

妙林

菩
妙
題



MIAO LIN

宗旨：弘揚佛法

提升品德

推行淨土

淨化人心

第 12 卷 12 月號

中華民國七十八年元月一日創刊

中華民國八十九年十二月三十一日發行（雙月刊）佛曆二五四四年

發行所：妙林雜誌社 E-mail: aaa222@msl2.hinet.net

社址：804 高雄市鼓山區元亨街七號（元亨寺）

元亨寺網址：<http://www.yhm.org.tw>



上圖：歡喜報到

材質：台灣牛樟

作者：葉佳讓 居士

免費贈閱，歡迎索取

【開示語錄】

01 佛性

◎菩妙和尚

【影畫集錦】

02 元亨寺天王殿、觀音殿落成暨佛像開光安座大典

03 世界佛教僧伽會閉幕典禮、呂景海先生應邀演說「本能自療法」

04 佛顯寺大雄寶殿落成大典、般若精舍落成剪綵啓鎖大典

【佛學轉引】

05 《出曜經》和《雜阿含》的別生經〔一〕

◎靜中法師

10 緣起法之研究〔四〕

◎吳老擇

13 印度宗教哲學史的研究

第七章 原始佛教的基本教理〔下〕

◎于凌波

22 中國佛教早期的弘傳概述〔上〕

◎蔡日新

29 日本在臺殖民統治的同化措施

與內臺佛教的辯證發展〔一〕

◎江燦騰

【般若園地】

44 泛談《般若心經》種種

◎慧廣法師

47 情願

◎如意法師

48 柔軟的話

◎王荷

【人物論史】

49 南京棲霞山寺釋宗仰傳

◎杜愚

【津公徵文】

52 無表業

◎釋會忍

57 《阿含經》之「信學」初探

◎周柔含

【妙林園地】

64 我讀釋尊本生故事

◎菁慧

67 啓智林漫畫〔三十一〕——修行障礙

◎文：方外人／圖：YY

69 「與花有約」作品篇〔十九〕——充滿巧思的耶誕

◎宏雅

70 元亨古寺漫談——古剎重光 巍峨莊嚴

◎諸羅

71 西藏探索〔9〕

◎編輯部

72 隨然自在篇

72 八十九年度演培長老佛教論文獎勵會徵文得獎名單

67 教息會報

菩提妙語

處世間如虛空
若蓮花不著水
心清淨超於彼
稽首禮無上尊

——起日月三昧經卷上

《妙林》第十二卷十二月號

中華民國七十八年元月一日創刊

中華民國八十九年十二月三十一日發

創辦人：菩妙和尚

發行人：釋淨明

編輯：釋忠定、林碧玉

校稿：釋宏曇、諸羅

電腦打字：辛俊德

寄發組：釋安慧

法律顧問：王偉霖律師

發行所：妙林雜誌社

E-mail: aaa222@ms12.hinet.net

社址：高雄市鼓山區元亨街七號

NO.7 YUAN-HENG STREET

KUSHAN DISTRICT KAOHSIUNG,

TAIWAN, R.O.C.

電話：(07)521-3236~9分機306

傳真：(07)551-2164

郵政劃撥：41881508劉英治(釋淨明)

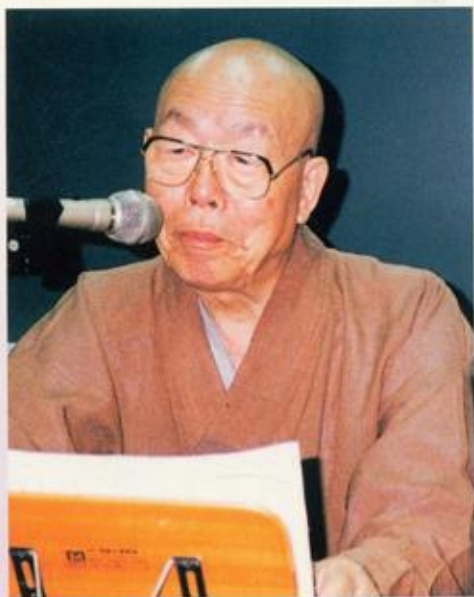
印刷：美育彩色印刷股份有限公司

中華郵政南台字413號登記為雜誌

◎著作權益未經許可請勿轉載

恭賀新禧

菩妙 敬題



佛性

◎菩妙和尚 主講

◎編輯部 整理

晉譯華嚴經卷三十五：釋尊成道後，「爾時如來，以無障礙清淨天眼，觀察一切眾生。觀已作如是言：奇哉！奇哉！云何如來具足智慧，在於身上而不知見。我當教彼眾生覺悟聖道，悉令永離妄想顛倒垢縛，具見如來智慧在其身內與佛無異。如來即時教彼眾生修八聖道，捨離虛妄顛倒。離顛倒已，具如來智，與如來等，饒益眾生。」

法華經方便品：「諸佛兩足尊，知法常無性，佛種從緣起，是故說一乘。」發菩提心，勤修善行為成佛種子；泯滅人性，罪惡滿貫則成一闡提。

華嚴著重啟發眾生自信心，本具佛性；法華著重緣起培育善根，踏實修行方能成佛。



①~⑥八十九年十二月三日高雄市元亨寺天王殿、觀音殿舉行落成暨佛像開光安座大典，恭請佛教界長老、政府各級長官聯合剪綵；菩妙和尚啓鎖；天王殿恭請淨心大法師、圓宗大法師、會本大法師主持佛像開光說法；觀音殿恭請超塵大法師、僧妙大法師、心定大法師主持佛像開光說法。

典禮中，元亨寺捐贈高雄市政府消防局救護車一輛。菩妙和尚平日對於文化、教育及

慈善事業貢獻良多，深獲佛教界長老及政府長官稱頌。

大典中，來自全省各地的法師及信眾們共襄盛舉盛況空前。元亨寺並自十二月六日起一連七天，舉辦啓建水陸法會，禮請文戒大法師主法，設有內壇、外壇、梁皇、華嚴、法華、楞嚴、諸經、淨土等壇，有一百多位法師誦經，法會莊嚴殊勝，功德圓滿。（攝影：編輯部）



⑪⑫旅美東方醫學碩士呂景海先生，應邀於八十九年十一月九日返國為寺院僧眾義診，並教授自身多年來的自療法經驗。十一月十七日下午二時，應邀至元亨寺梵音講堂演講「本能自療法」，並實施義診，演說內容精采實用，吸引不少僧眾前往聽講，咸感受益良多。（攝影：編輯部）

⑦～⑩世界佛教僧伽會第七屆大會於八十九年十一月十一日，在台北環亞大飯店舉行開幕典禮，計有美、韓、泰等二十二個國家之代表參加。

十一月十五日，與會僧伽至高雄元亨寺參訪，並舉行閉幕典禮，立法委員黃昭順、高雄市會議長黃啟川、市議員曾長發，及新任會長了中大法師等致詞，恭賀本屆大會圓滿成功。（攝影：王清江）



⑭⑮嘉義縣般若精舍於八十九年十二月二十三日上午九時，舉行精舍落成剪綵啓鎖暨佛像開光大典，住持田定法師恭請菩妙和尚主持剪綵啓鎖及佛像開光說法。

雲林、嘉義、高雄等地之法師、信眾前來觀禮者，對於嘉義縣地區增一所弘揚正法之道場，咸感欣喜。（攝影：宏雅）



⑬～⑮台南新化佛顙寺於八十九年十一月十八日舉行大雄寶殿落成大典，住持正妙法師恭請菩妙大法師、僧妙大法師、會本大法師聯合主持佛像開光說法，並於十一月二十日起，一連六天，舉行啓建在家五戒、菩薩戒會，由三大法師擔任戒壇三師和尚，前來受戒者計有一百餘人，戒會莊嚴殊勝，功德圓滿。（圖片提供：佛顙寺）



《出曜經》和《雜阿含》的別生經(一)

◎靜中法師

序說

寫了《經律異相》引經探源後記，談及經錄記載《出曜經》之別生經有七十五經，《經律異相》所引用的有二十四經，另發現《請般特比丘經》也是《出曜經》的別生經。有同道問及《出曜經》其餘的別生經，及《雜阿含》等的別生經。因此，我把查閱《出曜經》的別生共七十六經全部列出。引用《雜阿含》的別生共有九經：

1. 佛為老婆羅門說偈經
2. 差摩比丘喻重病經
3. 憂陀夷坐樹(下)寂靜調伏經
4. 質多羅長者(請)比丘經
5. 悉鞞梨天子諸(詣)佛說偈經
6. 天帝釋受戒經
7. 獨富長者財物無付經，亦名長者命終無子(付囑)經
8. 過去彈琴人經
9. 比丘避女惡名欲自殺經

為了避免重複陳述，一併將查閱隋《法經錄》卷四▲55-134中所載《雜阿含》別生，共一百二十八經，以

及連帶的別生經列出，提供參考。至於《增一阿含》等的別生經極小數，就此省略了。

從《出曜經》抄出之別生經

隋《法經錄》卷五▲55-142下，共七十五經：查閱：《出曜經》

- | | |
|-----------------|------------|
| *1. 佛說無常經 | 卷一▲4-610中。 |
| 2. 七老婆羅門請為弟子經 | 卷一▲4-611下。 |
| *3. 比丘求證人經 | 卷一▲4-612上。 |
| 4. 阿難見伎樂啼哭無常經 | 卷一▲4-613上。 |
| 5. 瓦師逃走經 | 卷一▲4-614中。 |
| *6. 佛說竊為沙門經 | 卷一▲4-615上。 |
| 7. 瞎瞽經 | 卷一▲4-615下。 |
| *8. 佛說群牛千頭經 | 卷一▲4-616上。 |
| 9. 慳貪長者經 | 卷一▲4-617中。 |
| 10. 梵志問世間減損經 | 卷一▲4-618上。 |
| 11. 佛說孤(孤)母喪一子經 | 卷一▲4-618中。 |
| 12. 梵志避死經 | 卷一▲4-619上。 |
| 13. 比丘問佛何故捨世學道經 | 卷一▲4-619中。 |
| 14. 三魚失水經 | 卷二▲4-621中。 |
| 15. 集修行士經 | 卷二▲4-621下。 |

附註說明：凡有▲符號，皆指「大正藏」。例：▲55-142中，即大正藏第五十五冊，一百三十四頁中欄。

16. 阿梵和利比丘無常經 卷三▲4-622下。
- *17. 佛看比丘病不受長者請經 卷三▲4-623上。
18. 童子善射術經 卷三▲4-624中。
19. 女人欲熾荒迷經 卷四▲4-627上。
20. 貧子得財發狂經 卷四▲4-630中。
- *21. 坐禪比丘命過生天經 卷四▲4-631下。
- *22. 斫毒樹更生經 卷五▲4-635下。
- *23. 獵師捨家學道經 卷五▲4-636上。
- *24. 甘露道經 卷五▲4-637上。
25. 放逸經 卷六▲4-640中。
- *26. 求離牢獄經 卷六▲4-641上。
27. 深淺學比丘經 卷六▲4-643上。
28. 佛說多聞經 卷六▲4-643中。
29. 降千梵志經 卷七▲4-645上。
- *30. 拘提比丘經 卷七▲4-647中。
31. 暴象經 卷七▲4-649上。
32. 梵志子死稻敗經 卷八▲4-650中。
33. 昔有二人相愛敬經 卷八▲4-651中。
34. 佛說歡喜過差天經 卷八▲4-651下。
35. 良時難遇經 卷八▲4-652下。
36. 鍾磬貧乏經 卷八▲4-653上。
37. 佛往慰迦葉病經 卷九▲4-657中。
38. 八歲沙彌降伏外道經 卷九▲4-658中。
- *39. 慈仁不殺經 卷十▲4-661中。
- *40. 佛說護口意經 卷十▲4-662上。
- *41. 佛說摩那祇全身入地獄經 卷十▲4-663上。
42. (瞿)波利比丘護(謗)梵行經 卷十▲4-664上。
43. 有眾生三世作惡經 卷十一▲4-668中。
44. 流離王攻釋子經 卷十一▲4-669中。
45. 佛神力救長者子經 卷十二▲4-672中。
46. 佛命阿難詣最勝長者經 卷十二▲4-674上。
- *47. 最勝長者受咒願經 卷十二▲4-675中。
- *48. 比方世利經 卷十二▲4-676上。
49. 佛說信能度河經 卷十二▲4-677上。
50. 昔為鹿王經 卷十四▲4-685中。
51. 聰明比丘經 卷十四▲4-687中。
52. 二僑士經 卷十五▲4-691上。
53. 長壽王經 卷十六▲4-693中。
- *54. 調達問佛顏色經 卷十六▲4-695下。
55. 國王厭世典經 卷十六▲4-697中。
56. 佛說寤意經 卷十七▲4-699上。
57. 說法難值經 卷十七▲4-700中。
58. 佛說無害梵志執志經 卷十七▲4-703上。
59. 出曜華經 卷十九▲4-709中。
- *60. 佛度旃陀羅兒經 卷十九▲4-710上。
- *61. 六師結誓經 卷二十▲4-716中。
- *62. 梵志問佛師經 卷二十▲4-717中。
- *63. 承事勝己經 卷二十一▲4-718上。
64. 善唄比丘經 卷二十一▲4-721上。
65. 無病第一利經 卷二十三▲4-732上。
66. 佛說法施勝經 卷二十三▲4-735上。
67. 倒見眾生經 卷二十四▲4-737中。
- *68. 水上泡經 卷二十四▲4-738上。
69. 童子問佛乞食事經 卷二十四▲4-739中。
- *70. 目連弟布施望即報經 卷二十五▲4-741下。
- *71. 調達生身入地獄經 卷二十五▲4-744中。
72. 流離王入地獄經 卷二十五▲4-746上。
- *73. 乞兒發惡心經 卷二十八▲4-760下。

74. 長者夜輪得非觀經 卷二十九▲4-769上。

75. 梵志試(祀)火恩經 卷三十▲4-775上。

*76. 請般特比丘經 卷十九▲4-712上。

註：《請般特比丘經》，隋《長房錄》卷十▲49

-91下，誤為劉宋求那跋陀羅譯。續後，唐

《內典錄》卷四，《靖邁錄》卷三，《大周錄

》卷七，《開元錄》卷十五，《貞元錄》卷二

十五皆沿用此說。

《雜阿含》之別生經及異譯經

一、隋《法經錄》卷四▲65-134中，列出《雜阿含》別生共有一百二十八經。查考內容：其中別生有一百十六經，異譯有三經，重複一經，誤編有五經，疑經有三經。

(一)別生經：

1. 佛為婆羅門說四法經 出第二卷

查閱：卷二(五十三經)▲2-12上：「佛告婆羅

門：有因有緣集世間，有因有緣世間滅；

有因有緣滅世間，有因有緣世間滅。」論

生死因果與解脫因果緣起四法。

2. 佛為憍慢婆羅門說偈經

查閱：卷四(九十二經)▲2-23下：佛告憍慢婆

羅門：於父母及諸尊長不應驕慢，應善恭

敬。

異譯：別譯雜阿含卷十三(一一五八經)▲2-463上

3. 佛說普施經 出第四卷

查閱：卷四(九十五經)▲2-26上：佛因布施風波

，說明自己立場，應平等施及分析施福。

異譯：(1)別譯雜阿含卷十三(一一六一經)▲2-465

下。

(2)增一阿含卷四十三，善惡品第三經▲2-

781上。

*4. 佛為老婆羅門說偈經

查閱：卷四(九十六經)▲2-26中：老婆羅門受

子遺棄，佛說偈諷刺：「人形羸瘦，棄

捨於尊老，其子愧怖迎養老父。」

異譯：別譯雜阿含卷十三(一一六二經)▲2-466上

5. 佛為婆羅門說耕經

查閱：卷四(九十八經)▲2-27上：耕田婆羅門

見佛乞食，譏為不勞而獲。佛說明是耕眾

生心田，播菩提種子。

6. 佛跡見千輻輪相經 出第四卷

查閱：卷四(一〇一經)▲2-28上：婆羅門見佛

腳跡輪相以為天仙，佛自說是斷煩惱，除

生死，如蓮華，不著水；雖生世間，不著

世間的人間佛陀。

異譯：(1)別譯雜阿含卷十三(一一六七經)▲2-467

上。

(2)增一阿含卷三十一，力品第三經▲2-

777上。

7. 佛為事火婆羅門說悟道經

查閱：卷四(一〇二經)▲2-28中：事火婆羅門

譏佛為領群特(賤民)，佛暢談不以四姓

(階級)為貴賤，善惡業行為貴賤：「不

以所生故，名為領群特；不以所生故，名

為婆羅門；業故領群特，業故婆羅門」。

*8. 差摩比丘喻重病經

查閱：卷五（一〇三經）▲2-29下：差摩比丘身

患重病，扶杖就座為大眾說法：觀五受陰非我亦非我所。「於五受陰，如是觀生滅已，我慢我欲我使，一切悉除，是名真實正觀。」說法已身病悉除，心得解脫，大眾皆得法益。

9. 佛為比丘說燒頭喻經

查閱：卷七（一七五—一八六經）▲2-46上—48

中：佛告諸比丘：當勤修道，如有人火燒頭衣，急切救滅。為斷無常火故，斷五陰無常等法，共有十二經。

*10. 優陀夷坐樹下寂靜調伏經 出第九卷

查閱：卷九（二五三經）▲2-61中：婆羅門尼問

苦樂為自作為他作？優陀夷否定非自作，說六根與六塵合生識，「觸因緣生受內覺，若苦，若樂，不苦不樂。……此是阿羅訶（佛）說。從其因緣，生於苦樂」。

11. 處中行道經

查閱：卷九（二五四經）▲2-62中：尊者二十億

耳修道急進，久未得益，生退心思還俗。佛知為說調琴喻：「云何善調琴絃？不急不緩，然後發妙和雅音。……精進太急增其掉悔，精進太緩令人懈怠，是故汝當平等修習」。

異譯：(1) 中阿含卷二十九，沙門二十億耳經▲1-

611下。

(2) 增一阿含卷十三，地主品第三經▲2-

612上。

12. 諸漏盡經 出第十卷

查閱：卷十（二六三經）▲2-67上：佛告諸比丘

，我因具正知見，知色等五陰和集成之因；要滅盡生死，心得解脫，須勤修習四念處乃至八正道。如雞孵卵，持續不斷，自然功到事成。精勤修道，令漏落生死心行淨盡不生，自會到達心解脫涅槃境地。

13. 色無常經 出第十卷

查閱：卷十（二六四經）▲2-67下。

異譯：(1) 中阿含卷十一，牛糞喻經▲1-496上。

(2) 增一阿含卷十四，高幢品第四經▲2-617中。

14. 佛為比丘說大力經 出第十卷

查閱：卷十一（二七五經）▲2-73上。

異譯：(1) 別譯雜阿含卷一（六經）▲2-375上。

(2) 鼻奈耶卷三，姚秦 竺佛念譯▲24-861上。

15. 佛為頻頭婆羅門說像類經 出第十一卷

查閱：卷十一（二八〇經）▲2-76下。

異譯：生經卷二閑居經，西晉 弘法護譯▲3-79上。

16. 佛說四大色身生厭離經 出第十二卷

查閱：卷十二（二八九、二九〇經）▲2-81上82

上。

17. 佛為比丘說三法經 出第十四卷

查閱：卷十四（三四六經）▲2-95下。

18. 異信異欲經 出第十四卷

查閱：卷十四（三四七經）▲2-96中。

異譯：摩訶僧祇律卷十七，東晉 佛陀跋陀羅共法顯譯▲22-362中。

19. 佛說醫王經 出第十五卷

查閱：卷十五(三八九經)▲2-105下。

異譯：佛說醫喻經·趙宋 施護譯▲4-802下。

20. 葉喻多少經 出第十五卷

查閱：卷十五(四〇四經)▲2-108下。

21. 佛為諸比丘說莫思惟世間思惟經 出第十六卷

查閱：卷十六(四〇七經)▲2-108下。

22. 佛為比丘說極深險處經 出第十六卷

查閱：卷十六(四二一經)▲2-111上。

23. 佛為比丘說大熱地獄經 出第十六卷

查閱：卷十六(四二二經)▲2-111中。

24. 舍利弗等比丘得身作證經 出第十八卷

查閱：卷十八(四九二經)▲2-128中。

25. 釋提桓詣目連放光經 出第十九卷

查閱：卷十九(五〇四經)▲2-133下。

26. 目連見眾生身毛如箭經 出第十九卷

查閱：卷十九(五一五經)▲2-136中。

27. 眾生頂有鐵磨盛火熾然經 出第十九卷

查閱：卷十九(五二〇經)▲2-137上。

28. 見一眾生舉體糞穢塗身經 出第十九卷

查閱：卷十九(五二五經)▲2-137下。

29. 目連見大身眾生然鐵纏身經 出第十九卷

查閱：卷十九(五三〇經)▲2-138中。

30. 阿那律思惟目連神力經 出第十九卷

查閱：卷十九(五三三經)▲2-139下。

31. 勸行有證經

查閱：卷二十(五四一經)▲2-140下。

32. 無畏離車白阿難經 出第二十一卷

查閱：卷二十一(五六八經)▲2-147下。

33. 三行經 出第二十一卷

查閱：卷二十一(五六八經)▲2-150上。

* 34. 質多羅長者請比丘經 出第二十一卷

查閱：卷二十一(五七一經)▲2-151中。

35. 眼色相繫經 出第二十一卷

查閱：卷二十一(五七二經)▲2-151下。

36. 世尊繫念經·出第二十二卷

查閱：卷二十二(五八五經)▲2-155中。

異譯：別譯雜阿含卷九(一六九經)▲2-436中。

37. 商人脫賊難經 出第二十二卷

查閱：卷二十二(五九〇經)▲2-156下。

異譯：(1)別譯雜阿含卷九(一八四經)▲2-439中。

(2)出曜經卷十七·姚秦 竺佛念譯▲4-699下。

38. 長者命終生兜率天經

查閱：卷二十二(五九三經)▲2-158中。

異譯：別譯雜阿含卷九(一八七經)▲2-441上。

39. 長者命終生無熱天經

查閱：卷二十二(五九四經)▲2-159上。

異譯：別譯雜阿含卷九(一八八經)▲2-442下。

40. 如來神力經

查閱：卷二十三(六〇四經)▲2-161中。

41. 二童子見佛說偈供養經 出第二十三卷

查閱：卷二十三(六〇四經)▲2-161下。

42. 大力士出家得道經

查閱：卷二十三(六〇四經)▲2-163中。

43. 阿育王獲果報經

查閱：卷二十三(六〇四經)▲2-166中。

44. 阿育王於佛所生大敬信經
查閱：卷二十三（六〇四經）▲2-166中。
45. 阿育王供養道場樹經
查閱：卷二十三（六〇四經）▲2-170上。
46. 羅婆鳥鷹所捉經 出第二十四卷
查閱：卷二十四（六一七經）▲2-172上。
47. 雪山無爰猴經 出第二十四卷
查閱：卷二十四（六一〇經）▲2-173中。
48. 世間言美色經 出第二十四卷
查閱：卷二十四（六一三經）▲2-174中。

- 異譯：修行道地經卷三，西晉竺法護譯 ▲15-196上。
49. 淳（純）陀沙彌經 出第二十四卷
查閱：卷二十四（六三八經）▲2-176中。
- 異譯：增一阿含卷十八，四意斷品第九經 ▲2-640中。
50. 商人子作佛事經 出第二十五卷
查閱：卷二十五（六四〇經）▲2-177中。
（下期待續）

緣起法之研究（四）

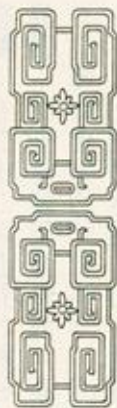
◎元亨佛學院研究部教授 吳老擇

一、緣起中道與一般相對之概念

中道，巴利語 *majjhima-patipada*，沒有緣起 *paticca-samuppada* + *majjhima-patipada* 之複合辭句。中道法就是緣起法，緣起法即含括世間和出世間之法。想在《相應部》之因緣相應裏，有許多經敘述中道法，所以研究佛法的學者，都稱為「緣起中道」①。*majjhima*，其義為中的、中間的、中等的；而 *patipada* 含有行、道、道跡等意義，合起來稱為「中道」，為超

越相對概念的修行法門，不可用漢語之以字釋義的方式，說成中間之道，或中間之路。

日本有一政黨，自稱其主義，不偏左亦不偏右，而說是中道主義，或中道路線。有人以為其中道路線是由佛教的中道思想而來的，我認為這完全是牽強附會。記得在大學三年，聽一位教授的專題講演——中道法。說得不偏右不偏左，就是中道。我即站起來質問：「不偏左就是偏右，不偏右就是偏左，先生說的「中道」位置



在哪裏？」大家鼓掌大笑！說這個台灣人簡單。

這種邏輯學在印度發展得很早。在印度哲學之體系的構造中，尼夜耶(Nyaya亦名正理)學派，具備獨自的認識論和解脫論。它並繼承了偉修尸伽(Vaisheshika)的形而上學、自然哲學及古因明之論理學的內容；又見與中觀派的諍論而其論理學的技術有相當的發達。其全部原理稱為十六諦，即：量、所量、疑惑、動機、標準、定說、支分、思擇、決定、論議、論證、論結、似因、詭辯、誤難、負處之十六法則^②。對十六諦，不能一一的論述，這主要的目的是對「我」為對象之正確的認識，其結果是解脫，所以有人說，印度人的論理學是「目的志向型」的，排除苦煩，達成解脫為人生最高之目的。當然佛教亦然，但其內容和對象卻完全相反的無我論。

中國公孫龍子有辨名實之說，主張馬為全稱，白馬有白的一種屬性，為馬的一部分，所以白馬不等於馬，其結論則白馬非馬也。中國古代騎馬過關必需繳納通關稅，有一天公孫龍子之門下，騎馬要過關，稅務官要他們交稅，其門人說：「白馬非馬也」。稅務官不理其言，不管白馬、黑馬都是馬，你們不交稅，馬就留下來。這是事實與主義的衝突。

世間所有的概念，無不始自二分法：如善、惡，好、壞，左、右，來、去，美、醜，高、矮，長、短，遠、近……。以人來說，男人，女人，本省人，外省人，出家人，在家人，中國人，外國人……等亦不例外。中國以前，男人稱為丁，女人稱為口，為了徵兵和抽稅，人口的統計，女人即不計算在內。如果用公孫龍子的概念來解釋：女人是男人的屬性，是屬男人的一部分，女人不等於男人，所以女人非人也。現在這種概念，即大

犯人權之罪了。

知識和智識對象，通過論理之法則，了解其符合真理事實，而稱之為真理，這些必應論證的方法，使正、反兩面之浮出，才裁斷哪一個較可以肯定為真實。這當然必須有動機和懷疑為準備論證的課程。在原則上不為覺知之現象，就不進行論證，而對於無須被確知的對象，有懷疑之餘地才會提出求證的動作。這就稱論理學。

在宗教虔敬信仰的立場，不准許通過懷疑之課程，去論證其信仰對象之神存在的狀態。如孔子說：「祭神如神在」。對於神之存在，雖然心中有著懷疑，但不反對當時禮儀祭祀之社會價值。所以「祭神如神在」不能構成為論理學。在早期的佛典裏，世尊時常以論證之方法，追問外道信仰的不真實，問至三次不能回答，常有頭破為七分之言，是證明對方已墮於負處了。（請參閱中部經）。由此證明佛教之辯證法是很發達的。所以中觀學和唯識學以後，就助成陳那等之因明學的發展。到了中國，受言多必詐或言多必失的不言之言的道德影響，所以因明學在中國佛教是無法發生作用的。

對於左、右，成、壞，苦、樂等之二分法的相對法，下一項亦會稍為討論。到了有、無之爭論的下一節會更詳細的討論。

二、緣起中道與修行道的相對概念

此二分法的相對概念，是佛陀成佛以前之印度哲學，有以二合為一的哲學，亦有以二分化為多的論理。這樣才有百花盛開之五光十色的六師外道^③。不若說它，才有光怪陸離的教派出現。佛陀認為此二分法是人類傳統概念的習慣固執，雖是旋轉無窮，但事實是無內容的戲論，無益於實際問題的解決。佛陀在菩提樹下，證悟

緣起中道之後，到了波羅奈之鹿野苑爲五比丘說法：

時，世尊告五比丘曰：「諸比丘！于世有二邊，出家者不得親近。何爲二耶？（一）于諸欲欣愛、貪著爲事，乃下劣、卑賤凡夫所行，而非聖賢，無義相應也。（二）自以煩苦爲事，乃苦而非聖賢，無義相應也。諸比丘！如來捨此二邊，以現等覺中道，爲資眼生、智生、寂靜生、證智、等覺、涅槃也④。」

