

福嚴

Vol. 69

2022.07

會訊

Yiyuan Journal



有.時.空.動

- 有、時、空、動（一）、（二）
- 試論佛教經典對「夢」的詮釋（下篇）
- 用諒解正視疫情，以勝解正見聖道！
- 福嚴佛學院第十八屆大學部畢業感言
- 《中論》「二諦」教學之觀行與義理解析（一）



福嚴

Vol. 69
2022.07

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 | 2022年07月
創刊日期 | 2004年01月
I S S N | 2070-0520

本期主題 >> 有、時、空、動

Contents



我稽首禮佛
能說是因緣
不一亦不異
不生亦不滅

諸說中第一
善滅諸戲論
不來亦不出
不常亦不斷

——
《中論》
——

慈心慧語

- | | |
|---------------|-----|
| 02 有、時、空、動(一) | 釋圓波 |
| 14 有、時、空、動(二) | 釋長慈 |

人間法音

- | | |
|----------------------|-----|
| 24 試論佛教經典對「夢」的詮釋(下篇) | 釋會常 |
|----------------------|-----|

佛法啟示

- | | |
|---------------------|---------|
| 50 用諒解正視疫情，以勝解正見聖道！ | 釋開仁 |
| 54 福嚴佛學院第十八屆大學部畢業感言 | 第十八屆畢業生 |

梵語佛典

- | | |
|--------------------------|-----|
| 90 《中論》「二諦」教學之觀行與義理解析(一) | 常精進 |
|--------------------------|-----|

活動紀實

- | | |
|---------|-----|
| 96 溫故知新 | 編輯組 |
|---------|-----|



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

有、時、空、動

(一)

《中觀今論》中 第七章 有、時、空、動

作者／印順導師
導讀／圓波法師
整理／編輯組

《中觀今論》第七章是「有、時、空、動」，主要在談「有」，「有」就是「法」。要談「法」一定會牽涉到「法」的時間相、空間還有它的運動，用中觀的角度去看、去分析，存在的法它所依的時間、空間還有運動，這是第七章。

第八章就一切法的真實—諸法實相。所以這兩章一起概略地看，就是對法先觀察（第七章），觀察它相關的內容再進一步深入諸法實相（第八章）。

第七章〈第五節，無言之秘〉這邊是「有、時、空、動」很簡要的結論。如《中觀今論》，p.142-p.143：

「一切是緣起如幻的，緣起是絕無自性，相依相待而似現矛盾之特性的。本章所說的有、時、空、行四者，都有此緣起法的共同性。

- (1) 如一切法的存在——有，現似極其充實的樣子，眾生即執有實在性；即見為虛假，也要從虛假的內在求實在。但實在性終不可得，不可得即是實性，而存在——有不過是緣起如幻的假名有。
- (2) 時間，是緣起法幻現前後相，依眾生的自性見執有前後，而有始無始都不通；以自性見而執有剎那實性，而剎那實性也即失去時間的形相——前後。這可見時相性空，觀待而有三世，似有始、終、中而實是虛誑不實的。

(3) 空間，即緣起法幻現的六方擴展相。自性見者對此緣起幻現的空間相，不能了知，依六方擴展相而或執有邊、或執無邊，有邊無邊都不可能。執有自性見而推想佔有空間的極微點，而不知極微的實性——無彼此分，即失去佔有空間的真相。緣起幻相的中、邊，實是空無所有的虛誑。

(4) 行，即約存在者於時間、空間中所現起滅來去的動變相，若執有法的自性，此運動相即不能成立。

有、時、空、行，為一切法最普遍的基本概念，離此即無從思想，無可論說。」

第一、「有」，就是指一切法的

存在，就是有，它還是依於緣起法，看起來很充實，容易被執著有實在性，就算我們經過分析可以部份了解有些是不真實的，還是會從不真實的虛假想要找到一個實在性，但是實在性終究不可得，是緣起如幻的假名有，「有」即是如幻的假名有。

第二、「時間」，是緣起法幻現前後相，時間的特性就是有前後，但是依於自性見來看時間，就會執有前跟後的實在性。只要一有自性見，不管執為有始、執為無始，都會產生矛盾。包括現在的時間，如果我們依自性見認為有剎那的時間性、剎那的實在性，只要有實在，它也就失去時間的前後相。所以觀待而有的三世，看起來很像有過去、現在、未來其實都是虛幻不實的。

第七章的目次架構

節	段落	要述
第一節、有——物、體、法	壹、一般人與中觀者對「有」與「無」的看法	「有」與「無」看法的比較
	貳、一般人常認為「有、法、物」是實有	一般人有自性執
	參、依緣起無自性，破除根本的自性執	中觀者破自性執
第二節、時間	壹、外道與佛教的時間觀	時間觀看法的比較
	貳、時間之施設	時間的安立
	參、依存在的變動而有時間相	時間相的生起
	肆、佛教各學派之三世觀	佛教各學派的時間觀
	伍、時間緣起如幻	中觀者的時間觀： 緣起如幻
	陸、時間前後延續的幻相	中觀者的時間觀： 前後延續的幻相

第一節、有——物、體、法

一開始在《第四章、中道方法論》說中觀跟一般人的看法不同，一般人以為「有」，只要它是存在，即自性有或自體有，一般人會認為自性有，是因為自性妄執。中觀的「有」不是自性有，不是自性有不代表什麼都沒有，無自性不妨礙它成為有，我們稱為幻有，幻有就是無自性的存在。「有」這個字通常會解讀為「存在」，英文用 **being**，為 **be** 動詞，就是我是誰、你是誰的「是」，能說出這是什麼東西的這就是「法」，就是「存在」。

月稱論師也有說到「有」跟「有性」、「無」跟「無性」的差別，存在的不管是事，不管是理，我們說它是有，它是存在，但是這樣的存在跟有自性不同。無自性可以有，但是無自性不表示一切法都無，有跟有性、無跟無性，中觀者加以辨明。

中觀者說「有」是無自性的有，「存在」是無自性的存在，「自性」即究極自性不可得，前面的自性跟後面的究極自性有點差別，究極自性的自性不可得，如此才叫法的自性。

比較中觀者跟一般人，中觀者說「無」，是異滅的無，這裡的「無」跟「無性」不一樣，無性是指無自性。一般人聽到無性、無自性就以為無，什麼都沒有。外人與中觀者，名字相同而意解不同，所以月稱分別「有」跟「有性」、「無」跟「無性」的定義。

一樣從一般人的看法，但是已經是文化或知識比較高的一般人，像傳統中國重要的說法。對於「有」就是東西、物，龍樹菩薩論裡面，羅什翻譯成為「法」，有、東西、物、體、性在這裡都是「法」的同義詞。有這個存在，可能是事也可能是理，不論是事或理，只要有自性見的一般凡夫都認為它是真實的存在。

中國對於法比較常稱為「物」，「物」就是一切的存在，《易經》說：「**方以類聚，物以群分。**」《易經》告訴我們合和的群聚有別別的個體，有它自己的特性，彼此個別的不同稱為「物」，「物」即是東西。《中庸》說「**不誠無物**」，又說：「**誠者自成也**」，導師對「誠」的解讀就是自有自成的「自性」，所以有「自性」然後有「物」，這樣的觀念也符合印度外道或一般人的看法。「誠」是自有

的物自體，自有自成的實體若沒有，物體就不會成為物，這樣的思想跟一般的自性論一樣，也是中觀者所要否定破斥的。

一般的常識與學者的知識，一般人的認識，或學者比較精緻、微細的認識。無論常識或知識，包括不屬於智慧的神祕知覺，都要求有一個自有自成的，不管是素樸的實在論或形而上的實在論，都會計著有一自有自成，有自性的東西。樸素的實在論從名詞上來是看比較簡單的、早期的，主要在說當我們感官接觸到事物之後，會對事物的存在認為它是真實的，而這種真實性是存在於知覺之外。形而上的實在論是說它在事物之外或之內，尤其之外，有一個更高實在的究竟真實。形而上這個語詞英文 *Meta-physics* 看起來蠻有趣的，物理叫 *physics*，而形上學叫 *Meta-physics*，*meta* 是超越的意思。*Meta-physics* 原本的意思是說學自然科學之後再進一步去學形而上的東西，這形而上的東西就是在自然科學之外的、超越的。簡單地來說就是在現象的背後有一個超越神祕的、真實的，才叫形而上。

「有」，是普遍的概念，對於法

的存在我們容易有強烈的、實在性的感覺，這種感覺不論是從古到今，不論是文明人、野蠻人、幼童都有，所以說他們感覺到認識的，不知道什麼是假有，覺觸到的以為都是真實的存在。對於有實在感的認識，普遍的自性，從原始的、幼稚的，到宗教哲學者的神秘深玄，一脈相通，真是源遠流長。佛法認為，不只小孩、文明人、野蠻人有，動物也有，這實在性的質感也是一樣。只是動物感受到的就沒有人類這麼明晰了，更沒有形而上的實在論那樣玄深。

人類知識增進經過人類的成長；經過文明的進程；經過日常經驗，慢慢的可以考察我們認識到的不一定是實在的，人們的認識，考察到沒有實在就有「假有」和「實有」的概念。如薩婆多部（說一切有部），說法有「實有」的和「假有」的。「實有」就是有真實、不變、充實的內容，甚至對於實有的法，也會想像有形而上的實在。但實在，不一定是可靠的，有的在經驗豐富，知識擴展後，知道過去所認為實在的，不一定是實在的了。舉例對於青、黃等顏色認為有千真萬確的實在性，探究之後發現是光波折射出來，慢慢依於經驗，從淺到深，可以漸漸從實有達到假有。早期

的認識都會以為物質有最究竟的根源，且不可分析、不可破、不可壞的實體，之後才知道電子，也還是太陽系式而不是彈子式的。一個分子中間有原子核，外面有電子，電子繞著原子軌道存在，而太陽系式就是這種軌道式的存在。現在已知電子具備物質與波兩種性質，有時表現出粒子性；有時表現出波動性。例如一個實驗，電子打到對面的平板，在平板之前中間用一個隔板挖兩個孔，若是波動性，則會依據這兩個孔的波動後面去呈現波的樣式；若是粒子性，則是隨機性的打到孔的後方，這兩種性質呈現出來的相狀不一樣。物理學者發現，原本打出去的電子是隨機的粒子性，但是用觀測儀器觀察時，表現出來變為波動性。電子具備物質與波兩種性質，依於條件不同而有所不同，是符合緣起的。

假象與實質、現象與本體之偏執，常人對一直以來的實有妄見所迷惑，雖然也不斷地知道有些事是假的，終究還是覺得有實在性，所以就會有假象跟實質現象與本體等偏執。常識上所認識到的不過是現象，現象不一定是實有自體；而現象的背後或者內在，必有實在的本體性。即使認為本體不可知，還是要肯定此實在

的實體，從素樸的常識的實在，到形而上的本體的實在，都一直在自性的實有惡見之下，這說明一般人很難擺脫實在的自性見。

從時間上追求實在的根源，即物體的本源，如何從本源發現一切萬有，印度數論學派有自性說，從萬物本源發展成一切萬有。本源就是自性。

從空間上去分析事物到不可分析的質素，世間的一切都由基本的質素、單元和合而成，從此實有的質素組成的，如勝論學者（組織論）的六句說，六句即六種法。組織論就是一切法依於這六個質素去組合而成。數論學派是一切都由一個根源產生出來，勝論學派是多元組合相續而成。

不從時空，直對諸法的認識，也直覺上有本體的存在。不管從時空、直覺的考察，皆是從自性的計執而來，所以都從現象看到內在直感的實在性。實在的直感，會產生對認識上根源的缺陷性，變成不可破的成見。雖也可以經過意識的考察、經驗去分別理解，卻無法徹底掀翻，終於會想像成為假必依實，從認識的現象去推究直覺有內在的真實。所以不必是時間的始終尋求，因時間有前後相，也

不必是空間的中邊分別，不論從時間上、空間上，必然會有質感內在的實有性。一直執著每一件事都是實有，這是一般人。再進一步，有些人會發現有些是假有的，雖然已經進步發現法為假有，卻還會推究有內在的真實，無法破除究竟真實。

唯有佛法，尋求自性而極於不可得，極是到達頂點、終究的意思。不可得自性的法，一切為假名、一切畢竟空，所以佛法掃盡一切有情所同病，病就是戲論，即根本的自性妄執。靠佛法去分別思維；靠中觀去掃除自性妄執，來體證實相，無自性而緣起有，緣起有而無自性的中道。終究來看，不管是一般人、科學知識較發達者、佛教的內部，都一直無法去除自性執，而中觀特色就是掃除自性妄執。無自性而緣起有，緣起有而無自性的中道，為中觀學者的方法。

西藏學者有說自性的定義為：不從緣生，無變性，不待它，導師從三個面向分別說這三件事。自性的含義中，不待它的自成性，是從橫的，這是空間化的；不變性是從縱軸的時間方面說明；不從緣生的實在自性，即豎的觀察。佛法的緣起觀，與自性執相反。

第二節、時間

佛在世的時候，外道提出問題問佛：「我與世間常？我與世間無常？我與世間亦常亦無常？我與世間非常非無常？」此中「我與世間」，就是近代人說的「人生與宇宙」，我們的人生跟宇宙從時間的觀念去看，會執常跟無常，佛對這些問答，一概置而不答。

外道又如何看待時間？印度有時輪外道，以時間為根源，是一切法發生、滅去的根本原因，為一切法的本體。印度外道的勝論師在立的六句義，以六種法來說明時間的一切。六句義裡第一個第一句叫實句，裡面有九法：地、水、火、風、空、時、方、我、意，為九種實在性，時間的實法，看為組成世間的實在因素。

從佛法看時間，佛典中佛常說過去、未來、現在的三世，但不容易看到對於時間詳細的解說。後面的論師才將時間加以解釋，如譬喻論者、分別論者，他們把時間作為實在的；常住的、不變的，如是說：「**世體是常，行體無常；行（法）行世時，如器中果，從此器出，轉入彼器。**」時間的體是常的，行是無常，無常變化

像是從此固定容器轉到彼固定容器，固定容器就是時間，所以時間也是實在的法。他們把時間看成流變諸法的諸行以外恒常不變的體，法從生、住、異、滅如此流變，把流變看作是在固定時間的格式當中，把時間固定化，類似西洋哲學者客觀存在的絕對時間，絕對就是實體化，這種說法是有點失佛意了。導師在《性空學探源》提到：「他們主張時間（世體）是常住的，固定的。諸法（行）是無常的，流動的。諸法的流動，是在固定的時間中流動著，如像果子的從這盤子（未來）到那盤子（現在）的情形一樣。」這是解釋上文《婆沙》卷七六。又在《中觀論頌講記》說：「釋尊說法，不詳為時間的解說。佛法的真義，要從聖典的綜合研究中理解出來。佛滅後，聲聞學者，對這一問題，略有不同的兩派：

一、譬喻師說：時間是有實體的，是常住的。常住的實體的時間，是諸法活動的架格；未來的通過了現在，又轉入過去。過、現、未來三世，是有他的實體而嚴密的畫出界限的。所以，諸行是無常的，而諸行所通過的時間，卻是常住的。這是絕對的時間觀。

二、其他學派，都說時間並沒有實

體，是精神、物質的活動所表現的；不是離了具體的事物，另有實在的時間。」

其他學派比譬喻師有進一步了，但還未符合中觀正義，性空學者來看兩派都不免錯誤，對於色法、心法實有，而時間的假有是依於實有的色法、心法而顯出，這樣就是依實立假，還是錯誤。另外也不需要抹殺時間的緣起性。色、心緣起，時間也是緣起的，不一定要依實來立假，可以直接從緣起觀時間。後一派說依法有生滅而立時間，這也是有爭論的。

中觀的時間觀又是怎麼看呢？在談中觀之前都會引用外道、教內，再來看中觀的正義，這樣的帶領方式很容易讓我們對照參考。依中觀的見地來看：時間不能離開存在，不能離開法而有，離開存在而想像有一個時間的實體，是不對的。以前對時間感覺都是一個個的時間點，這樣就很容易讓我們落入時間有一個實體的觀念。《中論·觀時品》說：「因物故有時，離物何有時？」物就是法，時間依待於法，離開物體來說有絕對、不變的時間這是錯誤的。時間只是法依於前因後果的流變所幻現出來的形態，法的因果流行，就有時間的現象。時間

的特性，是幻似前後相，幻似即不要再把前後相執為有前面的實在時間、後面的實在時間。一切法不出因果，法存在是有因，因生起的又會影響未來，故任何一法，都有承前啟後，包含過去、引發未來的性質。所以一一法的因果流變，必然會有前後延續的時間相。所以離開存在的法，去想像常住真實的時間，那是由於想像而實不可得的。

時間的特性是變動的，因為諸行不斷流變的活動顯出時間的特徵，《中論·觀去來品》說：「**若離於去法，去時不可得**」去是運動，離開運動，時間也就不可得了。前者是說因存在的法體而顯示時間，今此因運動而顯示時間相。今此因運動而顯示時間相則是《中論·觀去來品》：「**若離於去法，去時不可得。**」所以時間依於物體，時間也依於運動。而這不過是分別的考察，法體與法用是不相離（也是不相即）的，法體是觀時品的法體，法用指去來品的運動，所以時間是依存關係而說的，沒有究竟真實。

不離存在的運動而有時間相，依於法的體、用有無限差別，時間就可以有無限差別，不是一體的。我們所

說的一天、一月、一年，都是依於存在的現象來說。如地球繞太陽，月球繞地球，地球自轉，依這些比較容易觀察時間存在的現象來說時間，依照存在的運動型態而成的時間，可說是自然的。時間本來就沒有固定，是依待而有時間。

人把一天分為二十四小時，一小時分六十分，這是人類為了計算而施設安立的，時間也會依各地風俗習慣不同。現代人用一天二十四小時，中國古代人用子丑寅卯十二時，印度人用日三時、夜三時六時。自然的時間，即隨所依存在的運動而安立。世人每也依習慣的方便而有所改動。佛法中說時間，如大劫、中劫、小劫，劫是依世界的災患與成壞而安立；短暫的時間，約心行的變動，稱為一念、一剎那。從我們接觸到的、接觸不到的時間都依於某一個活動來說。

存在變動而有時間相，依自心推論變動極點說剎那，但並非有其小無內的剎那量。自性論者才會想像剎那剎那的累積成為延續的時間。所以存在的變動我們可以知道有慢跟快的區別，譬如流動很快的瀑流跟流動很慢的平流，瀑流流速是平流的多少倍，依於快速的運動或依於慢的運

動，依這運動而有時間，所以瀑流的時間必長，平流的時間必短。時間依存在的運動而顯現，就是中觀的看法，時間沒有絕對，依於其他的存在相待而顯，當我們對這樣的時間，此以為極長，彼不妨以為極短。所以佛法中說：一念與無量劫，相攝相入，不要以為一念跟無量劫是一樣的，主要在說長跟短的時間沒有絕對性，才叫相攝相入。

時間，因所依一切法的動變而幻現，所以說為各別的時間。但一切法是緣起的存在，是相關相依的，所以世間會依於一運動形態相較安定的事物來說明顯示，如日、地球，依它運動的形態而安立時間，因而可以彼此推算。有了共認的時間標準，大家約定成俗共許。依於共許的時間不同，才可以比較有長或短。有了共同的時間標準，依世俗來說，即不應妄說即長即短。我們依於世俗世間共許來說有長有短，而一念跟無量劫相攝相入，是依於勝義或依中觀來說，沒有真實絕對性，這邊是依於世俗可以說長或短，否則若說長等於短就會破壞世間。佛也是隨順世間來說有長有短。

一切法緣起，緣起要有所依待，

所以一切沒有其大無外的大全，不能建立絕對的標準，但是依世間的共許建立相對的標準。追求自性如果不是往極小無內，就會找一個其大無外的，不論物質或時間上。

接著，佛教各派之三世觀。現在實有者說：過去、未來是依現在而安立的，所以當下是實有，離了現在就沒有過去未來。現在實有也有它的相對意義，譬如從前如何如何，沒有此，過去即無從說起。

三世實有論者，例如說一切有部。三世清楚分別，且過去存在，過去不是現在、未來；現在存在，現在不是過去、未來；未來也是存在的，三世都分得很清楚。

唯識學者延續經量部對時間的看法，認為時間也是現在實有，所以只知觀待現在而說過去、未來，而不知觀待過去、未來而說現在。如果用觀待過去、未來來說現在，現在就不是真實的實在。

《中論·觀去來品》說：「離已去未去，去時亦無去。」去是正在去的現在，離開已去跟未去，是不可得的。現在的去要觀待過去、未來，所

以現在的時間是不可得的。唯識就沒有觀待過去、未來來說現在，從這看出中觀跟唯識的差別。中觀學者說：過、未是觀待現在而有的；現在也是觀待過、未而有的。沒有過去、未來，也就沒有現在，所以時間不是現在實有而過未假有。離了現在，過去、未來也就不可說，時間也不是三世實有的，是三世幻有。


時間緣起如幻，時間的前後延續相，依於現在而見有前後，依於前後來說為現在，所以法的流變讓人看到時間的三世觀，這種相依待來顯示緣起的深妙。

世間都幻現為前後相續，同時可說世間一切沒有前後相，即沒有真實的前後相。如果前後延續真實有自性，那麼應該更有前，前前復前前，找不到一個開始點，若說有一個時間最開始的原點，這原始的邊際已經不是時間相了，因為一開始的時間原點它有後面的時間相，但是它沒有前面的時間相，而時間一定表現出前後相。有前就是無前，當有一個最前面的開始，就為無前；若有時間最後面的點，那是無後，都已經失去時間相了，因而說有前就是無前，有後就是無後。因此佛說生死「本際不可得」，

本際，即是原始的時間邊際，沒有最開始跟最後面的點。若說有本際，即等於取消了時間相。

時間這樣分析很難找到本末，就把一切推給上帝創造，把上帝作為一切法的生起因。如此也產生了問題，上帝就成了無始無終，說上帝創造一切，而上帝則不由其他所造。印度數論學者推求萬有的本源，稱為自性，又名冥性，依此勝性而展開一切。這個概念跟上帝一樣，只是用自性、冥性。中國老子的「杳杳冥冥，其中有精；恍恍惚惚，其中有物」都是同樣的觀念。近代的學者，說一切進化而來。依照進化而來，所以原始的物質從何而來也無法答覆。

一切法似現為時間的延續相，實自性不可得，僅能從相依相待的世俗觀去了解它。時間相其實是幻現的，看似實在其實沒有真實實在，實自性不可得，僅能從相依待去知道的。心與境是相應的，自識、他識相資的，如函小蓋也小，函大蓋也大，認識到哪裡，哪裡即是一切；觀察前後到那裡，那裡即是始終。心跟境相應，認為始終到哪裡，是因為心到哪裡，認識到哪裡。緣起法依名言而成立，但不落入唯心。我們常說名言識，要透



過心思口議才能說明，但是也不因此而落入唯心，不應為自性見拘礙。若是執著有開始或無始，都是邪見。佛法是即現實而如實知究竟真實。

緣起的存在，必有時間相，有時間相才是緣起的存在。是如幻的、世俗有的，以為有一個實在，追求究竟始末就錯了。

存在法如幻，幻現實在相，很容易被想為內在真實自性即本體。時間的幻相，時間是向兩端展開且前後延續。無論是把時間看成是直線的、曲折的、螺旋的，都是依法的活動而想像的，這三種時間相同樣是露出向前與向後的延續，而成為時間的矛盾所在，因為有前後的邊際。

對照於有前後，佛悟時間虛妄無實說緣起「如環之無端」，從兩面看都有前後可尋，直線、曲折、螺旋的時間它們的共同點是有始有終，如環則是無始無終，究竟來說如環無端是始終不可的。一切周而復始地無限演變著，不說是螺旋形的，而說是如環的，主要是似有始終而始終不可得，用環來說時間重點在此，並不是說後起者即是前者的再現，是說始終不可得。

