

# 非常 重要 正見經

猶如黎明曙光  
是日出的前兆和跡象，  
正見是善法的先驅與前導。

正見是解脫的開端  
是眼目  
是要門  
是非常重要的修行要素



# 目次

編輯手札——見

04 **非常重要 正見經**——悅讀經典（三）

06 認識《正見經》——《正見經》導讀 釋見豪

18 流轉或還滅——《正見經》中十二支緣起 菩提長老

20 知老死之四諦

23 知生之四諦

26 知有之四諦

31 知取之四諦

36 知愛之四諦

40 知受之四諦

42 知六處之四諦

44 知觸之四諦

47 知名色之四諦

51 知識之四諦

54 知行之四諦

57 知無明之四諦

59 總結十二因緣

67 知漏之四諦

70 向舍利弗致敬——舍利弗的故事 編輯組

專  
輯

專欄

【春風化雨】

76 追思常覺法師 釋悟因

【大千世界停看聽】

80 春去春又回——邊陲掬光（上） 歐噴邁勒

【香光閱讀室】

90 無常是好消息——請看《近乎佛教徒》 釋自淳

【異鄉手記】

94 Passion and Compassion Jenkir shih  
俗情與法情 釋見可

【森林法音】

100 生命的四食 向智尊者

【佛典語文瑣談】

112 仁從何來？——佛經中的仁與仁者 竺家寧

教理

藝文

生活

【心田四季】

93 劃破幽暗 釋自讓

新聞

【教界啟事】

124 香光尼僧團各分院道場近期活動

125 《佛教與社會》漢譯新書發表暨「佛教與台灣社會」論壇

126 96年度香光尼眾佛學院暨行者學園招生

# 非常重要

# 正見經

## 悅讀經典（三）

經典中曾提到：「人是靠著正見的徹底實踐，以克服所有的苦。」  
「正見」架構了整個佛教修道的完整路線與目標，  
既是修行的開端、目的地，更是修行發展的後續地標。  
且「正見」更以位居有情苦難橫遭與利益促進的重要樞紐，  
而有其不可替換的影響性與先驅性。

《正見經》是舍利弗所說的一部經，經中共有四個主題，  
菩提長老認為：「這四個主題可說是佛陀教法的概論，  
有助於新學者對佛陀基礎教法原則的了解。」

本期則從三個角度介紹：架構、重要內容、講者。

架構在完整介紹此經的主題與重點；

內容部分整理菩提長老對此經中「十二因緣」的精闢解析，以饗大眾；  
從舍利弗一生中幾位好友對他的懷念說起，更可感受高僧風骨與慈悲。

非常重要《正見經》，正見非常重要，  
祝願大眾皆能正見增明，善法增盛。





專輯 【非常重要 正見經】

# 認識 《正見經》

《正見經》導讀  
釋見豪

比丘們！  
猶如黎明曙光是日出的前兆和跡象，  
正見是善法的先驅與前導。



## 《正見經》從哪兒來？

《正見經》是怎麼產生的呢？

### 聖典的結集

佛陀時代沒有文字的書寫記錄，所以佛陀說法時，弟子們以背誦方式憶持佛陀的教法。記憶的方式可能造成對教法的忘失、不完整，或理解的不同，以致於在傳誦上產生了差異。佛陀涅槃後第一次結集的教法，由弟子誦出，經與會大眾的審核、認定與編輯而成。除了佛陀所說以外，諸弟子所說而經佛陀印可的也都在結集之內。

經典結集依教法的長短、內容及攝受對象，分為長、中、雜與增一等四種尼柯耶。據說結集結束後，與會長老們分別負責記誦不同的經典，阿難被分配誦《長部》，《中部》由舍利弗負責，大迦葉負責《相應部》，阿那律則傳誦《增支部》。結集後，弟子們以此分類持誦的方式繼續傳誦著佛陀的教法。

佛陀涅槃後，弟子們因為對教理或戒律的解說不同，而分裂成許多部派。上座部所屬的銅鑠部傳承了一套最完整的巴利三藏聖典。約於西元前一世紀，錫蘭開始以文字記錄巴利三藏。南傳佛

教自認巴利三藏是最純正，最接近佛陀原始教義的聖典。巴利經律論三藏中的經藏，包括《長部》、《中部》、《相應部》、《增支部》與《小部》等五部。相較於巴利經藏五部，漢譯的「四阿含」並非專由一個部派所傳，相傳《長阿含》經乃法藏部所傳，《中阿含》與《雜阿含》是說一切有部所傳，而《增一阿含》則是大眾部支派所傳。

經藏依據經文篇幅的長短輯成，其中，不長不短的經典為《中部》。《中部》內容主要論述四聖諦、緣起等基本教義，闡發無常、無我等宇宙真理，述說各種修持方法及其與涅槃解脫道的關係，為論究法義的經典彙編。

### 正見經

《正見經》即是南傳《中部》一五二部經典中的第九部經 *Sammāditṭhi Sutta*，巴利語 *sammāditṭhi* 意指「正確的見解」。此部經是尊者舍利弗與比丘們法義問答的經典，菩提比丘 (Bhikkhu Bodhi) 更指出：整部《正見經》可說是舍利弗為馬勝比丘所說法身偈：「諸法從緣起，如來說是因，彼法因緣盡，是大沙門說。」所作的註釋。📖



## 《正見經》有什麼特色？

一般常見的經典多是佛陀以一個主題對四眾弟子的開示，《正見經》與此類經典有何不同呢？

### 聖典體裁

次第集成佛陀教法的過程中，弟子依佛陀說法的體裁與內容分有九種方式，稱之為「九分教」。九分教包括修多羅、祇夜、記說、伽陀、優陀那、本事、本生、方廣、未曾有法。爾後佛法開展，九分教因分類的不足又增加了因緣、譬喻與論議三類，形成十二分教。

九分教中，方廣在銅鑠部的傳承別稱為「毘陀羅」(vedalla)。《大毘婆沙論》說經典中廣說種種甚深法義的形式，名為方廣。方廣與毘陀羅皆是法義的詳細或分別解說的廣說，不同的是前者著重廣分別，後者則採用廣問答的方式，在一問一答之間，問者領解了對方的意見、歡喜讚歎，然後再提出問題、請求解答，形成一特殊的體裁。

《正見經》即是屬於這類法義問答的經典，它不是採取大眾在座旁聽，由兩比丘共論的阿毘達磨論的論式，而是佛或比丘（比丘尼），與四眾弟子間以請益方式進行自由的問答。

《中部》裡與《正見經》同屬於毘陀羅論究法義問答的經典還有《有明大經》、《有明小經》與《滿月大經》。此四部經屬於毘陀羅體裁的句型依序分別如下：

「善哉！尊者！」彼等比丘信受尊者舍利弗之所說，隨喜之，後更問曰。

「善哉！尊者！」尊者大拘稀羅對尊者舍利弗所說大喜、隨喜。對尊者舍利弗更問曰。

「善哉！聖尼！」居士毘舍佉對法授比丘尼之所說生歡喜、隨喜，更向法授比丘尼問曰。

「善哉！世尊！」彼比丘對世尊所說，歡喜、隨喜，向世尊更問曰。

這種論議不是因為自身的無知或疑惑，而是藉由討論而使法義得到充分的闡明。因此，參與者自身是要有修證的，如《增支部》說：「當來之世有諸比丘，不修身、不修戒、不修心、不修慧。……卻談最上法之論、智解之論，限於黑法而不覺。諸比丘！如是法污則律污，律污則法污。」（《漢譯南傳》Vol.19，p.128）

巴利經藏中毘陀羅法義問答的方式，成為後來阿毘達磨論典的根源。📍



## 誰是《正見經》的說法者？

經典都是佛陀親口說的嗎？

### 誰說的是經典？

《摩訶僧祇律》這麼說：「法者，佛所說、佛印可。佛所說者，佛口自說。佛印可者，佛弟子餘人所說，佛所印可。」（《大正藏》卷22，頁336）而《十誦律》記載有關經典由誰說的範圍，比佛自說或佛印可的更為廣泛：「法或是佛說，或是弟子說，或是諸天說，或是諸仙說，或是化人說。」（《大正藏》卷23，頁71）看來，佛法不只是佛說，有弟子說、弟子相互對論，也有佛陀略說而由弟子廣為分別，以及佛陀涅槃後弟子所說等。

### 舍利弗說《正見經》

《正見經》是由比丘們提問而舍利弗回答的經典。舍利弗是佛陀座下智慧第一的大弟子，佛陀於《不斷經》（《中部》第111經）中讚歎舍利弗的種種智慧及其證果的修行經驗，肯定他能次第修習九次第定，於戒、定、慧、解脫得自在與究竟。佛陀說：「假如有人是真正的弟子，因我的教誨而生、因法而生、由

法所成，傳承佛法、而非傳承世俗利益，那個人肯定就是舍利弗。在我之後，舍利弗將正確地轉無上法輪，就如我所做的一般。」

因此，舍利弗是「逐佛轉法輪將」，也被稱為「第二師（尊）」。佛陀亦肯定舍利弗的教化：「若彼方有舍利弗住者，於彼方我〔釋尊〕則無事……我聲聞〔弟子〕，唯此二人善能說法，教誡、教授、辯說滿足……錢財者從世人求，法財者從舍利弗、大目犍連求。」（《大正藏》卷2，頁177）

### 舍利弗說法特色

佛陀於《諦分別經》（《中部》141經）略說四聖諦後，由舍利弗為比丘們廣說、開演四聖諦法。舍利弗以正見來引導、啟發比丘們熟練四聖諦法，使之得以成就觀力，奠定修行的基礎。所以經中，佛陀以生母來譬喻舍利弗。

除此之外，《象跡喻大經》（《中部》28經）也記載舍利弗對四聖諦的廣分別，其分別教義條理嚴密，接近阿毘達磨論究、答問的風格。舍利弗與阿毘達磨論的興起有極深的關係。☞



## 《正見經》有什麼重要呢？

### 佛法入門經典

舍利弗以證悟的智慧解釋深廣的四聖諦教義，他所留傳下來的《正見經》，被後代南傳比丘們視為佛陀教義入門經典。《正見經》如其經名，其主題就是正見，藉由經中對正見的分析，帶領讀者進入佛法的核心。

### 正見的重要性

正念的修習一向被視為佛陀教法的珍寶，但仍不足以有力地強調正念的修習；唯有以正見為依據和引導，正念才能成為有效的解脫方法。為了證實正見的重要性，佛陀將正見置於八正道之首，且以「黎明曙光是日出的前兆和跡象」譬喻正見是善法的先驅與前導。

### 正見的類別及內容

正見有世間正見和出世間正見。世間正見就是建立善惡、因果、業報與凡聖的觀念，也稱之為自業正見，我們由此了解自己得承受自己的善惡行為。除此認知外，還要了解善不善業的分別、善不善業的主要內容、以及善不善業的根源。

然而，自業正見仍無法導向解脫，尚需具足了知四聖諦的出世間正見。出

世間的四聖諦正見有兩個發展的階段，一是隨順真理的正見（saccānulomika-sammādiṭṭhi 諦隨順見），這是與四聖諦相應的智慧，相信並接受四聖諦教法的原則，為概念性的正見。一是洞察真理的正見（saccapaṭivedha-sammādiṭṭhi 諦通達見），這是以直接的經驗洞察四聖諦教法所產生的智慧，屬經驗的正見。八正道始於概念性的理解四聖諦，而當洞澈四聖諦時，即證得了涅槃，所以，四聖諦的正見是解脫道的始點，也是終點。假如將概念的正見譬喻為手，手經由概念而掌握真理，那麼經驗的正見就如眼睛般，智慧眼能直接看透被貪瞋癡三毒所隱藏的真理本質。

### 《正見經》中正見的解說

《正見經》中舍利弗以知善不善根、知食、知四聖諦、知十二支緣起、知漏等十六項目及知其集、滅、道，來解釋有關概念正見所理解、經驗知見所洞澈的緣起法則。每一個項目都以簡要與詳細兩種方式加以說明，所以說《正見經》是所有巴利五尼柯耶中，唯一各以32種情況解釋四聖諦與阿羅漢境界的一部經典。📖

## 《正見經》的內容架構

《正見經》是屬於法義問答的毘陀羅體裁，因此經裡每一問答，必有領解讚歎的定型句，相對的漢譯《雜阿含·334經》（《大正藏》卷2·頁94）卻完全沒有領解讚歎的定型文句，如此就與一般的問答沒有什麼差別。了解毘陀羅的體裁形式之後，就可以清楚《正見經》的內容架構。

首先，舍利弗提出要具足何種正見，才能對法產生不壞淨信且悟入正

法。舍利弗自問自答後，比丘們歡喜、讚歎之外，再問舍利弗是否還有其他獲得正見的方法，如此共問了十五次。

舍利弗解說的十六個方法可以「世間正見」與「出世間正見」的獲得來了解。知「善不善」、知「食」屬於世間正見的解釋；「四聖諦」、「十二支緣起」與「漏」則是出世間正見的說明。

下圖說明本經的架構。☞

（《正見經》全經經文請見別冊）

序分	起信	以信、聞、時、主、處、眾成就起信		
	禮儀	相互問候		
正宗分	十六次提問	一個聖弟子要具足什麼正見，才能對法產生不壞信，且能悟入正法？		
	回答	方法	知善不善（根）	可獲得世間正見
			知食	
			知苦（知四諦）	可獲得出世間正見
			知緣起：老死至無明	
		知漏		
	解釋	解釋什麼是知善不善、食、四諦、十二緣起支，以及漏		
功德	知善不善、食、四諦、十二緣起支，以及漏所能成就的功德			
十五次讚嘆	比丘對尊者舍利弗的開示感到歡喜、隨喜，乃進一步再問可以獲得正見的方法			
結論	以第十六次的讚嘆作為本經的結尾			



## 《正見經》的內容摘要

依上文對《正見經》的架構有一認識後，本文將以表格方式摘要《正見經》的主要內容，俾使讀者對此部經內容有一整體概念。（見下表）

本經主旨是在探討擁有什麼樣的正見，可以使聖弟子對法具足正信（得四不壞信）而證悟涅槃。經文接著詳細分析

獲得正見的方法。

經文以問答的方式逐一深入，探索獲得正見的方法。經中所提的十六個方法可分為：善/不善（根）、食、苦（四諦）、緣起（十二支和漏）等四類，對於每一個方法加以詳細分析，先解釋它是什麼，再探討它是如何生起的，什麼情況

一位聖弟子如果知道什麼是善/不善（根）、知道什麼是食、苦、十二支緣起、漏，以及知道它們的集、滅、道，

知善/不善、知善根/不善根		什麼是不善		殺生、偷盜、邪淫、妄語、兩舌、惡口、綺語、貪欲、瞋恨、邪見	離殺生、偷盜、
X是指食、苦、十二支緣起、漏等		什麼是X			
知	食	集	滅	搏食、觸食、意思食、識食	
	苦			生老病死、愁悲苦憂惱、求不得、五取蘊是苦	
	老死			衰老、齒壞、髮白、皮皺、壽命減少、諸根熟壞是老；身體消逝是死	
	生			諸蘊處的現行獲得	
	有			欲有、色有、無色有	
	取			欲取、見取、戒禁取、我論取	
	愛			對六塵的愛	
	受			六根觸六塵所產生的感受	
	觸			眼、耳、鼻、舌、身、意等觸	
	六處			眼、耳、鼻、舌、身、意等處	
	名色			受、想、思、觸、作意是名；四大、四大所造色是色	
	識			眼、耳、鼻、舌、身、意識	
	行			身行、語行、心行	
	無明			不知苦、苦集、苦滅、苦滅之道	
漏	欲漏、有漏、無明漏				

一位聖弟子若具足以上的正見，就能完全地捨斷貪的隨眠，除去瞋的隨眠，根除「我是」的見和慢隨眠，



可以消滅它，用什麼方法來消滅。

《正見經》一開始先建立對世間善惡、業報的正見了解，再更進一步切入四諦、緣起的出世間正見。掌握「此生故彼生，此滅故彼滅」的緣起法則所建立的正見，即是在正觀因緣法上更深刻體悟一切法的因緣有與因緣滅，生是老死的根源，生滅則老死滅，依此追溯即可了解緣起緣滅的相互關係，從中找到

息苦的下手處。

正見是如實知見一切事物的真相，即是對四聖諦的苦諦當知當解，集諦當知當斷，滅諦當知當證，道諦當知當修。而《正見經》中食、苦、緣起與漏的斷滅之道，即是以正見為前導的八正道。由此可知，觀察生命的實相與解脫生命的方法以正見為始，亦以正見為終，此為本經主要的主旨。📖

就可以對法具足證信而證悟涅槃。（以下是十六個獲得正見方法的內容摘要）

什麼是善	什麼是不善根？	什麼是善根？
邪淫、妄語、兩舌、惡口、綺語、無貪欲、無瞋恨、正見	貪、瞋、痴	無貪、無瞋、無痴
什麼是X集	什麼是X滅	什麼是X滅道
愛是食的根源	愛滅則食滅	八正道
渴愛是苦的根源	渴愛滅則苦滅	
生是老死的根源	生滅則老死滅	
有是生的根源	有滅則老死滅	
取是有的根源	取滅則有滅	
愛是取的根源	愛滅則取滅	
受是愛的根源	受滅則愛滅	
觸是受的根源	觸滅則受滅	
六處是觸的根源	六處滅則觸滅	
名色是六處的根源	名色滅則六處滅	
識是名色的根源	識滅則名色滅	
行是識的根源	行滅則識滅	
無明是行的根源	無明滅則行滅	
漏是無明的根源	漏滅則無明滅	
無明是漏的根源	無明滅則漏滅	

斷無明，生明，而能在現世今生達到苦的邊際。



## 《正見經》裡善不善（根）、食、四諦、十二支緣起與漏彼此有關係嗎？

如何理解《正見經》裡善不善（根）、食、四聖諦、十二支緣起與漏等彼此的關係呢？根據坦尼沙羅比丘（Thanissaro Bhikkhu）與菩提比丘（Bodhi Bhikkhu）分別英譯的《正見經》簡介，我們可得到以下的了解：

### 善不善（根）與食

《正見經》裡，舍利弗先提出兩個四聖諦結構的基礎概念——善不善以及食的概念。善不善業牽涉到的是因果法則，即業果的關係，而業是決定一個人苦樂經驗的特殊角色。不善業產生苦，善業帶來樂，探究善和不善業的根源，終究將會追溯到心。

根的功能是從泥土中吸取滋養，那麼善不善根的「根」象徵意謂著，善不善行為的根要從什麼地方吸取它們的養分呢？這間接說明了為何經文在善不善之後以滋養（包括精神與物質的食糧）為主題。食的概念意味是否熟練、善巧地運用滋養，如果心是被不善法滋養，它會因失去營養而被征服；如果是善法，它將因此而得到更多滋養的撫育。因此，舍利弗尊者以食物的四重結構：食、食

的來源、食滅和食滅的方法，將善不善（果）與滋養（因）的因果關係相結合。

### 四聖諦

將相同的架構（這是什麼、它的來源、它的消除、消除的方法）應用到佛陀教法的核心——苦，而產生了四聖諦。舍利弗以這種方法說明四聖諦是如何由善不善和食兩個主題而來。此推理方式是：有x的產生，而什麼導致了x的產生？追溯其原因是y。要終止x的產生，就必須要消除y，所以去除y就可以達到x的止滅。依據善不善與食的討論，要止滅就是要去除食。由此可知，簡單的緣生緣滅概念就是止息痛苦的方法。

### 緣起與漏

《正見經》的其餘部分是以逆序的緣起分析（從老死問題開始回溯至無明），來詳述四聖諦。這一段有兩個特點，首先舍利弗指出，了解此緣起模式任何兩個相鄰要素的關係，就提供了足夠的洞察來棄捨不善法的執取與苦的止息。不須了解整個模式，因為整體意涵就在兩兩相鄰要素的相互關係裡。



第二點，舍利弗繼續追究被視為緣起模式終點（過去無明）的起源，這起源也就是「漏」，漏反過來又以無明為緣而生。這顯示無明激發了更多的無明。但是，如舍利弗尊者在整個討論中所揭露，無明沒有一直延續的必要，無明只是單純地缺乏四聖諦的認知而已。

從善不善根和食的關係結構裡可

知，如實觀四聖諦可以取代無明。正見以現象的本質、起源、止息和止息的方法來理解每一個現象，因此，若能掌握緣起法則即可清楚了解：任何一個實體並非單獨發生，而是緣起網絡的一部分。它可以因理解而終止，進而切斷令其產生的原因。📖

#### 【阿含與尼柯耶的意義】 釋見寰

阿含

- ◎字義：「阿含」是梵語，Āgama，巴利語同。亦譯為：阿伽摩、阿笈摩、阿含暮。
- ◎意義：
  - 1.容受聚集：聚集佛陀及聖弟子之聖言教說，而容納接受。此以結集為主之偏重歷史性的解釋。（善見律毘婆沙）
  - 2.法歸：此是由教理的立場，以阿含為諸法之歸趣。「法歸者，蓋是萬善之淵府，總持之林苑……道無不由，法無不在，譬彼巨海，百川所歸，故以法歸為名。」（僧肇的〈長阿含序〉）
  - 3.趣無：如吉藏《法華論疏》：「說一切法，皆趣畢竟空法，故名趣無。」依此，趣無是趣於無，故《阿含經》之說，乃強調空。（東晉道安〈四阿含暮抄序〉）

\* 亦有一說：ā+gam+a解釋為ā+gam+ma是不確當的。

  - 4.「教」或「無比法」：將《阿含經》視為其他經典無與倫比之教法。（法雲《翻譯名義集》）
  - 5.「教」、「傳」之義：以教法、傳義，解釋為展轉傳來，以此法展轉相傳授。（玄應〈音義〉）
- ◎聖典：阿含通常指北傳漢譯之四部阿含經典，亦為原始佛教之根本經典，係以梵文書寫。北傳四阿含即：雜阿含經（梵 Samyuktagama）、中阿含經（梵 Madhyamagama）、長阿含經（梵 Dirghagama）、增一阿含經（梵 Ekottarikagama）。

尼柯耶

- ◎字義：「尼柯耶」梵語 Nikāya，巴利語同。又稱尼迦耶。意譯：部別、部類、部屬。
- ◎意義：尼柯耶有聚集存在之義。善見律毘婆沙稱：「以聚集存在名尼柯耶」。
- ◎聖典：佛入滅後百年，原始佛教之統一教團分裂為上座部與大眾部。後又分為小乘二十部，各部派有其獨自傳承之經藏。至今，僅有南方上座部之經典完全保存下來，計有五部，係以巴利語書寫，即長部（Dīgha-nikāya）、中部（Majjhima-n.）、相應部（Samyutta-n.）、增支部（Anguttara-n.）、小部（Khuddaka-n.）等五部，此即南傳五部，又稱南傳五阿含或巴利語五尼柯耶。此五尼柯耶是南傳三藏中，經藏（Sutta pitaka）的整個內容。



## 《正見經》如何說明由預流果繼續證得更高聖位的階段？

《正見經》裡，舍利弗首先提出的問題是：所謂正見，一位聖弟子到底具足什麼樣的正見，他的見解才是正直，才能對法產生堅定的淨信，且悟入正法？依《正見經》的解釋，藉由十六項中任何一項的了知所獲得的正見，可出世間兩方面的證悟來討論。

### 最初的證悟

一是最初的證悟，由凡夫轉變成須陀洹（預流：預入聖道之流，成為聖者），這可從經文的定型句中：「這樣就是聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法。」看出。了解善不善根，了解食、苦、十二支緣起、漏，及其集、滅、道，即是達到預流的聖者階位。

趨入預流果的必備條件，稱為四預流支。經典裡記載有兩類四預流支，一是四證淨（亦稱不壞淨）。不因不信及諸惡戒所破壞，能得四不壞淨（對於三寶的淨信及戒律的受持），入聖者之位。這是以信仰為主的隨信行者所證悟（見觀）。另一個屬於如實道、以正見為先的預流支，此四預流支為：親近善士、聽聞正法、如理作意、法隨法行。依理論而初步證悟

（現觀）的隨法行者，理論性地理解四諦或緣起的道理。預入聖流要具備信與慧，以信為先或以慧為先，只是方便適應不同的根性，依這兩類預流支修習，都可以成就最初證悟的須陀洹聖者。

### 達至最高的聖位

第二個出世間正見的觀點，顯示在《正見經》裡的定型句：「他就能完全捨斷貪的隨眠，除去瞋的隨眠，根除『我是(這個)』的(我)見和(我)慢的隨眠，斷無明，生明，就在現世今生達到苦的邊際。」這裡，舍利弗接著解釋得到預流果的聖弟子要如何繼續修持正見，以斷掉其他的煩惱而證得更高的聖位。

若一個人能分辨什麼是善不善根，什麼是食、苦、十二支緣起、漏，及其集、滅、道，且能完全斷除貪、瞋，根除我慢與無明煩惱等，即可止息痛苦，這就是阿羅漢果的究竟解脫。這說明了由概念性的世間正見轉變成須陀洹的直接證悟，而後到達佛法教義的最終目標，即是得到究竟苦的解脫。📖



## 《正見經》與其他譯本有何異同？

本文所探討的《正見經》出自南傳《中部》第九經，相當於漢譯《中阿含 29·大拘絺羅經》與《雜阿含 344 經》。前二者經題不同，卻都保有毘陀羅的體裁。有趣的是，三部經的法義問答角色，有舍利弗與比丘或舍利弗與拘絺羅的差異。比對可見下表。

漢譯《雜阿含 344 經》末後記載著，舍利弗最後回答聖弟子於行如實知、行集、行滅、行滅道跡如實知，即具足正見而於佛不壞淨。爾後摩訶拘絺羅仍一再追問而受到舍利弗的訶責：「汝終不能究竟諸論，得其邊際。若聖弟子斷除無明而生明，何須更求？」<sup>11</sup>

經典出處	南傳巴利 《中部·正見經》	漢譯 《中阿含·大拘絺羅經》	漢譯 《雜阿含 344 經》
法義問答者	舍利弗先提問 比丘再問 舍利弗答	舍利弗問  大拘絺羅答	摩訶拘絺羅問  舍利弗答
論究主題	聖弟子如何持正見，見解正直，於法堅定淨信，且悟入正法？	頗有事因此事，比丘成就見、得正見，於法得不壞淨，入正法耶？	多聞聖弟子於此法、律成就何法，名為見具足，直見成就，成就於佛不壞淨，來入正法，得此正法，悟此正法？
獲得正見的方法	知善/不善根、知食、苦、老死、生、有、取、愛、受、觸、六入、名色、識、行、無明、漏。	知善/不善根、知食、漏、苦、老死、生、有、受、愛、覺、更樂、六處、名色、識、行。	知善/不善根、知食、病、苦、老死、生、有、取、愛、受、觸、六入處、名色、識、行。
毘陀羅體裁	「善哉！尊者！」彼等比丘信受尊者舍利弗之所說，隨喜之，後更問曰。	舍梨子聞已，歎曰：善哉！善哉！歎已，歡喜奉行。 尊者舍梨子復問曰。	【無讚歎句型】 尊者摩訶拘絺羅語尊者舍利弗：正有此等，更有餘耶？
本經結語	尊者舍利弗說此經已，比丘們對尊者舍利弗所說滿意、歡喜。	舍梨子復問曰：若有比丘無明已盡，明已生，復作何等？尊者大拘絺羅答曰：若有比丘無明已盡，明已生，無所復作。	摩訶拘絺羅復問尊者舍利弗。唯有此法。更有餘耶。舍利弗答言：摩訶拘絺羅！汝何為逐？汝終不能究竟諸論，得其邊際，若聖弟子斷除無明而生明，何須更求？



專輯 【非常 重要 正見經】

# 流轉或 還滅

《正見經》中十二支緣起

菩提長老講 釋自鷲譯 編輯組整理  
插圖 蔡志忠





當站在左上的第一個位置時，您有選擇不走下一步的可能嗎？

上圖是佛法的核心教理——十二因緣。十二因緣不僅解釋了生命流轉的實相，說明佛教對世間的觀察，更進一步地，也清楚傳達了佛教超越生命苦迫的思考理則——既是如此生起，必有其還滅的希望與方法。而佛法中解脫最重要的一環，即是對這十二因緣正確的觀察與體會。

本文整理自2006年2月份菩提長老於香光尼眾佛學院講述《正見經》中十二因緣的部分。十二因緣佔《正見經》經文四分之三的內容，可見正見十二因緣的重要性。而如同經文一再重複「聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法。」擁有正見能夠達到正法與解脫，透過長老的解析，幫助我們更明白這生命流轉與還滅的樞紐。

（《正見經》全經經文請見別冊）

## 知老死之四諦

朋友啊！是否還有別的方式，能夠表明聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法？



有的，朋友們！當一位聖弟子知道老死，知道老死的集，知道老死的滅，知道通往老死滅之道；朋友們！這樣就是聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法。



然而，朋友們！什麼是老死？什麼是老死的集？什麼是老死的滅？什麼是通往老死滅之道？

種種眾生，在種種眾生界，年老、衰老、齒壞、髮白、皮皺、壽命減少、諸根熟壞；朋友們！這就是所謂的老。

朋友們！什麼是死？種種眾生，從種種眾生界，死亡、死去、身體破壞、消逝、死歿、去世、諸蘊破壞、身體捨棄；朋友們！這就是所謂的死。像這樣，這個老和這個死，朋友們，這就是所謂的老死。

由於生的集，而有老死的集；由於生的滅，而有老死的滅；而這八支聖道，就是通往老死滅之道——那就是正見，乃至正定。



朋友們！當一位聖弟子像這樣知道老死，像這樣知道老死的集，像這樣知道老死的滅，像這樣知道通往老死滅之道；他就能完全捨斷貪的隨眠，除去瞋的隨眠，根除「我是這個」的見和慢的隨眠，斷無明，生明，就在現世今生達到苦的邊際。朋友們！這樣就是聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法。



## 正見緣起

《正見經》的內容從這部分開始，舍利弗將逐一闡明十二因緣的要素。十二因緣在佛陀的教法中佔有很大的份量，尤其於《相應部》中，有相當多的篇章在探討。事實上，於《相應部·緣起篇》中，佛陀已特別指出：具有正見的聖弟子能了解緣起各支生起，緣起生起之集、滅與道。由此，我們可以看出本經中舍利弗是引用了佛陀在《相應部·緣起篇》的說法來解釋正見緣起的對象。

### 解說的順序

但是，舍利弗在本經中解釋緣起的順序與一般說法不同。一般從無明說起推至老死，但在此經則從老死開始說明，溯回至無明。而這個順序也確實是佛陀證悟當晚所觀的歷程。佛陀證悟的歷程並非一開始就了解這十二緣起支，他是從問題開始：老死是怎麼來的？顯著問題一個一個往回追溯。

