

修行 性別 社會

修行只是自己內在歷程的超越？
性別會影響個人的修行與信仰？
社會中，如何表達自己的信仰？
您不可不關心的問題
修行、性別與社會



目次

編輯手札——是一還是二

專輯

- 04 **修行 性別 社會**——現代佛教女性的天空（上）
- 06 我從南印來——菩提法林尼眾辯經學院 編輯組採訪整理
- 18 佛教女性出家者之今昔——概說比丘尼的產生與演變 釋見豪
- 26 修行制度與性別 李玉珍
- 40 佛教與現代社會變遷 翁仕杰

專欄

- 【春風化雨】
- 62 說執取 釋悟因
- 【大千世界停看聽】
- 68 在天堂與地獄的日子 歐嘖邁勒
- 【香光閱讀室】
- 74 看見佛教女性——《女性寧靜的變革》導讀 釋自衍

教理

- 【森林法音】
- 82 一句話也就夠了 阿姜查 著 法園編譯群 譯

社會

- 【佛教社會踏查】
- 96 佛教崇拜儀式的一般特性（下） 麥爾福·史拜羅著

【雲水天涯】

110 微笑傳承——關於阿疆塔石窟佛像的說法印 奚淞

【菩提道上】

115 看只是看？聽只是聽？ 曾莠玦

119 在日常生活中守護善根 藏拙

【莊嚴人間的菩薩】

121 不計較菩薩——歡喜培福的余錫金 編輯組採訪整理

【心田四季】

59 渡鳥歸鄉 釋自聽

67 遇見菩薩 釋自怡

【佛經書寫】

125 菩薩子來寫經 釋見潤

60 教界啟事——香光尼僧團各分院道場近期活動

60 書訊

61 教訊采摭

專輯

修行 性別 社會

現代佛教女性的天空（上）

7月18日，強烈颱風海棠給台灣帶來了狂風驟雨。而在大溪香光山，我們卻欣喜迎接來自南印度菩提法林尼眾辯經學院的四位阿尼，背著簡單的行囊，一襲紅色的法衣，微笑著頻點頭。聽說這是她們第一回來到台灣，第一回要和我們這群漢傳比丘尼們一起來談談經驗中的自己和他人。

7月19日，原本以為是要交流台灣比丘尼與藏傳尼僧的修行生活，但當談起修行，總要先有個宗教身分定位自己時，修行制度已然是個不可忽視的問題。因此，首先由李玉珍教授說明修行制度與性別的關係，下午悟因法師、見擘法師談著台灣戰後尼僧獨立奮鬥，爭取女僧眾管理女僧眾。我們總不經意轉頭看看那群藏傳尼僧，對於台灣尼僧這般「奮鬥」，她們專注又溫和的神情，透露著隨喜但似乎還有些「待我仔細想想」的保留。

晚上，藏傳尼僧示範「辯經」40分鐘，巾幗不讓鬚眉，激烈的辯答之間，表露了女性學習法的認真，從來不因性別而有差異。當下，我們雖聽不懂所辯的內容，但從神情間彷彿了然，追求真理與擺平困頓間，沒有怯懦，反是應當學習的課程。

7月20日，台灣西藏交流基金會的翁副秘書長給大伙上了一堂縱貫三大佛教傳統的社會背景，讓我們這群活在水中的魚，終於知覺到了四周的水，它的顏色、氣味，以及自己活在其中的展現。這下子可有趣了，單純的個人修行，活在繁複的社會中，內外左右，古今上下，穿織交錯成一片網絡——我們是廿一世紀在台灣的漢傳比丘尼，她們是廿一世紀在南印度的藏傳阿尼；見咸法師侃侃談著香光尼僧團，藏傳尼僧也播放著菩提法林尼僧院的影帶；我們吟唱爐香乍爇，她們禮誦觀音頌文——漢傳與藏傳、出家與在家、男與女，在不同文化下認真修行的行者，相遇，故事該從哪一頭談起，又會在哪一端等待著結束呢？

也是那天，盧蕙馨教授帶著她親切爽朗的笑聲，從慈濟志工、安寧病房服務到參與大體捐贈，她的經驗歸納出：心理的性別可以被超越——在死亡之前，沒有差異。她帶領我們躍進了一種極私人的、心靈的價值觀，重新只思考生命的本然——網絡縱使複雜，也跳不脫生、老、病、死的定律，回到自己腳下這一點，也只有這一點時，所激發的，不是害怕，而是面對生命苦難與不平的勇氣。

就這樣，帶回研習營的講稿，想與讀者一起分享那幾天的發現與感動。這一期，讓我們先泛談修行、性別與社會。也邀請對戒律深有研究的見豪法師撰文介紹佛教出家女性戒律的演變。菩提法林辯經學院簡介以及四位阿尼的用功，也安排在這一期與讀者見面，相信認真修行者的故事，永遠都是我們很想知道的。

我們關心生命的問題，這回選擇走進佛教女性修行者的天空，一起欣賞這兒有雲、有雨、有彩虹的無盡風光。

我從南印來

菩提法林尼眾辯經學院

編輯組採訪整理

1959年第十四世達賴喇嘛流亡印度；

1986年達賴喇嘛在印度蒙哥設立尼僧院——菩提法林

從開始僅18位阿尼，至2005年已有165位阿尼在菩提法林接受嚴謹而完善的僧教育，菩提法林尼眾辯經學院的生活究竟如何？讓我們一起來認識。

流亡印度的新生

西元1959年3月10日，藏人因無法忍受中共長期的壓迫，於西藏首府拉薩發生大規模的抗爭運動。在中共大軍的鎮壓下，第十四世達賴喇嘛與近十萬藏人被迫流亡印度。自此，印度北部的達蘭薩拉成為西藏流亡政府與達賴喇嘛駐錫的所在。而在南印蒙哥（Mundgod），格魯派三大寺院甘

丹、色拉、哲蚌寺也一一設立，接續著藏傳佛教教法的傳承。

1986年，在達賴喇嘛的指示下，一所專門培育尼僧的佛學院——菩提法林尼眾辯經學院（JangChub ChoeLing Nunnery）也在蒙哥成立，從最初的18位阿尼，到2005年尼僧院已招收近165位阿尼，這些認真的女性修行者，正一步一印地踏出藏傳佛教史上新的印記。



尼眾辯經學院招生了

寶成法師（Tenzin Norzom）是居住在印度的第二代藏人。學院招生時，她是最初的18位阿尼之一。

◎菩提法林初成立時，第十四世達賴喇嘛對阿尼們開示。（照片提供：菩提法林）

「我在1987年出家。出家前，我對佛法並沒有太多了解，只是有很大的興趣。由於我的爸爸對藏文的念誦很熟悉，所以他會教我藏文和一些佛教經典，並且和我一起誦經。我非常喜歡和父母一起誦經作定課的感覺。之後我去上學，學校除了藏文之外，還有其他科目，可是我還是只喜歡藏文。

後來達賴喇嘛到我們村裡，和當地的婦女藏胞團體討論之後，便決定在我們那邊成立一個尼僧院。成立尼僧院之初，他們到附近村落的學校詢問：『有沒有人要當阿尼？（藏語稱女性出家人為「ani」，音譯「阿尼」。目前藏傳佛教尚未接受女性受具足戒成為比丘尼的傳統。）可以來報名。』當聽到這個消息時，我想如果可以當阿尼，不但可以學法，還可以長壽，便很高興地向我的父母爭取要出家。但是，我的父母不相信我想當阿尼，雖然基於對佛法的深信，他們對於我出家並沒有極力阻止，卻認為我的年紀太小，擔心這出家的想法並不健全。所以，就把我這個期望耽擱了好幾個月。後來他們請了一個有證量的出家人占卜，結果占卜的卦象很好，父母也放心很多，就准許我出家。那一年，我才

9歲。

可以在人生最黃金的時期出家學法，我想這應該是我這輩子最幸運的地方。」寶成法師目前是學院十六年級《俱舍論》的學生。

格魯派十九年辯經學程

在藏傳佛教發展過程中，因傳承、典籍及論疏等的不同，形成了各具特色的宗派。其中格魯派為宗喀巴大師所創立。當年，宗喀巴積極倡導僧人嚴守戒律，學習教法須遵循次第，逐漸建立了嚴密的學道次第。在學經制度中，先顯後密。學經僧人須先學顯宗五部大論，經19年，學完方可參加格西學位考試。格西考試要6年的時間，獲得格西學位後，再入上下密院研習密宗四部。因此，隸屬格魯派傳承的菩提法林，在學院課程的安排上，亦不離這樣的次第。

放下我執、深入佛法

在學院的課程裡，辯經是最主要的學習。目前就讀十六年級《俱舍論》同時也擔任辯經老師的大樂法師（Sonam Dechen），向我們解釋學院中辯經學習的

重要。「為什麼藏傳格魯派把辯經當作非常重要的學習方向？因為要達到大乘究竟的佛果位，對於法、經典的學習是非常重要的。得到道次第的果之前，是需要道次第的因，什麼是這個因？就是對於經典的聞思修。但如果在聞思修的過程中，僅止於個人的聞思修，幫助不大，因此透過跟大眾的學習辯經，是非常重要的學習過程。在大眾中有很

多不同的根器，不同的根器在互動的學習當中，像經由辯經，可以知道自己有哪些錯誤的見解，逐漸放下我執。如果沒有透過辯經，對於經典的了解與認識，可能無法很深入。」

辯經的次第學習

「在學院的課程中，剛開始著重於理路的思考，所以一至三年級安排攝類



◎菩提法林的法師們令人難忘的辯經示範。(照片提供：紫竹林精舍)

學。四年級開設因明學、四部宗義，在四年級的過程當中，關於理路的思考，及心與心所的了解，慢慢地愈來愈重要。五年級釋量論的課程，比較著重於四諦的了解。釋量論主要為理路與因明邏輯思考的重要論典，因為佛陀所宣說的四諦屬於基礎而重要的教法，所以五年級釋量論的學習階段，在四諦的學習啟蒙非常重要。六至十年級的《現觀莊嚴論》主要為道次第的學習，也是十一年級較深奧難懂《辯了不了義善說藏論》的基礎。然後再進入到十二至十四年級中論的學習，這是有關道次第的正見。十五至十七年級《俱舍論》則是對於心、心所、界、根等計數的類別的了解。最後，安排兩年的時間學習戒論，對於戒律進行探討。目前學院已有學僧完成十七年級俱舍論，即將進入十八年級的學習。」

唯有完成戒論的學習，才具有參加格西考試的資格，也才能再進入密續的學習。然而，對於現階段尚未恢復比丘尼傳承的藏傳阿尼而言，在戒論的學習上如何被界定審核，以順利進入下一階段，圓滿顯密的學習，往後的二年，令人引領企盼。

難忘的辯經示範

看來靦腆的大樂法師，談起辯經的課題時，語氣和緩但卻堅定。在示範辯經的40分鐘裡，四位阿尼彷彿回到僧院辯經場的一角，拋卻了初到異地的陌生，生動活絡地展現屬於她們生活的真實面貌。一步趨前、一個擊掌、一句「哦，剎剎」、或是激辯時猛地一個大轉身，雖然礙於語言的隔閡，無法理解辯論的內容，但他們眼神中那對法的熱忱與懇切，卻撼動鼓舞著在場的每一個人。

菩提法林的生活 奶茶加大餅

在菩提法林，早餐是一杯奶茶加一個大餅；午餐時一飯一菜；晚上或是麵，或是飯。雖然物質生活極為簡單，「法」卻使得一些人不曾望之卻步地凝聚在此。法樂法師與大樂法師，談起她們這段求法之路。

橫越山嶺 為求法樂

「我18歲出家，出家後在西藏尼僧院待了兩年。在那裡，初八、初十、十五、月底都有法會，沒有時間念書。也



◎在菩提法林，物質生活極為簡單。除了簡單的作務：打掃、輪值廚房等外，阿尼們在學院生活中的主要的學習，是經論的背誦與辯經。
(照片提供：菩提法林)

因為西藏的尼僧院在中共的統治之下，一切都得按照他們的規矩來，不但要我們學中文，並依其安排的課程上課，根本沒有辦法學到佛法。後來我想，如果去印度會不會好一點，便開始籌備去印度的計畫。

我離開西藏時，家人並不知道。這之間我走了25天，腳和身體都受了傷，再加上我的糧食帶得不多，一路餓到尼泊爾。我們所走的路是山路，早晨休息，半夜趕路，提心弔膽，最擔心的，還是怕被中共抓回去。歷經25天的逃亡，終於來到尼泊爾的難民招待所，那兒提供了我們一些食物，總算有了個安頓。

但這兒並非久留之地，我們又從尼泊爾輾轉來到達蘭薩拉，除了供給衣服，也安排與達賴喇嘛見面。見到法王時，我好感動，當法王用手為我們加持的那一剎那，這一路所有的辛苦都忘記了。法王一一詢問我們想做什麼工作、想去哪裡？當時我回答想去尼泊爾的尼僧院。因為尼泊爾柯盤寺最初的建造者是我的舅舅。之後，又聽說南印有個尼僧院辯經很厲害，教理的學習也很好，於是我便改變主意，選擇到那兒學習。

家人對於我的決定感到很驚訝，但我還是決定到南印的尼僧院，也就是菩提法林尼眾辯經學院。算算我自21歲來到印度，轉眼已經過了15年。」

法樂法師說到這裡，停頓了一會兒，彷彿是那段逃亡的日子，終於可以告一個段落了。

「目前我安住於此，覺得很快樂。最重要的是我可以跟隨達賴喇嘛學習，一再一再地親自跟著他學習佛法。」

「初到菩提法林，最困難的是對教理的學習與記憶，還有我一直生病，但後來都漸入佳境。我最初來這裡是希望能夠完成五部大論的學習。因此，當遇到困難時，我就會憶念起當時的心願，而提起心力繼續學習。」

法樂法師是學院的維那師，當洪亮而圓潤的梵唄聲一起，修行生活中的所有的困頓與挫折，都在這專注虔誠的吟誦中化開散去。

離家千里，尋求大樂

「我來自不丹。小的時候，父親就已經往生，家裡只剩我和姊姊與母親相依為命。年紀稍大時，我就認為結婚生子對此生並沒有太大的利益。因此當

閱讀到出家尼僧的傳記後，我常想這樣的生活也不錯，對於此生來世都有幫助。但我的母親卻反對我出家，她認為出家尼僧的生活很辛苦。19歲那年，我趁著到印度朝聖的機會，留在印度出家了。兩三年後，母親才知道這個訊息，到印度來看我。了解我在學院的生活及學習狀況後，母親便比較放心，也隨喜我的出家。

出家的前十年，我一直在生病，加上語言的隔閡，造成學習經典上的困難，所以剛開始時非常辛苦。使我堅持下來的最大因素，是來自於對法義追求的熱誠。我對法義的研討及辯論非常有興趣，這使得我不管面對任何的挫折，都咬牙堅持下來。而在偶爾回去探視母親時的機會裡，看到在家人的辛苦及想到處在輪迴中的痛苦，這都更增強了我的出離心。」

幾天的交流當中，大樂法師雖還有初到台灣的陌生與羞怯，但一談起辯經或藏傳佛法時，肯定而堅決的神情流露著。或許就是這般肯定與堅持，讓她在面對修行生活的挑戰時，從不放棄。

藏文經典背誦

在菩提法林，除了早、晚課誦及藏文文法的學習，國際組織亦支援教授科學及英文。尼僧院中的師資，主要來自鄰近甘丹與哲蚌寺的喇嘛。菩提法林除了特別著重辯經的學習，背誦藏文經典更是每日的例行功課之一。在每年六、七月的年度會考中，尼僧們都得通過三項考試—經典內容的筆試、臨場抽題的辯經以及背誦該年級的經文。

面對完全沒有接觸過的藏文，是從小在台灣受教成長的法喜法師一項極大的挑戰。

「1997年達賴喇嘛台灣弘法之行後，我認識了藏傳佛教，覺得自己是這樣的根器，便決定出家。1999年到了印度，經由上師指示，在2000年正式進入菩提法林學習。由於之前沒有藏文的基礎，剛開始什麼都不懂，只會一句搭希搭勒（藏語：吉祥如意）。由於語言不通，學院便安排了一對一的語言教學。

班上的同學剛開始拒絕和我辯經，這令我感到很難過。後來找了個機會，將班上所有同學找來，以有限的藏語告訴她們：『我從大老遠跑來這裡，



◎此次來台參與台藏尼僧交流活動的4位阿尼：左起法喜法師、寶成法師、法樂法師、大樂法師。
(照片提供：紫竹林精舍)

就是為了要學習佛法。你們為什麼不跟我辯經呢？雖然語言不通，但我還是非常虛心地想要向你們學習，而你們竟然不給我一次辯經的機會。」班上同學向我說明，因為其中有些人受過中共的迫害，又搞不清楚中國與台灣的关系，認為我是中國人，所以才會排斥我。

雖然經過解釋，同學們開始接受我。但由於語言的障礙，我還是遭遇許多挫折。有時同學跟我辯經，辯到一半轉頭就走掉，說我實在是無法理解，根本不想跟我辯。上課時，老師講課的速度非常快。一個小時的錄音內容，我大概要花四個小時的時間找資料、做筆記，這是我當時艱困的學習狀況。雖然如此，可是我告訴自己，這是自己的選擇，必須要撐下去。一直到現在，我即

將升上七年級，上課大致可以聽得懂，只是一堂課下來，佛學名相多又深，光是中文我就不懂它的意義，何況是用藏文來理解。有時上課時，我的老師和同學都笑成一團，我還問說你們在笑什麼，他們反過來笑我怎麼聽不懂。

學習佛法的過程中都會遇到障礙，只要是法，它都是深奧難懂，而且個人修行的體驗，都是點滴滋味在心頭。我期許自己有足夠的福報智慧資糧，能夠慢慢地調整這一顆心，往學習更好的目標邁進。」

台灣心經驗

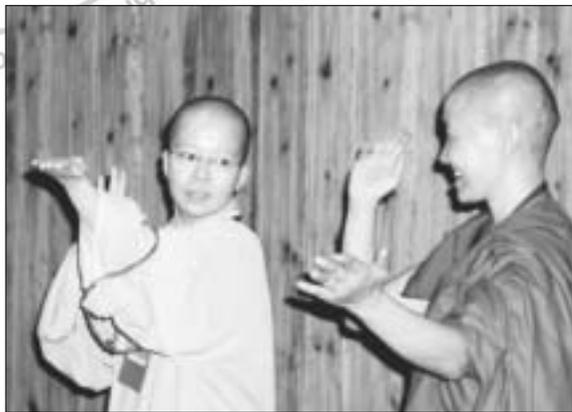
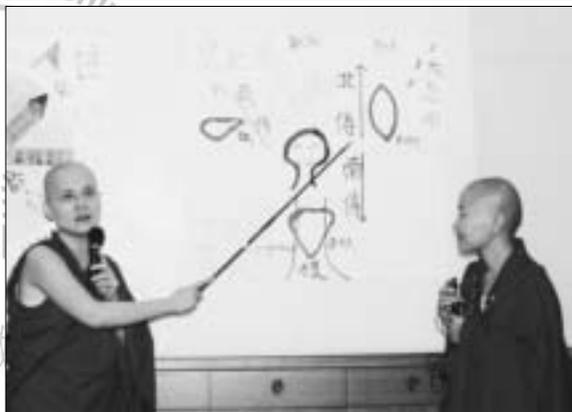
如何讓菩提法林尼眾辯經學院的阿尼們，無論是個人修行或尼眾生涯的規劃上，能有更多面向的思考？在

台灣西藏交流基金會的促成下，2005年7月，菩提法林辯經學院選派了4位阿尼到台灣，與台灣佛教作經驗交流。一趟台藏尼僧交流，除了參與香光山的研習營之外，她們也到香光尼眾佛學院，為學生講授課程。另外，在高雄紫竹林精舍，觀摩專為居士設計的佛學研讀班上課狀況後，4位阿尼表示內心有極大的觸動。

尼僧可以做更多

對於這幾天的交流，大樂法師提及以前曾聽過的對尼眾的偏見，感慨地說：

「以前有人曾對我說過：『你們尼眾辯什麼經。只要閉關、持咒，為什麼要學什麼經論、辯經，沒有用的。』他們對尼僧的地位是如此地不重視。但來到台灣的這幾天，看到台灣尼僧這般用功精進，地位如此崇高，印象很深刻，也使我對尼僧角色的定位有了重新的認識。在個人方面，我會好好用功學習佛法，在此世盡好一個尼僧的角色與責任。如果有能力，我也會告訴別人我所學的法。對其他女性修行者，希望他們能夠學習經論，因為這非常殊勝，出家



◎台藏尼僧相互交流，學習彼此的經驗。（照片提供：香光山）

眾的話，要能在實修、精進上做很好的示範。」

栽培膽量與學識

9歲就出家的寶成法師，推推黑框眼鏡，也有所感觸：

「當我來到香光尼僧團紫竹林精舍，參觀研讀班的上課後，確實給了我不同方向的一個思考。以前，我認為只要好好在此世做一個阿尼，持守戒律，從沒有想到自己能否有這個膽量與學識，將所學的法告訴大家。」

轉頭望了望翻譯的法喜法師，寶成法師又對著訪問的鏡頭點頭說出：

「我期許自己在學識上更精進，也能多提升膽識，將所學的佛法教導別人，做饒益眾生的事。」

自修也利他

達賴喇嘛曾經對菩提法林的阿尼們談到，完成學院的學習後會有三種方向：第一是閉關，第二為留在學院當老師，第三是可以出外去弘法。而畢業後閉關修行，常是阿尼們的第一選擇。法樂法師也曾這樣期許自己：

「我常想，如果自己完成經論的學

習後，希望有機會可以學習密續，再開關進修。但在這幾天的參訪過程中，我告訴自己：要再精進的學習，提升自己的心力，才能幫助別人。雖然我曾說要去閉關，但心續總是變化無常，我想如果可以將自己所學的告訴別人，這樣也是很不錯。」

致力顯密融合

法喜法師在這次菩提法林阿尼們來台的兩個月期間，是翻譯也是活動主要的接洽者。有時因一整天不停地翻譯解說而顯得疲倦，問她累否？她都搖搖頭說：「只要能夠饒益佛教、饒益一切有情，我都會非常歡喜地去做。」

而曾經讀過台灣的佛學院，如今又已在菩提法林辯經學院學習了六年，這二種傳統的學習，有什麼差別呢？法喜法師提到：

「台灣的人間佛教做的很廣大，這是我所欣賞與應該學習的，而西藏尼僧的生活屬於紮實安定的修行。如果台灣尼僧在教理上能有次第的學習，應更圓融無礙；而西藏尼僧若能讓心量擴大，將自己所學的與別人分享，這會更圓

滿。未來際，我希望可以為顯密融合，盡自己的一分心力。」

藏傳佛教女性的新天空 思惟無常 把握人身

通往菩提法林的黃土路，夏天塵土飛揚，雨季泥濘難行。這條路，從來都不好走。是什麼支持著阿尼們一再舉步前行呢？腦海中浮現起法喜法師所說的一段往事。

「我剛去的第一年，幾乎每天都在哭。我每天看著達賴喇嘛和另外一位上師的照片祈禱，靠著他們的加持，才能支持下去。有一陣子，我被跳蚤咬得全身非常地癢，我傷心地問著自己為什麼此時此地是在印度。不提修學佛法，光是身體的障礙，就很難跨越。

後來我跑去找老師，老師問我：『你非常痛苦，是嗎？』我回答：『對，我非常痛苦。』老師聽完後，便帶我到二樓的陽台。當時天空下著雨，街上的牛群正好要回家。老師轉頭告訴我：『你看看那群牛，下雨天還要工作，被他們的主人鞭打。而此時此刻的你，站在僧院裡，穿著這一身僧服。你感覺得到暇滿人身的可貴嗎？更何況你

目前的苦有輪迴的痛苦嗎？』往後，每當我碰到痛苦，都會想起老師的開示，提起心力往下走。

剛到尼僧院時，我滿懷抱負、理想，我跟老師說了很多未來的想法，什麼顯密融和，正法永住、教化吉祥，饒益一切有情眾生。可是我的老師卻告訴我：『你覺得你可以活過明天嗎？』這句話讓我知道要把握當下，把握每一刻、每一天，盡好自己做修行人的本分，盡力而為。」

在南印延續正法

目前菩提法林辯經學院正在興建新大殿，一磚一瓦都要努力籌措，學院中的尼僧協助工程進行，挑磚、搬瓦，顯露著對佛法住持的堅持與期盼。已經遠流的藏傳佛教，回到佛教的故鄉—印度，希望從此延續，從此成長，從此提供佛教女性修行的美麗天空。☸

問：能否說明一下菩提法林辯經學院在西藏的歷史地位，及比丘對尼僧院的看法？

答：菩提法林是屬格魯派的傳承，以前並沒有以辯經為主要學習的尼僧院。藏傳的尼僧院雖然出現得很早，但尼僧們都在個人學習，不然就是閉關，依自己選擇的修行方式修行。至於格魯派的喇嘛對於尼眾主動學習辯經，日後可能會成為女格西的想法是：只要妳的生命裡有足夠的功德與知識，我們都隨善女格西的出現。再者，達賴喇嘛也曾經到我們學院開示。達賴喇嘛指示：好好學習，未來際女眾如果有足夠的知識、有經驗，在女眾的佛學院裡，就由女眾自己擔任老師，由女眾自己管理自己。這是達賴喇嘛的開示，當時，男眾僧團也都聽到了，他們沒有其他的意見。

問：五大論中的戒論涉及比丘尼戒，您們怎麼安排未來戒論的課程？而不能完成戒論，又怎麼參加格西的考試呢？

答：雖然考取格西需要完成五大論，而戒論關係到比丘尼戒，可是戒論並不只有比丘尼戒，還有沙彌尼戒。拉薩有個佛學院，他們也有戒論的課程，而且學生的對象不限出家眾，還包括在家眾。所以，研讀戒論，不只比丘尼戒，還包括沙彌尼戒，出家、在家一起研讀。達賴喇嘛也曾提到，雖然藏傳佛教的比丘尼制度還沒完成，未來際可能會先出現女格西，至於比丘尼戒的傳授還會再做研究。

問：剛開始學習辯經，如果不滿意或很不順暢，心情該如何調適？

答：在辯經過程，如果有「我較懂，他比較不懂。」的心念是不對的。因為辯經會因個人的學習、對經典的理解而有不同。在辯經過程中，我們都要非常注意自己生起的心念。而辯經要學得好，最主要是心力問題，以及對經典的興趣。

如果辯得不好而感到傷心難過，但是傷心難過並不是法，如果把傷心難過的時間，拿來深入經典，對法的學習應該會更好。又可以思惟「法的思惟跟學習，需要一再地觀察學習思惟的，需要很長久的時間。」如此思惟，應該就不大難過了，這是個人經驗的提供。

佛教女性出家者 之今昔

概說比丘尼的產生與演變
釋見豪

現今佛教出家身分，男性可分為比丘及沙彌；女性雖也分為比丘尼或沙彌尼，但並非所有女性出家者都可以受具足戒成為比丘尼。本文將介紹女性出家者戒律的演變過程，以助於了解這多樣性的發展結果，以及當今恢復比丘尼僧團的困難所在。

前言

關於現今佛教出家修行者的身分，男性可分為比丘及沙彌；而女性出家修行者雖然也分為比丘尼或沙彌尼二種身分，但並非所有女性出家者都可以受具足戒成為比丘尼。當今我們可以在不同的佛教傳統中，看到各式各樣不同形象的佛教女性出家修行者，除了北傳佛教以外，其餘皆屬於沙彌尼的身分；而且，這些佛教傳統的出家女性即便受了具足戒，成為比丘尼，也不會為自己的傳統所接受與承認。

這些出家女眾分別是：斯里蘭卡的十戒女（*dasa sil-mātā*）、泰國稱「美姑」（*mac-ji*）與緬甸叫「緹拉信」（*thilā-shin*）的八戒女、藏傳佛教的阿尼（*ani*）。這些出家女眾所著的服裝樣式與顏色都不

