

正見為導

福嚴



Fuyan Journal

Vol. 56 2017.10

會訊

- 正見從世間趨向出世間的一貫性
- 佛法 Q & A
- 《大智度論》選讀(五)
- 佛教的禪修
- 佛典故事及巧妙譬喻(四)
- 《中論》〈觀四諦品〉
- 第18頌之觀行與義理解析(四)

samyag-drṣṭi

福嚴佛學院 106 年度上學期 禪三 (會藏法師 主持) 2017.9.4-6



福嚴佛學院 始業式 2017.9.7



福嚴佛學院 消防演習 2017.10.6



福嚴

Vol. 56
2017.10

會訊
Fuyan Journal

福德與智慧齊修，庶乎中道；
嚴明共慈悲相應，可謂真乘。

發行 | 福嚴佛學院
編輯 | 福嚴佛學院校友會編輯組
郵政劃撥 | 50356726 楊奕誠
地址 | 30065 臺灣新竹市東區明湖路
365巷3號
No. 3, Ln. 365, Minghu Rd., East Dist.,
Hsinchu City 30065, Taiwan (R.O.C.)
電話 | +886-3-5201240
傳真 | +886-3-5205041

福嚴網址 | <http://www.fuyan.org.tw>
Facebook | <http://www.facebook.com/fuyan.tw>
電子雜誌 | <http://issuu.com/fuyanjournal>
校友電郵 | fuyan.alumni@gmail.com
發行日期 | 2017年10月
創刊日期 | 2004年01月
I S S N | 2070-0520

本期主題 >> 正見

Contents



假使有世間，正見增上者，
雖復百千生，終不墮惡趣。

《雜阿含經》

慈心慧語

- 02 正見從世間趨向出世間的一貫性 印順導師
佛法 Q & A
12 印順導師認為大乘是非佛說嗎？

人間法音

- 16 《大智度論》選讀(五) 釋厚觀
26 佛教的禪修 釋開印

佛法啟示

- 48 佛典故事及巧妙譬喻(四) 釋厚觀

梵語佛典

- 52 《中論》〈觀四諦品〉第 18 頌之觀行與義理解析(四) 常精進

活動紀實

- 58 溫故知新 編輯組
60 第七屆第二次福嚴校友大會、
第六次佛學研習營紀實 編輯組



《福嚴會訊》電子雜誌
<http://issuu.com/fuyanjournal>



正見從世間趨向 出世間的一貫性

文／印順導師
整理／編輯組

壹、正見的定義

正見，是正確的見解，見與知識不同，見是從推論而來的堅定主張，所以正見是『擇善而固執之』的。…正確的認識，不一定成為正見。（《成佛之道（增註本）》p.64）

正見，不是一般所說的正確了解，而是正確的智見。……為何名為見？如以眼睛見物，看得很清楚。我們的智慧，直對真理，體驗得明明白白，這樣的智慧，所以又名為見——叫正見。（《華雨集第一冊》p.260~261）

佛法中所說的見，是指很深刻的了解，所以是一種堅定、堅固的見解。佛法的『見』，常用於不好的地方，如邪見、身見、我見等，所以常勸人不要起見。但事實上，『見』不一定是壞的，正見就是好的見。佛在鹿野苑初轉法輪時，說八正道，即首標正

見。一個人若見解偏頗、顛倒、錯誤，就好像是眼睛模糊，路都看不清楚，東摸西摸地不知道會走到那裏去。所以要得般若必須先得正見，沒有正見，即使修行也會發生毛病的。（《華雨集第一冊》p.51）

一切修行，都以此正見為根本，如《雜阿含》（卷二八）七八八經說：「正見人，身業如所見，口業如所見，若思若欲若願若為悉皆隨順，彼一切得可愛可念可意果」。正見是實踐的眼目，思想行為，一切都照著正見的指導，才能到達理想的目的。（《以佛法研究佛法》p.94~95）

正見，有世間正見，出世間正見。五乘共法中，還只是世間的。正見雖只是堅定不移的見地，但力量極強，如經上說：「假使有世間，正見增上者，雖復百千生，終不墮惡趣」（《成佛之道（增註本）》p.65）

貳、五乘共世間的正見

依人世間的正見來說……觀察人生的意義，人生應遵循的正道，從正確觀察而成為確信不移的定見，便是正見。（《成佛之道（增註本）》p.66）

一、正見有善有惡

佛說的世間正見，經中說有一定的文句，現在略分為四類。

一、正見有善有惡。確信我們的起心作事，有善的與不善的，也就是道德的與不道德的。佛法的正見，從確見世間（出世間）有道德的定律著手。如堅決的否定道德，那便是邪見了……。

什麼是善不善呢？從自己的內心說：「心淨」是善的；如「或不淨」，那就是不善的。我們的內心……無貪、無瞋、無癡，崇尚賢善而輕拒暴惡的慚、愧，使心安定清淨的信心，實現止惡行善的精進。這些，都是淨的，善的；反之，如貪、瞋、癡、無慚、無愧、不信、放逸等，就是不淨的不善了。

從見於事行的對他影響來說，那麼如有「利」於「他」的，是善；如「或」有「損」於「他」的，是不善。人與人（人與眾生），都有著關係，應該是互助共

濟的合作，遵行自他共處的和樂法則。如所作為而有害於他，那即使有利於己（損他利己），也是不善而不可為的。如有利於他，那即使有損於己（損己利他），也是善的而應該做的。

從內心與對外影響，決定「善行」與「不善行」的差別。行，是動作，內心的動作名意行，身體的動作名身行，語言的動作名語行，這都是有善與不善的，所以說善行不善行。……不但要確實信有善與不善，而且要分別什麼是善，什麼是不善，修成堅定不移的正見，作為我們起心作事的準繩。

二、正見有業有報

有善有惡，這除少數的邪見而外，一般人都是信認的。可是，善與惡，約行為的價值而說，自有他應得的果報。如不能對此有定見，那在某種環境下，善惡的信解就會動搖了。……所以不但要正見善惡，還要正見善惡的業報。

一切眾生所「有」的一切果「報」，「必」然是「由」於「業」力所招感。有業然後有報，有種種不同的業，所以有各各不同的報；業是非常多，非常複雜的，所以果報也是極多而又是極複雜的。什麼是業？什麼是報呢？

業是事業，是動作。我們的內心，身體與語言的動作，凡由於思力——意志力所推動的，都是業。但現在所要說的，指從我們身口意業的或善或惡的活動，而引起的一種動力；這是道德與不道德的價值。……所以有某種業力，就能感得某類的果報。說到報，嚴密的意義是異熟——異類而熟；這在因果系中，屬於因果不同類的因果。如為善而得天國的福樂，作惡而墮受地獄的苦痛。依所作的業力，感受苦或樂的報，這是正見的重要項目。唯有這樣，善惡才有一定的價值。

三、正見有前生，有後世

善惡有報，多數人是能信受的。但有些人，只信現業現報，不信後世。可是行善作惡，現報的只是少數，那就不能不錯覺為『天道無知』了。有些人，只信善惡業的報在子孫……如沒有子孫，那他的善惡業，豈不是就落空了。有些人，只信今生到來生，不信前生……但不明過去世，對於現生果報的萬別千差，就無法說明，也就無法使人生起合理的正信。……所以，不但要正見善惡，業報，還要進一步的對於前生後世，有堅定的信解，發生正見。

眾生造作了種種的業——善業，惡業，引業，滿業，生報業，後報業等；「隨」著這樣的「業」力，而感到來生的果「報」。善業，其報是在「善」趣的人間，天上；惡業，就報在「惡」趣的地獄，傍生，餓鬼。地獄，傍生，餓鬼，人，天，總名為「五趣」。

眾生從無始以來，就隨著業力的善惡，「常」在這五趣中「流轉」，一生一生的延續不已。……流轉即是輪迴，這不是說五趣升沈，前生後生，有著一定的次序；是說上升或下墜，轉來轉去，總之不出這五趣的範圍。……眾生在生死中，是不得自在的，聽「由業」力擺布。現在的生命，經過了死亡階段，就轉而開始一新的生命——「往後有」。這樣的死而又生，前生與後世之間，不一不異，不斷不常的延續，確是甚深而不容易明見的。由業感報，死生相續，在聖者是毫無疑問的。特別是得了天眼通（外道也能得到，所以外道也有多少信解業報的前生後世），對這是看得明白不過。可是一般凡夫，沒有清淨智，對於生前死後，不免黑漆一團，什麼也不知道。雖有極少數的不昧前因，能知道前生，也被庸俗的唯物論者所抹煞。所以最好是依佛法修學，得清淨智，發天眼通，去親自證實這一問題。此外，唯有仰信如來的教說，及從推理去信解了。

四、正見有凡夫，有聖人

能正見有善惡，業報，前生後世，雖然是難得的，但如不信聖者解脫的自在境地，那人生可真苦了！五趣流轉，生死死生，一直這樣的升沈下去，這幕演不完的人生悲劇，如何得了！人生，決不是這樣無希望的；確信聖者的自在解脫，才能向上邁進，衝破黑暗而開拓無邊的光明。所以還要正見有凡夫，有聖人。

眾生無始以來，「生死」死生，「常」在五趣中「相續」流轉，這是一般的凡夫。經修行而得證的「聖者」，能「得」到生死的「解脫」。怎樣才算是聖者？凡能現起無漏淨智，體證法性——一切法的真如，就是聖人（勿與世間的假名聖者相混）。聖人也有好多階位，但與凡夫的根本不同點，就在乎有淨智，證真理。什麼叫解脫？解是解除，脫是開脫。眾生在生死中，不得自在，如在羅網中被繫縛了一樣。聖者得了淨智，就斷去生死根本的煩惱，這才從生死得解脫，得大自在，得真安樂。

凡夫與聖者，本來同樣的報得『有識之身』。只因凡夫愚癡——以無明為主，這才繫縛在生死中，不得自在。聖人因修持而得淨智——以般若為主，這才解脫生死的繫縛。這一

「凡聖，縛（解）脫」的差「異」，一定要「深」切「信」受，切「勿」存絲毫「疑惑」。因為能信，就知道有聖者，有解脫……能這樣，就是奉行人天乘法門，現時還不能進求出世解脫的佛法，也能漸漸養成出世法種。否則，聖者與聖者的一切功德，都不信了；這不但誹毀事實，熏成邪法種子，也障礙了自身的進修。（《成佛之道（增註本）》p.67~82）

叁、三乘共出世的正見

上面說到的知善惡，知業報，知前生後世，知凡聖，都還是（佛教的）世間正見。為了悟真理，斷煩惱，得解脫，要有出世的正見。什麼叫出世？就是超過和勝出一般世間（凡夫）的意思。或是悟解真理的正見，或是離煩惱的無漏正見，都叫出世正見。在說明上，現在是著重於勝義——真實義的知見。

一、正見緣起因果相生的序列

十二緣起說，在一般人的心目中，這不過是煩惱起業，業感苦果的說明；說明了生死的無限延續，並非神造而已。……如真的這樣，這不過是緣起的世間正見，怎麼能解脫生死

呢？……十二支的因果相生，說明了生死的無限延續，這已經是很深的了！再來觀察：眾生的生死，始終在這樣的一一十二支的情形下流轉；只要是眾生，是生死，就超不過這十二支的序列。所以十二支是生死的因果序列，有著必然性與普遍性的。從因果的不同事實，而悟解到一切眾生共同的必然理性，堅定的信解，這才得到了初步的成就。但還要再深入，徹悟更深的真義。

二、正見緣起事物的理則性

佛的開示緣起，總是說：『依此有彼有，此生故彼生；謂無明緣行，行緣識……生緣老死』。要知道：無明，行……老死，這十二支的因果相生，是緣起的事實，或緣起的序列；而「此有故彼有，此生故彼生」，才是緣起的法則。因果的所以成為因果，生死的所以成為生死，都離不了這個——此有故彼有，此生故彼生的定律。這樣，就進到了緣起事物的一般理性了！

依這『此有故彼有，此生故彼生』的定律而觀察起來，什麼都不是自有的，永有的，一切世間，一切生死，無論是前後的，同時的，都無非是展轉相關的，相依相待的存在。展轉相關的，相依相待的存在，才能成為因

果。所以，從佛悟證的『此有故彼有，此生故彼生』的因果定律，就能正見因果的深義，而不是庸俗的因果觀了！

三、正見緣起無常無我唯世俗假有

依照這深刻的因果觀，來正觀一切，就能正確地了解：一切是「無常」的，是「空無我」的。存在與生起的一切法，都是無常的。……如粗顯的說，是一期無常：如器界的成壞，眾生的生死，似乎都經過一安定時期而後滅盡。但細微的說，是剎那無常：一切都是剎那剎那的生滅著，纔生即滅而不住的。這一切，為什麼會是生滅無常的呢？這是緣起呀！從因緣而有的，不能不依於因緣，緣無也就歸於無了。是從因緣而生起的，當然也依緣而滅了。依緣而存在與生起的一切，必然會是生滅無常的。

……約無我來說。我，是主宰的意思。主是與他不相干，自己作主；宰是別的要由我來支配。總之，我是自由自在自主的。……然在佛的正觀中，我是並不存在的。眾生，不是別的，只是五蘊呀，六處呀，六界呀；只是身心的因果現象——存在與生起。這一切是不息的流變，那裏有常住不變的我？是相依相待的存在，那裏有獨立的我？不常住，不獨存，這那裏有自主自由（樂）的我呢？無常無我的正觀……器界也好，眾生也好，

——法也好，都「惟」是「世俗」的「假有」了。除去世俗的假有，什麼也不可得。

什麼叫世俗？什麼叫假有呢？世俗，有浮虛不實的意思。經我們——一切眾生的虛妄分別心而發現的一切，覺得這是什麼，那是什麼；心裏覺得的那個，覺得就是稱之為什麼的。庸常所認識到的一切——體質，形態，作用，一切都是世俗的。世俗的，就是假有的。假有，不是說什麼都沒有，是施設而有的意思（也叫做假名），就是依因緣而存在而現起的。這雖然因果法則，歷然不亂，但這是假施設而有的。佛在阿含的《勝義空經》中說：是無常的，空無我的，『除俗數法。俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起……』。所以，無常無我的一切因果法，佛稱之為世俗的假有。……《勝義空經》的開示，夠明白了。所以，世間的一切——器界，眾生，一色一心，都是世俗假有，緣起的存在。這是無常、無我的，但在展轉相關，相依相待下，眾生是和合的，相續的存在，流轉不絕於生死大海。生死死生的相續不已，也就是輪迴不已，苦痛不已。

四、正見緣起法性的寂滅

無常無我的生死，從煩惱起業，從業起苦果，又從苦果起惑業。這緣起的生死，是否會永遠不斷的生死流轉下去？不！生死是可以解脫的。為什麼可以解脫？就因為他是緣起法的緣故。

佛在開示了緣起的生死流轉以後，接著就開示生死的還滅說：『此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅故行滅，行滅故識滅……純大苦聚滅』。緣起法是依於因緣而存在的，凡是依緣而存在與生起的，那就不會是常恆不變的；存在的會歸於不存在，生起的終歸會盡滅。生死法，雖一向在即生即滅中，但由於煩惱業的不斷相續，滅而又生，所以苦果也就不斷地相續下去。

如能淨治煩惱——無明、愛等不起了，那業力也就銷息，生死也就停止了。……所以生死可以解脫，是因為生死是緣起的假名有。……生死法是緣起的，假有的，所以是不可取著的；本沒有一真實的生，也就不是有一實法滅去了。從這如幻的緣起法中，發見了生死解脫的可能性，也由此而到達生死解脫的境地。……一切法是緣起的假名——假法、假我，是如幻的，是無常、空、無我的。而

無明——我癡、我見、我慢、我愛等一切煩惱，卻迷蒙了真相，把一切法——眾生，看作真實的；想像為有一永恒自在的我。一切從自我中心去活動，於是到處執著，造善惡業而流轉了。

如正觀緣起，通達是無常、無我的，那自我中心的妄執，失去了對象，煩惱也就不起了（煩惱也是緣起的生滅），生死也就解脫了。……正觀緣起的無常無我，離煩惱而解脫生死，名為得般涅槃，涅槃到底是怎樣的呢？那是深而更深的。佛為阿難說有為與無為法，也就是緣起與「緣起」的「空寂性」，說是「義倍復甚深」。如說：『此甚深處，所謂緣起（有為）。倍復甚深難見，所謂一切取離，愛盡無欲，寂滅涅槃』。……緣起是相對的假名，眾生為無明所蒙蔽了，不見緣起的本性空寂，也就不知但是無常無我的業果延續。如真能正觀緣起，不取不著，斷盡煩惱，生死永息，那就體證到緣起法性的寂滅。正像風停，體現到波平浪靜一樣。……從正觀緣起的空寂而悟入，也就是緣起法性的實證。（《成佛之道（增註本）》p.205~210）

肆、綜述五乘至大乘正見的一貫性

對於世間的一切，知道有善也有惡，有業也有報，有前生也有後世，有凡夫也有聖人。這樣的世間，更知道他是變化無常的，苦的；凡是無常與苦的，就是空的，無我的。這樣的認識，成為堅定的見解，叫正見。（《青年的佛教》p.221）

一、概述五乘共世間的正見

從無限時空，一切眾生中，如實正觀死生的歷程，心識的性相，染淨的樞紐等，得到如實的正見。

先約共世間的正見來說，可略分四句：

（一）知善知惡：依心識而展開的身語活動，都是有善有惡的。知道有，也就確信是有。這是道德的確認，而使自己的身語意業有所遵循——去惡行善。……佛法的正見，也確是以知善知惡為出發的。但人類的道德意識，知善知惡，不一定是正確的。我們無始以來，受煩惱惡業所迷亂，今生又為環境習俗所熏染。每每習非成是，不能自覺。如理學者口口聲聲不離天理良心，而目對纏足等惡習，女子未嫁而殉節等，誰也不覺得背理。

所以知善知惡而離惡向善，要從尊重自己，尊重真理，尊重世間，不斷學習去漸漸完成。

(二) 知業知報：知道善與惡，要行善去惡，這不但是應該如此，而認為是事實的確如此。因為行善或作惡時，當下就引發或善或惡的能力——潛在的業力。善惡的業力，一定會招到安樂或苦痛的果報。為了自己的福樂而行善，附有功利的動機，不能說是最高的善。不過只要是行善，不論是為了自己的福樂而行善，或是覺得應該行善而行善，終究是有福樂果報的（作惡的一定有苦報）。善惡業一定有果報，應該去惡、應該行善的努力，這才有了著落，而確信為非如此不可。

(三) 知前生知後世：善惡的業力，會影響別人、家庭、社會，但重要的還是自己。自己的行善或作惡，對影響自己來說，就等於自己在準備向上或向下，向光明或向黑暗。有的自己現生受報，有的來生受報——上升或者墮落。人的生命，不是唯物論式的死了完了，而是一生一生的相續，所以業力是決不落空的。

(四) 知凡夫知聖人：凡夫是一般平常的人（眾生）。行善或作惡，受福或受苦，一生又一生的，常在上升或下墮的輪迴中。活像世局的治亂無常，家庭的貧而又富，富而又貧一樣。所以平常的生命，就使是非常安樂，如上生天，也不是究竟的，還是要墮落的。如能除去那輪迴的癥結，達到徹底解決，永恆自在，那就是聖人。如能確知確信，有超越庸常的向上淨化，就能策導自己，邁向高明的境地。如上所說的正見，從知善知惡而來。由淺及深，由近及遠。不但知有善惡，禍福，更知生命相續，絕對永恆，打開了出世法的大門。

