



佛典物語

蓮

從沒有一處的蓮，如菩提伽耶的蓮，那樣充滿堅毅之美，它們不是搖曳在碧葉蓮田裡，而是開放在佛陀的腳下。

據說，那天在菩提伽耶，蓮就這麼一朵朵地開了！覺悟了宇宙真理的佛陀，每走一步，便開一朵蓮，那十九朵蓮，就永恆在菩提伽耶堅毅地綻放著。

蓮，開在佛陀的腳下，開在菩薩的座下、手上，許多菩薩或坐於蓮台或手持清蓮。代表香潔、清淨、柔軟的蓮一直是佛教莊嚴的象徵。

「願將穢土三千界，盡種西方九品蓮」，是佛弟子發菩提心努力的指標；使自己身行、語意如蓮花般戒香莊嚴，是佛弟子的自我期許；淨土的行者更盼望臨命終時蒙佛手持蓮花接引，而後，從蓮花中化生於彌陀淨土。花開蓮現、花落蓮成，是一段不斷奮鬥的過程。

在信仰、修行的國土裡，每一個佛弟子幾乎將自己刻成了一朵蓮，就猶如菩提伽耶的蓮，充滿堅毅的美。

一九九五年 印度菩提伽耶
撰文／釋自昶 攝影／釋見重

宗教研究方法(上)

尋找宗教



目次



【封面繪圖：阿緞】

【封面故事】

初春來臨時，所有的樹都冒出新葉，有的綠得深，有的綠得淺，當您仰頭尋望，總有幾片能吸引您的目光，告訴您生命的消息。

在真理的大樹上，長著各種宗教之葉，當您順著「宗教研究方法」，從不同的角度觀察，將更看清這每一片的風姿，或許您也將發現，心目中最美的那片，正對著您閃耀著真理的光芒！

歷史	生活	教育	律制	教理	專輯
164 160	63 21	122 112	95 90	81 72	50 36 22 6
虔奉地藏，誠感天地的智藏比丘尼——釋自昶 教訊採摭·讀者來函	你的世界有多大·94 七月蟬鳴· 風中的果實·71 「上去看！」·152 升與降 〔恆河上的月光〕 生命的奉行者——釋見日採訪 編輯組整理 〔新語說世〕 讓人安靜，讓鬼安息吧！——編輯組 〔教史尋蹤〕 經典的翻譯——釋見愍 〔崇行錄〕	從發展理論析軍中成人教育課程的應用(上)——黃秀珍 〔成人教育〕 圓融無礙的人生智慧(下)——王邦雄 〔演講台〕 學家羯磨——釋見寰 覆鉢——釋見可 〔善提道上〕 抓貓記——釋見承 以偏概全——釋見助 清淨的布施——宋櫻花 〔心田四季〕	維持僧伽身分的要件(八)——釋悟因 〔律海掬漚〕 覆鉢——釋見可 學家羯磨——釋見寰 〔談戒說律〕 作務禪——檀信依存的傾向——佐藤達玄 維持僧伽身分的要件(八)——釋悟因	阿羅漢的煩惱(上)——謝大寧 〔森林法音〕 解決世界問題的一碟辣椒醬——佛使比丘 佛使尊者的「法的社會主義」是共產主義嗎?——香光書鄉編譯組	打開宗教的迷思——編輯組 〔尋找宗教——宗教研究方法(上)〕 尋找宗教——蔡彥仁 什麼是宗教?——蔡彥仁 社會的宗教，宗教的社會——蔡彥仁 當宗教走入生活——蔡彥仁 〔薄伽教藏〕 阿羅漢的煩惱(上)——謝大寧



尋找宗教

宗教，
是伴隨人們身旁的朋友，
不論在東方或西方。
如果你不曾真正認識它，
那麼請跟著宗教研究方法，
打開對宗教的迷思……

【編輯手札】

打開宗教的迷思

編輯組

「宗教」是個再奇妙不過的東西！人們對它的認識與評價常陷入兩極化的迷思：

極善與極惡——引領人昇華的是宗教，使人「走火入魔」的也是宗教，萬人崇敬的宗教領袖與報上騙財騙色的神棍，都可以被宗教一詞所涵蓋。

抽象與具體——形而上的人生前死後問題，或宇宙始末、生滅的問題，是宗教；形而下的人的生活、語言、行為，社會的秩序與禮俗文化，也是宗教。

理論與實踐——有人認為宗教充其量只不過是一種哲學罷了，因而把它當作一門學問來研究；也有人認為宗教根本只是實踐的問題，將它力行出來便是了。

出世與入世——宗教是屬於出世間的，不應沾染世俗，才能保有其神聖性；但也有人以為宗教的目的在使人的生活過得更好，因此應積極參與入世……

因為認識與評價的兩極化，在接受態度上也呈現兩極的差別：對於宗教信仰者來說，宗教可以成為他生活的全部、生命的重心；對於不信的人來說，那簡直是不可理

喻的事，更多人掛在嘴邊的是：「心好就好了，不需要宗教！」

到底什麼是宗教？不管人們對宗教的認識、評價、態度如何，宗教始終沒有忘記人們，人們也不曾離開過它，說得確切點：我們都活在宗教裡！許多人畢生不信仰宗教，但他卻從未脫離宗教。在原始部落或文明社會，宗教的影響都深遠而廣闊，表現於不同的層面，從種族成立的神話，到社會的運作、族群的凝聚力、人生老病死的種種禮俗，在在都離不開宗教。信與不信者都已被宗教巨大的手臂所包圍。

而不同的宗教又各有不同的宗教現象，在信仰自由、開放多元的現代社會裡，宗教不再只是個人的信仰，而是一種社會的現象。因此，認識宗教是必須的，如何正確、客觀地認識宗教更是重要課題。

本期專輯「尋找宗教——宗教研究方法（上）」，是美國哈佛大學神學博士蔡彥仁教授今年六月於香光尼眾佛學院授課的部分講稿，文中將介紹各種宗教研究方法，帶領讀者從各個層面剖析宗教的真面目。讓我們透過這些宗教研究方法，以較理性、中立的態度來看待宗教。

宗教像一條悠長的河流，貫穿人類的歷史，從過去、現在到未來；宗教是伴隨人們身旁的朋友，不論在東方或西方。如果你從不曾真正認識它，那麼就跟著這些宗教研究方法，打開對宗教的迷思吧！



【專輯】
宗教研究方法（上）

尋找宗教

自有人類以來，
便有宗教，
人類的生活型態或有演進，
宗教卻不曾消失。

它與人類共存——
宗教的神話莫立族群產生的基礎，
宗教的儀式化解族群面臨的危機，
宗教的情緒凝聚族群的共識，

它與人類共舞——
指引人跨過
出生、婚姻、死亡等門檻，



邁向平安的未來；
帶領人穿越失敗、孤獨的沙漠，
找尋希望的綠洲。

宗教的影子無所不在，
力量無遠弗屆，
但有誰明白：什麼是「宗教」？
有沒有「宗教」存在？

尋找宗教

宗教與宗教研究

哈佛大學神學博士蔡彥仁 主講

編輯組 整理

什麼是宗教研究？

傳統宗教研究有那些取向？其現況如何？

現代宗教研究方法又有那些優點與局限？

信仰者與研究者最後的視野，如何達到「水平的重疊」？

宗教研究方法學是透過多種不同的管道，試圖對人類各文化傳統中，不論是「原始的」或「高級的」宗教現象作一描繪、比較與詮釋。

以下就個人所知，簡介晚近西方宗教研究學界所採取的幾種方法學：宗教哲學、宗教社會學、宗教人類學、宗教現象學、宗教心理學、宗教對話。在進入主題前有幾點須先強調：（一）



對於各種方法學，我儘量以客觀的描述為主，再輔以個人的評論，評論的目的並非只是單純的批判，而是在突顯此一方法的優點和局限性。(二)每一方法學並非絕然獨立、互不統屬，相反地，許多理論家因為採取多種混合式的進路，他們可身跨不同方法學的領域，在實際方法學的運用上，有許多交疊重複的地方。(三)藉著西方宗教研究方法學，思考如何運用於中國自身傳統上，期能得出適合我們自己的宗教研究方法學。

關於宗教

「定義與描述」

一牽涉到宗教，首先要定義什麼是「宗教」？「宗教」的本質是什麼？很多宗教學家為此爭論不休。對於宗教的定義，研究者與信仰者觀點不同，研究者說「宗教是人的終極關懷」，信仰者說「宗教是悟道」，因此有人主張乾脆不要定義，而用描述的，但描述本身即牽涉方法學。宗教人類學家或文化人類學家會說：「宗教是文化的體系，透過一套象徵的系統來解釋或導引人生活的每個步驟，用象徵符號反應人某個心靈層次不同的感受」，這是一種描述，也是一種定義，訴諸某一個觀點來說明宗教是什麼，這是從外圍、研究者的觀點來描述宗教。

「本質與現象」

西方習慣用本質與現象二元的分法來看待宗教。通常我們看到的是現象，而不是本質，本質是核心，現象是外顯的、可觀察到的，他們會在外顯的現象之後，探討其背後本質，以此二分野來觀察宗教。

「宗教人與宗教性」

研究宗教要有假設的前題，西方學者對宗教若持肯定態度的話，基本上對宗教會有一個前題：「人是一個宗教人」，就好像研究政治學，會假設人是政治動物，因此會有政治的活動、行為，或是假設人是理性動物，因此做事很有邏輯。我們研究宗教也要有前題——人是宗教人，因此會有宗教活動，在歷史上產生宗教現象。

關於宗教研究

「理論與實踐須達到良性對應」

宗教研究是很複雜的，因為其中牽涉到理論和實踐的層次。



宗教研究是從各個不同宗教傳統中，歸納不出
同主題、範疇，擬塑出一些概念，用以了解宗教；
而對信仰者來說，其對宗教的了解是從實踐出發，
無須像研究理論者須透過理論。因此研究者和經驗
者或圈內人與圈外人之間，如何達到良性的對應，
這是非常重要的課題。在國外常遇到此類問題，如
提到伊斯蘭教，一般人會想到暴力、落後，很多伊
斯蘭教徒覺得很冤枉，他們認為自己是愛好和平
的，但圈外人卻覺得他們很暴力，這說明研究者和
宗教圈內人的實際經驗有很大隔閡，因此研究者與
實踐者、圈內人與圈外人，最後的視野是否能達到
「水平的重疊」？這對宗教研究者而言是很大的挑
戰，也促使研究者自我反省：我研究的結果是否可
得到宗教經驗者的共鳴？因為宗教研究必須觸及核心，而非皮毛。

「不可用現象代替本質」



◎面對從實踐出發的宗教經驗者，研究者的研究能否引起共鳴，是一大挑戰。（攝影：釋自淳）

談方法學必須澄清的是，不應只研究現象而忽略本質，現象不能代替本質。很多用社會科學研究宗教的學者，將宗教現象描述得很好，但忽略宗教內涵，例如很多宗教思想是因根植於某一部經典，衍生出不同看法而產生各個宗派，但社會科學學者對這點並不重視，這會使人認為宗教研究只是在外圍打轉而已。

此外，不可認為學到一個方法就可據此作宗教研究，這會將宗教研究簡單化，可能造成誤導，要把各種方法把握得很純熟，交互運用，而且要看實際研究的對象，而決定用什麼方式來解釋宗教現象，這是非常重要的。

傳統的宗教研究

「現代宗教研究之父——繆勒」

在談宗教研究之前，首先談傳統的宗教研究方法，方法學只有偏重問題，而無好壞問題，所謂傳統並不表示落伍，直到今天還是有人用這些傳統方法在研究宗教。

雖說有人類就有宗教，但把宗教當作一門現代學科來研究，時間只有一百多年。一般人把德國的宗教學者繆勒（F. Max Müller）稱為「現代宗教研究之父」，他是最早跳脫基督教傳統



去看世界其他大宗教的學者。一八七九年時，他與多位經典翻譯家合作出版五十冊的《東方聖典》，為宗教史經典研究樹立一里程碑。此套書除了搜集古印度吠陀經、奧義書外，也包括中國的論語、孟子、五經及道教的經典。至今許多宗教研究學者仍要參考這套書，因此一般認為由繆勒開始而有現代宗教學的產生。

「聖典、經典——聖經研究模式」

為何繆勒會用經典的方式來看待世界宗教呢？這是由於受限於當時方法學的訓練及人們對宗教的定義和了解。

他們認為宗教的核心即在經典，（現代很多宗教學者，如台灣研究道教者，認為宗教核心在科儀而不在經典。）研究聖經是基督教非常重要的傳統，所以繆勒以聖經研究模式來看待世界其他不同宗教的傳統，如以吠陀經和聖經作比較，用此來了解印度宗教，因此初期宗教研究集中在經典研究。

在西方，猶太教、基督教體系、伊斯蘭教被稱為「書本宗教」或「聖典宗教」，他們各有代表性的聖典，因此以經典研究模式來研究這三個西方宗教。他們看待東方的宗教，也是如此，



◎傳統宗教研究者以經典研究模式來研究猶太、基督、伊斯蘭教等三個「書本宗教」。（本刊資料照片）

但前提是這部經典是要有深度的，值得和聖經作比較的。

「語言、文字——近東研究之例」

語言文字的研究對傳統的宗教研究非常重要，尤其對研究「書本宗教」而言更是不可缺少的方法。研究語言文字在宗教研究中是一專門的學門，因此須在文字語言方面下很大的工夫。以近東古典語言研究為例，他們透過考古方式挖掘出古代語言，如楔形文字在公元前五百年以前已流傳了一、二千年，古代近東很多西台人、亞述人、古巴比倫人用楔形文字書寫，要了解古代近東的宗教，首先就必須能掌握楔形文字。

在西方很多學者花很長時間學習古代的文字，在東方也有人學梵文、巴利文，這些都要耗費相當長的時間和心力，而這不過是宗教研究方法學之一，直到今天在日、歐、美等國，許多學生一踏入宗教研究仍是從語文開始。

「歷史——基督教史觀模式」

A general subject may be expressed by the passive form, as उच्यते (it is said), श्रूयते (taught). Likewise by the plural of the 3^d pers. of active as आहुः (they say, when = it is said; germ. sagt), विदुः (it is known), आचक्षते it is told). not seldom also the singular of the 3^d pers. of active is employed in this manner. Panc. II, 34 कृत्वा न मित्रतामेति कारणादेति शत्रुताम् (it is not without cause, one becomes a friend or a foe). The pronoun omitted is स (= one, germ. er) which is also sometimes added. Panc. I, 216 त्वाहं न धैर्यं वि

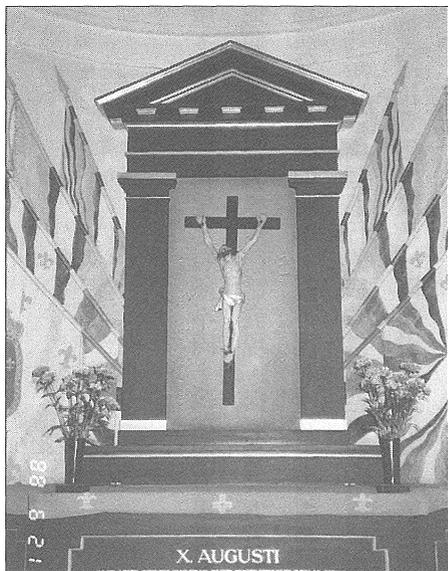
◎研究語言文字是宗教研究非常重要的工夫，一踏入宗教研究領域，便得從語言文字開始。（圖為《梵文造句法》書影）



傳統宗教研究是不能脫離歷史的，這和基督教有密切關係。基督教非常重視時間，從猶太教開始即如此，他們認為的歷史是「救贖歷史」——人的創造、墮落以及以後的救贖，每個歷史階段都有上帝的意旨，且都有其意義。傳統宗教研究以此觀點來研究世界其他宗教，自然有其局限，如佛教傳統的歷史觀、時間觀和基督教完全不同，印度教更是如此，對印度人而言，時間並不具體，這和西方具體的紀元有很大不同，所以基督教史觀模式並不見得適用於所有的宗教。

雖然如此，歷史仍是研究宗教最基本的背景知識，此種宗教研究在歐美正式學名是「宗教歷史學」，宗教的想法或活動是累積而來的，必須從時間流動中去看其變化，因此須花時間來研究宗教史。

除以上所列，教義、思想、義理也是傳統宗教研究非常重視的主題。



◎基督教的史觀是「救贖歷史」，每個歷史階段都有上帝的意旨。（本刊資料照片）

傳統宗教研究現況

「聖典研究」

傳統宗教研究方法今天仍有人繼續沿用，但方式、角度已有所不同，例如西方學者在研究經典時，已開始注重口述、口傳的層面，他們用比較宗教學的觀點發現，口與聲音方面的宗教活動可能比文本還來得重要。很多宗教把經典當作儀式的範本，而不僅注重其中的教義。如伊斯蘭教的古蘭經不能翻譯，不論種族背景，凡是以古蘭經進行的宗教儀式絕對要用阿拉伯文，一字一音不能更改，因伊斯蘭教徒認為聲音是阿拉直接的顯示，阿拉說阿拉伯文，就像猶太人認為上帝說希伯來文一樣，本身即具有神聖性，這就是伊斯蘭教徒內聚力非常強的原因。基督教則不同，聖經譯成各國語文，有二千多種，重在掌握經文教義內涵。以前宗教學者很少注意到這些，他們認為聖經、古蘭經兩者可以比較，今天宗教學者則注意到這二個宗教神聖性體系的最高權威不同：伊斯蘭教是古蘭經，基督教則是耶穌而非聖經。

研究教義隨著時間而有不同的看法，今天研究聖典者會用詮釋學來重新解釋，例如運用詮釋文學的作品來解釋聖典，但文本 (text) 不一定對等於經典 (scripture)。另一方面，今天已有很多宗教學者在探討經典的神聖性，為什麼一部經典會受到一個宗教團體特別虔誠的對待，認



為與其他經典不同？這是如何產生的？是經過創教者的決定，還是一群人共同宗教經驗後共同的決定？這牽涉到神聖性、權威性的界定問題。

「義理、思想研究」

今天的經典研究，一方面研究義理本身，另一方面也會加入許多新的觀點，如生態保護、女權問題，研究宗教者試圖將傳統的觀念與現代關心的議題結合，希望能利用傳統宗教資源提供洞見智慧，以解決現代面臨的問題，此作法在現代非常流行。每個時代有其關懷的議題，如魏晉南北朝時所關懷的王權與沙門的問題，在民主時代就不成為議題了。所以新的議題幫助我們不斷革新傳統研究方法。

現代方法論綜述

宗教研究方法是比較的，沒有絕對的，有它的優點與局限。一般來說，傳統宗教研究偏重人文科學，如歷史、文學、語言、哲學；現代運用的是社會科學，如社會學、人類學、心理學。在歐美這二方面有人都交互運用，可看出宗教研究方法學更邁向多元的方向。

從宗教研究範疇來看，作好宗教研究要把人文科學與社會科學二者整合，傳統的研究方法

並不代表落後，新的也不見得最好，完全看你運用是否得當，分析搜集是否完整，結論是否具說服性，是否能深刻地把宗教內涵表達出來。真正有意義的研究，要打破各學科獨立的傾向，把方法學融會貫通，視研究的內容對象做適當的運用，不可自我設限。今天學術演進分工越來越細，因而有見樹不見林、自我本位的流弊，但宗教研究具有整合作用，讓我們覺得自己永遠不足，因此要經常請教別人，作綜合判斷，對每件事物都要認真學習，宗教學就是研究「人」的知識，不僅是一般人文學科的知識，更是超越人類深層的知識，宗教研究方法論有這樣的傾向及假設。

宗教研究的複雜就在它不僅是理論也是實踐，今天的宗教研究趨勢，從人文到社會科學的都有，而社會科學所探討的有不少偏向人的活動與具體的生活內容，很多人會去研究看起來微不足道的題目。

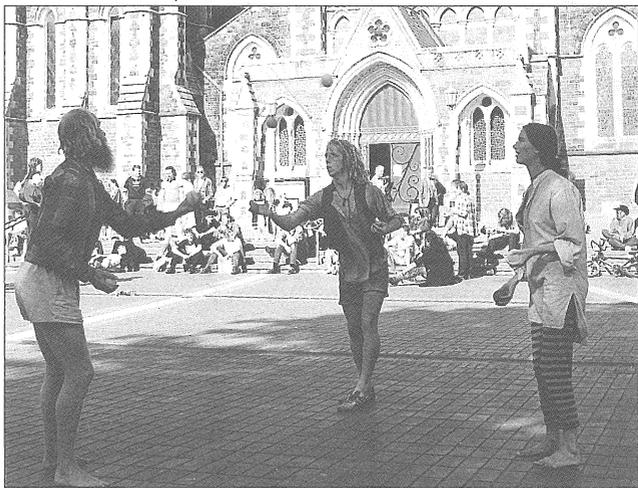
今天作宗教研究的層面偏重以下幾個方向：

一、歷史：今天有人將宗教研究稱為「宗教歷史學」，雖然宗教研究不只有研究歷史，但歷史是非常重要的層面，是認識人類活動的總來源。史密斯（W.C. Smith）強調積累的傳統，要研究宗教，就要研究人的宗教行為現象，除了今天能觀察到的之外，很多過去不分東西、不分那一個宗教傳統，幾千年一脈相承的東西，都是研究的素材。所以歷史研究在宗教研究裡是一個很大的層面。



二、系統結構：有些宗教研究偏向在系統結構上，如韋伯、伊利亞德、馮德列夫、瑪利·道格拉斯（參考下文介紹這些學者），所注重的是系統性、結構性，相對於歷史性的另一個偏重面相。

三、宗教本質：宗教研究要探討的是宗教的本質、意義，不僅是做表相資料的整理彙編，還要觸及它的核心部分，若失去核心問題，那麼那些研究方法只是人類學、社會學，並不是宗教學，身為一個宗教研究者，要非常在意宗教的本質和意義。在對宗教的界定上，以人為主的概念，我喜歡史密斯所說的，宗教是攸關「人性的知識」的觀點，否則如果把經典當作一般書來研究，如何得出宗教的意義？經典是比詩更勝一層的，其中所蘊涵的東西更為精緻，更為豐富深刻，對一個有深刻宗教感受的人而言，會覺得它的意境在詩之上。宗教意義的追求是很多宗教哲學家不斷探討的面向。



◎宗教無法脫離社會，宗教與社會的關係是現代宗教研究重要議題。
（攝影：林介嶽）

四、宗教與社會環境：很多學者會偏重研究宗教與社會大環境關係，因為宗教無法脫離環境來談，宗教與社會是現在非常重要的議題，趨向實踐和生活化的潮流下，這範疇吸引很多人投入心力去研究。

蔡彥仁簡介

- 1 美國哈佛大學神學博士。
- 2 曾任教於輔仁大學、文化大學，現任教於政治大學。
- 3 語言專長為希伯來語、希臘語、法文、德文、日文、中文。
- 4 發表有〈晚近歐美宗教研究方法評介〉、〈古代西伯來的智慧與智慧傳統〉、〈中國宗教研究：定義、範疇與方法學芻議〉等多篇論文。

【宗教檔案①】

宗教的類型

一般區分宗教類型有三種：有神 (theistic religion)、非有神 (non-theistic religion)、否定神 (a-theistic religion)。(一)有神的宗教，凡是在宗教中敬拜一些



有人格化的神，如基督敎、猶太教、伊斯蘭教，是屬於有神的神的宗教。（二）所信仰的宗教崇拜不涉及神，佛敎即列於此，除一般小的宗派把佛陀當偶像崇拜外，很少人說佛陀是神（佛陀是覺者），很多宗敎學研究把佛敎列為不涉及神（非有神）的宗教。（三）反對、否定有神的宗教，如馬克思主義，在宗敎研究中，有人認為這也是宗教的一種形式，但他們徹底否定神。不涉及神和否定神有些微差別。

【宗敎檔案②】

什麼是神？

西方一般傳統神學描繪上帝，是全能全知、不死、完全超越，是較具體、有人格的，這是受到希臘、羅馬神話的影響。在奧林匹克山上的神都是人的放大，他們比人更美麗、更有力量，有人的七情六慾，只是不會死亡。後來基督敎繼承猶太教而興起，認為神只有一個，沒有七情六慾，是人所能想到最完美的典型。

【宗教檔案③】

大宗教

一般說世界宗教可指基督教、伊斯蘭教、佛教、道教、印度教等，而西方宗教學中稱「大宗教」指具有悠久歷史、信徒多，且有一套經典、有系統的義理、龐大的組織，包括西方的猶太教、伊斯蘭教、基督教與東方的印度教、佛教，還有中國的儒家、道家，現在還包括道教，這些習慣上稱為「大宗教」。

「大宗教」的數目一直有爭端，例如基督教包含了天主教和新教（習慣上所說的基督教），很多書籍把天主教稱為「大宗教」，也有人認為印度教的系統下還包含原始佛教、錫克教、耆那教，這些都認為是「大宗教」。

除數目有所爭端，也有人不同意大小之分，認為隱含了偏見，因為「大宗教」須有組織、經典、系統教義，這是西方人以基督教作為標準而看待其他宗教的結論。因此大宗教之說是習慣上的分法，嚴格說來，在宗教研究方面並不妥當。



你的世界有多大

釋自觀

一位學者說：「你關心的範圍有多大，你的世界就有多大。」這話的確相當真實，一個人與其所關心的人、事、物，就形成了他的宇宙世界。

小孩子關心的就是玩具啦！遊戲啦！爸媽愛不愛他啦等等；一個大人所關心的就是他的家庭、婚姻、工作、休閒、人際關係、社會地位等等。從工作來說，一個社會工作者關心的是社區、人權、社會的安定與發展；一個教育工作者關心的目的是教育目的、教育內容、方法、師資養成及受教者的機會等等。……

一個行者關心的又是什麼呢？有位神父說：「一個神職人員，應從縱橫兩個面向檢查他所關心的層次——縱向是從感覺世界到心靈的最深層；橫向是從個人、團體、社區擴及國家、世界。」

人，不可能自我封閉，他的關心，就是他的世界，也是他的壇城！



（繪圖：釋自顯）

什麼是宗教？

宗教哲學

哈佛大學神學博士蔡彥仁 主講

編輯組 整理

.....

每個宗教所關心的問題，在性質與範疇上有類似之處，

宗教哲學即在作普遍性研究，必須超脫個別性達到普遍性.....

在基督教、禪宗、存在主義、實證主義與語言分析等背景下的哲學家，

他們眼中的宗教觀又是如何？

.....

