

福嚴

會訊

【第 4 期】

2004 年 10 月



三輪章疏慧眼獨具
人間大博士
教聖典識見卓越
中外一高僧

● 福德與智慧齊修 座乎中道
● 嚴明共慈悲相應 可謂真乘



印順導師法語

菩薩學一切法，有崇高的智慧。

度一切眾生，有深徹的慈悲。

他要求解脫，但為了眾生，不惜多生在生死中流轉。

冷靜的究理心，火熱的悲願，調和到恰好。

他為法為人，犧牲一切，忍受一切，

這就是他的安慰，他的莊嚴了！

《以佛法研究佛法》，頁197

小 公 告

溫故知新佛法學習營

緣起：

因第二次福嚴校友會議中決議舉辦溫故知新佛法學習營，由福嚴禮聘學有專精之法師、大德，為已畢業之校友上課，為期二至三天。校友們可建議欲聘請之老師及欲上之科目。

上課日期：國曆九十四年四月廿四日至五月八日間
(農曆九十四年三月十六日至四月一日)，時間安排於星期一至星期五。

調查表請寄：300新竹市明湖路365巷3號
「福嚴校友會釋安慧收」

或電子信箱：nf9999@mail.fuyan.org.tw



福嚴會訊

第4期【目次】

2 編輯手札

漢譯佛典專輯

- 3 ■ 印順導師對漢譯佛典之推崇
- 9 ■ 漢譯佛典在世界佛教的重要性
萬金川、黃國清

論文發表會專輯

- 38 ■ 第十五屆全國佛學論文聯合發表會報導
玄誠
- 41 ■ 論文選粹
釋安慧

校友會專欄

- 45 ■ 祖蓮法師簡介
- 47 ■ 如華法師簡介

法音宣流

- 49 ■ 導師給慧瑩法師的信
- 50 ■ 與自己的情緒相處
釋海青
- 53 ■ 說一切有部「四諦現觀」之初探
釋惟康

覺悟自己，改造自己

◎釋開仁

世尊在浩瀚的教法之中，有時強調「涅槃為上首」，但有時也闡揚「大悲為上首」，這不是世尊說法有矛盾之失，而實是其悲智雙運的體現，因為眾生會依於自己的根性來選擇所要走的道路，有的選擇解脫道，也有的抉擇與苦難眾生共證無上菩提，但彼此卻無衝突，反而映現的是契理契機之感人典範。然而，這些教法內在其實始終貫穿著一項核心，那就是讓眾生超脫三界，徹底解除身心的痛苦。

用導師白話的解說，就是：「佛法雖無往而不在，但主要的在教人怎樣的覺悟自己，改造自己以得痛苦的解除。」修學佛法如何「覺悟自己，改造自己」？導師說前者關鍵在於認識自己，因為認識自己的身心與所處的環境，才有辦法有效地處理因之產生的苦惱，連自家的事都管不了了，又豈能掌控它的生住異滅呢？既不能看清它，當然就無法改造它了。

會訊這一期有兩項主題，一是「漢譯佛典專輯」，二是「論文發表會專輯」。漢譯佛典的研究，目前在學界已備受注目，漢譯佛典在經典語文的價值來說，它沒有梵語或巴利語等的優勢，所以一直不被重視。但是據導師早年的遠見來看，漢譯佛典在世界佛教中有著其特殊的地位與價值，應該是漢族子孫所要繼承的血脈。有鑑於此，會訊集錄了導師早年的作品，作為介紹「漢譯佛典」的重要性。此外，會訊小組亦採訪了萬金川老師及黃國清老師，希望透過兩位老師對古代漢語及漢譯

佛典的豐富知識，給予大家更全面性的輪廓。

至於「論文發表會專輯」，這主要是今年九月學院承辦第十五屆全國佛學論文聯合發表會，而更有兩位研三的同學參加發表，所以應該亦是學院的大事記之一，會訊希望藉此機緣，將兩天的發表會，作一報導。並請發表人之一的安慧法師節錄論文精要的內容，提供會訊作「論文選粹」，以法供養大家。

校友簡介一欄，這期邀請第七屆的祖蓮法師及第二屆的如華法師，作一生涯的簡介。而法音宣流方面，我們獲得香港慧瑩法師的慈允，刊登導師寫給她的信。另，第三屆校友海青法師亦提供修學的經驗與大家分享。至於論文，已畢業的惟康同學留下這篇〈說一切有部「四諦現觀」之初探〉，透過論書的爬梳，介紹有部漸現觀的修行學理。

會訊的出版，內容蘊含著校友之間的道情連繫，雖則說很多部分還不夠成熟，可是卻代表著對聖道、對福嚴一份真誠的付出。不管在內容上能獲得的認同有幾分，滿心期許的是莫把它當作是一份累贅、一份可以再度回收的紙張而已。會訊的編輯委員會隨著校友會幹部的選舉而更換，當因緣還在我們的手上時，片刻都輕心不得，正如導師所言要淨化人間，必須先從自我改造做起，怎麼可以從無動於衷的文字轉變成自心的正覺泉源，實是我們應該努力以赴的方向才是！

漢譯佛典

專輯

引言：

佛法源於世尊菩提樹下的正覺心源，若從義勝諦來說，實是滅諸戲論、言語道斷的；但是如果以世俗諦流佈的法音而言，其不得不隨順世間的認知而賦予假名的施設，否則就不能實現自覺覺他的理想了。

佛教之源流和佛法在傳播的過程中，所遺留下來的三藏十二部，證明了依於不同的種族語言和文化制約等的因素，而讓世尊即深且廣的教法呈現出多樣性的面貌。也因此，沒有任何一種語言或思想可以全然代表世尊深不可測的慈悲與智慧，基於此，如何從佛教發展史中的思想體系和源流，尋找出正法的活水源頭，成為每位佛弟子應盡的責任。

漢譯佛典在世界佛教之地位與價值，實值得漢傳佛子深入和融合，印順導師曾經說過：華譯聖典保留大小乘各部派的思想內容，尤其初期大乘思想的起源與開展，更能夠從豐富文獻的比照中，抉擇與釐清各源流的發展軌跡。甚至於可以為未來的佛教，開闢出一條契理契機的人菩薩行。



印順導師對漢譯佛典之推崇

壹、對語言應有的態度

佛教的學派分化，與區域文化有關。不同地方的信徒，使用不同的語言文字；在這區域文化的熏染中，引起學派的分裂。釋尊的教化，適應不同民族，一切種姓，可能是採用多種語言的。

釋尊曾受過雅利安式的教育，他到恆河上流的拘羅地方去弘法，使用雅語，是很有可能的。但佛教為東方新興的宗教，釋迦族從東方來，與恆河北岸的民族為友族，多用近於巴利語的東方流行語。如錫蘭佛教徒所說：佛用摩竭陀的方言，即流傳於海南佛教國的巴利語，依近代的考究，是不可信的。說到雅語——梵語，印歐族的雅利安人，深入到各地，他們的原始用語——吠陀語，隨時、隨地，為了與非雅利安人雜處等原因，有多少變化。佛世前後，婆羅門教學者，根據吠陀以來的語法，整理出一種雅利安人的標準語文，稱為雅語，這是經過人工精製成的。這正在整理完成中的雅語，難於相信是釋尊常用說法的語言。

屬於雅利安族的比丘們，確乎想把佛法一律雅語化，然而被釋尊拒絕了。巴利律《小品》（五）說：「有婆羅門兄弟二人出家，本習善語（雅語）。白世尊曰：今此比丘眾，異名，異姓，異生，異族而來出家，各以俗語污損佛說。願聽我等以闍陀（合於韻律的雅言）達佛說。佛呵曰：不應以闍陀達佛說，聽隨國俗言音誦習佛說」。《五分律》（卷二六），《四分律》（卷五二），也有此記載。一律雅語化，顯然是釋尊所反對的。

但隨國俗言音誦經，雅利安族的信眾，也不妨使用他們自己的語言。總之，釋尊時代的佛教界，使用的語言，並不一律。如南方阿槃提國的億耳來見佛，他用阿槃提語誦《義品》，釋尊稱讚他「不增不減，不壞經法，音聲清好，章句次第了了可解」（四分律卷三九）。阿槃提是摩訶迦旃延的教化區，他用阿槃提語「細聲誦法」，釋尊的時代已如此了。①



佛教的用語，本來不一致，摩竭陀王朝時代，以巴利語的聲聞佛教為主。大眾系與上座的分別說系發展到南方的，使用南方流行的阿蘭迦語；比較巴利語要接近雅語一點，實在還是方言的一種。初期空相應的大乘經，本從大眾分別說系的《雜藏》（億耳所誦的《義品》也屬於雜藏）中孕育出來，所以也採取阿蘭迦語。這是案達羅王朝盛行的佛教，以菩薩道為主的。西北方的說一切有系，是用雅語的；犢子系的用語待考。笈多王朝前後，婆羅門教復興，西方流行的雅語，廣泛的使用到各方。真常唯心與秘密經軌，後代論師的作品，才多使用純正的雅語，但也有用各地方言的，這是佛滅五六世紀以後的事了。歐美學者，依現在情形，分佛教為南傳巴利語的小乘，北傳梵語的大乘。在印度佛教史上看，大乘佛教，實從南印的俗語中出來。^②

貳、漢譯佛典的價值

佛法是一味同源的，也是多方適應的。在適應不同民族，不同環境，不同時代中，發展為似乎非常不同的形態。然如從發展的傾向，發展的規律；從演變中的內在聯結，外界適應去研求，即會覺得：世界不同形態的佛教，是可以溝通，可以合作的。如通泛的說，各有他的特點、缺點，應站在平等的立場，尊重真理而捨短從長。這才能日進於高明，而更近於佛陀的真實，契合如來的本懷。

從印度佛教去印證世界佛教全體時，佛教的從一味而分流，是這樣的：

一、約教典說：

佛法先有法與毘奈耶的集出流通。到西元前後，關於法——阿含的參究者，或著重聲聞行，著重於緣起法相有的分別，撰集為阿毘達磨。或著重佛德與菩薩行，著重於緣起法性空的體證，即有空相應的摩訶衍經集出流通。西元三世紀，龍樹依性空大乘經，抉擇阿含與阿毘達磨，而撰中觀諸論。同時前後，大乘經即傾向於真常的，唯心的，有《勝鬘》、《涅槃》等經；其後又有《楞伽》等經出現。在真常唯心大乘的發達過程中，一切有系的經師，瑜伽師，承受性空的、唯心的大乘經，而撰述瑜伽唯識等論典，成為一大系。約從西元五世紀起，從真常唯心的大乘中，更流出秘密瑜伽的續部。從這發展流化的過程去了解，一切教典間的承先啟後，不同傾向，是可以明白的分別出來。

二、從教乘說：

起初，佛法就是佛法，更沒有分別。到西元前後，分化為聲聞乘與菩薩乘。在菩薩乘的經典中，即有小乘與大乘的分判。二三世紀起，菩薩乘又有真常唯心的教典出現。這一類經中，即有「有空中」三教，或「小大一」三乘的分別。對於菩薩乘，這次後流

通的，重於佛果，所以又特稱為佛乘。五世紀起，妙有的佛乘中，又分流出陀羅尼乘。這對於一切佛法，即判為三藏，波羅密藏（含得顯教大乘的一切），陀羅尼藏；或四諦行，波羅密多行，具貪行。這種教判的分化，表示佛法分流與發展的全貌。太虛大師的三期說，即與此相合：

初五百年——小行大隱時期……巴利語系屬此

中五百年——大主小從時期……華語文系重於此

後五百年——密主顯從時期……藏文語系屬此

中國的漢文佛教——日本佛教也從此流出，在印度三期佛教中，重於中期，即以菩薩乘為本，前攝聲聞乘而後通如來乘。在這世界佛教發展的時代，應值得特別的重視，因為惟有從漢文聖典的探研中，才能完整的理解佛教的內容。今從教典來說：

(一)、「阿含」：四阿含是全部具有的。《中含》與《雜含》，屬於說一切有系。《長含》屬分別說系，《增一含》屬於大眾系。雖沒有巴利語系那樣的，保有完整的一家專籍，但不屬一家，自有他的長處（藏文系全缺）。

(二)、「毘奈耶」：藏文系但是有部新律；巴利語系但是赤銅鑠律，而漢文聖典中有：
大眾系的----- 摩訶僧祇律

	----- 化地部的-----	----- 五分律
	----- 法藏部的-----	----- 四分律
分別說系的-----	----- 飲光部的-----	----- 戒本
	----- 銅鑠部的-----	----- 善見律論
說一切有系的-----	----- 舊 的-----	----- 十誦律
	----- 新 的-----	----- 根本說一切有部毘奈耶
犢子系的-----	----- 正量部的-----	----- 二十二明了論

這樣的兼收並蓄，最適宜於作比較的研究。

三、「阿毘達磨」：

這本是上座系三大派（分別說，說一切有，犢子）所共信的。藏文系但有——六足的《施設足論》一分，與晚起的《俱舍論》。巴利語系有七論。漢文聖典，雖特詳於有部，而實通有諸家的阿毘曇。屬於有部的，有六足論，《發智》與《婆沙論》，《阿毘曇心論》（及釋），大成於對抗《俱舍》的《順正理論》及《顯宗論》。屬於分別說系的，有《舍利弗阿毘曇論》，這是可以貫通南傳北傳阿毘曇論的唯一要典。有《解脫道論》，即巴利語系《清淨道論》的異本。屬於犢子系的，有《三彌底部論》，《三法度

論》。晚起（西元三、四世紀起）的論典，出入於有部、經部，而有取捨從長的綜合性的，有著名佛教界的《俱舍論》，有影響中國佛教極深的《成實論》。依此分別看來，初期的三藏，雖不曾受到中國佛教主流的尊重，但文典的豐富，實為研求聲聞的學派分流，以及從聲聞而流衍為菩薩藏的有力文證。如忽略了這些漢文聖典，我可以斷言，是不可能完成協調世界佛教，溝通世界佛教的責任的！

四、「性空大乘經」，與五、「真常大乘經」：

漢文系的聖典，極為完備，與藏文系相近。《般若》，《華嚴》，《大集》，《涅槃》——四大部（或加寶積為五大部），都是部帙龐大的。在這裡，可以指出漢文聖典的特色：

- (一)、漢文的種種異譯，一概保持他的不同面目，不像藏文系的不斷修正，使順於後起的。所以，從漢文聖典研求起來，可以明了大部教典的次第增編過程；可以了解西方原本的先後大有不同。這不但不致於偏執一文，而次第的演變，也可以從此了解。
- (二)、漢文的大乘經，在兩晉以前傳譯的，與西域佛教——罽賓山區為中心，擴展到西方的吐火羅，西南的梵衍那，那揭羅，東南的健陀羅，東北的竭叉，子合，于闐，特別有關。這在中國佛教界，造成了深厚的佛教核心思想。北印學者菩提留支譯的《十地論》，《楞伽經》，都有非常的特色。

六、「中觀」：

與藏文系的中觀，是相當不同的。漢文所傳，為初期的，特別是龍樹撰述的論典。如《般若經》釋的《大智度論》，《十地經》釋的《十住毘婆沙論》。都不但是深理的中觀，而且是廣明菩薩大行的。後期的中觀，即瑜伽系興起以後的，龍樹後學的論典。漢文僅有清辯的《般若燈論》，沒有藏文系那樣的學派眾多。堅慧的《入大乘論》，無著的《順中論》，表示了從中觀而向瑜伽的行進。

七、「瑜伽」唯識：

漢文非常完備，有《十地論》，《攝論》，《成唯識論》三大家。藏文系以安慧派為主，近於漢文的攝論家。而漢文正統的唯識家，是以護法為主的。《成唯識論》代表了陳那、護法、戒賢，這一學系的大成，為漢文聖典的瑰寶！與唯識相隨行的「因明」，比起藏文系，陳那、法稱的作品，傳譯得不完備。這表示了中華民族性的不大重視邏輯，不大重視言論的諍辯；這限定了過去中國佛教的論師派，不能占有主流的地位。

八、「祕密瑜伽」：

事部（日本稱為雜密），行部的《大日經》，瑜伽部的《金剛頂經》，漢文都有譯傳。惟有無上瑜伽部，受了時代的限制，即無上瑜伽盛行時，中國陷於衰亂的狀態中。受了性習的限制，所以淫欲為道的法門，不能為中國的知識分子所信受。祕密瑜伽，充滿於藏文系的聖典中。

從以上的敘述中，可知漢文系的聖典，雖以中期的大乘為主，而教典的傳譯，是不限於中期的。晚期的佛教，已有了頭緒。初期的佛教，有著豐富的傳譯。所以從漢文聖典去理解，向前攝取巴利文系的聲聞三藏，向後參考藏文系的晚期中觀、無上瑜伽，那麼印度佛教一千六七百年的發展全貌，也即是流傳於今日世界的三大文系佛教，可能獲得一完整的、綜貫的、發達而又適應的真確認識。太虛大師說：「依流傳在中國者，攝持錫蘭傳者，及擇取西藏傳者，為一批評而綜合而陶鑄之新體系，庶幾為著述印度佛教史之目標歟」！這不但是印度佛教史研究的目標，應該是協調世界佛教，溝通世界佛教，取捨從長而發展為適應現代、攝導現代的世界佛教的目標！③

參、語重心長期勉後學

我著重印度佛教，但目前的印度，說不上有佛教，只剩少許佛教的遺跡。然現存於世間的，如錫蘭為主的巴利語系，我國內地為主的華文系，西藏為主的藏文系，根本的聖典，都是從印度來的，也就是印度佛教。④

研究的績效，要漸漸的累積而成，是不能速成的。最好，能養成梵、巴、藏文的學者，將巴、藏及少數梵文聖典，譯成華文，從根本上擴大我們研究的領域。佛法是要依賴語文而傳的，但語文只是工具，通語文的未必就能通佛法。修學有關佛教的語文，應發心為佛法而學。經語文而深入巴、藏、梵文佛典的佛法，才能完滿的傳譯出來，便利我們這些不通外語的人。⑤

近百餘年來，國家多難，佛教多難，這是五十歲以下的（編者按：此文導師寫於1984年，換算現在應為七十歲以下），現住臺灣的佛弟子所不能想像的。在世界佛學研究中，我們的成績等於零，這也是重要的因素之一。國家民族多難，受到外來文化的沖擊，佛教衰落了，連華文聖典也不受人重視了（聽說日本有譯華文聖典為英文的計劃）！從前，日本佛教是從中國傳去的，有關佛法的寫作，多用華文。現代的日本佛教學者，多數不會華文，而將心力用在巴、藏、梵文方面。在這一風氣中，中國佛弟子應不忘自己，在通曉華文聖典的基礎上，修學巴、藏、梵文的佛法。雖然負擔是沈重的，而意義卻是偉大的！佛法的研究，最近似乎有些新的形勢，研究風氣有了新的開始。研究者能為佛法而研究，為佛法的純淨而研究，這才是有價值的研究！⑥

【註釋】

- ① 《佛法概論》，p. 37~38。另參《初期大乘佛教之起源與開展》p. 514~p. 515：
調伏天《異部次第誦論》：
- (1) 雅語 (Samskr̥ta)；善構語；梵語 (Sanskrit)；闍陀 (Chanda)；天語。
 - (2) 俗語 (Prākṛta)；阿槃提語；阿布蘭迦語。
 - (3) 雜語。
 - (4) 鬼語；巴利語 (Pāli)。
- ② 《佛法概論》，p. 40~41。另參《印度之佛教》p. 103；《印度佛教思想史》p. 59：各部派所使用的語文：

一切有部	雅語	承羅侯羅之學統
大眾部	俗語	承大迦葉之學統
正量部 (犢子系)	雜語	承優波離之學統
上座部	鬼語	承大迦旃延之學統

- ③ 《以佛法研究佛法》，p. 261~268。
- ④ 《遊心法海六十年》，p. 55。
- ⑤ 《遊心法海六十年》，p. 55~56。
- ⑥ 《遊心法海六十年》，p. 58~59。