二、概述三乘共出世的正見

出世（三乘法）的正見，是以上說的正見為基礎，而為更深廣的悟入。身心的行為——善惡，業報的延續，這一切是「緣起」的：依因緣而存在，依因緣而現起。自與他，身與心，眾生（人）與國土，現在與將來，彼此間有著密切的因果關係。……知道一切是緣起的。一法如此，法法如此，自己如此，一切眾生也如此。儘管眾生的根性好樂不同，「異見異忍異欲」；儘管世間的因果無限差別，但

一切是緣起的存在，那是最普遍的軌律——法（法的定義是軌持，意思是不變失的軌律），從此而獲得進修解脫的正見。從自己而觀察到眾生，從眾生而觀察到自己，發現一切眾生，都在依於因緣的輪迴中——生而老，老而死，死而生。知道這緣起因果，是以心為主為導的，以心的傾向而轉移的。眾生的心，無始以來就惑亂了，不能契合於緣起法（不合真理），叫做「無明」。依無明而有煩惱，依煩惱而造業；依惑業的輕重，造成了升沈輪迴的苦樂果報。發現眾生的生死，以無明為本，而有「無明緣行……生緣老死」的十二緣起。或簡化為「依惑造業，隨業受報」。這生死的必然律，叫做「緣起支性」。這是一切眾生所同的，佛只是發現他，而不是造作他。

這樣，如心能契合緣起，得正知見，不再迷惑顛倒，就能破除生死的癥結而得解脫了。聖者的解脫，都是遵循這正見（般若，明）為本，而起修「正見……正定」的八聖道。或簡化為「依戒得定，因定發慧」。這解脫的必然律，叫做「聖道支性」。這是一切聖者所共同的「古仙人道」，佛也只是發現他而已。

向迷的緣起支性，轉悟的聖道支性，都依於心為主導的緣起而得正見。

一切是依因待緣的存在；深刻的觀察起來，到達一切緣起法——身心、自他、國土等——的底裡（緣起寂滅性），體現得萬化的平等一如，稱為「空性」，「真如」等。空性，不是沒有，而是緣起法的本性——普遍的，永恆的絕待真實。由於一切法性的本空、本寂、本如，所以顯現為前後的推移，沒有常恆性，稱為「諸行無常」。現為彼此的關涉，沒有獨存性，稱為「諸法無我」。雖現為時空中的萬化生滅，而「終歸於空」，稱為「涅槃寂靜」。這就是緣起「三法印」——三大真理。其實，絕待的真理，那裡會有二有三？這不過從現象去把握他，從不同的角度去體認他，而作不同的說明。如從法法本性說，只是「一切法空性」——「一實相印」。觀緣起——廣觀一切法，中（不廣不略）觀身心，要略觀自心——法性而得這樣的深見，才是出世法的正見。

三、依五三乘為基而進說大乘正見

知善惡因果，知業報相續，是五乘共的正見。依此而知緣起，緣起的空寂性，是三乘共的正見。大乘正見，也還是這個，只是更深徹的，更切要的確知確信而已。從更深徹來說：善惡、身心、依正——這一切，都是緣起的存在，稱為「假名有」。假名，是有特性、有形相、

有作用、有因果關係的。假名的意義，是依於因緣而存在（「施設而有」），不是永有的、自有的、實有的存在。這樣，稱為假名的緣起有，當體就是空寂；空是無實自性的意思。所以一切法是假有，也就是一切法空——空有無礙。這一即有即空的深見，使共三乘正見中，或者離有說空，離生死說涅槃，離差別說平等的可能誤會，一掃而盡，開顯了圓滿的中道正見。就因為這樣，即空即有的緣起——身心、自他、依正等，都不是永恆、孤立的存在，而是無礙的相融相即；一法依於一切法，一切法依於一法。所以不但空有無礙，「身心」、「依正」、「自他」、「迷悟」、「心境」、「眾生與佛」……一切都融通無礙。從空有無礙中，這樣的「一即一切，一切即一」，開顯了圓滿的中道正見。（《我之宗教觀》 p.90-95）





《福嚴會訊》

徵稿

主題：八正道

正見	(56期)	十月刊
正思惟	(57期)	一月刊
正語	(58期)	四月刊
正業	(59期)	七月刊
正命	(60期)	十月刊
正精進	(61期)	一月刊
正念	(62期)	四月刊
正定	(63期)	七月刊

歡迎投稿
 相關主題文章！
 字數不限。

截稿日期：每出刊月的10號。1/10. 4/10. 7/10. 10/10.
 稿件請寄至：shi.huei.chang@gmail.com



佛法 Q&A

印順導師認為大乘是非佛說嗎？

Q (法友提問)：有人質疑印順導師提倡一種「溫和型大乘非佛說」，完全排除了佛陀親說而後口耳相傳或神通傳來的可能性，因此否定大乘經的佛說性，顛覆大乘作為根本佛教的地位。

A (長慈法師回覆)：「大乘是否佛說」曾是印度佛教歷史上諍論的問題，這在部派佛教時代，早就存在了。導師在《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1323 客觀地描述：

論到初期大乘經的傳出，自然要論到「大乘是否佛說」。依一般的意見，釋迦佛說的，是佛說，否則即使合於佛法，也是佛法而不是佛說。這是世俗的常情，不能說他是不對的。但在佛教中，「佛說」的意義，與世俗所見，是不大相同的。「是佛說」與「非佛說」的論諍，部派佛教時代，早就存在了。

龍樹菩薩出生於佛滅約五百多年（約於西元一五〇——二五〇年）恰好面臨了這個時代的諍論，這位被中國大乘佛教追尊為共祖的大菩薩是如何解答這個「大乘是否佛說」的時代難題呢？龍樹菩薩在《大智度論》中揭示了「佛法非但佛口說者是」

及「入佛法相故，名為佛法」的深意（參見《大智度論》卷2〈序品1〉）。

《大智度論》卷2〈序品1〉（大正25，66 a-b）：

問曰：若諸佛一切智人，自然無師，不隨他教，不受他法，不用他道，不從他聞而說法，何以言「如是我聞」？

答曰：如汝所言，佛一切智人，自然無師，不應從他聞法而說。

佛法非但佛口說者是，一切世間真實善語、微妙好語，皆出佛法中。

如佛毘尼中說：「何者是佛法？佛法有五種人說：一者、佛自口說，二者、佛弟子說，三者、仙人說，四者、諸天說，五者、化人說。」

復次，如《釋提桓因得道經》，佛告憍尸迦：「世間真實善語、微妙好語，皆出我法中。」……

復次，「如是我聞」，是阿難等佛大弟子輩說，入佛法相故，名為佛法。

有關龍樹菩薩對於「入佛法相故，名為佛法」的解說，詳見本文第三點說明。

至於大小乘經典是否均為釋尊親口所說，在阿含經及大乘經論中已有明確的答案，試條述如下：

一、印順導師認為「在阿含中，集成的佛法，有些是不限於佛說的」，參見《原始佛教聖典之集成》，p.480：

在阿含中，集成的佛法，是不限於佛說的。佛說的以外，諸大弟子所說，都集錄在內。又如《蟬肆經》、《瞿默目連經》等，佛涅槃以後弟子所說的，也都集在裏面。這還可說「佛涅槃未久」，而如《增壹阿含經》，那羅陀（Nārada）為文荼王（Muṇḍa）說法，是佛滅後四五十年的事了。此外，如《相應部》〈有偈品〉中諸天所說的，也集錄起來。時間上，從佛世到佛涅槃以後。說法者，從佛到諸大弟子、諸天。「阿含」所集錄的佛法，是以佛為本的；將流傳於僧伽內部，社會民間的佛法，一起集為「阿含」，所以《成實論》卷一（大正三二·二四三下）說：

「是法根本，皆從佛出。是諸聲聞及天神等，皆傳佛語。如比尼中說：佛法名佛所說，弟子所說，變化（人）所說，諸天所說。取要言之，一切世間所有善語，皆是佛說」。

《成實論》文，是依「律藏」及《增支部》而作此解說的。這是原始結集以來的「教法」真相，也正是集經為「阿含」的指導方針。當「九分教」組成時，雖不一定有稱為「阿含」的部類，

而傳誦的經法，確已不少。組為九分，而標揭為「如來所說」，是當時經師們推重經法的表示。後來集成的經（律部也受此影響），「佛說」與「佛法」不分，顯然是受了「佛說九分教」（或「十二分教」）的影響。離佛的時代遠了，崇拜佛陀的信念，也逐漸加強；「佛法」也嬗變為「佛說」了。

二、即使是大乘經，有些也不是佛親口所說，但導師主張「大乘是佛說」，詳見〈大乘是佛說論〉，收錄於《以佛法研究佛法》，pp.153 - 201。導師認為，佛的教法不應局限於佛三業大用（身、口、意）中之口業所宣說才是佛的教法，由清淨意業所引發之身業，透過佛弟子的描述，亦是佛的教法。如《以佛法研究佛法》pp. 155 - 156：

「佛法是不限於口說的。例如佛對比丘說：「你應當看護病人」，這當然是佛說，是佛法。某次，釋尊巡行僧房，親自為病比丘洗滌。這樣的實際行為，難道就不是佛法！釋尊的來去動靜，待人處事，那一樣不是佛法？這大抵深刻的影響於弟子的心目，傳說於佛教的人間。佛的慈悲、智慧、願力、精進，他的時代適應與究極理想，都要從他的言教與身行的綜合中，從形式而體會到實質，才能洞見全體的佛法。」

同樣的，導師認為大乘佛法是根源於佛的三業大用，是佛弟子應修學的，依著修學是能超凡入聖的。

三、依據大乘經論所示，佛弟子有修有證者，亦能傳達佛的教導。

大乘經中，有些教法是佛命弟子們說的，如《小品般若波羅蜜經》中佛命須菩提為菩薩們說般若波羅蜜。導師引用《大智度論》的解釋，說明「佛說」的真正涵義。如《初期大乘佛教之起源與開展》p. 1326：

如《小品般若波羅蜜經》卷1（大正8，537b）說：

「佛諸弟子敢有所說，皆是佛力。所以者何？佛所說法，於中學者，能證諸法相[性]；證已，有所言說，皆與法相不相違背，以法相力故。」

弟子們所說的法，不是自己說的，是依於佛力——依佛的加持而說。意思說，佛說法，弟子們照著去修證，悟到的法性，與佛沒有差別，所以說是佛力（這是佛加持說的原始意義）。

龍樹（Nāgārjuna）解說為：「我等當承佛威神為眾人說，譬如傳語人。……我等所說，即是佛說。」（《大智度論》卷41，大正25，357c）

弟子們說法，不違佛說，從佛的根源而來，所以是佛說。這譬如從根發芽，長成了一株高大的樹，枝葉扶疏。果實纍纍，當然是花、葉從枝生，果實從花生，而歸根究底，一切都從根而出生。」

四、在大乘經中，有許多經並非佛親口所說，但也為後世佛弟子們信受奉行，例如有一部大家耳熟能詳的初期大乘經（描述「天女散花」的經），導師表示「這部經以維摩詰長者為中心，與維摩對論的是文殊」（所以經名特別稱為「維摩詰所說經」）。維摩詰長者說法的內容，參見《初期大乘佛教之起源與開展》pp.904 -906：

《維摩詰經》，現存漢譯三本：

一、《維摩詰經》，二卷，吳支謙譯。
二、《維摩詰所說經》，三卷，姚秦鳩摩羅什譯。

三、《說無垢稱經》，六卷，唐玄奘譯。這部經以維摩詰長者為中心，與維摩對論的是文殊。……

（三）維摩詰長者，為眾生的尊導。身體有病，有來問病的，就勸大眾應求法身，發無上菩提心。

（四）佛命大弟子去探病，大弟子都舉出過去的事例，不能與維摩詰對論。彌勒等菩薩，也都敘述過去的本緣，不能去探問。文殊師利受佛的慈命去問病，菩薩、聲聞、天人等同行。

(五) 維摩詰答文殊說：眾生有病，所以菩薩也有病。佛土是空的；魔與外道，都是侍者。菩薩應安慰有病的菩薩。有病菩薩應該調伏自己；能調伏自己，也要調伏眾生。菩薩的縛與解。菩薩不住凡夫行、聲聞行，不捨菩薩道，是菩薩行。

(六) 舍利弗想念床座，維摩詰責他：求法的，應於一切無所求。……

(七) 維摩詰答文殊說：菩薩觀眾生如幻化，能行真實慈悲喜捨。在生死怖畏中，應依如來功德力。度眾生，要除滅眾生的煩惱；煩惱歸本於無住。

(八) 天女散華，弟子的結習不盡，所以華都著在弟子身上。天女答舍利弗說：一切是解脫相，淫怒癡性就是解脫。雖以三乘化眾生，而但愛樂佛法。住在維摩詰室十二年，但聞大乘法。……

(九) 維摩詰答文殊說：菩薩行於非道，就是通達佛道。文殊答維摩詰說：煩惱是佛種。大迦葉稱歎，自恨不能發大心。

(一〇) 維摩詰為普現色身說：自己的「父母、妻子、親戚眷屬、吏民、知識、奴僕、象馬車乘」。以善巧方便，普度一切眾生。

五、除此之外，導師亦高度讚揚大乘佛法及其實踐的內涵，如《以佛法研究佛法》pp.197 - 198：

大乘的真價值，大乘的所以可學……在這菩薩的大行。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！他只因應該這樣行，不問他與己有何利益。那一種無限不已的大精進，在信智、悲願的大行中橫溢出來，這確是理想的人生了。

菩薩比聲聞更難，他是綜合了世間賢哲（為人類謀利益）與出世聖者（離煩惱而解脫）的精神。他不厭世，不戀世，儘他地覆天翻，我這裡八風不動；但不是跳出天地，卻要在地覆天翻中去施展身手。上得天（受樂，不被物欲所迷），下得地獄（經得起苦難），這是什麼能耐！什麼都不是他的，但他厭惡貧乏。他的生命是豐富的，尊貴的，光明的。他自己，他的同伴，他的國土，要求無限的富餘，尊嚴，壯美；但這一切，是平等的，自在的，聖潔的。

依以上之引文，印順導師根本上是認同大乘佛法的，認為大乘佛法是偉大的、可行的，並且主張大乘是佛說的。㊦

參見：<http://yinshun-edu.org.tw/en/node/22323>

《大智度論》

選讀(五)



口述／釋厚觀（福嚴佛學院院長）
地點／馬來西亞 三慧講堂
整理／編輯組

十一、持戒之利益

《大智度論》卷13〈1 序品〉（大正25，153b22-154a28）

（一）戒為一切善法住處

戒是一切善法的住處、根本。如果有人想要求好的利益，應當要先持戒，如愛惜貴重的寶物，也像保護自己的生命一樣。甚至有時候對戒的重視比自己的生命還貴重，為了持戒而犧牲自己的也大有所在。譬如大地，一切有形的萬物，都是依地而住，地是基礎。戒也是一樣，戒是一切佛法的基礎，一切善法的安止處。如果這個處所不穩，人也根本不安穩，其它的一切善法也無所安住。

（二）若不持戒，空無所得；若能持戒，得生好處及得道果

譬如沒有腳想要遠行，沒有翅膀想要飛，沒有船想要度大海，這些都是不可能的事。同樣地，如果沒有戒想要得好的果報，那也是不可能的。

如果有人捨棄清淨的戒，即使到山裡修苦行，只吃水果喝喝水，那跟禽獸有什麼兩樣呢？因為禽獸也是吃水果，渴了也要喝水，如果沒有持清淨戒法、十善道的話，那就與禽獸無異。修苦行的人比一般人還苦，如人以只喝水為戒，或者喝乳，或者練氣；或者剃髮，或者留長髮，或者留一點點頭髮；者穿袈裟，或者穿白衣，或者穿草衣，或者穿木皮衣；或者很冷的冬天到寒水裡面去沐浴，或者夏天用火烤；或者修種種苦行。在恆河跳下懸崖，或者是在恆河中洗澡；或者一天沐浴三次，再供養火——種種祭祀，種種祝福，持咒受苦行；如果與身口意的清淨沒有關聯的話，就空無所得。這就是沒有真正的修因緣觀，因為佛法講的是有因有緣世間行。我們要得到解脫，所修的因緣是戒、定、慧三學，需要的是與身、口、意的清淨有關的因緣。

如果有人雖然住在高樓大廈，吃好的美食穿好衣服，但是他能夠少思寡欲，又能夠持清淨戒的話，可以得生好處得道果，不論身分是貴賤，或者是小孩大人、身分的高低，只要能夠持清淨戒，就能夠得大利益；而如果破戒的話，則不分貴賤、大小，都不能夠隨其心意生到好地方。

（三）貧賤而能持戒，勝於富貴而破戒者；持戒之人，具足安樂，名聲遠聞，天人敬愛，所願皆得

復次，破戒的人就好像清涼池裡有毒蛇，不可澡浴。雖然是很清涼，想去沖涼一下，但是卻有毒蛇，不能夠進去洗澡。又如有好花果樹，可是有很多的刺。如果有人生在富貴之家，身體也很端正，又廣學多聞，可是不好樂持戒，沒有慈愍心，這樣的話就像清涼池裡面有毒蛇。如偈頌說：雖富貴可是沒有智慧，這樣會衰損；有智慧卻驕慢也會衰損；持戒的人卻破戒，不只今世衰損，連後世也衰損，得不到利益。人雖然貧賤，如果能夠持戒，勝過富貴而破戒的人。

華的香或者是栴檀木的香，只能夠維持一段的時間，或者一定的距離，

可是持戒的香可以周遍十方。持戒的人具足安樂，好名聲能夠遠播，天人敬愛，現世可以得到種種的快樂。如果想要生天上、人中、富貴、長壽，取之不難。這個「之」一樣只是指示代名詞。這「之」代表前面的生天、人、富貴、長壽，如果持戒的話，想要得到富貴長壽並不難，持戒清淨，所願皆得。

（四）持戒之人遠離刑罰、苦惱，得好名聞，壽終之時心不怖畏

復次，持戒的人看到破戒的人，遭受刑罰、入獄不自由的種種苦惱。因為他知道持戒不會去犯法、犯戒，永離此事，所以覺得很歡喜、值得欣慰。

如果持戒的人看到善人得到好名聲，得到安樂，心裡會想，像他這樣子有好名聲，那我持戒我也要有一份。

持戒的人壽終之時，命終當然會四大分離，刀風來分解身體，筋脈會斷絕。但是知道這個身無常當然也會敗壞，可是由於自己有持戒的福德，並不怖畏。這個臭皮囊捨去以後，還會感得更好的身，更莊嚴的身。如偈說：

「大惡病中，戒為良藥；
大恐怖中，戒為守護；
死闇冥中，戒為明燈；
於惡道中，戒為橋樑；
死海水中，戒為大船。」

於大惡病中，戒是良藥，可以治病；於恐怖中，戒是守護，可以避免恐怖；於死的黑暗當中，戒做為我們的明燈指引；於惡道中，不好走的道路當中，難於越度的道路，戒可以作為橋樑；於死的海水中，戒是大船，這海水雖不容易度過，但有了戒的船可以幫我們度過。

