



佛典物語

## 象

在印度，大象是生活中常見的動物，牠不僅可代步、運輸，更是神的象徵，印度古代的軍隊，象軍是其中的一軍。

由於象的體積碩大，在佛經中常被用來譬喻。如《大般若波羅蜜多經》說，佛有八十種好，其中舉止如象中之王；《無量壽經》也因菩薩善能調伏，而以象王形容菩薩；《法華玄義》中有名的「三獸渡河」的典故，就是以兔、馬、象三獸的渡河，比喻聲聞、緣覺、菩薩三乘人斷惑修行的深淺。而「大象力強，俱得底岸，……菩薩智深，喻如大象，……底喻實相，菩薩獨到……」，菩薩修六度萬行，利益眾生，煩惱、習氣淨盡而證菩提，就如同象渡河，能深至河底，證得實相。

《象跡喻大經》則說：「恰如一切生息動物之一切足跡所包攝，象之足跡其偉大性於彼等稱為第一，如是，諸賢！所有善法皆為四聖諦包攝。」以象足跡之廣來譬喻四聖諦能含攝所有善法。

每當看到象時，我總想到牠所代表的涵意，以及所譬喻的這些經文。

一九九五年 泰國解脫自在園  
撰文／釋自昶 攝影／釋自淳

ISSN 1207-5126

香光莊嚴

50

民國86年6月出刊【季刊】  
民國74年2月創刊

香光莊嚴

動態的智慧

中觀佛教概說（上）

第五十期

中華民國八十六年六月出版



中觀佛教概說（上）

# 動態的智慧



# 目次



【封面繪圖：陳秋松】  
【封面設計：唐亞陽】

【封面故事】

其實，無常的真理並不難被發現，外在的因緣與自己的身心都在訴說著「無常」：河流裡衝激而形成的聚沫，公園裡孩童吹著的泡泡，曠野下如水溶般的日光，它們都生起、消失，一閃而逝……還有，牆角隨風搖曳的芭蕉，碧綠的外表下原是危脆不實……當你靜靜地觀察大自然，會發現：我們的色（身體）就如聚沫，我們的受（感受）就如浮泡，我們的想（概念）就如陽焰，我們的行（意欲）就如芭蕉，我們的識（判別）就如幻法，每一刻都在變化，沒有永恆不變的實體。中道的智慧也就是動態的智慧，它要我們看清流動的世界與流動的自己，以無執著的立場，創造更美好的生活。

【編輯手札】  
2 你有沒有看到那朵落下來的花？——編輯組

【動態的智慧——中觀佛教概說（上）】  
6 無執著的動態智慧——萬金川

【俗有真空】中觀學派——萬金川  
18 第二佛陀——龍樹——萬金川

中觀學派的變與不變——萬金川  
32 42

【薄伽教藏】  
62 無始無明住地煩惱力量最大（下）——謝大寧

【森林法音】  
70 舍利弗的一生（上）——向智尊者

【談戒說律】

86 台灣比丘尼的天空——編輯組

92 台灣比丘尼僧團的成立與運作——釋悟因

102 台灣比丘尼在學術文化領域中的傑出成就——釋恆清

116 台灣佛教的比丘尼整體表現及其原委——江燦騰

123 對藏系佛教成立比丘尼的建言——釋悟因

【律海掬漚】

《四分律》辭典——香光書鄉出版社 律藏辭典編委會

【成人教育】

126 高齡化社會中的死亡教育（下）——鄭書芳

【菩提道上】

138 那段難忘的記憶——釋見侃

142 生命的按鈕——釋見衡

144 我們那最動人的平凡母親——盧淦金

【心田四季】

61 留一隻眼睛看自己·91 自體愛的展現

97 缺陷也是一種美·111 珍惜生命的每一刻

115 如實觀察身心·137 探索自我

141 活到老，學到老

【教史尋蹤】

150 設立戒壇——釋自鑰

【老照片說佛教】

156 台中佛學書院——釋見重

169 教訊採摭

174 讀者來函

歷史

生活

教育

律制

教理

專輯





---

## 動態的智慧

---

無執著的智慧  
是一種動態的智慧，  
面對流動的世界與自己時，  
能深切觀照無常，  
就能看到那朵落下來的花，  
聽到它落在心版上的聲音……

---



【編輯手札】

## 你有沒有看到那朵落下來的花？

編輯組

一位連續喪子的悲傷母親，到印度靈性導師克里希那穆提的面前，她不斷敘述失去孩子的悲傷，以及生存奮鬥中的殘忍與無情，克里希那穆提只是靜靜地聽著。當那悲傷的母親說到痛心處而大聲哭喊時，克里希那穆提突然輕聲地開口對她說：「你有沒有看到那朵落下來的花？」

一朵謝了的花，它無聲無息地掉落，幾片花瓣述說著世間的真理——無常，巨大的聲響響在心版上，那母親開始尋找她自己的生命。

人類的痛苦並不屬於西方或東方，執取的內容或許有所不同，但根本的苦因——執著自我——卻人人相同，會執著自我是因為看不到無常，或刻意逃避無常，就像人避談死亡卻喜悅於誕生一樣，人在自己構築的幻相中生活，但痛苦並沒有稍加遠離。

索甲仁波切說：「我們的生活似乎在代替我們過日子，生活本身具有的奇異衝力，把我們帶得暈頭轉向；到最後，我們會感覺對生命一點選擇也沒有，絲毫無法作主。」一種來自社會、家庭、教育背景的力量，推得我們不得不隨著外在的變化翩然起舞，



只是在起舞的當下，我們是否已然看清這整體的變化與旋轉的方向？

如果一個人能仔細地觀察自己，就只是觀照，而不帶有任何的偏見和逃避，就能看到真相。接近死亡，不是要我們去害怕或避免死亡，而是要我們調整對生活的態度，由死亡的逼近看到無常的現實——一切事物無常變異，沒有任何事物，包括自己，可以被執取為「我」或「我所有」，就像那朵綻開卻又落下來的花，一切只是自然法則。

當人真正深切觀照無常，就能透視快樂經驗及情緒來去的無常性，透視自我並不存在，它只是幻相，便能減少執著與痛苦，淨化生活與思想，產生無我的智慧。體驗無常絕不是消極的，而是幫助人以寧靜、慈悲而開放的心去面對生活的挑戰，以寬廣的心看待自己生存的世界。了解無我才是真正健康的自我態度，這是佛陀說的「中道」的生活態度。

「中道」教導我們站在觀照全體的角度來看待世界與生命，觀照全局變化而不產生執著。這種無執著的智慧是一種動態的智慧，一種不斷向上的活力，觀照無常生滅，嘗試從不滿意或痛苦中超脫出來，拋開已逝的過去和難以斷定的未來，在每個「當下」如實經歷，那麼你就是已活在「中道」了。

你有沒有看見那朵落下來的花？在面對流動的世界、流動的自己時，常如是觀照，你將能從外在世界的落花，聽聞到自己心版上那朵落下來的花，那震天動地的巨響。

【專輯】

中觀佛教概說（上）

# 動態的智慧

西元前五世紀，

佛陀曾是個養尊處優的王子，

在經歷極樂的宮中生活

與禁欲的苦行生活後，他發現

惟有持「中」而行的中道生活，

才能使心靈獲得解脫。

西元二、三世紀，

龍樹曾是一位昂揚狂飆的婆羅門，

在入宮調戲宮女，險些被捕時，

獨自面對死亡恐懼，

他體悟到「欲為苦本」，

往後他終其一生闡揚中觀哲理。





在印度佛教史上，  
中觀思想是具劃時代意義的嶄新哲學，  
龍樹也被視為第二佛陀，  
他的著作言簡意賅，具強烈的批判色彩，  
其根本立場是「空」，  
否定「自性」的存在，  
教導人離一切邊見，而追求中道。

直到今天，中道的生活方式  
仍是人們最好的歸趣，  
這是一種活動的智慧，  
是生命的源頭活水，  
在觀照無常中，  
清晰地映照著萬物的本然，  
努力向上，展現生機。

# 無執著的動態智慧

## 中道與中觀

萬金川 主講

編輯組 整理

「中」是無執著的立場，「中」必含攝著「觀」。

它是一種通觀全體、富於批判精神的動態智慧，

人在生活裡不斷地努力向上，而趨近完美、幸福，這就是所謂的「中道」。

## 阿含經裡的中道思想

阿含經是佛法的根本。在漢地的佛教傳統裡，自來對阿含經的研究，一向都不太重視，總認為它們是小乘的經典，這是中國佛教很大的遺憾。其實，印度佛教的發展始終都是以阿含經為根本，不論是中觀或唯識，都必須在佛陀金口之下的阿含經裡，去闡發佛陀之教的義理。正





如印順法師所說的，龍樹這一系的中觀思想，乃是阿含經的通論，中觀哲學正是要把阿含經的深意給發掘出來。

在阿含經裡所說的「中道」，基本上可看出有兩種類型：（一）倫理實踐的中道；（二）如實智觀的中道。

### 〔倫理實踐的中道〕

依說法的先後順序而言，佛陀是先宣說倫理實踐的中道，然後才宣說如實智觀的中道。所謂「倫理實踐的中道」，其中最著名的是於《初轉法輪經》中的記載。佛陀在菩提樹下證道之後，猶豫著到底要不要說法，最後是在梵天的勸請之下才決定要說法的。然而，要先向誰宣說他所證悟的法呢？在考慮了一段時間之後，他決定先向五個同修說法。這五個同修原是佛陀的父親派來伺候他的，原先他們一起過著苦修的生活，後來佛陀接受了一個牧羊女的供養，五個同修認為他這樣做破壞了苦行，便不再理會佛陀了。

在《初轉法輪經》裡，大體上可以看到三個重點：

- （一）實踐的中道；
- （二）實踐的中道之具體內容——八正道；
- （三）四聖諦。

四諦之說當然是佛法的根本所在，但

佛陀並未一開始就宣說四聖諦，而是先講了著名的「中道宣言」。

◎持「中」而行的  
中道生活

「中道宣言」並非

佛陀關在書房杜撰出來的

東西，而是他一生的實際經

歷。首先，佛陀談到世間有兩種生

活的方式：一是只要我喜歡有什麼不

可以，一切只為追求快樂，不計任何

後果，極盡享樂之能事，這乃是凡夫愚人所採

取的生活方式。二是但以自辛自苦為能事，完全的

禁欲與苦行，這種生活方式並非賢聖之道，根本追求不到任何有意義的目標。

對照佛陀的一生，我們可以看到這兩種生活方式——佛陀前期的生活正是養尊處優、以快



（繪圖：陳秋松）



樂為導向的生活；而在他出家之後，悟道以前，則採行了印度傳統修道人的生活方式，即自辛自苦的禁欲與苦行。

在印度的佛教美術裡，出家之後，悟道之前的佛陀，其形象往往是一副骨瘦如柴的樣子，這便是實行苦行主義者的寫照。佛陀發現這樣的禁欲生活，根本無法使自己的心靈平和，更無法覺悟到什麼有意義的真理。在阿含經中所用的原文是「無義相應」，這裡我們或許可把它解釋為追求不到任何有意義的目標。佛陀經歷了世間兩種極端的生活方式後，徹底體會到什麼是生話上的「中道」，這在阿含經裡，所使用的原文是「現等覺」，這就是著名的「中道宣言」。

在這宣言之中，佛陀並未從抽象的理論考察，而是很具體地在自家的生活上深切反省。生活原本就是非常具體而真實的，生活得好不好，騙得了別人，卻騙不了自己。佛陀所描述的兩種生活方式，他都親身經歷過，並且也發現它們都無法使內心獲得平和，追求到所謂的「道」，於是他揚棄了這兩種生活方式，由「中」而行。

### ◎中道的具體內容——八正道

《初轉法輪經》的第二個重點是敘述中道的具體內容，也就是八正道——正見、正思、正語、正業、正命、正精進、正念與正定。不論出家或在家，這都是活生生的現實生活經驗。什麼是「正確的」呢？張三認為正確的，李四不見得認為是正確的；李四認為不正確的，也許張



三卻認為是正確的。中道的學問就是展現在正確與不正確，或恰當與不恰當的拿捏上。

「覺今是而昨非」、「希望明天會更好」，這種一直努力向上的精神，一定要經過生活的歷練，才能掌握到什麼是更好、更恰當的，這就是中道。中道並不是那麼抽象的，它原來是非常具體，針對我們實際生活而發的。從八正道的具體內容來看，它要求我們過一個更為恰當、更為適宜，或是說更為幸福的生活。至於幸福或不幸福，那是必須歷經生活的洗禮之後，方能真切體會到的。

在《初轉法輪經》中，我們可以看到中道的基本精神所在。那種生活好？那種生活不好？那種生活會產生煩惱？那種生活會導向寂靜？在親身經歷了鮮活的現實生活之後，我們是無法欺騙自己的。覺得以前過的生活不好，是因為現在的生活不會產生如過去一般的種種苦惱，但現在的生活是否就是最幸福、完美的呢？人總是期待著明天會更好，在生活裡不斷地努力向上，朝向於完美、幸福，這就是所謂的「中道」。這是我們所談的第一種中道，也是佛陀開始說法的「破題之作」，我們或可稱之為是「倫理實踐的中道」。

佛陀在宣說八正道的內容之後，接著又說「中道」可以讓人開法眼，產生如實觀的智慧，導向寂靜，有助於趨入涅槃——幸福的境地。開了法眼之後，我們才能看到世間的真實樣相，產生如實觀的智慧而獲得解脫，使內心處在不受煩惱干擾的狀態。在印度傳統裡不論是佛教或非佛教，解脫的先決條件是「觀見真實」，因此解脫一定和智慧有關。佛教是最講求智慧的宗



教，一切的教義與修行，就是要我們產生智慧，有了智慧，才能看到世間的如實樣相，解脫才有可能。

### 〔如實智觀的中道〕

「倫理實踐的中道」是針對現實生活方式能否讓人得到幸福、究竟解脫而說的；「如實智觀的中道」則是就人對世間的看法而說的。第二種類型的中道也是散見在阿含經裡，在龍樹的《中論》裡，全書幾乎都看不到他引經據典，唯一例外的是在第十五品〈觀有無品〉中，他明文引用了《迦旃延經》，所以，談龍樹思想幾乎都會提到《迦旃延經》。在此且讓我們舉出一段《迦旃延經》裡的著名經文，來看一看這第二種的中道。

在《迦旃延經》中，佛陀對迦旃延說，世間人多半執「有見」，要不然就執「無見」。「見」即理論、看法；「有」、「無」即是指「存在」與「不存在」，世間的一切現象只是存在或不存在。存在的永遠存在，這就是「有見」；不存在的永遠不存在，這就是「無見」。世間人多執這兩種觀點，如果認為花一旦開了就會永遠開著；一旦謝了，就永遠沒有再開的時候，這就是所謂的「有見」與「無見」。

### ◎如實智觀不墮有、無二偏見

### 我們應持正確的智慧而如實觀照世間事

物的生滅，這是阿含經中非常強調的重點。人常常帶著偏見看世界，所以所見到的往往並不是世界的原貌。人因著貪瞋痴等等的煩惱而形成偏見，終而障害慧眼，唯有去除煩惱，才能開法眼，智慧之眼一開，就可依事物的原樣去看待事物。若用如實觀的正智，仔細去洞察事物生滅的實際樣貌，我們就不會有「有見」與「無見」之類的偏見。

譬如佛經裡常見的例子，芽本來並不存在，但當

種子、陽光、水等因緣具足之後，便由種而生芽；在種子逐漸消失的同時，芽也慢慢地長成。如果我們仔細去看待人間事物生起的現象，我們就會否定「無見」；東西並不是現在不存在就永不存在，當因緣具足時，事物就會出現。若用正智如實地觀照世間事物的消失，我們就會否定所謂的「有見」；當因緣條件產生變化時，事物也跟著產生變化，當因緣條件消滅時，事物也跟著消滅。



(圖案取材自泰國解脫自在圖心靈樂園雕塑)



「有見」——存在的永遠存在；「無見」——不存在的永遠不存在，佛陀認為世間的這兩種看法，都是偏見，只看到世界的一部分，另一部分完全看不到。我們了解世間事物生起、消滅的原因，就不會站在極端的立場，抱持著「有見」及「無見」這兩種偏見。

### ◎順緣起如實觀世間

接下來佛陀談到為何世間人會有此類偏見。「有見」及「無見」的背後，其實是我執在作祟。例如秦始皇無所不用其極地希望其帝業常在，可永遠伴隨他和他的後人，這就是典型的「有見」。中國人本無輪迴的觀念，這個觀念是在佛教傳入中國之後才有的，中國人的自我觀念，乃是透過子孫萬萬年不斷地延續下去而來的。

其實當因緣具足時，東西便屬於你；因緣條件一變，東西就不屬於你了。中國人也說：「人算不如天算，處心積慮有何用？」畢竟，會離開你的，終究會離開你，不是可以由人們的主觀意識來加以控制的。世人多半為執著所束縛，喜歡的東西就希望永遠屬於我，不喜歡的就希望永遠不要發生在自己身上。若我們不執不取，不認為某個東西是「自我」，某個東西是屬於「自我」所有，對於正在生的苦之發生，正在滅的苦之消滅，皆能如實觀之而不疑，則便能不待其他因緣而能產生親證的智慧，這就是正見、正觀、如實智觀。

認為「一切皆有」是一種極端的立場，認為「一切皆無」則是為另一種極端的立場，佛陀



說如來捨離這兩種極端的立場，持「中」而說法。此處的「中」即是阿含經裡描述生命輪迴與解脫的十二支緣起。順著緣起來看這世間，才能看到世間如實生、如實滅的樣子；順「有見」與「無見」所看到的世界，並非世界的原樣。

## 「中」的智慧與中觀

### 「中」必含攝著「觀」

不論在倫理實踐或如實智觀的中道上，「中」的獲得，都預設了對全體的觀察與把握。例如求學過程中，小學時期最好的讀書方法持續至中學時，它是否仍然有效呢？中學的讀書方法到了大學時，是否仍然有效？從小學而至大學，知識領域不斷擴充，顯然不是以不變應萬變地只靠一套學習方式，便可奏效的，隨時都要通觀全體的變化，才能斟酌出較為恰當的學習方式。全局不斷地在變化，「中」也是不斷地在變化，因此「中」一方面是預設了一種對全體的掌握與了解，一方面也表示了它本身的不可執著性。佛陀若非經歷過兩種極端的生活方式，對生活形式有著通盤的了解與掌握，或許也無法開展出中道生活。

「中」是藉通觀全體，而透顯出來的一種智慧，「中」必含攝著「觀」（觀察全體）來說明，



中道的「道」指方法途徑、具體實踐，故中道本身有著濃厚的實踐意味。「中」也是一種藉著批判偏失而開展出來的智慧，如對苦行與縱欲兩種不當生活的批判，而產生了八正道的生活。「覺今是而昨非」，不認為現況就是最好、最圓滿的，人才會追求更好的，才會進步。在所有的社會中，其經濟、政治若自滿自足，不求進步，那麼一切便停頓了下來，人便會開始腐敗，這正是導向災亡的開始。所以，「中」是動態的、非死寂的，它飽含著批判的智慧。

### 〔「中」是通觀全體的智慧〕

「中」可成為一種立場嗎？如果可以，條件是什麼？如果不可以，原因又是什麼呢？「中」是一種通觀全體的智慧，同時「中」本身也離不開全體，離開了全體，就無所謂的「中」了。二十五公斤相對於五十公斤而言，可稱之為「中」；一旦離開了五十公斤，二十五公斤還能稱之為「中」嗎？「中」一定是對應全局的，對全局的掌握愈寬廣，便更能趨向於「中」。當下執持某物，而認為它是最好的，而不去看整個全局的變化，那不是「中」，而是執著。

因此，「中」是富於批判精神的動態智慧，「中」若是靜態的，那不是佛教術語所說的「智」，而是「識」。「識」是什麼？譬如你看到一隻小貓，在腦海中有著貓的形象，這個在你腦海中貓的形象就是靜止的，恆常而不變的；實際上，貓會由小貓變老貓，是會變化的、無常的。「中」不可以執著成為一種立場。因為「中」並沒有具體的內容，可被執持為一個基本的態

度或觀點。為什麼「中」沒有具體的內容呢？佛陀說「中」的具體內容是八正道，那八正道的具體內容為何？何謂「正確的生活、正當的職業（正命）」？

所謂「正當」即是對大多數人有益，若對自己的家庭有益，而對大多數人卻有害，就顯然不是正當的職業。因此，要隨時衡量自己所從事的行業對社會、對個人有益與否，來作正當的職業選擇。例如殺人是否正當，往往要視情況而定。法官判決時一定會問殺人的動機是什麼？在何種情況下發生的？是預謀或突發的？種種這些情況都要經過仔細衡量，法官才能作出公正的判決，從而將正義彰顯出來。

人面對的是流動的世界、流動的自己，那就是無常的世界、無常的自己，其中並沒有所謂「固定正當」的東西，可以讓我們一旦抓到了它就如同抓到護命符一般地永保平安。若說「中」是一種立場，那麼這種立場所透顯出來的應當是「無執著」的立場，是一種「沒有立場」的立場，與其說它是追求「最好的」，不如說它是不斷追求「更好的」。無論是「無我行」或「般若行」，基本上就是無執著的立場，隨時去追求更好。

「中」是不斷向上追求的活力，一種活動的智慧，是生命的源頭活水。因此，「中」是沒有立場的立場，是無執著的，隨時都可「覺今是而昨非」，去追求更好的生活。

（編者按：本期專輯為萬金川老師八十五年於香光尼眾佛學院「中觀導讀」課程的部分講稿，文內標題為編者所加。）



專輯

## 萬金川簡介

- 1 台灣師範大學國文系畢業，輔仁大學哲學研究所碩士。
- 2 現任教於南華管理學院，並於中華、法光等佛學研究機構擔任梵文與中觀學的課程。
- 3 語言專長為梵、漢、藏、巴等佛教經典語文。
- 4 發表有《龍樹的語言的概念》、《藏地學者的龍樹著作觀》、《俱舍論世間品所記有關係起一詞的詞義對論》等多篇論文與專著。

### 【書訊】

## 佛使比丘《無我》出版

由香光書鄉出版社出版的「法音叢書」第七集——《無我》於五月出版。本書是泰國高僧佛使尊者的精彩著作之一，被泰國佛教界譽為「近代論述『無我』最詳盡的著作」。

「無我」是佛教的核心要義，但由於其義理的精深縝密，有時些微的偏差和執取，就遠離佛陀所說的「無我」的本意，但許多人誤執邪見而不自知，本書除詳細解說佛陀的「無我」教義，也和印度哲學中的無我觀作比較，說明無我的精義和究竟境界。有助於我們辨別及去除許多邪見而長養智慧，因此，有心認識「無我」深義者，不論是研究哲學、宗教的學人或欲精進修行的行者，都不可忽視它。

本書歡迎印、索閱，來函請附回郵，寄：嘉義縣竹崎鄉內埔村溪州四十九之一號，香光書鄉出版社。

# 「俗有眞空」中觀學派

中觀佛教的名目

萬金川 主講

編輯組 整理

「中觀佛教」的名稱是怎麼來的？其思想特色是什麼？

中觀哲學要努力的目標是什麼？

為何說中觀學派是徹底的緣起論者？

## 「中」與「中觀佛教」

「中觀佛教」一詞，是隨順一般學界的使用而來。大體而言，日本學者喜用「中觀佛教」、「唯識佛教」一類的名目，而歐美學者則慣用「中觀哲學」、「唯識哲學」這類的名稱。

在印度與西藏的佛教傳統裡，Madhyamika一詞是用來指龍樹及其追隨者所代表的思想流





派，而Madhyamaka一詞，則是指這個學派所持的立場。前者或可譯作「中觀學派」，而後者則可譯為「中觀」。然而，不論是Madhyamika或Madhyamaka，就其字面意思來說，事實上並沒有「觀」的意思在內。因為這兩個語詞都是由表示「中」之義的形容詞madhya，加上ma這個詞綴（此一詞綴是用來表示形容詞的最高級）而成。因此，在字面上最直接的翻譯，當是the most middle（最中的或至中），也就是在西藏佛教的傳統裡，所謂tbu ma（中）或dbu ma pa（中派）。然而，在漢地的佛教傳統裡，這二個名目則分別被譯為「中觀」與「中觀師」。

那麼，「觀」這個詞是如何加進來的呢？古德把 madhyamaka 或 madhyamika 譯為「中觀」，從字面上來看似乎並不忠實。但事實上，這個譯語是非常恰當的，因為它更能彰顯出此一流派的思想特質。事實上，言「中」必然涉及「觀」，也就是說在我們洞察全體之際，「中」方有其成立的可能。所以，「中」這種無執著的立場，它之所以呈顯，必然須預認「慧觀」的存在，這一點從阿含以降而至龍樹，均是如此。

## 中觀佛教的思想特色

中觀佛教的思想特色為何？我們此處且先透過古今三位學者，對此一教系的義理判攝來開始介紹。這三位學者分別是：（一）西元七世紀，曾經去過印度的義淨；（二）十八世紀，西

藏黃教著名的學問僧——貢卻亟美汪波；（三）印順法師。

此處所以舉出這三位學者，這是因為他們的說法各有其代表性，其中，義淨是留學印度的中國人，他的說法可以說代表了漢地傳統對此一佛教思想的了解；而貢卻亟美汪波之說，則是藏地的傳統，代表了西藏主流（黃教）的見解，即宗喀巴一系的看法；至於印順法師之說，則是大家耳熟能詳的，多少代表了當代國人對此一教系的看法。

他們三人可說都見到了中觀之學的根本義理，從他們三位的說法裡，我們一方面可看到他們在理解上的共通性，同時也可看到他們彼此之間側重點的差異。大體說來，義淨對此一教系的看法是環繞著中觀與唯識之間「勝義有無」的對峙而來；而貢卻亟美汪波的理解，則是在整個佛教的思想體系下來看中觀；至於印順法師的著名判攝，則是就大乘的教理發展來彰顯中觀思想的特色。

### 〔義淨之說——俗有真空，體虛如幻〕

義淨往訪印度時，正是唯識學派興盛，而中觀學者龍象輩出之際。他由陸路去印度，而從海路歸返中國。在他所著的《南海寄歸內法傳》中，談到了這兩支大乘佛教思想當時的發展情況。他說：「西土所云大乘，不外二種，一者中觀，二者唯識。中觀者，俗有真空，體虛如幻。唯識者，外無內有，事皆唯識。」中國人的綜攝能力甚強，而義淨本人的智慧亦高，他雖只各



用了八個字來說明這兩大教系的思想特質，可是卻如此精準地掌握到了兩者的根本義理，著實令人歎服。

### ◎俗有真空

俗與真，就是所謂的「二諦」。在俗諦上，事物是存在的；然而，就真諦的觀點來看，那些存在的事物是不具實體性的，在本質上是處於「空」的狀態。「空」就是緣起，在阿含經中，緣起所指的就是無常的意思。

俗有真空的「有」，乃是假名之有、施設之有，也就是依因待緣的「有」。「施設」是安放的意思，這好比魔術師變魔術，必須透過道具的安排才能變現出東西來。「俗有真空」交代了一切法的存在樣態，這是中觀學派的根本立場。

### ◎體虛如幻

什麼是「體虛如幻」？「體」是自性，「虛」是不實，「幻」是魔術。魔術是印度自古以來休閒娛樂的重頭戲，幻師（魔術師）拿著布幔、道具來表演，突然只見一陣煙，現出了駭人的猛獸模樣，而使底下的觀眾驚愕。到底所幻化出來的東西是真、是假？是有、是無？魔術師是否能夠無中生有呢？當然不是，他的魔術還是要借助一些道具，才能呈現這些不可思議的形象。就好比我們作夢一般，夢能無中生有嗎？按佛洛依德的說法，夢是我們潛意識的流露；若

依唯識學派的觀點來看，這正是我

們的阿賴耶識，在某些原因與條件

的配合下所起現的東西，不可

能是無中生有之物。

如果說幻術是不真

實的，但它的確會引起觀

眾的驚愕；如果說它是真實

的，但當煙霧消散之後，卻什麼

都沒有了。這種幻化出來的存在，既不

能說是全有，也不能說是全無，它介於似

有還無之間，而無法用「有」或「無」來加以

描述。這種存在的狀態，古來印度便喻之為「如幻」。

世間法即是處於「幻」這樣的狀態。若說世間法是「無」，就會落入斷見；若說世間法是「有」，就落入常見。世間法的緣起實相，很難加以描述，於是般若經中的聖者便大量採取了各種華麗的辭藻，而用「幻」來比喻（空之十喻）那種不能用「有」、「無」、「常」、「斷」之類語詞加以把握的緣起實相。一般人認為「幻」是指空幻、不存在、不實在，那是不了解「幻」在



（繪圖：陳秋松）



印度文明中的意義，因為玩魔術若沒有道具，自是無法成就那些可使觀眾驚愕的事業，如印順法師說：「中觀是幻有論」，也必須在此脈絡下來加以理解，也就是說一切法的存在，有如魔術一般，乃是藉由一些道具（假施設），而後顯現了一切法的生滅之相等。

「體虛如幻」的「體」，即是指「自性」。「自性」一詞的梵語是 *svabhava*，這個字的意思相當於英文 *self-being*，也就是所謂的「自有」——自己是自己存在的根據，如《聖經》中耶和華說：「我是自有者」。「體虛」是說這種叫做「自性」的東西根本不存在，也就是「無自性」的意思。在佛教的思想體系中，不允許自有者的存在，而在中觀的思想體系裡，它整個哲學努力目標就是要否定「自性」的存在。

佛教為什麼要反對自性的存在？佛教的根本教理——緣起，這個教理說明了任何事物都是在原因條件的聚集下而有存在或消失的現象。因此，說緣起就不可以有自性的，有自性就不能說是緣起的，二者是矛盾而互斥的概念，所以不能同時成立。中觀學派致力於遣除自性，他們認為沒有任何事物可以不依因待緣而存在。所以，若從另一個角度來看，中觀學派可以說是徹底的緣起論者。

歐美學者把「自性」譯解為 *self-being*，以哲學術語來說，即是指「本質」。佛經中所謂「地有堅性、水有溼性、火有熱性、風有動性」，此中的「性」即是指「自性」而言。中觀學派否定一切法具有本質，那麼它對於地的堅性，火的熱性等，採取怎樣的態度呢？諸如此類的自性，

中觀學派能夠否認嗎？龍樹便告訴我們，之所以會有火的熱性，乃是藉由薪柴、透鏡之類的東西，在陽光照射下而產生的。因此，火的熱性並非自有，它還是需要依因待緣的。另外，冷水置放在火上，它由冷而熱，這個熱性當然不能稱為是水的特性，因為它仍是依因待緣的。

也許有人會說，水的熱性並非水的本質，因為它是依因待緣的，但是，火本身即具有熱性，那麼熱應是火的本質吧！然而，依中觀學派的看法，就勝義而言，他們認為火不具熱性，因為它的熱性仍是依因待緣而有的；而就世俗的觀點來看，火可以具有依因待緣而有的熱性。如果火有自性，那麼當我們說「火」這個字時，它就會燒了我們的嘴巴，因為它不必依因待緣就可以產生熱性。龍樹的後繼者月稱就曾舉出這樣的例子，來說明火與熱性之間的關係。

