論勘驗學人的實例；除非自己沒有足以印可別人的真實體驗。那麼禪宗的「師心不師古」，豈不是名正言順、理所當然嗎？怎能因此就污蔑禪宗祖師體驗的內容「越來越晦昧不明」呢？

筆者以為，禪宗是以實證為主的宗派；禪語錄是基於禪悟經驗的開示。沒有「少分內證」或不明禪宗大旨的學者，在引據語錄批判禪宗時，最好能多作保留。否則，不但違反學術求真求實的精神，也將貽誤國人追求真理與解脫的方向。

五、《遊心法海六十年》一書說：「中國佛教，為圓融、方便、真常、唯心、他力、頓證之所困，已奄奄無生氣。」(32)然而，這種說法顯然是似是而非的。

《論語》說：「人能弘道，非道弘人」。同樣地，道由人毀，非道自毀也。傳統的中國佛教在清末、民初之際，受到列強割據、太平天國之亂、國民革命、北伐、抗日、勦匪等接二連三的內亂外患，以及其他人為因

素的影響而逐漸衰微。其衰微的原因與中國佛教的本質，其實是沒有什麼關係的。倘若圓融、方便、真常、唯心、他力、頓證真能困乏中國佛教，那中國隋唐佛教與西藏佛教的興盛又該作何解釋呢？它們不也同樣被列入圓融、方便、真常、唯心、他力的黑名單嗎？

再者，元明以後的佛教雖然弊病叢生，遠不如隋唐時代那麼興盛，但其衰微的程度，無論如何也不至於到「奄奄無生氣」的地步。這一點，從聖嚴長老的《明末佛教研究》一書所說：「把晚明佛教稱之為佛教復興亦不為過」(33)，以及見曄法師的〈以憨山為例探究晚明佛教之「復興」內涵〉(34)一文，便可略知梗概。此外，陶迺韓在〈大乘菩薩道精神在明末清初的落實與發展——以天然一系在嶺南的發展為例〉一文中，更根據《廣州宗教資料彙編》（1995）和《廣東釋道著述考》（1995）兩部史料指出：在明末清初之際，嶺南禪宗佛教之興盛，不論是其教徒之數目、規模、層次，還是弘揚佛法之熱忱，或者是其叢林之建設、著述之豐富方面，都相當引人注目。以至於近世甚至有人作出如下的論斷：彼時嶺南（曹洞）天然一系佛法法門之盛，僅次於六祖住世之時。而所謂天然一系，只不過是整個嶺南興盛佛教中重要的一支而已；(35)而嶺南佛教又只是整個中國佛教中的一小部分而已。

由此可見，明末清初的中國佛教還是相當生氣蓬勃的，即使已經呈現衰相，也還未衰敗到像印老所說「奄奄無生氣」的地步。何必把中國佛教形容得如此落魄悲慘，而製造錯誤的印象呢？

傳統的中國佛教，是在以儒道為基礎的中國文化背景中形成的。儒家注重「入則孝，出則悌，謹而信，泛愛眾，而親仁」的禮教，強調「格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下」的學習次第，宣揚「大道之行也，天下為公」的世界大同理想。這些「家天下」的廣義倫理觀念，都是相當堅實的大乘菩提心與菩薩戒的基礎。

而在另一方面，道家講求「致虛極，守靜篤」、「抱一以為天下式」、「絕學無憂」、「善行無轍跡」、「道可道非常道，名可名非常名」、「後其身而身先，外其身而身存」、「知其榮，守其辱」等清淨無為、少私寡欲、無爭無我、離名絕相的理念與修為。這些概念也無非是出離心與空性見的類似表達方式。

當佛法傳入中國的時候，在鐘鼎廟堂之上，於山林田野之間，擁有這些基礎而皈依佛門的碩儒高道確實不在少數。他們顯然和沒有深厚文化背景的南傳、藏傳佛教的行者不同；他們並不需要那些習以為常的倫理知識，(36)以及如何調攝身心的另一套方法。他們所欠缺的，只是印土究竟的般若空觀和向上一著的親切體證而已。

因此，華夏某些祖師之所以不嚴持小戒，不鑽研教理，不重視次第，而主張頓證，強調減少葛藤，單以一句彌陀、一個公案和一個話頭就直搗無明煩惱的巢穴，絕非像印老所形容的是一種「畸形的佛教」；(37)反而像鈴木大拙所稱道的，是種最「直接的、明白的、具體的和高度實用的」智慧表現。(38)否則，大師級的 Jung 怎會在鈴木《禪佛教入

門》德譯本的導論中對禪宗如此推崇，並對鈴木如此感激呢？(39)

六、關於秘密大乘佛教，《遊心法海六十年》一書說：他們是「為了自己求法成佛，不妨建立在眾生苦難之上」的「泛神化（低級宗教『萬物有靈論』的改裝）的佛法」；(40)而《印度佛教思想史》則說：他們是「不用修利濟眾生的菩薩大行，等成了佛再來利濟眾生。難行不用修，佛果可以速成」的易行乘。(41)

然而，瑜伽行中觀派的始祖寂護及其高足蓮花戒，為了幫助藏人創建佛教，正式成立第一個比丘僧團，不畏艱難困苦，冒險入藏弘法而客死雪域。阿底峽尊者為復興西藏佛教，捨棄超岩寺座主的名位，自願減壽二十年，並以六十高齡千里跋涉崇山峻嶺，遠赴蠻荒之地的西藏弘法十三年。(42)這些密乘行者為法捐軀的偉大事蹟，我們又該作何解釋呢？他們和一九八九年榮獲諾貝爾和平獎的達賴喇嘛，那一點像印老所說，是「害他以利己」的易行密乘所培養出來的人物呢？

綜合以上六點舉證，我們可以得出如下的看法：以人間佛教的角度來說，印老對於印度與漢、藏大乘佛教的詮釋，雖然在臺灣獲得了高度的認同，並且因此而為他推行人間佛教的理念奠定了穩固的學術地位，同時也為臺灣教界開創出一片全新的天地。但是，若就大乘佛教的全體而言，我們卻不得不承認，他的佛學研究在某些方面的確淺化、窄化，而且也曲解了印度與漢、藏大乘佛法深廣無涯的意涵。這是十分令人遺憾的。

這些偏頗的學術論點，若由一般學者提出，或許還無關緊要；但由一言九鼎的印老提出，肯定會對大乘佛教，特別是對傳

統中國佛教造成難以彌補的傷害。

當然，筆者並不認為，所有錯誤與偏頗的學術研究成果，都會對教界造成負面的影響。事實上，犯錯是人之常情；整個人類的文明，幾乎可以說是在try and error的錯誤嘗試中逐漸建立起來的。因此在學術的領域裡，如果有人因為資料不足、思慮欠周或方法不當，而得出偏差或錯誤的結論，這是無可厚非的。例如：

一、印老在〈中國佛教瑣談〉中推斷：「梁皇懺」是「元代所編，假借梁武帝的名字來推行。」(43)然而，徐立強已在〈「梁皇懺」初探〉一文中指出：早在西元八五八年日本僧人圓珍的目錄中就已有「梁武帝懺」的出現。而且《大正藏》「梁皇懺」的底本——《高麗藏》的再雕本，也是元代之前的宋理宗淳祐十一年（1251）完成的。因此，印老的說法顯然不能成立。(44)

二、印老在《初期大乘佛教之起源與開展》中認同平川彰和靜谷正雄兩位日本學者的看法，認為「法師」（dharmabhāṇka）一詞「是從通俗教化、音聲佛事的『唄匿者』（bhāṇka）演化而來的。」(45)然而，根據釋繼坤在〈支讖譯經「法師」考〉一文中的考證，認為「法師」從「唄匿者」演化而來的看法是不正確的；我們頂多只能說dharmabhāṇka（「法師」）與bhāṇka有關而已。(46)

三、印老在《中國禪宗史》中，認同神會卒於肅宗末年（762）的胡適考證，並進一步考訂神會生於垂拱四年。換句話說，他否定了宗密《圓覺經大疏鈔》中神會卒於乾元元年（758）

的說法。(47)但近年在洛陽唐寶應寺舊址新發現的〈大唐東都荷澤寺歿故第七祖國師大德於龍門寶應寺龍腹健身塔銘並序〉，卻記載神會享年七十五歲，乾元元年去世，與《圓覺經大疏鈔》中的記載完全一致。(48)

四、在《中觀論頌講記》中，印老對吉藏（549-623）與智顗（538-597）的《中論》詮釋，分別給予差異極大的評價。他評吉藏：雖說三諦，但依然是假名絕待的二諦論；不過立意多少傾向圓融而已。但卻把智顗的詮釋評為：既「違明文」，又「違頌意」。(49)

然而，如戒法師在〈吉藏三諦說初探〉一文中卻舉出五點證據證明：吉藏和智顗對《中論》「觀四諦品」第十八頌的詮釋，其實是大同小異的；並因此而對印老這種厚此薄彼的學術態度，表示難以理解。(50)

五、印老依據太虛「五乘共法、三乘共法、大乘不共法」的架構，並參考宗喀巴的《廣論》而寫成了《成佛之道》。(51)然而，「五乘」果真是佛法原有的概念嗎？

「乘」的原意是交通工具，在佛法中特指：運載眾生渡越生死苦海、到達涅槃彼岸的法門。而真正能引渡彼岸的法門，事實上只有聲聞乘、緣覺乘和菩薩乘或佛乘三種教法而已；除此之外，別無其他。雖然佛法中還有所謂的「人天善法」，但此法只能使人獲得世間的人天福樂以及出世間「三乘佛法」的基礎，卻無法進而引導人了生脫死，到達彼岸。所以，「人天善法」只能依《瑜伽師地論．攝決擇分》、《俱舍論》和《菩提道燈論》而稱為「下士道」，(52)卻不宜方便冠上「乘」字而稱為「人乘」和

「天乘」。西藏宗義書《宗義寶鬘》也引據印度論點而說：「除了三乘之外，別無第四乘。」(53)既無四乘，那來的五乘呢？

總之，佛法中只有「三乘」之說，絕無「五乘」之名。《成佛之道》「五乘共法」的說法極易混淆視聽，使人產生「人天善法」也能到達彼岸的誤解，不用為妙。

以上所列印老在佛學上所犯的五點錯誤，或令人質疑的論點，並不足為怪。因為每一位學者在他漫長的學術生涯中，都可能犯下同樣、甚至更為嚴重的錯誤。但僅此並不足以構成對教界的不良影響。會嚴重誤導教界走向的，是前述那些對中國大乘佛法本質上的曲解，或淺化、窄化的詮釋方式，以及不合理的批判與貶斥。