在佛陀當時的印度社會，於東南地方的王舍城，爲人口密集的城市國家，尊重教育、法治和民主之議會制度（布薩 *uposatha*），帶動貿易、商、工業等之社會市場經濟的發達，一般人對於物欲的享受當不待言，就是外道修行者的沙門、婆羅門亦不少人在享受色、聲、香、味、觸的五妙欲。這一類的修行者，大約是個人主義自然主義，或斷滅論者，人死了就沒有了，不享受要待何時？又享樂認爲是自然的現象，有樂可享受順其自然。到了老衰將死，就是有色聲妙境之欲樂，亦無能爲力，望而熏心而已。所以能享受之時，不失時機，要盡人生之享樂，放蕩、放逸亦是理所當然。

佛陀言這類人，是下劣、卑賤、凡夫之行爲，不成爲賢聖，其行爲是無任何價值可言的。目前台灣的社會，物欲豐盛，色、聲、香、味、觸等五光十色，真令人智昏。使些無賴漢及無知的青少年，無不陶醉其中。司法泡沫化，無法以戒；教育泡沫化，無教以導；家風失墮，無愛以養。故產生無知的群羊，不勞而求樂，終於沉淪苦海，拔救無期，永遠成爲有家歸不得的流浪漢。這是今日社會的一大極端。

佛陀又對五比丘說：「自以煩苦爲事，乃苦而非賢聖，無義相應也」。這是言苦行者，「自苦其身」是毫

無意義的。佛陀未成佛以前，於苦行林，修練斷食、斷息及其他之苦行。六年間實行前人未達到的極苦境界，所以說：「以手掌摩擦肢體時，因少食，予之身毛臭腐，與根皆由身脫落。舍利弗！以如是行、如是道、如是難行，予以超人法，未達特殊最上智見。其爲何故？此乃未達聖慧也」⑤。

依佛陀之經驗談，六年修行是前人未達到的極苦之行，但不能實現自己所需要的特殊最上智見——聖慧也。意思說：修練苦行「乃自以煩苦爲事」。而不能資於眼生、智生……涅槃也。自古以來之印度，除享樂主義之外，苦行是各教派必修的科目。苦行稱爲 *tapa*，是由其語根 *tap* 而來的。*tap* 含有光、熱、令之苦痛之義。苦行者，相信人的身體很多不淨之罪業；以身行極苦之行，練成光、熱、燒盡淨化此身上無量之罪業，即得解脫涅槃。佛陀發現罪業之苦果，是心而非生理上的問題。這些支離破碎的苦練，唯是自以煩苦爲事，不能達賢聖之智境，故說這是毫無意義的一極端而已。由此，知道世尊出家修行之目的，是達聖賢最上之智境。佛教聖賢之含義和中國的聖賢稍爲不同。

中國的賢聖，據《說文解字》：「賢者多財也」。以財訓釋爲才、能，故孟子說：「我獨賢勞也」⑥。所以一般言「賢者多勞」。又《說文解字》：「聖，通也」。訓爲「凡一事精通，亦得謂之聖」⑦有才藝及精通事物，是中國的賢聖。

佛教的賢 *dharma*，含有堅固、賢者、慧者等義。聖，巴利語爲 *ariya*，有神聖、尊貴的、聖者等義。勤修八正道，未證果位以前稱爲賢位，證四果以上者，稱爲聖果或聖位。所以說：

諸比丘！何爲如來所現等覺，資眼生、智生……

涅槃中道耶？此即八聖道也！謂正見、正思、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。諸比丘！以此為如來所現等覺，資眼生、智生……涅槃中道也⑧。

以上是佛陀教化五比丘，離開享樂和苦行之二邊，以實行沙門之中道行。五比丘原來亦是苦行者，堅執苦行是解脫之本，以為世尊離開苦行，墮於奢侈，哪裏有可能證得最上慧的上人法？世尊徹見享樂和苦行主義的缺點及過失，此二極端，絕無聖果可證。所以對此原為苦行林的共鳴者，以遠離苦、樂二邊之中道法而教化，是最恰當的應機說法，亦最容易使五比丘解放傳統苦行的固執。對於化度迦旃延就不說苦、樂而說有、無之二

邊。「待續」

註：

①請參照水野弘元博士著《巴利語佛教讀本》。

②請參照木村泰賢印度六派哲學三一四頁及哲學事典一〇六二頁。

③請參照漢譯南傳長部一、五八頁以下。

④請參照漢譯南傳律部三、一四頁。

⑤同南傳中部一、一〇六頁以下。

⑥孟子萬章上。

⑦《說文解字注》賢字條及聖字條——天工書局版。

⑧同南傳律三、十五頁。



印度宗教哲學史的研究

第七章 原始佛教的基本教理(下)

第四節 四聖諦

◎弘法資訊發行人 于凌波

四聖諦，是佛教各宗派共同承認的教義，也是「初轉法輪」的根本內容。佛陀在菩提樹下睹明星而證道，本文前節述及，證悟的就是「緣起」。而佛陀後來在鹿

野苑度化五侍者時，為什麼不說緣起，而說四聖諦呢？那是因為「緣起甚深，無信云何解」。緣起法是：「甚深最甚深，微細最微細，難通達極難通達的妙理」，不是未起信的人所能了解及接受，所以權巧方便，把緣起

重加組織，以「四聖諦」表達出來。事實上，四聖諦仍然是「緣起」——苦與集是流轉緣起，滅與道是還滅緣起。但苦、集、滅、道四聖諦，不僅在因明學——邏輯上推理可得，並且也是實踐行持的法門，尤其著重在「道可修」這一諦上。

四聖諦的諦字，是真實不虛之意。《佛遺教經》曰：「月可令熱，日可令冷，佛說四諦，不可令異。」佛陀為五侍者說四聖諦時，前後以不同的方式說了三次，後來被稱作「三轉法輪」。法輪是什麼意思呢？法者，佛陀所說的言教，稱之為法，亦即是佛法；輪者，是轉輪聖王的「輪寶」，輪寶事實上是戰爭所用的武器，有金銀銅鐵四種。輪寶有迴轉及摧破二義。迴轉者，迴轉四天下；摧破者，碾摧諸怨敵。佛經上說，此洲——南瞻部洲人壽無量歲乃至八萬歲時，則有轉輪聖王出世，此王由輪旋轉應導，威伏一切，故名轉輪。佛陀說法，能迴轉眾生界，故從喻名為法輪。如大智度論曰：「佛轉法輪，如轉輪聖王轉寶輪……轉輪聖王，手轉寶輪，空中無礙。佛轉寶輪，一切世間天及人中，無遮無礙，見其寶輪者，諸災惡害皆滅。遇佛法輪，一切邪見，疑悔災害，皆悉消滅。」

佛陀住世時代，一再告誡弟子，要不斷去學習四聖諦，如果真正理解、實踐四聖諦，則由八正道就可建立阿羅漢的解脫知見和一切勝行，而証入阿羅漢果。所謂四聖諦，如《雜阿含三八〇經》所說：

「爾時，世尊告諸比丘：有四聖諦，何等為四？苦聖諦，苦集聖諦，苦滅聖諦，苦滅道跡聖諦。」

這在《增一阿含》卷十四謂：

「時世尊告五比丘，汝等當知，有此四諦，云何

為四？苦諦，苦習諦，苦盡諦，苦出要諦。彼云何名為苦諦？所謂生苦、老苦、病苦、死苦、憂悲惱苦、愁憂苦痛、不可稱記。怨憎會苦、恩愛別苦、所欲不得，亦復是苦。取要言之，五盛陰苦，是謂苦諦。云何苦習諦？所謂受愛之分，習之不倦，意常貪著，是謂苦習諦。彼云何苦盡諦？能使彼愛，滅盡無餘，亦不更生，是謂苦盡諦。彼云何名為苦出要諦？所謂聖賢八品道：所謂等見、等治、等語、等業、等命、等方便、等念、等定。是謂名為四諦之法。」

四聖諦的第一聖諦是苦聖諦，是佛陀把人生判定為「苦」。佛陀的苦觀，與當時印度思想界的苦觀並不相同。佛陀不以肉體或物質為苦因，也不以「無快樂」為苦因，而認為苦的原因在於我們主觀的精神，而不在客觀的事物上。換言之，苦是由於某些條件而來的現象，並不是實在的東西。所謂條件，即是我們主觀上的一種期待或企求的心理狀態。苦對條件的本身是消極性的，在不能滿足期待或企求者，就叫做苦。

在佛教經典中，說苦的地方很多，範圍也很廣。苦的種類，有二苦、三苦、五苦、八苦、十苦等多種。二苦是指內苦和外苦，內苦有二種，身痛、頭痛等四百四病是為身苦，憂愁、瞋恚、恐怖、嫉妬是為心苦。外苦亦有二種，一者官府盜賊虎狼蛇的逼害，一者風雨寒熱雷電霹靂的災患。八苦之說，見前文增一阿含所說，即生、老、病、死苦，恩愛別苦，怨憎會苦，所欲不得苦，五陰熾盛苦等八種苦。但這些只是苦的事象，如果進一步探索，自苦的性質來分析，則苦的性質有三種，即苦苦、壞苦、行苦，如《俱舍論》卷二十二所稱：「諸有漏行，皆是苦諦。」有漏行的範圍，包括一、非可

意的有漏行法——如苦受；二、可意的有漏行法——如樂受；三、餘有漏行法——如不苦不樂受。以上三受，其性質全是苦，故稱三苦。三苦的梵文是 *tri-dukkhata*，其中 *tri* 是三，*dukkhata* 是苦的性質，或苦之為苦的要素。所以三苦的原意，指的是其通於苦的特性，而非指三種俱體的苦。這三苦是苦苦、壞苦、行苦，茲分述如下：

一、苦苦：苦苦，這是我人生理上——即肉體上的苦，也就是我們常識上所說的痛苦。如生病時肉體上的痛苦，受創傷時肉體上痛苦，甚至於棒擊鞭撻時的痛苦，這即所謂「苦受」。這種神經感覺上的痛苦，以各人感覺的銳敏或遲鈍而有所不同，假如施以藥品或麻醉劑，則其痛苦即可減輕或消失。這就是苦苦。

二、壞苦：這是心理上——即精神上的苦，也就是樂境的消逝或壞滅所引起的苦。美滿和樂的家庭，一場大地震家毀人亡，當然使精神感到痛苦；或受人誣陷，名譽受損，錢財損失，當然也使精神上感到痛苦。或者舉例來說，如出國旅行，到風景區遊覽，空氣清新，風光如畫，感到可意而快樂；但如果一直遊下去，遊到兩腿痠痛，疲倦萬分，就由可意變成不可意，因感到厭倦而生苦。這時找到一家飲料店，坐下喝著飲料休息。剛坐下休息感到可意而舒適，但坐久了同樣會感到厭倦而生苦。由此可知，可意之境的「樂受」，會變壞、消逝，這就是壞苦。

三、行苦：行苦，是由因緣和合，遷流變異所生起的苦，也是一種微細而不易察覺的苦。行苦的行，就是「諸行無常」的行。行的梵文是 *samskṛiyate*，它的意思是「依此而被形成」，或者是「此是被形成者」。這是以由形成的力與被形成的物二義所成立，在漢譯經典

中解釋為「造作」，即是指現象界的生起存在，都是相依互存，彼此關涉而有的。生起存在是如此，變異與壞滅也是如此。這在「諸行無常」中已有所敘述。原來宇宙萬有生住異滅的過程，在前期是相輔相成，在後期卻是相斥相反。

而由相輔相成轉化到相斥相反，其因素不是來自外界，而是來自內部。照哲學家黑格爾的說法：「有限事物的諸限制，並非單是來自外界，一事物之自身的本質，就是消滅其自身的原因，憑它自己的活動，它可以轉化為與自身相反之物。」基於以上的理解，任何的幸福與快樂，在諸行無常的公例下，不能常住，終歸是苦。這就是行苦。

四聖諦的第二聖諦是苦集聖諦，集諦是現實世界成立的原因。佛法的基本理論是緣起，就是說一切現象，都是相對的互相依存而存在。這種關係條件的存在，「無常」無寧是必然的事實。這無常的世界與多苦的人生，就是苦諦的現象。但苦必然有引它生起的原因，佛陀把苦的原因，歸結於渴愛和欲望。《增一阿含經》卷十七稱：

「彼云何名為苦集諦？所謂苦集諦者，愛與欲相應，心恆染著，是名為苦集諦。」

苦的原因，是「愛與欲相應，心恆染著」。愛就是貪，《大乘義章》曰：「貪染名愛。」所以貪與愛是同義語；欲是欲望、希望、欲念，欲望的梵文疊詞 *Taṅka*，漢譯經典中一般譯為「欲望」，但欲望並不全是負面的含義，因為人是生活於欲望中，完全沒有欲望，心如槁木死灰，與死人何異？並且，上求覺道以達於解脫，下化有情為眾生謀福利，都必須欲望，這些欲望，無寧是佛陀所認可與鼓勵。所以 *Taṅka* 一字譯為「欲望」

，並且只採用其負面的意義，並不十分妥切。當然也有其負面含義，那就是無明與貪愛結合，以追求私欲的滿足，由而產生了三種愛——欲愛、有愛、無有愛。這三種愛稱作渴愛，如口渴時要飲水似的強烈追求。欲愛是肉體上的愛欲，有愛是對於存在（幸福快樂的存在）的渴求，無有愛是對無存在的渴求（認為現實是苦，為脫離苦對於虛無境界的渴愛）。以上三種愛，都與當時印度的社會背景有關。佛陀時代，印度社會受順世外道思想的影響，風氣墮落，視欲愛為人生最大之幸福與理想，以至醉生夢死，追求肉體上的片刻之歡。另一方面，印度的四姓階級制度，高貴種姓的富有者富可敵國，窮極奢侈；奴隸種姓貧賤者貧無立錐。前者眷戀於當下的享受（有愛），後者有認為現實的存在就是苦因，而渴求虛無的境界（無有愛），因此就有這三種愛的名稱。

以上各種形式的渴求，就是生起一切痛苦的原因。但它不是唯一的和最初的原因，佛法的基本理論是緣起，一切都是相對的、相互依存的，所以這生苦之根源的渴愛，也是依於其他條件而生起的，生起渴愛的條件就是「受」，受也不是單獨生起的，輾轉推求，就構成了本文第一節的十二緣起。四聖諦中的苦聖諦、苦集聖諦，是流轉緣起。但佛陀開顯的教說，重點是在後面二諦——苦滅聖諦，與苦滅之道聖諦的還滅緣起。

第三聖諦的苦滅聖諦，滅就是「涅槃」。涅槃是梵語 nirvana，音譯涅槃，義譯滅度、寂滅。照字義說，是「火逐漸止熄的狀態」，印度恒河中游，自古號稱炎土，熱惱逼迫即聯想為苦。佛陀把欲望稱渴愛，把貪、瞋、痴等煩惱稱為三火，三火逐漸熄滅，可得到寧靜清涼，所以稱為「滅」。《長阿含經》中說：

「復有三法，謂三火，欲火、恚火、愚痴火。」

《雜阿含經》亦說：

「貪欲永盡、瞋恚永盡、痴愚永盡，一切諸煩惱永盡，是名涅槃。」

南傳巴利文聖典中，說到涅槃，有如下的詮釋：

「涅槃是徹底斷絕貪愛；放棄它、摒棄它，遠離它，從它得到解脫。」

「一切有為法的止息，放棄一切污染，斷絕貪愛、離欲、寂滅、涅槃。」

「比丘們啊！什麼是絕對（無為）？它就是貪的熄滅、瞋的熄滅、癡的熄滅。這個，比丘們啊！就叫做絕對。」

「羅陀啊！熄滅貪愛，就是涅槃。」

「比丘們啊！一切有為無為法中，無貪最上。就是說：遠離憍慢，斷絕渴想，根除執著，續者令斷，熄滅貪愛，離欲、寂滅、涅槃。」

佛教的究竟理想，就是涅槃，佛陀在菩提樹下證悟真理，就是主觀的精神和究竟的真理融合一致，在主觀上說，這叫做菩提（覺），在客觀上說，即叫做涅槃（滅）。

涅槃有兩種，稱有餘涅槃與無餘涅槃，如《增一阿含經·火滅品》說：

「有此二法涅槃界，云何為二：有餘涅槃界、無餘涅槃界。彼云何名有餘涅槃界？如是，比丘，滅五下分結，即彼般涅槃，不還來此世，是謂名為有餘涅槃界。彼云何名為無餘涅槃界？如是，比丘，盡有漏，成無漏，意解脫，智慧解脫，自身作證，而自遊戲，生死已盡，梵行已立，更不受有，如實知之，是謂名為無餘涅槃界。」

簡單的說，招感生死業因的惑業已斷，而生死果報的生命體猶在者，稱有餘涅槃；招感生死業因的惑業已

斷，更滅此色身而無所餘（即生命體結束），稱無餘涅槃。在幾乎所有的宗教中，至善之境只有在死後方能達到，而涅槃確可以當生成就，不必等到死後方能「獲得」。

涅槃的境界究竟是什麼樣子？這一點，我們不必討論，那是討論不出結果的。因為涅槃是証得的，不是說得的。那是佛經中所說：「言語道斷，心行處滅」的境界。不過在顧法嚴居士所譯的《佛陀的啓示》一書中，有一段話是這麼說的：

「凡是親証真理、涅槃的人，就是世間最快樂的人。他不受任何『錯綜』(Complex)、迷執、憂、悲、苦惱等苛虐他人的心理狀態所拘縛。他的心理健康是完美的。他不追悔過去，不冥索未來，只是紮紮實實的生活在現在裡，因此，他能以最純淨的心情欣賞與享受一切，而不參雜絲毫的自我成分在內。他是喜悅的、雀躍的、享受著純淨生活。他的感官怡悅，無所煩憂，心靈寧靜而安詳。他既無自私之欲求、憎惡、愚癡、嬌慢、狂傲以及一切染著，就只有清淨、溫柔，充滿了博愛、慈悲、和善、同情、了解與寬容。他的服務精神是最純正的，因為他不為自己設想。他不求得、不積儲、甚至於不積儲精神的資糧；因為他沒有我的錯覺，而不渴求重生。」

第五節 中道哲學——八正道

四聖諦的第一聖諦是苦諦，說明人生是苦，這是如實的認識人生真相；第二聖諦是苦集聖諦，說明苦的根源在渴愛，這二者，是緣起的順觀。第三聖諦的滅諦，是滅除苦因的渴愛，而達到涅槃，這是緣起的逆觀；第四聖諦，是苦滅之道聖諦，簡稱道諦，是循此途徑而達

到苦之止息。

苦之止息，是修道而證得的，所以滅諦的證悟是果，道諦的修行是因。因此，要想滅除煩惱，解脫生死，必須要「知苦、斷集、慕滅、修道」。所以在四聖諦中，道諦是最重要的部分，佛陀一生遊行教化四十五年，他以不同的方法、不同語言、不同的措辭，對不同的對象宣說這一真諦。在原始經典中，八正道的道諦與四聖諦分開，獨立說八正道的地方很多。而八正道，事實上就是「中道」。

佛陀在鹿野苑初轉法輪，就對五比丘宣示遠離苦樂二邊，在不苦不樂的狀態下修行，行於中道。原來佛陀住世時代，耆那教立二諦說，建立精神原理的生命（有命、靈魂），和物質原理的非生命（無命、非靈魂），這是心物對立的二元論。自性清淨的生命被非生命所掩蔽——即微細物質流入生命，名之為業。此業繫縛生命，輪迴諸趣，必修苦行，使舊業消滅，新業不生，生命完全和物質分離，上昇到超世間，就是解脫——涅槃。

有耆那教的自苦派，亦有縱欲快樂的順世派。六師外道中，富蘭那、阿夷多等就是屬於快樂主義者，甚至於有謂愛欲之樂為人生最高理想，即是涅槃者。由古代印度的女神崇拜，到後來印度教的性力崇拜，都與這一思想有關。而苦行尤為外道普遍的修行方法。如當時的「六種苦行外道」，修自餓、投淵、赴火、自墜、寂坐，或持牛戒、狗戒等修行方法。《本行集經》二十四稱

「或有裸形，或臥棘上，或臥板上……或臥塚間，或蟻蛭內，猶如蛇居……或復有用沙土煙塵，以塗全身，正立而住，或不梳洗頭首面目，髮如螺髻，拳拳而住，或復拔髮，或拔鬚鬚……。」

以上種種修行方法，目的無非是求得生天或解脫。但這些苦行或欲樂，都是一些極端的行為，兩者對於達成人生的理想目的全無益處，皆非證道之因。佛陀在王宮為太子時，當有過欲樂經驗；出家之後，六年苦行，深知兩者皆非證道之因，當摒去苦樂兩極端，而行於中道。所以佛陀證道之後，首次在鹿野苑為五侍者說法時，就為他們開示中道德目。這在南傳的《中阿含·羅摩經》、和漢譯的《過去現在因果經》中都有記述。如《因果經》卷三記述，佛陀抵達鹿野苑時，五侍者以佛陀在苦行林中，接受農女的乳糜供養，似為退轉道心，五人各不告而別，到鹿野苑修苦行。此際遙見佛陀抵達，相約互不起立禮敬。及至佛陀到達，五人不覺均從座起，禮拜奉迎，互為執事。佛陀教示五人曰：

「爾時世尊，語憍陳如言：汝等莫以小智輕量我道成與不成，何以故，形在苦者，心則惱亂，身在樂者，情則樂著，是以苦樂，兩非道因。譬如鑽火，澆之以水，則必無有破暗之照；鑽智慧火，亦復如是。有苦樂水，慧光不生，以不生故，不能滅於生死黑障。今者若能棄捨苦樂，行於中道，心則寂定，堪能修彼八正聖道，離於生老病死之患。我已隨順中道之行，得成阿耨多羅三藐三菩提。」

佛陀的中道思想，首次是在此提出的。以後在大乘佛教中，發展為空宗以八不為中道，有宗以三性為中道，天台以實相為中道，華嚴以法界為中道。而最初的中道，是指遠離苦行與欲樂兩種極端的修行方式，以不苦不樂中正穩健的態度，來修持八正聖道。

所謂八正道，正如《八正道經》中所示：「八正道者，一正見、二正思惟、三正語、四正業、五正命、六

正精進、七正念、八正定。正見者，謂如信作布施，禮沙門道人，供養佛及孝順父母之一切善法後世得福。正思惟者，謂念道不瞋，守忍辱不相侵。正語者，謂不犯妄語、綺語、惡口、兩舌之口四過。正業者，謂不殺、不盜、不淫。正命者，於飲食、床臥等不貪，離非法。正精進者，謂行精進。正念者，謂念念不妄。正定者，謂守意護意而不令犯也。」

在《雜阿含經》中，說四聖諦的有百餘經之多，都說到八正道，此處不再引錄。此處要加以說明的，八正道是八種正道，何以用「八正道」一詞而蓋括之？因為在實踐修行上，八正道有其互相資助的關係，必須是齊頭並進，缺一不可，所以把八正道看成「單一名詞」。如《雜阿含》七八七經謂：「正見者能生起正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定……」，七八八經中亦有相似的教示。現在以現代語言文字，簡單說明如下：

一、正見：正見是正確的知見，正確的人生觀。自世間法來說，做為一個佛教信徒，要正確的認識善惡業報，三世因果。並且崇信三寶，孝順父母，守五戒，行十善，這是世間正見；以出世間正見來說，就是徹見緣起法、三法印、四聖諦的智慧，用正覺去觀察，用正思維去抉擇，向涅槃之路精勤修持。

與正見相反的是邪見，就是一切錯誤的見解。諸如懷疑因果，否定業報，不知緣起法、三法印、四聖諦，執著於身見、邊見、戒禁取見等等。正是因為當時印度社會邪說充斥，所以佛陀說八正道，首先以正見總其綱領。

二、正思維：思維或譯作正志，正欲。思是思量，分別，正思維是由正見所引起的正確的思量分別，這是

指三業中的意業而言。自世間法及出世間法來說，都是指無欲、無瞋、無害心三種想法。即是說在思維上遠離一切貪、瞋、癡、慢、疑等煩惱，而保持心理上的純正。這種無貪、無瞋、無害之心的純正意志，表現出的行動就是正語、正業與正命。

三、正語：是正確的、如法的語言。這是指三業中的語業而說的。經典上說，妄語、綺語、兩舌、惡口，是十惡業中的四種語業。妄語就是虛偽不實的謊話，綺語就是有挑逗性的輕薄話，兩舌是挑撥離間、破壞他人感情或從中謀取利益的假話，惡口是粗暴鄙俗、或尖刻惡毒的罵人話。修道的人，遠離以上四種口業，以誠實語、質直語、柔軟語和諍語對待他人，以啟發他人的向道之心。

四、正業：是正當的、如法的行為，這是三業中的身業而說的。經典上說，殺生、偷盜、邪淫是身體的三種惡業，殺生不僅指殺人，包括故意殺害一切生命；偷盜是竊取他人財物，雖一針一線之微，不告而取即謂之偷；邪淫，是不正當的性行為。遠離以上三種惡業，進一步愛護生物，布施資財，宣揚正法，保持夫婦的正常關係(出世間法要完全斷絕愛欲)，這就是正業。

五、正命：正命是正當的生計，也即是遠離邪命，佛陀住世時代。社會上有「五邪命」——五種以詐欺為手段謀生的職業，即是：「詐現異相、自說功德、占相吉凶、高聲現威、說得供養。」這就像現在的江湖術士，看相算命，風水地理，以至於乩童神棍，自稱通靈，或自稱有神通，有鬼神附體等等，來謀取錢財。

正當的資命生計，不但不開賭場、開妓院、販賣毒品，同時也不從事屠宰、捕魚、打獵等傷害生命的行業。更進一步說，間接傷害生命如販賣獵槍漁具，也是義

不當為。

六、正精進：正當的努力。依正見、正思維、正語、正業、正命來修行，相續無間，勇猛策進，是正精進。《大智度論》中以「四正勤」為精進目標，即已生惡為斷除，未生惡使不生，未生善為生起，已生善使增長。不僅修道努力精進，在世間法上說，或研究學問，或經營事業，或從事任何職業，都應該精進不懈，始能有所成就。如果遊手好閒，懈怠墮落，虛度一生，與草木同朽，實在可憫。

七、正念：正念是正淨的意念，修道的人以「四念處」為正念，即觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我。以世間法來說，時時提高警覺，保持冷靜清醒，以免因疏忽而造成重大錯誤。如攀高失足，駕車肇禍，都是不能保持正念所致。

八、正定：正定是精神集中、與心境平靜。這在出世間法說，是正確的，正統的禪定。禪定不是幾句話就能說明白，留在後面再說。在世間來說，一個有修養、或擔大任的人，亦必有相當的定力。《大學》一書謂：「知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得。」由此可見，定力是一種精神修養。如果遇事驚慌失措，六神無主，如何能擔當重任呢？

實踐修行的德目，基本上是八正道，而八正道可攝入戒、定、慧三學，所以修戒、定、慧，也就是修八正道。其統攝的情形是：正語、正業、正命、正精進四支即是戒學。

正念、正定二支即是定學。

正見、正思維二支即是慧學。

一般說來，戒是止惡修善，依此資定；定者息緣靜慮，依此發慧；慧可破惑証真，依此証果。茲再分述如

下：

一、戒學：戒學依律而立，佛陀住世時，訂下種種戒律。佛涅槃後，大迦葉主持結集，由優波離以八十次誦出，稱為八十誦律，後來分為五部，就是三藏中的律藏。

戒有在家戒與出家戒之分。在家正信士持五戒，出家沙彌持十戒，比丘持二百五十戒，比丘尼持三百四十八戒，不能一一細述。戒的目的，在於除惡向善，改正惡習。所謂修行，無非是修正我不當的行為、習性。我們在家信眾，如果能認真的守五戒，行十善，先在社會上做一個堂堂正正的公民，進而進解脫之道。

二、定學：定即禪定，原語禪那，原意是從思考而來，所以漢譯為靜慮、或思惟修。思惟修是指「思惟教法」，即是冥想；靜慮是「息慮凝心」，使精神集注。佛陀住世時代，印度的婆羅門教和外道都修習禪定，佛陀初出家時，即隨阿邏邏伽摩摩和郁陀伽摩摩學習禪定。禪定是獲得涅槃的手段，而不是目的。當時修禪定者，有「四禪八定」的層次。即是色界四禪——初禪、二禪、三禪、四禪及無色界四禪——空無邊處、識無邊處、無所有處、非想非非想處的八種定。限於篇幅，不能細述。

三、慧學：慧學之慧，即智慧之慧。而此智慧，不是世智辯聰，而是般若正智，即澈見緣起法、四聖諦的智慧。學佛的目的就是求得智慧，因為智慧能破煩惱，証涅槃。

第六節 業與輪迴

業，梵語Karma，漢譯「造作」，也就是行為。梵文原意本來單指行為，後來與因果關係結合，就成為「業力」——能夠遺留、持續下來的一種力量。行為有身

、口、意三方面，這三方面的行為都有善有惡，可感召後有的果報。事實上，就是行為殘餘的潛在力量。這潛在力量由過去遺留下來，一直存續下去，以引生未來的結果，這即是「業力」。業力有支配生命未來趨向的力量，這就形成了「業力輪迴」理論。

