

七葉窟千古法音

爾時眾中有餘比丘,晚暮出家愚癡無智,共相謂言:「佛在世時,禁呵我等,不得縱意,既般涅槃,何其快哉!」 《大般涅槃經》

昏暗的洞窟外,是一望無際的恆河流域大平原,淡淡的雲飄在清朗的天空中,涼風輕輕拂來,把時光推 回二千多年前……那年,佛陀入滅了。

佛弟子們陷入深深的感傷中,如暗夜惡水上的一葉 扁舟,頓失依怙。

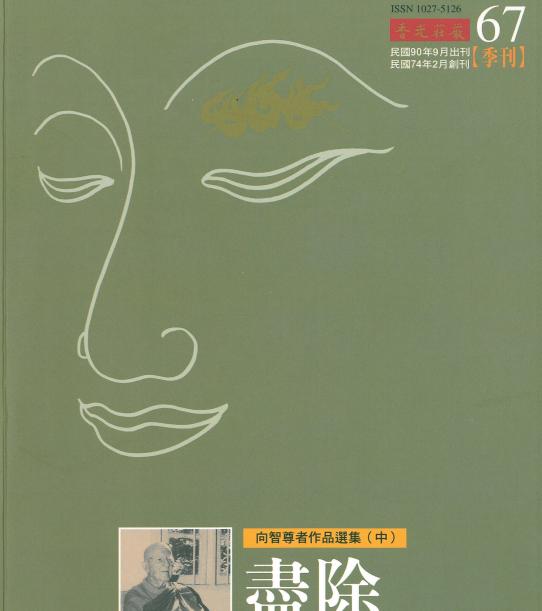
在這哀傷的時刻,竟有一位惡比丘説:「佛既般涅槃,何其快哉!」驚醒了一向孤傲獨行的大迦葉長老。驚懼氣憤之下,他扛負起傳續法音的使命,召集近五百位解脱證悟的阿羅漢,共同合誦記錄下佛陀所宣説的法與律,而這神聖的結集之所,就在王舍城郊的七葉窟!

這次的結集,對佛教日後的影響非常深遠,猶如將 風中的殘燭蓋上遮風擋雨的防護單,為世間留下了純 正的佛陀教誨與可溯源而上的清淨法脈。

一句惡語,造就了千古法音的傳唱!

幽暗的七葉窟原本只是群山間一個偏僻洞穴,毒蛇、野獸與孤獨的行者以此為天然的居所;然而,無知的言語卻讓七葉窟從昏闇中現出耀耀光芒,這其中的轉折,無非是智者的幡然醒悟與覺者的實踐力量。

一九九九年 印度七葉窟 撰文・攝影/林許文二・陳師蘭





盡除 不善根



【封面設計:唐亞陽】 【封面繪圖:釋自顒】

[封面故事]

燃燒著自己,也燃燒著他人。 無意義的苦迫。 有情因而感受到無止盡、 貪、瞋、癡三不善根之火,

可熄滅貪、瞋、癡之火— 由無癡而了解無我。 由無瞋而了解苦, 由無貪而了解無常,

增長無貪、無瞋、無癡三善根,

我們徹知事物無常, 如此一來,

不再產生貪欲的執著;

明暸諸法是苦,

不再生起更加痛切的瞋恚之苦;

體解諸法空無自我, 心不再陷入愚癡的迷惑。

96

【法界微塵】 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(下)

釋如石

【談戒說律】

戒學問答(六) 釋悟因

140 136 生活中的五戒(下) 釋悟因

律制

【律海掬漚】

144 《四分律》 辭典 香光書鄉出版社 律藏辭典編委會

【菩提道上】

148 行到水中央 釋見渠

生活

【春風化雨】

不把生氣帶到夢中

釋悟因

139

江燦騰博士質疑陳玉蛟教授兩函 | 對論看板]

江燦騰

12 155 152 敬答江燦騰博士 釋如石

教訊采摭(一) 51 教訊采摭 (二)

147 書訊(一) 151 書訊(二)

52

以念與觀斷除不善根

向智尊者

專輯

2

[編輯手札]

【盡除不善根 熄滅貪、瞋、癡之火 向智尊者作品選集(中)】 編輯組

6 善惡的根源 ,覺悟的標記 向智尊者

14 什麼是善根、 不善根? 向智尊者

32 輪迴與輪迴的止息 向智尊者

40 捨斷不善根, 饒益自他 向智尊者

76

心的十六種染污 向智尊者



是面對自己生命與生命共同體時, 須不斷學習的課題。 盡除不善根,

斷除不善,是可以做到的 佛陀一再鼓勵我們:

是此時此刻可見,可直接體證的。

【編輯手札】

熄滅貪、瞋、癡之火

編輯組 相對於解脱者的寂靜、清涼,佛陀多次用「燃燒之火」來譬喻眾生的熱惱

小至個人情緒掙扎,大至種族與種族、國與國之間的戰爭,無時無刻不在燃燒……。

現:貪、瞋、癡這三不善根之火,從不曾在世間遠去,也從不曾於眾生身心中止息

老、病、死、憂悲苦惱、哀傷、絕望等火而燃燒……」,檢視人類的歷史,我們可以發

二千多年前,佛陀對比丘説: 「一切都在燃燒,以貪火、瞋火、癡火燃燒,以生

海峽兩岸長久以來的危機、美國「九一一」恐怖份子攻擊事件……,我們面對的是一 舍夷樹下,企圖阻止琉璃王報復的軍隊;今日的我們也一樣處於大環境的動盪不安 昔日佛陀為消弭釋迦族因驕慢與瞋惱所帶來的滅族之禍,獨自端坐於枝葉落盡的

已熄滅自身的貪、瞋、癡之火;而我們猶在火苗不斷竄出中,探尋並踐行熄滅之道。 個和佛陀同樣苦迫的世間,以及同樣充滿貪、瞋、癡的無邊眾生。所不同的是,佛陀

法,不管其所呈現的方式為何,都將造成自他的苦惱,不僅障礙自己修道的步伐,同 佛陀教我們捨斷貪、瞋、癡,如此才能利益自己與他人。因為這三者涵蓋一切惡

與個體 人的修行問題,還必須關懷到其涉及的社會層面問題。畢竟在緣起的大宇宙中,個體 時也對社會產生莫大的負面影響。因此 、個體與團體,彼此互為因緣,自己的煩惱可能引發他人的煩惱,導致錯綜複 ,當我們談到如何斷除不善根時,除了關 切個

雜又相互連結的苦,造成他人痛苦的同時,自己也承受痛苦。

上心與增上慧的「新色澤」便不能滲透,轉染成淨,就遥遥無期 貪,瞋、癡三不善根如此根深柢固,能將之破除的便是無貪、無瞋、無癡三善根

的瑕疵污染了心的質地,心的接受力會減低。那麼,猶如一塊已染污的布匹一般

對於個人來說,其社會行為強烈地影響心靈提昇的可能性。如果我們社會行為中

其不生及斷除它 於未生與已生的善根,我們要令其生起並增長它;對於未生與已生的不善根,則要令 此三者是指一切行為上的無私、慷慨與出離,是一切慈悲的表現與智見上的成就。對

「單純地專注於其上」,如此便能看清、放下我執,清楚地體認無我 的來世或他方,而在心觸境的當下如理作意於所緣,培養捨離的覺知 再鼓勵我們,斷除不善是可以做到的,是「此時此刻可見」,直接體證的 盡除不善根,是我們面對自己生命與生命共同體時,須不斷學習的課 。這不在遥遠 對於不善念 題 佛陀

讓我們「見身之不淨,熄滅貪之焰;以崇高慈心,熄滅瞋之焰;觀所成之患,熄

滅 癡之焰」。熄滅貪、瞋、癡之火,令心自由與清涼

高智尊者作品選集 (中) 「中)



盡除不善根,才能促進社會安寧與人際和諧。盡除不善根,才能帶給自己與他人真正利益。 盡除不善根,才能達到身心自在與涅槃寂靜

善恶的

認識善根、不善根的重要性

向智尊者

香光書鄉編譯組 譯

貪、瞋、癡三不善根是「苦」的根本因;

無貪、 無瞋、無癡三善根是一切慈悲的表現與智見上的成就

解脱道與善根、不善根有密切的關係……

善根、不善根是判定善惡的準繩

佛陀教導:眾生有三不善根 ---貪、瞋、癡 。此三者涵蓋 一切惡法,從內心昏昧不明的隨

眠 到表現於最粗的言行,無論程度強弱或以何種方式呈現,都是「苦」的根本因

與三不善根相反的是 無貪、無瞋、 無癡,此三善根是指一切行為上的無私、慷慨與出

離 是一 切慈悲的表現與智見上的成就



此六種心法是萌發一切善惡的根本,也是結滿苦、甜果實的生命之樹的根源

這是「苦」(dukkha) 的一面 由自發的努力與內觀,否則將永無休止。這兩種宇宙上相對能量的衝突,無法靠其自身來解決 來,自然界的大宇宙與內心的小宇宙,就不斷地在相吸與相斥、貪與瞋之間爭戰 量保持在無目的回應的運動中,而這無知又無法引發人們消滅這過程的動機。 命的自然界,也可在相吸與相斥中發現相應於貪、瞋的東西,固有的無知使得相吸與相斥的力 得以抑制不善的力量,但這樣的平衡卻不穩定,需要持續不斷地警覺與努力才能維持 貪與瞋受到癡的支持與滋養,是一切有情眾生或個體的驅動力,所幸善根也同樣遍及世 ——有情所感受到無止盡、無意義的苦迫 因此, 除非我們 從久遠以 在無生 蕳 藉

及的心中,增長它,就可以完全斷除貪、瞋、癡 在力量所驅使,貪、瞋推拉著眼盲的他,看不到停止這瘋狂舉動的關鍵 然界的主宰,但在他的心靈尚未成長的狀態下,實際上只是個被動的病人,受到不明所以的 在人間也是如此。我們看到人們自豪地相信自己是個「自由人」,是自己的生命或甚至是自 善根,就在自己可觸

内

介紹而暫時簡單選用的類似說法。在佛典中,則將之稱為「善根」(kusala-mūla) 與「不善根 雖然 我們將這六種根稱為 「善與惡的根源」,但此處所使用的 善善 與「惡」,只是為了

akusala-mūla),我們也將如此稱呼它們

用詞的不同標明出一項重要的差異,即稱之為「根」的心法,比「善」與「惡」等字所指

都構成了「不善意業」。 欺騙、 不善根有關的想法 及評判這不道德的標準,這樣的行為稱為「不善的身業或語業」。而「希望別人受到傷害」的與 涉的範圍更廣、更深,其差異可定義如下:由不善根所驅使,並有直接傷害他人意圖的身行或 ,這樣有意的行為就是不道德,是「惡」或「罪」,這點構成了社會層面所謂的不道德 強暴他人的想法,以及導致他人受傷或忽視傷害的錯誤觀念,不論其是否展現為言行 ,則構成了個人層面的不道德與評判的標準,例如那些傷害、謀殺 偷 竊 以

依嚴格的定義來說 ,在沒有導致蓄意傷害他人時, 任何程度的貪、瞋、癡都不是「惡

的行為或試圖理解真實的本質等 樣地,「 不道德 然而 詞超過社會意義層面所說的道德,也含括有益於個人的〔心念或行為〕,例如能捨 就業的角度來說,這三者仍是不善的 因為它們會束縛我們 並導向苦果

司

或

陀 自利的 他們信仰道德的理由。在沒有健全的道德基礎下,他們或接受物質主義的政治意識型態,或依 上帝的信仰已然破滅,而這些失去上帝信仰的人,在沒有神從天而降的制裁下,也往往看不出 善根 主導西方的有神論信仰,近年來也面臨危機 原則行事 與 「不善根 然而 的教導,提供了判定善惡的準繩,它既不屬於神學 我們也發現目前有愈來愈多的人在尋求更好的選擇 ,其中便包括道德上的困境 。對許多人而 也不獨裁專 對他們 而 言 言 佛

而是一種憑經驗所得的準則,具備了穩固的心理基礎,為棄惡擇善提供了自主的實踐動機

不善根傷害自他,善根利益自他

對的善根所產生的行為,能符合自己與他人長遠的利益。以下對不善根的概述,將釐清此觀點

因而只要貪繼續存在 · 貪」是一種缺乏、需求的狀態,總在尋求成就與持續的滿足,但欲望註定無法獲得滿足 ,匱乏感也會隨之持續

失望、情緒低落、焦慮和絕望等,是指在一切因緣和合的存在中,對無常、不安穩與不完美所 的心理學將瞋的範圍延伸,認為瞋不只包含單純的憤怒與敵意,還包括各種負面的情緒 境而生起,但它的真正根源卻是主觀且內在的,主要是來自於受挫的欲望與受傷的自尊 膜」包括各種程度的膜,也是一種不滿足的狀態。雖然客觀地說,膜因回應討厭的 。佛教 例 如

表現出的偏差反應

癡」有無明的外相,是一種迷惑、困惑與無助的狀態。就其邪見的一面來看,癡導致獨

斷,造成狂熱、偏執的性格,並使心靈頑固與封閉。

繪成「生命之輪」(Wheel of Life)⑴的輪軸,由雞、豬和蛇三者作為象徵性的代表,彼此相隨而 以上的三不善根,造成個人內在的不和諧與社會的衝突。在西藏唐卡畫中,將三不善根描

一再轉動,這三不善根正是如此相依相生。

力、 望、羨慕與嫉妒等這些屬於瞋的狀態,而非產生敵意與憤怒。此外,被剝奪與遭受挫折的痛苦 還會加強欲求,為了要逃避痛苦,貪使人更放縱自己於其他的享樂中 優勢、名聲的對手產生怨恨、憤怒和瞋恨。當遭遇挫折時 貪根導致衝突與紛爭,因為它會對那些妨礙滿足欲望,或一同競爭所欲之物 ,貪或許會帶來憂愁 悲傷 欲樂 絕

產生更多的癡 、瞋總是與癡形影不離,兩者以癡為基礎,並在追求想要的目標或逃離不喜歡的事物時 。愛與恨讓我們對不斷尋求的危險視而不見,遠離真正的利益,在愛與恨背後真

正使人盲目的是癡,它引導我們誤入歧途

藉由修觀與透徹的思惟所培養出來的正見,才能揭穿自我的幻相 其上建築自己的想像與自傲 切癡的根本是永恆的自我思想 首先 必須清楚地領悟這種堅信自我的見解是虛幻不實的 -相信自我。由於這虛幻的自我,人們貪求、瞋恨 只有

再三強調:不善根同時傷害自己與他人,而善根則為利己利人的根源(見頁 40-50)。 以上種種導致錯綜複雜又相互連結的苦 他自己的貪、瞋、癡也可能反過來引發別人的焦慮、關切與怨恨,雖然他可能未察覺或不在乎。 免於受到他人貪、瞋、癡的傷害,都會立即起而保護自己、所愛的人、財產、安全與自由;但 雖然善根與不善根是個人的心理狀態,但它們的顯現與影響卻極具社會意義。任何人為了 造成他人痛苦的同時,自己也承受痛苦。因此 ,佛陀

解脫道與善根、不善根有密切關係

解釋 根 的 依據 特質。由於不善根在心靈結構中具有決定性的地位,因此 意業生起的原因,是身、語、意的驅動力,不僅塑造我們的性格、命運,也因而決定了來生的 貧 並增長善根。即使是阿羅漢或涅槃 、瞋與不負責任的無明必須由戒來去除;更進一步時,則藉助定與慧,更深層地去除不善 在人類所關注的各層面上,善根與不善根是最重要的 也作為性情的類型。解脫道的各階段也與善根、不善根密切相關 偉大追求的極致,也同樣以貪、瞋、癡諸根的寂滅來 ,阿毗達磨藏將之作為不善念的分類 ,它們是使我們肯定生命與造成結生 ,在最初的階段 ,最粗

佛陀針對廣義的諸根所作的開示中 將貪 , **瞋、癡置於佛法的核心,** 明確揭示出心靈完全

覺悟時的標記。這是個既淺又深的教導,因此,不論處於何種層次的人都能趣入。事實上,極

度的貪、瞋、癡是許多苦難與禍害的根源,對每個具有道德感的人來說,都應該有如切膚之痛

如此對諸不善根由初步的認識,漸漸變成常識,進而達到全盤的理解,或許能成為使人進入解

脱道——貪、瞋、癡盡除的深刻領悟。

將由香光書鄉出版社出版。第六篇節譯自《布喻經與消減經》(The Simile of the Cloth & The Discourse on

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 編者按:本期專輯內容前五篇譯自向智尊者(Nyanaponika Thera) 所著的《法見》(*The Vision of Dhamma:*

Effacement) |書 (BPS, 1988)。專輯中部分標題為編者所加。)

【註釋】

①見《生死之輪》(*The Wheel of Birth and Death*)Khantipalo 比丘著(《法輪》No. 147/149, p. 16)。

5

◎一九○一年七月,生於德國法蘭克福漢諾鎮。

向智尊者簡介

- ◎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)。

克



◎ 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)。

【教訊采摭

香光尼眾佛學院院長悟因法師受邀至捷克弘法

香光尼眾佛學院院長悟因法師七月二十五日受邀至捷克布拉格「蓮花佛法中心」演講,講題是「禪宗在

中國的發展」,由捷克籍性空法師擔任翻譯,計有二十五位捷克習禪者聽講

由於捷克近年才從共產體制轉為民主體制,佛法在東歐的弘傳才剛起步,亟需打開與其他國家佛教相互

文化思想等方面的融合做了許多努力,才令佛教得以在中國茁壯。接著以禪宗「不立文字,教外別傳」的 交流的管道,因此悟因法師此行別具意義。法師於演講中談到,佛法從印度流傳至中國,在政治、社會

精神,說明佛法的真精神不應局限在語言文字,而是在於對生命的真正關懷,它超越國籍、種族與性別

佛法的重要因素。最後,勉勵大家要由栽培自己做起,追隨明師並彼此護持,這便是佛法在捷克弘傳的開

而「馬祖建叢林,百丈立清規」的典範,則啟示後人:禪修除個人的身心安頓之外,健全的團體也是傳承

端。演講結束後,在場聽眾皆表示領受到從未有過的法喜。從他們專注、愉悅的神情,相信這是佛法在捷 個希望的起點。

勵錫蘭國王的典故,說明當地佛教要由當地人來帶動,勉勵大眾用功、發心

隨後,悟因法師與隨行尼僧參訪性空法師的「護菩提禪修中心」,帶領信眾共修,並以當年摩哂陀比丘勉

·麼是善根、不善根?

善根/不善根的定義、本質與差異

有光小 書物 記書の

香光書鄉編譯組 譯

三不善根並不限於貪、瞋、癡字面所表達的強度,

它們代表各種強度的煩惱,甚至是最微弱的

輕微的不善所影響的人格與業果,並沒有程度強者來得嚴重,但強度仍有增加的危險

,同時也代表它們於中顯現的各種類型。

善根、不善根的定義

有三不善根:貪、瞋、癡;有三善根:無貪、無瞋、 無癡 《長部 33・等誦經》

這兩組三法各別指出由身 語 、意造作善業、不善業的善根與不善根

根」,註釋書解釋此字義為強力支撐、導因 、因緣和生產者。它可以比喻成善與不善 滋

養液」的運輸者,運送這樣的汁液給與其並存的心所和心理作用,也運送給由之而生的善行與

在與未來的快樂,以及解脫道上的進步



惡行。善「根」、不善「根」 造成輪迴,所以是生產者

其他譯者使用的譯名如下:「善」——「有利的」(profitable)、「巧妙的」(skilful) ;「不善」

在此所使用的「善」與「不善」二字,是各別譯自巴利語的 kusala和 akusala。除此,尚有

「不利的」(unprofitable)、「拙劣的」(unskilful)。

它包含各種「根」的染污,依上述嚴格的定義來看,根的染污並不是不道德。此處或下文大部 或不善「根」的行為,所以可稱為善業或不善業。因此,不善的範圍較不道德更為廣泛,因為 善」與「不善」二詞包含所有將眾生繫縛於輪迴 -再生與苦的循環的業,因帶有善 【根】

分所討論的「善」,都屬於世間的一類。出世間的「善」不會再產生業,因此不會導致輪迴

見頁 36) (1)

(anavajja),以及有美好的、愉悦的業報 (sukha-vipāka)。另外,註釋家對「善」的解釋還有 「靈巧的」或「善巧的」,這兩者並不適用於本文,然而善業也可以描述成善巧的,因它導向現

巴利經典的註釋者解釋「善」(kusala)是心理健康的狀態(ārogya)、道德上無過失的

意業也可以說是不善巧地回應生命 且應受呵責的 (sāvajja),以及會招致苦報 (dukkha-vipāka)。基於以上的原因,不善的身、語 「不善」(akusala)則有相反的特性:是心理不健康、病態的狀態(gelañña)、道德上有過失

.不善根的範疇]

在巴利語中,這三個字代表各種強度的煩惱,甚至是最微弱的,同時也代表它們於中顯現的各 三不善根並不限於貪、瞋、癡字面所表達的強度,要了解它們的範疇,很重要的是要知道

種類型。輕微的不善所影響的人格與業果,當然沒有程度強者來得嚴重 ,但即使是微弱的 強強

度仍會有與日俱增的危險,或使人格易受更強烈的不善所影響。由論藏的第一 Dhammasangani) 所擷取的一連串同義詞中,可以窺出不善根所呈現的各種樣態的全貌 部 《法集論》

貪 喜愛、希望、企求、愛好、戀慕、執著、渴望、貪婪、渴求、熱情、自我放縱

佔

有、貪求、對五種感官所緣的欲望;希求財富、子息、名聲等

噁心、反感、憎恨、怨恨、脾氣暴躁、惱怒、易怒、敵對、嫌惡、生氣、憤

怒、報復。

癡

瞋

討厭

愚蠢 遲鈍 、迷惑、無明(如不知四聖諦)、偏見、獨斷的意識型態、盲信 、邪見、自

大等。

善根的範疇〕

雖然,這三善根的範疇是以否定的方式來表示,卻顯現出積極正面的特性



無貪 ——不自私、慷慨、寬大、有共享與犧牲的想法和行為、捨棄、冷靜

無瞋 仁慈、 同情 憐憫、友善、寬容、忍耐

無癡 智慧、 洞見 ` 知識 、智見、明智、聰明 , 明辨、公正、捨

註釋書對不善根的定義

熱鍋的肉片;以不放捨為現狀,如燈垢之染污;於導向結縛的事物中看見享樂為近因。貪 貪」有把持所緣的特相,如捕鳥的粘膠(直譯為捕猿的粘黐);有粘著的作用 ,如投於

能增長渴愛之河,當視其挾帶有情而趨向惡趣,猶如湍急的河奔向大海 瞋」有兇猛的特相,如被激怒的蛇;有擴散的作用 如一滴毒液, 或有燃燒自己所依

起的基礎)為近因,應視其為摻有毒物的腐尿

的作用,如火燒森林;有迫害的現狀,如敵人得到了機會;「瞋恨事」(āghāta-vatthu 煩惱生

癡」有盲目的特相

,或以無知為特相;有不通曉或覆蔽所緣真實性

的

作用;

以缺乏正

Visuddhimagga, XIV, 162,171) 見(2)或暗冥為現 狀;以 不如 理作意為近因,當視癡為一切不善的 根本。 (《清淨道論》

〔註釋書對善根的定義〕

作用,如已解脫的比丘;不以(激起欲望的所緣)為庇護所(或不黏著)之現狀,如人落入穢 「無貪」能於所緣有不貪求或不執著的特相,如荷葉上的水滴;有不遍取(或不把持)的

物中(不會執取不淨)。

如旃檀;以令人喜悦為現狀,猶如滿月。 無瞋」有不兇猛或不反對的特相,如志同道合的朋友;有去除瞋害或熱惱的作用,

猶

穿透;有照亮所緣境的作用,如燈一般;以不癡迷為現狀,如森林中的善導者。當視此三 「無癡」有依據其真實性而通達(事物)的特相,或真正通達的特相,如神箭手射箭的

法為一切善之根本。(《清淨道論》XIV, 143)

善根的本質

「無貪」是慳垢的相反;「無瞋」為破戒垢的相反;「無癡」是善性未發展狀態的相

反。

「無貪」是布施的緣;「無瞋」是持戒的緣;「無癡」是禪修(bhāvanā)的緣

或輕視 (不可意或不合意之物),如瞋者之所行;由於 「無癡」,人對事物不生偏見,然而 由於「無貪」,人不會高估(可意之物),如貪婪者之所行;由於「無瞋」,人不會低估



愚癡的人總是曲解事物。

者則貶抑這美德。無癡的人,會如實地承認事實並行為合宜;愚癡的人則以錯為對 隱藏這謬誤 。無瞋的人,會承認(不合意或有敵意的事物)中有美德的存在,並行為合宜;瞋 (把虚

無貪的人,會承認(可意事物)中所存在的謬誤,並行為合宜;貪婪或貪心的人則往往

受怨憎會苦;瞋者則認同自己對怨憎者的厭惡,而不能忍受與他們有任何關係 無貪的人不受愛別離苦;貪者則視摯愛者如己,因此無法忍受與其分離 無瞋 無 凝的 的人不

當成事實),以對為錯(把事實當成虛假)。

沒有求不得苦, 因為他 能如是反思:「註定壞滅之物,怎麼可能不敗壞呢?」

或愚癡的心而死才是苦,而這不可能發生在無癡的人身上。 烈或過早地)感到老苦,因為心懷深瞋的人易快速衰老。無癡的人沒有死苦,因為有著迷惑 無貪的人沒有生苦,因為「無貪」為渴愛的相反,渴愛為生苦的根源。無瞋的 人不

行者與比丘眾中過幸福的生活(因為他們常為了見解而爭論);無瞋的人無論在何處都能快樂 無貪的 人可在居士中過著幸福的生活 (因為居士們常為了財產而爭論) ;無癡的 人可在苦

地生活。

棄) 則與渴愛相反。 由於 「無貪」, 而不生於餓鬼道 由於「無瞋」,而不生於地獄,有情是因為瞋恨與粗暴的脾氣,才生於 ,有情通常因為渴愛才生於彼處 ,「無貪」(不自私 捨

通常是因為愚癡,有情才會投生為一向愚癡的動物,但無癡(智慧)則與癡相反。於此三者 與瞋恨相應的地獄 ,然而「無瞋」(慈愛)則與瞋恚相反。由於「無癡」,而不生於畜生界

中,「無貪」防止趨近貪;「無瞋」防止因瞋而生的疏離;「無癡」則防止因癡而失去平

此外,此三根較古老的說法則符合以下三種想:出離想、無瞋想與無害想,亦符合不

淨想、慈無量想與界想。

(或不偏移)。

於中道

因為無貪,而避免了縱欲的一端;因為無瞋,而避免了苦行的一端;因為無癡,而行

「無貪」破除貪欲身繫⑪;「無瞋」破除瞋恚身繫;「無癡」則破除另外的二身繫(即戒

禁取與「執此是實」身繫)。

則可成就四念處最後兩項的修習(即心、法念處)。 藉由前兩善根,可成就四念處前兩項的修習(即身、受念處);藉由第三善根(無癡),

持健康。「無瞋」是年輕的緣——免於瞋恚的人,不因瞋火的消耗而產生皺紋與白髮 能長保青春。「無癡」是長壽的緣 「無貪」是健康的緣——無貪的人不會吃不適當的食物,不管它多麼地誘人,所以能保 無癡的人知道何者有利,何者有害,去害近利,所以 所以

能長壽。



是友誼這利益之緣,透過慈愛,無瞋的人將贏得友誼,不會失去朋友。「無癡」是自我提 無貪」是財富這利益之緣,無貪的人會因為慷慨 (作為其業報) 而 得到財富。「無瞋」

昇這利益之緣,無癡的人只做有益的事,所以能使自我完美。

「無貪」,使得人遠離屬於自己團體的人或事的執著——即使在人事全非的情況,也不會

因 會保持同樣的態度——無癡的人對任何人或事都沒有強烈的執著。 強烈的執著而引生痛苦。無瞋的人,對屬於敵對 即使面對有敵意的人,也不會有敵對的念頭。無癡的人,對屬於中立團體的人或事也 團體中的人或事保持無瞋 凡是無瞋的

明瞭諸法空無自我時,誰還會陷入心的迷惑呢?(摘自《殊勝義論》Atthasālinī,為論藏之《法 常的事物生起執著?再者,當明瞭諸法是苦時,誰又會生起這更加痛切的瞋恚之苦呢?又 內在的主宰。正如了解無常等是由「無貪」等所成就,是故無貪等亦由了解無常等而產生; 象為苦。由於「無癡」而了解無我,因為無癡的人善於領會實在的本質,他知道五蘊沒有 由於「無瞋」而了解苦,因為傾心於「無瞋」的人,了解自己所拋棄的「瞋恨事」,而視現 由了解無常而生「無貪」,了解苦而生「無瞋」,了解無我而生「無癡」。誰會對已徹知為無 的註釋, PTS, pp. 127ff)。 於「無貪」而了解無常,因為貪婪者於其所追求的享樂中,不見現象短暫的

諸不善根彼此的差異

比丘們!若有外道問你:

「朋友們!貪、瞋、癡三種心,其區別、差異、不同為何?」

比丘們!若為人如是問時,可以依此法回應外道:

本經中的這段陳述,指出貪是「罪小」等,必須以相對的意義來了解。註釋書解說道:

「貪是罪小而離遲;瞋是罪大而離速;癡是罪大而離遲。」(《增支部》3:68節錄)

「貪」(或者說欲望)從兩方面來說是小罪:(一)依大眾意見來說 (loka -即世間眾人的

眼光來看);(二)關於業果(vipāka),即由(貪所促成的)業而導致的投生。

(一)舉例來說,父母根據世俗生活的標準為子女婚配,這並不牽涉到罪過(雖然父母

(二) 假設在婚姻中,滿意於自己的配偶 (並且遵守第三不邪淫戒),就不會投生至惡道。

的親情與婚姻的性愛中有一貪」)。

某種特別事物的貪,或對某人產生的欲貪可能持續一輩子,甚至會延續二、三世之久而不 所以就業果來說,貪或欲望被視為是「小罪」。然而貪卻「離遲」,如油煙般難以去除。對

會消失

比用共同的愛來得容易

欲 違犯五 透到我們的本性,以巧妙的偽裝和美麗的外表,以及各種誘人的外貌來裝扮自己,就如 或「活下去的意志」是存在的核心,又如肯定生命的渴愛卻是痛苦的根源 大 戒 此 與瞋 就不會被排除於善業所導致的善趣之外。然而 癡相比, 貪是較小的惡。因為如果所生的貪仍在基本道德的範圍 ,貪非常難以根除 它細如髮絲地穿 內 也沒有