雖然印老也曾經說過一些稱許中國佛教的話，(54)但那畢竟只是少數，與他所作的負面批判根本不成比例。有些論點看似正面的肯定，其實不然。例如《法海探珍》說：

> 以中國內地特有的中期佛教的思想，攝取藏文系及巴利文系的寶貴成分，發揚佛陀本懷的即人成佛的佛教！(55)

其中所說中國內地特有的中期佛教，其實是指漢譯「印度中期佛教」的經論，如《大智度論》、《成唯識論》等；而非真正代表中國佛教中期的禪宗、華嚴宗和天臺宗等教義思想。

因為，第一、印老從未將中國的佛教分成三期；第二、引文這一段話的主題是「印度的三期佛教」，而非「中國的三期佛教」；第三、在引文的同一段話裡面，印老明文地說：「現階段的中國佛教，不但理論是後期的

大乘，唯心的、他力的、速成的行踐，也都是後期佛教的本色。」(56)因此，性廣法師在《人間佛教禪法及其當代實踐》中，引用上述那段話來反駁「印老不同情中國佛教」的非難，顯然是不能成立的。(57)

印老德高望重，學問淵博。當他在上述幾部大作中作出這樣「驚天地、泣鬼神」的論點時，即使教界有人不以為然，也缺乏足夠的學術實力與衛道勇氣，給予有力的反駁與批判。雖有萬榮勳為文評述《初期大乘佛教之起源與開展》之論點為「不必全部當作標準答案」，(58)但若無人提出更具說服力的其他解釋，則教界的知識份子，依然只能把它當作標準答案而信受奉行。

既然龍樹的《中論》僅僅是《阿含經》的通論，大乘起源與開展的原動力只不過是「佛弟子對佛的永恆懷念」而已，大乘經中的佛菩薩幾乎全是「與印度天神溝通」的「顛倒」佛法所塑造而成，「唯心」與「秘密」大乘盡屬貪生怕死的「老年佛教」，曹溪禪與外道非常類似，禪者「體驗的內容，越來越晦昧不明」，那麼大乘還有什麼值得信仰的價值？佛菩薩還有什麼禮拜、恭敬的意義？被判為「唯心大乘」的臺、賢、禪、淨還有什麼修學的必要？既然中國的大乘佛教沒有什麼價值，意義不夠究竟，無須修學，當然就只有回歸原始佛教，研究《阿含》與提倡人間佛教兩條路可以走了。這應該是台灣近十年來傳統佛教式微，而阿含學風與「人間佛教」大行其道的主要原因。

筆者以上所說，並非全無憑據的妄自揣測。台灣阿含學的佼佼者楊郁文醫師，在《阿含要略》的序文中表示：他之所以研究

《阿含》，是因為受到印老一系列著作的啟迪。(59)創辦「原始佛教協會籌備會」的曾銀湖居士（筆名希爾伯列克），也在他大肆抨擊大乘與中國佛教的著作——《走出彌陀的光環》中坦白宣稱：

我因為親近導師的因緣，開始閱讀他所整編的《雜阿含經論會編》和《印度之佛教》。……我的淨土和大乘立場就動搖了。到了公元1988年元旦，我就強烈的要求導師要以「正直捨方便」的方式，讓原始佛教在漢地重現。……為了籌建園林精舍，迎請南傳長老來台駐錫的願望，我還是請求導師發言相助。導師……答應說說看，只是希望不大云云。(60)

第一個弘揚原始佛教、第一個強烈批判大乘佛教和中國佛教的「新雨社」在美創辦人張大卿，毫不諱言地說：「我們對於印順老法師的著作是完全尊重，……這種贊成主要是對這個人整個思想的認同，所以他講什麼，我們都贊成。」(61)而臺灣「新雨社」的創辦人張慈田也承認，他從印順的《佛法概論》一書「得到很大的利益」。他還說：「早期有不少學員都有讀印順法師的書，有的也讀了十年以上。」(62)

此外，尊奉印老為導師的「弘誓學院」和「妙心寺」，皆先後迎請緬甸帕奧禪師主持結夏禪修。昭慧法師曾經撰文說，印老貶斥中國佛教的禪、密、淨土是有道理的。(63)深感印老法乳之恩的宏印法師，也在臺南籌辦「原始佛教學院」，擔任第一屆學院院長，並且聲稱自己「不僅僅以中國祖師禪為已足」。(64)

以上種種資料顯示：臺灣傳

統中國佛教的式微與阿含學風的興起，的確與印老學術研究的取向有相當密切的關係。（下期待續）

（本文作者曾任中華佛學研究所副研究員。重要譯著有：《宗義寶鬘》、《現觀莊嚴論初探》、《入菩薩行導論、譯注、衍義》、《菩提道燈抉微》）

【註釋】

(1)〈臺灣的西藏佛教〉一文，參見《西藏研究論文集》第四輯（臺北：西藏研究會，1991）。〈再談臺灣的西藏佛教〉一文，曾宣讀於「公元2000年兩岸藏學研究會議」。

(2) 印順《遊心法海六十年》，頁55（臺北：正聞，1985）。

(3)《內學》第一輯，頁108-109（支那內學院，1923）。另見印順《雜阿含經論會編》，頁1（1983）。

(4)《遊心法海六十年》，頁14。

(5) Victor Monsfield, *Mādhyamika Buddhism and Quantum Mechanics: Being a Dialogue*, International Philosophical Quarterly, XXIX, 4, 116, 1989, p.387.

(6) A.N.Whitehead《科學與現代世界》，頁274（臺北：立緒，1999）。

(7) 海華、法瑞拉《揭開心智的奧祕》，頁21（靳文穎譯，臺北：眾生，1996）。

(8)《入中論釋》云：「由於聲聞乘只是略說法無我而已，所以為了開顯法無我而宣說大乘教也是合理的；那是為了要廣說的原故。如阿闍黎說：「……故佛於大乘，圓滿說彼義。」（如石《入中論釋．初品》譯注），收入《入菩薩行衍義》，頁309（高雄：諦聽，1997））。宗喀巴《入中論善顯密意疏》說，論釋的引文出自龍樹的《出世讚》，頁81（法尊譯，臺北：法爾，1991）。

(9) Margaret Boden《皮亞傑》——*Piaget*，頁21（楊俐容譯，臺北：桂冠，1993）。

(10) 丹尼爾．寇曼、羅伯．索曼編《心智科學》，頁187、188（臺北：

眾生，1995）。

(11)《揭開心智的奧祕》，頁425。

(12) 丹尼爾・寇曼等《情緒療癒》，頁307-314（臺北：立緒，1998）。

(13) Gay Watson ,Stephen Batchelor and Gay Claxton ,*The Psychology of Awakening* ,York Beach: Samuel Weiser , 2000 ,p.viii.

(14) John Welwood , *Toward a Psychology of Awakening* , Boston & London: Shambala , 2000 , p.xii.

(15) 收入《佛學與科學論文集》，頁92-93（《中國佛教經典寶藏精選白話版》，冊132，臺北：佛光，1998）。

(16) 印順《印度之佛教》「自序」，頁2（1988）。另見《契理契機之人間佛教》，頁3（1990）。

(17) 太虛〈再議《印度之佛教》〉（《海潮音》卷26，期10）。

(18) 印順《說一切有部為主的論書與論師之研究》〈序〉，頁4（1986）。

(19) 印順《中觀今論》，頁18（1988，九版）。

(20)《現代佛教學術叢刊》冊48，頁41（臺北：大乘文化，1979）。

(21) A. K. Warder, *Indian Buddhism*, Delhi : *Motilal Banarsidass*, 1980, p.376-377.

(22) 陳俏《龍樹菩薩中論八不思想探究》，中央大學中文研究所一九九八年碩士論文。

(23) 印順《初期大乘佛教之起源與開展》「自序」，頁3-5（1986）。

(24) 詳見《中華佛學學報》第十四期（出版中）。

(25) 印順《印度佛教思想史》，頁116（1988）；《契理契機之人間佛教》，頁45（1990）。

(26) 同注(24)引書，「大乘天化之意義」一章。

(27)《中國禪宗史》，頁384、385-388（1994，八版）。對印老此一論點的批判，詳見注(24)引書，「如來藏說利多弊少」一節。

(28)《中國禪宗史》「序」，頁8。

(29) Rahula《佛陀的啟示》，頁8（臺北：慧炬，1972）。「不是一樣芬芳

嗎？」一句，在原譯本為「仍然一樣的芬芳」。

(30) 詳見後文。

(31) 參見《雲門語錄》，《大正藏》卷四七，頁574中—下。

(32) 印順《遊心法海六十年》，頁15、11、30（1984）。

(33) 聖嚴《明末佛教研究》「序」（臺北：東初，1992）。

(34) 參見《中華佛學研究》期2，頁231（臺北：中華佛研所，1998）。

(35) 《中華佛學研究》期5，頁379（2001）。

(36) 詳見《大唐西域記》序：「君臣上下之禮，憲章文軌之儀，人主之地無以加也。」《南海寄歸內法傳》卷一：「神州之地，禮教盛行，敬事君親，尊讓耆長，廉素謙順，義而後取。……為無為，事無事，斯固無以加也。」（《大正藏》卷五一，頁869中；卷五四，頁206上）。鈴木大拙在他的著作中也提到：曾經留學印度的玄奘和義淨都認為，中國的倫理學優於印度，至少不需向印度學（《禪與生活》，頁66-67）。

(37) 印順〈中國佛教的由興到衰及其未來的展望〉，收入《華雨集》，冊5，頁150。

(38) 《禪與生活》，頁93（劉大悲譯，臺北：志文，1976）。

(39) C.C.Jung〈鈴木大拙《禪佛教入門》導言〉，收入《東洋冥想的心理學——從易經到禪》，頁157及174-180。

(40) 《遊心法海六十年》，頁54。在該書中，印老舉密勒日巴為例，說他「為了求法成佛，不妨以邪術降雹，毀滅一村的人、畜及莊稼。」事實上，密勒為了報父仇家恨而降雹殺人，是在他痛改前非並努力修行之前的事。拜師求法時，雖曾應俄日與馬爾巴的要求修誅法、降雹，但那是出於對上師絕對信任的藏密傳統，而非一己的害人之心，而且俄日和馬爾巴要密勒日巴修咒術，並非出於瞋害之惡心，而是因為他們具足方便善巧，所以有恃無恐（頁96）。至於密勒求得佛法以