（五）持戒之人眾人敬愛，衣食無缺，死得生天，後得佛道

持戒之人常得今世人所敬養，恭敬供養，心寧安樂不後悔，衣食無缺，死後生天上。如果持戒又有定相應，又有智慧，整個福德智慧圓滿，可以成就佛道。

持戒之人無事不得，一切的好事都可以成就；而破戒之人，一切都會壞失。

（六）持戒之人，今世後世得好名聲周遍天上人中

持戒之人，好名聲的戒香，不但今世眾人皆知，甚至於可以流傳後世。但是普通的花香只能維持兩三天就沒了，但是戒香不但現在大家稱頌，甚至還會流傳到後代。在時間上可長久持續，在空間上不只人間甚至上天都來護佑他。

（七）持戒之人，世利無缺，得生天上、十方佛前，入三乘道而得解脫

復次，持戒的人，大家都願意供養，不惜財物，即使這持戒人不去從事世間的生意、貿易等等、不從事這世間的營利事業，但是因為他有福德而能夠感得福報。福德與福報不同，福報是果，而此果要有因，所以我們不應一直在追福報，重要的是要培養福德，有了福德自然能夠感得福報，可以得生天上，甚至生在佛前，入三乘道而得解脫。不過要注意，唯種種邪見持戒，後無所得。如果是邪見來持戒修苦行的，這樣持戒因果不會相應。持戒是好的習慣性，重要的是要能淨化我們身心的才算數。

(八) 但行戒法亦得生天；若持淨戒，行禪定、智慧，欲脫眾苦，所願必得

復次，如果有人雖然不出家，不過他能夠修行清淨的戒法也可以生天。如果有人持戒清淨，又能夠修禪定、有智慧，想要度脫老病死苦，都將不成問題。

持戒之人，雖然沒有兵也沒有武器，但是大家不會去傷害他。持戒之財，沒有人能夠奪取。持戒會有法財！這法財外人搶也搶不走，因為戒體在持戒者身上，跟你是最親密的，這種戒體跟修行人不分離。正如所謂的持戒莊嚴勝過七寶珍珠的莊嚴。

因此我們應當守護戒法，就好像保護生命、愛惜寶物一樣，這是持戒的利益。

十二、破戒之過失

《大智度論》卷13〈1序品〉（大正25，154b1-c6）

與持戒之利益相反的，於此談持戒之人破戒的過失。於觀破戒人罪之後，我們應該自我勉勵一心持戒。什麼是破戒人罪，如果破戒會有什麼過失呢？以下試舉 27 個精彩譬喻。主詞都是破戒之人。如果

(1) 破戒的人，大家都不恭敬，他的家就像墳墓一樣，沒有人會喜歡到墳墓去的。

(2) 破戒的人失去種種的功德，就像枯樹一樣，沒有人要到枯樹底下乘涼。沒有人想要聞花香而去摘果實。破戒的人與枯樹一樣，沒有人喜愛。

(3) 破戒的人就像蓮花，蓮花本來很好，但是遭受霜害，人不喜見。

(4) 破戒的人其心不正，惡心而令人怖畏，就像惡羅刹一樣。

(5) 破戒的人大家都不歸向他，例如一個很口渴的人，他不會走到枯井去，因為枯井根本不能解渴。一般人會到持戒清淨，或者博學多聞的人那邊去，才能夠得到利益。到這破戒之人去，則將毫無收穫。

(6) 破戒的人心裡經常懷疑憂悔，就像犯罪的人經常怖畏什麼時候會被抓去關、或受刑罰一樣。

(7) 破戒的人就像田被冰雹所破壞，就無法仰賴田能夠再生長好的穀物了。

(8) 破戒的人就像苦瓜，它的形狀雖然像甘甜的瓜，但其實一吃就知道它苦不堪言。

(9) 破戒的人就像盜賊積聚的地方，不能夠停留。

(10) 破戒的人就像大病的人，尤其會傳染的話，沒有人想要接近他。

(11) 破戒之人沒有辦法免除苦惱，就像一條險惡的道路一樣很難通過。

(12) 破戒的人不能夠跟他共住，就像一個惡賊、或者強盜一樣，很難與他共住。

(13) 破戒的人如大坑一譬如大坑也好，大坑也好，沒有人願意走過去。大家遠遠就避開了，沒有人願意掉到大(火)坑裡去。

(14) 破戒的人很難跟他共住，他就像毒蛇一樣。

(15) 不可以親近、觸摸破戒的人，他就像大火一樣。

(16) 破戒的人就像破船，不能依著破船度到彼岸。

(17) 破戒的人就像把吃的食物吐出來，吐出來就不會想要再吃下去了。我們人很奇怪，就是吃在嘴巴很好吃，等到吐出來以後，再想要吃就吃不下了。其實吃的與吐出來的是同樣的東西，而這破戒的人就像這樣吐出來的食物，不可以再吃了。

(18) 破戒的人就像在好的眾人當中他會覺得慚愧，就好像惡馬在善馬群之中，牠被人一看就知道了。想要魚目混珠，本來是珠寶，結果拿個魚的眼珠子想要混珠寶，明眼人一看就知道了。

(19) 破戒的人與好人不同，就像驢在牛群之中一樣。

(20) 破戒的人如果在精進的修行人當中，也是很明顯；譬如一個卑劣怯弱的人在勇健的人當中太突出了。

(21) 破戒的人雖然形狀外表像比丘，但是譬如死屍，已經死掉的屍體在睡眠人之中。睡眠的人還有醒過來的一天，但死屍是醒不過來的。

(22) 破戒的人就像一顆偽造的珠在真珠當中。

(23) 破戒的人就像伊蘭，伊蘭是一個臭氣非常重的惡草，在梅檀香林。這個代表說在梅檀香裡面卻有惡臭的東西。

(24) 破戒的人雖然外表好像善人，但是內在沒有善法，沒有善法外表再怎麼裝都沒有用。雖然剃頭穿袈裟，次第捉籌——捉籌是比丘參與投票抓一個小木片，這些都是比丘的行法——雖然是種種疑似，外形像比丘，但是他的內在沒有善法，又破戒，其實不名為比丘。

(25) 破戒的人，若穿著法衣，就像熱銅鐵薄片纏在他身上；若手持鉢盂，就像盛著銅合金一樣互不相應；若吞食食物，就像吞熱鐵丸、喝熔化的銅合金一樣難以消受；若貪受供養，就像換地獄的鬼卒看管一樣令他不自在；若入精舍，就像住大地獄一

樣內心不安；若坐僧眾床榻，就像坐熱鐵床一樣坐立不安。

(26) 破戒的人經常恐怖畏懼，就好像得了重病的人，很擔心死期快到了。又好像五逆的罪人，心裡常想「我是佛賊」，等於是靠著佛吃飯。他其實像賊人一樣躲避在一個角落，如賊畏人。偷盜的人他心裡不安，怕被人家發現，度日如年常覺不安穩。

(27) 破戒的人雖然得到利益供養，但是這樣的利樂是不清淨的；就像愚笨的人供養一具莊嚴的死屍。人死了已無莊嚴可言，即使還沒腐爛外表仍很莊嚴，供養死屍又何用？而智者看到、聽到了這件事情，會覺得厭惡而不想看。這如此破戒的愚人，還值得我們跟他共處嗎？

像這樣種種無量破戒之罪實難以說盡，所以希望修行者要好好地持戒。

十三、潔身自愛

《大智度論》卷 37〈3 習相應品〉
 (大正 25, 332c10-14)

菩薩行自相空，就是知道沒有我執、沒有法執，沒有恆常不變性、沒有獨存性、沒有實有性、沒有主宰性。於一切法不執著就不會有過失，

不會犯錯；不會犯錯，魔就不能乘虛而入。為什麼魔會乘虛而入？主要就是 有漏洞，起貪念，或者是哪裡不清淨。

例如，如果人的身體免疫力非常強，也沒有種種的瘡，雖然他臥在毒屑之中，毒也不會侵入；但是如果有小瘡，那必死無疑。其實我們在醫院裡面，或者是在日常生活中，都有很多的病菌，如果一個正常人免疫力很好的話，事實上不會有傷害；但是免疫力比較差的人，稍微一感染就會過敏或得病，身體就不行了。所以大家希望跟這個譬喻一樣，能夠潔身自愛。

十四、不妄語

印順導師曾經開示，佛教的戒法有在家戒和出家戒。出家戒雖然比丘有 250 戒，比丘尼有將近 500 戒，但如果分類，大概可分成三類。第一類的戒法屬於道德規範，例如十善道，就是不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語等。第二類的戒法是屬於生活的規定，就是衣、食、住、行，過午不食、但三衣等。第三類的戒法是僧團公約，國有國法，家有家規，僧團也有僧團的規矩；規定幾歲能夠出家受戒，如果犯戒要懺悔、羯磨等。

導師說，這三類戒法之中以道德規範最重要，十善道就屬於道德規範方面。十善道又可分身口意三業：身是不殺、不盜、不淫，在家眾是不邪淫，出家眾是不淫；口離四惡，不惡口、不妄語、不兩舌、不綺語；意是不貪、不瞋、不癡。這幾個戒法不論是受戒也好，不受戒也好，犯了就是染污，就會受報。如果持守清淨的話，就會感得善報。因此這十善業道，為什麼多一個「道」呢？因為這些法跟因果業報有關，如持守了這十善，就會生善道，所以多一個道字。如果誰違背了這十善道，造作了十種惡法，他就會墮惡道，所以這樣的戒法是最重要的。這樣的道德規範通在家與出家，受戒、不受戒都一樣。

那麼生活的規定，一個人一個鉢，但三衣等等，這也要取它的精神，就是淡薄寡欲，不要貪著。如果違犯的話，稍微懺悔一下都比較容易，跟道德規範沒有很密切的關連。比如說為了現實的需要，一個碗不夠，多兩個碗、三個碗，好像也沒有什麼特別的關係。這些主要是因為印度當時物資非常缺乏，而且托鉢物資也很有限，所以會有一些規定。但是我們取它淡薄寡欲的精神，像佛穿金縷衣，但他不貪著。另外還有僧團規定，因為是

大家共同的規定，為了避免他人的譏嫌，即使是佛、阿羅漢等聖者也都要共同遵守。

這裡選一個不妄語來討論。為什麼選不妄語呢？因為很容易犯，在《大智度論》裡有很好的開示，藉此提出來大家一起共勉。

《大智度論》卷 13〈1 序品〉

（大正 25，157a19-158a27）：

（一）妄語之失、實語之利

問曰：妄語，我只是說說謊話會有什麼過罪呢？

1、妄語之失

答曰：先談妄語之失，再談真實語的利益。妄語之人，先自己騙自己，然後騙別人。妄語事實上是在騙自己，因為不真實！你一說出妄語，其實就是騙自己。至於能不能騙別人？那可就不一定。往往明眼人知道你在說謊話，只是不戳破而已。以實為虛，以虛為實，本來是假的卻講得像真的一樣，虛實顛倒而不納受善法。譬如覆瓶，瓶子是要乾淨朝上才能夠裝水。如果把它覆蓋起來，當然就沒辦法再裝水，即使本來有水也會漏光光。善法也是一樣，法水就不能夠入了。妄語的人心無慚愧——慚跟愧在漢語的

用法，有微妙的差別，「慚」是自己覺得不好意思，「愧」是愧對他人，所以有時候講「自慚、愧他」。自己做得不好，自己覺得很羞恥；愧對他人，覺得對不起別人，我們通常合起來叫慚愧。一個人有羞恥心，他就有得救的希望，如果一個人都沒有羞恥心，那沒救了——這樣的話就會關閉往天道之門，也會關閉涅槃門。我們知道了妄語會有這樣的過失，所以不要說妄語。

2、實語之利

觀知實利而知它的利益廣大，就是實語之利。我們要講真實語，其實也不難，只要自己嘴巴說出來，如實說就好了！這很容易辦得到，也就是一切出家人力。這裡特別提到出家人力，底下會談到在家、出家共有此力。這裡是說出家人要引導眾生，更要講真實語。他要利益眾生，怎麼還可以說妄語去誤導眾生呢？那更不行。如是功德，在家出家人都能夠同樣做得到，這是善人之相。

說真實語的人，他的心非常端正、正直，所謂直心是道場。心非常正直的人，就容易免除種種的災難。例如在一個很稠密的森林，想要把砍的木材拖出來，因為森林非常稠密，木頭

如果是直的話，是不是比較容易拖出來？如果這個木頭彎彎曲曲，一拖出來就會卡住，那怎麼能夠拖得出來呢？這個在譬喻我們要出離三界，直心的人容易出離，妄語彎曲的人都不容易出離。即使你自己想出離也出不來，人家要拖也拖不動。這個譬喻非常好。

(二) 人何故妄語

既然妄語有這麼樣的過失，為什麼人還要妄語？龍樹菩薩分析得很透徹，明明知道妄語不好，為什麼還有人要妄語呢？我們且看自己是不是有不小心犯到，要反省一下。

1、愚人少智，遭事苦厄，為求脫困，不知罪報故妄語

因為智慧不夠，愚癡人少智，遭遇到種種困難，往往就想要避免，想要逃脫。其實他不知道說了妄語，哪一天事情一顯露出來，不但今世得罪而且也會影響到後世。今世得的罪有時候只是花報而已，真正的重罪是後世得果報。我們一般說因緣果報，也有談花報、果報。花報的意思就如還沒結果之前先開花，像提婆達多他想要害佛，而破和合僧、出佛身血，他的果報是墮地獄，但是在還沒墮地獄之前，在生前他就長瘡，很痛苦，這就

是花報現前。我們不要以為只是說一個妄語沒什麼關係，其實得不償失；今世被發現了受罪罰，而且後世的果報更重。有時候我們為了掩飾一個過失會說妄語，可是又怕人家發現這妄語，而說了更多的妄語來掩飾，那就沒完沒了。所以在佛法看來，這樣子做其實是愚癡的行為。

2、三毒多故妄語

又有人雖然知道妄語有過失，但是因為三毒多的緣故而作妄語。有的慳貪太強，有的瞋恨心很強，有的愚癡多，而作妄語。

3、求人過失，妄證人罪故妄語

有的人雖然不貪、不瞋，可是妄證人罪，這就是給他人作偽證。例如，有人問：「你沒有發現他做什麼事？」本來沒做卻說有做，有時候會造成法官誤判。

有的人雖然不貪、不瞋，可是為了求人過失，他平常就對別人有意見，現在逮到機會，想要陷害對方。妄證人罪，心謂實爾，死墮地獄。在《大智度論》裡有舉個例子，例如提婆達多的弟子叫俱伽離，因為他對舍利弗、目犍連非常不滿，時常想找機會毀謗他們。有一次舍利弗與目犍連兩人因為夜晚到陶師家放陶器的屋子裡面過夜，但是沒有想到裡面事先已經有一個淫女在裡面。隔天淫女出來，他們兩人隨後跟著出來。俱伽離就說：「舍利弗與目

犍連行不淨行。」有人勸俱伽離說：「他們已經是證得阿羅漢離欲的，不會有這種行為。」俱伽離卻說：「我明明看到呀！」其實我們看到的不一定是真實，他想像力太豐富了。類似這樣妄證人罪，就是指這一類的人。

4、未知慎口故妄語

未知慎口就是說話不謹慎。舉一個實際的例子，例如佛出家前有個兒子叫羅睺羅，他後來跟著佛出家。年幼當小沙彌非常調皮，有人來請問佛在不在？本來在，他卻說不在；本來不在，他卻說在。有人問佛在哪裡？本來在西邊就說東邊，弄得大家團團轉。後來有人就把這事情告訴佛，佛就叫羅睺羅來，要他拿個盆子來幫佛洗腳，本來徒弟幫師父洗腳也是應該的。洗完腳以後，世尊就說：「這個洗完腳的水，你要不要喝？」羅睺羅回答：「這個水太髒了，怎麼能夠喝呢？」這個小沙彌也知道呀！洗過腳的水怎麼能喝？世尊就藉機會教育說：「你知道這洗腳水髒，人見人討厭，但你這樣子一直打妄語，有誰會喜歡呢？你這樣子的行為跟洗腳水沒有兩樣。」羅睺羅就承認說：「我錯了！」

世尊再進一步說：「你把這個盆子覆蓋過來，倒過來在它上面灌水，看能不能裝水？」羅睺羅說：「當然裝不

進去！」佛就藉機說一段很發人深省的話：「一個沒有慚愧的人說妄語，覆蓋清淨的本心，道法不入，再怎麼好的法也沒辦法納受，道理也是如此。」

這故事的版本有很多，有的又說：「你把剛剛洗完腳的盆子放正，還沒洗乾淨就裝食物，你要不要吃呢？」羅睺羅說：「不要。」佛就說：「那你自己身心不清淨，佛的法語甘露你怎麼能受用呢？」當然不能受用。

另外還有一個版本說，佛就用腳把這個盆子稍微一踢，它就團團轉。佛問羅睺羅說：「這盆子如果壞掉的話，你會捨不得嗎？」羅睺羅說：「這個盆子是很卑賤的東西，壞了就壞了，還有誰會愛惜呢？」佛就說：「那你這樣的行為誰會愛惜你？大家根本都不會看重你。」

還有另外一個版本說，佛為了教化羅睺羅，也因為盆子很便宜，不得已就挖一個小洞，佛叫羅睺羅洗乾淨放正，要他把水灌滿。結果水自然無法灌得滿。佛就說：「不要小看這個小漏洞，這樣的話，功德永遠不能圓滿。」所以我們不要覺得妄語只是小過失而已，應該特別謹慎。

（三）妄語有十罪

如佛說：妄語有十罪，哪十個呢？

- 1、口氣臭。
- 2、善神遠之，非人得便。口氣臭，人都不想接近，天神怎麼會想接近呢？即使天人不是因為你口臭，也是因為你心惡，善神就遠離不會再護念。而像一些惡鬼、非人就乘虛而入。「得便」就是乘人之便，就是乘虛而入的意思。
- 3、因為過去習慣講妄語，他即使講真實語，人家還以為他在講妄語，沒有人會相信。這種情形很常見。
- 4、有智慧的人在一起討論事情，誰會想讓說妄語的人參加？大家都不想讓他參加。
- 5、他過去經常妄語毀謗別人，如是因、如是果，這時他也會被毀謗，醜惡之聲遍滿天下。
- 6、妄語的人沒有人會恭敬他，所以即使他要教誡別人，大家也不會接受。
- 7、常多憂愁。
- 8、由於妄語說不實的話，嚴重時就會種下毀謗的業因緣。妄語有時候只是不真實而影響不大，但是如果對聖者說了妄語，這是毀謗聖者的重罪，會種下毀謗業因緣。
- 9、身壞命終就會墮地獄。
- 10、即使地獄業報盡了，再生為人，也經常會被毀謗。

因會有以上的種種因緣，所以我們不要妄語，這稱為口善律儀，而善律儀也是戒的別名。卍

佛教的禪修

文 / 釋開印 (寂靜禪林住持)

前言

壹、佛教與宗教

貳、禪修

一、禪修的原義

1、禪的原義

2、修的原義

二、奢摩他（止）與毗婆舍那（觀）

1、奢摩他（止）

2、毗婆舍那（觀）

3、奢摩他與毗婆舍那的重要性

三、禪修的利益

1、出世間利益

2、世間利益

參、禪修問題研討

一、正念就是毗婆舍那

二、禪定是否共外道

三、出定作觀或住定作觀

四、內觀與種種觀

五、說一切有部：勝解作意能否令聖道現前

六、巴利佛教：毗婆舍那不帶任何概念

七、證初果及得漏盡是否必備禪定

結語

前言

由 馬來西亞佛教青年總會主辦，孝恩集團、馬來西亞佛光山及法鼓山馬來西亞道場協辦的 2016 年佛教當代關懷研討會（11 月 12-13 日），在八場的論文發表會上，有四位主持人及八位主講人，筆者是負責第一場的主題演講，主題為「佛教的禪修」。

