



#### 風化的歷史

桑奇山丘附近,還藏著許多被人們忽略的佛教塔寺遺 蹟,根據波帕爾印度考古調查署的記錄,古城毗迪薩 (Vidiśā) 附近的其他塔群包括有:

1 娑那里(Sonâri): 共八座塔,二號塔中發現阿育王時 代長老的舍利,包括雪山部的傳教師末示摩和迦葉波等。 2.薩達拉(Satdhâra):約三十座塔,二號塔中挖掘出舍 利弗和目犍連尊者的部分舍利,目前安奉於桑奇的摩訶菩 提寺。

3.波吉浦(Bhojpur):共三十七座塔,許多塔中都發現 有舍利或舍利罐。

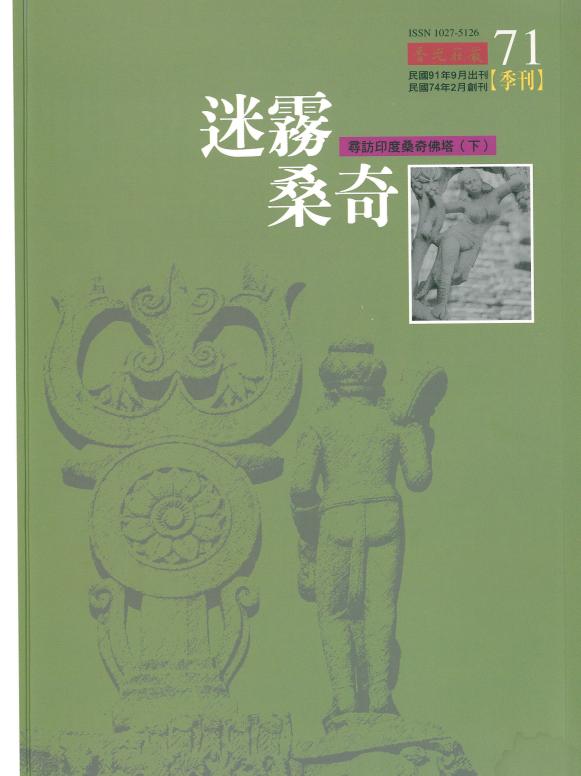
4.安德(Andher):有三座小而精緻的塔,每一座塔中 都安奉有舍利,包括曾出現在桑奇二塔中的目犍連子和訶 利底子的舍利。

5.穆爾克 (Murelkhurd): 再次挖掘有訶利底子的舍利。

在波帕爾印度考古調查署中,署長命人捧來一個圓筒狀石罐 和一只扁圓形的舍利罐,罐蓋內面刻著銘文,「這裡刻的是 『訶利底子』,他的舍利分別出現在三座不同的塔中,可見他一 定是個很重要的比丘。」署長說。

石罐原是破裂的,但工作人員已用膠水將它黏合。看著那爬 滿罐身的粗糙膠痕,以及曖昧不明的挖掘報告,我們在驚訝之 餘也不禁疑惑:「如果沒有專業的考古研究,這些無價的舍利 出土,是否會是佛教歷史風化的開始?」

二〇〇〇年 印度波帕爾 攝影・撰文/林許文二・陳師蘭



2

桑奇的精靈與舍利

編輯

組



32

解開神秘圖騰之謎

林許文二。陳師蘭

6

古老的藥叉信仰

林許文二・陳師

蘭

【迷霧桑奇——尋訪印度桑奇佛塔(下)】

【封面攝影:林許文二】

【 封面設計:唐亞陽 】

104 84

生命之墓,思念之塔

林許文二・陳師蘭

塔中的真身舍利

林許文二・陳師

蘭

52

精靈的舞台

林許文二・陳師蘭

封面故事】

還添加豐富的民間素材, 取材對象除佛典傳說之外,

印度藝匠在雕刻桑奇佛塔時

桑奇因而蒙上神祕、魔幻的色彩……

使得桑奇更為活潑生動; 這些美麗的雕刻, 以及來自原始概念的藝術符號。 包括許多傳自遠古土著信仰的精靈

然而,這些佛教與印度民間神話

混合的痕跡, 或經由海陸交流、

卻猶如迷霧,籠罩桑奇,

被印度教與佛教吸收的西方圖騰,

教理 112

【法界微塵】

從部派佛教到大乘佛教

水野弘元

社會

132

【佛教社會踏查】

業力的佛教

業的主要學說 (三)

麥爾福。

史拜羅

【律海掬漚】

148 《四分律》

辭典

香光書鄉出版社

戒律辭典編委會

律制

【菩提道上】

150

我家的

春枝菩薩

洪瓔真

【傾聽人間】

154 安一座心中

-的佛堂

釋見毓

【春風化雨】

生命歷程不可少的工作

調適與轉化

釋悟因

-釋悟因

131

千山萬水我獨行 生命的實相

【心田四季】

恭禧您中獎了

釋 白虔

釋自節

生活 83

教界啟事

讀者來函



巡禮桑奇佛塔,我們驚訝發現: 也隱藏著許多佛教神秘圖騰之謎 記載了佛教與印度民間神話 桑奇的雕刻, 佛教與印度是如此密不可分…… 混合而模糊不清的地帶,

## 【編輯手札】

## 桑奇的精靈與舍利

編輯紹

桑奇,一座矗立在印度中部的古老佛塔群。

記載了佛教與印度民間神話混合而模糊不清的地帶,也隱藏著許多佛教神秘圖騰之謎 不只是時間或地域的隔閡,一種屬於文化與宗教的迷霧更籠罩其間,因為桑奇的雕刻 巡禮桑奇佛塔,我們驚訝地發現,原來佛教與印度是如此密不可分!佛陀不是一 千百年的光陰悠然飄逝,桑奇歷經幾度興衰。今日我們站立在桑奇之前,所面對的

個從天而降的神人,佛教也不是一個憑空誕生的宗教,佛陀曾真實地活在古老的印度;

而印度這片廣袤的土地,也如實地紀錄了佛陀從人而至覺悟成佛的過程。就像大地生

都有著來自印度民間本土信仰與傳說的影子。這或許是佛教在傳教時不得不吸收印度

,印度孕育了佛教,同時也影響了佛教,許多佛教的儀軌

、教義乃至神祇

長果樹般

本有的文化使然,也可能是文化與信仰之間自然融合的結果。 例如桑奇大塔中就有許多男女藥叉的雕刻,藥叉——印度民間信仰裡的精靈,後來

成為佛經記載的「天龍八部」之一,甚至更成為藥師十二神將。又如三塔所刻的鬼子

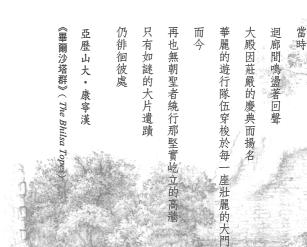
演變為「送子觀音」的形象……。印度藥叉信仰對佛教的影響深廣,可見一斑 都可見施食儀軌;日本學者甚至認為懷中抱子的鬼子母,在數世紀後與觀音信仰融合, 教,成為佛教的護法神。而這信仰日後更進入佛教的祭祀體系,直到今天在中國寺院 母,原是印度民間傳說中有名的鬼子母神 --前利底,後來受到佛陀的感化而皈依

塔的東、南、西、北四座欄楯連接起來,便是一個「卍」字。而桑奇大塔中出現的三 身的建築結構,規範了人們右繞的方向,即已透露了「卍」字的符號秘密,如桑奇二 人用的三叉戟,便經由海陸的交流,成為印度教與佛教的圖 由於佛陀時代海上貿易頻繁,海神信仰極有可能因此傳入印度,而海神手中所持的 叉圖騰,結合三叉戟與圓輪圖案,形成「無堅不摧、吉祥勝利、破除無明」的聖物 刻中有許多美麗的卷曲花葉,考古學家認為是由「卍」字變化而來。事實上,佛塔本 卍」字與「三叉圓輪」的形成及演變,是印度佛教美術發展的二大謎團。桑奇雕

佛陀與尊者們又何曾遠離?桑奇迷霧中所透顯的舍利之光,是何等動人! 現眼前,令人追憶起兩位追隨佛陀的聖者的智慧身行……。儘管兩千五百多年過去 出土的舍利弗、目犍連舍利遺骨,證明了聖弟子的真實存在,原始佛教的風光霎時重 師的舍利,這個發現填補了阿育王派遣傳法師到世界各地弘法的模糊歷史;而三塔所 雖然,重重迷霧鎖桑奇,真理的光輝也同樣照耀著桑奇。在二塔挖掘出十位傳法









(十九世紀初,英國人發現桑奇大塔時的荒涼景象。繪圖:張乃崑)

## 古老的藥叉信仰

林許文二・陳師蘭

還添加豐富的民間素材,包括土著信仰的神鬼精靈,與來自原始概念的藝術符號 這些美麗的雕刻不僅增添佛塔的美感,也蘊藏探索不盡的文化內涵…… 桑奇的雕刻師們在建造佛塔時,取材對象除了以佛典傳說為主之外

在桑奇〈大塔東門背面中橫樑〉(見圖一,頁 8-9 ) 上,有件充滿想像力的作品 ,畫面中央是

棵立在金剛座上的菩提樹,菩提樹四周圍繞著許多動物,其中除了自然界的獅子、野牛、野鹿

萬獸因而前來朝拜。這熱鬧莊嚴的畫面,說明了在人們心中,佛陀已超越人間的智者,成為不 公羊等,這是描繪佛陀住在荒野樹林間的修行生活,由於佛陀的慈心與智慧,馴服奇禽異獸 鸚鵡外,還有一些神話中的動物,如獨角獅子、鷲頭獅身的葛里芬( Griffin)、五頭蛇王、人面

可思議、降服萬物的超凡聖者。

民間素材與精緻的裝飾雕刻 因此 ,桑奇的雕刻師們在建造佛塔時 包括許多傳自遠古土著信仰的神鬼精靈 取材對象除了以佛典傳說為主之外 ,以及來自原始概念的藝 ,還添加豐富的

術符號。這些美麗的雕刻不僅增添佛塔的美感,也蘊藏探索不盡的文化內涵,使桑奇成為一個 五彩繽紛、萬物共存的奇異世界

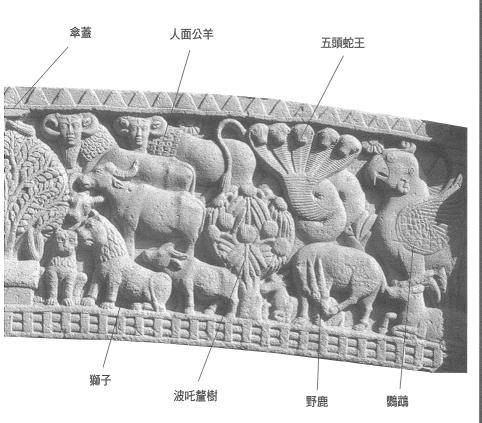
## 藥叉精靈

年左右!

藥叉」又稱「夜叉」,是印度信仰中最古老的土著神祇,年代幾乎可以追溯到西元前一千

悦藥叉的崇拜行為,藥叉信仰就在遠古印度的廣袤大地上流傳開來 被視為大自然神秘生命力的根源,人們祈求祂們的保護,企望擁有相同的神力,因而發展出取 枝葉繁茂的巨樹或壽齡久長的山澤時,心中不免為其旺盛的生命力所震懾,油然生起崇拜之心 久而久之,一種藏身在樹林巨木中、半人半神鬼的精靈 原先,祂們只是單純的樹精,由於人們渴求繁衍生命與恐懼失去生命,於是在面對荒野中 藥叉,就在人們的想像中誕生。祂們

大多邪惡等。但祂們也有一個共同的特性:只要奉獻者盡心取悅使其滿意,祈求便能獲得滿足 著信仰需求日益多元,許多與藥叉屬性類似的精靈一一應運而生,如羅剎(惡靈)、女妖、龍王 Naga;大蛇)等,祂們都有其獨特不可逾越的屬性,例如藥叉統領山林、龍王掌管水澤 藥叉梵語 Yakasha,字根有「祭祀」、「受尊敬」與「躍動」等義,但其角色很難歸類 、羅剎

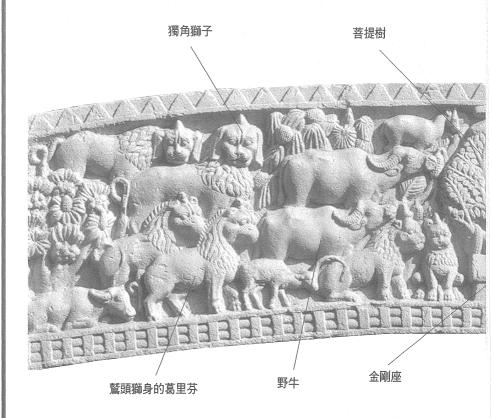




專輯

**a** 1

奇禽異獸朝禮佛陀(桑奇大塔東門背面中橫樑)



(攝影:林許文二)

但一 旦惹惱祂們 ,災禍就會立即降臨。所以 人們有時就把這些精靈混淆同稱了

花與牛乳等獻祭,並祈求一些與生命息息相關的基本事物,如健康、財富、生子、延壽等 情心或貪玩等個性,因此又稱祂們為「好人」( Punya-janas )。平時,人們會以鈴鐺、彩旗 不過,人們基本上還是將藥叉視為友善、無害而易於親近的精靈,並且賦予祂們愛情 、鮮 同

座僅由幾塊石頭堆成的簡陋小祠堂。這即是古老藥叉信仰遺留的痕跡,類似於台灣對樹公或石 直到今天,在印度鄉間我們仍可看到,群眾膜拜一棵塗有紅漆或結有彩帶的大樹,或是一

## 守衛門扉的天職

頭公的信仰

意。後來祂們漸漸被移到家宅門戶上,成為守護的門神 早期的藥叉多安奉在村落的入口處,一來方便村人進出祭祀,二來也有保護村落平安的用

印度教中最盡責的守門藥叉,當屬目前廣受崇拜的象頭神甘尼夏(即後期佛典中所說的 一歡喜

瓦蒂在沐浴前,交待兒子守好家門,不許任何人打擾,沒想到濕婆卻在此時突然回家。從未見 天」)。據說祂是濕婆的妻子帕瓦蒂趁濕婆不在家時,搓揉自己的身體而造出來的兒子。一次,帕

過父親的甘尼夏當然將祂擋在門外,濕婆猜疑甘尼夏與帕瓦蒂有染,父子倆便因此大打出手,



而

最後濕婆一刀砍下兒子的頭。待真相大白後,悔不當初的濕婆只好把第一個經過的動物的頭

安裝在兒子身上讓他復活,於是象頭人身的甘尼夏,成為印度最受信賴的門神

始阿含經典中毫不起眼的天神眾,逐漸發展為護持佛教的天龍八部之一(一、天;二、龍;三、藥 西元前後 ,從印度民間崛起的佛教,自然也無法拒絕來自民間信仰的文化交流 ,藥叉從原

將 此時的藥叉地位雖稍有提昇,但仍以守財護主為其主要屬性

叉;四、乾闥婆;五、阿修羅;六、迦樓羅;七、緊那羅;八、摩睺迦),到後來甚至成為藥師十二神

佛經中經常有「敕藥叉神,守護城門」的描述,顯示佛教也將男性藥叉視為門神

並刻於

門戶城柱上以守衛宅第。在《根本說一切有部毘奈耶》中甚至詳載著:

大門扇畫神 舒顏喜含笑,或為藥叉像 ,執杖為防非 0 畫大神 通事,華中現 佛 形 及畫

可於門兩頰,畫香臺戶扇,藥叉神執花。若於僧大廚,畫神擎美食,庫門藥叉

,手持如意袋,或擎天德瓶, 口寫諸金寶……

像

生死

輪

西元前三世紀,印度人首先將似人又似神鬼的藥叉賦予人格形象,開啟了印度神像的濫觴

這雖然是造像藝術興起後追加上去的經文,但也說明了藥叉信仰與佛教自然結合的經過

的富人模樣,例如掌管全世界珠寶財物的藥叉之王 ——鳩毘羅(Kubera)。由於祂們主要的居住

.藥叉的屬性既然如此複雜,祂們的擬人形象自然更是多樣,早期的藥叉形象多半是矮胖圓肚

香光莊嚴【第七十一期】民國九十一年九月 ▼〇一一

門戶入口處負責守護的藥叉,則多半是身材魁武的健壯武士;至於女性藥叉,當然是以婀娜多 長相醜陋的藥叉,從肚臍或口中吐出蔓延的藤蔓或蓮花,象徵不斷繁衍的旺盛生命力。而站在 地是樹林 ,因此藥叉大多會與枝葉繁茂的大樹一起出現,在許多雕刻中, 甚至會看到身形矮胖

## . 貴族男藥叉〕

姿的體態

站在花果樹下的形象最為著名

讓我們可以近距離地欣賞西元前後古印度貴族武士的造型(見圖二,頁 16-17)。 值得慶幸的是,雖然殘存的藥叉臉部多已毀損,但祂們身上的服飾卻奇蹟似地保存得相當完好 而其他殘存的藥叉像在桑奇未受到保護前,也多淪為幼童擲石玩樂的對象 到外力的攻擊與破壞,因此,現在大塔南門左右柱與西門左柱上的藥叉,都已完全毀壞殆盡 藏的記載至少可以追溯到塔門建造的年代。可惜由於男藥叉的位置均位於塔柱下端,最容易受 桑奇大塔與三塔的每根門柱上,都刻有負責守衛,雄壯威武的男藥叉像,這些雕像證明律 ,臉部均毀壞殘缺

#### ◎頭巾

冠 ?,最後再以麻繩交叉綁縛,呈現前後左右突出的花紋樣式,這樣的髮型顯示這些藥叉雖然只 這些守門藥叉大多以一條長布巾層層纏繞頭部,在額頭上方以頭髮或布巾包成圓球狀的髻



是塔門的守衛 , 但屬於上流社會的階級

的包成圓形,有的紮成長螺貝型 因此,平民或侍從的頭巾通常都簡單 般而言 個人的頭髻纏得愈龐大厚實、花紋愈精緻複雜,就表示其地位愈尊貴顯要 無飾 9 但王公貴族的頭巾裹法卻變化多端、 樣式華麗

9 有

桑奇雕刻中,顯示是當時最流行的款式之一。 所戴的多半是一種類似長螺貝的方錐形耳環,穿過兩只粗環垂掛在耳上,這種造型多次出現在 的圓形 穿耳洞更是吠陀經中, 可上溯到久遠以前的吠陀時期,《梨俱吠陀》中曾提到,戴耳環不僅是美化身體的一 祂們都有穿耳洞 到塔門陸續建立的巽加與案達羅王朝時期,才發展出各種花樣的厚重耳環。 ,並且懸掛大型耳環,所以耳垂幾乎下墜到肩膀。在印度,戴耳環的習俗 倡導淨化身心的儀式之一。不過 , 《梨俱吠陀》 中所說的耳環只是單純 守門藥叉 種作法

## ◎珍珠項鍊

吠陀》 的歷史十分悠久,在印度河文明的哈拉帕 印度天氣炎熱,藥叉們多半赤裸上身,只在胸前垂掛一條寬厚的珍珠項鍊。印度人戴項鍊 中也曾提及,可見至少在四千多年前,項鍊已是相當普遍的裝飾。桑奇的藥叉配戴的是 (Harappa) 遺址中,即已挖掘出珠串項鍊 在 《梨俱

並在左肩部結上一 種稱為 「哈拉絲」( Haras) 的項鍊 個如花朵般大的圓扣作裝飾,配戴這種項鍊的多半是天神與貴族 ,由繩結與珠串交錯編織而成 ,胸口綴上方形的花朵圖紋

◎沙龍腰帶

藥叉的下身穿著棉布或絲製的貼身沙龍 ,長度約到膝蓋 以一條層層摺疊的長布巾束在腰

間作為腰帶,腰帶在肚臍下打結,垂下的布條幾乎及地

飄逸的圍巾,這是在巽加與案達羅王朝時 纏繞在腰帶間,也形成小袋囊似的垂飾。北門左柱下的藥叉,則是在腰間與手臂上多懸垂一 從東門的兩位藥叉身上,可以清楚看到垂曳在雙腿間如蕾絲般的布巾皺褶,而這條長布巾 ,上流男士之間廣為流行的一種上身配件,在高興歡 條

◎赤腳執花果

悅的時刻

他們會揮動這條圍巾以示歡慶

腰布圈成的小袋囊,顯示祂的身分、工作與守門藥叉有所不同 或花果枝葉。此外,在北門頂端還站著一位守護法輪的藥叉,祂則是右手拿拂塵,左手提著由 藥叉們均是赤腳,手上則掛著層層厚重的珠寶手環 ,左手插腰或持腰布 右手則拿著蓮花

◎花果樹下立

叉或許就是展現和平時期的士兵生活吧!

或許是因為印度的炎熱氣候非常適合芒果樹生長,所以四季枝繁葉茂而結實纍纍的芒果樹 由於藥叉最早來自森林,因此祂們身後都刻有茂盛的花果樹,其中以芒果樹最為常見。這 才

## ◎優渥的貴族武士

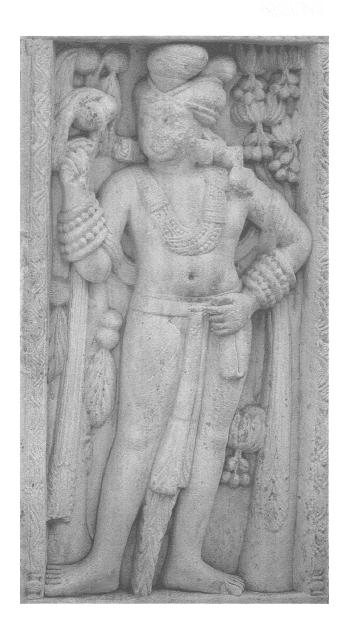
會成為古印度人的最愛吧!

祂們若非王公貴族,至少也是高級的剎帝利種。他們的雙足平坦、足根圓滿、 圓潤、雙耳垂肩,與傳說中轉輪聖王及佛陀的「三十二相」、「八十種好」相似,可以看出印度 人審美觀的偏好,以及對裝飾打扮的重視 這些藥叉的下身衣布皺褶均以陰刻技巧表現 ,屬於秣菟羅風格 ,而身上華麗的裝扮則顯示 身形端正

從這些藥叉身上略嫌累贅的厚重飾物,以及手中拈著花果的悠閒姿態看來,可以推知祂們應是 印度人相信「美麗」是高貴、神性的表徵,稍有地位的人對裝扮自身絲毫不敢輕忽。 只是,

貴族藥叉,而非真正負責守衛的武士

供,馬匹也是公家配給,國家還會支付豐厚的薪餉,只有打仗時必須上前線作戰。這些貴族藥 人口僅次於廣大的農民,是最自由也最神氣的一 根據希臘哲學家阿里安(Arian)對當時古印度的描述,士兵在印度階層中屬於第五等級 群人。因為軍職是終身制,不僅武器由工匠提



(攝影:林許文二)



專輯

#### <u>a</u>2

#### 貴族男藥叉 (桑奇大塔東門右柱)

一條長布巾層層纏 繞頭部,在額頭上 方以頭髮或布巾包 成圓球狀的髻冠。 頭巾由麻繩交叉綁 縛,呈現前後左右突 出的花紋樣式。

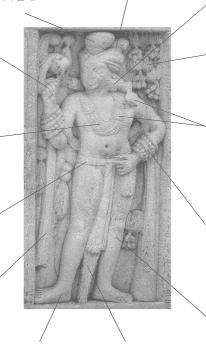
類似長螺貝的方錐 形耳環,穿過兩只 粗環垂掛耳上。

右手則拿著蓮花或 花果枝葉

胸前垂掛一條寬厚 的珍珠項鍊,由繩 結與珠串交錯編織 而成。

以一條層層摺疊的 長布巾束在腰間作 為腰帶。

腰間與手臂上懸垂 一條圍巾,在高興 歡悅的時刻,祂們 會揮動圍巾以示歡 慶。



赤腳,雙足平坦、 足根圓滿。 如蕾絲般的布巾皺 褶,垂曳雙腿間。 結實纍纍的芒果樹

胸口綴上方形的花 朵圖紋,左肩上有 個如花朵般大的圓 扣作裝飾。

左手插腰,手上則 層層掛著厚重的珠 寶手環。

棉布或絲製的貼身 沙龍,長度約到膝 蓋。

## 俊挺的沙場戰將〕

在西門右柱下,造型與氣勢令人眼睛為之一亮。 在所有的守門藥叉中,只有一位是身材魁武的真正武將藥叉(見圖三,頁 20-21),獨自屹立

◎清爽髮飾

頭帶,正中間以圓球狀髮髻作為裝飾,耳朵未穿耳洞,也未懸掛耳環 為了便於戰鬥,祂留了一頭罕見的清爽短髮,頭上纏綁著由麻繩與方形花草裝飾拼成的寬

◎棉麻項鍊

織而成,鍊上的流蘇垂掛胸前 兩朵花兒綴在兩肩上,這條項鍊或許是代表軍階的象徵 祂胸前掛的並非珍珠項鍊,而是一種稱為「坎沓」( Kantha ) 較短的寬項鍊。主鍊以棉麻編 ,共有八個如波吒釐花的圓墜子,中間穿插七只倒吊的青蓮花

◎薄布貼身

褶 出來,暗示他的「雄壯氣勢」!雙腳未戴腳環,雙手掛六層厚重的手環,一條從下半身拉出的 ,可能是為了方便行動。薄紗般的布料緊貼肌膚而無衣褶,刻意將肌肉線條與男性性徵凸顯 祂的下半身沙龍長及腳踝,穿法與其他藥叉截然不同,未綁腰帶,兩腿間無懸垂的布巾皺



# 長布條搭在左臂上,左手握著一支有銳利尖刺的長矛,長矛上並帶有倒勾與護手柄

## ◎寬劍懸樹上

而這也是祂武將形象的最佳表徵 亞大使美迦蘇德尼斯(Megasthenes)在其《印度見聞錄》中所說的:「印度普遍使用的寬劍」, 叉圓輪」標誌。這種寬劍在桑奇八國爭舍利的戰爭場面中即可見到,它就是阿育王時期的敘利 祂的身後有棵芒果樹,樹上掛著一把寬劍,劍鞘上繫著繩帶,繩結上裝飾著一個清晰的「三

## ◎桑奇美男子

扣的印度戰士。西門是大塔四座塔門中最晚完成的一座,雕刻中充滿著戰爭與狩獵等陽剛的 健美的體格 清爽的短髮 、輕盈的項鍊、手上持有武器……, 這一切都顯示祂是個不折不 男

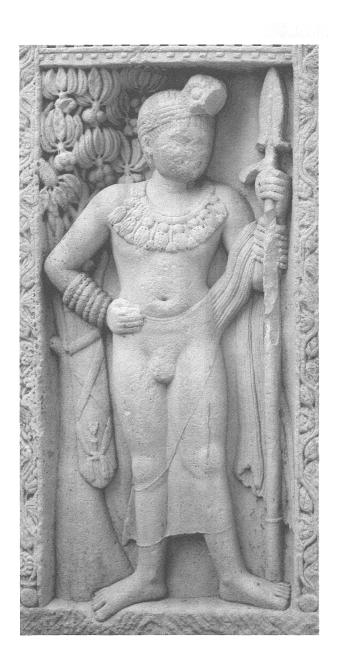
的影響 這尊西元一至二世紀的深浮雕男性雕像,身材比例均匀且充滿美感與豪氣,深受西方美學

性豪氣,這也許顯示它刻於印度政局動盪的年代,雕匠才會將祂塑造成隨時須出征沙場的戰士。

並列為桑奇的男女藥叉之首。最令人驚艷的是,祂左腳抵門框 ,從祂那類似 犍陀羅風格的頭髮看來 9 可能是以外國人為模特兒,與東門上的女藥叉可 ,右腳大拇指已超出石壁邊緣

似乎就要走出來了!這是否是雕刻師刻意的設計,我們不得而知,但西門藥叉卻因這神來之筆

而活了起來,彷彿從未睡去,千百年來始終在此守衛聖塔



(攝影:林許文二)



專輯

#### 武將男藥叉(桑奇大塔西門右柱)

一頭罕見的清爽短 髮,頭上纏綁著由 麻繩與方形花草裝 飾拼成的寬頭帶, 耳朵未穿耳洞,也 未懸掛耳環。

雙手掛六層厚重的 手環

實劍掛在芒果樹 上,劍鞘上繫著繩 帶,繩結上飾以 「三叉圓輪」標誌。

> 下半身沙龍長及腳 踝,未綁腰帶,薄 紗般的布料緊貼肌 膚。

類似犍陀羅風格的 頭髮,可能是以外 國人為模特兒。

寬頭帶正中間以圓 球狀髮髻作為裝飾

> 左手握著一支有銳 利尖刺的長矛,長 矛上並帶有倒勾與 護手柄。

胸前掛著棉麻編織 的寬項鍊,鍊上的 流蘇垂掛胸前,共 有八個如波吒釐花 的圓墜子,中間穿 插七只倒吊的青蓮 花,兩肩上綴著兩

朵花兒。

雙腳未戴腳環,左腳 抵門框,右腳大拇指 已超出石壁邊緣,似 平就要走出來了!