漢譯佛典在世界佛教的重要性

- ◎受訪者：萬金川老師、黃國清老師
- ◎採訪者：開仁法師、長慈法師
- ◎時間：2004年6月15日（Pm2:00～Pm4:00）
- ◎地點：國立中央大學漢文佛典研究室

漢譯佛典的價值與地位

開仁師 Q

據知學界目前有轉向重視與研究漢譯佛典的傾向，並知道老師對此投注的心力很多，藉此因緣，請老師為我們談談有關「漢譯佛典的價值與地位」。

萬老師 A

昨天在師大中文系口考一篇以《郁伽長者所問經》為研究主題的碩士論文，其內容試圖從這部經的戒律問題來探討初期大乘的狀況。針對大乘起源的問題，學界已經爭執了非常久，例如，平川彰提到非僧非俗的菩薩教團；以及印順法師認為那完全是平川彰在為日本佛教找根據。後來有很多學者批評平川彰那種非僧非俗教團的存在，並且逐漸有學者注意到阿蘭若行。在《郁伽長者所問經》中提到在家菩薩修出家戒，裏面有很多戒律是和《阿含經》一致的，可是就它的內容來說也有很多只是規範出家眾，但也適用在某些特定的在家團體。它試圖透過這部經來看初期大乘到底是甚麼樣的狀態。

這部經最早是由東漢嚴佛調和安玄翻譯的，接著竺法護又重加翻譯，它也被收在《大寶積經》裡面，在中國前後共有三譯。這部經也大量被《十住毘婆沙論》引用，並且寂天在《大乘集菩薩學論》講阿蘭若行的時候也大量引用，可見這部經有其重要性。這部經除了被保存在《大乘集菩薩學論》的梵文斷片，也有藏文譯本，它與《大寶積經》的本子比較接近。我們從最初期東漢末年譯的《法鏡經》，一直到《大寶積經》本，可看到它的增廣的情形。因此，如果要探究這部經的原初形態，那一定非透過《法鏡經》不可。問題是《法鏡經》非常難讀，它的梵文除了保

存在《大乘集菩薩學論》的斷片之外，很多斷片和今天我們看到的《法鏡經》對應不上。中國的經錄非常清楚地記載這部經在公元二世紀被翻譯，因此目前來說是最早的，在印度的源頭已經找不到有關這部經的其它第一手資料。

如果我們要了解大乘初期發展的一些情況，或大乘經典的結集狀態，就目前而言，除非有奇蹟出現，否則東漢末年一直到竺法護舊譯時期的佛典漢譯前期的那些典籍成為不可或缺的重要資料。因為藏譯本大抵上已經比較後期，是在經典已做了相當程度的增廣之後出現的。關於這部經已有兩篇博士論文。一個是以三個漢譯本為材料進行翻譯，並且爬梳其中有關戒律的內容，透過對戒律的爬梳來描繪大乘初期教團的狀態。不久之後，二〇〇三年有另一篇博士論文提出，它是以這部經的藏文本為中心，主題也是在處理大乘起源的問題。它根據藏文本的翻譯和解读，試圖突破《法鏡經》這個最早期譯本在文字上的困難之處。

印順法師曾說過漢譯佛典對佛學研究者來說，重要性應該是在對大乘初期思想的研究，因為相關的材料在印度方面非常缺乏，除了斷片和考古上的發現之外，文獻資料最豐富的是在漢文的藏經裡面。現在，包括日本學界，學者們共同關心的問題，就是大乘的起源，以及大乘經典的結集，與它的增減損益和流布，這些在文獻上幾乎都集中在初期漢地的譯經中。當然不一定是以《郁伽所問經》為中心，還有《法華經》的結集等等。

在創價大學所出的期刊上，有一個問題在處理「經法」這個詞。在安世高和安玄的譯經中，「經法」到底是「經」的意思，還是「法」的意思？當然，如果有印度原文很容易就可以對照出來。然而，他們的研究路線不是這樣，而是認為「經法」是一個本有詞，在《漢書》中已經出現了。在詞的結構上它是一個聯合結構，「經」就是「法」，「法」就是「經」。當時的經不是指修多羅，它是指“dharma”，這樣的意思在本地文獻裡也有。在那篇論文中，我們已經看到很多佛教學者嘗試利用中國傳統的訓詁方法來考察佛經中的詞意。當然，我們可以透過對照梵文本或藏譯本來理解詞義，然而，如果在梵文本和藏譯本都沒有的情況下，如何透過漢語資料去尋求這些艱澀難讀的漢譯佛典中的詞義？我們看到西方的學者乃

至日本的學者，已經嘗試用這種方法著手研究。因此，漢譯佛典勢必成為這一波學術研究、佛學研究中的關注焦點。

問題是我們怎樣來解讀它？我們看到平川彰寫大乘初期的戒律，它在引用文獻上經常在注解中說到《法鏡經》某一段難解，《法鏡經》這一段讀不懂。這使得他不得不使用藏文本，或者是可能譯於鳩摩羅什之後的《寶積經》的後期本子，他連竺法護的譯本都不用。然而，該後期的本子被推斷出很多譯語不是補譯，而是在後來才有的譯文，那在內容上已經有所增廣甚至有所改變。我們看到像平川彰這些學者是比較誠實的，在注解裡會說明這一段晦澀、這一段讀不懂；我們很少在本地的佛學研究中看到某些人說這一段經文我讀不懂，他們認為自己都讀得懂。套一句辛嶋靜志說的話，也許我們只有承認自己讀不懂漢譯佛典，接著去思索為什麼；或者思索什麼原因造成我們讀不懂這些漢譯佛典。佛經語言學大體上即試圖讓我們靜下心思索，是何種原因造成我們讀不懂由漢字所集成的文本。當然這樣的情況不只在初期的譯經中，我們看到現在研究佛學的人，學到巴利文之後，還會去讀漢譯的《阿含》嗎？巴利文清清楚楚，要不然還有英文可以對照，漢譯《阿含》難讀。學到藏文之後，何必又去讀晦澀難懂的古譯，乃至舊譯的譯文？直接去閱讀藏譯或梵文就好了嘛！

任何一個有佛經版本學知識的人都應該去瞭解，漢譯佛教文獻，或者我們一般所謂的大藏經，在性格上與西藏所結集出的大藏經不太一樣。我們剛才提到《郁伽長者所問經》在中國前後有三次翻譯，許多重要的經典都有前後不同時代不同人所做的翻譯。這種所謂的重譯現象在西藏大藏經裡看不到，西藏大藏經往往選一本最好的本子入藏，其餘的或毀或失。經典從最初期的狀況逐漸地增減損益，這在西藏大藏經的龐大資料中我們找不到任何的線索，但這些線索卻可以在漢譯大藏經裡充分被把捉。說到《阿含》也是一樣，印順導師非常早就指出南傳的五部《尼柯耶》（nikāya）是赤銅鑠部的三藏，但是中國的四《阿含》是在中國境內匯集起來的，它不是屬於同一個部派。在印度很多部派都有各自的三藏，今天這些資料我們都找不到，不太清楚；相對而言，中國四部《阿含》中隱藏了許多有關部派的訊息，有

待我們進一步去把捉它，乃至於能夠進一步去描繪部派佛教整個的發展，甚至於部派佛教和大乘佛教的關係。這一些所謂四部《阿含》和《尼柯耶》（nikāya）之間的關係，往往也被那些只研究巴利文的學者所忽視，他們怕去讀漢譯的《阿含》。為什麼？難讀。

佛經語言學基本上希望透過在佛教學院中我們所能夠掌握到的文獻對比研究，配合中國傳統的語文學——如聲韻、訓詁等所謂的「小學」——來解讀那些漢譯佛典。說到漢譯佛典的價值和地位，不是三言兩語所能談論清楚的。如果我們願意從佛教史的一個觀點來看，印度佛教史有欠缺之處，相對而言，除了考古文獻的一些之外，我們欠缺許多書面文獻，而這些文獻以譯本的方式被保存在漢譯大藏經及藏傳佛典中。另外，如果不從佛學研究，而是從另一個學術視角來看，漢譯佛典記錄中國歷代的語言，它可以說是中國歷代語言的詳實記錄。

中國相對於印度來說，是強調文字重於強調語音，再加上中國文人有仿古的嗜好，寫文章大量使用套語、成語，因此，這樣的文本並不能夠忠實地反應某個時代的實際語音，以及實際的語言狀況。而佛教可能是基於印度口頭的傳統，基於它宣教、佈教上的需要，使得佛經的翻譯大量地使用口語，因為有些翻譯者並不是中國傳統的文人，對中國古典並不是那麼熟悉，使得佛經的語言比較接近翻譯當時周邊的語言狀況，包括語音的、語法的和詞彙的。因此對於研究漢語流變的學者來說，他們逐漸發現要研究漢語在歷史上真正流變的情況，與其求助本土性的文獻，不如打開佛教的大藏經，裏面保存很多語言資料，包括語音的、語法的、詞彙的。

大抵上現在是有兩批的研究者，第一批主要是集中在古譯到舊譯前期的那些文本；另一批研究者注意到漢語史流變，他們不只注意到古譯，還注意到唐宋。因為禪宗的語錄大體上反應了那個時代的真正語言狀況，不像唐宋八大家的文字，它們並不見得能夠實際反應當時的語言狀況。這是漢譯佛典或是漢文佛典被重視的原因。當然，還可從其他學術視角看待漢文大藏經，我只是舉兩個我們較為關心的，一個是屬於漢語史的介面，一個是屬於佛教史、佛學研究的介面。

黃老師 A

漢譯佛典保存現存梵本、藏譯本未見的典籍，這是它的價值之一；還有它保留時代甚早的譯本，而且各個時代不同的異譯本，可以看出一部佛典的發展。另外，翻譯本身也是一種理解和詮釋，它可以幫助我們去了解佛經原本的詞語和文句的意義。印度籍佛教學者穆克紀(B. Mukherjee)曾說漢譯本可以幫助梵文本的理解，梵文本也可以幫助漢譯本的理解。我們在讀《小品般若經》時有一段文句「一切法無礙想」，我們翻開兩個梵本的現代譯本，一個是英譯本，一個是日譯本，基本上他們的翻譯我不是很認同；後來看到鳩摩羅什的翻譯，把它翻譯成「一切法無礙想」，這是比較適切的翻譯。所以我們可以了解到古代佛經的翻譯，翻譯家可能有他的傳承，可能有他深入的領會，這一些理解和詮釋就表現在漢譯佛典的翻譯上面。

翻譯用語受到文化的制約

開仁師 Q

請教萬老師：剛剛說到中國本身的翻譯會受到一些口語、詞彙、詞法的影響，基本上佛教原典語言像巴利文、梵文應該也會這樣。如果在印度當時本來是口頭傳誦，變成文字並行的時候，應該也會面對這樣的問題。則我們同樣看待梵文或巴利文的時候，這一層面的問題不會產生嗎？

萬老師 A

從語言本身，我們對照巴利或早期的《阿含》與大乘經典，可以看出變化很大。譬如修辭的變化，一些在大乘經典中所出現的修辭、譬喻在《阿含》裡看不到。《阿含》裡的譬喻大部份是農村式，可是大乘經中的譬喻都是大都市、大港口。大乘經典的編纂者或結集者比較具有想像力。當然不是說佛陀沒有想像力，而是說佛陀面對的教眾大部份是鄉村的，所以在《阿含》裡看不到以七寶遍滿三千大千世界的敘述。這是在文章修辭上的變化，也反應生活的變化，表示佛教從鄉村逐漸跨入都市化，這個都市化跟印度整個經濟、政治與社會環境變遷有著密切的關係。

在語文本身，從使用方言——不論是巴利文或其它的，到最後我們看到大乘佛教論師的著作都是用標準的梵語，這基本上違反早期佛教不制定統一的標準語，及所謂鼓勵語言的在地化，或者鼓勵佛法的在地化的方向不太一樣。當梵文化銳不可擋的時候，所謂梵語化運動、梵語化復興，很多早期是以方言所寫的佛經開始梵語化，把它從俗語轉成雅語。在轉換過程就出現了我們一般所稱的「混合梵語」，也就是它既不像梵語又不像俗語，因為這些轉化的人並不見得每個人都精通梵語。一個精通梵語的人，一個婆羅門，在他十五年受的教育裡面，有六年到九年的時間都花在學習梵文上，也就是說它是一個非常難學的語言，必須達到極為流利的程度。我們看到很多大乘論典都是以詩頌的方式來寫，要寫梵文詩不是那麼簡單，這也是為什麼許多大乘論師都是婆羅門出身的原因。語言的變遷意謂著什麼？當然也意謂著思想的變遷。這些婆羅門出身的論師不僅將標準梵語帶進佛教的書寫裡面，同時也將從小所學的某些婆羅門思想帶進來。這些問題以前很少被注意，就是說整個佛教學術思想的發展——特別是大乘，有婆羅門化的傾向。不只在語言方面（從方言到雅語），也包括很多大乘論師是婆羅門出身，乃至我們說的佛教中五明這種知識體系在很多方面是婆羅門教知識體系的模仿。

不論是北傳的《阿含》或是南傳的《尼柯耶》（nikāya），是否能夠正確無誤的代表佛說的問題，到今天仍是一個有爭論的問題，有人認為是，有人認為不是。我們來看一般認為最早《初轉法輪經》，它是非常有次序的，這不可能像是剛開始說法的形式，在結構上那麼完整，應該是經過後人整編過的。也有人認為在《阿含》裡面比較初淺的教育是屬於早期的，比如說法數比較少的是較早的，像三支、五支就早於十二支；乃至於在文體上偈頌就早於散文。可是這樣的說法在今天是受到質疑的，如果我們單單從頌文來看，比如說《法句經》或者是《經集》以前被認為是最早結集的，實際上《法句經》或《經集》中不能夠整理出佛教最具特色的一些思想，也就是說它不能代表佛教思想的核心體系。另外，許多學者研究者那教或是其他的沙門集團，發現《法句經》和《經集》中很多格言詩是共通於當時的沙門集團，並不是特屬於佛教的。所以試圖從《法句經》與《經集》要紬繹出日後佛教發展的思想是不可能的。這個問題到今天仍是開放的。

黃老師 A

印度的雅語和方言的問題：最早佛教傳播不是用梵文，發展到混合梵語的時期，Lamotte 說不同的地區、不同的時代，同一部佛經的寫本的混合程度是不一樣的。其次，印度的方言與梵文之間的關係，與漢語的口語和文言詞彙之間的關係不一定是相同的。因為印度的方言與梵文之間的關係，比如說巴利文與梵文之間的關係，很多都是可以對應的——那是語尾變化的不同，或是發音上繁簡的不同；基本上很多地方是可以對應的。可是在漢語佛典的情形，口語和文言詞彙有時就無法對應。

再者，因為翻譯成漢文的佛典有時候它不是直接從梵本或是從印度語言翻譯過來，它如果從西域的語言再轉譯成漢文，那可能差異又更大了。比如說鳩摩羅什的翻譯很好，可是鳩摩羅什翻譯的佛典，很多是從西域語言翻譯過來的，比較著名的《法華經》，《添品妙法蓮華經》的序言就很明確的說它應該是從龜茲文翻譯過來的。又如《維摩詰經》，我們也可以找到證據，僧肇他們在註解《維摩詰經》的時候，常常在註解文中就跑出來一句說：「梵本云……」。並且在有關鳩摩羅什譯場的記載中，也提到姚興手持胡本跟鳩摩羅什一起進行翻譯，姚興是胡人，所以可能讀得懂西域的語言。所以鳩摩羅什《維摩詰經》的翻譯，我們對照玄奘大師的譯本，對照現在的藏譯本，發現很多地方思想可以說是相反的，中村元有做過這方面的研究。這是鳩摩羅什所用的底本不一樣呢？還是此經翻成西域語言時所造成的不同？至少我們可以從漢譯本看到有這樣的差異現象。

萬老師 A

「迦羅越」就是一般我們翻成「長者」，在印度叫做有錢人，「迦羅越」是當年竺法護把它翻成「迦羅越」，他叫做「郁迦羅越」，有時也單獨稱之為「迦羅越」。到底當時竺法護翻譯的時候，是從印度西北方言翻的，或是從梵文翻過來的？我們曉得「ga」、「gga」到「gra」，「gra」是梵文，「gga」是方言，在印度常常「kra」會變成「kka」或「kha」，這在梵文和方言之間會有對音的關係，這個對音的關係就好像我們現在的普通話和閩南語之間對音的關係。譬如普通話

說「ㄌ」的音，閩南語唸「ㄍ」，它有對音的關係。巴利文和梵文之間也有對音的關係，就是說巴利文唸哪個音的，梵文就對應地唸哪個音，它有一個語音的轉換規則，這種轉換就證明這兩種語言之間有親密的關係。「郁伽」，有的學者認為它是從「gga」翻出，有的認為是從「gra」這個梵文翻過來的，到底哪個比較可能呢？如果我們學過漢語音韻學的話，我們知道「伽」在古代為「群」母字，相當於梵語的「g」或「gh」的音；「迦」古為「見」母字，相當於梵語「k」的音，我們可以透過漢語音韻本身進行分析，來推測它可能是從哪個音翻過來的。

比如「僧伽」（saṅgha）用的是「伽」，而「釋迦」（śākya）則用「迦」。我們可以從漢語保存的譯音推測出它大概是譯自哪一個音。漢語保存了一些資料可以讓我們進一步透過漢語本身音韻的理解，推測出當年它用這個漢音來描寫的梵文是哪一個？如果我們有漢語音韻的知識就掌握了更有利的一種工具，可以對保存在佛典裡的音譯詞進行比較正確的還原。具備了漢語音韻的知識，就可以讓這些音譯詞說話，表明它們的身份到底是從梵文還是從俗語來的。從梵文或從俗語來代表什麼意思？梵文的經典比較後期。佛教經典是從公元一世紀才開始梵語化，大乘的經典最初期的時候不是以標準梵語記載，它是用混合梵語記載，也就是其中夾雜方言的成份。當我們發現某些經典有著方言的痕跡，就代表它可能是比較早期的，像《法華經》裡面有一部分也有方言成分，可是到隋譯本《添品法華》已經是純正的梵文，它是比較後期的經，被更改過。

萬金川老師簡介

- 學歷：私立輔仁大學哲學研究所碩士、國立台灣師範大學國文學系學士。
- 經歷：私立銘傳大學通識中心專任講師、私立南華大學通識中心專任副教授兼佛學研究中心主任、現任國立中央大學中文系副教授。
- 專研：佛經語言學，佛教思想，佛教文學，佛教文化，佛教經典語文。



培養解讀漢譯佛典的能力

開仁師 Q

在研究漢譯佛典的基礎，可以透過一些對比或是中國傳統的一些思想、學問來解讀漢譯佛典，但目前的大藏經，經歷的時代是非常長久的一個年代，背後具備的一些知識和條件是非常複雜的，以老師您的經驗，我們是要先從哪個部分著手？要先具備哪些能力才有辦法處理一些比較關鍵的問題？

萬老師 A

我們要知道為什麼讀不懂漢譯佛典的原因。這些線條都是我們所熟悉的，難字也可以在字典中查到意思是什麼，之所以難讀，一個是詞彙上的難讀，一個是語法上的難讀。詞彙上的難讀，它可能是某一個時代、某一個地區的方言，或者一個口語，跨越了那個時代，跨越那個空間，口語就不為後人所知。然而，目前的大型辭典並不是為了要閱讀佛教文獻而編纂的，為了要閱讀漢譯佛典而編纂的辭典目前才剛剛起步。比如說《正法華經辭典》、《妙法蓮華經辭典》，這種以一部經或單部文本來編纂的辭書目前才剛開始。為什麼會開始？正是因為以前那些大規模的辭書，不論是《辭海》、《漢語大字典》、《漢語大辭典》等，基本上其編纂的目的都不是為了要解讀佛典。