傳統的宗教哲學研究

「單一宗教議題」



西方的宗教哲學是從基督教神學研究慢慢演進而來的。二千年來基督教神學所關心的主題，集中在幾個重要的範疇：（一）上帝；（二）耶穌；（三）人；（四）世界。在四者中發展出創造論、神義論、目的論、救贖論、末世論等。佛教也有重要的議題，如苦、悟、空、輪迴、般若、涅槃；伊斯蘭教、猶太教也有其重要議題，各有其獨特性。

「宗教共同議題」

然而，每個宗教所關心的問題在性質、範疇上有許多類似，例如：（一）起源問題：很多宗教都會觸及這個問題，基督徒認為世界是上帝創造的，很多部落的神話認為世界是從一個蛋中孵化出來的，或說世界是英雄從海底中拿出一塊泥土捏塑而成的。（二）宇宙觀、世界觀：世界從何時開始，將於何時結束？（三）神、靈魂的有無：基督教探討上帝的有無，中國佛教則有「神滅論」之辯。（四）救贖：這是有關人如何超脫的問題，在佛教稱為「解脫」，基督教稱為「救贖」，馬克思主義則稱為「解放」，這是傳統宗教研究常討論的議題。

傳統宗教研究可看出各不同傳統的特殊性，從特殊性中提出普遍性，哲學即在作普遍性研究，它會舉各別宗教傳統為例，但提出的結論絕對不能針對某個傳統，要超脫個別性達到普遍適用性，才能被稱為宗教哲學。

近代宗教之議題

近代宗教研究的議題和傳統所研究的當然有很多不同之處，歐美宗教學界不斷加進新的議題，時常討論的問題可舉例如下：

「宗教的起源」

宗教起源的問題，牽涉到對宗教的定義，很多宗教學家到今天仍爭論不休，「宗教如何產生的？」「為何會有宗教？」有人說是心理的投射，有人說是對生老病死的領悟，有人說是因受到社會環境制約所產生的，有人說宗教是一種象徵符號，可導引人們的日常生活……，這些論題都和起源有關，也和定義有關。

在西方注重本質和現象這種思考模式的人，會去除社

會制約、人的心理投射等因素，而探討宗教是否有可能自存的，不受人情緒的影響。如果不要面臨生老病死，宗教會不會產生？如年輕人沒有面臨生老病死，就不需要宗教嗎？宗教可不可



◎年輕人沒有面臨生老病死，就不需要宗教嗎？（攝影：楊雅棠）



能是不受人經驗影響就能存在？宗教有沒有本質、本體？這牽涉到本體論。同時也和認識論有關——人如何知道宗教？對宗教本體的知識如何產生？對宗教的起源，人的認識是受到何種影響？本體和認識互相影響，這點在宗教研究領域中非常重要。

「宗教與理性」

很多人則探討宗教與理性的關係，有人說宗教是「非理性」(irrational)的，有人則認為「宗教與理性無關，應是「不屬於理性」(non-rational)。人有「理性」與「不是理性」二部分，例如喜歡詩，不能說它是非理性，只能說人有某個部分和理性無關。但「非理性」和「不是理性」二者如何界定？這是在宗教哲學中時常討論的問題。

「宗教與道德實踐」

康德 (Kant) 認為人是理性的，人的理性表現就是道德表現，道德的實踐才是宗教的核心，不道德的事根本不是宗教，宗教哲學家常探討宗教與道德二者的關係。

「宗教與語言」

語言學家強調語言可界定人的各種思惟，塑造思考模式，不同的語言體系產生不同的宗教

型態。很多人認為語言很難翻譯，因語言界定思想，中文與英文的思考模式就有很大的不同，翻譯只是意義接近，很難百分之百對等，因此，語言在宗教研究上是很重要的議題。

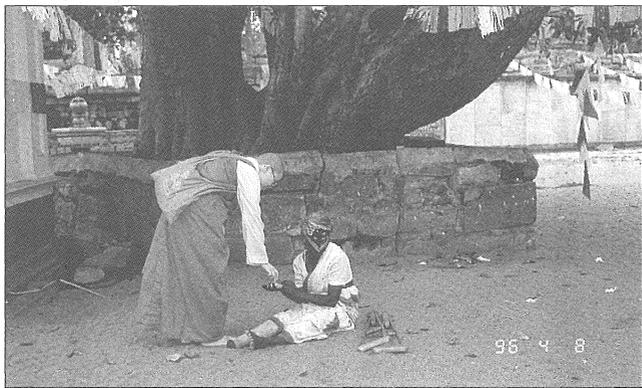
什麼是宗教？

「基督教傳統背景下的宗教觀」

所有西方宗教學者都和基督教或多或少有關，以下幾位宗教哲學家他們以基督教觀點為基點，再衍生出許多理論，希望適用於世界宗教，而不只是基督教而已。

◎康德——宗教來自每個人的道德理性

今天研究哲學者沒有不研究康德的哲學，他寫了《純粹理性批判》、《實踐理性批判》等書，他認為古典宗教哲學中證明上帝存在的作法是一種謬誤，上帝若是全知、全能、全善者，那麼這一存在物超越人的邏輯知識所能了解，祂也無需人的崇拜。



◎宗教來自於人的道德理性，指導人的倫理行為。（攝影：釋法果）



他認為宗教是在經驗之前就存在的（先驗），是普遍存在人身上的，人是一個獨立的道德主體，指導人的倫理行為，宗教是人的道德觀，來自每一個人的道德理性（亦是實踐理性），因此康德被認為是非常理性的哲學家。

◎黑格爾——宗教歷史是宗教意識的具體展現

在西方哲學界裡，黑格爾（F. Hegel）首先提出「宗教哲學」一詞，我個人覺得他結合了柏拉圖與達爾文進化論的思想。他認為人普遍存在有宗教意識，此意識呈現不同等級的超越，即從原始宗教達到絕對宗教——基督教，宗教歷史所展現的即是具體反應人抽象的宗教意識。也就是說宗教有一絕對的精神，整個宗教從多神進化到一神，（他認為基督教境界最高，基督教強調的上帝即是絕對精神的代名詞。）所有宗教歷史的演進，朝向這個絕對精神慢慢演化，最後和絕對精神冥合，這是最高的宗教境界。

◎施萊爾馬赫——宗教源於人對神的絕對倚賴之情

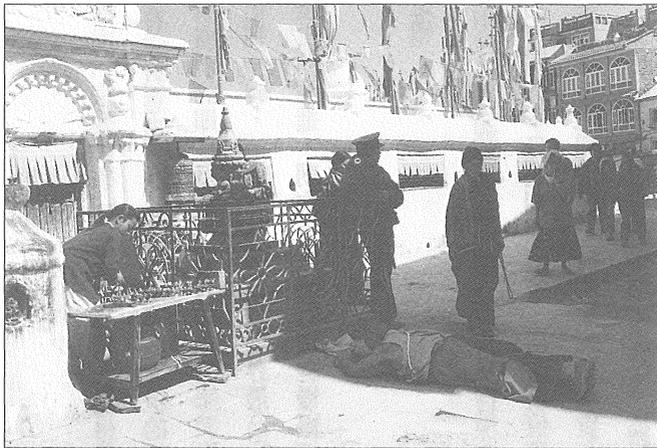
施萊爾馬赫（F. Schleiermacher）是西方學界中第一位視宗教為一獨立、可進行深究的宗教哲學家，他認為宗教不應是任何一門學科的附屬品，宗教本身是獨立自主、自成價值體系的領域。他在確立宗教是獨立的領域之後，其次探討宗教是在何種情況下最能看到其本質？他認為宗教是人在某一時刻對一超越體的神或巨大力量，發出附屬或崇拜的情緒，那是一種絕對的

倚賴情緒，這就是宗教起源。宗教既可以依附，那就一定有個具體的對象，這和基督教人格神的信仰有關。

施萊爾馬赫屬浪漫學派，他從人的情感上發覺有個非常珍貴、值得重視面對的獨立體，而把宗教當作是獨立個體，這是個很重要的發現與貢獻，在十八世紀末、十九世紀初的基督教傳統中，是不容易的。他也是詮釋學重要的奠基人之一，被稱為「詮釋學之父」。

◎奧托——敬畏「全然他體」是宗教生成的原動力

承繼施萊爾馬赫的理論而加以延伸光大的是奧托（R. Otto），他不單只研究基督教，也研究非基督教傳統的宗教。在他的名著《神聖的概念》中，把人的機能劃分成「理性」、「不是理性」二者，他認為人的宗教情感是一普遍性的存在，屬於「不是理性」的天賦機能，是在經驗之前



◎人在某一時刻對神發出絕對的倚賴情緒，可視為宗教的起源。

（圖為尼泊爾波德佛塔旁一名正在大禮拜的西藏喇嘛。攝影：釋見重）



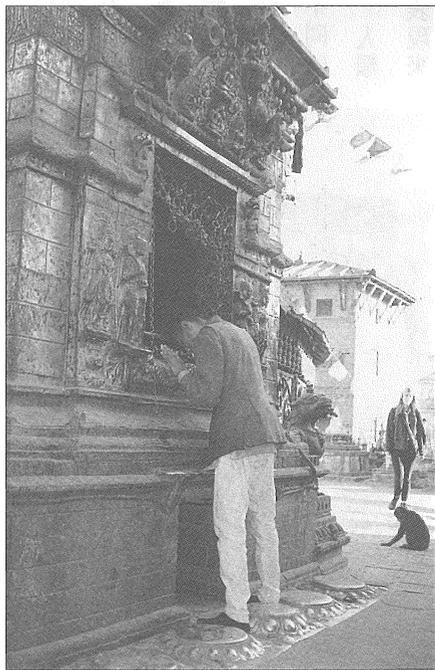
就已存在的。在宗教的崇拜客體方面，他以「全然他體」一詞來描述之，他說這個「全然他體」是個「超然神秘」的實體，人對它具有一種既想靠近，但又畏懼的矛盾心理，而這種敬畏之情就是宗教生成的原動力。

◎史密斯——由掌握「積

累傳統」以達人類共通的心理層次

史密斯（W. C. Smith）現已自哈佛大學退休，是哈佛學派的奠基者。他的觀念與前面所介紹的幾位一脈相承，他提出的「信心」說，在當今宗教哲學界激起極大的回響。首先他反對在西方實證主義傳統下，宗教研究者太過注重宗教現象而忽略宗教本質的傾向，在理性、客觀、科學掛帥下，一般人忘記了宗教研究是以「人」而不是以「物」為對象。

他宣稱宗教研究不僅是「人的知識」，更是「人性的知識」。他並非反對人的理智運作，而

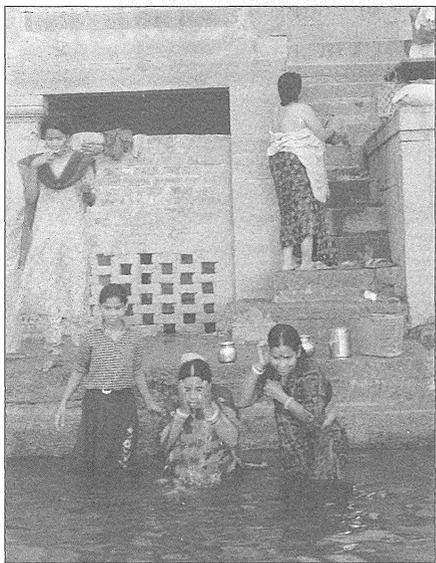


◎對「全然他體」既想靠近又敬畏的心理，是宗教生成的原動力。（圖為尼泊爾四眼天神廟中的膜拜者。攝影：釋見重。）

只是認為這種理智應運用在正確的領域中。他把自己的宗教哲學冠以「理性的人情主義」，就是把主客二體定於適當的位置上。

他非常肯定人的宗教情緒，認為信心是人普遍共有的宗教特質，要研究宗教須確定人有普遍的宗教性，且要看到不同文化傳統所表現的不同模式，這是不斷累積的，稱為「積累傳統」，因此他注重宗教歷史的重要性，宗教是往前的，整個過程才是值得注意的對象。例如研究經典，許多宗教團體一定研究經典中的義理思想或教義，但他更注重這部經典在一千或二千年以來所扮演的角色與作用，他認為這才是最重要的。宗教的目的就是要透過對「積累傳統」的掌握，以達人類共通的信心層次。

他深具歷史背景，引用的例子很廣，涵蓋古今、東方與西方，他對宗教史上的不同宗教現象非常熟悉，他認為要用這樣來印證宗教的特質。另一方面，他認為應用大的整合角度來看待宗教，雖有歷史上各種不同傳統，但到最後只有一種宗教——人類的宗教，如此才能從不同傳統表現來



◎不同文化傳統表現不同宗教模式，印度人在恆河沐浴，以洗滌罪惡，即是他們特有的宗教文化。（攝影：釋見重）



探討人的宗教性、宗教本質。這種說法有很多人以為然，但現在他的影響仍很大。

「存在主義背景下的宗教觀」

存在主義在宗教研究中也起了很大影響，以下有幾個代表人物。

◎保羅·田立克——宗教是人的終極關懷

保羅·田立克（Paul Tillich）是德國人，為逃避納粹而到美國，曾在哈佛、芝加哥大學任教。是五、六〇年代北美的哲學宗教研究界一個重要人物。

當時西方盛行存在主義，很多存在主義者主張「存在」在「本質」之先，人在俗世的參與才是今天要關心的對象。田立克提出宗教是人的終極關懷，強調終極是不隨時間消失，不因環境改變，要自己去追尋，以達到性靈真正的滿足。

他用存在主義的模式來定義、解釋宗教，他從傳統假定的神聖領域，向世俗領域靠近，肯定今生此刻人的個體的主觀經驗。人的終極關懷是把以往強調人的超越、和世俗絕然不同的世界，慢慢移轉到和今生今世、此時此刻比較相關的境界。因此，對人文學家們雖不一定相信佛陀、上帝，只相信個人奉獻於人世，改變現狀，使人達到更好境界的理想，他認為這種關懷也是終極關懷，應該可以屬於一種宗教。

他這種說法為人文主義開拓出另一空間，也擴大了宗教的定義和範圍，這在當時是很重要的觀點，今天仍有許多人引用他對宗教的看法，來證明許多世俗流行的思想也屬於宗教，如馬克思主義的信徒把其建構的理想世界當作終極關懷，所以馬克思主義也應算是宗教的一種。

◎馬丁布伯——宗教是人與神、人與人之間心靈的契合

西方自存主義興起後，不僅猶太教、基督教為主流的信仰起了質的變化，也有不少宗教思想家衝出此一傳統藩籬，著眼於更寬廣的多元世界，猶太裔的馬丁布伯（Martin Buber）就是其中之一。

布伯把人的生存以「關係」與「遭遇」當作經緯，在此經緯中，自我與他人的關係可以分成「我——你」與「我——他」兩種型態，第一種「我——你」關係是把對方視如自我，是經過真正的了解、同情和關懷所得的結果；而「我——他」則是視對方為他體，二者不起共鳴，不相互統屬。他認為宗教重在人和神的關係，宗教的目的在人與他們所崇拜的神達到最後的默契，不僅是人和上帝達到默契，還要人與人之間達到心靈契合的默契，這是最重要的本質。他把人和上帝最密切的結合稱為「我——你」的關係，而人 and 人的關係，也是如此，應把其他人當作彼此，而不是「我——他」。布伯因受到猶太教神秘主義的傳統薰染，再融合強調生存感受的存在主義，因此，所提出的哲學，自然有別於西方只重理念而偏忽個體經驗的主流傳統。



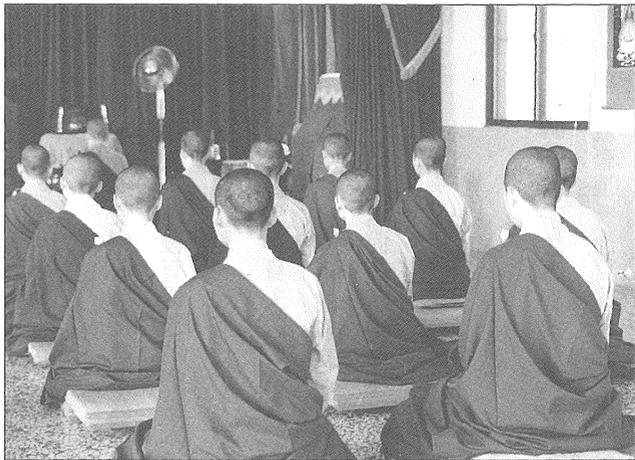
「禪宗背景下的宗教觀」

◎西谷啟治、阿部正雄——空、無是宗教的核心

現今宗教研究以西方較興盛，東方雖有自己的宗教哲學，但進入到世界宗教領域，應以日本為代表。

日本京都學派是很重要的代表，重要人物有西谷啟治、阿部正雄等人，他們有一脈相承的師徒關係。京都學派以禪宗重要概念來闡述宗教的本質，傳統西方肯定宗教有實體存在，但西谷啟治、阿部正雄強調「空」、「無」才是宗教的本體、核心。「空」是人的內住，超越內在性（immanence），許多西方宗教是向外追求，東方宗教是向內追求，真正的實體是內在的，這和西方向外追求的面向是對立的。

現今許多基督教神學家喜歡用比較教義的方式和京都學派對話，他們是很重要的流派，提



◎京都學派強調東方宗教是向內追求的，「空」、「無」才是宗教的本體。（本刊資料照片）

供西方人傳統慣於超越、上帝存在等思考的另一面向。

「實證主義與語言分析背景下的宗教觀」

現在研究宗教哲學者會用實證主義或科學分析來證明宗教的本質。

◎英國經驗學派——由人的實際經驗證明宗教的本質

實證主義以英國經驗學派為主要代表，自十九世紀以來，英國受到邏輯實證主義或現代科學革命的影響，講究以個人實際經驗當作應證任何東西不存在、有沒有價值的最基本標準。他們認為經驗是最重要的，先於經驗就存在的東西，純粹是唯心的思想，太空泛了，應從邏輯本身得到具體的結果才合乎科學。因此，他們認為要從人的實際經驗本身去證明宗教的本質，絕對不能跳脫經驗之外來討論，以上所說的「空」、「全然他體」都是玄學的論述，不具體且無法證明。所以實證主義者不認為宗教有實體，也不認為宗教經驗是正面的，相反地，他們認為人在某時刻經驗挫折之後的心理反應，如果有好的經驗就不會產生宗教。

◎維根斯坦——宗教特殊語言表示另一層次的概念

維根斯坦（L. Wittgenstein）認為宗教是另一種特殊語言，宗教所表達的東西完全是語言的問題，語言可決定人的經驗。在人還沒有宗教經驗前，就有很多語言的機能，小時候牙牙



學語，父母先用語言教導我們，宗教也是如此，透過語言的學習，講出另一種特殊經驗的話，宗教語言與日常生活語言全然不同，世俗語言表達日常生活，宗教特殊語言則表示另一層次的概念。因此，研究宗教必須注重語言，用語言來解釋、分析宗教特別不同的體驗。很多宗教奠基於奇蹟神話，稱為「基礎神話」，如「出埃及記」是猶太教經驗的基礎，是超歷史的，對宗教的形成有奠基與正面的作用，它無關於邏輯，以宗教語言來說，若沒有神話，這個宗教就不存在。這是用語言來研究宗教重要的例子。

【新書一葉】

大海與陸地的交接處只是一線之隔，
然而，魚卻無法知道或想像陸地的生活是什麼樣子；
涅槃就像一座避難的島嶼，卻很少人願意奮力游向它，
這就像被網捕到的鳥一般，很少能逃出獵人的掌心。

《精神食糧》，佛使比丘著，香光書鄉編譯組譯，頁一六三，香光書鄉出版

社會的宗教，宗教的社會

宗教社會學

哈佛大學神學博士蔡彥仁 主講

編輯組 整理

宗教對社會具正面或負面的作用？

它有穩定、整合社會的功能，

還是統治者用來麻醉人民反抗意識的工具？

宗教社會學的興起

「西方社會學的興起」

宗教社會學和社會學關係密切，是一門非常新的學問，發展至今不過一五〇年左右，發起



人是法國的孔德（A. Comte）。

十九世紀中葉以後，因資本主義的崛起與多元化的鼓吹，宗教思想與體制加速走向世俗化。當時西方發生工業革命，社會的變動讓人們意識到個體與群體之間的關係，因為傳統農業社會較安定，人與人關係簡單，要融入社會並無困難，尤其在中古基督教世界的結構中，社會階級劃分明顯，人一出生即了解自己的定位，但工業革命完全打亂了這個秩序，在急速轉變的社會中如何尋求自己的定位，個體與群體間如何對應，成了人們關心的課題。所以有學者開始把社會當作有機體，用邏輯的概念來研究它，這可溯源到西方自希臘斯多葛學派起就認為有一個法則貫穿在宇宙間，塑造了西方傳統注重法則、定理、秩序的思想特色，因此他們假設社會是個轉動的有機體，其演進變化有一自然法則在運作著，而把社會當作客觀存在的、可供尋找法則的對象。

自然法則可以運用在解釋社會、經濟現象，如果宗教也是社會萬象之一，當然也可以成為被研究、分析的對象，宗教社會學就在這種思潮背景下孕育而生。

「對宗教持正負面的看法」

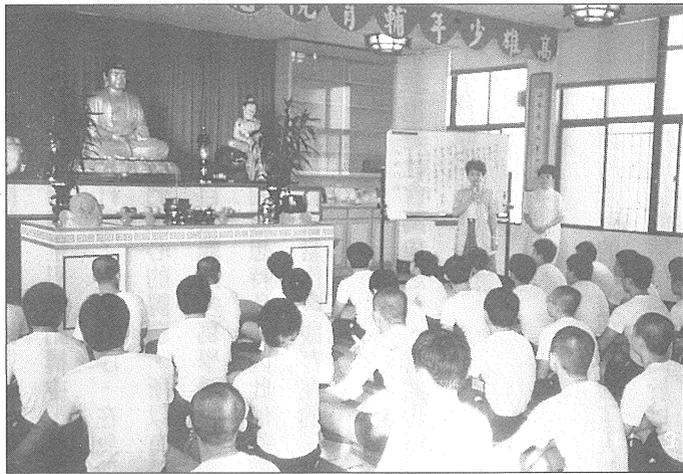
十九世紀末起整個西方社會變化之大，在西方歷史中是前所未有的，這也影響了人們對宗教的看法。因工業化和資本主義化的結果，宗教在社會運作中所佔的地位便不同於以往，以前

認為宗教是神聖的，世界發生的事可以用宗教來解釋，現在則認為宗教不過是整個有機社會中的一部分而已，它的功能愈來愈微弱，這是較負面的看法。

儘管很多人認為宗教式微、俗化了；另一方面，有些人發現，工業革命後社會結構崩潰，宗教在此時起了一種相當積極的穩定、整合的功用，這是正面的看法。

因此自十九世紀以來，對宗教與社會關係正負兩面的看法，充分反應在宗教社會學的研究上。從負面來說，認為社會的發展如生物界的演化般，自然而不可遏止，因此科學、理智終究取代宗教與迷信。到了今日，隨著世俗化程度的加強，此一見解更顯得振振有詞。但是也有不少學者

者從另一方面辯駁，認為宗教具有整合、穩定社會的功能，它本身就是社會結構的一部分，甚至全部，宗教不可能消失，它只是在不同時代以不同面貌出現而已。時至今日，不少宗教界



◎對宗教持正面看法的學者認為宗教具有穩定社會的功能。

(圖為少年輔育院的受刑人正接受宗教課程。本刊資料照片)



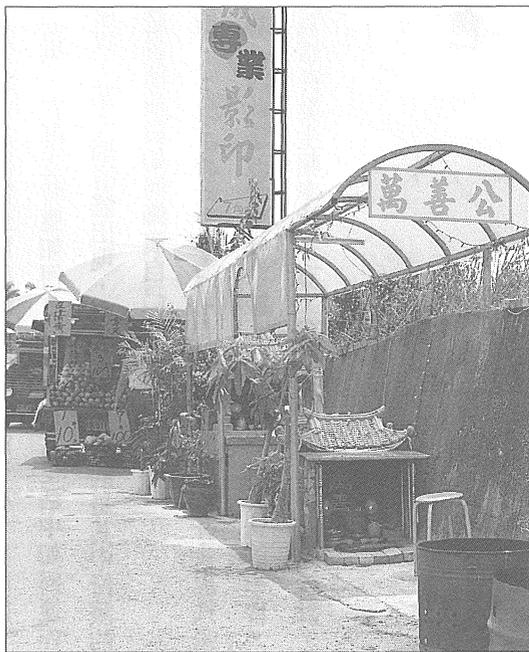
人士運用社會學知識，將其實際轉化成社會工作，對日漸變化、解體的後工業社會，起了不小的整合、補救作用。

以社會學研究宗教的基本原則

以社會學研究宗教有幾個基本原則：

一、以群體當作對象：在分析社會結構時，常以群體或部門當作基本單元，而不是研究個人，如果有的話是以此個人代表群體，因此宗教團體與其他團體或整體社會的關係，為宗教社會學家關注的所在。

二、以類型作研究：宗教社會學家會提出很多主題當作「類型」，這是從原始資料中提出的一個觀念，以作為研究時的假設，來研究某個宗教團體在社會中的運作。如韋伯研究西方近代基督教教派的發展和行會無特定的關係？某一行會的人有無特殊宗教傾向？傳統基督教禁酒，



◎宗教不可能消失，它只是在不同時代以不同面貌出現。
(攝影：林介嶽)

他們的職業倫理和此一宗教禁忌有無衝突？

三、注重群體間的關係：衝突與對立、抗爭與復合，是宗教學者最著力的地方，例如因財富分配不均、意識型態迥異、社會地位懸殊、種族分布失衡等因素，所引起的緊張對立關係，會導致宗教團體內信徒資格的決定、權威與權利的行使、俗聖領域的區分與決定等等問題。所以探討對立衝突的發生及發生的性質來源，也是宗教社會學家常處理的問題。

四、以組織當作對象：例如研究某個宗教團體或原始部落，它若能存在一段時間，表示內部定有個法則，那麼它的權利如何安排，在轉型時應如何承傳？在日常生活中如何運作？這些便成為宗教社會學家注意的問題。所以，某一個群體出現，宗教學者注意的是其中扮演的角色，整個社會可視為一舞台，要觀察的是各個演員如何飾演自己的角色？

五、喜用量化：這是很大的特徵，不只宗教社會學運用此種研究方法，許多現代宗教科學領域也是如此，由量化中可看到趨勢。因此宗教社會學家較不注重孤立或特殊的事件，反而集中在多次、重複出現的事件上，因為事件發生頻率的多寡，有助於觀察者描述、統計，決定不同團體間的對應關係。

宗教在社會扮演的角色



「涂爾幹——宗教源於人類對族群的認同」

涂爾幹 (E. Durkheim) 早期花很多時間

深入研究澳大利亞原始部落的組織型態，

(一般宗教學者、社會學家、人類學家

慣用落後的部落社會當作對象，他們

認為今天文明社會人際關係、組織運

作複雜，而原始部落比較簡單，變數較

小，較易掌握，不過此假設受到很多人的批

判。) 他發現各部落所持有的圖騰標幟具有強烈

的宗教社會性格，可說是代表各宗派的產物。

圖騰的象徵意味濃厚，它不僅是神話，更是個體在認同群體時重要的橋樑，導引部族成員認同部落的媒介，反過來說，部落須藉助圖騰來作整合，使他們成為一個有機的社群。宗教之所以能夠成為一個人們崇拜、相信神聖物的總合，原因就在於這個神聖物無他，就是社群本身。因此，宗教其實源自於原始人類對自己族群的絕對倚賴，他需要藉著自己所歸屬的部族，作為自我評價或安身立命的依據。圖騰崇拜就是對社會的崇拜，所謂神聖物就是社會本身象徵性的



◎圖騰不僅是神話，更是個體在認同群體時重要的橋樑。(圖為印地安人崇拜的圖騰。繪圖：釋自暎)

轉化。如此看來。宗教代表「集體呈現」，是群體所顯現的一種力量，能吸引人認同、歸屬。所以宗教的神聖性其實就是社會性，這神聖性不在圖騰，而在背後巨大的社會群體。只要人類追求秩序與整合，聚集成一社群，宗教也就能如影隨形自然地存在著。

他這種見解為後世學者譽為突破性的創見，尤其他引用人類學資料而做社會學論證，對整個社會學領域影響更是深遠。

「費爾巴哈和馬克思——宗教是人類的鴉片」

西方把宗教看作有個本質、實體，費爾巴哈（L. Feuerbach）和馬克思（K. Marx）則認為宗教並無實體，只有副現象（epiphenomenon）。

馬克思把社會分成上層結構、下層結構，政治權威、意識型態、法律、宗教屬於前者；生產工具的擁有與否、生產力與生產關係的調整等經濟因素屬於後者。上層結構取決於下層結構，物質需要與經濟財產才是決定一個人存在最根本的東西，因此下層結構改變，上層結構也會隨之改變。

宗教是上層結構的一部分，如果你要研究宗教，最重要的不是宗教本身，因為它不是實體，宗教的產生是因有些人生產能力被剝削，在失去實際安身立命的東西後，只好向心理反射的虛幻物去追求，以彌補現階段世界的不足。所以，宗教是一種副現象，只是受壓迫的階級未能解



放以前，藉以獲取精神慰藉的虛幻投影。一旦重新調整生產工具與生產關係，將人的定位、權利重組，達到共產社會時，這個虛幻的宗教自然消失無形。所以馬克思主張一個真正解放、自由的人，必須在爭取經濟因素的平等權利後，方可達到。他從社會組織、階級結構關係來探討宗教，這是從唯物思想觀點來看待宗教。

馬克思引用費爾巴哈「宗教是人類的鴉片」的理論，對宗教給予反面的評價。這有其時代背景，源於他看到十九世紀英國工業化後，社會貧富懸殊，產生許多弊病，如七、八歲的童工，每天工作十二至十六小時，倫敦的貧民過著極悲慘的生活，而基督教在當時工業化結構中是精神的貴族，聖經中的教訓強調人要服從統治者，今生沒有希望，只有忍耐、禱告，上帝會救人到天國，馬克思因此認為統治者用宗教麻醉人民的反抗意識。真正的問題是階級不平等，而這完全是由於經濟差異所造成的，所以他認為要重新分配財產、調整生產關係。當時對宗教的評價是很負面的，但今天宗教反而在物質享受充足後，引導人探索人生的意義與價值，這是當時馬克思沒有觸及到的問題。

「韋伯——宗教團體是社會性的」

比起馬克思，韋伯對（M. Weber）宗教理論的貢獻來得更深遠多了，當今在宗教社會學的領域裡，他的影響力之大，幾乎無人能及。

◎從歷史性、社會性研究宗教

韋伯對宗教的興趣，在於觀察它在社會演變過程中，到底扮演了什麼角色？他研究宗教是從歷史的縱軸和社會的橫切面二層次著手，他認為一個宗教團體是社會性的，但必須從歷史的演進來看待，他的宗教社會學可說是「歷史的社會學」，注重歷史發展是韋伯重要的貢獻。

從歷史的縱軸來看，對於宗教（尤其是大傳統的宗教）的發展，韋伯提出「理性化過程」的理論，他發現，每一個宗教（其實是以猶太——基督教傳統為例），特別是大的宗教，剛開始是小的團體，有個天縱異能的領袖登高一呼，聚眾招徒，很多人信服他、跟隨他，逐漸形成小的宗教社群，由小教派逐漸發展擴大。

一旦第一代領袖離世，便發生繼承的問題，他在宗教歷史的觀察中得到一個規律，第一代有天縱的吸引力，第二代則要靠推舉，看誰才有資格帶領這宗教團體。這牽涉到權威和合法性問題，這問題在每個宗教團體都無法避免，這是「理性化」的開始。再過數代甚或更短的時間後，此一教派的傳統自然生成，剛開始追隨大師是由於他的吸引力，可是形成一個宗教團體後必須落實在生活中，因此須透過一套制度，把此一已龐大的宗教社團納入科層結構中，將它規格化、制度化，這就形成宗教的「例行化」，這種現象對當初教派的創立者來說，是一種無意的結果。如早期耶穌只有十二個門徒，組織簡單，後來人愈來愈多，需要設立執事，分工照顧



貧苦的人、弱勢者，如果注意到這些，一個宗教團體的內涵馬上改變。

整個的流程代表宗教理性化的延續，所有的宗教並不是一開始就有人用理性來設立，佛陀悟道時也沒有說我要設立一個宗教，可是他天縱的英明，將所悟出的真理，提出告訴大家，聽到的人因感受到那磅礴的力量而跟隨他，人多以後，眾多長老就要開會決議什麼是佛說，什麼不是佛說？宗教一定會經歷這樣各種不同的層次，韋伯說這就是理性化的過程。諷刺的現象是，到最後定型的宗教和原來大師要設立的宗教完全不同。

所有的宗教皆須經歷這種歷程，到例行化、公式化時，又有人天縱英明開始改革，又開始另一個理性化的過程。這是宗教歷史時常發生的現象。

若從橫切面的社會性來說，他認為研究宗教族群，不單只是研究這個宗教族群本身，宗教團體是存在於整個大



◎聖職人員可當作一種「理想類型」來研究。

(照片提供：中華聖母會)

社會中，因此和社會各種不同的團體與文化層次有非常密切的關係。所以他研究宗教社會學，也致力於研究行會、稅收、稅制和某一個宗教團體的關係，他認為應從整個大的範疇來看宗教團體。

◎理想類型

在方法學上，韋伯是以世界各大文化傳統為架構，作社會——文化上的分析。他採用「理想類型」的方法，「類型」是從搜集的資料中建構起來的一種運作假設，宗教資料素材太多了，只好從一個類型下手，取出理想的類型，當作從事研究的一個假設。例如韋伯把「先知」當作類型來研究宗教，他根據猶太、基督教傳統，而說世界上很多宗教傳統中在某個情況下會出現「先知」，「先知」的功能是改革宗教等等，此外他也把聖職人員當作一種類型來研究，相對於其他宗教參與者的關係如何？當然，這方法的適用與否，和研究者資料搜集的多寡及分析的恰當與否有關。

韋伯也提到知識份子，他認為中國儒家知識份子都附屬在科舉制度之下，和政權有密切關係，這些知識份子不像西方先知有超越人間世的能力，他們的關注完全是今生今世，沒有超脫今生今世的理想，沒有內在超越特性。他這種





專輯

論點受到今天很多人的攻擊，很多新儒學學者們認為韋伯不了解中國，中國傳統知識份子有很多內在的修身養性，如陽明學派非常注重內在的心性，他們有一套超越的理想。今天很多人對韋伯的「理想類型」不斷修正、補充、加強，肯定他或反駁他，但都無損類型的功能。

「帕森斯——宗教有積極正面的功能」



◎宗教無法脫離人群而獨立，必須在社會中產生、發展。（攝影：林介嶽）

在美國宗教社會學界最能繼承德國韋伯的是帕森斯（D. T. Parsons），他融合涂爾幹與韋伯的理論，對宗教抱著肯定的態度。他認為宗教在社會中有積極而正面的功能，它提供了價值觀念，也塑造人們的行為準則，對個人人格或整體社會有導發性的作用。今天研究宗教的大部分社會學家，尤其在美國社會學領域，學者們喜歡用量化。但是，也有不少學者，把宗教當作是社會組成的重要要素而積極研究，帕森斯是一個很好的代表。

涂爾幹、馬克思、韋伯三人是傳統宗教社會學奠基的宗師，今天宗教社會學家很多只是在重新解釋他們的理論，以後發展出的只是些小流派。

結論評述

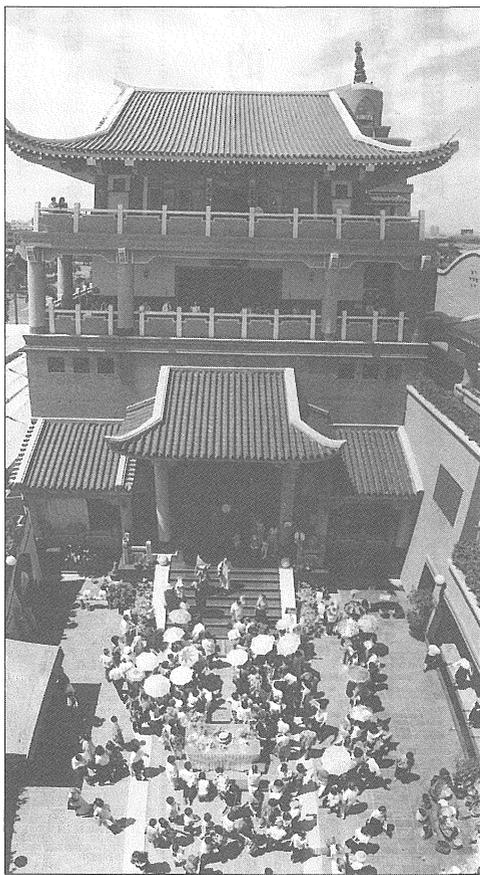
以社會學觀點來檢視宗教現象，自有它的長處，例如對社會組織、制度的分析，而知宗教在社會的功能及與其他文化層面的關係，這樣的分析提醒我們：宗教無法脫離人群而獨立存在，絕對須在社會中才能產生、繼續發展，否則只是個人信仰，最後一定消失，它讓我們了解宗教的社會性、和社會整體的關係。

可是宗教社會學也很容易忽略幾個重要層次，例如大部分宗教社會學家會忽略歷史的承傳、流變與宗教的關係，而把宗教當作是一個靜止的東西，以為把握幾個要點，就可以整合分析，



而沒有注意到宗教團體的形成，其背後有很長的延續性。還有宗教重要的細微處，如象徵、神話在所表現的深刻的宗教涵義，也很容易被宗教社會學家忽略。

再者，宗教社會學家習慣於從團體及出現頻率高的事件中取樣，較照顧不到個人或重要但不明顯的社會現象。因它太重視群體，易忽略個人內心的部分，例如他們研究神秘主義時，會研究此團體與他團體的關係，但是很少觸及到神秘主義者個別的感受。所以，對於只重「可觀察到的」與只求量化定數的宗教社會學家，又如何回答「宗教是源於個人情感需求」的這些問題呢？



◎宗教社會學家習慣於從團體及出現頻率高的事件中取樣。(本刊資料照片)

當宗教走入生活

宗教人類學

哈佛大學神學博士蔡彥仁主講

編輯組 整理

.....
研究宗教不能脫離文化範疇，

從靜態結構或流動狀態的社會，

來看宗教在人類生活中所扮演的角色與功能.....