一條從下半身拉出 的長布條,搭在左 臂卜。

## 〔窈窕女藥叉〕

那位天女臀部肥潤 ,步履輕盈 ,她的乳房豐滿高聳又結實,她腰枝纖柔,永遠青春。(迦

梨陀娑 《優梨婆濕》) 自古以來,女性在印度就一直是生命力的表徵,也是印度民間相當重要的信仰主體之一,

尋求豐饒與多產的祝福。女神信仰最早可以追溯到西元前一七○○年前,從印度河文明遺址中 完美的女性總是被描繪為有著豐滿的胸部與渾圓的臀部,象徵旺盛的生殖力,吸引人們向她們

般是站在一株茂盛的花果樹下,一手抓水果或挽樹枝,另一手則叉腰並舞動曼妙的身軀。在巴 安人的信仰尚未進入印度前,土著們就已祭祀她們 女藥叉也是源自於樹林的精靈,而且同樣有著善惡兼具的多變角色,也多具有地域性。在亞利 就已挖掘出體態豐滿的女性陶偶,不過,實際的女性崇拜則始於女藥叉的出現。與男藥叉一樣 從孔雀王朝到笈多王朝時期的女藥叉,泛指鄉村的女神或母性的山川精靈,她們的形象

呼特欄楯與桑奇塔門上的許多女藥叉,就是這般豐胸肥臀的模樣

派」,主要就是崇拜印度教三大主神的配偶女神。他們認為世間的創造力量來自於女神的 到了印度教發展興盛的時代,對女神的崇拜更是達到巔峰,印度教三大教派之一的「性力 「性力」

( Shakti,意為能量、力量 ),而「性力」則泛指整個自然宇宙的生命力,人若要獲得解脫,就必須

專輯

性神祇 女性人體美與無限的生機,就不難理解人們為何會對她們心生崇仰,甚至五體投地了! 藉由兩性結合的力量才能完成,這種思想讓廣大民眾認為 其實,姑且不論宗教狂熱者奉為圭臬的玄妙哲理,光是欣賞早期藝術家所表現出來的 ,許多女神守護賜福的力量遠超 過男

## 雍容華貴的婦女

們皆位在高處,但並未逃過劫難,大多數的女藥叉像早已不翼而飛,完整的作品已所剩無幾了 的是,她們多是成熟的立體圓雕 桑奇的女藥叉大多位在塔門橫樑間的空間,或門柱與凸樑之間的三角地帶。與男藥叉不同 ,可見這時的雕刻技術已高於巴呼特佛塔 。可惜的是,雖然她

## ◎長髪梳捲

這些女藥叉像幾乎就是古印度貴婦的化身

,

她們經常是站立在一株樹形優美、果豐葉茂的

辮,一層層地垂繞在背後,形成厚重而華麗的髮式 花果樹下,長長的紗麗繞過背部披在額前 ,及腰的長髮向後梳捲,並將部分頭髮編成圓條形粗

## ◎項鍊掛豐胸

乳垂掛在胸口,不僅代表了高貴富裕,也調和了稍嫌壯碩的胸部在視覺上造成的突兀感 她們戴著各種樣式的大耳環,上身赤裸,只掛著一條珠串項鍊,長長的珠鍊擠過豐滿的雙

◎薄紗圍腰

帶,縛住下半身薄如蟬翼的細緻紗麗。但或許是為了展現女性 她們的小蠻腰纖細柔軟,凸顯圓潤的臀部,腰上穿著稱為「美卡拉」( Mekhala ) 「生育繁殖」的能力,雕匠們 的腰圍束 刻

◎舞弄枝葉美身軀

意地將女性性徵刻畫出來,讓人錯覺以為她們一絲不掛

幹上,半躺半臥地擺出微醺的慵懶體態,充分展現女性的柔媚。這種表現手法常出現在西方的 樹幹,增加身體曲線的美感;有時一手叉腰,一手舞弄枝葉、抓著果實,讓自己順勢斜倚在枝

她們雙手雙足套著厚重的圈環,但姿態依然輕柔曼妙,有時一腿微曲

,有時則以單腳勾住

印度女性美的始祖)

雕刻

、繪畫中,證明桑奇的藝術家們描繪女性的技巧已與古典西方同步。

在所有大大小小的女藥叉像中,最能表現桑奇女性之美的就是〈大塔東門右柱〉的女藥叉!

(見圖四,頁 26-27)她是早期佛教藝術中最優異絕美的作品,被譽為印度女性美的始祖

樑下,這位極美的女藥叉就站在樹下。不同於一般女藥叉呆板地立在樹下或斜倚樹幹的姿勢, 在東門右柱與下橫樑右凸樑間的三角地帶上,一棵結實纍纍的芒果樹,從柱身伸展到右凸 此外

她的角色是塔門上支撐橫樑的

「斗拱」,雖然實際上她少有如斗拱般分擔支撐橫樑的



張開的雙臂使豐滿的胸部更形挺立而向右突出,纖纖細腰卻向內輕扭 她大膽地 勾住樹幹,手中還握著一顆芒果,伸展出接近水平的反S形曲線 將身體以四十五度角向右上方斜拉,雙臂奔放地張開 , 左手向上抓著樹枝 她的頭部率性地斜靠向左方 ,雙腿柔美地併攏 , 右

樹上遊玩,又如天界舞女以嫵媚的身驅演出波浪般的舞姿。巧合的是, 直立,左腳曲向後方點地,讓身驅也拉扯出一個垂直的反S形曲 這 兩條交叉的反S形流線 ,使她的姿態形成極優美柔媚的弧度 線 , 彷彿是青春少女調 兩條反S線形條正好

皮地

廲 使 在

她的體態形成類似「卍」字的漩渦幾何符號,在世俗欣樂的人體美感中,暗示著佛塔的宗教

雖然左柱的女藥叉已消失,但無疑地,她必定是另一個對稱的「卐」字形身驅

樹幹的安全感,失去重心的身體就必須靠雙手的拉力才能保持平衡。如此一 由 於雕刻師巧妙地將樹幹移往內側 使她的身體幾乎完全凌空,沒有任何屏障 來,她的身體曲 少了倚靠

性

就完全地伸展開來,也讓人感到掛在樹梢的她,有些搖搖欲墜的緊張感

態與修長的雙腳上。於是,一 意義,但就整體建築力學與視覺效果而言,承重的工作仍會直接落在她纖細的雙手 種「平衡與晃動」、「擠壓與拉扯」、「粗重與纖細」 的戲劇對比 窈窕的

張力, 像雕刻藝術的全新面向 就從這位美麗的女藥叉身上展現出來, 撇開雕塑上力與美的結構不談 這種優雅又極具張力的美感, ,她的裝扮也是極特殊華麗的 開 拓了當時印度人

#### **4**

#### **絕美女藥叉——正面**(桑奇大塔東門右柱)

全部的頭髮往後 梳,頭頂包著短頭 巾,讓髮絲不致飛 散。 頭頂的髮絲束起折下,形成一個 扇形的沖天髮冠,與上方芒果樹 葉的線條自然融合為一。

結實纍纍的芒果樹

腰間繫著布帶,綁住下半身「透明」 的紗麗,長長的布 巾在臀上打結,再 縣垂到腳踝間。

雙手雙足套著厚重的圈環

腰帶下圍著一圈由珠串結成的寬珠鍊

頭部率性地斜靠向左方,張開的雙臂使豐滿 的胸部向右突出,細腰向內輕扭,雙腿柔美 地併攏,右腿直立,左腳曲向後方點地,身 驅因此拉出一個垂直的反 S 形曲線。

(攝影:林許文二)



專輯

**A** 

絕美女藥叉——背面(桑奇大塔東門右柱)

結實纍纍的芒果 樹

長長的秀髮如孔雀 開屏般,自然柔美 地披散在性感的雙 肩上。



腰帶下圍著一圈 由珠串結成的寬 珠鍊

雙腳套著厚重的 圈環

樹幹移往內側,她的身體幾乎完全凌空,沒有 任何屏障。少了倚靠樹幹的安全感,失去重心 的身體就必須靠雙手的拉力才能保持平衡,如 此一來,她的身體曲線就完全地伸展開來。

## ◎沖天髮冠

可看到歌舞天女梳著相同的髮髻,因此這應該是當時歌伎舞女的美髮樣式 融合為一。這如同盛開花朵般的髮髻,可能是取材自大自然中最艷麗的飛禽 而來,因為雕刻師在她正上方的凸樑上,就刻著一隻孔雀作為對比。在下方柱身的雕刻中,也 首先,她將頭頂的髮絲束起折下,形成一個扇形的沖天髮冠,與上方芒果樹葉的線條自然 ——孔雀頭上的毛冠

## ◎髮絲披肩

的秀髮不似其他女藥叉編著髮辮,而是像孔雀開屏般,自然柔美地披散在性感的雙肩上,這樣 她將全部的頭髮往後梳 ,頭頂似乎還包著短頭巾,讓髮絲不致飛散。 最迷人的是 她長長

率性飄逸的髮型,在當時並不多見,應該是屬於歌舞女子的特殊裝扮

再懸垂到腳踝間;腰帶下圍著一圈由珠串結成的寬珠鍊作為裝飾,更增添魅力與風采 此外,她的腰間繫著一條布帶,綁住下半身「透明」的紗麗,長長的布巾在臀上打了個結

## 美女與佛塔

這位美麗的女精靈出現在神聖的佛塔塔門上,使原本莊嚴肅穆的佛塔染上了一抹浪漫的氣

息 同時 也讓人想起佛陀晚年時度化的名伎 ——菴沒羅女!菴沒羅女是一名「迦尼卡」

「迦尼卡」泛指擅長歌舞技藝的女子,以及上流社交圈中知名的女性

0

在遇到佛陀以

尼一 前, 樣,皆曾度過一段紙醉金迷的逸樂歲月。然而,隨著時光流逝,她逐漸領受到年老色衰之 她與維瑪拉(Vimala)、阿達迦尸( Addhakasi )等其他未出家時以「迦尼卡」為業的比丘

苦,在佛陀生命的最後之旅中,因供養佛陀而得聽聞佛法,深感色身無常

昔日髮鬢如密林,終日為它梳妝插簪;而今衰老之身,頭髮稀疏,汗毛脫散。往日豐美

的身體,有如澄金翠玉;如今年老體衰,只見皺紋遍滿。

於是她厭棄了這樣的生活,毅然出家學法,尋求精神上的 解脫

看著塔門上的女藥叉,嬌美的體態滿溢著青春 、富庶 、多產的 氣息 忠實地呈現出印度人

們對生命繁衍的渴望。儘管 《根本說一切有部毘奈耶 ・雜事》 中記載

類似的制塔規定也常見於律藏。但是從早期的佛教塔寺遺蹟看來,雕匠與信眾們顯然有全 佛 者無犯 言。 應 以 香泥隨意塗拭,不得畫作眾生形像 ,作者得越法罪, 若畫死屍或作觸 腰像

物, 然不同的制塔儀軌。出土的佛教遺蹟中,少有令人心生厭離的雕刻,反而大多妝點著美好的事 這是否代表著出家僧團與塔寺管理者分屬不同的團體, 因此才會有不同的戒律準則?還是

雕刻師無法拒絕奉獻者的好惡取捨而隨順演變?

這些世人追求的完美幸福,正是菴沒羅女所厭棄的無常之身,以及佛陀所宣說的「苦」、

永遠是世人難捨的欲求,也許只有真正離欲的人,才會知道解脫之後,心靈會是何等的清朗吧! 聖者繞塔巡行,這與佛陀離欲解脫的教說兩相對照,顯得很矛盾。然而,這也證明「生命與美」 「空」、「無我」的煩惱之物;而今,布施者與雕刻師們卻將她們放在聖塔的入口處,引領著朝

## 【佛教藝術小探索 ①

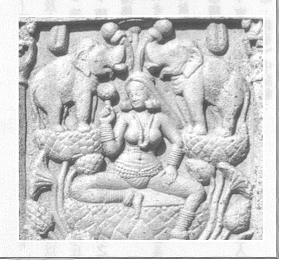
## 摩耶夫人淋水

件大事:兩頭大象對一位女性灑水代表「出生」,金剛 著四個重複的主題,一般認為這是描繪佛陀生命中四 在大塔塔門門柱與橫樑交會的小方格中,固定刻畫

法」, 座的菩提樹象徵「正覺」,金剛座與法輪代表 一座莊嚴的佛塔代表「入滅」,這四個題材也正

是二塔雕刻中最主要的佛教主題。

羅樹下,左手叉腰,右手高攀樹枝,從右脅生下悉達 般描繪佛陀出生的雕刻中,摩耶夫人都是站在娑





印度教的女神,而非摩耶夫人。不過,這說法存有極大疑點,因為女神信仰大約在西元四、五世紀 時即有「雙龍升天為其注入冷熱二水」的傳說,正是呼應這個普遍的社會儀式 頂」儀式 ——以四海之水澆灌在即將為王或冊立為太子的人頭上,表達祝賀與賜福之意。佛陀出生 罪」的哲學意涵,以及表示尊崇的社會意義。例如古印度的國王登基之禮,就包括以水沐浴的「灌 不合常理。再者,沐浴自古以來雖是印度教徒的重要儀式,但早在佛陀時代,就已有「淨化」、「除 摩羅斯瓦米(Ananda K. Coomaraswamy)在《桑奇導覽》(Guide to Sanchi)一書中,便認為她是 淨。由於這與印度教毗濕奴的妻子、吉祥女神拉克修美(Sri Lakshmi)的造型幾乎相同 多太子。但桑奇佛塔卻以沐浴作為象徵:一位女子或站或坐,身旁兩隻大象以長鼻捲起水瓶為她灑 的笈多王朝時期才開始盛行,不僅距桑奇的年代太遠,且在佛塔門楣上突然出現印度教女神像,並 因此鳩

為「佛陀誕生」的早期表現,所以也可能是佛教的摩耶夫人逐漸轉化為印度教女神拉克修美吧! 的摩耶夫人淋水雕刻中,兩頭大象的背上有傘蓋與蓮花,這表示雙象為悉達多太子出生持傘,可視 福,而她以右手持蓮花或項鍊的姿態,則暗示佛陀從右脅出生的聖事。此外,在二塔西南段欄楯上 因此,女子接受大象灑水澆灌頭頂,可視為在不刻畫佛像的默契下,摩耶夫人接受灌頂之禮的祝

定)一書,由橡樹林出版社於十月出版 編者按:本期專輯作者目前從事印度佛教文史研究工作,著有《印度聖境旅人書》(商智出版)、 ·瓦拉那西》(馬可孛羅出版)。「尋訪印度桑奇佛塔」專輯將結集為《印度佛教史詩——桑奇佛塔》(暫 《印度謎

# 開神秘圖騰之謎

林許文二·陳師蘭

抽象的「卍」字,究竟該寫成「卍」還是「卐」?它的方向究竟是左旋或右旋?

為何倡導和平無諍的佛教,要以一種類似武器的符號——「三叉戟」來象徵佛法?

「卍」字與「三叉圓輪」的形成及演變,是印度佛教美術發展的兩個謎團……

## 「卍」字之謎

## (神秘「卍」字)

祥海雲」、「吉祥喜旋」。其實,在佛塔本身的結構裡,早已隱藏著這個神秘的符號,只是千百 在桑奇雕刻中,有許多美麗的卷曲花葉裝飾,考古學者們推測它是「卍」字變化而出的「吉

年來尚未被人發現。

古代的佛塔大多有圈繞塔欄楯,欄楯在四方都開了出入口,為了適應右繞佛塔的朝聖習俗



事輯

其實並非文字,而是一

一卍」(Svastika)

種符號,在印度是象徵

前二六〇〇至一九〇〇

心點正好就落在舍利埋的「卍」字符號,而中地發現,這是一個神秘地發現,這是一個神秘

東

南、

西並

、北四座欄

座塔

將每

個

塔

從空中俯瞰桑奇主要的迎接朝聖者進入。如果柱排列成L形的直角,

1~22 號欄櫃石柱

67~88 號欄櫃石柱

23~44 號欄櫃石柱

45~67 號欄櫃石柱

◎桑奇二塔四座欄楯連接起來,便是神秘的「卍」字,中心點正好就落在舍利埋藏之處! (圖為桑奇二塔俯視繪圖,欄楯從北入口開始,順時針方向依序編為 1~88 號欄楯石柱。)

年的印度河文明的

滑石印章上,

就已

經發現它的存在

漢也曾在烏遮因附 而亞歷山大· 康寧

近,發現刻有「卍」

印 幣 字 符 度的專屬圖 然而 號 的 ,它並非 古老錢 騰

波斯 亞的錢幣上, 因為在美索不達米 以及



◎耆那教大多用「卐」作為吉祥符號。(攝影:株許文二)

是「一切安好」之意,因此常會在工作文件、新娘禮服或大門屋牆上畫上它,甚至掛在胸前當 其慷慨熱力的象徵,甚至成為毗濕奴、梵天等印度教大神胸前的旋毛。傳統的印度教徒認為它 太陽或閃電等的象徵 西元前八世紀時 它同時又可引申為宇宙萬物間的順序,自古就廣受印度各大宗教的喜愛 「卍」字已見於婆羅門教的記載,後來發展為太陽神蘇利耶 (Surya) 及



作護身符,祈求它能保護人們免於黑暗、絕望與危險。耆那教則視「卍」為二十四個吉祥標記 ,認為它有「正直」、「公正」、「禪定」之意,它的四個方向則代表生命的四個去處

前 島督博士研究,「卍」字本為牛犢頭部的毛髮螺旋相,最早可能在西元前三世紀就為佛教文化 人大多會將「 卍 」字誤為是佛教所獨創 腰間、足下乃至頭髮間,成為三十二相、八十種好之一。根據日本專門研究西藏歷史的光 佛教在造像藝術發達之後,便將它視為清淨圓滿的吉祥符號,經常將它刻在佛與菩薩的 但直到西元後一世紀才有正式的稱呼。由於佛教是印度宗教中傳播最廣遠的 ,因此一般 胸

稱為 徵,使「卍」字又蒙上一層陰影,旋轉方向的爭議也就更難釐清了 希特勒 ( Adolf Hitler, 1889-1945 ) 再加上西元一九一〇年,一位詩人兼民族主義理論家,以「卍」作為反閃族主義的符號 是左旋或右旋?這個問題別說現代人無法分辨,就連古印度河文明中,都有兩種不同的 它引發的最大爭議,倒不是讀音的問題,而是它究竟該寫成「卍」還是「卐」?它的方向究竟 「德」,直到武則天長壽二年(693),才規定統稱為「萬」,取其「吉祥萬德」之意。不過 「卍」字,其漢語讀音曾令人頗費心思,若直接音譯未免冗長難辨,玄奘曾將之譯 的納粹黨(Nazi)將它作為黨徽 ,成為狂熱好戰、 殘酷冷血的象 版本 ,後來

### 〔右繞之禮〕

目前所有的宗教都是「卍」、「卐」混雜使用,耆那教大多用「卐」,西藏的喇嘛教與當地

的苯教(bon-pa)信仰,以及中國歷代各版大藏經則是各有不同的主張

基於佛經中所述「稽首佛足、右繞三匝」的古制儀軌,

「右繞」、「右旋」

的方向

應無爭

向外散旋的符號,則線條尾巴即為散射的方向,因此會視「卍」為反時針方向 (左繞),「卐」

議,之所以會衍生出符號寫法的不同,主要是因為觀者觀看主體的角度。若觀者將它視為由內

為順時針方向 (右繞);但若是將它視為由外向內旋轉 ,則線條尾巴會變成旋轉時拖曳的狀態

因此 「卍」就變成為順時針 (右繞), 個旋轉方向可以使人百思不解,難怪人們會稱它為「神秘的宗教符號」!不過,如果擺 而「卐」則為反時針(左繞)。

「卍」字在「線條」上的糾纏,先不討論向內或向外、左旋或右旋的問題,

回到原始的

儀式與佛塔的欄楯設計來思考,將能提供另一個角度來解開這個疑惑 首先,古印度的右繞之禮原是大眾向聖者、聖物表達禮敬的習俗,因此主角必是位在中間

心中生起往內修習的力量,引導禮敬者「向中看齊」,邁向解脫之道。時至今日, 的佛陀或聖物,而右繞時繞行者必須將「尊貴」的右肩朝向中心點,以順時鐘方向繞行 保留「右繞之禮」原始精神的佛教文物,也正是我們解開「卍」字之謎的入口 種向中心者禮敬 學習的儀式,不論中心點是無上的佛陀或舍利 其目的都是要讓繞行者在 古老佛塔是唯 。這是

最早的聖塔並無欄楯,是一種開放式的露天設計,讓人們自由地來去,後來為了防止牲畜

卍

字

的線條

Ē

有

如

佛

塔

的

事輯

護 野 獸等毀壞污損 又為了避免出入不便 才又加 上 便 欄 在 楯 東 保

楯 逆 際上 入口 西 繞的方向 時 南 可 卻有著類似 針方向 以讓朝聖者順勢右繞佛塔 這個轉折的設計 北四方留了通道 伸出四 /伸出 「玄關」 個 呈 L 截 猶 看似多 如臂膀的 形的 的 功能 並配合右 餘 欄 楯出 百 欄 以 實

無法進入聖地 範大眾一定得順著右繞的方向 否則 時

增加逆向左繞者的不便

迂迴設計 站 簡單地說 是迎接朝聖者與洗滌心靈的緩 正 是隔離世 這個 L 形 |俗與聖地 玄關 的 的 中

,等於是規 欄

◎以逆時針方向伸出猶如臂膀的欄楯,可以讓朝聖者順勢右繞佛塔,它是迎接朝聖者與 洗滌心靈的緩衝空間。(圖為桑奇二塔的入口欄楯。攝影: 林許文二)

香光莊嚴【第七十一期】民國九十一年九月 ▼○三七

東、 楯 目的是 西 、南 、北四座進入聖地的玄關!這四座玄關是「進入」聖地的開口 「區隔內外」而非指涉方向 ,方向的奧秘其實是藏在線條間的四個空間裡 ,也帶有宇宙四方的 也就是

因此我們大膽推測,佛教最早使用的「卍」字,應是順時針往內繞行 (右旋)的「卍」而非

無形而靜寂的漩渦,引導人們走入深層的內心省思

深廣意涵,它帶領人們從外向內親近中心的聖者與聖物,而人潮順時而行的方向

,就如同一個

也是以「卍」字為花紋,而非印度教與耆那教常用的「卐」,這是否是佛教為了與外道區隔而有 卐」。譬如在佛陀初轉法輪的鹿野苑中,西元五世紀左右建立的達美克塔 ( Dhamekh ) 塔身上,

不過,佛塔畢竟是一個難得的古蹟,給予我們一個實物的角度來思索「卍」字的疑惑。因

的善巧方便,或只是純屬巧合,都尚待考證

朝聖者繞塔巡禮,並提醒佛弟子們,「向內觀照,滅除煩惱」,正是對佛陀無上的禮敬 為在佛像藝術尚未興起的二千多年前,「卐」就已經悄悄地出現在佛塔的入口欄楯上,引領著

### 二叉圖騰

著三支尖銳利齒的武器,那便是所謂的「三叉戟」,又稱「三股」、「三鈷」或「三鈷杵」。阿含 在 〈大塔西門背面下樑〉「伏魔正覺」的雕刻中,可以看到一個魔軍手中拿著如叉子般、有



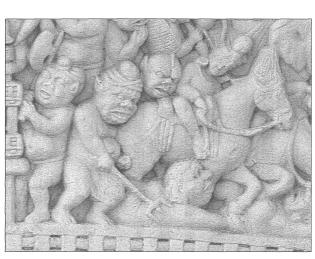
作為隨身修行之物,直到印度教興起,三叉戟成為濕婆專屬的武器,濕婆派的修行者更是三叉 自古以來,三叉戟就有武器與法器的雙重屬性 ,因為早在佛陀時代,外道之徒就以三叉戟 經中並無類似器物的記載,但在《本生經》或律藏等經典中,它已是相當普遍的作戰武器之一。

為諸金剛、觀音、神、天的持物之一。教的影響,也將它視為重要的修行器物,成

法器不離身。而佛教發展到後期,受到印度

## . 三叉戟象徵 [ 法 ] ? ]

與空, 標誌 環 是仕女或藥叉身上配戴的花環、項鍊 的旗桿上, 出現類似三叉戟與圓輪所組成的「三叉圓輪 耳環、髮飾等飾物。康寧漢認為「三叉 它有時會出現在塔門頂端或在浮雕中 在桑奇佛塔與早期的佛教藝術中, 標誌應是古巴利文 再加上代表「須彌山」與「心靈」 有時盤據在一 座金剛座上, 地、 水、火 甚至 經常 • 的 風 臂



◎在《本生經》與律藏的記載中,三叉戟已是相當普遍的作戰武器。(圖為桑奇大塔西門背面下橫樑「伏魔正覺」的部分雕刻,下方魔軍手持的武器即三叉戟。攝影: 林許文二)

是佛、 法、僧三寶中,象徵「法」的符號。由於佛典中甚少提及此物,而難以作更深入的考據 所組合而成的複合符號,在他的概念中,這些便是佛法的宇宙觀 因而推定「三叉圓輪

所以歐洲學者大都接受這種說法

時已成為武士或戰爭的幸運符號?甚至許多性感女藥叉所佩掛的項鍊、耳飾也以它為造型,難 來。首先,這些字母所對應的意義並非佛陀獨創的思想 道那時佛法早已失去宗教的超然崇高,而被「物化」為女性的裝飾品? 象徵佛法?它還經常出現在皇室出巡的王旗、戰場旌旗與士兵們的刀劍上,難道「佛法」 用的波羅米文(Brahmi)或其他古文字?又倡導和平無諍的佛教,為何要以類似武器的符號來 人以它們組合的符號來象徵佛法,就頗值得商榷了。此外,為何是選用巴利文,而非阿育王慣 就邏輯與文字學而言,這個論點是合理的,可是回到佛法的層面上,許多問題就會浮現出 ,也未必能涵蓋佛法的精髓 ,若古印度 在當

文字的出現原是為幫助人類記憶,它的發明也是從模擬自然萬物開始,就「三叉圓輪」在

佛像的年代裡,不僅交通極不便利 來,康寧漢從文字的組成反推「三叉圓輪」的出現,就顯得有些倒果為因了。況且,在不造立 若從人類文化行為來看,應該先有三叉戟與圓輪的實物,之後才發展出宗教性的內涵 雕刻中出現的場合與頻繁程度而言,它應是一個與大眾日常生活相當密切的裝飾或器物 ,佛教內部也尚有部派分裂的問題 ,人們是否有能 力處理 由此 丽 Ï

教最複雜的核心——

「法」的象徵物,並將之推廣到佛教文化所涵蓋的區域,也相當令人存疑



摩耶夫人作了連結,並將抽象的「法」與漢密斯的蛇杖聯想在一起,但誠如他所說的:「 還是宙斯與擎天之神亞特拉斯( Atlas)之女瑪亞( Maia)所生之子,因此康寧漢將瑪亞與佛母 叉圓輪」的造型與希臘神話中商業之神漢密斯(Hermes)所持的的雙蛇魔杖頗為類似 般廣大的讀者而言,要使這些關連清楚顯現,是非常困難且幾乎不可能的 除了從印度文化中尋找答案外,康寧漢還試圖從西方文化中尋求線索,根據他的看法,「三 而 對於 且他

!

順著這條路徑,我們發現它似乎可以解開「三叉戟」的疑惑與矛盾 漢密斯更適合的人選,那就是統領所有海域的海神波西頓(Poseidon)!在航海貿易興盛 教遺蹟的確充斥著許多西方文明的痕跡。只是,若要以希臘神話來思索印度藝術,或許 交流頻繁的狀況下, 雖然這是個相當勉強的推論,仍不啻為值得思考的角度,因為文化交流無有國界 波西頓的三叉戟應該比漢密斯的蛇杖 ,更有可能影響到印度美術的發展 還有比 、商業 早期佛

## 希臘海神的三叉戟

在 阿含經中,經常有佛陀對海洋的敘述, 例如

猶 如 商人臂鷹 入海 , 於海中放彼鷹飛空, 東西南 北 , 若得陸地 則便停止 , 若無陸地

更還歸船

例 如有位婆羅門跟隨一群商人入海取寶,幸運獲得珍寶,卻一時大意將財物掉落深海中 而 在 律藏中 ,也經常出現印度商人到國外進行貿易的事蹟 ,記載成 「入海尋寶」 的 故 為了

取回珍寶,他誓言要將海水舀乾,這愚癡但堅定的意念感動了海神,便主動將寶物還給婆羅門

生遊化的足跡不曾到過海岸,更遑論出海航行,因此放鷹尋找陸地的古老航海智慧

的信眾以廣大的中產階級「吠舍」為主,因此在佛典中出現這類故事,就透露出佛陀時代海上 或海中尋寶的種種歷程 ,自然不是佛陀的親身經驗,而應該是來自航海商人的敘述 由於佛教

貿易的頻繁,以及在印度信仰中海神的存在

而言 生的人們心中,甚至可能是直接從海權活躍的鄰國移植而來的異國信仰 小轄區罷了。從佛經中大多直接稱呼「海神」而沒有正式神名的情況看來,就印度與佛教文化 主神信仰興起,「海神」一直是個微不足道的角色,大海只是水神瓦魯那 對 海洋」 在印度教的眾神殿中 似乎感到相當陌生,在幅員廣大的印度,「海神」信仰只存在於少數以海 「海神」卻是個陌生的名詞。從古老的吠陀諸神 (Varuna) 的 到印 個小 度教

當時所謂 「海權活躍的鄰國」,應該就是希臘!位在地中海之東的希臘 ,山丘多而平原少,

底的情況下 人民的生活 、貿易或戰爭均脫離不了海洋,然而海上氣候多變,潮流難測 海神波西頓自然就成為民間信仰的 一個要角 祂在希臘神話中是宙斯的兄弟 在隨時可能葬身海

9

領所有的水域,並能駕馭暴風雨

0

祂的個性如同無常的大海,陰晴不定,經常駕著馬車在海上

西元前三二六

運動會(Isthmian 於奧林匹克的地峽 祂 波西頓神廟 神的儀式 平安回港後也會舉辦盛大的祭典向祂表達感謝 元前四四〇年, 舉辦僅次 ,其中最重要的 所有進出雅典的船隻都可以遙望這座海神廟 希臘 便是以牲畜為祭品 人在航海必經的孔道史奈恩岬 向海神波西頓祈求海運平安!

