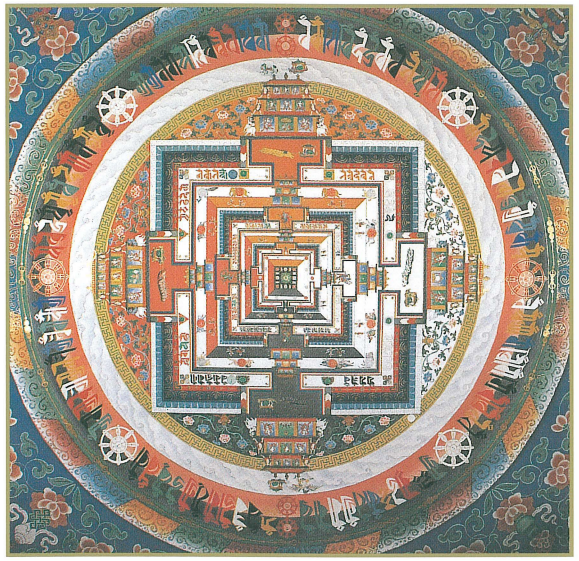


佛典物語

編譯／郭瓊瑤

時輪曼荼羅

時輪曼荼羅（Kālacakra · maṇḍala）乃據《時輪坦特羅》編製而成，屬於無上瑜伽・不二坦特羅（經典群）。

時輪坦特羅可說是印度佛教末期佛教密教的總結論。這時佛教徒要對抗的與其說是印度教，不如說是伊斯蘭教。事實上，此一典籍的思想近於印度哲學中「汝即彼」（Tat tvam asi）的基本思想。此中，「汝」指個我（Ātman）「彼」指宇宙原理（Brahman，梵）。

時輪即世界、個我，同時也是智慧（般若）。在時輪曼荼羅中，看不到「具象」的佛，那是因為祕密佛（時輪尊本身）的「身體」是以棋盤來表示，棋盤即世界。而棋盤上的黑白棋粒則表天體日月、星座時辰，以及在此時間週期中生住異滅的一切生類。

個我即世界，世界即時輪尊，時輪尊即祕密佛；這也透顯出「現象即本質」的佛教傳統思想。《時輪坦特羅》成立後不久，印度大乘佛教就消失於印度本土，但此典籍卻隨著大乘佛教流傳，傳到尼泊爾、西藏乃至中國、日本。

（圖片來源：立川武藏著《マンダラ》，學習研究社，1996年）

ISSN 1027-5126

香光莊嚴 56

民國87年12月出刊
民國74年2月創刊【季刊】

佛經中的詞彙

去來今不請善來

香光莊嚴

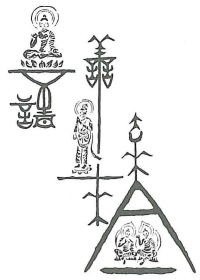
去來今不請善來

佛經中的詞彙

第五十六期

中華民國八十七年十二月出版

目次



【封面字形繪圖：釋見曇】
【封面設計：唐亞陽】

【封面故事】
你聽過「去來今」、「不請」、「善來」這三個詞彙嗎？
或許對現代人而言，這些詞彙是陌生的，但在佛經中常可看見它們的蹤影。
嚴格地來說，它們不是名相，也沒有深奧的道理，但如果不加以釐清，便會成為我們閱讀佛經的障礙，甚至造成誤會，站在語言學的立場，愈是普通的詞語，更須注意。
「佛經中的詞彙」專輯帶領您輕叩「佛經語言學」的大門，認識「去來今」、「不請」、「善來」這三個詞彙豐富多變的面貌，一探其中的奧秘……

【編輯手札】
2 從佛經詞彙所屬的時空認識佛經詞彙——編輯組

專輯

【佛經中的詞彙——去來今・不請・善來】
6 一切諸慧，無去來今——竺家寧
32 能爲諸衆生，作不請親友——竺家寧
48 善來比丘，皆成沙門——竺家寧

教理

【薄伽教藏】
62 攝受正法是攝受如來藏（下）——謝大寧

【微塵法界】
77 心——凡聖之間的一道橋——釋常覺

社會

【佛教社會踏查】
86 涅槃的佛教——究竟解脫的宗教（一）——麥爾福・史拜羅

律制

【談戒說律】
106 維持僧伽身分的要件（十三）——釋悟因
118 我看「學家羯磨」——釋自鑰

教育

【演講台】
120 談死亡的祝福——釋見日

【成人教育】
126 佛教成人教育的意涵——釋見潤

生活

【菩提道上】
152 痛——釋自敦
155 向衆生求原諒——王韶蓉

【雲水天涯】
158 走過印度——釋自謙

【心田四季】
116 聞鐘——釋自昶
150 捉長蟲記——釋見錯

【閱藏筆記】
164 生氣嗎？換個心境吧！——李素英

【山草對話】
168 生命的變數——山／小草
171 承擔與放下——山／小草

173 教訊采摭

去來今・不請・善來

如何讓佛經文字有更強的穿透力，在閱讀時得到更正確的理解？不妨從「去來今・不請・善來」這三個常見的佛經詞彙開始，讓佛經詞彙回到它所屬的時空，釐清其演變及各種不同的用法……

【編輯手札】

從佛經詞彙所屬的時空認識佛經詞彙

編輯組

「文字」是人類偉大的發明，除了記錄歷史、創造文明之外，它更可以超越時空，傳之久遠，流通十方，難怪有人將之稱為「溝通的終極工具」。義大利天文學家伽利略（Galileo Galilei）曾讚嘆說：「是什麼樣卓越的心智，夢想著尋找方法，好將自己心底深處的想法，與他人交流，不管時空的差距有多遥遠？……以什麼方式溝通？一切全都藉由小小的二十個字母在一張紙上作不同的排列組合而已！」的確，透過文字的傳遞，我們體會到唐朝李白「舉頭望明月，低頭思故鄉」的鄉愁，也分享印度泰戈爾「生時麗似夏花，死時美如秋葉」的期待。

然而，文字雖然能超越時空，但它同時也被時空所限制，時空的限制正是文字的最大限制，同樣的一個詞彙在不同的時代、不同的區域有不同的意義，甚至某些詞彙只通行於某個朝代、某個地方，一跨越那個時空範圍就失去了被了解的可能。就好像現代人朗朗上口的詞彙，幾百年後，大概沒有人知道是什麼意思；台灣目前的流行用語，遠在太平洋群島上的土著，就算透過翻譯，也無法想像。文字被時空所限制是必

然存在的事實，我們今天在閱讀佛經時，也同樣會碰到這個困擾。

對於中國來說，佛教是外來文化，從印度到中國，在歷經與中國固有文化相斥、相融的過程，詞彙的創造與運用更形豐富，詞義的演變與擴充更是不可避免。既然文字受限於時空，如何讓佛經的文字有更強的穿透力，在閱讀時得到更正確的理解？那就是要讓佛經詞彙回到它當時所屬的時空，溯源那部佛經當時的時代背景，追溯那個字、詞原本的用法，以及釐清它在時代中的演變，有那些不同的用法等等，而不是以現代用法所得到的片面理解去解讀它。

本期專輯「佛經中的詞彙——去來今．不請．善來」便是以「去來今」、「不請」、「善來」三個佛經中常見的詞彙為例，探討它的演變，及介紹各種不同的含義，讓讀者能全面地、正確認識這些詞彙，在閱讀佛經時無所障礙。

著名的小說家卡爾維諾（Calvino）說：「文字連接可見的蛛絲馬跡與看不見的、不在場的事物……基於這個理由，適切地使用語言得以直接、專注而慎重地接近看得見和看不見之事物，並敬重那些不以文字作溝通的事物。」佛教也把語言文字當作「標月指」，是指引我們看到清淨明月（真理）的指頭（工具）。雖然，我們可以說語言文字所沒表達出來的，遠多於它所表達出來的，真正的真理是「不可說」的，不過在沒有看到「明月」之前，又如何能忽略那根指月的「指頭」，不把它看清楚呢？

【專輯】
佛經中的詞彙

去來今・不請・善來

《放光般若經》說：「於去來今不見有作者，是為菩薩。」
《大莊嚴論經》說：「佛是眾生父，……而作不請友。」
《撰集百緣經》說：「善來比丘！鬚髮自落，……便成沙門。」
「去來今」、「不請」、「善來」是佛經中常見的詞彙，
你知道它們是什麼意思嗎？或者有幾種意思？

之一：去來今

在古代，「去來」是指「來來去去」或「去」，
而佛經更發明了一個新的詞彙——「去來今」，
這是指過去、未來、現在三世，
與「過未現」一詞同義，
泛指一切有為諸法生滅變化過程的時間。

之二：不請

佛經中「不請」的意思很多，
除了常見的指「未請而主動自來」之外，
「不請」也可以指「不請求」、「不邀請」，
甚至還有「不可原諒」等解釋。

之三：善來

「善來」此詞彙現代很少用，
在佛經中，用於普通名詞前，
是指被迎接稱呼的人；
置於「比丘（尼）」一詞之前時，
是佛陀對比丘（尼）說的話……

了解佛經詞彙的各種含義，
可幫助我們正確地理解經典。
就以「去來今」、「不請」、「善來」，
作為我們辨明佛經詞彙的開始吧！

（字形繪圖：釋見墨）

一切諸慧，無去來今

佛經中的「來・去來・去來今」

竺家寧

陶淵明〈歸去來辭〉中的「去來」二字只有「去」的意思，「來」字只是個語尾助詞，那麼，佛經中的「去來今」，其中的「來」是不是也作助詞用呢？

佛經中把「去來今」三字連用，指過去、未來、現在之三世，與「過未現」一詞同義。

佛經裡的「去來今」

佛經裡有一個很特別的詞：「去來今」。例如西晉竺法護的譯品：

有持戒、忍辱、精進、一心、智慧。所以者何？諸通慧者，則自然聖。諸通慧者，無去來今。（《文殊支利普超三昧經》／卷上／正士品第一）

知去來今，是為禪度無極。六曰知佛清淨，悉捨諸著，適無所住。（《佛說普門品經》）

處處非處處、有限無限、明審如有，則悉知之，是一力也。過去來今，諸所報應經歷之處。（《佛說力士移山經》）

分別空慧，無想無願。起三脫門，至三達智。無去來今現在之想，開化黎庶，使了本無。（《正法華經》／卷第一）

欺詐之業，無有真實，不可護持。從因緣生，無去來今。則為自然，本淨無形。（《持人菩薩經》／卷第二／十八種品第五）

適見色已其以解色，界無所生則無有界，以解色界了色本末，無去來今，虛無自然。（《持人菩薩經》／卷第二／十八種品第五）

無去來今，為現在緣，而見繫縛，從緣合成。眾生不解，明者曉了而證明。（《持人菩薩經》／卷第二／十八種品第五）

無內無外，無有中間。其眼眾色，無去來今。現目睹色，現目睹色則貪受取。（《持人菩薩經》／卷第二／十八種品第五）

愚冥凡夫，見有二相。無內外亦無中間。心不入法，法不入心。無去來今，皆從緣生。（《持人菩薩經》／卷第二／經諸入品第七）

其行無常，從是非業，致眾行來。又察眾行，無去來今。其無明空，分別無明。（《持人菩薩經》／卷第二／十二緣品第八）

由顛倒興知痛本無，因思想立。作是觀者不得痛痒。無去來今，不見處所。（《持人菩薩經》／卷第三／三十七品第九）

亦無形貌，悉不可得。心無往返，立無所處，無去來今。以因緣現而有所念，其心計之。無內、無外、無有中間，有所迫惱。（《持人菩薩經》／卷第三／三十七品第九）

其信根者，一切諸法，無去來今。無去無來，亦無所住。空無相願，無起無行，無想不惑。（《持人菩薩經》／卷第三／三十七品第九）

諸佛世尊功德之誼，當學般若波羅蜜，欲得超度有為無為諸法行者，去來今法至於無本。（《光讚經》／卷一／摩訶般若波羅蜜光讚品第一）

摩訶衍者，無去來今，三世平等，摩訶衍者，但有字耳。（《光讚經》／卷九／衍與空等品第二十二）

不可得空故曰空，空不可得，何況念空有去來今，痛痒思想生死識，亦復如是。（《光讚經》／卷九／衍與空等品第二十二）

六波羅蜜為不可得，其平等者，無去來今，用平等故。（《光讚經》／卷九／衍與空等品第二十二）

……之地亦不可得，其平等者，無去來今，十力無畏、十八不共諸佛之法，無去來今，以平等故。（《光讚經》／卷九／衍與空等品第二十二）

故曰平等，何況平等去來今三十七品，十力無畏，十八不共，諸佛之法，而可得乎？（《光讚經》／卷九／衍與空等品第二十二）

「來」被借用作語尾助詞，失去實質意義

我們都讀過陶淵明的〈歸去來辭〉，知道中間的「去來」兩個字並不是「又去又來」的意思，只有「去」的意思，「來」字只是一個語尾助詞，沒有實質意義。

那麼，佛經中的「去來今」，其中的「來」是不是也作助詞用呢？這是一個很有趣的問題。我們就針對「來・去來・去來今」的關係談談。

「來」字的意義本來是指麥子，字的形狀正是麥子的樣子。下半是根，上半是垂下的葉子。後來才被借用作「來去」的意思。另一方面又被借用作語尾助詞，失去了實質意義。下面就看看這類實例。

宋・蘇軾〈滿庭芳〉：「蝸角虛名，蠅頭微利，算來著甚乾忙。」

《水滸全傳・第九回》：「我聽得大相國寺菜園廨宇裡新來了個僧人，喚做魯智深，想來必是他。」（《漢語大字典》，第一冊，頁一四二）

上面的「來」字用在動詞後，表示估計或著眼於某一方面。今天我們說「看來容易，說來

話長」正是這類用法。「來」字用作語助詞的例子，又如：

《禮記・檀弓下》：「齊大饑……黔敖左奉食，右執飲，曰：『嗟來食！』」俞樾《群經平議・禮記一》：「來」，乃語助之辭。

《莊子・大宗師》：「子桑戶死，未葬。孔子聞之，使子貢往待焉。或編曲，或鼓琴，相和而歌曰：『嗟來！桑戶乎！嗟來！桑戶乎！』」

《孟子・離婁上》：「盍歸乎來！吾聞西伯善養老者。」楊伯峻注引王引之《經傳釋詞》云：「來，語末助詞也。」

《莊子・人間世》：「嘗以語我來」；又曰：「子其有以語我來」。章炳麟《新方言・釋詞》：「『來』即『矣』字，訓『乎』者也……今語亦作『哩』。『里』、『來』，古音一也。」

元・關漢卿〈四春園・第一折〉：「我當初也是巨富的財主來，喚我做李十萬。」這句用在句中，表示陳述語氣相當於「咧」。

唐・段成式《酉陽雜俎續集・支諾皋上》：「久之，柳忽語曰：『郭子信來？』聲若出畫中也。」這句用在句末，表示疑問語氣。

《西遊記・第三十回》：「行者道：『他怎的想我來？』」

清・李漁〈慎鸞六・情訪〉：「那是奴家性氣乖張，不肯隨波逐浪，以致如此，干郎君什麼事來？」

宋・鄭域〈昭君怨・梅〉：「道是花來春未，道是雪來香異，竹外一枝斜，野人家。」

元・無名氏〈舉案齊眉・第一折〉：「我待將這門親事悔了來，則道我忘卻前言；我待要將女兒聘與他來，他一身也養活不過。」

《三國演義・第四九回》：「本待一箭射死你來，顯得兩家失了和氣。」

上面三句都用在句中，表示停頓，帶有假設之意；或對舉，則帶有兩難之意。

前蜀・韋莊〈聞官軍繼至未睹凱旋〉：「嫖姚何日破重圍，秋草深來戰馬肥。」這是用在句中作襯字。（《漢語大詞典》，第一冊，頁一二九七）

「去來」是指「來來去去」或「去」

◎「去來」都有實質意義

「來」字，總喜歡和反義的「去」字搭配出現。我們追尋這兩字搭配的蹤跡，可以遠至先秦諸子時代。例如：

列子曰：「汝何去來之頻。」尹生曰：「曩章戴有請於子，子不我告，固有憾於子，今復脫然，是以又來。」（《列子》黃帝第二）

汝徒知樂天知命之無憂，未知樂天知命有憂之大也。今告若其實。修一身，任窮達，知去來之非我，亡變亂於心慮，爾之所謂樂天知命之無憂也。（《列子》仲尼第四）

江浦之間生麼蟲，其名曰焦螟。群飛而集於蚊睫，弗相觸也。栖宿去來，蚊弗覺也。（《列子》湯問第五）

厚之於始，或薄之於終；薄之於終，或厚之於始。厚薄之去來，弗由我也。（《列子》力命第六）

烽火以舉，輒五鼓傳，又以火屬之，言寇所從來者少多，旦弇還，去來屬次烽勿罷。望見寇，舉一烽；入境，舉二烽；射妻，舉三烽一藍；郭會，舉四烽二藍；城會，舉五烽五藍；夜以火，如此數。守烽者事急。（《墨子》雜守第七十一）

這些句子裡的「去來」都有實質意義。「來」字並非語助詞，和「歸去來」的「去來」不同。

◎「去來」是指「來來去去」

我們再看看中古時代的歌謠中「去來」又是什麼意思。這時的用法分成兩途，一種有「來來去去」的意思；一種只有「去」的意思，「來」轉為虛字。前者如：

劉禹錫・〈代靖安佳人怨二首并引〉：「牆車便是傷心地，夜夜流螢飛去來。」

李益・〈賦得早燕送別〉：「碧草縵如線，去來雙飛燕，長門未有春，先入班姬殿，梁空繞不息，檐寒窺欲遍。」

韓渥・〈送客之上谷〉：「北客悲秋色，田園憶去來，披衣朝易水，匹馬夕燕台，風翦荷花碎，霜迎栗罅開。」

韋應物・〈寄恆璨〉：「心絕去來緣，跡順人間事，獨尋秋草徑，夜宿寒山寺，今日郡齋閒，思問楞伽字。」

孟浩然・〈題雲門山〉（一作游龍門寺）：「白雲日夕滯，滄海去來觀，故國眇天末，良朋在朝端，遲爾同攜手，何時方挂冠。」

李嶠・〈夏晚九成宮呈同僚〉：「風煙遠近至，魚鳥去來逢，月澗橫千丈，雲崖列萬重，樹紅山果熟，崖綠水苔濃。」

儲光羲・〈官莊池觀競渡〉：「落日吹簫管，清池發櫂歌，船爭先後渡，岸激去來波，水葉藏魚鳥，林花間綺羅，踟躕仙女處，猶似望天河。」

盧照鄰・〈晚渡滹沱敬贈魏大〉：「津谷朝行遠，冰川夕望曛，霞明深淺浪，風卷去來雲，澄波泛月影，激浪聚沙文。」

李嶠・〈梅〉：「大庾斂寒光，南枝獨早芳，雪含朝暝色，風引去來香，妝面回青鏡，歌

塵起畫梁。」

王績・〈古意六首〉：「枝枝自相糾，葉葉還相當，去來雙鴻鵠，栖息兩鴛鴦，榮蔭誠不厚，斤斧亦勿傷。」

〈雜曲歌辭・長干曲四首〉：「君家定何處，妾住在橫塘，停舟暫借問，或恐是同鄉，家臨九江水，去來九江側。」

◎「去來」是指「去」，「來」轉為虛字

下面的例子都只有「去」的意思，「來」轉為虛字。

李頎・〈相和歌辭・怨詩二首〉：「今夜裁縫螢已飛，征客去來音信斷，不知何處寄寒衣。」所謂「征客去來」就是「征客去了以後」。「來」沒有意思。

李頎・〈相和歌辭・采蓮曲〉：「几共鴛鴦眠，襟袖既盈溢，馨香亦相傳，薄嘎歸去來，苧羅生碧。」

〈雜曲歌辭〉有「歸去來引」。

〈雜曲歌辭・行路難三首〉：「昭王白骨縈蔓草，誰人更掃黃金台，歸去來，有耳莫洗潁川水，有口莫食首陽蕨。」

〈雜曲歌辭・長干行二首〉：「八月西風起，想君發揚子，去來悲如何，見少別離多，湘潭

幾日到，妾夢越風波。」

所謂「去來悲如何」就是「去了以後，留下無限的思念」。

王績・〈采藥〉：「地凍根難盡，叢枯苗易失，從容肉作名，薯蕷膏成質。家豐松葉酒，器貯參花蜜，且復歸去來，刀圭輔衰疾。」

劉希夷・〈秋日題汝陽潭壁〉：「魚鱗可憐紫，鴨毛自然碧，吟詠秋水篇，渺然忘損益，秋水隨形影，清濁混心跡，歲暮歸去來，東山余宿昔。」

李頎・〈相和歌辭・采蓮曲〉：「浩唱發容與，清波生漪漣，時逢島嶼泊，几伴鴛鴦眠，襟袖既盈溢，馨香亦相傳，薄嘎歸去來，苧羅生碧煙。」

常建・〈鄂渚招王昌齡張僨〉：「不然春山隱，溪間花氤氳，山鹿自有場，賢達亦顧群，二賢歸去來，世上徒紛紛。」

顏真卿・〈贈裴將軍〉：「一射百馬倒，再射萬夫開，匈奴不敢敵，相呼歸去來，功成報天子，可以畫麟臺。」

李白・〈行路難三首〉：「誰人更掃黃金台，行路難，歸去來。」

李白・〈贈崔郎中宗之〉：「歲晏歸去來，富貴安可求，仲尼七十說，歷聘莫見收，魯連逃千金，圭組豈可酬。」

李白・〈贈王漢陽〉：「與君數杯酒，可以窮歡宴，白雲歸去來，何事坐交戰。」

李白．〈春陪商州裴使君遊石娥溪〉：「溪傍饒名花，石上有好月，命駕歸去來，露華生翠苔，淹留惜將晚，復聽清猿哀。」

李白．〈九日登山〉：「淵明歸去來，不與世相逐，為無杯中物，遂偶本州牧，因招白衣人，笑酌黃花菊。」

李白．〈紀南陵題五松山〉：「鸞鳳忽覆巢，麒麟不來過，龜山蔽魯國，有斧且無柯，歸來歸去來。」

李白．〈對酒醉題屈突明府廳〉：「陶令八十日，長歌歸去來，故人建昌宰，借問幾時回，風落吳江雪，紛紛入酒杯。」

李白．〈尋陽紫極宮感秋作〉：「野情轉蕭灑，世道有翻覆，陶令歸去來，田家酒應熟。」

岑參．〈下外江舟懷終南舊居〉：「道書誰更開，藥灶煙遂滅，頃來壓塵網，安得有仙骨，巖壑歸去來，公卿是何物。」

高適．〈封丘作〉：「夢想舊山安在哉，為銜君命且遲迴，乃知梅福徒為爾，轉憶陶潛歸去來。」

馮著．〈行路難〉：「君不見雀為鴿，鷹為鳩，東海成田谷為岸，負薪客，歸去來，龜反顧。」

杜甫．〈醉時歌〉：「焉知餓死填溝壑，相如逸才親滌器，子雲識字終投閣，先生早賦歸

去來，石田茅屋荒蒼苔。」

杜甫・〈發劉郎浦〉：「白頭厭伴漁人宿，黃帽青鞋歸去來。」

王之渙・〈涼州詞二首〉：「漢家天子今神武，不肯和親歸去來。」

李端・〈雜歌呈鄭錫司空文明〉：「學仙去來辭故人，長安道路多風塵。」

所謂「學仙去來辭故人」就是「辭別了故人，學仙去了」。「來」沒有意思。

李端・〈憶故山贈司空曙〉：「漢主金門正召才，馬卿多病自遲迴，舊山暫別老將至，芳草欲闌歸去來，雲在高天風會起。」

王建・〈過綺岫宮〉：「玉樓傾倒粉牆空，重疊青山遶故宮，武帝去來羅袖盡，野花黃蝶領春風。」

所謂「武帝去來」就是「武帝去了以後」。「來」沒有意思。

王建・〈人家看花〉：「年少狂疏逐君馬，去來憔悴到京華，恨無閒地栽仙藥，長傍人家看好花。」

所謂「去來憔悴」就是「去了之後，變得十分憔悴」。「來」沒有意思。

孟郊・〈長安羈旅行〉：「山蔬薇蕨新，潛歌歸去來，事外風景真。」

孟郊・〈古意〉：「蕩子守邊戍，佳人莫相從，去來年月多，苦愁改形容，上山復下山，踏草成古蹤，徒言采蘼蕪。」

所謂「去來年月多」就是「去了以後，已經歷了好長的歲月。」

孟郊・〈夷門雪贈主人〉：「夷門貧士空吟雪，夷門豪士皆飲酒，酒聲歡閑入雪銷，雪聲激切悲枯朽，悲歡不同歸去來，萬里春風動江柳。」

盧仝・〈蕭宅二三子贈答詩二十首〉：「石公說道理，句句出凡格，相知貴知心，豈恨主為客，過須歸去來，旦晚上無厄，主人誠賢人，輕舉隨君去。」

白居易・〈效陶潛體詩十六首〉：「挂印著公門，口吟歸去來，頭戴漉酒巾，人吏留不得，直入故山雲，歸來五柳下。」

白居易・〈嚴十八郎中在郡日改制東南樓〉：「嚴郎置滋樓，立名曰清輝，未及署花牓，遽徵還粉闈，去來三四年，塵土登者稀，今春新太守。」

所謂「去來三四年」就是「離去了三四年以後」。「來」沒有意思。

白居易・〈琵琶引〉：「門前冷落鞍馬稀，老大嫁作商人婦，商人重利輕別離，前月浮梁買茶去，去來江口守空船。」

所謂「去來江口守空船」就是「去了以後，每天只能在江口守著空船。」

白居易・〈勸酒〉：「歸去來，頭已白，典錢將用買酒喫。」

白居易・〈自誨〉：「此中是汝家，此中是汝鄉，汝何捨此而去，自取其遑遑，遑遑兮欲安往哉，樂天樂天歸去來。」

白居易・〈蟠木謠〉：「蟠木蟠木，吾與汝歸草堂去來。」

白居易・〈不能忘情吟〉：「我與爾歸醉鄉去來。」

以上兩句是「歸……去來」的格式，中間塞入一個名詞。

◎「去來」用作實詞，表「去去來來」

到了明清時代，「去來」一詞仍然使用，下面我們再看看其中是否有意義上的變化。

良知只是一個，隨他發見流行處，當下具足，更無去來，不須假借。然其發見流行處，卻自有輕重厚薄，毫髮不容增減者，所謂天然自有之中也。（以上答聶文蔚）（《陽明傳信錄》，語錄卷十，姚江學案）

意有動靜，此知之體不因意之動靜有明暗也；物有去來，此知之體不因物之去來為有無也。（《會語》，卷十一，浙中一）

問：「存順歿寧，寧與不寧，何別哉？」曰：「余知聖人之下學上達，俯仰無愧怍。爾身有死生，道有去來耶？而又安能索之茫茫乎？」（友聲編，卷十四浙中四）

知無起滅，物無去來，雖擬言議動，同歸於成，變化復其不聞之體。（《論學要語》，卷十九，江右四）

道心體也，故無改易；人心用也，故有去來。孔子所謂操存舍亡，出入無時，莫知其鄉」，亦是指人心而言。若道心，為萬古天地人物之根，豈有存亡出入之可言！（《陽明傳信錄》，語錄卷二〇，江右五）

《答友人書》曰：「人之生而來也，不曾帶得性命來，其死而往也，不曾帶得性命去，以性命本無去來也。乾性坤命之理，合天地萬物為一體者也。苦心哉聖言！正以明乾坤無可毀之理。此理萬古常然，一瞬息未嘗不然。有去來則有動搖有增損有方所，惡得謂之一體？惡得謂之一貫？予故曰：『性命本無去來也。』姑借譬之明月之夜，兩人分路而行，一人往南，月隨之而往南，一人往北，月隨之而北，自一人以至千萬人，自南北二路歧，以至千萬路歧皆然。謂月不隨人去來，眾人疑之，謂月隨人去來，智者笑之。然則月未嘗隨人去來也，斷可知矣。惟一體，故稱一貫，惟一貫，故無去來。（《蒙山論學書》，卷二一，江右六）

坐中偶有歌：「人心若道，無通塞明暗，如何有去來？」乃詰之曰：「子謂明暗果有去來否也？」曰：「雖暫去來而本體終會自復。」曰：「汝目果常明耶？抑有時而不明耶？」曰：「無時而不明。」曰：「汝之目常無不明，而汝心之明卻有去來，是天性離形色，而形色非天性矣。」眾皆恍然有省。又復告之曰：「目之明，亦有去來時也。今世俗至晚，則呼曰眼盡黑矣。其實則眼前日光之黑，與眼無力而見日之黑，正眼之不黑處也。故曰知之為知之，即日光而見其光也，不知為不知，即日黑而見其黑也。光與黑，任其去來，而心目之明，何常增減分毫

也？」（《陽明傳信錄》，語錄卷三四，泰州三）

所云其心者，意生不順生，意滅不隨滅，一切聲塵感觸，遞有去來。此心初何去來？祇緣結習之久，染著意念聲塵，汩汩興波，波搖水動，漸失妙明。是以學者要當去來現在，心不可得時，認出元本真靈，存存又存，不在內外中間，亦毫無起滅來去。（《論學書》，卷五七，諸儒下五）

仁是生生之理，充塞天地，人身通體都是，何曾有去來，有內外？（《講義》，卷五八，東林一）

知則全體皆知，不知則全體皆不知，更無半明半暗分數。但私意蔽錮，亦有去來，則有時而知，有時而不知耳。（《論語學案》，卷六二，蕺山學案）

由以上的例子可以看出來，明代的理學家很喜歡用「去來」一詞，而且都用作實詞，表「去去來來」。

◎「去來」用法虛化

但清代小說用法就虛化了。例如：

那僧道：「正合吾意。你且同我到警幻仙子宮中，將這蠢物交割清楚，待這一干風流孽鬼

下世，你我再去。如今有一半落塵，然猶未全集。」道人道：「既如此，便隨你去來。」（《紅樓夢》第一回）

佛經中的「去來今」是指過去、未來、現在之三世

「去來」兩個字在佛經中也經常出現。

印度古代外道十六宗之一，有所謂「去來實有宗」又作「古來實有宗」、「去來有實論」。他們主張過去、未來亦如現在之實有。《大乘法苑義林章》卷一（大正四五，二四九下）：

去來實有宗，……有去、來世，猶如現在，實有非假。

印度古代六派哲學中之勝論學派主張此說；小乘佛教中，如「說一切有部宗」亦主張此說（《瑜伽師地論》卷六、《顯揚聖教論》卷九）；又華嚴宗所判釋「十宗」之第三宗有「法無去來宗」。主張三世之中，過去與未來諸法，其體用俱無，唯現在法與無為法有實體，為小乘中之大眾部、雞胤部、制多山部、西山住部、北山住部、法藏部、飲光部等之所宗。又吳支謙譯《佛說菩薩本業經》：

明所徹照人剎法處，去來現在無復罣礙。

由此可知，佛經中的「去來」和先秦、唐詩以及明清的語錄、小說都不一樣。佛經指的是「過去」和「未來」，是個時間詞。佛經中更把「去來今」三字連用，指過去、未來、現在之三世，與「過未現」一詞同義。佛經中常以此類用語，泛指一切有為諸法生滅變化過程的時間。這樣造成的三音節詞，更是中國詞彙史上的創舉。下面我們由實例中來了解「去來今」的用法。