後，為了懺罪堅毅苦修的卓絕事蹟，以及不與肉蚯爭食等慈悲的行徑，《傳記》中都有非常詳細的敘述。以印老和性廣法師的智慧（《人間佛教禪法及其當代實踐》，頁116，注144），這麼簡單的傳記敘述是不可能看不懂的；那麼他們這樣嚴重曲解西藏佛教的用意何在，就不言可喻了。但這麼做公正公平嗎？是「正直捨方便」？還是方便捨正直呢？

(41)《印度佛教思想史》自序，頁4。

(42) 關於寂護，參見王輔仁《西藏密宗史略》，頁 23-26（臺北：佛教，1974）。

(43) 印順《華雨集》冊4，頁137。

(44) 徐立強〈「梁皇懺」初探〉，《中華佛學研究》期2，頁184。

(45) 印順《初期大乘佛教之起源與開展》，頁1275。

(46) 繼坤〈支讖譯經「法師」考〉，《中華佛學研究》期3，頁68。

(47)《中國禪宗史》，頁282-284。

(48)《中原文物》頁211，1985。另見：邢東風釋譯《神會語錄》，頁19，注1（《中國佛教經典寶藏精選口話版》，冊23）。

(49) 印順《中觀論頌講記》，頁474-475（1992，修訂版）。

(50)《中華佛學研究》期5，頁332-335（2001）。

(51) 印順《成佛之道》「自序」，頁38-39（1986，九版）。

(52)《大正藏》卷二九，頁64上；卷三十，頁642中。另見如石《菩提道燈抉微》，頁39。

(53) 拙譯《宗義寶鬘》，頁46。

(54) 例如印老在〈中國佛教的由興到衰及未來的展望〉一文中，即有一段讚嘆中國佛教的話：「中國值得稱道的應該不只一宗一派。像天臺、華嚴恢宏博大的教理研究，禪宗、淨土在修行方面的成就，都是值得我人讚嘆的！」（《華雨集》冊5，頁146、147）。

(55)《華雨集》冊4，頁111（1993）。

(56)《法海探珍》，《華雨集》冊4，

頁110-111。

(57) 性廣《人間佛教禪法及其當代實踐》第一章「緒論」(《弘誓》，期49，頁11)。身為弘誓學院的院長，性廣法師不可能看不懂印老這篇淺顯的文章，也不可能誤解印老的基本思想。那麼她為何會寫出這樣的論點呢？若是疏忽，固人之所難免。若是「子為父隱」，亦情有可原；但這樣就有失學術立場了。

(58) 萬榮勳〈《初期大乘佛教之起源與開展》讀後〉。收入《法海微波》，頁209（臺北：正聞，1993，四版）。

(59) 楊郁文《阿含要略》「自序」，頁3（臺北：東初，1993）。

(60) 希爾伯列克《走出彌陀的光環》，頁28（臺中：729郵政信箱，1999）。

(61) 楊惠南〈從印順的人間佛教探討新雨社與現代禪的宗教發展〉所引（《佛學研究中心學報》第五期，頁284，臺北：臺大，2000）。

(62) 前引書，頁285。

(63) 昭慧〈我願將身化明月，照君車馬度關河！——致李元松居士，談菩薩行〉(《弘誓》，期45，頁4)。

(64) 宏印〈回憶開證法師〉(《護僧》，期22，頁34，2001)。在禪宗的領域裡，「祖師禪」是最險峻、最難攀登的一個「無門」的解脫關。辯才無礙，「問一答十，問十答百」的香嚴，被溈山一問，啞口無言，痛哭流涕。終於捨棄一切經教，苦參三年而開悟。仰山得知香嚴開悟的消息後，在尚未勘驗之前，尚且不許香嚴「會祖師禪」(《大正藏》卷四七，頁580中)；那麼，一個「跡」未曾見、「牛」未曾得的人，有什麼資格說「不以祖師禪為已足」呢？若是真會祖師禪，明自本心，見自本性，又何需再去修學「南傳」的次第如來禪法？孔子曰：「知之為知之，不知為不知，是知也。」禪門高峻，不知就說不知，不相應就說不相應，何必寓意貶抑，使人產生中國祖師禪不如南傳禪法的錯誤印象！

【書訊】

《佛教相關博碩士論文提要彙編（1963～2000）》出版

本書由香光書鄉出版社出版，收錄一九六三年至二〇〇〇年八月，臺灣、香港地區各大學及學院研究所博碩士論文凡一〇七〇種，以佛教及佛教相關研究論文為主。所謂「相關」包括下列三種文獻類型：

一、凡佛教與各學科、佛教與各宗教之關係及其比較，以及受佛教影響或與佛教有交涉之文獻；

二、凡與佛教研究範圍有交叉或重疊之學科，如西藏研究、敦煌學、宗教理論、印度哲學等文獻；

三、凡在臺灣地區發展傳布之道教、民間信仰、基督教、天主教、新興宗教等宗教及藝術之文獻。

本提要內容結構分為書前部分、論文提要、輔助索引三部分。書前部分包括序言、編例、分類表、分類目次等。論文提要為本書正文。書後附題名、人名、年代三種輔助索引。本書以佛教分類為主題檢索，有助於研究佛教學的學者了解佛教學研究發展的脈絡，也可以從論文質量的分析、分類統計，看出全國各研究所對相關佛教學研究的發展趨勢與特色。

本書歷經十年編纂整理，是近四十年來台灣地區第一本佛教領域的學位論文研究成果彙編，值得圖書館典藏及學術研究參考之用。限量發行五〇〇冊，每冊定價二〇〇〇元，欲購請洽：

◎臺灣學生書局：台北市和平東路一段198 號，電話：(02) 2363-4156 。

◎郵政劃撥：00024668—臺灣學生書局。

【談戒說律】 釋悟因

生活中的五戒（上）

「戒、定、慧」三學是所有實踐、修持體驗的總法門，佛教所講的五戒是一種幫助人活得更加清淨，不被煩惱所困的生活指導原則，如果大家都能遵守五戒，社會上的許多亂象就會減少了。

前言

佛教是重視實踐體驗的宗教，而實際踐行體驗的基礎，是建立在世間有善有惡、有因有果、有前生有後世、有聖人有凡夫的認知上。實際踐行的方法非常多，可以是參禪，也可以是念佛或持咒，也可以是普賢十大願、地藏法門、觀音法門等無量無邊的法門。而最基本的法門，也是共同的修持法門是「戒、定、慧」三學，又叫做三無漏學，是所有實踐、修持體驗的總法門，這些都是為對治眾生煩惱，以及匡正身、口、意三業而說。現在為各位介紹生活中的五戒。

佛教的戒律有很多等級差別，一般人一聽到五戒，一定會說那是一種束縛或約束，而想「敬而遠之」，但其實佛教所講的五戒是一種幫助人活得更加清淨，不被煩惱所困的生活指導原則，如果大家都能遵守五戒，社會上的許多亂象就會減少了。

五戒是不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒，我們先來談談不飲酒戒。

不飲酒

這不飲酒戒是五戒中的最後一條，它不是根本戒，我把它排在最前面來說，是因一犯酒戒，即會連帶破壞其他各條戒。

大家都以為不飲酒是最容易受持的，其實大部分男士們會說不容易持，女士們則會說容易。從這點上來看，男性與女性持戒的角度的確不太一樣。

我們的社會裡充斥著喝酒文化，大家都以為不喝酒難以說話，做不了生意。很多居士對我說：「去宴客、應酬，若是帶一瓶麥茶去，會覺得不好意思。」要喝酒才會助興，也才成敬意，結果酒是喝了，各種窘態一一出籠，說是談生意，在酒精的威力中，有時被設計了還不自知。

〔喝酒會使窘態畢露〕

為什麼不能飲酒？戒律有一條戒飲酒的典故，主角是沙伽陀比丘。

有天，一個外道婆羅門拿了一個稀世珍寶的缽放在樹梢上，宣稱誰能空手取缽，就將缽送給他。要在那麼高的樹上取缽，若不是藉助梯子或爬樹，不然就得要顯神通，否則無法辦到，結果有很多人拿不到。沙伽陀比丘剛好經過那兒，用手一伸就拿到了。於是，沙伽陀有神通的消息，很快地在當地造成轟動。

這時，某地有條會吃人的惡火龍，大家請沙伽陀去降伏，沙伽陀只費三兩下功夫就把牠降伏了，沙伽陀因有神通而聲名大噪，就連國王也聽聞到了。

沙伽陀比丘遠近馳名，大家都爭相供養。有位居士說要供養一定選他最喜歡的，沙伽陀說在家時最愛喝酒，千杯不醉。居士就請他喝酒，他喝得酩酊大醉。

有天，沙伽陀又喝醉了。剛好阿難隨侍佛陀出行經過，看到有人躺臥在路邊，吐了一地；很多鳥吃著他吐出來的東西，一邊吃還一邊拉屎。阿難問說：「這位比丘是誰？」佛陀說：「他是沙伽陀」。「他不是會顯神通嗎？」阿難覺得很奇怪。「他現在連趕走一隻鳥兒的力量都沒有了！還談什麼顯神通，所有的功夫都消失殆盡了！」佛陀說。

喝酒就是如此。酩酊大醉時，平時的功力都會消失殆盡。領帶歪一邊，服裝不整，還會對人胡言亂語、大聲吼叫，甚至無法明辨是非，那時的你就如同喝醉倒地的沙伽陀，不但窘態畢露，還會破壞自己平日訓練出來的判斷能力。

有位居士告訴我，如果喝酒還划拳助興，那個輸的一定會一直輸下去。為什麼？他說：「划拳輸，就要多喝酒。划拳時，如果他的嘴巴與腦袋想的手勢不一致就輸，愈輸愈被罰酒，就愈不清醒，愈不清醒只有一路輸下去了。」

〔喝酒非良好的生活習慣〕

有人把喝酒當成生活習慣。各位每天下班，電視看完後都在做什麼？家庭婦女下班回家，忙為小孩洗澡、陪做功課，等小孩去睡覺了，再忙洗衣、整理家務。先生吃完飯就開始看電視新聞，再來與朋友

聊天，喝酒助興，常常喝到半夜才回家，這樣的家庭生活能夠和諧嗎？

學佛的人每天的生活除了工作外，也需要調適，調適可以有各種的方式，例如做功課、拜佛、打坐，或讀一些有益身心的好書，或聽演講，或是看一場好電影，或出外踏青。請千萬不要喝酒。

持不飲酒戒，除了不要喝酒之外，香煙、檳榔等，也要儘量戒除。最重要的是嗎啡、安非他命、速賜康等毒品千萬不要碰，如果因為重病非用麻醉劑、嗎啡治療不可，在醫生處方下，那是允許的，這是戒律的開緣。

