

悟因法師 電視弘法

生活中的緣起

【節目特色】

- 一、針對佛法的緣起主題，從各層面加以深入淺出地探討。
- 二、詮解兼顧理性的辨析、感性的生命體驗，令人感受到佛法如此貼近生活。
- 三、節目中輔以緣起小窗口單元，提供關於主題的佛法常識，增進了解。

【主講法師】悟因法師

【節目名稱】生活中的緣起

【播出時間】九十二年十二月十三日起至

九十三年六月五日止

每週六上午 8:00~9:00 (首播)

每週日上午 8:00~9:00 (重播)

【播出頻道】佛衛電視慈悲台

(詳見各地有線電視系統播出頻道表)

【洽詢電話】05-2541267 (香光寺)

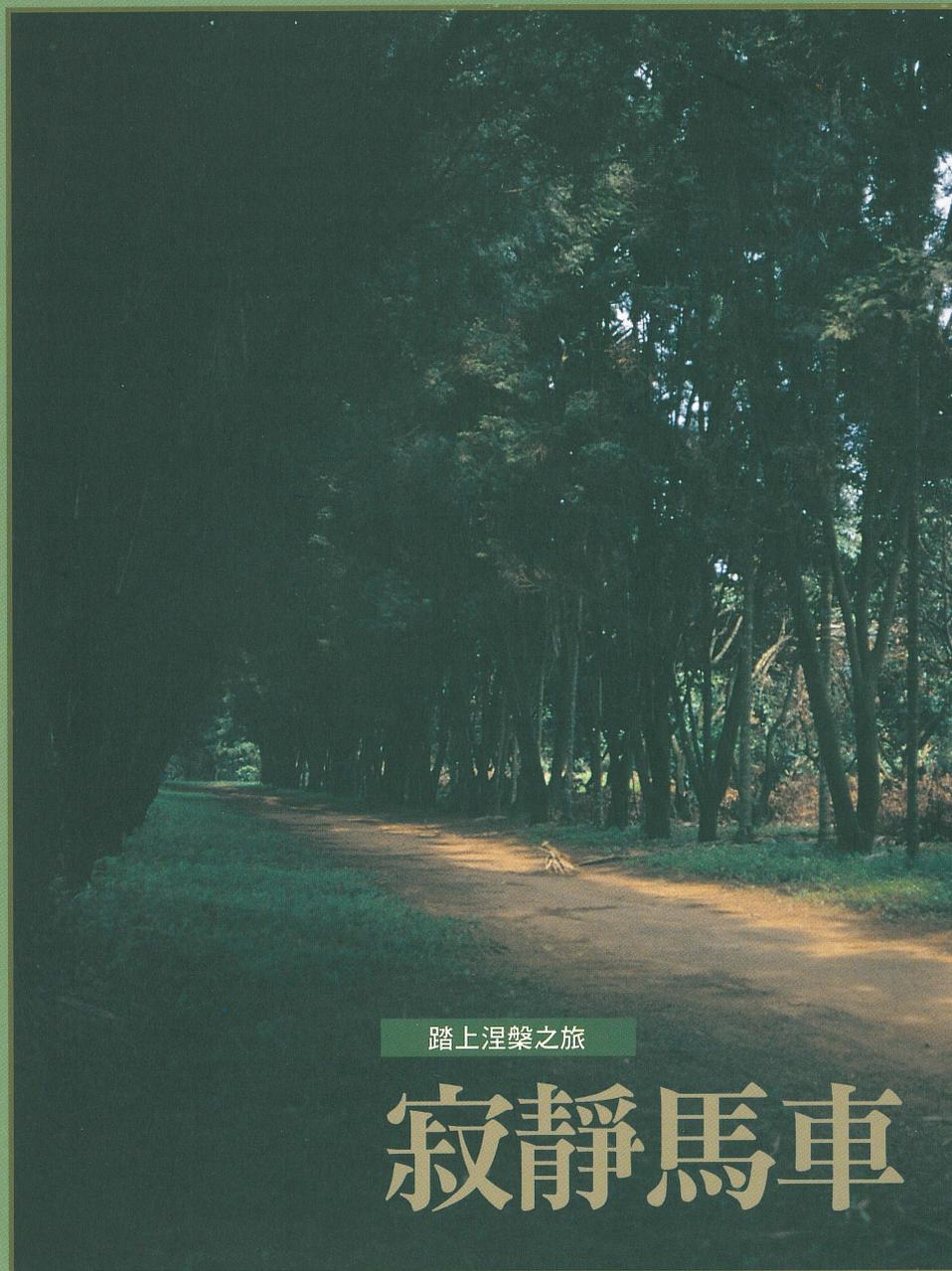
07-5356096 (佛衛慈悲台)

◎歡迎隨喜護持電視弘法基金

郵撥：19131030—財團法人伽耶山基金會

(請註明電視弘法)

◎網址：<http://www.gaya.org.tw/>



踏上涅槃之旅

寂靜馬車

目次

2 無盡的旅程——編輯組
【編輯手札】

【寂靜馬車——踏上涅槃之旅】

6 直達解脫的路徑——班迪達尊者

26 全然寂靜的馬車——班迪達尊者

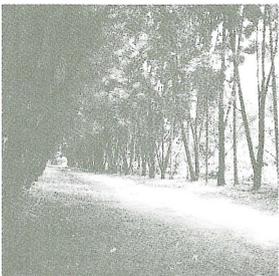
30 馬車的兩輪：心精進與身精進

32 馬車的靠背：慚愧

37 環繞馬車的裝甲：念

40 車伏：正見

50 真正佛陀之子——班迪達尊者



【封面攝影／設計：唐亞陽】

【封面故事】

在漫長的修道旅程中，
喧鬧的世間塵擾與內心煩惱，
常常使我們受困其中、迷失方向。

佛陀說有輛全然寂靜的馬車，
搭乘它，

能使我們遠離環境的欲樂，

安住於佛法中，

心變得純淨與寧靜，

不再混亂、迷妄；

而目的地——涅槃，

也將逐漸接近、清晰……。

這輛寂靜馬車，便是八正道之車。

專輯

教理

60 佛教與基督教的治療法——中村元

70 為什麼我是佛弟子？——林建德

【森林法音】

110 你有發問的權利——雪倫·薩爾茲堡

【佛教社會踏查】

128 秘術佛教——期待千福年的宗教（二）——麥爾福·史拜羅

【菩提道上】

154 出家與回家——釋自嵐

【心田四季】

48 一條人煙稀少的道路——釋見錯

127 法海一味

生活

社會



寂靜馬車

孤獨、危險、沮喪與茫然等，
已是修道之旅中不可避免的遭遇，
只有八正道的寂靜馬車，
才是你可以依止的「星球」，
而你是其中唯一的「住民」。
寂靜馬車正帶領我們奔向涅槃……

【編輯手札】

無盡的旅程

編輯組

「在連綿不斷的黑暗中飛行，……前方也沒有可知的光亮與人群，以及一個清楚可辨的飛機場，這件事就不止是一個寂寞了得。有時候它會很不真實，甚至到了你都覺得世上有其他活人是不可能的。在黑暗中，山丘、森林、巨岩、平原，都是同一種東西，而黑暗本身則是無止境的。地球不再是你的星球，……這一刻，你的飛機才是你的星球，而你是其中唯一的住民。」這段文字出自於白芮兒·瑪克罕（Beryl Markham, 1902-1986）所著的《夜航西飛》（*West with the Night*）一書，生動地描述著這位英國女飛行家在她熱愛的飛行歲月中，所體會到的夜航滋味。

人類追求並獻身理想的過程，應該有著相通的感覺與相近的經歷。佛經中曾有「寂靜馬車」的譬喻，如果修道是一個冒險的旅程，行者在橫越輪迴的沙漠、叢林或森林時，會有許多危險等候，此時，他必須搭乘一輛安全可靠的车，而這輛車是一輛全然寂靜的馬車——八正道之車，以安然踏上涅槃之旅。

因此，孤獨、危險、沮喪與茫然等，已是旅程中不可避免的遭遇，只有你搭乘的

這輛八正道的寂靜馬車，才是你唯一可以依止的「星球」，而你是其中唯一的「住民」——因為夥伴只是旅程中來去的過客，輪迴的沙漠，還是得自己橫渡。

這輛「八正道之車」具備那些要素呢？佛陀說，它的兩輪是心精進與身精進，慚愧是靠背，正念是環繞馬車的裝甲，車伕則是正見。無論男女，只要擁有這輛馬車，且駕駛得當，都能抵達涅槃。不僅能斷除邪見、疑、戒禁取見，更能成為真正佛陀之子——心傾向佛法，不迴避世間的責任。所以，抵達涅槃的預流者，一來者、不來者、阿羅漢等聖人，是如此歌頌這輛莊嚴寂靜的馬車：「我的心已完全改變，充滿了信心、清明與廣闊。許多智慧於我身中展開，心強壯而穩定，能彈性地面對生命的變化。」

擁有一顆寧靜而堅強的心，具足智慧面對人生的起伏，不正是許多人夢寐以求的嗎？其實，這也正是行者在修道之旅中，永恆不變的目標。這是一段無盡的旅程，旅程中的你，正處於那個階段呢？正被暴風雨與黑夜困住嗎？還是已看見船隻與黎明呢？重要的是，我們始終沒有忘記初衷、遺失熱情，儘管下一刻「我們要飛往一個離這裡三千六百哩的地方——其中兩千哩是連續不斷的海洋，一路上大部分是黑夜。我們正夜航西飛而去。」

我們會找到自己生命的律動，看到遠方的景致，也將與佛陀所說的真理相遇。涅槃不遠，這輛全然寂靜的馬車，正帶領我們朝它奔去……

【專輯】
踏上涅槃之旅

寂靜馬車

一位誤生天界成為天人的比丘，
從天而降，來到佛陀面前。

他懊惱地訴說，

嘈雜、喧鬧的天界，

是如此混亂、迷妄，

他應如何遠離那兒？

佛陀告訴他，

有輛全然寂靜的馬車

——八正道之車，

搭乘它，可直達解脫之路。



專輯

據說，

比丘天人聽了佛陀的開示，

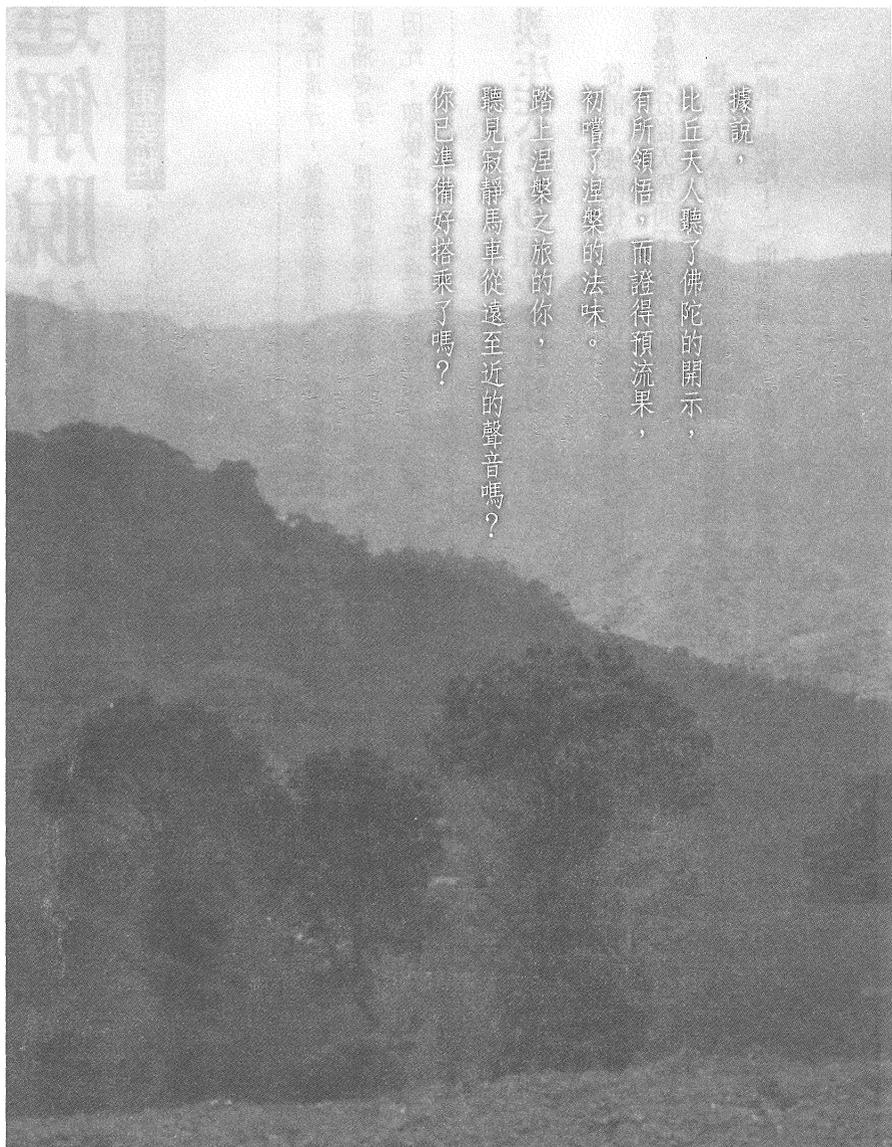
有所領悟，而證得預流果，

初嚐了涅槃的法味。

踏上涅槃之旅的你，

聽見寂靜馬車從遠至近的聲音嗎？

你已準備好搭乘了嗎？



(攝影／釋自昶)

直達解脫的路徑

修習八正道的重要性

班迪達尊者 著

鐘苑文 譯

戒行清淨，便無有悔恨，不受智者譴責、法律的刑罰，也不會投生於惡趣；圓滿定學，便能解脫執著煩惱的危險；念與定生起的觀智，有克服隨眠煩惱的力量。因此，即使在未抵達完全無虞的涅槃之前，走在八正道就能免卻可怕的事物。

誤生天界的禪修比丘

從前，佛陀住在印度古城舍衛城附近的祇樹給孤獨園時，一位天人與千名同行的隨從，在凌晨時分從天界而下來拜訪他。

儘管天人的光彩照耀整個祇園，他卻明顯地心煩意亂，向佛陀頂禮後便開始慟哭。

「哦！佛陀！」他哭道：「天界真是嘈雜啊！充滿天人們的喧鬧。對我來說，他們看起來就



像餓鬼，在自己的土地上作樂。待在這種地方讓我慌張失措，請告訴我如何離開。」

這番話由天人說出來十分古怪，天界的特徵本就是歡喜。那裡的居民，優雅且好樂音樂，一點也不像生活在極度悲慘與痛苦中的餓鬼。據說某些餓鬼有巨大的腹部與如針孔般的嘴，因此他們時時感到無法滿足的嚴重飢餓。

佛陀以神通力審查天人的過去，知道他不久前還是位修行者，年紀輕輕便對佛陀的教義深具信心，於是出家成為比丘。在一位老師的座下經歷必要的五年歲月，熟悉了戒律與團體生活，並能獨自禪修後，便到森林中隱居獨修。由於他非常想成為阿羅漢，便極度地發奮練習，幾近廢寢忘食，以便盡全力禪修。哎！他失去了健康，胃脹氣造成發脹與如刀割般的疼痛。儘管如此，他仍未調整習慣，一心一意地練習。疼痛不斷加劇，直到一天，在行禪時斷送了性命。

這位比丘立刻投生於眾天界之一的三十三天。突然，宛如從夢中醒來，他身著金色華服，站在耀眼奪目的宮殿門前，天宮之內有一千位天人，盛裝等待他的來臨，他是他們的主人。他們很高興地看到他出現在門前，興高采烈地大聲歡呼，並奏樂相迎。

我們可憐的主角在這種種之間，並無機會注意到自己已經投生，他以為所有的天人只是一般來向他致敬的信眾罷了。這位新天人垂下目光，莊重地拉起金色衣裳的一角，蓋住肩頭。天人們看到這些動作，猜出他的狀態而大叫道：「現在你在天界，這不是禪修的時間，而是嬉戲作樂的時刻。來吧！我們來跳舞！」

我們的主角幾乎聽不見，因為他在練習根律儀。最後，有幾位天人走進宮殿拿出一面長鏡，這位新天人嚇呆了，看到自己不再是個比丘，整個天界沒有一個夠安靜的地方來禪修，他被困住了。

在驚慌之中，他想：「當我出家時，唯一的希望是最高的安樂——阿羅漢。我就好像是位拳擊手，參加比賽希望獲得金牌，結果卻得到一顆甘藍菜。」

這位前比丘甚至害怕跨進宮殿內，他知道自己的心力無法長久對抗這些遠超過人間的欲樂。他突然了解，身為天人便有能力的拜訪佛陀正在教化的人界，這個領悟讓他振作起來。

「我可以在任何時候獲得天上的財富，」他想：「但遇到佛陀的機會才是真正稀有的。」他毫不猶豫地快速離去，身旁伴隨著一千位隨從。

在祇園找到佛陀後，這位天人靠近佛陀並尋求協助。佛陀被他的一心修行所感動，給予了以下指導：

哦，天人！你走過的路是筆直的，那會引導至你的目標——安全、無有恐怖的皈依處。你會搭乘一輛完全寧靜的馬車，心精進與身精進是其兩輪，慚愧是靠背，念是環繞馬車的裝甲，正見是車伕。不論男女，任何人只要擁有這樣一輛馬車，且駕駛得當，無疑地都會抵達涅槃。



遠離「愚癡園」——一個混亂與迷妄之處

這個比丘天人的故事略述於《相應部》，說明了關於禪修的許多事，我們將一步步地來檢視。但你會提出來的第一個問題也許是：「為何會有人抱怨投生於天界呢？」畢竟，天界是中間斷的宴會，在那裡的每個人都有美好而長壽的身體，並為欲樂所圍繞。

也許不必等到死後投生，才能了解天人的反應，其實在地球上就有天界了，但在他們任何人中，可以發現真實而永久的快樂嗎？例如，美國是個物質很進步的國家，在那裡可以得到很多的欲樂，你可以看到人們沉溺、陶醉於奢華與歡樂之中。問問你自己，這些人會想看得更深，或致力於尋求存在的真理嗎？他們真正快樂嗎？

當這位天人身為人時，他對佛陀的教導有無比的信心，相信最大的快樂來自修習佛法後的解脫。為了尋求這種超越感官的快樂，他捨棄世間的享樂，並獻身成為比丘，他熱切地努力想成為阿羅漢。事實上，卻因過於努力而早逝，突然發現自己回到出發點——被他努力要捨離的欲樂所圍繞。你能了解他失望的感覺嗎？

事實上，死亡並不新奇，那只是心的轉移，在死心與結生心之間沒有任何中介的心。此外，不像人類，天人的出生是自然且無苦的。

因此，這位行者在生與另一生之間，修行無有懈怠。所以，他會抱怨天界的嘈雜也就同

樣不令人意外。如果你曾深入地練習，便會知道聲音有時會令人多麼混亂與痛苦，不論是突然的爆炸或連續的砲轟。想像在禪坐時，你剛到達一個安寧且沉靜的境地，而電話鈴聲響起，你整個鐘頭的定立刻就支離破碎。如果你曾有過這樣的經驗，便可了解行者將天人比喻為餓鬼的強烈情緒。當電話鈴聲響起時，我很想知道你會罵出什麼話，即使那是一通朋友的來電。

在原始巴利經文中還有個雙關語。天人對佛陀訴說，發現自己身處以美麗著稱、名為「歡樂園」(Nandana Vana)的天界歡樂林中時，卻將之改名為「愚癡園」(Mohaṇa, 愚癡 (moha) 的衍生字)——一個在心中製造混亂與迷妄的地方。

捨離欲樂的方法——安住於修行

就行者的觀點而言，你當然也會明白強烈欲樂令人分心的特質，也許你的目標與這位行者不同，並非想成為阿羅漢，也或許正是。不論你期待的禪修結果是什麼，都一定會重視禪修帶來的定與輕安，要達成這些目標，某種程度的捨離是必要的。每次我們坐下來禪修，即使是一小時，也放下了一小時尋找欲樂與娛樂的可能性，但我們會發現某種程度解脫了娛樂本身——心追逐樂受後所感到的苦。如果參加較長的密集禪修，便捨離了家、所愛的人與我們的過去，儘管如此，還是有許多人會發現這種犧牲是值得的。



這位比丘天人雖然抱怨天堂的情況，但並非真正瞧不起天人的生活的方式，而是對自己未達成目標而感到失望。這就如你獲得一個工作，希望賺一千元，你

勤勉而細心地努力工作，但一天結束了工作並未完成，只得

到五十元。這讓你感到很失望，並非因為你輕視五十

元，而是為沒有達成自己所設定的目標。這位行者也

是如此，他生氣自己，並將自己比作贏得甘藍菜而

非金牌的拳擊手。天人同伴們都了解他，且絲毫不

覺得受到侮辱。事實上，他們很感興趣地跟隨

他一同到人界，在這裡他們也能從佛陀的教導

中受益。

如果你安住於佛法中，不論身在何處，即

使是天界，你對禪修的興趣仍會持續。如果

不然，很快便會被居住環境所提供的歡樂所糾

纏，而這將是你追尋佛法歷程的終點。

讓我們來研究一下，這位行者如何安住於修

行。在他進入森林獨修之前，他花了五年的時間依止一



(繪圖：釋自暉)

位老師，並與其他比丘共住在僧團中。他以各種方式服侍老師、接受禪修指導，並持戒清淨。每年他於三個月雨安居的期間禪坐，之後參加傳統的儀式，在儀式中，每位比丘以慈悲心討論其他人的過失，因此人人都能改正自己的缺失。

對於身為行者的我們而言，此人的背景深具意義。所有的行者都應該像他致力於完全了解持戒的方法，直到清淨戒完全成為生活中自然的一部分。我們也必須注意到自己對他人的責任，因為我們共住於此世中，必須學習以利他且慈愛的方式來溝通。至於禪修，直到具有高度的技巧——完成觀智的整個階段，都需要依賴一位值得信賴而有能力的老師。

掌握修行的重點——明辨必要的與多餘的

這位比丘具有很大的美德：專心致志於佛法，致力於了解真理，對他而言，其他的都是次要的。他極度審慎地分辨必要的與多餘的，避免外在的活動，並儘可能地把時間花在努力保持正念上。

對所有的人而言，限定自己的職責是有益的，如此才能有更多的時間禪修。當偶爾做不到時，可以想想母牛的故事。如你所知，牛永遠忙著用力咀嚼牧草，牠們整天都在吃。現在，母牛有隻活蹦亂跳又頑皮的小牛，如果牠只顧著吃草，絲毫不關心小牛，那麼，小牛必定會跑走



並惹來麻煩。但如果牠忽略自己的需要，只看守小牛，那就得整晚都吃草了。因此，母牛一面注意小牛，一面吃草。有工作或事物要做的行者應仿效牠，一面做事，同時留意佛法，確保心不會跑得太遠。

我們知道這位比丘是位勤奮且熱切的行者，在他醒著時，總是盡最大的努力保持正念，一如我們所知的那般，佛陀允許比丘睡四小時——整個中夜的時間。但強烈的迫切感使他把床擱置一旁，甚至廢寢忘食，而以修行的持續精進來滿足自己。

我不建議你廢寢忘食，只希望你了解他致力於修行的程度。根據佛陀的教導，在密集禪修期間，如果行者可以應付得來，睡四小時是合理的。在日常生活中則需要更多的睡眠，但在床上躺太久而變得懶散則是無益的。至於食物，應吃到飽足為止，如此才會有足夠的力氣從事日常的活動與禪修，但不要吃太多，以免飽脹而昏昏欲睡。這位比丘的故事指出吃的必要性，為了健康，至少要吃足夠的食物。

一個在禪修或在開示過程中過世的人，可視之為在戰役中陣亡的英雄。我們的比丘在行禪中，被身體中風界的尖刀所襲擊，而在天界中醒來。如果你在禪修中死亡，也可能如此，即使你還未證悟。

即使投生善處，你也會希望有條逃生的路線，通往完全的解脫與安全。在比丘天人拜訪天界時，因自己會產生欲望的能力而感到恐懼，他知道甚至只是跨進宮殿大門，戒行就會逐漸喪

失。證悟仍是他的優先選擇，為此，必須保持戒行圓滿，於是他逃到祇園脫口說出自己的問題。

八正道——直達解脫之路

〔八正道通往涅槃〕

佛陀的回應很不尋常地簡明，通常他會一步步地教導人們，從戒開始，並在指導修觀之前，漸進到關於業的正見與正定。

為了說明此教導的順序，他曾以藝術老師為例。一位想要學畫的初學者來求教，老師不會只是遞出一支畫筆。第一課是展開畫布，就如畫家無法在虛空中畫圖一樣，若無戒律的基礎，或不懂業的法則而修觀，一切都將徒勞無功。若無這兩者，就如沒有畫布的表面，無法承接定與慧。某些禪修中心並不重視戒與業，如此的禪修無法獲得太大的結果。

佛陀也會根據聽眾的背景或習性來調整他的教導，他明白這位不尋常的天人，曾是位成熟的比丘與禪修者，且在其暫留於三十三天時，也不曾破戒。

巴利語 Karaka（作者）意指守本分而勤勉的人，這位比丘曾是這樣的人。他不是僅有「行者」之名的人，也並非迷失於概念與幻想的哲人或夢想家，更不是個茫然地注視任何生起所緣



的懶鬼。相反地，他熱切而真誠，完全獻身於他所走的這條道路，他對修行的深切信心與信賴，支持著持續的精進力，時時刻刻都試著將所接受的教導付諸實踐，你可以將他視為老修行人。

佛陀給這位專心致志的人一個屬於老修行人的指導。「你走過的路是筆直的，」他說：「那會引導你到安全的皈依處，無有恐怖，那便是你的目標。」當中提到的路當然是指八正道，天人早已開始上路了，佛陀正允許他繼續前進。另外，佛陀還注意到天人想在此生成為阿羅漢，於是也提供直達的道路——直截的觀。

八正道的確十分筆直，無有叉路，它並非曲線，也非彎道或蜿蜒的路徑，只是直接地通往涅槃。

〔十種邪行〕

我們可以從反面來檢查，以充分了解這種正直的德行。據說有十種不善行或邪行，在智者的眼中，未調伏這十種身、語、意行的人是不正當的，他會不誠實、不正直，道德有缺損。

◎身邪行

身邪行有三種。第一種與仇恨、憎惡感有關，如果人缺乏慈悲，便很容易屈服於這些感覺，並將之轉化為身體的行為。他可能會殺害、傷害或壓迫其他有情。

邪行也會由貪產生，未受控制的貪會導致偷竊，或詐取他人的財產。

性是第三種邪行，被欲望襲擊的人，只對自身的滿足感到興趣，不顧及別人的感覺而犯下邪淫。

◎語邪行

語邪行有四種：第一是說謊；第二是說兩舌語，破壞友誼或團體；第三是語帶傷害、粗魯、低級與下流；第四種語邪行是無意義地喋喋不休。

◎意邪行

在心的層面則有三種邪行：人也許會想傷害他人；或覬覦他人的財產；或對業的法則缺乏正見，不接受業的法則，且相信個人行善作惡毫不重要，這是不善行。

佛教也將思考視為一種行為，想法是非常重要的，因為它們會產生行動。不相信「業」將導致不負責任的行為，而產生讓自己或他人受苦的因緣。



(繪圖：釋自顯)



還有其他不善思的心行，但未列舉於其中，例如昏沉、掉舉與種種微細煩惱的組合。被這些力量支配的人，稱為意邪行者。

〔步入邪道的危險〕

無法解脫這些內、外在不善行的人，可說是走在邪道上，他不能期望自己抵達任何安全的地方，而持續地暴露於許多的危險中。

此處有自我批判、悔恨與遺憾的危險。他也許會為某個身、語、意的不善行找到合理化的藉口；或是一開始並不知道那是不善的，稍後的反思則帶來無窮的悔恨，而自責：「那真是做了一件蠢事！」悔恨是痛苦的，那感覺不是由任何人所加諸你的。走在邪道上，即為自己招來邪道的苦，這種可能的情況無論出現在何時都很可怕，但真正恐怖的則是在人臨終之時。

在死亡之前，無法控制的意識之流生起，那是人的一生與行為的回憶。如果你有許多具道德且慷慨的行為來回憶，心便會充滿溫暖與寧靜，而能平靜地死亡。如果你不遵守道德，悔恨與遺憾就會淹沒你，你會想：「生命如此短暫，而我濫用了時間，並未妥善運用機會，依循人性的最高標準而生活。」到那時，想改善作風就為時已晚了，你將會死得很痛苦。有些人在此時遭受巨大的痛苦，以致在臨終時號啕大哭。

自我批判並非是選擇邪道者的唯一危險，他還必須與智者的譴責與非難爭鬥。心地善良的

人不會與不值得信賴或暴力的人為友，也不會尊崇他們。不善者終將無法適應，不能在社會中生存。

沿著邪道的某處，你也許會發現自己與法律交鋒。如果你犯法，法律會報復你，警察會逮捕你，迫使你為自己的惡行付出代價，依罪行的輕重而罰鍰、下獄，甚至死刑。現今的世界充滿暴力，許多人因為貪、瞋、癡而犯法，他們不只是初犯，而是一犯再犯，無限地深陷下去。我們讀過關於殺戮的殘暴行動，當法律最終逮捕這些罪犯時，他們也許要付出生命的代價。因此，走在邪道的人有受罰的危險。

當然，如果你聰明地避開罪行，甚至是以合法的方式犯罪，確實可以避免外在權威的制裁，但無法逃脫前述的自我懲罰，誠實地知道自己做錯事是令人非常痛苦的。你永遠是自己最佳的目標者，你不可能隱瞞自己，也無法逃脫投生於惡趣——畜生、地獄、餓鬼。一旦做了某個行為，業便會具有產生果報的潛力。倘若果報不在此生圓熟，便會跟隨你到未來的某個時間。邪道導致以上種種的危險。

八正道與三學

在八正道之中沒有歪曲。以戒、定、慧三學，八正道為人類生命的各個層面帶來整合與正



直。

〔八正道的戒學〕

正語 (sammavācās)，根據字首 sammā 的字面來說，是指完善或完美的言語，它是八正道戒學中的第一項，當然意指真實的話語，然而，還要符合其他的標準。言語應當帶來有情之間的和諧，是慈愛而非傷害的；是悅耳、動聽的；是有益而非無意義的。練習正語，便能從前述的四種語邪行中解脫。

正業 (sammakammanta) 是戒學中的第二項，正業與律儀有關。我們應避免三種色身所表現出的不道德行為——殺生、偷盜與邪淫。

戒學中的最後一項是正命 (sammañjīva)，營生要正派、合法，並遠離任何染污，不從事不適當的職業。

在這三方面剔除歪曲，便能阻止最粗的煩惱靠近。煩惱是我們的敵人，應如此看待它們，遠離敵人，便能免除危險。

〔八正道的定學〕

八正道的第二個部分是定學，包含三個要素——正精進、正念與正定。

如果你有遵循禪修指導，就應熟悉這部分。當你努力將注意力放在腹部時，這便是正精進，它有將煩惱推到一邊的力量。當正精進發揮出來，便能有效地策動正念，而能觀察所緣。正念也像個保護者，精進將煩惱移開，而正念將它們關在門外，心便可以專注，時時刻刻都維持在所緣上——鎮定、冷靜而不渙散，這就是正定。

當這三要素現前時，定學可說已有良好的發展。此時，心的煩惱與歪曲都已遠離。定學直接對抗心的歪曲。

〔八正道的慧學〕

由於自己的精進，你的心會剎那、剎那地變得純淨而寧靜。在一分鐘之內，你能有六十個解脫歪曲的心的剎那，在二分鐘內就有一百二十個剎那，想想一小時甚或一整天會有多少剎那的寧靜。每一秒都很重要！

在這些剎那中，你會看到心直接落在目標——禪修的所緣上，這即是正思惟——八正道慧學中的一個要素。當心精確地瞄準目標，便會精晰地看到所緣，智慧便會生起。智慧清晰照見或如實了知「法」，即構成八正道中的另一要素——正見。

如果心準確地落在目標上，智慧便生起，察覺因果法則的結構——將名法與色法連結的因果關係。如果心落於無常，便會清楚地察覺無常的本質。因此，正思惟與正見是相連的。



由正思惟生起的正見，具有根除歪曲的心種子的力量。歪曲的心的種子指的是極微細的隨眠煩惱，只有智慧現前才能根除，這是非常特別的，以一種真實與實際體驗的方式，只能剎那地發生，而非透過想像。