彼說此義，猶如顯致，不慕種姓，以獲如此，捨諸種姓，逮菩薩行，無所得法，於諸往返，不去不來，一切諸慧，無去來今，執信如是，不動不搖，不退不捨，奉持諸法，不急不緩，是謂持法，得菩薩道。（《佛說阿惟越致遮經》／卷上／奉法品第三）

這句所謂的「無去來今」是說不論過去、未來與現在。

若慧如者，則一切諸善法、惡法、道法、俗法、有漏無漏之法如，此諸法如者，則過去、當來、今現在之如，去來今如者，則有為無為法如，有為無為法如者，則須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢之如。（《放光般若經》／卷十一／大明品第四十九）

這句的「去來今」是覆指前文的「過去、當來、今現在」。

以是故知須菩提真從佛生，如佛之如，不過去當來今現在，諸法之如亦無去來今，是故知須菩提為從佛生，過去當來今現在如亦是佛如。（《放光般若經》／卷十一／大明品第四十九）

不以相於過去來今佛戒性三昧智慧見，解脫慧性，皆無相著。（《放光般若經》／卷十二／歎深品第五十五）

此句以「過去、來、今」並列。

六波羅蜜者，除人諸習緒，何以故？須菩提，三十七品者，是過去當來今現在十方諸佛之母，何以故？去來今諸如來無所著等正覺，皆從三十七品中出生故。（《放光般若經》／卷十四／阿惟越致相品第六十二）

這段的「去來今」指的就是前文的「過去、當來、今」的時間概念。

是故阿難，當宣語諸天龍神，諸世間人，普令聞知，諸不欲捨如來三寶者，不欲棄去來今佛道者，慎莫棄捨般若波羅蜜，是者則我道之法御。若有善男子善女人，受持般若波羅蜜，諷誦讀習，念守行者，轉復教人，演其中義，分別解說者，是人疾得阿耨多羅三耶三菩。得薩云然不久，何以故？阿難，諸佛如來道者，皆出般若波羅蜜中，諸去來今佛皆從般若波羅蜜中出。

是故阿難，菩薩欲得般若波羅蜜者，當學六波羅蜜，何以故？阿難，六波羅蜜者，菩薩之母，生諸菩薩故，諸學六波羅蜜者，皆當於中成阿耨多羅三耶三菩。是故阿難，持六波羅蜜，倍囑累汝，六波羅蜜者，是諸如來無所著等正覺之法藏。六波羅蜜者，無盡之藏，諸去來今佛轉法輪教化眾生者，皆以六波羅蜜為藏。諸去來今佛皆於六波羅蜜中，學成阿耨多羅三耶三菩，諸去來今佛諸弟子，皆學六波羅蜜而般泥洹。

阿難，菩薩如是學者，為學般若波羅蜜，欲逮諸波羅蜜者，當學般若波羅蜜。如是學者，最尊最上，出諸辯之上，無蓋之蓋，為世覆蓋，無所歸者，能為作歸。佛以是學，能以右手，舉此三千大千剎土，復還故處，一切眾生，無覺知想，所以者何？是般若波羅蜜諸去來今佛皆於中學成，去來今佛無礙諸慧。

諸菩薩欲學陀羅尼者，當學般若波羅蜜，諸有菩薩得陀羅尼者，悉為總持諸法之辯才，般若波羅蜜者，是去來今佛法之所。是故我告語一切，其有受持般若波羅蜜諷誦學者，則為總持去來今佛之道。阿難，我今為汝說般若波羅蜜行，汝持般若波羅蜜者，則為總持一切諸法。（《放光般若經》／卷十五／囑累品第六十七）

此句所稱「諸去來今佛」即是指所有過去、未來、現在的得道者。

持是功德與眾生，共為阿耨多羅三耶三菩，所為無有三念，於去來今不見有作者，是為菩

薩，住於精進，攝取尸波羅蜜。（《放光般若經》／卷十五／六度相攝品第六十九）

菩薩行般若波羅蜜時，若念若入時，十方現在諸佛皆念，是菩薩去來今諸佛，皆於般若波羅蜜中出生。菩薩行般若波羅蜜，當作是念，去來今諸佛所逮法，我亦當逮，菩薩行般若波羅蜜者，當作是習。如是習者，疾得阿耨多羅三耶三菩，是故菩薩不當離薩云若念，大千剎土其中眾生，皆教令行六波羅蜜，盡令得須陀洹及羅漢，至辟支佛。不如是菩薩行般若波羅蜜，如彈指頃，何以故？五波羅蜜、須陀洹，及羅漢、辟支佛道，皆於中出生故，諸去來今諸佛皆亦於中出生。

善於卒知，善於微知，善於厭知，善於大智，善於無涯底智，善於去來今三世之慧，亦善於權，善察眾生，亦善於義，亦善於解，善斷於三惡處，佛告須菩提，是為菩薩摩訶薩，行般若波羅蜜，念般若波羅蜜，入般若波羅蜜之德。（《放光般若經》／卷十六／漚品第七十）

這句當中的「去來今諸佛」、「去來今三世之慧」都是指過去、未來和現在。

菩薩具足入諸道已，教化眾生，淨佛國土，便住於有為中，成阿耨多羅三耶三菩，不斷佛業，及諸空性。住空性者，是諸去來今佛之道業，生死之處，及諸俗法，不離於空性。（《放光般若經》／卷十八／信本際品第八十）

有漏無漏，察其本末，法所從興，都不可得，亦無所住，亦不不住，猶如影響、水月、野

馬、芭蕉幻化，過去當來今現在法，察其本末，亦不可得，亦無所住，亦不不住，去來今法，不可睹原，何謂無所有法？所可謂無所有法者，無有過去當來今現在，求無為法，察其本末，都不可見。（《光讚經》／卷三／假號品第八十）

又須菩提，譬如虛空，無有五色青黃赤白，衍亦如是，又須菩提，譬如虛空，無有過去當來現在，衍亦如是，無去來今。又須菩提，譬如虛空，無能增者，無能減者，衍亦如是，不增不減。（《光讚經》／卷八／衍與空等品第二十一）

不得過去，不得當來，不得中間，三世平等，摩訶衍者，但有字耳。如是須菩提所言，摩訶衍者，無去來今三世平等。摩訶衍者，但有字耳。所以者何？須菩提，過去亦空，當來亦空，現在亦空，三世平等，三世空等。

所以者何？不得自然，過去色空，當來色空，現在色空，痛痒思想生死識，亦復如是。色不可得，用過去當來現在色空故，不可得空，故曰空，空不可得，何況念空有去來今，痛痒思想生死識，亦復如是。又須菩提，六波羅蜜，不得過去，不得當來，不得現在。須菩提，六波羅蜜亦不可得，三世平等故，六波羅蜜為不可得，其平等者無去來今，用平等故。復次須菩提，其三十七品、十力無畏、十八不共諸佛之法，亦不可得。

過去、當來、現在，三世平等故，三十七品、十力無畏諸佛之地，亦不可得，其平等者，無去來今，十力無畏、十八不共諸佛之法，無去來今，以平等故，故曰平等，何況平等去來今，

三十七品、十力無畏、十八不共諸佛之法，而可得乎。（《光讚經》／卷八／衍與空等品第二十一）

佛告諸比丘，道法一等，無有二乘，謂無上正真道。往古來今，無有兩正，猶如眾流，四瀆歸海，合為一味，如日所照，靡不周遍，未曾增減，若族姓子，欲至正覺，解無三塗去來今者，當學受持正法。

諸佛之德，使滅生死，慰除所患，而見安隱無為之事，去來今佛所歎如是，而割判了微妙色像，總持崖底諸法法忍，開道宣布，闡發諸器，權便所義，將養正法，是為法之供養。（《正法華經》／卷六／藥王如來品第一）

溥首欲知，皆佛所建立，加此經恩，去來今佛，盡從斯生，亦護是典，若於忍界，聞正法華品，服名聽聲者，甚難值遇。（《正法華經》／卷七／安行品第一）

賢者阿難白世尊曰：諸佛大聖，悉等同一，說不退輪乎？佛言如是：等無有異，阿難問佛，假使諸佛同等，講不退輪，何因大聖向者說言，假使有人，不欲違遠佛法聖眾，佛所興顯，去來今佛，不當遠離此經之卷。（《佛說阿惟越致遮經》／卷下／囑累品第十八）

第九菩薩住名曰善哉意，第十菩薩住名曰法雨，是諸菩薩十住道地也，我觀十方去來今佛，諸如來至真，無不講此十住之業。（《漸備一切智德經》／卷一／初發意悅豫住品第一）

彼以無明恩愛所受，長益塵勞，無斷絕時，及行所作，往返報應，報應展轉，根無拔時，盡其餘殃者，苦痛輒轉，亦無休息，以無明矣，為去來今，見縛流布，宜當斷絕，如是三轉，

三轉無我，以離吾我，無明滅去。（《漸備一切智德經》／卷三／目前住品第一）

所以者何？本命應然，菩薩察之，臨母命終，因來下生。懷菩薩時，諸天供養，至見生矣，以服天食，不甘世養，本福應然，去來今佛，皆亦如是，母七日終。（《佛說普曜經》／卷二／欲生時三十二瑞品第五）

教授無量眾生之惱，入不可計諸佛世界，嚴淨無數諸佛國土；入不可議若干品藏經典之教，入不可計諸佛正覺聖慧道業，下入無量不可計劫；入不可計諸佛所行去來今世，勸不可計眾生之類，令入篤信殊特之行；入不可計諸佛色身現若干形，解不可計眾生根性。（《漸備一切智德經》／卷四／玄妙住品第七）

如其道教，無所希望，演布無際，解暢法者，達現在法，所宣歸趣，曉了義者，知去來法報應之理。順次第者，說解一切去來今法，無所破壞。分別辯者，一一所說，而無二心，無有邊際。（《漸備一切智德經》／卷四／善哉意住品第七）

此經如是，眾典之英，道德弘明，志平等正，解達無身，乃至無上正真之道，度脫一切生死老病終始之患，去

來今佛之所由生，諸經之淵海，道德之宮，藏諸菩薩行，所會道堂，三界眾人，所求福糧，其婬怒癡，忽自消亡，猶如虛空，含受一切諸有形類，生之長之，靡不因之。此經如是，諸菩薩等，去來今佛之所由生，善權智慧，開化聲聞諸緣覺眾，皆令得度，三界黎庶，悉得蒙濟，三苦脫難，咸得解縛，普發道意，入深法藏，無窮法身，開化十方，十方恒沙諸佛國土滿中七寶，供十方佛，不如受是，以諷誦說，宣示同學，報去來今諸佛之恩，諸佛之地，一切十方。（《漸備一切智德經》／卷五／金剛藏問菩薩住品第十）

觀察其本，便以應誼而為說法，不違法誼，辯才開明，隨順無逆，其不忘者，去來今慧，無所罣礙，咸見三世因其己身。（《大哀經》／卷五／十八不共法品第二十之一）

專修憺怕，而普觀察，是為智本；得明解脫，蠲除眾冥，是為慧業。遵乎專一三脫之門，是為智本；證明三達去來今事，是為慧業。篤信道議，而無疑惑，是為智本；度於一切諸所罣礙，是為慧業。（《大哀經》／卷八／智本慧業品第二十五）

由此可以想見，「去來今」這個奇特的用語在佛經中使用得多麼普遍了。而「來。去來。去來今」在我們的語言當中，又是多麼活潑，多麼富於變化的詞語！作為關鍵的「來」字，它曾經是指「麥子」，後作語尾助詞，在佛經中又表示「未來」。因此，具備語言的知識，對於我們讀古書、讀佛經，是多麼重要的呀！

竺家寧簡介

1 民國三十五年生，國家文學博士。曾任教於淡江大學；並於法國高等社會科學院，進行敦煌佛經之語言研究；現任中正大學中文研究所教授。

2 發表有〈早期佛經中的派生詞研究〉、〈佛教傳入與等韻圖的興起〉等論文，並著有《聲韻學》、《古漢語複聲母研究》、《音韻探索》等書。

3 目前正從事西晉及三國佛經詞彙之研究。

【法海一味】

我們選擇覺知呼吸，覺知呼吸的特相及其生滅、無常和無我的狀態，加上呼吸時生起五蘊中的任何一蘊。而其中最重要的是受蘊，如果你能於受蘊中徹見無常，就可以高枕無憂了，因為每件事物都會呈顯在感受上。當愛一個人時會瘋狂地愛；恨一個人時則咬牙切齒，因此，如果你能在受蘊中覺察到無常或無我，那麼一切塵埃終將落盡，你也可以經由修習此法放下執著。

《內觀捷徑》，佛使比丘著，香光書鄉編譯組譯，頁六〇，香光書鄉出版

能爲諸衆生，作不請親友

佛經中的「不請」

竺家寧

「不請」又作「不請友」，是指「未請而自來親近之友」，「不請」也有「不請求」、「不邀請」、「不可原諒」等意思，這是我們在讀佛經時，應該加以辨識區別的。

「不請友」是指「未請而自來親近之友」

「不請」是佛經中常見的詞語，它不算是什麼佛家名相，沒有什麼深奧的大道理，完全是一個很普通的用語。但是諸如此類的詞語若不加釐清，往往成為通讀佛典的障礙，甚至造成誤會。因此，站在語言學的立場來看，愈是普通的詞語，愈不可放過，這和研究佛經思想義理是大不相同的。

「不請」，《佛光大辭典》云：又作「不請友」，是指「未請而自來親近之友」。以此比喻佛、菩薩之救度眾生，非因眾生之祈請，乃以大慈悲心感應而親往，賜予眾生以善法。對眾生而言，佛、菩薩即為「不請之友」。

另外，「不請」也指「不請亦說之法」，又作「不請法」。佛雖未受眾生之央請，亦隨眾生之根機而主動說示利益之法門。

下面我們從佛經中看看實例：

佛是眾生父　為於諸世界
而作不請友　唯有佛世尊
能有此悲心　（《大莊嚴論經》／卷十三）

故文殊普為已發信心者，作不請友，以偈問賢首菩薩曰：「我今已為諸菩薩說佛往修清淨行，仁亦當於此會中演暢修行勝功德。」（《大慧普覺禪師語錄》／卷十六）

山僧今日，以如是心，說如是法，普請大地眾生，有情無情，同入清淨大解脫門，與太師循忠烈王，為不請友，同一眼見，同一耳聞，同一受用，作廣大殊勝利益。（《密菴和尚語錄》／常州褒忠顯報華藏禪寺語錄）

這三個例子構成「不請友」，分別指佛陀、文殊、山僧，主動向人說法，有別於答覆別人的問道，這就是「不請」的真正詞義。我們再看看「不請」的其他用法。

「不請友」也可以說成「不請親友」，例如：

能為諸眾生　作不請親友
名稱世普聞　三界所尊重　（《大莊嚴論經》／卷十六）

婆伽婆三藐三佛陀，於一切眾生作不請親友，於四種姓都無偏黨，略說如是。（《大莊嚴論經》／卷七）

不請之親友　網縵皆覆指
相輪莊嚴手　一切皆恐怖
佛以手安慰　誰有上大悲
慈稱滿世間　皆是真濟聲　（《大莊嚴論經》／卷十一）

解萬世之後可不待聖而師矣，若乃聲跡並資言像相濟，大義既乖儒墨競興，豈徒正信不朗，將亦謗誤增釁，得不取證於示見印記以自固乎？大聖以無礙之慧，垂不請之慈，……絕群望於泥洹之後，興罪垢於三會之先，芻狗空陳，其能悟乎？儀像虛設，其能信乎？（《弘明集》／卷十

一／高明二法師答李交州淼難佛不見形事並李書）

此處所謂「以無礙之慧，垂不請之慈」也是主動救度眾生之意。

或權形二九息彼塗炭，揮手則鐵圍摧巖，噓氣則浮雲頹崿，能為十方作不請之益，領眾不思風吟虎嘯，故命使持節，撫化大將軍十方三界大都督補處王大慈氏。（《廣弘明集》／卷二十九／歸統篇第十上／伐魔詔並序）

此處所謂「不請之益」也是主動救度眾生之意。

智略淵深慧柯遠振，明達四通朗鑒三固，或託跡群邪曜奇鋒起，或權形二九息彼塗炭，揮手則鐵圍摧巖，噓氣則浮雲頹崿，能為萬方不請之友，領眾不思仗戈虎嘯，使持節布化大將軍三界都督補處王大慈氏，妙質縱網天姿標傑，體踰金剛心籠塵表，猛氣衝雲慧柯遠奮，無生轉於胸中。（《弘明集》／卷十

四／釋智靜檄魔文）

此處所謂「能為萬方不請之友」，也是指能主動幫助天下各方的朋友。

次請弘慈本誓，誓度四生，方便善權，權形六道，隨聲即至，如影赴身，不念即彰不請之友，並入溫室浴。（《法苑珠林》／卷三十三／興福篇第二十七之一／洗僧部第八）

此處意義相同。

「不請」是指「不請求」

下面的「不請」是「不請求」的意思。

經云：「若有受持讀誦書寫宣說，非時非國不請而說，輕心輕他自歎隨處而說，反滅佛法，乃至令無量人死墮地獄，則是眾生惡知識也。」（《法苑珠林》／卷二十四／說聽篇第十六之二／簡眾部第五）

道人有五因緣請不可行：一者請甲不如乙不當行，二者請乙不如請甲不當行，三者若請甲，甲言為故請乙，乙不當行，四者我從遠方來即時不請，後乃請不應行。（《佛說罵意經》）

這兩句也是「不請求」的意思。

復次善男子，若我弟子受持讀誦書寫演說是涅槃經，莫非時說，莫非固說，莫不請說，莫輕心說，莫處處說。（《法苑珠林》／卷三十／住持篇第二十二／說聽部第四）

「莫不請說」是「沒有不請求而說」的意思。

「不請」是指「不邀請」

下面的「不請」就不是上述「不請之友」或「不請求」的意思了，而是一般「不邀請」的意思。這是我們在讀佛經時，應該加以辨識區別的。

耆域白佛言：「不審如來以何因緣不受水？佛告耆域，今此眾中無有般特比丘，是故不受水耳。耆域白佛，此般特四月之中不能誦掃帚名，得行道，放牛牧羊人皆誦得此偈，何故請此人？」佛告耆域：「汝不請般特者，吾不受清淨水。」（《出曜經》／卷十九／馬喻品第二十）

這裡是說：你如果不邀請般特的話。

爾時諸比丘，以此事往白佛。佛言：「聽請能作者作，若上座不請能者，突吉羅，若不受

上座請，突吉羅。」（《四分律》／卷三十五二分之十四／說戒犍度上）

這裡是說：上座如果不邀請，得突吉羅罪。

時給孤獨食往長者家，彼長者常法，若給孤獨食來時，輒起迎逆請與敷坐，而此日亦不起迎，不請令坐，但自莊嚴堂舍，為佛及僧，時給孤獨食既至已，問長者言：「莊嚴堂舍欲何所作，為欲嫁娶，為欲請王，為欲設大祠。」長者報言：「我不嫁娶，亦不請王，我欲設大祠，請佛及僧千二百五十人俱。」（《四分律》／卷五十第四分之一／房舍犍度初）

「不請令坐」是指「不邀請他坐」。「我不嫁娶，亦不請王」是說「我不嫁娶，也不邀請王」。下面各例的用法都屬此類。

迦葉復言：「世尊欲取涅槃三反告汝，汝不請世尊住世，若一劫，若過一劫，令無數人得利益，慈愍世間諸天人民，令得安樂，汝得突吉羅罪，今應懺悔。」阿難答言：「大德迦葉！非我故作，魔在我心，令我不請佛住世，我於此中不自見有罪。」（《四分律》／卷五十四第四分之五／集法毘尼五百人）

諸鬥將作是念：「我等富貴具足者，皆因達摩提那比丘尼故，我等何不請是比丘尼來？」（《十誦律》／卷八第二誦之二／明三十尼薩耆法之四）

我受迦絺那衣，即復言：「若比丘隨意多畜衣，……他不請入其舍，非時入聚落，不著僧伽梨入村邑者，是人非比丘。」（《十誦律》／卷第十六第三誦之三／九十波逸提法之八）

作是念已，問居士言：「汝欲嫁娶，為欲請國王大臣，為作大施會耶？」居士答言：「我不嫁娶，亦不請王及大臣也，請佛及僧明日食。」（《十誦律》／卷第三十四第五誦之六／八法中臥具法第七）

佛言：「當計是飯食直，……魚肉餅亦應計直。」有一比丘，不請自來食，心生疑，我不得波羅夷耶？以是事白佛。佛言：「不犯！從今日不請不應往食，若往食得突吉羅。」有舊住比丘至聚落，有知識比丘，與取食分。（《十誦律》／卷第五十七第十誦之二／第二盜戒之初）

「阿難！佛四如意足善修，若欲住壽一劫，若減一劫，自在能住，汝何以不請佛久住？以是事故，汝得突吉羅罪，是罪汝當如法懺悔，莫覆藏。」阿難答：「我不輕戒，非不敬佛故，不請久住。」（《十誦律》／卷第六十善誦毘尼序卷上／五百比丘結集三藏法品第一）

若眾中不知上四法，不得一處住，應當請知法人來，若請不能得，應舉眾依他知法眾住，若不請不依他知法眾住者，舉眾得突吉羅罪。（《大比丘三千威儀》／卷上）

洪州太守宋令公，一日大寧寺僧，陳乞請第二座開堂。公云：「何不請第一座？」眾無語，

師代云：「不勞如此。」（《金陵清涼院文益禪師語錄》）

士云：「道存無阻，因甚入來不得。」師云：「他後見別處長老，學士不請舉向伊。」士云：「舉著又何妨？」師云：「山僧罪過。」士云：「好好！」師云：「諾諾！」（《明覺禪師語錄》／卷二）

太宗一日問曰：「卿累經郊祀，俸給不請何耶？」對曰：「臣有私恩未報。」上詰之，遂以實對。（《大慧普覺禪師宗門武庫》）

門云：「某甲見處，與從上諸聖，不移易一絲毫許，靈樹二十年，不請首座。」常云：「我首座生也。」（《佛果圜悟禪師碧巖錄》／卷一／六）

以上的「不請」，都是「不邀請」的意思。但同是《碧巖錄》的句子，下一句就不一樣了。「作不請勝友」的意思是「未請而自來親近之友」，也就是「主動向人說法的朋友」。兩者可以做一比較。

垂示云：「以無師智，發無作妙用，以無緣慈，作不請勝友，向一句下，有殺有活，於一機中，有縱有擒，且道什麼人曾恁麼來，試舉看。」（《佛果圜悟禪師碧巖錄》／卷七／六一）

下面仍是「邀請」的意思。「不請」的後面總是有一個名詞（通常是指人）作賓語。

若比丘善修四如意足者，則能住壽一劫半劫，如意足中，我最善修，如是三說，汝時默然，而不請佛久住於世，此亦是汝犯突吉羅罪。（《阿育王傳》／卷四／憂波毱多因緣之餘）

祇陀太子遣信，請佛及僧明日食，唯不請乞兒比丘，乞兒比丘善來盡隨佛僧入宮食。（《經律異相》卷十八／聲聞無學第六僧部第七／乞兒比丘現神力入祇陀宮十一）

又《菩薩處胎經》云：「爾時迦葉見眾集已，語優波離，卿為維那唱阿難下，即受教唱下，罰阿難不請佛住壽等已，阿難心意荒亂，內自念言：『佛滅度未久，恥我乃爾。』」（《法苑珠林》卷十二／千佛篇第五之五）

爾時太子祇陀請佛及僧，遣使白佛：「唯願世尊明受我請，及比丘僧，所度乞兒，我不請之，慎勿將來。」（《法苑珠林》／卷五十六／貧賤篇第六十四／貧兒部第四）

「不請」是指「不可原諒」

以下的「不請」出現在句末，大都以「罪在不請」的形式出現。

告使者言：「吾為大王，臨統四域，汝今至彼，道吾教敕，信至之日，馳奔來覲，臥聞吾聲，便當起坐，坐聞吾聲，便當起立，立聞吾聲，便當涉路，剋期七日，將諸侍從，朝拜見我，

若違斯制，罪在不請。」（《撰集百緣經》／卷九／聲聞品第九／（八八）罽賓寧王緣）

這一句所謂的「若違斯制，罪在不請」是強調罪過的不可原諒。所以，「不請」還可以解釋作「不可原諒」。下面的例子情況相同。

時王太子阿闍世共提婆達多，共為陰謀，殺害父王，自立為主。尋敕宮內，不聽禮拜供養彼塔，有犯之者，罪在不請。於其後時七月十五日僧自恣時，有一宮人，字功德意，而自念言：「此塔乃是大王所造，今者坌污，無人掃灑。」（《撰集百緣經》／卷六／諸天來下供養品第六／（五四）功德意供養塔生天緣）

「有犯之者，罪在不請」是說「有違背的話，罪過是不能原諒的」。

諸色天人，悉來問訊，聽受般若波羅蜜，作禮遶已竟畢，各各自去，是彼善男子善女人，彼所止處，當完堅無有燒者，除其宿罪不請，餘不能動，善男子善女人，其功德悉受得。（《道行般若經》／卷二／摩訶般若波羅蜜功德品第三）

這裡的「除其宿罪不請，餘不能動」是說「都不能撼動他」。

諸無結愛天尚悉來下在諸天中，何況是三千大千國土諸愛欲無色天子耶？彼所處常完堅無

燒者，除宿不請，餘不能動，其功德悉受。（《大明度經》／卷二／持品第三）

這裡的「除宿不請」就是上段話「除其宿罪不請」的省略。

菩薩持是三昧者，若帝王、若賊、若水火，若龍、夜叉、蟒、師子、虎、狼，……一切毒獸及鬼神，欲燒人、欲殺人，欲奪人衣鉢，壞人禪奪人念故，欲中是菩薩，終不能也，除其宿命不請，如我語無異也。（《佛說般舟三昧經》／擁護品第六）

是說「除了有不可原諒的先天大罪，其餘都可以照我的說法去做。」

時於山中，天大卒雨，積水流行，江水大漲，流溢出外，漂沒五百諸戲幼童，水中溺死，墮于隨流，眾人見之，莫不歎惜。各心念言：「可憐可憐！」父母舉聲，悲哀大哭，不能自勝，求索死喪，不知所在，益用悲酷。時眾人往反，諸比丘具白佛意，佛告眾人：「各豫知之，宿命不請，呼諸父母，告之莫恐，此兒五百世，宿命應然，今雖壽終，生兜術天，皆同發心，為菩薩行。」（《生經》／卷四／佛說五百幼童經第三十三）

這裡的「宿命不請」是說「命運是注定的，無法用人力挽回的」。

故經明懺止約內心，有愧則亡，無慚斯有，三報輕重具顯涅槃，六根淳薄亦陳實觀，是知

宿殃不請，例是別時，通諸理教義須隱括，又有普賢別行金光總懺，多歸清眾事乖通俗，比有行事執著者多，遍告雖來皆虧法利。（《續高僧傳》／卷二十九／興福篇第九正紀十二人附見五人）

這裡的「是知宿殃不請」是說「先天的前世種下的罪殃，是不能改變挽回的」。

佛告比丘：「今吾普觀天上世間，若如是咒，咒願擁護，終無恐懼，衣毛不豎，除其宿命，不請南無。」世尊所咒者，吉梵天勸助是咒。（《生經》／卷二／佛說護諸比丘經第二十）

這一句中，若依《大正藏》的句讀，「不請」的賓語是「南無」。依據《佛光大辭典》云：

梵語 namas，巴利語 namo。又作南牟、那謨、南謨、那摩、曩莫、納莫等。意譯作敬禮、歸敬、歸依、歸命、信從。原為「禮拜」之意，但多使用於禮敬之對象，表歸依信順，含救我、度我、屈膝之意。如稱南無三寶，即表歸依佛法僧三寶之意。如稱南無阿彌陀佛、南無妙法蓮華經等，將「南無」兩字冠於佛名或經名前，亦表歸依之意。

可知「南無」一語總是用於佛名或經名前，作動詞用。則此處斷句應為「除其宿命不請，南無世尊所咒者吉，梵天勸助是咒」，意思是：「除了天生不可救藥，前世就犯莫大罪孽的人，南無世尊的祐助，所念的咒都能帶來吉利，因為梵天勸助是咒的緣故。」所以，這裡不應該斷句解釋為「不請南無」，而應該斷句為「宿命不請」。「不請」是「不可原諒」的意思。

「先不請」是指「事先未經同意」

另外一種「不請」的用法是以「先不請」的形式出現，這類例子見於律部。「先不請」是指「先不受自恣請」。何謂「自恣請」？《善見律毘婆沙》卷十五：「檀越語比丘言：『若有所須，隨意請。』是名自恣請。」《四分比丘尼戒本註解》解釋「自恣請」時，說「若施主先作自恣隨意歡喜，任彼比丘尼須何等衣」，因此，「先不受自恣請」是說比丘事先沒有得到居士隨其所欲而布施的允諾。

語諸比丘，以十利故與諸比丘結戒，從今是戒應如是說，若比丘二非親里居士居士婦，各辦衣直。作是念言：「我以是衣直，各買如是衣與某甲比丘。」是中比丘，先不請，便往居士居士婦所，作同意言：「汝等各辦衣直，合作一衣與我。」為好故，若得衣者，尼薩耆波逸提。為比丘者，為跋難陀釋子故，衣直為辦先不請，如上說，是中犯者，有三種價色量。（《十誦律》／卷六初誦之六／明三十尼薩耆法之二）

若為比丘故，非親里居士居士婦，使織師織衣，是比丘先不請，便往語織師言：「汝知不？是衣為我故織，汝好織、極好織、廣織、淨潔織，我當多少益汝。」（《十誦律》／卷第八二誦之二／明三十尼薩耆法之四）

以十利故，與比丘尼結戒，從今是戒應如是說：「若為比丘尼故，眾多非親里居士居士婦，各各辦衣價作是言：『我等持是衣價，各各買如是如是衣，與某甲比丘尼。』是比丘尼先不請，後到眾多居士居士婦所，作是言：『汝等以是衣價，共買如是如是一衣與我。』」（《十誦律》／卷第四十三第七誦之二／尼三十捨隨法第三）

衣者，白麻衣、赤麻衣、芻麻衣、翅夷羅衣、欽婆羅衣、劫貝衣、憍施耶衣。衣價者，金銀車渠馬瑙，乃至米穀。如是如是衣者，如是價、如是色、如是量。與某甲比丘尼者，與偷蘭難陀。先不請者，眾多居士居士婦，先不言汝有所須來至我家取。同心者，信是居士隨我所索不瞋故，眾多居士共買如是如是一衣與我為好者，難滿、難養、無厭足故。（《十誦律》／卷第四十三第七誦之二／尼三十捨隨法第三）

以上的「先不請」都是作「先不受自恣請」解釋，是指居士在供養比丘「衣」時，有其原本的預算，並沒有說隨比丘之意而布施，也就是比丘事先未得到居士「自恣請」的同意，卻到居士家指定他要的「衣」要如何的「價、色、量」。

結語

根據本文的研究，佛經中的「不請」共有五個義項：

一、作名詞的修飾語。如「不請友」、「不請法」。

二、作及物動詞用，意思是「不請求」。後面接賓語。

三、作及物動詞用，意思是「不邀請」。後面接賓語。

四、如果後面不接賓語，作不及物動詞用，那麼意思就要解釋作「不可原諒」。

五、如果以「先不請」的形式出現，後面不接賓語，意思就是「事先未經同意」。

這些意義和用法，一般佛學辭典都沒有收入。例如《佛光大辭典》只列了上述第一種用法，其他各種用法都沒有提到。由此，我們呼籲「佛經語言學」研究的必要性。如果對佛經中的詞語只是輕忽地帶過，而沒有追根究柢的態度，我們就很可能會誤解佛經的原意，而以主觀的直覺去附會，這樣絕不是佛陀強調要「破我執」的本意。