上貿易與殖民已相當興盛

巡弋,手持漁人用的三叉戟作為武器,能隨心所欲擊毀任何事物。

為祈求出海順遂與安撫船員情緒

人們往往會在出海前舉行祭祀天

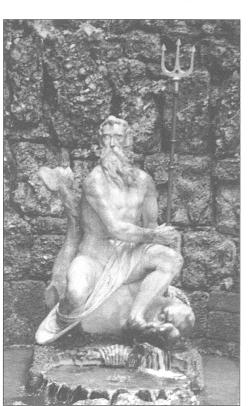
西元前六世紀時

希臘的海

每兩年一次在科林斯地峽 (Cape Sunium) 漁民會將捕獲的第一隻金槍魚獻給 Ļ 修建 ( The Isthmus of 座壯麗的

了祭祀波西 Games),也是為 頓

戰班師 年 龐大的部隊準備從 決定結束多年的 亞歷山大終於 回 國 數量 征



,並能駕馭暴風雨。祂 ,陰晴不定,手持漁人用的三 叉戟作為武器。(攝影:釋自顯)

游 希 艦下到印度河出海 , 達 乘坐千餘艘 斯 皮 斯 河

家的建議 大聽從祭司與預 啟程前亞歷 ,舉行盛

阿塞西

動競賽

大的祭神儀式與運 的對象包括希達斯 據說祭祀 Ш 軍 上 奧林匹亞宙斯 先知雅典娜 太陽神與海神波西頓等,這樣的祭神組合

科林斯地峽是連接伯羅奔尼撒半島與希臘中部的狹 河南方不遠處。(圖為科林斯運河

皮斯河神 雖然相當奇特,卻務實地融合了十二萬雜牌大軍的民族信仰,成為印歐文化混流的實例 尼斯河神 印度河神

敬 前來瞻仰尊者舍利者眾多造成不便 海上商人與佛塔的關係 佛陀告訴長者造塔的規制與形式後,給孤獨長者就歡喜地興建聖塔,並擇期舉辦無遮大會 而佛經中也不乏文化融合的記載, 。舍利弗尊者入滅後 因此長者特地請 在《根本說一切有部毘奈耶・雜事》巻第十八,記載著 阿難將遺骨授與給孤獨長者置於家中供養 示佛陀建造聖塔, 以為收藏並方便信眾禮 由於

置 相約前來布施眾多的金銀珍寶、真珠貝玉。他們還留下許多希珍異物,讓比丘們不知該如何處 們認為這必是因為當中有人皈依舍利弗且受其教誡,再加上諸天神明保佑才能化險為夷,於是 抽 慶祝落成 稅 於是佛陀告訴他們若可為佛塔之物皆入塔用,至於奇珍、錢貝、衣物等 此時有五百商人前來參加 波斯匿王也共襄盛舉普告十方大眾,若有人來此慶祝法會, 因為他們曾於大海上遭遇黑風險生船 所賣貨物隨情交易而 難 幸好人貨平安 9 則可留作日後修 介他

塔或依梵行合理使用

化在經由海港進入內陸的旅程中,將足跡留駐在桑奇藝術中,成為印、歐交流的永恆見證 心臟地帶 佛塔(見本刊第七十期,頁 54 )、西門右柱上類似「船難」的雕刻、三塔南門上的「龍魚大戰」(頁 82),以及隨處可見的獸頭魚身的魔羯魚 因此在古代佛塔的雕刻中,常可看到許多海上貿易的痕跡,如桑奇大塔北門的外國人禮敬 距離桑奇最近的大海港布羅奇,正是印度與中亞、希臘貿易的絕佳孔道,泛希臘文 (頁 58) 等,這必然是因為桑奇位在印度與國外貿易的

# 海神、因陀羅與轉輪聖王〕

車四處巡視的模樣 捲起巨浪,令大地震動,素有「大地搖動者」 ,則與古印度的暴風雨神 的稱號, 因陀羅 (Indra) 幾乎相同 而祂手持能摧毀萬物的三叉戟 駕著馬

異文明的融合,自然是以雙方最大的共同點作為最佳的捷徑

希臘海神波西頓能呼

嵐

喚雨

狂烈,經常騎著戰馬或大象四處巡行,手持金剛杵 亞利安人的因陀羅 , 是從迅疾猛烈的暴風雨衍生而出的風雨雷霆之神 ,降下雷電與暴風雨 , 好戰成性絕不低頭 祂力大無窮 7、性情

是亞利安人與印度土著作戰時的守護神,因此而得「城塞破壞者」的美稱

空中的飛鳥路線與氣流風道。祂擁有千隻眼睛、全知全能,可以看遍世間的一切 那代表蒼天,主掌世間的公義與司法,是地表上一切水資源的統管者,祂能知海洋的船行航道 人心,因而能公正地裁罰人間的種種問題,並得到「維持秩序者」的稱號。據日本學者木村泰 此外,海神波西頓既是海洋與眾水的主宰,則可與吠陀諸神中的水神瓦魯那相呼應。瓦魯 包括隱晦的

賢與高楠順次郎的說法,祂是古印度道德上最高的理想表現,所以佛教時代「轉輪聖王」的形

象 與印度文化吸收融合,成為一個新興的神秘圖騰 敵的「輪寶」。這三種威力相當的神器,極有可能經由海路與陸路的交流,在不知不覺間為佛教 就是以瓦魯那神的特色, 由此看來,希臘海神手中的「三叉戟」,就有如因陀羅掌中的「雷電矢」與轉輪聖王降魔禦 再加上因陀羅的神力結合而成的完美形象 ,一個象徵「無堅不摧、吉祥勝利」的聖物

# 吉祥護身、破除無明、勝利圖騰〕

造型變化而來 早期佛塔雕刻上的「三叉圓輪」圖騰(見圖一,頁 48),可能是以印度人最喜愛的蓮花藤蔓



# ◎「蓮花圓輪」在下

轉輪聖王「輪寶」的變形,將輪心美化為蓮花,取其潔淨、莊嚴與智慧的意涵

### ◎ 「三叉戟」在上

中間的尖刺,但依然保留著明顯的三叉原型。 希臘海神所持的「三叉戟」的變形,將三叉戟左右兩端的尖刺柔化為綻放的蓮花,只留下

### ◎「祥雲」夾中間

因陀羅「雷電矢」(見本刊第七十期,頁 91)的變形,保留上方的尖刺,握手處的四個銳角美

這三樣聖物皆有能破萬物的力量,根據它出現場合的不同,而具有三種不同的意義

化成藤蔓般卷曲的線條。但它只有偶爾才與「三叉圓輪」共同組合,例如大塔門柱頂端的雕刻

、吉祥護身:女性的彩妝與裝飾除了追求美感之外,還具有展示身分階級等社會性功能

因此當人們以「三叉圓輪」作為裝飾時,應該有祈福保安的意涵

在桑奇較少見到女性雕像以它為飾品,但是在巴呼特石雕中,卻發現有許多耳環 、項鍊等

以「三叉圓輪」為藍本,出現在女性的胸部與耳垂上,使這個標誌帶有陽剛與陰柔的雙面屬性

成為吉祥護身的飾物。

### 三叉圓輪 (桑奇大塔北門頂端)

希臘海神波西頓「三叉戟」的變形,將左右兩端 的尖刺柔化為綻放的蓮花,只留下中間的尖刺, 但依然保留著明顯的三叉原型。



的變形,保留上方的 尖刺,握手處的四個 銳角美化成藤蔓般卷 曲的線條。

因陀羅所持「雷電矢」

轉輪聖王「輪寶」的變形,將輪心美化為蓮花, 取其潔淨、莊嚴與智慧的意涵。

(攝影:林許文二)

生畏的武器!

柱上,它就與菩提樹、菩提大塔一 煩惱」、「戰勝魔軍」之意,而當它放置於金剛座上時,這個意義就更為明顯 同出現,象徵佛陀在菩提樹下「降魔正覺」 。例如大塔南門左 的神聖時刻

一、破除無明:由於三叉戟與圓輪均是源於作戰用的武器,因此也有「破除無明」、「斬斷

它應該只是如傘蓋或拂塵的次要角色,用來襯托主角的身分,例如在二塔上就有個放著 不過,「三叉圓輪」 有時並非佛陀的象徵物,當它放在金剛座的側邊而非主座上時 , 一三叉 顯示

圓輪」的金剛

座

四 為圓輪 要的法輪 動起來將是個令人 形表現, 也有許多不同的變 的涵意。此外 加強佛陀破除魔障 其上方又有一座主 個三叉戟, 9 例如中間 四方各有 ,以此來 若轉 它



◎「三叉圓輪」與菩提樹、菩提大塔一同出現,象徵佛陀在菩提樹下「降魔正覺」的神聖時刻。(圖為桑奇大塔東門左柱盤據在金剛座上的「三叉圓輪」。攝影:林許文二)

勝利圖 |騰:在桑奇與巴呼特雕刻中 凡有 國王出巡或戰爭的場景 9 均會有旗手高舉隨

風飄揚的旗幡, 旗幟象徵軍隊的生命,軍旗更是戰場上士氣精神之所繫,桑奇雕刻中的旗幟,幾乎清一色 旗桿頂端就是一只「三叉圓輪

利圖騰 皆以三叉戟與圓輪作為旗桿頂飾, 在王者出巡時象徵國王的威儀,戰爭時代表部隊的威武氣勢,期能順利出征凱旋榮歸 遠望有如海神波西頓的三叉戟。毫無疑問地 ,它在此是個 勝

另外,它還應用在戰士的武器上,例如大塔西門守門藥叉所持的寬刀刀鞘上,就可看見它的蹤

影,應可視為作戰時勝利護身的符號(頁 20-21)。

頂著一個演化變形的祥雲符號,你可以將它視為金剛座上破除無明、成就智慧的標誌;也可以 輪」(桑奇殘留最完整的是大塔北門頂端),左右對稱地守護著正中央的神聖法輪,三叉中間的尖刺 除此之外 它還傲立在塔門頂端 享有崇高而不可侵犯的地位 。這些高高在上的 三叉圓

左右卷鬚,則可以視為旗幡的抽象表現。每座塔門各有一對巨大的神聖三叉旗桿,東 西 南

將整根石柱當作一支旗桿,將它視為守護佛法、抵禦萬敵的圖像。而

「三叉圓輪」下方伸出的

利 還需要更充分的證據 北四座塔門,就有八支三叉旗桿守護四方,這是否有「四聖諦、八正道為佛法門戶」 則是不爭的事實 0 但是,四座塔門與八根神聖旗桿,護衛著正中央的聖塔與塔中聖者的舍 的深意

一十世紀的現代,希臘的五〇圓紙幣上浮印著海神與祂的三叉戟權杖,美國將先進的潛艇



專輯

之謎 的圖 器的模樣 教濕婆派苦行者隨身握持三叉法 土自發的文化, 仍不足以釐清印度三叉戟的身世 為即使波西頓那鬈髮虯髯、 三叉戟的英姿,與自古以來印度 人想像不到的謎底 騰 它也可能是一 在證據上仍嫌薄弱 幾乎如出一 或是有另一 個印 轍 度本 個令 但這 手

祂的權杖依然左右

臘海神的三叉戟引申到降敵勝

利 大

0

持

們也必須承認,將三寶標誌從希

著經濟、 位依然崇高

貿易與戰爭!然而

我

彈

海神波西頓在海洋世界的

地

彈道飛彈取名為「三叉戟」

飛

◎三叉圓輪經常出現在皇室出巡的王旗、戰場旌旗與士兵們的刀劍上,難道「佛法」在 當時已成為武士或戰爭的幸運符號?(圖為桑奇大塔東門「八王分舍利」雕刻,雕刻中上方兵士所 持的即是裝飾著「三叉圓輪」的旗幡。攝影: 林許文二)

# 精靈的舞台

林許文二・陳師蘭

人們以天馬行空的想像力,在欄楯上雕飾出一個童趣魔幻的世界

桑奇二塔古樸簡單的雕刻 ,為當時難得的藝術風格留下見證

而桑奇三塔的鬼子母雕刻,證實鬼子母神的信仰早已進入佛教的祭祀儀軌

池下方矗立著一座隔有許多小房間的僧院基座遺蹟,這是遲至一九三六年才出土的第五十 從大塔西門往外走到山丘邊緣,可以看到灌木稀疏的緩坡上,有個長方形的巨大水池 號 水

灌木林,在距離大塔約三五〇公尺的山腰上,立著一座造型簡樸、不甚起眼的小石塔,這就是 就在水池與僧院遺蹟的右方,有條向下延伸的石板階梯,走下石階,穿過一片幾近原始的

桑奇遺蹟中,非常重要卻經常被忽略的二號聖塔

塔習慣,塔頂應該有座小欄楯,包圍住一支象徵尊榮的傘蓋,但現已無存 二塔是桑奇遺蹟群目前所留存的最早期聖塔。它是以灰紅色石塊堆砌而成,依據古代的造



本結構已經定型,因此形成現在的樣貌。 順造型。但是,在重修二塔時,卻採用當時所流行的較高、較直的建築造型,再加時所流行的較高、較直的建築造型,再加上回教統治時期,波帕爾行政首長以回教時所流行的較高、較直的建築造型,再加度率蓋。後來雖經馬歇爾(Marshall)整度,使塔塚更接近半圓球型,仍維持原來的半因為異加王朝在擴建大塔時,遵循阿育王因為異加王朝在擴建大塔時,遵循阿育王 得十分特殊,它並非標準的半圓型

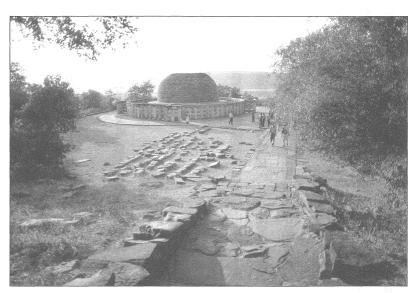
相較於大塔與三塔,二塔的造型顯

圓周更小、高度更高的直柱狀造型

這 而是

# 純樸的童趣世界

桑奇二塔的藝術成就同樣來自於雕



◎桑奇二塔造型簡樸,矗立在距離大塔約三五○公尺的山腰上,是屬於西元前二世紀左右的遺蹟。(攝影:株許文二)

刻

格 顯地較大塔來得古樸簡單,人物與動物在身體的比例和動作上也稍顯笨拙僵硬。 只是由於年代較早,二塔的雕刻雖然擁有無與倫比的想像創意,但是在雕刻風格上 因此 大多數 卻明

人們以天馬行空的想像力,在欄楯上雕飾出一個童趣魔幻的世界,留下當時難得的藝術風

的考古學家對大塔與三塔的評價遠勝於二塔

九八〇年代的印度考古總監提波羅・

密多 (Debala Mitra)

認為二塔的雕刻是「

原始而

粗

糙的工藝品 」,而根據墨瑞索・泰迪(Maurizio Taddei) 屬於走回頭路的作品: 的說法,二塔雕刻在印度藝術發展中是

阿

育王石

柱爐火純青的藝術

技巧

,在雕造二塔欄楯時早已失傳而蕩然無存

等小物品的雕刻 牙等轉變為石材的過渡時期。 他同時也提出 ,二塔或許是他們首次嘗試以堅硬的石材來雕刻規模龐大的作品,因此技巧風 ,二塔欄楯啟建的年代 雕匠們原本擅長的是質地較鬆軟的雕材 ,正是印度的雕刻材質開始由 , 且多從事如印 木材 章 陶 土 陶版 象

在整座欄楯將近五百多件雕刻中,大約有將近三百件蓮花圖,每朵蓮花的造型都不盡相同 然而 儘管雕刻中的人物與動物稍顯樸拙 其中的花草植物卻不乏傑出的藝術作品 例如 ; 不

格會如此不成熟

,也是很自然的事了

論是單瓣或複瓣、盛開或捲葉,或一朵蓮花獨佔整件圓浮雕,或五朵蓮花配上藤蔓拼成一個圓

的枝枒莖幹自然舒卷 或大蓮花包小蓮花 或四 9 似乎仍不停地往上攀爬 個 祥雲圍住一 朵蓮花 彷如一 微捲的花瓣充分展現花兒的柔嫩 齣齣優雅而絢麗的蓮華之舞,令人百看 m

草, 是一 建築上不僅不立佛像,連一 人像」 或帶有象徵意味的符號 這些千變萬化的美麗蓮花, 與 「動物」!這是否暗示在二塔出現前 般的人像也不雕刻?抑或直到西方文化進入印度民間 而 顯示當時的雕匠並不拙於大型石雕,他們真正不擅長的 極少雕刻人與動物呢?還是在西元前二世紀之前 印度的雕匠都只習慣雕造 些裝飾 ,才把雕 印 **"度的**" 性 其實 刻 佛 的 教 花

像的傳統帶入民間藝術

9

而二塔正好躬逢其盛?

世紀左右 界古老的殘酷遊戲; 鳥嘴與翅膀的獅子, 在宗教建築上的人物與動物 最後 ,正是印度雕 點的猜測不無可能 甚至亞述人的守護神「拉馬斯」(頁 67) 也出現在欄楯上,這顯示西元前二 是模擬希臘神話中的神獸「葛里芬」;而「人獅格鬥」(頁 匠開始頻繁接觸並學習西方藝術的時代 9 陸續成為雕刻師的新 9 在二塔的雕刻中 , 歡 經常出現不屬於印度本土的生物 因此才會有許多以前不曾出 (66) 更是西方世 例 如 長著 現

技巧。 於帝王個人 雖然早在西元前三世紀 而從桑奇的銘文看來,整片遺蹟大多是由民間奉獻的游資所建造,奉獻者多為市井小民 ,是種官方的上層文化 ,阿育王就已經引進希臘的文化藝術 , 般民間的藝師 並未能全面學習到這種西方的 ,但那時的藝術成就畢竟只屬 |藝術 概念與

或僧侶 雕造者也以民間藝匠為主。因此,桑奇二塔可說是最早由民間獨力完成的佛教紀念

築之一, 顯示直到二塔建造時,民間藝術才正式展現西方文化的影響

( 頁 63 ) 均有欄楯的設計看來,二塔顯然只是單純地表現當時禮敬聖物的習俗,尚未開展出如大 此外,從二塔欄楯的法輪、金剛座等聖物的呆板造型,以及菩提樹(頁 61)、阿育王石柱

# 八十八根守護石柱

塔以聖物象徵佛陀來敘述故事的特色

將北面入口的第一根石柱編為一 整座欄楯分成四段,每段各有二十二根石柱 號 ,依順時針方向編號,經過東、南 、西門直到最後的八十八

二塔的欄楯共由八十八根石柱組成,其中有五百多件小框格雕刻。馬歇爾與富徹(Foucher)

是經過後人重新雕刻的作品 失落外,其餘石柱都完整地留存了下來。此外,二十二與二十七號石柱風格與大塔相同 。其中除了四十五、四十六、四十七號已毀損 ,顯然

巴呼特佛塔更早。其中約有六成是由僧侶捐贈,不過它的雕刻並未展現強烈的佛教屬性 至於其餘的 石柱雕刻 ,則與大塔上層欄楯的雕刻類似 同為巽加王朝時期的產物 1,反而 甚至比

是以非故事性的裝飾主題佔大多數

手,無處不見它的蹤跡,蓮花幾乎已傳說,到諸佛的蓮花座、菩薩的蓮花他宗教之上,從佛陀出生的七步生蓮

### 專輯

圖騰。其中,佛教對它的喜愛更在其

此,

印度各宗教無不將它視為吉祥的

言喻的聖潔與不可思議的生命力,

大

### ◎蓮花

及鑽土破水而生的綠莖,展現出難以的水澤間。它們嬌嫩艷麗的花瓣,以蓮花,就在此時魔幻般地出現在清澈水澤遍野的美麗景象,而五彩繽紛的水澤圖。它們嬌嫩艷麗的花瓣,卻印度一年有四分之三的時間,都

◎二塔的欄楯總共由八十八根石柱組成,其中有五百多件小框格雕刻。(攝影: 林許文二)

香光莊嚴【第七十一期】民國九十一年九月 ▼○五七

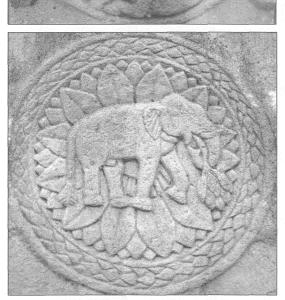
經成為佛教的象徵

抽象的味道 命的生生不息、無盡延伸;它更經常與三叉戟或祥雲符號交纏在一起,為古拙的欄楯憑添幾許 以上。它經常與各種動物 根據統計 , 二塔欄楯只有三十六件雕刻完全與蓮花無關, 起出現, 也經常從花瓶、象鼻、

龜口或矮靈的肚臍中冒出

表現生

而以蓮花為主的雕刻有三〇〇件



◎蓮花經常與各種動物一起出現,或從花瓶、象鼻、龜口中 冒出,表現生命的生生不息。(攝影: 林許文二)

事作品

根。 刺,讓它看起來更像是轉動中的輪寶武器,而非滾動行駛的輪軸 除了輪輻數比大塔少之外,二塔法輪的外圍普遍包覆一圈類似三叉的裝飾,中間還夾有尖 | 塔雕刻中的法輪,輪輻是以四的倍數呈現,少則八根,至多二十根,最普遍的則是十六

◎法輪

◎佛塔

象徵尊貴的傘蓋,兩旁與塔身上懸掛花環,雙層欄楯上則有雕刻痕跡,這或許可視為二塔的原 始造型 在二塔雕刻中,佛塔只出現過一次,就在南面入口處。這座塔的平頭上有增層台階與一支

◎馬背上的虚空

馬腹下還有隻水壺,其餘空間中散落著花雨。這是「大出離」的早期表現,也是二塔難得的敘 匹無人乘坐的馬,馬前有位馬夫舉著掛有花環的傘蓋與拂塵,上方有個天人手持花環,

◎金剛座

金剛座在北面入口總共出現兩次,而且都是由兩位侏儒力士扛在頭頂。以第一 號石柱內側

舉雙手支撐台座,頭上還裹著類似當今搬運工人所用的頭墊,台座上則置有三叉圓輪與法輪 的金剛座為例 座邊的花紋令人聯想到阿育王在菩提迦耶捐贈的黑岩石座,下方有兩位力士高

### ◎ 菩提

身邊,他們高舉雙手撐起一個金剛座,座上有棵包圍在石欄楯中的神聖菩提樹 的鱷魚, 轉彎處的空間裡還刻有一頭牛與花串,象徵生命的無盡繁衍。這生命之藤最後纏繞到兩位力士 在五號柱內側 鱷魚口中正吐出蓮花與藤蔓,大象則以長鼻將藤蔓捲起,讓花莖蜿蜒向上攀伸 有件相當精采的作品 (見圖一,頁 61),畫面最下方,有隻扛著大象與野雁 花莖

方的魚 來朝拜,四周散落著花朵,樹枝上掛著花串與葉串,欄楯旁還插有兩個小傘蓋與花環。從最下 盛 陸空禮敬菩提樹」的畫面 而 明顯 這是相當早期的聖樹與金剛座雕刻,描繪佛陀正覺之地 樹幹中央一支筆直的樹枝順勢成為傘蓋,天空中兩位人頭鳥身的天人,手執花環前 藤蔓、花叢 充滿著濃郁虔誠的宗教氛圍,可說是二塔雕刻的經典之作 到最上方的天神與花朵,包圍著中間的菩提樹與金剛座,這幅 -菩提迦耶!菩提樹的細長葉脈茂 小水

### ◎阿育王石柱

在民間佛教美術的發展初期,阿育王石柱是相當重要的崇拜圖騰,甚至可說是佛教藝術的經典 阿育王石柱是 一塔雕匠最喜愛的佛教主題之一, 四個欄楯入口 一處都可看到它的蹤影 顯示 香光莊嚴【第七十一期】民國九十一年九月 ▼○六一



### 專輯

圖 1

菩提樹

(桑奇二塔五號柱內側

菩提樹的細長葉 脈茂盛而明顯, 樹幹中央一支筆 直的樹枝順勢成 為傘蓋。

金剛座上,神聖 菩提樹被包圍在 石欄楯中。

力士高舉雙手撐 起金剛座

花莖轉彎處的空間裡有頭牛與花串,象徵生命的無盡繁衍。



天空中兩位人頭 鳥身的天人,手 執花環來朝拜。

花朵散落四周, 樹枝上掛著花串 與葉串。

欄楯旁插有兩個 掛著花環的小傘 蓋

大象以長鼻將藤 蔓捲起,讓花莖 蜿蜒向上攀伸, 藤蔓最後纏繞到 兩位力士身邊。

鱷魚扛著大象與 野雁,口中吐出 蓮花與藤蔓。

(攝影:林許文二)

範本,足以在雕刻中與佛陀象徵物分庭抗禮

例子,因此它就顯得相當罕見而特殊。此外,這根石柱與三號柱上的阿育王石柱柱身 有未曾見過的「獅象混合」樣式,由於在阿育王石柱上,不曾發現有不同動物立於同 二塔的阿育王石柱也是以此樣貌呈現,只是柱頭除了有四獅與四象的組合外,在第五號柱上還 四隻背對背的獅子面向四方蹲坐,頭上頂著一個巨大的法輪,這是阿育王石柱的最大特徵 柱頭 都雕成 的

六角或八角形,與考古挖掘出的圓滑柱身完全不同,不知是否為雕刻師的無心之誤 二塔的阿育王石柱雕刻還顯現「生命之柱」的特色,每根石柱的覆蓮柱座左右均會生出懸

王石柱,充滿旺盛的生命力。很顯然地,雕刻師們是將冰冷的石柱當成巍峨的神木在崇拜,因 刻(見圖二,頁 63),整幅畫面從下到上生出青蓮花、赤蓮花與碩大的果實,包圍住中間的 垂的蓮花 ,有時還會鉤掛花環,呈現出生機盎然的景象。其中最明顯的 ,當屬四十四號 石柱雕

此才會賦予它生命的氣息,視它為生命的圖騰!

