

妙林

菩
妙
題

宗旨：弘揚佛法
提升品德
推行淨土
淨化人心

 MIAO LIN

第20卷 8月號

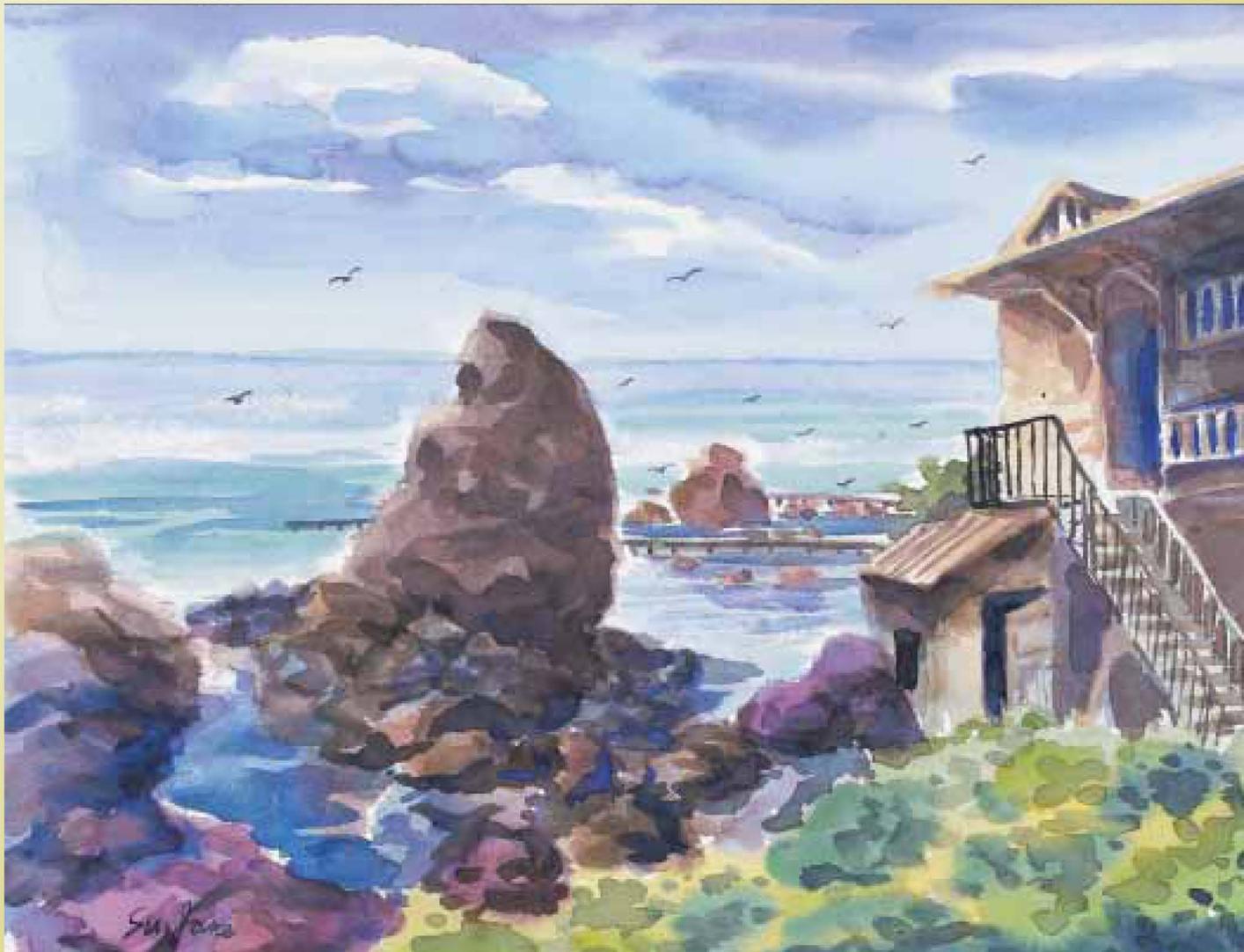
本刊贈閱 歡迎索取

西元二00八年八月三十一日發行（雙月刊）佛曆二五五二年

發行所：元亨寺 妙林雜誌社 E-mail:aaa222@ms12.hinet.net

社 址：804 高雄市鼓山區元亨街七號

元亨寺網址：<http://www.yhm.org.tw>



【長老慈訓】

01 培養五力精進念佛(一) ..◎菩妙和尚

【影畫集錦】

02 覺元寺禪慧法師陞座典禮、觀音法會

03 學佛兒童夏令營、元亨佛學院第十五屆畢業典禮

04 孟蘭盆法會、南部供佛齋僧護國祈福大法會

【佛學轉引】

05 業論研究--以《大毘婆沙論》為中心(六) ..◎會忍法師

14 《佛滅度後棺斂葬送經》的斂葬觀(下) ..◎鄭志明

21 元亨寺歷代住持考(中) ..◎李秀真

【時事診療】

27 娑婆世界的眾生情 ..◎乙性法師

【演培長老徵文入選】

33 忍辱行和生活的實踐 ..◎如恆法師

42 唐末會昌法難對淨土宗影響之探討 ..◎陳佳彌

50 試論「照見五蘊皆空」的自在生活 ..◎妙貫法師

【妙林園地】

59 娑婆多苦莫留戀 超昇須靠心不亂 ..◎會寬法師

60 弘一法師書法藝術管窺(六) ..◎奚白

67 生命的真相(下) ..◎鄭振煌

73 諸行無常 ..◎寶月

74 柴山海邊 ..◎朱志堅

77 「健康有約」一手麻知多少 ..◎張淑鳳

78 炎炎暑假的最佳去處--元亨學佛兒童夏令營 ..◎璨慧法師

13 舊憶 ..◎慈行

58 播種 ..◎行愚

75 教息會報

封 面: 四開水彩--柴山海邊 ..◎陳淑貞

封面底裡: 「與法有約」--行人路權優先交通安全宣導 ..◎朱倉賢



培養五力 精進念佛(一)

◎ 菩妙和尚 講述

娑婆世界無論做任何事，都必須打破萬難才能成就，它不像西方淨土「無有眾苦，但受諸樂」。若從修行面來說，淨土無寒暑的逼迫、人事的紛擾、是非的爭端，的確比娑婆世界好得太多。我們也正是因為想去這樣一個好的環境修行，所以必須勇猛精進，念佛不斷方能至西方淨土。

但是，要如何才能精進念佛？首先，須培養五種力量，即信力、進力、念力、定力與慧力，以幫助精進念佛。第一「信力」，就是相信念阿彌陀佛真好，念阿彌陀佛可以當下安樂、將來安樂、永遠都安樂。一直到成佛之前，我們都要如此立定信願，活在阿彌陀佛的攝受中。無論任何人來反對、毀謗都不被動搖信心，這就是「信力」的不可思議。☸

①～④高雄市覺元寺於九十七年七月十日舉行禪慧法師陞座典禮，恭請菩妙和尚（會本法師代理）送位。退居住持會心長老尼、會明長老尼移交印信，並致贈紀念品予新任住持禪慧法師。來自全省各地法師及護法居士歡聚一堂，恭賀道喜——法脈傳承，接班有人。（攝影·王清江）

⑤～⑥九十七年七月廿一日（農曆六月十九日）元亨寺為慶祝觀音聖誕特舉行觀音法會，恭誦「觀世音菩薩普門品」，並分別由淨明法師主持皈依儀式，會寬法師講說皈依三寶真實義，法音宣流，與會眾等法喜充滿。（攝影·王清江）



影畫集錦

⑦~⑩元亨寺慈仁文教基金會為顧念學童假期生活，每年暑期皆舉辦「學佛兒童夏令營」。九十七年度分兩梯次進行：七月八日至十二日第一梯次，參與人數四八〇人；第二梯次七月十五日至十九日，參加人數五二〇人。主辦單位特聘專業授課老師，藉由團體活動提昇學童學習能力，認識佛教常識，培養良好品德，期以佛法落實於日常，讓學童過一個活力充沛的快樂暑假。(圖片提供·璨慧法師)

⑪~⑫九十七年七月十三日元亨佛學院舉行第十五屆畢業典禮，由院長能淨法師主持。各界貴賓、法師、師長、親友到場觀禮，遠道佳賓能度法師蒞臨致詞，為會場更添光彩。時間飛快，年去年來已三載，十九位畢業同學在師長們殷殷護念和祝福聲中，滿懷感恩地邁向另一段修學之旅。(攝影·王清江)



⑧



⑦



⑩



⑨



⑫



⑪

⑬～⑭為提倡國人慎終追遠的孝道精神，並感念三寶的恩澤，高雄市元亨寺於九十七年八月十三、十四、十五一連三天舉行盂蘭盆法會，恭誦「地藏經」，普勸世間應行盂蘭盆之法，供養三寶，以報父母養育慈愛之恩。圓滿日下午，由會清法師主法，放燄口一堂，功德普回向亡靈超脫生死往生善處。（攝影·王清江）

⑰～⑱九十七年度南部供佛齋僧育僧護國祈福大法會於八月廿四日假光德寺盛大舉行。恭請淨心長老、圓宗長老、淨明法師、悟元法師、傳證法師、心立法師、福定法師等領眾誦「盂蘭盆經」以及佛前大供，約有數千僧侶遠從各地前來應供，各級長官亦蒞臨祝禱，祈願世界和平、國泰民安、風調雨順。（攝影·陳憲銘）



——以《大毘婆沙論》為中心（六）

◎會忍法師

第三章《大毘婆沙論》業思想

《大毘婆沙論》的業論內容龐雜深奧，涉及的範圍既廣博又精深，欲盡全體而無遺憾，實非區區數萬言所能盡。因此本章僅就「業蘊」（卷一一二—一二六）所示的主要議題，作重點式的深入研探。分別從三個面向來分析：第一，十業道。第二，無表業。第三，異熟業。此三個議題不但是阿毘達磨佛教的重要問題，同時也是人類關注的重心。

第一節 十業道

十業道的內容在佛教以前，早已成爲印度人民生活的道德，這十種修行理論即是後來佛教的十業道。

①原始佛教十善業道的意義，是爲了要超脫生死輪

迴，是一種「行動的原理」，將十善道視爲修行的道德德目。然而，到了大乘則說成「十善戒」是在家、出家者規制行動的律法。②這些到了中國則進一層有十根本重戒、十善性戒、十善業道的戒律。《受十善戒經》、《瓔珞經》、《梵網經》等皆是與十業道有關的經典。原始佛教到部派乃至大乘佛教，都離不開從身、口、意三業來談十業道的問題。

十業道在部派佛教，若從認識論③的立場有它不同於原始佛教的特色。有部的認識論一方面是以眼可見、手可攬與外部有關，而且是「真實存在」，如身語二業。另一方面，思業就是意業，它必須經由表業來反映內在的意業，因此有部的認識



論是由外在的形象和內在的心象統合的認識。業在原始佛教原本只是人的行為與自覺的問題，但到了部派由於受認識論的影響，業的解說也擴大到有情世間與器世間，因此也開始體系化。^④

部派佛教的十業道已不再只是單純的行為問題，它運用原始佛教的十善業、十惡業，配合真實存在的「實在論」而展開有部的十業道。

一、十善業、十惡業

十業者，即指身口意三業的行為。可細分為身業三種，口業四種，意業三種。行諸惡業則稱為「十惡業」，即指殺生、偷盜、邪淫、妄語、兩舌、綺語、惡口、貪欲、瞋恚、邪見；反之，行諸善業則稱「十善業」，亦即不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不兩舌、不綺語、不惡口、不貪欲、不瞋恚、不邪見。

1、身業——梵語 *Kāya-karman*。指身所造作之業，可分為善、惡、無記三種。

(1) 殺生——即殺傷生物，不慈憫眾生乃至昆蟲。在諸惡中罪行最重，佛教不僅誡他殺，依戒律連自殺也是不被允許。^⑤阿毘達磨對殺生，只要是以「意志」去行殺，無論在何種情況下的殺生，雖有輕重的差別，但都是同樣犯殺生罪。如《大毘婆沙論》卷一一八云：

問唯法無眾生云何而有殺罪？尊者世友說曰，如

雖無眾生，而有眾生想。如是雖無眾生，而有殺罪。^⑥

眾生是五蘊和合所以也沒有實有的眾生可言，那又如何構成殺生的罪呢？世友回答因為有眾生想的關係。可見意識行殺是構成殺生的重要條件。但是否誤殺也算是殺生？《俱舍論》卷十六云：

離繫者言，不思而殺亦得殺罪，猶如觸火設不先思亦被燒害。若爾汝等遇見他妻，或誤觸身亦應有罪。^⑦

誤殺的問題在《俱舍論》中，即使你不是有意的去行殺，如誤觸了火被火所燒等都同樣是犯殺生罪，此與耆那教的不思而殺亦得殺罪的主張是相同。部派佛教對於誤殺的問題，是站在「結果論」的立場作判定。若以原始佛教的立場，誤殺尚不具足殺生的罪名，因其所考量是沒有欲殺的「動機」。

不殺生並非佛教獨創，印度早期的婆羅門教五大義務：苦行、布施（不盜）、正行、不殺、實語中即有不殺生。耆那教的五大誓：不殺、不妄語、不盜、不姪、無所，也與佛教同樣有不殺生的戒規。若再從和辻哲郎對阿育王碑文的考證，「禁止殺生、尊重生命、熱心愛護一切生物。」^⑧更是碑文中一再宣揚的道德德目。

(2) 偷盜——對他人的財物在不被允許之下，

私自的竊取。佛陀教誡中偷盜僅次於殺生講最多，也最微細。偷盜無論在說一切有部的《十誦律》或化地部的《五分律》而言，都持同樣的看法。佛告誡比丘若偷盜計衣囊價值五錢得波羅夷，若不值五錢則得偷蘭遮。⑨即使是空地的無人物，也不可有與取的行爲，否則罪與前者等同，可見偷盜的罪是很重。

但有部針對這點在《大毘婆沙論》中亦有他開遮的方便看法。例如盜取已過世比丘的遺物，若已作羯磨⑩者，於羯磨眾處得此物則不犯偷盜；若對伏藏於地下之物作盜想，如此並沒有犯偷盜，但地上物則全歸屬於國王所有，不可竊取；⑪另外，若對兩國中間空地上的伏藏物作盜想者，也是不犯偷盜。如《大毘婆沙論》卷一一三云：

問若取兩國中間伏藏作盜想者，復於誰處得根本業道？答若轉輪王出現世時輪王處得，若無輪王都無處得。⑫

對於此點有進一步討論的空間，有部雖然認為對伏藏物作盜想者，並不構成偷盜的罪名，但筆者認為此並非無業報，其業報是自絕於解脫，但不是不犯罪。此物無所歸屬時，雖沒有欠債的對象，但對自己來說卻仍是一種無法解脫的「障道之物」。另外，《俱舍論》卷十六云：

謂要先發欲盜故思，於他物中起他物想，或力或竊起盜加行，不誤而取令屬己身，齊此名為不與

取罪。若有盜取窳堵波物，彼於如來得偷盜罪，以佛臨欲入涅槃時哀愍世間總受所施。

《俱舍論》對於此欲盜他物而起他物想，現階段只構成「不與取」的罪名。若進一步竊取窳堵波之物時，才真正得偷盜罪。

以上這三點在《成實論》、《五分律》都持不同的看法，雖僅是盜想，但仍是犯偷盜。⑬《大毘婆沙論》與《俱舍論》對於偷盜如果只是內心起「盜想」，尚未真正付諸行動，則不具足偷盜的罪名。但《阿含經》、《成實論》、《五分律》則認為只要你的動機是想去偷，則已是偷盜的行爲。

(3) 邪姪——不是與自己的配偶進行的姪欲，稱邪姪或欲邪行。邪淫乃是爲了滿足私欲，而強迫他人做不願意或極力抗拒的事。若依佛教所說，即使是自己妻子，假定非時、非處行淫一樣視同邪淫。以佛教的立場，是否正淫僅限於一夫一妻制？關於此問題佛教仍是因地制宜的有所方便，如對當時印度婆羅門的三婦、刹帝利二婦、吠舍及首陀羅一婦。⑭對於邪淫的根本業道《大毘婆沙論》卷一一三云：

問於寄客女人行不淨行，彼於誰處得根本業道？或有說者，於所寄主人處得。如是說者，於王處得，彼是國王所防護故。⑮

另外，若於自貨女行不淨行，於誰處根本業

道？《大毘婆沙論》認為若已雙方取得同意，且以金錢作為交易，則無所謂邪淫的根本業道。但若沒有付錢的則於王處得根本業道。若是與未嫁女行不淨行，於誰處得根本業道？答若已許他於夫處得，若未許他於其父母諸親處得。

如《俱舍論》卷十六云：「諸外道作如是言。一切女人如白花果、熟食、階蹬、道路、橋船，世間眾人應共受用。」^{①⑥}如這些左道派所主張的無論親疏、遠近，只要隨時隨地遇到者皆可隨遇隨合，這種亂倫行為是佛教所不認同。總之，佛教所主張的是正當婚約關係下的正姪，在傳宗接代的意志下，且夫婦有節制的進行，反之，皆稱邪姪。

以上所說是有關身業所造作的殺生、偷盜、邪淫三業。其次，說明口業所造的妄語、兩舌、惡口、綺語等四種口業。

2、口業——梵語 *vak-karman*。又稱語業，三業之一，經由言語表達內心之意思，有部認為它是由口所引生出的無表業。關於口業之表業與無表業之問題，大小二乘各有異說。說一切有部主張語表業以實有之音聲為體，立無表業亦為實有色，為法處所攝之一分；《成實論》謂語表業為假之名聲，無表業為非色非心的不相應行法；經部與唯識大乘則主張語表業為假之音聲，以能發語業之思為體，無表業亦為假立，以思種子所發之善或發不善之功能為體。

(1) 妄語——又稱虛妄語、虛誑語、妄舌、虛偽。特指以欺人為目的的虛妄語詞。如在眾中、眷屬、王家、若呼彼問汝知否？你不知言知，知言不知。不見言見，見言不見。妄語是四口業中最重要，阿毘達磨也對它特別的重視。

如《長阿含·眾集經》卷八云：「四不聖語。不見言見、不聞言聞、不覺言覺、不知言知。」^{①⑦}原始經典從見、聞、覺、知來論述不見乃至不知的妄語。以四種不聖語來說明妄語的本質。到了部派時期對此問題作更詳盡的解說，《俱舍論》卷十六云：

於所說義異想發言，及所誑者解所說義，染心不誤成虛誑語。^{①⑧}

由《俱舍論》的經文中得知，部派時代已開始從行為、目的去判攝妄語的定義。如形成妄語的三個要素，第一，所說是與心相違之語；第二，妄語也能讓對方不起疑心的相信你所說的語詞；第三，從欲欺誑對方為目的來決定。同樣的《成實論》認為妄語者，若身口意誑他眾生，令虛妄解是名妄語。^{①⑨}若吾人以身口意去欺誑他人，令人深信不疑，這一切罪福皆是由心生起，《成實論》與經部皆是以思作為業的本質。

《四分律》卷十一，對於小妄語的行為，則必須以波逸提^{②①}（必須向僧眾懺悔之罪）來處理，

此係小妄語(虛偽不實)；另據同書卷二載，未至菩提而妄言得菩提(即妄稱證得佛道)者，即犯波羅夷②(逐出僧團之大罪)，此係大妄語如未得言得，未證謂證。②

從佛教的立場來說，有時縱然不是惡意的，但若含有欺誑的不良動機，則仍列為妄語。

(2)兩舌——又名離間語。即於兩者之間搬弄是非、挑撥離間，破壞彼此之和合的感情為目的皆是兩舌。兩舌為五戒之一，謂兩舌屬微細之過失，故守護不易；且兩舌係由妄語分出，若說妄語，則已含攝於內，故不以兩舌為戒。

(3)惡口——彼若有言辭氣麤獷、惡聲逆耳、眾所不喜、不愛之語，以令他人惱怒為目的的語言，稱為惡口。

(4)綺語——指雜穢語、無義語。指一切淫意不正之言詞彼非時說、不真實說、無義說、非法說、不止息說，或專說此言不及義的使人心生雜染之語，稱為綺語。

以上四者皆是由口所造作的口業，其中以妄語最為切要。身業與口業兩者都是我們外在表現所能看到，所以也是表業的一種。以下進一步論述不為我們外在行為所見的意業，雖然它所造的業看不見，但是它卻會留下業果。

3、意業——梵語manas-karman。意即依心王之

業，廣義而言，包含一切善或惡或無記等的內在意志。意的三業即是貪欲、瞋恚、邪見。

(1)貪欲——見他人之財物或生活資具，生起貪欲希望成為自己所有。

(2)瞋恚——對其它有情意懷憎嫉，時時起瞋念彼眾生應殺、應縛、應收、應免、應逐擯出等惡念。

(3)邪見——撥無因果之義，所見顛倒，如無善惡業、無善惡業報、無此世彼世、無父無母乃至無阿羅漢，起謗業、謗果、謗聖的邪見。

意業的問題在各部派之間持有不同的論點。有部對貪、瞋、痴三業所引起的業，認為只不過是內心想想而已，是一種未完成的惡業，對外並不會造成影響。對有部而言，真正的業必須是透過身、口的行為動作去完成之後，乃構成真正的「業」；相對的，譬喻師、分別論者則認為「思」的本身就是業。所謂的「思」也就是我們的內心意志，亦即是意業。有部這種將「意業」別立一個意惡行，對身三、口四的意志行為，視為僅是內心的惡行。如此之觀念在業蘊中頻頻出現，如《大毘婆沙論》卷一一三云：

由三義故說名為業。一有作用故，二有行動故，三有造作故，有作用者，即是語業，如是評論我當如是如是所作；有行動者，即是身業雖

實無動如往餘方；有造作者，即是意業造作前二，由此義故說名為業。⑳

有部很明確的說意業雖然能造作前面的身業與口業，但真正能付諸行動的是身業，有作用功能的是語業。木村泰賢認為有部很特別的給「意惡行」留一個獨立地位，且僅視之為是內心的惡行罷了！㉑這也是為什麼有部不將意業也分出一個表業與無表業的關鍵之所在。

《中阿含·思經》㉒與《大毘婆沙論》對於十業道最大的不同點，即是對「業自性」看法的分歧。契經認為思所造身三種業、語四種業，已作已集是惡不善法，則能生眾苦感苦異熟。即使有意三業者，即貪欲、瞋恚、邪見等亦是屬於「思」。若有故作業，我說彼必受其報，或現世受或後世受。若不故作業。我說此不必受報。在《思經》中身口意十業的「業自性」皆是思。同樣地，分別論者，㉓也認為「貪欲、瞋恚、邪見是業的自性」㉔。但《大毘婆沙論》則持不同看法，認為貪欲、瞋恚、邪見等「非業自性」。貪欲等不過是就所依來顯示業性，並非真正業的自性。如世間所現所見之事，對於其業果立業名想。如見彩畫錦繡等物，說是奇巧作業。但此並非真正的業，它不過是一種業果。有部對於阿含經及分別論者所主張的「思」即是業的自性，一一加以推翻。認為業的自性除了「思體之外，別有身語二業自性。」㉕

十善業與十惡業是否因此而產生二十業道的問題？依《大毘婆沙論》所示惡行所依止處，即會產生十種不善道；若是惡行停止，自然會產生十善業。因為人不可能同時做善事又同時做惡事，兩者不可能同時造作，所以仍是維持十業道。

另外，想探討十不善業造作之後會招感何種的果報？《大毘婆沙論》卷一一三云：「由三果故立十業道」。㉖三果即指異熟果、等流果、增上果。

十不善業道	異熟果 (生處)	等流果 (生於人間)	增上果 (所感招之物)
斷生命	那落迦、 傍生、鬼趣	多病短命	少光澤、 不住堅久。
不與取	那落迦、 傍生、鬼趣	財寶匱乏	有災有患、 多遭霜雹、 塵穢等障。
欲邪行	那落迦、 傍生、鬼趣	妻不貞良	多有怨競。
虛誑語	生那落迦、 傍生、鬼趣	多遭誹謗	多諸臭穢。
離間語	生那落迦、 傍生、鬼趣	親友乖離	多不平正、 丘陵坑坎、 嶮阻懸隔。

邪見	瞋恚	貪欲	雜穢語	麤惡語
生那落迦、 傍生、鬼趣	生那落迦、 傍生、鬼趣	生那落迦、 傍生、鬼趣	生那落迦、 傍生、鬼趣	生那落迦、 傍生、鬼趣
愚癡猛利	瞋恚猛利	貪欲猛利	言不威肅	恒聞種種 不如意聲
多分零落、 乏少花果、 或全無果。	多分枯悴、 果實苦澀。	多分損減 微細極少。	時候乖變、 速疾磨滅、 多不成實。	麤弊鄙惡、 毒刺沙磔、 雖有金等、 少而無光、 不調難用。

十不善業所造作的異熟果報全是在三惡道，可謂痛苦不堪。即使從彼處沒轉生到人中時的等流果，仍須遭受前世所造作惡業的增上苦果，例如造殺生業，則此世多病痛且壽命不久長，所招感的一切外物也都是黯然無色，欠缺光澤且無法長久，將來會趣向地獄、惡鬼、畜生三惡道受生。其它的不善業，亦會隨其造作的業因，而感不同的果報。(未完待續)

註：

①中村元〈十善の成立〉，1971(昭和46)，頁9。

②平川彰《原始佛教の研究》，1964(昭和39)，頁157。

③平川彰〈原始佛教の認識論〉，1982，頁15。「佛教的認識論雖與西洋哲學的認識論(epistemology)的用語相同，但不是佛教的認識論。佛教的認識論是站在『無我說』的立場談認識，所以結構上相當的複雜。原始佛教的認識論是在六內處、六外處上可以『知覺與判斷』，亦可說是主觀與客觀的融合，從佛教論理來說是現量(直接知覺)和比量(推論)的研究。」

④佐佐木現順《業論の研究》，1990，頁93。

⑤《彌沙塞部和醯五分律》卷一(大正22,8a)「若比丘自殺教人殺，波羅夷不共住……有比丘得重病，諸比丘問訊如上。語病者言，汝等戒行具足，應受天福。若自殺者必得生天，何用如是久受苦為。病比丘言，若當如是，雖有此苦不能自殺。何以故？若自殺者犯偷羅遮罪。」

⑥《大毘婆沙論》(大正27, 617a)。

⑦《俱舍論》(大正29, 86c)。

⑧和辻哲郎《原始佛教の實踐哲學》，1971(昭和46)，頁287。

⑨《十誦律》卷五八(大正23, 428a)。《十誦律》為我國最初譯出的廣律，流行於罽賓的薩婆多部，亦可說為舊阿毘達磨所承用的律藏，為說一切有部所傳；《五分律》卷一，(大正22, 6a)「若比丘盜五錢