一般人向來有個誤解，以為只要掌握一些義理深奧的佛家名相，就足以通讀佛典，因此，一般佛學辭典選詞上也只是處理具有哲學意味的詞語，以為不帶哲學意味的詞語沒有進一步詮釋的必要。使得許多有心學佛的人只能透過二手資料去了解佛法，而不能直接閱讀佛典，這是非常可惜的。「佛經語言學」正是處理這些看起來沒什麼深奧的道理，卻是出現頻率很高，影響整個句義了解的詞語的一門知識。

善來比丘！皆成沙門

佛經中的「善來」

竺家寧

「善來」這個詞現代很少用，可是在佛經裡卻是個常用詞。「善來」是什麼意思呢？佛陀對比丘稱「善來比丘」時，該比丘即得具足戒，是十種得戒緣之一；「善來」也可表示對來訪人的歡迎，意思是「多好啊，你來了！」

「善來」這個詞現代很少用，可是在佛經裡卻是一個常用詞。「善來」是什麼意思呢？依據《佛光大辭典》，這個詞來自於梵語 svāgata 和巴利語 sāgata，音譯作「沙竭陀」、「莎揭哆」、「娑婆揭多」，為印度比丘歡迎來客所用的客套語，即「其來正好」之意。

《中阿含經》卷九〈手長者經〉云：

手長者遙見比丘來，即從坐起，叉手向比丘白曰：「尊者善來，尊者久不來此，願坐此床。」

《南海寄歸內法傳》第三卷云：

昔大師在日，親為教主，客苾芻至，自唱「善來」。又復西方寺眾，多為制法，凡見新來，無論客舊及弟子門人舊人，即須迎前唱「莎揭哆」，譯曰「善來」。客乃尋聲即云「窣莎揭多」，譯曰「極善來」。

由此可知，在印度寺眾間，主僧等先對客人唱「莎揭哆」，即曰「善來」，客亦應之唱「窣莎揭哆」，即「極善來」。

佛陀對比丘稱「善來比丘」時，該比丘即得具足戒，此謂「善來得」，為十種得戒緣之一，係限於釋尊一人特授的作法。即由彼人的願力與佛陀的威神力，佛陀向欲出家的人稱「善來比丘」，彼人即為沙門，具備剃髮與著袈裟之相，得具足戒。

「善來比丘」一語始用於憍陳如等五比丘歸依佛陀時。據《善見律毘婆沙》卷七載，佛世時依此法而得戒者，凡一千三百四十一人。《四分律》載有名字比丘、相似比丘、自稱比丘、善來比丘、乞求比丘、著割截衣比丘、破結使比丘、受大戒百四羯磨如法成就得處所比丘等八種比丘，善來比丘列為第四，是具足戒作法制定前的出家型態之一。《增一阿含經》卷十五（大二・六二一下）：

諸佛常法，若稱善來比丘，便成沙門。是時世尊告迦葉曰：「善來比丘！此法微妙，善修

梵行。」是時迦葉及五百弟子所著衣裳盡變作袈裟，頭髮自落，如似剃髮，以經七日。

以下我們試從佛經原文中，來看看「善來」一詞的具體用法。

一、放在專有名詞之前

時舍利弗見大弟子，尋以勞賀賢者阿難，「善來阿難！能自枉屈，為佛侍者，親近世尊，宣聖明教。」（《生經》／卷二／佛說比丘各言志經第十六）

遙見太子是為悉達，今果出家。善來悉達！便坐是榻，冷泉美果今可食之。（《修行本起經》／卷下／出家品第五）

或復有將盛水盆來，或洗足已，將於木來擬安腳者，或有迎接三衣及鉢。又口唱言：「善來長老瞿曇！安坐於此鋪上。」（《佛本行集經》／卷三十三／轉妙法輪品第三十七上）

白淨王子，福應聖王，不樂榮位，當得作佛，昔聞出家，其道成乎，如來忽到，迦葉大喜，

善來瞿曇，起居常安。（《中本起經》／卷上／化迦葉品第三）

世尊遙見歎言：「善來迦葉！豫分半床，命令就坐。」（《中本起經》／卷下／大迦葉始來品第十二）

爾時長者，聞佛來至，將五百徒眾，各各齎持百味飲食，奉迎如來，見佛世尊，三十二相，八十種好，光明暉曜，如百千日，安詳雅步，威儀可觀，前禮佛足，「善來世尊！慈哀憐愍，今見納受我等施食。」（《撰集百緣經》／卷一／菩薩授記品第一／（一）滿賢婆羅門遙請佛緣）

而恆河畔有一船師，遙見世尊向己而來，從坐速起，急疾向前，迎接世尊，到佛邊已，而白佛言：「善來世尊！從何遠來，而忽到此。」（《佛本行集經》／卷四十／教化兵將品下）

爾時難陀，在樓閣上，遙見世尊，將至其所，速即驚起，下於重閣，往至佛邊，頂禮佛足，卻立一面，因白佛言：「善來世尊！何從遠至，唯願垂神，入我堂室，昇座而坐。」（《佛本行集經》／卷五十六／難陀出家因緣品第五十七上）

爾時世尊，知婆持加善根已熟應受我化，即便往詣彼長者家，忽然驚起，合掌奉迎，「善來世尊！敷座而坐。」（《撰集百緣經》／卷一／菩薩授記品第一／（六）婆持加困病緣）

這是「善來」的第一種用法，置於被稱呼者的前面，可用於上對下，也可以用於下對上。通常意思是表示對來訪人的歡迎。中文的取義是「善！來！」兩個概念的組合。也就是「多好

啊，你來了！」的意思。

二、放在普通名詞之前

無上聖德不安所座，各從座起，前行奉迎，各口發言：「善來聖尊！有執法衣。」（《佛說普曜經》卷七／梵天勸助說法品第二十三）

請於菩薩，各各一心，齊頂禮足，同共白言：「善來聖者！我等諸仙欲請聖者住於此處。」（《佛本行集經》／卷二十／觀諸異道品第二十四）

遙見使來，漸將向近，即起前迎，而口唱言：「善來仁者！云何忽屈來到此間，願且消息，少時停止。」（《佛本行集經》／卷二十／王使往還品第二十五上）

遙見菩薩，近來見已，不覺大聲，聲告言：「善來聖子！」菩薩前至阿羅邏所，二人對面，相共問訊。（《佛本行集經》／卷二十一／問阿羅邏品第二十六上）

爾時瓦師，即白彼等辟支佛言：「善來諸仙！受我家食訖隨意去。」（《佛本行集經》／卷三十四／轉妙法輪品下）

諸天遙見彼王來　各起而迎告於彼
善來人中法王者　共天帝釋坐此處

是時帝釋大天王　遙見彼王來即起

迎逆而告王言曰　善來世間汝大王　（《佛本行集經》／卷四十四／布施竹園品第四十六）

爾時跋陀羅卑梨耶女兄弟，從其家出，向摩伽陀，至王舍城，彼等值初第一牛群所居之處，彼處諸人，曲躬出迎，口作是言：「善來人輩！從於何方，遠來到此。」（《佛本行集經》／卷四十五／大迦葉因緣品第四十七上）

語諸商人：「善來聖子！從何遠來，汝等聖子，來與我等可為夫也。」（《佛本行集經》／卷四十九／五百比丘因緣品第五十）

諸寶瓔珞莊嚴其身，乃至亦復白慈者言：「善來慈者！何能冒至？」（《佛本行集經》／卷五十／說法儀式品下）

觀者無厭，微妙殊特，以諸瓔珞莊嚴其身，語慈者曰：「善來聖者！能遠至。」又言：「慈者！此城皆是琉璃所成，眾物具有。」（《佛本行集經》／卷五十／說法儀式品下）

時梵志言：「善來大王！我今供養如是大眾，汝可助我共供養之。」毘沙門王言：「敬如所敕，隨意所須。」（《悲華經》／卷二／大施品第三之一）

梵志問言：「汝是誰也？」梵王報言：「我是大梵天王！」梵志答言：「善來天王！可還天上集會諸天，汝持我言。」（《悲華經》／卷三／大施品第三之二）

這些例子的「善來」用於普通名詞的前面，這個普通名詞是指被迎接稱呼的人。它可以是雙音節名詞，也可以是多音節名詞，例如：「善來人中法王者」、「善來世間汝大王」，但這兩例只出現於偈中。

三、放在「比丘」之前

爾時佛告憍陳如言：「善來比丘！入我法中，行於梵行，盡苦邊故。」（《佛本行集經》／卷三十四／轉妙法輪品下）

爾時佛告耶輸陀言：「善來比丘！汝今於我所說法中，行於梵行，正盡諸漏。」（《佛本行集經》／卷三十五／耶輸陀因緣品下）

爾時佛告彼童子言：「善來比丘！入我法中，行於梵行，正盡諸苦，令到其邊。」（《佛本行集經》／卷三十八／那羅陀出家品）

「唯願世尊！聽我出家，受具足戒。」佛告彼言：「善來比丘！今來入我自證法中，行於梵行，盡諸苦故。」（《佛本行集經》／卷四十八／舍利目連因緣品下）

各各發念，欲往詣佛，即便俱出，徑詣鹿園，本願應度，見佛便解，願為弟子。佛言：「善來比丘！悉成沙門，因順本旨，速成法要，垢除縛解，皆得羅漢。」（《中本起經》／卷上／現變品

第二）

「汝等何趣五百弟子？」俱發聲言：「願如大師！」皆即稽首，求作沙門，佛言：「善來比丘！皆成沙門。」（《中本起經》／卷上／化迦葉品第三）

爾時國王聞佛世尊說是偈已，心開意解，得須陀洹果，即於佛前，求索出家，佛即告言：「善來比丘！鬚髮自落，法服著身，便成沙門。」（《撰集百緣經》／卷一／菩薩授記品第一／（九）佛說法度二王出家緣）

諸比丘僧，默然而坐，心驚毛豎，尋於佛前，深生信敬，長跪合掌，求入道次。佛即告言：「善來比丘！鬚髮自落，法服著身，便成沙門。」（《撰集百緣經》／卷二／報應受供養品第二／（一七）乾闥婆作樂讚佛緣）

女見佛已心生喜樂，求索入道。佛即告言：「善來比丘尼！頭髮自落，法服著身，成比丘尼。」精懃修習，得阿羅漢果。（《撰集百緣經》／卷八／比丘尼品第八／（七一）寶珠比丘尼生時光照城內緣）

「善來」出現在「比丘」或「比丘尼」的前面，都是佛陀

的用語，是佛陀對比丘或比丘尼說的話。

佛對比丘稱「善來比丘」時，該比丘即得具足戒，此即所謂的「善來得」，乃十種得戒緣之一。如《五分律》卷十五云：

於是憍陳如從坐起，頂禮佛足，白佛言：「世尊！願與我出家受具足戒。」佛言：「善來比丘！受具足戒，於我善說法律能盡一切苦，淨修梵行。」憍陳如鬚髮自墮，袈裟著身。

《善見律毗婆沙》卷七亦云：

善來比丘者，有白衣來詣佛所，欲求出家，如來即觀其根，因緣具足應可度者，便喚言：「善來比丘！鬚髮自墮，而成比丘。」喚者如來於納衣裏出右手，手黃金色，以梵音聲喚：「善來！可修梵行，令盡苦源。」佛語未竟，便成比丘，得具足戒。

該書並舉出佛在世時，依此法而得戒的比丘人數，總計有一千三百四十一人。此「善來得」的作法，只有佛一人能作。

四、放在其他詞之前

彼等眾生，善得人身，善來此世，大得財利，大種福業，又復得見童子，至於三十三天諸

天圍遶，乘七寶梯，而下彼處。（《佛本行集經》／卷十／相師占看品下）

爾時佛告二比丘言：「汝等比丘！善來入我自說法中，行於梵行，正盡苦邊。」（《佛本行集經）／卷三十四／轉妙法輪品下）

生子聞第一　身相三十二
欲見普吉義　吾身以故來
善來吾樂之　今適寂淨眠
且待須臾覺　見妙如滿月　（《佛說普曜經》／卷二／欲生時三十二瑞品第五）

這三句可以說明「善來」二字接合得十分緊密，在佛經中實際已成為一個複合詞。它不僅用於實質上的迎接賓客，也引伸為抽象概念的「眾生善來此世」、「比丘善來入我自說法中」、「吾身善來吾樂之」等句子中，所傳達的意思是「以一種合宜的方式，快樂的心情接受」。這樣的同義詞竟是現代漢語所沒有的。

即往從之，迦葉見佛來，起迎讚言：「大道人善來相見，自安隱乎？」（《佛說普曜經》／卷八／十八變品第二十五）

迦葉見佛，即來起迎，讚言：「幸甚！大道人善來相見，相見消息安不？」佛即答言：「無病第一利，知足第一富，善友第一厚，是為第一安。」（《佛說太子瑞應本起經》／卷下）

佛為說法，即得須陀洹道，明日魔知其心，即化作佛欲來壞之，而至其家，長者以未得他心智故，不知是魔，歡喜迎之。善來將入座，魔佛語長者言：「我昨日所說者，盡非是佛語，汝速捨之。」（《眾經撰雜譬喻》／卷上）

這幾條看起來，「善來」好像是人名，其實不是。但是佛經中的確有人名叫「善來」，《佛光大辭典》云：

又作娑婆揭多、沙伽陀、修伽陀。佛世之比丘名，為憍閃毘國失收摩羅山浮圖長者之子。以資性薄福，蕩盡家產，賴行乞維生，人稱惡來。後遇釋尊，釋尊教其以青蓮花供僧，乃憶前生曾修青處觀。其後又聞釋尊演說妙法，證得初果，遂剃髮出家，發勇猛心，終證阿羅漢果。釋尊命其至失收摩羅山調伏毒龍，師至龍處，入火光定，以神通力調伏之。後至室羅伐城，受一婆羅門供養，不知飲漿中羼酒，飲之醉臥於地，釋尊為說飲酒之過，此即制飲酒戒之起因。（其資料見於《增一阿含經》卷三、《無量壽經》卷上、《阿羅漢具德經》、《沙曷比丘功德經》、有部《毘奈耶》卷四十二〈飲酒學處〉、《四分律》卷十六。）

這幾條的「善來」仍然是指迎接賓客的用語。頭兩句的「讚言：大道人善來相見」，應斷句為「讚言：大道人，善來相見！」所以，「善來」還是指「真好！你來了！」的意思。末一句「歡喜迎之，善來將入座」也是迎客的用語。

五、放在其他詞之後

時往佛所，父母即將，往詣佛所，頭面作禮，求索出家，佛言：「善來！頭髮自墮，所著白疊，尋成五衣，付大愛道，為比丘尼。」精進不久，成阿羅漢道。（《賢愚經》／卷五／貧人夫婦疊施得現報品第二十五）

便得見佛，紫磨金色，三十二相，明朗如日，即時禮佛，喜慶無量，佛為說法，志心聽受，即破二十億惡，得須陀洹，已得慧眼，便求出家，佛言：「善來！便成沙門。」佛重方便，廣為說法。（《賢愚經》／卷六／快目王眼施緣品第二十七）

「此調身之法也，夫弓船木匠六藝奇術，斯皆綺飾華譽之事，蕩身縱意生死之路也。」梵志聞之，欣然信解願為弟子。佛言：「沙門善來！鬚髮自墮，即成沙門。」佛重為說四諦八解之要，尋時即得阿羅漢道。（《法句譬喻經》卷二／明哲品第十四）

舉聲歎曰：「久在恩愛獄，縛著名色械，今馳趣天尊，寧得解脫不？」佛言：「童子善來

覺矣，斯處無憂，眾行畢竟。」前禮佛足，卻住一面，佛為說法，逮無垢法眼，退席白佛：「願為弟子。」佛言：「善來比丘！便成沙門。」（《中本起經》／卷上／現變品第二）

爾時世尊，即告彼等四長者言：「汝輩比丘，清淨善來，入我法中，行於梵行，滅諸苦故。」（《佛本行集經》／卷三十六／耶輸陀宿緣品第三十九）

這幾句都是「佛言善來，便成沙門」的句式，也是「善來得」的作法，是佛陀度化眾生的用語。「佛言，童子善來覺矣」是佛陀勉勵童子好好地修成正覺。末一句佛陀勉勵比丘要「清淨善來，行於梵行」，就是用清淨的心好好地實踐佛法。「清淨」與「善來」都是當時常用的複合詞。

六、重疊「善來」

爾時世尊，既遙睹見伊鉢羅龍漸漸而來，見已告言：「善來善來！伊鉢羅龍王，經歷多時不曾相見，王今身體安隱以不？」（《佛本行集經》／卷三十七／那羅陀出家品第四十一上）

或復以頭禮菩薩者，或復有以微妙音聲白菩薩，言：「善來善來！」時王舍城，所有人民見菩薩者，無有一人不生歡喜愛樂之心。（《佛本行集經》／卷二十三／勸受世利品中）

爾時世尊，為憐愍彼耶輸陀故，身放光明，以金色臂，展手而向耶輸陀邊，作如是言：「善

來善來！汝耶輸陀，此處無患，此處無畏。此處安樂，此處自在，而有偈說。（《佛本行集經》／卷三十五／耶輸陀因緣品下）

是時佛告娑毘耶言：「善來善來！汝娑毘耶，於我自說法行之中，正盡諸苦得解脫故。」（《佛本行集經》／卷三十九／娑毘耶出家品下）

這幾句重疊「善來」二字，都是佛陀說的話，有強調的意味，表示「迎接」、「歡迎」之意。末一句表示要娑毘耶好好地來修為，從佛法中獲得解脫之意。

【法海一味】

體會無我的意思就是體會呼吸中沒有「我」，呼吸的特性是無我，覺知呼吸的心是無我，以及覺知呼吸時所呈顯出的色、受、想、行、識等五蘊也是無我。這時，沒有所謂的「人」、「我」或有情的存在。當你實際體會到這個真理時，就可以對自己說「無我呀、無我呀」，或「只有呼吸呀」，「只是色呀」，「只是受呀」，沒有一個自我存在。

《內觀捷徑》，佛使比丘著，香光書鄉編譯組譯，頁四四，香光書鄉出版

【薄伽教藏】

謝大寧 主講　編輯組 整理

攝受正法是攝受如來藏（下）

勝鬘經講記（十一）

（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。）

攝受正法就是攝持如來藏心，
如來藏心就內在於所有眾生心中，
顯發如來藏心就可以解決無明住地煩惱，
菩薩即以悲願行六度萬行，貫徹如來藏心，成熟眾生。

攝受正法眞爲大願

勝鬘夫人用什麼方式表示這一法門，這法門真正的作法是什麼？

爾時，勝鬘白佛言：「我今當復承佛威神，說調伏大願真實無異。」佛告勝鬘：「恣聽汝說。」勝鬘白佛：「菩薩所有恆沙諸願，一切皆入一大願中，所謂攝受正法。攝受正法，真為大願。」

戒與願匯歸到同一點上，我

們從「法大」與「人大」這兩面來看它真實的意思。

〔攝受正法即是攝八萬四千法門〕

攝受正法廣大義者，則是無量，得一切佛法，攝八萬四千法門。譬如劫初成時，普興大雲，雨眾色雨及種種寶，如是攝受正法，雨無量福報及無量善根之雨。

世尊！又如劫初成時，有大水聚，出生三千大千界藏，及四百億種種類洲。如是攝受正法，出生大乘無量界藏，一切菩薩神通之力，一切世間安隱快樂，一切世間如意自在，及出世間安樂劫成，乃至天人本所未得，皆於中出。

又如大地，持四重擔。何等為四？一者大海，二者諸山，三者草木，四者眾生。如是攝受正法善男子、善女人，建立大地，堪能荷負四種重任，喻彼大地。

何等為四？謂離善知識，無聞非法眾生，以人天善根而成熟之；求聲聞者，授聲聞乘；求緣覺者，授緣覺乘；求大乘者，授以大乘。是名攝受正法善男子、善女人，建立大地，堪能荷負四種重任。

攝受正法為什麼能攝受八萬四千法門呢？若用譬喻來說，它能荷負四種重任，第一個是「離善知識無聞非法眾生」，其實就是對世間凡夫而言，能以人天善根來成熟它，「求聲聞者，授聲聞乘；求緣覺者，授緣覺乘；求大乘者，授以大乘。」

攝受正法何以有如此大威力？理論上說，這裡有一些曲折。照上面的說法，從持戒上來看，攝受正法只是把心念撥回到「悲憫眾生」這一心念上，但這

一個心念不正是佛心的內容嗎？也就是說，它就是前面分析的如來藏心的表現。

因此，攝受正法事實上也就是攝持如來藏心。攝受正法就是要時時刻刻護持如來藏心，為什麼這叫做「攝受正法」呢？因為如來藏心顯的就是如來法身，如來法身是不離開煩惱藏的，在因地時稱為「如來藏」，在果地時稱為「如來法身」。

以這樣的觀點來看，攝受正法就是攝受如來藏，我能隨時隨地護持如來藏心，當然就是護持住正法，因為如來藏的所有內容就是正法的所有內容，那無非就是滅諦，是佛所證的一切諸法。

所以，這法門能攝無量法門，是因為它的具體內容就是佛的內容，以下勝鬘仍然繼續以譬喻來說明攝受正法的內容。

〔攝受正法即是攝一切眾生〕

世尊！如是攝受正法善男子、善女人，建立大地，堪能荷負四種重任，普為眾生作不請之友，大悲安慰，哀愍眾生，為世法母。

又如大地有四種寶藏。何等為四？一者無價，二者上價，三者中價，四者下價，是名大地四種寶藏。

如是攝受正法善男子、善女人，建立大地，得眾生四寶最上大寶。

何等為四？攝受正法善男子、善女人，無聞非法眾生，以人天功德善根而授與之；求聲聞者，授聲聞乘；求緣覺者，授緣覺乘；求大乘者，授以大乘。如是得大寶眾生，皆由攝受正法善男子、善女人，得此奇特希有功德。世尊！大寶藏者，即是攝受正法。

攝受正法就是一個大寶藏，

因為它的具體內容就是如來藏，如來藏又是佛的滅諦，這寶藏就在眾生心中，若去成就它，就能顯發為各種各樣的大寶。

「無聞非法眾生，以人天功德善根而授與之」，是指這法門所成就的是唯一佛乘，但眾生根器不同，先暫以人天善根來成熟它，以聲聞乘、緣覺乘來成熟它，這只是一個方便，最後還是要歸到一佛乘上。

最後在「法大」立場上作總結，為什麼「攝受正法者，無異正法」呢？因為攝受正法就是護持住如來藏，如來藏顯發就是如來法身、佛的滅諦，就是一切正法、一切諸法實相，所以攝受正法，無異正法。如來藏顯發出來之後就是正法，正法也無異攝受正法，為什麼？攝受正法和正法只是在因地與果地上的不同，一個是已證，一個是待證，所以說正法即是攝受正法。

攝受正法即是波羅密

什麼叫做把心念撥回到那個正法之上？「世尊！無異波羅密，無異攝受正法，攝受正法即是波羅密。」這話裡有省略的地方，就是「世尊！攝受正法無異波羅密，波羅密無異攝受正法，攝受正法即是波羅密。」

為什麼說「攝受正法無異波羅密」？波羅密就是布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若等六度，我們依六度而行，護持如來藏心，就是在六度所行的過程中守住這份如來藏心。如來藏心開顯的過程，就是我們用攝受正法行時，就要把這一份心念灌注到六度萬行裡去，這攝受正法是對著一切行而開顯的，菩薩無非

是去行六度，在其中去貫徹如來藏心。

〔如何行六度，才合於正法〕

何以故？攝受正法善男子、善女人，應以施成熟者，以施成熟，乃至捨身支節，將護彼意而成熟之。彼所成熟眾生建立正法，是名檀波羅密。

舉例來說，行布施時，我們如何判斷是否攝受了正法？如我把舊衣捐給孤兒院，也可以把錢捐給慈善團體，但我們也看到多少團體打著慈善之名，而行斂財之實。所以，這就需要判斷，不要隨意布施，要先判斷這對象究竟值不值得我去布施。

又如我們走在馬路上，偶爾會碰到乞丐，我們是否要布施？前些時候報紙上報導，在台南有對夫妻，爸爸硬把自己兒子的腿骨打斷，並打上石膏，然後送出去乞討，這事簡直不可思議，今天如果我們走到他旁邊，要不要布施給他？如果我布施了，真的幫助到那個乞丐了嗎？他爸爸可能還會再打斷他的腿，他仍然在受苦當中，我們沒幫助到他，反而只是助長了他爸爸的惡行。

有個可行的好辦法，你只要把布施的一百塊錢裡抽出一塊錢，打個電話到市政府社會局，請派社工人員來處理，這是政府的責任，我們不必布施一百塊給他，只要納稅，政府會來做這件事，我們只要監督政府就行了。

如盧安達發生內戰，各國都在救助難民，如果你提供錢買藥品救人命，可是難民不斷產生，你今天救得了一個人，已經又製造了一百個難民，問題的根源在那裡？如果要真正的布施，怎麼布施？於是我們會看到今天解決難民的問題，絕對不是有錢人去做一些慈善救濟就好了，什麼樣

的布施是最恰當的布施？在判斷時，怎樣才合於正法？

又如東歐國家共產政權紛紛倒台後，他們沒有一種解脫共產政權之後的愉悅，而是跌入了更多的苦果裡，最可憐的就是南斯拉夫，聯邦開始分裂而產生內戰，變成了人間煉獄，歐美的主要國家都在想辦法解決這個問題。聯合國也派了部隊去，但雙方的戰爭仍然並未平息。

再看中東可說是世界的火藥庫，它的問題來自歷史的背景，那裡的衝突本來就很多，再加上現實石油利益的衝突，還有二次大戰之後，西方國家運用強權在那裡劃定國界，無疑為該地區埋下更多的爭端。所以，就如同戈巴契夫所說的幾個問題，他說世界在解除冷戰的困局之後，並沒有進入更加和平的狀況。

我們當初都以為美、蘇兩大集團的對抗是世界不安的源頭，只要能夠解除美、蘇兩大強權的對抗，這個世界就會走回安全的局面。現在雖然蘇聯崩潰了，但顯然地，這世界並沒有走上安全之路，如戈巴契夫所指出的這世界面臨了幾大困局，第一大困局是種族的問題，第二是人類環境的危機問題，第三是宗教的問題。

各位都知道這世界上有一個很不安的種子，那就是回教的基本教義派，現在於世界各地所發生的各種恐怖活動，大部分都與回教基本教義派有關。在冷戰時代結束之後，人類才看清楚原來我們又面臨到這麼大的危機。

我在馬路上碰到乞丐，要怎麼辦？世界上種族、環境、宗教的問題，又應該怎麼辦？從這最小的問題到最大問題，都在考驗

著我們的智慧，這正法絕不在經典裡，釋迦牟尼佛都沒有看過，這問題對他不會構成困擾，但它卻使我們感到不安，那麼我請問你：「正法在那裡？」「什麼叫做正法？」

〔以智慧實現正法〕

今天如果你要布施，可以有很多對象、方法，如附近的工廠製造污水，以致污染河川，我們為了維護環境，就帶著工具去把小河溝清乾淨，可是工廠老闆卻仍然繼續製造污染，我們怎麼解決這個問題？正法實際表現到現實事情上時，就在在地考驗著每個人的智慧，你若把握不住智慧，立刻就會偏差了。

針對前面的問題，講起來很難解決，人世間的問題層出不窮，隨著時代的改變，問題的性質也不斷改變，我們不可能期望佛陀當初的教法能處理現在的問題，所以只能說，如果佛陀所呈現的是正法，它應該能提供我們一個原則性的思考方法，所謂正法、如來藏、滅諦的內容，到底包含著什麼智慧呢？

整個佛教的教法從小乘教義乃至到最後大乘圓教境界的成就，無非只是在講一個觀念，那就是眾生因有執著而產生煩惱，去除執著就能得到清淨，這樣的方向從小乘開始到大乘一直都沒有改變。

可是它所蘊含的智慧在那裡呢？不論任何事情，即使是小到我們日常周遭的種種事情，如愛隨地亂丟紙屑，無非也只是懶惰多走幾步路丟到垃圾桶裡去而已，懶惰也是一種執著，是一種對自由自在的貪戀。若大到一個天下國家的問題，無非也是因為在某些地方產生執著，這執著不單純是那些個人的內心產生偏差

的觀念，它可能是集體的、制度的、結構的一種偏差觀念。

那我們是否能準確地看出每個問題背後的執著所在？看清楚問題之後，我們是否能提出解決的法門？世間的事情何其紛繁，我不可能只用一個固定的方法來解決。就個人的煩惱而言，古代的人會起的煩惱，與現在、未來的人會起的煩惱大概差不多，古人可用的方法，對我們大概也會有些用處！

可是事實上，煩惱的問題不光是這層面的問題，世間大部分的煩惱是來自於一種「結構性的煩惱」，這不可能有單一的或從古到今都不變的答案，因為它是在某個時代、某種特殊的文化背景、某些特殊的社會條件或某群特定的人共同做出來的，要解決這些問題，沒有固定的方法，大問題需要有大菩薩的大修行來解決，小問題則靠小修行就可以面對。

例如解決乞丐的問題不需要大修行，只要會打電話就可以解決。可是話又說回來，如果你到過台北火車站前的話，你就會知道這或許不是個小問題。

我曾經有次坐車在凌晨四點鐘到台北火車站，才發現有許多遊民，到了晚上十一點後，兩張報紙一舖，衣服、報紙一蓋，就躺在那裡睡覺了，這是整個社會福利的問題。

如全民健保的問題，現在全台灣大概還有二分之一以上的人沒有保險，一個人有大病就一家拖垮。我祖父就是得老年癡呆症過世的，他晚年時其實身體都沒什麼病，但與家人無法相處，在家裡到處打人、罵人，送到醫院去，醫院也無法處理，就用繩子把他綁在病床上……，才沒兩天

我們又因不忍心而把他接回來。當時我媽媽要上班，每天還要照顧老人家，非常辛苦。家裡有個人如此，是全家的煩惱，這是世間的悲苦。

聽說在日本曾有個父親得了很難處理的病，兒子照顧了幾年之後，實在受不了了，就把父親掐死了，這情況也是個整體性的問題。

〔正法的原則——見到世間的執著相〕

佛陀只能告訴我們一個原則，那就是要徹底懂得人心會出毛病的地方，提出方法去面對它。我們只能原則性地講，這原則非常抽象，也很難以應用，如果要具體地講，則政治上的問題最好去問政治學家，不然你自己就要變成政治學家，解決經濟上的問題也是如此。

換句話說，所有問題的解決都必須伴隨著一個專業性的知識，因此世間法有它絕對的必要性，只是你在看待世間法時，隨時要用正法的原則去檢查它。如今天世界的經濟體制，大陸以前主張「社會主義救中國」，現在是「中國救社會主義」，他們用資本主義來救社會主義。這是很詭異的事，資本主義所有的經濟原則就是自由競爭的原則，這原則在十九世紀時蘊含對個人自由的肯定，可是資本主義的運作到了今天會反過來吞噬個人自由。

◎資本壟斷的經濟情況

如今天自由競爭的體制運作成龐大的跨國企業體制時，資本就可決定一切，人成了資本的奴隸，個人的自由投降在資本之下，資本家擁有最大的發言權，擁有資本就等於擁有一切，為什麼？就如今天的任何物品，手工