宗教人類學的基本原則

人類學本身涵蓋廣泛、運用很廣，可和其他學科合起來，例如民族誌人類學、社會人類學、醫藥人類學、心理人類學等。其中民族誌在古代就有，基本上是人到外國旅行時，看到風俗習慣、宗教特徵與自己的國家不同，抱著好奇的心態將它記錄下來而產生的，民族學就是要用很



多民族誌作研究。

宗教人類學有幾個基本原則：

一、尋找普遍法則：宗教人類學和宗教社會學類似，相信社會中有一套可運作的法則在運作，族群與族群間有共通結構，這種具普遍性的法則是宗教人類學的假設。

二、側重宗教功能：宗教人類學和宗教社會學一樣，偏重功能，但取向不同。例如很多部落發生了一些自然災害，或是某人發生事情，族人認為會為整族帶來危難，便會做一些大眾都要參與的特定儀式，這樣才能化解厄運。宗教人類學者假設儀式有此功能。

三、以非文字宗教為主要對象：宗教人類學家多以原始部落為研究對象，因此以非文字宗教為研究的主要對象。

四、偏向宗教起源問題：許多宗教人類學家在研究宗教的起源時，非常注重神話，在原始部落中是儀式相傳而來，其源頭都是神話，許多部落都認為他們的祖先是神或與神有密切關係的超人英雄。

五、方法——觀察、記錄、分析：宗教人類學方法就是要觀察、記錄、分析，所謂「田野調查」，就要實地到某地觀察過程、背景、參與者、功能……再用一解釋方式作一種判斷。這是現在人類學者常在做的。

神話、象徵、儀式

「馬林諾夫斯基——神話、法術有穩定社會的功能」

在宗教人類學乃至一般人類學中，馬林諾夫斯基（B. Malinowski）是非常重要的——一位人類學家，他長期居住在印尼的一個島嶼上，觀察當地土著的生活，包括貿易與家居行為，他的觀察結果可用「功能論」一詞來概括，因此他被稱為「功能學派」。

首先，他反對一般所謂的進化論之說。他認為土著的思考方式不存在「前邏輯」階段，法術是為了幫助實際生活的不足，一般所說的由法術進化到宗教，而後



◎很多儀式由神話演進而來，儀式中各種動作都是象徵動作。

（圖為印度教巫師在進行每二週一次的祭祀儀式。攝影：釋自淳）



再達到科學階段的說法是難以成立的。他發現法術、神話有很強的社會功能，這和人類學家所認為法術是低等、落後的想法不同。他站在一種同情式的了解，認為這些法術看起來雖然非常原始，神話聽起來像天方夜譚，但它們都有一種穩定、導引社會的功能，使社會有方向感，族群的生活變得有意義。因此，他認為宗教與神話目的在維繫社會秩序，確保一個族群的凝聚力，或消弭族群所面對的危機（如死亡），所以他特別強調宗教具有教導社群份子與持續傳統的功能。

在方法學上，他反對前人像傳教士、遊客之輩所做的倉促、不負責任的外緣觀察資料，對他來說，觀察者的實際參與所觀察對象的實際活動，方能更確實得到資料與結論。他特別注重神話、象徵、儀式三者的關係。因他的研究，有些宗教學家以這三者為研究對象，使它們變成不可分的研究方向。

很多儀式由神話演進而來，儀式中各種動作都是象徵動作，和一般日常生活動作不同，例如天主教中望彌撒，主祭的神父要用香，你不能多用，也不能少用，有一定的次數，又為何要劃十字架？這些都是簡單的、重複的、象徵的宗教動作。中國道教的儀式最複雜，他們師徒相傳，不對外傳授，密宗中手印也是一種象徵。每個儀式隱藏著宗教意義在其中，神話、象徵、儀式是連結起來的。有一學派叫「神話、象徵、儀式學派」，就是專門研究這三者。



◎宗教可確保族群的凝聚力，使社會有方向感。

(圖為印尼巴里島一部落以宗教儀式所舉行的婚禮。攝影：林介嶽)



「李維史陀——宗教代表社會共同的心靈模式」

李維史陀（C. Lévi-Strauss）的結構主義在人類學、文學批評界仍然炙手可熱，他的基本論點是認為人類行為之後，普遍存在一個深層結構，這個結構可視為潛意識動機，它支配人類活動力之強可能更甚於人的單一意志決定，社會的建構實際上就是反應這個普存於人類心底的真實情境。

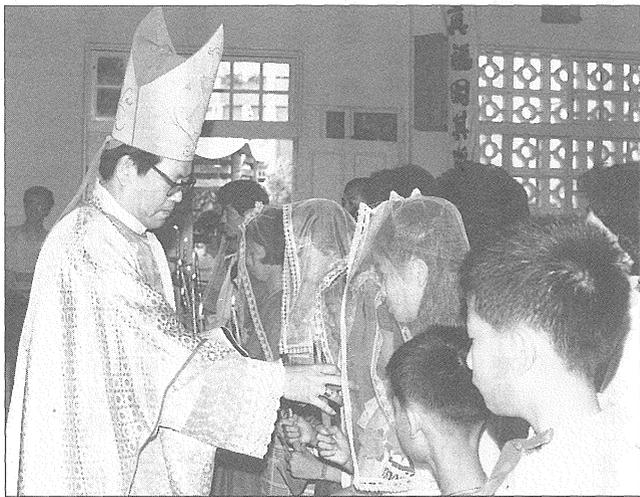
他認為所有的社會幾乎都有一個深層結構主宰著成員的心理，形成部落共同的特徵及成員共同的情緒。這就成為組成團體、穩定社會的基礎。無論是宗教或民族，都有基礎神話，神話本身不在真假，而在它起了什麼作用。如中國人，強調「黃帝是我們的共同祖先」、「我們共同流著炎黃血液」，這有一種共同分享的民族情緒的作用。這現象可從正負面來看，如柏楊批判傳統文化是大染缸，浸染其中的民族變成同一顏色；宗教人類學家則探討是什麼動力促成一族群可聚集、分享的凝聚力。

他用心於考究原始部落的聚落分布、建築模式、藝術造形、宇宙觀等，因為在「非文字」、非工業族群所呈現的「靜態社會」，可提供更有利的結構分析，透過同一文化體系中顯露出的不同特徵的分析，可發現人類共同的「心靈模式」，李氏的用意即是利用交叉文化式比較，尋出人類共同擁有的結構法則。

「特納——宗教助人過渡「門檻經驗」」

特納（V. Turner）的理論和李維史陀剛好相反，他反對社會是反應人類心靈模式的說法。對他來說，社會不是一種靜態的結構，而是一種不斷流動的狀態。他研究非洲部落的結果指出，儀式是一族群非常重要的社會活動，藉助儀式的進行，消弭整個部落的衝突、危機，社群的穩定由此而生。

神話底定在每個人的心裡，儀式則是將神話演出來，他把儀式當作一種過程，此過程代表社會分離和整合的過程，他認為儀式在表達一種過渡的作用，稱為「門檻經驗」，人生有很多階段都是門檻經驗，如出生、成年禮、婚禮、喪禮等生命禮俗都是，在他所研究的部族中，他發現所做的生命禮俗的儀式，都是在幫助此人甚至整個族群跨過門檻，由一個世界達



◎在宗教的扶持下，可安然跨過出生、成年、死亡等人生的門檻。
（圖為天主教主教為新教徒受洗。照片提供：中華聖母會）



到另一個世界，社會之所以不是一個靜態的結構，就是因為它經常處於這種「分離與整合」的狀態，因此儀式是一種管道，它不但具有確定社會價值與秩序的功能，同時也具有抽離、顛覆社會現存體系的作用。

成年禮就好像是灰色地帶，把人過渡到另一階段，不是穩定的，而是流動的狀態。很多宗教學家認為這種說法很有洞見，不再是一種靜態的解釋，而是用動態的眼光來看宗教。特納的人類學考究方式不僅是客觀式的冷靜分析，更是強調經驗與參與，他認為人類學者應進入被觀察對象者的情境，並得採納對方文化價值標準，方能得出有說服力的結論。

「格爾茨——宗教是一種文化象徵體系」

一般說來，現今宗教人類學可以結構、象徵與系統三詞涵蓋大致的研究方向，格爾茨（C. Geertz）認為宗教是一種象徵體系，在人內心中建立起一種有力的、長久延續的動機、情緒，這些象徵，可藉著在人的生存中建立起一種概念，且這些概念可以附上一種神聖的氣氛，使人內心的動機、心情、氣氛感覺是非常獨特的，這是他對宗教的界定。因此，他認為「宗教是一種文化象徵體系」，這一系統由許多符號與象徵建構而成，具有「反應」及「導引」二種功能：一方面它如指標般顯示事物「實然」的狀態，一方面它也指導人類行為上「應然」的法則——建立起人生存所需的秩序，帶領、導引人如何做，使人效法。

舉例來說，十字架在基督教中是最重要、突出的象徵，它所激起的宗教情緒明顯、持續、有力，在傳統中它包含著二種矛盾情緒，一是代表生死並存，二是代表光榮與屈辱。

歷史上的耶穌被當成罪犯釘死在十字架上，對基督徒來說這是一種屈辱，當時最屈辱的懲罰就是被釘在十字架上，基督徒被懷疑成政治顛覆份子，因此他們看到十字架便想到死亡的屈辱；另一方面基督徒也知道耶穌被釘在十字架上不是為了他自己，是為了大家而死，基督徒為此感到不安，而有很重的罪惡感。基督徒並且相信耶穌是上帝的化身，一個神代替人而死，且是最卑賤的死法，這是不可思議的，所以十字架在基督徒心中激起非常複雜的情緒。

基督徒相信耶穌死後三天復活，後來因為屍體沒找到，他們相信耶穌又升天了。所以本來



◎十字架在基督徒心中激起持續有力的宗教情緒，使他們願為耶穌而活著。（本刊資料照片）



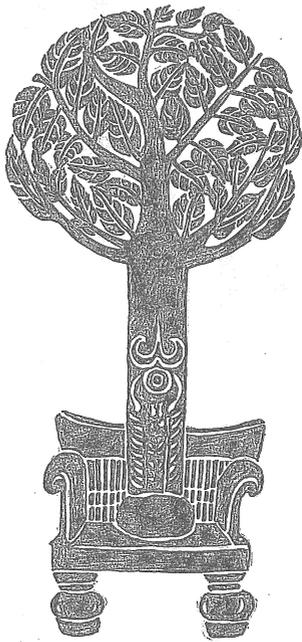
是屈辱的象徵，變成一種榮耀：耶穌是為了你我，且不受死亡的局限，現已超脫人間、升天了。這又使他們得到解脫，這種心靈高漲的情緒給基督徒一種正面的影響，復活帶來一種勝利，戰勝死亡對基督徒來說非常重要，把復活運用在實際生活上，你可以從一個無惡不作的人，變成一個十足的好人，這是戰勝罪惡。

除此，你可戰勝仇敵及自己的壞習慣等，從個人到社會都可以用十字架來代表勝利——

從屈辱變成榮耀。因此他們會結論：我們應該為耶穌而活著，這是一種生存的動機、宗教的情緒。十字架「反應」

基督徒相信基督的內涵，且「導引」他們效法，去做一個勝利的基督徒。

又如佛教中用菩提樹當作象徵，佛教學者發現很多壁畫只是描畫樹，而不描畫佛陀在樹下盤坐，因此有人說描畫一個沒有佛陀的菩提樹，比描畫佛陀盤坐樹下力量更大，這叫「有力的不在」，因為當佛陀不在時，代表他已悟道了；如果他還在，表示他還與惡魔幻相交戰。所以看



◎描繪沒有佛陀的菩提樹，是一種「有力的不在」。(圖中的菩提樹即代表佛陀。繪圖：釋自顯)

到佛陀的足跡，讓人覺得佛陀是為人的陷溺而出走，走在我們面前，使後人追隨，像佛陀一樣覺悟，而成為另一個佛陀。「不在」本身或菩提樹本身就是一個強而有力的象徵，讓人聯想到佛陀的一生的事蹟，以及他利生的過程。

格爾茨的宗教人類學被稱為「詮釋人類學」，也叫做「文化人類學」，這種說法可說較廣義地來描述宗教，它的視野較寬廣，不僅集中在儀式，而就整個大文化圈來解釋宗教，受到很多學者推崇而影響深遠。研究宗教不能脫離文化範疇，整個生活中各層面所運用的那些象徵，自然成為一種重要的體系，它們反應及導引著人們的生活，這是屬於文化式的人類學。

「瑪利·道格拉斯——潔淨的儀式在追求秩序」

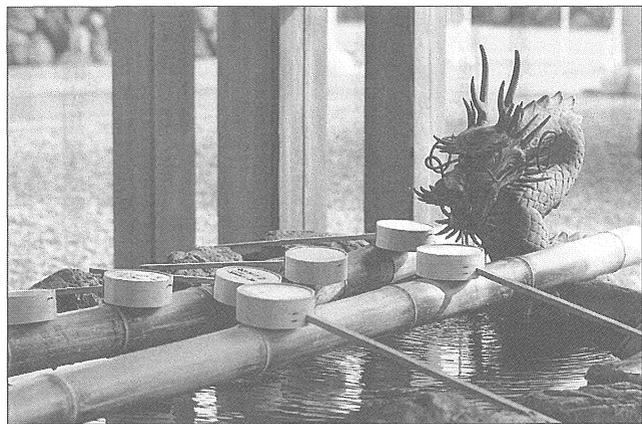
瑪利·道格拉斯（Mary Douglas）和格爾茨一樣，也是從大的文化範疇來作宗教研究，她研究早期猶太教，因猶太人背景特殊，他們的文化與宗教關係非常密切，很難分開，可以應證「宗教是一種文化體系」的論點。她不偏重在具體的神話或儀式，在《潔淨與危險》一書，她以潔淨和危險當作類型來研究，她強調各宗教傳統裡的潔淨儀式，目的是在於追求秩序，而每一儀式底下皆隱含一種象徵系統。她的用意在於透過不同文化傳統的研究，求得人類共通的象徵模式。

她認為很多宗教團體，特別是古代希伯來人文化體系中非常注重乾淨，乾淨不是指衛生，



而是宗教的潔淨，所謂乾淨代表人在生活圈的秩序，如果秩序顛倒就是不乾淨，舉例來說，拿後院的泥土放到客廳桌上，我們立刻會覺得不乾淨，為何泥土放在後院就乾淨，放在客廳就不乾淨？這是因為秩序顛倒，不乾淨時就得想辦法解除，秩序才能重新恢復。

違反乾淨就會有危險，為社群帶來危機。猶太人非常在意生活的秩序，他們注重類別、歸類詳細。例如什麼可吃或不可吃，都分得很清楚，牛、羊肉可吃，就是不能吃豬肉、駱駝肉，因為他們認為動物如果是反芻類、腳蹄是分蹄的，那麼就是乾淨的，若違反這原則，就是不乾淨。如豬分蹄不反芻，駱駝反芻不分蹄，所以不可吃，只有羊、牛反芻又分蹄，是乾淨的，可吃的。以海產類來說，有鱗片的魚才是乾淨，無鱗片則不乾淨，鳥類若肉食的就不乾淨，非肉食的如鴿子，才乾淨。又如希伯來族群中若有人患皮膚病，一定要把他趕出去城外，現在我們將病人隔離，是基於衛生的原因，而他們則是基於宗教的理由。



◎各宗教傳統裡的潔淨儀式，目的在追求秩序。

(圖為日本寺院或神社前的「手水所」，參拜前須先洗手、洗臉，方可入內。攝影：林介嶺)

另外，男人穿女人的衣服，是絕對被禁止的，因把秩序顛倒、易位，這是嚴重的宗教冒犯，他們把社會當成自然的象徵體系，像大自然一樣，大自然的山川星辰都有它的秩序，反應在人的社會也是如此，他們認為人間的秩序若受到侵犯是很重大的社群危機，他們會用很多宗教儀式來解除，如殺牛羊獻祭、沐浴，這些是潔淨禮，用來解除危機。

結論評述

宗教人類學已與其他領域結合，如醫藥人類學。有學者到台灣作研究，以龍山寺周圍的人為研究對象，看宗教和醫療行為對人的生活起了什麼作用？例如小孩感冒，應送到小兒科治療，在傳統家庭裡便說可能是受到驚嚇，才會啼哭不停，要給他喝符水。這種醫療要從文化角度來看，既是宗教也是醫療，為何醫療和信仰可以結合？廣義地說，人類學包含社群的文化傳統，而這些文化能導引人類的生活。

對於宗教研究，宗教人類學確實有它的貢獻，如對資料的搜集、分析，對非文字族群的橫切面觀察，對宗教實踐、活動層次的獨到見解等等。但是不可否認，此類方法也有其局限和弱點，如偏重社會橫切面而忽略歷史的延續性，多以原始部落為研究對象，這是否能適用於較複雜的工業化社會，則需進一步論證。



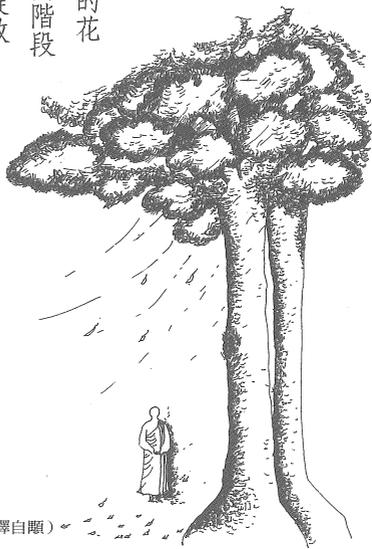
風中的果實

釋自淳

阿姜查說：「當微風吹過一棵正開著花的果樹時，有些花朵便散落在地，另一些則仍留在樹上，長成小小的青色果子；

當風再一次吹來，一些青色果子也隨之掉落，在它們掉落之前，有些已接近成熟，有些則已經熟透……。」

我想，修行證果的過程正如開在樹上的花朵和搖曳在風中的果實一樣，隨時會在不同階段的煩惱風中「墜落」。有的善願剛剛萌芽、綻放，卻在開花時就掉落了，有的持續一段時間，卻在果實還很青澀時，就急匆匆地脫離果樹。最後，留在樹上繼續長大成熟的，只是少數幾個。雖是碩果僅存，但它已是歷經千般萬般試鍊。所以，我們不能不正念、正知現前，以菩提心面對內心外境的各種煩惱風，避免被「風」吹落了。



（繪圖：釋自順）

阿羅漢的煩惱 (上)

勝鬘經講記 (二)

香光莊嚴【第四十七期】民國八十五年九月 ▼〇六四

(編者按：本文為中正大學中文研究所副教授謝大寧八十四年講於香光尼眾佛學院「勝鬘經」課程的部分講稿。文內標題為編者所加。)

阿羅漢獲得他自己構想出來的自由度，
但這自由度始終面臨一個危機……
此時他會不會有怖畏？

阿羅漢有怖畏

上次我們原則性地說明了勝鬘經的結構，為了說明的方便，以下我不是以經典的發展程序，而是以概念的發展程序來處理經文，先從如來究竟會三乘這部分開始。

阿羅漢歸依於佛，阿羅漢有恐怖，何以故？阿羅漢於一切無行怖畏想往，如人執劍欲來害己，是故阿羅漢無究竟樂。何以故？世尊！依不求依，如眾生無依，彼彼恐怖，以恐怖故，則求歸依。如是阿羅漢有怖畏，以怖畏故，依於如來。



這段經文是說阿羅漢也要有所歸依，他並不是究竟的歸依處，這似乎是個共識，但他與小乘經典裡所說阿羅漢也歸依佛的意義可能不太相同。這裡要提出來的一個概念就是——阿羅漢有恐怖，這個概念是很值得注意的。

世尊！阿羅漢辟支佛有怖畏，是故阿羅漢辟支佛，有餘生法不盡故有生；有餘梵行不成故不純；事不究竟故當有所作；不度彼故當有所斷。以不斷故，去涅槃界遠。

一般在小乘經典上看到阿羅漢是「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」，可是這裡說阿羅漢有怖畏，所以「我生已盡」，盡的只是有餘的生命，「梵行已立」，立的只是有餘的梵行，這表示阿羅漢所達到的是有餘的境界，而非無餘的境界，所以距離涅槃還很遙遠，這是從怖畏這點來說明阿羅漢的不究竟。

涅槃者，是佛方便。惟有如來得般涅槃，成就不可思議功德故；阿羅漢辟支佛成就思議功德，言得涅槃者，是佛方便。惟有如來得般涅槃，一切所應斷過皆悉斷滅，成就第一清淨故；阿羅漢辟支佛有餘過非第一清淨，言得涅槃者，是佛方便。

其中佛的「成就一切功德」、「成就無量功德」、「成就不可思議功德」、「成就第一清淨功德」，都是對比著阿羅漢因為有怖畏，所以他所成就的都不是無量、不可思議、第一清淨功德而說。因此，小乘說阿羅漢灰

身滅智，能得涅槃，其實只是方便說法，其關鍵乃在他有怖畏。

唯有如來得般涅槃，為一切眾生之所瞻仰，出過阿羅漢辟支佛菩薩境界，是故阿羅漢辟支佛，去涅槃界遠。

只因怖畏，阿羅漢遂「去涅槃界遠」，然則我們應如何理解這個怖畏？

阿羅漢為何有怖畏？

為什麼說阿羅漢有怖畏呢？

印順導師在註解裡提到佛在王舍城時，提婆達多放醉象害佛，阿

羅漢們都慌亂逃散。雖引經典為

證，但我們還是不懂阿羅漢為什麼會有怖畏。那麼，要從什麼地方去思考阿羅漢有怖畏這個問題呢？首先要了解的是阿羅漢成就什麼，阿羅漢以什麼方式成就他的境界，如果不了解這些，我們便不知道如何了解阿羅漢的怖畏，難道它只是在說明大乘與小乘的衝突而已嗎？還是其中確有一些客觀的問題？這問題我想必須要作一個系統化的了解。

「由三法印、四諦看阿羅漢的證悟方式」

我們都知道阿羅漢是聲聞乘的四果，他在修證的過程中所面對的問題是什麼？一般說小乘人證空、灰身滅智，這必須從小乘的思路來探討。如從三法印、四諦的立場上來看，阿羅漢證的是什麼呢？我們都曉得佛的根本智慧大體上是從無自性的概念為出發點，緣起性空故法無自性，緣起等於性空，性空就等於緣起，如A緣起於B，世界都在緣起當中，那B本身也必然套在一個緣起當中，也就是說沒有任何一個東西可以成為一個自己，它永遠必須在緣起當中繼續下去。所



以，緣起等於性空，在這個基本概念下證空，於是出現涅槃寂靜的說法，如實地觀照世間的一切行業無常，觀照世間法的無自性，如實觀照而不加以執著，這就是涅槃寂靜。

若從四諦的立場來看，因為我不能如實地證知世間諸行無常，而產生執著，於是有苦諦、集諦，必須透過道諦的修行才能進入寂靜的涅槃，原始佛教的講法大概是在這樣的思路裡。小乘

人便是希望能如實觀照世間法，而不要對世間的一切產生執

著，這樣對涅槃的理解過程其實是在於一種「人法相對」的結構裡，所以我們會看到原始佛教以後出現很多有關「我空」與「法空」的爭論。這樣一種理解問題的結構是預設著人法相對的。今天我做為一個修行者，面對世間的萬法，我把自己暫時隔離一下而去觀照法，彷彿這個法可以從我身上拉出一般，色法是我所對的外境，心法是我向內觀的心境，可以想像小乘觀照「法」是在這樣「人」與「法」暫且破裂的結構當中去進行的，如果他能以如實的態度去觀照這一切的

「法」，能不再受「法」的牽制，而滾在諸法的生死輪迴當中時，他就說「我生已盡，不受後有」。於是彷彿他可以從「法」當中跳出來，本來他採取的是一種暫時割裂的態度，但最後這種割裂的態度變成一種永久的態度——我不再受到諸法的牽制。當他不再受到一切牽制時，他便進入灰身滅智的狀態，而在這過程裡獲得了一種自由。

我們可從另一種角度來看這種想法，如以僧人與俗人這兩個概念為例來說，僧俗二眾的區別在那裡？我認為這多半只是一種

主觀上的區別，你自認為是僧人，但客觀上來看，在今天這樣的時代裡，僧俗有什麼區別？今天各位能獲得做為僧人完整的自由空間嗎？沒有任何俗事糾纏到你的身上來嗎？連最簡單、最俗不過的開門七件事，各位一樣要面對，我在家要做的事情，今天在僧團裡一樣要做。再往大的範圍來看，各位能夠脫開台灣社會的大環境嗎？以前的僧團叢林，王法都到不了，可能會有比較完整的自由空間，但我想今天各位大概都不能離開王法！換句話說，你套在一個政治、經濟的結

構裡，由於這時代的變化，各位做為僧人與我做為俗人，我們之間的分界點其實非常小，甚至只小到你我主觀的認定而已，還有外在衣式及有無剃髮等的形式上的差別而已。其他並無差別，為什麼呢？因為各位並無完整的只屬於僧團的自由空間。

「阿羅漢得有限度的自由」

以這樣的思路來看這問題，如果小乘人是建立在「人法相對」這基本的思維結構當中，那麼這樣的思維結構能不能經得起考驗？也就是今天做為一位行者，

我有屬於行者完全的自由空間嗎？可以與世間法隔離嗎？從這角度去想，小乘的修行方法是建立在如下這個基本的假定之下：就是只要以一種無執著的心去面对世間的一切，讓它如實地呈現，我就獲得了自由。可是無論如何，這個自由是建立在「人法相對」的前提之上，然則堅持這個前提，算不算一種執著呢？這且不說。但我們事實上看到，現實裡想堅持「人法相對」，想把「法」推出去成為一個純粹客觀的對象，這樣的想法恐怕根本就是不合實際的期望。這就如同僧



俗的區隔是我主觀上的願望，可是事實上它並不存在一般。

各位都曉得在中國佛教史上曾出現過沙門是否要禮拜國王的爭辯，事實上這背後隱藏著一個很重要的問題，那就是今天僧團與俗世的政治力之間該有著怎樣的關係？這關係可不可能擴張到讓僧團變成一個完全獨立的世界？把這問題普遍化來思考，今天我身為一個人可不可能完全離群索居，而能讓自己擁有完全的

自由度？這件事恐怕永遠只是理想的期望。小乘的教理基本

上是建立在這樣一個理想的期望

上，阿羅漢想自己在現實的世間

受到種種牽纏而滾在生死輪迴

中，處處不得自在，於是發願要

一腳踏出三界外，要割斷這種種

煩惱。要如何才能讓煩惱不起

呢？阿羅漢就想與煩惱拉開關

係，以一個我自在的方式獲得自

在，小乘採取的態度大概是讓自

己隔離一下，假想有個「我」，

有個外在，只要「我」不受牽纏

就好了，但這是理想的想像，人

事的糾纏不是你主觀想拉開就能

如願的，你想要離群索居，別人

卻要把你拖下水，種種紛擾仍會

纏上，這是世間的實相。

我們從這裡來想阿羅漢有怖

畏這個問題，阿羅漢以為自己是

清淨了，他的清淨是在怎樣的狀

況之下呢？那就是在把法暫時地

推出去的結構裡，而說獲得了自

由，但這自由恐怕是主觀性比較

強的自由，我們如果仔細檢討它

背後的結構的話，就會發現這是

建立在理想期望上的一種處理態

度，事實上沒有一個現實的人可

以真正站在「人」與「法」相對

的結構裡。阿羅漢獲得他自己構

想出來的自由度，可是這自由

始終面臨一個危險，那就是他不

去惹別人，別人自然會來惹他，其他網絡關係完全斬斷。所以阿羅漢儘管可以在主觀的層面上，不讓這些事情糾纏上來，以一個無執著的心得到自在，但這自在本身是脆弱的。如弘一大師這麼一位了不起的男子漢，毅然割捨一切出家，出家後雲遊四海，到處行腳，持戒精嚴，以律師的身分出現，他真的無所糾纏，不曾被他的時代所困了嗎？我想那些紛至沓來的時代紛擾，不可能與他無關，這不是你想甩就甩得掉的，這是個很現實的問題。我們今天捲在這個網絡當中，有些可以憑我一個主觀的想像，要跳出來就可以完全跳出來的。