根據註釋書的說法, 「瞋」:

弒 會致 如 快速地遠離瞋, 到 果得到原諒 何 父等, 使人對父母 責罵與污 將墮入地 若人因為瞋恨或憤怒而犯罪,不久後可能會自己懺悔,請求受害者的原諒 之前的 • 獄永劫 受苦 名 兄弟姊妹 便如 行為就已贖罪 影隨 (3) 苦行者(受到宗教召喚的人) 形 Œ 若因 一因如此 (依犯者的 瞋 而 犯 ,從世間或業果來看,瞋都是大罪 下 心理狀況而言)。 「無間罪」(ānantariya-kamma 等做出錯誤的 行為。 無論 但 Ż 人可 犯者走 以 如

社會視其為 瞋的身、語、意行 類或大或小的組織,卻常常為一己的私欲而挑起仇恨,或誤導人的意識型態 「重罪」,是社會安定繁榮的大敵 。縱觀歷史,總會發現:尋求群眾支持的領導者以共同的仇恨來聚集群眾 ,並致力削弱 滅除 「瞋」。 但相 反地 以 利用來助長 我們 . 一發現

瞋」是造成反社會和分裂的因素,是個人與全人類無法言喻的痛苦根源

,個人會因而

期望

的 洩的快感等方式深植心中,它會同時對瞋者與受害者造成傷害。「瞋」會使人陷落至非人的層 「瞋」。 人層面來說,自我利益的衝突和其他違反以自我為中心的種種事物 **瞋恨一如貪求的狂熱,能增長執著,但通常「瞋」是以緩慢燃燒的憤恨,或以暴力宣** 常引發各種程度

次,因此瞋者總是有投生於非人界的危險 然而 不認為心的一切狀況就是自己,而是看到這樣的需要並想超越自己的人

苦」,那些確切了解「瞋」所帶來的後果的人,都會希望能除去它 易在瞋恨與憤怒增強前控制住它。「瞋」導致苦惱、緊張與悲痛 但既然人類基本上「希樂厭 就比較容

根據註釋書的說法,「癡」:

是大罪的原因有二,也是從世間與不善的業報兩方面來說(與前述的瞋相同)。由癡所產生的 ,將會束縛造作者許久,猶如熊皮,就算洗了七次也不會發亮

為挫折與怨恨而加強。 偏見來使之合理化,這種愚癡的貪肯定不易滅除 若是因不如法的貪而造作不受約束的行為,再加上沒有罪惡感,而宣稱它是對的 另外,也有種愚癡的貪受到宗教(或假宗教)認可的支持(見頁 ,即使屢次無法獲得滿足也不會放棄 36 的說 以這種 只會因

撐腰,當自我放縱擁有無明 明)。只有摒除惑人的邪見與原則後,才能徹底消滅一切愚癡的貪。但縱使沒有邪見在貪的背後 ——無限制的愚癡,或當執持的邪見僅是天真地相信:「這是自然且



該做的事」時,我們就難以掙脫無明的貪所造成的束縛。

某些種族、宗教或階級的人視為合理的瞋恨對象,這樣的束縛,會比任何僅摻有一般的愚癡而 地, 癡也煽動瞋 並 |讓瞋與錯誤的見解或態度一起並存。例如,人們因邪見而將屬於

短暫爆發的憤怒來得更為強大

佛陀宣說: 沒有如癡網 以單獨生起,並成為不善和苦的強大來源。鑒於癡在不善中無所不在,《法句經》說道: 除去」。(《相應部》 沒有癡的顯現,就沒有貪或瞋的生起,貪與瞋不善根的出現永遠與癡有關 般遍佈的纏縛了 (v. 251) ; 無明 所有的不善法以無明為根 9 集中於無明; (癡的同義詞)正是心最大的漏(v. 243)。 一旦除去無明 , 其他所有的不善法也將 。然而 因此 癡卻 再也 可

論 於不美的事物中見美。這些顛倒是無明與愚癡有力且普遍的顯現,阻擋了對苦諦的了解,也因 妨礙對其他聖諦的認識。這四者可以顯現在三種層面之一:(一)一 倒 (vipallāsa) 與深度、苦的真正導因、苦得以滅盡的事實與導向滅苦之道的無知 (見顛倒 ditthi-vipallāsa)。執著錯誤的見解會形成最堅固的鎖鍊,繫縛有情於充滿痛苦的輪迴 無明 ,當然不是指缺乏世俗各類主題的知識,而是缺乏有關四聖諦的正見,即對苦的範疇 所覆藏, 思考方式的錯誤(心顛倒 這四種大虛妄是:於無常中見常;於真正的苦中見樂;於無我中見我 citta-vipallāsa) · · ([1]) (或有意的忽視 表現在完全錯誤的見解與理 般的錯誤認知 (想顛倒 saññā· 苦諦為四顛

若這些見解否認任何合乎道德標準的行為,那麼將導引來生至苦處中固定的輪迴道 (4)

愚笨,當然也是癡的一種,它會延緩人於此世與未來幾世的內在成長。但若這癡人的無貪

與無瞋善根夠深厚,又能積極地活動,仍有解脫的可能

最根深柢固且有影響力的癡,與影響最為深遠的邪見,即是「我」的信仰。「我」的信仰

是相信恆存的靈魂或自我,以及我見與我慢,這種信仰或許是天真而輕率的想法 定的理論與信念的支持。但無論如何,持有 「我」的信仰,當自我為中心的道德含義讓癡成 也或許得到

為「大罪」時,癡就成為難以克服的障礙,要花上很長的時間才能盡除

作為使生命之輪不斷運轉的主要驅動力, 想想癡普遍而廣大的影響,便可以了解:為何癡以無明之名而顯現為緣起鏈中的第一支。 「癡」無疑是「罪大而離遲」。

與諸根相關的經文

(超脫生死)

世 上若無三法 ,如來、應供 、正等覺者則不出現於世, 如來的法與律亦不於世間散發

光芒。

此三者為何?為生、老、死 , 世間因有此三者,如來、應供、正等覺者方出現於世



如來的法、律才在世上散發光芒。

然而 ,若不斷除另外三者;貪、瞋、癡,則不可能超脫生、老、死。(《增支部》10:76)

(魔囚)(5)

不捨斷貪、瞋、癡者,為魔王之囚,為魔網所擒,為魔王之傀儡。

但斷除貪、瞋、癡者,不再為魔王之囚,脫出魔網, 不再為魔王之傀儡。(《如是語經》

68)

〔渡海〕

不斷貪、瞋、癡的比丘、比丘尼,不能橫渡波濤洶湧、漩渦處處、怪獸魔鬼常出沒的

(輪迴)大海。

但貪、瞋、癡已斷的比丘、比丘尼,必能橫渡波濤洶湧、漩渦處處、怪獸魔鬼常出沒

的(輪迴)大海,抵達彼岸(涅槃),如真正的聖者立於堅實之地。(《如是語經》69)

(三火)

有三火:貪火、瞋火、癡火。

貪火燒貪人,陷入五欲境;

瞋火燒瞋人,以瞋殺有情;

癡火燒愚人,不見聖教法;

好樂我身的者,不知此三火,

使惡趣增長,地獄與傍生,

修羅餓鬼境,不得出魔縛。

日夜依法者,奉行佛律法

見身之不淨,熄滅貪之焰;

觀仍所成之慧,熄滅癡之焰以崇高慈心,熄滅瞋之焰;

旬哉 星界 3) 等, 胃等衣足,圆满於解脫,苦滅盡無餘,

智者滅三火,日夜不厭倦

有識聖界(8)者,智者依正智(9)

證知生滅盡,不行於後有。(《如是語經》93)

的燃料,而成為熊熊烈焰,貪、瞋、癡則消耗從之而生的生命,進而變成難以滅盡的熾火。 貪生起時,會燃燒並消耗有情,因而稱之為「火」。瞋與癡也是如此,正如火消耗其所從生



使人益發難以忍受,甚至墮入地獄或其他惡趣。(以上為法護尊者 (Bhadantācariya Dhammapāla) 的註 自己進食的時間而死亡。這是貪、瞋、癡三者於現世熾盛的力量;於來世,這三者將變本加厲 另一例:「被自身的享樂愉悅所摧毀的天神」(khiḍḍapadosika-devā) ⑴,後者由於愚癡,忘卻 盛的力量則有個特別的例子:「被自己瞋心毀滅的天神」(manopadosika-devā) ;至於癡 數不盡的眾生心中燃燒著貪火,因欲求不滿之苦而走向死亡,這是貪熾盛的力量。瞋火熾 ,則有

(三内敵)

有三內之漏,內之敵,內之仇,內之兇手,內之對手。何者為三?貪為內之漏…… 瞋

為內之漏……癡為內之漏,內之敵,內之仇,內之兇手,內之對手。

貪招致危害, 貪者心躍 動

內心生過患,盲者不自覺

貪欲勝己時 貪者不知義,貪者不見法 入極闇

不貪者能捨 貪與生貪者

陷

黑

貪自彼速落, 如水落荷葉

瞋招致危害,瞋者心躍動

瞋者不知義,瞋者不見法,

內心生過患,盲者不自覺

学者不失事,盯者不見出

瞋恚勝己時,

陷入極闇

黑

不瞋者能捨,瞋與生瞋者

愚癡招危害,愚者心躍動瞋自彼速落,如多羅熟落

癡者不知義,癡者不見法,內心生過患,盲者不自覺,

愚癡束缚時,陷入極闍黑。

捨斷愚癡障,

不受癡主宰,

總斷一切癡,如日驅鬧冥。(《如是語經》88)

道(一來)捨斷;較細的則於第三道(不還)捨斷;剩餘的貪與癡及其相關的煩惱,則在第四阿 足以導致惡道投生的貪、瞋 、癡,於第一道「預流」捨斷;較粗的欲貪與瞋恨,則於第二

羅漢道捨斷。



⑴世間(lokiya)即是凡聖皆會生起的一切心法,與入流等出世間道心與果心無關者。出世間善心指的是

入流、一來、不還與阿羅漢的四道與四果。

【註釋】

- (2) 註釋說:是缺少關於苦 (諦)等的知識
- (4)關於「決定邪見」(niyata-micchā-diṭṭhi),見《無戲論經》(*Apaṇṇaka Sutta*,《法輪》,No. 98/ 99, p. 23)。 ⑶ 佛教經典所提到的「五無間罪」是殺父、殺母、殺阿羅漢、出佛身血與破和合僧
- ⑸魔羅(Māra)是指對抗覺悟力量的擬人化形象

⑹「有身」(sakkāya)一詞指的是:色、受、想、行、識的五蘊所組成的無常個體

- ⑺字面上的意思是「導入洞察」(nibbedha-gāminī),指的是洞察或破壞煩惱蘊
- (8)「聖界」指的是涅槃。
- ⑼「以正智」(sammad-aññāya),「智」(aññā) 是阿羅漢所證得的最高智慧或知識
- (10)前者因為瞋而從天界死亡、墜落,後者則因為癡。見《長部 1.梵網經》。

【譯註】

们身繫(kāyagantha),因其繫心於身,或繫此世身於來世身而得名。此處的「身」,適用於「蘊」意義下 的名身與色身。見菩提比丘之 A Comprehansive Manual of Abhidhamma 第七品第六節(BPS.1993)。

的 息

向智尊者 著

善根、不善根與業的關係

香光書鄉編譯組 譯

貪是業因緣的起源,瞋是業因緣的起源,癡是業因緣的起源

去除貪、瞋、癡,業因緣亦滅盡。

就像將棕櫚的殘幹,從根部切斷,使之不再存在 ,未來也無法再生

善根、不善根是使業生起的原因

(業因)

比丘們!使業生起的原因有三:貪、瞋、癡

比丘們 1 由貪不起無貪,貪必由貪生起;由瞋不起無瞋 瞋必由瞋生起 由凝不起無

癡,癡必由癡生起

瞋 癡 所生的 業,天 、人或其他善趣將不現起 (1);因貪、 瞋、 癡 所生的業,地

獄 畜生、餓鬼道或其他惡趣將現 起

比丘們!這就是三種使業生起的原 因

比丘們! 另外有三種使業生起之因:無貪 無瞋

比 丘 們! 由無貪而不起貪,無貪必由無貪而生;由無瞋而不起瞋, 無瞋必由無瞋而生;

由無癡而不起癡,無癡 必由無凝而生

因無貪、無瞋 無 凝所生 的業, 地獄、畜生、餓鬼或其他惡趣將不現起;因無貪、無

無癡所生的業, 天 、人或其他善趣將會現 起

瞋

比

丘們!

這便是另外三種

使業生起的因

0

(《增支部》6:39)

來世將得到獎勵;或不將之運用於宗教,而認為於現世的破壞與鎮壓,未來的理想社會或「人 廣泛信奉著。本經進一步宣稱,運用這格言於以下的信仰:此世以不正當的手法來實現目標 佛陀於本經中委婉地駁斥了「以結果判定方法」的格言,這信念在政治, 甚至為宗教機構

,雖然被視為不道德或有罪的 但 無須

間天堂」將會實現,這些都是無稽之談 本經更進一步否定以下的觀念:貪求的熱情或行為

視其為解脫或救贖的障礙,甚至還有助於其實現。這樣的思想有各種說法,隸屬於某些世界大

宗教的道德廢棄論派一直將之提出討論 所有這樣的觀念,從佛陀含蓄的陳述看來,皆不堪一擊,而就諸根在深層心理上的關係來看 機論的基本信念中:「不論做了什麼,只要動機是為了讓這世界更美好,都是道德或正確的」。 ②。這種「以結果判定方法」的觀念,也出現在倫理動

. 十業道)

也無法成立。

若聖弟子知道何者為不善與不善根,若知道何者為善與善根—— 在這樣的程度上,他可

何謂不善?殺是不善,不予而取是不善,邪淫是不善,妄語是不善,兩舌是不善,惡

謂是有正見者之一,他的知見是正確的,深信教法,觸及正法(的核心)。

何謂不善根?貪是不善根,瞋是不善根,癡是不善根。口是不善,綺語是不善,貪是不善,瞋是不善,邪見是不善。

イ言 2 mg 木・ 1 アン mg 木 - 目 アン mg 木 - ※アン mg 木

惡口……不綺語是善,無貪是善,無瞋是善,正見是善 又何謂善?不殺是善,不取人未予之物是善,不邪淫是善,不妄語……不兩舌……不

何謂善根?無貪是善根,無瞋是善根,無癡是善根。(《中部 9·正見經》)

舍利弗尊者在這段開示中,以擴及身、口、意的「十善、十不善業道」,也可稱為十善行

十不善行,來解釋善與不善。他列舉出十種明確的不道德行為來解釋不善,即使是屬於心理上



傷害或殺害他人的瞋恨;否定道德的因果關係,並因而給予不道德行為機會與正當理由的邪見 不善業的最後三項,在本文中也有不道德的特性。心理的不善業道即是指竊用他人財物的貪欲

不道德的。然而 音樂或身體的舒適並非不道德,但因為這些執著將我們束縛於世俗的感官經驗上,所以屬於不 解脱慧的大障礙,會堅固地繫縛人於輪迴中,所以也是不善的,是癡不善根的一種 真正的利益 善業。而婚姻伴侶間與性有關的身、口、意行也是如此,根據世俗社會的道德觀念,這些並非 於十惡行的暴行,而是包含任何程度的貪、瞋、癡所引發的一切身、口、意行。例如喜愛美食 然而,這十項並沒有涵蓋不善的全部範圍。如前所述,不善的範圍比不道德更廣,它不限 無知 ,由於它們都是渴愛的強烈表現,因此屬於貪不善根。個人的愚昧、短視或對 心胸狹窄,這些並非不道德,也不會有立即不道德的結果;但它們卻是得到

〔十不善道的根源〕

諸比丘!我說「殺」有三種:因貪而起,因瞋而起,因癡而起

不予而 取 邪 淫、 妄語、 兩舌、惡口 、綺語、貪、瞋與邪見,我說這一切皆有三種:

即因貪而起,因瞋而起,因癡而起。

貪、 瞋、癡,業因緣亦滅盡。(《增支部》10:174) 諸比丘 !.因此 ,貪是業因緣的起源,瞋是業因緣的起源,癡是業因緣的起源。但去除

輪迴與輪迴的止息)

(一)比丘們!業生起的原因有三:貪、瞋與癡。

由瞋而成,由瞋所生,以瞋為緣,以瞋為因的業;由貪而成,由貪所生,以貪為緣,以貪為因的業;

由癡而成,由癡所生,以癡為緣,以癡為因的業;

不論個體投生何處,這樣的業必然會成熟,不論業於何處成熟,這個體必將承受其果

於此世、下一世或未來世。

來種植。 如同未受損傷、破壞、不受風吹日曬還能生長的種子,播種於良田中,以肥沃的土壤 如果有適量的雨水,種子必會成長、茁壯至完全成熟。同樣地,貪、瞋或 凝所造

不管個體投生何處,都將成熟;不論此業於何處成熟,個體必將承受其果,於此

世、下一世或未來世。

作的業,

(二)另外,尚有使業生起的三種因:無貪、無瞋與無癡。

若有由無癡而成, 若有由無瞋而成 若有由無貪而成,由無貪所生,以無貪為緣,以無貪為因,若貪已滅盡的業; 由無癡所生,以無癡為緣,以無癡為因,若癡已滅盡的業; 由無瞋所生, 以無瞋為緣 以無瞋為因, 若瞋已滅盡的業;



這樣的業已捨棄,就像將棕櫚的殘幹, 從根部切斷,使之不再(成長)存在,未來也無

法再生。

就像將棕櫚的殘幹, 法萌芽。 種子燃燒成灰,撒於強風裡 如同未受損傷、破壞、不受風吹日曬還能生長的種子,播種於良田中。若現今有人將 同樣地,無貪、無瞋、無癡所成的業,若貪、瞋、癡已滅盡 從根部切斷,使之不再(成長)存在,未來也無法再生。(《增支部》 ,或投入湍急的水中流走,那麼,這些種子必定完全毀滅 這樣的業已捨棄, 無 ယ

33)

那含)捨斷,經文(二)因此只適用於最終解脫的幾個階段的業行,只有在那時,這些業才完全 前三階段,它們已相當微弱了。阿羅漢的業不再產生後有,也如業的四部分中的第四項: ·捨斷」,不再導致來生的輪迴。因此只有在阿羅漢時,一切三不善根才「滅盡」,雖然在解脫的 證得阿羅漢時,最微細的貪、癡已完全滅除,而瞋連同其最微細的一類,則在「不還」(阿

黑業生黑果;

白業生白果;

黑白業生黑白果

非黑非白業生非黑非白果,並導向業的止息。(《增支部》4:232;《中部》57)

阿那含道、阿羅漢道)心中的思。但第四種也可以理解為阿羅漢日常生活中的行為 本經解釋最後一 種業是捨棄一切業行的思,也就是存在於解脫的四道 (須陀洹道、斯陀含道 ,因為這些行

為使他不牽扯到業或受縛於來世的「有」。他的善行十分近似世間聖者(雖未解脫)合乎道德的行

為,但阿羅漢的行為沒有受到一絲無明與渴愛的策動。

流露 後有的潛在可能,諸根所傳輸滋養生命的汁液已停止流動,使其繼續存在的諸根也已斷除 的化身活著,但因為阿羅漢的心不再執取任何事物,甚至是自己行為的結果,也就不會有任何 的背後則是捨離與深沈的寧靜,而未涉入情感。只要生命的動力仍然持續,他就以慈悲與智慧 明),也不幻想這些善行的果,於任何情況都不涉及「自我」。阿羅漢的善行是完全純淨心的自然 阿羅漢心中沒有希望美德受到認同與讚揚的貪(渴愛),沒有驕傲地滿足於「是善」的癡 是對需要幫助且可幫忙的情境毫不遲疑的反應。雖然他的行為可能是基於慈悲,但慈悲

衆生諸根的偏重

的 偏重是由什麼主導呢?是前世的根決定現世中諸根的偏 某些眾生的諸根較偏重貪,有些則是瞋或癡;有的則較偏重無貪、無瞋或無癡 重。 。諸根

在業界積時有種種的差別。某人於(結生)業界積時,貪強而無貧弱;無瞋、 無癡強

情因這樣的業而結生時 而 瞋 癡弱 ,他弱的無貪不能凌駕貪之上,但強的無瞋、無癡則勝過瞋、癡。因此,當有 ,他將會貪婪、性情溫順、不暴躁,聰明、擁有快如閃電的聰慧。

在另一種情況,於業累積時,貪、瞋強,無貪、無瞋弱;但無癡強,癡弱。此人將會

貪婪、瞋恨,但十分聰明,如施無畏長者 (Elder Dattābhaya) 一樣,有閃電般的聰慧 業累積時,貪、無瞋與癡強,而其他根弱;此人會貪婪、愚笨,但性情溫順、不暴躁

業累積時,無貪、瞋與癡強,其餘則弱;此人將少有(貪的)煩惱,即使看到天界的感 業累積時, 貪、瞋、癡三根強,無貪等弱;此人將貪婪,喜好瞋恨與愚癡

官所緣也不為所動,但他喜好生瞋,理解力也不高

業累積時,無貪、無瞋與癡強 ,其餘則弱;此人將會不貪,性情溫 順 但

理

解力差。

但當業累積時,三(善根)無貪、無瞋、無癡強,貪等弱,此人將無貪、無瞋且有智 業累積時,無貪、瞋與無癡強,其餘則弱;此人將不貪且聰慧,但好瞋 個 性暴躁

慧, 如僧護長老 (Sanghrakkhita)。 (《殊勝義論》pp. 267f)

【註釋】

(1)藉由輪

(2). 佛陀時代則更加拒絕此一論題,可見《中部·蛇喻經》(The Snake Simile, MN 22),向智尊者譯(《法輪》

No. 48/49, pp13, 16, 39) o

饒益自

善根、不善根的社會意義

向智尊者 著

香光書鄉編譯組 譯

受貪、瞋、癡左右的人用力於傷害自己與他人,過著身、語、意都「不善」的生活; 但一旦捨斷貪、瞋、癡,他將不再用力於傷害自己與他人,心不再悲傷與痛苦

他了解自己、他人與自他雙方真正的利益,不再過邪惡的生活

斷除不善是智者直接體證的

(不善應捨棄)

噶拉瑪人, 你們覺得如何?貪、 瞋 癡生起時,對人有益或有害?」「有害,大德。」

邪淫、妄語,也教唆他人做同樣的行為,這樣的造作會使他長久受害、受苦嗎?」「是的 噶拉瑪人,貪、 瞋、 癡的人,為貪、 瞋 癡所操控,思想也受制於它們 他殺生、偷盜

受苦與受害?或在這種情形下會如何?」「造作之後,會招致受害與受苦,在這樣的情形 否?」「會,大德。」「會被智者稱讚或責備?」「責備,大德。」「造作之後,是否會導致 「噶拉瑪人,你們覺得如何?這些行為是善或不善?」「不善,大德。」「會遭人責罵

下,它如是向我們顯現。」

信深思熟慮的理論,或因思量後喜好的見解,或他人看來擁有的能力而相信,也不要因認 不要相信道聽途說,不要因經典的權威性而相信,不要因推測、邏輯思考而相信,不要相 『這位比丘是我們的老師』而相信。」

因此,噶拉瑪人,我們說:不要相信傳聞(口耳相傳的宗教傳統),不要相信師承之教

而是當自己知道:『這些事是不善的,該受責備,會遭智者責罵,若造作了會帶來痛

苦與損害』,就捨棄它們。」(《增支部》3:65)

(為何要捨斷不善根?)

有一次,一位名為闡那(Channa)的遊行者來拜訪阿難尊者,向阿難如是說道:

朋友,你看到貪、瞋、癡有何缺點而教人應捨棄呢?」 阿難!.我 的朋友,你教人捨斷貪、瞋、癡,我們也如此教導他人。但是,阿難!我的

「朋友!貪、瞋、癡的人受到貪、瞋、癡所控制,思想被它們操控,而 用力於傷害自

己,傷害他人,或同時傷害自他,他的心承受痛苦與悲傷。但貪、瞋、癡一旦斷除,他即 不再用力於傷害自己,傷害他人,或同時傷害自他,他的心將不再感到痛苦與悲傷。」

活 旦斷除,將不再過著身、語、意都不善的生活:他了解自己、他人與自他雙方真正的利 ,他不知曉自己真正的利益,也不知他人的利益,更不知兩者的利益。但貪、瞋 「貪、瞋、癡的人受到貪、瞋、癡所控制,思想受其操控,過著身、語、意都不善的生

槃。 「朋友!貪、瞋、癡使人眼盲、無所見與無知;此三者摧毀智慧,註定痛苦,不導向涅

益

「我們已看到貪、瞋、癡的這些壞處,朋友!所以我們教人要捨斷之。」

友,這即是捨斷貪、瞋、癡之道。」(《增支部》3:71) 即八正道,所謂:正見、正思惟、正語 、正業、正命、正 精進、正 念、正定

| 朋

(現見之教)

人來察看,導人向上,智者直接體驗?」 「人們談論著『現見之教』,世尊!何謂『法』是此時此刻可見,即刻產生結果,可請



N'S 痛苦與悲傷,過著身、語、意都不善的生活,不知道自己、他人與自他雙方真正 「貪、瞋、癡的人受貪、瞋、癡所左右,用力於傷害自己,傷害他人,傷害兩者,他的 的

利

益 0

悲傷與痛苦,不再過邪惡的生活,並了解自己、他人與自他雙方真正的利益 但一旦捨斷貪、瞋、癡,他將不再用力於傷害自己或傷害他人,或傷害自他;心不再

這便是此時此刻可見 即刻產生結果,可請人來察看,導人向上,智者直接體驗的教

法。」(《增支部》3:53)

此處將教法描述為 「此時此刻可見」等等,與傳統經文尊崇「法」的方式相同

以下的關係:貪、瞋、癡的存在符合苦諦與集諦,三者的捨棄即是道諦與苦滅的目標 佛陀所教的「法」為四聖諦,如果「法」在此等同於不善根與其捨棄的教法,我們便了解 涅槃

由於精勤地修習佛法,當人成功地削弱不善根時,教法的真實性變得明白可見

,佛法確實

這些部分結果的鼓勵,將引導我們繼續往貪、瞋、癡永盡的目標邁進。然而,這體驗卻屬於個 產生立即的結果,若我們接受佛法的邀請而來察看,並嘗試、親見「法」對自身的益處 得到

藉由致力於解脫的智慧與精進而親自體證的

〔四種人〕

世間有四種人。一種是為自己而不為他人的利益;一種是為他人而不為自己的利益;

種是既不為己,也不為他人的利益;一種則是既為己,也為他人的利益

何種人為自己而不為他人的利益?即努力斷除自己的貪、瞋、癡,

而沒有鼓勵

他人也

斷除貪、瞋、

貪、 瞋、癡 何種人為他人而不為自己的利益?即鼓勵他人斷除貪、瞋、癡,但自己不努力於斷除

1 1 1

人斷 除貪、瞋、癡 何種人是既不為己,也不為他人的利益?即自己不努力斷除貪、瞋、癡 ,也不鼓勵他

瞋 何種人既為己,也為他人的利益?即自己努力斷除貪、瞋、癡,也鼓勵他人斷除貪、 。(《增支部》4:96) [1]

不善根對社會的影響

〔貪、瞋、癡是暴力與壓迫之根〕

諸比丘!有三不善根:貪、瞋、癡。

任何種類的貪、瞋、癡都是不善。貪婪、瞋恚、愚癡的人以其身、語、意造作⑴的任何

權力 業,也都是不善。受貪、瞋、癡所操控,思想受其牽制的人,以虛妄的藉口 加 諸於人—— 我要權力」 這些都是不善。依這種方式,由貪、瞋、癡所生, 的想法而 殺人、禁錮他 人、奪人財產、 誣告或流放、 以 貪、 瞋 逐 癡 出 (2) 為因、 , ; 以 將 種 為緣 種 「我有

ال 邪惡、不善的種種狀態於彼生起。(《增支部》3:69)

佛陀說明這三者是權力濫用的主因,而經中所舉的例子,明顯可看出佛陀所指涉的是政治權力 看來仍令人感到熟悉,當然,其背後的驅動力仍舊不變:貪、瞋 流言,早在二千五百年前就已明顯地存在。事實上,佛陀提到的所有暴力與壓迫的例子,今日 理化的託辭。在統治者自己的國度內,到處散布有關敵人的錯誤宣傳,與被列為受害者的不實 生,必定觀察到許多暴力與壓迫的事件,他也必定深知不論戰時與太平盛世時 統治者的濫權,無論是在戰時用以對付國家的敵人,或太平時針對自己的人民。佛陀終其 正如經文栩栩如生的描述,這三不善根對社會有很大的影響,是殘暴的根源、痛苦的磨難 、癡 然而 , 在現代史上 用來為濫權合

癡」儼然躍升為要角 佛陀在《執杖經》(Attadaṇḍa Sutta)一開始所說的感人偈頌,或許是他回想起身為王子而 在各種侵略好鬥的宗教、政治或種族主義下運作

在父王宮中的生活

使用暴力生怖畏

香光莊嚴【第六十七期】民國九十年九月 ▼○四六

試看國亂於鬥爭,

此景如何慟我

, 'S

如何驚懼我當說

猶如池水漸少魚, 見人群於狂暴中,

見人如何門彼此

我於此中起怖畏 0

(《經集》vv, 935-936)

佛陀鮮少言及當時社會的黑暗面,但這些少數的經文卻顯示出:佛陀是位敏銳且富同情心

般而言,本經所提到的暴力與壓迫行為,都受到三不善根所操控,但在某些例子中,三

的觀察者

求領土、財富、經濟主控權或政治霸權而發動戰爭,但要讓他的人民也支持戰事,通常會利用 者之一可能就是首腦,雖然癡或無明是無所不在的要素。以戰爭來說,統治者或許主要因為貪

宣傳仇恨,以激起人民戰鬥的意志。在過去的宗教戰爭中,「癡」是主要的動機,現今仍出現

產生「瞋」,時常與「貪」一起隱藏在幕後。那些壓迫人民的政權,在其壓制部分人民的行徑 在意識型態的鬥爭與革命,以及國境內宗教、政治與種族的迫害中。在所有這些例子裡,「癡」