一樣，灰、黑、橘、白、粉紅、咖啡色或暗紅，同時不僅稱謂不同，連持守的戒律也不盡相同。因此，佛教女性出家者在教團中的地位與彼此間的關係，常常令教內或教外人士滿頭霧水。本文想從佛陀時代女性出家者的產生演變至今，簡單介紹女性出家者戒律的演變過程，以助於了解這多樣性的發展結果，以及當今恢復比丘尼僧團的困難所在。

聖典裡記載的女性修行者

佛陀在菩提樹下證悟後，於鹿野苑度化五比丘而建立了比丘僧團；緊接著，在家男女眾陸續跟隨佛陀學習，而成為優婆塞或優婆夷；後來，女眾出家成為比丘尼，這是四眾弟子中最後產生的。隨著教團發展，女性

出家者又多了沙彌尼與式叉摩那尼（釋見豪，〈巴利語 sikkhamāna〉《香光莊嚴》77期，頁146-159）二種身分。因此，聖典裡所記載的女性修行者，依不同的身分有比丘尼、式叉摩那尼、沙彌尼與優婆夷四種，其中又有在家、出家之別。本文主要討論的是出家女性，其中，式叉摩那尼、沙彌尼皆是屬於未受具足戒者，而式叉摩那尼乃受具足戒前二年的學戒階段；從「式叉摩那」巴利語的字義來看，式叉摩那尼可說是一個處於學戒階段的沙彌尼。

根據聖典（《律藏》、《長老尼偈》與《雜阿含經卷四五》），我們知道比丘尼有屬於自己的一套戒律。佛世時，比丘尼接受佛陀或長老比丘的教導，長老比丘尼也指導年輕出家女眾修學，她們在禪修上的精進與成就，或對信眾的說法與教導，樣樣都與比丘僧團一樣。然而，聖典裡對比丘尼僧團成立過程的記載，卻被詮釋為比丘與比丘尼存在著不平等的關係。佛陀姨母瞿曇彌請求出家的迂迴轉折、阿難幫忙說情與佛陀的深思考慮，乃至最後八敬法的制定，都成為佛陀不願意接受女眾出家的詮釋依據。而且故事不斷地延

伸，甚至出現了一比丘尼僧團的產生對比丘受人尊重與供養的威脅，以及令正法提早滅亡一的說法。其中，八敬法的影響不僅讓比丘尼僧團的地位處於比丘僧團之下，也成了今日南傳、藏傳佛教重建或建立比丘尼僧團的困難。

其次，比丘與比丘尼的不平等印象來自彼此受持的戒律數目不一，比丘持二百多條戒，比丘尼戒卻多達三百多條，而且部分相同的戒條，若比丘尼違犯所受到的處罰比比丘重。另外，聖典裡除了南傳的《長老尼偈》外，有關比丘尼的資料記載屈指可數，且負面多於正面。

八敬法壓抑女性出家者？

誰受持八敬法？

隨著僧團的發展與因緣，比丘尼受戒方式也有種種不同：善來受戒、遣使受戒（有難時，佛陀允許派另一比丘尼代為受戒）、八法受戒（大正23，頁511）、白四羯磨受戒（羯磨是指成辦僧事的方式。受戒法事慎重，需表明後再問三次，才能作成決議）等。八法即是八敬法，律藏（大正23，頁511）說：「八法受戒唯大愛道一人得，更無得

者。」《毗尼母經》記載，瞿曇彌與跟隨她一起出家的500位女眾都以八法受戒。因此，八敬法是瞿曇彌的受戒方式，而其後乃至今日出家女眾的受戒方式都是屬於白四羯磨（除特殊情況）。這也是隨著僧團的發展，佛陀把審核入眾資格的責任與權利賦予僧團，而不因個人的好惡偏見，拒絕有心出家的修行者。這些資料顯示，瞿曇彌請求出家時，佛陀以尋求比丘的教導與尊重比丘為原則，指導她依循八敬法來帶領比丘尼僧團。後來若是以白四羯磨受戒的比丘尼，則持守波羅提木叉戒（譯為別別解脫。如比丘、比丘尼戒經，是一條一條的，能受持此戒，身口意的惡業，即得清淨）。

經律藏裡記載八敬法的內容並不一致，令人質疑的是，如果從比丘尼僧團一成立就存在著這八條戒，而比丘尼們代代相傳與持守八敬法，何以八條戒法的內容會在各部律藏與經藏中有不同的記載？因此，或許可以推測只有最早期的瞿曇彌或還有當時那500位一起出家的女眾，是以八敬法受戒，之後部分的八條戒法併入波羅提木叉，而八條戒法就在流傳中因模

糊而產生了分歧。

八敬法的另類詮釋

聖典裡對於女眾出家過程的記載，學者們嘗試想解釋的三個重點是：一、為何佛陀對於瞿曇彌請求出家產生遲疑？二、佛陀為何要制定八敬法？三、何以佛陀預言女眾出家會令正法減500年？

學者們對於佛陀遲疑的可能解釋有：考慮姨母瞿曇彌的身分、年齡背景、以及她在修行上的成就（據說她要出家時已得到預流果）。還有從印度文化背景的考慮，女眾出家修行並不是當時社會可接受的傳統習俗，且遊方的生活對女眾更是危險；再者，還考慮到女眾對比丘梵行的威脅，這被學者認為是佛陀拒絕女眾出家的最大理由。然而，綜觀八條戒法的內容，有關梵行威脅說是令人質疑的。

在此我們不涉及討論佛陀是否制定八敬法的問題。依聖典記載，八敬法的內容主要可分為兩大類：一類是有關制度上的（於比丘處安居、半月從僧求教授、從僧自恣求三事見聞疑、二部僧中受具戒、二部僧行摩那埵法），另一類是比丘與比丘尼間

的禮節問題（禮敬新受戒比丘、不罵比丘、不舉比丘罪）。如果佛陀真的擔心女眾出家會破壞比丘的梵行，八敬法應該制定有關這方面的規定，可是從內容來看，不僅沒有相關個人欲望的規定，所規定的反而製造了比丘與比丘尼更多接觸的機會。

因此，我們重新檢視佛陀對女眾出家的深思熟慮。對於瞿曇彌的請求，佛陀面對的不只是她個人出家的

問題，而是另一個相對於比丘僧團的比丘尼團體的成立。佛陀需要考慮的是女眾出家後的安全問題、她們的修學訓練、還有與比丘僧團的互動關係等等實際的問題。所以，在比丘尼僧團剛產生的階段，佛陀為接受瞿曇彌出家而提出的指導原則，主要都是從比丘僧團尋求協助。因此，我們不一定要將八敬法視為壓抑出家女眾的規定，如用放大鏡般，藉此強化比丘與



◎由研讀律藏中的制戒因緣，可以勾勒出佛世比丘尼的生活景象。
(本刊資料照片)

比丘尼地位平等與否的問題。

從戒律中了解出家女眾的修行生活

佛陀制戒原則是隨犯隨制。律藏記載，佛陀一開始並沒有為諸比丘結戒，這是因為他們當中沒有犯有漏法，所以，佛陀不以無過患因緣而為弟子制戒、立說波羅提木叉法。待僧團發展後，進入僧團的分子良莠不齊，弟子於日常生活行為不當，佛陀才因而為他們結戒以斷其有漏法。比丘尼有獨自一套比丘尼戒法，依戒法所記載的制戒因緣，可了解女性出家者修行生活梗概。三百多條的戒法依輕重之別歸類為波羅夷罪法等七大類，其中有同於比丘的戒法，也有單為比丘尼而制立的。依戒法的內容可以分為以下幾種：

1. 有一類戒法維繫著比丘尼的資格，也就是說，若違犯此類戒法就會失去比丘尼的身分，並被擯出僧團。

2. 有些戒法的制定規範比丘尼於行、住、坐、臥與外出的威儀。

3. 有些戒法是為了防範出家者對物質欲望與感官享樂的執取。

4. 有些戒法規範了比丘尼在修行

生活中與僧團其他成員、在家居士及外道的人際關係與互動時的威儀。

5. 有些戒法則特別針對女性修行者的身心而有的規定。如：獨入村、香塗摩身、搖身趨行、畜婦女嚴身具、於河水等處露身形浴。

6. 有些戒法是規定比丘尼為人師者的資格、責任、與弟子的關係，以及如何度人出家的規定。

依《四分律》有關這類戒法有26條，而比丘戒相對的只有1條。並非比丘不用持守，而是這類規定被編排在比丘戒受戒韃度裡。

7. 有關說法與面對佛塔、用齋、至白衣家、乞食等的禮儀規定。

戒法中，提到比丘尼與比丘之間或二者與男子女人互動關係的戒條，大概可歸為兩大類（見附表）：一類是對比丘的尊重與恭敬；一類是有關在僧制上對比丘的請益（比丘的戒法也規定具足教授比丘尼者的資格條件，且需經過僧團的指派）。另外，從比丘戒法的規定中可以發現許多為佛陀所制止的情況：比丘會叫比丘尼作一些生活上瑣碎的事，如洗衣、浣染衣等事，使比丘尼因此而妨廢誦讀、坐禪、行道（大正22，頁26），

甚至藉此接觸而發生不淨行；乞食難得時，比丘尼將所乞之食給予比丘，而自己卻飢餓難耐而昏厥；比丘尼將多得的衣給予比丘。佛陀也於戒法中規定比丘不可與比丘尼一起遊方或共處於屏障處，以避免居士譏嫌而壞其道心。

儘管修行生活的時代背景不同，但從律藏所記載的制戒因緣可以看到當時栩栩如生的出家生活，人性的弱點與習性在其中裸然呈現，這是何等的真實！比丘與比丘尼的相處難免因為接觸而生起染著的心，即使沒有比丘或比丘尼，社會生活也還有護持的在家男女二眾，此皆是修行過程中無法避免的考驗。因此，當出家修行者受到外在的誘惑時，應該反省檢討的是自己，而非責怪比丘尼僧團的出現或是異性、女人的存在。

其他地區的女性出家者

根據歷史，從佛陀應允瞿曇彌出家後，比丘尼僧團就存在著。聖典的律藏也有一套比丘尼戒法規範出家女眾的修行生活。西元前三世紀，阿育王的女兒——僧伽密多，在當時的錫

蘭建立了比丘尼僧團，但在種種因緣中，錫蘭的比丘尼僧團在西元十一世紀消失了。其間，比丘尼僧團也曾經陸續在其他南傳國家成立，如緬甸、泰國、寮國等，而後這樣的傳承也斷了。佛教東傳，史載中國第一個比丘尼是淨檢，她從比丘僧團受戒；後來因為沒有於二部僧授戒，淨檢的比丘尼身分受到質疑。於是中國在西元第五世紀從錫蘭邀請數位比丘尼到中國傳授戒法，中國佛教因此有二部僧授戒的比丘尼。中國佛教輾轉發展到台灣，在台灣脫離殖民的統治後，經長老德振興佛教的努力，加上經濟發展、民主開放自由與教育普及，更多知識女青年投入佛門。比丘尼僧團憑著吃苦耐勞的特性，團結合作推動佛法教育，終於在台灣社會得到比丘僧團與社會大眾的肯定與接受，台灣比丘尼也因此在不同傳統的佛教女性出家者中開創出一片自主、獨立與活躍的天空。

戒律裡規定，女眾出家受戒成為比丘尼，須經過比丘與比丘尼僧團的認可。雖然南傳與藏傳佛教目前沒有傳授比丘尼戒法，但至少佛教比丘尼

的傳承還存在於其他傳統中。既然如此，重建或建立比丘尼僧團的困難何在呢？提莎（Tessa Bartholomeusz）《菩提樹下的女人》（Women under the bo tree）一書提到，南傳佛教比丘不承認大乘佛教比丘尼所傳受的戒法，因為他們認為大乘佛教的腐敗會破壞他們純正的傳統（頁181）；而且依據律藏，他們認為佛陀並不贊同女眾出家修行；乃至南傳部分女性出家者也認為，只要能追隨佛陀的足跡修行，能不能成為比丘尼是不重要的。況且一旦成為比丘尼，還是要因八敬法的受持而附屬於比丘。從這些似乎有所依據的理由看來，真正的問題也許是：享有國家、居士支持經濟與特權的當代比丘們，不願意將有限的資源與出家修行的女眾們分享。而唯有比丘先接受與肯定女性的出家修行，女性出家者才能為社會大眾所接受，並改善整個修道的因緣與環境。

結語

不論聖典裡女性出家者相關資料的真實性如何，至少它呈現了當時記載歷史的比丘們對比丘尼的可能態

度。然而，當今女性出家者在教團裡的困境，也不能全歸咎於二千五百多年前的長老前輩們，目前女性出家修行者在外在環境上，面對著不同佛教傳統彼此接納的問題，以及比丘僧團對比丘尼身分地位的態度—有些比丘或因食古不化、緊守成規；有些比丘或許不願與女眾分享有限的資源。還有部分出家女眾本身認為比丘尼身分與解脫關係沒有必然性的問題。這些都會影響人們以負面的思考來詮釋，例如以八敬法來限制女性出家修行的發展與機會，讓出家女眾無法在教團裡與比丘同預佛教教團的事實，甚至成為南傳與藏傳出家女眾取得正統地位的障礙。

那麼或許有人要問：成為比丘尼真的那麼重要嗎？當然不是，不是為了成為比丘尼而成為比丘尼。依比丘尼的意義（乞士、怖魔、破惡）而言，那是修行的自我期許與目標，更是延續佛法的責任與擔當。從律藏記載佛世種種不同的受戒方式，我們看到了佛陀的人性與彈性，因時制宜的持守戒律的精神，才是我們持戒依據的態度。☐



【附表】

比丘尼戒與比丘戒法中各自與比丘 / 男子及比丘尼 / 女子互動關係的規定

比丘尼戒	
與比丘的關係	與男子的關係
<ol style="list-style-type: none"> 1. 供水扇扇比丘 2. 無比丘處安居 3. 隔夜往比丘僧受戒 4. 往比丘僧求教誡 5. 往比丘僧自恣 6. 迎送恭敬比丘 7. 不求而問義 8. 罵比丘 9. 不白而入比丘僧伽藍 10. 不於比丘僧伽藍起塔 	<ol style="list-style-type: none"> 1. 令男子破癰 2. 與男子同室宿 3. 與男子共入閻室 4. 從染污心男子受食 5. 與男子屏處共立耳語 6. 與男子共入屏處 7. 獨與男子露地共坐 8. 與男子說法過五六語 9. 與染污心男子身相觸 10. 與染污心男犯捉手等八事
比丘戒	
與比丘尼的關係	與女人的關係
<ol style="list-style-type: none"> 1. 與非親里比丘尼作衣 2. 與比丘尼屏處坐 3. 與比丘尼同期而行至聚落或乘船 4. 僧不差而教授比丘尼 5. 僧差而教授比丘尼至日沒 6. 為飲食教授比丘尼 7. 從非親里比丘尼受食 8. 使非親里比丘尼浣染衣 9. 使非親里比丘尼浣染擘羊毛 10. 取非親里比丘尼衣 11. 與非親里比丘尼衣 	<ol style="list-style-type: none"> 1. 與婦女同室宿 2. 獨與女人屏處坐 3. 獨與女人露地共坐 4. 與婦女同期而行至聚落 5. 與女人說法過五六語 6. 淫欲心與女人身相觸 7. 淫欲心與女人羶惡淫欲語 8. 以淫欲法供養

修行制度與性別

清華大學中國文學系副教授 李玉珍

修行不只是觀照日常舉動，亦要求言行舉止都符合規範，這套規範即是指修行制度的組織化與制度化；而性別的概念就像所有心念的薰習般，常障礙著對自我的認知。本文將從各種宗教制度衍生的女性修行方式探討修行制度與性別。

前言

非常榮幸受邀來講「修行制度與性別」這個講題。修行不只是觀照每一時每一刻的生活舉動，並且要求所有言行舉止都符合規範，而所謂的「修行制度」就是指這套規範的組織化與制度化。



◎演講者李玉珍副教授。（照片提供：香光山）

修行制度乍看之下與性別無關，因為規範性別定位的各種文化、心理、社會條件並不明顯，很容易被當成明顯的生理差異而被視為理所當然。問題是性別的概念就像所有心念與身體的薰習一樣，常常障礙我們對自我的認知。而且修行者不論男女，皆仍在世間，凡有造作必然有果，所以只要談人的團體修行，還是可以從制度層面探究性別議題。我接下來會從比較各種宗教制度衍生的女性修行方式著手。

繼承制度影響女性宗教

宗教學研究上有個迷思，希望挖掘到歷史上的女性宗教，即教主、教徒、信徒全部都是女性，關懷的宗教議題也以女性為主，然後可以與一般

(男性為主導的)宗教作比較。至於為何需要女性宗教的存在，也突顯一套性別預設。譬如一般相信女性宗教的教團制度不是階層制，而較扁平化，因為女教主與女信徒的互動會比較親密、平等。但是相對的，這種建立在個人接觸上的扁平化教團組織，發展規模與時間就不可能太大、太久。但到底教團組織要多扁平化，才會妨礙到宗教的擴展，還是個未知數。

在歷史上的確出現過女教主，與其詢問女性宗教是否存在過，不如設法了解女性創辦的宗教為何無法為繼。像日本的一些新興宗教，有很多的女性教主往往被過度神化，然後被男性繼承人取代。譬如天理教由中山美伎創建，教主的位置雖由女兒繼承，但實際掌管教務的卻是女婿。而中山美伎宣教時期的犧牲濟世成為女性慈悲精神的象徵，進而被極度神化為天地之母。至於她一生中因婚姻、喪子而遭遇的苦難，則被抽象化為全人類的問題，喪失其中的性別意義。

除了過度神化而疏離，有些宗教女性於創建階段的領導權則被扭轉、貶抑為先知，由後來的男性繼任者經

由設立繼承制度，將原本的女性領導權轉給男性，甚至將女性排除在外。

上述例子說明了繼承制度是女性宗教領導權發展的瓶頸。女性如果無法透過繼承制度保障自己的領導權與合法的宗教角色，其宗教關懷、傳承、修行旨意與修行方式，可能都無法傳下去，逐漸地女性的宗教地位愈來愈邊緣化，遑論宗教關懷會從女性的角度出發。人類的宗教史上，女性並未缺席，但是也常就因這樣而名不見經傳。

女性無法透過歷史傳承經驗

女性名不見經傳，造成女性沒有歷史，因為史書都是男人所寫的。歷史上未曾留下足跡，結果更坐實「女性比男性差，所以不重要」的講法。原本女性就屬於弱勢，各種社會資源的取得都比男性缺乏，特別是聽、說、讀、寫的教育與知識資源。

在歷史書寫中被邊緣化，對女性造成了更嚴重的損失。因為女性無法進入歷史，也缺乏歷史的概念，使得女性經驗無法傳承。試想，當任何一個時代的女性遇到問題時，史無前

例，沒有行為模範可以學習，必須自己摸索，而她們累積的成果，又無法傳遞下去。下一代的女性，只得重覆同樣摸索的過程。雖然教育的功能是透過歷史累積經驗，但因女性沒有專門的歷史紀錄可供借鑑，所以我們很難從歷史上理解女性的宗教生活，只能從制度上拼湊出其模糊的輪廓。

女性的宗教生活型態

目前學界將女性的宗教生活型態，依其在個別宗教中所扮演的角色分為四種：

象徵生殖能力而與宗族結合的大家長

譬如大母神的崇拜、母系社會中大家長、非洲部落中管理農穫和商業交換的女性大家長。

神靈揀選代言的女性

希臘神廟的女祭司、日本神教的神女都是這類。她們必須很純潔才能傳達神靈的意旨，但是實質上詮釋神聖訊息的卻是男性保護者。依照神靈的性質，還有像尪姨這種被附身辦事

的，她們可以在家修行，結不結婚並沒有關係。女性作為神靈的中介者在民間信仰中非常多，她們多數因為體質特異被附身，並沒有制度化的養成過程。

制度化宗教中的女性

基督宗教（包含天主教與新教）中的修女、少數女牧師、女傳道人，以及佛教的比丘尼。其教會與僧團都制定嚴密的制度與戒律來規範她們的修行與階級。

輔助男性宗教行為的女性

絕大多數的女性都是如此實踐其宗教角色，但也是最容易被忽略的一種。如印度婆羅門教與中國的祭祖系統。女性準備祭祖或節日祭祀的事宜，但儀式進行時，卻由男性代表。這些女性的宗教責任，宗旨並不是個人的修行，而在產生男性繼承人，延續香火。很多宗教以聖凡／聖俗界限區分性別，要求女性處理俗世的事務，護持男性專心學習宗教經典，這雖然造成女性在經濟、社會等各方面很活躍，但她們存在的價值仍在支持

男性。

上述四種類型都出現一個很有趣的現象：在女性的宗教生活中，與教會、僧團本身較疏離，除非出家成為修女或比丘尼。她們大多侷限在家庭裡，獨自進行宗教修持。也正因为缺少制度性的保障，女性想專務修行，或在宗教方面希望有所進階、獲得發言權等，都比男性困難許多。

因此，女性要在宗教史留名很難，而少數留名的幾位著名女性幾乎都是透過「奇蹟」來發言的特殊人



◎絕大部分女性的宗教生活，並不在於修行，而在於延續香火、護持男性。（本刊資料照片）

物。她們所遭遇的奇蹟，是指因苦行、個人特質，直接與神靈溝通感應等，來傳遞特殊訊息。必須透過這種方式才能發言，是可以理解的。因為女性不像男性能夠經由修學神職人員的宗教教育，進入宗教組織的核心。當女性想越過這些組織性的限定時，就得採取截然不同的方式—奇蹟、苦行，以這樣的見證，表達自己所體驗到的宗教真理。甚至有女性以奇蹟的方式批判教會，如聖女貞德，來重振信徒的信仰。然而教會與僧團還是會檢驗這些女性的宗教體驗，判定她們是聖女或巫婆。

歷史上的女性宗教領袖或修行者，大多是留下極端化的典範，不是任勞任怨的完美母性象徵，就是有不可思議的奇蹟支援。這些典範仰之彌高，非一般女性所能企及，因此，還是需要一個很明確的宗教制度來保障女性的修行。

制度與女性宗教生活

宗教制度保障團體與個人的修行生活，甚至決定宗教能否持續發展。正因為其本身是一套制度化的系統，

保證典範的世代傳承，因此每個宗教都會朝向制度化發展，特別是宗教師養成教育的建立，培養其修行次第，並繼續詮釋該宗教的意旨。

宗教實踐並非個人修行而已，也必須保障整個團體的修行生活。所以這套宗教制度亦包含升遷、管理的階層。如修行制度所牽涉的寺院組織層面一如日常作息、執事分配、寺院經濟，到如何弘法傳道，與信徒接觸的分際等—非常地廣。還有，宗教最重要的法脈傳承、師徒倫理，透過傳戒、授職等儀式，等於是宗教身分的認定，這也由修行制度所規範。簡而言之，宗教制度涵蓋很廣，涉及修行、教育與教團運作等層面，甚至決定誰有資格領受修行制度、參與運作，絕非是以「個人靈修、個人承擔」的說法可以替代或避免的。

接下來，我將以基督宗教、佛教的專職女性修行者為例，探討制度對女性宗教生活的影響。

修女培育制度

天主教與佛教提供專職女性修行者身分的制度，無疑是最為完備的。

以天主教培育修女為例，分有初期、中期、長期三階段。初期教導從世俗退隱、隔離、與神溝通，關鍵在於學習獨處—女性修行者如何與自己相處，當沒有人可以給予任何幫助時，只有透過面對自己，加強對神的信心與忠誠，甚至不能因為世俗關係的牽絆而阻礙自己與神的關係。初學導師在這個階段扮演很重要的角色，專門輔導與了解新人。即使發願成為修女之後，每位修行者仍有專門的諮詢對



◎修女的養成分三階段，有著完備的一套培育制度。
(本刊資料照片)

象，可能是導師、修會女院長，或神父，以便提供定期懺悔、省思的機會。在修行的漫長過程中，能夠隨時得到有經驗的人的指導、協助，是十分重要的。

天主教修女的訓練過程比佛教比丘尼更注重世學。中期的暫願期（三到六年的實習階段）同時是職前訓練、專業訓練。這期間，修女要接受教育、醫護、輔導等專業訓練，一般而言，都是比較柔性，非常適合女性從事的服事工作。

但在目前的趨勢發展下，修女與女傳道人等基督教女性，漸漸無法滿足於上述性別化的專業訓練，而希望在神學方面能有所進展，想要有更多的時間進修，甚至擔任更重要的神職工作。這使教會多少受到衝擊。因為教會預期女性從照護的角色來培訓，以及她們平易親切，較沒有階層化的弘法方式，對於傳播宗教助益很大，因此教會需要更多女性人員加入，甚至也鼓勵她們如此服事。但當愈來愈多的女性獲得神學學位，畢業後卻沒有教會願意聘請她們，這是目前一個很大的困境。

修行制度保障女性的修行

有人認為修行屬於神秘經驗，充滿無法言傳的奧秘，排斥所謂的宗教修行制度。但對大多數人而言，好的修行制度可以保障修行方式，維繫宗教生活，使得宗教經驗的傳承不必依賴個人。也有人把修行制度簡化為戒律（一大堆看似繁瑣的律條），而忽略修行制度的深層意涵，譬如宗教身分的認可與授與。這些觀點上的歧異，為歷代有關修行制度爭議的基本原因之一。以台灣最近對八敬法的爭議為例，它是針對比丘尼設計的整套修行制度，對於取得與維繫比丘尼宗教身分有詳細的規定。如二部受戒，說明比丘尼身分的法源與儀式；比丘尼僧團必須半月向僧團請教戒，這即規範兩眾僧團的教學關係；亦含有資源分配的處置以及僧尼相處的倫理。怪不得有位天主教的修女直言：「八敬法就是比丘尼在修行制度中的真相。」八敬法涵蓋比丘尼的修行與僧團生活原則，甚至影響僧團的社會形象。所以考量修行制度不能獨漏性別角度。

宗教修行制度的性別差異問題

每個宗教認定的男女差異不盡相同。佛教視出家為大丈夫事，所以大部分比丘尼都認為自己已經超越一般性別角色的限定。不過修行畢竟仍在人間，何況宗教原本就必須處理性別這種基本的人倫秩序議題。只是性別議題對天主教、佛教這樣講求獨身、禁欲的宗教特別敏感就是了。

一般世俗定義女性角色，基本上是規範女性與男性的關係。譬如中國社會講究的三從四德，女性在家庭中的角色，關鍵在於能不能產生男性的後代，因此女性除了結婚之外別無選擇。女人能受教育，有機會工作，有權利避孕，這還是近一百年之內的事情。在這之前，女性除了結婚走入家庭，幾乎無法獨立生存。在當時，跳脫家庭角色，並且還能獲得另一種社會身分的選擇，就是獨身不婚的宗教身分。所以，宗教一直提供世俗性別角色外一個可以轉彎、轉型的選擇，但這不表示，宗教中沒有性別差異的問題。

就實際層面而言，修行牽涉到觀念與動作的改變，舉凡僧團內部的空間、時間規劃，及神職人員對外弘

法，都脫離不了兩性的接觸與互動。特別是宗教裡的角色定位與社會刻板印象如何互動，這過程不但複雜而且無時無刻不在進行。教會與僧團本身必須透過修行制度來建立規範，合理化宗教上的男女差異，與社會的男女角色協調、抗衡。

女性宗教身分的位階問題

長期以來，修行制度影響女性最關鍵的問題，一直是有關於身分位階。以基督新教為例，女性神職人員一般是二度受階，即分二個階層受戒。初階屬於志願而非專業神職人員，通過考驗再進入第二階段，接受專業的宗教師教育，但是不強制或鼓勵女性完成第二階段（對男性則相反）。這樣的設計有個好處，女性便可以一直留在初階發揮所長，與教會的複雜的階層運作，保持距離。