因此，當看十二因緣時，必須先了解到這一系列緣起的因果關係，是一個非常複雜且有連續關係的因果現象。我們不能將之簡化為：這十二個是一個「因」生起，接著產生一個「果」；另一個「因」再生起，再接著產生一個

「果」。十二因緣絕非這樣單一的因果現象，而是很多條件、因緣而產生的果，而每一個果又有很多其他條件和合再產生另一個果。但為了能清楚並容易了解，便簡化地把主要的因與果列出，以便讓我們明瞭十二支緣起是如何一個接一個發展出來的。

《正見經》中舍利弗解釋十二因緣時，他即是從最基本，我們最容易感受到的苦——老、死的苦切入。因此，舍利弗首先問的一個問題就是：

什麼是老死？什麼是老死的原因？什麼是老死的滅？什麼是到達老死滅的道路？

### 老的定義

老、死是各種有情皆有的現象，見到老，就可以見到另一個同類語——死。有不同的有情，人是人類的有情，動物是動物有情。我們的肉眼只能看到的人與動物，但還有許多不同類型的有情，是凡夫的肉眼無法看到，但他們是存在的。在天上有人、夜叉、龍；在地獄道有餓鬼等種種眾生。而所有的有情也都在趨向老死。

人類老的現象又是如何？第一個就



是牙齒開始脫落。我一個星期前剛好也有一個牙齒脫落的經歷。有一天，我用牙線剔牙時，牙齒就裂了，我想：「啊！這就是老呀！」事實上，我應該早就知道，因為我已經有了白頭髮，皮膚也皺了。生命力開始減弱，很多身體器官的功能衰退，眼睛變得模糊，記憶力也減退等等，這就是所謂的老。

## 死的定義

死有好幾個同義詞。

第一，「死」就是諸根敗壞，有消失、壞滅、老死、終——時間上的終止。

第二、「死」在佛教專有術語上的表示為：「諸蘊破壞」。諸蘊在我們這一世的生命就是「五蘊」，五蘊聯合構成一個生命。當整體五蘊分解時，色蘊無法支持其他的心理的蘊——受、想、行、識蘊，於是識蘊就再取另一個色蘊，作為他們新的生命。因此，「死」也經常被說明為捨棄了這個形骸，應該說是捨棄了這個色蘊。「身體破壞、消逝、死歿、去世、諸蘊破壞、身體捨棄。」這些字眼就是在說明「死」。

老、死常同時說明，巴利文也以複合詞 *jarāmaraṇa* 說明「老死」。

佛陀會在死亡證明書填上：

「死」的原因：「生」。

為什麼會有老？為什麼會有死？什麼是死的原因？一般人死亡時會有死亡證明書，死亡證書上會寫著心臟病發、車禍死亡，這些說明人死亡的原因。如果這張死亡證明書請佛陀來填，佛陀會填上什麼？死亡的原因是什麼呢？佛陀會寫上：「死」的原因就是「生」。

所以，舍利弗說：因為有「生」的原因，所以有「老死」。我們要如何防止老、死？不是去發明新藥、不是買美容化妝品、也不是染髮、不是尋找防老的中藥、或者深山裡找長生不死的仙丹。最好的方法就是停止「生」，而能夠停止生的方法就是八聖道。📖

### 【菩提長老簡介】

◎ 1944年出生於美國紐約。1972年完成哲學博士學位，隨即赴斯里蘭卡。

◎ 1973年受比丘具足戒。1984年擔任向智尊者的侍者直至1994年10月尊者圓寂。

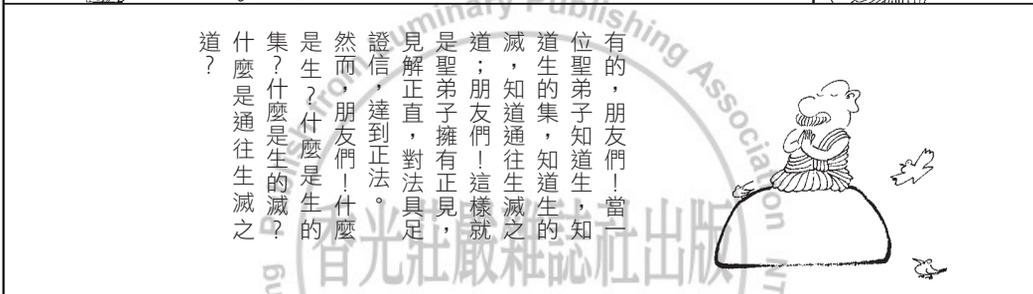
◎ 1988年出任斯里蘭卡佛教出版社社長。長老在著作、翻譯、編輯上聲譽卓著，出版過多部重要作品。最具重要性與歷史性貢獻的是將巴利經論以現代英文語法翻譯和註釋。

◎ 長老現住美國同淨蘭若，並任蘭若僧團會議主席及美國印順導師基金會董事長。

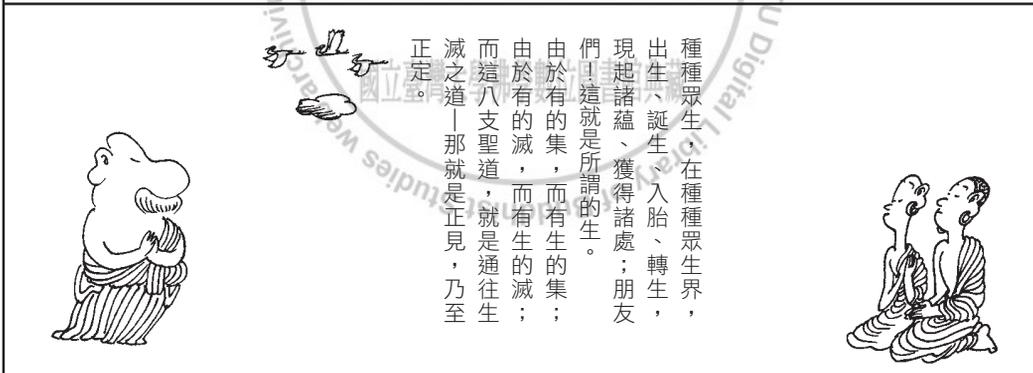
# 知生之四諦



好極了，朋友！  
然而，朋友啊！  
是否還有別的方式，能夠表明聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法？



有的，朋友們！當一位聖弟子知道生，知道生的集，知道生的滅，知道通往生滅之道；朋友們！這就是聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法。然而，朋友們！什麼是生？什麼是生的集？什麼是生的滅？什麼是通往生滅之道？



種種眾生，在種種眾生界，出生、誕生、入胎、轉生，現起諸蘊、獲得諸處；朋友們！這就是所謂的「生」。  
由於有的集，而有生的集；由於有的滅，而有生的滅；而這八支聖道，就是通往生滅之道——那就是正見，乃至正定。

朋友們！當一位聖弟子像這樣知道生，像這樣知道生的集，像這樣知道生的滅，像這樣知道通往生滅之道；他就能完全捨斷貪的隨眠，除去瞋的隨眠，根除「我是這個」的見和慢的隨眠，斷無明，生明，就在現世今生達到苦的邊際。朋友們！這樣就是聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法。



## 生的定義

### 入胎

經文中用了很多同義詞來解釋「生」，各各有情有不同的生。「生」(jāti)以佛教專業的術語來說是：「識」在特定的任一界(地)生起的第一剎那。以人或哺乳動物的角度來說，「生」並非一般常說的「從母親的肚子生出來」叫做「生」，事實上，「生」在受孕的那一刻就發生了。種種的有情如人、天、餓鬼，當他的相續心在此世滅去，在另一界顯現的剎那，就是所謂的「生」，有種種的眾生在不同的界出生。而「生」最直接的意思可以說就是「入胎」，或者如經文「出生、誕生、入胎、轉生」等，在佛陀時代，這些字眼都是世俗上用以描述「生」的同義語。

### 現起諸蘊

經文中以另外二個佛教專有術語來描述「生」。第一個是「現起諸蘊」。諸蘊就是五蘊——色、受、想、行、識蘊。「生」即是諸蘊顯現，或是在這個界出現。在受孕的那一剎那，五蘊即一起顯現。就人類的「生」而言，最基礎「色」的提供就是受精卵(胚胎)，胚胎就是色蘊。當一個過世的有情的相續心，

與此胚胎連結後(即識與新存有的連結)，受、想、行蘊也同時生起，因此，我們說五蘊是一起聚集生起的，「生」是現起諸蘊。

### 獲得諸處

「生」的另一個解釋是「獲得諸處」。「處」是指眼、耳、鼻、舌、身、意處。以人為例，「處」是為了作為「觸」生起而有的聚集。有兩個基本的「處」作為生的基礎：第一個就是「身處」，這是指受精卵，其本身就可以感覺外在的環境。

第二是「意處」，也就是識處，是所有後來心識活動的基礎。其他的「處」會隨著胚胎的發展慢慢生起。根據經典上說，其他道的眾生，如天道、地獄道等眾生，他們在投生時，所有的處皆同時生起。

生起貪心，就是出生在畜生道？

生起瞋心，就是出生在地獄道？

## 心理的生？生理的生？

關於「生」，有一點是比較具爭議性的，我想來談談看。

## 心理的「生」

一般十二支緣起中的「生」所指的是生理上的出生，但有另一個說法：「生」是指心理上心念的生，並且認為若僅將「生」理解為生理上的「生」，是不了解佛陀教法的。這種說法進一步的推演是：當一個人生起瞋心的當下，他就是「生」在地獄道；若生起貪心，就是「生」在畜生道；若生起了歡喜、慈愛心，那時他就「生」在天道。

## 生理的「生」

但是，若我們僅依據經文的解釋，經文上所指的「生」，是一般普通的觀點，只是佛世時印度人所用的一種表達方式，並且特別指出因「生」而為不同的有情。當仔細閱讀經文，會發現此處所指的「生」，具體來說就是受孕。

接著要問的問題是：什麼是構成受孕的原因？為什麼有情會在不同道上出生？為什麼一個有情會生為天人，而不是畜生？為什麼一個人出生為人，不是一個阿修羅或餓鬼？在這裡，舍利弗回答，同時也是佛陀所說的：因為有「有」，所以有「生」。因「有」之集而有「生」之集。此時所探討的，已不是在看這一世，而是跨過此世，向前再看前一世。☐

### 【隨堂問答】菩提長老

**問：**「生」之定義是現起諸蘊，獲得諸處，而「老」的定義是壽命減少，諸根熟壞。「生」的那一剎那之後，繼續成長的名色是屬於「生」的階段，還是進入「老」的階段？如何定義「老」的起始點？

**答：**從字義來看，經典中「老」只是很普通的用詞，例如長老，長大了就老了。並沒有給出一個很明顯的敘述，說明幾歲算是「老」。經典中只以一些象徵來說明什麼是年老，例如髮白、皮膚皺、牙齒脫落。

**問：**當人入色禪、無色界禪時，是否也是一種「生」？

**答：**當一個人他還是人時，我們不會說他入無色禪時，是一種「生」。只有當這個人過世了，投生到色界或無色界，那時才會說這是一種「生」。



# 知有之四諦



好極了，朋友！  
然而，朋友啊！是否還有別的方式，能夠表明聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法？



有的，朋友們！當一位聖弟子知道有，知道有的集，知道有的滅，知道通往有滅之道；朋友們！這樣就是聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法。  
然而，朋友們！什麼是有？什麼是有的集？什麼是有滅？什麼是通往有滅之道？



朋友們！有這三種有——欲有、色有、無色有。由於取的集，而有有的集；由於取的滅，而有有的滅；而這八支聖道，就是通往有滅之道——那就是正見，乃至正定。



朋友們！當一位聖弟子像這樣知道有，像這樣知道有的集，像這樣知道有的滅，像這樣知道通往有滅之道；他就能完全捨斷貪的隨眠，除去瞋的隨眠，根除「我是這個」的見和慢的隨眠，斷無明，生明，就在現世今生達到苦的邊際。  
朋友們！這樣就是聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法。



## 「有」是生的原因

有三種「有」。這三有就是欲有、色有、無色有。當以「三有」來說明「生」時，我們要知道「生」可以在這三有的不同範疇中。為了讓大家能了解「有」的意涵，我必須引用註解書的解釋來幫助大家了解。

註解從二個不同面向說明「有」。第一個稱為「業有」(kammabhava)，另一個解釋為「再生有」(upapattibhava)，它是一個被動的狀態。此處「有緣生」的「有」(bhava)為業有(因業而投生的存在)，業有的業是指能引發投生在三界中存在的業，在這三界中的存在狀態稱之為「再生有」，包含出生、成長、衰老與死亡，這些由於前世業而導致整個存在的被動面。因而說「有緣生」，即是說「業有是生的緣(條件)」，「或業有是再生有的緣(條件)」。

## 三種有與三種界

### 欲界

為了要讓我們更詳細地了解「有緣生」，即「業有」如何成為生的條件，請參考頁30的表格。表格(頁30)中的這三種界屬於三種業有的形式，是根據能導致再生的不同的界而命名。佛教的

宇宙觀將世界分為三種界的存在——欲界、色界、無色界。

最低的是欲界。為什麼稱為欲呢？因為此界的主要活動就是感官的欲。欲界中有三惡道，或稱為三惡趣——地獄、餓鬼、畜生。

除了三惡道之外，欲界中尚有人、天二道。人道也叫樂地、福地、善趣。有時想想在人道生活也是蠻困難的，為什麼叫福地呢？因為在人道中，我們可以修行。

經典中也提到欲界中有六欲天。六欲天眾生所享受的欲樂遠遠比人所享受的更好。他們比人更長壽，也沒有任何疾病，他們的色身更輕，並且能放光。當天人有這麼長的壽命，又過得這麼幸福，他們慢慢地就會失去了苦的感受。因此，佛陀並不認為生到六欲天比人道更好。但佛陀教授佛法時，是同時對人、天說法的，很多六欲天的天神都是佛陀的弟子。

### 色界

在六欲天之上與另一界之間有一個非常清楚的界限，這另一個界即是色界，巴利文為「arūpabhava」。色界中沒有種種的欲樂，色界的眾生可以看到物質，可以聽但沒有聞、嚐的觸受。在



色界的主要經驗是深定的樂受。

色界又分為四種層次，此四色界地相應於四禪，每一禪定的地又可分為不同的天，其中有一些天是特別讓不還果的聖者投生的。色界天約有十五個天。阿毗達磨的傳統依不同的方式對色界天有不同的分類。我發現《俱舍論》的分類比南傳上座部所分類的數目還多。因此，我們在這裡所用以分別的是一個大概的數目。

色界天的壽命遠遠比欲界天，甚至比地獄還來得更長。欲界天的壽命是以天歲來計算，天歲遠比人壽長，而色界天的壽命則是以「劫」來計算的。劫有多長呢？可以透過下列例子來了解。大家也許聽過科學上所謂的「大爆破」。宇宙中有一個很小的物質點在一億五千萬年前爆破，爆破後大量的物質擴張，慢慢地成為我們現在的宇宙世界。根據理論，黑子會持續增加，物質會再慢慢減縮直至物質毀滅。這是一種假設，若將從擴張到收縮這六千億年當成一個生命期，對色界而言，這六千億年也只不過是色界天中最低的一個時間天數，更高的色界天眾生的壽命甚至將近五百大劫之久。

## 無色界

在色界天的最頂端，又有一很堅硬的界線，若要進入必須有更特別的條件。就如同有很強的天神在這裡守護，不易進入。色界天的上面就是無色界天，之所以稱為無色界就是沒有物質的形。投生此界的眾生只有心理的活動，他們只有識、受、想、行蘊，這些生起的心理活動都沒有色蘊的運作為基礎。

無色界的主要活動是非常深的禪定狀態。色界的禪定經驗是有喜樂、安樂的禪定，而在無色界，則是與「捨」相應，非常平靜的禪定經驗。無色界可再分為四地，這四地相應於四無色定：空無邊定、識無邊定、無所有定、非想非非想定。然而這並不代表無色界的眾生一直都處於禪定的狀態，他們仍然還會發生其他心理的狀態。但我們可以說：定的狀態是無色界一種非常主要的心理狀態。

此界眾生的壽命是非常長的。空無邊處地（最低的無色界地）中，最短的壽命有兩萬大劫，是我們宇宙生命的兩萬倍。再往上一地的識無邊處地有四萬大劫，第三無所有處地有六萬大劫，第四個非想非非想處地有八萬四千大劫。我想會講八萬四千是因為印度人喜歡這樣的數字。不管這些天、地到底有多長多久，眾生的壽命在此終究還是會停止，



會滅的。因為一切都是無常。

## 你的時間到了

或許有這麼一位無色界的眾生，他在禪定中可能什麼都聽不到，只是當八萬四千大劫壽命的時間結束時，發現肩膀被輕輕敲了一下，有個聲音在耳邊響起：「猜猜看發生了什麼事？」「我不知道。什麼事呢？」「你的時間到了！」此時投生的門就開了，他們必須投生到另一個道去。當然這是趣味化了，無色界的眾生是沒有色身的。但這也說明了為何佛陀解釋：投生到任何道、任何地都是無常的，都是令人無法滿足的。

什麼樣的業有，導致有情會投生到不同的界？什麼樣的「業有」會產生「再生有」？

接著我們再看投生之後的情況，就是所謂「再生有」(upapattibhava)。進入這些存有的狀態(界)就是投生。現在我們來探討什麼樣的業有會投生到哪些相應的界？(參考頁30表格)

## 相應欲業的業有

首先，我們先看輪迴最低層次的三

惡道，是什麼讓有情投生三惡道呢？就是惡業。十不善業導致有情會投生到三惡道。

能導致我們投生到好的七福地是十善行、十善道。投生七福地的善業又叫「有限的善業」，因這些所行的善業是無法達到四禪的善業，它們主要的內容就是十善行。「有限的善業」指的是：不能依此善業而生起深定或觀智。

除了這十善行外，有另外其他的善行與功德能使有情投生到人界和六欲天，例如布施或供養佛陀等任何善行，或沒有入禪的禪定。這些有限的禪定和福德能導致有情投生人界或六欲天。

## 相應色界的業有

若有人修習禪定能達到任何一個禪定的位階，而且不是偶爾、剎那能體會到的禪定，他們能穩定於禪定的功夫，出、入、住禪定都能自在，並且能持續地修持，直到他們臨終。(這裡並不是說他們在臨終時，一定要入禪，而是說在他們臨終前，他們還是能夠禪修，而且能經常地入禪。)這樣的修行者在他們死後，便能任意地投生到色界的任何一個天。他們所投生的天，是相應於他們過去生所熟悉、自在的四禪的某個階位，即四禪中任何一個。



## 相應無色界的業有

也許有種情況是：有些禪修者雖不一定達到那麼深的四禪，但他們可轉修觀禪，再從觀禪轉修無色定。他因此轉修，而得到四無色定之一。這位得到無色定的禪修者，不是只有剎那經驗到無色定，而是能夠自在入、出、住無色定，並在這一生經常經驗到無色定，直到他臨終。這位禪修者在臨終往生後，

會根據他生前所修習無色定中相應的層次，而投生到其相應地。他投生的地就是相應於他生前所修四無色定的其中一個定。因此我們可以瞭解，是因無色定的「業有」，而有投生到無色界地的「再生有」。

總而言之，每個「業有」的業，是有情投生到相應地的緣、或是因。所以「業有」是「再生有」的緣。📍

### 【三有投生三界的關係】

菩提長老提要

I	欲界	欲有 kāmabhava	A.不善業（十不善行）Unwholesome kamma： 導致投生三惡趣 3 bad destinations（地獄、餓鬼、畜生） B.有限的善業 limited wholesome（十善行）： 導向投生七福地 7 good destinations（人道、六欲天）
II	色界	色有 rūpabhava	成就、精通，而且臨終時仍能維持四禪定，將會投生至色界的十五地之一，這十五地又依照相應四禪而可分為四地 四禪 4 jhānas→色界地（15地）form realm（cappx 15）
III	無色界	無色有 arūpabhava	成就、精通，至死仍能維持四無色定，將會依其四無色定的成就，投生至相應的四無色地之一。 四無色定 4 formless attainments→無色界（4地）formless realm

# 知取之四諦

好極了，朋友！  
然而，朋友啊！是否還有別的方式，能夠表明聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法？

有的，朋友們！當一位聖弟子知道取，知道取的集，知道取的滅，知道通往取滅之道；朋友們！這就是聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法。




然而，朋友們！什麼是取？什麼是取的集？什麼是取的滅？什麼是通往取滅之道？

朋友們！有這四種取——欲取、見取、戒禁取、我論取。由於愛的集，而有取的集；由於愛的滅，而有取的滅；而這八支聖道，就是通往取滅之道——那就是正見，乃至正定。

朋友們！當一位聖弟子像這樣知道取，像這樣知道取的集，像這樣知道取的滅，像這樣知道通往取滅之道；他就能完全捨斷貪的隨眠，除去瞋的隨眠，根除「我是這個」的見和慢的隨眠，斷無明，生明，就在現世今生達到苦的邊際。朋友們！這就是聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法。






## 取是有的原因

了解「有」(存在)如何成為「生」的緣、條件之後，接著要來探討存有之前的狀態。「什麼是有？什麼是有的集？什麼是有的滅？什麼是有滅之道？」舍利弗回答「有」分為三有：「欲有」，感官的存在；「色有」，微細色法的存在；「無色有」，沒有物質色法的存在。註釋書中對三有以兩個面向解釋：第一是「業有」，即特定的業會引導眾生投生特定的界。這特定的界是這特定業的果報。

「由於取的集，而有有的集。」可以說「取」是眾生、有情之所以存在的原因。之前提到「有」是「生」的緣，一旦出生的「生」就是「再生有」，是「業有」的果報。當提到「取」是「有」的緣時，指「取」是「業有」和「再生有」的緣。

「取」是什麼？「取」如何成為「有」的緣？一般的回答是：一旦有執著就會促使我們有造作、造業，一旦造業就會導致新的存在——再生，這是非常普通的解釋。若要詳細解釋「取」如何成為「有」的緣，從經文中可以瞭解到不同的「取」是「有」的緣。如四種取：欲取、見取、戒禁取，我論取。在以下解釋中，我歸納了緣起中不同的

「取」，這僅是某些例子，而非最完整的說明。

## 欲取

### 執著感官享樂

第一個較粗糙的取——欲取。「欲取」指的是某些人特別執著某些感官享樂，不在乎任何倫理道德規範，甚至破戒也在所不惜。報紙所經常報導的謀殺或搶劫，這些事件的發生，常常是因為他們在乎的是滿足某些感官的享樂，而不在于這些罪行。

有人為了要滿足感官的享樂，犯下了邪淫或誘姦年幼的小孩，犯下惡口或傷害性的妄語，造下惡業的人，因不善的行為會引生惡果。在所謂的「取」中，基於感官的享樂而造下了惡果、惡業，也由於造了這樣的惡業，而讓他們留在欲界中的惡道。

### 雖有「業正見」但仍執著感官享樂

另一類的人，他們有業的正見，即相信「善行有善果，惡行有惡果」，但仍有感官享受上的執著。他們仍希望下一輩子有感官上的享受，並在這一世仍繼續擁有感官的享樂。可是他們受持戒法，也會修些福德——在這一世布施、



持戒或從事宗教的禮拜或供養，其目的是為了取得未來生天的果報、功德，希望未來能升天界享受天樂。如此，凡是有「業正見」的眾生，會從事福德的修養，從事「業有」的行為，但只要仍屬於感官享樂的行為，還是會使他們投生於欲界。像這樣從事善業的眾生，所產生的是善業的「業有」，會投生欲界的善趣，如人道或六欲天。這是具有業正見的情形。

有人雖有業正見但卻為了宗教的目的而殺戮或自殺，認為會因此而生天，是非常危險而不當的。以宗教的名義參加所謂的聖戰；或為了宗教毫無顧忌地殺人、自殺、犧牲自己。這樣的觀點，全是為了能夠升天。但當他們死後，張開眼睛一看，卻會發現他們所到的不是天趣，將發現天堂不是他們所想像的模樣。天使去哪裡了呢？富麗堂皇的宮殿在哪裡呢？事實上，這樣的行為會導致他們投生到悲慘的地方。這同時也是一種「見取」。

## 見取

第二種取是「見取」，有些人執取某些特別的邪見。有些邪見是非常不健全、邪惡的，這些邪見根本上會破壞社會的道德與倫理。僅僅只是執取這樣的

邪見觀點或提倡否認倫理道德、業論等觀點，就可能導致人最後投生到惡道。在另一方面來說，有些人接受了某種邪見，認為一切都無所謂，然後從事或犯下十不善業，導致此人投生三惡道。

另外，有些人執取正見，只是部分的正見，他們認為任何行為一定有結果，好的行為會有好的結果，但他們的希望是能夠投生到永恆的天堂，這屬於「常見」。因為這個「常見」，這人可能會從事善行。很多其他的宗教，相信有永恆的生命，也鼓勵信徒從事善行，其教義強調人死後會有永恆的生命，而且相信上帝創造一切。佛陀不承認這樣的教義是正確的。基本上，這樣的信仰基礎在永恆的條件，雖然還是會從事善行、有功德的行為，他們也會投生到善道或是天道。這種正見使人從事善行，而這善行導致他們投生欲界，因為所行的善行屬於欲界的層次，將在相應的欲界投生。

## 戒禁取

以巴利文字來說「戒禁取見」(sīlabbata-parāmāsa)，意指執著戒法和戒規。執著什麼呢？相信跟隨特定的苦行或奉行某些戒條和儀式便可達到宗教上的解脫。佛世時，有很多宗教學派認為



藉由從事某種苦行或儀軌可以達到特定的目的。例如，婆羅門教的殺生供養，目的在於淨化，認為藉由這樣的儀式，解脫的門將會為他們而開。所以，他們必須找婆羅門祭司來進行儀式。

婆羅門教外的修行者則從事非常極端的苦行，如斷食一星期或二星期；或整天站著不動；或躺在尖銳的東西上，如針床；或夏天極酷熱時，於日中頂著大太陽，在自己的周邊燃火，正坐其中；或冰天雪地時，浸泡在冰河當中。他們相信藉由這樣的苦行，能夠淨化煩惱或去除任何解脫的障礙。從佛陀教法的角度來看，這都屬於邪見的呈顯。這類的修行事實上是不能引導一個人達到更高的境界。甚至有人非常執著，也可能因為這樣的執著而投生惡道。最重要的是：這樣的修行並不能引導他們脫離欲界。

## 我論取

第四種就是「我論取」，又名「我語取」，這是很微細的一種執取。在一些經典中，佛陀特別闡明並澄清各種不同的「我見」。佛世時，印度有各式各樣的我見，在這些不同的教義中，佛陀以無我的教義而顯著。無我的教義，主要是不承認有一個真實的「我」存在，

了解眾生都是緣起的，一個人藉由不同的行為，可以改變及轉化自己的命運。

「有我」的教義是很吸引人和微細的，因為眾生非常愛自己，所以很容易接受「有我」的教義。這也是為什麼主張「有我」的教義，經常會引發很強烈的情緒反應。因此，當佛陀提出無我的教法時，受到很多反對意見的抗拒。

## 眾生所執持的「我見」

### 斷滅見

接下來探討不同的「我見」。第一個是斷滅見——人死後就不存在，什麼都沒了。這基本上是很唯物主義的觀點，但也深為現代人所接受。這種觀點影響人偏重物質感官的享樂。由於持有物質享樂的觀點，他們就不傾向於尊重倫理道德。相對的，他們的行為也就不會考慮到道德倫理。因此，這類傾向唯物質主義觀點的人很容易投生惡道。

不過，另有一個真實的情況：雖然某些人持有唯物主義論，但他們也持守倫理的法則、實踐善行，如此他們一樣會投生善趣。斷滅見的人也許不相信死後會留下什麼，但其中有些人可能肯定某些正義或慈悲的觀點，基於這些觀點會讓他們從事善行。例如比爾蓋茲，我不知道他真正的信仰是什麼，但他捐了



幾百萬美金到非洲，去除瘧疾和幫助愛滋病患者，可以肯定的是這樣的行為有很大的功德。

### 創造主的存在

另一種觀點是認為有一個創造主的上帝，認為上帝會讓他們得到永恆的生命，這是一種創造主的觀點。持奉這種觀點的信仰者會遵循上帝的規則，多數會是善法。他們會祈禱或禪修，也由於從事祈禱的冥想禪修，讓他們達到類似某種禪定的狀態，也有可能修得四禪定而因此投生到相應的色界。

### 永恆無限的「我」

另有一個我見，是哲學的觀點。如印度教認為：相信有一個永恆無限的宇宙的我。基於這樣的觀點，在印度或其他國家，有些瑜伽行者或禪修者，能入

非常深的定。他們得到的定，甚至可達到四禪定或無色定。這些有能力達禪定，並能維持穩定入禪的人，也會因這「業有」而投生色界或無色界地。

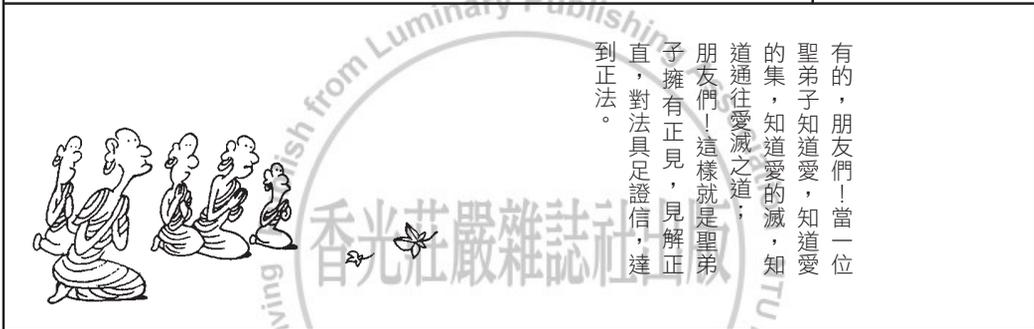
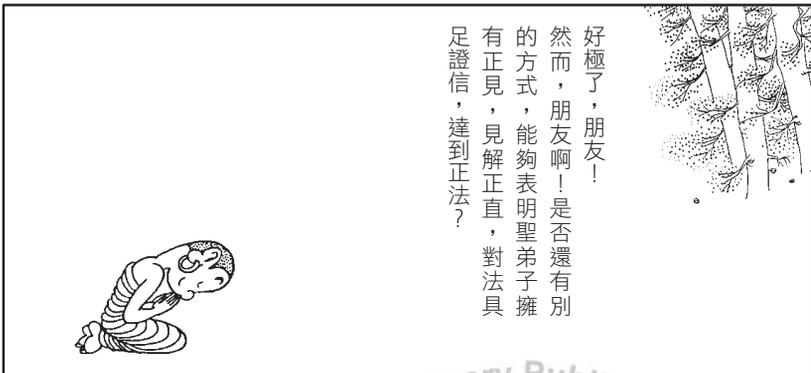
所以，所謂的「取」是一種心所（心理的態度），想擁有、掌握、執取什麼。這取的心會影響我們的行為，行為是因取的心而產生，因此，行為本身是屬於業的行為。這世的行為是過去世取的果，並且這世的行為會導致在未來的某一世產生果，行為是屬於「業有」。