### 非佛教主題)

◎戰爭與格鬥

敵人,這位悲慘的戰士,頭髮與箭袋被大象的長鼻強力捲起,身體則被大象粗壯的四腳踐踏 大象踩戰士」(見圖三,頁 64)在北入口處的一號石柱下方,兩位低階士兵正駕馭戰象攻擊



專輯

阿育王石柱(桑奇二塔四十四號石柱)

擁有十六根輪輻 的法輪,外圍以 三叉圖形作為裝 飾。

法輪外圍繞著四 串花環

四隻背對背的獅 子面向四方蹲 坐,頭頂一個巨 大的法輪。

石柱的覆蓮柱座 左右懸垂蓮花, 還有青蓮花、赤 蓮花與碩大的果 實。

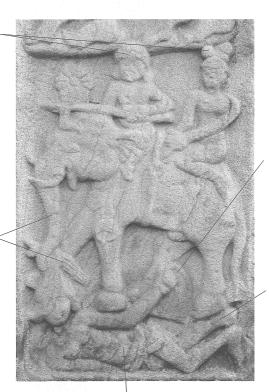
> 阿育王石柱下圍 著石欄楯

(攝影:林許文二)

### **当** 大象踩戰士(桑奇二塔北入口一號柱)

兩位低階士兵 正駕馭戰象攻 擊敵人

戰士的頭髮與 箭袋被大象的 長鼻強力捲起



戰士左手拿著 盾牌做最後的 抵抗,表情充 滿絕望。

戰士的身體被 大象粗壯的四 腳踐踏

戰士身穿一層看似以布巾 包裹著的「盔甲」,與大 塔南門「八王分舍利」中 的前鋒戰士服飾相同。

(攝影:林許文二)



甲」,與大塔南門「八王分舎利」中的前鋒戰士服飾相同。馬歇爾認為這是古印度的 面,但它其實更接近兩兵交鋒的肉搏畫面,或如「人獅格鬥」般,屬於某種殘酷的競技遊戲 左手還拿著盾牌做最後的抵抗 9 表情充滿絕望。這位戰士身穿一層看似以布巾包裹著的 一酷刑」 - 盔 場

墓人的警告圖像?或反應當時的戰爭局勢,將敵對的異族人像放在雕刻中凌辱一番,以洩心 見的殘酷主題。這件與佛教無關的畫面出現在二塔上,而且還位在朝訪者最容易看到的入口處 之恨?抑或波斯等中亞人士循其習慣奉獻給佛塔的雕刻?這些疑問,恐怕永遠沒有答案吧 未免太過突兀。難道是順應佛陀所說,為觀無常而刻畫的老、病、死畫像嗎?還是為了嚇阻盜 兩兵相鬥的畫面經常出現在亞述、希臘與波斯的神廟或皇宮中,但對佛塔而言,卻是極罕

### ◎人獅格鬥

牌,右手拿著一柄印度少見的匕首,正面對一頭站立起來要攻擊他的獅子。 著突尼克式的無袖短衫,下身則是直褶裙與大靴子,左手拿著「卍」字變形花紋裝飾的厚重盾 的弗里吉亞式尖帽(Phrygian Bonnet;弗里吉亞是小亞細亞中北部的古國,約今土耳其東部 同樣是在北入口處的八十八號柱上(見圖四,頁 66),有位鬈髮男子,戴著類似拿破崙所戴 上身穿

慶的歡愉氣氛, 在他們上方 顯示這是種殘酷的競技娛樂。這幅畫面是波斯最喜愛的主題之一,經常出現在 ,掛著三只厚重的花環 ,四周散撒著鮮花與蓮花藤 , 讓這緊張的 場 面透露出節

### **4** 人獅格鬥(桑奇二塔北入口八十八號柱)

戴著類似拿破崙所戴的弗 里吉亞式尖帽的鬑髮男子 三只厚重的花環掛在上 方,四周散撒著鮮花與蓮 花藤,讓緊張的場面透露 出節慶的歡愉氣氛,顯示 這是種殘酷的競技娛樂。

右手拿著印度 少見的匕首

上身穿著突尼 克式的無袖短 衫

下身穿直褶裙 與大靴子



一頭站立起來 的獅子正要攻 擊他

左手拿著「卍」 字變形花紋裝 飾的厚重盾牌

(攝影:林許文二)



而雕刻的作品。 是佛塔雕刻初興之時,雕刻師順應奉獻者的要求是佛塔雕刻初興之時,雕刻師順應奉獻者的要求波斯帕里斯宮殿的圍牆上,會刻在佛塔周圍,應

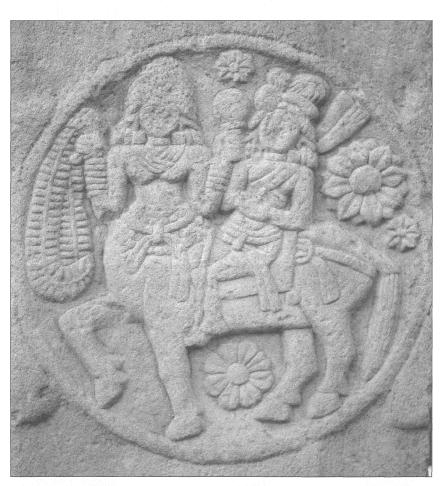
### ◎神話界的動物

卻無翅膀,也算是一種變種吧! 以實藏,同時也是太陽神阿波羅的聖獸。牠生著與實藏,同時也是太陽神阿波羅的聖獸。牠生著以實,則可以不過,一時也是太陽神阿波羅的聖獸。牠生著以實,以一一一一一一一一一一一一

外,祂還是祆教徒的聖獸。在二塔八號柱最上方力,因此將祂放置在城門兩旁嚇退邪靈惡鬼;此公牛角的寶冠,亞述人認為祂擁有超自然的能公中角的寶冠,亞述人認為祂擁有超自然的能不過少可以追溯到西元前三千年,這位神祇戴著



◎這隻人面公牛除了沒有翅膀外,尖高帽與長鬍鬚都證明祂是隻不折不扣的祆教聖獸——「拉馬斯」。(攝影: 株許文二)



◎一位雌性的半人馬,背上載著一個男人,右手拿花環、左手拿鏡子,一副恩愛祥和的模樣, 這即是著名的「人馬獸」雕刻。(圖為桑奇二塔八十一號柱雕刻。攝影:林許文二)

出蓮花;象頭魔羯魚吐出圓圈藤蔓;以及許多鹿頭魚身、獅頭魚身的怪物

隻不折不扣的拉馬斯 的半圓形浮雕中,就刻著這樣一隻奇怪的動物,除了沒有翅膀外,尖高帽與長鬍鬚都證明 0 可憐的是 , 祂跟隨塞卡與安息人千里迢迢來到桑奇 忠實地捍衛聖塔 池是

千多年,卻從未有人認出祂

敵是友 中 女人身軀的怪物, 拿鏡子,一副恩愛祥和的模樣。另一種則是馬首人身,在八十六號柱上,刻著一位長有馬頭、 如在西北段的八十一 牠是酒神的侍衛 著名的「人馬獸」也未在二塔缺席,牠最早的起源可追溯到巴比倫時期,在希臘羅馬神話 左腋下挾著一名男子,兩人手上都拿著芒果,看不出他們之間的關係究竟是 號柱上, 個性 .瘋狂、縱情歡樂。桑奇二塔上有兩種 就有一位雌性的半人馬 ,背上載著一個男人,右手拿花環 人馬獸 9 種是人首馬 左手 例

象徵生生不息;象伕騎著大象走出象棚,也是一個難得的景象;一隻象徵吉祥的展翅孔雀,看 似日本風格的家徽標誌;金翅鳥或孔雀與眼鏡蛇搏鬥 此外,還有許多生動有趣的作品,例如大象與野雁踩在鱷魚身上,鱷魚則吐出蓮花藤蔓 ,展現弱肉強食的激烈戰鬥; 烏龜口中冒

徵保護與賜福;許多親熱的愛侶也出現在欄楯上, 透露出人們對生命中美好事物的欣羨與渴望 為了避免整座二塔太過單調,雕匠們又依當時的民間信仰加上許多藥叉、樹精與龍王 有的在花叢中賞花喝酒,有的騎著大象出遊, 象

出虔誠的發心與努力。用這樣的心情來看這些雕飾,就會發現,原來孤僻的二塔也能散放出如 長老們的用心 其實,這些雕刻雖然不夠精緻,但雕匠們想要表現眾生對佛法的臣服禮敬,以及想要守護塔中 實在令人傷感,對照它遠離桑奇塔群、獨自孤立山腰的處境,似乎又增添了一份蕭瑟的淒涼 好的囤貨,工匠們用它們來敷衍捐贈者,所以才會有這麼多不協調的畫面湊在一 整體 而 言,二塔的雕刻缺乏嚴謹的規劃,因此有學者認為,這些雕刻板是工廠中早已準備 ,就有如稚齡孩童親手繪製卡片送給母親一般,在「不完美」之外,卻處處散發 起。 這 種說法

# 歷劫重生的三塔

此動人的生命力!

三塔可以說是桑奇命運多舛的一座遺蹟

在一八一九年菲爾上校的報告中,雖提到尚稱完好的三塔南門,卻完全未描述塔塚本身,

是,馬歇爾在四十五號寺院裡,發現部分三塔欄楯的殘柱與橫槓 因當時三塔只是一堆殘磚破瓦罷了!它究竟是何時、何因崩毀,始終是無解的謎 ,舖設在前院的地面供 唯一 人踩踏 的線索

建,顯示當時的三塔已經失去人們的禮敬與重視了 可見早在十世紀左右,四十五號寺院第二次增建前,三塔欄楯就已倒塌,而且佛弟子並無意重



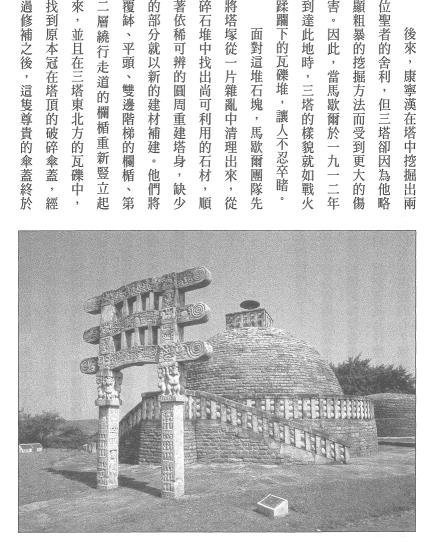
#### 專輯

來 著依 找到原本冠在塔頂的破碎傘蓋 覆 將塔塚從一片雜亂中清理出來 蹂躝下的瓦礫堆 到 害 的部分就以新的建材補 碎石堆中找出尚 顯粗暴的挖掘方法而受到更大的 位聖者的 達此地 缽 9 層 0 因此 稀 繞 並且在三塔東北方的瓦礫 面對這堆石 平頭 可 行走 辨的 時 ?舍利 當馬歇爾於一九一二 、雙邊階梯的欄 ,三塔的樣貌就如戰· 道 圓 的 周 塊 但三塔卻因 可 欄楯重 讓人不忍卒睹 重建 利 , 闬 馬歇爾團隊先 塔身 建 的 新 石 0 豎立 楯 他 材 為 中 們 缺 他 9

後來

康寧漢在塔中挖掘

出



◎重建後的桑奇三塔看來相當完整,唯一倖存的南門孤伶伶地佇立在塔前,默默望著壯 麗的大塔。(攝影: 株許文二)

面 葥 .再難重現原貌,只剩下唯一倖存的南門,孤伶伶地佇立在塔前,默默望著壯麗的大塔

又回到屬於它的棲身之所。至於圍繞塔身的欄楯與塔門

,則因大部分都成了四十五號寺院的路

重建後的桑奇三塔看來相當完整,石板地面上殘留著一圈曾經矗立著欄楯的痕跡,說明三

許多刻紋線條都已磨平,顯得有些粗糙 作品。唯一倖存的南門則與大塔四門屬於同一時期,除了規模較小、雕飾內容較單調之外, 王石柱等淺浮雕,風格技法明顯與二塔欄楯相近,應是同屬於西元前二世紀、巽加 塔過去也與大塔一樣,有座圍繞塔塚而建的石欄楯,以及四座美麗的塔門。雙邊階梯與上層 刻技巧並不遜於大塔。然而,或許是石材品質較差,這些雕刻風化磨蝕的程度比大塔嚴重得多, 行步道的欄楯上還殘存 些 一雕刻,大多以蓮花為主題,並保有部分摩羯魚、花鳥 • 佛塔與阿育 王朝時期的 雕 繞

## (「未完成」的門柱)

整座三塔南門最令人疑惑的就是左右兩根門柱了!

這兩根柱子不但雕刻主題單調,而且左右各有兩面完全沒有雕飾,令人懷疑南門的奉獻似

朝的更迭?還是人們對兩大弟子的聖塔已失去虔敬的心?無論如何,這兩根石柱就一直維持著 甚至是刻上佛像 乎是突然終止的 ,但後人卻留下一片空白,這究竟是為什麼?難道是奉獻金的短絀?或護法王 。從桑奇後期陸續興建僧院與雕刻佛像看來,信眾們應該可以填補 這片柱

面



個人,右柱只有十二人。 是象徵世尊 兩 柱的 E 轉法」 面構圖幾乎完全相同 的阿育王石獅柱外 根據馬歇爾的 ,除了左柱最上方是代表佛陀 判斷 下方框格中一律是合掌禮敬的善男子, 他們應是代表不同層級的天神。 「涅槃」 的 |佛塔 兩柱的內側 左柱立著十三 右 柱 最 上方 刻

兩千年前「未完成」的模樣,直到今天

更是相似 最上方的框

著 剛座 的男子,最下方則各立 格中都是禮敬聖樹與金 位手執蓮花的男藥 中 間是六個合掌

空白 形 左柱外側則是一 片 叉。

## 鬼子母神的信仰

至於塔門背面 只

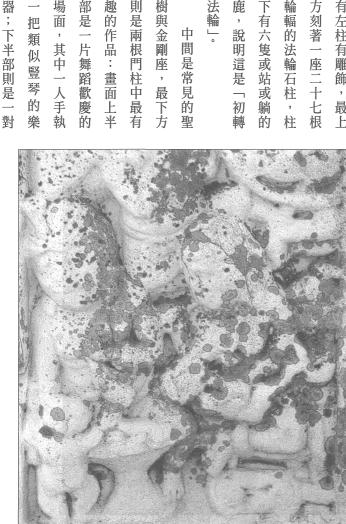


◎不知何故,桑奇三塔南門的兩根石柱就 「未完成」的模樣,直到今天。(圖為桑奇三塔南門門柱。攝影: 林許 文二)

鹿 輪 下有六隻或站或躺 方刻著一 有左柱 輻的法輪石柱 說明這是 有 座二十七 雕 飾 初 最 的 柱 根 H.

趣的 部 則 樹 是兩 與金 是 作品: 中 片舞蹈歡慶的 間是常見的聖 根門柱中 剛 座 畫面上 最 最 下 半 有 方

場 面 把 類 其中 似 豎琴的 人手執 樂



◎鬼子母神的信仰最後與觀音信仰融合,形成宋代以後「送子觀音」的形 象與思想。(圖為三塔南門門柱上的鬼子母 家的雕刻。攝影:林許文二)

他們正是印度民間傳說中大名鼎鼎的鬼子母神 詗 利

底 ( Hariti ),與她的丈夫財神半支迦 ( Pancika,即 「 鳩毗羅 」 Kubera )。

夫妻與孩子們享受天倫之樂的甜蜜畫面



後幡然醒悟皈依佛陀,搖身一變為賜予人們子嗣與保護幼兒的好藥叉,以及佛教重要的護法神 感化她, 傳說訶利底原是居住在王舍城的女藥叉,有五百個兒子,但生性殘暴,喜歡吃小孩。為了 佛陀將她最小的孩子藏起來,讓她也體會失子之苦。失去孩子的訶利底痛苦不堪 ,最

訶利底與半支迦在佛教的地位不斷提昇,律藏中甚至記載

子 ,皆令飽食永無飢苦

於

瞻

部 洲

所有我諸聲聞弟子,

每於食次出眾生食,

并於行末設食一盤,

呼汝名字并諸兒

義淨在《南海寄歸內法傳》中也提到人們向鬼子母神求子的事 抱幼子的圖像代表鬼子母神,每天定時祭食:「其有疾病無兒息者 也看到僧團大眾進食時,在行末放上一盤食物供奉訶利底;寺院的飯廳門戶上,也畫著母親懷 鬼子母神的信仰順理成章地進入佛教的祭祀儀軌。西元七世紀,唐朝的義淨走訪印度期間 9 饗以薦之,咸皆遂願。

柱上,可見印度藥叉信仰對佛教的影響有多麼深廣 與思想。這位傳說中的深山女藥叉,竟然可以演化成佛教知名的神祇 方聖母信仰習俗交流 神同居一室了。日本學者岩本裕甚至認為,懷中抱子的訶利底在印度大為流行之下,不僅與 ,同時也在數世紀後與觀音信仰融合,形成宋代以後「送子觀音」的 , 還雕刻在佛教聖地的門 形象

三塔南門上的這件雕刻,證實佛陀的清淨僧團在西元一世紀左右,就與民間信仰的鬼子母

冠

## 須彌山與龍魚大戰〕

與佛陀 三塔南門的橫樑雕刻延續了大塔的風格與主題,以常見的「禮敬七佛」、 「四大聖蹟」 為主,不過其中卻有 件相當特殊的作品,可說是三塔最美的雕刻 「藤蔓中的精靈藥

心, 世界。 渦形螺旋圖樣 無止盡,但是〈三塔南門正面下橫樑〉(見圖五,頁 78-79 ) 卻是唯一的例外。它的末端雖然也是 外圍又有八大山、八大海順次環繞,故又稱「九山八海」。 桑奇所有塔門的橫樑尾端 根據 《長阿含經》 ,但那卻是橫樑與左右凸樑上一氣呵成的神話天地的延伸, 記載:須彌山頂有三十三天宮,是帝釋天所居之處。若以須彌山為中 ,都是以螺旋藤蔓作為收尾,象徵尚未展開的卷軸 描述傳說中的 9 隱喻故事永 Ш

緊鄰宮殿兩邊是一片山林、岩石與水澤等風光,其中隱藏著野獸 Щ 圍繞許多隨侍的天女。宮殿外站著四大天王的其中兩位與其眷屬,特地前來向帝釋天慶賀勝利 修羅後 [八海] 中的 滿心歡喜而建的宮殿「最勝堂」,堂內的帝釋天右手拿金剛杵 須彌山 0 根據 《長阿含經》 的記載 ,畫面正中間的建築 ` 馬頭羅剎 ,坐在豪華座椅上 應該就是帝釋天戰 9 以及頭戴異族帽 四周 3n

在南門的下橫樑上,畫面最下方正是一片汪洋,海中藏有魚、龜等生物,顯示這裡是「九

餇 時 難陀龍王、跋難陀龍王以身纏邊須彌山七匝, 震動 山谷,薄布微雲,渧渧稍 雨

冠的人等。橫樑兩端各坐著一位龍王,在經文中

,他們的功績匪淺



# 「摩羯魚」又稱「摩伽羅魚」,是古人想像中的大魚,魚頭與前肢似羚羊,身體與尾部則呈魚形

【佛教藝術小探索 ① 】

同時也是鯨魚、鱷魚、鯊魚、海豚等大魚的別稱。

船艦在海上遇見一群鯨魚,水手們嚇得連船槳都掉了,英勇的尼亞卡斯命令船隻向鯨魚群衝撞過 拼命搖槳掀起浪花……。這驚心動魄的人魚大戰很快就分出勝負,鯨魚群悻悻然潛入深海繞道而 去!滔天巨浪中,戰士們發出狂喊,喇叭也吹得震天價響,鯨魚群慌亂地噴起巨大水柱,水手們也 佛經中經常有海上商人,在大海中遇到雙眼如太陽發亮、身體像山高大的海獸,指的就是鯨魚 摩羯魚。西方對這種海獸也不陌生,西元前四世紀,亞歷山大的大將尼亞卡斯 (Nearchus)

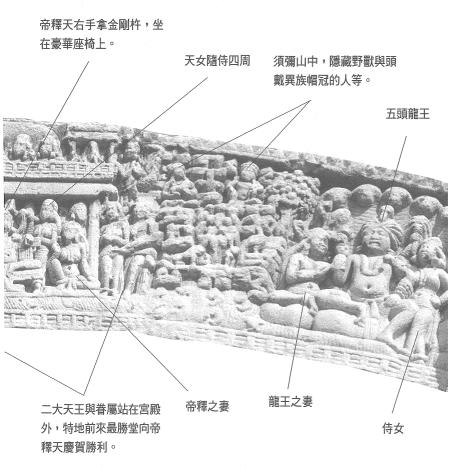
成害人的水中巨獸。但是在宗教世界裡,這類危害世間的動物,通常會被收服為利益人類的聖獸 遠古時代,科學知識與航海技術均不發達,因此遇見龐然大物的鯨魚自然會充滿恐慌,將牠想像

去,留下一群自以為戰勝大魚而雀躍歡喜的海上戰士

所以摩羯魚成為印度神話中水神瓦魯那的坐騎;而佛教也將祂視為迴心向佛的吉祥動物

此外,軍隊的旗幟上有時也會以摩羯魚為標誌,並經常與「卍」字等圖樣一起出現。在巴呼特佛

塔,牠被刻在塔門凸樑上,魚頭向內張開大口,魚尾順勢捲起成螺旋渦卷,成為守護佛塔的吉祥 著大象,象徵生命的力量 獸;而在桑奇,牠則經常出現在塔門門柱的最下端,口中吐出蔓延攀生的蓮花藤蔓,有時身上還載



(攝影:林許文二)



專輯



#### 須彌山(桑奇三塔南門正面下橫樑)

到門柱與橫樑交界的方格

中。

五頭龍王即是報信的龍 王,祂右手拿蓮花,旁邊 坐著妻子與侍女。

龍王的侍女

緊鄰宮殿兩邊是一片山 林、岩石與水澤等風光(須 彌山),其中隱藏著野獸、 馬頭羅剎,以及頭戴異族 帽冠的人等。

帝釋天戰勝阿修羅後,滿 心歡喜而建的宮殿「最勝 堂」。

中的「八海」。



水 尾 波 打大海水 涌 乃來至此 海水波 涌 將是阿 至須 彌 須倫欲來戰鬥 Ц 頂 О 時 忉 利 , 故有此異瑞耳 天即生念言: , L 今薄雲微 餇 時 , 海中諸龍兵眾 布 渧 渧 稍 雨 海

這兩位報信的龍王在雕刻中以五頭龍王的尊貴面貌出現,右手拿蓮花,旁邊坐著妻子與侍

交界的方格中,正與一位勇士共同對抗邪惡的摩羯魚 ( makara) •

就是他們滑溜無鱗的蛇身了!

·蜿蜒的蛇身越過石壁

來到門柱與橫樑

女。其中最引人注目的

巨億

皆持戈鉾、弓矢、刀劍

,

重被實鎧,器仗嚴整,

逆與阿須倫共戰

化身 的蛇身交織成富有動感的構圖 , 在左右兩個方格的雕刻中(見圖六,頁 82),龍王正與摩羯魚纏身相鬥,魚身的鱗片與光滑 牠們張開 血盆大口 、吐出巨舌,彷彿一 。從激烈的戰鬥看來,這兩條摩羯魚顯然是惡神阿修羅或魔眾的 口就能將人吞噬殆盡

緊張而危險的對峙狀態。這位代表正義的戰士顯然並非印度人,因為他未穿著印度傳統的 但英勇的戰士及時以雙手用力掰開牠的雙顎,並以單腳與全身的重量死命壓住魚身 服裝 形成

子, 在 |頭上綁著希臘式的飄逸髮帶, 純粹是一 副西亞異族的打扮 。他面向横樑中心,頭部微微昂揚 穿著緊身的長袖上衣與長褲, 腰間紮著布條, 9 副士氣高昂的威武儀態 腳上穿著長筒靴

將降魔伏敵的主題表達得淋漓盡致。

這場激烈的爭鬥,隨著蜿蜒的蛇身延伸到左右兩個凸樑上,載浮載沉的蛇體在水中激烈地

人激賞的手法暗示著未完結的神話故事,就藏在蜷曲的蛇身之中…… 最後 雕刻師 .順勢將蛇身收束成渦卷狀形成凸樑尾端,取代了千篇一 律的螺旋藤蔓,這令

將被糾纏的蛇身給捲進去了

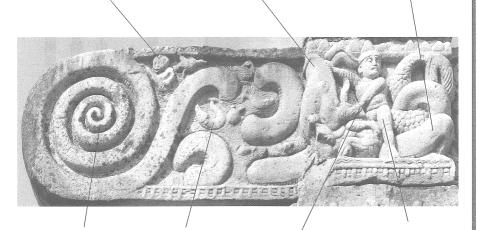
## 【佛教藝術小探索②】

《本生經》裡,對於當時仍以背頌記憶、口耳相傳的佛教而言,「轉變」似乎難以避免 文化隔閡,異族的神話史詩就帶給喜愛神話故事的印度人更多的娛樂,甚至伊索寓言也被編入佛教 成的人龍相鬥場景,突破了一貫以「禮敬佛陀」為素材的局限。自從亞歷山大打通了歐 須彌山與龍魚大戰」是件早期佛教藝術中少見的力與美的雕刻,就藝術層面而言,整體 Ň 印之間的 一氣呵

二千年前不知名的雕刻師, 與龍魚大戰」頗能代表這時代的氣氛 三塔塔門是桑奇「無佛像時代」雕刻中最晚期的作品,約完成於西元一世紀左右,這件 就在無意間表現了早期佛教在不同文化的交匯中,正發生的激烈質變 粼粼水光中,暗潮洶湧!活潑逗趣中,十面埋伏. !而這位 「須彌山 0

#### **6 龍魚大戰**(桑奇三塔南門下橫樑方格與左凸樑)

一個有鳥嘴的奇怪小人躲藏 在渦卷上方,正要從水中爬 起,他應是藏身水中準備攻 擊龍王的阿修羅兵眾。 龍王與摩羯魚纏身相鬥, 摩羯魚正張開血盆大口、 吐出巨舌,彷彿一口就能 將人吞噬。 蛇身越過石壁,來到門柱 與橫樑交界的方格中,正 與一位勇士共同對抗邪惡 的摩羯魚。



蛇身收束成渦卷 狀,形成凸樑尾 端,取代千篇一律 的螺旋藤蔓圖像。 烏龜、野雁、魚與 鱷魚等海中族類四 處走避,深恐被捲 入這場戰爭。

戰士及時用力掰開 魚的雙顎,並以單 腳與全身的重量死 命壓住魚身。 戰士頭綁希臘式髮 帶,身穿緊身長袖 上衣與長褲,腰間 紮布帶,腳穿長筒 靴,純粹是西亞異 族的打扮。

(攝影:林許文二)



## 生命歷程不可少的工作

一春風化雨

釋悟因

小時

調適與轉化

阿公,角色不只如此,還有工作上的、學統上的……,不一而足

候做小女孩,長大做少女,結婚做主婦、媽媽、婆婆、奶奶。男性則是做丈夫、爸爸、

生命是一個剎那剎那成長、變化的歷程,要經歷多重的角色。以女性來說

的互動關係。但話說回來,前面人生各階段所累積的「業」依然存在,沒有減省任何階 轉化自己的心境是不可少的工作,同時也要適應身體不斷老化的事實,這是生理與心理 年齡增加了,輩分也增高了,所扮演的角色自然不同,隨著身分角色的不同

,隨時

段。所以年紀愈大,人生的酸、甜、苦、辣承擔得更多 人生就是在這樣的變化當中,也一直在不斷地調適當中,都是在與人際社會互動所

做的必要調整中走過來

不在變動,沒有一個永恆不變的「我」或「世界」存在。新的問題不斷出現, 著的心去處理這些問題。那麼,你的生命將會獲得真正的快樂! 要調整,面對這無常遷變的事實,我們唯一可以做的,不是去改變它,而是讓自己的身 心安定下來。自己的身心若能保持安定,便可知道世界與外在是如何變化,以一顆無執 佛法說「人生是苦」並非指人生沒有快樂,人生真正的苦是來自於無常,無時無刻 隨時都需

## 塔中的真身舍利

林許文二·陳師蘭

靜靜注視著舍利弗與目犍連尊者的遺骨,如此真實與親切, ·舍利弗」與「目犍連」不再只是經典中的角色,原始佛陀的世界彷彿鮮活了起來!

我們相信,這樣深入心靈的奇特感受,將成為生命中最美好的體驗

## 廢墟中的兩大弟子

寂慮我一身 猶如殼中鳥尊宿已過去 新者不齊行

於諸知識中 無過定中念過去親皆散 知識亦隨亡

能破愚癡惑 此等亦皆無所有世間燈 明照除眾鬧



車輯

提協會將在這一天打開寺院的內 桑奇一年中最盛大的慶典,摩訶菩 週日,桑奇山丘上擠滿人潮,這是 逝去、正法難傳的感嘆之語……) 卷第四十(阿難尊者晚年,對於舊友 一○○○年十一月的最後一

個

《根本說一切有部毘奈耶·雜事》

所化者無邊

能導者但

如

野 孤 制 底

殘

林 唯

樹

走出經典的舍利弗與目犍連〕

遺骨供世人瞻仰

殿,恭請出舍利弗與目犍連的舍利

心深處的舍利弗與目犍連遺骨!三 最驚人的考古發現,就是長埋在塔 桑奇三塔除了藝術成就之外,



◎位於桑奇的摩訶菩提協會每年定時打開寺院的內殿,恭請出舍利弗與目犍連的舍利遺 骨供世人瞻仰。(圖為瞻仰舍利的人潮。攝影:林許文二)

找出最適切的開挖點,展開他擅長

過這座塔的高度與圓周後

康寧漢

出殘餘的覆缽與基座,在仔細測量

的挖掘工作:

是 ,

他們移除掉塔塚外的亂石,露

塔塚底部與基座的圓型平台

於

堆殘磚底下,還埋藏著尚稱完好的

塔因此成為佛陀聖弟子的表徵,被

西元一八五一年,當康寧漢後世尊稱為「僧塔」。

廢墟其實只是塔塚的上半部,在這他的工作團隊卻驚喜地發現:這堆不過,在仔細勘查之後,康寧漢與的只是「一片凌亂不堪的廢墟」,第一眼看到三塔時,橫陳在他面前

15

Sā

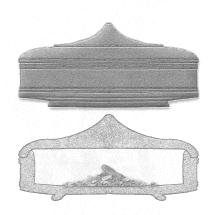
舍利罐內部,以墨汁拓印而 成的波羅米文。

adopa

Sāri-puta-sa

刻在石箱上的波羅米文,意 為「舍利弗的」。

#### 三塔裝有舍利弗遺骨的舍利罐



材質:滑石;直徑 12 cm、高 6.4 cm。

上為舍利罐的外觀,下為切面圖,

其中的遺骨是根據實物描繪而成。

(繪圖:林許文二;繪圖參考:《畢爾沙塔群》)



專輯

康寧漢記錄了箱子的尺寸

(《畢爾沙塔群》(Bhilsa Topes))

部基座平台等高的位置上

文 力 塔 我 至少有五呎長 的蓋子上都刻了短 看 的 們 到 打 提起這 邊的 雨只大石箱 碰到 下一座豎直 1 了 經 箱蓋上 塊 過 塊大石 數 石 坐 南 井到 板 1 刻 短 毎 後 向 時 的 的 只 這 北 板 的

我

#### 三塔裝有目犍連遺骨的舍利罐

Mogalānasa(摩訶目犍連的

……這些舍利就

埋藏在與外

Sāriputasa(舍利弗的

北

是

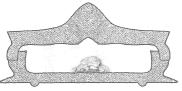
銘

蓋上則

刻

著 Mahā





材質:滑石;直徑12 cm、高 6.4 cm。 上為舍利罐的外觀,下為切面圖, 其中的遺骨是以實物描繪而成。



地

座

努

Ma

舍利罐內部,以墨汁拓印而 成的波羅米文。

RERVADIA

Mahā-Moga-lā-na-sa 刻在石箱上的波羅米文,意 為「目犍連的」。

(繪圖:林許文二;繪圖參考:《畢爾沙塔群》)

塊極薄的黑瓦淺碟;小罐旁有兩塊檀香木,康寧漢猜測這應該是舍利弗入滅時 是屬於舍利弗的遺骨。而位在北邊的石箱中,也有另一只稍小的滑石罐 以墨汁拓印著一個波羅米文的字母「Sā」,這是舍利弗尊者名字的第一個字母,毫無疑問地 遺留的木材。打開舍利罐,裡面安放著一塊小小的骨頭碎片與七種寶珠。舍利罐蓋子的內面 打開舍利弗的遺骨箱。在這只箱子中 放著一只白滑石製成的圓型小罐 ,打開這只小罐 罐子頂部蓋著 火葬材堆中所 ,裡頭 ;這

長久以來,這兩位偉大的佛教尊者一直只活在人們的懷想憧憬中,如今,透過舍利遺骨的出土 他們終於跨越二千五百年的歷史鴻溝,走出經典,走出虛幻,成為活生生的人物 對佛弟子來說 這兩位聖者的名字出現在近代的考古遺蹟中 ,絕對是震懾人心的大發現

字的第一個字母,說明這正是摩訶目犍連長老的珍貴舍利

存放著兩塊非常小的骨片,舍利罐蓋子的內面也拓印一個字母「Ma」,這是摩訶目 犍連尊者名

## 神聖舍利的百年之旅)

連 母 汝等比 丘與人說法要,成第一義 以生已長養令大者目犍連比丘。 丘 當親 近 舍利弗、 目 犍連比丘,承事供養。所以然者, 成無漏行。汝等當親近舍利弗、目犍連比丘 所以然者,舍利弗比丘與人說法要 舍利弗 (,成 比 丘 四 諦 眾生之父 (《增一 目 犍