一些佛教的專門術語大體上都可以透過佛學辭典找到一些基本的線索，不論是中村元的《佛教語大辭典》，或是《望月佛教大辭典》，專有名詞、術語往往都可以查得到。但很多不是專有名詞、專門術語，比如說「交通」、「永浴愛河」，這些詞最初期都在佛典出現。「交通」是指男女的性事；「永浴愛河」是指永遠不能超生，是在輪迴之中，在欲海之中。我們總認為我們了解這些詞彙並沒有什麼困難，可是這正是我們誤解的開始，因為我們不曉得詞義會轉變，在佛經中的詞義與在世俗書中的詞義也許風馬牛不相及，或是剛好相反。

有些佛經辭彙是一時一地的方言，當時流行的口語，而編纂辭典者並未收錄，因此在辭書上也找不到。佛經並不是完全以專有名詞或是法相術語堆積起來的，它中間有很多一般用語、非術語，夾雜在字裡行間，而這些詞彙往往和整個句子要表達的意義是密切相關的。

因此，先要從為什麼我們讀不懂思考起。我們可以用哪些方法來克服？第一要熟悉工具書的使用，但是如果缺乏漢語音韻的知識，工具書對你來說還是沒有意義；有漢語音韻等的基本知識，才能透過工具書的查閱去解決一些問題。特別是竺法護的翻譯，竺法護翻譯當時很多譯詞都還沒有被完全的規範化。到鳩摩羅什時很多譯詞都已經被規範化，哪一個梵文就應該翻譯成哪個中文，可是他之前這譯詞並不統一。很多在漢語裡的不同譯詞，對應的梵文原語卻是一樣。因此必須知道漢語的那些詞義是怎麼來的，哪些是屬於本有詞，即中土文獻本身就有的，它只是襲用；哪些是在譯場裡創造出來的。也就是說，你要去了解漢譯佛典的語言是怎麼形成的。大體上這種語言的形成有三個來源：一個是受源頭語的影響，因為是翻譯，不可能不受源頭語（梵文或其他語文）的影響。一個是會受漢語（目的語）的制約，因為要翻成漢語；例如，漢語沒有時態變化，梵語是有時態變化的。一個是翻譯者或是翻譯集團本身的創造。這三者並不是平均的在每一個譯場裡表現出來。有的是完全以源頭語為中心，以梵語為中心，採取直譯。有的是完全以目的語為中心，它寧可委屈梵文來遷就讀者，鳩摩羅什的翻譯就有這種傾向，大量採取意譯的方式，大量採取轉化的手法，讓讀者或聽眾容易接受。有的是譯者的創造力特別的豐富，像鳩摩羅什。我們必須考慮呈顯在漢譯文本的語言是怎樣被形成的，這時候就必須具備一些源頭語言的知識，也就是梵文、巴利文的知識，同時也要具備漢語的知識，才能夠了解我們的問題出在哪裡。

有些問題是因為對漢語的了解不正確，有些則來自於不了解這個詞語根本不是漢語，它受到梵語形式的影響。具備一些漢語的知識，才有可能知道我們的問題出在哪裡？我們要進一步去了解呈顯在漢譯佛典裡面的語言是怎麼樣被形成的？形成這種語言的主要動力是哪些？

黃老師 A

這方面我是有一些學習上的經驗，要了解佛經語言的特點，有時候翻譯家不同，甚至同一個翻譯家在不同經典的翻譯上，有一些用語也會不一樣。所以我建議在學習的過程可以專精某一部經典，再慢慢擴大到同一個翻譯家所譯的不同經典，了解他在翻譯上的特色，甚至擴大到某一個時代的譯經。

譬如以鳩摩羅什的翻譯來說，他翻譯的一些經典甚至有現存梵文本，我們透過對讀研究可以了解他在翻譯上的特色，等到這一些可以對讀的了解之後，再擴展到沒有梵文本留存的其他佛典，譬如說《大智度論》，透過既有的知識再去對它進行研究。要把一部漢譯佛典研究好，剛剛萬老師有提到幾點，我這邊再把它歸納一下：第一就是漢文的知識，尤其碰到純粹是漢語問題的時候；甚至翻譯過來的意譯詞，我們有漢文的知識，更可以探討它為什麼要做這樣的翻譯。漢語語言文字學在傳統上我們的歸類有文字學、聲韻學、訓詁學；或是用現在語言學的歸類有語音、語法、詞彙。這些知識要具備。其次，要讀懂一部漢譯佛典，佛教的知識，以及印度文化的背景知識不可或缺。再來，還有一個很有幫助的方法就是對讀，不同語言版本如梵文、藏文、巴利文與漢語的對讀。

我舉這學期在做的《雜阿含經》的對讀為例，發現到一些問題：第一個是解讀上純粹是漢語的問題，這時必須對魏晉南北朝漢語詞彙的意義有所了解，我們不能用後面時代的詞彙意義去解讀魏晉南北朝當時的詞彙意義。第二個就是佛教專門術語的問題，這在一般佛研所都會提供許多的訓練，也有工具書可查。再來就是一些特殊語法要素的翻譯，如呼格、關係代名詞等古人是如何翻譯的？還有一點就是在對讀時才會發現，就是翻譯本身有問題。譬如有一句說「平等慧如實觀」，平等慧是甚麼意思呢？我們解讀起來是平等的智慧。然而巴利文是「samma-paññā」——正慧；翻譯者可能將它解為「sama」，那就變成「平等的」，同經接下來的文句中又譯成「正慧」，所以我們知道這個地方的「平等慧」的翻譯明顯是有問題的。因此在解讀漢譯佛典上可以說十八般武藝通通都要用上去，我剛才說可以從專精一部經典發展到某一個譯家，再發展到某一個時代，我常常做的工作就是對一部經一個詞一個詞詳細去解，甚至去進行註釋，這樣做久了就會累積到豐富的知識。

閱讀漢譯佛典所不能或缺的知識

長慈師 Q

剛剛兩位老師都談到使用工具都須要一些基本的，比如說語文、聲韻



學的一些知識，乃至文字學的知識，對於這樣的訓練，不曉得老師有沒有什麼樣的構想？因為這樣的訓練，一般在大學裡才有開設這樣的課程，如果要以佛學專攻的方式，怎麼樣來具備這些能力？能不能請老師提供一些方法和想法？

萬老師 A

要學習一個萬能語言是不太可能的事情。我們必須知道在閱讀漢譯佛典時會碰到哪些語言問題。這些語言哪一些是屬於梵語的？須要具備哪一些梵語的知識？如果在讀漢譯佛典的時候碰到的一些問題是屬於漢語語言的問題，須要具備哪些知識？比如說漢語詞彙的結構是一個什麼樣的結構？同樣的詞型，不一定代表它在意義的結構上面是相同的，這些是屬於漢語的知識。

比如說「民主」一詞，有人說「民主」這個詞在先秦文獻就出現了，先秦出現的「民主」和我們今天講的「民主」是兩回事，先秦出現的「民主」是「民之主」的意思，民之主是皇帝、統治者；現在出現的「民主」的「民」是主詞，「主」是動詞，老百姓做主。所以現在的「民主」我們稱之為主謂式，由主語與謂語構成；以前的「民主」是一種偏正式，若依梵文則稱為依主釋。我們知道一個詞用持業釋或依主釋會呈顯不同的意思；同樣的情況在漢語也是有的——詞型沒有變化，然其內在的意義結構是不同的。

我們讀梵語的時候必須去了解梵語的詞是怎麼構成的，詞頭、詞幹、詞尾。那麼，漢語詞是怎麼構成的？它有哪些形構的原則？這些基本知識，屬於漢語語言的知識，其實並不是非常複雜，所欠缺的是比較有系統的教科書，將讀漢譯佛典時所須具備的梵語知識和漢語語言學的知識作一系統性的介紹，提供給希望在這方面下功夫的人。你在做這個研究，你所須要的梵語的知識有哪一些？你要補足哪一些漢語的知識？我們在讀漢譯佛典時，總覺得漢語是我的母語，還需要具備什麼知識呢？其實是需要具備一些知識的。然而，它並不是複雜到要人成為一個文字學、聲韻學專家，沒有到那種程度。當然，成為這樣的專家是更為有利的，但並非是要成為專家才能去讀。事實上，因為在研讀的時候才知道哪一方面的知識是不足的，需要再進一步充實。要在實際解讀中才知道哪方面的知識有必要再補強。

黃老師 A

就這一方面，因為我同時在圓光佛學研究所和福嚴的研究部，這兩年也嘗試有關佛典漢語的教學。在圓光，基本上我不是提供他們系統性的漢語知識，而是提供直接閱讀經文的訓練，就是說可以用什麼方法去解讀就會告訴同學，有時候也會讓同學去實習一下。在福嚴，我就進行比較系統性的講授，課程設計基本上要兩年：第一年的設計是關於古代漢語的課程，主要著重系統地介紹漢語的知識。到第二年才開設佛典漢語的課程，把第一年學到的漢語知識實際應用在漢譯佛典的解讀上，我們採取的是從東漢開始各個時期的譯本，同一部經不同的譯本，這樣可以看到經典本身的發展，可以看到譯經詞彙的發展，也可以看到翻譯者不同的風格，同時也輔以佛典漢語相關著作與論文的研讀，因為現在海峽對岸相當多的學者投入這方面的研究，有了一些研究成果。

佛典漢語本身是漢語中的特殊形式，除了書面語與口語的混合外，也是漢語與外語的混合，不能視為純粹的漢語，真正要完成這方面的訓練，除了古代漢語的背景外，還須要其他經典語言的訓練，即梵文、藏文、巴利文，甚至古代西域語言。誠如萬老師說的這方面缺少系統性的教科書，這是目前在佛典漢語教學上最大的困難所在，教的人困難，學的人也困難，希望能早日解決這方面的問題。

佛典研究須兼顧義理與修行的層面

開仁師 Q

在語文上我們會面對這樣的要求，但是佛法跟一般學問不一樣，它有牽涉到義理的部分，針對這方面我們怎麼同步進行？或是要怎麼調整？因為佛法畢竟是屬於比較特殊的內容。

萬老師 A

問題是這些內容是透過語言或文字作為它最主要的載體，也就是說這些思想是透過語言或文字來呈現。



開仁師 Q

但是佛典上，釋尊不管是說多少法、多少文字，後面呈顯的是修行的意義，所以這個層面我們是先處理表面文字上問題過後，再進一步深入到義理，還是有什麼方法？

萬老師 A

我們要了解一句話，原則是透過裡面一個詞一個詞的從部分開始了解。可是通常我們對一句話大概的意思不了解，我們事實上不會將其中的詞語個別分開來解讀，因為當查閱一個詞時，每個詞都不可能只有一個意義，這裡面就構成部分與全體的關係——如果對全體沒有一個了解，不可能知道部分；同樣的，如果對部分沒有深入的了解，也不可能對全體有更清楚的認識。如果對一句話完全沒有概念的話，就不可能知道這句話在講什麼，一定是對這句話有起碼的了解，才會知道這個語詞在這裡應該做什麼樣的解釋，這樣的解釋是不是正確？需要等到下一個語詞的解釋，你會慢慢地修正前一個詞語的意義，它呈顯出部分與全體的互動關係，或者一種辯證的關係。語言和思想也是這樣，我們不認為真的有那種可以脫離語言文字而獨立存在的思想，如果可以脫離語言和文字，那表示它不可以傳遞，它沒有辦法被傳遞，因為語言文字是我們溝通的最主要媒介。因此，我不認為可以看輕語言文字的重要性。

那麼，如何解讀它呢？它給我們的就是這些東西：如果在中國就是線條；如果在印度就是語音。弄清楚這些線條、這些語音到底表達什麼意涵，接著再談這樣了解語言、了解文字是否正確。藉由歷代許多註疏，並且還有其他研究的人，透過這些來進行溝通，看某種理解是否有問題。佛教講「諸法無我」是非常有趣的，唯識學派講「諸法無我」是指經典，經典是不固定的，也就是經典的意義是開放的，不是封閉的，在不同場合、不同時代會呈顯出不同的意義。為什麼？就好像阿賴耶一樣，不是所有的種子都會起現行，它須要內因和外緣成熟才會現行，它會起怎麼樣的現行？那要看是有什麼樣的外緣。唯識學派講「諸法無我」是從這個意思來說，也就是經典的意義是敞開的，是可以不斷地發展。

黃老師 A

剛剛這個問題我大概從兩點來解釋：第一點，如果是個人解明經典義理的問題，整個大乘佛典甚至《阿含經》裡面都不斷地告訴我們要聞、思、修，有這樣的歷程。「聞」，其實就牽扯到對語言的了解，所以《阿含經》裡面有談到法說和義說。再者，大乘經典更長串的一系列有受、持、讀誦、如理思惟、為人講說、如說修行。所以你所說的修行，是自己個人的提升呢？還是包括自己了解後為人講說呢？大乘佛典把這個也當作是修行。

第二點談的就是在這個時代，我們會面對古代印度的學法者他們所不會面對的問題：第一個是語言的問題，在《阿含經》裡面會看到很多當時日常所用到的詞彙，比如講因果觀，當時印度很多人已經普遍接受這個觀念，這是文化上的問題；語言上就是他們用的語言是當時的日常用語，不是我們現在的用語。佛典在古代翻譯時，除了有些與中國文化比較不相容的專門術語外，翻譯上多半仍採用當時所能看得懂的用語，只是說那些詞彙對我們而言已經不再是我們熟悉的日常用語。所以現在不管是對個人修行來說，還是對佛法的弘傳來說，牽扯到一個發心的問題，自己就要先去弄清楚漢文佛典所講的內容。為什麼我要這樣來說呢？因為我們是中國人，中國人讀得最快的佛典畢竟還是漢文佛典，我們又沒有把漢文佛典進行一個很好的白話工作，所以大部分時候還是得透過古代漢文佛典去了解佛教義理，如果經

黃國清老師簡介

- 學歷：中央大學財管碩士、中華佛研所畢業、中央大學中文碩士、中央大學中文博士候選人。
- 經歷：曾任法鼓山佛學推廣中心專任講師、福嚴佛學院教師、現任圓光佛學研究所專任教師、中央大學覺聲佛學社指導老師、空中大學兼任講師、財團法人一心慈善基金會董事。
- 專研：梵文、巴利文、佛經語言學、法華思想。



過一定的訓練以後，基本上是可以直接去閱讀古代的漢文佛典，所以說這是一個發心的問題。

由於過去國內的佛學教育都不注重佛典漢語的訓練，變成訓練出來的人才和佛教社群的實際需要是脫節的。譬如說佛教社群需要的是能夠教導經典的人，可是我們現在能夠教導古代漢譯經典的人，供給和需求實在不成比例，尤其我最近幾年在外從事佛典的推廣工作，發現其實居士經過訓練以後也是可以讀懂佛典，只是他們常說找不到老師來教導。所以佛典漢語對現代中國佛教或是台灣佛教的重要性，可以從這裏面顯現出來。

經典的解讀與思想的開展

長慈師 Q

依兩位老師的看法，對於經典的解讀有沒有一個標準答案？就以龍樹《中論》「空假偈」，此一偈頌在中國有另外一種解讀，也是開展出一套修行的體系，我們解讀的時候，是不是容許有不同的看法？像老師講「諸法無我」——佛經意義是沒有固定，是否有這樣的意涵？

萬老師 A

智者大師對《中論》第二十四品第十八詩頌的解讀，所謂三觀，我們可以透過解釋學的還原，試圖理解為什麼智者大師要這樣來解釋，而不是說他的解釋是錯的。龍樹所詮釋的究竟是什麼意思？也不見得我們透過梵文之後就能夠明白，這已經不可能知道答案了。因為龍樹留給我們就是這個東西，而歷代注解家有不同的意見，哪個能代表龍樹也不得而知。實際上，對於龍樹在這個偈頌中試圖表達二諦還是三諦，我們並沒有一個終極的判準，但我們卻要去解釋為何有人把二諦理解為教，有人則理解為理。「二諦是教，不二是理」是吉藏大師說的。我們今天卻要進一步去剖析他們理解經文的背景是什麼？這是我們可以嘗試去做的，而不是說哪一個理解的是正確的，哪一個理解的是錯誤的。當然我們可以說他們這樣理解是不符合梵文文法的，完全是中國式的，如果是印度人根本不可能這樣讀。我們可以說某

一句是中國才有的語法，印度是沒有的。比如說中國佛教徒把「空」當動詞用，在印度只有當形容詞（śūnya）或名詞（śūnyatā），中國把「空」當動詞顯然來自於漢語的結果。

我們可以做這樣的工作，或可從文化上，或是從語言上，來進一步釐清這些解釋是基於什麼樣的原因被形成，這個我們稱為解釋學的還原。只要是解釋學的還原就不是唯一的，不像是有些東西存在那裡總有一天會找到它。〔開仁師：這些也蠻主觀的〕但是必須具備各種條件，就好像我們說一幅拼圖誰都沒有看過它原來是什麼樣子，現在拼圖散了一地，我們現在要拼回原貌，大家都沒看過，大家都在嘗試嘛！這時候我們要看，你有多少證據來證明比較有可能，那不是說主觀，而是我們依據現有的條件。

首先，要知道沒人跟龍樹一起生活過，誰也不能知道當時龍樹想的是什麼，也就是在認識論上我們不可能有作者的原意。作者的原意是什麼？這是不可知道的。知道的是作者的作品，作者是不是把他想說的都透過文字充分地表達了？老實說，我們常常說一些我們自己都不了解的話，也時常說了一些話與要表達的意義是有距離的。我們都有這樣的經驗，何況作者與作品之間的那種關係！

黃老師 A

這方面我可以舉一些實例：談到佛典解讀有沒有標準答案的問題，這不是只有在中國才會產生歧異，印度本身對同一部論書可能就會產生不同的解釋，甚至會相互批駁。比如《中論》就是這樣，月稱會去批評清辨。例如，「業煩惱」要怎麼解讀呢？是業與煩惱？還是業的煩惱呢？在印度論典中你也可以看到這兩種解讀。

再者，中國人通過漢語更可能會有思想上的創發，比如智者大師對「悉檀」的解釋。面對這種情況我們評判標準不能定於一尊，就像剛剛萬老師說的，你很難知道作者的原意是什麼。當代詮釋學家施萊爾馬赫提到「部分幫助全體的理解，全體幫助部分的理解」。在學習佛典的過程我們也是不斷的在提升當中，最後常常用「能否與佛法相應」作為評判，也不一定只有一個方向。

比如《金剛經》裡提到一聽到《金剛經》即生「實相」，這是鳩摩羅什的譯語，如果對應到玄奘的翻譯那是「實想」，也就是真實想。可是看到鳩摩羅什的翻譯，古代的祖師會怎麼解呢？就我記憶所及，從智顛、吉藏、窺基，包括印順導師都把它解成「諸法實相」的意義，但你不能說他們這樣的解讀不符合佛教的意義，就文本來看它與「真實想」是不同的，就內容來看我們說它是符合佛教的義理。

又如六祖慧能大師將《維摩詰經》的「心淨即佛土淨」解成「唯心淨土」，可是在《維摩詰經》的文脈裡面，心淨不是一個人心淨佛土就清淨，心淨還要去教化眾生，使自己與眾生的心靈都清淨。所以慧能大師的解讀就是一種去脈絡化，不管上下文，可是他這樣的解讀我們不能說他是違背佛教的義理。佛法的特色就是你可以從各種不同的角度來表達真理，不一定非得要用哪一種語言來表達。