義淨以「俗有真空，體虛如幻」一語來描述中觀學派對一切法的看法，也就是一切的存在，從世俗觀點而言，是「有」；而從勝義（即第一義諦、真諦）的觀點來看，一切法是空無自性的，也就是緣起而無常的，所謂「一切法無自性」，就是指一切法皆不是以自己成為其存在的基礎。

### ◎俗有真空與外無內有

義淨認為唯識之學是「外無內有，事皆唯識」，而中觀之教是「俗有真空，體虛如幻」，這些陳述都與一切法的存在樣態有關。這個世界的存在是我們難以否認的一項經驗，然而，問題





是世界是怎樣的一個存在狀態呢？緣起的「有」是中觀學派不會否定的，它提出的理論是「俗有真空」。我們所看到的山河大地、人間世界，乃至種種的生活經驗，它們都是依因待緣而存在，它們自己並非自身存在的根據。

唯識學派「外無內有」的主張是說外境並沒有第一義的存在性，因為它們皆是根源於賴耶。唯識學派認為「識所緣，唯識所現」，「識」所掌握的世界，其實只是「識」所變現的，我們無法直接去認識外境。我們所認識到的，只是外界事物投射在腦海中的形象，所能掌握的也只是這些形象，而非世界本身。如看到一隻貓，我們的認識能力並無法直接加以認識，所能把握到的只是它呈顯在意識裡的那個形象而已。唯識思想即從此處開始再推演出「唯識無境」之說，亦即不需外境，我們亦可產生認識，例如在夢中的情況即是。因此，「外無內有，事皆唯識」也是在處理一切法存在根據的問題。

義淨往訪印度時，中觀與唯識這兩支大乘哲學，可說都在思考著同一個問題——一切法存在的樣態與根據為何？這問題在哲學上是屬於「存有論」的問題，中觀學派否定自有的存在，而唯識學派則否定有外界的存在。中觀學派認為存在是依因待緣的存在，從世俗觀點而言，「有」是緣起的有；從第一義來看，這些「有」是缺乏本質的、是空的，隨時在變化的（無常）。義淨以「俗有真空，體虛如幻」來綜攝中觀佛教的義理特色，這兩句話的思想意涵大體如我們以上的分析。以下我們且來看看在西藏佛教傳統裡，他們是如何理解此一教系的思想。

## 「貢卻亟美汪波之說——一切事物非真實存在」

### ◎宗義書文獻

貢卻亟美汪波之說法是出現在他的《宗義寶鬘》一書。所謂「宗義」，就是說明佛教內部及外道思想的大綱。這類著作在西藏非常多，不同的教系各有其不同的宗義書，學術上一般稱之為「宗義書文獻」。佛教在印度的發展，印度人本身的記錄很少，特別是佛教晚期的發展，更是罕見。晚期的佛教傳入西藏，藏人在吸收佛教的過程裡，也有類似漢地的判教之說，但是他們的判教方式和中國的不太相同，宗義書或可看成是他們的判教書。

在各教系的宗義書裡，他們都把佛教思想分為四類——說一切有部、經量部、唯識及中觀，並且依著「有部是最低的，至中觀是最高的」此一階梯，來敘述有部而至中觀的基本教義。宗義書文獻已成為當前國際學界相當重視的文獻，因為從這類文獻裡我們可以追索印度佛教晚期發展的一些實況，而且也可以有系統地來理解各家思想內容。

宗義書是西藏學問僧在初階養成教育裡所必須研讀的，因佛理浩瀚，若不給予一個大綱、方向，一旦進入義理之林後，很容易便會迷失其間。因此，宗義書往往是進入高等佛學研究的學問僧所必須閱讀的。宗義書大部分都是一些高僧晚年時期的作品，他們在佛教義理的大海中，窮畢生之力，歸結出對整個佛教義理的看法。貢卻亟美汪波的《宗義寶鬘》，是目前被譯為外國



文字最多的宗義書，中譯本有二本，其中新譯本由陳玉蛟先生所譯，而英譯也可看到兩個譯本。

在《宗義寶鬘》裡，

我們可以看到貢卻亟

美汪波如何界定中觀

學派，同時也可以見

到他對中觀思想的描

述。此中，他分別以

「中觀派的定義」與

「中觀之名的由來」而

著手論述。

### ◎否定勝義有

此中，他對中觀學派的定義如下：「主張諦成之法，雖

如微塵許亦無」。這就是說真實存在的事物，即使像原子這麼小的東西，也不是真實的存在。

「諦成」一詞是西藏佛教特有的術語，是指「真實存在」；「微塵」是指極微，類似於今日所謂



(繪圖：陳秋松)

的「原子」，是空間的最小單位。貢卻亟美汪波認為中觀學派否定任何事物具有第一義的存在性，即使如極微這類的東西，也非第一義的存在。他這種說法當然是針對佛教中的說一切有部的立場而發的。

依有部的立場來說，諸如「森林」或「軍隊」這一類的存在，它們並非第一義的存在，因為它們是由一個個的人或一棵棵的樹所組成，它們只是「假名有」，而非「勝義有」。佛教早期的無我論，是透過五蘊說來消解「自我」，五蘊所組合而成的「補特伽羅我」，乃是第二義的存在，是個假名有，真實存在著的，只是「色」等一一的蘊而已。接著對五蘊再作進一步分析，五蘊總共是由七十五法所構成。由這些法所組成的一切事物都是第二義的存在，都是假名有；但是組成這些事物的那七十五種要素，則是第一義的存在，是勝義有，是諦成之法。有部便是透過這種二諦觀來建立他們自家的哲學，或許我們可以方便地說他們所主張的是「俗空真有，體實如幻」。

對有部而言，一切法皆由七十五法組合而成，這些被組合的事物都在無常之中，且皆處於無我的狀態之下，而組合這些事物的七十五法本身，則是恆常的，是有自性的，這就是「人空法有」的思想。在佛教的其他學派中，多少都承認勝義有的存在，如對唯識學派來說，他們便認為「圓成實性」即為勝義之有。但在中觀哲學底下，並無勝義有存在的空間，即使像微塵或七十五法，都不是勝義有。龍樹批判有部所謂的第一義的存在，而認為這類的存在仍不能算是



勝義之有，它們並不具任何自性，所以仍只能算是假名之有。在佛教的其他學派中，多少都承認勝義有的存在，如對唯識學派來說，他們便認為「圓成實性」即為勝義之有。中觀學派雖認許勝義諦，但他們卻不認許任何的勝義有。由此我們可以見出中觀學派的根本立場——不承認有任何事物具有第一義的存在性。

### ◎離二邊而求「中」

貢卻亟美汪波在「釋名」一節裡，說明了「中觀」一名的由來。為何這樣的哲學主張會被稱為「中」呢？因為他們主張離「斷」、「常」二邊；離「有」、「無」二邊；離一切邊見而去追求中道，所以這個學派可以稱之為「中觀」。在西藏佛教裡，這支思想或稱之為「中觀學派」，強調此派中人追求「中道」，或稱之為「無自性宗」，則強調此派中人的主張：一切法皆無真實存在的體性——一切法皆處於不斷流動的狀態，自己無法穩定自己。以上即是貢卻亟美汪波對中觀思想的判攝。

### 〔印順法師之說——性空唯名〕

印順法師將整個大乘佛教的思想派分為三系，這三系的思想特徵分別是：性空唯名、虛妄唯識、真常唯心。在印順法師的此一著名判攝裡，中觀一系的教理，其哲學的基本走向在於彰

顯「性空唯名」。所謂的「唯名」，即是指「唯假名」，也就是說，一切法的存在皆為施設的存在，皆為原因與條件下的存在。「性」即「法性」，即是指「事物存在的真實樣態」，法存在的真實樣態是缺乏本質的，也就是處於「空性」的狀態。

基本上，中觀學派「假名」的概念與唯識學派「唯識」的概念相同，都是為了安立事物的「存在」而來。對中觀學派而言，事物所謂的「存在性」，事實上只是藉由世間的名言概念而被安立出來。因此，吾人若試圖「循名而責實」地去把握事物的存在性，必然是不可得的。

## 「空宗」？「有宗」？

在以上三種對中觀學派的界說裡，我們可以看到中觀學派的根本立場：「俗有真空」、「無自性」與「空」。「空」是中觀學派裡很重要的概念，所以龍樹一系的思想在中國佛教的傳統裡，往往也被冠以「空宗」之名。當然，在印度傳統裡，也有一些非佛教的思想家以此一名目來稱呼龍樹的哲學。然而，這個名稱是否很恰當地描述了龍樹一系的佛教思想呢？

在印度思想的傳統裡，使用「空宗」這個名目，大體上是以教外的觀點來看待龍樹思想而有的稱呼，他們往往把龍樹哲學看成是虛無主義，他們所使用的「空」往往是指「不存在」的意思，有著貶抑的涵意。在印度的佛教傳統裡，內部宗中人並無人使用「空宗」一名來稱呼龍



樹一系列的佛教思想。

在中國佛教的傳統裡，使用「空宗」一詞，往往是相對於唯識學派的「有宗」而言。然而事實上，這一對語詞都不很恰當，因為它們容易使人誤解，以為「有宗」說「有」不說「空」，而「空宗」說「空」不說「有」。其實，中觀思想當然也要解釋眼前的一切存在是怎樣的存在，它並非只說「空」而不說「有」的，就如同唯識學派也非只說「有」而不說「空」一樣。因此，「空宗」或「有宗」這類名目，並無法表現這兩支佛教思想的精神與特色。

【書訊】

## 艾雅·珂瑪《眼中微塵》出版

法耘出版社繼阿姜查一系列書後，於六月出版南傳尼師艾雅·珂瑪（Sister Ayya Khema）所著的禪修書籍——《眼中微塵》。

此書是作者基於個人的修行經驗，在指導十日禪修時所作的開示書籍，全書分為十三章探討五蘊、戒行、五蓋等禪修問題，循序漸進地解說在禪修時可能會面臨的問題及其解決之道。全書有譬喻也有解析，讀來簡單有趣且深具啟發，非常適合對禪修有經驗及有興趣者閱讀。

本書歡迎助印、索取，來函請寄：南投縣國姓鄉長北路六〇號，法耘出版社。電話：（049）461530。



# 第二佛陀——龍樹

龍樹的生平與著作

萬金川 主講

編輯組 整理

他因覺悟「欲為苦本」而出家，

他能掌握大乘新思潮與佛教傳統思想間的融通、淘汰的關係，

深具批判意識的龍樹是第二佛陀，還是佛教的摧毀者？

## 龍樹的一生

在漢藏兩地的文獻裡，保存了不少有關龍樹生涯的種種記錄，但若要分辨其間何者符於史實，何者出於後人的想像附會，卻是相當困難的。此中主要的原因乃在於創造印度古典文明的印度人是個不重視歷史的民族。



西元五世紀初鳩摩羅什在長安譯出了《龍樹菩薩傳》，這部傳記是目前所見最早有關龍樹生涯的描繪。多數研究中觀佛教的學者推定龍樹是西元二、三世紀的人物，而鳩摩羅什則是活躍於西元四世紀後半至五世紀初的人物，這部署名由他所翻譯的傳記，此處姑且不論是否為其個人聽聞所得或是根據某一梵文底本翻譯而來，字裡行間所描繪的龍樹形象大概都是在他圓寂百年之後，留於信眾心目中想像式的記憶吧！

### 〔狂飆少年的覺悟〕

在這部傳記中，描述龍樹是婆羅門家的子弟，自幼接受非常嚴格的婆羅門僧侶教育，天資聰穎、博學多聞，對婆羅門教的教義相當熟悉。由於他聰敏過人，很快地就覺得在學問上已無任何東西值得追求，少年的那種昂揚狂飆，使他想去追求其他更為新奇的事物，於是就和三、五好友向印度的幻師學習隱身之術。他們學會之後便潛入王宮，侵犯後宮女眷，不久宮中便傳出有人懷孕的消息，國王震怒之餘，會集群



臣以謀對策，想盡辦法要捕殺這些隱身者。其間有一老臣便獻上一計，國王於是聽從其言而命人在後宮步道上舖灑細沙，只消細沙之上出現了遊走的腳印，隱身者便無所遁形，此時便可命衛士向足跡所落之處揮刀劈斬，淫賊必死。「人生苦痛的羅網已張，而貪愛正熾的無知者卻急於投入。」刀起而哀號之聲盈於耳際，刀落則斑斑鮮血直撲眼前，此時由於龍樹正巧尾隨國王身後，而暫得倖免於難，然而親眼目睹友朋哀號慘死於刀下，隨著耳目感官一陣強烈的震撼，一股莫名的恐懼襲上了心頭，原本是一場追求快樂的歡愉之旅，結果卻發現自己其實是邁入了無助而充滿恐懼的死亡之途。正當龍樹閉目等死之際，一線靈明乍現心田，使他當下悟得「人生的苦痛正是隨順愛欲而來」。此一「欲為苦本」的念頭自此便決定了龍樹今後的一生。這時他心中想著自己如果有機會僥倖逃生，一定不再隨順愛欲的生活而步入苦痛的境地。他暗自起誓，決心為斷除此一苦痛之本而出家。

或許龍樹命不該絕，躲在國王身後的他幸運地逃過了一劫。逃生之後龍樹便在有部的教派裡出家了，傳記裡說他在九十天之內便看完了寺內所典藏的經典，而並不滿足於此，雖也繼續尋找其他部派的經典來閱讀，但是仍然覺得經中所說沒有什麼新意。於是他從南方來到北方參訪，途中碰到一位老比丘，這老比丘拿方等經（可能是日後的大乘經典）讓他閱讀，他花了九十天的時間把這些經典看完，而且掌握了經中的意旨。他覺得這些方等經的法義雖然很好，但在邏輯上並不圓滿，於是想從邏輯、論證上修改佛教教理，準備自立宗派、自建僧團。這時大



龍菩薩引他到龍宮讓他看到了前所未聞的經典，這時龍樹方才知道自己以往的無知，以前根本未能好好地了解方等經。於是他又花了九十天的時間讀完龍宮中的經典，其後依大龍菩薩的建議回到了南印度，展開他後半生的弘法事業。

從龍樹出家的過程來看，或許可以讓我們想一想他和佛陀的出家有何不同？佛陀出家的動機是他在世間快樂幸福生活的背後，察覺到心靈的空虛，因而想要出家求道，他的出家或多或少可說是意氣風發式地要去追尋更美好、更充實的生活。龍樹出家的動機顯然與此並不相同，他原先所要追求的，乃是隨順愛欲的快樂生活，甚至不惜以死亡來做賭注，然而當他獨自面對絕望、恐懼、戰慄之際，這一殘酷的處境，卻逼使他不得不去思考自己為什麼會面臨生死攸關的痛苦，不得不去正視欲望給生命帶來的種種災難。

他所發現的「欲為苦本」的道理，與佛陀出家之前所洞察到的，即使是人間幸福美滿的帝王式生活，它們在本質上仍然是空虛的，這二者之間，一者在捨離苦痛，一者則在追求幸福，所以在出家的動機上他們二人多少是有些不同的。傳記作者對龍樹出家動機的描述，顯然在戲劇的效果上更具張力，雖然如此，二位聖者都在洞察到了存在本身的不安性而出家，在這一點上彼此卻是一致的。

### 〔命終之謎〕

龍樹晚年之際，有個外道因和他論辯輸了，心中極為不滿，有次龍樹碰到他問道：「你是否嫌我活得太長命？」那人說：「是呀！你活著讓我不快樂。」龍樹聽了他說的話之後，便進入了精舍，很久都沒有出來，後來有人將門打開，發現龍樹已死。這就是《龍樹菩薩傳》有關龍樹命終的記載。

藏傳資料方面，在布頓佛教史和多氏（Tananatha）佛教史中有關龍樹生涯的記載，也都提到了龍樹的世壽很長。他死亡的原因至今仍無法確定，若是依照藏傳資料的記載，他的死亡極有可能與政爭有關，他積極地參與政治，不時地勸化統治者，從《寶行王正論》與《勸誡王頌》之類的著作中，我們可以清楚地見到他對政治涉入之深，這兩部龍樹的著作可說是完全針對統治者而寫的，而這在浩如煙海的佛教著作之中，事實上是相當罕見的。根據西藏的傳說，龍樹曾教導國王長生之術，國王因而長生不死，這便導致王子繼承無望，因此而對龍樹極其不滿，想置他於死地，卻苦無機會。龍樹晚年時，於定中觀見王子與自己前世有段宿怨未了，於是出定之後，便告訴王子去找一種特殊的草來割他的脖子，如此便可使之命喪，龍樹即因此而辭世。

傳記裡說龍樹是在南印度往生的，當地人建廟祭祀他，將他視為第二佛陀（釋迦）。相傳龍樹故鄉是在基士那河與哥達維利河交會處，南印度的考古工作曾在此地大規模地展開，但出土的文物似乎並沒有提供給我們任何有關龍樹曾在當地活動過的線索，唯一可以找到的是相傳龍



樹活動地區，當地有座山是以龍樹為名的，而今該地已建為水庫了，完全淹沒在水底之下。當初興建水庫時，曾把出土的遺物移至較高之處，在附近的岩窟裡也發現過有禮敬龍樹的遺跡。其實在這一帶活動的是部派裡類似北方大眾系的一部（屬案達羅派），並無大乘佛教在此活動的遺跡。

因此，現代考古工作似乎也無法讓我們了解到更多有關龍樹其人其事的史實，也許正如日本學者梶山雄一所說的，龍樹撲朔迷離的一生正如他的哲學一般，總是讓人捉摸不透。

### 〔大乘菩薩的形象〕

龍樹少年時代在婆羅門繁瑣的教典之中游刃從容，出家之後又能迅速出入佛教典籍之間，乃至寫下劃時代的不朽巨構，由此可知傳記中描述他天資聰穎是有幾分可信的。至於推測他可能是在有部出家，這一點主要是基於他對有部教理的熟諳與深入。他讀方等經乃至龍宮中的經典，這類經典大概是日後所謂的般若系經典（大約於西元前後一世紀時出現），他能學於有部而又不為有部的教理所限，對當時的新思潮有著極其敏銳的嗅覺與反應，從而掌握到大乘新思潮和佛教傳統思想之間的融通與淘汰的關係。《龍樹菩薩傳》的著（編）者似乎有意把龍樹描述成大乘菩薩道的行者，學問精博，閱歷豐富，器宇昂揚而富於活動力，滿腔熱誠而積極地投入世間，這些人格特質可說都是般若經中所描述的菩薩形象。在龍樹捨世往生百年之際，隨著般

若經的遍入人心以及大乘思想的弘揚，這些經典中大乘菩薩行者的人格特質，便一一成為了信眾們心目中所追想的龍樹生前的形象。

為何說傳記的作者在其字裡行間中，一直試圖把龍樹一生的行止描寫成般若經裡的菩薩形象呢？首先是他出家之後，便能迅速地掌握佛典的要旨，並發現各部派三藏的不足，因此四處尋找佛典來閱讀，其活動範圍從南印度而至北印度，極富活動力。其次是他求法弘道的活動過程中批判教內外的各家思想，具有強烈的批判意識，他甚至毫不留情地指出教內思想的缺點，而試圖從根本上去推翻它。

在他所著的《中論》第二十四品〈觀四諦品〉中，教內中人便質問他：「你主張一切法空，這種主張最後將導致佛、法、僧三寶的蕩然無存，而整個佛教也將為之灰飛煙滅。」由這句話我們可以推測，他在當時許多教內思想家的心目之中，可能是個極其恐怖的摧毀者。這種斤小彈偏、邪說終結者的形象與佛陀在菩提樹下證道之後，展開其說法生涯所表現的那種平和而圓滿的形象，二者之間的確是相當不同的。

這種特異的菩薩形象，似乎在歷史上的中觀名家身上歷歷可見，如龍樹之死可能涉及政爭，提婆和외道論辯時被刺殺，寂護是憂憤而終，蓮華戒則是在西藏教爭中被腰斬，鳩摩羅什來到中國被迫成婚，當代高僧印順法師因強烈批評淨土是佛法的末流而受圍剿，他不僅在教內，就連在教外，也未得到他應有的地位。這些中觀名家的一生都和龍樹有著近似的遭遇，這一點不



知是歷史的偶然或有其他原因？到底是中觀這套哲學使得這些哲學家有如此的境遇，還是這些哲學家有這樣的人格氣質而選擇了中觀？

中觀哲學的批判是毫不留情的，正如月稱在頌揚龍樹時所說的一樣，龍樹的思維有如熾熱的烈火一般，要燒盡外道邪說的薪柴；但中觀思想的生命理境卻是要達到一種平和而安穩的涅槃，這二者之間本身即存在著相當強大的張力——一者目標要求達到平和冷靜的涅槃，二者其所表現出來的「空之論理」卻像烈火般地熾熱，讓人難以招架。

要在「一己的生命之中同時拉引這兩股向度不同的力量而使之冶為一爐，若無澎湃的生命力與堅韌的

意志力，的確是令人難以想像的。歷史上諸多中觀名家往往一生波盪而生命碎裂，或許都與他們所標榜的生命理境和哲學思維之間所存在的那一種潛在的張力有關吧！



(泰國解脫自在園·靈樂園壁畫)



## 龍樹的著作

在中國及西藏的大藏經中署名為龍樹的著作非常多，在此不必一一列出。今天學界爭論不休的問題仍然是到底有那些著作是龍樹所寫？如《大智度論》是否為龍樹所作？比利時學者Elamotte認為《大智度論》非龍樹所作，印順法師卻不同意他的說法而批駁他的一些立論。

在西藏傳統下有所謂「正理論集」的說法，有的人認為是「五正理論」或「六正理論」，在西藏龍樹著作的分類裡（在中國並無此分類），基本上分成「深觀」與「廣行」兩類，而這種說法在印度晚期已然形成。

### 〔深觀類的著作〕

在龍樹著作裡被歸成深觀一類的，其中最為核心的一部稱為「根本中」——《中論》；另外，其他性質類似的書籍被稱為「諸中論」，是「根本中」的「支分論」，包括：《七十空性論》——用七十首詩頌來說空性的道理；《六十如理論》——用六十首詩頌來說明緣起；《迴諍論》——龍樹答覆印度傳統的正理學派或有部等論敵的批判；《廣破論》——龍樹針對正理學派的理論展開辯破。

依照月稱（西元七世紀）的說法，《七十空性論》與《迴諍論》都是《中論》的附篇，不



是獨立的論書，因為它們都沒有論前的歸敬偈，如《七十空性論》是闡明《中論》第一頌「諸法不自生，亦不從他生」的道理而寫的，而《六十如理論》則是部獨立的論書，因為它有論前的歸敬偈。這是月稱的觀點，我們不一定要採取他的觀點，月稱在其著作裡引用龍樹所寫的詩頌，有的署名是龍樹所作，有的並無署名。基本上，這五部論書的思維方式是一致的，其他如漢譯的《大乘二十論》，也被署名是龍樹所作，但今天很多學者認為其中有很多唯識思想，若此書為龍樹所作，那今天我們所看到的文本應該不是它的原樣吧！

### 〔廣行類的著作〕

另外屬於廣行類的著作有《寶行王正論》（西藏譯名為《寶鬘論》）與《菩提資糧論》，這些著作中不只講緣起性空，更就家庭、政治、社會生活等具體的人間事相來談空理。從《寶行王正論》與《勸誡王頌》中，可以讓我們看到龍樹的政治觀及社會倫理觀。

研究龍樹思想當然是要以「正理論」為中心，以「根本中」為標準來衡量那類著作是龍樹所作。這些著作（《七十空性論》、《六十如理論》、《迴諍論》、《廣破論》），只有《廣破論》目前無漢文譯本可見，《迴諍論》和《中論》保存有梵文原典，而其他的論書都只有藏譯本或漢譯本存世。有學者但從梵文原典的立場來理解龍樹思想，他們只舉《迴諍論》和《中論》來著手研究，但若不看他在廣行類的作品，而想了解龍樹思想的全貌，則往往會流於以偏概全。

# 中觀學派的變與不變

中觀佛教的興起與發展

萬金川 主講

編輯組 整理

龍樹不但熟諳印度非佛教的思想傳統，且受般若經新思潮的鼓舞，他所著的《中論》，因高度濃縮語言的頌文形式，種下日後詮釋上的爭端，帶動中觀學派的發展……

## 龍樹的思想淵源

在《龍樹菩薩傳》裡我們可以看到幾個構成龍樹思想的線索：一是婆羅門的出身；二是可能在有部教團出家；三是大龍菩薩帶他入龍宮閱讀到的新經典。也許從這幾個線索中我們可以追索出龍樹思想的可能淵源。



〔熟諳印度非佛教的思想傳統〕

龍樹對印度傳統的主流思想有一定程度的了解。這一點在他所著的《中論》裡未必見得到，但是龍樹的其他著作，諸如在《迴諍論》與《廣破論》裡，我們便可清楚地看到他對當時非佛教系統的知識，涉獵得相當廣泛而且深入。在這些著作中，他對外道思想的批評其實是相當鮮活的，往往是在熟知對方理論的架構下指出其思想的破綻，但這套東西傳入中國之後，漢地所翻譯的印度典籍主要是佛典，其中非佛教的典籍被翻譯的只有兩部——《勝宗十句義》（玄奘譯）以及《金七十論》（真諦譯）。漢地的講論者因為並不熟知印度的外道思想，當然也無法了解這些印度傳統主流思想給予佛教的刺激以及佛教的回應。這種外道與佛教思想之間的互動發展，乃至相激相盪的史實，是往昔漢地的講論者最為欠缺的知識環節。漢地的中觀講論者往往無法如其印度同儕一般，鮮活地掌握其論敵的思想，因為那些活生生的印度心智來到中國之後已然如同木乃伊一樣地任人擺佈，而再無還手的餘地了，這一點從中國對非佛教典籍的翻譯是如此貧乏，多少可以看得出來。

龍樹和提婆是否忠實地呈顯出外道思想的原貌？他們的批評是否恰當？對中國佛教學者而言都不得而知。也就是說，我們對整個中觀思想醞釀的舞台並無全盤的掌握。因此，往昔一般漢地學者在理解龍樹哲學時有其根本的局限，也就是他們不是站在印度思想的舞台上去了解龍

樹的思想與著作，漢地學者欠缺對印度思想通盤性的認識，特別是對非佛教思想的深入理解。如有人認為世親唯識思想裡的「識轉變」概念是受到數論哲學的影響，我們若不能掌握數論派的哲學，那同時也無法深入理解世親「識轉變」的學說是如何孕育而成的。

明治以下的日本學者，受到十九世紀以降「印度之再發現」殖民主義學術風潮的影響，便清楚地見到這種中國傳統研究上的缺陷，他們的佛學研究便是在印度學與佛教學的主題之下來從事的，舉凡是印度哲學或印度文學的講明，這此種種都有助於我們更深入理解佛教的思想，而佛教思想的講明，也同時有助於我們對印度非佛教思想文化的掌握。

### 〔受般若經新思潮的鼓舞〕

#### ◎般若經的結集與分期

根據西藏方面的記載，龍樹和般若經的關係十分密切，般若經是由龍樹從龍宮中帶出來的。般若思想被視為大乘思想的母胎，龍樹對新思潮有敏銳的洞察力，他受般若經思想的鼓舞，應是毫無疑問的。

公元前一世紀左右所萌芽的新佛教思想運動（大乘運動）中，般若經被結集出來。一般而言，「般若經」這個名目是相當籠統的，從公元前一世紀左右般若經開始出現，這類經典一直



至西元十世紀左右還陸續有新的結集出現。今天我們所看到的般若經群，其實是長達十個世紀結集的結果。

龍樹和那一部般若

經有關係呢？一生以研究般若經為職志的知

名學者E. Conze，把

般若經十個世紀的發展

分成四個階段來看：第一

階段是原始的般若經，第二

階段是發展的般若經，第三階段是濃縮的

般若經，第四階段是密教的般若經。

原始的般若經是最早的型態，一般稱之為《八千頌般若經》，也就是漢地俗稱的《小品般若經》，或道行系的般若經。印度人以「頌」作為記量書籍長短的單位，在這一方面中國人則以「卷」為單位。一頌指的是「三十二個音節」，而所謂「八千頌」，便是三十二個音節的八千倍。



（繪圖：陳秋松）

目前推斷《八千頌般若經》的初品為「根本般若」，是般若經中最為古老的部分。

第二階段是發展的般若經，此時期的般若經篇幅迅速擴張，如一萬八千頌與二萬五千頌，乃至最後的十萬頌，篇幅漸次浩瀚而思想也逐步複雜，因此要把握其中的思想便不很容易。由是有第三階段結集的出現。

第三階段則有濃縮的般若經出現。濃縮的形式基本上有二種，一種是把經文的要義用詩頌的形式來表現，以方便持誦，如《現觀莊嚴論》（相傳為彌勒所作），以幾十首詩頌的形式而把二萬五千頌般若經的要義表現出來。第二種是用散文形式來撮其要義，其中最為著名的當是《心經》與《金剛經》。

有學者並不同意將《金剛經》視為第三期的般若經。《金剛經》是部非常獨特的般若經，在所有的般若經中，幾乎都可看到「空」字，但《金剛經》全文卻一個「空」字都不用，這顯然是有意的，或許此經是基於某種特殊的目的，以面對某些特殊社群的聽聞者而結集出來的，因而才刻意地不使用「空」字。另一方面，由於《金剛經》在語文上表現出一種更古老的語文型態，因而日本一些學者，如中村元與靜谷正雄等人便認為《金剛經》應是初期的般若經，它避免使用「空」這個讓許多人看了不太高興的字眼，正表示了這種新思想初興之際的情況。但今天大部分的學者，包括 E. Conze 在內，並不同意這種看法，他們認為《金剛經》所表現的思想是相當圓熟的，這和初期般若經所要表現的並不一致。因此，我們此處仍把它歸屬在第三階



段濃縮期的般若經來看。

第四階段是密教的般若經。隨著密教的崛起，也有新的般若經應運而生，此中如《理趣般若經》即是。

其實隨著新思潮的興起而有新的般若經出現，在第二期裡就可看到，在增廣的般若經裡，可看到唯識學派和中觀學派的般若經，在根本上就不相同。如玄奘所譯二萬五千頌（中國俗稱《大品般若經》），若對照西藏的般若經，就可發現其中缺少〈彌勒所問品〉，文中彌勒要問的是什麼呢？即唯識學派的三性。我們說佛教的思想除了要有聖教作根據，還要有正理。在《攝大乘論》中，無著不斷地敘述「阿賴耶」這一新的概念，但最後仍必須聲明此一「阿賴耶」的概念並非他所獨創，而是佛陀在阿含經裡就曾經說過的概念，那就是所謂的「聖教」。當三性思想被唯識學派提出時，雖有《解深密經》等經典的支持，但是他們仍然覺得不夠充分，因此有〈彌勒所問品〉的出現，以作為唯識學派說三性的經證。