諸行無常，但是一切法不失，新新不住的流變，不是過去的復活。從如環無端的任何一點去看，都是前後延續的。世間的漫長，人命的短促，幻相的深微，使我們不能知其幻，不能適如其量的了解他，因而引起不少的倒見，所以要學中觀來破除這些倒見！

• 講座音檔及講義下載：<https://www.fuyan.org.tw/news/yinshun.html>

財團法人 Yin-shun Cultural & Educational Foundation
印順文教基金會

111 年度論文獎學金

申請辦法

獎助金額

新台幣捌仟元至參萬元，名額若干名。

發給對象

國內公私立大專院校及研究所，或佛教研修學院、佛學研究所、佛學院之在學學生。

申請日期

即日起至2022年9月25日止。

(以郵戳為憑，逾期恕不受理。)

詳細資訊

<https://www.yinshun.org.tw/scholarship/scholarship.html>

本會經聘請學者專家評審後，除另行通知得獎人外，並以適當方式公告之。為使評審標準更形公平，本會得視申請者多寡，依博、碩士班、大專、佛學院分組審查。

印順文教基金會

◎ 302048 新竹縣竹北市縣政九路28巷7號 | (03)555-1830

🌐 www.yinshun.org.tw

✉ yinshun.tw@msa.hinet.net



更多資訊請上網查詢

有、時、空、動

(二)

《中觀今論》中 第七章 有、時、空、動

作者／印順導師
導讀／長慈法師
整理／編輯組

第三節、空間 序說

諸位法師、諸位在家菩薩大家早上好，很榮幸有這個因緣來台北慧日講堂和大家分享導師的《中觀今論》。今年的主題是第七章「有、時、空、動」與第八章「中觀之諸法實相」。接下來要和大家分享的是第七章的第三、第四、第五節的內容，主題是空間、運動以及這一章的總結。關於第七章的總結，導師用一個很深奧的標題，叫「無言之秘」。

這章的題名是「有、時、空、動」，其實對應《中論》的八不四對內容。「有」就是「存在」，相對應於八不的「不生不滅」這部分，導師把「不生不滅」轉成「不有不無」，「生滅」與「有無」其實是同樣的概念。時間相應於「不常不斷」；「空間」相應於「不一不異」；「運動」

相應於「不來不出」。導師把《中論》如此深奧的文字用現代的白話表達與觀念來和大家說明，將八不四對的內容與「存在」、「時間」、「空間」、「運動」做連結，讓我們在學習八不能和我們所經驗的世間相連結。

導師在《中觀今論》書本(p. 94)有一個圖，依圖的內容來看，八不的核心是「生滅」，不論「時間」、「空間」、「運動」都與生滅相關聯。「生滅」是一個大的內涵，裡面有來去的運動相、時間的相續相、空間的依緣相。這些都在緣起生滅的幻現中所顯現的運動、時間與空間。

導師說：緣起甚深，緣起的本性寂滅是甚深更甚深，所以體見畢竟空寂，了達緣起如幻，大不容易！在聞思學習時，即應把握自性空寂不可得，以及幻現為緣起的相待義。我們看起來真實的，都是如幻如化的顯現。

導師在這章裡出現很多次「幻現」這兩個字，所以「幻現」是我們在學習中觀、學習「八不」時，要去體悟的道理。幻現包含存在、時間、空間、運動等相，這些都是緣起幻現的如幻相，這在凡夫的認識中，都帶有錯亂相、自性相、矛盾相。

壹、各學派對「空間」之看法

各學派對「空間」的看法，以說一切有部為例有兩種：

- 1、空界，即有為有漏的虛空。
- 2、虛空無為，其內涵是「無礙為性，由無障故，色於中行」，這就是沒有障礙的特質。

導師認為有部說的虛空無為其實是眼見身觸之有為有漏之現實空界的抽象化、理性化，事實上並沒有這樣的實體，虛空相都是幻現出來的。

中觀家對空間的看法，導師提出了三點：

- 1、空間不許離存在的色法而有空間，即空間依色相而起；
- 2、不許虛空是什麼都沒有，可以被認識但是是如幻的存在；
- 3、不許虛空是屬於知者心識的某個東西。

關於第一項，虛空是不許離存在之色法的，因為虛空依色相而現起，所以說：「因色故有無色處，無色處名虛空相。」此處，導師在「虛空依色相而現起」一句後有個括號，內容說到「心與色相為緣起，虛空相也與心有關係」。這要如何理解呢？「心與色相為緣起」可理解為「虛空依心與色相為緣而存在」，或是說「虛空是以心與色相為緣而現起」。「現起」即對此一存在所產生的認識。譬如板壁上的空隙，是由根見、身觸而得認識。虛空依緣而生起、而存在，也就依緣而離散，是有生有滅的。因此，虛空有集有散的一種緣起的存在，是畢竟空的。

關於第三項「不許虛空是屬於知者心識的什麼」，導師談到：「西洋哲學就有把空間看成主觀先在的格式，係主觀上本有的空間格式。」在西方哲學中，空間是一種令他們困擾的課題。西方哲學認為「空間」是屬於主體認識結構中的先天因素。換言之，要能認識空間，在認知結構中要先有空間之型態，如此才有認識空間的可能。這種屬於主體認知結構中之先天因素的空間，是實有的存在。依中觀正見，先天因素之實體，不論實有或實無皆不可得，因此不能說空間

是屬於知實有、知實無之知者的什麼。事實上，無相無礙的「虛空」是依有相有礙的存在法而幻現的。例如有一堵牆，若把牆挖一個洞則有一個空相顯現，這即是空集，集為現起的意思；若把東西塞住洞口，空相就不見了，這即是空散，即空相的減去。所以空間是緣起的，不能想像為絕對不變的普遍存在。空間和存在的法是相依待的，空間依於存在法而顯現的。

貳、色法與虛空同是緣起相依之幻在

接著，導師進一步說明存在也是依空而顯現。色法與虛空不是隔別的，也不是一體的，即「不一不異」：沒有「有相」而能不是「無相」的——存在的法卻又能離開虛空；也沒有虛空能離開存在的法。無相指虛空、空間，存在是佔有空間存在的法，兩個是不相離的。前面一段著重在虛空因色而顯，這邊是進一步也指出色也是依虛空而顯，二者有相互顯現的關係；有相物與無相虛空界，同是緣起相依的幻在。我們要深刻了解這個道理才能破除對存在的執著，對空間的執著。

有相有礙與無相無礙是相依相成而不離，相隱相顯而不即。譬如桌子

看起來有質礙，但是微觀去觀察它其實充滿空隙；虛空中看起來沒有東西，但是裡面有很多有相物、微生物等。在我們不同的認識能力前，有相有礙與無相無礙幻現為物相，幻現為虛空。

參、虛空非有邊、非無邊

關於「虛空非有邊、非無邊」這一段，導師在此納入佛經中關於空間是有邊、無邊之見解的討論，說明在自性見為前提下，有邊、無邊皆是錯誤的邪見。同時在這一段當中，導師也試著說明八不中「不一不異」與「空間」的連結。依中觀正義，空間是「非有邊」、「非無邊」，有邊是實有的有邊；無邊是實無的無邊。空間是「非異」的，意即不可以分割為實有的彼方、此方；空間亦是「非一」的，意即不是無限而不可分之整體。空間與一、異的關係，就從此處來：無限不可分之整體是一；可以分割為彼方、此方是異。事實上，空間非一也非異。

接著，導師指出眾生認為空間是有邊或無邊的原因。這主要空間的概念是從色法而去擬想出來的，空間與色法是相依相成而不離，因此產生：

- (1) 因色法的有相有分，而擬想虛空為器皿那樣的有量，可以區分空間為這裏、那裏的，這樣的見解是錯誤的，即有邊、是異。
- (2) 以虛空為無限的或不可析的整體，這也還是自性見作祟，即無邊、是一。這是未能體會緣起的幻相。

不論是有邊、是異，或是無邊、是一，皆是不正確之見解。正確的見解應為空間是非有邊、非無邊，或是非一非異。

關於「空間非有邊、非無邊」的理由，導師接著提出相關的說明。空間現為六方的擴展相，六方是四方加上下，其實就是三度空間。凡有三度或六方相的，即有邊的，此色法的邊際，依空相而顯，而此空即是無相，無相即意味著邊際不可得。換言之，有相有礙的色法是有邊，色法的邊際是無相的邊，然無相的邊際不可得。導師此處想表達的意思是：色法的邊際是依空相而顯，空相是無相，無有存在事物的相，無相即是邊際不可得；而色法的邊際是依邊際不可得之無相法而顯現，色法的邊際也不可得，此即看起來有邊際，但邊際並不

可得。因此，有邊、無邊其實是相待之法，實有的「有邊」與「無邊」，事實上是不可得的。

導師接著說明有邊、無邊非實有，意即「有邊」、「無邊」都不是固定不變的。凡有相的存在，即現為無相的虛空；離有相的有邊限的事物，則無虛空，故空是存在法的又一特相。這是中觀家對應用來說明諸法滅去並非實滅的重要觀念。譬如，業造作完之後好像就謝滅了，一般人會覺得已滅去之業已完全不存在了，這要如何感果呢？其實，業的謝滅看起來已經是不在了，但這不存在的相，其實是存在的一個相狀，並非完全沒有。有邊、無邊是緣起相依的幻現，沒有實有的有邊，也沒有實有的無邊，實有的有邊或無邊都是不可得的。「空無有法」與「存在之法」是相依相待而不離，因此可說空是存在法的又一特相。

關於「界限之有無不可得」，導師說：「緣起色法的幻現六方相，是虛誑似現而不可據為真實的」，這種有邊際的相其實是一種虛誑似現，並不固定、不真實，「如以為真實而想推求究竟，那麼有限與無限都不可得。」導師接著說：「因為範成定型

的限相——如國與國界限，必是待他的」，若是待他的，其大無外就不存在。換言之，以某物為參考點而定之為邊界，就不可能其大無外。因此，導師說：「所以，如以為此是極限，此限即不成其為限。」這裡的「此」可理解為「範成定型的限相」，此句話的意思是：這樣的極限就不成為極限，因為界限是待他而定，沒有固定不變的。這段說明，是「非有邊」的意義。

關於空間之非有邊，可對照前面導師所說：「如望於他聚，即從此（假定以此為中心）而擴展到彼，有邊還成無邊，無邊是邊際不可得。」從前古人所說的天下和我們現在認識的世界，它的範圍是不一樣的，會不斷地變化。邊界都是不固定的，即非有邊。但「非有邊」亦不應理解為世界無盡，導師說：「如以為世界無盡，而從色法的形成個體去說，色法是不能無限的。」這即是說明「非無邊」。最後導師說：「有限與無限，世界在誑惑我們！」意思是說，有限與無限，會因角度不同，而所認識的結果就不同。譬如從色法每一個體來看，空間是「非無邊」；「如望於他聚…」之角度來看，則是「非有邊」。有邊、無邊，有限、無限，其實都沒有一個

固定的實體性，不同角度去看而產生不同情況，但我們都會被這幻相去影響情緒，誑惑我們可理解為：會影響我們而使令我們起種種的情緒變化。

肆、世間「非有邊非無邊」亦「非有分非無分」

第四段，世間非有邊非無邊亦非有分非無分，這部分的重點是：色法之有分與無分皆不可得。有分是可以再分析，若可以再分析，部派所主張之極微就不存在。

有些部派認為色法有一個最小的單位，若最小單位有方分就可以再分析，就不是極微；若無方分就不是色法，色法的特相是有方分，所以最小單位是不存在的。

導師在這裡說：「因眾生的有見深厚，總是從自性見的妄見擬議：不是以為有小一的原質，即以為有大一的總體。」這是說明眾生依自性見而有「一」之見解。導師進一步說：「否則，擴而復擴之為無邊，析而又析之為有分」，這是說明眾生依自性見而有「異」之見解。眾生依上述之二種見（「一」、「異」見），因此「永久陷於一與異的倒見中！」

第四節、行——變動、運動 序說

接著，導師在第四節中說明「行」——變動、運動。導師說：「佛法講到運動，都以「行」做代表。「行」是諸法的流行、運動或變動的。」此中所說之「變動」即為一種生滅相。導師指出，《中論》所說的「來、去」，就是一種運動的形相。然而，導師提到：「但說有實有的來去，常是為佛所呵斥的。」此句話的意思是，帶著自性見的情況下而說有來去，是會被佛所呵斥的。若了解「來、去」是如幻而來、如幻而去，這樣來去是可以的。如果是用自性見來說來去，則是不正確的。導師這所所說的「流行」，可理解為流動、運行。

根據佛法對運動的表達——「行」，導師在這一節提出兩個面向說明運動的正觀：

- 1、運動的粗顯相說明運動之正觀，即從運動的粗顯相說來去。
- 2、運動的甚深義說明運動之正觀，即以生滅破去來而顯示諸行的動相。這種動可以歸結於生滅的現象。

壹、佛不答「死後去不去」而隨俗說「來某城、去某地」

在說明上述二點之前，導師先指出《阿含經》中說不來、不去之意義主要在說明沒有一個神我——不變自在的我體在來去。這是否定有一個我體在運動，即運動的神我不可得，因此說不來、不去。另外也指出《阿含經》亦說到法的不來、不去，即沒有一個實體的法在來去。從中我們可以了解到，《阿含經》所說的不來、不去，主要聚焦在活動的主體，並非活動本身；《中論》所說的不來去，會針對運動本身這件事以及運動的人。此外，運動也與時間有關連，《中論》亦從時間上去說明真實的運動——來去是不存在的。我們要特別留意，佛法也說來去，但此中所說的是「不來相而來，不去相而去的」。

在說明完《阿含經》關於「不來不去」的意義後，導師接著指出佛法對「運動」的定義。導師說：「佛以生滅說明流行、運動，如觀生滅無常時說『觀諸法如流水、燈焰』；這是以生滅來說明運動；流水與燈焰，是剎那不住的，時時變動的，所以是無常的諸行。」換言之，運動本身並沒有一個實體。

貳、從運動的粗顯相說來去

在「貳、從運動的粗顯相說來去」一段中，導師先提出中觀家以外者之有部、正量部、唯識家及世間哲學者等對運動看法。有部認為，動作之變動是表顯內心的物質型態，即「表色」。關於正量部的主張，是以「表色」為動。關於唯識家，導師說：「唯識家以色相的運動，乃內心中的似現，在心剎那剎那的相續變[動]上，似有從此至彼的相，稱之為動，而實是唯識所現的。」關於世間學者的見解，一般在感性上認為一切是動的；但在理性的思惟推比上，即是不動的。因此，重視感性的，即以為動是正確，不動是錯亂的；重理性的，以為一切的本體確是不動的，變動是感性的錯覺。上述之各種見解，皆帶有自性妄見之錯誤。

接著導師說明為什麼會產生這些錯誤，原因就是自性見。導師說：

一切法依緣和合而幻現自性亂相，認識即以認識的無始自性執，緣彼自性亂相，於是能所交織，構成錯誤。在根識——即感性的直觀前境，不能理解緣起如幻，取實有自性相。

此中，導師指出一切法具依緣和合而幻現自性亂相之特性。這裡的「亂相」是錯亂、不正確的意思。雖顯示的樣態是錯亂、不正確的，我們卻覺得它有自性。我們認識即是由於自性執作為一個根源、基礎，從無始以來就是如此，因此導師說「**認識的無始自性執**」，這在中觀稱為戲論。此帶著自性執的認識，緣彼自性亂相，於是能所交織，構成錯誤，產生帶著自性之「動」或「不動」的見解。在「根識」——「感性的直觀」之前境，用感性直觀的方式去認識前面的對象，即不能理解緣起如幻，於是取實有自性相。此中，「感性的直觀」可對應「認識的無始自性執」；「前境」對應「緣起幻現的自性亂相」。認識中帶有自性執，而幻起的亂象又會讓我們覺得它是有自性的存在，在兩個交織的情況下，就產生種種不同的自性見。因此，依自性見而見有動，但世間理性之學者卻推論出一切是「不動」這樣的錯誤。

導師在這段論述的結論是：有自性妄見而說運動是帶著錯誤的。換言之，自性見者所說的運動是無法成立的。之所以是錯誤、無法成立的理由，導師指出：

因為一有自性妄見，如運動上的去來：

在有自性的空間上分析到一點一點的極微點，即不能成立動的去來相；

在有自性的時間上分析到最短的剎那，前剎那不是後一剎那，前後各住自性，也無從建立運動。

事實上，空間的無方極微，時間上的無分剎那，都不過自性妄見的產物。

有人因前述之有自性之空間與時間的前題下，主張一切是不動的。導師認為：自性見者所說「動」或「不動」都是顛倒！在此，導舉了一個說明的例子：

譬如從甲到乙的運動，勢必先要經過無限個點，一直切一直切永遠到不了，有自性見就會產生這樣的結論，一切的運動也無法成立。所以本體實是不動的，運動不過是錯亂的現象。

導師認為從空間上當然有這樣的無限序列，但此見解忽略了運動者本身也佔有空間，他也有無限的序列，兩個會相抵消，所以運動還是能成立。若見空間、時間為緣起的如幻相而離自性見，一切運動則可成立。

關於佛法對於「空間」與「時間」的正見，導師說：空間幻現為在此又在彼，即具方分相；時間幻現為有前、有後的，即具延續相。若能觀「時、空」如幻而現為「前後延續相、方分相」，運動皆能成立。

參、以生、滅破去來而顯示諸行的動相

關於「以生、滅破去來而顯示諸行的動相」這一段，導師指出佛法中較為深徹之正觀：

依緣起法顯示諸行的不住，最根本的即是「剎那生滅」。剎那生滅即為即生即滅，即生即滅為「行」——有為相，即動相。這即說明[：]

時相就是最短的，也是運動著的。


動，即使極微而至暫的，也是現有時間相的。

這段文字，導師指出「時間」與「運動」有一種聯動關係。進一步，導師說明時間的極量不可得：

無有剎那的極量：

剎那是即生即滅的時間相；

即生即滅是剎那的動相。



緣起法是如實如此的，剎那間生而即滅。

上述之說明，可歸納為：

- (1)運動＝活動＝生滅，只要是生滅，即有運動、活動；
- (2)剎那生滅，意即緣起如幻之剎那時間相亦有生滅（有生滅就有運動）；
- (3)剎那之時間相亦有前後相續相，所謂「極量」之剎那是不存在的；
- (4)剎那是即生即滅的時間相，而即生即滅是剎那的運動相。

但對自性見者來說，剎那是不能生而又即是滅的。因為，如有生有滅，即不能是剎那的。換言之，自性見者認為有生有滅即二剎那，一剎那不可能有生、有滅。依中觀之正見，剎那之中是即生即滅，此即是緣起的幻相。即緣起而觀自性，有自性之生滅相即不可得，緣起而生滅相不可得即是空。另一方面，如幻的緣起，是即生即滅的流轉運行，宛然如此，好像有生滅相可得。對此，導師說：「佛法對宇宙萬象的觀察，是動的，這是有為的諸行。」換言之，佛法對宇宙萬象的觀察，是觀察一切法即生即滅，生滅即是動的，即是有為諸行。此中所說之「生」，是緣起幻現的生，不是有一實在的東西可生，此即自性不生。

若是自性不生，則幻現存在之一切法的「滅」也非有實物可滅。若從實有的生滅看，則落斷常。簡要地說，幻現之生滅是無自性之生滅，是即生即滅；生滅是不實的。此「即生即滅」之更深刻之意義，即不離生而有滅，不離滅而有生。這一正見，即可說明諸業行謝滅後卻能經久而感果的理由。

肆、諸法剎那生滅而業果相續不失

關於「諸法剎那生滅而業果相續不失」這一段，導師首先指出：

經中說幻相的生滅為不住，喻如流水、燈焰，這是約相續而顯內在生滅不住的。這樣的生滅有兩個問題可以討論。

這兩個問題為：

- 一、諸法剎那生滅，過去的行業如何經百千劫而不失，然後遇緣時感果？
- 二、剎那生滅，如何未來能新新生滅、相似相續？

第一個問題，中觀者指出：生、滅是相依相待而幻現，因此滅不是什麼都沒有，是如幻有，所以遇緣就能感果。

在第四節的最後，導師特別以中觀正見，依生滅而說「動」與「靜」。僧肇的《物不遷論》說：「以現在不到未來，所以不常。」此中，「現在不到未來」一句意為：如現在之相為A，未來之相為A+，這即是現在A並沒有到未來，因為未來是A+而不是A。進一步來說，A不是A+，二者不同，即有變化，因此說「不常」。《物不遷論》又說：「但過去在過去，不到現在、未來，豈非是常？」此意為：如過去之相為A-，現在之相為A，未來之相為A+，從A-「不到」現在、未來的角度來說，不就可以說是「不動」之常？

此中所說之常、不常，是緣起如幻相之靜與動，非實有自性之法的靜與動。導師在此提醒我們：「稱之為常，如果擬為法性常，即會落入從體起用的過失。」此外，導師還提醒我們：如不透過緣起假名相待義以說生滅（即肇公之「假名空」義），「即又會與有部的三世各住自性義混同。」

在第四節的最後，導師指出了關於體悟實相之經驗的錯誤論述。有人認為，有修證者以見鳥不見飛為見道。對此，導師認為這是錯誤的。真正的般若正觀應是：般若道之入畢竟空，是不見鳥亦不見飛，是無相的；方便

道之出畢竟空，是見鳥亦見飛，見是如幻、非實有的。

第五節、無言之秘

第五節之「無言之秘」是關於佛默然不答「有無、常斷、有邊無邊...」等問題之深意。這是因為發問者都帶有自性見，不答則反可使其自省而自見所執的不當。佛陀默然不應，即於無言中顯出緣起空寂的甚深義趣。

最後，導師總結「有」、「時」、「空」、「動」之緣起如幻的真義。導師說：「緣起是絕無自性，相依相待而似現矛盾之特性的。」此中所說之「相依相待而似現矛盾之特性」，即：存在具即生即滅的矛盾相；時間有前、有後的矛盾相；空間具在此、在彼的矛盾相；運動極動極靜的矛盾相。

最後，導師提示我們學習中觀之由淺入深之要義。導師指出，本章所說之有、時、空、動，都是緣起如幻的，是絕無自性，初學者要體見畢竟空寂，了達緣起如幻，是不容易的。對於初學者，導師認為：「應把握自性空寂不可得，而幻現為緣起的相待義」，如此就能慢慢深入，掌握甚深中觀之正義。🙏



試論佛教經典對「夢」的詮釋

(下篇)

文／釋會常（福嚴佛學院教師、
元亨寺台北講堂監院）

目次

- 一、前言 (68期)
- 二、佛教經論中對夢的定義 (68期)
- 三、夢的種類與成因 (68期)
- 四、南北傳相關經論對夢的詮釋
- 五、夢為真實與否的諍論
- 六、何人有夢？何處有夢？
- 七、結論
- 參考書目
- 附表

四、南北傳相關經論對夢的詮釋

在現有佛教經典當中，鮮少直接論及「夢」在心識當中的作用過程。但若
要探討佛教經論當中對「夢」的詮釋，則必需要先行瞭解經論當中，是如何來
詮釋心識的作用過程，因為「夢」起現行的當下，前五根是不起作用的。換句
話說，夢中的境相靠著意門的心識作用就可以起現行。但如果要再深入瞭解夢
與意門的關係，則非得先行釐清心識的作用過程不可。以下藉由南北傳的經典
內容，針對相關課題進行討論：