酒、煙、麻醉劑在生活中不是必需品，沒有它們，我們依然可以活得很快樂，持戒會讓我們好好地活下去。小時候我們只要吃飯、吃奶，可以不抽煙、不喝酒，就能長大，身體也很健康。現在卻喝酒喝到出問題，既傷身體又無任何好處，為什麼要抓著不放呢？

〔喝酒破壞家庭生活〕

喝酒喝到家庭破裂是常見的事。有位女居士跟我說她先生喜歡喝酒，酒品非常不好，醉酒後就回家打人，把孩子的頭抓來撞牆，全家都抗議，結果把他驅逐出境，只好在外租屋而住。

後來，先生在外面和另一個女人同居了六、七年，最近同居人去世，想要搬回家住，太太說無論如何要提出離婚。因為他仍好喝酒，喝酒就會打人。但這是離婚的理由嗎？她說兩人曾經談判，先生說不

喝酒就活不下去，身體會不住地發抖，顯然已經酒精中毒了。我想如果是這樣，反倒是先勸他戒酒比較重要，可是她說無論如何要離婚。

我覺得夫妻在一起彼此要相互珍惜，這是很深的學問。我勸那位女居士先讓孩子和他談看看，不行再離婚。她一聽就哭得很委屈說：「師父！您都縱容男生，反而不疼惜我。」我問她夫妻可以離婚，兒女可不可以說離就離？這臍帶是斷不了的。他在外面喝酒出事，兒女怎麼看待？夫妻是離婚，而子女在兩人離婚之後仍得收拾善後，心情會更矛盾的。

後來，她的子女就跪著請求他不要再喝酒，他哭了，答應悔改，後來也真的戒掉了喝酒的惡習。要救一個人不容易，我們要很真誠地珍惜周遭的每一個人。

所以，要持不飲酒戒，不但自己不要喝酒，也要為珍惜共同生活在一起的人而不喝酒，縱使已經喝酒成習，也能慢慢地戒除，這樣生活才會健康、圓滿。

不殺生

〔尊重生存權〕

有人說戒殺是最容易持的。為什麼容易持呢？因為「沒有殺過人」，但再問一句：「殺過畜生、動物嗎？」、「打過蚊子嗎？」「有！」殺人與殺動物、打蚊子都是殺生，都是剝奪他（牠）的生存權，但在戒律的治罪上有分重與輕，殺人的罪較重，是不可懺悔的，殺動物、打蚊子的罪

較輕，可以懺悔。

所以，「戒殺」首重不可殺人。但在戒殺人中，又有重與輕的分別，若殺父母、殺佛菩薩、殺聖人和阿羅漢等，屬於五逆罪，判罪最重。從國法上來說，殺人同樣也要處以刑法。法律常常處罰於已然，佛法更防患於未然，佛教的戒律就是在國家法律的基礎上，更加珍惜人的平等與生存的權利，甚至擴及其他生命，例如不隨意殺害動物。所以，學佛持戒，除了要遵守國法，更要內化自己，珍惜生命。

〔可以打蚊子、蟑螂嗎？〕

但一說到不殺生，很多人首先會問：「持戒不能殺生，那以後可以打蚊子、蒼蠅嗎？」對於這點，我們要掌握的原則是讓居住的環境乾淨、清爽。

有了乾淨的環境，就能減少傳染源。現在台灣沒有瘧疾、痢疾，大家不必擔心有這類的傳染病，生活環境本來就應該是如此！我們不希望因學佛的慈悲，而造成有傳染病源的環境。如果這裡有成群的蚊子、蒼蠅、蟑螂，且是瘧疾、登革熱的疫區，各位會想進來嗎？如果餐廳有很多蒼蠅、蟑螂，儘管它有第一流的美食，你會喜歡進去嗎？所以，清潔、衛生的考慮是優先於美食的，古人說：「豐盛、整潔是最豐盛的美味。」

但是，保持環境的乾淨是否一直要用滅蚊劑、克蟑等殺蟲劑嗎？當然不是，去除污染的方法，一是保持環境的乾淨、清爽，二是維持良好的生活習慣。所以，持

戒的生活就是養成良好的生活習慣。不要以為殺蟲劑、農藥可以解決許多環境髒亂的問題，真正的問題是人要如何看待環境、看待自然。不是只問「蚊子、蒼蠅可不可以打？」這是死在教條上。

〔環境乾淨，蟑螂不來〕

環境是否能乾淨，端看我們是否想要讓它乾淨。就如圖書館是讓大家看書的，結果有人偏要帶食物進去吃。只要滴幾滴果汁，螞蟻就跑來喝幾口，喝飽了，接著是去呼朋引伴，引來了螞蟻，蟑螂、老鼠也來分一杯羹，這下圖書館可遭殃了。因此，環境要乾淨，是我們願意讓它乾淨，也就是每個人養成良好的生活習慣。

有位法師告訴我，她到一位居士家拜訪，這位居士家還有個在襁褓中的小朋友，喝個牛奶這裡、那裡到處滴，大小便也無個定處。這家庭沒有螞蟻、蟑螂、蒼蠅、老鼠也很難，誰負責去打這些螞蟻、蟑螂？若噴殺蟲劑，肯定會傷到人。法師看了這情景，心有所感地說，有心持戒要有很深的愛心、耐心。

現代一般住處內外都裝有紗窗、紗門，到處乾淨、清爽，從前的農業社會，住家的廂房沒有紗窗、紗門的設備，尤其在農村，別說是農具、物產和住宿都在一起，連家禽、動物都與人打成一片，屋子裡到處是貓尿、狗屎，牠們的排泄物都還要人處理，怎麼可能不長蚊、蠅、蟻、蚤呢？如今環境改善了，生活習慣也必須跟著改善。

但弔詭的是，人們還懷舊地在大廈的陽台上養貓、養狗，等玩膩了、不要了，就把牠們隨意放逐，造成流浪貓、流浪狗成群地在車水馬龍間穿梭、遊蕩，不但妨礙了市容，也造成了環境的污染。持戒除了不殺生之外，也要愛護動物，尊重生命才是不殺生的基本精神。

〔戒殺不等於吃素〕

很多人一提到戒殺，緊接著會問：「媳婦、女兒生產，可以為她烹煮雞、鴨等葷食嗎？」這問題就如同做了中國和尚仍然還要去當兵，持槍站崗保家衛國一樣，並不因為學佛戒殺、不葷食，而省卻應盡的義務。同樣地，家庭成員之間生活上相互的關懷照顧，不能因為學佛而省卻。所以，要在修學佛法的信仰中踐行義務責任，這就考驗著個人持戒的智慧了。

學佛持戒要戒殺生，但戒殺與不葷食其實是兩件事，不一定要劃上等號，佛教並非絕對的素食主義，也不是生食者，佛教主張不殺生是不要殺害眾生。南傳佛教僧侶在托缽中，不拒絕吃三淨肉；中國的僧侶是既戒殺也戒葷食，葷食包括眾生肉和五辛。

如果為媳婦做月子，可以買現成的。如果因為受了在家菩薩戒，自己不葷食，但又有一份疼惜媳婦的心，在傳統的飲食文化中，既要負責任又很無奈，那麼，我建議讓媳婦去「做月子中心」吧！

所以，戒殺與素食不要劃成等號，縱使不素食，也請不要殺生。（下期待續）

【菩提道上】 釋見渠

苦瓜

原來，媽和我的差別在於：我還是吃苦瓜的人，媽已是能饗人的苦瓜；我還在吸收苦汁，媽已將所吸收的苦汁，粹鍊成能清除熱惱、解脫三毒的甘苦；媽是已成熟的苦瓜，我是一株還在伸展莖葉、向穢土紮根轉化煩惱的苦瓜……。

1

接到家裡出事的電話，我馬上趕回家，一路上腦中全是電話中媽淒厲的哭聲。媽是非常難得哭的，更從來沒聽過她這麼扯心撕肺地痛哭，到底發生了什麼事？一路上我不敢想，又忍不住要想。

爸媽因小事起勃谿是常有的事。在飯桌上一言不和，媽就趕緊閉嘴或躲到廚房去，但連碗帶筷還是會隨著爸的咒罵，自餐廳飛到廚房，落到地上又彈起，碎片劃破她的小腿，她也只是默默地把地上的碎片收拾乾淨。

爸一次又一次外遇，明目張膽地書信往來，甚至半夜將媽踢下床去；媽也是默默地帶著自己的枕頭、棉被，到我和姊姊的房間共擠一床。

媽騎車被撞，膝蓋到大腿跌出一道又深又長的傷口。為了省點醫藥錢，媽每天自己上藥、包紮，還要默默地聽爸爸冷嘲熱諷……

想著，想著，不知不覺到了家，才跨

進家門口就聽到：「我欠你的！你打死我好了！我這一輩子欠你的債就都還清了，我再也不用受這種折磨了……」是媽的哭喊！我趕緊衝入門，看到媽跪在地上哭泣、磕頭，爸高高地站著，一手插腰，一手握拳。「怎麼了？」我出聲問爸。他回頭看著我，放下拳頭，便轉身離開，留下我和媽。

「媽，起來吧！」換我輕聲叫她，但她已虛脫無力。我扶她坐起，感到一陣陣從她心底深沈的震央傳出的震動。我無語也無淚，只是坐在她身旁……。

看媽的情緒穩定些，我搖搖她的肩膀：「媽！怎麼了？」她說：「我的苦瓜還沒吃完。」

2

媽愛吃苦瓜，餐桌上常出現各種苦瓜料理。我們都不愛吃苦瓜，她每次都要勸誘老半天：「好好吃的苦瓜哦！」還示範著：「真是好啊！這苦瓜苦得真是夠味呀！」一副回味無窮的樣子。最後，絕大部分的苦瓜還是媽自己吃了。

從小我就覺得奇怪，瓜果若不是酸的，不就應該是甜的嗎？而且還要愈甜愈好，怎麼會有這種「不苦就沒味道」的瓜呢？苦是藥的味道，是不好的味道，為什麼還有人喜歡「自討苦吃」呢？媽說：「等你長大，你就知道了，你就會喜歡這種味道。」

我讀高中時，媽碰到一個「異人」為

她算命，說她這輩子要吃三大條苦瓜，現在已經吃完兩條半了。媽很相信他的話，一條苦瓜算十年吧！那時她嫁給爸正好差不多二十五年。從此，她吃苦瓜吃得更起勁了。在我看來，卻有點「修苦行」的味道——想藉由身體的受苦，來取代或避免心靈的痛楚。

大一暑假，媽替我報名參加大專女青年學佛營。沒想到，白玉苦瓜是寺裡的名菜，常在餐桌上與我們照面，看它潔白晶潤地躺在碟子裡，沈在湯碗中，我們都止於遠觀而不敢「褻玩」。營主任鼓勵我們：「同學們！知苦才能入道，要學著品嚐苦瓜的味道啊！」