也許現在你能更理解為何佛陀

說這條道路是筆直的，身、口、意的歪曲，會被八正道中的戒、定、慧三學克服。走在正道上的人，超越歪曲，遠離眾多危險。

涅槃即庇護所， 正道即庇護所

佛陀進一步承諾這位比丘天人，這

條正道會引導至安全的庇護所。「庇護所」在這部經的註釋中有很多的討論。事實上，它是



(繪圖：釋自暉)

指涅槃——沒有任何危險、恐懼之處，擊毀了老與死，卸去了苦的重擔，抵遠涅槃的人完全受到保護，因此，可稱為「無懼者」——沒有危險的人。

為了要抵達涅槃這安全的庇護所，我們必須走在八正道世俗的部分，世俗意指未超越此世。除非走這條路，否則無法抵達涅槃，涅槃是其結果。

我們討論這條路本身的三個部分——戒、定、慧。當戒行清淨時，便無有悔恨，不受智者譴責、法律的刑罰，也不會投生於惡趣。如果圓滿定學，便能解脫執著煩惱的危險——那些在心生起並壓迫我們的負面傾向。在正念與定甦醒時生起的觀智，有克服隨眠煩惱的力量。因此，即使在未抵達完全無慮的涅槃之前，走在八正道就能免卻可怕的事物。所以，這條路本身也是庇護所。

〔煩惱、業與果——輪迴的惡性循環〕

煩惱要為世界的危險負責。無明、渴愛與執取都是煩惱，立基於無明，受到渴愛的支配，便會造業，然後忍受果報。由於過去在欲界的業行，我們投生於這個星球，在目前擁有的身心之中。也就是說，我們現在的生命是過去因的果，身與心依序成為渴愛與執取的所緣，渴愛與執取造作業，即再次投生的條件——再次渴求、執取身與心。煩惱、業與果是惡性循環的三個元素，是個無始的輪迴，沒有禪修，便不會有結束。



若非因為無明，惡性循環便不會存在。我們先因無知、不清楚了解的無明而受苦，後來是因為愚癡的無明，如果沒有深刻地修行，便無法了解實相的真正特性——無常、苦、無我。不明瞭身心短暫的本質，它只是現象的剎那生滅，隱藏著我們所忍受的生滅壓迫的巨大痛苦。我們不了解在這過程中沒有「人」在控制，也沒有「人」在背後，可說是「無人在家」。如果我們深深地了解身心的這三種特性，就不會渴愛、執取。

然後，由於愚癡，我們在實相中加入虛假的元素，誤以為名色是永恆不變的，在所擁有的身心中發現快樂，而假定有個永恆的自我或「我」在管理身心的過程。

這兩種無明使得渴愛與執取生起。執取只是渴愛的具體化，渴求愉悅的色、聲、香、味、觸與想法，我們渴望新的所緣出現在面前。如果獲得想要的，便會執取它而拒絕放手，而造作束縛自己於輪迴中的業。

〔打破輪迴的循環〕

當然，業有很多種。不善業帶來不善果，而讓我們在輪迴中持續存在。然而，走上了八正道的前段，由於他正在避免不善行，便無須擔心個人行為的負面影響，戒使得行者免於未來的痛苦。善業帶來善果，儘管它仍會將我們推入新的生命輪迴，但在禪修中，不再造作出使人持續存在的業。只是看著事物的來來去去是有益的，它甚至使我們不會繼續輪迴。以其最精確的

意義來說，在禪修中不會產生異熟，當有足夠精確的覺知，便能阻止渴愛的生起。因此，也會防止連結存在（有）、業、生、老、病、死等的連續生起。

修觀會剎那、剎那地衝破煩惱、業、果的惡性循環，當行者策動了精進、念與穩固的定，正思惟便使心洞悉存在的真實本質，而能如實了知事物。智慧之光驅散無明的黑暗，無明消失了，渴愛如何生起？如果我們看清事物的無常、苦與無實體性，渴愛便不會生起，執取也無法跟隨。因此說：不知而取，知即解脫。解脫執取，便不再造業，也不再有果報。

無明導致渴愛與執取，此三者導致「存在」與「我」的邪見。走在八正道上，能去除無明之因，如果這些消失，即使只有一剎那，便有解脫。粉碎了惡性循環，這就是佛陀所說的庇護所。沒有無明、煩惱的危險，也沒有導致未來受苦的恐怖業行，只要保持正念，便可享有安全與平安。

也許你會覺得身心如此可怕，以致想擺脫它們。不過，自殺不會帶給你任何好處。如果你真的想要解脫，必須放聰明點。有道是只有觀察到「果」，才能破壞「因」，這並非主動意義中的破壞，而是永續存在力的消失，正念破壞了會在未來導致類似的身心的「因」。當心因為正念、正定、正思惟而集中——看著六根門前生起的每個所緣，看著它發生的剎那，此時煩惱不能入侵，完全無法生起。由於煩惱是業與輪迴的「因」，你便切斷了在輪迴存在的一個連結。如果現在沒有「因」，未來就不會有「果」。



遵循八正道，經過觀智的不同階段，終究抵達涅槃的庇護所，解脫所有的危險。涅槃的成就共有四個階段，在每個階段會永遠根除特定的煩惱。當心完全清淨，便會在最後的證悟階段——阿羅漢，抵達究竟的庇護所。

預流——初次體驗涅槃

初次體驗到涅槃——證得須陀洹道的刹那，粉碎了連結惡趣的三個循環，不再投生於畜生、餓鬼或地獄之中。導致投生該處的煩惱被根除，不再造作輪迴彼界的業行，而可能會造成這些結果的過去業則會失效。

在更高的證悟階段，會根除愈來愈多的煩惱，最後到阿羅漢道心，則完全去除煩惱、業與果。阿羅漢永遠不再受煩惱的折磨，死時即進入般涅槃——永不再進入輪迴的涅槃。

即使只是最低層次的證悟，也能避免從事錯誤的修行或走上任何邪道，知道這點或許能鼓勵你，這敘述於《清淨道論》(Visuddhi Magga)——覺音(Buddhaghosa)於第五世紀的偉大作品。你也會從自責、智者的譴責、刑罰與墮入惡趣的危險中解脫。

(編者按：本期專輯內容譯自班迪達尊者(Sayadaw U Pandita)所著《就在此生》(In This Very Life: The Liberation Teachings of the Buddha)一書，中譯本將由香光書鄉出版社出版。專輯中部分標題為編者所加。)

全然寂靜的馬車

八正道的譬喻

班迪達尊者 著

鍾苑文 譯

八正道的寂靜馬車，是一輛戒、定、慧的馬車，
以身精進與心精進為輪，慚愧為靠背，念為裝甲，正見為車伕，
可載運一切眾生安全地橫越海洋、沙漠，穿越輪迴的叢林。

全然寂靜的馬車

尚未到達預流的凡夫，就如旅者開始一段冒險的旅程，在橫越沙漠、叢林或森林時，會有許多危險在等候，他必須裝備齊全。在這種旅程中，不可或缺的東西之一是輛優良且可靠的車，佛陀提供比丘天人一個卓越的選擇。「你會搭乘，」他說：「一輛全然寂靜的馬車。」

可以想像在他最近有了處於天界樂神之中的體驗後，會發現一輛寂靜的車子是多麼吸引人，



但在此還有弦外之音。

大部分的車輛都有噪音，佛陀時代所使用的舊式雙輪或四輪馬車喧囂地發出嘎嘎聲，特別是如果潤滑油不足、粗製濫造或超載時，更是如此。即使現代的汽車或卡車仍十分喧鬧。然而，佛陀提供的馬車，卻非普通的車輛，它製造精良，不論數以千、百萬或億計的眾生搭乘，移動時都安靜無聲。這輛馬車可載運所有人安全地橫越海洋、沙漠，穿越輪迴的叢林，是一輛修觀的、八正道的馬車。

佛陀在世時，數百萬眾生只是聽聞他的開示便證悟了。有一千、十萬或百萬個眾生，可能都聽過同一個開示，所有這些眾生都可以同時在馬車上一起橫越。

這輛馬車永遠不會嘎嘎作響，但其乘客通常會發出許多嘈雜聲，特別是那些到達較遠的彼岸——抵達涅槃這安全庇護所的人，他們會以讚美與興奮的語氣高聲說：「這馬車多好啊！我運用了它，而它也發揮了功效，引領我到達覺悟。」

已抵達覺悟四階段的聖人——預流者、一來者、不來者與阿羅漢，他們以各種不同的方式歌頌馬車：「我的心已完全改變，充滿了信心、清明與廣闊。許多智慧於我身中展開，心強壯而穩定，能彈性地面對生命的變化。」

能進入禪定的聖人們會歌頌這輛車，進入滅定的一來者與阿羅漢也是如此，他們能經驗到心、心所與一切心所生法的寂滅。從這些定中出來，他們對這輛車充滿喜樂與讚美。

通常當某人死亡時，人們會哀傷、悲號。看到有情離開這世間，我們會哀悼、哭泣、沮喪。然而，對想根除一切煩惱的阿羅漢而言，死亡是件期待的事。他會說：「終於能丟棄這苦的聚合體了！這是我的最後一生，我不用再面對痛苦，而只有在涅槃庇護所的喜樂。」

阿羅漢的珍貴也許超乎你的想像，但你自己可以知道阿羅漢可能會有感覺。看看自己的修行，你也許曾克服五蓋——貪欲、瞋恚、昏沉睡眠、掉舉惡作與疑，而可以清晰地看到所緣的本質；也許曾看到名色之間的差別，或現象的剎那生滅。看到生滅的階段，即是一種解脫與快樂，這種喜悅、清明的心，就是禪修的果。

佛陀說：「對曾參加密集禪修或曾達到禪定的人而言，在他身上生起的喜悅，遠超過這世間或天界所能經驗的欲樂。」

禪定在此等同安止定，或是在修觀時所發展的深層次的剎那定，後者稱為「觀禪」(vipassanā jhānas)。

〔無與倫比的滋味〕

能持續地保持正念的行者，會在禪修中經驗到很深的喜悅——一種從未品嚐過的、無與倫比的法味。初次經驗時，你會充滿驚奇：「多殊勝的佛法啊！真是神奇！我無法相信內在竟能生起如此多的平靜、喜與樂。」你會充滿信念、信心、滿意與滿足，會開始想與別人分享這經驗，



甚至會企圖舉辦自己的傳教活動。這是你心中的聲音，歌頌能搭乘這輛寂靜的馬車。

另一種噪音比較不那麼狂熱，那是行者粗魯、不悅地搭乘馬車時的尖叫聲，他們也許想要繼續堅持，但只是很勉強，這些是未勤奮於禪修的行者。在修觀中，少量的精進只能帶來微不足道的結果，懈怠的行者永遠無法品嚐法味，他們也許聽說別人的成功，或看到別人坐得直挺安穩，推測他們享受很深的止與觀，但自己的心卻陷入散亂與五蓋的困境裡。懷疑會悄悄地潛入他們的心中——懷疑老師、方法與馬車本身：「這真是很糟糕的馬車，無法載我到任何地方，車身顛簸，又製造許多噪音。」

〔愈是迷路，得到的米愈多〕

有時甚至會聽到非常絕望的哭號從馬車的方向傳來，這哭聲來自對禪修有信心且很努力的行者，但為了某些原因，無法如預期有很大的進步。他們開始失去信心，懷疑是否能達成目標。

緬甸有種用來鼓勵這些人的說法：「行者愈迷路，得到的米愈多。」行者是存在於佛教國家的一種出家人，他們受持八戒或十戒，穿著白袍，剃除髮鬚，因為捨離世間而住在寺院中，以種種方式維持寺院與協助比丘，任務之一是每隔幾天進城化緣。在緬甸，化緣得到的通常是生米，他們挑著兩端吊著竹籬的扁擔，沿街而行。

也許是他不熟悉村落的小徑，在該回家時找不到回寺院的路。這位可憐的出家人走入死巷，

於是轉入一個小巷弄，結果又是一條死巷，而人們一直以為這是他路線的一部分，因此繼續布施給他。等到他找到回家的路，便已獲得一大堆戰利品。

如果你們有時迷失或偏離正軌，可以想想你最後會得到一大袋的佛法。

馬車的兩輪——心精進與身精進

一如佛陀所形容的，這輛神聖的馬車具有兩輪，在當時馬車即如此製造，這樣的隱喻才能容易為當時的聽眾所接受。佛陀解釋馬車的一輪是身精進，而另一輪則是心精進。

禪修與從事其他的職業一樣，精進是很重要的，必須努力勤奮才能成功。如果我們不屈不撓地精進，就能成為英雄——有勇氣的人，禪修中所需要的正是勇猛精進。

身精進是維持身體行、住、坐、臥各種姿勢的努力。而若沒有心精進，禪修就不存在，它是保持正念與定，確保煩惱遠離的力量。

精進的兩輪承載著修行之車。行禪時，你必須舉起腳、向前伸，然後放到地上，一再地重覆便構成了走路的動作。當你行禪時，身精進產生移動，而心精進喚起心持續不斷地專注於移動，適量的身精進有助於警覺與心精進。

我們必須注意到，精進是佛陀設計車輛的基礎，就如世間馬車的兩輪必須穩固地安裝在車



上一樣，心精進與身精進也必須好好銜接，以帶動這輛八正道的馬車。如果坐禪時，無法確實讓身體努力坐好，或無法使心保持敏銳，並持續而精確地覺察，那麼我們便那裡也去不了。然而，如果精進的雙輪繼續轉動，車輛便會筆直地向前移動。

〔身精進——維持身體各種姿勢的努力〕

單單保持身體的姿勢，便需要相當大量的精進，如果坐著，必須努力讓自己不倒下來；如果是在走路，則必須移動雙腿。我們試著保持四威儀均衡地精進，並創造健康的條件。尤其在密集禪修時，必須有足夠的時間坐禪、行禪，其次是站立、躺臥，並限制睡覺的時間。

如果不好好地維持姿勢，結果便是懶散。在坐禪時，你也許會找個東西來靠背，或許會斷定走路太累，或某種放鬆的嗜好更適合禪修。如你所猜想，我不推薦以上任何一種想法。

〔心精進——保持正念與定，確保煩惱遠離〕

心精進也是如此，鬆懈是不好的。必須一開始便認定，發揮堅忍不拔與持續的心精進是必要的。要告訴自己在正念中不要有任何間斷，儘可能地持之以恆。如此的態度非常有用，它會開啟你的心，而有確實實現自己目標的可能。

有些行者特別討厭行禪，覺得無聊又浪費時間，只在老師告訴他們這麼做時行禪。相反地，

由於行禪需要強固的雙重精進，對於保持精進之輪的轉動是非常重要的。以正確的專注行禪，你會輕鬆舒適地抵達目標。

當心精進時時刻刻地出現，便能防止煩惱侵入，將之阻擋在外、擱置一旁，並被心所拒絕。

有些行者斷斷續續地精進時，他們一時興起才精進的作法會使人混亂。建立在突發正念的精進，是徒勞無益的，因為在失念的幾個剎那後，便是煩惱逍遙的時光。之後，當這樣的行者再次開始保持正念，就必須重頭來過。一再地努力而後休息，無法建立起動力，也無法進步。

也許你會做某種心靈的探尋，老實說，你真的有保持正念嗎？你真的誠摯地在醒著的每個剎那，以堅忍不拔且百折不撓的精進來維持正念嗎？保持心精進之輪持續轉動的人，可說擁有熱切的精進。佛陀讚美這樣的人說：「擁有熱切精進的人，則有舒適的生活。」為什麼會如此？熱切的精進阻止煩惱靠近，產生冷靜、平靜、喜樂的心理氛圍，遠離貪婪、殘酷、破壞性等一系列皆是苦的念頭。

熱切精進的美德是無止盡的，佛陀說：「寧願以熱切的精進活一天，也勝過沒有精進而活一百年。」希望你從這段討論中所得到的激勵，足以保持精進之輪的轉動。

馬車的靠背——慚愧



佛陀所描述的下一個部分是車輛的靠背——慚愧。當時的馬車會有靠背來倚靠，若無靠背，在車子突然停止或向前時，車伕或乘客會跌下車。靠背也可以是個奢侈品，人可以向後倚靠，像坐在自己喜歡的扶手椅子般，舒適地向目的地前進。在我們的討論中，目的地是神聖的目標——涅槃。

〔有益的慚與愧〕

為了明白內觀馬車上「靠背」的功能，我們必須審查「慚愧」的意義。佛陀使用的巴利語是 *hiri* (慚)；「愧」(*ottappa*) 的品質則是「慚」的良伴。雖然經典並未特別提及，但由於「愧」的意思也包含在內，所以要同時討論。這兩個字通常分別翻譯為「羞恥」(*shame*) 與「畏懼」(*fear*)，不幸地，這些字都是負面的，也因此是不正確的。在英文中，並無適合表達這些意義的語詞，最好的權宜說法是「道德良心」。如果有時間，我會試著解釋巴利語的意思。

請謹記，慚與愧並非如習慣所說的和生氣或瞋恚有關，它們只是以非常特別的方式，讓人對不善行感到羞恥與畏懼。它們一起創造一個純淨無染的道德良心——自我的正直。事實上正直的人不會做任何令他羞恥的事，在道德上也是無懼的。

慚是種厭惡煩惱的感覺。你若試圖努力保持正念，便會發現當煩惱攻擊你到為煩惱所害之間有個空檔。回復理智時，可以說你因為鬆懈而為煩惱所困，而感到某種憎惡或羞恥。這種對

煩惱的態度稱為「慚」。

愧是畏懼不善行的結果。如果正式禪修時，你花了很長的時間在不善思上，就會使進步遲緩。如果你受到煩惱的影響而做出不善行，便會為後果所苦，畏懼發生這種事，便會對總是等著發動攻擊的煩惱更加注意、警覺。在禪坐時，你會堅定地專心致力於主要的所緣。

慚與個人的美德和正直有直接的關係，而愧也與美德以及父母、師長、親戚、朋友的美名有關。

慚以許多方式表現。假設某個很有教養的男子或女子，不論家境如何，父母以人類的價值來教育他們，如此的紳士、淑女會在做殺生的不善行前三思。他們會想：「我的父母教我愛，那麼我要屈從於這種破壞性的想法或感覺，置自己的自尊心於險境嗎？我要在自己缺乏慈悲與體諒的虛弱時刻，殺害其他眾生嗎？我要犧牲自己的美德嗎？」如果能以這種方式反思，而決定避免殺生，慚便發揮了作用。

學問或知識的美德也能使人抗拒不善行，如果某人在任何的意義下是有學問、教養的，他便會有高的道德標準。當真正有教養的人企圖做出不道德的行為時，他會想到那有失身分，而退縮不前。

慚也會因為年紀的關係而生起，在年紀較長時，人會感到一種尊嚴，而對自己說：「我是個年長的人，知道對錯的差別。我不會做任何不適合自己的事，因為我深深尊重自己的尊嚴。」



慚也會因為有勇氣的信念而生起，可以反思不道德行為是怯懦、卑劣、無節操者行為的領域。有勇氣與信念的人，無論如何都會選擇堅守原則。這是英勇的美德，拒絕讓自己的正直受到破壞。

愧——良心中的畏懼層面，當想到父母、朋友、家人會因為自己不道德的行為而蒙羞時生起，它同時也是不辜負人性中的至善的願望。

一旦做了不道德的行為是無法隱藏的，你自己知道做了這件事，同時也有一些眾生能讀出他人的心，能看到或聽到別人發生了什麼事。如果你注意到這些眾生在場，做不善行時便會猶豫，以免被人發現。

慚與愧在家庭生活中扮演很重要的角色，因為有了這些，父母與兄弟姊妹可以過著相當清淨的生活，如果人類無有慚愧，家庭成員的連繫不受姻親關係的限制，那麼就如貓狗一般了。

現在這世界深受人們缺乏這些特質的困擾。事實上，慚與愧稱為「世間的守護者」。想像有個世界，那裡的每個人都擁有充分的慚與愧！

慚與愧也稱為「白法」(sukka dhamma)——純淨之法，因為它們在這星球上，對於維持有情行為的純淨十分重要。白法同時意味白色，以象徵純淨。相反的無慚與無愧則稱為「黑法」(kanha dhamma)，黑色會吸收熱，而白色則反射之。無慚與無恥的黑法是煩惱最好的吸收器，當它們出現時，你可以確定煩惱會完全滲入心中；然而，如果白法出現，煩惱便會被反射出去。

經典舉兩顆鐵球為例，一個被糞便弄髒了，另一個則是火紅熾熱的。有個人受贈這兩顆球，他拒絕了第一個，因為它令人厭惡；他也拒絕了第二個，因為怕被燙傷。不取被糞便污染的球，就如他心中慚的特質，當他將不道德與正直相比較時，會發現不道德令人厭惡。不取熾熱的球，就如出自對業果的恐懼，而害怕犯下不善行的愧，他知道結果會導致地獄或惡趣，因而避免十種不善行，就如它們是那兩個鐵球一樣。

〔無益的慚與愧〕

有些慚與愧是無益的，我稱它們為「假的」慚與愧。有人也許會對持守五戒、聞法或向值得尊敬的人頂禮感到羞恥、難堪；也許會對在大眾面前高聲朗誦或演說感到丟臉。害怕別人的批評，如果那批評不是根據道德行為而發，那就是假的慚。

有四件事有助於個人的利益，這是人類不該感到羞恥的。這些並未列在佛教經典中，它們是屬於世間的、實用的。

首先，不要對自己的生意或賴以為生的工作感到羞恥；不該對接近老師以學習買賣、專業或學科感到羞恥，如果因羞恥而不去做，如何獲得知識呢？不該對吃感到羞恥，如果不能吃，那麼將會餓死。最後，不該對夫妻間的親密關係感到羞恥。

同時也有假的愧，例如，害怕在人生歷程必要的時刻，會見重要的人。



村民會在搭乘火車、公車或渡船旅行時，有假愧的傾向，我指的是真正的村民——從未搭乘過公共運輸工具的人，這些單純的人也許會在旅行時害怕使用廁所，這也是無益的。人們也會害怕動物、狗、蛇或昆蟲，或害怕到陌生的地方。許多人害怕異性，或敬畏父母、師長，不敢走到跟前或與之交談。有些行者害怕與老師小參，他們等在門外，彷彿那是牙醫診所一般。

這些都不是真正的慚與愧，它們只與做出不善行有關。人應該畏懼惡業與煩惱，要知道在它們攻擊時，很難說它們會操縱人到什麼程度，而讓人做出不善行。

反思慚與愧是件好事，行者身上的這兩項特質愈強，便愈能發揮精進來保持正念。害怕破壞持續練習的行者，就會努力地培養警覺。

因此，佛陀對天人說：「莊嚴的八正道馬車以慚為靠背。」如果你有慚與愧的靠背，當駛向涅槃極樂時，會有東西可倚靠與依賴，能讓你舒服地坐著。就如搭車時有意外的風險，行者在八正道的馬車上，也冒著修行的風險，如果這些特質較微弱，便有失念的危險，而所有的過患便隨之發生。

願你充分的慚與愧引領你激發熱切的精進，以能使持續地修習正念。願你因此能順利而快速地沿著八正道前進，直到最後了解涅槃。

環繞馬車的裝甲——念

為了確保佛法之旅安全完成，馬車必須有車身。在佛陀時代，馬車以木頭或其他堅硬的材質製成，用來防禦矛或箭。在近代，國家會花費許多資源來發展戰車所使用的裝甲。現代的汽車為了安全，也都以金屬包覆，今日你乘車時，就如處在舒適的房間裡，遠離風吹日曬。如果車身好好地保護你免受天候的影響，那麼不論外面下雨或下雪，你都能舒適地旅行。這些例子都在說明，念讓行者遠離煩惱無情攻擊的功能。念是種讓心安全、舒適與冷靜的武裝，只要有念提供保護，煩惱便無法進入。

少了念的防護，無人能安全地以八正道之車旅行。當馬車進入戰場時，裝甲是保護乘客的決定性因素，修觀是場對抗煩惱的戰役，早在記憶所及之前，煩惱便控制了我們的存在，所以需要堅固的裝甲環繞馬車，我們才能受到保護，免受它們無情的掠奪。

為了克服煩惱，了解它們如何生起是有益的。煩惱的生起與六境有關，無論何時，只要在六根門的任何一門失去正念，你很容易就會成為貪、瞋、癡與其他煩惱的受害者。

例如，當「看」的過程發生時，可見色與眼識接觸，如果是可意的所緣，而且你沒有正念，立基於渴愛或欲望的念頭便會生起；如果是不可意的所緣，瞋恚便會攻擊你；如果所緣是平淡且無關好惡的，你就会被愚癡的浪潮捲走。然而，當正念現前，煩惱便無法進入你的意識之流。注意「看」的過程，念讓心有機會了解正在發生事物的真實本質。

念的直接利益是心的純淨、清明與快樂，這些只有在念出現時才能經驗到。無有煩惱即是



純淨，因為純淨而會有清明與喜悅，純淨而清明的心便能加以施展。

不幸的是，在事物還未受檢視的過程中，不善心會比善心生起得更頻繁。一旦心中生起貪、瞋、癡，我們便會開始造作不善業，而在今世或後世結果。投生是一種果報，有了生，死亡變得不可避免。在生與死之間，眾生會造作更多的業，包括善業與惡業，使得輪迴持續轉動。因此，無有正念是通往死亡之路，它是今世與來世的死因。

因此，念猶如對生命不可或缺的新鮮空氣，所有呼吸的眾生都需要清新的空氣，如果只有污染的空气可用，他們很快就會染病，甚至死亡。念就是這麼重要，喪失正念這新鮮空氣的心會變得腐敗，呼吸急促，並因煩惱而窒息。

人吸了髒空氣也許會突然生病，而在真正臨終時遭受極大的痛苦。當失念時，我們因吸入煩惱的毒氣而受苦，在可意的所緣出現時，被渴愛的痛苦所刺穿；如果是不可意的所緣，就被瞋恚之火所焚燒；如果發現所緣會讓人出醜，就會被我慢所吞食。煩惱以許多形式出現，但當它們攻擊我們時，總是相同的——我們會受苦。心的完全舒適、寧靜與快樂，只存在於將煩惱摒除於內心之外。

有些污染物會讓有呼吸的生物發昏與混亂，有的則會死亡。煩惱也是如此，有的攻擊力較小，有的則會致命。有人會因欲樂而頭昏；或盛怒下中風發作而亡；若渴望過度強烈，會致人於死；放縱多年的貪欲，是為嚴重疾病種下禍根；極度的憤怒或恐懼也會致命，特別是有心臟

病的人；煩惱同時也會招致精神官能症或精神異常。

事實上，煩惱比空氣中的有害物質還要危險許多。如果有人吸入污染的空氣而死，毒素會留在他的屍體中，但煩惱的染污則會帶到下一世，更不要說它們對其他有情的負面影響。煩惱由心吸入，造成的業會在未來成熟。

當正念時時刻刻現前，心會漸漸淨化，如戒煙以後，肺漸漸排掉附著其上的焦油與尼古丁一樣。純淨的心容易專注，智慧便有機會生起，這個治療的過程由念開始。以念為修習的基礎並深化定，你會經歷到各個層次，智慧便漸漸增長。最後在煩惱根除之時，便會體證涅槃，涅槃中沒有任何染污。

只有在個人的修行中體驗過念的利益的人，才能欣賞其價值。當人們不厭其煩地呼吸新鮮空氣，在擁有健康後，才能證明他們努力的價值。同樣地，深入修行的禪修者，甚至是體驗到了涅槃，才會真正了解念是值得的。

車伏——正見

不論這輛車有多優良，若沒有駕駛，那裡也無法到達。同樣地，佛陀解釋，正見必須為我們的心靈之旅提供動力與方向。經典列出六種正見，在這項開示中，佛陀特別提及於聖道心剎



那所生起的正見。聖道心是此練習中最頂點的觀，我們將在後面討論。

〔自業正見——「業」是個人唯一的財產〕

第一種是「自業正見」(kammassakatā sammāditthi)——視「業」為個人財產的正見，「業」當然是指所有的善行與不善行。我們能擁有與支配物質所緣的觀念，基本上是個錯覺，因為所有的物質都是無常的，必然會敗壞，「業」才是我們在世上唯一可靠的財產。

我們必須了解，不論所做的一切是善或惡，都會跟著我們輪迴，而生起相應的善果或惡果。「業」對於心會產生直接的結果，依善業或惡業導致樂或苦。另外，還有經過長時間才圓熟的果，不善業導致投生於惡趣，而善業則生於善趣，最高的善業則導向解脫輪迴。

以這種方式看待生命，給予我們選擇所希望的生活條件的力量。因此，業自性正見又稱為「世間之光」，藉由它，我們能看到並評估選擇的本質。正確地了解「業」，就如鐵路交叉點，火車可以在那裡選擇方向；或如連結許多目的地的國際機場。由於我們如所有眾生一般希求安樂，對「業」的這項了解，會讓我們產生培養更多善行的強烈願望，也會想要避免那些招致未來悲苦的行為。

布施與持戒的人，即選擇了投生於善趣的方向，這種福業會幫助有情走上涅槃之道。

〔禪正見——安止於所緣〕

修習定才能超越自業正見。定有種種立即的功德，它能讓行者活得輕安，安止於所緣。

第二種正見是「禪正見」(jhāna samāditi)——關於各種禪與安止定的正見，它是與八種禪定之一同時生起的知見。禪正見有三項功德：在臨終時，如果能夠維持獲得安止的力量，便能投生梵天，在那兒待上很長的時間，經歷世間的成壞；第二，禪定是發展穩固內觀的基礎；它也能成為發展神通的基礎。

〔觀正見——為究竟的觀開路〕

我們花費最多的時間與精力在發展第二種正見——觀正見(vipassanā samāditi)，這種正見是觀智的果。當精進、念與慚愧都現前時，這些觀智自然會發展。重要的是，要謹記：正見不只是一種看法，而是從我們親見存在的真實本質，所生起的深刻領悟。

近代的元首要離開官邸時，會有多項準備工作，在車隊安排好之前，安全人員要先確定道路是否暢通與安全。他們要檢查是否有炸彈；在人行道上放些柵欄以控制群眾；分派警察人員站崗；並移除任何可能擋路的車輛。唯有如此，總統才會離開官邸進入座車。

同樣地，在八正道中，觀正見就如特務。無常、苦與無我隨觀清除道路上的各種執取——執



取邪見、珍愛的理論、誤解等，清除的過程順序地發生，一旦事前的準備工作完成，聖道正見將會出現，並根除煩惱。

◎清除的過程

在通往聖道心的路上，每階段的觀皆斷除一種特別的邪見，或關於實相本質的誤解。第一個名色分別智，讓我們區出名色的差別，了解生命只不過是川流不息的名、色二法。此時，我們除去了額外的東西——將實際不在該處的某物放入實相中，例如永恆與有個自我的觀念。

第二個是了解因與果的緣攝受智，斷除任何關於事物是否為偶然發生的疑問——我們知道它們並非如此。進一步地，我們清晰而直接地看見事物並非靠任何外力而產生。

深入禪修，我們會看到所緣的無常，並領悟過去與未來將經驗的每件事都是無常的。基於這無常的理解，接著便會了解我們並無庇護所，無一物可倚賴，因而去除可在世間的物體中找到平靜與平穩的邪見。被諸法壓迫確實是很大的痛苦，在觀的階段，我們會從心底感受到這點。

與這浮沈的恐懼與壓迫感有關，並隨之而來的是，了解無人能阻止或控制事物的來去，我們會恍然了悟事物中並無自我。

後面這三種特別與無常、苦、無我有關的觀，是觀正見的開始。

◎觀正見的生起

隨著觀正見的生起，馬車便蓄勢待發。當它面對導入涅槃的正道時，會有點震動與移動，現在則可以真正轉動輪子，讓車子上路。正確地武裝，堅實的背靠，車伕也坐好了，你只需要輕推一下兩個輪子，馬車便能真正起程。

一旦得到無常、苦、無我隨觀智，你會更快、更清晰地看到事物的生滅。剎那、剎那生滅，以百萬分之一秒、十億分之一秒出現——愈深入，看的生滅愈快，最後你完全看不到生起，怎麼看都只有快速的壞滅一閃而逝，你會有種感覺，彷彿有人突然抽走你腳下的地毯，使你頓失依靠。這種壞滅不是抽象的概念，在那時它涵蓋你整個的生命。