中, 權力的瘋狂,當然是種執著的「癡」,它與權力複雜地纏縛在一起,從舊式的君主到現代的獨裁 無辜的受害者,都出自於對權力的渴望 ——享有權力,希望保有它並向外擴張的驅策力。這種對 有著同樣的動機。不善根之間的交互作用有時相當複雜,因為它們會藉由相互滋養而增強 佛陀十分了解這普遍的心理,千百年來基本上未曾改變。這些錯誤的行為 ,從屠殺到驅逐

善根、不善根的教法傳遞覺悟的明證

自己那份小小的權力,展現其權威的圖章

威脅著要除去那些於他人之上行使權威的人,即使是小小的官吏也不例外,他也樂於行使

有一次,阿難尊者在憍賞彌的瞿私多園(Ghosita)。彼時,有一家主為邪命外道的在家

弟子,前去拜訪尊者阿難。到達之後,問候尊者便坐在一旁,如是坐時對尊者說 大德阿難!誰的教法已善說?世上誰依善行而活?又誰是世間的善逝?(3)

現在,家主!我將依你的疑問提出問題,請就你所想的來回答。你以為如何?家主,

那些教導捨斷貪、瞋、癡教義的人,他們的教法是否為善說?或你對此有何看法?」

大德!我認為他們的教法為善說

那麼,家主!你以為如何?那些行為都針對捨斷貪、瞋、癡的人,是不是在此世依善

行而生活?或你對此有何看法?」

「大德!我認為他們是行止良善。」

「再者,家主!你以為如何?那些貪、瞋、癡已斷,斷除根部,如棕櫚的殘根(無復生

--他們是不是世間的善逝者?或你對此有何看

育能力),使之不存在,未來不可能再生

「我想是的,大德!他們是這世上的善逝。」

法?__

為捨斷貪、瞋、癡的人;善逝者,是貪、瞋、癡已捨斷,於身中盡除的人。」 所以,家主!你已經承認:已善說的,是教人捨斷貪、瞋、癡的教法;善行的,是行

「希有!大德,勝妙!大德,你沒有吹捧自己的教說,亦不貶抑他人的教法,單就問題

來解說,只說明事實而沒有注入自我。」

燈,讓具眼者得見可見物 。可敬的阿難已用各種方式加以解釋了這教法

「善哉!大德,善哉!正如將傾斜的扶正,將隱藏的顯露,為迷途者指路,於黑暗中點

「現在我要皈依佛、法、僧。自今日起,直到生命結束,願尊師阿難接受我為在家弟

子,願您認同我為已皈依者。」(《增支部》3:72)[2]

發問者一定是位敏銳的人,而且很明顯地,他可能在自己宗派與同時期的其他宗教導師們身上, 本經向我們介紹一位不知名的邪命外道弟子 ——邪命外道是佛陀同時代的裸形苦行者。這位 自身與社會極大的好處



及其所說的教法 敏思,他立刻掌握了阿難尊者話中的深義 然而阿難尊者的回答,迴避了自我稱讚與貶抑他人,反而讓他感到驚喜。同時, 或許他預期阿難尊者會如此回答:「這正是我們所用的語詞,以宣稱我們佛、 發現他所厭惡的自吹自擂 他甚至給尊者阿難設了一個陷阱 ,這位發問者當下皈依了三寶 因此 ,他想要測試一下佛弟子, ,以眾所皆知用來禮敬三寶的佛教術語來敘述自己的問題 ——三寶與捨斷不善根有關。因深受感動而崇敬說法者 看看他們是否也沈溺在自我讚揚之 法 、僧的成就。」 由於發問者的

是了解到 與社會衝突的根源。那些仍猶豫是否接受佛陀所教導,於一切有效範圍中的苦諦與苦之集諦的 須藉由信仰、 他教義的人,也因此,覺察到此三根與其意義 放的人。它提供了極為切實、非教條式而直指佛法核心的方法,甚至適合那些不願接受佛教其 或許仍不準備 這段佛教僧人與外道的對話,意味著貪、瞋、癡三根的教法,能迅速地取信於任何心胸開 此三法更為極端的形式便是不快樂與不善的根源 傳統或意識型態就能理解(頁 66-67)。我們很快就能發現,貪、瞋 承認所有不同程度與形式的貪 (、瞋 —稱為「現見之教」(頁 • 癡是 9 「苦」的根源 並加以切實地應用 42-43),這教法甚至 0 然而 癡是一 便足以帶給 即使他們 切個 無 只

使是偏向貪、瞋 對於具有一 顆誠實探究心靈的人來說,從這樣初步的了解與應用中, 癡的微細隨眠也是有害的 從中而生的有害種子,可能成長為最具破壞力的 或許不難歸結 出 即

型態。但佛法是有次第的教法 從初步的了解再進階,應靠個人內觀與體驗的自然成長 並非

勉強可為,而這正是佛陀自己在傳法時所觀察到的態度

接影響我們的日常生活,也能觸及存在的底蘊,顯示出超越一切苦痛的道路 義確切地表達,對今日的社會必也多所饒益。這簡單又深奧的教法,傳遞著覺悟的明證,它直 依阿難尊者的例子,若能針對不同層次的理解,將佛法實用的訊息,以善根、不善根的意

【註釋】

- ⑴ abhisankharoti(現行、為作、作)這個動詞,指的是由業行(sankāra)所累積的業,在此具有不善的特 質。註釋書強調,貪、瞋、癡不僅本身不善,也是未來不善緣的根源。
- ② Asatā 字面上的意思是「不實地」、「不真確地」。
- (3)此中所使用的「善說」(svākkhāta)、「善行者」(supatipanna)與「善逝」(sugata),為禮敬法、僧 (本文中依此順序) 的敬詞中眾所周知的關鍵字。「善逝」一詞,在佛教產生之前,或許用來指稱聖

人,之後則常用於佛陀的德號之一。在中世紀的印度,佛教徒被稱為 Saugata,即善逝的追隨者

羅註

们原書出處為 AN 4: 76,今改正之。見元亨寺版《漢譯南傳大藏經》第廿冊,頁 135。

[2] 原出處 AN 3: 71,今改正之。



《佛教相關博碩士論文提要彙編》新書發表暨座談會

【教訊采摭

由香光尼眾佛學院圖書館及財團法人伽耶山基金會主辦,國家圖書館協辦「《佛教相關博碩士論文提要

會中悟因法師代表伽耶山基金會捐贈新書壹百冊給國家圖書館外,並有四場座談會:(一)世新大學圖 新書發表暨臺灣佛教學位論文研究成果座談會」於九十年六月二十日下午二時於國家圖書館舉行

究所專任研究員藍吉富老師發表「臺灣地區佛教研究的回顧與前瞻:由博碩士論文提要彙編談起」;(三) 書館館長賴鼎銘教授主講「由學位論文的重要性看佛教相關論文提要的象徵性意義」;(二)中華佛學研

(四)國家圖書館編目組陳友民先生主講「《佛教相關博碩士論文提要彙編》之特色及其分類」。最後由香 華梵大學東方人文思想研究所蔡耀明教授主講「評介《佛教相關博碩士論文提要彙編(1963 -2000)》」;

光尼眾佛學院圖書館館長自衍法師主持綜合討論

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,全書精裝共九四四 十年編纂蒐集、分類整理,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。全書以佛教 頁。除收錄佛教主題外,包括佛教與各學科、各宗教之關係及其比較,以及與佛教有關之文獻。本書歷經 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,值得圖書館典藏及學術研究參考之用 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 《佛教相關博碩士論文提要彙編》由香光尼眾佛學院圖書館編輯,香光書鄉出版社出版。收錄一九六三

以念 除不善根

如何斷除不善根

香光書鄉編譯組 譯向智尊者 著

透過「單純專注於其上」的方法,避免落入兩種極端的中道,

從中我們便可以了解:即使只覺知自身的不善,便能使得教法「現見於此時此刻」。 這既非消極地臣服,也非焦慮地退縮,而是心中保持捨離的觀察時,完全覺知不善念。

如理作意於所緣,捨斷不善根

比丘們!要斷除不善。比丘們!人可以斷除不善!若不可能做到,我不會要求你們去

做。

如果斷除不善會招致傷害、痛苦,我不會要求你們捨斷它。 但正因斷除不善會帶來利 變弱

益與快樂, 因 此我才說 :「要斷除不善!」

比 丘們!要增長善 比丘們!人可以增長善!若不可能做到 ,我不會要求你們去做

如果增長善會招致傷害與痛苦,我不會要求你們增長它。但正因增長善會帶來利益與

快樂 因此我才說:「要增長善!」(《增支部》2:19)

本經以簡潔、便於記憶的語句,揭示人能向善的潛能,也因此反駁一般認為佛教屬於悲觀

的增長而擴展 所面對的抉擇 觀 主義的指控 向善或向惡的那一個可能性會展現,端視個人的選擇。一個人之所以成為完整的人,在於 如我們再明白不過的 ,並能善加利用。他對選擇的事先覺察及其所能選擇的範圍,會隨著正念與智慧 而當正念與智慧增長時,那些看似會影響,甚至使他作錯誤選擇的驅動力將會 ,既然人也有造惡的潛力,對於人本身及其未來也不能抱持全然的樂

的話語 最微細的貪、瞋、癡 益的事, 如果我們還記得「善」與「不善」不限於狹隘的道德範疇的話,那麼,佛陀這番鼓舞人心 包括達到究竟解脱的最高目標所不可或缺的心靈特質;能捨斷的「不善」,甚至還包含 人類的正面潛力,將可以其極大的意義與全面性來了解。能增長的「善」含括任何有 。當佛陀以如此廣泛的意涵來說明可增長的善與可捨棄的惡,這確實是無

香光莊嚴【第六十七期】民國九十年九月 ▼○五三

畏且鼓動人心的保證,是真正的「獅子吼」。

已生根與未生根〕

比丘們!若有外道問你們:

「朋友!以何因、緣,使未生的貪生起,已生的貪增長?」你們應該告訴他們:「是因

為誘人的所緣。」於誘人的所緣不如理作意,會使未生的貪生起,已生的貪增長

「那麼,朋友!以何因、緣,使未生的瞋生起,已生的瞋增長?」你們應該告訴他們:

「那麼,朋友!以何因、緣,使未生的癡生起,已生的癡增長?」你們應該告訴他們:

「令人厭惡的所緣。」於令人厭惡的所緣不如理作意,將使未生的瞋生起,已生的

瞋增長

「不如理作意。」不如理作意,會使未生的癡生起,已生的癡增長。

「那麼,朋友!以何因、緣,使未生的貪不生,已生的貪捨斷?」你們應該告訴他們:

「不淨(想)的所緣。」於不淨(想)的所緣如理作意,未生貪將不生,已生貪將捨斷

1 即是心解脫 如理作意於「慈心即是心解脫」,未生瞋將不生,已生瞋則斷 除

那麼,朋友!以何因、緣,使未生瞋不生,已生瞋捨斷?」你們應該告訴他們:「慈

那麼,朋友!以何因、緣,使未生癡不生,已生癡斷除?」 你們應該告訴他們:「如

理作意。」如理作意的人,未生癡將不生,已生癡將斷除。(《增支部》3:68)



Sutta, 《中部 作意的,反而作意於不應作意的事物。」此外,本經也說,多聞的弟子則知道何者應作意 本經顯示出 2》)中說道:「無聞凡夫……不知道應作意與不應作意的事物 「作意」於不善根的生滅上,扮演著決定性的角色,在 《一切漏經》(Sabbāsava , 因 此, 他不關注應 , 何

者不應作意,並如法地實踐。本經的註釋作了非常明白的解釋:

式) 事物 則肯定有。為不善的生起提供基礎的作意方式,不應給予(各別的所緣) (或所緣)的本質中,確實沒有使其成為應或不應作意的東西 ,但作意的行相 這種作意, (ākāra 方 但

為善生起的基礎的作意方式則應當給予

ayoniso manasikārra),註釋書則稱之為「癡」的近因 本經將後者這種作意稱為 「如理作意」(yoniso manasikāra),前者則為「不如理作意」

但在它們的本質中,並沒有驅使我們去做任何回應的因素,會做回應的是我們對它們的審慎態

可意或不可意之物是指具有吸引人或使人厭惡的潛能,是我們所習慣的共同經驗中的事實

度 念來主導我們的作意。在某些情形下,從某一所緣收回或轉移注意力是可能且明智的 作意方式,而決定是否對喜愛之物起貪,對討厭之物生瞋,或是由正業所產生的正見與正 ,這是佛

陀開示去除不善念的方法之一(見頁 56-59)。

選擇的自由出現在面對特定經驗時的最初反應,也就是我們注意它的方式。但只有對覺知

作意提昇到正念的層次,自由的範疇就能更加寬廣 到的所緣如理作意,才能將我們潛藏的選擇自由真正用於利益自身。若我們訓練自己,將如理

(去除不善念的五種方法)

由於比丘於某所緣不如理作意,便生起與貪⑴、瞋、癡有關 的不善念,此時比丘

想要達到更高禪心的比丘,應當時時注意以下五則,何者為五?

。由於摒除不善念,內心將平靜而穩定,專注而統一……

斷

應將注意力轉移到與善有關的所緣

。如是

做時,

與貪、瞋、癡有關的不善念便會平息、捨

的過患: 「因種 若作意於善的所緣,心中仍生起貪、瞋、癡的不善念,比丘應如此審查此等諸念 種 1的理由,這些念頭確實不善,應受譴責,並導致苦果!」如是思惟 則

平息、捨斷貪、 瞋 癡的不善念。由於摒除不善念,內心將平靜 而穩定,專注而 統

三、若審察此等諸念的過患,仍生起貪、瞋、癡的不善念,應試著不去注意,不作意

而 穩定,專注 而 統 -

於其上。不作意於彼,便平息、捨斷貪、瞋、癡的不善念。由於摒除不善念,內心將平靜

(2)。如是做時,則平息、捨斷貪、瞋、癡的不善念。由於摒除不善念,內心將平靜而穩定, 若不作意於彼,貪、瞋、癡的不善念仍然生起,則應作意於去除此等諸念的根源



五、若作意於去除此等諸念的根源,而貪、瞋、癡的不善念仍然生起,則應咬緊牙根

專注

而統一……

舌抵上顎,以「念」制「念」。⑶如是做時,則平息、捨斷貪、瞋、癡的不善念。由於摒除

不善念,內心將平靜而穩定,專注而統一……

者 悉我慢,而 捨斷、平息,他的心變得平靜而穩定,專注而統一,這樣的比丘稱為「於心念過程得自在 當於某所緣不如理作意而生起貪、瞋、癡的不善念,比丘(由於應用了這五種方法)將之 他能想所要想的, 止息苦。(《中部 20·想念止息經》) ⑷ 不想所不要想的 。他已斷除渴愛, 切斷 (存在的) 束縛, 由於洞

《想念止息經》 是佛陀為致力於禪修的比丘所作的開示,尤其是對致力於成就禪那 (jhāna)

形成經中所說的「增上心」(adhicitta)的比丘。但這五個止息不善念的方法,並不限於嚴謹

活中,當不善念如急流般湧現時,這些方法將有所助益,使他能專注於當下,並善措其心 的禪修,也有助於比丘或在家居士,對治在非密集禪修時所生起的貪、瞋、癡。即使在日常生

使用這些方法 ,即在修習八正道的第六支正精進,因為企圖克服已生的不善念,是組成正

精進道支的四正勤(sammappadhāna)之一。

第一種方法中,試圖以不善念相反的善念來取代,經中是以木匠藉助細的木釘取出粗的木

治;若是貪求無生命的東西,則思惟它的無常與無主性。若對有情生起嫌惡,應對他生起慈悲 釘來作比喻。 **註釋書則解釋如下:當對有情生起貪的不善念時,應當以觀想他身體的不淨來對**

恨。生起迷惑或愚癡的念頭時,應努力澄清這些念頭,並辨別事物的原貌 消除它們 友善的念頭;對無生命的物體或情境起瞋恨時,則應觀想它們的無常與無我的本質 經文敘述不善念一生起就立即對治的處理情況, 所以一有機會,就應加強與之對抗的善根 為了持續實質地減少這些念頭 。無貪可由無私 、慷慨與捨離的行為而增 丽 而去除瞋 至最終

長;無瞋可由慈心與耐心而增長;清晰的思考與透徹真實的見解則能增長無癡

青年男女,當頸上圍著動物的死屍時,會感到驚恐、羞愧與噁心 現今沒有能力藉由第二種方法以抑制擾人的念頭,不然這種引發嫌惡的方式,也有助於回歸第 會引發「慚」 種 「以善念取代」的方法。在日常生活中需要快速地約束心念時,這個方法極為有效 第二種去除不善念的方法,是喚起對不善念的嫌惡與危機感。 與厭惡,進一步覺察到這些惡念是有害且危險的,將產生有制止作用的 。喚起心感受到惡念的低 經中的比喻是:盛裝打扮的 「愧」。若

很有幫助。在降伏擾人的念頭之前,還可以做一些需要專注的工作 了轉移注意力,註釋書舉出吟誦 對不悅的景象閉上眼睛或看別的方向。如果這方法運用於禪修期 ` 閱讀或速讀袋中(或口袋)之物 [1] , 可能需要暫時中斷禪修 不禪修時,吟誦和閱讀也

藉由第三種方法,試著將注意力轉到其他的念頭或活動,

以忽視不善念。

經中的比

喻

為

了軟弱的人



不善念的 而後藉由持續地站定、坐下、躺下,以繼續平息他的動作。這個譬喻顯示出這個方法包含粗的 經中說明第四種方法是:一個跑得很快的人問自己:「我為什麼要跑?」他接著慢下腳步; 昇華與修正 ,但由於這種昇華是緩慢與漸進的過程 9 可能不適用於急需對治方法的禪

修期

方向 是可以確定的 溯念頭的根源」,但從繼續努力去除不善念的長遠觀點來說 的注意 去除這個根源。這樣通常比直接面對已完全生起的最終結果來得容易,也有助於轉移對不善念 因此 (根據第三種方法),因為這階段的惡念可能難以去除。我們因而可以稱第四種方法是 註釋書的解釋似乎比較合宜,去追溯使不善念生起的情境或想法,然後試著從內心 。這種昇華的方式能減低三不善根的強度與不善特質,甚至將其力量轉移到善的 ,將這個方法解釋為昇華或逐步修正 追

以控制,並導致修習與持戒上的危險時。經中是如此說明的:孔武有力的人 第五 也是最後的方法是強力壓制 0 這種方法是運用在不善念已經變強 9 單以體力就 而 且可 能變得難 撂倒

有進展地減少,最後達到經文最終所允諾的完美主宰念頭的境界 若這第五種方法確實運用在禪修與日常生活中而毫不忘失時,便可以預見三不善根會明顯

時時覺察,正念守護

(為自身的利益)

比丘們!為利益自身,應使警覺的正念守護心,其原因有四:

願我的心不貪求引生貪之物!」——因此,為自身的利益,應使警覺的正念守護心。

願我的心不瞋恨任何引起瞋之物!」---

因此,為自身的利益,應使警覺的正念守護

is o

「願我的心沒有與引生愚癡之物有關的愚癡!」 -因此,為自身的利益,應使警覺的

正念守護心。

護心。 比丘們!比丘的心現今不貪求引生貪之物,因為他解脫於貪。

願我的心不被引生迷惑之物所迷惑!」——因此,為自身的利益,應使警覺的正念守

他的心不瞋恨任何引起瞋之物,因為他解脫於瞋。

他的心沒有與引生癡有關的愚癡,因為他解脫於癡

他的心不被引生迷惑之物所迷惑,因為他解脫於迷惑 如是比丘不動搖、不害怕或顫



神聖的力量)

抖,也不會屈服於恐懼,更不會聽信外道所說。(5(《增支部》4:17)

比丘們!若能時時如此,必有利於比丘:

在不厭惡處覺察厭惡;

在厭惡處覺察不厭惡;

在不厭惡與厭惡中覺察厭惡;

在厭惡與不厭惡中覺察不厭惡;

避免厭惡與不厭惡(的層面),而住於捨、念與正知。

但以何因由 ,比丘於不厭惡處覺察厭惡?「願我對引生貪之物不生貪求」——以此意念

而如是覺知。

以何因 由 比丘於厭惡處覺察不厭惡?「願我對令人瞋惱之物不生瞋恚」 以此意念

而如是覺知。

令人瞋惱者生瞋」 以何因由,比丘於不厭惡與厭惡處覺察厭惡?「願我對引生貪之物不生貪求,亦不對 以此意念而如是覺知

以何因由,比 丘於厭惡與不厭惡處覺察不厭惡?「願我不對令人瞋惱者生瞋, 亦不對

引生貪之物生貪求」---以此意念而如是覺知

無論

以此意念 何處,

願我不對引生貪之物生貪求,不對令人瞋惱者生瞋,不因惑人之物而愚癡。」 以 何因 由 比 丘 迴 避厭惡與不厭惡, 而住於捨、念與正知?「無論如何

而 ·避免厭惡與不厭惡,住於捨、念與正知。(《增支部》5:144)

這五種主宰覺知的方法,在巴利語稱為「聖神變」(ariya iddhi) ⑵,可將之解釋為神聖的力

量(noble power)、神聖的成就(noble success)或神聖的神力(noble magic);或換句話說

即是聖者的力量、成就或神力

m

就其圓滿性而言,如某些經典與註釋書所指出的,只有阿羅漢才如此勤奮不懈地修習。然

,如本經一開始所說,佛陀向一般的比丘眾——包含三不善根仍然活躍的人,開示此種修法

其中佛陀認為提起這種修行的動力,也正是諸根的根除

為了應用這五種力量,經典與註釋書提出了以下的說明:⑹

、於喜愛中覺察厭惡,以身不淨觀遍滿可意的有情,對喜愛的無情物則運用無常觀

二、於厭惡中覺察喜愛,以慈心遍滿厭惡的有情,視厭惡的無情物為四大種所成,但有情

也應當以四大來隨觀

三、同時於喜愛與厭惡中覺察厭惡,則同時運用不淨觀與無常觀;或者,若之前認為某個



有情很可愛,之後厭惡 ,現在則深惡痛絕, 也是以不淨與無常觀之。 (7)

四

同

時於厭惡與喜愛中覺察喜愛

9

則同時運用慈心遍滿與四界差別觀

或者

若先前討

厭某個有情,之後喜愛,現在則深愛痛惜,也是要以慈心與四界差別觀之

癡於失念處生起。他對六境保持「捨」,以六種不捨棄心的真實狀態的 不喜亦 五、 不憂, 同時避免兩者,則運用六種捨,即所謂:「當覺知(任何六境之一,包括法塵) 只是保持捨 、念與正知 o 」他不貪求可意的所緣,不瞋恨不可意者, 也不容許 時 他既 愚

捨

而莊嚴自身

惱 於心中顯現時 這五種使用聖神變的方法有幾種應用方式。首先運用於禪修時,當好惡的有情 9 可藉由相反的念頭來降伏好惡的心,例如以慈心或界分別觀,直到驅散這些煩 無情形象

第二、這些方法可應用在日常生活中遇突發情況,而必須快速產生並運用相抵作用的念頭

時 有他與一 但這樣的功夫需要警覺的心與事前的熟練。 般人的共通性 他們都有其缺點與苦。遇到外貌俊美的人時 當我們遇到討厭的人, 可以思惟他的 可以在心中栩栩如生 [優點 9 還 地

想像其色身衰老的模樣

他們 修法不同於下面將提到的受隨觀 顯示出一 這五種覺察的模式,在證得阿羅漢時臻於圓滿,展示了心能操控感受與情緒世界的最高點 種狀態,那就是平常習慣固定地回應刺激感官的所緣,如今能由意志來決定 (頁 70-72)。後者是如實地接受所經驗到的感受,僅單純地專注 此

於其上,於「受」本身作短暫的停留,不容許它們繼續增長成貪或瞋的強烈反應。 神變的方法中,禪修者並不視感受為理所當然,他不接受感受所呈現的情況 他的反應是扭轉 然而 在 聖

感受 (模式1,2),平衡對於喜好或厭惡的反應 (模式3,4),而後以捨念超越兩者。 (模式 5)

這五種模式因而組合成一種微妙的「轉化神力」,透過它們,能隨意轉變習慣性生起的苦樂

練 感受,或以「捨」來取代,經歷這種訓練的心,事實上已通過了最嚴格的考驗。透過這樣的訓 能增強對情緒反應的控制,內在也不受習慣與煩惱的影響。

後 ,重覆地出現作為結論。按照上述的觀察,在該經中談論受念住之後也有這句話,是十分有 「念處經》(Satipaṭṭhāna Sutta)說:「他無執無取而住」。這句話在經中所提到的每次修習

意義的

根本煩惱便無法找到得以滋長的沃土。這種修習同時也為理解「受」 根據本經所說,增長聖神變的目的在於根除貪、瞋、癡,在經過如此徹底訓練後的心中, 相對且主觀的真實性,提

供了經驗的基礎,這聖神變的五種模式,以令人信服的方式作出證明。提婆(Artadeva,西元二世 曾簡潔地表達「受」及其所激起情緒的相對性

同樣 的事物激起一人的貪,另一人的瞋,又另一人的癡 , 如此可見感官所緣並無自性 。(《四



的 來毫不費力。但在較低的層次,精進努力地修習這聖神變也有很大的益處,如本文在此所說明 ,佛陀並沒有將修習聖神變局限於阿羅漢,而以下面的語詞開場:「這有益於比丘……」,我 能圓滿運用此聖神變的只有真正的聖者阿羅漢,他們具有掌控心的能力與意志力,實踐起

們或許可以加上:「不僅對比丘有益」。

然而

別與「想」有關的「受」,以及該「受」稍後所引起的情緒反應

:,事前修習正念 (四念處) 是不可或缺的,特別重要的是受念處,修習受念處可使人區

以念與觀斷除三毒

(見斷)

卻能 言來斷除,卻能以智見來斷除。(《增支部》10:23) 比 丘 們! 以智見來斷 什麼不能以身行、語言來斷除 除 。瞋不能以身行、語言來斷除 卻能以智見來斷除?貪不能以身行、 ,卻能以智見來斷除。 癡不能以身行、 語言來斷 除

詞在此必須以其嚴格的意義 根據註釋書,「智見」意指解脫道中使得「道」生起的觀慧。依這樣的解釋,「斷除」一 最終與完全的消除來了解,是由體證解脫道(入流等)而產生的

功效。

雖然如此,只要不斷地控制貪、瞋、癡所引發而外現的身行與語言,不斷削弱中的不善也

會受到身行、語行的影響

智見」一詞,或可用來強調專注觀察心識流中不善根存在與否的重要性,不斷地面對三不

善根,是在為使人解脫的「觀」開拓一條道路

(以心觀心)

比丘們!比丘如何以心觀心而住?