做得再精緻，電腦科技可做出更精緻的東西。買機器一定要資本，競爭激烈之下，機器的功能很快就會被更強的功能取代，於是資本永遠只向著更大的資本。三八六電腦已被淘汰，四八六又要面臨五八六的競爭，買部四八六的電腦要五萬元到六萬元，有效期只有一、兩年，馬上就需要更多的資本，否則別人硬碟的容量愈來愈大，能操作的東西愈來愈多，怎麼跟人家比嘛！所以在今天這個時代，可以說資本決定一切。

台灣在國際政治上是個孤兒，可是很多國家暗中卻都想與台灣勾搭，因為我們有九百億美金的外匯存底。現在全世界只剩下幾個國家是資本輸出國，而台灣高居世界第二位，每個國家都希望資本進來，沒有資本就沒有競爭力，經濟就會在惡性循環當中。因為有了資本就可買到最好的機器，賺更多的錢，賺了錢就可以擁有更多的資本換更好的機器。

當資本能壟斷一切時，它就變成人世間最大的執著所在，這問題釋迦牟尼佛不能告訴你，但經濟學家可以告訴你。在這種資本壟斷之下，第三世界的國家很可能永無翻身的機會。全世界百分之八十、九十的經濟成果由百分之二十的人來享用，今天歐美國家加起來的人口佔全世界的五分之一，可是它享用了全世界百分之九十左右的經濟成果，這是個多危險的狀況。

我曾聽說有位經濟學家做了個很悲觀的預測，他說第二次共產主義的浪潮，會在未來幾十年的歲月裡再度爆發。這個預測隱含著攝受正法的問題，我們是否能從這問題裡，看到資本原來是

人世間最大的執著相，誰能解決這問題，我們所救的蒼生不是一個、兩個，而是十億、二十億人口。

共產國家在解放之後，都採取自由經濟體制，如印度也在這幾年改變經濟政策，開始大量吸引外資，因為他們發現到包括台灣在內的東南亞國家，成功的經驗就是開放外資。我們開放歐美多餘的資金進來進行加工的方式，讓經濟進入良性循環，台灣才有這二、三十年來的經濟起飛。很多國家本來都採取閉鎖政策，結果這幾年紛紛發現這才是發展經濟最快的路子，於是也紛紛開放外資。

經濟學家也說亞洲四小龍加起來雖然只不過是五、六千萬人，但它卻把歐美國家的資金吸收過來，全部消化而能發展起來。可是各位要知道，現在有多少人口在等待資金，大陸的十二億人、印度的七億多人與蘇聯的兩億多人，加上非洲許多國家，二、三十億人口在準備搶食資金的大餅，到時候所發生的資本混亂很難想像！

這問題對各位而言也許非常遙遠，可是做為一個在這時代裡真正要救苦救難的人，我固然尊敬能去照顧一些悲苦眾生的人的價值，但是各位也要把眼光放遠，如果真的要救苦救難、行正法，就要能看到這世界所面臨的問題，這就是攝受正法。

◎宗教狂熱的危機

正法的原則就是能看到這世間問題的執著相在那裡，而能提出方法去解決它，且把這原則用到所有的世間學裡。可是這裡就很困難了，因為要完全懂得世間的任何一個問題都很困難，我想請問各位，要如何解決回教基本

教義派的問題？

這是個宗教問題，我們看到回教基本教義派的問題，是來自對西方強勢宗教文化壓在回教文化之上，所產生的一種宗教狂熱情緒的反彈，它與慈禧太后時的義和團的心理背景很像。那個伊拉克的狂人海珊，一心一意想要恢復伊拉克的國家所在，也就是古代的巴比倫王國時代的光榮，這是民族情緒，也是宗教的狂熱，我請問各位如何解決這個問題？

當面對這樣一個時代性的大問題時，我們有什麼樣的回應？釋迦牟尼佛不會提供任何答案，他只能提供正法的原則，正法就要放到六度萬行裡來實踐，「正法即是波羅密」，在行布施、持戒時，我們要看到現在所面臨的這件事合不合正法，如果不合正法，問題出在那裡？要怎樣改善它，這是在考驗每個人的智慧。

◎民主選舉的弊端

台灣今天有多少惡法門？例如今天選舉如火如荼地舉行，身為佛弟子要如何參選？我的朋友很少直接參選，但是曾有人去幫忙輔選，據他們告訴我，天底下所有最違反人性的事，都會在競選總部裡出現，每天用各種卑劣的、造謠的手段去中傷、打擊對手，想辦法去挖一條聳動人心的新聞，加以炒作或用廣告來包裝。於是你會看到公關公司這時最盛行，他們做各種廣告的包裝，運用種種心理學的手段去包裝，怎樣罵人才能引起群眾的注意。我以前聽過一位專門研究群眾運動的人說：「面對所有的群眾時，你要永遠記得一句話——群眾只有十七歲。」那麼，你該如何看待選舉？如何看待群眾？

我相信很多人不敢去面對這世界的問題，甚至以我的了解，很多人也是因為看到這世界如此紛亂，而走上出家的路子，希望找塊清淨地。出家之後，才發現居然有人說出家人如果要修行，原來還要再回到那個紛亂的世界裡去。

我覺得這問題無可避免地在考驗每個修行人的悲願，你有什麼樣的悲願就成就什麼樣的境界，如果你的悲願只是對自己而發，或對你偶爾碰到的少數悲苦的眾生而發，你的境界就到此為止，如果悲願更大，你的境界就會更大。

眾生都是潛存的佛

最後是「人大」這問題，「攝受正法即是攝受正法者」，所以經上說：「攝受正法善男子、善女人，即是攝受正法」。攝受正法就是攝持如來藏心，如來藏心就內在於所有眾生心中，可以說所有眾生都是一個潛存的佛，只是沒有把它證顯出來而已。所以，你必須以這樣的態度去尊重一切眾生，把一切眾生都視為潛在的佛。

若攝受正法善男子、善女人，為攝受正法，捨三種分，何等為三？謂身、命、財。

所有眾生都是潛存的佛，他可以通達一切甚深佛法。只要有一個眾生發攝受正法的願就可以常為一切諸佛所寄，一切眾生之所瞻仰。也就是說這法門通於一切眾生，並不限制在某些特殊的眾生身上，於是在這裡所有眾生的尊貴性就顯示出來了。

所以總括來看，這部經典所表達的就是世間有煩惱，煩惱的根源都來自於無明住地，佛的智慧就是為了要解決無明住地，佛

所證顯的滅諦，能徹底清淨無明住地的煩惱。從滅諦來說如來藏，所有眾生都原具有如來藏心，只要能把如來藏心顯發出來，就可以解決無明住地煩惱，於是就從這裡提出一個法門——攝受正法，就是攝持如來藏心，顯發如來藏心，踐行這法門，就可以對治眾生的一切煩惱。

那這法門如何實踐呢？就是在六度萬行中去實踐，當我們行布施、持戒時，要能護持住正法，在一切法中觀察它的執著相，以及如何破除這執著相，這整部經典所講的無非就是這樣的境界，所提供的就是這樣的一個法門。

我個人覺得它是一種信仰，一種對「心」的信仰，而不是對「神」的信仰。從一開始是針對著佛陀的成就正覺來說，稱為「如來藏」，它確實是一個超越性的信仰，而且從人性的最終極的信仰裡，去知道有佛陀可以成就，我相信這些是可以成就的。

它整個推理過程，是以佛陀作為終極，最後令人達到超越的、善性的如來德性，你不能問我說：「既然人人皆具足如來藏心，那麼你拿出來給我看看。」我當然拿不出來，因為這個心從來不是可以從經驗中看得見的。但從「我對煩惱總是厭離的」這點上來看，我看到眾生皆是嚮往清淨的，因此我相信這個心。

所以，事實上，我覺得如來藏系思想本身就是一種信仰，它說明人的內在世界永遠有這些純淨的東西，但是，當我們尚在生死流轉的情況之下，我們要解決的就是我執與煩惱，用這信仰來貫串所有的理論與行為。

我想如來藏系思想非常強調一個「信」字，你必須從信解如

來藏，這法門才能發動，不信解如來藏，這法門就永遠沒有發動的機會。然而，你相信它嗎？你願意去尋找這個智慧嗎？你願意跟隨這個法門嗎？

當然，經是永遠講不完的，但上課總要有個結束，我謹將個人的信解說明如上，並以此供養各位，謝謝大家！

【後記】

在悟因師父和香光寺各位師父的慈悲下，很高興這一講記終於得以全文問世了，屈指算來，竟已連載了有三年之久了呢！這也難怪，有不少當年講課時所舉的時事例證，如今讀來，竟已有恍如隔世之感了！

時間是個很詭異的東西，我們總以為真理是無關乎時間的，但真是如此嗎？這個講記所面對的當然是個真理的問題，但從講完到現在，怕不有四年了吧！而於今讀來，對某些論點我已不能無疑，難道是我進步了嗎？抑或是退步了呢？何時所講的才近乎真理呢？然則，誰能解我的疑惑？為此，我只能依幾年前之講稿，略作順通，而不能另依我現在的一些新想法來作補充了，這是要請讀者諒察的！總之，我願認真面對當年說那番話的我，並誠懇地接受您的一切批評與指正！

相逢即是有緣，無論它取著什麼形式！謹此祝福一切有緣人，並感謝任何形式的因緣。人生到處知何似！就不說未來當如何了吧！

再次謝謝您的閱讀，並特別要祝福那位胡姓受刑人，願您心安樂處即是身安樂處！

謝大寧合十

【微塵法界】釋常覺

心——凡聖之間的一道橋

你是一個「知心人」嗎？

「心」是生命的主導者，凡夫與聖人的差別就在於這顆心，如果你想超凡入聖，必須學習如何去「治心」……

凡與聖終究有別

在現實生活中，聖者與凡夫共處一個世界，同樣需要飲食以維生，需要衣被以禦寒；同樣以眼、耳而見色、聞聲，以意識分別而知善惡是非。從純粹的認識經驗來說，春天的花、冬天的雪、東升的朝陽、西斜的夕照，佛與凡人所知、所見應該沒有太多區別。所以佛對世人宣稱：「世間智者言有我亦言有，世間智者言無我亦言無」；在世俗諦的世界裡，山不可能不是山，水不可能不是水。

釋尊示現人間，以人身修行悟道而成佛，和所有的人一樣，有一個欲色界必不可少的色身，此色身外有五根、內有六識，是即所謂五蘊和合的生命體。當然

還有主觀生命賴以存在的客觀空間（器界）。無論正報或依報，佛並沒有多什麼，人也沒有少什麼；在人看起來，佛身即是人身，佛世界即是人的世界。甚至把佛心與人心推論到終極——心性，也還是心、佛、眾生，三無差別。因此，釋迦可以成佛，人人可以成佛，一切眾生皆可成佛。

但是換一個角度看，佛是累世修來的，佛畢竟不是眾生，根據大乘佛教所說的修學過程，從初發心信解到成佛，必須歷經三大阿僧祇劫，也就是說，人與佛有三大阿僧祇劫的「時間距離」。至於佛在人間所顯示的，為眾生所做、所付出的——由菩薩道難行能行、難忍能忍的六度萬行，凝聚而為無量慈悲、甚深智慧的佛身內涵，以及自覺覺他的自證與化世，充分突顯一位天上天下無與倫比的人間覺者，莫說是凡人，即使二乘聖者的阿羅漢，也只有高山仰止，永遠無法與佛相比擬。

凡與聖的差別在於「心」

佛與眾生有其本然的共同性，也有其不能相提並論的差別義，而同與不同的關鍵，即在於「心」。一方面，心涵蓋一切有情，上自諸佛菩薩，下至蠢蠢含靈，絕對不會是有情而又無心者。因此，心乃凡聖同具，所謂在聖不增、在凡不減，佛與眾生等無差別。

另一方面，心是生命的主導者，什麼樣的心，主導什麼樣的生命、塑造什麼樣的眾生類型；而眾生數量無邊，種類千差萬別，心也千差萬別。就眾生的大動向而言，心淨所以成聖而解脫

還滅，心不淨所以為凡而生死流轉。這就是心有淨與不淨的兩面，人有凡與聖的差別。

護法論師在《成唯識論》中，引述《染淨經》的說法：「心雜染故有情雜染，心清淨故有情清淨」，以確證第八阿賴耶識之必有。阿賴耶識是生命的根本，是現起種種心識的潛流，也是染淨同依的識體。有此賴耶，生死邊的惑、業、苦三雜染，和解脫邊的世間、出世間二種清淨道——一切染淨諸法得以安立。

其實，「心淨、眾生淨」不必是唯識（心）大乘的不共法，應該說是佛世以來的「古義」。佛於《雜阿含經》第十卷二六七經中，不但說：「心惱眾生惱，心淨眾生淨」；而且還有更接近唯識的開示，例如斑色鳥羽毛鮮豔，顏色雜多，佛說那是因為：「彼畜生心種種故色種種」。這已超出內在的「心雜染」、「心清淨」，甚至外在無邊式樣的有情色身，也在「心」的運作範圍。

「心如工畫師，畫種種五蘊」，這一則譬喻，是《華嚴經》用以詮釋「三界唯是一心作」的，事實上，佛也早在阿含經中說過。佛是針對心有貪欲的眾生，由於迷執五蘊而不如實知，因而對色受等染著不捨，愛取造業，以致招引未來新的五蘊報體，所以佛說：

譬如畫師、畫師弟子，善治素地，隨意圖畫種種像類。

當然，從唯識學者的解讀，必不只是指那正報的五蘊身，而更包括感官經驗的五塵、日月星辰、山河大地，乃至整個宇宙的「一合相」，一切無非眾生自心的構畫與造作。

眾生的心，無始以來的層層熏習，累積既久，蘊涵豐富，就像一個極有藝術素養的畫家，隨意揮動彩筆創造他的作品。在眾生除盡貪欲等煩惱之後，心得清淨，不受後有，才把雜染的五蘊相續截斷。大乘佛教發揮唯心思想到極致，不但趣向寂滅，而且顯示三身，更因「心淨國土淨」，呈現莊嚴的佛土。

佛教的思想觀念，有些人也許覺得太「唯心」、太「武斷」，但崇尚客觀科學——唯物的進化論，說到鳥類為什麼會飛，竟也十足的「唯心」。據說鳥類祖先第一次從海裡爬上陸地，舉頭望一望蒼天，好想一沖上雲霄，於是一代一代地想，一代一代地改善牠們的生理結構，終於有一天夢想成真，果然一一展翅翱翔天空。有趣的是，「唯心」的佛法，與「唯物」的進化論，對於鳥兒為什麼會有燦爛的斑色，和鳥兒為什麼會飛，在理論上竟有異曲同工之妙。

修道首在治「心」

佛教無論是大乘或小乘，中觀或唯識，思想理論也許不盡相同，但修道的重點在「心」，應該是一致的。因為心是迷的根源，也是煩惱滋長的淵藪，若不「修心」以對治，如何悟道？如何了生死？

釋尊曾告訴那許多泡在恆河水裡、一心想要清除罪業的人說：「恆河之水只能洗身體，那能洗淨內在的煩惱和業障？如欲解決生命內部的穢垢，必須學習如何『治心』。」佛有一次問弟子：「牛拉著車趕路，突然停住不動，這時主人該揮鞭向車還是向牛？」答案自然是「揚鞭驅牛走路」。同樣的道理，一個修道

者該鞭策的，是心而不是身。

然則如何治心，佛開始教導弟子，方式十分生活化。釋尊以人間數十年的時光，帶領過無數尋道的弟子，從一城到另外一城，從一村到另外一村，或空地經行，或樹下坐，除了托缽以及中夜休息，幾乎無時無刻不在觀察自心、磨練自心。

據《雜阿含經》第十卷記載，某日舍利弗來祇園見佛，報告他剛自「空三昧」出來，佛歡喜讚歎之後，隨即提示一項所有比丘「當如是學」的辦法。那就是每天托缽的時候，或進城，或離城，或入一聚落，或出一聚落，必然看到一些形形色色的人，和各式各樣的事物，其中不乏足以惹起貪欲煩惱的人和物，比丘當下就得檢驗自己的心，仔細確定一下：「那個人、那件東西我喜歡嗎？我竟在所見的對象（色）上起愛念嗎？」若果心存貪愛染著，就該自己警惕：「譬如有人火燒頭衣」，多麼緊張危急，自必趕快設法撲滅。就這樣嚴格控制，時時不放過自己，到了可以把心制住，不隨物轉，即所謂「關閉根門」。

佛曾與外道爭論「何謂修根」，外道以為眼不見色、耳不聞聲，便是「修根」。佛則反問：「盲者不見色，聾者不聞聲，難道是修根？」釋尊自己的立論是：

若眼見色，不取色相，不取隨形好。

更重要的是「不漏其心」。這才是防護於根，才真正關閉根門；這也是修道治心的第一步。

若只是眼見其色，原不是屬於自己的所有物，只因所緣境順於樂受而心起染著，以一個訓練

有素的修道者，觀察它「非我所有」，然後把貪欲逐出觀念以外，似乎還比較容易。如果已為自己所擁有的東西，但被他人侵奪或攫取，想要觀其「非所有物」而捨棄，心裡還要覺得安樂，無疑是一種更大的考驗。

《雜阿含經》第二七四經說：祇桓林的一些草木枝條被人取去，比丘們因作「非我、非我所」的觀想，心裡沒有什麼不舒服。在這之前，第二六九經記載，有人砍伐祇桓林的樹木枝條，然後把砍下來的樹枝一大把一大把地「擔待而去」。祇桓精舍的一片樹林，枝條扶疏，佛與比丘們每天都在林子裡經行，或坐樹下禪思，與大家的生活息息相關，如今眼睜睜看著被人砍伐破壞，孰可忍？孰不可忍？此時比丘們必須運用更堅強的意志力，一邊觀想那樹林「非我所（有物）」，「非所應（取著）之法」，一邊壓制心中的「憂感」（應當還有不平之氣），而讓與實際生活有關的一片好林園，從內心捨離，捨離以後才可以得到「長夜安樂」。

諸如此類的「治心」教材，在佛與弟子們的修道生活中俯拾即是，釋尊常用來考驗那些求道若渴的追隨者。

心夾帶妄情，令衆生無法得見眞實

基於佛教的因果理念，任何有情生命的存在，都是一種客觀事實，因為生命是酬因的報體，必係「有因有緣」而成其生，亦必「有因有緣」而致其死，而從生到死之間，生命內部雖剎那剎那在變，但仍是一貫的、有秩序的，在因果法則的規範內存在和相續，縱然再強烈的主觀意識，

基本上也不可能超越因緣，隨時隨地改變一個生命的型態。

因此，我們與生俱來的眼、耳、鼻、舌、身，這五種「有色根」的體相和作用，不管經過多少歲月，總是保持著和整個報體同樣的一貫性和穩定性。所以，我們主觀上儘管固執自己喜歡看什麼、不喜歡看什麼，該聽什麼、不該聽什麼，但外界色、聲當前的時候，眼睛、耳朵都得要看，都得要聽，而且照單全收，自身絲毫做不得主。

有情個體生命賴以生存的空間，佛教專門術語叫做「器界」，在與生命緣起相關的意義上，則稱之為「依報」。個體的生存空間雖與其他同一世界的有情共有，但個體生命的五根，對於色、聲、香、味觸的刺激和知覺，仍然是有專屬、有限制的，因為外界所呈現給感官（眼、耳等）的，不管是美好的還是醜陋的景色，不管會引起快樂的還是痛苦的聲音，一切都與報體（生命）有關，附屬於報體，不出生命緣起的規範，也都不是主觀意識可以左右的，眼、耳尤其沒有選擇的餘地。

因此，「內處」的眼、耳、鼻、舌、身，「外處」的色、聲、香、味、觸，這十色處在各自獨立而未構成「二和生識」之前，是客觀的存在，不帶煩惱，談不上染淨、迷悟，不是修道的著力處。其實，即使進入「二和生識，三和生觸」的見聞覺知，也只是單純的認識活動，所謂凡聖同具的「心」，也還是涵蓋這一些。

然而再接下來，見順樂受的好色起欲貪，見順苦受的惡色起厭憎，這才成為「愚痴凡夫」的

特色，而有凡聖的差別。舍利弗曾與摩訶拘絺羅探討「眼繫色」還是「色繫眼」——內六處繫外六處或外六處繫內六處的問題。「繫」，與縛、勾、粘著等同意思，即彼此隨逐，不相捨離，不得自在，也即是煩惱的另一名稱。兩位尊者討論的結果是：

非眼繫色，非色繫眼……於其中間，若彼欲貪，是其繫也。

真正的問題不在眼見色，而在見色起貪。佛與眾生的不同亦即在此：

世尊見色，若好若惡，不起欲貪……其餘眾生眼若見色，若好若惡，則起欲貪。（《雜阿含經》第二五〇經）

各類眾生，各具不同條件的報體，乃是由於無始以來煩惱和業的熏習所造成，在阿含經中若一涉及生死凡夫，亦必溯源於過去的「無明所覆，愛結所繫」。從佛教的觀點來看，不管天上、人間、地獄、畜生，只要是生死報體，就是一種「憂悲惱苦」的果實，一種「純大苦聚集」，也就是中國老子所指的「大患」。

由於這是凡夫的生命模式，根本不可能撇開貪、瞋等煩惱，而保持單純的見聞，其後續必然就是苦樂感受和「要不要」的取捨心態。因此，我們不動心則已，一旦有所認識，則能知的主體已不是純粹的知性，所知的客體也不是存在的本然。一方面認識心夾帶太多的「妄情」，一方面被知的萬物蒙上太多的「幻象」，這才令眾生雖見而不得其真、雖知而不得其實。

不過，凡夫最根本的「無知」，是對於五蘊和合的「我」和周遭的「我所」不如實知，因而生起種種迷執與愛取，以至於

逐物流轉而不知苦際。

以「道心」度過生死苦厄

釋尊自菩提樹下成佛以後，遊化人間四十餘年間，接觸過許多人間的無奈，化度過無數被苦所困的人，經常也有許多熱心尋道的人跟著修學。佛為修道者指出一座從生死通往涅槃的橋樑，那就是凡聖同具的「心」，釋尊以此心成佛，一切眾生也可以學習掌握此心，一步一步地跨越生死洪流。

不過在舉步過橋的過程中，仍然需要接納「三界火宅」的事實，如許多病痛纏身的僧俗弟子，包括知名的上座比丘及俗家弟子給孤獨長者，有些甚至痛不欲生，竟想自殺以求脫苦。佛在探病說法中，讓不少為病苦所困者，真能「身苦心不苦」，至少在臨命終時也得以無悔無懼，死後則諸根潔白、容貌安詳。舍利弗涅槃後，佛還說他五分法身不滅。百二十歲的老者那拘羅，拖著殘弱的身體來見佛，自歎「年耆根熟，羸劣多病」，佛說法安他的心，並指示他：「於苦患身，常當修學不苦患身」。老人聞法後自喻「如甘露法，灌我身心」，從此不再沮喪，顯得諸根和悅、貌色鮮明，舍利弗一看便知道他見過佛、受過法益。

釋尊並非世間醫生，不能下藥治病，不能讓病者不死，更不能倒置歲月讓老者不老。但佛總能帶著病者、老者度過人生最黑暗的深淵，主要是佛指引大家找到比現實生命更重要、更可依恬的東西，那就是可以讓大家度過生死苦厄的橋——自己的道心。

（編者按：文內標題為編者所加。）

【佛教社會踏查】

麥爾福・史拜羅 著　香光書鄉編譯組 譯

涅槃的佛教——究竟解脫的宗教（一）

所有解脫的宗教都主張：「依循此道修學，將可得到解脫。」所不同者在於：「從何解脫出來？」佛教主張從「苦」中解脫。

佛教像是豐茂的叢林，因此想要在簡短的一章中，摘要出規範性佛教的基本要義，並要辨識出其主要的修行方法，這樣做不僅大膽，而且幾乎是不可能的事。因為不同學者的著重點大不相同，因此，以下的概介在某些細節上勢必會引起爭議。不過，我們除了從上座部佛教取得主要和次要的資料以外，也曾就教於許多當代緬甸有學問的僧人。

因此，這本書的主要綱要應該還是能夠被大多數學者所接受。在此附帶說明的是，本書會特別強調某些教理，而明顯地忽略一些教理，那是因為我們所持理論的關心重點，是在於經典佛教與緬甸佛教之間的關係。

教主：佛陀

佛法是無上等正覺的佛陀所開示的解脫道，每一劫中有許多的佛出世，也都教導同樣的解脫道。最近的一位佛，就是出生於西元前六世紀的印度王子悉達多・喬達摩，他是這一劫二十八位佛中的第二十七位。如同所有過去無上的諸佛，佛陀在發現解脫道之後，延後了自己的〔般〕涅槃，直到他能與弟子們分享他覺悟的真理。

在他般涅槃之前，佛陀說法了四十年，然而，他既不是神，也不是救世主，在佛教史和佛教思想中，喬達摩的地位不只是至高無上，而且獨一無二，就如哈爾（Hall 1903:127）所說：

> 佛陀獨自站在那兒，除了他的母親摩耶夫人、妻子耶輸陀羅、兒子羅睺羅、大弟子舍利弗及最親愛的侍者，也是弟弟的阿難以外，你不會看到其他人。在佛教中，只有這位證道的偉大老師，沒有其他的聖人。

這確實十分地奇特，自悉達多太子的年代到現在，在二千四百多年中，除了他之外，沒有一個人值得一提或記錄。對佛教來說，只有一個人是神聖的，那就是喬達摩佛陀。

那麼，緬甸語和英語都以「佛陀」之名來稱呼這個宗教，就不足為奇了！在緬甸，佛教被稱為「禮敬佛陀」(Boukta batha)或「佛陀教義」(Boukta Thathana)。

雖然佛陀發現了解脫道，但規範性的上座部傳統認為他並不是「神」，而只是個「人」。無疑地，大乘佛教的佛陀三身觀——報身、法身及應化身，將佛陀的應化身提昇到如同神的地位，至少這是某些大乘學派的看法（參

見Conze 1953:34ff)，但在上座部傳統中並沒有這樣的觀念。鈴木先生發現上座部的經典說：

佛陀習慣以自然、樸實的言語解釋教義，這使得讀者覺得這位老師就如親臨現場一般，而且他就像慈父一樣，令人感到如此安詳。但大乘佛教中的佛陀，是位神秘而超凡的人物，使人覺得他更神化，甚至魔化，這種神秘而重要的特質展現出某些神奇的功績（Suzuki 1963:242）。

在上座部傳統裡，佛陀不是印度佛教徒或猶太教、基督教徒觀念中的那種神，他超越所有印度佛教徒觀念中的天神（deva）。印度教中的天神，雖然是一種擁有無比力量的神奇眾生，也享受很大的福報，但仍然受制於輪迴法則。因為佛陀已證得涅槃，而眾神卻和生死輪迴中的有情眾生一樣，除非遵循佛陀所開示的道路，否則無法達到解脫的目標。

佛陀也不是猶太教、基督教徒觀念中的神，因為他既不是救世主，現在也沒有活在世間。而且我們將會發現，上座部佛教主張人必須自救，佛陀也受無常法則的支配，就如生死輪迴中的一切有情一樣會死。佛陀在即將入滅時，安慰正為此事哀傷的阿難說：

阿難！我怎麼可能不死呢！凡是生成者，由事物所組成者，則含有壞散的必然性，要生而不死，這怎麼可能呢？不會有這種情況的。（《大般涅槃經》*Mahā Parinibbāna Suttanta* v,13-14. in *Dialogues of the Buddha*, Pt. II, P. 159）。

佛陀和耶穌基督一樣會死，但他並不像耶穌基督般復活了。

無疑地，佛陀在他死時便入涅槃了，先不論涅槃的規範意義是什麼（我們以後會談到，涅槃的意義是有爭議的），但它絕不適用於一般所謂「活著」的情況。實際上，佛陀已經死了，而一個死了的人是不能救別人的(1)。

雖然佛陀是人，但他卻不是普通人。他不但證得了成就非凡的涅槃，甚至（更不尋常地）證得了佛果(2)。在我們這一劫中，只有另外三個人成功地證得這種境界，便可看出這成就是何等地殊勝！所不同的是，喬達摩歷經四大阿僧祇劫的轉生，才能圓滿成佛所需的十波羅蜜（pāramitās）。這些德行在許多人（如果不是許多人，就是在大部分的人）的身上都是不圓滿的，只有諸佛才能達到圓滿(3)。十波羅蜜的內容包括布施（它甚至可以到自我犧牲的程度）、持戒、出離（nekkhamma）、智慧、精進、忍辱、真實（sacca）、決定（adhiṭṭhāna）、慈悲與捨（upekkhā）(4)。

除了證得佛果所需的十波羅蜜以外，成就佛果的佛有九種德號：他是聖者（阿羅漢）、等正覺、明行足、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛與世尊。(5)

雖然佛陀不是尋常人，但他既不是神，也不是救世主，他究竟對人類的生命產生了什麼作用呢？依據《法句經》的說法（XX, 276），佛陀就如指向解脫道的路標。這也是偉大的覺音在其具有權威，但卻次於正典的論書——《清淨道論》裡，所做的解釋。巴利經典當然不是只有一部，覺音的反對者毫無疑問地也可以編一部表達不同詮釋的書(6)，然而，覺音的詮釋似乎代表

著重要的經典論調。下述具代表性的經文指出佛陀是「道」，而不是救世主。

諸比丘！當自作洲，自作歸依處，勿以他為歸依處；以法為洲，以法為歸依處，勿以他為歸依處。（《轉輪聖王師子吼經》*Cakkavatti Sihanāda Suttanta*, 27, in *Dialogues of the Buddha*, Pt. III, p. 74）

是故，阿難！當以自為燈，以自為歸依處，不向外尋求歸依處；緊以法為燈，緊以法為歸依處，除自以外，勿尋他人為歸依處。（《大涅槃經》*Mahā Parinibbāna Suttanta*, II, 26, in *Dialogues of the Buddha*, Pt. II, p. 108）

阿難！不要因為尊敬如來的舍利而阻撓你自己，請為自己的利益而精進，為自己而努力，精進、勤策地為自己的利益！（同上，v, 10, in *Dialogues of the Buddha*, Pt. II, p. 154）

諸比丘！今我告汝等：「諸行皆是壞滅之法，當精勤自求解脫！」（同上，vi, 7, in *Dialogues of the Buddha*, Pt. II, p. 173）

上述經文所呈顯的，不只是上座部經典中所記載佛陀的主要理念，同時也是典型緬甸人的態度。就這個層面而言，大部分緬甸人的想法是符合規範的。下述這則軼事充分地說明這種規範的想法：

當首任英國國教駐仰光的主教狄孔伯（Titcomb）先生，在一八七七年抵達緬甸時，他急於得到有關佛教基本教義的第一手資料，當他看見一位身穿黃色僧袍的出家僧侶，在一座巨大的金色寶塔前禮佛時，便透過翻譯問這位僧侶所拜何人與所求何事。僧侶很快地回答道：「我不拜誰，也不求什麼。」（Nisbet 1901: Vol. 2, 89）

即使不靠古老的軼事，一位現代的鄉村比丘也表達相同的看法：

因為佛陀已經死了，只有他所傳授的法義留下來，所以佛法就是我們的上帝。

相同地，以下引述的這位緬甸在家居士所說的話，也代表著緬甸鄉村在家眾的態度（雖然表達得十分老練），當我問他及其他村民，靠禮佛是否可以證得涅槃時，他回答：

一個人如果行善，而且有善心，就會得到善果。你只能靠自己積功德去圓滿自己的願，沒有人可以幫助你，而心是決定的因素，除了自己的心和行為外，沒有其他人可以幫助你，即使是佛陀也無法帶你進入涅槃，或是送你下地獄。