「知苦入道」，人生有那些苦呢？有三苦——苦苦、行苦、壞苦；還有八苦——生苦、老苦、病苦、死苦、愛別離苦、怨憎會苦、求不得苦、五陰熾盛苦。為什麼人生這麼多苦呢？佛陀說，「苦」是聖諦，「苦」是人生的真理。然而，年輕的我們是正綠的青春、初綻的花朵，人生的美好歡樂才要展開，為什麼就要告訴我們秋天的落葉、冬天的冰雪呢？

我夾起一片苦瓜，拌一大口飯，打算就此囫圇吞下。胡思亂想中，卻被那口飯噎著了，硬生生地擠出兩滴淚來。霎時，幾天裡在腦海中搬弄的名相都不見了，取而代之的是爸爸、媽、哥哥、姊姊和我，糾纏在一起的影像。

3

媽從我讀高中時就開始持「大悲咒」。每早，我起床準備趕赴學校早自修時，她已經跪坐在佛桌前做早課。聽到那低沈繞口的音調，我心裡很不歡喜，只想快點出門，把咒語關在家裡。藉一門之隔，我想要維持門外世界的明亮、暢快。在學校裡，我逐漸展露頭角，老師誇讚、同學相親；我是校園中的天之驕子，愈來愈相信世界能繞著我運轉。

接觸女性主義後，我更肯定我的人生絕對不要像媽一樣，只會忍氣吞聲地臣服在大男人的權威下。我不喜歡媽說「前生欠債今生還」的理論，那是馴服女性的迂腐論調，我想勸她：「媽！你別念經持咒了，把那過時的傳統觀念拋開，不要再默默承受了。」但看到她做功課的表情，是那麼莊嚴、那麼安祥寧靜，我就難以啟口去打破她內心難得的舒緩與沈靜。

女性主義的啟蒙使我意識到：我和媽一樣是「女性」。我開始嘗試用同為女性的角度去看、去聽、去想、去體會，一種血脈相連，甚至同位一體的感受。「媽！你沒想過要離婚嗎？」我懷疑地問。「我請教過別人，大家都勸我為了孩子要忍耐。」「你怎麼忍耐呢？」「當作還債，當作修行，當作菩薩在考驗。」媽不假思索地說，不假思索得讓我覺得可怕和疑惑。

陪著姊籌辦婚禮，我禁不住問她：「姊，你結婚後會不會變成像媽那樣？」姊沈默了許久才說：「嗯，很有可能！」我感到一股強烈的暈眩，對我來說，姊是反抗權威的典範、堅強積極的女性，連她都

可能屈服，那是什麼力量？

當要踏出校園，踏入男女的戀情；當想在人世中獨立，又要嘗試建立關係；當想振翅高飛，又要快點找個棲息地；當想在變動中抓取永恆，又要在僵局中尋求突破時，才發現人世間有許多不圓滿，世界不能黑白二分，味道也很難苦甜單一。

大學畢業時，媽北上來幫我收拾行李。我帶她到學校附近的小館子，用家教費請她吃飯。我特地點了紅燒苦瓜，又叫了鳳梨苦瓜湯。雖然味蕾感受到苦味時，還是不禁要皺眉，但苦瓜落腹，我的成年禮已通過。

4

想要探尋人生真理，得吃更多苦瓜。

在佛門過堂吃飯，飯菜由行堂師一道道發下來，由不得你任意地挑選。當苦瓜盛產時，經常就著苦瓜扒完飯，還得喝一缽苦瓜湯。一次次念著「食存五觀」練習，從皺眉硬吞，到能夠細嚼慢嚥，甚至欣賞苦中帶甘的滋味，似乎人生的況味已嚐得幾分。

但吃苦瓜還算小事，局限而又高密度的生活空間，許多人、許多事不斷地衝擊著自己原有的習氣和觀念，甚至原有的理想。當退到無處可逃時，就得決定要向外反擊，或是調整自己。通常反擊是白費力氣，但調整自己又談何容易。

有時會感到疲累、煩悶、委屈、生氣，甚至覺得孤獨無人依靠、寂寞無人能

解。這時，我經常會想起媽，在她大半輩子的婚姻生活中，遭遇過更多無奈的痛楚與不如意，先生不曾讓她有所依靠慰藉，孩子又幾時予她同情的理解；但她卻捱過了二、三十年，從未看過她情緒激動得像潑婦罵街或求人告解。她承擔起一切：維繫家庭，保護孩子的成長學習，維持先生在社會、家庭的形象地位。我漸漸發現，曾發誓過絕不和她一樣的媽，其實對我有很深的影響：「當作修行、當作考驗」，媽做得，我怎麼做不得？

我一向笑臉迎人，不善於爭吵辯白；我不會找人訴苦，儘量自己解決問題、默默承受一切。國三導師在週記稱我為「無愁天子」，同學大多歡喜我的笑容與溫和；但也有向我質疑：「難道你真的沒脾氣，不曾喜怒愁憂，你是向內壓擠，還是真的已消融一切？」我一

（繪圖：陸承宗）

貫地微笑：「這問題，我會再觀照。」

反觀自照的練習，永遠騙不了自己。平時的起心動念，偶爾還能含糊而過，但禪修時，便難以遁形。壓在箱底的陳年往事，竟一一浮起；以為早已灰飛湮滅的情緒，竟泉湧不息；甚至過去的無語無淚，如今竟迸出許多的吶喊與淚水，成為交雜在觀息、觀身間紛飛的妄念。

半夜，自夢魘驚醒，一身的汗與淚，心有餘悸地回憶著殘存的夢境，夢裡滿是爸的咒罵與追趕，我和媽拼命地奔逃著……。擁著棉被低聲哭泣：為什麼爸的無心有意，如此地折磨別人、傷害自己？為什麼媽的有心無意，招來許多無謂的挫傷與磨難？

我肯定沒有人願意，也沒有人真的故意，但為什麼世間的人，卻經常以粗暴的言語和行為相遇？因為無明與愛，我們不斷折磨別人、傷害自己，儘管痛苦、不願意，卻又無法止息。佛陀說：「苦是真理，苦是聖諦」；我同意，但除了憤恨悲戚，我們還能有什麼餘力？

苦汁流遍了四周、充滿我的體液，苦瓜的苦已經不值得畏懼。

5

能夠和媽一樣自然地品嚐苦瓜的滋味，一方面覺得與媽的心愈來愈貼近，一方面也愈來愈發現媽和我有所不同。

我自知功夫不深，才會引人疑惑；媽的功夫深，二、三十年來，我們從未懷疑

過她真能忍耐否。我還未成熟，才會那麼認真、那麼傻地說：「如果你怎麼改變會更好」，但媽從來不會開口要求別人。我的定力不足，才會從夜晚到白天聽爸數落完一家大小，就忍不住拍桌子，哭喊著：「不要再說了！」卻反而招來一頓更嚴重的咆哮與咒罵。媽從不拍桌子、摔東西，不管幾天幾夜、幾年幾月的罵詈，她始終如一座不掛淚的雕像。我還不夠獨立，才會仍企盼別人予我關心的支持與體解；然而，媽忙著照顧別人的需求，已無閒空為自己申訴、尋求支援。

媽是怎麼做到的？

從大學開始學佛後，媽和我聊的事情比較多，才慢慢談出她過去未說的事情和心境，沒有激昂的情緒，只是雲淡風清；談得最歡喜的還是她學佛用功的心得，最近又勸誰念佛、又帶了誰去學佛。

她告訴我，她去買饅頭供養三寶，看老闆娘臉色愁憂，幾次和老闆娘較熟以後，就從買饅頭供養三寶聊起。老闆娘很羨慕媽能夠生活得神情愉悅、精神奕奕，悲嘆先生不關心自己、照顧家庭，使她很不歡喜。於是，媽將自己的經驗當作別人的故事與老闆娘分享，並邀她一起到三寶地，感受佛法的清涼。現在，老闆娘不再面帶愁容，已會到寺裡禮佛、供養，並要進一步聞法學佛。但媽經常還是不免遺憾地說：「你老爸沒辦法，沒辦法從佛法開解；他脾氣不好，沒人受得了，若是老來臥病沒人照顧，我還是要照顧。」

媽天天日課不斷，寺裡有共修必定參

加，法師說法必欣然聞法，珍惜每次能培福當義工的機會。她對我說：「我前半輩子糊塗地過了；現在知道有佛，一定不能斷了學佛的因緣。」她知道我想出家，送我上山，打點好一切，我擔心爸拿她出氣，她擺擺手說：「莫擔心！你該走你要走的路。你要出家，不必再同我走這條辛苦的路，我很高興。」乞求師父為我剃度時，我告訴師父媽所說的話，師父說：「她確實是吃過苦，對苦有體會呀！」

我一向身體強健，出家兩年後卻連連生病，精神體力衰退許多。媽瞧在眼裡，懇切地對我說：「生病別擔心，一切都儘量放寬心。人生本來就是苦的，出家苦，不出家更苦，出家還苦得更有價值。要會保重身體，多禮佛求懺悔，在佛門好好修學，你還有許多事要做，還有責任要扛，眾生還在等你分享佛法呢！」想來慚愧，我這出家的女兒，沒有關心她的生活，沒有以佛法來勸慰她，反而由她來安慰、勉勵我。

其實，我也不必拘泥於母女的角色——已出家的我，不再只是媽的女兒；學佛的母親，也不再只是我一個人的母親了。

6

又是苦瓜的盛產期，輪到我負責洗菜。看著潔白溫潤的白玉苦瓜在水中載浮載沈，我突然想起小時候的疑問，便問種菜經驗豐富的老菩薩：「為什麼苦瓜不是甜的而會是苦的呢？」

老菩薩說，苦瓜的苦，不是真的苦，而是苦中帶甘、甘中帶苦，那是苦瓜的精華、珍貴的營養，就是這樣的苦，才有消熱解毒、清心明目的功效。老菩薩還告訴我種苦瓜的訣竅。聽完老菩薩的話，我更認識苦瓜的奇妙。

它吸收穢土中腐敗的物質，卻毫不虛偽矯飾，原原本本地呈現「一切是苦」的本質，但它透過自己的血脈將傷人的荼苦，轉化成助人的甘苦；它凹凸的疣狀，顯現人世的不平，但整顆渾然如白玉的溫潤無暇，卻又彰顯一切清淨平等。