根據研討會「緣起」：基於社會進步帶來的物質高度發展，精神與心靈層次沒辦法與時並進，接踵而來可能是空虛、壓力、沮喪、焦慮等負面情緒相繼而生，相信本次大會以「禪與現代生活」，就是設法以佛教禪修為主軸去探求其解決辦法。

佛教應對社會大眾的方法，有守舊與革新之差。泥古者以為契理，而創新者以為契機。我們今天要如何古老的佛教聖典裡，整理出一套既能融入時代大烘爐，又不會因方便、稀釋、化約而「離經叛道」，是一個考驗。

壹、佛教與宗教

「佛教」，如果將其理解為「佛陀的教法」——尤其是在這個講題的架構下，會更精確一些。譬如《法句經》中，有一首大家耳熟能詳的偈頌：「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意，是諸

佛教。」¹ 偈中的「佛教」，對照於巴利本為 **buddhānasāsanam**²，意思就是「佛陀的教法」。

個人認為，「佛教」的真實義並不適合採用西方人對「宗教」的定義來規範。因為根據學者考察，「宗教」二字是受到日本漢字影響，在中國古籍裡並沒有這個慣用詞³。「宗教」最早出現於隋代智者大師《妙法蓮華經玄義》卷十：「有師開五宗教，四義不異前。」⁴，之後宋代志磐法師撰寫了一部佛教通史—《佛祖統紀》，其中卷 29〈諸宗立教志〉更繼承此說把當時的諸宗分為「達摩禪宗、賢首宗教、慈恩宗教、瑜伽密教、南山律學。」⁵這裡的「宗」與「教」，並不同於古羅馬時代拉丁語的 **Religio**，一種對神的敬畏、義務和崇拜而衍生出的一套道德軌則的 **Religion**。

對「宗教」的定義，印順導師《我之宗教觀》中對「宗」與「教」的分析和定義，也許更貼近於佛教本意，如說：

宗，指一種非常識的特殊經驗；由於這種經驗是非一般的，所以有的稱之為神秘經驗。教，是把自己所有的特殊經驗，用語言文

字表達出來，使他人瞭解、信受、奉行。如釋迦牟尼佛在菩提樹下的證悟，名為宗；佛因教化眾生而說法，名為教。⁶

這是從「宗」（特殊經驗）出「教」（語言說教）的詮釋，「佛教」即是「佛陀的教法」（*buddhānasāsanam*）了。

貳、禪修

佛教的禪修，以佛陀的「宗」（成道）為開端，隨後「教」（說法）為流布。

在巴利中部 24《傳車經》或漢傳《中阿含 9·七車經》中，記述了舍利弗與富樓那兩位尊者即便來自不同區域，但是「同一師學」先後分別受教於佛陀座下。舍利弗尊者就以「七清淨」的次第來印契對方是否親承於佛陀的教法⁷。

佛入滅後，佛教開始逐一分化成諸多部派，除了根本上座部及大眾部，細分還有十八部派，如說一切有部、經部、分別說部等。今天自稱「上座部」的巴利系佛教，事實上是分別說部系赤銅鑠部的大寺住派。關於這點，覺音尊者在《清淨道論》中就曾披露，如〈結論〉：「我由於分別說部

（*vibhajjavādi*）大寺住者……。」⁸而大乘佛教也有一些不同派系，包括兩個著名且人才輩出的中觀與瑜伽體系。所以，如果從佛教發展史的脈絡來看，我們今日幾乎所認知與接觸到的「佛教」和「禪修」，可能都有「佛說」與「解釋佛說」兩種成份在內，不可能是純然的「佛說」。如淨海長老的《南傳佛教史》說：

佛教最初分裂為上座部和大眾部，後來由於上座部對「佛說」和「解釋佛說」採取分別地看待，所以稱為「分別說部」。⁹

「佛說」與「解釋佛說」的分別處理，早出現在佛陀與弟子之間的對話，佛陀略說法要而弟子廣為演說。還有一些早期形成的阿毗達磨，如巴利《分別論》（*Vibhaṅga*），前十五品就有〈經分別〉（*suttanta-bhājanīya*）與〈阿毗達磨分別〉（*abhidhamma-bhājanīya*）的題名，即暗示了「佛說」與「解釋佛說」的存在。

一、禪修的原義

1、禪的原義

禪，源自於禪那 (jhāna)。如從羅什大師翻譯的《大智度論》卷 28 即知：「四禪亦名禪，亦名定，除四禪，諸餘定亦名定，亦名三昧，不名為禪。」¹⁰ 這裡指色界初禪至第四禪；其他的定，可稱三昧（即新譯的三摩地），但不稱禪。

梵文 dhyāna，玄奘大師的音譯為馱衍那，意譯靜慮，同樣指初靜慮至第四靜慮，若是具備了這四種靜慮，即是最殊勝、止觀均行的樂通行者了。如《阿毗達磨俱舍論》卷 28，云：

依何義故立「靜慮」名？由於寂靜能審慮故，審慮即是實了知義，如說：「心在定能如實了知。」……靜慮如何獨名為勝？諸等持內唯此攝支，止觀均行，最能審慮，得現法樂住及樂通行名，故此等持獨名靜慮。¹¹

在論述中所引用的契經：「心在定能如實了知」，相當相應部 (22.5) 的《三摩地經》：

諸比丘，你們要修習定（三摩地、等持）。諸比丘！得定（三摩地多、等引）的比丘如實了知。¹²

對於定的名稱，如剎那定、近分定、近行定、安止定、未至定及中間定等，是初期佛教契經中所未見的。契經所說的定，是色界的初禪至第四禪，也即八聖道的正定。

對於「禪」(jhāna) 的翻譯，當代佛教學者菩提長老在其著作《八正道一趣向苦滅的道路》中談到：

禪那 (jhāna) 雖然可被約略地解釋為「禪定」，但因為缺乏適當的對等語，最好不要翻譯。¹³

例如有人把「禪」(jhāna) 翻成 trance (恍惚；出神；著迷，入迷) 或 musing (沉思的；冥想的)……等，菩提長老不以為然地表示：這完全是誤導他人，建議必須把它拋棄。

2、修的原義

過去有人從 bhāvanā 英譯成 meditation，又從英文 meditation 中譯為「禪修」，因而造就了中、英佛學界的一個新詞彙：samatha meditation 止禪、vipassanā meditation 觀禪，這是一種比較寬鬆的譯法。

其實，「修」是修習 (bhāvanā)，是一種心智上的開展 (cultivation)，它常被應用在 samathabhāvanā 與 vipassanabhāvanā，指修止與修觀。¹⁴

在巴利聖典中，有三個與「禪修」關係密切的名詞，如 jhāna (禪那，靜慮)、paṭisallāna (宴坐，靜坐) 及 bhāvanā (修習，開展)，它們應用於不同的狀況或場合中，意義也不同。例如 jhāna 是指初禪至第四禪 (巴利阿毗達磨通用於色界與無色界)，paṭisallāna 是說某人去某處宴坐禪思，接近於英文的 meditation (冥想)，bhāvanā 則通用於持戒、修止或修觀時的心智開展。

另外，還有 āsevati (練習)，bhāvanā (修習) 及 bahulīkatā (多作)，這三者也經常以一種固定的方式出現，有時在「練習、修習、多作」後再加上「熟練、作根基、經驗到、累積成習」合成七個一組的定型句。它除了修習善法，有時也可以把「練習、修習、多作」施用於不善法上，例如《阿毗達磨俱舍論·分別業品第四之五》即便提到：

於十種 (指十惡業道)，若習 (āsevita 已練習)、若修 (bhāvita 已修習)、若多所作 (bahulīkrta 已多作)，由此力故，生那落迦是異熟果。¹⁵

在此的「已練習」等，āsevita、bhāvita、bahulīkrta 都是被動式 / 過去分詞，意指已練習、已修習、已多作。就不能翻譯為禪修，或解為禪修，這裡是指：造十惡業。再者，《慈經》亦提到：

比丘們，與慈心解脫已練習、已修習、已多作，已熟練、已作根基、已經驗到、已積成習、善精勤的，他可獲得十一種利益。¹⁶

這裡是指：修習慈心。

另，還有覺音尊者《吉祥經註》將它與「不放逸」併說：

對諸善法的修習作不尊重、作不悅意、作不堅定、黏著生計、捨棄意欲、缺乏忍耐、不練習，不修習，不多作、不決意、不致力實踐、放逸。凡諸如此類的曾放逸、任性、放逸性質，這被稱為放逸 (緬版《分別論》846)。¹⁷

由此可知，造諸善業、惡業都是一樣從「練習、修習及多作」中來，形成了一種熟練和習慣，持戒、修止、修觀如此，放逸也如此。由於「修」(bhāvanā) 或「已修」(bhāvita)，在不同經典中有它不同的規範與定義，不宜一概而論把「修」(bhāvanā) 統作「禪修」(meditation) 來理解。

二、奢摩他（止）與毗婆舍那（觀）

1、奢摩他（止）

奢摩他，是梵文 *śamatha* 或巴利 *samatha* 的音譯，有止、止息、滅的意思，早期定義主要是指：初禪至第四禪。《無礙解道》說：「依何義為奢摩他力？奢摩他力，即依初禪…依第二禪…依第三禪…依第四禪。」¹⁸

《攝阿毗達磨義論·第九攝業處分別品》：「此中，攝奢摩他大致上是十遍處、十不淨、十隨念、四無量、一想、一差別及四無色七種，為攝奢摩他業處。」¹⁹ 這裡把一切修習禪定的方法歸類在奢摩他業處——訓練方法了。

2、毗婆舍那（觀）

毗婆舍那，是梵文 *vipaśyanā*，或巴利文 *vipassanā* 的音譯，是無常、苦及無我三相的體悟，如《無礙解道》說：「依何義為毗婆舍那力？無常隨觀為毗婆舍那力，苦隨觀為毗婆舍那力…。」²⁰

後來，《攝阿毗達磨義論·第九攝業處分別品》談到毗婆舍那（觀）時，把七種清淨（*sattavidhenavisuddhisāṅgho*）也概括了進來，但事實上，重點應該是在三相（*tīṇilakkhaṇāni*）、三隨觀（*tisso anupassanā*）、十觀智（*dasavipassanāñāṇāni*）、三解脫（*tayovimokkhā*）及三解脫門（*tīṇivimokkhamukhāni*）。²¹

3、奢摩他與毗婆舍那的重要性

奢摩他（止）與毗婆舍那（觀）屢屢以一對的方式在契經中出現，想必有它的用意。如《雜阿含·305經》卷13：「何等法應知應了、悉知悉了？所謂名、色。何等法應知應斷？所謂無明及有愛。何等法應知應證？所謂明、解脫。何等法應知應修？所謂止、觀。」²²

《雜阿含·464經》卷17，佛陀教誡阿難尊者時也提到應修止觀，如「尊者阿難！於空處、樹下、閑房思惟者，當以二法專精思惟，所謂止觀。……修習於止，終成於觀；修習觀已，亦成於止。謂聖弟子止觀俱修，得諸解脫界。」²³

同樣的，在巴利聖典中如相應部（SN.45.159）《房舍經》²⁴及中部（MN.149）《六處大經》²⁵等亦強調：欲獲得解脫界，止觀是必修俱修的。

也許，在入門時有人先修止，有人先修觀，但到達最終的解脫時是要止觀俱修的，或因止觀俱修故而得解脫。因此，佛陀在相應部（43.2）《止觀經》便如是訓諭道：「諸比丘，什麼是導向無為之道？止與觀。」²⁶無為，即涅槃。

三、禪修的利益

1、出世間利益

聞法、禪修的目的是為了斷煩惱、證涅槃，在許多經典中已有明確記載，如《雜阿含·110經》卷5，佛陀向前來挑戰的薩遮尼犍子說：「世尊覺一切法，即以此法調伏弟子，令得安穩，令得無畏，調伏寂靜，究竟涅槃。世尊為涅槃故，為弟子說法。」²⁷ 佛陀說法，就是為了讓弟子們證得涅槃。

《瑜伽師地論·本地分中修所成地第十二》卷20，也提到為何要宣說佛法？如說：「云何涅槃為上首？謂如來弟子依生圓滿轉時，如先所說相而聽聞正法，唯以涅槃而為上首。唯求涅槃、唯緣涅槃而聽聞法。不為引他令信於己，不為利養、恭敬、稱譽。」²⁸ 以涅槃為上首，弟子為證涅槃故、唯緣涅槃故而聞法；說法者則非令他人信任於己、為我信徒而說法。無論是聞法、說法及禪修，目的就是為了證得涅槃，涅槃也就是佛世時弟子們修學佛法的出世間利益。

2、世間利益

從世間利益的角度來看，如諸福果，生人界、生天界、得現法樂住、神通及一些特殊的神秘經驗（如上人法等），都是從禪修中得來的世間利益。

「禪定」是世間的，「觀智」在尚未通達涅槃智或證得聖果之前，也都還是屬於世間的。證得道果的慧，是傾向出世間利益的，如摧破煩惱，嚐得聖果之味，可能入於滅盡定，成就應供等。這是佛教傳統上的世間利益。

為了迎合現代人的世間利益，它可與應用科學、文化、藝術、教育、心理諮詢或心理治療等方面，的確是一種新的契機。

對於佛教的世間利益以及世俗化的進展現象，在此引述兩位較具代表人物的言論，第一位是人類學家麥爾福·史拜羅（Mefford E. Spiro），第二位是當代佛教學者菩提長老（Ven. Bhikkhu Bodhi）。

麥爾福·史拜羅（Mefford E. Spiro），是人類學家，曾於1961年在緬甸和泰國實行十四個月的田野調查，後在1972年出版著作《佛教與社會》（Buddhism and Society）。此著作是探討佛教這個大傳統和其在緬甸變遷的過程。此著作是研究佛教與社會學的一本重要著作。在本書裡，史拜羅曾經指出一個值得我們深思的重要議題，即：人類學家注重的不是宗教的經文本身，而是「經典的教義」與「信眾的觀念」兩者之間的互動。²⁹

他以人類學家的角度來分類，佛教可分為「涅槃佛教」和「世俗佛教」。如此分類，接近於佛教的「出世間」與「世間」之說詞。在他的研究結果認為：「涅槃佛教」的衰落，不僅發生在緬甸。禪修，從原來「止息欲望」而逐漸轉變為「獲取功德」的一種手段，即從「涅槃佛教」走向了「世俗佛教」。世俗佛教的利益，還包括處理諸多困難，例如生活上的失落感等；亦可作為治療各種身心疾病的方法，如失眠、心臟病、潰瘍、高血壓、長期偏頭痛、心理疾病，甚至癌症等。作者把這現象歸因於「因為緬甸缺乏受過訓練的心理治療醫師，所以，許多緬甸都市居民轉向禪修中心尋求這種協助。」³⁰ 因此，麥爾福·史拜羅在〈運用禪修〉篇章的結尾時說：

把禪修當作此一用途的主因在於：在涅槃佛教中，禪定是達到專注、內觀開悟的必要方法，而在這些現代的禪修中心，禪修要不是本身被當作是目的，就是一個應付肉體或精神問題的方法，或是求得世俗成就的手段。³¹

麥爾福·史拜羅的研究是發生在

六十、七十年代的緬甸，不過近二十年來，我們發現還是有不少歐美醫學界人士在佛教禪修中汲取營養，有點耐人尋味。

對此現象，美國菩提長老（Ven. Bhikkhu Bodhi）在〈正念的真正意思為何—巴利聖典的觀點〉的「正念療法」一文中提出他的個人觀點：

研究傳統東方冥想練習的科學家可能受唯物主義的影響，因而對冥想的有效性作出化約式的解釋——完全基於神經生理學的解釋。但是，這樣的做法存在著一個巨大的危險。這巨大的危險在於：冥想的挑戰可能被化約為只是熟練某些技巧而已，忽略信心、願力、奉獻和放下自我等素質——這些全是「歸依」所不可或缺的。³²

現代的科學家不免過度倚重於唯物辨證，而且，這裡提到的「化約」³³，也是值得我們要特別注意的。佛教禪法的訓練，被今人改造並重新應用以達到現世利益為目的，菩提長老說：

我不認為我們需要對佛教修練被改用於現世目的一事感到憂慮。

我想起佛陀在他涅槃前幾星期所說的話：「如來沒有藏在拳中的教說。」佛陀用這段話說明他給予了所有重要的教導，並未私藏保留任何深奧的教理。但是，我喜歡如此詮釋他的這段話：我們可以允許人們從佛法擷取任何他們覺得有用的內容，即使那只是為了用於現世的目的。³⁴

顯然地，菩提長老並未全然反對；因為佛法是一個客觀性的資源，只要人們在當中找到能相應又利於眾生的，任何人都可以使用。當然，長老也不忘語重心長地提醒我們：應擔當起監管這些世俗化走向的責任。³⁵

馬來西亞繼程長老近期在歐洲一場講座中也同樣提到：（許多西方人）看到佛教就想到禪修。意指西方把佛教和禪修「化約」一簡化，認為佛教的修行就只是禪修。這是一種在西方注重健康、化約性的現象，而東方人學佛就不一定會認知禪修就是佛教的全部，甚至學佛多年的人也未必禪修。所以這是歐美對佛教禪修的認知和亞洲的落差。³⁶

當我們擔心「太少人認識佛教」的同時，是否也對「太多人誤會佛教」

感到憂心？以簡單易懂「化約」方式有利於接引大眾，但卻又怕失真。如果我們聽到有人說「原來佛法就這麼簡單」時，我們又該注意些什麼？做些什麼？

參、禪修問題研討

佛教在時空上，經歷了兩千多年、從印度恒河兩岸發展成為今日的世界性佛教。由佛陀應機說法的差異性，到眾生根器的利鈍不同，還有師承重定或是重慧的偏重，以及修觀還有強調詳觀或略觀的差別等等，今天拈出其中的七項問題與大家共同探討。

一、正念就是毗婆舍那

美國坦尼沙羅比丘（Bhikkhu Thanissaro）在《聖道修行》中指出，毗婆舍那在佛教修行中的地位：

如果你直接查閱巴利佛典（現存所知最早的佛陀教法），你會發現雖然巴利佛典確實用奢摩他來指稱「止」，用「毗婆舍那」來指稱「觀」，但是它們不符合這兩個名相既有的解釋。相較於經

