

妙林

菩
妙
題

宗旨：弘揚佛法
提升品德
推行淨土
淨化人心

第24卷4月號



本刊贈閱 歡迎索取

西元二〇一二年四月三十日發行（雙月刊）佛曆二五五六年

發行所：元亨寺 妙林雜誌社 E-mail: judychen6600@yahoo.com.tw

社址：804 高雄市鼓山區元亨街七號

元亨寺網址：http://www.yhm.org.tw

【影畫集錦】

- 01 高雄佛教界聯合慶祝佛曆2556年佛陀聖誕浴佛大法會
- 02 元亨佛學文教研修部聯合開學暨結業典禮
- 03 慈仁慈善會暨慈仁念佛會聯合會員大會

【菩公遺訓】

- 04 不除妄想..◎菩妙和尚

【漫畫集】

- 05 老實念佛—菩妙和尚..◎沈東廷

【佛學轉引】

- 08 《俱舍論》分別世間品(八)..◎釋會忍
- 15 《大方廣佛華嚴經》的閱讀與詮釋(十二)..◎郭朝順

【時事診療】

- 23 禍害憂患 藏之於口欲..◎釋乙性

【演培長老徵文入選】

- 28 「威儀」初探以《沙彌律儀》為主(中)..◎釋祖輝
- 29 天台宗與禪宗的相互影響(下)..◎釋大寂
- 35 略述般若之無知—以僧肇《般若無知論》為中心(上)..◎釋戒光

【妙林園地】

- 40 發菩提心..◎釋淨明
- 43 普賢十大願—第八大願·常隨佛學(十八)..◎釋會寬
- 48 波羅蜜園地—令法增長..◎釋生定
- 51 高雄佛教界聯合浴佛盛會..◎陳嘉芯
- 58 《浩劫與重生：1949年以來的大陸佛教》緒論..◎侯坤宏
- 65 西印度佛教石窟建築—僧院篇(二)..◎郭乃彰
- 70 追尋佛陀足跡走過八大聖地(之一)輪迴..◎朱志堅
- 76 健康有約—淺談腸病毒引起的疾病..◎謝麗煌
- 77 敦煌藝術欣賞—莫高窟知性之旅(六之一)..◎釋顯慧
- 74 教息會報

封面攝影：觀音殿梵鐘..◎李政翰

封底油畫：借花獻佛..◎朱志堅

①～⑥高雄市政府、高雄市佛教會、大高雄佛教會聯合舉辦「高雄佛教界聯合慶祝佛曆2556年佛陀聖誕浴佛大法會」，於民國101年4月8日假高雄市巨蛋體育館盛大舉行，由高雄市佛教會理事長淨明法師、大高雄佛教會理事長心立法師聯合主持，禮請全台各縣市佛教會理事長、寺院住持108位長老法師主壇領眾誦經、上供浴佛。中午時分，大會準備清淡素食餐盒和壽桃，並安排各寺院團體的精彩表演。下午恭誦《金剛經》、《藥師經》，晚課迴向。是日，風和日麗，政府首長、民意代表、縉素二眾、社會人士蒞臨盛會，藉由灌沐如來淨法身，洗滌塵勞、淨化身心、祥和社會。（攝影·王清江）



⑦～⑫民國101年3月13日下午2時，元亨寺佛學文教研修部(元亨、覺元、光照、台南、淨觀、蓮華、法隆)聯合開學暨結業典禮假梵音講堂舉行，由住持淨明法師和班主任濬慧法師共同主持，儀式在師長們的叮嚀和祝福聲中進行。第二階段，由學員上台分享學佛歷程，同學衷心地感恩師長循循誘導，感謝家人的護持，並對自己堅持善法的信念予以滿分的鼓勵。值得一提的是，甫出院尚在家中靜養的李居士，為了這場心得分享，還拄著拐杖前來赴會；另一位80好幾的老菩薩，述說早年騎車上課的點滴，如今一場車禍，骨折受傷。目前轉搭兩班公車，雖然諸多不便，還是堅持不缺課。兩位好學的精神，博得在場熱烈的掌聲。樂見，學員透過佛法的薰習，在解行並重的行持間，動靜合宜地流露出法的喜悅，和無限的生機。(攝影·王清江)



⑬～⑱元亨寺慈仁慈善會暨慈仁念佛會聯合會員大會於民國101年4月29日，假元亨寺梵音講堂隆重舉行。大清早，會員們陸續來到元亨寺光明樓，有人忙著繳交會費、有人趕著兌換紀念品、也有榮獲獎助學金的同學在師長的陪同下抵達現場，完成報到的程序。上午9時，大眾在梵音講堂以佛寶歌聲揭開序幕，首先是主席淨明法師、會長觀慧法師、以及與會佳賓的致辭。接著，榮獲獎助學金的同學代表上台感謝社會大眾的贊助與鼓勵，讓他們能安心就讀，期許學成能夠參與慈善公益回饋社會。本次大會，除了是會員年度的大聯誼，同時頒發100學年下學期清寒獎助學金，高屏兩地共16所學校，99位同學榮獲獎勵。11時20分，大會在會務報告、節目表演、優良志工表揚的歡樂聲中圓滿落幕。適時，板聲響起，大眾轉往齋堂，享用元亨香積準備的愛心素食餐飲。(攝影·王清江)



⑬



⑭



⑮



⑯



⑰



⑱

不除妄想

現代人念佛都有一個心願，希望早除妄想，能證一心。可是戀西大師卻教我們不除妄想，這是為什麼呢？要知道，愈是想除去妄想，

妄想就愈多！這好比一畝田，要播種、施肥，沒想到牽錯了管線，將肥水全都引去澆溉田邊的雜草，導致苗萎稻枯，雜草叢生，空忙一場！

人的心念也是如此，一直不斷地想要除去妄

想，把全部的精力都投注其上，結果反而助長了妄想的

勢力，令妄想愈來愈多。故說想除妄想之念，本身就是個

大妄念。有智慧者明白其實妄想不必除，只要把所有精神投注

在佛號上，以佛號代替妄想，那麼妄想自然會消失。念佛人一定要懂得

這個道理，便能夠善用其心，妄想何須除？老實念佛就好，久而功夫成

片，妄念自然盡除。





p009





(待續)



《俱舍論》分別世間品(八)

第六節 中有與四種入胎論⁸⁸

前面所說中有因爲顛倒心而入母胎藏，一切中有都一定是如此入胎嗎？不一定，依《契經》說⁸⁹：「入胎有四種方法。」其四種爲何？頌曰：

一於入正知，二三兼住出，四於一切位，及卵恒無知。

前三種入胎，謂輪王二佛，業智俱勝故，如次四餘生。

諸有情平日多修福智業，勤修正念智慧，所以死或生時由於念力所持，能正知入胎而無混亂。在這當中有三種情形入胎，有正知入胎；或有正知住胎兼入胎；或有正知出胎兼知入胎、住胎。⁹⁰「兼」字是爲顯示後必帶前。第四種入胎位者，諸有情福報、智慧都少者，於

◎釋會忍

入胎、住胎、出胎位皆無法正知，入胎不正知者，住胎、出胎也必然是不正知。此若依順結頌⁹¹方法則有所違逆，所以反過來說是第四。⁹²諸卵生者入胎等位皆恒無知，（問）爲何卵生的有情從卵而出，卻說它入於胎藏呢？（答）因爲卵生有情先前必定入胎藏，或當來將卵生，故名卵生者。如《契經》所說「造作有爲」，⁹³造作是現業，有爲是當果，即是現造業時，言當果者，從「當」名來說。如世間亦說正煮米時說爲煮飯，是從「當」名來說；正磨麥時說爲磨麴，其道理是相同的，故說卵生入胎是無有過失。

對於以上所談，又如何了解是否有正知、不正知的實狀？⁹⁴如何稱入胎等三位有正知、不正知呢？這可從

福報的淺薄或深厚兩方面來論說，諸有情眾生若是福報微薄者，在入母胎時會生起顛倒想，見大風雨、毒熱、嚴寒，或見大軍隊的聲威、混亂、逼迫，遂見自己躲入密草、稠林、葉窟、茅廬，投靠在樹下或牆底下。在住胎位時，見到自己已經住在此中；出胎位時，見到自己身體從此處而出。若福報多的人，入母胎位起顛倒想，會見到自己進入美妙的園林，走上花臺宮殿，居住於殊勝的廣大床鋪等，住胎及出胎皆如同前，即是所謂三時不正知者。若於三位皆能正知，於入、住、出胎等時無顛倒想，謂入胎位時正知自己入胎，住胎、出胎時皆自知住胎、出胎。

另外，再說明關於四種入胎與人的差別，前三種分別爲轉輪王、獨覺、大覺。第一種入胎位者即轉輪聖王，他於入胎位時正知，但於住胎、出胎時不具正知；第二種入胎者即獨勝覺，他於入胎、住胎具有正知，但是於出胎時不具正知；第三種入胎者即無上正等正覺，他於入胎、住胎、出胎三位皆能正知，以上所述前三種人皆是以當來之名稱來呈顯。是何種因緣會有如是三品的不同呢？由於業勝、智勝、業智俱勝等差別而感召不

同果報。第一業勝，謂轉輪王宿世曾修廣大福德故；第二智勝，謂獨勝覺因長久多聞熏習，思擇智慧殊勝故；第三業智俱勝，謂無上正等正覺，無量三大阿僧祇劫（或百劫）以來廣修殊勝福智之故。除去前三種，其餘胎、卵生的福德與智慧都是較低劣，所以在入胎、住胎、出胎皆無正知。胎、卵生總共合成爲第四種。

第七節無我、中有及輪迴相續論

對於有情入胎受生的情形，外道計執有我者說，若許有情轉趣餘世，即我所執有我義成，今爲遮彼，頌曰：

無我唯諸蘊，煩惱業所為，由中有相續，入胎如燈焰。

如引次第增，相續由惑業，更趣於餘世，故有輪無初。 95

前頌說明無我，但由惑業而入胎；後頌說明生死輪迴無我，唯諸蘊者。你們所執取的我是爲何種相？執我認爲「我能捨此前蘊，能續餘蘊」。外道執著我，臨命終時能捨此蘊，於受生時能續餘蘊。如果無有我，此蘊如何相續呢？故說有我。論主世親爲破有我論者說：「你們計執自身內有能作用的我，此一定不存在，有如