心才是最重要的，一切唯心造，不論善惡都一樣，沒有人可以幫助你，你只能靠自己，只有自己才能幫助自己，就算有無數的佛，用他們全部的慈悲心，也無法救你免於苦難，只有你能拯救你自己。

總而言之，在規範性的佛教裡，有關佛陀最重要的觀點在於——他已證入涅槃，不再活在世間，不管從任何角度來看，他都不可能是位救世主（這也是絕大多數緬甸人所持的觀點）。他開示了解脫道，但他不是解脫的代辦人，作為解脫宗教的佛教，人們所重視的是解脫道，也就是他的解脫理念，而不是佛陀本身，因此，現在我們必須來談談這個理念。

究竟目標：解脫痛苦

〔前提——生命是苦〕

所有解脫的宗教都有一個共同的主張：「依循此道修學，將可得到解脫。」所不同者在於：「從何解脫出來？」佛教主張從「苦」中解脫。就佛法而言，「苦」是三種有情存在的必要本質之一，雖然不同於無常、無我，卻與它們息息相關。

佛教主張「諸法無常」，生與滅是相續不斷且遍及一切的過程，不僅小如構成存在的原子要素一直處在生、滅變化中，甚至大如世代王朝也有興衰更替，而整個宇宙也同樣有生滅變遷。

大體而言，存在的普遍真理也就是有情存在的真理。佛教所源的印度教主張，不論就宇宙或個人層面而言，生命都是永恆的。就宇宙層次來看，萬物本源的梵天（Brahman）潛藏於不斷變化的現象中。而從個人層面來說，靈魂或自我（ātman）則是附隨在不同軀體下的不變實體，靈魂非但恆常不變，而且就某種究竟意義而言，梵我是合一的，當肉體死亡，靈魂仍然存在，而且在新形成的軀體中尋找住處。

然而，佛教不同於印度教的是，佛教非但否認在普遍宇宙的流變中存有永恆不變的實體，更否定靈魂、本我與自我的存在。因此，相對於印度教主張「自我」，佛教教導「無我」（anattā）的法則。

對佛法來說，無常的軀體不因永恆的「本我」或「靈魂」而存在，因為根本就沒有一個本我或靈魂存在。依據佛教的說法，人是由色、受、想、行、識等五種要素（五蘊）組合而成。只要這五蘊便足以構成人身，而五蘊就像其他存在於宇宙的萬事萬物一般，也是不斷變化的。如果我

們想要得到解脫，就必須去除在五蘊之中或五蘊之外，有個恆常不變的實體所形成的「本我」或「自我」的虛妄想法(7)。

生命的三種本質中，「無我」是最不易為緬甸人所了解和接受的。當然，在這之中也有一些例外，就像我的「在家居士的典範」中，一位成員所指出的：

禪坐時，你會知道身體本身並不存在，它只是由無數的細胞所組成，而且不斷生成、消散……透過禪定，我們獲得智慧，而透過智慧，我們知道生命是由地、水、火和風所組成，只有到那時候，人們才能從渴愛中解脫出來。

如果沒有一物能恆常存在，那麼人身也同樣是無常的、是「空」的；如果知道自己是「空」的，就會明白別人也一樣是「空」的，兩者都是「空」的。因此，就像阿羅漢一樣，你會對任何事物都沒有欲望，不渴求財物，也不會貪求淫欲……。

因此，如說：「這是我的紙」、「這是我的筆」，這是毫無意義的話，因為根本沒有紙，也沒有筆，沒有我，更沒有任何東西。好比一杯茶，杯子由元素所組成，茶水也是由元素所組成，只不過它看起來像個杯子或茶水。同樣地，萬物本身並不存在，有的只不過是元素的集合體罷了！

然而，持這種論調的人畢竟是少見的。就教義的層次而言，多數緬甸人常常混淆了「無我」和「無常」二種教義，至少在我研究的案例中就有這種傾向。但就實際的層面而言，他們傾向不接受這種信念，我們會在下一章節中審視他們的態度。

有情的特性並非只是「無常」和「無我」兩者，還包含了

「苦」。相對於佛教哲學，而從佛教作為宗教的觀點來看，「苦」是最重要的一個特性。生命伴隨著苦是顯而易見的，而且當這樣說時，只要稍加觀察就可以看到：每個人都曾體驗過希望幻滅的挫折、與所愛的人死別以及受病苦折磨的痛苦。

但是，佛教四聖諦的第一聖諦——苦諦，徹底主張生命不僅伴隨著苦，其實，它本身就是苦。這種論調是和有情的另外兩種特性相關，而且也由它們所產生，因為如果諸法無常，苦即是所有生命經驗（無論是苦或是樂）不可避免的結果。因為不論欲望能不能得到滿足，同樣地都會導致痛苦。試想：萬般皆無常，我們汲汲追求所想要的東西，最後卻只為了要失去它，這勢必會導致痛苦，或我們因唯恐失去它而終日惶惶，這也同樣會導致苦。

再者，若自我也和萬物一樣不能恆常，如果它也處在不斷的變化中，那麼沒有人會滿意他所擁有的。當所欲求的東西已經得到時，隨即又想要滿足其他的欲求，如此下來，不管所願達到與否，都將是滋生更大痛苦的原因。在著名的《轉法輪經》（*Dhammacakkappavattana Sutta*）中，佛陀如是開示：

> 生是苦，老是苦，病是苦，死是苦，怨憎會是苦，愛別離是苦，求不得也是苦，簡而言之，五取蘊是苦。（譯自 *Buddhist Suttas*, p. 148）。

我們將在下一章中提到，雖然這規範性佛教的基本主張，只被少數緬甸信眾所奉行，但卻是大多數緬甸僧侶所認定的中心規範信仰。他們不但認為某些苦無法避免，而且是只要人們有所造作，都將陷入痛苦中。吃是苦，不吃也是苦；睡是苦，不睡也是

苦；站著苦，坐著也是苦。他們承認，多數人確實把上述這些及其他的活動看成是快樂的，但透過佛教的禪修，這種不切實的妄見是很容易被推翻的。

再者，就算某些經驗確實是快樂的，但這樣的快樂，還是無助於佛教所說的生(8)、老、病與死這四種不可避免的因緣所帶來的痛苦，不論任何身分、地位或住所的有情，都無法規避這四種苦。

總而言之，苦是不可避免的。只要有生命，就會有渴愛（taṇhā；直譯為「渴望」）；而只要有渴愛，就會有痛苦。因為渴愛使人苦苦追求自己所沒有的，又使人深深執取自己所擁有的，這兩種狀況，時時都會產生不滿和不安，這就是「苦」，至少這也是四聖諦中的第二聖諦的涵意。就如《轉法輪經》裡所說的：

> 的確，渴愛就是痛苦的因，也是生死流轉的根源，它使人耽溺於感官的享受，到處攀緣，希求滿足。也就是說，追求渴愛的滿足，或追求來世的生命，或追求現世的成就。（同上）

〔目的：不受後有〕

苦聖諦不只是佛教教義之一，它還是佛教的核心要義，有別於其他的救世宗教。如基督教主要的關注點在於「罪」；但佛教所關注的重點不在「罪」，而在於「苦」。這並不是因為（如同有些人所說的）罪不存在於佛教中，其實如妄語、偷盜、殺生以及其他更多的犯戒行為，都是佛教的罪，以佛教的術語來說是「不善行」（akusala）。

它們的差異在於：儘管佛教也承認罪的存在，但佛教並不像

基督教一樣認為罪是不可避免的，佛教認為所有的眾生，都可能成為聖人（阿羅漢），而達到無罪的境地。

對佛教來說，不可避免的是苦，不是罪。正如基督教認為任何人無論如何純淨，在上帝的眼中仍是個可憐的罪人；佛教則認為任何眾生（即使是天神）福報再大，也無法倖免於苦。

佛教不同於某些救世的宗教（如猶太教），主張生命本苦；但佛教也不像其他的救世宗教（如印度教）將精神的價值歸於苦。相反地，佛教認為苦是邪惡的，必須規避而不是接受，更別說去追求苦了（如某些印度教和基督教的苦行作法）。

對佛教來說，人們應該要規避苦，就像他想要去除痛苦一般地明顯，也由於這種想法，佛教就不可避免地有解脫論。就像基督教認為罪是存在的必然元素，而解脫就是要從罪中解脫一樣，認為苦是存在的必然要素的佛教，其解脫則在於從苦中解脫，這也是佛陀所教示的「苦與從苦解脫」。

如果解脫之道在於從苦解脫，那麼達到這目的的方法就很清楚了。因為如果痛苦是因渴愛而生，那麼滅苦之道應該是去除渴愛或是終止生命，以下我們將就這兩方面逐一探討。

去除渴愛可以滅苦，事實上是四聖諦的第三聖諦。為了滅苦，人們必須息滅渴愛，也就是必須要做到凡事都不執著（捨，upekkhā）的境界，不渴求未得到的事物，也不執取已擁有的事物。就如佛陀所說：

諸比丘！這是有關滅苦的真諦。

確實如此，去除渴愛就不再有任何煩惱；將渴愛拋開，不再

為其所役，不再耽溺於渴愛中。（同上：149）

這種教理不但在佛經中可以找到，而且當代緬甸僧侶也有相同的主張。有位僧侶表示：

佛教的修行重點在於熄滅渴愛之火。

另一位僧侶也說：

大多數人是渴愛的奴隸，因此而無法平靜，一直在受苦。渴愛與知足，就如對峙的敵人般不斷地交戰著，任何行為都是由渴愛所產生的，人們是物質的奴隸，若想得到平靜，就必須先消除渴愛。

而另一位僧侶在回答我的問題時表示，在過去十五年間，他只和俗家親人見過三次面，他對親人已培養出一種不執著的態度。他說：

假如我去看他們，發現他們很富裕，我會想分享他們的財富；如果他們過得不好，我一定也會感傷。因此，最好是在身、心上都保持距離。

這樣的態度，也可以用艾立爾德（Eliot 1921:160）描述一位古代僧人的行為來說明：

一位比丘正在樹下打坐時，他以前的妻子來到他面前，並將孩子放在他跟前，說：「比丘！這是你的小孩，你必須養我，也要養他。」這位比丘不為所動，並將她送走。看到這事的佛陀說：「當她來時，他不感到歡喜；她走了，他也不覺得悲傷，這就是我所說已經離欲的真正婆羅門。」(9)

真正的不執著是要體解無我的真義，如此才能離苦。老是苦、病是苦、死是苦，那只是因為這些現象被錯誤地認為是「我

的」病、「我的」老、「我的」死等。但是，如果沒有自我存在，如果上述的現象與「我」、「我的」無關，它們就不能產生「苦」，它們只是與情緒無關的身體變化而已。

總之，苦是由「有我」的妄見所產生的，透過體證諸法無我（我空）或無我所（我所空）而破除妄見，即可破除執取，去除渴愛以及由此而生的苦。

從這些討論來看，四聖諦中的第三聖諦，看來像是自然主義心理學派的論調，也就是說，既然苦是因為欲求不得所產生，那麼透過去除渴愛，就可以止息痛苦。而這確實是那些（無論在東方或西方）人們的主張，他們使西方的知識分子相信，佛教的這個教義主要是心理學的學說，而且更是種以現代自然主義的術語來表達的學說。但是，這種說法最多只對了一半，因為當佛教主張唯有去除渴愛才能止息痛苦時，主要是從本體論而非心理學的觀點來說的。

假如第三聖諦的理論主要是屬於心理層面的，那麼，如果一個人終其一生都無法（藉由去除渴愛而）達到滅苦時，那麼在生命結束時就一定可以達到了。而且既然每個人都會死，每個人也將自動地、必然地得到解脫。

那麼，這種說法似乎是接受了苦諦，但對那些無法去除渴愛的佛教徒來說，他們的問題就是，決定自殺以求早日解脫，或是遵從它直到自然死亡為止。如果死亡確實是一個人存在的結束，那麼，這樣的結論將會是不可避免的。

然而，佛教與其根源的印度教一樣，否認這個對我們多數人來說顯而易見的事實，在佛教看來，死亡並不是存在的結束，而是在過去與未來多生之中一段生

命的結束，而這些生命構成了我們完整的存在。儘管死亡象徵這段生命的結束，但它也是新生命的開始，而且，既然每一種生命型態都是苦，死亡並不代表從痛苦中解脫，反而是苦的再生，因此想從苦中解脫，不但需要在今生滅苦，而且必須能從整個輪迴中解脫。

輪迴或再生的領域（sam-sāra）包括了三十一個不同的界（loka）或存在的地域，其中有二十七個善趣地，這包括了二十六個天界（deva）(10)和人界。其餘四地就是我們所知的惡趣地。依受苦的輕重，此四界依序分為畜生、阿修羅、餓鬼和地獄。（佛教中八大地獄的酷刑，讓人聯想起基督教的煉獄。然而，從佛教無常的觀點來看，這些生命都只是短暫的呈現）(11)。

依個人業力的不同（見下面所述），多數的投生可能會發生在這三十一界中，當任何人在無量劫中不斷地受生時，就可能已投生於這所有的界當中了。總之，輪迴對佛教而言，就如同出生一樣，是存在不可避免的事實。事實上，如果沒有輪迴，又怎會有出生呢？

輪迴雖然是一種宗教學說(12)，但與其說它是佛教中的一種信仰條目，不如說它是自然界中明顯的事實，例如對緬甸佛教徒而言，輪迴的證據是沒有爭議的。但撇開證據不說，輪迴更是佛法中非常重要的教義，因為只有在輪迴的架構下，佛教的四聖諦才能呈現其完全解脫的重要性。

雖然輪迴可能發生在上面三十一界中的任何一界，但是沒有任何一界可以脫離痛苦，即使是最有福報的天界也一樣，因為輪

迴之地就是受苦之地，這就是四聖諦中第一聖諦真正的訊息，也是佛教會被視為「悲觀」的原因。既然三十一界的任何一種生命型態都是苦，因此，只有從無數的生死輪迴中出離，才能解脫痛苦。

但是如果輪迴是不可避免的自然現象，如果生緊跟著死，就如同死也緊跟著生一般可以預見，那又怎能解脫痛苦呢？這就是佛陀所關心的根本問題，也是四聖諦中第二和第三聖諦所回答的問題。由於所有的現象都受制於因果法則，所以透過根除其因，而終結持續受苦的生死輪迴是可能的，然而什麼是輪迴的因呢？

渴愛就是輪迴的因，輪迴是由於人不但執取今生又渴望來世而產生的，去除所有對存在的渴愛就可以終結輪迴。

然而，如我之前所說的，佛教的主張並不只是心理學的理論，即渴愛是痛苦的原因，而此痛苦是因為欲求不滿所產生的挫折。佛教確實有此說法，但更重要的是，它是一種來世論的論點。因為渴愛是輪迴再生的根源，所以渴愛是苦的因，去除渴愛才能解除痛苦，因為它意味著出離了生死輪迴。

根據它的前提，雖然這種說法的邏輯很平常（因為如果渴愛引生輪迴，而輪迴是苦，那麼輪迴的止息就意味著痛苦的止息），但是這前提必須要加以解釋，渴愛如何引起輪迴？為了回答這個問題，我們必須來探討佛教另一個核心教義，也就是業力說。

〔方法：消除業力〕

正如物質世界是由作用和反作用的法則所操縱一樣，道德世界是受制於業力法則（即因果報應的法則）。每一個意志的行為

（即業行），如果是由渴愛所驅使的，將對造作者產生可意或不可意的適當結果。意志的行為（業行）可分為二種：即道德上的善與惡。不管從行為或是結果來看，如果行為是由渴愛所引生的，那麼假如行為是善的，即會對造作者產生「福德」（puñña），如果是惡的，則會產生「非福德」（apuñña）。

根據業報法則，福行的果會帶來喜樂，非福行的果會為作者帶來痛苦的結果。無論是那一種情形都一樣，如果這些業果不能在現世中產生，那麼就必定會在後世中產生，而如果是特別善或惡的行為，就可能需要更多次的轉生，直到業報完全償還為止（或如佛教徒所說的，直到業果成熟）。總之，只要業行產生果報，便有輪迴，而且既然渴愛是會產生果報的業行的因，那麼渴愛也就是輪迴的因。這種從渴愛而導致輪迴的因果鏈，可以簡述如下圖：

↗善行↓福德↙
渴愛　　果報
↙惡行↓非福德↗　　↓
　　受生
　　(輪迴)

只要業力法則（即善、不善行會產生業果的法則）奏效，那麼輪迴就產生了，這些（福和非福）行的果即是受報。但並不是所有的行為都會產生結果，業力法則只適用於因渴愛而造作的業行，也唯有這些業行才會在此生或來世受報。因為對佛教來說，會產生果報的是行為背後的動機（cetanā，思）而不是行為本身。如同《法句經》（I, 2）所說：

> 我們不過是自己所思想的結果；是根於我們的思想，是由思想而產生。（諸法意先導，意主意造作）。

就算是意志的行為，假如不是以滿足渴愛的動機而造作，就不會產生業果。

因此，滅除果報、杜絕後有的不二法門就是破壞它的根源，也就是去除渴愛。這樣會產生兩種效應：

第一、雖然去除了渴愛，但並不會使得所有行為消失，但它確實會使惡行消滅（雖然消滅的理由並不清楚），也使得附加的「非福德」消失。

第二、雖然善行並沒有消失，而是以一種不執著（upekkhā，捨）的心態而產生，因為它不是由渴愛所引生的，所以也不產生福德；既不生福德，也不生罪業。那麼，無渴愛的行為不論在今生或來世，都不會產生果報，如此就打斷了從渴愛到輪迴的因果鏈，如下圖所示：

去除渴愛 → 無執的善行 ⇒ 福德 → 果報 → 受生

然而必須強調的是，去除渴愛並不能保證立即從輪迴中解脫，這是因為還有多世以前所造作的福行和非福行的業果，尚未產生的緣故。但是，這種障礙可藉由我們下節敘述的佛教禪修法去除之。

【註】

(1) 喬達摩佛陀拒絕回答圓寂後的佛存在與否的問題。佛陀認為，不管存在或不存在，或是既存在又不存在，這都與解脫無關。因此，這種問題的答案是「世尊不予開示。」（《清淨經》*Pāsādika Suttanta*, 30-31, in *Dialogues of the Buddha*, Pt. III, pp. 128-129）

雖然緬甸人同意佛陀不是救世主，但就如我們將會看到的，只有少數緬甸人同意他並不是活著的說

法。

(2) 因此，人們並不以他的名字「悉達多」或他的姓「喬達摩」來稱呼他。雖然，會在「喬達摩」之後加上「佛陀」(即當緬甸人說到「喬達摩佛陀」)，這是為了與同在這劫中的其他三位佛區分，然而最具代表性的稱呼是「佛世尊」，或「世尊」(Hpaya)。「世尊」不僅意指「神」，也代表「王權」。

因此，在緬甸傳統上，稱國王為「世尊」，在殖民時代，有時也會用這樣的名稱來稱呼英國的政府官員，且 hpaya 一詞也用來形容塔和僧人。因此，我們就可以看出它隱含有「神聖」和「權力」等意思。

(3) 比較上座部佛教的波羅蜜和大乘佛教的波羅蜜，是個有趣的課題。參考鈴木 (Suzuki 1963:321-22) 和巴夏姆 (Basham 1954:276) 的著作。

(4) 在當代緬甸，就道德觀點和儀軌兩方面來說，這十波羅蜜是很重要的。僧侶和政治家常在演說中，勸告聽眾修習十波羅蜜或其中之一，也讚歎歷史上修持十波羅蜜精嚴的人物。由此，提醒聽眾記得這些有待修持的品德，對於佛教徒和一般社會大眾都是必要的行持。

(5) 有關佛陀九種德號較權威性的分析，可參閱覺音所著的《清淨道論》第七品。在緬甸，誦經時要稱念這些德號，而且他們認為在遇到危險時，誦持這些德號會有強大而神奇的功效。

(6) 我們必須記住，初期佛教只是兩種反對古印度盛行的吠陀祭祀宗教的學派之一。這兩種教派中有一派強調信仰 (bhakti) 或虔信神；另一派則強調解脫之道。如達特所說 (Dutt, 1962: 180)：

> 信仰是所有「恩典宗教」(religions of grace) 的一種必要條件。這種宗教是屬於救贖的宗教，他們假設有位救世主，救世主要認可一個人工作的努力和成果，並將最後的解脫賜與信眾。不但要藉由獨居，也要向他尋求庇護，並藉著禮拜、禱告、祈求和供養等儀式取悅上帝。

另一種不同於「恩典宗教」的教派，是他們的信仰和教理中並沒有救世主，其解脫是宗教生活的目標，且解脫並不是贈禮，而是靠遵循解脫道的次第，持續不斷地修行所得到的結果。

雖然後者的型態在上座部佛教中較佔優勢，但是這二種信仰型態都可以在經典中找到佐證，我們可以在經典中找到 saddhā（梵文 śraddhā）和 bhatti（梵文bhakti），即可證明。前者意味著：

對菩提道（the Way of Dhamma）有堅定的信心和信念，堅信菩提道必能引導人得證涅槃。Bhakti 這個字則十分罕見，而且在大乘佛教和非大乘佛教的經典中，都沒有說明它的含義和細微差別的用法。

然而，以 Śraddhā 和 Bhakti 代表這二種宗教心理學中的趨向，甚至也同時出現在上座部佛教中。伴隨著「自發性自我努力」這種觀念的產生，也產生了「必須取悅救世主，並向他尋求皈依」的觀念。（同上書：181）

(7) 無我教義的典型解釋見《彌蘭陀王所問經》（*The Questions of King Milinda*, II, 1.1）一書，第二品。

(8) 說來奇怪，有些緬甸人也強調，並非那麼多的生命是經由胎生（這點佛陀曾提到過），也就是「在母親的子宮內孕育」。有位僧侶這麼說：「涅槃意謂著『你再也不必進入子宮受生。』」

到底在子宮所受的苦有那些呢？許多受訪者提出以下的說法：長達九個月待在同一個位置，被母親吃進或冷或熱的食物所苦，胎兒不便活動的姿勢，以及因母體的動作而受苦，如母親彎腰，胎兒就會感到痛苦等等。

(9) 這種態度讓人特別地聯想到耶穌對他家人的態度，即愛父母甚於愛我的人，不配做我的門徒；愛子女多過愛我的人，也不配做我的門徒。（《馬太福音》10:37）

同樣地，當他得知他的母親和兄弟們想和他談話時，他回答說：「誰是我的母親？誰又是我兄弟呢？」他伸手指向門徒們說道：「看呀！我的母親！我的弟兄！凡是遵

行天父旨意者，就是我的弟兄、姐妹和母親！」。（馬太福音》12:46-50，也可見於《馬可福音》3:31-35）

(10) 從極樂的程度由上而下，分為：

一、四梵天（brahma deva），為完全精神的、無色相的天人。

二、十六色界天（rūpa deva），與梵天同一天界，但仍然保有微細肉體或形色的天人。

三、六欲界天（sammā deva），是有形色而且享受無數欲望的天人。

(11) 對三十一界更深入的探討，可參見 Bigandet 1912: Vol. 2, pp. 217-27; La Vallée Poussin, 1911; Sangermano 1893: chs 2-4; Waddell 1911。

(12) 就如我們所知的一般，從宗教的論點來看，輪迴是佛教非常核心的教義，如果沒有輪迴，那麼只要死亡這樣簡單的動作，就可以必然又自動地達到解脫。因此就某些方面而言，輪迴是這個獨特的、非教條式宗教的少數教條之一。

的確，如果緬甸可以當作現代上座部佛教的典型，那麼也許就可以這麼說：佛教教界的權威人士，不但把輪迴教義當作它的核心教條，也同樣地重視輪迴的次要信條，也就是人類會投生到三十一界中的任何一處。

因此，幾年前，有位緬甸的辛．奧達比丘（Shin Okkahta）出版了一本備受爭議的書*Lu-Thei Lu-Hpyit*，他在書中主張人類的轉生不會發生在低於人界的道中，因為一旦生到人界，就不會墮入四惡道，只可能轉生到較高的界。全緬甸的住持協會執行委員會認為這本書非但褻瀆佛教，而且大不敬地攻擊佛教，因此投票將辛．奧達比丘驅擯。（參見一九六三年五月二日的《仰光日報》）

編者按：本文摘譯自麥爾福．史拜羅（Melford E. Spiro）所著《佛教與社會》（*Buddhism and Society*）一書。

【談戒說律】 釋悟因

維持僧伽身分的要件（十三）

四分比丘尼戒本講記（十六）

佛陀制訂比丘尼不能「四獨」，為的是安全上的相互照應，結果卻有比丘尼卻倚仗聖教，而說：「豈可教二人別住？」當二人太親近，與道相違，又再加以覆藏，這時大眾師便要勸諫她們。

現在要講第五大類就是覆藏類，包括波羅夷第七條、僧殘第十四與十五條。

〔覆他重罪戒（波羅夷第七條）〕

◎戒文

若比丘尼，知比丘尼犯波羅夷，不自發露，不語眾人，不白大眾，若於異時，彼比丘尼或命終，或眾中舉，或休道，或入外道眾，後作是言：「我先知有如是如是罪。」是比丘尼波羅夷不共住，覆藏重罪故。

◎戒文釋義

「若比丘尼」是能犯的人。

「知比丘尼犯波羅夷」，是說凡比丘尼知道有另一個比丘尼（以下以甲比丘尼代替）犯波羅夷。

「不自發露，不語眾人，不白大眾」是說有比丘尼沒有舉出、發露，不向大眾表白甲比丘尼已犯波羅夷。

「若於異時，彼比丘尼或命終，或眾中舉，或休道，或入外道眾，後作是言：『我先知有如是如是罪』。」這是說過了一

段時間以後，甲比丘尼或已去世，或已有人舉出她犯波羅夷的事，或已休道還俗，或已加入其他修道團體，這時有比丘尼才說：「我知道她如此這般犯波羅夷，我沒和大家說，我把她的罪掩蓋起來。」

「是比丘尼波羅夷不共住，覆藏重罪故。」這樣的比丘尼就犯波羅夷，她不能在僧團中共住。是比丘尼被懲治的理由是「覆藏重罪」，「覆藏」是指這比丘尼覆藏甲比丘尼的波羅夷罪。

◎制戒因緣

偷羅難陀比丘尼的妹妹坻舍難陀比丘尼犯波羅夷，偷羅難陀心想：「坻舍難陀是我妹妹，她犯了波羅夷罪，我如果向別人說，豈不是會壞了她的名聲，這樣一來，我的名聲也會遭到牽連，還是別說吧！」後來，坻舍難陀休道還俗去了，其他比丘尼就問偷羅難陀：「你妹妹還俗去了，你看法如何？」她說：「她這樣做不錯，若沒還俗，反而不好！」比丘尼們驚訝地說：「為什麼說她還俗好呢？」偷羅難陀說：「我知道她那時候犯波羅夷。」「那你為什麼不早說呢？」比丘尼們追問。「因為她是我妹妹啊！如果我說了，她名聲有損，我的名聲也好不到那裡啊！所以我一直都沒有說。」偷羅難陀如此回答。

後來佛陀知道這件事後，召集眾僧，訶責偷羅難陀比丘尼說：「你這樣做，非威儀、非沙門、非淨行、非隨順行。」因而制了這條戒。

◎具六緣成犯

構成波羅夷罪須具備六個條件：

（一）是大尼：是受具足戒的比丘尼。

（二）犯重罪：甲比丘尼犯八波羅夷之一。

（三）知他重罪：有比丘尼確實知道甲比丘尼犯波羅夷罪。

（四）作覆藏心：有覆藏掩蓋之心。

（五）不發露：不在眾中表白發露。

（六）明相出：過了一天的清晨，明相已出現了。

◎罪相輕重

「明相出」，就是有比丘尼知道甲比丘尼犯波羅夷罪後，覆藏的時間如果經過半夜，明相還未出現，就是還未超過一天的話，是未遂的偷蘭遮，如果超過一天就是波羅夷，自己覆藏自己的重罪是偷蘭遮。

這條戒可以和波逸提第四九條一起來看：「若比丘尼知比丘尼有粗罪，覆藏者，波逸提。」如果知道另外一位比丘尼有粗罪（僧殘以下），覆藏的比丘尼結波逸提罪；如果覆藏比丘尼的波羅夷罪，就結波羅夷罪。在八波羅夷中，最重的除前四條的淫、盜、殺、妄之外（第五條、第六條可歸戒淫類），第七條覆藏重罪類可說是對比丘尼制得特別重的一條戒。

◎開緣不犯

什麼樣的情況才不犯，本條戒的開緣情況有五項：

（一）若不知：不知道，當然無法說。

（二）若重罪非重罪想：她犯的確實是波羅夷，但是你不確定，仍作非重罪想，以為不是犯這一條戒。

（三）若向人說：已經向其他比丘尼發露表白了。

（四）若無人可向說：若自己單獨一人，根本無人可表白發露。

（五）若意欲說未說明，明相出：已經有準備要說，卻一直還未說，時間已臨到明相出現了。

（六）若說有命難、梵行難：若說出來將遭遇生命危險，或被逼有梵行之災難，有這種擔心，所以才不說。

◎制意

為什麼甲比丘尼在命終後，或休道，或加入外道團體以後才被舉出她已犯波羅夷罪，而覆藏的比丘尼會被判波羅夷這麼重的罪呢？這是因為由於覆藏，使甲比丘尼永遠沒有懺罪求清淨或表白的機會，尤其是像命終，已死無對證，再講這些話，對甲比丘尼的修學一點也沒有幫助。而且，如果甲比丘尼會發生什麼事，我們可以提早幫助她，或許在她命終，或休道，或入外道團體前可以有些補救的方法。

如果犯戒者已加入外道團體，她會反而嘲笑比丘尼僧團根本沒有綱紀，無法分辨是非、淨與不淨，可以隨便地為所欲為。對僧團而言，這些事不在早些時候提出來，不但使犯戒者無法補救，僧團也失去改善的可能，更是永遠的遺憾。

如果有牽涉社會法律問題，在東窗事

發後，責任將由誰承擔？僧團大眾要背負嗎？所以，知道有人犯波羅夷罪就要提出來。偷羅難陀比丘尼只因為坻舍難陀比丘尼是她妹妹，偏袒親情，相互覆藏匿罪，偏袒的對象常常是同參、親友、師父、徒弟等等，覆藏反使對方與自己喪失機會。

〔習近住違諫戒（僧殘第十四條）〕

◎戒文

若比丘尼，相親近住，共作惡行，惡聲流布，展轉共相覆罪，是比丘尼當諫彼比丘尼言：「大姊！汝等莫相親近，共作惡行，惡聲流布，共相覆罪。汝等若不相親近，於佛法中得增益安樂住。」

是比丘尼諫彼比丘尼時，堅持不捨，是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

這條戒的戒種是「習近住違諫戒」，「習」是相互習染，「近住」是非常親近地住在一起，「違諫」是不聽大眾的勸諫。

「若比丘尼」是指能犯的人，

「相親近住，共作惡行，惡聲流布，展轉共相覆罪。」這是構成大眾師勸諫的原因。「相親近住」是指彼此共住在一起，很是親近。「共作惡行」，依僧殘第十四條的制戒因緣來看，此「惡行」就是指比丘尼二人共床、共褥、共枕、共器飲食、共出入嬉笑，而且相互地調戲，彼此做一些