[sa]

含經》

等趣四諦品第二十七)



曾罕有地表現出感傷之情,除了藉此勸勉諸弟子們應精勤修行外,也告訴弟子們:「 汝等今日 對於佛法的傳續與僧團的發展,更有著不可磨滅的極大貢獻。這兩位大弟子相繼入滅後 可供養舍利弗、目犍連比丘舍利。」於是,兩位長老的舍利便有了長眠的聖塔 舍利弗與目 犍連尊者可說是僧團中最重要的兩位長老,他們不但是佛陀最得力的兩大弟子; ,佛陀

孤獨長者供養,為了方便眾人供養舍利,長者便向佛陀請示建塔的形式,佛陀當時開示 根據 《根本說 一切有部毘奈耶・雜事》(巻十八)記載,舎利弗尊者的舎利經由 阿難交給給

尺 可 用 , 磚 準量大小 瓦 兩 重作基, 中豎輪竿, 次安塔身,上安覆鉢 次著相輪 ,其相輪重數, 0 隨意高 下 或一二三四 ,上置平頭 , , 高 乃至十三, 一二尺 次安寶 方二三

佛陀並說:

瓶

如 世尊住 法處中應安大師制底 諸大聲聞應在兩邊, 餘尊宿類隨大小安置,凡夫善人應

在寺外。

弗塔,連法顯與玄奘大師在印度旅遊時也未提到這座塔,因此,尚須等待舍衛城遺址的全面考 以此明確制定佛塔兩旁可安置諸大聲聞長老之塔。可惜考古學者並未在舍衛城內找到這座舍利

古挖掘 才有辦法驗證。不過,從桑奇三塔的樸素造型,與它靜靜守候在佛陀大塔的北方五十

公尺處的情形看來,經文內容的可信度相當高

弗與目犍連等聖弟子的遺骨作了同樣的動作。因為除了桑奇三塔外,康寧漢在桑奇附近的薩達 根據康寧漢推測,當年阿育王為推廣佛教,於全印度建塔供奉佛陀舍利時,一定也對舍利

摩頭 羅國 (即「秣莵羅」Mathura)佛教興盛,眾僧住處,作舍利弗塔, 目連、 阿 難塔

拉

(Satdhâra)

塔群二號塔中

,也挖出兩位尊者的部分舍利。此外,法顯在

《佛國記》

中寫道:

位聖者的舍利了 麗的舍利弗塔等 這段記載表示秣莬羅也曾經有過這兩位長老的紀念塔,加上王舍城郊、那爛陀遺 長老們的聖塔必定曾經遍布全印度,然而,如今只有在桑奇,才能瞻仰到 蹟區中壯

兩

地埋沒在不屬於它們的世界中,靜靜地度過近百年的寂寞時光。直到一九三五年, 國度裡 物館(Victoria & Albert Museum)保存。只是,原本帶有神聖意涵的舍利,在信仰基督的陌生 ,與許多看來更眩人的古物共處一室,很自然淪為玻璃櫃中一只不起眼的 展示品 英國的 , 孤寂 摩 詗

桑奇三塔與薩達拉聖塔中的兩大聖者舍利在出土後,就被送到英國倫敦的維多利亞皇家博

所蘊涵的深遠意義。於是便派遣一支陳情代表團,前往倫敦向博物館的負責人提出請求。博物 (British Mahā Bodhi Society)終於下定決心,要把兩位尊者的舍利迎回印度,重拾其 Colombo Museum)

中

伴奏聲與飄揚的旗幟彩帶間

館方面對這件事雖然深表贊同 無奈他們並沒有決定權 ,只能答應讓 個佛教團體進入博

將聖者舍利送回印度的申請,這次, 中禮拜舍利,卻無法讓舍利回到屬於它們的佛教世界中 九三八年,印度摩訶菩提協會( Mahā Bodhi Society of India)再度向英國與博物館提出 國安奉時 英國政府很快就答應了這個請求。當印度方面得知舍利弗 波帕爾的行政首長就向摩訶菩提協會表示, 希望能讓舍利

重回它們原本的奉祀之處 與目犍連的舍利將回到

桑奇

祖

9

會的僧侶與前來禮拜舍利的朝聖者們居住 遺蹟旁建立一 所有權仍然屬於摩訶菩提協會及所有的佛教徒。為了迎接舍利的歸來 協會方面對這項提議深表贊同,於是雙方達成協議,將舍利保存於波帕爾地區, 座全新的聖殿以奉祀舍利,另外又讓出一塊土地 , 準備建造精舍 , 波帕 爾 9 政府計 供摩! 劃 但舍利的 訶菩提協 在桑奇

蘭人熱切地希望舍利能在錫蘭停留 老們的舍利 九四七年初, 舍利總算正式移交回印度手中,可是它們並未直接回到家鄉 摩訶菩提協會的代表前往英國,在莊嚴的儀式中,從國務大臣手中接下長 供人禮敬瞻仰。 因此, 它們就暫留在錫蘭的可倫 , 因為虔信佛 坡 教的 博物館

兩位尊者的舍利在錫蘭受到極盛大的歡迎 , 人們像桑奇雕刻中的遊行隊伍

舍利被放在一

只金盒中,

頂在大象頭上,

緩緩載送到博物館

0 沿 的

樣

在

|樂隊

坡博物館停留一年九個月又二十二天,每天都有上萬名信眾朝禮舍利 利才移交給印度駐錫蘭的外交首長,由摩訶菩提協會的代表迎回印度 途萬頭鑽動、盛況空前 ,據說那是一個人一輩子再也不會看到第二次的動人場面。舍利 。直到一 九四 九年初, 在可倫 舍

鹿野苑)的佛教中心,以及拉達克(Ladakh)、阿薩姆( Assam)與奧里薩( Orissa)等佛教省 備就緒。在等待期間,它們又陸續被迎請到比哈省(Bihar,古摩揭陀國)與沙爾納斯(Samath,古 度的土地。它們被送進加爾各答一座安靜的精舍中,安奉在世尊的舍利旁,等待桑奇的聖殿進 載運神聖舍利的船駛進加爾各答。經過了將近一百年,這兩位長老的舍利終於再度踏上印

份,甚至遠至緬甸、尼泊爾、錫金、西藏與柬埔寨等鄰近的佛國,供全世界的佛弟子禮敬瞻仰 Zedi)中。接著錫蘭也提出請求,於是又有部分舍利分送錫蘭,安奉在摩訶菩提寺中 月二十日,緬甸的首相親自到加爾各答迎請舍利,將之安奉在仰光附近的世界和平寺( Kaba Aye 由於緬甸政府的熱切請求,摩訶菩提協會決定將舍利分出一部分送給緬甸 。一九五〇年十

看管,並於每年十一月的最後一個星期日開放,讓全世界的佛教徒都能瞻仰兩位尊者的舍利(目 兩位尊者剩餘的舍利終於又回到桑奇。它們被安奉在新建聖殿的內殿中,由摩訶菩提協會負責 九五二年底,桑奇的所有建設終於正式完工。經過十七年的申請、移交、遊歷與分送後

前安奉於摩訶菩提寺內的兩位尊者的舍利與舍利罐,是來自薩達拉塔群,而非桑奇)。

轉法輪」像,

佛像前一只金質小台座上的兩個圓

形玻璃盒中,就安放著兩位尊者的舍利

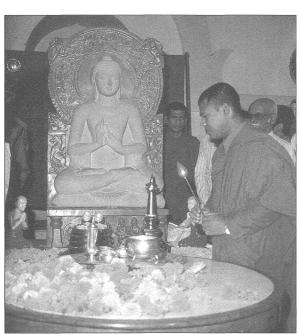
位 初

跟著魚貫的人潮走進聖殿,映入眼簾的是一座舖滿鮮花的聖壇,壇上坐著仿鹿野苑的



間 們留下息滅苦惱的清涼之法 師 的赤足,這赤足曾跟隨人間的導 們閉上雙眼 利 向我們說明: 比丘用含苞的金蓮花指舍利罐 , 這是目犍連的舍利。」當我 堅毅地走過恆河平原, 眼 前彷彿浮現兩雙黝黑乾裂 虔敬禮拜的那 「這是舍利弗的舍 為人 瞬

注目,也能讓人在電光火石的瞬心,因為即使只是短短一剎那的這骨,但已足夠震撼人



◎「初轉法輪」像前放著一只金質小台座,座上兩個圓形玻璃盒中,就安放著兩位尊者的舍利。(攝影: 株許文二)

如此真實與親切,「舍利弗」與行。靜靜注視兩位尊者的遺骨,間,思憶起佛陀與他們的智慧言

的奇特感受,將成為生命中最美起來!我們相信,這樣深入心靈色,原始佛陀的世界彷彿鮮活了色,原始佛陀的世界彷彿鮮活了色,原始佛陀的世界彷彿鮮活了如此真實與親切,「舍利弗」與如此真實與親切,「舍利弗」與

夕陽餘暉下,摩訶菩提寺散放耀走出大殿已是日暮西山,

好的體驗

誠,卻無法帶給人們深刻的感煌,香火鼎盛,充滿著信仰的熱目的光芒。有些廟宇儘管金碧輝

世人

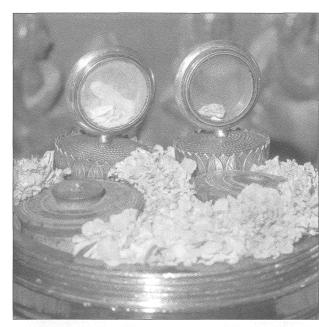
,並不在於它有什麼神秘力量或予願大能,而是它能帶領人們進入聖者的生命

並且昭告

澄澈而覺醒的生命將不會消失於人間,而這正是尊者們遺留給世人最珍貴的神聖禮物!

而舍利弗與目 犍連的舍利,卻給了我們永遠不會遺忘的心靈悸動。兩位尊者的舍利之所以

動;



◎舍利弗與目犍連的舍利昭告世人,澄澈而覺醒的生命不會消失於 人間,這正是尊者們留給世人最神聖的禮物!(左為舍利弗的舍利,右 為目犍連的舍利,兩者皆來自薩達拉塔群。攝影:林許文二)

## 十位傳法師

調查」的英國行政副官強森手中,桑奇卻元氣大傷。因此,當康寧漢在一八五一年到達時 西元一八一九年,世人初次發現桑奇時,二塔的保存還相當完好,但一八二二年,在前來 桑奇二塔又稱為「法塔」,因為在塔中發現十位阿育王時代相當重要的傳法長老的舍利 , 非

挖後不久,就順利到達放置舍利的密室 常擔心其中的舍利已遭破壞。不過,當他仔細測量後,便發現二塔的中心部分並未受損 (,在開

支豎井進入塔中心。三個多小時後,我們移除掉豎井西邊的一塊石頭,眼前就出現了 ……我們花了數小時的時間工作,將裂縫中間鬆動的石塊清除乾淨,然後小心地 打下一

康寧漢仔細地記錄了密室與石箱的尺寸、結構及位置,並且在石箱的東面發現三行銘文:

個

小密室,其中放著一只石箱。(《畢爾沙塔群》)

的 律部所有支派的導師, 導師阿羅漢瓦吉·蘇維迦耶多 (Váchhá Suvijayata)。 阿羅漢迦葉波·俱特羅 (Kasyapa Gotra)、優波提耶 , 以及律部

他們打開石箱的蓋子,發現裡面放著四只滑石製的舍利罐,每只罐子中都保存焚燒過的人

字。康寧漢將舍利罐上的銘文條列整理如下:類遺骨,且罐上都註明安奉於其中的聖者名

#### <sup>第一</sup>只舍利罐

者迦葉波·俱特羅(Kasyapa Gotra)的舍利。蓋子外部——全雪山部的傳教導師,解脫

的舍利。 蓋子內部——解脫者末示摩(Madhyama)

ლ子底部——解脫者訶利底子(Hāritîputra)

第二只舍利罐

罐子外部

- 俱多 (Gota)

的弟子

解

脫

的舍利。

#### 【石箱外銘文】

舍利

罐

子

內部

卡卡那瓦

婆巴沙

那

者瓦吉・蘇維迦耶多(Váchhá Suvijayata)

律部所有支派的導師阿羅 漢 迦 葉 波 · 俱 特 羅 (Kasyapa Gotra)、優波提 耶,以及律部的導師阿羅 漢 瓦 吉 · 蘇 維 迦 耶 多 (Váchhá Suvijayata)

#### 二塔存放四個舍利罐的石箱



材質:白砂岩 長 28 cm×寬 24 cm×高 24 cm

(繪圖:林許文二;繪圖參考:《畢爾沙塔群》)



這些名字乍看之下似乎並無意義,可是如果深入

的舍利

#### 專輯

利

### 第三只舍利罐

Kákanava Prabhásana)

的獻禮

蓋子外部——解脫者摩訶瓦那耶(Mahā Vanāya)

與解脫者阿帕吉羅(Ápagira)的舍利。

蓋子內部 ——解脫者俱呼丁耶子(Kohudinya

Putra)的舍利。

### 第四只舍利罐

蓋子外部 ——解脫者憍希吉子(Kausikiputra)

的舍利

蓋子內部——解脫者俱提子(Kotiputra)的舍

罐子底部——解脫者目犍連子(Maudgalaputra)

#### 第一只舍利罐



材質:滑石 直徑 6.2 cm、高 3.6 cm

#### 【舍利罐銘文】

蓋子外部——全雪山部的傳教 導師,解脫者迦葉波。俱特羅 (Kasyapa Gotra)的舍利。 蓋子內部——解脫者末示摩 (Madhyama)的舍利。 罐子底部——解脫者訶利底子 (Hāritîputra)的舍利。

(繪圖:林許文二;繪圖參考:《畢爾沙塔群》)

第三次結集,並在結集會議後,受阿育王派遣,至鄰近各國傳教。他們舍利的出土,使原本模 了解早期佛教史,將會發現這幾位長老均是西元前三世紀時的重要法師!其中幾位曾參與佛教

糊的阿育王歷史頓時清晰起來

此造成嚴重的外道附佛問題。許多外道行者為了豐厚的供養與尊崇的地位,假扮比丘混 僧團中, 西元前三世紀,由於阿育王大力護佛,佛教成為這片次大陸上勢力最強大的宗教,但也因 成為所謂的 「賊住比丘」!他們在僧團中巧妙地以佛教語言傳播外道思惟 ,使佛教僧 入佛教

眾對「法」與「律」的認知陷入前所未有的混亂

事》( Katha-Vatthu)一書,並趁機將「賊住外道」擯出僧團。這次規模龐大的僧團自清行動與 位長老大德,在華氏城(今巴特那,Patna)聚集會議,重新整理佛陀的教法與律制,編纂成 波離尊者的第四代弟子,也是當時上座系分別說部的大長老。目 犍連子帝須長老召集了約一千 為了解決這種亂象,阿育王從阿呼恆迦山( Ahoganga)請出目 犍連子帝須長老 他是優

## 派遣僧團出國宣教〕

、律藏整理工作,就是佛教史上的第三次結集

別率領幾位比丘前往異域弘法(根據南傳佛教記載,這些傳道長老是由大長老目犍連子帝須所挑選並派 就在第三次結集後不久,阿育王以傳播佛法之名,將十多位大長老分成九個弘法小組



說法 遣)。 山部的導師」;而由阿育王之子摩哂陀率領、遠赴錫蘭島宣教所傳衍的法脈 南印的大曇無德則有「法藏部」;沿喜瑪拉雅山區傳教的末示摩與迦葉波・俱特羅等則成為 如雨後春筍般誕生。例如宣教於東南印的摩訶提婆(又意譯為「大天」)成立「制多部」;前往: 的地區傳法時 他們各自的傳道地區(見表一,頁 100 )。 ,因此 對恆河流域的佛弟子而言,佛陀自是無可取代的唯一導師,然而長老們來到氣候風俗各異 從阿育王石刻敕文與斯里蘭卡《大史》、 ,對這些邊地民族而言,他們才是當地的佛教祖師 原本為了消弭分裂、壯大佛教而作出的「派遣傳道師四出傳法」的政策,最後卻 為了讓當地人易於接受,難免會依不同的風土民情, 《島史》 的相互比對 。於是,一個 ,可以整理出弘法長老姓名與 再揉雜自我體證的 ,後來則發展為 個新的佛教教派就 內容來 銅 雪 西

## 〔二塔舍利與宣教長老〕

成佛教部派興起的推波助瀾之力,這或許是阿育王當初始料未及的吧!

刻上「全雪山部的傳教導師」字樣,更證明他們的身分。舍利罐上的其他名字雖然較為陌生 於二千二百多年前「傳法大時代」的傳道長老。如第一只舍利罐外部所刻的 俱特羅」與罐子內部刻的「末示摩」,即是被派到雪山地區大長老中的兩位,且罐子外還明確地 對照二塔舍利罐上的銘文與出使傳法的長老名單,將會發現二塔中所安奉的 解脫者迦葉波 含利 正是屬

#### 【表一 弘法長老與傳道地區】

	傳道長老	所傳經典	傳道地區
1	末闡提(Majjhantika)	《蛇喻經》	犍陀羅、喀什米爾(Kasmīa)、罽 賓(Āamboja)等地,今阿富汗的 喀布爾河流域與白夏瓦等地。
2	摩訶提婆(Mahā- deva)	《天使經》	案達羅(Andhara,東南印地區)
3	羅棄多(Rakkhita)	《無始終經》	婆那婆娑(Vanavāsa),今印度西南部通迦巴多拉河(R. Tungabhadra)上游。
4	曇無德(Yonaka- dhammarakkhita)	《火聚喻經》	阿波蘭多迦(Aparantaka),今印 度西北,古迦拉特省(Gujarat) 北部。
5	大曇無德(Mahā- dhammarakkhita)	《摩訶那羅陀迦葉 本生經》	摩訶剌陀(Mahāraṭṭha),今西南 印度孟買一帶。
6	摩訶羅棄多 (Mahā- rakkhita)	《迦羅羅摩經》	臾 那 世 界 ( Y o n a ,或 Yonakaloka),阿富汗境內喀布爾 河上游。
7	末示摩(Majjhi- ma)、迦葉波俱特羅 (Kassapagotta)、杜羅 毗娑羅(Durabhisara) 等	《初轉法輪經》	雪山地區 (Himavanta),喜瑪拉雅山區、尼泊爾一帶。
8	須那迦 (Sonaka)、 優多羅 (Uttara)	《梵網經》	金地(Suvaṇṇabhūmi),據說為緬甸。
9	摩哂陀(Mahinda)、 育帝耶、參婆羅、 跋陀娑羅等	《咒羅訶象譬經》 等	師子國(Laṇkā),今斯里蘭卡。

如在安德佛塔(Andher)中,就又發現訶利底子與目 犍連子的舍利 但絕對是當時非常重要的人物,在桑奇附近的其他古佛塔中,也曾發現他們的另一部分舍利

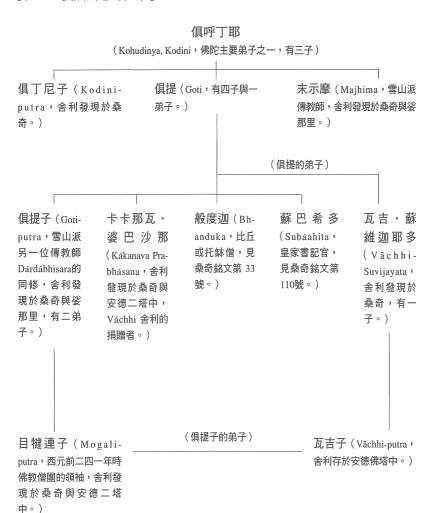
部佛教的重鎮之一 稱阿槃提派 ),因末示摩與迦葉波・俱特羅長老的舍利出土,證明桑奇周邊地區的確是當時上座 中心的犢子、賢胄、法上、六城等部派,正是以阿育王時期的末瓦國與阿槃提為主要根據地(又 山部又稱為根本上座部 遙遠的雪山地區,因為在鄰近桑奇的娑那里佛塔(Sonâri)中,也發現他們的另一部分舍利 從桑奇或毗迪薩出發前往錫蘭,迦葉波・俱特羅與末示摩等長老們,應該也是從桑奇附近前 因此, 英國學者渥德爾 , 根據日本學者佐佐木教悟的看法,當時同屬上座部系統 (A. K. Warder) 認為,除了摩哂陀所率領的分別說部的法師們 以正量部為 0 雪 是 往

誠如康寧漢所說:

佛 能 只 要在 滅 得到更充足的銘文資料 後的發展情況 佛 陀曾履足弘 , 化的 以及古代印度的混沌歷史,就不再是不可能的任務了! 地 區找 那麼 到更多的早期佛塔, , 要釐清佛陀 這 並且 位偉大導師 作更深 的 入地 確 切 研究挖 年 表 掘 9 與 佛 我 在 就

這些舍利,人們得以連接起佛教發展過程的大致年代與重要人物。由於舍利罐與佛塔欄楯上的 傳法長老的真身舍利 ,證明他們確實存在 以及阿育王派遣傳教師出國的 歷史真相 透過

#### 【表二 弘法長老的世系】



《畢爾沙塔群》) 銘文,通常會提及長眠者或捐贈者的父親、師長及出生地等基本資料,後世的人們因而可以得 知當時佛教擴展所及的地區,甚至連接起一個完整的家系族譜 ,就根據豐富詳盡的舍利罐銘文,架構出一個跨越四代的族譜。(見表二,頁 102,譯自 。譬如親手挖遍桑奇周邊佛塔的

親 山地區傳教的大長老之一。因此如果這個目 犍連子真是目 犍連子帝須,那麼就形成兒子派遣父 也是杜羅毗娑羅(Durabhisara)的子嗣,而杜羅毗娑羅不但是俱提子的同修比丘 塔出土的舍利罐銘文中,證明這位目犍連子是同一只舍利罐中的俱提子(Kotiputra)的弟子 罐子底部所刻的目犍連子( Maudgalaputra ),康寧漢認為他就是主持第三次結集(西元前 241 ), 並以八十高齡入滅(西元前 233)的大長老目 犍連子帝須。但是,馬歇爾卻反駁,因為在安德佛 師徒同葬一舍利罐的矛盾狀況了!在師承嚴謹的古印度,這是不可能發生的事 只是,以上的推論畢竟都是康寧漢的一家之言,尚需考古學者們辯證出真相 ,也是派到雪 例如第四只

而 的古印度,也算是滿足了我們對那個輝煌時代的無限遐想吧! ,它畢竟打開了一扇小窗,透過桑奇二塔這小小的「時空之窗」,總算讓人能稍微窺見那迷濛

可惜出土的舍利實在太少,佛教史的資料又極其混亂貧乏,實在不足以釐清諸多疑惑。然

## 命之墓 思念之塔

林許文二.陳師蘭

不知從何時開始,印度人將土葬與火葬的精神、形式作了完美的結合

人們將宗教領袖遺體火化後的骨灰收集起來,埋在塔中,供人膜拜

阿育王大力護佛,廣造佛塔,凝聚了信眾對佛陀的思念之情……

### 生命之墓

「塔」,在印度是一種相當古老的建築形式,代表生命的止息與消散,它的起源與喪葬有著

密不可分的關係

早在《梨俱吠陀》時期,就記載著一首土葬的詩歌

我為生者建好圍 籬

不要讓人一 個個走向那方

願人們活過百年的豐碩秋收



生者心靈的安穩船筏,載運失落的人心,往 逝者的不捨與疼惜。喪葬儀式自古就是慰藉 專輯

心對自我生命的愛戀情結

圍籬內則充滿對

用這座石山掩去死亡。

《黎俱吠陀》 10巻18首第4節

您讓 大地 他 啊 靠 1 近 請 向 舒服 上升起不要壓下 躺 下

大地 啊! 您就這樣掩蓋他 根支柱 一般安穩

似慈母將衣裳輕蓋在孩子身上

願

升起

的

大 地

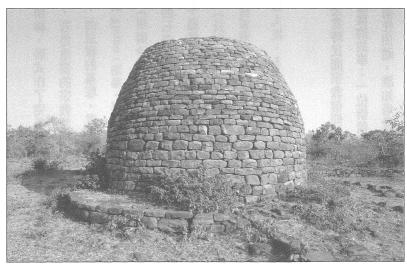
如

千

願 願這裡永遠蔽護他的安寧 逝者之家有 酥 油 無 限

《黎俱吠陀》 10巻18首第 11 12 節

並以圍籬作為陰陽兩地的交界,圍籬外是人 這首詩描繪出人在面臨死別時的心情



「塔」在印度是一種相當古老的建築模式,象徵生命的止息與消散,它的起源與喪葬 有著密不可分的關係。

來於生死的

兩岸

不知從何時開始 ,印度人將土葬與火葬的精神、形式作了完美的結合。人們將遺體交付烈

來,以土葬的方式埋藏在墓塚之中,供人膜拜。 而這樣的墓塚,就稱為「塔」( Stupa)。

火,一般人遺體火化後,骨灰餘燼就回歸塵土,若是重要的宗教領袖或精神導師

就會收集起

不論是梵文的 Stupa ( 窣堵波 ), 或巴利語的 Thupo(塔婆、浮圖),指的都是早期印度 人為聖

亞的阿富汗,當地人習慣以此稱呼在該處發現的石造圓塚,這不但表示遠古的中亞遊牧民族與 者建造的圓塚。而康寧漢在一八五三年出版的 《畢爾沙塔群》,則使用 Tope 一字,此字源於中

印度亞利安的文化密不可分,更說明最早的塔不過就是一壘黃土石堆積成的小丘罷了!

來到毘耶離 造塔的喪葬形式在佛陀時代已相當盛行, (即吠舍離) 時,對當地的支提(或稱靈廟 《長阿含·大般涅槃經》 、塔廟、窣堵波)讚美有加 中記載 佛陀於入滅前

此 毘 耶 離 優陀 延支提 、瞿曇支提、菴羅支提、多子支提、娑羅支提 、遮波羅支提

; 此

等支提,甚可愛樂

顯 在馬鳴的 示西元前五世紀以前 《大莊嚴論經》中,也記載著這樣的故事:一位崇信佛法的國王在回國的途中 1,造塔 、建靈廟已是當時民間宗教信仰中,頗為普遍的葬儀文化

遙見一座曠野中的塔,以為是佛塔而率領千人前往頂禮,誰知塔身突然碎裂敗壞,使國王驚慌



專輯

#### 思念之塔

後歸宿,並未讓佛塔專美於前。

耆那教,必定也在廣大的南亞大陸

由此可知,與佛陀同一

根據南傳《大般涅槃經》 記

尼犍子(即耆那教創始人「大雄」 告知國王,這並非佛塔,而是外道 不已,認為這是將有災難臨頭的不 虔信佛教 釋,認為這是因為外道之塔不堪受 Mahāvira)的塔。於是國王疑惑盡 祥之兆。幸好鄰近的村人及時趕來 人禮敬,才會自行崩毀,因而更加

上,建立起許多塔塚作為聖者的最 時代的

◎西元前五世紀以前,造塔建靈廟已是當時民間宗教信仰中,頗為普遍的葬儀文化。(圖 為那西克 (Nasik) 石窟。攝影: 林許文二)

載 佛陀在入滅前曾囑咐弟子們,當為如來、辟支佛、 聲聞聖弟子與轉輪聖王, 在重要的貿易

商道與交通樞紐上建造聖塔,開啟佛教造塔風氣的新紀元

佛陀入滅後 ,八位國王均分佛陀舍利,各自建塔紀念,將佛塔文化拓展到恆河流域。

作為,數不盡的半圓塔塚彷若佛陀的分身,散布在南亞大陸上,凝聚當地信眾的思念之情

萬四千佛塔。不到兩百年的時間,佛教快速地擴散到全印度,造塔也漸漸成為禮敬佛陀的

,不但派遣傳法師到四方異域傳揚佛法,並在全國各地廣建八

到了

神聖

孔雀王朝時期

9

阿育王大力護佛

然而 佛陀不是曾提醒弟子們,不要在他處尋求安穩,應在自我身心與真理中尋找真正的

寧靜嗎?在佛陀的傳法生命中,他不時地告誡人們,不要有「渴求世間有永恆」、

「執著萬物不

離散」的想法,因為這與世間真相背離,也是苦惱恐懼生起之處。佛陀曾教導大眾:

頀 ال 但這不是安穩的歸依處 被恐懼怖畏所逼 )迫時 會去尋求山岳、森林 ,因為這樣的保護無法令人安穩,無法脫離一 ` 園苑 樹 靈 神祠等地 方為安穩的保 切 痛苦 0 

利 《法句經》 188.189 偈

佛陀」! 在家信眾心靈的依靠嗎?當然不是!最初建造佛塔的目的,只是源於一個單純的想法 那麼 誠如印順導師所說: ,人們為何要建造佛塔?為何要保留佛陀與聖弟子的遺骨?難道是為了給出家僧伽與 一紀念



` ` 跡的崇敬 ,

佛

弟 子對

於佛陀

的懷念,是存在於內

١٠٠٠ 的 9 將 內

心的思慕表現出來,

也是多方面

的

例

如 對 佛 陀 遺 體 遺 物 遺 就是懷念佛陀的具體表現

受教誨的心情,正是佛塔始建的目的,也是最重要的功能

憶念佛陀的教導恩澤

,思慕導師的身教言行,讓朝訪者感受聖者猶如活在眼前

並心生親

舍利弗與目 犍連尊者過世後,佛陀曾要求弟子們為兩位長老建塔,為的也正是提醒弟子們

與拜塔上,因為在 應謹記並學習兩位尊者的德行。然而,這並不表示佛陀贊成弟子們將時間或修行重心放在造塔 《大般涅槃經》 中 , 阿難尊者曾特別問佛陀:

λ 於 般涅槃後 , 供養之法 9 當云何耶?