將苦瓜對半剖開，有的苦瓜是空心的，有的填著白色棉狀的組織和種子，但有的卻充滿了一顆顆鮮豔柔軟的紅色種子。老菩薩叫我嚐嚐看，種子外的果肉竟然是甜的。老菩薩說，苦瓜熟了，種子的外層就會長出鮮紅柔軟的果肉，更成熟了，它就會自然迸開，撒出種子。原來在醞釀、粹鍊人生的甘苦時，心是空的；當成熟時，心是紅的、是柔軟的、是甜的；更成熟時，苦的外殼便自然突破，而以柔軟、鮮紅、甜美落土於世間，再造更多繼起之生命。

原來，媽和我的差別在於：我還是吃苦瓜的人，媽已是能饗人的苦瓜；我還在吸收苦汁，媽已將所吸收的苦汁，粹鍊成能清除熱惱、解脫三毒的甘苦。媽是已成熟的苦瓜，我是一株還在伸展莖葉探索世間、向穢土紮根，以轉化煩惱的苦瓜。

奇妙的苦瓜，多麼值得品味，更值得多多栽培啊！

【閱藏筆記】 李素英

步佛足跡，安步當車

佛陀以自身為例，告訴我們：成佛是佛弟子的誓願，但成佛的目的是為度化眾生，這樣的路程艱辛而漫長，卻又是義無反顧。

楔子

這是個講求「輕薄短小」的時代，各類「速食」因應而生，講速度、重效率，一瞬間要「一口飲盡西江水」，物質世界如此，心靈成長也無法自外於這股潮流。

於是，各式各樣的「靜坐速成班」、「五分鐘心靈淨化法」、「你給我一分鐘，我給你全世界」……等等口號，令人砰然心動！只是當我們迷眩在「速成」、「五分鐘」、「一分鐘」的快速感中，竟忽略了：從起點到目的之間，到底需要累積多少的一分鐘、五分鐘呢？尤有甚者，初遇佛法就想「即身成佛」、「開光見悟」，然而，心靈的淨化成長，乃至於開悟成佛，真的有速成班嗎？

一時莊嚴多時修

《佛本行集經》〈發心供養品〉的記載頗耐人尋思。

那時佛陀已經成道，與比丘弟子五百

人住王舍城，廣受到國王、大臣、居士等的尊重，恭敬供養。當時佛陀「得如是種種利養，飲食、衣服、床鋪、湯藥四事充滿，皆悉具足。最勝最妙，無與等者，智慧第一，名稱遠聞」，而且「行於世間，前後及中，言語皆善，文義巧妙，理趣精微；相好莊嚴，具足無缺；清淨梵行，宣揚顯說」。

這等尊榮威嚴，想必連弟子也都與有榮焉吧！有一天，目犍連尊者運用神通前往淨居天，天人大眾正讚歎佛陀：

於百千劫中，懃求菩提道，
過於多時來，眾生中大寶，
世間難見者，唯有佛世尊。

聽到天人如此讚頌，目犍連尊者一回到人間，就趕緊如實稟告佛陀。

然而，佛陀卻說：

淨居諸天少知少見，以狹劣智乃能得知百千劫事！所以者何？目犍連！我念往昔，於無量無邊諸世尊所，種諸善根，乃至求阿耨多羅三藐三菩提。

於是，就告訴目犍連尊者，他是如何於無量無邊諸世尊所，種諸善根，乃至求阿耨多羅三藐三菩提。當我閱讀這段經文時，恍如聆聽、分享著佛陀的一段學佛經歷，提醒著我們：成佛之路不是一蹴可幾，圓滿成就的當下是來自於漫長艱辛的努力！

累世勤修恭敬心

佛陀想起往昔曾作轉輪聖王：

身值三十億佛，皆同一號，號釋迦如來，及聲聞眾。尊重承事，恭敬供養，四事具足。

如此乃至然燈如來、弗沙如來、迦葉如來、燈明如來。之後，他又在值遇娑羅王如來時：

四事供養，皆悉具足。然後出家，作如是念：為未來世，當得佛道，護持禁戒。

直到彼岸如來、日如來、憍陳如如來、龍如來、紫幢如來、連花上如來、螺髻如來、正行如來，他甚至：

曾供養八萬八千億辟支佛幡蓋香華，四事具足。乃至彼佛滅度之後，為起塔廟供養如前。

我們不知道如何把這段時間換算成現在的時間計量，可是單單只是他曾值遇供養過，提得出名號的諸佛如來，就已為數不少。更何況，這些名號還是幾十億、幾億、幾萬、幾千諸佛共同一號，那麼，時間之久遠、綿長是不難想像了。

然而，佛陀不斷強調的是，他在如此長遠的時間裡，一心一念尊重承事、恭敬供養諸佛。佛陀以自身為楷範，讓人深深體會到：佛法當從恭敬中來！

當得佛道不退轉

於佛法中恭敬承事歡喜奉行，這種充實感，在學佛歷程中便可以深深感受到，

只是凡夫眾生有時也就不免在此自滿、耽溺而不自知。當有人問到：「你想成佛嗎？你會成佛嗎？」也許當下會心嚮往之，甚至肯定地點頭稱是。然而在大多時候，總是怯懦、閃爍地支吾一番。

相較於佛陀自述其於善思如來時，「自口稱言：希有世尊！願我當來得作於佛，十號具足。還如今日善思如來，為於大眾聲聞人天恭敬圍繞，聽佛說法信受奉行」，這番懇切篤定的自我期許，不禁慚愧自己心力怯弱，也不由得勉勵自己，道心還要更堅定、更精進。

當願成佛的信願堅固不移時，必然是向上提昇的最大動力，那麼邁向成佛之道，才能昂然自信地勇往向前。佛陀終其一生的說法，也不斷強調成佛的圓滿自在，絕不是在於個人獨自的淨化，而是經由自己的努力淨化過程，也能化導其他眾生一起向上提昇。這樣的過程，又何嘗不也是個人心量的擴增與淬鍊。

漫漫成佛路，始於菩提心

因此佛陀說：他在示誨幢如來時作轉輪聖王，名稱牢弓，除了：

供養彼佛世尊，滿一千年，及聲聞眾，恭敬尊重，禮拜讚歎，四事充足。持五百具妙好衣裳一時布施，乃至彼佛般涅槃後起舍利塔。……復持種種幡蓋幢鈴香花燈燭，以用供養。

而且還發了廣大誓願：

目犍連！我設如是諸供養已，晝夜精勤發廣大誓願：於當來得作佛時，有諸眾生，不孝父母、不敬沙門及婆羅門、不識家內親疏尊卑、無信敬心、不信三世因緣業果、不信現在有於聖人，無一法行，唯行貪欲、瞋恚、愚癡，具足十惡，唯造雜業，無一善事；願我於彼世界之中，當得阿耨多羅三藐三菩提，憐愍彼等諸眾生故，說法教化作多利益，救護眾生。慈悲拔濟令離諸苦，安置樂中，為彼天人廣說於法。

這精簡的文字中，透露出佛陀精進勤奮、廣大的悲願。就自己的發願而言，那不是一閃而過、觸境發心，心隨境轉，使得發願如打散彈，難以擊中目標；而是日夜精勤，始終不違本願、念茲在茲，如此才有方向與前進的目標，願才不虛發。

而佛陀也在此很明確地指出：他要成佛的世界是「無一法行，唯行貪欲瞋恚愚癡，具足十惡，唯造雜業無一善事」的濁穢世界，願意去教化、救護那些「不孝父母、不敬沙門及婆羅門、不識家內親疏尊卑、無信敬心、不信三世因緣業果」等眾生，令他們能離苦得樂。

由此了知，佛陀從開始發起善念恭敬承事諸佛，直到發願成佛，度化眾生，是曾經歷過如此長遠的時間，是曾經跟隨過那麼多的諸佛如來學習。然而，這樣是否已經成就了呢？顯然離成佛還有一段路要走，充其量這只是認清目標，上路而已！

接著，佛陀告訴目犍連尊者：菩薩要

經過「四種微妙性行」。

首先是自性行：

賢良質直，順父母教；信敬沙門及婆羅門，善知家內尊卑親疏。知已恭敬，承事無失，具足十善，復更廣行其餘善業。

然後是願性行：

發如是願，我於何時當得作佛阿羅訶三藐三佛陀，十號具足。

再來是順性行：

成就具足六波羅蜜。

最後是轉性行：

如我供養然燈世尊，依彼因緣，讀誦則知。

後記

看到佛陀如此「一步一腳印」，累劫以來辛苦堅忍地一心向道，即使一時尚未獲授記成佛，也依然堅定不退。那麼，駑鈍凡夫，試想道心何曾如此堅定，又如何敢希冀頓悟成佛呢？佛陀以自身為例，告訴我們：成佛是佛弟子的誓願，但成佛的目的是為度化眾生，這樣的路程艱辛而漫長，卻又是義無反顧。

也許我們看到開花結果是在一瞬間，但那必然是經過長時間的培育。於是當我讀誦經文，思惟法義，崇仰佛陀的德行，嚮往成佛的圓滿自在時，不禁深深提醒自己：成佛之道要一步一腳印，老實修行！

【佛典語文瑣談】 釋自範

五百與八萬四千

佛經中常可以看到「五百」、「八萬四千」等數字，這些數字所表示的真的是五百或八萬四千的數量嗎？還是有別的意涵在其中？這與印度的文化有關嗎？

《摩訶僧祇律》記載佛陀住在王舍城時，有一居士慷慨布施比丘各種動物、奴婢：

> 大施五百象、五百馬、五百牛、五百水牛、五百婢、五百奴……諸比丘心生疑，往問世尊：「是淨不淨？應受不受？」(1)

比丘們因此感到困惑，前往請問佛陀：「這些供養物，是否清淨？應不應該接受？」

由於這段文中出現的「五百」是個「數詞」，所以，我們很自然地將它解讀為：有各種供養物，數量都是「五百」。雖然數詞是表示數目的詞類，但很多時候數詞並非指實際的數目，而是一種虛數的用法，這種詞就稱為「虛數詞」。

中國古籍中常見的虛數詞

漢語裡最常見的虛數詞就是「三」字。例如《論語》中的「三省吾身」、「三思而後行」、「三人行必有我師」等。這些「三」都表示「多」的意思。《史記・律書》云：「數始於一，終於十，成於三。」又《老子》云：「一生二，二生三，三生萬物。」在甲骨文見到的漢字結構，也常用「三」來表示多。由此可知，古人用「三」來象徵多數的觀念，起源非常古老。

除了「三」以外，表示多數概念的虛數詞，還有「九」。例如九霄雲外、九合諸侯、九牛一毛、九死一生等。(2)