不恰當的行為，太親近住，習染太重了！「惡聲流布」是指不好的聲名已經傳開了。「展轉共相覆罪」是指她們彼此間相互覆蓋犯戒的罪行。

「大姊，汝等莫相親近，共作惡行，惡聲流布，共相覆罪。汝等若不相親近，於佛法中得增益安樂住。」這是清淨比丘尼勸諫的話。

「是比丘尼諫彼比丘尼時，堅持不捨。」這是指犯戒者不肯接受屏諫，「是比丘尼應三諫，捨此事故，乃至三諫。」既然不聽屏諫，已經正式提出來在大眾面前作一白三羯磨了。「捨者善，不捨者，是比丘尼犯三法應捨僧伽婆尸沙。」這是指正式結罪，犯僧殘。

◎具六緣成犯

（一）染心習近住：比丘尼有染心且親蜜共住。

（二）大眾勸別住：大眾僧在屏處勸諫她們應該分開住。

（三）倚傍聖教不別住：比丘尼卻倚仗著佛陀聖教曾說戒「四獨」之言，而說：「豈可教二人別住？」

（四）如法設諫：大眾僧如法三諫。

（五）拒而不從：比丘尼拒絕大眾僧的勸諫。

（六）三羯磨竟：大眾作三羯磨完畢。

◎罪相輕重

《尼戒會義》中提到：

隨所犯者，共相覆粗罪得逸提。覆波

羅提提舍尼、突吉羅。俱突吉羅。覆偷蘭遮，得突吉羅，污他家，行惡行，吉羅。屏諫不捨，吉羅。三諫不捨，殘。

比丘尼僧殘第十四這條戒在比丘戒中是沒有的，但若比丘有違犯這種行為而覆藏的情況，隨其所犯覆藏的各種罪相，仍兼附在這一類中。如果共相覆藏的是粗罪，則判波逸提；若覆藏的是波羅提提舍尼，或突吉羅，或偷蘭遮，俱得突吉羅；如因覆藏「污他家，行惡行」，就得突吉羅；若在屏處勸諫時不捨，是突吉羅；只有在三諫不捨時，才結僧殘。

比丘未制「習近住違諫戒」，如果比丘有發生類似的情況，則以「兼附」處理。

◎制意

這條戒的當機者是蘇摩比丘尼與婆頗夷比丘尼，她們二人交情好到共作惡行，惡聲流布，共相覆罪，大眾僧勸諫之後仍不悔改，才判為三諫僧殘罪。

僧殘第七條「四獨戒」：

若比丘尼獨渡水、獨入村、獨宿、獨在後行，犯初法應捨僧伽婆尸沙。

佛陀制訂比丘尼不能「四獨」，為的是安全上的相互照應，二人相互為伴，結果卻有比丘尼卻倚仗聖教而說：「豈可教二人別住？」當二人太親近住，與道相違，又再加以覆藏，這時大眾師便要勸諫她們。

勸諫不是要她們捨道，而是要她們分開別住，結果她們不聽勸諫，經正式如法羯磨後，才結僧殘。修道要相互支持，才能增上道力，最怕的是相互覆藏，最後結

黨，將造成僧團的不安。勸諫羯磨法是僧團的清潔劑，可引導人去惡向善、轉染成淨，回歸修道的正途。

〔謗僧勸習近住違諫戒（僧殘第十五條）〕

◎戒文

若比丘尼，比丘尼僧為作訶諫時，餘比丘尼教作如是言：「汝等莫別住，當共住。我亦見餘比丘尼不別住，共作惡行，惡聲流布，共相覆罪，僧以恚故，教汝別住。」

是比丘尼應諫彼比丘尼言：「大姊，汝莫教餘比丘尼言：『汝等莫別住，我亦見餘比丘尼共住，共作惡行，惡聲流布，共相覆罪，僧以恚故，教汝別住。』今正有此二比丘尼共住，共作惡行，惡聲流布，共相覆罪，更無有餘。若此比丘尼別住，於佛法中有增益安樂住。」

是比丘尼諫彼比丘尼時，堅持不捨，是比丘尼應三諫，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

這條戒的戒種是「謗僧勸習近住違諫戒」，是從第十四條「習近住違諫戒」而來，接著有另一人以謗僧的方式勸她別改過。僧殘第十五條與第十四條相近，但諫的文辭有不同，因此分成兩條。

「若比丘尼」是能犯的人。

「比丘尼僧為作訶諫時」，是指僧團大

眾作訶諫羯磨時，「餘比丘尼教作如是言」，是指另有其他的比丘尼（以下以甲比丘尼代替）慫勇地說：「汝等莫別住，當共住」，這是說你們不要別住，要共住在一起。「我亦見餘比丘尼不別住，共作惡行，惡聲流布，共相覆罪，僧以恚故，教汝別住。」這是指甲比丘尼勸另外的比丘尼（以下以乙比丘尼代替）說：「我見到其他的比丘尼沒有別住，也一樣共作惡行，惡聲流布，共相覆罪，大眾僧是因瞋恚的緣故，才叫你們分開住的。」如是以謗僧達到慫恿的目的。

「是比丘尼應諫彼比丘尼言：『大姊，汝莫教餘比丘尼言，汝等莫別住，我亦見餘比丘尼共住，共作惡行，惡聲流布，共相覆罪。僧以恚故，教汝別住。』」是比丘尼（以下以丙比丘尼代替）勸諫甲比丘尼說：「你不要再教乙比丘尼不要分開住了，還說有其他比丘尼也是如此共住，共作惡行，惡聲流布，共相覆罪。大眾僧是因為瞋恚的緣故，才要你們分開住。」

「今正有此二比丘尼共住，共作惡行，惡聲流布，共相覆罪，更無有餘。」這些話仍是丙說的：「現在沒有其他的人，就是乙比丘尼她們兩個而已，她們犯的是『共住，共作惡行，惡聲流布，共相覆罪』的行為，再也沒有其他的人了，你不要再說這個、那個，故意東拉西扯了。」

「若此比丘尼別住，於佛法中，有增益安樂住」，如果乙比丘尼她們能夠個別分開住，於佛法中都有相互增上的好處及獲得共住的安樂。以上這段話仍是丙勸甲的。

「是比丘尼諫彼比丘尼時，堅持不捨」，丙勸諫甲時，甲仍堅持不肯放棄。

「是比丘尼應三諫」，於是丙對甲應作三次勸諫。

「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。」經過三次勸諫，如果謗僧、慫恿的比丘尼仍不捨棄的話，就結僧殘罪。

◎制意

這條戒是隨僧殘第十四條而來的，當機者是六群比丘尼中的偷羅難陀比丘尼，她教蘇摩、婆頗夷比丘尼不要分開住，其他比丘尼知道了，於是有這條戒的制訂。

為何這條罪會結僧殘呢？一是謗僧，一是勸習住。謗僧的語言是「僧以恚故，教汝別住」。另外一個卻勸人不要分開住：「汝等莫別住，我亦見餘比丘尼共住，共作惡行，惡聲流布，共相覆罪。」這是慫恿的語言。不但不改善僧團共住的情況，還助火益薪，繪形繪聲地說有其事，為有過者壯膽，更加無法走向清淨解脫的道路，這條戒的根本就在挑撥謗僧，助長惡習。

僧殘第十四條和第十五條的文辭很相近，原事端是「共作惡行，惡聲流布，共相覆罪」。大眾僧也在處理令其「別住」，卻有人出來教唆，說大眾僧懷瞋恚，才教你們別住。還有其他人也是如此這般……。此時大眾僧處理的是慫恿謗僧的搧動者，勸後仍不捨才結罪。以上僧殘第十四、十五條戒都是違背僧諫才結罪的。

我把這幾條戒放在一起，主要是從覆

藏重罪來說，最重的是波羅夷第七條覆藏別人的波羅夷，另有波逸提第四九條的覆藏粗罪，僧殘第十四條的展轉共相覆罪。「覆藏」會促使僧團成為藏污納垢的大染缸，它與淨化身心、捨惡修善的修道團體是背道而馳的。可是當僧團大眾已在處理事件時，卻有人慫恿謗僧，這也是必須處理的呀！（未完待續）

【心田四季】

聞鐘

釋自昶

大殿裡有一口鐘。自東序樑上垂掛下來，與懸在西序的鼓，遙遙相對。

每個清晨，每個夜晚，鐘聲便從大殿盪出，穿越山谷，傳向人間。遠處的青山以四季深淺的心情，天邊的星子以日夜的守護，靜靜回應著它。

「噹！噹！噹！」「宏鐘初叩，寶偈高吟……」，夜裡聞鐘，那鐘聲彷彿來自天上，又彷彿去向三界，佛陀無上的教化、地藏菩薩深廣的悲願，透過鐘聲，一次次地傳送……。

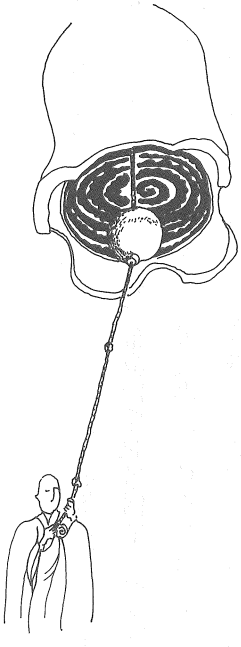
傳說，鐘聲有不可思議的力量，在黑暗地獄的深處，每當修行者叩鐘時，一聲聲的鐘聲即化為一道道光明，衝破幽闇！受苦的眾生因此獲得清涼。因為那鐘

聲裡迴盪著出離的希望……。

而人世呢？站在簷下憑眺，對面山谷裡燈火點點，每一盞燈裡皆閃爍著生老病死、悲歡離合的故事，迷夢裡的眾生可曾聽到這清明的召喚？「無明長夢，願共速醒」，鐘聲警醒了無常，在無常中，自己的福德、智慧可有所增長？對眾生又有幾分助益？菩提路遠，能不急起直追！

「願此鐘聲超法界，鐵圍幽闇悉皆聞，聞塵清淨證圓通，一切眾生成正覺。」

悠揚的鐘聲中有行者無盡的行願……。或在山間，
或在水湄，鐘聲便伴著修
行者，邁向覺悟。在
我心裡也有口鐘，
如果心是壇城，我
願常常叩擊它——那
自覺、清涼的聲響。



（繪圖：釋自顯）

【談戒說律】

釋自鑰

我看「學家羯磨」

對於已證一或二或三果的在家居士夫婦，若因信樂布施而致財物竭盡時，僧團要為其作「學家羯磨」，這條戒除禁止比丘前往乞化外，更要比丘具體地照顧「學家」的生活……

每當「學家羯磨」四字映入眼簾或閃過腦際時，心中總是會在瞬間五味雜陳，欽羨、慚愧兼而有之。

「學家羯磨」是佛陀為保護「證一或二或三果的在家居士夫婦」（稱為「學家」）生活無慮的一項戒法，避免他們因信樂布施而致財物竭盡時，又受到比丘乞食、募化的負擔。所以，當學家財物竭盡時，僧團就為其作「學家羯磨」，大眾一致認定某學家已因供養僧伽而家徒四壁，不應再往乞化，若有違規者即犯可呵法、應悔過。

我由律藏中記載的幾位證須陀洹果以上的居士布施比丘的事例中，似乎稍可了解所謂「得法眼淨、具正知見」的人，他們對自己的身體與資財是怎樣的不同於未入流前的人。如《五分律》記載，有病比丘向某優婆夷乞肉為藥，偏偏當日禁止屠殺牲畜，為了怕比丘命終，於是優婆夷便自割身肉供養，但她身痛而心不苦。又如給孤獨長者向祇陀太子購買林園布施僧團，而致身無分文，他卻仍不忘布施，散盡財物乃至手捧家中沃土供養祇園……。

對他而言，「布施」是一種無二的奉獻，無論黃金、泥土都可布施，絕對沒有物質貴賤的計較分別，遑論因物質貴賤而引生的面子問題，那布施的發心是多麼坦蕩！

在《僧祇律》中，佛陀更教導萬一已被作「學家羯磨」的居士，因見到比丘不接受供養而問道：「尊者，你不接受我的供養，是因為我貧窮嗎？」這時比丘要回答他：「不！你並不貧窮，就像世尊一向教導的——證須陀洹的人能成就四法，是聲聞學者中最富有的。」什麼是貧？什麼是富？由這段敘述中可以看出佛法與世法的詮釋是全然不同的。另外，我們一向認識的是「僧物不可與在家人」，佛陀卻說要如下照顧財物竭盡的學家：

一、若僧團有田園，應請學家耕種，並讓他知道該田園一向的生產量，若耕種產量有餘，都歸學家自用。

二、若僧團沒有田園，但有不同於平日的供養時，可以請學家來作務，而後把這些供養轉給學家受用。

三、若無前二者，則比丘乞食後，到學家進食，而把剩下的食物給學家。

四、若乞食不能有剩餘，則請學家到寺院來，提供他衣、食、臥具一切生活所需（比丘尼也應依這樣照顧學家的女眷）。

我從這兒感受到佛法的尊貴處，以及戒律的活潑與溫暖，這麼有則有守卻活絡自在的處理方式，無疑是極令人讚歎的。但相對地，卻也顯示了一項不可隱瞞的遺憾：現在今世，有誰能夠斷定誰是學家，而在必要時，應對以如此無礙的作法呢？

【演講台】

釋見日 主講　編輯組整理

談死亡的祝福

（編者按：本篇是香光尼僧團見日法師八十五年八月十七日，於「洪建全先生謝世十週年追思共修會」中演講的部分內容。）

你害怕或忌諱死亡嗎？其實死亡是需要慶祝與平等對待的，當死神敲門時，如果我們能以友善的方式及接受的心情來回應，我們將不再執著，那是最大的幸福……

說不出口的「祝你死亡快樂！」

今天要和大家探討的主題是「談死亡的祝福」。

什麼是「祝福」？有人生日時，買一個鮮奶油蛋糕，插滿蠟燭，然後唱「祝你生日快樂」，這是一種祝福。有人要遠行，請他上館子吃一餐，說些「一路順風」、「鵬程萬里」的話，也是一種祝福。但有人祝福死亡嗎？死亡要怎麼祝福？死亡向來只有悲傷，要如何說得出「祝你死亡快樂」？尤其，當我們剛面臨親人往生時，都會陷在難過的感受中，無法以平靜的心來面對，更別說是給予喜悅的祝福了。我們不妨回憶一下：當熟識的人往生時，我們的第一個反應是什麼？

有位學佛的居士，家裡開咖啡廳，店名叫「古典玫瑰園」，一走進去，裡面飄散著一股烤蛋糕的香味，廳裡每一個角落都有玫瑰，牆上則掛著名家畫的玫瑰；另外，除了咖啡，室內還賣各種花茶，所以還充滿著薄荷香、茶葉香、檸檬香、向日葵香。老闆的女兒讀的是文學，也有學佛，她希望自己死的時候，靈堂就要散發這種香氣，還要播放貝多芬的鋼琴小品「給愛麗思」，同時每一個去看她的人，都得帶一朵玫瑰，唸一首詩給她聽，她認為這是一種最後的享受。這真是一場浪漫的玫瑰告別式，而你希望別人如何給你最後的祝福呢？相對地，當別人離開時，你又會如何表達你的祝福之意呢？

前幾天，我和幾位法師去為一位往生的男居士助念，他四十多歲，平日雖然身體不好，但並沒有什麼嚴重的病兆，竟不料說走就走了，留下妻子和三個子女。他的妻子非常傷心，一直責怪自己沒有盡到照顧的責任，來弔喪的親朋好友也說：「才四十幾歲，怎麼年紀輕輕地就走了呢？」

大家有沒有發現：我們對死亡一直存著莫名的恐懼，無法在當下給予死者祝福，我們所想的事都與死者的幸福無關。

死亡需要慶祝與平等對待

這是因為傳統上總是認為死亡是個悲劇，是件悲傷的事，是不能提起也不敢面對的問題。因此在現實生活當中，我們執著生存，而排斥死亡。這種心態其實並不健康，因為死亡就像出生一樣是生命的一部分，也是人不可不面對的事實，死亡應有它存在的功能。

站在佛教立場來看，死亡又稱為「往生」，也就是另一個再生。所以，如果你慶祝生日，那麼你也要慶祝死亡，因為出生是死亡的開始，而死亡是另一個出生的開始。一個人如果對死亡也能給予如同出生的慶祝，那麼他將可以免除不必要的恐懼，而會變得更有勇氣，使生命力的開展得以發揮得更淋漓盡致。

小孩子不會去擔心生和死，因為他沒有什麼顧慮；年輕人則投入在世間的追求中，想要更富有，更有權勢，得到更多的聲望，他很少去思考這個問題。但是，不管你是一個年輕人或老年人，不管你是富有的或貧窮的，就在死亡即將發生的那個時刻，我們將不再有任何差別，死亡對一切眾生的平等態度，會帶領我們超越所有生命的歧視，超越所有生命的愚蠢遊戲，一起走向這一期生命的終點，和其他人及世界道別。

死亡使我們走出貧富的桎梏，走出人類自我假設的牢籠，但人們常破壞了這美好的時刻，即使亡者活了一百歲，人們還是會哭泣，並表現出他們的同情心說：「他死得不是時候，死亡不應該發生。」或者，他們會安慰那個臨終的人說：「不要擔心，醫生說你將會被救活，我們會一直陪在你的身旁。」甚至連醫師也會避開這個主題，他們不會對他說死

神已經在門前，反而給他一個虛假的、善意的安慰：「不必擔心，你將會被救活，請相信我們。」但是，基本上，這並不正確，因為這樣做，並沒有給死亡平等的待遇。

前年，我九十五歲的祖母往生，一個人活到九十五歲夠不夠呢？對敬愛她的人而言，活再多歲永遠都不夠！由於我從小是祖母帶大的，所以即使出了家，對於她的離去，內心還是很難過。一直到今年，我才比較能客觀地面對祖母的逝世，我想，如果我已祝福她到極樂世界，那麼她就在那裡其樂無比了，不是應該慶祝嗎？我還難過什麼呢？但是，觀念要轉化不容易，所以，現在就讓我們來認識死亡在生命中所扮演的角色和地位，也許可以幫助我們以健康的心態來面對它。

死亡是生命的頂點

如果你能將死亡蛻變成慶祝的時刻，那麼對你的父母、兄弟、太太或先生就會有很大的幫助，你算是給了他們一份很好的生命禮物。在你接近死亡時，這件事很容易就可以做。

如果我們常仔細地觀察，就會發現：沒有什麼東西曾經被生下來，也沒有什麼東西曾經死過，就如《心經》所說：「是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減」。所有的東西都只在因緣生滅中顯現或消失，有時候它們會變得看得見，有時候變得看不見。變得看

不見是處於休息狀態，就好像在每一天之後，需要在夜裡有個很深的睡眠來重新獲得活力，使我們再度變年輕。同樣地，在每一世之後，我們需要死亡，需要一個新的顯現，我們要允許它，讓生命按照它的方式去走，而我們則帶著很深的信心與願力前往，當然，這是需要準備的。

在印度，人們認為死亡是生命的頂點，是生命最終的開花。在死亡當中，整個生命都加總起來。生命是一個走向死亡的朝聖旅程，換句話說，從出生起，你便已經開始在走向死亡。

人類的無明之一即是「反對死亡」。而「反對死亡」意謂著你將會錯過生命本身，因為死亡與生命本就深深地互相牽連在一起，它們並不是分開的兩者。生命是成長的過程，死亡是它的開花。旅程和目標並不是分開的，目標其實就是旅程的終點。當死亡被視為生命的頂點，是生命的開花季節，那麼你就不會反對死亡，而會去沉思它、享受它。

我記得道證法師當年罹患腫瘤時，許多蓮友都很震驚且難過，她的妹妹當時在國外讀書，她打電話給道證法師的第一句話是：「你準備好了嗎？」法師說：「至少信心是堅定的。」當時有位很敬佩道證法師的學長號啕大哭，道證法師反問她說：「我們念佛的人，平常念佛是『畫龍』，每一筆、每一劃都很重要，最後等的就是『點睛』，現在，我就要去見彌陀了，你難道不羨慕我嗎？」這就是把死亡當作開花、視死如歸的典範。

死亡無處不在

從生命的實相來看，死亡並不是只有在你臨終的時候才來，死亡其實早就透過很多方式來臨，並且從一開始的時候就來了。從出生的那個片刻起，它一直都在向我們走來，當你的童年消失，變成一個青年或少女，你難道沒有看見它嗎？死亡已經發生了，童年已經不復存在，童年已經死了，那扇門已經關起來了，你無法退回去，你無法再抓住它，它已經永遠走掉了；然後有一天，青年會變成老年，你會再度死掉。

事實上，如果你再深入地看，你將會看到你每一個片刻都在死亡，因為你每一個片刻都在改變，每一個片刻都在「生」，接著便是「死」，我們就在「生」和「死」的兩岸之間流動。

死亡在我們的生命中靜靜地發生，你聽不到它的腳步聲，它不會發出噪音，它一直在發生，因為它的發生是那麼地連續，所以你看不到它；我們只會注意那些突然發生的事。

然而，當死神敲門時，如果能夠以一種友善的方式，以一種接受的心情來回應，那麼我們將不再恐懼，因為它早已是我們親密的朋友。而免於恐懼與執著，能讓我們「心無罣礙，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃」，那是最大的幸福。世間一切都會成為過去，無常無時不在，然而，所有走過的一切，都將因你我的播種，而使生命之花開得更加芬芳。

【成人教育】

釋見潤

佛教成人教育的意涵

佛教團體長期以來一直扮演成人教育提供者的角色，什麼是佛教成人教育？如何界定？其基本內涵、理念及施設原則為何？

前言

成人教育是現今教育領域的新趨勢，不論是各級學校、社教機構、工商團體、非營利組織等，都在積極整合運用其教育資源，企圖提供社會大眾更多元學習的機會。

佛教團體長期以來一直扮演成人教育「提供者」(provider)的角色，以非營利、志願性的組織辦理成人教育，提供成人學習的機會，幾乎有佛教團體的地方，即有各類的學習活動出現，形成社區的學習組織，發揮了相當大的社會教化功能。

本文旨在探討佛教成人教育的意涵。首先說明「成人」的界定、成人教育的意義及其特性；其次，分析歸納佛教教育的意義及基本內涵；最後，提出佛教成人教育的界定、理

【表一「成人」的界定】

觀點	成人的定義
生物學	身體各方面皆已發展成熟的人。
心理學	個體已達心理和情緒上的成熟，能控制衝動，對挫折有忍受力，不再依賴父母，能對自己的行為負責，具自我導向的人格。
社會學	能夠在社會上負起成人任務的人。
法律	享有各種法律上的規定權利的人。

◎資料來源：整理自黃富順，1993：6-7

念及其施設原則。

「成人」的界定

「成人」一詞的定義，一般常從生物、心理、社會和法律的觀點加以界定（見表一。黃富順，1993）。

我國民法規定年滿二十歲為「成年」，但是「少年事件處理法」中所謂少年是指已滿十二歲未滿十八歲之人。根據後者的規定，十八歲以上者，如有犯法行為產生，而已非「少年事件處理法」的處理對象，而應算 是「成人」，須受刑罰處分。所以，十八歲以上亦應屬「成年」。（張壽山等，1997）

美國成人教育國家顧問委員會（National Advisory Council on Adult Education, NACAE）採綜合的觀點，除了兼及生物、社會、法律的層面

外，更顧及教育的層面，提出對「成人」的界定為：「在青春期之後，不再參與全時正規的學校教育，且能負起成人生活角色或已達法律或社會之所認定的年齡，具有成人權利、義務和責任的人。」（NACAE，1980；轉引自黃富順，1993）

以上的界定說明了「成人」一詞具有相當高的異質性。從生物學及心理學的角度來看，成人是身心發展已達成熟的個體，但不同的年齡層，所展現的身心發展程度不盡相同，而即使是同一年齡的成人，其身心成熟的程度亦有所不同。從社會及法律的觀點而言，「成人」由於天賦、性別、地區、環境、教育、閱歷等因素，在社會上所擔負的角色、任務及賦予的權利義務也呈顯多樣的差異。

以臺灣地區而言，各機構團體辦理成人教育時，通常是從年齡的觀點來予以界定，即年滿十八歲以上者，皆屬成人教育的對象。

成人教育的意義

成人教育（Adult Education）因成人學習者的異質性高，實施類型多元紛雜，難有一致的定義。

聯合國教科文組織（UNESCO）在一九七六年召開成人教育會議，提出了成人教育的

【表二　成人教育的意義】

界定途徑	成人教育的意義
字面意義	為擔負成人社會角色的人所進行的有系統、持續的學習活動，其目的在促進知識、態度、價值和技能上的改變。
功能	早期是一種掃除文盲，教導民眾基本讀、寫、算技能的活動，其後逐漸擴展為因應技術變遷的需要，而以提昇個人的知識能力為目的。
性質	是一種有系統、有組織的成人學習活動，包括學校式的課堂教學、獨立的學習和參與某種訓練的課程；也包括在日常生活情境中隨機的經驗學習；也是一種專業的研究領域。

◎資料來源：整理自黃富順，1992：2-5

定義為：「成人教育一詞代表全部有組織歷程，不管其內容、水準和方法為何，是正式的或非正式的；是學校教育的代替或學校教育的延長，目的在提供社會中的成人，發展潛能、充實新知、改進技術與提昇專業資格、導引其新的發展或使其在態度上和行為上產生改變。」（UNESCO，1976；轉引自楊國賜，1993）

黃富順綜合各項研究，提出三種界定成人教育的途徑，以作為了解成人教育意義的架構（見表二。黃富順，1992）。

上述的定義指出，成人在其身心邁向成熟、擔任社會角色及任務的生命歷程中，需要持續地學習以面對全面的生活，而獲致健康和諧的發展。成人教育的意義在提供擔任社會成人角色的人參與有系統、有組織、持續性的學習活動，以導引其個人發展潛能、提昇知能，促成行為、態

度、習慣及價值觀念改變的過程。

成人教育的特性

成人學習者由於異質性高、學習需求紛雜不一，相對地，提供成人教育的機構類型、課程內容與實施方式也呈現豐富而多元的特性。

成人教育主要提供機構的類型包括宗教團體、志願組織、營利機構、公私立學校、專業或職業協會、圖書館、博物館、美術館等社教機構，各機構依其宗旨、目標、資源、學習者的需求、地域文化等因素提供各具特色的課程。

依據調查研究資料顯示（林美和等，1990；黃國彥等，1991；簡茂發等，1992；林清江等，1993；黃富順等，1993；劉興漢等，1993；蔡培村等，1994；莊璧菁，1995），臺灣地區成人的學習需求以身心適應、生涯發展、家庭生活、職業知能、休閒安排、人際關係等生活性、實用性趨向為主。

就學習時間而言，成人較有意願參與學習的時間主要為週末、例假日與平日晚上（蔡培村等，1994），年紀較長者認為早上的時間較為適當，不喜愛在夜間學習（黃國彥等，1991）。

就學習地點而言，成人有意願的學習地點包括學校、家裡與社教機構。都市地區成人傾向選擇學校、企業機構及社教機構；鄉鎮地方傾向選擇里鄰中心（蔡培村等，1994）。

實施方式則包括長期、短期、課堂、隔空或獨立學習，例如：定期講座、暑期學校、住宿課程、夜間課程、週末學院、函授教育、隔空教育、自我導向學習、研習會、演講等。

佛教教育的意義及其基本內涵

〔一、佛教教育的源起〕

佛教教育的事實，可溯源自西元前六至五世紀釋迦牟尼傳佈佛法開始。釋迦牟尼出生於尼泊爾的釋迦族中心地迦毗羅衛城，是淨飯王的長子，一般說的「釋迦」，是他所屬的種族名稱，因此他被稱為「釋尊」（釋見憨、陳信憲譯，1995）。西方佛教學者大多將他稱為「佛陀」。「佛陀」原語Buddha，是「覺悟者」、「覺醒者」、「覺者」的意思（釋達和、陳淑慧譯，1992）。

根據佛教原始經典的記載，佛陀在年少時，由於親睹生命現象的苦迫，與人類因生、老、病、死帶來的種種苦惱，遂引生對生命問題的極大關懷與思考，捨離王宮生活，選擇

出家修行的生活方式，以探求生命的真相，而後在菩提樹下發見「緣起」的法則，徹悟生命苦惱的根源及解脫之道，並由深觀世間的緣起，體悟人類的究竟安樂來自整體社會的和諧，於是決定遊化。佛陀的教化，綿延至今二千五百多年，整個弘傳流佈的過程，即是一段源遠流長的教育歷程。

源遠流長的佛教教化過程，經由歷代佛教徒及佛教學者的結集、論著，累積了浩瀚豐沛的三藏典籍，成為人類文化智慧的資產，其中，有關將佛教（Buddhism）教義與教育（Education）學理作一聯結，闡明佛教教育（Buddhist Education）意涵者，則始於近代。

〔二、近代佛教學者之佛教教育觀點〕

近代佛教學者中，提出佛教教育觀點並發表論述篇章者，有太虛法師、印順法師、日本學者水野弘元等人，除此之外，另有從各個不同立場角度所提出的佛教教育觀點者，分述如下：

◎（一）太虛法師（1889——1947）

太虛法師是近代中國佛教革新運動的主要倡導者，其提倡的「人生佛教」思想影響現代佛教甚鉅，繼其「人生佛教」思想而開展者，如「人間佛教」、「生活佛教」、「建立人

間淨土」等，成為現代佛教的重要共識。

太虛法師對於佛教教育的觀點主要發表於〈釋迦牟尼的教育〉一文，此外，《太虛大師全書》中也有部分篇章附帶述及（善導寺佛經流通處，1980）。太虛法師提出：

1.就教育的對象而言：

佛教教育的對象，含括出家與在家兩種對象；出家者，是特殊，是少數；在家者，是普遍而廣攝多數，且普及於全宇宙一切的眾生。

2.就教育的內容而言：

出家者的學習，有一定的律制，修持戒、定、慧三學——戒學是道德養成的教育；定學是調身、調息、調心，使身心得到健康的教育；慧學是經由聞、思、修的學習，增長知識、智慧的教育，成為有紀律的團體生活，如現在的寺院形式。在家者的學習，修學基本的三皈、五戒，並將所受於佛教教育的內涵，踐行於個人、家庭、職業、社會等層面，隨份隨力促成整體社會的向上、向善。

3.就教育的施設原理而言：

佛教教育的施設原理有二，即「主旨的貫徹」與「現實的適應」。所謂「主旨的貫徹」，意為任何人接受佛教教育的目的，在於與佛陀一樣獲得及達到宇宙人生圓滿的真諦。「現實的適應」，係指因應各個人的情況，合宜地施設各種教育。

4.就教育的方法而言：

教育的方法是所謂的「四悉檀」。「悉檀」，是成就的意思；「四悉檀」，意為以四種方法成就學習者的修學——「世界悉檀」：運用巧辯妙慧，以各種有趣的、極淺顯的譬喻，為學習者傳述全部或一部分的主旨；「各各為人悉檀」：依個人天賦及特質，施設個別的教育，即「眾生有種種病，如來施種種藥」；「對治悉檀」：觀察學習者的根機，以種種的方法幫助其調改缺點，培養完善的人格；「第一義悉檀」：針對資質優秀的學習者，直接教導傳授佛教最高覺悟的真諦。