已上，得波羅夷不共住。……若比丘若聚落若空地盜心不與取，若王若大臣若捉若縛若殺若擯，語言汝賊汝小汝癡，是比丘得波羅夷不共住。」

⑩ 羯磨，爲梵語 *Karma* 之音譯。意譯爲業、辦事、作法等，爲授戒作業之義，亦是一種表白之文，即作授戒、懺悔等事業的一種宣告表文。

⑪ 《大毘婆沙論》（大正27, 584c）；《俱舍論》（大正29, 87a）。

⑫ 《大毘婆沙論》（大正27, 585a）。

⑬ 《成實論》卷八（大正32, 304c）。「有人言，伏藏屬王，若取此物則於王得罪。是事云何？答曰，不論地中物，但地上物應屬王。所以者何？給孤獨等聖人亦取此物，故知無罪。」；《五分律》卷1（大正22, 6a）。

⑭ 木村泰賢《小乘佛教思想論》，1995（平成7），頁559。

⑮ 《大毘婆沙論》（大正27, 585a）。

⑯ 《俱舍論》（大正29, 85c）。

⑰ 《長阿含·眾集經》（大正1, 50b）。

⑱ 《俱舍論》（大正29, 87b）。

⑲ 《成實論》（大正32, 305a）。

⑳ 波逸提，梵語 *payattika*。爲比丘、比丘尼所受持之具足戒之一。又作貝逸提、波羅逸尼柯、波逸提伽、波質底迦。意譯墮、令墮、能燒熱、應對治、應懺悔。乃輕罪之一種，謂所犯若經懺悔則能得滅罪，若不懺悔則墮於惡趣之諸過。分爲捨墮、單墮二種。須捨財物而懺悔之墮罪，稱爲捨墮；單對他人懺悔即可得清淨之墮罪，稱爲單墮。

㉑ 波羅夷，梵語 *parājika*，巴利語同。爲比丘、比丘尼所受持之具足戒之一。乃戒律中之根本極惡戒。又作波羅

闍已迦、波羅市迦。意譯爲他勝、極惡、重禁、墮、墮不如、斷頭、無餘、棄。戒律中之根本罪，又稱邊罪。修行人若犯此戒，則：(1)失其比丘、比丘尼資格，道果無分。(2)自教團中放逐，不得與僧同住。(3)死後必墮地獄。此罪如同斷首之刑，不可復生，永被棄於佛門之外，故稱極惡。又此罪能破沙門戒體，令彼墮落，魔必得勝，故亦稱他勝；善法名自，惡法名他，以惡法勝善法，故犯者稱他勝罪。比丘之四波羅夷指殺、盜、淫、妄等四罪。

㉒ 《四分律》（大正22, 634b）「不共住，四大妄語，若比丘知而妄語者波逸提，比丘義如上。知而妄語者，不見言見不聞言聞，不觸言觸不知言知，見言不見聞言不聞，觸言不觸知言不知。……」；《四分律》卷1，（大正22, 578b）「虛誑妄語波羅夷不共住，我以增上慢故自稱言，我得道後勤方便精進不懈證最上勝法。」

㉓ 《大毘婆沙論》（大正27, 587b）。

㉔ 木村泰賢《小乘佛教思想論》，1995（平成7），頁562。

㉕ 《中阿含》（大正1, 437b）。

㉖ 分別論者，參考木村泰賢《阿毘達磨論の研究》，1995（平成7），頁280—307。赤沼智善主張分別論者應是化地部的異名，此看法爲木村泰賢所否定，木村泰賢認爲諸多文獻考證分別論者不排除南方上座部中的飲光部、化地部、正量部。但若僅就《大毘婆沙論》中的分別論者，則以大眾部最爲接近。

印順法師《說一切有部論書與論師之研究》，1992，頁410。分別論者，據學者考證分別論者所屬部派有二種。一者，屬於銅鑠部。因皆主張「有分識」。二

舊憶

◎慈行

多少次夜夢驚醒
枕上滿是賴耶的悲
往事儘管塵封
蓮猶帶泥 尚未出水面

星光下瓜蔓交纏 似鉤鎖的業藤
沉疴影青綠 固執地不肯遠行
已徹底擇選了寬慰
識浪與我 到底誰不遺棄誰？
月落寒潭色已失真心何在
欲覓來時路 不為誰
只為碧潭清月

熟悉臉龐依稀缺的是雲鬢早白
昔日之荼毒 今成溫柔的慈悲
秋階下對坐 無庸多言
一聲輕嘆 庭苑花已萎
荒草漫漫昔路掩
悵情不捨癡者誰
蛻娘難為彩蝶子
虎兒本非犬哺類
塵濤既有定 何以妄情別
一把慧刀斷愚念
如幻法中無誰非

今而去 舊憶斑斑不復返
空心見得潭水清
月影中掛懸分明
無心道者行無心
舊憶非憶…
此誠真寬慰

者，屬於飲光部。依《大毘婆沙論》（大正27, 90b）「諸異熟因，果若未熟，其體恒有。彼果熟已，其體便壞。如飲光部」《順正理論》「分別論者唯說有現。及過去世未與果業。」《大毘婆沙論》中的分別論者，為大眾與上座末派的合流。

呂澂《呂澂佛學論著選集》（四），1991年，頁1976。推翻木村泰賢和赤沼智善的想法。主張《大毘婆沙論》中「分別論者」，只是泛說當時一般採用別說的態度方

法，並沒有指定哪一派，其中既有化地，也有南方上座，甚至於案達的大眾部，因為方法論是大家都可以通用的。不過上座系與「分別論者」的聯繫更為密切而已。

⑲ 《大毘婆沙論》（大正27, 587a）。

⑳ 《大毘婆沙論》（大正27, 587a）。

㉑ 《大毘婆沙論》（大正27, 588c）；《長阿含》·《起世經》（大正1, 353b）。



《佛滅度後棺斂葬送經》的斂葬觀（下）

◎鄭志明—輔仁大學宗教學系教授

四、舍利的禮敬與教化

佛陀不反對人們對「鉢」與「舍利」的尊崇，其目的是要賢能者能反觀自我本性，能離一切煩惱而得涅槃，達到「終皆昇天」的境界，如《佛滅度後棺斂葬送經》最後經尾云：

佛告阿難：吾雖滅度後，留鉢及舍利，若有賢者，肅心奉養，終皆昇天。阿難言：千歲之末，鉢現神德，變化若茲，豈況無上正真道最正覺之靈化乎。佛說經時，天龍鬼神，王臣四輩，靡不哽咽，稽首而去。（頁1115a）

此經表達了最後的感歎：「豈況無上正真道最正覺之靈化乎」？佛教的「靈化」與「神化」，是要回到佛陀的根本教法上，而非外在的崇拜形式。遺憾的是廣大的眾生未必能完全領悟佛陀宣揚的佛法，而是在新的造神運動下，引發了一連串佛陀舍利的爭奪戰爭。

這是佛陀不忍預見的場面，卻在佛陀喪禮過後，不斷地一場一場地熱絡演出，這或許也是佛陀難以避免的無奈。

在記載佛陀涅槃相的傳記中，將各國對佛陀舍利的爭奪，有著相當詳細的描述，當各國國王為爭出了八國平分舍利的主張，平息了一場將要引爆的戰爭，如《佛般泥洹經》卷二云：

化為梵志，自名屯屈，又手前曉八國王曰，聽吾一言：惟佛在時，諸王奉尊教常慈惠。夫為民主，無宜有諍，當行四等，分佛舍利，令諸國土，皆有宗廟，開民盲冥，令知有佛，以為宗緒使得景福，天神鬼龍諸王黎民。僉曰善哉屯屈，普施眾生福田也。共請屯屈作平八分，屯屈自以天上金鬘，中以石蜜塗裏成量舍利，

各與一甕，諸王得之。悲喜交集，皆以香華懸繒雜綵，燒香燃燈，朝夕作樂。屯屈長跪乞甕中餘著蜜，舍利吾欲立廟，諸王惠之遂入甕。道士名曰桓達，從王索舍利，王曰已分不可復得唯有焦炭，便自往取。道士取炭，香華供養。復有遮迦竭人，來索舍利。曰已分唯有餘灰，可自往取即復取灰，奉九十日。³⁵

若依佛陀的教法來說，這種爭奪舍利的行為是不可取，是無法獲得佛陀的認同。佛陀是要弟子們「以法為師」與「以戒為師」，遵守其傳授的教義與戒律，來證成最正覺的智慧。可是當佛陀受到廣大民眾的皈依與崇信後，被人們視同「世尊」或「天人師」，不僅威望與地位日著，也逐漸被視為可以引導人間擺脫苦難的神，導致其寂滅後無可避免的舍利爭奪局面³⁶，最後由屯屈出面調解，把佛陀舍利分成八份，各帶回國建成舍利塔供奉。《般泥洹經》卷二有類似的記載，將屯屈譯為毛蹶，不僅取舍利建塔，還有分舍利的瓶子，火化的焦炭與灰燼，也被取回設塔供奉，如云：

梵志毛蹶，曉眾人言，諸君皆宿夜承佛嚴教，日誦法言，心服仁化，一切眾生，尚念欲安。且佛大慈故，燒形遺骨，欲廣祐天下，何宜當為毀本惠意，舍利現在但當分耳。眾咸稱善，皆詣舍利，稽首畢一面住，乃共使毛蹶分之。於是毛蹶持

一甕受石許，蜜塗其裏，分為八分。已白眾言：吾既敬佛，亦嘉眾意，願得著甕舍利，歸起塔廟。皆言智哉，是為知時，即共聽與。又有梵志，名溫達，白眾人言：竊慕善意，乞地焦炭，歸起塔廟。皆言與之。後有衡國異道士，求得地灰。於時八國得佛八分舍利，各還起塔，皆甚嚴好。梵志毛蹶，種邑道人溫達，還俾賁邑，衡國道士得地灰，歸皆起塔廟。舍利八分有八塔，第九甕塔，第十炭塔，第十一灰塔。佛從四月八日生，四月八日捨家出，四月八日得佛道，四月八日般泥洹。皆以佛星出時，此時百草華英，樹木繁盛，佛已般泥洹，天下光明滅，十方諸天神，莫不自歸佛。³⁷

「舍利」是梵語的音譯，又譯為「設利羅」，意為「身骨」，是指荼毗後的殘餘骨燼。佛教經典中所謂的舍利有兩種，一為法身舍利，即佛陀所說的佛教經典。二為生身舍利，是佛陀火化後遺留下來的「一種固體結晶狀的特殊物質」³⁸。在佛陀滅度時，人們關心的已不是法身舍利，而是具體的生身舍利，搶不到生身舍利的人，連瓶子、焦炭、灰燼等也視為佛陀遺物來立塔供養。這種「以骨為師」是建立在崇拜的情感上，配合神話把佛陀推崇為宇宙最高的主宰，如謂「十方諸天神，莫不自歸佛」，這種崇拜不只是廣大信眾的作法，也有不少佛弟子

也有這種想法，故在後代經典的集結過程中，有關佛陀的神話被廣泛的創造與傳播。對佛陀生身與遺物的崇拜，反映出佛陀的教法未被廣大的信眾或弟子所接納，人們仍停留在宗教崇拜的文化氣氛之中，把佛陀視為新的眾神之王的偶像崇拜，肯定已得佛道的佛陀能保佑眾生。

「塔」是從梵文翻譯，或音譯為「窣堵波」、「私偷簸」、「佛圖」、「浮圖」等，或意譯為「方墳」、「圓塚」、「靈廟」等，原本與佛教無關，是指埋葬屍骨或生骨的墳塚，其形制為一個半圓覆鉢形的大土塚，塚頂有豎杆及圓盤。後來「塔」才成為埋葬佛陀舍利的專有建築物，進而變成宗教性的紀念建築，當信徒無法再向佛陀的真身頂禮膜拜時，轉向埋葬舍利的佛塔頂禮膜拜，在信徒的眼中猶如佛即在此。後代為了滿足信徒們禮佛的需要，在各地興建佛塔，以金、銀、琉璃、水晶等製作一些佛骨的替代品埋在裏面，將這些替代品也稱為「舍利」，佛教是肯定這樣的作法³⁹。如《如意寶珠轉輪祕密現身成佛金輪咒王經》，在談製作「如意寶珠」時，無舍利也可採用其他替代品，云：

若無舍利，以金、銀、琉璃、水精、馬腦、玻梨眾寶等，造作舍利，珠如上所用。行者無力者，即至大海邊，拾清淨砂石，即為舍利。亦用藥草、竹木、根節，造為舍利。其數三十二粒，七粒

為主，大如雞子計，即造寶珠。其珠放光，普照一切貧窮困苦，如汝寶珠，無有別異。⁴⁰

這雖是密教時期的一種方便法門，卻顯示舍利只是佛陀法力的象徵，不一定是原本的佛骨，可以採用其他的替代品，也能產生佛陀法身相應的作用。這是一種轉變，又從生身崇拜轉向法身崇拜，只是仍需要具體的崇拜物來作為神聖的象徵物，不只是佛陀舍利是一種神聖符號的象徵，佛塔也轉變為一種神聖符號，以象徵性的建築來等同佛陀形像的具體再現，認為佛塔是一個存在於宇宙萬物之中的實體，佛塔以一定結構，按照一定的比例關係，是與神祕意義相結合的明確體系，是精心調整與設計的宇宙圖形⁴¹。

佛塔的廣為流行，是在西元前三世紀孔雀王朝的阿育王，傳說阿育王打開七國佛塔，取出舍利重新分配，按佛陀說教的八萬四千法門，製造八萬四千寶篋，內盛一份舍利，分送八萬四千座城市各建一塔，此一傳說有些學者認為不是事實⁴²。此一傳說是根據《阿育王傳》卷一的記載，有比丘謂佛陀早已預言此事的發生與進展：

大王當知佛亦記汝將來佛滅百年後，王華氏城號阿恕伽，轉輪聖王王四分之一，為正法王廣分舍利，而起八萬四千寶塔。王今乃返造大獄城如似地獄，殘害百千眾生之命。大王汝今應

當施於一切眾生無畏，亦復應當滿足佛意，人中帝釋必施無畏起悲愍心，分布舍利廣作真濟。王聞是語，於佛法中深生信悟，合掌恭敬十力之子，而作是言：我先所作，極有罪過，聽我懺悔，今歸依佛，歸依如來所說勝法，當開福業莊嚴大地。⁴³

此一傳說被佛經廣為引用，如《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷三十九，記載得更為詳細，佛陀的舍利總共有「一碩六斗」，還記載著佛有四牙舍利，如云：

有摩訶婆名畢鉢羅，亦在眾中告諸人曰：釋迦如來恩無不普，於仁聚落而般涅槃，世尊舍利非我有分，其餘炭燼幸願與我，於畢鉢羅處起塔供養。時瞻部洲世尊舍利乃有八塔，第九瓶塔，第十炭塔。如來舍利總有一碩六斗，分為八分，七分在瞻部洲，其第四分阿羅摩處所得之者，在龍宮供養。又佛有四牙舍利，一在天帝釋處，一在健陀羅國，一在羯陵伽國，一在阿羅摩邑海龍王宮，各起塔供養。時波咤離邑無憂王，便開七塔取其舍利，於瞻部洲廣興靈塔八萬四千周遍供養。由塔威德莊嚴世間，天龍藥叉諸人神等，咸皆恭敬尊重供養，能令正法光顯不滅，有所願求無不遂意。⁴⁴

供奉佛陀舍利原本有十塔或十一塔的記載，到了阿育王時代有了八萬四千座佛塔的傳說，更擴大了佛陀舍

利的崇拜感情。也有傳說阿育王所建造的八萬四千塔，不僅遍及印度，後來也擴及到中國，共有十九處，如越州鄞縣塔、益州成都福感寺、潤州江寧縣長干寺塔、青州臨淄阿育王寺塔、洛陽白馬寺東塔、浙江鄞縣阿育王寺塔等，這些寺塔大多是根據傳說而建造，發展出新的傳說，來延續著對佛陀舍利的崇拜感情。這種對佛陀舍利的崇拜感情是歷久不衰，隨著佛教在中國廣為流傳後，人們也熱衷於迎請舍利的宗教活動，當代中國有關佛陀舍利的發現有兩起，一起是一九八一年在北京雲居寺雷音洞發現，是兩粒粟米大小的白色佛舍利，傳說是隋代高僧靜琬所安置，為八國舍利中的一份。另一起是一九八七年在陝西扶風縣法門寺塔基下地宮發現四枚佛指舍利，是唐代皇帝多次迎送的佛陀舍利。⁴⁵

可是經典上原本沒有佛指舍利的記載，後代佛典增補的是四顆佛牙舍利，但是神話成分較大，還是偏重在對佛陀的崇拜感情上。一九九八年佛光山的「迎佛牙」活動，引發了「佛牙」真假的討論。佛光山對「佛牙」來歷的說法是：此佛牙原藏於印度那難陀寺，回佛入侵時流入西藏，後在十二位仁波切的聯名保證下，由佛光山迎接來台供養。持反對意見的江燦騰認為：歷史上不存在佛牙的相關記載，西藏佛教也沒有佛牙崇拜的傳統，加上歷代常有出現假佛牙的事件，用獐牙來假裝佛牙⁴⁶。雙方

著重在佛牙的真假爭辯上，較忽略了一個根本性的課題，即當代佛教有必要再以佛陀舍利的崇拜與供養，來強化民眾對佛陀的信仰情感嗎？質疑者認為佛牙是假的所以否定迎接的儀式，那麼佛牙是真的，就可以熱烈地舉辦迎接儀式嗎？若是這樣，質疑者還是對佛牙有著崇拜與供養之心。

佛教在長期的歷史發展過程中，有佛法的佛教，也有崇拜的佛教，二者是同時並存的，已很難加以切割。當代佛教雖然重視佛法的弘揚與教化，但是在具體宗教形態的運作上，仍有著濃郁的宗教性崇拜情感，不僅佛經中有著各種玄之又玄的神話內涵，在儀式的操作中也以各種象徵性經懺活動，來契入神聖的感應世界。若佛光山的迎佛牙活動，僅定位為一種宗教的象徵性儀式，是可以超越出真假的爭辯，問題是佛光山在這一次活動中要對其信眾進行何種的佛法教化呢？其神聖性理想與世俗性目的能否圓融的結合呢？這種反省能力應該推展到各種佛教的儀式與科儀活動上，比如佛教現有的喪葬儀式，不可能照抄佛陀入滅時的斂葬規模，但是其背後的禮儀精神應該傳承下來，當代佛教徒大多已能接受火葬進塔的宗教儀式，將佛教禮儀與傳統孝親觀念相結合，將佛塔的崇拜轉換為祖先進塔的供養。

在儀式的過程中是要添入佛法的教化精神，如採用佛陀的茶毗儀式，不是只效法其外在的形式，還要

傳承信仰的佛法內涵，領悟到身體的有生有滅，要追求的是自性涅槃的證悟，台灣當代佛教在喪葬的火化儀式中，除了法師最後的開示外，還要稱念一段火化法語，其內容如下：

一 炬彌陀光明火，化淨塵勞罪垢身，
從今脫出三界外，十方自在無礙人。
三界炎炎如火聚，六道苦海安何處，
蓮花勝友待多時，收拾身心好歸去。
浮生如世夢一場，如來淨土為汝成，
緣盡娑婆西方去，功成還來度眾生。
五蘊皆空明佛性，四大無我應火化，
萬般事物盡妙用，現出自在本來人。⁴⁷

佛教在喪葬的火化科儀中，將神話與儀式的崇拜之情，再度地與佛陀教法相互結合，導入到生命本質的追求與證悟，理解到有形的身體，只是四大與五蘊的暫時假合，死亡是正常的現象，連佛陀都無法避免，但是佛陀開示了證悟涅槃的解脫妙法，來參透宇宙真諦，徹悟人生本相，永離生死輪迴之苦。在這樣的認知下，人們可以坦然地面對死亡，安於火化的茶毗儀式，讓亡者與生者都能兩相安，是以佛法的智慧來破除人身的我執，把死亡當作自然之事，不再怨天尤人⁴⁸，而能在信仰的認同上，寄託著對生命的永恆追求與實現。

當代台灣佛教的喪葬科儀，主要還是在於協

助亡者成全其永恆生命，相當重視臨終助念與七七法事等活動，渴望經由儀式的助緣，以念佛的殊勝功德來讓亡者得以往生極樂世界。這種淨土世界的追求，是神話、科儀與佛法的緊密結合，是從佛陀的教法中開展出自力往生與他力往生的觀念與法門，修行者可以達到明心見性的境界，來自主生死，一般信眾可以經由念佛的方式，來依持佛力往生淨土。佛教認為人死後四十九天，中陰身仍有意識，若能為亡者念佛誦經，能解消亡者罪障，能得生善道，若亡者生時已多植善業，則可增上其蓮品。有些佛教團體強調的是死後八小時的助念，稱為「黃金八小時」，認為此時中陰身的耳根最利，若能持續念佛持咒迴向，可以令亡者具足正念，往生無上清淨佛國。⁴⁹

五、結 論

佛陀交代自身喪事與葬法規格，不是用來抬高其地位與聲望，是要經由斂葬的禮儀過程來紓解信眾們的悲傷情緒，進而能領悟其所開示的佛法真諦，不要執著於四大與五蘊結合的假體，要能以自身修持的正道，了斷生死輪迴，獲得身心的真正解脫。斂葬儀式只是有形生命的必經過程，用以彰顯佛陀不滅的法身，其證悟的境界與精神，將永遠指引弟子們精進修行之路。

遺憾的是，人們未必能完全理解佛陀的教法，雖

然弟子們經過多次口傳心授的集結，將佛陀教法固定下來，後來以文字的記載整編為經典，可是也夾雜著大量弟子們的崇拜感情，不自主地將佛陀加以神化與靈化。佛陀滅度後，人們的崇拜感情從未間斷過，表現在對佛陀遺物的爭奪上，造成鉢與舍利塔不再是象徵佛寶的吉祥物，反而是帶來戰爭的凶物，違背了佛陀普度眾生的原意，也是對神話與儀式的誤用，危及到佛陀教法的傳播與開展。

在歷史的發展過程中，神話與儀式早已成為佛教的重要遺產，人們仍可經由崇拜感情來交接佛法的修行真諦，證悟涅槃的解脫之道。在佛教的義理系統中，可以結合神話與儀式來隨緣教化，以接引一切眾生。佛教流傳的各種儀軌與懺法，包含喪葬儀式，也已成爲一種禮懺的修行法門，共浴佛教的甘露法味⁵⁰，能關注人世，依俗而行⁵¹，擴大了佛法的弘揚與傳播。(全文完)

註：

³⁵ 西晉河內沙門白法祖譯，《佛般泥洹經》（《大正藏》一冊），頁175a。

³⁶ 楊曾文，《佛教的起源》（北京：今日中國出版社，1992），頁33。

³⁷ 東晉不載譯人，《般泥洹經》（《大正藏》一冊），頁190c。

³⁸ 戴俊英，〈中國古代舍利的瘞埋制度〉（《中國佛教

本刊園地公開，歡迎惠賜佛教學術性論述或結合佛法融入生活、藝術等淨化人心之稿件。

文稿字數二千至三千，最多不超過五千字。文體不拘，並歡迎提供照片。

稿件請以電腦打字。來稿一經刊登，將致奉薄酬。

一稿不得二投或抄襲他人之著作，違反著作權法。本刊對來稿有審查刪修權，如不願更改者，請先註明。

來稿請署真實姓名（法名）、住址、電話。

來稿請：

E-mail:aaa222@ms12.hinet.net

元亨寺妙林雜誌社編輯部

約...