在兩位數字的虛數詞當中，最常見的就是「三十六」和「七十二」。這與古代的占卜巫術、宗教觀念、數術之學、陰陽五行有關係。長期的流傳中，把這兩個數字當成了具有魔力的神秘數字。例如《史記》提到古代封泰山的，有七十二家、劉邦左股有七十二黑子。又傳說老子孕七十二年而生、皇帝與蚩尤七十二戰、孫悟空有七十二變、孔子有七十二弟子等。此外，又有三十六計。我們了解這種現象，才不會把虛數當作實數看，附會式地企圖列舉計算了。(3)

佛典中常見的虛數詞

佛典中常見的虛數詞是「五百」(4)，用以表示多數的概念。例如《長阿含・遊行經》中，就有幾處提到：

此那陀村……又，復有五百人命終斯生何處？（《大正藏》卷一，頁13a）

時，五百隸車服色盡同，欲往詣佛。（同上，頁13c）

有五百乘車經過其邊，而不聞見。（同上，頁19a）

以新劫貝周遍纏身，以五百張疊，次如纏之。（同上，頁20a）

即將五百末羅及其家屬至世尊所，頭面禮足，在一面立。（同上，頁24c）

除了「五百人」、「五百隸車族人」、「五百乘車」、「五百張疊」、「五百末羅族人」，《遊行經》還有一大段經文描述善見王建造法殿時，壯觀殊勝的場景，一連串使用了許多次「八萬四千」這個數詞。例如：

八萬四千兩車載金來詣拘舍婆城……。時，善見王有八萬四千象……八萬四千馬……八萬四千車……八萬四千珠……八萬四千玉女……八萬四千居士……八萬四千剎利……八萬四千城……八萬四千殿……八萬四千樓……八萬四千

床……八萬四千億衣……八萬四千種食……。(5)

再舉一例：

爾時，世尊復告阿難：「且置北方大俱盧洲，天主帝釋有大層臺。其臺依止八萬四千眾妙寶柱。一一寶柱，籠以種種天青琉璃妙寶珠網，布以金砂灑以香水。此臺周匝八萬四千妙寶窗牖，一一窗牖，垂以種種天青琉璃妙寶珠簾，布以金砂灑以香水。此臺復有八萬四千眾妙寶敵，一一寶敵覆以種種天青琉璃妙法珠網，布以金砂灑以香水。假使若有諸善男子或善女人造妙層閣高廣嚴麗，似天帝釋妙寶層臺，奉施四方大德僧眾。汝意云何？是善男子或善女人由此因緣，彼所生福寧為多不？」阿難白佛：「甚多！世尊！」(6)

很明顯地，此處的「八萬四千」不是個實數，都是形容「很多」，甚至意味無限量的意思。根據《佛教語大辭典》，佛典中「八萬四千」有時也略為「八萬」，如八萬四千法門，也有寫成八萬法門，都是表示法門無量無邊。(7)

至於「五百」與「八萬四千」兩者所表示的「多」，在程度上是否有差別？從《遊行經》的例子，觀察它們個別所形容的對象，看起來似乎是有些不

同。從使用率來說，早期佛典中「五百」比「八萬四千」更為常見。「八萬四千」表示多數，因數目字極大，比較容易明瞭它的象徵意義，而「五百」表示多數，較不易引人注意。舉幾個例子說明：

（一）富樓那尊者在三個月內，為五百優婆塞說法，建立了五百僧伽藍：

富樓那……至西方輸盧那人間遊行，到已，夏安居。為五百優婆塞說法，建立五百僧伽藍，繩床、臥褥、供養眾具悉皆備足。三月過已，具足三明，即於彼處入無餘涅槃。（《大正藏》卷二，頁89c）

（二）爾時，耕田婆羅豆婆遮婆羅門五百具犁耕田為作飲食。時，耕田婆羅豆婆遮婆羅門遙見世尊，白言：「瞿曇！我今耕田下種，以供飲食，沙門瞿曇亦應耕田下種，以供飲食。」（同上，頁27a）

（三）是時，波斯匿王邊有大臣名不奢蜜，高才蓋世，世人尊重。時，大臣便作是念：「此波斯匿王母年向百歲，今日命終。設當聞者，王甚愁憂，不能飲食而得重病。我今當設方便，使王不愁憂，亦使不病。」是時，大臣即嚴駕五百白象，亦嚴駕五百匹馬，復嚴駕五百步兵，復嚴駕五百妓女，復嚴駕五百老母，復嚴駕五百婆羅門，復有五百沙門，復嚴駕五

百衣裳，復嚴駕五百珍寶。與亡者作好大棺，彩畫極令，使妙懸繒幡蓋，作倡妓樂，不可稱計。（同上，頁638a）

（四）一婆羅門有五百弟子，他殺牛宰羊舉行祭祀大典，數量皆是五百：

時，有婆羅門名究羅檀頭……，此婆羅門七世已來，父母真正，不為他人之所輕毀。異學三部諷誦通利，種種經書盡能分別，世典幽微靡不綜練。又能善於大人相法，瞻候吉凶，祭祀儀禮。有五百弟子，教授不廢。時，婆羅門欲設大祀，辦五百特牛，五百牸牛，五百特犢，五百牸犢，五百羖羊，五百羯羊，欲以供祀。（《大正藏》卷一，頁96c）

（五）這段提到五百比丘：

時，舍利弗聞佛忍可，投誠禮謝。復白佛言：「世尊！如佛為我忍可三業，於此會中五百苾芻身口意業所有不善，唯願世尊亦如是忍。」佛告舍利弗：「五百苾芻所有三業，我亦可忍。」「於意云何？」「此五百苾芻皆是阿羅漢。」（同上，頁861c）

（六）這段提到供養五百阿羅漢，獲福無量：

佛告羅云：「眾僧斯有幾人？上坐是誰？」羅云白佛言：「和上舍利弗最為上首，及諸神德弟子有五百人。」……佛告羅云：「今施五百羅漢之功德，若從眾中僧次，請一沙門，請已，供養。計此眾中差人之福，及與五百羅漢之福，百倍、千倍、巨億萬倍，不可以譬喻為比。」（《大正藏》卷二，頁791c-792a）

（七）耶輸提大將及五百童子遙見上首五百比丘尼，作十八神變。佛陀指示阿難告訴耶輸提，準備五百份床具等茶毗用具，以守候五百比丘尼的入滅：

舍瞿離比丘尼、奢摩比丘尼、波陀蘭遮羅比丘尼、迦旃延比丘尼、闍耶比丘尼，如此上首五百比丘尼等。各各於露地敷坐，飛在虛空，於虛空之中坐臥經行，作十八變……爾時，毘舍離城內有大將名曰耶輸提，將五百童子集普會講堂，有所講說。時，耶輸提及五百童子遙見五百比丘尼作十八變。見已，歡喜踊躍無量，各共叉手而向彼所。

爾時，世尊而告阿難曰：「汝往至耶輸提大將所，而告之曰：『速辦五百床具、五百坐具、五百瓶酥、五百瓶油、五百與花、五百裹香、五百車薪。』」（同上，頁822a-b）

分析上述例舉的經文，如果把「五百」看作實數，以為富樓那真的在三個月內建立了五百個僧伽藍（僧院）、耕田婆羅門真的在田裡擺放五百具犁，有些地方就會很難想像。或者對於波斯匿王的大臣嚴駕的物品都是「五百」難以理解，如五百白象、五百匹馬、五百步兵、五百妓女、五百老母、五百婆羅門、五百沙門、五百衣裳、五百珍寶等，那只是顯示大臣帶領了很多人與物品的意思。

「五百」也常冠上時間單位，如「五百生」、「五百世」、「五百年」，用來表示長時間。《大方等大集經》提到五個五百年，即釋尊滅度後，佛教的興衰演變劃分為五個五百年，作為一種宗教史觀。它與正、像、末三時說結合，成為中國、日本末法思想的基礎。(8)

另外，在各律典所載比丘尼的戒條，數目不一，如《四分律》中列有三百四十八戒，其他律典亦無超過五百戒者。所以，有律典就以「五百戒」表比丘尼具足戒的概數，相較多於比丘具足戒之意。(9)

結語

其實，佛典中表示多數概念的數詞，還使用了「百」、「千」、「萬」、「億」等各種數字單位，不勝枚舉，乃至以譬喻的方式形容無限多，如「恆河沙」、「微塵數」。比較佛典與中國古籍使用表示多數意義的虛數詞，兩者的表現形式不同。佛典的虛數詞傾向一種誇飾化的描述，如五百世、八萬四千佛塔、百千萬億那由他諸天、三億八千萬五百二十八斛等。從文學的角度，這種誇飾可視為一種修辭手法。誇飾的對象，可包括空間、時間、物象、教法等。

從文化現象來看，佛典的虛數詞傾向一種數量化的描述。古印度人很重視宗教祭祀活動，為了精準地確定祭祀儀式的舉行時間，需要對日月運行進行觀測，於是產生了最早的天文學。

此外，為了進行繁雜的天文計算，印度人發展了數學。印度是世界上最早採用十進位計算的民族，印度人對數字具有敏銳的感覺，在古代宗教經典和文藝作品中，經常出現難以想像的極大數字和極小數字。如在《夜柔吠陀》中就出現了「億」這樣的大數字。儘管印度人的數學思惟已達到如此令人驚嘆的地步，但他們的數字是建立在超越現實，無視時間與空間的基礎上，而不是對客觀世界的正確規範。(10)所以，我們有了虛數詞的概念，對於閱讀佛典時所出現