總括來看，我們可以看出一個完整的圖案——不管是哪一種執取都是「有」的緣，都會導致有情在三界存有或再生。雖然行為不同，但因其不同的「取」，令之投生到相應不同行為的「地」，讓有情和三界相連。📍

#### 【四種取及其舉例】 菩提長老提要

欲取	1.有人因為執取欲樂（欲取）而破戒，他殺生、偷盜、邪淫、誘姦年幼者、惡口與說損害性的妄語，造成投生惡趣的後果。2.有業果觀念的人，因為執取欲樂，（想要享有天界的欲樂）而布施、持戒等，結果會投生於天界。
見取	1.由於執取邪見（見取，如行為並無後果）而破戒，將投生至惡趣。 2.因為執取正見（見取，如有業果的存在）而持戒，將投生至善趣。
戒禁取	簡言之，就是相信特定的苦行的戒規與行持可以導致清淨、覺悟或解脫，而從事這樣的修行，所產生的業將導向適當的未來存在。
我論取	1.通常人在死時便滅絕的有限、短暫的自我見解，導致過世俗的生活與追尋欲樂，因而會投升到欲界較低之處。2.認為我是上帝所創造的有限自我，這樣的見解使人持戒與禪修，而造作投生欲界或色界善趣的善業。3.無限而永恆的自我見解會使人修習禪定，而投生到色界或無色界。

# 知愛之四諦



朋友們！當一位聖弟子像這樣知道愛，像這樣知道愛的集，像這樣知道愛的滅，像這樣知道通往愛滅之道；他就能完全捨斷貪的隨眠，除去瞋的隨眠，根除「我是這個」的見和慢的隨眠，斷無明，生明，就在現世今生達到苦的邊際。朋友們！這就是聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法。



然而，朋友們！什麼是愛？什麼是愛的集？什麼是愛的滅？什麼是通往愛滅之道？

朋友們！有這六類的愛——色愛、聲愛、香愛、味愛、觸愛、法愛。由於受的集，而有愛的集；由於受的滅，而有愛的滅；而這八支聖道，就是通往愛滅之道——那就是正見，乃至正定。






## 愛是取的緣

什麼是「取」的原因呢？因為有「渴愛」。渴愛如何成為取的原因？

從一般的角度來說：可以說「取」為一種強度較強的「愛」。首先有渴愛生起，再生起「取」。或者也可以說：「愛」是想要擁有所沒有的，而「取」是執著已經擁有的。這是一般的解釋。如要更詳細地說明，我們必須了解什麼是渴愛、什麼是執取，也必須了解「愛」與「取」二者之間的關係。

## 六種愛

經文中將渴愛分為六種渴愛：色渴愛、聲渴愛、香渴愛、味渴愛、觸渴愛，意渴愛。這六種渴愛的分析法，無法像《正見經》中四聖諦（經文第20段）所解釋的渴愛那麼容易令人了解。四聖諦一段將渴愛分成三種：欲愛、有愛、無有愛。接下來，我以阿毘達磨的方法——從「心所」的角度探討這三種愛如何生起四種取。

## 貪心所與邪見心所

先將四取分成兩組。第一為欲取。欲取是由於「貪心所」而生起的。另外的一組為三種取：見取、戒禁取、我見

取，是由於「邪見心所」而生起的。這三種取基本上都是因為執取不同的見——「戒禁取見」是執取某種儀式或戒條，這背後有某種信念，相信藉由這些儀式可以達到解脫；「我論取」也是一種關於「我」的見解——因此，我們可以说戒禁取、見取、我論取都是與「見」有關的，也都是屬於某種「見」。佛陀之所以特別將戒禁取與我論取從見取中分出來，是因為佛世時這些取非常地普遍。「見取」則包括「戒禁取見」和「我論取見」之外的所有的「見」。

## 執取佛法是否也是一種見取？

如果執取佛法是否也是一種「見取」？注解書中特別說明見取是針對外道的見，而不是對佛法的見，這似乎暗示著：你不可能會執著佛法的見。不過，我認為人是可能執著佛法的見，如同其他人執著他們的見地一樣地執著。但這不是內容的問題，而是態度的問題。所以，佛陀曾在一部經中說明：佛陀所說的法就像船，是為了讓我們到達彼岸，而不是為了要讓我們執著這條船。注解書上也說你是不可能會執著這條船的。

所以，四取可分為兩類，第一類「欲取」，是基於貪心所；另一類見取、

戒禁取、我論取，是基於見。所有的取都可追溯回他的因緣——愛。愛可分為三類：欲愛、有愛、無有愛。

## 欲愛與取的關係

### 貪取沒有的，保有擁有的

根據阿毘達磨的角度來看欲愛、有愛、無有愛，這三種愛都是基於貪。第一個也是最基本的渴愛就是欲愛。欲愛與欲取有關。欲愛在剛開始時，是想要貪取自己沒有的，當擁有後就會執取，想要保有自己已經擁有的。這種愛欲的情況，就像小孩到了玩具店，看到一個很閃亮的玩具，他就說：「媽媽，我要那個玩具！」媽媽買給這個小孩後，他拿了這玩具早晚都在玩。其他的小朋友問：「我可不可以跟你玩這個玩具？」他就會說：「滾開！這是我的。」這就是「取」。

### 欲愛為見取的緣

但是欲愛也會產生某種程度的見取，例如有些人有很強烈的感官上的欲愛。當他參加某種宗教時，這宗教教他要控制欲望。他們告訴信徒：「你要控制性欲，若你能控制性欲，你就能上天堂。」有強烈感官欲望、重視唯物質主

義的人，聽到這樣禁欲主義的宗教觀點時，他們會認為：「不必這樣，我們應該在此時此刻享受生命。」所以，當他們聽到有關人應當好好在這世上享受的說法，就會認為這想法真是太棒了，那種天堂的想法簡直是癡人說夢。於是他否定了所有的宗教，而重視物質主義，他們喝酒、跳舞，到夜總會好好地享受。於此，我們可以看出欲愛會產生某種見取。

## 有愛與取的關係

「有愛」特別是指追尋永恆存在的愛，這是所有人類心靈深層的渴愛——希望能永恆地存在。所以，有愛很容易成為見取、我論取的緣。如此就會產生一種觀點：認為當投生在某種天道時，人就會永恆地存在而不滅。從這個例子中可以看出「有愛」如何成為「我論取」，尤其是「常見」的緣。

### 「有愛」為「戒禁取見」的緣

有愛，也很容易作為「戒禁取見」的緣，戒禁取見和執取常見經常是在一起的。當持有「永恆我」的見時，經常會要求信仰者要服從某種戒律或儀式。例如婆羅門教為了淨化以得到永恆的「我」，便會犧牲動物而進行特別的儀

式；或苦行者從事某些極端的苦行。甚至在佛教的國家中，也吸收了其他宗教的儀式而出現類似這樣的行為。像斯里蘭卡表面上是佛教的國家，但是他們相信有地神，為了要得到平安，會以一些不同的儀式來祭拜地神。所以，在佛寺的正中央供奉佛陀，佛堂的旁邊則供奉一些小神。人們會拜佛禮佛，因為佛陀是指示出涅槃之道的人。可是他們也希望兒子能得到好成績、女兒能嫁好丈夫……這是誰的工作？就是屬於神的工作。因此人們必須滿足不同的神，於是以不同的儀軌來祭祀這些神，這就有點像投保人壽保險、交通保險等一樣。

### 「有愛」為「我論取見」的緣

「我論取見」也是依「有愛」為緣而生起。因為我們渴望能永恆地生存，所以相信有永恆存在的觀點而有我論取。我論取可分為兩種：一是有個靈魂我、有限的個體；另一是宇宙無限的我。基本上，不管哪一種，都是有情心裡執取的想法：這就是真正的我。

永恆「我」的觀點經常會連結的想法是：永恆的我可能會帶來永恆的快樂。因此就串連了常、永恆、快樂這三個觀點。永恆就是常，可是佛陀卻告訴我們無常；這個想法中的樂，佛陀卻說

所有的緣起法都無法讓我們滿意，都是苦的；這觀點中的我，佛陀指出所有的現象都是無我的。藉由教導眾生苦、無常、無我，佛陀挑戰了人類心理中對永恆我的執著。

### 無有愛與取的關係

「無有愛」是來自一種厭惡或厭煩存有。因此就產生了對虛無或斷滅的渴望。無有愛即成了斷滅見的緣，認為眾生死後什麼都沒有了。當屍體毀壞，什麼東西都不會留下來。由此認知，無有愛也常常是導致欲取的緣。無有愛的愛會讓人產生欲取，希望在此世好好地享樂，因為死後什麼都沒有。

藉由以上詳細的分析，我們可以了解愛是如何成為取的緣（原因）。

# 知受之四諦



好極了，朋友！  
然而，朋友啊！是否還有別的方式，能夠表明聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法？

有的，朋友們！當一位聖弟子知道受，知道受的集，知道受的滅，知道通往受滅之道；朋友們！這就是聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法。



然而，朋友們！什麼是受？什麼是受的集？什麼是受的滅？什麼是通往受滅之道？

朋友們！有這六類的受——眼觸所生受、耳觸所生受、鼻觸所生受、舌觸所生受、身觸所生受、意觸所生受。由於觸的集，而有受的集；由於觸的滅，而有受的滅；而這八支聖道，就是通往受滅之道——那就是正見，乃至正定。



朋友們！當一位聖弟子像這樣知道受，像這樣知道受的集，像這樣知道受的滅，像這樣知道通往受滅之道；他就能完全捨斷貪的隨眠，除去瞋的隨眠，根除「我是這個」的見和慢的隨眠，斷無明，生明，就在現世今生達到苦的邊際。朋友們！這就是聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法。

## 受是愛的緣

### 對樂受的渴愛

如何說明受？我用個比喻——受是經驗的不同調性。不論我們經驗那一種對象，都會落入苦、樂、不苦不樂三種感受中。因此，在經驗的過程中，我們可能是苦受、樂受、或不苦不樂受。在「六根」接觸「六塵」時，都會各別產生三受。例如眼接觸色、耳接觸聲、鼻接觸香、舌接觸味或心裡有些想法產生，就會伴隨產生三受之一。在這三受中，會讓我們產生強烈愛的就是樂受。

《正見經》中四聖諦的集諦（經文第20段）部分談到渴愛會引導存在，感受是會伴隨心裡的喜和貪，對此、對彼產生享樂，感覺到快樂的感受。例如桌上有三種盤子，一盤放糖、一盤放鹽、另外一盤放麵包屑。螞蟻會到哪裡去？糖。糖盤就是樂受，鹽盤就是苦受，麵包屑盤就是不苦不樂受。

### 對苦受的渴愛

當經驗到痛苦的感受時，會加強對樂受的渴愛，因此也可說苦受是渴愛的緣。當有情經驗到痛苦的感受時，就會想要躲開，想找個出口而尋求快樂的感受。不過痛苦似乎也是渴愛的對象，害怕或痛苦的受可能也是一種渴愛。例

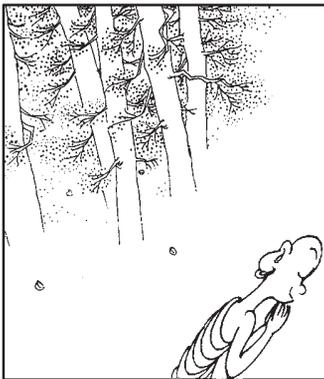
如，坐雲霄飛車時，人們會因經驗到快速墜落的害怕而感到快樂。這是最流行的娛樂，為什麼會這樣呢？最吸引人的電影、電視節目是什麼呢？犯罪案或恐怖片。這呈顯了人們渴愛痛苦的感受。

### 對不苦不樂受的渴愛

對不苦不樂受的渴愛是種平靜的經驗。有人渴愛麻木的感覺、不要被人干擾的感受，他喜歡這種什麼感受都沒有，無所謂的狀況。在禪定甚深的境界中，是不苦不樂，非常平靜的捨受。於如此的平靜當中，會產生非常微細的執著，執著那種平靜安寧的感受。因為這樣的渴愛，束縛了這些熟悉於進入某種禪定的禪修者，導致他們後來投生於色界或無色界。從佛陀革命性的眼光來看，深定的背後隱藏著煩惱，也就是「結」，束縛眾生無法自三界中解脫。

佛陀教導真正解決問題的方法，就是要拔除這些微細渴愛的煩惱，才能真正地解脫。如何才能拔除這微細的煩惱、執著？便是透過智慧，看到這微細煩惱——渴愛如何跟著受生起，如此才能拔除。要能夠看到所有的受都是無常的，都是不斷變化的，是不值得渴愛執著的。☸

## 知六處之四諦



好極了，朋友！  
然而，朋友啊！是否還有別的方式，能夠表明聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法？

有的，朋友們！當一位聖弟子知道六處，知道六處的集，知道六處的滅，知道通往六處滅之道；朋友們！這就是聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法。

然而，朋友們！什麼是六處？什麼是六處的集？什麼是六處的滅？什麼是通往六處滅之道？



朋友們！有這六種感知的處所——眼處、耳處、鼻處、舌處、身處、意處。由於名色的集，而有六處的集；由於名色的滅，而有六處的滅；而這八支聖道，就是通往六處滅之道——那就是正見，乃至正定。

朋友們！當一位聖弟子像這樣知道六處，像這樣知道六處的集，像這樣知道六處的滅，像這樣知道通往六處滅之道；他就能完全捨斷貪的隨眠，除去瞋的隨眠，根除「我是這個」的見和慢的隨眠，斷無明，生明，就在現世今生達到苦的邊際。朋友們！這就是聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法。



為了較容易了解，我認為應從「六處」開始，再探討「觸」、「受」。「六處」指的就是感官之處，即眼、耳、鼻、舌、身、意處。在經典中提到六處時，只是列出眼、耳、鼻、舌、身、意處。隨著佛教的發展，有關「六處」的探討不斷地繼續。基本上，「六處」並非指肉眼可見的身體感官。對「六處」的闡明，很重要的在：發現每個感官中，各有一種很重要的物質，這物質可以覺知感官的對象（所緣）。這個色能接受感官的所緣，即所謂的「淨色（pasādarūpa）」。後來，淨色的觀點納入為阿毗達磨的觀點中，被納為色法之一。

## 前五處

所謂的「眼處」並不只是指眼球，而是眼球中有某種特別微細的物質，可以感覺光和顏色。現代生理學的說法認為眼球中有可感受光與顏色的特別細胞，即眼中有某種特別的物質、色法，可感覺光與顏色，紀錄它，並且會有特別的感應。

同樣的，「耳處」不是指外面的耳朵，而是耳朵內有種特別的物質，能感應音波而轉換成我們聽到的聲音。「鼻處」是鼻孔深處有個特別的物質，可感應到特別的味道，並且紀錄這些味道。

「舌處」是指在舌頭上佈滿了一種特別的色法、物質，能接收、感知特別的味道。「身處」即身體中佈滿的淨色，能感受到觸受。

## 意處

什麼是「意處」？前五處的作用就如一扇門或基礎，能讓認識作用產生，而「意處」是一種特定的心理狀態，能作為生起六種意識心的基礎。我必須強調「意處」不是什麼物質性能讓心生起的東西，不是物質或色法。後來的佛教文獻中，有個名詞叫作「心所依處」，但這不是「意處」。「意處」可說是一種功能，讓意識心生起的「門」。

據我的瞭解，經典中並沒有非常清楚地解釋「意處」。文獻中提及或說明「意處」時，好像大家都理所當然地已經明白知道，所以並無明確的解釋。因此，至阿毘達磨時代，「意處」就被解釋、探討、分析。不同阿毘達磨學派的論師對「意處」有不同的解釋、分析，有不同的講法，也有不同的看法。例如南傳上座部中對「意處」的看法也不同：有的認為「意處」是「有分識」，也就是識潛沈的心相續流，總說就是「意門轉向心」，在心尚未生起的心門，與心在一起，就叫做「意處」。

## 知觸之四諦



好極了，朋友！  
然而，朋友啊！是否還有別的方式，能夠表明聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法？

有的，朋友們！當一位聖弟子知道觸，知道觸的集，知道觸的滅，知道通往觸滅之道；朋友們！這就是聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法。



然而，朋友們！什麼是觸？什麼是觸的集？什麼是觸的滅？什麼是通往觸滅之道？  
朋友們！有這六類的觸：眼觸、耳觸、鼻觸、舌觸、身觸、意觸。由於六處的集，而有觸的集；由於六處的滅，而有觸的滅；而這八支聖道，就是通往觸滅之道——那就是正見，乃至正定。



朋友們！當一位聖弟子像這樣知道觸，像這樣知道觸的集，像這樣知道觸的滅，像這樣知道通往觸滅之道；他就能完全捨斷貪的隨眠，除去瞋的隨眠，根除「我是這個」的見和慢的隨眠，斷無明，生明，就在現世今生達到苦的邊際。朋友們！這樣就是聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法。

## 六處是觸的緣

### 相應的內、外六處

在探討什麼是「觸」(phassa 或 samphas-sa) 之前，我想對「六處」與「識」的作用，做更進一步的說明。(請參考頁46的表格)。這是早期佛教分類經驗的範疇，「六處」也可稱為「內六處」，相應「內六處」就有「外六處」。「眼處」是一種內處，就有相對應的「色處」；相對「耳處」就有「聲處」；相對「鼻處」就有「香處」；相應「舌處」就有「味處」；相應「身處」就有「觸處」；相對「意處」就有「法處」，「法處」為意識所緣的對象，也就是心理活動的現象。

### 根、境、識的互動

在「內六處」相應於「外六處」的關係中，還有一個相應的「意識」，所以相應於眼、色法等六處，就有「六識」。眼、耳、鼻、舌、身、意，相對的就是眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識。每一個心識生起時，是獨立地有自己對應的內六處和外六處。眼識生起，相對應的就是眼處，還有可見的色，因此我們可以說「眼識」依著眼而能看「色法」。我們不會說藉由耳朵，

眼識生起而聽到聲音；也不會說「眼識」藉著眼睛嘗到味道。所以，眼識只能做一件事——看到可見的色法，為了要能看到色法，一定要有眼識。

因此，每一個各別心識的生起，都要有各別的處來幫助他，而且各別心識的生起，是藉由其各別所依的內六處而認識。意識比較不一樣，因為有很多其他的心所和它在一起，就像政府機構的主管檢查其他的部署，除了要做自己的工作之外，也要去檢查其他官員是否做好他們的工作。

眼識取能見的所緣作為其對象，例如桌上有二塊藍色的布，是不同層次的藍色。藉由眼識紀錄前面有二塊不同藍色的布，眼識可以覺知並接受許多不同顏色的訊息。但覺知這是深的藍、這是淺的藍，則是意識的作用。看著桌上的布，我的眼處得到很多不同視覺的訊息，而我的心還能分別這布上有佛陀像。雖然從我的角度看桌上的圖案，這佛像是顛倒的而且不是很清楚，但仍可辨識，這就是我的意識活動，將這一點點部分視覺上的訊息整合，並且詮釋成：這是一個佛像。

「意識」能以其他五識的對象為對象。此外，意識也擁有不屬於其他前五識的對象，我們一般說它就是「法」，



包含想法、觀點、心理的一種意象，或者比前五識更複雜的經驗。

## 六觸

「觸」的意思是聚在一起。是什麼聚集在一起呢？「內六處（根）」、「外六處（境）」、「識」。「根」就是「處」。一個「看見」的經驗，是「眼處」、「色」、「眼識」產生了接觸，這觸就叫做「眼觸」。或者我會說「眼觸」的生起，是因為「眼識」經由「眼處」接收到視覺對象（色法），這三者聚在一起。心的接觸如何產生？意識藉由「意處」緣「法塵」而生起。總結地說，「觸」如何發生？即「內六處」、「外六處」和「識」結合而生起。我們可以發現「內六處」（根）是接觸必備的條件。如果沒有「六處」（六根），就不可能經驗到「色、聲、香、味、觸、法」等外

六處（六境）。

## 觸是受的緣

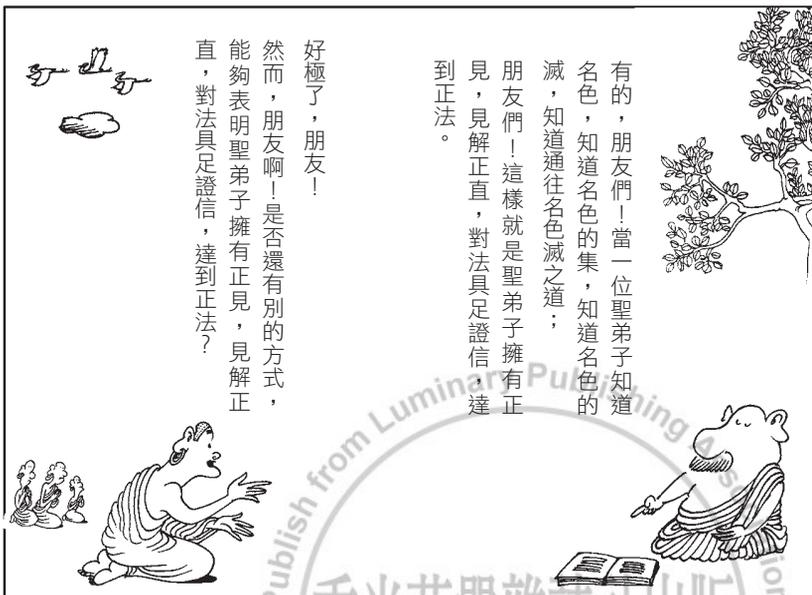
當接觸生起時，所緣會以特定的方式被經驗——可能是苦受、樂受、不苦不樂受。例如「眼觸」生起，是眼接觸到色法，對此色法的苦、樂、不苦不樂受的感受經驗也就會生起；當「耳觸」生起，是藉由耳根與聲音接觸，這個聲音也會有樂受等經驗；「法塵」藉由「意處」經驗到「法」，同樣有受生起。有情經驗所緣，而這些經驗包含苦、樂、或不苦不樂。當所緣被經驗為樂、苦、不苦不樂，我們便稱之為「受」。

我們可以了解依觸而生起受。有六種接觸，所以有六種受。因為有觸的生起，所以有受的生起，顯然是很清楚明確的。☸

### 【根境識和合生觸】 菩提長老提要

內六處	+	外六處（境）	+	六識	→	六觸
眼處		色		眼識		眼觸
耳處		聲		耳識		耳觸
鼻處		香		鼻識		鼻觸
舌處		味		舌識		舌觸
身處		觸		身識		身觸
意處		法		意識		意觸

## 知名色之四諦



有的，朋友們！當一位聖弟子知道名色，知道名色的集，知道名色的滅，知道通往名色滅之道；朋友們！這就是聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法。

好極了，朋友！

然而，朋友啊！是否還有別的方式，能夠表明聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法？



然而，朋友們！什麼是名色？什麼是名色的集？什麼是名色的滅？什麼是通往名色滅之道？

受、想、思、觸、作意，朋友們，這就是所謂的名。四大，以及四大所造色，朋友們，這就是所謂的色。像這樣，這個名和這個色，朋友們，這就是所謂的名色。

由於識的集，而有名色的集；由於識的滅，而有名色的滅；而這八支聖道，就是通往名色滅之道——那就是正見，乃至正定。

朋友們！當一位聖弟子像這樣知道名色，像這樣知道名色的集，像這樣知道名色的滅，像這樣知道通往名色滅之道；他就能完全捨斷貪的隨眠，除去瞋的隨眠，根除「我是這個」的見和慢的隨眠，斷無明，生明，就在現世今生達到苦的邊際。朋友們！這就是聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法。

## 古印度的「名色」義

名法和色法，就是精神和物質。名色的表達在佛世之前的印度就已經被使用了。我相信婆羅門教聖典奧義書中就已經用到，「名色」是古老的印度人對極複雜的宇宙現象的一種表達。「rūpa」中文翻成「色」，在我們眼前可見的種種物質都可稱為「色」。「名」(nāma)，原義就是「名字」，即將我們心理的活動經驗概念化，且能標名出來。例如杯子，透過其顏色、形狀及外表的樣子，我們標名它為「杯子」，講出杯子就叫做「名」。這是印度婆羅門時代對「名色」很粗略的解釋。很顯然地，佛世時的「名色」是很普通的用語，佛陀也使用「名色」二字，並賦予它不同的意涵。

## 佛教的「名色」義

佛陀以這二字指稱心理和生理的運作，指出有情的生命體是心理和生理所組合。有些經典中使用名色，偶爾會有類似古老婆羅門教的用法，指所有的經驗現象。但大部分的「名色」內涵為：有情的生命是由名法和色法所組成的。舍利弗依著佛陀的教法將名色這個複合詞分成名與色兩組。

## 名是心理的活動

第一部分是「名」。名為心理的活動，分為最基本的五個活動：受、想、思、觸、作意。很有趣的是這五個心所的活動，具有指稱的功能。所以，佛陀所詮釋「名」的新意涵很接近於「名」的字義。

「名法」包括一群和「心識」共同活動的心所。在這些心法當中，佛陀特別指出了五個重要的心所——受、想、思、觸和作意。佛陀為什麼特別稱這五個心所為「名」，因為這五個心所，是我們將事物概念化，或指稱或命名所需的五個主要心所。經由這五個心所的工作，將我們的經驗轉成有意義的知識，包含命名、分類、標籤。

## 色為物質

第二是「色」，即物質，包含四大及「四大所造色」。四大就是地、水、火、風四大。四大是物質的四種特質。「地大」指物質的固體特質，包含硬和軟。「水大」為液狀的特質，包含流動、黏、聚合。「火大」指的是溫度，包含熱、冷的特質。「風大」為推動、延展跟收縮的特質。經典中並沒有提到「四大所造色」，但在阿毗達磨對此做了進一步的解釋：「四大所造色」與前五

根有關，即眼、耳、鼻、舌、身，也包含了外塵，就是色、聲、香、味、觸。五根所對的五塵中「色、聲、香、味」是屬於四大所造色。但「觸」屬四大，而非「所造色」。

把不同的色法與名法聚在一起，就會組成不同的「名色」法。「名色」法聚集、連結，就構成了六處，或稱六入的緣。我們這個肉身就是一個物質，由「四大」和「四大所造色」（由四大衍生的各種物質）所組成。

### 「名法」為何不包含「識」？

在佛陀的系統中，「名色」意指身體和心所的綜合體，但不包含「識」。在經的文獻中未記載「名法」包含「識」，可能是因為「名法」在緣起脈絡中總是以「識」是「名色」的緣而被說明。因此，「名法」不包含「識」。

但在註解書或註解書之前，如《彌蘭陀王所問經》中，「名色」常代表整個個人，因此，「名法」則包含「識」。在經典的內容中，視「識」和「名色」互相為依止的緣。但註解書則提出：一為「名法」（包含「心所」與「識」）；另一為色法，彼此也互為依緣。註釋書不同於經典的原因，是為了方便修觀，因此簡化五蘊中的受、想、

行、識蘊為名法，色蘊則是色法。這不是基於反對，而是目的不同。

《俱舍論》提及緣起中「色」是色蘊，「名」是五蘊中的後四蘊，這樣的解釋與經典不同。早期漢譯大乘經典中有關緣起部分，提及「名法」不包含「識」，是比較接近巴利文獻的。

### 名色是六處的緣

個體生命得以發展，是再生（受孕）時名色開始在這有情中作用。投胎（再生）時的色法，只是非常簡化的受精卵，僅包含在六處的五個物質型式中的身處（身根）。

隨著胚胎的發展，器官開始成長，其他四根也跟著「身根」成長而發展。在經過幾個月的發育後，眼、耳、鼻、舌等器官開始分化完成。「意處」在投生的第一剎那就已產生。「意處」即是潛意識心相續流，也就是阿毘達磨所說的「有分心」。隨著胚胎的發展，「意處」開始發展，同時其他處也開始發展。總括來看，「六處」的產生與發展，是因為「名色」這精神與物質的複合體在投生時生起，並且持續在發育的過程中作用。

在此世的過程，即便是此時此刻六處的生起，也都是依賴著名色。「色」



即生物物質的身體，是由四大和四大所造色所組成。依恃著這個活的身體，其他的五根（感官）得以產生作用。如果生命斷滅，則感官不能有作用。我們能分辨出這是一個身體，是因為身體是活的，也因有這活的身體，其他的感官才能發揮功能。死屍雖有各種器官，但已無法發揮其感官的作用（無六處的功能）。

「意處」即是「有分心」，在每一有分的剎那生起中，都會與五心所共同活動，這五心所是觸、作意、受、想、思。因此可說意處依賴名法。

基於以上的探討，可以知道「六處」是依賴「名色」而生起的。📖

#### 【名色如何為六處的緣】 菩提長老提要

從胚胎發展的角度看

當「識」連結新受精卵之時，入胎便開始。啟始懷孕的是入胎。此「識」來自先前死亡的某個有情。此時，名色=開始懷孕所呈現出的身心組織。在這情況之下：

- 1.在入胎的那一剎那，四大種與各種類別的所造色支持身處，處便開始存在，隨著胚胎發育，四大種與所造色也支持其他的入處（眼、耳等），他們會漸漸顯現。
  - 2.當識開啟了懷孕的過程，名便開始存在。新生命第一剎那的識，伴隨著名法的要素：受、想、思、觸與作意。有分流的向前運作——由此意識的主動過程生起，稱之為意處，這意處並非身體上的器官，而是一種心識，與它自己的受、想等一同生起，因此以名法為緣。
- ◎如果名色不在母親的子宮中顯現，六入處將不會出現；若名色在子宮內中斷，也就是懷孕因任何方法而終結，六入處也不會形成，由此，我們可說六入處以名色為緣。