- 學術論典》43冊，高雄：佛光山文教基金會，2001），頁359。
- 39 羅哲文、黃彬，〈漫談塔的來源與演變〉（《佛教與中國文化》，台北：國文天地出版社，1990），頁113。
- 40 唐大興善寺三藏沙門大廣智不空奉詔譯，《如意寶珠轉輪秘密現身成佛金輪咒王經》（《大正藏》19冊），頁332c。
- 41 陳聿東，《佛教與雕塑藝術》（天津：天津人民出版社，1992），頁7。
- 42 崔連仲，《從佛陀到阿育王》（遼寧沈陽：遼寧大學出版社，1991），頁333。
- 43 西晉安息三藏安法欽譯，《阿育王傳》（《大正藏》50冊，頁101c。
- 44 唐三藏法師義淨奉制譯，《根本說一切有部毘奈耶雜事》（《大正藏》24冊，頁402b）。
- 45 同註釋42，頁340。
- 46 江燦騰，《台灣當代佛教》（台北：南天書局，2000）頁44。
- 47 信願法師，《生命的終極關懷》（台中：本願山彌陀講堂，2005），頁121。
- 48 鄭曉江主編，《宗教生死書》（台北：華成圖書出版公司，2004），頁79。
- 49 盧勝彥，《臨終關懷黃金八小時》（桃園蘆竹：大燈文化公司，2004），頁65。
- 50 聖凱，《中國漢傳佛教禮儀》（北京：宗教文化出版社，2001），頁7。
- 51 張運華，《中國傳統佛教儀軌》（台北：立緒文化公司，1998），頁241。

元亨寺歷代住持考（中）

◎李秀真

二、日治時期的元亨寺

第十三代 鵬輝和尚（任期一八八四～一九〇二）

據元亨寺「寺觀碑記」載：「迨同治元年，富豪黃拱先生重修，順則移址易向，或謂有所懷也。未幾，祝融兩度，風伯雨師，化爲荒墟。」元興寺到一八六二（同治元）年，再度由富豪黃拱居士重新修建，並且將原本在打鼓山山麓的大殿（今觀音瀑布後山上），遷移至山下平地之處，且更動座向。一八八四（光緒十）年由第十三代鵬輝和尚擔任住持之職，他秉持慈悲爲本的理念，度化許多眾生。和尚爲人謙和老實，因而進香朝拜的信眾與日俱增，至光緒十七（一八九一）年，元興寺屬於打鼓附近居民的地方廟寺，香火鼎盛，又恢復一百多年前的盛況，每日來進香的信徒絡繹不絕，經常是擠得水洩不通。在一次盛會中，因不小心引發了火災，雖然災情並不嚴重，但部

分建築仍受到破壞。未幾，寺院又遭到一次更嚴重的火災，所有物品及建築付之一炬，唯一倖存的是從火海中搶救的三尊金身佛像。又據《鳳山縣采訪冊》所載「光緒十七年發火燒毀」一文來考察，此書編纂成立的年代，與元興寺一八九一（光緒十七）年遭回祿之災，才僅隔三年之久，所以從官方史料及寺方碑文來分析，年代上是正確沒有問題的。元興寺從黃拱的重新修建到燒毀，這三十年間共經歷兩次火災，將寺院化爲廢墟。

住持 鵬輝和尚 爲了這慘



圖一 寺觀碑記



重的回祿之災，緊急與管理人陳家齊商討對策，所幸寺院福田有種，信眾爭相慷慨解囊，搭建茅草竹屋暫時替代，作為續佛慧命臨時的道場。繼之，陳家齊及副管理人洪講、陳因分別擔負起復興的重任，邀集李廣、蔡芋葉、許典、洪運、林吝等諸多善信到處勸募。②加上李廣等九名董監事的共同戮力，召集全體董監事，顧問陳中和、林迦先生和各庄長老、仕紳於元興寺開會研討寺院重建等問題。最後決議在距離道路（現在鼓山二路）一百公尺之處，興建三寶殿和寮房，全部採用磚塊建造而成，屋頂則以石瓦覆蓋，從此之後香火得以延續。重建期間除了住持鵬輝和尚、管理委員會、董事會、顧問等四處籌募經費之外，尙聚集了興隆里、大竹里善男信女的捐獻布施，方可回復寺容，並易名「打鼓岩元亨寺」。

當時開會討論「寺名」時，與會者認為元興寺的「興」，屬於商場爭財奪利之字，改為「亨」字，則含有尊奉佛祖、慈善寺院，寺運昌盛、順利之意。③若就「元亨」兩字，可謂是出自於「元亨利貞」一詞。此是《周易》④卦辭記事之總符號，向來學者對「元亨利貞」之闡述眾說紛紜，但所論不外乎是宇宙自然法則或人倫道德法則。《周易幹象》：「大哉乾元，萬物資始，乃統天」，此釋「元」；「雲行雨施，品物流行，大明終始，六位時成，時乘六龍以御天」

，此釋「亨」。因此，元亨寺的「元亨」兩字，意含能自然地以陽氣始生萬物，而得以「元」始「亨」通，能使物性和諧，各有其利，又能使物堅固貞正得終，自然令物有此四德，易言之，即以自然生成萬物。

第十四代、第十六代

第十四代阿黑姑擔任住持（任期一九〇三～一九〇七年）、第十五代利德和尚擔任住持（任期一九〇八～一九一一年）、第十六代含笑姑擔任住持（任期一九一二～一九一四年）。

第十七代 頌吉和尚（任期一九一五～一九二六）

一八九五（明治二十八年、光緒二十一年）年甲午戰爭後，台灣成爲日本的殖民地，開始實施許多管理制度，如訂定稅賦，寺院管理等。元亨寺當時的管理人，據「寺觀碑記」載：「越入版圖定賦之際，殘地建物則選定現管理陳亂。父而子繼，保管延于大正十五年，住僧頌吉同管理」⑤，一八九五（明治二十八年、光緒二十一年）年，當時陳亂才年滿十二歲，僅是父而子繼掛名的管理人而已。真正進行實質的管理，是到一九二六（大正十五年、民國十五年）年才開始與頌吉和尚一同管理，若從元亨寺的寺產土地登記簿上，亦可清楚得到證實。⑥

一九一五（大正四、民國四）年頌吉和尚擔任元亨寺第十七代住持，當時的元亨寺據徐壽《全台寺院齋堂名蹟寶鑑》所載：「爾來經歷幾多滄桑，其間經過寺記不載，無從稽考，至近十餘年前荒蕪破壞已失本來面目。」^{③⑩}這時期的元亨寺相當的沒落，連寺院的寺容也遭破壞，幾乎失去原有的風貌。所幸頌吉和尚不忍古剎衰落，極力邀集呼籲信眾協助重建。

加上，高雄街人口與日俱增，至一九二四（大正十三、民國十三）年已超過三萬伍千人，十二月二十五日升格為「高雄市」。^{③⑪}頌吉和尚有鑑於將來都市的發展，寺院也必須與社會結合，才能真正發揮宏法利生的功能。當時在日本政府的統治下，台灣的行政制度、社會治安、文物建設等各方面逐漸蓬勃發展，寺院代表台灣佛教的文化，實有必要將之發揚光大。因此，於一九一八（大正七、民國七）年頌吉和尚與管理人陳亂開始進行重建元亨寺的計劃，陳中和顧問、林迦顧問、東港陳芳都等居士四處奔波籌劃，邀集地方上有力的善心人士，共同護持佛教，令正法久住。當時鼎力相助護法者有：陳啓貞、蔡真、鄭宗清、黃便、趙生、潘萼、洪尋、黃格、辛棕、黃慶雲、林迦、黃量、楊春安、陳宋、黃德明、黃盤銘、蔡胡、李彩、蔡媽基、胡知頭、歐興發等共同發心護持，出錢出力並協助四處勸募，共同釀資興建新大殿。^{③⑫}還有不計其數的信徒踴躍捐獻，爲了要共同完成擴建

元亨寺三寶殿和寮房的志業，其虔誠護教的精神令人感動敬佩。^{③⑬}

一九二六（大正十五）年元亨寺的重修擴建全部竣工，比原有舊寺擴大一倍，採用閩南建築的風格，古色古香的三寶殿，展現出二、三百年古剎的宗風，肅穆古樸的寺貌，令人發思古之幽情。

由於當時社會民間信仰使然，諸多信徒希望三寶殿堂內也能供奉媽祖，以便朝拜、祈願。寺方及管理人皆認爲此與道風有所相違，但顧及當時社會風氣及民情反應，觀音與媽祖在一般人認知上是沒有分別的，經幾番的開會協議，頌吉和尚只得遷就現實暫時允諾，臨時向嘉義新港和雲林北港暫借大媽祖、二媽祖、三媽祖共三尊神像供奉在三寶殿，供信眾禮拜。旋即聘請技術精湛的雕刻師傅，恭塑大媽祖、二媽祖、三媽祖三尊神像，並於一九二六（大正十五）年開光供奉。^{③⑭}

第十八代 頌覺和尚（任期一九二七～一九三三）

一九二七（昭和二、民國十六）年第十八代頌覺和尚擔任住持，元亨寺經由頌吉和尚在住十二年的長期建設，加上信眾的熱忱護持，寺院的營運已日趨昌盛。到了師弟頌覺和尚時代，由於住眾、信徒增多，寮房經常不敷使用，因此於一九三三（昭和八、民國二十二）年又增建了寮房；另爲維護寺

院的肅穆幽靜，特別建造廣場的外牆及一些安全設施。又，據徐壽《全台寺院齋堂名蹟寶鑑》所載：³⁵ 打鼓岩元亨寺

所 在 地 高雄州高雄市田町二丁目二十四番地

創立年月日 乾隆八年約二百五十餘年前

本尊佛 釋迦世尊、觀音菩薩、文殊菩薩、普賢菩薩
住持氏名 呂頌覺

在住者數 僧侶六人、齋友三人、齋姑三人

管理人 陳亂

創立沿革 乾隆八年經元師募款創建為本寺之起源，爾來經歷幾多滄桑，其間經過寺記不載，無從稽考，至近十餘年前荒蕪破壞已失本來面目。內有志感覺古刹不可不修，於是傳集會議於大正七年重修，編入臨濟宗。大正十五年再改築，最近已全部完成。

《全台寺院齋堂名蹟寶鑑》著於一九三二（昭和七）年，大體上元亨古刹的重建已完成，殿堂中供奉

釋迦世尊

、觀音菩

薩、文殊

菩薩、普

賢菩薩等

一佛三菩

薩聖像。

且出家眾



圖二 元亨寺重修捐題碑記一（甲）

有六人，在家眾有六人，一同共住相當的興旺。

頌覺和尚在任七年間，除了上述貢獻外，又鐫刻三塊重要石碑，以供後人研究流傳之用。誠如「寺觀碑記」載：「現住持頌覺禪師悟物有本，請為文以記其事。余無以辭，爰書其概，特叙寺譜綿綿，可觀始終而已矣！」³⁶ 此碑碣是由高雄州民柯中達於一九三三（昭和八）年仲春之月吉旦所撰，頌覺和尚唯恐歷史久遠漸漸為人遺忘，特別樹立碑文闡述元亨寺之沿革，為「寺觀碑記」（圖一）一塊，同時銘記諸善信人士之功德，為「元亨寺重修捐題碑記」（圖二、三）（甲、乙）各一塊。此三塊碑文皆是頌覺和尚在一九三三（昭和八）年仲春所鐫刻，當時放在元亨寺的三川殿左壁上，立碑頌德以供後人追思憑弔。於一九二九（昭和四、民國十八）年雕刻「元亨寺」匾額（圖四）一塊，永久留存紀念，上述古文物現珍藏於元亨寺。

第十九代 明道和尚（任期一九三三年）

一九三三（昭和八、民國二十二）年第十九代明道和尚擔任住持，在任期間甚短僅數月。

第二十代 東海宣誠和尚

（任期一九三三？一九四五年）

中日戰爭爆發前一年（一九三六），日本政府開

始對台灣展開皇民化運動，地方政府也開始推動「寺廟整理運動」（一九三七—一九三九為最高峰期），寺院或祠堂為免被誤以為淫祠，遭受廢除或合併於其他日式佛寺，都紛紛隸屬於日本宗派之下，元亨寺當時也是在這種因緣時節下，早於一九三三（昭和八、民國二十二）年即禮聘日本臨濟宗僧侶東海宜誠為第二十年代住持。

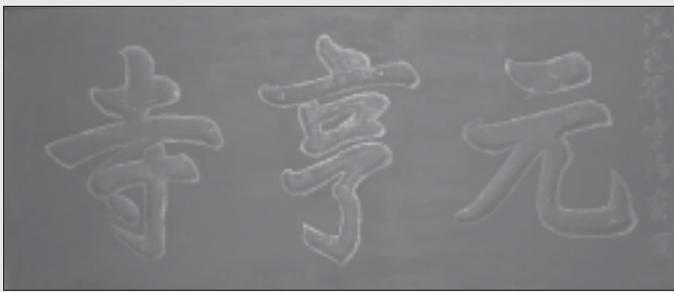
日籍的東海宜誠，他是日本臨濟宗妙心寺派，岐阜縣美濃郡永昌寺的方丈和尚。於一九一五（大正四，民國四）年十月二十日來臺，這年正值爆發南台灣西來庵事件，由於他精通臺語，因而開始與台灣佛寺、齋堂之人員建立密切的關係，也擔任過台灣佛教僧侶與齋友所組成之「南瀛佛教會」顧問，且於一九二三（大正十二，民國十二）年重建龍泉寺，一九二六（大正十五、民國十五）年任龍泉寺住持，屬於臨濟宗的法脈。龍泉寺與元亨寺同座落於打鼓山山脈，兩寺可說是相去不遠，亦時有往來。東海宜誠和尚先後更兼任過大仙寺、淨華堂、元亨寺、龍泉寺、屏東東山禪寺等寺院住持。^⑳當時許多臨濟宗的寺院，為了避免被合併，都是以他的名義掛名為住持。他很重視佛教社會事業的發展，^㉑因此深深地影響到南部的寺院，高達百餘間之多。在台期間他主要在南台灣從事佈教活動；寺廟整理運動期間，他積極協助將被廢合的民間祠堂轉型為日式佛寺。^㉒直到一九四七

（民國三十六）年二二八事件之後，他才離開台灣回到日本，此後仍常來台，對台灣佛寺發展的貢獻毀譽參半，享年九十六歲。^{④①}

事實上，「寺廟整理運動」對齋教具有相當大的衝擊，是直接導致齋教一蹶不振的主因，紛紛歸屬到正信的佛教。從一九三六（昭和十一、民國二十五）年至一九四二（昭和十七、民國三十一年），被整理的齋堂在硬體上受到的破壞似乎並不特別嚴重，反倒是祭祀雜神的民間信仰廟宇被廢的較多。^{④②}元亨寺在東海和尚的住持下，內外人事歷經十三年平靜的歲月，於一九四五（昭和二十、民國三十四）年一月二十八日管理人陳亂逝世，時值太平洋戰爭末期，盟軍飛機時來轟炸，市民紛紛疏散，暫由住持東海和尚代理管理人職務，戰後他即辭去元亨寺的住持職務。（未完待續）



圖三 元亨寺重修捐題碑記一(乙)



圖四 「元亨寺」匾額一刻於民國十八年

註：

②元亨寺「寺觀碑記」昭和八年仲春之月吉旦，高雄州民柯中達撰。

③陳水池遺稿《元亨寺資料》（手稿，高雄，1974年）。

④《周易》是我國五經之一，在很多方面也是中國文化最有代表性的。一本書。

⑤元亨寺「寺觀碑記」鐫刻於昭和八年仲春之月吉旦，高雄州民柯中達撰。

⑥「高雄市土地登記簿」小段貳柒壹地號(27)，受附：明治四〇年八月參拾日第六九五六號；「高雄市土地登記簿」小段貳捌玖地號(289)，受附：明治四〇年八月參拾日第六九五六號。

⑦徐壽《全台寺院齋堂名蹟寶鑑》（國清寫真館，1932年），No. 78打鼓岩元亨寺。

⑧曾玉昆《高雄市地名探源》（高雄市文獻委員會，2004年）頁153。民國九年設置高雄州時，即在高雄郡下設置高雄街。高雄街的區域包括舊打狗（即鹽埕、南鼓山與旗後）及中州、大港、三塊厝、林德官、大港埔、苓雅寮、過田仔、戲獅甲、前金、前鎮、內惟等，街役場設在哨船頭。直至民國十三年，撤廢改市。

⑨元亨寺「寺觀碑記」鐫刻於昭和八年仲春之月吉旦，高雄州民柯中達撰。

⑩諸羅〈燈燈相續，慧命永存〉（《妙林雜誌》，第十卷，4月號，1998年）。

⑪陳水池遺稿《元亨寺資料》（手稿，高雄，1974年）。

⑫徐壽《全台寺院齋堂名蹟寶鑑》（國清寫真館，1932年），No. 78打鼓岩元亨寺。

⑬元亨寺「寺觀碑記」鐫刻於昭和八年仲春之月

吉旦，高雄州民柯中達撰。

⑭江燦騰，〈日僧東海宜誠與近代高雄佛教的發展〉，《台灣近代佛教的變革與反思——去殖民化與台灣佛教主體確立的新探索》（台北，東大圖書公司，2003），頁159~184；王見川，〈略論日僧東海宜誠及其在台之佛教事業〉，《圓光佛學學報》第3期（1999），頁331~382。

⑮王見川《略論日僧東海宜誠及其在台之佛教事業》（圓光佛學學報》第3期，1999年）；《宗報》（昭和十二年九月）頁11，14~15。東海宜誠推動的社會事業，除設立佛教慈愛院外，另有二項亦值得注意。一是免囚保護，這是承續臺灣佛教龍華會的傳統。昭和十年東海宜誠等臨濟宗佈教師，接受台南刑務所委任保護免囚。二是設立保育園，作為社會慈善事業。在其管轄下的寺院齋堂如元亨寺、東山寺等都設有保育園，教化兒童。戰後高屏地區的齋堂，設有幼稚園，即受這一風潮之影響。

⑯江燦騰，〈日據時期臨濟宗妙心寺派日僧東海宜誠來台經營佛教事業的策略〉，《妙林雜誌》9卷11月號，頁31~40；2月號，頁3~21，1997年）。

⑰〈參學生涯·赤崁淨華堂〉《善妙和尚訪談錄》（國史館，2008年）。

⑱闕正宗〈戰後台灣佛寺的轉型與發展——以南投地區佛寺齋堂為中心〉，《台灣佛教學術研討會論文集》1996年）頁218。



娑婆世界的眾生情



◎ 乙性法師

余曾昔睹聰明士，博達英靈無比倫；
一選嘉名喧宇宙，五言詩句越諸人；
爲官治化超先輩，直爲無能繼後塵；
忽然富貴貪財色，瓦解冰消不可陳。

摘自……【寒山詩】

※ 昔日大掌櫃 今日階下囚

當年人稱「泰公」、叱吒風雲的國民黨前大掌櫃劉姓男子入獄了。他於七月十九日帶著簡單的盥洗衣物和三本佛書，由調查員攙扶著，步履蹣跚的走進台北監獄報到；未來的一年十個月刑期中，將在北監度過。曾經權傾一時、喊水會結凍的，大概怎麼也想不到，會有淪爲階下囚的一天。當時的劉大掌櫃沒有公職卻可以任意罵政務官，企業老闆爲求國民黨金援紓

困，還要幫劉大掌櫃捶背。

出身農家的劉掌櫃一路苦學，在學界闖出一片天，主持台灣經濟研究院，成爲知名經濟學者。一九九三年受到上司賞識提拔，從學界跨足政界，出任國民黨投管會主委，前一年劉大掌櫃才剛接下中華開發董事長的職位，自此左手操控國民黨產，右手掌握中華開發公司的他，成爲當時政經圈中叱吒風雲的一號人物。

在劉某擔任國民黨大掌櫃的十年期間，是他一生中的最高峰，雖然他因透過投資事業，讓黨產透明化、公開化，卻也因此與政商勾結，黑金政治牽扯不清。劉掌櫃一開始是以活用黨產爲主，並大舉投資各項事業，也就是從金融、電子、石化、營建等方面處處都可看到黨產的影子，尤其在最高峰之時，投管會旗下擁有七家控股公司、近二百家黨營



的事業單位，使當時黨產的規模高達近千億。

由於集權與利於一身，動見觀瞻，所以擁有一字千金的實力，劉大掌櫃只是閒話一句而已，卻能對股市產生影響，甚至於比財金首長的政策喊話更有效。可以想像當時投管會的辦公室前總是大排長龍，企業界競相朝拜的光景，劉大掌櫃之權位帶有一人之下、萬人之上的氣焰，連當局首長都得垂首側身。然而劉大掌櫃從投資尖美建設、安峰鋼鐵、東帝士集團、泛亞銀行到引爆地雷的新瑞都等，對每一個企業所進行的投資與紓困，就是為自己埋下一顆又一顆的地雷，其中涉及的利益輸送更是牽扯不清，這也是成為劉大掌櫃身陷囹圄的重要關鍵。

※ 性烈重名譽 葬身大海證清白

台灣寶來集團總裁白姓男子被發現在澎湖落海死亡，死前前一天曾飛到澎湖，只匆匆停留兩小時，短暫徘徊在跨海大橋橋頭，但隨後搭機回台灣；第二天再搭機到澎湖，傍晚又來到橋頭，這次卻一去不返。據報導失蹤三十六小時的台灣寶來集團白總裁的遺體在白沙鄉大倉嶼海域漂浮，被漁民發現後拖回岸邊。

據報導寶來證券董事長白總裁死訊傳出後，震驚島內金融證券界，讓外界對這位貧困中發跡，生前擁有寶來集團約新台幣四百億元市值的企業主，如此了

結一生，有不勝唏噓之感。

今年五月，台灣檢調機關追查二〇〇四年十月間白總裁父子等關係人以每股六十九元高價出脫寶來投信持股一事，被質疑其家族將寶來投信的股權，以高價轉讓給寶來證券，涉嫌「背信罪」遭檢調約談。事後以二仟萬元交保，當時就萌生退意，六月十四日董事會中，白總裁辭去總經理一職，並多次與股東討論到寶來集團營運想法，並提及將辭去董事長退居幕後。

一九八八年白總裁和友人集資創立寶來證券，逐漸闖出名號。近年來，白總裁大舉跨出證券領域，全力推動各種衍生性金融商品業務及財務工程，讓寶來從證券商擴大為集團，被外界稱為「新金融商品之父」。政府開放設立金控後，白總裁接連入主「中央產物保險」及「華僑銀行」，儼然以「寶來金控」自居，雖以失敗告終，但從「中央產物保險」及「華僑銀行」脫身所賺取的豐厚利潤，仍讓業界嘆為觀止。

寶來集團白總裁白手起家，讓寶來證券從一家小券商，如今成為國內前二大的證券集團，由於他極重視名譽，所以當媒體質疑他的榮譽博士學位是與前交通大學校長有學商關係等事件。這對他來說無疑是最大的侮辱，導致成了壓倒他的最後一根稻草。因此他用了結一生的激烈手段來證明自身清

白，同時也震驚了整個社會。

因為白總裁自認出身低，所以踏入社會後努力向上，台北商專畢業的他，憑著自己的才智，立足於金融與證券界，幾年前因為在推動金融改革方面的貢獻，獲得交大的榮譽博士學位文憑，當時他掩不住內心的喜悅，認為這是他一生中最大的驕傲，而且當之無愧，不過也因為這事件扯上了政治，讓他倍感壓力而有憂鬱的傾向。

據說白總裁小時候家境並不富裕，父親在他十六歲那年就過世了，僅留下母親和七個兄弟姊妹，全靠母親當工友的薪水一手帶大。台北商專畢業後，他從國泰信託展售員開始，也到投資學老師的公司上過班，當時台灣股市正熱，二十五歲的他賺到人生第一個一百萬元。小時候貧苦的經驗一直是他日後創業的養分，因為得來不易，使他更為珍惜，在尋覓人才時也更願意給年輕人機會。

白總裁這幾年身體狀況不佳，患有痛風，必須長期靠吃生技食品來調養身體，儘管身價超過百億元，平日卻甚少大魚大肉，並沒有因為成為企業大老闆，而忘記昔日的清苦。他喜歡廣結善緣，以助人為樂，二〇〇〇年總統大選時，爲了三邊都不得罪，全部贊助；在學術界、傳媒界也認識很多好朋友，都是白總裁在事業上的專業顧問，只不過最近幾年媒體爆料風潮影響到他，有心事不敢找朋友吐露，壓力日增抑鬱

寡歡。

用人唯才，真正做到提攜後進的他，這幾年將寶來的事業體系陸續獨立，已培養出六、七個總經理，有的甚至年紀不到三十歲就擔當大任，他曾自豪地說：「年輕人只有未來，沒有歷史，當一個人常回顧歷史的光環，就等同老了。」這是否是投射他一生際遇的寫照！

連番的風波大大折損他的精神，心情無法抒發的他，這幾年愛上了海，朋友說，以前他最喜歡一個人跑去泰國普吉島散心，一年去十幾次，因為那裡沒有人認識他，他吃路邊攤，找朋友談心事，是他得以喘息的機會，最近卻因官司纏身、限制出境，只能到澎湖海邊散心，這次選擇在澎湖結束一生，其實是有跡可循的。

※自我放逐二十年 產科名醫當遊民

去年寒流來襲時，有一遊民因腳傷縮在街頭一角，民眾擔心他會凍死而報警，在警察和社工勸導下被送往安置，到了安養院才發現他早已有了老病纏身的現象。同時也發現這位遊民原來是早年在彰化頗有名氣的賴姓婦產科醫師，因自認墮胎太多，雙手沾滿血腥，大約廿年前開始自我放逐，成爲街頭遊民。

六十八歲的賴醫師，出身醫生世家，未婚，其弟是北部某大醫院的總醫師；妹婿也是彰化知名醫院的醫師。賴醫師四十年前在彰化市中正路平和國小對面開業，生意很好，也很有愛心，對於貧困者免費優待甚獲好評，廿年前卻突然歇業，過著自我放逐的生活，不願住在家裡，而以大地為家，十多年來都在八卦山下的市區一帶活動，近幾年移到新蓋的彰化市圖書館附近。雖淪為街友，但穿著乾淨，閱讀的書籍以英文書為主。

長髮披肩是他的最大特徵，隨身的塑膠袋內有私人證件和祖產房地契，平時都在看書或寫東西，從不干擾他人，卻是和社會現狀不妥協的人，多年來成為縣政府社會處X檔案中，列入暗中保護的遊民之一。

八卦山派出所，接獲民眾報案說有遊民坐輪椅，瑟縮在八卦山山腳下一家彩券行騎樓的角落。派出所警員趕去查看，發現這名遊民攜帶的是舊身分證，職業欄赫然是「婦產科醫師」，嚇了一跳。警員發現他右腿跌倒骨折，一直勸說要送他回家，勸說不成，只好通知社會處，由社會救助科會同處理，好不容易才把他送上警車帶去安置。到了安養院，才發現他受不了歲月的風霜，病痛纏身，泌尿系統痼疾，排尿困難，加上右腿骨折，最後才肯接受安置。

他向安養院表示，不想增加別人的麻煩，希望能動用父親留給他的股票，並請當年台北醫學院的醫師

朋友安排就醫，可以說仍想保持個人的尊嚴。

※ 娑婆世界的眾生情

邪來煩惱空，正來煩惱除，
邪正俱不用，清淨至無餘。
菩提本自性，起心即是妄，
淨心在妄中，但正無三障。
世人若修道，一切盡不妨，
常自見己過，與道即相當。
色類自有道，各不相妨惱，
離道別覓道，終身不見道。
波波度一生，到頭還自懊，
欲得見真道，行正即是道。

記得剛出家時，往往面對許多意想不到的煩惱，也就是必須接受社會學的磨練與考驗，因此我常常喜歡獨自到墓場去靜坐思惟，每次看到腳下所踩的竟是一堆堆墳塚，而墳塚內放的是一軀軀曾經輝煌騰達的士人豪傑，如今只是白骨一堆，可曾想過躺在地下的白骨，過去也曾是好勇鬥狠、是善、是惡，是慈眉善目，亦或兇神惡煞，是豐功偉業，亦或低微無能者，也就是說上至君主，下至貧民乞丐，一旦兩眼一閉，兩腿一伸，則此四大假合的

臭皮囊，勢必來到墳塚報到，幾十年之後，再也沒有幾人記得此人的相貌。所以任憑我們在世是如何的富貴榮華、或貧窮低賤，最後的結局都一樣。若能領悟則所有煩惱頓時煙消雲散，也唯有把握當下，用心修持，才是根本。

如前所舉劉大掌櫃一例，本意不是對其行為作文章列褒貶，而在於知所警惕，縱然曾經集權貴於一身，卻也毀譽參半，最後落得身陷囹圄，是否應該時時自我省思呢？誠如寒山詩所提「為官治化超先輩，直為無能繼後塵；忽然富貴貪財色，瓦解冰消不可陳。」當知權與利人之所愛，權利當前，誘惑之大如排山倒海般的湧來，令人難以招架，最後卻如土石流般將我們淹沒，實不可不慎。

寒山問拾得曰：「世人謗我、欺我、辱我、笑我、輕我、賤我、厭我、騙我，如何處治乎？」拾得云：「只是忍他、讓他、由他、避他、耐他、敬他、不要理他。且待幾年，你且看他。」