當時佛陀明確地告訴阿難:

汝今不應逆憂此事,但自思惟於我滅後護持正法,以昔所聞,樂為人說 0 所以者何?諸

天自當供養我身,又婆羅門及諸王、長者、居士,此等自當供養我身

佛塔主要還是呼應一般社會信眾的心靈需求,而非僧伽的心理需要。這也說明了當佛陀入滅後

佛陀要阿難不要擔心世尊入滅後的事,諸國王與居士自有紀念的文化與儀式。由此可知

八國為爭佛陀舍利幾乎兵戎相見的緊張時刻,為何不見僧團出面要求均分舍利,因為供奉佛陀

利才是比丘們最重要的使命 色身舍利並非僧伽的責任 傳續法身舍

因此 佛塔成為僧伽的責任之一。如 漸成為僧俗二眾的精神中心, 而生依賴」,安定身心需要有形的物體 然而 隨著人世的變遷與需要 因感情而生思念 《四分律》 乃至興建 ,佛塔逐 因崇拜

顯示建造佛塔已與供養三寶同等重要 汝當善受教法 供養佛法、眾僧、 應當勸化作福 和 .尚 阿 闍 治

梨 塔

親近僧寶

,聽聞正法,

破除生死無明;

早已遠離原始的初發心

藉由禮敬佛塔

時至今日

佛塔

佛物與舍利似乎



生親受教誨的心情,正是佛塔始建的目的,也是最重要的功能。(圖為娑那里佛塔。攝影: 林許文二)



 $\mathcal{T}_{1}$ 

爭,並未因佛塔在世界廣為興建而有稍減,人間煩惱依然蔓延……

而是以「生獲福利,死得上天」等世俗功德為主要內涵,人世間八分舍利的「貪、瞋、癡」戰

【教界啟事】

# 印順文教基金會九十一年度論文獎學金申請辦法

一、獎學金金額:依論文評審成績,頒給獎學金新台幣八千元至三萬元,名額若干名

一、對象:台灣地區公私立大專院校及研究所,或佛教團體成立之佛學院、佛學研究所在學學生。

三、申請人應於九十一年九月二十日至十月八日間,檢附下列資料提出申請

(一)申請人資料表(即日起函索即寄,或至印順文教基金會網站下載,不足者可自行影印。)

(二)八百字以上自傳乙篇(內容須含學佛經歷,請用A紙電腦打字)。

(三)在學證明書或已辦妥註冊之學生證影本(學籍以九十一年九月二十日仍在學者為限)。

(四)上一學期成績單(但第一年入學者免附)。

(五)八千字至三萬字之佛學論文乙篇,一式三份(論文恕不退還,請自行保留影本)。

請以掛號寄:302 新竹縣竹北市縣政九路28巷7號印順文教基金會,並註明:申請獎學金

四、論文題目自訂。可就義理、修行方法、文獻校勘、歷史發展,現代意義等方向,進行研究。 、論文格式:(一)請依一般學術論文規格撰寫,應包括「註釋」及「參考文獻」。(二)凡引

用藏經或他人資料,必須註明出處。(三)請用A4紙電腦打字列印,另附 1.44MB 磁碟片。

香光莊嚴【第七十一期】民國九十一年九月 ▼一一一

#### 從部派佛教到 大乘佛教

為回歸佛教本來的立場,於是倡導大乘佛教

阿毘達磨的研究過程中,信仰實踐沒落而成為

「學問佛教」,

其目標是以信仰實踐為中心的真實佛法,根本在菩薩思想

#### 初 期大乘的 原始大乘 雛

乘」,可說主要在於部派時代產 部派佛教之所以稱為「小

並非無其他因素,如阿含經的屬

生並發展出阿毘達磨論藏。當然

性變成為部派式的、層次較低 規範僧伽的律藏也變得形式

化等,而最能表現部派佛教特徵

型 的當屬阿毘達磨論書

在阿毘達磨的研究中,所謂

十八部或二十部的部派都非常清

稱。例如「說一切有部」 有以該部之教理特徵為部派的名 楚地表明各自的立場,其中,也 主

經量部」主張應該以佛所說的 切法皆貫通三世而恆常實在

阿含經為量(標準),反對

「三世實有、法體恆有」,也就是

部」認為究極真理在阿毘達磨的

存在實體與實法,而認為所謂存看法;「說假部」主張世間並不

一說部」主張所有存在都只是

然而

依據近代的研究顯

在的都只是暫時施設的假法;

假法,唯有出世間的存在,也就部」認為世間的存在都只不過是言說的假名而無實體;「說出世

部派佛教的教理就是如此繁是超越世間的覺悟才是真實的。

化」,對民眾的信仰實踐有害無瑣而哲學化,而且出家「專業

益,於是興起欲破

佛教根本宗教立場除這些弊端、回歸

教理

異,大約如前章所介绍的六頁期大乘與部派佛教特徵上的差的運動,那就是大乘佛教。而初

(見本刊第70期,頁131)。異,大約如前章所介紹的六項

《红星》《星春》《低量》、初期大乘經典,如《般若》、不,在具有明確大乘特徵的所謂

等經出現以前,就已經存有大乘《法華》、《華嚴》、《無量壽》

稱之為「原始大乘經典」,漢譯特徵雛型的經典存在,有些學者

原始大乘」的說法

經典中就殘存若干此類經典

靜谷正雄教授最先使用「原

前未成熟的階段,他在昭和四十始大乘」一詞,表示初期大乘以

教之成立過程》(《初期大乗仏教九年 ( 1974) 發表《初期大乘佛

の成立過程》)時,就以此詞具體

尚未研究這項新論點,但一般認論述此階段。至今東西方學術界

為從歷史角度來看,是妥當的

這些經典主要包含在中國後

漢、三國時代(相當於西元二至三

世紀)所譯出的經典,其中並未

出現初期大乘經中常見的大乘用

「不可得空」,也未提到發菩提心語,未強調「般若波羅蜜」與

這種菩薩特質與修行階位的思

想 , 並且未宣說書寫 、受持

讀

誦

解說經典等功德。

只是

粗略地談到佛舍利的供養、他方

與

世界的阿彌陀佛及阿閦佛的存

在

成佛的理想

、六波羅蜜的修

念的初期大乘階段 建立所謂「大乘」新思想明確概 。這些都一一 顯示出 ,尚未

《大阿彌陀經》(全名為 典包括《大無量壽經》 原型| 屬於「原始大乘」 宣揚西方阿彌陀佛的 等經典的 階段的經

揚東 經》,以及宣說在佛前「懺悔」 耶三佛薩樓佛檀過度人道經》),宣 方阿閦 (佛的 《阿閦 佛 國

派,那麼,在傳統部派的文獻中

錄大量類似巴利阿含經註釋書階

般阿含經中並未記載,

它又收

生,而即使大乘運動是引發自部

《阿彌陀三

可以說

,大乘並非從部派中所產

惡業 佛說法等三大弘願的 、「隨喜」善業 《三品經 勸 請

說在佛塔與佛前作禮懺、齋戒

布薩等儀式的經典

乘時代,產生新的大乘佛教運 總之,從原始大乘至初期大

中產生,或是由與部派無關的在 談及有關大乘之情事 知了。但因為各部派文獻中皆未 家佛教運動中所帶動,便不得而 動,至於這是從出家的部派佛教 ,因此似乎

《舍利弗悔過經》等,還有宣 是理所當然的吧 應該不會留下記載

因為被刪

漢譯 《增 阿含經》 出現· 大

所知的大眾部論說 傳是隸屬大眾部 獻 有許多本生與因緣譬喻故事 何部派的主張卻都不一致。 中唯一的例外。該經自古以來相 現大乘的語詞與學說,可說是其 ,但漢譯 般認 《增一阿含經》 為阿含經是部派文 但與現今為人 乃至其他任 該經 卻出 `, 在

段的新興經典,這些故事內容有 不少出現在其他部派阿含以後的

文獻中,也有許多在他處未見而

為該經所獨有

化民眾所編輯而成

三乘、法身、他土他方佛、三耶 辭彙與思想,例如大乘、小乘 該經中有不少與大乘有關的

想、大慈大悲、無上正真道、佛 度無極 川(六波羅蜜)、「空」思 三佛、如來(音譯怛薩阿竭)、六

書寫功德、女人成佛等,這些都 像、造像功德、造寺之福、經典

些點看來,《增一 宣說的 是大乘佛教之後才 內容 。從這

理想中的佛教吧!至於這些大乘

教理

派 的 阿含經》是各部阿含中最晚成立 ,而說不定是大乘行者為了教 ,或許它並不屬於特定的部

含經與部派的教說,因此,這些 相、章句與教理學說,是源自阿 在各大乘經典中,有不少名

信眾 教的缺點,又有能力的宗教師 容。或許是部派中,深諳部派佛 乏阿含經與部派佛教知識的在家 與部派的教理學說,相對地,缺 大乘經典的作者必然通曉阿含經 法師) 9 絕對無法撰寫出這些內 脫離部派 而倡導他們

> 行者來自何處、何種部派 大乘的諸多主張中,也有種種差 全無法得知了。然而 ,同屬初期 ,就完

生的地區與部派應該也不相同 蜜 滿十方世界,有的宣講般若波羅 別,有的宣說供養佛塔、諸佛遍 「空」的理論等,因此它們產

仰與理論 初期大乘經典兩大系統

信

類 的「般若」、「空」思想等兩大 容包括佛的本願、念佛、供養佛 為中心的「念佛」,與重視理論 0 前者宣揚的是念佛思想 初期大乘經典可分為以信仰 內

用 經典中也有將上述兩種思想併 轉、迴向思想等。又,初期大乘 想、六波羅蜜、正定聚、不退 者共通之處有十方佛、授記思 書寫、受持、讀誦、解說等。兩 生法忍、一生補處,以及經典的 婆若 [3(一切知)、修道階位 涅 後者則以般若經中的理論為核 塔、造塔、轉女成男、十善業 大乘與部派的關係 八齋戒、懺悔、隨喜、勸請等。 心,內容有「空」思想、僧那僧 、折衷的 [2](被鎧)、般若波羅蜜 • 無 薩 部」主張有「我」,認為「我」 到深排列。茲將十宗略釋如下: 宗,兩者都是將佛教的教說由淺 宗的賢首大師法藏 (643-712), 師窺基 (632-682),將大、小乘 師的高徒—倡導法相宗的慈恩大 能因為他們是就佛教理論開展的 展而來,而非源自上座部,這可 者,主張大乘佛教是從大眾部發 在這八宗之外再加二宗而成十 面向來探討的關係。最初玄奘大 一切佛教總分為八宗;另外華嚴 ·我」、「法」皆為實有):「犢子 明治時代以來的日本佛教學 我法 俱 有宗 (主張 其中一派的主張 (只有現在「法」有實體 實有,是「一切有部」的主張 「我」的存在,但主張「法」(一 來「法」無實體),是「大眾部」 並非實有):對於「法」的存在 只存於現在,過去與未來的「法」 切法分為五位七十五法)遍三世而 等) 都是實有的 與「法」(五蘊、十二處、十八界 與否,主張現在有體、過未無體 為實有,而「我」非實有):否定 派抨擊為附佛外道 二、法有我無宗(主張「法」 三、法無去來宗(主張「法」 ,因而被其他部 , 過去、未

四、 現通假實宗(主張現在

過去、未來的「法」非實有,現 法」有假法,也有實法):不僅

部」的主張 假法,這是「經量部」 在諸法也不全是實法,其中還有 與「說假

法):認為前者所說的實法中,

諦

是虚

妄法

唯

有真諦才是

實

五、俗妄真實宗(主張世俗

凡夫的世俗法仍是虚妄,唯有聖

**才真實,此為大眾部中「說出世** 者的真諦 (第一義諦)之「法」

部」的主張

六、諸法但名

教理

宗(主張所有的存在

都是假法,只是名字而已):凡聖 切法皆非實有,只是言說的名

句而已,這屬大眾部中「一說部」

的主張 七、一切皆空宗:此屬大乘

切法皆空無自性 以般若經為旨趣,認為五蘊等一 中觀派(三論宗)的主張,該宗

相宗」(《唯識論》、《攝大乘論》 的真實之德並非空無,這是「法 八、真德不空宗:認為妙有

等)與「法性宗」(《大乘起信論》 等)的主張。特別是宣說具備

常、樂、我、淨真實之德的佛性 與 如來藏思想的 「真如緣起

> 說, 即屬於此宗

九、 相想俱絕宗(以相、

想

皆泯為理想的主張):超越客觀的

亡慮絕(不可言說,也不可思議 念 (想),也就是以體驗超越言 認識對象 (相)與主觀的思惟概

+ 圓明俱德宗(以具備完 的絕對境界為主的禪宗立場

全圓融無礙之德為宗旨):通達重

重無盡的緣起,成就事事無礙 自由自在、交融互映的境地 是

十宗說

屬於華嚴宗的立場

以上十宗說是華嚴宗所主張

香光莊嚴【第七十一期】民國九十一年九月 ▼一一七

所說的中道教法。尤其在第八宗 宗,側重《法華經》與無著等人 般若諸經與龍樹的 贊》的第七是勝義皆空宗,推崇 第七、第八有些出入。《法華玄 七、八兩者,與前述華嚴十宗的 玄贊》所提出的法相八宗說的 宗說的前八宗,但窺基在《法華 的 義由低而高的漸次進展。其中上 兩者說法的差異 方面,更凸顯出華嚴宗與法相宗 百論》等。第八為應理圓實 ,法相宗的八宗說則相當於十 這十宗的判教 顯示佛教教 《中論》、 量,因此可說是紙上談兵罷了! 教中信仰實踐該有的態度納入考 是由哲學理論的角度來考察佛教 後文所說,這類見解的結論,只 明治與大正時代研究大乘思想發 部發展而來,相當合理。那麼, 說來看,若說大乘佛教是從大眾 趨近初期大乘「一切皆空」的論 部,進而是大眾部各派。由逐漸 高的則是批判說一切有部的經量 切有部等的教法,而教法層次最 乏具體資料作為佐證,也未將宗 而得,雖具有部分真實性,但缺 展開,應是基於這點吧!但正如 展的學者們,主張大乘由大眾部

## 大眾部之於大乘說

慧雲(1857-1930)《大乘佛教思展出來的近代學者方面,如前田展出來的近代學者方面,如前田主張大乘佛教是由大眾部開

309)、木村泰賢 (1881-1930)《大想論》(《大乘仏教思想論》,頁

1948)《淨土教起源及其開展》論》,頁 53⑷)、望月信亨(1869-乘佛教思想論》(《大乘仏教思想

((3)、字井伯壽(1882-1963)(印)、字井伯壽(1882-1963)(印)

161)等,也們是当句里自大氐度哲學史》(《印度哲学史》,頁

如下:在八宗說與十宗說的前六161)等,他們提出的理由大抵

座部層次最低的是犢子部與說一

眾部說又比上座部說更接近大宗皆屬小乘部派的思想,其中大

書《分別功德論》中,出現許多的漢譯《增一阿含經》與其註釋

乘

,且向來被認為是大眾部所屬

其他如大眾部倡導他方、他

大乘思想

土的佛陀說,也就是除了我們所

國土同時也有佛陀示現,採用此處的娑婆世界外,十方世界他方

說才有大乘佛教的阿彌陀、阿閦

佛等他方佛的說法

。而且

般認

倒是與上座部系有很深的淵源

南印度 (安得拉) 大眾部十分興盛的

教理

地俗語書寫。這種種現象,呈顯邦),早期的般若經便是使用此

大眾部與初期大乘的密切關係。地俗語書寫。這種種現象,呈顯

實,與部派間的種種異說、遊學各部派的經、律藏所描述的事對此,近代的佛教學者,從

教未必與大眾部有密切的關係,關的碑文,以及考古學資料等方關的碑文,以及考古學資料等方

座部中的法藏部,又般若經、有關,而最重視佛塔的部派是上有關,而最重視佛塔的部派是上

大乘或至少原始大乘應該與法藏經與律藏的許多學說,而且傳說法藏部除了經、律、論三藏之外法藏部除了經、律、論三藏之外

法藏部、佛塔信仰與大乘佛

部有相當的關係才是

教

印度的三藏法師在印度旅行的記

研究》(《大乗仏教の成立史的研佛塔的在家信徒所組成的菩薩教團發展而來。在宮本正尊(1893-1983)所編《大乘佛教起由守護信奉論點是:大乘佛教是由守護信奉論監長:大乘佛教是由守護信奉論を表す。

一書(頁 25),其中記載著:	的《初期大乘佛教之成立過程》	學資料而予以論述的是靜谷正雄	承繼此種說法,並加入考古	獲得學界的認可。	佛教發展而來」,這樣的論點已	切,但是很難認為它就是由部派	「大乘佛教與佛塔信仰關係密	的結論,然而頁 778中卻認為:	部系的〕法藏部可說最接近大乘」	作出:「在部派佛教中,〔上座	法有詳細的論述。後書中頁 677	仏教の研究》)等著作中,對此說	期大乘佛教之研究》(《初期大乘	究》,頁 447以下) 與平川彰《初
派。一般部派是將色界分為十八	說法也未見於法藏部以外的部	分為二十一天或二十二天,此類	法。而且,初期大乘經將色界天	如關於十二分教與十二頭陀的說	期大乘經典一致或類似的主張,	也有與般若經、《華嚴經》等初	薩藏。又,在法藏部的學說中,	聖典中,含攝著與大乘有關的菩	保守上座部的法藏部,其傳承的	附帶一提,隸屬部派佛教中	切。」	與初期大乘佛教關係最為密	在家屬性、信仰上的性格,可說	「從佛塔教團的本來性格發展出
大乘有很深的關係吧!	顯示出法藏部與佛塔崇拜的初期	他部派的律藏中。凡此種種,都	的規定,而這些規定也未見於其	包含了二十六條有關佛塔與佛像	有法藏部《四分律》的戒條中,	此外,各部派的律藏中,唯	天,再加無想天則為二十二天。	天,加上五淨居天共為二十一	至第四禪天,各為四天共十六	《般若》、《華嚴》諸經中以初禪	為十八天。然而,在法藏部與	五淨居天與無想天等六種天,合	天,共十二天,另加上第四禪的	天,即初禪至第四禪天各為三

但這不過是其中一例而已,

與部派的關係,尚未進入具體論法進行周密的研究。因此,大乘到目前為止,由於資料缺乏,無

地的部派,為匡正部派佛教的弊之,應可認為大乘運動是印度各

述的階段,且此時也無必要。

總

的吧!還有不能忽略的是,在各害與缺點,而直接、間接地發起

思想與信仰的芽苗!部派的阿含經中,也蘊育著大乘

前章(見本刊第 70 期,頁

114-135) 已揭橥阿含經中多處貫

展出通俗的業報說和與之相關的而自原始佛教到部派佛教,也發通大乘而屬於高層次的教說,然

該詳加探究。 說與大乘佛教有很深的關係,應

果業報故事,是說明現今偉大的

人物不只是憑藉當世努力就能作

本生故事、菩薩思想,而這些教

說,而到部派佛教則演變為陳述層次立場宣說觀念性的教理學

如前所述,原始佛教是從高

育而成,乃由於過去世種種善業

生學而說十二緣起等。其實,以業報而說三界輪迴思想,與依胎

具體的事實來述說因果業報的新

佛弟子們的前生故事等皆是。以釋尊前生為主的菩薩故事,或興經典在部派以前就已出現,如

英雄故事」,此即善因善果的因譬喻」( avadāna),也可名為一般將這些前生故事稱為

別將釋尊的前生故事稱為「本生」的前生故事稱為「譬喻」,而特的果報而成就。通常將佛弟子們

「菩薩 69的譬喻」。

jātaka),所謂「本生」意為

本生故事的萌芽可見於阿含



乘的關係

阿含經與大

(日譯 傳大藏經》共十二冊的經書中 四十七則故事,詳細收錄於 本生故事的經典 則佛弟子前生的故事 30),以韻文形式敘述將近六百 M 中也有《譬喻經》(日譯《南傳》 的文學形式。另在巴利《小部》 生」,於是產生所謂「本生經」 則以上的故事所編成的「五百本 經與律藏之中,而後有多達五百 26-27;《漢譯南傳》 巴利《小部·本生經》五百 《南傳》 冊 28-39;《漢譯南 肁 29-《南 《六度集經》中仍有數十則故 塔周圍的石欄楯上,可知本生故 藏那樣多,但在《生經》四與 藏經》(日譯《南傳》冊 41;《漢 故事雕刻於巴呼特 (Bharhut) ( Jātakamāla)。早在西元前二至 喻與本生故事。 事,而在 佛典中的本生故事,雖不像巴利 敘述的三十四則本生故事。漢譯 與桑奇 (Sanchi) 譯南傳》冊 44) 也有以韻文形式 世紀前後,就有相當多的本生 四 梵文方面,則有後世集成三 則故事的 《雜寶藏經》中也有譬 《本生鬘論 等地的佛舍利 薩傳曾流傳到基督教有關吧! 話、民間故事等,也有部分與印 就流傳於印度的史話、寓言、童 文典籍中也有種種的譬喻經,且

事自古以來就極為有名

本的《譬喻經》之外,漢譯與梵 事為題材的譬喻經典,除了巴利 以佛弟子等的前生與訓誡故

佛教特有的,有些則是佛教以前 著。本生與譬喻的故事,有些是 似乎一直到後世都還持續地編纂

伊索寓言的,這或許與佛傳及菩 印度經由阿拉伯傳至歐洲而編入 度教或耆那教共通。當中也有從

冊 31-42),又《小部·所行

# 過去佛與菩薩的修行

經》(日譯 還有,巴利 《南傳》 《小部。佛種姓 M 41;《漢譯

其影響。

四僧祇百千劫的漫長時間修學。 薩 為完成佛道,身居候補佛位的菩 與二十八佛的事蹟, 南傳》 ,必須歷經三阿僧祇百大劫或 44) 敘述過去二十五佛 同時也談及

所以 千萬的過去佛 時 定成佛的預言(授記)。 ,曾親近、禮拜、受教於數百 ,釋迦佛過去修學菩薩道 ,並曾接受將來必 《佛種姓

種種 經》中所述的以上 共同闡揚於

德。反之,

《餓鬼事》(日譯

《南

教理

各部派間 流傳於各部派間,大乘佛教並受 ,那些過去佛的故事也

了前述「本生」與「譬喻」之 具體敘述因果業報說的,除

灸

狀

譯 外,在巴利《小部》中還有 27) 有八十五則故事,是述說前 以韻文作略述。《天宮事》(日 宮事》與 《南傳》 《餓鬼事》,此兩者均 冊 24;《漢譯南傳》 ₩

世累積布施、持戒等善業的人, 今世會出生於天界,享受種種福

傳》 的五十餘則餓鬼故事,則描述前 串 25; 《漢譯南傳》 M 28)

會投胎於餓鬼界,遭受因飢渴而 世不斷造作慳貪等惡業,今世才

引生的種種苦惱。據說神通第

天界下至地獄、餓鬼等世界 的目犍連, 而述說善惡趣有情眾生的各種相 以神通力遊歷上自 因

「十二分教」中,又「十二分教」 「法」,稱為「九分教」與「十二 中的「授記」與「方廣」也與大 果業報或與大乘佛教有關 的教說。其中有些項目關係到因 分教」,也就是有九種或十二種 本生」與「譬喻」就包含在 然而 9 有 關 釋尊教 前述 說 的

「記說」之意,指佛陀因弟子們 之意,但該語後來轉化為「方等」 之為「毘佛略」,並無「大乘」 是「大乘」之意,原來巴利語稱 受記、記別) 本來並無一定的含 「方廣」 為「大乘」的同義語了。 或「方廣」之意,後世因而視其 其與菩薩修行有關。「方廣」正 必定成佛的預言之意,所以便視 義,但後世因取從佛處得到將來 乘有關連。雖然「授記」(又稱 大乘的同義詞 ——「授記」與 授記(vyākaraṇa)原來是 為「毘佛略」(vedalla),兩者的 教也採用了「授記」一詞(授予 子們未來成佛的預言,而大乘佛 的請法,而給予詳細的解說。因 它為「方廣」( vaipulya),而轉 了大小毘佛略經 是問答體的經典。《中部》傳承 答,意味著問答內容逐漸深化, 的原意是對教理等反覆進行問 意思、内容並不相同。 [ 毘佛略 ] 記別或接受記別)。 或「授記」,因而演變為佛對弟 死後的命運,後來集為「記別」 為該語多運用於佛陀敘述弟子們 其次,「方廣」在巴利語稱 ,其他部派則稱 「大乘」之意,也稱為「方等」 (vaitulya)。從詞態變化上來 vetulla (即 vaitulya 方等),再轉 變為「廣說甚深法義的經典」之 的吧! 化為 vepulla (即 vaipulta 方廣) 看,可能是 vedalla 轉化 意。在大乘佛教中,「方廣」為 與授記說等與菩薩相關的經典 已萌芽,且各部派承傳本生故事 項目早在部派以前的原始佛教就 本生、授記、方廣等項目,這些 分教」中,涵蓋了與大乘有關的 換言之,釋尊說法的「十二

為

大乘說很有可能即因此而展開

正如大乘佛教又稱為「菩薩

乘」,大乘成立與發展的最大要

素是菩薩思想。 一般認為與菩薩

所以並無必要追究大乘菩薩思想 說」等,由於各部派皆有傳承 修行有關的「波羅蜜」與「授記

起後 之,大乘佛教運動在西元前後興 , 便如燎原之火,擴及印度

是由哪個特定部派開始倡導。總

而且 ,即使同屬大乘經典, 各地

《般若經》、《華嚴經》、 《法

如

華經》、《無量壽經》

般若經典的成立

特的教理學說, 等,也都各有其獨 大

教理

此可推想這些經典是由不同地

因此,同屬最早期的大乘經典 歷經漫長的歷史演變而成立的 區、立場的人士所編纂,並各自

《大品般若》是同系統 在般若諸經中, 《小品般若》 , 而 《 金 與

同。雖然三部經在思想方面幾乎 剛般若》就多少與此兩者有些不

相同,但其中的用詞卻不相同 如 前 兩者經常出現「五蘊皆

空」、「一切皆空」的「空」

字, 《金剛經》卻完全不用

現存的般若諸經中成立最早

的是小品系的《八千頌般若》

(同本異譯有《道行般若經》、《大 明度經》、《小品般若經》等),其

中《道行般若經》已在二世紀後

9

《放光般若經》、《光讚經》、《大品 系的 葉譯成漢文。其次古老的是大品 《二萬五千頌般若》(相當於

般若經》),其中《放光般若》在

三世紀末漢譯出來。而 《金剛般

若經》也成立得很早,與 《小品

般若經》、《大品般若經》

同時

於五世紀初由鳩摩羅什漢譯完

主, 成 0 大乘初期以闡發般若思想為 以上三種經均屬此時期的經

典,關於《金剛經》與另兩部經

香光莊嚴【第七十一期】民國九十一年九月 ▼一二五

典成立的先後,學界雖有異說,

品般若》成立最早,其中又以但一般認為《大品般若》、《小

部經是佛在靈鷲山的開示,而

典整理、彙集成《大藏經》,而

是完全未整體性地彙整大乘經典

另外,前兩部經常見「空」字,《金剛經》則宣說於祇園精舍。

於比較《大品》與《小品》,而多用「無」、「非」等字。至而多用「無」、「非」等字。至

用法則尚未十分固定。由這點看較早的《小品》中,「空」字的《大品》中頻頻出現「空」字,

剛經》最為古老也說不定,但因來,或許完全無「空」字的《金

《小品》為先,繼之為《大品》。 經》的形式有所不同。傳說前兩 《大品》、《小品》與《金剛 備,所以一般認為其較晚成立, 為 地區與系統吧! 也有可能是與前兩部經分屬不同 《金剛經》在形式上相當完

若經、《華嚴經》那般運用很多大的差異,《法華經》也不像般場與般若經、《華嚴經》有相當

以編輯成書之故

《華嚴經》,其中也包含一些成立式來宣說教法。此外,同樣是都容易理解、通俗淺近的表達方

專門的學術用語,而是以任何人

的時代、場所、學說都不同的經

度不像中國將大、小乘的漢譯佛題,然而不可否認地,中期大乘題,然而不可否認地,中期大乘題,然而不可否認地,中期大乘

其他大乘經典的特色

論相較起來,此經更重視信仰實持,而達到正定聚的聖位。與理生淨土,憑藉阿彌陀佛願力的加

華嚴經》

的內容以菩薩的 為中心

性理論與學說,又包含種種修學 極高,所以是一部解析種種專門 修行為中心,宣說菩薩的悟境 而菩薩超越二乘與凡夫,其意境

主要的章節有以理論解說菩薩十 法門,且內容繁複的經典。其中 語,甚至大量運用因緣、譬喻等

敘述善財童子求道故事的《華嚴

地階位的

《華嚴經

・十地品》

別譯本為

《十地經》),也有具體

經·入法界品》。或許這兩品

小

不同,如《十地經》

經最初成立的地點

教理

性語詞,而代之以平易的日常用 各種的說法,經中避免使用專門 其次,《法華經》綜合大乘

故事,因而深富趣味。該經試圖 成為所謂 融合統一原始佛教以來的佛法, 乘 [8] 教」的純粹

在」、「應如何存在」為課題

可是從原始佛教演變到部派

修道,是既通俗又圓融的教法。 踐行佛教,因此包含佛教的實踐

乘經之王」應該是當之無愧吧! 從客觀上來看, 該經自許「諸大

可能成立於西北印 大乘佛教的特色

> 滿人格的廣義「人間學」,也就 不斷提及的,釋尊的佛教是為圓

如本書(編按:《佛教的真髓》)

踐,經常以社會人生「如何存 因此 體邁向理想國土為目的的教法 是不僅要成就個人,更以社會全 他宣講佛教的信仰與實

佛教 目標可說是以信仰實踐為中心的 導大乘佛教。如此,大乘佛教的 為回歸佛教本來的立場,於是倡 「學問佛教」,因此失去宗教性 中,信仰實踐的層面沒落而成為 9 在阿毘達磨的研究過程