從分析的角度看

- 1.前五處以色法為緣：前五處嚴格說來，是在粗糙的身體感官中的淨色。這些淨色全部依靠其他種的色法——四大種與其他的所造色才能存在。因此，眼淨色與四大種、命根、色、香、味等共存，其餘的淨色亦是如此。所以說六入處以色法為緣。
- 2.意處以色法為緣：在人類的生活中心，意處的生起要依靠色身，色身由四大與所造色所組成。因此，意處以色法為緣。
- 3.前五處以名法為緣：舉「看見」為例，名法的要素（受、想等）以眼睛為緣，而非眼睛依靠名法的要素。然而，我們也許會說眼睛只在依靠受、想、思、觸與作意之時，眼睛才有眼的作用。即眼（與其他色法的入處）以名法為緣。
- 4.意處以名法為緣：解釋同上欄第二點，但這裡是屬於個體存在的過程，而非胚胎發育期。



# 知識之四諦

好極了，朋友！  
然而，朋友啊！是否還有別的方式，能夠表明聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法？



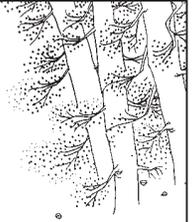
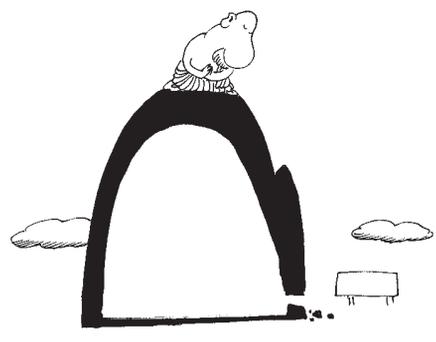
有的，朋友們！當一位聖弟子知道識，知道識的集，知道識的滅，知道通往識滅之道；朋友們！這就是聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法。



然而，朋友們！什麼是識？什麼是識的集？什麼是識的滅？什麼是通往識滅之道？

朋友們！有這六類的識——眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識。由於行的集，而有識的集；由於行的滅，而有識的滅；而這八支聖道，就是通往識滅之道——那就是正見，乃至正定。

朋友們！當一位聖弟子像這樣知道識，像這樣知道識的集，像這樣知道識的滅，像這樣知道通往識滅之道；他就能完全捨斷貪的隨眠，除去瞋的隨眠，根除「我是這個」的見和慢的隨眠，斷無明，生明，就在現世今生達到苦的邊際。朋友們！這就是聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法。



## 識為名色的緣

我們再進一步回溯到名色的緣，在經文中，舍利弗問：「什麼是名色？什麼是名色的集？什麼是名色的滅？什麼是名色滅之道？」舍利弗接著作了解釋：因為有「識」的生起所以有「名色」的生起，「識」為「名色」特別的緣。

然而「識」如何成為名色的緣？在經文中分析了什麼是識（六識），卻沒有明確解釋「識」如何成為名色的緣。

## 識啟動胚胎的發展

在《長部·大因緣經》中，詳細地解釋了：什麼是「識」及「識」如何成為名色的緣。在這部經中佛陀對阿難陀尊者提到：如果「識」沒有投生母胎，就沒有「名色」在母胎中形成。如果「識」在母胎中被中斷的話，就不可能有「名色」的發展；或者說有個小男嬰或小女嬰的「識」被外力終止，那麼他的「名色」也不可能再成長。

我們必須了解，是「識」啟動了胚胎的發展，而這個「識」是來自於剛死不久的某個有情。這個「識」並非靈魂也不是一個不變的實體，而是不斷地變化與生滅。

那麼投胎所指為何？投胎就是「有分心」從一個過世的有情投生到母胎

中，開始了一個新的生命，這就是「受孕」。當「識」與受精卵結合時便稱為受孕，這新的受精卵就是「色」，也就是新生命的身體。

## 胚胎「名色法」的運作與發展

而當「識」與新的胚胎連結後，觸、作意、受、想、思就依其生起，這就叫做「名法」。所以，當受孕（意即在非常早期的生命）後，這胚胎就已經具有心理功能。即使是只有幾個細胞的胚胎，也就已經具有些許的感受，例如剎那的快樂、痛苦的「受」等，或許也會對外在環境有一些「想」，一些「思」的作用，即意志作用，想繼續活下去。可能也會有一些伴隨著經驗產生的「作意」心所的作用。這些心所就是「名法」。當識與胚胎結合時，名色就會生起。在母胎九個月的胚胎發育期中，「識」持續扮演著整個發育過程中的重要角色，只要有「識」在，「名法」與「色法」就會生起，於是，這胚胎的受精卵細胞就會展開分化、成長、發育，慢慢成為一個小嬰孩。

## 現代生理學的解释

接著我以現代生理學的角度解釋。當胚胎漸漸發展，複雜的腦神經系統就

會發展出來，以維持生理的功能。「識」也會隨著這複雜的系統發展出來，其本身會更完整、成熟。例如，我們聽過肚子中的胎兒會對不同的音樂有不同的感應，也會對不同的語言有所反應，如對溫柔或兇惡的言語等有不同反應。當這個胎兒出生後，一生中只要有「識」的作用，名法與色法就會有功能。由於現在生起的「識」，讓身體保持是活的狀態。如果沒有「識」，雖然這個身體可以稱為色法，但它再也不是「名色」中的「色」法。沒有識的色法只是物質，就像桌子、杯子一樣是沒有生命的。

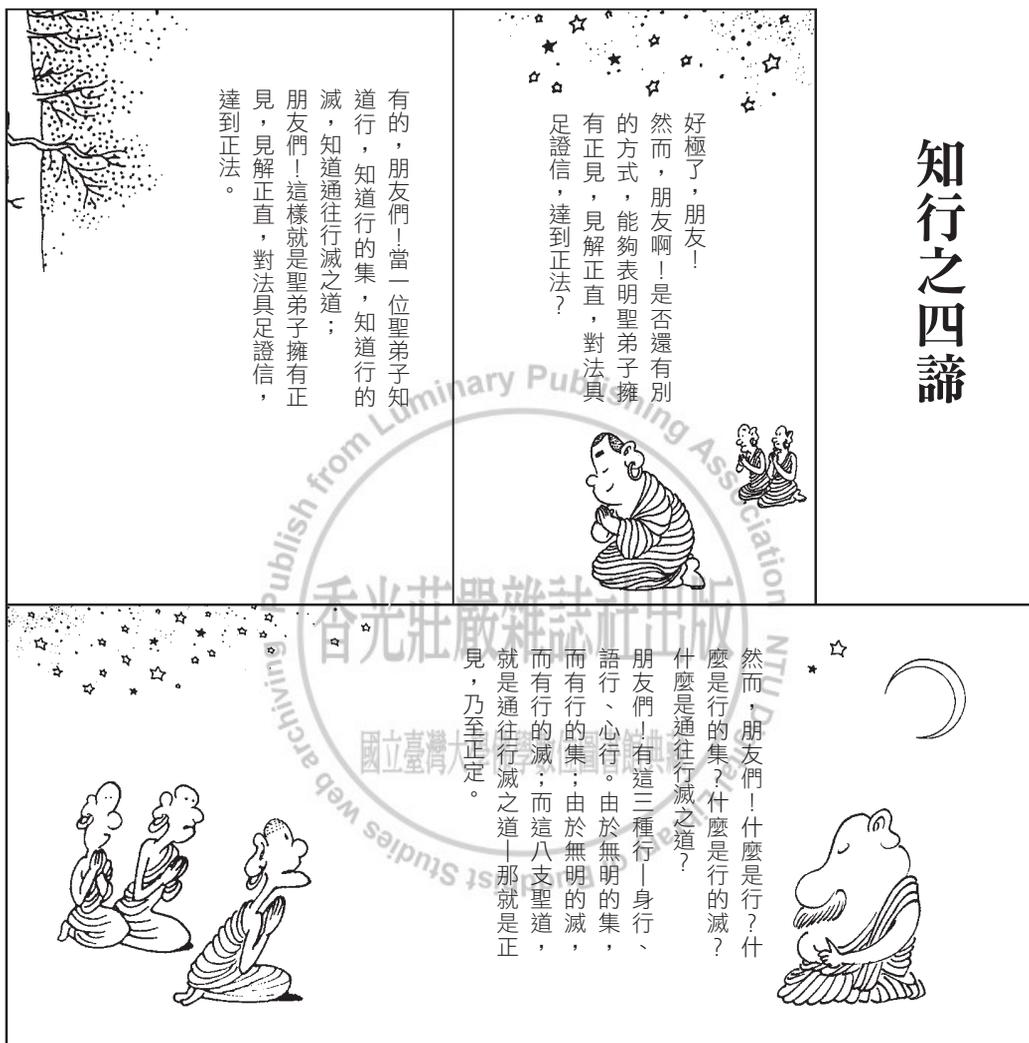
「識」支持著色法持續活著的肉體狀態，也支持著所有的名法——觸、作意等的作用。因此，可以總結地說：識是名色的依止緣。

在第一剎那的投生，「識」即成為這期生命名色法的緣。或許有人問：為什麼「有分識」會在這特定的因緣當中投生？為什麼「有分識」會在某一特定的「界」中生起？為什麼這「有分識」會被引導投生到某個特定的家庭呢？為什麼這「有分」會具有某些特定的潛能，如不同的人有不同的才能、個性、天賦？這答案就在接下來的說明。☐

【名色與識相互為緣】 菩提長老提要

	識為名色的緣	名色為識的緣
從胚胎發展的角度看	當識連結新的受精卵時，懷孕便開始了。此識來自新亡的某個有情，名色是隨懷孕開始而展現出的身心組織，名色由於緣此識而開始顯露。在整個孕育期與生命的過程中，只要識能維持多久，名色便能持續多久。	為了能啟始新生命，識必須在名色中得到立足點。以人類為例，意指是必須與提供色所依的受精卵連結，而且當識以受精卵為基礎而生起，會伴隨著受、想、思、觸與作意。接著，整個胚胎的發展過程，識一直依靠著胚胎的生長力，也就是以名色為其依止緣。
從分析的角度看	任何經驗中，識都是名色的緣：只要名法的五要素（受、想等）依靠識，且無識便不得生起，識便是名色的緣。識是色法之緣，是色法的功用之一，因為當有識存在的情況，即使睡眠中或定中仍然有識，只是不覺知外境，色身的色法才有身體的作用，無情物當然也是色法，但並非名色的一部分。	在任何經驗中，識都以名色為緣。人類的識依色身這特殊的根門、神經系統和腦而生起，這些都是色法。識永遠伴隨著受、想等名法的附屬物。名法與識之間是俱生與相互的關係；色與識之間的關係更為複雜，因為色法比識先生起，又比識變異得慢，但原則上，可以說它們是相互依止的。

## 知行之四諦



朋友們！當一位聖弟子像這樣知道行，像這樣知道行的集，像這樣知道行的滅，像這樣知道通往行滅之道；他就能完全捨斷貪的隨眠，除去瞋的隨眠，根除「我是這個」的見和慢的隨眠，斷無明，生明，就在現世今生達到苦的邊際。朋友們！這樣就是聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法。



## 新生命的推手

由於「行」的生起而有「識」的生起。這裡翻譯為「行」可能不是那麼正確，更精確地翻譯應該為「思」——「意志行」或「思行」。「行」這個字在佛教經典中有很多意義，在十二支緣起中意指「不善業思」或是「善業思」。思心所或意志是我們造業的主要原因，即「行」是主要造業的因。

探討「行」可從心理的面向來發掘。當我們提到業時，不要從外顯的行為來看，要從內在心理的活動來探討解釋。佛陀檢證緣起的因果循環鍊中，他發現因為「識」而有新生命。接著他又問：是什麼導致「識」的生起？佛陀看到是因為意志的「行」，也就是「思行」引導推動有情的「識」投生到輪迴中的某個目的地，成為新生命。

### 「行」為何能推動「識」去投生？

在這一世當中，我們總會有身、口、意的行為，這些皆從我們的「思」、「意志」，也就是「行」而來。當「行」所推動的行為結束後，這「行」並沒有結束，而是留下印象反印在「有分心」中，餘留了潛在的力量。這些「行」在因緣上成熟時，則會產生其相應果報。同時有些強烈的「行」具有潛

能，能引導有情到某地投生。

死的時候發生了什麼呢？

是什麼引導我們投生成為人？

死時，有一特定的「行」，扮演了指導、決定某心識將會投生哪裡的力量，就是這個「行」決定了「心識」，即「有分」會到哪去投生。若是人(道)則決定他會到哪個家庭投生。至於其他所造的許多「行」，會在這一世特定的時間，當因緣成熟時，產生它們的果報。因此，我們可說「行」是「識」生起的緣。

## 三類行

行可分為三類，記載在《相應部·51經》中的分類有三：第一為「非福業行」，這是沒有功德的業行。「非福業行」相應於不善的思行，它會導致有情投生惡趣。

第二種是屬於「福業行」。這可能是欲界的善業，會導致有情投生欲界的善趣，例如天道或人道。也可以包含得到四禪定的成就，它會引導有情投生色界地。

第三種為「不動業行」，這是指在無色界定的成就，它會導致在無色界地



投生。因此，可以總結地說：「思行」是「識」生起的緣。我們從現在到另一個存有或一生的介面，由這一世到下一世，都是因為「行」。不過，同時也要知道，此時此刻我們意識活動時，也同時產生新的思行，這些思行在未來會再產生新的心識。

## 身、語、意行

《正見經》中對行的分類亦有三種，即身行、語行、意行。什麼叫做身行，我們必須了解到是「思行」透過身體來表現，可能是善，可能是不善。在

《正見經》善不善業部分（經文第4-10段）提到十善行、十不善行，其中即包括三善身行和三不善身行。

語行則包含了四種善的語行，和四種不善的語行。即是十善業道和十不善業道中的四善語行、四不善語行。

意行有三種，這三種也分別是善與不善的，但它們並沒有從我們的身、語表現出來。在十善與十不善業道當中，各別有三善意行與三不善意行。各種在禪修上的成就，例如無色界定或色界定都可以包含在世間善的意行當中。☸

### 【經典中的三類行】 編輯組

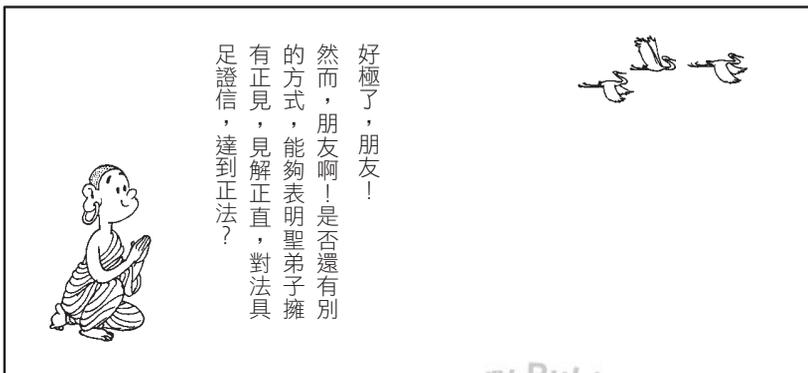
#### 《相應部·51經》

- 1.非福思行→相應於不善的思行→導致有情投生惡趣
- 2.福思行→相應欲界善行、四禪定→導致有情投生人道、天道、色界
- 3.不動業行→相應無色界定→導致有情投生無色界

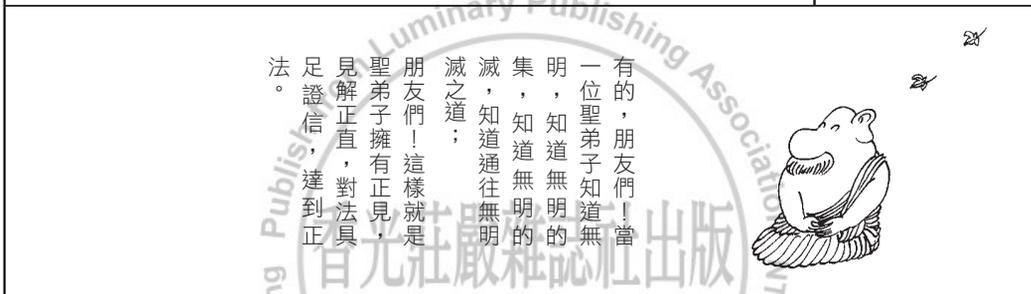
#### 《中部·正見經》

- 1.身行→思行透過身體表現：三善身行（不殺生、不偷盜、不邪淫）  
三不善身行（殺生、偷盜、邪淫）
- 2.語行→思行透過言語比現：三善語行（不妄語、不兩舌、不惡口）  
三不善語行（妄語、兩舌、惡口）
- 3.意行→思行透過意表現：三善意行（不貪、不瞋、正見）  
三不善意行（貪、瞋、邪見）

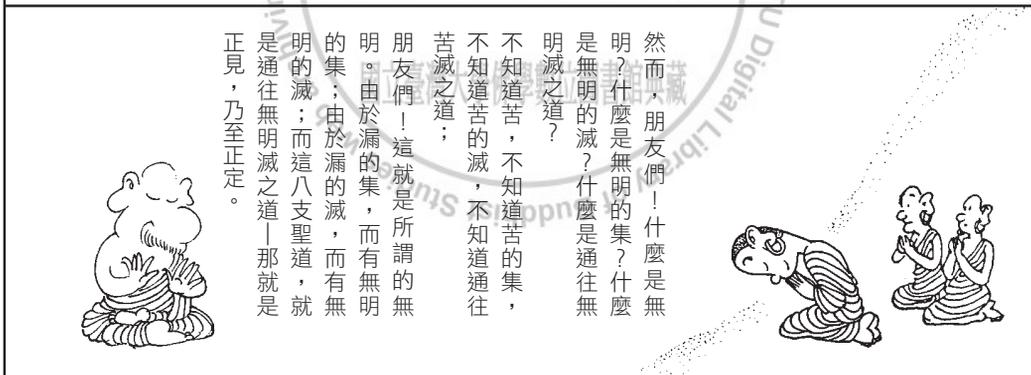
# 知無明之四諦



好極了，朋友！  
然而，朋友啊！是否還有別的方式，能夠表明聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法？



有的，朋友們！當一位聖弟子知道無明，知道無明的集，知道無明的滅，知道通往無明滅之道；朋友們！這就是聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法。



然而，朋友們！什麼是無明？什麼是無明的集？什麼是無明的滅？什麼是通往無明滅之道？不知道苦，不知道苦的集，不知道苦的滅，不知道通往苦滅之道；朋友們！這就是所謂的無明。由於漏的集，而有無明的集；由於漏的滅，而有無明的滅；而這八支聖道，就是通往無明滅之道——那就是正見，乃至正定。

朋友們！當一位聖弟子像這樣知道無明，像這樣知道無明的集，像這樣知道無明的滅，像這樣知道通往無明滅之道；他就能完全捨斷貪的隨眠，除去瞋的隨眠，根除「我是這個」的見和慢的隨眠，斷無明，生明，就在現世今生達到苦的邊際。朋友們！這樣就是聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法。



## 無明是行的原因

舍利弗解釋構成「行」生起的原因是無明。所以經文說由於「無明」的集，而有「行」的集。

什麼是無明呢？無明就是不知道苦、不知苦之集、不知苦之滅、不知達苦滅之道。所謂的「不知四諦」並非指不曉得四諦的內容，而是表示沒有證悟、沒有現觀到四聖諦。

由於此根本的無知讓有情從事各種業，包括從身、口、意中產生善與不善業，而這業又構成後來生起「識」的緣。我們很顯然地可以看出無明是如何直接成為不善行的新因緣。

例如有一個人並不了解佛法、不相信業果原則或緣起，而造了各種惡業，如惡口、殺生、邪淫等，這些行為會導致他後來投生到惡道。這種情況是因這個人不了解什麼是四聖諦。另一種情形是：有人雖存邪見不瞭解四聖諦，但因具有善意，所以造了些善業，讓他的心中有善意識，這善業會導致他在輪迴中投生善道。

從事善行仍會導致輪迴嗎？

我們必須知道：縱使具有正見而造善業，但若仍有一點點沒有破除的無明，這無明仍會引導投生。只要還有無明，縱使從事善業，這些善業就會構成再生的因緣。善業仍是一種「行」，是導致有情投生的緣。只要有一點點無明，就會導致再生，而有新的名法與色法。因此，我們可以說世間的善思行或不善思行，都是因為無明而生起。📖

### 【無明緣行】 菩提長老提要

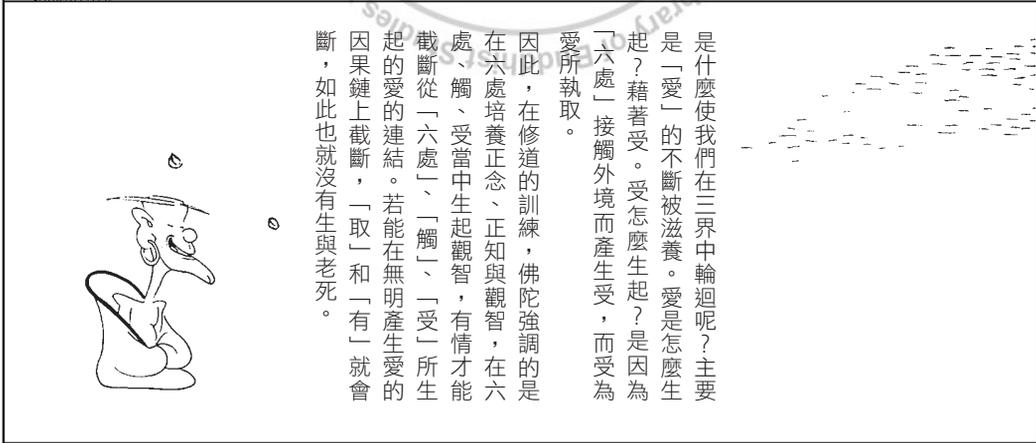
1. 「無明」是不善心中思心所的俱生緣 (sahajātapaccaya)、相互緣 (aññamaññapaccaya) 與因緣 (hetupaccaya)，這些思心所是以「無明」為緣的「行」(saṅkhārā)。
2. 「無明」是世間善心中的思心所的隨眠 (anusaya)，這些思心所也是以無明為緣的「行」(saṅkhārā)。

# 總結十二因緣

菩提長老提要



當我們看十二因緣時，必須先了解到這一系列緣起的因果關係，是一個非常複雜且有連續關係的因果現象。我們也必須明白佛陀說十二支緣起，並非為了提供一個很清晰的解釋系統，而是為了要讓我們出離輪迴。



是什麼使我們在三界中輪迴呢？主要是一「愛」的不斷被滋養。愛是怎麼生起？藉著受。受怎麼生起？是因為「六處」接觸外境而產生受，而受為愛所執取。

因此，在修道的訓練，佛陀強調的是在六處培養正念、正知與觀智，在六處、觸、受當中生起觀智，有情才能截斷從「六處」、「觸」、「受」所生起的愛的連結。若能在無明產生愛的因果鏈上截斷，「取」和「有」就會斷，如此也就沒有生與老死。

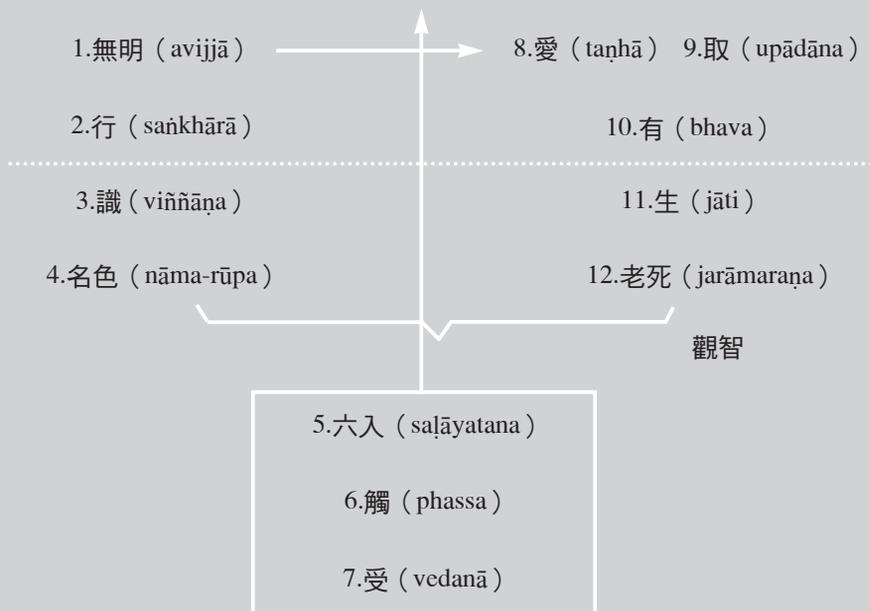
## 十二因緣的流轉與還滅

無明是十二因緣公式的第一支。在佛陀證悟的夜晚，他追溯生命的緣起，回溯的最後就是無明。佛陀發現只要能斷除無明，就能斷除從「行」一直到「老死」等支。因此，十二因緣的公式就在經典中被標記為十二種緣、條件。《正見經》中詮釋十二因緣的部分，是取其中任何一支，去探討它的苦、集、滅、道。

總結十二因緣，我將十二支緣起視為一個系統，試著以二個不同的角度來看同一個過程。第一個角度我要問的就是：

維持輪迴不斷地輪轉的責任者是誰？是什麼保持著輪迴不斷持續地輪轉？

【十二因緣系統圖】 菩提長老提要



## 此生是「識」與「名色」 互動的過程

左圖(頁60)是我了解十二因緣的方式。從第一個角度出發來探討，是把「無明」當成十二因緣的主要原因而產生「行」。「無明」與「行」經常被視為「因」的面向，從這再被推動，而產生新的存在，就是「識」、「名色」。因此，此世從生到死，我們便可視為是「識」與「名色」互動的過程。

在《大緣經》中，佛陀並沒有從「識」追溯到「行」，而是去分析「識」與「行」之間互為因果的關係。如同之前的說法，推演從生、成長到老死，「識」是「名色」的緣，「名色」是「識」的緣。我們這一生就是「名色」法作為「識」的緣，每一剎那「識」的生起，就是依著「名色」法而生起。我們的「識」依賴我們的肉身，也即是「色法」；「識」也依賴其他的心所法，也即是所謂的「名法」。

換個角度，這些名法與色法也是依著「識」而生起。如果沒有「識」的支持，這個肉體不會是個活的肉體，而只是個沒有生命的東西。如果沒有「識」，也不會有其他的心所活動，例如受、想、思、觸、作意。我們這一生，每一年、月、分、秒，都是「識」與

「名色」相互為緣的活動。

如果要追溯「名色」法與「識」的緣，就要追溯它的因——行，特別是「思行」，是思(意志)導致我們投生。什麼是「思行」？「思行」包括了不善的身、語、意業，也包含了世間善的身、語、意業。這些活動具有業力，因為它們有「無明」的存在。我們也可說「無明」是孕育者，能將這些活動(業)轉化為種子，時機成熟時，能在新的存有中產生「識」及其他的果。

## 探索生至老死的歷程

除了看到「名色」法和「識」彼此互相運作的角度外，另一角度是從生到老死的成長歷程。左圖(頁60)中3(識)、4(名色)對照右邊的11(生)、12(老死)。這對照關係，是「老死」對應著「名色」；「生」對應著「識」。

「老死」對應著「名色」，「生」對應著「識」。這樣的說法讓人覺得其所說明的是更具體的人。我們可以將生、老死看成一個再生的存在，「個人」的存在，也就是一被動的結果的存在。有人會問什麼是「生」的因？什麼是「再生有」的緣？經典中如此回答：是「業有」。換言之，因「業有」的行為導致我們有新的存在(再生有)，導致有情不

斷地在三界中的某一界投生。

接著我們可以問一個問題：

什麼是業的緣？為什麼我們有情要不斷不斷地活動，然後不斷地在三界中投生？

## 未曾停息的愛與取

剛剛提到是「業有」，也就是「思」的業行導致有情投生。投生的「有」，是相應於「行」。為什麼會持續有業，讓有情在三界中不斷投生？佛陀回應這個問題，是因為「愛」與「取」。執取什麼呢？對感官的欲樂取著，對「見」取，最根本的是有情取著有關「我」的教義。我個人認為「四取」，基本上闡述了有情內在更深層的執取，也就是對五蘊的執取，認為五蘊是我的。

接著我們又可以再問：「為什麼有情會有這四取？」「為什麼有情會執著五蘊？」佛陀發現了問題的答案——執著是因為「愛」，有「欲愛」、「有愛」、「無有愛」三種愛。所以，「愛」是生起「取」的緣。讓生命不斷地發生最根本的就是「愛」與「取」——導致生起業行，業的活動又導致「業有」產生。瀕死時某個業會導致有情投生另一

個生命、另一個「有」。所以，「死」與「有」當中，即是從此世轉生另一世的過程。而一旦有「生」，就不可避免有老、死。

## 深思愛與無明的關係

上圖（頁60）中8（愛）、9（取）是根本的因緣，它相對應的就是1（無明）。不過「愛」跟「取」並不與無明相等，而是相應。「愛」與「無明」有什麼不同？我們可以說「無明」是更根本的原因——因為不了解世間的真相，才會產生渴愛；「無明」維持，就不斷加強這個渴愛。在「無明」與「愛」之間，我們可以直接畫上一個因果關係，跳過其他的條件。

學習十二因緣各支的關係時，不要把它想成是一個固定的規則。而為了讓大眾了解各支彼此間的因果關係，我才會說：「無明」是「愛」的原因。

## 正念「六處」打斷愛的連結

上述的探討中談到九個緣起支，另外三支（六處、觸、受）並沒有提到，它們要放在哪個部分呢？

我們必須明白佛陀說十二支緣起，並非為了提供一個很清晰的解釋系統，而是為了要讓我們出離輪迴。

是什麼使我們在三界中輪迴呢？主要是「愛」的不斷被滋養。因此，我們必須了解愛如何生起，進一步控制愛。愛是怎麼生起？藉著受。受怎麼生起？是因為「六處」接觸外境而產生受，而受為愛所執取。所以，將六處、受、觸放進系統中——「無明」是生起「愛」的緣，因為有情對「受」、「觸」、「六處」並無法真正地看清了解。

因此，在修道的訓練，佛陀強調的是在六處培養正念、正知與觀智，在六處、觸、受當中生起觀智，有情才能截斷從「六處」、「觸」、「受」所生起的

愛的連結。若能在無明產生愛的因果鏈上截斷，「取」和「有」就會斷，如此也就沒有生與老死。若還無法在「六處」生起觀智，佛陀強調要在六門攝律儀。攝律儀或其他不同的修鍊，就是為了要讓我們洞察到六處、觸、受生起的本質，目的在斷除愛。如何斷除愛？即是要以智慧斷除無明——愛生起的根源。