另如白總裁一例，所謂聰明反被聰明誤，以其聰明才智叱吒風雲於社會，最後卻被口水給淹沒，死於執著之刀下。誠如才子蘇東坡以一首詩「稽首天中天，毫光照大千，八風吹不動，端坐紫金蓮」，委由書童渡江送去給佛印禪師看，本以為佛印禪師會讚嘆他修持精進，豈料佛印禪師不但沒有嘉許，反而批下「放屁，放屁」兩字。結果蘇東坡一見回函非常失

望、憤怒，即刻渡江前去找佛印禪師理論，豈知船尚未靠岸，佛印禪師已經站在岸邊等候，看到怒氣沖沖前來興師問罪的蘇東坡時，淡然一笑的說：「八風吹不動，一屁打過江。」蘇大居士啊！你不是說你已經達到最高境界了嗎？再也不會受到八風吹動的影響，怎麼我只不過放個屁，竟然有辦法將你吹過江來呢！

所謂八風是稱、譏、毀、譽、利、衰、苦、樂等。有位太太時常來找我諮商輔導，有一次因心情不好，告訴我說她很不喜歡聽到閒言雜語，往往讓她很不快樂，我問她所謂的閒言雜語或是非內容是否屬實，她說就是因為並非真實才困擾，於是她問她：「如果我們被球打中，會不會痛？」「當然會痛！」我再告訴她：「是的，一定會痛，因為球打在身上，但是如果沒被球打到的話，那必然是不會痛的，不會痛就是沒受傷才對，不是嗎！那麼你的心被傷了嗎？」她恍然大悟，之後不再因此而煩惱。為何我們往往會受到幾句譏、毀的話，就足以讓人心生瞋恨或產生愚昧的行為，由此可見人們對自己的不了解，最重要的是自信心不夠以及定力不足的因素。

筆者在監獄和看守所輔導將近二十年，前一陣子高雄第二監獄教化科的課員突然說：「師父！我們同事曾經提到佛教界，你是最早來監所輔導的法

師，也是最久、最穩的一位。」我笑笑，數年前在屏東看守所有位課員請了一位法師前去教化，由於我拒絕該課員常常以其主觀的見解欲操控我的輔導，所以該課員與法師聯合要封殺我，有一回在看守所開會，該法師在會議中當眾批判我，主張我若不配合應當辭去此份工作，批鬥時間長達兩個小時，而我只靜靜的讓他批判，會議結束，所長馬上跑來向我道歉，表示該法師的言論並不代表看守所的意思，希望我別誤會，我笑一笑告訴所長：請放心，我不會介意的。

是的，我之所以不會介意，是因自己事情太多會幾度向所長請辭都被挽留，才繼續下來，其實這些批判對我無傷，是因為他不知與不懂，因此我沒有必要在意。事隔不久所長竟然告訴我：「師父！我覺得你的修持很好，在他人當眾侮辱時，你竟能如此穩定與沉著，實在是不簡單。還有我很納悶的是在那種情況之下，為什麼師父你毫不動怒呢？」於是我告訴他們：「因為這位法師他除了寺務之外，就只有這份教化的工作而已，所以他很在乎，我則不然，我要講課教書，還要指導大專學生，又要輔導社會人士，還有其他事情忙得很，受刑人的教化是我行有餘力的發心而已，所以我不會太在意這份工作，何況出家人在意的應該是我修行上的功力有沒有到家，我希望的是佛陀的印證來肯定我修行是否有所成就？而不是以世俗之名利來代表我的成就，那只是落入世俗締的執著而

已。」幾年後，該課員退休了，據說那位法師因為過度的自我膨脹導致負債而讓出寺院，同時也沒有在看守所教化了。

世間人情俗事當應以適度為宜，過度或不及皆所不宜，白總裁與賴醫師的例子，都有著過度的自我要求，卻沒有適度的處理，才會以自殺或自我放逐的方式來面對，這都是消極的處理方法。白總裁的是太在意他人的言論所致，而賴醫師則是過度自責造成。可惜兩位太極端了，如果兩位都能依其才華布施能力、多為社會奉獻付出，如此一來不但化解自己內心的衝突，也可以造福社會人群，豈不更圓滿？實在可惜！



忍辱行和生活的實踐

◎如恒法師—香光尼眾佛學院

一、忍辱與生活的關係

「忍」可以說是每個人都聽過的詞，對我們來說，它並不陌生。在佛教中，「忍辱」成爲一種修行的方法，是佛所稱讚、勸修的法門，不僅在原始經典的《阿含經》中可見，在大乘經典中，更是詳細說明了「忍」是菩薩所修六度波羅蜜之一。此外，佛的本生故事中，也可以看到許多佛在因地菩薩行時，修忍辱的種種例子。

然而，當我們看這些經典時，是以怎麼樣的心情看待忍辱呢？經典中的事件與人物，和我們是分隔的、沒有關係的嗎？事實上，它像一面鏡子，反照出現今的生活。在佛陀時代，比丘們在修行的地方，受到種種蚊蟲，甚至毒蛇猛獸的侵犯，因此他們學習修忍辱，讓自己能夠安住在修行上；而現今生活中，雖然少有猛獸的侵犯，但蚊蟲在都市、鄉村四處皆可

見。再者，目前科技發達的時代，許多科技產生的物品，諸如電腦、汽車等等，雖然帶來許多便利，但也少不了電腦當機，資料未儲存的苦惱與無奈，以及塞車的煩躁，與交通不良產生的恐懼。事實上，忍辱與生活息息相關，影響著身心，只是在面對的態度，與自己的決定中，產生了差別——事不關己或有所警惕。忍辱可以是個和自己貼近的心念、行爲，是可以做到的，它不只是一個詞、文字，或故事。如果想要改善生活品質，爲自己做些改變，忍辱的修習正提供了一個管道。

二、從認識「忍辱」開始

由於每個人對忍辱的認識不同，因此產生許多不同的心態。有些人對忍辱感到好奇，有些人想要去探究它，當然也有正實行忍辱的人；不論是在哪



一個階段，我們都可以從認識忍辱作為起步。這就如同要做一件事情前，我們必須知道，那是怎麼樣的一件事，要如何做，做到什麼程度才叫做完成，學習忍辱也是同樣的道理。

1. 忍辱意涵深廣

忍辱的意涵深廣，可從多種不同角度說明。首先，就從忍辱的字義來認識它。「忍辱」，梵語ksanti，巴利語khanṭi，西藏語bzod pa，音譯為羸提、羸底、乞叉底，意譯安忍、忍、忍耐、忍辱、堪忍、忍許、忍可等意。這是從忍的字面而說。

《大寶積經》云：「云何為忍？乃至不為境界所壞，故名為忍。」①經中說明忍是「乃至不為境界所壞」，將忍的最微細處、最低限度指出，只要是不被境界所擾亂、破壞、失壞的，都可稱為忍。又，《大方廣佛華嚴經疏》云：「忍者，堪受諸法，未能忘懷，名之為忍。」疏中說到「堪受諸法」，法是什麼呢？法的範圍可大可小。法的梵語稱達磨Dharma，為通於一切之語。《成唯識論》說：「法謂軌持」。軌持的意義是：「軌生他解，任持自性」。這是說：凡有它特有的性相，能引發一定的認識，就名為法，這是心識所知的境界。②心識所知的境界是多麼廣泛，包含了一切事物在內，由此可知，舉凡小者、大者；有形者、無形者；真實者、虛妄者；事物其物者、道理其物者，都可稱為法，而「忍」就是能夠堪受一

切。由此可知，忍的範圍極為廣大。

一般說忍通常以逆境而說，但這裡所說的境界卻是包含了順與逆兩種。例如眼接觸色，生起苦或樂的感受，如果就一般人而說，樂當然很好，沒什麼所謂的忍，可以隨自己的意思去做；而苦就很不好的，必須要很忍受才能度過，或者根本不需要忍，直接發洩出來。但是，就修行者來說，不論是對於苦或樂的境界，都必須學習不執取。因為，樂的境界會讓人耽溺其中，不想遠離；苦的境界讓人痛苦，無法安住在修道中，這兩者都會障礙修行。

另外，依經論記載，忍有多種分類，從最簡要的二忍③、四忍④、五忍⑤、六忍⑥乃至細膩的三十二種安忍⑦都有。就二忍來說，其中還有數種不同說法：《大智度論》說為生忍⑧與法忍⑨；《菩薩地持經》說為安受苦忍與觀察法忍；《大乘地藏十輪經》說為世間忍與出世間忍。這些都顯示著「忍」可以從多種角度來詮釋，同時也會依於經所導向的範疇而有所不同。

2. 忍有三種：耐怨害忍、安受苦忍、諦察法忍

《解深密經》云：「忍三種者：一者耐怨害忍，二者安受苦忍，三者諦察法忍。」⑩這是本文所要探討的重點。

關於三種忍，《般若波羅蜜多心經幽贊》云：「忍即於境，所有無瞋、精進、審慧。此有

三種。」¹¹此中說明忍是當遇到外境時，一切含有無瞋、精進、審慧等性質，所表現的行為、思想，都屬於忍的範圍。三種性質配合三種忍：第一——無瞋，屬於耐怨害忍，也就是在受到他人的侮辱、惱害等，能不生瞋心；第二——精進，屬於安受苦忍，指自身遇苦時，能不動心；第三——審慧，屬於諦察法忍，指證悟真理，心能安住於理上。簡單地說，這包括了加諸於心與身，這內外兩方面的呈顯。於內是能不起瞋心，安住在道理而不動心；於外就是忍耐外在的違逆境界。

在經典中直接說明忍有三種的說法很少，只提及菩薩修習忍波羅蜜，三忍多是出現於諸論釋與經疏。然而，說明三忍內容的雖多，但解釋不盡相同，詳簡度也不一。有的只簡略地說明三忍的定義，有的加以詳述內容項度，有的則加說各自的作用。現依數種說法列出，並簡要標明該內容特點如下：

(一) 《攝大乘論釋》¹²：主要在說明忍的作用。

(1) 耐怨害忍：能忍受他所作怨害。勤修饒益有情事時，由此忍力，遭生死苦，而不退轉。

(2) 安受苦忍：能正忍受所遭眾苦。由此忍力，於生死中，雖受眾苦，而不退轉。

(3) 諦察法忍：堪能審諦觀察諸法。由此忍力，建立次前說二忍。

(二) 《金剛般若經旨贊》¹³：此中三忍順序與他者相

反。由諦察法忍至耐怨害忍。

(1) 耐怨害忍：由能忍耐他怨害故，不捨慈悲無苦惱相，能廣攝化速成大果。

(2) 安受苦忍：由能安受寒熱等故，不見疲乏老病等等苦，能發精勤剋成上果。

(3) 諦察法忍：於二空理審觀察故，不見生死流轉苦相，能發大心求無上果。

(二) 《說無垢稱經疏》¹⁴：

(1) 耐怨害忍：他為惱亂，能受不瞋。

(2) 安受苦忍：修行逼迫，能安不退。

(3) 諦察法忍：聞法諦理，能印不疑。

(四) 《金光明最勝王經疏》¹⁵：

(1) 耐怨害忍：能伏貪瞋煩惱。

(2) 安受苦忍：不惜身命等。

(3) 諦察法忍：為甚深法¹⁶者。以慧為性。

(五) 《大乘入道次第》¹⁷：

(1) 耐怨害忍：怨對能受。

(2) 安受苦忍：貧病寒熱種種苦至，忍而修道而不退屈。

(3) 諦察法忍：於甚深法，能諦思惟審觀義理。

(六) 《大乘起信論》¹⁸：論中說明修忍門有三，此即三忍。

(1) 耐怨害忍：見惡不嫌。

(2) 安受苦忍：遭苦不動。

(3) 諦察法忍：常樂觀察甚深句義。

(七) 《成唯識論述記》²⁰：使用「任持」來表達成立該忍義。

(1) 耐怨害忍：不捨有情任持。若不耐怨害，便於彼怨是捨於彼。

(2) 安受苦忍：捨下劣心任持。心若下劣不能受苦故。

(3) 諦察法忍：無生法忍任持。

(八) 《成唯識論述記》²⁰：特點有二：詳細說明三忍，並標其性質。諦察法忍使用「法思勝解忍」表示。

(1) 耐怨害忍：以無瞋及所起三業爲性。

(2) 安受苦忍：遇世法處，苦有九種：謂衰、毀、譏、苦、壞法壞、盡法盡、老法老、病法病、死法死。若別若總，不由此緣，精進、懈廢等，乃至常勤修習，無變易意，無雜染心，是名菩薩安受苦忍。故以精進及彼此起三業爲性。

(3) 諦察法忍：云何菩薩法思勝解忍？謂諸菩薩，於一切法能正思惟。由善觀察勝覺慧故，能於八事生勝解處，善安勝解故。故以審慧爲性。

從上可知，儘管諸論疏對三忍詮釋不同，但涵意是相通的。現就依上略說三忍的內容，及三忍與生活的連結。

(1) 耐怨害忍：此忍的對象是有情，從有情的互動而說，屬於人際關係；指能夠忍受他人對自己的惱害，甚至是仇敵的傷害，而不起瞋心。人際互動在生活中極爲常見，想一想，從懂事以至今日，沒有一天不和他人相處。而在人與人的相處中，難免產生摩擦，或者有觀念想法不合的時候，甚至起了很大的衝突，這時心裡會出現不愉快的情緒，忍耐這一類的事，就是屬於耐怨害忍。

(2) 安受苦忍：此忍的對象是從自己的色、心而說，可以說是由器世間、自己身心生起的苦惱；指能安然地忍受種種寒、熱、貧窮、疾病，及水、火、刀杖等，非有情的苦楚。天氣的冷熱變化是常有的事，每個人難免有自己較不適應的溫度；病痛的發生也是極爲平凡，尤其對經常生病的人來說，感受更是深切，忍耐這一類的事，就是屬於安受苦忍。

(3) 諦察法忍：諦察法忍的對象是法，從觀察甚深的緣起等法，心能夠安住，不生懷疑。這是審察諸法的體性是虛幻的，本來沒有生滅的，相信、了解真實心是沒有妄動的，能夠安然忍可。例如，學習安那般那念，觀呼吸的時候，要能夠忍受安住在所緣上，能夠對觀入出息有耐心，才能進步，否則如果不耐煩，要如何繼續修下去呢？忍耐這一類的事，就是屬於諦察法忍。以上就是對忍辱的認識。

三、忍辱的功德與不忍辱的過患

認識了忍是怎麼一回事後，可以進一步探究忍的好處與不忍的過失。藉由了解忍的殊勝與過患，發起對修忍的欣樂，及對不忍的警惕；進而在修習中，一次次體驗它的功德，發起勝解。下面依經典記載說明：

1. 《法華經·法師品》——柔和忍辱心與瞋之毒害

在《法華經·法師品》中說到：「如來衣者，柔和忍辱心是。」²¹將柔和忍辱的心比喻作如來衣，衣服可以禦防寒熱，柔和忍辱心則可以防止瞋的毒害。佛陀在面對逆境時，總是以柔軟來面對，沒有抗拒、排斥，安然面對，不起瞋心；如果沒有柔和忍辱的心，任由境界牽引，心生瞋恨，在面對與自己相處不融洽的人時，就可能做出不適當的決定與行為。例如，在報章雜誌上常會看到，有些人因為不能忍受他人某些行為，而生起瞋心。接著就和對方發生衝突，說出傷害人的話，做出傷害人的行為，這不僅擾亂、損害了自己的身心，也影響自己與他人的關係。瞋心就像毒一樣，傷害著自己；心柔和忍辱，就能防止一切瞋怒的毒害。除了自己得以免受忿怒怨讎的損害，也能夠安住他人的心，並息止人與人之間的紛爭。

2. 《雜阿含》一一七經——六根的防護與流散

在《雜阿含》一一七經²²，世尊開示：世間愚夫

說大小水是「海」；而聖者說人之眼、耳、鼻、舌、身、意是人的大海，濤波是色、聲、香、味、觸、法。在濤波中佈滿了會傷害人的惡蟲及羅刹，如果能夠堪忍濤波，就可以渡過大海，獲得安樂。此經佛陀教導弟子，當六根接觸六塵時，應當如何應對。這是一個很實在的情況，因為生命的一切，無非是由六根的運作所組成；眼見色、耳聞聲、鼻嗅香、舌覺味、身受觸、意緣法，每天無時無刻，無不在發生著。凡夫的習性常是依五欲而行，不免要貪好色、好聲等等，讓心流散，不能專心在正確的地方。同時也因為沉浸其中，捨棄了許多善法，成為修行的障礙。這時要怎麼辦呢？佛教導當堪忍之。要能忍受發生在周遭看似美好，卻會令心向外攀緣的境界，就能免除心動盪的壞處，安住在修行中，這樣就是越渡損害心的因緣，而能得到安樂。

3. 《雜阿含》四六九經——苦的輪迴與解脫

在《雜阿含》四六九經²³中，世尊將從身生諸受，眾苦逼迫而有惱、死，稱為大海極深險處。若是凡夫面對這種境界時，沉淪在苦中，生起憂愁悲傷的情緒，並且埋怨、哭泣，甚至心亂發狂……；但是多聞弟子以他的智慧與定力，堪忍眾苦，所以不論落生死，得到究竟苦的止息。

佛以對比法來說明忍的功德，在這當中所忍

的是屬於身、心的苦惱。先是舉出凡夫面對苦無法堪忍，因此產生種種痛苦。接著說明如果能夠堪忍，不僅免卻痛苦，心也能安定地向修道之路前進，終能脫離輪迴，得到究竟安樂。經中不僅說到究竟的解脫輪迴，也說到在現實生活，遭遇種種苦時，如果沉溺、排斥，任由負面情緒生起，就會將自己推向痛苦中，那我們就得不斷重複這種苦受；而當我們身心受苦時，如果能修忍，則能捨棄執著，心得安穩。

上面所舉的例子中，第一個「柔和忍辱心與瞋的毒害」可通說於一般人與修行者。凡夫眾生都會有情緒的波動，所以不論對象是誰，這都是一項重大的課題。而後二者「六根的防護與流散」、「苦的輪迴與解脫」則是針對修行者而說，這是修行者所關切的課題。雖然修習忍辱不是一時一刻就能完成的事，但是只要下決心，開始修習忍辱，在生活上多加一抹關注的眼神，就能體會修忍的功德與過患。

四、忍辱的實踐

在經典中，我們看到有關忍辱的種種，然而就如同佛所說的其他教義一般，許多人常是知道很多，或者也有見之而心生歡喜的；但是能夠在生活中踐行的卻是不多，也有不自覺自己身心情況，而說不上踐行與否的。像這樣只知教理，卻沒有將它用在生活中，是與佛陀的教導不相符的。佛將他所知道、實踐，也

確實得到益處的法門告訴弟子們，主要就是要弟子們了解，同時也能依法而修持，獲得與他相同的法益。這才是佛說法的真正目的，而不是要我們停留在咬文嚼字中打轉。

佛世時，許多弟子修忍辱，下面就依經典記載，舉耐怨害忍與安受苦忍的例子，來看看佛陀的大弟子是如何修忍辱，而我們又可以怎麼學習。

1. 富樓那的耐怨害忍

在《雜阿含經》三一一經²⁴，說明佛陀十大弟子之一的富樓那的忍辱修持。

「富樓那白佛言：『世尊！我已蒙世尊略說教誡，我欲於西方輪盧那人間遊行。』佛告富樓那：『西方輪盧那人兇惡、輕躁、弊暴、好罵、毀辱者，那！汝若聞彼兇惡、輕躁、弊暴、好罵、毀辱者，當如之何？』富樓那白佛言：『世尊！若彼西方輪盧那人，面前兇惡、訶罵、毀辱者。我作是念：彼西方輪盧那人賢善智慧，雖於我前兇惡、弊暴、罵、毀辱我，猶尚不以手、石而見打擲。』」

經中利用一個固定句——佛問富樓那對方以某種方式對待他時，他會如何應對；富樓那回答佛陀，對方尚且賢善智慧，不以更糟的方式對待。此中佛陀總共問他四種對方對待他的方式，這四種分別是「聞彼兇惡、輕躁、弊暴、好罵、毀辱」，「以手、石打擲」，「以刀杖而加汝」，「假使

彼人殺汝」；而富樓那都以對方尚且「猶尚不以手、石而見打擲。」「雖以手、石加我，而不用刀杖。」「雖以刀杖而加於我，而不見殺。」「若西方輪盧那人脫殺我者，當作是念：有諸世尊弟子，當厭患身，或以刀自殺，或服毒藥，或以繩自繫，或投深坑。彼西方輪盧那人賢善智慧，於我朽敗之身，以少作方便，便得解脫。」而安忍之。從這裡可以看到富樓那與他人的互動模式，富樓那的忍辱是依於柔軟心，一二次的作意思惟。他的退讓與安忍是發自內心真正安穩而能做到的，並不是因為害怕兇惡人的怯懦，或認為必須忍辱而對抗、壓抑自己的瞋念。

與他人的互動中，忍辱有時會被誤認為是一種懦弱、順服對方、不去面對的態度，這是由於不了解忍辱的深意。因此，就必須深入地體會忍辱所帶來的身心變化。在這當中可以發現，安忍不是一種被動，它不是一味的順服對方，對他人的虐待逆來順受；而是一種主動模式，當遇到逆境時，有勇氣來面對，並且堅定自己的立場，積極、正向地迎向挑戰。如果發現在生活中，自己會因為和他人的意見不合，或者其他小問題而無法忍受，那麼可以多思惟富樓那的堅忍精神；或者背誦其他忍辱相關的經文或偈頌，例如寂天菩薩所作《入菩薩行·安忍品》的偈頌就很好，容易背誦，這都可以幫助自己消解忿怒的情緒。當然，如果只在碰到事情時才思惟，那就太慢了，平常的熏習

與累積更是重要，有句話說「養兵千日，用在一時」，就是這個道理。身為人類不可能沒有情緒，但學著去接受情緒的起伏，在日常生活中，一點一點的累積忍辱的資糧，必定能夠在身心的轉化中，見到成果。

2. 阿那律的安受苦忍

《雜阿含經》五四〇經²⁵則是說明阿那律患病，心住四念處而能安受苦痛。

「時，有眾多比丘詣尊者阿那律所，問訊慰勞已，於一面住，語尊者阿那律言：『尊者阿那律！所患增損可安忍不？病勢漸損不轉增耶？』尊者阿那律言：『我病不安，難可安忍，身諸苦痛，轉增無損。』即說三種譬，如上《又摩經》說。『然我身已遭此苦痛，且當安忍，正念正知。』諸比丘問尊者阿那律：『心住何所，而能安忍如是大苦，正念正知？』尊者阿那律語諸比丘言：『住四念處。我於所起身諸苦痛，能自安忍，正念正知。』」

在這裡安忍的是身體的苦痛，而這個痛，痛苦到什麼程度呢？經中以三種譬喻說明。這三喻出自《又摩經》。《又摩經》是指《雜阿含經》一〇三經²⁶，該經中描述差摩比丘病苦的種種事。五四〇經說為「叉」摩，而一〇三經為「差」摩，兩者指的是同一人，「叉摩」與「差摩」是Kreśā的音譯，所以會有「叉」與「差」的差別。

三種譬喻就是：「譬如多力士夫，取羸劣人，以繩縛頭，兩手急絞，極大苦痛，我今苦痛有過於彼。譬如屠牛，以利刀生割其腹，取其內臟，其牛腹痛當何可堪，我今腹痛甚於彼牛。如二力士捉一劣夫，懸著火上，燒其兩足，我今兩足熱過於彼。」²⁷第一譬喻：就像有一個有力的年輕男子，抓了一個瘦弱的人，用繩子綁住他的頭，兩手使力扭擰，令瘦弱者受到極大的痛苦；如今我的病痛，比這個還痛苦。第二譬喻：就像宰殺牛一樣，用銳利的刀切開牛的腹部，將裡面的內臟拿出來，這麼大的痛苦，牛哪裡能夠承受呢？如今我的腹痛，比這個還痛苦。第三譬喻：就像有兩個有力的人，捉了一個壞人，將他懸掛在火堆上方，用火燒他的兩隻腳；如今我兩腳的熱苦，是超過火燒的。

此外，五四〇經有一個特別之處，它提到忍辱的資糧。也就是說如何運用智慧做到忍辱，由心安定自能安忍，而不是與它對抗，這才是修忍辱真正要學習的目標。經中可見阿那律修忍有三個過程：從「接受」身體確實遭受苦痛——「我身已遭此苦痛。」接著「作意」應當安忍——「且當安忍，正念正知。」最後「正念正知」，將心安住於四念處——「住四念處，我於所起身諸苦痛，能自安忍，正念正知。」

這三個過程即是忍辱的資糧。用這樣的態度與方式面對境界，才能免除壓抑的忍辱及負面能量的累

積，而能真正達到問題的解決與身心自在。

五、忍辱與生活息息相關

有情生於世間，基於世間是苦的本質而言，若要不受逆境是不可能的。諸如佛世時，種種人與人之間的相處、身體病痛等，即使是二千年後的現代仍無可避免，不斷挑戰著每個人的身心。因此，忍辱與生活產生了密不可分的連結。當然，在對境抉擇上，可以有二種不同的情況，即抗拒或接受。抗拒是一種瞋的表達，結果必然是苦。對於想修行、離苦的修行者而言，必然要學習接受；對於一般家庭生活的人而言，也是讓自己身心安定，生活和諧的重要因素。安忍可以讓自己度過一次次的難關，同時也在習慣小苦中，漸能承擔大苦；從這不斷學習的過程，成就修行，成就自他的和平。（全文完）

註：

- 1 達摩笈多譯，《大寶積經》卷104，《大正藏》冊11，頁588下。
- 2 見印順法師，《佛法概論》頁6，正聞出版社，81年。
- 3 二忍：菩薩所修之二種忍。參見《佛光大辭典》p.106。
- 4 四忍：指《思益梵天所問經》卷二之四忍法品所載之四種忍。參見《佛光大辭典》p.1697。
- 5 五忍：指伏、信、順、無生、寂滅五忍。參見《佛光大辭典》p.1097。