### ◎《中論》與般若經的差異

有一點要注意的是，在《中論》和般若經之間，不論就行文風格、思維方式或術語系統，都看不出兩者之間有何直接關係。

就行文風格而言，般若經是散文的形式，富於文學性，有著大量善巧的譬喻，詞藻極其華



麗；而《中論》則是偈頌體的論書，言簡而意賅，行文的風格截然不同。

在術語系統上，般若經常用「般若波羅蜜」、「菩提」之類的術語，而《中論》裡提到「菩提」一詞的但只一次，而「般若波羅蜜」一語卻從未在龍樹此書中出現過。般若經充滿了比喻或隱喻；而《中論》則是強烈的批判與論理。因此，似乎很難於兩者之間找到它們的共通性。

### ◎《中論》以阿含經術語系統展示般若經思想

然而，為何在西藏傳說中，會認為龍樹的思想是直接受到般若經的鼓舞呢？般若經與《中論》之間有著那麼大的不同，在龍樹著作中看不到所謂「大乘」的用語，特別是般若經裡的那些思想「標誌」，龍樹所使用的語彙，基本上是從阿含經以來就有的，其著作中唯一指名道姓所引用的經典是《迦旃延經》。因此，當代有些學者懷疑龍樹是大乘論師的真實性，他們認為並沒有充分的理由來證明龍樹是一位受般若經思想鼓舞的論師。

A.K.Warder（著有《印度佛教史》）和D.Kalpahana（現任夏威夷大學哲學系系主任）兩位研究南傳巴利聖典的學者，前者根據《中論》的行文風格與思維方式，認為傳統說法不可信受；而後者則認為龍樹的哲學並非革命性的，他不過是釋迦教義的偉大註釋者，說他是大乘論師的理由並不充分。另外印順法師也認為《中論》是阿含經的通論，它是要發掘阿含經的深義。在這點上，三位學者的看法有一點相同，那就是龍樹與阿含經的關係。但A.K.Warder和



D. Kalupahana則完全要撇清龍樹思想和般若經的關係，因為對南傳佛教的學者而言，他們仍處在「大乘非佛說」的巨大陰影下來思索這個問題。

已故的當代中觀學研究者R. H. Robinson也曾試圖解決般若經與龍樹之間的這個問題。他認為我們首先要考慮的是《中論》是要講給誰聽的？是要寫給那些人來看的？龍樹的聽者與讀者並非是那些已然信受大乘教義的教內同道，他認為《中論》應是針對教內那些尚未信受大乘的人而撰寫的。因此，龍樹必須使用彼此都能同意的那些觀念，或雙方熟知的術語系統來進行寫作，而不能以般若經特有的術語系統來和對方進行溝通，所以龍樹藉著彼此都可溝通的阿含經術語系統，來展示般若經（大乘）的思想。

基本上，R. H. Robinson的觀點是極其正確的，就《中論》本身而言，簡約的偈頌體根本就不允許它長篇大論，對論者也不會同意他使用自家特有的聖教，對論雙方必須使用共通的語彙，論辯才可能順利進行。般若經富於文學性，而有關宗教體驗的陳述也相當豐富，這些都可作為一種輔助性的手段，來讓人了解般若經所要展示的東西。但在《中論》裡，文學性的修辭手法並不多見，而有關宗教體驗的陳述更是絕無僅有，它純粹是以理性的觀點來揭示般若經裡所要掌握、追求的東西。因此，依R. H. Robinson的說法，古代傳說龍樹與般若經有著密切關係應是正確的。

龍樹與那一部分的般若經有關呢？根據研究應是和《小品般若經》（八千頌般若）有關。根

據西藏說法，龍樹從龍宮帶出般若經，參與了新的般若經的誦出和結集。如果此一說法可信，那龍樹所參與結集的般若經，極有可能是《大品般若經》。在中國，龍樹被認為是《大智度論》的作者，而《大智度論》是《大品般若經》（兩萬五千頌）的註解。龍樹思想一方面受到般若經新思潮的鼓舞，二方面因他在有部出家的背景，而對阿毗達磨的思想也相當精熟，這從他的著作裡，對有部宗義多所敘述，乃至洞察到有部理論架構上的缺陷，都可以讓我們見到這一點。

以上我們約略地談到了龍樹思想可能的淵源，它們有源自阿含經的，有襲自阿毗達磨思想的，也有來自新興大乘經典與非佛教傳統的，這些思想都被龍樹智慧的火炬冶為一爐，而成就了一套具有劃時代意義的嶄新哲學。

## 中觀學派的發展

中觀學的發展從龍樹開始直到西元八世紀，今天學者將如此長的發展過程分為初、中、晚期三階段。第一階段以龍樹及他的及門弟子提婆的思想為中心。第二階段約在西元五世紀至七世紀中葉，這是中觀思想最多姿多采的階段，也是中觀學派思想開始蓬勃發展的階段，其特色表現在對《中論》的註解上。第三階段是中觀與瑜伽合流的階段。

《中論》是頌文形式的論書，一首詩分為四句，每句八個音節，共計三十二個音節，傳統漢



譯將這種三十二個音節的詩偈，仿其原初四句的形式而譯成五言詩的形式，一首詩有四句，一句五字，每首偈共計二十字。這樣高度濃縮的語言形式，其實已然埋下了日後在理解與詮釋上的諸多爭端，因為這種高度濃縮的偈頌體，往往是讓人無法暢所欲言的，若是缺乏註解有時根本不知所云。

### 〔註解《中論》百家爭鳴〕

一般而言，這類詩頌體的論書，其註解有時是由作者本人親自撰寫，有時則由其及門弟子來撰寫，而有時則由其再傳弟子或私淑來著手從事。如世親的《唯識二十頌》，他本人親自作了註解，但其晚年作品《唯識三十頌》只寫了頌文而無註解，其弟子與再傳弟子如護法、安慧、火辨……等十大論師，乃紛紛提出自己的理解而著手註疏。因為高度濃縮的語言無法清楚表達思想，使得註解家有更多的思維空間，來表達他們對頌文的理解。

第二期的中觀哲學是《中論》的註解時代。依據西藏的文獻，觀誓（七或八世紀）疏解《般若燈論》時，提及了《中論》的八大註解，今天可以看到的只有五種：（一）龍樹的《無畏論》；（二）佛護的《根本中論註》；（三）清辨的《般若燈論》；（四）安慧的《大乘中觀釋論》；（五）月稱的《中論註》。其他如德慧也有《中論》的註解，但已失佚。

首先《無畏論》相傳為龍樹所註，《龍樹菩薩傳》裡提到：「《無畏論》十萬頌，《中論》

出其中」。《無畏論》是否為龍樹所作，是個較麻煩的問題，宗喀巴大師便曾說《無畏論》不是龍樹所寫，連一個放牛的小孩子都知道。西藏傳統學者並不相信此一註釋是龍樹親撰，也不看重《無畏論》，因為就註解形式而言，此書只是把偈頌的形式加以散文化而已，事實上但存漢譯的《青目釋》亦復如此。

與其他註解比較，《無畏論》與《青目釋》的確很簡單。鳩摩羅什在五世紀初到長安時，便譯出《青目釋》，以古代的傳播速度來看，《中論》的註解從印度而至中亞，保守估計需要五十至一百年的光景，不論此一著作是鳩摩羅什或印度人，乃至於是中亞地區的人士所撰寫的，它的內容和《無畏論》是極其相近的，且行文風格簡潔，大體上這兩部註釋都屬於古註，也就是在學派尚未分裂前，或學派意識還未強烈發展之前的註解。學派意識勃興或真正可稱為「中觀學派」的，或許應是從佛護開始。由於在梵、藏文獻裡並無《青目釋》的對應文獻，因而它卓越的內容，在現代學界裡被忽視了相當長的一段時間。最近有《青目釋》的英文譯本和註解（1995年出版）問世，可算是一個新的開始。

我們今天要重新來看待《青目釋》，就如同我們要重新來看待《無畏論》一樣，這兩部註釋可能更為接近龍樹原初的意思，因為它們在年代上可說是最接近龍樹的。《無畏論》與《青目釋》為何不被重視？這與近代中觀學研究的方法論有著相當密切的關係。

近代中觀學的研究是從月稱的《明句論》開始的，這也是目前唯一保存梵文形式的《中論》



註解書。西方學者的研究即從此部著作開始，而初期他們對中觀學的看法也完全是以月稱的觀點為標準，在這種情況下，清辨是抬不起頭來的，因月稱把清辨罵得一文不值。後來學者們的研究才慢慢地由梵文文獻而擴及到藏文文獻，清辨註解的意義才被認識到，這時學者們才發現完全以月稱的觀點來看待龍樹是有偏差的。更進一步來說，完全以中期的月稱與清辨的觀點來看龍樹的思想和《中論》，也可能不夠周全，所以要回到《無畏論》與《青目釋》。

但存漢譯的註釋書，除了《青目釋》之外，還有唯識學派的安慧也註解《中論》，而此一學派的一代大師無著撰寫《順中論》以註解《中論》。這本著作不僅引起龍樹後繼者強烈的關注，同時也引起唯識學派極大的興趣。漢地及至宋代才翻譯了安慧的註解書，然而其翻譯品質拙劣，無法和唐譯相比。今天要讀安慧的註解，特別是想要探究唯識學派如何來看待中觀思想時，經常會被那難解生澀的譯文所困，廢書而嘆，這時若無其他的輔助工具，自是難以奏功。在這種情況下，往往是要透過對其他《中論》註解書的理解，而這又必須在掌握了經典語文之後才能著手前一工作，方有可能理解此類生澀難懂的譯文。安慧註解了許多唯識學派的論典，如《中邊分別論》與《唯識三十頌》等等，這些都有不少學者著手研究了，但是他的《中論》註解，在今天可說仍是一片相當荒蕪的園地，因為其中有一定的難度。

### 〔中觀與唯識的對抗〕

第二期的中觀哲學是《中論》的註解時代，在註解過程裡，中觀思想也有進一步的開展。另一方面在思想背景上，那個時代也是唯識學派崛起蓬勃發展的階段。中觀和唯識在此一階段裡是處於相互對抗的狀態，這也構成了此一時期中觀學發展的主要特色。

因此，我們所說的「中觀學派」，其實是在中期才形成的，龍樹沒有用過「中觀學派」或「中觀」的字眼來描述自己的理論，這是中期中觀學的產物，透過與唯識學派的對抗來註解《中論》，學派意識於焉形成。

中期的中觀哲學是以《中論》的註解而開展的，那就是對於《中論》中的根本思想——一切法空——龍樹究竟是透過怎樣的論證方法來開展的呢？佛護強烈意識到這個問題，並且試著透過註解的方式來解答這個問題。佛護的註解裡，最為著名的就是他對《中論》第一品第一首詩的註解。

#### ◎歸謬論證派——佛護間接論證龍樹的哲學

「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。」在梵文本裡，事實上並無「是故知無生」這句話，這是鳩摩羅什為豁顯「無生」之義而增入的。佛護在疏解此一詩頌時說，若諸法可以不依因待緣而自行生起，則這個「生」就是無用的，因為它自己已然存在了，而且這種「自生」，在能生與所生之間根本沒有分別，如何可以稱之為「生」呢？所以已然存在的又再



度生起，這第二個「生」是沒有用的，因為已然存在的，是不需要再生的。若諸法能自行生起，則它一旦「生起」，就應該不斷地「生」下去，不能說這一刻「生」，而下一刻就不「生」了。

佛護所採取的這種論證方式，就像幾何學裡的「歸謬論證」一樣：在同一平面上，過線外一點，有而且只有一條線與已知線平行。如果想要證明這一點，我們可以假設它有兩條，結果導致矛盾；由於假設兩條的結果是矛盾的，因此唯一的可能是只有一條。所以，有人把佛護的論證方式稱之為「歸謬論證」。這在傳統印度的邏輯裡稱之為「應成或墮過」(prasaṅga)，saṅga是執著之意，也就是說「會掉入過失裡去」的意思。

「諸法自生」的主張也被歸為是屬於「因中有果論」一派的思想，諸如數論學派以及教內的有部皆是，他們認為「果」原先是隱而未顯，「生」是指「果」由隱而顯來說的，能生與所生不同，所以「生」是有用的。

但佛護認為若是諸法自生，則將導致「生」是無用的，因為它已經存在，根本就不需要再生。這樣的結論當然是諸法自生論者所無法接受的。再則，若諸法能自生，「生」將會無窮地生下去，這一點當然違反經驗事實，也是諸法自生論者所無法接受的。由於諸法自生會導致矛盾，亦即它會導致「生」的無用以及「生」的無窮，而無用與無窮都與論敵所信受的前提相矛盾，這就是佛護對主張諸法自生者的著名駁論。

佛護的這種論證方式是劃時代的，因為龍樹在頌文中往往以宣言的方式直接把結論呈現出



來，而省去了其論證的過程，但註解家則必須以理論來說明為何會得到這樣的結論。佛護強烈意識到必須把龍樹的推證過程展開來，而他所採取的是一種間接論證的方式（歸謬論證其實就是一種間接論證），當我們不能直接去證明某一命題為假時，我們可以試著去證明此一命題為真是不可能的，也就是若其為真，則將導致矛盾，而矛盾的事物是不可能存在的。

### ◎自立論證派——清辨直接論證龍樹的哲學

佛護這種論證方式受到清辨強烈的質疑，他認為龍樹並不是採取這樣的方式來展開論證，因為自生的反面是他生，當我們否定諸法不自生的同時，便會預設了諸法是從他生。清辨看到了佛護的論證在邏輯上的缺陷，認為採取這種間接論證，其結果將會在邏輯上給論敵一個攻擊自己的機會。誠如佛護假設諸法自生的結果會導致矛盾，那我們就必須在邏輯上承認諸法自生的反面是真的；但是，如果不是自生，那麼就是他生，這樣的理解顯然是歪曲了龍樹頌文的意思，因為龍樹也說諸法不從他生。

因此，清辨認為不可以採取間接論證的方式，因為在否定一個命題的同時，也肯定此一命題的反面，他主張須採取直接論證的方式來鋪陳龍樹的論證，傳統術語稱之為「自立量」，也就是從大前提與小前提而至結論，正面地去證成一個命題。於是有人便把清辨一系的中觀派稱之為「自續派」（Svātantrika）或「自立論證派」，而把佛護與月稱這一派稱之為「應成派」



(Prasangika) 或「歸謬論證派」。

清辨一方面批判教內同宗的佛護（因為佛護在解釋龍樹論證上有缺陷而不夠周全），另一方面，他也批評教內的唯識學派。對唯識學派而言，世間的出現是依他起的，而外境乃是識所變現的（所謂「識所緣，唯識所現」）；但清辨認為世間的出現是自續的，並非依他起的。月稱出來維護佛護的立場，他強烈地批判清辨患了嚴重的邏輯偏執狂，並質疑清辨對龍樹中觀之學全無所知。此外，月稱也對唯識學派安立阿賴耶識，成立自證分以及三性的思想提出批判。唯識思想在月稱與清辨的著作裡都受到了強烈的質疑與批判，這形成了第二時期中觀學派的特色。

簡而言之，這個時期是一個中論的註解時代，也是一個學派意識相當濃厚的時代，一方面有著中觀學派自家的分裂，一方面則是中觀與唯識兩大學派的相互較勁與對抗。

### 〔中觀與唯識的融合〕

如果說中觀學發展的第二個階段是學派分裂與對抗的階段，那麼第三個階段則可以說是學派思想彼此融通與合流的階段。

中觀學派在接受唯識思想的挑戰與刺激之餘，並沒有被它收編或擊倒，反而依照中觀思想的原理，提出一個可以超越唯識思想的辦法，那就是立於真、俗二諦的觀點上，從世俗諦的立場安立「唯識無境」的觀點，而在勝義真理的立場上採取「一切法畢竟空」的中觀派的觀點。

這就是第三個階段的中觀哲學，它已然與第一階段的中觀哲學有所不同，因為龍樹當時並未意識到唯識哲學所嘗試處理的那些問題。

第三階段是中觀與唯識合流的時期，有些學者順西藏宗義書的說法而稱之為「瑜伽行中觀學派」，其主要代表人物是寂護和他的弟子蓮華戒。在寂護的哲學中，他在世俗上完全吸收了唯識學派「唯識無境」的看法，而在勝義諦上則持中觀學派「一切法空」的立場，寂護曾在他的著作裡，把中觀與唯識比喻為馬車的兩條韁繩，並強調只有手握這兩條韁繩的行者，才算是真正的大乘行者，這便是寂護試圖融會中觀與唯識的結果。

寂護與蓮華戒師弟二人都先後進入西藏弘法，也皆死於西藏，他們在西藏時，發生了一件中觀思想史上相當重要的事件——桑耶寺的大辯論。龍樹思想在印度發展到了寂護，而在中國則發展到了禪，據說中國禪宗的禪僧（可能是神會的門下）和瑜伽行中觀學派的蓮華戒在桑耶寺舉行了一次大論辯。這次的論辯以往被認為只是傳說，但現在透過西藏史書與敦煌文獻的解讀，已被證明是一項史實。

根據西藏和印度方面的記載，這場論辯的結果是中國的禪宗敗北，而中國的記載（敦煌文獻）則是中國方面得勝。原先禪宗在西藏的勢力相當大，禪宗失敗之後便被完全逐出西藏，但是否完全失去它在西藏的影響力，這很難說。因為今日學者研究發現西藏某些修行法，如大圓滿法便與禪宗的思想有著相當密切的關係。



這場論辯的意義何在？

論諍的主題是什麼呢？禪宗的失敗，其根本原因又是什麼呢？禪宗認為在成佛的本質上並不需要慈悲和布施等德行，因為成佛的本質是不動念、無思、無想、當下開悟，也就是生死即涅槃。但蓮華戒卻認為慈悲乃至於方便（即五度）都是必要的，否則不可能有智慧的養成，因為智慧是在慈悲與五度裡逐漸培養出來的，所以若無方便，慈悲與智慧即無法產生，開悟也就不可能了。

所以，蓮華戒認為若依中國禪宗所說的無思、無想，那麼一個低能兒也早已開悟了，因為他可以無思、無想。對蓮華戒而言，要修習慈悲與方便，乃至透過對有部、經部、唯識教義的



（繪圖：陳秋松）

理解與批判，我們才有可能真正體悟中觀的智慧。學者必須一方面學習有部的教義，並看到有部教義的不足，進而學習經部的思想，再由唯識而走向中觀。這其間展示了一種修習的次第，同時這也是一個哲學的階梯。

此處姑且不論桑耶寺宗義論辯的勝負究竟如何，這個論辯在本質上多少展示了受龍樹思想影響的中國禪宗，和在印度以龍樹思想為主軸，並吸收唯識思想所開展出的中觀哲學，這兩支同源而異流的思想在西藏會遇之際，不啻就是印度佛教思想和中國佛教思想彼此的一場論證。

【心田四季】

留一隻眼睛看自己

釋自節

近日一位朋友突然不戴眼鏡，我不禁好奇地問他：「你不是近視嗎？為什麼沒戴眼鏡？」朋友謙虛地說：「以前戴眼鏡看別人，現在不戴眼鏡看自己。」平實的一句話，確是如此震撼著我，多麼認真用功的人！

環顧周遭人群，個個睜著雪亮的眼睛，甚至戴上放大鏡，盡是看別人的缺點，當事件發生時，常常指責對方，錯的總是別人，那有反觀自己、反省自己的空間？

這不禁讓我想到一個故事：

以前日本有三大劍手，一位叫宮本武藏，一位叫柳生壽郎，當初，柳生遇見盛名



的宮本時，發誓要成為偉大的劍手，便問老師：「假如我跟你學，多少年可以成為偉大的劍手？」

宮本答：「一輩子。」

柳生說：「我不能等那麼久，您若肯教我，我願下苦功夫，甚至當僕人都可以，須多久才能成功？」

宮本說：「大概要十年。」

柳生急著再問：「如果我加倍努力要多久？」

「也許要三十年。」宮本微笑地說。

柳生心中奇怪，為什麼愈努力，離成功的時間愈久？

宮本說：「你兩個眼睛都盯在『第一流的劍手』上，那還有眼睛看你自己？第一流的劍手是永遠保留一隻眼睛看自己。」

雖然我們不是要成為第一流的劍手，但擁有第一流的品格的人，確實須留一隻眼睛看自己，保持高度的覺醒、內省，勇敢的面對問題，並解決問題，假如人人如此，人與人的衝突將能減少，締造更良善的空間。



(繪圖：釋自順)

# 無始無明住地煩惱 力量最大（下）

勝鬘經講記（五）

香光莊嚴【第五十期】民國八十六年六月 ▼〇六二

（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。）

無明住地是指群體性的煩惱，菩薩若能發揚公德，積極促進法治社會的完成，就能解決不少塵沙惑，但這至多只能解決群體煩惱的表相，

至於無明住地的根，只有佛才能斷……

是故無明住地積聚，生一切 提智所斷，一切皆依無明住地之修道斷煩惱上煩惱，彼生心上煩惱，止上煩惱，觀上煩惱，禪上煩惱，正受上煩惱，方便上煩惱，智上煩惱，果上煩惱，得上煩惱，力上煩惱，無畏上煩惱。如是過恒河沙等上煩惱，如來菩聚，生一切修道斷煩惱上煩惱。他說：「是故無明住地積

的是這社會動亂的問題，如最近移民的問題受到熱烈的討論，中國人一碰到動亂就想到逃難，我

知中國社會還會亂下去，看到全台灣的眾生在受苦，我們會生悲，這時悲會

世尊！於此起煩惱，剎那心剎那相應；世尊！心不相應無始無明住地。

無明住地本身這個住地煩惱，也會生起煩惱，天台宗稱為塵沙惑，它與見思惑不同。塵沙惑有個本地稱為「心不相應的無始無明住地」，天台宗認為這

由公德看菩薩境界

中國人常被一套思維制約著，那就是格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下，凡事皆以修身為本，但修身就能齊家、治國嗎？這其實是不同領域的事，就如中國人喜歡以



很高的道德標準來要求政治人物，若政治人物個人私德出問題，是不是代表他一定不能治國？其實並不一定如此，因為這有時可以是兩回事。也就是當你要從修身往齊家、治國、平天下的方向時，修身只能算是個基本的必要條件，它並不是充分條件，儘管政治人物並不見得能經得起最高道德標準的檢驗，但他要經得起最低道德標準的檢驗。誠信是一個人的道德起碼條件，人一掉進政治圈子裡就髒了，因為那是一灘污水、爛泥，人掉下去沒有不髒的，可是爛泥裡也會

長出蓮花，一朵蓮花不能救那些爛泥，要滿池的蓮才能把爛泥蓋掉，讓爛泥生出芳香，這是政客與政治家的分野，政治家可以從爛泥裡跳出來變成一朵燦爛的蓮花，政客只會讓自己變成爛泥。

以前有個笑話，李立群以相聲方式講政治人物，有人去訪問李煥，問他對某事的看法如何，李立群學著李煥說：「嗯！呀！耶！大家辛苦了。」說了半天什麼也沒講，政治人物要有這種功夫。因為很多話都不能講，很多事如鴨子划水是在底下解決，有種種折衝、協調、妥協，那些都

無法講，因為都不能經得起嚴格的標準檢查，但它是政治裡的一個真相。政治人物最起碼要守誠信，不能因政治裡必須有這麼多的妥協，就放棄了誠信的基本原則。所以需要修身，它是個必要的條件，而且政治人物的這個標準要比一般人高一些。可是我們也得了解這裡所說的「道德」，它的內容應如何理解。

### 〔公德與私德〕

今天的人看道德應該有兩個概念——公德與私德。每個人當然都有個基本的行為法則，希望



成為一個道德上完美無瑕的人。

在中國傳統裡這種人叫聖人，但從古到今沒有幾位聖人，那個人能講自己道德上完美無瑕？作為

在人間執行秩序的政治人物，他所需要的道德是不是一個聖人的道德？我想這是需要作一點區分

與澄清的。政治人物負責公共事務的領域，他所需要的起碼道德標準是個公德的標準。一般說公德心就是不要亂丟垃圾，看電影

要排隊，不要亂丟垃圾，為什麼

這是公德？因為那

樣做會影響環境衛

生，於是我們要求

自己不要去妨礙別人。這是不是

一種公德的概念？當然不要亂丟垃圾這絕對是一件正確的事情，

我們不是質疑這件事情，而是說

這算不算所謂的公德，公德要以什麼標準來看待？以前嚴復在翻譯時把這東西稱作「群己關係」。

在今天這個講民主的時代裡，群己關係是界定在一種權利與義務的關係之下，這是一個很重要的概念。

人與人之間會發展出各種各

樣的關係，中國傳統裡稱它們為

倫理關係，它有各種型態，如君

臣、父子、夫婦、兄弟、朋友，

傳統五倫的關係。君臣的關係，

在一個組織性的行為中有個擁有權力的支配者以及接受命令者，

是長官與部屬的關係。在我們傳

統的倫理關係裡，君臣關係是種義的概念；父子關係是恩的概念；夫婦關係是恩的概念；兄弟

關係是介於恩義的概念；朋友關係是義的概念。父子間的恩情，有句老話說「父子不責義」。舉

例來說，爸爸不能告訴兒子：

「你要好好孝順父母啊！」孝順

父母是件應該做的事，可是這話

不能由爸爸講，那會以義而傷恩，會傷父子間的恩情。兒子也

不能直接向爸爸說「你要慈愛」，因為這會傷了父子之間的恩情，所以要把孩子交給老師去教，由老師去講那個話。師生之間的關係也是一種倫常的關係，這種關係包含的範圍很廣，有父子、兄弟、朋友之間的各種關係，它是個總合體，很難去規範。所以，師生之間的關係不列入五倫之內。

五倫間的關係是恩與義概念的關係，一個是彼此間的恩情，一個是彼此間的道義。道義只能要求自己，不能要求別人。而群己關係是要你跳出這樣的思維結

構，不再以恩、義來決定關係，

而是把人與人之間看成是兩個相對體，彼此擁有什麼權利，要盡什麼義務，當中有個清楚的權利與義務的分界線。這時它不是只要求自己，在看待人與人之間的關係時，要問自己站在什麼地位，享受什麼權利，要盡什麼義務？必須要有這樣的關係，才有所謂公共事務的領域。然後我可以以在這樣的人群當中，享受一定程度的自由，不會讓自己的自由度被別人侵犯，能適度地保衛自己的權利，而那是拿我相對的義務交換得來的一個彼此間權利與

義務的關係。

〔公德的關係是建立在權利與義務上〕

法律上把群體視為法人的概念，如一個國家在國際法裡是法人的地位，今天我作為這群體裡的一份子，我與國家便形成一個相對的關係，我要獲得國家的保障，就必須相對地盡義務，如納稅、服兵役、受國民教育，為什麼受國民教育變成一種義務？因為我必須有一定的知識程度才能貢獻社會，才能在這現代社會生存下去，所以受教育變成你個人



的義務。

同樣地，當我進入到某個團體裡，要想的是在其中享有什麼權利，必須負什麼相應的義務。

中國人很不習慣這種思維模式，因為中國人很容易直接把義務看成道德概念，就是我要做什麼事，如果一碰到權利問題，就不好意思要求，一旦我們無法在我與群體之間拉下這條界線時，一個有道德的人會無限地退縮，不斷地反求自己，不好意思去要求權利；而一個沒有道德的人會無限地擴張權利，於是人

群之間的關係就亂掉了。所以公

德的關係是建立在權利與義務上，你可以說這一條條線叫無明住地，民主社會靠的就是這一條條的線（法律）作為公德的具體分界點，在現代化社會裡，它變成絕對必要的東西。如果我要建立起良好的群己關係，那就要知道這法律提供我多少保障，我必須盡多少相應的義務，甚至必須要積極地參與法律的制定過程，因為在這法律裡，我不是個被法律統治的順民，而是個法律主體，這群己關係的界定是要靠我的參與去界定，這才叫做公德。

丟不丟垃圾還是反求諸己的

問題，但這事情也可以叫公德。

大家都在排隊時，突然有個人插隊，大家雖然看到很不高興，但通常總是息事寧人，過去就算了。若請他排隊，他回過頭來瞪眼，我們可能就不敢講話了。

〔若不維護公德，群己關係就會混亂〕

如果我們要嚴格地衛護好這公德的界線，如我前面有三個人，我只要等三個人就輪到我，不需要等四個人，這就是我的權利。我不能隨意地讓我的權利睡

著了，如果讓權利睡著了，我只是多等一個人，損失可能不大，

可是當這樣變成習慣後，就沒有人要排隊了，群己關係的秩序就會混亂。於是在理論上說，若人插隊就應該叫他到後面排隊去，他瞪你，你就瞪回去；他罵你，甚至捲起袖子來要打架，你就應該顯怒目金剛相。當然，現實上我們不一定辦得到這點。如在馬路上發生車禍，誰聲音大誰就贏，馬路規則變成叢林法則，發生一點點狀況，路上明明有人看見，誰對誰錯，是非曲直照理可以說，但在台灣馬路上，大概一千

個人也找不到一個人會願意出頭到法院幫忙作證。

這其實是維護現代社會公德的一個起碼要求，如果你不去維護它，那條線就會不見了，群己關係就會混亂，個人的道德即使再好，所有的煩惱都會找上門。所以，政治人物涉足公共事務領域，我們要求他要能遵守公德，至於他個人的私德，那是他家的私事，只要不干擾到別人就可以。如美國總統柯林頓經常鬧緋聞，而白水案是他個人投資理財上出現金錢的糾紛，美國人關切的是柯林頓有沒有動用作為政治人物

的權力涉入個人的財物糾紛裡。

如果有的話，就是侵犯了政治人物必須遵守的公德；如果沒有的話，私人之間的財物糾紛只是他們私人之間的事，鬧緋聞影響到的是他的家庭生活，但不能運用公共資源來解決問題，否則就亂了界線。所以政治人物是以公德的標準去要求他，那是以權利與義務關係來界定的。但在中國的社會裡很難推動這樣的法律觀念，我們只有很清楚的道德概念，要求自己，有時甚至自苦自己，很多時候則是退一步海闊天空，但也有時退一步就到了牆角。



我們個人的道德修養可以忍、可以退，但我要能界分清楚忍與退，如夫妻吵架，彼此各退一步，清官也難斷家務事，忍一時過去就算了，朋友之間發生誤會，大家忍一時、退一步，過去

就煙消雲散了，這可以依個人的道德辦到。可是公共事務的領域，就不能隨意地侵害了那條權利與義務的界線，法律就是一條條規範權利與義務的界線。作為現代人，我們要了解公德與私德