## 十二因緣的傳統註釋

下表（頁63）是傳統用以解釋十二支緣起間的關係圖。要了解這只是說法的方便，若將十二緣起支只做字面上的了

【十二支緣起】 菩提長老提要

三世	十二支	20 模式和四組
過去世	1.無明 2.行	五過去因 1,2,8,9,10
現在世	3.識 4.名色 5.六入 6.觸 7.受	五現在果 3,4,5,6,7
	8.愛 9.取 10.業有	五現在因 8,9,10,1,2
未來世	11.生 12.老死	五未來果 3,4,5,6,7



解或想得太固定嚴謹，可能會誤導我們對十二因緣的了解。從之前的說明就可以了解我為什麼說十二支緣起只是個說法的方便。

## 二十個模式和四組

### 三世

(見頁63圖) 過去的註釋家將十二支緣起分為三世：「無明」與「行」屬於過去世；生、老死屬於未來世；中間部分的「識」到「有」為現在世。這又可分作兩組：「識」到「愛」歸為現在果，現在果是因為過去的「無明」和「行」產生「識」，所以「識」為有情此世所有的來源、根本。「識」作為「名色」的緣，隨著「名色」發展，「六處」也生起，藉由「觸」與外在所緣連結，就生起了「受」。所以，從「識」到「受」是因為過去的無明、行，而生起的現在果。

第二組，從「愛」到「業有」為現在因。當我們對「受」產生強烈的愛時，就開始了心理的循環。愛的心理循環啟動執著，這執著也會導致愛與取，令我們生起行為，產生導致未來輪迴的「業有」。因此，「愛」、「取」、「業有」被視為現在因。

### 三連結

我們就「現在世」這一組，分為現在果和現在因。而現在的因果與過去的因果，便可產生「三連結」。

什麼是三連結？

第一個連結：「過去因和現在果（行與識）」的連結。第二個連結就是「現在因與現在果（受與愛）」的連結。第三個連結為「現在因和未來果（業有與生）」的連結。

當「無明」與「行」被歸為是過去，「愛、取、有」被歸為現在，這樣的分法就是一種方便。我們不應該認為「無明、行」被歸為過去世，就認為「無明、行」就是過去。「愛、取、有」被歸為現在，就認為過去沒有「愛、取、有」。所以，傳統註釋家為了使我們完整地理解十二緣起而提出了其他不同的角度，就是二十個模式和四組。

過去因跟現在果（行與識）、現在因跟現在果（受與愛）、現在因跟未來果（業有與生）構成所謂的三連結。

要了解過去因，必須了解不是只有無明和行，還有其他三個，也就是五個過去因。過去的五個因就是「無明、行、愛、取和業有」。過去的五因在過

去發生功能，同樣地，現在也繼續運作著。而現在「愛、取、有」在活動時，同時也伴隨著無明和行一起活動。因此，我們就有了五個現在的因——愛、取、有和無明、行。

現在果包含從「識」到「受」五個。五個現在果到未來也一樣會運作，所以稱為五個未來果。基於這樣的解釋，我們可說是有二十個因和四組。五個過去因產生五個現在果，五個現在因產生五個未來果。事實上，生跟老死也可放到五個現在果當中，現在就有老死，不是嗎？所以，就有七個現在果，也可以有七個未來果。古老的解釋為了清楚地說明，才切分了五個現在因、五個未來果。

### 由「三輪轉」的角度看十二因緣

十二因緣又可被歸類為三輪轉。第一為「煩惱輪轉」。煩惱輪轉的第一個煩惱就是無明、第二是愛、第三是取。第二個輪轉是「業輪轉」。這就是在十二因緣中，代表「業」的二支——「行支」和「業有」支。第三就是「果報輪轉」。果報輪轉包含了第三、四、五、六、七支。第十的「業有」也會產生果報，所以，第十被歸成果報，是指業果報「有」中的「再生有」。另外，生與

死是果報輪轉。

煩惱輪轉（無明、愛、取）、業輪轉（行、業有（部分））、果報輪轉（識至受、業有（部分）、生、老死）即三輪轉。

在三輪轉中也有因果的關係，最基本的輪轉是「煩惱輪轉」。煩惱輪轉是促使「業輪轉」的因，而業輪轉是構成「果報輪轉」的因。不同的果報是因為造不同的業而產生。感不同果報的有情，會產生不同的反應，這又再啟動了煩惱輪轉；從不同的煩惱輪轉又再產生不同的因；再從業輪轉又會再產生果報，果報輪轉又繼續產生煩惱輪轉，我們的煩惱輪轉就這樣一直循環不止。

### 二根

從「業行」看又有二根。「無明根」是從過去延伸到現在，「愛」是現在根，也會延伸到未來的果。我認為這是相對性的解釋，也可以說因為過去的愛導致現在，因為現在的無明而有未來。

### 八正道是達苦滅之道

探討十二因緣非常重要的部分，不是只探究緣起如何生，更在於緣起如何滅。《正見經》中的十二支緣起，每一

支都提到四元素：苦、集、滅、道。

聖弟子必須知道八正道是止滅所有緣起支的道。了知八正道最基本的前提就是要有正見、正思維。接下來，是正語、正業、正命，基於戒的三種道德倫理要素，才能產生三個有關定的要素，即正精進和正念，因此才能產生正定。基於正定也才能產生觀的正見。

當正見的觀智一直深入與成熟，出世間正見生起，如此即能現觀四諦。具出世正見就會生起法眼、法現觀。正見觀的正見才能斷除有情部分的無明。初斷無明煩惱的聖弟子，就會進入初果。初果的聖弟子繼續不斷地修持，將具有出世間的決定正見，利用出世間的正見，可更快速切斷這一團的無明。這位聖弟子在現世或未來世一定會斷除剩餘的無明，當無明完全地被斷滅，聖弟子便具有完全的觀智。所謂完全斷除無明，意指構成這十二支流轉的無明會被完全斷除。所以，當無明被完全斷滅的同時，愛跟取也完全被斷滅了。

當一個人能全然了解四聖諦，「無明、愛、取」就會完全被切斷。當一個人完全斷除了所有的煩惱，也就不會生起任何思行。

已斷除所有煩惱的聖者仍然有一些持續的行為，我們認為這行為是善的行

為。因為，他所有的業都來自於三善根。這無貪、無瞋、無癡三善根所生起的行為不會再落入「有分」，即他不再有任何潛在而會導致未來果報的業力。因此，可說因無明滅而行滅。這位聖者已經沒有愛、取，他的所有行為沒有能力產生未來的「再生有」。換言之，他的「業有」將不再導致「再生有」。

### 解脫者「滅」了什麼？

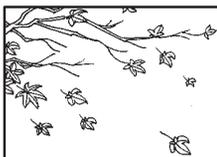
一位解脫者在此時此刻滅了什麼？滅了「無明、行、愛、取、有」這五支。聖者在現世斷了這五支，他不會產生未來的五個果報（識、名色、六處、觸、受）。但還活著的阿羅漢聖者仍有「識、名色、六入、觸、受」，阿羅漢聖者有受，但不會再對樂受或苦受生起渴愛，他的內在經常有一種安詳、寧靜、平安的感受，但也不會執取這樣的感受。

經典中比喻阿羅漢在此時此刻就已經滅除了生、老死，這並非指在山上不死的仙人。阿羅漢也會老、也會死，只是他們不會經驗一般所經驗到的死。佛陀描述普通有情的死——死後諸根都已經毀壞了。佛陀如何描述阿羅漢的死呢？佛陀會說他諸根已經毀壞，此生已盡，他的識、名色、六入、觸、受、生、老死都滅了。📖

# 知漏之四諦



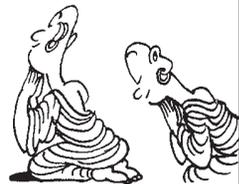
好極了，朋友！  
然而，朋友啊！是  
否還有別的方式，  
能夠表明聖弟子擁  
有正見，見解正  
直，對法具足證  
信，達到正法？



有的，朋友們！當一位聖弟子知道漏，知道漏的集，知道漏的滅，知道通往漏滅之道；朋友們！這就是聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法。  
然而，朋友們！什麼是漏？什麼是漏的集？什麼是漏的滅？什麼是通往漏滅之道？

朋友們！有這三種漏：欲漏、有漏、無明漏。由於無明的集，而有漏的集；由於無明的滅，而有漏的滅；而這八支聖道，就是通往漏滅之道。那就是正見，乃至正定。

朋友們！當一位聖弟子像這樣知道漏，像這樣知道漏的集，像這樣知道漏的滅，像這樣知道通往漏滅之道；他就能完全捨斷貪的隨眠，除去瞋的隨眠，根除「我是這個」的見和慢的隨眠，斷無明，生明，就在現世今生達到苦的邊際。朋友們！這樣就是聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法。





## 漏的定義

「漏」的英文為 taints，有汙染的意思，我並不喜歡這樣的翻譯。「漏」的巴利文是 āsava，我覺得中文翻譯得很好，「漏」這個字本身有「水流」之意。巴利文 āsava 是從梵文字根√Zru 所衍生出來的，āsava 的前置詞「ā」有方向的意思。有的學者把這方向譯成「流出」，有的學者把他翻成「流入」。我覺得比較正確的解釋應該是「境流入心」。

āsava (漏) 指的就是深藏在我們內心的煩惱，當這些煩惱流上來後，就汙染我們的心。這聽起來與「隨眠」的意義相似，我實在不知道如何解釋漏與隨眠的不同，唯一不同的是「āsava」有三種，隨眠有七種。早期經典只列出三種漏，如《正見經》中所提出。

## 三種漏

### 欲漏

有三種漏：「欲漏」，是對感官的渴愛；「有漏」指對存有的渴愛；還有「無明漏」。

「欲漏」指單純對感官的欲愛、渴求，是內心很單純的欲求。當它從內心深處浮現到認識活動的心時，則會對感

官產生渴愛的行動。

### 有漏

「有漏」是有情內心深處對存在的渴愛，當它浮現到內心，就呈現對「存有」產生渴愛的心理活動。

### 無明漏

「無明漏」也非常深層，無始以來就深藏在眾生心中，令有情的心被迷惑、無知所覆。

## 無明與漏的關係

經文說明三漏的定義後，接著提到「由於無明的集，而有漏的集。」可見「漏」是「無明」生起的緣，接著又解釋，因為「無明」的生起而有「漏」的生起，這就導致了一個非常有趣的情況。如下圖所顯示的關係：無明是漏的緣，漏又是無明的緣。

無明 → (無明) 漏 → 無明  
→ (無明) 漏 → 無明 (現世)

在「三漏」中有「無明漏」。我們要問：在「漏」中的「無明」和在緣起的「無明」，這二者的關係是什麼？根

據註釋書解釋：如果單說「無明」指的是現世的無明，「無明漏」是前一世的無明，是導致現世的無明的緣。而前一世的「無明漏」又從哪兒來？是之前那一世的無明所構成。也就是前二世的「無明」是前世「無明漏」的緣。

因此，我們可說此世的無明為前一世的無明所生，每一世的無明都是因為前一世的無明而生，如此連續不斷。所以佛陀說輪迴是找不到一個開始的，因為我們找不到無明的起始點。

但這並不表示無明沒有終點，要終止無明是有可能的，佛陀最偉大的成就就是讓這黑暗的無明停止。佛陀以他的智慧照耀了我們，也向我們指出如何終止無明的可能途徑。

終止無明的方法就是終止「漏」。終止「漏」必須依著「八正道」而行，就是從正見到正定。最後舍利弗以這段文作為此經的結語：「朋友們！當一位聖弟子像這樣知道漏，像這樣知道漏的集，像這樣知道漏的滅，像這樣知道通往漏滅之道；他就能完全捨斷貪的隨眠，除去瞋的隨眠，根除「我是這個」的見和慢的隨眠，斷無明，生明，就在現世今生達到苦的邊際。朋友們！這樣就是聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法。」

【隨堂問答】 菩提長老

問：請問《正見經》架構的意義？

答：《正見經》前四個主題：善惡業、四食、四聖諦和十二因緣是佛陀教法中主要的四大主題。同時這四個主題也可說是緣起的普遍原則。因為皆是在探討因緣的關係。「漏」在這部經中出現可說是比較特別的。因為漢傳的阿含中並沒有「漏」，可能是後來加上去的。

這四個主題可說是佛陀教法的概論，有助於新學者對佛陀基礎教法原則的了解。

問：正見、正思惟、正精進、正念、正定會基於正語、正業、正命而同時生起，是否有可能一個人沒有持戒清淨，但其他的道支仍然可以生起？

答：就是這樣，有人誤解一定要持戒清淨，才能修禪定。但只要虔誠地努力持戒，而禪修也能幫助持戒清淨。並不是要持戒清淨才能學禪修。而是禪修和一心虔誠要努力持戒清淨的心，會讓我們持戒漸漸地清淨。





專輯 【非常重要 正見經】

# 向舍利弗 致敬

舍利弗的故事  
編輯組

「世尊！舍利弗入滅了，我整個世界都陷入了黑暗，四周的事物都變得模糊，不再清楚了。」

舍利弗尊者入滅了，  
曾被他幫助的人紛紛趕來，  
其一生智慧而慈悲的德行，  
將不斷地被流傳。



十月月圓日，尊者舍利弗入滅了，那日，天晴朗得沒有一絲灰雲。

## 舍利弗入滅

純陀沙彌捧著舍利弗的衣與鉢，回憶著：「小時候想到自己的哥哥是有名的舍利弗，就覺得好驕傲。出家後，還可以當他的侍者，跟著他學習。甚至尊者入滅的地方還是我們小時候一起睡覺的房間。這可不是難得的因緣嗎？」望著遠方閃著燈火的舍衛城，純陀沙彌的腳步未曾慢下來：「我得趕緊跟佛陀報告舍利弗尊者入滅的事情。」

來到祇樹給孤獨園，純陀沙彌直接去找阿難：「尊者！這是舍利弗尊者的衣與鉢！」「啊？」「舍利弗尊者已經入滅了！」阿難沒有多說什麼，即起身領著純陀沙彌來見世尊。

「世尊！純陀沙彌說：『舍利弗尊者已經入滅了，這是他的衣與鉢。』」阿難向佛陀報告。

「舍利弗入滅了。他入滅前說了什麼嗎？」佛陀問純陀沙彌。

「世尊！舍利弗尊者回到老家，度化了我們那位信奉外道的母親後，便集合了所有的比丘，然後對大眾師說：『兄弟們！我和您們共住的這段日子，若有任何行為和言語觸犯了您們，請原

諒我。』之後，他便……」

沙彌純陀話未說完，阿難手蒙著頭喊著：「世尊！舍利弗入滅了，我整個世界都陷入了黑暗，四周的事物都變得模糊，不再清楚了。」

「阿難！怎麼？當舍利弗入滅，他帶走你一部分的戒、定、慧、解脫、解脫知見嗎？」

「世尊！不是這樣的，只是他曾是我的善知識、良師、及指導者。他持戒多聞，孜孜不倦地說法，善於啟發他人，給予他人物質以及佛法上的資助。我們都還記得他對佛法的解釋是多麼生動活潑、有趣又實用。」

「阿難！我不是教過你嗎？我們必須承受與最親密、親愛的人離別與分散之苦，凡是生、住、和合而成的事物，就會受到消散之苦！」佛陀要阿難抬起頭來：「這就像是從強壯且堅硬樹幹長出的大枝，也有折斷的時候，所以舍利弗也從偉大而健壯的比丘僧團中入滅了。有為敗壞之法，何得不壞？阿難！要以自己為島嶼，以自己為皈依處，不要向外尋求皈依；要以法為島嶼，以法為皈依，不要尋求其他的皈依處啊。」

## 教導給孤獨長者

此時，佛陀看見不遠方有個天人拱



手站著。「是給孤獨天子嗎？你來哀悼舍利弗尊者嗎？」給孤獨天子點點頭，佛陀說：「那你就說吧！」

天子緩緩靠近：「前世我是你們的老朋友給孤獨長者。我散盡家財，護持三寶，是為了報答佛恩。不過，想來慚愧，學佛學了一輩子，晚年還是因為患病痛苦，心不得平靜。便央人去找尊者舍利弗，請他來為我開示。」

「我還記得那天尊者舍利弗跟著尊者阿難一起過來，他們一進門，便極關心我的病況……」

「長者，你身體還好嗎？這病痛還可以忍耐嗎？」

「尊者舍利弗！不行啦！我已經好幾天沒有吃東西，身體痛得不得了！」

「長者！不要害怕！」

你應當如此訓練自己：『我不應當執著眼睛所見的，而我的心也就不會執著它。』長者，你應該如此訓練自己。對於其他耳、鼻、舌、身、意等六根；對於眼、耳、鼻、舌、身、意等六識；對於眼、耳、鼻、舌、身、意等六觸；對於當六根與六塵接觸時，所產生的六受；對於地、水、火、風、空、識等六界；對於色、受、想、行、識等五蘊；對於空無邊處、識無邊處、無所有處、

非想非非想處等四無色處，你都應當如此訓練自己。不要執著此世、他世；也不執著眼見、耳聞、舌嚐、意想等諸法；更不執著一切心中的遭遇、尋求，以及追求。」

我聽完後，感激流淚。尊者阿難問：「長者！你怎麼了？」

「尊者阿難！我太高興了！我跟著佛陀還有好幾位高僧好幾年了，怎麼從沒聽過這麼好的法呢？」

「這……」阿難愣了一下。

舍利弗回答：「長者！這法沒有對在家眾說過，只有對出家眾才說。」

「舍利弗尊者！容我冒昧進言，這法也該對在家眾說啊！總是有些在家眾煩惱輕、又利根的，他們也能納受這樣的法啊！也能從這法得到利益啊！」

「就在尊者舍利弗與尊者阿難離去沒多久，我便身壞命終，投生為兜率天的給孤獨天子！」說到感動處，給孤獨天子的光更亮了：「尊者舍利弗如此溫暖，又具有敏捷的智慧，能給與他人佛法上的救助，他真是偉大傑出的指導者！」

## 昔日好友

「我也可以說說話嗎？」有個梵天

的天人緩緩靠近。「世尊！我想說說我這位老朋友對我的幫助！」佛陀點點頭，那梵天天人放大光明，令眾人見到當年那一幕。

舍利弗在南山結夏安居，解夏後，有位從王舍城剛解夏的比丘來訪。在得知佛陀及僧團一切安好後，舍利弗問：「賢者，您從王舍城來，有沒有聽過一個叫陀然的婆羅門，他是我未出家前的老朋友，他還好嗎？」

「陀然婆羅門是你的朋友？他仗著國王的勢力，欺負老百姓，又瞞騙國王行惡，沒想到他是你的朋友！」

舍利弗聽了，便往王舍城陀然婆羅門家來。陀然婆羅門見到舍利弗高興得不得了，連忙招呼舍利弗來用齋。舍利弗說：「我不是為了用齋來的。我有話跟你談，中午來樹下找我。」

陀然婆羅門依約來找舍利弗。舍利弗也不客氣，便問：「你最近做些什麼事？有沒有放逸？」

「我奉公守法，扶養我的父母、照顧家庭，盡朋友的義務，對國王也是忠心耿耿，哪裡放逸呢？」

舍利弗聞言便正聲道：「陀然！如果有個人，他為了他的父母、妻兒、朋友等做了些非法的勾當。等到他要往生

時，獄卒來抓他，他可以說：『我是為了我的父母、妻兒、朋友做這些惡事的！你們不可以抓我下地獄！』嗎？」

「啊？……嗯，當然不可能！」

「陀然！你是聰明人，一樣要奉養父母、照顧家庭、朋友，如法與非法，你要怎麼做呢？」舍利弗說完後。陀然了解到在家居士的種種責任，是不能作為錯誤道德行為的藉口，即使是來生，也不能免除這些惡行的後果。便歡喜納受老朋友的教誨。舍利弗便告辭離去。

事隔多年，舍利弗向一位從王舍城來的比丘打聽陀然婆羅門的消息：「陀然婆羅門行為端正，經常去見佛聽法，只是他最近病得很嚴重，恐怕時日無多了。」

舍利弗一聽，又直往王舍城陀然婆羅門家來。陀然婆羅門已經病得起不了身來迎接舍利弗。舍利弗拍拍老朋友的手，他想婆羅門大多一心一意希望著能與梵天合一，便教導他透過梵天住來達到梵天界。而就在舍利弗離開後沒多久，陀然婆羅門便轉生梵天界。

佛陀在梵天天人說完後，說：「舍利弗還因教導陀然轉生梵天，被我責備了一番。因為，陀然還可以接受更高的法，但舍利弗卻只教導他投生較劣等的



梵天界。結果，他必須在梵天界住上很長的時間，當再投生人時，才能達到解脫的目的。」

## 謙卑的德行

就在眾人沈默思惟著舍利弗的德行時，有個比丘望向佛陀及舍利弗的遺骨，佛陀對著他點點頭，那比丘便開口：「當年我年輕不懂事，竟誣陷舍利弗尊者。世尊也沒多說什麼，便叫來了舍利弗尊者問明原委。」

## 九種德行

尊者舍利弗來了，我憤怒地指控他，但他並沒有正面回應，我深深地記得，他以平靜安詳的口吻說：『世尊！當一個人不能堅固地就身觀身而住時，這樣的人可能會傷害到同修的比丘，而且不道歉就離去。』

世尊！就像大地一般，不管於其上投擲淨或不淨的東西，屎尿、唾液、膿汁、血液等，大地不會覺得羞恥慚愧或生起怨害的心。我也是如此，能夠忍持一切如同大地。

世尊！就像清水一般，不管用水清洗淨或不淨的東西，清洗屎尿、唾液、膿汁、血液等，水不會覺得羞恥慚愧或生起怨害的心。我也是如此，能夠忍持一切如同清水。

世尊！就像火焰一般，不管用火燃燒淨或不淨的東西，屎尿、唾液、膿汁、血液等，火焰不會覺得羞恥慚愧或生起怨害的心。我也是如此，能夠忍持一切如同火焰。

世尊！就像風一般，風不管吹任何淨或不淨的東西，屎尿、唾液、膿汁、血液等，都不會覺得羞恥慚愧或生起怨害的心。我也是如此，能夠忍持一切如同天上大風。

世尊！就像掃帚一般，掃除任何淨或不淨的東西，屎尿、唾液、膿汁、血液等，掃帚都不會覺得羞恥慚愧或生起怨害的心。我也是如此，能夠忍持一切如同掃帚。

世尊！我就像卑微的賤民，穿著破舊的衣服，手拿著鉢，進入城鎮，沒有任何一絲的傲慢。

世尊！我就像去角的水牛，溫馴善良，不管在哪裡，沒有任何一絲的傷害性。

世尊！就像年輕人喜歡打扮自己，如果身上綁著死蛇、死狗、死人，就令人感到噁心羞愧。我也是如此，對於這苦惱的色身也感到羞恥慚愧。

世尊！就像有個人拿著破裂的瓶子，瓶裂不斷地漏水。我也是如此，只是維持著這處處破裂而漏的色身啊。



世尊！當一個人不能堅固地就身觀身而住時，這樣的人可能會傷害到同修的比丘，而且不道歉就離去。」

當時大地因尊者舍利弗真實的言語而震動了九次，在場的人也因為尊者發言的莊嚴力量而感動。

我受到良心的譴責而認錯懺悔，尊者他原諒我了，不然我將會因此而頭裂成七塊。尊者不只是救了我色身的這條命，也保住了我的法身慧命。」

## 長存感恩

許久沒有講話的純陀沙彌出聲音了：「我的老師確實是如此地謙虛、柔和，並對每個人以感恩與禮敬的方式來表現他的智慧。

大家都知道舍利弗尊者在道途上，為馬勝比丘莊嚴與安詳的威儀所震懾，更因為馬勝比丘對他說了：「諸法從緣起，如來說是因，彼法因緣盡，是大沙門說。」的偈頌，而引導尊者入了佛法聖人之流。

可是，大家可能不知道，尊者對於他的第一位老師是如何地尊敬。尊者只要與馬勝比丘住同一個寺院，在禮拜世尊後，他一定馬上去禮拜馬勝比丘。假如馬勝比丘住在其他的寺院，舍利弗尊者就會面對馬勝比丘所住的方向，以五

體投地的方式禮拜，並合掌致敬。而尊者尚未出家前，是跟著外道散若耶學習。在遇到馬勝比丘之後，尊者首先想到的是好友尊者目犍連以及他們共同的誓言。二人還一起回去找那個曾誤導他追求名利的散若耶，要度他來學佛。

尊者是位受人點滴恩惠就終生銘感於心的人，即使處在遠離了所有貪欲與愚痴煩惱的阿羅漢中，他依然像滿月一般閃耀於星空中。」

## 向舍利弗致敬

純陀沙彌說完，佛陀伸出手，接過舍利弗的骨灰包，將它放在手掌，並對大眾說：「這就是具有偉大、敏捷、通達智慧者的遺骨；這就是少欲知足，不愛成群結黨、充滿活力者的遺骨；這是同輩的善知識，並譴責惡行者的遺骨。

他幫我推轉曾初轉的法輪；他得到僅次於我的地位；除了我之外，沒有人的智慧可以與之匹敵。」佛陀停頓了一下：「舍利弗在的時候，許多事他就能幫我處理，現在他入滅了。為舍利弗遺骨建塔吧！」

尊者舍利弗有著深邃的智慧與高貴的本性，在他的最後一生，贏得了「法將」的榮耀，這榮耀也將持續長久，如同十月的月圓，清朗而光亮。📖



# 追思常覺法師

釋悟因

在數說這些心中的圖案時，他的眼光是遙向那人間遙遠的故鄉——最初加入佛教教團的原生處——泉州。「當年做小沙彌要出外求學，師公、師父給盤纏時，只說：『好好學，好好發心。』」

一直怕聽到的訊息，還是不可躲避的被通知了——常覺法師在三月十六日於泉州崇福寺圓寂了！內心非常傷痛，尊敬的師長又走了一位。

當年，約民國七十年前後，由於香光尼眾佛學院要開唯識課程，徵詢教界大德，結果一致推舉常覺法師，咸認為當代台灣佛教講授唯識的不二人選，就是常覺法師。當時法師在福嚴佛學院任教職，就到福嚴佛學院去請，法師當下爽朗地接受邀聘。這是我與常覺法師初識的因緣。

2005年六月印順導師示寂，我打電話至妙雲蘭若：「常覺法師回台了嗎？」得到回答是：法師抱病從大陸回台灣，趕到花蓮慈濟醫院探望導師遺容的當天，病體即不支住進慈濟病房。之前由於發燒已在大陸進出醫院多日，為探望導師仍坐著輪椅直奔花蓮……。

法師在慈濟醫院靜待醫師診治，還不確定是要將肝膽腫瘤切除，還是作其他治療……。六月下旬，我到花蓮探病時，法師由宗本法師陪侍著，很虛弱。我看是很不樂觀，還少不更事地說：「老和尚！您在香光尼眾佛學院講唯識的錄音帶，部分謄成文稿，您已帶去泉州崇福寺了嗎？」現在回想起來，我的口無遮攔，法師一直是允許接受的。如今除了傷痛、懺悔，還能做些什麼？「我早說要整理出版，您就是不肯。」那天我甚至急躁地說：「等法師走後，

要讓我自己定奪，自己杜撰嗎？」當時法師沒有接話，不發一語，臉部的表情是沒有體力的，內心是將個人置之度外，仍是一向的堅忍，淡泊自處，只交待宗涵師安頓我和見晉師去聖覺精舍休息。

七月下旬，法師給我打個電話，說要回泉州靜養，腫瘤需繼續追蹤，因此會再回台灣。「這一趟回台灣，什麼地方也去不得。待身體較好，我會到嘉義去看你們。」沒想到這一回去大陸，只過半年，竟在崇福寺祖庭圓寂了。

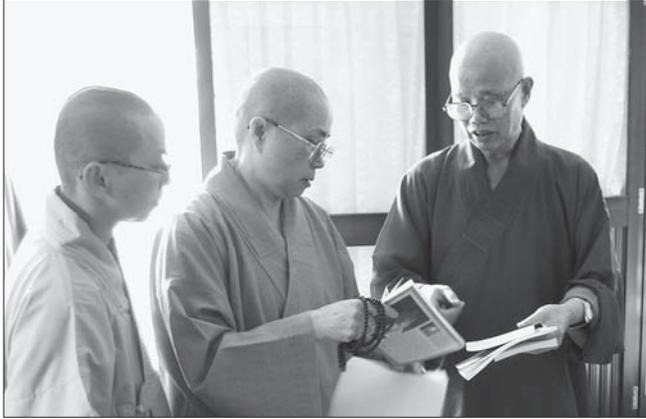
記得當年法師要回泉州修復祖庭，曾聽他感慨地說：「我的師兄常凱法師走了，元果法師也老了，看著殘破的祖庭，經文革後，都被民房佔用，已經無法辨認。若要修護還得趁著我是崇福寺子弟，回去申請，找人斡旋，地方鄉紳、長老認我的帳才有可能。」

我好奇地問：「您在崇福寺出家做小沙彌多久？」

「只住半年，就到南普陀寺養正院、杭州武林佛學院求學；然後追隨印順導師到香港、台灣。」

這一出來就是60年！這麼長的歲月，法師大半的時間多是在佛學院講學，或者編雜誌。我說：「您年輕時不興建道場，最多只是建築福嚴學舍的僧寮。現在年紀大了，才去做這件事，身體可以承受嗎？」他希望崇福寺修復是依照過去的構造一比一復原。「您的資金從哪來？」原來他已將淡水的崇福別苑產物變賣掉，一心一意要回泉州把祖庭修復起來，大有破釜沉舟之勢。我為法師的情義深重擊節，也為台灣的佛學院學子惋惜！因為一旦步上大陸，不要說建築籌款、舟車勞頓等身心體力的負荷，人事的更替，兩岸來去今非昔比，因緣已轉了。

法師在香光尼眾佛學院講學十幾年，開過《唯識二十頌》、《三十頌》、《攝大乘論》、八識概說等課程。民國七十九年，特別指導見愁、見弘、自竄、見曄法師等研讀《成唯識論》好長一段時間。



◎常覺老法師(圖右一)  
瀏覽香光尼僧團出版的  
圖書、刊物，對於內容  
給予指導與建議。(照  
片提供：伽耶山基金會)