- 6 六忍：相應於菩薩階位之六種法忍。即信忍、法忍、修忍、正忍、無垢忍、一切智忍。參見《佛光大辭典》p1265。
- 7 三十二種安忍：依《大乘理趣六波羅蜜多經》卷六記載，菩薩三十二種安忍為無貪、不害、無熱惱、無瞋、無恨、無忿、無諍論、不染欲境、能護自他、順菩提心、無分別心、不著生死、順業果、身清淨、口意清淨、堅固不退、言說自在、無遍計、自覺聖智、將護彼意、修四梵行不隨禪生、於人天樂得自在、相好圓滿、梵音深妙、滅除諸惡、遠離慳垢、除斷嫉妒、捨諸怨賊、近菩提分、離諸不善、樂處寂靜、獲諸佛法。參見《大乘理趣六波羅蜜多經》卷6，《大正藏》冊8，頁893上中。
- 8 生忍：《大智度論》卷6云：「名眾生中忍，如恒河沙劫等。眾生種種加惡心不瞋恚，種種恭敬供養心不歡喜。復次觀眾生無初，若有初則無因緣，若有因緣則無初，若無初亦應無後。何以故初後相待故，若無初後中亦應無。如是觀時不墮常斷二邊，用安隱道觀眾生不生邪見，是名生忍。」參見《大正藏》冊25，頁106~107。
- 9 法忍：依《大智度論》卷6云：「甚深法中心無罣礙是名法忍。」參見《大正藏》冊25，頁106~107。
- 10 女媧譯，《解深密經》卷4，《大正藏》冊16，頁705下。
- 11 窺基撰，《般若波羅蜜多心經幽贊》卷1，《大正藏》冊33，頁530上。
- 12 世親造；女媧譯，《攝大乘論釋》卷1，《大正藏》冊31，頁356~357。
- 13 曇曠撰，《金剛般若經旨贊》卷2，《大正藏》冊85，頁692中下。
- 14 窺基撰，《說無垢稱經疏》卷2，《大正藏》冊38，頁1010中。
- 15 慧沼撰；義淨譯，《金光明最勝王經疏》卷4，《大正藏》冊39，頁366上。
- 16 甚深法：《大智度論》卷6云：「甚深法者，於十二因緣中展轉生果，因中非有果亦非無果，從是中出，是名甚深法。復次，

入三解脫門空無相無作，則得涅槃常樂故，是名甚深法。復次，觀一切法非空非不空非有相非無相非有作非無作，如是觀中心亦不著，是名甚深法。」參見《大正藏》冊25，頁106~107。

- 17 智周撰，《大乘入道次第》卷1，《大正藏》冊45，頁456下。
- 18 馬鳴造；實叉難陀譯，《大乘起信論》卷2，《大正藏》冊32，頁590中。
- 19 窺基撰，《成唯識論述記》卷10，《大正藏》冊43，頁577上。
- 20 窺基撰，《成唯識論述記》卷10，《大正藏》冊43，頁578中下。
- 21 鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》卷4，《大正藏》冊49，頁31下。
- 22 求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷8，《大正藏》冊2，頁54下。
- 23 求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷17，《大正藏》冊2，頁119下。
- 24 求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷13，《大正藏》冊2，頁89中。
- 25 求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷20，《大正藏》冊2，頁140中。
- 26 求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷5，《大正藏》冊2，頁29下。
- 27 見註26。



唐末會昌法難對淨土宗影響之探討

◎陳佳彌—玄奘大學宗教研究所

一、前言

唐朝建國之初的三位君主勵精圖治、政治清明、社會安定、百姓富饒，形成歷史上有名的貞觀之治，不過對佛敎的態度，僧尼方面採取去蕪存菁制，排除奸惡僧尼，代之以人才出家；佛寺的建造採取定數制的方針，以防止造寺起塔之風的高揚，在此政令之下，佛敎採取自誠自肅的態度，竟奠定後來發展的基礎，隨著佛敎的繁榮，佛寺的建造和僧尼的出家非常盛行，造像、寫經、佛具工藝等的佛敎文化也很發達。①那麼唐武宗會昌年間（八四一—八四六）為何會廢佛毀寺呢？其因何在？法難之後，對佛敎的影響如何呢？尤其淨土宗為何會綿遠長存呢？這是本文主要探討的課題。

二、研究成果的回顧

在近代學者中，研究有關「會昌法難對淨土宗影

響」的論文甚少，遍尋各期刊、論文網站及套書目錄②，發現較與此相關者，只有兩篇，一是黃運喜老師在就讀文化大學時的碩士論文，題目為〈會昌法難研究——以佛敎為中心〉，該文中對法難的原因從政治、經濟、文化方面做精闢的分析，及法難後對佛敎各宗的影響也有概括性的介紹。另一為賴建成的博士論文，題目為〈晚唐暨五代禪宗的發展，以與會昌法難有關的僧侶和禪門五宗為重心〉，該文所論偏重會昌法難和禪宗的關聯與影響，尤其對禪宗「一花開五葉」，也就是禪宗歷經晚唐會昌法難和五代的離亂，而衍生出滄仰、臨濟、曹洞、雲門、法眼五家成立的經過情形，有詳盡論述。③本文擬就前輩學者研究的基礎上，對其不足處加以補充，尤其在會昌法難下屹立不搖的禪宗和淨土宗，禪宗已有專文探究，僅就針對淨土宗

在法難後能繼續弘揚之因與發展的情形做一探討。

三、研究方法

本文將採文獻學的研究方法，時間範圍限定在唐末、五代、宋朝時期，擬以倒果推因的方式，探討淨土宗歷經毀佛滅法的亂世，為何仍一枝獨秀之因？故先收集前人的研究成果，擬就未闡明清楚處加以補充說明，再參酌原典文獻、論著，從唐代文風、社會背景、地理環境、自他宗的融匯等角度，就前輩學者所未研究過的主題深入探究，期望能整理出淨土宗在這期間，雖處社會動盪不安，卻能屹立不拔之因，期望這豐厚的原因能幫助我們更深入地了解淨土信仰的演變軌跡。

四、會昌法難的原因

在黃運喜老師文中對會昌法難的原因，已就政治、經濟、文化層面加以論述，本文略加引述，在政治方面唐朝皇室的宗教信仰以道教為主，高祖、太宗對佛教都加以限制和利用，成爲後世帝王祖宗之法。經濟方面，安史之亂後，形成蕃鎮割據的局面，國家經濟日益萎縮，武宗壞寺毀像，沒收寺產，將銅像銷毀，鑄成錢幣，以恢復經濟。文化方面，佛教傳入之後，由於文化的差異，儒釋道三家思想發生諸多衝突，中唐以後，儒學漸興，對佛教大肆撻伐，形成

這次法難的一股暗流。④再就道教方面詳加分析。

唐武宗李炎在位期間爲西元八四〇~八四六年，崇信道教，在宮中安排道教儀式，公開表明皈依道教；寵信道士，授予官位，封趙歸真爲右街道門教授先生，封衡山道士劉玄靜爲銀青光祿大夫、崇文館學士，結果發出一連串慘無人道的敕令。如：敕令諸道官吏進呈十五歲男女童的心肝；指示近海的各州官吏呈獻活海獺，可能做爲藥用；禁止蓄養黑色畜生，因其顏色將凌駕道袍的黃色等。又深信道士妖言，武宗本名灑，道士們對他說，唐以「土」德，宜火不宜水，於是在會昌六年三月下詔改名炎；幻想長生不老之術，調神策軍、建望仙台、服仙丹，結果形貌枯槁，道士庸醫告之，這是換骨的象徵。⑤武宗本來對佛教並無好感，再加上道士趙歸真、劉玄靜等人從旁煽動，就更增加他對佛教的厭惡，因此他便決心滅佛。

五、會昌法難的佛教慘景

唐武宗爲了毀佛滅僧，即位後視劉稹、韋宗卿等護佛之官吏爲叛徒，貶至邊地；對李德裕、李紳等崇道者，授予高官，以便順利推行尊道毀釋政策。從會昌二年（八四二年）起，開始整肅全國的佛教教團，僧尼之中有犯罪行爲及不守戒行者，悉令還俗。會昌四年（八四四年），毀壞佛堂、招

提、蘭若等無額寺院，原住僧尼一律還俗。禁止咒術和妖術，也嚴禁僧尼保有私人財產，有則沒入國庫。會昌五年（八四五年），規定長安及洛陽，各留四寺及三十僧人；天下各州，僅各留一寺，依州大小而分三等，大州留僧二十人，中州十人，小州五人。

此外佛寺全部毀壞，其結果被毀的佛寺有四千六百所；招提、蘭若等小規模佛堂、草庵達四萬餘所；僧尼悉令還俗者有二萬六千五百人；長安一地，還俗者即達三千四百五十九人。沒收寺田莊園數千萬頃；佛寺所使用的奴婢十五萬人，也與還俗僧同被編入兩稅戶；金銀銅鐵的佛像佛具，均被改鑄為貨幣及農具；佛寺的建築物，也悉數改為公共設施的事業場所。⑥佛經等法寶不是被毀，就是被日、韓等僧侶帶到外邦，華北地區變成佛教的文化沙漠。這是武宗崇信道教，對治佛教繁榮，國庫負擔增加，國家財政貧乏的措施。這後果使佛教走向衰微之路，尤其是中國佛教注重義理的宗派一蹶不振，已難恢復往昔面貌，但卻為展開大乘思想兩大支柱的禪宗和淨土宗開展一條康莊大道。法難後佛教各宗的樣貌，在黃運喜老師撰寫的碩士論文已有論及，不再重述；至於禪宗方面，在賴建成著〈晚唐暨五代禪宗的發展，以與會昌法難有關的僧侶和禪門五宗為重心〉已有詳述，也不再贅言。本文擬從會昌法難後，淨土宗存立之因及發展情形做一詳盡闡明。

六、會昌法難後淨土宗續存之因

唐代佛教宗派林立，主要的宗派有八個，其中真正在唐代創立的有律宗、法相、華嚴、禪宗、密宗等宗派。

唐代佛教宗派一覽表：（一）內為別名

- (一) 天台宗（法華）：灌頂創立，興盛於中唐，主要教義為一切皆有真如法性，三諦圓融。
- (二) 俱舍宗：道岳創立，興盛於初唐。
- (三) 律宗（南山）：道宣創立，於唐末衰落，重視戒律修持。
- (四) 法相宗（唯識慈恩）：玄奘創立，興盛於初唐，於中唐衰落，主要教義為萬法唯識，「無性者」不能成佛。
- (五) 華嚴宗（賢首法界）：法藏創立，興盛於中唐，會昌後衰落，主要教義為法界緣起，理事無礙。
- (六) 淨土宗（蓮宗）：善導創立，興盛於中唐以後，後與禪合一，主要教義為稱念佛號，往生淨土。
- (七) 禪宗（佛心）：慧能創立，興盛於中唐以後，歷久不衰，主要教義為見性成佛，即心是佛，不立文字，教外別傳。
- (八) 密宗（真言金剛）：金剛智、不空等人創立，

興盛於開元後，主要教義為佛與眾生體同，重儀禮和咒術，契合民俗。^⑦

從上可知，天台、律宗、法相、華嚴、密宗等，都歷經會昌法難，經典慘遭滅跡的厄運，均曾一度中落，致有日後海外訪經之事，^⑧到了宋朝才漸漸中興。俱舍宗更是從此一蹶不振！唯有禪宗和淨土宗安然度過，歷久不衰，以下就淨土宗能續佛慧命之因加以探究。

首先從教義來說：天台宗和華嚴宗都承認眾生佛性的普遍存在，並調和與儒道的關係，在士大夫中擁有一定的信仰基礎，頗注重教義的弘揚，一旦法難經典遭毀，只好接受沒落的命運。法相宗著重於煩瑣的佛理討論，且主張有不能成佛的無性人存在，不易傳播且有礙人們信仰的目的，在會昌法難之前，只傳承三代就沒落了。密宗的祕密傳教方式和煩瑣儀禮，不利於廣大影響，會昌法難後，日僧空海、圓仁、圓珍等人帶走大批密教典籍，在日本弘傳。律宗重視戒律推行，在初唐時研習亦夥，會昌之厄，律典喪失，亦告式微。禪宗分為南北兩派，北派以神秀為宗師，主漸修；南派以慧能為宗師，主頓悟，安史亂後，北禪大衰，而南禪宗義以頓悟為本，摒棄儀式，不立文字，直指人心，見性成佛，不必靠經典，也不受法難影響，反而在江南各地弘傳。淨土宗主張持名念佛，無論男女老少都能接受簡單的教義，一句阿彌陀佛，

唸到一心不亂，臨終時受阿彌陀佛、觀世音菩薩、大勢至菩薩的接引，即能往生西方極樂淨土。其修行方式簡單易行，自東晉慧遠在廬山結社倡導念佛後，淨土崇拜，造彌陀像，念佛往生者，遍及各地。唯其修行法門簡易，會昌法難後，其他宗派均苦於經典散佚，傳者無憑。淨土宗以其簡易之念佛法門，終於取代以經論典籍弘傳宗派的地位，並在各地發揚光大。

次就地理環境而言：唐武宗的會昌法難以長安、洛陽為中心，致使佛教向各地分散；接著五代的各王朝之中，大都在數年間，即進行交替，以洛陽和開封為中心的華北地區，社會動盪不安，佛教也因此難以發展。反而離中央政府較遠的十國各地，卻有著較長期的安定局面，在經濟和文化方面都有良好的表現，也有好奉佛教的君主，從事於佛法的發展，尤其是吳越和南唐佛教，可做為代表。吳越（九〇七？九七八年）建都於杭州，政局安定長達七十年之久，歷代尊信佛法，尤其忠懿王錢弘俶是一位虔誠的佛教徒，以天台德詔（八九一？九七二年）及永明延壽為師，德詔禪師為法眼宗二祖，乞請吳越王錢弘俶向高麗求取失佚天台教籍，享年八十一，為延壽之師^⑨；而永明延壽亦主張禪淨雙修。吳越王在國內造寺度僧良多，當今西湖之佛寺都與之有關，如：雷峰塔為其所修，也曾在

此造經。北宋省常慕廬山蓮社之風，於西湖結「淨土社」^⑩；又仿阿育王的故事，製小寶塔八萬四千頒送各地；以禪淨二宗爲中心加以弘揚，建立佛教王國。再就建都於金陵的南唐（九三七～九七五年）而言，偏安二十九年的太平治世，歷經李昇、李璟、李煜等三位奉佛君主，受法眼宗初祖清涼文益的教化，譯經弘教，給予後世很大的影響。^⑪又淨土宗的高僧少康洞燭機先，在會昌法難之前，就把隋唐時代以華北爲中心的淨土信仰，移植到江南，成爲淨土宗日後發展的基礎。所以南方佛教的護法君主，對佛教的天台宗、禪宗、淨土宗等大力提倡，此對當時台淨融和，及禪淨合流的風氣而言，淨土宗自然是興隆無比。

再就唐代的講唱文學加以闡明：唐代的「講經」是一種佛教儀式，帶有轉讀，梵唄、唱導等行事，剛開始保持正統形式，而對象也受到限制，自然會影響到佛教的傳播，後來隨著釋家的反省及明智的抉擇，開始世俗化，如「阿彌陀經講經文」：有講經的儀式，也有記述具體的講說內容。也就是在寺院所舉行的通俗說法，以最平易近人的方法來表達深奧的教義，稱爲「俗講」。^⑫能夠通俗講佛經者必須富有深厚的文學才華，讓深奧的佛法通俗化，這樣民眾才能有與佛教教義接觸的機會。後來更普及到寺院以外地方，由化俗法師擔任講演，講演的經文是一種韻散交互的文體，進行時說白及韻文部分都伴著歌唱進行

的，這種講唱方式普遍獲得上下階層的喜愛，此時的淨土經典自然被世俗化成講經文，深入民間，普及一切，獲得廣大流傳。

以上透過各宗教義的比較、地理環境、講唱文學等三方面，來說明淨土宗能在亂世中繼續流傳的原因，以下繼續探討發展的情形。

七、會昌法難後淨土宗發展的情形

中國佛教到了唐朝八宗鼎立，五彩繽紛，甚至三階教也來湊一腳。唐武宗會昌法難之後，中央所在地的長安、洛陽佛教雖然元氣大傷，萎靡不振；但離中央較遠的各地卻不受影響，仍呈現欣欣向榮的景象。所幸緊接著即位的唐宣宗，馬上宣布復興佛教，之後的思想界也出現了一種交融匯合的趨勢，這種融匯不僅表現儒、道二教思想的融攝，而且表現爲佛教內部各宗各派之間的相互滲透，到了宋朝，進而出現了儒、釋、道三教思想的大融合，於是產生了宋明理學。本文不打算從三教合一的情形論述，擬就佛教內部淨土宗與其他各宗之間的交融情況作一探究。

（一）禪淨融合：代表人物爲五代的永明延壽禪師，提倡禪淨雙修，認爲習禪者期望於見性成佛的同時，也應從事廣作萬善行門。這是延壽在三十歲剛出家時，前往天台山參謁德詔禪師時有

所契悟，之後於國清寺修法華懺，在智者禪院作二鬪，一是「一心修禪」，一是「誦經萬善」，拈了七次皆屬「萬善」之鬪，遂決心不惟是修禪定，且力誓誦經萬善，這一主張給予當時禪林一大刺激。著有《萬善同歸集》，此為接受唐代慈愍法師《淨土慈悲集》的思想，¹³後來天衣義懷、慧林宗本等諸多禪師亦有此共鳴，成為禪淨調和之人，宋朝以後，教界風靡不絕，形成中國佛教禪淨雙修之一大特色。

(二)台淨融和：此期的天台僧人，並非獨立活動於一家宗門，兼弘淨土者良多，其中最有名的是慈雲遵式（九六〇～一〇三二）和四明知禮（九六〇～一〇二八），遵式住四明（浙江省鄞縣西南）寶雲寺，其著作有《往生淨土懺願儀》、《往生淨土疑行願二門》等，大力提倡淨土。知禮著述頗多，凡二十餘部，其中有關淨土者有《觀經疏妙宗鈔》、《觀經融心解》等，住四明延慶寺始建念佛施戒會，帶信眾念佛修懺，參加者萬人；並大開講席，提倡本性彌陀、唯心淨土之說，確立往生之正信，用此觀行，皆得往生。

(三)律淨融合：習律修淨土者，首推靈芝寺大智律師元照，住西湖崇福寺，持南山律而修淨業，宣揚戒、淨二門之風，以「生弘毗尼，死歸安養」為其一生宏願。著有《觀無量壽經義疏》及《阿彌

陀佛義疏》。他的門下皆修淨業，其中用欽及戒度二師，各自為他的《觀經疏》作了一部《白蓮記》，以弘揚元照之說。日本僧人淨業、眞照等入宋，訪元照律師門下守一、妙蓮等受戒、淨二門之教法，回日本後在京都泉涌寺、戒光寺等大加宣揚。

(四)華淨融合：華嚴與淨土宗的融合有長水子瑿，住長水（河南省洛寧縣西），講華嚴、圓覺、觀經等；其弟子惟鑑，受具戒後，結社修淨業。另有圓澄義和深通華嚴教觀，住臨安慧因院，宏揚佛法。其著作為《華嚴念佛三昧無盡燈》，倡導華嚴圓念佛法門。

會昌法難後的淨土信仰，除本宗以「念佛結社」的方式弘揚外，兼與禪、律、天台、華嚴等宗的融合，更是大放異彩，使之歷久不衰，綿延不絕！

八、結論

淨土宗處在唐末會昌法難迫僧尼還俗、毀佛壞寺、焚燬經卷；接著五代、宋初群雄割據、兵荒馬亂社會動盪不安的時代裡，能夠流傳下來，一路長青，除了前述修行法門簡易、地理因素及講唱文學的風行之外，還有：

(一)此時佛教外部正盛行儒、釋、道的融匯，在這時代背景的驅使下；佛教內部淨土宗與其他各

宗也進行彼此交會，其融和的結果，不但本宗的祖師大德在大力提倡淨土信仰，他宗的高僧大德也一起來兼弘淨土，使得淨土教義更為廣遠，弘傳更加普及社會的每個角落。

(二)受念佛生淨土可獲現世消障獲福及未來歸宿極樂淨土雙重利益的影響，淨土宗的二祖道綽法師說：「若念一聲阿彌陀佛，即能除卻八十億劫生死之罪」，¹⁴及宋代慈雲遵式提倡懺願法：「今對彌陀十方佛前，普為眾生歸命懺悔，唯願加護令障消滅」¹⁵；而南方淨土宗始祖廬山慧遠倡導，依般舟三昧修法，以期定中見佛往生；北方始祖山西曇鸞專以彌陀本願功德力，攝引眾生速得往生；善導大師提倡十念往生。這種念佛消業、懺悔滅罪，臨終十念，就可獲得現世利益與未來往生西方淨土的修行法門，較容易深入民心，獲得普遍信仰。

(三)唐朝時儒釋融和，淨土宗深入民間，儒士文豪與佛教高僧時常往來，大約有三因：一為玄理契合，一為文字因緣，一為死生恐懼。¹⁶如慧遠與劉遺民、蘇東坡與佛印，談玄說釋、冥報淨土。儒家的未能事人，焉能事鬼；及未知生，焉知死之說。¹⁷不談鬼神及生前死後問題，著重現世生活；而佛家的從業力來、往生淨土去之理，給予心

靈最高的指標，正可彌補此不足。也因此獲得王公貴族、豪士名流的喜愛，這種儒釋融和的景象，自然促進淨土宗的發展。

本文乃針對淨土宗在唐末會昌法難後至宋朝時期仍欣欣向榮之各種因素做一闡明，本宗雖處亂世，卻能駕馭社會亂象，出污泥而不染，難怪號稱「蓮宗」，這雖非蓮宗的由來，卻很有道理。該宗能遭法難不滅，永續發展的不尋常現象，尤其與教內各宗的融匯及儒家的滲入，加上社會提倡講唱文學之風及現世、未來利益的雙重誘惑，頗獲得上至王公貴族，下至庶民的普遍信仰，其所展現出的繁華風貌，令人叫絕。這也是淨土宗從廬山慧遠時期，聚集道俗名士二十三名等少數人結白蓮社一心念佛，剋期往生西方極樂淨土，到走向普遍化、大眾化、世俗化的寫照。至於淨土信仰在元、明、清的發展，限於時間關係，無法深入探究，待來日再後續。(全文完)

註：

¹ 野上俊靜等著，釋聖嚴譯，《中國佛教史概說》，五版，台北，臺灣商務印書館股份有限公司，民國77年4月，頁73。

² 佛學數位圖書館暨博物館網站：http://ccbs.ntu.edu.tw/DL/M/pg2-chn/pg2_index_2.htm，該網站收集123561筆中英、日文書籍、期刊雜誌及博碩士論文資料，且持續在增加中。日本印度學佛教學會網站：<http://www.inbuds.net>，

- 收集36503筆，有英、日論文資料。及蒐尋國家圖書館博碩士論文、玄奘大學圖書館博碩士論文、中華佛學研究所圖書館博碩士論文，與張曼濤主編，《佛教目錄學述要》，初版，大乘文化出版社，1978年4月；藍吉富主編，《世界佛學名著譯叢總目、索引》，初版，華宇出版社，1988年4月；星雲大師監修，《中國佛教學術論典》碩博士學位論文，初版一刷，佛光山文教基金會，2001年8月。
- 3 國家圖書館博碩士論文網路版，黃運喜著，《會昌法難研究——以佛教為中心》，中國文化大學歷史研究所碩士論文，民國75年6月，頁154。
- 4 黃運喜，《會昌法難研究——以佛教為中心》，中國文化大學歷史研究所碩士論文，民國75年6月，頁154。
- 5 郭朋著，《中國佛教史》，初版，天津出版社，民國82年7月，頁200及史丹利·外因斯坦著、釋依法譯，《唐代佛教》——王法與佛法，初版，佛光文化事業有限公司，台北，1999年6月，頁228~230。
- 6 同註一，頁73~74；及外因斯坦著、釋依法譯，《唐代佛教》——王法與佛法，初版，佛光文化事業有限公司，台北，1999年6月，頁234。
- 7 張朝發，〈唐代佛教庶民化問題初探〉，出自《中國佛教學術論典》(45)碩博士學位論文，初版，佛光山文教基金會，民國九十年八月，頁363。
- 8 佛祖統紀對於此事記載甚詳，如卷二十二謂四明法師子麟於後唐清泰二年(935)，往高麗日本諸國取回天台經典。卷八謂吳越忠懿王亦遣使往高麗日本求經，高麗派諦觀法師持天台教典來華。宋志磐撰，《佛祖統紀》卷8，頁190~191及卷22，頁246，《大正藏》第四十九冊，no.2035。
- 9 宋贊寧等奉敕撰，《宋高僧傳》卷第十三，《大正藏》第五十

冊，頁789上~中。

- 10 湯用彤著，《隋唐及五代佛教史》，初版，台北，慧炬出版社，民國75年12月，頁205。
- 11 同註一，頁109~110。及《佛光大辭典》，頁6016。
- 12 平野顯照著，《唐代文學與佛教》，收錄於藍吉富主編《世界佛學名著譯叢》第92冊，初版，華宇出版社，民國75年12月，頁239~257。
- 13 望月信亨著、釋印海譯，《中國淨土教理史》，收錄於藍吉富主編《世界佛學名著譯叢》第21冊，初版，台北，華宇出版社，民國75年12月，頁226；及《中國佛教史概說》，頁137。
- 14 釋慧嚴著，《淨土概論》，初版，台北，東大圖書股份有限公司，民國87年4月，頁106。
- 15 宋遵式撰，《往生淨土懺願儀》，《大正藏》第四十七冊，no.1984，頁493中。
- 16 湯用彤著，《隋唐及五代佛教史》，初版，台北，慧炬出版社，民國75年12月，頁240。
- 17 謝冰瑩等編譯，《新譯四書讀本》，五版，台北，三民書局有限公司，民國82年4月，頁149。





試論「照見五蘊皆空」的自在生活

◎妙貫法師—佛光大學宗研所

一、前言

《心經》是最為人熟悉的佛經之一，雖字數極少，但所涵之義理卻是博大精深，蘊藏了宇宙人生的究竟智慧，從各家註疏可知本經是囊括了六百卷《大般若經》的精髓，故稱爲《般若波羅密多心經》^①。至於經名解釋的部分，在許多著書中已有詳盡的解釋，本文不再著墨，僅提出個人對《心經》一些淺薄的研讀心得加以闡述。

佛陀的教說必定是爲解除眾生的病苦而宣說的，每一部佛教的經典都是解除身心痛苦的修行法門，如懂得個中深義，則每一部經都可以是對治身心疾患的良方。《心經》所示照見五蘊皆空的觀法，更是融通各種修行法門，筆者就對《阿含經》淺薄的研討基礎再做延續的探討。重點在《般若波羅密多心經》「照見五蘊皆空」的日常修行，開創離苦得樂的自在生活