之間的區隔，也不要輕易地用道德概念去思考公德這個

概念。如果大家都能有這樣的認識，法治的社會才能真正建立起來。儘管法治的社會是最大的無明住地，但假如能建立法治的社會，它的境界也很高了，這社會就不會是個叢林社會。

〔菩薩發揚公德，就能解決塵沙惑〕

如果我們能讓這社會上軌道，在法律提供我們多少的自由度之內，用功淨化自己，它未必代表一個最究竟的境界，但它可解決很多問題，這已是菩薩境界了。好的法治社會就是菩薩境

界，這是我提供的一個觀念。

從這裡，我們可以再回到前面所談到的主題：既然無明住地是指群體的煩惱，而若有菩薩真有悲願，他恐怕便需要發揚公德，積極促進法治社會的完成，這樣他就能夠解決不少塵沙惑了。當然，這樣的解決方式自然是還不夠的，它至多只能解決群體煩惱的表相，而還碰不到這個無明住地的根。在此，聰明的讀者，您當然也可以試想一下，如何去理解這個根？為何經上要說這個根只有佛可以斷？這問題確實是十分深微的。（下期待續）

# 舍利弗的一生(上)

## 前言

佛陀兩大弟子之一的舍利弗，有深邃的智慧與高貴的本性，原是婆羅門的他，一天遇到威儀莊嚴的阿說示尊者，從此他的人生有了很大的轉折……

### 〔佛陀的兩大弟子之一〕

在斯里蘭卡的許多寺廟中，你會發現在佛像的兩旁各有一尊比丘雕像，他們身披袈裟，偏袒右肩，雙手合掌，虔敬地站著，足前常常有虔誠信徒所供養的花朵。

假如你問他們是誰？有人會告訴你，他們是佛陀的兩大弟子，舍利弗阿羅漢及摩訶目犍連阿羅漢，他們站在生前所站的位子——舍利弗站右邊，摩訶目犍連站左邊。當桑淇（Sanchi）佛塔在上個世紀中葉被打開時，發現室中有兩副石棺，靠北的那副放著摩訶目犍連的遺骨，靠南的那副放著舍利弗的遺骨。他



們就這樣被放了幾個世紀，而兩千多年的歷史也演出了人類生活的無常戲劇。羅馬帝國興起又衰頹了，古希臘的光輝變成了遙遠的記憶；新的宗教在地球的不同時期，常以血和火寫下它們的名字，這些名字也只是與古希臘的底比斯城及古巴比倫帝國的巴比倫城一樣，最後成為傳說。隨著時間流轉，商業的浪潮將文明的中心逐漸從東方轉移至西方，而人們未曾聽聞佛陀教誨的好幾個世代，興衰更迭，也都逝去了。

但當聖者的遺

骨不受干擾而靜靜地躺在佛塔中，被他們出生的土地所遺忘時，在佛法弘揚的地方，有關聖者的記憶卻倍受珍視，他們的生理事蹟也一代代地傳頌下來，先是以口口相傳，然後記載在世上最浩瀚、最詳細的宗教典籍——藏經中。在上座部佛教地區，最受佛教徒禮敬的，除了佛陀之外，就是他的這兩位大弟子。他們的名字就如同佛陀一樣，與佛教歷史密不可分。如果隨著時間而有許多神蹟故事被編入這兩位聖者的傳記中，這無非是人們對他們崇敬之意的自然流露。

### 〔佛法護衛〕

這樣高度的崇敬是完全合理的，很少宗教師能像佛陀一樣，能被他身邊的弟子如此恭敬，但你將會在本書中看到這種恭敬，因為以下將敘述這兩位最偉大的弟子中的一位——舍利弗的故事。他在理解教義的深度與廣度，以及在教導解脫道的能力上，僅次於佛陀。經典中並沒有他完整的傳記，但這可從分散在各經典和論典中，所提到的有關他的種種事蹟拼湊起來，其中有些並非只是事蹟而已，因為舍利



弗的生活與佛陀及教團的生活密切關連，他扮演著很重要的角色。此外，在許多場合裡，舍利

羅漢中，他依然像滿月一般閃耀在星空之中。

弗就是扮演著領導的角色，他是位能循循善誘的教師和優良的楷範，也是位仁慈與體貼他人的朋友，也是比丘福利的守護者，更是佛陀教誨的忠實保存者，這些特性為他贏得「佛法護衛」(Dhamma-senāpati)的頭銜。

舍利弗本身在思想、言語及行為上，有其獨特的耐力，他堅定、謙虛且正直，是位只要受人一點恩惠就終生銘感於心的人，即使在遠離情欲與妄想煩惱的阿

這就是舍利弗，有著深邃的

智慧與高貴的本性，是佛陀的真實弟子。在以下的篇章中，我們將盡最大的努力，寫下他的故事。假如讀者能從這些不完整的記錄中，讀出一位完美者的特質，讀出一位完全解脫並將自己提升到生命最高層次的人，以及這樣的人如何在行為和言語上對待他的同儕等。如果它能帶給你力量與信心，確信人類能成就的種種事，那麼我們的努力就值得了，也全然得到了回報。

## 出生至證得阿羅漢

### 〔優婆提舍與拘律陀〕

故事是發生在離印度王舍城不遠的優婆提舍與拘律陀兩個婆羅門村莊。佛陀出世前，有位住在優婆提舍(1)名叫莎莉的婆羅門女懷孕了，同一天在拘律陀村莊，另一位叫蒙加麗的婆羅門女也懷孕了。這兩家的交情甚篤，七代為友，從懷孕的第一天開始，兩個家庭都對未來的母親給予適當照顧。十個月後的同一天，兩家都產下一位男嬰，在命



名的那一天，婆羅門女莎莉的男嬰，因為他家是村子中最有名望的家族，所以被命名為「優婆提舍」；而婆羅門女蒙加麗所產下的男嬰，也因同樣的理由，被命名為「拘律陀」。

這兩位男孩長大後接受教育，精通所有的學問，他們各有五百名婆羅門青年跟隨。當他們前往河邊或公園運動、休閒時，優婆提舍通常與五百頂肩轎同行，拘律陀則帶五百輛馬車前往。

往。

### 〔覺悟的開始〕

王舍城當時有一年一度的節義。」

懷著這樣的想法，他們在慶典中入座。拘律陀向優婆提舍說：

怎麼了？敬愛的優婆提舍！你不像前幾天那麼地快樂與歡喜，看起來很不高興，你在想什麼？

優婆提舍說：

敬愛的拘律陀！看這些東西一點益處也沒有，這實在全沒價值，我要為自己尋求解脫的教義。敬愛的拘律陀！這就是我現在所想的，但是，拘律陀，你看起來似乎也不高興。

「這裡到底有什麼可看的？這些人在百歲以前，終將步入死亡，我們應該做的是尋求解脫的教

拘律陀回答：

就像你所說的，我也有同

感。

當優婆提舍知道他的朋友也

有同樣的想法時，他說：

這是我們的善思。但對那些

想尋求一種解脫的教義者而言，

只有一種事可做——出家當沙

門，可是我們要依止誰修行呢？

當時在王舍城有位遊方的苦

行僧散若耶（Sañjaya），他有

許多弟子。優婆提舍及拘律陀決

定在散若耶門下出家，他們各自

帶五百位婆羅門青年到散若耶那

裡出家，從此以後，散若耶的聲

名大噪，護持的人也更多了。

在短時間內，這兩位朋友已

學會散若耶的全部教義。他們問

他：

老師，您的教義就只有如

此，還是有更高超的？

散若耶回答：

就這些了，你們全知道了。

聽到上述的回答，他們心

想：「若是如此，跟隨他繼續修

道也無益，我們離家前來尋求解

脫的教義，在此處無法尋得，然

而印度很大，假如我們遍遊村

莊、城鎮與城市，一定可以找到

一位可以告訴我們解脫教義的老

師。」

自此以後，無論何時，只要

他們聽到何處有智慧的修行者或

婆羅門，他們就前往與之討論，

但是卻無人可以回答他們的問

題，反而是他們回答別人的問

題。

就這樣他們遊遍了整個印

度，最後返回故鄉，他們互相約

定假如誰先得到不生不滅的法

門，就要告訴另一個人，這種兄

弟般的協定，來自他們之間深厚

的友誼。

（遇見阿說示比丘，證入初

果）



在他們定下這約定不久，世尊來到王舍城，在伽耶山頂五次說法後，他想起了悟道前，對頻婆娑羅王的承諾——如果開悟就會回到王舍城。因此，佛陀從伽耶山輾轉回到王舍城，接受頻婆娑羅王供養的竹林精舍，並在那裡住下。

### ◎為阿說示莊嚴威儀所攝

佛陀派遣到各地弘揚佛法的六十一位阿羅漢中，其中有位是阿說示尊者，他是佛陀悟道以前的同伴，也是後來隨佛修行的五比丘

之一，他後來成為佛陀的第一位

弟子。阿說示尊者遊方返回王舍城，有一天早上，當他前往城中托鉢時，被前往婆羅門寺院的優婆提舍看到，優婆提舍為阿說示莊嚴與安詳的威儀所震懾，心想：「我從未見過這麼莊嚴的法師，他一定是阿羅漢或即將證得

阿羅漢的人，我為什麼不問他從誰剃度？誰是你的老師？你信奉誰的教誨？」

但是當時他想到：「此時不宜請問他這些問題，因為他正要上街托鉢，最好依照祈願者的方式跟在他後面。」然後他就如此

做。

尊者結束托鉢，優婆提舍看他走到另一個地方，準備坐下用餐，優婆提舍就以自己所帶的坐具鋪陳妥當，請尊者坐下。阿說示尊者用餐後，優婆提舍倒自己水壺的水給尊者，並以弟子之禮對待阿說示。

◎「因緣所生法，我說即是空」

當他們互相禮貌性地打招呼後，優婆提舍說：

朋友！您的威儀如此安詳、純潔與光明。朋友！您是從誰剃

度？誰是您的老師？您信奉誰的教義？

阿說示尊者回答：

朋友！是我佛大沙門，他是

釋迦族後裔，離家修道，我就是追隨世尊修道，世尊是我的老師，我信奉他所說的法。

優婆提舍問：

您尊貴的老師教了什麼？

弘揚什麼法？

被問及此，阿說示心想：

「這些梵志反對佛陀的法門，我應該讓他知道這法門有多高深。」因此，他說：

朋友！我只是個剛接受此一

訓練的人，才出家不久，最近才接觸這種教導與訓練，我無法詳細向你解說這法門。

梵志回答：

朋友！我叫優婆提舍。請就

您的能力告訴我，或多或少皆可，我自己會儘量想辦法去理解它的意思。

他接著又說：

您能說多少就算多少，請告訴我它的意義。我唯一的希望就是知道它的意義，您無須費太多口舌。

阿說示以偈回答：

因緣所生法，我說即是空；

我佛大沙門，常作如是說。(2)  
在聽了前兩句時，優婆提舍即證入聖者之流，聽了後兩句，他就證入初果了。

當他證入初果，未證入更高果位時，心想：「在此是可以找到解脫法門的」，因而問尊者：

尊貴的法師！不必詳述這法門了，這已足夠了，但是老師住在那裡？

阿說示尊者回答：

梵志！在竹林精舍。

優婆提舍說：

尊貴的法師！那麼請繼續前行吧！我與一位朋友約定，誰先



獲得不生不滅的法門，就要告訴另一人，我要去告訴他，我們將依照您所說的方向，前往晉見佛陀。

然後，優婆提舍向尊者禮拜致敬後告辭，回到苦行林。

拘律陀看到他前來，心想：

「今天我的朋友精神奕奕和以前完全不一樣，毫無疑問地，他一定發現不生不滅的法門了。」

然後他問優婆提舍，優婆提舍回答：

是的，我是發現了不生不滅的法門。

然後優婆提舍向拘律陀轉述

此向拘律陀說：

那首偈頌，拘律陀聽完之後，就證初果。

拘律陀問：

敬愛的朋友！佛陀住在那裡？

優婆提舍說：

聽我們的老師阿說示說，他住在竹林精舍。

拘律陀說：

優婆提舍！我們去見佛陀

吧！

〔回鄉度老師梵志散若耶〕

優婆提舍向來尊敬老師，因

敬愛的朋友！首先我們應該

去見老師——梵志散若耶，告訴

他我們發現了不生不滅的法門，

如果他懂的話，他將理解真理；

如果他不懂，出於對我們的信

心，他可與我們一起前往晉見世

尊。在聽了佛陀的教誨後，他將

可證入流果。

因而他們前往散若耶住的地

方，向他說：

老師！您在做什麼？佛已出

現於世，宣揚教法，並依正確行

為與僧團共住，讓我們一起去見

這位具足十力的天人師吧！

散若耶大叫：

我的愛徒，你們在說什麼？

他拒絕與他們前往，散若耶向他們談及如果他們留下，可與他分享名利，也可當老師。

但是他們說：

我們不介意一直當學生！但是老師呀！您一定要決定究竟是去還是不去？

散若耶隨後心想：「假如他們懂得這麼多，將不會聽我所說。」想通這道理後，他回答：

你們可以去，但是我不去。

他們問：

為什麼？老師。

散若耶說：

我是許多人的老師，假如我又重做學生，那就像大水槽變成小水壺一般，我現在無法再過學生的生活。

他們勸著：

老師，不要這樣想吧！

散若耶說：

就這樣吧！我的愛徒，你們可以去，但我不去。

他們說：

老師呀！當佛陀出現於世，

大批人潮帶著香與花湧向他，向他禮敬，我們也將去那裡，屆時您將怎麼辦？

散若耶回答：

我的徒弟，你們覺得世上傻子較多或聰明人較多？

他們回答：

老師，傻子多而聰明人少。

散若耶說：

若是如此，我的朋友，那麼聰明人就到有智慧的喬達摩沙門那裡，傻瓜就來我這個傻瓜這裡。你們現在可以去了，但我不會去。

因此這兩個朋友說：

老師！您終將明白自己的錯誤。

他們說完便離開了。在他們



離去後，散若耶的學生也分裂了，散若耶的修道院幾乎空無一人。看到自己的修道院空蕩蕩，散若耶幾乎為之「吐血」。他的五百弟子與優婆提舍及拘律陀一起離去，其中有二百五十人又折回到散若耶的修道院。這兩位朋友與其餘的二百五十人及其隨從，則到竹林精舍。

〔剃髮出家，成為佛陀的弟子〕

竹林精舍中，  
佛陀正為四眾弟子

(3) 說法，看到前來的這兩位青年，就告訴眾比丘說：「正向這裡走來的優婆提舍與拘律陀這兩位朋友，將會是我兩位傑出的弟子，很尊貴的一對。」

優婆提舍與拘律陀到了世尊面前，很恭敬地向世尊敬禮，然後坐在一旁。當他們坐定後，請問世尊道：

我們可以在世尊座下剃度出家，並受更高的戒嗎？

世尊說：

來吧！比丘們！佛法已說得很清楚了，現在就過清淨的生活，以終止苦難。

這就是二位尊者出家的儀式。

然後佛陀繼續說法，他就聽者的根機 (4) 說法，除了二位大弟子外，其他人已全部證得阿羅漢。這兩位大弟子未能證得其他更高的三種果位，是因為他們兩人尚未具足聲聞波羅蜜智 (sāvaka-paramiṇa) 的緣故。

◎法名舍利弗，證得阿羅漢

優婆提舍成為佛的弟子後，法名為「舍利弗」，拘律陀則是「摩訶目犍連」。摩訶目犍連尊者住到摩揭陀國的卡拉瓦拉 (



Kallavāla) 村中，在此托鉢行化。在他出家後的第七天，當他禪修時，覺得疲累與昏沉，但經世尊激勵之後 (5)，他已自行去除疲勞，恢復精神，而在聽了世尊詳細解說界業處的禪修法 (dhātu-kammaṭṭhāna) 後，就證得其他三果，達到修行最高境界——聲聞波羅蜜 (Sāvaka-paramī)。

舍利弗尊者則繼續留在世尊身邊，住在一個稱為「豬掘穴」的洞穴中，而到王舍城托鉢。在他受戒半個月後，世尊為他的侄子長爪梵志解說「觀受念處」

(6)時，舍利弗尊者正站在世尊背後，為世尊搗風。一如分享為別人所準備的食物，他的思想也隨著世尊的解說觀想，就在此時，舍利弗尊者悟入最高的聲聞波羅蜜，證得阿羅漢，並獲得無礙辯智 (7)，他的侄子則於世尊解說後，也證得初果。(8)

也許有人會問：「舍利弗尊者不是比較有智慧嗎？若是如此，為什麼比摩訶目犍連尊者較慢證得阿羅漢？」答案是因為他所需準備的工作較多。這就像窮人要任何地方時，說走就可走；但若換成國王出門，則須

大費周章地準備，如象與車騎等準備妥當才可，這個問題也是同樣的情形。

### ◎佛陀賦予大弟子的階位

同一天的傍晚，天色漸暗時，世尊召集他的弟子，將大弟子的階位賦予這兩位尊者。有些比丘不滿這種作法，暗中竊竊私語說：「世尊應該將兩大弟子的階位給最早出家的五比丘才是；如果不是給他們，也要給耶舍 (Yasa) 領導的二百五十位比丘，或給三十位比丘聖眾，或給迦葉波 (Kassapa) 三兄弟。但世尊



卻略過這些大尊者，而將這個階位給了甚晚才出家的兩人。」

佛陀得知他們的談話內容後就說：「我並沒有偏愛誰，我只是滿足各人心中所期望的罷了！譬如智者憍陳如，他在前世的某

個收穫季，即供食九次，但他並不想成為大弟子，他所期望的是成為證得阿羅漢的第一人，因而他得受此果報。然而，舍利弗與摩訶目犍連在久遠前的最高智見佛（Anomadassi）時，曾經

生為婆羅門青年沙

阮達（Sārada）

與地主西瑞瓦答卡

（Srivaddhaka），他們發願成為佛的大弟子，比丘們！這就是我這兩位弟子當時的心願。因此，我給他們心所期望的，而非出於我的偏愛。」

### 〔長存感恩〕

以上所敘述的舍利弗尊者早期志業的事蹟，是取自《增支部》第一章〈釋論〉，其中有些是來自《法句經》相似偈頌的註釋。

從這些敘述中，舍利弗尊者的個性特質已清晰可見。他所具深刻且持久的友愛性格，在他尚未修道前，還是一位在奢華與歡

愉環境中成長的青年時，就已顯現出來，出家後仍一如往昔般地保留這種特質，如在他對佛法有所體悟而尚未深入之前，他首先想到的是拘律陀及他們的誓言。

他深邃的智慧從他能以一些簡單的字句，迅速掌握佛陀的法要而顯露無遺。更難得的是，他融合智力與本性中的謙虛與柔和，而以感恩與禮敬之心對待每一個人，即使是對誤導他追求名利的散若耶，也不例外。

### ◎終其一生禮敬阿說示尊者

因此，無怪乎他終其一生一

直尊敬引導他進入佛陀教誨的阿說示尊者。《筏喻經》的〈釋論〉

及《法句經》第三九二頌的註釋中提到，舍利弗尊者只要與阿說

示住同一寺院，他總是在禮拜世尊之後，馬上禮拜阿說示。這行

為是出於「阿說示尊者是我的第一位老師，由於他的引導，我才得以認識佛陀的法門」的高貴想

法。假如阿說示尊者住在不同的寺院，舍利弗尊者就面對阿說示所住的方向，以五體投地的方式禮拜，並合掌致敬。

但是這種行為卻招來誤解，因為其他比丘看到後就說：「已

成為佛陀大弟子的舍利弗仍然禮拜四方！即使至今，他仍然無法放棄婆羅門的想法！」世尊聽到這樣的批評後說：

比丘們！事實並非如此，舍利弗並不是在禮拜四方，而是在禮敬引介他進入佛法者，他向此人禮敬、禮拜並尊其為師。舍利弗是位真心恭敬他老師的人。

那時，世尊向聚集的比丘演說《筏喻經》(9)，經文的開頭就說：

如同諸神禮敬因陀羅神，一個人也應禮敬引導他受學佛法的人。

### ◎為曾受佈施的婆羅門剃度

舍利弗尊者的另一個感恩的事例則記載在羅陀尊者的故事中。《法句經》第七十六頌的註釋中記載，在舍衛城有個窮婆羅門住在寺院裡，做些除草與打掃等服務性的工作，僧眾則提供他食物，但卻不想為他剃度。

有一天，世尊在禪定中，看見此人證阿羅漢的時機已成熟，世尊問聚會的比丘，是否有人曾受過這位窮婆羅門的幫助。舍利弗尊者說，他記得有一次當他前往王舍城托鉢時，這位窮婆羅門曾將自己托鉢的食物，留一勺給



他，世尊於是要舍利弗為此人剃度，法名為「羅陀」(Radha)。舍利弗尊者以後時時勸導他應做什麼事，羅陀也無任何憎惡，欣然接受舍利弗的告誡，照著尊者的教導修習，不久就證阿羅漢。

這次，比丘們批評舍利弗的感恩心，而說欣然接受教誨的人也能得到像他一樣的弟子。佛陀談到這時時說：

舍利弗並不是只有此世，他在久遠前已對任何給予自己善行

的人，表示感恩並

銘記於心。

由此因緣，世

尊演說《無私心本生經》，這是有關大象感恩的故事<sup>(10)</sup>。(下期待續)

### 【註】

(1)根據《純陀經》(出自《相應部·

念處相應》)及它的註釋，舍利弗的出生地是在那羅卡(Nalaka)

或那羅村(Nalagāma)，這可能是

它的別名，此地非常接近有名的那

爛陀(Nalanda)，舍利弗的父親

瓦幹達(Vaganta)是位婆羅門

。(可比對《法句經》第七十五詩

頌)

(2)這首偈頌後來成為佛教非常著名

而且廣被流傳的詩偈之一。它代表

舍利弗初次接觸佛法的證明，也是他的阿羅漢老師阿說示很有價值的詩偈。在因果論還不是如今天在哲學界般很明顯的時代說出這詩偈，對早期佛教的衝擊，一定是非常大的。

(3)四眾弟子是比丘、比丘尼、優婆塞(男居士)及優婆夷(女居士)。

(4)Carita-vasena 這是如《清淨道

論》(Visuddhimagga, Ch. III)第

三品所說的個性特質。

(5)這是指《增支部》第七集，第五十八經。

(6)《相應部》第七十四經，《長爪經》。

(7)證得無礙辯智的事，是在論釋中

加進去的，舍利弗在《增支部》第四集，第一七二經中曾提到。

(8) 舍利弗提到他證得阿羅漢道是在

《長老偈》第九九五至九九六偈。

(9) 《筏喻經》也稱為《法經》。

(10) 《法句經》第一五六經。

編者按：本文摘譯自《舍利弗的一生》(The Life Sariputta)。文內標題為譯者所加。

## 向智尊者略傳

香光書鄉編譯組整理

向智尊者(Nyanaponika Thera)，德籍猶太人，一九〇一年出生於德國法蘭克福近郊的漢諾鎮。幼時隨父母信仰猶太教，稍後因接觸西洋古典文學及哲學，動搖了對猶太教的信念。

後來為了追求宗教真理，他便廣泛地閱讀各種宗教書籍，因而接觸到佛教教義，深為其所吸

引，覺得佛教能滿足他理性的批判和內心的宗教渴望，而佛教的解脫教義更為他帶來新希望，因此與佛教結下不解之緣。

一九三六年經由友人介紹，到斯里蘭卡的隱居島隨奈那地羅卡尊者(Nyanatiloka Thera)出家。出家後，尊者潛修教理、巴利語及英語，奠下以後將巴利

經論譯成德語及英語的基礎。

尊者從一九四一年開始從事編譯的工作，直到一九九三年往生為止，五十多年未曾中斷。尊者編譯的著作有原始佛教的經典、部派時期的論典《攝阿毘達磨義論》(Abhidhammattha-Saṅgaha)及其釋論，其後寫成《阿毘達磨研究》(Abhidhamma



Studies—Research in Buddhist Psychology) 一書。

由於尊者的編譯成果輝煌，

一九五四年受邀參加在緬甸舉行的第六次經典結集會議。此外，他編譯的《佛教禪觀心要》(The Heart of Buddhist Meditation) 一書，一九五四年在斯里蘭卡出版後，陸續被譯成七國語言，三十多年後仍然再版，它被認為是英文佛教書籍中說明四念住禪修法最好的書。一

九五八年尊者在斯里蘭卡創辦了佛教出版社 (Buddhist

Publication Society)，除了擔任主編之外，也是該社的第一任董事長。

回東當堵窪 (Dodanduwa) 的隱居島與其師友同眠。

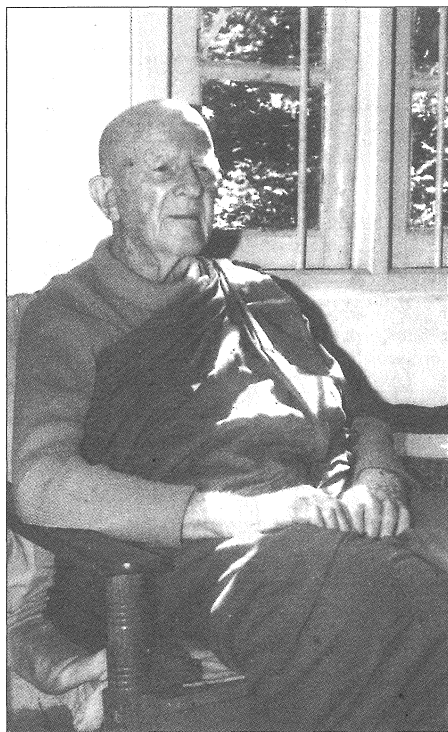
(本文整理自《向智尊者——惜別獻

尊者不遺餘力地投入出版工

禮》Nyanaponika —— a farewell

作，直到一九九四年，以九三高齡圓寂為止，荼毘後的骨灰送

tribute)



◎向智尊者 (一九九一年攝於斯里蘭卡。攝影：Detlef Kantowsky)

# 台灣比丘尼的天空

記「比丘尼的台灣經驗」座談會

香光莊嚴【第五十期】民國八十六年六月 ▼ 〇八六

台灣的比丘尼已儼然形成台灣社會的一股力量，使達賴喇嘛前來借鏡，基於宗教共同體的關懷，一群比丘尼舉辦「比丘尼的台灣經驗」座談會，將台灣經驗提供給藏系佛教參考，以助其樹立藏系佛教的比丘尼制度……

## 緣起

今年三月廿二日達賴喇嘛來台訪問，引起一陣達賴旋風，他此番來台所關心的主題之一：「比丘尼制度」的考察，也成為國人好奇的焦點，到底什麼是「比丘尼制度」？台灣的「比丘尼制度」有那些值得達賴喇嘛借鏡之處？

據悉，全世界目前只有漢系佛教才有比丘尼，藏系佛教、南傳佛教（泰國、斯里蘭卡）都沒有比丘尼，日本的比丘尼自

韓國傳入後漸漸式微，僅中國比丘尼不但保存下來，而且活躍至今。

在台灣，比丘尼人數多、素質高，在社會上積極地推動弘法工作，從宗教、文化、教育、慈善等方面貢獻社會。這傑出的成果在各國佛教中，稱得上獨一無二，因此值得世界各國成立比丘尼時參考。

雖說藏系佛教從未有比丘尼傳承，近年來由於甚多西方女眾隨喇嘛出家，但藏系沒有比丘尼僧團可以依止，遂使藏系比丘尼的成立，成為一個值得探究的課題。



基於宗教共同體的關懷，由香光尼僧團悟因法師發起，台大佛學研究中心、佛教弘誓學院、中華佛教比丘尼協進會、香光尼眾佛學院共同主辦「比丘尼的台灣經驗」座談會，一方面整理比丘尼的台灣經驗，以提供西藏佛教參考；一方面探討比丘尼的未來，以促進教團的發展，為社會作完全的貢獻。

## 台灣比丘尼的各項成就

這場座談會於三月廿四日假台北西華飯店召開，由中時晚報副總編輯陳琴富先生擔任主持人，以專題報告方式進行，再提出對藏系佛教的建言。此次共有四篇報告發表，首先由香光尼僧團方丈悟因法師

報告「台灣比丘尼僧團的成立與運作」，她指出台灣比丘尼具備閩南女眾堅忍勤苦的性格，加上台灣社會開放、教育水準提昇以及比丘大德的支持，為台灣比丘尼提供可發揮的空間，法師也以香光尼僧團為例，說明台灣比丘尼僧團的成立與運作。

台灣大學哲學系教授恆清法師報告「台灣比丘尼在學術文化領域中的傑出成就」，分別就比丘尼在高等教育、佛教教育、學術領域、社會教育、文化事業的貢獻舉例說明。她認為女眾有這些成就，除了女眾特有的性格特質外，重要的是有好師父可為楷模，吸引年輕人一起努力。

關懷生命協會理事長昭慧法師報告「台灣比丘尼的社會關懷」，以緣起論說明比丘尼從事社會關懷活動的根據，並針對



比丘尼在慈善事業與社會運動的成效評估、困境作一深入的剖析。

台灣佛教史學者江燦騰報告「台灣佛教的比丘尼整體表現及其原委」，他強調台灣比丘尼的出現是近百年的事，其特色是專業水準高、事業多元、自立性強，是中國乃至亞洲佛教史上前所未有的現象，是台灣當代社會新女性的宗教反映。

## 未來的台灣佛教，比丘尼將擔負更多責任

中國佛教會淨心長老也蒞臨致詞，轉達達賴喇嘛對此次會議的關注。他同時提到白聖長老早有遠見，認為台灣未來的佛教是比丘尼的天下，所以儘量地讓女眾成

長。從女眾今日的表現，日後的台灣佛教比丘尼將承擔很大的責任。

此外，淨心長老也提醒大眾：台灣佛教徒在優渥的環境中喪失了憂患意識，而西藏佛教喇嘛們由於政治因素流亡國際間，有危機感、上進心，在世界各地能以英語弘化，反能使西藏佛教在當地生根；相對地，台灣佛教到國外往往局限於語言，只能在華人的圈內活動。因此長老勉勵在座的比丘尼要努力讓漢系佛教走向國際。更預期二十一世紀的台灣比丘尼將擔負更多的責任且有更大的空間。

比丘尼協進會理事長明宗法師致詞表示，成立比丘尼協進會是為團結比丘尼的力量保護比丘尼，目前也發揮了一些效果，以後比丘尼需要開展的工作，可以比



丘尼協進會來整合。

## 藉重台灣經驗，樹立藏系比丘尼制度

會中，達賴喇嘛的二位弟子，澳洲籍的藏系比丘尼心海、心明法師也到場現身說法，說明藏系佛教沒有比丘尼的傳承，再加上流亡印度、尼泊尔，受各種條件的限制，女眾缺乏受教育的機會。而對於心海、心明二位法師致力提高藏系佛教尼眾的教育程度，將比丘尼制度在藏系佛教中樹立，達賴喇嘛非常支持，但有些保守的喇嘛則持反對的看法，心海、心明法師希望達賴喇嘛來台後能與台灣的長老尼見面，目睹台灣比丘尼的情況，回去後影響

那些保守的比丘。

會議最後，與位者提出建議供藏系佛教參考，其中恆清法師建議達賴喇嘛成立「藏傳比丘尼制度委員會」，由台灣的高僧、比丘尼或學者等具體整理比丘尼的學理、戒律及合法性、適用性，立下時間表，一步步協助訓練抵台學習台灣經驗的外籍尼眾，循序漸進地達成雙方交流學習、經驗分享的目的。