你愈深入，便愈駛近目的地。在完成所有的觀智階段後，道心的正見會接手並載你回家，回到涅槃安全的庇護所。

雖然在觀智顯現時，煩惱沒有機會生起，但它們尚未根除，也許被阻隔在外，但正等待機會回復力量。

◎削弱並去除煩惱

只有當聖道正見生起的剎那，才能根除煩惱。

你也許會想知道根除煩惱是什麼意思。已經生起的煩惱無法移除——它們已經過去。同樣地，尚未生起的煩惱也無法去除，因為它們還未出現。而即使是現在，煩惱生起又滅去，又如



何能將之根除呢？要移除的是隨眠或潛伏的煩惱。煩惱有兩種，一者與所緣有關；另一者與存在的連續性有關。第一種型態在條件許可時發生，即與名或色法的所緣接觸，又缺乏正念時。如果某個所緣佔優勢，又沒有正念以確保心與所緣間接觸的清淨，潛伏的煩惱便甦醒並變得明顯。然而，如果此時保持正念，便不再有適宜的條件，也就遠離了煩惱。

第二種煩惱處在休眠狀態，埋藏在意識流中，隨著我們一路輪迴，這種煩惱只能藉由道心來根除。

古代得了瘧疾的病人有兩種藥可以治療，瘧疾病人要經歷體溫變化不斷的循環，每兩天左右會發一次高燒，接著是突然感到寒冷。治療過程的第一步是先平衡極端的體溫，它讓病人強壯，而令瘧疾細菌變弱，最後當冷熱循環減弱了，便開一劑猛藥。現在病人比較強壯，而病菌更為虛弱，瘧疾便能完全根除。

治療的準備過程，好比是減弱煩惱的觀智，而猛藥則是一次根除煩惱的道心。

另一個例子是經由政府機關的繁複手續，以取得法律證明文件的過程，這可能要花上一整天。首先你到一樓與接待人員洽談，他會要你到二樓去取文件，並在上面簽核。這單位再要你到那單位，你出示一份文件，卻得到一大堆要填寫的表格，然後等負責者簽核。一整天經過許多不同的管道，從一層到另一層，填了許多表格，然後拿去簽核，花很長的時間完成每個部分。最後你到達頂層，只花了官員半秒鐘來做最後的簽核。你的文件現在已經認證了，但須先經過

這些繁複的手續。

內觀也是如此，有許多的繁複手續，道心出現時甚至比最高官員的簽核時間還短，但你必須努力才能得到。當一切都就緒了，正見之道會顯現，證明所有的煩惱都已被根除。

觀智的第一個部分也許可稱作「工人之道」，你必須努力工作，不逃避才能正確地完成它。聖道心就如老闆，指揮工作的完成，他不能在前置作業尚未完成的空白表格上簽核。

〔聖道正見與聖果正見——熄滅煩惱之火、在灰爐上潑水〕

當觀智完成時，聖道心自動生起，接著生起果心。巴利語稱這些心為 *maggā* (道) 與 *phala* (果)。聖道正見與聖果正見則各是道心與果心的要素，也是六種正見中的第四與第五種正見。

當聖道心生起，聖道正見根除會造成人們投生於惡趣、下界——地獄、畜生、餓鬼的煩惱。緊接著而生的是聖果心，聖果正見是當中的一部分。由於已根除睡眠煩惱，可能有人會問它的功能為何，果正見只是冷卻煩惱的餘溫，火可能已燒盡，但還留有餘火與微熱的灰爐，聖果正見就是在餘火上潑水。

〔觀察智正見〕

第六也是最後的正見——觀察智正見，它緊隨著果心與涅槃的經驗而來。它觀察五項事物：



(一) 道心的發生；(二) 果心的發生；(三) 作為心的所緣的涅槃自身；(四) 已根除的煩惱；(五) 殘餘的煩惱。而無其他重要的功能。

第一種自業正見，可說是永恆的——永遠不會自存在中消失。這世界的體系也許會破滅或荒蕪，但或許在其他的世界系統中，永遠會有具備「業」是自己財產正見的眾生。

那些不曾試著了解善業與不善業區別的人，完全遠離了光明。他們可以比喻為天生失明的嬰兒，在子宮中與出生時都無法看見。這嬰兒長大了仍不能看見，無法引導自己，眼盲又缺乏引導的人，必然會發生許多意外。

只要人們禪修並到達禪定，禪正見便一直會存在。佛陀的教誨也許並不興盛，但永遠有人練習定與安止。然而，剩下的正見，唯有在佛陀的教誨仍然存在時才能出現。從喬達摩佛陀的時代直到今日，他的教法仍在盛行，廣為現在的世界所知，即使在非佛教國家，也有以他的教誨為基礎的團體或機構。以自業正見或禪正見為足的人，無法接觸佛法之光，他只能被世間之光所照亮，無法照到佛陀之光。剩下的四種正見，從觀正見到觀察智正見，都包含了佛陀教誨之光。

當行者可以分別名色，便能從自我的謬思中解脫，而去除第一層黑暗的面紗，我們說這是佛法之光照亮了心。但還有更多層面紗要移除，第二層是無明——認為事物是混沌的、隨機而生的。這層面紗即由緣攝受智移除，當行者看到因果，心中的光便更加明亮，他應不會以此為滿

足，由於心不知無常、苦、無我的特相，所以仍一片黑暗。為了要移除這黑暗，行者必須更加努力，當事物生起時持續地觀察它們，讓念更敏銳，定更加深，智慧便會自然生起。

現在行者明白在這些無常的現象中，無法尋求庇護所，他會大失所望，但內在的光卻更亮了，他清晰地了解現象的苦與無我。此時只留下最後一層面紗，覆蓋著涅槃的實相，而唯有聖道心才能移除，佛陀教誨之光現在才真正開始閃耀。

如果發展所有的六種正見，你會容光煥發，不論未來身在何處，永遠不會與智慧之光分離，在你剩餘的輪迴遊歷中，智慧將更加閃耀。最後，當阿羅漢道與果——最後覺悟階段的道心與果心——來到時，智慧之光將如盛大的煙火般燦爛。

【心田四季】

一條人煙稀少的道路

釋見錯

我很喜歡美國詩人羅勃·佛洛斯特詩〈沒有走的路〉，因為我的人生也走了一條人煙稀少的道路——出家。

「黃樹林裡分叉兩條路，只可惜我不能都踏行。我，單獨的旅人，佇立良久，極目眺望一條路的盡頭，看它隱沒在林叢深處。於是我選擇了另一條路，一樣平直，也許



更值得，……」出家，的確是條較少人走的路，我選擇了它。踏上之初，內心雖是「雖千萬人吾往矣」的勇猛，卻也難掩幾分惶恐，畢竟，這是一條多麼不同於世俗的道路！

不過，十多年來，我從未後悔過，走在這條較少人煙路上的我，真的看到了不同於別人所看到的風景。然而，所付出的割愛辭親的代價，也讓我「碧海青天夜夜心」，常常午夜夢迴時，慨歎生命的不圓滿，苦於無法彌補的遺憾。

值得安慰的是，當我把父母、親人交給佛菩薩的同時，我們彼此也逐漸找到了放下、自我安頓的方法，爸媽慢慢接觸了佛教，不再排斥佛法，甚至在佛法的薰陶下，他們過得比以前自在了些。而我也在出家的生活中，幾番風雨卻又回歸平靜地踏在自己當初所發的願上，一直往前走著。這些年來，看到的不同的風景——探索自我的身心世界，學習觀察外境的因緣變化，在流動的無常世間，慢慢放捨執著，長養一些慈悲與智慧，並以佛法與眾生結緣……，這些讓我的生命變得無比豐富。

「許多許多年以後，在某處，我會輕輕嘆息說：黃樹林裡分叉兩條路，而我，我選擇了較少人跡的一條，使得一切多麼地不同。」對於那條「沒有走的路」，我從不羨慕；對於自己選擇的這條人跡較少的路，我則體切的踏著，且是踏在自己始終追尋的夢境上，還有什麼比這更幸福的呢？

真正佛陀之子

修習八正道的功德

班迪達尊者 著

鐘苑文 譯

預流者已經入流了，他的心將永遠與佛法同在。

在執行世間的職責時，他會像母牛一樣，一邊吃草，一邊看顧小牛。

他的心傾向佛法，但不會迴避世間的責任，是真正的佛陀之子。

證得預流果，令輪迴之洋乾涸

不論男女，任何人只要擁有這樣一輛馬車，且駕駛得當，無疑地都會抵達涅槃。

據說當比丘天人聽了這段馬車的開示，他了解佛陀指出的重點，當下即成為預流者，而擁有這輛稱為「八正道」的莊嚴馬車。雖然佛陀的開示直接指向阿羅漢這終極目標，但這位天人還未有得到最終覺悟的潛能，他目前的身心情況最多能證得預流果。



在覺悟的第一階段，已經解脫落入惡趣的危險。經典說已根除三種煩惱：邪見、疑與戒禁取見。在註釋書中，還加入嫉妒與慳。

〔根除三種煩惱〕

◎斷除邪見

我們可以假定天人在前一世身為比丘時，已獲得名色分別智。在得到的剎那，他解脫了有個內在永恆的實體——自我的邪見。然而，他只是暫時地捨棄這邪見，要等到初次窺見涅槃，才會永遠改變見解，預流者不再相信永恆實體的錯覺。

◎斷除疑

第二種根除的煩惱與邪見密切相關。在無法正確了解事物的本質時，很難得到一個孰是孰非的堅定結論。就如人站在岔路口，或突然發現自己迷了路，對於要走那一條路感到懷疑。這種進退兩難使人衰弱，精力削減。

當行者看到因果運作的原理時，暫時地捨棄疑，他們看到佛法是真實的，名與色皆是有為法，世間的一切無非因緣和合而生。然而，這種沒有疑的狀態，只在念與觀持續時維持。最後，對於佛法的功效與真實性堅定不移的信念，只有行至八正道的目的地——涅槃時，才會出現。跟

隨著佛陀的足跡走到道路終點的行者，同時也會對佛陀與其他以同樣的道路，到達相同目標的聖人們生起信心。

◎斷除戒禁取見

預流者斷除的第三個煩惱是戒禁取見，以一般方式對這點的了解是相當明白的，但若是從四聖諦的觀點來檢視，就能更完全地了解。當有潛力的預流者首次在自己身上修習八聖道時，他們學會明瞭第一聖諦——一切皆苦，名色是苦。行者最初的修習包含觀察這些苦的事物。當完全明瞭第一聖諦，將會自動體解其他三個聖諦。意即第二聖諦——捨棄渴愛；第三聖諦——苦滅；第四聖諦——修習八正道。

八正道最初或世間的部分，在每個正念的剎那中發展，在某些點上會圓熟成出世間智。因此，在到達涅槃時，這位天人知道他的修行是唯一成就涅槃的方法。他知道經驗到真正的苦滅——無為法，且了解除此之外沒有其他的涅槃，所有的行者在此時都會有相同的感受。

八正道是唯一導向涅槃的道路，這種深刻的了解只有透過修行才能達到。有了這個了解，預流者便不再執著，或相信其他沒有八正道要素的修行方法的功效。

在註釋書中，提到其他兩種根除的煩惱，一是嫉妒——不希望看到別人的快樂或成功；二是慳——不希望看到他人與自己一樣快樂。我個人並不同意這些註釋。這兩種心所屬於「瞋」的範



圍，根據佛陀所說的經典，預流者所根除的煩惱與瞋無關。然而，既然已根除投生於下界的潛在因素，預流者就算遭到嫉妒與慳的攻擊，也不至於投生下界。

在《清淨道論》這部受到高度推崇、非正典的作品中，有段有趣的評論。以正典的參考資料為基礎，《清淨道論》承認預流者仍會受到貪、瞋、癡的襲擊，且仍有慢。然而，由於聖道心已根除了導致惡趣的煩惱，便可安然下結論：預流者解脫了足以導致投生惡趣的煩惱。

《清淨道論》同時指出，預流者已成功地使得輪迴存在的海洋乾涸。只要人還未達到覺悟的第一階段，就必須繼續存在於無始輪迴中，輪迴的範圍十分廣大，你會一直持續地流轉。但預流者在最後完全覺悟成為阿羅漢之前，最多只有七次的投生。七世比起無盡的來世，又算什麼呢？對所有修行的目標而言，我們可以說輪迴的海洋已經乾涸。

不善業只能在無明與渴愛的影響下發生，當某種程度的無明與渴愛消失，某種不善業果——投生於惡趣的可能性也會消失。受到自我的邪見與懷疑道與業等的煩惱冷酷地攻擊時，惡人什麼事都做得出來，他們所犯下的暴行，無疑地會導致投生下界。預流者沒有這些煩惱，就不再犯導致惡趣投生的可怕行為，且他過去可能導致投生惡趣的業，也會在達到聖道心的剎那斷除，預流者不再需要害怕這種強烈的苦受。

〔不可剝奪的聖財〕

預流果的另一項功德是明白聖人的七聖財。聖人是品格純淨、高尚，成就四種覺悟之一的人，他們的財產是信、戒、慚、愧、聞、捨與慧。

「信」是對佛、法、僧持久且不動搖的信心，因為直接的經驗與了解而不會動搖。聖人永遠不會被賄賂或收買，而以任何方式捨棄佛、法、僧。為了達到此一目的，而使出各種軟硬手段，絕對無法說服聖人捨棄他的知見。

「戒」指的是與五戒有關的行為之清淨，據說預流者無法蓄意破戒，無有導致惡趣投生的邪思或邪行。他已從三種身惡行、語惡行與邪命中解脫，最後從戒禁取見解脫出來。

第三與第四項聖財是「慚」與「愧」，前面已有解釋。預流者紮實地培養慚與愧這兩個層面，也因此不會表現出錯誤的行為。

第五項聖財是「聞」，指的是對禪修理論以及如何禪修的實際了解。於走在朝向涅槃的八正道上的教師中，預流者確實是博學多聞。

「捨」(cāga) 通常譯為「施捨」，實際上意指「捨棄」。預流者慷慨地捨棄所有會造成投生下界的煩惱；此外，他在布施上也是慷慨大方，且是真實、持久的。

最後一項聖財是「慧」，指的是觀智與觀慧。預流者的修行解脫了錯誤的念與定，他也將解脫會在內部爆發並顯現於身、口、意的強烈煩惱，同時也解脫對投生惡趣的恐懼。

個人的寂靜是最重要的，解脫畏懼時才能達到，如果許多人能夠理解這樣的寂靜，確實在



心中擁有寂靜，你可以想像對世界和平有多少貢獻。世界和平只能從內在開始。

〔真正佛陀之子〕

另一項預流果的功德是成為真正的佛陀之子，許多人很虔誠，極具信心，每天供養佛、法、僧三寶，但由於環境中的變數，總是有可能放棄信仰，可能生來就不相信，這一生你也許非常高尚且心地善良，但下一世則變為惡棍。除非達到覺悟的第一階段，成為真正佛陀的子女，否則得不到保障。

《清淨道論》中使用的[巴]利語是 *orasa putta*（自己的兒子），意指真正的、完全成熟的、充滿活力的孩子。*putta* 通常譯為「兒子」，但實際上一般用法是指子孫，包括女兒。

依照《清淨道論》所述，預流果可獲得數百種功德，事實上，其功德是數不清的。預流者完全專心致力於佛法，對聽聞真正的佛法興趣強烈，能了解甚深且不易為人所理解的佛法。當預流者聽到完整陳述的開示，他的心中會充滿著喜與樂。

也因為預流者已經入流了，他的心將永遠與佛法同在。在執行世間的職責時，他會像母牛一樣，一邊吃草，一邊看顧小牛。他的心傾向佛法，但不會迴避世間的責任。預流者如果適當地精進於禪修，希望在道路上往前走更遠，便很容易得定。

擁有涅槃車，關閉惡趣門

〔適用於每個人的車輛〕

佛陀清楚地結論：禪修的成就不分性別，不論男女，都可以信賴這輛車將載他到涅槃。從過去到現在，所有的人都可以使用這輛馬車。

現代的我們有無數的交通工具可用，時常有更新的發明，出現在運輸工具的領域中。人類能在陸上、海上或天上旅行，一般人很容易就能環遊世界，人類在月球上行走，太空船航行到其他星球，甚至更遠。

然而，不論運輸工具可以穿越多遠的太空，皆無法幫助你抵達涅槃。如果實際上有交通工具在涅槃停靠，我也想要擁有它。然而，我還未聽過有這種奇異車輛的廣告或保證，可以載人到涅槃這安全的庇護所。

不論科技多先進，即使是最精巧的運輸工具，也無法保證不出意外。致命的意外在陸地、海洋與太空中發生，許多人以這種方式死亡。我不是說這表示運輸工具沒有用，只是沒有安全的保障罷了，唯一百分之百保險所及的交通工具只有八正道。

現代車輛在性能與安全上都有很高的標準，如果你有錢，就能買得起非常舒適、快速、豪華的房車，方便隨你使用。如果你不富有，也可貸款，或暫時租借一輛大型豪華轎車或跑車，



也可以乘坐大眾運輸工具。即使你很窮，永遠可以站在路邊搭便車。

然而，即使是自己的車子，也無法保證性能會完美無缺，還有很多雜事要做——必須為車子加油，以各種方式保養，損壞時要送修。所有的車輛有天總要拖吊到廢棄場，而且你使用得愈多，就愈接近終點休息站。

以同樣精密與高標準來製造涅槃之車是比較好的，因為這是輛永不會耗損的車。如果一般人很容易可以接觸這輛車，該有多好啊！如果每個人都擁有一輛涅槃之車，想像這世界會多麼和平？這輛車導向無價之寶，無論你多麼富有也買不到，更租不到涅槃。你必須為它努力，它才會屬於你，只有它成為你自己的財產時，才會有幫助。

〔涅槃之車須由自己製造完成〕

在這世上，大部分的車輛都是由工廠製造完成的，但這輛導向涅槃的車必須自己製造，是成套自己動手做的裝備。一開始你必須相信涅槃是可以到達的，相信這條路能引導你到目的地。你也必須有動機——一種誠摯且專心致志為目標而努力的渴望，但光有動機無法走遠，除非你付諸行動。你必須努力，精進於念，時時持續精勤，因而建立定，智慧得以開花結果。

如果八正道已在生產線上製造完成，那不是很好嗎？可惜的是並非如此，這就是你可憐的心靈為何必須自行製造的原因。你以信心與了解目標的強烈渴望武裝自己，不屈不撓地經歷艱

苦、疲乏與困倦，以及努力奮鬥來組裝自己的車輛。你發揮精進來讓輪子保持轉動，努力保持念的工作完整。你堅實地固定可供倚靠的慚與愧的靠背，訓練車伕筆直前行。最後，在經歷不同的內觀階段後，你會擁有須陀洹道的車輛——預流道心。當這輛車變成自己的財產時，你會很快且很容易地進入涅槃。

一旦這輛預流之車已經完成，它就永遠不會貶值或破損。它和這個星球上現在可以使用的車輛相當不同，你永遠不必加汽油或機油，不必修理或替換。你使用得愈多，它便愈堅固，也愈精密。它完全不會有意外，當乘坐這輛車旅行時，會百分之百保證安全。

只要我們活在地球上，註定會有生命的起伏與變動。有時事情進行得順暢良好，而其他時候，失望、氣餒、痛苦、憂傷則是常規。然而，已經擁有預流道之車的人，會順暢地滑行過艱辛的時光，且在好時光中，也不會興奮過度。惡趣的大門已關閉，他永遠都有進入涅槃這安全庇護所的路。

這輛偉大之車的功德是歌頌不完的，但請確保你已真正完成並擁有了它，你將進入生命的完成。

請勿存有任何放棄的想法，而是要發揮所有的精進與精力，努力組裝這輛車，並穩當地保有它。



八正道是成就究竟解脫的基礎

這輛佛法之車的主要外觀，在大約二千五百二十五年前或更早之前，由佛陀在《轉法輪經》的開示中首次揭露，這也是佛陀覺悟後的首次開示。

在佛陀出現之前，這世界完全活在不知八正道的黑暗中。隱世者、出離者、賢者、哲人對於真理，全都有自己的觀點、看法、推測與珍愛的理論。

如同現在一般，有些人相信涅槃是感官愉悅的快樂，因此讓自己熱衷於欲望。其他人則蔑視這種行為而有相反的反應，他們克制自己的欲望，不讓身體有感官的舒適與愉悅，而認為這是神聖的奮鬥。一般而言，眾生在愚癡之中，無法通達真理，因此，信念與行動都是任意獨斷的，每個人都基於一己的觀點或看法，而做出一千零一種不同的事。

佛陀不接受縱欲與苦行，他的方法居於兩者之間，不偏向任何一方，當他對眾生揭示八正道，以存在的真理為基礎的真實信心會生起。信心因而得以置於真實之上，而非只是個概念。

「信」對人心有很大的影響，這就是它為何成為五根之一的原因。有了信，才會有精進。信心激起修行的動機，而變成其他法——如定與慧的基礎。當佛陀初次揭示八正道，他即啟動了五根，這項對於諸法的見解開始在眾生的心中運轉，因而使得真正的解脫與安樂就在眼前。

願你對修行有誠摯而由衷的信心，願此成為你成就究竟解脫的基礎。

從比較觀點看佛教（四）

佛教與基督教的 治療法

香光莊嚴【第七十六期】民國九十二年十二月 ▼〇六〇

依據佛教的教法，生命最終的目的並非樂園、天國，佛教的中心課題是在說明如果能走上正確的道路，自己就能從人生的束縛中解脫，實現最高的真理。

對治的目標

預期的治癒目標、有保證解脫，並指示達到這些目標的方法。

對人間現況所下的診斷，佛教說是「無常」、「苦」，基督教則說「原罪」。從他們各自的判斷來看，似乎都在助長悲觀的人生觀，然而，兩者的教法並非只停留在診斷的階段。從佛陀與基督同樣被喻為醫者的事實中可知，兩種宗教在作診斷時，是有

因此，我們要思考其目標到底是什麼，如何能達成等問題。佛教的目標就是「涅槃」，而從對涅槃的定義中，我們常常可以發現，與其說它表達了佛教的觀念，不如說它忠實地反映出詮釋者的個性。

在西方學者中，柴德爾斯



(Robert Caesar Childers, 1838-1876) 與皮歇爾 (Richard Pischel, 1849-1908) 等把涅槃視為永遠的死亡，其他如卡爾·巴特、奧登伯格 (Henry Oidenberg, 1854-1920) 等則解釋為「至福」。不過，關於這點，佛典的註解者本身也未

必全然有一致的意見。也許最好的解決方法，就如《效法基督》(Imitation of Christ) 作者所述，避開困難問題的分歧點，而回歸真實的道路。就是說即使目標不是特別清晰，

至少要到達的道路是存在的，關於這

方面，所有佛教徒的意見就有明確的一致性——佛教就是「到達涅槃之道」。

經典裡闡述了許多教法，而佛教的宗教修持目的，是要祛除自我的迷妄。佛教所說的聖人，就是指已除去妄執自我存在的人，因而他會受到如下的禮讚：

聖者中止了生之因，
成就自主世壽可量或不可量的基礎。

自己內心喜樂，精神住於統一，
破除如鎧甲般自我生成的因素。(《長部·大般涅槃

經·第三誦品》)

佛教徒藉著祛除無明或妄想，而追求不被現世的無常所煩惱。因為，

諸行無常，
是生滅法；
生滅滅已，
寂滅為樂。(《長部·大般涅槃經·第五誦品》)

祛除迷妄的人，從世俗的束縛中獲得解脫，可說是克服了輪迴——世俗性的生活；他已達到在修行生活中的最高目標——悟道，證悟「我生已盡，梵行已

立。所作皆辦，更無來此生。」
(同上)

續下去。要停止這不斷輪迴的現象，就要止滅這火。

依據佛教的教法，生命最終

佛陀是覺醒的人，意即身上

之中永遠消除。

的目的並非樂園、天國，佛教的中心課題是在說明如果能走上正確的道路，自己就能從人生的束縛中解脫，實現最高的真理。悟道與涅槃是相同的，所有佛教徒一致認為，悟道就是他們的目的，那要依行於正道才能獲得。

已無著火、火不再燃燒的人。但是已悟道的佛陀，並非滅亡而不存在。滅除的不是他，而是充滿迷妄、激情與渴望的生命，他已經覺知，不再受邪見與其所延續的欲望所制約。這個理想狀態就是涅槃，意即「苦惱的止息」、「不死」。涅槃是永續的幸福與和平，藉著澆熄「激情之火」、止滅苦惱，而能在現世得到，它是最高的幸福，不會變易消逝的究竟至福。其中連死亡的悲痛都會

涅槃雖然是平靜安詳，但若依據第一義諦的教義來說，那種平靜並非什麼都不做的，而是活動性的，是歷經努力所擁有的安寧。話雖如此，但這並非西方人所熟知的那種訴諸情感之類的努力，是可定義為「受讚揚的寂靜」——完全無絲毫暮氣沉沉的寧靜；已達涅槃的人，無論是生或死都因不再煩惱而受讚歎。

如先前所述，整個生命的過程可用火的燃燒來比喻。我們生命的本質一方面與外界接觸，另一方面則無意識地活動著，並且憑藉那些，個體的存在不斷地延

竟至福。其中連死亡的悲痛都會

已打開不死之門；解脫的境界經



常稱為「不死」，雖然對於有

超越現象世界範疇而存在的最究

竟實體的質問，佛陀確實拒絕回

答，但他似乎並不懷疑絕對的本

體。他說：

有無生的、非所造的、非所作的、非所組合形成的。若非如此，弟子們！

就沒有從所生長的、所造的、所作的、所形成的世

界中跳脫吧！（《小部·自說經》）

佛陀相信在現世變

遷現象的背後，延

續著某些的存在。

關於究竟的目標，基督教的

傳統中也有類似的表述，名為

「永生」（Eternal Life）。就是：

神為愛祂的人所預備的，

正是眼睛未曾見過，耳朵

未曾聽過，人心也未曾想

到的。（《聖經·哥林多前書

2:9）

佛教所說涅槃的期望，與基

督教所說的天國、永生的希望之

間，有著超乎一般想法的共同

點。

基督教的傳統教義裡，也可

發現與佛教所說的「避難港」、

「洪水中的島嶼」等極類似的貼

切表現。《聖經·啟示錄》所描

寫的「天國之都」——

城牆是用碧玉建築的，而

城本身是用像玻璃的純金

造的。（《聖經·啟示錄》

21:18）

這與佛教後期所描寫的阿彌陀佛

淨土相當接近吧！而這是被部分

佛教徒視同涅槃的。

以下敘述在「天國之都」所

得到的祝福，令人聯想到視涅槃

為解脫的佛教經典：

不再有死亡，也沒有悲哀或疼痛，因為以往的事都已經過去了。這時候，坐寶座的那位說：「看吧！我將一切都更新了！」

（《聖經·啟示錄》21:4-5）

在基督教最普及的讚美詩裡，也有用像「金色的耶路撒冷」

這樣的語詞描述「天國之都」。

英國的清教徒約翰·本仁（John Bunyan, 1628-1688）以同樣的主

題寫完《天路歷程》（*Pilgrim's Progress*），該書在英國曾如《聖經》一般受到廣泛的閱讀。

然而，基督教傳統也與佛教有相

同的看法，認為最究竟的目標是超越想像、無法描述的。就是：

神為愛祂的人所準備的，

正是眼睛未曾見過的，耳

朵未曾聽過的，人心也未

曾想到的。（《聖經·哥林多

前書》2:9）

信仰是對所盼望的事有把

握，對不能看到的事能肯

定。（《聖經·希伯來書》

11:1）

基督教徒與佛教徒一樣，也

被要求「努力向前，向著標竿

直跑。」因此，聖保羅教導腓

利比人「在主裡喜樂」時，要

求他們要一同效法他，「向目

標邁進」。（《聖經·腓立比書》

3:1; 3:14; 3:17）

我們應該注意的事實是，就

如同印度教與佛教的經文中所明

白顯示的，人類對命運的希望與

恐懼，總是與宗教的關注結合在

一起。因此，對於部分西方人提

議將佛教的「涅槃」解讀為「虛

無」——完全的「無」之意，就

有進一步批判的必要。

造成這樣想法的一個原因，

是產生了「佛教原本在初期時並

非宗教，而是發展到大乘佛教後



才成為宗教」的看法，但這樣的見解幾乎與事實不符。佛教從最初期開始，就在印度受到廣泛地接受，之後再跨越印度，而傳布到關心自己及他人命運，並且探求「超越時限與變異」的解脫目標的人們之間。

到達目標的「道」

儘管對有情世間現況存著黑暗面的見解，但就佛教與基督教兩者的傳統而言，與其說是悲觀

主義，倒不如說是偏向於樂天主義

——兩者都設定解脫的目標，希望受苦的人們勤奮地向此目標邁進。但是要如何努力才好呢？要如何克服障礙而達到目標呢？還有，兩者究竟為人們指示了怎樣的道路呢？

如同我們所熟悉的，佛教在四聖諦的分析中，最後宣說八正道，這「道」意謂著縝密的思惟乃至智慧的修煉。為了克服無明，毫不懈怠地努力是必須的。為什麼呢？因為以佛教的見解而言，達到目標的主要障礙之一，即是人對於現況與前途的無明。修煉是非常道德性的。無明

是不善的欲望——渴愛的主要原因，無明與渴愛兩者顯示一件事實的理论面與實際面。欠缺理智層面的渴愛是無明，而無明的具體、現實化就是渴愛；在實際生活中，兩者是一體的。基督教也揭示無知，視之為與上帝疏遠的根源。

他們智力昏昧，由於自己的無知、心中剛愎，與神所賜的生命隔絕，且變得無情、無感覺，縱情貪慾，而恣行種種污穢敗德的事。（《聖經·以弗所書》）

4:18)

佛教徒就如同印度一般的思想家，對他們而言，智慧與意志相互之間關係非常密切，難分彼此。同樣地，所謂的「行」(cetana) 包含思考與意志兩種意思，因此獲得智慧時，苦惱也就結束了。所謂的「佛陀」就是已悟道的人——解開了生命存在的謎題，發現止息苦的方法的人。喬達摩所以成為「佛陀」，就是因為獲得無上的覺悟——證得智慧。由此，我們可說「善」就是以智慧為基礎。

「善」與智慧之間的密切關

係，也是蘇格拉底與柏拉圖的特色。主張「善」與智慧有密切關係的佛教與希臘哲學，其間的差異有更進一步研究的必要。在佛教方面似乎是以無分別的思想為前提；希臘哲學方面，則蘊含在如善惡的對立概念中，選擇其一的思想。

基督教也有相似的表现。耶穌說：「你們將會知曉真理，又真理會使你們得到自由。」(《聖經·約翰福音》8:32) 這種說法近乎佛教經典所敘述：「若婆羅門已到達彼岸(到達圓滿)，對已了解一切的他來說，會使

一切的束縛消失吧！」(《小部·

法句經》) 因此，在種種的文明中，欠缺哲學或直觀(intuition)的課題，是具有實際的、相當的重要性。關於這部分，佛教有種種的緣起說，我們試著簡單歸納如下：

一、由於無明(欠缺智慧)因而有苦。

二、由於智慧(無明的消滅)因而無苦。

佛教的思想家把無明與苦放在兩端，而在其中列舉了一條條目。

「此有故彼有，此生故彼



生，此無故彼無，此滅則彼滅。」這是適用於所有形式的基
本公式。佛教的「緣起」稱得上
是印度醫學上的病理學，四聖諦
分別相當於診斷、病因、預後、
治療法。這個稱為「緣起」的固
定句型，在經典中可一再看到，
關於其中的各語詞，經典與註釋
都有詳細的說明。

依據經典記載，佛陀發現
「生」是「老、死」等苦的原
因，然後環環相扣而追溯到「無
明」。反過來說，

「無明」產生
「行」，再產生

「識」，如此一步步地貫串因果關
係的連鎖鏈而回到作為「老、死」
原因的「生」；然後，逆向觀察

時，從認識到「生」的止滅就是
苦的止滅，而終於發現「無明」
的止滅，其結果就是連鎖鏈的全
體止滅。喬達摩可說是將如此連
鎖鏈的因果關係，作順、逆兩種
的觀照而成為佛陀的。換句話
說，他深思熟慮於祛除苦的解脫
方法，並且發現：苦的原因就是
無明，因此滅除無明，苦也會消
滅。