（一）夢的心識作用過程


在北傳部派經論當中，「夢」並未歸在七十五法或百法的名相中。若勉強
論之，也僅屬於心所有法的不定法。就心識作用而言，部派通常將意業視為思

心所，⁵¹而思的作用主要就是令心生起造作。⁵²若依作用過程來說，思心所可分為——「審慮思」、「決定思」、「動發思」⁵³三思；或說二思——「思惟思」、「作事思」⁵⁴；或二思業——「思業」、「思已業」⁵⁵等不同的分判方法。其中「動發思」、「作事思」與「思已業」皆指已發動身口，造作種種善惡業而言。所以最簡單的心識作用就是「審慮」、「決定」、「動發」這三心。而在《瑜伽師地論》又有「五心」的說法：

復次由眼識生，三心可得，如其次第：謂率爾心、尋求心、決定心。初是眼識，二在意識，決定心後，方有染淨。此後，乃有等流眼識，善不善轉而彼不由自分別力，乃至此意不趣餘境。經爾所時，眼意二識，或善或染相續而轉，如眼識生，乃至身識，應知亦爾。⁵⁶

論中明確說到，當心面對外境即次第生起「率爾心」、「尋求心」、「決定心」、「染淨心」、「等流心」等五種心。「率爾心」指心識最初接觸境界的那一剎那心，而所謂「尋求心」是指對所緣加以尋伺推求，然「決定心」即審辨了知所緣境為何？若所緣作用夠強烈的話，隨即生起善惡的「染淨心」及相續的「等流心」。而「染淨心」指作用心對所緣境界，當下生起種種的染淨分別；而後者的「等流心」即是相續這樣的染淨分別，進而轉起種種的造作行為。若以根門來說，係從前五根產生的「率爾心」，經意識的「尋求心」、「決定心」分辨後（意門轉向），即隨著善惡的「等流心」發動身口造作種種善惡業。在《解脫道論》中亦有「七心」的說法，至於「七心」的內容為何？論中則有進一步的說明：

- 51、《阿毘達磨俱舍論》卷10〈3分別世品〉：「思謂意業，識謂識蘊。」（大正29，p.55a25-26）
- 52、《阿毘達磨俱舍論》卷4：「思謂能令心有造作。」（大正29，19a18-19）
- 53、《成唯識論》卷1：「能動身思說名身業，能發語思說名語業，審決二思意相應故，作動意故說名意業；起身語思有所造作，說名為業。是審決思所遊履故，通生苦樂異熟果故，亦名為道。」（大正31，4c29-5a3）
- 54、《阿毘達磨俱舍論》卷13：「謂前加行起思惟思，我當應為如是如是，所應作事名為思業，既思惟已起作事思。隨前所思作所作事，動身發語名思已業。」（大正29，68c14-17）
- 55、《阿毘達磨順正理論》卷33「此所由業其體是何？謂心所思，及思所作。故契經說，有二種業：一者、思業，二、思已業。思已業者，謂思所作，即是由思所等起義；應知思者，即是意業；思所作者，即身語業。」（大正29，531b17-21）
- 56、《瑜伽師地論》卷1（大正30，280a22-27）。



有分心者，是於此有根心如牽縷。轉心者，於眼門色事夾緣故，以緣展轉諸界，依處有分心成起；分心次第，彼為見色事成轉，生轉心；轉心次第依眼應轉現得見，生見心；見心次第已見以心現受，生受心；受心次第以受義現分別，生分別心；分別心次第以分別義現令起，生令起心；令起心次第以令起義，由業心速行；速行心次第以速行義，不以方便生彼事果報心，從彼更度有分心。⁵⁷

從上一段內容可知，「七心」中的「轉見心」可分為「轉心」與「見心」，所謂的「轉心」為眼等根門，隨所緣於該處「有分心」中轉起種種心識作用。而「見心」指經由諸根清楚了知種種外境相，例如：見其色、聞其聲、嗅其香……等心識作用。當所緣作用夠強烈時，隨即生起「所受心」、「分別心」、「令起心」、「速心」、「彼事心」，最後進入「有分心」，雖說「七心」但實際上有八種作用心。相似的內容，窺基大師在《樞要》中則以「九心輪」稱之。如經云：

上座部師立九心輪：一、有分，二、能引發，三、見，四、等尋求，五、等貫徹，六、安立，七、勢用，八、返緣，九、有分。然實但有八心，以周匝而言，總說有九，故成九心輪。⁵⁸

經上述可知，《解脫道論》的「七心」與《樞要》的「九心」，除了在作用心的數目上有明顯差異外，在作用心的分判上亦有所不同。

南傳經論部分，《清淨道論》將八十九心依作用分為十四種作用心。⁵⁹ 依心識的作用過程分為：（一）、五門心路過程（*pañcadvāravīthi*）。（二）、意門心路過程（*manodvāravīthi*）兩大類。⁶⁰ 而心路作用過程又分為：「混

57、《解脫道論》卷 10〈11 五方便品〉（大正 32，p.449b9-17）。

58、唐·窺基《成唯識論掌中樞要》卷 2（大正 43，635b18-22）。

59、清覺音尊者造，葉均譯，《清淨道論》，高雄市，正覺學會，2002年6月，p.468。
八十九心的十四種作用：結生、有分、轉向、見、聞、嗅、嚐、觸、領受、推度、確定、速行、彼所緣、死。

60、參見《攝阿毗達摩義論》，p.16-p.18。

合心路過程」(*missaka-dvāravīthi*) 與「純意門心路過程」(*suddhamano-dvāravīthi*)。⁶¹ 一個完整的心路過程，則從「五門心路」的生起，到「意門心路」作用心的結束，而整個心路過程包括了「五門」及「意門」兩種心路，故稱為「混合心路過程」。不過也有單純的「意門」心路作用，也因為沒有經歷「五門心路」的作用，所以又被稱為「純意門心路過程」。而本文探討的主題——「夢」，即屬此項「純意門心路過程」的作用。一個完整的「五門心路」，必須經過七種作用心，十七個心剎那⁶² (*cittakkhaṇa*)，但「意門心路」只有「意門轉向」、「速行」、「彼所緣」三種作用心，十個心剎那。平常生活的心識作用，也不外乎就是依著這「五門」與「意門」兩種心路，不斷地相續轉起種種心識作用。

《清淨道論》中提到的十四種（結生、有分、轉向、見、聞、嗅、嘗、觸、領受、推度、確定、速行、彼所緣、死）作用心。而相同的內容在《攝阿毘達摩義論》中，卻分判成十種。如論中所述：

*Paṭisandhi-bhavaṅga-āvajjana-pañcaviññāṇādivasena pana tesam dasadhā ṭhānabhedo veditaddo.*⁶³

[葉均中譯]

其次應知由結生、有分、轉向、五識處等區別，則彼等（八十九心）的差別但成十種。⁶⁴

論中的分類方法，係將見、聞、嗅、嘗、觸，合稱為「五識」。但在五識當中，是哪一識產生作用？則取決當下是由哪個根門所起的作用而定。如眼根現起作用，下一個剎那即產生「見」識；若耳根現起作用，即生起「聞」識，其他根門亦同。若再加上「結生心」、「有分心」、「轉向心」、「領受心」、「推度心」、「確定心」、「速行心」、「彼所緣心」、「死心」等九項，便是論

61、菩提比丘英編，尋法比丘譯，《阿毗達摩概要精解》，高雄市，正覺學會，2003年11月，141。

62、筆者案：十七個心剎那亦有十四心剎那的說法，即是除去五門轉向前的三個有分心（過去有分、有分波動、有分斷）。參見《攝阿毗達摩義論》，p.17。

63、Abhi-s 13.

64、見《攝阿毗達摩義論》，p.11。

中所說的十種作用心。若將《清淨道論》十四心的內容，與上述的《解脫道論》與《樞要》兩者作比較，其關係則如下表：⁶⁵

經論	作用心								
《解脫道論》	1.有分心	2.轉見心		3.所受心	4.分別心	5.令起心	6.速心	7.彼事	(有分心)
		轉心	見心						
《成唯識論 掌中樞要》	1.有分	2.能引發	3.見	4.等尋求	5.等貫徹	6.安立	7.勢用	8.返緣	9.有分
《清淨道論》	1.結生 2.有分	3.轉向	4.見 7.嚐 5.聞 8.觸 6.嗅	9.領受	10.推度	11.確定	12.速行	13.彼所緣	14.死

從上表中可以看出，《清淨道論》在「有分心」之前別立一個「結生心」，與最後一個「死心」呼應，這比其他兩者更能顯示一期生命或心路的生滅過程。《解脫道論》將「轉見心」區分為「轉心」與「見心」二種，⁶⁶所謂的「轉心」就是引發種種表與無表業的因，又稱為等轉起。「轉心」若對應其他經論，即相似於《清淨道論》的「五門轉向」與《樞要》的「能引發」。《樞要》中說到：「若有境至，心欲緣時，便生警覺，名能引發。」⁶⁷語詞之間雖然有所差異，但作用心的內容是相同的，而接下來的「見心」就是依此引發對所緣轉起種種分別，正如《解脫道論》所說：「轉心次第依眼應轉，現得見，生見心。」⁶⁸。相同的作用心，在《清淨道論》中可細分為：（眼）見、（耳）聞、（鼻）嗅、（舌）嚐、（身）觸等五種。《解脫道論》雖將心識作用分判成七心，但實際上有八種心（「轉見心」可再分為「見心」與「轉心」）。若在「彼事心」後面加上「有分心」，就同於窺基大師分判的「九心輪」了，而「有分心」則對應於《清淨道論》的「死心」，代表一期生命的或心識作用的結束，亦作為下一個作用心轉起的所依。

65、有關南北傳經論中心流的作用過程，請另參見：釋開仁（2007），《如理作意》一書末後附表「心流過程」，新竹市，新竹法音雜誌社。
 66、《解脫道論》卷10〈11 五方便品〉：「轉心者，於眼門色事夾緣故。以緣展轉諸界，依處有分心成起；有分心次第，彼為見色事成轉生轉心；轉心次第依眼應轉，現得見生見心；見心次第已見以心，現受生受心……。」（大正32，449b9-13）
 67、《成唯識論掌中樞要》卷2（大正43，635b23）。
 68、《解脫道論》卷10〈11 五方便品〉（大正32，449b12-13）。

(二) 夢的所緣作用強度

夢與所緣境在作用過程中，有著密不可分的關係。由僧伽婆羅 (Saṅghapāla) 漢譯的《解脫道論》，依所緣的強度將其作用區分為：「上事」、「中事」、「下事」。「上事」是三者當中所緣作用最強的一種，內容包含了七種作用心。如論中所說：

於是上事，以夾成七心，無間生阿毘地獄。從有分心、轉見心、所受心、分別心、令起心、速心、彼事心。⁶⁹

七種作用心指的是：「有分心」、「轉見心」、「所受心」、「分別心」、「令起心」、「速心」、「彼事心」七種，也是最完整的心識作用。但這屬於從五門到意門的作用過程，如果單純是意門作用的話，那就剩下「轉心」、「速心」、「彼事心」三種作用心。其內容則如論中所說：

於意門成取事，於是於上事（由）三心生：（從）有分心，（生）轉心、速心、彼事心。於中及下事二心，（分別）生轉心及速心。⁷⁰（括號內乃筆者所加）

由論中可知，意門中的「上事」包含了「轉心」、「速心」、「彼事心」三種作用心，對意門的作用強度可說是最強烈的。次者的「中事」，指所緣作用到了「速心」便落入有分當中。而所緣作用最弱的「下事」，其作用心就只到「轉心」之後即不起作用。這也說明，當所緣在意門產生作用時，其所緣作用是有強弱之分的。因此，當所緣作用越強，所顯現的夢境也就明顯；反之所緣作用越弱時，夢中的情境是越模糊難辨的。

有關所緣強度的議題，在南傳經論當中亦有相關的經論內容。就欲界心路作用來說，產生「意門心路」則有兩種情形：一者是隨於「五門心路」（混

69、《過去現在因果經》卷1（大正3，622c24-623a9）。

70、《國王不梨先泥十夢經》（大正2，873a）。

合心路)而來,另一者是「意門心路」或「純意門心路」。所謂「純意門心路」,係指無需經過「五門心路」即可生起意門的心路作用。然隨著所緣對心識作用強度不同,在意門上呈現的所緣程度也就有所不同。如《阿毗達摩概要精解》中所述:

*Atimahantam mahantam parittam atiparittañ cā ti pañcadvāre, manodvāre pana vibhūtam avibhūtañ cā ti chadhā visayappavatti veditabbā.*⁷¹

[尋法比丘中譯]

當知所緣的六種呈現方式是:

- 一、於五根門,它是極大、大、微細、極微細。
- 二、於意門,它是清晰及不清晰。⁷²

從文中可知,所緣在五根門所生的意門作用強度,可分為「極大」(*ati-mahan*)、「大」(*mahā*)、「微細」(*paritta*)、「極微細」(*ati-paritta*)。純意門作用以「清晰」(*vibhūta*)及「不清晰」(*a-vibhūta*)來區別,而本文探討的「夢」即屬此「純意門心路」。所謂的「大」、「細微」或「清晰」、「不清晰」指的就是所緣對心的作用強度,當所緣對心的衝擊越大,或心識耽著所緣越強時,對意門的作用也就越大、越清晰;反之則越細微、越不清晰。

在《攝阿毗達摩義論》、《阿毗達摩概要精解》、《清淨道論》中,皆將所緣對意門作用分為「清晰」、「不清晰」(明瞭、不明瞭)兩種,但在《第一義燈註》中將所緣作用分為「極清晰」(*ati-vibhūta*)、「清晰」(*vibhūta*)、不清晰(*avibhūta*)、極不清晰(*ati-avibhūta*)四種時分及六種心路作用。⁷³所謂的「極清晰」指的是,所緣的作用到最後「彼所緣心」之後才落入「有分心」。而「清晰」指所緣的作用僅到「彼所緣心」之前,在「速行心」之後即落入「有分心」。「不清晰」是指所緣作用,未進入「速行心」之前,即落入「有分心」。而最後一項「極不清晰」,是指在「有分波動」後即落入「有分心」,故稱為「無效時分」。其兩種論書的內容,可整理如下表:

71、Abhi-s 17.

72、參見《阿毗達摩概要精解》,p.142。

73、*Paramatthadipani*. Ledi Sayadaw, ed. by Dharmagupta Bhikkhu. 台南:原始佛教學院, 2000年, p.70。

《攝阿毗達摩義論》	欲界意門心路 →													《第一義燈註》	
清晰	有分 流	有分 波動	有分 斷	意門 轉向	速 行 (1)	速 行 (2)	速 行 (3)	速 行 (4)	速 行 (5)	速 行 (6)	速 行 (7)	彼所 緣 (1)	彼所 緣 (2)	有分 流	彼所緣時分 (極清晰)
不清晰	有分	波動	分斷	意轉	速1	速2	速3	速4	速5	速6	速7	有分	---	---	速行時分 (清晰)
	有分	波動	分斷	意轉	意轉	意轉	有分	---	---	---	---	---	---	---	確定時分 (不清晰)
	有分	波動	分斷	意轉	意轉	有分	---	---	---	---	---	---	---	---	
	有分	波動	波動	波動	有分	---	---	---	---	---	---	---	---	---	無效時分 (極不清晰)
	有分	波動	波動	有分	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	

由上表可知，所緣的作用強度，深深影響著所緣能否在心識上清晰地顯現。若所緣作用強度，能俱足十四個心剎那，於「彼所緣」心後才落入有分，所緣境相即能清晰地在心識上被明確了知。若所緣作用強度，未能俱足十四個心剎那，在「速行」、「意門轉向」甚至在有分階段即落入「有分心」，這樣的所緣境就無法清晰地在心識上顯現，無法清晰地顯現，當然也就無法被明確地了知。

經上述可瞭解，所緣在意門呈現清晰程度，取決於所緣作用強度的大小而定。換句話說，作夢當下意門若有強烈的所緣作用，所顯發的夢境通常都會比較清晰，甚至夢者醒後亦能清楚辨知夢中的情境。若更強烈的話，醒後亦可能存有種種情緒反應，如害怕、恐懼……等。相反地，若所緣的作用是較為細小微弱，所顯發的夢境也就比較模糊難辨，夢者醒後就比較難，甚至無法憶起夢中的情形。

「意門心路」除了依「五門心路」來觸發以外，更有不經五門的「純意門心路」。而產生夢境的所緣到底從何而來？又是依那些條件因緣而生？近代南傳著名的菩提比丘 (Bhikkhu Bodhi) 在《阿毗達摩概要精解》的著作當中，即有明確的解釋。文中提到，獨立的「意門心路」過程可分為六種：(一)、根據之前直接的體驗。(二)、根據之前的體驗再加以推測。(三)、根據聽來的。(四)、根據聽來的再加以推測。(五)、根據所識知的經驗。(六)、根據所識知的經驗再加以推測。⁷⁴ 而所識知的內容，則包括了相信、觀念、觀照與覺悟等；依經驗再加推測方面，更包括了歸納或推理所得到的結論，而這些內容又可分為「過去的經驗」與「經驗的推測」兩種。換句話說，這些經驗或推論一但在意門被清晰地認知以後，若在條件俱足的情況下，則可轉起作為下一個意門的所緣，而種種的夢境相也就這樣產生。

74、參見《阿毗達摩概要精解》，p.155。



（三）夢的性質與所依

探討過夢的心識作用過程與所緣強度後，接著從經典當中來探討，夢的性質為何？到底依何為其自性？在《大毘婆沙論》中，則有相關的討論內容：

問：夢以何為自性？答：（一）、即以夢時，心心所法而為自性。（二）、有作是說：意為自性，由意勢力諸心所轉取夢境故。（三）、有餘師說：念為自性，由念勢力覺已隨憶為他說故。（四）、或有說者：五取蘊為自性，夢時諸蘊展轉相資成夢事故。（五）、復有說者：以一切法為夢自性，皆是夢心所緣事故。如是諸說雖各有義，而最初說於理為善，以此中說諸睡眠時，心心所法於所緣轉。⁷⁵

論中提到五家的說法，有人主張意為自性，說是睡眠前的意識作用的餘勢，令心轉起種種夢境。亦有主張以念或記憶為自性，又有說以五取蘊為自性，甚至主張一切法皆為夢的自性，一切皆可作為夢心所的所緣。各家說法當中，論主較為贊同第一說的立場——以心、心所法為夢的自性。心、心所是眾生覺受、感情、精神、心識作用的總稱；而夢又是屬於純意識作用的範疇，所以才說心、心所是夢所依的自性。在《大般若經》中，亦有相關的內容：

若夢、若覺，無所緣事思業不生，要有所緣思業方起，何以故？舍利子！若夢、若覺，要於見聞覺知法中有覺慧轉，由斯起染或復起淨。若無見聞覺知，諸法無覺慧轉，亦無染淨。由此故知，若夢、若覺有所緣事思業方起，無所緣事思業不生。⁷⁶

經中提到，不論在作夢時或覺醒時，皆需要有所緣才能轉起思（意）業，並從五蘊身的見聞覺知當中，生起種種覺察緣境的心識作用；若無見聞覺知的所緣，思業也就無從察覺或分辨種種所緣境相。換句話說，在作夢當下若沒有所緣的心、心所，當下也就無法現起種種相似真實的夢境。

75、《阿毘達磨大毘婆沙論》卷37（大正27，193b27-c6）。

76、《大般若波羅蜜多經》卷330（大正6，691c5-10）。

在南傳上座部當中，若要討論心識的作用，必定離不開名法與色法的分析。至於「夢」能與那些名法、色法生起作用，作用的內容又是為何呢？以下分別針對名法、色法兩個部分來作探討：

1、夢中的名法

在南傳上座部，若提及名法最常見的即是八十九心。八十九心中包含了八十一個「世間心」與八個「出世間心」，其中「世間心」中又包含五十四個欲界心、十五個色界心、十二個無色界心。「夢」的作用僅發生在欲界眾生當中，這是南北傳所共許的。原因是作「夢」的當下，心識會失去支配身心的能力；但上二界的眾生，因為長期安住於禪定當中，心對禪支所緣是非常清晰且有力量的，因此才說夢僅發生欲界當中。但作夢時會有多少心識起作用呢？《阿毗達摩概要精解》中，則有扼要的說明：

Vīthiccittāni tīṇ'eva cittuppādā das'erita

*Vitthārena pan'etth'ekacattāḷisa vibhāvaye.*⁷⁷

[尋法比丘中譯]

於該心路過程有三種心，心生起則十次。

於此詳細解釋則有四十一心。⁷⁸

文中提到的三種心，即是純意門心路中的「意門轉向」、「速行」、「彼所緣」三種作用心。依剎那心來說，則有一個意門轉向心、七個速行心、兩個彼所緣，合計十個心剎那。若再進一步分析，八十九種作用心中扣除上二界的色界心（15）、無色界心（12）、出世間心（8），剩下的是欲界的五十四心。但「夢」是屬於純意門心路，並無前五識的心識作用，因此必須扣除五門心路中的雙五識（10）、捨具領受（2）、五門轉向（1），剩下的就是欲界純意門心路的四十一心了。換句話說，有機會在「夢」中生起的作用心，也就是這四十一心。

77、Abhi-s 19.

78、《參見《阿毗達摩概要精解》，p.156。



心所方面，通常心的作用必定伴隨著心所生起，經論當中更是常舉國王與侍從的譬喻，來說明心、心所之間密不可分的關係。在《阿毗達摩概要精解》中說到：

*Ekuppāda-nirodhā ca ekālabana-vatthukā
Cetoyuttā dvipaññāsa dhammā cetasikā matā.*⁷⁹

[尋法比丘中譯]

與心同生亦同滅，所緣依處皆相同，
心相應法五十二，其等稱為心所法。⁸⁰

從文中可清楚知道，所謂心所法必需與心同生（*ekuppāda*）、與心同滅（*ekanirodha*）、與心緣取同一目標（*ekālabana*）、與心擁有同一依處（*ekavatthuka*），才能生起心識作用。而心所又分為：七種遍一切心心所、六種雜心所、十四種不善心所、二十五種美心所四類，共計五十二種心所與心相應。當作夢時也會隨著不同所緣，進以生起種種善惡心、心所的作用心。

2、夢中的色法

不論是「五門心路」或「意門心路」必有其相依的所緣及色法存在。換句話說，當心、心所起作用時，必須伴隨一個所緣才能生起。在南傳經論當中，關於五門及意門相應的所緣，則有詳盡的敘述內容。如同《阿毗達摩概要精解》中所示：

*Ārammaṇasaṅgahe ārammaṇāni nāma rūpārammaṇaṃ saddārammaṇaṃ
gandhārammaṇaṃ rasārammaṇaṃ phoṭṭhabbārammaṇaṃ dhammā-rammaṇāṅ
ceti chabbidhāni bhavanti. Tattha rūpam eva rūpārammaṇaṃ. tathā saddādayo
saddārammaṇādīni. Dhammārammaṇaṃ pana pasādasukhuma-rūpa-citta-
cetasika-nibbāna-Paññattivasena chadhāsaṅgayhanti.*⁸¹

79、Abhi-s 6.

80、參見《阿毗達摩概要精解》，p.57。

81、Abhi-s 15.