所以，每個人大體上都只能擁有一個有限的自由度而已，從來沒有那個人可以擁有無限的自由度，雖然我們可以採取主觀的態度來克服很多限制，可是它存在的結構性因素，讓你不可能完全跳脫這一切的網絡。如果你想完全脫開這網絡，最後只會把自己逼到山巔水涯，因為你會發現到只有想盡一切辦法躲到魯賓遜的荒島上去，才可能有機會不受這一切外在牽絆的追擊，可

事實上，這世界不存在著任何山巔水涯，可以將與這世界的



是魯賓遜的方法在這時代根本不存在，也許我像歐納西斯那麼有錢，到南太平洋上去買一座小島隱居，可是現在科技那麼發達，衛星就在地球上空巡邏，還有那

裡可以躲藏？這是個現實的問題，人生不可能存在這樣理想的地步。可是當外在的追逐硬是打破起來的城堡裡，維持絕對的自由度。可是當外在的追逐硬是打破城堡時，我們會不會有恐怖？我們要談阿羅漢的怖畏，就要從這問題裡去找答案。（下期待續）

【心田四季】

「上去看！」

釋見昀

七月，夏意濃，雨，也常常傾盆。

有一天，又是傾盆大雨，陶鎔關房與補衲苑之間，雨竟也傾盆而下，只聽得師父說：「這地方，不應該瀉得這麼厲害。」並喊一位法師上屋頂巡視。我這時聽得熱鬧，也湊上前觀看，並插嘴說：「是水槽歪了。」師父看了我一眼，厲色地說：「在這裡說什麼？上去看！」只一句話，就讓

我趕快回到辦公室。

噢！我該怎麼聽師父的話？有一位禪師的風格是：無論弟子說是或不是，都要挨棒打。「上去看」正像這場合，「上去看」得一棒，「不上去看」，也得一棒！

【森林法音】

佛使比丘 著 香光書鄉編譯組 譯

解決世界問題的一碟辣椒醬

那一碟傳統泰國人吃飯時，不可或缺的就是一碟辣椒醬，只要有辣椒醬就可解決一餐飯的問題。

「無私」就像是那一碟辣椒醬，是解決個人與所有社會問題的不二法門。

自私引起世界危機

我們的世界充斥著各種問題，除非人們的行徑有所改變，

否則世界註定要遭受劫運。我們都知道，許多國家在前些時候已儲備了至少五萬個核子飛彈頭，沒人知道今後會再造出多少核子飛彈，但即使只有五萬個核子飛彈就能毀滅世界好幾次，這是企

圖征服世界者的私心所造成的結果。現今私心到處蔓延，毫無底限，且讓我們徹底正視危機的起因，以便找出解決之道。

自私源於「自我感」未受到約束，而這自私感又形成為具體的煩惱，煩惱左右著自私自利者的每個行動。獨處時，自私心使他受到失眠、頭痛的折磨；與人共處時，由於自私心的驅策，對



別人造成莫大的傷害，在民主的權利下，他可以自主地利用私心，而狡猾地逃避法律，我們想想看，這種行為在社會、經濟、政治活動，以及在受過教育者的謀生方式上觸目皆是，史前人類若有知，一定會感到很可笑。

在民主政治中，假若人民自私自利，就會選出自私自利的民意代表，組成自私自利的國會，依序又組成了自私自利的政府，於是整個國家就處於自私者控制之下，屆時，在這世間還有多少人無私的呢？

由自私自利者組成的民主政治比最壞的獨裁政治更糟，因為在這種民主政治中，自私者就可以無限制地剝削，狡猾的自私者就愈能寬廣而不著痕跡地運用私心，而一位無私的獨裁者還好一點，至少他的獨裁很公正，但不論是獨裁或民主，只要依止佛法，一切都將臻於圓滿，讓我們儘可能地多想想無私，並且公平地對待無私。

在世界受到毀滅前，及時重返無私的心靈是必須的，全球的人都必須意識到這個真理，迫切地找尋能使無私重返世界的良

策，舉例來說，假如私心不除，曼谷將無法驅除蚊子，而當無私重臨，蚊子即會剎時銷聲匿跡。

不論是無神論或有神論的宗教，無私是所有宗教共同的目的，甚至神秘的宗教也不喜歡自私，假如所有的宗教聯合起來，用自已的方法在世界各地驅除自私自利，世界就可免於自私自利，而全部的危機也將消失。至於聯合國，由於其會員國仍然存有私心，它所能做的事，也只不過是徒勞無功地做些使會員國維持秩序的工作罷了！反之，聯合國應與所有的宗教聯合起來驅除

全世界的自私，由於宗教具備各種型態，適應於各層次的人，因此，成功的機率就很大。

以無私教育孩子

佛教的主要教義是「無我」，假如人們能修習佛法，多多少少就能不再那麼自私，其他宣揚有個「自我」的宗教，可能會難於教導信眾們「無我」的教義，但願佛教徒能儘速地認識到佛教的這個核心特質，儘管這個本質少為人知，我們還是要儘可能把它實踐出來。

自私源於自我感，它會誤導「自我」形成煩惱，而不是被導向智慧。因為外在環境的關係，我們的兒童從很小的時候起，就被煩惱所包圍。傳統上，我們一向就以放縱私心的態度養兒育女，給他們最好的東西：可口的食物、華麗的衣服、令人喜愛的玩具等，這些都使得孩子產生執著，因此小孩變得佔有欲強並且貪得無厭，他們稱父母為「我的父親」、「我的母親」，稱住處為「我的家」，他們隨心所欲擁有想要的一切，從來沒有父母帶孩子去到充滿好玩又昂貴的玩具店

中，說道：「親愛的孩子啊！這些玩具只會讓我們變得愚痴。」相反地，多半的父母會對孩子說：「從玩具店中挑出你想要的，不管多貴都沒關係。」或到了餐館，要孩子們挑選自己想吃的食物，不管那道菜是多麼珍奇、昂貴，有時叫了過量的食物卻吃不完，而剩下許多菜餚。在孩子成長的過程中，尤其是在父母過度的溺愛下，還有許多因素會愈來愈強化他們的自私心。因此，我們應有家庭的文化訓練，從小孩一出生起，就灌輸他們無私的觀念，一直持續到長大，直



到無私的品格已變成習慣，屆時他們就不會再自私自利了。過去的文化薰陶並不像現在一樣鼓勵自私自利，不喜歡或害怕自私的人們很容易和平相處。

在以佛教為核心的泰國文化或國家標誌中，必須有某種可以減輕或止息私心的東西，來達到國人的和樂或幸福，我們應以無私或無私而非虛偽的微笑，作為我們泰國人的標誌，而不再是以古典的泰國音樂、舞蹈、戲劇、暹羅貓和鬥魚等作為標誌，或者以舍利塔及寺廟作為我們國家

的象徵，這也具有無私的內涵。

我們必須要有一套完整的教育體制，它不僅提供人們知能，同時也使知能與道德並重，如此知能才可能不落入自私當中。現

今，我們所策劃的教育是如此地進步，可以造就許多奇蹟，例如登上月球就像走到自家後院那樣容易，可是卻沒有教育可以使人們的聰明才智受制於道德。因此，我把目前的教育稱為是一種「斷尾狗」或「無頂塔」式的教育，我也因此受到激烈的批評，我不得不如此說是因為事實就是如此，我只是實話實說罷了！我

們不該再擴展這種形式的教育，而要改善它。擴展教育一直廣被討論，我們實在應該小心，在還沒針對問題改善教育前，不要允許這種擴展。

勞動培福是解脫的方式之一

我們要有為年輕人而設的出家生活和教育，並且嚴格地訓練他們養成無私的心胸，使他們不只得在宗教上的學習，而且可在不求絲毫回報，乃至沒有隻字片語的致謝下，完全為人奉獻。在

解脫自在園我們有一個為僧侶及沙彌所設的勞動日，這是為了能在汗流浹背的工作中，培養勞動習慣，並且把勞動培福看作是解脫的方式之一，在往後的日子裡，他們就不會因懶散怠惰，而給社會或自己帶來問題。在任何情況下，不論做任何工作，他同時必須認清，那是為了佛陀及佛教久住世間而做的，我們所說解決個人及所有社會問題的不二法門就是無私。在解脫自在園，我們以「吃貓碟裡的食物，在水溝裡洗澡，在豬欄裡睡覺，聆聽蚊子唱歌！」這個口號來宣揚知足

的道理，這使得有些人裹足不敢前來和我們一起生活。我們

節省

地

吃、住、

立志奉行崇高

的事，如果我們自私

地只想吃好的，除了永

遠增長自私外，將一事無成。

我曾就讀過的一所完整的

「僧伽大學」，我們應該多多重視

它，如果我不曾從這樣的一所

「大學」畢業，世間恐怕就沒有



(繪圖：釋白願)

廣為人知的佛使

比丘這個人了，請仔細地思考這

件事，因為它孕育出像我這樣的

人！身為寺院的小孩，我們學到

了在一二天二十四小時中，徹底刮



除自私的完整課程。

寺院裡有一個規定，小孩在一大清早，雞還未出籠之前就要起床工作，如果有人到那時還在睡覺，別人就有權利對他潑水。

（有時，小男孩會頑皮地騷擾別人，他故意提前把雞放出籠，並用水潑醒正在睡覺的朋友，被潑醒的人對這些惡作劇也沒生氣，這是一種時下的人可能無法忍受的心靈訓練。）醒來後，孩子們要前往村莊拿食物回寺院。回寺

後，他們要為僧眾們準備全部餐具，當僧眾吃飯時，他們須隨

侍在旁，不能離席，接著把剩菜

餵給貓吃，照顧貓是他們的責任。僧眾及貓吃完後，他們才吃早餐，他們須遵守傳統的吃飯規矩。例如，吃飯時不可以擤鼻涕；用餐後，他們須把用餐的地

方整理乾淨，然後二人一組配對讀書，他們須得小心戒尺，這些常常會不太公平地打在他們的背上。午餐時，相同的服務過程又再重複一次，午餐後，接著是另一堂課程。傍晚時，要翻土耕種蕃薯，或在池塘附近種植蔬菜，還要採集水果分送村民，回饋他們每天供養食物。孩子們也飼養

雞和狗等動物。（我的寺院額外有一隻豬，牠會嚇走晚上偷雞的小偷，因此如神豬般，特別受到住持喜愛，牠不曾私下偷挖蕃薯吃，牠以這種令人驚訝的方式顯示了牠的無私。）此外，孩子們要輪班去提水把水缸裝滿，但像我這麼小的孩子，就免除這項任務，而改為準備早晚誦課用的供佛花圈，以及在晚上聆聽師父們的講奇怪而有趣的故事時，為他們按摩。除例行工作外，僧院裡的小孩要清掃環境和除草，有時還練習拳擊，這樣做一方面是保存文化傳統，另一方面是當與別的

寺院的小孩吵架時，可作為防身之用。另一項我們寺院的孩子必須嚴格遵守的是禮敬年長者，那就是雙手合掌表示尊敬的姿勢，

不論對方精神狀態或社會地位如何，只要是年長者，都要向他合十禮敬。我們的寺院靠近馬路，所以常須隨時放下工具，向年長者問候，這是蠻困難的，而要向那些吸食大麻煙、不值得尊敬的人問候，也是蠻痛苦的，但是不論如何，這個舉動或許有助益於減少一點我執，我這樣做了兩年，並且自己頒給自己「服務世人，完美的寺院兒童學位」，然後，我在另一所學校繼續接受教育。

學校那時候沒有工友，因為必須把每個地方清理乾淨，我們這些學生必須一大清早趕到學校，然後快樂地掃地比賽。有時候我們會被叫到運河的船上，幫忙把佛寺的東西搬上岸，再扛回寺院，每當有這樣的機會，我們都會發心去做；有時候，要幫忙把運河中的木板拉到岸邊，我們也很喜歡這些工作；所有這些都是消除自私心很好的心靈訓練課程。現在的學校都有工友了，也沒有這樣的訓練課程，所以現代

的小孩子比以前的小孩更自私，而且不存好心眼。這個「服務世人，完美的寺院兒童學位」就是解決社會或世界問題的不二法門。

無私是解決問題的

不二法門

解決問題的不二法門，就像是辣椒醬一樣，那是傳統泰國人吃飯時不可或缺的一道菜，我們的祖先不曾吃過外來的中國菜或西餐，終其一生都吃這種辣椒醬，這使得他們薰陶出無私且慈



愛他人的胸懷。但是他們的子孫，吃昂貴的舶來美食，卻變得愈來愈自私，他們狡猾地運用私心，除了自己外，不曾想到服務別人，有些人甚至想要征服全世界，這是因為他們不曾上過「不二法門的大學」，也就是說，不曾接受過減輕自私心的訓練。

我們的教育必須唾棄自私的民主，或狡猾者放任的自由，自私的狡猾者擅於動腦筋，能言善道、處事伶俐，但卻充滿著不著痕跡的自私，他們受的教育愈高就愈自私，最後在神不知鬼

不覺下，變成騙徒及流氓。這些事也發生在一般學校以及大學院校中，大部分的畢業生無法接受「無私」的觀念，我們的教育只有致力在經濟和政治知識的傳授，卻不致力在道德上，所以道德正逐漸地消失，校園間，學生們彼此互相敵對，甚至打鬥，大學也是一樣。我們的教育教導女人不必扮演女人或母親的角色，男人不必扮演男人或父親的角色，由此導致兩性以所謂的人權做藉口，為工作而競爭，而這似乎是要鼓勵男女不分主義。夫妻之間，愚蠢地為誰主外與誰主內

而爭吵，這些問題在我們的祖先那時是不存在的，因為他們有無私的心，他們完全同意是誰的工作就由誰來做。

我們應有的教育是不主導男人和女人為工作而競爭，而是教導男人成為人之父，女人成為人之母；父親是家庭的供應者，因此母親不必外出工作而能全心地照顧小孩，把他們養育成有用的人及優良的公民，父母也不會因他們行為不良而痛哭流淚。這個世界會因為擁有良好的公民而充滿和平，男孩、女孩都因接受了正當的教育而不再自私自利，也

不再有以性或色情為導向的選美比賽，這種活動促使比賽者和觀眾們喪失罪惡感，也無懼於不道德的事，這活動顯示出自私最惡劣的一面，因為它腐蝕道德，誘使年輕人成為聲色犬馬的奴隸，摧殘自己，同時也威脅到整個社會。

如果我們能以佛法作為教育的基礎，我們將能輕易地以佛法的社會主義作為我們的政治體制。佛法的社會主義順乎自然的需求，自私自利者的社會主義無法創造世界和平，但是佛法的社會主義或以無私為基地的社會主

義就可以，因為佛法的社會主義可以在同是生老病死的朋友中創造愛，符合當來下生佛，也就是彌勒佛淨土的理想，凡認識彌勒佛的人皆期待彌勒淨土的來臨，彌勒淨土再次印證一切的核心還是在於無私的不二法門。

總之，祖先的不二法門——

無私，應該應用在各項活動中，以提昇和平及國家文化，凡志在消除世界邪惡的宗教，皆應以無私作為本質，無私適合作為一切道德的中心主旨。換言之，對現代人而言，只要持「無私」的戒條即足夠了，請仔細地想一想，

你就會了解一旦不再自私，人就自然而然地具足了全部的戒律，而且沒有道德淪喪的問題。實際上，就是不再有經濟、政治及管理上的問題，無私的不二法門就是這樣解決了所有的世界問題。

一九八八年四月六日

于解脫自在園



佛使尊者的 「法的社會主義」是 共產主義嗎？

五月中旬【法音叢書】第五集——《法的社會主義》出版後，一些關心佛教的大德向香光書鄉編譯組反應，有部分參加過五〇年代社會主義運動的非佛教徒，對於此書用「社會主義」、「獨裁的」等措詞感到疑惑，他們對於佛教中有這些思想也感到失望，因此我們覺得有必要針對本書相關的內容作一說明，以澄清疑慮。

《法的社會主義》 的結構

本書並非佛使尊者的專書，而是美國賓州史瓦斯莫學院宗教系的都那德·史衛爾教授以專題研究方式整理而成的，因此本書

在結構上包含兩大部分：第一部分是本書中的「導讀一」和「導讀二」，這是介紹史衛爾教授所觀察到的佛使尊者的政治理想；第二部分則收集了四篇佛使尊者的文章，這些文章就是史衛爾教授編寫《法的社會主義》時所參

考的作品，因此「導言」部分是

史衛爾教授所整理，而佛使尊者較詳細的想法則須參考「導言」後所附的四篇文章。

佛使尊者所主張的

「法的社會主義」

佛使尊者所主張的是「法的社會主義」並非一般政治學上說的「社會主義」，因此它的內涵也與一般的社會主義不同，這在書中所附的四篇文章中都有提到，以下摘錄部分精要，說明佛使尊者所說的「法的社會主義」

的內涵。

一、「法的社會主義」是一種道德形式，並非一般政治制度或政治意識型態所說的「社會主義」。

〈獨裁的法的社會主義〉中佛使尊者很明白地說明這點：

很多人都聽過「社會主義」這個詞，但都認為它是政治制度或政治的意識形態。大多數的人也以為社會主義是自由民主政治的敵人，現代人一提到社會主義就認為是共產主義。但是，現在我們所談的社會主義卻不是這個意思，我將根據宗教的教理、戒

律或更根本的自然法則來討論

它。事實上，如果我們從「道德」（戒）的角度去理解社會主義，便會明白社會主義的真正意義。

我所謂的「道德」，是使一切事物正常或達到自然平衡的（Drakati）原則，……從道德角度而言，社會主義是能夠使社會平衡，而不會變成混亂的制度。

（第84頁）

由此可知佛使尊者並不是從一般政治制度或政治的意識型態來看待「社會主義」，而是將它看成是一種道德形式，所以基本切入角度就不同。這是否是佛使



尊者不清楚政治學上的定義所犯下的錯誤呢？

從〈獨裁的法的社會主義〉

另一段文中所見到的訊息顯然不是如此，而是尊者另有其更深刻的關懷：

首先我們來看「政治」的定義，因為社會主義是一種政治制度或政治的理想制度。但「政治」卻是個容易造成困擾的名詞，有些人認為它是空洞、騙人和剝削人的方法；另外有人則認為它是可以促進世界和平的策略。從根本的意義上說，政治是「與眾

人有關的事」，就這種意義而言，政治是一種處理事情的方法，用來處理因愈來愈多人生活

在一起所產生的問題，這是政治基本的意義，因此，我們可以確定政治是道德或宗教的。就其理想而言，政治是處理社會合作需求的道德制度，所以基本上，社會主義比其他任何主義更具有道德意義。……我們必須從實際的道德意義去看待政治，而不僅從哲學理論去看待它，因為哲學基本上處理的是語言和文字，不涉及人類真實的生活層面。今天社會上所流行的哲學式政治或政治學是毫無用處的，但如果從道

德的意義去理解政治，那就可以帮助全世界……（第85, 87頁）

從文中可看出一般人在談政治學上的社會主義時，會傾向從制度和策略的角度來思考它，但佛使尊者則是抽絲斷繭、直探本源，直接從政治的真義及其最根本的關懷裡去探討社會主義的真義，所以不僅避免落入文字上的陷阱，更是掌握到社會主義的深義所在。而尊者之所以要如此做，是因他洞見哲學式的政治哲學與真實生活有很大的差距，尊者關懷的是可以幫助全世界的政

治，因此在探討「社會主義」一

(第114頁)

詞時，他就不是從文字層面的哲學定義去澄清，而是直接切入政治的根本理則討論之。

二、真正的社會主義以「法」

(真理)、自然為本質，也就是說「法的社會主義」是團體中互相依存的方式。

社會主義有許多不同的類型，然而我們應討論真正的社會主義，真正的社會主義在本質上

是能夠造福整個世界，它以佛法的真理為本質，也以自然為本質。……就是沒有東西可以單獨存在，任何東西都互相依存。

真正的社會主義是由「法」

所建立的，而且應把它看作是自然的本質，除了「法」以外，包括人類在內，沒有任何事物可以建立社會主義……法的社會主義就是團體裡最根本互相依存的方式，所以團體才能存在。

(第125頁)

佛使尊者更客觀、更仔細、

更深入地觀察後發現法的社會主義是以「法」(真理)、自然為本質，也就是團體是以互相依存的方式存在，所以佛使尊者也把

「法的社會主義」稱為「法的和合共同體」。從這點我們更可以看出尊者所主張的「社會主義」不

是狹隘地指稱一種政治制度，而是廣泛地說明由各種因緣和合而成的共同體，而這共同體是以「法(真理)和自然為本質，而非以自私心或暴力作基礎的。

三、和諧平衡是佛法社會主義的特性，它是無我、無我所的。

此刻我們坐在森林裡，被大自然所環繞，可以感覺到自然的寧靜，從這樣寧靜的境界，升起社會主義者的思維和感覺，這是



植基於自然的社會主義最深刻的內涵。此時，我們不受暴力和世俗社會主義的影響，所以心靈能保持寧靜不受侵擾，可以去體驗並感受遍及地、水、風、火，與知覺身心內外世界的一切事物，這才是真正的社會主義純淨、平衡的自然的化身，沒有欺瞞，也沒有「我」、「我所有」的分別，……

我以前一再重複地說，自然是社會主義的化身（具體化），它的特性、作用或意旨本質上就是社會主義的。自然裡沒有任

何東西可以單獨存在，沒有生物、元素或分子能獨自存在，自然的各個層面都是由互相依存的關係所組成，……全都根據大自然純正社會主義的原則，互相依存並且平衡發展。」（第128頁）

四、純正的社會主義以整體利益為主。

做為政治體系的社會主義是一種純正的社會主義，它是以整體利益為主，因其領導者追求的是整體社會的滿足與融洽。（第96頁）

因此我們可知，佛使尊者雖然借用了一般政治學上所謂的「社會主義」一詞，卻有他個人的定義與看法，而這是不同於一般人所謂的社會主義的。佛使尊者所主張的「社會主義」全名應為「法的社會主義」，又可稱為「佛教的社會主義」。它是以佛教的「無我」和「緣起」為根本精神，是一種道德形式，是以法（真理）和自然為本質，是事物間相依共存的法則，它所呈現的是純淨、平衡與無我、無我所有的狀態，且以整體利益為原則，因此他所主張的「法的社會主義」

不同於一般政治上所說的，以私利為前導的社會主義或共產主義。

又「社會主義」一詞有多種

意思，雖然從十九世紀馬克思主義產生以後，此詞幾乎成了「共產主義」的代名詞，但其最原始的意義卻是「聯合勞動所得的收穫應由所有生產者公平分享」，更進而言之，社會主義不只是經濟的公式，甚至不只是正義的一帖處方，它相信人類大眾有能力克服基本天性的疏離與異化，社會主義者認為自然的人性遠比我們所經驗過的更有創造力，更崇

尚和平、更樂於利他。（《觀念史大辭典》第199頁）由此可知原來的社會主義也有其相當純正、理想的一面。

隨著時代更替，社會文化的蛻變，思想改變了，人類所用的語言文字也因各時期思想家的詮釋而有所不同，雖然「社會主義」的原義由於共產主義強勢的影響，而出現較負面的意思，但我們卻不可以偏概全，以此遍觀一切，因此閱讀佛使尊者的《法的社會主義》一書時，我們應該回到原作者的思想脈絡下，仔細分析，認清書中所說的內容，才不

會斷章取義或望文生義，甚而發生妄下定義的情況，也才能了解佛使尊者所說的「法的社會主義」之真正意義所在。

佛使尊者所主張的「獨裁的」之真義

「獨裁的」一詞一般是用在政治學和歷史社會學中，它是指一種政府的統治形式，而這種統治方式與個人的自由相違背，但佛使尊者對「獨裁的」所下的定義又是什麼呢？我們先看看在《法的社會主義》一書中，佛使



尊者對此詞的說明：

讓我們來討論一個非常有爭議性的觀念「獨裁的民主政治」。由於我們非常迷戀個人的自由，所以我們對「獨裁」這個名詞避之唯恐不及。「獨裁」有兩層意義，那就是行動的原則和一種理想。獨裁式的政治理想是不切實際的，但若是一種行動的原則卻很有用，因為它代表迅速地處理事情。如果需要長時間才能解決的問題，發生在一個完全

民主的社會主義國家時，這些問題會被「獨裁式地」加以解決，也就是它們會被

迅速地解決，而該國就是一個迅速的民主政治。在這種意義上，如法的社會主義的民主政治可以說是「獨裁的」社會主義。（第89、90頁）

由上可見佛使尊者所謂的「獨裁的」是指一種行動原則，一種迅速地處理事情的原則，這和世俗所謂「獨裁的」的意思是大異其趣，所以尊者也提醒我們不要混淆：

我們絕對不可把世俗的「獨裁的」觀念和這裡所謂的「獨裁的」混淆了。如法的社會唾棄暴政的獨裁，但若獨裁的方式與

「法」吻合，它們將會用道德的方法更快地解決社會問題，：：（第90頁）

可見尊者所說「獨裁的」並非如字面上的意思，而是就這個字所內含的深義來說的，因為「獨裁的」這個詞在英文中的意思是：「一種擁有完全或絕對之力量或權威的行為」（a behaviour of complete and absolute power or authority），也就是說在原則清楚後，他就全力以赴、毫不猶疑地去處理該處理的事，這在尊者所提到處理煩惱的下一段文意可明顯地看

出來：

如果我們利用「獨裁的」的方法來處理內心的問題，那麼「獨裁的」就能展現它真正的法義或宗教意義。如果我們更「獨裁地」（斷然地）面對心中的煩惱，這些煩惱很快就會減弱或徹底消滅。假如我們都是此意義中的「獨裁者」，就不再需要政府了，每個人都不再有煩惱，我們也達到最高層次的道德。（第90頁）

從上文可以明顯地看出，「獨裁的」一詞，在《法的社會主義》一書中其所代表的意思並不是一種獨夫政治或極權政治，

而是指一種迅速、斷然的行為，這是佛使尊者一方面有鑑於時下自由主義的過度氾濫，影響了行政效率，所提出希望對現時代的弊病有針砭之效的說法。另一方面也是針對一般人總是被欲望煩惱所束縛，無法迅速消滅煩惱的情況，提出諫言。

語言文字是人們溝通的重要工具，互相溝通者要了解彼此所說的內容，才能達到真正的溝通，而在進行了解對方的內容前，若能知道對方遣詞用字的習慣，則有助於彼此深入溝通。

佛使尊者曾在《生命之囚》

（香光書鄉出版社出版）一書中曾提到一個語詞可從兩個層次來理解，尊者說：

一般來說，一個字可視情況而有多種意義，主要可分為兩種：一、一般人用以說明物質世界的日常用語；二、描述精神世界、內心世界和法的用語，是懂得佛法和瞭解佛陀教誨的人所說的語言。（第39頁）

從這裡我們可以看到佛使尊者提出：理解一詞可以有的兩種途徑，這兩種途徑就如一般人所說的，理解一個字、詞可從文字表面的意思（sense）和其

作務禪——

檀信依存的傾向

香光莊嚴【第四十七期】民國八十五年九月 ▼〇九〇

作務，是指禪寺中僧人所做的種種勞動、雜役等事，為修行的方式之一，故稱「作務禪」。北宋叢林的經濟從初期的自給自足，逐漸演變成依存檀信，因而設置了各種職位勸化檀信……

隨著叢林與世俗的交往愈來愈複雜多樣化，檀越為了表示信仰的虔誠，往往都會喜捨田園資財給寺院，而出家人也力陳布施的功德積極勸化他們，寺院依存檀信的傾向便愈來愈濃厚。寺院與檀信之間的關係是如何發展的呢？檀信的布施又是如何影響叢林經濟呢？

《禪苑清規》卷十〈勸檀信〉，對在家的生活規範，有如下的佈教重點，使他們過持戒持律的生活，以達到無上正遍知：

在家菩薩，先當事佛，務極嚴謹。永

斷葷酒，堅守齋法，於諸慾染，誓不擬犯。親近知識，發明己見，隨其悟入，如理修行。若初心之士，未能頓除葷酒，且食早素。一月之間，已能減半，久習淳熟，自能永斷（而）長齋。及欲障厚者，先且奉行五戒，然後進登菩薩清淨大戒。若未能親近知識者，但應讀誦大乘助發正見。若未悟摩訶般若者，但依佛語修行，時中亦不虛棄學般若。

另外，叢林也設置各種職位以使法施活動活潑化，這些職位可分為臨時性與定期性的兩種。如臨時要講華嚴經或般若



經，或印刷華嚴經、彌陀經，就有華嚴頭、般若頭、彌陀頭，另外如經頭、粥街坊、米麥街坊、菜街坊、醬街坊、水頭、炭頭、燈頭等皆是為臨時性法施活動而設置。他們的使命是向檀信說法，讓檀信發心種福田。所謂「街坊」，可能就是到叢林附近的村落或市鎮托鉢乞食。唐宋時代的村落大約都是數十家到數百家，要得到米麥、野菜、調味料、燃料等生活必需品，大概不會有困難。

除了臨時性的法會，還有每年定期舉行的講經或弘法活動，則派遣化主至各處化緣，所謂「化主」原有「教化的主人」之意，在〈禪門規式〉是指住持，而在《禪苑清規》卻轉指「勸化主任」。在《古規》時代，沒有設立街坊、化主，而它們

會逐漸被重視，正表示以往重視勞動作務的觀念已逐漸改變。

依據清規的規定，對化主的期待遠比街坊大，所以關於化主的記述，甚為詳細。

化主代表每年叢林被派遣到不同的地方，當時在各地有民間信仰團體的組織結社。他們為了發露信仰心，經常舉行佛事，並請僧俗來供養。如唐末到宋初，在敦煌的結社還有規約，明示結社的意圖、目的、組織、事業、罰則等社條，可見社員相互的連繫非常密切。結社的主要行事有三長月齋、燃燈會、印沙佛會、行像會、盂蘭盆會、病體平癒、安產祈禱、葬儀援助等，可推想佛教透過這些活動滲透到敦煌民眾的生活之中。

由於民間結社才有化主的設置，負有

籌措叢林經濟的重任，所以人才的選擇非常慎重。依據清規的記述，首先在侍者寮記錄下勸募州縣地名，募集化主候補者，然後由監院、知事、頭首從候補者當中選定。化主首先要持戒精嚴，道心堅固，且人緣要好，因為到社會上化緣有時需要一段很長的時間，期間與檀越廣泛交往，難免有慣於俗習的危險，所以清規規定化主的任期為一年，並叮囑「既離禪宇，遍詣檀門，俗士侵尋漸成汨沒。常念早歸辦道，不宜在外因循財色間。」也就是一完成任務，不得執著於世俗，應儘快歸山辦道，不然會對自己的修行造成傷害。