印度早在《梵書》末期，業力輪迴說已經萌芽，在早期《奧義書》時代而漸趨完備。佛陀住世時代，從俗的接受了業力輪迴這一名稱，建立了以緣起法為立論基礎的內容。但佛教的業力輪迴說與外道不同之處，即不承認有一輪迴的主體——靈魂，而主張是業力自身的輪迴。到後來大乘佛教瑜伽行學派，建立了以第八識為輪迴主體，中國佛教以此為定說。

佛經上把有情——有情識、情見的眾生，分為五趣——天、人、畜生、餓鬼、地獄（亦有加上修羅趣而稱六道者）。此處為篇幅所限，就不往下細說了。

第七節 修道之過程與証果

印度的傳統宗教婆羅門教，向來有以修行而達到身心苦惱之解脫的思想。奧義書哲學的最終目的，即在於以修行而求得解脫。該書中嘗曰：「脫離住於彼胸一切之愛欲時，是時死為不死，而體現為梵。破壞胸中一切之繫縛時，是時死為不死——此實優波尼沙陀教旨也。」優波尼沙陀，為Upanishad之音譯，義譯為奧義書。奧義書中所列的修行德目，有真實苦行、梵行、不殺生、慈善、誠實語等。

佛陀住世時代，佛弟子循八正道實踐修行，就可建立阿羅漢的解脫知見和一切勝行，而証入阿羅漢果。據原始經典所載，僧團中出家比丘修行，除乞食傳道外，主要是打坐修定。比丘共住之時，尚有所謂「法談」——共同討論佛法義理。所以僧伽生活，言則「法談」，

行則寂默。行則寂默，就是修定。比丘捨親割愛，剃度出家，目的就在於開悟証果。

在修習的進程中，在形式上証果分為四個階段，稱為羅漢道四果。這四果是：

一、須陀洹：是梵語須陀洹那Srotapanna的音譯，義譯預流，是預入聖賢之流的意思。得此果者，長則七次輪迴於人間天上，即得涅槃。

二、斯陀含：是梵語 Sakadagami 的音譯，義譯為一來，以其尚須一度入人道或天受生，故名為一來。

三、阿那含：是梵語 Anagami 的音譯，義譯為不還，以其死後不再來人間受生，即於天界得涅槃，故名不還。

四、阿羅漢：是梵語 Arhant 的音譯，義譯為應供，此為最高解脫果位，適應於人間天上的供養，故得應供之名。即所謂「我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有」——我已經從煩惱、生死中解脫出來；清淨的梵行已經建立，一切義務職守都已做完，自己証知不會再入輪迴中接受果報。

以上四果，前三者尚為有學果，故稱為有學聖者，阿羅漢則所作已辦，亦無所學，故稱為無學聖者。

涅槃是可以當生成就的，即所謂「有餘涅槃」。但證得阿羅漢果的聖者，與常人有何不同之處呢？由經典上探索，主要在於其精神境界。這就是情執解脫的結果，如其心境開朗，超越於苦樂、毀譽、得失，即所謂「八風吹不動」的境界。尤其是當遭遇變故、拂逆的時候，則可看出與常人不同之處。如佛陀涅槃時，多數弟子悲泣哀痛，失其常態；而少數証果的弟子，則默念佛陀遺教，「生者必死，成者必壞，盛者必衰，合者必離」，雖佛陀亦不能逾此緣起法則，而在籌謀遺教相續之計

。在木村泰賢所著的《原始佛教思想論》一書中，載有兩則小故事，可以看出證果者的境界。佛弟子中有一個名叫沙彌底崛多的，修行中患了癩病，四肢潰爛，十分痛苦。佛陀到病寮中去看他，為他說受為苦感，五蘊非我。沙彌底崛多精進修行，獲得解脫，他死前自作偈曰：

「前生所為業，今生受此苦，他生之苦因，今則已滅盡。」

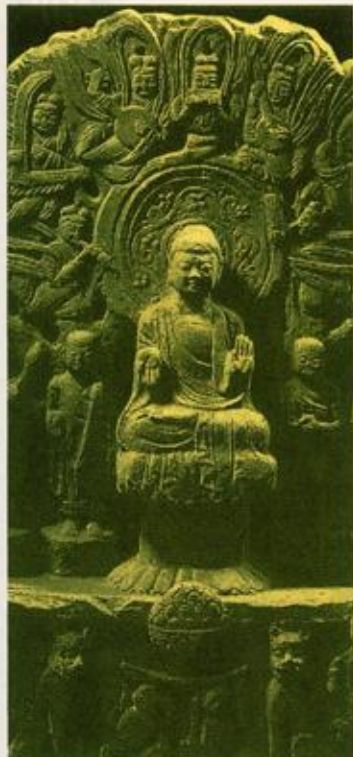
另有一位已證果的優婆塞那比丘，一日在山洞中坐禪，為毒蛇所咬，毒氣立即週遍全身，他自知不免於死，喊同修比丘把他移到洞外。這時舍利弗見到了，見他面部表情溫和，與平常無異，問其原因，優婆塞那說：

「因悟五根六界，一切均非我及我所，肉體之死，殆無所關。」

遂從容死去。舍利弗作偈讚嘆曰：

「久殖諸梵行，善修八正道，歡喜捨壽命，如人瘞重病。」

這種於瀕死之際，容色如常，高談法義，從容而逝，真是置身於物外了。



中國佛教早期的弘傳概述（上）

◎湖南省佛教文化研究會副會長 蔡日新

中國是一個地大物博且又具有悠久歷史文化傳統的文明古國，同時，中國也是一個擁有數千年封建君主專制傳統的國家，中國人民在承受著傳統文化重負的前提下，還得承受來自於封建帝王的蹂躪。中華民族確實是一個苦難的民族，而這個苦難的民族之所以飽經歷史的憂患而尚在自強不息地前進著，儘管她是舉步維艱的，但這個民族畢竟沒有倒下去，也沒有因為生存環境的惡劣而窒息消亡。這固然是因為在中華民族的傳統文化裏面有著一種極具生命力的東西，但更因為在中華民族的傳統文化之中注入了外來的佛學思想的精髓佛教。作為一門宗教，它伴隨著絲綢路上的駝鈴聲傳入我國，迄今已有兩千多年的歷史了。在這兩千多年中，中國的佛教徒為了使這門人類的智慧之學得以弘傳，他們歷盡千辛萬苦，以自己切實的行動創造了輝煌燦爛的佛教文化。反觀這段漫長的歷史，其中許多可歌可泣的事跡，實在令人為之感動，中國佛教徒的感人事跡也將與中國歷史上的英雄人物一樣，將被永久地載入史冊，長久地傳之後世。

在佛教沒有傳入中國之前，中國的傳統文化是以儒家思想佔主導地位的。雖然站在維護傳統的人倫道德方面來看，中國的儒家思想對於處理好各種複雜的社會關係有著非常積極的作用，但站在人類的自身來看，人們對於外在的世界雖然有所瞭解，但對於人們的自身來說，畢竟還是一個非常陌生的世界。因此佛教這種外來的宗教文化，便伴隨著絲綢路上的駝鈴聲傳入了中國這個

素有溫文爾雅之稱的國土裏。使熱衷於經世致用的中國傳統文化之中滲入了思辯的成分，使偏重於對外在世界求索（格物）的中國傳統文化中具有了對人類自身內性的理性反思。況且，佛教對於調融中國社會內部的各種矛盾，對於穩定中國的社會秩序，也曾一度起了非常積極的作用。而且即使在現代社會裏，佛教仍然在實現著她融治社會各種關係的積極作用，對於建設好當代的人倫關係，維繫中國社會的正常運行，甚至還起了不可估量的建設作用。

佛教的輸入，使不堪重負的中華民族雖然外在的身體遭受著束縛，然而在內在的心靈深處卻找到了一塊無限廣闊自由的天地，他們可以在這塊自由的天地裏作理性的省思，也可以在這一片自由的天地裏任運地翱翔。由是諸多志士仁人慕道於斯、躬耕於斯，他們在那片心靈的淨土裏勤勞地墾種著。他們懷著對人生真理的執著追求，懷著對人生理想的熱烈企盼，創造了燦爛輝煌的佛教文化，也為後世子孫開闢了一條通向智慧的光明大道。今天，我們試到名山大川一遊，愈是景致極佳之處，則愈是有伽藍蕭寺的點綴，那些巧奪天工的佛寺建築，無疑成了山川名勝的一道風景線。特別是有那樣一些人，他們為了使佛教的真理永遠留存人世，為了讓後世子孫能夠永遠獲得一種心靈的解脫，他們為此而不辭勞苦地在懸崖峭壁上雕鑿，創造出了精美絕倫的石窟藝術，乃至使我們今人尚且歎為觀止。還有一些佛子，他們或穿越千山萬水西行求法，或窮畢生精力弘傳佛教，

或以出世的情懷來觀察世界從而發現了宇宙的新規律：他們就是這樣，在這條通向智慧的路上奮勇前進，以他們切實的行動留給後世子孫以偉大的事業。顯然，在中華民族的歷史中，佛教文化是佔有非常重要地位的，因而我們無論是對佛教的修學與研究，抑或是對中華傳統文化作一番考察，其中自然是少不了佛教文化的。

時至今日，我們審視這條充滿了智慧的光明大道，其中不乏智慧的啓迪，也不乏精神上的激勵。我們若從文化的角度來檢視現今的佛教建築及石窟藝術，則會覺得它給人的是一種幽深莫測的意境；而從另一方面來看，洋洋萬數千卷的大藏經，則更是凝聚著不少東西土大德人生智慧的結晶。佛教在創造中國傳統文化的同時，也使中國的傳統文化更加富於思辯性、更加富有理智性。另一方面，爲了適應東土文化的特性，佛教在許多方面也作了諸多的調整，充分地顯現了她博大的襟懷與無礙的圓融。在現今的中華文化中，佛教文化深深地紮根在這塊土壤裏，乃至使我們無法將炎黃文化與佛教文化嚴格地區分開來。爲此，我們必須清楚地認識到這樣一個問題：那就是不懂得佛教文化，便是不懂得中國傳統文化。可見，佛教在中國歷史上的地位，是何等地重要！因而，我們對於中國佛教歷史的探索，自然也可以爲中國歷史的研究、爲中國文化的研究，提供許多有價值的東西；與此同時，這一研究也將會摸索出許多對於佛教可資借鑑的規律，這對於佛教自身的建設與發展也將會有裨益的。

本著這樣一個宗旨，我們將冷靜地審視中國佛教早期發展的歷史，以平實的語言來加以描述，聊爲獻身於佛教事業的人們提供一些可資參考的意見，也爲中國文化研究的道路拓展出一條嶄新的智慧之路。

大約在西元前六、五世紀之際，佛教的創始人悉達

多·喬達摩誕生在古印度迦毘羅衛城（約在今印度與尼泊爾交界的地區），後人尊稱他「釋迦牟尼」，其意思是說他是釋迦族中的賢人。從此，由釋迦牟尼佛所創立的這門博大精深的人類心性解脫之學，便廣爲流傳開來了，並由此而向周邊地區廣泛弘傳，乃至成爲一門世界性的大宗教。

中國是盛傳大乘佛教的國家，時至今日，中國民眾對於佛教的信仰尚且經久不衰。那麼，佛教這一救贖人們心靈的慧學，究竟又是何時傳播到中國來的呢？

對於佛教東傳的時間，中國歷史上存在著各種不同的說法。湯用彤先生在《漢魏兩晉南北朝佛教史》一書中，將佛教東傳中國的各種方法輯爲一章，一共收錄了十種佛教傳入中國的不同說法。其中所認爲佛教傳入中國的時間最早的說法是在虞舜時期的伯益，其時間最遲者是西漢末年的劉向作《列仙傳》時。這些傳說經後人考證，大多認爲是很有問題的。

相對而言，廣爲佛教界所公認的佛教東傳中國的時問爲東漢年間「永平求法」一事。關於「永平求法」的事跡，在相傳爲東漢牟融所作的《理惑論》中，有比較清楚的記載：

昔孝明皇帝夢見神人，身有日光，飛在殿前，欣然悅之。明日，博問群臣：「此為何神？」有通人傅毅曰：「臣聞天竺有得道者，號之曰佛，飛行虛空，身有日光，殆將其神也。」於是上悟，遣使者張騫、羽林郎中秦景、博士弟子王遵等十二人，與大月支（氏）寫佛經四十二章，藏在蘭臺石室第十四間。時於洛陽城西雍門外起佛寺，於其壁畫千乘萬騎，繞塔三匝，又於南宮清涼臺及開陽城門上作佛像。明帝存時，預修造壽陵，陵曰顯節，亦於其上作佛圖像。時國豐民甯，遠

夷幕義，學者由此而滋。①

但對於牟子的這種說法與《理惑論》其書，後人頗多質疑。湯用彤先生對於「永平求法」的事跡作了考證，他所得出的結論是「向壁虛造」。事實上，對於佛教東傳的時間，學術界一直是一個疑案。直到一九九八年，中國佛協還特意舉辦了一個「佛教傳入中國兩千年」的慶祝活動，其中以王志遠的一篇題為《中國佛教初傳史述評》的文章拉開序幕。實際上王氏並沒有什麼新的發現，他僅僅祇是依據呂澂先生《中國佛教源流略講》中「伊存授經」之說，將佛教東傳的時間定為西元前二百年而已。而呂澂先生提出此說，又是以《三國志》裴注所引魚豢《魏略·西戎傳》為依據的。由此看來，對於佛教東傳中國的時間，也許將來還會有別的學者依據各種不同的文獻提出更新的想法。但無論怎樣地花樣翻新，除非找到了非常有說服力的證據以外，恐怕都是不會使人相信的。無論是站在文化傳播史或者是宗教傳播史的角度來看，一種文化思想、抑或是一種宗教的理念，它要傳播到一個新的地域去，並不是在一朝一夕之間就可以一蹴可幾的，而必須經過一段相當長歷史時間的弘傳，纔可以使這種文化或宗教在異域得以溝通、乃至得到異域人民的認同，這纔從根本上實現了其傳播的目的。從中國所輸入的外來宗教來看，西方的耶穌崇拜之類的洋教，是憑藉著他們的船堅砲利打進來的，而佛教卻是採用一種和平的方式輸入的，從早期的西土大德的到中國弘法轉變為中國僧人的西行求法，這一歷史性的轉變，體現了中國人民對於佛教的認同與服膺，同時也體現了中國人民對於佛教的接受是出於一種理性的選擇。

一、中國佛教的初傳

從佛教的這種傳播方式來看，她最初傳播到中國應當是在西漢的張騫開闢「絲綢之路」這條溝通中國與西

域之間的經濟與文化通道之後。

平心而論，佛陀生活在天竺北部，他的教化起初僅僅祇是流行於中印度恆河流域上游，至阿育王時代，即中國的秦朝時期，佛教纔漸漸地向西流行，在雪山的邊境地域應當已經聞知佛法了。至如中亞地區，即使能夠蒙受佛化，其影響也未必很深廣。後來，希臘種族的彌蘭王佔領了高附及西印度，曾經向名僧龍軍問法，在他們的泉幣上面鐫刻有「弘法大王彌蘭」的字樣。這些事件都發生在西漢文景（公元前一七九年—公元前一四〇年）時代，可見佛教早就盛行於印度的西北部了。于闐、龜茲等國家的建立，均在阿育王時期（公元前三世紀後半葉），佛教對於那些國家的傳播，大概也始於此。到了西漢時期，佛法應當已經由北天竺傳播到了中亞各國。

在漢武帝時期（公元前一四〇年—公元前一八六年），他為了要截斷匈奴右方的援兵，聽說從敦煌的祁連山間西遷的大月氏原是匈奴的死敵，因而募人出使大月氏，約定與大月氏一同夾擊匈奴。公元前一三八年，歷史上的著名的大探險家漢中人張騫應募西征。張騫此行在途中被匈奴拘禁了十年，後來纔找機會逃脫，越過蔥嶺，經大宛（今烏茲別克共和國之費爾干）、康居（在阿姆河以北，鹹海與巴勒克什湖之間），達到大月氏。當時，大月氏在阿姆河北部建立了自己的王國，並征服了阿姆河以南的大夏國，他們已經從游牧生活方式轉變為農業生活方式了，因而很不願意去與匈奴作戰。張騫在大月氏逗留了一年，得不到大月氏夾擊匈奴方面的結果，祇好回國，他在歸途中又被匈奴拘禁了一年多。公元前一二六年，匈奴發生了內亂，張騫纔脫身回到長安。張騫此行前後歷十三年，在他出發時曾帶領了堂邑父等一百餘人，而回來時卻除了他與堂邑父以外，不曾帶回來別

的人了。

公元前一九九年，漢武帝組織了一個三百多人的大探險隊，每人備兩匹馬，攜帶牛羊一萬餘頭，金帛貨物價值錢一萬萬，令張騫爲首，出使烏孫國。張騫分別派遣副使到大宛、康居、月氏、大夏諸國，西漢王朝從此與這些西方大國正式建立了經濟與文化的交流。此後，漢武帝連年派遣許多使者到安息（波斯）、身毒（印度）、安蔡（在鹹海與裏海之間）、條支（安息屬國，在波斯灣北岸，底格裏斯河與幼發拉底河的匯合處）、黎軒（即大秦）等國家去。漢文化隨著這些使官們的頻繁往來而廣泛地傳播到西方去了，與此同時，西方的文化也因此而源源不斷地輸入了中國。佛教這一門人類心性的解脫之學，大概也是從此以後逐漸地傳播進來的。事實上，早年在中國傳譯佛經者也多爲安息、康居、于闐、龜茲等國家的人，而與最初傳法密切相關者，應當是大月氏。因而《魏書·釋老志》說：「及開西域，遣張騫使大夏還，傳其旁有身毒國，一名天竺，始聞有浮屠之教。」②

至於「伊存授經」的事跡，自然是佛教傳入中國的早期文字記載了。對此，不但裴注《三國志》引用了魚豢的《魏略·西戎傳》，而且劉孝標的《世說新語·文學注》、《魏書·釋老志》等書皆有記載。謂「（漢）哀帝元壽元年（公元前二年），博士弟子秦景憲（《三國志》裴注作「景盧」）受大月氏王使伊存口授浮屠經。中土聞之，未之信了也。」③

呂澂先生認爲：「『明帝求法』說得到了人們的普遍相信，對於伊存授經之事倒不重視了，但有文獻記載，也不好否認，所以《魏書·釋老志》祇好說：『中土聞之，未之信也。』」④

至於《理惑論》所說的《四十二章經》的傳譯，則

佛學界多持有異議，呂澂先生認爲它既不是最初傳來的經，更不是直接的譯本，而是一種經抄。呂澂先生的這一看法在學術界幾乎得到了普遍的認同（事實上在呂澂先生之前，湯用彤先生早就提出了這種看法），因而《四十二章經》就很可能不是中國佛經中最早的譯本了，而白馬寺也就自然不見得是天下第一寺了。

按照《魏書·釋老志》的說法，在張騫通西域之時，便「聞有浮屠之說」，儘管此說在《史記》與《漢書》中均未提到，但張騫在出使西域時，他的所到之國確實是佛法所被的。因而在當年的經貿文化交流之中，佛教作爲西域人們的一種人生理念，也就未見得不流傳到中國來了，而這種民間的文化交流也許要比大月氏使者伊存的口授浮屠經早了近一個世紀。又據《魏書·釋老志》所載，「漢武帝元狩中（公元前一二二年）公元前一一六年」，遣霍去病討匈奴，至皋蘭，過居延，斬首大獲。昆邪王殺休屠王，將其眾五萬來降。獲其金人，帝以爲大神，列於甘泉宮。金人率長丈餘，不祭祀，但燒香禮拜而已，此則佛道流通之漸也。」⑤

此說蓋源於南朝劉宋時期王儉託名班固所作的《漢武帝故事》，學界對此多持否定的態度。劉孝標在《世說新語·文學注》中說：「當漢武之時，其經未行於中土，而但神明之邪？故驗劉向、魚豢之說，佛至自哀、成之世（公元前三十二年）明矣。」⑥

漢武帝一生好神仙道術，自西域傳來的佛教是否就裹挾在當時的這種民俗之中滲入了中土，這畢竟還是一個未知數。但在這個時期中國佛教的弘傳，往往與鬼神方術活動相參雜，這也是一個不可抹煞的歷史事實。

西漢末年，社會矛盾日益激化，當時的富者田連阡陌，而貧者卻無立錫之地，這種狀況已經成爲那個社會的一種極普遍的現象。王莽的託古改制不但沒有緩和這

種貧富二者之間的階級對立，反而激化了全國範圍的農民起義，西漢政權最終被劉秀所創建的東漢王朝所取代。在東漢時期，由西漢大儒董仲舒所創立的識緯神學，仍然在意識形態領域裏佔有統治性的地位。東漢的統治者處處採用圖讖來論證皇權的合理性，乃至使經學與妖言、儒士與方士之間蒙混不清。王莽的改制是利用了圖讖的，而劉秀的取得政權同樣是利用了圖讖，在兩漢，圖讖幾乎成了一种帶官方性質的神學，它既成了文人仕途進取的門徑，同時也成了統治者奪取政權與鞏固政權的一種輿論工具。

在《後漢書》中，記載了楚王英奉佛的事跡，很有助於我們了解在這種社會背景下的奉佛狀況。楚王英是漢明帝的異母兄弟，他在建武十五年（公元三十九年）封王，至二十八年就國。《後漢書》卷四十二載他：

英少時好遊俠，交通賓客，晚節更喜黃老，學為浮屠齋戒祭祀。八年，詔令天下死罪皆入緣贖。英遣郎中令奉黃縑白紵三十匹詣國相曰：「托在藩輔，過惡累積，歡喜大恩，奉送嫌帛，以贖愆罪。」國相以聞。詔報曰：「楚王誦黃老之微言，尚浮屠之仁祠，潔齋三月，與神為誓，何嫌何疑，當有悔吝？其還贖，以助伊蒲塞桑門之盛饌。」因以班示諸國中傳。英後遂大交通方士，作金龜玉鶴，刻文字為符瑞。⑦

顯然，漢明帝對於楚王英的讚賞與將這個詔書傳給各國封國中的保傅們看的做法，無形中就明顯地帶有一種表彰與推廣的意思，這也導致了楚王英的「遂大交通方士，作金龜玉鶴，刻文字為符瑞」之舉。永平十三年（公元七〇年），男子燕廣告發楚王英與漁陽王平、顏中等「造作圖書，有逆謀事」，明帝「下案驗」，「有司奏英招聚奸猾，造作圖讖，擅相官秩，置諸侯王公將軍

二千石，大逆不道，請誅之」⑧。明帝不忍，於是廢除了劉英的封王，將他遷徙到丹陽溧縣，但仍然優禮有加。到了第二年（公元七十一年），楚王英至丹陽，便自殺了，此後，楚王府以圖讖事而連坐者多至千餘人。

楚王英的大交方士、造作圖讖的做法，至少在漢光武帝的諸子中是大為盛行的，像濟南王康、阜陵王延、廣陵王荆等都是如此。值得注意的是，他們在這裏的造作圖讖，已經不再帶有「儒術」的意義了，而是近乎黃老的道術了，而從「尚浮屠之仁祠」一事來看，則佛教的祠祀在當時很可能也是方術的一種。再從漢明帝對楚王英的圖讖一案的追究來看，「自京師親戚諸侯州郡豪傑及考案吏，阿附相陷，坐死徙者以千數」⑨。諸侯王作識緯方術，竟然也直接成了大逆不道的罪狀，自此以後的百年中，史籍便不再記載有關佛教在中土傳播的事跡，也許與這次圖讖案的株連十分相關。

我們透過楚王英的交通方士、造作圖讖的事跡，完全可以發現佛教在當時僅僅祇是方術中的一種，這也就說明了當時佛教的弘傳，很可能就是伴隨在方術之中進行的。湯用彤先生認為：「浮屠方士，本為一氣。即至漢之末葉，安清（字世高）譯經最多，為一代大師。但《高僧傳》謂其七曜五行、醫方異術以至鳥獸之聲，無不綜達，故俊異之聲早被。……降及三國，北之巨子曇柯迦羅則善星術，南之領袖康僧會則多知圖讖。由此言之，則最初佛教勢力之推廣，不能不謂因其為一種祭祀方術，而恰投一時風尚也。」⑩這就是說兩漢時期的佛教，是滲透在盛行當時的識緯方術中加以傳播的，乃至二者之間的界線並不十分分明。

自東漢和帝開始，統治階級內部就形成了外戚、宦官與士族官僚三個大的政治集團，這三股政治勢力互相鬥爭，到了桓、靈之世（公元一四七年—公元一八九年

已經達到了頂點，最終導致了黃巾起義（公元一八四年），東漢王朝的政權也全面崩潰了。而作為東漢官學的「天人感應」（含圖書讖緯、星宿神靈、災異祥瑞等）之說卻始終沒有中斷過，皇室對於方術的依賴也有增無減。到了漢桓帝時，他步楚王英之後塵，在宮中設黃老浮屠之祠，這在《後漢書》他的《本紀》及《西域傳》中均有記載。漢桓帝「飾華林而考濯龍之宮，設華蓋以祠浮屠、老子」，其目的無非是一方面要達到「致太平」、「求福祥」的願望，另一方面則是為了「凌雲」而成仙。在這裏，我們從當年的浮屠與老子的並稱，至少可以知道那時的佛教並未作為一門獨立的宗教出現，而這在一種大教的伊始階段，也應當是情理之中的事情。

在東漢時期所弘傳的佛教，雖然尚未作為一門獨立的宗教出現，但她在當時卻已經體現了佛教自身的最基本教義，我們從漢桓帝延熹九年（公元一六六年）襄楷的上書中，就可以見出這種傾向來。《後漢書》卷三十載：

又聞宮中立黃老、浮屠之祠。此道清虛，貴尚無為，好生惡殺，省欲去奢。今陛下嗜欲不去，殺罰過理，既乖其道，豈獲其祚哉！或言老子入夷狄為浮屠。浮屠不三宿桑下，不欲久生恩愛，精之至也。天神遺以好女，浮屠曰：「此但革囊盛血。遂不眴之。其守一如此，乃能成道。今陛下淫女豔婦，極天下之麗，甘肥飲美，單（彈）天下之味，奈何欲如黃老乎？」^⑪

襄楷在上書中已經非常明白地提出了「此道清虛，貴尚無為，好生惡殺，省欲去奢」，這便體現了早期的佛教在防禁情欲方面的基本主張。這在據說為當時所弘傳的經鈔《四十二章經》中，完全可以為襄楷的這一主張找

到理論根據。在《四十二章經》的第二章中說：「佛言：出家沙門者，斷欲去愛，識自心源，達佛深理，悟無生法。內無所得，外無所求，心不繫道，亦不結業。無念無作，非修非證……」^⑫

又於第三章中曰：

「佛言：剃除鬚髮，而為沙門，受道法者，去世資財，乞求取足。日中一食，樹下一宿，慎勿再矣！使人愚蔽者，愛與欲也。」^⑬

又於第二十六章中說：

「天神獻玉女於佛，欲壞佛意。佛言：『革囊眾穢，爾來何為？去！吾不用。』天神愈敬。」^⑭

據呂澂先生考證，《四十二章經》是從《法句經》中抄出來的，他為此而詳細地列表將《四十二章經》與《法句經》加以比較，頗有說服力，但最終的結論仍然有待於進一步的考證纔能確定。可我們從襄楷的那些論述中至少是可以發現這樣一個問題的：那就是《四十二章經》的這些基本思想與襄楷的說法竟然是那樣地契合，這就是說，《四十二章經》的思想在當時確實是一種頗為流行的佛教思想。

與此同時，我們從襄楷的這段上書文字中還可以發現，佛教在初傳的階段中，存在著與中國本土的宗教相結合的特性，而在這種結合中，佛教與道教之間的結合似乎比與五經讖緯之間的結合還要緊密得多。襄楷本人就是奉行于吉的「神書」的，據說這個「神書」是在東漢順帝時期（公元一二六年—公元一四五年），由于吉在曲陽泉水上面所獲得的，一共有七十卷。襄楷在獻上此書的上疏中說：「前者宮崇所獻神書，專以奉天地，順五行爲本，亦有興國廣嗣之術。」也許這個「神書」就是出自于吉、宮崇等人之手，它就是早期道教經典《太平經》的原本《太平清領書》。又，襄楷說：「或

言老子入夷狄爲浮屠」，他把產生於印度的佛教視爲老子教化夷狄的產物，這便更加可以發現早期的佛教弘傳，頗有借助本土的道教及讖緯方術作爲方便的特性。而襄楷的此說無疑也爲後世的《老子化胡經》的杜撰提供了一個捕風捉影的材料。據傳爲西晉王浮所作的《化胡經》載：老子在周幽王時期做柱下史，他曾經去西國作佛《化胡經》六十四萬言與胡王，又返回中國作《太平經》，那完全是在襄楷這裏捕捉的風與影。湯用彤先生認爲：「漢世佛法初來，道教亦方萌芽，紛歧則勢弱，相得則益彰。故佛道均藉老子化胡之說，會通雙方教理，遂至帝王列二氏而並祭，臣下亦合黃老、浮屠爲一，固毫不可怪也。」^⑮