[尋法比丘中譯]

於所緣之概要，有六種所緣，即：色所緣、聲所緣、香所緣、味所緣、觸所緣與法所緣。

其中，（顏）色本身是色所緣。同樣地，聲等即是聲所緣等。但法所緣則有六種：淨色、細微色、心、心所、涅槃與概念。⁸²

依上文即可清楚瞭解，與心、心所相應的所緣有「色所緣」、「聲所緣」、「香所緣」、「味所緣」、「觸所緣」、「法所緣」六種。前五種所緣，係可藉由根門經意門被識知，如顏色對應色所緣、聲音對應聲所緣，其他根門所緣亦是如此。六種所緣當中，唯有法所緣是藉由「意門心路」被識知，而法所緣又有六種：（一）淨色（*pasādarūpa*）、（二）微細色（*sukhumarūpa*）、（三）心（*citta*）、（四）五十二心所（*cetasika*）、（五）涅槃（*nibbāna*）、（六）概念（*paññati*）。⁸³ 這六種法所緣是不必經過五門的心路，就能夠識知所緣；反過來說，唯有透過意門的心路，才能識知這六種法所緣。作夢的當下，前五根是不起作用的，既然五根不起作用，所對應的所緣與心路當然就不起作用。因此，能在夢中現起作用的，就屬這意門心路的六種法所緣了。

在心識的作用過程當中，當心、心所有了所緣，要進一步生起作用，必須靠著對應的依處（*vatthu*）才能現起作用；反過來說，依處是支持心、心所生起色法的關鍵。這裡的依處指的就是根、境、識的根門（眼、耳、鼻、舌、身），當作夢時心識的作用是處於純意門狀態，這時候意門的依處就是識（意）。依據南傳的說法，除了雙五識各別自淨色以外，其他的依處色均存在心臟當中，如《清淨道論》中所說：

「心所依處」——有為境界及意識界依止的特相。有保持彼等二界的味。以運行彼等為現起。它在心臟之中，依止血液而存在，……由四大種的保持等的作用所資助，由時節及心和食所支持，由壽所守護，恰好為境界、意識界及它們相應的諸法的所依處。⁸⁴

82、參見《阿毗達摩概要精解》，p.121。

83、六種法所緣的詳細內容，請參見《阿毗達摩概要精解》，p.122-123。

84、《清淨道論》，p.456。



文中不僅說到意、意識界的色法依處存在心臟的血液當中，更明確指出這心臟係由四大種（地水火風）、時節生色、心生色、食生色、壽所（身色、性根）等五十四種色法聚積而成。相同的道理，前五種根門亦有眼、耳、鼻、舌、身門的色法存在。就純意門心路的作用而言，心生色十法聚在色法中即顯得格外重要。因為除了最初的結生以外，之後的種種心路皆須依此心生色來資助生起心的作用。換句話說，在作夢時意門心路就是靠這五十四種色法，令心、心所攝其所緣，進以轉起夢中的種種心識作用。綜合上述，在「夢」中能生起的名色作用，歸結如文末附表一所示。

五、夢為真實與否的諍論

在佛教經論當中，因各宗派宗見上的不同，對夢的詮釋上也就有了程度上的差異，也因此衍生出種種的諍論，其主要的癥結在於夢是「實有」或「非實有」？在《大毘婆沙論》中係主張夢為實有，並說若夢非實便違契經。但經部譬喻師恰好與其相反，主張夢非實有，說夢裡雖見種種夢境相，醒來時卻空無一物，所以夢非真實。⁸⁵ 然有此爭論，是因為兩者在宗見上，早就有了衝突與矛盾。

經部譬喻師，係以外境無實法為所緣的立場，主張「境無實體」⁸⁶。上座部亦主張——過去未來皆無，法處色、觸所造色、夢影等都是非實有的。到後來的唯識學說，更是主張唯識所現，境非實有。然這些都與一切有部「**三世實有，法體恆存**」⁸⁷的立場截然不同，在北傳經論當中，可常見到這樣的差異。就以夢來說，在《大毘婆沙論》中是肯定夢為實有，但在《大智度論》的大乘立場認為，

85、《阿毘達磨大毘婆沙論》卷37：「復次為破他宗顯正義故，謂或有執——夢非實有。如譬喻者彼作是說：夢中自見飲食飽滿，諸根充悅，覺已飢渴身力虛羸；夢中自見眷屬圍繞，奏五樂音歡娛受樂，覺已皆無獨處愁頓；夢中自見四兵圍繞東西馳走，覺已安然，由此應知夢非實有。為遮彼執，顯實有夢，若夢非實便違契經。」（大正27，193b4-10）

86、《阿毘達磨順正理論》卷19：「生於今時，隨憶念識墮一相續。傳相生故，雖有餘緣，起隨念識，而要緣彼先境方生。如是所言，都無實義。」（大正29，447c7-10）

87、《阿毘達磨大毘婆沙論》卷27：「問：何故作此論？答：為止他宗顯正義故。謂於三世不了別者，撥無過去、未來諸法。為遮彼執，欲顯實有、過去、未來。」（大正27，141a29-b3）88、

諸種夢境相皆虛無實，均屬妄見。⁸⁸律典中的《善見律毗婆沙》則有兩種說法——「四大不和」與「先見」二者乃虛假不實，「天人」即屬真實之夢。至於「想夢」是屬於實或不實，經文當中並沒有明確地說明，⁸⁹則值得再進一步作探討。

到了後來的大乘思想，更將「夢」加以擴大詮釋，經論當中常以「夢」來喻說世間一切如夢，虛妄不實。如《華嚴經》云：「一切諸法皆無相，無體無性空無實，如幻如夢離分別，常樂聽聞如是義。」⁹⁰就性空學者的立場來說，不僅外在的世間境相虛妄不實，就連在心識上顯現的種種境相，亦是如夢幻有。大眾部與經部雖也說夢非真實，但並非全盤否定作夢這事件的事實。薩婆多部主張假必依實，因此說夢為真實；經部師則認為夢是無有實性的假有。有關此點，印順導師則有相關的說明：

薩婆多部也主張不是截然的兩體。因此，他說夢是實有的，如見人首有角，人與牛馬等角是真實的，不過行相錯亂，以為人首有角而已。

經部師等，說夢幻假有無實，即承認此是無實性的假有，如夢中人首有角，那裏有有角的人，這是無的。但夢事非都無，不過是無自性的假有罷了！⁹¹

大乘中觀學者就空相應緣起的立場，以如幻如夢等喻來說一切法空。而唯識家認為夢境是無實的，但虛妄分別的心可現起相似夢境的作用。中觀家主張的「空」與「無自性」也並非什麼都沒有，反倒是從緣起無自性中，才能建立如幻緣起的一切。這也在強調，在世間可知、可見的幻有當中，實無有其自性可得，所以真正的性空學者不會從空中，另外別立一個不空出來，然這也就是空宗與有宗之間最大的差異。

88、《大智度論》卷6〈1 序品〉：「復次，夢有五種：若身中不調，若熱氣多，則多夢見火，見黃、見赤；若冷氣多，則多見水、見白；若風氣多，則多見飛、見黑；又復所聞見事多思惟念故，則夢見；或天與夢，欲令知未來事故。是五種夢皆無實事而妄見。」（大正25，103c8-13）

89、《善見律毘婆沙》卷12〈舍利弗品〉：「四大不和夢者，…此是四大不和夢，虛不實。先見而夢者，或晝日見或白或黑，或男或女，夜夢見，是名先見，此夢虛不實。天人夢者，…令人得惡想現惡夢，此夢真實。想夢者，此人前身，或有福德或有罪，若福德者現善夢，罪者現惡夢，如菩薩母夢菩薩，初欲入母胎時，夢見白象從忉利天下入其右脇，此是想夢也。若夢禮佛誦經持戒，或布施種種功德，此亦想夢。」（大正24，760a4-16）

90、《大方廣佛華嚴經》卷16〈15 十住品〉（大正10，87b25-26）。

91、印順導師《中觀今論》，新竹，正聞出版社，民國89年10月，p.262。



夢真實與否的諍論，主要是關係到夢中造諸善惡業是否受報的問題，然在經論當中亦有不同的說法。《大毘婆沙論》認為睡眠通於善、惡、無記三性，睡眠雖偏向中性但在還沒深睡時，心心所法和善、惡、無記三性轉起種種境相，才說睡眠通於三性。至於生起三性的哪一項？則取決於平常善、惡、無記何者串習力較強而定。當善的串習強，於夢中即生起善法的加行；同樣道理，若是惡或無記所薰修的串習力強，於夢中即現起惡或無記的加行。論中外人即繼續問到：如果是無記的話，那到底是有覆無記還是無覆無記？論主則回答：兩者皆有。有覆，是因為欲界眾生的身、邊二見可相應於睡眠而起；而無覆，則是因為夢中亦有威儀、工巧……等無覆境相，故說兩者皆俱。⁹² 至於夢中是善惡、福業是否增長的問題，該論的立場是：

夢中當言福增長耶？非福增長耶？非福非非福增長耶？

答：夢中應言——或福增長，或非福增長，或非福非非福增長。有處說得名為增長，有處說生名為增長。⁹³

論中提到，夢中也應該說有福（善）增長、非福（惡）增長、非福非非福（非善非惡）增長。如夢中亦有布施、受持齋戒等善，亦有害生、偷盜、邪淫等不善，亦有非善非惡等境相。於此故說有，福、非福、非福非非福等增長。此外，論中又進一步說明何為增長？有說得為增長，⁹⁴ 亦有說生為增長。⁹⁵ 而夢中的福、非福乃至非福非非福等夢境，皆是白天或未深睡時所串習的善業、惡業及非善非惡業，然這些善惡業經由心識串習執取以後，便於夢中現起種種善惡境，故說夢中應有善、惡、非善非惡。⁹⁶

92、《阿毘達磨大毘婆沙論》卷37（大正27，192b10-21）。

93、《阿毘達磨大毘婆沙論》卷37（大正27，192b24-28）。

94、《阿毘達磨大毘婆沙論》卷37：「何處說『得』名為增長？如定蘊說，何故異生退時，見修所斷結增長？世尊弟子退時，唯修所斷結增長，彼處說『得』名為增長。」（大正27，192b28-c2）

95、《阿毘達磨大毘婆沙論》卷37：「何處說『生』名為增長？如《施設論》說：異生欲貪隨眠起時必起五法。一、欲貪隨眠。二、欲貪隨眠增長生。三、無明隨眠。四、無明隨眠增長生。五、掉舉。彼處說『生』名為增長。」（大正27，192b29-c6）

96、《阿毘達磨大毘婆沙論》卷37：「福增長者，如有夢中布施、作福、受持齋戒，或餘隨一福相續轉，其事云何？彼隨覺時善勝解力，夢中還似彼善事轉，故如覺時能取愛果說為增長。……非福增長者，如有夢中害生命、不與取、欲邪行、故妄語、飲諸酒，或餘隨一非福相續轉，其事云何？彼隨覺時惡勝解力，夢中還似彼惡事轉故。……非福非非福增長者，如有夢中非福、非非福相續轉，其事云何？彼隨覺時非善、非惡勝解力故，夢中還似彼事而轉。……謂若覺時，作威儀路或工巧處，或作田種擔負等事，由斯串習勝解力故，夢中還似彼所作轉。故於夢中非福、非非福業亦得增長。」（大正27，192c7-193a13）

這時外人又接著問：「若於夢中福增長者，何故佛說愚人眠時，無果異熟？」

⁹⁷ 論主回答：就如眾生在醒時，能讀誦經典、聽聞種種義理、造種種殊勝的善業，或者修不淨觀、持息念等。但在睡眠時，前面這些全都不能成，故說眠時無果異熟。⁹⁸ 於此，論主即舉世友所說：「睡眠時因所作福業果少，故說無果則非謂全無。」⁹⁹ 來證成夢中亦有福、非福業的增長。由此也可以看出，《大毘婆沙論》對夢是表示肯定實有的立場。

有關夢實不實的問題，在律部的《善見律毘婆沙》中提到：「亦不眠亦不覺，若言眠見夢者，於阿毘曇有違，若言覺見夢見欲事，與律有違。」¹⁰⁰ 這是說作夢的當下，不能說是深層的睡眠但也不算是醒著。如果睡眠時可以見到種種夢境，則與阿毘曇說睡無夢時其心識不轉起的立場有所差異；¹⁰¹ 但如果說醒著時能生起或得見夢境相，那又與律典有所違背了。有何違背呢？律典中回答：「夢見欲事，無人得脫罪。又律中說，唯除夢中無罪。」¹⁰² 也就是說，若作夢當下等同醒著的心識作用，那麼夢中所犯的罪行，也就沒有人可脫得了罪，所以律中才說唯有夢中無罪。但如果又有人主張深睡時有夢，或者作夢就等同覺醒的時候，那就又會有違犯毘曇或者律典的過失。除了夢中有沒有罪的問題以外，律典中又提到夢是善惡還是無記的議題，如律中所述：

問曰：「夢善耶？為無記耶？」答曰：「亦有善、有不善者，亦有無記，若夢禮佛聽法說法，此是善功德；若夢殺生、偷盜、姦姪，此是不善；若夢見赤白青黃色，此是無記夢也。」問曰：「若爾者應受果報？」答曰：「不受果報。何以故？以心業羸弱故，不能感果報。是故律中說，唯除夢中。」¹⁰³

97、《阿毘達磨大毘婆沙論》卷37（大正27，193a13-14）。

98、《阿毘達磨大毘婆沙論》卷37：「如人覺時，能作種種田種等事，眠則不能。如是覺時，能修種種殊勝善業，謂能讀誦、聽聞、說授、簡擇文義，修不淨觀、持息念等，別總念住順決擇分，入正決定得預流果，乃至能得阿羅漢果，或復能修人天勝業，眠時於此皆不能成，故說眠時無果異熟。」（大正27，193a14-21）

99、《阿毘達磨大毘婆沙論》卷37：「是故尊者世友說曰：眠時所作福業果少，故說無果，非謂全無。」（大正27，193a20-21）

100、《善見律毘婆沙》卷12〈舍利弗品〉（大正24，760a17-18）。

101、《成唯識論》卷3「如睡無夢極悶絕時，明了轉識必不現起。」（大正31，16c25-26）

102、《善見律毘婆沙》卷12〈舍利弗品〉（大正24，760a19-20）。

103、《善見律毘婆沙》卷12〈舍利弗品〉（大正24，760a23-29）。



經由上述可知，在《善見律毘婆沙》中亦主張夢可通三性，夢中亦有善、不善、無記的境相。但由於夢中心力羸弱的緣故，所以不足以招感種種善惡果報，因此律中才說唯除夢中不犯是罪。

在大乘經論方面，《大智度論》為否定夢為實有的立場，主張夢均屬妄見皆無實事。且說眾生在夢中，執妄為真、執夢為實，等醒後才發現夢中全屬虛妄。但論中外人認為夢不應無實，相關的討論，如論中所說：

問曰：不應言「夢無實！」何以故？識心得因緣便生；夢中識有種種緣，若無此緣，云何生識？

答曰：無也！不應見而見，夢中見人頭有角，或夢見身飛虛空，人實無角，身亦不飛，是故無實。

問曰：實有人頭，餘處亦實有角；以心惑故，見人頭有角？實有虛空，亦實有飛者；以心惑故，自見身飛？非無實也！

答曰：雖實有人頭，雖實有角，但人頭生角者，是妄見。¹⁰⁴

論主表示，夢中雖然見到人頭上生角，但在現實環境當中並不存在；雖然夢中見到自己在飛，但現實當中自己並不能飛。雖然在夢中實有所見，但這也只是由夢者的妄想分別所現起的種種夢境相，故說夢虛非實。但外人質疑沒有所緣，怎能生起心識的作用呢？論主則進一步解釋：

雖無五塵緣，自思惟念力轉故，法緣生。若人言：「有二頭」，因語生想；夢中無而見有，亦復如是。諸法亦爾，諸法雖無，而可見、可聞、可知。¹⁰⁵

夢裡所見的五塵境相，雖然不依前五識的扶塵根而生，但亦可透過思維力或憶念力來轉起法所緣，進以現起種種夢境相。若有人說：「人有兩個頭」這都僅是望文生義，由文字語言所生起的妄見而已，就好比本來沒有的事物，但在夢

104、《大智度論》卷6〈1序品〉（大正25，103c17-25）。

105、《大智度論》卷6〈1序品〉（大正25，104a2-6）。

中是有可能見到的。諸有為法亦是如此，雖然諸法無有自性，但在世俗緣起當中，是可聞、可見、可被了知的。這也再次說明大乘論中「夢非五情所知，但內心憶想故生。」¹⁰⁶ 諸法如幻、如夢的立場。

此外，在《般若經》當中亦有記載，夢中罪福是否增減的問題。如在《大般若經》中，舍利弗向須菩提問及：「若菩薩摩訶薩夢中入此三三摩地，於深般若波羅蜜多有增益不？」¹⁰⁷ 須菩提即作如是說：

舍利子！若菩薩摩訶薩晝時入此三三摩地，於深般若波羅蜜多有增益者，彼夢中入亦有增益。何以故？舍利子！晝與夢中無差別故。舍利子！若菩薩摩訶薩晝行般若波羅蜜多，既名修習甚深般若波羅蜜多，是菩薩摩訶薩夢行般若波羅蜜多，亦名修習甚深般若波羅蜜多三三摩地，於深般若波羅蜜多能為增益亦應如是。¹⁰⁸

如上述經中所說，菩薩修習甚深般若波羅蜜時，入於深定中增益波羅蜜行，白天乃至夢中皆能有所增益，沒有差別。此中所謂的夢係是指菩薩入於三昧當中，與凡夫眾生散亂不自主的夢，有甚大的差異。眾生於夢境當中，都是心力羸弱，隨境所轉不能自主。但菩薩是能諦察夢中所見的諸相，非但不會被境所轉，反倒能於境中修諸波羅蜜行。此時，舍利弗又問：菩薩在夢中所造作的諸行，能讓業有所增減嗎？佛不是說夢中是虛妄不實嗎？怎麼能夠讓業能夠有所增減呢？¹⁰⁹ 須菩提回答：

若夢、若覺無所緣事思業不生，要有所緣思業方起。何以故？舍利子！若夢、若覺，要於見聞覺知法中有覺慧轉，由斯起染或復起淨。若無見聞覺知，諸法無覺慧轉，亦無染淨。由此故知，若夢、若覺有所緣事思業方起，無所緣事思業不生。¹¹⁰


106、《大智度論》卷35〈2 報應品〉（大正25，317c12）。

107、《大般若波羅蜜多經》卷330〈50 巧方便品〉（大正6，691b14-16）。

108、《大般若波羅蜜多經》卷330〈50 巧方便品〉（大正6，691b16-24）。

109、《大般若波羅蜜多經》卷330〈50 巧方便品〉（大正6，691b24-26）。

110、《大般若波羅蜜多經》卷330〈50 巧方便品〉（大正6，691c5-10）。



經中說到，不論在夢中或覺醒的狀態下，如果沒有所緣，也就無法轉起任何的心識作用。換句話說，一但有心識現起，必定有其相應的所緣存在。而所謂的善惡罪福，也就從見、聞、覺、知的根識轉起心識作用，隨後經種種的取淨染著，才生起所謂的善惡罪福。換個角度來說，若無根識和合的見、聞、覺、知，也就無法轉起取淨染著的心識作用；無有染淨的心識，當然也就無有善福罪報可言。

同理可證，夢中若有所緣亦可生起種種心識作用；反之，則皆不生。這也說明了經所說，菩薩於夢中行般若波羅蜜，亦能有所增益的說法。但這樣說法的決不能與實有論者主張——夢為實有的說法相提並論，經中雖說菩薩入於夢中，倒不如說菩薩入於三昧之中，會來的更貼切點。或許這也才可以區別，聖者與凡夫雖同樣在夢中，但在境界上實在是有甚大的距離。

六、何人有夢？何處有夢？

在佛教經論當中，除了論及夢中善惡是否增長以外，在經論當中亦提到何人有夢？何處有夢？的相關議題。至於何處有夢？在《阿毘曇毘婆沙論》中，則有三家的說法：

問曰：何處有夢耶？

答曰：欲界，非色、無色界。或有說者，欲界不盡有夢，如地獄眾生。所以者何？以苦痛所逼故不得眠。復有說者，地獄亦有眠時，所以者何？如說：活地獄中，或時有冷風來。如是唱言：眾生活！眾生活！時諸眾生即便還活，冷風吹故暫時得眠。以是事故，知地獄中亦有眠夢，畜生、餓鬼、人亦有眠夢。¹¹¹

第一家說法，唯欲界有夢，色、無色界無有睡眠是故無夢。第二家說法，欲界當中不盡然全都有夢，如地獄眾生，因受諸苦痛煎迫無有間缺，不得眠故所以無有夢。第三家說法，人、地獄、畜牲、餓鬼等四趣皆有夢。又有他論表

111、《阿毘曇毘婆沙論》卷20〈5無慚愧品〉（大正28，145a23-29）。

示：等活地獄中，容有暫時休息此亦象徵容有少時睡眠，故亦可發夢。¹¹² 在《大毘婆沙論》中，即同於上述三家說法。¹¹³ 然何人有夢耶？於《阿毘曇毘婆沙論》中提到：

凡夫、聖人俱夢。聖人從須陀洹至辟支佛盡夢，唯有諸佛不夢。所以者何？唯有諸佛，無有疑故，亦離一切無巧便習氣故。

該論的立場是從凡夫、須陀洹、斯陀含至辟支佛皆盡有夢，唯有佛無夢。因為佛離一切習氣邪執，覺時眠時晝夜恆時，心皆無顛倒故，才說唯佛無夢。在《大毘婆沙論》中亦同如是說。¹¹⁴ 除佛無夢外，亦有贊同阿羅漢也無夢的說法，如《大般若經》說：「諸阿羅漢諸漏永盡，昏沈睡眠蓋纏俱滅，畢竟無夢。」¹¹⁵ 在《大智度論》更將「眠」分為兩種：一、眠而夢；二、眠而不夢。一般眾生顛倒妄執，故係屬前者；而阿羅漢並非為了安隱著樂而眠，僅作少時專慮息靜，不足為發夢，這才說阿羅漢無夢。¹¹⁶ 但華嚴宗的澄觀大師於其疏鈔當中，則有不同的詮釋立場，如疏中所述：

凡夫眠而不夢，唯煩惱故；二乘亦眠亦夢，以有無明及妄解故；佛不眠不夢，無有無明捨妄解故。¹¹⁷

疏鈔中說到：凡夫為眠而不夢，唯有煩惱；二乘人亦眠亦夢，具有無明及妄解；唯有佛才不眠不夢。其中凡夫眠而不夢，此種說法係較為特別。或許澄觀大師認為，眾生恆時被煩惱所覆，本來就在生死流轉的生死大夢當中，未能像平常作夢一樣，於短時間或隔夜就會醒來。¹¹⁸ 雖然如此，唯佛無夢在各經論中的說法是一致的。

112、《阿毘達磨大毘婆沙論》卷37：「應說地獄亦容有夢，如施設論說：等活地獄中雖熱所逼骨肉焦爛，有時冷風所吹，或因獄卒唱活彼即還活骨肉復生，苦受暫停便生少樂。由此故知，亦容有睡因斯有夢。」（大正27，194a5-9）

113、《阿毘達磨大毘婆沙論》卷37（大正27，194a2-9）。

114、《阿毘達磨大毘婆沙論》卷37（大正27，194a9-13）。

115、《大般若波羅蜜多經》卷474〈78 實際品〉（大正7，401b29-c1）。

116、《大智度論》卷90〈80 實際品〉（大正25，699a16-20）。

117、唐·澄觀《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷16（大正36，120c3-5）。

118、案：筆者疑此文尚有傳抄誤值之可能。在《大智度論》中，將「眠而不夢」歸為阿羅漢的境界，倘若將凡夫與二乘的次序內容對調，或許更能符合文脈的次第，試其調整如下：「凡夫亦眠亦夢，唯煩惱故；二乘眠而不夢，以有無明及妄解故；佛不眠不夢，無有無明捨妄解故。」



七、結 論

本文藉由相關的佛教經論內容，來探討經論當中是如何來詮釋「夢」，對於「夢」的定義、種類及成因，在部派之間有何異說。再從南北傳佛教經論當中探討「夢」在心識當中的作用過程。最後針對「夢」是否真實？何人有夢？何處有夢？等相關議題作進一步的討論。上來討論的重點可歸結成幾個部分：