那麼，無明究竟是什麼呢？
即表示缺乏正確的直觀。但是，

直觀的所緣是什麼？關於這部
分，經典並未提及。後來這個問
題隨著緣起概念的發展，而成為
討論的課題，然而也許它最初只
是意味著「無常」或「無我」的
理法吧！

值得注意的是，「緣起」的
理法可說與諸佛的權威毫無關
連。一般認為它是普遍性的真
理，永遠具有合理性，與佛陀的
出現無關，更不用說是由於諸神
的行為了。亦即：

圓滿的人（如來）出世或不
出世，此事都決定是真
理，作為規範而確立。圓

滿的人證悟此理，深入理解而向人們教導、明示。

（《相應部·因緣相應·食品·

緣》）

佛陀從未認為存有一個所謂形而上實體的靈魂，但卻認為在實修與道德意義上，有行為主體的自我存在，這在原始佛教時期是極自然明顯的事。「知道自己的人」（參見《增支部》；《漢譯南傳》冊 22，頁 306-307。《長部》；《漢譯南傳》冊 8，頁 261）非常受到尊敬，同時也非常強調以自己本身為依止處。佛陀在最後的說法，對弟子阿難作了如下

的解說：

把自己當作明燈，以自己為依靠，莫依靠他人。

把真理當作明燈，把真理當作依靠之所，莫以其他為依靠之所。（《長部·大般涅槃經·第二誦品》）

佛陀認為邪惡的行為會危害到自己本身。「由自己所作，從自己而生，由自己而起的惡業摧毀愚者，如同金剛石打碎寶石般」；「愚癡者自取惡果」；「極惡的人，對自己所做的，就如仇敵希望他不幸而

做的一般，宛如蔓草纏住樹木。」（《小部·法句經》）

自己可分為兩類：在躁動不定的日常生活中經驗性的自己，與在實修意義上潛在的自己。克制、超越前者是必須的，因為「在戰場上雖能戰勝百萬敵人，卻只有克制自己才是真正的最上勝利者。」（同上）而後者則被稱為「自己的主人」，「自己才是自己的主人，他人如何是主人呢？若善將自己調御，就能獲得難得的主人。」（同上）人應該要符合真實自我的企求，認真履行義務。



即使對他人來說是多大的事，都不能為他人而捨棄自己的義務，要善知自己的目的，專志於自己的義務。（同上）

義務是在人際關係中決定的，對自己真實等於對他人真實，就原始佛教而言，駕馭自己就是利他行為的出發點。

首先妥善安置自己，然後教誨他人。倘若如此，賢者將無過！

用以教導別人的，自己也要實行。只

有善調御自己的人，才能調伏別人！自己實在是最難駕御的。（同上）

因而可做如下的結論：涅槃的實現就是以真實的自我作為依靠。佛陀在這方面的教法，與《奧義書》（*Upanishad*）、《吠檀多》（*Vedanta*）哲學思想非常相似。只是後者所謂的「自我」是 *atman*，屬於形而上學；而佛陀所說的「自我」則純粹屬於實修性的，然後以此思想為背景，而發展成後來大乘佛教「大我」的概念。

【譯註】

[1] 在哲學中，「直觀」是指不靠推理或觀察，也不靠理性或經驗而獲得知識的能力。學者們認為直觀，約有兩種專門性的含意：（一）它是不以觀察為根據，也無法由觀察證實的一切實際知識的來源；（二）直觀是體認相互聯繫的總體世界的具體知識，有別於由科學與一般觀察所得到的零碎、抽象的知識。

編者按：本文節錄自中村元所著《從比較觀點看佛教》（1981）一書，文內部分標題為編者所加，中譯本已於九月由香光書鄉出版社出版。

林建德

【法界微塵】

為什麼我是佛弟子？

佛教思想在面對多元的社會，是否經得起理性思維的考驗？知識分子的反佛、闢佛是否真有道理？知識分子與佛教信仰間應有怎樣的關係？

從羅素對基督宗教的評價談起

英國哲學家羅素（Bertrand Russell, 1872-1970）是西方二十世紀重要的思想家，一九五〇年獲得諾貝爾文學獎，其哲學見解影響晚近分析哲學的發展極為深遠。除了學術思想的成就外，羅素也是位極具終極關懷的知識分

子，深刻反省著生命價值和人生意義⁽¹⁾。他曾以哲學家的觀點，透過理性反省的方式，檢視西方基督宗教的教義，公開發表「為什麼我不是基督教徒」的演講⁽²⁾。在這篇演講中，羅素從十四個面向來談論基督教信仰。首先他界定什麼是基督教徒，之後談到上帝存在的問題；對於神學家所論證的上帝存在，如：最初因



(the first cause) 論證、自然律 (The Natural-law) 論證、設計論證 (The Argument from Design)、及上帝存在的道德論證 (The Moral Arguments for Deity)、伸張正義的論點 (The Argument for the Remedying of Injustice) 等，一一提出他的反省與評斷。

在談完上帝存在的論證後，他更進一步批判基督信仰。雖然他指出耶穌基督具有高尚的品格，但他同時也指出基督教導的缺陷，尤其是在「道德」方面，他認為道德問題是基督宗教中非常嚴重的問題。除此之外，羅素以為基督宗教是透過「恐怖意識」的強化，迫使人們心生畏懼而接受信仰，是愚弄人民的作法，並認為「感情因素」是宗教信仰的重要原因。

另外，羅素對於基督宗教深感不滿的原因，是認為教會總是阻礙著人類的進步，以舊傳統、舊思維，阻止人民改善生活與追求幸福，並再次重申宗教是以恐懼作為基礎的。羅素進一步表示，人們對於未知世界的懼怕，對失敗、死亡的恐懼，是宗教信仰

仰大受歡迎的原因。羅素認為人應當依靠理性、仰賴智力（尤其是科學）去認清現象、掌握事實，藉由科學才能幫助我們認識過去所不知道的，免除不必要的擔憂與恐懼，而無須把希望寄託於子虛烏有的信仰，或幻想著上天的救贖。人唯有腳踏實地依靠自己的努力，才能幫助自己免於恐懼與痛苦。

最後，羅素總結我們要藉由獨立思考，光明地看待世界的一切，用智慧征服自然，而不被自然所征服。因為建設一個美好的世界，需要的是知識、善良、勇

氣，而非使用長久以來，無知人們說過的話來禁錮我們自由的思想，尤其要用大無畏的觀點和開明的觀念來面對未來，以人類的智力創造美好的前景。

羅素對基督宗教的批判是發人深省的，尤其每個具有宗教信仰的人，似乎都有必要正視並反省羅素的觀點。他的想法反應許多知識分子（Intellectuals）的看法，反應知識分子獨立思考、獨立判斷的精神。尤其在這個著重人文、理性及科學的世紀，重視開明的思想與多元的價值，人類尊嚴和智力受到高度強調，人衍

佛能主導一切而無須仰賴宗教。這與傳統宗教所象徵的教條與僵化、刻板和保守，以及落伍、單調、脆弱、依賴、崇拜、祈求等，似乎是兩個極端的發展。

而作為一個接受佛陀教法的新時代，不免要重新檢視佛教的信仰。——佛教是否如羅素所質疑的那樣？佛教的信仰是否和基督宗教面對相同的問題？佛教思想在面對價值多元的社會，是否經得起理性思維的考驗？受高等教育的知識分子面對佛教，會有怎樣的質疑？知識分子的反佛、關

佛是否真有道理？知識分子與佛教信仰間應有怎樣的關係？知識分子該信佛、學佛嗎？信佛、學佛後，會有怎樣的轉變？……種種問題意識觸發筆者進一步地思考，希望藉由此文撰寫，反思自己的佛教信仰。

佛教的信仰是純粹情感的寄託？

羅素認為：人們信仰宗教實際的原因和理性的論證無關，信仰宗教是由於感情的因素。但這是否包含佛教在內？從文句脈絡



理解，當羅素作這樣的論述時是包含佛教的，即佛教的信仰和其他宗教並無不同，純粹是情感的寄託，因為情感的需要使得佛教有著龐大的信徒。但事實是否真的如此？佛教只是情感的寄託和滿足？只是權威偶像的依賴崇拜？學佛只淪為人生遭受挫折之人的避風港？佛陀是志性怯懦者祈求膜拜的對象？

相較於上述對宗教的刻板印象，這裡想指出的是，佛教有別

於一般的神教信仰。佛教固然有上述情感性的信仰因

素，但這不代表全部。簡單來說，佛教高度肯定人存在的尊嚴與高貴，認為人對生命有自我覺悟的能力，重視個人的自力、自尊、自尊、自信，不主張向外推求特定的對象，亦不把情感、欲求寄望他人身上，而顯示出信仰者本身內心的無助和空虛。學佛不是只學到依賴、祈求、寄託，以世俗的功利動機，有所求的希望得到外人的救贖。

換言之，正確理解並實踐佛陀的教法，並非如一般膜拜偶像那樣，迷失在形象、權威、情感的滿足之中，而忘卻學佛淨化身

心、開啟智慧的最終目的。學佛不是追求形象上的滿足，不只是感情的寄託，更無須依賴權威、崇拜偶像。相對地，學佛是追求心靈的淨化、智慧的圓滿以及生命的解脫，如此才是佛教信仰的特質。

簡言之，說佛教信仰純粹只是情感的依賴而不經理智的抉擇，是一種慣有的偏見；不過，說佛教信仰只強調理性而否定情感面的需求，也不是真實的事。如果把佛教的中心思想與根本教義稍作反省，即可知道佛教的信仰特色，和東、西方神教信仰有

許多差異。嚴格說來，佛教並非有神論，甚至了解佛教以「智慧」為中心的信仰特質後，佛教

智的思維，則冷峻而無熱情，缺乏對生命經驗的感受力，也絕非幸福人生的真諦。

處，但同時也是宗教信仰的益處；所以，全然以情感作為宗教信仰的原因，固然有其偏失，但

也不能算是種宗教——當然這涉及佛教基本教理的探討，這部分我們留待之後的討論。

許多的宗教實踐者（不限於佛弟子），都有著深刻的人生體驗，充滿對世間苦難的觀照與人類福祉的關懷，流露出悲天憫人

認為情感面的作用毫無可取之處，恐怕也失之偏頗，如何在情感、理智間取得平衡，才是必須著重之處。

雖然佛教的信仰以智慧為重，而非純粹情感的作用，但這裡並不否認情感因素在人生過程中所扮演的積極性意義。人雖然是理性的動物，但同時也是有感情的動物，感情的運作往往是使生命變得美好的關鍵之一。即情感因素固然易於影響（甚至障礙）理智的思考，若純然都是理

的宗教情操，其信仰之篤實、情感之豐富、內心之平靜，至情至性，也非一般人所能及！況且，宗教家們不忍世間災難以及不捨天下蒼生，而化為具體行動從事救世利他的慈善工作，又有誰做得比宗教徒更徹底呢？③總之，情感因素在宗教信仰中存在壞

事實上，理智與情感間的平衡，確實是必須特別強調的，單單只有理性的思維或純然只是感性的衝動，都是有所不足的。因此，在大乘佛教的菩薩道思想中，智慧與慈悲是相提並論的（即「悲智雙運」）。佛弟子在修學大乘的菩薩行，是以慈悲救度眾



生為首要（即「慈悲為首」），但純粹只是慈悲心的發揮是不夠的，還必須以超越的智慧作為指引（即「般若為導」），兩者間互依互存，缺一不可，才足以圓滿菩薩道的修行。所以，在佛教修行中，情感層面固然重要，理智的參與更不可少，也唯有兩者同時具足（可有所偏重，但不能有所偏廢），才可達到福報、智慧的圓滿。(4)

總之，這裡不是說佛教信仰

和情感全無關連，

而是說佛教信仰不
只是純粹情感的作

用。甚至，說一切宗教信仰全然和情感相關，亦非都是壞事，情感力量的發揮，以及情感層面之可貴，也非純粹理性所能衡量的。尤其宗教師們感人的無私胸懷與偉大情操，更是一般重智力、重理性的知識分子行動上不能及，確有值得我們效法、學習之處。

佛教思想阻礙人類的進步嗎？

羅素另一項對基督宗教強烈的批判，是認為基督宗教阻礙人

類文明的進步。我們知道文明的變遷是與時俱進的，而科學的發展更是日新月異，但當人類的文明社會不斷向前推進，此時古老的傳統該如何在現代化的潮流中承續與保存呢？

尤其世界上的三大宗教（佛教、回教、基督教）都是具有長遠歷史的宗教，留存上千年的教義、教制，若微之於現代，不難發現許多是不合時代的。當這些教理制度和現代人的生活衝突時，該如何調整或轉化呢？如果堅持保有舊傳統，與人類現代化的趨勢逆行而行，不免宗教自身

無法提昇，同時也障礙文明的進步。但如果因應潮流順勢而變，彷彿又動搖了奉行久遠的信仰傳統，甚至是破壞古先聖先賢的遺教。這之間究竟該如何抉擇呢？

無疑地，羅素是一位思維鮮活、觀念新穎的哲學家，面對英國教會守舊的傳統，必定是無法接受的，這也是他對基督宗教有著極為嚴厲批判的原因。羅素認為：從歷史可以知道，只要宗教信仰愈狂熱，對教條愈迷信，殘暴的行為就愈盛行，許多怪事可能都會發生。如當人們不知變通地虔信基督教義時，藉由宗教審

判所帶來的酷刑，曾使得數以百萬計的人（尤其是婦女）遭受凌虐殘殺；或在宗教的名義下，統治者任意地對人民實施各種殘酷的迫害。羅素認為時至今日，教會仍是舊有的保守勢力，現今世界上任何事情的進展、進步或改善，都曾受到教會一貫的反對，所以羅素文章中嚴正地表示：有組織的基督教教會，一直都是人類進步（尤其在「道德」方面）(5)的主要敵人。

同樣地，佛教是否也成為時代發展的絆腳石？同樣地阻礙了人類的進步？如先前所說，佛教

的中心特點在「智慧」(6)，智慧的開啟不管在任何的佛教派別中，都被視為首要的價值。在這樣的大前提下，佛教不只會妨礙社會文明的進展，相反地，會更加速社會文明的向上提昇。

換言之，當一個信仰體系是以智慧為核心時，所有的價值判斷都是憑藉智慧來抉擇。而當以智慧抉擇一切時，思維的方式就會變得靈活與開明（至少不會因執取己見而冥頑不靈），其中包含對戒律的思考、倫理的規範、制度的建立等，無不依智慧來取捨（至於智慧的內容，以及智慧與人生



幸福的關係，留待後面介紹）。

事實上，人們時常被自己的成見、偏見所侷限，這在宗教信仰者更為明顯，尤其根深柢固的意識型態、僵化守舊的思維，是

所謂的「基本教義派」(fundamentalist)——在面對一切外在

改變時，沒有任何商量妥協的機會，恆常抱持抗拒、排斥的態度，而這不免成了進步的阻礙

(因為進步要經過變化的過程)。佛教追求覺悟、特重智慧，恰好就

是勘破這樣的意識型態(即我見、我執)，尤其龍樹菩薩

的「中觀」思想，蕩相遣執，廣

破一切邪見戲論，更是追求智慧不可或缺的資糧。

所以，真正佛教的信仰者沒有僵化的意識型態，佛教徒在任

何立場上(如政治、宗教上)也不該成為基本教義派，不該執取過

深而成見過重，應保持開闊多元的心胸與視野。而在對任何事都

保持開放的心胸下，不但自己追求進步，也帶領別人不斷進步。

如前所言，真正阻礙社會文明進步的是宗教的基本教義派，

而宗教的基本教義派非但害己，也不時傷害別人。如某些天主教

的信仰者不只反對墮胎，也堅決

反對避孕，而全然反對避孕的結果，衍生出的社會問題(如愛滋

病⁽⁷⁾)則帶來更嚴重的後果。更可怕的基本教義派，甚至成了

「恐怖分子」，憑藉著自己對真神虔敬的信仰，以信仰作為力量，

不惜殺害他人，殘暴地對「非我族類」進行恐怖攻擊，實是當代

文明發展的一大諷刺。

信仰落入此種窮凶惡極的殘忍與血腥，比沒有信仰更為可怕，這是基本教義派危險之處。

但基本教義派本身並不如此認為，他們會堅持自己所做是對

的，甚至認為這些痛苦的加諸是神聖偉大的行為（美其名為「聖戰」），除了會受到真神的讚賞，更可獲得來世的福佑。

此外，羅素認為道德觀念的守舊，也限制了文明的進步。佛教中與道德相關的是「戒律」思想，但事實上佛教的戒律是「世間悉檀」，有著因時、因地、因人的適應性。所以，戒律儘管是佛制（佛教的制度），但它絕不是不能更改的（甚至有祖師認為「心平何勞持戒」）。如果重律而拘於古制，不知變通，反而妨礙佛法智慧的追求。

以日前喧擾一時的「八敬法」

（8）事件為例，僅就「八敬法」戒條之內容，就足以判斷是過時的律法，非但不適於現代人持守，實在也不值得一提。試想：就只

因為性別的差異，即可規定尼眾必須無條件恭敬比丘？在兩性平等作為普世價值的時代，佛教如果還堅持這種性別歧視的制度，豈不是件荒謬的事？佛教徒不該信了佛後，連基本常識的判斷能力都喪失了，「人生而平等」（乃至「眾生平等」）是現代文明人普遍接受的道理，當然也值得佛弟子的思維與實踐。

過去，西方用血淚爭來的平

等、自由、民主等人類基本價值，在佛門中卻被任意地糟踏，實是令人感到遺憾！尤其佛教落

後的思維，表現在「平等」上更是明顯，如先前提到「性別不平等」在佛門中是很嚴重的問題，不管在那一個傳統、那一個教派下。現在南傳、藏傳佛教的女性佛弟子，正式出家的身分並未受到制度上的認同，這是相當不公平的（9）。包括漢傳制度下，男眾可以出家七次，女眾只能出家一次（還俗後就不能再出家），這都是不平等的規定。

而這種「平等」觀念的欠缺，不只發生在性別上，包括在家、出家眾之間也有僧俗不平等的傾向。長期以來，在家人慣於依賴僧伽，以祈求、崇拜、寄託的方式，來對待某些僧眾，而一些不肖的僧眾，則慣於在恭敬、尊崇中滋長傲慢意識（甚至惡劣的宗教師，要任意愚弄在家信徒都輕而易舉），這都是形成僧俗不平等的因素之一。這些問題不管在南傳、漢傳、藏傳都很相近，佛教面對新世紀的發展，這些不健康的狀態都必須調整，

否則只會讓外人視為落伍、退步，而看不起佛教。

總之，佛教是否會阻礙人類的進步？就佛教的思想特質而言，答案是否定的；相反地，佛教的信仰會促進人類文明的向上發展。但不可否認，佛教和其他宗教存在相同的問題，即傳統的舊思維、舊包袱依然存在，如何取捨與則需要進一步思考，而其中的關鍵是佛弟子素質的提昇。即雖然佛教思想能促進文明的進步，但好的思想受到不好的人信仰，問題就會變得複雜。所以，如何提昇佛教徒的信仰品質，是

佛教未來興衰的關鍵。

佛教的信仰是建立在恐怖意識嗎？

羅素認為「恐懼是宗教的基礎」(Fear, the Foundation of Religion)，認為宗教基本上是以恐懼作為信仰的基礎。即宗教信仰是基於人們對未知世界的恐懼，以致把希望寄放在宗教信仰上，而愈會運用人們恐懼心理的宗教，則愈易於大行其道。但羅素認為害怕神秘事物，或恐懼失敗、死亡是沒必要的。他認為在



這個世界上，我們已經能依靠科學的力量開始掌握一些事物，科學終將取代宗教而發展，科學才能真正幫助人類戰勝長久以來存在的恐懼。

強調科學固然是正確的，理性的精神確也能減除不必要的恐懼，但佛教的信仰是建立在恐怖意識嗎？基督宗教的信仰和恐怖意識難以脫離關係，這固然可以理解⁽¹⁰⁾，而佛教是否和基督宗教一樣，以「恐懼」作為接受信仰的依據？無疑地，人生活在這世上有許多的未知，如對於病痛、挫敗、橫禍、死亡等的未知，也

因為未知而懷著害怕與恐懼。但是否因為對未知災禍的懼怕，促使對佛教的信仰？

不可否認，佛教思想中有許多非正面的思想（或在非佛教徒看來是負面否定的思想），如原始佛教中談「諸行無常」、「一切皆苦」、「斷情滅愛」，或時常聽到的「三界火宅」、「六道輪迴」、「十八層地獄」等語詞，都不是透過正面的方式來談論人生，所以佛教不免給人悲觀、消極的印象。但事實上，這些詞彙是否真代表佛教是消極、負面的？佛教是藉這些否定性的思想

來建立其信仰的中心嗎？更進一步說，這些思想是否意在加深信眾們的恐怖意識，使人們因懼怕而歸向於佛教的信仰？或這些想法背後，實具有深刻的理論基礎與豐富的思維哲理？

佛教談苦、空、無常、無我，有深厚的理論基礎，其主要 是從人現實的身心出發，覺知當下煩惱實存的現象。其中當然有許多深入的空間（部分內容留待後面進一步申論），這裡先引新儒家哲學宗師牟宗三對「恐怖意識」與「苦業意識」的看法：

耶教的根源顯為典型的怖



慄意識。至於佛教，其內容真理的路向，雖同於耶教，同由人生的負面進入，但它異於耶教的，在

由苦入而不由罪入。佛教的苦業意識，遠強於恐怖意識，它言人生為無常，恆在業識中動盪流轉。由此產生了解脫出世的思想。耶、佛二教從人生負面之罪與苦入，儒家則從人生正面入。它正視主體

性與道德性的特色，在憂患意識之與恐怖意識和苦業

意識的對照之下，顯得更為明朗了。(11)

根據牟先生的看法：耶教也是以「恐怖意識」為信仰特質，而佛教和耶教相近之處，在於兩者皆從人生的負面思考（一由「罪入」，一由「苦入」），只不過佛教和耶教不同，佛教談無常、談苦，不是「恐懼意識」，而是「苦業意識」。佛教以苦、業為核心，根本的關懷是出離世間解脫，而這和儒家正面的從主體與道德來談人生問題大有不同。嚴格說來，上述牟先生的說法並非全然正確。佛教固然以

「苦」為思維的核心，但並不代表除了「苦」外，人生毫無「樂」的存在。事實上，佛教之所以談「苦」，除了這是生命實存的現象外，主要是從「知苦、識苦」的觀照中，進一步尋求「滅苦」，「滅苦」才是佛教最終的目的，而「滅苦」在某種意涵上，正是為了「樂」的追尋。

從佛教中心思想「四聖諦」，可以知道整個思維模式與推論邏輯——即「知苦」、「斷集」、「證滅」、「修道」，是一個整個連續的過程。談「苦」不外是為了「滅苦」，而之所以能

「滅苦」是透過「修道」，最終達到「證滅」的涅槃境界。因此，認為佛教只說「苦」，是過於片面的說法；說佛教以「苦業意識」

為思想中心，可能也會引起誤解

（如認為佛教是悲觀厭世的）。相對地，佛教的中心目的是「離苦得樂」，其中「得樂」（即涅槃解脫）

才是佛教最終的目標。之所以大談苦、空、無常、無我，是因為「未知苦，焉知樂？」——即沒

有深切理解、思維「苦」是什麼，如何能知道「樂」是什麼呢？之中思維的辯證性是必須深切把握的。

另外，牟宗三認為：佛教是

由人生的負面進入，所以佛教的「苦業意識」不若儒家的「憂患意識」，儒家的「憂患意識」能從人生正面切入，著重主體性與

道德性，而這是佛教不能相提並論的。關於牟先生對佛教「苦業意識」的評斷，筆者已做了初步

的討論；至於佛教不具「主體性」和「道德性」的評判，這裡也約略做個簡短的回應。

牟先生「主體性」的說法，可能有兩種解釋，其一是相對於西方之重視「客體性」。即相較於東方而言，西方科技文明的發

達，重視的是外在客觀世界的認

識，科學進步只是增進對自然界的理解，但對於人類本身的問題，屬於更切身的層面，卻少有發揮的空間。

就這個意義而言，牟先生這樣的見解是對比東、西文明的不同，而不只是儒家和其他文化思想的差異，所以這裡的東方文明

其中一部分也必然包含佛教思想，即佛教思想也是重視主體性的。這從「原始佛教」重視人對

當下身心的覺知，以及「人間佛教」強調對「此時、此地、此人」的關懷與淨化，足以證明佛教是



極具人間性、主體性的思想。

就第二種可能的解釋，牟先生之所以強調「主體性」，或許是為了和宗教作對比。即宗教慣於談上帝、他方世界（如基督宗教的「天國」、「天堂」的概念），忽略人現實存在的真實性，人已不再是主體，上帝、他方世界才是主體，他方世界的神與天國才是關心的重點（所謂「人道倒懸於神道」）。

就這第二個意涵而言，佛教的他方淨土信仰確實和其他宗教問題相近，因為強調往

生的淨土信仰，不免產生對現世

的漠視，而少了對人主體的關懷；但這只是代表佛教其中一個面向，未必是佛教究竟義的表現。相對地，如果接受佛教另一個面貌，如現今「人間佛教」認為「釋尊之為教，有十方世界說而詳此土，立三世而重現在，志度一切有情而特以人類為本」⁽¹²⁾，則是正視人間正行、不廢人間正行，回歸人的主體性，當下面對遭遇的實際問題，肯定人之以為人所存在的價值。

至於「道德性」也是儒家所再三強調的，其中包含倫常關係

的重視，主張道德教化、道德修養等，以「德性」作為儒家的核心（即「成德之教」）。但問題是：為什麼要強調「道德性」，而不是其他？即道德真是件重要的事，足以凌駕所有價值之上？人一旦具備了道德修養，就足以回答人生的一切問題？解除人現實存在的苦迫問題？

顯然地，佛教思想不是以「道德」為中心，道德在佛教中只是其中的一部分，而非全部。或者，道德在佛教思想中只是「基礎」，如解脫道中戒、定、慧三學的次第，其中戒學即指道德

規範，只算是人格修養的初步，之後的定學和慧學的深入才是關鍵。換言之，道德的涵養對佛教

來說，大多只是五戒、十善人天

善法的範圍，距離圓滿的福報與究竟的智慧，仍有一段距離。

簡言之，儒家思想的特質是

落在「道德性」，但這不代表落在「道德性」的思想是較高尚、

圓滿的思想。佛教不以「道德性」

作為思想特色，是因為在「道德

性」外有更超越的價值存在，而此價值不是「道德」，而是「智

慧」。即相對於儒家的「成德之

教」（道德的儒家），佛教是「智

慧之學」（智慧的佛教），佛教是以「智慧」為中心的信仰（此部分留待後面進一步申論）。

現在把問題拉回到主題——

「佛教的信仰是建立在恐怖意識嗎？」如同一開始提到的，佛教

確實存在一些看似負面的想法，

甚至也包含許多恐怖的說法。如一些素質不高的佛教佈道師，慣

以怪力亂神威懾信眾。例如在「墮胎」問題上，如果遇到有信

眾拿掉腹中胎兒而殺生，就慣以

「嬰靈纏身」恐嚇之⁽¹³⁾。或者，有些宗教師為了推廣素食不食

肉，引經據典表示吃動物肉即是

吞食自己過去世的親眷，罪孽是何其深重，日後必有更多冤親債主血債血還等。

凡此種種在佛教思想中不勝

枚舉，佛教徒長期受到這種恐怖意識薰習，思維模式無形中大受

影響，遇到事情不順或運勢不

佳，就慣以「業障深重」自我貶抑，使得不少佛教徒給人「業障

深重」的印象，包含佛教青年年

紀輕輕，應有的活力與朝氣，也

被「業障深重」的意識型態壓制得死氣沉沉！

總之，恐怖意識在佛門中是

存在的，但這只能是接引眾生的



方便，而非佛教的最終目的；在方便教化的手段背後，更應該突顯佛教自尊自力、著重智慧信仰特質，才是佛教的核心目的。

佛教形上論述的反 思——以「前世今生」為例

羅素文章中對基督宗教之形上論述（如上帝存在論證）多所批評，認為上帝存在的證明有許多

缺失。同樣地，關於佛教的形上論述也不在少數，如佛

教思想中「三世因果」、「業力輪迴」等概念都是大眾相當耳熟的，其中涵蓋的內容也是許多人感興趣的。有人認為這些是佛教理論背後的終極預設，信仰佛教不外是接受這些看法，一旦這些命題無法成立，佛教的理論基礎將受到嚴重的挑戰。

但事實上，稍稍了解印度文化發展的人，可以知道這些形上概念並非佛教所特有，早先於佛教的印度傳統中的《奧義書》，已存在業感的輪迴說；和佛教不同的，是，《奧義書》的思想以「真常梵我」的業感輪迴為立論

依據（即「業力說」與「真我論」相結合），認為人在生死的相續中，依自己的行為（即「業」karma），來預取自己未來的身分（如《奧義書》說：「人依欲而成，因欲而有意向，因意向而有業，依業而有果報」）。

雖然佛教反對「常我」存在的實在性（佛教談「無我」），卻接受有所謂「業力輪迴」、「來生今世」的概念，而慣於懷疑的知識分子，想必會追問輪迴的真實性如何？是否確有「前世今生」這回事？這如何可能？如何去證成它存在呢？

幾乎所有的宗教都會遇到相近的問題，關於死後世界的探討，如「天堂」、「天國」、「輪迴」、「極樂淨土」等地方國土的形上概念，是所有宗教存在的理論預設，也是宗教之所以吸引人的地方。但一旦這些假設是虛幻不實的，彷彿大大挑戰了宗教信仰的意義與價值。在知識分子

看來，這些形上論述可能是無稽之談，甚至主張「拿出證據來，否則全都是胡扯」的強硬態度。

換言之，在一些知識分子眼裡談論「輪迴」、「天國」等概念，不過是佈教者吸引信徒的手

段，透過對未知世界的描述——不管是刻劃美麗的遠景（如天堂）或引起恐懼意識的深化（如地獄）

——藉以說服人接受信仰。反正之中沒有絕對的是非真假，也無明確的判斷依據，死後的世界可以任人隨意陳述，這也是宗教使他們厭煩的原因之一。

對未知世界的無知與惶恐，以及為了安頓現世生活的苦難，形上理想的提出是宗教撫平人心的重要方式，這是宗教信仰的優點，也是宗教信仰的缺失。缺失是因為人往往必須藉由虛妄的設想，來獲取心靈的安穩，優點是

即使是盲目的相信而誤以為真，所獲致內心的祥和與平靜仍具有高度的價值。

當然，這或許是人類智力發揮的限制，人無法純然透過理智證明未知世界的存在，同時也不能反證未知世界的不存在。兩百年前的德國哲學家康德（Immanuel Kant 1724-1804），在發展其道德哲學時，為了解釋「人為何需要道德」，最後的理論設準（Postulates）仍提出「靈魂不死」、「意志自由」、「上帝存在」，作為福德一致、善有善報的保證，以這三種預設解釋了心



存善意而行善的人，不管在今生或來世都將得到應有的福報，之中的因果是有必然性的。但這三種設準也只是理論預設，並非透過經驗或說理而得到證明，可見處理這類形上問題的棘手。

不過，因果輪迴的概念也並非全然無有依據，它依舊可以「言之成理」，或至少在理性的判斷上，不至於產生思維的矛盾與不一致。

對於判斷「前世今生」的真假性，不外是透過理性思考和感官經驗兩種方式，即我

們可以藉由近代哲學的經驗主義（empiricism）與理性主義（rationalism）的方法⁽¹⁴⁾，來檢視形上論述的命題。明顯地，「前世今生」此語句在經驗上無法確定，至少大多數的人無法透

過實際經驗來判斷誰是誰的前生或今世，但這是否代表「前世今生」為假呢？

大部分的人都不能證實的，不代表所有的人都無法知道；或無法由經驗證實的，也不代表其不存在。尤其透過理智的思維，是能有一定的線索來加以理解，至少這些形上預設的存在，不至