中國早期的佛道二教之間，並沒有什麼衝突，它們應當是相互依存的關係，湯先生的這種看法應當是符合歷史的事實了。

至桓、靈之時，經歷了兩次黨錮（公元一六六年～公元一七六年）和震撼全國的黃巾起義（發生於公元一八四年），接踵而至的又是董卓之亂，使中國從此進入了連年的軍閥混戰之中。當時的中國戰火延綿，災疫橫生，廣大的民眾在死亡線上痛苦地掙扎，那種人生無常的恐懼感籠罩著當時社會的各個階層。而在社會思潮之中，也因之而產生了重大的變化，兩漢以來被神學化了的網常名教（即漢武帝以來所推崇的「獨尊儒術」的那一套思想體系）也受到了嚴重的衝擊，漢桓帝的在宮中設立黃老、浮屠之祠，多少是一種對儒術失去了信心的表現。張角的黃巾起義奉《太平清領書》爲經典，張魯的「五斗米教」用《老子》作爲教材，廣大民眾無不唾棄帝王家所頒行的《五經》。而在官僚士大夫階層，名教禮法雖然成了一種腐朽虛偽的粉飾物，但名教同時也不可能不被那些具有才能的政治家與軍事家所輕蔑。凡

此種種，足以見出兩漢正統的文化思想在實質上已經失去了它的權威性地位，社會也自然會醞釀和流行著各種不同的思想與信仰，其中不少思想與佛教之間就很容易產生共鳴。所謂「名不常存，人生易滅」，所謂以「形」爲勞，以「生」爲苦等悲觀厭世的情緒，以及由全身遠禍而引發淡漠政治的出世思想等，無疑都成了佛教弘化的的一個殊勝的契機。事實上，佛教也完全是爲了給這些苦難的人們解除其人生的困惑、並幫助他們脫離苦海而產生的，由於歷史的這個特殊因緣，使佛教從此得以在中國廣爲傳播了。（待續）

注：

①參見《弘明集》卷一，《中國佛教思想資料選編》第一卷10頁，中華書局1981年版。

②③參見《中國佛教思想資料選編》433頁，中華書局1981年版。

④見《中國佛學源流略講》19頁，中華書局1979年版。
⑤參見《中國佛教思想資料彙編》第一卷432頁～433頁，中華書局1981年版。

⑥參見商務印書館民國三十二年刊行的「萬有文庫」本《世說新語》51頁。

⑦⑧⑨參見《後漢書》284頁，山東出版總公司1998年版（二十五史）。

⑩參見《漢魏兩晉南北朝佛教史》38頁，北京大學出版社1997年版。

⑪參見《後漢書》卷三十一218頁，山東出版總公司1998年版（二十五史）。

⑫參見臺灣正一善書出版社《遺教三經註解合訂本》85頁。
⑬同上88頁。
⑭同上111頁。

⑮參見《漢魏兩晉南北朝佛教史》43頁，北京大學出版社1997年版。

日本在臺殖民統治的同化措施與內臺佛教的辯證發展（一）

一、前言

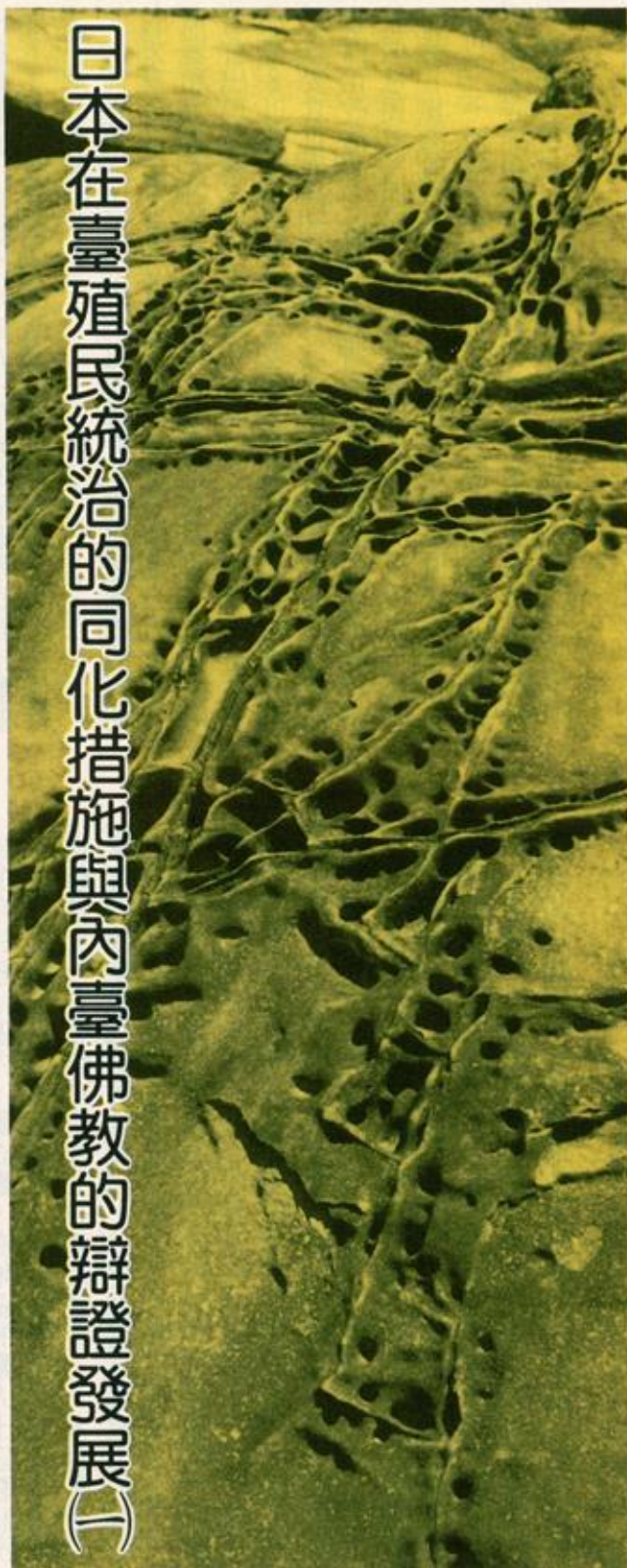
◎清華大學講師 江燦騰

日本學者向山寬夫在其巨著《日本統治下的臺灣民族運動史》一書曾說，「相較於世界各地殖民地，臺灣這個殖民地有如下的特徵：(1)在異民族統治的殖民地這點，有別於主要是同民族統治的過去的美國、加拿大、澳洲等，但和亞洲、非洲等歐美各國殖民地相同。(2)在引進資本主義制度，積極進行經濟開發這點，和過去的美國、加拿大、澳洲相同，卻和摩洛哥等非洲殖民地地相同。(3)大多數的殖民地為白人統治，而臺灣則幾乎是唯一有色人種統治的殖民地。(4)在一個民族的一部分被置於異民族統治之下這點，和整個民族被置於異民族統治下的印度、印尼、菲律賓等，以及日本、英國、法國等列強共有的半殖民地中國均不同，但和香港、澳門，過

去葡萄牙在印度的殖民地果阿，土耳其與希臘的部分民族在英國異民族統治下的過去的塞浦路斯相同」。但有這樣的思維，並非向山寬夫個人作學術研究時的創見，事實上類似的思考早在「兒玉源太郎、後藤新平體制」（以下簡稱「兒玉、後藤體制」）時期的殖民統治方針中——儘管當時是標榜所謂「無方針主義」——的思考中已出現了。

因此，繼前章較「靜態」的討論過有關日據初期在殖民統治的體制之下，官方在處理臺灣民眾的「宗教行政」時，曾如何經歷一段頗不尋常的近代「法制化」過程以後，本章擬從當時實際發展的「動態」及其複雜的內涵來進行深入與多層次的詳細觀察。

事實上，若無本章的「動態」及其複雜的內涵來相



對照，也很難以真正了解在日據時期，臺灣民眾遽然被迫改由日本此一屬於異民族、異文化——但挾其勝國軍威而來的——新殖民統治者，在前二十年（1895-1915）所謂「武裝抗日」時期，那一段從充滿了驚恐恐懼、衝突不斷、生死交加、秩序與混亂交錯的渾沌處境中，是如何經過不斷的嘗試、犯錯、摸索、了解、以及多次的調整，然後才在官方從「妥協同化」到「強制同化」的施政過程中，逐漸型塑出其在統治後半部有關臺灣佛教方面特有的發展途徑。

而像如此異樣的在臺殖民統治的各種「同化」措施，又如何「實際」或「動態地」反映在臺灣宗教（本文側重佛教的部分）方面呢？應是值得觀察的研究課題。因這其中所涉及的，幾乎都是屬於每一人類族群與社會中最根深柢固的心靈層面，也是其長期習染和運作的共同經驗範圍，而如今是處在一個新的異質殖民統治體制之下，其中究竟會出現甚麼狀況或現象呢？不是很值得去了解的課題嗎？

而在另一方面，既然日本佛教各宗派隨軍佈教師使的來臺，是配合官方軍事行動與戰後安撫民心的政策，照理和官方在立場及民族利益上應是共同的，又何以兩者會出現所謂「公私相剋」的問題？真正原因又是爲了什麼？以及臺灣民眾的宗教信仰型態既遭日僧鄙視，則一旦要真正進行有關內（日）臺佛教信仰移植或內臺佛教同化改造時，難道不會遇到種種困難麼？以及彼等在整個殖民統治期間，究竟有無最終的解決之道呢？若有的話，其措施和過程又是如何呢？凡此種種，都有必要加以一一澄清。故底下本文將以多層次交錯進行討論的方式，詳細和深入的環繞著上述問題來展開必要的探索。

二、「西來庵事件」爆發前的佛教發展

（一）日本佛教來臺初期的佈教狀況

1. 日本佛教各宗派佈教使的隨軍來臺

日本於清光緒二十一年（1895），因「甲午戰爭」勝利，以及隨後藉著與滿清政府簽訂《馬關條約》的機會，取得臺、澎及周邊離島作爲海外新殖民地的統治權之後，即派大批精銳軍隊渡海南來，然後兵分南北兩路登陸臺灣及澎湖，並於半年內將各地的臺民反抗軍一一擊潰或加以殺害，以完成其實質的政權轉移和確立此後長達五十年之久的殖民統治體制。

當時隨軍南來的，就有作爲軍中佈教使的日本佛教各宗派僧侶。這些僧侶來臺，有幾層作用：（1）在軍事危難和傷亡時，發揮宗教上的撫慰作用，以鎮定或紓解軍中的不安情緒，必要時並爲其料理葬儀法事。（2）在新佔領的殖民統治區內，調查臺、澎地區的臺人士宗教狀況，並趁機拓展新的佛教據點。（3）與臺灣當地的傳統佛教相聯結，一方面建立宗教上的信仰關係，一方面有助於掌握殖民地教民的各種資訊，以提供官方施政上的參考。（4）配合官方政策，開辦教臺人子弟學日語。

但，最初爲何會有這些「佈教使」的設置呢？根據驚見定信的研究，日軍中之所以有「佈教使」的設置，是和日清甲午戰爭的爆發有關，而原先是以「外征士卒慰問使」來任命的，故稱爲「軍隊慰問使」或「軍隊佈教使」。

即以驚見定信所研究的日本淨土宗來說，該宗管長日野靈端，最初是於明治二十七年（1894）十一月，任命荻原雲臺爲「正使」、岩井智海爲「副使」（※後來升爲正使）；其後又任命大門了康爲「正使」、以林彥明爲其「副使」，皆隨軍赴朝鮮戰場。荻原、岩井在隔

年歸國述職時，即向宗部說明有前往朝鮮和清國境內佈教的必要。

然而，伴隨「佈教使」的派遣，及其所揭櫫前往朝鮮、清兩國境內佈教的必要性而來的，卻是反映出強烈「國家主義色彩」的異樣論調。例如明治二十八年二月五日第二〇六號的《淨土教報·社說》，即認為隨軍佈教の日僧，不僅僅止於在朝、清的戰場上為陣亡者祭葬招魂而已，應基於對內體仰佛教的感化立場，進一步從事精神上的教養，對外者準備於朝、清兩地開教，以向當地民眾傳達佛陀的教法福音，一來可為朝鮮民眾辨明忠君愛國的道理，二來亦可開導清人。接著在第二〇七號的《淨土教報·清韓布教の準備》一文，更宣稱日本皇軍所謂「征清的大目的」，是在於扶持朝鮮的獨立與克復東洋的和平。因此彼等要教導朝鮮、清民眾改變觀感，誠心歸順日本，以恪盡所謂佛教徒任何時刻都應啟發社會文明、發揮民眾智德和建立永久和平之基的重責大任。

可是，日本佛教原傳自朝、清二國，何以如今兩國的民眾反而要接受來自日本佛教僧侶的教化呢？荻原雲台在「歸國慰勞會」上，明白指出：

……為了朝鮮，以及為了將來在清國從事布教傳道……以誘導彼等人民之頑冥無智，使其發揮心智、道義策與，以及伴隨著宗教妙理大道的傳播，亦一併輸入日本的最新文物，以直接發達彼國社會的文明，實乃最切望努力以赴者……

可見，當時日僧除了自認日本佛教文化已高於西鄰的朝鮮、清二國之外，也信心滿滿地想要擔起日本新文明傳播者的角色。但，此種強迫輸入的方式，是否被對方欣然接受？則可能是另一回事了。有關這一問題，稍後將

會再討論。

至於淨土宗隨軍「佈教使」的來臺，則是先由林彥明在《馬關條約》簽訂後，隨軍渡海南下，於明治二十八年（1895）六月十一日抵達臺北府，並由師團司令部撥給他宿舍，所以他前後在臺共駐留了五十九天。其間，他每天都忙於為在臺日軍講慰問的法語和替陣亡者舉辦追悼法會，此外又要到醫院找尋患者慰問，以及前往總督府民政局、臺北縣廳等機構去呈獻慰問辭，並洽詢有關官方在臺這一新領土即將施設教化的方針，然後據以向宗部提出日後淨土宗在臺從事佈教的建言書。因此林彥明也陸續在該宗的《淨土教報》上報告他對臺灣民情、風俗信仰的觀察，並提出有關「臺灣之宣教」的具體論述。於是到了同年十月，該宗改派佐藤大道和橋本定儻為「南征軍慰問使兼布教使」來臺，接替林彥明的工作。二人抵達後，即留橋本定儻在臺北的據點，佐藤大道則轉往臺南，分別負責隨軍佈教的任務和視察未來該宗預備佈教的地區。隔年（1896）五月間，在臺的各派日僧共同組成「大日本臺灣佛教會」。

但，可能是因「大日本臺灣佛教會」的主控權是落在曹洞宗的手中，橋本定儻於同年六月二十一日，另與真言宗的小柴豐嶽、真宗的紫雲玄範共商設置「臺灣開教同盟事務所」，定其設立宗旨為「基於開教方面的和諧與合作，彼此互相提攜，以撫慰亂後人心，贊翼王化」，並說明其目的在於「興辦慈善以及其他配合教化所需的事業」。然後，該宗以「布教使」名義來臺的仲谷德念、武田興仁二人，便到艋舺萬安街借「海山館」，以為該宗「布教所」之用；到了十一月間，又有該宗的嶺原惠海一人，以「布教使」名義自費來臺，欲研究「臺灣語」。於是初期日本淨土宗在臺的佈教活動，實際

上即由仲谷德念、武田興仁和嶺原惠海共三位「布教使」所承擔。——以上是驚見定信的詳細觀察。不過，驚見定信對「大日本臺灣佛教會」的籌組情況，亦坦承並不了解，因此難以說明該宗何以要另與真言宗的小柴豐嶽、真宗的紫雲玄範共商設立「臺灣開教同盟事務所」？

其實，根據淨土宗三位「布教使」之一武田興仁，在明治二十九年來臺後，所撰之文，已清楚提到「此時在臺灣最大的日本佛教宗派是曹洞宗，已有十餘名的布教師活躍著，可預想還會再增加五、六名。又布教、教育的態勢也確立了，也計劃著建設日本式的大寺院，更企劃著發行《臺灣教報》的雜誌」。亦即當時曹洞宗的勢力獨大，故其他各宗必須共同合作，才能與其一爭長短。可是，何以曹洞宗的勢力會獨大呢？

有關這方面的問題，雖然李添春、林學周都先後提到過，是因臺灣佛教大多源自對岸福建的禪宗法脈，容易與同屬禪宗的日本曹洞宗契合，故其發展自然較他宗為快。但近年來，相關的原始資料及研究成果皆陸續出現，在研究視野上已能更精確和更深入許多。但本文在此不擬重複過多其他論文已詳論過的細節，而是針對必要或有爭議性的部分，提出一己的最新觀察。

首先，必須指出的是，日本佛教各宗派之所以有臺灣隨軍佈教使的派遣，基本上是沿襲「甲午戰役」時期（1894-5）的作法而來，不過有兩點是和之前大不相同的：

其一，臺灣地區是因戰後清廷與日本雙方在簽訂《馬關條約》的割地賠償條款時，才意外從清廷手中獲取的，故完全是一處新的殖民地。雖然之前，因戰爭的需要，有一些日本間諜曾暗中來臺從事港口或陸上行軍路

線的精密調查，但這與宗教的需要無關；並且過去臺灣和日本的宗教團體之間，也不曾有直接或重要的接觸，所以當時日僧隨軍南來，可說是完全嶄新的經驗。這與在朝鮮或中國境內曾有長期交流的情形，迥然不同。

其二，在初期的激烈軍事行動中，參與「南征軍」來臺的隨軍佈教使，並未包括全部日本佛教各宗派的僧侶，特別是整個日據時期與日本曹洞宗競爭最激烈的日本臨濟宗妙心寺派，直到明治二十九年（1896）四月以後才派大崎文溪來臺，但大崎文溪來臺後僅略活動於澎湖一地，其次是細野南岳明治三十年（1897）來臺，可是他卻認為經營對岸南中國的佛教應較臺灣教區更為優先，不久即轉往華南發展，故當時在臺灣有實力能與日本曹洞宗競爭的，只有同屬淨土信仰系的淨土宗和真宗本願寺派及大谷派的僧侶而已。此外，又因臺灣佛教僧侶雖主禪宗、淨土兩法門皆可兼修，實際上卻是承傳大陸禪宗的法脈，故與日本曹洞宗的禪門淵源較深，自然雙方接觸和合的意願也相對提高；反之，同屬淨土信仰系的淨土宗和真宗本願寺派，則結合其他非禪宗的來臺日僧，另外再組成一個與日本曹洞宗相抗衡的所謂「臺灣開教同盟」。這也是與在朝鮮戰場的情況，大不相同之處。

但在理解日據初期這一段的日僧任務和活動，固然必須先從隨軍佈教使的來臺談起，可是從研究的角度來看，其實應有二種不同的區分，才符實情。即第一種區分，必須將第一、二、三年有全島武裝衝突的軍事狀況和第二年全島局面已大致底定軍隊分駐各地的守備狀況作區隔。此因「隨軍佈教使」的任務，在第一年是配合軍事行動的需要而派遣的，故具有準公務的性質。但當年底，全島的軍事攻擊行動既已告一段落，「隨軍佈教使」

也跟著不再具有準公務的性質，於是轉為在臺替本宗拓展教勢的「開教使」——雖然「開教使」的工作，實際上從來臺之初，即時時找機會進行，但仍應視為「挾帶的私下行動」；等到「隨軍佈教使」的任務已告一段落，「開教使」的工作就變成主要任務。而原先「隨軍佈教使」的相關活動，則附屬在「開教使」的工作項目之下來進行。這就是何以第二年(1896)春天，各宗在臺日僧仍須重新向臺灣總督府民政局申請來臺弘法許可的主要原因^①。

至於第二種區分，是以明治三十二年(1899)六月，臺灣總督府以「府令第四十七號」公告(社寺、教務所、說教所設立廢除合併規則)為分水嶺：在此之前屬權宜行政措施的過渡時期；之後則為依法行政的法制化時期。其具體的指標性做法，即之前的新舊社、寺、廟、堂等，仍一概「須於六十日內」重新按「府令第四十七號」公告辦妥一切手續。事實上，有關法定宗教財產代理人——管理人——制度的設定，也是在此法頒行之後，才相繼確立的，故第二種區分亦有其必要。

但，此處討論，仍應再回到先前的主題，即日本曹洞宗與「大日本臺灣佛教會」的籌組及其佈教使命的問題。因這是研究殖民統治初期的臺灣佛教史，相當值得關注的課題，並且近年來臺灣學界也漸漸注意到它的重要性，只不過在認知上亦出現了分歧的觀點。因此，接著即循此一問題的脈絡，展開討論。

2. 「大日本臺灣佛教會」的籌組及其佈教使命
有關「大日本臺灣佛教會」的籌組問題，在展開討論之前，擬先提示下列幾點觀察意見：

(1)它是日本在臺灣殖民統治第二年(1896)夏季才成立的，故已屬於「開教使」階段的產物，而非先前來臺

「隨軍佈教使」階段的產物。

(2)此一純由來臺日僧所主導的佛教組織，應是臺灣佛教史上第一個正式的佛教組織。但因其成員全由日本佛教各宗派的來臺日僧和日人官民信徒所組成的，故其主要是站在殖民者的統治需要和灌輸臺人做大和民族「順民」的佛教立場，來承擔彼等在臺的佈教使命。不過，基本上，此一佈教使命也承襲了先前——在「甲午戰爭」時期——所醞釀的，由日僧前往佈教及傳播日本新文化於朝鮮、中國境內的綜合主張。

(3)此一組織的兩個主要催生者，是日本曹洞宗的隨軍佈教使佐佐木珍龍和淨土宗的隨軍佈教使橋本定懂，故一旦橋本定懂離去，並另組「臺灣開教同盟」，則其組織的原有功能，將侷限在日本曹洞宗的佈教勢力範圍之內。

(4)儘管此一組織，雖始終未獲官方的正式承認(公稱)，卻持續存在，故大正後期丸井圭治郎欲成立以臺灣島民為主的佛教組織時，只得採用「南瀛佛教會」的名稱，以免和原有的「臺灣佛教會」重複。直到日據後期開始「皇道佛教」——皇民化時期使臺灣本土佛教全面激進日本佛教化——的改造措施，兩會才合而為一，同稱「臺灣佛教會」(1940-6-25)。

不過，臺灣學界過去對有關「大日本臺灣佛教會」的籌組狀況，幾不曾有學者提到，甚至連日據時期的李添春、增田福太郎、宮本延人、曾景來等宗教學者，也未曾在彼等的著作中提及。最先於論文中提及「大日本臺灣佛教會」之名的，是近代日本學者鷺見定信，他在《淨土宗の臺灣布教——明治期を通して——》一文中，因引用橋本定懂的資料，而順便提及，但立即在註「4」中說明，他不了解其詳情，只知是指「臺灣開教同

盟」之外的另一型態的組織罷了。

當代臺灣佛教學者中，筆者是最先注意到此一資料的問題。於是筆者特撰〈《教報》第一號：日據初期臺灣佛教新史料的出土〉，發表在《臺灣史料研究》半年刊第六號（1995.8）上。民國八十五年（1996）筆者在新出版的《臺灣佛教百年史之研究（1895-1995）》（臺北：南天書局出版）一書，亦再收入此文，並將原資料中最重要的有關「大日本臺灣佛教會」的組織條文與首次臺灣宗教調查報告的全文，悉數縮印及納入書中出版，提供給臺灣學界有參考意願的研究者之用。

可惜，迄今研究日據時期臺灣佛教史的學者中，只有釋慧嚴博士在其論文中提到此一資料；更難能可貴的是，她又從日本曹洞宗的《宗報》中，找出部分與此組織及調查資料相關的紀錄。

但，她據此即論述所謂「大日本臺灣佛教會」即為「臺北曹洞教會的前身，它成立於明治二十九年五月的緣故」，雖有《宗報》第十九號（1897-10-1）刊載的訪問資料（1897-8-2），可是，若對照原《教報》第一號的相關內容，即知與實際狀況不符。茲將「大日本臺灣佛教會」組織的前四章中，最重要且相關的十五條內容，全文中譯，並附錄如下：

◎臺灣佛教會會則

第一章 綱領

第一條 會員須志篤相互的交誼，以切磋琢磨，啓發佛教信仰的智識。

第二條 須遵守佛陀固有的大教法，完滿安身立命的本份，以維持社會的道德。

第三條 謹以奉戴佛德，開導未開化的臺灣本土民眾，以期日本佛教的廣佈。

第二章 名稱、位置

第四條 本會總名稱為大日本臺灣佛教會。

第五條 本會本部稱大日本臺灣佛教（會）本部，支部則按其設置地名稱為大日本臺灣佛教會某某支部，至於其他屬本會所建設的事業者，皆以大日本臺灣佛教會附屬某某（事業）稱之。

第六條 本會總部設於臺北城內，支部則於緊要的都邑擇適宜之地設置。但，本部暫時仍設置於艋舺（舊街）媽祖宮內。

第七條 有關支部的設置地點，可由地方上的有志之士，按原規定（條件），向本部建議之。

第三章 事業

第八條 本會為實施第一章綱領，以期達成目標，故進行下列各項事業：

一、講習佛典。

二、傳道布教。

三、教育子弟。

四、發兌雜誌。

五、出版圖書。

六、施診給藥。

七、救助貧民。

第九條 有關講習佛典，每星期六、日兩天，自下午七點開始，由會員來會，進行佛典講習，以為傳道布教的一種助益，故宜廣泛誘導世人同聚一堂之下，以啓發佛教信仰的智識共勉之。

第十條 傳道布教時，如有必要及已獲許可，即應儘量隨時於各地進行演說。

第十一條 有關教育子弟事項，在教導臺人子弟學習

日語之餘，還應儘量涵養其尊皇奉佛的思想。

第十二條

有關發兌雜誌事項，應儘量蒐集佛教教理及臺灣布教政策或其他內外宗教上的記事，每月將其發兌一次，並配附給本會會員，由彼等廣泛地向世人講讀；此外，還須編纂其他佛教方面的圖書，以養成世人奉佛的信心。

第十三條

施診給藥的對象，應以醫藥欠缺的臺灣本地人及日本來臺的窮困民眾為對象。

第十四條

有關救助貧民，應以老少孤寡者為對象，提供必要的給養與救濟。

第四章 會員

第十五條 本會會員有下列各種的區分：

- 一、正會員。
- 二、特別會員。
- 三、名譽會員。
- 四、協贊員。
- 五、隨喜員。
- 六、講師。
- 七、協贊講師。

【資料來源：《教報》第一號，頁42上-43下】

從以上內容來看，根本未設定專與日本曹洞宗有關的條款，值得注意的，倒是其中第十一條提到的：「要教導臺灣民眾子弟學日語，並藉以涵養其『尊皇奉佛』的思想。這說穿了，即是包裹著天皇即國體的日式佛教思想，但對已被施以新殖民統治的臺灣佛教徒來說，無疑是一種嶄新的宗教經驗，卻也是在異族殖民統治下——無論對其態度是迎或是拒，總之已是現實存在的狀況——

——總得早晚去面對的宗教信仰大環境。

事實上，在《教報》第一號所刊載的文章，尚有許多有關此一問題的論述，其內容極為深入和廣泛，幾可當作日本向其西鄰各國宣示其何以要對外輸出日本新宗教文化的說帖，而不僅僅限於對臺灣此一殖民地島民發言——儘管其比重最大，且充滿了新統治者立場的文化優越感以及自願充當「副統治工具」的高度企圖心。故底下即就其重要且相關者，進行必要的討論。

但在討論之先，必須注意的是，即上述所謂「包裹著天皇即國體的日式佛教思想」，其實是明治維新以來極為明顯的發展趨勢，和德川幕府舊體制中高度借重與尊崇佛教的態度大不相同。因明治維新以後，一方面藉凸出國家神道來聖化天皇的至高無上，另一方面同時也藉著凸出國家神道來貶抑佛教在新國家體制中的地位，於是不但在宗教政策上，一度實施激烈的「廢佛毀釋」措施，大肆摧殘日本佛教，並且將國家神道自「宗教」的位階超升為高於「宗教」的「國體」。此一新變革，對日本此後的政教關係造成極為深遠的衝擊，正如日本近代學者村上重良(1898-1961)在其《國家神道》一書所批評的：「國家神道是近代天皇制國家所建立的國家宗教，從明治維新到太平洋戰爭失敗的八十年間，在精神上對日本人進行統治。在十九世紀後半形成的這個日本的新國教，是神社神道與皇室神道相結合，以宮中祭祀為基準，把神宮、神社的祭祀結合在一起而成立的。國家神道以伊勢神宮為本宗，把全國神社編為金字塔型，把神宮神社的祭祀劃一化。政府始終採取神道是國家祭祀而非宗教的態度，把強制國民奉行國家神道合理化、正當化。」