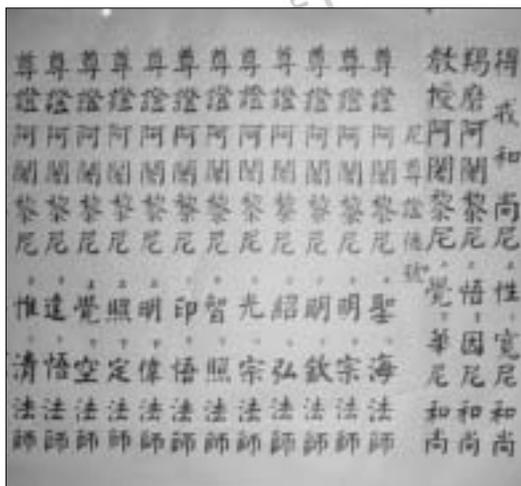
但是二階制受戒多少對女性造成限制，教會大多不願意栽培女性往高階發展，因為女性較親切仔細，是協助教會工作，或推展弘法的重要人力。而且地方教會往往資源有限，無法培養很多人才，當然希望女性停在初階就好。雖然也有教會願意讓更好

更多的女性進入高階層，鼓勵女性接受完整的神職人員教育。這兩方面的看法，歧異很大。

從女性的角度來講，能不能從頭到尾完成二階的訓練，對她們的修行方式還是有差別的。先不談女性是否希望學習進階的神學，教會的考量是：開放初階，讓更多女性有機會接觸宗教生活。若女性無法接受完整的神職訓練，就沒有資格進入教會組織的核心，參與決策過程。所以，女性真正能影響修行與弘法制度的機會相對便比較少。

宗教的受戒與教育、修行的內容

緊密聯繫。以佛教為例，佛教女性也是二階受戒，能否取得完整宗教身分的認同，關鍵在有沒有機會接受二部受戒（代表合法完成比丘尼的具足戒）。因為佛教的僧團建制是比丘、比丘尼同階，各自管理僧團，後者雖然必須倚重前者的教誨與指導，但是僧尼的宗教位階比神父修女平等。可是，如果女性出家人無法被授與具足戒成為比丘尼，就沒有資格接受完整的教育與修煉。缺乏比丘尼的身分，女性無法參與僧團的決策過程，在社會上身分也比較曖昧，明顯地影響信徒的供養及信賴程度。最嚴重的是，如果沒有夠



◎台灣佛教有完整的比丘尼受戒制度，女性出家人可經由受戒制度取得比丘尼的身分。
(照片提供：本刊資料照片。)

資格並足夠數量的比丘尼，就無法舉辦二部傳戒，比丘尼的傳承不繼，等於沒有女老師的制度來管理欲修行的女眾。

既然只有基督宗教與佛教提供女性制度化的專職宗教師身分，但又分階段賦予，倘若無法從頭到尾貫徹完成，這將產生一些大問題。接下來我將以藏傳佛教為例說明。

藏傳尼僧的修行方式和生存模式

目前藏傳佛教並沒有比丘尼具足戒的傳授，可說缺乏女性完整的修行制度。想了解藏傳尼眾修行的人，只要上網查閱，尤其英文的網站，就可以發現很多支援、資助西藏尼僧受教育的計畫。為某個地方建立尼僧的學院，供給生活及教育所需，這非常重要，因為女性在維繫喜馬拉雅山地區傳統佛教文化的地位相當重要。尤其現今政治版圖重畫，印度的勢力進入喜馬拉雅山地區，當地人必須接受印度的教育，甚至改信印度教，才能夠找到工作生存。這些地區大多比較貧窮，傾向將有限的教育資源保留給男

性，這使得許多女性只能留在家裡。因為這些女性的信仰是傳統的，也因此許多傳統的文化技能、知識系統，反而透過女性在家裡傳達、保留。所以，資助尼僧學院，等於是透過傳統的宗教來教導女性，保留當地的文化傳統。

上述支援計畫專注於教育，我則想從藏傳尼僧的修行方式與生存模式，探討宗教制度與性別的關係。現在在喜馬拉雅山地區，女性和宗教傳承的關聯重大，可能和藏尼的修行方式有關。目前已知藏傳尼僧的修行方



◎現在國際社會上有許多支援藏傳尼僧受教育的計畫。圖為國際組織支援南印菩提法林尼眾學院上英文課情形（照片提供：菩提法林）

式和生存模式，除了女活佛與業印母這類歷史上的傳奇人物之外，大概可分下列五種：（1）住寺尼僧：各宗派尼僧的主流。（2）苦行尼僧：獨自或結伴於修行聖地修苦行，不受任何教團約束，但有自己的皈依上師。（3）雲遊尼僧：以朝聖拜佛、雲遊四方為修行方式。（4）群落尼僧：依附某寺廟、聖地或某個喇嘛上師聚居修行的尼僧，有自己固定的住所，但是沒有自己專門的修行道場，彼此之間的宗教生活模式亦不同。（5）住家尼僧：賽青（*scr khyim*），削髮為尼在家修行的尼僧，居家而不婚。分擔鄉村與親友的責任，依照家庭背景而修行方式不同。（德吉卓瑪，《藏傳佛教出家女性研究》，北京：中國社會科學院，2002。）除了住寺尼僧受到僧團制度的保障之外，藏傳尼眾的修行處境都很艱難。

藏傳尼僧的修行困境

以群落尼僧與住家尼僧為例，她們的修行生活與社區生活緊密結合，但也是最缺乏制度保障的修行生活。藏傳佛教中政教合一，每個社區都有一個主要的寺廟，由喇嘛來處理公共

事務。當地的女性依附這些寺廟，跟著喇嘛修行，有自己固定的住所，但沒有自己專門修行的道場，遑論有管理自己修行團體的制度與女性經驗的傳承。

住家尼僧更沒有機會接受完整的修行制度。她們不婚剃髮卻居家，結果更被家務綑綁。由於身分曖昧亦無團體保障，常遇到問題是：家人認為反正妳在家，大家都很忙，只有妳沒孩子，那就幫忙做點事情；田裡的工作又不做，那廚房就由妳負責。所以很多在家尼僧就變成家裡是最容易獲得的勞力。她們雖然有很強的宗教動機，採取不同於一般女性的生涯規畫，想投入宗教修行，可是並沒有一個健全的修行制度來保護她們。

住寺尼僧是藏傳女性最理想的選擇，能到寺廟接受完整的教育，但資源分配不均是個極大的問題。喇嘛的培養過程非常嚴謹而耗時，辯經學院的教育長達十九年，需要家人相當的護持，而一般家庭在奉獻兒子當喇嘛之餘，女兒常常就會被留在家裡。結果，西藏的女性跟猶太教的女性一樣，必須負擔大部分世俗的工作，以

確保男性能夠專心修行。

或許有人會反駁，西藏歷史上不乏獨自奮鬥成功的女性修行典範，譬如女活佛。但女活佛不是一般女尼所能企及的地位，而且女活佛制度並未形成轉世的系統，所以女性導師教導尼僧的法脈傳承，也不太可能流傳廣遠。即使女活佛成為一代宗師，她亦未針對女性團體建立修行制度，這部分是以住寺尼僧的教育系統為主。

另外，苦行尼僧及雲遊尼僧，也都屬於小眾、個人的苦行，沒有定點當然難以形成團體，難有制度傳承經驗。像《雪洞》的作者丹津跋摩，選擇苦修閉關，雖然有老師或上師，但不一定是女性，也非隨時在她身邊。她的宗派連繫是否與男性一樣？是不是所有尼僧都適合這種遺世的個人修行？這都有待探討，不過可以確定，這種個人修行不足以建立一個尼僧的



◎住寺是藏傳尼僧最理想的修行方式。圖中阿尼們正在喇嘛的指導下學習辯經。（照片提供：菩提法林）

法脈。這也解釋了為何丹津跋摩從雪洞出來後，投注於受戒傳戒、建尼僧院、辦教育。因為個人的修行到達某個階段，接下來必然要提昇所有尼僧的修行，再不會只專注個人的成功而已，而這就必須走向制度化。

藏傳女性修行方式紛雜

為什麼西藏女性的修行方式這麼紛雜？原因有二。首先，女性向來跟教團的關係就比較疏離。另外，修行永遠存在個人靈修跟社會服務的衝突。而一個好的修行制度能夠保障這兩方面的平衡，不會因為弘法而耗光自己。

以中國佛教的制度而言，受戒即有受戒的一套過程，之後有領執階段。領執一段時間之後，便可以去參訪雲遊。或在別的寺院領個執，不論宗派，就可以在那兒暫時安單。或閉關閱藏、搭茅蓬修苦行都可以。所有的中國寺廟至少能理解這一套修程序。可是藏傳佛教的師徒制度比較嚴謹，門戶與法脈結合。現在的西藏尼僧跟歐美籍的藏傳尼僧所面臨的，還是同樣的問題：缺乏一個為大多數教

派認可的修程序，甚至共同的僧團制度。二部受戒就是一個明顯的例證，漢傳佛教已經清楚制定一套三壇受戒的制度，藏傳佛教卻一直無法達成共識。

這可能是因為藏傳各宗派指導的方式、修行制度不同，甚至社會的支持度也不太一樣，所以藏傳佛教還沒有一個跨越宗派的制度。影響所致，藏傳佛教缺乏一套大家可以認同的受戒制度，藏傳尼僧亦無從取得比丘尼的身分，女性的修行方式便多樣化，無法凝聚、傳遞經驗。

佛教西化與女性修行者的空間

各區域的佛教修行制度都受到社會文化的影響，但大部分亞洲女性的修行生活與僧團的關係都比較疏離，關鍵之一就在缺乏合理的宗教身分。以往的鄉民社會可以依靠個人條件彌補，譬如富裕家庭可以修建家廟，提供女眷專心修行。但是目前專業化的社會，建立制度為必然的趨勢。

泰國森林尼僧凋零

以泰國的森林遊行僧為例，以往

並非只有男性在森林苦修，歷史上頗有著名的女性修行者在森林修行。自十八世紀以來，西方文化席捲整個亞洲，佛教也受到衝擊。泰國佛教參考西方教育建立一套非常完整的考試制度，將修行與宗教教育制度化，僧人必須由經典學習拿到文憑，得到國家的認證。這使得在森林裡苦行的傳統尼僧逐漸凋零。因為她們的身分變得非常可疑。以苦行為主的個人修行，依賴的是傳統的修行制度，新式政府卻無法有效監督，因她們的修行知識無法衡量，在現代社會要求理性科學的衡量標準下，修行的奇蹟是無法被參考的。

此外，泰國建立以經典學習為主的教育制度，無形中也複製了西方的男女角色系統：男性較適合抽象的經典學習，女性則學習比較實際的事物，主要是照護的工作。慢慢地，女性的教育之路就變得狹窄，何況女性本來就比較難以取得教育資源。但也因教育程度愈低愈難獲得社會資源，在僧團也就愈難取得發言權。泰國傳統的女性修行方式，既然無法組織化、制度化，難免因此而中斷。

台灣佛教女性的發展重點

世代交替之際，佛教並不能自外於社會的變化。隨著今天女性的教育與工作權提昇，無可避免地，必須要考量在顧及女性的角度下，設計修行制度。目前台灣佛教的修行制度比較完整，與社會的接觸也比較全面性，所以對內關注的是兩性倫理的平等程度，極為保守的刻板性別形象並無法成為主流意見；對外，如何結合世學的专业弘法、適應寺院的管理運作，則是當今要務。

不過，台灣的女性僧團雖然能夠經濟獨立、自行管理，尚缺乏溝通平台來交換經驗。現代社會的運作趨勢，是必須透過文字與教育來建立制度化的經驗傳承管道。現代女性修行者必須意識到，影響力不只在人數多寡，還必須要有完整的訓練、合理的修行制度，才能確保女性僧團的品質與傳承。換句話說，在這個時代已經很難出現單打獨鬥的個人偶像，否則就如世間所說的富不過三代，與其個別尼寺重複創建、凋零的掙扎，還不如透過溝通平台，為一些世代交替的難題尋求更廣的解決之道。

藏傳尼眾面臨的課題

至於藏傳尼眾，目前的要務還是教育。透過教育爭取空間，因為授與比丘尼戒的主要阻力，在於認為女性的教育程度不夠，還沒準備好受比丘尼戒，也還不能自行管理。不過，不開始辦教育，怎麼有能力處理上述問題呢？既然這是雞生蛋、蛋生雞的問題，要解決也只好雙管齊下。所以現

在國際與藏傳佛教本身，對於藏傳佛教的女性修行制度，焦點都放在提昇教育。

不過，我還是衷心希望，能夠有更多人投入更多的尼僧教育，資源不要個別集中於某些個別寺院，才能造成共識，早日出現一套完整的、跨越宗派藩籬的女性修行制度。☞



◎期待更多人能參與提昇藏傳尼僧教育的工作，為藏傳女性修行者打開更寬廣的一片天空。（照片提供：菩提法林）

佛教與現代社會 變遷

台灣西藏交流基金會副秘書長 翁仕杰

在遷流的時空中，社會的變動如何影響著佛教？
面對現代化的衝擊時，三大佛教傳統又有哪些共同的課題？
佛教已坐落在一個新的歷史階段，不得不有所回應與創新。

前言——真理、修行者、社會

今天要跟大家談「佛教與現代社會變遷」，早先與自蘊法師討論籌備這次漢藏尼僧交流活動時，我們都覺得應該要將問題意識拉回到這個時代。



◎翁副秘書長於演講中拋出問題，引領大家思考自身修行與團體、社會的關係。（照片提供：香光山）

在過去，很多佛法的研究討論，主要都專注在經典。因為宗教追求一個所謂的「永恆性超越」，超越時間、空間、個體性的差異，將人類所能夠追求推至最終極的境界，而做為一個永恆的定位。其中，經典所表述的是永恆的真理，所以，經典所呈現出來的義理系統，基本上是不會考慮時間、空間、社會與個人的差異。但對於一個追求最高境界的生命而言，這卻是個別的，必是坐落在某個特定的歷史時空、社會、個人特定的生命的歷程。這些個別求道修行者的生命脈絡和歷史背景是真實而獨特的，不容忽視抹殺。

但我們如何突破生命中個體的經驗——包含從小的家庭經驗、社會經驗，以及所接觸到很多的文化系統，

沉澱在我們身上，構成我們對生命認識的具體內涵——來達到真理的證悟？這牽涉到兩個面向：永恆的真理與自己個人生命歷程具體內涵的對話。

在抽象的真理與生命歷程不斷改變的個人中間，還有第三層，那就是個體的社會背景。事實上社會背景在某種程度上也決定個人生命的內涵。

所以，今天要講的「佛教與現代社會變遷」包含有幾個面向，第一：不變的佛法真理。第二：在不同歷史時空下修學佛法的修行者，他對這個不變佛法真理的詮釋。到現在，這些詮釋保留下來的主要是歷代高僧大德們的作品，他們對佛陀開示的真理所作的不同詮釋，其實也反映了這些大師的時代性和社會背景。例如原始佛教中佛陀在漢譯阿含經或南傳尼柯耶中的個別機緣教示，在部派佛教時期被整理發展成以阿毗達摩為主的體系性教義。阿毗達摩的解釋體系已經是對佛陀在不同場合所講的教法予以新的詮釋了。大乘經典又回應批判阿毗達摩為主的部派佛法——過度著重個人解脫——而發展出大悲利他的菩薩

乘教法，這又是對於原始佛法的一個新詮釋。在大乘佛教時期之後興起的金剛乘，亦可說是佛陀原始教法的另一種詮釋。

今天的內容前三部分如下：第一，宗教的二元性，這是一般性通論。第二，亞洲的傳統社會，從原始佛教、小乘佛教、大乘佛教到金剛乘等發展的特色。第三，三大佛教傳統的社會意識。我們將原始佛教當作母體，它本身後來被小乘、大乘、金剛乘三大傳統所發揚。所以，原始佛教做為一個母體，她消失了，因為她自己本身並沒有形成一個原始佛教的傳統，原始佛教變成了三大佛教傳統。但這支持三大傳統發展的社會意識是什麼？從社會意識的角度，我們將可以分析出這三大傳統佛教修行教法的社會實踐的內涵與後果為何。

這前三部分的安排是為了要證實佛陀所說的三法印的「諸行無常、諸法無我」，同樣適用於佛教的歷史集體經驗，即諸行無常、諸法無我作為一個真理，表示了變遷的必然。而佛法在不同的歷史階段都有法義上的更替、演變，這亦表示佛法本身所謂的

傳統，並非一成不變，它是因應不同時代的發展，所產生的調整或創新。

若從十六世紀以來所興起的西方世界現代性歷史經驗的角度，去定義三大佛教傳統，會視佛教為一個傳統的佛教，可是三大佛教傳統本身，回到其歷史脈絡，相較於前期，它就是現代的。但為什麼要有別於三大佛教傳統的傳統說法，而以現代化結構作新的分類標準呢？因為現代化背後的政治、社會、經濟、文化結構，跟產生佛教傳統的歷史土壤——亞洲歷史社會結構——是不同的。

前面三部分說完，我會解釋「現代社會的五大結構特徵」，這現代性的五大特徵不必然是唯一的標準答案，是從我個人對現代性的認識中所整理出來，供大家作為討論的綱要。今天的世界是不可能離開現代化的影響，再落後的國家，或再傳統的國家，例如西藏，隔絕在青康藏高原上千年，如今也在現代化結構的影響之下。所以，我們必須要清楚地瞭解現代化或現代性結構的特徵，瞭解處於現代化的結構之下，這三個不同的傳統佛教及其社會所受到的衝擊是什

麼？傳統佛教會遭遇什麼挑戰？面對現代化的衝擊時，有哪些共同的課題？這些共同的課題是不管哪個傳統，都必須要面對的。

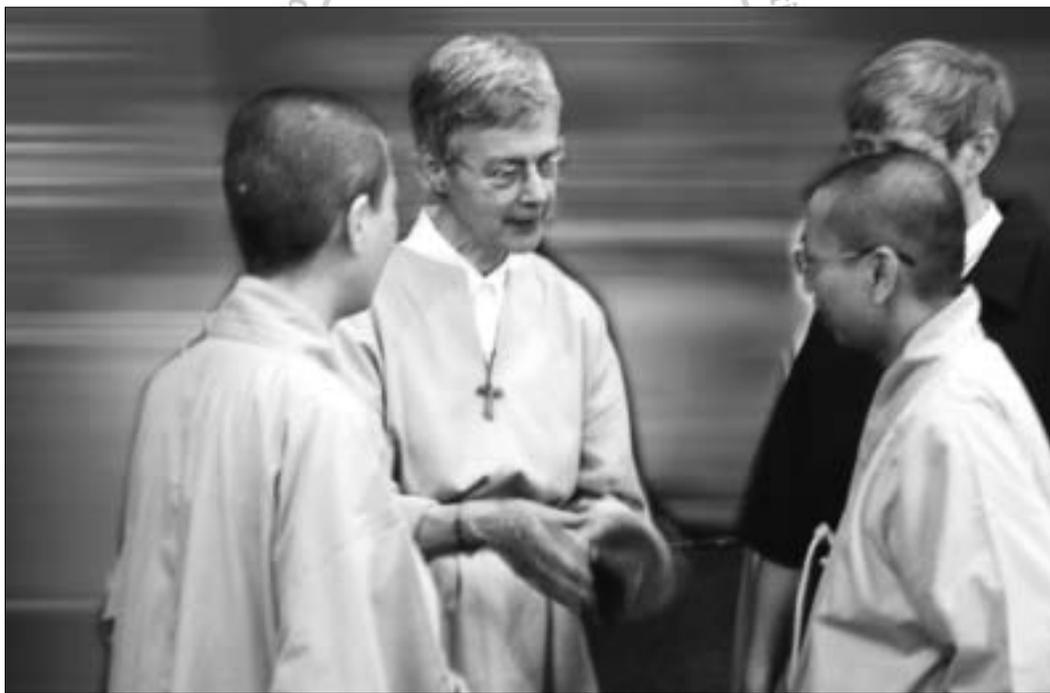
這三大佛教傳統，必須面對新的現代性結構的課題跟挑戰，而這已經預設了一個新的佛教體系的產生。回應現代化世界、現代性挑戰的新佛教思想的條件性和必要性，是已經存在了，只是還沒被佛教徒普遍而清楚地認識到，若這個問題被清楚地認知和探究，它就會產生一個新形態的佛法。我們正在創造一個新的佛法，只是型態、樣式還在摸索、成長，還未形成一個新的系統性特徵。可是，佛教已坐落在一個新的歷史階段，是不得不回應和需要再創新的。

在新的歷史階段中，現代性的佛教最大的課題，簡單說來就是「交流」。它必須走出自己獨特的傳統，去認識其他的宗派傳統，以及佛教以外的傳統，包含其他宗教、世俗性人文科技的知識文化傳統。所謂世俗性的傳統，如發生在現代的科學或制度性的結構等種種非宗教性的生活內容，影響我們生活的這些整體性、制度

性、趨勢性的集體力量。從這一點來思考，我認為這是我們無法逃避的一個課題跟挑戰。

之所以從這個角度來講「佛教與現代社會變遷」，是因為這次研習營的主題其實有三。第一：佛法。從佛陀發展到現代的所有佛法，並不只是單指漢傳、藏傳，或南傳的佛法，如此界定一個問題，在定位時才會清楚，才会有全面性的包含。第二：現代。現代性當然有其特定的意義，我們所

用的現代與傳統兩個概念，並不是一個任意性的描述。現代性的界定是指從十五、六世紀歐洲所發展出來的一套新的人類生活方式、制度設定和世界觀。第三：性別，特別是指女性。性別做為一個生物的特徵，到哪裡都是可以普遍地判定；可是性別角色是社會性跟文化性的建構，在不同的文化中，其性別角色就會出現很大的差異。



◎現代佛教，必須走出自身藩籬，與其他宗教或現代科學等交流對話。（照片提供：香光尼眾佛學院）

宗教的二元性

宗教作為一種個人的超越追求

在這一次的討論中，我將從宗教社會學的角度切入。宗教作為一個現象，基本上是二元性的，而我所講宗教的二元性，在這裡定義它有兩個層次：第一，宗教作為一種個人的超越性的追求。每個宗教的行動者，都是一個個體，而他真正的內在目的乃在追求一個更高的生命境界，因此，所要談論二元性的第一個性質，就是屬於宗教追求者的個體內在證悟的歷程，即修行道上的體驗。而修行道的具體經驗內容，透過客觀哲學的展現，就是教義或教誡。

宗教作為一種集體的神聖秩序

但修行道的體證是存在於個人內在的感受。修行者將之內化，從個人的個別經驗普遍化為普遍性的集體修行規範時，就構成了「宗教作為一種集體性的神聖秩序」。當宗教只是個人內在、精神的追求時，這還不是宗教。宗教必須是要讓他們所體證的內在追求，為一群人所共同接受，並且

成為這一群人集體的神聖秩序，才能被社會接受為宗教。

佛陀出家至證道的過程，是屬於個人內證的階段。這是屬於二元性中第一個——他個人內在的超越追求。但是當佛陀開始說法，將其內在的體證普遍化為人類所共同達到的境界時，這已不是他個人個體性的內涵而已，已經被神聖化和普遍化為所有人類，甚至一切生命的形式都可以體證、到達的精神狀況。如此一來，原本佛陀的個別修行歷程就是變成一個人類可以集體修學的歷程，除了佛陀，別人只要照著他所走過的這一套內在修行道路，一樣可以證悟同一個真理定律、同一個境界。要透過這種神聖化和普遍化的歷程與機制，才能將釋迦牟尼佛的個體經驗轉化為後世所尊稱的「佛法」，此時方可說佛陀所講的法，才構成具有普遍性真理價值的佛法，這佛法加上其信徒團體才構成一個宗教，也就是佛教。這就是宗教的二元性。

現今談到修行，很容易將佛法的修行視為個人內在的解脫追求。可是，當在談我們所說的佛法時，這其

實也同時是在表達：一群信仰佛教的佛教徒所共同認定的生命價值、內在追求跟行為規範，甚至也包含戒律的內涵。一個佛教徒跟一個其他宗教信徒的差異，就在於佛教徒所認定的神聖秩序，跟其他不信仰佛教或信仰別的宗教的人是不同的。我們因認同佛陀這一套教法，我們定義自己為佛教的「修行人」時，我們是個體；而當我們定義自己是「佛教徒」時，我們是集體。

要站在這二元性的思考架構中，才能看到個人的修行跟社會集體的關係。否則，個人的修行很容易被解釋為只是一種個人的內在歷程而已。當然，個人的修行在性質上一定是個人的歷程，但個人內在的修行有二元性的第二個特質——反應這個個人所在的宗教團體集體性的特質。這第二種特質較不容易為一般人所發現，也不容易為修行者自己內在意識所察覺到，而這就是社會學特殊的觀點或功力所在。

必須在一開始破題時，就將問題帶到這兒，才能談佛教與社會變遷的關係。佛教跟社會變遷的關係是什



◎修行不僅是個人內在精神的追求，它同時也包括了與社會集體的關係。（本刊資料照片）

麼？因為個體的存在意義，都是以自己的生活世界的個人經驗為基礎，而社會作為一個存在是抽象的，雖然社會也是一個實在。為什麼社會的存在會是抽象的？因為社會是透過個體跟其他個體的互動，才產生出來。而其他個體又不是像對自己作為具體的個人所察知的那麼清楚——自己知道自己所思、所行。這個社會作為一個事實，還是需要透過主體的認識、詮釋，才構成社會的存在。它雖然存在，如果沒有被察覺，給予進一步特

殊的思考，那麼這個存在只變成一個本體的存在，而不是認識內涵裡具體的存在。

佛教與亞洲傳統社會

我們再從這個角度來談佛教與亞洲傳統社會，回到佛陀創教的歷史結構，佛教的起源與發展是在亞洲傳統的社會中，而不是西方。我分五個部分來談。

原始佛教在部落社會的革命性意義

佛陀所處的時代，是2500年前的印度，那是屬於部落社會的時代。所謂的部落社會，並非我們現在說的原住民的部落。例如佛陀的父親——淨飯王，是一個小國的國王，當時的小國是屬於部落型態，在自己國家這個小區域所構成的生活共同體中，農業是自給自足的維生經濟；政治是王朝的體制，社會型態是保守的鄉民社會，延續的還是單一傳統的文化，是一個較原始社會的型態。

在當時的印度，婆羅門教的教義正興盛。婆羅門教是由中東一帶的雅

利安人傳進。雅利安人為了統治當時印度的土著民族，發展出以「吠陀天啟」、「祭祀萬能」、「婆羅門至上」為主要的思想。最重要的是形成以婆羅門為主的「種姓制度」，這個神權的統治背後，帶著很強的階級或種姓的色彩，但也給當時印度的原始社會，提供了一個穩定的宗教、政治和社會秩序，一個非常穩固不變的神聖秩序的建構。

理性的實踐

原始佛教在當時社會的革命性意義是什麼？第一，佛陀所教導的法，其實是一個理性的世界，不管是四聖諦、八正道、十二因緣，都只有一個特質——理性。佛陀根據經驗現象所歸納出的理性，是超越天啟。天啟的真理是神明告訴我們的，不一定需要在經驗中被印證才可以接受，意指神所啟示的道理是至高無上，只能遵守，不能懷疑，也不能被改變和推翻。但理性真理的因果關係必須在經驗世界中被驗證為正確時，才能被接受。所以，佛法一開始就批判婆羅門教的真理思想，佛陀以理性懷疑吠陀天啟，也正因為是透過理性懷疑，所

以得到了理性修行的宗教實踐，以內在的修行、證悟作為一個宗教追求的終極目的。當時佛陀區分內外道的差別就是內道是理性的修證，而外道是天啟的信仰。我以這樣一個新的概念做為區分。

個體性的追求

基於理性的立場，佛陀反對婆羅門教的救贖觀或解脫觀。婆羅門教認為救贖或解脫，在於個體的種姓，在哪個種姓就必然得到解脫的集體性解脫。佛陀認為沒有一個個體在宗教理性的實踐上，是得不到解脫的。而且佛教最高的解脫或開悟，若沒有經過主體的追求跟實踐，是不可能由最高的神所賜予的。所以，佛教最後所要達成的是普遍性的解脫。