智慧。

二、觀自在菩薩的觀行

觀自在菩薩具備了什麼樣的智慧與能力，能不受世間五欲塵勞之牽累網縛？如何能照見五蘊皆空？此修行法門確實是值得身爲人間佛教的行者去熟識、學習的。那麼，觀自在菩薩的觀行是怎麼個觀法？又要「觀」些什麼呢？

成就菩薩的觀法很多，概括而言，佛陀開示的三十七道品都是成就菩薩道的觀法，尤以初期佛教的教法多側重於觀照自身的五蘊爲入手處，如《雜阿含經》所云：「世尊告諸比丘：於色當正思惟，色無常如實知。所以者何？比丘！於色正思惟、觀色無常如實知者，於色欲貪斷。欲貪斷者，說心解脫。如是受、想、行、識當正思惟。觀識無常

如實知。所以者何？於識正思惟、觀識無常者，則於識欲貪斷。欲貪斷者，說心解脫。」(T02, p1a) 強調對自身五蘊能有正確思維、如實細細觀察者能斷貪瞋癡，得心解脫。然，四念處觀法是以身、受、心、法為所緣，也就是以五蘊為觀照的對象，故在此以四念處觀為例，如《四念處》所云(T46, p0562a)：「菩薩修念處觀，乃至行般若波羅蜜，破一切眾生愛、煩惱、貪著果報。」若修四念處觀，能破除一切貪、瞋、癡等煩惱所引發的種種輪迴生死的果報。然此「觀」最初講的是要從觀照自身、觀照自心，到觀照外境，乃至觀一切世間萬法之體性。又在《妙法蓮華經玄贊》說到(T34, p0771c)：「於菩薩法，謂三十七菩提分法，略為七位：一、四念住。身、受、心、法，以慧為體，謂由念力，慧於境住。」觀自在菩薩所行的深般若波羅密多，也就是能觀之體，其所觀照的五蘊和合的一切事物即是所觀之境，由此觀慧照見五蘊之空性，乃是般若之大用也。

總括的說，所觀的五蘊，也都不出身、受、心、法這四種念處，誠如《仁王護國般若波羅蜜多經疏》中說(T33, p0446a)：「言念處者，謂四念處。身、受、心、法以慧為性，攝彼別總初業位故。……此念住等具五蘊性。」此中說明了四念處、四正勤、五根、五力、七菩提心等念住，皆具五蘊空性(即是以五蘊之空無自性為基礎)。

藉由四念處觀得五蘊假合而成的世間萬法，都是虛假不實，自性本空之理。如智者大師在《四念處》中說(T46, p0564c)：「明四念處者，念是無生觀慧，處是所觀境。先明屬愛煩惱者，大品云：即色是空，非色滅空，色性自空，……一切色法，若麤若細，皆如幻化，是約身修性念處，受、心、法皆是苦性。苦性即空皆如幻化，若作共念處者，亦當念空法修心，觀不淨、背捨、勝處、一切處皆即空。」此中，智者大師更詳細的解說，能緣念的是觀慧，所緣之處是五蘊之境。既是五蘊所成者，無一不是因緣假合、無自性者，舉凡無自性之法必然變異無常，無常故苦，故說「色即是空」，不但色即是空，就連受、想、行、識等皆是無自性，當觀一切法空而修心。從觀照自身、自身的種種感受、種種的起心動念，乃至一切緣起的宇宙萬法的空無自性，如此觀照五蘊之空相，而成就其自在無礙的般若智慧。

(一) 觀慧與利他

「菩薩」一詞，華語翻為覺有情。所謂的覺有情，非但要能自我覺悟，還要方便開顯一切有情眾生的清淨佛性(覺他)，更要發四弘誓願²，如此才稱為菩薩。在《妙法蓮華經》中說到(T09, p0008a)：「十方佛土中，唯一乘法，無二亦無三，除佛方便說。」佛法大海本一味爾，世、出世

間不可截然二分，佛陀從人世間的生、老、病、死苦中修行證悟，而得解脫生死輪迴。猶如生長在污泥中的蓮花，必需掙脫泥濘，伸出水面，方能綻放幽美、吐露清香。

煩惱與菩提之間不即不離的關係，如《中阿含經》所說（T01, p0574c）：「如修身、修戒、修心、修慧，得滅增伺……以此人心不生惡欲、惡見而住。猶如青蓮華，紅、赤、白蓮花，水生、水長，出水上，不著水。如是，如來世間生、世間長，出世間行，不著世間法。」這說明了世出世間的不二，欲成就佛道必要在世間生、長、修行，進而能出世間行，不著世間法。而在《六祖大師法寶壇經》之「佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，恰如求兔角」（T48, p0351c）恰恰為《中阿含經》的這段經文做一個很好的註解，因為，在成就他人的當下，即是一步步地在完成自我的佛道。至於不顧利他的自了漢，只有淺薄的劣等智，不具備甚深的觀照力，也就不知如何實踐甚深般若波羅密，可見菩薩是要在人世間修行，時時以利益有情眾生為優先考量。

學佛、行佛絕非山林苦修自了的修行法。語云「小隱隱於山，大隱隱於市」，真正的修行必是要發大悲心、發菩提願，擁有高潔的德行，能看破放下不與人爭，能超然於世俗之外，以般若智慧觀眾生根機，權巧度化，方能自利、利他相輔相成，這也就是

人間佛教「以出世的精神，做入世的事業」的處世態度。

（二）行深般若波羅蜜的妙用

上述已解析觀慧與利他的重要性，此再述照見五蘊皆空的實踐運用。《心經》一開頭，便明白的說出了觀自在菩薩的修行法門是：「行深般若波羅密多」，因為八地以上的菩薩無時無刻都處在禪定的狀態，沒有出、入定的差別，在定中升起的無分別智，直接體驗到五蘊皆空，這便是對世間萬物的直觀能力^③。這直觀的能力需是般若慧力建立起的，「般若」原語 *jāna* (Skt. *prajña*) 是從善知 (*pañati*) 這個動詞所形成的名詞，此外也有「知」、「慧知」之名詞，及 *Pañāna* 智慧之語。因為「般若」一語的定義是：*pañanattena panna*（依知之義而為般若）^④有正知的意思^⑤，也含有正見的意思^⑥；即能正確知道法印、緣起等，而得涅槃聖智。修行的目的即是要自由巧妙地運用這智慧，而展現這般若空慧作用的狀態，就稱之為「證悟」。此般若慧心如一面鏡子，能呈顯出森羅萬象，洞悉我、法二空，當然，連帶造成這假我的色、受、想、行、識五蘊也都是空無自性的，具足這澈見五蘊皆空的般若智慧，即能處一切時間、空間，在種種千差萬別的人、事、時、地、物中悠然自在。

《般若波羅蜜多心經幽贊》解說「自在」是

(T33, p0524b)：「自在者，無滯義，拔濟妙用。諸有懸淨三業歸依，必應所祈六通垂化，無暇危苦飛輪摧伏。作不請友，為應病醫，攝利難思，名觀自在。」又說：「自在者，縱任義，所得勝果，昔行六度今得果圓。」菩薩在面臨種種境界時，不隨境轉、不起煩惱，心中始終平靜清澈，菩薩不但要不惜身命、財物，以上求佛道，更要發大菩提心，廣修一切度眾的方便法門。比如在紅塵俗世裡弘法利生，看似山窮水盡疑無路，有了這觀空的智慧，就能有柳暗花明又一村的觀境自在，觀心自在。在日常生活中，對於他人惡眼、惡語能不隨之起瞋怒的反應，對於周遭政治、經濟、治安等環境的惡劣，能隨緣不變、處之泰然，對於外境的種種感受；自我心念的生滅、起落，都能正知、正念，當下洞然明白。甚至要幫助對方化導他的忿怒，去除一時生起的無明，要做「不請之友」在他人最需要幫助的時候，適時的伸出援手，拔苦與樂，以此觀世音菩薩才能「千處祈求，千處應」，《華嚴經》所謂不請之友的自在無礙便是此觀慧的妙用。

三、照見「五蘊皆空」的自在行

自在行的「自在」其意涵在《大方廣佛華嚴經疏》中說到 (T35, p0923a)：「自在有二義：一、

觀境自在，二、作用自在。」除了觀自（心）、他（外境）自在無礙之外，從體起用，神化自在，隨所作事能通利無礙。菩薩的觀慧見於作用，需藉「行」以顯發般若，這個「行」也就是行動、執行力。「行者修行也，深般若者，實相般若也，非初心淺智者所觀，故云深也。」⁷可知「行」字是觀行、功行，具有修證、實踐的意思，亦即依著佛教教義而修習行持的意思。這裡要強調的便是行持的重要性，「智者思察用行捨藏，聞而不行豈醫咎也？行則身安道備，自他之益俱成；捨則體損智微，彼我之功皆失也。」⁸就像佛弟子調達通解佛說的三藏十二部經，但是他不能依教奉行，最後也只落得阿鼻地獄中⁹。這例子正警惕我們除了廣學多聞外，還要透過思維、修證，方能從佛法中獲得痛苦的解除，達到身心之大自在。

人間佛教之悲心願力，不但以佛法理論為基礎，更重視自我實踐、身體力行，誠如星雲大師所提倡的：不但要學佛，更應「行佛」。修行人就是要自我修正、自我實踐，空有理念而不實踐，就如半部經，僅有經文前段的「如是我聞」，沒有「信受奉行」，終是如人數他寶，自無半錢分。從凡夫到成正覺的修行過程中，須靠高效能的執行力，不停地「學佛所行」才能一步步往佛道上前進，最終才能圓滿無上菩提。畢竟畫餅不能充饑，唯

有解、行並重，將理念化為實際的行動，才是「有佛法，就有辦法」的真意。

(一) 觀照「五蘊皆空」的方法

佛陀告訴我們修正自我的實踐方法，需從觀照最基本的五蘊開始，其觀法可見於《增壹阿含經》（T02, p0701c）：「色如聚沫，痛（受）如浮泡，想如野馬，行如芭蕉，識為幻法，最勝所說，思惟此已，盡觀諸行，皆悉空寂，無有真正，皆由此身，善逝所說，當滅三法，見色不淨，此身如是，幻偽不真，此名害法……當觀察此五陰之本皆不牢固。所以然者，當觀此五盛陰時，在道樹下成無上等正覺。」應當一心觀照五蘊之變異無常、虛假不實的空寂性。在原始佛教中，佛陀教導弟子們照見五蘊皆空是從自身開始觀起，如《增壹阿含經》（T02, p0815c）：「須菩提觀此五受陰身，所謂此色苦，此色習，此色滅，此色出要。痛、想、行、識苦。識習、識滅、識出要。爾時，觀此五陰身已，所謂習法皆是盡法，即於座上得辟支佛。」從分析色蘊的無常、苦、習盡、散滅而解除對色得執著，如此一一觀照受、想、行、識也是如此，這是以析法空的方式體得五蘊空性，而得解脫。且在《大般若波羅蜜多經》中也有一段對於五蘊幻化不實的譬喻（T06, p0797a）：「若菩薩摩訶薩安住靜慮波羅蜜多修學安忍，觀色如聚沫，觀受如浮泡，觀想如陽焰，觀行如芭蕉，觀識如幻事。作

是觀時，於五取蘊不堅固想常現在前，復作是念諸法皆空無我、我所。」五蘊和合的我，終有解散壞滅之時，因為受風吹水成沫，其虛假不實的相狀，瞬間即滅。又受如水泡，比喻眾生所受的苦樂諸事，也如水泡起滅一般的無常。「想」如陽燄，譬如海市蜃樓令人迷亂渴望，成為渴愛妄想之因緣。「行」如芭蕉，以芭蕉樹幹之危脆不實，譬喻眾生妄念遷流，造作諸行。「識」如幻事，譬喻識如魔術的幻化一般。五蘊既如此不實在，則五蘊所組構成的「我」、「我所」當然也是假合虛妄的。

洞悉五受陰身是因緣聚合而成，當因緣散失的時候必然就會壞滅，當壞滅之時便不再可愛、不值得執取了。倘建立起這無所執的人生觀，當知色身總有老死腐爛的一日，不需要百般愛護滋養，也不需要對身外的事物執著不放，因為世間之成住壞空變異無常，天災地變國土危脆，更無一真實可靠的對象能執取。誠如《佛說五蘊皆空經》所說（T02, p0499c）：「色不是我，若是我者色不應病及受苦惱，……受想行識亦復如是。……色既無常，此即是苦，或苦苦、壞苦、行苦，……凡所有色若過去、未來、現在、內外、麤細，若勝、若劣、若遠、若近悉皆無我。」色身本來就沒有自性可得，但執迷於五蘊為真實不虛的凡夫，起惑、造業、受苦而生死輪轉不斷。五蘊如空華水月般沒有實體，

無智凡夫因爲不識緣起性空的道理，妄生執著，方從中滋長出貪、瞋、癡、慢、疑、惡見等煩惱。這些煩惱就如有色鏡片般，讓我們看不清楚世間萬象的真實樣貌。故需依緣起法則如理作意、觀察思惟，以般若妙觀除障解惑。

修行是一門不斷擴大心量功夫，學習開放內心，打破固有顛倒的見解，以轉化心念，用一種洞悉世間的眼光，選擇一個法門來自我修行，並全心全力的投注於這現實生活的修行。這心念轉化的過程便是一種自我修正的觀行，套句現代用語便是「積極樂觀的思考、換個想法會更好」。觀照是以智慧揀擇明辨事理，培養自我覺照的能力，以敏銳的觀照力觀照自心，修正並導引身行、口行、心行往真、善、美的方向發展，進而轉苦爲樂。如何轉苦爲樂？在《雜阿含經》講到一個佛弟子婆耆舍身患重病時的心境（T02, p0260a）：「婆耆舍白佛：我過去眼識於色，心不顧念；於未來色不欣想；於現在色不著。我過去、未來、現在眼識於色，貪欲愛樂念於彼得盡。無欲、滅、沒、息、離、解脫。心解脫已，是故不染、不著、不污、離諸顛倒，正受而住，如是耳、鼻、舌、身、意識，過去於法，心不顧念，未來不欣，現在不著。過去、未來、現在法中，念欲愛盡，無欲、滅、沒、息、離、解脫。心解脫已，是故不染、不著、不污、解脫、離諸顛倒，正受（遠離邪

想，而領受正所緣之境的状态）而住。」此經明白的說到比丘對從五蘊之苦的觀照，因爲能如實知見五蘊之苦、空、無常、無我的本質，而能不顧念、不欣想、不執著於色、受、想、行、識，從而斷盡過去、現在、未來的貪、瞋、癡、慢、疑等無明煩惱，不再爲煩惱繫縛、使喚。

（二）了悟「五蘊皆空」的妙用

菩薩之所以能稱爲觀自在，且能度一切苦厄，乃因對五蘊的澈悟，破除當下的執著，在解行雙運下用般若觀慧照了自心，故能自在無礙。要自在變現做一切眾生的不請之友，前提是要有高度深細的觀照力，方能成就千處祈求千處應的千百應化身。

《心經》中的「照見」是指以智慧深觀、觀察、觀照，完全見知，能洞見全貌而無缺漏不明的意思。在《中阿含經》記載（T01, p0609c）：「世尊告諸比丘：色者無常，無常則苦，苦則非神；覺亦無常，無常則苦，苦則非神；想亦無常……識亦無常……是爲色無常，覺、想、行、識無常，無常則苦，苦則非神，多聞聖弟子作如是觀。」又在《五蘊皆空經》中說到（T02, p0499c）：「若我聲聞聖弟子眾，觀此五取蘊，知無有我，及以我所。如是觀已，即知世間，無能取、所取，亦非轉變，但由自悟而證涅槃。我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有。」對五取

蘊進行深入的觀照，便能領悟世間法盡是因緣生滅，沒有一個能執取的「我」實存，也沒有被執取的「我所」存在，更不會有個實存的東西在轉變。唯有澈悟性空之諦理，方能永離生死輪迴不受後有。

由上可知要證悟涅槃「照見五蘊皆空」是不可或缺的一環，職是之故，欲度脫一切苦厄，若不照見五蘊之空性也無由成辦。菩薩以勇猛精進的修行，獲一切種智般若眼，澈見五蘊的真空實相，以能見空性故，所見之處無不是般若妙諦；所到之處皆是清淨的國土。誠如《維摩詰經》中佛陀以腳指按地，瞬間五濁惡世成爲清淨的國土，淨與穢不是於外在環境的問題，而是在於能否諦觀五蘊實相，心眼清淨與否的問題了。

照見五蘊皆空的妙用，正是可以轉煩惱爲菩提；可以化五濁惡世爲佛國淨土；可以翻六蔽成六度，^⑩大行六度四攝。於《般若波羅蜜多心幽贊》說到菩薩對教法的行持、實踐是（T33, p0525a）：「懲心絕慮為出世本，是名為行」；又說「今言行者，雖行而不見行，非無行義。由此經說不見行，不見不行。假有所行，實無行故。」當修行與生活融爲一體時，沒有所謂的修行，然而在生活中無一刻不是修行。當修行已成爲生命的一部分，這便是見行也不行，不見行也行，我人若能行深般若波羅蜜多，則日常生活中無時無刻都是修行。需有處世無畏、度眾不倦的

精神，以不執著的心面對種種的因緣變化，則能有來者自來，去者自去，無得亦無失的瀟灑自在。菩薩念及世間受苦的眾生，教導眾生修習觀空的法門，用意只在令眾生離苦得樂，以此「照見五蘊皆空」能「度一切苦厄」，拔苦與樂饒益有情。

《心經》無智亦無得的般若生活，可說是無住生心的生活哲學。經中之「照見五蘊皆空」、「色不亦空，空不亦色」，正是「無住生心」的生活態度，與美妙的生活哲學，也就是要做到凡事認真，而不當真。縱使世間變化無常、虛幻不實，但畢竟色身還是在人世間生存著，不得不適應現前的生活環境，色身、念頭也是因緣假合，只是藉著當下的因緣，我們可以積極的改善自我，提升心靈的層次。在每個當下盡心盡力，認真面對、努力付出，因緣過後就放下。心要像一面鏡子，有事物來到面前時，就如實的顯現反應，而當現前的因緣散失時，心中也跟著空蕩無物。所謂「漢來漢現；胡來胡現」、「物來影現，物去鏡空」，這裡的「現」正是那無所住著的「心」。而此無住生心正是般若的巧用，能洞悉五蘊、十二入、十八界之緣起性空，能有此正確了知就不生執著妄想，化解種種橫逆與困厄。

四、結語

菩薩心心念念均為利濟有情，故展現出的一言一行，盡是般若的妙用。以甚深的觀照力，時時刻刻用佛法的角度看世間，將佛法落實於現實生活中，就是般若的最佳展現。有了佛法的生活，隨時隨地皆能自在，觀世間現象之去來、生滅、垢淨……而無不自在。

自在的生活人人欣羨，然而，現實生活中總覺得橫逆多阻，百般不自在。只因身處在二十一世紀資訊爆炸的生活場景中，社會變遷加速，使得我們的生活方式不變，適應嶄新的生活環境儼然已成為普遍的難題。人們普遍長期處在緊張、擔憂、恐懼、壓力之下，有太多的不自在，身心疾病一一併發，憂鬱症、躁鬱症、自殺、暴力等等事例日益增加，究其根柢因素是對世間深深的愛著、計較、比較，貪、瞋、癡種種無明煩惱的攪和，使得內心不能自我平衡。我們必需為這樣的困境找一個解決之道。長年致力研究佛法與心理學的鄭石岩先生在《禪，心的效能訓練》一書中指出：「心理適應上的困擾和失業的徬徨，是現代人內心的痛苦來源。很明顯地，目前泛焦慮、身心症和憂鬱症，已成為新的時代病。」¹¹為治療身心失調與情緒失控，可以藉由對自我身體覺察的修習做起，培養敏銳的覺照力。用平等地觀察一切現象，這種無分別計較、直接觀察的態度，使萬事萬物自然地呈現在我們的眼前。把注意力擺在當下，使我們愈來愈

清楚地看到身心變化過程的真相。照見五蘊之緣起空性，如走出五里迷霧，不被眼前的假象迷障，知道我、我所是虛假不實，便不需計較、比較而患得患失。

「照見五蘊皆空」的修行不外是要藉由遵守戒律軌範與道德生活，直到成為自然的習慣為止，然後從平靜的智慧心海流露出真正地、豐沛的德行，以及在平靜、清醒、無所執、不分別計較的心自然充滿美德和慈悲。回歸到日常生活的修行層面看，倘能深刻的觀照身、受、心、法皆具五蘊之空性，便能在行、住、坐、臥當中覺知更多生命的面向，此乃是《般若波羅密多心經》中所示的：「照見五蘊皆空，度一切苦厄」的真實妙用，亦即用禪定增加生命的廣度；以更正確且深入的洞見增加生命的深度，如實地觀照世間萬法，而成就生活處世的智慧。

佛法本來就是與生活打融一片的，用理論述說，它是一門學術；用「觀照」、「實踐」來詮釋，它確實是一門眾人皆可受用的生活學。《般若波羅密多心經》中「照見五蘊皆空」的修持，是用以破除顛倒妄想，滌蕩五欲塵勞，進而許自己一個身心自在的不二法門。(全文完)

播種

◎行愚

歷經多少輪迴
幾度悲歡歲月
不解為何承受這一切
當你那純真的笑容
展現在我底眼前
才了解
不論多少春去秋又回
不論多少生生與滅滅
原來
只為看到你那
真摯無邪底雙眼
閃耀著喜悅的光輝
只希望將菩提種子
播撒在你的心田
無論哪一天 哪一年
期待它有那成長的一面

~~兒童夏令營有感 97.7



註：

- ① 參見星雲大師著，《佛教叢書·經典》，佛光出版，1995年，p184。
- ② 《翻譯名義集》二六（T54，p1199b）：「起四種弘誓之心……發言曰：眾生無邊誓願度，次依瓔珞未解集諦令解集諦，……煩惱無數誓願斷，三依瓔珞未安道諦令安道諦，……口發誓云法門無盡誓願學，四依瓔珞未得滅諦令得滅諦，……佛道無上誓願成。仰觀大覺積劫度生，都無懈倦者，為滿本地之願也。」
- ③ 在釋惠敏譯，水野弘元著，《佛教教理研究》，台北：法鼓文化，2000年，p132說到：「依理論而得證悟者，稱為『隨法行』，其證悟稱為『現觀』……動詞「abhi sameti」是『正確地、好好地到達』、『充份理解』之意。」由此現觀可證得遠離塵垢的法眼淨，獲得正確的世界觀與人生觀。
- ④ 參考釋惠敏譯，水野弘元著，《佛教教理研究》，台北：法鼓文化，2000年，p83、84。
- ⑤ 《阿毘達磨集異門足論》（T26，p0372a）：「正知云何？答：若依出離、遠（離）善法，於法揀擇、極揀擇、最極揀擇、解了、等了、近了、遍了、機點、通達、審察、聰叡、覺明、慧行、毘鉢舍那，是謂正知。」
- ⑥ 在《舍利弗阿毘曇論》對般若有關的說法是（T28，p0554a）：「若實人、若趣（人）、若法中澤、重澤、究竟澤、法澤、思惟、覺、了達自相他相共相、思持、辯觀、進、辯慧、智見、解射、方便、術焰、光明、焰炬、慧眼、慧根、慧力、擇法正覺、不癡，是名正見。」
- ⑦ 《般若波羅蜜多心經註解》（T33，p0569c）。
- ⑧ 《南海寄歸內法傳》（T54，p0225a）。
- ⑨ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》（T36，p0257c）：「多聞不行調達等是，是經所訶。……調達是佛之弟，並解十二部經，不依修行，生身陷入阿鼻地獄。」
- ⑩ 《妙法蓮華經玄義》（T33，p0778b）：「以觀心故念念相續，翻六蔽成六度。六度攝一切行，是行涌泉，若能觀心如利鏹斲地。」
- ⑪ 見鄭石岩著，《禪，心的效能訓練·序》，台北：遠流出版社，2002年。

婆婆多苦莫留戀

超昇須靠心不亂



◎主講·會寬法師
整理·逸融法師·顏秀容
時間·九十七年三月四日
地點·花蓮慈善寺

我們居住的世界稱之為「娑婆世界」，直譯為堪忍的世界，亦即能夠忍受種種苦難的五濁世間。想想也實在很諷刺，既然憂悲苦惱充斥世間，不僅是生老病死，還有愛別離、怨憎會、求不得、五陰熾盛等眾苦，而我們卻緊抓不放，眷戀不捨，所有的作為，無非是延續生生世世六道輪迴的因緣罷了！

人生閱歷越多，就越感慨，無論現在有多好，終究會變化，吃得再豐盛，多吃也無益健康；睡覺很舒服，睡過頭反而昏沈；運動有益健康，過量也會造成傷害。總之，任何事態的背後都蘊藏著無常變化之苦，誠所謂「婆婆多苦」，千萬不要留戀。真的生存在世，最好是有自主性的，能夠隨心所欲地選擇父

母、決定存活期……，一切都能做主，如此就可以來這世間；否則，不僅今生不知前世事，下輩子流浪到哪？是生而為人，抑或淪為畜生都不曉得？就更談不上要修行了。

如果對佛菩薩缺乏信心，對修行又沒有把握，又還要輪迴，那該怎麼辦？經典告訴我們，可以改個方式，希求往生到阿彌陀佛的清淨世界，花開見佛之際，聖胎出生；一旦回入娑婆，是帶著救渡眾生任務而來的聖者，凡事皆以悲智雙運來處置，以歡喜心去面對。就好比法會期間，志工們總是忙進忙出，做得汗流浹背，會覺得辛苦嗎？當然不會！這是因為心甘情願，即便是再辛苦都能甘之如飴。

能夠往生極樂，就得神通自在，屆時十方世界任你來去自如；不能往生，那一切就免談了！淨土行者，希求往生是終極的願望，當然並非嘴巴說說就可以的。「超昇須靠心不亂」，往生極樂世界，一定要培養真功夫，直到一心不亂。因此，藉由佛七期間，訓練功夫，綿綿密密地，把時間綁住絕不空過，讓念頭繫在佛號上，念到最後，功夫純熟，一心不亂，必得往生。





弘一法師書法藝術管窺（六）

◎ 奚白

五、「弘體」書法的價值與意義

「文化」是佛教中國化的載體之一，佛教文化對於佛教的弘傳起到了重要作用。尤其在中國古代以儒家文化為本的背景，「文化」是佛教與知識菁英層的溝通橋樑與實際媒介，「文化」為那些樂於附庸佛教的文人們提供了可能與方便。文人們其實也是一個很「勢利」的群體，他們的勢利不是看中地位與金錢，而是你要有能攝受他們的東西。如果沙門釋子往來皆白丁，那對於這個群體來說，講什麼接引就顯得力不從心了，更不要說什麼弘法利生。佛曾要求出家人通於「五明」，這五明之中除了內明以外都可以說是外學。而菩薩「四攝」，以「同事攝」最為見效，因此「沙門外學」的弘法價值與歷史意義，都是一個不爭的事實。