他一向身體不好——耳水不平衡，最忌舟車顛簸，於是那一年把上課地點改在淡水崇福別苑，讓法師減少出外。當年的崇福別苑一景一物如今仍在我的眼前，最難忘的是種菜蔬的菜圃，是四四方方、工工整整的。所種時花枝葉扶疏，井然有序，即連那棚架的炮串花，也修剪得每一枝每一串都齊整。我笑說：「法師真有潔癖和懷舊。」其實說是潔癖，不如說是愛好質樸與無瑕。記得《香光莊嚴》第56期，法師一篇〈心——凡聖之間的一道橋〉，是法師上課的一部分，謄稿成文，經法師審訂，準備陸續刊登。刊出後，下一期第57期編輯已在催稿，法師卻說：「你們加小標題、副標題，我不喜歡。我要『質質樸樸的』，如我主編過的《海潮音》、《獅子吼》。」因此往下再沒出現續登，整個文稿也一直擱在法師手上。當然我手上有，沒經應允也不好對外流通。就這樣，當初甚至不允許上課錄音，不准就是不准。我說，「法師年紀越來越大，後學要聽沒得聽，若能『一魚多吃』，至少減少勞累啊！」最後拗不過我們，錄了、謄了，卻只刊登那麼一次！

民國八十三年，香光尼眾佛學院師生發起編印台灣各地佛學院志。第一冊院志《福嚴佛學院志》付梓出版在即，商請法師引介拜

訪創辦人印順導師，時導師在新竹圓光寺靜養，我們一行人由法師帶領，就上了新竹圓光寺。導師概介學院初創時期的辦學理念，並同意整理成稿刊登在《香光莊嚴》第39期。法師對院志編纂的支持和照護可說是無微不至。當時編纂小組進行採訪時，幾乎每個學院都鮮有完整的成文資料、檔案文獻。只能從招生簡章、畢業紀念冊、雜誌出刊、文宣簡介去蒐集。文獻不足，再輔以觀察、訪談、口述、彙整、編定，採訪過程備極艱辛，有時還得面對受訪者的感觸和遺憾。法師對我們編印台灣佛學院志的支持，是不可言喻的。

我之所以記述這一段經歷的心路，是法師曾告訴我，他回泉州除了修復祖庭，更想編纂泉州佛教志，以小地域的高僧為主述對象。泉州地處閩南海口之便，在宋元時期即已成為東方進出口的重鎮，現在是文化古城、著名的僑鄉，法師鄭重地表示：「已蒐集史料多時，需要回泉州整理，比較有落地的感覺。」他要回泉州故鄉去完成這一件最後的心願。又說：「當地歷代高僧輩出，尤其民國以來，僑鄉、名勝古蹟，這些點滴需要整理一下。……」在述說這些心中的圖案時，他的眼光是遙向那人間遙遠的故鄉——最初加入佛教教團的原生處——泉州。「當年做小沙彌要出外求學，師公、師父給盤纏時，只說：『好好學，好好發心。』」明知《志》的整理不易，而動機竟是如此單純，彷彿在追溯著印度佛教到中國，從中國北方到泉州，再過海到台灣，這一路走來他自己的心路歷程。啊！「泉州佛教志」在法師的內心已然完成了。

在大時代的洪流中有共業、有別業。法師的個人的展現是大乘佛教——漢系的一位比丘；給自己選擇的角色是清明淡雅；對佛教的承擔，則是談古說今，堅毅、質樸、熱忱，卻孤寂的，多美的一幅畫！

# 春去春又回<sup>邊陲掬光（上）</sup>

歐噴邁勒

有一和尚自稱從緬甸來，他告訴村民只要捐五萬元到聚寶箱中，自有用之不竭的財寶，這是明顯的騙局。但村民至今仍不願告這位和尚，他們還在等待發財日的到來。聽起來真像是天方夜譚，卻是活生生地上演著。

## 前情提要

1999年的一到三月間，第一次到泰北學習社會服務。由於是新手上路，全賴領隊耐心指導。

隔了一年，我又再度踏上微笑佛國。這次是應台北海外和平服務團（簡稱TOPS）徵召，希望我能為協會的news letter寫些報導，讓廣大的贊助者瞭解服務團在海外的的工作實況。領隊慈悲，怕我這個窮比丘尼負擔過重，推薦我當有給職的義工：除了機票仍是自費外，每天有五元美金的津貼。幸運的是，幾個法友始終護持著我，所以，儘管沒有積蓄，卻也從不缺錢。因此，兩個月結束之後，三百塊美金的薪水就捐給TOPS。其實，我也不敢收下這筆錢——當義工，卻老是需要別人幫我、助我；還有，參與其中所體驗到的諸多生命的眼淚和喜悅，已令我賺夠！

## 梭哇迪咖 你好

2001/01/11.星期四.天晴

早早出門前往中正機場。

首先是被T 1、T2航廈搞昏頭，跑錯了。繞了一大圈才到一航廈，check in時行李有50公斤（幫TOPS帶東西），櫃員說經濟艙最多只能帶35公斤，其餘15公斤要收3000元，請求無效（事實上他也有困難），幸

好後面一對夫婦行李不多，我急中生智，請求他們護運，他們看我是出家人，很爽快答應（一般是不願幫陌生人攜帶的），櫃員只好放行。

瑞航是經曼谷飛蘇黎世，與台灣不同的是，他們空服員有一半是「老」將。而提供的素食餐除了生菜，全是豆腐，加上乾硬的白飯，第一次覺得空廚不用心。

出關頗迅速，很快與協會的曼谷秘書賴太太碰面，她接我去住辦公室。辦公室沒水，而天氣超熱，感覺全身發燙。又因地層下陷，門關不攏，覺得沒安全感，加上地方偏僻，不敢開窗，簡直要抓狂。半夜一陣陣呼嘯的車聲，時而有敲擊聲，甚至聽到開門聲，眠寐中有一段還覺得有人掐住脖子，呼吸差點沒了。總之，一夜翻騰。

#### 2001/01/12.星期五.天晴

六點多起來盥洗，賴太太來電說領隊良恕約12點才會到。

我吃餅乾止饑，然後出門去買礦泉水和橘子，隨後又叫了一桶日用水，老闆娘送水來時指著崩落的磚和樓梯間裂縫，彷彿是說這房子要塌了。幸好身上有泰銖，也還有一些糧草，否則真會被餓死，沒想到是這種情況。

領隊良恕來了，我們一道去吃午餐，椰湯的味道香郁濃辣。下午去買往Mae Sot的車票，此處的捷運頗便利，回程買一個椰子吃，椰肉很飽氣。

走著走著，遇王室車，警察通知大家要起立致敬。到皇后公園散步，靜坐湖邊閒聊，不久，播送國歌，大家再次站起來，看來，泰國人的國家觀念還滿濃厚的。

#### 2001/01/13.星期六.天晴

昨晚還是睡不好，總覺得外頭真是吵雜。

起來做完早課，良恕說她也要學打坐。

白髮皤皤的房東來，相當健談，對TOPS似乎相當滿意，說二月若我們還沒搬走，不會收房租。

良恕做事有她考慮的專業原則，因此組織得以健康運作。比如收集毛巾，她建議是募集家中用不上的毛巾，如弔唁時喪家送的，而不是去百貨公司買。

講到修行，她說及花蓮某一寺院的知客師，曾不客氣地拒絕鹽寮淨土生活營人員送去的一批市場撿來的

菜。從此，她對出家人有點不滿。我不清楚當時的現況，但由此可知出家人，尤其是知客，其應世的言談舉止影響深遠，不能不慎。

今天恰好是元月的第二個星期六，亦即泰國的兒童節，當父母的都準備了好吃的及好玩的讓孩子快樂一下。

2001/01/15.星期一.天陰晴

搭車回到 Mac Sot 已凌晨四點，腰椎很痛，可能是坐在車上睡姿不良所致。新的辦公室是木造的，旁邊即是一間廟的停屍間，因此有許多的傳說。

卓素慧老師現在也在 TOPS 兼職，她幫我預備了床，我卸了行李即躺下來，未久隔壁即傳來敲鐘聲，一隻貓則一直想進房來。

九點多我和瑞士籍職員 Peter、難民翻譯員 Htoolcu 到 Um Piem Camp（難民營的一個營區），車子在蜿蜒的山路中奔馳了兩個多小時。

A、B 營今天召開第一次懇親會，讓老師、家長以及 TOPS 面對面溝通交流，出席的人相當多。山上風大頗冷，但小店鋪林立，生活似乎不錯，教室的設備和規模也都不差。

聽素慧分享她在泰北對華裔子弟教育之用心，我甚為欽佩，這種發心和堅持應該就是菩薩的行徑吧。



◎泰國的兒童節，孩子們可盡情享受家長準備的美食。（照片提供：歐噴邁勒）

2001/01/16.星期二.天晴

今天是泰國的教師節。

Htoolcu和素慧要上泰語課，所以我和良恕及泰籍甲良人 Watit（他負責執行TOPS在泰國偏遠地區甲良族的教育）到 Ta Song Yang 縣接洽義診團的前置作業。

車上，良恕跟我講一件事：在一個偏僻的村落，有一和尚自稱從緬甸來，他告訴村民只要捐五萬元到聚寶箱中，假以時日，自有用之不竭的財寶。善良的村民信以為真，紛紛把積蓄、或變賣家產、或四處借貸，將所有的錢放進箱中。

這是明顯的騙局，但村民至今仍不願告這位和尚，他們還在等待發財日的到來。聽起來真像是天方夜譚，卻是活生生地上演著。

首先到縣政府知會，接著前往醫院見年輕的女院長，又趕著去衛生所，最後去傑恩女士的農場商洽伙食事，在農場的牆上看到一張出家人的照片，好似朗波通（提倡動中禪的大師）。

良恕給我不少閱讀的功課，還要隨工作人員出訪，真是馬不停蹄呢！

陀螺轉不停

2001/01/17.星期三.天晴

和Htoolcu到Mac La Camp拜訪Nursery School，坐Song Tjow（小貨車改裝的巴士，座位是長條板凳）去，單程要40元。

No.16學生有60人，但今天只出席一半，老師說這是因為雨季即將來臨，有的父母要上山幾天採集樹葉補屋頂，所以把孩子也帶去。學童從遊戲中學習認識身體五官，中間休息吃香蕉點心，每人兩根，孩子們見我拿出相機，全部即排排坐，相當期待。

No.13 這所學校有一百多位學生，五位老師，但今天的出席人數約七十人，午飯是白飯淋蛋花湯，小朋友排排坐著用湯匙咬著吃，

Htoolcu的兒子也在此，長得很俊，見到媽媽來，直躲在角落。

No.8這是一所佛教辦的學校，教室裡設有佛堂，兩點放學時要供水和點燭，同時要禮佛三拜。他們除了請我吃烤麵包，還慎重地準備五樣素菜要給我吃。不過，由於有蔥蒜，只有兩樣可以吃，我吃了許多飯，其中一樣花生米小菜和在緬甸帕奧村禪修時吃的一樣，我很愛吃。

Htoolcu說營裡也有寺廟和出家人，這令我大為興奮，請她下次帶我去。她帶我去她家，設備與其他住屋無異，他的先生瘦瘦的有點害羞，不像她能言善道。

回程我們還拎隻狗去就醫。

到家已兩點，覺得好累，昨天頭撞到的部位還痛得要命。

黃昏送底片去洗，還買了開門七件事，本來要送一點小東西給道親許先生，但他們已收攤了。

2001/01/18.星期四.天晴

和Watit到山上，今天必須和他用英文溝通，素慧說她也見Watit帶英文字典。

先到傑恩農場洽煮食事，接著去Mac Bo Ki小學發放白米和課本，時值午餐時間，孩子們正在發菜，一位來此兩年的年輕女老師說在此孩子們的泰文學得不好，可能是語言不同的關係。

學校還搭了一個檯子，說是為了20號的兒童日，可是兒童節不是已經過去了？而七十人住的學生宿舍，無疑的是擁擠了些。



◎托兒所的小孩正在學習以圖畫標出人體的各個器官。  
(照片提供：歐噴邁勒)

接著去 Mac Wat Luang，此處感覺處處有一種熟悉，像前年來過，但又不能確定，我對自己的空間記憶實在是失望。

素慧說倉庫有青竹絲出沒，要我「運用功力」將之請走。唉！當師父的人管得還真多，也因此，處處杯弓蛇影、步步魂驚。

#### 2001/01/19.星期五.天晴

和 Peter 及 Htoolcu 進營，除了發薪水，還討論養雞計劃和 Lisa 的諮商活動，輔導課程中保密相當重要，但這在難民營裡相當困難，往往個人的隱私會被流傳萬里。

等待時，Peter 抽煙且躺下小憩，我覺得他代表 TOPS，且人又長得高壯，威儀不注意實在夠難看，甚且影響國格。不過回來與良恕討論，她認為這是個人細行，不好約制，倒是開車超速一事一定要在開會時提出來。

晚上素慧回滿堂的育幼院，偌大的辦公室只剩下我，看泰語配音的「水滸傳」電視劇。

#### 2001/01/20.星期六.天晴

良恕要我四點為 Watit 開門，我七早八早起來等，一直等到五點他才來。

早齋後連續兩次去採買，先去送禮給許先生，他的女兒告訴我越往市場裡面走菜越便宜。果真是！一大把菜或五元或十元，後來還買到一大串香蕉才五元。覺得農夫真是辛苦。其實，緬人或少數族群又比那些佔盡優勢的泰國人可憐吧！

老是有講泰語的人來電，溝通不出個所以然來，這真是語言不通的麻煩。我突然理解到：以前祖母聽不懂我們講國語的那種痛苦。

#### 2001/01/21.星期日.天晴

隔壁寺院這兩天似乎法務繁忙，夜裡和清早均有誦經和講話聲，車聲亦不絕於耳。

中午自己弄泰國的酸辣湯吃，一些香茅、一些香菜、幾片檸檬

葉，先下鍋熬煮，然後加玉米、芋頭，最後加鹽、糖、辣椒、豆腐，咦，好像少點什麼……對了！若有椰粉或椰漿一定更棒。

為了完美的湯，到市場買椰粉、椰奶，不慎還誤買過期的。對此，暗發誓絕不做這種損人且不負責任之事。

## 野地的花燦爛地開

2001/01/22.星期一.天晴（農曆12/28）

一位神父為甲良族的學童辦露營，TOPS所支持的學校有30個孩子參加，良恕派我隨隊採訪。

前往目的地的路況愈走愈差，有三處甚至是水路，因此TOYOTA已無法負荷，只有ISUZU可以前往。

營地設在谷地裡一塊收割好的農田上，因此稻草正好可以鋪在帳篷下取暖和隔濕。Watit為我搭的個人紅帳篷非常小，良恕說像狗窩。的確，出入都要用爬的，還真像一條小狗。

此處沒有廁所，全憑個人本事就地自理，洗澡更衣亦復如是，而我看孩子們做起這些事卻相當熟練，根本不是問題。修女Natali弄飯給我吃，不知是否敏感，總覺得每一道青菜都有魚腥味。

吃飯間，有一泰籍台大社研所的學生劉石和我交談，他專門研究甲良人——尤其是甲良難民對周邊泰國居民的影響。他發現泰國居民很欣羨難民有世界各地的援助，衣食無虞。但難民卻苦於沒有自由和缺乏國家保護。

我第一次在野地露營，一切都是新鮮的，對於如廁和洗滌的問題，也只好努力去克服。住野地其實比住屋裡自在，前兩天自己住辦公室常擔心有壞人，在野地倒是沒這個顧慮。

248位小朋友回篷內睡覺後，工作人員和神父修女開會檢討和會明日流程，大夥就坐在田地上，夜漸深露漸重，可感覺露水入侵，但大家不以為意。志工細心地提供熱阿華田和小餅乾給眾人驅寒。



◎左圖：為什麼塗抹成這樣？露營嘛，總是要來點「特別面目」。

◎右圖：只要一支刀子和幾支竹子，萬丈高樓即可平地起。（照片提供：歐噴邁勒）

看過去，三十幾位老師大部分都二十出頭，大概也只有這年紀才有時間和活力來參與這種活動。我無法用語言和他們溝通，但好像也不需要講太多話。

晚上起霧，霧水透過帳篷沁入，帳內變得溼冷。

起來如廁時看見天空中佈滿繁星，有一種淡濛之美。而興奮的孩子仍不睡，或聊天或燃起柴火或持手電筒夜遊。這夜間的山野，儼然是他們無憂的天堂。

2001/01/23.星期二.天晴（農曆12/29除夕）

今天是農曆除夕。

半夜就有人起來煮飯，而天空要七點多才能見明相。

早上修女特別為我炒油菜和四季豆，還有一碗大黃瓜清湯，我真是感謝她。但我還是跟她約好早晚餐我自理，午餐才麻煩她。

到河邊洗澡，所謂洗澡，其實是擦澡，然後至篷內更衣，這時覺得浴衣是必要的。

天氣越來越熱，到十點已無法忍受。中午修女為我煮南瓜和高麗菜，湯則是南瓜、紅蘿蔔、高麗菜合煮而成。吃了飯，更熱到極點。我覺得頭痛昏倦，在樹下支著頭小憩了好一會。



◎當修女碰到比丘尼：雖然信仰不同，但信念一致；雖然語言不通，卻交流無礙。在野地中，修女慈悲為我備素食。  
(照片提供：歐噴邁勒)

有一女老師Mimi主動來和我講話，雖然她的英文只能講單字，但善意是可以接受的。

這裡到處都是大螞蟻，只要腳一站定，立刻爬滿全身，起初很在意，不過適應以後就沒那麼可怕了。

太陽一下山，天就充滿涼意，晝夜溫差相當大。晚上的檢討會顯得很渙散，尤其主席吊兒郎噹的，彷彿一切都沒關係。

2001/01/24.星期三.天晴(大年初一)

昨晚把雨衣覆披在帳篷上，然後穿毛衣和外套睡覺，果真就不再給冷醒。但過了十點即起霧，水氣還是瀰天漫地。

半夜還有人發酒瘋夜遊講話，這好像是少數民族的通病。

今天是大年初一，身在異域，過年已成為一種回憶。

田裡一隻母牛生產，小牛一直跟著母親團團轉，母牛拖著胎衣也寸步不離小牛。

進行吊滑輪、大地尋寶、化妝和吹爆汽球等比賽，孩子們都很開心。有一位主教來和我談大小乘佛教、難民等，感覺他相當博學。

為我備餐的修女相當耐煩，且很親切體貼，另一位有「晚娘」面孔的志工則差很多。

2001/01/25.星期四.天晴.

起床第一件事即是尋覓如廁地點，在極短的時間內完事。在此一切要快快快，大家好像都滿厲害的，我從來都沒撞見誰在如廁。

早餐把蘋果和小餅乾吃完，至於巧克力，昨天的下午已因熱極而融化。中午修女不在，我就只吃一盤白飯，然後泡一包當歸麵線吃，一個剛來的女孩則給我一袋涼薯和餅乾。

下午玩搭建房子和團體比賽，氣氛很熱絡。

一位法國神父來，我送他一本《精神食糧》。要捐獻時，他要我給本地神父 Joseph，我才知道常打扮成牛仔的那個帥哥是本地神父。當我把美金 100 元交給他時，他正在吃午飯，還問我喝不喝酒呢。

送修女一本台灣明信片，她回送我一個甲良背包，原來她是甲良人，24 歲，出家四年。

晚上的營火晚會很冗長，撐到十點，我就回帳篷睡覺了。

2001/01/26.星期五.天晴

半夜，工作人員還在喝酒唱歌，精力真是超級充沛。而今天也真奇怪，夜裡沒有霧，清晨才開始瀰漫霧氣。儘管如此，帳篷內仍是濕漉漉的，這種陰冷潮濕的睡覺環境，不是一般人可長期忍受的。

用完早餐舉行閉幕典禮，然後讓小朋友把四周的垃圾檢除焚化，我覺得這是極好的美德，一定要讓孩子參與場地復原的工作。

回程時，良恕告訴我今年的主題是甲良人的傳統文化，明年要認識各宗教，神父請她介紹孔子的儒教，但良恕認為孔子那一套實在不能叫做宗教。

下午把內務弄好，向管家學一點泰文，她很熱心地教我，我發覺到自己的領悟和記憶力真是超級差。

煮咖哩飯和泰式酸辣湯給大夥吃，可愛的 Peter 很捧場，一直讚美不迭，還說我可以去開餐館，實在太誇張了。但他們瑞士人是不吝惜耍耍嘴皮子的，這點中國人就比不上。☺

# 無常是好消息

請看《近乎佛教徒》

釋自淳

身為一個受過完整訓練的佛教徒，對於佛教只是被聯想成素食主義、非暴力、祥和、禪坐等，還是感到有點不滿足。悉達多太子，捨棄了宮廷生活所有的舒適與豪華，出發去尋求證悟時，所追求的一定不只是消極性和灌木叢而已。…佛陀不是一個悲觀者、也不是末日論者，他是重視實際者，而我們卻多是逃避現實者。當他說一切和合皆是無常，他並不認為那是壞消息。……感謝和合現象無常的本質。我們不用依靠神的意旨這種超自然能力，只要單純地了解 and 合現象的本質，就能扭轉乾坤。

有一位居士擔心姪女因為夫妻關係緊繃，恐其罹患憂鬱症，特地介紹她前來找法師晤談。不久，那位年輕太太主動來電，我們於是先在電話中間聊了一下。近因是半年來住在鄉下的公婆搬來同住，她雖努力盡心操持家務，婆媳卻常因觀念差距，使得許多芝麻小事，也演變得需要先生介入，導致關係緊張。現在，她處在先生與婆婆之間無所適從，於是想乾脆跟先生離婚算了……，說著說著，她自己結論說：「師父，會不會是我自己想太多，事情其實並沒那樣嚴重！」

我當然很同情她的處境，也同意她的看法，因為沒有自覺，想解決問題如緣木求魚。這也不是單一個案，而是法師們經常被詢問到的問題一類似處境如何自處。於是勸她：如果時間許可、先生也支持，可以外出當志工，或是上課學習，至少先避免與婆婆朝夕對望二無趣……。希望她給自己時間，走一條醒覺之路。

沒想到，第二天晚上，她竟親自登門拜訪。見了面更詳細對談之後，才知近幾個月以來，她其實深受算命之言的困擾。原來，當公婆前來同住之後，總覺諸事不順遂，經過熱心的親朋展轉獻計，於是開始從星座專家、紫微星象、批流年等一一嘗試，急著想要找個出路。



結果真是出乎意料，此時此刻婆婆的問題好像變小了，她真正的擔心是：有算命者預言，她先生會在某一年遭逢財務危機。屆時如果先生真垮了，她跟孩子們豈不要跟著受苦嗎？她很焦急想尋求一個避免之道：是不是可以將先生名下的財產全部過在自己名下，還是自己要另行創業，或者夫妻二人都不適宜，暫放親戚名下……。幾經澄清，我發現：根本問題在於她無法接受已經改變的現況，希望過去沒有公婆同住的小家庭生活恆久不變；希望此時無憂無慮、衣食無缺的生活永遠不變，難以接受將來有一天可能一無所有。

怎麼辦呢？她可能希望法師指引她，透過一個簡單的祭祀或膜拜，就可以「化解災厄」！但是，「佛教徒不相信有一個全能的創造者，而且他們不認為生命的目的，已經或需要被決定和定義。」於是我分享自己接受佛教的經驗，回應她：其實，並沒有一個外在的神力可以幫她解決這一個問題，只有自己，鑰匙在她手上。如果她抱持「宿命論」，誤以為這是註定的或是運氣所致，當無數的因緣和合在一起，而且沒有障礙與干擾，結果是必然的，甚至一定如算命先生的預言，那眼前這位憂心恐懼的女子，哪裡有出路的可能！

但事實上，我們是有能力對條件產生影響力的，至少在起始的時候。因此，結果就不一樣。

所以，「正見」真的很重要。身為一位佛教徒，至少要先建立善惡、因果、業報與凡聖等世間正見，自可理解：是「見」決定了我們的動機和行為。也是「正見」，在修持的道路上指引著我們。

我想介紹大家，看喇嘛導演宗薩蔣揚欽哲仁波切，特別為中文讀者寫下的佛學正見之作——《近乎佛教徒》這本書，不管是佛教徒還是非佛教徒都應該看看！因為許多人誤以為佛陀是佛教的「神」。如眼前這一位無助的女子，甚至一般的佛教徒，對佛陀也都有一種神化的看法，所以，會期望「佛」可以幫他解決困境。看《近乎佛教

徒》，知道佛陀是一個重視實際者，當他說一切和合皆是無常，他並不認為那是個壞消息，而是一個好消息。

在書中，宗薩蔣揚欽哲仁波切以太子悉達多的出家因緣、修道歷程與證悟涅槃縱貫全書。指出佛陀了悟一切事物都是相互依存的，因此一切事物都會改變。任何事物和另一個事物之間的位置或關係轉變了，即使是非常細微的變動，都是依循無常的法則。就是因為「一切和合現象皆無常」，佛教徒可以經由懺悔而修持淨化，「如果有人覺得能力或功德不足」，大可以寬心，因為能力、功德不足是無常的，可以經由行善、學習而累積。

作者宗薩蔣揚欽哲仁波切曾協助拍攝「小活佛」，更親自執行拍攝「高山上的世界盃」以及「旅行者與魔術師」這二部電影。不論在佛教徒或非佛教徒的眼中，他都與眾不同！這一本書裡，作者嘗試以最接近現代人的語言，說明佛教最核心的四法印見地的層層奧義，當中穿插許多平易近人的故事，並和現代人的現實生活做了一番對話與詮釋，真的很不同於一般介紹佛教的書籍。

作者企圖破除常人對佛教徒的誤解：佛教徒等於祥和與非暴力。說明要成為一位佛教徒，必須接受佛教的四法印見地：一切和合現象都是無常；一切情緒都是痛苦；一切事物無自性；以及證悟超越概念。他提出「見地是修行的基礎，因為見地決定我們的動機與行為。」

因為這位年輕女子的問題，引發我想推薦大家細讀這本書。但你真的需要準備一點用心與耐心和作者做對話，不然可能會在半途放棄。這樣子也就無法體驗仁波切的悲願。他在字裡行間，不斷引導讀者了解佛陀的教法絕不是哲學鉅著，而是可以實踐，可以應用到日常生活上的智慧。期望有緣讀這本書的人，都能更清楚地見識到佛法的精髓，了悟無常，化解對如幻世事的執著，解脫萬千煩惱！📖（《近乎佛教徒（Almost Buddhist）》，宗薩蔣揚欽哲仁波切著；姚仁喜譯，台北縣：知識領航，2006）

臨近中秋，也臨近悟師父的出家紀念日。出家！這件莊嚴的大事、沉重的大業，悟師父過了將近五十年，這是一段了不起的資歷。了不起的不單是年資，而是要安忍於這五十年出家歲月的磨練，是一件很不容易的事。

自己出家至今近九年了，在這段日子當中，也經歷了一些磨練。其中一項磨練，是由一位在小組當中，連一句話都說不出來的人，到現在一星期至少要上台一次，和幾百位居士說話或分享佛法。回想當年行者座談會，參加這場僧團為檢核行者是否合宜出家所開的會議，因是座談會的主角，即必須面對一群法師，一雙雙睜著大大的眼睛，相當可怕。當時自己說了什麼話？在場有那些人？都已不記得了。只記得，自己一路低著頭，時用手摸鼻子，時抓頭，一心希望座談會趕快結束。

我是一位不擅長說話，也沒膽量面對大眾說話的人。但是，打從入僧團開始，舉凡開會等等大眾聚集的場合或在佛學院課程當中，三不五時就要小組討論、大堂分享，弘護實習或寒暑假回常住時，也免不了要上台或面對信眾說話。記得藏二時回台北印儀學苑參加法會，即被安排上台開示。媽媽、阿姨坐在台下，她們心裡很高興，我則很想挖個地洞把自己藏起來。就這樣，在大眾不計成敗，總給予下一次機會的包容之下，我接受一次次的磨練。

佛學院畢業後，到弘化道場領執，執事內容之一，就是要領眾共修及隨緣與大眾分享佛法。上任前，師父告訴我：「信眾需要的，並不一定是一位很會說話的法師；會感動人的，是對待信眾的那份誠心。」領執至今也有一段時間了，上台對我而言，仍是一件苦差事，縱使只是要上台講一小段話，也需要擬稿，不過，心理障礙較以前少了一些。學著用一份誠心與信眾接觸，用分享佛法的心情和信眾說話，是這些年來練習的功課。

臨近中秋，皎潔明月，劃破幽暗。悟師父出家近五十年了，這是在千錘百鍊中打造起來的。每個人在每個階段，都會面對不同的課題，接受不同的磨練。希望自己也能和師父一樣，不一定是和師父一樣樂於說法、領眾弘法無礙，而是能安忍於種種磨練，如明月般劃破生命的幽暗，活出屬於自己的一條出家修學路。



Jenkir  
Shih

## Passion and Compassion

*sixteen years ago, as a young lay woman, I left home and entered the monastic Sangha, and sixteen years later, as a middle-age Buddhist nun, I left the nunnery and entered another world; comparing those two scenes, I see that they are the same journey of “leaving home” .*

After living as a Buddhist nun in a nunnery in Taiwan for fifteen years, I came to the United States to study Buddhism at Naropa University. I found that the most difficult adaptations for me to make while living the U.S. have been the different life styles of temple and campus and the different cultures of East and West. Stepping out of Asian Buddhist society, which is based on maintaining a sense of community, and has distinctive roles for monastic and lay people, I walked into the open Western world which has more of a focus on individuality and is a new field for Buddhist society. I felt I was stumbling as I unconsciously tried to hold onto my monastic identity. During the first month, when I missed my homeland and my life in the nunnery, I would listen to a CD of the morning chants of my nunnery every day so I could experience practicing with my teacher and all my Dharma sisters. This experience of attachment to my former life gave me an opportunity to contemplate again the questions, “Why am I ordained?” and “How do I transmute passion into compassion?”