江燦騰居士則建議將台灣比丘尼的歷史發展經驗、事業發展的型態、在戒律所涉及的義理詮釋等等整理出版，例如「台灣比丘尼的經驗談」或「台灣比丘尼的手冊」，這是新的比丘尼的高僧傳，這些類型應該被建立出來。

悟因法師也指出藏傳佛教要成立比丘

尼制度，爭取最用力的是藏系西方比丘尼，這不僅是受戒傳承的問題，更重要的是育材的問題。其次，西藏佛教與台灣佛教不同之處在於前者是政教合一，後者是政教分離，在台灣開放的環境中，教育水準提昇，女眾擁有積極參與的空間。今天要幫助藏系比丘尼，一方面要整理台灣的佛教、台灣的比丘尼，一方面則要協助看清她們的問題。

弘誓學院的性廣法師則指出目前台灣比丘尼是在開放的社會中發展出一些成果，但部分戒律的問題並沒有解決，例如尼眾與男眾僧團的對話溝通、尼眾依止大僧，應如何依止？如何看待八敬法？其次是戒律的詮釋權，很多都是由男眾來定奪，尼眾能否擁有詮釋權？住同一道場的

男女僧眾有糾紛應由誰來仲裁？這些問題目前都無法解決，盼大德們能在學理上作深刻的探討，以接續佛陀制戒的精神。

此次會議結果將由淨心長老轉呈達賴喇嘛。從各篇報告中，可看出台灣比丘尼各項傑出的成就及其背景、原因，台灣的比丘尼由於女眾的性格特質，加上台灣社會的開放，提供了受教育及參與社會活動的機會，的確擁有了一片寬廣的天空。至於這些「台灣經驗」如何落實於藏系佛教，在不同的文化背景、現實社會中，找出其適用性、合法性，還需藏系尼眾們共同努力。



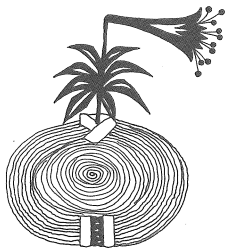
## 自體愛的展現

釋自履

前幾天，我到圖書館找沙彌律儀報告的參考書。放眼望去，有幾位同學也在埋頭找參考書。當我很快地找到很多本時，不免得意起來，心想這次報告一定可以寫得不錯。一會兒，一位同學要離開了，告訴我如果找到參考資料，幫她影印一份。當時聽了，內心十分不願意，想想如果每個人資料都相同，寫出來的都一樣，自己的報告不就被比下去了嗎？

繼而轉念一想，我是出家來修行的，又不是來比賽多少分的，對於剛才想把資料藏起來的想法感到後悔，不禁自責起來，我發現自己對那些書起了貪心，捨不得分享給別人，為何要擔心別人的報告寫得比我好呢？於是便決定將資料影印給需要的人。

當我做了這舉動後，內心輕鬆多了，有一種發露的感覺，我們的「自體愛」是多麼深啊！總是希望自己比別人好，一切都是由這個「我」出發，才會產生種種的煩惱心所。



（繪圖：釋自願）

# 台灣比丘尼僧團的成立與運作

「比丘尼的台灣經驗」座談會（一）

香光莊藏【第五十期】民國八十六年六月 ▼〇九二

台灣的比丘尼是源自一九五二年大陸的長老比丘們來台傳比丘尼戒，人數多、素質高，是台灣比丘尼的特色，

不論是在宗教、文化、教育、慈善等工作，比丘尼有很大的奉獻、發展空間。

一九九六年二月悟因曾受邀至印度，為一群藏系的尼僧講比丘尼戒。當時個人發現了她們在落實戒律生活時的困境，也聽到部分人希望成為比丘尼、組成比丘尼僧團的心聲，至今悟因仍在思考藏系佛教成立比丘尼僧團的可能性，以及藏系佛教成立比丘尼制度的模式是什麼？台灣的比丘尼經驗是否可給予她們一些幫助？

## 何謂比丘尼制度？

談「比丘尼的台灣經驗」是針對達賴

喇嘛來台「考察比丘尼的制度」所作的回應，設定的範圍是台灣佛教比丘尼在近四、五十年修學與弘法的歷程。比丘尼制度是佛教制度的一環，從佛陀肯定男女在證入涅槃的解脫道上無分軒輊，而允許女性可以出家受戒成為比丘尼開始，就肯定了女性可以成為宗教師，這確實是人類歷史上的一項創舉。佛教史上第一位比丘尼是摩訶波闍波提——佛陀的姨母，比丘尼僧團也於此時成立。

中國的第一位佛教尼眾是淨檢，在西



元三五七年受戒，而在西元四三四年從錫蘭來了十一位比丘尼，證明慧果、淨音等三百人於二部僧中受比丘尼戒。後來比丘尼戒於一九五二年傳入台灣地區，中國大陸的長老來台，每年傳戒使佛教的比丘、比丘尼人數不斷增加，於是有僧團、尼僧團的成立。

## 台灣的比丘尼僧團

台灣的比丘尼是源自一九五二年中國大陸的長老比丘們來台傳比丘尼戒，尤其是白聖長老的推動，台灣比丘尼有相當的規模，人數多、素質高，在社會上也活躍地推動弘法工作，從宗教、文化、教育、慈善等方面貢獻社會。比丘尼在台灣能有

奉獻、發展的空間，要感謝台灣佛教界長老，願意給予機會成就比丘尼。這在顯示著比丘、比丘尼彼此相互尊重、良性互動、機會平等開放，尤其在台灣都享有聽經聞法、弘法、傳教、著作的機會。早期壁壘分明的現象是愈來愈淡化了。

這四、五十年來的台灣佛教，一則是由於內在的自我覺醒，一則由於外在社會快速變遷的激盪，顯現出一種很活躍的生命力：

一、傳戒：從每年傳戒一次到一年四、五次之多，擺脫早期日本式、龍華式、先天的吃齋佛教，轉為重視戒律的實踐，以出家眾為中心的佛教。

二、台灣僧伽佛學院教育的陸續設立，燃起僧尼求法熱誠。從最早期的台灣

佛學院、福嚴佛學院、中國佛教三藏學院，此起彼落地不下五、六十所，還有佛學研究所，辦辦停停也有好幾所。

三、大專院校裡佛學社團的成立，接引大專青年學佛，介紹佛學和修行法門。

四、設立大專佛學講座、夏令營、獎學金。

五、雜誌出版發行，梵、巴、英、日等各種語文佛書的翻譯引介。

六、寺院營運——從消極維持走向積極地投入教育、慈善、文化、社會等工作，奉獻出她們因信仰而發出的熱力。

## 香光尼僧團——台灣比丘尼制度的個案例

台灣的尼僧團很多，如曉雲法師的尼僧團相當優秀，創辦了蓮華學佛團，此外台灣還有許多優秀的尼僧團，不勝枚舉，現在我就舉香光尼僧團為例來說明尼僧團的制度。香光尼僧團成立於民國六十九年，目前有比丘尼、沙彌尼共九十餘人。

香光尼僧團的制度可分為：

一、管理制度：（一）志業發展；（二）組織規劃；（三）行政運作；（四）財務管理。

二、人事制度：（一）行者制度；（二）請執制度；（三）福利制度；（四）服務奉獻。

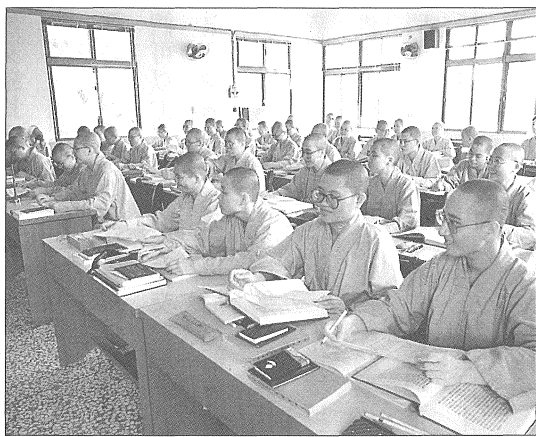
三、教育制度：（一）基礎教育；（二）繼續教育。

就以人事制度來說，設立行者制度的



目的，是使發心者從社會生活過渡到僧團生活前，先做身心的轉換調適，並謹慎思考、澄清自己的出家動機，與家人協調、溝通出家的意願；另一方面也使發心者與僧團能有彼此認識的時間，並實習出家修行的生活，作為入眾的基礎。

考核的步驟首先是由發心者提出書面的申請，通過女居士期的觀察，成為行者後於僧團內經過三至六個月的修學，再通過行者的考核之後才准予圓頂出家。而出家後，進入養成階段，先學習二年，經過尼僧團的認可，才可到比丘僧中求受比丘尼戒。所以，前後觀察的責任當然是由比丘尼義不容辭地承擔起來，當比丘尼能夠承擔這樣的問題時，事實上也就是比丘尼對佛教、僧團真正的關心，同時真正的、



◎香光尼僧團每位僧眾都必須接受五年佛學院的基礎教育。  
(圖為香光尼眾佛學院上課一景。本刊資料照片)

主體性的責任與使命就在這裡出現。

出家後先於佛學院接受五年的基礎教育，前三年是基礎的通才教育，後二年依個人性向與特長施以專才教育，五年後再依僧眾個別的志向，配合僧團志業的發



展，提供繼續教育的機會，其內容包括：專業教育、管理教育、能力教育、自我提升教育，以圓成僧眾奉獻的本願。

比丘尼的成長代表的不僅是個人的成長，同時也代表了一個僧團、佛教的成長。我個人覺得台灣佛教是最近幾年慢慢地能夠擺脫了早期如老人的、死人的佛教形象。比丘尼制度關涉著佛陀的戒律、中國祖師的清規和隨方毘尼，在落實戒律的修道生活裡，宜回到佛陀當初制定戒律的本意，掌握戒律制了再開、開了再制的精神原則，這些都要有人真正地去關心它。所以現在藏系佛教要來參考台灣佛教比丘尼的模式與經驗，我想除了戒律本身的規定外，更要看到很多都是中國祖師的清規和隨方毘尼，換句話說，這些經驗其實就

是在調適環境、文化習俗間的奮鬥過程。

個人認為入眾的考核不應該只有師父一個人來決定，而是應由僧團大眾共同認定，香光尼僧團是以一個僧團共同來接受一個人出家，最後受比丘尼戒時的審核當然交給比丘，但是長老比丘有時在短時間內無法處理這樣的問題。我在印度菩提伽耶時，藏系佛教的比丘尼說她們希望喇嘛們可以把對尼眾的審核交給尼眾，因為有很多喇嘛根本無從知道尼眾的身心、精神狀態就幫她剃度了，結果有些人住不慣佛寺，就在街頭到處流浪，最後變成社會與佛教的問題，所以我覺得應該要重視這些問題。而重視的方法首先就是把審核的責任交給尼眾們，由她們去管理，才能達到改善。



【心田四季】

## 缺陷也是一種美

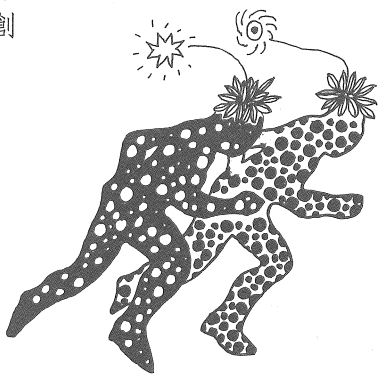
釋自行

學習是有壓力的，遇到困難時，我不免會負氣地生起「不要學了」的無明念頭，而在學與不學之間掙扎，探究原因：我不想碰觸自己貧乏又

無知的一面，因為它使我在眾人面前感到自己「很拙」、「很笨」。

我何嘗不知：出了家理應寬廣地學習，勇敢地面對自己的有限，甚至要有「屢敗屢戰」的壯士氣概。過去、現在那一位修行者不是辛苦地與自己奮戰，屢敗屢戰走過來的？可是我仍無法擺平內心莫名的情緒。

後來我想通了，人的可貴不正是可以學習、創造嗎？人生不是要「最好的」，而是往「有改善」努力。缺陷也是一種美，它讓我有突破、改善的可能。



（繪圖：釋自願）

# 台灣比丘尼在學術文化領域中的傑出成就

「比丘尼的台灣經驗」座談會（二）

香光莊嚴【第五十期】民國八十六年六月 ▼〇九八

台灣比丘尼在高等教育、佛學教育、學術、社會教育、文化事業上有那些成就？教育水準的提升、經濟能力的自主以及女眾好學的特質，造就她們在學術文化領域中傑出的表現……

今天我希望能把目前台灣比丘尼在學術研究、教育或文化方面所做的一些貢獻報告給大家，也提供藏傳佛教參考。

## 比丘尼在高等教育方面的貢獻

在高等教育方面的貢獻，第一位當然是曉雲法師，華梵人文科技學院已成立五、六年了吧！據報導今年已向教育部申請改制為大學，如果順利的話，七月就是「華梵大學」了。我一直常說在中國的佛教

史上，曉雲法師應該永遠占有一席地位，因為這是有史以來第一個由佛教創立，且經教育部承認的學院，所以意義非凡。與有榮焉的是它是由一位比丘尼所創，我們當然津津樂道，也分享她的成就。

第二個佛教成立的高等教育學院是慈濟醫學院，由證嚴法師所創，它也希望在西元二千年成為綜合大學，所以在很快的將來，可以看到二個由比丘尼創辦的大學，這是比丘尼在高等教育方面的貢獻。



## 比丘尼在佛學教育方面的貢獻

佛學教育方面，如學法師創辦的法光佛學研究所算是比較高層次的，它已有畢業生，也還有一些成績不錯的學生在國外繼續深造。其他的由比丘尼所創辦的佛學院也很多，如香光尼眾佛學院、弘誓學院、法雲佛學院、蓮華學佛園等等。她們多年來努力，已造就許多比丘尼僧材，實在功不可沒。

## 比丘尼在學術領域方面的貢獻

比丘尼除了辦學之外，在學術方面到

底能做什麼貢獻？在大學裡從事教學和研究是我們應該努力的目標。據我所知，目前已有好幾位比丘尼在大學裡教書，包括台灣大學、中興大學、輔仁大學以及佛教創辦的華梵大學、南華管理學院、西來大學等等。

另外是積極參與國內外的學術研討會，若有機會，我都會去參加，但常常會有孤立的感覺，因為參與的出家人都不多，比丘尼更少，比丘尼可以儘量去參加，一方面是對自己的學術紮根，另一方面也無形中是在推動比丘尼努力的成果，這些都是比丘尼可以努力的。

另外我再舉個我們努力的小小成果，那就是我們在台大成立了佛學研究中心，運用台大的資源建立一個資料庫，要特別

感謝的是悟因法師，捐了我們一百萬元才能開辦，我念念不忘她的幫忙。因為做這樣的事需要很多的人力、物力，台大一毛錢都沒有資助，全靠十方的資助。總之，比丘尼可在各自的學術崗位上，努力從事佛學研究的工作。

## 比丘尼在社會教育方面的貢獻

據我所知比丘尼在社會教育也貢獻很多，如監獄弘法、成人教育推廣班、校園輔導、夏令營、冬令營都做了很多，還有到國中、高中的週會上演講，教導青少年正確的人生觀。

## 比丘尼在文化事業方面的貢獻

至於文化事業方面，純粹由比丘尼所辦的雜誌有《香光莊嚴》、《佛教圖書館館訊》、《弘誓通訊》、《法光》、《慈濟》、《華梵》等，即使不是由完全比丘尼道場所辦的，我想那些主編或編輯也都是女眾。

為什麼在台灣的尼眾僧團能比男眾僧團興盛一點，做的貢獻可能也比較多呢？我想第一個原因是女性在社會上的教育水準愈來愈高，出家人的水準也提高。這是我們要提供藏傳佛教參考的，讓他們的尼眾能受僧團教育與社會教育。第二個理由是我們有自主的經濟能力，能善用經濟資源辦學校、醫院、社會教育。第三是整個



律制

社會思想的開放，民主自由思想的提升。

第四是女眾確實比較好學，就如淨心長老所說佛學院好像都是女眾佛學院，其實有男眾佛學院，但是男眾也不來讀呀！相反地，許多女眾在台灣讀佛學院，到國外讀碩士、博士，那麼苦的幾年，她們都能努力不懈。女眾好學、刻苦、戒行清淨，自

然表現就不同了！另外一個重要的原因就是女眾有很好的師父，可作為楷模，吸引年輕人來一起努力，這是種善性的循環。但我們不能因此自誇或自我滿足，還有很多方面需要我們繼續努力。目前能做的就是儘量幫助藏傳的姐妹們，讓她們也能夠分享我們這麼好的資源，謝謝各位！

【書訊】

## 佐藤達玄《戒律在中國佛教的發展》出版

香光書鄉出版社「法衍叢書」第二集——《戒律在中國佛教的發展》一書已於六月出版。

本書有系統地介紹中國佛教戒律、叢林規範儀則的流變，以澄流正源。全書分上下兩冊共十八章，介紹有關道宣律師和四分律的開展、形成，有關菩薩戒律的經典版本到戒儀實踐，禪宗的生活方式及其教團與清規、檀信、僧眾間的互動關係等，是作者佐藤達玄教授結集日本佛學界截至一九八八年為止，在戒律及中國佛教方面的研究精華，可提供有心了解戒律者參考。

本書歡迎索取、助印，來函請寄：嘉義市文化路八二〇號，安慧學苑。

# 台灣比丘尼的社會關懷

「比丘尼的台灣經驗」座談會（三）

香光莊嚴【第五十期】民國八十六年六月 ▼ 一〇二

為什麼台灣比丘尼在社會關懷上有傑出的成就？

她們有那些性格特質？又如何回應並掌握社會的脈動？

在慈善事業與社會運動中的成效如何？遭遇到什麼困境？

## 背景介紹

### 〔比丘尼的性格特質〕

為什麼今天比丘尼會在社會關懷領域有傑出的表現？這個應該是來自於比丘尼的性格特質。比丘尼在性情上比較溫和，且有持久力，另外女性還有不搶鋒頭而又願意奉獻自己的團隊精神。又因女性教育程度提高，展現相當的自尊自重的人格特質，而非如菟絲花一般，要攀附其他植物才能生存。由於思想獨立，再加上經濟獨

立，以至於女性出家的理由，再也不是一般所認為的因於失戀、家庭不幸或多病，而不得不「遁逃」入空門，已不是那樣的形象了！

因為我們不是來自於很深切的苦難，或是很卑微的處境，所以進入僧團其實是懷藏著相當大的理想和喜樂，我常想：一個人如果自己都覺得這一生很窩囊、很倒楣，那他如何散發出幫助別人的堅強氣質？所以我想比丘尼在台灣實在是因為夠堅強、獨立，也夠喜樂，無論是她過去的



背景或從佛法中得到的喜樂都很足夠，所以她想願意把這溢滿的喜樂分享給別人。

### 〔僧團中的分工需求〕

事實上社會關懷必是在僧團中被分工出來的一部分，僧團不但是要面對僧團中每個人的修道，也要面對僧團維持的考驗，社會關懷是最重要的一環。

### 〔社會脈動的掌握與回應〕

每個時代的僧團都必須面對社會，而且絕對沒有一成不變的答案。就掌握社會脈動方面，首先要注意到的是：社會關懷是就苦難者而說的，作為一個宗教師，基於自己的宗教反省，責無旁貸地應對苦難者施以援手。其次是對苦難之所以會發生

的背後的社會結構，提出宏觀的反省，而希望改革它。佛教講「不忍聖教衰、不忍眾生苦」，比丘尼的社會關懷其實也是莫基於「不忍眾生苦」的宗教情操上，這是比丘尼社會關懷的動機。

## 學理根據

社會關懷是個很複雜的課題，我曾經撰寫《佛教倫理學》，分析佛教徒面對自己、他人、世間、環境時，應以什麼心態去面對？表現也許相同，但內在的理路與邏輯結構並不同，如當人們讚歎德蕾莎修女為苦難的世間做出的一切時，她說：「我只不過是上帝的一枝筆。」這是基督教徒的神與人之間的關係——神愛世人，



所以人必須彼此相愛，這是基督教信徒的邏輯。

而佛教也表現出對人，甚至對一切動物的照顧，但它的邏輯並不是因為比丘尼是「上帝的一枝筆」，因為佛教在宗教學裡被歸類為無神論，不信仰唯一真神，證嚴法師曾告訴慈濟功德會的會員說：「你們大家集在一起，就是千手千眼觀世音菩薩。」也就是說，眾生的大悲心被同體表現，匯聚起來，就是大悲，大悲其實就是觀世音菩薩。縱使用最淺顯的方式表達，還是有一套佛法的邏輯存在的，佛教很少用「愛」和「大愛」來表達一個慈悲的情境。

佛法最核心的理論就是「緣起」，它不講：「神創造世人」，而是講：「一切都是

因緣生、因緣滅的」，從緣起可以推出一個理論：為什麼我們要關懷眾生？這是因為我們與眾生之間的因緣是唇齒相依、互相關連的。

我們可從近代生態學的發展，在在看到佛法提出來的洞見是正確的，一株植物的絕種，很可能會影響到某一種草食性動物的絕跡，草食性動物的絕跡可能會影響到某些肉食性動物的絕種，肉食性動物的絕種可能會影響到人類。從這裡可以看到，佛教的學理根據不是來自於「神愛世人」，而是來自與眾生之間唇齒相依的關係，所以我們對眾生的照顧是理所當然的，這不見得是我們對眾生的恩惠。再者因為一切都是緣生緣滅，因此人也不見得比其他動物高尚，由這裡推衍出「眾生平



等」的理論，因此認為人也應該對他人乃至動物施予平等的待遇與照顧，基於這樣的理念，所以我們會展開社會關懷的事工。

## 事工類型

### 〔慈善事業——以慈濟功德會為例〕

事工的類型可分兩種，一是慈善事業，二是社會運動。慈善事業以慈濟功德會為例，它可以說是比丘尼很偉大的一個台灣經驗，它崛起於台灣東部，但現在已變成國際性的機構了，我認為慈濟功德會對比丘尼在社會上的總體形象絕對有非常正面的意義，證嚴法師在社會上所得到的

崇高聲望絕對是雨露均霑給所有的比丘尼的，雖然她「自食其力」的觀點可能會矯枉過正，讓許多人對出家人有所誤解，但這還是功不掩過。

慈濟功德會的慈善事業是從濟貧開始，到現在已轉成醫療業，我曾批評它襲捲了台灣大部分的善款，雖然台灣不是佛教國家，但是佛教文化的力量比較強大，在文宣的強力傳播下，慈善家以佛教法師的形象出現，特別能夠得到台灣社會的認同、信賴。一九九一年，證嚴法師得到相當於亞洲地區諾貝爾和平獎的麥克瑟獎，這可以說是慈濟功德會成就的一個高峰。在過去東部醫療資源欠缺的情況下，慈濟功德會它已經擔負過歷史階段性的任務。

## 〔社會運動——以關懷生命協會為例〕

在社會運動方面，以關懷生命協會為例。社會運動與慈善事業本質上有所不同，慈善事業針對的是每個痛苦的個人，是柔性的、母性的。而社會運動本質上是在衝撞既有的體制、成見與觀念，所以就可能會有一些緊張的關係。關懷生命協會做的是動物解放運動，在提倡人權以外，又提倡動物權。

動物權是非常高層次的東西，以人類沙文主義來說，人權都照顧不來了，還談什麼動物權？那我們為什麼還要成立這個協會？一是來自於「眾生平等」的理念，我們並不覺得動物權低於人權；另一方面，我個人看到一個問題，在台灣，人權

如果要有起色，一定要從動物權提倡起，因為人與動物之間的關係比較單純，沒有什麼恩怨情仇或意識型態，而人與人之間的恩怨情仇或意識型態，就容易讓彼此作你死我活的廝殺，而失去基本的仁慈心，所以我覺得用動物權來促進台灣社會的平和，並不是在唱高調。

關懷生命協會既然是個衝撞既有體制和觀念的協會，所以它面對人類沙文主義者時，除了宣導佛教眾生平等的理念外，同時與西方動物解放運動的團體合作，最近翻譯《動物解放》(Animal Liberation)，這是澳洲哲學家Pier Singer寫的一部經典之作，有非常綿密的哲學思考，去辯正人類沙文主義的錯誤。

在行動方面，關懷生命協會前兩年一



直強烈地推動「野生動物保育法」，我們的版本與官方不同的是在於我們堅持：野生動物不可以飼養買賣，以免野生動物又成為盤中飧。這個觀點絕對會衝擊到業者的利益，所以我們奮戰得非常辛苦。最後民間版本通過，這算是一個非常大的成就。去年華盛頓公約組織在日本召開亞洲會議，世界動物保護團體還特別將台灣野生動物保育法的版本給其他各國參考，讓他們也注意到野生動物飼養的問題，這是我們共同努力而達到的成效，它挽回某部分台灣眾生的共業。

但動物就只是動物，所謂的「野生」或「非野生」都是人類貼上去的標籤，牠們和我們人類一樣有非常強大的求生本能，所以我們接著要提倡的就是「動物保

護法」，目前我們正在努力之中，而這法案直接衝撞財團利益的就是賽馬，財團想要開放賽馬，可是我們想要禁止賽馬，因為那會帶來非常多馬的苦難與人的不幸。像這些作為都會衝撞既有的體制與法案。

## 成效評估

關懷生命協會成立前後，在保護動物的工作上有何成效？我舉兩個例子來說明。第一是反挫魚，反挫魚運動展開後，使得當時全省十分風靡的挫魚活動消失了。其次是反抓春雞，主辦單位自認為這是台灣的民俗活動，我們抗議他們虐待動物，當然引起軒然大波，他們後來再也不敢談抓春雞了。像這些行動，實際上是衝

撞既有體制、思想與行為模式的。

## 瓶頸或困境

慈濟功德會與關懷生命協會各有它的瓶頸與困境，而共同要注意的一個問題是：我們不能世俗化，也就是要很清楚佛法的學理，不要把世間一些庸俗的價值觀帶到我們的運動來，否則我們會愈來愈庸俗，而失去了佛法的精神。例如：現在有很多商業團體想要捐助慈善團體，這樣做不但節稅，它本身也能提升企業形象，這是相得益彰的，只是怎樣才妥當？比如慈濟給捐款多的人做榮譽董事，榮譽董事有相當程度可以影響決策，但是這些財大氣粗的人是不是能夠做出最好的決策？這是

一個很大的疑問。又如很多的財團願意用它的貨品或信用卡消費額的百分之一、千分之一捐給慈善機構，像這樣的行為我們能不能接受？如果接受的話，我們可能是在幫它促銷商品，像這些，其實陷阱非常多，所以世俗化的問題我們一定非常要注意才行。其實關懷生命協會曾經也面臨到這個問題的考驗，後來我們拒絕了這樣的方式，因為我們不願意和商品的行銷扯不清關係，這其實是在拒絕金錢的誘惑。

我想慈善事業的瓶頸與社會運動是不同的，因為想要關懷眾生的苦難而願意奉獻生命在慈善事業中，但是錢從那裡來？雖然一般民眾有小額的捐款，但財團還是慈善事業最大的支柱。再來，有很多事工要成立，就需要有政權的幫助，如果它有



非常多的會員和影響力時，那些政治人物也會趨之若鶩，而它實在得罪不起政權。

這裡就產生了一個弔詭：苦難者如果是來自於政權的不當，怎麼可以視而不見而輕輕帶過呢？我們說要「預約人間淨土」，那又怎麼可以不理會花東地區水泥場的建立呢？證嚴法師常說：台灣人民不要移民，可是台灣人民如果告訴她說：我怕核四廠建好以後，核幅射外洩怎麼辦？所以這是他們面臨的一個瓶頸，也就是說：「水能載舟亦能覆舟」。幫助來自政權與財團，自不便開罪政權與財團——這個情況下，他們自有困境。

對社會運動者而言，它的困境來自那裡？第一、我們的社會運動事實上是抵制財團的，甚至某些地方是在質疑政權的，

質疑目前政策或法案的合法性、合理性，甚至於希望推出一些新的法案，而且是幫弱勢者講話的，無形中會與政權、財團有微妙的緊張關係，這種緊張關係倒也不是完全的敵視，或要去分割它的政治資源，但就是會讓它覺得礙手礙腳，這是難以避免的。

所以我們不可能從政權得到小惠，甚至還要與政權保持某種距離。但並不表示我們中立，如我們在台北市長選舉時，很明顯地支持陳水扁，為什麼呢？因他宣誓當選台北市長以後，絕對不會讓賽馬場成立，而黃大洲先生則說在關渡與社子要開放賽馬，我們要廁身而入且有選擇，並不完全都不敢選擇，我們必須要與各黨保持等距，不輕易陷入任何政黨尾巴團體的處

境，所以與政權之間有某種微妙的緊張關係，這是一個非常難解的課題。

有時我覺得這樣走下去，其實像在走鋼索，要有很高的智慧，很敏銳的判斷力，還要有很大的同情心，去面對台灣目前如此複雜的政局。尤其是意識型態誓不兩立的局面下，我們有自己的立場，絕不是騎牆派，卻不會讓不同立場的人對自己激起太大的仇恨，這絕對不是玩弄技巧，而是依於佛法的緣起觀，很真誠地看到對方的處境，為他設想，但不一定跟他同一鼻孔出氣。

在經濟瓶頸上，我們與財團之間有一種微妙的、緊張的對立，所以也不可能得到財團大筆援助的後援，關懷生命協會還算很幸運，因為我們認識一、兩位佛教徒

是企業領導人，他們願意提供辦公室的場地，也願意在財力上支持我們，這是可遇而不可求的。我們也會面臨人力不足，可是事工大量湧進，人困馬乏的難題，我們發現對自己員工的生命實在不大尊重，因為壓力太大，經濟來源不夠，人力不足，事情又那麼繁重，這是我們面臨的瓶頸。

## 展望未來

慈善事業也許在其他地方還適合，在台灣這個社會已必然有瓶頸存在，全民健保實施以後，醫院還要不要民間慈善團體來建立？變成一個大問號，有些事情政府似乎可以做，我們不要做，我們做了就讓政府覺得不是當務之急，而延後推動它，



律制

就如對弱勢族群保護的社福制度延後若干年，這是值得注意的現象。慈善事業不是完全不需要，但必須要面臨轉型；而社會運動對於政治脈動要非常敏銳，對佛法的

理念要非常清楚，對現前的處境要非常透徹，可能在金錢方面非常不足，但最起碼這運動的本身不會變質。簡單講到這裡，謝謝！

【心田四季】

## 珍惜生命的每一刻

釋見白

小時候讀過一句義大利的格言說：「我們老化得太早，又聰明得太晚了。」當時，不是很能體會這其中的涵意，等到年紀老大以後，才真正了解這句話的深義。

它使我想起人生苦短，尤其是我們企圖發揮潛能的時候更是如此。這句話提醒我：生命的每一分鐘都舉足輕重，我們每成長一點，就會更了解這潛能，不過若是走到人生的終點，反過頭來卻只看到已在人生途中錯過了多少東西，那才是人類最大的悲劇。