1. 外學助道

中國沙門出家後的研究外學，首見於康僧會與竺

法護。僧祐的《出三藏記集》，有相關記載：

康僧會……既而出家，礪行甚峻，為人弘雅有識量，篤志好學，明練三藏，博覽六典，天文圖緯，多所貫涉。①

竺法護……篤志好學萬里尋師，是以博覽六經，涉獵百家之言。雖世務毀譽，未常介於視聽也。②

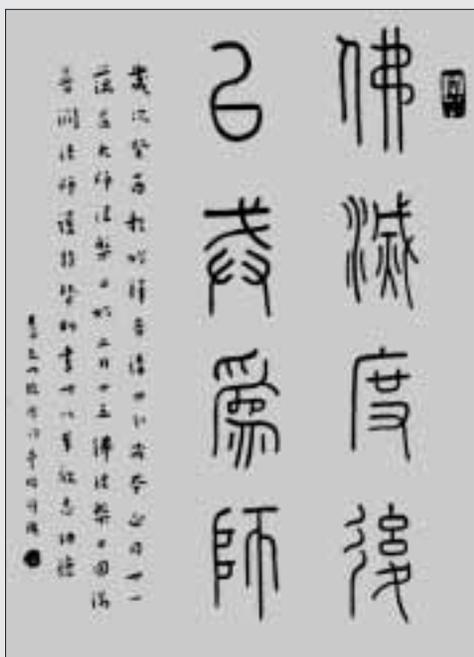
法護世時，對於他身為出家人而兼治世典的行為，教內是稱許與詆毀參半的。而據《十誦律》的律文，佛陀並不反對「沙門外學」。

佛在舍衛國，有比丘。舍修多羅、阿毗曇、舍毗尼，誦外書、文章、兵法，遠離佛經。佛言：從今諸比丘，若有學誦外書、文章、兵法者，突吉羅。佛未制是戒時，長老舍利弗目連處高座上，為諸新比丘沙彌說法，教學誦外書，為破外道論故。制是戒已，長老舍利弗、目連

便不處高座為新比丘、沙彌說法教學外書。爾時諸外道，聞沙門瞿曇不聽弟子學誦外書，是婆羅門便往語諸信佛優婆塞言：可共往到諸比丘所？答言：隨意！外道到已，與新比丘、沙彌共論議。諸新比丘、沙彌皆不能答。以二事故，一者新入道，二者佛制不聽學故。時諸外道輕弄，諸優婆塞言：汝之大師，汝所供養，汝所尊重上坐先食者，正如是耶？諸優婆塞聞是事心愁不樂，以是事白佛，佛言：從今聽為破外道故誦讀外道書。

③

佛陀在世時，僧團為了訓練比丘在辯論中跟外道對抗；對於新入道的釋子，除了教授內典外，還教授外道學問。雖然這一制度曾一度取消，但終因實際的需要而恢復。



佛教中國化的載體之一便是「文化」。沙門釋子中，多才多藝者不勝枚舉，他們以文藝為媒介，並以之為助化因緣、方便法門，接引學人。由於他們的出色表現，攝受了許多的相應相契的士子文人。而究其「士子歸佛」的原因而言，在封建專制的氣氛下，佛教所宣導的平等、自在、無礙等理念，最能引發讀書人的心靈共鳴，對於他們來說佛教有如一眼清醇爽口的山泉，是那樣的美麗而魅力無窮。可以說中國古代的知識份子，少有不涉及佛教的，並不是因為佛教是三教之一，而是因為他們的歸投與參與，才使佛教能以文化為媒介進入中國人的意識，讓佛教成為了三教之一，在中國綿延數千載而方興未艾。歷代祖師中，由儒入佛的大德彼彼皆是，而居士中，名士高官乃至將相帝王亦不乏其人。這樣的信徒結構更加促成「沙門外學」的興盛，也更有利於佛教的生存與發展。

曹任邦先生認為，中國沙門外學的原因有四：其一，為弘法的需要，以外學為媒介而接近士大夫；其二，要使泊來品的佛教融入中國本土，必須先要瞭解中國固有文化；其三，外學有利於增強各種世俗的能力，以應付寺院的管理俗務；其四，研究外學，有利於佛典翻譯通俗化和針對性。④而歸結起來，都是為了更好的弘法利生，以外學作為弘法的「助道法門」。古德有云，「人能弘道，非道弘

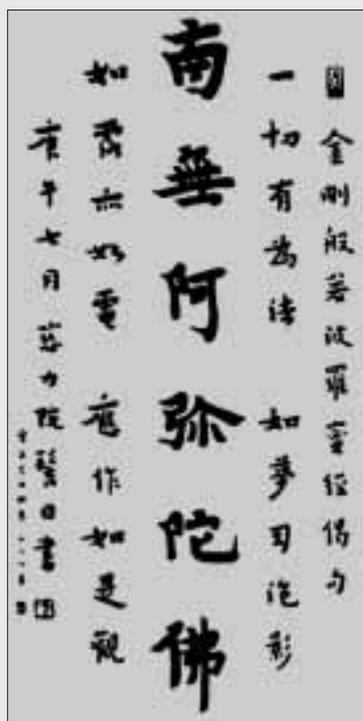
人」。接引的方法要視眾生的根機而權巧施設，而書法藝術在中國，無疑是一個重要的弘法媒介與助道因緣。

2. 書以載道

弘一法師的書法作品，就內容而言是佛教的，而形式則是書法的，二者在法師的筆下，完美的結合。蘊涵著弘一法師崇高僧格和一生學修的「弘體」，是「以書載道」的成功典範。

書法藝術作為中國特有的一種藝術形式，在中國文化中有著特殊而且重要的地位和意義。以線條為載體和表現媒介的書法藝術，被視為東方藝術的代表。有學者認為書法藝術最能體現中國哲學的精神與奧妙。自然書法藝術也說成為中國沙門外學的主要對象之一。

由於佛教本土化的文化背景和中國信徒的特殊結構，歷代祖師中，兼治世學的現象也很普遍，道安、



慧遠師徒便是最佳的例子。而明代蕩益大師，他繼承真可、株宏、德清等學說和思想，主張儒佛一致。為了融合儒佛思想，他曾著《周易禪解》、《四書蕩益解》等。弘一法師對於沙門外學的態度可以從其文字的窺見一二。

徐玆講說之前，有須預陳者，即是以下所引諸書，雖多出於儒書，而實合於佛法。因談玄說妙修證次第，自以佛書最為詳盡。而我等初學之人，持躬敦品、處事接物之法，雖佛書中亦有說者，但儒書所說，尤為明白詳盡適於初學。故今多引之，以為吾等學佛法者之一助焉。

⑤ 儒學也好，藝術也罷，都可以作為「利益眾生」和學習佛法的助緣。由此不難看出，法師是主張以與佛法相應的外學作為弘化的助緣。而法師別具一格的弘體，就是一個最好的例子。費師洪為弘一法師手寫《金剛經》的題跋中寫到：

凡得六十八幅，虛實向背，妙緒四周，如韶護之音，如見千羽之舞，如游華嚴法海，如入極樂蓮邦。以此獻于世人未發心者，必循公書而起信，已以心者，必感公書而增修。空一切相，入一切智，以云利益誠大矣哉！⑥

「如游華嚴法海，如入極樂蓮邦」，費先生一語說出了法師書法的真正價值，即「以書載道」，「必

感公書而增修。空一切相，入一切智」，而法師的用意也正在於此。對於出家以後的弘一法師，書法首先不是藝術，而是他弘法的工具，勸導眾生共入如來大悲智海的方便法門，是筆墨之佛事。正如林子青先生所言，「弘一法師生前常常以筆墨作佛事，廣結善緣，人們亦因歡喜他的字而尊重佛法。」^⑦而在於法師，不妨借用他自己的一段話來說明他對藝術功用的看法。

此圖畫之效力關係於智育者也。若夫發揚審美之情操，圖畫有最在之偉力。工圖畫者其嗜好必高尚，其品性必高潔。凡卑汙陋劣之欲望，靡不掃除而淘汰之，其利用於宗教教育德之上為尤著，此圖畫之效力關係於德育者也……^⑧

藝術對於在俗時的李叔同，本來說是一種「利用於宗教教育德」的方法。更何況是出家之後的，弘法為家務的弘一法師呢？而弘一法師的弘體也確實起到了「書以載道」的作用。

我是素來討厭所謂「出家人」的，而一切厭世的消極的態度，出不敢苟同。但對於弘一法師，仍是「高山仰止」、「吾無間然」。^⑨

由此不難看出，弘體縱然不能接引世俗的人來歸敬禮佛，至少也可以令他們對於佛教「高山仰止」，而減少對於佛教的詆毀。

事實上看法師的書法，正如看到其本人，淡然平

和，恭謙有禮，他的書法是可以與人交流互動的，那種獨特的宗教化的攝受力，征服了太多的觀者。只有到達佛的境界，才可能寫出那種字來，那已不能叫書法了，而是一種有利的而且魅力的弘法方式，更是一種獨特的修行法門。

「書以載道」的價值，正如王志遠先生在《佛教藝術內涵在中國佛教傳播初期的重要價值》一文中所說：

佛教表現藝術的魅力確實征服了中國人，佛教僧侶以其與「聖人制樂」相媲美，甚至認為被孔子讚歎為盡善盡美的韶樂和「發聲盡動梁上塵」的漢魯人虞公所善雅歌，也無法與之較量。^⑩

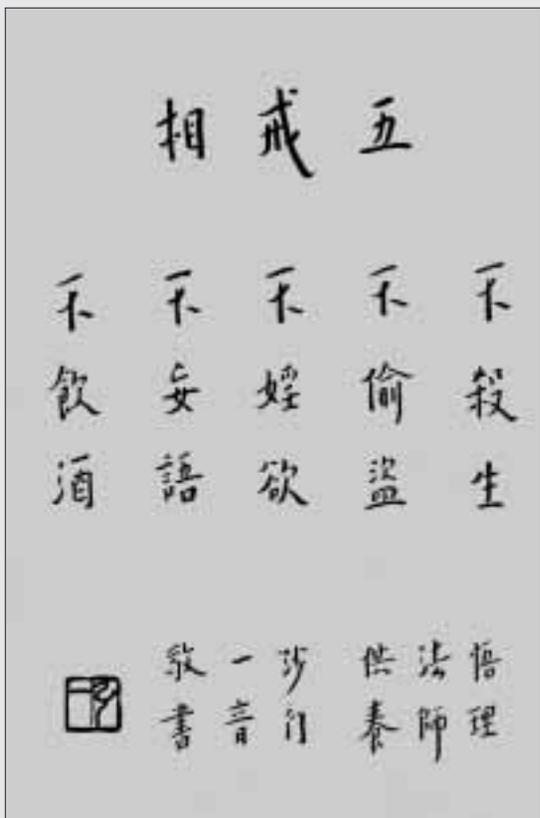
對此李長蓀先生有一段精采的話語，「藝術具有形式（形象、外觀、樣式）與內容（情感意志）的二重性，它的形式美是令人愉快地接受的工具，它的內容是希望受眾接受意識形態（目的）。這就決定了，藝術是攜帶著某種意識形態（目的）的最佳『洗腦』工具（形式）。」^⑪藝術作為教化的有利工具，比起宗教更為生動而平易近人。事實上藝術的發展某種程度上，也是宗教的需要與推動。而藝術的載道價值，是其與生俱來的「使命」。

作為「沙門外學」的成功典範，「弘體」有與生俱來的載道性。弘一法師的書法作品，其內容和

內涵都是佛教的，其形式則是書法的，它是佛教與藝術的完美結合體。在法師的弘法實踐中，確實達到了以「筆墨作佛事」，與眾生結緣的目的；起到了「循公書而起信，」、「感公書而增修」的作用。

弘一法師是中國歷史上最為徹底的僧人藝術家，「弘體」獨特的「佛學意境」，使其有別於中國歷代藝僧，「弘體」的佛學意境，首先是源於弘一法師對「僧」這個特殊身分的主觀界定與清醒覺知。

時到今日，「高山仰止」與弘一法師書法藝術之下的人們，依然激動於那「簡、靜」線條所詮釋的魅力之中。而「筆墨佛事」、「丹青舟航」的助道之功、導人入道之價值，尚有待於沙門釋子的我們去更正



觀念，去思考、挖掘。

3. 書史地位

弘一法師的書法風格在中國書法史上獨樹一幟，是書法藝術發展史上又一座無法逾越的高峰。石濤《畫語錄·遠塵章》中說，「人為物蔽，與塵交。人為物使，則心受勞。」^⑫作為高僧書法，弘一與歷史上的一些僧人藝術家存有差異，如智永和懷素，儘管身披袈裟，但似乎他們的一生並未以堅定的宗教信仰和懇切實際的宗教修行為目的，他們不過是寄身於禪院的藝術家，「狂來輕世界，醉裡得真知」，^⑬這完全是藝術家的氣質與浪漫。藝術的創作實際上就是「意向物化」，或者更確切地說「意象物化」。^⑭

吾人見一畫，必生一種特別之感情。若者滑稽，若者激烈，若者和藹，若者高尚，若者瀟灑，若者活潑，若者沉著，凡吾人感情所由及，即畫之精神所由在……^⑮

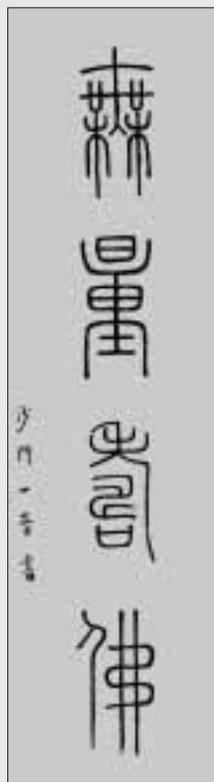
在弘一法師看來，感情精神必然會被一點一畫的藝術因數所詮釋，而外化為具體的藝術形態。八大人筆下的白眼八哥形象，諷刺的意味是顯而易見的，他的畫作實在是一種發洩，是入世的，並未超然。他們都是書法大家，作品歷來為後世稱道，但看這些人的作品，你可能看到書法藝術的美，但不會有看弘一法師書法作品的那種感悟，懷素等人

更像書法家，而不是僧人，看著懷素草書的張狂，虛谷書法的霸氣，透過他們的作品，你看到的是一個藝術家，而絕不是靜心修行的僧人。弘一法師淡盡世情，一心用功辦道，於佛法中有修有證，出家來得更徹底。他皈依自心，超然塵外，要為律宗的即修為佛而獻身，是一名純粹的宗教家。弘一法師的作品，「展觀之餘，自有一種靜穆之致，撲人眉宇，能令睹者矜平躁釋，意氣全消。」^{①⑥}所以弘一法師得到了僧俗兩界的一致共認。

弘一法師的書法藝術，以將用筆「簡、淡」推向極致，而所謂「計白當黑」的布白玄妙之理也被發揮到淋漓盡致。其用筆比八大山人更為簡練而少冷峻之氣，章法分佈比楊少師更為疏朗而空靈秀逸。最為「秀木與林」的是其佛化意韻的氣息，不僅使之成為弘法利生的方便法門，而且在傳承佛教文化方面發揮了極為顯著而重要的價值。「弘體」既是中國書法史上的高峰，也是中國佛教文化藝術史上的一座豐碑。

六、結語

弘一法師「三宗一體」的佛學思想體系的成因，客觀上說是源於對智旭與印光二位大德的敬仰與「追隨」；主觀上來說，華嚴是他藝術家天性之「偏好」，戒律是他懺罪之途徑，淨土是他靈魂之歸投；這便是弘一法師的整個佛學「資訊系統」。這也是法師生



命的主線，是解讀一代高僧的主要依據與基礎。完美主義的弘一法師，「凡事認真」是其個性特徵。而弘一法師對其佛學思想體系，一生自始至終的清淨篤行，在末法中召示著某種久違的精神，給向道的佛子們以激勵和溫暖。

「弘體」，弘一法師「精神結集處」的書法藝術，是我們認識和研究法師的另一個「資訊系統」，是他生命歷程的副線。藝術是生命與靈魂最為真實的外化與抒情，所有偉大的藝術都是人類智慧與「真、善、美」的結晶。而藝術的內涵發軔於宗教或是準宗教的起點，最終又將回歸於此，完成一個幽美的圓弧。出家促發了法師書法藝術的警醒與自覺，使之走過尋歸的圓弧，走向了成熟與豐滿。

「弘體」的特殊就在於其佛學意境的詮現。就形式而言它是藝術的，而就內容與內涵而言它又是佛教的。它是宗教與藝術的完美結合。「弘體」以其「靜、簡、淡、讓、圓、淨」的佛化別韻，展現了佛教藝術的莊嚴與美麗。「弘體」是法師一生先器識而後文藝的闡釋，是僧格的體現，是華藏的妙

運，是律儀的跡化，是淨土的詮現。

「弘體」作為弘法的助道法門，是中國「沙門外學」的成功典範。弘一法師是中國藝術僧人中，最為徹底的藝術家。「弘體」的佛學意境，首先是源於弘一法師對「僧」這個特殊身分的主觀界定與清醒覺知。文藝的載道價值是一個「宿命」的命題，「弘體」便是最好的例證。在今天，我們如何去認識和發揮這個命題的價值，是一個值得有志於弘法利生的出家人所必須深思的問題。從弘一法師的成功，我們似乎應該若有所悟。

弘一法師是一個「真、善、美」的追求者、實踐者，他是一個由形式走向生命真諦的藝術家，一個完美主義者，一個徹底的僧人。他「屬於世界文化星空上一顆耀眼的巨星，無論從何種角度評說、演繹，他都具有永恆的意義和價值。」^⑰（全文完）



註：

- ① 僧祐《出三藏記集》，《大正藏》卷十三，第55冊，第396頁上。
- ② 同上，第97頁下。
- ③ 《十誦律》，《大正藏》卷三十八，第23冊，第274頁中。
- ④ 曹任邦《中國沙門外學的研究——漢末至五代》，東初出版社2004年版，第115頁。
- ⑤ 弘一《改過實驗談》，《全集七》，第386頁。
- ⑥ 費師洪《為弘一法師手寫金剛經題跋》，《全集十》，第214頁。
- ⑦ 林子青《漫談弘一法師的書法——紀念弘一法師逝世二十周年》，《全集十》，第138頁。
- ⑧ 李叔同《圖畫修得法》，《全集七》，第415頁。
- ⑨ 曹聚仁《記弘一法師》，《全集十》，第105頁。
- ⑩ 王志遠《佛教藝術內涵在中國佛教傳播初期的重要價值》，《世界宗教研究》，2005年第2期。
- ⑪ 李長孫《美學藝術學與哲學講義》，江西人民出版社2006年3月版，第11頁。
- ⑫ 韓林德《石濤與「畫語錄」研究》，江蘇美術出版社1989年10月版，第240頁。
- ⑬ 語出懷素《自敘帖》，《自敘帖》是唐代草書大家懷素自述其生家、學書經歷，以及當時公卿們對他書法讚譽的一件草書作品。也正因為這件作品，懷素獲得了與「草聖」張旭同等的地位。
- ⑭ 參見李長孫《美學藝術學與哲學講義》，江西人民出版社2006年3月版，第93頁。
- ⑮ 李叔同《圖畫修得法》，《全集七》，第445頁。
- ⑯ 南羽編著「大師談藝叢書」之《黃賓虹談藝錄》，河南美術出版社1998年10月版，第1頁。
- ⑰ 陳星《說不盡的李叔同·前言》，2005年9月中華書局。

生命的真相（下）



◎主講·

潤稿·鄭振煌《西藏生死書》譯者
整理·會澄法師·會金法師·高貴玉
時間·九十七年元月十三日
地點·元亨寺梵音講堂

什麼樣的心，什麼樣的生命和世界

明朝憨山大師曾說：「不滅必受生，生必酬業債。」所謂「不滅」就是生滅心、分別心和顛倒妄想，若無法透過戒定慧觀照一切諸法皆空，心不滅則必受生。死後，心中如果還有煩惱、無明，將無法進入涅槃，必然再來受生。「受生」就是去輪迴、投胎，在貪瞋痴三毒的牽引下，一定會繼續受生。人生所為何事？不過是酬業罷了，「酬」是報酬，「業」即業

力。過去造什麼業，現在就要還什麼業，生死過程無非是在酬業。造業就像欠債，必須償還。過去因為糊塗、無明虧欠眾生很多，現在必須受苦，才能償還所積欠的債務。在受苦還債的當下，如果生起瞋恨心，就是播下新的惡業種子，將來必定輪迴受苦，永遠脫不了身。如果誠心懺悔無始劫來所累積的業障，並歡喜接受一切果報，以聞思修、戒定慧，「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意」，就可以清淨一切業障，解脫自在。



修行人因為能夠保持正念覺知，就會覺察他們所遭遇的磨練和考驗似乎比以前多。幸好有三寶的加持，就更有力量和智慧來接受考驗；若沒有修行，是無法得到三寶加被的。

「酬業」這二個字很重要，所謂「不滅必受生，生必酬業債。」如果有經過戒定慧的鍛鍊，以及聞思修的薰習，不免顛倒妄想、心生分別，如此就算是一期生命死了，也必定會受生，繼續輪迴，因為阿賴耶識還留有業力種子。《華嚴經》講：「三界唯心，萬法唯識。」如果我們的心，像佛陀一樣的慈悲而有智慧，我們就是佛了；若如畜生般的愚痴，無非是畜生；如果貪念不斷，當下就墮入了餓鬼道；如果瞋念特重，就是在水深火熱的地獄。十法界上自佛界，下至欲界，都離不開我們的心。

如何接觸世界？

世間萬法對有情眾生來講，都是心意識的表現。行為、語言、起心動念都

會產生影響力，就叫業力，留在阿賴耶識中。當我們投胎時，阿賴耶識最先到，死時阿賴耶識最後離去。阿賴耶識是生命、生死的中心，執持種子、根身和器界。種子（過去的身語意業）起現行（現在的身語意業），轉起第七識、前六識；同時，現行薰種子。

簡單的說，我們是透過五根門，就是眼、耳、鼻、舌、身五官來接觸、領受這世界。心意識的產生，就像一切萬法，必須各種因緣具足，如果因緣不足，我們是無法見聞嗅嚐觸任何東西的。例如觀賞一朵花，首先要有根緣，亦即眼睛（包括扶塵根和淨色根）必須沒問題；第二要有境緣，亦即有一朵花在那兒；第三要有空緣，亦即花與眼睛間要有適當的距離，不能太遠或太近；第四要有明緣，亦即光線不能太暗或太亮；第五要有作意緣，亦即眼睛要注意看這朵花，否則就視而不見；第六要有分別依緣，亦即透過第六意識思考辨別這是一朵花；第七要有染淨依緣，亦即透過第七識的自我中心作用，產生喜不喜歡這朵花的情緒反應；第八要有根本

依緣，亦即第八阿賴耶識中的種子產生等流或異熟變；第九要有種子依緣，亦即阿賴耶識中留有過去看過花的經驗。

總之，眼識生起要有九緣和合，耳識生起要有八緣和合，鼻舌身三識生起要有七緣和合，第六識生起要有五緣和合，第七末那識或第八阿賴耶識生起要有四緣和合。我們在日常生活中，連五官覺知五塵的存在，都不是一件簡單的事。我們要感恩眼睛能看，耳朵能聽，鼻能嗅氣，舌能嚐味，身能觸摸，雙手能動，雙腳可走，頭腦能夠思考。千萬不要枉費這個寶貴的人身，應該用眼睛看經文、觀佛像，用耳朵聆聽師父的開示，雙手合掌禮敬三寶，多做弘法利生的事情，並用頭腦如理思惟，培養慈悲心善待萬事萬物。

假若殘廢眼睛看不見，耳朵聽不到，就少了殊勝與圓滿的因緣。接觸世界要透過五官，但是五官只是條件之一，最重要的還是受到內心阿賴耶識種子的影響。同樣的環境，對不同的眾生，就顯現出不同的世界。為什麼？因為心不同，也就是阿賴耶識中的業力種子不同。

所以世界是妄非真，每一個人面對同樣的事物，感受都不盡相同。這就表示：世間的形相，是心所顯現的，是透過五官而形成的。如何分別世界呢？這是透過第六意識的作用，意識有二種作用：一種為五俱意識，另一種為獨頭意識。五俱意識與五識同時對外境產生分別作用，譬如眼睛看到東西的下一剎那，第六意識立即進行分辨判斷。另一種是獨頭意識作用，共分四種：(一)散亂的獨頭意識作用，亦即打妄想，人雖坐在講堂內，但心已經跑到外面。(二)夢中的獨頭意識作用，亦即做夢時，意識天南地北的躍動。(三)定中的獨頭意識作用，亦即禪定時的心識覺知。(四)狂亂的獨頭意識作用，亦即神經系統產生病變時的幻覺，這時候並不是以現實的外境，當做所認識的法。

總之，世間萬物對我們所呈現的影像，都是心的作用。

人不為己，天誅地滅

俗語說：人不為己，天誅地滅。凡人不是佛菩薩，人是自私自利的，所想所做的皆以自我為中心，這就是人性。佛菩薩則

不同，了解眾生的痛苦，並發願承擔其苦難，心心念念是為眾生，而不為自己。學習佛法的目的是為了培養愛心與慈悲，如此才有福德轉世做人，有善緣接觸三寶，親近善知識。若以自我為中心，而不修行，後世必墮入三惡道。

佛法教導我們依持戒定慧，生活才會快樂。自利之外，又要發心度眾，以種種善巧方便幫助眾生，發大願，表現大雄大力。有圓滿的智慧，才能了解無量的法門，進而以同理心感受眾生無邊的苦難，以慈悲心、菩提心來度化眾生。

生命的中心是阿賴耶識，又稱種子識、宅識、根本識或阿陀那識。它就像無盡無邊的大倉庫，不管丟什麼東西進去，都不會漏失或溢滿出來。我們無始以來所造的業力全都保留在阿賴耶識中，舊業力雖然起現行而消失了，但新業力又薰習進去，阿賴耶識中永遠留有業力，直到透過佛法修行，將其淨化為止。