漢語知識對解讀漢譯佛典的重要性

長慈師 Q

一個沒有漢語知識的人與一個有漢語知識的人，在解讀漢譯佛典時會有何差異？

萬老師 A

起碼我們可以知道那一種解釋是有脈絡可尋的，我們可以提到歷代註解家是怎麼看、怎麼理解。另外一種就是望文生義，特別是漢語。以前像在一貫道的系統裡面，對於佛教《金剛經》的理解，對《論語》的理解，很多都是望文生義，它也可以自成一個系統。可是如果我們仔細追究他們對佛教的理解，或對儒家的理解，在整個佛教思想脈絡裡是不可以成立，在整個儒家思想脈絡中也是不可以成立的；你在這裡可以解釋得通，不代表在另外一個文脈也可以解釋得通。一個專家解釋的佛典和一個非專家解釋的佛典，首先就是落在這樣的文字解讀有沒有回到它那個時代？我們不能不先回到那個時代，而去創造一種解讀。語言不是私人性的，創作是私人性的，可是他所使用的語言、文字是一個公有財，是屬於全體的，不是個人可以竊佔的。我們必須看你這樣的解讀方式到底能獲得多少人的同意？

黃老師 A

這就是學術的功能！這需要專家。為什麼需要專家？就是他的解讀可能比較精當，〔長慈師：也就是具備這些知識還是有其重要性。〕比較不會望文生義，甚至用後期的詞義去解早期的詞義。雖然不能完全的客觀，但是儘可能回到佛典翻譯的時候本來想要表達的意義。

萬老師 A

我們並非說語言是我們唯一的憑藉，語文是我們重要的憑藉。因為在佛典裡也清楚的談到四依止：依法不依人，依義不依語等。它不是唯一的憑藉，但是它是個重要的憑藉。以所有的宗教而言，語文都是非常重要。實際上，重要的語文都跟宗教有密切的關係，如西伯來文、拉丁文、梵文都是與宗教有非常密切的關係，才成為一個通行的語言。

值得讚嘆的翻譯家及其作品

開仁師 Q

如果以目前漢譯藏經來看，老師比較讚嘆或欣賞那位翻譯家的作品？

萬老師 A

我是談不上欣賞或不欣賞，我覺得翻譯在今天是非常有趣，值得去研究，但是實際上研究的人非常少。特別是中國有將近千年翻譯佛典的傳統跟經驗，歷代也累積了很多有關翻譯的理論，到底這些翻譯家翻譯的好還是不好？在今天已不是從一個單向的角度來檢查他，它應從一個多維、多向的角度來檢查。我們說好不好是就原典來講？還是就讀者來說？從原典來講，鳩摩羅什的翻譯很多和原典有出入，玄奘的翻譯比較貼近梵文，問題是玄奘的翻譯普遍接受性不高。玄奘和真諦同樣翻譯很多的東西，為什麼玄奘要重複真諦的工作？以我們現在來說是資源浪費。這裡面涉及到唯識教理詮釋，他們兩人的立場不一樣。我們曉得他們兩人一位是屬於唯識新學，一位是屬於唯識古學，這使得他要再重新翻譯一遍。這裡面涉及到學派的問題，而不是翻譯的好與不好的問題。

除此之外，也關聯到其譯經風格，是以讀者為中心去翻譯，還是以作者為中心去翻譯？是對得起讀者，還是對得起作者？審視中國將近千年的翻譯傳統，不再像以前那麼簡單，以信、雅、達為最高標準，那在今天都是沒有意義的話，因為那對翻譯現象的了解是非常膚淺的。我們可以看到許許多多非常精緻的翻譯理論，並且也有許許多多的作品，讓我們來檢視那些翻譯原則落實了之後，它所造成的效果如何？我們可以從大藏經的注釋，乃至佛門寺院、文士經常研讀或課誦的經本進行調查就可以知道哪些譯本較為流通，然後思考為什麼這些作品會流行？是基於語言的原因？還是非語言的原因？

在今天，海峽對岸有許多人致力於翻譯的研究，可是他們把注意力放到晉代以後一直到當代，很少把興趣往上移。我一直希望有人能夠注意到長達千年的佛典翻譯，裡面有許多相關於當代對翻譯的討論的一些問題，能夠重新進行檢視，這也是一個我相當關心的問題——就是佛典翻譯。如果我們將佛典的漢譯比擬作一個生產流程的話，有些屬於上游的，不論是中亞語言或梵文，有人對上游非常感興趣；有的是屬於譯場裡面在進行製造，翻譯的過程、翻譯的原則；翻譯之後它成為下游的產品，這些產品出去了，哪些暢銷？哪些不暢銷？我們必須分成三段來看。整個佛典從印度到中國來，從上游的原料到下游的成品，今天有重新來加以檢視的必要。一般人對於佛學，願意翻開佛典的，立刻想到的就是要去了解佛法大意，卻極少進一步思索其了解佛法大意的正確性。我認為正確與否，相對而言，還是須回到語言文字上來說。我們看到印順導師做了很多講記，可是這些講記和藏經比起來比例是非常小的，有太多是導師沒有去做過爬疏的。即使就那些講記，今天很多人讀起來仍感到困難。印順導師已經盡可能扣緊文獻，以現代語言表達出來了。那更不消說那些導師沒有進行注解的，我們如何去面對？

黃老師 A

有關翻譯家這點，我先談一個問題，當我們現在看到某一部佛典，我們會說是某一個人所譯的，事實上我們要有一個認知，它常常是一個團隊合作，團隊合作的方式不一樣，所以出來的譯經風格可能也不一樣。

以鳩摩羅什的團隊而言，是鳩摩羅什在台上講，底下有一大群人在那邊聽，一大群人裡面可能會指定某人專門負責某一部經的整理，因為這個整理者是中國人，所以鳩摩羅什經由這種方式翻譯出來的經典，中國人讀起來就比較通順，這就是我們說的「歸化派」的一種翻譯。

相對的，我們來看玄奘，那也是一個團隊的合作，由於玄奘自身通曉兩種語言，而他的團隊裡面也有文字學方面的專家，所以翻譯出來的用詞就比較文雅，基本上除了把意思表達出來之外，也有「異化」的風格，保留很多梵文的形式，甚至語法受梵文詞序的影響。例如讀《小品般若》的玄奘譯本時就碰到「想」與「等想」的譯詞，同樣是屬於觀念的問題，「等想」（*saṃajñā*）為什麼加那個「等」字呢？它是告訴我們接頭詞的不同。所以鳩摩羅什翻譯的，中國人讀起來就很順；玄奘的翻譯是嘗試要向中國人溝通佛典的原本是怎麼樣的一種表達。

因此翻譯到底那一種比較好，沒有一定的標準，那要看我們的需要。一般讀經者當然會比較喜歡讀鳩摩羅什的譯本，可是研究者常常喜歡讀玄奘的譯本，因為感覺上它傳達語言上的訊息會比較多。

如何挖掘經論本身的旨趣

開仁師 Q

每一部經論本身它的宗旨乃至註解前面的經，有時候會站在作者的立場，或站在弘化者的立場，這種都會不同。如果現在倒過來，我們要研究古時的經或註解書等，此時先決條件若能先了解，乃至從這種——比如說以信徒為宗旨的話，如此我們是不是研究俗語，或者是它一些文化背景，切入這種經論的研究，會比較切題一點？

萬老師 A

現在常常會聽到人家說這兩句話：到底我們是要「照著講」？還是「接著講」？以印順法師為例，對於佛教的了解，我想印順法師一定認為你們應該「接著講」而非「照著講」。慧命不是「照著講」可以延續下來，而是要「接著講」方能

延續。問題是你要接著講，先要知道「照著講」是怎麼回事？因為每個時代的變遷都不同。如龍樹的《中論》裡看不到十地的思想，龍樹被批評只有深觀沒有廣行，到唯識學派出現的時候，看到《大乘莊嚴經論》、《瑜伽師地論》這種教理的組織這樣嚴密，有深觀也有廣行，就逼著月稱非要談「行」不可。《入中論》中雖然看到談第六地是最多的，可是非要談布施不可，非要談持戒不可。為什麼？這是時代的要求，怎樣表現出你的廣行，表現你的實踐面出來，那就是一個時代的要求，這就不能按照龍樹——所謂「照著講」，而是要「接著講」。假設龍樹面對實踐問題的時候，他會怎樣回應這個實踐的要求？那麼，這是「接著講」。

黃老師 A

剛剛提到研究古代祖師的註解書，其實注解書本來就分成兩類：其一是學問式的研究，我們看到的大部分是這一類，因為大概只有這一類比較容易留傳下來。還有一種就是通俗的講經，這在敦煌變文中就有看到。還有一類就是語錄體，尤其是在禪宗。如果要讀學問式研究的注解書，裏面佛教的專門知識多，表達語言也比較偏向正統的漢語，所以除了佛教名相的通曉外，正統漢語的訓練也有助於理解。讀通俗講經的著作困難度更高，裏面充滿口語詞彙，甚至必須去辨認俗字，所以要讀通俗講經反而要經過特殊的訓練。禪宗的語錄中也有很多特殊的語法成分，如日本花園大學就有一種專門的期刊《俗語言研究》，他們就注意到透過俗語的研究以解讀禪宗語錄的問題。其實不只佛教面臨這樣的問題，我們在解讀宋明理學語錄的時候，也同樣面對這個問題。總之，閱讀不同種類的著作所面對漢語的問題，事實上是不同的。

推動漢譯佛典語言研究的目的

長慈師 Q

老師一直在推動漢譯佛典語言，老師想要怎樣培養這樣的人才，才能讓研究者能繼續、接續？

萬老師 A

我自己有一個小小的野心。包括像厚觀法師是留日的，無論是留日或留美的也好，他們做的工作是很讓人敬佩的。可是我把它稱做「夸父追日」，他們的工作是跟著東洋人或西洋人後面跑，永遠跑不過人家，永遠追不上，因為慢人家太多。梵文佛教、巴利文佛教、藏文佛教，人家都有百年的基業，在這樣的佛教學領域裡面，我們老是去追隨別人的方法，追隨別人的論著，這樣並沒有意義。我們忘記自己本身所具有的優越條件，譬如說龐大的漢譯佛典文獻，不只是研究漢譯史的人越來越重視這批資料，對漢語流變研究不可或缺，逐漸有學者發現要研究初期大乘思想的發展、經典的結集，這批文獻是不可錯過的。

如何匯集這兩方面的需求與方法，讓它們有一個共同工作的平台？此平台即為漢譯佛典，由此進行合作。因為這些方法不再像以前一樣，不是單透過學梵文、藏文就可以解決的，它需要新的底子。傳統漢語研究只是透過文字、聲韻訓練，它也沒有能力去對付翻譯的佛典，因為它不是本土性的文獻。同樣的，只是梵文、藏文的訓練也沒有能力解讀它，因為它是漢語，是被翻譯成中文的。因此，它在方法上不像梵文佛教或藏文佛教，已經有百年的基業，有著非常成熟的運作方式，它正在成形。在這一方面，無論如何，中文畢竟是我們的母語，而且我們也容易取得，比如說文字、聲韻、訓詁這一方面我們需要的訊息、師資。梵文、藏文、巴利文目前在國內也有一些相當專業的、學有所成的或正在學習的。如果他們能夠同時注意到將他們那一方面的專業運用到漢譯佛典，特別是初期漢譯佛典，假使我們關心的問題不只是漢語史，還包括了佛教史，這很可能是我們有機會，在整個國際佛學研究裡面，闖出一片天地的最佳的時機。倘若我們不只是追隨別人的論題、別人的方法，而有自己的論題、自己的方法，這可能是一個很好的契機。今天如 Nattier（美國佛教學者）這些人也把焦點都放在這裏。我不知道是否國內還有其他人注意到許多佛教學者把重點逐漸挪移到漢譯的佛典，特別是初期的。當然，很多人研究這個並非對佛教史感興趣，很多是基於對漢語史的興趣。

如果對中國佛教史有興趣的，或是中國思想史或哲學史有興趣的，研討漢譯佛典其實就是在檢討佛教如何在地化，或者說佛教如何中國化，因為中國化第一個



關卡就是漢語。因此，這樣的領域應該是可以成為大家共同聚焦的工作平台。問題是我們是不是已經做好了準備，在這樣的工作平台上大顯身手？還是等別人已經蓋好了高樓大廈的時候，再去蓋一間茅草屋？就好像藏文佛教或梵文佛教的情形一樣。看到Lamotte、山口益等，你還能做什麼事呢？讀他的書都讀不完了！然而，

這個領域是新開始的，我們在這個領域要做為一個先驅者？還是要做以後又是另外一波所謂的「夸父追日」？這就是為什麼我轉換了工作之後，一直努力試圖為佛教學研究或漢語研究找一個共同工作的介面。我主要的野心在這裡，或是主要的學術企圖在這裡。希望讓中文系和佛學研究有一個可以共同工作的介面，這一個平台可以開出一個新的學術領地，而這一個學術領地可能可以使我們的佛教學研究，不要老是跟著西方或日本跑。

黃老師 A

我覺得國內投入這個領域的學者還在單打獨鬥的階段，也沒有獲得很多的資源。比較早期的有竺家寧教授，他較集中於純粹地就漢語的領域來進行研究。萬老師已經開始結合漢語及梵文、巴利文、藏文，把相關的知識結合起來進行研究。我過去在佛學研究所學到了經典語文，到了中文研究所以後也開始投入這個領域。

感覺很納悶的一件事，我們是屬於漢傳佛教圈，大部分人讀的是漢譯的經典，我們的佛教界幾乎沒有把資源投入在這方面的研究、訓練上，這是將來必須急起直追的。我也相信將來台灣在國際佛學上能夠發揚光大的，這是很重要的一個領域。所以我比較主張希望對這個領域有興趣的單位，應該進行一個團隊的合作，一方面聲勢比較大，能夠結合多位教授的力量，一方面可以共同來投入資源。

以地域上來講，中央大學有漢文佛典研究室，由萬金川教授主持；以圓光來說，我在那裏負責漢譯經典研究室，今年莊國彬老師也到圓光專任，他過去大學念

中文系，也有興趣想要跨入這個領域；福嚴厚觀法師對這個領域也相當重視。我建議這三個單位應該結合起來，就像CBETA一樣，組織出一個團隊，然後投入資源，大家互相交流，每年有座談會甚至研討會，用這樣有組織的發展來培育下一代，也讓這個領域可以比較快的成長。我們現在碰到問題要獲得資源好像不是那麼容易，但是我們又知道這個領域對中國佛教的發展來說是相當重要的。

佛典電子化之趨勢及其價值

開仁師 Q

請問老師對目前藏經電子化的趨勢有何看法？

萬老師 A

《大正藏》在編撰完成之後，有很多新的藏經資料儲存在《磧砂藏》、《房山石經》以及《趙城金藏》，CBETA沒有必要完全跟著《大正藏》，而是要做一些《大正藏》沒有做的，這是不可逃避的。比如在下面的校勘欄上面應該補入《趙城金藏》，補入《房山石經》，新的資料補進去，才能夠取代《大正藏》，否則人家是把它看成大正藏的複刻，根本不認為你有什麼學術貢獻，你不能取代它嘛！再則是標點，你要進行標點，進行分段，不是把它鍵入電腦就了事了。有沒有學術視界這點非常重要。台灣是沒有能力像大陸一樣，找到一部藏經——比如說《趙城金藏》，透過國務院，國家設立一個校勘局，勘刻《趙城金藏》，不足的地方用《高麗藏》來補；台灣是不可能，因為台灣校勘《中華大藏經》的時候沒有完成。台灣只有不斷的影印出版，不然就是CBETA不斷的把它電子化。這一代應該利用大量培養出來的佛學或中文系的人才，透過版本，重新地把《大正藏》進行標點，然後根據新的資料——如果不敢重新校的話，起碼應該對照而把它鍵入，這才有取代《大正藏》之實，這個工作非常重要！

另外，這些東西怎麼用？教人怎麼用CBETA，讓它在學術研究上充分顯示其效能，有沒有哪些人帶頭來做？在語言風格學上怎麼進行？如何利用語言風格學來覈證歷代經錄記載某作品是某人所譯是否正確？以前這些工作幾乎不可能作，可是今

天透過電子化佛典則變成可能。很希望CBETA或其它幾個單位，甚至於中央大學也可以來做這樣的事情，就是來討論電子化。電子化不只是佛典，包括其它的中文典籍，比如以全唐詩、宋詞這些電子化典籍，怎麼樣來使用這些電子書？不只是有技術操作，還包括學術視界，這種電子書的出現使研究有了新的方向、新的主題，它能夠開展出哪些東西？我們應該請專家，不只是技術方面的專家，要請有學術視界的人來共同開會。我是覺得由佛教界來辦也

可以，中文系來辦也可以，因為我們面對一個新的媒材，而且中文系也有龐大的電子資料，要怎麼處理？CBETA今天那麼容易取得，問題是如何善加利用？



如何有效地發揮佛典電子化的功能

長慈師 Q

透過電子化我們應該怎樣更上一層樓？電子化之後應該怎樣來運用？

萬老師 A

我們面對的是一個新的文本型態，這個新的文本型態應該有新的研究方法，有新的論題。比如說，我們對於某一部經是某些人譯的，往往都透過歷代經錄，可是經錄往往都是灌水的。既然外證是不可靠的，我們只好透過內證，也就是某一個譯家到底在語言風格上表現出了那些特徵，譬如他的詞彙、語音的、語法的。在以前我們要分析一個譯家譯經的風格，那不知道要多少張卡片，現在只要按幾個鍵，就可以出來，甚至我們寫程式就可以讓它執行。這些工作很機械、很刻板，我只要交給一個小學三年級的學生他就會做。這些東西卻能夠解決以前長期以來許許多多——譬如說《大乘起信論》是中國人作的還是翻譯的——這一類的問題？以前要做這種工作幾乎不可能，然而現在是可行的，而且非常容易。問題是佛教界只是把佛典電子化了，怎麼樣利用佛典來進行學術的研究？

黃老師 A

有關電子版本的問題，其實大陸現在已經開始有校勘專家在討論了。電子版本最大的問題是常常有新版的，舊版的就被取代了，舊版就在網路上消失了而研究者引用的剛好是舊版；所以他們討論到這樣的版本問題。這是電子版要去解決的問題。因為引用什麼樣的刻本，人家都可以想辦法去找到，覆核引用有沒有正確？電子版在經過一段時間網站上就沒有了，所以這是在引用上的問題。第二個如果電子版已經完成了，進一步要做什麼工作？剛剛萬老師已經談到校勘的問題，我還要再提出標點的問題。大正藏標點很多地方有問題，這是人盡皆知的。也不是立刻就要把所有的經典五十五冊全部標完，而是挑重要的，一部一部的由專家來做標點，甚至校勘的工作，這樣的版本比較精良；要有學術的價值，基本上版本精不精良是很重要的。再來怎樣運用電子佛典去進行研究？這可以開個座談會〔萬老師：不只是佛典，還包括中文系〕，大家來交換經驗，看看如何運用電子佛典去進行研究。

萬老師 A

從佛法修行來講，可以選一本經閱讀。《維摩經》那麼多譯本，選一本鳩摩羅什的就可以了；《金剛經》那麼多譯本，選鳩摩羅什的就可以，不會去看玄奘翻譯的。但是如果從學術的視野來看，就有輕重緩急，哪些重要？哪些不重要？比如說，當代幾乎所有的注意力都聚焦在東漢末年所翻譯的，乃至於到竺法護譯本，就是鳩摩羅什來中國前的那些翻譯上面。如果我們能夠從這樣的斷代裡面，選擇某些學者所關心的經論進行標點，即使我們標點有問題，對某些語詞的解釋有問題，我們都可以把它放在網上請大家共同來解決，集思廣益。我們看到不論日本也好，歐美也好，乃至於中國大陸，幾乎都把眼光集中在我剛剛所講的。佛典那麼多，可是如果就整個學術發展的策略來講，這可能是我們一個非常好用力的地方，我們可以把資源集中在這裡，做一些對未來學術發展有貢獻，或對國際佛學研究有貢獻的事情，這貢獻不只是把《大正藏》電子化。