比丘 心有貪時 知 心有貪;心無貪時,知心無貪;心有瞋時 , 知 心有瞋;

心無瞋時

心無瞋;心有癡時,知心有癡;心無癡時,知心無癡……

知

如是他 以 心觀 心而 住 ,或 內內, 或外,或內外 。他住於觀 照心中的生法, 住 於觀 心的滅

於捨離,不執取世間。(《中部10》)

法

或住於觀

13

的

生滅

法;或他在心中專注「有心」

的程度,足以增長智慧與覺知

,他住

〔超越「信」〕

比丘們!是否有方法可使比丘不求助於信,不求助於珍愛的看法、傳統、似是而非的



所作已辦,不受後有。』](《相應部》47:12) [3]

行已立,所作已辨,不受後有?』」

推論,或偏好自己先前存在的見解;而能如是宣稱(阿羅漢的)究竟智慧:『我生已盡

一,梵

「比丘們!是有這樣的方法,此法為何?」

瞋、癡,他知道:『我沒有貪、瞋、癡。』」

比丘們!比丘以眼見色,若生起貪、瞋、癡

他

知道:『我有貪、瞋、

癡

0

<u>_</u> 若無

癡

他

再者,比丘們!比丘聞聲、嗅香、嚐味、覺觸或認知到法塵,若生起貪、瞋

知道:『我有貪、瞋、癡

推論,或偏好自己先前存在的見解而得知的嗎?」

比丘們!若他如此了知,這些想法是求助於信、自己珍愛的看法、傳統、似是而非的

。』若無貪、瞋、癡,他知道:『我沒有貪、瞋、癡

世尊!當然不是。」

這些難道不是以經驗而有智慧地體證到的嗎?」

世尊!正是如此。」

偏好自己先前存在的見解;而能如是宣稱(阿羅漢的)究竟智慧:『我生已盡,梵行已立 比丘們!這即是比丘不求助於信,不求助於珍愛的看法、傳統、似是而非的 推論,或

可見之教〕(8)

「人們說到『可見的教義』,世尊!教義如何於此時此刻可見,有即時的果報,可請人 尊者優婆摩那(Upavāna)曾去拜訪世尊,恭敬問訊之後,坐於一旁。他向世尊問道

來察看,導人向上,智者親自體驗?」

『我對此色生貪。』若有以眼見色,體驗該色與貪求該色的比丘,知道對色的貪現於身 如此,優婆摩那!即是此時此刻可見的教義,有即時的果報,可請人來察看,導人向上,

「優婆摩那,比丘以眼見色,體驗該色與對色的貪求(9),對色的貪求現於身,他知道:

智者親自體驗

同樣地,若比丘耳聞聲,鼻嗅香,舌嚐味,身觸法或以心認知到想法時, 體驗到

即時的果報,可請人來察看,導人向上,智者親自體驗。」 若他在每一種情況都知曉「貪」現於身-—如此,優婆摩那!即是此時此刻可見的教義,

我對此色無貪求。』若有以眼見色,體驗色而對色沒有貪求,知道對色的貪不現於身的比 「再者,優婆摩那!比丘以眼見色,體驗色而對色沒有貪求,對色沒有貪求的他 知道:

丘 上,智者親自體驗。」 如此,優婆摩那!亦是此時此刻可見的教義,有即時的果報,可請人來察看,導人向

義 到貪 有即時的 同樣地 若在每種情況中 果報 若有比丘耳聞聲,鼻嗅香,舌嚐味, , 可請人來察看,導人向上, , 他都知道貪不現於身 如此 身觸法或以 優婆摩那!即是此時 心認 知知 到想法 此 時 刻可見的教 沒有 體 驗

第一類回 者而言 中生起時 當我們 [應是完全認同諸不善根,第二種極端則是企圖忽視它們的存在,逃避面對它們 人們認為這種有染污的念頭是屬於人心不名譽的一部分,有害於個人的自尊 的念頭伴隨貪 般會以兩種方式的其中一種來回應:不是讓自己受其主宰,便是試圖壓抑它們 (欲求、吸引)、瞋 (生氣、厭惡) 智者親自體驗。」(《相應部》 或癡 (偏見、妄見),在未受訓練的 因而 就後 將 心

之隱藏,

不讓覺知發現

完美,也能清楚地體認無我 於其上,得以清除涉及自我的念頭,避免因認同它們而虛構出自我。因此,即使面對自己的不 些念頭只視為心理的事件 pavattanti) • 極地臣服 如前文所述,透過「單純專注於其上」的方法,是避免落入此兩種極端的中道,這既非消 也非焦慮地退縮 如此客觀化後 ,這些念頭將不再因迷戀、憎恨或恐懼而挑起情緒反應, , 而非個人與緣生的心理過程 而是在心中保持捨離的觀察時,完全覺知諸不善念。這樣便將這 , 「只是法的轉起」(suddhddhammā 單純地專注

之後 ,就可能會出現 《念處經》 中所描述的心的狀態: 「住於捨離、 不執取」。這便可以了

解為何說即使只覺知自身的不善,便能使得教法「現見於此時此刻」(頁 42-70)。

縱使第一種方法並未完全成功,但根據第二種方法,清醒而實在地覺知內在的過患,也證實有 這種運用捨離的覺知,可說是屬於第一種方法 (頁 56),以正念的善念取代已生的不善念。

(以受念處而除滅)

效。若無效,或許就不得不使用更強烈的厭惡情緒來徹底消除不善念

丘們!有樂受時,應捨棄貪隨眠;苦受時, 應捨棄瞋隨眠;捨受時,應捨棄無明隨

眠

比

可稱之為解脫於不善隨眠,為有正見之人。他已斷除渴愛,切斷有結,由於徹底洞悉我慢 若比丘於樂受捨棄貪隨眠;於苦受,捨棄瞋隨眠;於捨受,捨棄無明隨眠 如 《是比丘

而止息苦。(10)

若人有苦受,不知受本質 若人有樂受,不知受本質,而傾向於貪,則不得解 , 而傾向 於瞋 則不得解 脫 脫

智慧之佛說,平靜之捨受,若執取於彼

不得出苦輪

如是勤修習,於此最後生,解脫諸漏染,圓熟於智慧 但有比丘僧,精勤不忘失,修念與正知 通達 一切 受 身

逐漸成熟的基礎

內在習性。它們潛伏於意識流中,一旦有外在的刺激,隨時準備生起,顯現為不善的身、語 斷地出現 在三「隨眠」(anusaya) 已變成對激起貪、瞋 中,我們看到不同名目的三不善根 、癡等境界的習慣反應,因而一再地顯現,也可將之稱為心的 ,這些隨眠是煩惱 因 為它們不

意

(vipassanā-paññā),能完全根除此三者的觀慧,必須達到解脫道的最後兩階段 能檢視隨眠所外顯的形式。要根除深層的隨眠,需要得到以戒和定為 由於已成為隨眠,此三不善根具備最能繫縛心的能力,甚至戒與定也不能戰勝它,充其量 助力的 不還與阿羅漢 「觀慧

不還者完全滅除瞋隨眠 **瞋根;而貪隨眠** 貪根,則是滅除了對五欲樂的貪求 才行。(11)

阿羅漢則根除剩餘的貪隨眠 —色與無色有的貪,與一切的無明隨眠 癡根

、語的戒行雖不能究竟滅除隨眠,但有助於減少新的不善隨眠產生;禪定則

有助於控制

這些 **一隨眠的**、 心理根源 , 至少有暫時的效果;低於聖道與聖果層次的觀慧,則是邁向解脫的智慧

眠產生並增長的,正是對「受」不自主的反應 對於削弱和去除隨眠尤其有效的內觀修習,是四念處中的受隨觀 (vedanānupassanā)。使隨

非業的創造者。回應被動的感官接觸後所產生的感受,決定了主動回應的意識狀態是善或不善 根據佛教的心理學,人因被動所經歷的感官體驗,在道德上是「無記」的,它們是業的果

在受隨觀時,我們清楚地了解到樂受並不等同於貪,無須被貪所跟隨;苦受也不等同於瞋,無

須被瞋所跟隨;捨受不等同於無明、愚癡的念頭,無須被它們跟隨

的因果順序不再是必然的,也能體會佛陀鼓勵的話語是真實不虛的:「人可以斷除不善!若不 在受緣愛(vedanāpaccayā taṇhā)上,開啟切斷緣起鍊的關鍵點。修行者將明白地體驗到受與愛 在這樣的練習中,禪修者學習停留在純粹體驗樂受、苦受和不苦不樂受上,如此做時,他

八正道通達涅槃

可能做到,我不會要求你們去做。」(見頁 52)

現法涅槃)

惱 , 依此義為現法 一旦捨棄貪、瞋、癡,人將不再傷害自己,傷害他人,也不傷害自他,心不再憂傷苦 涅 槃

若人體驗貪的減盡 、瞋的滅盡、癡的滅盡,依此義為現法涅槃,有立即的果報 ,可請

人來察看,導人向上,由智者親自體證。(《增支部》3:56) 例

〔什麼是涅槃?〕

一位名為閻浮車(Jambukhādaka)的遊行者去拜訪舍利弗尊者,並問他以下的問題:

人們說『涅槃』,朋友!什麼是涅槃?」

「貪的滅盡,瞋的滅盡,癡的滅盡。朋友!這就是涅槃。」

「但是,朋友!是否有方法,有通達涅槃的道路?」

是的,朋友!是有這樣的方法 ,有通達涅槃的道路 即八正道——正見、正思惟、正

語、正業、正命、正精進、正念、正定。」(《相應部》38:1)

(二種涅槃)

我聞世尊如是說。

诸比丘!有二種涅槃:有餘依涅槃界(sa-upādisesa-nibbānadhātu)與無餘依涅槃界

(anupādisesa-nibbānadhātu)∘ J

擔,目標達成,盡諸有結,正智解脫,但其身(未死)仍有五根,以其五根而有苦、樂、 何為有餘依涅槃界?諸比丘!證阿羅漢之漏盡比丘,梵行圓滿,所作已辦,捨於重

喜、憂,其貪、瞋、癡滅盡,故稱有餘依涅槃界。」

至於此(於死時)滅盡,此之謂無餘依涅槃界。] (《小部·如是語經 44》,節錄自三界智摩訶長

「何為無餘依涅槃界?諸比丘!證阿羅漢之比丘……正智解脫,一切諸受不再享有,乃

老的翻譯)

解脫樂)

證得阿羅漢的人,他知道:

善。過去有癡,癡即不善;今不再有,即是善。」

「過去有貪,貪即不善;今不再有,即是善。過去有瞋,瞋即不善;今不再有,即是

如此,心崇高之阿羅漢,於現生住於解脫渴愛,(熱惱)平靜、清涼、愉悦。」(《增支

【註釋】

部》3:66)

- ⑴此中所使用的巴利詞為「欲」(Chanda),而非欲愛(rāga) 或貪(lobha)。
- ②此處的翻譯依循經文註釋之說,以因緣、因或根來解釋(vitakka-saṇkhāra-saṇṭhāna | 句中的) [行] (saṇkhāra)
- ③ 他必須以善念來限制不善念,也就是以他的努力來去除不善的念頭。

詞。另外,可以將這詞解釋為「平息思想的形成」。

⑷ 完整的翻譯與註釋,見蘇摩長老(Soma Thera)所譯《惡念的移除》(The Removal of Distracting Thoughts.

《法輪》No. 21)。

(5)即其他的宗教或哲學思想

(6)由 《無礙解道》($Patisambhidā\,Magga$)與《長部》、《增支部》的註釋編輯而成

(7) 《中部》的註疏指出:「因為對某人態度上的改變,或因為該人性格(或行為)的改變。」

8) 亦參見頁 42。

⑼雖然本文只提到「貪欲」(rāga),其中的論述也適用於瞋、癡所激發對六根覺知的反應

(1)「慢」特別是指理智與情緒上的「我慢」(asmi-māna)。

① 見雷地尊者(Ledi Sayadaw)所著之《內觀手冊》(Manual of Insight,《法輪》No. 31/32, pp. 81ff)。

譯註

凹指比丘此時若袋中有記錄佛德與佛法的手冊,應將之取出閱讀。見 《法輪》 No. 21,頁

⑵「聖神變」別譯為「賢聖神足」、「聖之神聖」,請見《大正藏》卷一,頁 78 下;《漢譯南傳》第八

冊,頁 104。

③ 出處所指向的內容與本書所述不符,此經號恐有誤。

例原出處是 AN3:55,今改正之。

心的十六種染污

《布喻經》及其註解

向智尊者

香光書鄉編譯組 譯

知瞋為心之染污,而捨斷瞋;知忿為心之染污,而捨斷。諸比丘!知貪與邪貪為心之染污,比丘捨斷貪與邪貪;

知恨為心之染污,而捨斷恨;知覆為心之染污,而捨斷覆 *****

減少染污,有助於未來修行的進展

佛陀於《中部》第七經 ——《布喻經》的開示,首先說明一組人心的十六種煩惱(染污、垢

步減少這些雜染,到最終完全地滅除才能達到。然而要達成這個目標,還必須去除觀的染污 穢),而在經文的第二部分,則說明弟子達到最高目標 ——阿羅漢果的進程,這目標僅能藉由 逐

此處所討論的十六種染污都具有道德的本質,並與人的社會行為有關,唯有當中的最後一項



放逸,不僅涉及純粹個人關切的問題,也涉及與他人的種種關係

地變成我們生命中莽撞的習氣,一種自動的連鎖反應 將與它們的「滋養者」產生密切的連帶關係,例如我慢所引起的瞋,或貪所引起的瞋,會輕易 視與嫉妒等衍生的煩惱生起。另一方面,若輕視與嫉妒等這些衍生的染污(以及其他) 述例子中所舉出成對的助緣,不會在同一心剎那中產生,但它們個別地重複出現,有助於如 輕視」為例,可以看出瞋與慢有助於它的滋長;第七項的嫉妒則受到貪與瞋的滋養。當然,上 |,源自瞋、自大與我慢,或來自前者諸項的組合。若我們以第五項的覆及與其有些微差別的 瀏覽十六種心的染污的項目後(見經文【三】,頁 81),可以看出所有的十六種都源自於貪與 時常出現 輕

使之不生的不善念與行為,將發展出頑強的人格,而導致來世生於苦處(見經文【三】,頁 81), 強大,更加難以去除,它們形成難以穿透的「封閉系統」,覆蓋內心更多的部分,而先前已隔離 向十六種染污的最後一項 在所有這些嚴重的後果中 我們心中的負面力量 ,次等或衍生出來的染污佔了極大的分量。因此,最重要的是我們不 —煩惱雜染、不善根與種種結使,以這種方式相互連結 放逸屈服,也不要忽略了警覺與自我克制 ,將變得更為

為了 為了自己的 自他的利 利 益 益 , 9 以 以不放逸而努力是適當的 不放逸而努力是適當的; 0 為了他 (Nidāna Saṃy., No.22) 人的 利 益 以 不放逸而努力是適當的 [1]

這些小 的自大,人類的關係 就 ·瑕疪,更大與更嚴重的染污就沒有發展的機會。有多少致命的衝突與犯罪是因心胸狹窄 他人的利益」 來說,減少狹小的心量、暴躁,較少的憍慢與嫉妒 **-無論個人與群體的,將會多麼愉悅與和諧!如之前已提過的:若能減少** 降低語言與行為上

單就十六種染污的內容來看,我們即能明白佛陀非常了解這些雜染對社會的影響;本經的

我們可以用一句話來概述這段經文,即我們的社會行為強烈地影響心靈提昇的可能性

,佛陀認為去除這些染污,是以解脫為目標的心靈訓練不可或缺的要素

因此

喻說明了這種影響的本質,若我們社會行為中的瑕疵污染了心的質地

增上心

結構也顯示出

的譬

而生起

而非因為無法解決的怨恨

過表面的顏色即可顯現。除此之外,雜染還會減低布帛的滲透性 adhicitta)與增上慧(adhipaññā)的「新色澤」將無法滲透。某部分玷污思想結構的染污 即心的接受力, 因 而 阻礙了 烫透

完全吸收禪修或慧觀所得到的任何成果,由於不受約束的染污所製造出的「廢物」

不斷累積

創造出一種心理情緒,抗拒任何精神力量與價值觀的深度洞察

刻意迴避、 知 首先,按照四念處正念的方法,我們必須清楚地注意並誠實地覺知行為中出現的染污,不 缺失) 忽視或自我辯解,例如給它們更「冠冕堂皇」的名稱。這就是經文所要告訴我們的 其將是心的染污……」如此的了知本身常常可以阻止染污的一再產生, 或降低

它們顯現的強度。根據古德們的看法(見頁 83),應將這種了知擴及染污的本質、其生起的原因

者所撰

的修習。 的四聖諦 與條件、其滅盡與使其滅盡的方法。這是將體現於《念處經》 (見頁 90-91) 運用於實際情境的例子。另一個例子是將四聖諦運用於較高的心 中的法隨觀 (dhammānupassanā) 梵住,以成就觀

心,對他而言十分珍貴,有助於未來修行的進展。就他所體驗到的程度,將能親自證實「法」的 削弱並減少染污的人,即能預嚐一切的成果與安樂,由他個人體驗所得到的熱忱與更堅定的信 行目標與解脫道充滿熱忱,於三寶具不壞信,經文便是如此形容 (見頁 85-88)。然而 當即將成就聖道之一的聖弟子,看到自己解脫了染污,深深的喜悅將於心中生起 已成 ,他對修 功 地

世尊所善說的「法」,此時此地即能體悟,即時產生結果,可邀請大家來察看,智者能親自

诵

達

驗

本經的翻譯主要採用髻智長老(Nāṇamoli Thera)的譯文(未刊出的手稿),加上蘇摩長老

重要段落,筆者決定使用自己的版本,部分的理由是為了配合註釋書的解說 Soma Thera) 與荷娜 (I. B. Horner)的譯作,在此向三位稱職的譯者致上最誠摯的謝意 本經的註 解由筆 但

利語的出現,但筆者已努力地使不熟悉巴利語的讀者,也能理解這些註解並有助於閱讀的參考。

(編按:即本文中◎所標示的段落),希望提供支持所選譯文的註書參考,因此難以避免巴

《布喻經》——心的十六種染污與去除之道

曰:「世尊!」世尊言:

【一】如是我聞,一時佛在舍衛國衹樹給孤獨園。時世尊告諸比丘:「諸比丘!」彼等答

【||】「諸比丘!若有垢穢之布,染工欲將之浸入或藍或黃或紅或桃紅之染料中,布將染壞,

色澤雜亂,何以故?以布不淨故。諸比丘!心染污時亦復如是,可預見其(來世)將至惡

澤純淨,何以故?以布潔淨故。諸比丘!心清淨亦復如是,可預見其(來世)將至善趣。」 諸比丘!若有潔淨之布,染工將之浸入或藍或黃或紅或桃紅等染料中,布將染成 ,色

◎「諸比丘,心染污時亦復如是……」註釋書說:

地 清淨的,正如(世尊)所說:「諸比丘!此心白淨,卻因外來的煩惱而染污。」(《增支部》I) 會變得乾淨,但如果原來就是黑色的,如(黑)羊毛,任何(清洗)的努力都是枉然。同樣 到染污的布匹,其垢穢是外來的(即來自外面),若將之清洗,由於布原本是清潔的 或許有人會問佛陀為何說此穢布的譬喻?佛陀這麼做是要顯示精進會帶來卓越的成果。受 ,心也是被外來的垢穢所染污,但在最初結生(心)與(潛意識)有分的階段,則是全然 因 又

只要將之清洗,心又能恢復純淨,此中的努力是不會白費的

【|||】「諸比丘!何為心之染污?(一)貪與邪貪為心之染污;(二)瞋為心之染污;(三)

忿為心之染污;(四)恨······(五)覆······(六)惱······(七)嫉······(八)慳······(九)

·····(十五)憍慢·····(十六)放逸為心之染污。」 誑……(十)諂……(十一)頑固……(十二)急躁……(十三)我慢……(十四)過慢

◎「心之染污」(cittassa upakkilesā垢穢、隨煩惱),註釋書說: 解釋內心的煩惱時,佛陀為何先說到貪?因為貪最先生起,一切有情,無論生於何處,乃

條件而顯現。然而 ,心的染污不限於本經所列舉的十六種,我們應該了解此處所指出的

至(梵天的)淨居天,貪最先透過欲求存在(bhava-nikanti)而生起,之後其他的煩惱才依

已包含一切的煩惱

註疏增補了以下的煩惱:恐懼、怯懦、無慚、無愧、不知足、野心等。

(一)貪與邪貪(abhijjhā-visama-lobha)。 ◎「心的十六種染污」包括:

(二) 顛心 (byāpāda)。

(三)忿(kodha)。

(四)恨(upanāha)。

(五)覆 (makkha)。詆毀或誹謗,輕視

(六)惱(paļāsa)。專橫或放肆

(七) 嫉 (issā)。

(八)慳(macchariya)。

(九)誑 (māyā)。虛偽或欺騙。

(十)諂(sāṭheyya)。詐騙

(十一)頑固(thambha)。傲慢

(十二) 急躁 (sārambha)。放肆、反抗、性急。

(十三)我慢(māna)。

(十四)過慢(atimāna)。

(十五)憍慢(mada)。

〔十六〕放逸(pamāda)。粗心或輕率,於社會行為中,此將導致缺乏考慮

第八經中則沒有第十五項的憍慢。一組十七種的煩惱則常在《增支部》三到十一集最後的每 十六種煩惱中的第三項至第十六項常在經典中集體出現,如《中部》第三經 ,但在 《中部》



經中出現,標題為「重說貪」(Rāga-Peyyāla)。上述的前二種煩惱為貪(lobha) 與瞋(dosa),

在這些《增支部》的經文中,則又加上了癡 (moha),其餘十四者則相同

【四】諸比丘!知貪與邪貪為心之染污,比丘捨斷貪與邪貪

知瞋為心之染污,而捨斷瞋;知忿為心之染污,而捨斷忿;

知恨為心之染污,而捨斷恨;知覆為心之染污,而捨斷覆

知惱為心之染污,而捨斷惱;知嫉為心之染污 ,而捨斷嫉 ;

知慳為心之染污,而捨斷慳;知誑為心之染污,而捨斷誑

知諂為心之染污,而捨斷諂;知頑固為心之染污,而捨斷頑固

知急躁為心之染污,而捨斷急躁;知我慢為心之染污,而捨斷我慢

知放逸為心之染污,而捨斷放逸

知過慢為心之染污

,而捨斷過慢;知憍慢為心之染污,而捨斷憍慢

◎「知貪與邪貪為心之染污,比丘捨斷貪與邪貪。」「知」(viditvā),註疏說

由前分慧(pubbabhāga-paññā,即證入流前的凡夫慧)或前二道(入流與一來)的慧而 他知

道染污的本質、起因、滅盡與導致滅的方法。此處運用四聖諦於染污 [的斷除],值得我們

密切注意

「捨斷」(pajahati),註釋書說:

他以(自己證得的)聖道「正斷捨斷」個別的染污(samucchedappahāna-vasena ariya-

此處註疏則說:「究竟捨斷」(accantappahāna)。在證得聖道前,一切「染污的捨斷」都具

有暫時的本質。見三界智尊者(Nyanatiloka Thera)之《佛教字典》(Buddhist Dictionary)中

依註釋書的說法,聖道(或聖階)所究竟捨斷的十六種染污其序列如下:

pahāna | 滬。

入流道(sotāpatti-magga)捨斷:(五)覆、(六)惱、(七)嫉、(八)慳、(九)

誑

、(十)諂。

不還道(anāgāmi-magga)捨斷:(二)瞋、(三)忿、(四)恨、(十六)放逸。

(十三)我慢、(十四)過慢、(十五)憍慢。 阿羅漢道(arahatta-magga)捨斷:(一)貪與邪貪、(十一)頑固、(十二)急躁

道究竟捨斷,這是根據註釋書所說明的意義。然而一切貪,包括色貪與無色貪,只在阿羅漢道 在最後一組的名相中,若依嚴格的意義來解釋貪,僅指對五種感官所緣的渴愛,即在不還 解、無上士、調御丈夫、天人師、佛、世尊。」



究竟捨斷 是指「不還」,因為於入流也有要捨棄的煩惱(見上文),但產生這些染污的心理狀態只在不還道 ,因此依後者的分類,則如上所述。註釋書反覆強調本經中無論何處提到「捨斷」,都

此瞋……如是知放逸為心之染污,即捨斷此放逸 五】比丘如是知貪與邪貪為心之染污,即捨斷此貪與邪貪;如是知瞋為心之染污,即捨斷

例如「當他……捨斷瞋, ◎註釋書強調本段與下一段經文的關係,認為每一種染污的敘述都應與下一段經文有關 即有不壞信……」因此,原來巴利語的文法架構保存於譯文中,雖然

就英文看來十分奇怪。

檢驗的對佛、法、僧的信仰,現今此「信」已成為堅固的深信 ——根據體驗而來的不壞信

弟子捨斷這個或那個染污的直接體驗,對他而言,變成一場試煉,考驗他先前仍未完全受

六】彼因而於佛得如是不壞信: 「此實為世尊:應供、正等覺者、明行足、善逝

世間

於入流前證得,因為只有在該階段才盡除疑結(vicikicchā-saṃyoyana)。於佛、法、僧不壞信為 0 「不壞信」(aveccappasāda),註釋書說:「不動搖與不變之信」。具如是特質的信,不會

文中 (見頁 86)。 入流者四特質中的三者,第四則為不壞戒,其意義隱含於本經所提到「捨棄染污」的第九段經

可邀請大眾來察看,智者親自通達、驗證。」 【七】彼於法得如是不壞信:「世尊善説者為法,於此時此地即可體悟,當下能得到結果

施,應受禮敬,為世間無上之福田。」 道,已入正道,即所謂『四雙八輩』。為世尊弟子之僧伽,應受供養,應受款待,應受布 【八】彼於僧得如是不壞信:「為世尊弟子之僧伽,彼等已入善道,已入直道,已入真實

【九】彼如是捨棄、捨離、放捨、捨斷、解脱部分 (之染污),知:「我於佛……法……僧有 不壞信。」得義信受 [2],得法信受,得與法有關之喜。彼歡喜而生喜悦,因喜悦而身輕安,

◎「彼如是捨棄 ·····部分(之染污)」(yatodhi),即到了染污分別為聖道所去除的程度(見頁

身輕安則樂,樂者之心得定。」

83)。Odhi 為界限、限制之意,yotodhi = yato odhi,又讀作 yathodhi = yathā-odhi。

髻智比丘將本段譯為:

無論 (從這些染污中) 捨棄、(永遠地)脫落、放捨、捨斷、解脫了什麼,都是根據(他所證



得的前三道所設下的)限制。

我們可在阿毗達磨藏的《分別論・禪分別》中看到:

他因為有限地 拾斷煩惱,或因為無限 地捨斷煩惱,故稱為比丘。(adhiso kilesānaṃ pahānā

bhikkhu; anodhiso kilesānam pahānā bhikkhu)

◎「得義信受,得法信受」(labhati atthavedam labhati dhammavedam),註釋書說:

當審察(paccavekkhato)⑴所捨斷的煩惱與其不壞信時,強烈的喜於不還者的心中生起:

依註釋書的說法,veda(信受)一詞在巴利經典中有三種意義:一、(吠陀的)典籍 「如是如是的煩惱現今已為我所斷。」這就像國王得知邊境的謀反情事已被鎮伏般的喜悦

gantha);二、喜(somanassa);二、智(ñāṇa)。「此處意指喜,以及與喜有關的智。」

無礙解智中 (patisambhidā-ñāṇa 或教法的分辨智),義無礙解被解釋為「一因之果」的分辨智,而法 常常是指教法的文字(dhamma)與精神(或意義 attha),但幾乎不適用於此處。它們常出現在四 Attha (作者將之譯為「目的 」) 與 dhamma 時常成對出現,明顯是要作為彼此的補充,這二詞

無礙解則與因或緣有關。

註釋書以同樣的解釋來說明本經這一段經文:

義信受是審察其不壞信所生起的喜悦;法信受則是審察他捨斷的部分煩惱 此為不壞信的

來源——所生起的喜悦……

因此,這二詞指的是「於佛等不壞信為所緣而生起的喜悅,與(捨斷的)智中固有的喜悅(喜

悦所成智,somanassa-maya ñāṇa)。」

我們將 attha (梵語為artha) 譯為「目的」,這樣的譯法得到註釋書的支持:

不壞信之所以稱為「目的」,因為它必須達到(araṇiyato),即必須趨近(upagantabbato),

這是就有限的目標,或必然會產生的安樂的意義來說。

所生的喜(pīti)延續經文。 Attha與 dhamma 在此是指佛陀所開示的意義與文字。 atthapaṭisaṃvedino dhammapaṭisaṃvedino pāmojjaṃ jāyati...。此經如本經般,以從喜悅(pāmojja) 參見 《增文铅》5: 10; tasmim dhamme attha-patisamvedī ca hoti dhammapatisamvedī ca; tassa

◎相對應此一系列名相的巴利語 ②為:一、pāmojja(喜悅);二、pīti (喜);三、

輕安的功用是使因喜所造成微細的身心不安穩鎮靜下來,而後將喜轉變為隨禪定而來較平穩的 passaddhi(輕安);四、sukha(樂);五、samādhi(定)。第二、三、五項為七覺支之一。此處

樂。這時常出現的經文說明了佛法給予「樂」的重要性,它是成就定與心靈發展的必要條件

執著於美食。

受,得與法有關之喜。彼歡喜而生喜悦,因喜悦而身輕安,身輕安則樂,樂者之心得定。 【十】彼知:「我已捨棄、捨離、放捨、捨斷、解脱部分 (之染污)],彼得義信受,得法信

是戒、如是定、如是慧之比丘,若受食諸醬、咖哩調製之白淨米飯,於彼亦不妨礙 【十一】諸比丘!具如是戒、如是定、如是慧之比丘,若受食諸醬、咖哩調製之白淨米飯 於彼亦不妨礙。如穢垢之布藉清水之助得以白淨,又如金得熔爐之力得以精純。是故具如

◎「具如是戒,如是定,如是慧」(evaṃ-sīlo evaṃ-dhammo evaṃ-pañno),註釋書說:

意指(八正道的三個)部分,亦即與不還道有關的戒、定、慧(sīla-, samādhi-, paññā-

ahesum」。《長部註》解釋 samādhi-pakkha-dhammā為「屬於定的心法」。 相應・那爛陀經》(*Nālanda Sutta*)中一段相對應的文字:「evaṃ-dhamma ti Bhagavanto Sutta, Dīgha 15)、《希有未曾有法經》(Acchariya-abbhūtadhamma Sutta, Majjh. 123) 與《念處 註釋書僅將 dhammo 指向定蘊(samādhi-kkhandha),註疏則引了《大緣經》(Mahāpadāna

◎「不妨礙」即針對證得(阿羅漢的)道與果而言,註釋書說:已去除欲貪結的不還者,不

【十二】彼慈心遍滿而住於世間之一方,如是住於第二、第三、第四方,上下周遍,慈心遍

滿一切如遍已身;彼慈心遍滿一切世間而住,以廣大、高尚、無邊、無恚、無害之心而住

遍,捨心遍滿一切如遍已身;彼捨心遍滿一切世間而住,以廣大、高尚、無邊、無恚、無 彼悲……喜……捨心遍滿而住於世間之一方,如是住於第二、第三、第四方,上下周

害之心而住

見《法輪》No.6與 No.7。 ◎「以慈心」(mettā-saha-gatena cetasā),此處與下文指的是四梵住 (brahma-vihāra),請參

【十三】他了知:「何者存在,何者低下,何者最上,何者有出離此 (一切) 想之處。」

pajānati)。註釋書說: ◎「他了知何者存在,何者低下,何者最上」(so'atthi idam atthi hīnam atthi paṇītam ...,

在開顯了不還者的四梵住修習後,世尊現在開顯目標為阿羅漢的「觀」的修行,用以

(hadaya-vatthu),與支持心所依的四大為「色」(rūpa),他依此法明辨四大與「四大所生 下的語詞來指出他的成就:「他了知何者存在等」。從任何四梵住禪修而起之不還者,明 法」(bhūtupādayadhammā)為「色」,當如是分辨名色時,「他知何者存在」(atthi idan'ti, 直 .的狀態以及與之有關的心所為「名」(nāma),接著明辨色法上支持(心) 的「心所依」 辨



譯為「有此」),因此而界定了苦諦

於理解苦的根源後,他了知「何者低下」,因而界定了苦集聖諦。再者,藉由審察拾棄

◎「……何者有出離此(一切)想之處」(atthi uttari imassa saññāgatassa nissaraṇaṃ)。註釋

的方法,他了知「何為最上」,因而界定了道諦

書說:

他知道:「涅槃為出離我所成就四梵住的想」,因而界定了滅諦

脱」之智,知:「我生已盡,梵行已立,所作已辦,不受後有。」如是比丘則稱之為 【十四】彼如是知,如是見,心解脱於欲貪漏,解脱有漏,解脱無明漏 ,解脱則有「此是解

一以

0 「彼如是知,如是見」,註釋書說 内在沐浴而洗浴者」。

他以道慧 (magga-paññā)而如是見四聖諦時 當藉由觀慧(vipassanā-paññā)而 以此 四 種方式(即「何者存在」等)如是了知四聖諦 而當

稱為「漏盡」(asavakkhaya) 的阿羅漢 0 欲漏 、有漏、無明漏」(kāmāsava bhavāsava avijjāsava),諸漏的解脱意指比丘證得又

自己說「以沐浴而淨化」,這位婆羅門將受到鼓舞,而於座下出家並究竟證得阿羅漢 此詞彙喚醒與會大眾中巴羅多瓦奢婆羅門的注意 ◎此婆羅門「以內在沐浴而洗浴者」(sināto antarena sinānena)。依註釋書的說法,佛陀以 -他相信沐浴的儀式可以淨化。佛陀已預見若

十五】時孫陀利迦·巴羅多瓦奢婆羅門(Sundarika Bhāradvāja),坐離世尊不遠,白世尊

如是:「然瞿曇大師,至巴富加河(Bahukā)洗浴否?」「婆羅門!沐浴巴富加河有何益

耶?巴富加河有何功用?」「瞿曇大師!眾人確信巴富加河賜人淨化,眾人相信巴富加河賜

予福德,於彼河中,眾人洗去所造惡業故。」

◎巴羅多瓦奢為婆羅門的一族,孫陀利迦為婆羅門認為具淨化神力的河名,可參見《經集》

之《孫陀利迦婆羅墮闍經》(Sundarika-Bhāradvāja Sutta)。

(十六] 時世尊以偈 ③告孫陀利迦・巴羅多瓦奢婆羅門:

「巴富加與阿帝迦 (Adhikakkā),

伽耶 (Gayā) 與孫陀利迦 (Sundarikā),

巴耶迦(Payāga)、薩羅娑縛底(Sarassati),

波富摩底河 (Bahumati) 4,

愚人終身浴彼處,

亦不損害有息類,



梵志當於彼處浴, 心清淨者造善業, 春祭日 (5)與布薩日 (6)。 人心清淨猶超勝, 行惡不善行之人。 不得清淨造惡者, 巴耶迦、巴富加河亦何如? 一切時中行清淨。

若汝不言非實語, 願己為眾安穩處,

不取人未與之物,

至伽耶又有何益?