◎（二）印順法師（1906——）

印順法師（1976）以佛法的立場說明佛教是一種教育，佛教不只是信仰，更要修學，信佛也稱為「學佛」，並提出：

1.佛教是「覺」的教育：

就佛教的意義而言，佛的教育，不外本著自己圓滿的覺悟內容，適應眾生的根機，來教育大家，引導大家來修學，同登正覺成佛的地步。所以，佛教是先覺覺後覺的「覺」的教育。學佛，是向佛學習，成佛就是人格的究竟完成，佛教是最圓滿的完人教育。

2.佛教教育的內容是三學、五明：

佛教教育最主要的內容是：「戒學」、「定學」、「慧學」三學。「戒學」是一般的德行，重在止惡防非；「定學」是專心一境，使內心安定純淨；「慧學」是廓清我見、妄執，斷除煩惱的智慧。

廣義來說，「世間一切微妙善語，皆是佛說」，可說一切良善的知識、德性、技能，都總攝於佛的教育範圍內。所以「菩薩求法，應於五明處求」。「五明」就是大乘佛弟子應該修學的五類學術——語言文字學的「聲明」、察事辯理的「因明」、醫藥生理的「醫方明」基於數學及所有物理科學以及實用工作技術的「工巧明」、佛學的「內明」。

3.佛與眾生是師生的關係：

佛陀被稱為「天人師」、「導師」，信佛學佛的人，自稱為「佛弟子」。弟子中，有小學的「聲聞弟子」、大學的「菩薩弟子」，依在家、出家、男女等來分別，就有優婆塞等「七眾弟子」。佛與眾生，是老師與弟子的關係。

4.佛教教育以實踐為本：

佛教教育不是空虛的知識傳授，是以實踐為本，而實踐必以知為先要。應站穩這一立場，去求得世、出世間的智慧。

◎（三）水野弘元（1901——）

日本學者水野弘元探討巴利藏等資料，從原始佛教的教義中抉擇出佛教教育的思想，指出（釋達和、陳淑慧譯，1992；吳本信一譯，1993）：

1.佛教是人格完成的教育：

佛教，是去除人們的苦惱、不安，而獲得安身立命的信仰。它並不是斷除一時的、部分的煩惱，而是止息相續及整體的惑苦，以提昇人格。人格的提昇不只有精神層面的提昇，也要求色身的調和與健康。就佛教信仰而言，色身和精神所有層面的健康調和狀態，是人格完成的必要條件。教育的目的是朝向人格的完成，佛教是為了完成人格而說的教育。

2.教育的內容是四諦、八正道：

佛陀最初為五比丘說四諦、八正道的教法，以引導他們證得阿羅漢，所謂四諦是：苦諦、集諦、滅諦、道諦：

(1)苦諦：是正確地認識苦惱以及眾生所面臨的苦惱。

(2)集諦：是正確地認識執著的原因和理由。

(3)滅諦：是滅去苦惱之後的正常狀態。

(4)道諦：是要使有苦惱而無益的心，轉向無苦惱而有益的理想境界的方法，即八正道。

佛教的八正道，是從八方面著手訓練，以造就健全人格，並非只是除去一時的苦，而是在任何情況之下，都不會衍生煩惱。八正道是：

(1)正見：正確的見解，正確的世界觀、人生觀，正確地認識善惡及善業之果報與三世因果。

(2)正思惟：正確的想法，正確意志的抉擇，心依正見轉向正確的方向，遠離貪、瞋、痴等煩惱。

(3)正語：正確的言語，遠離虛偽、惡言、挑撥離間及無意義、不切實際等言語。

(4)正業：正確的身體行為，遠離殺生、偷盜、邪淫的行為。

(5)正命：正確的生活方法，從事正當的職業，以得到生活物資。

(6)正精進：正確的毅力、勇氣與努力。

(7)正念：正確的意識、憶念，對於身心環境，觀察了知是不淨、無常、苦、無我。

(8)正定：正確的精神集中與心靈的平靜，進而達到無念無想的禪定狀態。

3.教育的方法是契機施教：

佛陀認為世人雖有淺深遲速的理解力，但是只要有說法的方法皆可使其了解才是。為使所有的民眾能理解佛陀所說的教法，佛陀使用各地方民眾的平易日常用語來說法，所以佛陀的教育方法，是因應受教者的智慧、根機、性格等而定，亦即所謂的「應病與藥」。

佛陀教化指導眾人的教育方法，在阿含經或律藏，大約說來有兩類：一乘道和次第說法。「一乘道」是指由初步時至最高位止，於所有次第，只教示、實踐唯一的修行道；「次

第說法」，是依對方信仰或智慧的進展，教以每階段不同的學習和修行方法。

4.教育的形式以對談為主：

傳述佛陀的實際說法是於阿含經，佛陀的說法對象是以一人或二、三人之少數者的場合為多。佛陀的說法是採取對談的形式，以應在場的對方，進行隨機的說法；佛陀向幾千萬大眾講演的說法，是大乘經典才出現的形式。

5.教育理念是「眾生平等」：

佛教認為所有的人皆具備實現理想能力的佛性，所以對任何人應該平等地說法。佛陀時代的印度婆羅門教，設立差別階級，對於最下階級的奴隸或賤民不列為教化對象。佛陀並不認同階級差別的劃定，對於任何階級、家系、地位、職業的人，皆給予平等的教化，希望整體社會成為和平幸福的理想國土。

6.教育的理論基礎是「緣起論」：

水野弘元提出，「緣起論」是佛教理論與實踐的基本論點，以此奠定了佛教的正確世界觀與人生觀的基礎。佛陀所說的「緣起論」，是當時印度思想界最獨特的說法，是與其他的哲學、宗教最大不同的特徵，也是佛教所以能夠突破地域觀念、超越國界，而普及全世界的主要原因之一。緣起的道理，不論如來出世與不出世，都是永遠存在的，佛陀只不過是將原來的道理發見之後，開示眾生而已。

水野弘元也指出，佛教至今仍具有經得起一切理論批判的合理性，其合理性不單是為真理而言真理，而是作為信仰實踐之基礎的合理性理論。因此，佛教並不是出自狂熱的信仰，而是具備了合理性與倫理性的信仰與實踐。

〔四、其他學者的佛教教育觀點〕

曉雲法師（1987）認為佛教教育是「覺之教育」，佛陀教化的基本原理以「人」為出發點，佛教一切經論皆為教人自覺覺他。佛教之根本教義與修持之法要是「四諦」與「三法印」；最主要的理論是「緣起論」；佛陀的教化原則是觀機逗教。佛教義理之學，深化了一般知識，使人生之意義、境界及思想的領域昇華、充實、淨化、安穩。

安京植（1991）從研究大乘佛教的觀點提出：「從教育的目的這方面來看，佛教教育重視人內心的覺醒及自我解脫。」到了大乘佛教這一支，不但在於自悟自度、個人解脫，進而在於自覺覺他、普度眾生的「完全教育」。佛教教化眾生的兩個前提是：一切眾生悉有佛性以及眾生根機有所差別。前者是教化方法的出發點，後者是決定教化方法的因素。

慈怡法師（1992）認為佛教教育之究極目的，乃在以佛法孕育人格，人格完成，即所謂「成佛」。佛教教育的根本原理是「涅槃」及「緣起論」。佛陀以自悟之理示現於人，令他人亦能獲得解脫，此即為佛教教育之最根本理念。佛教教育的內容涵蓋倫理、道德以及

精神、心理教育等，以利益安樂一切眾生為標的。近程目標是人間淨土之實現，遠程目標則循「人間淨土」為階梯，層次而上，以達「究竟成佛」之遠程目標。

悟因法師（1992）提出，所謂佛教就是佛陀的教育，這教育的內容，不排斥科學知識與技能的傳授，它最重要的是人生命中佛性的開發，於每個人心中建立起自覺的價值觀與道德標準，在完成個人生命的當下，也成就他人。「緣起」思想即是教育方法，由於心本來是空性的，熏習什麼就呈現什麼，因此人是可以被塑造的，透過環境的熏習及自我不斷地增益，久而久之，形成思想與行為，會塑造出自己的個性與風格。成佛也是如此，我們不斷地增益成佛的種子、因緣，最終就可以成佛。

昭慧法師（1992）以佛法的立場提出對於成人教育的看法，認為：佛法之於成人教育，有其人格陶冶、文化訓練之個人意義與社會意義。成人教育的基本原理，都與佛法中「諸行無常」、「諸法無我」、「緣起——因果律」之根本原理相符相契；其「改進生活素質」或「達成自我實現」之預期功能，與佛法教化之預期功能，更是不謀而合。再者，成人已有的豐富生活經驗與社會經驗，可以取來印證佛法，而更可持佛法之根本精神，學習各個領域的知識與技能，來實踐「自利利他」的佛法，此即「人間佛教」之意義，亦即佛教辦理成人教育之理想。

就佛教團體辦理成人教育方面，昭慧法師提出「一切世間微妙善語」，凡可利濟群生

者，無不可納入為學科內容；佛教所辦理的成人教育，允宜以佛法為主，並以佛法「自由、平等、民主、理性、慈悲」之精神貫於一切學習之中，俾助學習者剝脫傳統或世俗所制約之情見，培養出恢宏的世界觀。

恆清法師（1993）提出，佛教認為教育的理想目標，無非是希望達到聖化人格的解脫境域，即所謂「人成即佛成」。而人格（或佛格）完成的形而上基礎，乃人性中本具佛性。佛性是眾生最大向善的潛能，因此佛教教育的目標就開顯此人人皆備的佛性，藉以破執見，去除無明，最後達到轉迷成悟的理想。

南後男（1994）研究分析佛陀的教化理念為：平等、慈悲、倫理、道德，合理且實用。佛教教育的目的是個人之人格完成和佛國土之建立。教育的內容包括經、律、論三藏，即了解諸現象、實體，去實踐的諸方法。教育方法則有多種，有的以言語教化或威儀教化，有的說譬喻法、問答法、轉意法或對機說法，也有人以講演法、觀察法或啟發法等，這些方法是佛陀以他的智慧和慈悲來廣度眾生的各種方便而已。

綜合上述佛教學者的觀點，茲將佛教教育的意義及其基本內涵，整合歸納為以下幾個要點：

◎（一）佛教教育的意義

佛教教育是「完成人格的教育」、「覺之教育」，是以人為出發點的自覺覺他的教育，是覺悟生命苦惱的根源、止息惑苦、朝向人格完成的教育。人格的完成含括色身與精神所有層面的健康調和狀態，人格的究竟完成即是成佛。

◎（二）佛教教育的目的

佛教教育的目的是「我等與眾生，皆共成佛道」，亦即身心煩惱、惑、苦的止息，以及圓滿人格的實現與人間淨土理想的完成。

◎（三）佛教教育的原理

佛教教育的兩大原理是契理、契機。契理，是契「緣起」之理，在緣起的正見上建立正確的世界觀與人生觀的基礎；契機，是指因應眾生個別差異而施設種種教育的內容、方法等，導引其認識宇宙人生真義，提昇生命層次，乃至成佛——人格的完成。

◎（四）佛教教育的對象

主要有出家、在家二種對象。出家眾，即指僧伽（宗教師）；在家眾，指居家學佛的佛弟子，有其為社會服務的職業。廣義地說，含括一切的眾生。

◎（五）佛教教育的內容

經、律、論三藏是佛教教育的內容，以「緣起論」為核心，修學實踐戒、定、慧三學以及四諦、八正道、三法印等根本教理。而除了佛法的修學之外，更廣義地來說，世間一切良善的知識、德性、技能等，也都是佛教教育的範圍。

◎（六）佛教教育的方法

以學習者為主，依其智慧、根機、性格等，施設種種的方法及學習次第，幫助學習者修學；佛教中所謂的四悉檀、八萬四千方便法門，即指因應眾生千差萬別的根性，而觀機逗教的教育方法。

◎（七）佛教教育的師生關係

佛教教育中，師生的關係是以先覺覺後覺，在「緣起論」的基礎上開展出平等、慈悲、智慧的修學與實踐，共同邁向人格完成與人間淨土的實現。

◎（八）佛教教育的形式

在原始佛教時代，佛陀主要是以一對一或一對數人的對話形式，進行教化；但在大乘經典中，則出現向數千或數萬大眾說法的講演形式。

◎（九）佛教教育的理念

整體而言，佛教教育的根本理念是「眾生平等」。在緣起的世間裡，眾生雖有性別、年齡、職業、地位、資質、根機等千差萬別，但其實現理想能力的佛性，卻是平等不二的。

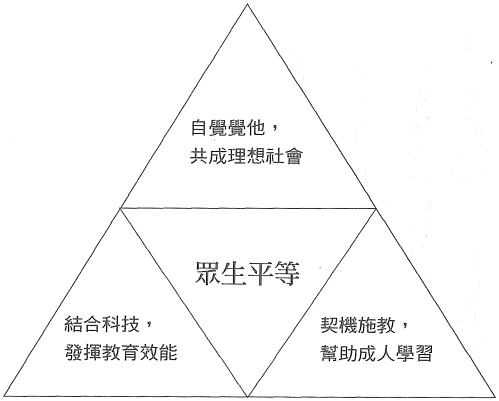
佛教成人教育的界定、理念與施設原則

承前所述，本文以成人教育的意義及特性、佛教教育意義及其基本內涵的分析為基礎，進一步描述佛教成人教育的界定、理念及其施設原則。

〔一、佛教成人教育的對象及其界定〕

佛教團體辦理的成人教育，依其對象可分為出家、在家兩種。出家者的教育，是以培育宗教師為主的僧伽教育，或稱專業教育，此種類型大都以佛學院的方式辦理。在家者的教育，是提供佛教徒或社會大眾的教育，或稱信眾教育、推廣教育、成人教育等，辦理的方式則較為多元。

佛教成人教育的界定係指後者，亦即佛教團體以佛教徒或社會大眾的成人為對象，所提供的有系統、有組織的多元化課程，其目的在協助成人探尋生命意義，促成其人生觀、生活態度、行為習慣等之增上轉變的教育歷程。



【圖一 佛教成人教育的理念與施設原則】

〔二、佛教成人教育的理念〕

佛教成人教育基於「眾生平等」的理念，認為成人雖具有相當高的異質性，在性別、年齡、天賦、環境、閱歷、社會角色及任務等各方面，呈顯各樣的差異，但都需要持續地學習以面對全面的生活，獲得健康和諧的發展，而每一位成人也都可能透過適當的教育，開發個人潛能，不斷地向上、向善，達成自我實現、完成圓滿人格的理想。

〔三、佛教成人教育的施設原則〕

佛教的「眾生平等」理念落實在成人教育的施設上，提供了以下三個原則性的思考（見圖一）：

◎（一）自覺覺他，共成理想社會

從「完成人格」、「覺之教育」、「我等與眾生，皆共成佛道」的教育意義及目的而言，佛教成人教育帶引成人在學習的歷程中探尋生命的意義，啟發自我的覺醒。並由深觀緣起，體悟人類的究竟安樂是來自整體社會的幸福和諧，當個人追求生命理想境界完成的同時，也為共成社會的正向進步而努力。

◎（二）契機施教，幫助成人學習

從教育的原理、內容、方法、師生關係而言，佛教成人教育的實施歷程中，教師以協助者的角色幫助成人學習。因應成人的異質性，施設種種適當的教育方法，引導成人透過佛法的修學，以及世間一切良善的知識、德性、技能等方面的學習，發展潛能，增益其在身心適應、生涯發展、家庭生活、職業知能、人際關係等各方面的成長。

◎（三）結合科技，發揮教育效能

從佛教教育的形式而言，佛教成人教育的實施，不僅限於傳統的對話、面對面課堂講授或大型的演講，在科技發達的現代社會，更可運用各項科技發明的教學媒體、隔空教學等方式，發揮教育的效能。

結語

成人需要繼續學習，以面對全面的生活，尤其在快速變遷的現代社會，承擔多重角色與責任的成人很希望透過佛學課程的學習，獲得個人的成長，協助他們在家庭生活或職業生涯方面的經營。佛教成人教育的推展有淨化人心的功能，各佛教團體以社區的成人民眾為對象，形成學習組織，為共成社會的和諧進步發揮了正面的影響力量。

佛教教育源遠流長，造福群生無數，佛教團體推展成人教育時，如何闡揚、釐清佛教教育的意涵，以成辦教育志業或提昇辦學品質，增益社會的良善成長，實為佛教團體必須省思與踐行的課題。

本文試從成人的界定、成人教育的意義及其特性之探討，以期對成人教育的基本概念得一了解。其次，就佛教教育的源起、近代佛教學者的佛教教育觀點，分析歸納佛教教育的意義、目的、原理、對象、內容、方法、師生關係、形式、根本理念。最後總結提出佛教成人教育的界定、理念及其施設原則，希望能提供佛教團體於推展成人教育時之參考。

【參考文獻】

印順法師（1976）。佛在人間，p.321，pp.232-332。新竹：福嚴精舍。

印順法師（1976）。妙雲集叢書。新竹：福嚴精舍。
安京植（1991）。唐代淨土宗眾生教化之教育意義。臺灣師範大學教育研究所博士論文。
吳本信 譯（1993），水野弘元著。原始佛教的教育思想。載於妙林雜誌，卷五，10、11期。
林美和（1990）。我國成人學習需求研究。教育部委託研究。
林清江（1993）。嘉義地區成人教育現況需求及可行模式之研究。教育部委託。
南後男（1994）。佛陀教化眾生理念在現代教育上的意義。政治大學教育研究所碩士論文。
恆清法師（1993）。禪宗與杜威——教育思想和方法之比較。載於哲學論評，16期，pp.77-96。臺灣大學哲學系。
昭慧法師（1992）。佛法與成人教育。載於宗教與成人教育論文集，pp.2-18。臺北：般若文教基金會。
悟因法師（1992）。人人都有被教育的可能。載於香光尼僧團十二週年特刊，p.127。嘉義：香光莊嚴雜誌社。
張壽山等（1997）。高雄市成人教育現況、需求及可行模式之研究，p.8。教育部委託。
莊璧菁（1995）。嘉義地區成人教育供需差距及其解決途徑。中正大學成人及繼續教育研究所碩士論文。
善導寺佛經流通處（1980）。太虛大師全書。p.206，pp.217-224，260-263，238-242，1434-1449。

黃國彥等（1991）。臺灣地區老人學習需求與內涵之研究。嘉義師範學院。
黃富順（1992）。成人教育，pp.2-5。臺北：臺灣書店。
黃富順（1993）。成人心理，pp.6-7 p.8。臺北：國立空中大學。
黃富順等（1993）。台北市成人教育現況、需求及可行途徑之研究。教育部委託。
慈怡法師（1992）。佛教教育原理。載於普門雜誌，pp.83-85，1992年一月號。
楊國賜（1993）。社會教育的理念，p.98。臺北：師大書苑。
劉興漢等（1993）。臺北縣成人教育現況、需求及可行模專題研究。教育部委託。
蔡培村等（1994）。臺灣省城鄉地區成人學習意願之比較研究。臺灣省教育廳委託。
曉雲法師（1987）。覺之教育，p.73，pp.119-120。臺北：原泉出版社。
簡茂發等（1992）。臺中市成人教育現況需求及可行模式之研究。教育部委託。
釋見憨、陳信憲譯（1995），中村元著。原始佛教：其思想與生活，p.34。嘉義：香光書鄉出版社。
釋達和、陳淑慧合譯（1992）。佛教的原點，p.3，pp.58-82，p.199。馬來西亞：立成印務。
Brown, E.（1997）. Religious Education for All. London: David Fulton Publishers.
Cheng,T. M.（1990）. Venerable Tai-Shu and Modern Chinese Monastic Education. Seattle: Unpublished master's thesis, University of Washington.
Merrian, S. B. & Cunningham, P. M.（1989）. Handbook of Adult and Continuing Education.

San Francisco: Jossey-Bass Publishers.

Vogel, L. J. (1991). Teaching and Learning in Communities of Faith. San Francisco: Jossey-Bass Publishers.

（編者按：本文作者畢業於中正大學成人及繼續教育研究所碩士班，現任安慧學苑佛學研讀班班主任。）

【心田四季】

抓長蟲記

釋見錯

初夏時分，蛙鳴與鳥啼喧鬧在後山山坡間，大雨剛歇，樹叢與青草地上更顯得青翠。就在那綠意深處，藏著我們多年的「鄰居」——「長蟲」（蛇），每當這個時候，牠們憋不住地下的悶熱，就出來活動筋骨了。

記得未出家時來香光寺，總看到沿著寮房牆腳，灑了一道白色的粉末，後來才知道那是防長蟲用的，隨著牠們出現次數的頻繁與數量的增多，嗆鼻的樟腦油也四溢於每個角落，好使牠們聞味而退。然而，人與蛇碰面時又會是什麼景象呢？

一直，長蟲們是單獨行動的。或白天、或傍晚、或深夜，牠就悄悄地潛入寺裡，有時臥於窗台上；有時昂首於鐘門前；甚至赫然在書桌上就盤著一條，睜著大眼睛瞪著我！老實說，對於蛇，我一直是害怕的，儘管從小生長於鄉下，不是

沒見過蛇，卻從沒想到過有一天我要獨自面對牠，甚至處理牠！

那日，在海印軒走廊轉角，迎面而來一隻姆指大、約二十公分長的長蟲，當下心中驚慌，不禁大叫，趕忙找人，聞聲而來的沐法師鎮靜地對著一旁發愣的我說：「快去拿工具！」

當我把布袋、掃把、夾子準備齊了，再跑回來時，幾位法師正緊盯著牠的去向。待牠爬至牆角處，只見沐法師用夾子迅速地夾住了牠的頭，並旋轉搖晃了幾下，接著丟進布袋中，紮緊布袋口，一面說：「皈依佛，皈依法，皈依僧……」然後幾位法師護送著那只不停顫動的布袋，朝山門外的檳榔樹叢走去。「不要再來這裡打擾修行人，好好念佛，莫再墮蛇身了！」說完打開布袋，讓蛇爬回青草叢裡。

一條蛇，出現在鄉下，極可能被人打死；市場中的蛇多半難逃被生剝活煮的命運；而在佛寺，出家人用最溫和、慈悲的態度，處理了人與蛇的因緣際會。

看著沐法師熟練的捉蛇技術及對蛇的說法，我想到：「捉蛇」是在家時想都沒想過的事；而在叢林的修道生活中，卻是必須學會的生存技能。從中要培養的是處變不驚、臨危不亂的氣概，面對兇猛的蛇類時，可以不驚不懼，同時更有一份柔軟的慈悲及與眾生結緣的襟懷。

【菩提道上】 釋自敦

痛

跟著法師走到保健室途中，再回想自己剛才出現的念頭，不禁愕然！不過就是被木頭打到，在身體上產生的感覺，念頭怎麼一下子就跑了十萬八千里，像滾雪球一樣，愈滾愈大，成了內心一團莫名其妙的痛苦與悔恨……。

那年，我利用假日到香光寺，正好碰上寺裡的「大出坡」。

法師告訴我星期天是「大出坡」的日子，在這天，大家會一起通力合作，來完成平時一兩個人無法完成的工作。那天是要把居士送來或長或短、或粗或細的木材廢料，裁割劈鋸成適合燃燒的薪柴。

早齋後，法師們穿戴上出坡用的圍裙、手臂套和手套，全副武裝地集合在柴房，經負責法師說明分工及流程後，大家便立刻動手工作。不知道是大家的行動喚醒了朝陽，還是陽光更激發了大家的活力，只知道在陽光的照耀下，我看到「巾幗不讓鬚眉」的具體展現：有人用鋸木機，有人用電鋸、柴刀，有的負責運輸，有的負責堆柴……，神情一派瀟灑自在。鋸木機「ㄐㄧㄐㄧ」的聲音，是背景音樂的基調；堆柴時發出木柴碰撞的「ㄎㄨㄎㄨ」響聲，表現出行板的節奏；間或發出的吆喝聲和笑聲，則是高低起伏的音符。人聲、劈柴聲、馬達聲，聲聲入耳；而木材的馨香也伴著木屑和汗味，陣陣入鼻。

中午時分，來山的信眾漸漸多了，當他們走進山門，看到這群並不高壯的法師們頭頂著太陽，舞弄著柴刀、電鋸，莫不露出驚訝的眼光。「阿彌陀佛！」「回來拜拜、禮佛哦！」法師們聲聲親切的招呼，才化解開他們訝異的表情，有的小孩好奇地跑過來摸摸木材；有的男居士順便指點一下使用電鋸的方法；女居士則關心地問：「熱嗎？辛苦嗎？」

要不是我決定上山來當「行者」，準備出家，大概沒有機會來玩這些「傢伙」和木柴，更不會看到眼前這一幕幕有趣的情景。由於以前沒做過，所以覺得非常新鮮，一邊摸索著如何使用柴刀，一邊想著：「如果沒有上山，星期天此刻我若不是還賴在床上，不然就是倒在沙發上看電視吧！一個決定便使我的人生有了不同的世界。」想到此不禁莞爾，手中的柴刀也順勢劈下，「啪！」木材應聲而斷，不料因力道太大，木柴彈跳了起來，正好撞到嘴唇。頓時，我腦中一片空白，接下來就是一個感覺：「痛！」

好痛！實在太痛了！痛得眼淚都流出來了！不好意思讓法師看到，趕緊伸手擦拭，卻又忍不住痛和眼淚。霎時我好氣自己，在心裡罵自己：「沒事不在家中吹冷氣、睡懶覺，跑來這裡幹粗活、受苦受難，真是自討苦吃！」這麼一想，更是痛得止不住眼淚。

旁邊的法師見我停下了動作在揉眼睛，趕緊跑過來看我怎麼了？「啊！你受傷了！走！我帶你去保健室擦藥。」法師

鎮定又果斷的語調，打斷了我痛悔交雜、紛亂的思緒，念頭停止下來，就只剩下嘴唇的痛感。

跟著法師走到保健室途中，再回想自己剛才出現的念頭，不禁愕然！不過就是被木頭打到，在身體上產生的感覺，怎麼種種念頭一下子就跑了十萬八千里，像滾雪球一樣，愈滾愈大，成了內心一團莫名其妙的痛苦與悔恨。而且這點痛只要擦擦藥就好了，這和沈溺聲光娛樂後的空虛、人生目標的茫然、職場上爭名奪利的鬥爭、親情與愛情等關係的拉扯所產生的苦感，相較起來，只不過是一點點的小痛罷了！而這點痛都無法忍受，更別提面對生老病死的人生無常、在六道中往返輪迴的痛苦了。何況，若不改變自己一向在感覺上加料、膨脹的反應模式，學著如實觀察的話，像今天一樣的痛苦不知要重演多少次，就算下山去能過得舒適安逸，總有一天還是會死得不明不白，不知道會去那裡輪迴受更大的苦呢！

法師把藥拿給我，看我兩眼發直，關心地問我：「嚇著了嗎？」我搖搖頭，想想不對，又點點頭。法師大概看我一副傻樣，怕我不會自己擦藥，便幫我塗起藥來，還問我：「痛嗎？」我皺著眉頭、咬緊牙關，從齒縫中迸出：「不痛！」法師大概沒聽清楚，邊擦藥邊對我說：「你待會兒就去休息好了！」我再度搖搖頭，心裡大聲地對自己說：「不！我要繼續！我還要把平時一個人沒辦法處理的煩惱，在這個時候把它劈成燃燒的薪柴！」

【菩提道上】 王韶蓉

向眾生求原諒

我願意原諒曾有意、無意間傷害過我的眾生，
也請往昔被我有意、無意間傷害過的眾生原諒我，
我向十方眾生祈求原諒……。

一如以往的共修活動，在師父的策劃、培福居士的配合下，「行門課程」井然有序、寧靜又祥和地進行著。大眾整齊和合的念佛聲令我心生歡喜，一波波的佛號如海潮般，滌盡我心，多麼想一直傾聽下去……。平靜的心湖卻因法師唸的回向文激起了波濤：「我願意原諒曾有意、無意間傷害過我的眾生，也請往昔被我有意、無意間傷害過的眾生原諒我，我向十方眾生祈求原諒。」這短短的幾句話從師父口中輕輕地說出，卻像雷鳴般迴盪在我耳際，淚，不知不覺悄然滑落。

一直以為自己是個寬宏大量的人，不與人爭權奪利，每當團體、人群在瓜分財物時，我常引身退到一旁，怕自己有見利忘形的醜態，也自許有不計財利、泱泱大度的清亮風節。然而我真的是個「寬宏之人」嗎？

回顧人生的旅程中，在不順遂的時期裡，也曾備受人事的非議、折騰，當時心淌著一滴滴的血，即便強忍住淚水不在人前流下，但每當夜闌人靜，一人獨處時，

淚就會如斷了線的珠子，一顆又一顆的滑落；心如同千刀割、萬劍穿，血無聲無息地漫開來……。

我以冷然、傲然、絕然來鞏衛千瘡百孔的自己，因為教養——父母的家教和學校的教育，讓自己在面對不公平、不合理的對待，甚至屈辱時，無法抉擇痛快淋漓地「潑婦罵街」，或「暗槍一記，報仇雪恨」，當然也因認為這種形式的反擊實在太不美了。於是臉上就戴上了冷然、傲然的面具，久而久之，就成了漠然。

再想想陪孩子成長的過程中，孩子不也曾讓自己傷心過？不也曾踩踏著自己為人母的一廂情願、鉅細靡遺的呵護之心？我不也曾為孩子苦過、熬過、流淚過？但事過境遷之後，愛兒的心沒有留下任何醜陋的疤痕，孩子的一顰一笑仍牽動我的心，我仍是熱切地願「滿子所願」啊！

（繪圖：陸承宗）

同樣是受傷的心，雖然傷的深淺不

同樣是受傷的心，雖然傷的深淺不同，但我為什麼對兒女的愛能如無底的海洋，而對他人卻只能如溝渠？原本以為自己是「不記仇」的人，今日不禁要反問一聲：「是嗎？」

再者，我總以為自己對人「不起害心」，聽了師父唸的回向文，我反問自己：「真不曾傷過人嗎？」一再地捫心自問後，發現自己居然無法暢然地回答：「是」，是否因長久以來未曾察覺自己所施加於人的痛楚，以致於對自己所受於他人的打擊和傷痛，無法做到一念霜融？

對兒女，無論多少風雨如晦的時日，過後總能如春陽煦日般，給孩子處處生機；而對他人，風雨過後，雖不致如浩劫之後全無生機，卻也是滿天烏雲蔽日……。突然間，我明白了菩薩的心地風光。

「我向十方眾生祈求原諒」，一向心高氣傲、不輕易開口求人的我，而今聽到這一聲祈求，所求的對象不是「十方三世一切佛，一切菩薩摩訶薩」，竟是平凡如我者的十方眾生，求什麼？既非財，也非利，更不是名位，居然只是求大眾的寬恕……。這句祈禱詞深深震憾著我，內心波濤洶湧，而頭卻像壓著千斤重擔一般，我只有默然垂首，任淚水滑滿臉頰。慚愧啊！貢高我慢者非我莫屬。

眼前盡是雙掌合十、緩緩拜下的佛子身影，我也緩緩地彎腰、下跪、頂禮，當身體五體投地的剎那，我感覺內心深處那最堅硬的部分正慢慢融解了，內心一片清淨柔軟。

【雲水天涯】 釋自謙

走過印度

有人說在印度最容易觀察無常、觀察苦及訓練耐心，來到印度並親自認證這個說法後，我不禁打從心裡認同，印度確實是個令人不得不反省生命的地方。

印度是世界文明古國之一，人類許多文化及遺產都起源並保留於此，其中最令人印象深刻的應算是佛教吧！至少今日全球的佛教徒為了追溯佛教的根，都不約而同地來到印度。相信不同的人來到印度之後，都對自己的「根」有種新的認識。這種新認識可能來自於對佛教背景的認知，也可能來自對印度文化的衝擊。當你走過印度之後，或許你也必須重新調整。