色等五境其體是由現量而了知，眼等五根其用是由比量而了知。汝今執我非如色、眼等現量、比量知，故不可得也。」

世親引《雜阿含·第一義空經》中世尊所說：「有業有異熟，作者不可得。」⁹⁶即能捨此蘊及能續餘蘊，唯有此法假。執我者再問：「法假為何？」論主回答：

「依此有故彼有，依此生故彼生，廣說即為十二緣起支。」如此要如何才不會為你所遮止？唯有諸五蘊，即唯有於五蘊上假名安立有一個我名，方不為我所遮遣。

如此的話，即可允許諸五蘊能從此世轉至餘世嗎？論主回答：「諸蘊剎那生滅，無法由前世移轉到後世。有移轉是因為有強盛的習氣、煩惱與業力所使然，令中有蘊能不間斷的相續入母胎。如同燈焰雖然剎那生滅，但卻能將其勢力相續移轉到餘方。諸蘊也是如此，說它名為移轉也是無有過失。所以雖然說無我，然而因為有強盛惑、業的緣故，方能令諸蘊相續入胎的道理成立。」

如業所引內外五位次第轉增，諸蘊相續。復由煩惱業力所為，轉趣餘世。並非一切所引的諸蘊相續增長，

壽命長短都是相同。因為所引壽命的長短與能引的業因好壞有關，故有差別故。隨著能引業勢力的漸增，達到一定限度時，就會依次第而增長。是什麼次第呢？如世尊所說的聖言：

最初羯刺藍，次生頸部曇，從此生閉尸，閉尸生鍵南。次鉢羅奢佉，後髮毛爪等，及色根形相，漸次而轉增。

胎內階段分位有五，一羯刺藍位（*Kalala*），舊譯柯羅邏，又稱雜染、和合、凝滑，托胎之後的初七日。二頸部曇位（*arbuda*），舊譯胎浮陀，又稱匏，第二個七日。三閉尸位（*pewin*），舊譯俾尸，又稱血肉，第三個七日。四鍵南位（*ghana*），舊譯伽那，又稱堅肉，第四個七日。五鉢羅奢佉位（*prawakha*），舊譯捨佉，又稱支節，第五個七日以後至出生的第三十四個七日。

（一）生產時期，此胎中箭（胎兒）逐漸不斷生長，乃至色身六根形相圓滿之位。由業力所起異熟的風力，移轉胎中的胎兒，令它趣向產門。胞胎如同堅硬的糞團一般，重量過重又閉澀，從產門轉墮而出，產生劇大痛苦，令人難以忍受。⁹⁸

(二)死產情形，其母有時行、住、坐、臥威儀過分，或有時所飲用食物過冷、過熱，或有時固執做過於粗重事情，或者因為胎兒宿世罪惡業力召感而胎死腹中，為順後受業，於三界、五趣所趣難了。⁹⁹

若有女人或醫生對於生產技巧非常高超，或善於養育嬰兒，以溫熱酥油及滑潤的睽未梨汁塗在手上，拿著小利刀。此時胎內如糞坑一般，是極為惡臭，雜亂污穢充塞其中。胎胞在昏闇黑茫茫的胎內，是成千上萬無量小蟲所依所居之處，且經常流露出惡汁，恆須加以對治；又有精血、垢膩、潰爛、臭滑等不淨物，到處橫流溢出，污穢穿漏薄皮且覆蓋在它的上面。由於宿業所引，在產門子宮（身瘡孔）中分解死胎的肢節，牽出於外，然而此胎兒乘宿世所造作而順後受業，¹⁰⁰至於又要到那一趣去受胎，就很難了知。

如果沒有前面所說的困難，而能順利安穩生產的胎兒，其身體如新瘡一般極為細軟，滑潤難以觸摸。若母親或其他女性，以如同刀杖、烈灰般堅硬粗糙的雙手來

執取胎兒，¹⁰¹將之清洗拭擦而使他舒服。其次，令嬰兒口含清淨酥水，飲用母乳，讓他習慣接受麤細的飲食。身體逐漸轉為增長強壯，到了根熟位成人階段，又開始生起煩惱，積集諸善惡業，直到老病身體壞滅。再一次如同前面一般，由中有身相續，更動趣向其他餘世。如此的以惑、業為因，因此而轉世投胎，出生之後再以此為因，而開始起惑造業。從此生的惑、業再去投胎受生，故了知如同輪子旋環無始。

以下針對「有始說」與「常因論」的執著而加以論破。若執著輪迴是「有始」者，¹⁰²始則應是無因，始既然是無因的話，則應該自己會生起。¹⁰³譬如現今所見的新芽等，皆是由種子為因而生，因為處所及時間都決定故。又如經由火等的加熱為因，而變熟等的果生起，由此決定沒有一個是無因起法以此來破有我說。說常因論如前已遣除，所以說生死決定是無有開端。然而生死是有邊際，因為惑、業盡故。生果必依惑、業為因，惑、業因滅壞時，生果的功能也必然消除。理法上必定應當如此爾，如種子壞滅芽必然不生的道理一般。（未完待續）

【註釋】

88 參照《大毘婆沙》卷一七（T27, 862c）、《順正理論》卷二四、《俱舍論記》（T41, 163A）。

89 《長阿含·自歡喜經》卷十二（T1, 77A）。

90 中有四種入胎：(1)宿世修習廣大的福德之故，入胎位時正知入胎，成為轉王。(2)長久修習多聞而智慧殊勝之故，皆是正知入、住胎，成為獨覺。(3)經三祇百劫之間廣修福智，智福皆殊勝故，皆正知入、住、出之三位，為無上正大覺者。(4)除去以上的三種，其餘的胎、卵二生福智皆下劣故，對於以上三位之任一亦皆不知，總而言之卵生恒常不正知此三位。

91 結頌：依經之次第由劣向勝故，第一、為三時不知，其餘應如現文。然而於頌文說：「四於一切位。」不知一切位，即是第一之三時不知為第四，即交代頌文構成上的必要。

92 《俱舍論記》卷九〈分別世品〉：「依經次第，一、三時不知；二、三時知；三、二時知；四、一時知。恐有犯聲順結頌法，故逆說四種。」（T41, 163 a）

93 約當來而命名，造作的結果稱為有為，例如煮米為飯、麥作成麵粉，嚴格的用法，說為「約當來造作有為」，卵生之情況亦同樣。

94 正知：即如實知此是我父，此是我母，名為正知。《阿毘達磨大毘婆沙論》卷七〇：「諸有情類多起如是顛倒想已而入母胎，唯除菩薩將入胎時，於父父想，於母母想。雖能正知而於其母起親附愛，乘斯愛力便入母胎，餘隨所應義如前說。」（T27, 862c）。

95 以上所說作為中有論和十二因緣之橋樑。中有是由五蘊所構成，自體亦不外是無常剎那滅法的相續，與煩惱作基礎，有業的力量來執持而相續，宛如燈燄雖剎那滅，但卻能相續，故為外道所執，非有實在的我，如此之中有的相續，是由惑、業所執持生有、本有而相續。又造作惑業作為第三生的基礎，如是無始以來到無窮之末，有情在生死

苦海中生出死歿而無限的流轉。說明其輪迴的樣式即三世兩重因果，為十二因緣之系列的解說。前頌說明無我，但由惑業入胎；後頌說明生死輪迴無我，唯諸蘊者。

96 《雜阿含·第一義空經》卷十三「《雜阿含經》：「云何為第一義空經？諸比丘！眼生時無有來處，滅時無有去處。如是眼不實而生，生已盡滅，有業報而無作者，此陰滅已，異陰相續，除俗數法。耳、鼻、舌、身、意亦如是說，除俗數法。俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起，如無明緣行，行緣識……廣說乃至純大苦聚集起。」（T02, 92c）。

97 聖說參照《雜阿含》第一三〇經（T2, 357c）、《增壹阿含》卷三〇（T2, 713c）。

98 《俱舍論記》卷九〈分別世品〉：「若依正量部髮等已去為第六位。此胎中子處胎之時，如箭入身損害其母，故名胎中箭。由業所起至劇苦難任者，由風力故轉胎中箭，足上頭下令趣產門。如經糞團過量悶澁，從此胎中向下轉隨。由逼迫故劇苦難任或可，從此產門出後轉墮草等劇苦難任。」（T41, 164A）。

99 《俱舍論記》（T41, 164A）。

100 宿所為：所謂「順次業」，即胎兒順利出生，相當所應受之運命，即先世所造之業果。「順後受業」即胎兒死於胎內，前世做未來世受的業果，此是為宿世所為的順後受業。

101 如刀灰：如在產道處理剛新生胎兒時，因為嬰兒極為柔軟，碰到接生者粗糙的手，則如感受持刀杖、烈灰般的堅硬，意思顯示出生開始之多苦。

102 若有始：外道中常因論者或無因論者及佛教中的化地部，都說輪迴是有始之論。

103 「始」，開始是無因，而是偶然生的，如果以方便立場執著現在，不依因果理則而偶然生起，然而就所見一切皆不離因果法則，故說「有始說」是錯誤。

《大方廣佛華嚴經》的閱讀與詮釋(十二)

◎郭朝順／華梵大學哲學系副教授

(四) 十地 (他化自在天中說：菩薩行十個次第及其整體性的含義。)

十地是毘盧遮那如來，上升至欲界最高之他化自在天時，藉由十方諸佛共摩金剛藏菩薩頂，使金剛藏三昧菩薩出三昧，藉由金剛藏三昧菩薩之口而宣說：

菩薩摩訶薩智地有十種，過去、未來、現在諸佛，已說、當說、今說，我亦如是說。何等為十？一者歡喜地，二者離垢地，三者發光地，四者焰慧地，五者難勝地，六者現前地，七者遠行地，八者不動地，九者善慧地，十者法雲地。^①