普遍性的解脫

普遍性的解脫是指不管社會背景、種姓、性別、才智如何，只要依循這一套理性、合理的宗教實踐，都可得到解脫的果。所以，原始佛教相對於當時印度婆羅門教的體系，我認為他的革命性意義在這三點——理性的實踐、個體性的追求、普遍性的解脫。也正因這三點所構成的佛教，才

可以與當時其他的宗教團體、教義有所區別，使得佛法成為當時一個新興的宗教體系。

小乘佛教在地方王國的 制度化成果

小乘佛教發展的時間，約從西元前三、四世紀到西元前的四、五百年，也就是部派佛教發展的階段。印度當時已有地方王國的建立，所以，部派佛教也得到當時地方王國的支持。社會發展逐漸走向制度化，而部派佛教所做的，亦即是將原始佛教傳遞下來的經或律——宗教證悟的內涵或生活方式——變成制度化。部派佛教所做的不外是將原始佛法宗教化。

教義體系化

阿毗達摩其實就是對佛所說的不同契經做一個體系性整理解釋，這就是體系化、制度化。因為佛陀講經是觀機逗教，部派佛教則是將之做一體系的整理。

教團建制化

跟隨佛陀修行的比丘或比丘尼形成一個教團時，有團體的生命規則，戒律就是讓教團的生命規則建制化，



◎僧俗的分隔化是以出家的僧眾生活作為一個宗教解脫的主要路徑。(本刊資料照片)

也就是戒律制度化的過程。

僧俗分隔化

僧俗的分隔化是以出家的僧眾生活作為一個宗教解脫的主要路徑。在當時的印度社會，出家為僧已是一個傳統，因為宗教作為內在追求，它必須要超越世俗，釋迦牟尼佛也是出家後才證得佛果的。僧侶的定義，即是遠離世俗的家累，而成為專業的修行者，並切斷一切的社會關係，避免世俗的生活內容。而宗教的定義亦是對世俗的超越，只有出家為僧才可能成

聖，是必須犧牲世俗享樂的。僧俗的分隔表示出家是聖道，在家人作為俗眾，不是不能修行佛法，但這不是聖道的主體。真正承載聖道的主體是在出家的僧侶身上。所以，小乘佛教的經典主張只有出家才可能證得阿羅漢果，在家是不可能證得阿羅漢果的。

部派佛教階段強化僧俗分隔的目的，是為了佛陀教法的延續與傳播。因為，如果沒有一個專業的教團推展佛法，佛法在世俗社會的傳播是不可能的。只有投入聖道修行的僧侶團體才能住持佛法，弘揚佛法的慧命。所以，在此階段，自然會將出家眾的地位提高。從一個發展過程來說，我認為這是一個必然，而且也是應該。因為只有專業的修行者才能讓一個新興宗教，在得到社會認可或制度性的保障之前，不被消滅或分散。

大乘佛教在統一王朝的 擴大發展

當小乘僧俗分隔化愈來愈絕對，構成佛陀教團的四眾，特別是僧俗二眾制度性的差距、隔離，變得不可跨越時，這個教團就出現了一個危機。

即當解脫只是出家人的專利，護持出家眾的在家眾，突然發現供養出家人最後的成果，只是等待來世有機會出家才能解脫時，他們內心多少會覺得失望或不滿足。也因為不滿上座部把修行佛法的解脫聖道只限於出家的身分，所以繼承大眾部精神——強調普遍救度、人人皆可成佛——的大乘佛教興起了。小乘佛教的修行體系只允許出家眾得到最後的解脫，這叫小乘，因為所包含的範圍是小的。如果佛陀所講的是普遍性的解脫，為什麼在家眾的身分是被排除在外？對在家眾而言，自然會有一內在的矛盾，也一定想要求一個大家皆可開悟解脫，更偉大更高超的宗教目標。從大乘繼承了佛陀反種姓制度，追求普遍解脫的革命精神，才能發現大乘佛教真正的社會動力，其實是發揚了佛陀的大悲心和眾生平等思想。大乘佛教之所以興起且成為北傳佛教的主流，就在僧俗二眾都應該被佛法的修行道所共同載往解脫跟證悟的境地，我認為這是大乘的意義跟定義。

社會意識的成長

在大乘佛教中強調大悲利他的社

會責任，這與大乘佛教在西元前50年到西元五世紀之間，從阿育王之後，印度開始有統一王朝的出現有關。統一的地方王國，其實孕育著大乘佛教興起的政治社會條件，因為大帝國需要尋求一個更普遍性、更具包容性的集體秩序。所以，大乘佛法最基本的精神，就是「利他」，而不是利己。利他是指利益自己以外的人，也就是服務社會，大乘佛教是充滿著普遍救度的社會意識。大乘佛教的渡化對象不侷限人類，是包含一切眾生。而佛法所定義的社會，亦不只有人類，而是一切眾生。所以，信仰大乘佛教的菩薩所追求的宗教目標不只是自己的解脫而已，而是對所有的有情慈悲，利益一切眾生，其本質就是社會意識、社會責任的強調。

本質差異的消彌

本質差異的消彌所指的就是空性。大乘所談的空性，其定義就是無自性。自性是指不可被跨越的基本性質——神聖跟世俗、僧跟俗，出家眾跟在家眾，男女性別、種族階級，甚至六道，如果這些類別都是不可跨越的基本性質，將造成社會歧視，這對



◎大乘佛教最主要的精神是「利他」，充滿著普遍救度的社會意識。（本刊資料照片）

社會成員的包容或普遍救度的擴展，都將會是阻礙。空性的哲學就是要消融這些所有現象的本質性差異。緣起性空，即在說明每個現象所具有的不同性質，都是在個別的脈絡與和合條件下才能存在，這背後並沒有一個不變的本質。只要把這些原本分屬不同範疇的共同條件加以界定，就能擴大所包含的對象。所以，大乘佛教的修

行者可以包容所有不同社會身分或條件的人，大乘包容所有一切潛在的修行對象，不以血緣、地緣、社會身分等做為宗教成員的標準，只要發菩提心，就可以成為菩薩，強調人的自主意志選擇，具有超越生物和社會身分的宗教價值認同——發菩提心是入大乘道的唯一判準。大乘佛教消彌本質的差異，並不是忽視或抹殺個別的差異，所消

彌的是社會出身的人為界限障礙，而不是否定現象上的差異，大乘佛教承認有現象上的差異。也因為這樣，大乘佛教才會發展出多元性的修行法門。

多元法門的發展

大乘佛教可以依據不同修行者的根器而有多元的修行法門。正因為承認現象上、特徵上的差異，而發展的多元法門，才構成佛教進一步的發展。以空性來消彌本質的差異，目的

在打破之前小乘佛教僧俗的絕對分隔化，打破小乘的封閉性和保守性。大乘佛教要擴展社會包含度，因此更必須承認社會現象的差異性。承認現象的差異之後，以空性超越範疇的界限，再用多元化來包容不同，形成新的發展動力。這是在大乘佛教能跨過政治、種族、歷史文化限制而成為普遍的世界宗教的重要理由。

金剛乘對異教勢力的對抗

在金剛乘的興起期間，印度傳統婆羅門教思想已經在復興了。密教最興盛的七、八世紀到十三世紀之間，基本上是為了對抗異教勢力的興起。金剛乘的特質是什麼？

教法密傳化

第一，教法密傳化。顯教的經典，不管大乘小乘都可以公開閱讀、公開修行，但密教的第一個定義——教法是密傳的。沒有經過灌頂、沒有經過上師的指導，不得修行。

上師地位崇高化

因為要密傳，但由誰密傳？當然是上師密傳。所以上師地位被崇高化。相對大乘和小乘，上師在金剛乘

中的地位是最崇高的，大小乘的師父沒有絕對的權威，只是作為修行的典範、引導者與提供諮詢的對象。顯教中四眾弟子的關係只是角色分工的差異，而非上下權力的統治關係。可是到了金剛乘，上師地位的崇高化，師徒變成權力的關係，徒弟必須完全服從上師的權威。

教派認同絕對化

因為上師的地位崇高，上師的權威是不可質疑，所以，這個上師的教派或所傳的法，也變成絕對的佛法，這造成教派認同的絕對化。自己上師所傳的法是最好、最高的佛法，除此以外的佛法，雖然也是佛法，但相對而言，都不那麼重要。把自己上師所傳的法擴大為一個教派的唯一神聖傳承，而只認同這個教派教法的權威性，這就很容易導致教派的強制性與絕對化，甚至進而演變成教派衝突鬥爭。

金剛乘會如此發展，當然有其理由，因只有透過這些特質，在異教勢力的壓力之下，才有可能被保存。當印度教已經復興，回教統治的滅教威脅來到印度，佛教在政治上已被壓迫

時，如果佛教信仰不絕對化，能對抗嗎？這之間沒有任何好壞的評判，而是當瞭解背後的歷史社會條件，才能去除偏見，有較客觀的理解。

從原始佛教、小乘、大乘發展到金剛乘，佛教成長所在的地區都是亞洲的傳統社會。在政治制度上，從部落社會到地方王國到統一王朝，其實都還是前近代的專制政體。配合著以農業為主的維生經濟、保守停滯的鄉民社會、延續單一傳統的文化體系，佛教在二十世紀之前，從制度的角度而言，其實都鑲嵌在一個共同的前近代的結構裡面。

三大佛教傳統的社會意識

佛教對社會有很大的影響，可是我們較少以體系化的理論，思考佛教的社會功能。在這段中，我將進一步地定義和試圖加以解釋。

原始佛教的社會意識

原始佛教的社會意識是以批判婆羅門教的社會制度，建立以宗教追求而非單以血緣、地緣身分的新修行團體，這是佛教最偉大的地方。不管佛

教、基督教或伊斯蘭教，這些宗教後來會變成世界宗教，都是跨越原有的信仰社會而傳遞開來，形成一個包容性更大的宗教社群或信仰團體。在傳統社會中，人生下來的第一個身分就是血緣，你是哪個父母親的小孩，這是第一個社會身分。第二個社會身分是地緣——你是哪個地方的人。此外，還有第三個身分：職業，但職業是可以變動的，基本上是可以超越血緣、地緣的身分。而在職業之上的宗教，例如佛教的團體如何定義佛教徒——只要皈依三寶就是佛教徒，這是一個新的社會身分。佛教中「僧伽」的意思是共行——共同走向修行之道的人，意指不只出家眾是僧伽，簡單說來，僧伽就是信仰佛教的社群，就是在原有社會連帶的基礎上擴大的新社會。

佛教偉大之處就在它提供亞洲國家超越傳統的血緣、地緣跟所有團體認同的新社會體系的方式。佛教為什麼可以超越文化歷史的差異，而不斷的擴展成為世界宗教？最主要的機制就是在這裡。它以個人信仰的認同，成為這個團體成員的標準，超越了所

有天生身分的限制，這是偉大的。

小乘佛教的社會意識

佛陀所建立的新的修行團體，在當時的社會中，因為太新了，還無法融入當時的社會結構。所以，必須先遠離世俗社會。印度世俗社會追求世間的享樂，但佛教講出離心，解脫就是要出離輪迴。輪迴是因為追求世間的享樂，對世間的享樂有貪婪，才造了許多的惡業而無法解脫。此時，佛陀的僧團便是要解脫世俗社會的限制，希望建立一個新的精神社會。這個新精神社會真正的位置在哪裡？以小乘來講就是涅槃的境界。在世俗社會之外，要建立一個社會，必須為新的修行團體建立個人修行的典範。所以，小乘修行道的內容，若以覺音尊者的《清淨道論》為例，《清淨道論》所展現的就是南傳佛教系統中最完整、嚴謹的個人解脫的典範。建立典範的目的便是要離開這世俗社會。

出家行者處在社會中，基本上是無法完全遠離世俗關係的，但個人卻要朝向涅槃的目標、境地前進。這種修行方式反應了對世俗社會的否定，

但無法否定世俗社會的存在，只是不認同所有世俗社會的價值。小乘佛教的價值是建立在世俗社會之外的，所以輕忽、貶抑或挑戰世俗社會的意識，甚至否定世俗社會的價值。正因為否定世俗社會意識，所以，小乘修行道就走向個體化的解脫路徑。

大乘佛教的社會意識

小乘佛教發展到最後，乃是對世俗社會意識的淡泊、忽略，但是小乘的僧團仍處在社會中。雖然僧團的體制，認為經濟活動是妨礙修行的，但還是要靠世俗社會的在家眾所供養，經濟還是必須依賴世俗社會，出家僧侶是不可能獨立存在，社會關係是不可避免的。後來發展的大乘佛教體認到佛教必須存在於社會之中，不能因出離世俗社會，最後與世俗大眾的聯繫竟幾乎瀕臨斷裂，只依靠國王或少數大施主的支持。

大乘為了僧團能夠繼續維持，所以開始走進世俗社會，強調慈悲利他、普世救度的社會責任。大乘佛教的社會意識復興，即是體認到小乘教法過度關注個人解脫，所造成的社會

意識與連帶不足的問題。從佛教歷史發展的軌跡而言，這有其辯證發展的必然性。



◎金剛乘為確保佛教永續發展，建立了政教合一的體制。圖中人物為第十四世達賴喇嘛，是目前西藏流亡政府的領袖。
(照片提供：菩提法林)

金剛乘的社會意識

金剛乘在印度佛教已受異教勢力威脅破壞的歷史情境下，逐步傳入西藏，西藏人發現要讓大乘佛法得到永續發展，最好建立一個確保佛法永續發展的政教合一的體制。即是讓佛法從小乘出離世間的神聖，到大乘救度眾生的神聖，提昇到金剛乘以世俗政教合一為神聖。在小乘佛教中，神聖與世俗是分隔的，阿羅漢目標是個人的涅槃；大乘佛教的神聖則開始滲透到世俗，所謂菩薩利他，在世間行利他救度的行為是神聖的，如果菩薩只求自己的解脫，並不是神聖的。所以，大乘的神聖是滲透到世俗中的。而金剛乘的神聖則是將世俗變成神聖。政治、經濟都在政教合一的體制裡面，在佛法最高指導之下，政治的體制從原本最世俗的權力爭奪，變成了護衛佛法最神聖的體制，目的就在於確保佛法的永續發展，不被摧毀。

現代社會的五大結構特徵

了解傳統佛教坐落的歷史位置後，接著來看現代社會的五大結構。

政教分離的現代民主法制國家

政治上，亞洲多數已是一個政教分離的現代民主法治國家。甚至是現在的西藏流亡政府，也是在走這條路，達賴喇嘛已經決定下輩子不再當政治領袖，佛法最後神聖的政治保壘也沒有了。

自由競爭的資本主義經濟

現代大家工作的目的不再只是為了填飽肚子，而是為了賺錢。這與過去維生時期的經濟目的——填飽肚子，有很大的不同。自由競爭主義就是人必須要有錢，有資本才能擴大經濟的掌控力。所以，追求利潤是資本主義經濟永遠不變的動力。

平等、開放、流動的市民社會

以前的傳統社會是鄉民社會，在哪裡出生就在哪裡死，離不開所出生的鄉民社會。但是，現代各區域人口的流動頻繁，有誰還會只待在自己的故鄉？已經沒有任何系統性的社會制度會阻隔人口的流動。

平等是從作為市民、國民的基本身分來說的平等，並非社會主義的齊頭式平等，而是不因出生身分而有政治權利上的本質差異。在文化上，追求的是差異的個人主義，甚至在僧團中也存在個人主義。這不是僧團體制改變的問題，而是時代的問題。個體意識變成現代性結構裡的必然，沒有個體意識的存在，就沒有個體認知的能力，及自我人格特質的認同。

可是，西方的個人主義，有更獨特的內涵——你與我本體上就是不同的個體。所以，因為我們本體上不同的存在，就保證了我以後想怎麼樣都是可以自由選擇的。因此，現代社會才尊重每個個體的差異。不是因為學問、財富或修行的差異，而是我與別人有平等的權利，我生下來就與別人不同，每個人的不同就是正當的。你

是博士，我小學畢業，投票時一樣都是一票。所謂的平等是建立在這個個人主義的基礎上。

追求差異的個人主義、多元文化與性別意識

在現代世界，沒有人可以抹殺我要成為一個獨立個體的權利。要成為一個獨特性個體的權利，為現代性的結構所保證、所捍衛。這解釋了為什麼「只要我喜歡，有什麼不可以」的廣告會流行的原因。因為我自己作為獨特的個體性存在，保證我有做自己想做事的權利，我可以作奸犯科，這是我的權利，只不過我要負法律處罰的責任。自己是自己個人行動主體的最後決定者，沒有一個更超越的集體，包含父母、學校、宗教的權威、上司可以幫你作完全的決定。西方資本主義真正的精髓在這裡。為什麼女性主義會興起？如果沒有現代個人主義為基礎，就沒有女性主義，因為性別做為一個個體基本差異，在個人主義的基本論述上是被承認的。如果個體的平等權利沒有被社會承認，性別這種附加在個體上生物特質，就不會

被社會接受，而這也應該是平等的。

因為每個個體都是獨特的，所以必然是多元、多彩多姿的。既然要追求獨特性，所以現代文化講求創新，講求彼此之間的不同。透過創新，帶動了歷史的發展，也因為如此必然造成多元的文化。在這多元的文化背後，我特別添加性別意識，因為這是自有人類以來，最本質的基本差異，但只有在現代性的結構裡才能被真正的正視。

尋求全球性普同的 理性科學架構

現代科學的語言如數學、物理等自然科學是普世通行的，不管哪個種族、不同的文化或宗教信仰，都不能否定 $1+1=2$ 。全球化的趨勢是奠基在現代文明展開的，普遍性的理性溝通架構中——包含時間、經緯度、空間、數學、物理、網路、電腦語言等——都是超越所有歷史文化的特殊性，而普遍性地有效與可應用。因為現代性追求個體的獨特性，就發展出更普遍性的包容架構，讓社會中獨特的個體，可以共同在社會中溝通合

作，否則全球化的社會就不能構成。

佛教在現代世界中的 共同課題與挑戰

最後，因為時間的問題，我只能簡要地點出佛教在現代世界中所面對的課題。

世俗化的趨勢

世俗化的趨勢，雖有不同的定義，真正世俗化的趨勢是指宗教從原本可以影響或指導世俗秩序，撤退到只能影響宗教體系、宗教範疇之內。宗教變成是個人的選擇，個人內在的追求而已。宗教的影響力，在政治、經濟、社會的部分愈來愈少，學術上世俗化的定義即是如此。一般人把世俗化解釋為因為宗教影響力愈來愈少，所以人們愈來愈追求世俗的享受。但是追求世俗的享受，自古皆然，不想修行的人都是在追求世俗的享受。不過是新的現代化結構提供宗教不能再插手政治、經濟、社會等世俗性的範疇，不能再強烈地做為主要的指導力量，這才是世俗化主要的定義和影響。



傳統的世界觀和 現代的科學做對話

像佛教中常提的須彌山確實存在嗎？活佛轉世現象在科學上如何論證、鑑定？禪修的色界、無色界的境界是不是真實的存在？科學會質疑這些佛教神話，科學也不會同意那些無法應證的說法。所以，傳統的世界觀都必須跟科學對話，目前達賴喇嘛跟很多科學家的對話，就是在這方面的努力。

現在制度結構下的宗教變遷

◎在面對現代性結構的挑戰下，只有以包容欣賞的心增進不同傳統間的了解，才能走出一條不離「此時、此地、此人」的新修行道。（照片提供：紫竹林精舍）

現在宗教的團體，必須跟其他組織一樣，為了本身的發展，要開始追求理性的經營。理性的經營是所有宗教團體都必須面對的。此外，宗教團體必須接受現代國家法律的規範，即宗教是世俗體制的一部分，並無法享有獨立管轄的權力。在現代的世界中，宗教和社會的關係更會是密不可分的，宗教將隨著社會的發展而迅速變遷。

對現代性的超越

現代性的結構，雖然提供人類物質繁榮和交通便利，但卻讓多數人面臨精神空虛的問題，造成現代人之間很深的疏離感、生命意義的深度斷裂。現代性體制也造成許多不公平的問題，發展的不均衡及自利思想流行，人們愈來愈不在乎集體的一些福利，造成許多的問題。佛教必須去面對現代人目前的處境與痛苦。

傳統教義與修行道的創新

分隔化與排除化是現代性的問題

佛法教義與修行道必然要創新，創新不是重新開始，而是重新詮釋。佛法的目的是離苦得樂，古代人有古代人痛苦的結構，現代人有現代人痛苦的結構，痛苦的感受也許一樣，痛苦的內涵卻是不同。我認為現代佛法必須回應現代性挑戰。現代性最大的問題就是分隔化與排除化。「分隔化」是將人放在特定的範疇，讓這個人跟他整體的接觸不見了，跟整體的融合不見了。人一旦進入了一個專業系統中，就活在那個小小的世界中，這是我認為現代性第一個最大的問題。

再來，現代性排除跟他體質不相同的所有東西。只要與現代性的理性、制度的內涵不相同就排除。例如不符合科學的就是迷信，不符合經濟理性就是沒效率。這將會排除其他人類歷史發展出來的豐富文化，而許多不同的地方傳統，在現代化的過程中逐漸消失。

以接納與包容面對現代性結構

如何對治這兩個基本的問題？佛法不離慈悲與智慧，這是聖道基本的內涵。而對抗現代性最基本的哲學概念應該是什麼呢？我先提出一個想法——包容。因為人被區隔化，社會也被區隔化，傳統文化變成不相容被排除了，所以要包容部分、接納差異。從包容和接納的新哲學開始，從交流中增進彼此的了解，欣賞各自的優點，進而形成共享的價值與目標。我個人覺得在現代性的基礎上，不同的佛教傳統必須多多對話與交流，因為我們所面對的痛苦共業已沒有分別和不同了。因此，不同的佛教傳統透過對話交流，而發展出在現代性結構中的新修行道，這就是我們的新挑戰與新使命。☐

父親往生後，我很少認真地回憶他，彷彿思念可以暫時擱著。那天，母親將一些父親的照片拿給我，希望我可以幫忙拍照製成光碟。出家人哪裡來的機器拍照燒光碟？朋友護持我的道心，又願意成全我的孝心，表示如果時間夠，就幫我作成幻燈片，還可以配樂。她問：「你爸爸最喜歡哪首歌？」我不加思索地回答：「黃昏的故鄉。」父親生前很喜歡唱歌，但我從沒聽他唱過黃昏的故鄉，那只是一回，我在病榻前聽他輕輕地說了句：「阿爸這輩子最喜歡的歌，就是黃昏的故鄉。因為這條歌，讓阿爸常常想起妳的阿嬤。」說罷，堅強的臉龐，也滑下了兩行孩子般的淚。

大二那年暑假，阿公臥病在床，我奉命去陪阿公。陪也只是陪著，阿公不說話，兩眼老瞪著天花板發呆。父親會抽空從公司過來探視阿公，順便幫阿公換尿布。就這樣，父親跳上床，將阿公的兩條腿掛在肩膀上，使力一抬，我就得趕快將臭氣薰人的尿布抽離，遞一條溼毛巾給父親，父親就上下左右仔細地幫阿公擦屁股。待乾淨的尿布拉好後，阿公屁股才得以著床。這一弄，前後至少也要20分鐘。幫阿公擦身體時，父親非常仔細也非常細心，那大便味薰人，從沒見過他皺個眉頭；做這動作時，父親一直是半蹲的，滿身大汗，也從未遇到他馬虎了事。天天如此，一直到阿公不再需要換尿布才停止。

阿公往生後，偶爾問起以前的事情，才知道原來年輕時的阿公，風流倜儻，常常流連在賭場。父親和他那4個弟妹，都是阿嬤四處借貸養大的。但我從沒聽過父親在兒女面前提過這事、說過阿公一句怨言。母親曾跟我說，阿嬤往生時，父親認為阿嬤就是為了這些孩子，操勞過度才會這麼年輕就走。這讓他對阿公非常地不諒解。但不諒解又如何？我在醫院見到的，是父親非常細心地替阿公擦屁股啊。

朋友哼了幾句「黃昏的故鄉」，這首思鄉的歌曲，哼在朋友的嘴裡，卻教我那暫時擱著的思念，全湧了出來。我取歌詞的意象，幫這幻燈片起個名字叫「渡鳥歸鄉」；又誦了部《地藏經》，作幻燈片的開製儀式。祈願父親，認得極樂世界才是真正的家鄉，永不在這世間飄泊流浪。

香光尼僧團各分院道場 近期活動

[香光尼僧團 封山禪修公告]

◎11/06至11/28為香光尼僧團封山禪修期，感謝大眾護持。

[精進共修活動]

◎一日禪共修

時間：10/23（五）

地點：養慧學苑04-23192007

[課程講座]

◎巴利語課程

時間：9/19～12/19。每週一晚上7:00~9:00

地點：印儀學苑02-23641213

◎唯識學入門

時間：12/8～12/29。每週四晚上7:00~9:00

地點：定慧學苑037-272477

◎生機飲食講座

時間：12/8（日）下午2:30~5:00

地點：養慧學苑04-23192007

◎兒童弦樂團招生

上課時間：9月至12月。每週五晚上7:30~9:00

地點：養慧學苑04-23192007

◎佈達園兒童佛學課程招生

時間：10/1起報名。

地點：養慧學苑04-23192007

[香光尼眾佛學院招生]

◎新生入學考試

時間：95/01/16（一）。即日起至95/01/13止報名

◎行者學園入學考試

時間：95/01/17（二）。即日起至95/01/14止報名

地點：香光尼眾佛學院05-2540359

（請上香光資訊網<http://www.gaya.org.tw>查詢或來電詢問詳細活動內容。）

書訊

《阿毘達摩的理論與實踐》 出版訊息

本書是性空法師於2001年蒞香光尼眾佛學院講授《阿毘達摩的理論與實踐》，經謄稿整理編修而成。本書共分為14章，以戒、定、慧三學為架構，說明七清淨、十六觀智的修道次第。

法師法師學行兼備，對北傳、南傳佛法都有深入的研究，在講解止與觀的修習時，除了以《清淨道論》為依據，同時引用北傳的《俱舍論》、《瑜伽師地論》、《唯識論》等書，或者同時列舉，或者相互參照引用，間或拈出彼此異同之處，亦是本書的特色之一。全書除上述的13章外，另加1章學員問答輯要，並附參考資料，可供多元閱讀。

本書論述、提供修正修觀的理論系統，不但是作為實踐之用的工具書，也是探索心靈世界、指導自覺的轉換、開展宗教心靈的手冊！

◎講者：性空法師

◎出版者：香光書香出版社

◎索書辦法：請洽香光尼僧團各地分院
（香光尼僧團各分院地址、電話請參考雜誌版權頁）

內政部表揚宗教績優團體 伽耶山基金會獲頒宗教績優獎

8月30日內政部於台北縣政府舉行「93年度宗教團體績優表揚大會」，有186個單位分別獲頒社會教化及慈善公益獎。香光尼僧團以教育文化志業服務社會，成效卓著，今年有伽耶山基金會獲頒「社會教化績優獎」，由本會董事長暨僧團方丈悟因法師代表出席受獎。內政部部长蘇嘉全致詞時表示，宗教對淨化社會人心有不可替代的功能。



◎伽耶山基金會獲頒「社會教化績優獎」，內政部部长蘇家全親自頒獎（左二），本會董事長暨僧團方丈悟因法師（右二）代表受獎。（照片提供：伽耶山基金會）

餘音繚亮尚飄蓬

養慧學苑獲「社區直笛比賽」第一名



8月20日台中養慧學苑合奏團，參加台中市第二屆「社區直笛音樂大賽」，榮獲合奏組第一名。

應「台中木笛合奏團」團長王瓊枝殷切邀請，基於佛教關懷人間的理念，帶動學佛居士參與社區活動，增長個人才藝，養慧學苑於93年籌組中音笛合奏團，招收學員共15位，該年8月第一次參賽，即榮獲「社區直笛音樂大賽」齊奏組第一名。

本次參賽演出內容豐富，有直笛、鋼琴、大中小提琴及搭配舞蹈，在彈奏曲「三寶歌」中匯集成一個神聖莊嚴的畫面，普獲評審肯定回應，學員更是雀躍歡喜，感恩諸佛菩薩加持，為佛教增光。