每天都是一個新的開始，活在這一刻，成長的機會、學習新事物的機緣，往往稍縱即逝，無論我們有沒有把握，都是我們自己的選擇。



# 台灣佛教的比丘尼整體表現及其原委

「比丘尼的台灣經驗」座談會（四）

香光莊嚴【第五十期】民國八十六年六月 ▼ 一一二

台灣佛教界的事務，有百分之八十是由比丘尼負擔的；

台灣比丘尼的專業水準，在佛教史上是罕見的；

台灣比丘尼的事業之多元化及其影響力，在歷史上也是被肯定的。

由於時間有限，在這裡我只能以比較宏觀的角度，來分析台灣比丘尼的整體表現及其所以如此的相關背景。

從宗教現象來看，台灣佛教比丘尼之多和彼等對當代台灣社會所產生的鉅大影響力，乃是佛教史上罕見的宗教現象。在當代台灣佛教的任何寺院和教團裡，若無比丘尼的協助，甚或全權處理，則幾乎凡事都很容易進行。我甚至曾在一些公開的場合表示過：台灣佛教其實已是女性當家，若比丘尼集體罷工，則當代台灣佛教

有可能馬上就要面臨崩盤的窘境。——這樣的看法，從剛剛在座談會上報告過的淨心長老的口中，也可以證實。

可是，在討論台灣比丘尼的整體表現及其原委時，我們不能一刀切，只談當代或只談戰後的這一階段，而必須追溯到日據時代才行。

因此，我在今年（一九九七）出版的新著《台灣當代佛教》（台北：南天書局），特別撰文討論台灣佛教女性剃度的百年滄桑。在此文中，我根據各種可靠的歷



史文獻指出：

一、台灣比丘尼的前身，即清代以後的佛教女性，有一個時期，是以帶髮修行的「齋姑」為主的。

二、台灣正式比丘尼的出現，是本世紀初期的事，而且，一開始就和台灣佛教改革運動有關，也幾乎和台灣女權運動的崛起同步。這一重要的起點和意義，我們是不能加以忽略的。

三、台灣佛教比丘尼由於一開始就和台灣現代化有關，所以標榜專業性、自主性，以及因之而產生的社會影響力，一開始就很明顯，在日據末期更是達到高峰。可是由於日本戰敗，台灣主權回歸中國，日本佛教各派隨著殖民統治結束而退出台灣，連帶的，許多受過日本佛教高等教育

的佛教女性菁英，也面臨了轉型的困難。

再加上民國三十八年大陸淪陷，大批大陸僧侶逃難來台，藉著戒嚴體制的組織控制和傳戒一元化的長期影響，使得台灣佛教比丘尼，只能退居幕後，而由比丘主導佛教界。這也是導致很多人，誤解為台灣佛教比丘尼只是在當代才會活躍的主要原因。其實是由於政權變革和佛教型態不同，才導致戰後台灣比丘尼的長期沈默。

四、台灣佛教女性的人數之多，是歷史上長期存在的現象，這和台灣社會的開放性格有關。可是，在未解除戒嚴以前，台灣充滿了政治的禁忌，社會運動也不易公開進行，所以比丘尼的社會影響力，一時也不易為外界所察覺。台灣比丘尼的專業性、自主性的出現，以及社會給予的高

度評價，都是發生在近十幾年裡，可見外在環境的變化——台灣社會的巨大變革、政治威權的式微，都是發生於這一時期，而這一時期也是女權運動的全盛期——也是促使台灣佛教比丘尼崛起的不可或缺的因素。

五、台灣最早的女性教團可追溯到日據時期大崗山的龍湖庵。龍湖庵迄今猶存，人數也多，可是因為缺乏現代化的自覺，而失去早期的社會影響力。當中的關鍵，就是能否具有現代化的自覺與因應之道。目前台灣佛教比丘尼的現代化教團，可以香光尼僧團為代表，其出家眾的教育提升、庶務的磨練、民眾教育的舉辦等等，可以說無一不講求；在設備方面，圖書館、出版社、電腦管理等，也頗具水

平，特別是佛學資訊方面，更是國內極具專業性代表的道場之一，此所以舉香光尼僧團代表台灣佛教現代女性教團的原因。

六、就教團看，現代化是其成功的必備條件，就個人看，亦是如此。以昭慧尼師為例，她主持的「中華民國關懷生命協會」，是台灣少數有影響力的社會團體，曾在反挫魚運動中，大顯身手，如今也盡力於動物權的提倡。她所著的《佛教倫理學》，其中觀念之新和開放，可以說在亞洲佛教界居於先驅的地位。凡此可以看出：事業化、現代化和自主性，是台灣當代比丘尼整體表現所以傑出的原因。

達賴喇嘛說要來學習台灣比丘尼的教團制度，除了傳戒等各種既有制度外，更需知道台灣比丘尼的特徵——專業化、現



代化和自由性。了解了這一特徵，對比丘尼迎向時代的關心，才是真正具足意義。

最後，我把台灣比丘尼的整體表現歸

納為三點：

一、台灣佛教界的事務，有百分之八

十是由比丘尼負擔的。

二、台灣比丘尼的專業水準，在佛教史上是罕見的。

三、台灣比丘尼的事業之多元化、之認真、之受社會肯定及其影響力，在歷史上也是被肯定的。

【心田四季】

如實觀察身心

釋見實

我曾這樣地想著，那天可以大徹大悟，證成正果，但經過辭親割愛、除卻五塵等真實生活的磨鍊——生過許多煩惱，經歷過前所未有的挑戰，也吃了不少苦頭之後，我著實發現，修行不是尋找一個身心世界之外的另一個烏托邦，而是在日常生活的每個當下，在妄念紛飛當中，慢慢認識身心世界的複雜與困頓，從了解並如實地觀察身心著手，才是解決人生苦迫的根源。

惟有平穩的身心，才能發展出對眾生的慈悲，在未來修學日子中，願能漸漸養具內心穩實雄厚的力量，將所有的可能回歸到每個當下的醒覺。

# 對藏系佛教成立比丘尼的建言

「比丘尼的台灣經驗」座談會（五）

香光莊嚴【第五十期】民國八十六年六月 ▼ 二六

藏系的西方比丘尼在戒律生活的落實，要採取那一套模式呢？  
藏系佛教已經有「安尼」了，還需要有比丘尼嗎？

原本遠離政教核心的女性成為女喇嘛後，男性喇嘛們如何看待彼此的關係？

藏系的西方比丘尼，在戒律與西方文化、西藏文化之間的矛盾

〔藏系女眾的衣著〕

一九九六年春，我應邀至印度為藏系佛教的西方尼眾講比丘尼戒時，我對於她們的穿著——裸露右胳膊，提出我的看法，引來不少論辯。藏系佛教的穿著男女僧眾都裸露右胳膊，女眾在舉手投足間，

個人覺得不雅，中國僧人很難接受赤足、手搏食、裸肩臂的威儀。

我認為根本重戒——淫、盜、殺、妄，要嚴持不犯，而一舉手一投足間要守護的小小威儀也很重要，如此可以減少女眾修行的障礙，同時令人對尼眾起恭敬心，也是為眾生種福田的增上因緣。佛陀制定：「比丘尼不著僧祇支入村者，波逸提。」僧祇支就是覆肩衣，衣是衣或布，覆肩衣是覆蓋胳膊、肩頭的衣或布，佛陀規定女眾要入村、入眾時必須要覆蓋肩、



背、胳膊，但這一條在比丘戒中並未規定。

在許多佛教國家，如台灣、日本、韓國、斯里蘭卡乃至泰國，不論有無比丘尼，都有女性出家人，出家女眾都著覆肩衣，只有藏系女眾的穿著與男喇嘛一樣。因此我感覺到，藏系的西方比丘尼在戒律生活的落實，確實遇到了困難——要採取那一套模式呢？是西藏模式、印度模式、台灣模式還是西方模式？儘管她們來台灣受比丘尼戒，卻在西方生活，而弘傳的又是西藏佛教，如果要將台灣的這一套照單全收，的確有困難。

### 〔西方文化與持戒的矛盾〕

在禮貌的表達上，東、西方也有很大

的不同。在東方，我們和人打招呼時，只要合掌、點頭，說聲「阿彌陀佛」就可以了；而在西方，不論男女，兩人見面時要握手、擁抱、拍一拍背，或臉頰二邊都要碰觸一下甚或親一親，這些「禮節」在戒律威儀中都有過失。西方尼眾認為東方式的禮儀是不足的，但她們要想出一套方法來，不用西方世俗的方式。

### 〔西方人獨立、守法的特質〕

西方人從小就被父母教導要獨立、獨立，很難與人同寮，要兩個西方比丘或比丘尼共住很困難。有一位格西喇嘛告訴我，據他的領眾經驗，西方人因個人主義濃厚，要共住很不容易。雖然他們不容易共住，但要他們聯合組織，卻比誰都容易

合作，只要把規矩講清楚，他們出入依戒臘，執事依派任，馬上就能遵行，而且有一條不紊。

### 〔比丘尼僧團的制度待建立〕

如果成立比丘尼僧團，比丘、比丘尼都必須學習如何處理比丘尼僧伽的事。如比丘尼的資格認定，比丘尼的養成教育，除了個人的行為規範以及團體的規定之外，還包括它與比丘、比丘尼及與社會大眾間的關係準則，經濟的取得，資源的分配使用，對社會的奉獻服務項目，僧團事務的裁定，以及推行受戒、夏安居、自恣、說戒等僧伽特有的制度。

戒律不只關係著本身的修行、解脫，更牽涉到個人、僧團及大社會彼此的關

係。二千五百年前制定戒律當時所呈顯的問題，仍然可能發生在現今各國尼眾的修道生活中，制戒當時每有制而再開，開而再制的種種範例，正是提供我們處理現今問題的指導原則。

西方的尼眾出家來台灣受三壇大戒以後，再回到原來的社會環境，生活適應與持戒之間往往產生衝突，因此她們必須因應時代、地域的需求，重新建立一套屬於西方的模式，落實戒律生活。而戒律生活的落實，還得分辨戒律的本意和該地風俗文化，有些地域的民情文化已經融攝在僧人的生活當中，在堅持這些戒律規定時，還得分辨它與佛法的本意是否相應。西方尼眾要往這方面去努力，還有一段遙遠的路要奮鬥，就如同漢系佛教要走入西方世



界一樣，應該不是只有語言的障礙而已。

## 藏系佛教成立比丘尼僧團的困難

〔藏系佛教需要比丘尼嗎？〕

藏系佛教已經有女性出家人，她們叫做「安尼」，受沙彌十戒，喇嘛們還需要為比丘尼設定受戒，建立比丘尼僧團制度嗎？若純從個人的修法解脫來看，這與出家、在家的身分差別關係應不大。再說藏系佛教以居士身仍可以傳法，那麼這樣的工作一般在家人女性可以做嗎？女性出家人可以做嗎？比丘尼可以做嗎？這些都可以再作進一步的思考。因此，藏系佛教的女

性出家人要爭取成立比丘尼僧團，其困難仍待澄清。

〔藏系比丘尼的傳承問題〕

從歷史來看，西藏從來沒有成立比丘尼傳承，曾有跟隨藏系喇嘛出家的西方沙彌尼，在喇嘛們支持下來到台灣、香港或新加坡等地受比丘尼戒。只有漢系佛教有比丘尼，藏系佛教一直沒有成立比丘尼僧團。有學者建議藏系比丘尼的傳承可從漢系地區傳接過去，這應不是問題。但是藏系佛教的保守派不斷強調藏系佛教從來沒有比丘尼傳承，當然這就弱化了比丘尼制度樹立的可能性。

〔現存的比丘尼傳承〕



目前只有漢系佛教才有比丘尼。從整個佛教史來看，漢系佛教比丘尼尚存是相當難得的。阿育王的女兒僧伽蜜多在西元前三世紀時曾到斯里蘭卡傳授過比丘尼戒，但從西元十一世紀以後，比丘尼便從東南亞的巴利語系地區消失，蘭卡的比丘尼傳承中斷了，泰國、緬甸的情況也是如此。今日泰國佛教的女性修行者稱為「妹其」（八敬女），蘭卡的稱為沙彌尼，並未正式取得比丘尼的宗教師身分，今天日本也仍有比丘尼，但人數是少之又少。

### 〔中國比丘尼的傳承〕

中國歷史上比丘尼傳承的成立，是經過兩次才完成的。中國尼眾第一位受戒的是淨檢，她在西晉升平元年（三五七），由

比丘曇摩羯多於洛陽，依照《僧祇尼羯磨》為其授戒。淨檢當時是在沒有比丘尼的情況下從比丘僧出家、受戒，其受戒曾引起爭議。而第二次成立比丘尼受戒之事則是據《比丘尼傳》、《大宋僧史略》記載，南朝宋元嘉十一年（四三四），僧伽跋摩於建康的南林寺設戒壇，有獅子國（斯里蘭卡）的鐵薩羅比丘尼等十一位比丘尼來到中國，為景福寺尼眾慧果、淨音等於二部眾中授比丘尼戒，成立了中國第一批二部僧中受具足戒的比丘尼，計三百多人。從此，比丘尼在中國佛教一代代傳承下來。

台灣的比丘尼，源自中國大陸的長老比丘們來台傳比丘尼戒，尤其是白聖長老的推動。台灣比丘尼有相當的規模，人數多、素質高，在社會上也相當活躍地推動



弘法工作，從宗教、文化、教育、慈善等方面貢獻社會。比丘尼在台灣能有奉獻、服務的空間，要感謝台灣佛教界長老大師們的成就。

### 〔西藏與台灣在僧俗關係上的不同〕

在西藏，僧與俗的關係無論在社會上或政治上，都與台灣有很大的不同。台灣比丘、比丘尼是完全脫離家庭關係過出家生活。此外，台灣是政教分離制，比丘、比丘尼的出家、受戒乃至還俗，都與政府無關，政府也未支援出家人，但是西藏喇嘛出家後並不斷絕與家族間的關係。

在西藏，寺院是民眾受教育的機構，出家為僧就如學生上學住校一般平常，親屬會供養其生活所需，而喇嘛日後也會在

經濟等方面回饋家族。西藏教團不只領導宗教，也掌握了政治決策權；經濟上，寺院經濟包含西藏大部分的經濟活動；教育上，西藏寺院提供了西藏民眾的知識資源，因此西藏教團在宗教、政治、經濟、教育、社會上形成一個優勢團體，但在台灣沒有類似的條件。

### 〔西藏的政教合一制，影響其是否承認比丘尼〕

從表面上看，這是西藏是否要成立比丘尼制度的問題，但實際上這不只限於教界內部的問題，或男女僧眾被社會接受的問題，它應該還會牽涉到西藏的政教體制問題，因為西藏是政教合一制，還要考慮到西藏的政治、文化的因素，我們希望藏

系比丘尼制度的樹立是由達賴喇嘛在合於體制和戒律的情況下而成立。

〔西藏政教體制是否接受外國人、女性進入？〕

在西藏的社會結構中，貴族與僧侶同為統治階層。然而當藏系佛教走入西方，走向全世界，吸收非藏人的女性出家後，藏系佛教宜有另一種調整，現在正式時候了。至少佛陀當年已允許女性出家、受

戒，佛教僧團分子中本來就有比丘尼的。

〔女性宗教師可以做什麼貢獻？〕

比丘尼制度在藏系佛教的出現，除了喇嘛們、信眾們、西藏政治的接受外，更重要的是女性宗教師投入宗教，可以對人類、對社會、對僧團提供怎樣的服務貢獻？這問題值得深思。藏系佛教的尼眾一定要在僧團、社會中的角色中找到自己的定位。

【新書一葉】

佛陀所說的「無我」，意義廣大周延，既不認為事物中有個「自我」，也不把任何的個體看成是「自我」。

《無我》，佛使比丘著，香光書鄉編譯組譯，頁三八，香光書鄉出版社

# 《四分律》辭典

## 別衆

(一) 不和合僧。即羯磨時應出席比丘(尼)無故缺席，或因故不到而不告假，或人雖到卻當場出言反對，使僧伽不齊。

云何……別衆……，同一住處羯磨

時，有不來者，應與欲不與欲，在現前應得呵者呵……，是為……別衆。(888a29，

888b2)

(二) 比丘(尼)四人或四人以上自僧團別出為一群僧。

眾……者，若四人若過四人。(658c13)

## 和合

(一) 指同一住處的僧眾，共同說戒、共同羯磨的情形。

大德！莫壞和合僧，莫方便壞和合

僧，莫受破僧法堅持不捨。大德！應與僧和合，與僧和合歡喜不諍，同一師學如水乳合，於佛法中有增益安樂住。……和合者，同一羯磨，同一說戒。(595c8)

眾僧即應和合為作減擯。(588a1)

(二) 和睦無諍。

「……若僧時到，僧忍聽，僧作和合，白如是。」應作如是白和合。(884a14)

若聞此語，不傳至彼；若聞彼語，不傳至此；不相壞亂；若有離別，善為和合，和合親愛，常令歡喜，出和合言，所說知時，是為不兩舌。(962c11)

(三) 即羯磨時應出席之比丘(尼)缺席，因故不到而已告假，或人到而當場默然同意，使僧伽齊整。

云何……和合……，同一住處……羯

磨時，有不來（者），應與欲者與欲，在現前應得呵者不呵，……是為……和合。

(888a24, 888b6)

#### (四) 使男女交合。

汝今云何乃作和合欲事。(583a13)

若男女先已通，後離別還和合。

(584a11)

## 和合僧

指同一住處內，共同說戒、共同羯磨的僧眾。

大德！莫壞和合僧，莫方便壞和合僧，莫受破僧法堅持不捨。大德！應與僧和合，與僧和合歡喜不諍，同一師學如乳合，於佛法中有增益安樂住。……和合者，同一羯磨，同一說戒。僧者，四比丘若五、若十，乃至無數。(595a8)

佛告優婆離：「若有比丘犯，彼言

『犯』；若不犯，彼言『不犯』；輕言『輕』，重言『重』，彼比丘於此四事不求伴，不使人求；不別部羯磨、布薩、說戒，齊是名為『和合僧』。」(999c9)

## 破僧

破和合僧的略稱。

「破僧」，是為破和合僧。(913b14，

999c8)

## 破和合僧

破壞和合的僧團，陰謀教團的分裂，是五逆之一。可分二種：

(一) 破法輪僧。指另立邪法以破壞聽聞佛法之和合僧。



【法海一味】

緣起展現出苦、苦的生滅的事實。它並未告訴我們「人」是苦的主人，可帶著苦越過生生世世。

其實並沒有任何「人」成為苦的主人，苦發生時並沒有一個受苦的人。

《生活中的緣起》，佛使比丘著，香光書鄉編譯組譯，頁一四七，香光書鄉出版社

我今有五法……盡形壽乞食，盡形壽

著糞掃衣，盡形壽露坐，盡形壽不食酥鹽，盡形壽不食魚及肉。我今持此五法教諸比丘……年少比丘必多受教，上座比丘恐不信受，由此方便故得破其僧輪。

(593a29)

(一) 破羯磨僧。指在同一界內別立羯

磨，以破壞僧伽之和合。

時提婆達多語諸比丘：「我等可捨佛

及僧，自作羯磨、說戒。」即往伽耶山中，捨佛及僧，作羯磨、說戒。佛言：「此癡人破僧。」(909b27)

若此眾四人，若過，彼眾四人，若過，行破僧舍羅，作羯磨。優婆離，齊是名為「破僧」，是為破和合僧。……破和合僧者，泥犁中受罪一劫。(913b12)

【成人教育】

鄭書芳

## 高齡化社會中的 死亡教育 (下)

什麼是死亡的尊嚴與生命的尊嚴？

死亡教育的必要性在那裡？有那些內容？

如何在高齡化社會中實踐死亡教育？

### 〔死亡的尊嚴與生命的尊嚴〕

誠如傅偉勳（民82）在《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》一書中強調的，高齡化固然反映了人類現實生活的大躍進，但從終極生命問題的角度去看，卻又彰顯「日近死亡」的高度精神意義。高齡化乃至死亡過程，就表層來看，只不過是外在生命（即身體）逐漸衰弱終至腐敗的負面過程，因此令人恐懼厭惡，種種消極心理隨之產生；但就深層來看，則是內在生命（即精神）繼續成長不休，且更能深化的積極正面的人生階段。於此，高齡化到死亡過程，更深一層說，即不外是訓練每一個人，培養「生命的尊嚴」與「死亡的尊嚴」雙重實存態度的最後階段。

由上可知，高齡化現象與現代人的死亡問題有密切的關連。基本上，可以經由不同管道來解決部分問題，例如社會福利或教育。本篇報告主要探討實施死亡教育的必要性，雖



然「教育」不是萬靈丹，但它確實是解決問題的一種重要方式。其目的在於喚醒大家對問題重要性與急迫性的覺知，並提供大家各種解決的方法或資源，以資運用。以下將探討實施死亡教育的相關課題。

## 實施「死亡教育」以達到助人「生有如夏花，死美如秋葉」的理想

### 〔「死亡教育」的意義〕

如果教育的功能之一是要訓練、幫助學習者適應未來的生活，並為即將面對的種種事件、問題預作準備，那麼「死亡」既是生命中不可避免的一部分，雖然它是生命的最後一個階段，也是應該包含在教育的範圍之內的（黃天中，民81）。死亡教育又包括非正式教育與正式教育，並強調「可教時機」。

筆者綜合各項說法（黃天中，民81；傅偉勳，民82；蔡明昌，民84），將死亡教育定義為「透過有計畫的正式教學歷程，或非正式學習方式，由哲學、心理學、醫學、社會學、宗教、文化等各種觀點對死亡相關主題加以探討，並專就單獨實存所面臨到的個別死亡問



題予以探討。其目的在幫助每一個個體培養比較健全的生死智慧，建立正面積極的人生態度，以保持生命的尊嚴，而到生命成長的最後階段，也能安然地接受死亡，維持死亡的尊嚴。」

## 「死亡教育」的必要性

### ◎從個人面來看

Kalish 指出有四種人會對死亡教育產生興趣：（一）個人從前曾有過親人或朋友死亡的經驗，尚未完全從中恢復的，即有問題未獲解決；（二）個人正在經歷一些經驗，如有親朋好友得了嚴重的疾病或前不久有重要他人過世；（三）和可能接觸死亡問題的工作有關，例如護理人員、醫師、社工人員、牧師及在安養機構中的人員等；（四）希望能更了解死亡的意義和更有效幫助他人或自己處理相關臨終死亡問題者，此種人主要是基於好奇心或未雨綢繆的心理（Corr, Nabe & Corr, 1994）。

### ◎從社會面來看

（一）美國著名詩人愛里歐特（T.S.Eliot）在一九五五年首倡死亡教育與性教育同樣需要（傅偉勳，民82）。在國內早已有學者積極倡導性教育的重要，而近年來在高齡化



社會的浪潮裡，也有人開始積極想要喚醒人們對死亡、臨終等的覺知。希望社會大眾能坦然面對死亡，而不是一味地視死亡為禁忌。

(二) 為因應高齡化的來臨，人們需要死亡教育，以幫助老年父母超脫死亡，使其臨終過程能更人性化。

(三) 改善社會風氣，經由死亡教育，教人由死看生，不但重視生命的價值，更重視死亡的品質，如此，人們較不會草菅人命（如一些砂石車司機）。另外，經由死亡教育的推廣，也能改善台灣辦理葬禮時的不良風氣，例如電子琴花車、請人哭墓等「做門面」的作法，而更能莊嚴肅穆地辦理喪葬儀式。

### 〔「死亡教育」的內容〕

Knott 於 1979 年針對死亡教育目標，指出死亡教育的課程主要是在加強三種領域的學習（引自蔡明昌，民 84）：

(一) 資訊分享（information sharing）：包括與死亡學有關的概念與理論資料的分享。

(二) 價值澄清（values clarification）：幫助個人檢視並澄清對許多選擇和重要決定的價值觀，這種重要決定的機會包括死亡型態在內。

(三) 調適行為 ( coping behaviors ) : 個人精熟各類型的助人技巧，以幫助自己或別人做好適當的調適。

整體而言，死亡教育應包含四個面向：(一) 知識的；(二) 情意的；(三) 行為的；

(四) 價值的 ( Corr, Nabe & Corr, 1994 )。死亡教育的內容實施除了課程教材外，應包括潛在學習、參觀學習，最重要的是透過學員間彼此的經驗分享和自我表露，會有更好的潛在效果。

就具體課程而言，死亡教育包含以下課程內容 (引自蔡明昌，民84)：

(一) 死亡的本質及意義：哲學、倫理及宗教對死亡及瀕死的觀點；死亡的醫學、心理、社會及法律的定義或意義；生命的過程及循環；死亡的禁忌；死亡的泛文化比較。

(二) 對死亡及瀕死的態度和引起的情緒問題：兒童、青少年及成年人對死亡的態度；兒童生命概念的發展；性別角色和死亡；了解及照顧瀕死的親友；死別與哀悼；為死亡預作準備；文學及藝術中的死亡描寫；寡婦、鰥夫及孤兒的心理適應。

(三) 對死亡及瀕死的處理及調適：對兒童解釋死亡；與病重親友間的溝通，對親友弔慰；器官的捐贈與移植；有關死亡的業務，如遺體的處理方式、殯儀館的角色及功能、葬禮的儀式和選擇、喪事的費用；和死亡有關的法律問題，如遺囑、繼承權、健康保險等；生活型態與死亡型態的關係。



(四) 特殊問題的探討：自殺及自毀行為；安樂死 (euthanasia)；意外死亡、暴力行為；死亡教育的發展及其教材、教法的研究。

此外，依不同的實施對象，有不同的課程內涵。例如，依蔡明昌（民 84）的研究結果，針對老年人所實施的死亡教育，其課程內容首重「對老年期的探討」及「臨終關懷」兩類，其次依序為「醫學上的觀點」、「哀傷輔導」、「死亡的本質」及「死亡的社會問題探討」。另外，死亡教育也可與其他種類課程相結合，例如透過宗教教育、保健教育等，也許能有更好的教學效果。

### 〔「死亡教育」的成效〕

美國實施死亡教育及研究死亡教育相關課題，已有二十多年之久，其中學者多次運用實驗法來探討死亡教育的實施成效，最早將死亡教育成效指標訂為「減低死亡焦慮」，也發展出許多有關死亡態度等的量表，例如 Templer-McMordie Death Anxiety Scale (DAS)、the Threat Index (TI)、Death Anxiety Questionnaire (DAQ)、Death Attitude Profile (DAP)、Semantic Difference Scale (SDS) 等 (Kn-ight & Elfenbein, 1993)，但是實驗結果總是十分分歧。依據保羅 (Paul, 1988) 研究中的文獻探討指出，對死亡教育成效的爭議與質疑，歸納出主要有三點可能原因：介

入教學的方式、上課期間的長短或是測量工具的不同。

近年來，也有研究者如保羅增加一項成效指標，可說是「創造對生命的正面價值」，是根據 Crumbaugh and Maholick 在一九六四年依據傅朗克 (Viktor E. Frankl) 意義治療 (logotherapy) 理論發展出來的「生命目的測驗」(The Purpose in Life Test) 量表為工具，主要是想測出接受過死亡教育的學員，他(她)們對生命意義與目的的覺知程度。其基本假設是生與死是一體的兩面，死亡教育不只要消極地減低死亡焦慮與恐懼，更要積極創造對生命的正面價值。

## 高齡化社會中「死亡教育」的實踐

高齡化社會中的組成分子異質性多，不只老年人需要透過正式教育或非正式學習情境學習生死學，兒童、青少年和成年人都需要！以下將各別說明：

### 〔一、對大眾傳播媒體的建議〕

死亡教育要推廣得好，首先須使人們不將死亡視為禁忌或避而不談。終究「人是向死的存在」，沒有人能夠倖免。要讓社會大眾對死亡有所認識，大眾傳播媒體是最方便的宣傳



工具，且每天有很多人藉由電視、報紙、雜誌、廣播等獲得資訊。若生死學專家、政府相關單位或民間相關基金會，能積極輔導大眾傳播媒體，製作有關死亡教育課題的節目或一系列報導，例如公共電視以輕鬆、活潑，寓教於樂的方式，來激發大家體認到：除非是人為因素或意外事故所造成的死亡事件，其實死亡是正常、自然且不可避免的事；有時可以針對不同課題，如安樂死、自殺、臨終關懷等製作感性與知性的節目；或針對時事，如自殺、飛機事故、 $\Delta$ 之火等，製作特別「深入」報導，這裡的「深入」不是只有報導人們如何自殺、飛機如何造成失事，或如何找出兇手及引咎辭職的人等技術性的問題，更不是只將所有事情的報導當成事件、新聞來炒作而已。至於如何突破現況而有更積極、深入的報導，則是相關人士努力的方向。

另外，大眾傳播媒體也應該有傳播死亡教育的正向功能展現，例如台灣的報紙、電視通常報憂不報喜，使得社會大眾只有看到死亡的種種悲慘面貌，而產生更大的恐懼與不安。

## 〔二、對各級學校的建議〕

死亡教育和性教育一樣重要，是不可忽略的。由於升學壓力、感情諸事不順，各級年輕學生嚴重偏差行為及自殺者日益增多。學校教育出了什麼問題？筆者認為不是只有教育改革才能解決一切問題。如何讓年輕學子體認到生命的可貴及人生的價值，而更珍惜自己、

愛護他人？藉由學校實施死亡教育或生死教育，讓學生有機會思考生死問題，應該會有所幫助吧！預防重於治療，不要只有發生事情時，才怪罪學生家庭破碎、現代學生挫折忍受度不夠，這是於事無補且不公平的。畢竟整個社會環境已不像傳統社會那般單純了，教育須隨著社會變遷而有所改變，這也是應然的結果。

另外，藉由學校實施死亡教育，當家中有親人重病或親人過世時，兒童、青少年們也能有良好的調適或者幫忙安撫家人的傷痛。

### 〔三、對成人教育的建議〕

兒童、青少年需要死亡教育，成年人當然也需要生死學相關課題的引導。尤其成年子女，平常應該試著觀察老年父母對死亡是否心存焦慮，或深怕孤獨、被冷落，而且應常常向父母表示關心、愛意，甚至試著用委婉的言語、態度和父母討論有關死亡的話題，如此也可以幫助父母克服死亡的恐懼。最後當遇到年老父母生病、臨終時更需要有相關知識的引導，讓父母在臨終時能獲得良好的照顧，耐心傾聽他們內心的想法，幫助他們完成心願，畢竟這是最後一次實實在在能為父母服務的機會了，而不是只為了問出財產在那裡？要如何分配財產？

另一方面，若自己或配偶步上中年，感覺自己逐漸老化、衰弱時，對死亡的恐懼可能



日漸增加，為了自己也為了配偶，最好相偕討論有關死亡課題，成效更佳。

所以，成人教育也應該提供死亡教育相關課程及研習會，並培養實施死亡教育的教師，更需要研究死亡教育相關課題。如同《國際成人及繼續教育辭典》(Jarvis, 1990)對死亡教育的定義中強調，死亡教育已逐漸成為成人教育課程方案的重要一環。