大陸對漢譯佛典的研究概況

開仁師 Q

大陸的研究概況？

萬老師 A

北大有一个長達十年的計劃，北大考古系和東方語言系進行合作，他們合作的目標是要弄清楚漢譯佛典的來龍去脈。來龍就是漢譯佛典是怎麼被翻譯過來的？包括它的源頭語，是那幾種源頭語？包括它是如何變成漢語的？乃至於翻譯成漢語以後它對漢語本身的影響。也就是關心到我剛剛所說的：上游、中游與下游。這十年的計劃第一期已經開始了，他們選擇的經典，最好是古譯的，並且有梵文，不只一個漢譯或是藏譯，然後進行文獻的比對，這個工作北大已經展開了。

北大明年要正式招收佛經語言學專業的博士生，也就是正式成立研究機構。另外在從事佛典語言研究的包括浙江大學、南京大學、四川大學，這幾個大學都有漢語史的研究機構，幾乎裡面都有不少的人在從事佛典漢譯的研究。大陸有關漢語史專業的期刊，每一期都會有一兩篇有關佛典漢語的研究論文。

台灣的學術本來就比較邊陲性格的，所以研究禪宗的還是要到日本，研究紅樓夢的要到美國，這是邊陲性格的。如何從邊陲變成中央？應該衡量一下我們在哪些地方擁有優勢，比方說梵文、藏文、巴利文的人才在台灣逐漸多了，這幾個佛學的機構都在訓練，如果他們同時可以注意到漢語訓練，同時注意到把工作平台挪到東漢安士高到竺法護的翻譯，我相信對國際佛學的研究來講，我們可以適度的做些回饋。

開仁師：

今天由於時間的關係，訪談到此結束。非常感謝兩位老師的寶貴意見，並謝謝大家的參與。

第十五屆 全國佛學論文 聯合發表會報導

◎玄誠

9月11日)

在當天早上九點半，由厚觀院長致開幕詞後，即宣佈第十五屆全國佛學論文聯合發表會正式開始。由於剛好遇到秋雨過境，讓整天的發表會在雨滴聲中進行，據了解，不少地方的講評老師、發表者、參加者都冒著風雨來出席這次的盛會，那份為法的心情，是風雨無阻的。相較於炎炎夏日的苦悶，氣候確實讓出席者多了意外的涼意。

兩天的發表會，都有兩個場地同時進行，這主要是因為有二十一篇文章要發表，所以光是第一天，就已進行了十二篇論文。相對的，在時間上就顯得有點緊湊了。

從籌備小組的同學透露，這次的特色之一，就是二十一位發表人當中有十四位是出家同學，在比例上確實值得掌聲鼓勵的。而特色之二，就是研究義理的內容佔多數，讓好樂經教研究的人雀躍不已。



這次在各單位的出席率來說，發表人方面有十一個單位的同學參與，講評則邀請了十二個單位的老師來作評論，另有五個單位的師生發心當主持人。

法義的切磋與交流，應如印順導師所言：「受到讚歎，是對自己的同情與鼓勵；受到批評，是對自己的有力鞭策：一順一逆的增上緣，會激發自己的精進」（《法海微波》序）。因此，不論是與眾的提問，或是講評老師的精闢意見，這都屬於很好的增上善緣。視野的開拓，學問的通達，絕非坐井觀天所能成就的。雖然每位發表者均以戰戰兢兢的心態來呈現自己的研究成果，然而，不論現場的表現如何，這份成長過程的記錄，是任誰也搶奪不走的喜悅。



▲A場現況



▲A場現況



▲B場現況

▲開幕典禮時唱三寶歌



▲接駁車載送貴賓



▲精緻點心區

9月12日)

承繼第一天的發表會，尚有九篇論文需要在第二天完成。當天依然是豪雨特報，整天的氣候跟前一天一樣，漫天風雨，雨滴不斷。講評老師、發表者、參加者依舊為法而來，不受阻撓。

時至下午三點半，即由院長及法光佛教文化研究所蕭金松所長主持本次大會的閉幕儀式，院長即代表全體感謝內外默默護持的法師、居士們，尤其獲得新竹市法蓮寺的發心，供養大眾豐盛及健康的點心與午齋，真是功德無量。隨後，即正式宣佈明年由法光佛教文化研究所承辦第十六屆全國佛學論文聯合發表會，預祝明年再見。

由福嚴佛學院主辦，並十二個單位所協辦的全國佛學論文聯合發表會，至此已圓滿告一段落！



▲厚觀院長與蕭所長共同主持閉幕典禮



論文選粹

◎釋安慧

編者按

「第十五屆全國佛學論文聯合發表會」今年輪到福嚴佛學院主辦，本院有兩位研三同學發表論文，他們是安慧法師及開仁法師。安慧法師發表的題目是〈斷煩惱的探討——以《大毘婆沙論》為中心〉，而開仁法師則發表〈從《七十七智經》看「法住智」之意義〉。

目前學院有關研究所的課程特色，以研討論典為主軸，而此屆所開設的兩百卷《大毘婆沙論》，為漢傳佛典的重要譯作，精彩的內容值得發揮與闡述。今特別在「論文選粹」中，請安慧法師提供論文的精簡內容，以作為介紹此論的重要課題——斷煩惱。

首先，要說明的是，安慧法師的全文分成九節，共有二十九頁，內容豐富，礙於篇幅，此篇無法網羅所有要點（註腳亦省略），僅能概略介紹，以求對龐雜的《大毘婆沙論》有個初步的認識。

一、論文的組織架構

五百阿羅漢所造的《大毘婆沙論》，猶如一部百科全書，內容豐富精彩。集諸大論師的智慧，教導佛弟子如何修，如何證，如何得解脫？部派論師造論的特點是精嚴、有次第，並能精確、精準的論證主題。

本文所要探討的題目是「斷煩惱」，在前言中說明筆者撰寫本文的動機，及所要解決的問題。接著說明《大毘婆沙論》對煩惱的分類，由六隨眠——貪、瞋、癡、慢、疑、見，細分為十隨眠，亦即由「見」又拓展為五項，成為十隨眠。此十隨眠分佈於三界五部（苦集滅道修）便成為九十八隨眠。《大毘婆沙論》說明斷煩惱的內容，主要即是這九十八隨眠。

明瞭要斷除的煩惱有那些，接續說明能斷的人有聖者及凡夫之別。聖者又分四果四向斷除見惑八十八及修惑十隨眠。另外在二果向及三果向又有二種聖者，即家家斷三或四品煩惱，一間斷七或八品煩

惱。此外菩薩是以三十四心斷結成就無上菩提。凡夫入見道位可次第證，也可超越證，超越證最高可入三果向而證三果。凡夫是以有漏的世俗道斷有頂地以下的見惑及修惑，凡夫的斷是以修道斷，數數斷。

從實踐面來說，如何斷煩惱？《大毘婆沙論》說要修習止觀，以定來說：要斷煩惱必依定滅，七依定能斷煩惱。以觀來說：觀真實作意能斷煩惱，觀共相境能斷煩惱，觀十九行相能斷煩惱。另《大毘婆沙論》提到了依四道斷煩惱，即加行道、無間道、解脫道、勝進道之四道，正斷煩惱的是無間道，八十九品無間道能總斷三界九地的所有煩惱。此外《大毘婆沙論》提及「修」有四種修及六種修之別。「斷」也有暫時斷、究竟斷；見所斷、修所斷；五部所斷等不同。

本文先從理論說明所斷的煩惱，有見惑與修惑之三界五部九十八隨眠，能斷的人是凡夫及聖者。再從實踐的立場，說明斷煩惱則須修七依等定、須修真實作意等觀慧，如此理論及實踐相配合，解行合一，便能斷煩惱證解脫。

二、修觀斷煩惱

（一）觀真實作意能斷煩惱

《大毘婆沙論》卷11有說到「三種作意」：一是自相作意，二是共相作意，三是勝解作意。①約修學觀慧來說，其實通常只分為勝解作意及真實作意兩種，其中的自相及共相作意攝為真實作意，如《瑜伽師地論》

說：「真實作意者，謂以自相、共相及真如相，如理思惟諸法作意。」二種作意中何者能斷煩惱？《大毘婆沙論》說：唯真實作意能斷煩惱，非勝解作意能斷煩惱。若更精確的說，唯真實作意中的共相作意能斷煩惱，而非自相作意。

（二）觀共相境道能斷煩惱

《大毘婆沙論》卷187說明四念住何者能斷煩惱時，提到前三念住因是自相作意所攝，故不能斷煩惱，法念住緣共相境道，故能斷煩惱。②緣共相境道，即緣無常、苦、空、非我等十六行相，此真實作意的共相觀能斷煩惱。《大毘婆沙論》此處說：唯共相作意所攝的共相境道能斷煩惱，其實也是對真實作意能斷煩惱的細分別。如二種真實作意中「斷煩惱是共相作意」，而「非自相觀能盡諸漏」，乃至初入聖道也決定是共相作意，而非自相作意。

（三）觀十九行相能斷煩惱

《大毘婆沙論》卷162說明何故四無量不斷煩惱？回答云：「行相異故，謂十九行相能斷煩惱，無量非彼行相，四行相是無量，斷煩惱不以此行相故。」此能正斷煩惱的十九行相為何？如《大毘婆沙論》卷64云：

世俗無間、解脫道中，一一能修幾種行相？諸異生者離欲染時，九無間道中修三行相，謂苦、麤、障。…若諸聖者離欲染時，

九無間道中修十九行相，謂：麤等三及有漏、無漏十六聖行相。…諸聖者離初靜慮染時：九無間道中修十九行相，謂麤等三及唯無漏十六聖行相。…如是乃至離無所有處染，隨其所應，當知亦爾。（大正27，331a）

十九行相能斷煩惱，即是觀四諦的十六行相，加上六行觀中苦、粗、障三行相，總計為十九，此是限於聖者斷煩惱所以有十九行相。若是異生以世俗道斷煩惱，則只用了六行觀中的苦、粗、障三行相。

三、依定發慧斷煩惱

（一）煩惱依定滅

依《大毘婆沙論》的見解要斷煩惱必須依於禪定，卷60提到分別論者執：「有諸煩惱不依定滅」，《大毘婆沙論》論主評說：「無煩惱不依定滅」，簡而言之，斷煩惱必須依定而滅，「定者」是顯示對治道，「滅者」是顯示永斷。斷煩惱的「對治道」，或說為定、道、對治、作意、行；煩惱的依定而「滅」顯示「永斷」，永斷或說為滅、盡、離染、離繫、解脫。^③

依《大毘婆沙論》的看法，斷煩惱即是要斷見道與修道的煩惱，要入見道位與修道位要依何禪定？卷60云：「見道唯依六地：謂四靜慮，及未至定、靜慮中間」；「九地修道」，九地即是六地及下三無色地

定。有人或許會生疑，為何色界定能斷無色界的煩惱？主要原因是色界中有遍緣智，因有遍緣智所以能緣自地、上地與下地，又因遍緣智能觀自地、上地與下地之四聖諦，故能斷無色界煩惱。所以《大毘婆沙論》說：「若界有遍緣智彼界則有見道，無色界中無遍緣智故無見道。」依《大毘婆沙論》的看法，要入見道位與修道位都必須依於禪定（至少要有未至定），沒有禪定力是絕對不能斷煩惱，這對不修禪定而想斷煩惱得解脫的修行者來說，無非是一記當頭棒喝！

（二）七依定斷煩惱

《大毘婆沙論》卷185引契經云：在四禪八定中，能起智斷煩惱而盡諸漏的，唯有七依定。七依定即是：初禪、二禪、三禪、四禪、空無邊處、識無邊處、無所有處的七定。^④為何欲界及非想非非想處定不能發無漏慧？《大毘婆沙論》卷162說：非想非非想定，因定心太微細，不能引發無漏慧。欲界非定地、非修定、非離染地，所以均無法使無漏聖道現起。^⑤除了七依定可斷煩惱，初禪的未至定，也可以發慧斷煩惱，因是初禪近分，故攝在初禪之中。

（三）金剛喻定斷煩惱

七依定能斷煩惱，初近分定能斷煩惱，真正能頓斷三界一切煩惱的，於《大毘婆沙論》卷28說是「金剛

喻定」。此定為何名金剛喻定？因此定堅銳猶如金剛，無所不斷、無所不破、無所不穿、無所不碎，因此得名金剛喻定。⑥金剛喻定為無間道，於一切無間道中唯此剎那為極上品；此定「唯與六智隨一相應，謂四類智、滅道法智，緣四聖諦十六行相」；此定「能摧最細品惑」，有情若能起此定，便能頓斷三界一切煩惱。

四、八十九品無間道斷三界煩惱

《大毘婆沙論》卷90說：「斷隨眠，分位差別有八十九」，斷煩惱共有八十九個階位。若以無間道配合此八十九階位，便可囊括有部見道、修道斷煩惱的完整次第。斷煩惱的八十九階位如何而得？（a）見道八忍八智聖諦現觀，八忍為無間道，八智是解脫道；（b）於九地中，地地修惑各有九品，九九總共有八十一品惑；其能斷道地地也有九，所以總共

有八十一品無間道及八十一品解脫道。簡言之，即見道八無間道，修道八十一無間道，總計能斷三界的煩惱就是這八十九品無間道了。⑦

五、小結

《大毘婆沙論》所架構出的斷煩惱論非常親切，因為凡夫也可以斷煩惱，凡夫可斷下八地的見道與修道煩惱，唯有頂地的煩惱不能斷，另外凡夫入見道位可直證初果向或超越證入二果向及三果向。聖者斷煩惱的說明也精準、精確。

綜合以上《大毘婆沙論》說明斷煩惱，一定要修止觀。依修定來說，如論中所言：「無煩惱不依定滅」；依修觀慧來說，亦如文中所言：必須觀「十九行相能斷煩惱」、觀真實作意能斷煩惱、觀共相境能斷煩惱。所以要斷煩惱必須修戒、修定、修慧，這對不修戒、定、慧但想速成解脫的修行者而言，應是很好的省思。

【註釋】

- ①《大毘婆沙論》卷11，大正27，53a13~19。
- ②《大毘婆沙論》卷187，大正27，937c5~8。
- ③《大毘婆沙論》卷60，大正27，310c23~28。
- ④《大毘婆沙論》卷185，大正27，929b6~10。
- ⑤《大毘婆沙論》卷162，大正27，821c26~28。
- ⑥《大毘婆沙論》卷28，大正27，142b28~c4。
- ⑦《俱舍論頌疏論本》卷23，大正41，948a19~21。

祖蓮法師簡介



祖蓮法師，俗名林健川，新加坡公民，出生於民國五十九年。法師生長在一個小家庭裡，除了姐姐和妹妹之外，他是唯一的男孩。法師在新加坡接受世俗的教育，同時也完成了國民兵役（兩年半）。隨後因緣具足，於民國八十二年元旦，依止^上遠^下凡法師座下剃度出家。

出家後，尤怕父母的不捨，因而決定暫時離開新加坡，給他們與自己一個調適期。也就這樣，於八十二年二月底遠赴台灣求受三壇大戒；戒會期間，由於透過真華老院長對福嚴佛學院的介紹，於是決意於該年九月入學福嚴佛學院就讀。

就讀福嚴佛學院第七屆，恰好是由女眾恢復男眾僧教育的一屆（從福嚴學舍之後），由於許多內部的運作須重新開始，所以師生均有面對困境考驗的準備，然而也因為倍感男眾僧教育的重要性和急

迫性，大家雖來自八方而共住在一起，但是對於學院的歸宿感卻是格外的投契，道情也特別融洽。當然地，由於剛開始恢復純男眾，因此住院的師長，僅有真華老院長及慧天老法師（當時的教務主任），不過大家卻深受兩位老人家的身教所薰陶，俾使養成堅定的使命感。在第七屆的學程中，最艱難的事莫過於打從一個不認識繁體字的外國人，開始要埋首於學習閱讀、講解、撰寫的能力。從中雖然嘗盡苦頭，可是換來的卻是甘甜的果實。此外，在義學方面，印象最深刻的，則是受學於妙境長老的《攝大乘論》、日慧長老的《四部宗義》及楊郁文老師的《阿含要略》。至於職事上，法師曾於第一學年擔任組長，第二學年上學期擔任副班長，以及第三學年擔任圖書館館長（因緣所使然，連續擔任了五年的館長之職）。

當八十五年完成初級部三年的學程後，法師深覺所學有限，因此懇請家師的慈允繼續就讀第八屆高級部。在這三年的課程中，受益最大的是梵、巴、藏、日等語文的學習，為佛典語文奠下了基礎。另外，當時也基於學院開放高級部的同學，到般若學佛會為居士上課，藉此機緣主動發心去講課。這當中除了要汲取授課的經驗之外，其更是為了突破自己內向的窘境，由於法師較熟悉導師的思想，因此選定《成佛之道》為上課的範本，與居士共同研習導師浩瀚的思想精髓。

八十七年高級部畢業後，再度接受為期三年的研究部（第一屆）學程。這當中，曾到中華佛學研究所選修惠敏法師的課程，前後雖然僅有一年的時間，可是卻讓法師獲益良多。再者，更有參加院外的論文發表會，觀察與學習學界諸先進之經驗。至於授課方面，院內提供了很好的發揮空間，除了讓法師面對院外的居士外，更具體地體驗到僧教育的重要性，自此立志未來從事僧伽教育。而在內心深處，對於出家的生活及未來，更具自信。

在福嚴前後九年的學習生涯，可以說讓法師安穩地度過了適應出家的生活，並且，更為自己未來的趣向，培育出明確的標的，讓心靈愈漸成熟，讓法身慧命更為堅實。誠然，法師的內心由衷地感恩福嚴所給予的一切。

法師於福嚴畢業後，原先準備到英國阿姜·蘇美多的禪修中心學習南傳禪法，希望透過業處的修習，體驗與加強止觀操作的經驗。然而，由於禪師閉關靜修幾年，所以唯有暫時取消參學的因緣，再度返台計劃未來的走向。

離開學院之後的因緣，是全新的一片天空，不管是與人共住、與人共事，均要重新應對和調適，但從中學習了很多，改變了原本的慣性思惟。不過，這段日子依然跟學院保持聯繫，經過一年半的時間，履行承諾的因緣到了，於是再度回到福嚴從事僧伽教育的理想，為後學們講授佛法的課程。

不知不覺地，法師至今留在台灣已將近十二個年頭，過去的種種實非法師所能預料的。而每當重遊家鄉——新加坡的時候，總感覺到自己有點像「外國人」，處處有點不適應。然而，既然出了家，國籍意識已淡化許多，又何必瞻前顧後，強調認同及終究歸屬呢！只能說不可思議的因緣讓法師繼續留在台灣。



如華法師簡介

身世及學佛因緣

釋如華，俗名陳水蓮，民國三十七年生於台中縣清水鎮，上有一位姊姊、兩位哥哥，下有兩個弟弟、三個妹妹。由於兄弟姐妹眾多，家庭經濟又不富裕，所以國民小學能讀畢業就心滿意足，繼續升學讀書是不可能的，只有放在心中想想可以，畢業後就到食品公司當收購洋菇的收購員。

在五十年代一般生活水準都不高，就如用水來說，不是水龍頭打開就有水，是要到裝有壓縮機的地方壓水，將水挑回家，放置水缸裡供一家人使用，而洗衣服就到溪邊清洗。有一天傍晚，當要去洗衣服的時候，剛好看到好幾位比丘尼法師，在馬路邊收取晒好的稻穀，一剎那間內心產生無限的喜悅，因為她們每一位都那麼莊嚴、脫俗，此景深刻地吸引著我，後來經由鄰居告知，才曉得她們是覺元寺的出家眾。

知道師父住那裡，也知道那家寺院的地方，但就是不敢走進寺門一步。就這樣一年過一年，直到母親信佛，而我的人生也跟著改變。母親是什麼時候皈依的，為何去學唸經，家人全不清楚理由？事情是這樣的，母親每晚都到離家不遠的「董公廟」去學唸經，而且是風雨不改，由於家人對其唸經之投入早已習以為常，因此