俱有信而無有貪,

亦不得淨彼黑業,

孫陀利迦得流逝何物?

一切井皆為伽耶。」

◎「梵志當於彼處浴」,註釋書說:即於佛律法中,於聖八支正道之水中。

《長老尼偈》中,富尼迦(Puṇṇikā)比丘尼對一位婆羅門如是說:

中物,直生至天界。行於黑業者,羊豬之屠夫,漁人與獵者,竊盜兇殺犯,但濺水及身,

不知無知者,汝聞何人說,沐浴於水中,助惡業解脫?如是實然者,魚龜蛙蛇鱷,此等水

解脫 諸惡業! (C. A. F. Rhys Davids 譯,出自 I. B. Horner 編,Ananda Semage, Colombo 11 出版之

Early Bhuddhist Poetry)

【十七】此等説畢,孫陀利迦・巴羅多瓦奢婆羅門如是言:

· 偉哉!瞿曇大師!奇哉!瞿曇大師!法已為瞿曇大師以種種方式解説,正如使倒者立,使

覆者現,為迷者指路,於暗中持燈,使具眼者得見色。」

受具足戒。」 【十八】「我皈依瞿曇大師,皈依法,皈依僧。願得(最初戒)於瞿曇大師座下出家,願我得

【十九】婆羅門孫陀利迦・巴羅多瓦奢得(最初戒)於世尊座下出家,得受具足戒。受具戒 不久,彼獨居靜處,勇猛精勤不放逸,尊者巴羅多瓦奢於此生自知自證善男子捨家出家



修行梵行之究竟目標,得如是通智:「此生已盡,梵行已立,所作已辦,不受後有。」尊

者巴羅多瓦奢為阿羅漢之一。

⑴「審察」(paccavekkhanā) 是註釋書用的語詞,除了實際禪修的經驗以外,也來自於仔細地檢查經文的 段落 ——如我們現前所做的一般。「審察」可在一證得禪那或道與果後立即產生 (如本經第十四段的最後

句,見頁 91),或審察所捨斷的煩惱,或剩餘的煩惱 (見頁 89)。見髻智比丘譯之《清淨道論》頁 789。

- ⑵此處列舉的是名詞型態,但於原文中,某些則是以動詞型態出現
- ③ 依髻智比丘的版本而稍有改變
- (4)前三者為河流中的淺灘,餘四者為河流
- ⑸ 經文中用 phaggu,是婆羅門於孟春月(Phagguna,陽曆二到三月)中淨化的日子。髻智比丘將之譯為「春
- (6) 布薩 (uposatha)。

祭日」(Feast of Spring)。

【舞註】

刊元亨寺版《漢譯南傳大藏經》第十四冊,頁 32。

⑵向智尊者在此將 attha 譯為「目的」,所以依英文直譯應為「目的信受」。

若捨離禪定、般若空慧和解脱

,則無「正覺」的佛法可談

佛法所要覺悟的對象包含三界,不單指人或人間而已

人的佛教,充其量只能作為以人為本的佛教的起點或基礎

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(下)

無聖者之探討阿含學風與大乘有

阿含學風之正與偏)

《阿含》

聖典,是釋尊一代

彰」,那就更加圓滿了

知其流變與進一步的發展,理解握佛教的根本思想與精神,又可握佛教的根本思想與精神,又可以實別,既可明其根源,確實掌

佛法因時

、因地

、因人而制宜的

一個研學方向。倘若研習《阿含》 方便善巧,這是非常值得鼓勵的

是一,雖各成系統,而相得益乘經典,雖然應用有別,而理體的學人也能理解「《阿含》與大

竟的佛道,⑸這是一個研學《阿十年,著作《阿含要略》,肯定十年,著作《阿含要略》,肯定

含》的標準典範。又如惠敏法

要,又強調「若能進而去體會它師,既肯定《阿含》研習的重

與大乘經典的呼應性,也能再次

應有的兼容雅量。 豈非更美?」66這更是大乘行者 重新肯定大乘 經典的價值的話,

乘佛教之起源與開展》和《原始那樣,廣泛參考印老的《初期大田是,若像《史念原始佛法》

擊大乘思想與中國佛教,強烈質 佛教聖典之集成》二書,大肆抨

蜜是否就等於道聖諦相應?六波羅

如

人有信仰,而他說「這是

教理

题为尽决睪而己。……爭上四的變遷來推動,隨著人心好惡的持、教導,只是「隨著文化流俗統中國佛教,沒有正直的僧伽住統中國佛教,沒有正直的僧伽住

如此、華嚴也是如此。」(67)此、般若如此、禪宗如此、天臺趙向來抉擇而已。……淨土如

上座部的佛教學者,也不至於對確,的確令人懷疑。因為即使是這樣的阿含學習態度是否正

批判。錫蘭名學者 Rahula在不同的信仰作出如此不盡情理的

八 《佛陀的啟示》中說:

我的信仰」,這樣可說是護

對的結論:「只有這才是真卻不可進一步地得出一個絕

法了。但這樣說過之後,他

說:「凡執著某一事物(或

理

,

餘

法

皆假。」……佛

解)為卑劣,智者叫這個是見解)而藐視其他事物(見

桎梏(纏縛)。」(68)

出言如此平實正直,不偏不

者應有的風範。 倚,才是一個樸實的《阿含》學

聖位菩薩有無之探討〕

◎中國佛教聖僧多

仔細考查《史念原始佛法》

人?」呈示馬祖,請馬祖幫他開	「不與萬法為侶者是什麼	證,以及對此境界的微細疑惑	將他修行所得「唯心無境」的體	話說龐蘊有一天參見馬祖,	宗。	(808 卒)為例,來批判中國禪	《史念》一書曾舉龐蘊居士	點,從以下的舉證即可明白。	與體驗太過粗淺的緣故。這一	要是由於對中國大乘佛教的理解	乘作出如此不近情理的批判,主	就可發現這兩本書之所以會對大	與《走出彌陀之光環》的內容,
佛法,才會有「大乘法是否與聖	佛教的表面教義來批判中國大乘	正的中國佛教,所以才會以南傳	的作者根本不懂禪宗,不了解真	知錯到那裡去了。可見,《史念》	之問,仍真是牛頭不對馬嘴,不	於鬘童子「十四無記」的戲論	與萬法為侶者是什麼人?」等同	一書卻舉此公案為例而說,「不	了本來面目。@然而,《史念》	除他「唯心」的見執,終於徹見	語,斬斷他內心深處的疑根,消	西江水,即向汝道」一旬機鋒轉	然不負所望,以「待汝一口吸盡
菩提。在這之前,所有的菩薩都	依第四禪,由加行道位直趨無上	後一生坐菩提樹下,於一坐之中	《俱舍論》也認為,菩薩是在最	智」的階段。⑺北傳的小乘論典	的止觀禪修最多只能到達「行捨	張,所有的菩薩都是凡夫,他們	南傳佛教根據巴利三藏主	必會一年比一年困難。	法,特別是中國的大乘佛法,勢	若不設法消除,想要弘揚大乘佛	佛青年共同的疑問。這些疑惑倘	《史念》一書之疑,而是時下學	根據筆者的了解,這不只是
	佛法,才會有「大乘法是否與聖	佛法,才會有「大乘法是否與聖佛教的表面教義來批判中國大乘	?」呈示馬祖,請馬祖幫他開 佛法,才會有「大乘法是否與聖一「 不與萬法 為侶 者是 什麼 佛教的表面教義來批判中國大乘, 以及對此境界的微細疑惑 正的中國佛教,所以才會以南傳	?」呈示馬祖,請馬祖幫他開 佛法,才會有「大乘法是否與聖一「不與萬法 為侶者是什麼 佛教的表面教義來批判中國大乘,以及對此境界的微細疑惑 正的中國佛教,所以才會以南傳他修行所得「唯心無境」的體 的作者根本不懂禪宗,不了解真	?」呈示馬祖,請馬祖幫他開 佛法,才會有「大乘法是否與聖一「不與萬法為侶者是什麼 佛教的表面教義來批判中國大乘,以及對此境界的微細疑惑 正的中國佛教,所以才會以南傳他修行所得「唯心無境」的體 的作者根本不懂禪宗,不了解真話說龐蘊有一天參見馬祖, 知錯到那裡去了。可見,《史念》	?」呈示馬祖,請馬祖幫他開 佛法,才會有「大乘法是否與聖一「不與萬法為侶者是什麼 佛教的表面教義來批判中國大乘他修行所得「唯心無境」的體 的作者根本不懂禪宗,不了解真 話說龐蘊有一天參見馬祖, 知錯到那裡去了。可見,《史念》 。	?」呈示馬祖,請馬祖幫他開 佛法,才會有「大乘法是否與聖一「不與萬法為侶者是什麼 佛教的表面教義來批判中國大乘話說龐蘊有一天參見馬祖, 知錯到那裡去了。可見,《史念》 在一下不與萬法為侶者是什麼 佛教的表面教義來批判中國大藥 一下不與萬法為侶者是什麼 佛教的表面教義來批判中國大藥 之間,70真是牛頭不對馬嘴,不	 (果定念》一書曾舉廳蘊居士 與萬法為侶者是什麼人?」等同 (果定念》一書曾舉廳蘊居士 與萬法為侶者是什麼人?」等同 (果定念》一書曾舉廳蘊居士 與萬法為侶者是什麼人?」等同 	 字」呈示馬祖,請馬祖幫他開 佛法,才會有「大乘法是否與聖の8 卒)為例,來批判中國禪 於鬘童子「十四無記」的戲論 心8 卒)為例,來批判中國禪 於鬘童子「十四無記」的戲論 心68 卒)為例,來批判中國禪 於鬘童子「十四無記」的戲論 心68 卒)為例,來批判中國禪 於鬘童子「十四無記」的戲論 本 之問,70真是牛頭不對馬嘴,不 之間,70真是牛頭不對馬嘴,不 之間,70真是牛頭不對馬嘴,不 之間,70真是牛頭不對馬嘴,不 之間,70真是牛頭不對馬嘴,不 之間,70頁是牛頭不對馬嘴,不 之間,70頁是牛頭不對馬,不 之間,70頁是牛頭不對馬,不 之間,70頁是牛頭不對馬嘴,不 之間,70頁是牛頭不對馬嘴,不 之間,70頁是牛頭不對馬,不 之間,70頁是上面,70頁是牛頭不對馬,不 之間,70頁是上面,70頁是上	 字」呈示馬祖,請馬祖幫他開 佛法,才會有「大乘法是否與聖學」 ○8 卒)為例,來批判中國禪 於鬘童子「十四無記」的戲論 ○8 卒)為例,來批判中國禪 於鬘童子「十四無記」的戲論 一下不與萬法為侶者是什麼 佛教的表面教義來批判中國內閣。 一下不與萬法為侶者是什麼 佛教的表面教義來批判中國大學之間,70 真是牛頭不對馬嘴,不之間,70 真是牛頭不對馬嘴,不可能多數一樣界的微細疑惑 正的中國佛教,所以才會以南傳的修行所得「唯心無境」的體的作者根本不懂禪宗,不了解真的修行所得「唯心無境」的體的作者根本不懂禪宗,不了解真。 ② 二里河縣祖,請馬祖幫他開 佛法,才會有「大乘法是否與聖學」 	字」呈示馬祖,請馬祖幫他開 佛法,才會有「大乘法是否與聖代以下的舉證即可明白。	字」呈示馬祖,請馬祖幫他開 佛法,才會有「大乘法是否與聖是由於對中國大乘佛教的理解 除他「唯心」的見執,終於徹見是由於對中國大乘佛教的理解 除他「唯心」的見執,終於徹見《史念》一書曾舉龐蘊居士 與萬法為侶者是什麼人?」等同 08 卒)為例,來批判中國禪 於 鬘童子「十四無記」的戲論 2問,(7)真是牛頭不對馬嘴,不 2問,以及對此境界的微細疑惑 正的中國佛教,所以才會以南傳 2目,(7)其一, 2目, 2目, 2目, 2目, 2目, 2目, 2目, 2目, 2目, 2目	字」呈示馬祖,請馬祖幫他開 佛法,才會有「大乘法是否與聖 一「不與萬法為侶者是什麼 佛教的表面教義來批判中國大乘 他修行所得「唯心無境」的體 的作者根本不懂禪宗,不了解真 人間,以及對此境界的微細疑惑 正的中國佛教,所以才會以南傳 一「不與萬法為侶者是什麼 佛教的表面教義來批判中國大乘 一「不與萬法為侶者是什麼 佛教的表面教義來批判中國大乘 一「不與萬法為侶者是什麼 一個大學 一「不與萬法為侶者是什麼 一個大學 一「不與萬法為侶者是什麼 一個大學 一一下不與萬法為侶者是什麼 一個大學 一一下不與萬法為侶者是什麼 一個大學 一一下不與萬法為侶者是什麼 一個大學 一一下不與萬法為侶者是什麼 一個大學 一下不與萬法為侶者是什麼 一個大學 一下不與第二十一一一一一一一一一一一一一一一一一一一一一一一一一一一一一一一一一一一一

之宗義為例,簡單說明大、小乘 轍 論典有關 「 菩薩成佛 」 道位次第 的說法和大乘經論,簡直南轅北 ,毫無交集。茲舉自續中觀派

提 依 種 法流流 ,<u>``</u> 化身親聞教授,並將所得 姓決定之大乘,發最勝菩 於大品資糧道位時 禪定,從 (佛的) 最

踐 教授之義 0 於 觀緣空性的 理付諸實 勝

行道 修所生慧初生之時,趨入加 。……媛、頂、忍、世

第一 法四位, 依次稱為:明

真義一分三摩地、無間三摩 得三摩地、 明增三摩地

以見道無間道,頓斷分別煩 地。緊接著無間三摩地後,

然 惱、分別所知障及其種子 後 現證解脫道及滅諦二

的差別

命之盡頭 者。……最後,依止有情生 (rgyun-mtra') 的

無間 無 知二障,並於第二剎那現證 上菩提。這就是定性 道, 頓斷俱生煩惱和所 (大

可見,大小乘經論之見地

、入 引用大乘經論與堅持二乘知見的 差別是相當大的。倘若我們依然 人論辯法義,豈不是對牛彈琴,

毫無意義嗎?因此,我們與其引 用大乘經論作根據,不如改從大 乘史實中去求證。畢竟,事實總

說,單看近代虛雲、來果兩位 是勝於雄辯的 道的高僧大德無以計數。別的不 國甚至弘傳了將近兩千年之久。 在這段期間內,成就大乘無漏聖 本、韓國流行了一千多年,在中 大乘佛法在印度、西藏與日

師的年譜和開示錄,就足以確信

教理

乘

的證果方式。(73)

他們是已經證得離戲境界的聖位

勤 下來將近一個月」(75) 經二十餘日」(74)與 ,澄清一念,不知身是何物 「粗妄細妄歇 的禪修經

驗,也絕不可能說出 的深澈悟境 也,狂心當下息」仍這樣超理性 「虚空粉碎

師, (1238-1295) 開悟的經驗為例 雲、來果二老悟境更深澈的 無大收穫。有一天,在深夜的睡 高峰二十歲開始參禪, 不勝枚舉。茲再舉高峰禪師 在禪宗的文獻裡面 前三年皆 比虚 禪

夢中,

他忽然回憶起「萬法歸

中

總覺得好像一個人獨處

菩薩;否則絕不可能有「晝夜精 公案。在語錄中,他說 歸何處」這則原先參究的

忽略 我的注意力非常集中,使我 西 , 而且不辨東西,也不分 了睡 眠 ,忘記了吃東

充滿著這個「一歸何處?」

晝夜。……我整個生命中都

的問

題。我的心不曾想到別

的事 些與這問題無關的東西,也 不能夠。我像是被釘住了或 情;即使要稍微想到

脫 膠 然我置身於許多人或集會 住 ,卻根本無法動一下。 了; 不管我怎樣想擺 雖

來

從

前

老 師 所

問

問

題

,

即 而

誰替你拖個

死屍 的

寧靜, 有一 楚, 早, 傻子一樣的 淨而一塵不染!自始至終只 的存在。六天六夜就像白癡 越一切事物之上!絕對地純 似 的 個 如此 我 我是如此的忘記他人 心思;外界是如此的 的感覺是如 從早到晚 的平静, 過去 , 如此的 從晚 此 的 到 超

從恍 誦經時 最後當我跟著大家來到三塔 演師的詩句。這使我突然間 惚 迷 偶然抬頭看到 離狀態中 醒 悟 五 過

了 證悟境界,怎能說與聖諦不相應大 十方坐斷」。78 這樣高深的重關達 年,才大事了畢,「一念無為,之 示,放捨一切,繼續苦參了五

呢?

班人仰山慧寂說

置有無始以來深細的無明煩惱習氣,也就是宗密(780-841)和為山(771-814)所說的「微細流注」和「現業流識」,必須長時注」和「現業流識」,必須長時

段對話去理解。 以從為山和仰山師徒之間的一底息滅。關於這個問題,我們可底息滅。關於這個問題,我們可

為山禪師二十三歲在百丈

教理

叢林。在他晚年的時候,他問接建了一個可容納一千五百人的大鍊心,親領典座之職,乃至於創座下悟明心性之後,就開始藉事

年。 鬧 何 溈 卻云:一和尚無來幾年矣?」 來得幾年?」仰山不敢答 寂子心識 ? 0 山曰:「老僧無來已七 (79) 為山又問:「寂子如 仰 Ц 7 曰: 微 細 一慧寂 流注 無 Œ

性,但修所斷煩惱尚未斷盡,這時的仰山雖然早已徹見真如法

的大菩薩了。®《華嚴·十地經》	斷證功德至少也相當於七地以上	滅,唯剩無二空智朗然獨存,其	如果「微細流注」完全寂	除乾淨的。	的「微細流注」不是那麼容易去	它至少可以說明:頓悟真理之後	否可靠,筆者尚未詳加考證,但	除了「微細流注」。這份史料是	光明正大地說:七年前就已經斷	除了「現業流識」,所以他可以	悟境並藉境鍊心三、四十年,淨	鬧」。為山大悟之後,長期保任	以只能坦白承認:他的心「正	「微細流注」仍然相續不斷,所
溈山座下,「三十年來,	何,可想而知。又如福州大安在	的「微細流注」;他的證量是如	要處理的問題,不外是生命底層	高峰悟後又苦修了五年,所	全止息。	流識」或「微細流注」才可能完	有機會現行。到此地位,「現業	念念入出滅定,微細煩惱根本沒	那能起入。」(82)既然七地菩薩能	說:「此遠行地於滅定,剎那剎	81月稱《入中論》也引用此經而	入,亦能念念起,而不作證。」	定。今住此(七)地,能念念	說: 「菩薩從第六地來能入滅盡
醒睡一如之證量,於是「向來所	(1289 卒) 悟後十年,也達到了	界的禪師,大有人在。雪嚴	在禪宗史料中,達此證量境	一片,不即不離,終日不散。	赤裸裸地呈現,與日用塵勞打成	障還在),法身光明的悟境經常	無明已經完全去除(不過,所知	也趕不走,表示微細煩惱和染污	牧。牧牛三十年,牛變全白,趕	心見性的人,才有「牛」可看可	在禪宗,「牛」即是心。明	迴迴地,趁亦不去也。」 (83)	箇露地白牛,常在面前,終日露	只看一頭水牯牛。如今變作

聰禪師

參禪二十年始達身心脫

E Ļ (84) 無聞思

見解明白 落的地步。開悟之後,雖然自知 但是微細隱密的妄想

尚未除盡

所以又隱居光州等山

脫 中潛修 。(8) 雲門(881-966) 自述:困 9 前後十五年才完全穎

之外,才「心猿罷跳 ,意馬休 風霜於十七年間

,涉南北於千里

片」、湧泉 馳」。(86) 而香林 四 十九年尚有時走 四十年得成

非是關於悟後 所要表達的 也無 微

作」,這些禪宗術語

教理

問題 細流注」處理乾淨與否的修道位

首座定力深厚,有能力在一柱香 此外,石霜(986-1040)的

的時間內坐脫而逝。但僅此仍不

霜的侍者道虔,依然毫不客氣地 對坐脫而亡的首座說: 「 坐脫 立 足以被認可為開悟見性。所以石 亡即不無 ,先師意未夢見在!」

看過

《六祖壇經》?他回答說

(87)那麼隨隨便便的 高,印可傳法也十分嚴謹,不是 可見 ,禪宗開悟的標準相當 。只是禪宗著重

尚經教,不重次第,所以很難被 般人理解與接受。

在接引上根利智,不循義理,不

或許有人會認為 ,中國人說

蔽 。 (88) 心 中國的禪宗好,這是老王賣瓜的 理,是受到 那麼泰國高僧阿姜查和 「民族情感所 拘

的嫌疑吧!有人問阿姜查:是否 佛使比丘的稱讚,總不該有上述

地生活 地 果你修行不去執著,你終究 明 甚深的教導,初學者是不易 你耐心且不自私 會瞭解 惠能的 瞭的 以 我 的 們 智慧相當的敏 0 生活得簡樸; 的戒律來修行 可是, 。……如果你好好 , 如果你耐 你就會明 銳 如果 , 如 ن 那

瞭惠能的智慧了 (89)

法 佛使比丘,也非常欣賞中國的 它供養給他的聽法者,請他們也 他說:黃檗禪師「父母未生前的 書中,他有四次提到了禪宗。(9) 參參看。(9)最值得注意的是 非常簡便善巧的方法。他願意把 本來面目」的話頭,是認識空性 壇經》。在 。他甚至還親自翻譯了《六祖 另一位大名鼎鼎的泰國高僧 《菩提樹的心木》

時的中國人智慧很高,立刻 佛 法傳到中國的時候 ,當

還說:

和 就接受了它,並產生了黃檗 惠 能的教法 ,對於 心 、

法 簡潔。他們說, 、佛、道和空的解釋非常 法、佛、道

學的 麼。我們這些依古老方式修 話太中肯了,不必再多說什 和空都是同樣的東西 人,常常感嘆開悟無 0 這句

門。 能夠稍覺慚愧,應該是有益 關於這一點,如果我們

無害的 (92)

他

說 : 僧貢嘎法獅子 (1893-1957) 也曾 除此以外,西藏近代白教高 「禪宗達摩祖師 口訣 精要

了當,直指人心,即大密宗之口

訣

藏密的英籍比丘尼 。」(93)丹津・葩默是一位修學 ,她初次接觸

中國禪宗典籍的時候,完全無法

高的喜馬拉雅山上完成十二年的 常沮喪難過。當她在一萬三千呎 理解禪宗的公案和語錄,因此非

閉關後,雖然尚未開悟,但她的 禪修體驗已足以使她自信地說

厚的定慧内涵,非劣根淺智者所 可見,中國禪宗的確有它非常深 如今,我能享受禪。」(94) 由此

能窺其堂奧

◎西藏高僧亦不少

或許還有人會質疑,單舉中

教理

…有

時覺得外顯

諸

從此

四魔不能再作障礙,自

成就。 薩 勒日巴修習拙火瑜伽而得極高的 次第」,後來依止大瑜伽行者密 出家之後,先依噶當派學習「道 波巴 (1079-1161) 為例。岡波巴 高僧足以為證。茲舉噶舉派的岡 人。那麼我們還有數不清的西藏 蔽」,不夠客觀 國禪宗為例來證明大乘有聖位菩 是「受到民 在傳記中, ,不足取信於 他的悟境是這 族情感 所 拘

最初,……從心內深處自然

生起一

種

一切

皆

謂

「死」或「無死」。……

夫菩薩呢?

樣的

是心」的感受。…

界 融 境都是清清 切 匯 , 有時覺得與心識之體性 有時覺得會 無間。當感覺到一切 明 明 (含攝) 的 幻 化 境

所修本身也沒有了。……達得無有所修之法了,能修和得無有所修之法了,能修和

不能損傷我了!」……等到時就會覺得「任何東西也都

到全體的純清光明境界,那

續不斷之時,就會覺得無所行者的悟境能夠不分畫夜相

某夜夢見誅殺一黑色之人,

「六度不等同道品」,大乘全是凡 時境書夜不斷,睡眠之中一 所修,這顯然已經到達無修瑜伽 所修,這顯然已經到達無修瑜伽 所成就。依藏密典籍《俱生契合 於導了義海》的標準,它相當於 深導了義海》的標準,它相當於 經導了義海》的標準,它相當於

比較保守,堅持「大乘非佛一般而言,南傳佛教的思想

若非此人對大乘缺乏深刻的理解 流 染太深,心量太窄,再也容受不 或體驗 準,以此批判大乘而不知融通 倘若仍以南傳佛教為唯一 但是身為漢、藏佛教徒的一員 聖位的菩薩,這是情有可原的 教,徒然根據巴利三藏而說沒有 說」,而且很少和漢、藏佛教交 。因此 ,便是宿世聲聞教法的習 ,他們不了解漢 、藏佛 的標 不錯 那樣 證, 精神 世 中國所重的大乘,自稱是大 精 , 神 「參政與助選」

下方廣的大乘理念了。 ◎大乘核心在聖道

或許有人會引據印老的大作

而說:

乘中的最上乘,其實是小乘 經》、《華嚴經》「入法界品」 小乘行」的現象。大乘的 所以有「說大乘教,修 ,普入各階層,而不應 的復活,急求自了自 應 如 維 摩詰 À 道高僧,他在開示錄中還不免感

該以參加政治為典範 (97)

傷地說

一皆非

應該涉足的場所嗎?即使是在家 訪的淫坊酒肆,難道也是出家人 僧侶之所宜 但是善財童子所參

虚雲老和尚是民國以來公認的得 氣可嘉,但法身慧命必夭無疑 的「暴虎馮河」者一樣,雖然勇 利益眾生,就像孔老夫子所斥責 的蓮花之質,而想在五欲塵勞中 度化眾生呢?沒有出淤泥而不染 資,又如何有能力「普入各階層_

發心中興祖師道場。大小寺 乘心,不要作自了漢。於是 諸方參學,善知識教我發大 自初發心為明自己的事, 到

煩惱折磨,天堂未就,地獄 院修復了十幾處,受盡苦楚

戲神通和善財深入法界的定慧之 居士,倘若沒有維摩詰那樣的遊

而 招 悪 果 不是結冤

因

,

仇 就是鬧是非,脫不了煩

惱 0 (98)

說 : 開悟透脫的進上座 清朝的玉琳國師對在他座下 須念自利易, 也同樣告誡 利 八難 9 深

心大心,終身誓居學地 。 (99) 這

兩位祖師的訓誡難道還不夠明白

未穩固的新戒僧尼「普入各階層 嗎?因此,倘若有人鼓勵三學尚

行菩薩道,「急求」淨化人間

那就像孟子所說的

世

界

而

人們期望他們遵守

戰 以不教民 樣 , 而 簡 趨之 直 是

教理

教他們去送死。行廣大的菩薩道

而手無寸鐵,豈能不淪為煩惱與 而無深厚的慈悲定慧,如臨戰陣

業力的手下敗將而慘遭蹂躪 1

聽 尼,就是因為養成教育不足即奉 命出來弘法利生,而傷殘或斷送 0 有許多嚮往佛道的 上述的說法 9 絕非危言聳 西方 僧

喇 嘛 任命一 些人出家。這些 了他們的慧命

與帶領的情況下, 人 在 缺乏訓練 、準備 就被丢入 支援

誓言 修練佛法 , 並且主持

佛教中心。這是一件非常困

難的 事情……。當他 們脫下

們開始時懷著極大的熱誠 僧袍還 俗 我倒不驚奇。 他

純潔的 漸 漸 的 信 , 仰 他 、奉獻的 們 的 動 力 精神 减 退

滅…… 0 (100) 了

0

他

們受到挫折

,

理想幻

是心淨而後才佛土淨的。心識必 站在 《維摩詰經》的立場

清淨 昏昧, 得清淨,而說能行菩薩道,成熟 須要依止定慧,才能達成真正的 0 怎談得上清淨呢?自心未 如果不得止觀,內心散亂

有情 人的違心之論嗎?不依止定慧 , 莊嚴佛土,這不是自欺欺

香光莊嚴【第六十七期】民國九十年九月 ▼一○七

智

顗

雙 住

淨土 想:「大道之行也,天下為公。 養: 「格物 道還不夠廣大嗎?大同世界的理 土,那又何必修學佛法呢 設的人間淨土只是那樣的欲界淨 土」。倘若我們處心積慮所要建 不能長養定慧、不能斷除煩惱的 親其親,不獨子其子,使老有所 選賢與能,講信修睦。故人不獨 絕學,為萬世開太平」的發心難 地立心,為生民立命,為往聖繼 下」難道還不夠嚴謹嗎?「為夭 N'S 修身、 中國儒家所講究的個人修 絕非 齊家 、致 佛 經 知 所說的 治 、誠意、正 國 、平天 「淨 就, 的作風。法顯、玄奘千里迢迢, 實在看不出有任何「修小乘行」 達,則兼善天下」的所作所為 祖師大德 小乘作風了。綜觀中國佛教各宗 然只圖自了,那當然就是典型的 且危機重重。但若修學已有所成 就而積極利他,固然意義不大而 上千百倍? 是要比臺灣現有的人間淨土要好 難道還不夠莊嚴神聖嗎?這豈不 寡、 終 , 明了自心,澈見本性,卻依 再者,一個行者未得定慧成 壯有所用 孤、 一窮 獨、廢疾者皆有所養」 ,幼有所長,鰥 , 則獨善其身; (538-597) 為了領眾修行,自己 的傾向。但因禪宗崇尚以禪修為 一未悟以前猶 持正法。高唱「大事未明,如喪 情願「六根不得清淨」。律宗鑑 教求取三藏典籍 跋山涉水,九死一生,為中國 的宗教一樣,也有強烈社會服務 乘精神在中土的重現 目失明,仍然堅持赴日傳戒 真 (688-763) 五度出海失敗 「小乘精神的復活」,而是印度大 更多」的禪宗祖師,顯然也不是 考妣;大事已明 其實,禪宗和其他強調利他 自可 如喪考妣 既 天臺. 悟以後事

所以它的社會傾向便只能在導向主的印土宗風,強調定慧解脱,

來。為了別立禪居,使禪宗得以禪悟和解脫的宗教生活上表現出

長久延續與發展,年逾九十高齡

地創叢林、立清規,「一日不的百丈禪師(720-814)毅然決然

作,一日不食」。這那一點像是

呢? 「說大乘教,修小乘行」的作風

心地後,親領典座之職,後來又為山靈祐在百丈座下發明

受命前往為山闢建

橡栗充食,獨自山 叢林,猿猱為伍、

教理

人,既絕往來,自善何濟?」並念言: 「我本住持,為利益於居五至七年不見一人前來,便自

是「急求自證自了」呢?(10)因此而想要出山弘法。這怎能算因此而想要出山弘法。這怎能算

院前後八十餘剎,皆親為營造。尚,一生重建祖師道場,大小寺再者,民國初年的虚雲老和

存佛祖道場,為了讓寺院守持祖在他一生最後的十年中,為了保

中,而依然甘之如飴。(10) 一中,而依然甘之如飴。(10) 一种,而依然甘之如飴。(10) 一种,而依然甘之如飴。(10) 一种,而依然甘之如飴。(10) 一种,而依然甘之如飴。(10)

不成佛!