#### 〔四、對老人教育的建議〕

根據蔡明昌(民84)研究結果顯示，老人頗能接受死亡教育，而且死亡焦慮愈高的老人接受死亡教育的程度愈高。這實在是開設死亡教育相關課程的一個有利條件——老人普遍能接受死亡教育，且愈需要接受的人愈能夠接受。因此，老人教育相關課程應儘快開設，以嘉惠老人。另外，從事老人教育教學工作者，也應該多運用機會教育及潛在課程的功能，提供死亡教育相關訊息，或多充實自身有關死亡教育的知識以備不時之需，或重視有關死亡問題的輔導與諮商，並培養輔導技巧。因為老年人是面臨「死亡」的高危險群，教師需有隨時提供適當資訊與輔導的能力。

#### 〔五、對醫療、輔導、社工等專業人員的建議〕

醫療、輔導、社工等專業人員常常會遇到有關臨終與死亡的問題，所以死亡教育應該



是這些專業人員養成教育的重要一環。如此不但能幫助自己調適情緒，更能幫助臨終患者及其家屬或想自殺的人，一方面提供相關選擇的資訊，一方面能試著了解病患的各種心理、生理的需要，必要時提供幫助。如此才不至於因為看多了而見怪不怪，顯得無情、冷漠，或比病患早些崩潰了。

## 結語

其實每個人不分男女老幼，不分貴賤貧富，都需要接受死亡教育。只是在工業化與高齡化社會來臨之際，死亡問題因著臨終過程的延長而更加嚴重，或可解釋成因為人們生活水準的提高，在飽足之餘，更有時間和精力，來深入探討個人的死亡問題及根本生命的問題。所以，實施死亡教育，探討生死學，已是現代人刻不容緩的生命課題了。

最後，以傅偉勳（民82）書中的一段話作為結束，也留待大家思考解決之道：「高齡化的實際問題是，如何安頓退休以後長年衰弱的老年人，或患有嚴重病症甚至絕症老年人的日常生活，使他（她）們不致感到孤離無依，在精神上仍能安身立命（生命的尊嚴），而死神來臨之時不致感到恐懼不安，反能從容自然地接受死亡（死亡的尊嚴）。」

（編者按：本文作者現就讀於中正大學成人及繼續教育研究所）



教育

【心田四季】

## 探索自我

釋見瑜

長久以來，我發現生活是在自己的行為反應模式中輪迴著，事件不同，但反應模式卻如出一轍，例如抗拒非預期的事，害怕於未知，而將所有內心的想法與感受具體地反應在身體上，產生身心的種種變化……。

能夠不斷地自我探索，發現自己的感受、想法與反應模式、認識身心關係、釐清價值觀……，是值得慶祝的，因為我可以如實地看待自己，真誠地擁抱自己所有的一切，包括我的有限，而不必一直戕害自己，將所有的情境詮釋與自己有關。

當我真誠如實地面對自己時，世界變得寬廣，很多力量也從這裡產生，「你的價值是什麼？」不斷地反問，可以釐清自己陷入繁雜如麻的現實事務中的混沌，調整在混亂中模糊的價值，向身心世界探險，而找到生命的寶藏。



（繪圖：釋自順）

## 那段難忘的記憶

香光莊藏【第五十期】民國八十六年六月 ▼ 一三八

在苦迫的當下，我們怨天尤人而忘了尋求出離，當時間的巨輪將苦痛粉碎成記憶中的點滴時，我發現因緣會改變，苦痛是成長的資糧，也是長養菩提的因緣。

下雨了！傘底下一對對父子、母女遠去了！眼底裡原來欣羨、期盼的光采黯淡了，代替的是無限的落寞，我徘徊在空寂

的校園裡，眺望著遠方，雨中的鳳凰樹愈加青翠，而那一抹豔紅卻禁不住雨的沖激翻落墮地。腦海裡浮現了阿姨戳著我額頭的景象：「你啊！可別像你那沒良心的死老爹！」阿姨的後面是重重的影子，交織著的是母親悲憤的吶喊：「你是不是還護著你老爸，為什麼沒有向他拿錢回來？」是！我是不忍再觸及父親那無言的歉疚：

：沒有人知道，有家歸不得的孩子背負著比孤兒更深沉的悲哀！如果我能選擇，我願是個孤兒！

隨著歲月流轉、人際關係的增廣，才發現原來悲哀的不只我一個人，不幸的家庭似乎是現時代的產物，在這不幸下，有人自艾自憐，如那一抹殘紅墮落了；有人屹立如那蒼勁的樹，縱使葉片落盡，在下一個春季，它仍會生出嫩芽，成長、茁壯，蔭覆著需要它的人。世間的苦太多了，我告訴自己：「很多人和你一樣需要



關懷，因為痛過，所以你更知道他們的悲傷。」於是，「健康地活著」成為一種使命，為的是證明「不幸」是產生堅韌生命力的動力。

彌補母親的憾恨是我無可旁貸的職責，我努力地想做個好女兒——放學了，遲遲不歸，是唯恐自己那太像父親的容貌刺傷母親；一碗加醋的清冰常常就是一頓晚餐；不主動開口向母親拿錢是自己堅守的原則，除非母親偶爾想起問說是否有飯錢，才會拿母親的錢，而那筆錢又常是用來應付學校要繳的費用；不參加郊遊、選擇不用花錢的社團；寒暑假打工籌學費……年少的生活就這樣度過了。

記得有一次放學了，我興沖沖地和同學到市場買了母親最愛吃的鮮蚶，回到家

用鹽水洗了四、五次，但不知什麼原因，煮出來的湯仍是灰濁的，母親回來一看，當著同學的面怒攔了我一巴掌：「你什麼都不會，就是會『討債』！」啊！忍著在



(繪圖：陸承宗)

眼眶打轉的淚，我奪門而出，只

因為不願在母親面前流下悲傷的眼淚，「如果這樣做能減少她的怨，讓我保持沉默吧！」擦乾了淚水，再走回

去。

還有一次暑假打工，因需要到較偏遠的地方，向母親借機車，母親答說：「我買菜要用，妳哥哥也要騎。」望著母親，我無言地出門了，心中不平地喊著：「媽媽！為什麼您僅護念著兒子，而看不到頂著炎日，挨家挨戶推銷電話清潔片、雜誌的女兒！」

回顧那段日子，真正傷害自己的是自己的那份「偏」，儘管內心有太多「自我」與做一個「好女兒」的拉扯，然在現實生活中，我並不是一個柔順的好女兒，我並沒有真正體會到母親遭到父親遺棄的悲痛，我的心沒有平下來，我悲傷命運加諸在我身上的不公平！

曾幾何時，那份強烈的埋怨褪色了！

用另一種心情再探照往昔，沒有是與非，只是一連串因緣聚會與無知的附會而造成的無明悲痛，如果故事再重演，我不知道自己是否可以把「好女兒」的角色扮演得更好，但至少我會靜靜地聆聽母親的傾訴——那令她心碎的丈夫，勸慰她多念佛：悲憤的激流在時間裡沉澱了！而今心底只流著淡淡的憂傷，憂傷生命的苦難與無常。

彷彿生命存在的目的，就是要不斷地品嚐自種的苦果，而在苦迫的當下，苦痛的感受是那麼真確，真確到讓我們怨天尤人而忘了探尋根源，忘了尋求出離！當時間的巨輪將苦痛粉碎成記憶中的點滴時，我突然發現因緣會改變，苦痛竟是成長的資糧，也是長養菩提的因緣。當我們不再



只注視自己的傷口，而把眼光投向四周其他一樣苦痛的人們；當我們忙著包紮別人的傷口時，自己的傷已結疤落痂。「苦」

是存在著，但心可以是不瞋惱的，如《大智度論》所說：「菩薩若遇惡口罵詈，若刀杖所加，思惟知罪、福業因緣諸法，內

外畢竟空，無我、無我所，以三法印，印諸法故，力雖能報，不生惡心，不起惡口業；爾時，心數法生，名為忍。」

「忍」是令心平穩地去處理所面對的苦難，這是自己修學上永遠要努力的方向，也是一份超脫、自在的期許。

【心田四季】

活到老，學到老

釋自谷

許多人認為教育只發生在我們生命中某一個固定的階段，我們習慣根據人們唸書時間的多寡，來界定智慧的高低，其實這是錯誤的。教育應該是一種永無止境的智慧追求。如果我們牢記學習並不限於教室，授課的人也不一定是學校裡的老師，就會發現這是個真理。我們每一個人都是老師，也都是學生，我認為真正的智慧，是去體會這兩種角色，並且從中獲益。

我們可以預想到二十一世紀時，生活腳步會比目前更快，所以我們所學的一定會不夠用，唯有建立學無止境的好學精神，才能夠安住在新時代裡。

# 生命的按鈕

香光莊藏【第五十期】民國八十六年六月 ▼ 一四二

平日生活中不也常會不自覺按下沒有必要的「情緒按鈕」嗎？生命就在這些沒有必要的按按鈕中消耗了，也許學著不一定如何不可，反而有更寬廣的天地……

清早起來，禪坐前第一件事，就是把大眾師的衣服丟進洗衣機，然後熟悉地按下一個個的按鈕：時間、水位、脫水、起動，如此的習慣動作已有一個月了吧！

直到有天，我猛按水位數下，心中還嘀咕著：「這設計真不精簡，每次選擇『低水位』總是要繞一大圈！」當嘀咕完時，我彷彿發現新奇世界般，眼睛也從昨夜的昏睡中亮了起來，定睛一看，哇塞！原來「低水位」早已設定好，我根本不用選擇任何按鈕。

但一個月來，我卻從未看清這個實況，而是把衣服丟入後，便匆忙似地猛按按鈕。於是，我每天總要多按個幾下，而這幾下，事實上是根本不必要的。

別小看它每天幾下，一天三下，一年就一千零九十五下，生命就在這本能而不自覺的「幾下」中過去了，一台原本可以使用更久的機器，也在這每天不經意的「幾下」中，縮短了壽命。

這一件不起眼的小事，引發我對生命些許的反思：我發現平日與人接觸的生活



或共事中，不也常會不自覺地按下一些沒有必要的「情緒按鈕」嗎？總是在事過境遷之後，才告訴自己，別在「觸」境的當下，不自覺地按下按鈕，而且按下第一個後，緊接著又是一連串的連續反應，只是本能地繼續往下按罷了！

生命就在這些沒有必要的按按鈕中消耗了。當我有了這個新發現，我開始學著去覺察，是否可以在伸手按按鈕的那一剎那，學著把它覺照清楚，如果那是沒有必要按的，就學著不去按它。

問題是洗衣機的按鈕好像比較好控制，一當發現沒有必要多按時，我很快就改過來了。而生命的按鈕，卻在長久習慣的熏陶中，已經比按洗衣機的按鈕更自如了。根本不用經過大腦，只是本能反

應，「啪！」的一聲就現行，表達完成。一等發現到按錯時，也已是下一次的事件了。我發現「習慣」彷彿是個安裝在我生命中全自動的按鈕，它一直跟隨我到生命足跡所踩踏的每一個角落，不需要任何的充電，它就可以運作自如，掌控一切。

另一方面我發現，潛意識裡我又很想掌控自己的生命按鈕。因此面對每個需要抉擇的情境，總會煞有其事，認真地選擇按鈕，但最近我看到一個實況：無論我如何認真地選擇，還是逃不了習慣按鈕的牽引，真是有趣極了！生命好像想要掌控什麼，卻老是被習慣的按鈕掌控了。反而自己放鬆些時，更有跳脫的機會。

也許學著不一定非要如何不可，反而更有另一片寬闊的天地！我這樣想著……



# 我們那最動人的平凡母親

香光莊嚴【第五十期】民國八十六年六月 ▼ 一四四

媽媽雖已陷入昏迷，卻還不自覺地用左手把翻起來的衣衫下擺拉好，到了醫院上手術檯時，衣服又翻了起來，在昏迷中，媽媽再度把衣擺拉好。媽媽就是這樣的人，一個永遠自尊自愛的人，連昏迷了都還一樣！

## 媽媽自選的「神奇」照片

媽媽在空軍總醫院加護病房住院時，有一天晚上，全家人從醫院回來，在一家素食餐廳聚會，爸爸拿出一張照片和一張老舊的小底片說：「這是你媽媽自己選的，她最喜歡的一張照片，你們去放大幾張，說不定什麼時候會用。」

我們放大了好幾張，發現媽媽選的這張照片真好，正是最典型的媽媽的神態，莊嚴、樸實、慈祥、謙和，而且兩眼是柔

和澄澈的神光，含蘊著無限深廣的智慧！

等把放大照片裝框掛起來一看，爸爸發現了一件人人都會嘖嘖稱奇的事。從前門入口看，媽媽的眼睛正靜靜地微微含笑注視著這邊；等走到正中間往前看，媽媽的眼睛也正靜靜地微微含笑注視正前方；再走到後面出口往回看，媽媽的眼睛仍然是靜靜地微微含笑注視著這邊。無論走到那個角度，媽媽的眼睛都是靜靜地微微含笑注視著，而且連面龐和身形，好像都轉過來正面望著這邊，這是一張多麼神奇的



照片？媽媽為什麼特別選了這張照片留給我們？

媽媽的眼力好得出奇，坐在客廳看院子裡樹上的小鳥們，居然都能分辨出一隻長尾巴的藍色鳥兒唱歌最好聽，舌頭會打轉兒！

## 真的完全沒有「分別心」

媽媽一生沒有跟任何人有過一絲一毫的是非，這是說起來容易，做起來萬難的一件事，媽媽是用什麼樣的智慧做到的？在三個兒子三個媳婦和七個孫兒孫女間，她怎麼能讓所有人都心悅誠服，沒有一絲一毫怨言嫌隙？

中權小時候，湊金覺得他很可愛、很

漂亮，就很三八地跟媽媽說：「我的兒子最漂亮、最可愛，您說對不對？」媽媽總是非常平淡而又非常「嚴謹」地說：「都可愛，小孩子只要是五官端正、四肢健全的，都可愛，怎麼會不可愛？」

三個孩子對媽媽的孝心和孝行不可能都一樣，可是媽媽從來都沒有「一丁點兒」，在任何人面前，表露出來那個兒子或媳婦對她比較孝順、比較好。她對每個兒子、每個媳婦永遠都完全公平、一樣的好，對每個孫兒、孫女都完全一樣的疼愛，像太陽一樣，從來沒有偏心的時候。

媽媽沒有生過女兒，可是三個媳婦比她的三個兒子還要孝順、貼心，比親生女兒還像女兒，如果說媽媽也有偏心的時候，那就是偶爾有兒子和媳婦鬧彆扭，不

論有理無理，理虧的一定是兒子，挨罵的一定是兒子，媳婦永遠都不會錯。媽媽很少有什麼應酬，但是每次見了「親家母」，總是很熱絡、很親切的執手寒暄，數說媳婦的孝順和好處，親家之間雖然很少見面，見了面卻總是笑語盈盈，其樂融融！

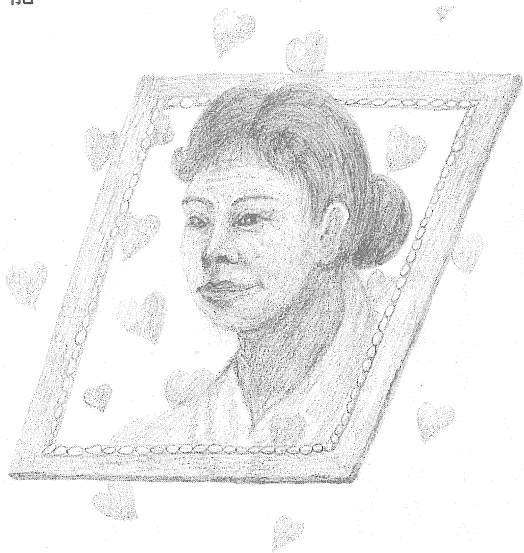
## 那是雙偉大的小腳呢！

媽媽那天腦出血靠在陽台上坐著不能動，爸爸午睡醒來發現，趕緊找幹銘來將媽媽送醫，在把媽媽抱起來時，媽媽雖已陷入昏迷，卻還不自覺地用左手把翻起來的衣衫下襠拉好，到了醫院上手術檯時，衣服又翻了起來，在昏迷中，媽媽再度把

衣襠拉好。

媽媽就是這樣的人，一個永遠自尊自愛的人，連昏迷了都還一樣！

四十多年前家住基隆，空氣不好，營養又差，媽媽一度罹患肺結核，那時候



（繪圖：陸承宗）



起，她吃飯就用「公筷、母匙」和自己的專用餐具，後來早已康復、鈣化幾十年了，可是媽媽無論在誰家吃飯，仍然堅持用自己的餐具或免洗餐具吃飯，而且飯後總要自己洗餐具，不肯有絲毫麻煩別人，甚至兒孫！

慶如常說，媽媽一年四季、數十年如一日，永遠都是穿著襪子，為什麼？因為媽媽覺得自己裹過小腳，不好看，怕人看見，可是兒孫們沒有一個人嫌她小腳不好看。在空總加護病房的那兩個月，三個媳婦和幹銘、美煌、伯權、中權、立權，幾乎每天都用乳液幫奶奶按摩腿部和腳趾、手指，以免皮膚乾燥了不舒服。

「其實那是一雙偉大的小腳呢！」慶如說。抗戰時，爸爸出門在外，日本鬼子飛

機掃射轟炸，就是這雙小腳帶著兩個兒子往野外逃警報。後來「共匪」肆虐，也是這雙小腳去面對「清算鬥爭」，並且帶著兩個兒子晝伏夜行逃到上海，千辛萬苦把孩子拉拔長大！

## 媽媽的一生一個「淡」字

媽媽的一生如果用一個字形容，就是「淡」字。

因為經歷過逃難的苦日子，媽媽養成一輩子勤儉持家、恬淡度日的習慣，特別是在飲食方面，媽媽酸的不吃、甜的不吃、苦的不吃、辣的不吃、鹹的不吃、冰的不吃、燙的也不吃，永遠都吃最簡單的、淡而無味的東西。家裡出了個貪嘴好吃，

喜歡酸甜苦辣好味道的兒子，媽媽總是說：「別貪那麼些好味道了！吃那麼刺激性的、味道重的，一點好處都沒有啊！」

不但飲食如此，待人處事也莫不如此，永遠都是安詳平淡的，無論對誰都不會有什麼強烈的好惡，無論什麼事她都從來不會狂喜暴怒。雖然沒有進過學堂唸過書，但是媽媽從爸爸書寫的三字經、百家姓上認識了相當多的文字，而且從小聽外公講了不少四書五經、歷史掌故，大家都知道，媽媽時常會出口成章，淡淡地說出一些耐人尋味、談諧雋永的話，孫兒孫女們都覺得「奶奶好厲害哦！」

## 隨手畫花鳥栩栩如生

媽媽「厲害」的還不只口才呢！可能由於小時候做「女紅」描圖樣的關係，媽媽常常會隨手畫一些花鳥的吉祥的圖案，畫得非常生動傳神，兒子們和孫兒孫女們見她喜歡畫兒，都不時買一些畫冊、蠟筆、彩色筆讓她儘量多畫，她在樹上看到一隻藍色的長尾鳥，就憑印象畫在紙上，畫得栩栩如生，家人都覺得印象深刻！

媽媽腦筋極好，常常怨嘆可惜小時候沒機會讀書。六歲時和表姨媽認識要好了七十幾年，到了將近八十歲時，又搬到民生社區當了鄰居，四位老人家開始學打麻將，說是為了免得老人癡呆。雖然初學乍練打了才幾年，可是媽媽頭腦比兒子還清晰，很容易就「聽牌」，而且聽牌以後很容易就自摸，可惜都是玩假的，船過水無



痕，從來沒有贏到過誰的錢。

## 媽媽，我們不會忘記外公

媽媽一輩子沒有做過什麼「大事」，只是把一生辛勞奉獻了給我們這一家人，給子孫們留下一個忠厚老實、平凡平淡的做人典範。爸爸在家庭會議中說了幾句公道話：「你媽媽這一生很不簡單，應該算是平凡中的偉大哦！」

也許好人真的有好報吧！媽媽住院兩個多月，幾乎每天都是加護病房中訪客最多的，不但每天晚上那次總有十幾個家屬親友來看她，幫她按摩、跟她說話，甚至連上午十一點多那次，都經常會有好幾個人來看她。

媽媽的福報從墓園的機緣上也可以看出來。媽媽喜歡聽鳥兒唱歌，喜歡畫花畫鳥，剛好爸爸就在中和春秋墓園，找到一塊面對疊疊青山，隨時都得到鳥雀飛舞鳴叫的墓地，而且交通方便，風景優美，家人可以常常去看媽媽。

媽媽一生沒有虧欠過任何人，應該也沒有事情放心不下。如果有，那就只有一件：媽媽是外公的獨生女，而外公的墳墓還在基隆南榮墓園，您會擔心您走了以後，我們會不會時常去替您盡孝道，照顧外公的墳墓嗎？

媽媽，您放心！我們會比您在世時還要用心去照顧外公的墳墓，永遠不會忘記外公，更永遠不會忘了您，我們最親愛的媽媽！

# 設立戒壇

【教史尋蹤——中國篇】 釋白鑰 譯自：宋·贊寧《大宋僧史略》大正藏卷五十四

## 設立戒壇

香光莊嚴【第五十期】民國八十六年六月 ▼一五〇

中國戒壇是何時開始設立的？

中國比丘尼是如何產生的？

佛教的禮儀又是如何在中國慢慢樹立起來？

### 立壇得戒

東漢、曹魏時代的僧人，雖然剃髮染衣具僧人的外貌，但戒法尚未完備，所以不論男女二眾都只是受三皈依而已。

後漢永平以來直到曹魏黃初年間〔六七——二二六〕，大僧與沙彌一直沒有差別，而有曇摩迦羅三藏和竺律炎、維祇難等弘傳戒律要義。

迦羅在嘉平、正元年間〔二四九

——二五五〕與曇帝於洛陽一同翻譯出《僧祇戒心》，立大僧羯磨法，這是東土立壇受戒的創始。

仔細考校當時施設的曼荼羅大抵都不相同，有的以牛糞塗地成一界限，有的以木料架構成層，搗泥築級，都叫做「壇」；掃地除去塵土，則是「搗」。「壇」、「場」、「壇」不同，但都是西域的曼荼羅。若根據律宗，則必須視地形依角落邊緣結界，界限是隨自然界，但透過羯磨作



法結成。現在遙想曹魏時期的作法，時代隔遠，已不免沒落了。

若論中國受戒的漢人，則朱士行是第一位；南朝齊永明中（四八三—四九三），三吳<sup>(1)</sup>最早創立戒壇，這又是吳中立壇的第一樁。唐初靈感寺南山道宣律師依照律法建立戒壇，感應到長眉僧（即賓頭盧尊者）隨喜讚歎，我們可以說道宣律師所立的戒壇最為如法。道宣律師撰有《戒壇經》一卷，至今仍行於世。

我曾經惋惜南山律祖不明白戒壇第四層的覆釜形儀制，而著有《覆釜形儀》一文，有興趣的人可以自行檢閱，增長見識。現任右街僧錄的廣化大師真紹，不久前募集邑社的力量，

在東京<sup>(2)</sup>太平興國寺，建造一座石戒壇，完全遵循南山律祖的《戒壇經》，宏壯嚴麗，為古今天下之冠。

## 尼得戒由（尼眾得戒的緣由）

大愛道是佛教史上第一位比丘尼，當時的因緣，豈是輕易成就的！而中國的阿潘離俗出家，又的確稀奇、罕有，她是中國第一位尼僧，當時只受三皈，未受比丘尼戒，所以比丘、比丘尼二眾尚未齊全。

依照《五運圖》說：從漢永平丁卯年（六七）到宋元嘉甲戌年（四三四），中國歷經三六七年後，尼眾才



受具足戒。又《薩婆多師資傳》記載：宋元嘉十一年（即甲戌年），師子國（今斯里蘭卡）有鐵索羅等十位比丘尼在建康（今南京）南林寺戒壇上，為景福寺尼眾慧果、淨音等舉行二部僧中受具足戒的法事，十二天中度三百多人，中國本土尼眾在二部僧中受具足戒，是由慧果等人開始。由此也可知道阿潘等只受三皈。此外，西晉咸康年間（三三五——三四二），淨檢尼在一眾（比丘眾）邊得戒，（而沒有先在尼眾邊受本法）雖是得了戒，但對尼眾來說並不圓滿。

南朝齊明帝建武年間（四九五——四九七），江北尼眾開始到僧寺受戒，這種作法歷經各朝代的變遷都沒

有間斷。最近（宋）太祖（洪武）下敕，不許尼眾到比丘僧中受戒，從此尼眾就只能在一眾（比丘尼眾）得本法，戒品畢竟不能圓滿！今聖（宋真宗）英達明斷，護法人士應該趕快上奏，乞求依循舊法施行，免得比丘尼戒法急速滅失！

## 受齋懺法

自從佛法剛傳到東方的中國來時，中國佛教還是在渾沌期，許多事大家既不明白該如何做，也無規矩可以依循，所以《高僧傳》說：「即使是復齋禮懺，其作法也如中國本土舉行的祭祀典禮。」魏晉年間，僧人用



齋時鋪草團坐在地上，而行住坐臥的威儀，倡導開示教化僧俗，也沒有規矩。

東晉時，有姚秦道安法師，生來具足慧解，才開始尋究經律藏，作出赴請、僧跋、讚禮、念佛等儀式，共有三例（三種常法），第一就是「行香定座」之法，關於這可閱讀道宣律師《行事鈔》卷下「赴請設則篇」，對其軌則有詳明的解說。圓頂方袍的出家人，如果不披覽破穀之誦（不知典出何處），只有自尋煩惱了。最近聽說有西江的商業鉅子爭相發願辦齋食供僧，用齋前先出示文疏，結果在場的出家人不少，卻沒有人能夠宣讀，都被商業鉅子驅出齋場，這實在是個

大笑話！剛入佛門的後生聽到這個消息，應該早晚精勤攻學，一者不虛受信施，再者能覆庇大眾僧，三者可揚名天下。

## 禮儀沿革

西域的禮法有許多種，如傳（不知何傳）所說：禮拜表示折伏自己；旋繞表示戀慕佛德；偏袒就是袒露右臂，和脫去皮製的鞋履一樣，是在崇敬的對象前面不敢自我放任；和南表示致意問訊；避路是尊重齒臘，……這些禮例大家都時常聽到，這裡就不必贅述。至於尼眾禮拜比丘，自從傳入八敬法，就都是恭恭敬敬地奉比丘

於上座，而後行三接足禮，就像師事長輩一般。

近來開例展坐具禮拜，在此須特別討論一下。過去梵僧到中土來，都是展開尼師壇（梵音·坐具）向上作禮，後來為免麻煩，尊長才見對方剛要展具，往往就趕快阻止，而問候他，下輩又要展具，表示還是要禮拜，尊長又再次阻止，這樣一來就把「只展尼師壇」當作正式的禮拜了。其實要算得上是禮數，應該是所謂「葵拜」，只展具就算表示恭敬完具，豈不是太簡略了嗎？但既然中國本土認為這樣就算合宜，依釋尊對隨方毗尼的教示，只好照做了！

另外，比丘彼此相見，曲躬合掌

（彎腰合十）口問對方：「不審……」意思是「不知……」這是什麼意思呢？這表示身口意三業歸仰。（曲躬合掌是身業；發言問候是口業；能發動身口正是發自崇重的心意）一般稱為問訊。當下座問候上座，往往說：「不審少病少惱，起居輕利不？」上座慰問下座則常說：「不審無病惱，乞食易得，住處無惡伴，水路無細蟲否？」後來的人乾脆只說「不審」，而把所有問候的內容都省略了，簡直和歇後語沒有兩樣！

又臨別告辭說：「珍重」，這又是什麼意思？這是彼此既以會過面，把心意溝通過，囑念彼此「珍重」，就像說「善加保重」、「請加自愛」、



「好將息、宜保惜」一樣。

在西域，僧人相見是合掌，口說「和南」或說「盤茶味」〔？〕久不見面才頂禮，但尊敬自己的師長，則每一見面就一次禮拜。

目前中國的出家人是以中國的背景學習天竺西域的事，也就「半華半梵」，「亦是亦非」，追究起因，都是

道安法師遺留下來的作法。出家人住處既然不同於世俗，所要遵守的戒律

一條條清清楚楚，自然也與俗人有別。有人說：「僧人上表疏，應該把

『頓首』二字刪去，因這兩個字牽涉

〔源自〕祝禱祖宗的九拜。」我閱讀

廬山遠公〔慧遠〕所撰〔太山朗公答王臣〕，都是在法名下稱「頓首」，遠

公非常講究禮儀，講賢博采諸義，豈有濫用之理！況且，頓首禮是低頭點地而拜，現在只是在紙面上寫「頓首」，身子並沒有真正彎曲，又那來的禮拜呢！此外，同是出家人見面時，彼此交手叩頭叫做「稽首」，也同於此義，但書寫表疏的人，還是避免使用較好。

【譯註】

- (1) 大抵在今江、浙、兩湖一帶。
- (2) 北宋的東京是現在的南京。

# 台中佛學書院

香光莊嚴【第五十期】民國八十六年六月 ▼ 一五六

（編者按）「人能弘道，非道弘人」，僧材的有無，影響著佛教的興衰，而在僧人的養成教育中，佛學院是重要的一環。在台灣佛教史上，除了目前開辦的佛學院，有一些已停辦的佛學院，它們曾經養育了許多傑出的人才，接續佛教的慧命。「老照片說佛教」單元，針對已停辦的佛學院作一系列的介紹，在第四十六期刊登的是「中國佛教三藏學院」，以後將陸續刊登這些已走入歷史長廊的佛學院，藉著這些圖片影像，我們回顧那些僧人、大德曾耕耘的身影，串連起對台灣佛教的記憶。

台中佛學書院創辦於民國四十三年，院址設於台中市寶覺寺，前身為台中佛學院，係由當時三光寺住持國強法師與寶覺寺住持林錦東居士共同發起創設，並延請白聖老和尚擔任院長，林錦東任副院長，董事長則為國強法師，該年八月正式開學。後因白聖老和尚住持台北，不能長期駐院，聘心悟法師任教務，訓導則為心然法師，負責籌辦一切院務，淨心法師任監學。

白聖老和尚原希望能依上海楞嚴專宗學院成規辦學，但由於人事不融洽，一學期後即辭去院長職務，當時寶覺寺住持智性老和尚（原住持林錦東，因膺任中國佛教會台灣省分會理事長，為專心辦理佛教會事務，所以禮請其師智性



老和尚晉任寶覺寺住持，主持寺務。）不忍學院中斷，接掌院務改組人事，十四年春，易名台中佛學書院。智性老和尚自任院長，林錦東任副院長，聘悟慈法師為教務，聖印法師任訓導，待悟慈法師離職，聖印法師又兼教務，其後聘清霖法師任訓導。