的數詞，就有多一分辨識的敏感度。

【註釋】

(1) 《大正藏》卷二十二，頁495a。

(2) 參見竺家寧《漢語詞彙學》（台北：五南圖書出版公司，一九九九年十月初版），頁372-376。

(3) 前引書，頁376。

(4) 以「五百」為字串，檢索中華電子佛典協會出版的CBETA電子佛典（《大正藏》一至三十二冊），資料項超過五百筆。

(5) 《大正藏》卷一，頁23。

(6) 《大正藏》卷十六，頁783。

(7) 中村元《佛教語大辭典》（東京：東京書籍，一九七五年五月第二版），頁1106。

(8) 「五五百年」之說，見《大正藏》卷十二，頁363b。參見中村元《佛教語大辭典》（東京：東京書籍，一九七五年五月第二版），頁359。

(9) 中村元《佛教語大辭典》（東京：東京書籍，一九七五年五月第二版），頁374。

(10) 尚會鵬《印度文化史》（台北：亞太圖書出版社，一九九八年八月初版），頁345, 351, 368。

助印芳名

伍萬元整
陳碧燕

壹萬伍仟捌佰零捌元整
新加坡佛教居士林

壹萬元整
林嘉瑞　陳　謹

陸仟元整
吳宜曄　白家瑜

肆仟元整
黃宏銘

參仟陸佰元整
凌秀華　李素英

參仟伍佰元整
釋悟因

參仟貳佰元整
陳　延

參仟元整
陳蘭盆　夏瑞紅　韓露廷

貳仟肆佰元整
薛麗美

貳仟元整
陳　秀　黃美莉　危曉萱
吳啟明　呂秋菊　許松夫
顏雲英　郭逸美　吳銀河
李屢何　三慧學苑

壹仟陸佰元整
何玲姿

壹仟伍佰元整
李美惠　李碧英

壹仟貳佰元整
真觀精舍

壹仟元整
丁仁熙　童碧珠　侯坤宏

孫銘陽　陳春朱　吳　翰
黃金城　周明玉　蔡旻秀
蔡昆佑　邱延輝　程英哲
釋戒靜　蔡坤明　林錦秋
洪淑貞　楊鴻恩　吳潔蓉
陳姿羽　黃美隨　劉子豪
劉冠宏　黃奕勳　釋達和
李淑女　陳昱叡　林育如
林昆谷　侯明森　陳進首
郭光皓　翁芳瑜　翁嘉信
翁震東　江清琴　陳秋燕
劉評全　謝金鳳　翁嘉鴻
楊明勳　楊博智　無名氏
慈雲講堂　南華學舍

玖佰元整
陳美容　無名氏

捌佰元整
張柃榈

陸佰伍拾元整
郭美津　郭守貞

葉熠笙

陸佰元整
李書儀　李璧如　楊智安
楊智堯　楊智竣　楊侯子

伍佰元整
孫玉鳳　林偉德　陳淑惠
楊景翔　許精賢　李清垣
蕭安迪　蕭安翔　葉憲清
蕭富元　劉志賢　洪永宗
陳英耀　蔡炎勤　呂沛萱
陳明昭　黃資茜　林國材
李秀娣　仲南萍　陳柏志
陳柏禹　蕭玉珠　謝采庭
謝宜艮　林金祈　何玉桂
陳大妹　黃文炎　釋戒淨
何迪雨　呂川明
佛光山日文佛學院

肆佰伍拾元整
郭美津　郭守貞

肆佰元整
王志誠　謝春蓮　劉榮華

參佰伍拾元整
尹　琪

參佰元整
羅文陽　施淑華　劉政宏
林永昌　邱秀美　林金花
郭孝阡　郭秉修　何漢強
郭伶伊　朱珍宜　朱珍慧
蕭美玲　朱正義　釋乘悟
釋乘琳　釋法聖　釋融利
陳漢煌　陳桂源

貳佰伍拾元整
邱玉霞　尹　文

貳佰元整
許登隆　李鳳琴　釋章慧
連堂清　吳允鈞　洪淑華
吳允中　吳允晳　吳允勛

曾英珠　林玉如　曾彥菁
李瓊玉　葉錦紅　葉婉婷
曾基成　曾榮仁　曾基政
林怡菁　朱敏慈　黃鳳琴
謝秀英　陳　爐

壹佰元整
江家慧　陳素蘭　郭榮三
郭福源

（以上助印芳名自民國九十年二月二十一日至五月二十日止）

【關懷佛教教育　共創人間淨土】

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,Hsiychao,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://www.gaya.org.tw/magazine
E-mail:magazine@gaya.org.tw

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)23192007　傳真：(04)23192008

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
中華民國九十年六月二十日出版

◎讀者若重複收件或需變更地址，
請通知各流通處，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
【非賣品】

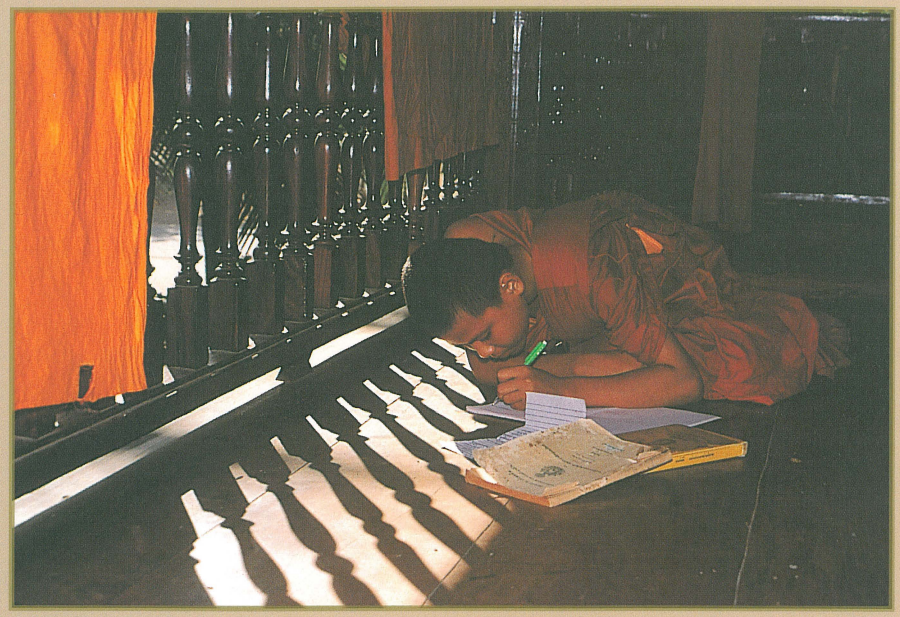
【香光印象】 跟著「大媽」的足跡爬山去！

大家都說我玩「瘋」了，出家十幾年，硬是沒到過走路五分鐘之外的內埔村街上（當然不是每個人都這樣，我算是稀有動物）。最近運動癮大發，每天都想去「走」一條新路，找了這附近山頭的「山路通」呢！還帶法師們去爬山兼任導遊，與眾樂樂，不亦快哉！

說起爬山，我最佩服的就是我們家的「大媽」（觀音菩薩是也！）了，她可爬得比誰都高，走得比誰都遠！每年內埔十三庄的繞境平安，我總在鞭炮聲中目送她那頂有著鳳凰展翅木雕的大轎出門，可就不知她到底走了那些地方，現在我知道不論多麼高的深山，即使只有一兩戶人家，附近的電線桿上都可看到她到那裡巡行的告示，為村民帶來四季的平安。我們笑稱「大媽」真是「無敵女金剛」，千山萬水都有信徒隨行！走過「大媽」走過的崎嶇山路，心中真是「感動到不行」啊！

有天黃昏，走在往下坪的山路上，一棵光禿禿長得像鹿角的樹，就以它的雙臂夾著那輪剛剛升起的明月，身後是滿天的夕陽餘暉，好一幅「暮從碧山下，山月隨人歸」的景致，我想這美景「大媽」大概也看過吧！

（圖文／釋自顯）



小沙彌與小寺童

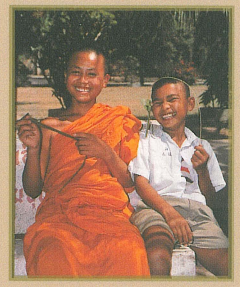
撰文・攝影◎曾明惠

他，十二歲，一個人來自遥遠的東北，他說故鄉有條看不到對岸的大河，父母親就像雁子般隨著季節移動，幫人收割農作維生。微薄的收入無法供給他繼續升學，愛念書的他告訴媽媽：「讓我出家去跟老和尚念書吧！」

他，十二歲，一家七口擠身在寺院旁的貧民窟裡，守寡的母親早出晚歸，到鄰村做苦力。從小就學會照顧一家老小的他告訴阿嬤：「我去寺院裡當寺童吧！」

兩個十二歲的心靈在大河邊的寺院找到安歇的角落。出家三個多月的小沙彌，言談舉止温文儒雅，儼然是個小修行人，只有在談起家鄉那條大河時，才透露出稚氣的笑容。平日跟著老住持讀經，和僧眾一起做早晚課，或掃落葉、做雜役。傍晚時分，偶爾在林子裡看小寺童們踢足球。河邊的涼亭是他經常逗留的地方，問他想不想家，他搖搖頭說：「明年我想參加佛教學校的考試。」

相形之下，小寺童則頑皮得很！每天，他摸黑燒好全家的飯菜，趁著天未亮，跟隨托缽僧侶走過街市，再匆匆把僧侶們吃不完的飯菜端回家，不但餵飽家中老小，連小狗都養胖了。接下來便和一般泰國鄉下小孩一樣，上學、讀書都沒什麼興味，小學在寺院對面，他總是兩地來回穿梭，念書倒不如到池塘裡抓泥鰍來得開心……



後記：事隔多年，我依然記得那兩個小沙彌和小寺童，他們天真無邪的笑容以及趴在地板上寫字的認真模樣。兩個窮苦人家的小孩都走入寺院，獲得了家庭與社會無法提供的照顧。在佛教國度的泰國，寺院與社會經濟、教育之間形成一種機制，讓窮人也擁有升學、出路的管道，而不至於淹沒在社會的最底層。

香光莊嚴
捨斷今生與來世
向智尊者作品選集（上）
第六十六期
中華民國九十年六月出版

凝視印度

法王塔遺跡

人們相信：這座佛塔基座便是古老的法王塔（Dharmarajika stupa）！

西元前三世紀，阿育王統一印度時，曾打開原始的八座佛陀舍利塔，將舍利取出重新分配到全國各地的佛塔中，而法王塔就是極少數殘存至今的阿育王磚造佛塔。

它原本只是一座直徑13.5公尺的覆缽，後代王朝陸續增建了石欄楯、階梯和塔門等。十二世紀，鹿野苑毀於回教軍隊的烈焰。十八世紀，回教政府將塔身拆除作為商場建材，過程中意外發現了一只舍利罐，裝著屬於佛陀的遺骨，但破壞並未中止。到了十九世紀，康寧漢發覺它的神聖地位時，只餘舞台似的基座供人哀悼了。

再怎麼意義深遠，法王塔終究只能獨自承受歲月的流變，如同當年孤身行腳而來的佛陀，教導弟子們應獨自面對自己、走出鹿野伽藍，將佛法的巨輪推展到全世界，代代相傳，利益更廣大的眾生……

那慈悲的話語，至今讀來，依舊令人深深感動！

我於天人繫縛中而得解脫，汝等亦得解脫，汝等應往餘方作諸利益，哀愍世間，為諸天人得安樂故，汝等不得雙行，我今亦往優樓頻螺聚落，諸苾芻等咸奉佛教，唯然而去。

《根本說一切有部毘奈耶・破僧事》卷六

一九九九年　印度鹿野苑

撰文・攝影／陳師蘭・林許文二