此外,來果禪師在金山禪堂

大願。茲將其中最感人的二十禪堂參禪;並且發了四十八菩提頭,一人作三人事,護持禪者進頭,一人作三人事,護持禪者進

八、三十五兩大願摘錄如下:

第二十八願:盡虚空、遍法界,若有無量極苦世界、極 建立法幢,行菩薩道,令彼建立法幢,行菩薩道,令彼

生,志心信樂,發菩提心,第三十五願:盡十方一切眾

修諸功德,植眾善本,至心

師 如

是「說大乘教,修小乘行」。他 祖師不是「急求自證自了」,不 隅,但僅此也足以證明,中國的 及禪宗祖師大願大行的冰山一 生, 要, 者, 生, 以上所舉的例子,實在遠不 諸 國 發 弟子誓不成佛 遍及十方,覲佛國土,供養 不須品級,乃至一念稱我名 願 佛 現身。現即見佛 速成佛道。若不爾者, 悟無生忍,住不退地; 命終之後,即以一念我 不假胎生,不計時間 得受記前;普度眾 欲生我 (103) 國 , 開佛法 不用 蓮 (748-834)的高足長沙景岑怎會 (苦行林)。苦若斷時,然後當與 而已 絕,不願意僅僅為了大眾廉價的 著印土傳來的大乘聖道薪火斷 「吾今為欲斷諸苦故,而來至此 們離群索居、水邊林下長養聖胎 感慨萬千地說: 「我若舉揚宗 讚譽和欣賞,而違背他們神聖的 離風範,只是不忍心眼睜睜地看 的所作所為,只是為了繼承釋尊 教,法堂前須草深一丈」呢?而 承的中國大乘佛法被俗化、淺化 使命,不甘心讓歷代祖師辛苦傳 切眾生而作伴侶」(10的大乘出 0 否則 , 南泉普願 禪師 (1327-1387), 出家時所發的大菩 此 乘實例 提心願,就是一個感人至深的大 師,也是如此 且,這不但是中國的禪宗祖 , 即使傳承自中國的日本禪 落 為了自己而去尋求真理。即 我今既已決心為僧,就不得 日本臨濟寺高僧拔隊得勝 未來,在此期 我想,釋迦佛已過,彌勒佛 盡眾生,決不成佛 心堅定不移,以在無佛之世 令我已得無上菩提,如未度 ",瀕 臨絕滅 間 願我求悟之 , 正

法衰

居,保任悟境到五

著而永處地獄,受種種苦 救眾生。即令我因有此執 十歲

拯

我 只要我能為眾生擔荷疾苦, 將奮勇(求悟)不捨本

不為緬念生死而虛擲光陰 願 o 而 且在修禪之時,我決

充,未能使人見道之際 無 足輕重之善舉。自力未 , 我

更不以一分鐘之時間浪費於

盲 ,瞎人眼 目 (105)

決

不為人說教

,以免以盲引

拔隊發了大願,也努力參究

後 而徹悟了本心;悟 還 直 獨 自 隱

核心所在

道,才開始正式開放接引前來求 ,自知有能力使人開悟見

樣的精進行持,這樣的弘法利 法的學人。這樣的弘深誓願,這

教,修小乘行」嗎?

生,我們能說拔隊是「說大乘

漏的世間善法和聞思二慧,而在 而且大乘佛法的核心,不在於有 大乘佛教的確是有聖位菩薩的; 綜上所說,我們可以肯定,

無漏聖道,才是大乘佛教真正的 乘無漏聖道。所以,唯有大乘的 於能引導眾生達成無住涅槃的大

人間佛教之省思

(宗教俗化是世界趨勢)

究》。在該書的序文中,作者 Reginald A. Ray 有感而發地說 的學術論著 學出版社」發行了一本頗得好評 佛教的價值 一九九九年,美國「牛津大 《印度的佛教聖者 觀與取向之研

庸俗的人性觀念生活著。我 代世界中, 整個價值觀愈來愈低落的 況而言,我們正以一 在西方,或許我應該說,在 就各種宗教的 種 相當 現

們似乎已不再相信人性是可

念, 是 能完美的,或者真正的聖者 可能存在的 顯然會深深影響到人們 。這樣 的 觀

釋 流 的方式。 行的 就像我們將在本書中所 有關佛教的種種 依我所見,目前所 解

傳 看 到 統佛教中的次要角色。說 的 傾 向於把聖者貶為

低 樣 落 代表著現代人性價值 題的 得

細

緻

點

這種現

象同

基本上,佛教可以被看成是 套倫理體系、一類精緻的

> 哲學、一門實用的 13 理 學

種處理精神危機

的

技

量;不過,卻很少被認為是 股 文化傳統或文明的力

為主 個 的傳統 以推崇和培育真正聖者 然 而 ,依我個

對

於靈修生活的想法和實行

人的 的本質所在。只要這個事實 '看法,這才是佛教最終

的省思。

能夠對我們這種愈來愈重科 沒有被認清, 的佛教天才就會被忽略。而 那麼這種特殊

技、 這 觀念提供有益對治的 種天才 重功利、好奢靡的 (106) , 正是 人性

術 經逐漸成為一種世界性的趨勢

盛行著以俗世為主的「人間 近十年來,臺灣的佛教界也同樣

佛

教」。既然邊地的歐美學者都已

以下即是筆者對臺灣「人間佛教 教界是否也該好好反省反省呢 經開始對此現象有所警覺,臺灣

俗化的近代臺灣佛教

間佛教之省思〕

◎人間佛教落人本狹隘

佛教。應以此抉擇佛教……」 我們是人!需要的是 人的 (107)

可見,宗教世俗化的現象已

這是人間佛教的基本立場

教。但是若想解脫 ,想成佛 就

不能只要人的佛教。我們還需要

成即佛成」 二乘涅槃的佛教。太虚大師「人 超越人天,超越三界,甚至超越 的說法 ,108) 乍聽之下

理,天理的境界究竟如何,夫子 例如孔子下學人事而上達了天

非常響亮,其實是似是而非的。

「罕言」。 但就 《論語》本身的內

且連解脫都談不上。阿羅漢雖然

超越了人天,達成

容來看,孔子不但沒有成佛

,

而

了解脫 0 所以,成人只 ,但仍未成

舌

身

意法

,

意識

、意

是成佛的基礎或必要條件而已

常引用 「人間佛教」 《中論 觀四諦品》 的倡導者 , 經

0

(109) 「若不依俗諦, , 和 《壇經》 : 不得第一義」 「佛法在世

立他們的主張。但這顯然是一種 間 9 不離世間覺」10的說法來成

曲解;因為世間和俗諦的說法並

三界,是五蘊、十二處、十八 不單指人間而已。世間的範疇是

然是不夠的

中 界,是一切有為法。《雜阿含經 , 佛告三彌離提

眼 因 緣 色、眼 生 受 , 識 眼觸 耳 • 鼻 眼觸 `

> 世 間 О (111)

觸

,

意觸因緣生受……是名

已。人的佛教,充其量只能作為 道來說,單單只講求人的佛教顯 而已。因此,對於大乘的成佛之 以人為本位的佛教的起點或基礎 是極為廣義的,它包含了三界的 切有為法,不單指人或人間] 所以 佛法所要覺悟的對象

體的每 住 「若佛出世,若未出世,此 , 「佛法」是宇宙性的 法住法界」;12它為宇宙全 其次, 個生命層次而存在 站在大乘佛法的 所謂 法常 釋 立

場

佛

教理

而是為了方便引導三界中善根成	成佛,並不表示「人間至上」,	相對的層面。所以,釋尊在人間	了三界,超越生命與涅槃等一切	間和欲天之上的,而慧觀更超越	深定與深觀之中。定心是超越人	屬於人間,但是他的心卻經常在	釋尊在人間成佛,他的色身	基層上。(113)	世界一切眾生業果相續的世間」	教,仍然必須妥善建立在「十方	人間為本」;以人間為本位的佛	硬「將佛法割離餘有情界,孤取	但卻不是人間的專利。我們不能	尊出現人間,佛法在人間弘傳,
人間自覺覺他,在天上自覺覺	我的解脫與自他一體的圓成。在	對自他生命的終極關懷,亦即自	諸天。他重視的是「一切眾生」	特別重視人間,也不會特別重視	無緣大慈的釋尊,應該不會	是最根本、最關鍵的。	竟圓滿的解脫與正覺境界。這才	身心世界的種種束縛,而達成究	成佛,最重要的是,要超越一切	或在天上與他方世界行菩薩道而	解脱,無論是在人間行菩薩道,	脱。無論直接解脫或漸次上達而	由人而欲天而色天逐漸向上超	熟的眾生,或直接超越三界,或
	下多單它,	「人間弗致一勺是昌旨主	P.	邓雯,十雯是「人勺弗致一	◎人間佛教捨本逐末	來,那佛教也就名存實亡了。	「超人間」層次的佛教貶低下	把足以引導人類不斷向上提昇的	離餘有情界,孤取人間為本」,	視。但若因此而矯枉過正,「割	基礎,應該給予相當程度的重	的佛教無疑是解脫與究竟成佛的	覺覺他。以人的立場而論,人間	他,乃至於在三界與十方世界自

如此,

定,不斷煩惱。」(1)人間佛教的 法彌勒菩薩「雖復出家,不修禪

勒菩薩上生兜率陀天經》。如經 這個主張,根據的經典是 《觀彌

云:

即使出了家,也同樣要效 來看 《彌勒上生經》

是接引偏重信行人的不了義經 陀經》應該是類似的,它們同樣 和 《阿彌 0

色,就是經文的法義不能依照經 根據唯識宗義,不了義經的特

文字面的意義直接去理解,而應

意 。 (116) 那就會出現許多互相矛盾的情 該另外探求經中隱含的 倘若直接「依文解義」, 一密

句經文,大概就是在這樣的情況 形。「不修禪定,不斷煩惱」這

煩惱

諸 此

漏

。……不修禪定,不斷 佛記此人成佛無疑

阿逸多,具凡夫身,未斷

(115)

彌勒上生經》是大乘經

9

下被曲解

、被誤用的

提記,並說

• 「不修禪定,不斷煩惱」違

(一)違大乘教義

理解經文的內涵。從經文的性質

時候, 當生何處」 夫,那麼當優波離問「此人命終 果彌勒菩薩只是一個普通的凡 分」中, 為彌勒菩薩授阿耨多羅三藐三菩 菩薩,顯然不是普通的凡夫 刻得到「百千萬億陀羅尼門」 尼門」。即在釋尊說法時,能立 在 一應時即得百千萬億陀羅 《彌勒上生經》 彌勒菩薩聽到佛說法的 時 ,佛便不至於當眾 的 「緣起 如 的

後往生兜率陀天上。爾時兜 此人從今十二年後命終,死

教理

理當依照大乘法義 來詮釋,才能正確

背佛法

禪定,不斷煩惱」,臨終卻有這 千日 彌勒出家才十二年,「不修 後十二年二月十五日,還本 : 薩故, 率陀天上,有五百億天子, 藐三菩提 十二相、八十種好皆悉具足 身紫金色,光明豔赫, 生處結跏趺坐,如入滅定, 蜜。....為供養一生補處菩 天子,令不退於阿耨多羅三 ,上至兜率陀天……三 經一時中,成就五百億 天子皆修甚深檀波羅 以天福力造作宮殿… 。 (118) 如百 _ 解釋 接受的,除非另外賦予更合理的 的「一生補處」菩薩?像這樣的 兜率,何況「不修不斷」而成為 勤修止觀十二年,也未必能得生 處」菩薩。果真如此,菩薩行有 麼多瑞相;而且命終之後,上生 授大菩提記的菩薩,必須是已得 經文,理性的佛教徒恐怕是難以 難得呢?一般人出家修行 波羅蜜」天子所供養的「一生補 什麼難能可貴?成佛有什麼殊勝 兜率天,成為五百億「修甚深檀 經一 依大乘佛法來說,現前得佛 時中,成就五百億天子」 '; 即使 「無生法忍」。 授記, 論》 嚴經》 居第八不動地,念念不離法性 時。」(12)菩薩得無生法忍時 薩上生經》中所說的當眾 (現前) 第四種授記,四即是《觀彌勒菩 羅蜜經・魔事品》 無生法忍的菩薩。 者 記。」(19)《大智度論》引 未入法位 (無生法忍)中, 不與授阿耨多羅三藐三菩提 世親在他注解《大乘莊嚴 的論釋中也說:「大 謂在第八地中得無生法 說有「四種授記」, 而現前授記的資格 (121) 說:「若菩薩 《摩訶般若波 《首楞 即是 其中 位 授 諸佛

忍 記 經

世出世法平等一味,已斷盡一切

普通的凡夫菩薩出家而「不修不

了特殊的目的,可能會披褐懷更斷煩惱。這樣的高地菩薩,為煩惱,所以無須再修禪定,不必

契如如法性,外表卻一如凡人。衣托缽,隨緣度日;雖然內心深玉,表現出大智若愚的樣子,著

也同樣是「內勤修學,外示放逸」著作《入菩薩行》的寂天菩薩不

雖然

《彌勒上生經》

是大乘

出家,不修禪定,不斷煩惱」,嗎? 123 所以,彌勒菩薩「雖復

示現。

應該是「無生法忍」菩薩的一

種

佛法的觀點來看,總之,以大乘

出

些合理的詮釋

發菩提心、受菩薩戒的下品資糧

教理

彌勒菩薩,「不修禪定,不斷煩須以「無生法忍」的身分來定位後成為「一生補處」菩薩的。必斷」十二年,是不可能在命終之

惱」才能獲得較合理的解釋

(二) 違部派教義

否也能為「人間佛教」的主張找多元地來思考這個問題,看看是多元地來思考這個問題,看看是解;但是,現在我們不妨試著放解;但是,現在我們不妨試著放

《俱舍論》也認為:菩薩最後一只能到達「行捨智」的階段。都是凡夫,他們的止觀禪修最多根據巴利三藏主張:所有的菩薩根據巴利三藏主張:所有的菩薩

生,坐菩提樹下,於一坐中,依

提。在初夜降魔以前,都還是凡第四禪,由加行道位直趨無上菩

夫的身分。

依這樣的見地來看,彌勒菩

是,層次的差別相當大。若是初資糧位到加行位的世第一法都的。但凡夫菩薩的範圍很廣,從的。但凡夫菩薩的範圍很廣,從

香光莊嚴【第六十七期】民國九十年九月 ▼一一七

位菩薩, 他們還需要師友的指導

且不足,有什麼能力行菩薩道而 與提攜才能上進,自利的能力尚

廣泛利益眾生呢?

論》 的說法,資糧位的菩薩並不 若依無著《大乘阿毘達磨集

定,不斷煩惱」的 像昭慧法師所說 ,是「不修禪 ;(124)反而應該

要

勤修止觀」:

常 門 而 謂諸異生所有尸羅,守護根 不睡 住 , 飲食知量, 0 眠 復有所餘,進習諸 勤修止觀 初夜後夜 9 正 知

善

,

聞

所成慧,思所成慧

學四念住 順解脫分 相違地在

、四正斷和四神足等止

資糧位應該努力修

修所成慧。修習止故,得成

現 觀解脫所依器性 0 (125)

研究》中說:西元四、五世紀 《說一 切有部論書與論師之

上生兜率天問彌勒的情形,在罽

的事實。但現在的問題是,主張 向彌勒請問法義,實為當時一般 **賓非常流行。所以無著上升兜率** 不修禪定,不斷煩惱」 的 彌勒

依住堪能性

9 為一

切事成

呢?再說,彌勒菩薩又怎會自語 糧位菩薩應勤修止觀」的無 菩薩,怎會指導出一 個主張 「資

《辯中邊論》

中強調

觀要目呢?如論云:

已遍知 為遠離修集 為入四聖諦 以麤重愛因,我事無迷故 障治 勤修 修念住應知 切 種差 四 正 斷 别

滅除五 懈怠忘聖言 過失 勤修 及惛沈掉舉 八斷 行

即所 不作行作行 依 除懈怠 能依 , 是五失應知 修欲勤信安 及所因能果

為斷

記言覺沈掉, 為除餘 四失 伏行滅等流 修念智思捨

種 「順解 脫

2

可見, 《彌勒上生經》 中的

彌勒,應該不是凡夫菩薩;而 不修禪定,不斷煩惱」這句經 且

意義去理解,而應直探經文的深

文,也不宜依照經文字面淺顯的

而積累成佛的資糧

意

賢位菩薩 若是屬於「內凡」的加行道 ,則他們雖然「不修」

了修習無漏聖道的最低定力要求 初禪以上的「禪定」,卻已具備

惱」,但有能力伏住煩惱, 未到定; 雖然「不 不讓 斷 煩

佛為例,釋迦牟尼 煩惱現行。以釋迦

教理

在燃燈佛

時

便已

理解:《上生經》中所說彌勒菩

達「行捨智」的道位・四「行捨 具足八定與五神通,並且禪修到

頂二位。這樣的菩薩,當然有資 智」相當於北傳的加行道的煖

格在人間行菩薩道,自行化他

《上生經》 薩,應該是屬於這種已發大菩提 以部派佛教的立場來看,在 中佛所授記的彌勒菩

願的加行道菩薩,而不是一般普 通的凡夫菩薩。加行位菩薩的行

困難

來的 徑,當然不是初學菩薩可以學得

綜合以上的論述,我們可以

薩的 「不修禪定,不斷煩惱」,

解,都不適宜用作初學凡夫菩薩 無論是從大乘或部派的法義來理

《辨中邊論》 如果不依無著《集論》 所說的方式修學定 或彌勒 的修學楷模。初學的凡夫菩薩

慧,而直接奉行印老《佛法概論》

惱 的主張,以「不修禪定,不斷煩 的彌勒菩薩為楷模 (128) 要想

在菩薩道上層層昇進,恐怕相當

二、「不修禪定,不斷煩惱」捨

本逐末

儘管「不修禪定,不斷煩惱

香光莊嚴【第六十七期】民國九十年九月 ▼一一九

質疑也是:一、「人間佛教」不 泉, 出:「人間佛教」的提倡 異的原因〉一文中,就明 般學者與老參對印老思想的兩點 的宗教發展〉 懺 太虛大師對「人間佛教」詮釋各 行的。江燦騰在 的追隨者,卻是一向如此依教奉 不符大小乘論義 人間佛教探討與新雨社與現代禪 然對治了傳統中國佛教常有的經 的成份 法會,喜神秘神通的流 此外,楊惠南在 但是同時也削弱了宗教體驗 (129) 一文中,歸納出 〈論印順法師與 ,「人間佛教」 〈從印順的 確指 弊 現 固 「凡夫菩薩」道,淺化了真正的 二、「人間佛教」不關心究極的 謀而合的 和上述學者的看法 接的影響不無關連 與這樣的「人間佛教」直接 俗化、淺化的風氣瀰漫,可以說 土壤和促進劑。今天臺灣佛教界 化的菩薩道可以說是俗化佛教的 大乘菩薩道。溫金柯也認為,淺 為:「人間佛教」所主張的此種 解脫與果證 曾提供一套具體的修行方法; 「人間佛教」所獲得的這些 現代禪的倡導者李元松認 (130) 0 大致上是不 (131) 這些觀點 、間 負面評語,其實也正是來臺參訪 同的地方。他們一 展,這樣下去離佛出 世 懷恐怕是越來越遠了, ::臺灣目前的佛教已 是佛教興衰之關鍵所 的成就 一俗化 學 術化 的 經

省〉一文中就毫不客氣地指出: 佛教太不重視禪修,太偏向世俗 的教師道悟法師,在〈交流與反 化與學術化了。江西尼眾佛學院 的大陸僧眾對臺灣佛教最不敢苟 致表示:臺灣

與偏差;這不足與偏差也正 我既看到了臺灣佛教所作出 也看到了它的不足 在 0

方 世的 面發 雖然 本

太

過

教之根本所在的證悟上

於佛

就 太不重視了 (132)

由此可見,「人間佛教」的

實相符的。但是,「不修禪定, 實際表現出來的作風 基本主張與推廣此一理念的教團 ,的確是名

昇華的程度連外道的禪修者都不 不斷煩惱」的人,其心靈淨化與

如 深度可談呢? 這樣的佛教還有什麼靈性的

或許有人會提出這樣的質

疑: 這麼簡單 -的道

理 教 難道 的提倡者會不 一人間 佛

教理

明白]嗎?

當然不可能

那麼,他們為何會提出如此

偏離佛教根本的主張呢? 筆者以為,最主要的原因,

於重視學理而缺乏禪修體驗 大概是「人間佛教」的倡導者過 , 以

至於無法深刻體認禪修的可貴與 重要。倘若「人間佛教」 的倡導

行並重或雅好禪修的禪師 者不是純粹的學者,而是一 位解 那麼

人間佛教」就不至於發展到今

天這麼世俗化與學術化的局面

0

間

就是一 「人間佛教」的提倡者性廣法師 個最佳的例證

間 **『佛教**』

性廣法師之所以會突破「人

禪

法, 修 及其當代實踐》 ,積極引進緬甸帕奧禪師的 甚至以撰寫 以往的格局 《人間佛教禪法 書而被江燦騰 重視

「祖師」或「禪師」, 教授譽為「人間佛教」禪法的 (133) 不正 是因

談到禪修才會眼睛雪亮」 為她向來喜好禪修 而且 (134) 的關 只有

係嗎?

般而言,一

個人如果修成

了禪定 ,而他的心卻已屬於超越 那麼這個人雖身在 一人 人

間 國師 的色界或無色界天了。 (819-972) 所謂的「通玄峰

香光莊嚴【第六十七期】民國九十年九月 ▼一二一

一不

思。而這樣的人,當然是不會以 頂 於深刻的定慧體驗,他將更能了 提昇而往上提昇或向內深入。基 懷的層面, 局限於人間的範圍。他對眾生關 遍尋他的蹤跡,了不可得 更超越了三界。要想在十方世界 但他的心不但已超越人間 斷的煩惱 入見道,斷除見所斷或少分修所 能力更上一層樓,脫離能所 人間佛教」為滿足的 ,不是人間」 這時 再進一 步說,如果這個· 他的眼光肯定不會再 那麼他即使在人間 也將隨著心靈層次的 (135) 正是這個意 . , 甚至 |人有 契 「人間」的欲界生死中 然 要。 間 與 什麼。他也將更能明白,對根源 解,對眾生長遠且真正有益的是 進;而非畫地自限,長久陷溺於 天並圓滿無上菩提的成佛之道邁 慧的正道回歸本性,朝向超越人 的,卻是要積極引導眾生循著定 的方法是確實可行的」 想目標是可以實現的,達成定慧 件事會比努力去證實「佛教的理 於實證的佛教而言,沒有任何 , , 「人間佛教」大相逕庭 因此,他的主張與作風勢必 他的菩薩行仍須立足於人 但是他行菩薩行的 真正 更為重 當 目 主張, 應該做些什麼呢?「 修禪定,不斷煩惱」, 來說 流通, 日報 既然「人間佛教」強調 殘 教學術界的聯繫…… 大學的 佛學院 而作不同層次(兒童,青年 以慧行來說 利他的菩薩行應該是: 、孤老、急難等社會福利 ` , 的 廣播、電視的弘法; 創辦;利用寒暑假 與佛學研究所 雜誌的編發 如 集體進修活 貧窮 說法 人間佛教 那麼他們 疾病 以外 ,佛書的

,佛教

,

如

動 以

小;佛 褔

•

傷 行

慧,「人間佛教」所提倡的這些的機緣深入三藏並實際修行定一般的在家居士,沒有太多

菩薩行持,若能盡心盡力去做

Schopen, P. Harrison和R. A. Ray

的確也可以積聚福慧資糧。對於

的出家僧眾來說,適時適量地推一個以出離為本而志求無上菩提

養,和戒、定、慧的落實,便汲若不先講求出離心與菩提心的長動弘法活動也是義不容辭的。但

本逐末而深違佛意

聞名的阿底峽

,雖然也認同

一凡

夫菩薩」可以集眾說法,但他在

汲營營於社會與弘法事務的關

教理

歐 美 著 名 的 佛 教 學 者 如 G.人作過這樣的主張。即使是現代印、漢、藏、緬、泰,幾乎沒有了。歷來的高僧大德們,無論是

有關的林棲禪修活動,而不是一始,大乘佛教的主流就是與出離等人,也一致認為:打從一開

般通俗的宗教活動

(137)

習止觀。為弘揚佛法捨身西藏而勵學人遠離五欲,住阿蘭若,修提心、修菩薩行的寂天,一再勉

界定了弘法凡夫菩薩的最低標準《菩提道燈難處釋》中,卻明文

以上的菩薩,而非一般初學的(38)。這顯然是指「加行道」煖位—— 「已得神通,已生修慧」

和尚,也曾經語重心長地說:民國初年的得道高僧虛雲老中、下品「資糧位」菩薩。

導, 解 證 天到晚專在求知解, 根本問題從此棄之不顧 雖然各方的佛學院也隨 決問題的根本 0 同 法 師們 時 也不知修證 日漸增多, (139)不求修 一法是 可是 時 倡

香光莊嚴【第六十七期】民國九十年九月 ▼一二三

「世界禪者」美譽的鈴木大拙 此外,曾經徹見心性並博得

樣十分感慨地說: 雖然僅是一位在家居士,卻也同

且 結果, 一高 唱所謂的「鄰人愛」。 連宗教也不太留心個

類

似救濟事業般的活動

, 並

袈裟的僧眾深切反省:

宗教團體也忙碌於經營各種

精神要求是宗教生活的本質 人的內在精神生活。我認為

的

0

可是照這樣行,實在太

這並沒有什麼不好 面才是宗教的 進而標舉宗教的倫理層 切 當然 但若以

為宗教的範疇僅止於此,那

就難免會給人美中不足的感

深淵中去。……在未成就

覺 了。 (140)

給弟子的一段開示,更值得身披 日巴 (1052-1135),在他圓寂前 西藏最偉大的瑜伽行者密勒

不是為了利己,那是可行 行世法的動機,如果絲毫也

談利生的事業!已無修證 得實相空性以前,最好不要 困難了。……所以在沒有證

人 就 要 ,最後終究要墮入自私的 利生,等於瞎子引盲

發 眾生的 前,你們應該以「清淨意」 棄衣食名利的思想,身耐勞 「大悲心」,為利益一切 緣故而勤求佛果。 放

◎「人間佛教」方便趨下流

是

0

(141)