香光莊嚴【第七十一期】民國九十一年九月 ▼一二七

悟境界了。如此即是指大乘佛教 發心的同時, 的菩薩並非凡夫菩薩,而是在初 便是聖位菩薩了

蜜」,所謂「波羅蜜」是究竟 而且菩薩的修行稱為「波羅

圓滿的意思,所以「般若波羅蜜

與凡夫有漏的智慧不同,漢譯通

是指最高、最徹底覺悟的智慧

常將「波羅蜜」譯為「到彼岸」

夫的此岸,到達覺悟的彼岸 0 因

到達覺悟的彼岸), 意指脫離凡

,與前說 「波羅蜜」 最徹底的覺悟意思 為最高

相符

此外

此

教理

與持戒,並非原始佛教「六念」 蜜也意味著究竟圓滿的無漏布施

中所說有漏凡夫的布施與持戒

行的出發點開始,便立於自覺的 菩薩從初發菩提心邁向波羅蜜修 如此說來,在大乘佛教中

覺悟境界,這與部派佛教的阿毘

來論究,有著天壤之別。這是將 達磨中,以世俗凡夫的立場為主

部派佛教視為小乘(劣乘),而

菩薩乘為大乘 如前所述,釋尊在理論方面 (勝乘) 的理由 0

波羅蜜與持戒波羅 布施 遠塵離垢,證法眼淨;在信仰方 宣說四諦與緣起的道理,讓眾生 面 依 「四不壞淨」,使眾生歸依

> 佛、法、僧三寶,並奉持殊勝的 對戒法的堅定,藉著這兩個 戒法,而確立其對三寶的正信與 面 向

樣地, 上,依諸法實相的般若波羅蜜 將所有人引導至覺悟的境地 大乘佛教不論是理論層面 同

都在菩薩修道之初發菩提心時 或信仰層面的念佛思想上,兩者

就是初期大乘佛教的特色。 就以覺悟的境界為終極目標,這

羅註

羅蜜」舊譯作「度」,因菩薩六度的 行法無窮無極,故又稱「度無極」。 川「六度無極」 即六波羅蜜 一波

僧那」 舊譯為弘誓、大誓

[2]

香光莊嚴【第七十一期】民國九十一年九月 ▼一二九

20° (台北市:天華,1991),頁 42。 鎧 [5] 舊 誓。另據《玄應音義》記載,「僧 展》(美國加州:法印寺,1994), 頁 ⑷ 演培法師譯,《大乘佛教思想論》 人」、「一切智藏」同義。 的覺者,是佛的別稱 [3]「薩婆若」指如實證得一切智慧 「著大鎧」之義,即《大品經》中所 為著或莊嚴 那僧涅」應為「摩訶僧那僧涅陀」, 僧涅」譯為自誓,俱指菩薩的四弘 譯 釋印海譯, 「大誓莊嚴」。 ,乃比喻四弘誓之語;「僧涅」 「摩訶」為大;「僧那」為 《淨土教起源及其開 故「僧那僧涅」為 ,與 一切智 「菩薩」,此處即是此意 《賢愚經》、《撰集百緣經》、 說,主張「一乘真實、三乘方便」。 佛果的教法。 法,「一乘教」是令一切眾生悉成 [8] [一乘] 係與「三乘」相對的教 本生鬘論》 本行經》、 集經》、《雜寶藏經》、《譬喻經》、 中,屬本生經者,其他尚有《六度 (7)《生經》是漢譯經典十二部經 呼。過去世的釋尊、佛的前生也稱 代,早期佛弟子對釋迦牟尼佛的稱 稱呼,也是原始佛教到部派佛教時 先是釋迦牟尼佛在成道前所專用的 [6] 從歷史上看,「菩薩」這名稱最 等。 《菩薩本緣經》、 《法華經》 的「一乘 《菩薩 《菩薩 法的真正意趣所在 歸趣的「一 並非佛陀的本懷,而以成佛為最終 者相同,都將成佛。 聞、緣覺教法最終將與菩薩乘的行 而 「三乘」教法謂眾生在修習佛法時 出版社出版 體字為其發表於《大法輪》 編者按:本文為水野弘元著 緣覺乘的教法只是一種權巧方便 有聲聞、緣覺、菩薩等三種差別 「一乘」教法則主張小乘的聲 乘」教法,才是佛陀弘 《佛教

因為聲聞乘與

述內容。本書中譯本將由香光書鄉 原文,仿宋體字為結集成書後的補 的真髓》一書之第十一章,文中明 雜誌之

佛法強調一切都回到自己的身上。就像出生是自己一個人來,死時也是獨自一個人走,沒有人

可以作陪,如果有人相伴反而是不幸的。這是生命的實相——千山萬水我獨行!

就好。」你聽了這話就不痛了嗎?旁人再多的關切總是搔不到癢處,因為痛在己不在他,這時心裡 「一個人」呢?這問題只要稍微想想就可獲得答案。例如當你胃痛時,旁人說:「忍耐些,吃了藥 人真的是孤獨的嗎?有人會說自己有爸爸、媽媽、同學、朋友……,隨時都在身邊,為何會是

可能還會抱怨:「都不了解我的痛苦!」

真切地了解每個人的痛苦其實都只在自己身上!怨天尤人或冀望別人能分擔痛苦是不可得的 自己先放下,看到一切皆是由個人獨自承當的事實,我們才能找到真正安頓身心的方向 只有

何不先安靜下來,看看痛在那裡?別人可以幫忙什麼?這不是說如此思考時就可以不痛

,而是

楚:是誰跟誰過不去?如此迴光返照,或許你會活得更自在些。 無趣。你爸爸會陪我吵架,你們不會……」所以,如果還有一口氣活著,就要活得豪邁一點,常常 心存感恩,多多給人美言,多多祝福身邊的人。如果老是與人結怨結仇地過不去,就得認真看清 我父親去世時,母親說:「你們很孝順,我需要什麼,眨個眼就做得好好的,但是沒有爸爸吵架很 生命從生到死都是孤獨的。吃飯有人相伴,要答謝他;是他陪你哭、陪你笑,甚至陪你吵架

#### 業力的佛教——業的主要學說(三)

## 業的信仰動力

〔解脫與業〕

先說明,為什麼當涅槃佛教的其推論出的輪迴理論)形成業力佛教的轉變時,我們必須靠的支點。在試著解釋涅槃佛教第的支點。在試著解釋涅槃佛教

主要功能

。業的教法有別於功德

為者的動機時,才能視其為業的

他教說受到排斥時,這些教法卻

有力且堅定地留存下來

它是由個人行為的因果所決定

依照輪迴的理論,來生並非偶然或盲目機運下的結果,輪迴的教說結合功德與業,使其平衡而成為希望的來源

這是在剔除功德,並忽略宗教行的問題提供解答。這當然是業的信仰業的主要功能,是為神義論信仰業的主要功能,是為神義論

也就是它利用過去來解釋現在 的理論, 似乎傾向過去與現在

時

,就能明顯地看到:佛教徒注

與特權的差別與不平等的分配, 又因為現在的特性之一是,地位

只與功德的理論密不可分,且對 的討論中,我們了解業的理論不 令人信服的答案。然而 1,從前 前

合理且可預測的關係 所以重要,正是因為與功德之間 奉行這理論的佛教徒來說,它之

總之,當我們把業的理論 仰, 作宗教行為者的 而非宗教論題 信 看

社會

中

的學說來

研究

信

於是,也對神義論的問題提供了 意這 求解決的方法 義」,而是它可為自身的痛苦尋 機 切地說,緬甸人信仰業的主要動 現在的行為可以影響來生。更確 去來解釋現在,而是因為它保證 , 個理論 並非 因 , 為 不是因為它利用過 發現苦的 一意

背這種業的解釋 理論來解釋苦,但他們也經常違 (如我在其他地

事實上,雖然緬甸人以業的

分享與回向

外, 受苦的可能性(並非因為解釋的不 與之對立的、反業力的解釋 因為業的理論妨礙減輕現在 此

方提到的。Spiro, 1967),而提出

構,允許非福德可抵銷、功德的 規範性理論,扭曲了形 同樣的理由 的解釋。如上所述,緬甸人因為 意識型態實際上破壞了業對於苦 己發展出一種意識型態 足),如後文會看到的 而非解釋它的期望 最好能減輕苦 便修改業的 而上的架 佛教自 而這 種

是得到解脱的方法,而使他們相 現在的痛苦為未來的享樂,也就 佛教徒)一 功德理論 總之,因為業說及其相關的 ,提供緬甸人(與其他 個保證滿足想要改變

昧不明 此, 成 是煩惱, 然解脫所需要的功德量很大, 輪迴再生(與猶太教、基督教 也因為這個理由 說才會與解脫論產生關係 脫的工作就不可能僅在一世中完 教只信仰一 接受輪迴理論的動機基礎 死亡是來世的轉接點時 脱只能在來生達成,而且只有當 輪 (1) 同樣冀求解脫的希望 然而 迴的理論在動機上確實曖 也是希望的來源。依據 如我們所了解的 , 個來世相反),因為既 因為(大部分的) ,佛教徒會相信 ,業的教 。當然 **一,形成** 它既 因 解 解 教說, 業,決定自己的解脫,因此,若 掌控自己的行為 源 畜生、 的因果所決定。既然每個人只有 並非偶然或盲目機運下的結果, 焦慮不斷的來源 生)。而這些可能性,特別是生 非富人或天神(最被渴望的兩種來 三十一處中任何一 佛教的理論,既然人可能投生於 更重要的是,來生是由個人行為 到地獄的可能性,是許多緬甸人 ,依照這些理論, 輪迴的教說結合功德與業的 使其平衡而成為希望的來 阿修羅或地獄的眾生 處,可能成為 創造自己的 我們的來生 ,而 到解脫 機, 苦, 是他們深信業論真理的理由 幸表面上不平等分配的假設 道德上是有意義的 理性的動物)。緬甸人認為世間在 思想的鼻祖),但他們的信念卻建 迴 麗 不是太遠),得到快樂、 不在來生,也將在另一世(希望 立在令其深信的證據上(人類是 9 成功 都可以克服它,並在未來得 源自對解脫的渴望 雖然緬甸人信仰業說的動 即是相信不論現在有多痛 總之,相信功德、 而且幸與不 財富 (希望是 業與輪

如 便

準備將兒子丟棄在灌木叢中。雖 未進食,這男子完全沒力氣了,

然太太堅持帶著孩子,小孩還是

如何解釋這經常會公然出現的不

公平呢?

他們提出有關業報與輪迴的經典 內容,這可以無懈可擊地來證明 當面對這重複性的爭論時

,

村民,但他歸之於 上均為典型的故事,得自於一位 業。以下是個不論在風格與邏輯 《法句經》。

從前有位村民,當鄉間鬧饑

荒時,他決定為自己、妻子與襁 褓中的兒子,到都市去尋找新生

兒子, 先生與妻子輪流抱 旅行四天都

活。他們啟程後

9

社會

場時,僧侶們正在接受牛奶與乳 來到城市的近郊,走進一家酪農 因為缺乏食物而夭折。當兩夫婦

腹。因為太久未進食,吃完後不 酪的供養,他們也分到食物裹 久就消化不良。丈夫接著看到農

說:「那隻狗比我們還幸運,牠 有好東西可吃,而我們卻幾乎快 場的人正在餵一隻狗,他抱怨地

版)照片的圖說

投生到母狗的肚子裡去了 餓死了!」由於這個想法,他便 「而且,」我的受訪者結論

道:「這證明了輪迴的存在。」

與他們的兩位白化症孩子(於頭 導,以下的新聞是 這些異象廣為緬甸新聞界所報 前), 只有輪迴再生才能解釋 且無人因為這循環論證 所組成的證據,緬甸人主張 證據,這是種由各類不同的異象 以及隨之而來的業,有更直接的 但是,緬甸人對輪迴的信仰 對緬甸夫婦 而 退 卻不 一而

### 白子?歐洲人轉世?

kpyu)的訪客會聽到兩個 大部分到皎漂(Kyau-

香光莊嚴【第七十一期】民國九十一年九月 ▼一三五

來 都夢 均呈 他 在兩個男孩出生前,(母親) 子是歐洲人轉世。他們說 樣 收養他們的孩子。 但 歐 而 對 小 們 卻 洲人的 地方人士都 貧窮夫婦的 男孩的故事,他們是一 , 這 拒 這 家 到 與這地 現 (The 對 對夫婦堅信 絕傳教士與有錢 白 夫 轉世 位 化 並 英國士兵來到 區的其 婦 症 要求能夠留下 [ Rangoon J 極 相信他們是 的 兒子,全身 癥 為貧窮 兩 他 狀 個 人一 , 兒 人 然 城鎮都能發現的無數個轉世的案 的緬甸佛教徒。② 的,這道理很清楚,那就是前世 他們這個村莊。如他們常告訴我 活!甚至更異常的是,在緬甸數 萬里,只為了在緬甸工作與生 說,最不尋常的就是,我 的直接證據,是由在任何鄉村 的我,曾是個住在野畿村或附近 以千計的村莊中,我竟然選擇了 個美國的教授,竟然離家遠遊千 對的。對我在野畿村的朋友來 第二,也是輪迴最叫人相信 當然,異象是高度主觀與相 Nation, August 17, 1960) 地認出村長母親曾擁有的戒指與 告訴她有幾個小孩 丈夫,當他三歲時到鄰居家中 世曾經是現在爸爸的妻子。另 舉一些例子就已足夠 稱 例所組成。例如在野畿村 村長之邀而進入他家時 自己前生是村長的母親 她丈夫生前所穿的沙龍 已長大且成家),而且正確地挑出 位男孩也說,他前生曾是鄰居的 百分之十的家庭中, 「記得」前世住在本村 另外,一位六歲的女孩聲稱 對夫婦的兒子宣稱 (雖然他們都 就有 ,她正確 ,當她應

他前

人聲 幾乎

院的比丘,說他前世曾是那裡的 沙龍。同樣地,一位來自村莊的 ,告訴曼德勒一 間寺 的證據 深信(如威廉・詹姆士(William 論的證明。但任何這種宗教學說 ,只有願意相信的人才會

十二歲男孩

說的意願,我已說過是來自於對 James) 所說)。而使人們相信業

財產的地方。野畿村與許多其他 告訴他們,他當住持時埋藏寺院 每位比丘的名字,而且能正確地 過那寺院,但他不僅叫得出寺裡 外, 覺架構一 論 ,

就投生到她腹中)。雖然他從未到

解脫的渴望

母親最喜歡的

一位比丘

,所以死後

住持(因他當住持時,是他現世的

村鎮, 都可引述無數個像這樣的

案例

(3)

對 緬

甸

人

來

望解脫

,我們還是要問:緬甸人

思想,或中國與日本淨土宗的廣

如前所述,規範性的宗教理 然而 , 除了相信的意願以

也必須與信仰者的認知 致。 緬甸人接受業力佛 知

例子。因為, 教的這些思想,即是十分恰當的 假設他們強烈地渴

構成對業與輪迴理 說,這種種 「證據」 地拒絕以功德、業與輪迴來達到 已拒絕涅槃的解脫,為何不同樣

> 的慈悲或祈禱等? 路線?諸如可贖罪的救世主 業力解脫的途徑,而支持其他的 神

由 就忽視廣為流傳的大乘佛教菩薩 佛教排除後者這條路的發展,也 其不同。換個角度來看, 的結構, 路,完全符合緬甸人認知與知覺 德、業與輪迴這條通往解脫的道 說的認知需求來解釋,也就是功 , 可以用接受或反對規範性教 我相信他們並未這麼做的理 而救世主的這條路則與 是因為

過信仰與禮拜阿彌陀佛,可以得 泛吸引力。 而這兩者都相信 透

糊。對這些保護者而言,他們的 供保護等的觀念,他們也非常模 對現世提供 幫他們達到更好的來生。此外 活,但否定任何超自然力量 自然的力量 面看到, 緬甸的是大乘佛教,我們將在後 多並不存在。事實上,最先傳入 種相信救贖神祇的大乘佛教,大 甸與其他東南亞佛教社會中,這 直受到大乘佛教的影響,但在緬 到救贖的力量 儘管緬甸好幾世紀以來,一 會如何或在什麼情況下提 緬甸人雖然嘗試引用超 保護的人 來保護目前的 (即天 , 可 生 , 人, 村民之說: 那些相信佛陀仍然活著的 只不過是以功德取代禪修。即使 的幫助,也是業力解脫的特性 種完全強調個人、不假任何外力 的努力(禪修)才能達成,而這 的解脱當然必須靠自己不假外力 更不會有援助來世的存在 的信仰就已模糊不清了,那麼 的行為 於慈悲,而是回應持咒等有功德 保護(不同於菩薩的救助) 也如此堅持,以下引用一位 若相信神會為現世提供幫助 沒有人會回應你(渴求解脫) 並非出 1。涅槃 緬 甸 了解的兩個相關意義上非常重 業為救世的唯一媒介,在我們 必須靠自己功德的努力 而再、再而三地表示: 能倚靠的, 實現 你 在 從心理學的觀點來看 總之,如果有人想解脫 自己 無量諸 的 都 世上有 無 祈 , 但沒有代理人 解 禱 法幫你 , 沒 佛 脫 , N'S 就是業。」 有 用 你只能靠自己 的 任 盡他 願 9 有 何 你 望.... 行

人 只 們

可 能 的

以 倚 慈

幫

靠 悲

緬甸人

他

你唯

,強調

為的

存

9

這 去

,

人物,會出於慈悲、博愛或同情 而作為救世主

我認為它與深植在緬甸人認知結 這兩種佛教救世論的特性 9

構中的信念相符。為了相信人可

效的證據)在孩童時有持續得到 解脫 藉由慈悲的救世主的努力而得到 必須(至少它似乎來自於有

母親(與父母的代理者)照顧他 關愛與情緒照顧的經驗。這種父

孤獨無助 小孩相信自己並 9 並在 菲

關心他的經驗

9

讓

賴性也持續受到縱容。但逐漸長

社會

人層面上,產生類似於文化層面

上救世主的認知結構 總之,這樣的經驗會讓人們

世主的救世論時,他能夠接受並 產生一種認知結構,當接觸到救

深信它 這種認知結構在緬甸很難產

的嬰兒 兒模式,與上述極為不同。緬甸 生,因為緬甸的社會化制度、育 開始得到非常大的關

得滿足,而(生理與情緒的)倚

懷,他感情上的需要幾乎常常獲

個 大後 來看)不可預測地收回了。當小 這種關懷 (從孩子的觀點

孩脫離嬰兒期時,父母很少以身 體的行動表現出對孩子的關愛

孩子,並造成虛榮與自傲 兒的父母認為太多的關懷會寵壞 至少在村莊來說這是個事實,那

他的關愛。但這還不是全部!孩 讚自己的孩子,或以言語表示其 同樣的道理 ,他們也很少稱

睡, 子到了某個年齡,開始成為父母 去做很多家事,不能再和父母同 與其他大人戲弄的對象,期望他 訓練他絕對服從,或許更重

要的是,孩子常會受到父母嚴厲 的處罰

因此,對三十二個從五歲到

才能「解釋」為何佛(雖然指示 化,在嬰兒期的溺愛到兒童期關 父母其中之一的鞭打,並說他們 外),也全都提到曾遭受雙親或 與脾氣的恐懼(其中只有兩人例 中,不僅全都表達出對父母處罰 解脱道,仍與人類救世的努力無關 主信仰一致的認知結構的經驗 給予成長中的人,發展出與救世 的重要特徵。我認為這模式無法 愛遭到強烈收回之間, 身上的痛苦與所遭受的羞辱。④ 十二歲不等的村莊孩童的抽樣 正因為缺乏這種認知結構 概要地說,緬甸 人的社會 有不連續 那麼,它也產生了使第二種態度 主張 己的業可拯救自己。而且如我的 **靠業,緬甸人確實相信,透過自** 事物都不能倚靠,但「卻能」依 是業(即你自己)」。 他。因此,「你唯一能倚靠的就 己,因為沒有人有能力或願意救 使第一種態度生起的認知結構 種認知結構一致的救世觀就是 觀念的經驗模式罷了!唯一與這 為救世主,只不過是未發展這種 或任何超自然的人物 如果人要得救,必須救他自 雖然「除了」業以外的任何 如果緬甸人的社會化產生 9 都無法成 (Ferenczi, 1952) 己的行為,能有效地產生滿足他 或以其他方式來表達 獲得滿足,他只需要哭、作表情 的努力而滿足。為了使他的需要 相信他的需求可藉由自己(神奇) 驗,會使嬰兒期的信仰產生 就是他發展成獨立自我之前的經 緬甸嬰兒早期所受到的溺愛,也 義的個體發展重建是正確的話 要都獲得滿足。現在如果費倫奇 幾乎是完全的溺愛,他的每個需 驗到關懷的撤離之前 生起的認知結構。 在嬰兒的現象學中,嬰兒自 所主張的現實意 在緬甸嬰兒體 ,他的經驗

所有需求的幸福狀態。這種! 人在嬰兒早期所發展出來的認知 緬 甸

的思想相同,就如他後期的兒童 結構,正與佛教的「人可以自救」

經 贖,必須救自己」的思想一致的 驗 , 產生了與「若要得到救

認知結構

而這段期間

..所體驗到的最大快

但我認為,我們可以更深入

產生善業的最有效方式是齋僧 脱,值得注意的是,緬甸人認為 地探討這個論點 人能夠且必須靠自己的業得到解 。假設佛教認為

結構相同 這與孩童象徵性的 0 這 並非

社會

令人難以置信

9 若

式 , 這種看法即與緬甸人嬰兒期

的經驗有關

需求都獲得立即且豐沛的寵愛 期是個幸福的階段 對緬甸的成年人來說 ,此時的任何 襁褓 9

樂,就是饑餓需求的滿足 從這樣的經驗 ,即可相信嬰

解脫的象徵(所有需求的滿足), 兒期的滿足會成為 (無意識中的)

的想像,成年人藉由齋僧而期望 知的、神奇的交互作用(無意識 而齋僧即是工具。基於這廣為人

構

致的緣故

(5)

早期的經驗是日後信仰的標準模 嬰兒時,受到母親的餵養

到自己需求的完全滿足;現在他

經驗

藉由齋僧 (象徵的嬰兒),藉由

足僧眾的需求,以期重建那時

的 滿

情況 得到功德的文化信仰,提供 。 這種期望對於齋僧是最

意識下的)認知基礎

總之,如果緬甸

人相

信

功

礎 德 9 ` 業與輪迴思想的主要動機基 是在於對解脫的渴望 那

麼 解脫道,是因為與個人的認知結 , 他們之所以能接受這特定的

重建自己嬰兒期的幸福。當他是 神義論與業

			-											
認知的問題。	世界是「有意義」的人提出三個	苦,對於在任何意義上,以為這	的痛苦以外,我認為無處不在的	除了所有人都想緩和的存在	能同意佛教也有神義論的問題。	理苦的「意義」的宗教,我們就	這觀念擴大,試圖包含所有想處	伯 ( 1946: 271-75 ) 的看法,他將	問題於佛教並不存在。但若依韋	然,依這嚴格的定義,神義論的	為全能與慈悲的上帝辯護。當	對好人受苦而惡人發達時,努力	義論」(Theodicy)是指,當面	在西方哲學與神學中,「神
題的最後一個為神義論的問題,	業的教說。不論我們單視三個問	題都可由一個理論獲得解答,即	然而,在佛教中,這三個問	時,他們提供了各自的答案。	大的宗教想處理「意義」的問題	達而善人遭殃?當世界上所有偉	伯(Jobian)問題:為何惡人發	產生思考道德的問題,即所謂約	第三、苦的不平等分配,更	受的苦多、有人受的苦少?	進一步地產生了問題:為何有人	第二、苦的不平等分配,更	單思考上的迷惑:苦為何存在?	第一、苦的事實提出一個簡
懲罰。但業就是業,不可能被愚	殃會解釋成是他們前生非福德的	世功德的福報。同樣地,好人遭	甸人一定會回答這是因為他們前	——如果看到惡人總是發達,緬	個問題中最後與最困擾的問題	在緬甸,提及要處理苦的三	以作為解決這問題的方法。⑥	脫的期望,但也確實借重這學說	業的主要動機,是滿足自己對解	決方案」,雖然佛教徒相信	的問題提供「最完整且正規的解	之說,即業的理論對「神義論」	我們都可能同意韋伯(1963: 145)	或視三者共同形成神義論問題,



得到今生非德福的後果。當然相 反地,對好人來說也是如此 下的功德種子,他們未來必定會 弄,正如惡人現在正回收前生種

在北方,

而不在南方?或為何牛

業的理論被用來解釋所有苦

的問題。賭博輸錢

、意外事件

生病、旱災、畸形、夭折、家畜 的苦,都可以從業得到答案。這 走失、房子被燒 這些與無數

果關係,舉例來說,收成不好 並非表示緬甸人不知道自然的因

當然是由於天旱、天熱或其他自

別少?又為何發生 然的因素所造成 但為何今年雨水特 盾 的救世功能中也指出類似的矛

踐踏張三的苗,而非李四的苗?

為何火燒王五的農作,而非孫七 的農作?如果不是彼此的 業不

同 解決神義論問題最完整且正 9 還有什麼可以解釋? 在已經強調業的理論 提供 規

雖然它解決了一個問題 的方法」後,我們也必須強調 ,卻也製 9

雖然能回答關於苦在思考與道德 造了另一個問題。因為這個邏輯

慮自己受苦的可能性。我曾在業 上的問題 ,卻也造成個人嚴重憂

道

業的淨值為何?或何

時會改

不保證會有快樂的來生,仍會受 麼即使絕對充滿功德的生活 所得到功德與非福德的淨值 9 也 那

到前世未知非福德的果報

則 , 但在完全不知前世的情況 總之,業的法則雖是因果法

性就是緬甸人極大憂慮的來源 而且如我們了解的 下,解脫的機會同樣無法知曉 這種不確定

性 中 0 9 既然我們無法時時刻刻地 同樣也存在於業的神義 象徵業的解脫論的不確定 知

變?這種為幸運或不幸的分配

提供完全決定性解釋的理論 世

,既然來生是依靠自己過去世

讓個人產生嚴重的不安定感。 雖

然我正享受著過去功德的結果

但因為過去非福德的果報, 可能

的轉變。 在下一瞬間 命運就會有戲劇化

自己過去生的佛教徒,會對未來 釋是全然決定性的 總之,正因為業對於苦的解 ,才使得不知

券而變得富有

層面來看,每件事都是注定的 的命運充滿憂慮。雖然從宏觀的

上風 但在微觀的層面,不確定性則佔

定感, 面 0 因為對幸運的人來說,業的 對於業的淨值所產生的不確 確實有其積極與消極的

> 的人來說,則是希望的來源 信仰即是憂慮的來源,但對不幸 如

位村民所說

0

施 施 業無 因 , 為 , 但 法 所 前 以 可能 世 預 我 的 測 在另 仍 某 我很窮 可能贏得彩 生中未布 生有布 ,是

方面 力 化苦難的原因之一。但鎮定並不 能消除苦難 ,至少可能是他們著名的能 確實, 用難以想像的鎮定,來消 緬甸人相信業的這 ,業的教說在解決苦

> 的憂慮,這樣的事實仍然存在 供相當的滿足,卻也產生相當大

如果我對於緬甸人接受業的

苦的業說中的 那麼,這解釋也適用於他們接受 解脫論的認知解釋是正確的話 「不確定原則」。

期望完全一致,這種對世界的看 因為這點與緬甸人自己對世界的

不確定與不可預測的世界裡,在 他們早期社會化的經驗。我們已 法(根據我們的理論),是來自於 知緬甸人幼年時,就生活在高度

由的)關愛不可預測地收回 著經歷到 段時間的關懷照顧後 (對他而言沒有很明顯理 ,嬰孩接

的問題上,在思考與道德方面提

的 階段 此刻是父母關心的 對

。對他來說,幸與不幸,無法 刻則不明就裡地被 冷 產生 這個理論 (他們的) 惡 0

解釋且不可預測地交替相隨 但 定的期盼與相信個人的責任,我

因為雙親對他們自己的行為未給

落 象

下

在自己的想法 予任何線索,他可能會有原因就 我一定做了什

麼。雖然他並不知是什麼,才引

發父母一會兒這樣或一會兒那樣

我們的,這種想法典型地符合以 的反應。此外,如心理分析告訴

大 此 在他的解 釋結

牙還牙的報復法

社會

構中

(他的)

產生(他們的)善;(他的) 惡會

,緬甸人的社會化 那麼, 依據 9 產

生認知結構的兩個層面 ——不確

不幸解釋的認知基礎 認為這些形成他們接受業對幸與

為從幸到不幸、從不幸到幸,是 緬甸人(如我們已知的)認

的成年人與孩童一樣,並不知什 不可預測且無法解釋的 但緬甸

業的理論就運用上了: 麼原因導致這種轉變。而在此 業的教說

善會 給他一 自己的認知結構一致的解釋。 個因果的解釋 還是個與

作 自己即可負責,他自己前世所造 (雖然是未知) 的行為 即 是

是未知的,業的解釋卻清楚地指 命運轉向的原因 他 (構 成原因 [的) 雖然這些行為 行為的 本

出

質:善行 (功德) 是好運的因

(未完待續

惡行

介非

福德

是惡

運的

大

註釋

事。 他處 很高 血 (1)非最後的終點, 相反地,既然投生到地獄的機會 緬甸人對於基督教相信短暫 (包括快樂的處所) 相信佛教的地獄只是往生到 是件十分欣慰的 的中途站

生中所犯的罪行,會墮入永恆的地

他

之間不成比例的關係, (3) (2) 說,在道德上實在難以理解 獄 天了。在她小時候,時常告訴現 獨生子,當她還是個學童時 生。她前世是個男孩 是緬甸的「基本信仰」,也是「已為 者 Lu Pe Win 來說,輪迴再生不僅 分深信這些案例,對傑出的緬甸學 時,也得到同樣的解釋 在庇古(Pegu)的父母,關於前 大家接受的事實」: 從知識淵博到愚蒙淺陋者,都十 9 (Toungoo) 一位有錢地主的 Waddell (1967: 567) 旅居西藏 而深感震驚。這種罪行與懲罰 例如,內人仍記得自己的前 ,而且是東 對他們來 就早 其詳細的描述必須在更適當的書中發 (4) David-Neel 1932: 126-30 • 另一個令人驚訝的西藏案例,可見 情况。(Lu Pe Win 1966: vol. 2, 95) 段的輪迴中, 他的家庭成員敘述他們在好幾 夠用語言來表達時,即開始對其 的老家在那裡,也能認出已喪偶 世的快樂童年, 親的轉世,而 街的中國女孩。我的長女是我母 的父親,他於戰爭前死於東吁。 野畿村社會化中的一個面向 所有佛教社會中都有這種例證, 我太太的姊姊。一旦他們 內人的姊姊前世則是仰光後 方結束一個階段的 小女兒是她的阿姨 她 可 以 找出自己 (對 階 能 書。文中部分標題為編者所加。 與社會》(Buddhism and Society) 編者按:本文摘譯自麥爾福・史拜 問題的關係,見 Obeyesekere (1968: ⑥ 探討上座部錫蘭對於業與神義論 D'Andrade (1958) 的支持 隨後超越文化界限地獲得 Spiro 與 然是由 Kardiner (1945) 首次發展; 羅(Melford E. Spiro) 所著《佛教 個案中,有完全相同的觀察結果。 19-25) 0 ⑸ 這種解釋所根據的理論模式, 1949, Hitson 1959, Sein Tu 1964) 內容差不多。(參見 Gorer 1943, Hanks 表),與緬甸其他地方所得到的概述 ⑦ Obeyesekere (1968: 21) 在錫蘭的

當

恭禧您中獎了!