被選定的人在出發前，先向前任問清前年的事例，然後帶同熟習且謹慎的人力行者搬運施物。在出發的前一天，監院、

知事以茶湯飲食為化主饑行。出發當天，住持上堂，以偈頌激發道心，並且相送到門口。

化主必須對施主善言化導，並告知他們叢林的行事與方丈的道德、大眾精進的修行，讓他們自動發心來護持道場。化緣得來的錢物，應該記錄分明，卻也有些惡德的化主是「造業愚夫，便同己物，或蕩於酒色之費，或畜為衣鉢之資，或買度牒師名，或與小師披剃。」將錢物私藏，花費在酒色或購買衣鉢、度牒、禪師名號，或弟子的剃髮事上。

化主歸山時，住持仍會上堂，此時化主除了給大眾常住的施物之外，「堂頭乳藥及知事頭首人事之物，並依常年及眾人事例。」還帶回給住持、知事、頭首的禮



物。化主要寫好施利狀（向常住提出），乳藥狀（向住持個人提出），報告施物的內容。並將施物陳列於法堂上，由維那向大眾報告。然後舉行盛大的祝賀會，以祝賀他平安歸山，並連續三天茶湯置食，以慰化主奔波化緣的辛勞。

在依存檀信傾向甚強的當時，芙蓉道楷禪師（一〇四三——一一一八）卻不派遣化主，持續十年與弟子數百人辦道修行，可以說是「一項特例」。

如前所述，寺院積極勸化檀越，相對地，檀越也對寺院給予種種喜捨。最主要的是齋粥，有兩種方式：一是在叢林內，供養全體修行者；二是邀請大眾到施主家。前者是在齋會或佛事時供養，後者是僧堂的全員赴宴，有時行者也會隨行。清

規（出入）項有赴齋、念誦、接尊宿三大項出入，也就是「若有緣事全眾出入」，如遇檀越的緣事（吉凶、供養先祖）時，邀請全體大眾供齋，甚至施與襯錢。由於經常「出入」，叢林的自給型態漸漸崩潰，依賴檀信的傾向也就愈濃厚。

（編者按：本文為佐藤達玄教授於八十四年於香光尼眾佛學院作「中國佛教與社會——以戒律為中心」專題講座時的部分講稿。）

佐藤達玄簡介

- 1 日本駒澤大學文學博士。
- 2 曾任日本駒澤大學佛教學部教授及大學院人文科學研究所所長，現任該校名譽教授。
- 3 著有《中國佛教における戒律の研究》、《現代語譯律宗綱要》、《譯註禪苑清規》等書。

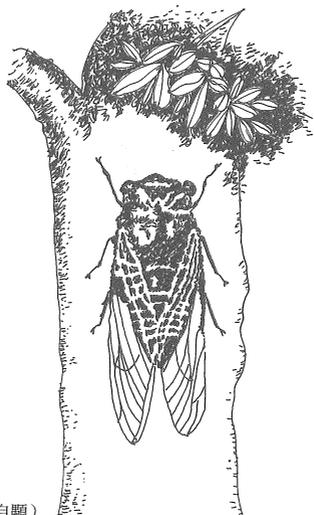
【心田四季】

七月蟬鳴

釋自觀

七月，蟬聲鳴唱。如果你注意的話，
會發現：一隻蟬鳴了，於是第二隻
蟬隨聲附和，第三、四隻亦隨喜
鳴叫一通。原來鳴唱的現象，只
是一隻蟬帶頭。

蟬鳴，有其生物之理；人
不是蟬，若似蟬如此盲亂一
陣，豈不冤哉！人，有時的確好
忙——盲動！發現自己忙，不妨澄
清辨識：是忙還是盲？找到自己的「中
心樁」，比什麼都重要。



（繪圖：釋自顯）

維持僧伽身分的要件（八）

四分比丘尼戒本講記（十一）

比丘尼可以到法院打官司嗎？

如果有位比丘尼做了不如法的事，惡名昭彰，僧團應如何來處理？

「詣官言人戒」與「污家擯謗違諫戒」因與資產的所有權有關，所以一併歸到戒盜類來討論。

「詣官言人戒（僧伽婆尸沙第四）」

若比丘尼，詣官言居士，若居士兒，若奴，若客作人，若晝、若夜，若一念頃，若彈指頃，若須臾頃，是比丘尼犯初法應捨僧伽婆尸沙。

◎戒文釋義

「詣」即抵達，「詣官」即到官府、衙

門，也就是今日의 法院；「居士兒」即在家居士的兒子；「奴」指男的奴隸或卑微的賤族；「客作人」指按時計酬，受雇於人的人；「一念頃」、「彈指頃」、「須臾頃」皆是指時間短促，即很短的時間。

這條戒的意思是說：如果比丘尼到衙門去告居士或居士的兒子，或告奴隸，或告受雇領薪的人，不管白天或夜晚，或只是很短的時間停留在衙門，這比丘尼便犯了初法應捨僧伽婆尸沙。

◎制戒因緣

在舍衛國祇樹給孤獨園住著眾多比丘尼，有位比丘尼住阿蘭若，有一位居士在自己的土地上蓋了一間精舍供養這位比丘尼，經過一段時間，阿蘭若比丘尼因事離開精舍，到其他道場去。這位居士也因年紀大而去世了，道場也因無人修道而荒廢，原捐獻的居士的兒子眼看著土地無人耕種，於是重新耕種起來。

經過一段時日以後，比丘尼又回來了，發現居士的兒子在耕種，就阻止他：「這是僧地，你不可以在這裡耕種！」，居士兒子說：「這確實是僧地，先父在生前曾捐獻給比丘尼，原來的比丘尼離開這裡了，父親也過世，所以現在這地是自由的，不耕就白白浪費了！」於是繼續耕作。比丘尼便到官府去告居士的兒子，官

府把他叫去，說：「這地是你父親捐給比丘尼的，你不應該去耕種，耕種所得也不是你的。」於是將他判決，並沒收全部財產。沒收後，有些少欲知足的比丘尼深覺慚愧，而把此事告訴比丘，比丘轉告佛陀，佛陀制戒：「比丘尼不可以到官府告人」，這是第一次制戒。

另一次是波斯匿王的妃子，也蓋了間精舍供養比丘尼修道，一段日子後，比丘尼離精舍而到別的地方去，這位妃子將精舍轉施給外道女梵志。又一段時日，比丘尼回來，向女梵志說：「這是我，你出去！」女梵志說明原委，堅持「這是我，我不離開！」，比丘尼就把女梵志攆出去，結果女梵志不服，告到官府那兒。斷事官請比丘尼去官府說明，比丘尼回答：



「世尊制戒，僧人不得到官府」而拒絕前往。

其他比丘尼就告訴比丘，「該比丘尼持戒不去」，佛陀知道這件事，就說：「若官府傳喚，應該前去。」這位比丘尼只好去了。斷事官問：「你認為這精舍怎麼樣？」比丘尼回答：「一切土地是國王的，精舍是屬於施主的，房舍屬於施主的，床舖臥具也是施主的，他們修治房舍，供養僧人，使僧人安住，因此他們會得到很多福報。」斷事官因此判定精舍是女梵志的，這結果又傳到佛陀那裡，佛陀說：「這位比丘尼不善於說明，斷事官亦不善判斷，這是前施與後施的問題，不是問土地、精舍、房舍、傢俱是誰的。」護持佛教的波斯匿王知道了，就罰斷事官財產充公，佛陀知道後，於是再修訂而制定了這條戒。

◎制戒與受持方法

這條戒前後兩次事端都發生在「精舍」的所有權屬誰？我們理應從所有權、使用權、管理權的問題去探討。比丘尼個人在此時只有使用權，其所有權究竟如何，我們不太清楚。此戒制主動告人不可，若是被告而去說明原委，非為訴訟，做適當的說明是不犯的。

從我的經驗，我現在住的香光寺是個地方道場，有二甲田地，日本人統治台灣時，這些田地所有權人登記的是觀音佛祖，真正耕作的是附近村民，另有二甲地目是佃地，借一位有自耕能力的人登記，這位老先生很虔誠，他去世後，子孫當然

繼承，沒多久就把地當賭資賣光了。當我晉山香光寺時，村民說：「你應拿回這些寺地，你可到法院告他。」我們寺裡的老師父說：「我們還沒有榮耀佛祖，就和地方村民上法院，不好吧！」最後我們想出解決方法——化緣，把它一一買回。

這種事在台灣許多道場屢見不鮮，原本施主將地捐給佛寺，他過世後，土地增值，子孫捨不得，就不給佛門了，問題在原來彼此都只有道義接受，沒有詳細分割登記，於是有一大殿留給你，院子的地我要賣，路不能開太大，我會留一條田埂讓你過去。」有些住持不服告到法院，一拖就是二、三十年。有時不是去告人而是被告，甚至也會發生像嘉義半天岩住持被村民毆打的事，法師都沒有犯錯，只因村民

要自己經營管理那寺院而已。這些麻煩的問題，顯露出寺院的土地、寺舍、傢俱間的所有權、使用權、管理權，這些與法令有密切關係。

也有夫妻、父子、母子、兄弟、姐妹一起發心出家，就把房舍捐出來當精舍，而他們在家的俗眷也共住在一起，僧俗共住，不知道他們如何處理三寶物、佛物、僧物，這問題相當複雜。

這條戒最主要是要我們不要主動控告人，因為主動去控告人，本身是有違慈悲的。意思是說比丘尼覺得委屈，在斷事官前，對所告的人瞋恨或詆罵，一定要告他，這時斷事官開始寫告狀，這樣比丘尼即犯僧殘，如果這種告狀只向非斷事官的其他人說，就犯偷蘭遮。



由這條戒看起來，比丘尼不可主動到斷事官處告人，若有是非曲直應從感化的方面去設想，自己有理不可先告人，自己無理更不能告，要耐心地處理世間的不平爭執，也可以找人出來幫忙。在《五分律》裡對這條戒的規定是可以請居士護法出來調解，包括俗家父母與親里中有力的人士，他們較客觀且有社會相通的道理可以交涉。

由這條戒我要提醒各位，精舍、寺院道場不只是土地建物而已，它是一個機構，對外代表佛教的團體，以行使其特殊的功能，至於土地、房舍、傢俱，它是修道、弘法的工具和據點，當你在負責佛教的一個道場時，三寶物屬十方僧，確實公私大小記錄清楚，才不會浪費佛教的資

源。尤其台灣的宗教法律不完備，這些還受國家法律的監督。至於說資產，不僅在家人的資產是五家所共，寺院的資產仍然相當無常。例如佛世時，曾有一位跋難陀比丘去世，他留下一些遺產，於是國王說是國家的，親族說是他們宗族的，俗眷說是他們家人的，他生前既是屬僧團，不應是僧團的嗎？如果那是一個寺院機構，資產更要辦理清楚，不要使俗眷造業。再說如果你去世了，法律規定僧團可以處理的，只有袈裟、海青、經書等物，至於遺產只有你的家人有權處理，僧團無權過問。因此，生前一定要和家人交待清楚且與僧團配合，以維護僧團機構的權益。

「污家擯謗違諫戒（僧伽婆尸沙第十二）」

若比丘尼，依城邑，若村落住，污他家、行惡行，行惡行亦見亦聞，污他家亦見亦聞，諸比丘尼諫彼比丘尼言：「大姊！汝汗他家、行惡行，行惡行亦見亦聞，汗他家亦見亦聞，大姊！汝汗他家、行惡行，今可遠此聚落去，不須住此」。是比丘尼語彼比丘尼言：「大姊！今僧有愛、有恚、有怖、有痴，有如是等同罪比丘尼，有驅者，有不驅者」。諸比丘尼諫言：「大姊！莫作是語，言僧有愛、有恚、有怖、有痴，有如是同罪比丘尼，有驅者，有不驅者。何以故？而諸比丘尼不愛、不恚、不怖、不痴，有如是同罪比丘尼有驅者，有不驅者。大姊！污他家行惡行，行惡行亦見亦聞，汗他家亦見亦聞。」是比丘尼如是諫時，堅持不捨。彼比丘尼應三諫，捨此事故，乃至三諫，捨者善，

不捨者，是比丘尼犯三法應捨，僧伽婆尸沙。

◎戒文釋義

這條戒的戒文很長，文分八小段說明。

第一段「能犯人」是比丘尼。第二段「正明起過」，從「依城邑行惡行，亦見亦聞」起，是說此比丘尼依城市或依鄉村而住，卻做出不如法的行為，其惡行遠近傳聞。第三段是「牒過驅擯」，從「諸比丘尼……不須住此」，把她被擯的理由重覆地說出來，這是其他比丘尼勸諫的語言，並叫她現在離開這個村落，不要住在這裡。第四段「非理謗僧」，從「是比丘尼……有不驅者」，被驅的比丘尼對勸諫的比



丘尼說：大眾僧偏心，有愛、有志、有怖、有痴，對犯相同罪過的比丘尼處理方式有差異，有的驅趕，有的沒趕。第五段「屏諫」，從「諸比丘尼……亦見亦聞」，諸比丘尼對被驅逐的比丘尼在屏處勸諫：你不要說這等話，只有你的惡行惡聞是大眾共見共聞的。第六段「拒諫」，從「是比丘尼……堅持不捨」，不如法者堅持不肯修改。第七段「僧諫」，從「彼比丘尼應……捨者善」，大眾僧應依法在尼僧中三次諫勸令捨，若三諫能捨當然很好。第八段「結罪」，從「不捨者……僧伽婆戶沙」，若三諫不肯捨罪，這個比丘尼觸犯三法應捨僧殘了。

這條戒由於有些在城市或鄉村聚落住的比丘尼，她們有污他家、行惡行的不如

法行為，其他比丘尼勸諫她：「這些事大家都傳聞開了，實在不好聽，你們不要再住在這個地方，要離開到其他地方住。」結果她非但不聽，反而說大眾僧有愛、有志、有怖、有痴。「有愛」——有所偏心；「有志」——有忿怒、懷恨；「有怖」——對惡勢力有所懼怕；「有痴」——愚痴不明，不秉公處理。不如法者不思己過，反過來攻擊執法的人，並且說：「別人也犯這樣的罪啊！為什麼不驅趕他，卻趕我呢？」然後大眾師再三勸諫她：「別說這樣的話！事情不是這樣子的……」。所以構成這條戒的事由是污他家、行惡行，為了這個惡行而要驅逐她，可是在驅逐的過程，她又謗僧，且違背大眾僧的決定，三次如法勸諫都拒不接受就是違僧，

是僧殘第十二條。

◎具六緣成犯

- (一) 確實做了污他家行惡行的事；
- (二) 沒有悔改之心；
- (三) 大眾師已經如法三次如法驅擯，她才成犯；
- (四) 她不講理地謗僧；
- (五) 大眾師如法地設諫；
- (六) 三次的白四羯磨已經完成。

◎犯與不犯的判斷

一、污他家

「污他家」有四種：

(一) 依家污家：若甲家拿東西供養三寶，比丘尼卻將它送給乙家，乙家得到東西就很歡喜，心想：「我應該好好回報某

比丘尼，因為她送我東西。」但甲家不歡喜，他送東西本來供養求福，卻被拿去送人，這叫「依家污家」。再說，在家居士本來要供養三寶，他供養得起，結果比丘尼反而送東西給他，這也是「污他家」。

(二) 依利養污家：若比丘尼如法地得到供養後，再把利養轉送到另一居士家，得到的居士就想：「我應該好好地供養送我東西的這位比丘尼」，比丘尼這項舉動，一方面是討好對方，一方面則使居士心生不平。

(三) 依親友污家：若比丘尼依傍有權有勢的國王大臣、居士，為討好他們，又使這些權貴對其他在家人有好處，結果受惠者就說：「都是這位比丘尼做的，我們應該要報答她。」由於權貴勢力的輸送，



比丘尼於是在當中得到供養，這叫做「依親友污家」。

(四) 依僧伽藍污家：若比丘尼以僧伽藍的花朵拿去送在家人，假公濟私，圖利他人，再把利益回轉到自己身上。

不論拿個人的物品去送，或把寺院的公物拿去送人，然後從中獲得利益，這些都叫做「污家」，污是不淨、汙穢，居士本來要修供養、培福，比丘尼反而拿這些東西污染了居士的家，把人家的福德、清廉、善心污了，這個叫「污家」。

二、行惡行

「惡行」分三種：

(一) 自己(或教他)種花、果樹、稻穀、蔬菜，然後採了這些花果以後，拿去變賣或送在家人，或是自己種花，然後把

花貫串成花圈，拿去送人。

(二) 與童男男子沒有分寸地共床座，且同一個器皿飲食或言語戲笑，與他們沒有界限，沒有威儀。

(三) 自己歌舞倡伎，或看到他人歌舞時，在旁邊應和，或彈各種樂器，或學鳥叫、豬叫、鬼叫等各種口技，或假裝跛腳行走或大聲叫喚，或自己擺弄各種姿態，或受雇戲笑，這些表演無非取樂於人，像不像馬戲團的小丑？比丘尼是要做法師還是戲班子呢？

以上污家或惡行都在說明與人交往，甚或是生活資具的取得過程不如法，大眾師當然要私下先勸諫，勸了幾次如果她仍不接受的話，大眾師就要在羯磨會上處理。如果白四羯磨三次以後，她仍說僧有

愛、有恚、有怖、有痴，如此即犯僧殘罪，僧殘罪有它的懺罪方式，在未懺悔前有驅擯異住的處理。

驅擯，「擯」有三種：第一種是犯波羅夷的「擯」，失比丘尼身分，永不能與僧同一羯磨、說戒、修學。第二種是破僧的「擯」，犯者不失比丘尼身分，但終生不得與僧伽共住。如當年的提婆達多破僧。第三種的「擯」有三種「舉」，犯者自言：（一）不見罪；（二）不見舉；（三）不懺悔，或對惡見不捨。其處置方法是「異住」，異住並不失比丘尼身分，因為她不犯波羅夷罪，只給她不定期地奪去共住權，直到她「心悔折伏柔軟」，且得到僧伽同意，與解羯磨，方得恢復共住，如本條戒的比丘尼，她不肯捨去汙家惡行，則要驅

逐她異住。

◎制意與受持方法

《四分律》還討論到比丘尼應以佛法來領導世間，不應做些不該做的事，例如為白衣剃髮、洗衣、作使，除非是想出家的人，第一次幫她剃頭，或者除非父母重病，需要看護。

不可頂禮白衣或白衣塔廟，若我們的祖先或神像，以問訊為禮。

不可為人占卜、算命、捉鬼、趕鬼、放蠱等各種巫術，也不可自己從人占卜。

不可畜養貓、狗、鳥獸等寵物，那是繫縛眾生，當然歌舞戲笑與禪修身心二者是大相逕庭，護持比丘尼的本務，是戒律的基本精神。



【新書一葉】



《回到當下》
周斯夫·葛斯汀著
法園編譯群譯
頁二五
法耘出版社出版

《薩婆多論》有一段話說，比丘尼縱使倚傍權貴、道俗，或以物贈遺白衣，促使信施供養，其供養之多，可起七重寶塔、造立精舍，四事盈滿闍浮提，然而白衣真正想得到的仍是可轉苦為樂的佛法，是出家眾的持戒清淨修行，這供養才是真實的法身。如果不能掌握這樣的原則，對出家

眾、在家眾來說，供養再多，都是世間的福業，惡業固然要受報，福業也尚未解脫，福業只是業報的增上，不是已經解脫，因此，比丘尼的本務是淨化身心、修行戒定慧，如果背離這些本務，佛寺是蓋了，四事供養是豐厚了，若與佛法不相應，個人最後還是沒有解脫。（下期待續）

覆鉢

香光莊嚴【第四十七期】民國八十五年九月 ▼ 一〇六

對誹謗或輕慢比丘的居士，僧團該如何回應？

才能使他有所反省、改過？

如果該居士希望挽回與僧團的關係，他又該如何做？

覆鉢，巴利語Patta-Nikkujana，是

對誹謗或輕慢比丘的居士所作的一種懲治，主要懲罰內容是僧伽「斷絕與該居士來往，讓他從中取得教訓，以反省、修正不當的行為。」

覆鉢的緣起、對象與作法，依部派別大抵有以下兩種差別：

一、上座部各律²記載僧團行使覆鉢的由來，是因居士以不具「見、聞、疑」三類根據的波羅夷罪毀謗清淨比丘。佛陀因此指導僧眾，對於侵損比丘利益、凌辱

比丘、毀謗三寶³的居士應行使覆鉢，

予以懲治。但若比丘與居士發生小爭吵就行使覆鉢，則是佛陀所不許的，《五分律》便記載：「不應以小小事便與白衣作覆鉢羯磨。」

至於行使覆鉢的作法，一般是眾僧先作白二羯磨⁴，與大眾建立和該居士斷絕往來的共識，然後差遣一位比丘到他家，傳遞僧團已決定與他作覆鉢的訊息。之後，僧眾不再進入該居士家，不接受其飲食供養，不再為他說法，而且若有客比丘



來，也要向客比丘轉告覆鉢的訊息^{〔5〕}。

如果該居士希望挽回與僧團的往來關係，必須具足修正過失的誠意，在僧團中三次乞請解除覆鉢，僧團自行白二羯磨，解除覆鉢的提議通過後^{〔6〕}，僧眾才會與該居士再恢復往來，接受他的供養。

二、大眾部《摩訶僧祇律》所記載的覆鉢意義與上座部各律大致相同，但緣起、對象和作法不同。其緣起是因居士輕視、毀罵無法回答義理的比丘，並指使下人給予粗劣的食物，佛陀因此教導比丘：如果居士當面誹謗比丘、輕罵比丘、斷絕比丘利養、不願與比丘共事或毀罵三寶等，應該與作覆鉢。經僧團白四羯磨作覆鉢後^{〔7〕}，七眾就不可再前往該居士家，不受飲食、不為說法，並且「應持袈裟繫其

門上；應巷中宣唱某甲家作覆鉢羯磨；應轉告客比丘某甲家作覆鉢羯磨不應往。」^{〔8〕}，召告該家被覆鉢的訊息。另外，覆鉢對象應有所選擇，「若彼言沙門不入我家者好，若如是不應作；若有慚愧者應與作。」^{〔9〕}，以達到饒益該居士的實質效果。

至於乞解覆鉢的作法，則規定該居士須沐浴、著新衣、攜家帶眷到僧中乞解覆鉢，而且須經僧團白四羯磨通過，方能解除覆鉢。

【註】

〔1〕《巴利律》小品小事毘度（漢譯南傳大藏經四，頁一六九）、《四分律》（大正藏二二，頁九五九中）、《根本律》（大正藏二四，頁二二〇）載「僧」或「僧伽」；《五分律》（大正藏二二，頁一七四下）指四眾；《十誦律》

- (大正藏三三，頁二七一上)指五眾；《摩訶僧祇律》(大正藏三二，頁四八四中)則指七眾。
- [2] 上座部各律指《巴利律》、《四分律》、《五分律》、《十誦律》、《根有律》。
- [3] 關於覆鉢對象的條件，文依《巴利律》(漢譯南傳大藏經四，頁一六九)、《四分律》(大正藏二二，頁九五九中)《五分律》(大正藏二二，頁一七四下)所載，另《巴利律》、《四分律》載及「離間比丘」；《四分律》、《五分律》載及「犯比丘尼」。《四分律》(大正藏二二，頁九五九上)別載：「若白衣家有不孝順父、不孝順母、不敬沙門、不敬婆羅門、不供事比丘等五法，應與作覆鉢。」
- [4] 關於覆鉢作法，《巴利律》(漢譯南傳大藏經四，頁一六九)、《四分律》(大正藏二二，頁九五九下)、《五分律》(大正藏二二，頁一七四下)、《十誦律》(大正藏三三，頁二七一上)皆載眾僧白二羯磨後，差使往告白衣；《根有律》(大正藏二四，頁二〇上)則載眾僧單白羯磨後，差使往告白衣。
- [5] 《四分律》(大正藏三二，頁九三二下)、《五分律》(大正藏三二，頁一七九上)、《十誦律》(大正藏三三，頁三〇〇中及頁四二〇中)載有舊比丘轉告客比丘覆鉢羯磨事。
- [6] 關於解除覆鉢的作法，《巴利律》(漢譯南傳大藏經四，頁一七一)、《四分律》(大正藏二二，頁九五九下)、《五分律》(大正藏二二，頁一七五上)載眾僧作白二羯磨。作法不同的律有《十誦律》(大正藏三三，頁二七一上)載眾僧作白四羯磨；《根有律》(大正藏二四，頁二〇下)載眾僧作單白羯磨。
- [7] 《摩訶僧祇律》(大正藏三二，頁二八七中—下)載驅出羯磨作法：「僧當為某甲比丘等身非威儀故作驅出羯磨如是白……是初羯磨說竟，第二第三亦如是說……，如是口非威儀……亦如是，說白三羯磨。」及該律只出現「白三羯磨」，而無「白四羯磨」一詞，知《摩訶僧祇律》所載「白三羯磨」，意為一白三羯磨，即「白四羯磨」。
- [8] 出自《摩訶僧祇律》卷三二(大正藏三二，頁四八四中)
- [9] 同註8。

學家羯磨



律制

對已證果且因供養三寶而導致財物竭盡的居士，
僧團要如何照顧他們的生活？

當其財物恢復時，又該怎麼處理？

學家羯磨，巴利語 Sekha-Sammata-

Kamma [1, 4]，是指當在家學佛證果的居士，因供養而導致財物竭盡時，僧眾為他所作的羯磨法，宣告比丘不得再到他家接受食物。[2, 5, 7, 9, 10, 12, 14, 15] 當該居士恢復財富時，則可向僧中乞求解除學家羯磨，再供養僧眾。[6, 10, 13, 14, 15] 所謂「學家」，是專指夫婦都已證得一果、二果或三果的居士[11, 14]，如《五分律》明確規定：若夫婦中有一人未證果，就不得列為作學家羯磨的對象[7]。當學家財物竭盡

時，僧伽可「與學家羯磨」，若後來學家財富恢復時，僧伽可「解學家羯磨」。不論「與」或「解」，其作法各部律都說是在僧中作白二羯磨[2, 5, 6, 7, 12, 14, 15]，只有《摩訶僧祇律》說作白三羯磨。[10]

學家羯磨的緣起，是由於佛世時有學家因信樂布施導致財物竭盡，比丘卻仍經常前往受食，因而遭鄰人譏嫌。佛陀為避世譏嫌，且保障學家的生活，免其因供養致困，因此制訂：若僧中已作學家羯磨者，比丘不得再到他家自手接受食物而

食；只有在「先已受請、病緣，或置地與，或從人受，或學家施後財物還多」的情況可以開緣，否則就犯可訶法，必須懺悔。〔3，5，7〕

由於學家已是證果之人，平日總是想供養三寶，對財物布施乃至身肉都在所不惜。基於情理，僧伽對已作學家羯磨的居士，自應予以尊重及照顧。關於這點，《摩訶僧祇律》記載，佛陀教誡比丘，不可像烏鴉、小鳥避箭一樣不和他往來，仍應時時到他家，對他說法或論佛法事；若學家想布施，應該權巧地對他說：「暫且由你保管，我需要時，自然會來取。」如果對方已先請比丘，然後僧團才為他作學家羯磨，則比丘仍應依舊前往受請，但不宜拿取貴重物，只宜收取小而價輕的物品。

此外，若有適當的機緣，還要讓他知道比丘不接受供養，是由於慈悲他，不是



(繪圖：釋自暉)

因為他窮，在出世法的層面上，已證初果以上的他並不貧窮。〔10〕

而《五分律》對如何照顧學家也有詳細的記載：一、若僧團有田園，則讓他耕作，而把常年收穫量之餘供他作生活之用。二、若僧團沒有田園，但有異於平日的供養時，則可請他到寺中作務，而把這



供養轉給他作為酬勞。三、若前兩項僧團都沒有，那麼比丘乞得食物之後，就要到他家進食，並且將所餘的食物給學家。四、若連剩餘的食物也沒有，則應該請他到僧伽藍中安頓，供給他房舍、衣服、食物。而對於他家的婦女，比丘尼也應依此照顧她們¹⁸。可見，佛世僧伽對學家是有一定的尊重及照顧，一方面照顧證果居士植福的發心，另一方面也掌握了不影響及維護居士經濟生活的原則。

【出處】

- [1] 水野弘元著，《巴利語辭典》(頁三三三)。
- [2] 《巴利律》經分別二、大分別(漢譯南傳大藏經二，頁二五〇)。
- [3] 《巴利律》經分別二、大分別(漢譯南傳大藏經二，頁二五一)。

[4] 佐藤密雄著，《律藏》(頁二二〇)。

[5] 《四分律》卷十九(大正藏四十，頁六九六下)。

[6] 《四分律》卷十九(大正藏四十，頁六九七中下)。

[7] 《五分律》卷十(大正藏二二，頁七二下)。

[8] 《五分律》卷十(大正藏二二，頁七三上中)。

[9] 《十誦律》卷十九(大正藏二三，頁一三二下)。

[10] 《摩訶僧祇律》卷二二(大正藏二二，頁三九八中下)。

[11] 《摩訶僧祇律》卷二二(大正藏二二，頁三九九上)。

[12] 《根本說一切有部毗奈耶》卷十四(大正藏二四，頁九〇〇上)。

[13] 《根本說一切有部毗奈耶》卷十四(大正藏二四，頁九〇〇中下)。

[14] 《根本薩婆多部律》卷十四(大正藏二四，頁六〇五上、中)。

[15] 《尼羯摩》卷中(大正藏四十，頁五五四上)。

[16] 《國譯一切經》卷十三(頁二五七)。

【演講台】

王邦雄 主講 編輯組 整理

圓融無礙的 人生智慧 (下)

(編者按：本篇是王邦雄教授於八十五年一月七日於高雄紫竹林精舍所舉辦的「社教講座」的演講內容。王教授為國家文學博士，現任教於中央大學哲學研究所，台北大學籌備會研究員，負責人文學院的規畫工作。)

【前期提要】圓融無礙的人生就是無缺陷、無對立的人生，那就是要殘而無障、缺而不陷，彌補客觀世界的殘缺，且不要陷落在自己的缺憾裡。此外，還要與命同在，與緣同行。不要說自己的命比人差，「認命就是好命」，先認命才有可能的開始。要改命是要經過修行，有德行才有福報。