In the U.S., the phenomenon of monastics that disrobe and return to lay status is common. One year ago at a workshop, I had a talk with a Tibetan monk who served as an attendant to the Rinpoche who was leading the workshop. He mentioned that there are many Tibetan monastics who have disrobed in the West, including his teacher and Dharma brother. Directly, I asked him, “Do you think about disrobing, too?” “I am not as knowledgeable as my teacher and not as talented as my Dharma brother. If I disrobe, I will fall to nothing.” Unwillingly to submit to the idea that maintaining the monastic status is just a way to get support, I kept asking impertinently “How do you feel about serving a lay teacher while you are wearing a monastic robe?” Without any irritation, he gently said, “I have served my teacher for more than ten years. When my teacher decided to disrobe, he asked me whether I wanted to continue to be his attendant. I told

## 俗情與法情

釋見可

十六年前，一位年輕的女居士，離開俗家，踏入僧團；  
十六年後，一位中年比丘尼，踏出僧院，走入另一個世界。  
同樣是「出家之旅」啊！

身為佛教尼僧，在居住於台灣佛寺的十五年後，我前往美國那諾巴大學繼續佛學的進修。我發現，住在美國最難以調適的是：寺院和校園不同的生活方式，以及東西方文化的差異。跨出以維護團體為重，僧俗角色分明的亞洲佛教社會，我走入了一個著重個人，尚是佛教處女地的開放的西方世界。當習以為常地執持出家身分時，我感到自己有些絆腳。初到美國的第一個月，每當思念母國和寺院生活時，我總是聆聽僧團出版的早課梵唱CD，重溫與師父和師兄們共修的感覺。然而這份依戀的經驗，給了自己再度思維：「出家所為何來？」並且體驗了「如何轉換俗情為法情」的心路歷程。

在美國，出家後還俗，是相當普遍的現象。在一次營活動中，偶遇一位到此服侍授課仁波切的藏傳比丘，我們有了簡短的對話。他提到許多藏傳比丘移居美國後就還俗了，包括他的師父和師兄。我直截了當地問他：「您也考慮過還俗嗎？」「我沒有師父的博學和師兄的才華，如果我還俗了，會跌入一無所有。」因心中不服氣維持出家身分只為得到護持的這種說法，我無禮地追問：「身著袈裟服侍在家居士，您有何感覺？」他面不改色，溫文地答道：「我奉侍家師超過十年了。當家師決定還俗時，他問我，是否願意續任侍者，我說，自己相當珍惜這份機緣。」臉上綻放著堅定的神情，他接著說：「家師的智慧如此深廣，是我該學的；其弘法度眾的悲願如此真切，是我該幫

him that I cherished this opportunity.” The certainty sparkled on his face as he continued, “My teacher’ s wisdom, so vast and profound, is something I need; his compassionate aspiration to spread the Dharma is something I can help him with. Taking off an outer garment never would change my faith in my teacher.”

His answers surprised me initially, but soon I felt extremely embarrassed about my proud attitude, which derived from clinging to the outer form of the monastic robe. Although I still insist that monastics play indispensable roles, his strong faith in his teacher, his patience and humility as he follows the path of Dharma, and his down-to-earth attitude toward his own limitations were so admirable. The selfless aspiration, exemplified by both the monk and his teacher, dissolved my dualistic distinction between being a monastic and being a lay person.

The conversation also brought me back to an important dialogue between my teacher and me. When I turned in my ordination aspiration papers to Wu Shi Fu, she seriously asked me, “Ordination is easy to take, but difficult to keep. If all your Dharma sisters disrobe and I disrobe, do you still want to be a Buddhist nun?” “YES” I answered firmly. This dialogue occurred in 1990, my last day of teaching at Pao Chung Junior High School in Yunlin and my first day on the journey of “leaving home”

After the graduation ceremony, I washed out the light layer of cosmetics on my face, cut short my long hair, took off my elegant clothes and packed all my belongings to send to my eldest sister, who knew that for three years I had been planning to become a nun . Carrying a simple backpack and reciting Amitabha’ s name, I rode a 90 cc motorcycle toward Luminary Temple in Chai-Yi. Unexpectedly, after one hour of driving, dark clouds covered the sky, and it started to rain. I pulled off the road, put on a short raincoat, carefully put my aspiration papers, which I was going to turn in to my teacher, into a waterproof compartment, and then continued chanting while driving. Half an hour later, as the rain became heavier and heavier accompanied by fierce thunder, I reached a remote and wild place. The downpour quickly created a flood, and the engine of my motorcycle stopped. After exerting much effort to drag the motorcycle aside, I sat on a stone at the side of the road and kept reciting the Great Compassion Mantra. My clothes were totally soaked from the rain. Without noticing how much time had passed, I became aware that the feeling of cold and hunger was getting stronger. Then, I had the urge to urinate, but there was no toilet any-

的。脫下外在的服飾，絕不會改變我對家師的虔信。」

對他的回覆，我由最初的驚訝，瞬間轉為極度慚愧——懺於自己因執取袈裟的外在形式，所生的傲骨態度。雖然，我仍堅持出家身分扮演著無可替代的角色，但他對上師的虔信，在求法道上的安忍與謙遜，以及面對自己的有限的老實態度，是如此令人敬仰。這位比丘及其上師所示現的無私悲願，化除了我對僧俗的二分區別。

這份對談，也引領著我回到一幕重要的師徒對話的場景。當我呈出家發願文給 悟師父時，師父很是嚴肅地詢問：「出家容易，修道難。如果，僧團所有的法師，包括我，都還俗了，你還要出家嗎？」「是的！」我篤定地回答。這份對談發生在民國七十九年，我任教於雲林褒忠國中的最後一天，也是我「出家之旅」的第一天。

參加完學校的畢結業典禮，洗去臉上的淡妝，剪短了長髮，換下端莊的套裝，打包所有財物，郵寄給知道我已計劃出家三年的大姐。肩帶著簡單的背包，誦著阿彌陀佛聖號，我騎著一輛九十CC的摩托車朝向嘉義香光寺。未料，一小時後烏雲遮天，接著雨點灑落開來。我將機車停放路旁，披上一件簡短的雨衣，小心翼翼地把將要提交師父的發願文，放入防水的底座空間，然後繼續邊念佛邊上路。半小時後，雨勢愈來愈大還夾帶著兇猛的雷聲，我正置身荒野無人之地。傾盆大雨馬上積聚水患，摩托車的引擎接著熄火了。我費了九牛二虎之力，將摩托車推到一邊，自個兒坐在路旁的石塊上持誦著大悲咒，全身的衣服被雨水浸濕了。不知過了多久，又冷又餓的感覺漸襲而來，愈來愈強烈。接著，我又感到內急，可是放眼四處無廁。當再也憋不住時，我也只能任尿液暢流而出。看著澄黃的液體融入積聚的雨水裡，禁不住奪眶而出的淚水也加入了這豪水的行列中。其實這是

where. Finally when the need was overpowering, I just allowed the urine to freely flow. When I saw the yellow urine emerge with the flood, my tears couldn't be stopped from participating in the torrent of water. They were actually tears of devotion mixed with both joy and sorrow, tears caused by my renewing my strong aspiration. My firm faith in the Triple Jewels granted me incredible courage and strength. Nobody could stop my determination to take this journey which was going against the current of birth and death. About one hour later, the torrential rain stopped. The dark clouds parted, and the sun shone out. Magically, a beautiful rainbow formed ahead of me, hanging in the direction of my way to the temple. With appreciation, I received it as Buddha's blessing. .

So, sixteen years ago, as a young lay woman, I left home and entered the monastic Sangha, and sixteen years later, as a middle-age Buddhist nun, I left the nunnery and entered another world; comparing those two scenes, I see that they are the same journey of "leaving home" . But what I need to let go of now is not the beautiful hair and decorations, but my strong attachment to my nunnery and my familiar culture. "Letting go" doesn't mean "giving up" or "cutting down" , but transmuting the passionate attachment to a specific object into devotional compassion for all beings, for all states of existence.

John Welwood (*John Welwood. Toward a Psychology of Awakening. (Boston& London: Shambhala, 2002). P265.* ) explained clearly the unbreakable relationship between passion and compassion. "As you learn to distinguish between grasping and devotion, you begin to understand the deeper nature of passion- as a doorway into the experience of surrender...And the only way to do that is by devoting ourselves to that greater life, and to removing our inner barriers to greater openness, awareness, and genuineness.<sup>1</sup>" As I wrote in my ordination aspiration papers: "May I follow the path of Bodhisattva from one life to the next. May I attain enlightenment for the sake of liberating all beings" .

一份悲欣交感的虔敬淚水，是因為再注入弘願活力而生的淚水。當時對三寶的誠信，賜予我無與倫比的勇氣與力量，無人可阻擋我那份迎向「逆生死之流」的決心。一小時後，豪雨停了，烏雲開了，太陽出來了。不可思議地，前方天邊織出一道漂亮的彩虹，正掛在我前往香光寺之路的方向。懷著感恩心，我納受它作為佛陀的加持與祝福。

相較這兩幕場景：十六年前，一位年輕的女居士，離開俗家，踏入僧團；十六年後，一位中年比丘尼，踏出僧院，走入另一個世界。同樣是「出家之旅」啊！但目前得放下的，不再是外在的美麗長髮和妝扮，而是個人對僧團和對熟悉文化的強烈執取。要練習揣摩的是「放下」更微細的素質，不是「放棄」或「斬斷」，而是將對於特定對象執取的俗情，昇華為對一切有情、一切存在現象虔敬的法情。

約翰維爾吾清楚地解釋「俗情」與「法情」密不可分的關係：「當你學會分辨執取與虔敬的不同時，你開始明瞭『俗情』深刻的本質—通向放捨經驗的入口處。……我們唯一能做的，是將自己獻身於更廣大的生活，遣除內在的局限，朝向更廣大的開朗、覺醒與真實。」就如自己的出家誓願文的首行：「願生生世世修菩薩道，終成佛果，廣度一切眾生。」

# 生命的四食

向智尊者 著 香光書鄉編譯組 譯

佛陀在《子肉經》中，提出他對四種「生命之食」的關注。他以簡潔、甚至令人吃驚的說法、譬喻，深思熟慮地述說四食的每一觀點，使我們從身心資食表面上很單調的作用中，對法產生了深刻的洞察。

「諸比丘！比丘於一法而正厭患、正離貪、正解脫、正觀邊際、正現觀其義，於現法而盡苦際。何等為一法耶？一切眾生依食而住。諸比丘！比丘於此一法而正厭患、正離貪、正解脫、正觀邊際、正現觀其義，於現法而盡苦際。」(AN10: 27)

佛陀說：「一切有情皆依食住。(sabbe satta āharatthitika)」這是生活中一個簡單的事實，最重要的是，它應當被憶念、深思及了解。如果了解足夠深廣的話，就會發現佛陀這句話揭示了導致生死輪迴的根本，以及斷除此根本的真理。同時，這也印證了古代經典所說的，佛陀是一位「透視根本而了解一切」的人。

## 食的定義——滋養、助長及維繫生命的延續

「食」(1)字在巴利語的意思與英文一樣，在一般論述裡意指滋養色身的食物。但在佛陀的教義裡，「食」的概念具有更深廣的意義，泛指包括心理與生物一切最基本的生命維持。佛陀以段食、觸食、思食及識食等四食來教示此一事實；這些通稱為「食」，因為它們滋養、助長，並維繫每個生命的延續。

## 愛欲與吸收同化是食的共同因素

儘管方式不同，無論是物質或心理的一切食物，攝取的過程皆統攝於相同的基本原理，每種形式的「食」顯然都具有某些共同的事實。首先是無情地揮舞著鞭子的飢餓，它隱藏在食物攝取過程的背後。從出生到死亡，色身無止盡地追求物質的食物；心靈同樣熱切渴望它自己所需要的滋養，渴望永遠有新的感官印象以及不斷擴張見解的領域。所以就食的廣義而言，愛欲 (tanhā) 是任何食物「攝取」或「執取」(upādāna) (2)的主要條件。這是物質或心理各種食物的首要共同因素。

第二個共同因素是食物的吸收同化過程。在吃與消化的過程中，外取的食物變成內在的；本不相關的東西變成自體所有，與自己的存在融為一體。有一句諺語說「人吃什麼就是什麼。」這也同樣適用於心靈食糧。如同身體一般，我們的心也以「外在」的物質為食糧，如：感官印象及多樣化的體驗、人類所累積知識寶庫的內涵，以及從這些來源所產生的沈澱。就當下一念而言，成為心所緣的記憶只是外在的，就像書裡讀到的觀念一樣，不能被吸收的部分就會被拋棄。

因此，在心與身裡，有一個不斷攫取與排斥、同化與異化、與自己融合或疏離的過程。如果仔細觀察物質與心理滋養的過程，我們將注意到，在吸收的過程中不僅是進食者在消耗食物，食物也吞噬了進食者。因此，它們之間有一個相互吸收同化的過程。我們知道有許多人隨著他們所吸收或好或壞的觀念而改變，最後，卻是這些觀念吸收並吞噬了他們。

---

(1) Ahāra (食物)：從巴利語動詞āharati而來。拿起、自己承擔、產生、支持、取之意。

(2) 巴利語āhāra (食物)及upādāna (執著的)，原本均具有「取」或「攫取」之意。

## 從攝取食物過程體悟無我、無常、苦與緣起

這些支配物質及心理食糧的法則，足以讓一位細心沉思的觀察者體悟到，「不變的我或本體」的觀念是如何地虛幻不實。攝取食物的過程印證了佛陀所揭示、透徹革命性的「無我」教義。

如同德籍佛學作家保羅·達爾基（Paul Dahlke）所稱：「個體的生命既非形而上的「我」（根據宗教的靈魂說，我是指純靈、純主宰），亦非僅僅是物理的過程（根據科學的物質論觀點，指純肉體、純客觀），而是一種滋養的過程。如此，個體的生命既非本身或由其本身所造，亦非由外因所造，而是某種能維持生命本身的東西，亦即所謂高層次思考與覺受的機能，它們是吃的不同樣態，維持生命的不同樣態。」

除了印證無我思想之外，面對另兩項生命的特質——無常與苦，食的過程也是具有說服力的老師。無常是攝食過程的真正根源，它要求不斷補充被消耗的糧食。只要我們活著，這無底的大窟窿就必須不斷地被填補，心理的飢渴也同樣渴求食物的更替與多樣化。維持生命的迫切需求重複著千篇一律的攝食過程，這已足以顯示生命的苦迫（*dukkha*）——反覆吃了又餓，餓了又吃的循環疲乏。因而，中世紀一位猶太哲人有感而發地說：「我實在受夠了一再地飢餓，我渴望最終一次的飽足。」<sup>(3)</sup>

苦迫在食的運作中是如此與生俱來，卻因我們習慣視之為日常生活裡最基本的要素而不自覺。這需要反思來揭穿這種假象，並揭露尋覓與獲取食物的具體痛苦。於是，我們就能理解動物世界裡「互相吞噬法則」的那份無聲之苦：為了食物，人們讓動物面臨被屠殺的恐懼；為了土地、為了奪取「世界市場」，人類爭鬥的暴行；還有，在窮人以及挨餓孩童哭喊之間飢荒的折磨。儘管當今供給人類的資源已有相當

的成長，但即便有能力，人類仍舊無法控制飢荒的發生。再者，因為世界人口急驟增加的威脅，現今所有糧食生產的進展面臨短缺的危機。糧食斷缺的問題就要發生於當今人類身上；如果可利用的食物與人口增加的差異達到臨界點時，問題可能會變得相當嚴重。當此一臨界點來臨時，我們不知道將會產生什麼可怕的後果，除非人類能團結，才可能以和諧的行動及和平的方式來解決問題。

由此，關於人類的未來，昔日老師所教誡的法依然是真理：覓食是苦始終存在的根源。當我們從食物的觀點思惟自己的本性，思惟我們對食物無止盡的需求，以及思惟我們置身於一個以食物為生命忠實伙伴的世界，如此，我們的危機意識就能被喚起。

苦與食物之間的省思，可以延伸出與四聖諦相對應關係的思考。生命的四食象徵第一苦真諦；對四食的渴求苦的起源，此為第二真諦；渴求的止息、斷絕對物質與心理食物持續攫取，是苦的終止，此為第三真諦；第四真諦——八正道，是滅苦的方法。（參閱《中部·正見經》）

我們發現，經由攝取物質與心理糧食的過程，而證明一切存在的緣起本質，揭示了法的三個特質——無常、苦、無我，以及四聖諦。

關於食物，佛陀最重要並具啟發性的開示是《子肉經》。（請見《漢譯南傳》vol.14,p.116。）論師覺音尊者解釋，這部看來很嚴厲的經典不得不如此的理由是，當時比丘們收到很豐富的食物與其他物品的供養。有鑑於此，佛陀反問自己：

「當比丘用齋時，是否依然能保持正念，及保持取得食物的正知？」

---

(3)「王子與修道者」是古希伯來文版的中世紀的巴拉姆（Barlaam）與喬斯福（Joasaph）的故事，其中不經意地記載了佛陀一生故事的主要特徵。這部希伯來文版本有幾個獨特的線索，它不僅描述佛的生平事蹟，而且闡揚佛教的觀點，如本文所引。

他們是否能遠離貪欲並從中解脫？」佛陀看見一些剛受戒的年輕比丘們用齋時，毫無省思之心。

見此，佛陀思惟：「當我於四大阿僧祇與百千劫中修習波羅蜜時，我不曾因為諸如袈裟、供養物等等的需求而修行，我只為了最高的阿羅漢果位。同樣地，從我受戒的這些比丘，也不是為了這些需求，而是為了得到阿羅漢果位而受戒的。如今，他們捨本逐末、以賤為貴。為了讓他們自制與約束，我將在他們面前放置一面「法」的鏡子。那麼，經過一再地思惟，日後比丘唯有經過充分反思之後，才會使用這些物質必需品。」

## 《子肉經》的四食喻

佛陀於是開示《子肉經》，提出他對四種「生命之食」的關注。他以簡潔、甚至令人吃驚的說法、譬喻，深思熟慮地述說四食的每一觀點，使我們從身心資食表面上很單調的作用中對法有深刻的洞察。

### 段食 (kabalinkārāhāra)

譬喻：一對在沙漠中斷盡糧食的夫婦，欲度曠野嶮道難處，但糧盡難行，只好強食他們幼小的孩子，以求達到目的地。

自從地球形成以來，人類就如同佛陀譬喻中的夫婦，跋涉在生命的沙漠中，在那兒食物是最令人關切的。再者，如故事中所示，無論是哪位有時頗無情的「獵食者」、他的獵物，或者是敏感觀察者，對他們而言，平息飢餓往往是一件令人痛心的事。在覓尋食物之際，人經常毀滅他平常最珍貴的東西，也許是至親、朋友、或他年輕時的理想。確實，這只是生命的一個面向，因為當其中仍有很多可以令旅行者休

息及享受的綠洲時，它就並非全然是沙漠，但他們容易忘記周圍那常常侵入而淹沒小綠洲的沙漠。

故事中的夫婦，瀕臨飢餓邊緣，吃了他們自己心愛的孩子，這實在是一個令人毛骨悚然和荒謬的故事。但翻開歷史來看，在飢荒、戰亂或船難發生時，人們的確自相殘殺。我們必須承認故事中所說的，有時也確實發生過。當人四處覓食、尋找佳餚美食，並想擁有更多糧食資源的掌控時，常常發生殺害他人、殘酷地摧毀或剝削同類的事件，甚至傷害那些與自己有共同血源與種族的人。所有生命之間難道沒有密切的血族關係嗎？這句話不只是情感的表達（因為它們常被引用），同時說明了一個確實與殘酷的事實。我們一生中，不正是這些無厭的貪、殘暴的瞋恨及毀滅性的癡，使我們在食物或權力的爭鬥中，淪為犧牲者或加害者？如果與他們沒有密切的關係，我們又如何會以不同的方式相遇？無始劫以來，在生死流轉中，我們曾是受獵物，也是吞噬者；既是父母，也是孩子。在深思段食的滋養及佛陀的譬喻時，這些是我們必須顧慮的。

如果想要以食維生，則必須殺生或默許別人為我們殺生。這並不只是指屠夫或漁夫，因為對嚴謹的素食者而言，有生命的眾生也會因他們而死。農夫的鋤頭破壞了蚯蚓和昆蟲的住處；蔬菜和稻米的保護，也帶來無數害蟲的死亡，它們像我們一樣都是需要覓食的眾生。不斷成長的人口需要更多的耕地，卻剝奪了動物的生存空間，歷史上許多動物也因此而絕種。我們居住在一個殺戮的世界，我們也在其中扮演了一角。我們必須面對這可怕的事實，並深深自省依食而住的意義。如此，才能策勵我們斷除對四食的執取，而脫離這殺戮的世界。

短短的一生，有多少裝載食物的列車在我們弱小身軀裡進進出出！

為了保持經過我們消化道的「交通線」暢通，有多少人忙著食物的生產、料理及分配！可以想像這是個很怪誕的畫面。

我們還要思惟依食而住的另一層意義。我們來看看一個穀倉、米庫、或飼料袋，當它被掏空後，一般仍會殘留一些米粒或其他少量的食物。同樣地，我們的身體總是留存著少量沒有被消化或排出的食物。一些生理學者認為，這些殘食及腐壞物，在沒有其他助緣的分解下，最後將造成器官機能的老死。如果此理論正確，那麼食物不僅賜給我們生命，同時也賜予死亡。因此，我們的生命必須在因飢餓而亡與因腐壞而亡之間做一選擇：「食物吞噬進食者。」希臘神話裡深刻地表達了滋養與死亡間的密切關係。根據神話，狄米特（Demeter）是穀女神（也就是食神）也是死神。古典神話的偉大研究者及詮釋者巴侯芬（Bachofen）簡潔地指出它的意義：「她餵飽人們以作為她自己的獵物。」

一提到乏味的進食行為，人們對食物持有極不同的態度。有些厭煩單調食物的人，讓進食成為精緻的藝術，成為美食者。針對這些人，佛陀說：「一切食皆可悲，即使天食亦然。」還有一些人很重視食物對身體的健康，對「純淨食物」提出各種見解。我們知道若干宗教提出飲食觀，而且古代和現代都有宗派信仰「以食淨化人生」。這些宗派早在佛陀時代便已存在，佛陀了解他們的觀點並加以駁斥。

另外，有人藉著減少食物的攝取以及長時間的禁食，以試圖解決身體對食物依賴的問題。如佛陀在《大獅子吼經》（Mahāsīhanāda Sutta, MN 12）中生動地開示，他在證悟前也曾試過這種嚴苛與徒勞的苦行，後來棄捨了這樣的方式。佛陀證悟後，除了禁止比丘們以及持守八戒或十戒的在家弟子午後取用固體食物外，他從不建議人們斷食。作為提倡中道的老師，佛陀所教誡的是適當的飲食、不執取食物的味道，以及對

食智慧的省思。

## 觸食（phassa）

譬喻：一隻被生剝皮的牛，無論牠站在何處，都不斷地遭受周遭昆蟲及其他動物的侵襲。

如同被生剝皮的牛一般，人們無能地暴露在一種持續的興奮與刺激當中，這是經由眼、耳、鼻、舌、身、意六識，從四面八方蜂湧而來的感官觸覺。巴利語 phassa，此處譯為觸食，字面意思為「觸」或「接觸」，但並非指軀體的接觸，而是透過六識（包括心的感觸）產生心理與外境產生的接觸。感官的觸覺連同作意，是心對「感官與料」<sup>(4)</sup>與想法的刺激所產生的第一個及最單純的反應。佛教心理學認為在夢中和潛意識狀態也可能發生的觸食，是構成心由低至高每一階段的要件。

觸食是維繫生命的基本條件，它特別滋養或維護的是感受。「受」因大量且持續發生的感官觸覺而生，成為樂受、苦受或不苦不樂受。這個關係也出現在緣起法則裡：「觸緣受（phassa paccayā vedanā）。」沒有防護的「受」使得貪愛旺盛，一旦觸食的貪求產生，便有無窮的觸供給感受消化吸收。我們一生在快速變遷中，受著色、聲、香、味、觸、法不斷地衝擊。佛陀深刻覺知此持續不斷的衝擊，因此以一隻被剝了皮的牛來作為觸食的譬喻，它因皮肉綻開成為昆蟲群集爭食的對象而苦不堪言。佛陀指出，對於沒有從執取中解脫的人，任何的感受必然產生苦難和爭戰。苦受即是苦難的本身；樂受則因它短暫、無法令人滿足的特性，而帶來苦受；世俗的不苦不樂受，因其本具的單調及無

---

(4)感覺與料：羅素將我們知覺所得的資料（聲色味觸等），稱為「感覺與料」（sense-data），而獲得 sense-data 的經驗則稱為「sensation」。

聊而產生苦迫。觸食不斷餵養這些受覺，而成為引發此三苦之因。

《長老偈》中記載，一名長老比丘希望能更清楚地看到觸食鮮明與刺激的特性，有感而發地說：「何時我才能平靜且有智慧地看到自己陷入無數的色聲香味觸法的熊熊火焰中？」(Theragāthā v. 1099, Tālapuṭa)

我們十分清楚有許多痛苦的印象撞擊著我們的感受，但我們通常相當願意為自己的快樂付出這樣的代價。事實上，我們似乎喜歡有任何一種感覺勝過什麼也沒有，除非它所引發的苦超過了容忍的地步。這種情況的心理根源是因為人們渴求永遠新的經驗。如果這種渴求沒有被完全滿足，人們將感到空虛、飢餓及無助。因此，我們需要變異、新奇，並渴求不斷與生命接觸。如此慣於這般地接觸，以致對大多數人而言，孤寂令人害怕，它是一種無法忍受的剝奪。

觸食滿足了享樂的世界，也滋養了對存在的渴求（有愛，bhava-taṇhā）。要破除習慣性的執取，唯有停止與一連串的感覺密切結合，學著擺脫對感覺主動積極的回應，並退一步觀察它們。於是觸食所滋養的感受將會停止轉變成執取，這時候苦的緣起流轉才能終止。

## 思食 (manosañcetanā)

譬喻：兩名壯漢將某一男子兩臂夾住，拖往充滿了炙熱火炭的坑洞中。

此處思食主要意指「業」，亦即生命輪迴的活動。譬喻中兩名壯漢代表牽引我們業力的力量——我們善卻迷惑的行為，與我們的惡行。我們無法抗拒地被業習、生存的意志、計劃及抱負牽引至充斥著劇烈苦迫火燼的輪迴深淵之中。因此，從業的觀點來看，思食是輪迴三界的食物。

思食本身意指，人對計劃與抱負、奮鬥與征服、建設與毀壞、創造與發現、建立與改革、組織與創造等汲汲營營的強烈欲望。這些渴望使人們深入海洋及巨大的太空裡，成為最邪惡的掠食性動物，也在藝術及思想的創造天賦達到頂峰。

活動力的追求及創造性動力之根源永不休止，來自於對生命四食不斷的渴求。我們以粗俗與高貴的各種形式和不同層面渴望獲得四食。思食必須去搜羅、提供我們渴望的食物。這成為一項永無止盡的任務，因為我們所得任何的滿足都是短暫的，最終又屈服於新的渴望。從此，又開始尋求新的糧食。

在思食裡，世界充斥著意志、權力、及創造力。在這個有力的思食滋養下，世界的建設與毀滅過程繼續進行著，直到人們看見輪迴的真實性——如同一個炙熱火燼的深淵。無論我們以再多不同的姿態投入生命的輪迴中，永遠也填不滿這個無底洞。

### 識食 (viññāna)

譬喻：一個犯人每天早上、中午、晚上皆需遭受百矛所刺，生活在苦迫中。

每一天，敏感的意識使我們無時無刻面對物質世界的衝擊，這些因過去貪取及無明所帶來的惡果，像矛尖一般刺穿保護我們的皮膚。將識食視為嚴厲駭人的刑罰譬喻，讓我們想起捷克作家卡夫卡 (Franz Kafka) 作品中經常出現的主題——潛伏、難以預知、捉摸不定、以及看似與生俱來無關道德的罪惡。他徹底地接受這種不可思議的懲罰，並將之視為公正的。(參閱《審判與城堡》The Trial, the Castle以及《在流刑營》In the Penal Colony)

對識食的欲求與欲求觸食皆有相同的特質：渴望生存，在與外在世

界不斷接觸中感覺活著。然而，以意識為糧食的描述引申出更重要的意義。本文所指的識食主要是指結生識（rebirth-consciousness），雖然它的產生只是一剎那，卻餵養了人從生到死一生的身心過程（nāma-rupa）。在每一相續生命的開始，結生識剎那生起而繼續無止盡的生、死及苦的輪迴。成長或增生是一切識的特性。雖然受胎時的結生識只與前一生直接相連，其背後卻是個蘊藏無始過往的無盡大倉庫，儲藏著無數生命的潛在種子。識像是「過往」的幽深不可測之處有隻千爪而非八爪、潛行著的章魚，伺機躍出攫奪獵物；它也在那兒以自己貪婪的觸鬚生殖新的生命。

有一次，我參訪一些地下洞窟，內鑿有長廊及具有寺廟般高屋頂的大殿，其中並有巨大的鐘乳石和石筍，很像天主教堂的大圓柱。為了便於遊客參觀，洞穴內裝設有電燈。有些燈泡位置較低，可以看見其周遭岩石上長有一小片鮮苔。在貧瘠的石頭上，居然仍有有機生命的痕跡。生命只要一逮到機會便會萌芽，只要有利的環境，諸如溫暖、潮溼、及陽光。在旁觀者的心中，這些微小無害原始植物生命的衍生，和以掠食為生的野獸一樣具有威脅的特質；長期潛伏在黑暗之中，一有機會便貪婪地竄起。

生命總是蓄勢待發的，它最豐富的表現是「識」。從我們有限的觀點來看，「識」對不斷擴張的輪迴世界有極大的貢獻。因此，世尊告誡我們：「不要做個世界的擴進者。」隨著我們不知足且貪婪地供給識食及其他食物，世界因而成長；而這成長的潛能是無止境的，心識世界的盡頭也絕非步行可及。從全世界的觀點來看，識食是眾生的哺育者與生殖者，他們每日承受著生命利矛的考驗。如此透視識食，將可揭開魔術師感人的幻術，佛陀將這種幻相比喻為識蘊。不再受到這

些假象的欺瞞，人們會漸漸傾向於厭離、脫離、及客觀。

回顧佛陀所闡述的四食譬喻，我們被四個極端苦迫、危險及極度悲慘的特殊情境所震撼。想想每日身心進食的過程是如此單調規律的生命機能，但這些意義深遠的譬喻卻引起我們極端的震憾，甚至內心深度的紊亂。這些譬喻本意就是要使我們不安，征服我們平時作為（如食、受、想、識）時輕率自滿的態度。

## 深思四食以斷執取生命的根本

深思此章節所陳述有關四食的道理，可切斷對生命執著的根本。徹底並有系統地思惟這些道理是很一個很重要的修行步驟；這個方法唯有對於那些決心努力止息愛欲者是適宜的，因為他們願意面對指導他們現世生命及思想的修行道路可能產生的所有後果。

除了上述那種一心的承諾外，認真及一再思考四食的教誡，對佛陀任何虔誠的追隨者都是有益的。對於那些覺得把離貪當作直接目標尚言之過早的人來說，佛法有充足的教義可以撫慰他們在生活中的創傷，策勵及幫助他們在正道上平穩邁進。在艱辛的生活中，溫和的指導方針，總是受歡迎的。然而，當命運之風徐緩地拂過，愉悅中埋伏著危險，人們會因耽溺於安逸，忘記充滿風險的現實世界。因此，應切記如四食的嚴厲教義，如此才能心生警惕，堅固心力，無懼地面對我們生存的世界中一切尚未揭露的殘酷現實。