於造成概念上的矛盾，此即可以肯定「前世今生」在邏輯上是成立的。我們可暫由下表，得知理性思考和感官經驗間的關係，及其相關實例（見次頁，表一）。

表一 中所謂「邏輯上成立」，意味在人的理性思維中不會產生「不一致」（inconsistence）

的情形，即「思維的一致性」是任何理論最基本的要求，如我們不可能去思維所謂「既圓又方的桌子」存在，因為這在思考上是有矛盾的，但我們卻可以設想所謂「飛馬」、「獨角獸」的存在。在這樣的脈絡下，同樣可以

【表一】

邏輯與經驗間的關係	
邏輯上成立，經驗上成立	舉例 天下雨地會溼、雪是白的。
邏輯上成立，經驗上有困難	上帝、天國、飛馬
邏輯上不成立，經驗上成立	神蹟？(15)
邏輯上不成立，經驗上不成立	圓的三角形、大於2的負數。

設想「上帝」、「阿彌陀佛」等的存在，因為相信「上帝」、「阿彌陀佛」存在並未產生思維上的不一致⁽¹⁶⁾，儘管這在感官經驗上是有困難的（至少就大多數人而言）。

當然，如果一般人的六根有

特殊的能力，能藉由感官觀察來驗證生死輪迴的真實性，那問題就變得簡單多了。但問題是：一般人（尤其是多數人）並無這樣的能力，甚至具有這樣能力的人，切實經驗到的內容是真是假也難以判斷（如坊間出版近似〈因

果輪迴見聞錄〉書中的描述），若經驗的依據無法產生共識，這時理智思考的運作就產生作用。

對於「三世因果」、「六道輪迴」究竟存不存在，是個很廣泛的問題，我們先從「人是否有來生」來進行討論。無疑地，「人是否有來生」在經驗上無法（嚴格地說是「難以」）確切判斷，因為沒有明確的經驗證據說明其真實性，但依舊是可以設想的。即人經過理性的反思後，發現「人是否有來生」的概念，並未產生思維不一致（或矛盾）的現象存在，所以「人有來生」是邏



輯上的可能，在理性推論上是可
以成立的。

事實上，「前世今生」的觀念和「因果」(17)法則息息相關，「前世今生」必須從因果思想理解。一般說「種瓜得瓜，種豆得豆」、「二分耕耘，一分收穫」，這是因果律最基本的概念，這樣的因果法則可以在現實生活上得到立即的驗證，而這種道理推廣到道德層面，就是「善有善報，惡有惡報」。

但問題是：善
真有善報嗎？為何
現實生活中卻往往

「好心沒好報」？就佛教而言，

果報實現的時間與方式複雜而多重，遠因、近因錯綜交會，如佛教所說：「緣起甚深」、「因緣不可思議」，有限的今生不足以解釋因果報應的問題（因此可以說「不是不報，時候未到」）。相對地，人有前世、來生是較符合理性思維的模式，也符合人對正義要求的期盼。試想：白曉燕命案中的幾名主嫌，窮凶惡極，殘害那麼多人，如果人只有這一生，且「一死百了」，這樣顯然不公平，應該也不合於一般的思考邏輯。(18)

徹底的經驗主義者不會同意上述的界說，認為拿不出具體經驗證據的都算是空言。或者，經驗主義者可能會再進一步追問：人有來生固然可以推想，但究竟是怎麼個輪迴法？人真會變成動物，再從動物變成成人？之間輪迴投胎的過程是什麼？為何今生投胎轉世後，全然不記得前世的一切？……無止盡的問題可以一再地被質疑，而且追問問題往往比回答問題容易，畢竟人一生有太多的未知。所以，如果採取懷疑論者 (Skeptics) 的立場，人生將是永無止盡的問號。

不過，雖然無法全然提供形上論述所有的解釋，但這無損佛教思想的正確合理，畢竟「前世今生」的輪迴概念並非佛教的信仰中心，理由之一是因為因果輪迴不是佛教所特有的，早在印度

《奧義書》中就已存在，理由二是佛教著重的是當下煩惱的止息，空談形而上輪迴的真實與否是種無記式的探討（如經典上「箭喻」的例子，告訴我們中箭的人當務之急是把箭拔出並把傷治好，而不是追問射箭者是誰）。

簡言之，佛教重視現實當下身心的思維與觀照，任何形上無

記的討論都應被摒斥，由此可知佛教是實用（pragmatic）傾向的，任何與煩惱止息無關的形上思想，都不該成為著重的焦點。

以智慧為核心的佛教信仰

如：誠實、慈愛、善良、貞潔、品德、勇敢、正義、自由、民主、平等、智慧……，乃至財富、名位、權勢、美貌等，到底何者才是我們所關心的價值？才是必須追尋的價值？我們人生的幸福又與何者最為相關呢？什麼才是美滿人生的必要條件？

人生在世，太多的未知與不

前面幾節提到佛教是「智慧

確定使人不斷反省生存的意義；也唯有深徹反省人生存的意義，才能進一步掌握人生的方向，追求生命的幸福與美好。而當我們進行終極性關懷的反省，之中價值的確立是必要的。這些價值諸

之學」，認為佛教主要是以「智慧」為中心，所以在上述價值之中，無疑地，佛教最重視智慧，佛教的教導與修行主要都是導向智慧的方向。

「佛陀」的本意即是「覺者」



（覺悟的人），是充滿智慧的「一切智者」，而佛教所談的聖人不是是具有智慧的人。可知，佛法修學的精要在於智慧，此是佛法之所以異於世間法的關鍵。一切佛法的修學（如持戒、修定），最後的目的仍是智慧的開啟。而這裡可能牽涉到兩個層面的問題，第一個層面是關於智慧在所有價值之間的角色與地位，如我們追問：為什麼智慧如此重要？智慧為什麼凌駕於其他價值之上，最

在？第二個層面是為何佛教屬於「智慧之學」？是什麼證據支持佛教是「智慧之學」的論斷？怎樣判斷一個思想的核心是屬於智慧而不是其他呢？

關於第一個層面的問題，是價值取捨的問題。如有人（如儒者）認為品德是人一生最重要的價值，人必須學做個謙謙然的有德君子，所謂有意義的生命即是過道德性的生活。但相對於此，有人視「慈愛」最為優先；或有人一生為民主自由而奮鬥，並視之為首要價值；甚至，對社會上大多數的人而言，財富、權勢、

名位才是衡量一切價值的依據。不同的價值取向要達成共識是有困難的，這和一個人的性格、氣質相關，尤其每個人對生命的經驗不同，構成不同的價值判斷（價值觀），之中價值判斷是主觀的或客觀的，在哲學傳統上的論辯由來久矣，這裡我們不擬深入探討。不過，必須提醒一點，許多價值可以互相含攝，如智慧的追求可以包含道德涵養的提昇；或者，道德的修養必含括智慧的啟發在內。（這之中涉及語詞界定的問題，是極其龐雜繁複的問題，這裡也無法再深入。）

關於第二個層面，是必須特別關注的重點。佛教是「智慧之學」的判斷，對不同的佛教教派而言，可能有不同的思考，這裡

必須回到思想的原點，回到佛教中心的「基本教理」來思考。佛教的基本教理是什麼呢？——縱然佛教在長久歷史的發展中，衍生許多不同的宗派與傳承，但之中所有佛弟子所共同承認的根本教義，即是「四聖諦」。

所謂的「四聖諦」是佛教的教主釋迦牟尼所創，從現實人生的現象出發，對於世間存在的苦難進行深度的思維，經過六年苦

修而悟道，而此悟道的內容不外是「四聖諦」的內容。即從體認、觀察世間生、老、病、死苦的現象（苦諦），進一步思維造成苦的原因（集諦），尋求止息煩惱的道路與方法（道諦），終

至滅盡一切的煩惱苦，達到究竟的解脫（滅諦）。此即是佛陀談論「四諦」思想的核心內容，佛教中心特質是不離此苦、集、滅、道的。以下以四諦為重心作進一步的闡述。

「人生是苦」（或者較溫和的說「人生有苦」），是人們普遍可以接受的說法。從現實的經驗界

出發，苦的體會和感受是每個人無法避免的，不管財富多寡、名位高低，誰也無法跳脫老、病、死的威脅，既然無法避免，就有必要積極地正視、面對。

到底為什麼人生有苦？是什麼原因導致人生的苦痛？人生果真是苦？如何可以不苦？——佛教認為人痛苦的主要原因是「無明」，無明是對事物的真相不能如實理解，所以對於世間存在的一切盲目追求，「貪執」在虛妄

的事物中，於是有著無窮無邊的苦難。換言之，人生有「苦」是源自於「無明」，去除煩惱苦



（即「滅苦」⁽¹⁹⁾）才是佛法的首要工作，而滅苦的唯一方式就是在修道中獲得「智慧」。

以原始佛典來說，苦的原因是「無明」與「愛染」（眾生於無始生死，無明所蓋，愛結所繫，長夜輪迴生死，不知苦之本際。）而佛教教化的重點，不外是破無明、除愛染，其中與「無明」相對的即是「明」——智慧。如果人生有了智慧，就會破除無明；能勘破無明，就能止息煩惱；而止息煩惱，意味著不再煩惱；能不再煩惱，

即是人生幸福快樂的完成。

簡言之，煩惱（苦）與幸福（樂）相對，無明與智慧相對，二者間又環環相扣——人類因無明而痛苦，因智慧的覺悟而不再無明，當人去除無明，不再招受無明帶來的煩惱苦，則是開展喜樂的生命。所以「未知苦，焉知樂」是佛教的根本關懷，說佛教有濃厚的「苦業意識」，說佛教是悲觀、消極的生命，都是似是而非的說法。相反地，佛教是追求人生幸福的宗教，而人生的幸福有賴智慧為基礎。

既然智慧作為佛教信仰的中

心，則佛教智慧的具體內容為何？佛教智慧是如何分類？該如何分類？智慧是什麼樣的境界與感受？如何達到佛法智慧的境地？獲取佛法智慧的方法、步驟、過程、依據等為何？怎樣是朝向智慧之路的方向？

對於上述問題的回答，不是簡單幾語便可交待清楚。智慧在佛教思想中的討論是豐富而深刻的⁽²⁰⁾，如原始佛典「十六階智」⁽²¹⁾（或稱「十六觀行」）是南傳佛教重視的修持。大乘佛法對智慧之分類更是多元，包含有「生得慧」，聞、思、修的「加行慧」，

到開發究竟解脫的「無漏慧」說明；或者從「世間智」、「出世

間智」、「出世間上上智」說明

確走向智慧之路，佛法有所謂「四依法」⁽²²⁾原則為判準。

凡夫到佛果位的三種層次的智慧；或以「一切智」、「道種智」、「一切智智」說明聲聞、菩薩、佛三乘聖者智慧的差異。

如同前面提過的，羅素在

之，智慧的覺悟是佛教的主要目的，佛教認為唯有智慧才能超克痛苦。此如印順法師說：

至於智慧之修持，初步不外是透過「聽聞、分別、尋伺、抉擇、觀察」等方法，而後進入以身心為觀照中心的止觀修證（此即所謂的「聞、思、修、證」，或更完整地說是「四預流支」——親近善士、聽聞正法、如理思維、法次法向——的過程），而判別是否正

「為什麼我不是基督教徒」的文章末段，提到人類理智運作的重要，認為人必須透過獨立思考的方式正視世界的一切，運用智慧征服自然並創造未來，而非依附在神的信仰中。羅素對智慧的強調和佛教基本的出發點，是十分相近的，尤其「人間佛教」所標舉的理念，肯定人是一切有情眾生中最具智慧的，唯人可以學佛，唯人可以成佛，重視人類以智慧為方向以求自度度人。總

佛法裡特別尊重智慧，因為祇有智慧才能徹底度一切苦。⁽²³⁾

又說：

佛教之所以成為佛教，即因具有超越一般宗教的禪境，而著重於智慧的體驗生活。我們修學佛法，若不能把握此一核心，或偏重信仰，或偏重悲願，或專重禪定，便將失去佛教



的特質；雖然這些都是佛教所應有的，但如忽視智慧，即無以表現佛教最高無上的不共點。(24)

至於佛教的深義為何？佛教的智慧和世間的知識、智慧有何不同？都值得深入追究，這裡只是簡短地提到。

幸福人生的完成

幸福的嚮往是大多數人的共識，任何政治的民主、經濟的發達、科技的進步、知識

的累積等，不外是導向幸福的生活。但是否滿足了上述的條件就是幸福的生活？以科學為例，科學的進步固然帶來許多便利，如交通的建設，縮短人與人間的距離；資訊科技的發展，使人際間的聯繫更為緊密；醫療科學的創新，使人減少疾病並延長壽命，但這就是我們要的幸福嗎？

科學技術帶來的方便，固然使我們過著舒適安逸的生活，但從某一個面向來說，科學的進步主要只是使我們「節省時間」。如過去玄奘大師西行求法，突破重重關隘，行數萬里，歷時四、

五年才到達目的地，而今天拜科技之賜，數年光陰的時間和空間一天內就可以完成。同樣地，資訊科技及傳播媒體的發達，使我們取得外界資訊更為省時，醫療技術的進步也讓人活得更久。但可以追問的是：人壽命延長所剩餘的光陰要做些什麼？交通及傳播省下來的時間又可以做什麼？

人的生活品質是否因此更好？許多人為物質生活的提昇感到憂心，因物質生活提昇，人的欲望反倒加重，內心的需求無法滿足，人似乎過得比以前更苦，這代表科學的進步不必然帶來生

活品質的提昇，尤其對人當下身心之煩惱與苦迫，能著力的地方相當有限。事實上，實質的快樂和所擁有的多寡並無直接關係，重要的是內在的見解與觀念。

佛教所講的「出家」，除了指沒有家庭外，外在的一切（如車子、房子等）都不屬於自己，這和現代人重消費及佔有，凡事追求欲望的滿足很不相同。尤其古代的出家人，依佛制過著極其簡樸的生活，沒有私有經濟可言，全身上下所保有的只是「三衣一鉢」（多一件就叫做「長衣」，必須公開，只能有使用權而無所有

權），在物質條件極其貧乏下隨緣度日。之所以如此要求，不外是勘除對外在事物的依賴，遣除不必要的欲望，不使貪心增長。而出家人清苦的物質生活，擁有

內在快樂的品質和程度，豈會少於現代人感官快樂的享受？事實上，真正快樂的人是從欲望束縛中掙脫的人，也唯有少欲知足的人才理解解幸福的真義。

西方劇作家易卜生在「國民公敵」中，一句有名的台詞是「世界上最強而有力的人，就是那個最孤立的人」。那個最孤立的人什麼都沒有，也因為什麼都

沒有，才淬鍊出堅韌剛毅的心靈與意志。佛教修行在某種層面上，就是培養孤立的強者，其中包含獨處、獨住的止觀鍛鍊，此如《雜阿含經》提到的：

彼諸善男子，獨一靜處，專心思惟，不放逸住，離於我見，心善解脫。

許多的修行人長期閉關，隱居高山深林中，在物質極其缺乏的情境下，精勤於禪觀的修行。而這些修行人，並不因為沒有家庭、房子、車子，乃至沒水、沒電而過得很苦。相反地，他們可



以是最快樂的人，放下對外在一切的依賴後，有的是和諧的心靈、清淨的心思、高貴的涵養等，遠非汲汲營營的現代人所能了解。換言之，人一生需要的不多，想要的卻很多，尤其物質生活的追求，似乎只是徒增欲望的煩惱，離幸福的人生非但沒有更近，反倒更遠。

換言之，政治、經濟、科技等的建設與進步，大多屬於物質層面，使人的身體暫時過得便利

與舒適，但對於根本問題的解決卻全然使不上力。或擁

有最多的人往往是心靈愈空虛的人，因空虛才要不斷追求財富、名位、權勢、美貌、知識等，來

虛張聲勢壯大自己。相對地，愈是少欲的人，「少事、少業、少希望住」，生活知足平淡，才能獲取真正的幸福與和諧。

當然這裡不是反對科學、政治、經濟等建設的成果，而是說光靠這些是不夠的。人一生有許多盲點（即「無明」），包含思想的錯誤、觀念的偏差、性格的缺陷等，這些思想與性格上的盲點，不只使自己受苦，也不時傷害周遭的人，而這些盲點亦存在

於所謂的菁英分子（包含政治人物、科學家、企業家等）身上。

當然菁英分子所追求的也有重大價值，但在照顧好外在物質條件後，如果能進一步面對更根源性的問題，豈不是更好？即對於本身存在的無明進行深刻思維，從追求覺悟的過程中破除自身盲點，才是真正的幸福之道。尤其知識程度很高的人，有很好的條件與福報，但其所追求的快樂的基礎必須穩固，畢竟無常、苦難和死亡，是生命中真實存在的現象，現在的快樂很有可能會被取消。如果能對現實人生懷抱

一分理想性，對世間存在的苦難不安、不忍，進一步追求煩惱的解除和生活品質的提昇，則生命的美善將更值得期待！

總之，幸福的生活不能只建立在物質的滿足，物質的滿足雖然可以減少身體上的苦痛，但心靈的苦悶卻是更根本的。而這種內在的問題（如貪、瞋、癡）仍是需要透過智慧的觀照來斷除，才能走向幸福的道路。

新佛弟子形象

如前所言，長期以來佛教信

仰常被人們視為悲觀、消極，甚至落伍、迷信。隨意抽樣尋問各地的華人，普遍對佛教的觀感，我想負面不會少於正面，尤其出家、吃素、唸經、不事生產等刻板印象，早已根植人心，這是使人感到遺憾的。佛陀世出世間智慧的法教，竟也淪於低劣信仰之評價，漢傳佛教的佛弟子們怎容自己的信仰任人輕意藐視呢？

法鼓山聖嚴法師說：「佛教那麼好，知道的人那麼少，誤解的卻那麼多。」佛教信仰被誤解，佛陀教法被看輕，佛弟子是責無旁貸的（不論是在家眾

或出家眾），因為外人是從信徒的信仰品質判斷一個宗教的優劣好壞。之所以佛教的好處知道的人太少，與佛弟子的思想行為有關。佛弟子日常的做人處事表現不夠好，或者信仰層次的粗糙低劣，再加上不少人以佛教之名圖個人名利之實，讓人對佛教信仰產生許多誤解。

如果我們要推廣佛教的好，甚至要「光大如來遺教」，重現佛弟子的活力、信心與希望，則佛弟子信仰方式的調整與重估是極其必要的。特別是受到高等教育的佛教知識社群，必須擺開舊



有的意識型態，以有別於傳統的新思維、新觀念，來樹立佛弟子的新形象，如此佛教未來的發展與願景才指日可待。

而什麼才是佛弟子的新形象（或「新佛弟子形象」）呢？新時代的佛弟子需要怎樣的新思維呢？需要怎樣的氣質與心境？佛弟子如何不再被恥笑、被看輕？——我們需要「人間佛教」的新思維，以及具有「人間佛教」見解與理想的人，唯有實踐「人間佛教」，才能重現佛弟子的尊嚴和自信，不再讓人嘲笑、看

扁。關於「人間佛教」思想，以及新時代佛弟子所必須具備的特質，可從下列三點去把握。

〔一、我們需要願力宏大的佛弟子〕

自始至終佛弟子必須是心胸寬闊的，為佛教發展、為苦難眾生，犧牲一切在所不惜。如地藏菩薩立下的雄偉誓願：「地獄未空，誓不成佛；眾生度盡，方證菩提！」佛教需要的是這樣的佛弟子，勇於發大菩提願、做大氣魄事，成就一切功德圓滿。此如印順法師說：「初發

菩薩心的，必有宏偉超邁的氣概。」⁽²⁵⁾又說：「菩薩乘為雄健之佛教」⁽²⁶⁾。但可惜的是，

「宏偉超邁的氣概」在現今佛教徒中是少見的，包括以「雄健」二字的標準，來期勉佛弟子的表現，結果恐怕也是令人失望的。

相反地，現今傳統的佛教徒有著貪生怕死的傾向，怯懦的性恪一心但求往生，只希冀未來世界的美好，對於現世人間的一切過於冷淡和漠視，也難怪社會大眾想到佛教，心中生起的往往是輕蔑。曾有一位知名的大學者，如此揶揄佛教徒：「佛教徒什

麼都不會，什麼也不行，成天就只會『阿彌陀佛』！」這是如何地促人省思。總之，中國佛教末期「他力」、「頓證」、「方便」法門盛行，已失去應有的生氣與活力，這所以印順法師對中國佛教有著深刻的反省與批判。

所以，人間佛教的菩薩行者，首先要堅定菩提信願，懷抱崇高的理想，發起大人之志，去除心中的懦弱、膽怯的習氣！如同《大智度論》所教導的：

齊何來名菩提薩埵？答曰：「有大誓願，心不可動，精進不退。以是三事

名為菩提薩埵。」

菩薩是操持宏大誓願的強者，為法精進、勇猛、不退轉是真佛弟子形象，也是邁向成佛修行的第一步！

〔二〕、我們需要思想進步的佛弟子〕

佛弟子應該是思想最前進的人，因為佛弟子追隨的是最有智慧的覺者。換言之，佛弟子信仰的是佛陀，而佛陀是人間的一切智者，所以，佛弟子學佛追求覺悟，理應和佛陀一樣，能作為黑暗世界的領航者。

佛陀覺悟的過程是智慧啟蒙的過程，亦即是思想進步的過程。思想進步是要能看清自己的問題與盲點，是要洞察一切卓然而立，不隨波逐流，不輕易順從世俗的價值觀，不被虛幻的貪執所迷惑。而佛教的聖典中所傳授的，不外是人類思想的轉化與昇華。舉例而言，龍樹菩薩中觀思想「空」義的闡明，不外是在教導佛弟子做個思想進步的人。龍樹以緣起無自性的空正見，蕩相遣執，摧破眾生一切的煩惱無明，根除人類習以為常的意識型態，使不再無常計常、無我執



我。換言之，中觀的性空思想對治了人思維上的盲點，從徹底的摧毀中提昇思維的層次，而此思想的進步，才得以展現出新的光明與希望。

無疑地，佛陀是個思想最進步的人。試想：當初悉達多貴為皇太子，集榮華富貴於一身，但他全然放棄了。悉達多的洞見與氣魄，勇於拋開世俗的成見，寧願選擇刻苦的求道生活，若非進步的思想，又如何能斷然放下一切，而不隨俗過著帝王式的生活？

所以，佛陀思想，而不隨俗過著帝王式的生活？

想是前進的，其智慧非一般俗情常理所能判斷。包括佛教出家人削髮圓頂、袈裟披身，在俗人看來是如何的「奇裝異服」，但在顯目表相外，內在的不凡與脫俗才是必須強調的。即佛弟子除了外表上的出眾，更重要的是內在思想的超越，以及心靈生命的清淨與解脫，這才是佛教修行所應追求的。

智慧是人生最重要的事，進一步說，智慧是人生全部的事，人生需要智慧，只有智慧才能使人生更美好。尤其佛弟子是智慧的追尋者，也必須成為思想進步

的領航者，像釋迦牟尼佛一樣，為芸芸眾生指引智慧的明燈，為人類的未來帶來前瞻與遠景。

〔三〕、我們需要悲天憫人的佛弟子〕

「佛心者，大慈悲是」、「沒有慈悲，就沒有佛法，佛法從慈悲而發揮出來。」⁽²⁷⁾世間的苦難、苦難的世間，在真切佛弟子的心中總有著無限的不忍與不捨！畢竟在這世界上，多的是「飢者不得食，寒者不得衣，勞者不得息」的人，在昏天暗地之中受盡苦難。悲心殷切的佛弟子

是否聽到了他們的哀號？他們孤力無援地受著饑荒、寒凍、貧窮、疾病的交迫與摧殘。慈悲的佛子們絕不坐視他人的苦難，緣

起大悲之心自我期勉：「要救他！要救他！無論如何一定要救他！」這悲心的充塞與深廣，化為沛然莫之能禦的勇氣，使菩薩大無畏地向火宅而去，毫無保留地把自己奉獻出去。

悲願深徹的佛弟子，沒有自己的安樂，只有眾生的苦難，為佛教、為眾生什麼都可以不要。這是菩薩精神的偉大，也是佛教情操可貴的地方。所以，除了宏

大的誓願與進步的思想，我們也需要悲天憫人的佛弟子。悲天憫人是新佛弟子必備的特質，才能真正為苦難世間做出貢獻！

總之，新佛弟子形象應具備三種條件：第一、願力宏大；二、思想進步；三、悲天憫人。願力宏大是菩薩大雄無畏的展現（願）；思想進步是菩薩般若智慧

的展現（智）；悲天憫人是菩薩慈心悲念的展現（悲）。「菩提願、空性慧、慈悲心」是菩薩成佛修行必備的三心，也是新世紀佛弟子具備的三心。具備此三種特質的佛教信仰者，佛陀遺教

必然得以光大復興，佛弟子也能頂天立地，昂首闊步人世間！

結語

本文從羅素對宗教信仰的評斷，來反省佛教信仰的問題。羅素對宗教的否定貶抑，代表許多知識分子（乃至平民百姓）內心的想法，如宗教是人民的鴉片，宗教不外是統治者愚民的工具，宗教代表落伍與退步、獨斷與教條，宗教修行人消極避世、不事生產、事業失敗、感情不順等。

本文並未一一檢視羅素對基



督宗教的批判，只試著從其中的質疑，來談論佛教的信仰特質。

由於基督宗教和佛教信仰的型態有很大的差異（如佛教並不著重在全知、全能、全善主宰者的信仰），所以羅素對上帝存在論證的批判並未威脅到佛教，至於認為宗教是基於情感因素，以及恐怖意識、阻撓社會進步等，本文都提出初步的討論。

總結前文主要有以下幾個部分：首先介紹羅素對宗教的基本

態度。羅素不認同基督宗教論證上帝存在是有效的，反

對基督宗教以神為預設來伸張正義，或者以神來保證道德實踐的福德一致。羅素認為宗教的教導

流於陳舊迂腐，慣於以恐嚇的方式，因應無知人民情感上的需求，是障礙社會進步的阻力。相對地，羅素再三強調人類理智的能力，重視自由的思想與理性的判斷，認為唯有智慧才是人們幸福的保證。

第二、羅素認為「情感」是信仰宗教的關鍵因素，本文並不全然否定此一判斷，但認為即使情感因素，也不見得全然不好。對比於佛教思想，佛教在情

感之外亦很重視理智（以理化情），甚至強調理智與情感間的平衡（如「悲智雙運」）。

第三、羅素認為基督宗教的信仰阻礙文明的進步，但筆者認為這樣的評斷不適用於佛教。相反地，佛教以「智慧」為中心，更能提昇人的思想，並在人的生活品質層面，促進社會的進步。

第四、羅素認為基督宗教的信仰建立在「恐怖意識」，本文認為佛教本身雖有相近的問題，但這只是方便的權說，不代表佛教的究竟義；甚至牟宗三「苦業意識」的判斷也非全然正確。

第五、對於佛教的形上論述提出初步的反省，認為這些形上

論述並非佛教主要關心的重點，智慧來掃除無明、滅除煩惱，而過快樂的生活。

佛門，二十一世紀的菁英也是。」這是法鼓山僧伽大學今年

論述並非佛教主要關心的重點，

第七、對人生的幸福作出進

(2003年)招生海報上的標語。

佛教重視當下身心經驗的思維與觀照，著重煩惱的解除與智慧的開啟，所以，即使佛教的形上論述得不到有效的證明，也無損佛教的理論建構。

一步的反省，認為科技文明不能作為幸福穩固的基礎。相對地，唯有面對人根源性的問題，深刻地知苦、識苦，最後才足以滅苦，得到真正的幸福。

——信仰佛教、皈依三寶的佛弟子，對自己接受的信仰，能否有如此的自信與肯定？是否有足夠的信心因應一般人（尤其是知識分子）的批評質疑？佛弟子能否抬頭挺胸，昂揚而立？——從

第六、闡述佛教以「智慧」

第八、以印順法師「信願·

為核心的信仰特質，而這樣的信仰特質強調理性的思考與智力的辨別，符合現代科學與人文的思維模式。本文亦認為「智慧」是人生最重要的價值，智慧和人生的幸福息息相關，佛教即是透過

慈悲·智慧」(《學佛三要》)，作為人間佛教修行的核心，認為新時代的佛弟子必須具備此三種特質，如此才得以彰顯佛教修學的特色。

「隋唐時代第一流的人才在佛教都為鍛鍊「強者」作準備，



使能脫俗骨、洗凡心，不復作世間愚夫愚婦。

進一步說，具足對三寶的正見與信心，佛弟子會認同真正的強者是佛陀，真正的強者在佛教，佛教是屬於「強者」的宗教，這樣的「強」不是「以強凌弱」的強，而是柔和的強、濟弱的強，是活活潑潑善巧的強。佛弟子跟隨真正的強者，是該成為一名強者，成為第一流的人物，否則豈不是虛耗佛教三藏十二部

聖典的教導？總之，任何一個正信的佛弟子，確實理

解並實踐佛教的思想是充滿自信與光彩的。佛弟子任重道遠，持其志而爭其氣，勿負如來遺教！

【註釋】

(1) 羅素曾在自傳中清楚地自述這一生「為了什麼而活」，他認為有三種單純但難以抵抗的熱情，主導了他的一生——對愛的渴求、對知識的探索，以及對人類苦難無法承受的悲憫。其中第三點表達出他對這世間苦難的關懷，包含對饑荒中的孩童、被壓迫的難民、被孩子棄養的老人，和這個世界的孤寂、貧窮、與痛苦等，羅素都表達出深切的不忍與不捨。羅素就是為了這三種熱

情而活，覺得活得非常有意義，認為如果有人有來生的話，他非常願意再活一次。

(2) 此演講之後記錄成一篇文章（英文名為 *Why I am not a Christian*），在國外的網站上廣為流傳（筆者即是從網路上閱讀此一文章）。

(3) 當然宗教和慈善間亦有許多討論的空間，如宗教的行善「做功德」，是否只是為了個人今生的利益？或是為了一己在來世之後，獲得更好的果報（即「福德一致」的期望）？是具有「他然動機」，而非單純為了他人苦難著想？略為熟悉佛教的人，大概都知道禪宗達摩初祖與梁武帝關於「功德」的對話，即凡是以做

功德利益設想從事的興福志業，其本身已不具功德。當然，這在倫理反省上有許多值得細部探究之處，此處暫不進一步深入。

(4) 或者，我們可從原始佛教談理智與情感間的關係。原始阿含佛典認為「無明」與「愛染」是一切眾生生死輪迴的根本。《雜阿含經》云：「眾生於無始生死，無明所蓋，愛結所繫，長夜輪迴生死，不知苦之本際。」即凡夫長久以來，被貪、瞋、癡的習性所染著，「無明蓋」與「愛結繫」使我們長夜生死輪迴，不得解脫。「無明」是理智上的盲目認識和偏差見解（具體的說是對五蘊、六入的不如實知），有著

強烈的我見和執著，而此觀念的錯誤產生行為的偏失，在「欲愛」的染著下，時時起貪執，因而煩惱熾盛如火。由此可知，不管是佛教的菩薩道或解脫道，理智與情感間的提昇與淨化，一直是著重的焦點。

(5) 羅素開放的觀念與思想，有著勇於懷疑、挑戰傳統的精神，而最明顯的是表現在他的道德主張，特別對於男女交往的態度。他曾寫一本「婚姻與道德」的書，對兩性關係、家庭制度等多所反省。略知羅素生平者都知道，他一生活了九十八歲，之間有過四次正式的婚姻（非正式的戀情可能就不計其數了），到八十歲高齡時，仍第四度的離婚與結婚。

當然，這在一般人眼裡可能是不倫不類，但羅素作為一個哲學家並不在意這些，他認為自己有個人對道德的思考與抉擇。

(6) 但究竟什麼是「智慧」呢？這實在是個大哉問。佛教的智慧是不離無常、無我、緣起、般若、性空等概念，但這些思想的介紹並不那麼容易理解，這裡暫不進一步討論。

(7) 據聯合國的研究指出（二〇〇三年十二月），全球已有四千二百萬人感染愛滋病，每十四秒鐘便有一名年輕人染病，而其中百分之八十居住在發展中國家，這些國家飽受著飢餓、赤貧和愛滋病威脅。