沒有人會產生好奇之心。有一天，一位阿姨急著找母親，我自告奮勇的去請母親回家，當要靠近廟門的時候，傳入耳裡竟是動人心弦的美妙音聲，聽的當下深深地被攝住了，幾乎忘了來此的目的。於是我請問母親這是什麼歌？怎會那麼動聽，母親好高興，並說這叫作讚，不是歌，是《普門品》的「楊枝淨水讚」。我說希望以後跟她一起來學習，母親想都不想馬上就答應了。從此，我成為學經班的一員。

說也奇怪？在學習的過程中，縱使白天上班，耳邊依舊有著美妙的讚韻盤旋不止，也因為此緣故，我學習的速度很快，同期有兩位師姐的年紀比我大好幾歲，然大家都是年輕人很投緣，有時候我還充當小老師呢，三個人互相約定要在同一家寺廟出家。有一天，我說：街上不是有一家覺元寺，我們去看看好嗎？就這樣近在咫尺的寺門，竟然這麼多年才走得進去，師

父們莊嚴依舊，接觸後更覺親切慈悲，身心清爽自在。

與師父們無所不談，上至佛學常識、名相、佛教故事，或是作佛事、放箴口等，樣樣都吸引著我們，自此我們就天天往寺裡跑，這下母親可知道害怕了，於是就到寺裡罵師父，這因為當時出家的風氣不盛，大都認為「身心受到重大打擊的人才會去出家」，好好的一個女孩出甚麼家，會被人笑的，當時的心裡很難過，但很堅定的對師父說：我一定要出家，要怎麼辦？她想想說，先去讀佛學院，佛光山正在招生，下個月就要舉行考試，於是就這樣報了名。依然記得當初的心裡很不安，因為是生平第一次隻身外出遠到高雄，幸好上了火車看到好幾位女眾法師，趕快上前問訊。聊後才知道他們也是到佛光山應考，一路上受到熱忱照顧，並且贈送考試題庫，內心有說不出的感恩，日後見面有的竟是師叔公，因為她們是「達」字輩的。

當收到佛光山的開學通知單時，內心好開心，在離家的前一晚，母親哭到快不行，說你要學佛可以，就是不許到那麼遠的高雄，這樣吧！我帶你到我師父的「台中佛教會館」學習，因緣既然如此，原本要到高雄的行李，拿著轉向佛教會館，並皈依家師^{上真}下裕法師。

求學時期

民國六十年到會館，六十一年圓頂，六十二年會館傳授三壇大戒。一出家就請

求讀佛學院，師父說：你受的教育太低，應當先讀社會學，慈明商工正在招生，就這樣一讀就是六年，完成初中、高中的學業。

當再次請求讀佛學院時，剛好福嚴正在招生，因此成為福嚴的學生，進入福嚴之前，並不清楚我讀的學院是佛教瑰寶——印公導師所創的寶地，傻傻不知天地幾斤重，雖則說自己猶如入寶山而空手歸，但至少也曾進入寶山，多少沾點寶氣吧！三年的學院生活回味無窮，副院長溫和儒雅，同學之間的互動，留下說不完的美妙趣事。

從事文教工作

會館的幼兒教育，從師太傳到現在，回到常住理所當然就要投入幼教的工作，於是便參加了在職考試，並進入台中師專當學生，經五夏取得園長的學分。

我深信因緣，我終始是隨著因緣在轉。就像監獄弘法，當時同學宗文師找我代理他一天到監獄跟同學講講話，豈知一講就講了十年，這種種都只能說是因緣不可思議。

在自己修學的過程中，始終以導師的法語——「以念誦懺悔培養宗教情操，安立於聞思經教慧學中，不求速成，以待時節因緣」，來做為自己努力與修學的目標。

導師給慧瑩法師的信

慧瑩仁者法鑒：

來函悉。佛使比丘的《生活的緣起》，我沒有讀過，只看過他的《生命之囚》。

「緣起」原始佛教重在有情的身心，離繫縛而得解脫。緣起是無常的、苦的、無我我所（空）的，依此修持而得解脫，所以我在《空之探究》中，說《阿含》的空是「解脫道」。緣起有五支說、十（或九）支說、十二支說，可參考《唯識學探源》5～27頁。

「空」，《阿含》是無我我所的異名。但也有說：「諸行空：常空、恆空、不變易法空，（以上是無常即空）無我我所（空）。所以者何？（本）性自爾故。」又說「出世空（性）」——涅槃。所以在大乘興起（部派中也有），不但要自己解脫，更關懷眾生世間的一切，一切不都是因緣所生嗎？不都是無常（空）、無我我所（空）、本性空寂（涅槃）嗎？龍樹從大乘（不專為自己）的立場，說緣起即空——即無常、即無我、即涅槃，說三法印是一實相印。這是「菩提道」的緣起中道。

在《生命之囚》中，覺得佛使比丘是重五支緣起的；（也近於部派的「一念緣起」）著重當前的一念，說六趣——八趣，怎樣能不起自我的愛著。著重從當前一念的不起執著，近於中國的禪宗，所以他翻譯《六祖壇經》等為泰文，在南傳佛教中，這不是傳統的，是特出的自成一派。

我的身體越來越瘦，大概是年紀太老了吧！專復，即請法安！

印順 八月廿五日

（民國八十六年）

與自己的情緒相處

◎文/釋海青（第三屆）

自從學佛以來，在閱讀三藏中，總覺得非不好樂佛法，也心嚮往佛菩薩的境界，但總是認為佛是佛，我是我，其間落差，以有如天壤之別，尚不足以形容其萬一。而經論的內容，雖字字認識，但因為不能親身體驗印證，所以只能做名相整理背誦，而還算幸運的是，有幸在剛開始接觸佛法，即閱讀了印公導師所著的人稱小藏經的《妙雲集》，這省卻了我許多摸索的功夫，但這也只是釐清了一些觀念，明白了一些理論，在行門上，因為欠缺實證，心裡老是覺得不夠踏實，所以我轉求助於禪修法門，希望能彌補我實修的不足。

在禪修中，我看到自己害怕痛，逃避困難，恐懼面對不熟悉的人事物之心態，第一次報名參加禪修時，我甚至希望主辦單位不要錄取我，以免我打坐時無法忍受腿痛。可又因要對自己想實修的心聲，這必須有所行動，只要不被錄取，即可用「因緣未成就」來自我安慰，如此便可再敷衍、渾渾噩噩繼續過我的日子。

不幸地是（現在認為是“慶幸地是”）我被錄取了，第一次禪修讓我體驗到痛到無所遁逃于天地之間，只好老實面對，全然接受，就在接受的那一剎那，讓我發現到面對問題並不是那麼可怕，真正的痛苦，絕大部分是來自於掙扎與抗拒，當身心的能量都用來抵制苦痛時，本來是三分的痛，就會加劇到十分，這個發現，使我比較敢面對問題，可是，當一個在我預期之外的問題發生時，我第一個念頭還就是先逃了再說，第二個念頭警覺到了，再把逃了的心抓回來，這個愛逃避困難的習氣，我至今還沒有完全改過來，只是警覺，看見的時間變短了。

出家越久，越清楚知道，所有問題是自己的問題，只要自己能放下，也就能自在，可是又能如何放下，如何能看到問題關鍵點呢？常常是一件事情發生，我總升起「早知道就……」、「如果某甲不再這樣就好了……」、「某乙為何不幫我呢……」，好像是所有問題都是別人造成的，就看不見自己該負哪些責任，只想一味地推卸到別人身上，平常知道「所有問題都是自己的問題」早就拋到九霄雲外。只有在正念提起時，會告訴自己，忙著怪罪別人於事無補，也脫離不了這一而再，再而三被傷害的輪迴，只是心中的鬱悶，並不因為這樣的理解而釋懷，理論解決不了我苦悶的感覺。

直到有一次，我在緬甸任教的佛學院，因為另一個老師在未知會我的情況下，便自己決定學院的院務，我感覺到不受尊重，加上班長也表達不認同那位老師的所為，

當下，我更覺得生氣有理，因此有一股氣從肚子升起，直達胸口，哽在那裡悶然不適，我看著這股氣，安住在這種感覺（悶）裏，在寮房裏走來走去，其間我升起了二個念頭，「他大概不是故意的，可能是忘了告訴我」，「他待會兒會來跟我說明吧！」我只是讓這念頭升起又落下，不去管它，不跟隨它，（事後分析，這是逃避不舒服，欲合理化的轉移方式），之後，約莫過了半個小時，胸悶的感覺突然不見了，想再找也找不到，那一刻，我真切理解到——所有問題真的是自己的問題。在這事件中，那位老師並不知道，他的作為已引起我很大的瞋怒，而在他還完全不知情，並未做出其他措施中，我的怒氣已在自我覺知中又消失了，所以我的生氣與否，與他無關，完全是自我情緒的起落，就在清楚地看著我的怒氣升起與消失的過程中，我開始學到了如何與我的情緒相處，面對情緒，熟悉情緒。

有了這次經驗，之後我曾有幾次的情緒，在安住失落中，竟然有股喜悅從肚子升起，這喜悅來自於我很高興有機會和我這個「失落」的老朋友再次相逢，能夠再次地面對它，認識它，因為熟悉，所以不再害怕，因為不害怕，所以失落是失落，失落不是我，我不被這情緒牽引、操控，失落只不過是說明我目前的情況，表達當下身心的因緣罷了。而憤怒的情緒底裏，可以是溫柔，只因為在憤怒怪罪別人當中，能夠覺知安住在這種怒氣中，我看到了過去自己也常常用同樣的方式傷害別人，「滅惡興善，改往修來」的一念懺悔心起，下定決心不再犯同樣的過失，感激這些表面傷害我的人的感恩心起，內在溫柔於焉產生。

印公導師在《妙雲集》中，常會引用經文強調「先得法住智，後得涅槃智」，《成佛之道》亦言：「法住智知流轉，知因果的必然性，涅槃智知還滅，知因果的空寂性；法住智知生滅，涅槃智知不生滅；法住智知有為世俗，涅槃智知無為勝義。說到這裏，覺得佛教中，每有一種錯誤的傾向，就是不求法住智，而但求涅槃智。特別是備有世間一般知識，年老而求佛法的。對於因果緣起的必然性，四諦的價值決定，常是並無希求；有的以為這早都已經知道，而不知夢都沒有夢想過。卻以為，需要的是開悟，是明心見性。不知道沒有修成法住智，涅槃智是不會現起的。由於偏向證悟，弄到一開口，一下手，似乎非說心說性，談修談證不可。於是乎失去了悟入的必要過程，空談些心性，空有，理事，弄得內外也不辨了。」（《成佛之道》p. 219）

不知因果緣起，而侈言開悟，奢言方便，只會讓自己懸在半空，無法踏踏實實地苦修，而動輒言方便的結果，只會讓佛教真應了「方便出下流」的警語罷了。

我的個性一向比較「鐵齒」，沒有親身經歷，人家再怎麼說，我都只是姑妄聽之，這幾年，因為能夠不那麼向外攀緣，多花時間與自己相處，在覺察自己的起心動念中，

我看到了因果業緣的如是，所以有人說我是「恰查某」；或某些人對我有意見、看法時，我只是淡然一笑，因為我知道這是我過去的所作所為遺留下來的效用，尤其是以往我總是因為別人跟我說某甲很壞，我便信以為真，下次見到，便扳著一張臉對著某甲，我輕信別人之言而傷害某甲，於今，別人也因聽了某乙的話，而給我負面的評價，自己受到委屈，痛了，才知道被我傷害那個人的痛，在感同身受中，確知因果絲毫不爽，也因此了知到業力的改變，來自於習氣的轉變，對事應對的不同，消災，靠得是對佛法的了然，身口意三業的遷善。理解這些，我不敢說這就是「法住智」，但總算是懂得尊重因果了。

出家二十幾年來，佛陀的境界，至今仍是「雖未能至，然心嚮往之」，但依著瞭解自己的身心狀況，能夠時常觀照心念情緒，今生，雖不敢侈言成佛作祖，但總算真實面對自己，而作個真正的世間「人」，看到印公導師的願力「願生生世世在這苦難的人間，為人間的正覺之音而獻身」，我深受感動，本著對佛法的信心，以及這些年來的修學心得，我確定，只要依著戒定慧三增上學，實實在在地檢視自己的起心動念，人間佛教確實是圓成菩提的最佳道場。



說一切有部「四諦現觀」之初探

以《大毗婆沙論》為主

◎釋惟康(第九屆)

壹、前言

眾所周知，四諦乃佛陀成道後不久，所開示的法寶，①在隨著佛弟子們的住持與弘傳下，法寶至今可以說是浩瀚如大海了。雖曰如此，其實這些也不外乎對「四諦」的不同詮釋而已。如在《中阿含》卷1〈象跡喻經〉說：

爾時，尊者舍梨子告諸比丘：諸賢，若有無量善法，彼一切法皆四聖諦所攝，來入四聖諦中。謂四聖諦於一切法最為第一，所以者何？攝受一切眾善法故。②

由此可見，四諦可以說是含攝佛法中的核心思想以及整個修道過程，一切的世間、出間世法皆為四諦所攝，是故身為一位學佛的行者，此四諦理乃吾人畢生所應「了解」、所應「實行」的重要課題。如在《雜阿含經》卷15〈391經〉說：

於四聖諦不如實知，當知是沙門、婆羅門，非沙門數，非婆羅門數。於四聖諦如實知者，是沙門數，是婆羅門數。③

從上面的引文可以看出，如實了知四諦的重要性。四諦的內容，苦即八苦，集即是苦的因，滅即是苦滅之果，道也即是苦滅的方法，這是一般人的認識，然而其中更深一層的道理，就筆者而言也不是很清楚，更何況如四諦在修道上是如何的運用，等等諸多問題，實值得自為樂法、樂沙門的我們，好好的探討一番！

而筆者今所探討的主題，則是以具有「佛教百科全書」美稱的《阿毗達磨大毗婆沙論》（以下簡稱《大毗婆沙論》）為主。大家都知道《大毗婆沙論》是屬於一部「釋論型」的論書，是在注釋迦旃延尼子尊者（Kātyāyanīputra）所造的《發智論》（jñānaprasthāna）。而此論在說一切有部中地位崇高，甚至被推尊為是由佛所說。而《發智論》共有二個譯本，一是竺佛念所譯三十卷的《阿毗曇八犍度論》，一是玄奘法師所翻譯二十卷的《發智論》，而筆者則是依玄奘法師所翻譯的為主。

貳、四諦與十六行相之定義

一、四諦的定義

在《大毗婆沙論》中關於四諦的內容，論中有非常熱烈的討論，首先來看四諦自性的討論，在卷七十七中，舉了四家對四諦「自性」的解說，其中筆者想討論的是四大論師之一的妙音尊者與毘婆沙師二家之說，歸納如下表：④

		妙音尊者	毘婆沙師
苦諦	標	若墮自相續五蘊，若墮他相續五蘊、若有情數及無情數諸蘊，如是一切皆是苦，是苦諦。	若墮自相續五蘊，若墮他相續五蘊、若有情數及無情數諸蘊，如是一切皆是苦，是苦諦。
	現觀時	修觀行者起現觀時， <u>唯觀墮自相續五蘊為苦</u> ，不觀墮他相續五蘊及無情數諸蘊為苦。	修觀行者起現觀時， <u>皆觀為苦</u> 。
集諦	標	若墮自相續五蘊因，若墮他相續五蘊因、若有情數及無情數諸蘊因，如是一切皆是集，是集諦。	若墮自相續五蘊因，若墮他相續五蘊因、若有情數及無情數諸蘊因，如是一切皆是集，是集諦。
	現觀時	修觀行者起現觀時， <u>唯觀墮自相續五蘊因為集</u> ，不觀墮他相續五蘊因及無情數諸蘊因為集。	修觀行者起現觀時， <u>皆觀為集</u> 。
滅諦	標	若墮自相續五蘊盡，若墮他相續五蘊盡、若有情數及無情數諸蘊盡，如是一切皆是滅，是滅諦。	若墮自相續五蘊盡，若墮他相續五蘊盡、若有情數及無情數諸蘊盡，如是一切皆是滅，是滅諦。
	現觀時	修觀行者起現觀時， <u>唯觀墮自相續五蘊盡為滅</u> ，不觀墮他相續五蘊盡及無情數諸蘊盡為滅。	修觀行者起現觀時， <u>皆觀為滅</u> 。
道諦	標	若墮自相續五蘊對治，若墮他相續五蘊對治、若有情數及無情數諸蘊對治，如是一切皆是道，是道諦。	若墮自相續五蘊對治，若墮他相續五蘊對治、若有情數及無情數諸蘊對治，如是一切皆是道，是道諦。
	現觀時	修觀行者起現觀時， <u>唯觀墮自相續五蘊對治為道</u> ，不觀墮他相續及無情數諸蘊對治為道。	修觀行者起現觀時， <u>皆觀為道</u> 。

從上面的引文中，可以很清楚的看出妙音尊者與毘婆沙師，二家對於四諦自性的定義，都認為是墮「自相續、他相續五蘊、有情數及無情數諸蘊」。其中不同者，則在於修觀行者修現觀時的所緣：

- A、妙音尊者主張：唯觀自相續五蘊，不觀「他相續五蘊、有情數及無情數諸蘊。」
- B、毘婆沙師主張：「自相續、他相續五蘊、有情數及無情數諸蘊」，皆現觀為苦、集、滅、道。

至於其中原因，二家各舉了「苦諦」來作說明，說明現觀時「唯觀自相續」與「全皆現觀」的理由。

A、妙音尊者「唯觀自相續」：如論云：

逼切行相是苦現觀，墮他相續及無情數蘊，於自相續非逼切故。

彼《生智論》作如是說：「自相續蘊極自逼切，非他相續及無情數蘊。非離自身（而）他及非情能相逼切；無自身者，他及非情何所逼切？」故現觀時，唯觀墮自相續五蘊為苦，非餘。^⑤

妙音尊者認為：苦是一種主觀的逼迫感和覺知，逼切行相是苦現觀，但是墮他相續（他人的）及無情數（無情的五）蘊，對於自身（自相續的五蘊）並不會產生逼切行相。如《生智論》作如是說：「非離自身（而）他及非情能相逼切」，所以說：現觀時唯觀自相續五蘊為苦。這一點如印順導師（以下簡稱導師）在《說一切有部為主的論書與論師之研究》第六章，談及「妙音論義」的時候，認為這是妙音尊者著重「有情自體」的原因。^⑥

B、毘婆沙師「現觀自他相續」：對於有人質問他相續及非相續不能逼切而為什麼現觀時要觀（緣）一切蘊，毘婆沙師分兩面來回答：

如論云：

設彼於自不能逼切，亦觀為苦。所以者何？

- a、無始時來於一切苦皆起無智，為對治彼，皆應起智。
- b、無始時來於一切苦皆起猶豫，為對治彼，皆應起決定。
- c、無始時來於一切苦皆起誹謗，為對治彼，皆應起信。

故應遍觀一切為苦，況彼於自亦能逼切！所以者何？

- a、若有為他所打觸者，亦生大苦，豈非逼切！
- b、若有空中木、石、瓦等墮自身上，亦生大苦，豈非逼切！

既有逼切自相續義，故現觀時亦觀為苦。^⑦

毘婆沙師主張，彼（他和非相續的五蘊）對於自不為逼切，為了要對治它所以也要觀為苦，其次則主張苦的客觀的存在性，強調他相續及非相續的五蘊，對自己亦能起逼迫。所以現觀時，通「自相續、他相續五蘊、有情數及無情數諸蘊」。