- (一) 夢的定義部分，雖然在學派之間有些許的差異，但主要還是如《大毘婆沙論》所說的，在還未進入熟睡之前，心、心所隨著所緣轉起種種夢境，並且醒來以後還能向他人敘說夢中種種的情境，這算是完整的夢。但有時因所緣作用不夠強烈，雖能察覺有作夢但無法憶起夢中的情形，或者無法清楚地向人陳述夢裡的種種內容，這也算是夢但只能算是不完整的夢。
- (二) 在夢的種類與成因部分，由於各經論依不同性質對夢進行分類，因此經論中所記載有關夢的種類，也就不盡相同。有的就說夢有善惡、曾見未見、曾作未作……等，又有依實夢、非實夢來說，所以各經論中有關夢的種類與說法都不相同。至於夢的成因，南北傳經論當中亦有不同的說法，但由「諸病」、「曾念」、「他力」、「分別」、「當有」這五項導致作夢的原因，是南北傳經論當中常見的成因與內容。
- (三) 南北傳對夢的詮釋方面，夢是心、心所的心識作用，而夢是純意門的心識作用，無需經由前五根門即能產生作用的說法，是南北傳是共許的。但在夢的心識作用過程，南北傳則有不同的詮釋。若比較南北傳之間的內容，可發現南傳對心心所及心的作用過程，各家說法是較為一致的。但北傳經典或許是學派之間的宗見不同，在經論當中有著不同的詮釋主張。此外，在北傳經典對夢的詮釋也比南傳顯的更多元化。如毘曇經論著重在分析夢的心識作用過程，大乘經論則偏重以夢來喻說世間虛幻不實，或者以夢為喻來破除眾生種種的執著。

(四) 至於夢為真實與否的諍論，癥結在於學派間對於外境實有或非實有，本來就有就有不同的宗見，導致對夢為真實與否的議題，在見解上有所入的原因。而何人有夢？何處有夢？南傳主張阿羅漢與佛皆無夢，但北傳認為惟佛才無夢，雖然之間有些許差異，但惟佛無夢這點是沒有諍議的。此外，南傳與部派之間認為欲界眾生才有夢，雖然色與無色界也有相似夢的作用，但這和欲界眾生因強烈的妄想分別，所造成的夢是有差別的。

「夢」是凡夫眾生或多或少都會遇到的心識作用現象，本文從佛典及南北傳相關的經論當中，試著探討佛教經典對「夢」詮釋。在探討的過程中發現，「夢與修行」以及「夢與預言」等課題是值得再作深入的研究，如：夢中可不可以修行？如何修行？等與夢相關的議題，則留待他日再作探討。

參考書目

(一)、藏經原典

1. 《佛說給孤長者女得度因緣經》3卷，宋·施護譯，大正藏第2冊，No.130。
2. 《舍衛國王夢見十事經》1卷，失譯，大正藏第2冊，No.146。
3. 《舍衛國王十夢經》1卷，失譯，大正藏第2冊，No.147。
4. 《國王不梨先泥十夢經》1卷，東晉·竺曇無蘭譯，大正藏第2冊，No.148。
5. 《修行本起經》2卷，後漢·竺大力共康孟詳譯，大正藏第3冊，No.184。
6. 《方廣大莊嚴經》12卷，唐·地婆訶羅譯，大正藏第3冊，No.187。
7. 《過去現在因果經》4卷，劉宋·求那跋陀羅譯，大正藏第3冊，No.189。
8. 《佛本行集經》60卷，隋·闍那崛多譯，大正藏第3冊，No.190。
9. 《眾許摩訶帝經》13卷，宋·法賢譯，大正藏第3冊，No.191。
10. 《雜寶藏經》10卷，元魏·吉迦夜共曇曜譯，大正藏第4冊，No.203。
11. 《大般若波羅蜜多經》200卷，唐·玄奘譯，大正藏第5冊，No.220。
12. 《放光般若經》20卷，西晉·無羅叉譯，大正藏第8冊，No.221。
13. 《金剛般若波羅蜜經》1卷，姚秦·鳩摩羅什譯，大正藏第8冊，No.235。



14. 《妙法蓮華經》7卷，姚秦·鳩摩羅什譯，大正藏第9冊，No.262。
15. 《大方廣佛華嚴經》60卷，東晉·佛馱跋陀羅譯，大正藏第9冊，No.278。
16. 《大般涅槃經後分》2卷，唐·若那跋陀羅譯，大正藏第12冊，No.377。
17. 《摩訶摩耶經》2卷，蕭齊·曇景譯，大正藏第12冊，No.383。
18. 《迦葉赴佛般涅槃經》1卷，東晉·竺曇無蘭譯，大正藏第12冊，No.393。
19. 《阿難七夢經》1卷，東晉·竺曇無蘭譯，大正藏第14冊，No.494。
20. 《入楞伽經》10卷，元魏·菩提流支譯，大正藏第16冊，No.671。
21. 《佛說佛醫經》1卷，吳·竺律炎共支越譯，大正藏第17冊，No.793。
22. 《佛說出生菩提心經》1卷，隋·闍那崛多譯，大正藏第17冊，No.837。
23. 《彌沙塞部和醯五分律》30卷，劉宋·佛陀什共竺道生等譯，大正藏第22冊，No.1421。
24. 《摩訶僧祇律》40卷，東晉·佛陀跋陀羅共法顯譯，大正藏第22冊，No.1425。
25. 《根本說一切有部毘奈耶雜事》40卷，唐·義淨譯，大正藏第24冊，No.1451。
26. 《善見律毘婆沙》18卷，蕭齊·僧伽跋陀羅譯，大正藏第24冊，No.1462。
27. 《大智度論》100卷，後秦·鳩摩羅什譯，大正藏第25冊，No.1509。
28. 《阿毘達磨發智論》20卷，唐·玄奘譯，大正藏第26冊，No.1544。
29. 《阿毘達磨大毘婆沙論》200卷，唐·玄奘譯，大正藏第27冊，No.1545。
30. 《阿毘曇毘婆沙論》60卷，北涼·浮陀跋摩共道泰等譯，大正藏第28冊，No.1546。
31. 《阿毘達磨俱舍論》30卷，唐·玄奘譯，大正藏第29冊，No.1558。
32. 《阿毘達磨順正理論》80卷，唐·玄奘譯，大正藏第29冊，No.1562。
33. 《中論》4卷，姚秦·鳩摩羅什譯，大正藏第30冊，No.1564。
34. 《瑜伽師地論》100卷，唐·玄奘譯，大正藏第30冊，No.1579。
35. 《成唯識論》10卷，唐·玄奘譯，大正藏第31冊，No.1585。
36. 《攝大乘論本》3卷，唐·玄奘譯，大正藏第31冊，No.1594。
37. 《攝大乘論釋》15卷，陳·真諦譯，大正藏第31冊，No.1595。
38. 《解脫道論》12卷，梁·僧伽婆羅譯，大正藏第32冊，No.1648。
39. 《法華義疏》12卷，隋·吉藏撰，大正藏第34冊，No.1721。
40. 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》90卷，唐·澄觀述，大正藏第36冊，No.1736。
41. 《成唯識論掌中樞要》4卷，唐·窺基撰，大正藏第43冊，No.1831。
42. 《圓覺經類解》4卷，宋·行霆，卍續藏第10冊，No.252。

(二)、現代著作/著作翻譯

- 1.水野弘元，（1997），《仏教教理研究》（水野弘元著作選集2），東京，春秋社。
- 2.印順導師，（2000a），《中觀今論》，新竹，正聞出版社。
- 3.印順導師，（2000b），《佛法是救世之光》，新竹，正聞出版社。
- 4.水野弘元著，釋惠敏譯，（2000），《佛教教理研究》，台北市，法鼓文化。
- 5.菩提比丘英編，尋法比丘中譯，（2000），《阿毗達摩概要精解》，高雄市，正覺學會。
- 6.清覺音尊者造，葉均譯，（2002），《清淨道論》，高雄市，正覺學會。
- 7.阿耨樓陀造，葉均譯，（2005），《攝阿毗達摩義論》，嘉義縣，法雨道場。
- 8.釋開仁（2007），《如理作意》，新竹市，新竹法音雜誌社。
- 9.Ledi Sayadaw, ed. by Dharmagupta Bhikkhu.（2000），aramatthadipani, 台南：原始佛教學院。
- 10.Robert J. Sternberg 著，陳億貞譯，（2004），《普通心理學》，台北，雙葉書廊。

(三)、期刊論文/學位論文

[中文部分]

- 1.呂沛銘，（1990），〈論夢〉，《內明》第215期，香港，內明雜誌社。
- 2.黃俊威，（1993），〈南傳上座部「有分識」思想之探討—以「九心輪」問題為中心〉，《圓光佛學學報》創刊號，圓光佛學研究所。
- 3.釋惠空，（1999），〈夢幻觀初探〉，《慈光禪學學報》創刊號，台中縣，慈光禪學研究所。
- 4.陳水淵，（2001），《南傳上座部《攝阿毗達摩義論》的哲學思想研究—南傳阿毗達摩的哲學綱要》，台中縣，東海大學學研究所，博士論文。

[外文部分]

- 1.服部正明，（1954），〈夢の譬喩について〉，《印度学仏教学研究》5(3-1)，大谷大学における第四回學術大会紀要。
- 2.加藤利生，（1991），〈夢の認識をめぐる論争〉，《天台學報》第33期，日本，天台學會。
- 3.梶濱亮俊，（1991），〈『婆沙論』における夢の研究〉，《印度学仏教学研究》東京，日本印度學佛教學會。
- 4.藤田祥道，（1997），〈クリキン王の予知夢譚と大乘仏説論『大乘莊嚴經論』第I章第7偈の一考察〉，《インド学チベット学研究》，京都，インド哲学研究会。

(四)、工具書/光碟

1. 《大不列顛百科全書(十)》，廖瑞銘主編，台北市，丹青出版社，1987年。
2. 《梵漢大辭典》(上)(下)，林光明、林怡馨合編，台北市嘉豐出版社，2004年。
3. 《漢語大詞典》繁體2.0光碟版，商務印書館(香港)有限公司，2002發行。
4. 《印順法師佛學著作集》電子書ver4.0版，新竹，財團法人印順文教基金會，2000年發行。
5. 《CBETA電子佛典集成》ver3.8版(大正藏1-55,85冊；卍續藏54-88冊)，台北，中華電子佛典協會，2009年發行。

2022
夏季佛法度假營
網路佛法論壇

佛法概論

上



ZOOM

美國印順基金會今年舉辦連續七天的網路「佛法度假」，特禮請高僧大德進行一系列的佛法專題演講與佛學問答，歡迎您報名參加。

2022年7月2日▶8日(美東時間)

2022年7月2日▶9日(臺灣時間)

- 講師：開仁法師、圓波法師
長慈法師、圓悟法師、貫藏法師
- 線上報名：<https://yinshun.org/member/Login.php>
- 報名日期：5月1日-7月1日
- 詳細資訊：<https://reurl.cc/2Zz1z4>
- 諮詢：request@yinshun.org
- 主辦單位：印順基金會 Yin Shun Foundation、同淨蘭若 Bodhi Monastery



線上報名



詳細資訊



附表、欲界四十一心與心所對照表

五十二心所 欲界作用心			13 同他心所							14 不善心所							25 美心所				作用心總數量		
			遍 7	尋 1	伺 1	勝解 1	精進 1	喜 1	欲 1	遍 4	貪 1	見 1	慢 1	瞋 1	嫉、慳、惡作 3	昏沉、睡眠 2	疑 1	遍 19	離心所 3	悲、喜 2		慧 1	
四十一欲界心	不善心	貪根	喜俱邪見相應無行	7	1	1	1	1	1	1	4	1	1									19	
			喜俱邪見相應有行	7	1	1	1	1	1	1	4	1	1			(2)							21
			喜俱邪見不相應無行	7	1	1	1	1	1	1	4	1		(1)									19
			喜俱邪見不相應有行	7	1	1	1	1	1	1	4	1		(1)			(2)						21
		捨俱邪見相應無行	7	1	1	1	1		1	4	1	1										18	
		捨俱邪見相應有行	7	1	1	1	1		1	4	1	1				(2)						20	
		捨俱邪見不相應無行	7	1	1	1	1		1	4	1		(1)									18	
		捨俱邪見不相應有行	7	1	1	1	1		1	4	1		(1)			(2)						20	
	瞋根	憂俱瞋恚相應無行	7	1	1	1	1		1	4				1	(3)							20	
		憂俱瞋恚相應有行	7	1	1	1	1		1	4				1	(3)	(2)						22	
	癡根	捨俱疑相應	7	1	1		1			4						1						15	
		捨俱掉舉相應	7	1	1	1	1			4												15	
	無因心	捨俱推度	7	1	1	1																10	
		喜俱推度	7	1	1	1		1														11	
		意門轉向	7	1	1	1	1															11	
		阿羅漢笑	7	1	1	1	1	1														12	
	善心	喜俱智相應無行.有行	7	1	1	1	1	1	1								19	(3)	(2)	1		38	
		喜俱智不相應無行.有行	7	1	1	1	1	1	1								19	(3)	(2)			37	
		捨俱智相應無行.有行	7	1	1	1	1		1								19	(3)	(2)	1		37	
		捨俱智不相應無行.有行	7	1	1	1	1		1								19	(3)	(2)			36	
異熟心	喜俱智相應無行.有行	7	1	1	1	1	1	1								19			1		33		
	喜俱智不相應無行.有行	7	1	1	1	1	1	1								19					32		
	捨俱智相應無行.有行	7	1	1	1	1		1								19			1		32		
	捨俱智不相應無行.有行	7	1	1	1	1		1								19					31		
唯作心	喜俱智相應無行.有行	7	1	1	1	1	1	1								19		(2)	1		35		
	喜俱智不相應無行.有行	7	1	1	1	1	1	1								19		(2)			34		
	捨俱智相應無行.有行	7	1	1	1	1		1								19		(2)	1		34		
	捨俱智不相應無行.有行	7	1	1	1	1		1								19		(2)			33		

備註：1、（）內表示不固定，只能有時生起。昏沉與睡眠一同生起，其餘九項個別生起。

2、本表參考陳水淵（2001），《南傳上座部《攝阿毗達摩義論》的哲學思想研究——南傳阿毗達摩的哲學綱要》，p.109。

用諒解正視疫情，以勝解正見聖道！

文／釋開仁（福嚴佛學院教師、寂靜禪林方丈）

疫情帶來了病苦，也帶來了許多層面的苦難與動盪。既然災難來了就要面對，安頓自我以及家人的身心。希望佛弟子能常常省思佛法的特質，要自己去看到和體驗到，來確認自己所學的道理是沒有錯誤的。

今年是非常特殊的一年，因為今年初或說是去年底爆發的冠狀病毒疫情，短短的幾個月內，顛覆了全球人原本的計畫、步驟、安排與生活。所以，我們佛教界也必然會響應與配合政府的一些措施和規定。

禪林今年的課程相同的也做出了大調整。我們先將上半年的活動全部暫停，而大型的活動，則改為網路進行。如今天的佛陀日就是我們首次的嘗試，用網際網絡來浴佛，並回顧釋尊三期同慶的佛陀日。

首先，從疫情談起：

第一，疫情帶來了病苦，也帶來了許多層面的苦難與動盪，如醫學、經濟、政治、教育、生活、犯罪、人心等等。短期內的自我管理或說行動管制，是每個人民都要配合的。但是從現實的情況來看，假如這個疫情的惡化沒有改善，行動管制時間拉長，恐怕往後慢慢就會有一些問題不斷的浮現出來。就好像最近看到各地已經有許多偷竊、詐騙等犯罪的事件發生。若一般人民如果沒有太多的

儲蓄，工作又停止的話，那將是很大的考驗。相對的，如果工作可以換成網絡進行，還可以支撐下去。所以，這個疫情導致有很多我們還沒做好準備的事情，可能會陸續發生。意思是告訴大家，我們要做好萬全的心理準備。

第二，既然災難來了就要面對，配合政府、公司等等的安排，自己手上突然來不及處理的事，就靜下心來，慢慢的構思與處理，安頓自我以及家人的身心。有些事就交給因緣，儘管多想也無濟於事，我們祈禱全球國家領導人能安定自國的問題與人心。

其次，從普通平民而言，能做的極為有限，但希望佛弟子們能常常省思佛法的特質。今天要分享的有二：一、來見。二、來嘗。

為什麼我會想到這兩點呢？因為最近在看《成實論》的時候，同樣在卷一，這兩段經文卻出現在不同的脈絡中。意思是說佛所說的經典，在不同的思惟、不同的定義下，是可以靈活運用的。

《成實論》卷1在談到佛的功德法時提到：「**佛所說道，不但隨語，皆心自知。**」（大正32, 241c1）於此，論主就引出兩部契經。另外，在談到法寶的內容時，論主亦引出這兩部契經。在不同的脈絡下，他著重的意義就有些許不同。

光從《論》云「**佛所說道，不但隨語，皆心自知**」來看，很多人一定會想到：佛法不重在言語，而是心心相印。然而，我們來看看論主怎麼說。

論主說佛的功德法，其一，是請你不要聽了我的話就立即相信，你要自己來看看、來體驗一下。這句話的意思是說，佛法是重理智的，不是純仰信的。佛陀從來沒有說，我的話你一定要相信，或不可懷疑。在這部經中佛陀說你不必在你沒有看到和體悟之前，完全相信我所說的話。你要按照我所說的方法自己去嘗試，親自去體驗。如果印證是對的，是正確的，是有用的，再請你好好的修學下去。

其二，你可以親自來體驗。假如你是一個真誠想體驗正法的人，早上你來學道，傍晚可能你就能夠獲得體

驗。或者是傍晚你來學法，到隔天早上你就可以獲得體驗。這句經文的意思是說，佛法它是當下實踐，就當下能夠獲得體驗。你越能夠真誠投入的去實踐，你就有多少分懇切的、深刻的體驗。這些經驗如人飲水，冷暖自知。反則，若你沒有體驗正法的心，即使你學佛很久，你也如門外漢一樣。就好像《法句經》的譬喻，湯匙可以舀湯給人喝，但是湯匙本身卻嘗不到湯的味道。

綜合這兩者來說，這就是佛的功德法之一。意思是，請你來看和體驗佛所說的法。

另外，在談法寶的內容時，也有提到這兩部經。他先談到體驗的那部經，早上學道傍晚就可以體驗。這部經在這裡，他的關鍵在於佛法，它是能得現世報的，意即不必等到來世，現在修就現在得到法樂，絕不是死了之後才能得到樂報的。所以，佛法非常重視不待時這個觀念，你什麼時候能學道，就什麼時候能夠體驗到，這就是現實的果報。當然，如果我們個人的因緣跟別人不同，那也許我們現世所修的善業，就要等到未來世，才能感得樂報。

另外，是親自來看的這部經。這部經在此多了幾句話。第一，佛陀說：你要自己思惟，什麼行為可以做，什麼行為不可以做。意思是說，佛陀除了說你不要立即相信我以外，他還要你自己有善惡的判斷能力。不要像外道的說法那樣，他們會說除了我的話以外，其他的你都不要去學，不要去聽，封閉信徒的思考。這從佛法正信，以智為導的立場來說，是在所有宗教中特別值得珍惜的。佛陀絕不會叫眾生盲從，更不會在學了佛法之後，就不再聽別人的勸告，或參考不同思想的說法，那是不可能的。

由此看來，佛陀他是一位非常明智、有智慧又慈悲的老師。他要學習佛法的人，要有自己的判斷力，要自己去看到和體驗到，來確認自己所學的道理是沒有錯誤的。這一種老師很難得、很開放，我想只有佛陀能引領出「依法不依人」的正確觀念。

另外一個重點就是，佛法是現在現實就能獲得利益的，不必等到未來他世才獲得樂報。由此可知，佛法是很實際的。

最後，藉此因緣，獻上佛陀日的祝福給全球的眾生：

第一，祈求三寶護念蒼生平安、幸福。

第二，願全球人都懷著慈心、盡全力做好自己的本份。

Sadhu x3 卍

2020/05/07，佛陀日開示

【附錄】

《成實論》卷1〈3 四無畏品〉
(大正 32, 241c1-5)：

又佛所說道不但隨語，皆心自知。如經中說：佛告比丘：汝等莫但信我語也，當自知見，自身證行。又言：汝來諸無諂者，若我晨朝為汝說法，令夕得道。夕為說法，令晨得道。

《成實論》卷1〈7 眾法品〉(大正 32, 244a9-11)：

現報者，佛法能得現世界報，如經中說：晨朝受化令夕得道，夕為說法令朝得利。

《成實論》卷1〈7 眾法品〉
(大正 32, 244a23-28)：

來嘗者，佛法應當自身作證，不但隨他。如佛語比丘：汝等莫但信我語也。當自思惟：是法可行，是不可行。不如外道語弟子言：捨是問答，如人淨洗不喜塵土，當如聾瘡，但隨我語。故曰來嘗。



福嚴佛學院第十八屆大學部畢業感言

文／福嚴佛學院第十八屆畢業生



福嚴之風

◇ 釋明熏

福嚴具有佛教傳統的風格，地點風景宜人，但對我來最有特色的就是這裡的新竹風。因「福嚴，面對汪洋大海，背靠綿亙高山」所以風非常大非常強烈。但接下來要和你們分享的是另一種風。

剛出家的時候我在常住擔任知客，那時候碰到了一位來自臺灣的居士，他來到我們的道場參觀禮佛並與我交流及分享佛法。雖然當時彼此語言不通，但我們還是盡量用很多種方式來溝通，透過比手畫腳的方式，勉強看懂彼此的意思。在機緣之下，他看到了我們祖師的照片，很高興地誇讚師祖是個大修行者，同時他也跟我介紹臺灣佛教，提到臺灣的高僧大德幾乎都是預知時至，很多大法師都是坐化圓寂。聽他這一番說法，我歡喜地隨口說出：「以後我也是這樣的」。雖然是隨口說出的話，但這個想法在我心裡已經越來越強烈，後來在越南我多次練習不倒單，但都不成功。

在2018年3月5日我順利的來到了臺灣，首先我先到國立臺灣師範大學裡的語言中心學習中文六個月。在越南我聽到了很多法師來臺灣留學都是到法鼓文理大學，或是到佛光大學就讀，聽說這兩間佛教大學在臺灣都很有名，畢業後也可以拿到國際

認同的文憑，所以初來臺灣的時候我也有打算去那邊就讀。我認識一位在讀碩士班的法師，他請我撥冗去法鼓山看他，順便參觀那邊的環境。那時我在法鼓文理大學宿舍掛單幾天，環境很好，也很現代化，但是我覺得在那邊的生活模式跟一般佛教寺院的生活不太一樣，所以想參考其他佛學院，他就介紹我福嚴佛學院，他說：福嚴佛學院的歷史悠久、教育傳統，有深專培訓研究佛教內典的課程。這種邊修邊學的教育理念使學僧身心嚮往。我馬上請他帶我到福嚴參訪，一到福嚴的大門口，看往裡面便頓時有種歸屬感，雖然福嚴不比法鼓山大，但是福嚴真的有佛教傳統的風格。幸運的是當時福嚴有招生，我便馬上報名，考試時院長跟各位執事法師非常慈悲不嫌棄我的中文還不太好，讓我有機會來福嚴學習。回國辦了多手續，來到福嚴已經遲到兩個月。初來福嚴時，外籍生因為語言還不好、文化不同、習慣不同，很多地方都要重新學習、重新適應。

我的定課每天都要從晚上9點念到11點才結束，如此已經持續10年多，剛來福嚴一個月後有一天在念經，學務長來跟我說：現在是就寢時間要去睡覺。我跟他說：讓我念完。他不同意，我當下覺得很難受，勉強去睡覺但內

心很憤怒，像外頭冬夜的狂風一樣。因為執著自己10年多來從未放棄的定課，即使回到寢室也無法睡得安穩，此時突然想到以前練習的不倒單，便起身打坐調伏內心使其平靜，如此心中漸漸平靜起來。轉眼間到天明便覺身心舒暢。