常使用「禪那」這個詞，佛典卻極少使用「觀」這個詞。當佛典描述佛陀叫弟子去禪修時，從未引述佛陀說「去修觀」，而總是說「去修禪那」。³⁷

如前所論證，初期佛教聖典裡，「止」與「觀」常以成雙成對的方式出現，而不是二選一的規則：

佛典中確實有少數例子提到「觀」，但總是和「止」成對出現——這不是二選一的兩個法門，而是一個人可能「獲得」或「具備」並應該一起發展的兩種心之特質。³⁸

現代人以為「正念」就是「毗婆舍那」，針對這一點，坦尼沙羅比丘（Bhikkhu Thanissaro）也有批評道：

佛陀在聖典中，不曾把毗婆舍那（vipassanā）這個詞跟任何訓練正念的技巧相提並論。³⁹

正念與正知也一樣，經常以一對的形式在契經裡出現，有時是：前談正念，後接正知，例如在念住經、安般念等經中可見。

把正念「化約」成毗婆舍那（觀），或把兩者劃上了等號，這與傳統的佛教聖典、註釋書等有多大的抵觸呢？需再進一步探討。

二、禪定是否共外道

一般介紹佛教禪修的書籍會這麼認為：奢摩他是一種禪定的訓練方法，這在佛陀時代就有，共外道，屬世間；只有有毗婆舍那才是佛陀所教導的不共外道，出世間的方法。不過，英國佛教學者 Rupert Gethin 持有不同意見，在他著作中引述了印度學者對於佛教以外的古印文獻考察發現：沒有文獻顯示，在佛教以前就有類似佛教這般平靜和愉悅的奢摩他修習方法；而外道的修行方法其實多屬痛苦的苦行⁴⁰。倘若如此，我們是否還要繼續對「禪定共外道」的說詞演繹下去，抑或保留？

三、出定作觀或住定作觀

大部分巴利佛教學者主張：出定之後才轉修觀。因為「出定作觀」本身擁有大量的巴利註釋書作為依據，形成了它的主導地位。

我們在巴利經典中也可找到「出定作觀」的資料，如 abhinīharati 或

abhininnāmeti，它重複出現於巴利長部的第2、3、4、5、6、7、8、10、11及12經，都有相同的定型句。此處以長部《沙門果經》為例，如說：

當那個心是這樣入定的、遍淨的、淨化的、無穢的、離染汙的、可塑的、適合作業的、住立的、到達不動時，他使心取出而轉向於智見（*nāṇadassanāya cittaṃ abhinīharati abhininnāmeti.*）。⁴¹

「使心取出而轉向於」即表示心已離開、不在禪那及轉向其他所緣。長部經的說辭，也許表示長部師對此的重視以及想特別強調「出定」與「轉向」的關係。

從巴利文來解釋，*abhinīharati* 就是取出，引發，（朝，指）向。*√har* 這個字根是「拿」，而 *nīharat* 是取出。*Abhininnāmeti* 就是全面轉向或使…轉向。*Abhinīharati* 有轉起、生起、產生等義，如法輪的生起、轉起，註釋書如《增支部註》說：「使轉向：即取出而向於毗婆舍那心。」⁴²。

巴利佛教的主流是主張「出定作觀」的，但在漢傳佛教則有一些可被解讀為是「住定作觀」的相關文獻，如《佛

遺教經》：「心在定故，能知世間生滅法相。」⁴³或《瑜伽師地論》卷31：「若有獲得九相心住中第九相心住，謂三摩呬多。彼用如是圓滿三摩地為所依止，於法觀中修增上慧。」⁴⁴因為「心在定故」與「九相心住中第九相心住」都有一個「在」或「住」字，這就成了「住定作觀」的推想來源。

由於《佛遺教經》的梵本或龜茲本已無從可考，不過《瑜伽師地論》的部分梵本和藏本還在，這方便我們對「住」字可作一些考察。在梵文本，它是：

yo lābhī

bhavatinavākārāyāṃcittasthitaunavamas
yākārasyayadutasamāhitatāyāh[/]sa ca
taṃpariniṣpannaṃsamādhiṃnīśrityaadhi
prajñāṃdharmavipaśyanāyāṃprayujyate

上文中的 *yo* 所引領的句子是修飾 *sa*，若依梵本文脈，即可理解成：

正獲得九相心住中之第九相心，即在等引位中的那位禪修者(*sa*)，依於彼圓滿三摩地，於法觀中修增上慧。⁴⁵

梵本 *pariniṣpannaṃ samādhiṃ nīśritya*，玄奘大師譯本是「彼用如是圓

滿三摩地為所依止」，對照藏文譯本：

等引的住九種相，彼已獲得，並且彼圓滿成就三摩地，依於彼，勤修增上慧法觀。⁴⁶

在漢譯及藏文本中都可解讀成「依於彼」。但從梵文 *niśritya* 的詞根 *śri*，動詞的變化為 *śrayati* 或 *-te*，不變化詞為 *śrayitvā* 或 *-śritya*，這一詞根在某種意義上就有「住」義。如：漢譯的「依止」*saṃniśrita*，就有依存而止住之意；或以某事物為所依而止住或執著。又一般謂依賴於有力、有德者之處而不離，亦稱為依止。

再者，梵文 *niśritya* 於《大乘阿毗達磨集論》中之意為：

*maitrīkatamā /
 dhyānaṃniśrityasattvāḥsukhenasampr
 ayujyerannitivihārasamṛddhausamādh
 iḥprajñātatsamprayuktāścacittacaitasi
 kādharmāḥ //*

云何慈？謂依止靜慮於諸有情與樂相應意樂住具足中若定若慧及彼相應諸心心所。

同樣，四無量、八解脫、無諍、願智、四無礙解、神通等皆是有 *dhyānaṃ niśritya* 依止靜慮。又，從 *niśritya* 使用習慣而言，或許可增上理解。如《阿毗達磨俱舍論·分別賢聖品第六》云：

*aviparītaṃcintayitvābhāvanāyāṃpray
 ujyate| samādhau*

【真諦】無倒思已。後修習觀行。

令成修慧。

【玄奘】聞法義已無倒思惟。

思已方能依定修習。

本段引文是最有力的詮釋：依靠或憑仗聞所成慧，才能生起思所成慧；聞所成慧已具，在這樣的基礎上，才能生起思所成慧。這些「依」都是用 *niśritya*。關鍵字是 *bhāvanāyāṃprayujyate samādhau*，*samādhau* 即「在定中」，玄奘大師譯為「依定」。由此而知，原來漢譯的「依定」、「住定」可能都是從一個梵文 *niśritya* 中來。

四、內觀與種種觀

毗婆舍那 (vipassanā)，英譯 insight，原來指一種洞察。可能英文的前綴字 in- 有向內的意思，sight 是觀看，因此就中譯作「內觀」，也可能是有意地把毗婆舍那 (vipassanā) 譯成「向於內觀」的意思。

Vipassanā 的前綴字 vi 為：各種的、分別的、有意圖的。動詞字根是梵文的 paś，即看見。對五蘊的觀察，在初期佛教聖典屢次提到且最具代表性的就是這十一種觀察法：內、外、過去、現在、未來等多重角度的切入，例如《雜阿含·22 經》卷 1：

當觀知所有色，若過去、若未來，若現在，若內，若外，若麤，若細，若好，若醜，若遠，若近，彼一切悉皆無常。⁴⁷

相應部 (22.124 經) 是：「凡一切色，不論過去、未來、現在，或內、或外，或粗、或細，或劣、或勝，或遠、或近，以正慧於一切色如實見：『这不屬我的』、『我不是這個』、『這非我自己』。」⁴⁸ 念住經系統也有分內、外觀之別。

毗婆舍那 (vipassanā)，簡譯為「觀」，玄奘大師《瑜伽師地論》卷 77 譯作「周遍」等，如：

能正思擇，最極思擇，周遍尋思，周遍伺察，若忍、若樂、若慧、若見、若觀、是名毘鉢舍那。⁴⁹

「毗」(vi) 有正、最極、周遍等義，而「婆舍那」(paś) 則是思擇、尋思、伺察義。如《攝阿毗達磨義》的註釋書《廣釋》中云：

Abhidhammatthavibhāvinīṭīkā, 9.
Kammaṭṭhānaparicchedavaṇṇanā :
nīvaraṇānaṃsamanatṭhenasamathasañ
khātānaṃ,aniccādivividhākāratodassa
natṭhenavipassanāsañkhātānañca.

由於蓋 (妨礙 / 障礙) 的止息狀態，稱為奢摩他 (止)，及由於從無常等種種行相而見，稱為毗婆舍那 (觀)。

或：

Abhidhammatthavibhāvinīṭīkā, 9.
Kammaṭṭhānaparicchedavaṇṇanā,
Vipassanākammaṭṭhānaṃ :
Visuddhibhedavaṇṇanā : Aniccādiva
senavividhākārenapassatītivipassanā,
aniccānupassanādikābhāvanāpaññā.

依無常等種種行相的方式而見為毗婆舍那，是無常隨觀等的修慧。

而中國《一切經音義》亦認為：「毗鉢舍那，此云種種觀察，謂正慧決擇也。」⁵⁰周遍、種種應是梵文的「毗」(vi)。從古老契經中的「周遍」觀、「種種」觀，到近代只剩一個「內」觀 (insight)，其他十種已消失殆盡，是否又一個「化約」？

五、說一切有部：

勝解作意能否令聖道現前

首先，這裡的說一切有部體系，也可包括深受影響的其他發展派系，例如經部、中觀學派與瑜伽行派等。勝解（巴利文 *adhimokkha*，梵文 *adhimokṣa*），又作信解，字根 *muc*（解開），有確定、決定與確信的意思，與解脫 (*muñcati*) 的字根是相同的。勝解作意也常自相、共相作意併列，如《阿毘達磨俱舍論·分別根品第二之五》卷 7 云：

自相作意，謂如觀色變礙為相乃至觀識了別為相，如是等觀相應作意。

共相作意，謂十六行相應作意。

勝解作意，謂不淨觀及四無量、有色解脫、勝處、遍處，如是等觀相應作意。⁵¹

在《瑜伽師地論》卷 11，對三種作意的解說是：

「勝解作意」者，謂修靜慮者，隨其所欲，於諸事相增益作意。

「真實作意」者，謂以自相，共相及真如相，如理思惟諸法作意。⁵²

勝解作意，是對事相有增益、確信或誇大改造的作用，所修是不淨、四無量、八背捨、八勝處等，在巴利佛教將它歸類在修定的奢摩他系統裡。自相作意與共相作意，又稱真實作意，因為自相、共相是毗婆舍那先後所應觀察的所緣。按照《瑜伽師地論》還包括真如作意，真如即涅槃，以涅槃為所緣在巴利佛教是在道果的出世間階段。

關於出世間的聖道現前，世親阿闍黎在《阿毘達磨俱舍論·分別根品第二之五》卷 7，統合了三種異說，不外是依自相、共相及勝解三種作意令聖道現前：

【敘異一】如是三種作意無間聖道現前，聖道無間亦能具起三種作意，若作是說便順此言：不淨觀俱行修念等覺分。

【敘異二】有餘師說：唯從共相作意無間聖道現前，聖道無間通起三種，修不淨觀調伏心已，方能引生共相作意，從此無間聖道現前。依此傳傳密意故，說：不淨觀俱行修念等覺分。

【敘異三】有餘復言：從共相作意無間聖道現前，聖道無間亦唯能起共相作意。若爾，有依未至定等三地證入正性離生，聖道無間可生欲界共相作意；若依第二、第三、第四靜慮證入正性離生，聖道無間起何作意？非起欲界共相作意，以極遠故，非於彼地已有曾得共相作意，異於曾得順決擇分，非諸聖者順決擇分可復現前，非得果已可重發生加行道故。⁵³

上述是討論勝解、自相及共相三種作意與聖道現前之間的前後關係。一般來說，勝解作意是一種假想的，既非真實，是故在阿毗達磨傳統體系裡除了共相可令聖道現前，勝解一向被排拒在外，它似乎與聖道不曾有過什麼瓜葛的，被孤立了很久。

不過，這在經部師世親阿闍黎的抉擇中，他認為「如是三種作意無間聖道現前」，顯然是在傳統阿毗達磨的既定框

架另闢蹊徑，發掘與大大提升了「勝解作意」在聖道上的價值所在！普光尊者《俱舍論記》云：

凡夫唯有依共相作意入見道位，
「勝解作意能入聖道」是在有學聖者的修道位中。⁵⁴

第二類主張：唯共相作意能令無間聖道現前，聖道無間通起三種作意。
第三類主張：同樣，唯共相作意能令無間聖道現前，不過聖道無間只能令起一種共相作意，非三種。

六、巴利佛教：

毗婆舍那不帶任何概念

接下來，我們談一談在巴利佛教裡的毗婆舍那與概念關係。

奢摩他與毗婆舍那都需要強大的「慧心所」給予支持，兩者都有慧的作用，如覺音尊者在中部《有明大經註》（1, 5.3.）就說到：

這裡有二慧：奢摩他慧及毗婆舍那慧。以無癡及了知的作用為奢摩他慧；以通達[無常、苦及無我]三相、從了知所緣故說毗婆舍那慧。⁵⁵

毗婆舍那慧是通達於無常、苦、無我的共相 (sāmañña-lakkhaṇa) 成就，或生滅隨觀智者——「初觀者」 (taruṇovipassanā)，為毗婆舍那具足者。如果只在前端的如實見名色 (見清淨) 和如實知緣起 (度疑清淨) 的自相 (sabhāva-lakkhaṇa)，那還屬於修觀的前方便，這是巴利註釋書上的一般定義。相，分自相、共相兩種，如護法《長部·梵網經疏》中云：

兩種第一義法的相：自相與共相。
此中，理解自相是現量智，理解共相是比量智，及正如阿含帶來於聞所成慧成就的比量智一樣。⁵⁶

因此，《攝阿毗達磨義論》共舉了十類的毗婆舍那智：思惟智、生滅智、壞滅智、怖畏智、過患智、厭離智、欲脫智、省察智、行捨智、隨順智，從思惟智開始至隨順智為止，並沒有把名色與緣起的自相智列入，原因即在於此。

毗婆舍那智，也是「法住智」，如相應部《蘇尸摩經疏》(2,1.7.10)說：

法的住立狀態、它自性狀態為「法住」，是無常、苦、無我狀態，此智是「法住智」，彼已說「毗婆舍那智」。

57

巴利佛教是以通達無常、苦、無我三相為毗婆舍那。但在初修時，下手處要從身心 (名色、自相) 做為所緣 (ālambana 目標、對象)，隨後經由思惟智 (sammasana-ñāṇa) 不斷地練習而後生起無常、苦、無我 (共相)，才是毗婆舍那。

阿毗達磨猶如一把智慧劍，它從有情身上分別解剖出「施設」(概念) 與「第一義」(勝義、真實) 來，如《攝阿毗達磨義論》：「此中已說對法義，依第一義有四種：心心所色及涅槃，攝一切法盡無遺。」⁵⁸ 心、心所、色及涅槃是第一義 (paramattha 最上、勝義、究竟) 法，前三是有為，涅槃是無為。

施設 (paññatti 假名、概念) 是想蘊的標誌作用，人們可依它而回憶過去、推想未來；有的施設是從真實而來，有的施設是從施設而來等。除非當事者有意重新安立，否則這一施設則成了永恒、常的、不變的。由於毗婆舍那的修習是從心、心所及色 (即名色) 等真實有為中著手，是故認為：修觀必依第一義為緣，不能攙雜一絲毫的施設 (概念) 在內的。

關於這一點，菩提長老在〈正念的真正意思為何——巴利聖典的觀點〉持

有不同的看法。他認為：正念、正知實際上從一開始便在不同程度上存在於每個修習的過程。而在修習正念的同時，也是有施設的內容，不是純然的真實法。他提出，與其把正念想作是「純然的」，他寧可認為在整個修習的過程中，正念都帶著不同程度的概念（施設）內容，從重到輕到零，端視所修習正念的方法。念住（satipaṭṭhāna）系統本身也因概念的輕重不同，而顯示了方法上的差異。⁵⁹

還指出，從最初開始，正念的運作和尋、伺（vitakka&vicāra）有緊密的關連，需要複雜的概念活動。並且，概念在修習不同方法時扮演的角色也有輕重的不同。如在修習不淨觀、四界分別觀，或是塚間觀中，一開始在趨於不迷戀與離貪時，概念的比例頗重。在馬哈希大師所教導的內觀禪修中，概念的使用則較顯輕微。另外，在以禪那（jhānas）為目標的修習系統中，概念在證得禪那時將變得薄弱並且消失，同時正念將會更加純淨和清晰。⁶⁰

菩提長老認為：毗婆舍那或多或少可以帶著不同程度的概念。他的主張，與前面提到的世親阿闍黎《阿毗達磨俱舍論》有類似處⁶¹，在幾家異說中，就有：從勝解作意可以令聖道現前的。

七、證初果及得漏盡是否必備禪定
佛陀在相應部（SN 16.13）《相似正法經》裡，這樣讚嘆禪定：

迦葉！在這裡，比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷對大師…對法…對僧伽…對三摩地（定）住於敬重、順從的，迦葉！這五法導向正法持續、不混亂、不消失。⁶²

三摩地，成為佛陀正法持續與否的五大因素之一。同樣的，在增支部（7.32-35）也提到：尊重三摩地是比丘的七種不退失之一。在此所欲傳達之重要訊息，即：正法的滅沒與比丘的退法，皆與三摩地有關！這是否與比丘證得漏盡有關呢？下就要討論的。

我們在初期佛教聖典中發現不少佛弟子只經由聞法即可得法眼淨（初果），還包括舍利弗尊者、目犍連尊者、耶舍、和須跋陀羅（佛陀入滅前的最後一名弟子）等。

除了契經，在巴利註釋書也同樣可以找到色界禪（初至四禪）並不是證得須陀洹道的先決條件的說法。例如相應部的《蘇尸摩經註》說：

具壽！我們是慧解脫。即表示：
 具壽！我們是沒有禪那的乾觀者，只依慧而解脫。⁶³

「沒有三摩地，智也會生起」，因此說：蘇尸摩！道或果都不是三摩地的結果，不是三摩地的利益，也不是三摩地的成就；那是毗婆舍那的結果，毗婆舍那的利益，毗婆舍那的成就。因此，蘇尸摩！不論你知道或不知道，法住智在先，涅槃智在後。⁶⁴

「乾觀者」（*nijjhānakā*），也可翻譯為「綿密的觀察者」。不過，在此應該是形容沒有禪那的乾觀者比較妥當。值得注意的是，在巴利聖典裡，「乾觀者」這一名詞不曾出現過，也沒有不依禪那可證得阿羅漢的經典根據。

相應部《蘇尸摩經註》，與說一切有部誦本《雜阿含·347（須深）經》，兩者對「慧解脫」的認知都是不具備禪那，如《雜阿含·347經》說：

云何不得（初禪至無色界禪）禪定而復記說？比丘答言：「我是慧解脫也。」⁶⁵

然而，相應部（12.70）《蘇尸摩經》與《蘇尸摩經註》對「慧解脫」的定義並不一致。註釋將「慧解脫」與「乾觀者」之間畫上等號，色界四種禪都不具備，是另類的。何以故？因為從相應部《蘇尸摩經》、中部（70）《枳吒山邑經》、《清淨道論》及註釋書等所得到的普遍認知是：「慧解脫」只是沒有具備無色界禪定而已。

針對於「乾觀者阿羅漢」，菩提長老在〈巴利聖典裡的禪那與在家弟子〉文章中指出：

乾觀者阿羅漢是以未證得任何色界禪的「乾觀」而證得，但這一類型的阿羅漢在《尼柯耶》並沒有明確的根據。這樣的論述引發問題：是註釋有偏離聖典之嫌，還是在更古老的經典中可能有暗示的論說。⁶⁶

此外，長老也認為：「入流者與一還者想要在同一世證得不還者，至少必須證得初禪以作為培育觀的基礎。」⁶⁷該文章裡舉出一些契經佐證，如中部 64《摩羅迦大經》把證得禪那視為欲證得不還者的預備條件；增