(8) 「八敬法」即尼眾恭敬比丘的八



種規定：一、百歲尼要禮初受戒比丘。二、不罵比丘，不謗比丘。三、比丘尼不得舉比丘過，比丘得舉比丘尼過。四、比丘尼具足戒，須在二部僧中受（先於尼僧中作本法，再求比丘僧為之授戒）。五、比丘尼犯僧殘罪，應在二部僧中懺除。六、每半月須求比丘教誡。七、不同比丘同住一處結夏安居，也不得遠離比丘住處結夏安居（為便利請求教誡故）。八、安居圓滿，應求比丘為比丘尼作見、聞、疑罪的三種自恣（自由舉罪）。

(9) 相較於漢傳佛教傳統下女眾可出家修行，南傳及藏傳佛教

便顯得落後，即使在全世界南傳、

1994，再版八刷，頁19。

藏傳的影響力遠比漢傳更受西方人接受，但此一不平等制度仍未獲得正面的處理。

(12) 見印順法師《印度之佛教》，頁9。

(13) 關於這點，印順法師有很精闢的

(10) 耶教信仰視人皆有原罪，上帝主導人間的福禍與賞罰，也唯有信仰上帝，虔誠地哀求寬恕、祈禱救贖，才是人生的至福之道。所以，原罪的概念和恐怖意識的強化，成為基督宗教信仰的重心。不過上述的說法，基督教徒可能會提出辯駁，認為祈求上帝的寬恕與救贖，乃導因於謙卑，而非恐懼。

(11) 見牟宗三〈中國哲學的重點何以落在主體性與道德性？〉，收在《中國哲學的特質》，台北：學生書局，

解釋。印順法師認為：「嬰靈纏繞母親等，是不合佛法的。……：嬰靈會不會纏擾母親，依佛法是不會的。胎兒夭死了，或生人間、天上，或墮惡趣，依胎兒過去生中的善惡業力而決定。墮胎而死的胎兒，還不會引起怨恨報復的敵意，怎麼會纏擾母親，使母親日夜心神不寧？然而墮胎的母親，可能會出現嬰靈纏擾的情形，那是由於做母親的，對墮胎有罪惡感，內心深處總覺得對不

住親生的骨肉而引起的。」（《華雨集·第四冊》，頁127）不過，印順法師也補充：「嬰靈纏身雖是虛妄的，但墮胎的罪惡卻是真實的。」

（《華雨集·第四冊》，頁128）

(14) 經驗主義認為一切概念的基礎來自於感官經驗，除經驗獲得知識外別無他徑，但理性主義認為，經驗本身有許多的不確定性，時常有出錯的情況（如錯覺或幻覺的產生），且主觀的經驗感受往往因人而異，所以經驗本身未必可靠。當我們探討「前世今生」、「六道輪迴」的概念是否成立時，也不外是透過「理性推論」或「親身經驗」來判斷。

(15) 邏輯上不成立、經驗上成立似乎

是無法想像出實際的例子。或許是屬於聖經中的神蹟（如「出埃及記」記載把「水變酒」或「杖變蛇」等）及神話中的故事。不過，這些都非一般經驗所能及。

(16) 必須注意的是，若「上帝」的定義是「全知」、「全能」、「全善」的最高者，則這容易產生思維上的矛盾。如就「全能」來說，「上帝

是否能造出一個自己也搬不動的石頭呢？」——若上帝造得出來，但這石頭是祂搬不動的，則上帝並非全能的。若上帝不造出來（或造不出來）自己搬不動的石頭，則他明顯也非全能的。或就另一方面思考，若上帝真是「全知」、「全能」、「全

善」，則其所造的萬事萬物應該都是美善的，或「全善」的上帝必定能「全知」到世間的苦難，而「全能」地解除這些苦難，但可惜上帝並未依照這些定義做出應有的行動。所以，如此的定義是有困難的。至於「阿彌陀佛」，梵文字義為「無量光」、「無量壽」，思考上的不一致就沒有那麼明顯。

(17) 「因果」一詞，以佛教的用語來說是「因緣果報」（或稱「緣起」）。「緣起」的定義是「此生故彼生，此滅故彼滅；此有故彼有，此無故彼無」，即說明事物間「彼」、「此」間的相關性，而此相關性是必然的，相依相存而生。緣起因果理



論是佛教的中心概念，值得學人進一步深究，這裡只簡短地提到。

(18) 除了理智的推論與設想，人有來生的期望也是較符合一般情感的。

如就大乘佛教的「菩薩」而言，人的一生有許多的理想期待去完成、實現，尤其「眾生無邊、煩惱無盡、法門無量、佛道無上」，所以發願盡未來際、生生世世地乘願再來（「虛空有盡，我願無窮」），完成未竟的理想。所以，許多事無法在有限的今生完成，來生的存在或可滿足心中的期待。

(19) 嚴格說來，「滅苦」的範圍不限於自己的苦，還可包括他人的

苦。著重自己的苦的止息是所謂的「聲聞佛教」，而不只是滅自己的苦，且還要幫助他人滅苦（即「自度度他、自覺覺他」，是所謂的「大乘佛法」。

(20) 很多人談智慧，坊間也出版近似《孔子的智慧》、《老子的智慧》等書，但都是較浮泛的。當然這之中有兩種可能：第一、談論的對象本身就少有高深的智慧。第二、談論者並未深入解析、抉發其中蘊含的智慧。相對於此，佛教「智慧之學」的建構與鋪陳，在許多傳統之中都是嚴密有系統，並兼顧著理論和實踐，其中對觀念、方法、次第等的講解介紹，同時具有深度與廣度。

(21) 此十六階智是「名色分別智、把握因緣智、審察遍知智、生滅隨觀智、崩壞隨觀智、怖畏現起智、過患隨觀智、厭離隨觀智、欲求解脫智、審察隨觀智、行捨智、隨順智、種智、道智、果智、思維反射智」（此依阿姜念《身念處禪觀修法》一書之用語）。

(22) 此即「依語不依義」、「依法不依人」、「依了義不依不了義」、「依智不依識」。

(23) 《般若經講記》，頁159。

(24) 《學佛三要》，頁156。

(25) 《佛在人間》，頁103。

(26) 《無諍之辯》，頁122。

(27) 《學佛三要》，頁117。

你有發問的權利

香光莊嚴【第七十六期】民國九十二年十二月 ▼ 一一〇

.....
想讓信念變得鮮活生動，更鞭辟入裡，
必須運用自己的力量去質疑，去好奇，
去探索自身的經驗，以明辨何者對我們為真。
.....

舉手發問？我不行！

葛印卡帶領禪修營的前幾天裡，我常安靜地坐在禪修會堂後面，看著或聽著其他學員熱切地問他問題。每天晚上他授課結束後，我們會聚集在一起，做非正式的討論，一直到他叫我們去睡為止。發現新事物所激起的興奮

和喜悅，使同學們接二連三地發問：「我得相信轉世，才能靜坐禪修嗎？」、「佛陀說執著造成苦難，是什麼意思？執著似乎能令我快樂耶！」、「為什麼老是強調受苦？太消沉了吧！」、「如果我對人抱持負面的想法，會不會對這些人造成傷害？」、「假如我天天禪修，能不能永保喜樂？」.....



看到大家爭相發問，而我，就連想要像別人一樣開口發言，都會心生恐懼，只想縮回自己原來的天地裡。剛開始我會舉手舉到一半，然後就停在半空中。一種羞愧的感覺油然而生起，好像我既無能力也無權利尋找答案。正如我內心深處一點也不認為自己有權利活著，所以我認為自己根本沒有發問的權利。

另一個問題在於，雖然葛印卡鼓勵我們自行探索和檢驗佛法，但我真正想要的卻只是他的指示：告訴我什麼是

法，但我真正想要的

卻只是他的指

示：告訴我什麼是

好，什麼是壞，什麼能信賴，什麼不能信賴。我想在佛教當中找到自己皈依的體系，這樣我就能跟別人說：「我是佛教徒，所以我必須信奉下列十五件事，別無選擇。」我不斷地嘗試把生活每天給我的一大堆選擇，縮小到一個可以控制的範圍。有個確切的信仰體系，可以排除生活中一切不確定的因素及恐懼，不受世間任何複雜難解、曖昧不明的事物侵襲。

**你以為不要去想，
事情就好辦多了？**

有一段時期，我曾受正統猶太習俗的薰陶，平日必須遵守一些規定，例如：安息日不能開燈、每星期要上猶太教堂做禮拜等等。但我從未視這些作法為精神之旅的一部分，在我心中，它們只是家族慣例，跟我的內在生活似乎全然無關，而當時我的心裡猶然混沌未明，只有一大堆複雜的糾結待解。

佛教似乎承諾可以平息我們內心的不安與混亂，而且想像中，不光是透過佛法的踐履，還要完全採納其學說精義。或許這些教義可以將我支離破碎的自覺

重新拼湊成形，也許只要我能擁

有所有問題的答案，就能在生活

中找到連貫性與安全感。佛洛依

德形容宗教信仰體系是個「藉由

重塑造虛幻的實象」，打造「不受

苦難侵襲的安全保護網」。我是

如此渴盼有個東西保護我免於苦

難，以至於有時候信仰中許多虛

幻不實的部分，我都欣然接受，

照單全收。如果歸結來看，或許

我寧願盲目跟從，也不願追根究

柢。因為這樣一來，事情當然就

好辦多了。

就是這樣的渴望，使人們奮

不顧身，不問究竟地追隨自我中

心的教派領袖，歷史上這類盲目

信念引發的恐怖事件歷歷可數。

追尋精神之旅的人都曾聽過許多

類似「誤把馮京當馬涼」的故

事，只因一位導師或者某種學說

令人心醉神迷，就可能使我們到

頭來發現自己受到了誤導、利

用，甚至於背叛。

剛開始受到吸引時，如果我

們不問清楚自己信念的根基何

在，光明信念就會變成盲信。但

如果我們停止思考，毫無辨別能

力地丟盔曳甲，只求能跟這個撩

動我們心弦、肯定我們生命價值

的團體或個人緊緊相繫，當然就

會心甘情願受其哄騙。

有個朋友曾跟一位魅力獨具

的老師牽扯不清，這位老師要求

他的追隨者必須對他絕對忠貞。

朋友很快就發現親炙這位老師風

采的代價，竟是必須盲目服從。

這位老師跟信徒以外的人壁壘分

明，關係彷彿是不得跨越雷池一

步。圈外人在他看來都具有危險

性，因此如果有狀況發生，必須

畫清界限或是提出派別爭議時，

沒有人敢輕率地冒著被驅逐的危

險，生怕觸犯到他。因為迷惑於

這位老師所散發的強大能量，就

連老師要引進武器做為保護，大



家也都唯唯諾諾，對老師的決定不敢有所質疑。這正顯示人性為了保有短暫興奮的迷醉感受，通常願意放棄人格的健全與完整。

檢驗你的信仰

如果信念只是要我們聽從某人的支配，我們要不就得盲目信從，要不就會被判定為缺乏信念。關於這點，我個人有很深刻的體會。旅居印度多年之後，有一次我在洛杉磯外一個美麗的峽

谷，帶領約五十個學員進行一場週末

專題研討會，研究信念及佛教等

主題。我們一群人聚集在一棵巨大榕樹下的平台，眼前是開闊壯麗的風景，視野一覽無遺。在這種地方討論信念的特質，可說十分貼切。

一開場，我詮釋了傳統佛教對信念的定義，那就是靠得夠近、將心託付、付諸行動；接著，我問學員們有沒有什麼問題。只見每個人都靜靜地坐在那裡，不發一語。整個早上，對我

所提出的評論及發言邀請，所有學員都報以泥塑木雕般的沉默。我感覺到一股不自在的氣氛，逐漸在醞釀生起。

漸在醞釀生起。

午餐後，當我們再度聚會時，一名坐在前排的男子忽然發難：「我來學佛就是為了擺脫這些狗屎！」等他平靜點，又說：

「很多人從小就被灌輸關於信念的大道理，為我們帶來很多恐懼和不安。」在他做了這番表白後，整組的人好像都活了過來，爭相表達他們與信念相關的痛苦經驗。

很多人都說，他們被迫去相信某些無法證明的事情，而且不准質疑。有位女士說：「如果我問一句：『你怎麼知道？』，教

派裡的權威人士就會惱怒。他們會說：「妳要懷抱信念。」可是我根本無法因此而產生信念，很快地，我的信念就蕩然無存。」

對許多參加這個研討會的人而言，童年時被指責的「缺乏信念」，只是心存疑惑和不確定，或者只是喜歡某部分而非全部的教義。本質上，他們在與宗教信仰接觸過程中被剝奪的，只是一種有權自行發掘真理的感覺。他們並非缺乏信念，只是缺乏「檢驗」他們的信仰以確立自己信念的機會。

世界上到底有沒有上帝？

如果信念指的是我們必須相信所聽到的一切，那麼當這些信念崩解時，我們內心將頓失所

依。有一個朋友見女兒年紀漸長，覺得繼續維持聖誕老人的神話有點於心難安，於是決定告訴她真相。她跟女兒解釋，以前聖誕節當天早上，聖誕樹下的那些禮物其實都是爸媽放的。小孩聽了以後，很悲傷地離開房間，過一會兒後又跑回來問：「那牙仙呢？也是假的嗎？」我朋友說是

的，小女孩又再度離開房間，看起來很難過。過一會兒，小女孩又跑回來，問道：「那復活節的兔子也是假的嗎？」我朋友說是，小女孩憤恨地望著她：「那世界上到底有沒有上帝？」

對很多人而言，探索生命本質這個想法，可能會使我們身陷某種尷尬的險境，我們何時以及如何才能相信某些事情為真？哪種生死觀可以與我們的世界觀合而為一？哪些信仰反映了真理？我們可以依靠那些信條嗎？如果這些信條冰消瓦解，我們會不會徬徨無依？打破砂鍋璽到底，



追究信仰是否為真，到底會不會使我們更加脆弱而無法掌控一切？我們如何能全心擁抱信念，而非僅僅是抓住少數教義與看法不放？

佛教中，信念和信仰的差別就在有無實證。佛陀說：「親身力行。如果你發現它能帶領你得到一種智慧，就像你目視著一堵牆，牆破之後，天地豁然開朗，讓你得以用更廣大的觀點去觀照這個世界，那麼你就可以全心信

奉。」不管我的導師們跟我說過什麼，除非我親身體

驗過，否則都只是空洞的教義，不是信念。

善疑，可以幫助我們探求真理

禪修的其中一個基本原則，是把注意力集中在自己的呼吸上，相信這樣可以平靜心緒。第一次靜坐，我大部分的時間都在懷疑這點，主要也是因為，要把注意力集中在自己的呼吸上並不簡單。盤坐時，我幾乎可以聽到葛印卡的聲音在腦海裡迴盪：「如果你的注意力跑掉，輕輕把

它帶回你的呼吸之間，重新開始。」儘管我的思緒紊亂不堪，我還是努力一試再試。後來有一天，我的注意力終於開始穩定，身心感到異常安頓。雖然在事物流轉的自然過程中，這種感覺會再度消逝，因為世事確實不斷在變化，但禪修的作法使我有信心，因為我開始能親身實證。我尋思著，如果這個步驟證明有效，那麼也許我有機會親身證明，禪修確實能帶領我們找到智慧、解脫，以及更廣博的大愛。為了加強自身的信念，我們必須要去親自試試各種東西，去

感到好奇，並且有所懷疑。事實上，懷疑反而強化了信念，尤其如果你的懷疑是出自真心、攸關宏旨，並對自己明辨真理的權利及能力深信不移。佛教中稱這種質疑為善疑。要想做到善疑，我們必須靠得夠近才能真正用心，但是態度又不能太封閉，以免問題無法鮮活有力。

善疑可以讓我們近身探求真理，不善疑卻可以將我們推得離真理更遠。佛陀生前的一段小插曲，就說明了不善疑的後果。佛陀得道後，從菩提樹下起身，在路上行走。第一個碰到他的人，

見他容光煥發，身形散發無比力量，為其風采所懾，驚羨不止之餘，問道：「你是什麼人？」佛陀回答：「一個覺醒的人。」這人聽了之後，淡淡地說：「噢，也許是吧！」就走開了。如果他更好奇點，花點時間追問下去，也許就會發現某些道理，深刻到足以徹底改變他的人生。

這種「問了就走」的疑惑方式，呈現出來的只是憤世嫉俗的

你拒絕了解你所懷疑的事嗎？

性格。憤世嫉俗其實只是一種自我防衛機制，保持這種姿態讓我們自覺高人一等，安全無虞，又無須真正投入。我們看起來世故成熟，繼續在安全、淡漠而又疏遠的距離之外。這也許只是我們受過驚嚇，想要避重就輕，讓自己與生活保持距離，以便能放心批評，也不必真正去面對生活中棘手的問題。習慣性的存疑也可能會貶低所有改變的夢想，直到它們黯淡無光，直到我們不再相信事情有可能改變為止。於是，我們覺得信心滿滿，無動於衷，知道自己不易受騙，也不為

再相信事情有可能改變為止。於是，我們覺得信心滿滿，無動於衷，知道自己不易受騙，也不為

外界任何事情所動。

憤世嫉俗的人通常不但懷疑，而且還拒絕了解他所懷疑的事情。他不會深入探觸一個問題或與某個人深入交往，只會說：

「關我什麼事？」正如那個在路上碰到佛陀卻逕自走開的人，憤世嫉俗的人只會說：「那你證明給我看看啊！」卻不會真的費心去追根究柢，看看對方到底如何證明。

有時候某些不善疑者，表面上也很像誠心問

訊，事實上只是無止盡地玩弄抽象概

念，到了最後，問話的人始終無

關痛癢，毫不涉入。在洛杉磯主持研習會那一次，學生們繼續激辯世上到底有無唯一而且人格化的上帝，這是一個神學上空泛的議題，沒有辦法找出答案。在他

們冗長乏味的爭論中，我忍不住想，這些爭辯的學生之中，有多少個人生命中的傷痛被置之不理？也許一個破碎家庭的不愉快往事仍在啃噬著回憶，也有可能祈求寬恕的強烈需求都被暫時擱在一旁了。

我們傾向於把心思傾注在大而無當、難以回答的問題上，例

如：「是否真有上帝？」、「因

果如何運作？」、「宇宙有沒有開端？」等等，佛陀將之喻為「沙漠、叢林、皮影戲，只是糾纏不清、牽絲攀藤的猜想臆測。」對這種問題執著入迷，只

會使我們感到更加憤恨不平，憂心忡忡，卻得不到真正的智慧與和平。每當這類爭議在佛陀身邊熱烈展開，他不會隨之起舞或提供學理上的答案，只是要每個人以幫助自己、解決人生困境為前提，自己找答案。能找到解決人生困境的答案，才是善疑的真正目的。



這是我們必須對任何信仰體系提出的問題：在本質上，這個信仰體系能否轉化我們的身心？

能否將我們遭受的痛苦，轉變成智慧與愛？在我們努力應付信仰與我們所體驗到的真理之間的落差時，其實也找到機會更加深了我們的信念。我們自身的體驗跟信仰體系是否符合？如不符合，我們可以不要這個信仰；如果符合，我們可以信其為真，視為我們真正的信仰和依靠。

信仰並不一定是錯誤或不恰當的。包括佛教在內，每個宗教，都有自己的一套教義，如果

善於引導，信仰可以適度提醒我們該在意什麼。例如，假使我們真的相信有來生，信仰可以提醒

我們不要把這輩子弄得一團糟，因為各種習性，像是爭吵、不合、衝突、孤僻等，都有可能帶到下輩子。信仰也可能在每日變化不定、擾攘不安的生活中，為我們生命各種不同時期的樣貌及連續的整體，提供貫穿的脈絡。

信仰的存在本身並不是個問題，只是一旦我們緊抱信仰不放，未加檢驗，又自認為是宇宙的中心，對別人的觀點嗤之以鼻，那麼我們會變成什麼樣子才

是問題所在。我們將自己放在最有利的位置——以為信仰是種珍貴的貨品，而我們是驕傲的擁有者——暗示著我們是唯一擁有地

球、擁有真理的人。而且，我們以寬宏大量的精神，友善看待那些跟我們觀點不同的人，但他們終究是「其他人」，況且我們也並非真的需要他們的意見。「我們的」故事變成「唯一的」故事。接下來，我們心裡不為人知的志得意滿，已不再像是一件外在衣物，而已經根深柢固，成為習慣與想法的一部分。這種確切不移的感覺不容質疑，更不考慮



接受任何挑戰。想就某個議題進行有意義而且誠實的討論，可能會被駁回：「我們不必談這個吧！你不相信我嗎？你不信我們嗎？」

推論到極點，這種自以為是的傾向變成了狂熱主義。有一次我去聽達賴喇嘛演講，會場外有人舉牌抗議：「接受上帝，否則你會下地獄。」這些人在入口處逡巡，彷彿在真理的界線上巡守，對每個經過身邊的人大吼大

叫地傳播著「福音」。這種死命抱著自己信仰以展現優

越感的毛病，有的佛教徒也難免會犯，但諷刺的是，這類過度執著及詆毀他人的方式，正好與佛教的教義互相矛盾。

**我就是不敢承認：
「我不知道。」**

對人們用固定的信仰將「真實」界定範圍，佛教用了一個比喻來形容，說抱持這樣的觀點就像是用一根麥管來看整個天空。天空象徵我們是誰，以及人生的實相，是一覽無遺、毫無遮蔽的真理。當一個約定俗成的信仰體

系為我們畫分界線，我們就彷彿以麥管窺視真理，只看到一點卻自以為看清了全部。當我們過度執著自己的信仰時，我們可以花很多時間來比較麥管：「我的麥管比你的好，不僅比較大而且上面還有圖案。」尤其是心存恐懼時，我們更會死命地抓住手中的麥管。

剛開始，我跟好友約瑟夫·葛斯坦在科羅拉多州博德(Boulder)市的那洛泊(Naropa)大學教禪修，當時我才二十一歲，比起大部分我所教的學生都還要年輕許多，我沒什麼信心。

為了掩飾自己的恐懼，回答問題時，我都表現得「顛撲不破」，引經據典，但就是缺乏親身體

驗。因此，當自己所學的傳統與他人的互相衝突時，我的麻煩就來了。

我修行多半依循在緬甸、泰國，以及其他東南亞國家盛行的上座部佛教。而那洛巴大學是創巴仁波切所創辦，他是西藏人，課堂當中大部分的教法也不離藏傳佛教，也就是大乘佛教的範疇。上座部佛教對人死後世界的觀點跟藏傳佛教大相逕庭，前者認為人死後會立即投胎，後者卻

認為人死後，在重新投胎之前，必得先經過中陰身這個階段。

有四年之久，我浸淫在上座部佛教的傳統當中，用的是上座部佛教的語言及表達方式，聽的是上座部佛教的神話與故事，全身受到上座部佛教的觀點浸潤薰

染。所以當有一天，我遇到一個藏傳佛教的人，挑戰我對於死後世界的觀點時，我尖銳刺耳地回應，緊緊抓住我那上座部佛教的麥管不放。當時四下無人，只有我們兩個獨自在陳設簡單的房間裡，彼此大聲地針鋒相對，各自堅持只有自己的觀點才正確，房

間裡意見不合的張力愈來愈緊繃，彼此間的拒斥和厭惡感也愈來愈明顯。在我反覆陳述著那套

跟他所知截然不同的觀點時，那個男的也愈來愈生氣。最後他也按捺不住地狂吼，大罵我是騙

子。就某種角度來說，他說得也沒錯，不管我的佛教傳統怎麼說，我並不知道死後的情形到底為何，而且我太膽怯，不敢乾脆坦白承認：「我不知道。」

有時候我們緊抱著信仰不放，只是內心的恐懼在作祟。我們變得冥頑不靈，只會嚴詞指責別人信仰錯誤，卻拒絕去了解他



們。我們變得擅長於自我防衛，拒絕打開心房，接收新的思想或觀念。當然，這並不代表所有信仰都能正確反映真理，只是我們

必須了解是什麼啟動了我們的自我防衛機制。面對廣大無垠的天空，不確定哪裡是安全地帶時，常會促使我們退回自己的麥管裡尋找庇護。當我們下定決心，只用某些方式看待事情時，反而更容易化恐懼為敵意。很有可能，那洛巴大學的那名男子跟我，基

本上只是兩個貪生

怕死的人。

質疑信仰不等於對它失去信念

對我們兩個人來說，最重要的並非死後是否有中陰身階段或立刻轉世投胎，而是時候到了，我們兩個都必須放下所有一切，包括身體、心靈、朋友、敵人，以及我們所知道、所珍惜的一

切。從某個派別的觀點爭論特定的看法是很容易的，要面對自己的看法是很容易的，相當困難。那名男子和我不過是困在我們自以為知的想法中，兩人都無法以信念敞開心胸，接受我們各自堅持的

信仰以外的東西。如果我們兩人都能質疑，也都夠好奇，那麼或許都能達到信念所在的境地，在本質上也能面對死亡毀滅性的後果。如果我們都更能妥善抱持自己的信仰，或許就都可以自在地理質疑它，而無須擔心喪失我們的信念。

信仰體系通常自以為是地認定，不知道卻強以為知道，於是會預先假定推想什麼事會發生、未來將會如何、那代表什麼意義，或者如何影響我們。信念卻不會根據我們先入為主的偏見和渴望，預先刻畫出未來的實際狀

況。儘管前路茫茫，信念無法決定我們未來如何理解事物，卻能令我們決心奮勇向前。信念跟信仰形成對比，不為真實下定義，也不提供約定俗成的答案，只是一個積極開放的狀態，讓我們樂於探索。信仰從外而內，從人或傳統繼承而來，信念卻是由內而外，由我們主動參與、發現真理的過程而來。

作家愛倫·華滋 (Alan Watts) 曾以短短的一句話，言簡意賅地點出信念與信仰之間的差異：「信仰攀附，信念放手。」當我在學佛及教學的路上日漸成

熟，終於有自信可以更輕鬆地說出：「傳統是這麼說，不過我自己還不知道。」我不再拿信仰體系當護身符，顯得愈來愈能夠接受未知，樂意邁入未知，無懼身處未知，甚至願意承擔未知。我懂得依賴自己的信念而非信仰，並學習如何讓緊抓麥管的手逐漸放鬆。

達賴喇嘛的口頭禪

有一次，我去參加一個跨宗教會議，有各種宗教的傑出代表們參加，他們介紹自己信仰的宗

教對於受苦、成就、信念等不同主題的觀點。對我來說，最動人心弦的一刻是在最後，有一位代表演講時指出，達賴喇嘛演說時，都會附加一句話以修飾其發言內容：「從佛教的觀點來看，事情是這樣的……」或者提到某個特定的佛教哲學立場時，就會說：「從中觀學派的觀點來看，事情是這樣的……」同時，她也注意到，很多演說者都只是以熱切的口吻宣告：「事情是這樣的……」在這個會議上，我們可以看到各式各樣的麥管，但達賴喇嘛心中恆以天空為本，浩無邊



際。

當我們有足夠的勇氣放下麥管，還天空以本來廣大無遮蔽的面目時，就能認出各式麥管所附加給我們的觀點。我們還可以認

出最喜歡的麥管、最習慣使用的

麥管、最小心翼翼保存的麥管，

以及這些麥管和天空本身有什麼

分野。如果我們善於使用麥管，

偶爾也可以把它放下，看一看毫

無遮蔽的天空是什麼樣子。如果

我們善用信仰，不但不會為其所

糾結纏繞，反而可

以從中看出它們原

來的心理建構概

念。當我們宣稱有權質疑所有事

情，包括自己的信仰時，我們就

可以打開心胸，從依存的熟悉事

物中脫鉤，迎進本質真誠無偽、

開放自由、新鮮有勁的信念。

在我繼續禪修之際，也開始

理解到自己曾想對教條來者不

拒，那其實是對本身能力的懷疑

所致。不論我投身的信仰是什

麼，這個部分就是我必須克服的

地方。我必須看得起自己，有一

定的自視，才能宣稱自己有權質

疑，進而探究自己的所見所聞，

信任自身的體驗。要達到這個目

標則意味著，我必須對抗自己多

年來，在缺乏安全感時總是自我

封閉的習慣。但萬事起頭難，要

打破自己硬殼的第一道裂縫總是

如此笨拙而艱難，但我確信要加

深自己的理解力，這是至關緊要

的一步，唯有如此，我才能相信

自己的信念，而不只是盲目地接

受或是跟從。

我在印度又繼續禪修了幾個

月，有天晚上，正好又面臨十天

一梯次的禪修營課程結束，我的

忍耐力終於到了極限。每天晚

上，葛印卡的授課都令我興奮莫

名，只要有他在，我就感覺如沐

春風，可是佛陀所揭示眾生皆有

的內在潛能，對我似乎仍遙不可及。我的背又開始痠痛，不但心情無法平靜，還為重複又瑣碎的思緒攪擾。要好好禪修的話，就必須活在當下，以便讓自己從過去不自覺的習性中解脫；然而我無法做到，而且大多數時間，我都沉溺在對未來的想像中。我的思緒往前推移了好幾年。在腦子裡不斷擬著家書，小心地把我對禪修課程的描述，塞進一封想像的、篇幅有限的航空郵簡中。我沒完沒了、焦慮煩躁地詳細盤算著一趟泰國之旅的利弊得失，也許該來趟緬甸之旅？在這些國家

的炎夏和雨季都還得打預防針，真是麻煩。每隔一陣子我就會清醒一下，想到自己又閃神了，然後，我絕望地想，看來自己內在是無法得到平靜了。當我注意到

而且實際上，我早就看不出練習禪修有什麼意義。那天晚上，我感到四面楚歌，毅然決定由禪修會堂的最後面挪到最前排去。

自己心中已盤算過無數次「該進城買些衣服」時，對自己內在的乏善可陳，已忍無可忍，覺得被自己的平庸陳腐給徹底打敗了。

我坐在第一排，正對著葛印卡。為了要打斷那位每晚堅持不懈、主導發問的男同學，我勉強擠到更接近葛印卡的地方。當那位好發問的同學奮力爭取再問一個問題時，我故意不去管他伸得

難道沒有更簡單的方法嗎？

我跟禪修的蜜月期已經結束，也看不出解決困難的可能，

長長的手，我深深地吸了一口氣，直視著葛印卡的眼睛，在數十位同學眾目睽睽之下，脫口而出：「難道沒有更簡單的方法嗎？」說這句話的口吻，好像我



懷疑他故意留一手不傳授，以便折磨學生似的，而我還得在他猝不及防之時猛然問起，才能逼他承認說，他知道有更簡單的方法可以獲得自由。

在某種程度上我知道，這是一個荒謬的問題，因為葛印卡人太好了，根本不可能玩弄我們。可是能問出這句話，對我而言意義十分重大。我剛剛才萌發的質疑能力終於讓我有勇氣對他、對禪修，以及對真理的道路表示懷

疑。我藉著即將到來的結業，進行善疑中最重要的冒

險，以加深自己的信念。葛印卡看來十分愉快，只是笑著說：

「如果我知道，一定會告訴妳。」他並沒有試著為自己的教學方式辯護，事實上他也無須如此。

他知道對我而言，看得出自己內在的煩躁不安，反而是向解脫之路邁出一大步。我也確定他已經知道，我決定要直接體驗真理，而非只是停留在智力活動或抽象喜悅的感受上面。

你有了解一切的權利

這是一種心理狀態的開端，使我感覺更有力量，更能親自發掘真理。對自己所聽到的，不管

是學理上或禪修方面的質疑，都可化為正確的禪修態度，那就是

——為了有助於個人直接了解真理，沒有預先的假設，而有足夠的勇氣去檢視一切。如果我們未經思索地接受某些觀念，跟這些觀念之間的關係將失去力度與熱情；如果我們膽敢質疑，這些觀念反而會變得生動鮮活。不管是

內在或是外表形式上，我都將繼續不斷地追問下去，直到這許多觀念中充滿了我的參與、投入及

信念所賦予它們的生命力。

經由發問來探求真理的意義，絕不僅止於學習更隨心所欲地發問。「發問」意味著我們能採取一種好奇的態度，鑽研、探索眼前的任何事物，以便自身能精準地體驗、碰觸、感覺，並從中有所學習。這也意指我們正進行研究和探索，知道自己有能力找到讓心靈真正自由、快樂的東西。這種得自於自身經驗的獨特力量，使我們發現到的不是只能微弱攀附的信仰，而是能全心宣示和託付的信念。