體認生命的四食，將從中獲得很多學習。思惟四食，讓我們能「面對真相不退縮，不隨假相而迷惑」。我們知道苦因四食滋養色身而產生，「苦集則純大苦聚集，苦滅則純大苦聚滅」；而世尊的另一段教誡則更意味深長、發人深省：「我所教導的只是：苦與苦的止息。」

# 仁從何來？

佛經中的仁與仁者

政治大學 中文系教授 竺家寧

在佛經中，「仁」字是一個出現頻率很高的詞，本文針對早期佛經，特別是西晉時代的佛經，作了斷代的探索分析，把「仁」的詞義和用法作一描寫，並探索它和第三人稱的關係。

## 前言

中古漢語的佛經語言基本上反映了當時的實際口語。在佛經中，「仁」字是一個出現頻率很高的詞，可是大多數情況它卻不能用品德義「仁愛」、「仁厚」的「仁」來解釋。本文針對早期佛經，特別是西晉時代的佛經，作了斷代的探索分析，把「仁」的詞義和用法作一描寫，並探索它和第三人稱的關係。

## 佛經中「品德」義的仁字

在儒家的用法裡，「仁」字是一個代表德行的字。孔子對這項德行特別重視，在《論語》裡就提到了46次「仁」字。《孟子》也提到了68次「仁」字。其中沒有一個作人稱代詞用。

《中文大辭典》「仁」字收有22個解釋，沒有一個作第三人稱用。《敦煌變文字義通釋》也沒收這個意義。丁福保《佛學大詞典》云：「仁者，又單稱『仁』，呼人之敬稱。」《漢語大詞典》「仁」字，義項第八云：「佛教徒對佛、羅漢的尊稱。」

在佛經中也有作德行義的「仁」字，例如：

## 單音節詞的「仁」字

爾時世者具以聞王，國人咸知，普感慈信。鹿之仁行，有喻於義，莫不肅歎。（0182《佛說鹿母經》）

### 「仁」字構成並列式的複音節詞

「仁」字和類義的字組成「柔仁」、「仁惠」、「仁賢」、「仁和」、「能仁」、「慈仁」、「仁慈」、「仁厚」等複合詞：

1. 君常所歎，聰慧弟子，柔仁貞潔，履行無闕。（118《佛說鶡掘摩經》）
2. 修為眾善，則梵志法；不邪正歸，則梵志法；柔和仁惠，則梵志法。

（118《佛說鶡掘摩經》）

3. 佛言：大王！莫恐莫懼！今以仁賢，無復逆意。（118《佛說鶡掘摩經》）

4. 慎法真陀羅王。大法真陀羅王。仁和真陀羅王。持法真陀羅王。（263《正法華經》）

5. 應時化作七寶蓮花，其葉有千。持詣能仁如來至真等正覺，稽首奉上。（315《佛說善門品經》）

6. 五曰聞於人間，穀米踊貴，弊惡加害，而興慈仁。六曰……（318《文殊師利佛土嚴淨經》）

7. 四千十六正士，發仁慈心。性弱和雅，所願具足。（318《文殊師利佛土嚴淨經》）

8. 龍施菩薩曰：普弘等心，調和其志，溫潤其性，柔軟其意，而心仁厚。（627《文殊支利普超三昧經》）

#### 【語法小辭典】編輯組

- (1) 稱代詞：凡是用「你、我、他、這……」等代名詞以稱謂主體，即謂代詞。
- (2) 單音節詞、複音節詞：「詞」是使用語言表達意義的最小單位。凡是一個字（也就是一個音節）就可以表達、獨立成詞的，稱為「單音節詞」，如天、地、日、月等。由兩個或兩個以上的音節合起來表達意義的詞，就稱為「複音節詞」，如仁慈、蝴蝶、香光寺、紫竹林精舍。

這些用法多半是受文言的影響，見於偈中的又特別多。不像佛經正文多半組成複音節詞，在偈文中多半是單音節的「仁」字。例如：

1. 若干種供養 爾乃與仁俱 (154 《生經》)
2. 唯仁此第一 福田無有上 (199 《佛五百弟子自說本起經》)
3. 如是之類 安住之仁 變動若茲 (263 《正法華經》)
4. 至仁今所笑 願為分別義 (318 《文殊師利佛土嚴淨經》)

## 佛經作「第二人稱」用的仁字

作為第二人稱用，是佛經中「仁」字的主要用法。又可分為單用「仁」字和「仁者」二字連用。單用的稱代詞「仁」字，在西晉佛經裡可以是主語，也可以是賓語，甚至可以作定語。

### 作主語的「仁」字

例如：

1. 請入就座。又問：比丘！仁從何來？ (154 《生經》)
2. 又問：仁不以眾生求最正覺乎？答曰：不也。 (318 《文殊師利佛土嚴淨經》)
3. 諸法不可計數，亦無所住。而仁問我，住於何法。仁作是問，不如不問。 (334 《佛說須摩提菩薩經》)
4. 欲行取水，諸比丘見，尋時問之：仁為耆年，不以貢高，亦不憂感。 (496 《佛說大迦葉本經》)
5. 爾時，世尊告於彌勒菩薩大士：阿逸。仁識知之。正覺不久，當取滅度。 (274 《佛說濟諸方等學經》)
6. 又仁彌勒，宜當專精思惟是門。 (仁彌勒的仁字看起來像是修飾語，正如「彼迦

葉仁佛弟子」、「往詣仁世尊」、「能仁至尊」、「仁和真陀羅王」、「能仁如來」、「仁尊」、「能仁佛」一般。但是這句的上下文顯然「仁」和「彌勒」是同位語，共作主語。意義是：你彌勒應當要……) (274《佛說濟諸方等學經》)

《漢語大詞典》、丁福保《佛學大詞典》都認為「仁」是敬稱，並不正確，從上下文觀之，「仁」作為第二人稱，未必是尊稱，也未必是對佛、羅漢的用語。佛經中有用於一般眾人，甚至還有用於獼猴的。例如：

獼猴便從，負到中道，謂獼猴言：仁欲知不？所以相請，吾婦病因。  
(154《生經》)

顯然《漢語大詞典》、丁福保《佛學大詞典》是受到作德行義的「仁」字的影響而類推的。也可能是語感上受到現代漢語「您」字的影響（中古音「仁」字音同現代「您」），而認為是敬稱。

### 作賓語的「仁」字

例如：

1. 眾共稽首仁如梵志事火。(154《生經》)
2. 告曰：文殊師利，宜用時說，成己佛土，功勳嚴淨，以何志願，如來聽之。或有從仁（介詞的賓語）聞說所願，餘菩薩，緣是發意，具足斯業。  
(318《文殊師利佛土嚴淨經》)

### 【語法小辭典】編輯組

- (1) 主語：在句子中，發出動作、行為的人或物，就叫做「主語」。
- (2) 賓語：接受動作，行為的人或物，叫做「賓語」。例：「我愛梅花」中的「我」是主語，「梅花」是賓語。

3. 所有妻婦群從眷屬，相敬重故，各共發願，世世與仁（介詞的賓語）俱，生生相待隨。（345《慧上菩薩問大善權經》）

## 作定語的「仁」字

例如：

1. 王又問曰：仁姓為何？曰：奇角氏。（「仁姓」即「你的姓」）（118《佛說鶉掘摩經》）

2. 又當洗仁足 為其梳頭髻（「仁足」即「你的腳」）（154《生經》）

3. 設如仁言，當重念恩，不敢自憍。梵志言畢，尋逃遁走，出之他國。（「仁言」即「你的話」）（154《生經》）

4. 感仁恩難忘 不敢違命旨（「仁恩」即「你的恩惠」）（182《佛說鹿母經》）

5. 解了爾此，逮一切法。又如仁（主語）問逮立佛法，隨仁（定語）意答。誰求志者。（「仁意」即「你的意思」）（318《文殊師利佛土嚴淨經》）

6. 昔錠光佛瞿夷有誓，後世為仁妻，殖其德本。（「仁妻」即「你的妻子」）（345《慧上菩薩問大善權經》）

有些作定語的人稱代詞「仁」字出現在「之」、「所」的前面。  
例如：1. 又如向者仁之所言，國土何類說其本末。（仁之所言，定語和中心詞之間加結構助詞「之」）（318《文殊師利佛土嚴淨經》）

2. 如仁所說合會是事為能得佛不。須摩提報言：云何仁者謂癡點行三事異乎。（仁所說，即「你所說的話」）（334《佛說須摩提菩薩經》）

3. 須摩提報言：如仁（定語）所說，致為大快。一切法處亦不有，亦不不有。至於如來，無合無散。……佛語文殊師利：是須摩提，發無上平等度意等住已來，積不可計。先仁（定語）之前三十億劫。仁（主語）乃於彼，發無上正等度意。（仁所說，即「你所說的話」。仁之前，即「你的世代之前」）（334《佛說須摩提菩薩經》）

4. 適甫乃入無所從生法忍。是仁（主語）本造發意時師。文殊師利聞佛所說，則前作禮。...所以者何？法無男無女。今者我當斷仁（定語）所疑。文殊師利言：善哉！樂欲聞之。（仁所疑，即「你的疑惑」）（334《佛說須摩提菩薩經》）

5. 須摩提言：如仁之國，我之剎土，亦當如是。（仁之國，即「你的國土」）（334《佛說須摩提菩薩經》）

6. 曰：常往隨仁所湊，吾等如是薄福之人，聞此聲已不信不樂。（仁所湊，即「你之所湊」）（345《慧上菩薩問大善權經》）

由於梵文是一種嚴格區別「單數」形式與「複數」形式的語言，所以佛經在翻譯為漢語時，這個第二人稱的仁字，還可以有複數形式。就是在後面加「等」字，或在前面加「諸」字。例如：

1. 又問：云何具足諸色？答曰：仁等見色，色有常乎？（318《文殊師利佛土嚴淨經》）

2. 通慧者無眼、耳、鼻、口、身、心識。所以者何？度諸界故。諸仁欲知諸通慧者。（627《文殊支利普超三昧經》）

上面兩句話中的「仁等」、「諸仁」相當於現代的「你們」。

## 「仁者」是尊稱嗎？

這和儒家經典裡的「仁者」二字連用完全不同。例如《論語》：

1. 子曰：「不仁者，不可以久處約，不可以長處樂。仁者安仁，知者利仁。」（里仁第四）

2. 子曰：「知者樂水，仁者樂山；知者動，仁者靜；知者樂，仁者壽。」（雍也第六）

3. 司馬牛問仁。子曰：「仁者，其言也訥。」（顏淵第十二）

4. 子貢曰：「管仲非仁者與？桓公殺公子糾，不能死，又相之。」（憲問

第十四)

5. 居是邦也，事其大夫之賢者，友其士之仁者。（衛靈公第十五）

上面這些例子都指「有仁德的人」，屬偏正結構的名詞。我們試比較下列西晉佛經的資料，可以發現，佛經的「仁者」通通都是作第二人稱，沒有作「有仁德的人」解釋的。而且主要用於主語的位置，只偶而出現在賓語的位置。因此，上古漢語的「仁者」和中古口語中的「仁者」是同形異義詞，兩者並無關連。

### 作主語用的「仁者」

1. 諄那沙彌白阿難曰：唯然，仁者欲得。（154《生經》）
2. 仁者雅說，今何因緣，有此瑞應。（263《正法華經》）
3. 又問文殊師利：仁者不樂佛國土乎？答曰：不也。（318《文殊師利佛土嚴淨經》）
4. 軟首答曰：仁者不聞，一切諸法，化自然乎？（627《文殊支利普超三昧經》）

### 作賓語用的「仁者」

1. 德光太子語父母及諸眷屬：今願仁者，勸助城郭，莊飾瓔珞，以奉如來。（170《佛說德光太子經》）
2. 吾由是故，不發道心。又問仁者：以無所見，今何以故，宣此章句。文殊答……（318《文殊師利佛土嚴淨經》）

由此可知，佛經中的「仁者」都是用為第二人稱代詞。「者」字是一個虛化的後綴。詞義重心在詞根「仁」字上。「者」字作為虛化的後綴，在中古漢語和佛經中是一個普遍的現象。例如魏晉六朝小說中，「者」字常見於假設小句的末尾，相當於今語「……的話」。例如「卿若能令此馬生者，卿真為見鬼也」、「爾有神，能差我疾者，當事汝！」、「汝若為家怪者，當更行，不者不動。」其中「不者」相當

於「否則」。至於早期佛經中，後綴「者」使用的頻率相當高。成為佛經語言的特色之一。例如「昔者有鹿數百為群。隋逐美草侵近人邑。」(182《佛說鹿母經》)、「一者當供養佛諸菩薩，二者隨其所樂當教語，三者所生處皆尊貴。」(283《菩薩十住行道品》)、「意由四懼攬竟第一瞋怒。瞋怒橫有所造。意者空無。尋生便滅。而無究竟。」(315《佛說普門品經》)。

雙音節的「仁者」，詞義和單用的「仁」字完全相同，佛經有時不用「仁」，而用「仁者」，和四字格的節奏有關，所以偈文中常常出現這個複音節的第二人稱：

歌詠佛德 仁者溥首 彼所言說 (263《正法華經》)

渴仰仁者 兼見瞻察 今日安住 (263《正法華經》)

仁者善來此 便來坐此座 (199《佛五百弟子自說本起經》)

仁者吾於是 有神足自在 (199《佛五百弟子自說本起經》)

這些偈文都是遷就節奏的關係而使用兩個音節的「仁者」。

「仁者」的詞義功能相當於現代漢語的「你」字。不等於現代稱呼的「某某先生」，或佛經中的「某某尊者」。我們平日常見佛門相互稱呼，或有人贈送字畫、對聯時，稱呼對方為「某某仁者」，是不正確的誤用。佛經中的「仁者」也不含尊敬的色彩意義。可以用於一般人或對下的言談之中。例如：

1. 寶掌菩薩曰：仁者當知，被上德鎧，乃至佛慧，無能沮敗，令釋大

---

#### 【語法小辭典】 編輯組

(1) 偏正結構、定語、中心詞：名詞加上形容詞、稱代詞或數量詞的修飾，就成為一個「偏正結構」(又稱主從結構)，修飾成份稱為「附加語」或「定語」，被修飾成份稱為「中心詞」。例：「動人的故事」、「我的童年」、「一枚銅幣」中的「動人」、「我」、「一枚」是定語；「故事」、「童年」、「銅幣」是中心詞。

乘。(627《文殊支利普超三昧經》)

2. 賢者阿難所說辯慧，猶師子吼。今問離越，仁者睹此，音聲叢樹為快樂不？(154《生經》)

下列偈文更是用於教訓別人的場合，顯然是對下的用語：

仁者識念是 作罪薄少耳 (199《佛五百弟子自說本起經》)

仁者慎莫得 勸助下劣心 (318《文殊師利佛土嚴淨經》)

「仁者」甚至還可以用在稱呼卑賤的禽獸：

仁者有四腳 我身有兩足 (154《生經》)

「仁者」既是單數形式，也是複數形式。例如作複數用的「仁者」：

1. 如是之儔，迭相謂曰：仁者，欲知佛之智慧，弘普無限，不可思議，不可稱量。(627《文殊支利普超三昧經》)

2. 德光太子語父母及諸眷屬：今願仁者，勸助城郭，莊飾瓔珞，以奉如來。(170《佛說德光太子經》)

## 「仁」和「您」是同一個來源

那麼，這樣一個特殊的稱代詞的「仁」字是如何產生的呢？王力《漢語語法史》指出，由語音看，古代的第二人稱只有一個系統。都唸舌尖鼻音聲母〔n-〕。例如「汝、女、爾、若、乃、而、戎」等字都是〔n-〕聲母字。「仁」字是日母字，依據章太炎「娘日歸泥」的理論，以及現代古音學者的擬音，正是〔n-〕聲母字。因此，它和其他表第二人稱的〔n-〕聲母字，實為同源詞。今天通用的「你、您」二字也是〔n-〕母字。吳方言另有「耐」字作第二人稱，例如：

耐阿是搭錢大人一淘（一淘，一道也）格？（《負曝閑談》十六）

耐坐一歇，等我幹出點小事體，搭耐一淘北頭去。（《海上花列傳》一）

其中表第二人稱的「耐」字也是n-母。那麼，佛經中的第二人稱「仁」字和「你、您」之間是如何演化的呢？下面我們從歷史的角度作觀察。

### 您字和恁字源於「仁」字

有些學者認為，今天的「您」字由「你們」的合音構成。例如高名凱《漢語語法論》一書就是這樣主張的。這個「您」字最早見於金代的諸宮調。劉知遠諸宮調共用「您」字19次，其中用於單數6次，複數13次。董解元《西廂記》共用「您」字15次，其中用於單數5次，複數10次。由這樣的比例看來，「您」字兼用於單複數，很難說是由「你們」的合音變來。例如：

金裝袍凱，與您精兵五百。（劉知遠諸宮調第十二）

您兩個也不是平善底，若您兄弟送他，我卻官中共您理會。（劉知遠諸宮調）

您妻子交來打聽消息，你卻這裡又做女婿。（劉知遠諸宮調）、「您那門親事議論的如何？」（董解元西廂記卷二）

第二句的「您」作複數用。其他是單數。在元代口語中，「您」又寫作音相近的「恁」。例如：記得恁打考千千遍。（劉知遠諸宮調）

相國夫人，恁但去，把鶯鶯留下勝如湯藥。（董解元西廂記）

管是恁姐姐使來沙？（董解元西廂記）

這些用法不必然是複數。而第二人稱複數在宋代往往用「你門、你滿（下加心字）」表示。元代則在後面加「每」字表複數。「您」既不完全表複數，是否真由「你們」二字合音構成？就值得商榷了。在其它語言中，倒是有以複數形式表尊敬之意，例如法文第二人稱單

數是 tu，尊敬用語則變為複數形式 vous。古漢語是否也如此呢？然而，從宋代一直到清末，各種語料都不見「您」字帶尊敬之意。元代，這個「您」字用得十分普遍。也不見有尊敬的含義。用作尊稱形式是清末民初的事。例如元雜劇《倩女離魂》「你、您」交替使用，不作區別：

母親，喚您孩兒有何事？

母親，休打掃書房，您孩兒便索長行，往京師應舉去也。

這兩句用「您」，和下面兩句用「你」並無任何區別。

孩兒一向有失探望，母親請坐，受你孩兒幾拜。

母親，你孩兒此來，一者拜候岳母，二者上朝進取去。

明清小說中，《醒世姻緣傳》用「您」76次，其中，單數7次，複數69次。用「您們」四次，「你們」161次。由這樣的分布看，絲毫沒有用「您」表複數的說服力。例如：

您都混帳！叫人看看敢說這是誰家沒家教的種子！（四十四回）

您們好不識羞，娘的幾件衣衫，是你哪一個做給他的呀！（九十二回）

由這兩句看，「您」也完全沒有表示尊敬的特別含意。

1902年的小說《二十年目睹之怪現狀》，在七十二回中有一段「您」字問題的記述：「你寧，京師土語，尊稱人也。發音時唯一寧字，你字之音蓋藏而不露者。」在此書中，「你寧」共出現32次，全作單數用，且已成為尊稱形式。這是「您」字專表敬意的最早記載。在此以前，「您」和「你」並沒有區別。清初的《五方元音》「人韻」下云：「您，你也。」《康熙字典備考》中收入「您」字，注云：「俗你字。」都說明了「您、你」二字沒有分別。

我們認為「您」字的前身就是佛經中的仁字。並不表複數，也沒

有尊敬之含義。因此這個詞可以上推到西晉。佛經的第二人稱不是用口語的「仁」，就是用文言的「汝」。至於「爾」字通常是構成「爾時」用較多，少數「爾」字用作第二人稱，往往是文言的影響，較常出現於偈中。代表中古漢語的佛經，當時還不用「你」字，也沒有「您」和「恁」字。

## 結論

由上面的討論觀之，我們可以得到這樣的結論：

1. 「您」字應該不是「你們」的合音，而是「仁」字演化而來，其前身正是「仁」字。只不過在字形上西晉流行用「仁」字，後世換了一個音相通的「您」和「恁」字罷了。因為「仁」字在西晉時代念的就是「您」的音，後來「仁」字和「恁」字音變了，口語中便只好用後起的「您」字表示。這種情況正如上古漢語的「爾」，後世轉為「你」字一樣。

2. 「仁」字原先並沒有尊敬之義。其色彩意義和現代的「您」字不一樣。

3. 至於雙音節的「仁者」，也不是敬稱，只是個普通的第二人稱，和「仁」字或「你」字沒有什麼不同。

4. 「仁者」的性質是「人稱代詞」，不是一般「稱呼的敬稱」，和「某某先生」的用法不同，不能稱為「某某仁者」。現今有人稱呼他人為「某某仁者」，顯然是望文生義的誤用。📖

---

## 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〕

◎11/23-12/13 為香光尼僧團封山禪修期，感謝大眾護持。

### 〔精進共修活動〕

#### ◎佛一

時間：10/21（六）

地點：印儀學苑 02-23641213

#### ◎精進禪五

時間：10/27（五）～11/01（三）

地點：香光山寺 03-3873141

#### ◎禪三共修會

時間：96/01/13～96/01/15

地點：紫竹林精舍 07-7133891

#### ◎佛三共修會

時間：96/01/20～96/01/22

地點：紫竹林精舍 07-7133891

### 〔課程講座〕

#### ◎兒童讀經班

時間：9/27～11/29。

地點：印儀學苑 02-23641213

#### ◎藝術拼布DIY課程

時間：10/9（一）～10/25。

地點：印儀學苑 02-23641213

#### ◎瑜珈課程（週六班）

時間：9/30～12/08。下午6:00～8:00

地點：印儀學苑 02-23641213

#### ◎瑜珈課程（週一班）

時間：10/2～12/04。下午7:00～9:00

地點：印儀學苑 02-23641213

#### ◎佛學日文文法研讀班

時間：9/20～12/06。每週三晚上7:00～9:00

報名：印儀學苑 02-23641213

#### ◎藍韻合唱班

時間：每週四晚上7:30～9:00

地點：養慧學苑 04-23192007

#### ◎巧藝拼布班

時間：每週三晚上7:30～9:00

地點：養慧學苑 04-23192007

#### ◎花藝插花班

時間：10/4～11/22

每週三下午2:30～4:30 / 晚上7:30～9:00

地點：養慧學苑 04-23192007

#### ◎弦樂團第四期

時間：每週五晚上7:30～9:00

地點：養慧學苑 04-23192007

#### ◎美術班

時間：12/26（二）開課。即日起受理報名。

一期十八週 / 每星期二晚上7:30～9:20上課。

地點：安慧學苑 05-2325165

#### ◎工筆繪畫班

時間：12/27開課。即日起受理報名。

一期十八週 / 每星期三晚上7:30～9:20上課。

地點：安慧學苑 05-2325165

### 〔佛學研讀班招生〕

◎印儀學苑：10/2始。02-23641213

◎養慧學苑：10/01始。04-23192007

◎安慧學苑：10/01始。05-2325165

（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。）

# 《佛教與社會》漢譯新書發表暨 「佛教與台灣社會」論壇

◎會議緣起：《佛教與社會》(Buddhism and Society : A Great Tradition and its Burmese Vicissitudes) 由麥爾福·史拜羅 (Melford Spiro) 於1961年在緬甸歷經14個月的田野調查，就佛教學、人類學、社會學、心理學等多角度探討佛教在社會生活中所起的重要影響。本書由香光書鄉出版社翻譯，將於今年九月出版，故特別舉辦本書漢譯本的新書論評，及藉由此書探討佛教與台灣社會的發展。

◎主辦單位：財團法人伽耶山基金會

◎承辦單位：香光尼眾佛學院圖書館

◎活動時間：95年10月22日(星期日)上午9:00至下午4:00

◎活動地點：印儀學苑 台北市羅斯福路2段100號4樓  
(捷運古亭站九號出口)

◎內 容：

【書評書介】邀請林朝成教授(成功大學中文系)、盧蕙馨教授(慈濟大學宗教文化所)、蔡怡佳教授(東華大學民族文化系)、蔡清隆教授(實踐大學社會工作系)、林端教授(臺灣大學社會學系)等分別就佛教學、宗教人類學、宗教心理學、社會思想史、宗教社會學等面向解讀及評論《佛教與社會》一書。

【會議論壇】邀請悟因法師(香光尼眾佛學院)、昭慧法師(玄奘大學宗教學系)、林端教授(臺灣大學社會學系)、翁仕杰副秘書長(台藏交流基金會)等以佛教及社會學觀點探討佛教與台灣社會的發展。

◎報名方式：請至香光尼眾佛學院圖書館網站報名

<http://www.gaya.org.tw/library>

# 開啟生命的另一扇門

96年度香光尼眾佛學院暨行者學園招生



**培育宗教師的園地，開發您生命潛能的機會！**

◎三大教育特色

- (一) 落實寺院生活的學院式教育。
- (二) 兼顧個人生命的解脫與菩薩行願的實踐。
- (三) 活潑、雙向的教學法，訓練思想的啟發與觀點的表達。

◎學制：修學年限四年

◎報考資格：18歲至35歲高中（職）畢業以上之沙彌尼、比丘尼。

◎報名時間：即日起至 96 年 1 月 7 日止，簡章備索。

◎甄試時間：民國 96 年 1 月 14 日。面談後，將個別寄發錄取通知單。

**香光尼眾佛學院附設『行者學園』招生**

◎宗旨：秉承佛陀化導世間的悲懷，接引有志出家的女青年，長養出離心、菩提心，參與弘法利生的志業，續佛慧命。

◎學制：修業年限一年

◎報考資格：18～34歲高中（職）畢業以上，欲發心出家未婚、身心健全之女青年。

◎報名時間：即日起至 96 年 1 月 7 日止

◎甄試時間：民國 96 年 1 月 14 日。面談後，將個別寄發錄取通知單。

【詳細簡章及招生內容請電洽或上網查詢】

住 址：604 嘉義縣竹崎鄉內埔村溪州四十九之一號。

電話：(05)2540359 傳真：(05)2543213

E - mail：hkbi@gaya.org.tw 網址：http://www.gaya.org.tw/hkbi

# 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

### 捌仟元整

林彩瑟

### 陸仟元整

釋達教 簡毓宏 韓露廷

### 伍仟元整

林宜和 何秋容 黃錦珍  
吳怡昌 吳啟維

### 參仟陸佰元整

林富山

### 參仟元整

方劉隨 劉國銘 高利峰  
吳麗香

### 貳仟肆佰元整

張史農

### 貳仟壹佰元整

李恨

### 貳仟元整

釋依昀 陳淑芬 蔡明成  
蔡期延 蔡村仰 蔡義博  
蔡莊素微 黃年 無名氏  
慧慈寺

### 壹仟捌佰元整

吳承勳 吳承軒 蔡毓瑄

### 壹仟伍佰伍拾元整

王月華

### 壹仟伍佰元整

黃旭蓮

### 壹仟貳佰元整

王文益

### 壹仟壹佰元整

程淑儀

### 壹仟零貳拾元整

余沁芳 余淑珍

### 壹仟元整

釋如乘 釋如峰 釋宗禪  
釋法妙 張素玉 邱省  
蔡曉瑛 蔡曉雯 黃毓瑩  
江春霞 鄭武義 楊怡盈  
枋宗興 陳耀鐸 陳淑麗  
黃國勝 柯明燦 楊薪林  
陳麗雪 杜昇武 王貞尹  
王怡嵐 蘇月霞 王怡婷  
黃麗珍 王惠民 陳昱叡  
中文清 林翠驊 劉志賢  
陳評輝 吳奇生 陳昭宏  
陳隆成 陳進利 李久彩  
林謹惺 鄭美玲 鄭傑丞  
王春足 陳文雄  
善德院圖書館 淨蓮精舍

### 玖佰肆拾伍元整

周麗花

### 玖佰元整

楊智堯 楊智勝 楊智安  
楊智竣 楊筌詠 廖健宏

### 捌佰元整

楊恩慈 楊子慧 許素珠  
黃春重

### 柒佰元整

陳昱誌 陳怡姣

### 陸佰元整

陳家儀 李碧英 朱書瑩  
林忠陽 莊桂玲

### 伍佰元整

釋惟禪  
彭琳嵐 蕭阿嬋 涂月悟  
陳正宜 張慈惠 李瑞欽  
楊綉勳 蔡清山 陳香蓉  
趙美秀 陳奕安 賴炳況  
黃永惠 趙雅琴 張素梅  
許文獅 廖雪芬 王澤仁  
陳鄉雲 鐘彩霞 何迪雨  
吳秋蘭 陳孟珠 杜松輝  
林素雲 黃潔宜 吳雪珠  
沈貴蓮

### 肆佰伍拾元整

郭美津 郭守貞

### 肆佰元整

陳亭瑜 方月岑 謝旻珊  
謝筑恩 謝易珊 范玉球  
謝清江

### 參佰伍拾元整

蔡麗環

### 參佰壹拾伍元整

蔡誌霖

### 參佰元整

林鈺淑 張聖艶 魏宇德  
張詩洲 游雨潤 陳秋月  
李長興 何偉倫 何禹嶽  
何漢強 蔡渝涵 朱珍宜  
朱珍慧 朱敏慈 蕭美玲

### 朱正義

### 貳佰柒拾伍元整

陳布燦

### 貳佰伍拾元整

莊皓安 莊皓宇

### 貳佰貳拾伍元整

陳靖 陳玉芝

### 貳佰元整

鄭瑞璘 周宜華 張媛媛  
周連昌 柳菊良 曹毓珍  
陳素珠 簡金和 簡姿蓉  
簡志偉 簡梅如 梁阿歌  
簡福仁 洪南貞 黃仙花  
洪水玉 簡順超 韓昭志  
林上志 林上立 林上正  
莊美女 林宏猷 尹文  
金億唐公司

### 壹佰元整

杜怡琪 兆家瑞 黃金生  
黃韋瑜 郭則賢 陳素芳  
李宜芯 褚麗慧 李冠震  
尹琪 尹世遜

### 美金肆佰元整

曾心信

### 美金肆拾元整

HSIN TI CHAO

### 美金貳拾元整

高鵬

郵政劃撥：03308694 香光寺

助印芳名自民國95年5月21日至民國95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

文字志工：陳國瑩 林麗瓊 莊愛華 行政志工：陳淑娥

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

聯絡處：高雄縣鳳山市漢慶街 60 號

聯絡電話：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](mailto: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 中華民國九十五年九月二十日出版

◎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。

香與光的結合繼續著香光尼僧團

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。