苦,心負重荷,如是修行才

的問題 開示呢?這的確是一個值得深思 教,還是當今人間「學問僧」的 雲老和尚等「聖位菩薩」的言 那麼,我們究竟應該聽從虛

若依筆者個人淺見,就一般

常情而論,一個人如果不勤修禪 定、不勤習內觀 ,那麼他對於自

己起心動念的覺察力通常是比較

覺察力不夠清晰敏銳,那麼「然 和三毒煩惱的掌控。既然正知的 念可能被誤認為信仰,戀著可能

意三業勢必難以擺脫潛意識我執 差的。在這種情況下,身、口

的權威性和可靠性

`

於在自以為是的菩薩行中積累煩 能 被錯認為慈悲 被 誤 認為利他之行」, (142) 。……利己之行可 以至

惱與罪業

賢聖祖師之言教,永遠具有最高 心;否則,具有深度定慧經驗的 定慧的菩薩行才是大乘佛教的核 較可靠的。除非我們否認,基於

天,生活步調緊凑,物慾橫流 當然,在二十一世紀的今

切都已大大地改觀了。時節因緣 人心澆薄,今古之間,一切的

代有新時代的使命需要開創與承 不同,眾生的根器也不同, 新時

般出家僧尼身上,但是身為 的典型與標準,強加於現代的 當。我們固然不宜再以古聖先賢 二個

以此觀之,則

懂得心生慚愧才是。 古德風範的羸弱行持,至少也該 無論如何

總不能自己不知慚愧 ,反而還大

言不慚地批判起苦心住持正

法

自證自了」啊

在宗教界有一句通俗的話

續佛慧命的中國歷代祖師

與解脫的甚深定慧經驗中開展出 樣地,佛法也是釋尊從現證空性 說:「一切宗教皆導源於創教 之直接宗教體驗 及認識 0 (143) 同

來的 慧和解脫 佛法可談。 。捨離了依定而得的般若空 ,根本沒有「正覺」的 其實,深度的定慧經

現代的僧尼,對於自己無能繼踵 驗不僅是佛教創生的根因, 也是

教理

的共同主張還是比 歷代賢聖高僧大德

源與命脈。倘若深刻的定慧體驗整個佛教得以持續發展的主要能

普遍在佛弟子的心靈中萌芽滋

發展茁壯。

新興佛教」。

開花、結果,欣欣向榮地傳承了

反之,如果佛弟子的定慧體

依然有聲有色,非常活躍,但本老化。即使表面的行事上看起來著源頭活水之枯竭而逐漸衰弱、齊佛教內在精神的生命力也將隨

間的「老年佛教」,應該不像印已然衰竭而更加依依不捨於人世已然衰竭而更加依依不捨於人世質上已名存實亡。

某些不重視定慧修習的現代俗化以及傳統的漢、藏佛教,似而是以及傳統的漢、藏佛教,似而是以及傳統的漢、藏佛教,似而是

中國同為世界四大文明古國之傳播到中國等亞洲各地。印度和佛教起源於印度,而後逐漸の回歸重禪悟的佛教傳統

成長和茁壯,是相當困難的一件深柢固的文化地區生根、抽芽、來,讓它在完全不同典型而且根來,讓自印度的佛法移植到中國把源自印度

但使印度的無上菩提樹苗在中土完成了這項非常艱鉅的使命。不度的智慧和無比的毅力,順利地度的智慧和無比的毅力,順利地

起的一項成就,值得中國的佛教數計的菩薩聖眾。這的確是了不和韓國等地,在亞洲成就了難以一千多年,還成功地移植到日本

就某一特定的時空、某一特定的全十美的。任何一件事,都只能世俗層面,沒有任何一件事是十世俗層面,沒有任何一件事是十

徒引以自豪

角度而說是理想或不理想。同樣

地,

佛教傳統一 樣 ,雖然有它便於當

時華人直了見性、悟道解脫的優 教 ,無論其形式多麼不合印度

批判, 陷 點,但總免不了有它的限制和缺 針對它不合時宜的缺點加以 予以導正,或取人之所 就了許許多多的賢聖高僧大德

長 美,這是任何一位有心住持正法 ,補己之所短,以期盡善盡

的僧俗義不容辭的責任。但也不

切, 宜因此而求全責備,倘若愛深責 矯枉過正,或在對治上產生

偏差 而動搖了傳統中國佛教的 根本,造成教界更

矛盾、 多的迷惑,更大的 不 安與 混

教理

筆者以為 ,傳統的中國 佛

的歷史長流中,畢竟已經實際造 佛法」的外貌,在將近兩千年

深深影響了中、日、韓三國文化 利益了無量無邊的有情眾生,也

的諸多層面。比起到目前為止只

傳統的中國叢林佛教 佛教學者的「人間佛教」來說 能培養出通俗弘法師、慈善家和 ,無論如何 ,

總要強上百千萬倍 筆者十分肯定,慈善事業

不容否認的正面意義和價值

, 但

在 和見、修、無學位的無漏聖道 那畢竟不是佛法的大根大本所 。佛法的根本,奠基在加行位

此而衰亡;但若少了大乘悲智雙 博、碩士 上。僧團中如果缺少了慈善家和 中國的佛教並不會因

實亡了。藏、 運的無漏聖道,中國佛教便名存 緬 泰、錫等佛教

引了許多來自世界各地的人士去 僧團之所以受到高度的尊重 , 吸

聞名的慈善家與佛教學者, **參學,顯然不是因為他們有舉世** 因為他們有許多定慧成就的高僧 而是

大德

教育學位和通俗弘法,自有它們

以來, 者 **六親不和有孝慈。」同樣地,僧** 間;這是世間不易的常情。自古 是,水流濕 說得好:「大道廢,有仁義・・・・・ 自然然地發展出來了。《道德經》 迎合世俗的「人間佛教」還是自 祖師大德提倡過「人間佛教」, 並且堅決朝向解脫道邁進的行 勇氣耐得住艱困、平淡與孤寂 生喜愛輪迴,貪欲的人類熱愛人 「住蘭若,修定慧」的重要 ,畢竟總是鳳毛麟角 可是,縱使二千年來不曾有 上述道理雖然顯而易見,但 無論祖師大德多麼強調 ,火就燥;煩惱的眾 , 有 挽回 說 代背景之下,才能發揮它們真正 的效用 與解脫的佛法也只有在那樣的時 降生,才派得上用場;導向正覺 解脱、追求正覺的時空中應化而 只有在人心普遍純樸敦厚 勢,即使佛陀出世,恐怕也難以 必然應運而生 修證無門,世俗的 團中證道的成就者少了,學佛者 世間 。因為機法總須相扣 這是時下世間人心的共同趨 過簡單、修習佛法且平靜的 就是如此 阿姜查就曾經感慨地 0 「人間佛教」 如果你嘗試 、嚮往 ,佛陀 體制的現實考量 世俗心理需求,更切合國家政經 傳統的佛教更純淨、更理性 所以一呼百應,並不是因為它比 它更能滿足現代一般社會大眾的 完美、更符合佛陀的本懷;而是 毋庸諱言,「人間佛教」之 的 到世俗 社會 生活 社會的趨勢,並不珍惜佛法 直到無法擺脫 能會開始相信他們 甚至會威脅你。最後 價值 , 的方式 妨礙社會進步;他 他們會說你怪誕 (145),愈陷愈深 ,

這便是

、更

並

且 你

回

`

們 反

所以,在臺灣佛教未來的發

已經是預料中的事了。現在我們 展中,「人間佛教」大行其道早

的傳統 為後世有緣眾生留下

中國佛教那股堪能培育聖道清流 唯一能做的,或許只是設法保住

線解脫與正覺的生機

倘若我們仍然認同現量的空

就的菩薩聖眾,那麼在我們提倡 中國佛教曾經培育出無數定慧成 特色,倘若我們依然承認傳統的 慧是佛教最值得引以自豪的不共

同時 大接引眾生方便的 , 是不是也該

人間佛教」作為廣

教理

考慮努力振興重視禪修的中國叢

林佛教傳統?

當我們耗資百億信施創辦過

剩的民間大學、研究所和醫院的 同時,是不是也該拿出微不足道

的一 道場,好讓有心禪修的僧尼可以 免除後顧之憂,精進辦道? 億關建幾個真正理想的禪修

資助他們趁著年輕力壯,花三、 士學位的同時,是否也該勸勉並 的莘莘僧眾十年寒窗攻讀博 當我們不斷鼓勵、資助年輕 、碩

好打 五年時間 當我們捨棄自家寶藏不顧而 點基礎? , 在戒 、定、慧學上好

調整

、充實「天臺止觀」的理論

遠走他鄉求法的同時,是否也該

教 考慮學而時習華夏祖師的至理言 或精研律典,自律化他

資,一面強化大乘發心,奠定大 整飭僧團;或以念佛法門淨障積

專稱名號,循序趨入「事 心心 乘三學的基礎,一面繫心一佛

科學的哲學賦予深廣圓融的 與「理一心」的定慧心境;或以 華

觀 時代意義;或聞思修習天臺止 嚴法界觀門」、「十玄門」 9 並以南傳與藏傳的定慧之學 新的

架構;或向上一著, 反觀自心的

明空體性,參究父母未生前的本

命 來面目 延續 世諸佛的法身慧

統佛教的各宗法門,以中國佛教 為主,以藏傳與南傳佛教為輔

結論

俗語 芸: 「將相本無種 , 男

無種,華僧當自強。」中國的佛

兒當自強。」

同樣地

「聖賢本

憑著祖師們無比的智慧與毅力開 教雖然傳承自印度,但主要還是

創出來的

式微,但完整的基礎還在,夙昔 的典範猶存。只要我們有信心 現在,傳統的中國佛教雖已

了我認為應該做的事

能隨順個人的稟賦因緣,依循傳

後記

長,這篇文章是硬著頭皮勉強完

我是不得已的;邏輯思辨非我所

日可待!

非難。但我心安理得,因為我作 像,將會招來多麼強烈的反彈和 臺灣佛教界中, 教界省思」的論文,不難想 在以「人間佛教」為主流的 發表這樣一篇

徒一樣,對於教界,我有一份很 和任何一位虔誠感恩的佛教

處

0

非君子器,不得已而

齊頭並進,那麼華夏祖師冷落凄 涼的門庭得以稍稍光大,依舊指 9 文章。口誅筆伐不是我的天性 生以來第一篇批判意味較濃厚的 弱多病的我 深的關懷。基於這一份關 ,戒慎恐懼地寫了有

懷

體

成的。我只是強烈地意識到 合理有據,相信教界自有公論 文章的論點是否公正客觀,是否 己的所學和宗教良知。至於這篇 的文章,如果不寫,便對不起自 已應該寫一篇為漢、藏佛教平反 ,自

祥之器,物或惡之,故有道者不 道德經》說: 「兵者,不

用之,恬淡為上。」如今,我使

用了「不祥之器」,發表了這篇

老思想和「人間佛教」走向的文

,

評論「希望教界給我批判」的印

藥」,能為教界帶來些許正面的

章

希望它是一劑

一苦口良

影響。否則,半載的勞神苦思和

過是「善道除名,惡道掛號」罷 辛勤筆耕,到最後換來的,也不

了。得償失乎?得不償失乎?

憨山詩云:「萬法唯心造,

千途一念差,不知未起處,苦海

正無涯。」生命的

根 S 本問 ,也只有在個人 題 源 自 內

教理

内心的最深處,才能獲得徹底圓

滿的解決。自利如此 ,利他亦

然 。因此,與其窮究如一毫之玄

辯 不如翱翔於無邊心性之太

虚,與其竭立如一滴之樞機,不

《大宗師》説得好:「魚相忘乎 如悠遊於無際法性之巨海。莊周

江湖,人相忘乎道術 。」且把

切人我是非、功過罪福都一併消

融入明空無別的法性中吧!

(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、集要》、《菩提道

燈抉微》。本文已經增訂,收錄於釋

請書者,請函南投縣國姓鄉北港村 長北路84-2號「南林精舍」索取。 中,由南林出版社於十月出版 如石所著《現代大乘起信論》 一書 欲

【註釋】

(65) 《阿含要略》「自序」,頁 3。

(67) (66)前引書,「出版感言」,插頁 《史念原始佛法》,頁 73、78 N

(68)(69)《佛陀的啟示》,頁 《卍續藏》卷一二〇,頁 55 上 $19 \cdot 20$

(70)《史念原始佛教》,頁 150。

根據《俱舍論》的說法:聲聞種姓 (71)帕奧《如實知見》,頁 134-136。

的有情,在加行道的煖、頂二位

必斷絕眾多利他之事,再也不能趨 還可轉向佛乘。若得忍位善根 則

下)。可見上座部論典中的「行捨 向 他 乘(《大正藏》卷二九,頁 120

155 0

頂二位。但有部的《大毘婆沙論》

智」,大概相當於《俱舍論》

的煖、

和 薩是從資糧位直趨菩提的。 《順正理論》 則認為:最後生菩 如論

云:「從(資糧位的)不淨觀乃至

無生智」、

「(加行位的) 煖等善根

上;卷二九,頁 682 下)。 皆不可轉」(《大正藏》,卷二七,頁 33

(72)《俱舍論》云:「言一坐者,從 媛善根直至菩提不起于坐。」(《大

(73) 正藏》卷二九,頁 120下-121上)。 《宗義寶鬘》,頁 99-100。

(74)

(76)《虚雲和尚年譜》,頁 26。

113。另見《大正藏》卷四八,頁 (7) 鈴木大拙《禪與生活》,頁 112、

1101 上。

(79)(78) 《大正藏》 孤峰智璨 《中印禪宗史》所引, 卷四八,頁 1101 上。

頁 祖師傳》,頁 153。不過,其中所說 168。另見曾普信篇著《中國禪

有差別 的「有心」與「心識微細流注」稍

(80) 中 ,「微細流注」完全息滅時,已 在宗密 〈答山南溫造尚書問〉

> (87) (86

《卍續藏》卷一三八,頁 138

(75)《虚雲來果禪師禪七開示錄》,頁 《虛雲和尚年譜》,頁 25。

佛。參見《大正藏》 307 下—308 上;溈山所說的「現 卷五一,頁 的佛,並不等同於無上正等正覺的

卷四七,頁577下)。若依中觀應成派 業流識」,見《為山語錄》(《大正藏》

(81) (《宗義寶鬘》,頁 105)。 《大正藏》卷十,頁 197 上。

的宗義,八地菩薩才斷盡煩惱障

(83) (82) 《大正藏》卷五一,頁 267下。 《入中論》卷六,頁 1。

(85) (84) 《大正藏》 《大正藏》卷四八,頁 1100下 卷四八,頁1102下。

《大正藏》 卷四七,頁 575 上。

193下。

(88) 《遊心法海六十年》,頁 53。

相當於佛的境界。當然,禪宗所謂

(89) 《靜止的流水》,頁167-168

(1994)。

(90)《菩提樹的心木》,頁 84、85、

(91) 前引書,頁87。

(92)前引書,頁84。

(93)夏蓮居 《淨語》「黃念祖序」,頁

(94)維琪·麥肯基《雪洞》, 頁 46 (葉

(95) 《岡波巴大師全集選譯》 頁

文可譯,躍昇文化,2001)。

40、41、45 (法爾,1985)。

(96) 阿逸多法自在《俱生契合深導了

義海》,頁 231 (密

乘,1981)。

(97)《遊心法海六十

年》,頁30、31。

(98)《虚雲和尚年譜》,頁 305。

(99) 《禪門日誦》,頁 176 (慧觀禪寺,

1987) 。

(101) (100)《大正藏》卷四七,頁 577上。 《雪洞》,頁 231-232。

(102) 《虚雲和尚年譜》,頁 413-426。

(103)《來果禪師禪七開示錄》,頁 365-

372 °

(15)《禪門三柱》所引,頁272-278、 (104)《大正藏》卷三,頁 603 中。

頁 84 中。

308 (慧炬, 1990)。

A Study in Buddhist Values and ER. A. Ray, Buddhist Saint in India:

1999, p.viii Orientations. New York: Oxford,

(107) 《佛在人間》,頁 28 (1992)。

(108) 曾說:「仰止唯佛陀,完成在人 格,人成即佛成,是名真現實。 《佛在人間》,頁 21 引文:大師

(109)《大正藏》卷三十,頁 33 上。

(太虚〈即人成佛的真現實論〉)。

(110) 《大正藏》卷四八,頁 351 下

(112) (111) 《雜阿含經》,《大正藏》卷二, 《大正藏》卷二,頁 56 上—中

(113) 這句話是太虛在〈再議 隘」的批判(《海潮音》,卷二六,期 佛教》〉一文中對印順「落人本狹

《印度之

者| 人間為本」的「人間佛教」的發揚 -證嚴法師,她的「慈濟精神」

10)。「將佛法割離餘有情界,孤取

(114) 印 順 之分辨,參見宗喀巴《入中論善顯 (116)(115)會 經典, 濟法侶」也將因此而繼續被誤導。 誤解或被誤導,而整個廣大的 在佛法的這個觀念上是多麼嚴重地 頁 33,1987) 我們便可明顯看出,她 的。可是當她公開宣說:「其實離 是可佩的。 屬於不了義經 成 以來 開 《大正藏》,卷十四,頁 418下。 人間 《宗義寶鬘》,頁 85。上述這兩部 就道業。」(《慈濟叮嚀語》(二), 懷的菩薩行也是沒人比得上 無論依唯識或中觀宗義 《佛法概論》,頁 195。 就無佛法 切的佛菩薩都是在人間 在臺灣 。關於了義與不了義 可聞可修。無始 她所倡導的社 慈慈 都 (124) (122) (121) (120) (126)(125)18 (123)639 日。 (119)(118)《大正藏》,卷十四,頁 418下。 419下。 (117)巻四八,頁107-108、121-128)。 義不了義善說藏論》(《佛教大藏經》, 密意疏》,頁 291-297。詳見 達氏《印度佛教史》 《大正藏》,卷三一,頁 652上。 印順《說一切有部論書與論師之 《大正藏》,卷十四,頁 418下丨 《大正藏》,卷三一,頁 682 中。 昭慧 《大正藏》,卷十五,頁 638 下一 《大正藏》,卷二五,頁 349 中。 《大正藏》,卷二五,頁 533 中 《人間佛教試煉場》,頁 頁163-167。 《辨了 (129) 江 燦 騰 (133)省思 (132)頁 278-279;温金柯《生命方向之 (130)(128)(127)研究》,頁 640-641。 16 - 17 0

《如實知見》,頁 134-135。

《佛法概論》,頁 250。 《現代中國佛教思想論集》

(一),頁 153(新文豐,1990)。

《佛學研究中心學報》 期 Ch , 頁

275-312 (臺大佛研中心, 2000)。

(131) 李元松《禪的修行與禪的生活》,

檢視臺灣佛教》,頁 12

刊》,頁44-45 (台中:佛藏,2001)。 《第四屆兩岸僧伽教育交流特

同樣的看法也見於頓成法師 〈他山

之石以攻錯〉一文,頁 42 《人間佛教禪法及其當代實踐》

下)。 青山](《卍續藏》,卷一二三,頁 878項,不是人間;心外無法,滿目寫。《人天眼目》卷四;「適玄蜂

%《契理契機之人間佛教》- 頁 62。

E R. A. Ray, Buddhist Saint in India:

A Study in Buddhist Values and Orientations, New York: Oxford, 1999, pp. 251-280,407-421 °

P. Harrison. Searching for the Origions of the $M\bar{a}hay\bar{a}na$: What are

we Looking for? *The*Eastern Buddhist,

XXVIII,I, 1995, pp.57-

63 。

G. Schopen, The Māhayāna and the Middle Period in India Buddhism: Through a Chinese Looking-glass, *The Eastern Buddhist*, XXXII,2, 2000, pp. 22-23.

阀《菩提道燈抉微》- 頁 174。

居譯,臺北:天華,1984)。

「傳記」,頁 263。 所張澄基驛《密勒日巴大師全集》

譯,慧炬,1974)。 自岡波巴的《寶鬘集》,頁 81 (林錦殿) 門 E. Fromm《心理分析與宗教》引

昭《佛學今路》上冊,頁 6 (慧矩,

1988) 。

母老在《契理契機之人間佛教》 中說:臺、賢、禪、淨的思想,依 印度佛教史來看 - 是屬於「後期大 乘一钓。…… 印度「後期佛教一與 「秘密大乘」非常契合於老年心態 (頁 44、46、47)。另外,在《佛在人 間》也說:「中國佛教,一向重 玄理、重證悟、重 (死後)往生, 與老年的心境特別契合 | (頁 113)。其實,老年心態雖然重任 生, 卻是畏懼玄理與證悟的。 重玄 理與證悟,應屬少壯心態的佛教。 Y Kamala Tiyavanich《糅类回蟶號》 「森林的危機」所引(《香光莊嚴》期 63 - HIX 42 - 2000) o



香光莊嚴【第六十七期】民國九十年九月 ▼一三六

戒學問答(六)

有報酬性地授人具足戒,犯波逸提

度童女出家須經過二年,學六法戒,滿二十歲以上,公開授戒,否則犯波逸提

若未符合戒臘資格,不考量教導的負擔,授人具足戒者,犯波逸提

等:《四子准》「按通是一篇一点大条,連? 連? 與前列第一二二至一二六條有何關

時偷蘭難陀比丘尼語式叉摩那言:答:《四分律》「波逸提」第一三六條:

學是,我當授汝具足戒。」若不方便若比丘尼語式叉摩那言:「汝妹捨是

汝學是捨是,我當授汝具足戒……」

二十二,頁 763a) 與授具足戒,波逸提。(《大正藏》

·波逸提」第一三七條::

當持此衣與。」時偷蘭難陀比丘尼語比丘尼所語言:「與我受具足戒,我時有式叉摩那持衣往僧伽藍中,至諸

即持衣與之,偷蘭難陀比丘尼受他衣言:「妹與我衣,我當授汝具足戒。」

,亦不方便與授具足戒……若比丘

E

波逸提。(《大正藏》卷二十二,頁 763b)汝具足戒。」而不方便與授具足戒,尼語式叉摩那言:「持衣來,我當授

報酬作為交換條件,而為式叉摩那受具足「波逸提」第一三六、一三七條都是有

規定



四條的關係,可從制意來看 波逸提罪。這兩條與前列第一二二至一二 後卻不履行約定,如此報酬性的授受則犯

四分律》「波逸提」第一二二條「不

學戒;(三)年滿二十歲,便直接授與具 那做三項的羯磨法:(一)二年;(二) 與二歲學戒羯磨戒」,此條是沒有為式叉摩

第一二三條「不說六法名字戒」,此條

足戒,故犯

足戒,後來她犯了根本戒,卻說不知有此 是式叉摩那沒有經過學戒期,就直接受具

時,卻未徵求大眾僧的同意 排式叉摩那二年學六法戒,但授具足戒 第一二四條「度諸遮女戒」,此條是安 ,未在僧中公

開受戒。

戒。然而

,當一方踐履條件,另一方交換

經過二年,學六法戒,滿二十歲以上,沒 以上三條都針對度童女出家來說

, 須

授具足戒 經由大眾僧同意,公開為她授戒,才可以 有盲、聾、喑啞等十三重難、十六輕遮

二受具戒」,此條是比丘尼度曾嫁婦女,年 第一二五條「度少年曾嫁婦女知減十

授具足戒 十歲,未滿十二歲,未學六法戒者,即為

戒是比丘尼為式叉摩那授戒前,未經過大 第一二六條「受諸遮曾嫁婦女戒」,此

眾僧的同意,私自授受

過三項審核(一)二年;(二)學六法

以上兩條是針對度曾嫁婦女出家

; 通

戒; (三) 年齡至少滿十二歲以上,經過

篩選,無有遮難,經過大眾僧的同意,公

開授戒。所以由制意來看,就可以很清楚

明瞭這幾條戒的差別。

問:波逸提第一三一條與一三八條是

否重複?

答:「波逸提」第一三一條是指比丘尼若

且要能教授新學者,才能授人具足戒,如要證明授戒,其戒臘必須滿十二臘以上,

在

《四分律》提到:

被教授故,不按威儀,著衣不齊整,僧乞授人具足戒已,不能教授,以不眾僧乞授人具足戒。彼新學少年從眾時諸比丘尼聞世尊制戒,聽比丘尼從

如婆羅門聚會法

世尊因此制戒:「若比丘尼年未滿十

二歲授人具足戒者,波逸提」。

(《大正藏》

「波逸提」第一三八條則是指比丘尼若卷二十二,頁 761c)

要多度弟子,要考慮教導的負擔,所以在

度弟子出家的時間上至少要有一年的間

隔,可參看制戒緣起:

故,不按威儀,著衣不齊整,乞食不戒,不能一一教授。彼以不被教授時安隱比丘尼多度弟子,與授具足

食,在小食、大食上高聲大喚,如婆如法,處處受不淨食,或受不淨鉢

羅門聚會法。

乞食不如法,處處受不淨食,或受不

淨鉢食,在小食、大食上高聲大喚,

佛因此制戒:「若比丘尼不滿一歲,



可能就成為一個很容易生氣的人。因此,我們要在當下練習

-不把生氣帶到夢中

卷二十二,頁 764a) 授人具足戒者,波逸提。」(《大正藏》

所以,第一三一條是指證明授戒師的

間間隔,應考量教導的負擔。這兩條確

戒臘資格,第一三八條是指度人出家的時

不同,並未重複。(下期待續

春風化雨

不把生氣帶到夢中

佛法有個核心教導,就是「活在當下」、「不攀緣過去」、「不攀緣未來」。這個教

釋悟因

禪門弟子的重要功課 肯睡,千般計較 。」一顆心多麼不安份啊!所以,練習能夠專心吃飯、安心睡覺,是

導顯示著生命的實況,禪宗祖師大珠慧海禪師説:「吃時不肯吃,百種需索;睡時不

不起,那是很糟糕的,就等於把今生的生氣帶到下輩子去了。養成了這樣的業習,你 因為死亡與睡眠實在很相似,如果常生氣,帶著生氣的心去睡覺,萬一在睡眠中一覺 睡前,不要把生氣帶到夢中!這可不是説著玩的,它是佛教的大道理、人生的大課題! 化解掉!也許,還不能做到非常專心、心無罣礙地睡覺,至少不至於背著生氣睡覺 學佛修行的人,可以學著做一個功課:平日若生氣或有委屈,上床前就要把它們

生活中的五戒(下)

這就是持戒的

功德

,得到他人的讚揚

不邪淫

除了這最基本的原則外,持守不邪淫為。不邪淫,就是不從事婚姻之外的性行

戒難在:即使是夫妻從事性行為,仍需要

感受。所謂持戒,我看應該建立在尊重、找性伴侶,而是先生學了一些房中術,強找性伴侶,而是先生學了一些房中術,強

體諒上。

不安語

無物」這不是學佛後才要學的,只是學佛師長都教我們說話要誠實、信實,「不誠種:妄言、綺語、兩舌、惡口。從小父母「妄」是虛妄、不真實。「妄語」有四

(兩舌)

以後要更懂得自覺

、自我要求

兩舌」是長兩個舌頭,意指搬弄是



人看不起,對自己也無好處。非、挑撥離間,說無意義的語言,除了讓

(惡口)

言咒罵人,如男生喜歡用三字經。「惡口」就是以醜陋、粗劣、不雅的語

很多人從那裡走過,醫生卻對行人說:沒有打麻醉,比丘疼痛難耐而發出呻吟。痔瘡,有位醫生就在人往來處幫他開刀,

的病人變成取笑的對象。

「你看!比丘生痔瘡。」醫生居然把生痔瘡

尊重自己的職業。不要以為罵人的人一定在取笑比丘,其實是嘲弄了他自己 ——不話。那時佛陀還對弟子說,這醫生看來像所以,惡口不只有說惡毒、難聽的

底事?這裡可以反問自己:煩惱因而有絲人類。不論是說放光或上帝會下來,干卿

上,如仰天而唾,返污己面。是赢家,所罵的最後還是會回到自己身

〔妄言〕

有人到美國去看飛碟,說上帝會下來拯救 「妄言」是指說不實的話,有大妄語、 未得 」,無證無得,卻說自己已證三果、二 言得」,無證無得,卻說自己已證三果、二 言得」,無證無得,卻說自己已證三果、二 就,更何況「未證言證,未得言得」呢? 前幾年台灣有宋七力、妙天事件,又 前幾年台灣有宋七力、妙天事件,又

香光莊嚴【第六十七期】民國九十年九月 ▼一四二

毫減少嗎?既然煩惱沒有減少,對苦迫的

字、繪畫、書信

、行為來表示,

也都包括

在這個範圍內

他,要時常思惟如何才能減少人間的殺 解除怎會有幫助?修學佛法就是要淨化自

迫,最基本的,少造口業是很重要的

戮

減少彼此的猜忌?而減少人間

學佛要學的是戒、定、慧,培養正知

見,這才是真正的力量,不要受不正見的

經同意,就把它變成自己的

。例如錢財

物

何謂「偷盜」?就是別人的東西

示未

人蠱惑,我們才能從佛法中得力,達到最

終的解脫

(綺語)

綺語」的「綺」意思是綺麗、艷詞、

淫語,綺語是令人迷醉,引發情欲,

擾亂

分使用權、管理權

人心性的話

語四種,除了用語言表達以外,如果用文 妄語有前述的惡口、兩舌、妄言、綺

的苦

不偷盜

實在不好聽,有時就說是「不與取」 品在甲的帳戶裡七轉八轉而變成乙的帳 戶,權利被轉移了,這就是偷盜。「偷盜

盜」的對象包括財物的、生存的,一般又 沒有經過對方同意,卻竊佔為己有 「偷

〔持戒可以做生意嗎?〕

很多居士問:「持戒可以做生意嗎?」

費。 司機 就要問: 繳稅,這都需要計算在內,還要包括服務 經商本來就得計算成本 果批價十元而賣十一元,會有罪惡感嗎? 少帶點詐。我想這是社會文化的觀念,如 向鄙 為何在家學佛持戒,說到「不與取」, 視商人, 他跑 「可以做生意嗎?」 趟車 說 「無奸不成商」,做生意多 卡車要修理、 9 就像載貨的卡 加 油 車

人打交道了。

我開始研究這句話的來由

0

原來中國

人

兩, 貿易要以公平、公道為原則 持家計,同樣必須以誠實待人,財物貨殖 以不實的貨品欺人。 事實上, 即使學佛持戒後 , 不可偷斤減 要營生維

,

故。 覺得自已不需要用這樣好的布料 話說有位外道有匹很值錢的 在戒律裡,曾有人拿賤布換好布的典 布料 , 就拿去 他

具體表現

老實、不公道,下一次就沒有人要和這個 既是以貨易貨 賣人。另一 多只有原來的幾分之幾而已,你被騙了。」 去那匹值錢的布料 人笑他:「你那塊布很值錢 位買者以物易物 ,就不叫偷盜 0 結果外道回去後 ,當中只是不 ,換回的差不 拿舊布料換 別

圓滿, 界。而從三無漏學的角度來說 何團體大眾, 大財聚;二是得揚善名;三是無論親近任 命終時,得不昏昧;五是死後得生善趣天 多不必要的煩惱 修定、發慧的基礎,也是實際踐行信仰的 在生活中持守五戒 經中說持戒的功德有五種:一 都能無怖畏 也會使我們的生活更加 會讓我們 ` 羞慚; ,持戒就是 減少許 四是臨 是得

(663a27

《四分律》 辭典

七日藥

受此藥後,可以貯存七日 是酥 油油 提供身體羸瘦的比丘服用之物,通常 、蜜、生酥、石蜜等營養食品 ,隨時服 用

受七 蜜, 治。(《大正藏》卷二十二,頁 870b21) 若病比丘須酥 乃至七日應服 日 藥 過 七 、油、蜜、生酥、黑石 日 食者 ,若過服 波 逸 提 如法

詳見該條

七日得藥

第七日得到七日藥,即七日得藥 天到第七天陸續所得的七日藥, 比丘自從得七日藥之日算第一天起 只能儲藏 。從第

> 若比 得藥, 丘 至 日得藥 日明 相 出 , ……所得藥盡 如是乃至 七日

尼薩耆。(628a20)

五種藥

五種補充營養的食品。即「七日藥」

當藥 故 今有五種藥,世 聽 蜜、石蜜,聽諸比丘 服 如 五 食飯、 種藥 9 乾飯 人所識: 若比 , 丘 不令廳現 病因緣時 服 酥 ,當食、 油 。是 生

藥 (627a11)

聽

諸

比

丘

時、非

時有病因

緣服

此

五

種

服

。 (626c29)

受食

到第八天明相出之前



「自取」相對,如果沒有經過「受」而取 疑。所以,佛陀規定比丘(尼)一定要受 食物,縱使不懷盜心,仍易有偷盜的嫌 甪

接受他人當面給予食物。「受」與

楊枝 若比丘不受食,若藥著口中,除水及 ,波逸提。(663c24)

食才可進食

見有淨人,應置食著地,淨洗手,更 若如是忘不受食,便持在道行者,若

時諸比丘道路行,見地有果,比丘求 淨人頃,他人已取去,白佛 佛言:

受食。(876a8)

聽以草若葉覆果上。」

若見淨人,應置地洗手受食。」 而人故取去,白佛,佛言:「聽取, 諸比

丘如是念:「穀貴時,世尊應聽我曹

自取食。」佛言:「穀貴時聽自取

食。」(876a20)

五種受

犯盜的譏嫌,五種受即比丘完成受食的五 比丘的飲食必須透過「受」,才不致有

種管道、方法 與、持物受,若持物授、手受,若持 受者,有五種受:手與、手受,或手

受者俱知中間 物授、持物受,若遙過物與,與者 無 所觸礙, 得墮手中,

(663c20)

是謂五種受。

五種受食 比丘受食的五種管道,透過受食可免

犯盜的譏嫌

因 肘與、曲肘受,若器與、器受,若有 若身與、身受、若衣與、衣受,若曲 緣 置地 與 ,是為 五 種受食。

(663a24)

五。(1006a8) 與、身受,或遙擲與得墮手中,是為 身與、身受,或身與、物受,或物

五種足食

構成足食的五種條件

種足食:知是飯、知持來、知遮、 麨、若乾飯、若魚及肉令飽足。有五 於五種食中,若食二食,若飯、若

宿受食

「殘宿食」。在今日明相出以前所接受的食 昨日所受食的食物。又稱為「宿食」、

物,到了明相出以後,就是宿受食。 房舍作人計價與食值。(663b2) 宿受食有餘,與父母,與塔作人 與與

五種肉 比丘不應吃的五種肉類

五:師子肉、虎肉、豹肉 肉、狗肉、毒蟲獸肉,是為五。復有 有五種肉不應食:象肉、馬肉、人 、熊肉 、羆

肉,是為五。(1006a19)

食

威儀、知捨威儀。(661a4)

一、一天正式用餐一次。 時諸童子小來習樂,不堪一食,至於

律制

【書訊】

Kuan-yin

The Chinese Transformation of Avalokitesvara



由美國新澤西(New Jersey)州立羅格斯(Rutgers)大學宗教系于君方教授所著的 Kuan-yin: The Chinese Transformation of Avalokitesvara(《觀音一「阿婆盧吉低舍婆羅」的中國轉變》)一書,已由美國哥倫比亞大學出版社於

2001 年 3 月出版,是于君方教授十餘年來研究觀音信仰的力作。

在本書中,于教授透過佛像的考察、傳說、朝聖、文學、寺誌、民間信仰與寶卷等角度,探討印度的觀自在菩薩演變成中國的女性觀音菩薩的戲劇化轉變,為這個已困擾佛教學者好幾世紀的問題提出解答。其中,我們也可窺見佛教在中國本土化的過程。

本書部分內容曾發表於《香光莊嚴》雜誌 59 期至 61 期專輯,引起廣大的回響。如今全文已付梓,歡迎讀者 上網查詢訂購。

◎出版社:Columbia University Press, New York

◎網址:www.columbia.edu/cu/cup

© ISBN: 0-231-12029-X

若能如是者,聽令出家。(810c29)此小兒能驅鳥、能持戒、能一食不?