傳統從修行階位的觀點來解讀《華嚴》的說法，將十住、十行、十迴向、十地視為一種由低而高的修行境界，但個人的解讀，則以為這只是對菩薩行的圓滿要求，一次又一次地強調，縱使其說法的地點，是由忉利天、夜摩天、兜率天、他化自在天由下而上逐漸上昇，但這並不意謂不同境地所說的菩薩行，是有價值高低之別，頂多是意謂說法對象或者實踐的方向或重點，有所差別。

又若仔細觀察其內容，十住、十行、十迴向、十地中所描述的菩薩行之內容，頗多相似之處。不過，就文獻考據而言，《十地品》原本為單行本之《十地經》，

學佛轉引



後來與十住、十行、十迴向這些同性質的經典，才一起被會編為現行的《華嚴經》，這也就是說原本經典未必有菩薩階位的考量，而僅是就菩薩的實踐活動，而說明種種菩薩行。所以在〈十地品〉之後，也一樣有種種十法，如「十定、十通、十忍」等，但這些都不被視為階位。

不過就菩薩行的內容而言，可以看緊菩薩十地之行，與四攝法及十波羅蜜緊緊扣接在一起，而且各地的論述方式皆頗為一致整齊，而且前後密切相關，形成一個完整的論述，故〈十地品〉確可視為菩薩實踐理論的一個成熟的作品。四攝法為「布施、愛語、利行、同事」，十波羅蜜為「布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若、方便、願、力、智」。四攝法是自《阿含經》時代即已提出的接引眾生的法門，即以利他行為主，十波羅蜜則是從大乘菩薩六波羅蜜中的進一步發展，發含了自利利他的法門，但波羅蜜的特色，即是要求任一菩薩行要無止盡地徹底實踐之，如此才能成就「度」彼岸的目的。

在每一地的經文中，都會扣緊該「地」之名稱，依之闡釋菩薩行的內容與特色，然後歸納出每一地的實

踐，是以何種波羅蜜及四攝中的那幾攝為主，每一地所能成就的功德為何，而且也都強調菩薩在此地時非不修行其餘的波羅蜜或攝法，而是強調在此地之修行，特別重視的實踐活動。

1 歡喜地：布施波羅蜜為主軸，以布施、愛語攝受眾生，生歡喜心永離所有怖畏。

歡喜地的特色，自然是歡喜踊躍，經文作了下列的描述：

菩薩住歡喜地，成就多歡喜、多淨信、多愛樂、多適悅、多欣慶、多踊躍、多勇猛、多無鬥諍、多無惱害、多無瞋恨。^②

這段文字描述了，菩薩行者入於初地之時的歡欣之情，這時菩薩的歡喜，是因為他已經確定了他的心志，志求佛道而無一絲一毫猶疑，因此他抱持清淨的信仰，滿心愉悅，充滿了勇猛的決心，但絕非是那種想與人鬥爭的瞋恨之情。

因為這樣的歡欣愉悅，是故菩薩可以抵抗一切畏懼恐怖，昂首抬頭地面對一切危難困頓。

此菩薩得歡喜地已，所有怖畏悉得遠離，所謂：不活畏、惡名畏、死畏、惡道畏、大眾威德畏，如是怖畏皆得永離。何以故？此菩薩離我想故，尚不愛自身，何況資財，是故無有不活畏；不於他所希求供養，唯專給施一切眾生，是故無有惡名畏；遠離我見，無有我想，是故無有死畏；自知死已，決定不離諸佛菩薩，是故無有惡道畏；我所志樂，一切世間無與等者，何況有勝！是故無有大眾威德畏。菩薩如是遠離驚怖毛豎等事。^③

如上所述，菩薩不畏「不活、惡名、死、惡道、大眾威德」等。所謂不活是指喪失賴以生存的資具條件等，可是菩薩連自己身軀都願意布施給別人，這些身外之物有何值得留戀的呢？惡名是指名聞利養而言，可是菩薩只求布施給他人、利益他人，那麼即便惡名，有何可畏？死及惡道是指死亡及死亡輪迴於三惡道等，捨掉

我見，離於我想的菩薩，既不畏死，即便死亡菩薩也是與諸佛同在，不致淪落三惡道中，故菩薩當然不會有惡道畏。大眾威德是指世間的榮耀地位，但這些都非菩薩所追求之事，即便是當上全世界的領袖，那又如何？菩薩志所成就的佛道，遠遠超過這些世俗之事，故菩薩行者，即便面對世界的最有威權者，也能不卑不亢地直心相對。

歡喜、無畏，是菩薩自身的受用，而菩薩依此將更加發大誓願，願隨著無可窮盡的眾生，無止盡地救度之，為表此無盡願力，菩薩以十盡句發願。

菩薩住歡喜地，發如是大誓願、如是大勇猛、如是大作用，以此十願門為首，滿足百萬阿僧祇大願。佛子！此大願以十盡句而得成就。何等為十？所謂：眾生界盡、世界盡、虛空界盡、法界盡、涅槃界盡、佛出現界盡、如來智界盡、心所緣界盡、佛智所入境界界盡、世間轉法轉智轉界盡。若眾生界盡，我願乃盡；若世界乃至世間轉法轉智轉界盡，我願乃盡。而眾生界不可盡，乃至世間轉法轉智轉界不可盡故，我此大願善根無有窮盡。^④

十盡句即就「眾生界、世界、虛空界、法界、涅槃界、佛出現界、如來智界、心所緣界、佛智所入境界、世間轉法轉智轉界。」等十個界域而發願，設若十界的任一界盡，菩薩大願乃盡，然而從眾生界、世界乃至任一界，都不可知其窮盡否，故菩薩之大誓願，實際上即為不可盡。

菩薩發如是大願已，則得利益心、柔軟心、隨順心、寂靜心、調伏心、寂滅心、謙下心、潤澤心、不動心、不濁心。⑤

十地菩薩行中，每一地菩薩都因在本地所成就之願行，常會興起十種心境，或者要求再行發十種心。在歡喜地中的十心，是所得之十心。其中利益心是利益眾生之心，柔軟心是心地柔軟，隨順心是隨順他人，寂靜心是寂靜安靜，調伏心是調伏眾生，謙下心是謙退忍讓，潤澤心是指如水一般潤澤眾生，不動心是堅毅不動搖，不濁心指心地光明澄清無濁。十種心是描述此時此刻菩薩所呈現出來的心靈狀態而言，十是譬喻其圓滿，而非

指定只有十心。以下每一地也有相似的表述，也都指各地菩薩所呈顯出的自行之圓滿心境，但也有再次發心的說法，那即是重在強調菩薩要不停止地、再次地提昇自己之心志功夫，莫失遺忘。

在此圓滿心境之下，菩薩觀察眾生，看到眾生煩惱相續，三苦交纏，生死流轉輪迴而「作是念：『此諸眾生，我應救拔，置於究竟安樂之處。』」⑥接下來經文即描述菩薩依何次第，輾轉思惟。首先菩薩是先於「於一切物無所吝惜」，故對所有的資財寶物，都能捨離而無所吝惜；甚至自己的身體，或者身分地位也都可布施。其次，為了利益一切眾生，菩薩對一切可以利益眾生的世間及出世間法都樂意學習，而絲毫不會有所厭倦，於是「成就無疲厭心」。無疲厭的心態，是追求佛教經論智慧的條件，故由此進一步菩薩才可獲得「一切經論智」，有此智慧則「善能籌量，應作不應作，於上中下，一切眾生，隨應隨力、隨其所習，如是而行，是故菩薩，得成世智。」⑦

從無所吝惜，到善能對應一切眾生之世智的獲得，

截至目前為止，《華嚴經》的初地行已經漸漸揭露了其特色，即布施不能只是一念慈悲，菩薩更應修習如何布施，才是一種恰當的布施。特別是布施即是因於世間法的情境而行布施，然世間法自有其特定的因緣條件需加考量，且每個受施者不僅是所欲不同，也多未必能夠明白，施於世法，終究是為令受施者能獲得出世法的菩薩布施本願，故菩薩獲得世智，才能「知時知量，以慚愧莊嚴勤修自利、利他之道」^⑧。也就是說菩薩若無世智，即不能知布施恰當的時機點，也不知布施多寡為適量；但一旦菩薩自知時量，菩薩便要謙遜地懷著慚愧，因為在時間法的層次，菩薩再如何大能大願，終究不可能滿足任一眾生的不同求索之心，再加努力地自我莊嚴自身的德性與能力，更加勤修自利與利他之道，因為這是需要無止盡地修習實踐，而不可以有一絲懈怠的。

當菩薩具備了上述的內在心行，與外在布施的能力之時，菩薩即可行布施一切眾生的活動，但對菩薩而言，面對一切眾生即是見佛，供養一切眾生，即是對一切諸佛的供養。對菩薩而言，眾生即是佛，所以菩薩在一切輪迴時空的布施等實踐活動，無不成為對於佛身佛

土的莊嚴供養。但歡喜地終究不是菩薩最圓滿的踐履，經文作了如下的定位：

此菩薩因供養諸佛故，得成就眾生法，以前二攝攝取眾生，謂布施、愛語；後二攝法，但以信解力故，行未善通達。是菩薩，十波羅蜜中，檀波羅蜜增上；餘波羅蜜非不修行，但隨力隨分。^⑨

這即是就四攝法及十波羅蜜來看，本地之菩薩行乃以有施波羅蜜為主，在四攝法中，以布施、愛語為方便；但此地之菩薩信解為主，行之實踐面尚未完全通達，故被列為菩薩初地。入於此地之菩薩，雖非最高境界，但已堪視為人間閻浮提洲的大王，由此向上，每一地之菩薩行，由於所對治之障漸深、漸廣、漸難，故經典便以領界不同的王者，譬喻諸地之菩薩，所能顯現的自力神力，當然也就相對深廣。（未完待續）

元亨佛學院 101學年度招生簡章

辦學宗旨：

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

教育方針：

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

特色：

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

學制：大學部 四年。（採學分制）
研究所 三年。（採學分制）

在學待遇：學雜費全免、供膳宿、教科書。（研究生暨成績優良者提供獎學金）

報考資格：18~40歲高中（職）以上，身心健全之出（在）家女眾。

報名日期：即日起至101年7月31日止接受報名。

考試日期：另行通知。

報名方式：一律以掛號郵件寄至「元亨佛學院教務處招生組」

高雄市鼓山區元亨街5號

No.5 Yuan-Heng Street, Kushan

District Kaohsiung, Taiwan, R.O.C.