命有缺陷，認命就沒有障和陷；

緣會錯過，隨緣就沒有怨和憾……

當下即是，人生最美好的就是現在；

所在皆是，不論在任何地方都要輕鬆……

「隨緣是善緣」



人際關係影響我們福報很大的第二個是「緣」，佛教解釋山河大地、鳥獸蟲魚都是通過「緣」來解釋，說它是緣起的，緣起所以無自性，所以是空。我們的前半生和父母過，後半生和先生、太太過，父子是天生的命，夫妻是人間的緣，婚姻好不好與緣有關，有緣就會千里來相會，遇到誰就和誰過一生，所以婚姻一定是終身大事。但好人不一定有好婚姻，因為緣是外在的，在街上走來走去看對了眼，你看我順眼，我看你也順眼，於是情投意合，這就叫緣。但這個緣是在外面碰來的，並無自性，所以婚姻老是沒有保證，因為這是外面找來的。譬如去買股票，你希望它得到支撐，只要漲不要跌，但股票是大家的，是緣的事，大家賣就跌、買就漲，全是個心理因素，由緣起而來，所以買的股票就無自性，你不能保證台塑、南亞或國泰一定要多少錢，因為那是大家的事，所以緣充滿了不定感，命是定，緣是不定，人生只有走一條路，隨緣就是善緣。

前面講好命，這裡講善緣，善就是福報，福報和緣在一起，所以不要痴痴地等，一定要和緣走，如我們小時侯上什麼學校，和那位老師、同學在一起，它就是最好的學校，他是最好的老師、最好的同學，你不要在這學校又看不起這學校，和這老師學習，又說也許好的老師在建國中學，不論你在那裡，現在和你在一起的人就是人生最好的人，你不要在先生、太太之外再想還有白馬王子、紅顏知己，這就是善緣。你隨現在的緣是善緣，跟不上這個緣就叫無緣，隨緣是善緣，認命就是好命。

本來緣會錯過，命有缺陷。你若認了命就沒有障和陷。緣抓不住，你只能跟著它，緣最大的難題是因為它會錯過，你跟著它就不會陷也不會障也不會陷了。好父母、好子女、好兄弟、好家庭、好婚姻、好朋友、好同事、好社會，只要和我們在一起都好，這就是隨緣，就是善緣。與命同在，與緣同行，你要與你的命站在一起，就會好命；與緣同行，那就是善緣，這兩個觀念很重要。所以，我們的命、我們的緣也許有殘缺，只要你認命隨緣就不會障礙，也不會陷落。

現在再解釋另一個觀念，緣起就緣生，緣盡就緣滅，這叫生滅無常。我們相逢在十八歲這是緣，十八歲會過去，但不要怕，因我們的命不空，所以我們要用一生的命來護持、疼惜當初認識的緣，十八歲相逢的緣會過去，但十八歲過去還有十九歲，十九歲過去還有二十歲，每年都用我們的命來護持這個緣，所以緣空而命不空。命就是定，兩個定的把不定的定住，兩個命可以把緣定住，才能一生一世。夫妻要長久不是靠緣長久，是靠兩個命好好地修行，先生修行，太太也修行，緣就能一生一世、天長地久，兩個不空的命把會成空的緣定住，緣不空叫「緣分」。「分」就是說你不空，我也不空，我們兩人共同擔負，不是只有「緣」還要有「分」。緣會過去，我們不要讓它過去，夫妻每天在家裡約會，以前都在街上約會，有時要等好久，現在每天都可在家裡約會，不要說面目可憎、言語無味，這是沒讀書的人才會這樣，你要來修行、讀書，那就會言語有味，這面目也就不是可憎而是



可喜可愛了。

這是人生的兩大殘缺，一個是天生的命，一個是人間的緣。命不好，緣沒有來，要想辦法不要障也不要陷，第一你要認命，第二你要隨緣，認命是好命，隨緣是善緣，命要改命，緣要緣分。這樣殘的障，缺的陷就沒有了，人如果能這樣就較能平心靜氣，要不人生輸在起跑線，心裡就會很不平衡。

現在有的媽媽選擇時辰剖腹生產，除非是高齡產婦，我不相信這套，這是靠修行來的不是靠時辰，如果沒修行，再好的時辰也沒有好報。所有的好命從好人來，所有的福報從德行來，你給那小孩那麼好的時辰，福分太高也不是好事，除非你把德行補起來，要不然福分會壓倒我們。我們希望把殘缺感化掉，不然心裡就有怨，有怨就會苦，因為太執著就會有無常感、有分別心，和別人比就會有得失心，覺得自己輸掉，內心充滿了怨與悲哀，苦積太久就變成心結，心有千千結心就會痛，這樣的心痛我叫它癌細胞。假如我們心裡有癌細胞的話，就會把我們一生的幸福、健康與美好吃掉，殘缺就會讓你陷落，然後你這一生就不可能成為美好的人生。

所以我告訴諸位少怨嘆，與命同在、與緣同行，沒有怨沒有憾，沒有癌細胞，然後我們才有人生的智慧。這些心結是個毒，怨會讓你陷落，就好像被套牢，你就要解套解毒，怎麼化解？就是要認命、隨緣。儘管我殘缺，但我不障不陷，那就要靠自己的修行與智慧。

圓融無礙，當下解脫

我們要追求一個圓，沒有缺口叫圓。老中少三代每天都回家相聚，很圓，但沒有擁抱、談心還不算滿，要擁抱才體貼，談心才會貼心，不是只有擁抱兒女，還要擁抱媽媽、爸爸，這擁抱叫體貼。體貼就是身體和他貼，兩個貼在一起，心也貼在一起跳叫貼心，貼心後圓才有內涵，不然只有形式而已，我們的內心要滿滿的都是親情、愛、友誼，好溫馨好實在。滿滿的就是有笑容、有體貼、有貼心，能讀對方的眼神，讀你千遍也不厭倦，這樣就滿了。人生追求團圓，團圓不是說大大小小回來過年、過中秋、過端午節，但更重要的是圓了要有滿，心底滿滿的感覺才真正溫馨。

但滿就沒有餘地，就有排斥性，如客滿、額滿，都塞滿了。滿了就不能再進來，所以圓滿好像很好，但滿也有後遺症，就是沒有餘地、沒缺口。人如果過分圓滿、完美不是件好事，如果沒有這德行、這分福報，你承受得了嗎？我們應該補上功德福報才保得住，如果圓就沒有缺口，太滿就沒餘地，別人就進不來，所以孩子還沒回來就不鎖門，虛掩留個缺口，還留一盞燈，他才會覺得家在那兒。所以人生如果是圓就沒有缺口，別人就進不來；滿就沒有餘地，別人就找不到立身的空間。

舉例來說，如別人來我們家，祖母或媽媽有潔癖，走一步路，她就拿塊抹布擦一下，



走到最後你就不敢動了，客人才站起來，她就趕快清掃，走到那裡掃到那裡，這不是掃地出門是什麼？所以客人不敢進去，有事情就站在外面講，因為她太喜歡乾淨就變成癖好，不能容忍別人。所以沒有缺口，人家就進不來，沒有餘地，人家就沒有立足的空間。好好想這個道理，人生不要太圓滿，我們不要讓自己那麼圓、那麼滿，留個缺口人家隨時可以進來，留個餘地人家才能與我們在一起。

從「圓」到「滿」，接下來要講「消」，「消」以後才講「融」，「融」之後再講「圓」，「圓」然後再追求「滿」，這樣才有內涵，不過，滿了以後就沒有餘地，志得意滿的人就會傲慢，就會給別人壓力。所以我建議很多當義工的人，最重要是要忘掉自己的「義」，不要叫「義工」，要叫「不義工」，不然會感到自己有修行又做義工，就會贏過別人、壓迫別人，因為你說自己是義工，人家立刻就會變成不義，就變成別人的負擔，所以我們從圓走向滿後，就要把自己的成就放下來，那就叫做「消」，「消」就是自我解消。你把「滿」消化了，就像胃吃了滿滿的食物，要趕快消化它，才會變成營養，沒有消化就會胃痛。人家說天妒英才、紅顏薄命，就是因為他太滿了。所以，以前較富有人家的小孩，一定要給鄉村人家做孩子，就是要把他的福消一點下來，不然有錢人家的孩子看起來是英才、紅顏，會遭天妒神忌。有的人常稱自己是鬼才，我就說我們只要人才就好；不要說自己好神氣，只要有人氣就好，神氣太高，鬼才又太過了，我們做人就好，我只是人氣、人才，這就是

「消」。

所以什麼是最好的名字，「牛糞」最好，糞土沒人搶最安全，那叫做「消」，人生不要太滿，滿了就會太驕傲會太光采，光采、精明的都會得罪別人，憑什麼我們比別人好？舉例來說，我常勸很多考第一名的人跟全班道歉：真不好意思，昨晚隨便讀讀都有讀到，老師出的題目都和我有緣，所以考出的分數才會高一點。所以消就是要忘掉我是第一名，成績愈好愈要謙虛，愈要對同學好，同學數學不會就教他做，這就是回饋、功德。第一名是有福報，但是要陪同學讀書才有德行，千萬不要自以為是第一名，這樣就太滿了，會引起同學的反感，這就是為什麼成績好的都很孤獨的原因。所以，做父母、做老師的一定要保護成績好的人，尤其是前三名學生，要讓他們有機會回饋全班、勞動服務，最好讓前三名去掃廁所，這樣他才能回饋，放下身段，這樣才能消，消之後人家才不會氣，自己解消後又融入圓，圓又可以滿，滿就要消，消又要融，融又要融入。

我們總希求團圓，不光是一種形式，而是人需要親情、友情，滿得實在的感覺很好。但下一步趕快解消，不要得意忘形，不能太傲慢，要把你的好放下來，義工變成不義工，忘掉自己的義，忘掉自己的德，才能重新融入團體中，不然你會愈來愈孤立。所以，圓融就是你圓滿消融，經過消融才無礙，又回到圓滿，不然就有礙。你要解消融入，才會與命同在、與緣同行。解消什麼呢？解消自己的命不好、自己的機會比別人差，解消以後才會



好好與家人、朋友在一起，要不然心裡有怨，你就會抗爭、對立而產生障礙，就不會留下餘地、缺口，別人就沒有空間可以進來，這樣怎麼可能圓融？所以圓融就是圓滿消融，就可以無礙。假如我們沒有圓滿，說消融並沒有意義，說要放鬆一點，你都還沒緊張如何鬆，如為什麼講老莊，是因為我們要像孔孟，老莊自在輕鬆，為什麼要自在輕鬆？因為要去愛人世間啊！孔孟比較莊嚴，老莊比較消融、自在，為什麼我們要讓自己輕鬆、放下來，因為明天要走更遠的路，我們要做好兒女、好父母、好先生、好太太、好同學、好朋友、好同事，所以要無礙，我們對別人的好不要變成一種障礙，我愈放下我的好，就愈能看到別人的好。我不說自己好，那麼兒女的好出來，太太的好也出來了，這樣才叫無礙，假如我一回家便在突顯自己的好，兒子、女兒和太太的好就出不來，這叫礙。我們的不好要改過，但更難的是要把自己的「好」放下，因為我們容易忘掉自己的不好，但很難忘掉我們的「好」。

「當下即是」

平時我們都用「好」來和別人比賽，「好」是種力氣，我可以把別人比下去，你看小朋友講話，一個說我爸爸當警察，一個說我爸爸當醫生，另一個說我爸爸當工程師，工程師和醫生怎麼比呢？從這裡就知道原來人比較不容易忘記自己的好，我們的「好」就是人

間最大的「礙」。所以如何把我們的美好、圓滿放下來消融，重新和所有人站在一起，不光是自己與命同在，還要消融，而與緣同行。與緣同行是與別人結緣，我們要惜緣，如果沒有消融，就很難融入，道家說放下叫「無待」，簡單地說就是不要等待，就是我不要名利、財富、權勢或身分、地位，這樣就可以讓自己過得更好。現在的人都是有條件的，等我當總經理就好了，等我考上第一志願就好了，人生都在等待中過去，等到最後人變老。所以要得救就要解脫出來，不能陷落在條件的設定中。從這裡我們說人生就是要找到我們的「是」或「然」，「然」就是「是」，就是人家肯定我們。譬如人家如果說我們的不是，我們就受不了，我們最怕人家不以為然，怕人家說我們不是。那麼「是」在那裡？「是」在當下，當下即是，人生的美好就是現在，就在這裡，你不要等待明天、明年，你在開學中、考試中、讀書中，甚至在上班工作中都很好，這才是真正的圓融無礙。假如一直在等待就有「礙」，好像萬事皆備只欠東風，千萬不要等東風，要當下即是。

「所在皆是」

第二個所在皆是，「所在」就是不論任何地方、任何時刻都輕鬆，就在此時此地，人生要無礙你一定要當下即是、所在皆是，不要說回家才輕鬆了，在路上也要輕鬆。道家叫自然，你的自然是自己如此；自然就是佛家講的如來藏自性清淨心的自性。你要靠自性，



不要靠權勢、名利、身分、地位，否則就會有「礙」。你不靠緣就不會性空，所以是自性清淨心。人生無礙的最後希望就在自性清淨心，它是如來藏，如如而來、如如而去的寶藏，這樣的話，我們才能通過無待來思考這個問題，無待以後才會自在，就可以當下即是、所在皆是，人生雖然漫長，似乎也很快、艱苦，但你的修養、修行無窮無盡，請給自己一個機會，現在就是，這叫頓悟，它是一生一世永恆的修行，但又是每個當下的解脫，當下即是、所在皆是。我相信這兩個意義同時存在，這一生一世就是莊嚴、是圓滿，每個當下的解脫是消融。這樣的話，在人生路上就可以一方面圓滿，一方面消融，就不會有障礙、有陷落，就可以直道而行。每個當下都是一生一世的承諾，我們對父母、先生、太太是一生一世，是每個當下都對他好，你不要說我一生一世都對你好，但每個當下都沒做。所以我們要一生一世，又要每個當下，一生一世總在分分秒秒中，天大地大總在家常日常中，一生一世的修行是在每個當下的解脫，我想這是我讀中國古書用心去思考的一些人生問題，我以心得報告來回饋諸位，不然讀書是罪過，今天講到這裡，謝謝。

【成人教育】

黃秀珍

從發展理論論析 軍中成人教育 課程的應用 (上)

「當兵」是台灣男性成長過程中重要的生命經驗，

服役這兩年是成年前的轉換期，

但並非每個人都能接受這種由社會強迫賦予的轉換期，

因此須建立一套完善的軍中輔導管道……

前言

在成人的成長過程中，西方學者曾經由訪談或個人的自傳等研究方法，建立有關成人期的發展理論，例如：哈維赫斯特（R.J.Havighurst）的發展任務論，艾利克森（E.H.Erikson）的心理社會發展理論，利文森（D.J.Levinson）的男性生命發展期，及高德（R.gould）的轉換論……等等。

在三千年前，中國的至聖先師——孔子，也提出一套他對人生的看法：「吾十有五，而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十從心所欲而踰矩。」由於我國受儒家思想影響至深，所以孔子的人生觀成為傳統中國社會一個成人生涯發展的規劃與理想。



在台灣，男孩子一到二十歲，便要去「當兵」，這是一種義務，不管你是富家子弟或販夫走卒，除非極端的胖瘦高矮，或有先天上的生理不適，像是高血壓，扁平足……等等。不然「當兵」幾乎是每位台灣男性成長的必經之路。而在一般社會大眾、台灣父母的眼中，男孩子在當兵前和當兵後，也會有一些改變，儘管當兵前你是多麼的不懂事，好像當完兵後會變得懂事些、成熟一點，甚至可以成家立業了！因此，「當兵」顯然是台灣男性成長過程中一段重要的生命經驗。

兩個成人發展理論概述

所謂成人發展理論，就是用以解釋或說明成年期身心和行為改變的一種可證驗性假設。

在利文森等人研究所得的「男性生命發展期」理論，重點在探討成人期與年齡的關係，發現男性的生活型態都經由順序的「時期」(era)向前發展。所謂「時期」是指在生活上做重要的選擇和構成生活的架構與方式的一種時期。每一個「時期」，都有一些重要的發展任務，包括建立及維持各種生活的模式，每期之間並有「轉換期」(transitional period)的存在(黃富順，民82)。

「轉換期」是指原有生活模式的結束，並開始創造新的生活模式，其主要任務是對原有

的生活結構重新懷疑和重新評估，探討對個體內、外在世界觀點改變的可能性，重新作選擇與決定，而成為新生活結構的基礎（Levinson, et al., 1978, 轉引自黃富順，民 82。）所以，轉換期的作用是在承接前後兩個時期，亦即個體在進入下一個時期前，都有一段大約五年的緩衝期，可以先對下一個時期所要面對的角色及任務，在觀念上做調整及有心理準備，得以順利發展每一個時期，完成人生。茲將利文森的「男性生命發展期」略述如下：

一、早兒童期的轉換期：零至三歲。是幼兒進入兒童期的時期。

二、兒童青少年期：三至十七歲。此時期的主要任務在於學習與生活有關的知識與技能，包括成人生活形式的知識和社會技術，大概是包括受學校教育的期間，從學前教育（幼稚園）到高中（職）教育。

三、早成年轉換期：十七至二十二歲。在這個時期，已離開學校教育或繼續受高等教育青年，都因為生理或心理上的成熟，準備成爲一個成人，也就是我們俗稱的「要學做大人了」。

四、早成年期：二十二至四十歲。這個時期的任務在自我獨立，創造自己的生活方式，進入社會，建立家庭、事業及鞏固社會地位。亦即成人會從找工作變成有事業基礎，一個人變成一個家庭，生活的模式也大約成形了。

五、中年轉換期：四十至四十五歲。成人開始對自己的生活重新評估，檢討與修正，



使自我理想與實際社會之間能獲致較佳的平衡，由於可能重作選擇，會使生活結構產生變化，甚至有危機出現。所以這時候在婚姻上，最容易有外遇；在工作上，也易產生轉業的想法。

六、中年期：四十五至六十歲。承續中年轉換期的危機，如果順利加以解除，就會成為轉機，繼續發展創造；但是如果沒有渡過危機，人生就會呈現停滯或衰退的現象，有的人就從此鬱鬱寡歡，一蹶不振。

七、晚成年轉換期：六十至六十五歲。在工作崗位上，這是一個面臨即將退休的時期，也是人生要準備步入老年的階段。

八、晚成年期：六十五歲以後。退休後的生活，有的人可能仍然擔任具影響的工作，大部分的人都閒賦在家，頤養天年，等待生命的終點。

以上是利文森等人根據對四十個成人的訪談及分析他們的自傳所得到的結果，雖然樣本皆來自當時的美國男性，用來描述國內一般男性發展的情形，也是相當貼切的。

而根據心理分析學家高德的「轉換論」，他把成人的發展視為一系列的轉換過程。他認為成人的自我觀念，是透過兒童幻想的實現或衝突的解決而形成的。在其橫斷研究中，發現生命型態是以一種可以預測的轉換期（transformational period）構成的（黃富順，民國82）。

成年期也是一個變化的時期，在心理及情緒發展上並非是一個穩定的時期。個體在面對新舊的角色任務衝突時，其自我觀念會不斷調整，產生變化，形成所謂的轉換期。從青少年以後的發展，至少有七個明確的時期：

一、青少年期：十六至十八歲。這時期的青少年希望獲得自主，想要開始離開家庭，追求與同儕團體的親密關係。換言之，這時期的青少年會結交一些知心的朋友，俗稱「死黨」。

二、轉換期：十八至二十二歲。矛盾的時期，不喜歡被約束，希望被朋友認同，且脫離父母親的世界，尋找自己的天空。對異性產生好感，渴望與其建立關係，開始自己作決定，嘗試不同的生活，對未來產生幻想。

三、青年期：二十二至二十八歲。進入成人的世界，對未來開始作計劃，準備工作，建立家庭，並致力於生活目標的達成。

四、轉換期：二十八至三十四歲。面臨婚姻與事業，對未來要扮演的角色產生混淆，開始對青年期所建立的生活目標產生懷疑，重新評估。

五、成年期：三十五至四十三歲。這是一個不穩定的時期，對生活目標的價值標準仍持懷疑的態度，再加上生理上有逐漸老化的現象，而面對事業有想要突破的期許，且對婚姻關係的維持，也產生質疑，因此，產生了所謂的「中年危機」(midlife crisis)。



六、轉換期：四十三至五十歲。如果安然渡過了中年危機，便算順利轉換成功，成為穩定的時期，開始安定下來，大部分的人在這時候都已對生活安之若素，很多人在此時顯示了生產創造（generativity）的特性，渴望能以某種方式對社會有所貢獻。所以事業有成的人就會想要回饋社會，以慈善事業，或參政選舉……等方式。

但是如果沒有順利解決中年危機所帶來的問題，便會使生活遲滯不前，生命陷入困境，進而常有反抗的行為出現，再加上社會上對男性的傳統看法，即男兒有淚不輕彈的制約性性格，更使得男性不能輕易示弱，發抒其焦慮。

七、成熟期：五十至六十歲。成人到了這個時期，對父母、子女、朋友及過去的失敗更能接受，對生命的意義也重新加以評估，渴望維持舊有的人際關係，所以這時候的朋友，真的稱得上是「老朋友」了。

歸納以上兩個成人發展理論的相似性，如轉換期在成人發展過程中扮演著重要角色，並為個體不能順利進入各個階段的關鍵期。而當個體正要邁入成年的「轉換期」，在其時個體從一個不喜歡受父母約束，期待自由，對著未來充滿幻想的青年，變成一個可以自己作決定，有機會把幻想變成理想來實現的成人。

服兵役等於成年前轉換期嗎？

從台灣地區男性的成長過程中，可以發現一個有趣的現象，就是當正要邁入成人期之前的轉換期（十八至二十二歲），剛好就是男孩子正在或正要當兵的時期，當面臨進入成年轉換期的大部分男性都集中在軍隊裡，接受相同的軍事訓練，是不是會賦予所述的轉換期新的內涵呢？

本文透過文件分析及晤談的方式，進一步探討當兵對台灣地區男性的影響。以下分別就該階段男性的個人經驗，家長的看法及政府的相關措施，來引證當兵所隱含的轉換現象。

「個人經驗」

當初劉進庭是提前入伍的，原因很簡單，早當兵早退伍，更何況才十八、九歲，「早一點歷練一下軍中生活，對自己或許有些幫助！」……日子一天天地過去，對連上的狀況了解以後，也漸漸有時間想想現在，想想未來，以前可以毫不在乎，對任何事，對任何人，覺得這樣才叫瀟灑，但「當了兵以後發現，不管是誰，都無法脫離團體而獨自生存」，漸漸試著去娛樂別人，也娛樂自己……劉進庭知道，從這裡走出去，也許會有些感傷，但「將更有自信迎接未來」。（瑪麗，民81）



陳勝利腳踏實地的苦幹精神源自於他從小的生活環境和部隊風氣的薰陶，他對生活的體認「一分耕耘，一分收穫」，天下絕對沒有不勞而獲的事情，在部隊更讓他體驗這個道理……「在部隊的團體生活中，他學會了許多待人處事的經驗」，他認為一個人最重要的是「盡本分」，就是所謂的堅守工作崗位，這樣自己的良心有交待，也會受到別人的尊重，而在處事方面，「部隊中回報制度（註1），時效的管制，三實軍風（註2），互助合作精神和長官以身作則的風範都給陳勝利留下深刻的印象」（翟保彩，民79）。

「家長看法」

很多父母們都擔心自己的年輕兒子會學壞，現在社會太複雜了，處處都有誘人學壞的陷阱，偷、騙、搶，吸毒等等的罪犯多半是年輕人。當青年人到了服兵役的年齡，「到軍中穿上了軍服，就會得到最佳的管教」，軍中的長官們同青年人的父兄一樣關心他們，而且更為周到。他們到了軍中之後，首先就會得到體格健康的檢查，以及嚴守紀律的生活好習慣。……現在所有軍中的生活，都能適應青年們的精神與身體的需要，而普遍的增加了休閒活動、康樂設施、體育練習、學業輔導。在金門戰地，就有成千上萬的官兵們參加了空中大學，接受教育部按時考試後成為大學學士，快退役之前，又能在當地學校中接受專職訓練。……「有子弟在軍中的家長們也可放心了」（劉毅夫，民82）。

「政府措施」

年屆十八歲男子想就業時，因公私企業機構對尚未服役的青年多不願接納，找工作較困難，即使就業了，也因接近兵役年齡，須隨時準備接受徵集入營服役，不能安心就業，而無事閒蕩，亦增加父母的操心與家庭的負擔，政府為照顧青年……同時配合開放高中畢業生出國留學，所以決定本年（83）繼續擴大辦理年屆十八歲男子志願申請提前入營服役……「在升學、就業之外，增加一條出路」（吾愛吾家，民83）。

實徵資料分析

由上可知，當兵對台灣男孩子來說，的確有其正面的意義，服役的這兩年可算是成年前的轉換期，協助青年了解另一種生活方式，學習成人世界所具備的責任感與義務，並在團體生活中了解群我的關係及共生共存的重要。然而，並非每個人都可以接受這種由社會強迫賦予（法律規定）的轉換期，以下引用一則相關報導：

今年六月間，國內發生了一件醫學院學生因糖尿病酮酸中毒致死的案例。這原本是很普通的單一事件，但是，在這一事件背後卻隱藏著另一種說法。同學間盛傳他因服用類固醇，欲增加體重以達逃避兵役之目的，大吃大喝之後，人是胖了許多，唯距離免服兵役的



體重標準，乃有段差量，於是打消念頭，停止服用類固醇，不料血糖迅速上升發生急性休克致死（楊小雲，民82）。

這只是國內為逃避當兵的其中一則報導，事實上，除了減肥、增重的免役技倆，甚者也有早早出洋留學、舉家移民……等逃役方式，這是未當兵之前便以拒絕服兵役的情形；而當了兵，入伍之後才開始抗拒當兵，所產生的不適應行為更是時有所聞。

而根據筆者透過深度訪談的方式中，有幾位已有過當兵經驗的成人表示，剛入伍的新兵的確會有一段適應期，尤其是剛從學校畢業或尚未有社會工作經驗的，以及第一次遠離家鄉的年輕人，往往都會有適應不良的現象，嚴重的甚至會有產生逃兵、自裁的結果，這種情形尤以抽到「金馬獎」（分發到金門、馬祖等外島）的最為常見。

經分析判斷，適應不良的原因大多來自軍旅生活上的不適應，與本身原來的生活方式不能協調，包括：不能習慣團體生活（長期定時集體起床、吃飯、洗澡……），軍旅生活太過緊張（任務壓力、部隊時常遷移、上山下海頻繁、生活步調緊湊……）、感情問題（無法常與外界聯絡，有問題也不能立即地解決，以致有「兵變」之虞……）、家庭問題（想家、無法常常回家、家庭變故……）、部隊裡的人際問題（「老鳥」欺負「菜鳥」、長官欺壓、不服軍令……），以及來自個人的心理及生理問題等等。

總而言之，「當兵」的日子並不如外界所想像的平靜。以下僅引述一則相關報導，來

說明男性在當兵期間，可能面臨的生理需求及因應之道。

民風一向淳樸的金門破獲第一處應召站，使得開放觀光之後的種種風雨傳聞，獲得一個有力的證實。在「八三么」……軍隊特約茶室於數年前撤除……「民間的各種風化場所代之而起……目標除了一般民眾之外，更鎖定在『八三么』撤站之後，失去發洩管道的駐軍……以背景單純的『阿兵哥』最受歡迎」……警方從第一處破的應召站案子中，發現每次收費在二千五百元至三千元之間，即使在台灣也算是很高檔了，但生意竟然還是不錯，顯示金門在這方面的需求性。但金防部一位高級將領說得好，「民間風化場所的興起，可能解決一些年輕官兵的需要」，不過偏高的收費，有多少人能負擔得起呢？「沒有適當的發洩管道，對本地婦女就會帶來安全威脅，幾件震驚地區的強暴案件已說明這個事實，這也應該可說是撤除『八三么』的後遺症吧！」（李金生，民83）

諸如此類的生理需求或心理適應問題都實際存在於成人的發展過程中，而在前述的兩個成人發展期中所指的「轉換期」，不管是利文森的男性生命發展期或是高德的轉換論，也都與社會角色及發展任務有關。然而，年齡的劃分並不是很絕對的，有的人早，有的人晚，有的人需要較長的時間來轉換，有的人是在生命（生活）發生重大變化後，便能立刻轉換觀點，調整心態，進入下一個階段的發展期。時間並非固定的，轉換的空間也沒有一定的限制。



可是在台灣地區的一般男性，由於有義務要服兵役，而且是在一定的年齡內，都必須在軍中服役（限制的時空），以進行他們的轉換期，很明顯地，這是異於前述的成人發展理論，而存在於台灣社會的特殊現象。既然在短時期內，當兵的制度不可能廢除（憲法規定），那麼正視當兵（成年前轉換期）所出現的問題是必要的。

一般依年齡來分，去當兵的類型有三種，第一種是到了規定的服役年齡——二十歲便受徵入伍的青年，這一類的青年通常已有社會（工作）經驗，在軍中多半也會儘量被分配跟原來工作相關的職務。例如，原來在麵包店工作的，可能入伍以後就在廚房當伙房；在修車廠待過的，可能就負責修軍車。

第二種則是提前服役的青年，約十八、九歲，大多剛從學校（高中職）畢業，缺乏工作經驗，在軍中是最容易被欺負，也是最容易出狀況的。第三種雖然也是剛踏出校門的青年，但多已有大專以上的教育程度，約在二十二或二十四歲。大學、專科畢業者在畢業之前可參加預備軍官考試，考取的便是預官，服役時可擔任與所學科系的相關職位。例如，教育系畢業的考取預官後，多擔任輔導長一職，輔導適應不良的士兵。而研究所畢業生免試即具有預官資格。（下期待續）

（編者按：本文獲安慧學苑文教基金會八十四年度成人教育獎助學金。）

【註】

〔1〕「回報制度」即為「互助組」中的通報制度，每組選出一位組長，組員中有其中一位出狀況，每位組員都有責任通報組長，再由組長報告輔導長，請求處理。

〔2〕所謂「三實軍風」乃指軍中要求誠實、踏實、結實的口號。

【書訊】

《佛教圖書分類法1996年版》出版

由佛教圖書分類法修訂會修訂、香光尼眾佛學院圖書館編輯的《佛教圖書分類法1996年版》，歷經四年多的修訂，於九月由香光書鄉出版社出版，本書內容含各類目之大綱表、簡表、詳表及索引。另為便利類表使用，並編製有「佛教圖書分類法使用手冊」。

欲索取者請附回郵六十元，寄：嘉義縣竹崎鄉內埔村溪州四十九之一號，香光尼眾佛學院圖書館收，並歡迎隨喜贊助。欲發心者請利用郵政劃撥帳號：03308694——香光寺，請註明「助印佛教圖書分類法」。

抓貓記

當他伸出顫抖的手碰觸到小貓咪的身體時，牠的前腳突然顫動了一下，「阿彌陀佛！小貓咪沒死耶！」哇！大夥兒同時鬆了口氣，歉疚的神情頓時消失……

春季到來，貓咪們開始在香光寺四處竄動。夜裡常聽到牠們在「耕雲苑」天花板上開運動會，百米競賽加「喵喵」的啦啦隊加油聲，熱鬧非常！幾天後，一間窠房天花板竟出現褐黃色的污水漬，我懷疑地爬上天花板去看個究竟，不看則已，一看讓我大吃一驚！哇！不得了了，原來是幾隻小貓咪在運動場上誕生了！