福嚴並非享受的地方，而是修煉的地方，所以來到福嚴希望每個人都可以把內心的風，變成修行的機會。福嚴不只有狂風，還有非常多涼風，比如在福嚴有傳承龍樹的菩薩精神，由印順導師歸納起來，有三點是特別值得我們效法學習的：

1. 「忘己為人」：發菩提心，利益衆生。
2. 「盡其在我」：強調自力，淡化他力。
3. 「任重道遠」：發長遠心，不求急證涅槃。

來了福嚴都要慢慢修正自己，雖然開始比較不舒服，但一定越來越成長，離開福嚴時一定都有深刻的感恩。我也是這樣，已經把福嚴當自己的道場了，以後希望可以用自己的小力顯揚福嚴的道風，讓佛法長存不滅。

感恩大家跟我在福嚴一起學習，尤其非常感恩院長、所有福嚴的老師及職事法師，能慈悲接受和引導我們在福嚴學習佛法，讓我可以順利在福嚴完成學業！🙏

來福嚴的第一天 讓我明白修行的道路

◇ 釋彌廣



之前我有去過台灣另外一間佛學院，在那邊過了很開心的一天，我來台灣的計畫也是可以進入那間學院念書，因為在越南佛教界那間學院是很有名的。下午在等計程車回台北的時候，有遇到一位法師，跟他談談我在找適合佛學院的事情，他跟我提到福嚴佛學院，叫我去那邊參觀參觀。

一開始我並不想去，因為我心裡本來已經決定去念那一所學院，而我師父也這麼希望的。不過後來想想，那位法師是很用心給我建議，而我的週末也沒事做，不去逛逛街就是去爬山玩一玩。所以算是去玩的一天，去福嚴看看怎麼樣吧！

週末高鐵好多人，因為沒有先預訂車票所以沒有位子，因此我跟我師兄只能一直站著，大約花了幾個小時的時間，才從台北站抵達新竹。車上的空氣很悶再加上腰痠、背痛、腳麻，我心裡很後悔一直感嘆「彌廣啊彌廣！為什麼你沒有在台北的咖啡店吹

冷氣呢？真是天堂有路不走，地獄無門闖進去呀。」不過自己也安慰自己「沒關係啦！福嚴是一個又漂亮又大又好的佛學院很值得去看看的呀。」

「彌廣起來吧！我們到了。」因為來時都是一直站立著的緣故，所以上計程車我就睡著了。師兄的聲音，把我夢中又漂亮又大又好的福嚴佛學院的畫面給打破了。我自己開車門出來，一看到門口上面寫著五個字「福嚴佛學院」心裡就崩潰了。真正的福嚴跟我所想的完全不一樣。我不自覺地開口「師兄！確定是在這邊嗎？」他的臉也綠綠的「對啊！」那時候我的心情像是剛穿一件很美的新衣服去逛街然後被雨淋濕了的那個人，無話可說。


福嚴沒有佛光那麼漂亮，也沒有法鼓那麼大，「福嚴小小的，不過有什麼特別之處讓那位法師那麼推薦呢？」我心裡懷疑，還好我也不是很看重外表的人，對我來說有法有食才是重要的，不

然這一趟我也不會來的。接待我們的是一位很莊嚴的法師，聽說他是新院長，他講話慢慢的好好聽，帶給我很溫暖的感覺，他跟我師兄聊到關於在福嚴課程和生活的問題，其實他們兩位聊什麼我都聽不懂，因為我剛學中文幾個月而已。接下來有一位學長帶我們去參觀福嚴的環境，福嚴不大所以走幾步就沒了，那時候我最有印象的是庫房，裡面有很多東西大家都可以取用，尤其是有一個黑黑胖胖很熱心的庫頭法師，他邊笑邊講了一大堆我都聽不懂，只認識他講的四個字「歡迎歡迎」而已。另外福嚴的圖書館雖然不大，但裡面有很多書籍，我跟我師兄在那邊拿了不少的結緣書。

讓我印象深刻的是福嚴午餐前的排班與唱誦，十分莊嚴，洗碗時我碰到一位又高又胖又帥的師父，他是福嚴的典座法師，我們有跟他合照。四年過了，他從胖、高和帥到現在只有高和帥「師父！恭喜你減肥成功。」當天下午我們再逛逛就回台北了，福嚴這一趟給我很多的考慮。福嚴的外面看起來會比不上其他佛學院。不過雖然只有短短的一個早上，我也感覺到福嚴的一些優點，而讓我後來決定要來福嚴學習的因緣：第一是安靜，其他佛學院有很多活動和客人，所以感覺好吵。第二、除了學習方面，還有出坡跟同學練習怎麼樣才可以跟大眾和合共住。第三、福嚴是非常重視佛教教典的。

參訪福嚴那天的早上，一開始的時候，我心裡悶悶得講不出話，但是下午回去時，我就很開心。我來台灣的目的是希望可以學到真正的佛法和接觸一些僧團的共住風格，剛好福嚴都有具足。所以我就決定來福嚴讀書了。

時間過的好快，四年似乎一個午覺而已，好廚師會把食品的甜鹹酸辣搭配出美味之佳餚，福嚴的苦受樂受也練就出我們第十八屆的學生。如果可以再選一次，我還是會選福嚴的。我心得有很多，可能千言萬語也無法表達我內心的話，同時我想寫的就如同我們班同學所想的一樣，都是在表達我對於福嚴的心得。如下是我想要說的：

感恩慧行的長慈院長這幾年不斷地愛護我，他的慈行和忍行已經感化到我的內心，從他的身上我有學到很多關於學習佛法和修行的方法與態度。感恩福行的長定師父每天不管是下雨天，還是出太陽，冬天還是夏季，都為了大眾而下大寮煮飯，尤其是我當主廚的時候肚子常常痛，他都會幫助我完成工作。感恩各位老師與師長的教導。最後感恩第十八屆的同學，這幾年來一起學習與工作。在此過程當中，若我有不當的言行，帶給大家煩惱，請大家多多原諒，願跟你們共結善緣。阿彌陀佛！

慶幸走對的路

◇ 釋證能



自出家學佛以來，對修行的道路及方向並不明確，因此來學院學習。學生對佛法的基本概念極少，加上資質不好，年紀又稍長，起初對佛法的名相及表詮的意義，以及法與法之間的相互關連性，難以理解，陷入困境。如眼對色，色或分形色、顯色二類，或分形色八、顯色十二共二十類；根、境二合生識，根、境、識三合生觸，觸生受、愛、取、有等，實在難以了知。

慶幸的是，學院課程次第安排極佳，並注重論理與實踐均衡發展，再加上優良師長們苦口婆心，又不畏辛勞地教授教誡，尤其平時的作息依僧團模式運作，使每位來此學習的同學，清楚修行者應培養基本的威儀行持，是在日常作息一點一滴的培育，無法跳越的。學生有一點點可上報師長們的恩德，學生經過這幾年受教授

教誡，稍稍成長，回常住時師父上人也說有一點進步，並且勉勵學生繼續加油。學生對自己修學佛法道路，也有明確的方向。

知見清楚佛教與其他宗教所不共之處，別有「慧、正見」為先導，道路方向明確不落於邪見，若知見錯誤帶領大眾誤入歧途，那是難以評估之罪業。如他宗大論世間有一創造者，信我者得永生；有一實在的我在輪迴等等。法是佛陀創覺的，不是他創造的，如《雜阿含經》卷 12:「若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界。」佛是從證出教，教授教誡弟子，並提攜弟子要親證驗證他所說的教法，而不是全然地接受，不至落入主宰之漩渦。

想要解脫輪迴苦，也不是一生一世可成就的，更不可能即生成佛，累

世積累而成；所以正法住世是極為關鍵，佛也是為正法久住世，而建立和合僧團傳續法之重擔，使眾生解脫邁向成佛的可能性；

如《成佛之道》大乘不共章：

「不忍聖教衰，不忍眾生苦，緣起大悲心，趣入於大乘。...世出世功德，悉由菩薩有。...菩薩之所乘，菩提心相應，慈悲為上首，空慧是方便。依此三要門，善修一切行；一切行皆入，成佛之一乘。」

為了聖教正法久住，為了眾生解脫輪迴苦，要發起大悲心，唯有發大乘的菩提心，才能趣入佛道。導師傳承佛的法，把成佛道路寫成偈頌，可使大眾時時頌、憶念明記於心，導師

真發「菩提心，慈悲為上首，空慧是方便。」

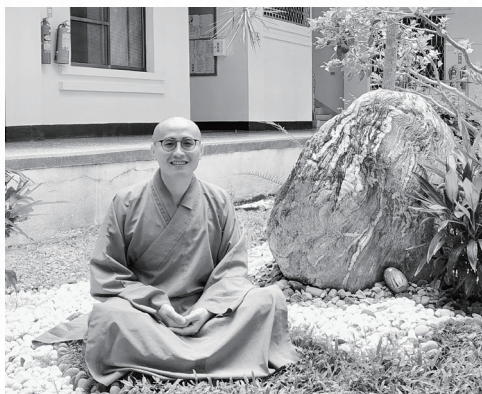
所以生為傳承的後者，更應以導師為榜樣，「不忍聖教衰，不忍眾生苦」，發起大悲心，為了眾生苦，要精進努力地修行，更要時時憶念著「不忍聖教衰，不忍眾生苦」，懈怠時可提起，遇難時可更加精進突破；接受導師師長們的恩德，同時也要把這份恩德傳播出去，一人得就可多一人邁向解脫，心不求廣大，祇秉著不間斷的一一傳播，更期望大眾可加入傳播佛的教法之列。

願一切眾生 生生世世聽聞佛法、修學佛法，邁向成佛之康莊大道。🙏



信為能入
智為能度

◇ 釋天融



「青」青校樹，萋萋庭草，欣
霏化雨如膏，……鵬程
萬里，才高志大，……聽唱離歌，
難捨舊雨，何年重遇天涯。……」
還記得這首「青青校樹」是小時
候，在國小時期畢業所唱的驪歌。
曾幾何時，這個回憶已經不知被我
遺忘了多久！再次面臨畢業之時，
不知不覺地從阿賴耶識種子悄悄現
起。回顧過去，看看現在，時間就
像錄放機一般，於幾番轉眼之間，
剎那幻現記憶片段中的「童年」與
「中年」、「在家」與「出家」，
彼此不斷地交錯，編織了名為「假
名我」的這一生。不由自主地反問
自己：「釋天融！你是生為何來？
死為何去？又為什麼出家？為什麼
讀書？所學為何？……」這些種種
問題，漸漸浮上心頭。

邪的；而該負擔責任的「大人」，則
必須是成熟的。「在家」只需照顧好
個人，以及家人、朋友之間的關係；
然而「出家」就不是那麼容易了！
印順導師在《佛法概論》說到：「三
寶的根本是法，佛與僧是法的創覺者
與奉行者，對於佛弟子是模範，是
師友，是佛弟子景仰的對象。修學
佛法，即為了要實現這樣的正覺解
脫。」因此！我不再是屬於個人的，
是屬於佛法僧，是屬於僧團。從自願
盡形壽皈依三寶——信受三寶開始，
切實地依教奉行，體現佛法的內容與
精神。不以重死亡的鬼教，或重長生
的神教為方向，以出自於《增壹阿
含經》所說：「諸佛世尊皆出人間，
非由天而得也！」為立定；確信佛陀
的「三輪示導」是人間佛法之根本，
而佛法即是佛在人間的教化，也唯有
發揚佛陀本懷的即人成佛之「人間佛

懵懵懂懂的「小孩」，是天真無

教」，才是順應時代之契理與契機！這是閱讀導師書籍後，深受教化而知，「緣起法」應是隨順世間而假名說的，起著增上增勝之大用，導歸眾生入無上究竟之佛地。

在福嚴佛學院的日子裡，因末學的資質駑鈍而導致所學有限，再加上佛學基礎的不扎實；因此，與其他的同學相對比後，使我感嘆人生蹉跎了大半歲月之光陰。記得初學之時，佛法名相種類繁多，簡直在考驗記憶力。如果只是單純的死背、硬記，那還算輕鬆！只需透過努力就好。然而，佛法並非如此草率，是以實踐佛陀的「無上正覺」為目的；所以，智證涅槃就非得智慧不可。要知道佛法不同於外道之差別，重在善用「智慧」加以抉擇、思辨、審察；這是徹頭徹尾的，不但初學者是如此，證

入涅槃也是如此。修行的次第無非是「生得慧」、「加行慧」、「無漏慧」，這三慧是常見的分類；而在這之中，尤以加行慧所屬的聞思修三慧，是為學佛人不得不重視。

末後，感恩印順導師對佛法辛勤的付出，於《華雨集》第五冊「遊心法海六十年」說道：「出家以來，在『修行』、『學問』、『修福』——三類出家人中，我是著重在『學問』，也就是重在『聞思』，從經律論中去探究佛法。」這讓我看到我的局限性——對佛法的無知，以前認為只需要修行、修福德，卻不知道學問的重要性。如果沒有「親近善士」與「聽聞正法」，何來知佛法？那又怎能「如理思惟」與「法隨法行」呢？豈非落入盲修瞎練之窠臼而出脫不得。🙏



老實做人 老實修行

◇ 釋谷融



「回憶」一詞，總是時間過得很快，印象中才剛出家沒多久，就已經過了將近五個年頭。剛接觸佛教是跟恩師認識後，才算是真正踏入佛教，算來至今在佛教已有廿年頭之久，雖然前十五個年頭，都是以在家居士身份，後五年才是真正出家身份。回想問過師父，何謂出家？師父回答：出家有二種人，一是身心皆出家；二是身出家、心未出家。你要做何種人呢？出家當然要身心皆出家，也就是遠離煩惱家，但要如何遠離？一定有方法，也就是佛陀所教的方法，既然要循著方法，就得聞、思、修，證，那就非得到佛學院去學習。

剛踏入佛學院的門口，第一眼納入腦海中的是環境，心想在這種環境下，研讀教法遠離煩惱，真是理想不

過了。僧團生活一定離不開人的相處，雖然我是軍人出身，帶過及管理過部隊，但畢竟此處是修行地方，不是軍隊一板一眼命令式生活。在學院生活，讓我改變很大，在部隊待久了，脾氣不是很好，尤其身為軍官，總會以命令式的方式帶領。初到這裡一切都要重新學習，梵唄、大寮工作都是我從未接觸過的事情，我只相信只要有心，任何事情都可以學會的，就這樣四年下來一切都不是問題。我種種的第一次全獻給了福嚴，這是很值得懷念的。

當初報考的是二年制大學部，一、二年級生活所學習到的，都是一些比較基本的僧團生活相處，及基礎佛學教義，這些相當重要。但想學大經大論還是要高年級才有機會，於是又延長了二年，改成四年制大學部學

程。於是有了比較廣泛地學習，及僧團生活所遇到的，人與人相處的問題，如何將所學法義，運用在自己的思維裡，改變自己的一些習氣。相信這才是來學院的目的吧！修行就是如何去除自己的煩惱與習氣，團體生活就是一個很好的試煉場所，你所要面對不同國籍及不同個性的人，如何讓僧團處於「六和敬」之中，這就是修行，也是學院所要給同學的環境。

四年之中說實在的，變化也很大，二年級就先接觸兩院的論文發表會，還好發表的是自己比較擅長的領域，當初只有一個想法，將自己所學與禪修做結合，發表一篇論文能夠帶給大眾一些禪修上的助力，也讓自己多一些學習經驗，這些都是寶貴的。

三年級下學期，因學院院務處一些改變，開始接任實習糾察一職。學生的管理對我來說不是問題（世俗面），但心想這裡的種種環境，跟外面世俗及部隊是不同的，我必須調整自己的心態，同學會來到學院，相信都是因為想修行增上的，管理上需定位在協調，協助院方讓僧團能夠處於和合。這又讓我學習到更深一層，將所學法義運用在心理層面，包括面對自己的內心，做種種的修正及改進。雖然四年結束，無法再繼續參研法義，但我相信在這四年的根基下，將來回常住，仍然可以繼續參研，畢竟福嚴還是可以作為我的後盾，因為這裡有很多優秀的師長可以請益。最後謹記導師的一句話「利他為上，淨心第一」，作為自己的一個目標。🙏



求法莊嚴

◇ 釋慧覺

可以從那遙遠的印尼，獨自一人來到台灣，特別是在福嚴佛學院修學，這是相當殊勝的！其中的目標只有兩個：一、約自己來說，依著所熏習的佛法，成為自己修行的資糧，於此過程中，不斷地向上、向善、向光明。二、約他人來說，佛法如同救世之光，能淨化人心、淨化眾生、淨化器世間；進而將之與同參道友、我的國家，以及一切有情共同分享。要知道佛法是解脫成佛的法門，是甚深難得難聞，能普施法雨而利益一切。為了使更多人依著正法發心修行，求法歸國為我首要之大事。

下了飛機，到達學院的時候，心中感到如釋重負，有著說不完的喜悅，我終於到「福嚴佛學院」了！這裡就是我未來四年求法的地方。而在學院修學的日子裡，所得的收穫亦不



少。無論是從義理方面、出坡作務，人與人之間互動關係之中，或者自己在面對各項事務與環境等，這些都是在事理上學習佛法去實際運用的漸漸增勝，故能不斷地積集向善的資糧。然而，學生在一年級什麼都不懂的情況下，慶幸有師長們的耐心教導和鼓勵，這對於幫助我的華文程度與佛法理解有顯著的進步。於此，學生對老師表達萬分的感謝之情。

回顧了過去，四年轉眼即逝，往事就彷彿昨日般歷歷在目。雖然大學部畢業了，但是談到斷煩惱得解脫，這是不夠的，真要達到無上菩提，才是學佛完成的圓滿畢業。印順導師在

《教制教典與教學》有提到：「出家學佛，一定要求學；求學一定要有用，要有利於實行——『…學以致用』。唯有『學以致用』，才能向『學無止境』邁進。」導師的這一番話，學生深深銘記在心。離開了佛學院，並不是佛法學習的中斷。定要無私分享自己所學，使大家都有聞思正法與深入經藏的機會。依之所聞，如理思惟，成就福慧資糧，易於方便化他。

末後，學生再一次感謝福嚴佛學院的師長們能提供這麼優良的教授師資與學習環境。若沒有老師們的悉心照顧和教導，就不會有今天的學生能夠安然地成長；若沒有福嚴佛學院這麼好的場地，也不會有可以到來的學生。學生祝願師長們！法體安康，福慧增上；同時也大大的希望，福嚴佛學院可以繼續培養法門龍象，讓佛法可以久住世間。🙏



學以致用 而學無止境

◇ 釋淨光



光陰似箭，歲月如梭，轉眼之間，大學就要畢業了。福嚴佛學院對我的人生而言，意義非凡——增長了我的法身慧命，使我具足正知與正見。同學和善外，最重要的是福嚴具有專業的授課師資與大廚烹飪的美味佳餚。一方面可學習佛法，一方面能受用食物，可謂：法食二味皆具足，是一處修行寶地。福嚴提供我們一個很好的學習環境，讓在此生活的我們能夠安穩地修學佛法，不斷改善自己，精進學習、進步，進而養成良好的習慣；同時，提高自身的佛學知識，加強對佛法的學習與好要，更進一步陶冶個人的宗教情操。於聞思經教當中，致力於學用結合，合乎佛法之真義，方能自利與利他。

學院生活期間，使我認識很多來自不同國家的同參道友，他們的文化背景、風俗習慣都不相同，可以說是各有各的優勢。大家一起生活在學院裡，共同上早晚課、修學佛法、出坡作務、精進學習，從中吸收不一樣的知識與處事之經驗。對我而言十分難能可貴，十分珍惜當下之因緣。由於大家都來自不同的國家，生活習慣，個性都有所不同，在學習與生活上，難免會遇到一些挫折與障礙，但是我堅信只要依照師長之教導，即能尋找各自相應的法門，處理問題，解決問題。如當我遇到生活上的問題時，首先我會選擇契合自己的法門——拜懺、或誦經，應用此兩種修行方法，

讓自己暫時降伏煩惱，然後時刻提醒自己，保持正知正見，讓自己不被煩惱有機可乘。如禪七禪師時常叮嚀：日日須覺知當下，思維佛法，實踐佛法。然而，學院裡的生活，學習固然重要，但健康亦復如是。記得在課堂上師長有這樣叮嚀：學習時間應用心學習，出坡時間應用心出坡；運動時間也應要運動，這樣對於我們修行而言是長久而正確的。因為修行非一日之功，除了精進不懈外，還需要擁有一個健康的身體，如此才能夠長遠地深入學習佛法、實踐佛法，也才能與眾生分享，所以我們應保持著規律、健康的生活方式。

學院的學習，有師長們的教導及自己學習的付出，覺得對佛法的學習有了很大增長與突破，以前看不懂聽不懂的經典，目前大致上都能逐漸明瞭，在處理事務上也吸收到很多豐富的經驗，面對突發事件時，不再像以前那般手忙腳亂，而能有條不紊地處理事務。在學習當中或處理事務上，遇到問題無法解決時，師長或同學都會施予援手，幫助自己解決難題。在學院修學的這段時間，同學們除了學習佛法及世俗知識外，也有出坡作

務，從中我們不僅可以修慧，也能修福、培福。可謂：福慧雙修。這不禁讓我想起在大殿門前，印順導師所撰寫的對聯：上聯的內容是「福德與智慧齊修庶乎中道」，下聯則是「嚴明共慈悲相應可謂真乘」。大義是說：我們修學佛法，不能偏重任何一端，須齊修福德與智慧，如此才能合乎佛法之中道。下一句的內容是說，我們嚴格遵守戒法之外，也須培養慈悲心來對待眾生——嚴以律己，寬以待人。更進一步利益有情，如此方能說之為真正之大乘。

四年時光，匆匆流逝。於學院師生一同生活的日子裡，無論是學業或待人處事，都使我有非常大的收穫，可以說入寶山，得法寶。從聞思經教當中也逐漸建立起學佛者應有的正確觀念——正見。最後，感恩學院師生之教導、勸勉與關懷。歡喜大家一起相互交流、包容、互助合作，分享彼此所吸收的佛法與經驗。祝願我們在未來的修行道路上，能夠深觀廣行，消除一切之障礙。更能親近善士，聽聞正法，如理思惟，法隨法行，具足佛之正見。🙏

浮生若夢

◇ 釋淨聞

.....