夜半患飢

,高聲大喚啼哭。(679c11)

比丘作住處,常供給爾時拘薩羅國有無住

者,當聽一食。(654c21)比丘作住處,常供給飲食

若 有

此

一、一次飲食

行到水中央

度

六度,又稱「六波羅蜜」,意思是「到

什麼是此岸?什麼是彼岸?《大智度

彼岸」。

論》

以布施波羅蜜為例

復次,有無見名此岸,破有無見智慧貪,檀(布施)名河中,彼岸名佛道。渡布施河,可到彼岸……此岸名慳

此岸是現在的煩惱、凡夫的境界,彼

名彼岸,勤修布施是名河中。

只要覺得現況不夠圓滿,只要對未來懷抱著憧憬,

人生就是永不停歇的過渡旅程……

彼岸永遠是相對於此岸的理想

香光莊嚴【第六十七期】民國九十年九月 ▼一四八

岸是斷除煩惱、成佛的境界,而連接此岸

與彼岸的,即是六波羅蜜

-布施、持戒

忍辱、精進、禪定、智慧。如《大智度論

提到:

著大海,到於彼岸,以是故名波羅此六波羅蜜,能令人度慳貪等煩惱染

蜜。

渡的河,也是能載人過渡到對岸的船筏。所以,六度既是要到達彼岸所必須要

一幅流動的意象。事實上,彼岸永遠夾著河流的兩岸,一艘渡河的船筏,

構成

地推移

9

才能取得平衡

9

尋得中道



圓滿 就是永不停歇的過渡旅程 只要一 直對未來懷抱著憧憬 到了此岸, ,人生 必

是相對於此岸的理想

,只要覺得現況不夠

須再前往圓滿的彼岸……

擺渡

必然是在兩個極端中, 能量耗盡 中 是在(苦樂)這兩極端 印順 」令人聯想到不停擺! 導師說: 「人生的行為 , 否則不會止息。 以及彼此 不斷地嘗試 盪的 然而 單 移轉的 擺 9 , 我們 都 0 9 逐漸 除 不過 過 卻 非 程

渴求對方回

報

但

的平衡 力,一 擺 渡的 直調整方向和力道, 航向對岸的目標 人必得因應 水 流的 才能保持船 方 向 0 隻 衝

0

渡河

,

不僅

要

退 知道 6 搖搖擺擺的事實, 不進則退的道 理 9 因為那是必須不斷 更要認清進

進退

捨、錙銖計 中不斷地搖擺著 彼岸的凡夫,總是不免在「過」 調整的動態過程 不管六度是河流還是船筏 較 , 不然就是雖歡喜布施 談布施 ,若不是慳吝不 與「不及」 要過渡到

壓力。 利劍 是懈怠放逸,就是背著超過負荷的 成過度的退縮和自我壓抑 是持戒精嚴 講持戒 0 修禪定 求忍辱 9 , 若不是不願被束縛 但卻把戒條變成格殺自他的 9 , 若不是無法安忍, 若不是陷於散亂紛擾 說精 進 9 緊張 就 不然就 若 是變 9 就 與 示

因此 最後一 度 智慧波羅蜜猶如總 是耽於定境的喜樂

度,才能使得舟航穩健。 舵手一般,以「不著一切法」統攝餘五

行到水中央

出一條路,來到此岸邊,暫且拼湊了一艘自己於生活中對「六度」的實踐與省思,自己於生活中對「六度」的實踐與省思,是如此不足。莫說從未登過彼岸,說起彼是的風光也不過是說食數寶,大部分還是

水草的纏縛,和克服一陣陣高低起伏的波該算是已啟航。只是一路行來,忙著解脫該算是已啟航。只是一路行來,忙著解脫無論如何,航向成佛彼岸的旅程,應

筏

,那裡有

「此」與「彼」的差別呢?行

到水中央,兩岸皆泯沒,於一切法不著

是,對於奔流不息的河流和來往度人的

船

船筏就渡河去了。

如隔日,如今在水中央抬頭四顧,水天茫棘糾葛還歷歷在目,披荊斬棘的奮鬥還恍禱,竟不自覺已來到了水中央。此岸的荊

茫、無止無靠,唯有一舟飄盪,不禁使人

沈吟自省

茫一片,氣餒心慌且放下。彼岸雖尚無消斷絕,前塵往事不用眷戀,遠眺前景,蒼 行到水中央,回顧與前瞻,來時路已

見證 息 彼岸,是對迷津者而劃分設立的標誌 手,繼續前行應有信心。不必因未登彼岸 而否定此刻在水中央的飄盪 ,但從此岸伐木、割藤所造的 著來時路 ,既然已於舟航初試 ,因為此岸 船 筏 了身 9 猶 但 與

【書訊】

印度謎城——瓦拉那西



佛陀的身影 清明地走過混沌的天空 智慧地走過困惑的大地 無諍地走過諸神的廟宇 在狂沙飛舞的印度謎城中 留下不滅的足跡

謎一般的悠遠城市,濃霧似的飄忽傳奇!

瓦拉那西(Varanasi),正是佛陀時代恒河十六國之一的泇 尸國波羅奈城,至聖的恆河之水流過它古老的身軀,孕育無 數的生命又接納無盡的死亡。

她具備了所有旅遊的元素 ── 異國情調、奇風異俗……, 感動了所有旅人的心靈!

早在幾千年前,她就以無上的心靈魅力,強烈吸引著宗教 行者的追尋,包括人間的覺者 — 佛陀,在正覺後都千里迢 迢來到附近的鹿野苑,展開教化世人的第一步。直到今天, 她依舊是漫遊苦修者、狂熱的印度教徒,與虔誠的佛陀弟子 們朝訪的聖潔之地。

這是座充滿驚奇的迷幻聖域 —— 瓦拉那西!

◎作者:林許文二、陳師蘭 ◎出版社:馬可孛羅文化

©TEL: (02) 23965698 FAX: (02) 23570954

個 搖 或 櫓的 許 有 船夫渡人到彼岸 天 當熟稔了 水 順 便

要的是 能 屆 夠 時 從此岸到彼岸已不重 直 行在水中央」

的 過 程 把 那 關 於流 水 與 舟 航 的 道 理 説

> 重 與

我 在 渡 願 做 故

編者按)「對論看板」

是讀者、作者

編者

一同通往清明心智的路徑

對論」

不是

辯論

, 而

充滿我們的生命。「對論看板」歡迎結伴行腳!

是討論與分享。當我們用心去注意和關切他人的思想時,就能到對方的世界中行腳,讓善的氣息

江燦騰博士質疑陳玉蛟教授兩函

之一二

編輯法師道鑒:

走向之綜合省思〉(上)一文,作者陳玉蛟〈台灣佛教學術研究、阿含學風與人間佛教一篇莫名其妙的批評文章,即陳玉蛟撰一篇莫名其妙的批評文章,即陳玉蛟撰

我走到新北投車站搭公車,但一路上,主

象。至於其他領域,他則根本外行。

而由

佛學研究所演講結束時,幫我提行李

; 陪 先生曾於民國七十七年左右,在我去中華

己雖已沉寂,但藏學迄今並未有退燒跡實已達頂盛極點(只是力作不多),而他自專長的這一行,即台灣有關藏學的研究其且,台灣近十年來,據我所知,他本人所

等諸經,而他後來也的確如此從事。並藏語言和佛教知識從事譯介《現觀莊嚴論》題?我當時曾建議他:以他自己專長的西究,今後他要如何在台灣學界立足的問要是想向我請教:他因個人不善於學術研要是想向我請教:他因個人不善於學術研

順 為明顯地偏向維護藏學立場,並以「反印 於學術研究要講根據,陳教授卻是論據極 為主調和兼貶抑當代台灣其他佛教研 因此我個人先在此提出幾點質

疑: 究同 行

著作 陸到台灣 ,時間是從明代到近代、區域則從大 、我,江燦騰博士的十四種佛教史 ·,並已被兩岸和國際學界視為研

學者之一,例如現任教哈佛的詹密樓教授 即曾許本人為當代台灣佛教史的頂尖研究

學者之一,

如何在陳玉蛟先生的長文中

究中國近代佛教史與台灣佛教史的代表性

字不提本人的相關研究?理由何在? 關於台灣佛教學術檢綜合討論的

論文,計有藍吉富教授、本人、李世偉博

見檢討或引用?理由何在?

士、聖嚴法師等多篇論文,其觀點為何不

式微了」。請問:此中的「傳統中國佛教」 近十年來,台灣的傳統中國佛教很明顯的 三、陳玉蛟教授的論文提要一開始說

外是以「反印順」為主調 的統計分析何在?陳教授文中所論者 傳統中國佛教」的研究,本人比印順的著 , 問題在於單就 不 語意何指?指信仰?或研究?並且,

具體

的思想有關?陳教授為何不提一字?其理 作多本且成就非凡 作更多,而冉雲華教授也同樣出版相關著 由何在? ,卻不一定與人間佛教

其詳, 所以根據以上的質疑 以開在下矛塞。否則 , 請陳教授示答 9 本人將視陳

妙的「歧視台灣當代有代表性的佛教學 教授為惡意的「反印順」藏學者和莫名其

者」,而更強烈的本人後續回應也將等著陳

以上敬請轉達陳玉蛟教授,並將此文

教授

件惠予刊佈為荷

清華大學

江燦騰博士敬筆 2001-7-24

頂藉以斂財等敗行)。既然本人如此強烈批判

西藏佛教,請明顯袒護西藏佛教的陳教授

之二

編者法師道鑒:

藏佛教的著名例證,而達賴本人也延續此 佛教即以「支那堪布」為漢傳佛教不如西 佛學」何關?何況自唐代中業已後,藏傳 究幾乎都侷限在藏傳佛學,與「傳統中國 本人補充質疑一條:陳教授過去所研

> 為信徒灌頂藉以斂財等敗行;而達賴也認 造的假像等),並嚴詞譴責西藏上師在台濫 佛學高超的素養其實是靠各種護航和特權所 電視激烈批判達賴(包括公開指責所謂達賴 為確有其事(指西藏上師確有來台濫為信徒灌 傳統。所以,達賴兩次來台,本人都上

老印順已無法執筆回應所以特撰該文以欺 接?難道陳教授是因為吃定了九十六歲的 何不將批判的筆鋒轉至本人?豈不更直

負年邁長者?以上,敬請公開回答

師 論),與本人前函一併惠予刊佈,以示公允。而 ◎此文為與陳文相關的學術函件,故請編者法 ,照貴刊先前承諾(即歡迎各方來稿共同討

貴刊所秉持的誠信和中立場是否值得信賴?以

本人亦將視貴刊實際處理的態度為何,來判斷

及決定本人後續將如何再予回應?

清華大學

江燦騰 博士敬啟 2001-7-24

敬答江燦騰博士

逐 一,已由 《香光莊嚴》雜誌社傳真過來

既然您希望我公開釋疑,正準備息隱山林

的我,只好勉強提筆回覆

十三年前,我確實幫您提過行李,陪

事情重新說明清楚 腦海中的記憶出入太大,所以我不得不把 您去新北投搭公車。不過,您的敘述和我

己 。

而是應邀參與一場有關教學方針的「研討 第一、您不是去中華佛研所「演講」,

您對〈教界省思〉一文質疑的兩封信 會」,如此而已。當時,除了所長聖嚴長老

以外,與會者還有恆清法師

、許明銀和高

好在「佛研所」的後門口碰上;幫您提行 明道等知名學者,大家輪流發表意見 第二、陪您到新北投搭車,是因為剛

李,是因為見您雙手都有東西;如是而

第三、在路上,是您先主動告訴我

您很會收集資料,對讀書和做學問很有 套,我才順便向您請教如何做好學術研

究, 但並未談到 「如何在學術界立足」 的

問題

第四

何建議 學知識 我:「你作翻譯就好了!」並沒有提供任 。您不妨仔細想想,以您當時的藏 您有可能在 《現觀莊嚴論》 等藏

和林崇安、蕭金松兩位教授長期鼓勵與提 譯注研究,是我在君庇亟美喇嘛多年教導 典譯介方面提供我建設性的意見嗎?藏典

的往事 事,最近大概太用功,以致於記錯了如煙 攜之下,自己摸索出來的研究方向 應該是沒有什麼關係的 我想您貴人多忘 和您

式答覆您的質疑 這些都是題外話 下面言歸正傳,正

當時,您只用不屑的口氣告訴 個比丘對教界的關懷。此文論及印老思 我撰寫〈教界省思〉一文,完全出自

三點他對教界的「正面影響」,並說他立足 我真有意「反印順」,我怎會在拙文中敘述 焦點,但這與「反印順」完全無關 對台灣教界的影響最大,自然成為討論的 想的篇幅最多,主要是因為他老人家確實 如果

構〉 源與開展》做為最後畫龍點睛的一句話呢 詩的止觀解析 詳見《普門學報》第四期)? 的論文中,引用 ——念佛法門之止觀次第擬 《初期大乘佛教之起

認同」呢?我又怎會在另一篇〈才市念佛 於人間佛教的佛學研究「受到教界廣泛的

看法就算「反印順」,那麼曾經數度批判印 再者 如果對印老的學說提出不同的

老思想的您 ,豈不順理成章地也成了「反 佛 「淨心文教基金會」執行長楊圳益居士 居士說:「站在學術的立場

,對於同

個 楊

0

印順」 佛教」的罪名嗎? 教的印老豈不也要被您扣上「反傳統中國 的老前輩嗎?而且批判傳統中國

我認為 您我雖然僧俗身份不同 對

文批判印老同樣是出自一份護法的熱 應該是一致的。您總不至於否認您過去撰 教界關懷的角度容或有異 ,但關懷的心 誠 理

吧!

版

,成為研讀印老著作的相關參考讀物

我覺得楊居士的建議很有道理,便

爽

輕您和其他擁印人士的質疑與憤怒,我只 有件事我本不想公諸大眾,但為了減

好勉為其難地在此公開了

心理動力 的原動力嗎〉 去年 ,當我完成〈大乘起源與開展的 一文的初稿時,曾就近請 永恆懷念是大乘起源與開

> 或性廣法師過目,看看是否能由 會你是在刻意反對印老,最好能先給昭 該是有益無害的。但是,為了不讓別人誤 論文對印老的 問題,本來就該容許有不同觀點。你這篇 並且提出了別出新裁的解釋 『大乘起源』 說有所 ,這對教界應 她 批判 們 慧 出

情進行得如何了?」他說:「性廣法 個月後 我打電話問楊居士: 師 事 的

快答應,並由他將稿件寄給性廣法師

判印老思想的文章她們不能接受。既然此 態度相當保留。」言下之意顯然是說 批

教 展

香光莊嚴【第六十七期】民國九十年九月 ▼一五七

路不通,我便改投佛教學術性期刊《中華 改,在其中又增加一處冉雲華教授和三處

的

界省思〉。 佛學學報》, 並繼續撰寫原本不想寫的 へ教

文寄給矢志提倡印老學說的性廣法師呢? 印順」,我怎會允許楊居士把尚未發表的論 就沒有「反印順」的意圖。果真有意「反 從這件事情您應該可以了解,我壓根 其次,您說拙文對您的大作「一字未 《現代大乘起信論》)。至於您所提到的藍吉富 性刊物上的「省思」性文章來說 術標準而已。但是,以一篇發表在非學術 用上了,只是引證資料的數量不合您的學 您的相關論文作為引證 這已足夠用來說明我的論點了 教授和聖嚴法師的著作,拙文也都一一引 (詳見近期出版 ,我認為

實引用過楊惠南教授和您的大作,只是不 提」,這也不是事實。〈教界省思〉一文確 在「上篇」,而在尚未刊出的「下篇」。您 所在,與「維護藏學」或「袒護西藏佛教」 確作過譯註,寫過論文,但那是我的職責 過去,在藏學的專業領域裡面 我的

尚未傳來的前三個星期,我已作了多次修 您的不對還是我的過失?而且,在質疑函 堂參禪,而讓眾多師友跌破眼鏡呢? 中國佛教的「三壇大戒」,並進 「圓光」 禪

您這位著名的大學者。您且說說看

1,這是

尚未看完全文,便妄加批判,說我「歧視」

根本無關。如果我真如您所說,是「袒護

西藏佛教」的人士,我怎會選擇接受傳統

不幸? 倡的 之。這是千古不易的至理。既然我響應了 佛教界能給我批評」的印老的思想(《法海 印老的呼籲,在〈省思〉中評論了「希望 我甚至會因此而開始懷疑,印老和他所提 為,對您的看法有重新再作評估的必要。 近的種種行事來看,若長此以往 是佛教界不可多得的人才。不過 您風評不佳,但我仍然為您說話,肯定您 您頗有好感。因此,雖然一般教界人士對 覺得您評論事情言而有據,態度超然 「護持」,到底是他老人家和教界的幸或是 敬人者,人恆敬之;評人者,人恆評 好幾年前,我曾經拜讀過您的大作 「人間 開教」 有您這樣一位教授來 ,從您最 一,我認 對 吉祥平安 個人對傳統漢藏佛教、上座部佛教和「人 是!謹此 這是我的信仰。這也是您的信仰嗎?但願 置評,相信因果法則也會作最後的制裁; 迎您撰文批判。即使您寬宏大量,教界也 灣當代具有代表性的佛教學者」,我竭誠歡 文後,若依然認為我是「惡意反印順」、 間佛教」的一些淺見。在您看完這七篇論 這一年半來所寫的七篇論文,其中表達了 在近作《現代大乘起信論》 微波》序),就該有接受別人批評的雅量 一定會有人出來主持公道。就算教界無人 - 袒護西藏佛教」,並「莫名其妙的歧視台 敬祝 比 丘 如石合十 2001.8.8 中 ,收集有我

助印芳名

李鈞天 貳萬元整

羅淑蕾 伍仟元整

參仟元整

韓露廷 蘇嘉慧

段國柱

劉志賢

陳鄉雲

劉冠宏

蔡年香 吳雪珠 林正忠

曾勝耀

葉玲玲 莊雅瑛

陳昱叡

黃添興 吳昱慶

薛耀麟 李碧英 李賢文 吳振明 林哲生 紀雅娟 鍾鳳明 胡瑞祥 曹曜軒 貳仟元整

邱桂英

郭貞芳 王貴蓉 林成蔭 侯明森

江雪君 林勳國 劉江洲

徐美珠 陳文雄

劉平和

李素英 韜養精舍

萱仟柒佰柒拾柒

吳富葳 **壹仟肆佰元整**

> 玖佰元整 福汪謝 玖佰玖拾玖元整

壹仟元整 釋融宗 廖仲祥 高淑美 無名氏 柒佰玖拾玖元整

劉子豪 鄭讚源 江碧琳 陸佰元整

林淑惠 鄭道鴻 吳佩芳 朱鴻嬌 呂學菩 伍佰元整 趙雪玉

何迪雨 張鎮三 曾永年 張覺心 鄭寶梅 釋性燈 張君強 朱書瑩 陳金讚 王澤仁

釋修賢 林金花 陳乃慈 張中堅 陳彩雲 張淑桂 賴季枝 洪凱元 黃淮英

楊智堯 楊智安 楊智竣 郭美津 郭守自 肆佰伍拾元整

楊侯于

林水木

貳佰伍拾元整

吳釋恆 吳釋芸

陸承邦 謝仁旺 柯幼珍 貳佰元整 林明定 連堂清 無名氏 吳麗華 劉芳宜

釋法聖 釋融利

釋德學 釋宗元 郭孝阡 參佰元整

侯明材 李雅雄 郭秉修 郭伶伊 劉政宏

蔡瓊瑤 劉 鳳 林怡菁 釋乘悟 黃雅勵 吳宜珊 吳詩雅 吳怡靜 謝美君 吳宗欣 吳嘉綺

肆佰元整

林罔玉 殷諸濱 蔡毓瑄 陳漢煌 **受佰元整**

郭冠顯 袁錦華 顏秀容 尹 文 釋智靖 郭榮三 郭福源 尹 琪

林小萍 伍拾元整

Rosemary Hsu 美金伍拾元整

Sandy Wang 美金參拾元整

釋乘琳 (以上助印芳名自民國 八月二十日止) 九十年五月二十一日至

【關懷佛教教育 共創人間淨土】

香光莊嚴雜誌計

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:釋自願

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

郵政劃機:03308694-香光寺 網址: http://www.gaya.org.tw/magazine E-mail:magazine@gaya.org.tw

本刊流涌處 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 中華民國九十年九月二十日出版 ◎讀者若重複收件或需變更地址, 請涌知各流涌處,以便修改。 ◎轉載文圖請先徵求同意。



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】尋佛寶寺

雷島曾尋隱者不遇 我則尋佛寶寺不過 説起這佛寶寺在那裡其 實不遠. 聽說很高. 就在香光寺對面群山中的一座山遊上.

第一同循著指標騎車上山、山村男子推著頭説:「那一條路好難走成! 你們上不去的啦!」只好騎著小嘴嘴回頭下山、第二回年輕的小姐正要騎 車回家,她笑著抬手一指:「只要走 1.1.8手就到3.1.3满腹信心的我們安告當車 在前行去一個小時過去了、經過好幾個山澗一大吃竹林以見綠林深深 指標在前、佛寺不知專行迹、第三回、找們在可以見到嘉南平原與台灣海山峽 的「山腳下」(看发手還在這「山脇下」的山腳下)開始往上他.一輛等十程車一 路颠簸下山拱間十知上佛魯寺還要走二個小時一路上坡的山邊蜿蜒曲 析.每次轉個變都想可以看到了吧!但是轉過一變還有一變活為為有 個盡頭回頭望時早已雲深不知處

看來只好'問路白雲頭」3.就在

受熱蒼茫閒.一輛車躺 路 SMSW 直奔上来 PO!是 佛實寺的法師、見我們未 第一章简.便情急催促加 因天色将暗,部涂無燈

而上山路盆……

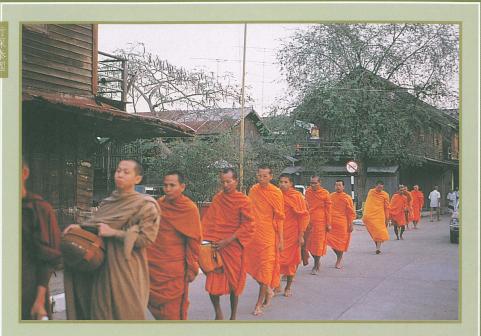
那天.我们奔跑下山(差點 没用滚的)一路些天色窘犯。

下到「山腳下」時夕陽餘區剛團 在山後隱去,1卷属早已歸留空山寂静。

(圖文/釋自顯)

從另一座山遠 学佛育寺的) 的在白色的 山牆隱隱可 見喜歡站在 這裡遠遠看

北人李山



等待清晨的曙光

撰文·攝影◎曾明惠

清晨,天灰濛濛亮,著長衫綰著髮髻的老婦,佝僂的身軀蹲在小鎮的街口等待著。黑暗中,黄色的身影從霧靄中走來,輕輕來到老婦跟前,老婦向托著缽的長老僧侶頂禮後,從手中的銀器中恭敬地舀出一杓白米飯,放進缽裡;長老僧侶移開了腳步,另一杓米飯放進下一位僧侶的缽中……。

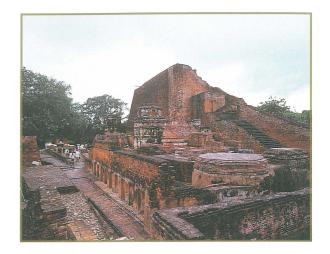
托缽的隊伍在金黃色的晨曦中行進,十二、三位僧侶依戒臘排列,這是一支安靜的隊伍,一雙雙光腳Y沿著商街緩步移動,平靜的臉上沒有任何表情,而這就是僧侶們最生動的表情吧!倒是跟在隊伍旁一群十歲上下的小寺童們,輕快的手腳透露出幾分欣喜,在後面幫忙僧侶提取葷素不拘的菜餚,一條街走下來,每位寺童總是提滿了雙手。每逢鎮上發薪的日子,僧侶們還會拿到一把鮮花和香燭,寺童們也會得到額外的加菜。

由於事先得到商家的同意布施,僧侶每天的托缽隊伍都是依著一樣的路線行進。在僧侶托缽的同時,街道的另一頭總是佇立著一行穿著白袍的八戒女,等待黃色袈裟僧侶托著缽離開了,白色的隊伍才開始走近商家,接受供養。



後記:托缽,是泰國從都市到偏 遠鄉鎮,僧侶與民眾間每天必然 進行的共同儀式。這儀式久遠以 來已經深深融入泰人的生活,也 成為我對泰國記憶的一部分。

好些個清晨,我緊隨在托缽隊 伍後面,看著供養者與受供養者 之間的肢體律動,似乎不需要任 何言語,所謂的虔誠信仰,就在 清晨金黃的曙光中靜靜發生。直 到今日,我仍然記得當年曾有的 想望:希望有朝一日,還能夠重 回這個托缽現場,親身體驗那托 缽者的心境……



那爛陀寺舍利弗塔

於是周垣峻峙,同為一門,既歷代君王繼世興建,窮諸剞劂,誠壯觀也。

《大唐西域記》

那爛陀,世界上最早的大學之一!

這所佛教僧院是西元五世紀時,由笈多王朝鳩摩羅笈多王 (Kumāragupta)所創建,西元七世紀時,在戒日王 (Harṣhavardhana)的大力護持下邁向國際化,自此那爛陀就從 一個沒沒無名的小村落,一躍而為名聞世界的佛教修學中心。

王室的豐厚供養,創造出佛教學術化的黃金時期;只是,深 奧的哲理思辨與日益艱澀難懂的經疏論藏,卻離當初世尊以市 井俗語廣説正法,讓平民百姓易聽善解的用心愈來愈遠。佛教 在政府的支持下走進了最高學府,成為一門高深的學問。

那爛陀深化了佛教的修學理論,卻弱化了佛法的民間生命! 回教政權崛起時,紮根於民間緊抓住人心慾求的印度教,雖 然也受到重創,但卻能重新萌芽繼續蓬勃生長;而盛極一時的 佛教竟再也未能站起,就這樣靜靜地消逝在佛陀的故鄉。

遥望鉛雲下的舍利弗塔,儘管殘破,依舊雄偉,彷彿沉睡的 巨人靜待甦醒的時刻……

走在塔下,我們偶爾會在紅磚牆縫中,發現一小株菩提新芽破磚而出,翠綠的心型葉片在趁隙而入的陽光中輕輕搖晃,如此柔軟,也如此堅毅······

一九九九年 印度那爛陀

撰文・攝影/林許文二・陳師蘭