小貓咪們雖然可愛，卻老搞不清楚什麼時候該玩，什麼時候該保持安靜，弄得法師們不得安眠，連續被騷擾了幾天之

後，有的只好遷單他處，但這也不是長久之計，幾位法師們在商量後，決定請貓咪們搬家。那天清晨，東方吐白，大家一齊掀開天花板抓貓，可愛的小貓咪被晴天霹靂的聲音嚇得直叫「媽咪」，不一會兒，三隻小貓兒被請到曠野去了。

不料，當天晚上從天花板上仍然傳來小貓咪的哀嚎聲，彷彿在哭訴牠要媽媽、兄弟，法師們仍然徹夜難眠。隔日清晨，已被干擾得心神俱疲的某法師氣沖沖地搬來樓梯，像極了老鷹抓小雞似的，決心要

逮捕這隻漏網的小貓咪。沒想到當他一蹬上天花板，四處喵喵大叫，搜尋幾分鐘後，竟發現小貓咪僵直地趴在牆角上，雙手高舉，如投降般，一動也不動。「糟了！小貓咪上吊了！」他驚叫一聲，嚇得手腳發軟，緩緩地從樓梯下來，良心的譴責使他退怯了。

「一定是我們把牠嚇死了！」大夥兒揣測著。面對生靈死亡的恐懼，不禁愧疚昨日沒能即時找到牠，請牠一齊搬家，讓牠白白賠上一條性命。除了替牠難過之外，現在問題又來了，誰去把牠的屍體移下來呢？大家面面相覷，沉默了一陣子。

靜默中，終於有位勇者出現，他在眾

人的注視下，一腳蹬上了梯子。小貓咪仍僵硬地趴在天花板的角落，像個標本，身上的毛仍散發著初生的光彩。當他伸



(繪圖：陸承宗)

出顫抖的手碰觸到小貓咪的身體時，牠的前腳突



然顫動了一下，「阿彌陀佛！小貓咪沒死耶！」哇！一聲聲歡呼，大夥兒同時鬆了一口氣，歉疚的神情頓時消失。原來小貓咪又累又害怕，全身癱瘓地趴在牆上，正等待媽媽和兄弟們的救援呢！看著躺在法師手裡的小貓咪那副疲憊的模樣，前晚被干擾的怒氣，早已拋到九霄雲外。

天下眾生皆有爭取自己生存空間的求生本能，從幫貓咪們遷單的事件中，我深

深地反省：只因為牠們被母貓放在那裡，只因為牠們需要活動空間，卻干擾到周圍的人，才被驅逐出境。在日常生活裡，我也不常為自己一點點方便，不自覺中不知使他人受到多少困擾。「忍辱第一道，佛說無為最，出家惱他人，不名為沙門」，不擾他人，不擾眾生，在其中我更要培養多一點的細心與悲心。

【更正啟事】

- 一、四十六期第六〇頁第二欄倒數第六行，「藥劑師」誤植為「藥師佛」。
 - 二、四十六期第三六頁下欄倒數第七行「無法」二字，因電腦作業錯誤，出現為亂碼「孝」法」。
 - 三、四十六期版權頁，定慧學苑的電話與傳真區域號碼：(037) 誤植為 (034)。
- 以上錯誤，特此更正，並向讀者致歉。

【菩提道上】 釋見勛

以偏概全

「你（我）每次都如何如何……」，

其實，所謂的「每次」，不過是一、兩次而已，

「以偏概全」的思維模式，常造成自他之間的困擾……

剃頭時換了新刀片，不敢太用力，因為上次換新刀片一剃便血流四處，剃破好幾個胞，刮破好幾個傷口。這次我戒慎恐懼、小心翼翼，輕輕地、慢慢地剃，結果還是血跡斑斑。一旁的法師關心地問我：「怎麼會這樣呢？」我說：「每次換刀片，我都曾見血光。」

這句話脫口而出，也不認為有何不妥，後來仔細想想，把流血全歸因到換新刀片，好像太武斷了些。頭上長了胞胞，容易刮破也是原因吧？再繼續盤算，最近

的生活及身心情況如何？是自己不專心才失手剃破，或是拿剃頭刀的姿勢、角度不對等等，這便關涉更多更複雜的因緣了。

我又想想，這次是第幾次換刀片呢？原來這次只是我第二次換新刀片，但我卻把第一次換新刀片的經驗延續到現在，並且將兩次的經驗合起來，彼此強化，便出現了一種「廣泛」的概念——「每次」換新刀片剃頭「都」會流許多血。探究所謂的「每次」，其實不過「兩次」，但它所形成的概念、所發出的語言，卻是那麼全面而廣



泛，讓人以為這是每一次的事實。然而下
次的情況是否依舊，卻尚未可知呢！

這大概就是人類「以偏概全」的思維
模式吧！

日常生活中，我們也常常陷入這樣的
思維模式而生煩惱。一次失敗，便再也不
敢嘗試，因為「我絕對不會成功」，或認為
「某某人都很難溝通」、「某某人一向都很
懶惰」，便因此放棄他。有一陣子，我很氣
惱爸爸常指責我：「你每次都如何如何：
……」「你每次都如何如何……」其實不過是
我一次、兩次的行為罷了。這些話，說的
人很理直氣壯，被說的人則氣惱、委曲又
有點心虛。因為它確實有那麼一點點事實
成份在，但以此框定一個人，預言且限制
了他未來改變的可能，或忽略他已經改變

的現實，而造成很強的殺傷力。人無法擺
平自己，與他人相處困難等等，往往是來
自於這樣「以偏概全」的思考和語言。

如何自擴張渲染中捕捉到事實呢？從
這次經驗，我發現必須去追問：所謂的
「每次」是指那幾次？形成這種概念的背景
資料及經驗是什麼？我是如何去歸納形成
這樣的概念呢？

在表達時如何能不以偏概全呢？我想
方法一定很多，但初步應儘量避免使用絕
對性的語言，如：「每次」、「都」、「一
直就是這樣」等，並且要提醒自己那些概
念的局限性以及每次事件情境的差異性，
尤其不可有預期下次也必然如是的心態。
這樣才不會掩蓋了事實，也才不會抹煞了
因緣隨時變化所顯現的盎然生機。

清淨的布施

香光莊嚴【第四十七期】民國八十五年九月 ▼ 一四〇

此次培福讓我真正看清楚自己的慢心，別人可以做的事為什麼自己不能？

原來是「我執」在作祟……

佛學研讀班中級結業後，有一次回紫竹林精舍培福，分配工作時，吳學長請我清掃法寶樓四樓「解憂所」，聽到掃廁所，心中頓時不悅，不禁暗暗抱怨：「虧得我倆相識，還叫我掃廁所，你又不是不知道廁所是我最不喜歡的地方……再說，我是何許人，怎麼是掃廁所的？……若讓同事、鄰居看到，我將躲到那裡去？」「工具在四樓，您自己去拿。」吳學長說完便逕自忙別的事去了。望著她的背影，心中的念頭竟如洶湧的浪潮，排山倒海般在心底

翻滾，腳千斤重似的提不起來。

帶著不太情願的心情，好不容易來到四樓，在解憂所門口，屬於廁所特有的氣味自裡面飄出，鼻子聞著異味，身子也跟著不聽使喚，久久不願跨入。突然，心中閃過一念：「廁所是自己最不喜歡的地方，那麼平日乾淨的解憂所，又是誰在打掃的呢？是那些發心供養大眾的菩薩啊！我的發心又在那裡呢？」剎時驚覺：欲發菩提心須由當下開始！於是甘願地拿起掃把、鹽酸、消毒水……賣力清掃，不一會



兒，幾間廁所煥然一新。吳學長見了說：「掃得好乾淨啊！」我聽了慚愧萬分。

此次培福讓我真正看清楚自己的慢心，別人可以做的事為什麼自己不能？我有什麼優越？有什麼與眾不同？古來高僧

大德皆能承擔別人不願做或不能做的事而能有所作為，現在我只是掃廁所，就老

大不願意，還談什麼效法古聖先賢的願力呢？自己這凡夫分別心重，在喜歡與

不喜歡間執著，原來是「我執」在作祟，

「我」喜歡、「我」不喜歡……，任由習氣對

「我」唯命是從，產生許多無謂的煩惱。如

今茅塞頓開，領悟到唯有超越對「我」的執著，方能突破自己。

金剛經說：「菩薩應離一切相，發阿耨多羅三藐三菩提心，不應住色生心，不

應住聲香味觸法生心，應生無所住心……故佛說菩薩心不應住色布施，須菩提！菩薩為利益一切眾生故，應如是布施。」往後不管到寺裡培



(繪圖：陸承宗)

福或日常生活

中與人相處、共事，應儘量放下對自我的執著與對外境的分別，「離一切相，行一切善」，以最清淨的心行於布施，才是真布施、真培福啊！

生命的奉行者

訪見晉法師

香光莊嚴【第四十七期】民國八十五年九月 ▼ 一四二

（編者按：「恆河上的月光」是安慧學苑文教基金會所製作的廣播節目，為使本刊讀者亦能分享節目內容，特將部分內容整理成文字，在此專欄發表。）

真理的追尋，生命的圓滿，好像一棵大樹的生長。

這棵樹的根部是你、是我、是一切生命，

如果我們用慈悲的水澆灌樹根，將會結出智慧與覺悟的花朵。

人生的真理到底是什麼？

我出身於公務員家庭，從小我就很喜歡大自然，也喜歡思考。求學時主修資訊工程，民國七十九年出家。

我是在上大學後才開始學佛的，但事實上學佛是我幼年理想的延續。國中時，我就非常喜歡科學，想將來當一個科學家，高中時代我參加過生物研習營隊，學

到一些新的觀念，我知道原來研究生物科學的基因工程，可能會牽涉到社會倫理的問題。那時我突然意識到原來只研究科學，不一定能帶給人類幸福的生活。我知道自己必須面對一個新的問題：我研究的科學怎麼樣才能造福人類？我怎麼判斷它是好的或是壞的？我必須要知道人為什麼活著？人生的意義在那裡？



當時我拼命地看書，到圖書館找很多關於哲學、科學、宗教方面的書籍，也看了論語、中庸等中國傳統的書籍，但是我並沒有找到答案。念大學後我加入佛學社，那時我對佛學並不十分了解，只知道它教我們不要執著，我嘗試把這些觀念運用在生活中，但畢竟我對佛法的認識太粗淺了，還是無法解答高中以來的問題：人生的真理到底是什麼？

踏上菩提之路

直到念博士班時，我遇到了一位學佛的室友，同時在書本裡看到因果輪迴的觀念。那時父親生病臥床，身體很瘦弱，沒有辦法吃東西，我想父親生病了，我多麼

希望他能好起來，而平常我吃的那些動物，牠們本來活蹦亂跳的，我卻把牠抓來吃掉……我突然體會到為什麼佛法要說慈悲不殺生，後來我就決定受五戒了。

最初學佛時並沒有想過自己會出家，求學時，最大的心願是將來能當老師，因為在學習過程中，我碰到一些好老師，受到他們很多的啟發，我希望自己也能夠這樣教育學生。由於我喜歡教書，又是佛教徒，因此我希望為佛教奉獻，那時我最希望到的地方是「慈濟」。我想慈濟醫院可能會需要電腦人才，將來辦大學時也需要教授電腦的師資，而我還可以在那裡當義工，又可以聽證嚴法師說佛法……那是我最嚮往的工作環境。

一次我跟著學校社團到慈濟參訪，其

實也是去看未來的 work 環境，就是在那一次參訪後，我決定要出家。因為在那裡我看到了很多親切的義工和出家法師們，他們雖然沒有說很多話，但可以從他們的身行感受到他們將整個身心投入一種真理的追尋中。我想如果將來只是當義工，可能還要花些時間照顧家庭；而出家可以把所有的時間心力奉獻在追尋真理及關懷生命當中。

另一次我到一間佛寺參訪，離開時，夕陽正西下，滿山散發著金色的光芒，法師們揮著鋤頭在菜園裡翻土耕田，那種莊嚴的神情和精進的精神，令我十分感動，剎時我覺得他們耕田並不只為填飽肚子，而是在體會生命、踐行生命。下山後我開始想：平常我過的是一般社會的生活，將

來教書時可能住在一棟裝著鐵窗的公寓，每天到學校教我的學生，課上完就下班回家，而那些法師們耕田的景象卻是另一個我從來沒有接觸過的生活方式，原來人可以有不同的生活方式啊！而我又想：如果教書，我可以教學生很多電腦方面的知識，我也一定會盡力告訴他們一些人生的道理或作學問的方法，但是我給他們的指導到底還是有限的；如果我出家當一名宗教師，我可以教給別人的，是世界上最寶貴的人生真理。

圓頂方袍現僧相

往後我一方面念書，一方面利用假日找道場，參加一些活動：佛學營、大專齋



戒學會，還有寺院參訪、朝山等等，齋戒會的懺雲法師告訴我們：女眾出家要選女眾道場，他舉了四個不錯的道場，於是我就從幾個道場開始尋找。

其中，我對香光寺法師們那股強烈的生命力留下深刻的印象，他們很努力地從事一些教育工作，希望把佛法帶給社會上的每一個人，我感覺那就是大乘行者的胸懷，因此我決定到香光寺出家。

我還記得圓頂前一天，從學校坐車到香光寺，我問自己：你真的要去嗎？你真的要離開這舒適的環境，捨棄美好的遠景、工作及生活條件，而到那個看起來落後，煮飯用柴燒，每天要做很多苦行的地方嗎？後來支持我的竟然是從小想尋找的答案，我想：如果這一生我沒有去追尋真

理，就算我過得非常地舒適，到死亡那一刻我一定會後悔的。

當然，家人絕對不會同意我的選擇，他們認為出家是消極地逃避，只是受更多的苦而已，他們捨不得我受苦。尤其媽媽更是不能接受，她是個虔誠的基督徒，這也是她反對我出家的另一個很重要的理由。但是經過一段時間的溝通，她逐漸感覺到這確實是我想要走的路，她說：「好吧！你既然要修行，那你就去當修女，為什麼要當佛教的尼姑？」事實上我覺得佛教裡才有長久來我想要的答案，我要在那裡追尋。我和媽媽的宗教信仰不同，她是不會到寺院去的，但是她為了我，親自造訪香光寺。她看了以後，發現佛教並不是她印象中那種消極避世，只知道燒香紙、

求神保佑的宗教，而是一種積極、奉獻、樂觀的宗教，所以她的心情就舒緩了下來。

最後，當我完成行者階段的考驗，要圓頂之前，媽媽又來看我，送她下山去坐車，媽媽對我說：「我信基督教，我覺得那是真理；你信佛教，你覺得這是真理，但是我沒有辦法幫你判斷，我只希望你快樂，讓你自己決定吧！假如有一天，我們誰先找到了真理，就度對方……」就這樣，我終於在媽媽含淚的祝福中，圓頂出家了。

感恩與調柔

出家生活的磨鍊其實是非常苦的，但

是在磨鍊之後，常常會有很驚喜的收穫，我舉個小例子和大家分享：剛出家時，我在大寮服務，我的工作是在「行堂」，負責幫大家分飯菜，同時我還有另一項工作——打電腦，輸入一些資料。那時，電腦的進度比較趕，有些大寮的工作就由其他法師幫我完成，其中之一便是「挖奶油」。由於早齋過堂是吃饅頭塗奶油，因此行堂必須在前一天將奶油從冰庫中挖出來溶化，好方便隔天大眾師使用。

那時一位法師就常常幫我做這件工作，一次他竟然挖斷了一支水果刀，我知道後很訝異，心想奶油怎麼可能把水果刀弄斷呢？事實上那時我很驕傲，不太能接受其他法師的指導，我想：「我受了這麼高的教育，思路那麼清楚，你們說的那些



我覺得不太合適！為什麼我要聽你們的？」我甚至覺得他挖斷一支水果刀是很可笑的。

一天，我對那位法師說：「今天我有時間讓我來。」我拿一把全香光寺最大、最重的大菜刀，當刀子一劃下去，我才知道冰凍的奶油竟是那麼堅硬，無論我用多大的力氣，怎麼挖都挖不起來！當時我想趕快把這件事做完，再去別的事情，莽撞用力的結果，刀子不慎割到了手，別的法師關心地幫我包紮止血並且說：「你趕快回去休息吧！」我邊走邊想：「從前我以為挖奶油是件多麼容易的事，別人那麼辛苦地幫我做了，我卻一點都不感激，現在我才知道，他們曾經給我多麼大的護持。」那天我走過大殿，看到在大殿裏整

齊的拜墊，讓人看到就能生起恭敬歡喜的心，成就一個用功的好環境，這是香燈法師每天辛勤排列的成果。我想，原來好多人平常都很費心地護持我，而我不曾體會與感恩。從那之後，我的心慢慢柔軟了下來，看到了一些從前看不到的東西，我開始像海棉一樣吸收別人的優點。

把心打開，活在當下

出家後兩年，我又回到學校繼續資訊工程的課程。因為佛教要弘化必須具備一些現代社會的眼光、知能，而不只是在山裡修苦行，它必須用活潑的方式，用現代的邏輯告訴大家為什麼要學佛？要怎麼學？學佛有什麼好處？而現代的科技也有

助於佛教的推展。之所以在出家兩年後才決定回學校，是因為經過僧團生活的薰陶，感覺自己較能把握佛法真正的精神，學習世間的學問時，也比較知道怎樣把它正確地用在宗教，利益人類，而不只是知識、學位的追尋。

剛回學校時我所抱持的心態是，我是來學習研究學問及教學的方法，再帶回去利益更多的人……，在學校我只是個過客罷了。所以剛開始在學校的生活是封閉的，後來我慢慢發現佛教並不是教我脫離人群，尋找另一個烏托



邦，它教我活在當下，實實在在地做人。我既然生活在這個環境裡，我應該要努力吸收這個環境給我的所有知識，包括與人的溝

通、交往，而能在交往中吸收他人的優點，彼此成長，所以慢慢地我也把心開放出來了。

(繪圖：阿緞)



生命成長的養料

回首自己走過的路，在此我想建議年輕的朋友們，早些開始尋找生命的定位，為什麼呢？我看到一些同學拿到博士學位，生活過得不錯，做事也覺得挺快樂的，可是好像又抓不住什麼似的；也有同學結了婚，有了家庭、小孩，還是不免要問：我這樣生活是為了什麼？因為沒有去追尋生命的定位，所以雖然事業成功了，

【法海一味】

要使心地柔和具有深厚的慈悲，先得保持心的平靜。

《原始佛教》，中村元著，釋見憨·陳信憲譯，頁一三九，香光書鄉出版

他們對人生依舊感覺困惑，而且不知如何面對所遭遇到的煩惱、挫折。

最後，我想請各位思考一個問題：現在是春天，草木非常茂盛，充滿了生機，那麼當冬天葉子落盡、樹木凋零，生機在那兒呢？因此我想和各位分享的是：在我們的生命中，會碰到很多人、很多事，有時得意，有時挫折，這一切經驗都是一種學習，也是生命成長的養料。

讓人安靜，讓鬼安息吧！

香光莊嚴【第四十七期】民國八十五年九月 ▼一五〇

人對未知、靈異世界的好奇，自古皆然，

若能藉未知的神秘力量改變命運，自是趨之若鶩，

「既怕又愛」的心理，使得一些人勇敢又期待地打開電視或廣播……

這年頭要見鬼還真容易！不必在七月

或半夜，也不必到墳墓、鬼屋，只要一打

開電視或收音機，隨時可看到鬼影幢幢，

聽到鬼話連篇。

你不想看或聽都不行，鬼怪佔據有

線、無線電視，也攻佔了廣播節目，據說

電視的靈異節目已多達二十多個，仍陸續

增加中；廣播的鬼節目，也為數不少。這

些鬼怪節目的服務項目多元，不僅結合聲

光、科技，讓人「身臨其境」，還介紹牽亡

魂、觀落陰，看風水、專家算命、解惑避

災到預測股市漲跌，令人嘆為觀止。

人對未知、靈異世界的好奇，自古皆

然，若能藉未知的神秘力量改變命運，自

是趨之若鶩，「既怕又愛」的心理，使得

一些人勇敢又期待地打開電視或廣播，於

是靈異節目收視率狂升，愈靈異收視率愈

高！靈異節目愈開愈多，為滿足觀眾（聽

眾）逐漸變大的胃口，製作單位也「上天

下地」，製作更加靈異的節目！

媒體炒作的結果，鬼屋成名勝，神棍

變大師，「神秘經驗」一時之間成為「顯



學」，大人上電視談鬼，小孩跟著「鬼話連篇」……，試想：全國上下談鬼說怪之風若長，將造成怎樣的的文化？每天與電視為伍的現代兒童，在「怪力亂神」的教育下，又將培育出怎樣的人格？

而這些靈異節目，不免與民間宗教扯上關係，台灣民間宗教由來已久，信仰的群眾十分龐大，民間宗教的經營者若買下電視時段，難保電視不搖身一變成爲「電子神壇」，到時充斥大街小巷的電子神壇，日以繼夜、無所限制地傳播，會衍生出什麼社會問題？真令人憂心。

面對傳媒大吹靈異怪談風，新聞局決心點名「掃黑」（黑色頻道），但效果如何，實在不得而知。除了政府的立法取締之外，傳播媒體更要負起社會責任，不能

一味以商業利益為考量，而忽略媒體本身對社會引導的力量，傳媒是社會的公器，其對社會的影響是立竿見影的，不可不慎！更何況「夜路走多了總會碰到鬼」、「請鬼容易送鬼難」，據稱靈異節目的工作人員，每次做節目心裡毛毛的，真是何苦來哉！

此外，台灣社會一窩蜂、人云亦云的心態也應及時改變，社會大眾好奇的心理，其實正是炒熱靈異節目的原動力，到時受害的還是自己。就如前兩年電視流行的「前世催眠熱」，被催眠者清醒後仍停留在前世悲慘的情境裡，心理無法平復，而進精神科治療。若因鬼怪節目的指引，而鬼怪纏身，這些後果誰來承擔？

何不讓自他平靜，也讓鬼神安息呢？

【心田四季】

升與降

釋自永

佛使尊者決定跟隨聖者修持後，一開始為自己訂了這樣的戒條：

如果我因忘誤而殺死一隻蚊子，我要在森林裡坐二十分鐘，讓

二百隻蚊子咬。

如果我修持懈怠了，我要靜坐一整

晚，對治我的懈怠。

如果我肚子餓了，我要灑

掃僧院的地，直到饑餓感消

失。

如果我感到疲倦，我要走經

行道四百至五百趟。

如果我害怕面對任何情境，我要持續

在那情境中，直到恐懼感消失。

如果我喜愛任何事物，我要放棄、拋下它或觀它，



(繪圖：釋自顯)



直到看到它的不可愛。

如果食物是美味的，我要加水攪和或扔掉那部分。

如果我欣賞任何觀念或想法，我要思惟它，直到它們顯發無我的一面，否則我就要繼續坐在那兒。

譯了這段短文，我開始對照自己平時的習慣，它是這樣的：

如果我忘誤殺死了小蚊蟻，我會隨口念句：「阿彌陀佛」。

如果我修持懈怠了，會自責懊惱半天。

如果我肚子餓了，會去找東西吃。

如果我感到疲倦，會任隨昏沈或去倒頭睡覺。

如果我害怕面對任何情境，會儘量逃避。

如果我喜愛任何事物，會常憶念或想辦法擁有它。

如果食物是美味的，我會不由自主多吃一些。

如果我欣賞任何觀念或想法，往往會沈浸其中或與人分享。

「我會」和「我要」兩相對照，竟是涇渭分明，在念頭的轉換和意志力的堅持下，也決定了自己的沈淪與超昇。

經典的翻譯

【教史尋蹤——中國篇】 釋見愍 譯自：宋·贊寧《大宋僧史略》大正藏卷五十四

經的翻譯

香光莊嚴【第四十七期】民國八十五年九月 ▼ 一五四

經、律、論是何時被譯出的？

第一部被譯成中文的經、律、論各是那一部？

中國什麼時後開始有佛教出家人？

出家人所穿的服裝經過那些變革？

譯經

以前劉向在天祿閣校閱書籍時，曾見過佛經。我們都知道當時是西漢年間，中國還沒有人從事佛典翻譯，所以劉向所見的一定是梵文經本了，若果真如此，那麼劉向又怎麼會認識梵字，而能夠在所撰的《列仙傳》中說列仙中有七十多人已經見到佛經，還說文殊菩薩也是列仙之一呢？關於

這一點，我認為是因為劉向的見識非常廣博，幾乎是個全才，不論天文地理自然而能無所不知、無所不曉，所以閱覽梵本經文時，當下就轉譯為中文，而能馬上就認出有七十多人見過佛經。

至於說將佛經翻譯為中文，是攝摩騰譯《四十二章經》，又與竺法蘭共同翻譯《十地經》、《佛本生經》、《法華藏經》、《佛本行經》等，才正



式開始的。而後，安清、支讖、支謙等相繼翻述，漢末魏初，佛經的傳譯事業才漸漸興盛。當時有把「佛」譯為「眾祐」，也有把辟支譯為「古佛」的，而支讖在《出首楞嚴經》序中則說：「佛」在王舍城靈鷲頂山中。「只是一個佛字就有不同的用詞」可見各翻譯家生存的時代不同，用詞的取捨也不同。以上乃是對譯經一事的推論。

譯律

佛陀制定毘尼以軌範僧眾，就如同國家的刑法，公定一既成的規矩，讓大家遵循。然而不知是誰把毘尼譯

為「律」。且說律的翻譯，最早是東漢靈帝建寧三年，歲次庚戌「一七〇」，安世高譯出《義決律》一卷；其次，有《比丘諸禁律》一卷；到曹魏時代，印度三藏「法師」曇摩迦羅（譯為「法時」）抵達許昌、洛陽，見魏國境內的出家人不持戒律、生活沒有規範，感慨之餘，於嘉平年中「二四九——二五三」，和曇諦譯出《四分羯磨》及《僧祇戒心圖記》。以上乃是中國翻譯戒律的開始。

譯論

東晉孝武帝時，有罽賓國「在今喀什米爾一帶」沙門僧伽跋澄，譯出

《雜毘曇婆沙》十四卷；隨後，有姚秦鳩摩羅什譯《大智度論》、《成實論》，這是譯論的開始。道安《綜理眾經目錄》「今已不存，但《出三藏記集》大抵以它為根據」和僧祐《出三藏記集》都共同以它為正確的記載。又有單名「鞞婆沙」，這是迦旃延尼子採取舊說的要點，引經據典解釋，而編撰成毘曇四十四品，而這也是論。

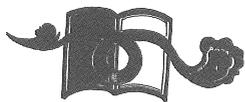
東夏出家

狂蒙寄宿在寺院裡，立刻萌生善念，孟軻遷居到毗鄰學校的地方，慢慢就薰習了文人好學的氣質。佛法既

已在中國傳播開來，人民也都受到教化，當時難道沒有人拔掉髮簪、解下身上的飾物、脫去鞋履，而現出僧形嗎？「答案是有，而」最早這麼做的人就是東漢明帝聽許出家的劉俊等人了，這就是中國人出家為僧的肇始。至於洛陽婦女阿潘等人出家，則是有史以來，中國女子削髮為尼的第一樁了。

服章法式

據查漢魏時代，出家眾大都穿著赤布僧伽梨，因為西方沒有絲織品，並且崇尚木蘭色「1」和乾陀色「2」，所以就穿布衣並染為赤色。西方僧服



的顏色也依部派而有不同：薩婆多部著皂色衣「黑色衣」，曇無德部著絳色衣「深紅色衣」、彌沙塞部著青色衣，所以穿赤衣的正是曇無德部的僧人，在眾多部派中最早抵達中國。

後梁「九〇七——九二二」有慧朗法師常穿著青色衲衣，梁「五〇二——五五七」誌公「實誌」和尚曾經預言：興皇寺將有青衣開士廣傳大乘佛法，慧朗的出現果然與當初的預言相符。關於各部派僧衣的顏色，在《五部威儀所服經》有詳細的介紹。

目前江南一帶的僧人大都穿著黑色或赤色衣，偶爾也有人著黃褐色或稱為石蓮色的青黃混色衣；東京關輔一帶多著褐色衣；并部幽州則重視黑

色。著黑色衣最不如法，為什麼呢？因為黑色是上色混染的大色，在五方是屬正色。問：緇衣究竟是什麼顏色呢？答：是帶紫的淺黑色，不是正色。《考工記》中載：「三入為纁，五入為緇，七入為緇」³，意思是三分黑、七分紅混染是纁，再染入五分成緇，緇如雀鳥頭上的顏色，再染入七分黑就成緇色，因此緇本來是由絳色來的，雀頭是紫紅色，以這推測淨秀尼見聖眾衣色如成熟的桑椹，就是深黑帶點淺紅⁴。現代秣陵比丘僧衣顏色是模倣西域天竺的緇衣。此外，後周忌諱聽到「黑衣之讖」，全面禁用黑色而改著黃色衣，就是開始於後周。

以上是衣的顏色，至於中國僧人衣的形式，除了三衣「安陀會、鬱多羅僧、僧伽梨」外，還有「曳納播」，它的形狀像覆肩衣，典出《南海寄歸內法傳》「略稱寄歸傳」，講員自許即曳之，若講通一本則曳一支，講二、三本又隨講數曳之，如納播是也。〔5〕

此外，有後魏宮人目睹僧人自恣時偏袒右肩，於是一律布施僧人肩衣，名之為「偏衫」，使僧衣的兩扇衿和袖完整起來，相對的，僧祇支的法式就是從魏朝開始消失的。此外，腳上穿的有鞞鞋或革屣屨遮短韃靴等，《寄歸傳》言：西域有僧人拿竹蓋或撐傘。梁高僧慧紹每逢有人邀請，往往自己攜帶杖笠；時下僧人流

行戴竹笠，禪師則戴草笠。

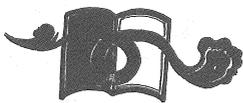
另外，隨身攜帶的有澡罐、

澆水囊、錫杖、

戒刀、斧子、針筒等，都是修道必備的用具。

近來有僧人穿白色的僧衣，是一項嚴重的錯誤。佛陀曾經預記，佛法將滅時，僧衣不染色、袈裟變白，應該就是指這現象吧！如果有人知道怎樣才是如法衣色，因此把白袈裟奪下染成壞色，這個人真可說是有力的護法勝士。過去唐末豫章有一位觀音禪師，見到南方禪客大多搭白衲（白色僧袍），常常用小甕子裝著染料，勸穿