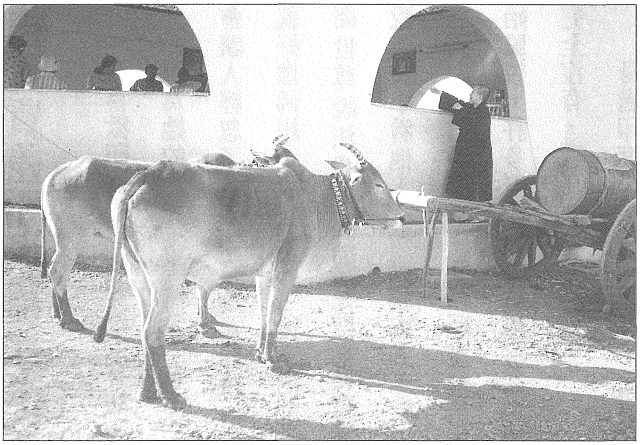
「衆生平等」的世界

這個有名的城市叫加爾各達。

首先印入眼裡的是一層厚厚的霧，在大白天也老覺得視線不清楚。後來低頭看到自己一雙黑漆漆的手，以及指甲內含的一層黑垢時，才明白這層霧其實是印度的空氣。由於此城人口眾多（據說有數千萬人），居住的密度若非世界第一，至少也是全印度第一。老百姓仍使用炭火、柴火之類的東西炊食，而所有馬達發動的交通工具，可能用的多是柴油，它們日夜排放出來的廢氣，變成為浮懸於印度天空的一

景，好一個揮之不去的景觀！

印度人有個特殊的想法——眾生平等。貓、狗、牛都可以自由地在路上行走。尤其是牛，全印度不知有多少被人放生的牛，牠們可以在任何地方吃草、睡覺或行走，車子按喇叭，牠們完全無動於衷，最後人、車都得自行調整，繞道而行。



◎在印度人「眾生平等」的觀念下，動物享有極大的自由，尤其是牛。（攝影：釋見重）

最令人驚奇的是，連躺在路上的狗也是充分享受生命的權利，牠們可以在馬路中始終一動都不動。所以，在印度行車不可能保持一定的速度，隨時要減速，甚至停車。當然其中原因除了牛、羊之外，另外也因為各種類型的車：汽車、三輪車、腳踏車、馬車，以及行人……，大家共用一條崎嶇不平的路，馬路沒有分機車道、汽車道、人行道，連方向線及紅綠燈也極少見到。除非是為了錯車，車子一般都是行駛在路中央。在印度，人、車、動物，便相安無事地在同一條道路穿梭。

把實質差距填補起來

要喜歡印度這個國家不太容易。

因為她的種種——髒亂、無序……，會讓人輕忽了這個國家為我們所說的法。就好像佛經中所記載的，他方的菩薩來聽聞世尊說法時，該國的佛會先警策他們說：勿小看他人，勿以貌取人。當人從先進國家走入印度時，觸目所及都是她的原始風貌，許多現代人認為想當然耳的設備完全沒有，實在令人坐立難安。

身處印度，另一個讓人不安的是「受騙」。印度還不是個公定「不二價」的社會，物品的價值是老闆開的，若顧客願意則自行成交。問題是外籍人士總要付得比本國人高，而且高得離譜。舉例來說，在孟買市區打電話應當只是一塊盧比，在旅館卻變成二十一塊！人在異國，舉目無親，又一再被敲竹槓，實在太不幸了！

據說西方人在印度會語言不通，其實不然。當然一般人之間講的還是以印度語居多，可是凡是做生意的人，多少都聽得懂並能說幾句英文，這個現象在非英語系的國家是相當難得的。不過令人備受考驗的是，印度人所說的英文有個特殊的腔調，若不仔細辨認，便無法明白對方說的是什麼。人要讀萬卷書、行萬里路，大概就是要把這些實質的差距填補起來吧！

無常、苦迫的印度

有人說在印度最容易觀察無常、觀察苦及訓練耐心，來到印度並親自認證這個說法後，我不禁打從心裡認同，印度確實是個令人不得不反省生命的地方。

誰說宗教的呈現必然是莊嚴亮麗的？「活出生命的希望和莊嚴」才是宗教的意義與作用，而宗教的起源卻是生命的各種無奈。由於印度人口眾多，許多百姓不幸落入「吃不飽」的命運。人口多並不是唯一的問題，最主要的是印度人還堅守著固有的文化與價值，譬如階級種姓制度及男女不平等的觀念（這又與他們所強調的「眾生平等」，形成強烈的對比，或許他們的「眾生平等」，只限於對動物吧！）這些都變成社會進步的絆腳石，至少許多窮人的窮是因為出

◎印度的貧、病，讓人更容易觀察無常及反省生命。（攝影：釋見重）

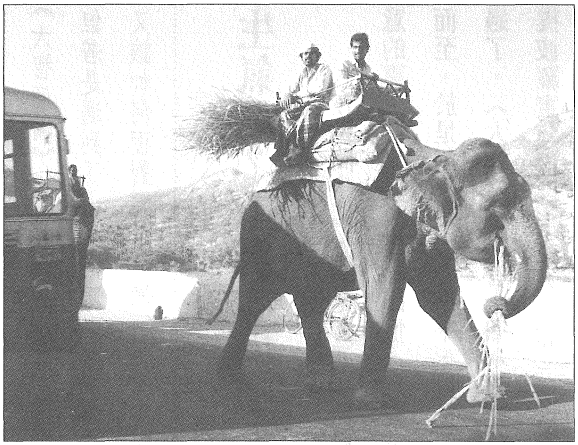
身低微，再加上嬰兒死亡率高，絕大多數的家庭都生一群孩子，因此「貧」、「窮」就如影隨形，接踵而至了。

隨著貧窮而來的問題就多了，吃、穿、住的不足，還僅是表面的困頓；因教育資源的缺乏，以及由於知識水準低落所引發出的惡性循環，才是根本的問題。此外，「多病苦」也是在印度成為觸目可及的一景，許多罹患痲瘋病的人，手腳的指頭都不見了，他們經常在豔陽下伸出殘缺的手向路人乞討。據說印度的社會相當歧視身患惡病的人，他們有病之後，不但沒有接受治療，反而遭受到驅擯。這些流浪的人真像「屋漏偏逢連夜雨」這句成語所形容的多災多難，許多人身體的病轉化成精神的病，命運對他們似乎特別地殘酷。

「生命無常」在印度是極明顯的現象，除了嬰兒死亡率高，許多外在的因素也加速生命的變易、滅失。如前所說，印度的街道都是各種車輛與行人、動物共用，由於沒有建築下水道，沒有做水土保持，這些路面坑坑洞洞、凹凸不平，因此所有的人、車都自然採取了不規則路線前進，更糟的是大家都想搶先，不輕易相讓，當人、車行過，熱天時揚起的一陣陣塵土，以及雨天時激起的一波波泥水，不用說都是充滿了各種細菌。「病」，是印度人很尋常的經驗。另外，人們出入於如虎口的馬

路上，也經常是有去無回的。

印度的氣候非常極端，熱的時候熱得不得了；下雨的時候，也數月下個不停，這種氣候帶給自然界的破壞也是巨大的。



◎車輛、行人與動物並駕齊驅，是印度街頭常見的景觀。
（攝影：陳滿玉）

譬如下一場雨，便可把馬路的地基沖毀，把樹木及擋土牆沖刷掉，坍方成為見怪不怪的事，因為土石早已流失了。大自然所產生的破壞力，讓印度的山河大地成為無常迅速的有力見證。

今天的印度是個讓人充滿無奈的地方，回想當初佛教在這片土地上發源，或許是為示現這群眾生生命的苦迫，而激勵他們尋找出另一層生命景觀——如何在現實的無常苦迫中，活出生命莊嚴的光輝！

印度如此，生活在印度之外的我們不也一樣嗎？生命的本質原本就是無常苦迫的。走過印度，我彷彿也走過一趟「無常之旅」，激發著我要活出生命莊嚴的光輝。

【閱藏筆記】 李素英

生氣嗎？換個心境吧！

《大智度論》教導我們修習忍辱就是「能體諒人處且體諒人」，但若是遇到了小人得志，目中無人，欺凌頭上，將他人的寬容視為懦弱時，又該如何面對呢？且聽《大智度論》如何說……

生氣嗎？換個心境吧！

人在世間生活，總是會遇到種種不如意的事。一旦碰上了，瞋恨、怨責就洶湧而至，於是氣不順、心不平，日子就很難過了。《大智度論》卷十四〈釋初品中羼提波羅蜜〉提供了在人世間「擦槍走火」時，轉換心念的方法，歸納來說不外下列十項：

一、想這是先世累劫作惡的果報，如今應該歡喜受報，如負債償還一般。

二、常存慈心，因為菩薩本就發心讓一切眾生心得歡喜，如果他因為怒罵發洩而心得喜樂，就應該由他罵！

三、眾生常受生、老、病、死的種種困厄，已經很苦了，修行之人怎可以不慈愍心對待，反而加重他的苦迫呢？

四、凡夫眾生受到侵擾就生氣，得到讚美就高興，碰到怖難就畏怯。修行菩薩道的人，不該隨生死流轉，應當自我控制，對眾生起大悲心。

五、再想想看：如果眾生沒有惱害

我，那麼如何得到修行忍辱的因緣呢？該感謝他是我的善知識，是教導我的師長啊！就像金礦必須經過火燒鎚打，真金才會獨留下來。

六、眾生無始劫以來都在五道輪迴中，我們彼此都曾為彼此的父母、兄弟；如此想來，怎可心懷惡念、瞋恨，而加害「自家人」呢？

七、眾生之中，有許多未來佛，若對眾生生氣，豈不是對佛生氣了嗎？

八、有言道：「一念瞋心起，火燒功德林」，所有的煩惱中，瞋心最重；不善報中，瞋報最大。更何況，一旦生起瞋恚心，自己就先失去平穩安樂了，又如何讓眾生得安樂呢？

九、諸佛菩薩以大悲為本，從悲心出發。而瞋心是以滅悲之本，喪失了悲心本懷，還叫做菩薩嗎？

十、縱使他有一個罪過，但也還有種種的功德善行，想想他的其他優良事蹟，心就不會再瞋惱了。

忍一時風平浪靜

如此說來，《大智度論》教導我們修忍辱就是要能「體諒人處且體諒人」，而在這樣做的當下，同時也成就了自己。但若是遇到了小人得志，目中無人，欺凌頭上，將他人的寬容視為懦弱時，怎叫人不氣忿難平？

那麼，下列五項，就是《大智度論》卷十四〈釋初品中羼提波羅蜜〉提醒修行

忍辱的菩薩們要去思惟的。

一、「寧為無智所慢，不為賢聖所賤。」無知的人將不該看輕的，卻反而看輕了；而聖賢之人所看輕的，才是真正該被看輕的。無知的人看不出寶石的價值，損失的是無知的人，而不是寶石啊！

二、能修忍辱的人，因為心柔軟，而能生於天上及人中，後能得成佛道。

三、縱然一時受人毀辱、輕罵，於己並無損失，但若不忍而施以威迫，雖得一時快意，終將墮入地獄，受無量苦。

（繪圖：釋自顯）

四、菩薩是發心治療眾生心病的，醫病的人，不用自己也得病啊！反而當得病的人怒罵醫生時，醫生能了解他是因為生病，才如此狂亂瞋惱，並不因此而嫌責他。

五、菩薩養育一切眾生，愛之如子，父母疼惜子女，豈會因為子女無知吵鬧，而憤恨不平？

豈一個「忍」字了得？

由此思惟，則知世間種種事相，不管

增上、逆增上，無非都是修行的「所緣」。藉由這些因緣，修行的菩薩們看到自己的不足，並能提起正念，再行精進。

因此，〈釋初品中羼提波羅蜜〉提醒修忍辱的菩薩們，應該進一步思惟：

一、世間有情、無情眾生加惡於我，令我受苦，皆源於自己存有一個「我」在；若是「無我」豈還會受苦？試想：有人會對著虛空、曠野而瞋怒、訶罵嗎？若是如此，那麼虛空、曠野的回應在那裡呢？只是回音而已！不是嗎？

二、眾生的形體身軀原是因緣和合，只是假名為「人」，其實本無實體。既是如此，那麼一腔憤恨，又是在瞋誰、惱誰？

三、諸佛行菩薩道時，也是在人世間不斷地修行，藉眾生而修行忍辱；菩薩步佛的足跡，也要如此「難行能行，難忍能忍」啊！

轉換心念，自在清涼

平心靜氣地想一想：我們平日會對周遭的人、事、物生氣怨恨，都是因為心念執取在那個境上，即使事情早已時過境遷，我們還是放不下當時的情境、當時的感覺。

因此，若能在觀察到心念難平的當下，先依論典所教如此一一想來，轉換一下心念，從不同的角度去看待，就會讓人茅塞頓開，擁有另一片天空。一旦心開意解之後，氣就順了，心也平了，自在清涼不就正在當下！

【山草對話】 山／小草

生命的變數

小草：

孔子曾經說過：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」

用一句台灣俗諺：「春天孩仔面，一天三變面」形容二週來的天氣，最恰當不過了！本來已稍具暖意，彷彿嗅到春的氣息，這幾天又冷風頻吹，如同寒流過境。

清晨醒來，走出室外，不禁打個哆嗦，好冷！縮著脖子澆花，發現前些時候親手種了好久的花籽，終於冒出綠葉了！雖然只是兩片小小的葉子，卻昂然挺立，有股「不怕風，不怕雨，立志要長高」的氣魄，表現了自信、強勁的生命力！反讓我為自己縮頭縮腦的樣子失笑。

咦！前面那片草地上，有隻小青鳥！好像飛不動了，上前一探究竟，牠卻躍進桂花叢裡。從小無緣親近小動物的我，只好請來肇法師，只見肇法師輕手一探，再伸出手時，像變魔術一樣，眼前赫然出現一隻小鳥！

當我把這睜著黑眼珠、望著前方的訪客放在手上時，頓時覺得自己的心也溫柔了起來。但是牠卻一直無力地顫抖，無法展翅，難道是在剛剛噴過藥的病黑板木上，誤食了小蟲嗎？當動物失去對自己生命的主宰權時，是顯得那麼無助且無力。小鳥兒站在我的手上，爪子抓得那麼緊，是無知？無奈？靜觀其變？或者已是隨緣自在了？也許牠認為只是站在一枝樹幹上吧！

為牠

唸完「三皈依」，輕輕地把牠放回草地上。因為小鳥是屬於天空的，生命還是必須回到自然，有的生命只願或只能依循著既定的形式生存，稍一改變即有如面臨死亡；有的生命在遭遇變數之後卻可以重生，每次的新生，都是經過理性的思惟及自我的挑戰，而經過多次的重生，已遠離痛苦，回到本來面目了。

中午用齋前，經過草坪，看看青鳥是否仍在，卻只見一片綠地，何曾有過任何痕跡呢？

山

（繪圖：釋自顯）

山：

謝謝你告訴我這個小鳥的故事。讀著讀著，想起蘇東坡的詩：「人生到處知何似，應似飛鴻踏雪泥，泥上偶然留指爪，鴻飛那復計東西。」而窗外鳥聲啁啾，生命是如此真實的存在，因緣的流散卻又如此令人悵惘。

我思考著：生命的消失是必然，生命的老化、死亡也是必經的過程，要活出什麼樣的風格，卻需要抉擇與堅持；如何面對生命的變數，隨因緣作最適宜的調整，則需空性的智慧。而面對其他有情——對生意盎然者能隨喜讚歎，對苦難者能給予真正的關懷，更是我所缺乏的。

抬起頭，一隻白頭翁正輕靈地在我窗前的樹梢跳躍，後山的芳草正萋萋。山！讓我們也來學習「不怕風，不怕雨，立志要長高」的精神，「千錘萬擊猶堅勁，任爾東西南北風」！

小草

（繪圖：釋自顯）

【山草對話】 山／小草

承擔與放下

小草：

以前不太相信「人有預感」這回事，這兩週來卻不得不正視這個問題。

九月一日，在佛學研讀班教務處改學員作業時，沒來由地想起外婆，以往若有機會去台北探望父親的病情時，總會想到外婆家看看她老人家。因為對外婆有一份深厚的感情，小時候爸媽上班、哥哥姊姊上學，是外婆陪著我守著空空的房子，度過童年……。可是上次去探望父親時，不知怎麼地，卻沒有想到去外婆家，此刻才莫名地驚起：「怎麼沒有去呢？」只好安慰自己：下次再去吧！

人生有時候是沒有下次的，蹉跎光陰之後，機會已不再。九月二日研讀班下課即接到外婆被送到加護病房的消息，九月三日傍晚，外婆就與世長辭了。我想一輩子沒有過什麼好日子的外婆，能夠以最少痛苦的方式走完人生，也算是一種福氣吧！

剛接到消息時，真的很懊悔、很沮喪……，繼而想想，三十年來，令我追悔的事還真不少，只是不像這次，因為是天人永隔，所以比較刻骨銘心。我之所以常生煩惱，也多半是這樣當下無法承擔，事後又後悔不已吧！

什麼時候才能學會佛陀的教示——不追悔過去，不幻想未來，珍惜當下的因緣，去做自己應該做的事？

山

山：

該怎麼說呢？

先讓我告訴你最近看到的一段話：「人生是一種嘗試，嘗試從一切不滿意或痛苦的狀況中超脫出來，我自己也正在努力地嘗試著，但我不期望成功，或預測可能有的失敗，我只是盡一個出家人的責任，去嘗試體會和領悟生命的真諦。」

前些時日我也回了俗家一趟，看到年老的奶奶又更老了，而爺爺也因種種因素，被送往養老院……，我心裡難過了好久，幼年時爺爺、奶奶對我的呵護疼愛，又浮現心頭，如今歲月流轉，他們也走到人生盡頭了，親族間的親與怨，恩愛的無常，是如此地現實，而我雖然學佛、出家了，對他們的苦迫似乎一點也幫不上忙……。後來我想通了，每個人都有他的業力，自己的生命只有自己能承擔，別人是幫不上忙的，若有，也是微乎其微。對於無法承擔的部分，就交給佛菩薩和因緣吧！

山，不管你有沒有去看外婆，外婆還是要走的，到時你是不是又會有另外的追悔？如果你不滿意自己目前的狀況，就嘗試超越吧！畢竟在這條修行的路上，我們都只是剛起步而已呀！昨天已過去了，未來又是那樣不可期待，每天我們都盡好自己的責任，在每個當下盡心盡力，這就是了！祝福你！

小草

【教訊采摭】

香光尼僧團見咸法師應邀於「寺務管理與發展研習會」演講「現代僧伽與生涯規劃」

【高雄訊】香光尼僧團見咸法師十二月十日應邀前往高雄宏法寺，於中華佛寺協會主辦的「寺務管理與發展研習會」中演講，講題是「現代僧伽與生涯規劃」，計有六、七十位學員聽講。

見咸法師為美國威斯康辛大學成人教育博士，現任教於新竹玄奘大學，對宗教師的生涯規劃有深入的研究與關懷。此次演講，法師從「什麼是生涯規劃」、「生涯規劃的演變」、「生涯規劃的基本問題」、「組織中的生涯發展」、「生涯調適與學習」幾個項度引導與會大眾認識生涯規劃。法師提到，生涯規劃的重要性在於能突破障礙、開發潛能以及自我實現。規劃的第一步是深入了解自己的興趣、價值與人格；第二步是再依基本能力和社會能力、專業能力自我評估：「我能做什麼？」接著考慮：「我想做什麼？」最後再根據佛教界、寺院和社會等環境的需要及所提供的機會，抉擇「我可以做什麼」。

最後，法師勉勵與會僧伽：現代僧伽面對多元化的挑戰與學習需求，所以要了解內在價值、志趣及外在大環境動向、所屬團體的需要，透過自己不斷學習，以發展僧

伽生涯更多的可能性。

香光尼眾佛學院舉辦防震講座

【嘉義訊】為了讓嘉義地區的民眾，藉著對地震多一分的了解與準備，使生命、財產多一分安全與保障，香光尼眾佛學院十月二十四日於該院祇園講堂舉辦防震講座，邀請國內外知名的地震學者，現任教於中央大學地球物理研究所的蔡義本教授蒞院演講「淺談地震防災與地震預測」，計有一百餘人前往聽講。

蔡教授列舉民國二十四年台灣中部大地震、八十四年日本阪神大地震以及今年嘉義瑞里地震為例，說明地震災害的成因、全球地震分佈，以及台灣地震的特性。在防災對策方面，蔡教授則說明如何避開地震危險地帶、建造堅固的建築物，及如何做好緊急應變準備、避免併發災害，乃至地震時個人的安全防護及迅速有效的動員搶救等，提醒民眾做好應變的準備。

院長悟因法師表示：地震是「世間無常，國土危脆」的自然現象之一，透過防震講座，希望大眾重視地震的危險性，並具備防範震災的基本常識，做好應變的準備，有備無患，以保障生命及家園的安全。

◎安慧學苑十月卅一日假嘉義市立文化中心舉辦文化藝術講座，由金色蓮花表演坊導演周玉卿小姐主講：「真善美——佛教的表演藝術」。（本刊資料照片）

香光尼僧團見潤法師應邀往西蓮淨苑演講「佛教成人教育課程規劃之探討」

【台北訊】香光尼僧團安慧學苑佛學研讀班班主任見潤法師，十一月八日應邀往西蓮淨苑演講「佛教成人教育課程規劃之探討」，計有該苑常住法師、居士及大專同學一百餘人聽講。

見潤法師從成人教育的發展背景、意義及特性談起，說明佛教成人教育的界定及實施現況、課程規劃的取向與基本要素，最後提供佛教成人教育課程規劃的參考架構，並以安慧學苑佛學研讀班為例，分享佛教成人教育的規劃與成果。

【教界啟事】

台灣師範大學美術研究所舉辦「人文關懷藝術創作暨專題演講座談會」

◎（一）目的：藉由繪畫作品呈現人心對大地萬物的深層省思與關懷。（二）展出內容：水彩、現代水墨、油畫及綜合媒材等作品。（三）參展人：顧炳星、李憶含、朱文正、張瑞香。（四）展出時間：八十八年一月二日至一月十六日。（五）展出地點：台北市羅斯福路二段一〇〇號四樓，印儀學苑。電話：（〇二）二三六四一二一三。

助印芳名

壹萬元整
郭劉票

柒仟元整
林玉霜

伍仟元整
李乃萍　李詩文　釋傳燈
張瑞成　黃永全

參仟元整
吳秀蕙　吳黃秀

貳仟貳佰伍拾元整
楊侯于

貳仟元整
吳炳旺　吳秀芬　吳美惠
張逸群　釋海量　張玉娟
釋戒靜　吳美惠　王關仕
釋達和　韓錦郎　陳立杰

柯岡市　海利電子

壹仟伍佰元整
無名氏　釋行慧　陳世音

壹仟肆佰元整
無名氏

壹仟貳佰元整
薛麗美

壹仟元整
胡育瑄　胡方瑜　蔡金桂
黃莉媖　紀秀美　蕭富元
林錦祝　吳枝南　陳鍠洲
蔡秋萍　劉玉霞　釋真培
劉子豪　劉冠宏　謝秀華
釋性融　陳昱叡　劉青雲
劉青天　張隆憲　侯明森
陳木樹　葉素美　高國勝
釋妙廣　黃愛惠　葉榮相

高麗華　林雪貞　嚴俊霖
杜清文　陳憶雯　高榮宗
張祥春　李香蘭　徐打趕
許雪鶴　郭玉秀　陳茂政
張淑桂　鄭秀霞　張如枝
林　玉　蔡旱灼　李淑勤
梁慧香　蘇清一　麥天合
蔡淑娥　林宗亮　董碧霞
黃麗菁

玖佰元整
余惠萍

柒佰元整
李素英

陸佰元整
龐麗蓉　張順美　林成蔭
張美玫　高華禧　張崑玉

伍佰元整

陳俊達　陳俊諺　張珠微
李秋枝　蔡　柔　簡獻哲
王　怡　郭瓊瑤　釋清彥
戴政輝　卓冬春　陳羿君
陸承邦　釋自如　何迪雨
葉憲清　劉家宏　吳蔚光
許瀛洲　黃國田　張君強
張書毫　張惟迪　邱淑和
張鴻彬　張雅惠　張又升
陳　美　張嘉修　張興庭
張秋陽　許雪華　張鴻文
莊美華　楊鴻恩　許秀金
蘇慧珍　徐金來　楊順土
李坤玉　吳秀霞　洪春綢
吳克安　劉　鳳　鄭玉女
鄭　月　董燕速　王金菊
黃淑珠　李麗嬌　張秀卿
蔡誌曜

肆佰伍拾元整

郭美津　郭守貞

肆佰元整
凌秀華　朱書瑩

參佰元整
朱林秀　釋行慧　蔡碧紗
張銘訓　吳允鈞　何靜怡
吳允中　吳允哲　吳允勛
侯明財　王獻珍　李明姿
莊秀玉　林正雄　莊罔契
鄭　美　釋乘悟　釋乘琳
釋法聖　釋融利　陳漢煌
蔡麗珠

貳佰伍拾元整
羅慧華　柯幼珍　陸錦文
楊智堯　釋見澔　何麗花
楊智安　楊智嫂　王文彬
王文玉

貳佰元整
魏林禾　釋印融　劉政宏
陳宜均　林秀月　吳建緯
吳俊賢　鄭成泰　王雅寬

壹佰伍拾元整
連得志　余志祥　蔡禎祥
謝麗雲

壹佰元整
鄭玉女　鐘彩霞　黃天心
蔡杏元　林素卿　尹　琪
尹　文

（以上助印芳名自民國八十七年八月二十一日至十一月二十日止）

香光莊嚴雜誌社
Luminary Publishing Association
發行人兼總編輯：釋悟因
執行編輯：釋見澈 釋見介
美術設計：唐亞陽
單元標誌設計：釋自顯
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
網址：http://140.123.254.1/~luminary

本刊流通處
香光寺／嘉義縣竹崎鄉內埔村溪州49～1號
電話：(05)2541267 傳真：(05)2542977
紫竹林精舍／鳳山市漢慶街60號
電話：(07)7133891～3 傳真：(07)7254950
安慧學苑／嘉義市文化路820號
電話：(05)2325165 傳真：(05)2326085
定慧學苑／苗栗市福星街74巷3號
電話：(037)272477 傳真：(037)272621
印儀學苑／台北市羅斯福路2段100號4樓
電話：(02)23641213 傳真：(02)23641993
養慧學苑／台中市西區大墩十街50號
電話：(04)3192007 傳真：(04)3192008

製版印刷：台欣彩色印刷製版有限公司
行政院新聞局局版台誌字第4548號
中華郵政台字第0343號登記為雜誌交寄
中華民國七十四年二月二十日創刊
中華民國八十七年十二月二十日出版
◎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】含笑花．祈願樹

如果說龍眼樹像支大綠傘撐起中庭廣場的一隅清涼，那麼含笑花就像把小綠傘撐在金爐旁邊，蔭著一顆顆虔誠禮佛的心。夏天時，它開著白色的小花，以淡淡的清香迎接來山的每一個人，早晨時我總喜歡摘些含笑花放在小碟子裡供佛，享受一早上供養的喜悅。

自民國八十年的春節開始，含笑花扮演起「祈願樹」的角色，全身披掛著五顏六色的祈願卡，等待有心人前來發願。（它在一年當中，就是這幾天最風光了，風采甚至蓋過龍眼樹呢！）祈願卡的祝福語都是法師們非常努力規出來的（勸勵大眾每日行一善，長養慈悲智慧，多讀好書，尊重自他……還有好多好多……）

老菩薩依吉居士負責將祈願卡「裝訂」在塑膠繩上，知客法師每天早上將它們掛在樹上，傍晚時再收起，免得在夜裡被露水沾溼了。光是要如何掛才漂亮要怎麼收才方便，可就忙壞了法師們的腦筋。你可別小看了這些小小的卡片，許多第一次來山的人就因為這樣的因緣而發願持戒、行善、布施、慈悲、供養……八十三年時，含笑花隨著擴建工程的開始而被移往花蓮山舍的後面，現在披掛在它身上的不是祈願卡，而是綠油油的佛手瓜呢！

（圖文：釋自顯）

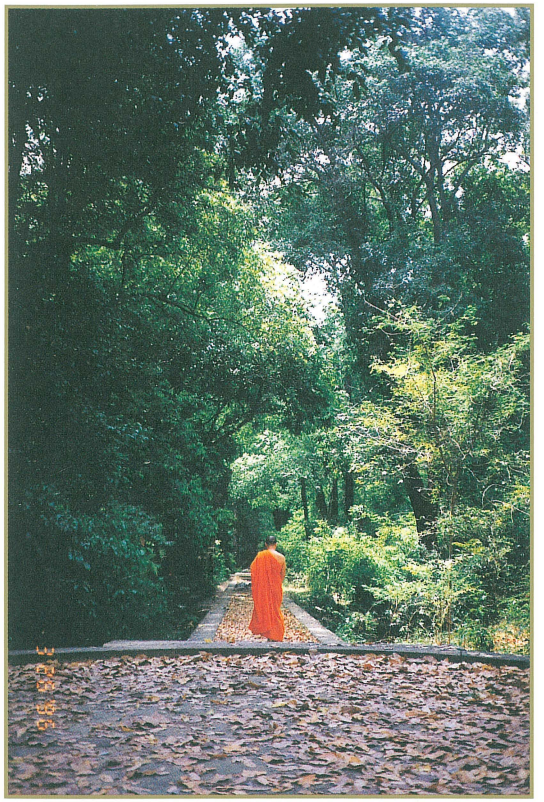
香光莊嚴

去來今不請善來

佛經中的詞彙

第五十六期　中華民國八十七年十二月出版

虔敬心影



全然的承諾

就為了那個承諾，
一個全然的承諾——
我告訴佛陀，
我要追隨他尋訪生命的真理，
於是我在身心的深處行腳，
只盼找出生命的本來面目。
一路行去，歲月在身後隱盡，
在如夢幻泡影的世間，觀察無常，
於六根觸境的當下，體證無我，
紛擾的心逐漸平靜了，
雖然「解脫」依舊遙遠，
這襲袈裟仍是我不悔的抉擇，
我將披它於身、於心，不歇地行腳，
只為那個全然的承諾。

一九九六年　斯里蘭卡
撰文／釋自昶　攝影／釋法果

【關懷佛教教育　共創人間淨土】

曼荼羅裡的佛菩薩

編譯／郭瓊瑤

多羅女神

多羅（tārā）一詞其梵文的動詞語根為√tṛ，原為「渡河、渡海」之義。tārā為此動詞所衍生出的名詞，意指「助人渡輪迴之海的女性」。在印度、尼泊爾、西藏等佛教的女神中，多羅女神為最重要的尊格，漢傳密教多稱之為「度母」，又以「白度母」、「綠度母」為最有名。

印度的女神崇拜推定在印達斯文明（B.C.2500-1500）就已有之，但在初期印度教中，其勢力尚不強大。直到七、八世紀以後，隨著密教的抬頭，女神崇拜方始興盛。同時佛教眾神的大家族中，女尊也漸次增多，其中最具代表者即多羅女神。

多羅女神的基本造型為遊戲坐的坐姿，左手持蓮華，右手作與願印，這和觀自在是相同的，所以也可視為是觀自在的女性姿形。

（圖片來源：立川武藏著《マンダラ》，學習研究社，1996年）

非賣品