支部（9. 36 經）則暗示在證得不還果之前，至少要證得初禪；還有增支部（4. 169 經）等。⁶⁸

也許在巴利經典裡有明確指示：凡欲證得阿那含乃至阿羅漢的人，必須經由定的成就，因此而故說：須陀洹是「戒圓滿者」，阿那含是「定圓滿者」，阿羅漢則是「慧圓滿者」⁶⁹。

結語

「佛教」是佛陀的教法（*buddhānasāsanam*），「禪修」是止觀方法上的應用與練習、修習及多作，佛陀成道大徹大悟是從止觀的親證中來（宗），而後為眾弟子宣說教法與指導修行（教）。

佛入滅至今已有一千五百多年，如果從佛教思想發展史的脈絡來看，我們所接觸到的「佛教」（包括禪修方法）都可能只是佛教其中的一個支脈（廣義的部派之一），「法」含量中或有「佛說」與「解釋佛說」兩種成份，此外還包括授業老師的個人經驗、解讀方法及表達善巧在內，有時可能以顯性或隱性的方式傳遞下來。如果我們在師承方面，不具有辨別能力，就有可能會落入「佛說」與「解釋佛說」及老師個人經驗混為一談的狀態，甚而自詡「純正」（其中是否暗示其他為不純，需再明辨）。

巴利的 *paṭisallāna*（靜坐禪思），也許更為接近英文的 *meditation*（冥想）。因為「禪」是禪那（*jhāna*），「修」為修習（*bhāvanā*），雖然都是略譯，但它是在描述一種心智層面上的定境與培育、開展之義。

佛教禪修的終極目的是為了斷煩惱、證涅槃，許多經論中已有記載，就不再贅述。在證得出世間道果之前的止觀，附帶有些世間的利益。禪修對現代人的利益範圍會更廣泛與多樣化，包括應用在科學、文化、藝術、教育、心理諮詢或心理治療等各種層面展現出來，這是現代佛教的一種新契機。

「化約」是從英文 *reductively* 翻譯過來。化約、精簡的目的本來為了便於推廣，讓初學者易於吸收，不過要小心使用，避免它走向極端而導致在弘化過程中慢慢剝落掉一些原有豐富的核心養份。

最後的七項討論問題，不是玄談，它是禪修上「同一師學」而各有所依、弘化一方後所遺留下的「老問題」。有的早在古印度佛教中已討論過，今天不過是再次發掘和提出討論而已。千百年來，佛教在不斷互動、交流、激蕩中留下了許多歲月的痕跡，這裡所分享的，只是個人對此等省思之後的一點拙見或問題意識，希望諸位未來能找到更貼切、更圓滿的答案來。🙏

- 1、又稱「七佛通戒偈」，類似偈頌收錄在《法句經》卷2、《摩訶僧祇律》卷30、《四分律》卷11、《增壹阿含經》等。
- 2、緬甸第六結集（以下同）Khuddaka Nikāya, dhammapadapāli, 14. buddhavaggo(KN 2.14)：183. sabbapāpassaakaraṇaṃ, kusalassaupasampadā. sacittapariyodapanā, etambuddhānasāsanaṃ. 《法句經》183 偈：「一切惡莫作，一切善應行，自調淨其意，是則諸佛教。」
- 3、釋聖嚴 1997：《比較宗教學》，頁3。
- 4、《妙法蓮華經玄義》卷10（CBETA,T33,no.1716,p.0801b15）。
- 5、《佛祖統紀》卷29〈諸宗立教志〉（CBETA,T49,no.2035,pp.0291a01~0297c14）。
- 6、釋印順 1992：《我之宗教觀》，頁3。
- 7、MN.24 Rathavinīta-suttaṃ.
- 8、Visuddhimagga, (dutiyo bhāgo), 23. paññābhāvanānisamsaniddeso, nigamanakathā：893. vibhajjavādi-seṭṭhānaṃ, theriyānaṃyasassināṃ.mahāvīhārāvāsīnaṃ, vamsajassavibhāvino.bhadantasaṅghapālassa, suci-sallekha-vuttino. ... karontenaimaṃmayā ... saddhammatṭhitikāmena. 《清淨道論》〈結論〉：「我由於分別說部（vibhajjavādi）大寺住者一一有名望、生活清淨、嚴肅的僧伽波羅尊者（Bhadantasaṅghapāla），… [以及為了] 正法久住的關係而造此[論]。」
- 9、淨海法師 2014：《南傳佛教史》，頁39。
- 10、《大智度論》卷28(CBETA,T25,no.1509,p.0268b09)。
- 11、《阿毗達磨俱舍論》卷28(CBETA, T29,no.1558,p.0145a25)。
- 12、SN.22.5. Samādhisuttaṃ：samādhīṃ, bhikkhave, bhāvētha; samāhito, bhikkhave, bhikkhuyathābhūtampajānāti.
- 13、菩提比丘 2010：《八正道——趣向苦滅的道路》，頁112-113& 頁116。BhikkhuBodhi 1998：The Noble Eightfold Path-Way to the End of Suffering, p. 94.
- 14、有趣的是，如果嘗試把中文「禪修」還原為巴利的 jhāna，再加上 bhāvanā，而成為 jhānabhāvanā 複合詞時，竟然也可以在巴利註釋書（aṭṭhakathā）及疏（ṭīkā）中找到。不過，這裡依舊是初禪至第四禪的修習。
- 15、《阿毗達磨俱舍論·分別業品第四之五》（CBETA,T29,no.1558,p.0090b26）。
- 16、AN.11.15Mettāsuttaṃ：Mettāyabhiikkhave, cetovimuttiyāsevitāyabhāvītāyabahulikatāyayānikatāyavatthukatāya anuttṭhitāya paricitāya susamāradhāyaekādāsānisamsāpāṭīkaṅkhā.
- 17、Khuddaka Nikāya, khuddakapāṭha-aṭṭhakathā, 5. maṅgalasuttavaṇṇanā, āraṭṭigāthavaṇṇanā：kusalesudhammesuappamādo nāma “kusalanāṃvādhammānaṃbhāvanāyāsaakkaccakiriyatā, asātaṅgaciriyatā, anattṭhikiriyatā, oḷīnavuttitā, nikkhattachandatā, nikkhattadhuratā, anāsevanā, abhāvanā, abahulīkammaṃ, anadhiṭṭhānaṃ, ananuyogo, pamādo. yo evarūpopamādo pamajjanāpamajjitattaṃ, ayaṃvuccatipamādo”ti(vibha. 846).
- 18、KN Paṭis, 2. yuganaddhavaggo, 9. balakathā：samathabalantikenatthenasamathabalaṃ? paṭhamenajhānenanīvaranena kampatīti — samathabalaṃ. dutiyenajhānena..., tatiyenajhānena..., catutthenajhānena.....
- 19、Abhidhammattha-saṅgaha, Abhidhammatthasaṅgaho, 9. Kammatṭhānaparicchedo, Samathakammaṭṭhānaṃ, Samathakammaṭṭhānaṃ：Tatthasamathasaṅgahe tāvadasakasiṇāni, dasaasubhā, dasa anussatiyo, catassoappamaññāyo, ekā saññā, ekaṃvavatthānaṃ, cattāro āruppā ceti sattavidhenasamathakammaṭṭhānasaṅgaho.
- 20、KN Paṭis, 2. yuganaddhavaggo, 9. balakathā：katamaṃvipassanābalaṃ? aniccānupassanāvīpassanābalaṃ, dukkhānupassanāvīpassanābalaṃ.
- 21、同上。
- 22、《雜阿含·305 經》卷13(CBETA,T02,no.99,p.0087c05)。
- 23、《雜阿含·464 經》卷17(CBETA,T02,no.99,pp.0118b19~0118b23)。
- 24、SN.45.159 Āgantukasuttaṃ：Katame ca, bhikkhave, dhammā abhiññābhāvetabbā? Samatho ca vipassanā ca. 諸比丘，什麼是應修作證智之法？止與觀。
- 25、MN.149 Mahāsaṅgāyatanikasuttaṃ：Katame ca, bhikkhave, dhammā abhiññābhāvetabbā? Samatho ca vipassanā ca— imedhammā abhiññābhāvetabbā. 諸比丘，什麼是應修作證智之法？止與觀，此等是應修作證智之法。
- 26、SN 43.2Samathavipassanāsuttaṃ：Katamoca, bhikkhave, asaṅkhatagāṃmimaggo? Samathocavipassanāca.

- 27、《雜阿含經·110 經》卷 5(CBETA,T02,no.99,p.0036c25)。
- 28、《瑜伽師地論·本地分中修所成地第十二》卷 20(CBETA,T30,no.1579,p.0389a20)。
- 29、麥爾福·史拜羅 2006：《佛教與社會：一個大傳統並其在緬甸的變遷》頁 4-5。Spiro, Melford E. 1970：Buddhism and Society – A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes, p. 3.
- 30、麥爾福·史拜羅 2006：《佛教與社會：一個大傳統並其在緬甸的變遷》頁 476-477。Spiro, Melford E. 1970：Buddhism and Society – A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes, p. 273.
- 31、麥爾福·史拜羅 2006：《佛教與社會：一個大傳統並其在緬甸的變遷》頁 477。Spiro, Melford E. 1970：Buddhism and Society – A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes, p. 273.
- 32、菩提比丘 2014：溫宗堃等譯〈正念的真正意思為何 — 巴利聖典的觀點〉，福嚴佛學研究第九期，頁 20。BhikkhuBodhi 2011：What Does Mindfulness Really Mean? A Canonicalperspective, p. 35-36.
- 33、「化約」是從英文 reductively 翻譯過來，客觀而言，這「化約」或好簡風在東方佛教也同樣可見其蹤影。
- 34、BhikkhuBodhi 2011：What Does Mindfulness Really Mean? A Canonicalperspective, p. 35-36.
- 35、BhikkhuBodhi 2011：What Does Mindfulness Really Mean? A Canonicalperspective, p. 36.
- 36、繼程法師：2016/08/10【歐美禪修】佛教的修行不只是禪修。http://mp.weixin.qq.com/s?__biz=MzAxMzQwMjI1MA==&mid=2648837446&idx=1&sn=03d66022cd8d95cbcd253c41d6d75366&scene=0#wechat_redirect (引用日期：2016 年 8 月 20 日)。
- 37、坦尼沙羅比丘 2005：鄭振煌譯《聖道修行》。BhikkhuThanissaro：“Noble Strategy, Essays of the Buddhist Path - One Tool among Many”, Access to Insight, <http://www.accesstoinsight.org/lib/authors/thanissaro/noblestrategy.pdf>, p. 33 (access date: August 27, 2016).
- 38、同上。
- 39、同上。
- 40、Gethin, Rupert 1998：The Foundations of Buddhism, p. 200.
- 41、DN 1, 2. **sāmaññaphalasuttaṃ, vipassanāññapaṃ (DN 2.24)**：234. “so evaṃ samāhitecittteparisuddhepariyodātea naṅgaṇe vigaṭūpakkilesemudubhūtekammaniyeṭhiteāneñjappatteññadassanāya cittaṃ abhinīharatiabhininnāmeti.
- 42、AN-a 3, 2. **dutiyaṇṇāsakaṃ, (6) 1. brāhmaṇavaggo, 8. tikaṇṇasuttavaṇṇanā**：abhininnāmetitīvipassanācittaṃ abhinīharati.
- 43、《佛遺教經》(CBETA,T12,no.0389,p.1111c26)。
- 44、《瑜伽師地論》卷 31(CBETA,T30,no.1579,p.0457c27)。
- 45、感謝齋因長老提供梵本資料和解讀分析，以及林崇安教授的藏文邊譯。
- 46、同上。
- 47、《雜阿含·22 經》卷 1(CBETA,T02,no.0099,p.0004c24)。
- 48、SN 3, 1. **khandhasamyuttaṃ, 12. dhammakathikavaggo, 12. kappasuttaṃ**：Yaṃkiñci, kappa, rūpamaṭṭitānāgatapaccuppannaṃ ajjhattaṃvābahiddhāvolaṅkikaṃ vāsukhumaṃvāhīnaṃvāpaṇītaṃvāyamaṃdūresantike vā, sabbamaṃrūpaṃ ‘netamaṃ mama, nesohamasmi, namesoattā’ti evametaṃ yathābhūtaṃsammappaññāya passati.
- 49、《瑜伽師地論》卷 77(CBETA,T30,no.1579,p.0723c03)。
- 50、《一切經音義》卷第 14 (CBETA,T54,no.2128,p.0439b14)。
- 51、《阿毘達磨俱舍論》卷 7〈分別根品第二之五〉(CBETA,T29,no.1558,p.0039a21)。
- 52、《瑜伽師地論》卷 11(CBETA,T30,no.1579,p.0332c19)。
- 53、《阿毘達磨俱舍論》卷 7〈分別根品第二之五〉(CBETA,T29,no.1558,p.0039a21)。
- 54、普光尊者《俱舍論記》卷 7：「總有三師，此即初說：三入·三出。若說三入，便順經言：『不淨觀俱行修念等無漏覺分。』此中「俱」聲，顯無間義，前後俱也。此文且證：勝解作意能入聖道。若於見道唯共相入，通三種出；若於修道、無學道中，通三入、三出。」(CBETA,T41,no.1821,p.0144a27)。

- 55、MN-a 1, (dutiyo bhāgo), 5. cūḷayamakavaggo, 3. mahāvedallasuttavaṇṇanā : tathadve paññāsamaḍhipa ñāṇāvipassanāpaññāca. samādhipaññāyakkiccatōasammohatocapajānāti. vipassanāpaññāyalakkhaṇapaṭivedhe na ārammaṇatojānaṃkathitaṃ.
- 56、DN-t 1, 1. Brahmajālasuttavaṇṇanā, Pubbantakappikasassatavādavaṇṇanā : Kiñca bhīyyoduvidhamlak khaṇamparamatthadhammāṃsabhāvalakkhaṇaṃsāmaññalakkhaṇaṃcāti. Tatthasabhāvalakkhaṇāvabodhopa ccakkhaññaṃ, sāmaññalakkhaṇāvabodhoanumānaññaṃ, āgamo ca sutamayāya paññāyāsādhanaṇatoanumān āññaṃevaāvahati.
- 57、SN-t 2, 1. Nidānasamyuttaṃ, 7. Mahāvaggo, 10. Susimasuttavaṇṇanā : Dhammāṇaṃthitātāṃsabhāvatā dhammaṃthiti, aniccadukkhañāntatā, tatthaññaṃdhammaṃthitiñāṇanti āha “vipassanāññaṇ”.
- 58、Abhidhammattha-saṅgaha, Abhidhammatthasaṅgaho, Catuparamatthadhammo : Tatthavuttābhidhammatthā, catudhāparamatthato. Cittaṃ cetasikaṃ rūpaṃ, nibbānamitisabbhā.
- 59、BhikkhuBodhi 2011 : What Does Mindfulness Really Mean? A Canonicalperspective, p.31.
- 60、同上。
- 61、世親阿闍黎是精研說一切有部阿毗達磨的經部師（重經學派），菩提長老則為當代南傳佛教著名的思想家、翻譯家及巴利阿毗達磨推廣者。他們對於阿毗達磨和註釋諸家的意見並非全盤接受，有時反用「以經解經」的方式重新審定及作出批判。
- 62、SN 2, 5. kassapasamyuttaṃ, 13. saddhammappatirūpakasuttaṃ : Idha, kassapa, bhikkhūbhikkhuniyop āsakāupāsikāyosattarisagāravāviharantisappatissā, dhamme sagāravāviharantisappatissā, saṅghesagāravāvi harantisappatissā, sikkhāya sagāravāviharantisappatissā, samādhismimṣasagāravāviharantisappatissā– imekho, kassapa, pañcadhammā saddhammassaṭṭhitiyāsammosāyaanantaradhānāyasaṃvattantī”ti.
- 63、paññāvimuttākhomeyaṃ, āvusoti, āvuso, mayamnijjhānakāsukkhavipassakā paññāmatteṇevavimuttātīdasseti.
- 64、vināpīsamādhimevaṃ ñāṇuppattidassanattamaṃ. idaṇhi vuttamaḥoti— susima, maggo vā phalaṃ vānasamādhinissando, nasamādhī-ānisamso, nasamādhissanipphatti, vipassanāyapanesonissando, vipassanāya ānisamso, vipassanāyanipphatti, tasmā jāneyyāsivātvamaṃ, navātvamaṃjāneyyāsi, athakhodhammaṃthitiññaṃpubbe, pacchā nibbāneññaṇanti.
- 65、《雜阿含·347 經》(CBETA,T02,no.0099,pp.0097a19~0097a20)。
- 66、BhikkhuBodhi 2010 : The Jhāna and the Lay Disciple According to the Pāli Suttas, p. 39.
- 67、BhikkhuBodhi 2010 : The Jhāna and the Lay Disciple According to the Pāli Suttas, p. 38.
- 68、BhikkhuBodhi 2010 : The Jhāna and the Lay Disciple According to the Pāli Suttas, p. 30-33.
- 69、Visuddhimagga, (paṭhamo bhāgo), nidānādīkathā : tathā sīlena sotāpanna-sakadāgāmi bhāvassakāraṇaṃ ampakāsitaṃ hoti, samādhinānāgāmi bhāvassa, paññāyārahattassa. sotāpanno hi “sīlesupari pūrakārī”ti (a. ni. 3.87) vutto, tathā sakadāgāmi. anāgāmi pana “samādhismimparipūrakārī”ti (a. ni. 3.87). arahā pana “paññāyaparipūrakārī”ti (a. ni. 3.87). 《清淨道論》序：此中，由戒而揭示須陀洹、斯陀含果，由定而揭示阿那含果，由慧而揭示阿羅漢果。因而故說：須陀洹乃於戒圓滿者，斯陀含果也在其中，阿那含是於定圓滿者，阿羅漢是於慧圓滿者（援引增支部（3.87）《第一學經》）。

佛典故事及巧妙譬喻 (四)

文／釋厚觀（福嚴佛學院院長）

一、摩訶盧吝法得愚癡報，悔改得道

《法句譬喻經》卷3〈20 愛身品〉（大正4，593b1-c5）。

※《十住毘婆沙論》卷9〈19 四法品〉（大正26，65c28-66a9）：

有 四法能退失慧，菩薩所應遠離，復有四得慧法，應常修習。何等四法失慧？

一、不敬法及說法者，二、於要法祕匿悋惜，三、樂法者為作障礙、壞其聽心，四、懷憍慢自高卑人。何等四法得慧？

一、恭敬法及說法者，二、如所聞法及所讀誦為他人說，其心清淨不求利養，三、知從多聞得智慧故，勤求不息如救頭然，四、如所聞法，受持不忘，貴如說行，不貴言說——是為四。

若人不壞諸善根者，是人能捨失慧四法，能行得慧四法，是故求增益智慧者。

有一位已經八十歲的比丘，名叫摩訶盧，他生性愚鈍，五百位沙門輪流來教導他，可是他卻連一首偈頌都學不會。大家都瞧不起他，叫他看管精舍、做一些打掃的雜役工作。有一天國王邀請精舍的其他比丘去應供，這時候摩訶盧比丘心裡想：「我這麼愚鈍，常常被看不起，其他人都去應供了，只有留我看家。」他越想越鬱卒，結果就想要上吊自盡。