雖然日本佛教各宗派也在此一官方政教關係新變革

的強烈衝擊之後力圖振作，從教團重整到僧教育的現代化都做了大幅度的變革，也極快速達成轉型的目標，但對明治維新政府的未來政策走向，仍心有餘悸，經常帶著極大的不安全感與焦慮。因此，日本佛教界必須時時向明治維新政府的國家重大決策表達強烈支持的態度，必要時尚且出錢出力，以實際行動來配合國家的施政目標，藉以向明治維新政府交心，以換取佛教在明治維新政府體制下的有利發展空間。

而日本佛教各宗派的此一複雜的焦慮心態，反映在「甲午戰爭」時期的作為，就是各宗派隨軍佈教使的派遣，以及在《馬關條約》簽約後，繼續有佈教使隨「南征軍」來臺的一連串配合行動。但，官方的文教立場，既然一直是朝「去宗教化」的方向在進行，所以在「隨軍佈教使」派遣來臺的初期情形，正如松金公正於論述「大日本臺灣佛教會」主要催生者之一的橋本定懂在臺佈教活動時所提到的：

實際上橋本如何開展臺灣佈教，可（將其）視為「王化」的具體展示。

橋本的第一個強調的方式就是透過本地語言進行臺灣的佈教工作。當然橋本平常用翻譯來佈教，不過，他自己也積極地學習本地的語言。這些想法從前述寄大橋麟廓的信也可窺見一、二，並且這種想法直接促成武田興仁和仲谷德念的渡臺。第二個橋本重視的地方，就是成立日本佛教各宗派之間的合作體制之事。這是在臺灣開教同盟規約中有「開教以和平為本，互相提攜」的記載中得知。（所以他）從以前（便）通過追悼會等場合來強化和其他宗派佈教使之間的交流。而且，這樣的交流跟設立佛教會館以及臺灣佛教聯盟確

有很密切的關係。

第三個是從當時狀況來想，他認為軍隊和官方的幫助是不可或缺的。因此平常跟軍部和官方有交流關係。但相反的，官方的協助卻是不一定的。從一八九六年六月二日到四日之間，他在宜蘭跟官方商量設立佈教所一事。那時官方的態度非常冷淡。不過，那時很多宗教設施屬於軍隊管理，一八九六年六月二十三日和二十日的記載看得出來，若要使用寺廟就需要軍隊的許可。

第四個是為了臺灣宗教所進行的各地方的視察，範圍包括基隆、臺北附近以及新竹到大甲的西海岸，而且到宜蘭以及原住民住的地區也去佈教。另外，除了自己的視察之外，也從當時從屬於各部隊的僧侶大兵得一些報告。

從松金所描述的狀況，不難看到當時日軍對來臺日僧的宣教構想，是極冷淡的，並不會因其有欲藉傳教以達其所謂的「王化」的崇高目標而改變。事實上，這並非個案，另一個「大日本臺灣佛教會」主要催生者，即日本曹洞宗初期最傑出的隨軍佈教使佐佐木珍龍，在他所著的《從軍實歷夢遊談》中，亦曾清楚記載著首任臺灣總督樺山資紀對來臺隨軍佈教使的警誡，當時樺山總督曾明白的表示——

1. 日本的佛教家來臺灣抱持想要弘揚自己的宗旨，擴展自己的佛教的觀念是不可以的。……

2. 治理臺灣這新領地，宗教是必要的。宗教之中佛教特別是必要的。現在所謂的臺灣人民，從祖先以來，大多於支那時，即因習慣（而）信仰佛教，如果能以日本佛教來幫助治理這些人民，就可以治理人民。

3. 現今治理此島無論如何宗教是必要的，(但)並非要廣為宣傳各宗派的佛教觀念，而需要以國家的觀念來讓佛教家為國效勞。

可見，當時官方所借重於來臺各派僧侶的，並非讓其能常態地宣揚各宗佛理的佈教行為，而只是做為一種在初期能輔助官方安撫臺民的統治工具來使用。

其實，類似官方的這種利用心態，日本曹洞宗本部當然也清楚，但同時也知道：這並非針對該宗的隨軍佈教使佐佐木珍龍而說的。

例如在明治二十九年十二月十五日，日本國內曹洞宗的大本山，即「諭達」日本全國的該宗「末派寺院」說：「國威既已光被四表，本應上下同心，培養富強國本，此其一。原荒廢之宗亂祖道，亦須由此而興復教學宗運，此其二。然而，現今宗門之形態形勢，實與現時國家之形態形勢日益背道而馳，致使國家與宗門的關係，自然呈現逕庭阻隔之現象。國家因此對待宗門，宛如冰冷之水；而宗門對國家所報效之處，實亦微乎其微。若此，宗門上下，實不致佛祖於疏離之地，亦應對國家有赧然之愧！」並且，在同創刊號的《宗報》，還提到根據佐佐木珍龍等人的調查報告，應如何進行在「臺灣島布教」的《第二號議案》(包括理由和條文在內)。換言之，日本曹洞宗來臺發展，其實是帶著宗門的愧疚和危機感在努力補過的。這也是它比其他宗派的來臺日僧，更重視日本在海外這一塊新殖民地——臺灣島——的緣故。

可是，若從日本本土來看，明治中後期，在日本國內掀起佛教與基督教的大論戰，環繞著名基督教教育家內村鑑三，因其對明治天皇所頒佈的「教育敕語」有不敬行為(1891-1)，故以哲學家井上哲次郎為首，即針對

「教育と宗教の衝突」，特著《忠孝活論》(1893)一書，展開對基督教批判；影響所及，佛教界也激發了大規模「排耶護國」運動。這雖是「甲午戰爭」爆發於前兩年的佛耶衝突，但其餘波盪漾仍來勢洶湧，並未稍減其威勢。

因而，在日本國內掀起的佛耶激烈衝突，亦隨著隨軍佈教使的來到臺灣島上，蔓延到臺灣的教區來。換言之，日僧視為傳教最大勁敵的，即是早於日僧多年來臺開教，並且已在臺灣確立穩固教區的基督教對手。

假如對以上的發展狀況與相關脈絡已有了解，則在「大日本臺灣佛教會」所發刊的《教報》第一號中，即反映了以上所說的大部分內容。

例如在《教報》第一號中，有一篇〈臺灣耶穌教の略調査〉，即很深入地分析了初期在臺所訪察的基督教佈教區域、所投注的佈教成本與成效、臺人對其觀感等。而最後的結論，自然是要奮起直追，較基督教更加努力，以使日本佛教能在臺地民眾中奏出勝利的凱歌！同樣，在《教報》第一號中，亦載有〈朝鮮宗教一斑〉和〈西藏佛教〉各一篇，都是從世界新潮流、亞洲佛教的振衰起蔽立論。其用意當在歸結為日本海外佈教之必要和日僧即為承擔此責任之無可代替者！

至於《教報》第一號中，其較重要的文章，除之前已介紹過的〈臺灣佛教會則〉之外，當屬〈發刊之趣意〉、〈社說——對臺灣布教策私見〉、〈國家と宗教家〉、布躬身的〈前宰相伊藤侯の宗教教談を評〉、〈廿九年度の教海の三波〉、〈在臺各宗派的現況〉和〈臺灣佛教調查(第一回)〉等這幾篇。但因還涉及其他問題，故這幾篇擬留待稍後再一併討論。

不過，《教報》第一號上，仍有一些文章，須先在

此一提。

例如其中載有臺灣（蕃族人種風俗一斑並宗教）一文，雖從必須向臺灣原住民傳播佛教來立論，但仍能扼要介紹人類學家關於臺灣原住民的族群分類及其宗教的特徵，故仍屬在臺日人最初對臺灣原住民宗教作田野調查的文獻之一。其次，像擺月道人的〈佛教南進論〉一文，幾等於鼓吹日本近代佛教在東亞大力擴張的宣言——有趣的是，文中多處舉中國古代聖人舜、大禹的赫赫功績，以及曾中興儒學思想的孟子與韓愈這等先覺者為例——要日僧於二十世紀來臨之際，破烟波、冒瘴癘、渡海南來，獻身於此土，將其鞏固為日本大乘聖教的第二教盤，以期若明治維新政府威臨太平洋上，終能將東亞佛教的霸權掌握在手。而〈雜錄〉中，則曾提到佐佐木珍龍和橋本定懂對籌組「大日本臺灣佛教會」的肯定記載。

而從以上這幾篇文章所透露出來的相關訊息，其實是日本於「甲午戰爭」大勝清廷後，在日本國內不斷高漲的新亞洲擴張主義。

事實上，在稍後的後藤新平的演講錄中，即附錄〈大亞細亞主義〉的〈原漢文〉日譯全文，以及〈大國民之歌〉的數種漢、日文版歌詞。順此而下的發展脈絡，就是「日華親善」、乃至「大東亞共榮圈」的提出和大東亞全面戰爭的爆發。

因而，當時日本佛教僧侶在境外的所作所為（包括來臺佈教在內），也只不過是依附在這一新亞洲擴張主義的某一面相罷了。

因此，此處擬再回頭來檢討之前提及但尚未討論的，那幾篇〈教報〉第一號的重要文章。

3. 初期在臺日僧佈教的理想與落差

但在討論之前，須先指出，像以上所述把佛教資源用來為政治效勞的情形，不只日本官方如此，古今中外都有。例如中國古代，當外族要統治中國境內大多數的漢族時，不論南北朝時的鮮卑政權、或元代的蒙古政權、以及清代的滿清政權，在統治初期的文化衝突時，都會明顯地利用過佛教，來作為雙方共同信仰的基礎，以免漢族視其為文化上的異類而加以排斥。因這是關涉統治基礎的安定措施之一，統治者會加以運用，其實是很自然的。就像近代以來，連西方傳教士也被利用為擴張西方侵略勢力的工具一樣。

雖然宗教徒本身，並非一定喜歡這樣被利用，但彼此在某種情況下，互為利用、互為助緣的情形，依然是有的。由於有這樣的背景，日本官方，作為一個臺灣島上的新殖民統治者，拿佛教信仰作為溝通異民族文化的一個媒介，毋寧是很自然的。

並且，歸根究底，日本僧侶之所以會向外發展，其實也是仿近代西方傳教士的作法。因稍識亞洲近代史的人，都知道在鴉片戰爭後，屢次西力的入侵，其武力、經濟和宗教三者，往往是密切結合的。因而日本遠在清日「甲午戰爭」爆發之前，即曾師法西洋人的作法，在中國境內發展它的佛教力量，於大陸各地建立了許多據點。其中以淨土真宗的發展最快。也因此，清末民初的中國佛教改革運動，來自日本佛教力量的影響，是不小的。這也是日本長期受中國佛教影響以來，新發展的一種逆轉現象。從此日本佛教由接受者的角色，轉為提供者和影響者的主導角色了。

臺灣傳統的佛教，過去只是中國的邊陲教區，主要來自閩南佛教的影響。此一佛教的信仰方式，是所謂禪、淨雙修，不過正統的佛教道場不多，反而是在家佛教

形態的「齋堂」以及混雜儒釋道三教但仍帶有濃厚巫術性成份的民間信仰佔了大部份。像這樣的佛教信仰狀態，一方面是和民間信仰相當接近，民眾不會有太大的排斥感；另一方面，則在家佛教的勢力強大，促使日後日本佛教在臺灣要建立新佛教據點時，雖心存鄙夷，卻不得不以彼等為交涉對象。這就構成了雙方如何接觸與相處的複雜問題，非輕易可以了結的！

然而，當日本佔領軍攻佔臺灣全島後，官方在統治時，首先要面對的，是所謂長期的武裝反抗。在最初的二十年間，既然要面對激烈抗日的問題，顯示統治者和被統治者雙方，仍存在著相當程度的緊張性。爲了要消除雙方的對立狀態，在殖民統治初期，除了用強大的武力來鎮壓外，傳統宗教在戰亂後所具有的安撫人心作用，自然亦被納入了施政上的考量，就如之前所引首任臺灣總督樺山資紀會道破的情況那樣。但，站在非官方立場的來臺各派日僧，彼等究竟又是如何看待這一政策思考？並且其認知的知識依據又從何而來？以及彼等事前規畫的佈教策略，一旦付之實踐時，其成效有無出現巨大落差？若有，其原因又是如何？像這一類的相關問題意識，其實才是研究者必須去一探究竟的所在。否則在論斷時，極容易僅賴單一的觀察角度，即作出浮面的結論，相當不妥。

現在先回到《教報》第一號的問題上來，以接續之前尚未討論者。

首先，就出版時間與作者為誰的相關問題來看，《教報》第一號的正式刊行日期，雖是標明為「明治廿九年（1896）十一月廿五日」，但其實早在當年七月，該《教報》就已向主管單位的臺灣民政司報准過了。這從尾頁的出版資料，即可得知。因此，淨土宗的橋本定儔

於同年六月三十日，已在當天的「日記」上，將「大日本臺灣佛教會」送其即將歸國的讚譽之文抄錄下來。此文後來也刊登在《教報》第一號上，題為「橋本定儔師の歸都を送る文」，文末亦註明日期是明治廿九年六月卅日。可見集稿的時間，在六月間已開始了。不過，像橋本這樣勤於寫作的人，也是「大日本臺灣佛教會」的主要催生者之一，居然未在《教報》第一號上讀到他具名發表的論文，不免有點不尋常或不對勁。像這種情況，只有兩種可能，第一種是以不具名或以化名發表，第二種是理念不能契合，無意願發表。究竟是哪一種，如今已不得而知。

但，有一點可以確定的，即此時的《教報》是曹洞宗與淨土宗的共同刊物，因此通常不具名的重要文章，應是代表「大日本臺灣佛教會」成員的共同意見，例如五篇（包括西藏喇嘛教、朝鮮佛教、臺灣佛教、臺灣耶穌教、臺灣原住民宗教）的調查報告，皆不具名。《發刊之趣意》、《社說——對臺灣布教策私見》、《國家と宗教家》、《廿九年度の教海の三波》、《在臺各宗派の現況》和《臺灣佛教調查（第一回）》等這幾篇，皆涉及共同立場，故同樣不具名。至於佐佐木珍龍和他來臺初期主要宗教調查助手之一的陳金福兩人，雖共同在《教報》第一號上發表唱和的詩歌，但陳金福用本名，佐佐木珍龍則以筆名「耕雲子」發表，亦即代表個人立場者，皆具名（用本名、或筆名不一）發表。

此外，「大日本臺灣佛教會」雖在隔年三月，以會務不振，更名為「臺北曹洞會」，但一者，那已是淨土宗退出以後的事；二者，更名為「臺北曹洞會」只是內部運作之事，未有組織章程的提出或修改，因此「臺灣佛教會」亦名實不符的對外沿用下去。而本文之前也提

過：這一此後由日本曹洞宗來臺僧侶持續主控的「臺灣佛教會」，亦導致身為日本臨濟宗重要檀家信徒的丸井圭治郎，在大正年間於「社寺課長」任內，雖極力要扶持本宗與臺僧、齋友及社會名流籌組新臺灣全島性佛教組織時，仍不得不另採「南瀛」二字來代替「臺灣」，以免和曹洞宗主控的「臺灣佛教會」重疊。再者，被指為《教報》第一號上〈臺灣佛教調查（第一回）〉作者的佐佐木珍龍，其最初回報本宗的時間，根據該宗《宗報》第一號的說法，是在前一年（1895）八月。換言之，是遠在《教報》第一號和該宗《宗報》第一號出版的一年以前。當時在兵荒馬亂之際，能在兩三個月內，就完成全部調查嗎？很值得懷疑。因淨土宗的橋本定懂隔年（1896）來臺時，即曾在五月十五日的「日記」上記載〔※當天橋本於上午七點，帶著向野、倉富兩名翻譯官，在前往北投溫泉途中，順道赴八芝蘭街（今士林）天后宮，拜訪幫曹洞宗調查宗教的陳金福，由翻譯官向野擔任翻譯〕其與陳金福的對答如下：

問：拜見貴僧的名片，得知你是臺灣曹洞宗支局

下的寺廟明細調查委員，想必工作是調查寺廟情形。臺灣全島有多少寺廟？

答：全島尚未調查完畢，多少寺廟不得而知。

問：舊臺北縣管轄區內，有多少寺廟？

答：大約五十餘所。外表壯麗的寺廟很少。

問：這五十餘所寺廟裡，都有沒有住僧？

答：大部分沒有住僧，只有俗人管理一些事務，或是讓給兵舍官衛使用。

問：臺灣的寺廟古來是否有宗派之別？

答：臺灣的佛教無宗派之別。如真的要加上名稱，有臨濟、曹洞兩派。其教義漠然籠統，無

一定的標準。

從以上的雙方問答，即知曹洞宗的全島寺廟調查，迄佐佐木珍龍回報宗部大本山的九個月後，猶未完成，而《教報》的調查資料，卻全島皆全。所以，在資料上，縱使作者相同，亦非同一內容，這也是反駁釋慧嚴博士原先視為同一的有力證據。

其次，必須知道的是，各宗來臺的佈教師幾乎皆撰寫類似的觀察報告，故並非只有佐佐木珍龍一人才能撰寫《教報》第一號的那篇〈臺灣佛教調查（第一回）〉報告。當然，佐佐木珍龍的報告，初期的確在日本曹洞宗本部造成重大影響，但一來是該宗正處於劇變轉型期，有強烈意願藉海外佈教重振教勢和改善與官方的惡劣關係；二來是他趁初期兵荒馬亂大家人心惶惶之際，採取許諾提供保護藉以換取大量臺人寺廟與其私下簽約為該宗末寺的手段，因而造成大獲成功「假相」，使該宗大本山為其所迷惑的結果。然而，實際上，事後官方根本不承認其合法性，導致明治三十二年（1899）以後，臺人寺廟紛紛根據官方新規定要求解約或獨立自主，不但使前期的「假相」整個原形畢露，日本曹洞宗方面還遭到來自官方的警告和施壓，令其自行在臺建寺佈教。此處為了增強讀者對日本在臺殖民統治初期，（日）軍（臺）民相互激烈武裝衝突、人心處於危疑震撼的惶恐狀態下，臺僧與日僧如何接觸以及對基督教佈教調查的臨場實況，擬再續引橋本定懂的另外兩篇「日記」內容，以示一斑：

【一八九六】二月四日【雨】

地名 戶數 人口

臺北…… 824 ……1732

艋舺…… 2970 ……11510

同附屬…… 937 …… 2339

大稻埕(埕)…… 3801 …… 23535

合計…… 8532 …… 39116

艋舺市中心頗為繁榮。大稻埕位於北門外，此地也是以商業繁榮，而且各國的居留地都在這裡。在城外三個市街的範圍裡，著名的寺院有以下四個：一、臺北城內：天后宮。二、大稻埕「埕」：媽祖廟。三、艋舺：祖師廟。四、艋舺：龍山寺。

以上四個寺廟都沒有住僧，都充當兵舍。而且臺灣北部流行基督教，已比臺南附近為盛。我前幾天在文山堡的新店街的基督教堂，向傳教陳容輝調查臺灣北部，也就是臺北縣、宜蘭縣、新竹縣、苗栗縣的四縣境內，新蓋的巍然聳立的教堂有六十二所。〔*細目省略〕在距今二十幾年以前，英籍傳教士偕教士等數名，渡海來臺，救助貧民，設立學校，教導學生，在前述的各教堂都有了信徒。依此看來，壯年者大半受基督教的薰陶，與佛教有所衝突。而且這次的匪徒掃蕩，這些基督徒也大力幫忙，安撫居民。相反的，有些佛教徒反而是土匪，因此和尚等於是供給匪徒糧食，以及補充軍隊資源的人，由此可知土(臺)僧的的心聲。(但)如此下來，基督教徒將遍佈於全島。很明顯的，如果不再講求恢復佛教的政策，將遺恨萬年。

〔一八九六〕二月二十七日【陰】

早上九點左右，當地僧侶邱普、明元、明善來此，由我負責招待。邱普為臨濟宗派，為福州怡山西禪長慶寺的住僧，四年以前來到臺灣，寄宿在艋舺街的一處民宅裡。而明元、明善為艋舺街龍山寺法師的徒弟。其師僧為毓修，毓修在事變發生時，從泉

州來到臺灣，而寧願寄宿在民宅裡。我請翻譯官向野堅一氏翻譯，跟他們談了以下這些話：

問：你們為何沒住在寺廟裡，而寄宿在民宅裡？

邱普回答：天兵(日軍)渡臺以來，擾亂民心，無法住在寺廟裡。而龍山寺裡有僧侶百餘名，如果住僧都回到泉州，這些徒眾將四處流離。然而目前寺廟都被軍隊充當兵舍，我等無法進入。

問：僧侶在國家戰亂的時候，更要安撫人心，使得國家方針不被誤導。然而僧侶卻率先四處流離，豈不倒轉是非？

問：我行腳臺灣各地，親眼看到彰化以北地區，有新蓋的巍然聳立的基督教堂六十所之多。你們以前是否研究過這個宗教？

問：基督教會傳教士從本國拿到了龐大資金，救助貧民，當作傳教的臺階，相反的，臺灣的佛教僧侶卻一貧如洗，不知不覺當中，被這個宗教蠶食。不過，信基督教的人，大概都是中等以下的階層。

問：你們將來是否決心永遠住在臺灣？還是要回福建去？

問答：從福州來的仕紳很多人住在臺灣，因此我們大致會留在此地。

橋本：如此應從內地(日本)找數十名有為的僧侶渡臺，共同為弘揚佛法而盡力，發揚佛陀的光輝。(說完，即向他們拜謝之後，便離去。)

【資料來源：松金公正，〈關於日據初期日本從軍佈教

使的活動——以淨土宗佈教使橋本定懂《再渡日誌》為例，載《圓光佛學學報》第三期一九九九年，頁400-401。

另外，橋本曾遇「曹洞宗臺灣開教使若生式來新竹，主要是將新竹的寺廟編為曹洞宗的末寺」(1896-3-30)。也到「龍山寺拜訪佐佐木、足立二氏」(1896-4-29)。可見，在兵荒馬亂之際，華僧來臺後，因寺廟或被軍隊挪用，或被曹洞宗的日僧趁機收編，使得不少人須移住民宅或到處尋求協助。而歸根究底，是統治權易主、日僧收編，加上華僧普遍貧窮、無學、社會地位低，故宛若亂世無主的喪家之犬，相對於基督教傳教士在當時如日中天的擴張優勢，其流離無根的際遇，令人悲嘆！

可是，對於上述的華僧或臺僧的際遇，淨土宗的日僧橋本聽了之後，在輕視中還能帶有一絲絲物傷其類的同情之心。反之，當時正在大肆收編臺人寺廟的佐佐木珍龍本人，則不但泰然自若地駐在艋舺臺人最豪華壯麗的龍山寺裡，在其《從軍實歷夢遊談》中，居然還用鄙視的眼光，來提到下列他所謂「大多屬『曹洞宗』法脈」的本地僧侶和信徒：

1. 臺灣僧侶的「頭髮剃得很漂亮，脫下法衣之下的服裝卻和支那人衣服幾乎沒兩樣，和普通人民之服裝沒什麼不同，在上面卻又穿著和我日本黃蘗宗相同之法衣。」

2. 臺灣僧侶「一般而言，並無通曉知識的僧侶。」「可稱得上有學問的沒有。」「沒有智慧的有七成，無法誦經者也占了半數。」

3. 「對臺灣寺廟來說，買紙（錢）給寺廟，可以說相當於日本之賽錢之意味。」

4. 臺灣佛教信徒「並不信奉佛教之教理，對於儀式的、習慣的部分卻信奉不已，因為歷代祖先敬奉佛祖，而不得不跟著敬拜，到寺廟無論是燒香還是點蠟燭一定要燒紙錢，有這樣觀念的存在。」「必須祭拜時，以拜觀音為例，會點上線香或蠟燭並獻花，在這樣的環境下，因為是仰賴佛祖之冥助來定契約，所以若毀約則會受到佛祖的冥罰，有這樣的說法。」「若在借錢之期限內未還，將會受到佛祖的冥罰，為了不受佛祖的冥罰，而在期限內還錢。」「支那並無好的醫術，於是，大多患者是到廟裡求籤，當成藥喝下去。」

對於類似佐佐木珍龍的批評，其實只要指出一點就夠了，即到龍山寺拜觀音的信徒，正如百餘年後的今天，大多數並非嚴格意義之下的佛教徒，而是屬於民間信仰的祭祀方式，故既非專屬曹洞宗系統的禪寺，也不能苛責甚麼。再說，假如佐佐木珍龍上述所批評的，全屬事實而非有意輕視，則其本身或其他日僧，除非不再繼續對臺人佈教，否則其接續即將面對的，其實是一樁更為艱鉅的宗教改造工程，亦即其本身或其他來臺日僧，既經大本山決定由彼等繼續在臺對臺人佈教，則彼等此後究竟要如何改造臺人原有的佛教信仰型式？或如何提升其信仰內涵？將是一場既漫長又艱困的現實考驗！而此一問題，就是《教報》第一號創刊所要傳達的佈教意願與策略，但究竟其真相如何呢？

其實所謂《教報》第一號，即是因應「大日本臺灣佛教會」組織的成立，所創刊的機關刊物，故所表達者，即「大日本臺灣佛教會」此一組織共同的基本立場。此所以在其《發刊之趣意》一文中，雖雄辯滔滔，筆力頓挫有致，相當精采，但最後除強調這是代表日本佛教發言、非個別宗派意見、及秉持報導客觀公正的原則之

外，主要仍歸結為兩大責任之承擔，一為針對新「臺灣同胞的感化之必要」，二為提供渡臺「日本」同胞的安心之必要。於是，針對這兩大責任之承擔，以「社說（論）」的方式，提出其〈對臺布教策私見〉的長篇陳述。但整個論述的主軸，乃是環繞著身為「宗教家」於「國家（日本）」因對外戰勝而取得臺、澎等島嶼為新殖民地之後，其「宗教的弘法感化」與「國家民政措施」必須兼備方能奏效的角度來論說。這當中有極周詳的臺灣現有宗教形勢的觀察和深刻的民族心理學分析，而作為日本宗教在臺傳播最大勁敵的白人耶穌教，自然也在評估之列。此外，其他的論述還很多。因此可以說，像這樣深刻的論述和評估在臺如何佈教之種種意見，應非一般的來臺日僧所能勝任，筆者判斷其中可能有日本國內的專家參與構思，否則很難達到這種水準。但，不論如何，此篇宏文表達了當時日本宗教界最坦白、也最強而有力的「宗教家」角度觀察及其與「國家」統治功能的必要分工。可是，日本在臺殖民當局能聽得進去嗎？或者，如有「公私相剋」的問題產生時又將如何呢？

如果，根據《教報》第一號的相關資料來分析，問題其實已經浮現了，因「社說（論）」上的陳述意見並非未雨綢繆或無的放矢，而是有針對性的。例如《教報》第一號上的另外兩篇文章：末具名的〈國家と宗教家〉一文和布躬身的〈前宰相伊藤侯の宗教教談を評〉一文，除了呼應「社說（論）」上的陳述意見之外，主要是針對當時日本政壇的權威人士伊藤博文，在一次對《日本新聞》第2489號的談話中，曾略略提到日本國民的教育，還是從純理、學術、及直覺的實證來著手為宜，因學術對國家來說是能超越宗教的迷信之上的，而佛教與耶穌教難道不是一種迷信嗎？否則為何日本國民採信

後反而導致國民的生活更加薄弱？故他認為期待藉「宗教」了生死的本位心理，對全體國民的生活來說，是不必要的，亦即國民生活的充實，是不能期盼由宗教主觀性的超越心態來達成的。但，如此一來，固然對已被視為「非宗教」的「國家神道」沒有影響，卻對一般「宗教」產生極大的殺傷力，因其已使「宗教」（包括佛教、耶穌教）在國內體制內教化功能的必要性和積極面的立場，或有為之動搖和崩潰之虞。所以《教報》第一號上的幾篇文章（其中一篇甚至具名提出反駁），不但想對此談話的不利影響加以緩和，更進一步的做法是想將其扭轉過來，因此在態度上才會如此聲嘶力竭地在文章中極力訴求著。然而，這樣作，在實際上有效嗎？的確是頗值得繼續加以觀察的。

但，追問此一問題以前，有必要先了解官方在臺初期真正的「同化政策」究竟是甚麼？因這涉及日後有無留給日本佛教各宗派在臺參與及發揮的佈教空間？雖然過去在研究上，也曾有學者跳過這個問題，只是單就統計數字的多寡或升降來說明日僧在臺的成效如何究竟是甚麼；但如此論述畢竟只流於浮面的表相，對於事件產生的「為何？」問題，未能有較深層的原因解答，不能說是理想的研究方式。故此處接著應先就官方在臺初期真正的「同化政策」究竟是甚麼？進行一些必要的探討，然後再回來檢討日本佛教各宗派後來在實際上的佈教策略轉型與教勢發展的問題。（待續）