種子起現行時，業力（種子）是因，身語意是果（現行）；現行薰種子時，身語意是因，業力是果。如是因緣，如

是果報。譬如一心跪拜，祈求芒果種子長出蘋果樹來生蘋果，那是不可能的。要做一個快樂的人，就要有快樂的種子（智慧和慈悲）。沒有智慧會快樂嗎？傲慢會快樂嗎？疑心會快樂嗎？分別心會快樂嗎？嫉妒心會快樂嗎？這些煩惱心或無明心，全都不可能快樂。雖然，每個人都想快樂、有人緣、成功、受人尊敬；但是世間人大都無知、顛倒，播的是貪、瞋、痴、慢、疑、邪見的種子，這是絕對不可能讓人擁有快樂、智慧與慈悲的。

想成佛就要有佛的種子。眾生皆有佛性，佛性就是成佛的內因種子，但必須靠修行的外薰力量，才能讓佛性顯現。親近善知識，聽聞正法，如理思惟，如法修證，就是播下佛菩薩的種子、快樂慈悲的種子，讓我們得以提昇，才能超脫受業力所束縛的生死輪迴。

人生只不過是百代之過客，就像觀光客住宿飯店，時間到了就要離開，所以遊客不會費心布置旅館，因為他知道旅館不是他的。佛法說肉體好比客棧，這客棧不是我們的，只是旅途中的休息站，暫時逗留，時間到了就要離開。我們的目標是成佛。

人生就像一本書

生死輪迴的過程非常複雜，可從十二因緣來介紹，也可藉《西藏生死書》、《藏密度亡經》、或廣如三藏十二部來說明。佛菩薩不因業力來到這世間，而是看到無邊眾生之苦海中浮沈，不忍眾生受苦，以大慈、大悲、大智慧、大願力示現於世，教化眾生。人生就像一本書，時光一去不復返，很多事不可能重新來，我們應該好好發心來研讀這一本書。

蘋果電腦的創辦人

蘋果電腦創辦人史帝夫·賈伯斯在公元二〇〇五年對美國史丹福大學的畢業生演講，他不講大道理，他說：「我大學沒有畢業，只讀了三個月，沒辦法向諸位報告人生的大道理，只能將我人生的過程做個簡單介紹。」他出世不久父母親就離婚了，母親改嫁，他的童年並不快樂。讀大學時對於功課沒有興趣，學費又貴，心想：「我的人生是要來讀沒興趣的書嗎？」所以不到三個月就不念了。看到學校海報有教授書法的課程，去旁聽，學

習如何將英文字寫漂亮，當時沒想過學習寫字是要做什麼？退學後，和同學在他家的車庫成立公司，開始設計蘋果電腦。當年電腦的字體都很死板，他想到曾經學過如何寫漂亮的英文字體，後來蘋果電腦設計出與眾不同的字體。史帝夫·賈伯斯說：「現在的電腦可以任選字體，**Times**等電腦軟體都是學我的，如果不是我，是不可能這樣的。」意思就是他過去所學的美術字體，改變影響了整個人類的電腦。

人生的一小步，可能是世間的一大步。第一位登陸月球的太空人阿姆斯壯說：「這是我的一小步，卻是人類的一大步。」人生過程中的任何一點小事，都有可能影響整個個人的歷史文化。我們有著五官正常的肉體可供使用，應該利用這個善因緣來親近三寶，千萬不要錯失機會。

蘋果電腦成功後，公司規模擴大，不到幾年就擁有幾萬名員工，錢賺得很多；但是後來董事會將史帝夫·賈伯斯開除。他非常錯愕，這公司是我創辦的，電腦是我設計的，錢是我賺出來的，董事會居然將我開除。因為那時蘋果電腦有位外聘的專家，與史帝夫·賈伯斯的理念不同，董事會採用專家的意見，創辦人竟

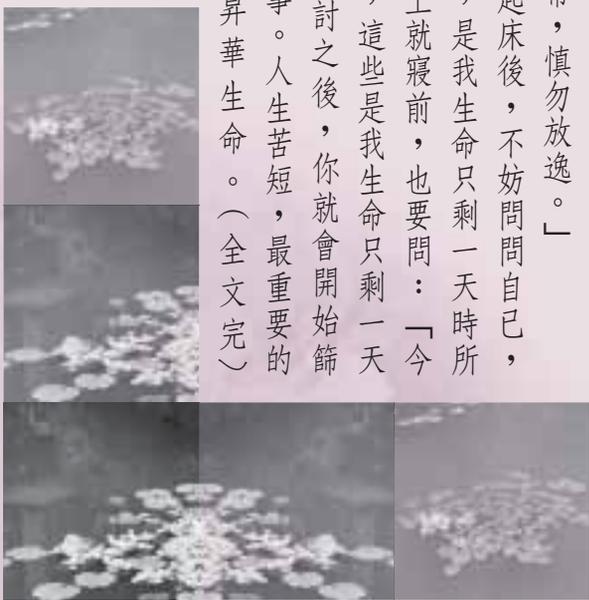
然被踢出公司。有人可能會因此而憤世嫉俗，設法報復；但他不同，他思考電腦仍是他的最愛。兩、三個月後，又成立另一家公司，在短短二、三年後又賺大錢。這啓示我們學佛的過程要確立方向，傾聽內心發出的佛性之音，它才是最清淨的，不要被外在吵吵鬧鬧的世間聲音所影響。佛性是清淨的，是光明的，是智慧的，是慈悲的，是常樂我淨的。我們要讓自己空出一點時間，來聆聽內心深處的聲音。佛性之聲，才是眾生最可靠、最自然、最完滿、最快樂的音聲，千萬不要跟著別人走，要安住在佛性中。

史帝夫·賈伯斯在二、三十歲時，已擁有大筆財富。有一天，身體不適到醫院檢查，診斷結果是肺腺癌，壽命只剩三個月。沒想到他還這麼年輕，他的事業這麼成功，也賺了這麼多錢，他的社會地位這麼高，竟然罹患肺腺癌，這簡直是晴天霹靂的噩耗，他聽了檢驗報告後，整個人幾乎當場昏倒。後來在妻子的建議下再去看醫師，詳細檢查後，醫師表示他的肺線癌仍有康復的希望，結果真的治癒了。

從此，史帝夫·賈伯斯每一天眼睛

一亮，第一件事是在梳妝台前對著鏡子看，思考著每天要做的事情，是剩下三個月生命的人所會做的嗎？或是生命只剩下一天的人所會做的嗎？如果連續三天答案都不是，就知道忙這、忙那都是不必要的。「你把每一天當做生命的最後一天來過的時候，總有一天你會成功的做對事情。」他小時候就聽過的這句話，對他啓示很大。每一天我們都要將無常放在心中，佛告訴我們觀無常的利益功德非常大，思惟無常可以激起精進修行的動力。普賢警眾偈說：「是日已過，命亦隨滅，如少水魚，斯有何樂？大眾當勤精進，如救頭然；但念無常，慎勿放逸。」

我們每天早上起床後，不妨問問自己，我今天所忙的事情，是我生命只剩一天時所會做的嗎？每天晚上就寢前，也要問：「今天做這麼多的事情，這些是我生命只剩一天會去做的嗎？」檢討之後，你就會開始篩選，只做有意義的事。人生苦短，最重要的莫過於提起正念昇華生命。（全文完）



諸行無常

◎寶月

上一次老師讓大家帶一塊糕餅來上課，我一直思索著：用意如何？後來才知道除了分享和體會多元外，我想最重要的應是試著去了解所謂「成住壞空」之意吧。然後再進一步體會三法印中的「諸行無常」。

老師要我們回家找照片亦然，去比對小時候、少年時候，現在的照片，去感受沒有一個現象是永恆不變的，我們的肉身、面貌永遠處在改變當中。去年我從職場退下後，已然整理了這些照片，向來我就不在乎容顏的美醜，只是有感於時光的飛逝，曾幾何時，青春飛揚已然轉換成白髮斑駁？百年後我又在哪裡呢？在時間相、空間相，真的是變才是不變之理。

只是了解到如此後，要抱持著怎樣的生活態度呢？「無常觀」究竟給了我們怎樣的啓示呢？酸甜苦辣的滋味要當下體驗亦或是明白一切是空而即時轉換呢？一切既如夢幻泡影，我們要怎樣過好生活呢？

生命當中，的確有些事曾經困住了我們，令自己煩惱、沮喪、甚至痛不欲生，當然只要夠勇敢就活下來了。只是過了這麼多年，已然早被其他繁雜的事物所取代。當時的心情早已轉換，如果我們早知道這些事情會隨著時空而改變，當時我們還會那樣的在意和反應嗎？

我常想起那個「華枝春滿，天心月圓」的弘一大師，當時是如何從極度的人間繁華走向萬緣放下而出家修行的？那背後究竟是何力量？如果只是一般的訓誨，不可能若此。

我祈求佛菩薩，早日引領我走向智慧之路。◎



今天…



昨天…



???



柴山海邊

◎畫·陳淑貞 文·朱志堅

不用懷疑！本期封面的風景真的是柴山海邊——陳淑貞老師於千禧年寫生的八開水彩畫作。飽含水氣、幻化萬端的雲彩帶領著我們的視線，投注到海天一線、遙遠的空間，成群的海鳥掠過天空，彷彿要告訴我們發生在這時空交錯的刹那，關於柴山許許多多美麗的傳說故事。畫面右邊古拙的小洋樓建在大小礁石錯落的岸邊，屋側灌叢構成的前景點綴著一片嫩綠，讓畫面看起來生趣盎然。遠方伸入海中的堤防及村莊聚落，不斷地提醒著我們，祖先在這一方山脚海隅掙扎求生之大不易。

雄踞高雄西岸的柴山標高三五六公尺，縱深二點五公里，面積一二〇〇公頃，從高雄港往北綿延五公里直到左營軍港，屬珊瑚礁隆起地形，山勢險要，形成這兩個港口的天然屏障。柴山北、東、南三面緩坡適合健行，面臨台灣海峽的西面則坡度陡峭、巨大岩壁直削入海。由於海岸地形皺摺破碎、沿岸礁巖嵯峨，從中山大學往北走，秀麗的風景

妙林園地



讓人驚艷，途中轉個彎可能就是—幅勾魂懾魄的奇景，令人流連忘返。一路上有許多曲折蜿蜒的岔路直下海邊，平常人煙稀少，置身其間恍如遺世獨立，是洗滌塵染、復歸真如的好地方。不過，這已是塵封多年的往事，這幾年中山大學不斷填土造陸、擴建校舍，柴山部落的居民流行將名下的土地、房舍租權轉售，改建成度假別墅，這些大自然的美景早已蕩然無存，只能從畫作中去細細品嚐、慢慢體會了。

「柴山是高雄的母親」這句話經常掛在我們的嘴邊。這位了不起的母親孕育六〇〇多種原生生物，不畏風雨、屹立不搖地保護著我們，默默地扮演綠肺的角色幫我們過濾污染嚴重的空氣，還提供我們娛樂、休閒、運動、文化及教育的教材與場地，它確實是盡職的母親，可是我們算得上是孝順的兒子嗎？胡亂開發、違建、隨便放生、餵食、肆無忌憚地盜採、糟蹋自然生態，母親早已嗚咽啼泣，孩子竟然相應不理！人類一向貪求無厭，無限繁衍，對自然界巧取豪奪，世間唯有癌細胞的特性差可比擬，到最後非得耗竭資源、與所依附的環境同歸於盡不可。

近來也有許多民間社團及熱心居民主動發起淨山運動，調查、記錄並監測柴山的生態變化，提供解說服務，協助政府做好保育工作；然而志工們微薄的力量仍然不敵大量遊客肆意踐踏所造成的破壞。下一次當你有機會再訪柴山時，除了檢點自己的行為不要造成環境的負擔之外，更應積極勸導其他遊客失格的行為，大家攜手合作為我們的子孫留下一片淨土，一個永遠健康美麗的柴山母親。



◎元亨佛學院 九十七年度招生

- 一、報名時間：即日起接受報名
- 二、學制：三年
- 三、在學待遇：學雜費全免、供膳宿、教科書；成績優良者提供獎學金。
- 四、報考資格：十八至三十五歲高中(職)以上，身心健全之出(在)家女眾。
- 五、報名方式：以掛號郵件寄至「元亨佛學院教務處招生組」高雄市鼓山區元亨街五號。
No.5 Yuan-Heng Street, Kusan District Kaohsiung, Taiwan, ROC
- 六、考試地點：元亨佛學院
高雄市鼓山區元亨街五號
- 七、筆試：〈成佛之道〉前二章(印順法師著，正聞出版社)、國文。
口試：口試不合格者，概不錄取
經審核通過者，個別通知
- 八、電話：(07) 5330186
- 九、簡章、報名表備索，請附回郵信封，註明姓名、地址、電話，寄「元亨佛學院」或至元亨網址：<http://www.yhm.org.tw/>下載

◎元亨『複合制』佛學研究所

九十七年度招生

- 一、報名時間：即日起接受報名
- 二、開課時間：97年9月1日~98年元月3日
- 三、特色：全國第一所與社會大學結合之佛學院，不僅著重佛法的訓練，也培養世間學問。讓學生可以直攻取得碩士學位，也能具有一般大學專長。不論日後專攻佛學或接引大眾，都能有更多的彈性選擇。
- 四、招生對象：(含)高中職以上，或具同等學歷，不限性別僧俗、50歲以內、男役輩。

- 五、報名方式：現場報名、傳真
- 六、費用：分為全修生、選修生、旁聽生、複合制四種，費用全免。
- 七、網址：<http://www.taipeiaud.org/>
- 八、電話：(02) 29944672
- 九、傳真：(02) 29949859

◎元亨夜間佛學研修班招生

不限世俗學歷年齡

- 一、報名方式：不限時接受報名
- 二、上課時間：晚上7:30~9:30
- 三、上課日期：九十七年九月八日正式開課
- 四、上課地點：~

- 元亨佛學班 電話：(07) 5213236
高雄市鼓山區元亨街七號 元亨寺
- 淨觀佛學班 電話：(07) 3219602
高雄市三民區九如一路336號 2樓
- 光照佛學班 電話：(07) 3619648
高雄市楠梓區宏毅二路北六巷56-1號
- 法隆佛學班 電話：(07) 5832868
高雄市左營區埤仔頭街39號 法隆寺
- 覺元佛學班 電話：(07) 2159919
高雄市新興區仁愛一街11號 覺元寺
- 蓮華佛學班 電話：(07) 6661527
高雄縣旗山鎮旗南一路黃厝巷22-6號
- 台南佛學班 電話：(06) 2641368
台南市惠南街93號 元亨寺台南講堂

◎中台禪寺九十七年度傳授

如來三壇大戒暨在家菩薩戒會通啓

- 傳戒日期
- 一、三壇大戒：97/9/28~10/28，共三十一天。
 - 二、在家菩薩戒：97/10/29~11/2，共五天。
 - 三、三皈五戒：97/10/28(三壇大戒圓滿日)

◎三壇大戒：二十歲以上，正見正見，六根具足，身體健康，道心堅固之出家二眾。
◎在家菩薩戒：正信佛教徒，身心健康，無不良嗜好者，皆可報名。

◎戒場：中台禪寺

地址：5454南投縣埔里鎮一新里中台路二號
電話：(049) 2930-215 傳真：(049) 2930-397
戶名：中台禪寺 郵政劃撥帳號：22449263
網站：<http://www.ctworld.org>

◎即日起報名(報名表備索)

【97/6/1至97/8/31助印功德名錄】

- 4,200元整：會忍法師
- 5,000元整：蔡楚葵
- 3,700元整：李秀真
- 1,000元整：邱融玲
- 1,000元整：李綵玲
- 500元整：本乘

願以此功德 消除宿現業
增長諸福慧 圓成勝善根
風雨常調順 人民悉康寧
法界諸含識 同證無上道

◎劃撥帳號：41881508
戶名：劉英治(釋淨明)

《妙林》第二十卷 6月號(97/6/1~97/7/31)

【支出費用項目表】

項次	科目	金額
	上期結轉	NTS 215,997
97/7/31	元亨寺入款	-
97/4/29-97/5/31	助印妙林	15,100
		NTS 231,097
費用類：		
1.	稿費	NTS 25,600
2.	妙林印刷費	98,000
3.	郵電費	34,924
	結轉下期	NTS 72,573

本期發行 4,000冊

手麻知多少

預防即治療 治療即預防

◎張淑鳳醫師



張醫師簡歷：
台大醫院神經科講師、主治醫師
大仁技術學院副教授、癲癇學會理事
神經科及重症醫學專科醫師
現任 屏東民眾醫院院長

你有手麻的經驗嗎？會不會擔心變成中風？有什麼因素會造成手麻呢？麻一手或麻兩手有什麼差別？麻大拇指或麻小指頭有何不同？如果不治療會有什麼後果呢？

手部的末梢感覺接受器及神經末梢將刺激轉換成電流傳到周邊感覺神經，進入臂神經叢，再至頸神經根，進入脊髓向上傳至視丘而至大腦感覺皮質，這一趟路途中，任何一段發生病變，均會造成手部的感覺異常。

負責手掌的周邊神經有三條：正中神經所轄管的範圍為大拇指、食指、中指、無名指內側的感覺，尺骨神經負責無名指外側及小指的感覺，橈骨神經負責手背的感覺，雖然這三條神經負責的範圍不同，造成感覺異常的位置自然不同，但病人有時一麻起來，只覺得整隻手都不舒服，無法明確指出異常的位置，此時就要靠儀器檢查，最有效的檢查方式為神經傳導速度檢查。

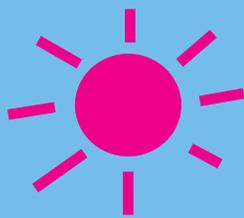
手麻最常見的是腕部隧道症候群：即正中神經通過腕部隧道時，受到壓迫所造成，常見於懷孕婦女、打字員，需常扭動手腕之機械工或家庭主婦，有些人症狀較輕微，只要休息一下或改變工作方式即可恢復正常，嚴重若造成大拇指基部之肌肉萎縮，手無法握緊，此時則需接受手術治療(另有橈骨及尺骨神經病變，在此不詳述，一般來說，尺骨神經病變會造成小指之麻木)。

年紀較大，常見的手麻還有一項是頸神經根病變：造成的機轉是頸椎退化(骨刺)，造成椎間孔狹窄、壓迫頸神經根所造成一般左單手症狀，若壓迫第六條頸神經根，則會造成大拇指的麻木，若壓迫第七條頸神經根，則會造成食指、中指、無名指之麻木，若壓迫第八條頸神經根，則會造成小指的麻木，嚴重者亦會造成手部肌肉萎縮，無力握緊東西。頸椎退化加上椎間盤突出，甚至有可能造成頸脊髓病變，此時不只手會麻(可能雙手都麻)，雙下肢亦有可能麻木，僵硬無力，造成步行及大小便的困難。

較少見，但較嚴重之手麻為腦中風或其他腦部感覺皮質及視丘部位之病變：例如腦瘤或多發性硬化症。若不加以處理，症狀會逐日加劇，手麻的位置會擴大至整隻手，甚至到同一側的臉部。半側身體或單上肢暫時性的手麻，可以是腦中風的前兆，或是癲癇的發作，此時需靠醫師作鑑別診斷。也有些手麻是因為肌肉酸痛疲勞所造成，此時只要用藥物解除疼痛即可改善；有的手麻則是因為緊張、身心症候群所引起；有的手麻是因為末梢血液循環不良所造成。總之造成手麻的原因很多，還是及早尋求醫師的協助才是。

手麻之原因整理如下：神經末梢(寒冷、腫脹、缺血……)、周邊神經(正中神經、尺神經、橈神經)、頸神經根或臂神經叢、脊髓病變或壓迫(椎間盤凸出、腫瘤、血腫塊……)、中樞神經系統病變(中風、腦瘤、癲癇、多發性硬化症……)。





炎炎暑假的最佳去處

— 元亨學佛

兒童夏令營

◎ 璨慧法師

學佛營的起緣

教育是百年大計，攸關每個人的人格特質，沒有正確的身教、言教予以潛移默化，沒有清淨的薰習環境，會影響到人格的成長。佛法教育正如同一棵樹的長成，當其在樹苗時期，就必須扶以正直的成長，使其不至歪曲扭偏，而能長成一棵挺拔的大樹，滋養己身、庇蔭群生。這是一種不求回報的付出，只要眾生肯來，哪怕只有一個人，也要堅持下去，讓佛法落實人間！

民國七十年，善妙上人允許我到新竹福嚴佛學院求學，他老人家一生沒讀過幾年書，因此對於後輩的學習特別重視，上人惜人愛才，再艱苦也要讓後輩進修。民國

妙林園地：



七十六年六月學業完成返回常住，上人任我擔當會計一職。次年，上人有感於一些老菩薩來到寺院，卻仍牽掛家裡孫子沒人照顧，遂交待我籌辦兒童學佛營。夏令學佛營從籌備到舉辦費時半年，期間大夥卯足勁地全力以赴，期許活動順利進行，且能永續發展。

第一期的學佛營

夏令學佛營，於民國七十七年七月正式展開活動，學員近二百人；參與的孩子及其家長，皆咸感法喜充滿。最初每年舉辦三梯次，但因時間與人員的調度問題，自民國八十三年起，改為二期，每期招收四百名學員，以國小二年至國中二年的同學為主，並依年齡分梯次參加，以使學員能在週全的規畫與安排之下，充份地學習。為了辦好每次的活動，無論是在課程的設計或資源的運用上，工作人員真是費盡心思、絞盡腦汁；乃至在兒童教育、親子溝通、輔導技巧等相關領域亦盡其所能地涉獵與學習；再加上靈活運用上人教導的智慧法寶，就這樣年復一年地，夏令學佛營與孩子們隨著時光而日漸茁壯成長！



也是青少年的成長營

夏令學佛營，它不只是孩子們的學佛營，更是青少年的成長營。且看這群青少年輔導員，他們個個身懷十八般武藝，對學佛營的小朋友來說，這些大哥哥、大姐姐，整天二十四小時，亦師亦友亦玩伴地陪著吃喝拉撒，形影不離地作息在一起。更多時間是牽小手地來到佛陀的家園，從心存善念、口說好話、身行好事中薰習修學佛法的行儀。有的小朋友從改善飲食習慣做起——因感恩惜福，進而不浪費食物，不挑剔菜色；也有小朋友從口吐蓮花學習——隨喜讚美，進而不說壞話、不任意發脾氣；除此，在課程中也學到布施行善的美德，以及行住坐臥等規矩禮儀。凡此一點一滴的改變，不僅自己受用，也間接影響周遭的家人和同學。

炎炎暑假的最佳去處

在「元亨學佛兒童夏令營」充滿慈愛與全方位的活動裡，小朋友可以在活潑、愉快的氛圍中學習慈悲喜捨的胸襟，培養樂觀光明的性格，擁有一個真正快樂的暑假。其實，學佛



車行經行人穿越道
上3,600元以下罰

隧道、圓環、障
新臺幣300元以上

時，在轉彎或變
慢行者，處新臺

時，不依標誌、

禁止行人穿越路
以下罰鍰。

一者，處新臺幣

之道路不靠邊通

遊或坐、臥、蹲

之規定，處罰其

行人穿越道前，應
誌指示，均應暫

行進或轉彎，轉

未劃設人行道之
坐、臥、蹲、立

行人穿越道、人行
路。

人行道之延伸線
線以內；未設有
尺以內。

或3車道以上之單

交通指揮人員之
小心迅速通行。

速穿越。



營不僅是小朋友假期間最好的去處，亦是明智家長最佳的選擇。

與孫分享

最後謹摘錄生活組——莊茹容老師於〈九十六年度學佛夏令營紀實〉的一段對話與您分享：

有一位阿嬤說：乖孫自小跟我住，白天我要去作生意賺錢，暑假這麼長，怕孫仔好動學壞，所以三年前就幫他報名參加夏令營。

第一年夏令營結束回家，吃飯時孫仔說：

師父教我們唱：身體要健康，青菜甲白飯……

從此不再挑食。

第二年參加，孫仔又說：

師父教我們唱：佛祖嘛知影，我真細漢，ㄟ疼我、ㄟ保佑我……

阿嬤講：你跟人打架，佛祖嘛知影，就不會保佑你喔！愛乖乖喔！

從此很少跟人打架。

第三年（去年）結營時，阿嬤甲我講：

老師：好家在！來元亨寺，孫仔變卡乖閣卡懂事了。（以上台語發音）

聽了阿嬤的這番話，相信所有的工作人員即便是再辛苦，都會感到欣慰的。我想，這也是支持元亨寺二十年來，每年舉辦兒童夏令營，默默地將菩提種子，播撒在孩子們心田的最大動力。



元亨佛學院 九十七學年度招生簡章

辦學宗旨：

- 1、陶鑄僧品、造就僧才。
- 2、紹傳佛燈、高懸慧日。
- 3、繼踵法輪、常軌達磨。
- 4、利濟有情、淨化世間。

教育方針：

- 1、導正見、立正志、履正行。
- 2、提升道念、長養道心、深植道根、儲備道糧。
- 3、建構理想的、和諧的——展轉相諫、展轉相教——僧團。

特色：

- 1、日常生活修行化，修行生活日常化。
- 2、學佛、佛學並進；傳統、現代兼顧
(師資陣容：繼林玉樹，釋門俊彥及學界碩德高明等)。
- 3、循序漸進不失行；按部就班不躁進。

學制：三年。

在學待遇：學雜費全免、供膳宿、教科書；成績優良者提供獎學金。

報考資格：18~35歲高中(職)以上，身心健全之出(在)家女眾。

報名方式：一律以掛號郵件寄至「元亨佛學院教務處招生組」

高雄市鼓山區元亨街5號

No. 5 Yuan-Heng Street, Kushan District

Kaohsiung, Taiwan, ROC

考試地點：元亨佛學院

高雄市鼓山區元亨街5號

考試科目：

- 1、筆試：〈成佛之道〉前二章〈印順法師著，正聞出版社〉、國文。
- 2、口試：口試不合格者，概不錄取。
經審核通過者，個別通知。

聯絡電話：(07)5330186

E-mail: yuanheng435@gmail.com

※簡章、報名表備索，請附回郵信封，註明姓名、地址、電話，寄「元亨佛學院」，或至元亨佛學院網址

<http://www.yuanheng1.myweb.hinet.net>下載。

導師：菩妙長老

院長：能淨法師



元亨佛學院大門又敞開

時間飛快，年去年來已三載！

不變的詞牌，明師慈懷，良導善辭

旨在作育僧才，以傳佛命脈，續法祚於千年萬代。



第十五屆畢業典禮



我們的生活



我們的生活



我們的生活



常住孟蘭盆法會