的人把白染壞，所以直到今天，天下人都稱「黃衲」為「觀音衲」。我早年就曾聽說這位觀音禪師護法的事蹟，現在說到僧衣顏色，特別記上一筆，以示稱許。

【譯註】

「1」赤黑色，泥色。

「2」是乾陀樹所染的衣色。乾陀樹是南印度所產喬木，樹皮被當作染料以染衣

料，在多處律文中可見，其色近於赤黃色。

「3」縹：淺紅色；緌：黑多紅少，近乎黑色；緇：一般以之黑色，其實深黑微帶赤。

「4」詳見寶唱編《比丘尼傳》卷四，是淨秀尼供養禮懺的感應之一。

「5」大正藏五十四冊，《南海寄歸內法傳》卷二〈衣食所須〉條有「立播」一辭，譯為裹腹衣，而未見「曳納播」，或是因與贊寧所據版本有異，乃有此差別。

《大宋僧史略》簡介

《大宋僧史略》，簡稱《僧史略》，共有上中下三卷，是北宋咸平二年（九九九年）釋贊寧（宋高僧傳的作者）所撰，收錄於大正藏五十四冊。

這是一部採用典志體編撰佛教典故集，以佛教史傳的載錄及作者見聞為本，以事為題，類聚條分，詳盡地記敘並考證了自東漢初年佛教東傳以來迄北宋初年為止，中國佛教史上六十多項重要的事件和制度的起源及沿革，具有重大史學價值。

虔奉地藏，誠感天地的

智藏比丘尼

改寫自：民國·震華編，《續比丘尼傳》卷二，宋太原某庵尼智藏傳。

香光莊嚴【第四十七期】民國八十五年九月 ▼一六〇

在歷史的洪流裡，我們常常只看見有名的大師（通常是比丘），在大師之外，其實還有更多比丘尼默默在修道的路上精進不懈，她們以堅定的毅力，留下不朽的典範。

關於比丘尼的事蹟，歷史上記載的並不多，我們只能從那些殘缺片段中，努力勾勒出比丘尼的行誼。以下就是宋朝一位虔誠信奉地藏菩薩的智藏比丘尼，她堅定不移的信仰，感動天地……

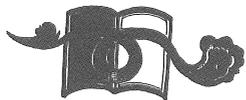
1

對智藏（山西太原人）來說，這個清晨挺不尋常的。

可不是？風吹得涼爽，雲飄得格外輕快，連遠處傳來的狗吠聲也顯得悅耳。往常，天邊的朝雲才露出些微

光，空氣裡還散著薄薄的霧氣，智藏就已把三卷《地藏經》誦完了，可是今天太陽都已爬上對面的山頭，那卷《地藏經》卻還維持著昨天的姿勢，靜靜地躺在佛桌上。

智藏穿梭在這小小的茅篷中，心情和腳步一樣輕盈。她把茅篷裡裡外外打掃乾淨，一遍又一遍地擦拭佛



龕，直到沒有一絲塵埃才停止。拭去額頭滴下的汗水後，她披上袈裟，然後恭敬地敬地把佛像請上佛龕。這是智藏用省吃儉用存下的二百文錢請人畫的，長久以來，虔奉地藏菩薩、祈求西方淨土的她，盼望著擁有一幅地藏像，好日日觀想用功，今天，她終於完成這個心願了。

2

當佛像一安置上去，彷彿整個房子都明亮起來。畫像裡有三尊佛菩薩，中間是阿彌陀佛，伸著長長的手接引著娑婆世界的眾生；左邊的是手持楊枝淨瓶的觀音菩薩，仔細看，楊

枝末梢好像滴著一滴晶瑩的甘露；右邊則是地藏菩薩，祂右手握著錫杖，震開地獄之門，左手則捧著摩尼珠，神情充滿著無比的願力。智藏仰望著佛菩薩像，她的心被一種莊嚴、慈悲的力量震懾著，尤其是地藏菩薩，那堅毅的眉宇間流露著「地獄不空，誓不成佛；眾生度盡，方證菩提」的悲願，智藏看著不禁流下感動的眼淚。她展開《地藏經》虔心誦念，從此用功益發精勤。

3

太平興國五年（西元九八〇年）的一個午后。

山村一如往常，突然，烏雲密佈

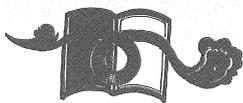
……狂風逼上門來了！它一會兒在曠野怒吼，一會兒又在門窗外拍打，發狂地向這個落後的小山村求索，人們躲在屋內不敢出來，誰願把辛勤一年的收成及住了大半輩子的老屋拱手讓給它呢？

村邊的小茅篷在狂風中飄搖，好像下一陣風即將把破舊的屋頂撕裂，智藏在屋內側耳傾聽著外頭的動靜，心中暗自祈禱著……然而，狂風並不理會這一切，風勢愈來愈烈，終於推倒屋前守衛的老樹，破門而入，強奪屋內的一切。智藏緊緊地抱住那幅佛像，連人被吹得東倒西歪，不小心一個踉蹌，撞到牆壁，就暈了過去。

4

第二天風停了，智藏被村人救醒，「佛像！我的佛像呢？」智藏慌忙問道。「這次風可刮得厲害，連我的牛都被刮跑了，你那幅佛像早就不知被吹到那裡去了！」「是啊！這條命能保住已經不錯啦！丟了一幅佛像有什麼要緊！」村人紛紛說著。

「不！你們不明白，對我來說，這幅佛像比我的生命還重要！」智藏說。村人看她那麼虔誠，也就安慰道：「師父你別急，我們再幫你找好了！」「你們的家也被吹壞了，趕快回去重整家園，我自己來找就可以了！」智



藏謝過村人後便把他們遣散了。

5

她費力地撥開倒塌的樑柱、散亂一地的家具及落葉殘枝，茅篷前前後後都找遍了，還是沒有佛像的蹤影。

「地藏菩薩啊！求您護佑弟子儘快尋回佛像吧！」智藏跪下來虔敬地祈禱著。

不知經過多少時日，她望眼欲穿地凝視天空，她渴望地藏菩薩再度示現，日以繼夜地頂禮著……，有一天，她突然聽到砰然一聲，竟是那幅遺失的佛像從天空飄下，「啊！地藏菩薩！您一定聽到了弟子的祈求！」

她喜極而泣！

智藏重建好茅篷，又慎重地把佛像安奉上去，地藏菩薩慈悲的形象與廣大的行願在她心中更加鮮明了，隨著信心的增長，她修持愈是精進，晝日禮誦地藏經不斷。

6

兩年後（西元九八二年）的二月廿三日，智藏對朋友說：「地藏菩薩即將引導我到西方淨土，明天我就要走了！」第二天，她神情平靜，燒香散花，稱念阿彌陀佛、觀世音菩薩、地藏菩薩名號各一〇八遍，端坐合掌，面向西方，安詳往生了。

教訊採摭

子可代不採

子可代不採

香光莊嚴【第四十七期】民國八十五年九月 ▼一六四

【教訊採摭】

書畫巨擘江兆申百日追思於紫竹林精舍舉行

【高雄訊】已逝書畫巨擘江兆申先生的遺孀章圭娜及其數十位學生，於八月十九日假高雄紫竹林精舍為江先生舉行百日追思。

八月十九日由香光尼僧團方丈悟因法師主持追思，紫竹林精舍住持見竺法師以及多位法師，帶領章圭娜及其學生共廿三人於該精舍念佛堂誦經共修，迴向江先生往生淨土。悟因法師於共修中向眷屬、學生勉勵：「檢點先生手澤，用答羽化之思，並期『靈滙一脈，源遠流長』」

由於江先生生前曾為紫竹林精舍題字，與精舍結緣甚深，章圭娜女士特別將江先生的百日追思選定紫竹林精舍舉行。該精舍是日並於念佛堂展示由江先生所寫的多幅對聯，供大眾憑悼。

香光尼僧團悟因法師應邀往台南法源寺講戒

【嘉義訊】香光尼僧團方丈悟因法師於今年結夏安居期間，應邀前往學甲法源禪寺帶領該寺比丘尼研讀比丘尼戒。



◎江兆申先生百日追思於高雄紫竹林精舍舉行，由悟因法師主持。（西序第一排第一位即為江夫人章圭娜女士。本刊資料照片）

法源寺參與研戒的學員共有十九人，依程度分為抄經、讀誦、習講三組，授課方式是將《四分比丘尼戒本》依類別歸納為數單元，先由學員自行研讀《四分律藏》，後才由悟因法師歸納重點並解答疑惑。夏安居圓滿時學員反應十分熱烈，盼日後能繼續研戒。

香光寺舉辦「香光兒童禪修營」

【嘉義訊】為實踐佛陀的悲懷，培養國家健康的幼苗，香光寺於八月十日至十七日舉辦「香光兒童禪修營」，共分兩梯次，每次為期四天，共有一九〇位小朋友參加。

此次禪修營以禪修演練為主軸，活動內容包含知識性、生活性、宗教性三方面課程，有佛門禮儀、晨（晚）禱禪修、梵音之美、創意教室等單元。期在自然樸實的生活中，傳遞惜福、護生的觀念，引導兒童正確的生活態度，訓練孩子專注力、自我覺察力。

印度內觀大師葛印卡先生參訪香光寺

【嘉義訊】印度內觀大師葛印卡先生（S. N. GOENKA）應香光尼僧團之邀，於七月廿六日蒞香光寺參訪，並與尼僧團的法師座談。會中法師們提出有關禪修與社會的關係，以及內觀中心的行政、人事、未來發展等問題，請教葛印卡先生，由中正大學

林美玫教授翻譯。

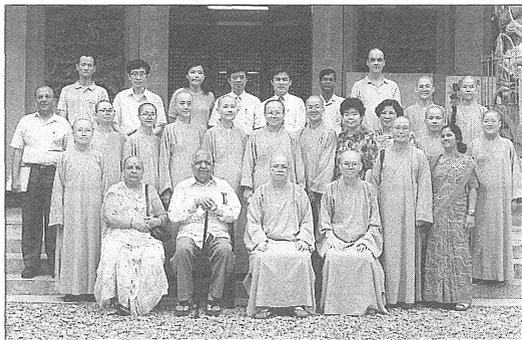
葛印卡先生是印度裔的緬甸人，他在西元一九五五年至一九六九年在緬甸修學內觀禪修法門，得到禪修的法益。並獲得由其師烏巴慶印可弘傳此法門，目前在世界卅幾個國家成立了內觀中心。台灣的內觀禪修法門則從八十四年由林崇安教授引進，目前正形成一股風潮。

葛印卡「內觀與生活」演講系列在北、中、嘉、高等地舉行

【高雄、嘉義訊】由內觀中心、慧炬佛學社、淨心文教基金會主辦的葛印卡先生「內觀與生活」演講系列，於七月廿日至八月六日在台北、台中、嘉義、高雄舉行。

葛印卡先生於七月廿日在紫竹林精舍演講：「如何過著和諧的生活」，由鄭振煌居士台語翻譯，計有五三二人前往聆聽。葛印卡於演講中表示：只有在和諧的生活裡，才能經驗到安祥自在的快樂。可透過內觀禪坐，探討身心的實相，帶動周遭的人，趨向和諧。

另一場由安慧學苑承辦的演講，於七月廿六日在嘉義文化中心舉行，葛印卡先生主講：「禪觀的生活藝術」，由林崇安居士國語翻譯。該日晚上正值颱風過境，在狂風暴雨之下仍有一五八人前往聽講。



◎印度內觀大師葛印卡先生參訪香光寺。（第一排左起為葛印卡夫人、葛印卡先生、悟因法師、明迦法師。本刊資料照片）

《生活中的緣起》入選新聞局第二次優良中譯圖書

【嘉義訊】香光書鄉出版社所出版的「法音叢書」第四集《生活中的緣起》一書，七月廿六日入選行政院新聞局「第二次優良中譯圖書推介」。

據悉，《生活中的緣起》一書是「對於佛說『緣起甚深』有深入的解釋，譯文流暢，忠於原著，印刷版面佳，有參考價值」，因而入選。新聞局本次推介圖書共一七六冊。

據香光書鄉出版社編輯表示：該出版社是鑑於南傳佛教質樸的法益，有助於確立學佛知見，步驟清晰的修持法可增益行持，故出版一系列「法音叢書」。目前已出版至第五集，第六集《精神食糧》預定於九月出版。

香光尼眾佛學院舉行結夏安居自恣會

【嘉義訊】香光尼眾佛學院於七月廿二日、廿三日舉行學僧自恣會，由輔導長見雍法師指導，專一學僧策劃及主持，期透過自恣會整理個人成長、突破及改進之處，彼此勸諫，坦誠分享。

自恣內容分為個人修學與學院生活見聞疑二方面，分組進行後再大堂報告。針對學僧生活適應、人際關係問題，院長悟因法師開示：「修道生活中彼此要坦誠相諫，若與人共處應學習使用中性能語言說話，耐心誠意聽清楚對方的話，以寬廣、寬厚的心

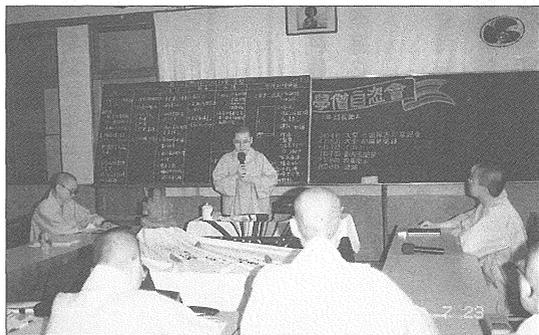
看待事情。」第一次參加自恣的藏一學僧表示：透過自恣，可澄清、了解對方的想法，更能相互包容。

【又訊】香光尼眾佛學院於七月廿九日在該院祇園講堂舉行結業典禮。典禮中，院長悟因法師開示：「學院的一切安排是為提供大家學習，而學僧唯一可做的，就是學習，暑假回到常住要感謝常住師長的護持。」學僧於結業後或回到常住，或到香光尼僧團各分院參與弘護實習。

紫竹林精舍與台灣高雄少年輔育院合辦「長風營」

【高雄訊】紫竹林精舍與高雄少年輔育院於八月十三日在輔育院為該院的青少年合辦「長風營」活動，計有二百餘位同學參加。

據悉，紫竹林精舍法師自七十九年起，即應高雄少年輔育院之請，帶領志工到輔育院弘化，除每週固定的宗教課程，尚有一年一度的「長風營」活動。「長風營」的目的是建立青少年積極健康的人生觀，課程主題是「團結、勇敢、愛」，本次活動重點在引導同學認識、肯定、接納自己，進一步培養團結合作精神及感恩回饋的心。活動內容有戲說人生、粉墨登場、各顯神通、打開心窗等單元。



◎香光尼眾佛學院學僧安居自恣會，針對生活中的見聞疑進行討論。

(本刊資料照片)

教界啟事

子又フ卜又又尹

子又フ卜又又尹

【教界啟事】

香光尼僧團封山禪修

◎香光尼僧團謹訂於八十五年十一月十二日至廿三日為「全體僧眾禪修期」，所屬各道場：香光寺、安慧學苑、紫竹林精舍、定慧學苑全面封山，恕不接受外界訊息，懇請各界護持成就。

香光寺擴建工程停工

◎香光寺於八十三年九月進行香光尼眾佛學院教學空間擴建工程，蒙各方捐輸建築基金，至今年八月底外觀結構硬體建設完成。現因經費短缺，無法再支付建築款項，必須停工。尚未完成的部分，往後仍須建設，邀請您繼續捐輸建築基金，讓這座弘傳佛陀教育的殿堂早日完成。欲發心者請洽香光寺弘化堂或利用郵政劃撥：03308694
——香光寺。

高雄安祥合唱團招募團員

◎藉禪曲吟唱，散播安祥、淨化人心的高雄安祥合唱團，將於八十六年二月初在

佛教季事

卍子子卍

卍子子卍

香光莊嚴【第四十七期】民國八十五年九月 ▼一七〇

高雄市文化中心至德堂演出，為加強該次演出的陣容，歡迎對合唱有興趣者加入該團行列。練唱時間：每週三晚上七點四十分至九點四十分。練唱地點：高雄市三民區博愛一路二八七號五樓。報名電話：(07) 3131415 傳真：(07) 3236348。

【佛教季事】

◎香光尼僧團各分院機構聯合發起賀伯颱風賑災捐獻活動，至八月廿日止共募得四十一萬元，分別捐贈給高雄縣市、嘉義縣市、南投縣、苗栗縣等賑災專戶。

◎台中市南普陀寺住持廣化老和尚，於六月七日下午七時卅分示寂，世壽七十三歲，戒臘三十五夏。

◎新竹福嚴精舍住持兼福嚴佛學院院長真華長老，於六月廿七日退位，由大航法師晉山。該學院並於是日舉行第七屆畢業典禮。

◎佛光山文化院院長依空法師所著的《人間巧喻》一書，榮獲台北市政府新聞處推介為第廿六批優良讀物。

◎台北市佛教會第十、十一屆理事長新、舊任交接典禮，於六月七日上午假善導寺舉行，由原任理事長淨良法師將印信交新任理事長真光法師，中國佛教會理事長淨心法師監交，計有諸山長老及政府官員共二百餘人參加。

◎台北市、縣佛教會寺廟負責人座談會於六月七日上午，假善導寺大雄寶殿舉行，會議主要針對財稅單位要求寺廟申報財務狀況問題進行討論。會中決議提報中佛

會深入研議，向有關單位反應。

◎由現代佛教協會主辦的「台灣佛教學術研討會」，於六月一日、二日在台灣大學思亮館國際會議廳舉行，邀請十四位專家學者撰文探討台灣佛教自明清時期、日據時代的宗派思想，及戰後佛教與齋教等其他宗教的關係、台灣佛教的展望等。

◎第四屆佛學與科學研討會於七月廿日、廿一日在東吳傳賢堂舉行。研討會以「論文發表」和「專題討論」方式進行，並邀陳履安先生專題演講，講題「談佛學」。

◎由佛光山叢林學院兩百餘位法師、敦煌古典舞集、台北市立國樂團聯合演出的「梵音樂舞」，於七月廿五日至廿八日，在國家戲劇院公演，以現代人間佛教觀點編創一支屬於中國人的「僧藍伽舞」。

◎第七屆佛學論文聯合發表會於七月廿六日至廿八日三天，假高雄元亨寺舉行。

◎中國佛教會為籌辦佛教僧伽大學，於六月廿九日、卅日晚七時三十分，在台北市國父紀念館舉辦兩場「邁向廿一世紀心靈之旅」的梵音之夜佛教音樂發表會，為興辦僧伽教育義演。

◎由美國哲學暨精神治療國際學會、西來大學、台灣佛光大學籌備處主辦的國際學術研討會「世俗解放與精神解放」於七月十二日至十五日在美國加州西來寺舉行。主題說明「解放」可有多种形式，奮力實踐「解放」已成了本世紀的主調，無疑地也將延續到下一世紀。

香光尼衆佛學院招生簡章

◎學院簡介

一、辦學宗旨：秉承佛陀悲智行願的精神，奠定僧伽基礎教育，培養解行並重的佛教師資與弘化人才，回饋社會，圓成淨土。

二、教育目標：培養人天師範的宗教師

- (一) 具備奉獻精神的宗教師
 - (二) 具備恢弘器識的宗教師
 - (三) 具備弘法知能的宗教師
- 三、課程內容：
共分五門——

(一) 解門：

- 1 佛學：佛法總論、律儀德養、教史制度、佛教經典、大乘三系經論等。
- 2 非佛學：人文、社會學等。



- (二) 行門：行持、止觀等。
 - (三) 執事門：僧事等。
 - (四) 弘護門：活動策劃執行、文教編輯等。
 - (五) 生活門：認識自我、面對問題與關懷群己、僧團、社會等。
- 四、學制：修學年限為五年（最後一年含實習）。
- 五、報考資格：
- (一) 思想純正、身心健康、品德純潔之沙彌尼、比丘尼。
 - (二) 年齡：十八歲至三十五歲。
 - (三) 學歷：高中（職）以上或同等學歷。

◎報考須知

一、報名

- (一) 方式：親自或通訊報名（函索簡章與報名表者，請附回郵信封）。
- (二) 時間：即日起至八十六年一月十二日止。
- (三) 地點：嘉義縣竹崎鄉內埔村溪州四十九之一號，香光尼眾佛學院。
- (四) 報名繳交：

報名表、證件：自傳一篇（一千字以上）、戶籍謄本、最高學歷畢業證書影印本、公立醫院健康檢查證明書（最近三月內）、國民身分證影印本、最近兩吋照片兩張（半

身)。

二、考試

- (一) 日期：民國八十六年一月十六日至十七日。
- (二) 地點：香光尼眾佛學院。電話：(05)2540359 傳真：(05)2543213
- (三) 科目：
 - 1 筆試：國文(含作文)、基本佛法概論(以印順法師著《佛法概論》及《成佛之道》為主)。
 - 2 口試。
 - (四) 錄取：經審核合格者，個別寄發錄取通知單與入學通知。

◎在學待遇

- 一、交保證金二萬元，畢業後退還。
- 二、供膳宿、臥具、醫療基金、教科書、學雜費全免。
- 三、表現優良者，提供助學金。

◎民國八十五年十二月廿三日特舉辦「認識香光」活動，歡迎有志報考者報名參加。

讀者來函

編輯法師：阿彌陀佛！

看了四十六期香光莊嚴專輯「藏系西方僧人的修學生活」，讓我有許多省思：

我的祖國新加坡，是亞洲最西化的一個國家，在這西化的東方社會，對僧侶的態度是輕視多於尊敬的。可貴的是仍有一群僧人懷著崇高理想，為真法義，溺著社會流，將生命奉獻於佛教。

然而在這惡劣的環境，無僧團可依止，更談不上受僧伽教育，於是許多有心出家者紛紛離鄉背井到國外求受僧伽教育，這雖解決了初出家的基礎教育，但是在學習告一段落回國之後，仍得面對種種問題：生活沒有保障，許多僧人獨居民房，為了生存只好承辦經懺法事，在色身得不到照顧，又無師長可指導、楷範可依循之下，身心失去了平衡，有人就因此還俗了！也因此往往有些到國外求學的僧人不願畢業，畢業也不願回新加坡。

我們的命運亦如西方僧人，同樣被遺棄，對於這片「被遺忘的福田」，還有誰能代我們耕種呢？台灣健全的僧團、佛學院等，都是前人艱辛耕種而來的，深深祈願新加坡的留學僧，能互相交流與支持，建立共識，令新加坡這片被遺忘的福田重新冒芽，造福人群！

一異國僧人 合十

法師：阿彌陀佛！

四十六期「香光莊嚴」編排上的改變很不錯，Niob！她的誕生到今有九冬，一期比一期大眾化，一期比一期更教化人心，引領大眾認識佛的法語世界。

同時息知見沐法師往生了，憶起曾在香光寺結緣的法師們和支助我的人，生命該是很尊貴的，值得令人奉獻、經營的。我定善護之！

德貞合十

助印芳名

壹萬玖仟元整

黃盛璘

黃淑炎 黃天富 賴彩華
許淑閔 蘇喜慧 林錦媽
洪敏媽 陳秀蓮

吳嘉恂

捌佰元整

黃麗月

壹萬元整

壹仟貳佰元整

詹敏敏

薛麗美

陳佳君 洪愛玉

伍仟元整

壹仟元整

胡復淵

陳豔紅 陳王花 陳彩雲
陳培澤 張覺心 陳堯銘
黃瓊綉 蔡錦鳳 陳秀花
楊珍昌 侯明森 無名氏

陸佰元整

肆仟元整

釋乙純 葉整潔

陳玉琴 蘇奕維 黃建來
張吉智 黃麗寬 鄭景鴻

游秋煌 王乃傑 王邦馨
王建詠 謝耀華 陳君華

參仟元整

葉素美

蔡湯鎮 何曜洲 陳豆歡

伍佰元整

貳仟柒佰肆拾柒元整

黃純敏

陳瓊櫻 杜維銘 杜建明
呂采芳 陳士新 林麗真
楊蜜柑 吳玉鶴 許碧蘭

吳阿乾 五公寺 陳桂玉
蕭淑楨 李龍雨 蔡清山

貳仟貳佰參拾參元整

許麗娟

陳再生 吳淑惠 張素娥
曾淑貞 周德勝 林秀慧
蔡瓊瑤 黃蔡晔 翁月蘭

關世謙 舒惠芳 林瑞昌
張志成 王綉環 何迪雨

貳仟元整

釋悟觀 釋禪行 鄭克行

釋見海 周俊澤 葉阿春
呂金禎 張婉淑 胡宜中

葉惠清 曹柏祥 鄭文薰
沈冠宏 沈怡芬 邱秀惠

邱秀珍 郭啟材 林玉英

羅淑瓊 劉石瀨

蔡國明 陳佳星 陳怡君
陳雪娥 楊侯于 郭姿妤

許秀綿 吳美惠 劉光華

捌佰貳拾肆元整

許煥發 蔣 杏 蔡金票

黃淑嫻 陳玉鳳 呂清文

黃玉梅 陳清泉 王文君

王乃聖 陳清富 劉鳳
楊碧柳 吳念慈 傅子珊
葉光輝 呂盈慶 吳淑卿
李明姿 郭上豪 吳孟芳
蘇百加 郭妙慧 林英宗
陳俊維 陳俊郎 王娟燕
陳漢煌 范文佳

壹佰元整

壹佰元整

壹佰元整

邱裕鎰

邱裕鎰

邱裕鎰

林于惟 蔡明哲 潘季稜

簡世珍 釋性慧 張合良

陳金樹 李勝彰 陳美惠

黃茵雯 蔡宗達 黃俊翰

黃維康 朱書瑩 周銘賢

陸文燦 尹 琪 尹 文

(以上助印芳名自八十五年五月二十一日至八月二十日止)

香光莊嚴雜誌社

Luminary Publishing Association

發行人兼總編輯：釋悟因

執行編輯：釋見澈 釋見介

美術設計：唐亞陽

單元標誌設計：釋自願

社址：嘉義縣竹崎鄉內埔村溪州49~1號

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

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

郵政劃撥：03308694——香光寺

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

製版印刷：台欣彩色製版有限公司

行政院新聞局局版台誌字第4548號

中華郵政台字第0343號登記為雜誌交寄

中華民國七十四年二月二十日創刊

中華民國八十五年九月二十日出版

◎讀者如發現缺頁、印刷不清，請寄回本刊，我們會立刻為您補寄。

◎若有重複一份以上或需變更地址，請來信註明電腦編號、姓名、地址、電話，以便修改。

◎轉載文圖請先徵求同意。



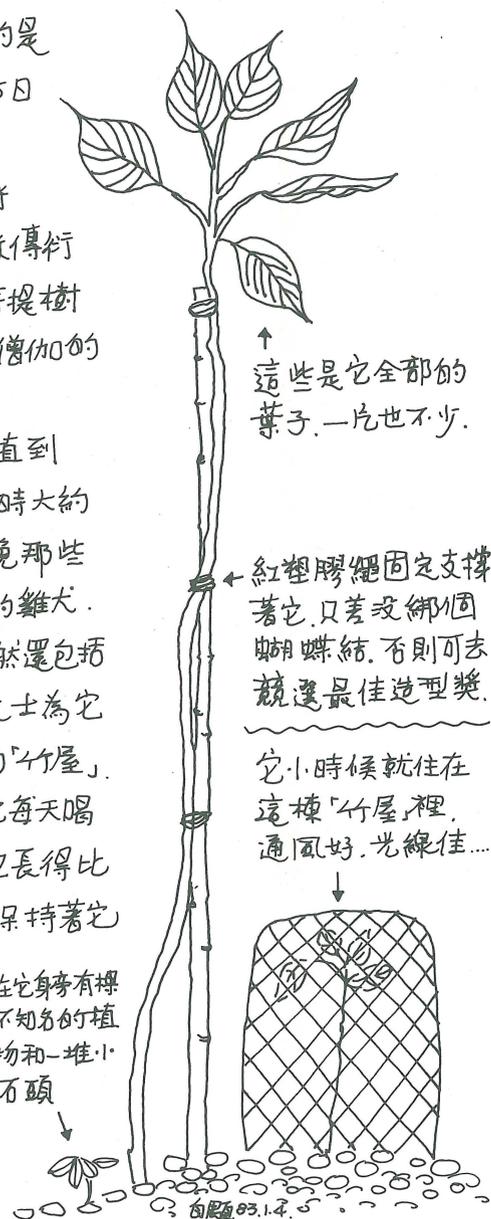
一朵開敷的蓮華，表達香與光的意象。

有兩種意義：

- 一、華開蓮現，象徵佛性的開顯；
- 二、香光莊嚴，象徵慧光照破無明痴暗。香與光的結合蘊涵著香光尼僧團悲願、力行、和合的理念，期望有志者一起同行，教育自己，覺悟他人，共同活出「香光莊嚴」的生命。

【香光印象】菩提樹

它是一棵菩提樹，它的外表與其他的菩提樹沒有什麼不同。與眾不同的是它出現時的象徵意義。81年10月25日明師父晉山為香光寺第三任住持。在晉山典禮上，第二任住持悟師父將交接信物—佛舍利，交給明師父，象徵傳行佛陀的色身、法身。明師父則將這棵菩提樹送給悟師父，它代表著悟師父教育僧伽的願心不斷，僧團永遠生生不息。它原先長在一個小花盆裡，後來移植到佛學院辦公室左側的空地上。初來時大約只有30公分高，細細長長的，為了避免那些神出鬼沒的貓，隔鄰來此覓食散步的雜犬，或偶爾經過的老鼠們撞倒它（當然還包括一些大眼睛却視之不見的人）善心人士為它準備了一間空氣好、光線佳、通風良的「竹屋」。每天唱「只要我長大」給它聽，並讓它每天喝足了水。經過15個月來的照顧，它已長得比我還高了。（大約200多公分）只是仍保持著它小時候的身材。腰圍只有我的大姆指粗（還大一點點）要不是有根竹棍直直地將它撐起，我想它恐怕會被誤認成爬藤類的植物了。



（圖文：釋自願）



雪地的鐘聲

悠悠響起

在雪的上頭

飄盪著誰綿長的心願？

在雪的下方

深埋著誰迤邐的足跡？

是誰敲開一地的冰寒

盪成比南國更暖的春風

更晴的春陽？

是誰擊響雪地的希望

將法音傳向大千十方？

當我靠近

鐘聲與梵音，頓失了蹤影

只留下一股虔誠迴盪，於銀白蒼茫

一九九六年 日本箱根山妙法寺
撰文／釋自昶 攝影／林介嶽

【關懷佛教教育，共創人間淨土】

25開本的《香光莊嚴》

《香光莊嚴》改版了！

十一年來，它的步伐始終篤定，
攜帶著佛法的訊息，
在每一個季節裡，輕扣您的心門。

且讓我們穿過記憶的森林，
回到最初的起點，
回憶它昔日的容顏：

第1期至第28期——對開報紙型，單張
第29期至第45期——16開雜誌型，48頁
第46期——16開雜誌型，96頁

如今第47期，
它以新的面貌——25開雜誌型，176頁
來到您的面前，
懷抱著「關懷佛教教育，共創人間淨土」
的不變理想，
願呈現給您最好的《香光莊嚴》！