泛談《般若心經》種種

◎空生精舍住持 慧廣法師

據說，《般若心經》和《金剛經》是漢地流傳最廣的佛經，可見這兩部經受歡迎的程度。個人或許長久以來，不是居住於山上，就是居住於鄉間，是個純樸的鄉下人，喜歡簡單的東西，總覺得《般若心經》比《金剛經》好。至少要了解般若、空，從《心經》下手，比《金剛經》來得直接易懂。

從閱讀佛教經書以來，每看到談空的部分，就蠻歡喜的。因為，妄想空啊，煩惱空啊，生死輪迴空啊……多舒服呀！所以，最喜歡看的經典，開始是般若系列的。再來就是禪宗的典籍，如說自性本自清淨、自性本自俱足……，不覺有警醒浪子的感慨！再如《信心銘》，談到性相圓融，如說：煩惱菩提不二、生死涅槃不二……看後會令人覺得：喔，原來是這樣呀！真是糊塗！前者，佛學術語，稱之「空宗」，後者稱為「性宗」。

夠用功、根器成熟的人，可以直入「性宗」，進入中道不二，也就是《中論》或禪宗所要表達的境界，如或不能，接受不了那種中道不二的理念，還是必須從「空宗」下手，由契入諸法、人我空的體會中，而知性相不二。

《心經》是了解空、體會空的很好媒介，它講的很直接。可惜的是有些簡略。所以，個人的感想，要了解空、領會空，其實最好的方法是直接去看《大般若經》。

比起《心經》來，《大般若經》是慈悲的多了，它一而再、再而三，重複又重複的演說了空的道理，不怕你不懂，只怕你不看。

《大般若經》有六百卷，聽到這個數目，許多人都會嚇到，要如何看呀？其實，可以不必都看完，只要看了前面的幾十卷，應該就會了然於般若空義了。

如果《大般若經》看不懂呢？（《大般若經》並不深），那就去看解釋《大般若經》的書：龍樹著的《大智度論》。

《大智度論》是解釋《大般若經》的。龍樹菩薩的智慧妙舌，在論中發揮無遺，有人說《大智度論》可以當作佛教的概論書、或入門書看，當真不假。

《大智度論》有一百卷，也會有人嚇到吧？其實，也可以不必全看完，看了前面的四十……。

有人說《心經》的經文是從《大般若經》裡面引出來的，後面的咒語是從密教的經典中引出來的。請看下一節。

底下的經文是引自《大般若經》第二會「觀照品」(大正藏第七冊十四頁上)。大家看看，《心經》的經文與此是否相像呢？

「舍利子！色不異空，空不異色，色即是空，空即是色。受想行識不異空，空不異受想行識，受想行識即是空，空即是受想行識。」

舍利子！是諸法空相，不生不滅、不染不淨、不增不減。非過去、非未來、非現在。

如是空中，無色、無受想行識，無眼處、無耳鼻舌身意處，無色處、無聲香味觸法處，無眼界、色界、眼識界、無耳界、聲界、耳識界，無鼻界、香界、鼻識界，無舌界、味界、舌識界，無身界、觸界、身識界，無意界、法界、意識界，無無明、亦無無明滅，乃至無老死愁嘆苦憂惱、亦無老死愁嘆苦憂惱滅，無苦聖諦、無集滅道聖諦，無得、無現觀，無預流、無預流果，無一來、無一來果，無不還、無不還果、無阿羅漢、無阿羅漢果，無獨覺、無獨覺菩提，無菩薩、無菩薩行，無正等覺、無正等覺菩提。

舍利子！修行般若波羅蜜多菩薩摩訶薩，與如是法相應故，應言與般若波羅蜜多相應。」

在大正藏第十八冊密教部中，有部經叫《陀羅尼集經》，其中有「般若大心陀羅尼咒」，咒語是：

「怛姪他，揭帝揭帝，波羅揭帝，波羅揭帝，菩提沙訶」

(見大正藏第十八冊第八〇七頁中)

唵唵看，跟《心經》的咒語是不是同音呢？除了前面多三個字，後面少了一個字之外。

無論《般若心經》或《大般若經》，都是直接的、直覺似的向我們訴說空的道理。例如：色不異空、色即是空……至於色為什麼是空？就不分析了。所以，般若經典，想想還不是普通人接受得了的。

為什麼呢？

一、人在世間所追求的，都是屬於「有」的東西，如名利財富，身體健康美麗……等等。這些誰人不愛？如今，般若經卻說這些都是空的，乃至說，修行人所追求的成果：涅槃、成佛也是空的，那還用修什麼呢？

二、只說結果，不談原因。就是一路空到底。用現代人的話來說，就是一味否定到底。在般若裡面，沒有什麼不是空的。連佛教修行的極果：涅槃，都只是假名安立，也是空的。就算有一法勝過涅槃，那法也是空。就令這「空」，也是假名安立，空亦是空的。

如此前後險峻、四方皆不能「著」，誰接受得了？

所以，對大多數人來說，要讓他們接受般若、空，是要有些方便才行的。前面談過，《般若心經》簡略，看了如果還不能明白空，可以去看《大般若經》。但如果《大般若經》看了，還是不能接受空，不明白為什麼一切都是空呢？前面也談到，可以去看解釋《大般若經》的《大智度論》。論中龍樹菩薩會從各方面來說，為什麼是空？

為了要讓人明白空，龍樹菩薩不但講說了《大智度論》，還說了許多論。如《中論》、《順中論》、《般若燈論》、《大乘破有論》、《六十頌如理論》、《大乘二十頌論》、《十八空論》等論。其中，《中論》是最有名，大家都耳熟的。

《中論》有別於般若經的直覺述說，而以邏輯辯思的方式來破有顯空，頗具學術價值。但是，《中論》對大多數人來說，也不淺吧？就算解釋《中論》的書，如印順老法師的《中觀論頌講記》，也不見得都看得懂吧？

其實，解釋的過多，反而令人難懂。今人看古人著作，障礙可能在於古文言簡而意深。換句話說，就是看不大懂那些文句的含意，如果含意懂了，《中論》也就不難領會。

這是經驗談了。個人以前在佛教研究所就讀時，曾經配合教授的講解《中論》，然後將《中論》的句子翻成白話文，發現《中論》也不是那麼難懂。去看那些解釋《中論》的大部書，如果沒有相當的理解力，反而會越看越糊塗。

如果看得懂《中論》，對於般若空的了解，是有很大的幫助的。問題是：要看得懂。

從另外一個角度來說，《空》是比較高的佛法境界，它不是第一樓，而是最高的第十樓、或第九樓。人們能夠不經第一樓、第二樓……，就登上最高的那樓嗎？顯然有困難！所以，一些進入空的初階方法，是有必要的。

如此，就要了解「空」的思想來源了。為什麼「空」呢？因為「無我」；為什麼會「無我」？因為「無常」；為什麼「無常」呢？因為能「諸法因緣生、諸法因緣滅」。所以囉，由於諸法都是因緣生的，不常住，所以無常、無我。不能常在不變、沒有自體性，只有虛妄假相存在的，所以說是「空」——不實、如幻、如夢……。

用這樣的方式，去了解「空」，是不是比較容易呢？如果是的話，可以看看《雜阿含經》，或許會覺得相應。

情願

◎如匿法師

一直喜歡「情願」這個詞，因詞裏有深情、有熱意。若心中有願而無情，則所作所為，必然不是本於真心，亦充滿虛假。

若意念有情，但非心所願，行止之間，舉措之中，率皆出於勉強矯揉造作，徒增痛苦。

因而情與願，實密不可分，缺一不可。

喜歡情願，喜歡舊世代裡深情含意的溫暖。

喜歡舊農業社會簷瓦滴落的淅瀝嘩啦雨聲，那個時代的我，住在茅蓬木屋殘厝底下，屋裏的我們，或誦經拜佛禪坐，或山泉泡茶聽著老師父說著那些經，聽過不下數十遍的宇宙人生真理及修行親身體驗，禪定過程，許多生命的意義，人生的價值就這樣延續下來。

我總覺得，生命意義的傳承，都應該在這樣自然環境下完成。

我總覺得，人生的滋味，能夠在這樣的背景下成長，是最幸福的了。

所以未來二十世紀修行的理想道場，需要的是建立一個最自然的環境，提供有心長期出世潛修行者用功；或在於修行證果親教師身旁受長期教誨的指導。

這樣環境，藍天為天井，大海為水井；大地為中庭，心靈涵蓋整個虛空，甚至擴及整個穹蒼宇宙。芥子納須彌，須彌納芥子。

培養行者心清明鏡道行樸實憨厚的性情，將來才能真正續佛慧命，長養法身，道成果實臻然入世渡化眾生。



柔軟的話

◎王荷

真心關愛自己的人，講話便能柔軟；
真心關愛別人的人，講話更能柔軟。

什麼是柔軟？

自己口渴時，給自己一杯水，那杯水便是柔軟；
別人口渴時，給別人一杯水，那杯水便是柔軟。

聲量柔軟，是上等人。

聲調柔軟，是上上人。

聲意柔軟，是無上人。

對自己講話不柔軟的人，是下等人！
對別人講話不柔軟的人，是劣等人！

南京棲霞山寺釋宗仰傳

◎杜愚

釋宗仰，俗家姓黃，出家後法名印楞，字宗仰（亦名中央），別號烏目山僧，江蘇省常熟縣人，清咸豐十一年（公元一八六一年）辛酉歲十月十日生。幼年讀書穎悟絕倫，博覽群籍，尤工詩古文辭。稍長就學於翁同龢氏，時翁氏已成進士，閱宗仰文章，辭茂義幽，莫測其際。因謂之曰：「子習舉子業，住著自縛，倘人縋門，慧海之舟楫也。」宗仰感悟，遂棲心內典，視功名如糞土。光緒二年（一八七六年）十六歲時，投本邑三峰寺，依藥龕和尚座下落髮出家。在寺中禪誦之餘，復研習英、日、梵等文字，通曉有成，觀照益廣，旁及詩、書、畫及金石之學，皆卓然成家。

越五年，受具戒於鎮江金山江天寺顯諦法師，師錫名宗仰，他則自署「烏目山僧」。這時江天寺方丈是大定和尚，一見之下，目爲法器，異日必與前明諸大師一較短長，因之爲他傳法授記，且任他爲江天寺監院。光緒十八年（一八九二年），上海富商哈同夫人羅迦陵居士，信樂佛乘，敬禮三寶，於其靜安路巨宅愛園（即哈同花園）中，建佛堂名「頻伽精舍」，延僧講經，慕宗仰之名，特禮聘他去主持講座。宗仰到上海，駐錫愛園頻伽精舍，受到羅迦陵的供養。

光緒二十年，中日甲午之役，中國戰敗，割地賠款。光緒二十四年戊戌政變，譚嗣同等六君子被殺。宗仰在上海，蒿目時艱，慨然有獻身濟世之志。他與革命志士章太炎、蔡元培、吳敬恆等交遊。光緒二十八年，宗

仰聯絡了章、蔡、吳、及蔣智田、蔣維喬、黃炎培等，組織「中華教育會」，選出蔡元培爲會長。該會宗旨係藉促進文化教育之改革，進而促成政體改革。宗仰並繼蔡元培之後，出任爲第二任會長。繼而又組織「愛國學社」，附設有男女校，蔣維喬夫婦曾分別在男女校任教多年。宗仰上人在上海革命報紙（蘇報）上著文鼓吹革命，啓發青年思想。

光緒二十九年十二月，蘇報刊載鄒容的「革命軍」文字，章太炎、鄒容被捕下獄，時稱「蘇報案」。愛國學社吳敬恆、蔡元培等逃往日本，宗仰亦名列通緝令內。後來他得到羅迦陵的資助，也東渡到日本避難。是時孫中山先生由越南抵橫濱，宗仰往謁，二人一見如故，雅相推重，爲商討革命大計，中山先生特闢樓下一室使宗仰居之。宗仰就居室壁上畫老梅一株，枝幹盤曲，繁花燦爛，見者嘖嘖稱賞。在此時期，宗仰亦加入了同盟會，成爲革命團體一份子。是年秋，中山先生欲赴檀香山，紬於川資，宗仰傾囊相助，中山先生始得成行。時在東京出版的《江蘇雜誌》，以經費困乏，勢將停刊，宗仰致函上海友人，共釀資以資助之，《江蘇雜誌》賴以繼續出版。光緒三十四年（一九〇八年）清帝與西后相繼崩逝，黨禁稍懈，宗仰自日本返回上海，仍居愛園頻伽精舍。

時中山先生在檀香山，正與康有爲、梁啟超的保皇黨鬥爭，致函宗仰上人曰：

中央上人英鑒：橫濱來函，已得拜讀。弟刻在檀島與保皇黨大戰，四大島已肅清其二，餘二島不日可以成功。非將此毒鏟除，斷不能做事。但彼黨狡詐非常，見今日革命風潮大盛，彼在此地則曰：借名保皇，實則革命，在美洲則自稱其保皇會為革命黨，欺人實甚矣。旅外華人真偽莫辨，多受其惑。此計比之直曰保皇如康怪（按：指康有為）者尤毒，梁首（按：指梁啟超）之計狡矣。聞在金山已斂財百餘萬，此財大半出自有心革命倒滿之人，梁借革命之名騙得此財，以行其保皇立憲，欲率中國四萬萬人，永為滿洲之奴隸，罪通於天矣，可勝誅哉！

弟等同志向來專志於興師一事，未暇謀及海外之運動，遂使保皇黨縱橫如此，亦咎有不能辭也。今當乘此餘暇，盡力掃除此毒，以一民心。民心一，則財力可以無憂矣。務望在滬同志，亦遙作聲援。如有新書新報，務要設法多寄往美洲及檀香山分售，使人知所適從，並當竭力大擊保皇毒，發於各地也。匆匆草此，即候大安

弟 中山 謹啓

由上函所見，可知宗仰上人與中山先生相交之深，二人患難稱交，實乃開國元勳。而國父痛斥康梁一事，史乘闕漏，此可補文獻之不足。

宣統元年，哈同夫人羅迦陵，接受宗仰上人建議，釀資二十萬銀圓，由上人主持刻印《大藏經》。上人自任總裁，開館校印，參與其事者有海內名宿及縉素大德三十餘人，歷時四年，始告藏事，刻經凡八千四百十六卷，分裝為四十函，俾益後繼，精窮奧業，其於佛教之

遐數，允稱冠冕，即今通稱之《頻伽大藏經》。國學大師章太炎譽上人曰：「紹隆一乘，救慈末世。為晚明旭大師後三百年來發揚勝義之第一人。」

辛亥年革命志士武昌起義，未幾南京光復，中山先生自海外歸來，國內革命同志雲集上海迎候，宗仰亦至吳淞，登輪話舊，並代哈同表達歡迎之意。中山先生登陸，首訪愛儼園，哈同大張宴席以款待之。中山先生曾約宗仰同赴南京，參加政府，宗仰婉謝，送中山先生赴京後，乃隱居山林，謝絕交遊。民國三年，充任金山江天寺首座，致函中山先生，邀遊金山，其書云：

中山先生偉鑒：別來瞬經三載，賊人肆虐，公遊海外，僕隱山林，遁者，天相中華，神州再造，自由不死，幸福有歸矣！前讀《滬報》，敬悉公以國務餘暇，漫遊西湖南海，豪情逸興，不減曩年，羨甚！近躬何似？金山亦係京口名藍，僕誼屬故人，曷勿杖策一遊，不惟可助逸興，且得舊雨重溫，藉傾積愫，想公遊興未間，當能慨允惠然蒞臨，掃徑以待，即請賜復，並頌鈞安

不慧 宗仰合十

九月二十五日

民國五年，上人掩關山詠思堂，思臻微奧，窮究遺編，希世之書，復開琅玕。民國八年六月出關，朝禮九華山，歸途中過經南京，訪棲霞山寺。時棲霞山寺毀於洪楊之亂，破垣殘壁，荒煙蔓草，僅有一僧名法意者，結茅侍奉香火。上人甫入寺，法意趨前頂禮而謂之曰：「我夜夢菩薩指示，說棲霞道場，時會已至，即日將有大德尊宿前來復興，大概就是您老了。」於是懇請上人擔任住持。該僧人禮率詞鄙，上人不以為唐突而允許，

即於是年冬晉山接住。國父孫中山先生聞知，首捐銀幣萬元，助其修建。升座之日，四表雲來，於榛蕪中搭蓋蘆棚二十餘座，暫作棲所，擁錫依止者，數逾千人。京滬鐵路當局特於棲霞山麓，增建支站，以棲霞必因上人之來而趨於繁榮也。上人爲金山法派，自是棲霞道場，改爲金山分宗。

上人在棲霞山寺，數年之間，披荊斬棘，重振宗風。不意於民國十年七月，以積勞致病，圓寂於僧舍，世壽六十二，僧臘四十六夏。時北京政府大總統黎元洪輓以聯云：

奧旨遐深，道根永固；

辛機曠遠，名翼長飛。

國學大師章太炎爲撰墓誌銘曰：

彼世如蠅，菌翠腐蒸，公逃於僧，朱張不恆。

見龍在田，戎狄是膺，漢道既升，歸而擔登。

淒然如冰，嗚呼禪師，斯所以爲，如來乘歟？

上人圓寂後十五年——民國二十五年，國民政府委員張繼、于右任、戴傳賢、吳敬恆、邵元沖、朱宗驊、李烈鈞、居正等八人，以上人於黨國夙著勛勞，聯名呈請政府明令褒揚，文曰：

自滿洲入主中夏，民族意志，久已銷沈。我總理天稟聰明，淪胥是懼，大聲疾呼，喚醒民眾，一時革命思潮，風起雲湧，不可遏仰，用集大勛，此在世之志士仁人，凜興亡有責之義，原不容弛。其負荷至方外，清修自可，無興復大業，而亦竟有深明大義，竭智盡忠之同志出乎？其間如中央上人其人者，實爲難能可貴。

按上人少即祝髮爲僧，庚子以後，憤慨國事，屢從事於愛國運動。迨蘇報案作，身遭名捕，東渡

日本，適總理來自南洋，因而深見，傾心相事，輸助資財。今觀總理在美洲檀島所與手函二通，爲言掃除保皇黨反動勢力，及聯絡各地洪門情形，望其多通消息，多寄書報於各處機關，即知其當時涵濡主義，參與密勿，其有尋常所能抑企。函內並有許以歸還用項，則其身非富有，急公好義，國爾忘私，亦可概見。

光復以後，在事同志，多致通顯，上人獨甘沈寂，不復與聞政治，遂與世隔，先主鎮江之金山寺，民國八年，諸山推任江寧之棲霞寺，披荊斬棘，重整宗風。不幸於民國十年七月圓寂，葬於寺之附近。跡其生平，襟懷磊落，德性堅定，聞義必先，避名若繞，實佛門之龍象，亦吾黨之瑰奇。中央崇德雄志，宜有褒卹。擬請撥給款項，修其墓，以示表彰。

嗣經中央政治會議決議：「由政府撥國幣伍仟元，交戴委員傳賢、張委員繼，主持修塔立碑事宜。」民國以來沙門尊宿，獲國家褒典者，上人一人而已。

宗公上人能詩，善畫梅，能操古琴。他曾寫水墨山水一幅，贈其鄉人劉永昌，並題詩曰：

藉君寒假返虞山，曾寫鄉心托畫圖；
此日重來相話舊，風光惜與別時殊。
江上風雲多變態，潮流東去故迂迴；
天南地北烽煙起，底事英雄心未灰。
北風寒厲歲云暮，陰晦朝曦聞夕光；
憶自送君歸去後，蒼茫獨立悵空寂。
爭春千帆逆水舟，西湖風勁力難收；
憑誰赤手狂瀾仗，悵望雲天不勝愁。

(A)

無表業

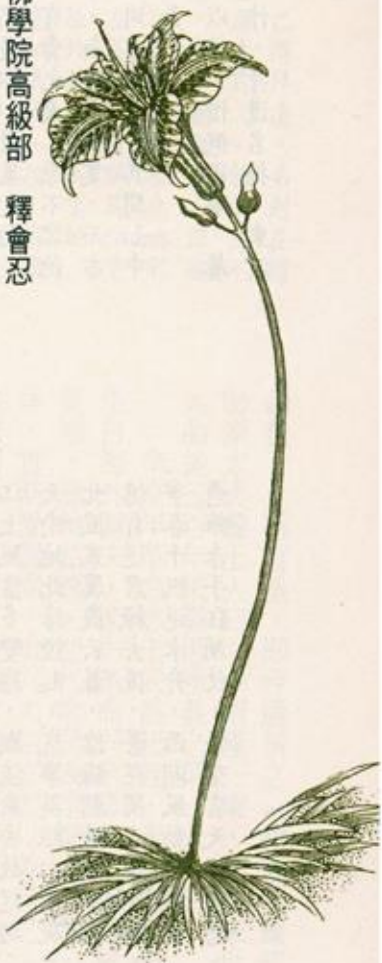
◎元亨佛學院高級部 釋會忍

【壹】前言

業說與輪迴是佛教人生觀上最重要的問題，離開了這些，那麼人生的種種現象，以及理想涅槃境界都無法說明了。若以生理學立場來說「業說」就與「遺傳學」極為相類似，與生俱來的氣質、性格、興趣都歸結到前代的經驗，西洋學者亦有所認同；若以心理學立場來看，則以「業」作為經驗的積聚，含有意識的、無意識的性格在內，亦即是透過了教育和訓練內在的道德觀念，而到了一種很自然的動作行為，是無意識下的內在修養功夫。所以業雖和生理學、心理學有關，但更離不開倫理學，一切的善惡禍福皆由此出發，社會的倫理、法律、道德、規制，無非是要讓社會人生更光明快樂，減少造惡業多植善業。

業的思想是佛陀時代早已有提到並非佛教專有，依業的力量而無始無終的相續著，因而有種種不同的有情。但是依業而有輪迴之學說，則是到梵書末期與「有我論」相呼應，用這樣理念來解決宗教、哲學的諸多問題，到了奧義書時期，才真正正式的有輪迴思想，當然輪迴的思想無庸置疑是建立在業說哲理上，這是首先須釐清的一個觀念。

在有部諸多論說中以無表業、中有是最為特殊的代表作，尤其是業說在有部七論中早已論及①，另外與發



智論具有同等地位的《尊婆須密菩薩所集論》，亦是多處以「有教、無教」來說明「表、無表」二種業思想②。那麼這些表業、無表業，在轉依上是要如何的來建立？又既是屬於色法，那人死了色身壞滅了，無表又要依附在什麼之上？無表，即是無作，是看不到、摸不著的，那麼它的力量又在何處？有部建立此無表的真正動機目的何在？又有何優缺點？有部「無表業」對後期佛教思想史上的影響力如何，這列入我們探討範圍之內。

【貳】業

一、業之定義

業(Karma)原語譯為「作、作事、作動」，到了《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一一三則不只是業之意義，更擴大為含「作用」在內曰：

「業有何義？……一、作用。二、持法式。三、分別果。」③

有部也是採用《阿含經》的方式將業分為思業、思已業。如《中阿含卷二七·達梵行經》曰：

「云何知業，謂有二業：思已、思業。」④

論及有情世間、器世間為何會有如此之多的差別相，這些相又依何而生時，《阿毘達磨俱舍論》卷十三曰：

「世別由業生，思及思所作，思即是意業，所作謂身語。」⑤

很明顯地業分爲思業、思已業。思業即意業；思已業即身語二業。但在巴利佛教《增支部》中，與達梵行經相當的經卻作不同解說。曰：

「諸比丘！我說思業、思已而以身語意造業。」

⑥

在此「思」是業的本質，「思已業」已包括了身語意三業，此是與有部只有身語二業在解說上相當不同之處。

二、業種類

業的分類玄奘譯爲「表 viññapti，無表 aviññapti」。如《阿毘達磨發智論》卷十二曰：

「表、無表納息。」⑦

若是新譯的真諦俱舍論、僧伽提婆的八健度論、阿毘曇心論都爲「有教、無教」；鳩摩羅什又不同的譯爲「作、無作。」⑧雖然在諸多的論中作不同的翻譯，但其內容卻是一致的。



由圖表可知有部是不承認意業是無表業。身、口二業就分爲表、無表。身口二業是色法，無表業也就是無表色。

原始經中屢屢提到有關業的問題，在《中阿含·優婆離經》，長苦行尼捷就問佛陀曰：「三業中何者最重業？」佛陀答曰：「意業最重，身業、語業次之。」因佛教在教義上重視你的動機、目的；反觀耆那教則認爲身業最重，語業、意業較不重視，是重視其行爲結果的結果論者，在理念上差異是很大。

業在原始佛教由思業、思已業，經由部派佛教而成爲表業、無表業的階段，這都附加了很多部派的色彩在內，事實上南傳上座部是完全保存《阿含經》的思想，所謂業是完全不涉及無表在內。巴利佛教是不以物質（色法）來說善惡業，成爲業之本質的善惡業完全是站在精神方面來說的。

【參】無表業之性質

一、不失壞

所謂無表也就是沒有表現、看不到，但卻潛藏在我們體內的一股勢力，如受戒時當我們誦讀願堅守十戒條、禮拜、誦經時，很自然的就會有一股力量，在我們身上發生作用，它稱爲「戒體」。具有可防非止惡，讓善法生起惡法消滅之功用，例如我們每天作同一種訓練，如珠算、彩畫、書法種種技能訓練，到了很純熟時，自然的技能的習慣力就附在身上，即使你閉著眼睛，也能做的很好，這也就是「習慣餘力」，它是看不到，但卻會發生作用，像這樣和善惡無關，卻殘存在身體、語言、行爲之種種習慣餘力，稱之「無表業」。那麼有部又爲什麼要建立「無表業」呢？動機理由何在？因身語二業的體是屬於物質的色法，那麼這些粗的色法造作之後，直接的成爲我們心性的積習（思已業），即是造作行爲結束了，其作用卻殘留在我們身上，這些思已業作用，卻成爲將來規制我們的一股力量，這股力量也就是行爲習慣力的殘留，雖看不見但作用是永續存在。簡單的說，依身語所造的善惡業，這些善惡業，在未受果報之前其業的勢力是永遠存續不會消失的，故又稱「不失法」，《中論》卷三曰：

「不失法如卷，業如負財物，此性則無記，分別有四種，見諦所不斷，但思惟所斷，以是不失法

，諸業有果報。」⑨

有部爲了說明這股「習慣餘力」主張「業力說」以無表業來建立它的不失性。雖色身壞滅，但體性卻永續。正量部的不失法，如借錢而立下契約，在你未償還之前，借據的力量一直存續，是招感異熟果的力量。

二、無表業之實有非有？

無表是阿毘達磨論者所側重的，屬於法處所攝色，是色法的一部份，這就產生很大的爭論，究竟「無表業是實法或非實法」？若是色法那應該實法，若是實法那不是色法又是什麼法？《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一二二曰：

「色有三種攝。一切色。有色有見有對、有色無見有對、有色無見無對。若無無表色者，則應無有三種建立。」⑩

「若撥無表、無表業，應無建立三品有異。謂住律儀品、住不律儀品、住非律儀非不律儀品。」

⑪

有部承認無表業是實有，若無表非實有那麼「色」將如何安立，《契經》中所謂的色是含蓋無見無對在內，所以也不能否認看不到的無表是非實有，又受戒所產的戒體雖看不到，但當你要起惡念時，它就有一股能防非止惡作用，難道你能否定無表此種力量嗎？又有部無表之立義《阿毘達磨俱舍論》卷一曰：

「亂心無心等，隨流淨不淨，大種所造性，由此說無表。」⑫

其說明無表是「大種所造」即「所造」色是物質，故無表是無表色，是眼睛看不到的物質，此亂心、無心、不亂心、有心四種別解脫的無表，都是隨順著善不善而轉，其體性是四大種所造。很清楚了解有部爲什麼要將無

表色建立在色法之上，而且是實有的，因而才能更進一步主張「三世實有，法體恒有。」「業感輪迴」之說更是由此而演進出來。

有部四大論師法救、覺天對無表是實法皆持反對立場，否認無表色並且是非實有。譬喻者更極力的反對，若表業實有，那無表也才可依之而有，但事實上表業是屬色法，色法是有質礙、障礙、變化性，既是屬色法那又如何能說它有實在性呢？連色法都不能建立它的實在性了，更何況附在表業的無表業。

【肆】無表色之進步

一、法救——思差別

法救是有部四大論師之一。因有部建立無表色是法所攝色的少分，爲法救所不認同，若無表是色法實有，那麼人死了之後，無表是否是隨色法消失，不招感果報。事實不然，若不消失那又要放置何處？