考試地點：元亨佛學院 / 高雄市鼓山區元亨街5號

考試科目：

- 1、筆試：佛法概論、國文。
- 2、口試：口試不合格者，概不錄取。經審核通過者，個別通知。

聯絡電話： (07) 5330186

或E-mail: shihuiaren@gmail.com

*簡章、報名表請來電索取。或至元亨佛學院

網站 <http://www.yhm.org.tw> 下載。

【註釋】

① 《大方廣佛華嚴經》卷34〈26 十地品〉…(CBETA, T10, no. 279, p. 179, b20-25)。

② 《大方廣佛華嚴經》卷34〈26 十地品〉…(CBETA, T10, no. 279, p. 181, a27-29)。

③ 《大方廣佛華嚴經》卷34〈26 十地品〉…(CBETA, T10, no. 279, p. 181, b13-23)。

④ 《大方廣佛華嚴經》卷34〈26 十地品〉…(CBETA, T10, no. 279, p. 182, b9-18)。

⑤ 《大方廣佛華嚴經》卷34, 〈26 十地品〉…(CBETA, T10, no. 279,

p. 182, b19-21)。

⑥ 《大方廣佛華嚴經》卷34, 〈26 十地品〉…(CBETA, T10, no. 279, p. 182, c15-16)。

⑦ 《大方廣佛華嚴經》卷34, 〈26 十地品〉…(CBETA, T10, no. 279, p. 183, a1-3)。

⑧ 《大方廣佛華嚴經》卷34, 〈26 十地品〉…(CBETA, T10, no. 279, p. 183, a3-4)。

⑨ 《大方廣佛華嚴經》卷34, 〈26 十地品〉…(CBETA, T10, no. 279, p. 183, a17-21)。



禍害憂患

藏之於口欲

◎釋乙性

大覺曰：「……人生定業，固難明辨。細詳其原，安得不知其為忽慢不思之過歟？故曰，禍患藏於隱微，發於人之所忽。用是觀之，尤宜謹畏。」

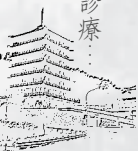
〈摘自《禪林寶訓·進德篇——禍害憂患 藏之隱微》〉

含瘦肉精的豬、牛肉

最近因政府擬研議開放含萊克多巴胺的美國牛肉進口政策，掀起了政治風暴，也引起民眾及消費者的恐慌。不僅引發朝野反對聲浪沸騰，更讓全體國人聞美牛而色變，因為含有萊克多巴胺瘦肉精的肉品，就是危害人類健康的隱形殺手。

瘦肉精是一種學名「腎上腺乙型接受體作用劑」的受體素，是一種類交感神經興奮劑，起初是全球第十大藥廠禮來公司用於治療人類氣喘的醫療之用，經過試驗後，發現改善氣喘的功效並不好，後來被肉品養殖業者發現，將這種受體素加在飼料裡供豬隻長期食用，可促進蛋白質合成，加速脂肪轉化與分解，讓豬隻體型健美，多長瘦肉少長脂肪。

國家政策研究基金會所發表《瘦肉精與美國牛肉引起之問題與對策》的文章中提到：「瘦肉精係畜牧產業界和媒體常用的名詞，它是一種乙型交感神經興奮劑或腎上腺乙型接受體作用劑（Beta-Agonist），在研究上，依其作用稱為「受體素」。乙型交感神經興奮劑種類繁多，有天然的，體內分泌的腎上腺素，腎上腺素就是天然的乙型交感神經興奮劑；合成的藥用乙型交感神經興奮劑有四十餘種，可用於治療氣喘、心律不整等，某些能加速脂肪分解，幫助減肥，但也有可能引起頭痛、心悸、高血壓等副作用。在畜產上，瘦肉精主要是用來促進瘦肉生長，減少體脂肪量，生產低脂肪屠體，並提高



飼料利用效率，降低生產成本，減少養分排放與環境污染。動物科技研究所研究員劉昌宇博士在其研究資料中指出，過去研究用的瘦肉精有Clenbuterol（氣喘藥）、Salbutamol（氣喘藥）、Cimaterol。

在九十年代，歐洲曾使用Clenbuterol瘦肉精養牛，發生多起含瘦肉精食物中毒事件，主要是牛肝中含有Clenbuterol，食用後有戰慄、頭痛、頭昏等情形，故放棄使用。但Ractopamine（媒體用萊克多巴胺譯名，商品名為培林—Paylean）為β型受體素一種，因引起生理反應強度較大，半衰期快，獲美國FDA（食品藥品管理局）於一九九九年十二月核准使用於養豬、養牛及養火雞。進口的美國牛肉及豬肉被檢驗出者，即為此型瘦肉精。

紐西蘭、澳大利亞等國向來是不允許使用瘦肉精的國家，但是衛生署於三月十四日公布五件紐澳牛肉中，也含瘦肉精萊克多巴胺和齊帕特羅，其中一件是在嘉義市抽驗到含較毒的齊帕特羅，這也是歷年來市售牛肉首見驗出齊帕特羅的案例。林口長庚醫院臨床毒物科主任林杰樑指出，齊帕特羅於二〇〇七年被美國核准使用為

牛飼料，韓國上個月才發生業者將美國牛肉偽裝成澳牛販售，國內應推動食品履歷認證，業者才不會爲了取悅消費者而造假。

另外行政院農業委員會近日至養豬場抽驗豬隻的毛髮、血液時，發現有兩戶驗出禁用的瘦肉精「沙丁胺醇」，肉品市場也驗出一件。毒性較強的沙丁胺醇目前是全世界禁用，毒性比萊克多巴胺還要高出上千倍，根據台大獸醫系名譽教授賴秀穗說，沙丁胺醇毒性比萊克多巴胺高兩千倍，而且在動物體內不易被代謝，殘留的時間長且量高，吃到含這兩種瘦肉精的肉品，對健康危害不小。

當人體吃下含有這種受體素的瘦肉精肉品後，會危害健康波及生命，原來瘦肉精對人體有很強烈的副作用，不良反應主要有急性中毒而心悸，面頸、四肢肌肉顫動，甚至不能站立，更會出現頭暈、頭痛、乏力、噁心、嘔吐等症狀。還有使心律失常的患者，容易發生心動過速，而患有交感神經功能亢進的患者，更易產生高血壓、冠心病、青光眼、前列腺肥大、甲狀腺功能亢進

等症狀，情況嚴重者，可能會加重原有疾病的病情而導致意外。所以說含瘦肉精的肉品，根本就是危害人體健康的殺手。

禽流感的雞鴨鵝

三月四日彰化縣芳苑鄉一處蛋雞場傳出爆發國內首例高病原性禽流感，據聞這處蛋雞場在去年十二月底，因為雞隻出現異常死亡現象，加上產蛋量下降，經縣府動物防疫所派員採樣檢測，並送交農委會動植物防疫檢疫局鑑定，當初防檢局只表示是屬於低病原性H5N2禽流感，並不會危害人體，經過加強消毒後，蛋雞死亡率與產蛋率也逐漸恢復正常，只不過還是持續進行監控，禁止雞隻移動，沒想到因為病毒持續殘留，並已轉化成高病原性，不得不下令撲殺，疫情才爆發出來，因此有不少防疫專業人士質疑，防檢局蓄意隱匿疫情，才會導致延宕兩個多月才下令撲殺，疫情恐已蔓延。

禽流感疫情開始有持續擴散的趨勢，繼彰化縣芳苑鄉有兩處蛋雞與肉雞養雞場證實遭到H5N2禽流感病毒

侵襲之後，三月五日彰化縣竹塘鄉又傳有蛋雞場出現雞隻死亡率異常偏高現象，經飼養戶主動向縣府動物防疫所通報，獲相關單位的重視。在官員隱匿疫情責任尚未釐清前，三月十九日又爆出台南市官田區與善化區有兩家養雞場疑似感染禽流感現象。有關單位證實官田的養雞場已檢驗出H5N2病毒，防檢局指出，宜蘭縣與屏東縣的家禽屠宰場做例行監測時，獸醫師回報有雞隻異常情形，包括雞冠發黑、雞腳潮紅，疑有染病。回溯追蹤養雞場，發現雞隻來自台南官田與善化的土雞場，兩雞場各約有七、八千隻土雞，都是同一飼主飼養，如檢出H5N2病毒，屠宰場目前凍存的雞隻將全數銷毀。

所謂禽流感，是一種由家禽流行性感冒病毒引起的感染，此病毒自然存在於鳥類的消化道中，一般不發病。禽流感病毒可分為高致病性和低致病性兩種，受高致病性禽流感病毒感染的是鳥類，呈現羽毛明顯凌亂、食慾減退、停止產蛋、肉冠呈紫色，病徵開始出現後迅速惡化，家禽感染高致病性禽流感病毒的致死率高達百分之八十以上。目前H5N1型禽流感病毒因基因突變造成可禽傳人，一段時間後與人類流感病毒進行基因交換，適

應於人體即可有效地人傳人，終將導致全球性、致命性的人類流感大爆發，所以流感大流行又稱「殺手流感」或「超級流感」。禽流感病毒種類很多，目前以H5N1病毒造成大流行的可能性最大。

根據《自由時報》的報導中指出，媒體出身的李惠仁（現為公民記者）他從一份來自「秘密證人」的消息，發現農委會疑似為維護養雞業二千億元的產值，竟謊稱已撲滅H5N2病毒，掩飾禽流感疫情可能復發的事實。自此之後，發生多起雞鴨集體暴斃事件，官方皆聲稱非禽流感，甚至還請專家學者背書放寬認定標準，硬是向民眾解釋為低病原性禽流感。李惠仁耗時六年，花費百萬元才完成這部《不能戳的秘密》紀錄片，為了親自驗證病毒已基因重組在地化，他踏遍台灣各地養雞場，使用簡陋刀具，親手解剖病死雞隻。此片獲得卓越新聞獎第十屆電視類調查報導獎的肯定，並在網路上受到熱烈迴響，但李惠仁表示，由於牽涉利益龐大，根本沒有電視台願意播放，妻子也擔憂會有人報復。