二、十六行相的定義

四諦十六行相，在有部的修道論上，可說是扮演著非常重要的角色。說明白一點，有部論師們認為，修行斷煩惱就是依這四諦十六行來完成的。但是，值得注意

的是關於「十六行相」一詞，以及四諦十六種行相的內容，在《大毗婆沙論》之前的論典中，都是無法找到的。^⑧

「十六行相」一詞的出現，是在《大毗婆沙論》後，以及後來的大乘論典中才看到，如十六行^⑨、十六行觀^⑩、十六聖行^⑪、十六諦^⑫等等，都是十六行相的異名。那麼「十六行相」的定義為何呢？關於此，在《大毗婆沙論》中有很詳細的說明。

在論中有關「十六行相」的定義，分為三點來探討：A、行相的自性與定義；B、十六行相解說；C、四諦之名為何不命名為其他行相的理由。

A、行相的定義

關於對「行相」定義的解說，如在《大毗婆沙論》卷79云：

問：言行相者，自性是何？

答：自性是慧。應知此中：慧是行相，亦是能行、亦是所行。

與慧相應心、心所法，雖非行相，而是能行亦是所行。

與慧俱有不相應行及餘有法，雖非行相亦非能行，而是所行。^⑬

從引文中可以明顯的看出，行相的自性即是七十五法中「大地法」之「慧心所」，當中又在辨別與慧相應的心、心所法，與慧俱有的不相應行之「得」、「四相」，以及餘法之「無表色」。「能行」是能夠去緣其他東西，而「所行」則是能成為其他心、心所法的所緣，「慧心所」者即是行相亦是能行與所行。

為什麼把慧心所稱為行相，而其他與慧相應的心、心所法，以及與慧俱有的不相應行及餘法不叫行相？眾所周知，這與慧俱有的「無表色」非心、心所性，故非能行，更無簡擇故。而與慧相應的心、心所，雖說是心、心所法可為能行，但是沒有簡擇性之故，所以也不稱為行相。唯有慧心所即是行相，也是能行與所行。因為，一者有簡擇性，二者是心所故可能行，再者是行相故亦可所緣！義如下表：

	行相	能行	所行	原因
慧心所	V	V	V	簡擇性
與慧相應心、心所	0	V	V	無簡擇性
與慧俱有的不相應行、餘有法	0	0	V	非心、心所，又無簡擇性

關於行相的定義？論中很簡單的說為「於諸境相簡擇而轉是行相義」，簡單來說，行相的定義，就是在面對諸境相的時候，能夠去簡擇而轉，如平時認為是「常、樂、我、淨」等境相，能夠去觀察、簡擇它，生起為「非常、苦、非我、空」等。所以，其中的這個「簡擇而轉」就是行相的定義了！

B、十六行相的解說

關於十六行相的解說，論中有二說，今整理如下表：⑭

十六行相	第一說	第二說
苦	傷痛逼迫如荷重擔，違逆聖心	羸重所逼
非常	由二緣故，說名非常： 一、由所作；二、由屬緣。⑮	性不究竟
空	違我所見	內離士夫、作者、受者，遣作、受者。
非我	違於我見	性不自在
因	如種子法	引發諸「有」⑯
集	能等出現	令「有」等現
生	令有續起	能「有」滋產
緣	能有成辦⑰	「有」所造作
滅	取蘊永盡	性不相續、盡諸相續
靜	「有為相」息	三火（貪、瞋、癡）永寂
妙	是善是常	脫諸災橫
離	最極安隱；是離自體非有離故。	出眾過患
道	違害邪道	是出要路
如	違害非理	能契正理
行	趣涅槃宮	能正趣向
出	能永超度；是能出性非沒性故。	永超生死

C、四諦之名，不名為其他行相之理由 ⑱

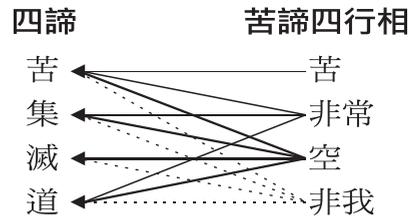
	苦諦	集諦	滅諦	道諦
第一說	是有餘說	是有餘說	是有餘說	是有餘說
第二說	以相同故	以相同故	以相同故	以相同故
第三說	苦相不共，唯有漏法是苦，非餘，故名苦諦。非常等三是餘共相，謂非常相三諦皆有，空、非我相遍一切法，故此不名非常等諦。	集相但於有漏法有，招集生死，非無漏故；因、生、緣相無漏亦有，聖道亦名因、生、緣故。集不共故，立以諦名，是故世尊但名集諦。	滅名不共，故立諦名，滅名唯顯究竟滅故。靜名濫定，妙、離濫道，故不名為靜、妙、離諦。	道名唯顯趣涅槃路，故立諦名。如濫正理，行通有漏，出通涅槃，故此不名如、行、出諦。
第四說	苦違諸有，有情聞之能捨生死，故名苦諦。			
第五說	生死有苦，愚智同信，外道聞之亦不誹謗。			
第六說	能知、所知易分別故	能知、所知易分別故	能知、所知易分別故	能知、所知易分別故
第七說	舊所傳說，是舊文句	舊所傳說，是舊文句	舊所傳說，是舊文句	舊所傳說，是舊文句
第八說	此諦四相，苦相最初		此諦四相，滅相最初	此諦四相，道相最初

從上面圖表的文中看來，關於苦諦為什麼不名非常、空、非我諦，集、滅、道諦不名其他行相，雖然都各別舉了五到八個的理由。但是，其中說服力比較強應該是第三說。

A、苦諦：

如在說明苦諦為什麼不名非常、空、非我諦，論主說：名苦諦即在於苦行相是

有漏法故，而其它的三行相並非如此，此三行相也通於其它行相。如非常行相通三諦，而空與非我則遍一切法。如圖：



B、集諦

因、集、生、緣為何命名為集諦，不名其他行相，有部認為集行相，唯於有漏法有，且是招集生死，故並非無漏。而其他行相並非如此，無漏也有，如聖道中也可名為因、生、緣。因此簡言之，集行相是唯有漏故，而因、生、緣則通有漏、無漏。

C、滅諦

關於滅行相之所以稱為滅諦的原因，有部認為此靜有時又稱為定，二者互相混用，故靜的定義不是很固定。而妙、離二行相則是與道互相混用，也就是說，妙、離二行相也有「道」的義涵。因此，在這裏把「濫」字，解釋為互相混用，因為，這如這一條水溝的水滿出來，流到另一條水溝裏一樣，此時即看不到二者的界線，分不出此與彼。而滅行相則唯顯究竟滅，故無此意，所以唯說滅行相為諦。

D、道諦

立道行相為諦，其理由很簡單，因為，道行相有表示趣向涅槃的「道路」。而「如」行相有與正理相通；「行」行相則有通於有漏；「出」行相則有通於涅槃之義。所以，不命名如、行、出為諦。

參、四諦現觀之定義

四諦的定義已如上述，現在接著來探討「四諦現觀」“catusacca-abhisamaya”一詞的義涵。這一節算是非常重要的一節，為什麼呢？如果了解有部的修道次第的話，這一節可以說是由凡入聖的關鍵點以及下手處。在這節裏，筆者將再細分為三個小節來探討：一、自相與共相的定義；二、現觀的定義；三、四諦現觀的義涵。

一、自相與共相的定義

自相與共相在佛教術語中，算是二個很重要的名相，^①故各經論中對它都作了非常多的解釋。如導師在《說一切有部為主的論書與論師之研究》中，在略說《大毗婆沙論》的論義的時候，一共舉出了七點來說明，而自相與共相也為其中的一項。^②為什麼會這樣子呢？其實這自相、共相與有情斷煩惱、了生死有密切關係！如在有部修道論中，善知諸法的自相與共相，是行者必須具備的條件；^③而斷煩惱也唯有在觀共相時候，才能實現。^④那自相與共相其定義為何呢？如《大毗婆沙論》卷34云：

如說諸法自性即是諸法自相，同類性是共相。（大正27，179b4）

由此可見，有部認為自相與自性二者是一樣的，如眼根的自性是「看」，那麼眼根的自相同樣是「看」。而共相的定義，則是同類性，如就眼根與耳根二者來說，二者間的同類性質，就五蘊而言即是色蘊攝，故色蘊是也就是二者的共相。^⑤

然對於自相與共相的解說，在《大毗婆沙論》卷42中，解說得更為詳細，如論云：

- 1、分別一物相者，是分別自相；分別多物相者，是分別共相。
- 2、復次，分別一一蘊等者，是分別自相；分別二蘊三蘊等者，是分別共相。
- 3、復次，聞思所成慧，多分別自相；修所成慧，多分別共相。
- 4、復次，十六行相所不攝慧，多分別自相；十六行相所攝慧，唯分別共相。
- 5、復次，行諦時慧，多分別自相；現觀時慧，唯分別共相。
- 6、復次，別觀諸諦慧，名分別自相。總觀諸諦慧，名分別共相。^⑥

從引文可以看出，第1說認為，在分別一法的相的時候，是屬於自相分別，而分別多法的相之時，則是屬於共相分別。簡言之：「屬於一法的相，是自相；通於多法的相，是共相。」而這一說導師認為是最根本的！^⑦至於第2與第4說，根據導師的推論認為，這第2、第4說「是說一切有部阿毗達磨論者，經『攝』的分別，而向兩方向發展。」即 1、假與實的分別，2、事與理的分別。

第2說的解釋，就五蘊來分辨的話，如分辨其中的色蘊是自相分別，分辨二蘊或五蘊的話是共相分別，而依此推之：

- A、色是自相；色蘊的無常性，是通於受、想等的，所以無常是共相。
- B、進一步說，色是一蘊的總名，通於種種色的。在色蘊中，有眼、耳等法；即以眼所見的色來說，也有青、黃、赤、白等多法，所以色也還是通於多法的。

C、這樣的推求下去，一直到不可再分析的，一一極微自性，才是色的自相。②6

可見導師推論這樣說法為「假與實的分別」，是非常有道理的。

而第4說的解釋，則是認為十六行相以外所分別的，屬自相分別；而以十六行相去分別的話，則屬共相分別。這如導師在《說一切有部為主的論書與論師之研究》中說：

事與理的分別：這是與上一分別有關聯性的。具體的存在，究極是一一法的自性，是自相；而遍通的理性（說一切有部，不許有一抽象的遍通理性），如無常、苦、空、無我等，四諦的十六行相（或稱諦理），才是共相。②7

第3說是就聞、思、修三慧來分別自共二相，說聞所成慧與思所成慧，是多分別自相；而修所成慧則是多分別共相。為什麼修所成慧是共相分別，筆者覺得這或許是就斷煩惱來說的，因為，有部認為斷煩惱得觀共相，說修所成慧「多分別共相」，是因為三慧中唯修所成慧能斷煩惱。如在《大毗婆沙論》卷42云：

若於三藏十二分教，受持轉讀究竟流布，是生得慧，依此發生聞所成慧；依此發生思所成慧；依此發生修所成慧，此斷煩惱證得涅槃。（大正27，217b7~10）

第5說則認為行諦時簡擇是多分別自相；而現觀時之慧，即唯分別共相。什麼是行諦呢？根據《大毗婆沙論》卷6的解說，認為行諦是「順決擇分」的異名。如論：

問：此何故名順決擇分？

答：決擇者，謂聖道。如是四種，是順彼分，順彼分中，此四最勝，是故名為順決擇分。即此四種亦名行諦、亦名修治、亦名善根。行諦者：謂以無常等十六行相，遊歷四諦故。修治者：…。（大正27，29c24~30a4）

眾所周知，「順決擇分」即有部修行階位中的加行位，於四諦十六行相漸次減緣減行，故此時之慧，則多分別自相；而現觀時之慧，由於此時要入「正性離生」，故現觀時唯觀共相。

第6說則比較容易了解，別觀諸諦時之慧，名分別自相。而總觀諸諦之慧，即是分別共相。這裏值得注意的是「總觀諸諦慧」一詞，並不是於總觀四諦之義。這在《大毗婆沙論》卷5有解說：

修總行相總觀諸諦：謂觀一切有漏皆苦；觀一切行皆是無常；觀一切法皆空無我；唯觀涅槃是真寂靜。（大正27，24b10~15）

由此可見，「總觀諸諦慧」一詞之意義，其實是總觀一切有漏皆苦、行皆無常…，而不是總觀四諦。因為有部認為，於四諦是不能總觀的，總觀只是就五蘊等而言，這在下面會談到。

經由上述簡言之，有部對自相與共相的定義，由分別一法的相的時候，屬於自相分別，而分別多法的相之時，則屬於共相分別。進而解說究竟一一法的自性，才是自相；而那遍通四諦的十六行相，即是共相。

二、現觀的定義

關於現觀的定義，在水野弘元《佛教教理研究》（惠敏法師譯）中，對「現觀」一詞有詳細的說明：

現觀的原文是“abhisamaya”，它是由“abhisam-i”所成，動詞是“abhisamcti”，名詞是“abhisamaya”。根據P. T. S.的《巴利辭典》，此語的意思是「完全地理解」、「洞見」、「了解」、「實解」、「明確地理解」、「徹見」等…。

此語的複合語，在巴利語中有“dhamma-abhisamaya”（法現觀）、“attha-abhisamaya”（義現觀）、“sacca-abhisamaya”（諦現觀）、“catusacca-abhisamaya”（四諦現觀）、“ariya-saccānam abhisamaya”（諸聖諦之現觀）等…。

根據前述之複合語，現觀的內容包括法（真理）、義、四諦等，表示正確地、理論性地正確理解，徹見社會人生的真理、意義。現觀一詞是玄奘的新譯，漢譯阿含經中則是舊譯「無間等」。無間等之譯語，或許是無間（abhi）等（samaya），…。^{②⑧}

從上面的這段引文可以看出，「現觀」一詞，即北傳《雜阿含經》中「無間等」一詞，而其意涵是非常的廣泛，故「現觀」一詞，並不只限定「四諦」而已，如引文中的「法現觀」、「義現觀」等。

同樣有關「現觀」一詞，導師在《性空學探源》中，也作了精闢的解說，今大略的歸納為以下幾點：

- （1）現觀的異名：經中說的「知法、現法、入法，正見、正觀、如實知…等」，都是現觀的別名。
- （2）現觀，是一種超越意識的分別，親切、直接、直覺到的經驗，而這種直覺的經驗，各宗教所共有，不過內容與佛法不同罷了。
- （3）佛法的現觀，與外道的不同，是正覺，在乎特重理智，是通過了理智的思擇。…思擇，是純理智的觀察。在思擇中，得到一種正確的概念之後，再在誠信與意志集中之中去審諦觀察，以達到現觀。
- （4）現觀又類似大乘的般若無分別智。
- （5）現觀成就的結果，可得到一種離絕一切思惟分別、能知所知平等平等、融

然一體的直覺，這是大小經論所共認的。不過，在這以前的思擇，學派間就有所不同。²⁹

前面所引二位佛學泰斗的解說，水野弘元是從語言學的角度，去探論「現觀」一詞的義涵，故在書中指出「現觀」的內容，是「表示正確地、理論性地正確理解，徹見社會人生的真理、意義。」而且在文中，根據《雜阿含》〈396經〉認為，如能夠理論上理解四諦的話，即得法眼→達到現觀→證得須陀洹！而導師則是從義理的角度來解說，認為「現觀」，是一種超越意識的分別，親切、直接、直覺到的經驗，而這種直覺的經驗，各宗教所共有，不過內容與佛法不同罷了。

接著我們來看《大毗婆沙論》對「現觀」一詞的解說，關於對此解說，主要是在論中解說「智遍知」之時，認為「智、見、明、覺、現觀」都是在解釋「智遍知」，故說為「同顯一義」³⁰。而關於「現觀」的定義在論中舉了二家的主張，如卷33云：

- 1、有作是說：唯說無漏說現觀故。所以者何？非世俗智可名現觀。
- 2、復有說者：通說有漏無漏智等，名智遍知。問：豈世俗智亦名現觀？答：明了觀察是現觀義。世俗智中，有能明了觀察法者，亦名現觀，非唯無漏得現觀名。故《城喻經》³¹作如是說：「我未證得三菩提時，如實現觀生緣老死，非未證得三菩提時，已有觀緣起，真實無漏智可名現觀。」由此故知有世俗智亦名現觀。³²

從文可以看出，第一家的解說認為，「現觀」是就無漏智而言，若約世俗智而言，是不可稱為「現觀」的。而第二家則認為，有漏智與無漏智皆可名為「現觀」，因為，現觀的定義就是「明了觀察」，而在世俗智中亦有「明了觀察」，所以，並非無漏才可名為「現觀」。而且，也特引「契經」來證明！

經由上述看來，「現觀」一詞的意涵，就世俗智與無漏智通而言，有部認為只要是有「明了觀察」者，都可稱為之「現觀」。而且《大毗婆沙論》中這樣的解說，也正好與《巴利辭典》中所說：「完全地理解」、「洞見」、「了解」、「實解」、「明確地理解」、「徹見」等意義相近。當然這樣的「明了觀察」意，亦應如導師所說：是一種超越意識的分別，親切、直接、直覺到的體驗，而這種體驗可以說是修行者在求道中的殊勝體驗。

三、四諦現觀的義涵

在前面我們也有提到，有部的整個修道次第是建立在「四諦」上，然而這樣的修行方法其源頭是來自於佛陀！如在有部所誦的《雜阿含經》中，就有記載有關四諦現觀的經文，如《雜阿含經》卷15〈393經〉云：

A、凡夫

爾時、世尊告諸比丘：「若善男子，正信非家，出家學道，彼一切所應，當知四聖諦法。何等為四？謂知苦聖諦，知苦集聖諦，知苦滅聖諦，知苦滅道跡聖諦。」是故比丘！於四聖諦未無間等者，當勤方便，修無間等。如此章句，一切四聖諦經，應當具說。… 如是知，如是見，如是無間等，悉應當說。

B、聲聞

- 1、又三結盡，得須陀洹，一切當知四聖諦。何等為四？謂知苦聖諦，知苦集聖諦，知苦滅聖諦，知苦滅道跡聖諦。如是當知，如是當見、無間等。
- 2、若三結盡，貪恚癡薄，得斯陀含，彼一切皆於四聖諦如實知故。何等為四？謂知苦聖諦，知苦集聖諦，知苦滅聖諦，知苦滅道跡聖諦。如是當知，如是當見，如是無間等，亦如是說。
- 3、五下分結盡，生般涅槃，阿那含不還此世，彼一切知四聖諦。何等為四？知苦聖諦，知苦集聖諦，知苦滅聖諦，知苦滅道跡聖諦。如是知，如是見，如是無間等，亦如是說。
- 4、若一切漏盡，無漏心解脫、慧解脫，見法自知作證：我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有，彼一切悉知四聖諦。何等為四？謂知苦聖諦，知苦集聖諦，知苦滅聖諦，知苦滅道跡聖諦。如是知，如是見，如是無間等，亦如是說。

C、辟支佛

若得辟支佛道證，彼一切知四聖諦故。何等為四？謂知苦聖諦，知苦集聖諦，知苦滅聖諦，知苦滅道跡聖諦。如是知，如是見，如是無間等，亦如是說。

D、佛

若得無上等正覺，彼一切知四聖諦故。何等為四？謂知苦聖諦，知苦集聖諦，知苦滅聖諦，知苦滅道跡聖諦。如是知，如是見，如是無間等，亦如是說。③

從引文中可以看出，若欲證得三乘果位，都要於四聖諦「如是知、如是見、如是無間等（現觀）。」因為，唯有對四諦的知、見、現觀，才能滅除煩惱、證得聖果。故在經中有時常看到，佛陀慈悲教誡於四諦未現觀的比丘：「於四聖諦未無間等者，當勤方便，修無間等！」

雖說四諦現觀源自於契經，可是詳細的修習方法，要到部派時期的論書中，才可以看到。接著就以有部的《大毗婆沙論》來看四諦現觀的意義。有部論師認

為，有情之所會生死、死生於三界輪轉不息，就是因為對四諦之理迷惑無知，因而煩惱也就隨著此而產生，如對苦諦迷惑與無知，就欲界而言，即會生起「貪、瞋、癡、慢、疑、身見、邊見、邪見、見取見、戒禁取見」十個根本惑。上二界則沒有「瞋」，因為上二界唯受樂報，故很難生起「瞋」煩惱，所以，這「瞋」煩惱唯在欲界。