法救思想代表說一切有部重經派的古意，主張：

「離大種別有造色，說心所法非即是心，然說色中二非實有，謂所造觸及法處色。」⑬

「諸心所是思差別。」⑭

對於色法，認爲離大種另外有一個所造色，一切是心所造作，又心、心所是由「思」來造作其差別相，事實此「思」即是心，仍保有阿含的古意。心、意、識在南傳是無差別，但在北傳則認爲有差別。大德法救將「思」視同是「意」的差別相，在生起的次第過程中「識別與識共俱」，即心所能識別總相和別相，至於心所生起所產生的苦樂「受」及憶念以往之種種「想」皆是內心去造作，才會有受、想、思次第的由識而生起，此是法救很獨特的主張，這同時也說明雖然「種子」的學說是到經部時才正式建立，但法救的「思」心裏面早已蘊藏

種子思想，雖然法救不承認無表是色法，但卻另外建立一個「思差別」來會通「無表」，認為無表色是假，色故不應立法所攝色，一切實為思業的造作增長。

法救以「類異」來立三世差別，在類性上有現在類、過去類、未來類，在法體上則是無差別，法的「類」是有捨有得，與阿毘達磨論師所說，四有為相之生、住、異、滅是同樣的，來建立三世的思想這是佛陀開示有情世間是以情識為本，這種「心、心所法」是思差別，正道破了以情意為本的「意識觀」，經中所說心、意、識都是以情意為重而非以「知」為重，此正契合阿含之想法。更接近原始佛教的想法，也代表了有部初期思想。法救思想向上承襲北方上座部，向下為經部師所繼承。

二、經部——種子說

世親是完全站在破斥有部無表實有的立場，來另外建立一個「種子說」。無表此說不過是思差別《大乘成業論》曰：

「一、審慮思、二、決定思，（此攝在思惟思是思業）。三、發動思。（當攝在作事思是思已業）」⑮

由此三思與善惡二門，來說明一切業之差別相。所有思的熏習都在種子裏面，很微細的在相續轉變之中，樹立業因、業果之關係，是色心互熏下成立而招感業果作用。《阿毘達磨俱舍論》卷四曰：

「此中何法名為種子？謂名與色於生自果，所有展轉隣近功能，此由相續轉變差別。何名轉變？謂相續中前後異性。何名相續？謂因果性三世諸行。何名差別？謂有無間生果功能。」⑯

內容一 說明種子之特性：

a. 轉變是在相續身心中心色心互熏之下，色心在變，生果的功能亦隨之轉變之中。

b. 生果功能性是相續不斷。

c. 相續之中，立即引發種子功能。

種子須依附在色心上來轉，當色心招感生果功能時，而展現其差別相，這過程我們又稱之為「輾轉隣近功能」。

由以上舉証可了解，經部是很極力的否定無表色的實有性，完全站在「思種子」立場來說業的問題。當行為動作之後所殘留下來之勢力時，這些勢力就更進一步以「種子」立場來解決無表業的問題。換言之，業之千差萬別皆由「思」的差別相而來，思內容之善惡好壞，在此得到一個結論。「種子說」是經部最大的特色，它徹底打破了有部的「三世實有」的觀念，而以「當有、曾有」來說過去未來，這完全是建立在種子思想上。事實上經部在解釋業時認為種子，是在思的功能性下引發業果，是處於色心互熏的相續作用而輾轉生果。《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一一三曰：

「譬喻者說，身語意業皆是一思。」⑰

完全是「思差別」的作用下成立的種子說，佛教業果思想到此階段已將之置於唯心論的基礎上來說，已有唯心論之傾向。

經部的色心互熏是站在色心一體來說，因而才能互熏，進而說到連阿羅漢的肉體也是無漏。這與有部色心分別的二元論是不同，所以佛陀的色身仍有漏。在滅盡定或無想定，此二無心定出定時「轉依」的問題又如何處理？有部以入定前和出定後之心、心所是以「等無間緣」來串連才可令他色心相續不斷《阿毘達磨俱舍論》卷五曰：

「二法互為種子，二法者。謂心、有根身。」^{①⑧}此是先代諸軌師所說，由心和有根身互相成為種子而起。經部認為無色界是無色，無心定是無心，若入此二定之後，出定色心都停止、中斷了，色心種子又依什麼方能相續，故只有在「心與有根身」之彼此互熏下而轉依成立。轉依是安立在種子上，而種子說更是在現在有體過未無體的思想上發展出來的。

世親的成業論，更把轉依問題涉及阿賴耶識受熏之問題上，身語意三業以「思」為體性，經由思來熏阿賴耶識，而成立業果相續的問題。

〔伍〕結論

無表業所擔負的一個職責目的，是人和行為中間的一個媒介，有部雖主張無我論，但在微細間仍有一個不可滅的我存在，若真是無我的話，那行為造作之後的業論就無法轉依。因而以無表業來貫通無我論、業論間之關係，再經由法救「思差別」，演進到經部「思種子」。

由於有部「無表業」仍含有諸多缺點不夠圓滿，經部才會又以「種子」說來加強有部業感輪迴之建立。有部無表業缺點如下：

- a. 有部身表業、語表業的體皆是極微所成的色法，表業的體是由內在的意識（思）和外在于物質所構成。重視外在身語表業，反而不重內在意識，不立意業是無表業，是一件很奇怪之事，且有違佛陀教說；反觀經部是由身語二業思種子，色心互熏表明了思差別即是無表立場，重視意業。

- b. 二無心定轉依時若有部承認有一個色法那為何有部是以心、心所的無間等緣來連接隨心轉（

定生）的無表業，而不以色法。既然你承認定中是依心所為體，那為什麼不能允許以意業來立無表。但經部以心和有根身作轉依條件相當合理。

- c. 有部無表是屬色法，既是色法就有變礙、質礙，但有部無表是不可見，這就欠缺一般物質色法之條件，又那是會不壞失呢？

- d. 無表是大種所造、是實有，既是大種所造的色法，就是非實有。

總之有部無表業雖有上述的缺點，但它對社會人生仍具有許多正面的作用，令人更相信「業果的不思議性」。

《根本說一切有部毘奈耶》卷九曰：

「假令經百劫，所作業不亡，因緣會遇時，果報還自受。」^{①⑨}

有防非止惡作用。在義理上更開拓了業說的廣度，法救「思差別」更是大乘唯識的先驅成就「思種子」的學說。是為建立有部「業說」的思想，能讓法體恒住自性，引發由前世轉到後世之功用而建立「種子說」，到了經部譬喻師，受有部、法救之影響在「現在實有，過未無體」思想下，更加發展種子熏習說。印順導師，讚嘆這是一大思想上的創舉^{②⑩}。這一脈相互影響之諸多學說，無非是為了解明無表業的「業感緣起」，有業有異熟，作者不可得。無常、無我由心引領的業果相續，實為佛法的最甚深難解之處。

註：

- ① 《集異門足論》、《法蘊足論》、《品類足論》、《發智論》（大正二六·396a·481C·697a·977a）。
- ② 《尊婆須蜜菩薩所集論》（大正二八·783b）。
- ③ 《阿毘達磨大毘婆沙論》（大正二七·587b）。

- ④《中阿含》(大正一·600a)。
- ⑤《阿毘達磨俱舍論》(大正二九·67b)。
- ⑥漢譯南傳大藏經·相應部(四) p. 149。
- ⑦《發智論》(大正二六·977a)。
- ⑧《中論》(大正三十一·21c)。
- ⑨《中論》(大正三十一·22b)。
- ⑩《阿毘達磨大毘婆沙論》(大正二七·634c)。
- ⑪《阿毘達磨大毘婆沙論》(大正二七·634c)。
- ⑫《阿毘達磨俱舍論》(大正二九·3a)。
- ⑬《阿毘達磨大毘婆沙論》(大正二七·662b)。
- ⑭《阿毘達磨大毘婆沙論》(大正二七·8c)。
- ⑮《大乘成業論》(大正三一·785c)。
- ⑯《阿毘達磨俱舍論》(大正二九·22c)。
- ⑰《阿毘達磨大毘婆沙論》(大正二七·587a)。
- ⑱《阿毘達磨俱舍論》(大正二九·25c)。
- ⑲《根本說一切有部毘奈耶》(大正二二·674b)。
- ⑳《說一切有部為主的論書與論師之研究》(p. 549)。

《阿含經》之「信學」初探



一、前言

◎中華佛學研究所 周柔含

佛教是實踐的宗教，重在佛法的實踐。佛法的修行，一般而言依戒、定、慧三學次第修行。《華嚴經》中云「信為道元功德母」①，《大智度論》中亦云「佛法大海，信為能入，智為能度」②，其義為若人心中有信清淨，則能入佛法；反之若缺乏信，則不能入佛法。說明了信的重要性。然而，在三學、八正道的修行體系中，卻無「信」的修行德目。是否佛教不重視「信學」，或是佛法的修行是依智即可超越生死大海。究竟，「信學」在佛法的修行階位上應位於何等地位，此為本文探究的方向。

在佛法的修行體系中，不論是原始佛教③或是部派佛教乃至大乘佛教，修行的內容不外是三十七道品。所提及信的德目，信(saddha/saddha)，漢譯為「信、淨信、信解、信樂、有信、有淨信、有信樂」④，並沒有譯為「信仰」，且在原始聖典中也不見「信仰」之詞。因此，佛法所說的信是不同於一般宗教所說的信。由「信為能入」一語中，可以知道佛法所說的信，與其說是相信「信」的內容，不如說是強調信的主體(即修行者)的實踐(即修行的完成)。

本文以漢譯四部阿含為主，探究「信」於原始聖典之地位。《阿含經》所說的信究竟為何？何以不同於一

般宗教所說的信？此外，信又為何重要？為何三學、八正道中無「信」的修行德目？此等問題為本文所要探究的方向。

二、信的重要性

對於「信」，在原始聖典中有一則記說。世尊於菩提樹下成道不久，梵天勸請《增一阿含經》卷十云：⑤

……唯願如來，善為眾生廣說深法。又此眾生根原易度，若不聞者永失法眼……爾時世尊知梵天心中所念，又慈愍一切眾生，故說此偈曰：

梵天今來勸 如來開法門

聞者得篤信 分別深法要。

又《大智度論》卷一云：⑥

佛法深遠，更有佛乃能知。人有信者雖未作佛，以信力故能入佛法，如梵天王請佛初轉法輪，以偈請佛：

聞浮提先出 多諸不淨法

願聞甘露門 當說清淨道。

佛成道不久，經梵天的勸請，決意說法。同時告知「聽聞佛法的人一定能懇切忠實的確信，並且可分善惡是非；因為篤實的確信，所以可以深入佛法」。清楚地道出聞法者，「信」是不可欠缺的。也就是說，「信」為修學佛法的入門。在《增一阿含經》及《大智度論》⑦中並作譬喻：未聞法的眾生猶如水中的蓮花，有生未熟；或雖生出水面，但得不到日光或水的滋潤，無法開花。然而，「信」就如同日光或水，可以讓入深入佛法，或讓已聞法者深入寶山，不會空手而回。換句話說，佛法如日光，起信如蓮花受光而開花。因此，「信」為修學佛法的必備條件。

在原始聖典中，關於「信」有不少的巧喻，如《別

譯雜阿含經》卷十三云：⑧

吾以信為種，諸善為良田，精進為調牛，智慧為轅輻，慚愧為犁具，念為御耕者，身口意調順，持戒為轅子；耕去煩惱穢，甘雨隨時降，芸耨為善心，大獲善苗稼……

由此偈頌中，明白的說明了修學佛法應備的德目，不外是信、布施、精進、智慧、慚、愧、念、戒等。冒頭即說「信為種」，信是種子。換句話說，沒有「信」則其他的德目無法發揮與成就。因此，「信」可說是《阿含經》最初最被重視的修學德目之一。

三、《阿含經》之「信」

(一)五根與五力

在佛法的修行體系中，含有「信」德目之道品，常見的有「五根」、「五力」、「五學力」等。而「五根」與「五力」經常是相提並論，其修行內容為信、精進、念、定、慧五德目。在佛法的修行道中，根與力皆是修行者所應具的條件。

五根者，謂信根、精進根、念根、定根、慧根；五力亦爾……問：何緣此五名根，名力？答：能生善法故名根。能破惡法故名力。有說：不可傾動名根，能摧伏他名力。有說：勢用增上義是根，不可屈伏義是力。若以位別下位名根，上位名力；若以實義一一位中皆具二種。⑨

根與力為修行者所應具的條件，其差異在於「根」是生長，是建立的根源；「力」是破除，是持續的力量。事實上，任何修行方法皆少不了此二種能力，根與力是一體的。沒有根，力無法施用；沒有力，根無法生長，二者是不可分開的。也就是說，「信根」是成就「四不壞信」；「信力」是維持「四不壞信」。⑩即「信根

「是依「信力」令「佛、法、僧、戒」生長。《增一阿含經》中云：⑪

云：何名為信根？所謂賢聖弟子，信如來道法。彼如來至真、等正覺、明行成為、善逝、世間解、無上士、道法御、天人師、號佛、眾祐現於世，是謂名為信根。

又《雜阿含經》中云：⑫

何等為信根？若比丘於如來所，起淨信心，根本堅固，餘沙門婆羅門，諸天、魔、梵，沙門、婆羅門及餘世間，無能沮壞其心者是名信根。

經中說明了所謂的「信」，是指佛弟子對佛陀的信，對佛陀所教示法的信，更強調對佛陀已是人格的圓滿者的確信。「信根者，當知是四不壞淨。」⑬即修學佛法不單只是對三寶的「歸依」，更須要對所「信仰」的內容佛、法、僧、戒⑭建立起清淨堅固確定不移的信根。因此《阿含經》中所云的「信」即「四不壞淨」又名「四不壞信」，是令諸天、魔、外道所不能破壞的淨信。

（二）「正信」

《阿含經》所云的「信」是具備正見的「正信」⑮，非盲目的信。所信的對象必須是有實、有德、有能的人。如佛陀，佛是確實出現於歷史上的人物，佛有自覺覺他的斷德與恩德，是究竟圓滿成就，值得我們信敬的。究竟該如何修學，才能成就正信。《雜阿含經》中云：⑯

有四種入流分，何等為四？謂：

親近善男子，聽正法，內正思惟，法次法向。

復問：舍利弗！入流者成就幾法？

舍利弗白佛言：有四分成就入流者，何等為四？

謂於佛不壞淨，於法不壞淨，於僧不壞淨，聖戒成就。

由上可知，修學佛法應親近善知識，聽聞正法，經如實的思惟，深刻的認可，如法的確實奉行，才能成就「正信」。因此，《阿含經》所云的信是具備「正思惟」的信，而非盲目的信從，是「信智一如」⑰。任何的修學都是必經聞、思、修、證，佛法更強調聞、思、修的實踐。藉由「四預流支」親近善知識，聽聞正法，如理思惟，確信所應學的內容，依法奉行，進而對所信的對象佛、法、僧、戒從內心產生清淨心、恭敬心及堅定的信心（四不壞淨）。換句話說，《阿含經》是強調信的行為主體本身（即修行者）的「淨信」。因此，《阿含經》是順「四預流支」成就「四不壞淨」。

爾時，世尊告諸比丘：汝等當起哀愍心、慈悲心。若有人於汝等所說樂聞、樂受者，汝當為說四不壞淨，令入令住。何等為四？

於佛不壞淨，於法不壞淨，於僧不壞淨，於聖戒成就。⑱

佛告訴諸比丘說：「應生起慈悲度眾的心，若有樂於聞法，歡喜受持佛法者，應為其說『四不壞淨』，令其入法流，住『四不壞淨』。」換言之，當「四預流支」成就時，即為入流，即住「四不壞淨」。「四預流支」成就即「四不壞淨」。此為佛法修行的特質，所強調的是修行道的完成，及完整的實踐過程。同理可知，《阿含經》中的「信」是指修行者其心「淨信」的完成。也就是重視行為的主體其實踐的完成，而非只是停留在單純的對於所信對象、內容的相信而已。因此，佛法是實踐的宗教。

（三）五學力

除上的五根、五力外，《雜阿含經》中又云有「五學力」：(19)

爾時，世尊告諸比丘，有五學力。何等為五？謂：信力是學力，精進力是學力，慚力是學力，愧力是學力，慧力是學力……。

所謂的「五學力」其德目為：信、精進、慚、愧、慧五學力。不同於五力的是念、定、戒、慧與愧所取代。其所以強調的是修學除親近善士起善心外，更要生起慚愧心。「慚」是對自己的行為感到羞恥，「愧」是覺得自己對不起他人。生起慚愧心才能生起斷惡向善，精進修行的意願與力量。在《中阿含經》中則將五力加上慚與愧云「七力」。(20)

四五財

由上可知《阿含經》中所云修學所應實踐的德目。除此之外，佛又對在家修行者說信、戒、施、聞、慧「五財」，或稱為「五具足」、「五增長」。

摩訶男白佛言：「世尊！云何為滿足一切優婆塞事。」佛告摩訶男：「若優婆塞有信無戒是則不具，當勤方便具足淨戒，具足信戒，而不施者是則不具……信、戒、施、聞，聞則能持，持已觀察甚深妙義，而不隨順知法次法向是則不具，以不具故。精勤方便，信、戒、施、聞，受持觀察了達深義、隨順行法次法向（慧）。摩訶男！是名滿足一切種優婆塞事。」(21)

「五財」其意為在家修行者所應具的修行資糧。佛說：若在家修行者只有信而不具足戒，仍不具足，應再精進方便具足五戒。具足信與戒若不做布施仍是不具足，應精進方便修布施。如此，仍不具足，應精進方便隨時前往善知識處，聽聞受持正法。具正信、持五戒、方

便布施、聽聞受持佛法仍不足，應該進而觀察思惟甚深法義，隨順奉行實踐道次第才可言具足。由此可知，《阿含經》所云的信除「信智一如」外，更強調「知行合一」(22)，重視信的全面性，實踐性。

由上可知，前面所說的五根、五力是強調出家修行者所應受持的道品，所應實踐的德目。因為出家修行者本應持戒，如法奉行。然而，「施」是在家者所應具的資糧，「戒」是為使遠離罪惡。(23)如此才能成就「信具足優婆塞」乃至「慧具足優婆塞」。(24)所以，不論是在家修行或是出家修行，「信」都是不可或缺的修行條件，且是首要的修行條件。

四、「信為能度」

承上，可以發現不論是五根、五力、五學力或是五財，都具有共同的特徵，即是由「信」到「慧」（信→慧）。要達到慧，信是不可缺少的條件，二者是一體的。前言「佛法大海，信為能入，智為能度」。(25)清楚的說明了信與慧是相關的。然而，「信為能入，智為能度」似乎信與智是有次第的。又《成實論》中云「如說是信能度河，是言不盡，而實以慧得度」。(26)、「亦說信能度河，一心渡海，精進除苦，慧能清淨，而實以慧得度」(27)。也就是說，依「信」能夠度河，專心一意精進修行就能除苦，依「慧」能夠得到清淨。所以，實際上是慧得度。由此看來，慧似乎比信還要重要。

在《雜阿含經》中質多羅長者清楚的回答了這個問題。(28)

「時尼犍若提子語質多羅長者言，汝信沙門瞿曇得無覺無觀三昧耶？質多羅長者答言：我不以信故來也。……我已求得息有覺有觀，內淨一心，無覺無觀三昧生喜樂，第二禪具足住；我晝亦住

此三昧，夜亦住此三昧，終夜常住此三昧。有如是智，何用信世尊為？」

質多長者很清楚的說明了：「我何只是信，我已經親自體驗到了」。佛法是注重體證的解脫道，而非只是信而已。然而，信是不可少的。如同蓋一幢房子，信、進、念、定是柱子，慧是屋頂。要有屋頂連結，柱子才會牢靠；但是，先要有柱子，才能蓋上屋頂。②同樣地，要有慧，信、進、念、定才會穩固；先要有信、進、念、定，才能成就慧。因此，「信應在先，然後有智。」即必須要有信才能建立慧。慧是依信而成就，沒有信則慧無法成就。《雜阿含經》卷五十五云：③

婆多耆利醯魔波低復說偈問佛：

何法度諸流 以何度大海

云何捨離苦 云何得清淨。

爾時世尊說偈言：

正信度河流 不放逸度海

精進能斷苦 智慧得清淨。

婆多耆利醯魔波低問佛：「什麼法能夠除諸欲漏？用什麼才能夠度過生死大海？如何捨離眾苦？如何才能夠得到究竟？」佛告訴婆多耆利醯魔波低說：「依正信能夠度諸欲流，依不放逸才能度過生死大海，依精進能捨離眾苦，依智慧能達到究竟。」換言之，依聽聞正法而了知諸煩惱漏，生正信欲斷諸欲漏，依精進思惟與修習，斷一切煩惱，成就清淨智慧。

又《瑜伽師地論》卷十八中也引經云：④

誰能越暴流 誰能超大海

誰能捨眾苦 誰能得清淨

正信越暴流 無逸超大海

精進捨眾苦 智慧得清淨

由上，《瑜伽師地論》引《雜阿含經》主張依「信」才「能度」諸欲暴流，超越生死大海，斷諸苦，得清淨智慧。因此，《阿含經》所云的「信」是一種積極的驅動力。也就是說，依正信為導，才能成就進、念、定、慧等諸法的究竟圓滿。

五、「信」即慧學

承上「信為能度」，依正信成就進、念、定、慧等諸法的究竟。換句話說，《阿含經》所說的「正信」即「正見」。在《雜阿含經》卷十四中云：⑤

尊者摩訶拘絺羅語 尊者舍利弗言：「多聞聖弟子，於此法律，成就何法名為見具足，直見成就，成就於佛不壞淨，來入正法，得此正法，悟此正法？」

又《中阿含經》卷七云：⑥

尊者舍利子！若有比丘如是知，不善及不善根者，是謂比丘成就見，得正見，於法得不壞淨，入正法中……。

尊者摩訶拘絺羅問尊者舍利子：「多聞佛弟子於聽聞佛法後，應於佛法中成就怎樣的法，才可說是正見具足？乃至正見成就？」尊者舍利子回答說：「當佛弟子們成就『四不壞淨』（於佛、法、僧、戒不壞淨），即可趣入正法，受持此正法，體證此正法。」也就是說，成就「四不壞淨」即可說是「正見」成就。

由上可知《阿含經》所云的「正見」即「正信」，即「四不壞淨」。八正道中正見為先，是慧而戒，戒而成定；三學為戒而定，定而慧。其實，修行次第是一樣。因為，正見即正信。在八正道中，因正信而生起持戒「正語、正業、正命」的清淨心，而精進修定「正念、正定」。相對的，在三學中，依持戒者即是正信的主體

，也就同八正道的修行次第是依正信而持戒而修定，證慧。因此，《阿含經》所云的「信」，是指八正道的起點到終點的一切過程。即健康平衡的「信心」是「信忍」（知—慧為主）、「信樂」（情—戒為主）、「信求」（意—定為主）三者的具足，是以三學為主，不離三學。《中阿含經》中云：③④

如是如是，我聞如來為我說法：「上復上，妙復妙，善除黑白」如是如是，我聞已，知斷一法，於諸法得究竟，淨信世尊，彼世尊正盡覺也……若有此行，有此力，深著如來信根已立者，是謂信、見本不壞，智相應。沙門、梵志、天及魔、梵及餘世間無有能奪。

「信根已立者，是謂信、見本不壞，智相應」一語，很清楚的說明了所謂的「正信」是以「正見」為根本，與智相應成就「四不壞淨」之信根。《雜阿含經》中也云「信根成就，即是慧根成就」③⑤。因此，《阿含經》所云初步的信（四不壞淨）乃至究竟圓滿的「信」是不離慧根、慧力即三學之慧學，即「信」通三學。因為，佛教是實踐的宗教，重在佛法的完成。

六、總結

1. 「信」為佛法的入門，「信」為修學佛法的必備條件。
2. 「信」可說是《阿含經》最初最被重視的修學德目。
3. 根與力為修行者所應具的能力。「根」是生長，是建立；「力」是破除，是持續不變。任何修行方法皆少不了此二種能力，根與力是一體的兩面。即「信根」是成就「四不壞淨」；「信力」是維持「四不壞淨」。

4. 《阿含經》所云的「信」即「四不壞淨」，又名「四不壞信」。
5. 《阿含經》所云的「信」是具備正見的「正信」。
6. 《阿含經》之信是具備「正思惟」的信，強調信的行為主體本身的「淨信」。
7. 《阿含經》是順「四預流支」成就「四不壞淨」，當「四預流支」成就時即是「四不壞淨」。
8. 佛法修行的特質，強調修行道的完成。所以，《阿含經》的「信」是指修行者其心「淨信」的完成，即重視行為主體其實踐的完成。
9. 《阿含經》所云的信除「信智一如」外，更強調「知行合一」。
10. 依「信」才「能度」諸欲暴流，超越生死大海，斷諸苦，得清淨智慧。《阿含經》所云的「信」是一種積極的驅動力。依正信為導，才能成就進、念、定、慧等諸法的究竟圓滿。
11. 《阿含經》所云的「正見」即「正信」，即「四不壞淨」。
12. 《阿含經》所云的「信」，是指八正道的起點到終點的一切過程。
13. 健康平衡的「信心」是「信忍」（知—慧為主）、「信樂」（情—戒為主）、「信求」（意—定為主）三者的具足，即以三學為主，不離三學。
14. 《阿含經》所云初步的信（四不壞淨）乃至究竟圓滿的「信」是不離慧根、慧力即三學之慧學，即「信」通達三學。

七、參考文獻

A、漢譯典籍

1. T0026 《中阿含經》 2. T0099 《雜阿含經》
3. T0100 《別譯雜阿含經》 4. T0125 《增一阿含經》
5. T0279 《大方廣華嚴經》 6. T1509 《大智度論》
7. T1545 《大毗婆沙論》 8. T1579 《瑜伽師地論》
9. T1646 《成實論》

B、專書

10. 印順法師 《學佛三要》 正聞出版社 1991年11月
11. 楊郁文 《阿含要略》 東初出版社 1994年3月
C、工具書

12. 鈴木學術財團法人編 《漢譯對照梵和大辭典》 講談社 1987年三月三刷

注：

- ① 《大方廣華嚴經》卷6 (大9・433a)。
② 《大智度論》卷1 (大25・63a)。
③ 關於「原始佛教」的界定學者們的界定不一。本文筆者取印順法師所界定的「佛法」時期為「原始佛教」。現存的原始佛典——《阿含經》——為部派佛教所傳持，且成立於部派佛教時期。參楊郁文《阿含要略》p. 8 東初出版社 1994年3月。

- ④ 《漢譯對照梵和大辭典》p. 1354a。
⑤ 《增一阿含經》卷10「勸請品第十九」(大2・593a)。
⑥ 《大智度論》卷1 (大25・63a)。
⑦ 《增一含經》卷10「勸請品第十九」(大2・593b)。
⑧ 《別譯雜阿含經》卷13 (264經) (大2・466b)。
⑨ 《大毗婆沙論》卷141 (大27・726b)。
⑩ 《雜阿含經》卷26 (647經) (大2・182b)。
⑪ 《增一阿含經》卷42「結禁品第四十六」(大2・779a)。

- ⑫ 《雜阿含經》卷26 (647經) (大2・182b)。
⑬ 《雜阿含經》卷26 (647經) (大2・182b)。
⑭ 戒為佛所制，戒屬於法，僧持戒修行。因此戒可說是三寶的產物。

- ⑮ 《雜阿含經》卷46 (1223經) (大2・333c)。
⑯ 《雜阿含經》卷30 (846經) (大2・215b)。
⑰ 印順法師《學佛三要》p. 164 正聞出版社 1991年11月。
⑱ 《雜阿含經》卷30 (836經) (大2・214b)。
⑲ 《雜阿含經》卷26 (679經) (大2・186a)。
⑳ 《中阿含經》卷21 (86)《說處經》(大1・565b)。
㉑ 《雜阿含經》卷33 (929經) (大2・237a)。
㉒ 從知而起信願，才能保證必行。換言之，沒有信智合一，決不能知行合一。
㉓ 《雜阿含經》卷4 (91經) (大2・23b)。
㉔ 《雜阿含經》卷33 (927經) (大2・236b)。
㉕ 《大智度論》卷1 (大25・63a)。
㉖ 《成實論》卷5 (大32・277c)。
㉗ 《成實論》卷6 (大32・281a)。
㉘ 《雜阿含》卷21 (574經) (大2・152c)。
㉙ 《雜阿含》卷26 (656經) (大2・183c)。
㉚ 《雜阿含經》卷50 (1329經) (大2・367a)。
㉛ 《瑜伽師地論》卷18 (大30・375c)。
㉜ 《雜阿含經》卷14 (344經) (大2・94b)。
㉝ 《中阿含經》卷7(29)《大拘絺羅經》(大1・461c)。
㉞ 《中阿含經》卷48 (186)《求解經》(大1・731c)。
㉟ 《雜阿含經》卷26 (656經) (大2・183c)。