一個小學生寫信給小野,請求協助完成「人物專訪」這項暑假作業,並且在信封上寫著「恭禧您中 前幾天無意中發現一篇作家小野發表在中國時報的文章〈恭禧您中獎了〉。內容大意是這樣的:

獎了」。本來小野不曾打算即刻回這封信,但一次又一次讀到「恭禧您中獎了」這幾個字,內心漸 漸起了奇妙的變化,真的開始有種「中獎」的喜悦,因為自己竟然還能引起小孩子的好奇與興趣

「這真是我的幸運啊!」最後,小野決定提筆回答這位小學生所提出來的問題 讀完這篇文章,我想起了一件事,最近常住有個共修會,負責的法師邀請我擔任維那,帶領唱

師,只有我被選上,這不是雀屏中選嗎?表示我還有這方面的能力,這是一項榮譽,何須推辭呢? 念,之前我勉為其難地答應,而現在讀了這篇文章之後,也生起一種「中獎」的喜悦,這麼多的法

緣的機會。人生的路上,誠如俗諺所說:「風水輪流轉,十年河東,十年河西。」順、逆豈有定 今想想,能獲得別人的邀請,除了是對自己的肯定,可以展現才華以外,其實也給自己帶來無數結 過去,自己經常在別人邀請幫忙時,拒人於千里之外,而享受不到「中獎」後的喜悦感受。如

時?以後或許也有需要別人協助的時候,那麼現在怎可不廣結善緣呢?

位幸運兒呢! 朋友,平淡的生活中,「中獎」的機會多的是,當您「中獎」時就歡喜接受吧!因為您就是那

## 《四分律》辭典

## 宿作

夜間與食物共宿,直到明相出。參見

「宿食」條

想,波逸提。宿疑,突吉羅。(《大若比丘舉宿食而食,……宿作、宿

正藏》卷二十二,頁 663a25)

### 食堂

的飯廳,都可稱為「食堂」。 即齋堂、飯廳。僧伽藍內或居士家中

尼食

這頓正餐就是大食

。當僧眾全體受

還家 時 旦 往 給 白 孤 時 即 獨 於其夜 到 食知佛受請已,作禮而 世尊著衣持 辨 種 種 肥美飲 缽 食 往 去 詣 食 清

堂就

座

而

坐

孤

獨食手自斟

酌

種

種

美

食

供

養。

佛給

及

眾

僧

,

令滿

足

(941b15)

若著無蟲水中、若無草處,洗食器,若自食已有殘食,應與人、若非人,

還復本處,應掃灑食堂,除去糞土

(904c21)

## 大食處

所 以飽足的飯 。佛陀規定比丘日中一食 僧伽藍 麨 內 ~、乾飯 比丘 (尼) ` 魚 用正餐 所吃的! 肉等五 描閣 是可 的

聲大喚。有時會在這個場合宣布自恣時用大食時,要齊集、依僧次而坐,不得高

間、作羯磨。

是點心,大食處與小食處都有固定的處大食與小食相對,大食是正餐,小食



紹環境,大、小食處都是必須介紹的項

(尼)來,舊住比丘(尼)要為他

(她)介

「大食處」條

莖、

葉、磨

(華)、果等五佉陀尼食。見

所,可以是同一處或不同處。若有客比丘

目

此是眾僧大食處、小食處、夜集處

布薩處。(931c22)

到 處、大食處可見處住,若檀越來白時 若比丘欲往受請,應往眾僧常小食 , 上座應在前 9 如 象行 而 去

(935a19)

## 小食處

的食物是不能飽足的粥、餅、蜜丸與根 所。小食是正午以前所受用的飲食 僧伽藍內,比丘(尼)食用點心的處 ,主要

前請 指同一天中,比丘(尼)不只一次受

在家人請去供養飲食時 ,先請的為

前

請」,後來請的為「後請」。 世尊……告諸比丘:「不應先受他請

提;不捨後請,受前請食者,咽咽突 丘不捨前請,受後請食,咽咽波逸 食五種食已,然後受請也 。……若比

後請

吉羅。」(656c29)

與「前請」 相對,詳見該條

香光莊嚴【第七十一期】民國九十一年九月 ▼一五○

## 我家的「春枝菩薩」

娘在婚後直到爸往生之前,她只是這個家庭的附庸, 與其說她今年六十五歲,不如說她只有十歲 而十年來她成長、蛻變,不再只是我們的 沒有自我,更沒有成長

整部 法還停留在 卻不懂經義 有一點成分是慚愧)!我心想娘如此用功 晚課流程,把我嚇得不知如何是好(其實還 上做早晚課時 倒背如流,有次帶她出國玩耍,她在飛機 過聽台語錄音帶,她不只《心經》、大悲咒 皈 依佛門後 我家的娘自從十年前老爸往生的因 《普門品》 , 從 菩薩保佑」 未免可 我才發現她竟然可以背 「信」入門倒也精進 《阿彌陀經》 僧 的 偏 階段 偏當 與全部的早 時 並不 她的 誦 透 懂 想

得將佛陀的智慧運用在生活上,是不是懂

上課還千叮嚀、 沒拿粉筆在各個

萬提醒 重要路

,差點把自己嚇出

帶她.

來

路鉅

細

靡 遺

地

只差

[做記號 說明

第

天 點

緣 「洪媽媽」,她是許多人的「春枝菩薩」, 研 就算聽不懂也薰習、薰習啊!當初說服 得經義對她來說, 不熟悉交通的心防來報名。怕她真的迷失 好不容易才突破她不識字、聽不懂國語 媽來讀研讀班真的有點 在茫茫的捷運路網中, 讀班, 那年正好我預備報名印儀學苑的佛 心想就 當然也不是很重要了 抓 除了開學典禮那天 「有 她也 嘴講嘎哞涎」, 起來讀吧 媽



如此這般,母女倆「一起背著書包上

身冷汗

朋友,要精

進

•

要學習,

要放下對兒孫

輩

學去」。她上下午的台語班,我上國語班。

日前夏の舞舎記文庫は、「阿」市で介了下課回家她會常常問我:「啊!師父今Y『『』」 ガージョン

日講……」「啊!師父……」彷彿深怕師父日有嘎恁講啥覓故事莫?」「啊!師父今Y

像小小學生上了學,一切都唯老師是從。獨愛台語班而在國語班「暗砍」一般,又

便

,在她的遊說下,近九十高齡的

外公、

在六十多歲的娘身上,我看見了童稚的赤

多的故事,對許多老菩薩而言,故事恰是子之心,也才明白了為什麼師父要講那麼

她們最易吸收的精神食糧啊!

不

知研讀班上了多久,娘開始注意農

不僅自己讀,還會呼朋引伴,勸她的「老」習信心,自己會找適合的課程去上課。她禪寺的老菩薩讀經班,開始建立了她的學

是娘的業績!三月的「香光行」悟師父邀歐」,我在農禪寺的勸募工作有一半以上都的牽掛,好好地過自己的日子!她隨緣勸

我與弟妹每人都要發心外,趁回娘家之大家塑佛,她除了以「娘」的身分「邀」

白我之所以業務工作做得如此歡喜、如此尚未學佛的朋友也都願意發心!我這才明外婆也欣然共襄盛舉,更離譜的是,連她

得心應手,全是來自娘的遺傳!

多年前為了

幫助娘走出爸往生

的

更意外的是,有一次邀五叔與三伯來家中外地讓她結交到一掛年齡相近的好朋友。霾,而鼓勵她到農禪寺的廚房幫忙,卻意

我跟玫妹常常討論著,娘的生命真是

境 , 只

吃飯 實。總之,只是為了喜歡而喜歡,沒有太 廚的朋友一起)、很有成就感、很快樂、很充 的是,她出門去護七或做義工,都是抱著 是排得比我們家的任何人還充實!更難得 打禪七了!」「我要去打佛七了!」「我要 她只是很單純地覺得很好玩 歡喜的心情 去護七了!」「我要去……」,她的行程總 父外,三不五時也會通知我們:「我要去 天午餐, 家裏三餐都是非常「自然」的口味,看不出功 色香味俱全的素食佳餚 現在的她,除了每週二到農禪寺煮 發現娘竟然可以辦出一 每個月送兩次午餐到學苑供養師 她不以當義工為培福積德 -(跟她那掛香積 (老實說平常 桌如假包 緣讓娘的生命由黑白無聲變成彩色多姿 班幫助每一個有緣的眾生改變, 所以才有改變的可能 始於爹的往生。小時候的娘迫於環

複雜的理由

任誰也想不到當年的娘會變成現在這個充

悟因師父常常開示:因為世間

所以

創辦

佛學研 [無常

而這個

大 讀

有十歲,前七年是甦醒期 則是突飛猛進期 薩」,與其說她今年六十五歲,不如說她只 媽」,她是許多人的「春枝」、「春枝菩 她成長、蛻變,不再只是我們的 於自己的朋友,更沒有成長 錢的小女工,婚後直到爸往生之前 能是幫她爹娘帶弟妹的小保姆 是這個家庭的附庸 ,沒有自我,也沒有 ,研讀班這三年 。而這十年來 , 與幫忙賺 一洪 1,她只 媽 |層



止)、柔軟又進取的「洪媽媽」, 就算她自 當,從士林搭了來回三個小時的公車送去汐 夠可愛!弟弟有次忘了帶便當,她竟然拎了便

滿活力、積極

、樂觀

、純樸可愛

(她真的有

己,恐怕也不曾想過吧!從娘的身上,我

看見了生命的無限可能 這一切,都要感謝三寶的護念之恩!

## 一心田四季

## 最後期限的省思

為自己預設階段性的最後期限,可以轉變心念,創造生機,未嘗不是好事一樁 物品有最後使用期限 ,人生旅途也有最後期限,最後期限不見得是窮途末路 , 有時

釋自節

洋洋灑灑寫一大篇,突然發現要交代的特別多,平時慵懶鬆散、嘻笑怒罵、散心雜話的 佛學研讀班有一道作業題目:「當生命只有三個月時,我會如何規劃?」每個

人都

後期限才想喚醒什麼! 人,當被判死刑時,通常恨不得向來生借時間,好好做一番有意義的事。似乎都要到最

機 是明天先到或來生先到?隨時有最後期限的觀念,可提醒自己及時把握奉獻 ·。讓我們以每天都是最後期限來過活,相信會更有包容力、更充實無憾 祖師大德常告誡我們要珍惜生命,「今晚脫鞋,不知明朝能不能再穿?」 結緣的時 誰都不知

### 佛 堂 座心中 的

佛菩薩並不需要我們去為他安位,要安的是誰?是我們自己 安一座可以隨時帶著走的心中佛堂,沒有時間的 問題 ,更無空間的

局

香光莊嚴【第七十一期】民國九十一年九月 ▼一五四

二六時中,都有佛菩薩與佛法作為我們生命的領航者

## 與佛同在

佛菩薩來家中供養, 堂 堂 ,請世間最有福報 , 作為自己身心沉澱的淨土。家中 居士學佛後 總希望在家中安個 這是多麼值得高興的 、智慧 ,也最慈悲的 ·安佛 佛

件喜事

嗎?其實真正需要安頓的是我們自己。 嗎?福慧圓滿的佛陀還需要我們來「安頓 說到 「安佛位」,真的是在「安佛 如

此說來,

「安佛位」的儀式是否就多此

式表達我們殷重的 舉?當然不是,「 人的心以三寶為依歸 ]虔誠心 安佛位 主要是藉 也藉此凝聚家

儀

設了佛堂後,佛堂便是全家人共同

的

養,經云:「諸供養中,法供養為最 課,自我反省以沉澱身心,都是應修的 與智慧落實在日常生活中 菩薩最歡喜的是我們能依法修持 每天除了上香、供水外 信仰中心,也是家中最神 , 誦經 聖莊嚴 、禮 的 將慈: 佛 地 做 方 悲 供 定

家中安了佛堂,似乎佛菩薩不再那 麼



的對象 攝, 友, 當憂惱時 當我們喜樂時 佛菩薩有如我們的父母 佛菩薩更是我們抒發心靈憂惱 , 可以與佛菩薩分享; 、師 長 好 崩

曾有居士與我分享,不論在外頭如何

遙遠

近在咫尺的慈容,倍感加持

力的

威

佛堂 毀譽自在其中 菩薩作內在深沉的對話,是非曲直 的風光自負或挫敗愁鬱, 可卸下虚偽的假相 身心自然放 鬆 9 以本來面目坦然與 ,無須矯揉造作 只要回到家中的 一、功過

彿

即

外在佛堂會受種種因素限制

而

內在

以安個佛堂

對 臉比翻書還快,唯有佛菩薩始終如一, 斷重複嘮叨祈求 論你的心意多少,全盤慈悲納受,任你不 9 可說是推心置腹的知己 也有居士說:人的情緒變化莫測 , 總是笑容依舊 慈眼以 9 不 翻

# 座可以帶著走的佛堂

陋 外在的佛堂,在我們每個人的心中, 堂而感到遺憾。其實 , 恐對佛菩薩不敬 然而 有人可能因家人障礙或斗室 , , 安佛堂不只是安置 無法在家中安奉佛 更可 簡

好願, 要我們願意,任何時刻均可設立心中 心靈卻是「心包太虛」,不受時空限制 普薰眾生,同入佛智。」發個自利利: 香花,普遍十方,供養三寶,護法龍 。需要時 內心的充實感, 獻上一 柱心香,默念 才是無價的 他的 願 的 天 9 只 此 佛

堂

心深處建造一幢莊嚴典雅的佛堂,觀想自 如何安置心中的佛堂呢?首先 於內

香光莊嚴【第七十一期】民國九十一年九月 ▼一五六

己的本尊安坐其中,諸佛菩薩、龍天護法 養迴光返照的醒覺,觀察自己的心念與行

怡然莊嚴的姿態,令人望之心 為 漸漸與佛相應 ,不斷地修正自己的身、 、意三業

周遭

圍繞,

生歡喜

如何修持呢?找一尊自己契機投緣的 ,虔誠地安奉在自己心底的佛堂 八 一定會發現,當我們需要時 總之,讓我們與佛菩薩如影隨形 佛菩薩 就會 , 你

佛

或菩薩

將佛菩薩的相好莊嚴

深深刻烙在

个大

勢至菩薩念佛圓通章》 適時出現,並產生不可思議的 中便說: 力量

定見佛,去佛不遠 N'S 開 如染香 Ï , 身有香氣 ,不假方便 , 此 ,自得 則 名

到諸

|佛菩薩分享我生命飛舞的

旋律;每當

若眾生心

,憶佛念佛

現前當來

必

薩的悲智願海中;每當稱心快意時,感受

識 中

田

中

每當斂目獨處時

, ,

徜徉在諸

佛菩

苦悶煩憂時

有諸佛菩薩陪我度過晦澀的

功夫, 穩,折騰半天,只好起來靜坐, 曾有居士 即時建構心中的佛堂後, 到 或 外 旅 遊 半 持誦· 夜睡不安 運用學佛 大 悲

我時

有諸佛菩薩適時的導引

除

了憶念佛菩薩的相好莊嚴

員 滿德 會提醒我們要過覺醒的生活;每當迷失自

時光;每當我沉醉五欲六塵時

,

諸佛菩薩

日

香光莊嚴

法,學習佛菩薩「自覺覺他」的精神, 行之外,最重要的是,要憶念佛菩薩的 培 教 咒回向 總算一夜好眠。這件事讓他對佛



菩薩的信心更堅定,也是他鼓勵親友設立 心中佛堂的最佳見證

的 子正值 命中的大貴人 四面楚歌」之下,常常想以自殺來逃避 問 題 有位女居士感恩地 叛逆期 9 導 致身心俱疲 ,十年前先生事業失敗 與公婆也產生許多溝通上 說 9 在 佛菩薩是她 無法 溝 通 , 孩 生 間

有

佛菩薩與佛法作為我們生命的領航

無常 且 的 題 的態度來面對家人。 蒔 佛 0 堂 經友人介紹學佛後,在家中安奉簡單 時 苦、 到 每天在佛 心中的 空的真理 佛 前 堂, 做 她不斷主動安慰先生 ,學著以慈悲 功 思惟佛法 課自我反省 放下 觀察 , 並

於是, 引, 式也 要勇 也 在 敵 她心中的鬱結在佛法的滋潤 時常提醒自己要以柔和的心 老師的協助下 面 對失敗的 挫 折 , 給予較開放 對孩子的教導方 式的 中 面 對 漸 漸 0 導

> 出自己的 一片天空

解開

,

將逆境轉化為增上的力量

,終於活

限 佛堂,沒有時間 9 隨時隨地都可以修行 因此 安一座可 的 問 以隨時帶著走的 題 ,二六時 更 無

空間

的

局

心中

中

9

都

水, 慧與我們同行! 讓 薩 心 空 莊 自主地在數不盡的 在快速變動,人很容易變得心浮氣躁 我們的心中有主 動 , 嚴 9 淨化心中的雜染, 在自己的心中安一 便是我們快樂向前走的 不 的 身處在這動盪又複雜的 如 心 靈 行 佛堂 動 , 不妨 , 壓力中打轉 讓 更讓佛菩薩的慈悲智 選 自己有 座帶著走的 為生命注入新 尊 討時代 妙 ?契機 個 方 0 獨 安個 朋 的 處 佛 的 佛 友 的活 清 , 不 切都 堂 菩 1 時

## 讀者來函

悟因法師慧鑒:

義》、《臺灣佛學院志》之一、二、三等,殊為寶貴。深致謝意! 得了許多結緣的書刊,其中包括有《香光莊嚴》第四十九至六十八期、《法音叢書》之五《法的社會主 來貴寺參訪並查閱資料,蒙您及貴寺諸法師熱情接待,並惠賜午齋,整整麻煩了一天;在貴寺,我還請 進行學術參訪,我所考察的主題是「臺灣人間佛教」。四月二十日在台中慈光寺住持惠空法師的陪同下 我是大陸一位宗教學研究者,今年四月下旬曾應邀隨團(「第二屆臺灣當代佛教發展訪問團」)

無悔,令人油然而生景仰之心 其是以您為首的諸法師們,素質極高、修養極深而深藏不露,默默地從事著弘法利生的慈悲事業, 無怨

貴寺是我們在臺灣參訪的第一座寺廟 (東道主所在的慈光寺除外),給我留下了極為深刻的印象

《香光莊嚴》第四十九期《「法」的堅持》及第五十三期《「法」的學習》,徹夜未能入寐。我的思緒 狂場景, 的靈魂好像回到了香光寺,回到那給我留下了深刻印象的地方 由於從臺灣所收集到的資料是通過托運寄回,故直到前不久才收到並開始閱讀。 就像在放電影一樣 那些在佛殿前廣場上「切豬肉爆油蔥」和吃著「豬腳麵線」的民眾……。我不斷地在問著自 ,我的腦海裡湧現了一幕幕那些「有心人」蠱惑不明真相的鄉民圍攻寺廟的 ---佛堂、圖書館、會客室、齋堂和長廊 前天晚上, 讀到

態的 受到部分人的誤解、曲解和 辱負重的獻身精神;但是,這種慈悲為懷的獻身精神並沒有取得社會民眾的廣泛理解和支持,甚至反而 是在極為艱難的社會環境中取得的,既殊為不易,又展現了佛門子弟為了建設人間淨土的堅忍不拔 待(包括佛教信徒居士所組成的志工服務團的熱情接待)而感受到的一面,共同構成了臺灣佛教真實生存形 期間所未能、也不可能看到的臺灣社會的另一面,它與我在臺灣佛教諸山頭、寺廟考察期間受到熱情接 廣泛譴責(可能是我沒有看到那些資料)?……不論怎樣,從這些資料中我看到了在臺灣短短十餘天參訪 最後只是對他們的無理取鬧從法律上不予理睬,而並沒有受到法律的追究?也未見受到社會各界人士的 産),而且還打著「佛門信徒」的牌子,既褻瀆了神佛,又侵犯了師父們的人權,擾亂了師父們的清修 己,這樣的事情為什麼會發生?怎麼能讓其發生?所發生的社會原因是什麼?為什麼有人敢於冒天下之 大不韙來侵犯佛門清淨地,敢於捏造事實公然企圖侵奪佛門財產(從某種意義上說,也就是社會公眾的財 :救拯。我為這些人感到深深的悲哀 個整體 。這就是:臺灣佛門僧尼眾走向人間的佛教事業之路是極為艱辛的 誣陷。沈溺於苦海、孽海中的一些人,既不能覺悟自拔,又抵制他人對自己 ,諸多卓越輝煌的成就 、忍

夜已深,暫談這些。

敬祝貴寺法喜充滿、師父平安健康!

湖南省社會科學院哲學研究所研究員 萬 里 合十

## 助印芳名

釋妙慧 **壹萬元整** 壹仟貳佰元整 胡慧珍 陸佰元整

伍仟元整

陳玉盞 劉子豪 陳柏豪 楊榮珍 柯玉玲 薛誠益 林松旗 陳淑華 無名氏 邱敏捷 陳昱叡 劉冠宏 侯明森 姚惠芬 釋舸融

> 張錦芳 彭偉瑛 陳玉瓊 謝素珍

胡台屏

李美芳 陳玉鳳

陳明健 肆仟元整 林美津

參仟元整

申文清 林如蘋 魏金選 陳彩雲 何迪雨 謝金鳳 林櫻桃 張美娟 吳銀河 謝仁旺 張鈞亮 賴坤發 林永昌 鄭麗芬 蔡秋萍

楊侯于 楊智堯 楊智安 楊智竣 玖佰元整

肆佰伍拾元整

郭守津 郭美貞

貳仟元整

林連祥 林瑞炯 曹蔡梅 林敏夫 釋超益 韓露廷

黃宏銘 李國強

蔡錦裕

宋永魁 陳廣內 唐亞陽 陳素梅 葉珈良 釋法觀

捌佰柒拾元整 陳麗惠

肆佰元整

林高塚

捌佰元整

壹同佛學院 劉志賢 **壹仟伍佰元整** 

蕭美玲 朱正義

黃俊德 劉政宏 釋法淨 釋乘琳 郭孝阡 郭秉修 郭伶伊 陳淑真 黃美莉 郭承翰 參佰元整

陳蘭蕙蔡淵 李雅雄 林志明 釋智觀 陳宣彤 呂佳翰 呂佳洪 貳佰元整

游政南

卓怡新

壹佰元整

蔡敏惠 尹 陳宗孟 郭柏均

琪 陳素晴

廖水旺

伍佰元整

釋法聖 釋融利 陳漢煌

夏稚君 陳惠琴

伍拾元整

**貳佰伍拾元整** 

九十一年五月二十一日 (以上助印芳名自民國

至八月二十日止)

吳宜珊 劉淑貞 尹 文 吳怡靜 吳宗欣 黃雅勵 蔡淳任 徐康訓 連堂清 劉 鳳 吳嘉綺 吳詩雅

蔡曜仲

黃爾灃 王富美 何漢強 蔡尚融 蔡皓丞 **萱佰伍拾元整** 

朱珍宜 朱珍慧 朱敏慈

### 【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:釋自願

計址: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

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 中華民國九十一年九月二十日出版 ◎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。

電話: (04)23192007 傳真: (04)23192008



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】

### 【看光印象】拌梅樂

夕陽斜.晚風飄.大家來喝拌梅謠;梅兒青青.梅香飄飄.捋得 梅子维陶陶!啊!採梅子是我今年春天最快樂的回境。

自從年初冬風料峭時節在菜公山上發現這片梅林後就滿心歡喜地 等待梅花結果三不五時便去偷偷瞧瞧,一朵梅花結一顆梅子,好像 碧綠的寶石串串垂掛,在陽光下閃開發亮 二個多月後,當報紙上世開 **始出现「梅子」的蹤影時, 採梅心便蠢蠢 熱動 ─ 帕梅子被春雨打** 蒂 又怕等不到主人,更担心主人把椅子探光 無法何他購

> 罗便上山到时近幾乎人家相詢,卻只見庭前花自開連 平日見人就亂改的「熱情」狗兒一隻也不見.

在發現主人已來採過二次梅子而未遇後(決數是 梅子植村自己告新我的) 我何只好贴上"告示」(在梅 子樹上)請主人 現身,此招果然養效 三天後主人來 爾原意見着相送 可自行摘採 幾人興高升烈

提桶上山,左手抓,右手捋,只差没有伸脚,撈,

採梅之樂樂氣窮. 回寺後 浅浅暖暖.再

三户二水排,一個月後,滿心期待+丁開梅罐

=荫肠→想著脆梅青嘴3-0.6生!

怎麼那麼鹹.43苦啊!」每個人 的腹縮得比格子皮還额.原 來是 製作方法錯誤 且清明 前後將的梅子永遠不可能 成為消熱,的脆梅至此勝梅 大夢宣告破碎 只好再接再属 等待來年.....

(圖文/釋白顒)





菩提 水彩 38×56cm 2002年畫於新店溪畔微笑堂

隨年歲增長,我越來越情願去親近一棵樹了。

猶記多年前旅行尼泊爾、印度佛蹟聖地時,曾驚歎於彼土菩提樹的巨大。幹脈 **虯聚**,枝葉恣意朝八方舒展,為大地憑添綠色華蓋。這便也是古稱「畢缽羅」,因 佛陀於此得成正覺,從此改名「菩提」的智慧之樹。

佛陀去世後的數百年間,印度佛教徒由於遵守不造像原則,在塔廟中往往以菩 提樹造型來代表佛陀。這種用植物替代人物的表現手法很有意思。試想:在大自 **然中**,人屬有情,卻偏受貪愛驅策,做下多少凌虐、破壞牛態環境的事。植物界 的樹本屬無情,而它們不但在日光中自給自足,也護衛並施食予地球眾生。一片 無言之緣,道是無情卻有情。

或許,要得智慧,真也該把人與植物的觀點互換,才能看破人類遭自我中心蒙 蔽,並因此陷入苦痛造作、生死輪迴境地的真相罷!佛陀,便是這樣一位以菩提 青眼, 證得直實智慧的聖者。

每回當我來到大樹濃蔭下,自覺或不自覺地,總在尋找佛陀姿影。

追懷悠遠光景,歷經六年苦行的悉達多,在尼連禪潺緩流水中滌盡一身泥垢。 接受牧羊女的施食後,他在離河不遠的一棵畢缽羅樹下安坐冥想……

微風沙沙吹拂樹葉,葉葉清淨閃亮,葉葉如眼如心。

啊!原來一切從來也不曾消失。菩提、佛陀,以及風中所傳述、微妙甚深的法 義 — 至此,我合十禮敬。



### 千年造塔人

「銀製的棍棒有著黃金的頂端,並用繩索綑紮得很結實,由 穿著盛裝的大臣拿著。」

「國王空出一塊寬廣的大地,讓大臣拿著轉動的棍棒在這裡 轉圓圈。」

《大史》第29章

位在桑奇西方約十公里處的薩達拉塔群正在進行重建工作, 烈日下,十幾位造塔工人正利用古塔殘骸重新砌造佛塔。他們 先確定塔的位置,測量出圓心所在,插下一根測量桿,測量桿 頂端綁上兩條線,拉直了在地上畫出圓周,依此堆上石塊,石 塊間的縫隙就以碎石灰漿填滿。每往上堆一層,就將線的長度 減少一些,如此層層壘疊出一個半球體。

西元一八五一年,康寧漢到此調查時,也曾記錄到一群造塔 工人,他們被稱為「Buddha Bitha」 — 「佛陀之塔」,這個種 姓名稱適用於所有專職建塔的人,他們的子孫在二○○○年時 仍然存在,從事著千年來祖先傳承下來的技術與職業。

我們剛舉起相機,造塔工人就自動擺出專業的架勢,露出開懷的 笑容。

他們不懂英語,也並非佛教徒,浩塔對他們而言,只是糊口的工 作,沒有神聖的意涵,然而佛教無遠弗屆的力量,卻依舊默默守護 著他們的生活,不論是在心靈,還是在物質上……

> 二〇〇〇年 印度薩達拉佛塔群 攝影・撰文/林許文二・陳師蘭