集諦就欲界而言，即有「貪、瞋、癡、慢、疑、邪見、見取見」七個根本惑，若上二界則無「瞋」，故有六個根本惑，此前已解說。此中少了身、邊、戒禁取三見。因為身見是緣五蘊而起，而邊見則又緣身見而起，所以說身見與邊見唯係迷於苦諦之理而起，也就是說，這二見在苦諦下有，其他三諦是沒有的。如《大毗婆沙論》卷52云：

五見中有身見、邊執見亦爾，自性同故，俱迷苦故。(大正27，268b14~15)

而戒禁取見則於苦果產生的迷惑，故在苦諦之下所起。若就撥無因果而言，則是迷於道諦，故在道諦之下也會生起戒禁取見。簡言之，戒禁取見在集、滅二諦是沒有的，唯在苦、道二諦起。同樣如在卷52云：③4

此戒禁取唯於苦、道二處轉故。苦處轉者，見苦所斷；道處轉者，見道所斷。

而迷於滅、道二諦所生起的惑同於集諦，只是道諦多了上面所說的「戒禁取見」。這樣迷於四諦而起的惑，三界總共有八十八個，而在十五心見道的時候，就會完全斷除了，所以，八十八惑又稱為「見惑」。如表：

苦諦	苦法智忍—無間道	第一心	觀欲界苦諦斷十惑 貪、瞋、癡、慢、疑、身見、邊見、邪見、見取見、戒禁取見	10
	苦法智——解脫道	第二心		
苦諦	苦類智忍—無間道	第三心	觀上界苦諦各斷九惑（除瞋） 貪、癡、慢、疑、身見、邊見、邪見、見取見、戒禁取見	18
	苦類智——解脫道	第四心		
集諦	集法智忍—無間道	第五心	觀欲界集諦斷七惑（除身、邊、戒） 貪、瞋、癡、慢、疑、邪見、見取見	7
	集法智——解脫道	第六心		
集諦	集類智忍—無間道	第七心	觀上界集諦各斷六惑（除瞋、身、邊、戒） 貪、癡、慢、疑、邪見、見取見	12
	集類智——解脫道	第八心		

滅諦	滅法智忍—無間道	第九心	觀欲界滅諦斷七惑（除身、邊、戒） 貪、瞋、癡、慢、疑、邪見、見取見	7
	滅法智——解脫道	第十心		
滅諦	滅類智忍—無間道	第十一心	觀上界滅諦各斷六惑（除瞋、身、邊、戒） 貪、癡、慢、疑、邪見、見取見	12
	滅類智——解脫道	第十二心		
道諦	道法智忍—無間道	第十三心	觀欲界道諦斷八惑（除身、邊） 貪、瞋、慢、疑、邪見、見取見、戒禁取見	8
	道法智——解脫道	第十四心		
道諦	道類智忍—無間道	第十五心	觀上界滅諦各斷七惑（除瞋、身、邊） 貪、慢、疑、邪見、見取見、戒禁取見	14
	道類智——解脫道	第十六心		

從上面的圖表，可以很清楚看出，就四諦現觀的次第而言，有部認為須先觀欲界的苦，再合觀上二界的苦，如是乃至最後觀欲界道，再合觀上二界的道。

- A、先別觀欲界苦，後合觀色、無色界苦。
- B、先別觀欲界集，後合觀色、無色界集。
- C、先別觀欲界滅，後合觀色、無色界滅。
- D、先別觀欲界道，後合觀色、無色界道。

至於為什麼得先觀苦，乃至最後再觀道，在論中作了非常詳細的解說。明漸次現觀的原因，如卷78云：

- A、依麤細故。謂四諦中苦諦最麤，故先現觀；漸次乃至道諦最細，故後現觀。如學射時，先射麤物，漸次乃至能射毛端。
- B、復次，以迷苦愚能持迷集愚，乃至迷滅愚能持迷道愚。若未除迷苦愚，終不能除迷集愚；乃至若未除迷滅愚，終不能除迷道愚。故先現觀苦，乃至最後現觀道。
- C、復次，以迷苦愚能引迷集愚，乃至迷滅愚能引迷道愚。若未遮迷苦愚，必不能遮迷集愚；乃至若未遮迷滅愚，必不能遮迷道愚。故先現觀苦，乃至最後現觀道。
- D、復次，以苦諦觀能引集諦觀，乃至滅諦觀能引道諦觀。若未起苦諦觀，必不能起集諦觀；乃至若未起滅諦觀，必不能起道諦觀。故先現觀苦，乃至最後現觀道。
- E、復次，以苦諦觀是集諦觀因、本、道路、由緒，能作生緣集起；乃至滅諦觀

是道諦觀因、本、道路、由緒，能作生緣集起。若未起苦諦觀，必不能起集諦觀；乃至若未起滅諦觀，必不能起道諦觀。故先現觀苦，乃至最後現觀道。

F、復次，苦諦觀是集諦觀加行、所依、門、安足處，乃至滅諦觀是道諦觀加行、所依、門、安足處。若未起苦諦觀，必不能起集諦觀；乃至若未起滅諦觀，必不能起道諦觀。故先現觀苦，乃至最後現觀道。③⑤

以上引文可以看出，有部漸次四諦現觀的主張說得很清楚，有部認為四諦有「麤細」之別，而現觀得由麤而細漸次進修。而且，引文中也說到如迷苦的愚能夠引迷集的愚，如迷苦的愚沒有斷的話，迷於集的愚是終究不能斷除的。所以說，現觀苦諦即是現觀集諦時的「因、本、道路、加行、所依、門、安足處」等。至於四諦現觀之時為觀自相、為觀共相？有部認為是觀共相，至於共相的內容，同樣在卷78中有很完整的解說，如論云：

〔標宗：〕現觀諦時，雖觀共相而不現觀一切共相，謂但現觀少分共相。

〔四大：〕然自、共相差別無邊，且地大種亦名自相，亦名共相：名自相者，對三大種；名共相者，一切地界皆堅相故。

〔五蘊：〕大種造色合成色蘊，如是色蘊亦名自相，亦名共相：名自相者，對餘四蘊；名共相者，諸色皆有變礙相故。

〔四諦：〕即五取蘊合成苦諦，如是苦諦亦名自相，亦名共相：名自相者，對餘三諦；名共相者，諸蘊皆有逼迫相故。

〔十六行相：〕思惟如是共逼迫相，即是思惟苦及非常、空、非我相，亦即名為苦諦現觀。如是現觀若對諸諦，名自相觀；若對諸蘊，名共相觀。

〔結論：〕由對諸蘊名共相觀故，現觀時名觀共相；由對諸諦名自相觀故，於四諦不頓現觀。③⑥

由此可見有部認為四諦現觀時是觀共相，但是，不現觀一切的共相，只是觀少分的共相。什麼原因呢？有部認為，自相與共相二者相待差別無邊，如：

	自相	共相
地大	對餘三大種	一切地界（皆堅相）
色蘊	對餘四蘊	諸色（皆有變礙相）
苦諦	對餘三諦	諸蘊（皆有逼迫相）

然而雖說自相與共相二者相待差別無邊，但是，值得注意的是有部在論到十六行相的時候，如承接上面圖表的解說，有說到思惟逼迫相的時候，此即等於在思惟苦、非常、空、非我相，因而亦得名苦諦現觀。而苦諦現觀就對餘三諦來說是觀自相，對諸蘊來說則是觀共相。

故依此推論，對諸蘊名共相觀，現觀時則自然名共相觀，但對於諸諦則是自相觀，因此，於四諦是不頓現觀的。至於為什麼於諸蘊名共相觀，於諸諦不名共相觀？這在卷78同樣有作說明，如論卷78云：

苦、非常等名諦自相，此於諸蘊即名共相，故於諸諦觀苦等時，即名現觀自相、共相。蘊等自相差別無邊，觀之不能斷諸煩惱，故現觀位不各別觀。(大正27，406a18~22)

從引文可以得知，這同樣是與斷煩惱、了生死有密切的關係。因為，有部認為五蘊等自相差別無邊，而且觀之也不能斷諸煩惱，所以，在現觀位之時不各別觀，因為，斷煩惱是共相的。而於諸諦為何不共相觀？同樣在卷78云：

問：入現觀時，既總觀蘊，如何於諦不總觀耶？

答：1、入現觀時，觀四諦理，斷迷四諦別相煩惱。無一煩惱總迷四諦，故於四諦不總現觀；於諸蘊中有總迷惑，故於諸蘊得總現觀。

2、又蘊自相非諸諦理，無始已了，故不復觀；四諦自相無始未了，故今於彼各別現觀。(大正27，406a18~28)

由此可見，有部認為入現觀時乃觀四諦之理，斷迷四諦別相的惑。但是，其中沒有一惑是總迷四諦，所以不用共相觀。而在諸蘊中有總迷的惑，故於諸蘊得共相觀。唯有共相觀才能斷惑，這是有部所堅持的理念！

肆、結語

筆者本著對「四諦」的疑惑，來撰寫本篇，其中並無任何的創見，只是筆者欲對於說一切有部之「四諦觀」有一粗淺的認識，特別對有部為何主張「四諦漸現觀」的原因，我想這對於未來進一步深入探討，應該是有很大的助益！

而以下則是筆者在探討《大毗婆沙論》中，對說一切有部「四諦現觀」的幾點小小心得：

1、有關對於四諦定義的說明，毘婆沙師認為苦諦是「墮自相續、他相續五蘊、有情數及無情數諸蘊」，集諦則是墮五蘊的因，滅諦是墮五蘊的盡，而道諦是墮五蘊的對治。而在四諦現觀的時候，不僅是現觀自身的五蘊，而且也是現觀「他相續五蘊、有情

數及無情數諸蘊」。因為，「他相續五蘊、有情數及無情數諸蘊」於自身也能逼切。如當他人來打觸自己的時候，也會生起大苦；或者有時空中的木、石、瓦等掉落自身的時候，也同樣會生起苦！所以，「他相續五蘊、有情數及無情數諸蘊」，都應該遍觀為苦（為集、為滅、為道）。

2、有部認為，有情於三界生死、死生輪轉不息，即來自於對四諦之理的迷惑無知，同時煩惱也就隨著此而產生：

- A、如對苦諦迷惑與無知，就欲界而言，即會生起「貪、瞋、癡、慢、疑、身見、邊見、邪見、見取見、戒禁取見」十個根本惑。上二界則沒有「瞋」，因為上二界唯受樂報，故很難生起「瞋」煩惱，所以，這「瞋」煩惱唯在欲界。
- B、集諦就欲界而言，即有「貪、瞋、癡、慢、疑、邪見、見取見」七個根本惑，若上二界則無「瞋」，故有六個根本惑，此前已解說。此中少了身、邊、戒禁取三見。因為身見是緣五蘊而起，而邊見則又緣身見而起，所以說身見與邊見唯係迷於苦諦之理而起，也就是說，這二見在苦諦下有，其他三諦是沒有的。
- C、而迷於滅、道二諦所生起的惑同於集諦，至於道諦則多了上面所說的「戒禁取見」。這樣迷於四諦而起的惑，三界總共有八十八個，而此在十五心見道的時候，就會完全斷除，繼而進入預流果。見修二惑如下表所示：

	二惑	三界、九十八惑	四果
惑	見惑	欲界 (32)	初果
		色、無色界 (56)	
	修惑	欲界(4) ③⑦ 前六品	二果
		色、無色界③⑧ (6) 後三品	三果
			四果

3、有部認為唯有觀共相時才能斷惑，而最究竟的共相，有部認為是四諦十六行相。因為，此惑的因，即是對於四諦之理的無知，所以，要斷此惑得從四諦下手。但是，有部認為入現觀，觀四諦理之時，是斷迷四諦別相的惑。其中因為沒有一惑是總迷四諦，故於四諦唯別相觀。而在諸蘊中有總迷的惑，故於諸蘊中得共相觀。

4、眾所周知，四諦「十六行相」在有部的整個修道論，扮演著非常重要的角色，而「現觀四諦」的經文在契經中雖也有提到，可是並沒有「十六行相」一詞，甚至在有部早期的論典中也找不到③⑨，此要到《大毗婆沙論》以及之後的論典才出現，（這樣的結果是透過CBETA電子佛典的檢索。）為什麼在早期阿毗達論典中沒有？此「十六行相」在其他學派論書有沒有？等等相關的問題，實值得以後好好深入探究。

【註釋】

- ①《雜阿含經》卷15〈379經〉（大正2，103c13~104a29）。
- ②《中阿含經》卷1（大正1，64b20~23）。
- ③《雜阿含經》卷15（大正2，105c10~13）。
- ④《大毗婆沙論》卷77（大正27，397b13~398a4）。
- ⑤《大毗婆沙論》卷77（大正27，397b）。
- ⑥印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p. 290。
- ⑦《大毗婆沙論》卷77（大正27，397c）。
- ⑧莊國彬編《有部的解脫道》（福嚴佛學院上課講義）。
- ⑨《阿毘曇毘婆沙論》卷3：「是煖頂及下中忍，行十六行，緣四真諦。」（大正28，17c1）。
- ⑩《瑜伽師地論》卷55：「問：如聲聞地已說於四諦中有十六行觀，何故於苦諦為四行觀？答：為欲對治四顛倒故。」（大正30，604c21~23）。
- ⑪《鞞婆沙論》卷9：「十六聖行：無常行、苦行、空行、非我行；因行、習行、有行、緣行；盡行、止行、妙行、離行；道行、正行、趣行、出要行。」（大正28，478a4~6）。
- ⑫《仁王般若經疏》卷1：「十六行者：四諦下各四行，苦、空、無常、無我；因、集、緣、生；滅、盡、妙、離；道、正、跡、乘；亦名十六諦。」（大正33，317c28~318a1）。
- ⑬《大毗婆沙論》卷79（大正27，408c）。
- ⑭《大毗婆沙論》卷79（大正27，409a）。
- ⑮由所作者，諸有為法一剎那頃能有所作，第二剎那不復能作。由屬緣者，諸有為法繫屬眾緣方有所作。
- ⑯此「有」者，是欲、色、無色三有之有。
- ⑰譬如泥土團、輪、繩、水等眾緣和合，成辦瓶等。
- ⑱《大毗婆沙論》卷79（大正27，409b）。
- ⑲《大毗婆沙論》卷23（大正27，116b20~24）：「應以七事覺知阿毘達磨藏義。謂因善巧，緣善巧，自相善巧，共相善巧，攝不攝善巧，相應不相應善巧，成就不成就善巧。若以如是七事，覺知阿毘達磨藏義無錯謬者，名阿毘達磨論師，非但誦持文者。」
- ⑳印順導師著《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p. 229~p. 243：1、自性；

- 2、極微；3、心與心所；4、剎那與虛空；5、三世因果；6、展轉論法；7、自相與共相。
- ②① (A)、《大毗婆沙論》卷1：「分別諸法自相共相，令無我像分明顯現。」(大正27，2b21~22)
 (B)、《大毗婆沙論》卷1：「菩薩善知諸法自相及與共相，而無罣礙，是名菩薩意根猛利。」(大正27，65b23~24)
- ②② (A)、《大毗婆沙論》卷187(大正27，937c)：「問：何故前三念住不能斷煩惱耶？答：彼是自相作意所攝故，唯共相作意所攝道能斷煩惱。」
 (B)、《大毗婆沙論》卷162(大正27，820a~c)。
- ②③ 印順導師《空之探究》，p.125：「自相依相立名；自性是以相而知法自體的。共相是通於多法的，也就是遍通的理性。」
- ②④ 《大毗婆沙論》卷42(大正27，217a13~21)。
- ②⑤ 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.87~p.88。
- ②⑥ 印順導師《空之探究》，p.124。
- ②⑦ 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.88~p.89。
- ②⑧ 水野弘元著《佛教教理研究》(惠敏法師譯)，p.186~p.187。
- ②⑨ 印順導師《性空學探源》，p.26~p.28。
- ③⑩ 《大毗婆沙論》卷34(大正27，175a15~20)：「云何智遍知？答：諸智、見、明、覺、現觀，是謂智遍知。此中諸名同顯一義，以本論主於諸字義得善巧故作種種說，謂對治無知故名智，對治惡見故名見，對治無明故名明，對治邪覺故名覺，對治邪現觀故名現觀。」
- ③⑪ 《雜阿含經》卷12(大正2，80a)。
- ③⑫ 《大毗婆沙論》卷34(大正27，175a21~b2)。
- ③⑬ 《雜阿含經》卷15〈393經〉(大正2，106a17~b22)。
- ③⑭ 《大毗婆沙論》卷52(大正27，268b25~26)。
- ③⑮ 《大毗婆沙論》卷78(大正27，404b28~c24)。
- ③⑯ 《大毗婆沙論》卷78(大正27，405b6~20)。
- ③⑰ 欲界的修惑：貪、瞋、癡、慢。
- ③⑱ 色、無色界：各有貪、癡、慢三個修惑，因為上界是沒有「瞋」的，故二界加起來共六個修惑。
- ③⑲ 《法蘊足論》、《集異門足論》、《發智論》等。

【參考書目】

一、原典

- 1、瞿曇僧伽提婆譯《中阿含經》（大正藏第一冊）
- 2、求那跋陀羅譯《雜阿含經》（大正藏第二冊）
- 3、玄奘法師譯《大毗婆沙論》（大正藏第二十七冊）
- 4、浮陀跋摩，共道泰等譯《毗婆沙論》（大正藏第二十八冊）
- 5、僧伽跋澄譯《鞞婆沙論》（大正藏第二十八冊）
- 6、玄奘法師譯《瑜伽師地論》（大正藏第三十冊）
- 7、吉藏法師撰《仁王般若經疏》（大正藏第三十三冊）

二、現代著作

- 1、印順導師著《性空學探源》，正聞，民89年10月新版一刷。
- 2、印順導師著《空之探究》，正聞，民81年10月6版。
- 3、印順導師著《說一切有部為主的論書與論師之研究》，正聞，民71年6月出版。
- 4、水野弘元著《佛教教理研究》（惠敏法師譯），法鼓，民89年7月出版。
- 5、莊國彬編《有部的解脫道》（福嚴佛學院上課講義），民93年3月。

福嚴會訊上網了！

好消息！《福嚴會訊》第一期及第二期的所有內容，已掛上福嚴網站了！

網址為 [http:// www.fuyan.org.tw](http://www.fuyan.org.tw) 「福嚴校友會」



小公告

福嚴校友會提供影印講義服務

本院研究所為期兩年的《大毘婆沙論》課程，已於93年6月份告一段落，目前準備將兩百卷的講義，以二十卷集成一冊，總共有十冊。

若校友們有需要訂購，請負擔影印費及運費，詳細情形請聯絡校友會會長如正法師，或秘書安慧法師。

◎聯絡電話：03-5201240 ◎傳真：03-5205041

◎電子信箱：fuyan@mail.fuyan.org.tw

(截止日期：民國93年12月31日)

福嚴會訊

以念誦懺悔培養宗教情操

安立於聞思經教慧學中

不求速成，以待時節因緣。

印順書

民國七十六年
六月十八日

福嚴會訊《第4期》

- 發行：福嚴佛學院
- 編輯：福嚴佛學院校友會編輯組
- 郵政劃撥：19811090 李進珍
- 地址：300 臺灣新竹市明湖路365巷3號
No. 3, Lane 365, Ming Hu Rd., HSINCHU, TAIWAN 300, R.O.C.
- 電話：886-3-5201240
- 傳真：886-3-5205041
- 電子郵件：fuyan@mail.fuyan.org.tw
- 福嚴網址：http://www.fuyan.org.tw
- 發行日期：2004年10月