◎參賽學員們個個心懷踴躍，於比賽前一次又一次地練習。（照片提供：養慧學苑）

說執取

釋悟因

眾生發生煩惱與苦迫最主要因素是眾生的「執著」，或者說是「執取」。所取的對象是五取蘊——你的身心世界。你所執取的，就會生起你的身心世界，每天反思自己所抓取的，明白那是自己的選擇，辨識真實，然後才有所行動。

十二緣起支有兩門：一個是流轉門，一個是還滅門。此二門不但說明了世間煩惱流轉的實相，也說明了苦迫還滅的方法。還滅是什麼意思？就是把病苦去除。眾生除了色身的病苦，還有心的病苦，也就是煩惱與業。而發生煩惱與苦迫最主要因素是眾生的「執著」，或者說是「執取」。

執取與執取的對象

十二因緣的「取」支，巴利文是 *upādānā*，就是取抓、取索、或者拿取、採取。我們六根每天都在取，都在抓東西——眼睛在看，耳朵在聽，身體有所感，心裡有所受，這些都是「取」。在這些取的當中，我們還多了一個「執取」，執取什麼呢？執取一個「對象」。

關於「取」，在生活裡隨處可以檢驗。比如拍團體照，當照片洗出來時，你先看誰？看你自己吧！自己最關心的是自己在照片裡的形象。這就是「取」。雖然照片只是當下那一剎那的留影，但是我們看照片時，有時會一再回味，有時會不滿意那一剎那所留下的形象，甚至還生自己的氣！這都是「取」。

當我們的心對著某樣東西的時候，就會產生執取的意念。會要抓住個東西，或要取得個東西。這東西就是執取的對象。佛教歸納我們所取的對象有五個，叫做「五取蘊」。「五取蘊」就是色蘊、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊。這五個東西是我們所執取的對象。「色」，色

身；「受」，感受；「想」，意象、印象；「行」，決意、意志；「識」，前塵往事的記憶、意識。對這些東西我們不斷地執取，抓取。

五蘊，可以一一分別地來看，但它是一個集合體，整個合起來就是你的身心世界。你的感覺、你的身、口、意的行為，或者是你的正報、依報，都是由你的執取而出現的。換句話說，因你不斷地去執取這五個東西，整個身心世界就呈顯了你所取著的那個樣子。

「取」，化作世間的行動力，往往造就很多的功成名就和事功。但是另一方面，如果取的方式或概念有誤，是從無知或無明所啟動，那麼你產生的煩惱就更複雜了。

情人的郵票

有一次，我到歐洲旅行，那天我們到達倫敦機場，正要出海關時，有位女教授，也是我們的團員，突然哇啦哇啦地哭了，哭得很傷心。後來才知道她的行李沒有隨團送達，不知被轉到什麼地方。導遊交涉的結果是必須再等等看。我問她：「有什麼重要的東西嗎？」她說：「裡面有些郵票是最重要的。」出門旅行還帶郵票？原來這些郵票，是她先生以前給她的情書信封上貼的郵票，她帶著出門是為了回憶。我再問她：「你要怎麼申報它的價錢呢？」女教授說：「無價！」後來她又告訴我，先生後來愛上別人，她為了療傷才出來旅行。

帶著過去的印象，她把她的感情寄託在這些過去的郵票上面，她「取」的，不只是這些郵票，而是混雜著過去愛戀的印象。可是此時此刻，因緣已經轉變了；情境也已經轉變了。她的心情必然很複雜，已不再是愛與恨的層面，而是難忍、難捨、又難放。這不就是眾生的身心世界嗎？

「取」的甜蜜

「取」，未必都是痛苦的，有時覺得是快樂、甜蜜的——像是男歡

女愛之類的情色欲愛，雖然它們往往很短暫。也有的是執取「力量」的奔騰，一種快意的感受——像飆車，是很危險，有人卻如痴如狂地嗜好此道，情願被這些人或這些情境俘虜。此時，「取」的連續意念，使人熱切地渴望貼近這些對象。

有時，父母看到小孩摔跤，倒在地上一哭，父母親通常會抱起小孩，然後順手打著門，打著牆壁，說：「都是這個不好。」這時，小孩子反而破涕為笑了。但真的是這個門、這個牆壁不好嗎？它其實是一種補償作用。小孩子從那裡攫取了父母的關愛。小孩子跌倒了哭，有時候不是痛，是一種渴求、一種意欲。此時如果父母不理會他，當然又衍生求不得的失落或瞋恨。

在這「取」的當中，可以有千千萬萬的不同，而且剎那、剎那地變化。在這變化當中，你到底要抓取那一個呢？這就是人的執取，這個執取造作出很多的苦與樂！

五取蘊是我們所取的對象。此外，佛法也講四取：欲取、見取、戒禁取、我語取。抓取我、我要的、我的見解、我的禁忌，這四個東西，也是我們常常取著的。與五取蘊不同的，是它以不同的角度說明，也很有趣。這部分將另闢單元解釋。

取相的虛幻

有時候我們執取的是那個點。例如某人的音聲笑貌或情境；有時候是印象裡的某種東西，這通常是前塵往事留下來的記憶；有時是執取自己的觀點，執取自己期望的那個感覺或道理；有時是執取自己渴望的。從外境的印記到自己內在的勾勒，這些都是取的展現。這個取的對象，我們常會用一個「相」來標記，也就是我們所執取的是一個「相」。「相」，英語稱為「image」，是表相、印象的意思。你一定是感覺到相的存在，實實在在地存在。不然你怎麼會跟著難過？怎麼會喜歡？怎麼要執取？

「取」，本身是炙熱的渴求。唯有貼近它，貼近你要的，欲望才得到滿足，心才會感到落實，才能感覺到舒服一點。取之不得而產生的苦是另一層次；至於無法辨識所取的只是虛幻的「相」，而從那裡產生的無厘頭的糾結，當然更是牽扯不清了。

頭髮與女人

《清淨道論》有個譬喻：先生不斷讚美太太，說她的秀髮如何美麗烏亮迷人……，先生從頭髮看到他喜歡的太太。但頭髮跟太太這個人是兩回事吧！是因為頭髮長在人的身上，愛頭髮就是愛這個人嗎？

有一次先生肚子餓了，太太煮碗麵給先生吃。結果先生卻從麵裡撈出一根頭髮，他臉色大變，咆哮怒罵：「髒死了！髒女人，麵裡頭竟然有頭髮！」

頭髮長在頭上面，印象是美的；頭髮掉在麵裡，它就是髒的。頭髮在頭上時，太太是美的；可是頭髮在麵裡時，就成了髒女人。我們常常把很多印象攪和在一起。於是，這變成這個人的印象，那個人的印象，譜出各種虛幻的印象，而且各種角度都有。這不是很有趣嗎？

阿里山看日出

有戶人家去阿里山看日出，結果天公不作美，那天霧很濃很重，太陽被雲霧遮住了看不到日出。大家覺得很失望，就一直叫著：「浪費、浪費，白來這一趟了。」真的是浪費了這一趟嗎？沒看到日出，就等於白來了阿里山嗎？

原來，日出的那一景，在印象中是朝陽從群山峰巒的雲端跳出來的那一剎那。今天沒見到印象中的阿里山太陽，就一直說浪費這一趟。這樣公平嗎？阿里山的樹木，阿里山的山巒，逐漸的由闇轉明；阿里山的天空，由魚肚白到煥發各種光彩，这不都是所謂阿里山的日出景象中的一部分嗎？

「取」，執取一種形象時，會覺得有一個對立、實在的東西在你的內心裡面。事實上你所取的可能只是自己製造出來的東西。你在現實世界裡捕捉你要的這個東西，你是把虛當作實了。

不要說把虛當實了，就是當我們執取一個印象時，它本身就是很虛幻的了。這個「相」是實在的嗎？當你感覺到的時候，是實實在在地有；但是它其實是沒有自性的，是無常的，是變化的。因此你當下所取的，其實都已經是過去的影像，就像水中撈月，相當地虛幻。但在虛幻中，感覺卻又是那麼實實在在。

我們的一生，就在實與虛之間忙個不停，不斷地攀求，不斷地追逐，在種種的感受當中驅馳著自己，忘記自己的存在。

你塑造了你自己

其實人對於所遭遇的一切是有選擇的。你選擇、執取你要的，這樣的情況就會生起我們的身心世界。所有身心世界的抓取都是自己的意欲造成的。你不斷詛咒這個身心狀況是業障，讓你不舒服，但這一切不都是自己所選擇的嗎？

由無明、愛、取所串連的生命就像藤蔓，盤根錯節，互相纏繞，理不出頭緒。這時最直截了當的，莫過於從我們所關心的那一點切入，那對我們的用處會更大。換言之，當我們用「十二因緣」說明生命的變化歷程時，這十二支雖是連鎖的，但應用時，不一定從第一支看到最後一支。就像用藤做傢俱時需要粗藤條，就取靠根部的地方；如果需要較細的藤條，就取藤的末梢地方。十二緣起支的開解，從「取」入手，毋寧是解開叢結的下手方便。

所以每天利用十分鐘，給自己作功課，反思自己對某一個人或事，尤其是常常要耗費你的時間、精力的，省思一下：它存在你心中的意象是什麼？你明白是你選擇了它。其次辨識一下它的虛實，然後再行動。佛法說，相由心生。你可以重新塑造一個嶄新的自己。📖

有一天，行門共修日，我在中庭，看見一位老居士用手摸著自己的膝蓋，又觸摸著法華門內彌勒菩薩的膝蓋，喃喃自語：「菩薩啊！我的腳多麼酸痛都沒關係，只要逢到共修日，讓我能夠走到精舍就好；腳沒好起來也無所謂，只要讓我能夠拜佛就好……」這位居士就這麼彎著身跛著腳，一高一低地步向中庭，又一左傾一右傾地走上石階，再進入講堂……，我看到了，那虔敬的心拖著臭皮囊，走向佛，毫不遲疑！

好奇妙。有一天，又有一位居士在彌勒菩薩前，竟然有著不約而同的祈願，他低語著：「菩薩啊！我的手好酸痛，看了許多醫師都治不好，我也沒別的要求，只求您讓我能合掌問訊，我就很滿足了。」然後摸著自己的手，又觸摸著彌勒菩薩的手……，幾番舉起又垂下來，終於雙手合掌在胸前，微笑低頭。

在不同的時刻，我在彌勒菩薩前，聽見了芸芸眾生的祈願，訴說著色身的危脆，事業的苦樂，眷屬的牽掛，婚變的兩難，祈願的期許，還願的感恩……，幾乎每個人將彌勒菩薩視為自己的母親般，訴說無盡的喜憂，然後再度得到生命力，走向娑婆世界的紛紛擾擾。

這尊彌勒菩薩就坐落在精舍的地面，不是高高的佛龕上。颱風來時，旋起的狂風暴雨偶會飄落在祂的身子，與我們一同感受著國土危脆。祂又十分慈善，祂的身高只比我們凡夫高一些，每個人都可以和祂面對面，握著手，觸摸膝蓋，還可以與祂的慈眼相視。那回，我站在彌勒菩薩前，靜靜看著祂的慈顏雙眸，剎那間，菩薩的慈波緩緩流向我，而我的心聲也自然汨汨流出，就在此中，感受到祂已然聽見我生命中的興衰、毀譽、成敗……；菩薩垂眸微笑地看著我，支持著我……，那一念，菩薩知我心，菩薩知眾生的心，我的苦樂與眾生的苦樂竟然是一樣的，瞬間我流出悲欣交集的淚水，當下，萬重波歸一浪。再抬眼仍見菩薩，千年不變的垂眸，微笑人間。



在天堂與地獄的日子

歐噴邁勒

這對我真是挑戰。記憶中，我連母親都沒擁抱過，而且出家人也不宜如此。更重要的是：她們一身是病，又髒又臭，會不會傳染啊？但我又問自己：我所學的大乘菩薩道只是知識嗎？

位於印度東部、鄰近孟加拉的加爾各答，是印度屬一屬二、西化甚深的大城市，因為臨海，居重要運輸地位，長久以來，一直是重要的工商業重鎮。

雖然是國際大都會，居住著上千百萬人的加爾各答卻是印度最具爭議的城市，赤貧與極富比鄰而居，天堂和地獄僅一牆之隔。

出生入死的擺盪

2002年2月，在吳哥窟所在地的暹粒縣營區見習期滿後，我臨時起意，決定到加爾各答德蕾莎修女的垂死之家當義工。

抵達的那天，天氣相當熱。下機後經人指點搭車到 MOTHER HOUSE。

聽完院方的簡介，一位加拿大籍義工 Cornne 帶我去找落腳處，勉強住進一間 150 盧比的單人房，衛浴公用，寢具很髒，但時間已晚，暫時將就。

隔壁房住著一家人，整夜都是小孩的啼哭與大人喧鬧聲。

第二天先去找房子，找到一家位於小巷弄中的家庭式旅館。附近也有不少同樣的小旅館，住的大多是來自世界各地的年輕自助旅行者，東、西方面孔都有，東方人以日本、韓國人為多。

巷弄中充斥著許多攤販，賣明信片、賣水果、賣咖哩餅、賣麵、賣菜……，背包族需要的物品，都可以在攤子上買到。即使是店面，

也都小到只有三分之二張榻榻米大，店舖主人穩如泰山地盤坐在一堆貨品當中，不必起身，一伸手即可拿到每一件東西。由於狹窄凌亂，自然談不上衛生，我曾親眼在一個菜攤上，看到老鼠從一堆蔬菜和老闆的腿上走過去，而老闆仍然悠閒的和客人討價還價；也看到有人在排水溝尿尿，旁邊的奶茶攤仍有許多顧客享用早餐。

每天清晨，就得從旅館出發，到仁愛修會的總部和其他義工會合，然後再分頭前往各個中心服務。從旅館到總部，大約要走半小時。

沿途人多，加爾各答的人真是多到難以形容，不論什麼時候走到街上，觸目所見都是人，站著的、躺著的、蹲著的、走著的、閒晃著的。男女老少都有，其中還有不少乞丐家族，小孩們一見到外國人，都會伸出小手，用稚嫩、生澀的英文說：「money or chocolate?」

街頭上和人共存的，還有流浪狗、流浪牛、流浪豬。只要有垃圾堆的地方，就有一群流浪動物在那兒翻找可吃的東西。有時，也會有遊民加入尋覓的行列中。



◎在印度街頭，處處有遊民席地而臥。
(照片提供：歐噴邁勒)

而談到動物，不能不提加爾各答的烏鴉。在這個城市裡，能和人等量齊觀的就是烏鴉了。想想看，滿天黑烏烏的大鳥，持續發出YY的噪音，是多麼詭譎的景況！對原本已因工業污染，而顯得灰濛濛的加爾各答天空，烏鴉的存在，似又為這憂鬱的灰，補上暗沈的黑。

當義工的第一天，與Cornne六點多就到修院吃

早餐。一位日本女人前來問我是否為佛教出家人，原來她從小就想出家，她還曾經作夢，而夢裡的師父長的就像我。

飯後走路前往垂死之家。這是德雷莎修女創辦的第一個中心，被稱為她的初戀，一直吸引著全世界的志工。就像作家葉心慧在〈臨終之愛〉一文中說的：「由於語言不通、流動率高、又沒有集訓，志工經常都像處於一片混亂，但其中又蘊藏了玄妙的秩序，修女與長期志工商常笑稱這是垂死者之家的魔法；推動垂死者之家運行的，不是繁瑣冗長的組織與章程，而是匯自十方的善心與真愛。」

今天的志工約50人，修女對志工並沒有特別的資歷要求，沒有國籍、宗教、年齡等限制，也無須擁有醫療專業或護理經驗，只要願意付出一點點時間及愛心都無比歡迎。

沒有太多說明，自然會有人拉著你去工作。我分到廚房洗盤子，倒廚餘、泡洗碗精、沖淨、擦乾等四道分工程序，分秒必爭。

接著到病房擦床，兩個人一組：先把患者抬到另一張床（她們大都骨瘦如柴，很輕的），然後快速的將塑膠床墊擦淨，再鋪上乾淨的床單，有的人爛瘡很大，膿血頗多，有的尿失禁，所以臥具要反覆換洗。

10點，志工到屋頂休息吃點心，可以稍微轉換心境。

之後餵病患吃飯。有個病人依偎著我，還親我的手，顯出無限幸福的樣子，但我一直很在意她的滿口牙垢和口臭。

12點服務結束，我與一些人坐地鐵回旅館。

下午前往DAYADAN的兒童之家，這兒的小孩都是孤兒，有的殘缺，有的智障，有一個已經30歲了，聽說還不會自己吃飯……，所表現出來的是一種死亡和陰鬱的氣息。大部分的小孩一直蹲在廁所；而為因應小孩需要，四處均有坐式廁所，氣味很不好。

為他們擦身，也全是尿味、大便一大坨，一些志工媽媽做起來很順手，而我看到這些小孩如此頹廢、缺乏生機，無法自理，心情十分沉重。

對這些小孩而言，吃飯是一大難事：有些無法自己吃，有的不肯吃，有的要爬很久才到飯廳，一頓飯大約要花一、兩個小時才能搞定，飯後殘局更是難以收拾。在這裡，感覺不到小孩的喜悅與純真。

佛陀說得對：生命是苦。

自此之後，我沒有再去兒童之家。

第二天與法國籍的 Monica 前往垂死之家。用早餐時又碰到日本女人，她還是熱情地擁抱我。

一位新加坡的華人修女知道我來自台灣，主動地來鼓勵我。她讓我與四位日本學生把好幾箱的小瓶乳液倒到大罐子裡，他們是社工系的學生，年紀雖輕，卻已走遍天下，還申請到這兒實習。

有一年輕的患者，一隻腳幾乎爛透，修女為她剪除爛膿、消毒，她淒厲尖叫。我為一個病人按摩，她說：「你的手怎麼這麼冰？」唉，我的心才涼一大截呢。

有個人呼吸困難，趕緊為她戴上氧氣筒。



◎看看我的腳，都是癱瘋惹的禍。
(照片提供：歐噴邁勒)

週日的服務令人難忘：我協助護士為患者換藥，病人因痛會抗拒，我必須抱著她、唱歌安撫她，以轉移她的注意力，唱甚麼歌呢？當然是「三寶歌」。

在垂死之家，病人有人照顧，即使最後死了，在去世以前，至少感到了人間的溫暖，因為修士修女們都非常地和善，她們

盡量地握病人的手、擁抱病人。如果病人情形嚴重，一定有人握住他的手，以便讓他感到人類對他的關懷。這對我真是挑戰。記憶中，我連母親都沒擁抱過，而且出家人也不宜如此！更重要的是：她們一身是病、又髒又臭，會不會傳染啊？

但我又問自己：我所學的大乘菩薩道只是知識嗎？我連病人都嫌惡，我的修行是甚麼？

10點有彌撒，我也去參加禱告。

當痛苦遇到樂觀

星期四是個特別的日子。

同為德雷莎修女創建的痲瘋病中心，因需要專業照護，並沒有提供給來自世界各地的志工服務的機會，僅在每星期四開放志工參觀訪問。

1957年，印度鐵路局慷慨地在加爾各答郊區阿頌索附近，撥出鐵道旁的一塊空地，給「仁愛傳教修女會」設立了痲瘋病中心，收容了來自印度各地的癩病病患，並施行職能治療。

本以為痲瘋病院大約是個隔離式的環境：住著許多傷口潰爛、哀哀呻吟的病患。沒想到，迎接我們的卻是一個花木扶疏的美麗庭園：



◎痲瘋村的住民相當樂觀開朗，臉上露出喜悅的微笑。婦女們以織布自力更生。
(照片提供：歐噴邁勒)

有菜園、有魚塢、有豬圈的社區。再往另一邊走，還有忙碌萬分的紡織廠、製鞋廠，而病患所需要的手術室、病房、義肢室、復健器材等也一應俱全。有不少病患在痊癒之後選擇繼續留在中心服務，並結了婚、生了孩子，院中甚至還為這些下一代成立了學校。

此處每一個人看起來都很樂觀，見到外賓都是彬彬有禮地合十微笑。介紹的人說這裡的一磚一瓦、一草一木都是病患們自力建設的；每一個有工作能力的人都會參與生產，自食其力，他們甚至可以提供火車站周圍四百多名遊民飲食，活得相當充滿自信與尊嚴。

天堂與地獄

很多志工朋友都說：加爾各答很多地方像地獄，真不像人住的；但因有德蕾莎修女和這麼多有愛心的人，所以變成天使的樂園。

而我在這裡，每天實習之後心裡都很疲累，會動念：明天不要再來了！但第二天卻又不由自主地再接受試煉——放掉法師角色、當一個純粹的人。

服務的時候，內心總是不斷地翻滾、自我辯證：出家後是否更有慈悲心、平等心、更能放下、更能入眾生心？無著菩薩因為無量的慈心，故能用他的舌去吮狗身上的蛆，我能出自赤誠去關心、去擁抱眾生、實踐尊貴的施受法嗎？

是的，成佛路遙，菩薩道難行。但是，在天堂與地獄的日子裡，我至少體解到：生、老、病、死真是我們修行的四位天使啊！

（作者按：我在垂死之家學習幾天後即染上熱病，不適合繼續為病患服務，於是臨時決定前往大吉嶺山城避暑。山上多是藏胞與密教的氛圍，非常適合靜修。但因氣候太冷，我又患上風寒和痢疾，加上缺水諸多不便，一週後即歸來。）

看見佛教女性

《女性寧靜的變革》導讀

釋自衍

佛教與「女性」相關的議題，從佛世到今日廿一世紀，不斷地被提出、探討，吉兒·法瑞-霍爾斯所著《女性寧靜的變革》，從整理文獻、訪談當代卓越佛教女性修行者的故事中，讓我們看見佛教女性的經驗。

前言

佛教與「女性」的議題，從佛世時大愛道尋求出家，到今日廿一世紀，女性在佛教的地位、女性修行證果的問題，一直不斷地被探討。曾有社會學家言：這不是爭論的問題，而是實踐的問題。近日欣見由吉兒·法瑞-霍爾斯(Gill Farrer-Halls)著；周和君譯的《女性寧靜的變革》(The feminine face of Buddhism)一書出版。這本書透過傳統文獻，探討追隨佛陀之路的女性生命風貌；亦訪談當代藏傳、南傳卓越的佛教女性修行者，探討對解除眾生苦難及靈修歷程的用心。



內容概介

《女性寧靜的變革》原著於2002年11月由Quest Books出版。作者吉兒·法瑞-霍爾斯，自1985年起，即服務於佛教界，曾在佛教出版社工作，並為莫迪安基金會(Meridian Trust Buddhist Film and Video Archives)拍攝過多部佛教相關影片。她的著作有《達賴喇嘛的世界》、《佛教智慧百科全書》以及《芳香療法的儀式和修行》。

本書主旨就如同作者導論所言：「本書是試圖超越佛教文化中的

男性本位，探討佛教的女性觀點與經驗，而這部分的史實至今仍被歷史和文化的陰影所遮蔽。」這也點出本書最大的特色在：紀錄當代佛教女性修行者如何突破傳統的侷限，傳遞佛法，自利利他，解除眾生的痛苦，來說明自我存在的角色與功能。

本書編排包含四部分：導論、正文、參考文獻、索引。正文中以時間及空間二個面向來描寫女性：就時間項度而言，依序探討早期與現代的佛教女性；就空間項度而言，透過女性所代表的象徵來凸顯女性的角色與地位——女性諸佛與菩薩、女性佛教老師、佛教藝術呈現的女性面貌、智慧與慈悲。以下分別概介各章的內容，以饗讀者。

早期的佛教女性

本書第一章所談的是早期的佛教女性。首先從與佛陀生命產生親密聯繫的女性——他的母親摩耶夫人、阿姨大愛道、妻子耶輸陀羅等——開始描寫，這些和佛陀有密切關係的人，她們如何與佛教結緣及走向修行解脫的故事，由此襯托出女性在佛教的面貌。另外，還有佛世時女性修道者的故事，如帕扎佳拉長老尼努力修道證悟的過程。並概介印度密乘佛教大成就者當中4位佛教女性，她們放棄榮華富貴的生活，決心修行的故事。從早期佛陀的女弟子到後來的女性大成就者，作者彰顯出女性在面對苦痛的經驗時，選擇追隨佛陀求道，皆得以轉化痛苦證得涅槃。

現代女性佛教徒

第二章，現代女性佛教徒（本書所指的女性佛教徒包括在家及出家的修行者）在這快速變化的時代中如何修行？書中訪問了8位現代西方佛教女性，以下分別介紹這8位現代西方佛教女性：

恰蘇瑪·卡碧辛(Kabilsingh, Chatsumarn)

恰蘇瑪·卡碧辛是泰國法政大學的宗教與哲學教授，於2001年在斯里蘭卡受沙彌尼戒。由於泰國沒有比丘尼的傳承，未受出家戒的沙彌尼或八戒女的地位遠不及比丘，八戒女還往往淪為比丘的僕役。恰蘇瑪除投入尼僧教育外，並致力於復興泰國比丘尼傳統的國際運動，揭露泰國女性在靈修生活領域所受的不平等待遇。

蕾奈特·塞法斯(Renate Scriver)

蕾奈特·塞法斯之前是德國生物學家，過去12年來，她精進於佛教的禪修法門，自己又閉關5年。目前教導內觀禪修，透過禪修讓她身心得到轉換，也突破女性靈修的限制。

海倫·托可夫(Helen Tworok)

海倫·托可夫生於紐約市。曾任《三輪：佛教評論雜誌》(Tricycle: The Buddhist Review)的創刊主編。談及女性在佛教中的角色與地位，她認為女性可以在文化工作中，透過自我努力取得被認同的角色和地位。

阿姜甘達須利(Ajahn Candasiri)

阿姜甘達須利目前住在英國，以一西方女性成為上座部佛教尼師的經驗，說明建立西方比丘尼傳統的必要性。她認為修行無性別的差異，彼此應秉持尊敬和體諒，是種互補而非敵對的關係。

賈姬·凱蒂(Jacque Kilty)

賈姬·凱蒂長期修煉藏傳佛教，是一位心理諮商師，主要輔導生命面臨危機者，及徬徨無助的青少年。她描述自己在印度達蘭莎拉藏民收容區生活的12年中，如何影響支持她回到西方社會，面對外界

五光十色的挑戰。

夏達·羅傑(Sharda Rogell)

夏達·羅傑是位內觀禪修老師，她以自己的生命見證，告訴世人她如何以15年居無定所的生活，從中看清自己受到習氣的薰染和制約，使自己從貪瞋癡的無明束縛中解脫，進而邁向出離的道路。

莫拉·希爾斯(Maura Sills)

莫拉·希爾斯是英國德文郡卡魯那研究協會的主持人，創設了佛教心理治療訓練課程。她將佛教的靈修應用在心理治療上。在美國911恐怖攻擊事件發生後，美英又聯手空襲阿富汗以進行報復。她於指導短期閉關期間，讓每位參與靈修者感受思考，以個人或集體的念力轉變戰爭的可能，及女性處在戰爭的局勢中，可以平衡男性的力量是什麼？又如何能讓佛法所呈顯的男性面貌，獲得滋養和平衡？

翁山蘇姬(Aung San Suu Kyi)

翁山蘇姬是緬甸佛教女性地位的革命者，1991年獲得諾貝爾和平獎。雖然她不時受到緬甸軍事政團的軟禁，但仍不遺餘力倡導和平與非暴力的崇高精神。她認為佛教是緬甸傳統文化的基礎，但卻將最偉大的價值都放在男性身上，以為唯有男性才能獲得無上的證悟。若緬甸所追求的自由民主，是要讓人民過著完整、有意義的生活，成為這個地球村中自由平等的一份子，即要努力證明人類的精神，能夠超越性別上的缺陷。

從這些現代佛教女性的故事中，我們更瞭解廿一世紀佛教女性修行者在靈修及世俗諦上的努力，她們超越性別的差異，致力於使宗教在社會上，展現一股安定的力量。

女性諸佛與菩薩

作者以佛教中四位女性代表的生平故事、形象及修行方式，讓人瞭解女性在佛教象徵中所扮演的面貌。

第一介紹的是度母。度母是藏傳佛教中的眾神之一，同時存在於相對和絕對的境界，根據眾生根器隨機教化。就世俗諦言，她是聞聲救苦的拯救者；而就勝義諦言，度母帶領我們邁向證悟的智慧心靈。