流年似水，佳期如夢。驀然乍看這四年的修學佛法生活，已漸入尾聲。曾幾何時，我們宛如院門旁那通紅的鳳凰花，綻放著滿樹的活力；歲月卻改變了我們的容顏，還有那曾經年輕的心。每每想到此情此景，心中難免惆悵。可能，成長的代價就是失去純真的微笑吧。有誰能擋住時光的腳步？有誰能長留青春的容顏？畢業的這一天，不知不覺中到來了，但還有下一站等著我們前進——去參學，去薰習，去親近不同的善知識，去改善自己的不足。

明天是美好的，路途卻可能是崎嶇的。修學或修行這條道路實屬不易，但無論如何都不要放棄，障礙和困境不能成為我們放棄學習的理由。修學的過程，是一份彌足珍貴的回



憶：大一，我們從五湖四海來；大四，我們到天南海北去，各自有任務和去向。畢業，這可是暫時的表象，還是要一直往前、一直進步，在菩提的道路上一直修行，把自己所知所學去教導別人，利益自己也同時利益眾生。無論我們有多少眷戀，有多少不捨，都喚不回逝去的時光，這就是緣聚緣滅吧！

時間可以證明一切，時間可以解釋一切，時間可以改變一切，時間可以成就一切。四年，想想很長，過起來卻是如此短暫。畢業在即，腦海中不斷迴盪著這四年的光景，在此也要

感恩老師們的諄諄教導：從初入學院，對周遭事物是如此陌生卻又好奇，承蒙師長一路提攜。法不孤起，仗緣方生。感恩一切成熟的善緣，讓曾經一臉懵懂的我們，有幸在這學院普薰深厚的信仰，讓我們藉由淡泊而又充實的修學生活綻放自信——可說不虛此行。

無常的時間總在提醒我們要分外珍惜、把握當下，可是四個秋冬，還是從我們的手指縫裡靜悄悄地溜走了。因此會倍加珍惜這機緣，以悲智願行承擔與奉獻，來圓滿我們的僧格，覺悟人生，奉獻人生。菩提路漫

漫，任重道遠，而這畢業並不是結束所有。雖然我在佛學院的生涯即將畫上圓滿的句號，但我深知，此時的圓滿僅是我人生裡的一個里程碑，我不會得少為足，而是將此作為重要的起點，礪礪前行，繼續開創人生的新征程。

書山有路勤為徑，學海無涯苦作舟。未來的人生路上，還會經歷許多的考驗。無論是佛考還是魔考，都不忘初心，方得始終！粥來飯去，莫把光陰遮面目；鐘鳴板響，常將生死掛心頭。只有把握當下，才不負人身！🙏



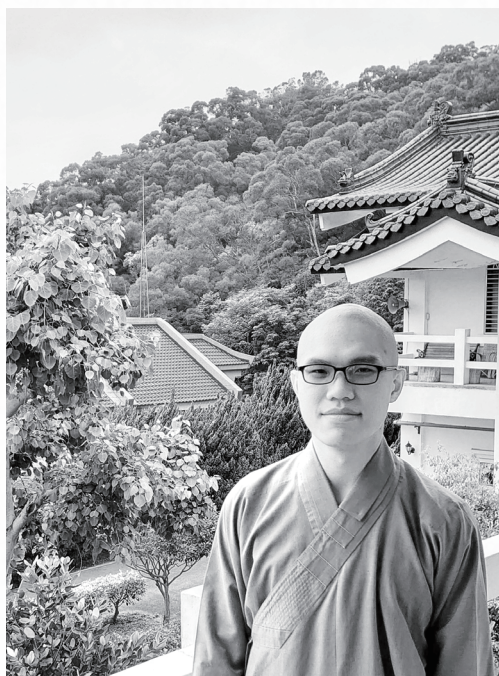
一個發願 改變了我一生

◇ 釋長明

這 樣過了三年，有不少歡樂，也有不少辛苦；怎能在短短的一篇文章說得盡呢？若要說一句實話，就是：「願力不可思議！」

當時還未出家前，已經跟剃度恩師說：一定要來福嚴上課。因為當時剛要大學畢業，對佛法的認知還是太淺，只讀過一本《成佛之道》，又讀得懵懵懂懂，似懂非懂，要怎樣為道場服務、辦教育呢？起初發心出家，是為了自利利他，如果修行道理都不清楚，不消說弘法利生，都已自身難保了！

記得那時候，剃度恩師說：佛學院雖然是學習佛法，提升知識的平臺，但也是累積「宗教經驗」的地方；了解自己，也了解別人。雖然那時可以說很認同家師所說的話，但「如人



飲水，冷暖自知」，只有親身體驗到的，才是真正屬於自己的。

進來第一年，作息、課業、作務，可說一概不知，對剛剛從世俗社會踏進來的（又不能真正算有些社會經驗），且之前在新加坡過得舒適，過著便利的草莓生活的二十多歲年輕人，真是猶如重生一樣，而且是充滿坎坷的人生！還記得某位學長很關心地问：「你還適應嗎？之前看很多同學不習慣而離開，我不想你走同樣路線。」至今，還對著那位學長的關懷抱著深深地感恩。慢慢的，在每一天的日常中，從「出家」的事相中，找出「出家」的意義。

在佛學院中尋覓「出家」的意義，可從兩方面說：一個是「佛法」，二來是「共住」。在佛法方面，學院的學習曲線頗為陡峭，老師常常要求學生們憶念所學的義理，無論是在背誦偈頌，或者是義理上的內容，都要在不同課堂中融會貫通，還要運用在日常生活裡。雖然不能一下子都讀得懂，或應用得到，但在過去的三年裡，總算有練出了一些皮毛的功夫來。

「共住」方面，是另外個大學問。同學都來自不同國家，有不同文化與人生觀，難免會有些不和。從共住的生活中，看到自己的不足，學習佛陀「不與世間諍」的態度真的不容易。在過去三年中，自己發現對人生改觀了很多，曾經很「拼」，很追求完美的執著已逐漸消化了，反而，經過人事物的種種摩擦，個人的挫折後，就了解願力的重要性！我們不能求完美，但求盡力；諸事不看成敗，但不失修行的願力。從導師的著作，個人語錄當中，自己發現那種「高度」還是有待到達……學院僅為一個平臺，讓自己在茫茫的人生中掘發一個解脫痛苦的道路。為此，長明表達無盡感恩！

「我只是默默的為佛法而研究，為佛法而寫作，盡一分自己所能盡的義務。我從經論所得到的，寫出來提貢於佛教界，我想多少會引起些啟發與影響的。不過，也許我是一位在冰雪大地撒種的愚癡漢！」導師用盡了一生求法，也經歷了我們後學無法想象的坎坷，也許難免有些感慨；但是，自己能做的是憑著這一份心願，作一個在冰雪大地克服萬難茁壯成長的種子吧！🌱



福嚴之燈

◇ 釋慧燈



時間過得很快，不知不覺在福嚴佛學院已經學習了一段時間，畢業參學也過去了，畢業的日子將近。感覺好像剛來沒多久，還記得剛到福嚴佛學院的時候，很開心又很感動。因為從小都沒想過要來台灣修學，可以做出這個決定其實真的不容易，要準備很多東西，要做好心理準備，把那時候的工作也辭了，還好家人體諒沒有反對。

剛加入福嚴佛學院的生活覺得內心很緊張，因為本來自己就是屬於很容易緊張的人，更何況是在出家眾共住的地方。但是還好有師長、學長與同學都十分地照顧自己。經過了一段時間之後，就慢慢習慣了這裡的生活。

我覺得在這裡學到很多東西，在佛法上當然不用說了，福嚴佛學院在教界是頗受推崇的。雖然我的中文能力很差，但是慢慢地也可以多深入了解佛法。在福嚴有很多佛學課目可以選，例如成佛之道、佛法概論、廣五蘊論、法華經講記、梵文、日文等等。這些科目當然可以加強我們對佛法的了解，建立我們的正知正見。

除了在課堂上學了很多，生活上亦如是。在香燈組可以打很多的法器，例如：小木魚、寶鐘鼓、扣鐘打鼓等等，這些都可以學習，也增強了自己對法器的認知與熟悉度。雖然剛學的時候覺得非常陌生，但是打久了

以後就對法器越來越熟練；在大寮也學會各式烹調方法，這些增長了我處理事物的能力，也加強我的配合度及溝通能力。在大寮最重要的是要學習如何與大眾一同共事，將工作順利完成。當然如果是擔任主廚，那就要懂得如何配料及量，及控制好份量，其他大寮的工作也是一樣。在福嚴佛學院不管是在香燈組還是在大寮組，都能夠學習到很多處事的能力與技巧。最重要的是如何在做每一件事的時候去跟大眾互相配合、協助，讓大家都可以在學院好好的和合共處。

在福嚴佛學院除了可以學到很多東西，我們也可以認識到來自很多不同國家的朋友，彼此學習與交流。我

們這裡除了有本國台灣的同学也有越南、緬甸、泰國、馬來西亞、新加坡及印尼的同學。因為大家都來自不同國家，所以在大寮有時候同學都會做他們國家的特色菜給大家吃，所以我們都可以嘗試到各種各樣不同國家的美味料理，最重要的是不用到他們的國家也都可以品嚐到各個國家的美食，覺得蠻有趣也蠻有福報的。

這兩年以來，因為疫情的原因，很多國外的學生不能來到福嚴佛學院學習。希望疫情能夠盡快被控制住，才能讓世界各地想來福嚴佛學修學佛法的人能夠順利並且無障礙來到台灣。🙏



數數思維 聞思的力量

◇ 釋法瑜

.....

家師常在講席中提起幾句法語，
讓學生記憶深刻：

1. 親近善士，聽聞正法，如理思惟，法隨法行。
2. 正見是有善有惡，有業有報，有今生來世，有凡有聖。
3. 佛法是向上，向善，向光明，向解脫。

他不但在開示中提到這些，更在平常的互動也會不斷提醒我們。那時末學還是在家，家師會要求學生把這些佛法背起來，時時思惟憶念。雖然學生接觸佛法有一段時間了，但是還未能真正得益及把佛法應用在生活中，而且感覺自己修行的日子久了，真的會自我膨脹，自以為自己修的很好，「盲點」越來越多，「我執」也越來越重！偏離「無我」的精神越



來越遠，看待事物越發複雜，清淨心被染汙了。修行時而懈怠，時而得過且過，有做就好了，佛法的義理總是要記不記，沒有理得很清楚（若有似無，依稀仿佛）的。對於以上的種種，學生深感慚愧。

在學生祖母生病時，學生起了很重的煩惱，有幸家師給學生開示了一句話：「你為什麼會起煩惱？你的煩惱是從那裡來的？」就這麼一問，把學生問醒了！我們之所以會起煩惱是因為我們有期待，當我們所期待的事情不能如我所願時，煩惱及痛苦就隨之而來了。就這麼的一段的內容把學生給點醒了，當下學生感覺到佛法的力量（法力無邊），這就是實實在在、平平實實的佛法（法的力量），

而不是所謂有什麼神秘的加持力量，是很貼切的！家師點出了學生的盲點，佛法是知道，而知道歸知道，不知道應用在生活中，沒去思惟。隨著年齡及色身的衰壞，漸漸體會人生之苦（八苦），在這因緣下也萌生了出家的想法。在家師的要求下，要學生到福嚴佛學院先念書，學習及體驗僧團的行持和生活。

來到佛學院才知道，家師常說及要學生背的法語是出自印順導師著作中《成佛之道》的內容。在學院四年課程的薰習中，注意到「信心堅強」、「戒行清淨」，如在導師著作中及師長們耳濡目染中教誨的：以念誦、懺悔等來培養「宗教情操」。而將自己安立於僧團中，安立於（聞思經教）的（慧學）中，不求速成，以待時節因緣。漸漸地堅固了學生

出家的信念，在學生大學第二年時，有幸在家師座下剃度出家。在學院及僧團中薰習，慢慢地對佛法之起源、論典、部派，教授教誡種種開展加深了解。學生在上《般若經講記》中，導師對於“忍”的開示，恭錄如下：「忍是強毅不拔的意解力；菩薩修此忍力，即能不為一切外來或內在的惡環境，惡勢力所屈伏。受得苦難，看得徹底，站在穩當，以無限的悲願熏心，般若相應，能不因種種而引起自己的煩惱，退失自己的本心。」這段文真的策發學生朝向聖道的力量。四年的學院學習也將告一段落了。學生在此感恩學院、導師和師長們的用心奉獻及教導，願學生如恭錄「忍力」開示文中的精神，能努力學習及實踐。以此學習報答學院、導師及師長們，也與諸位同願同行，同參同學之仁者分享共勉！🙏



慧命之琪

◇ 釋慧琪

「此有故彼有，此生故彼生；
此無故彼無，此滅故彼滅」
「諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜」

在課堂上，常聽到各位法師講到這篇比較經典的佛語，各位老師總是在每一個課程都會強調佛陀這個說法。當我們仔細參詳其內涵時，這個世界萬物都離不開上述這兩句佛語。

學生「釋慧琪」，是一名泰國學生，從一開始是來台灣修學大乘佛教，那時因為自己的中文水平不高，而且所學來的那些中文主要都是關於日常生活用的語言。不得不說開始學習那段期間是非常有壓力和煩惱的，因為一定要先從提高中文這一步著手，同時又要跟其他同學一起上課，偶爾產生「半途而廢」的



恐懼。但是在長慈院長的慈悲教導下，院長他專門找一位中文老師來給我上補習課，直到我的中文慢慢達到一口流利的水平。所以可以說，「語言」是一種能夠讓人們用於交際談話、日常生活中、文化與見識交流的重要工具，就像修學佛陀所說的戒律是歷代祖師口傳下來，後成為文字記載，如果不懂這些交流方式，人與人之間也難以溝通，難以表達意思。此外，語言可算一種工具，要能表達出意思才是最重要的。我在這裡學習期間也得到了各位法師、各位同學的好心幫助，他們對我非常有耐心，並且非常慈悲地幫我解釋那些我前所未聞的東西。

對我來說，在「福嚴（佛學院）」修習讓我得到了不少收穫，那就是「自修本心」之法。由於各位都是從四面八方來的，彼此難免會有些誤會，但每個人可以使用「大慈大悲心」而後能夠忍讓寬容，善待彼此。這些心得是我打從心底可以體會到的，這屬於真正的「行菩薩道」的教法。

人人皆知，福嚴佛學院栽培出無量僧界人才，都是出自印順導師的教

導之下。導師不懼艱苦地編寫出很多著作，供人修讀。這點讓我了解到為何台灣人那麼崇拜印順導師，那是因為導師懷著無量的慈悲心，祈願佛法的正知正念不斷弘揚。至於泰國歷來都是南傳佛教的發達地區，對於大乘佛教難免會產生些誤解。所以本人發願，希望能夠讓泰國人更加深刻地了解大乘佛教的內涵。增加正確的基本認識，甚至能夠互相學習，互相交流。最終能達到「自利利他」的最大目標。✎

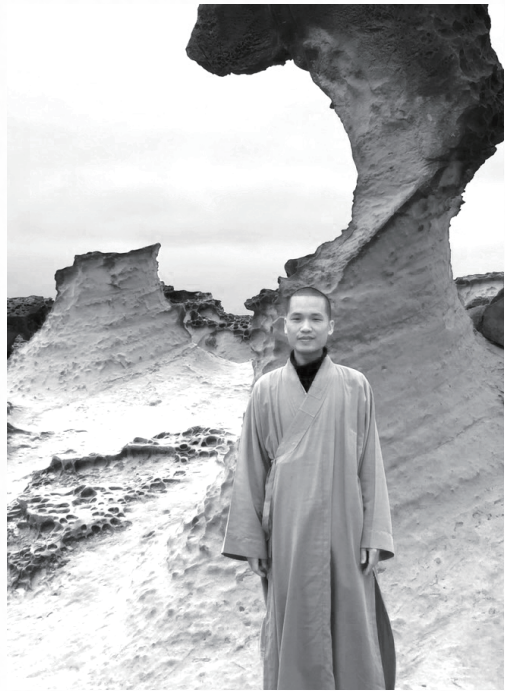


光陰荏苒一揮間

◇ 釋道忠

時光真的過得很快，還記得2018年入學到現在2022年，已經匆匆四年了。在福嚴佛學院的日子，我體悟到佛學知識的博大精深。而在福嚴的叢林生活也讓我成為一個全方位的法師，使我更明白台灣僧侶怎麼修行，與待人處事的很多巧妙之處。台灣的僧侶生活與越南確實差別很多，而這當中的轉換，也讓我了解異國的民情風俗，剛開始很不適應，但慢慢地也融入在其中，而當我已經變成半個台灣人的時候，轉眼間四年快結束，又要開始新的征程，此時離情依依，心中五味雜陳。無論如何，在這裡的生活點滴，譜寫成我人生美好的回憶的一段樂曲。

記得剛開始最困難的事情是語言，因為語言隔閡讓我跟法師們相處



或是上課都是霧裡看花，所以我快馬加鞭，努力學習中文，除了正常的佛學生活，還要學中文，讓我的生活完全沒有休息時間。想起當時忙成那樣，著實辛苦，也曾經想說為何要給自己這麼大的挑戰，但是現在的我，是豐收滿滿。我不僅學了很多佛學、不一樣的叢林生活、文化的不同，更是學會了中文，若沒有辛苦耕耘播種，怎麼收穫怎麼栽。

後來最後這兩年遇到了世界大疫情，我看到台灣的疫情控制那麼好，福嚴對我們外籍生關愛有加，安排我們去施打疫苗以保障我們的安全。相

對於我的家鄉，他們則是因為疫情擴大而生活和生命大受影響，這不僅讓我感念佛菩薩加被，也感恩師長們的照顧，讓我可以福嚴安心上課學習。

我在福嚴期間涉略了很多專業的佛學精髓，這也是種子教師養成，將來我回到我的家鄉的佛學院，我會內化我所學，並且發揚光大，讓更多越南法師與學子可以真正深入經藏，智慧如海。而印順導師對於佛法的鑽研深究，也改變很多我過去對佛教的觀念。當然印順導師的思想本身的深刻與精湛，未必是一般人可以輕易領略貫通的。印順導師著作等身，共有《妙雲集》24冊及其他大小部頭的佛學著作，共40餘冊，合計共七百多萬字。我學到的印順學思想整合為：認識「三論與唯識」思想、超越「三論與唯識」

思想和確立「人間佛教」思想。印順導師是台灣第一位進入大學任教的出家人，其中心思想為「法性法住，法界常住」與「不生不滅，不一不異」。

我最受感動的是印順導師以《契理契機之人間佛教》一書總結其思想，再度闡述「人間佛教」思想的重要性，強調出「為佛法而學」、「為佛教而學」，這也深深感動了我的學術思想，我也會把它融入我的佛教思想，並且落實在我將來的佛法教學生涯。

最後，帶著依依不捨的心情，物換星移，人事匆匆，就讓這些快樂的記憶封存在這裡，回頭望望，千絲萬縷。



逸 妄

◇ 張俊利



歷遊四年間，
多於蜘蛛過招，
雖然體小是我，
還常被蛛絲絆纏，
或被牽連，
伺機，欲將吞進，
彼眼容得下全世界，
卻容不了我，
回顧其卑鄙、可惡，
實見其可憐的，
然，更不該容惜，
古言「豎子，不足與謀！」

爾受蟬鳴的襲擊，
是我避而不及的，
寶寶期，久沉伏，
而無數瞋惱累，
待成型時，
得勢不饒啊！
強勢不足證自是強，

示弱是自我文明的表態，
人無底故刻薄，
計度故尖酸；
是否踩著他人的慈悲，
一再放爛任性？
這麼的放任自己的身心，
真是「人而無儀，不死何為？」

值遇小毛蟲時，
體毛使人癢，
讓人難靠近，
卻懷著大夢想，
有朝剝繭成蝶。
是故吐絲自纏，
終將自縛繫，
此是可怕之處，
若人信自無用，
而心安理得的什麼都不做，
懶惰是自己最大的對手，
空指望大運降臨，

不過是所謂的迷茫，
清醒地看著自己沉淪。
當碰上螞蟻出巡，
尋覓伙食期，
人常認為是其勤性，
不知是貪行，
囤積無限極，
只為己私慾，
讓它過期讓它壞去，
也不捨棄。

眼看會走眼，
耳聽或許是妄語，
然用心感受，
彼那複雜的五官，
也掩飾不了那樸素的智商，
有時，會有錯覺，
以為彼是鉛筆盒，
怎麼裝這麼多筆。

藉《國風·鄘風·相鼠》言：
「相鼠有皮，人而無儀。
人而無儀，不死何為？
相鼠有皮有齒，人而無止。
人而無止，不死何俟？
相鼠有皮有體，人而無禮。
人而無禮，胡不遄死？」

生命中無所謂的玩笑，
皆有實分，
不想懂者永不懂。

你的不在意，
成就我對你的質理。
此為教育之處，
然而，施教與教者有異，
受者如我不免心念：
「汝良乎？」

認識，
只不過是他從他語言中去了知，
最初的相見恨晚，
掏心掏肺，
不過是之後的虛妄戲論，
將他重視到塵埃里，
不知，無人愛塵埃如彼。

選擇，
是個人對自己的負責，
因每個人是他自己業的主人，
不歡喜，不裝，
不適合，不求，
生命中已經很苦，
何苦再辛苦自己，
要了解多時是因受到外界的感染，
才會左右自己的判斷。

信因果業報，
就得信屬於自己的非他人所及，
是自己所造，
更不會否定彼此的共存性，
沒有人富有得可以不要別人幫助，
沒有人窮得不能給於他人幫助。

原諒一個人是很簡單的
但要再次任性，
需要很多勇氣
心一旦涼了，
很難回暖
被人打了一巴掌
還翻另一邊給人，
那是賢聖者的選擇，
凡夫如我只知道，
被人潑了一盆水，
我叫了一聲
是正常的生理反應，
別再叫我，不抱怨
心只有一顆，
感情就那麼一塊，
或許，
我的所有，傷痛、在意、難受，
在他人眼裡不過是
無理取鬧、笑話，
若我笑了，樂意瞞過他人，
卻瞞不過自己。

請不要妄加評論我，
你看到的，
只是我選擇讓你看到的。
各人有各人的生命觀，
與不干涉為前提，
能感化是緣。
盡可能不勞煩人，
別人也別麻煩我，

世界何其大，
自己只是一滴渣；
淡漠，
只是不想花心思在做無謂的執著，
風雨後不一定有彩虹，
但至少會恢復晴天。
若心累了，
如人老逝，
慢慢地起皺紋，
迷失在時間裡，
就離死不遠了。

淚，是悟，
笑，是路，
哭著哭著，就笑了
缺陷得警覺，
優勢墮忘乎，
善良比聰明更難，
聰明是一種天賦，
善良是自我選擇。

有人言：
經得起謊言，
受得了敷衍，
忍得住欺騙，
忘得了諾言；
堅持未必是勝利，
放棄未必是認輸，
與其華麗撞牆，
不如優雅轉身。

要知，
一星隕落，
黯淡不了璀璨的星空，
人生之道，
越往上走，
心應越往下沉，
心踏實了，
路才走得安穩，
放棄完美，
多一份解脫，
面對現實，
多一份接受，
欣賞自己，
多一份堅信，
善作抉擇，
多一份自在，
因，機遇如清水，
無處不可流，

亦如月光般，
有隙皆可存。

塵埃奔走，
塵埃無復，
塵埃流落訣生事。

塵埃拂素琴，
塵埃常滿甌，
塵埃告別河梁之誼。

起風了，
風伯伯依然不留情的刮，
似刀，對我亂刮，
生疼的，卻沒被珍惜，
天與地之界不再清晰，
我將自己飄入，
下個轉角。🙏



回顧學習 發願前進

◇ 陳子恆



結業在即，對過往數載稍作回顧，整理在學院修習的心得：

當初會在馬來西亞聽聞這遠在台灣、福嚴名聲，是因為親近的在家、出家師長們都推薦印順導師的著作、思想，以及導師創辦的這麼一個深造的地方。大概在畢業前後，萌生了出家的願望；當與諸位師長提及此事時，他們不但表示鼓勵，更推薦福嚴佛學院為深入三藏、磨礪心志的地方；甚至在大學研讀期間，學生所親近的法師，也多有曾親自在福嚴研修的。

在學院裏，的確從課堂上獲益匪淺。就前屆結業的學長曾說：「學院的環境，就是這樣薰陶出同學研讀三藏的態度與素質；但凡哪一位想要認

真學習佛法義理的人，進來學院攻讀幾年，都會達到相似的成就。」老師們的循循善誘，無一不是啓發學生們深入經藏的道理。

除了課堂上的研讀以外，教室外的生活點滴，亦是學習與修行的道場。從自我生活的規律，到寺院的基本作務，乃至學院內部的規矩以及人際交流——這些都是鼓勵學生們思維、落實所學之教理的細節之處。三年下來，學生認為，有兩點對於自己尤其重要：第一、「懂得承擔，是包括了對於自己的負荷能力的理解。」在學院內，能力越好的人，往往都會被他人賦予重望，而肩負越來越大的責任（畢業後在各方佛教界服務也是如此的情況）。但是，瞭解自己的能力極限，懂得適當的放手、休息，再