書院第一屆學生男、女兼收，最高額達五、六十人，學生流動性高，四十六年冬畢業當時有三十四人，讀完三年的有十六人，二年半以下的有十八人。四十七年春第二屆入學，學生全為女眾，院長、副院長、教務主任等行政人員同第一屆。監學慈妙法師為第一屆畢業生，該屆本應於四十九年冬畢業，但因聖印法師創建的慈明寺開光，希望學生留下來協助，故延至五十年二月一日畢業，畢業生三十一人，旁聽生五人。第二屆學生畢業後，聖印法師請辭。寶覺寺續辦第三屆，由睿理法師任教務，慧文法師任監學，但未辦完即停辦。

## 人物介紹

智性老和尚，號聖靜，台灣淡水人，生於清光緒十年（一八八四），卒於

民國五十三年六月九日，世壽八十一歲。十八歲渡海至福州鼓山禮振光和尚出家，翌年於鼓山湧泉寺受具足戒。在大陸參訪多年，並曾遊歷南洋，返臺後曾駐錫蘆州湧達寺，後於北投關渡創建慈航禪寺，並受聘為圓山臨濟寺、北投鐵真院住持。

民國卅六年被推舉為台灣省佛教分會第二屆理事長。四十三年出任台中寶

覺寺住持，四十四年接辦台中佛學書院，出任院長，聘其徒聖印法師為監院及訓導、教務主任。因老和尚駐錫台北，所以寶覺寺寺務和書院院務皆託付聖印法師。

聖印法師生於民國十九年，十八歲依智性老和尚披剃，四十四年受具足戒，八十五年圓寂，世壽六十七，僧臘





四十九，戒臘四十一。

生前創建台中慈明寺和萬佛寺，住持道場達三十六處，致力傳戒，熱衷佛教會事務，講經弘法不遺餘力，著書四十餘部，興辦僧伽教育三十多年，除任職台中佛學書院，並創辦慈明、中華佛學院和慈明佛學研究所。任職台中佛學書院期間，不論安排課程和作息、聘請教師、籌措經濟等學院行政工作，皆由其負責，且同時還教授多門課程。

## 課程與師資

該院不僅讓學生充實佛理的認知，同時要求社會常識也要達到普通中學的程度，因此開設的課程以佛學為主，世學為輔。教師有法師和居士。現就以第二屆的課程和師資為例，列舉如下：

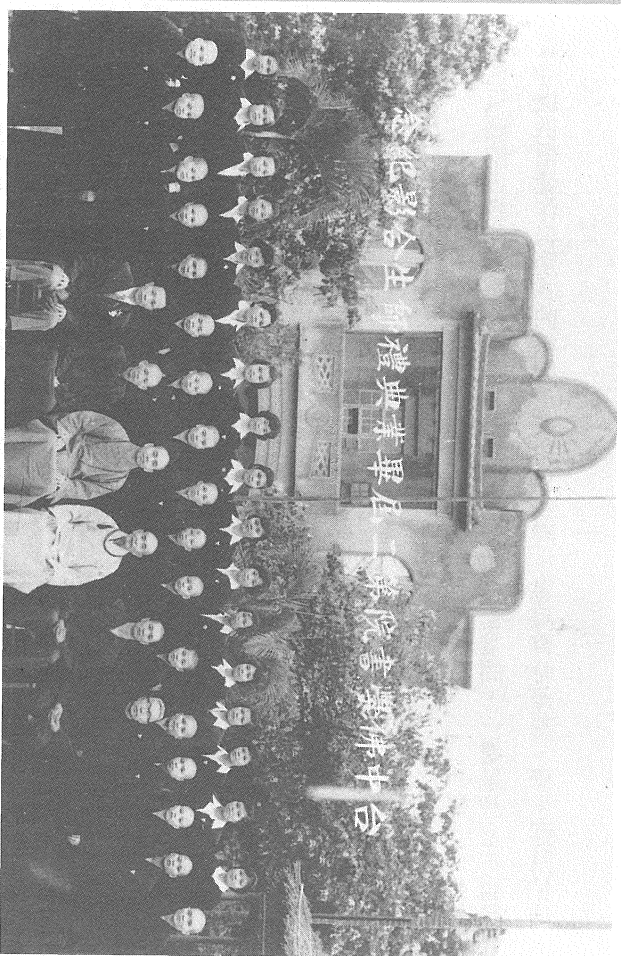
佛學方面：鴻山大圓禪師警策、佛說八大人覺經、菩薩學處、沙彌律儀、佛遺教經、四十二章經、禪林實訓等課程皆由聖印法師講授。睿理法師所開的課程有：佛學概論、印度佛教史、宗派源流；楊白衣居士則講圓覺經、俱舍綱

◎智性老和尚（右）和聖印法師  
（左）合影。（照片來源：朱蔭元主編，  
《臺灣佛教名剎》第一集）





◎第一屆師生合影。第二排右起為聖印法師、煮雲法師、演培法師、成一法師、星雲法師。該院畢、肄業生，散佈台灣各地弘法，舉例說明如下：第一屆有如音法師（第三排右十一）；現任桃園縣佛教會理事長、中壢圓光寺住持、圓光佛學院創辦人兼院長。惟聖法師（第二排右十）；現任台中縣佛教會理事長、現任豐原妙音寺、清水紫雲岩住持。本覺法師現任南投縣佛教會理事長，南投國姓鄉菩提寺、台北縣樹林鎮吉祥寺住持。惟曉法師（第三排右九）；現任埔里靈隱寺住持。演空法師（第三排右四）；曾任南投縣佛教會理事長，南投慈雲寺住持，已歿。乙純法師（第三排右三）；前任嘉義縣半天岩住持，現任海恩淨寺住持。慧莊法師（第三排右五）；現任南投縣佛教會常務理事，竹山明善寺住持。慧理法師（當時尚未出家）；現任嘉義市妙雲蘭若住持。（照片提供：釋聖印）



◎第二屆畢業典禮師生合影。第一排右起為秦文林、林錦東、智性法師、聖印法師、常諦法師、石端。畢業生慧通法師（第二排右四）；留學日本京都佛教大學取得碩士學位，執教佛學院。慈環法師（第二排右二）；現任台東清覺寺住持。真性法師（第二排右十）；現任北港彌陀寺住持。圓臧法師（第二排右八）；現任台南彌陀寺住持。慈慧法師（第三排右十一，當時尚未出家）；現任北港慈德寺住持。心宏法師（第三排右七，當時尚未出家）；現任屏東普門學苑住持。（圖中後方的建築，一棟為學生上課的教室，二棟為學生宿舍。照片提供：釋慈果）



要、唯識三字經。廣化法師講授初機佛學、般若心經，常諦法師講六祖壇經，演培法師講學佛三要，青松法師講大乘起信論，星雲法師講觀世音菩薩普門品，律航法師講勸發菩提心文。其他的課程還有天台四教儀、佛乘宗要論、百法入門、宗教學、唯識三十頌、八識規矩頌、佛說阿彌陀經、中國佛教史、佈教法概論等。

世學方面的課程有：菜根譚（聖印法師）、國文（石端）、古文選（張福慧）、論語（常諦法師）、歷史（索文林）、書法（施壽柏）、音樂（陳金鑾）、地理、三民主義、體育等。

書院的教育奠定了學生的基礎知識，有些學生在四十年後的今天仍保留著當年的筆記簿、書院所發的獎狀等，緬懷這一段學習的日子。

## 活動空間

前頁圖中古樸的建築物就是當年學生主要的活動空間，一樓是教室，也是寶覺寺提供信徒作告別式的場地。有告別式時，書院暫時停課，學生則幫忙佈

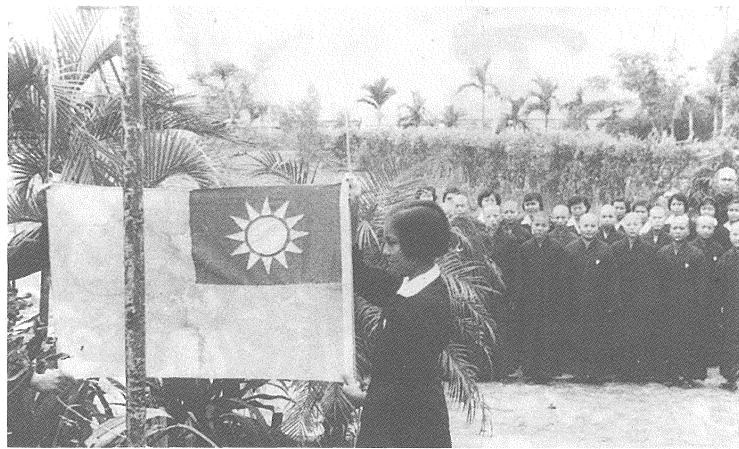


置場地、誦經。二樓是宿舍，隔成小間，每間住二至三人。

## 生活作息

### 〔升旗〕

書院的作息安排是：清晨四點半早課，接著早操、早齋、清掃環境，然後舉行升旗典禮。每天由副院長林錦東或教務主任聖印法師帶領升旗，大家唱國歌、升旗歌，還有學生負責打鼓。八點至十點半上課，十點半至十一點半自修，十一點半午齋，下午二點至三點五十分上課，四點晚課，五點出坡約一小時，晚上七點晚自修。所以學生如果不外出作佛事，生活很單純。



### 〔出坡〕

當時就讀書院，雖不用繳學雜費，但每人每個月要繳六十至八十元的伙食費（此項規定於第二屆中途取消），生活用品自理。

學生的執事工作主要是打掃環境，三餐有專人負責，學生不必煮飯，出坡主要是種菜、種地瓜。那時，菜園很大，學生吃的菜大部分是自己種的，而地瓜是主食之一，生活清苦，早晚二餐吃粥，只有中餐是乾飯。粥是蕃薯簽加一點點米熬成的，菜往往就只是一小塊炸得很鹹的豆腐而已。那時慈善寺







的住持律航法師不忍學生的飲食這麼差，有時就拿錢補助學生的菜金。

## 課外活動

### 〔誦經〕

五〇年代的台灣，信佛的人並不普及，社會經濟尚未發展，護持書院的人更少，所以該院主要的經濟來源，大部分是仰賴寶覺寺七寶塔納骨、法會和懺佛事的收入。因此，出家學生常常要被安排出外到員林、彰化、大甲、水里、沙鹿、銅鑼等地誦經拜懺。尤其是善於唱誦的學生，被派出去的機率較頻繁，外出時便會缺課，使得課程無法連貫。起初學生稍有微言，但後來經聖印法師的說明，學生也漸漸地了解這是書院的經濟來源，只有這樣書院才能持續辦下去，因此較能釋懷。而在家學生較少外出誦經，但每年二月、九月寶覺寺的春、秋二祭法會（每次七天）也要輪流誦經。

### 〔浴佛節、冬令救濟〕

◎聖印法師帶領學生  
出坡後合影。

（圖中後方為寶覺寺的寶塔。

照片提供：釋慈琛）

◎慶祝佛誕節，師生參與遊行活動。

（照片提供：釋慧通）



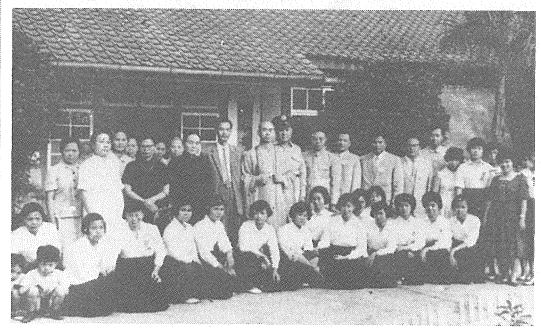
◎聖印法師帶領學生參加佛誕節慶典儀式。

（照片來源：《臺中佛學書院第二屆畢業特刊》）



◎聖印法師於佛誕節帶領學生到三軍醫院勞軍。

（照片來源：《臺中佛學書院第二屆畢業特刊》）





由於台中市佛教會理事長翁茄冬居士很護持書院，因此台中市

佛教會舉辦的各種活動，該院全體師生都全力支持參與。每年固定的有浴佛節、冬令救濟，不固定的特殊事件，例如四十八年的八七水災、八二三炮戰等的托鉢救濟活動。四月八日

浴佛節的前幾天翁茄冬居士會帶領學生到附近村落佈教弘法，浴佛節當天早上先遊行，然後舉行慶典儀式，由聖印法師帶領學生上供、散花，下午到三軍醫院勞軍。

冬令救濟時，聖印法師親自帶領學生參與台中市佛教會所舉辦的行腳托鉢活動，托鉢所得由佛教會悉數交給政府從事救濟工作。

### 〔佈教訓練〕

寶覺寺位於台中市區，但佔地大，有田園、造景、池塘等，提供學生們很好的教育和休閒環



◎聖印法師帶領學生參與佛教會舉辦的冬令救濟托鉢活動。（照片來源：朱蔣元主編，《臺灣佛教名流》第一集）



境。學生除了上佛學與世學的課程外，更接受演講佈教法的訓練。

該院佈教法的訓練是相當有方法和特色的。先由林錦東居士於課堂講授演講方法和聽眾心理，其次學生輪流上台練習講演。題目由學生自訂，時間從五分鐘，慢慢延長至十五分鐘。然後再由翁茄冬居士長利用晚上時間帶領學生外出佈教弘法。

佈教時，先由在家學生上台唱誦佛教歌曲。再由二、三位出家學生輪流上台演講，每人講十五分鐘，之後由翁茄冬居士放幻燈片講說三藏取經等佛教故事。若聖印法師同去時，就由一位學生先講「小場」（時間較短）的，再由聖印法師講「大場」（時間較長）的，最後再由翁居士以幻燈片講說故事。



◎學生在庭園的池塘旁合影。（照片提供：釋慈琛）

### 【教訊采摭】

#### 香光寺舉辦「慶祝佛誕暨護夏祈安法會」系列活動

【嘉義訊】為慶祝釋迦牟尼佛二五四一年聖誕，嘉義香光寺於四月十八日，舉辦「慶祝佛誕暨護夏祈安法會」系列活動，內容包括「灌沐佛身——浴佛身、淨我心」、「愛心滿人間——中西醫聯合義診」、「身在佛光彩畫中——親子寫生」、「永恆佛陀映現人間攝影比賽」及「慈悲喜捨度眾生——瑜伽餓口普施」等。活動期間為鼓勵大眾參與、分享喜悅，設有獎金、獎品等，期透過系列活動，以莊嚴誠敬的宗教儀式及生動溫馨的關懷活動，共同慶祝佛誕。

此次系列活動均圓滿進行，但活動當天，有心人士卻假村民之名在山門前拉布條抗議寺方霸占產權，並向入寺參拜的群眾散發傳單混淆視聽，而原本預定演出的番路鄉婦女會獻舞及梅山國小竹琴隊演奏，也在有心人士強力阻擋下被迫取消。對此，寺方深表遺憾，並重申該寺是合法登記的佛教寺院，一切均依相關法令辦理，若有心人士自認對該寺有任何權利主張，應遵循司法途徑，訴請裁決。



◎安慧學苑佛學研讀班於五月四日舉行畢、結業典禮。（本刊資料照片）

### 香光寺舉辦「口蹄疫息災安靈護農法會」

【嘉義訊】香光寺為日前口蹄疫蔓延各地，災情嚴重，生靈驚駭，農民慘遭空前浩劫，基於對生命的尊重，特於四月四日舉行「口蹄疫息災安靈護農法會」，虔誦「藥師如來本願功德經」，藉由大眾共同祈禱的力量，安頓捕殺病死豬的人員，超度被撲殺的病豬，減少社會殺戮之氣，並祈求病疫早日消除，農民生活能恢復以往的安樂、祥和。

這項法會由香光寺發起主辦，並由中國佛教會、台灣省佛教會、嘉義縣市佛教會指導，比丘尼協進會、關懷生命協會、中華護僧協會、中華佛寺協會及中國佛教青年會協辦。內容包括甘露淨壇、禮誦祈禱、上供迴向、蒙山安靈等，由省佛教會理事長法智法師及縣佛會常務監事圓本法師、慈光寺導師慈忍法師主持上供及開示法要，並有省農林廳畜牧試驗所主任吳福星、縣府主任秘書陳武雄等各界大德、居士前往誦經、拈香、迴向。因當日為婦幼節，特別安排「童子獻供」單元。

在寺方進行法會時，有心人士卻聚眾在觀音殿前敲鑼鼓、吃豬腳麵線，喊出「吃豬肉救台灣」的口號，凸顯另一幅畫面。

香光寺與嘉義縣家庭教育局合辦「溫馨滿人間」關懷鄉土系列講座



◎香光寺於四月四日舉辦「口蹄疫息災安靈護農法會」。(本刊資料照片)

【嘉義訊】一向以教育文化帶動社會、關懷鄉土的香光寺，有鑑於青少年問題的日益嚴重，且為響應政府所倡導的心靈改革，營造祥和、溫馨的家庭社會，與嘉義縣家庭教育服務中心、中廣嘉義台合辦溫馨滿人間「我的愛、我的夢、我的家」關懷鄉土系列活動講座。

此講座於四月十二日下午二時至四時，假中廣嘉義台大禮堂舉行，特別邀請曾譯《傲慢與偏見》一書的名作家簡宛女士蒞臨演講，講題是「追求一個同心圓——愛，我你他」，計六十餘人前往聽講。

演講中，簡女士以親切的態度和大眾分享，要站在關懷社會、愛每個人的立場，來分享營造一個溫馨的家庭，先從肯定自己、愛周遭的人、事、物開始，才能追求到圓滿的同心圓，共同創造一個溫馨、和樂的家庭社會。

### 香光尼僧團印儀學苑啟鑰暨聖像開光舉辦系列演講

【台北訊】香光尼僧團印儀學苑於五月廿五日舉行啟鑰暨聖像開光典禮，恭請聖靈寺今能法師主持。並於是日下午起，一連三天舉辦大悲懺法會。

配合此次聖像開光典禮，該學苑舉辦系列演講：五月四日真華法師主講「從眾生心說到人人皆有佛性」，五月廿二日田博元教授主講



◎香光尼僧團印儀學苑於五月廿五日舉行啟鑰暨聖像開光典禮。（本刊資料照片）

「活出生命的尊嚴」，五月廿三日昭慧法師主講「社會運動的佛教觀點」，五月廿四日悟因法師主講「那先比丘經的四個問題」，每場演講均吸引數十人至近百人參與。此外該苑並自五月廿二日至六月廿二日展出「宗教成人教育佛學研讀班展覽」。

### 紫竹林精舍舉辦「黃金印象特展名畫賞析」社教講座

【高雄訊】為增益社會大眾欣賞繪畫的能力，知道如何欣賞目前在高雄展出的「法國奧塞美術館名畫展——黃金印象特展」，高雄紫竹林精舍特於四月十九日舉辦社教講座，邀請國立高雄師範大學美術系講師，並任職高雄美術館研究員的李靜芳老師主講「黃金印象特展名畫賞析」，吸引了一百四十餘人前往聽講。

李老師透過幻燈片說明印象派是源自十九世紀末，科學突飛猛進，都市生活瞬息萬變，引發藝術家們新的視覺關懷，而以繪畫捕捉生活的片段經驗，這種反傳統風格不被當時社會接受，被嘲諷為「一味追求印象般的效果」，更批判這群藝術家為「印象派畫家」，印象主義成為歐洲傳統繪畫與現代藝術的分水嶺。經過李老師深入淺出的講解，與會者都認為更認識繪畫，獲益良多。

### 香光尼僧團法師應邀至校園弘化

【苗栗訊】香光尼僧團見愷法師應苗栗縣政府教育局所舉辦的「美好人生」系列活

動邀請，於四月十二日至啟文國小，五月二日至造橋國小演講，講題是「生命的幸福方程式」，分別有一百五十餘位苗栗縣市中小學教職員及四百餘位師生、家長聽講。

演講中，法師首先指出世間的幸福是相對的，只有佛法中才有絕對的幸福——涅槃，並提出生命幸福的程式是：接受黑暗、創造紀律、學習貞定、豐富心靈、緣起性空。法師以幽默的態度，講述親身的經驗，令聽眾發出會心的微笑。

【嘉義訊】香光尼僧團自正法師四月廿八日應中國佛教青年會「校園弘化」活動邀請，至嘉義縣中埔國中演講，講題是「自在的人生」，計有一千名學生聽講。法師指出現代社會刺激多，青少年思想行為開放，應建立正確的人生觀，從自我身心的內省，尋求心靈的成長，了解自己的興趣、能力，發揮潛能，才能獲得自在的人生。

#### 【教界啟事】

### 香光寺舉辦第十一屆「香光大專青年學佛營」

◎（一）時間：七月廿一日至廿五日。（二）地點：嘉義香光寺。（三）對象：全國大專女青年，預計招收八十名。（四）課程內容：法海初探、唯識與心靈世界、普賢行願品、學佛行儀、同心之旅及其他生活性課程。（五）報名日期：即日起至七月十日截止。（六）報名方式：通訊報名或直接至香光寺報名，報名表、簡章備索。地址：嘉義縣竹崎鄉內埔村溪州四十九之一號，電話：（05）2541267。

## 讀者來函

敬啟者：

您好！貴寺來函之《香光莊嚴》已收到，謝謝您。關於這次的民眾無知的暴動事件，心裏感到非常難過。敬佩師父的耐力與慈悲，也痛恨事情籌劃者的貪婪，悲傷公權力的漠視。這個社會病了，病得很重，導致佛法的宣揚也受到了影響，末法時期的考驗，竟是如此艱辛，師父，在此，我想告訴您，有一群默默無名的信眾是支持您及貴寺，加油！

劉昭虹敬上

編輯法師道鑒：

遷拙山居孤陋，初次看到尊刊（第四十九期），果然莊嚴，隨喜無量。才一翻閱，卻即驚聞今年二月中有「土豪神棍」因覬覦寺產，而煽惑部分蒙昧鄉民，聚眾逞暴，妄圖「接管」的法難！唯自法律層面觀之，本來安穩無虞，而寺中法師們的堅忍無畏，更令人欽仰，終於以「一個月後進行協調」，暫時落幕。

若從季刊裡的報導說明，略窺事件之遠因近果緣起，則民國六十三年，玉山岩的「菩薩尊神」以連續十多次的「聖杯」指示，敦請遠在高雄的心志法師為住持，固已明白呈露其回歸正信佛教的願望。遺憾的是二十餘年來，在尊重民間傳統信仰的「美意」下；對於血牲祭祀、多燒冥紙、起乩傳旨，乃至「清涼秀」酬神等嚴重違背佛教根本原則的迷信歪風，依然縱容姑息，竟未能有所導正！雖經歷三代住持，都是佛門英才，大有建樹，而於此皆隱忍「不動」、相安「無事」，亦可見其艱難了，是必有不足為外人言的苦衷吧！這回「協調」，推想大概僅能維持現狀，甚或不免要委曲求全！

《大般涅槃經》曰：「不能作師子吼、不能為師子之所圍繞、不能降伏非法惡人，如是比丘不能自利及利眾生，當知是輩懈怠懶惰，雖能持戒、守護淨行，當知是人無所能為。」做為往後中、長期的奮鬥目標，既知庶民信仰，

重現世利益，契機接引，當是「三世業報、善惡因果，菩薩靈驗，念佛感應」諸法門。人能弘道，自然增長饒益，折伏攝受，存乎威德感通。香光寺之為文教機構與修行道場的卓越成就，已有目共睹，然則做為地方信仰中心，弘揚觀音菩薩法門，以感化愚痴固蔽、貪狼暴戾，而堅持不斷改善的「社會、心靈工程」，將是其未來的一大使命乎！如來加持大誓願，法界平等三昧定，本功德力自他共，不思議業圓頓成。

黃鹵舍稽首

敬啟者：

茲在《香光莊嚴》四十八期有一則文章，即〈論佛經語言學的重要性〉，個人感覺此篇對閱經的人實有很大的輔助，故向貴社探詢此篇文章作者竺家寧居士及朱慶之居士所著《佛典與中古漢語詞彙研究》等書，兩位大德有關此類書籍何處出版、流通。希望能賜告，則甚感激。

釋性燈敬上

敬啟者：

謝謝您們每一期寄《香光莊嚴》雜誌到舍下，提供我最好的精神食糧。其中許多敘述在真實生活中的遭遇和感想的文章是我最愛讀的。《香光莊嚴》中的文章文筆流暢，內容豐富感人，印刷精美。感謝您們寄贈這份好刊物。

（未署名）

執事大德：

本人曾經十年前（未出家時）參訪過貴寶剎，對於貴道場的道風及佛教文化的濃厚氣息，印象極深刻，今得知屢遭外道凡童的蠻橫破壞，深感遺憾，但也無能為力！只望佛教界長老德們能出面協助才是眾生之福啊！道教的護法鬼神，對於佛法可說是完全不懂，只是緊緊地抓住五欲不放，只憑一股「義氣」遂與愚痴鄉民極為契合，而外道鬼神雖不懂佛法，但卻是不願也不敢承認，又不肯學，只憑符咒幻化之術挾雜著嗜食葷腥的特性於法界中搞鬥爭，所以法師們啊！加油吧！看誰有能力感化祂與他們學佛，這是很辛苦的磨鍊！

釋行和合十



# 助印芳名

壹萬捌仟元整  
無名氏

吳美惠 詹媛鳳 夏瑞紅  
顏志榮

周花蕊 林怡安 李昇墩  
夏瑞媛 林麗容 黃麗蘭

伍佰元整  
釋淨意 釋自如 釋自常

郭美津 郭守貞

林武彥 饒惠珠  
潮音禪寺

伍仟元整  
張瑞林

壹仟伍佰元整  
汪金鳳

張如枝 江武二 史久莉  
邱春淵 袁唯綸 張進德

曾金田 陳淑華 林月里  
曾瓊慧 鄭政豐 王汝雀

李月珮 林鳳宗 郭俐玟  
郭消樞 吳建緯 吳俊賢

壹佰伍拾元整  
蔡錦和

參仟壹佰肆拾元整  
曾美玲

壹仟肆佰元整  
陳淑美

陳木樹 陳俊宇 金燕璧  
謝麗美 葉阿春 郭輝蘭

龔文華 李春生 林香菊  
張麗月 林啟進 李虹麗

參佰元整

壹佰元整  
潘季棧 黃前榮 郭啟全

參仟元整  
釋如覺 歐樹蘭

壹仟參佰參拾元整  
張中堅

張來發 陳秀賢 劉石瀨  
柯幼珍 陸錦文

江柏杉 蔡明芬 江柏緯  
劉惠美 何迪雨 郭佩吟

釋乘琳 釋圓超 釋融利  
李月香 李小青 王惠珍

郭雪娥

貳仟捌佰元整  
鄭坤河

壹仟參佰貳拾元整  
無名氏

柒佰伍拾元整  
郭珀誠 郭賢仲

郭貞余 郭品秀 侯政通  
侯政道 許拾明 鍾振國

陳秀菊 蔡玉美 吳玉盞  
吳文水 陳昭伶 林長青

李明智 郭士豪 郭妙慧  
沈弘儒 沈盈均 洪玉玲

貳仟伍佰元整  
陳豆叡

壹仟貳佰元整  
鄭真美 薛麗美

柒佰元整  
釋見承

鍾惠群 黃彩雲 侯景鴻  
劉家宏 邱秀惠 王麗莉

陳俊維 陳漢煌 尹琪

貳佰伍拾元整

貳仟肆佰元整  
廖貴美

壹仟元整  
慈恩圖書館

陸佰元整  
林成隆 陳寬偉 宋櫻花

王珠嬌 鄭錦昌 朱書璧  
李貞河 龔祖台 林秀曼

陳盈志 陳紀伶 蔡靖彥  
沈愛珠 楊岱祥 陳怡秀

陳佳好 陳佳馨 方素燕

貳仟元整  
釋慧圖 蔡王坐 紀適明

杜建明 李佳蓉 張珠微  
陳靜妹 范傳培 林英齡

伍佰肆拾柒元整  
林寶

肆佰伍拾元整  
大千出版社  
菩提圖書館

貳佰元整

陳清丹 宋清郁 朱珍宜

(以上助印芳名自民國八十六年二月廿一日起至五月廿日止)

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：釋自顯

社址：嘉義縣竹崎鄉內埔村溪州49~1號

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

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

電話：(05)2542134轉803 傳真：(05)2542977

郵政劃撥：03308694——香光寺

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)3641213 傳真：(02)3641993

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

中華民國八十六年六月二十日出版

◎讀者若有收到重複一份以上或需變更地址，

請來信各流通處，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。

ISSN 1027-5126

## 【香光印象】一棵黃昏鳴叫的樹

當黃昏來臨，從四面八方飛回來的麻雀在龍眼樹上開同樂會。有的唱歌，有的跳舞，有的到處串門子，把龍眼樹叫成了一座黃昏茶市場。當太陽公公的餘暉隱到山後，牠們也唱完了今天的最後一首歌之後，一切聲音戛然而止。

夜幕低垂，樹的身影落入

黑暗中，屬於黑夜的寧靜

這時才剛剛開始。(82.10.28)

後記：82年10月28日的黃昏，

於千山苑窗前展讀，麻雀

回巢的叫聲打斷鬼緒，

想到龍眼樹即將因香光

寺擴建而消失，有感而發

畫下「一棵黃昏鳴叫的樹」，

而有「香光印象」的系列創作。

翌年9月29日上午，龍眼樹被

怪手連根挖起，淳法師到

現場撿了一塊樹皮回來，裡面

還有水份，摸起來是濕濕的，表示它在消失之前，

仍有旺盛的生命力。樹若能說話，它一定會說：

「是我先來的！」後到的我們當然無法決定它的

生死，但為了「美好的未來」，我們只好忍痛犧牲

這麼多年的老朋友，而它在那年夏天盡了最後朋友

的義務——滿樹的龍眼，讓我們烘出了五個

大麻袋好好吃的龍眼乾。

86年6月9日端午節重畫此圖

記憶中的龍眼樹叫鳴日。



這棵樹在夏天的時候給我們龍眼吃，在它的影子下

讓我們享受一季的清涼，樹下的石柱珠、石柱，

是我們常坐聊天的地方。自顯.86.6.9.





## 與佛相遇

驀然相見，  
無垠的蒼穹下，  
佛端坐凝望，與行者相對。  
金壁輝煌的寺宇隱去了，  
香花燈燭的供飾隱去了，  
只有一雙曾行腳人間的步履，  
駐足在藍天的殿堂中；  
只有一顆虔誠的心靈，  
在潔淨的風裡祈禱——  
願於無常世間徹見緣起的真理，  
因照見緣起，才照見法；  
也才見到 在天闊雲深之間，  
永恆說法的 佛。

一九九六年 斯里蘭卡  
撰文／釋自昶 攝影／釋法護

## 【關懷佛教教育 共創人間淨土】

### 佛教為何要設立比丘尼？

佛陀為了令世間常存佛法的清流，  
設立比丘、比丘尼為佛教的宗教師。  
比丘、比丘尼過著獨身的修行生活，  
離開家庭私情的繫屬，  
將所有的心力投注於  
以佛法淨化人類身心，  
促進大社會的安詳和諧。

摩訶波闍波提為佛教史上  
第一位比丘尼，  
當佛陀允許女性投入出家的行列時，  
佛陀說女性出家受戒，  
也可以證阿羅漢果，  
肯定女性宗教師的修持境界  
與男性無分軒輊。