觀世音，前身是印度的觀自在。由於觀自在菩薩，原本是男性，傳入中國後才發展為觀世音菩薩，觀世音和中國佛教文化的結合，代表慈悲的象徵，以各種不同形象示現，救度眾生脫離苦海，造像也由男性轉化為女性。

吉祥天女，相傳是古印度婆羅門教的女神，生性殘暴，後為金剛手菩薩收服，而成為女性護法神，吉祥天女讓人看見女性的憤怒尊形象，女性可以將憤怒的力量運用於佛法修行之中，不但能幫助轉化自己的負面情緒，也能敬重在這些情緒背後所隱藏的力量，用於培養諸如慈悲心等正面特質。

耶喜·措嘉，是蓮花生大士的最主要弟子，她以記憶超強，能熟記蓮花生大士所有的法教而聞名。蓮花生大士過世之後，她在西藏示現200年，成為上師空行母，是女性佛的示現。

女性佛教老師

這一章分二部分，第一部分是取自各地民間或佛教中的五個傳說，審視這些故事背後所蘊涵的啟示，呈現女性的智慧與慈悲。如「喇嘛與老婦」，是取材自西藏民間傳說：一位老婦女虔敬準備珍貴西藏酥油茶，供養說法的喇嘛。依慣例是依序向喇嘛獻上哈達，並接受加持，但因聽眾太多，所以，喇嘛決定教大家以觀想的方式接受加持。儀式結束後，老婦女以相同口氣向喇嘛說：「現在您也可以觀想

接受我手中的酥油茶。」這位婦女就帶著她的供養物回家，心中暗笑不已。這故事指出即使平凡的老婦人，有時也能如在高位的喇嘛般充滿睿智。

又如日本的惠春比丘尼及佛世時年輕貌美的薇嘉葛的故事，她們不落入世間欲望的陷阱，也不受世間誘惑。故事展現女性不僅能精進追求佛法，無關性別，且有能力善巧圓滿地處理問題。

一代宗師那諾巴，在修行的過程中是得力於一位醜老太婆；還有，日本真言宗大師慈雲尊者，乃是因母親的教導而有關鍵性的轉變。這些故事中的女性不但可以是他人修行的助緣，自己亦能不為性別所困而精進修道，由此說明女性修行依然是可以證悟的。

本章第二部分，訪談三位當代重要的女性佛教老師。第一位是雪倫·薩爾斯堡(Sharon Salzberg)，是2個內觀禪修學會的共同創辦人，她概述自己擔任禪修老師指導學生的經驗。第二位碼婷·貝契勒(Martine Batchelor)是法國人。她曾在韓國松廣寺出家10年，後返回西方還俗結婚。目前在世界各地演講、指導閉關修行及研討會，寫了數本與佛教和禪修相關的書。第三位是丹津·跋摩比丘尼(Palmo, Ani Tenzin)。她在喜馬拉雅山洞穴中閉關修行12年，如今在世界各地教學，發願要為西方比丘尼建立僧團而努力。

作者藉由介紹這三位當代女性佛教老師的生平與理念，及其在教導和修習佛法時所遇到的問題，讓讀者看到女性立志開悟求道、擔任靈性老師時所展現的無比毅力與活力。

佛教藝術呈現的女性面貌

作者概述佛教造形藝術的起源。並透過三位女性畫家的作品及創作歷程，帶領讀者認識南傳、禪宗及藏傳佛教藝術中所勾勒出的女性面貌。其中，介紹美籍瑪麗·雷納德(Mary Reinard)是研究女性佛像造形的藝術家，以自身經驗說明藝術與靈修的關係。韓國比丘尼玉峰法

師視繪畫為一種禪修。雅妮·杜萊琳 (Yahne le Toumclin) 是信奉藏傳佛教的法國藝術家，後來成為藏傳佛教比丘尼。在其繪畫創作過程，禪修使她的心靈自在，開發覺性，提供充沛的創作能量。

智慧與慈悲

本書的最後，作者以「般若為諸佛之母」做總結。早期的印度佛教經典，就以女性代表智慧，而般若佛母是女性神祇的原型，代表圓滿的智慧，是敏銳覺照力的女性特質。又如空行母，是藏傳佛教中最有力量女性，充滿動力的能量，其遊走虛空的形象，對女性解放而言，是一種啟發人心的象徵。

文末，以度母誓願要生生世世以女性身分輪迴於世間，克服社會對女性的歧視，這正是佛陀所倡導的中道思想的縮影，即應不受性別差異的影響，落入任何極端的見解。

在本章節中，作者舉證空行母在藏傳佛教所展現的功效，因過多的描述引來爭議，中譯本有作部分的刪節。

結語

閱讀本書，愈到最後，愈能感覺作者是在藏傳佛教的背景撰寫此書，讚揚佛教女性的經驗、女性對佛教之貢獻，並透過呈現佛教女性的生活、工作、修行、教學以及藝術各面向的真實經驗，引證女性在佛教發展過程程中，所扮演的重要角色。但假若作者的目的是希望在傳統佛教觀點中找到平衡點，拋開以往女性為附屬角色的論述，真正看見和聽到與男性地位齊等的女性經驗和聲音，則內容中的訪談與取材，顯然不夠廣，尤其當今台灣的比丘尼經驗是可以提出有力的證明，但本書並沒有提及。

女性在佛教的地位，並非透過爭論來取得答案。性別僅是外相的不同，各有其優缺點，在實相與修行證量上，是無差別。我們或可用

本書中的一段話：「我們要以靈活且謹慎的方式，在自己生命以及究竟與世俗的見解中取得這份平衡，這才是我們追尋佛陀真理最合宜之道。」作為這本書對佛教中性別問題所提供的建議與思考的方向。📖

【延伸閱讀】

- 《女性寧靜的變革》，吉兒·法瑞 - 霍爾斯著；周和君譯，台北市：法鼓文化，民94。
- 《比丘尼傳全集》，釋寶唱、釋震華編，台中市：恆沙，民76。
- 《女性佛教入門》，立花真紀著；許俐萍譯，台北市：大展，民79。
- 《佛教與女性》，岩本裕著；劉欣如譯，台北市：大展，民79。
- 《佛教的女性觀》，釋永明著，高雄縣：佛光，民79。
- 《聖比丘尼列傳》，陳慧劍編，台北市：龍樹菩薩贈經會，民83。
- 《證悟的女性》，堪布卡塔仁波切著；何文心譯，台北市：眾生，民84。
- 《菩提道上的善女人》，釋恆清著，台北市：東大，民84。
- 《法輪常轉：女性靈修之路》，Sandy Boucher著；台北市：立緒文化，民86。
- 《千載沉吟：新世紀的佛教女性思維》，釋昭慧、釋性廣編著，台北市：法界，民91。
- 《佛教出家女性求道歷程研究：以漢譯佛典中的阿含部、本緣部、律部及長老尼偈為研究對象》，林莉莉撰，國立中正大學中國文學研究所，民93。
- 《華嚴經的女性成就者》，覺音居士語譯；台北市：全佛文化，民94。

一 句話也就夠了

阿姜查 著 法園編譯群 譯

本篇是1979年，阿姜查為初到英國弘法的弟子所做的開示。

「你在教他人時，也等同在化育自己，使自身的善巧和智慧得以增長，思維也增多了。別以為你只是在教別人，要心存自己也在教化自己，那就無所謂損失了。」

善巧說法

阿姜查：「不論你開示什麼，內容都離不開戒、定、慧；即便是以布施、持戒、禪定的另一種分類標準來看也一樣。」

這裡的人已經夠複雜了。所以你們得瞧清楚、弄明白你們要教化的對象。由於他們複雜，因此光說：『放下、放下！』並不恰當。你必須說些他們可以意會的。姑且不談這個。就以對泰國老人說話為例：如果你們直言不諱，他們可能會不高興。但若換做是我對他們這樣說，不但沒有關係，他們反而高興，否則他們會不高興。

你們雖然都會說法，但仍不夠善巧。蘇美多，你說是不是？事實是不是這樣？」

蘇美多：「沒錯。他們（其他僧人）雖教人以真理，可是卻不夠善巧，所以在家人不大願意聽。他們缺乏善巧的方法。」

阿姜查：「的確，他們沒有「技巧」——說話的技巧。這就好像建築一樣，會蓋房子，卻沒有能設計得既美觀又耐久的技術。我能說法，任何人都能說法。可是這還得要一些善巧，才知道說那些話合不合適。說得合宜，一句話就能令人得利。反之，可能禍從口出。」

比方說，這兒的人學識頗高，所以千萬別自吹自擂地說：『我的才

是對的，你的不對！』萬萬不可。但也別光說些深奧、把人弄瘋的話。只須說：『不須放棄你過去所學的東西，只需將它先擱置一旁，然後在這段時間裡，專心於我們當下的修行就可以了。』例如『觀呼吸』是你們都可以教的。就此持續教學，教他們專注在息入、息出上，讓他們對觀呼吸有所認識。當你熟練了某一種教學後，你的教學能力自會增進，那時候就能再教其他的了。對一件事透徹了解後，許多道理自然也會通透。這是自然而然的。可是，如果你硬要教他們很多東西，他們可能連一個也弄不明白。如果你能把一個道理說明白，他們自能釐清許多道理。

就拿今天來訪的那幾位基督徒來說。他們只談一個道理，這道理頗具深義——我們終有一天會在究竟真理處相逢——光這個論述就足夠了。這是智者的言論。如果內心不能領悟究竟真理（真實法），不論所學何『法』，我們永不能滿足。

比如，如果是蘇美多在教我，我就該接受教誨並落實在修行中。當蘇美多在教我時，我雖能了解，但那仍不算是真實或深切的領悟，原因在於我未曾實踐過。當我確實修行並領悟了修行成果時，方才透徹、明瞭法的真義。如此我才能說：我懂得了蘇美多。我在那裡看見了蘇美多，所以那裡即蘇美多。因為蘇美多教以如是，如是即蘇美多。

當我說到佛陀時，也是如此。我說，佛陀在那裡，不在教法裡。人們聽此時，恍然一驚地問：『難道這些不都是佛陀教的嗎？』沒錯，都是他教的。但這裡談的是勝義諦，人們一時還無法了解。

我留給那群訪客去思考的是：這顆蘋果是你們眼睛所能見的。儘管你確實看到它，它的味道卻非用視覺可辨別。當時，我覺得他們能聽

進去的就只有這些。蘋果的味道是存在的，但那是看不到的。怎樣才能知道它的味道呢？拿起蘋果來，一口咬下去，便知分曉。

我們所教導的法就像這顆蘋果。人們聽聞它，卻不識這顆蘋果的味道。除非他們具體實踐，方能明白。蘋果的味道是視覺所無法得知的；而法的真理，則非聽聞所能得識。沒錯，你有這方面的認知，但與究竟仍相差太遠。你必須落實修行，智慧才能從而生起並直接體證究竟真理。我們就是要在這裡得見佛陀。這是深層的法。我只能以蘋果的例子為那群基督徒解說，讓他們在聽聞之後，能加以省思。

這類型的談話有點『太鹹』（有別於中文字面意義。在此有「艱深」、「直接」之義。）了。不管是鹹也好，甜也好，酸也好，各種不同的教學方式都好。如果各位有話要說的，不要客氣，請直說。我們再沒什麼討論的機會了。蘇美多大概也快沒話可說了吧！」

說法無有疲厭

蘇美多：「我對向人們解釋道理感到厭倦了。」

阿姜查：「千萬不可，不可感到厭倦啊！」

蘇美多：「我就是想終止這一切。」

阿姜查：「這是指導老師所不許的。這麼多想趣向涅槃的人都得依靠你。教法的過程中，有時



（繪圖／鍾願隆）

容易，有時腦袋裡卻一片空白、苦無說詞。還是你只單純地不想說話？這對你是個很好的訓練。」

蘇美多：「這兒的人都很好，既不暴力、凶狠，也不麻煩，牧師們也不會惡臉相向。但他們問的問題總離不開上帝，想一探上帝、涅槃究竟為何。若干人則以為佛教是虛無主義、一心想毀滅地球。」

阿姜查：「由此可見他們對佛法了解得仍不夠完整或成熟。他們害怕一切事物消逝時，將是世界末日。他們認為佛法代表某種空無或虛無主義，因此而氣餒。他們如此也只會落得傷悲啊！

你們可曾見過害怕『空』的人的模樣？他們像老鼠般不斷地積聚財物，緊守不放。這樣就能躲避得了存在的空性嗎？當他們躺在火葬的木材堆裡時，這一切便不再屬於他們。但是，他們在世時卻執持不放，日日夜夜深恐會失去它們，力圖擺脫空無。他們會因此受苦嗎？當然，他們為此痛苦不已。人們因不了解事物的真相與空性而悶悶不樂。

人們因為不反觀自己，所以對生活周遭一切渾渾噩噩。你該如何制止這份愚痴呢？人們相信：『這就是我，這是我所有。』如果你告訴他們『無我』，以至沒有任何一切是我或我所有的，他們一定會跟你爭論到底，至死方休。

即便是證得般若智的佛陀，最初都為眾生的難度而感到厭倦。他剛證悟時便認為向眾生揭示正道是件極麻煩的事，後來才醒悟這種態度是不正確的。

如果我們不教人，那我們還教誰呢？每當我煩到再也不想教導人時，總是如此問我自己：如果我們不教那些愚痴的人，那還教誰？你哪兒也沒處逃。只要一厭倦就想遠離弟子、獨自生活，正好顯示我們

的愚昧。」

比丘：「我們可以做辟支佛啊！」

阿姜查：「那很好，但如果只因為想逃避現實而做辟支佛，那就不盡然正確了。」

蘇美多：「在單純的環境裡，過平常的生活，自可成辟支佛。然而在今天卻不太可能辦得到。我們所處的環境並不允許這麼做，我們還是得過比丘的生活。」

阿姜查：「有時，你們必須先在這種有若干干擾的情況下生活才行。簡單地說就是，有時扮演一切智佛，有時則扮演辟支佛；視情況而定。」

談到這些不同角色時，其實是在談心理狀態。沒有人生來就是辟支佛。這就是所謂的『心態模擬說』。身為辟支佛不但自處泰然，也不教化他人，所以並不能從中得到太多利益。但若有人能教化他人，便顯示出他是一切智佛。

然而，這一切不過只是比喻罷了。

誰都別做

誰都別做！什麼都別做！做佛陀是負擔，做辟支佛也是負擔，別欲求做誰就是了。『我是蘇美多比丘』、『我是阿難陀比丘』……相信這確實是你，就已經是苦了。『蘇美多』只是個約定俗成的世間法，了解嗎？

對你的存在深信不疑只會導致苦果。如果真有蘇美多存在，只要有人批評你，蘇美多就會生氣，阿難陀也會生氣。當你對它深信不疑時，就會產生這種後果。一旦阿難陀和蘇美多互相牽扯，那隨時就會

打起來。但若蘇美多和阿難陀都不存在，便了無一人了——沒有可接電話的人。電話響了又響，就是沒有人接聽。別想成為什麼，因為沒人可成為誰。如此一來，苦就不存在。

如果我們深信自己是某人或某某，每當電話聲響起，我們就會去接電話、就會涉入。我們這樣怎能得解脫呢？我們必須看清它，從而增長智慧，以致蘇美多或阿難陀都不存在、不接聽電話。如果你是蘇美多或阿難陀，你就會去接電話，把自己扯入痛苦的泥沼裡。因此，別做蘇美多，莫當阿難陀，只須認知這些都只是世間法的假名安立罷了。

如果有人稱你好，別以為然，也別想『我很好』；若有人說你不好，別以為『我不好』。什麼都別是，只要了知當下的情況，但也別執持著覺知不放就是了。

這是一般人所辦不到的。他們怎麼也弄不明白，所以一聽到這些道理，就困惑得不知如何是好。我曾經拿樓上、樓下來做比喻：當你從樓上走到樓下，你在樓下時，只看到樓下；如果再走回樓上，也只看到樓上，而兩者間的空間——中間你卻沒看見，這表示涅槃沒被看見。我們雖看到了物質界的形色，卻看不見我們的執取——對樓上、樓下的執取。從『有』而『生』；從形成到產生，一直不斷在形成。沒有『有』的地方便是『空』的所在。當我們試著向人教以空的所在時，他們只會說：『那兒什麼也沒有。』他們無法理解。這真的很難，但真正的修行卻必須明白這『空』的道理。

有生以來，我們一直仰賴著『有』和我執，因此初聽聞『無我』時，真是覺得太奇怪了，原有的想法不易改變。因此，我們必須藉由修行來讓心明白，才有可能相信：『啊！果然沒錯。』

一般人在想：『這是我的、我所有的！』時，甚感快樂。可是當這些『我的』東西失去時，便為之悲痛欲絕。導致苦的脈絡由此可見。我們可以藉此觀照：如果沒有『我』、『我所有』，我們還是可以趁活著時善用生命，但不加執取、以為是屬於我們的。有一天，當它們消失或敗壞了，也只是自然的事。我們不視它們為我們或任何人的，也不存『人』、『我』之想。

這可不是在形容一個瘋子，而是在說一位精勤向道之人，他對事物的各種用途瞭若指掌。然而一般人看著他想弄個明白時，就只會認為他是個瘋子。

誰才是瘋子？

蘇美多看待一般人時，認為他們就像小孩般愚痴；反之，當一般人看蘇美多時，卻認為蘇美多是個瘋子，因為你對他們賴以維生的事物完全不感興趣。換個方式說罷：阿羅漢和一個瘋子其實差不多。試想，一般人看阿羅漢時，會認為他是個瘋子。因為如果你咒罵他，他一點也不以為意，不論你對他說些什麼，他就像瘋子般一點反應也沒有。可是，這瘋中是帶有覺醒的。一個真瘋了的人受到咒罵時，或許會生氣，可是卻搞不清狀況。把阿羅漢和瘋子放在一起觀察，也許會以為他們沒啥差別；但至下者瘋子，至高者阿羅漢也。如果只取外貌而觀之，至高、至下看似相近，但他們的內在覺醒、對事物的認知，可是有天壤之別啊！

你想想看：若有人對你說些篤定會令人抓狂的話，你卻淡然地放下，他們一定會認為你瘋了。所以當你們在教人們這些道理時，他們不容易明白，除非內心親身體會方能明白。

例如，這個國家的人很愛美。如果你直言不諱地說：『不，這些東

西才不美呢！』他會轉頭就走，不願意聽。說『老』，他們不喜歡；談『死』，他們不愛聽，這表示他們醒悟的時機未到。如果他不相信你，原因便是出在這兒。就好像跟他們交易一樣，你雖拿出個可取代他們原有物品的東西，他們卻不知其價值所在。可是，如果你手上的東西顯然價值連城，他們當然就欣然接受了。

有時候，老師在教弟子時，弟子不相信老師的言論，會使你非常沮喪。可是與其沮喪，不如找出他們不信你的原因，其實就是：你的說法對他們沒有什麼益處。只要你能提出比他們原有想法更好的東西，他們自然願意接受。

正當你要對弟子們動怒時，應該先作此想，才能讓你息怒。動怒實在不是件好玩的事。

佛陀為了讓他的弟子們能領悟佛法，示以百千種法門，只為說不二的佛道。他雖並不僅用單一的教導方式或不變的說法型態來度眾；可是，所有的教化目的卻只有一種，那就是：解脫苦。他所教以的種種禪法亦只有此一目的。



(繪圖／鍾願隆)

歐洲人在生活上已非常富裕。所以，如果給他們太大、太複雜的道理，可能消受不了。因此，你們認為該怎麼辦好？有任何建議嗎？

任何人如果有話想說，就趁現在，我們很難再有此機會……還是已沒有要討論或沒什麼疑惑了，想必你們都可以做辟支佛了。

教學相長

未來，在座有些人可能成為法師，教化眾人。在你從事教育的同時，一定是教學相長的……各位同意嗎？你在教他人時，也等同在化育自己，使自身的善巧和智慧得以增長，思維也增多了。例如：初教導他人時，自己會回頭質疑佛法如是說的道理何在、意義又在哪裡？從而開始反覆思索，以探求佛法的深義。這樣教化他們，也是在教化你自己。只要你保持正念、勤於禪修，自然便會如此。別以為你只是在教別人，要心存自己也在教化自己，那就無所謂損失了。」

占星術與預言

蘇美多：「世界上的人似乎是愈來愈平等了。各種階層、等次的觀念逐漸淡化，改變了。若干深信占星術的人指稱，沒幾年後，將有大災難發生，給地球帶來巨大的苦難……我不知其真假，但是，他們認為，由於我們與自然界的疏離、為了生活的便利而過度依賴機械，所以這場災難將超出我們的能力所能處理，自然界將產生無人能預知的劇變，諸如地震等等。」

阿姜查：「他們的言論只會令大眾痛苦啊！」

阿姜蘇美多：「對啊，如果我們沒有正念，真會因此陷入煩苦之中。」

佛陀只教導當下

阿姜查：「佛陀只教導當下，沒教我們去擔憂兩三年內會發生什麼事。在泰國，村民常跑來跟我說：『倫坡，共產黨要來了！怎麼辦？』我問他們：『那些共產黨在哪兒？』他們則說：『嗯，他們隨時都可能打進來。』」

我們從出生以來就一直有共產黨，所以我從不在這上頭想太多。只要在生活中抱持著時刻有障礙與困頓的心態，便足以消滅那些『共產黨』了。如此便不致一無是處。說到四、五年後會發生什麼事，說得實在太遠了。村民說：『二、三年內，泰國會變成共產國家！』但從我出生以來，我一直覺得共產黨就在我周遭不遠處；但我一直和他們和平共處，直至今日。但人們就是不了解我在說什麼。

我是在說真理啊！占星家能預測兩年內將發生的事，但談到當下時，他們卻完全沒輒。佛法意在於處理當下的問題，讓自己能對未來可能發生的一切有恃無恐。我們不須對世上可能發生的事太過擔憂。只要修行在當下增長智慧，盡力做好現在當做的事，而非著眼於明天。這不是比較好嗎？我們可以等待三、四年內可能發生的地震，問題是當下有許多事情已在搖搖欲墜了。美國就是個確實的例子。人們的心如此狂野——那便是動搖的所在，但一般人就是看不清。

大地震數十年方發生一次，但我們的『心地』卻每天、每秒在『震動』。我這輩子仍不曾經歷過大地震，然而心地裡發生的地震卻無時不把我們震得天旋地轉。這才是佛陀要我們注意的地方。

但這些話可能不是一般人想聽的。

一切法從因緣生、從因緣滅。不須為占星家的預測而煩憂，只須覺知當下的現象即可。問題是，每個人都喜歡問這類的問題。在泰國，官員常來看我並問：『整個國家將淪為共產黨！倘若成真時該怎麼

辦？」

『我都已經出生了，對此問題我們有何打算？我們很少過問這個問題。我心裡老惦記著，自我出生以來，共產黨便已如影隨形地跟著我了。』當我重覆這番話後，他們都三緘其口。

人們討論的都是幾年內共產黨會入侵泰國的危機，但佛陀教我們的卻是：當下充實自我、時時保持醒覺，並思惟生活中潛在的、我們必須面對的危機。這是至關緊要的大事，別漫不經心喲！依靠占星學來告訴你兩年後會發生什麼事，並不能解決問題。仰賴『補哆（覺知）學』就不須去惦記過去、擔憂未來，只要反觀當下就好。『因』便是在當下產生的，所以就在當下審視它罷。

那些預測的說法只會讓人受苦。但是如果有人照我的方式說話，反有可能會被說成瘋子。

不須恐懼改變

從前，就算演變，也是一點一點慢慢地變，讓你不知不覺。打個比方好了：蘇美多，你剛出世時就這個體型嗎？當下這身軀是變動的結果。改變是件好事嗎？當然，如果沒有這些變動，你就不會長大了。所以，不須對自然的變化心存恐懼。

除了去思惟『法』，我實在不知道你們還需想些什麼。如果有人預測幾年內有事會發生，我們不能坐以待斃地等著事到臨頭才有動作。我們不能這樣過日子。不論我們需要做些什麼，不要等特定的事發生時才要做，當下就去完成它！

今日，人口不斷成長，地、水、火、風四大也在運行。可是一般人就是不見『地大』的運行，只看見地球的外表，看不見它的遷變運行。

在這世界上，未來人們可能會覺得幾個月的婚姻才屬合理；如果有人結婚超過一、兩年，別人就會認為他們不正常。世間事就是這樣持續在變動。說實了，其實是人心在變動。你不需要去懂占星學，好好學『補哆（覺知）學』，就能明白這一切了。

『倫坡，如果共產黨真的來了，你會往哪兒跑？』我們還能往哪逃？我們出世就必須面對衰老、病痛和死亡，我們還能逃去哪兒？我們必須守在原地以解決這些問題。如果共產黨真要來了，我們就守在泰國，再謀求辦法。他們不也得吃飯？（或可譯作：就算是共產黨總是要讓我們吃飯吧？）你又何須如此恐懼？

如果不斷地憂心未來可能發生的事，那是會沒完沒了的，只會讓你永遠處於困惑、臆想的狀態。你知道這兩、三年內會發生什麼事嗎，蘇美多？會有大地震嗎？如果有人問你這類的事，你可以告訴他們，無須太關注在遙不可及、無法確信的事情上。該提醒他們哪種撼動是無時不刻在發生的，以及他們得以成長至今的無常法則。

不死之法

一般人認為既然出生在世，就不希望死亡，這是對的嗎？這不就如同把水倒進杯裡卻不要它注滿一樣。只要不停倒水進去，就別指望它不會滿。可是人們卻滿腦子臆想：我活著、我不想死。這種想法正確嗎？好好想想吧！如果人出世後，永不須死去，這有快樂可言嗎？如果地球上的人都長生不老、不死，情況會更加嚴峻。如果大家都不死，最後大概都得去吃糞便了。屆時，我們還有何處可棲身呢？好像你不停地倒水，卻不希望杯子注滿水一樣。我們真的得好好將道理想清楚。我們生而不死，果真如此的話，應該好好領悟佛陀所教的

『不死之法 (amatadhamma)』。各位知道這『不死之法』是指什麼嗎？

『不死之法』是指即便身體死亡了，只要智慧常在，就形同不死。不生亦不死，是一個止息的境界。在世時，希冀長生不老、永遠快樂是根本錯誤之道；但這卻是世人所祈求的，所以痛苦不斷。『法』的行者是不苦的。當然，一般僧侶的修行人，由於未成道果所以仍然有苦；由於未悟得不死法而仍會有苦受，依舊為死神的目標。

『不死之法』是不會死亡的。既然由母胎出生，從何逃避死亡？除非能覺悟實我的不存在，否則死亡之路是不可避免的。『我』其實沒死，而只是『行法』依隨自然的法則在變化罷了。

這很難理解，一般人也瞭解不來。你們必須像蘇美多一樣，不受世事所束縛；遠離偌大、舒適的家宅，以及世界的發展，如佛陀當年的出離。如果佛陀繼續待在皇宮裡，他就成不了佛了。遠離皇宮、隱居森林是他成佛之道。宮中欲樂的生活並非覺悟之道。」

繫念「死」

阿姜查：「是誰告訴你占星家的預測？」

蘇美多：「很多人常閒話家常談這些事。」

阿姜查：「他們的話如果成真，那人們該怎麼辦？他們有指引大家一條可遵循的方法嗎？我的看法倒是，佛陀曾給予非常清楚的教法。占星家或許能談談幾月或幾年後的事，而佛陀直指的卻是出世的那一剎那起。他說，打從我們出世以後，許多



(繪圖／鍾顧隆)