質疑表示渴望深入了解真

理，也堅持我們能辦得到。它意味著我們得摒除遠觀時先入為主

的偏見，更近身直接地觀察何者為真。質疑同時也表示，即使所見與常態迥然不同，我們也願意誠實面對自己理解事物的方式。學習質疑也就表示你認為自己原本就有了解這一切的權利。想讓信念變得鮮活生動，更鞭辟入裡，必須運用自己的力量去質疑，去好奇，去探索自身的經驗，以明辨何者對我們為真；必須要以好問、熱切、自信的能力探測質疑一切的生活態度。我們必須檢驗自己的信念託付何

處？為什麼？也必須了解信念有

沒有使我們更覺知自己，也更親愛他人？要發展實證的信念，我們必須勇於開放自我，接受混亂、不協調、矛盾，尤其是質疑所帶來的不可或缺的生命力。如果不這麼做，我們的信念會凋萎；不這麼做，我們的信念將永遠無法操之在己，有如借來的東西或聲明放棄的權利，無法宣稱我們已全然擁有。

編者按：本文節錄自雪倫·薩爾茲堡(Sharon Salzberg)所著《不要綁架自己》一書，中譯本於十二月由橡樹林出版社出版。

【法海一味】

涅槃不是一個你可以停留或到達的地方，或者換個方式來說，既沒有到達，也沒有停留。那裡沒有前進、後退或停止。當你進入並看見法時，果報自然會現前，毋須索求。見法，並得到你的法益，接著，即使你尚未到達菩提道的終點，也將不會再有疑惑。

對有心學法的人來說頗為重要。除了導師的法之外，沒有其他事物可以讓我們和諧相處，並且超越苦的經驗，得到寂滅之樂。

法比任何你在家裡能找到的東西都要好，家裡的事物通常只會帶來麻煩，難得帶給我們平靜。在家庭與財務的領域中，只有會令我們煩憂與受傷的事物。法比它們有價值多了。……

你們應該了解，一切修行都是為了都是為了讓心見法與證法。見法之後，即使你還有瞋恨的壞習慣，縱令它發作起來，能量也會減少。同樣的情況也適用在貪欲上，這都是由於正確修心的結果，它會讓你變得更敏銳。法爾如是，你不需要去改變或調整它。不要嘗試去解決已經完成的事，而是應該去解決還不圓滿的事。你應該嘗試刨平一個凹凸不平的木塊，而不是只會坐在那裡哭泣。如果這個木塊已經很光滑，你就根本不需要再去刨它。與其調整法來適應你，不如調整你自己去適應法。

節錄自阿姜查《森林中的法語》，頁 76-80，橡樹林出版社。

秘術佛教—— 期待千福年的宗教 (二)

香光莊嚴【第七十六期】民國九十二年十二月 ▼ 二八

千福年佛教代表佛教輪王與未來佛的觀念，與緬甸人對未來王、明咒師及神祕力量觀念的結合，信仰者認為未來王將在未來佛天命後半期的任何時刻來臨。

千福年佛教

〔未來王的思想〕

佛教輪王 (Cakkavatti) 與他將引領眾生開創理想國時代的想法 (見《長部·轉輪聖王師子吼經》)，在緬甸已有悠久的歷史，

即使在今天，這想法仍持續地向緬甸人灌輸政治與緬甸社會主義的期望 (Cf. Sarkisyanz 1965)。

在緬甸的王朝時期，這種想

法顯現在某些緬甸王的聲明中，即身為轉輪聖王的他們有權征服異土。其他的國王則聲稱，身為轉輪聖王應被視為佛的前身或未來佛。事實上，緬甸最後王朝的建立者以佛的前身——Alaung-hpaya:，作為其年號。

◎佛陀與轉輪聖王關係密切

我們可以回想在規範性佛教中，佛陀與轉輪聖王間關係密



切。因此，在身為佛陀前身的其中一世裡，現在佛據說是位轉輪聖王，也許便是因為如此，任何國王（在他能被視為轉輪聖王的範圍內）才能成為（或希望成為）佛或佛的前身。

更重要的是，要成為佛或轉輪聖王的基本先決條件相同——

擁有三十二種大人相。（《長部·

三十二相經》Lakkhaṇa Sutta of the Dīgha Nikāya, in *Dialogues of the Buddha*, Part III）與生俱來擁有這

些標記的人，只能在這兩種生涯中任選一種。

如果選擇後者，便成為轉輪聖王，由於他是正義之皇，將引領世界在法輪下運轉。(1)由於他的正義，法輪將在空中為他前導，在法輪之前，萬物都臣服於「法」之下。

◎千福年佛教的產生

有別於佛教對轉輪聖王的信仰，隨後與之融合的則是緬甸對未來王的信仰。在英國征服緬甸之後，許多緬人持續期盼恢復君主政體，在某些情況中，他們在前朝後裔中尋找任職者，將希望寄託在其身上，而其他則轉向一

些假冒的王族。無論如何，英國廢除君主政體後，某些緬甸人心便生起驅走英國，並恢復緬甸獨立君主的期盼。

千福年佛教代表佛教輪王與未來佛的觀念，與緬甸人對未來王、明咒師及神祕力量觀念的結合。在英國統治期間，許多農民起義都是由這類信仰的結構所激起，叛民們不只受到廢止異國統治的國家主義目標所激勵，還被未來王或王的前身號召而行動，而未來王或王的前身的正當性，則通常建立在自稱是佛的前身，毫不隱藏且魅力無窮的聲明上。

此外，他們的期盼還包括恢復傳統佛教的君主政體，因為只在未來佛教帝王的統治下，才能確保享有烏托邦似的佛教社會目標。

瞎了許多這類冒牌王族的迭起。

在緬甸獨立後的時期，千禧年佛教的泛音持續在國土中迴響，特別是在農民之中。一九六一至六二年間，當我在那裡進行田野工作時，許多（不是全部）緬甸農民堅信未來王即將來臨。

同時，他們的勇氣——相信以棍棒與石頭能戰勝敵人的步槍，是來自於堅信未來王會傳送鍊金術，與其他種種神祕的力量給他們（一點都不是明咒師的成就），使他們在戰爭中毫髮無傷。(2) 雖然遲至一九三〇年才起義失敗的 *Saya San*，即是這些未來王中最有名的一位 (cf. *Cady 1958:309-321*)，獨立前的緬甸目

而且其中大多數的人，將這信仰置於佛教的內涵中。

來臨，三位說比較喜歡民主政體，而兩位則尚未決定。若不管某些懷疑論的存在，而斷定有極大比例的緬甸在家人支持未來王的信仰，是很公正的。(緬甸比丘中有更多持懷疑的態度，雖然他們相信佛教輪王，但多數則視緬甸未來王即將降臨的想法為「市井流言」，而不予理會。)

因此，在野畿村以二十二位男性為樣本，對這信仰所作的詳盡研究中，有十五位贊同未來王的信仰為佛教所認可，五位否認，兩位則說不知道。在贊成的十五位中，十位說歡迎未來王的

仰，與緬甸未來王觀念間的關連，更深於佛教對輪王的觀念。未來王確實會是轉著法輪的虔誠佛教徒，事實上，他的緬甸稱號是由梵文 *Calavanti* (輪王，巴利

是由梵文 *Calavanti* (輪王，巴利



語 (Cakka-vatti) 衍生而來。

但更重要的是，他將成為緬甸國王，重建國家的法律與秩序，驅離異族，為緬甸人民帶來繁榮與財富。得到政權後，他將征服所有的敵人，將他們的武器變成棍棒，在其統治下，甚至人性都會改變，不僅不再有貪婪或腐化、嗔恨或貪欲，連人們的心靈都將會提昇。

例如，比丘不再被要求研讀經典，因為他們會記得全部的聖典。他的王朝和其

所治理的社會一樣
理想——以正義與

慈悲為標記。僅此一次，緬甸人的傳統態度不再視緬甸政府為五害之一。

不像要等到現在佛（即上一位佛）逝世的五千年後才出現的未來佛，緬甸信仰者所認為的未來王，將會在未來佛天命後半期的任何時刻來臨。既然一九六一年（我研究的那年）已進入祂天命後半期的第四年，理論中的未來王可能隨時會來，而事實上，大部分的受訪者相信，未來王會在他們有生之年出現。

根據複雜的畢氏算法
(Pythagorean)，包括對種種佛

教符號的數值分配，人們廣泛地相信，祂將在佛教紀元二五〇九年（西元一九六五年）取得政權。

◎千福年佛教的特徵

但這套信仰無論是否與轉輪聖王的佛教教義有關，其本身並未構成我在此稱為「祕術佛教」的千福年層面。作為祕術佛教的一部分，千福年佛教結合了兩種特徵：

(一) 在信仰面上，它強調未來王或至少未來王的使者已經在此。

(二) 在社會面上，它需要

某個效忠它，以及它所聲稱力量的祕術教派的會員身分。(3)

此外，既然沒有任何祕術佛教教派代表千福年，或來世論佛教的「純粹型式」，這些彌賽亞教派 (messianic sects) 也擁有些許多來世論的特徵。

因此，通常人們相信，公認為未來王或未來王使者的人也是明咒師，而更重要的是，相信他是過去兩位著名的明咒大師——波波昂 (Bo Bo Aung) 與波明亢 (Bo Min Gaung) (4) 其中一位的化身、繼續存在或以上皆是(這些信仰有時變得非常混淆)。曼

德爾遜已十分詳盡且透徹地描述了這些教派 (Mendelson 1960, 1961a, 1961b, 1963a)。我也只能在他的記述上添入一些民族學的註腳而已。

〔兩位未來王〕

不若那些以來世論為主要重點的祕術教派，由於彌賽亞教派成員很稀有，再加上在村莊階層更為稀少，所以，我在上緬甸遇到其中兩支教派是十分偶然的。

在野畿村對未來王觀念的討論中，有位村民提到，一位公認的未來王正住在曼德勒，無論他

或與我交談的任何人，都不相信這位未來王。他們之中沒有任何一人(也無任何野畿村的村民)是個彌賽亞教派的成員，也都不知道這位未來王的住所。

◎第一位未來王——波多聖迦

然而，在某位知道這位未來王的住址，但本身從未去過的曼德勒比丘協助下，我得以在這位後來成為冒牌王族的「宮殿」待了一天，我在那裡與他本人及一些信眾進行訪談。

很巧的是，曼德爾遜早在幾年前也拜訪了這特別的「宮



殿」，雖然那時他無法與「這位未來王」對談，但他對這教派的設施與意識型態的描述，使我們無須贅述他已提過的事。（Mendelson, 1961a）

這位處市中心的「宮殿」一

樓，是由進行世俗活動——食、睡、學習、討論等的房間所組成。上面兩層包括國王的寢宮、行政辦公室、神明、納特、明咒師、諸佛等的祭壇，以及內有一張御座的王室，當中遍布與傳統

緬甸宮廷聯想在一

起的王室標誌，這
張御座便是緬甸未

來王「波多沙迦」（Boudo sakya）

（後文以英語化 Bodaw Setkya（「波多聖迦」稱之）⁽⁵⁾的寶座。雖然在訪談中，他否認自己是波多聖迦，而門徒卻如此稱呼，我也將以此名來談論他。

雖然波多聖迦否認身為未來王的聲明，但承認自己是個極有力量的驅魔者與佛教禪師。總之，一言以蔽之，與其作出任何被指控為叛國的承諾，他毋寧以不可思議的有情——擁有駕馭超

自然界的能力，以及為涅槃而奮鬥的禪師，這兩種身分來建立自己對國家的忠誠（傳統地與成

佛、輪王資格相關的主張）。

一般而言，波多聖迦與第二位未來王（如下所述）都以迂迴與暗示方式謹慎地言談，且都不許我在訪談中作任何筆記。然而，徒眾則不如上師們小心謹慎。例如，關於涅槃，波多聖迦的門徒直爽地聲稱（按緬語逐字地表達），他已「找到通往樂土的方法了」——一種認為他已成就涅槃的謹慎說法。

波多聖迦是個矮胖、外表看來軟弱而女性化的人，表現出非常精明的外貌。他聲稱在達到目前的地位之前曾是電氣工，也是

現居「宮殿」附近佛塔的管理人。因為希望成佛，在幾年前他開始讀誦三寶功德，並放棄電氣工的工作，全日投入靜坐。甚至

在一根柱子上靜坐長達一年，現在柱子已奉祀在「宮殿」的庭院中。由於這些活動，他現在得到天神的護佑（這些神像則安放在不同的殿堂中）。

十年前，在「完成」靜坐後（另一種說他達到靜坐目標，亦即成佛或涅槃的間接說法），他搬入現在的建築中，從此便不曾離開。

這麼多年來，他一直奉行佛教九戒；因此他的黃袍——他特別指

出是黃色的，是純淨的象徵。由於奉行九戒必須禁絕一切性行為，因此他拋棄妻子，改由一位整個訪談中都與我們同坐在房中的女士來侍候。他視她為「姐

妹」，但從她的外表感覺起來，卻絲毫不符合姐妹的角色。(6)

波多聖迦於現在的房中進行他神祕的醫療行為，這確實是個賺錢的工作，他說這工作讓他得

以撫養許多貧窮的門徒。但他唯一的財源並非醫療費，除此之外，他還成功地以鍊金術的技藝製造出金子（這是對他是明咒師可

能性的唯一暗示，雖然他的徒眾曾

不諱言地告訴曼德爾遜他是波明亢（的化身）。他一年只在四個重要的佛教節日離開寢宮，乘轎在正殿裡接見門徒。

王室象徵——緬甸國王也同樣不觸地、乘轎——由這教派的少數成員所執行，在訪談中，這些人被賦予特權得以進入他的寢室。他們俯身進入這房間，欠身離開他的御前，從不肯對他，這

當然是靠近與離開緬甸國王聖駕的舊規。

要成為波多聖迦的門徒，他強調必須嚴守佛教戒律，徒眾必須持守五戒、禪坐、忠於真理，



實踐慈愛與忍辱，並禮敬三寶。

他解釋這就是為何許多比丘，除了認知他的「偉大」之外，還會成為門徒的原因。事實上，在訪談的前一天，他聲稱在「宮殿」特別撥給比丘使用的齋堂內，供養了五百位比丘。至於在家門徒，他估計有十萬人之多。（他的侍從曾告訴曼德爾遜，在家門徒有五千人。）

從以上種種，我們可以得出什麼結論？把曼德爾遜由門徒那

裡得到的資料，與

我從大師本人所得的拼湊起來，並體

會兩者中的言外之意，我們可以

斷言波多聖迦自己聲稱，並（或）被其門徒視為明咒大師，或許本身現在已成為，或在來世中將成為未來佛與（或）未來王（很可能是波明亢的化身）。

再者，一份緬語報紙（*Bahosi*）對其在「宮殿」中舉行的一個納特儀式的描述，便支持這結論，在報導中，他被交互稱為「Dhannazedi Min Gaung」或「波多聖迦」。(7)

◎第二位未來王——波明亢

與波多聖迦的會面，是在我開始進行田野工作後，對祕術佛

教了解到足以深入探查的幾個月前發生的。（不幸地，由於忙於許

多當時認為更重要的研究問題，我並未找機會再回來。）雖然，第二次與未來王的相遇也僅限於一次訪談，卻是我到緬甸的幾個月後進行的，那時我已掌握祕術佛教足夠的資訊，能提出高明的問題。就像與波多聖迦的相遇一樣，我與第二位王——如某些門徒指稱他是波明亢明咒師本人——的邂逅，幾乎完全是一種運氣。

在鄰近曼德勒通往撣州（Shan States）的公路上，有座

供奉某些當地與全國性納特神像的大神廟。旅人常在神廟前駐足禮敬神像。在神廟後較低的土地上有座小而特別可愛的塔，與一座磚造的高塔相鄰。

的上方有位英俊的白衣男士的大型照片。他回答我的詢問說，那是有名的明咒師——波明亢，這座塔即是為他所建。

在我們剛開始談話時，他說

一天下午，我將車停在路邊，以探勘這個每週由野畿到曼德勒的旅途上都會經過的宗教園區。穿越塔的院子時，我注意到一間典型的休息所，是位非常年老而友善的比丘住處，他對祕術佛教涉獵極深。他向我解釋這座塔是個接收站，能接收遠方明咒師傳來的訊息。

他邀請我入內，我留意到床

波明亢幾年前便已死去或離世；稍後卻說是住在波帕山（Mt. Popa）上；之後又說甚至正活在人群中，而我可以到曼德勒找到他。當我表達想會見這位既死又活，同時住在曼德勒與波帕山上的著名明咒師時，這位比丘不但給我住址，還為我準備了一封推薦信。(8)

第二天，我便前往波明亢在

曼德勒的住所。我與助手抵達一間相當大的房子，四周圍著高牆，必須經過一間警衛室才能進入院子。雖然有老法師的推薦信，我們仍在警衛們召開相當冗長的內部會議時，於警衛室耽擱了好一會兒，在與從屋中召來的使者們溝通後，終於獲准通行，並直接引導到明咒師的會客室。我們進入時，明咒師正與兩位女商人會談，隨後他告訴我們，她們是來請教有關生意方面的事，地上則有她們帶來的種種供品。

坐在地上並頭戴明咒師尖帽的波明亢，是位看來有些女性化



的中年男子，但比波多聖迦年輕，有著非常明亮的膚色與輕柔的聲音。在他身後的牆上有三張奇怪的照片。

照片上，一位普通高度的男人盤坐著，膝上托著一位約他體型四分之一大小的男子。較大的男子便是坐在我們面前、公認的

明咒師，而較小的一位，則是使我們到這位明咒師面前的比丘所擁有照片中的男人——他視為波明亢的人。在我的詢問下，坐在

眼前的男士立即解
決了這個問題。

他聲稱自己不

是波明亢，而是波明亢的魂魄在

他體內。總之，他聲稱是波明亢的轉世。（這解決了那位比丘明顯矛盾的說法——波明亢已死，卻又

住在曼德勒。他的肉身已死，但其魂魄卻存活在這位自覺是波明亢轉世的男士身上，還特別有照片為證。）

當我直接問他是否為未來佛或未來王時（他並未隱藏自己是明咒師的事實），他避開問題答道：「我只是來勸告人們該如何過佛教的生活。」我藉由問他是否認

識波多聖迦或與他有任何關係，再間接地試問了一次。對於此

點，他平淡地說與他絲毫無關。

在談話時，他不斷將熱茶注入小杯中，向杯中吹氣後才讓我們喝（藉此將他的某些力量傳給我們——一種珍貴的禮遇）。在我們

離開之前，他也送我們一個「印」，他說這神祕的方塊會使我們免受任何傷害。(9)

當我們被引領出去時，主人告訴我們，如果願意等候，他約一小時後可以再見我們一次，我們如此做了。稍晚，在得到可以

會見的訊息時，我們被帶到不同區域的另一個房間中。當進入這小而簡單的房間時，我們所知為

波明亢的男士與一位比丘坐在一起，但並未戴著明咒師帽。

他解釋說，當我們稍早會見

他時，他是波明亢（我認為這是種省略的說法，表示波明亢的魂魄在他體內的想法）；但現在波明亢已（暫時性地）離開他的身體，而我們可以把他當作凡夫俗子的巴僕瓦（Ba Pwa，他的本名）來對談，而非與偉大的波明亢轉世或被其附身的巴僕瓦。

他回答我的問題說，波明亢第一回接近他時，是以肉身形式出現，他們睡在同一張床上。從那以後，這位古代的明咒師便每

天附在他身上(10)——其魂魄進入他體內。（所以我們現在又有另一個關於巴僕瓦與波明亢關係的詮釋。巴僕瓦是波明亢、波明亢的轉世、波明亢魂魄所居之體，也是波明亢規律地附身的身體。）當波明

亢首度附身時，命令他活在慈愛與專注中，並幫助人們持守佛教戒律。波明亢並在往後的附身中，教導他所有的神奇技能。

當訪談結束，我們開始走下樓梯時，一位曼德勒大學哲學系畢業的巴僕瓦（又名波明亢）門徒走近我們，熱心地談論他上師的事，而我們也熱切地傾聽。他

說（如巴僕瓦自己曾說過的）我們首度見到的是被波明亢附身的巴僕瓦，他說在成為明咒師後，波明亢可以選擇成佛或入涅槃，由於他對人們的愛與助人的渴望，他選擇留在世間（此即為大乘菩薩，而這位年輕信眾確實以「大乘菩薩」來提及巴僕瓦）。

他繼續說道，波明亢不僅是佛的前身且是明咒師，又如所有的明咒師一般不朽。雖然他的肉身喜瑪拉雅山中——有如天神所住的波帕山中，靈魂則到處旅行，因此說他附身於巴僕瓦。

但巴僕瓦也是位明咒師，包



括很多比丘，為了成為明咒師而作他的門徒。巴僕瓦二十三年前被波明亢附身時是個磨坊主人，他拋棄磨坊與自己所有的資產，從此便靠化緣與門徒的供養過活。他那時（現在仍是）已結婚，但首度被波明亢附身後，便永遠斷絕了婚姻關係。

我們的受訪者繼續說，巴僕瓦的門徒遍布緬甸，包括像他一樣的大學畢業生，因為大家都認

知到他的力量。當我詢問有關波

多聖迦的問題時，

巴僕瓦的競爭者，他承認波多聖迦確實「極具威力」，但「我們很快便會知道誰更有威力。在這一年內，會有許多怪事發生。」

我詢問這些「怪事」是否意指未來王的出現，他說不能洩露這樣的消息，但在回答我直接的問題時，他確實說未來王既非波明亢，也非波多聖迦，然而「波

明亢有個未來王會接手的計劃。」

這更強烈地暗示，追隨波明亢的巴僕瓦被視為未來王，當我

直接提出這點時，他並不願談論。然而，最後他承認就是如

此。「在一到兩年內，」他說：

「波明亢（或指的是巴僕瓦）將會展露他的力量，每個人都將崇拜他」。但目前的政府將會如何

呢？我問：「他們會反抗或臣服於他？」他說：「他們所有的人，包括總理烏努（U Nu），都會禮拜他。」

信仰的動機與功能

〔緬甸人信仰明咒師與未來王〕

雖然祕術教派的會員總數很

少（無論實際數量為何），但其最突顯的主題仍是大多數緬甸人（甚至是絕大多數）所共有的財產。有趣的是，對明咒師的信仰

時的總理）、烏卡內（U Ka Nyein 反對黨領袖）、其他官員等重要人物與大商人都相信他（號稱的明咒師），那麼我願意相信。」

與（或）對未來王的期待，不僅存在一般農民，甚至在受過教育與西化的緬甸人身上都可看見。

在個人非常有限的經驗中，我認識一些不但相信鍊金術，且是修鍊者的公務人員、大學教授

都信仰明咒師時，他語帶輕蔑地說他無須「為緬甸每個愚人的信仰負責」。同樣地，一位村莊的比丘說，如果想在空中飛行，他可以很輕易地辦到：只要在緬甸聯合航空（UBA）的櫃臺買張機票就行了。

當我向某位廣博多聞且虔信鍊金術的野畿村長，表達有關明咒師的存在與所宣稱力量的懷疑時，他說自己剛從所屬政黨的領袖們在波帕山召開的會議中回來，會中他們與一位著名的、號稱為明咒師的鍊金大師會商。野畿村長繼續說：「若像烏努（當

（包括人類學者與科學家）、佛教的方丈、有錢的生意人與律師或法院人員等，當中最有名的信徒是史達林獎（Stalin Prize）的得獎作家 Thakin Kodaw Hmaing。(1)

另外，一位村民說看不出任何崇拜未來佛的重要性，「為什麼現在的佛還不夠？就像你有位真正的母親，卻又要求有位繼母一樣。」我們同樣應注意的是，緬甸報紙常常攻擊祕術教派的信仰與領導者。然而，這些攻擊對真正的信徒毫無影響，他們對鍊



金術的信仰強烈得無法動搖。

〔致力於鍊金實驗〕

如我先前指出的，最值得注意的是，這些信仰對受過教育的緬甸人所造成的影響。從他們投注於鍊金實驗上的時間與財富，可以推出其涉入這些神祕現象的強度——我注意到許多人在製作一塊「成功的」鍊金石的失敗嘗試中，損失了財富。我們可從任何有關這現象的討論或活動中，伴隨而來的高漲情緒，直接觀察

到這點。也許一個實例就足以表達他

們涉入的況味。

烏忝 (U Ten)，仰光人，畢業於仰光大學，是位上緬甸的中階政府官員。在他所有的財產與成就中，沒有什麼能比自家熔爐所製出的兩塊鍊金石，更令他感到驕傲。在他家中談話時，他驕傲地詳述著，一些非常有經驗的鍊金術士曾向他表示，他只花幾星期用熔爐完成的成果，是他們花好幾年工夫都無法達到的。當他向我展示他的石頭時，臉上閃過的那份狂喜無法以筆墨形容，只有親眼目睹才會了解。

後來，當我陪烏忝到某個偏

僻鄉村去監督一場村長選舉時，

他最先做的事之一，便是打聽村中的鍊金術士。在人們將四位住在那裡的鍊金術士中的三位介紹給他後，在投票者進出投票亭之際，他與他們進行有關鍊金術的冗長討論。每位都將自己的石頭展示給其他人看，並解釋其獨特的力量。在烏忝將他的石頭傳遞給其他人檢視時，當村中第一流的鍊金術士讚美他石頭的特性時，他變得得意洋洋——這是唯一可以形容他反應的詞。

「嗨！老麥，你有沒有聽到他說的？他說我的『寶石』是如

此美麗，要是我能戒酒的話（鍊金師都被認為該遵守佛教戒律），就能成為明咒師了。」與這些鍊金

術士更進一步的談話中透露出，當地一位比丘是有名的鍊金專

家，烏忝請助手接管職務之後，就離開投票所，與這位比丘「談

幾句話」去了。超過兩個小時之後，他終於回來了，而投票早已

結束，村民們急切地等待這一場激烈選戰的開票結果。

然而，烏忝卻堅持先詢問這些鍊金師一些從那位比丘處所得

到更為技術性的資訊。他當然知道這樣是怠忽職守，但此時的他

深陷其中，以致連行政責任在內，沒有任何事物能制止他。

這種涉入的特質很明顯地需要某種程度的解釋，在某一層面

來說，它是十分簡單的。達到不死與不老，是人類普遍的夢想，

這在個人與文化（宗教、神話與民間故事中）層面中都可看見。

所以，共享此夢想的緬甸人，竟會涉入一套藉此實現夢想的信仰與修持，也就不足為奇了

(12)。特別對大部分的緬甸人而言，對於人與世界的科學圖案，

尚未去除他們自己傳統世界觀中的神話性。對他們而言，原則上

能由某些人達成的不死目標，不過是與所有人都能輪迴再生一

樣，都是虛幻的信念——雖然成就不死來得神奇得多。

但我們還記得「成功的」鍊金師也能達到不是那麼超凡的目標，例如控制惡靈的力量，更重

要的是，控制自然賦予所有人的束縛。後者的達成，如飛天遁

地、即刻滿足人類所有欲望等，當然會令所有人動心，這是每位

孩童在成人層次上表達對全能自我的幻想。

此外，如果那些緬甸性格觀察家，所強調緬甸人對權力與自



治權過度關心是正確的話（參見

Gorer 1943, Hagen 1962: ch.8, Hanks

1949, Hison 1959, Medelson 1960,

Pye 1962, Sein Tu 1964），那麼這

種力量的成就即會令緬甸人格外

動心。明咒師的種種超能力，甚

至能滿足緬甸人對權力與自治權

這最強烈的欲求。

〔填補對經濟與政治失落的鴻溝〕

除了對緬甸人的普遍吸引力

之外，明咒師的力量也對緬甸社

會中，不同的社會

與文化階層產生不

同的吸引力。

對較低的階層而言，他們在

生活中對權力與自治權的渴望，

與現下幾乎全然被剝奪之間，存

在一道很大的鴻溝，而成就明咒

師能填補此鴻溝還綽綽有餘。這

種剝奪，不但是今日社會階層的

特徵，也是在英國統治下的緬

甸，與之前在君主政體統治下的

特徵。

對較上階層（西化）的人而

言，信仰明咒師並嘗試成為明咒

師，具有更重要的功能，雖然它

是潛在的。潛在的功能當然難以

證實，所以我在此僅止於陳述其

論點。

一般的緬甸人，尤其西化的

知識分子、政客與政府官員更是

如此，自戀的他們同時遭受兩種

嚴重的打擊，一是來自於殖民的

征服，二是來自於緬甸獨立後的

國家經驗。英國的征服向緬甸人

揭示出他們是多麼無能，在面對

西方武力與科技時，他們的科技

是多麼落後。

英國人的存在，同時也創造

出緬甸人對現代科技產品的需

求，然而，此需求只能從西方進

口才能滿足，這一切將會因為獨

立而有所改變。人們相信，在趕

走殖民的壓迫者後，緬甸將在這現代世界中，取得以往被殖民者所否定的當然地位。在能控制、主導自己的命運與政治的情況下，緬甸人將能達到更高的科技水平與經濟成就。

然而，這些深切的期待很快就灰飛湮滅了。獨立後緬甸的特徵，甚至沒有軍事政變與不幸的後果（這些只發生在我緬甸的學術研究要結束之時），而是一連串政經上的徹底失敗。獨立後的緬甸經濟史，是一頁工業失敗與農業停滯的歷史，緬甸人持續希求現代科技的產品，卻無法以自身的

努力來滿足，要全面滿足需求，必須仰賴進口國外產品。事實上，若外國市場切斷與緬甸的關係，就消費品而言，緬甸人民的水平會遽降到工業化前經濟的情況。隨著英國人的離去，這些失敗與缺點，再也無代罪羔羊可責怪了。

因此，我認為由於他們的自暴自棄——從所擁有的與西方所能創造之間的差異而產生的自暴自棄，使得上流階層的緬甸人轉而追求鍊金術與明咒師信仰。他們也許無法（一如以前的西方統治者）製造汽車，但成為明咒師，卻可用比汽車更快的速度旅遊；也許無法製造飛機，但成為明咒師，卻能不用飛機而在空中翱翔；也許無法製造子彈，但成為明咒師卻可變得刀槍不入；也許

結果一直是幻滅與羞愧，若不了解他們的苦楚與挫折，便無法與任何階級的緬甸人長談，而此感覺在上流階層中特別強烈。就如他們許多人所表達的，當其他的世界——西方國家——經歷著巨大的經濟與科技變化時，緬甸仍停滯不前。對他們而言，一切似乎毫無希望，崇高的夢想變成了夢魘。



無法製造無線電，但成為明咒師，不用無線電也能遠距通訊。

必須強調的是，這詮釋不僅

是位心理功能主義者 (psycho-

logical functionalist) 的推測，

至少在某些緬甸上流階層受訪者

明確的陳述中透露出來。例如，

某位政府官員在解釋明咒師如何

在空中飛翔時，他忽然打住，高

興地看著我說：「你看，他們比

那些（如果想飛）必須使用飛機

的美國人強多了！」

方所擁有的一切事物，甚至更

多！而無須從他們所憎惡（因為

嫉妒）的模式中取得。

所以，關於神秘信仰持續存

在於現代化社會的議題上，我的

論點與傳統論點相反。人們一般

認為，儘管現代科技知識逐漸增

加，這些信仰仍不斷存在。

反之，我則主張這些信仰之

所以留存，正是因為漸漸增長了

的現代科技知識。因為在科學時

代，緬甸仍然落後；因為在工業

技術的奇蹟時代，緬甸仍未開

發；雖然渴望科技成果，緬甸卻

無法藉正常的科技方法達到。

由於以上這些情況，使許多

受過教育的緬甸人改而轉向鍊金

術的超自然方法。此外，這樣的

方法不僅能使他們達到科技所能

企及的目標，且是用自己的方法

——不是向西方人借用，或與之

共享的方法。(13)

〔未來王的信仰源於普遍的人性希求〕

如我們在上一部分所討論到

的，類似的動機部分地解釋了緬

甸人對未來王的期盼，雖然少有

緬甸人相信現今任何的冒牌王室

是這期盼的顯現。

總之，藉由鍊金術，這些西化的緬甸人可以擁有西

就如明咒師的信仰一般，我相信未來王的信仰是起源於普遍的人性渴望，只不過被緬甸獨特

的歷史經驗所強化，甚至到了這種程度——緬甸未來王雖穿緬甸服，卻是佛教的轉輪聖王，他具有政治力量，同時是道德完美的佛教統治者（他若非示現為佛的身，即是佛陀的使者）。而這信仰

視為烏托邦的、救世主的期望。未來王兼具緬甸文化世俗的與宗教領域最主要的價值——緬甸世俗價值中的名望、能力與權力，以及佛教慈愛與持戒的價值。(14)