在去年李惠仁公開此部紀錄片時，農委會向媒體表

示絕無此事，並在當時研擬「家禽流行性感防治規範草案」，讓低病原性但具有高病原性潛在趨勢的病體也可以撲殺。當時還揚言針對李惠仁的控訴，將保留法律追訴權，但卻在不到一年後的今天爆發禽流感疫情。如今高病原性禽流感的爆發，證實了李惠仁公開此部《不能戳的秘密》紀錄片的真實性，也衝擊了民眾對於健康的危機意識。

禍害憂患 藏之於口欲

靈源謂伊川曰：「禍能生福，福能生禍。禍生於福者，緣處災危之際，切於思安，深於求理，遂能祇畏敬謹，故福之生也宜矣。福生於禍者，緣居安泰之時，縱其奢欲，肆其驕怠，尤多輕忽侮慢，故禍之生也宜矣。」

《禪林寶訓·進德篇——安不忘危 理不忘亂》云：「多難成其志，無難喪其身。得乃喪之端，喪乃得之理。是知福不可屢僥倖，得不可常覬覦。居福以慮禍，則其福可保。見得而慮喪，則其得必臻。故君子安不忘

危，理不忘亂者也。」

依據《漢書·酈食其傳》所云：「王者以民爲天，而民以食爲天。」即身爲一國的統治者應以民意爲基礎，更應以人民的福祉及身心健康等爲考量，來治理國家，給予人民幸福安康的環境，才可稱爲賢能的統治者。至於百姓爲求生存必須爲生活奔波忙碌，三餐都不能溫飽，生活陷入困境，又如何奢談生存之道，所以說民以食爲天。

在台灣有個傳統的習俗，那就是「挾菜」文化，這是世界各國所沒有的習俗，其實這個文化應是早期祖先們生活十分困苦，平常只以粗衣淡食爲生，雖家中蓄有六畜，卻不捨得殺來食之，等到逢年過節才會將家中圈養的牲畜殺之以養口福，當親朋好友來訪時，爲了表達誠意特地傾盡家中所有煮出一桌佳餚以招待來客，又怕客人客氣不好意思大快朵頤，主人爲盡地主之誼，親自將菜餚挾入客人碗內，代表不怕客人吃的意思，這在當時的困苦環境而言，確實是一份誠意，久而久之，群起效尤而形成一種習俗與文化。

隨著時代的變遷，台灣從農業社會進入工商業社會，由於科技的發達，經濟也由弱而強，由衰而盛，人們也由貧而富，從省吃儉用、粗食淡飯而漸漸轉爲精緻，從青菜而魚肉，從過去不食牛肉的年代，進至食用美國牛肉的今日，如《禪林寶訓》中靈源和尚所云：「緣居安泰之時，縱其奢欲，肆其驕怠，尤多輕忽侮慢，故禍之生也宜矣。」尤其是在口欲之上下功夫，也就是說爲何有瘦肉精的形成，那是因爲現代葷食者，喜歡選食瘦肉，瘦肉精因而應運而生。

當我們縱口腹之慾時，可否知悉其背後所衍生出的前因是牛隻的苦難期，平時是草食動物的牛隻，卻被關在飼養場內，以玉米、穀物、動物屍體以及雞糞加上抗生素與荷爾蒙和瘦肉精等來餵食，因此牛肉中的脂肪含量快速增加，口感變得更肥美好吃，以滿足饕客的口欲。然而草食動物的牛隻，其本來的消化系統是適合草料而非穀物和肉類的高蛋白，所以不適合的飲食必然攪亂了牛的腸胃系統，據經營牧場二十年的李曼（Howard Lyman）曾在書中提到這種因食物改變而導致的消化壓

演培長老佛教論文獎勵會 101年度甄選佛教論文

宗旨：弘揚佛法真義 提昇研究風氣
紀念演公一生 培育教化精神

贊助單位：高雄市元亨寺

主辦單位：妙林雜誌社

甄選對象：國內外各佛學院、佛學研究所之在學學生。
國內外各公私立大專院校及研究所在學學生。

題目：自訂。佛教義理、佛學研究——等。

字數：一萬字左右。

獎勵辦法：入選文章每名各得新台幣伍仟元至壹萬元獎金。

截止日期：即日起至101年10月31日止，外埠以郵戳為憑，逾期恕不受理。

注意事項：1. 請勿一稿數投，未經其他團體獎助及未曾刊載出版者。

2. 入選與否，均不退稿（請自行影印留存）。

3. 引用出處，必須明確標註。

4. 在學證明書或已辦妥註冊之學生證影本，未附者，均不予受理。

5. 請以中文電腦打字，並以A4型紙列印橫式排列一式二份，須另附磁碟片。

6. 入選稿件經《妙林》公告後，將由妙林雜誌陸續刊登，著作權歸屬「妙林」所有。

7. 請註明校名（學院名）、姓名（出家眾請註明法號）、地址、電話。

8. 入選名單於101年12月份《妙林》刊登。

來稿請寄：台灣(Taiwan) 804高雄市鼓山區元亨街七號
(元亨寺) 妙林雜誌社收
信封上請註明「佛教論文甄選」

電話：(07)521-3236分機306

傳真：(07)551-2164

E-mail: judychen6600@yahoo.com.tw

力，讓牛隻受到直腸脫垂的折磨，原本應在體內的器官，被擠出體外，飼主必須花費時間，才能把二十五磅的牛器官塞回體內，然後再把傷口縫合。由此可知人類爲了滿足口欲，結果草食動物的牛隻硬生生的將其改變爲肉食動物，此食物鏈的改變除造成人類生理健康危機之外，心理上的慈悲心以及倫理道德也逐漸喪失，如佛經所言的末法現象產生。

總之，牛有瘦肉精，雞有禽流感，就連台灣的豬肉，都難逃此次瘦肉精的風暴，由於肉品接連驗出含有瘦肉精，毒性一個比一個強，所以食品安全衛生問題上的迷思，致使人們徘徊在肉食或蔬食的選擇、素食的健康和環保問題上，考驗著人們的智慧，如《菜根譚》所云：「人生只爲欲字所累，便如馬如牛，聽人羈絡；爲鷹爲犬，任物鞭笞。若果一念清明，淡然無欲，天地也不能轉動我，鬼神也不能役使我，況一切區區事物乎！」

「威儀」初探——以《沙彌威儀》為主（中）

◎釋祖輝／元亨佛學院

（三）食衣住行的規範

古代早期僧團的運作，不在僧團中烹飪，皆以托鉢乞食、應供爲生，爲的是有更多時間來修行及不染著物質追求，在《中阿含·分別聖諦經》也說，不應以種種技術等爲邪命生活，唯以法求衣、食而活命。³⁸食衣住行是人們基本的資具，佛教並非是苦行主義者，佛陀出家學道，因六年苦行，體瘦虛弱，幸有牧羊者供養而恢復體力，³⁹最後證悟。由此可知有健康的身體，才能安心修行辦道。

托鉢乞食的目的，是爲資養色身。在《遺教經》也提到受食不應分別好壞，飲食是爲除飢渴，資養色身

而食。⁴⁰在《威儀》裏提到，首先是「持鉢」，鉢要保持乾淨，鉢帶要堅固，不得使有聲。⁴¹其次爲入城「乞食」，須爲師持鉢，至城外取鉢授師，入城欲別行當報師。⁴²乞食已是「飯時」，先取出布、坐具等，再取水爲師洗手，自己洗畢授師鉢。飯食不得太急速有聲，乃至預備水、澡豆、手巾等，食畢取水令師澡手，洗師鉢已，取鉢內著囊中付師，己鉢亦如此。⁴³又如貿鉢、持履、持錫杖等，皆有一定的規範。⁴⁴

以上這些雖針對沙彌而說，乞食、飯食所應注意之事項，乞食即可避免挑食，至於飯食前後洗手及爲師服務，食時不應急速、有聲，亦爲僧眾所應注意的。然因



應現代中國佛教徒的運作，乞食已不復見，因此《律儀要略》說，聲板即赴，臨食咒願，食存五觀，不得含食語、雜話、嚼食有聲，凡食不得太速太遲，不得偏眾食及挑食。⁴⁵即使生活方式不同，然大原則是一樣的。食時不得雜話、有聲，這也顯示行者攝護諸根，是不分時間與空間的。

出家僧眾衣著、沐浴、浣衣之注意事項：第一，著袈裟法，徐徐一手捉下授之、視其上下、調正住持師衣已，上著肩上，此為著袈沙法。疊袈裟，當視上下、不得著地，置於常放的地方，且放於上面，此為疊袈裟法。⁴⁶以上二者為著袈裟、疊袈裟的方法，共同點都是視其上下，避免反著及衣著整齊，乃至對袈裟要有一份尊重之心。此外《沙彌尼離戒文》也說，不得著綵繪衣及誤著僧衣，⁴⁷是防範心生染著，護他人心念及避免居士譏嫌。第二，入浴法，低頭入浴室，避上座處，不得狂語及相戲互洗，不得持水澆火滅，不得使盆聲響，不得浪費水，⁴⁸不得在浴室中用肥皂，不得在浴室內浣衣。⁴⁹另外浣衣須著於屏處，棄穢水於屏處，不可棄於人行道上，衣物曬乾應收，不得使著地。⁵⁰關於衣物之

事項，為的是提醒僧眾注意衣著整潔與威儀，並非像世人為服飾穿著而用心。第三，入廁法，欲大小便時，當即行，不得左右顧視，至已當三彈指，使內人知亦不得催促其人出，乃至逢人不應作禮，離廁當洗手。⁵¹由上述內容了解儀容端莊是為引發眾生信樂、敬仰的要素之一。