我讀釋尊本生故事

◎ 著慧

打開《大般涅槃經》，讀到「聖行品」，有一則釋尊往昔修菩薩道時，在雪山身為一婆羅門，爲了求得甚深妙法，寧可捨棄自己性命的故事。雖是帝釋天王爲驗明這位童子，到底是否真發「菩提心」？真爲「利益一切眾生」？亦或僅同一一般人，修諸苦行只爲「求生天」？以半句偈八個字來「考驗」雪山童子，身爲一位學佛弟子，該如何來看待這則典故？以怎樣的心態來學習？合上經典，故事在腦中連環地出現，內心的感受漸漸浮現出來……

無量眾生，發心之後，皆生動轉

在故事中，釋提桓因（天帝）曾言：「無量眾生發阿耨多羅三藐三菩提心，見少微緣，於阿耨多羅三藐三菩提即便退轉。」、「如有多人，以諸鎧杖牢自莊嚴，欲前對賊，臨陣恐怖，則便退散。無量眾生，亦復如是，發菩提心，牢自莊嚴，見生死過，心生恐怖，即便退散！」、「我見如是無量眾生，發心之後，皆生動轉。」這幾句話使我們省察到：是什麼事讓我們願意來學佛？願意發菩提心？閉起我們的雙眼，靜下心來好好地回想一下。是遇到人生的苦痛事嗎？生、老、病、死、憂、悲、苦、惱，到底是哪一項觸動了內心中潛藏已久的感受？是看到他人學佛得了利益嗎？還是感受到「唯有修行最快樂」呢？讓自己下定決心棄捨萬緣，要來踏入「學佛之門」，要來行「學佛之行」的「最初心」是什麼？每一個人都會有一份「特別的」、「不同於他人的」學佛因緣與初發心，而這一份心念，是支撐我們在菩提大道上「持續」前進的最大力量，當我們在發廣大心要學佛時，便已經在佛道上邁一大步了。

但在「堪忍」的娑婆世界，身爲凡夫眾生，於五欲

中，六根對六塵生六識，多少的貪、瞋、痴、慢、疑、邪見不斷地浮現，若說自己都沒有退轉的情形產生，那可是個妄語。常常是剛剛下決心要對周遭的人好一點（還不要說是利益眾生），別人不合自己的一句話語或臉部表情出現，我們就氣得吹鬚子瞪眼睛，心想：我對你這麼好，不感激我，還用這種態度對我！真是……唉，一點點小事就足以令我們把初發心丟到一邊，任憑心中的毒火一直蔓延地燒個不停，也就難怪釋提桓因要說我們是「見少微緣，於阿耨多羅三藐三菩提即便退轉」！

想起自己在讀書時，就因羨慕出家師父們充實的生活（雖然從早忙到晚），和那一份清楚地知道自己在做什麼的自在，和她們在一起時也想要「效法」之。可是回到滾滾紅塵中，又覺得世俗上的享樂也不錯，工作又做得很好，每年跟著調薪、調年資級數，加上出國和特別休假，日子過得蠻悠悠遊遊的，似乎不出家也沒什麼關係，反正佛陀不也是有在家弟子嗎？這可是「大退道心」啊！在現實生活中，見過有人不時拿鮮花素果來拜拜，希望佛菩薩「永遠」庇祐全家大小平安，但若有不如意之事出現，就怨氣沖天；也遇到有人顧及生活，明知那份工作是「邪命」而非「正命」，卻還是去做了；甚至有人到了年老，病痛一來，即改變幾十年來茹素的生活，大嚼眾生肉，希望以此「營養」來維繫生命……爲何會有這些情形產生——撥無因果、顛倒是非、邪知邪見加邪行？我們是否該思考自己的信仰心夠不夠堅定？對佛法的正知見是否具足？在修行路上的精進力到底有多少？在面對種種困難及疑惑時，有沒有真正的善知識可以請益、可以提醒我們呢？

人在世間，角色之轉換，身分之改變，乃至於大環境的驟然更動，都足以使一個人的思想觀念和做法為之改觀，而要趨向正面或是反面、消極或積極，便看個人是如何去思、去行了。請時常給自己一個定期思考的空間與時間，做「靜默思道」的功課——仔細地面對自己的初發心與持續力，找尋不利於我們修行的種種「內外因素」，用般若智慧去好好地觀照，迅速拔除惡念、惡行、惡業的根，繼以五根、五力、七覺支及八正道，以期能鞏固我們的「阿耨多羅三藐三菩提心」，別讓釋提桓因所說的「無量眾生，發心之後，皆生動轉」的情形出現在自己身上！

信順不疑善知識之教誨

釋提桓因從忉利天宮下至雪山，自變其身做羅剎像，在雪山童子不遠處立住，宣過去佛所說之半偈：「諸行無常，是生滅法」，為的就是要試驗雪山童子是否真為利益眾生而修行，能否「堪任荷負阿耨多羅三藐三菩提之重擔」？雖然羅剎說那是他餓了多日，飢渴苦惱之下，心亂謬語，隨口說說而已，他根本就不清楚其中的涵義；雖然雪山童子曾對羅剎長得「那麼恐怖」，卻能說出如此的偈語而心生懷疑（因倘若依此而修行，相由心生，必長得莊嚴才是），但在自覺怎可落入「以貌取人」的我見之後，生出慚愧心，卻是極為恭敬地向羅剎請法。這使得自己想起另一則故事——善財童子五十三參之第九參——訪勝熱婆羅門。

當時，善財童子依著毗目瞿沙仙人的教誨，要向勝熱婆羅門請益，至伊沙那聚落，但見勝熱婆羅門修諸苦行，求一切智，四面火聚猶如大山，中有刀山高峻無極，婆羅門登彼山上投身火中，善財童子請示婆羅門「如何學菩薩行，修菩薩道」之法。結果，勝熱婆羅門卻告訴善財童子，只要他「上此刀山，投身火聚，諸菩薩行

悉得清淨」！那時，善財童子心想：「此將非魔，魔所使耶？將非是魔，險惡徒黨？詐現菩薩善知識相，而欲為我做善知識難？做壽命難？障我修行一切智道，率我令入諸惡道中？欲障我法門，障我佛法？」當善財童子生起「疑心」時，梵天、自在天、兜率天、化樂天、三十三天的天人，以及龍王、夜叉王等，趕緊來告訴善財童子，當婆羅門修此苦行，五熱炙身時，他們因聽婆羅門說法，至此除邪見、得自在、不貪欲界樂、心得清淨明潔純善、發菩提心堅固不動、厭離龍處而至誠悔除業障、甚至對一切眾生皆發慈憫心……善財童子馬上發起真實善知識心，頭頂禮敬，對勝熱婆羅門說：「我於大聖善知識所生不善心，唯願聖者容我悔過！」然後登刀山自投火聚，而得菩薩善住三昧及菩薩寂靜樂神通三昧……

Oh, My Buddha! 善財童子對善知識所言所行都會起起疑心，認為那可能是「魔」；雪山童子看見面容恐怖怖的羅剎，居然能說出如此的偈語，尚且覺得是「不應火中，生出蓮花，非日光中，出生冷水」擺明了是「It's impossible」，平凡的我們得仔細思考，我們對善知識的教誨，到底有幾分信順之心？會不會有嘴上答應，心裡卻反對的情形發生呢？難怪印順導師在《成佛之道》中說，對於善知識要：「觀德莫觀失，隨順莫違逆」！想想我們的思想與行為，受到家庭、環境，以及從小以來所知所學的影響，形成了修學佛法的「所知障」，倘若再加上驕傲自大的「七慢高山」，就如同是拿著一大塊既厚且重的「黑色防水布」蓋住自己，怎可能見得到佛法的光明，接受得到甘露法水呢？況且，我們又是「自尊心」加「自卑感」很重的人，往往自己有錯，卻不願意去發現，去承認，有人好心告之，說不定還會被我們嫌他「太囉唆」，甚至於回別人一句：「我的事用

不著你操心費力！」壓根兒就不想面對自己的污點！其實，古德有一句話：「初地不知二地事，二地不知三地事」，意思是除非我們比對方所證悟的境界要高，否則我們是不可能清楚對方境界的，善知識者，必定有值得我們學習的地方，或德行、或能力、或般若智慧，乃至於是待人接物、應對進退、人生態度……等。修行路上是充滿荊棘與障礙的，為避免走許多冤枉路，甚至是死路，我們必須「親近善友」，之後才能「如理修行」，方可在成佛的大道上走得順遂一些。讓我們牢記：「若有諸菩薩，順善知識教，一切無疑懼，安住心不動，當知如是人，必獲廣大利，坐菩提樹下，成於無上覺」，培養對善知識的恭敬心（就如同恭敬法一樣）、信順心、不懷疑之心，並化為真實的行動，以幫助我們在菩提路途層層拾級而上！

為法忘軀

雪山童子為法棄身的那一份堅決之心，肯用自己「寶貴」的生命來換取八個字，而回想自己，雖有心學佛，甚至成為佛陀的弟子，但為法、為眾生的那份心念，就是廣大不起來！深深地懺悔自己業障深重、定力不夠、信念不堅，平時沒境界來臨時，自在優遊的，是會想要「修學佛法、利益眾生」，但往往事情不是一件件接序而來，而是兩三件同時要處理時，自己的內心會霎時失了主意，煩躁與不安，便化做臉部生硬的表情和不耐煩的語言，對待自己周遭的人，因而慈悲喜捨盡失，貪瞋痴慢全起！唉，佛陀在常寂光淨土，不知道會不會時常搖頭地說：「孩子，怎麼又重複犯錯呢？」

若要像雪山童子一般「為求阿耨多羅三藐三菩提，捨不堅身，以易堅身」，甘願以自己的身體布施予羅刹，而換得另外半偈，恐怕自己在爾後的修行中，要多加用功好幾倍才行！但是，凡事起於足下，給自己一個較

可行的目標——學著為常住、為大眾做事，心不起氣惱，心不生分別。雖然自己並不能面對每個人、每件事都能如此，雖然無法時刻時刻都將這個目標「攝念在心」立下這個願望，是來提醒自己，使自己的心行和佛菩薩更接近一些的。只要是自己能力上辦得到的，就盡力去做；而能力或體力上做不到來的，也得努力學習、鍛鍊，因為「法門無量誓願學」……。

覺得自己是恆常心不足、堅定力不夠，總喜歡望著佛菩薩的雙眼，想像白毫上的那一道金光遍照，思考著「出家即是為荷負如來家業」這句話，藉此來「拉」回自己那顆欲搖動的心。冥想在如來的座下，有無數的佛弟子誓願依著佛陀的足跡，一步步地將佛法弘揚，讓釋尊出現世間的本懷——慈悲救度眾生，得以真正地實現！而把雪山童子所說的這句話：「我今為求阿耨多羅三藐三菩提，捨不堅身，以易堅身」時時放在心中，以破除對自我之愛著；當外在境界來臨、內心煩惱生起時，勸戒自己，快提回正知見，轉逆境為助緣，讓心中的三毒火速起速滅，甚至能「不生」，才不愧是佛陀的真正弟子。

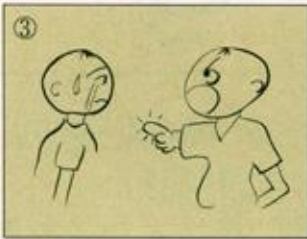
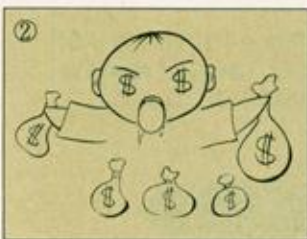
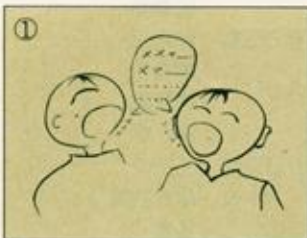
後語

每每讀釋尊的本生故事，總會熱淚盈眶，思緒澎湃洶湧，佛陀是這樣地「以身作則」來教導我們，而我們呢？該用什麼方式與做法來「感念」、「報答」呢？於經中讀到典故，腦子裏有情景呈現，內心中有感受生起，使自已有多一次的機會去深思每一則典故所要傳達的意義，因此把自我內心的想法再做調整，使身心意三業「去惡從善」，策勉自己在修行道上須更臻精進、加倍用功，而不是「看看」、「讀讀」就算了！祈願每一次的恭讀，皆能獲得真正法益，令弟子眾等能「背塵合覺、離苦得樂、同登彼岸，共證菩提」！阿彌陀佛！

啟智林【31】

修行障礙

- ①語言多
- ②貪欲心
- ③我執重
- ④自憐慢



◎文：方外人／圖：丫丫

教息會報

【本刊訊】嘉義縣觀音禪寺住持會忠法師，訂於八十九年十一月二十六日舉行重建觀音寶殿落成暨佛像開光安座大典，恭請僧妙大律師啟鎖，並由善妙大律師、會本大律師、會寬大律師共同主持開光說法。

【本刊訊】台南市正覺寺住持覺華法師，於八十九年十二月二日舉行重建落成暨佛像開光安座大典，恭請淨心大律師、開證大律師、善妙大律師、圓宗大律師、本覺大律師、聰妙大律師、本靜大律師聯合主持開光說法。

【本刊訊】高雄縣白雲寺管理人史清良居士和住持劉錦白居士，於八十九年十月二十九日舉行重建落成暨佛像開光安座大典，恭請開證大律師、會寬大律師、能學大律師、圓宗大律師、傳燈大律師聯合主持佛像開光說法。

【本刊訊】雲林縣圓明禪寺住持深性法師，訂於八十九年十二月二十四日舉行佛像開光典禮，恭請善妙大律師、僧妙大律師、明定大律師主持開光說法。

敏智老和尚獎學金申請辦法

一、名額：大專院校每年十名，研究院每年四名，佛學院每年十名。

二、金額：大學每名二千美元，研究院每名三千美元，佛學院獎金，根據論文成績而定，多則二千，少則一千美元。

三、資格：凡在普通大專院校，或研究院攻讀的僧青年，或家境清寒的學生，以及在高級佛學院研究佛學的出家眾，由院長推薦成績優良，皆可提出申請。

四、手續：在普通院校攻讀者，填寫由本會發給的申請表（申請表可到本會辦事處索取，或函索及附回郵信封即寄，或在網路列印），第一次申請者，連同

二千字自傳，與入學通知書一份；非第一次申請者，附上學期成績單，與學費收據各一份（副本）。佛學院研究生，除填寫申請表、院長推薦書，與二千字自傳外，還請交八千字或以上的佛學論文一篇。

五、時間：一月份開始接受申請，三月底截止，四月審核，五月底發放獎金支票。

六、地址：東岸辦事處：

Youth Buddhism Communications, Inc
Mailing Address:

39 Bowery, Box 738

New York, NY 10002 U.S.A.

Office Address:

11 East Broadway, Suite 8B

New York, NY 10038 U.S.A.

西岸辦事處：

Western American Buddhist Association

2451 Workman Street

Los Angeles, CA 90031 U.S.A.

網站：www.wabala.org

南投蓮光寺文智法師弘法訊息

彌陀佛七：

日期：九十年一月一日至一月七日（限六十名）

報到日期：八十九年十二月三十一日下午三時前

楞嚴淨七：

日期：九十年一月二十六日至二月一日

報到日期：法會前一下午三時前

地址：南投市嶺興路二號

電話：(049)222380、225624

九十年度國光文教基金會青少年成長營活動簡介

日期：九十年二月十一日至二月十五日

【89/ 9/21至89/11/20助印功德名錄】

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

- 10,000元整：施金財
 5,000元整：慧瑩法師
 3,000元整：靜中法師
 2,000元整：蔡瓊瑤
 諸羅 王敏華
 1,000元整：盧靜誼
 見岸法師 宏雅
 楊濟賢 吳德銘
 500元整：薛富元
 劉煥中 謝麗棋
 蘇紀為
 300元整：正法寺
 傳本法師 呂章

◎劃撥帳號：41881508
 戶名：劉英治(釋淨明)



【妙林】第十二卷十月號(89/10/1~89/11/30)

【支出費用項目表】

項次	科目	金額
	上期結轉	NT\$ 17,314
89/11/30	元亨寺入款	150,000
	89/ 7/29-89/9/20 助印妙林	11,955
		NT\$ 179,279
費用類：		
1.	稿費	NT\$ 34,000
2.	妙林印刷費	71,000
3.	信封印刷費	38,000
4.	郵電費	28,093
5.	規費	6,000
6.	修繕費	5,550
7.	雜費	678
		183,321
	*結轉下期	NT\$ - 4,042

◎本期發行4,000本

地點：圓光佛學院 校本部
 資格：十四歲至二十歲
 聯絡地址：桃園縣中壢市月眉里五鄰七十八號
 電話：(03)4271300轉277、205
 圖光第十二屆兒童冬令營
 日期：九十年二月四日至七日
 地點：圓光校本部
 資格：國小三至五年級(九至十一歲)
 聯絡地址：桃園縣中壢市月眉里五鄰七十八號
 電話：(03)4271300轉318、195
 九十年度圖光精進班
 主七和尚：如悟和尚
 日期：九十年一月二日至九日
 地點：圓光禪堂(校本部)
 資格：凡有心於禪坐之出家眾、大專青年、教師、社會人士皆可報名。
 上網報名：E-mail: yuankbi@ms27.hinet.net
 通訊報名：(03)4271300轉307、195
 慈光寺九十年(第十一屆)禪一
 日期：一、90/2/18-2/24 二、90/2/25-3/3
 三、90/3/4-3/10 四、90/3/11-3/17
 五、90/3/18-3/24 六、90/3/25-3/31
 七、90/4/1-4/7
 對象：四眾弟子
 地點：台中慈光寺
 電話：(04)3923364
 *民國九十年一月一日起撥打電話前請加「2」
 台南女眾佛學院高中、大學部招生

資格：凡思想純正、身心健全、品德純潔者。
 學歷：國(高)中以上畢業之僧、俗女眾。
 年齡：三十六歲以內。
 報名日期：即日起至九十年二月十日。
 地點：玉井感恩精舍
 (台南縣玉井鄉豐里村七十四號之七)
 電話：(06)5743669
 中華佛學研究所九十年度全修生招生
 資格：大學畢業。
 專科學校畢業。
 高等考試及格者。
 高中畢業後在高級佛學院三年畢業之出家眾。
 年齡三十五歲以下。男生須役畢。
 年齡三十六、三十七歲，若能提出佛學研究論著且經本所審查通過者，亦可報名。
 考試科目：國文、英文、佛學概論、中印佛教史、口試。
 考試日期：九十年六月二十三日至二十四日
 電話：(02)2892611#57、2891977#57
 中華佛學研究所九十年度選修生招生
 資格：大學畢業或修畢大學三年級以上課程者。
 專科學校畢業。
 高等考試及格者。
 高中畢業後在高級佛學院三年畢業之出家眾。
 年齡三十五歲以下。
 考試科目：英文、佛學概論、口試。
 考試日期：九十年六月二十三日

電話：(02)2892611#57、2891977#57
 中華佛學研究所九十年度選修生招生
 資格：已獲碩士學位，且對佛學研究有興趣者。
 已獲碩士學位，碩士論文為研究佛學者。
 博、碩士班肄業，且在佛學相關領域工作三年以上經驗者，或會選修佛學相關課程者。
 均得依本辦法，申請選修本所佛學語文與佛學專題課程。
 申請日期：九十年六月十日至二十五日
 電話：(02)2892611#57、2891977#57
 圖光佛學院招生簡章
 一、大學部第十六屆
 資格：高級中學、初級佛學院畢業或同等學歷十八歲以上，三十五歲以下身心健全未婚。
 考試科目：國文、佛學概論。
 二、禪修部第十二屆
 資格：限二十歲以上三十五歲以下之出家眾。
 考試科目：高中國文、佛學概論、禪坐。
 三、高中部
 資格：初中畢業或同等學歷三十五歲以下身心健全未婚者。
 考試科目：國文、口試。
 四、預科部
 考試科目：口試。
 考試日期：九十年六月十七日
 地址：中壢市聖德路一段八八八巷十一號
 電話：(03)4256169、4271300轉205 性範法師

「與花有約」作品篇(九)

充滿巧思的耶誕

◎文／圖：宏雅



將米柳編織成一個立體三角造型架構，頂端利用米柳柔軟的特色，以海星裝飾，呈現出耶誕節的氣氛。
火紅的太陽花（非洲菊），有聖誕紅的熱情，而蕾絲花（白茴香）令人有雪花紛飛的悸動。紫色的綉線（慧星菊）和炮百合恍如點亮聖誕夜的蠟燭。

這樣一個充滿透明感的耶誕，是否令您覺得與眾不同呢？

花材：

- (1) 米柳
(2) 非洲菊
(3) 炮百合
(4) 白茴香
(5) 綉線
(6) 雲松
(7) 八角金盤
(8) 小米
(9) 海星

一隻 一把 三斤 五枝 一把 七朵 一把



古剎重光 巍峨莊嚴

◎諸羅

鼓峰勝蹟未曾非，奇絕靈巖世外希，
一自闍禪隨喝去，至今流水尚忘歸。
道經有得空生化，法到無邊靜入微，
我輩欲知當日事，仙床石上是真機。

清 章甫

清朝乾隆八年，福建漳州經元法師渡海來台，幾經尋覓終於在打狗（高雄）打鼓山（壽山）創建元興寺，開始弘揚佛法的大業。當年元興寺位於縣城（現高雄市左營區）外，環境清幽且面臨打狗川（愛河）有小船可達，一向為文人雅士尋幽訪勝參禪說機的勝地。

草創的元興寺一切因陋就簡，到了同治年間已殘破不堪，地方士紳發起募款重修寺院。光緒十七年突發大火焚燬寺院，僅能暫以茅草竹屋代之，又經地方士紳奔走勸募完成遷建，並更名為元亨寺。日治大正年間，管理人陳亂與日僧頌吉四處籌募經費重修寺院，額署打鼓巖，寺院為閩南式建築古色古香歷史悠久，民國六十八年經內政部暫列為三級古蹟，但因年代久遠，舊殿寺院狹小低矮僧房殘舊，木造結構蟲蛀腐蝕安全堪虞，因此於八十三年間拆除重建，並於八十九年十二月三日舉行天王殿及觀音殿落成暨佛像開光安座大典，舊殿重修煥然一新，空間寬廣設備新穎對於弘揚佛法、教化人心工作將繼續扮演重要角色，僧俗四眾莫不歡欣鼓舞，期盼值此濁世佛法長存，引領人心趣向光明。





▲扎什倫布寺



▲壁畫一景

西藏探索【9】

扎什倫布寺

◎文／攝影：編輯部

扎什倫布寺於公元一四四七年藏曆第八熱迴（火兔年），由一世達賴喇嘛根敦珠巴創建，是黃教四大寺院之一，寺內主體建築有措欽大殿，五世至九世班禪靈塔祀殿，十世班禪金製靈塔祀殿，寺內供奉有世界最大的鍍金強巴銅佛像等大量珍貴文物。該寺面積近三十萬平方米，一九六一年被中國列為國家重點文物保護單位。

扎什倫布寺藏語即「吉祥須彌」之意。該寺依山而建，扎寺最早的建築為措欽大殿，殿中有班禪講經時坐的寶座，此外七世班禪丹白尼瑪（1782-1853）時期修建的大強巴殿，為扎寺最雄偉的建築。殿高七層共三十米，殿內供奉的銅鍍金強巴佛（即彌勒佛）高達二六·七米，像這樣巨大的銅像在中國大陸也不多见，充分顯示了藏族工匠鑄銅技術的水平。

強巴佛殿始建於一九一四年，由九世班禪曲吉尼瑪主持修建，和扎什倫布寺的其他建築相比，屬於後期建築，但其規模宏大，殿內供奉著馳名中外的鍍金銅強巴佛坐像一尊，因此不僅成為扎什倫布寺的一個重要組成部分和信徒們膜拜的主要殿堂。據說強巴大佛鼻孔內可入一人，造此大佛大約用了二十三萬一千七百五十斤銅皮和五百多斤黃金，工藝精巧，造型生動，它的塑造藝術，充分表現了藏族人民的高度智慧。

在五層殿的牆壁上，繪滿了各種不同題材的壁畫，千尊強巴佛、強巴佛傳記、宗喀巴師徒像、阿底峽、仲頓巴像，以及十三世達賴喇嘛、九世班禪活佛和經師丹增旺杰等像，這些壁畫內容豐富，色彩鮮豔，繪畫藝術高超，至今仍保存良好。



學而無心 心而無學 法中無法 取之中法

提供者：施喜華居士

八十九年度演培長老佛教論文獎勵會徵文得獎名單

為弘揚佛法真義，提昇研究風氣及紀念演公一生培育教化精神，菩妙和尚委由妙林雜誌社辦理「演培長老佛教論文獎勵會徵文活動」，向國內外佛學研究所及各大專院校學生廣徵文稿。

所有參加甄選之論文，不乏見解精闢字字珠璣，經審慎評選結果，得獎人名單詳列如下。

為讓讀者均能分享作者的研究心得，入選文章將陸續於「妙林雙月刊」中登載，亦期藉此活動帶動正信佛教的研究風氣，完成演公一生為法為教奮鬥不懈的心願。

姓名	學院名稱	論文題目
1.釋大愚	南華大學哲學研究所	由公案探討禪宗的生死觀
2.劉立夫	南京大學哲學系博士班	東晉至劉宋時代因果報應論爭之評價
3.釋會忍	元亨佛學院研究部	經部之初探
4.釋證滿	元亨佛學院	從「轉女成男」中思考修道之路
5.楊琇惠	國立台灣師範大學國文研究所	佛教文學在中國之發展 ——以〈烈士池〉與〈杜子春〉之比較為例

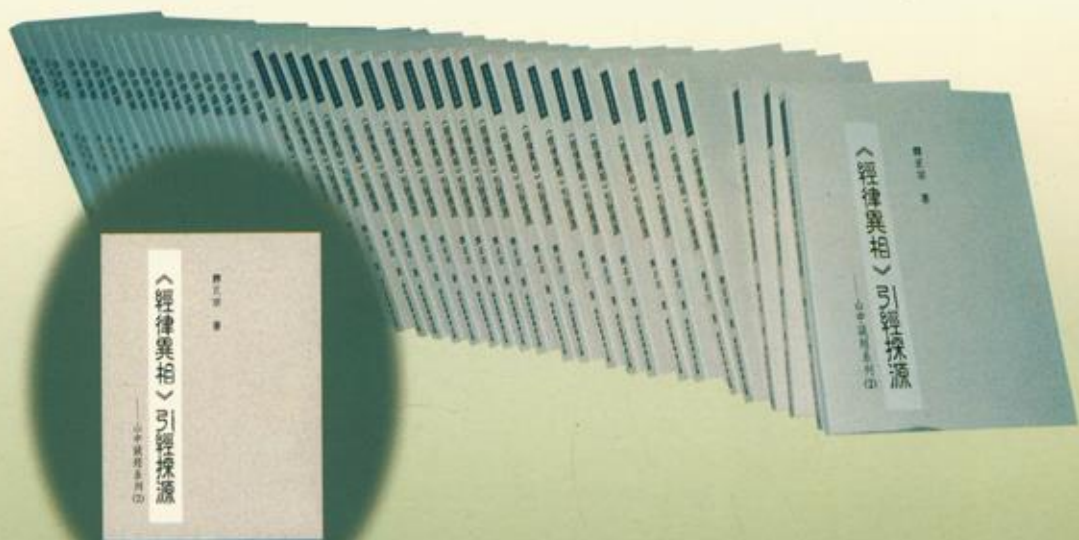
※註：以上論文，妙林雜誌社保留著作權，未經同意請勿轉載。



◎照片提供：元亨寺資料室

早年元亨寺舊殿空間狹窄，遇有法會時人潮洶湧，寺裡寺外擠滿了虔誠的信眾，要找一落腳之地實不容易。

照片中人群後方的建築物即是舊殿的屋頂，如今舊殿因年代久遠日漸殘破，已拆除重建，並於日前舉行盛大的落成典禮，看著今日巍峨的寺院，回想當年慘澹經營的歲月，真是不可同日而語。



山中談經(1)

作者：釋正宗 發行所：佛陀教理學會

初十篇依閱經所見，揣摩佛陀說法實況；後十篇以對話體裁說明藏經的關聯性和淨土的真實義。

《經律異相》引經探源 山中談經系列(2)

作者：釋正宗 發行所：佛陀教理學會

《經律異相》是梁武帝勅釋寶唱等蒐集藏經中之奇聞異事，書成後甚得教內歡迎，常被引用作通俗教材接引初機。

靜居閱藏，曾對此書所引用經文探究原文出處，先後寫出六篇，內容有：

- 一、訂正所引用經名、卷數等錯誤。
- 二、追溯傳說本源。
- 三、回歸人間佛陀。
- 四、大小乘對立真相。
- 五、追蹤別生經之原典出處。

歡迎各界免費索取 國內：單一冊請附郵票二十元
(1)(2)冊請附郵票四十元
國外：單一冊請寄美金三元
(1)(2)冊請寄美金六元

來函索取請寄流通處地址：804 高雄市鼓山區元亨街七號
妙林雜誌社 收
電話：(07)5213236分機306