服，卻是佛教的轉輪聖王，他具有政治力量，同時是道德完美的佛教統治者（他若非示現為佛的身，即是佛陀的使者）。而這信仰

離的。例如在現代緬甸人的經驗中，一方面知曉善良卻軟弱的烏努總理，另一方面也知道有能力卻不很「善良」的軍人統治者。無論如何，期盼三種屬性集於一身，明顯地在期盼著理想；而意識到這期盼猶如烏托邦一般的

烏托邦似的期盼雖然是普遍的，但通常潛伏在人類的歷史中，一般會在充滿危機與壓力的時期變得活躍起來。如我先前所指出的，獨立後的緬甸一直經歷著一種劇烈的心

與權力集於一人之身。然而，就如其他人一樣，緬甸人知曉（並早已了解）許多領袖或機構具有這些屬性中的一或

人，已將之投射於未來王身上，而不從尋常的政治人物中尋求。因此，對未來王的期待只能

的緬甸一直經歷著一種劇烈的心理危機，而這危機乃源於對獨立之政治成果的極度幻滅。若要說的話，緬甸人獨立後的政治經驗，甚至比經濟經驗更加悲慘。



獨立後的緬甸政治史，暫時不談其軍事接管，是一頁充滿著反政府、黨派爭鬥、惡政、不團結與腐化的歷史。伴隨這經驗而來的悲痛與幻滅無以復加，它以各種迥異的方式表現於諸如犬儒主義、政治冷漠、新的暴亂形式、對恢復英國統治的懷舊之情（與表達出來的願望），以及期待未來王的出現。(15)

民中特別明顯，是緬甸社會中極大政治危機的顯示與指標。至一九六二年——我研究的第二年，未來王不僅是模糊的烏托邦信仰的對象，而是人們期待即將來臨的人。

們而言，未來王——若非王，則為王的使者——已經降臨，他正活在他們之中。當他向所有人展現力量時，他們很快將會得到早先作為弟子的回報。

祕術佛教與緬甸宗教

簡而言之，雖然未來王的信仰在分布與吸引力上，幾乎是普遍的性的烏托邦式期待顯現，它於現代緬甸，尤其在農

我們記得，對數以千計的緬甸人而言，他會在一九六五年出現，而此預言雖然得到神秘的計算驗證，事實上，卻是只由他人便能解救緬甸人脫離混亂與災難的信仰所策動。對絕大多數的人來說，這些信仰仍是未實現的渴望，而對人數極少的祕術教派成員來說，它們已經成真。對他

從前述明顯可知，祕術佛教深陷於本土的緬甸納特宗教中。

在祕術教派的聖壇裡，納特的形象與佛像一樣地顯眼，而對納特與納特明咒師的取悅祭拜，就如對佛陀的敬拜一般，也是他們崇

對佛陀的敬拜一般，也是他們崇

祀的一部分。有鑑於激辯已久的

(syncretistic)的緬甸宗教。

的)，就是正確的了。(16)

「納特在緬甸人整體宗教生活中之重要性」的討論，在我們繼續探討之前，至少一定要觸及這個問題。

我反對這兩種傳統學說，並曾主張佛教與汎神論是共存於緬甸的社會與人格中。在前者中，它們以各種的團體形式呈現，在後者則被區分開來，而佛教在兩者的情況中，皆享有首要的地位。(有關這些衝突觀點的討論，

對屬於這些教派的人而言，佛教與祕術汎神論(magico-animism)的所有型態已完全變為一個無法分辨的宗教了，因為在這教派中，緬甸納特崇拜與上座部佛教所有面向(涅槃、業力與消災的)的信仰與修持，都完全混合了。

有個西方的傳統學說，長久以來一直堅決主張，佛教實質上只是勉強地隱藏緬甸人真實宗教的虛飾，它實質上涉及納特崇拜，且是徹底汎神論(animist)

如果祕術佛教代表大多數緬甸佛教徒的宗教信仰——大多數緬甸人都是本文所述的教派成員，那麼，對於汎神論與佛教呈現出一個類併的緬甸宗教的觀點(由曼德爾遜最辯才無礙地所主張

確實，我會如曼德爾遜所做的一般，更進一步地主張，祕術佛教不只包含這兩個傳統，也包括許多印度教(特別是瑜伽派)、大乘與密宗的成分。由於這樣的混合，祕術教派在喜瑪拉

與祕術的。另一個學說則主張緬甸宗教是各種不同元素的混合，雖然佛教與汎神論可被獨立為「純粹」與「理想」的典型，但它們確實組成了一個類併

現出一個類併的緬甸宗教的觀點(由曼德爾遜最辯才無礙地所主張

這樣的混合，祕術教派在喜瑪拉



雅山區似乎會比在伊洛瓦底河谷更為自在。

但這教派卻存在於伊洛瓦底河谷，而祕術教派的宗教信仰，是多元甚至互相衝突的宗教元素的混合。如果這種類併宗教——祕術佛教——是緬甸的主流宗教，佛教必然會被認為只能以分析的方式，與形成緬甸宗教的整體信仰與修持結構區分開來。

然而，事實上，雖然幾乎所有的緬甸人同時都投入納特的宗教與佛陀的宗教，

這兩種宗教不僅典型地被區別，而後

者更在緬甸人的價值系統與行為中，居有首要的地位（Spiro 1967: ch. 14）。祕術佛教（當中不

同的宗教成分結合成一個完整結構）只不過是祕術教派的佛教，而就如我所指出的，大多數緬甸人並非祕術世界的一員，祕術世界僅限於極少數的人。(17)（下期待續）

編者按：本文摘譯自麥爾福·史拜羅（Melford E. Spiro）所著《佛教與社會》（*Buddhism and Society*）一書。文中部分標題為編者所加。

【註釋】

(1) 這個佛教信念隨後被正統印度教

所採納，在耆那教（Cf. Basham 1954:83），與緬甸以外的現代佛教國家中當然也可看見。泰國方面則見 Wilson (1962:86-90)。

(2) 對於可與之相較的中世紀基督教千福年運動的信仰，見 Cohn (1961:71)。

(3) 這些特徵加入千福年佛教的其他信念中時，千福年佛教與任何「相信千年至福」(millenarian) 意識型態 (Cohn 1962:32) 的五種一般屬性幾乎完全符合。五種屬性是：

(一) 集團的，意指由一群有信心的人所享有。

(二) 現世的，意指將在這俗世，而非他世的天堂中覺悟。

(三) 迫切的，意指會快速且突然地來臨。

(四) 完全的，意指完全地轉化地

球上的生命——新的天道 (dispensation) 將不僅改善現前，其本身便是完美，由有意識地被視為超自然的代理者所完成。

(4) 二十世紀的明咒師波明亢，時常被人們視為十五世紀著名的緬甸國王 Dhammazedi 的對手。人們相信 Dhammazedi 不僅是明咒師，也許是祕術教派中最有名的 Dhammazedi 教派公認的創始人。Dhammazedi 作為明咒師的事跡與十九世紀明咒師波昂 (Bo Bo Aung) 的故事，在 Hin Aung 中

(1962:55-60) 都有描述。關於現代波明亢的生平摘要，則見 Mendelson (1963a:798-803)。

(5) Bou: 意指祖父，引申為老人。

Daw 是皇室敬語。Sakya 是緬甸語對梵文 cakra (Pali, cakra) 的訛用，即 (如這位王所說) 法輪「巡行地球並消滅妨礙它的所有敵人」。

(6) 將波多聖迦的信眾所提供他生平奇蹟式的細節，與波多聖迦本人所提供較為平淡的摘要相較，是極為有趣的事。

(7) 同樣這篇文章也附帶強調，這個儀典的參與者絕大多數是揮族的農民。身為佛教徒的揮人會涉入這些彌賽亞教派並不教人驚訝，特別是

當我們注意到，連非佛教的山地部落也受到同樣的信仰所影響時。

Stem (1968:297-327) 已提供我們一值得注目的描述，是與非佛教的緬甸山地民族克倫 (Karen) 人中的這種教派有關。

(8) 關於波帕山作為祕術佛教中心的重要性，參見 Mendelson (1963a)。

如 F. K. Lehman 所指出的 (於私人的交流中)，一位真正的佛教君主控制國家的程度，視他能控制全國各地的納特，並 (或) 以自己選定的納特來加以取代而定。因此，這位波明亢住在波帕山上是最具象徵意義的。

(9) 如所有的法力一般，「印」能被



用來為善或作惡。就「印」本身而言，它的力量本質上與道德無關，能以毀滅性的方式顯現出來。在這事件的幾星期後，當我對一位受西方教育的職業婦女出示「印」時，她（不誇張地）表達出驚恐：「你必須遠離『印』！即使好的『印』也會帶來傷害！可能今天我把它帶進家中，而那天也許它就炸毀了。」

(10) 在緬甸的納特宗教中，巫師 (shamans) (一般是女性) 被各種靈或納特 (一般是男性) 附身，他們與之結婚並性交 (通常在其夢中)。(Spirio

身，只是在這例子中的關係是同性，而非異性的。這與我對巴僕瓦極為女性化的第一印象是吻合的。

(11) 在過去，鍊金術也一直是緬甸文人最喜愛的行持。Malcom (1839: 320) 寫道：「除了鍊金術以外，沒有任何一門學問是用貪婪培育出來的。而在其中，幾乎每一位假求學識的人，或多或少都從事了那愚蠢的追求。」

知，他們似乎一直被這種愚蠢的行為所腐化，所有階層的人，只要有足夠的時間與金錢可以浪費，都在從事鍊金術，甚至連當朝國王與其先代，都未曾對這些佔據了他們休閒時間的事感到不屑。」

Crawford 加了下文以為註解：

「找尋長生不老之藥並非緬甸鍊金術的一部分。這與他們的宗教信仰相反，因為根據他們的系統，

同樣地，Crawford (1834: 114) 寫道：「提到緬甸的學識狀況，我不應省略他們對鍊金術的激情，鍊金術的目的是將卑金屬（鉛、

不死或長壽將是災禍而非恩惠。」這顯示出假定一個民族的非宗教信仰，能有效地從正式的宗教教義

1967: ch.12) 巴僕瓦被波明亢附身，令人聯想到這類的納特附

鍊金術的，如鐵、銅等) 轉化為珍貴的金屬。從我們最早對緬甸人的認識中得

中演繹出來的陷阱。事實上，如同我們所見，不死才是緬甸鍊金術的

首要目標，而非金子，這個目標甚至可以推溯至古蒲甘時期。

(12) 在佛教教義所強加束縛的精煉下，成就明咒師當然意謂著生命的延長而非不朽。然而，我心中卻有個小小的疑問，鍊金術士宣稱，成就明咒師是經由對佛的崇拜而得到涅槃的方法，只不過真正的渴望是青春不老的表相。

此外，他所渴求的八萬（或甚至二千五百）年，對大多數人類來說，相當於不朽。應再附加一點的是，許多緬甸基督徒涉入渴求明咒師成就的程度與緬甸佛教徒一般深，而且很難說他們的動機是想達到涅槃。

(13) 緬甸鍊金術與早期船貨崇拜

(cargo cults) 功能間的異同點雖然極為明顯，但值得作廣泛性的探討。

(14) 曼德爾遜對這些教派的報導中遺漏了後者，不然便是極佳的報導了。雖然就強調他們的權力面而言，他絕對是正確的，但我相信，他錯在忽略強調道德的一面。

無論真正的冒牌王族的性格為何，其追隨者會將這樣的道德特質歸諸於他們——因這是有關未來王傳統信念中的一個重要成分。而且，如果確實要將這信仰刻劃為彌賽亞的話，如同曼德爾遜所堅持的，那麼，如此的道德特質就必須存在。

(15) 此外，許多我在曼德勒商業界的

朋友，表達希望軍事接管的期盼。

然而，當這希望成真時（軍隊於一九六二年政變），卻成了另一個幻滅之因。軍隊不但未如預期地支持他們的地位，反倒奪走了它們。

(16) 我認為，曼德爾遜（1961b, 1963a, 1963b）錯在太廣泛地把祕術佛教——他特別有興趣的研究題材——與緬甸佛教概括為一體。

(17) 為了緬甸的專家們，我想對這「兩個宗教」命題的論證再概述一次。首先，緬甸人自己對於佛教與納特崇拜就作了很清楚的區別。此外，好自我反省的緬甸人不僅區別兩者，並且視兩者為互不相容的，如同虔誠的佛教徒一般，會對持續



參與納特崇拜有罪惡感。這種不相容並不在於佛教否認神靈與超凡實體的存在，如我們所見，佛教教義明白地肯定它們的存在。因此，與佛教不調和的並非納特信仰，而是參與納特崇拜。

就解脫佛教而言，納特崇拜與佛教是相交，而非不相容的。佛教的「救世論」關切我們的未來生活，而納特崇拜則關心當前的存在，在本質上使得納特崇拜與解脫佛教（在其涅槃與業力兩種形式中皆然）成為不同的宗教。雖然相異，但並非不相容，使它們不相容之處在於，藉著祭拜納特（如許多的消災佛教一

般）而試圖達到現世目標，是對業力法則的暗中否認，且它還包含與佛教戒律與風範直接對立的行為要素，諸如飲酒與狂舞。

總之，納特崇拜與佛教的形上學、倫理學與其精神相互衝突。然而這只在本質上、邏輯與類型論（typological）的意義上，使它們成為兩個宗教。許多類併宗教同樣也包括了明顯不相容的元素，我們可以假定，就像它們一樣，佛教與納特崇拜也組成了類併宗教。

更確切的說，它們是兩種宗教的這種說法，因而必須在其他的背景上來討論。而我嘗試在我的《緬甸超自然主義》（*Burmese Super-*

naturalism）中如此做。首先，如我已經觀察到的，緬甸人本身視其為不同的宗教。

第二、不若真正類併宗教的民間天主教，佛教與納特崇拜分別擁有不同的宗教師、崇拜場所、崇拜節日、崇拜儀式等。相較於地方的「神祇變為聖人」的祭祀，其禮拜是在被認可的天主教節慶時，於天主教教堂中，由天主教神父所主持彌撒的一部分。

在緬甸這個納特與天神、巫師與僧侶、納特節與佛教節，靈壇（spirit shrine）與佛塔，於事實與概念都分離且相異的地方，這些可能性是連想都不可能想到的。

出家與回家

香光莊嚴【第七十六期】民國九十二年十二月 ▼ 一五四

我應該把握的是學佛的因緣，透過出家修行來安頓我自己，當家人、朋友遇到困難時，讓佛法能藉由我這個橋梁，傳到他們身上。所以，真正能報答所有曾關愛過我的人最好的方式，我想應該是佛法的安頓。

1

大學時的好友一行人上山來看我。

大家許久不曾見面，笑談著彼此工作、交友的近況，氣氛也由剛開始的拘謹轉為輕鬆。終於，幸容提出了大家心中懸宕已久的問題：「你為什麼要出家？」霎時，大家靜了下來，將眼光注視著我。

我望著對面的遠山，再重新回想；三年多了，許多事情已經不像近側的綠樹那樣地顏色濃烈而枝幹分明，倒像籠上了一

層薄霧的遠山，邊際模糊了，色彩暈開了，不容易抓出清楚的輪廓，只留下大片大片淡淡的感覺。

2

要說出家，就先從家說起吧！

小時候什麼也不懂，只知道爸媽個性不合，吵架是常有的事。夾在父母中間，我不知道如何處理，只學會冷冷地看待雙方，而惕勵自己不要添加他們的麻煩。爸爸的脾氣不好，加上傳統的大男人主義、



威權觀念，令我們很難與他溝通，即使有自己的想法和判斷標準，也不敢提出。種種內心的壓迫，曾讓我在心中吶喊：「為什麼我會生長在這個家庭！」

到了國中，我開始接觸外面的世界，也比較了解自己內心的情緒，才發現家庭對我有許多潛在的影響。遠離家庭的陰影與束縛，便成為我成長獨立一直要面對的問題。

媽媽苦心維繫的家庭，卻是孩子想要脫離的地方。在親情、倫理、道德觀種種的牽絆下，每個人有不同的演出。我是最後一個離開父母身邊的孩子。自我高中北上就學後，父母與兄弟姊妹就散居在不同的角落，「家」在我腦海中很難勾勒出具體而完整的形象，有的是靠電話線和心中

的倫理道德觀所維繫住的抽象關係。但那看不見的線和網，依然令我感到相當的沉重與束縛，為了不想接電話，我寧可在街上遊蕩，逛到書局打烊了，再到便利商店翻雜誌。我讀了許多心理學的書，想為自己 and 家庭的痛苦找到答案和出路，一直到學佛後，我終於看到了一線曙光。

3

「你爸爸不反對你出家嗎？」比較了解我家庭狀況的佩情問。

事實上，我最擔心的也是爸爸的反對。但在出家過程中，我重新來看待他，直接面對他，來調整彼此間的關係，才發現年紀漸衰的爸爸，凶暴的背後是不知如何表達的關心與不捨，還有他內心的孤寂

與不安。圓頂前，我回家省親，那時已近除夕，爸留我晚上住在家裡，連續兩天一夜，我告訴他我為什麼要出家，出家後可以做什麼，我的人生理想是什麼……。

那是我們父女間最長的一次「雙向」溝通，我第一次試著表達內心最深沈的想法，包括對他養育之恩的感謝。他沒有多說什麼，只說：「你身體不好，我燉了幾帖中藥讓你補一補。」接著又說：「快過年了，你過完年再走吧！這個家也沒剩幾人團圓了。」

我聽了好心酸，想到兄弟知道我要出家後的來信中都提到：「不知道家怎麼會變這樣？」才發現我對於一直想要逃離的家庭和父親，除了複雜的情結外，還有深厚的感情，於是我又留了一晚。那夜，我

輾轉難眠，將從小到大在家中曾有的快樂、憂傷、痛苦等全都翻騰而出；這家庭難解的問題，當中沒有誰對誰錯，只因為彼此緊縛便是無盡的苦迫啊！想想，我再留下來也沒用，不過是跟著大家苦在一起，我出家了，或許這個家還有另一條出路呢！

就這樣我圓頂了。後來爸也接受了，畢竟「父母永遠是輸家」，最關心的還是子女的幸福，無法改變子女認真的選擇。

4

同樣與我曾對家庭感到失望的幸容問我：「難道你未曾想過選擇婚姻，創造一個幸福的家庭嗎？」

當我漸漸長大，意識到自己身為女性



在家庭與社會的地位，以及傳統文化下的差別待遇，才開始嘗試去傾聽與理解媽媽在家庭與婚姻中的悲痛。印象最深的是，媽媽曾說，算命的說她這輩子要吃三條苦瓜，現在已經爛了兩條半。然後媽媽數著她結婚至今的歲月，淡淡地說：「結婚快三十年了，要還的也應該還得差不多了吧！就剩下半條苦瓜了。」我沒想到婚姻對媽媽來說，竟是如此計算著走過來的。

姊姊很勇敢，她說如果結婚，一定不讓她的家庭重蹈覆轍，會好好地經營出一個幸福的家庭。她的話曾激勵我，不過我自認沒有她的勇氣和信心。然而，當姊姊開始準備婚嫁，帶我一起去看禮服的路上，突然對我說：「我一直覺得老媽好傻，那麼苦還一直守著老爸和這個家；但

現在，我不知道我自己結了婚會不會也變成那樣？」我沒回答她，但心裡想：有可能。不過當時婚姻對我來說太遙遠，因為我連男朋友都還沒有呢！

5

「可是學長呢？他和你交往不是對你好嗎？」幸容急急地問。

是呀！他像兄長一樣地照顧我，像朋友一樣地包容和尊重我，他不只讓我學習放心地接受與付出關愛，也打開了我生活世界的另一扇窗。

他帶我去過他家幾次，他的家境不錯，氣氛和諧，他父母對我也很親切，把我當成他們家的孩子一樣地招呼。我一直不明白，為什麼他們那麼容易就接受了

我。從他們身上，我感受到家庭的溫馨、和樂，還有彼此溫厚的關懷，讓我相信家庭也有不同的風貌。

事實上，我也不是沒有幻想過。當年在醫院工作時，對面正好是全鎮最熱鬧的一條街，連續開了好幾家婚紗攝影店，沿路看著美麗的禮服、浪漫的照片和新人甜蜜的微笑，也會跟著編織起未來的美夢，但一走進醫院，夢就醒了。

我看到的現實世界是病苦、愁憂與無奈，年輕的是因意外，年老的是因衰敗，還有許多不明的疾病，太多的實例讓我無法樂觀地相信，這些只會發生在別人身上。人生原就充滿變數，世上那裡有永遠不變的美麗與幸福！

6

「可是，你不相信學長嗎？」幸容疑惑地問。

其實我不相信的是自己。我覺得自己的身體、情緒、想法等都無法掌握，要如何立足在無常流動的漩渦中呢？恐怕無法處理好自己的問題，還為別人帶來困擾，更別說照顧別人了。每次看到生重病的患者，我總是會想，如果換作是我的親人、我所愛的人在受苦，我能為他做什麼？我發現自己無法幫助他什麼，只有他自己的內心轉化了，才能徹底解決他的痛苦。雖然我在學佛上並不精進，但我從佛法所獲得的法喜，讓我肯定佛法應該是最能幫助人們離苦得樂的。



我覺得自己很幸運，有因緣學佛，知道要不斷地改善自己，而不至於瞎忙一陣，造了許多惡業卻後悔不及。再回想自己的親友，我很感謝他們對我的關愛和啟發。由於我的家庭呈現出繫縛苦迫的一面，讓我產生了出離心；由於朋友與他家庭的示現，讓我看見家庭溫暖美好的一面，使我的出離不是偏向極端的逃避，而是在有多種選擇之下，慎重考慮的決定。

同時，我的家人即使處在困難的環境，仍不斷地努力，從未完全放棄彼此，仍持續用自己的方式付出關愛，那是寒冷中一直潛在的暖流。但也讓我體悟到，未經智慧修煉的愛，不一定能解決問題，而我的家人、朋友，是那麼善良忠厚地待人，卻依然有著無法抵擋的無奈與缺憾，

讓我看到世間善法的有限。

我想，留在家中做個乖女兒，也不能解決家裡的問題；嫁給別人，即使能做個好媳婦、好妻子，也不能再加強穩固他們的幸福。我應該把握的是學佛的因緣，讓佛法能藉由我這個橋梁，傳到他們身上；透過出家修行來安頓自己，當家人、朋友遇到困難時，我不會跟著迷失，還有一股安頓的力量。真正能報答所有曾關愛過我的人最好的方式，我想應該是佛法的安頓。於是，我義無反顧地割愛辭親了。

「哦，原來如此！」笑容點頭說道，大家臉上也有了釋懷的微笑。

此時，午齋的板聲響起，我說：「在寺裡用頓素齋吧！這裡是佛陀的家，也是每個人的家。歡迎你們回家！」

助印芳名

壹萬貳仟元整

劉仕顯

楊月只 方俊慧

陸佰元整

陳鈺鑽 廖芸炫

貳佰元整

何如珊 劉金枝 何禹鈞

壹萬元整

釋慧律 邱麗香 鄭密洲

陳保興 張素惠 王讓如

伍佰元整

李福來 黃秀治 王澤仁

柒仟柒百元整

光明坊

張君強 蔡年香 蕭國裕

楊永實 簡美智 曾繁孫

朱敏慈 蕭美玲 釋法淨

陸仟元整

趙金美 胡紫雲

郭雪鳳 劉志賢 徐春梅

蔡毓璋 蘇晟漢 蘇晟璋

陳俊郎 釋法聖 釋融利

參仟元整

韓露廷 林連祥 林瑞炯

林琪祐 周建亨 韓珊珊

陳令真 陳潔誼 吳春妹

壹佰伍拾元整

何美虹

蕭 玫 魏森美 楊綉勳

陳令真 陳潔誼 吳春妹

陳炳宏

貳仟伍佰元整

李常茂

三寶弟子

陸佰元整

陳素珍 劉金華 林明定

貳仟元整

鄧煥雲 吳道暄 黃宏銘

楊智堯 楊智安 楊智竣

參佰元整

詹石辰 林文璇 郭美津

潘美玉 林志隆 林水木

洪婉婷

貳佰伍拾元整

楊觀璋 楊鴻恩

(以上助印芳名自民國九十二年八月二十一起至十一月二十日止)

香光莊嚴雜誌社

Luminary Publishing Association

發行人兼總編輯：釋悟因

執行編輯：釋見澈 釋見介

美術設計：唐亞陽

單元標誌設計：釋自暉

社址：嘉義縣竹崎鄉內埔村溪州 49-1 號

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

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

電話：(05)2542134 轉 803 傳真：(05)2542977

郵政劃撥：03308694—香光寺

網址：<http://www.gaya.org.tw/magazine>

E-mail: magazine@gaya.org.tw

本刊流通處

香光寺／嘉義縣竹崎鄉內埔村溪州 49-1 號

電話：(05)2541267 傳真：(05)2542977

紫竹林精舍／鳳山市漢慶街 60 號

電話：(07)7133891～3 傳真：(07)7254950

安慧學苑／嘉義市文化路 820 號

電話：(05)2325165 傳真：(05)2326085

定慧學苑／苗栗市福星街 74 巷 3 號

電話：(037)272477 傳真：(037)272621

印儀學苑／台北市羅斯福路 2 段 100 號 4 樓

電話：(02)23641213 傳真：(02)23641993

養慧學苑／台中市西區大墩十街 50 號

電話：(04)23192007 傳真：(04)23192008

製版印刷：台欣彩色印刷製版有限公司

行政院新聞局局版台誌字第 4548 號

中華郵政台字第 0343 號登記為雜誌交寄

中華民國七十四年二月二十日創刊

中華民國九十二年十二月二十日出版

◎讀者若重複收件或需變更地址，

請通知各流通處，以便修改。

◎轉載文圖請先徵求同意。



一朵開敷的蓮華，表達香與光的意象。有兩種意義：

一、華開蓮現，象徵佛性的開顯；

二、香光莊嚴，象徵慧光照破無明痴暗。

香與光的結合蘊涵著香光尼僧團

悲願、力行、和合的理念。

期望有志者一起同行，教育自己，覺悟他人，

共同活出「香光莊嚴」的生命。

ISSN 1027-5126

【非賣品】

【香光印象】青山回憶

有些回憶，會跟隨著你到天涯海角。當我的足跡漸行漸遠，環繞著光寺的蒼勁群山，却在心中益發青翠。常常，回憶不由自主地飄到那些渺無人煙的深山，彷彿還嗅得到冷冽的空氣，空氣裡淡淡的花香，還有野鳥拍翅飛過的聲音，一聲疊過一聲的鳴叫，翻過山去，也彷彿又回到靜謐的竹林幽徑，抬頭看著雲霧散去後的山巔……群山的影子在心裡轉呀轉地，而我已離它很遠很遠了。

如果不是親身經歷，我不會知道，山能給我如此大的力量。置身於山中，氣象萬千的天光雲影，一望無際的層層綠意，一次又一次沖淨

了紛擾的心。觀察著大自然無常

變化的同時，心逐漸專注且

平靜。雖然不知下一刻，前方

可能踏窮徑杳，亂石險坡與荊

棘滿佈，但由於專注，心因而平

靜，而有力量面對人生的起伏。

我很喜歡這樣的平靜，彷彿

只有山裡才找得到。

如今我遠離了山中歲月，世

間何處有平靜呢？是誰說的：

「散盡浮雲落盡花，到頭明月

是天涯。天垂六幕千山外，何處清

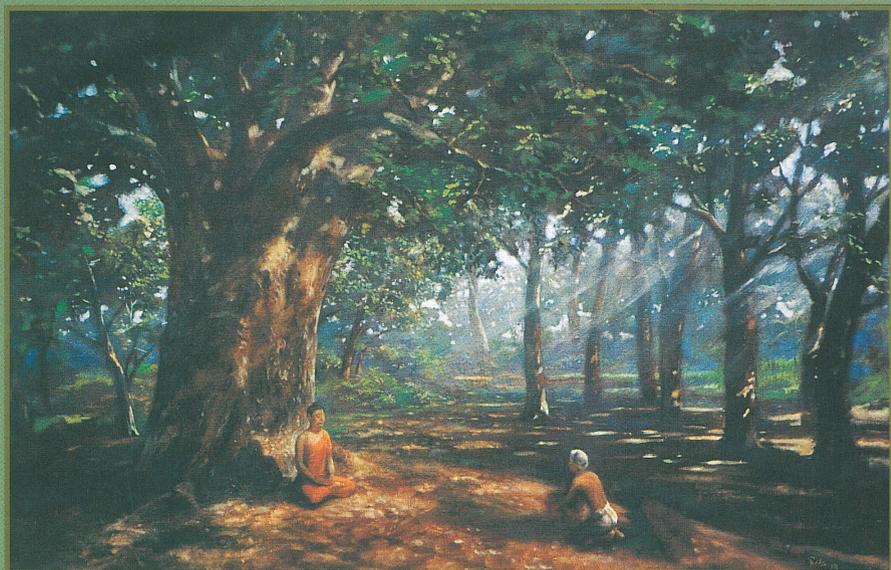
風不舊家，無論身在何處，一顆安詳

自在的心，應是永遠的依歸。青山何曾遠離，只

要時時回到平靜。山，不是始終屹立在心中嗎？



(文／釋自昶；圖／釋自暉)



大樹之歌——佛傳系列 獻草 油畫·麻布 172×112cm 1999年

寂照

文·圖
◎奚淞

嚮往著山間林下的修行人生活。這些年來，旅行中每逢山水林蔭，我總會擇一棵大樹，在樹下靜坐片刻。

打坐，免不了雜念紛起。然而恬靜的大自然彷彿能賦予人一種心靈澄定的力量，使雜念化入風聲、葉落聲、流水或鳥語聲。而一份平寧的覺照力，也就與透入林蔭的陽光同樣透澈了。

我繪製佛傳油畫「大樹之歌」系列，至於「獻草」的情節場面：

傳說那一日，名叫吉祥的牧者在野外割草，當他行經伽耶樹林時，忽見一位修行沙門正在畢鉢羅樹下靜坐。

這是出家修行已近六年的悉達多。早晨的陽光穿透繁密枝桠，投射在他寧靜的額頭、雙肩；何等靜好，彷彿光陰都在此止息了。

「能供養他些什麼好呢？」吉祥想。印度地區的傳統，在家人有布施修行人的義務；但吉祥很窮，一身別無餘物。「那麼，就以我剛割來的牧草供養罷。」

吉祥於是向修行人獻上八把牧草，而悉達多也就歡喜地接受了。這些草，剛好夠做成他打坐的坐墊。

在今天的菩提伽耶，人們恭敬拜謁佛陀當年成道處的金剛寶座。那精美石雕的寶座遺址，其實當年正是散發著新鮮草香的草墊啊！

懷念佛陀，而畢鉢羅樹——令覺照智慧生起的菩提樹，至今仍處處散佈生長，等待著人們前去靜坐，享有一份心靈的寂照。

香光尼眾佛學院附設

行者學園

招生簡章

◎宗旨：

秉承佛陀化導世間的悲懷，接引有志出家的女青年，參與弘法利生的志業，續佛慧命。

◎課程特色：

- 一、出家本願的辨識——引發個人認識、澄清自己的初發心，並記錄每日生活的省思。
- 二、出世知見的建立——引導個人正確認識出家的意義與目的，並了解僧團存在的使命。
- 三、生活修持的輔導——協助個人了解行持的重要、領軌的意義與生活的行止儀則。

◎學制：修業年限一年

◎在學待遇：

- 一、交保證金 5000 元，結業後退還。
- 二、學雜費全免，供膳宿、臥具、教科書。

◎報考事項：

- 一、資格：1.年齡：18~34歲，欲發心出家的女眾。
2.學歷：高中、職畢業以上。
3.未婚、身心健全。
- 二、報名時間：即日起至九十三年一月五日止。
- 三、繳交證件：報名表、自傳一篇（一千字以上）、戶籍謄本、最高學歷畢業證書影本、公立醫院健康檢查證明書（最近三個月內）、國民身份證影本、最近二吋半身照片三張。

◎考試日期：九十三年一月十一日。

◎考試方式：口試。

◎住址：604 嘉義縣竹崎鄉內埔村溪州 49-1 號

電話：05-2540359 傳真：05-2543213

e-mail：hkbi@gaya.org.tw

網址：http://www.gaya.org.tw/hkbi