事是無法確知的。預測未來可能會讓人擔心未來發生的事。但是，說實在的，『無常』打從我們出生那一刻起，便無時無刻地在我們身旁。

一般人對這種言論都不太採信，對不對？

如果你會害怕（此時轉向在座中的一位在家人說），就這樣想好了：假設你因犯下重罪而被判了死刑，七天內就要服刑，你的心裡會想些什麼？這就是我要問你的。如果七天內就要服刑，你要做什麼？如果再深入點想想，你會發覺，其實我們所有的人當下都已被判了死刑，只是不知何時要服刑罷了。那死刑有可能來得更早，不須七天。你早被判了死刑，你可知道？

如果你觸犯了法律並被判以死刑，你一定會非常沮喪。『死想觀』是觀想死亡隨時隨地會到來。問題在於你們都不把它放在心上，所以覺得生活舒適無虞。如果心常繫念死這件事，它會讓你在法的修習上更懇切，所以佛陀才教我們要常做死想觀。不做死想觀的人反而因自我的無知而生活在恐懼當中。但只要做死想觀並明察自我，它就會引領你，使你積極地修習佛法，遠離憂懼險境。

如果你對這道死刑了然於心，自會想尋求解決之道。一般大眾不大願意聽這類的話，這不顯然表示他們跟真正的『法』相去甚遠嗎？佛陀告誡我們要做死想觀，但人們不喜歡這類言論。這是眾生的共業，他們對死亡雖有所認知，但顯然還不夠明白。」

（編者按：本文摘譯自阿姜查(Ajahn Chah)《傾聽弦外之音》一書。本書將於2005年11月由法耘出版社出版。文中部分標題為編者所加。）

佛教崇拜儀式的一般特性（下）

麥爾福·史拜羅 著 香光書鄉編譯組 譯

構成緬甸佛教崇拜儀式的儀軌、典禮與節慶，大部分屬於涅槃與業力佛教。其目的可以是表意性、紀念性或工具性。當目的屬於工具性，要達到的目標幾乎是解脫論的。危機儀式完全與消災佛教有關，目標總是祈求受到保護、免於危險，亦是工具性的。

佛教儀式行為的模式

就如我在本文中所使用的一樣，不論儀式精緻或繁複的程度如何，儀式（ritual）一詞是各種禮拜（cult）行為的泛稱。然而，作為一個總體性的概念，儀式可依其組成成分，分解為一個個的單位。「儀軌」（rite）是儀式行為中具有意義的最小單元，但是很少有獨立且完整的儀式是由單一儀軌構成。一般來說，「儀軌」是較大型儀式中的一部分，沒有更好的名詞用來指較大型的儀式，因此，我把它稱為「典禮」（ceremony）與「儀典」（ceremonial）。「典禮」是由諸多「儀軌」所組成，它能建構一具有意義且完整的儀式體系；「儀典」則是在任何儀式場合所舉行的「典禮」之總稱。儀軌、典禮、與儀典，結構出一個宗教的崇拜儀式（cultus）。這些崇拜儀式只在特定的日子，如節日或節慶舉行。

組成佛教崇拜儀式的典禮或儀典可分為以下三種——不論那一種，它們所含的儀軌類型都相同，因而描述這些儀軌，就等於是在描述佛教儀式行為的基本形式。因此，在敘述佛教的典禮與節慶之前，對組成較大儀式的基本單位：儀軌，作一概述是很有幫助的。

供養

佛教儀式幾乎沒有例外地包括某些供養的形式。每天不論在佛像前禮拜、或塔前祈禱等等，幾乎都以點亮的蠟燭、花、水與食物供養(6)。雖然，在我精挑細選的樣本中，除了一位以外，全都認為這些供養是他們對佛教虔敬的一部分(例外的那一位說，他從來沒有作過這類的供養，因為這並非真正佛教徒的象徵)，不過他們的動機是大不相同(只在為了消災免難時，動機才一致)。十五人中有七人的動機是屬於解脫論的——為證得涅槃、得到更好的來生、避免下地獄、或為來生積功德。他們當中有些人提到傳統上被歸於解脫論的供養利益：供花可得到健康與美麗；供水則可「靜」心——保持平和且免於煩惱；供食可確保食物充足；燃燭則可覺悟與榮耀。希望投生到更好處所的人們承認：這些供養本身不足以確保結果；然而，他們說，供養的重要性仍不能小覷。如一位受訪者說，雖然他的業可能註定來生為狗，但是這些供養的功德會使他遇見一位富有的主人。

有兩位受訪者從紀念性的角度來解釋這些供養——它們可以使供養者在內心回憶起佛陀與他的德行。若供養時沒有憶念佛陀的德行，供養則是枉然，「並不比施食給烏鴉，或點蠟燭讓老鼠看路好些。」

有四位說，供養是佛教徒的職責或是佛教徒的習慣。有些人甚至

(6) 供養食物給佛陀、比丘僧與鬼神，都是一種尊敬的象徵或禮敬的方法，但三者所使用的詞彙不盡相同：對佛陀的供養用 *tin-de*；對比丘用 *laung:de*；對鬼神則是 *bali natsa*。所供的食物也各有差異：比丘托鉢的食物為 *hsun*；供養佛陀為 *hsun:do* (*do* 為皇室敬語)；給鬼神的則是 *poukthou:de*。

說，雖然供養是佛陀反對的，但因為是緬甸的傳統，所以他們只好遵守。一位受訪者提供了一個很簡單的心理學上的答案：他供養是「因為它讓我覺得好過。」有一位受訪者，則拿不出任何理由。

不管這些回應的差異為何，除了一位外，所有的受訪者都說，這些供養既不是佛陀想要的，對佛陀來說也沒有用。不管佛陀是活著（某些人這麼想）或是涅槃了（大部分人這麼看待他），他既吃不到這些食物，也聞不到這些花香等等。當中只有一位提出異議，他說，佛陀就像人類一樣需要食物，而且他人也同意：佛陀不會給以供養者報酬，供養者所得的利益是以累積功德的方式自動收到的。

不論信眾對這儀式抱持何種看法，當他供養時，會吟誦以下這段標準的發願文：

我供養美食以禮敬世尊，願我藉此善行免除饑餓之苦；

我供養淨水以禮敬世尊，願我藉此善行免除燒灼之苦；

我供養明燈以禮敬世尊，願我藉此善行免除大黑暗；

我供養香花以禮敬世尊，願我藉此善行免除生肉之臭。

另外有一種供養方式只在重要的慶典與節慶中舉行，稱之為「卡道佩」(kadaw pwe) (7)。它是用三串香蕉圍繞著一個椰子。這些供養的食物雖然是供佛（與佛教的天神），但人也可以吃。卡道佩須供奉七天，滿七天之後椰子就可拿來生吃，香蕉則（通常）油炸著吃。供塔的食物只有塔奴與他們的兒孫可以吃，對一般人則是禁忌 (8)。

肢體的行為

> 伏身跪拜

所有佛教禮拜不可或缺的部分就是：在佛像前、塔前（佛陀的象徵）或

觀想的佛前伏身跪拜。事實上，這是禮拜最基本的部分。所以，使用雙語的緬甸人都把 *shi.khou* 譯為英文的 *worship* (禮拜)，以部分來代表全部。例如說：*hpaya: shi.khou* 譯為「禮拜佛陀」。禮拜的方式是：禮佛的人跪下，雙手合掌置於額頭，將額頭接觸地板（或地面）三次。這是一種表達最高敬意的方式，表示尊崇、敬意與順從。所以在這本書裏，「頂禮」或「伏身跪拜」指的都是這種「*shi.khou*」的行為。

禮拜的五種對象

在緬甸的傳統中，佛陀是禮拜的五種對象之一，也就是五個值得伏身跪拜的對象之一。其他四個對象是：法、僧、父母與師長。因此，緬甸人也同樣會頂禮這四者。當在家居士遇到比丘；小孩子放學回家向父母請安；成人在特定的佛教節日回到父母的家，都會行這種特殊的禮；當然，參見王室與貴族時也行此大禮。即使是今日，農夫在重要的政府官員面前也會頂禮。

> 其他的肢體行為

如前所述，禮拜的行為是藉頂禮來進行，不過，在佛教聖事的場合，還需要其他的肢體行為；在進入塔或寺院之前要脫掉鞋子或拖鞋；在佛像或比丘面前應該坐著或蹲著，以免頭高過佛像或比丘；雙

(7) 卡道佩也可用來討好鬼神，然而只有兩串香蕉。而且供過之後，供物不能帶入佛寺、墓地或女人正在生產的產房裡。

(8) 在緬甸的君主時代，戰俘與其他囚犯被獻給佛塔，他們與其後代就作為塔的看守人。雖然法律上已廢除了這種「奴隸」的形式，但這些奴隸的子孫仍是被遺棄的一群，許多人仍繼續靠著看守塔，在塔的周遭擺攤子，或四處乞討維生。要注意的是，不但緬甸有塔奴，泰國亦然。（Rajadon 1961：67）

腳絕不可以伸向神聖的對象：雙腿始終得朝後擺，以避開神聖者；誦、聽祈禱文時，雙手要合十，男人放在額前，女人放在胸前；開始祈禱和結束時，都要頂禮三次。

語言的行為

「語言的行為」一詞比「祈禱」更能表達意思，因為它包括祈求、奉獻、咒語、咒文等等。與祈願的禱告最接近的觀念是緬甸的 *hsu.taung*：一詞 (*hsu.* 是恩賜或獎勵，*taung* 是請求)。緬甸人經常在一個詞句裡，將巴利語與緬語詞結合起來，因此「*hsu.taun pa.hta.na*」就是請求恩賜的意思。不過，在解脫佛教的架構裡，這樣表達的意思是十分微妙的，因為報酬是所做行為的果報，而非靠請求或要求而有的一個不應得的結果，所以，僅以請求得到某些恩賜是沒有用的。因此，上述所引用伴隨供養的祈願文，以期望禮拜者免於饑餓、火災等作為結束，它並不是在乞求免費的恩賜，而是表達一種期望。希望免除這些災難是禮拜者行善後的結果。

儀式禮敬的對象

> 佛塔

在佛教裡，塔是最神聖的建築物。它既不是教堂，也不是廟宇。以最專業的意義來說，它是舍利的儲藏所；而以最不專業的意義言之，則是佛陀的象徵。不管是哪種情況，塔通常呈三角或圓柱形，由堅固的石頭或磚塊建築而成。真正的佛塔是禮拜的對象，而不是用來禮拜的場所⁽⁹⁾。塔的崇拜極可能比佛教還早 (Dutt 1962:182-83)，它原是一項非常古老的佛教行持，後來的上座部經典才規定它為佛教徒遺骨的收藏

處（如我們上面所看到的），因而適於人們禮拜。

佛塔在緬甸的普遍程度，或許是全世界其他佛教社會所難以比擬的（10）。放眼望去，整個緬甸幾乎沒有一個地方是看不到塔的，一般會看到三、四座，但往往會看到更多。因為除了有人居住的村莊或擁擠的都市之外，再偏遠的地方，再高的山嶺，都無法阻擋造塔者的熱情。塔的大小與各種細節千差萬別——從幾呎高到高達326呎的仰光大金塔（*Shwe Dagon*），卻都典型地符合相同的基本結構：基底是一方形臺子，通常是由磚塊或石頭打造而成；臺子上面是個多角形的底座；底座之上坐落著鐘形的塔身；鐘形塔身又由一道裝飾的條紋分成兩部

（9）就緬甸而言，禮拜的場所是寺廟而非塔，它的建築幾乎僅限於古都蒲甘〔3〕，它們默默佇立著以見證過去的光榮。寺廟不像真正的塔以保存舍利為目的，寺廟是用來保存巨大的佛像。寺廟主要是在蒲甘王朝所建（當然，蒲甘當地也有實心的塔），此外也有一些當代的緬甸佛寺。事實上，我在緬甸所看到最與眾不同的佛教建築，是上緬甸蒙育瓦（*Monywa*）城外的現代佛寺——田柏克帖（*Thambouktei*）寺。它是個龐大空曠、多洞穴的建築，因鑲有寶石與玻璃而光耀燦爛，殿堂內部的牆壁與屋頂佈滿著五十萬尊裝飾用的佛像。這寺院是由一位華裔富商為尊仰本寺的方丈—蒙育瓦禪師（*Monywa hsaya-daw*〔4〕）而建造。其中的一個房間裏，塑有與方丈同等大小的坐禪像。寺的一邊有間墓室，是預備存放方丈圓寂後的遺體。在我拜訪這間寺院時，78歲高齡的方丈據說已成就了種種超凡的能力。

（10）塔（*pagoda*）一字當然不是緬甸文（可能是錫蘭文 *dagoba* 倒置的英語，源自梵文 *dhātu garbha*，舍利塔），緬甸人也不使用印度的 *stupa*（窣堵波）來意指這些建築物。有些人使用源自巴利 *etiya* 一字（意指供養處）的 *zeidi*，但大部分的人使用 *hpaya* 一字，它亦可用來稱呼佛陀、比丘或國王。

【譯註】

〔3〕 *Pagan*，蒲甘，是位於緬甸中部，伊洛瓦底江東岸的佛教遺蹟，西元11至13世紀為蒲甘王朝的首都。

〔4〕 *Saya dwa*（西亞多），在緬甸是精神導師之意。現今普遍將 *Saya dwa* 譯為禪師。此處 *hsaya dwa* 恐是 *saya dwa* 之誤。

分：頂端是圓錐形的塔尖，由許多蓮花葉的波紋所組成；塔尖上又連接著金屬做的傘蓋（若是有名的塔，則鑲有許多珍貴的金屬與寶石），一個個音聲美妙的塔鐘就懸掛在傘蓋邊緣。塔通常漆成白色，但較有名的塔會貼上金箔，這是因為信徒登上塔臺時，將所購買的金箔，一片片的貼在塔上。

塔的結構被賦予許多象徵性的解釋。其中的一種解釋是：塔基代表須彌山；塔的底座與鐘形塔身的兩部分代表三界——欲界、色界與無色界，塔尖代表佛陀。另一種解釋是：鐘形的塔身代表出家人倒扣的鉢。還有一種則是：塔基代表四大護法天王；底座代表兜率天（諸佛降生前的住處）；塔尖代表涅槃。其他部分的象徵意義相當複雜，難以論定，就不在此進一步詳述了⁽¹¹⁾。

在塔院入口處，通常會看見兩隻巨大的磚造獅身鷹首獸，它們是用來保護佛塔的。在塔院中靠近塔身的地方，通常會看到食人妖，還可以看到有翅膀的半獅半人獸，這些也是塔的守護者。鄰近塔的地方還有一支較大的柱子，懸掛著一只旗幡，柱子頂端有一尊婆羅門雁像，柱子的四個邊都有佛教的護法神像。據說這隻雁代表佛陀的妻子，死了以後變成婆羅門雁，並以此形象禮拜她的丈夫。通常一座塔有許多壁龕，龕中供奉著許多以磚或石膏製成的小佛像。此外，塔基上也常雕有許多大銅佛像。某些塔同時會有一尊主要的佛像，如曼德勒的阿拉干（Arakan）塔，它之所以有名，不在於它所安奉的舍利，而是因為有一尊大牟尼佛像。這尊佛像多年來被信徒們貼上厚厚的金箔，原來的形狀已經看不出來了。

我曾經提過，一座真正的塔是佛教存放遺骨的地方，而最好放的是佛陀、高僧或聖者的舍利（某些例子，存放的是過去佛的舍利。如仰光聞名的大金

塔)。在緬甸，舍利與許多其他，如佛像與珍寶（金子、珠寶等）神聖的物件，被埋在塔中深層的地下室，永遠封起來讓人看不到，因此，緬甸人崇拜塔的動機，是出於宗教而非社會，是十分清楚的。因為佛舍利的存在，就代表佛陀本身的存在，儲存舍利的塔正是佛陀具體的化身，它的意義是遠超過象徵的。這就是為什麼佛教徒不在塔內拜佛，而是禮拜佛塔，因為，禮塔不僅僅是在憶念佛陀而已。以上說明了佛教徒尊敬塔，並為塔投注龐大財富的原因（12）。

雖然像耶穌的遺骨一般，可能有許多舍利被認為是佛陀的，然而在緬甸，塔的數量遠比大家所知道的佛陀舍利還多很多。因此，大部分的塔雖然是佛陀的象徵，卻是沒人禮拜的。有些可能是著名的佛教徒信仰中心，或因為供奉一尊神聖佛像而聞名的佛塔之節慶場所（如曼德勒

（11）在錫蘭，塔與其顯著的性象徵讓人產生聯想（參見 Yalman 1963：-30），但就目前我所能發現的，此現象在緬甸並不存在。然而，暫時放下錫蘭的解釋，不難想像歷史上塔的建築是源自印度教的男性生殖器像（*lingam*），或甚至是陽物意象——現在它已不引起觀察者產生這種意識了。除此之外，在意識層面上，緬甸至少有一個塔，讓人聯想到乳房的象徵，這塔位於薩根山（*Sagaing*）城外，是一個具有錫蘭風格的圓形塔（*dagoba*）。根據傳說，此塔是皇室的捐助者指示建築師仿製他所知道最美麗的東西，即皇后的胸部來建造的。

（12）塔因為放置神聖的舍利，所以被說成是擁有一顆「心」，這顆心能散發出肉眼可見的靈氣。以我們的語詞來說，塔擁有超自然力或神奇的力量。其他佛教的神聖——比丘、佛陀、國王——也擁有超自然力。所以，我認為：這解釋了為什麼緬語把他們和塔同稱為 *hpaya* 的事實：其他任何擁有神奇力量的東西也叫 *hpaya*，或至少被視為像這類的東西。所以，如果不知道以下所描述的是一門大砲，可能會想像它說的是座佛像或塔。

雍笈牙王（*Alaungpaya*）（十八世紀緬甸著名的帝國建造者）的軍隊有一座名稱為三連（*three-pound cannon*）的大砲，根據 Harvey 的描述：

它是那時代的榮耀。因為點燃時它會發射，發射時會擊中敵人，被擊中的敵人會因而死亡。因為如此，它被塗上金箔，而且人們以供給鬼神的物品供養它，虔誠地以香薰染，並以上好的衣料包裹它。〔Harvey 1925：232〕

有名的阿拉干塔)；或因出現神蹟而建造(如在雪澤洋〔Shweizayan〕小村莊的有名佛塔)等等。然而大部分的佛塔沒有這種特點。塔的建造，是因為捐助者可以獲得功德(沒有一種功德比建塔的功德更大)與聲望(沒有任何稱號能比「捐塔者」(Hpayā: Taga)這正式的頭銜帶來更大的聲望)，絕大部分的塔在宗教信仰上沒有顯著的重要性。因此，即使緬甸的每個村莊都可能有一座以上的塔，這些雖然可以讓人們憶念佛陀，卻不見得是個重要的場所或禮拜的對象。

> 舍利

禮拜真正的塔，並不是禮敬佛陀的唯一形式，上座部佛教徒除了禮拜埋藏於塔中的舍利以外，還禮拜更多看得見的舍利。雖然緬甸沒有發現佛牙舍利，但至少有一顆佛牙放置於錫蘭著名的肯迪(Kandy)佛牙寺供人禮敬。這顆佛牙被定期地從特別的儲藏處請出，在市區遊行。另一顆神聖的佛牙則在中國大陸發現，1961年，中國政府專機送往錫蘭，借給當地供奉兩個月。途中停留於仰光時，受到無數佛教僧俗代表團體的供養禮拜。

> 菩提樹

佛教徒禮拜舍利，也禮拜佛陀的象徵。早期的佛教，有三個特殊的佛陀象徵受人崇敬：蓮花、法輪與菩提樹。菩提樹是印度的畢鉢羅樹(pipal, *ficus religiosa*)，屬於榕樹的一種。佛陀在畢鉢羅樹下悟道(bodhi)，因此這特別的樹就稱為菩提樹，其全部的樹種就是「菩提樹」(為巴利語的訛用)(13)。雖然這三者仍是神聖的象徵，但只有菩提樹至今還是禮拜的對象。

> 佛像

當代最普及、最受人喜愛的禮拜象徵當然是佛像。在緬甸，佛像有三種造形：坐像（至今仍最為普遍），代表佛陀正在禪修；立像，顯示佛陀正在說法；臥像，代表佛陀將入涅槃。歷史上，佛像的禮拜比塔的禮拜晚了好幾世紀。事實上，早期上座部的比丘，禮拜佛像曾遭受到不小的阻力，甚至到了第五世紀巴利的註釋書中都還有記載（參見 Rahula 1956：125 ff.）（14）。至今，各式各樣的佛像四處可見，幾乎每位佛教徒家中的小佛龕內都供奉小尊的佛像，各寺院則雜陳著各種大大小小的佛像（15）。

無庸置言地，並非每尊佛像都是儀式的對象，除非將佛像神聖化，否則它只是美學上莊嚴的雕塑品而已，並非儀式上的聖物。要使佛像神聖化要作兩件事：第一，對佛像唸《法句經》（*Dhammapada*）的偈頌（153, 154頌），最好由比丘來念，但也不是必定的（16）；第二，佛像必

（13）這些象徵的意義，參見 Coomaraswamy 1935。

（14）這點很顯著的與耆那教的情況相似，如下面的引文所指出的：

當耆那教的在家信徒為大雄（耆那教的創教者）所吸引而脫離印度教時，他們不再有任何固定的崇拜儀式。但是，漸漸地，因為對其大師與其他歷史及神話上的老師由尊敬變成崇拜，而採取固定的禮拜形式。最後，就塑造崇拜者的雕像來禮拜，偶像崇拜也就變成正統耆那教的主要制度之一。這過程與發生於佛教的情況相類似。塑像何時開始出現仍不清楚，但可能是在西元前第二或第一世紀。〔Stevenson 1915：11-12〕

（15）洞窟和巨穴是佛像的著名遺址，印度著名的阿姜塔（Ajanta）和伊羅拉（Elora）洞穴就是見證。在今日的泰國與緬甸，洞穴有時也是作此目的。在我個人的經驗中，最著名的緬甸例子就是在上緬甸的薩根（Sagaing）山中一洞穴裏所發現的佛像。進入窄小的通道，再爬上一連串由岩石鑿出來的階梯，通向漆黑與曲折的途徑，此處通道很狹窄，有時只能側著身走才得以前進。在似乎是毫無止境的攀爬後，突然出現一間大而通風的房間，當中佇立著宏偉的佛像。整個歷程讓人想起舊石器時代晚期的洞穴，特別是「三兄弟洞窟」（Trois Freres）。

需經過開光點眼，藉此賦予它「生命」。

佛教徒所敬奉的對象，並不只是佛陀的舍利與象徵。他們也同樣禮拜高僧與聖者的舍利，有時還會向他們祈求恩賜，這些聖人們的塑像也會在塔或寺院中受人禮拜。有些聖人的塑像是知名的歷史人物，如緬甸某一個僧團的創建者，他的雕像如真人一般大小，置於玻璃櫃中，安奉在曼德勒的全國僧伽總部。人們對這塑像供養鮮花與淨水，就像供養佛陀一般。

崇拜儀式的分類理論與佛教崇拜儀式的分類

> 以行為結構來分類崇拜儀式的缺失

就建構儀式行為的分類理論來說，儀式的目的固然是個有用的標準，但對宗教崇拜儀式的分類卻沒有什麼幫助。無論從文化或從行為者的角度來看，以行為結構來分類崇拜儀式，都會造成許多分類上的重疊與模糊不清。

先從文化的角度來看，許多宗教崇拜儀式的儀軌或典禮，具有一種以上的目的：同樣的儀式，尤其是背景不同時，可能同時會有工具性與表意性的目的；而一個典禮或節慶，也可能同時有兩種或更多的目的。

其次，從行為者的角度來看崇拜儀式時，會發現同樣的儀式行為，對某人來說可能是工具性的，但對另一人可能就是表意性的，特別是在要求廣大信眾忠誠的宗教中。此外，即使是同一個人來看，也少儀式行為的目的被視為一定是非此即彼的。更常見的是，行為者的動機是多元的，他的動機對我們而言，是難以評斷的。

> 崇拜儀式是文化現象

因此，我們現在所需要的，若是一種分類理論，能清楚區分崇拜儀式的各種要素，而且至少從文化的角度來說（如第一個例子所示）任何崇拜儀式都是文化現象。將這樣的分類理論建立在「發生」（occurrence）的層面上，人類學家與其他宗教的研究者，就能夠達到這個目的而不會破壞「文化內部分類」（intracultural classification）。

> 儀式發生時機的分類理論

從個人壽命長度的角度來看，宗教崇拜儀式的組成可分類為「重複發生的」（recurrent）與「不重複發生的」（nonrecurrent）（以「發生」作為分類的標準）。不重複發生的儀式是標示一些固定事件，如出生、成年、結婚、死亡等等的儀式，它們代表生命歷程中（生物學與社會學上的）一個個階段的轉換。因此，這些事件在特定的一生中通常只發生一次。（在某些社會裏，結婚是不重複發生模式中的例外。）

重複發生的儀式，至少在原則上會重複地發生。它們重複發生的方式有兩種情況：週期性與非週期性的。非週期性重複發生的儀式是一些在生命歷程（生病或其他個人的困擾）、自然（旱災、暴風雨等等）或社會（戰爭、國王的加冕等等）中，不固定發生的事件，一般來說是由於偶然而重複發生，

(16) 我經歷了多次轉生要去尋找這建築物的建造者，卻找不到他；痛苦地生而復生。

現在我看到你了，房子的建造者！你將不再蓋這房子。你所有的椽已斷，棟樑亦毀，而心，成就了涅槃，斷盡了煩惱。

依照 Radhakrishnan 的說法（1950: 10），這些偈頌被認為是佛陀在悟道當下所吟誦的。他認為：「房子的建造者」指的是導致輪迴的渴愛。因此，這首偈是象徵佛教基本真理的摘要—消除渴愛，就不再受生死輪迴的束縛。

這些事件是沒有週期性的、不固定、不定期發生的。週期性重複發生的儀式，則受到儀式的年曆或自然界規則性的節奏（各種的季節變化）、經濟（農業或其他的週期）與社會（領袖的定期更換等）所約束。這些事件以固定且規律的間隔，週期性地重複發生。

三種組成分類

以這種儀式發生時機的分類理論為基礎，可以將宗教崇拜儀式的組成分為比較明確的三類。第一，週期性重複發生的儀式——定期的、固定且規律的，這些形成了「年曆週期」(calendrical cycle)。第二，非週期與非重複發生的儀式——與生命歷程中的轉變事件有關，它們形成了「生命歷程」的儀式。最後是，非週期性重複發生的儀式，它們與實際發生的或是潛在的危險事件有關，且會干擾個人與團體的生活，因而有「危機」的儀式。

> 發現功能而非賦予功能

涉獵過人類學的讀者會注意到，這種分類法在許多方面不同於傳統的儀式分類。傳統是分為兩類——變遷的儀式與強化的儀式。現在則分成三種。如此，所使用的詞彙就是敘述性而非功能性的（例如「強化的儀式」是功能性的）。在目前這一階段裡宗教的科學研究，仍是要去發現功能，而非賦予功能。最後，這種分類法在生命歷程中區分出兩類事件，以說明上述的三種分類，而非如傳統的作法將之合為一類。

理由

這麼做的理由有三：第一，區分轉變與不轉變事件是很重要的。轉變事件是指在生命歷程中，標示出從一階段轉變到下一階段的事件——所以對這些儀式來說，它們是真正的「變遷儀式」。其次，轉變事

件不論是否危險，都是生命軌道中，不會重複發生的轉折點；不轉變事件則是，不管在生物學或社會學上的軌道，都可能會重複發生且具有危機。最後，去區分威脅的事件是屬團體或個人的，似乎不很重要。由此推知，若假設崇拜儀式的儀軌，會因危機是屬個人或團體而有不同，將會招來經驗實證上的問題（17）。

> 佛教崇拜儀式的分類

有了這個分類，我們現在可以回到構成緬甸佛教崇拜儀式的儀軌、典禮與節慶。除了有少數例外，這些年曆與生命歷程的儀式都是屬於涅槃與業力佛教的。不管是個別的或共同的，其目的都可以是表意性、紀念性或工具性的。當他們的目的（或目的之一）是屬於工具性時，所要達到的目標也幾乎全是解脫論的——輪迴或涅槃。另一方面，危機儀式則完全與消災佛教有關，其目標總是祈求受到保護、免於危險，所以毫無例外地屬於工具性的。☐