參訪有獨行、眾行、遠行等參訪，參訪善知識為的是多方面學習。須先由師長教導獨行的應答，若對方問己師承，和尚、阿闍梨名字，年歲，乃至問己作沙彌幾年，應如實對答出家年資、幾月幾日、名字等。⁵²對於和尚、阿闍梨法號及戒臘，對自身出家年資、日月年皆須清楚。另外，為師持書行答謝人時，明記師長交代之事及言說要莊重，酬復之間須合時宜，且速疾往返，亦不得在外過宿，行出當有法則。⁵³對沙彌而言，外出必先與師請教，在酬答中言行、舉措須具威儀，參訪期滿或事情處理妥當，即應歸返，不應在途中停頓太久，以免師長憂心及世人譏笑。因此《律儀要略》說，無事不至城市、鄉鎮，行走不疾速、搖臂，不得傍視他人行，亦不在異性者、醉人前後行，路過官府、鬥諍等處皆迴避之，返回不得誇張所見華美之事，⁵⁴以免他人起心動

念，沙彌應切記莫犯。

因《威儀》並沒有提到關於臥房分配與睡臥法，所以筆者試著從其他相關的經典，找出一些關於這方面的經文，使《威儀》欠缺之處略作一些補充。在僧團中關於沙彌房舍分配，在《四分律》說：

云何與沙彌房舍臥具？佛言：自今已去，從大比丘下次第與。時小沙彌等大小便吐污泥織繩床、座臥具，諸比丘往白佛。佛言：自今已去，不得令沙彌坐臥此織繩床上，若能愛護不污，聽坐臥。⁵⁵

僧團成員分配房舍，原則是依順序而分與。只因小沙彌年幼，不懂愛惜床座等臥具，所以不分予織繩床、座臥具。此外沙彌睡臥時，須右脇而臥，不應仰、覆、左脇而臥。⁵⁶在《沙彌尼離戒文》也說，臥不得伸腳，不得仰臥及裸臥。⁵⁷在《雜阿含經》也說，佛陀睡臥時，是屈膝累足，右脇而臥做為模範。⁵⁸因此出家行者的睡臥法，是以不放逸為首要。另外，不得與沙彌共榻，萬不得已須共榻時，絕不可共被，不得與鄰床等人

談笑、雜話，打擾他人休息，共住房者互相尊重、照顧。⁵⁹因沙彌始出家，對各種事相不清楚，心志尚為成熟，需和尚指導，將其安置於僧團中，不只方便教導初學，同時學習者也可了解僧團運作及融入團體生活。

總之，沙彌在衣、食、住、行等方面的受持與防護，可歸納為：

(1) 食時有乞食、應供、過堂、隨眾食，如乞食與應供多為午前，過堂食也要聲板即赴，食時不應雜話，鉢碗器具不應有聲，食存五觀，雖食時方式各異，然其原則卻有異曲同工之妙。

(2) 著袈裟、疊袈裟時，須注意上下整齊，不得著華麗綵繪等服飾，以及誤著僧衣，為護他心念防止謠言，須謹慎處理。另外是沐浴與浣衣，入浴室，不得喧嘩、互為對方洗澡、浪費水。洗畢不得在浴室內浣衣，浣衣要在屏處，以及棄污水於屏處，衣物曬乾應即收。

(3) 遊方參訪不同的善知識，廣博的學習。酬詰過程中當適宜，如實答覆對方，以便教導上的方便。另外為

師出行，須牢記其付託之言，除事未辦，不得在外停留太久或遊山玩水、鬧市中觀望，須速往返，以免師長憂慮，歸已不得在寺內宣說鬧市中事，避免他人起心動念及護「心念」。

(4)住所的分配是以順序而分，先從年長者後至小沙彌，除不懂愛惜資身之具者外，原則上須平均分配房屋及用具等物品。關於沙彌睡臥皆須如法，不得於室內與室友散心雜話，應互相尊重、照顧為要。

上述已將《威儀》的注意事項略為歸納，從中了解其針對之對象尚且是沙彌（初學者），其中是以「敬」為基礎，作為互動準則或分際。然此威儀並非只限於沙彌，在僧團互動中有著不可忽略的地位，因威儀呈現於日常作息中，也就涉及到如何才能持守清淨的問題。由此可見威儀對個人乃至僧團，皆具有莫大的功能，其重要性可見一斑。但從（威儀）僧團互動的意義來看，無非是維護僧團的清淨及避世人譏嫌，這牽涉到覺照力的問題，因《威儀》中僅列出條目，不易為人所了解，加之，其他註解本亦相當少，筆者想從沙彌律儀等相關資料作為著眼點，探討沙彌威儀之功用為何。（未完待續）

【註釋】

- 38 《大正藏》1，頁469中。
- 39 隋，闍那崛多譯，《佛本行集經》，《大正藏》3，頁771上。
- 40 後秦，鳩摩羅什譯，《佛垂般涅槃略說教誡經》，《大正藏》12，頁111上。
- 41 《大正藏》24，頁933上。
- 42 同上註，頁933上中。
- 43 同上註。
- 44 同上註。
- 45 廣化律師，《沙彌律儀要略集註》，頁120-126。
- 46 《大正藏》24，頁933上。
- 47 《大正藏》24，頁933上。
- 48 同上註。
- 49 《大正藏》24，頁934上。
- 50 《大正藏》24，頁939上。
- 51 《大正藏》24，頁935上。
- 52 《大正藏》24，頁934上。
- 53 同上註。
- 54 《沙彌律儀要略集註》，頁181-182。
- 55 《大正藏》22，頁809上。
- 56 《沙彌律儀要略集註》，頁161-162。
- 57 《大正藏》24，頁939上。
- 58 《雜阿含經》：「爾時，世尊四疊臂多羅僧安置脇下，卷髮僧伽梨，置於頭下，右脇而臥，屈膝累足，係念明相，作起想思惟。」《大正藏》2，頁316中。
- 59 《沙彌律儀要略集註》，頁161-166。



天台宗與禪宗的相互影響（下）

◎釋大寂／華梵大學東方思想研究所

參、兩宗分歧的一面

天台宗雖然與禪宗並存，但也偶有義理上的紛爭，茲列三項：一、宋禪僧清泰對四明知禮的問難；二、兩宗對於「定祖」的爭執；三、兩宗對於天台山國清寺的爭執。以下分別說明：

一、清泰對知禮的問難

禪僧清泰的問難，主要是《摩訶止觀》有提到一命題，「無明即法性，法性即無明」，⁵¹這是標準的天台圓教觀法，但看在清泰眼裡，他提出疑問：「無明與法性，為有前後，為無前後？……若言無前後者，何故佛

果位中，斷盡無明，方成佛果？既云斷盡，應斷法性耶？」⁵²清泰從時間性切入而提出問題，假如無明與法性沒有前後，為何一定要斷盡無明，才能成佛；又「無明即法性」如果成立的話，斷盡無明豈不是也斷盡法性嗎？

非行非坐三昧作為圓教觀法，當然也牽涉到「法性」的問題，如「蔽起即法性起，蔽息即法性息」。⁵³這個問題沒有造成知禮的困擾，他認為眾生自無始以來，無明及法性兼具，兩者本來一性，差別只在於迷理之時，產生無明，而法性有「隨妄」的本能，因此無明與法性無法截然分割，兩者無始以來就互相牽扯著。佛與眾生的差別，就在於佛覺悟時，了悟「無明即法

演培長老徵文：



性」，眾生迷於此理而無有切實深入之體會。⁵⁴

清泰對天台的「無情有性」也有意見。

夫言無情說法者，為是名本清淨法性為無情說法、為是指草木瓦礫為無情說法？若本清淨法性為無情說法者，此性橫遍豎窮，生佛平等，不應言說法也。縱有言說，誰為聽受。若指草木瓦礫為無情說法也者，教相如何分別耶？⁵⁵

清泰將無情說法分析為兩類，一類是法性說法，另一類是草木瓦礫說法，前者指形上之理，後者指具體之器世間。清泰認為所謂的無情說法，是指法性說的話，然而此法性乃形上之理，本無言說，不應該認為法性有所言說。如果無情說法是指草木瓦礫說的話，則教相大亂，無法再加以分別是非對錯。知禮則以法性與瓦木的「不二」來回答這個問題，他認為清泰的發問是把法性與瓦木分為二法，這就無法獲得真正理解，他說：「當知法性之外，無別瓦木，瓦木之外，無別法性，二非二也。」⁵⁶瓦木不是在法性之外，法性也不是在瓦木之外，兩者乃互即互融，無法絕對對立二分。

知禮不僅繼承了智顗的性具說，也繼承了湛然的無情有性說。清泰共問了十個問題，知禮站在天台宗的立場，對清泰禪師一一駁斥。⁵⁷以上，我們可以從知禮與清泰的一來一往，得知天台宗與禪宗在教理上分歧的一面。

二、對「定祖」的爭執

天台宗與禪宗之間，常常發生誰是佛祖正統的論爭。⁵⁸兩宗互爭正統，然而歷史真相永遠只有一個，即誰是正統。

禪宗到了後世，高唱不立文字，教外別傳，於是發生禪宗是不是佛教的問題？是不是屬於佛祖以來的師師相承？⁵⁹智者大師貴為天台宗祖師乃無庸置疑，但在《景德傳燈錄》裡，卻把智顗列在禪宗祖師群裡，「禪門達者，雖不出世，有名於時者，一十人見錄」，⁶⁰十人之中，智顗與慧思竟被排在第四與第三位，天台祖師也被當作禪宗祖師，天台門人看了大不以為然，故天台宗之記傳史《釋門正統》駁斥道：「彼焉知大師豈止禪門達者而已。」⁶¹由此可見，兩宗對於自己的祖師很有

意見。

關口眞大認為《景德傳燈錄》絕非歷史書，不獨無批判價值的被集錄，即使種種的搜話及問答等，也全是自由創作，所以被指責為滿是架空的傳記及虛構的問答。⁶²然而所謂《釋門正統》，是對《寶林傳》所說及《景德傳燈錄》、《傳法正宗論》而來，相較這些典籍，《釋門正統》認為天台法門才是真正佛祖的正統。《佛祖統紀》這個名稱，亦完全從同一意義產生出來，主要目的就是對抗禪宗傳為佛祖法燈之嫡流的主張，而認為唯有天台始是真正繼承佛祖的正統。⁶³