這個時候佛就化為樹神，大聲呵止他說：「你為什麼這樣做？」他就痛哭流涕詳細地敘述自己的心酸悲苦，這時候佛化的樹神就對他說：「千萬不要這樣做。其實你過去曾經在迦葉佛的時候，是一位三藏法師，懂得經律論，非常不容易，你底下有五百名弟子，可是你非常憍慢，不好好盡師父應該盡的義務，沒有為弟子們講經說法，由於悋法的緣故，所以你今生才會得到愚癡報。你應該好好反省自己，為什麼不珍惜自己的生命卻要自殺呢？」悋惜財物，慳貪，不行財施會

得貧窮報；如果慳惜法，不為人宣說會得愚癡報。

於是世尊就為摩訶盧比丘開示說：「業本來就是我們自己所造的，自己造的業只好甘願去受報，業力非常強大，就如金剛石能夠粉碎珠寶一樣。」

摩訶盧比丘一聽到佛的開示以後就進入禪定，而且證得阿羅漢，甚至回憶過去生，原來現在這五百位比丘輪流教他的，其實都是他的弟子。他證得阿羅漢以後，佛就對他說，你趕快去王宮，還來得及，你還要為他們說法。

摩訶盧比丘一到王宮，馬上坐到上座的位子（最尊貴的位子），其他五百位比丘看到這種情形都替他捏一把冷汗，心想：這個傻瓜，那是誰的位子，竟敢坐上去！都替他緊張。國王供養完以後，摩訶盧比丘就開始說法，沒有想到他一說，法音遍流，深入人心，這五百位比丘立刻證得阿羅漢，連國王都證得初果，這就是摩訶盧比丘過去的因緣。

《十住毘婆沙論》中提到，有四種法會退失智慧，菩薩應該遠離；有四種法可以增長智慧，我們應該要學習。哪四種情形會退失智慧呢？

第一、不恭敬法，不恭敬說法人。法是在恭敬中求，我們恭敬法，親近善知識、聽聞佛法。聽聞佛法要理解

法義，更要依法來實行，好好地弘揚佛法，這樣正法才能久住，所以佛法是在恭敬中求。我們要恭敬法，恭敬說法者。

第二、對於法不要慳惜，其實佛法如果說出來，自己也不會損失，而且有時候自己還會體悟更多。

第三、如果有其他人好樂佛法，我們不要障礙他，就像今天如果有人要來聽佛法，你千萬不要阻擋別人。有人要去聽經，你應該要隨喜讚歎，說：「趕快去，家事我來做。」不要障礙人家聽法，也不要障礙他人出家。

第四、如果驕慢自高、輕視他人，也會退失智慧。

有四種情形會增長智慧。第一、恭敬法，恭敬說法人。第二、把自己所聽聞的法，很用心地為他人解說，而且心非常清淨，不求利養。第三、知道智慧都是由多聞而來，聽聞正法才能夠開智慧。因此我們要不斷地聽聞正法，要非常精進如救頭燃，就像頭被燒了，是不是要趕快處理？第四、我們所聽聞的法要受持不忘，而且要「如所說行」，就是隨我們所說的，就一定要切實去實踐，不能光說不做，必須身口如一、言行一致才行！只有記問之學，不足以為人之師。

我們如要讓智慧增長，就要捨去退失智慧的四法，好好修學增長智慧的四法。

二、沙門讓賊斷一臂，留殘命見佛悟道

《菩薩本行經》卷上（大正3，111b26-112b2）。

沙門即舉一臂而語賊言：「且斫一臂，留我殘命使得見佛。」

佛言：「爾時王者，此沙門是。由斫辟支佛臂，五百世中常見斫臂而死，至于今日。由懺悔故不墮地獄，解了智慧而得度脫成阿羅漢道。」

波斯匿王有一位大臣叫做師質，他的財產非常多，舍利弗看到他因緣成熟就到他家托鉢，師質供養以後請舍利弗開示。舍利弗就對這位大臣說：「一切的榮華富貴都是無常生滅，在家的恩愛就好像牢獄一般也是無常、如幻如化，全都不會久住。不斷的輪迴生死只不過換了一個身體的樣貌，其實並沒有一個實在的我。」師質聽了之後，就感到生命危脆，不再貪念恩愛與榮華富貴，把家裡看成像墳墓一樣，於是就捨棄一切的家產讓給弟弟，甚至把妻子也讓給他的弟弟，自己就剃髮出家。而他的妻子讓給弟弟之後，整天悶悶不樂。師質的弟弟就跟太太說：「欸！我們已經是夫妻了，而且這麼多的財產，妳為什麼還悶悶不樂呢？」她就說：「我非常想念我

的前夫，前夫對我非常體貼，沒有人比得上。」

這個時候弟弟就感到惶恐不安，他想，她這麼想念哥哥，萬一哥哥哪一天還俗回來，妻子與萬貫家財可能又要搶回去了。因此弟弟就起了邪念，他派一個賊人並給他五百錢，對他說：「我哥哥已經出家當沙門，你去砍他的頭，回來跟我回報。」賊人拿了錢，就到山中找到了這位沙門。

沙門就說：「我現在穿了這樣子破舊的衣服，根本沒有什麼財產，你來這裡做什麼？」

賊人就說：「其實是你的弟弟要我來取你的命回去交差。」師質就對賊人說：「我出家未久，還沒有深入佛法，你能不能暫且饒我一命？等我去見了佛、聽聞佛法之後，你再殺我也不遲啊！」

盜賊說：「萬一你跑了，我怎麼回去交差？」沙門說：「那好吧，既然這樣！就砍我一條臂膀回去交差。」他就忍痛，讓盜賊砍下了他的手臂帶回去交給弟弟，之後師質沙門就去見佛。

佛對師質說：「雖然你被砍了一個臂膀非常疼痛也流了很多血，但是你要知道，你過去在三界輪迴那麼久，在畜生道時被砍、被殺所流的血水比四大海還多，你的骨頭堆積起來比須彌山還高，你因為痛苦、難過而流下

來的眼淚也比四大海還多。你從無始劫以來就遭受這樣的苦，不僅僅是現在而已。這一切的苦從何而來呢？就是因為有煩惱，因煩惱而造業，所以感得這苦報之身。如果無明、愛染等煩惱斷除的話，就不會再積集造作種種的行業，就不會感得這苦報之身，所以應當好好修學八正道。」師質聽了以後，豁然開悟就證得阿羅漢。

比丘們就覺得很疑惑，這位沙門到底過去造了什麼惡行，為什麼手臂被砍斷呢？又過去有什麼樣的功德因緣能夠遇到佛開示，很快就證得阿羅漢？

佛就告訴比丘們：「過去有一位國王外出打獵，結果到森林裡面迷路了，之後看到一位辟支佛，他就請問這位辟支佛說：『我已經找不到回家的路，請你給我指引方向。』那時辟支佛因為手上長了瘡，手舉不起來，只好用腳指引道路。國王很生氣地說：『畢竟你也是我的子民，指引道路竟然用腳。』因此國王就派人把他的手臂砍斷了。這位辟支佛心想，你

這樣對聖人不敬，將來會受大果報。於是辟支佛便顯現神通飛到天上。國王一看，哇！他不是平常人，竟然是一位聖者；於是國王就懇求辟支佛趕快下來接受他的懺悔。辟支佛接受國王的懺悔之後，他就入涅槃了。而這國王很虔誠地把辟支佛火化，設舍利塔恭敬供養，而且發願將來希望能夠遇到聖者，聽聞佛法而得度。這位國王是誰呢？就是這位被砍斷手臂的沙門。由於過去他砍斷了辟支佛的手臂，所以五百世中他經常被砍斷手臂一直到現在。不過，因為他立刻懺悔的緣故，所以他沒有墮地獄，而且他發願能夠遇到聖者，因此現在有因緣得度而成阿羅漢。」

這個故事值得我們留意，有時候我們不瞭解實情，常常言者無心，聽者有意。事實上這位辟支佛是因為手舉不起來，不是故意要用腳指引道路啊，對不對？國王就是想太多，以為你對我不敬，一下子就把人家的手臂砍斷了。因此，凡事不要都往壞的方面想，因為這樣的話可能會得不償失。🙏

梵語佛典教學與學習之心得筆記

文／常精進

《中論》〈觀四諦品〉第18頌之觀行與義理解析（四）

在上一期的《會訊》中，筆者分享了關於「三是偈」下半偈“*sā prajñaptir upādāya, pratipat saiva madhyamā*”之語法上與義理上的解析，澄清了「彼是假名」與「即彼是至中之道」二者間的關係及各自所代表的涵義。在這一期中，筆者將接續此一課題，進一步從觀行的角度，解析說明「三是偈」之「緣起」、「空性」、「假名」、「中道」之間的關係及其涵義。

首先，所要探討的是關於偈頌中「緣起」、「空性」、「假名」及「中道」之關係上的理解。為了說明上的方便，於此再一次地將梵語偈頌呈現如下：

*yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatām
tām pracakṣmahe /
sā prajñaptir upādāya, pratipat saiva
madhyamā //*
(*Prasannapadā* [ed. de la Vallée
Poussin 1913] 503.10–11)

關於此偈，鳩摩羅什的譯文如下：

眾因緣生法 我說即是空¹
亦為是假名 亦是中道義²

對於鳩摩羅什的譯文，現代一些學者提出了批評，認為如此翻譯有誤讀或誤導之嫌。在〈龍樹之論空、假、中〉一文關於偈頌之理解的說明中，該文之作者有如下之評論：

若依這偈的文法，這是論及因緣生法與空、假（名）、中（道）三者的關連。因緣生法一氣貫下，是主詞；空、假名、中道則是受位。即是說，因緣生法是空，是假名，也是中道。若如此，則空、假、中三者都是對因緣生法而言；三者的地位為平行。但梵文原偈，意思卻有些不同。……後半偈……中的主詞是*sā*，是陰性單數，這顯然是指上半偈的*śūnyatā*而言；*śūnyatā*亦是陰性單數。……此中的主詞是空，而假名與中道是受位。……故梵文原偈並未把空、假、中三者放在平行位置，而強調……空是假名……是中道這意思。³

〈龍樹之論空、假、中〉的作者認為，鳩摩羅什的譯文表達了「因緣生法」是「空」，是「假名」，也是「中道」的意思，並且認為這一理解與梵文原偈「有些不同」。雖然評論之文字語帶含蓄，而這樣的評論表達了對鳩摩羅什之譯文的不認同，並認為鳩摩羅什之譯文有誤譯之嫌。⁴

類似的評論，亦見於《中觀思想講錄》：

從梵文原詩頌的語法結構來看，「假名」與「中道」這兩個概念並不是直指「緣起」，而是就「空性」來說的。在什公的漢譯裡，我們似乎只能看到「眾因緣生法」這個主語，而「空、假、中」三者是用來論謂此一主語的，但是從梵文的語法結構來看，「假、中」兩者所論謂的乃是「空性」而非「眾因緣生法」，因此整首詩頌字面上的意思是說：「空性」是我們用來描述「緣起法」的，而「空性」乃是「假名」，也是「中道」。⁵

針對鳩摩羅什的譯文，雖然同樣表達不認同鳩摩羅什之譯文的態度，然《中觀思想講錄》之作者用了稍稍不確定的語詞——「似乎」，暗示鳩摩羅什的譯文還保留可能可以有不同之讀法而可以與其所理解的此偈梵語「原意」一致。如此之評論文字，表示了另一種不認同的立場：鳩摩羅

什之譯文有誤導讀者解讀梵本偈頌原意之嫌。

在上述之二類評論中，共通地表達了其不同意於鳩摩羅什之譯文的原因，是基於他們對此偈頌梵本的解讀，並且透露出此偈頌之梵語文句只能有一種理解，即：

緣起 = 空性
 空性 = 假名
 空性 = 中道

不可能理解為：

緣起=空性=假名=中道（緣起=空性；
 緣起=假名；緣起=中道）

然而，真的是如此嗎？事實上，依據月稱論師對此偈之註釋文字的說明，上述二種理解方式都是可能的。⁶此外，「緣起=空性=假名=中道（緣起=空性；緣起=假名；緣起=中道）」的理解方式，不僅在梵語文法上能夠成立，同時亦能顯出緣起即空、即假、即中道之甚深觀行的意義。以下將分別就梵語文法的解析及觀行上之意義等二種面向進行說明與討論。

如上所述，〈龍樹之論空、假、中〉之作者及《中觀思想講錄》之闡述者皆主張此「三是偈」的理解應為：「緣起=空性」；「空性=假名」；「空性=中道」。此一理解方式，基本上是將梵語偈頌作如下之斷句：

*yaḥ pratītyasamutpādaḥ, śūnyatām tāṃ
pracakṣmahe.
sā prajñaptir upādāya; pratipat saiva
madhyamā.*

即上半偈為一「關係子句」(relative clause)與「相應關係子句」(correlative clause)所組成的獨立句；下半偈則為兩個獨立句所組成：“*sā prajñaptir upādāya*”及“*pratipat saiva madhyamā*”。⁷

然而，此偈頌亦可以有不同的讀法與句逗方式，下列之斷句方式即可能理解為「緣起=空性=假名=中道（緣起=空性；緣起=假名；緣起=中道）」：

*yaḥ pratītyasamutpādaḥ, [taṃ]
śūnyatām tāṃ pracakṣmahe,
[sa] sā prajñaptir upādāya, [sa] pratipat
saiva madhyamā.*

此一斷句及補字之讀法，若以散文的形式逐譯，其意為：「若某法是緣起的，彼法是此空性，彼法是此假名，即

彼法是此至中之道。」換言之，“*yaḥ pratītyasamutpādaḥ*”是一「關係子句」，而此一關係子句所對應的「相應關係子句」有三，即“*[taṃ]śūnyatām tāṃ pracakṣmahe*”、“*[sa]sā prajñaptir upādāya*”以及“*[sa]pratipat saiva madhyamā*”。其中所補進的 *[taṃ]*、*[sa]*、*[sa]* 為被省略的「相應關係詞」。在梵語，「關係詞」與「相應關係詞」的表達句子中，「相應關係詞」有時會有被省略的情況。⁸ 因此，在此偈頌中補上 *[taṃ]*、*[sa]*、*[sa]* 為合理的解讀。而這樣的理解方式，與鳩摩羅什的譯文讀起來之涵義相同：「緣起=空性=假名=中道（緣起=空性；緣起=假名；緣起=中道）」。在月稱論師《明句論》的註釋文字中，亦支持此一理解方式，如云：

*tad evaṃ pratītyasamutpādasyaivaitā
viśeṣa saṃjñāḥ, “śūnyatā, upādāya
prajñaptiḥ, madhyamā pratipad” iti.
(Prasannapadā [ed. de la Vallée Poussin
1913] 504.14–15)*

因此，如是地，緣起具有這些不同的名稱：「空性、依待而有之施設、至中之道」。

在這句註釋文字中，月稱論師很明顯地、直接地表達了「緣起=空性=假名=中道（緣起=空性；緣起=假名；緣起=中道）」之理解。然依據月稱論師對整個

偈頌的解釋來看，並非提示有「空」、「假」、「中」之三諦。此一闡釋，可以理解為是從觀行的角度來說明緣起觀、空性觀、假名觀、中道觀等，都是體見諸法實相之相關的觀行。⁹由以上之討論來看，〈龍樹之論空、假、中〉之作者及《中觀思想講錄》之闡述者所主張之所謂的梵文原意，只能說是其中的一種理解方式而非唯一。

對於此《中論》之偈頌，印順導師縱貫「阿含經」、「般若經」及「中觀觀行」等，提出一統貫上述之教學而超越文字拘泥的詮釋。導師首先確立了佛說「中道」的觀行意義：

正確而恰當的中道，不是折中，不是模稜兩可，更不是兩極端的調和，而是出離種種執見，息滅一切戲論（*prapañca*）的。（《空之探究》p. 257）

導師在引文中指出，佛說的「中道」不是一種理論或是一種心態，而是一種體悟真理的、「息滅一切戲論」的悟境。依著這一核心的觀行意義，導師結合「般若經」的中心觀行教學，進一步作了如下之詮釋：

《般若經》的但名無實，自性皆空，只是緣起中道說的充分闡明。（《空之探究》p. 257）

這段文字中，導師洞見了「般若經」二諦教學（「但名無實」之世俗與「自性皆空」之勝義）的真正意趣，指出這即是「阿含經」之緣起中道的完整而深澈的詮釋。換言之，原本似有隔閡的「阿含經」教學與「般若經」教學，由此而體現出一脈相通之觀行意義。導師指出，此中貫通緣起、空性、假名、中道的核心內涵，即「無自性」之觀行：

緣起法為什麼是中？緣起法是無自性的，所以但有假名（無實）；緣起法是無自性的，所以即是空。空，所以無自性，是假名的緣起；假名的緣起，所以離見而空寂。（《空之探究》p. 257）

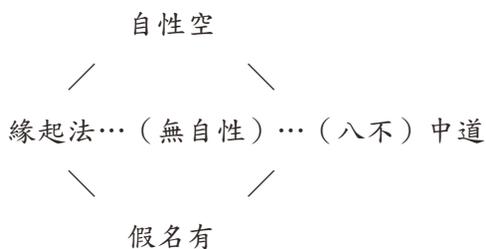
在此短短的緣起即空的闡釋中，導師揭示了依緣起「無自性」所顯示出之不同觀行——假名無實、空無自性；而此所要達到的境地，即是「離見而空寂」之勝義境界的體悟。此中，對於「空性」之教學上的詮釋，透露出二諦觀行的核心，由無性性空之觀行（世俗之緣起、假名無實、空無自性）而趣入「離見而空寂」之勝義。

對於此「三是偈」的闡釋，導師進一步依歸敬偈中的「八不」，將「三是偈」中的「緣起」與「中道」串連起來，顯示出其修行上之涵義：

以假名即空——性空唯名來說緣起的中道，中道是離二邊的，也就是《中論》

所說的八不。依中道——八不的緣起（假名），能成立世俗諦中世出世間一切法；依中道——緣起的八不（空），能不落諸見，契如實義（勝義）。（《空之探究》p. 257）

此中，導師指出修行的次第是由緣起的中道正觀（世俗假名有）而契入不落諸見之中道實相（勝義畢竟空），此即二諦觀之觀行次第，正如導師在《成佛之道》中所說「依俗得真諦，依真得解脫」¹⁰之教學。依著上述之觀行說明，導師提出了自己獨到之綜合性見解，認為《中論》這一頌，可表解如下（《空之探究》p. 257）：



引文中之圖表，可以理解為導師上述關於「三是偈」之闡釋的歸納與總結。為令圖表中之內在涵義讓讀者更清楚地了解，導師進一步提示出綜觀「阿含」與「般若」教學的精義與時代意義之闡釋，對此筆者稱之為「『合縱』、『連橫』式」的詮釋（「般若經」之二諦教學：圖表中之「假名有」與「自性空」之縱向闡

釋；「阿含經」之二諦教學：圖表中之「緣起法」與「中道」之橫向闡釋）：

依《中論》的二諦來觀察龍樹最著名的一偈：

- (1) 眾生迷妄所知的世俗諦，佛說是緣起的；依緣起而離邊見。能正確的體見實義，這就是中道。
- (2) 但一般人，部派佛教者，不能如實地理解緣起，到頭來總是陷入「依實立假」的窠臼，不能自拔。所以《般若經》說：[依]一切法是假名，[進而]通達自性空寂，這就是二諦說。（《空之探究》pp. 258-259）