（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。）

（17）包括前兩類的某些儀式確實也與危機有關。例如，殯葬儀式，依照我們的分類，是屬於生命歷程的，但因為團體成員的死亡，而可能成為該團體的危機。但是它與危機儀式的差異在於，殯葬儀式代表生命歷程中的轉折點，這種事件（即使視其為危機）不會重複地發生。然而，危機儀式雖與不定期的事件有關，但會重複地發生。



雜阿含經卷第一

佛子家內恭敬於

民國五十五年七月

如是我聞一時佛住

舍衛國祇樹給孤

獨園爾時世尊告

諸比丘當觀色無

常如是觀者則為正

觀正觀者生厭離厭

離者喜貪盡喜貪盡

者說心解脫如是觀受想心

行瀦無常如是觀者則為正

觀正觀者則生厭離厭

離者喜貪盡喜貪盡

者說心解脫如是比丘心

解脫者若欲自証則

能自証我生已盡梵

行已立所作已作自

知不受後有如觀無
常苦空非我亦復如
是時諸比丘聞佛所說
歡喜奉行

微笑傳承 關於阿疆塔石窟佛像的說法印

奚淞

在中印度的阿疆塔石窟前，我們從黝深的岩洞向內探看；洞中撲面黑暗與陰涼，挾著蝙蝠糞的氣息。什麼也看不見。千里迢迢、克服許多交通上的困難，為的就是看一眼古老的佛教石窟造像。然而，古蹟沒有照明設備，我們也忘了帶手電筒，這要怎麼看呢？

這是1992年春，我和自助旅行的老搭擋阿昌已完成了北印度一連串的「佛蹟之旅」。懷抱著尋訪早期佛教美術的目標，我們來到始創於紀元初期的阿疆塔石窟。這一帶沿山壁開鑿的佛窟，便是整個亞洲佛窟造像的始祖了。究竟窟中的佛像，比起我們中國的雲岡、龍門等地的石雕如何？我們十分好奇。

我們踟躕的神情，引起了一名洞窟管理員的注意。帶著典型印度人似笑非笑神情，他向我們招手示意，隨即從岩壁角落拿起了一個尺來大的木框玻璃鏡面。

佛窟洞口，這位管理員兩手持鏡當胸，並且不斷調整鏡片的角度。啊！原來他是在向太陽採光，要把陽光折射到黝暗的洞窟裡去。他這引光入洞的手法，真是出人意料之外。

鏡片折射的光度，比探照燈還強。一陣晃動、輝閃下，光柱直探入開鑿成馬蹄型的洞窟深處……一尊龐偉的佛陀坐像驀然現身，其古典莊重的神采，令我為之屏息。

這尊紀元初期的石雕佛像、容態飽滿；他垂目、微笑，兩臂垂脅，手肘彎向胸口，十指如柔軟花瓣般在胸前交扣成「說法印」——這手印，代表了佛陀作為一個老師的身分。

帶領我們的守洞員，見我們興奮喜悅，便用他一雙黝黑的手，摹倣手指結環交扣的說法印，並用對付觀光客的生澀英語道：「看，就像解開一個繩結的模樣……」

對了。「說法印」手勢之美，正是因為它解開了一個結；但它並非肉眼可見的繩結，而是潛藏人類身心幽微之處，肉眼難見的心結。經由守洞員的這一提示，我對佛陀造像的始源也產生了莫大的興趣。

追溯佛教造像藝術發展史，可以瞭解佛陀造像的出現，至少距他去世有五百年之久。或許是遵照佛陀遺囑，不造像，以避免產生神格性的盲目崇拜。佛陀去世後，經漫長年代，佛教徒忍耐遵從不造像原則。從紀元前五世紀到紀元初期，佛教藝術慣以菩提樹等象徵物來代表佛陀。

記得在加爾各答博物館中，我們看到了阿育王時代的佛塔遺物。雕飾精美的石欄楯上，一幕幕佛傳故事場景中，人物主角——佛陀俱都從缺，只能從菩提樹、佛足印或說法座等象徵物的出現，以表現佛陀的存在。

直到紀元後，混揉了波斯、希臘、羅馬及印度風格的佛像終於出現。這些被稱作「犍陀羅」風格的佛陀造像，乍看有些像太陽神阿波羅，神采雄健而外馳。此後有待漫長演進，佛像才得以呈現如笈多王朝期佛像的內斂和圓滿風貌。

雖說我們今日習見的佛陀造像是歷經漫長時間演化、無數民間藝

人揣摩、創造而凝煉成形的，但耐人尋味的是：當古代的佛教徒開始為佛陀造像時，佛陀早已逝世數百年之久，藝人如何能夠造出一尊令人心悅誠服的聖像來呢？

就像那一日，我迢迢來到中印度的阿疆塔石窟，面對窟中作「說法印」的佛像，它確實喚起了我全部對佛法的理解和崇敬，為之心悅誠服。如此的佛教造像藝術，真是人類在藝術創造上所展現出來的一項奇蹟。

分析這份因佛像而生的感動，是有脈絡可循的；其重要的特徵有三項——垂目、微笑和解結（說法印）；三項特徵相互緊密牽連。現在，先從「說法印」的解結手勢說起。

為眾生說「苦（煩惱）」的集起，以及「苦滅（涅槃）」的解脫之道，正覺後的佛陀遊行說法長達四十五年。稱佛陀為偉大的老師（調御丈夫）是名符其實的。

為如此一位老師造像，無論用泥塑或木雕皆難以流露任何說法內容。高明的古人，卻巧妙運用「說法印」手勢，直指佛陀教法的心要。一點也沒錯，這是一個教人解結的手勢。但觀造像，雙手之間並無實際纏結。這就意味著佛陀正教人如何「解開一個看不見的潛在心結」。

其次，觀佛眼。佛眼垂視、半開半闔。這樣的垂目神情，在全人類、各民族的雕像典型中極為罕見。何以如此低眉垂視？它所指出的，其實正是佛教修行特有的「內觀」——以正念隨觀自己長期因習性而造成的複雜結縛。每當潛在心結浮現之際，若能如實看出其纏縛樣貌，當能隨順其勢，善巧地解開部分。這就呼應了「說法印」的解

結手勢了。人類複雜的情結，能解開一分，就能得一分的輕鬆和自在。解之又解，長久修行下來，總有纏縛全消，漏盡解脫的一天。

在此，佛眼的垂目，也非全然內視，而是「一半看內、一半看外」。看內，解開煩惱心結的同時也滋長了智慧；出於對生命的瞭解，看待外界時，必能多出一份寬容和慈悲。

由此，就牽連到佛像容顏，那幽微的笑容了。佛陀的笑，不同於一般世間歡悅；它包涵了對人性深刻的瞭解和悲憫；也經由一再的寬解心結，才產生出如此自在的笑靨。遵循佛陀的教法而修行，一個人的心結並非越縛越大，而是越解越小；也因為在解結的過程中，去除了負面情緒所造成的許多心理障蔽；出於瞭解，所以慈悲，就能對世界抱一份寬容微笑，並以祥和的語言和行動處理人間事了。

這就是那年訪阿疆塔石窟，從紀元初期佛陀造像所得到的莫大感動。歸來後，我用毛筆白描繪成佛陀「說法印」手勢懸掛牆上，以日日提醒自己這份讓自己身心寧靜下來——向內看，解開心結；向外看，報以微笑——的佛教心法，我將之稱為「微笑傳承」，長誌於心。☸

看只是看？聽只是聽？

曾莠玦

中午11:30，「親子溝通成長班」的課剛上完，學員一一離去，剩下筱玲和我整理場地、善後文書資料。

突然聽見身後有腳步聲，回頭一看，原來是會長，從門後走來，踩著她一吋高的巫婆鞋。看到我們回頭，她劈頭就問：「課程進展得如何啊？」一向做事認真負責、事必躬身的她，到場巡視是正常的。

「今天的分享很熱絡，已經上課7次了，學員愈來愈能彼此分享了。」我邊整理手上的講義，邊回答。做為這課程的負責人，理所當然要回答上司的問話囉。當然，內心也為這樣的成果感到滿意。會長走到我們身旁，3人圍在一起，幫忙把一疊亂七八糟的講義排放整齊。

「會長，有一件事我覺得影響很大，趁您們兩位都在，我想再提出來討論……。」筱玲是與我默契很好的共事者，觀察敏銳、應對得體，常能適時提出建議，又不給壓力。

「關於下一期的上課場地，我覺得到至善樓四樓較寬敞、明亮，雖然租費較貴，但我們可加強廣宣，多招些學員來分攤……。」

「這個問題，不是上次會議討論過了嗎？」我心想，眉頭也跟著皺起來。難怪筱玲要用「有一事影響很大，趁二位在再提……」開場，上次會議大夥兒因意見不一，鬧得很不愉快，會長決議「讓負責專案的人決定」做結束。而我呢，就是那「負責專案的人」。

「莠玦，您剛眉頭一皺，表示什麼？要不要說說看！」筱玲的敏銳即在此，總是能覺察出別人的內心，並邀請對方說出來。

「我……我沒有什麼要說的？對不起，打斷您的話，您好像還沒說完？」我對此事雖也有一團的情緒，但就是不知從何說起。

「借這間公寓……」筱玲轉身環顧四週，繼續說：「又悶熱又狹小，隔音效果也不好，隔壁開門、講話聲都聽得一清二楚，這影響很大。人在裡面無法安住，教再好的東西，學員也吸收不了。」

「沒錯，可是我們已經沒有經費了。每期所收的學費，光付教師鐘點費、車馬費就差不多了。這間公寓是王總幹事提供的，至少不用付場地費。若要到至善樓，租金很貴，如果提高學費，怕到時招不到學員，可是沒錢倒貼的。」這是我唯一能說出口的話，而所有的擔憂與為難都背負在心中，還不知如何啟齒。不過，內心又有個聲音：事情趕快做一做要緊，誰要聽您說什麼壓力、擔憂的！

「如果決定在這公寓也可以，大家就接受空間小的事實；決定去至善樓也沒關係，那大家就要有共識，必須加強招生。所以，這件事還是依據上次決議，全權交給負責人決定。負責人決定怎麼做，我們都全力配合。」會長講得句句鏗鏘有力，好像宣誓般，一字一字重複那天的決議，但臉色卻有些不耐煩了。

我聽在耳裡，心中有點不舒服。會長口口聲聲說的「負責人」好像很遙遠，其實就在眼前。經她這麼一叫「負責人」，我感覺也必須物化自己，隔離自己的所有感受，跟著她用大腦來思考此事。

「會長，您好像有些無奈，要不要說出來？」真佩服筱玲，的確是溝通高手，總是從心情切入。

「我已經說過，可以去至善樓上課，只要加強招生來分攤學費。」

我不敢要求負責人去招生，不敢要求您們每一個人要去招幾個學生。」會長終於說出了她會議中沒說的真心話——不敢要求我們去招生。不過，我聽了更不舒服：真好笑！用「要求」這字眼，好像她是付我們薪水的老闆，我們得看她臉色吃飯似的。有沒有搞錯？我們是志工團體，她只是比我們早進這志工團的資深志工罷了。

「噹！噹！噹！……」已經12點了，我和筱玲得趕快去接小孩，所以，三人討論的結果，還是「交給負責人去評估、決定」。

帶著剛才討論時不悅的心情，我很想釐清心中這一團，車子竟不經意地開到寺裡。打個手機給老公，請他幫忙去接小孩，就放心地進到大殿禮佛。待心情稍平復，便走到弘化堂。見到師父熟悉的笑容，我提出疑問：「師父，妳上次教我的『看只是看，聽只是聽』，是不是不要有自己的感覺、想法？……」正被情緒所苦的我，懷疑自己是不是因為太多感覺，而造成無法客觀思考？是否應該要如會長這般超理智才能成事呢？

師父聽完我早上的例子，便緩緩道來：「妳對會長的超理智產生抗拒、排斥——妳生氣她沒體會到妳的困難，妳也期待她能用生命彼此碰觸、共事，而非用角色彼此要求。所以，心中有種種的委屈與不滿。」師父真厲害，一下子就看穿我心中的一團。「人都不喜歡被客觀、冰冷地對待，我可以體會妳的感覺，可是，妳也沒有告訴她，妳的擔憂與壓力啊！」

「我可以告訴她我的擔憂與壓力？」這是我從來沒想過的，「可是，開會、做事不是要公事公辦、就事論事嗎？」

「沒錯！不過，早上妳跟會長就事論事的討論過程，妳覺得效果

如何？將來妳跟會長再共事，妳的情緒會不會更容易被勾起？妳們是公益團體，人與人的共事，默契是很重要的維繫因素。妳們有上司、組員的主從角色關係，但同時也有彼此提攜、相互成長的同儕關係，在這樣的雙重關係中，領導者的角色很難拿捏。」師父停頓一下，繼續說：「妳們不也教別人自我探索嗎？那自己的探索歷程更顯重要囉！若彼此可以覺照自己的感受、想法，坦誠分享，讓彼此靠近，不但能增益自己的成長，對團體的成長也助益良多。」

「因此，所謂的『看只是看，聽只是聽』，不是像超理智的人壓抑自己的感覺，是對自己的感覺一清二楚，但又不會緊捉著它，執以為實。會長是對自己的不舒服不清楚，而妳是被不舒服情緒帶著走了。」哦！聽起來我們兩個半斤八兩，都是沒有覺察自己的不舒服。

師父繼續說：「妳聽到『要求』二字不舒服，妳隨著不舒服的感覺起舞，擴散了這不舒服的感覺。所以，妳無法看清她的有限與困頓。其實她也不想為難妳，給妳壓力，讓妳依自己的方式去做。可是她的語言不柔軟，所以，很難讓人知道她內在的脆弱與苦楚。」想不到師父的慧眼也能穿透會長的心。

我似有領悟地說：「『看只是看，聽只是聽』不是忽視自己的感覺、想法，而是能放下自己的感覺、想法。如此，所見、所看就不會像戴上墨鏡般，只見一片黑了，而能如實照見每個人、事、物的原色。」

在師父讚歎我的善根中，我微笑地走出佛寺，迎向滿天的陽光，我的心也像日正當中的陽光愈來愈燦爛、開放。☺

在 日常生活中守護善根

藏拙

每天睡覺醒來，總在惺忪的雙眼中，開始了匆忙的日子，而生活就在這一天一天的迷濛中度過。似乎絕大部分的人，都是如此地生活。我當然也不例外，而且認為這是理所當然。

在接觸佛法之前，每天打開報紙或電視，盡是人我是非與不當的報導內容，很容易挑起我神經的緊張，好像感覺到血液隨之加速，情緒也跟著起伏不定。嫉惡如仇的習性，蠢蠢欲動；主觀的見解，對世事難以認同。我的內心常有股難以抑制的衝動，四處找人一吐為快。在瞋心躍然而出，憤世嫉俗下，常常造了口業而不自知。後來發現，在耳濡目染的薰習中，自己的心緒很容易受到媒體的影響而鼓動。為了擺脫這種困擾，我便決定不再看報紙和電視，藉以消除這些干擾，如此樂得輕鬆過日子。

在經過一段不問世事的生活之後，發覺這種觀念的處理方式，是自我麻痺——只挑自己喜歡的，這是一種鴛鴦式的逃避。複雜弔詭的世間事，雖然不是一己之力所能改變，但也不會因為掩著自己的眼睛和耳朵，就會自動如我心意。經過如此的思惟觀察之後，深深覺得：事實



(繪圖／鍾顧隆)

終歸是事實，自有其因緣與結果。那麼，在日常活動中，當如何來面對呢？

記得有一回，開恩法師禪修時開示：「修行者必須時時保持清明的覺知。當每天睡醒時，第一件事情就是：要能夠很清楚地知道自己的呼吸。下床時，也要清楚地知道，是那一隻腳先著地。」別以為這是簡單的事。經過幾天的體驗，發覺愈看似簡單的事，愈不容易做到。原來所謂的修行，並非高談闊論，而是從日常生活的身心覺照做起。從此每天睡覺醒來的剎那，我開始意識著要時時刻刻保持覺知，清清楚楚知道自己當下的念頭。雖然做起來，不是那麼容易，但這卻是最基本的正念方法。藉著每天的練習，讓它自然地成為一種習慣。誠如性空法師所說：「多培養好的習慣，不好的習慣自然會減少。有好的習慣，就不容易做出不好的事。」當生活中都是好習慣時，時時保持一顆清明寧靜的心，來觀照這個變化無常的世事，對於當下生起的念頭，時時保持敏銳的覺知，不隨習性反應，逐境流轉，身、口、意自然趣向清淨、安樂。

愈是接觸佛法，愈是體會出它的微妙——如是因，如是果。當面對事情時，從緣起法去觀照，發現當下的心念，正是環環相扣的因果關係。藉著這樣的警覺，在日常生活中，培養正念和正知，讓這顆心保持著明靜不動，並時時督促自己如雞抱卵般地謹言慎行。📖

不計較菩薩

歡喜培福的余錫金

編輯組採訪整理

晚間八點，垃圾車的音樂正由遠而近。巷弄裡的街坊鄰居們，等立在街道兩旁，閒話家常。紫竹林精舍停車場前，有個身影，早推著垃圾收集車，在此守候著。收集車裡，垃圾歸垃圾，回收是回收，這堆與那堆，一點兒也不含糊。「今天為什麼要給你拍照？擺一個姿勢，照卡緣投咧。」因為突然出現的相機閃光，接過垃圾的環保員站在車上，笑開了臉，對著那推著收集車的身影喊道。而這個每天同一時間出現在垃圾車旁的身影，就是余錫金。



(繪圖/鍾顧隆)

自從精舍進行整修，大量廢棄物急需處理。每天晚上，余錫金總是騎著摩托車準時報到。整理、清運、接著安板後的巡邏。幾個月來，總是看他風雨無阻，歡喜踴躍地培福。「反正這時陣在厝，嘛是看電視。愈看頭殼愈轉，嚙知會轉去哪裡。卡翰摩托車踏著，來精舍見世尊，什麼都不會亂想。」因緊張而冒著汗的余錫金開口講著：「來培福的感覺真好，一點也不感覺累，也不覺得髒。來這裡做這些真歡喜。」熱切的心，雀躍的表情，余錫金的樂天與淳厚熱情，藏掩不住地渲染開來。人情的矯飾沉重，彷彿在他的周圍化開，只留下單純的心靈交通。

幾年前，余錫金還是貨運司機，南南北北地跑車。抽煙、賭博、喝酒樣樣來，當然檳榔是少不了。九十幾公斤的身材，加上暴躁的脾氣，家裡幾個孩子看到他，就像見到兇神惡煞般地害怕。那時，他的同修已經就讀精舍研讀班。同修常勸他一起報名上課。但他總認為：家裡已安奉了神明，學佛太太學，自己燒香拜拜就好。後來太太極力邀請他：「不讀書先來幫忙啊。」自民國88年起，余錫金便開始來精舍培福。指揮交通、掃地搬運、法會活動等等，余錫金愈做愈喜歡。他常說：「和學佛的這群人一起做事不一樣。」余錫金發現培福有趣的地方，也發現學佛的朋友和世間朋友不一樣之處。

民國89年，社會刮起飆車歪風，青少年飆車以砍人為樂的事，時有所聞。那天晚上，余錫金騎著機車回家，只聽見身後一陣叫囂喧鬧，感覺頭上被東西猛得轟了一下，隨即不省人事。昏迷期間，余錫金的同修每天來精舍，虔敬地向佛菩薩祈求著。七天之後，奇蹟出現，余錫金竟從昏迷中清醒，身體也漸漸地復原。

為什麼願意來讀研讀班，余錫金談起了這段往事，激動地說：「同修告訴我，我的命是佛菩薩撿回來的，應該要來感謝佛菩薩。我也是這麼想。所以民國92年，就來報讀研讀班。」今年六月，余錫金將升上高級班，成為名副其實的學長。「因為在這裡培福很久了，大家常看到我，都叫我學長，我都要趕快說我不是學長。」余錫金半掩著口，靦腆地說。「大家以為我早已從研讀班畢業。其實我以前只是歡喜培福。現在除了培福外，也是和大家一起上課學習的同學。」

自從親近精舍學佛，余錫金改掉許多不良嗜好。「我想到世尊為眾生這麼艱苦，而我這麼好命。就想：自己這些壞習慣為什麼不改？」於是以往抽煙喝酒種種不良習慣，余錫金一個一個慢慢改正過來。一般人認為困難的戒煙，他很有心得地說：「心裡不要刻意地想起抽煙，不要念著要抽煙，就不會很難。吃素也一樣。我吃素後，瘦了二十幾公斤咧。呵，人家都說我愈看愈年輕。」如果是酒肉朋友來找，在一次、兩次的拒絕後，便與這些朋友自然疏遠。少了一些外緣，余錫金有更多的時間，可以回來精舍培福精進。

法師上課或共修時的開示，余錫金總是撿拾在心，身體力行外，回家後還會與同修、孩子們分享。「看到兒子的鞋子踢得亂七八糟，我告訴他們，精舍師父說：『鞋子擺正，心也是正的。』鞋子沒擺好，表示你的心很亂，到社會上，一樣會鑽東鑽西。心如果歪慣了，將來要偏去哪裡都不知道。兒子們聽了，也覺得師父說得有道理。」學佛後的余錫金，不再是當年一臉兇巴巴的爸爸。改掉壞習慣，體重減輕許多的他，臉上多了笑容與柔軟。體會父親學佛的轉變後，幾個孩子也跟著他一起到精舍當志工，並報名研讀班上課。「現在我們家

是佛教家庭。家裡的人和和樂樂，兒子很孝順，我每天到精舍培福又很快樂，真的很滿足。」

每天早晚，余錫金都會跟著同修一起誦經禮佛。同修流利地背誦著經文，他捧著經本，在一旁跟著念。對於家中供奉的神明，他同樣心懷恭敬。「在精舍，我學很多。有不懂的地方，法師和同學們都會教我。」余錫金興奮地談起學長們如何和他分享做早晚課，法師們怎樣為他解惑指引，甚或只是簡單的一句提醒：吃素也要注重營養。他都高興地認為旁人教他許多，自己也學到很多。

一場意外，改變了余錫金，他的生命因此得以真正清醒。一念單純「報恩」的心，讓他與佛菩薩結上法緣，與無數認識與不認識的人結了善緣。現在已經退休的他，又認養了許多培福地點。只要有需要的地方——清水溝，掃廁所，甚至是掃大殿或廁所裡的蜘蛛網，他也樣樣做得認真而歡喜。「有人開我玩笑：『雖然你一天照三餐來精舍報到，但是佛陀不會因此就在功德簿上記三筆。一天裡不管來幾次，就是記一筆，不會多給你。』呵，我只是感覺，應該『有錢的出錢，有力的出力。』精舍是大家的，佛教也是大家的。」

什麼都樂於承擔、什麼也不計較的余錫金，有沒有什麼會婉拒排斥的呢？「站在台上講話。」「我最怕這項。你們不會是要我上台講話吧？」他的表情，忽然緊張了起來。

也許有一天，你可能會看見余錫金站在台上，分享那段自稱「五專」的荒謬日子，與學佛後的改變：「『五專』，除了上面說過的，我那不可說的『專』早丟棄在一邊了，真是阿彌陀佛，善哉善哉。」

菩薩子 來寫經

菩薩子，一起來寫經，
每個筆劃裡，都有最虔誠、禮敬的心意。

【按】下一頁的佛經書法可作為描紅之用



恣	得	正	端	以	佛
後	以	人	正	倚	告
生	倚	所	非	端	玉
卑	形	愛	為	正	耶
賤	貌	敬	端	而	女
為	端	足	正	建	人
人	正	為	唯	僑	之
走	僑	端	心	慢	法
使	慢	正	行	形	不
	自	不	端	貌	當

摘錄自《佛說玉耶女經》

書法／釋見潤

邀請您 送一份法喜到人間

香光莊嚴季刊從七十四年創刊發行 二十年來
搭起佛教與社會的橋樑 一步一腳印 由生澀到踏實

竭誠邀請 您
共同參與這段弘法利生的善緣
你的護持
將使這座傳法的橋 更堅實 更穩固
我們一起來
讓佛法落實人間 更貼近人間的生活

助印芳名

參仟元

方劉隨 潘奇男 楊許雲
韓露廷

貳仟元

釋傳燈 釋貫雨
許松夫 林柏翰 林勤純
黃欽菁 楊幸珠 陳世平
林宜學 杜昇武 蘇林瑞
李國亮 關錦慧

壹仟捌佰元

蔡毓瑄

壹仟伍佰元

王裕淳 陳秀鈺 吳美惠
楊斐瓊 劉志賢 龔建力
陳美伶 陳隆成

壹仟肆佰元

陳明健

壹仟貳佰元

張志成 蕭麗貞 林昆谷

壹仟元

陳邦男 張素貞 謝美麗
劉勝育 潘美樺 鄭晴如
廖芸炫 陳成庚 鍾尚淋

林惠思 宋明順 王淨聞
林素卿 鄭玉碧 孫漢文
李聰明 羅春花 李家驥
蔡玉 鐘資智 卓播道
謝仁旺 鄒明德 鄒明豐
賴鼎文 陳俊男 李碧英
王琮瑋 莊桂玲 楊美容
黃玉鳳 蔡宜樺 辛法新
斐春苓 董曉紅

玖佰玖拾貳元

無名氏

玖佰元

楊智堯 楊智勝 楊智安
楊智凌 楊筌詠

陸佰元

謝清江 徐美珠 陳一瑋

伍佰貳拾元

蔡佳琪 蔡良榮

伍佰壹拾貳元

杜秋惠

伍佰元

馬事哲 盧雲鄉
吳秋雪 蔡曉瑛 蔡曉雯

李虹逵 周建雄 陳文華
黃玉琴 劉軒銘 張榮利
李銘鐘 洪淑慧 洪瓔真
羅坤源 李素美 吳春妹
吳碧珠 傑克 王莞秀
無名氏 鄭錦雲 劉曉蕙
林永昌 呂玫玲 簡美智
呂妙香 鐘彩霞 曾永年
吳仁德 蔡志要 劉江洲
盧麗令 鄒雅青 楊月雲
釋見海 吳雪珠 郭坤全
高梅子

肆佰伍拾元

郭美津 郭守貞

肆佰元

莊愛華

參佰貳拾伍元

釋法聖 釋融利 陳漢煌
陳俊郎

參佰元

林翠珠 張秀霞 廖謙嫻
吳淑美 蔡仔仔 曹毓珍
劉祺恩 陳麗玲 奚美秀
陳洪淑茹

貳佰伍拾元

呂禎鈴

貳佰元

釋法淨
林秀玲 黎玉蘭 王俊欽
李秀英 何偉綸 何禹嶽
何漢強 潘美娟 朱敏慈
尹琪 尹文 朱珍宜
朱珍慧 蕭美玲 朱正義

壹佰伍拾元

陳布燦 周麗花

壹佰元

洪艷紅 儲秀珠 黃彩雲
蕭資雅 陳心墨 莊德清
江秀朗 王獻珍 陳玉芝
謝旻珊 謝苑恩 謝易珊
范玉球 陳靖

美金貳佰元

Michael Chuang

郵政劃撥：03308694 香光寺

以上助印芳名自民國94年5月21日至民國94年8月20日止

【關懷佛教教育 共創人間淨土】

香光莊嚴雜誌社

Luminary Publishing Association

發行人兼總編輯：釋悟因

執行編輯：釋見鑣 簡伊伶 美術指導：雅堂設計工作室

社址：嘉義縣竹崎鄉內埔村溪州 49～1 號

49-1,Hsiychoo,Nei-pu,Chu-chi,Chia-I,60406,Taiwan,R.O.C

電話：07-7133891 傳真：07-7254950 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

香光山 桃園縣大溪鎮福安里 11 鄰頭寮 16 號 電話：03-3873108 傳真：03-3873108

製版印刷：中原造像股份有限公司

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 中華民國九十四年九月二十日出版

◎讀者若重複收件或需變更地址，請通知各流通處，以便修改。

◎轉載文圖請先徵求同意。

ISSN 1027-5126 【非賣品】



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。