天台宗以龍樹為高祖，這間接顯示淵源於佛祖，而聯繫於世尊、龍樹、慧文、慧思、智顗之間的，是鳩摩羅什翻譯的《法華經》、《大智度論》等。⁶⁴《付法藏因緣傳》乃敘述釋尊入滅後，迦葉、阿難等二十三位印度祖師嫡嫡付法相傳之事蹟與傳法世系。天台宗與禪宗均重視此書，智顗《摩訶止觀》的金口相承即根據此書而成，指自大迦葉至師子，加上末田地等二十四人。⁶⁵

道原的《景德傳燈錄》亦根據此傳之二十三人，加上婆須蜜、婆舍斯多、不如密多、般若多羅、菩提達磨等五人，而成禪門付法西天二十八祖。然而，宋代明教大師契嵩根據《禪經》與《寶林傳》之說，謂本書乃曇曜之偽作，並另撰《傳法正宗記》九卷、《傳法正宗定祖圖》一卷，重定西天之付法二十八祖，且宣稱《付法藏因緣傳》一書已可付之一炬。天台宗子昉法師寫文章與他辯論，《佛祖統紀》有記載，⁶⁶天台宗的神智從義也反對禪宗的二十八祖說。

今家承用二十三祖，豈有誤哉。若二十八祖未見經論所出，近見刻石，鏤板圖狀七佛二十八祖，各以一偈傳授相付。烏乎！假託何其甚歟，識者有力，宜革斯弊，使無量人咸遵正教。⁶⁷

同是西天二十四祖，天台宗據《付法藏傳》，以龍樹為十三祖，師子為二十四祖，中間加入末田地，則有二十四。禪宗則移婆須蜜於前，為第七祖，故龍樹為第十四祖，師子為二十四祖。《傳法正宗記》攻擊《付法藏傳》，天台宗人再站在《付法藏傳》的立場加以反

擊；《傳法正宗記》攻擊《唐高僧傳》，天台宗人又加以反擊，並攻擊禪宗七佛及捻花微笑、慧可立雪斷臂等事。⁶⁸

由此可知兩宗對於「定祖」之議題，互相攻訐，互不相讓，為什麼會攻擊得如此凶，實在是牽涉誰是正統法脈的傳承，只要取得正統，誰就能在佛教界紮穩腳跟，站得住腳。

三、爭國清寺

除了爭執正統地位，國清寺也被兩宗互爭為祖庭。

國清寺原本是天台宗的祖庭，位於浙江天台縣北天台山佛隴峰南麓，乃天台宗之發源地。隋開皇十八年（西元五九六年），晉王楊廣（即煬帝）為智顗所創建。但在宋、元、明、清的大部分朝代中，國清寺這座天台宗祖庭卻幾乎由禪宗所住持。禪宗向天台山的滲透約是始於唐代中葉，《宋高僧傳》描述當年佛窟巖遺則在天台山的佛窟巖一坐四十年，弘揚牛頭禪法。⁶⁹

禪宗大師鴻山靈祐、黃蘗希運都曾在天台山參禪

過，後來又有雲遊的德韶來天台山弘傳法眼宗。於宋代時，國清寺被禪僧真歇清了住持，天台法脈終於在國清寺中斷了。宋高宗趙構建炎四年（西元一二三〇年）甚至正式下詔，勒令國清寺「易教為禪」。⁷⁰

元朝時，國清寺爆發了一場「教禪之爭」，天台宗認為智顗乃天台當然之祖師，禪宗卻堅持智者大師為禪家之宗。性澄湛堂「乃不遠數千里走京師，具奏寺之建置顛末，舊制之由」，⁷¹元世祖再度支持天台宗，讓國清寺再次恢復天台祖庭之名義。

明太祖即位後，延請禪師曇噩住持國清寺，⁷²至此，國清寺又被禪宗所據了。直至清代的天台宗四十三祖諦開，才把天台山國清寺的「易教為禪」的公案徹底翻轉過來，標誌著歷經幾代天台山國清寺的教禪之爭終告結束。⁷³

總的來說，台禪之源，皆出於釋迦牟尼佛。然而，在天台宗未創教觀之前，禪經已經譯出者，有安世高之《大安般守意經》、《禪行法想經》、《大十二門

經》、《小十二門經》、《禪定方便次第法經》、《佛說禪行三十七品經》，也有鳩摩羅什譯出的《禪祕要經》、《菩薩坐禪法經》、《禪法要解》、《思維略要法》等諸經。⁷⁴

由於這些禪經在天台祖師之前，所以天台教觀當多所受到影響。那些禪經在那個年代，屬於新譯內典，天台家必然參考佐證，融會貫通其學說。天台宗與禪宗的差異在於天台家借重一切典籍，不像曹溪之離言絕相，掃除教跡，不列階級，悟證同時，無需文字為先導。⁷⁵

肆、代結語

在這個物慾充斥的現代社會，人類根性已經無法像以前那麼單純，只管法義，不問人間世事，絕少有那種堅忍不拔之毅力，無間斷在法義用功者。從文入觀易，現代人處於知識爆炸的時代，從文入觀還有可為。離言見性難，若要現代人離開語言、文字，當下頓悟，恐怕不是現代人根機所具足的。故知天台教觀之有次第、有圓頓，能普被一切有情，恰好投對時機，適應潮流也。

(全文完)

【註釋】

- ⁵¹ 《摩訶止觀》卷三 (T46, no.1911, p.21, b29)。
- ⁵² 《四明尊者教行錄》卷四 (T46, no.1937, p.891, c12-16)。
- ⁵³ 《摩訶止觀》卷二 (T46, no.1911, p.18, a28-29)。
- ⁵⁴ 《四明尊者教行錄》卷四 (T46, no.1937, p.891, c17)。
- ⁵⁵ 《四明尊者教行錄》卷四 (T46, no.1937, p.892, c9-14)。
- ⁵⁶ 《四明尊者教行錄》卷四 (CBETA, T46, no.1937, p.892, c17-18)。
- ⁵⁷ 曾其海，〈禪宗和天台宗關係探討〉，《哲學與文化》第三十卷，第六期，2003年6月，p.105。
- ⁵⁸ 關口真大，通妙譯，〈禪宗與天台宗之關係〉，《現代佛教學術叢刊》第七十冊，初版，台北市，大乘文化出版社，民68年，p.259。
- ⁵⁹ 關口真大，通妙譯，〈禪宗與天台宗之關係〉，《現代佛教學術叢刊》第七十冊，初版，台北市，大乘文化出版社，民68年，p.263。
- ⁶⁰ 《景德傳燈錄》卷二十七 (T51, no.2076, p.429, c13-14)。
- ⁶¹ 《釋門正統》卷一 (X75, no.1513, p.267, c9-10 // Z 2B:3, p.370, b9-10 // R130, p.739, b9-10)。
- ⁶² 關口真大，通妙譯，〈禪宗與天台宗之關係〉，《現代佛教學術叢刊》第七十冊，初版，台北市，大乘文化出版社，民68年，p.266。
- ⁶³ 關口真大，通妙譯，〈禪宗與天台宗之關係〉，《現代佛教學術叢刊》第七十冊，初版，台北市，大乘文化出版社，民68年，p.266。
- ⁶⁴ 關口真大，通妙譯，〈禪宗與天台宗之關係〉，《現代佛教學術叢刊》第七十冊，初版，台北市，大乘文化出版社，民68年，p.262。
- ⁶⁵ 「付法藏人，始迦葉終師子二十三人，末田地與商那同時取之，則二十四人。諸師皆金口所記，並是聖人能多利益。」《摩訶止觀》卷一 (T46, no.1911, p.1, b6-9)。
- ⁶⁶ 《佛祖統紀》卷二十一 (T49, no.2035, p.242, a3-23)。「子昉，吳興人，賜號普照。早依淨覺，嵩明教據《禪經》作《定祖圖》，以

《付法藏》斥為可焚，師作《祖說》以救之。又三年，嵩知《禪經》經》有不通，輒云傳寫有誤，師復作《止訛》以折之。其略有曰，契嵩立二十八祖，妄據《禪經》，熒惑天下，斥《付法藏》為謬書。此由唐智炬作《寶林傳》，因《禪經》有九人，其第八名達摩多羅，第九名般若密多羅，故智炬見達摩兩字語音相近，遂改為達磨，而增菩提二，移居於般若多羅之後。又取他處二名婆舍斯多、不如密多，以二十四人，總之為二十八。炬妄陳於前，嵩繆附於後。瀆亂正教，瑕玷禪宗，余嘗面折之，而嵩莫知愧。又據僧祐《三藏記》，傳律祖承五十三人，最後名達摩多羅。而智炬取為梁朝達磨，殊不知僧祐所記，乃載小乘弘律之人。炬、嵩既尊禪為大乘，何得反用小乘律人為之祖耶？況《禪經》且無二十八祖之名，與《三藏記》並明聲聞小乘禪耳。炬、嵩既無教眼，纔見禪字認為己宗，是則反貶梁朝達磨但傳小乘禪法，厚誣先聖其過非小。」

67 《釋門正統》卷五 (X75, no. 1513, p. 325, a22-b2 // Z 2B:3,

p.422, d13-17 // R130, p. 844, b13-17)。

68 曾其海，〈禪宗和天台宗關係探討〉，《哲學與文化》第三十卷，第六期，2003年6月，p.107。

69 《宋高僧傳》卷十 (T50, no. 2061, p. 768, b12)。

70 曾其海，〈禪宗和天台宗關係探討〉，《哲學與文化》第三十卷，第六期，2003年6月，p.107。

71 《大明高僧傳》卷一 (T50, no. 2062, p. 902, c14-15)。

72 《釋鑑稽古略續集》卷一 (T49, no. 2038, p. 926, a24-25)。

73 曾其海，〈禪宗和天台宗關係探討〉，《哲學與文化》第三十卷，第六期，2003年6月，p.107。

74 本空，〈天台宗與禪宗〉，《現代佛教學術叢刊》第七十冊，初版，台北市，大乘文化出版社，民國88年，p.189。

75 本空，〈天台宗與禪宗〉，《現代佛教學術叢刊》第七十冊，初版，台北市，大乘文化出版社，民國88年，p.190。



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

文稿字數二千至三千，最多不超過五千字。文體不拘，並歡迎提供照片。

稿件請以電腦打字。來稿一經刊登，將致奉薄酬。

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

——來稿請署真實姓名（法名）、住址、電話。

來稿請：

E-mail:

judychen6600@yahoo.com.tw

元亨寺妙林雜誌社編輯部

約...