繼續承擔、學習、成長，才是能走得長遠的方法。誠如院長所言：「學佛，本來就是累世累劫的修行。」

第二、「懂得去理解對方並無惡意，而且體諒對方的煩惱所顯現的瞋心。」學院的生活畢竟還是相當緊湊的，加上同學們大多奮發向上，難免賦予自己一定程度的壓力。所以同學之間有摩擦，甚至被師長苛責而心生不滿，在所難免；但學生學到的是，去瞭解學院內的師長與同學是沒有

惡意的。這樣體諒對方，確實更容易堪忍一切情緒上的波動，也能更理智地處理後續的事情。無論是正面對解除狀況，或是暫避鋒頭，至少沒有留下太過惡劣的因緣，也不給自己造成長久的煩惱。

結業在即，無論未來與福嚴的因緣如何，但願學生自己，以及所接觸到的每一位師長、同學，乃至每一眾生，都能在修行道路上繼續前進，「究竟得成佛」！🙏



瓦銚煮春雪 淡香生古瓷

◇ 釋寂地
(二年制)



兩年時間，不知不覺，已到盡頭，畢業的時刻即將到來。此刻回首在學院的學習生活，歷歷在目，留下了許多美好的回憶和記憶。

初入學院，對什麼都如此陌生，過著不一樣的僧團生活方式，在學院體會了各種成功與失敗、辛酸和汗水、苦澀及甜美；在這裡，認識的人，有的成為朋友，有的只是擦肩而過，有的甚至會彼此吝惜一個微笑；與大眾共住有很多歡笑和爭吵、甜蜜與苦惱，以及種種的無奈和歎息。我們總是回頭想：這件事如果那樣處理會更好。但都已無濟於事，因為時間不可能再給你一次重新來過的機會。生活總是這樣一天天的過著，甚至在前一天還感覺理所應當然、無所謂，

但今天就要離開，突然才體會到種種的無可奈何，感嘆為何不生活得更有意義。

有時，會很羨慕整天學習的同學，他們在學院的這段時間真的學到了很多的知識。但是時間可證明、改變，解釋及成就一切。在這裡的這些時日，想想很長，過起來卻是如此短暫。往昔依舊，眼前重複的竟全是這段時光的影像。

當初千辛萬苦從馬來西亞來到福嚴佛學院，記得第一次走進校門的法喜；第一次住進集體宿舍；第一次進大寮當主廚、副廚、麵頭、湯頭、果頭等職位；第一次在學院的班會時上台向師長及諸位同學分享佛法或者

心得；第一次自己去翻閱大藏經以及導師的著作來尋找自己想要的答案或修行道路，那份衝動，並堅定地告訴自己只要有心，這裡多的是資訊可以提供學生們好好學習。在這裡有太多的第一次，每次都有不一樣的感覺，不管發生什麼事，這一切都是過程，過了一個坎就覺得進步了不少，學到了很多。這一切都能使我們自己不斷成長。

畢業前不放過身邊的每一位同學，希望籍此能留住點隨手可得的美好回憶……想到以前最不喜歡的就是出坡或寫作業、上課、上台報告、寫作摘要等，因為中文程度有限的我，要透過查閱字典才能看得懂或者寫得出中文字。然而時間，把自己變得雖還不算成熟，卻務實了好多。

過去在福嚴佛學院累積的經驗，

來修行時必須具備的資糧。因為佛教的弘揚與發展，無論是承續佛法的本質，或是適應時代的思潮，導師提出「能立本於根本佛教之淳樸，宏闡中期佛教之行解（梵化之機應慎），攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟！」的創見，已為人間佛教弘傳事業構築了一幅清晰的藍圖，並開啟了人間菩薩行者一條具體實踐的成佛之道。這些也都將為我所運用，開創接下來璀璨的生命！

如今一切的一切已成往事，現實生活要求我們要不斷的向前，稍微停頓就會落後。雖現今在法義上還很茫然，但會一直努力下去。微風吹起，時間也已跨越整點到了。不知不覺畢業的日子已近了，但未來還有很長的路要走，相信自己，努力把握，永遠追隨佛陀，勤修戒定慧，息滅貪瞋痴。

功



我無人 我無法

◇ 釋慧珣
(二年制)



時光荏苒，兩年大學部佛學院學習的日子，就即將在今年六月底結束。在學院的僧團生活處處充滿著回憶，及充實的學習。憶及剛到學院報到的那天，緊張夾雜著興奮的心情，事事都抱著虛心學習的態度，但因為對環境及事務的不熟悉，還是不免做出很多不如法的事情出來，所幸有執事法師以及學長的耐心指導及教導，讓學僧很快融入學院的生活。

在學院的日子，除了一般僧團的共處之外，最重要的就是學習佛法，體會導師及諸大德們修行不懈的精神風範。讓學僧出家的道心更為堅固外，更對深奧的佛法有更進一步地瞭解。早晚大殿課誦、法器的操持，一方面是為了讚頌佛所說的法之外，最重要的當屬僧團的和合及自我的攝心。再再顯示出學院及僧團的莊嚴。佛三的念佛攝心及禪七的禪修課程，也是令學僧讚嘆的一環，除了在佛法

的精進用功學習之外也在身心上多學到一點那伽常在定的作用，這對學僧的學習大大的提升。進而多一分的用功，少一分的懈怠、放逸。香燈、出坡作務及香積的輪組學習，在組長及典座法師的恩威帶領教導之下，把出家人應具備的三刀六槌發揮的淋漓盡致，點點滴滴真的不是三言兩語可以道盡。

兩年的時間說長不長，在學習上也僅是佛法的皮毛而已，但修行是生生世世的事。畢業後除了能在法的義理上更加落實之外，以期在修行上能道心增長，護持正法，讓正法久住。最後謝謝院長、授課法（老）師們及勞苦功高的執事法師們的慈悲教導教授，讓學僧在修行的道路上更為平坦及正確。一起為導師的思想「淨治身心、弘揚正法、利濟有情」的共同理念而努力。🙏

第44期

福嚴推廣教育班

Fuyan Dharma Education Center

2022/9/12

2023/1/6

初
級班

圓悟法師

藥師經講記

週三 19:00~21:00

本經特別重視現生的救濟與利益，冀望一切眾生皆得消災免難、所求如意。此外，如能知曉、修行本法門也可助成往生彌陀淨土之心願。

停課 11/16

中
級班

貫藏法師

成佛之道

週四 19:00~21:00

本書的意趣是綜貫一切佛法向於佛道；而綜貫全書的精神是確立「不神化的人間佛教」立場，暢以人間正行而趣向佛道——人間佛教人菩薩行，即攝得五乘共法、三乘共法功德而直入佛道。

停課 11/17

中高
級班

長慈法師

印度佛教思想史

週五 19:00~21:00

佛教修行觀的演變有佛法自身的開展，亦受到諸多外來因素的影響。學習《印度佛教思想史》，時時回顧思想的流變，把握佛法特質，令正法久住。

停課 9/23

高
級班

宗證法師

俱舍論 (視訊教學)

週一 19:00~21:00

部派思想精密且繁瑣，復重於思辨，難以通盤掌握。《俱舍論》綜合上座部發展以來的精深教義而歸於正理；藉由學習此論，正可鳥瞰部派阿毘達磨浩瀚的法義。

停課 10/10

課程如有變更，依「福嚴佛學院」網站公告為準：<https://www.fuyan.org.tw/fdec.html>

上課地點

福嚴推廣教育班：新竹市東區明湖路365巷1號（壹同寺旁）

線上報名

報名方式

• 線上報名：<https://reurl.cc/M08Vpm>
• 電話：(03)520-1240（福嚴佛學院）

• E-mail：fuyan.dec@gmail.com
• 現場報名：福嚴推廣教育班



※歡迎隨喜贊助／• 郵政劃撥：10948242

• 戶名：福嚴精舍

梵語佛典教學與學習之心得筆記



文／常精進

《中論》「二諦」教學之觀行與義理解析（一）

在上一期的《會訊》中，圓滿了「《中論》〈觀四諦品〉第18頌之觀行與義理解析」全部的心得內容。這一期開始，將聚焦於《中論》〈觀四諦品〉中關於二諦之教學及《明句論》之相關註釋說明。有關二諦之教學，主要見於《中論》〈觀四諦品〉之第八至第十一頌。梵語偈頌及對應之羅什譯本之偈頌漢譯內容如下：

（第八頌）

*dve satye samupāśritya
buddhānām dharmadeśanā.
lokasaṃvṛtisatyam ca satyam ca
paramārthataḥ.* (Prasannapadā
[ed. de la Vallée Poussin 1913]
492.4–5)

諸佛依二諦，為眾生說法：一以世俗諦，二第一義諦。¹

（第九頌）

*ye 'nāyor na vijānanti vibhāgaṃ
satyayor dvayoḥ,
te tattvaṃ na vijānanti gambhīraṃ*

buddhaśāsane. (Prasannapadā [ed. de la Vallée Poussin 1913] 494.4–5)
若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。²

（第十頌）

*vyavahāram anāśritya paramārtho
na deśyate.*

*paramārtham anāgamyā nirvāṇaṃ
nādhigamyate.* (Prasannapadā [ed. de la Vallée Poussin 1913] 494.12–13)

若不依俗諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃。³

（第十一頌）

*vināśayati durdṛṣṭā sūnyatā
manda-medhasaṃ,
sarpo yathā durgrhīto vidyā vā
duṣprasādhitā.* (Prasannapadā [ed. de la Vallée Poussin 1913] 495.1–2)
不能正觀空，鈍根則自害，如不善咒術，不善捉毒蛇。⁴

1、《中論》卷4〈24觀四諦品〉，CBETA 2022.Q1, T30, no. 1564, p. 32c16–17。

2、《中論》卷4〈24觀四諦品〉，CBETA 2022.Q1, T30, no. 1564, p. 32c18–19。

3、《中論》卷4〈24觀四諦品〉，CBETA 2022.Q1, T30, no. 1564, p. 33a2–3。

4、《中論》卷4〈24觀四諦品〉，CBETA 2022.Q1, T30, no. 1564, p. 33a8–9。

上述這幾個偈頌連貫起來的大意為：

諸佛世尊之法的教導依二諦而顯，二諦是世間世俗諦與源於第一義之諦。若人們不知此二諦之分別，則不能了知諸佛法中的深奧真理。不憑藉世俗名言，則第一義不能被教導。不獲至第一義，則涅槃不被體證。若否定以世俗和勝義為特質之二諦而說空性，對此空性之誤解將令小智者壞滅，如不善捉蛇者，或不善咒術者。

在這一期中，我們將先聚焦於第八頌的文義。以下，先就第八頌文句中之字詞進行分析。

關於上述引文之一一字詞之分析與說明如下：

dve：數字 2 之雙數業格；

satye：此為中性詞 **satya** 之雙數、業格形。此與 **samupāsṛitya** 搭配，作為其受詞。**satya** 意為真實。

samupāsṛitya：此為 **sam-upa-ā-√sri** 之絕對分詞，在此文脈可理解為「依靠」、「以...為基礎」等意思。關於絕對分詞之形成方式及用法，可參考《梵語初階》§304, p. 100 & §306.2, p. 101。

buddhānām：陽性詞 **buddha** 之複數屬格形

dharmadeśanā：此為 **dharma** 與

deśanā 合在一起的複合詞，可理解為「法的教導」，陰性、單數、主格。此中，**dharma** 之動詞詞根為 \sqrt{dhr} ，其基本字義有「保持」、「擁有」等意思；**deśanā** 之動詞詞根為 $\sqrt{diś}$ ，其基本字義有「指出」、「顯示」等意思。

lokasamvṛtisatyam：此為 **loka**（世間）、**samvṛti**（世俗）及 **satya**（真實）合在一起的複合詞，可理解為「世間世俗之真理」。此處之 **-satyam** 與其後之 **satyam**，二者可理解中性、單數、業格，或中性、單數、主格，二種理解都可以表達相同一致的意思。**-satyam** 若理解為中性、單數、業格，則下半頌意為「[依於]世間世俗諦及[依於]源於勝義之諦」；若理解為中性、單數、主格，則下半頌意為「[二諦是]世間世俗諦及源於勝義之諦」。關於 **samvṛti** 一語，月稱論師提示了幾種在實際應用上或修行上之不同面向的意義，往後幾期將對此不同意義作進一步的討論。

ca：不變化詞，連接二個以上並列之詞語的连接詞。

paramārthataḥ：此為 **parama** 與 **artha** 合在一起的複合詞，詞末之 **-taḥ**（**-tas**）為一表示從格意義之語尾。整個複合詞可理解為「源於勝義之諦」。

依據上述之字詞分析，《中論》第二十四品第八頌梵語文句可理解如下：

*dve satye samupāśritya buddhānāṃ
dharmadeśanā,
lokasaṃvṛtisatyam ca satyam ca
paramārthataḥ.*

依於二諦而有諸佛之法的教導：世間世俗諦與源於勝義之諦。

依梵語偈頌所提示之字面上的意義，似乎是：諸佛對眾生所施設之言說教導，有二種「真理」（諦），一種是關世俗的真理，另一種是關於勝義的真理。萬金川在《中觀思想講錄》認為，此頌中的「諦」都是屬於「語言的範圍」：

「諸佛依二諦，為眾生說法」，此中的「諦」是屬於語言的範圍，不論勝義諦或世俗諦，都屬於語言的範圍……。（p. 159）

萬金川的此一看法，主要是在比較《中論》第二十四品之第八頌與第十頌的梵語語詞之意義後所提出的見解。他注意到鳩摩羅什譯文之第八頌的「諦」（*satya*）與第十頌的「俗諦」（*vyavahāra*）之用字不同，並將八頌的「諦」（*satya*）以第十頌對應「俗諦」之*vyavahāra*來作訓釋。關於*vyavahāra*一語，他提出如下之論述：

…… *vyavahāra* 應該是巴利文的 *vohāra* 的訛化，而 *vohāra* 一詞則有「言語」的意思，但 *vyavahāra* 一詞作為正規梵語來看，只有「約

定俗成」的意思，而並無「言語」的意思，因此若視 *vyavahāra* 一詞有「言語」的意思，則多少是基於把此語視同其巴利文的語形 *vohāra* 來看，而這是一種語言之間的訛化現象，由是而形成了所謂「佛教混合梵文」。（《中觀思想講錄》p. 159）

在上述引文中，萬金川提出了許多有趣的觀點。以下將針對這段引文內容，討論其相關見解的恰當性。

首先，他注意到鳩摩羅什在第十頌所譯之「俗諦」的梵語對應詞為 *vyavahāra*，然而他認為這是將 *vyavahāra* 對應巴利文 *vohāra* 的一種訛化結果。所謂「訛化」，言下之意即是「錯誤」。筆者推想，這或許是因為 *vyavahāra* 一詞沒有「言語」的意思，但鳩摩羅什將 *vyavahāra* 譯為「俗諦」，應是認為 *vyavahāra* 有「言語」的意思。因此，他認為此一翻譯意味著鳩摩羅什誤將 *vyavahāra* 對應俗語之某個意為「言語」的字詞，如巴利語之 *vohāra*。類似之意見，亦見於 Genjun Sasaki 所著之 *Linguistic Approach to Buddhist Thought*。Genjun Sasaki 指出，*vohāra* 可對應 *vyavahāra*（有“daily activities”之意思），亦可以對應 *vyāhāra*（有“speech”之意思）。對於將 *vohāra* 之「言語」的意思對應梵語 *vyavahāra* 一詞，他認為是錯誤的對應。⁵雖然 Genjun Sasaki 此處之

5、參見 Genjun Sasaki, 1986, *Linguistic Approach to Buddhist Thought*, pp. 88–89。

相關見解有其合理性，但不應貿然地認定：將 *vohāra* 之「言語」的意思對應於 *vyavahāra* 一詞是一種錯誤。

基於以下之理由，筆者認為將 *vohāra* 之「言語」的意思對應於 *vyavahāra* 一詞亦有其合理之處：

- (1) 語言文字的語義會隨時空環境而改變或引申。如 *saṃyojana* 一詞，MW 的梵英詞典提示了婆羅門教相關之典籍中的意思為 “the act of joining or uniting with”（「連結或結合之動作」），並且指出佛教典籍之《天譬喻》（*Divyāvadāna*）中此一語詞有 “cause of re-birth”（「再生之因」）之意思。
- (2) *The Pali Text Society's Pali-English dictionary*、《パーリ語辞典》及 *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary* 之作者皆認為 *vohāra* 與 *vyavahāra* 是相對應之語詞。
- (3) 在 MW 的梵英詞典中，*vyavahāra* 有幾個和「言語」有關的義項，如 “the use of an expression”（一種表達的使用）、“speaking about”（當論及 ...），以及 “designation”（名稱）等。

因此，斷然宣稱 *vohāra* 之「言語」的

意思不應對應於 *vyavahāra* 一詞，這樣的立場似乎過於主觀。綜合上述之討論，萬金川及 Genjun Sasaki 等認為 *vyavahāra* 就古典梵語本身來說並無「言語」之意思的觀點，嚴格地來說，並不完全正確。

另外一個與此有關的問題是：將 *vyavahāra* 視為是對應巴利語 *vohāra* 一語是否是「訛誤」？根據 Edgerton 的 *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary* (BHSD) 的提示，他認為 *ārya-vyavahāra* 一詞相當於巴利語之 *ariya-vohāra*，並提示此一見解是根據 CPD (*Critical Pāli Dictionary*) 而來。事實上，*vyavahāra* 具有「言語」之義涵，在般若經中已有用例。Edgerton 於 BHSD 之 *vyavahāra* 詞條說明中指出，*vyavahāra-mātra* 與 *nāma-mātra* 二詞在梵本《十萬頌般若經》（*Śatasāhasrikā Prajñāpāramitā*）同一脈絡中出現，因此他認為 *vyavahāra-mātra* 即是 *nāma-mātra* 之同義詞。⁶ 據此，在解釋 *vyavahāra* 之語義時，Edgerton 作如下之說明：“designation, term, in BHS with implication of superficiality, lack of substance”（「名稱、語詞之意，在混合梵語中帶有表面情況、缺乏實質之含意」）。

6、*Śatasāhasrikā Prajñāpāramitā* : “punar aparam āyusmañ chāradvatīputra bodhisattvo mahāsattva evaṃ jānāti: vyavahāramātram etad yad uta bodhisattva iti bodhisattvānupalabdhitām upādāya. nāmamātram etad yad uta rūpaṃ rūpānupalabdhitām upādāya. ...”（「復次，具壽舍利子！菩薩摩訶薩如是知：此『菩薩』但有字，菩薩不可得故。此色但有名，色不可得故。...」）更完整之經文內容，參見：http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/corpus/transformations/html/sa_zatasAhasrikAprajJApAramitA-1.htm

除了上述之有趣見解外，在先前之引文中，萬金川亦提出一個類似「混合梵語」之定義的觀點。他認為，古典梵語許多語詞的語義並非原本就有，而是來自與俗語之相當字詞的意思。以 *vyavahāra* 一詞為例，他認為 *vyavahāra* 具「言語」之意思是基於將其認為與巴利語 *voḥāra* 一詞相對應所致，並且在語詞對應之抉擇及語義的轉移過程中存在著錯誤，是一種「語言之間的訛化現象」。此一現象，於是「形成了所謂『佛教混合梵文』」。似乎，萬金川認為「佛教混合梵語文」意指梵語語詞混合了俗語語義的情況。然而，依據 Edgerton 的描述，Buddhist Hybrid Sanskrit（佛教混合梵文）是中世紀印度方言（Middle Indic）在梵語化（Sanskritisation）過程中所形成之俗語（Prakrit）與古典梵語（Classical Sanskrit）在字詞拼寫形式及語尾變化等之混合形態。⁷

總結歸納上述之討論，關於 *vyavahāra* 具「言語」之意思，就筆者目前所掌握的資料，並不一定如萬金川或 Genjun Sasaki 所說，是錯誤

地將 *vyavahāra* 對應巴利語之 *voḥāra* 所致。事實上，*vyavahāra* 一語在古典梵語的用例中已有具有與「言語」相關之含意。此外，將 *vyavahāra* 視為與巴利語 *voḥāra* 相對應之語詞，並不一定如萬川所說，是一種「語言之間的訛化現象」。諸多之語言學家，如 Edgerton 等，並不認為此一對應有任何問題。儘管 Genjun Sasaki 提出 *voḥāra* 語義中有關「言詞」之義項的合理對應梵語詞應為 *vyāhāra*，然而貿然地將 *vyavahāra* 對應 *voḥāra* 的理解視為錯誤，亦非是恰當的見解。

關於第八詩頌所說之「依於二諦而有諸佛之法的教導：世間世俗諦與源於勝義之諦」的意義，是否意味著：諸佛對眾生所施設之言說教導有二種「真理」（諦）——關世俗真理的教說及關於勝義真理的教說呢？勝義諦之「諦」是否是如萬金川所說，是「屬於語言的範圍」呢？有關這些問題的說明，將於後續的討論中解說。期待下一期再與大家分享梵語佛典之學習心得筆記！

7、參見BHS §1.33–§1.38。

111

福嚴佛學院 大學部招生

111學年度 大學部招生報考最新訊息

報名採書面報名方式，詳細訊息請上本院網站「招生訊息」：<https://www.fuyan.org.tw>



更多資訊請利用QR Code查詢

招生學制：二年制短期大學部（採學分制）。
四年制大學部（採學分制）。

報名日期：2022年7月15日止（星期五）。

考試日期：2022年7月27日（星期三）。

溫故知新

活動回顧

- 03月 ▶ 03/09~11 福嚴佛學院 佛三（會藏法師 主持）。
- 04月 ▶ 04/17~23 福嚴佛學院 禪七（開恩法師 指導）。
- 05月 ▶ 05/22 福嚴精舍 金剛法會。（參閱 p.1）
- 06月 ▶ 06/22 福嚴佛學院【第十八屆大學部畢業典禮暨結業式】。（參閱 p.1）

活動預告

- 09月 ▶ 09/01 福嚴佛學院 16:00 新生報到。
- ▶ 09/03 福嚴佛學院 17:00 暑假結束，全院報到。
- ▶ 09/07~09 福嚴佛學院 佛三（會藏法師 主持）。
- ▶ 09/12 [1] 福嚴推廣教育班 第 44 期正式上課。
[2] 慧日佛學班 第 33 期正式上課。
- ▶ 09/23~24 全國聯合論文發表會【政治大學】。
- ▶ 09/28 福嚴校友大會。
- 12月 ▶ 12/03 福嚴佛學院 大悲懺法會（院內）。
- ▶ 12/11~17 福嚴佛學院 禪七（開恩法師指導）。
- ▶ 12/27~29 福嚴佛學院 校外參學（三天）[視疫情而定]。
- 01月 ▶ 01/16 福嚴佛學院 19:00 結業式。
- ▶ 01/17 福嚴佛學院 12:30 寒假開始。



福嚴佛學院 第十八屆 校友畢業紀念特輯



印順導師圓寂十七週年

導師蹤跡



▲民國 87 導師攝於台中華雨精舍



▲民國 88 年 1 月 1 日印順導師攝於花蓮靜思精舍



▲ 民國 88 年 8 月 17 日印順導師於南投鹿谷精舍 ▲



▲ 民國 89 年印順導師於
花蓮靜思精舍養病



▲ 民國 89 年 1 月 印順導師病後與慈院 ▲
主治楊醫師及護士等於花蓮靜思精舍合影



▲ 民國 89 年 1 月清念上人紀念日 ▲
印順導師與花蓮靜思精舍法師們合影



佛以生滅說明流行、運動，如觀生滅無常時說『觀諸法如流水、燈焰』；
這是以生滅來說明運動；流水與燈焰，是剎那不住的，時時變動的，
所以是無常的諸行。

＊ 印順導師法語 ＊