對於上述之引文，筆者作了一些加工編輯，以呈顯出「『合縱』、『連橫』式」之詮釋的特色。橫的方面，可以理解為「阿含經」的二諦教學，即引文中之編號(1)的部分；縱的方面，可以理解為「般若經」的二諦教學，即引文中之編號(2)的內容。對此，導師歸結性地说道：

《中論》依緣起立論：緣起法即空性，顯第一義；緣起即假名，明世俗諦。

這樣的假有即性空，性空（也是依假名說）不礙假有，就是緣起離二邊的中道。（《空之探究》p. 259）

此中，導師明確地指出，「三是偈」中之緣起法即空性（圖表中「緣起法」與「自性

空」之間的連結)是顯示「勝義」或「第一義」的;而「緣起」之法即「假名有」(假施設)是說明世俗諦的教學(圖表中「緣起法」與「假名有」之間的連結)。導師在此進一步地指出,若觀行者能具足「假有」與「性空」之空、有無礙的觀慧,即能體悟離二邊之中道實相。

綜合上述導師關於「三是偈」的教學與闡釋,可以這麼說:《阿含經》的教學,直從緣起之觀察而體悟離兩邊之中道。另一方面《般若經》之教學,存有對治部派主張「依實立假」的用心,提出一切法是假名之但名無實的觀行,以作為對治;透過假有即性空(即自性不可得)之觀照,若能具足「假有即性空,性空不礙假有」之空、有無礙的觀慧,此即是通達自性空寂之勝義境地。

以上,精要地解析了「三是偈」中關於「緣起」、「空性」、「假名」、「中道」之間的關係,以及此一偈頌整體上之義理及觀行上的涵義。此中,從梵語語法的全面解析,為讀者提供一個完整而深刻理解「三是偈」的視角。關於學界對羅什譯文所提出的批評,於此提出了澄清之說明,讓讀者們對此一偈頌能有平衡之理解視角。事實上,學者們的批評是對此偈頌梵本的不夠全面之解讀所引起。此外,透過解析印順導師對「三是偈」的綜合性闡釋,提供讀者另一種「超越時空」之觀行上與教學意義上的理解。

關於月稱論師的注釋內容,將於一下期中陸續為大家解析、說明。期待下一期繼續與大家分享梵語佛典之學習心得筆記! 卍

- 1、大正藏之偈頌原文作「我說即是『無』」,長行的解釋中作「眾因緣生法,我說即是『空』。」為討論上之方便,於本文中將偈頌中之「無」字依長行改為「空」。
- 2、《中論》,CBETA, T30 no. 1564 p. 33b11-12。
- 3、《華岡佛學學報》第7期(1984年),〈龍樹之論空、假、中〉(pp. 101-111), p. 102。此中之刪節號「……」為筆者所加,因引文文字較長,部分內容與此中之討論較無關係,因此以刪節號略之。
- 4、無獨有偶,〈吉藏三諦說初探:以《中觀論疏》對〈觀四諦品〉第十八偈解釋為主〉(2001年)一文亦有相同之意見,詳見該文 pp. 295-296。(收於《中華佛學研究》第5期(2001年) pp. 291-342。)
- 5、《中觀思想講錄》(1998)。嘉義市:香光書鄉, p. 144。
- 6、關於「緣起=空性」、「空性=假名=中道」的理解,參見: *Prasannapadā* (ed. de la Vallée Poussin 1913) 504.8-14。相關之內容說明,將於解析月稱論師之註解時再作詳細之探討。另一方面,關於「緣起=空性=假名=中道(緣起=空性;緣起=假名;緣起=中道)」之理解,將於此段之討論後詳為解說。
- 7、〈龍樹之論空、假、中〉一文之作者認為:「*upādāya*或*upā-dāya*是『由……故』之意,表示某種理由。故這半偈的意思是,由于這空是假名,故他(空)實是中道。」意即「空性是假名」與「空性是中道」二句之間更存在著因果上的關係:「空性是假名」是「因」;「空性是中道」是「果」。然而,這樣一種理解,在文法上恐怕是有問題的。除此之外,這樣的理解,似乎也不見於諸注釋家的理解中。(《華岡佛學學報》第7期(1984年),〈龍樹之論空、假、中〉(pp. 101-111), p. 102。)
- 8、“Sometimes the correlative pronoun may be omitted (有時,相應關係詞會被省略。)”參見: Thomas Egenes. 2003. *Introduction to Sanskrit Part 1* (3rd Revised Edition). Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, p. 174.
- 9、相關之論述,將於討論月稱論師之註釋時再作詳細之討論。
- 10、印順導師著,《成佛之道》p. 358。

溫故知新

活動回顧

- ▶ 9月 ▶ 09/04~06 福嚴佛學院 院內佛三（會藏法師 主持）。（參閱 p.1）
- ▶ 09/07~01/13 〔1〕福嚴推廣教育班 第 34 期正式上課。
〔2〕慧日佛學班 第 23 期正式上課。
- ▶ 09/08~11/24 慧日講堂 印順導師著作導讀班
般若思想（上）研讀《摩訶般若波羅蜜經》 每周五 9:00 ~ 16:00。
- ▶ 09/24 慧日講堂 人文講座「妙法蓮華經暨經變」主講人：上寬下謙法師。
- ▶ 09/23~24 第二十八屆全國聯合論文發表會【華嚴專宗】。
- ▶ 10月 ▶ 10/06 福嚴佛學院 消防演習。（參閱 p.1）
- ▶ 10/12~13 福嚴校友會第七屆第二次校友大會（地點：高雄元亨寺）。（參閱 p.60-64）
- ▶ 10/22 慧日講堂 人文講座「佛教禪修心要：四念處的當代應用」主講人：溫宗堃教授。

活動預告

- ▶ 11月 ▶ 11/05~11 福嚴佛學院 院內禪七（開恩法師指導）。
- ▶ 11/19~28 福嚴佛學院 畢業旅行。
- ▶ 11/22~24 福嚴佛學院 校外參學。
- ▶ 11/26 慧日講堂 人文講座「佛教養生學之理論與實務」主講人：上性下廣法師。
- ▶ 12月 ▶ 12/02 福嚴佛學院 院內大悲懺共修法會。
- ▶ 12/09 福嚴佛學院 院內論文發表會。

106年 「佛經結集與大乘佛教研討會」

簡章

宗旨：探索佛經結集的過程，釐清佛典成立的真相，建立佛法的正知正見。

- 一、活動時間：民國 106 年 11 月 12 (週日) (09:30 至 17:00)
- 二、活動地點：慧日講堂
- 三、活動內容：開場演說外，各主題由主持人介紹 5 分鐘，主講人演講 75 分鐘，每場提問 與交流 20 分鐘，下午點心時間 30 分鐘，最後提問、交流及總結共 30 分鐘。

時間	主題	主持人	主講人
09:30~09:50	開場演說	宏印法師	宏印法師 淨耀法師
09:50~11:10	阿含等原始聖典的結集 與大乘思想的淵源		呂勝強老師
11:10~11:30	提問與交流		呂勝強老師
11:30~13:00	午齋、休息		
13:00~14:20	般若經之傳出、集成與弘傳	宏印法師	長慈法師
14:20~14:40	提問與交流		長慈法師
14:40~15:10	點心時間		
15:10~16:30	大乘經的結集過程 —以華嚴經為例	宏印法師	林建德教授
16:30~17:00	提問與交流、總結		呂勝強老師 長 慈法師 林建德教授

四、講師介紹：



宏印法師

中華佛教青年會創會會長，佛教青年文教基金會董事長；曾任佛學院教務主任、院長。佛學著作多種，深入淺出，甚獲喜愛。現任慧日講堂住持。



長慈法師

編嚴佛學研究所畢業，澳洲雪梨大學博士，現任印順文教基金會董事長，編嚴佛學院講師，並即將接任編嚴佛學院院長。



呂勝強老師

現任印順文教基金會推廣教育中心主任，曾任妙心寺、佛教弘誓學院推廣部、正信佛青會講師，編著有關闡揚導師思想的書籍多種，如《妙雲華雨的禪思——印順導師止觀開示集錄》及《人間佛教的開思之路》等。



林建德老師

台灣大學哲學博士，現任慈濟大學宗教與人文研究所教授。主要研究及教學科目為佛教哲學、人間佛教思想、佛道比較宗教等，發表中英文學術論文數十篇。

五、報名方式：電話報名：2771-1417 慧日講堂。或慧日講堂網站報名。或 Email 報名：syong.judy@msa.hinet.net

六、主辦單位：慧日講堂 台北市朱崙街 36 號 電話：(02)2771-1417

協辦單位：中華佛教青年會、佛教青年文教基金會、台北市佛教青年會

第七屆第二次福嚴校友大會 第六次佛學研習營紀實

文圖 / 編輯組

壹、緣起

本屆福嚴校友會的年度盛事——「第七屆第二次校友大會暨第六次佛學研習營」，於10月12、13日假高雄元亨寺隆重舉行。本次承辦的第三屆福嚴校友們，早在半年前就開始籌備規劃了，從會場的佈置與獎品豐盛的程度，就不難看出其用心程度。元亨寺上上下下也都為這場年度盛事，而動了起來。

貳、校友大會（第一天）

（一）報到

校友大會第一天（12日）上午9點許，校友們陸續從北中南各地雲集到元亨寺。寺方也貼心安排接駁車在高鐵與台鐵兩地，接送參加的校友到大會會場。而自行開車的校友，也在大會預定的時間陸續辦理報到。雖然才剛辦理報到，但雙手已經是滿載了，先不論這兩天要抽獎的獎品，光背包、毛毯、腰包…等結緣品就有四、五項之多。

（二）各屆聯誼

辦理報到後，校友們也紛紛迫不及待想品嚐桌上的茶點美食。除了琳瑯滿目的飲品、水果、甜點…等令人食指大動外，會場的佈置也令人彷彿置身於五星級的宴會廳中。取其茶點後，由校友自行帶開，就大會所分配的場地進行各屆聯誼。就在這樣充滿茶香、咖啡香的悠閒氣氛中，敘舊聊天，好不自在。

在現場不時可以聽到此起彼落的掌聲與笑聲，循著笑聲望去，只見到校友們笑的合不攏嘴，愉悅自在的心情全寫在臉上。又見某些校友舉著手，似乎在表決一些議題，其認真的程度則不亞於議會殿堂。

十一點許，現任會長會常法師招呼校友們，移駕到元亨寺大殿前合影，先為這場年度的盛事，留下一個寶貴的紀錄。合影後，校友們又隨著服務人員的引導，到齋堂享用元亨寺精心款待的午餐。據說，當值的典座法師為了這次校友大會，特別準備平時吃不到的佳餚，來款待遠道而來的校友。



（三）幹部會議

享用元亨寺精心準備的午餐後，有的校友就隨處參觀，順便經行。有的也就回到會場繼續喝茶敘舊。於中午一點半，會長招呼各屆校友幹部進教室，召開「幹部會議」。針對大會所研擬的幾項議題，各屆校友是否有其他的建議？

幹部會議，首先討論到第八屆會長、副會長的人選。其候選人則遵照「第七屆第二次幹部會議」所提名的正、副會長人選（各三位），交給校友大會投票來選出下屆（第八屆）會長與副會長。

會議接著討論「第八屆第一次幹部會議」舉辦的時間與地點？經討論過後，時間原則上訂於明年清明節過後，確切時間請校友會跟寺院協商。至於地點，有人提議澎湖圓通寺或台東清覺寺。經過表決後，幹部會議最後決議於台東清覺寺舉行。

會議最後討論「第八屆第一次校友大會」舉辦的時間與地點？但在討論前，必需先解決「佛學研習營」是否續辦的問題？因為，這攸關校友大會要舉辦一天或兩天。經討論後多數決議還是要繼續辦「佛學研習營」，藉以提升校友們的佛學涵養。至於大會舉辦時間，訂於明年中秋節過後。舉辦地點，目前暫訂中和白馬寺或元亨寺台北講堂；又或者「校友大會」於白馬寺舉行，「佛學研

習營」則移師到台北講堂舉行。至於，最後地點會在哪裡？則交由校友會與承辦的第四屆校友協商決議。

（四）校友大會

本屆大會的開幕式於下午二點半開始，元亨寺方丈^{上淨}明長老也特別出席，並於致詞中表示：「他代表元亨寺所有住眾，歡迎諸位校友的蒞臨，各位校友平時各弘化一方，今天有因緣能夠聚在一起討論佛法，實屬難得。先預祝這兩天的活動，圓滿成功。」本次的校友大會，受到元亨寺方丈極力的護持，與會的法師都有供養金，這也可看出長老對此活動的重視及對福嚴的護持。

「會務報告」的部份，首先由總務報告目前校友會以及醫療基金的收支狀況。而法務組、關懷組、活動組，也因會務皆有順利推行而無事報告。編輯組，則希望諸位校友能踴躍投稿。



「會務報告」後，大會進行「議題討論」。議題一：遴選下屆（第八屆）的會長與副會長，將由幹部所提的名單中，選出新任的會長與副會長。經過現場投票表決後，會常法師與真輝法師，高票連任下屆的會長與副會長。

議題二：「第八屆第一次幹部會議」舉辦的時間與地點？最後決議於明年清明過後，於台東清覺寺舉行。再者，若校友幹部因故無法出席幹部會議，亦可委請該屆其他校友代理出席，以求會務得以順利推展。

議題三：「第八屆第一次校友大會」舉辦的時間？地點？最後大眾決議：於明年中秋過後舉辦，至於地點在白馬寺或元亨寺台北講堂，則交由第四屆與校友會籌備規劃。



會議緊接著進行，追認「福嚴校友會醫療基金管理委員會章程」。會長首先說明醫療基金的成立緣起，及目前基金的餘額。並說明管委會的主任委員，係由現任校友會會長擔任，副主任委員由副會長擔任，委員則由各屆會長擔任。若會長、副會長及各屆會長改選時，其委員職務也隨之更換。接者，討論到醫療補助金額的部分，最後大會決議：補助金額則視情況而定，無金額限制。金額與補助次數，全交由委員會召集委員開會評估後執行，以期能真正達到幫助到校友的目的。當然，更歡迎各界踴躍隨喜贊助！

議程接著進行「影片回顧」，藉由影片來回顧校友會這兩年所舉辦或參與的活動。影片中播放著這兩年校友們一幕幕的悲歡離合，似乎也在訴說著世間的無常相，提醒大眾珍惜這為法相聚的因緣。「影片回顧」完後，緊接著就是大會的重頭戲—「抽獎摸彩」。這次第三屆校友所準備的獎品，真的是超乎想像的豐富，有摺疊式腳踏車、烤箱…等獎品。幾乎人人有獎，校友臉上無不洋溢著滿足笑容，滿載而歸的程度，更是可想而知。不僅如此，若參加第二天佛學研習營，則另有獎品可以抽獎。大會最後就在莊嚴的〈福嚴頌〉聲中，劃下圓滿的句點。

叁、健康講座

晚上七點的健康講座，則由楊麗華中醫醫師來跟校友們分享。楊醫師具有中醫博士學位及加拿大針灸師等頭銜，深信佛法的她出生在「醫學世家」，其傳承父親的志願用義診來行菩薩道，所以有「三代義診世家」的美名。講座一開始，楊醫師就引《黃帝內經》：「上醫治未病，中醫治欲病，下醫治已病。」來說明：疾病要防範於未然，每人皆可是上醫的理念。

講座中，除了理論的穴位介紹外，楊醫師更以活潑生動的方式，教導在場的校友平時如何自我照護。只見校友們一下子按頭，一下子按肩膀；一下子舉手，一下子抬腳。此起彼落的笑聲，伴隨著酸痛的尖叫聲，好不熱鬧！楊醫師為了要教會現場的每位校友，還特地安排好幾位助教到現場協助指導。講座到最後，楊醫師供養現場在座的每位校友，每人一瓶精油。希望法師們都能夠四大調和，法體康泰；住持三寶，弘揚佛法。



肆、佛學研習營（第二天）

第二天的佛學研習營，是本屆校友大會另一個重頭戲。本次研習營大會安排兩場講座。上午由長期精研導師思想的悟殷法師，以「印順導師之部派佛教思想——依蘊立我與依心立我」為題，來跟大眾分享他研究的成果與心得。下午，則由另一位在英國執業的蔡禮婷中醫醫師，來教導大家如何「輕鬆揮別筋骨酸痛」。兩位講師，可說一個是來增長我們的法身；另一個是來照護我們的報身的。

（一）依蘊立我與依心立

精通部派思想的悟殷法師，一開場就說明為何立此「依蘊立我與依心立我」為講題的用意。主要是法師希望藉由這場講演，讓大家更了解部派，進而不排斥學習部派的思想。法師將上午的講座分成兩個階段：一、先就理論性的來說明部派的立場與主張。二、藉由本生故事來闡釋經中所透露的部派思想。

第一階段，部派理論的部分，悟殷法師透過對照表的方式，來呈現部派立場與主張之間的差異性。如：部派間如何



安立「我」，是依蘊還是依心？是主張三世實有、假必依實還是一切唯心？對佛身是主張五蘊身？還是化身？其種種部派間的差異，悟殷法師無不一一詳細精闢的解說。

第二階段，本生故事方面，悟殷法師列舉幾則本生談的故事內容來說明：其實本生故事裡，也有隱含部派的思想在其中。如而熟能詳的九色鹿故事，就會出現行菩薩道的世尊會墮到傍生嗎？傍生的眾生也能行菩薩道嗎？…等問題。又如世尊將出世，摩耶夫人是夢見六牙白象？還是白象入胎？…等部派間不同的思想差異，悟殷法師也逐一地為大家剖析解釋。

此外，法師也分享他學習部派的訣竅：只要先釐清各部派的宗見跟立場，慢慢就能讀懂部派佛教。久而久之，也就能分辨是哪個宗派的見解與立場。悟殷法師的這場講演，不但幫大家釐清各部派的立場與宗見，更提起大家研究部派佛教的興趣。

（二）輕鬆揮別筋骨酸痛

研習營下午場的講座，由蔡禮婷中醫師來跟大家分享。蔡醫師是一位多才多

藝的醫生，除了專業針灸醫學的成就外，同時也具有長笛、鋼琴、聲樂、作曲…等長才。也曾受邀到法鼓山、寂靜禪林…等道場作講座。

蔡醫師講座內容分為：「病理介紹」與「實際操作」，兩個部份。「病理介紹」，蔡醫師首先點出「痧」的過患與嚴重性，並提到「痧」多半是潛伏在體內而不易被察覺。蔡醫師在現場也跟大家分享，她在英國治療從不能走路，到可以打網球；從腰椎受傷無法行走，到行動自如的成功案例。

下半場「實際操作」的部份，大會則安排一位年輕朋友，協助蔡醫師作刮痧示範。蔡醫師就當今常見的頭痛、肩頸痠痛、胸口悶痛…等症狀，逐項在現場作刮痧示範。此外，更細心地提供穴位的講義，教授刮痧的口訣：先輕刮快推，再重刮輕推。蔡醫師希望法師們都能夠「輕鬆揮別筋骨酸痛」。

伍、圓滿 / 閉幕

本屆校友大會第二天的佛學研習課程，也約在下午四點半圓滿結束。這次為期兩天的「第七屆第二次校友大會暨第六次佛學研習營」，要感謝這次承辦的第三屆校友，以及元亨寺方丈上淨下明法師及全體法師的護持。當然更感謝校友們的參與，讓此次的活動得以順利圓滿落幕，更期盼下次相聚因緣的到來。🙏







第二天佛學研習營

元亨寺大雄寶殿外大合影