略述般若之無知——以僧肇《般若無知論》為中主（上）

◎釋戒光／中國佛學院三論宗研究生

一、緒言

《般若無知論》是魏晉時期，中觀宗僧肇法師最早的佛學著作。這部論著是時代的產物，主要源於當時佛教般若思想傳入的魏晉時間，是儒家玄學思想最興盛的時間。由於如此的因緣，佛教般若思想不能得以全面的理解，爲了弘傳的需要，只能以「格義」方式理解佛教般若思想。由是出現了佛教史上有名的「六家七宗」論述般若的事件，但都不能正面的理解般若思想，無法完全的詮釋般若思想。直到三藏法師——鳩摩羅什從天竺帶來佛經，以其得天獨厚的天時、地利、人和，翻譯了大量的般若經典與論典，如《大品經》、《法華經》、

《中論》、《百論》、《十二門論》等，佛教的般若思想得以全面的解析，中觀宗得以弘傳與發展。

關於僧肇法師的著作，近現代有許多的學者對其進行詳細的研究，譬如日本學者塚本善隆的《肇論研究》^①、韓國學者孫炳哲的《肇論通解及研究》^②、洪修平的《肇論》^③、大光法師的《僧肇與肇論之研究》^④、安樂哲的《僧肇研究》^⑤等，但都沒有對僧肇法師的《般若無知論》進行詳細的說明。本文主要從四個方面對僧肇法師的《般若無知論》之所以無知加於解析，分別是：一、僧肇法師之生平與著作；二、《般若無知論》之造論因緣，闡述《般若無知論》之所以產生的時

演培長老徵文：



代背景；三、僧肇之《般若無知論》，從般若的體、相、用與真諦的關係兩個方面，闡述般若之無知的原因；四、僧肇的後世影響，闡述對三論宗及其他宗派的影響。

二、僧肇法師之生平與著作

據梁·慧皎《高僧傳》記載，僧肇法師俗姓張，京兆（今陝西省西安市）人，生於東晉武帝太元九年（西元三八四年）。年少時「因家貧，以傭書爲業，遂因繕寫，乃歷觀經史備盡墳籍」。^⑥以傭書和繕寫爲業，有機會博覽經史，熟讀儒家等經典。由於當時盛行老莊玄學，僧肇法師也不免受到影響，「每以莊老爲心要，嘗讀《老子道德章》」。經常讀誦老莊經典，並以其爲心要；但他覺得老莊思想「美則美矣，然期神冥累之方，猶未盡善也」。^⑦雖以老莊爲心要，讀《老子道德經》，但是對於「期神冥累」來說，尚有不足的地方。之後讀到舊譯的佛教經典《維摩經》，「歡喜頂受，披尋翫味」，並說：「始知所歸矣。」^⑧以這樣的因緣出家爲僧，「學善方等，兼通三藏」。在冠年（二十歲）

時，已經是「名振關輔」。當時佛教中好辯的人「莫不猜其早達，或千里負糧，入關抗辯」。僧肇法師「才思幽玄」並且「善談說」，每次都將前來抗辯的人，擊潰的無迴旋之地，以至於當時的「京兆宿儒及關外英彥，莫不挹其鋒辯，負氣摧衄」。^⑨

東晉太元十年（西元三八五年），羅什法師（西元三四四—四一三年）從西域的龜茲國被請到當時的涼州姑臧（今甘肅武威），此時正值前秦王苻堅被殺，羅什法師被迫待在涼州先後十八年之久，到後秦姚興弘始三年（西元四〇一年）十二月才受請到長安。僧肇法師追隨羅什法師，與僧叡等被國主姚興邀請命入逍遙園中助詳定經論。在羅什法師座下學習佛教中觀思想，當遇到般若思想時，僧肇法師自認爲「去聖久遠，文義舛雜。先舊所解，時有乖謬」，^⑩在羅什大師的門下諮稟學習而「所悟更多」。在羅什法師譯出《大品經》之後，僧肇便造《般若無知論》一篇，以呈羅什法師，羅什法師大爲讚賞，並對他說：「吾解不謝子，辭當相挹。」^⑪由是被稱爲羅什門下三千中的「四聖」，「十哲」之中的「解空第一」。在羅什法師譯出《中論》、《百

論》、《十二門論》與《大智度論》等後，相繼寫了《不真空論》與《物不遷論》，並著《涅槃無名論》等。

弘始十五年（西元四一三年），羅什法師圓寂，僧肇法師為其作《鳩摩羅什法師誄並序》，表達自己對羅什法師的無限崇敬與悲痛之情。第二年，即東晉安帝義熙十年（西元四一四年），僧肇法師也圓寂了，「春秋三十有一」。¹²

三、《般若無知論》之造論因緣

東晉十六國時期，是中國歷史上大動盪、大分裂與大戰亂的時期。這樣的一個歷史時代中，儒學士大夫志不得揚，而有心沉潛於老莊的思想當中，也就是所謂的玄學思潮。這種思潮在當時有三個學派，一是以老子學為主，發揮了老子的貴無思想，以夏侯玄、何晏、王弼為玄學主要代表，屬於玄學中的貴無學派；一是以嵇康、阮籍為代表，既主張無為順自然的老子思想，又欣賞逍遙自得的莊子學說之竹林學派；一是以莊子學為主，反對貴無派學說，以郭象為代表，屬於玄學的崇有學派，他主張「無心

以順有」和「適性以逍遙」的思想。

與此同時，佛教的般若學說在中國已經相當流行，給這樣的一個社會意識思想注入了新的血液，成為當時繼玄學之後的另一個熱門話題。但由於般若思想是「聖智幽微，深隱難測，無相無名，乃非言象之所得」¹³，而出現了如竺法雅一類精通外典及佛法造詣高深的沙門，「以經中事數，擬配外書，為生解之例」，用儒學或道家學說的「外典與佛經遞互講說」，¹⁴佛教史稱其為「格義佛教」。般若思想在此時，由於想法與說法的不同，而有了六家七宗之說。劉宋時期的莊嚴寺曇濟為此作《六家七宗論》，區分如下：

論有六家，分成七宗。第一本無宗、第二本無異宗、第三即色宗、第四識含宗、第五幻化宗、第六心無宗、第七緣會宗。本有六家，第一家分為二宗，故成七宗也。¹⁵

格義佛教與六家七宗的學說，雖然是闡述佛經中所言的道理，但終究是以一種方式闡述另一種學說，如百

川入海，同是一味；海歸百川則又是不同，所以羅什門下的僧叡法師在其《毘摩羅詰提經義疏序》中評說：

自慧風東扇，法言流詠已來，雖曰講肆格義，迂而乖本。六家偏而不即，性空之宗，以今驗之，最得其實。然爐冶之功，微恨不盡。當是無法可尋，非尋之不得也。¹⁶

僧叡法師認為六家是偏而不即，有乖於般若性空的宗旨，僧肇法師也認為「去聖久遠，文義舛雜。先舊所解，時有乖謬」。¹⁷當弘始三年（西元四〇一年）羅什法師被後秦主姚興迎請到長安，待以國師的禮節，僧肇以此因緣而侍於羅什法師門下。如《般若無知論》中說：

弘始三年，歲次星紀。秦乘入國之謀，舉師以來之意也。北天之運，數其然也。大秦天王者，道契百王之端，德洽千載之下，游刃萬機，弘道終日，信季俗蒼生之所天，釋迦遺法之所仗也。時乃集義學沙門五百餘人於逍遙觀，躬執秦文，與什公參定方等。其所開拓者，豈謂當時之益？乃累劫之津梁矣。

！余以短乏，曾廁嘉會，以為上聞異要，始於時也。¹⁸

秦主姚興迎請羅什法師至長安，安置在逍遙園中，並聚集當時有名的義學沙門五百多人來幫羅什法師翻譯佛典。僧肇法師即此五百人中的一位，也就是文中所說的「曾廁嘉會，以為上聞異要，始於時也」。

僧肇法師在協助羅什法師重新譯出《小品般若經》之後，把自己在譯經過程中，聽講的體會寫成《般若無知論》，呈給羅什法師。羅什法師讀後稱善不說，還對僧肇法師說：「吾解不謝子，辭當相挹。」¹⁹即在充分肯定僧肇法師對般若理解的同時，還謙虛地認為自己的文辭不如僧肇法師。

不久之後，與僧肇法師同在羅什門下受學的名僧竺道生南下路經廬山時，將僧肇法師的《般若無知論》帶給隱於廬山的隱士劉遺民，劉遺民對此論也是大加讚賞，歎言：「不意方袍，復有平叔，²⁰想不到佛門當中也出了一位何晏。」把僧肇法師與玄學開山人物之一的何晏相提並論。劉遺民將論文送給慧遠法師，「遠乃撫

几歎曰：『未嘗有也。』」²¹對於僧肇法師的文章也給予了極高的評價。

此後，劉遺民還專門就《般若無知論》不理解的問題與僧肇法師書信往來，在信中，劉遺民稱《般若無知論》「才運清俊，旨中沈允，推步聖文，婉然有歸」，自己是「披味殷勤，不能釋手」。²²劉遺民與僧肇法師往來的書信即是後來的《答劉遺民書》，成為研究僧肇法師的重要思想資料。（未完待續）

【註釋】

- ① 《肇論研究》，日本塚本善隆編，京都大學法藏館，1955年版。
- ② 《肇論通解及研究》，韓國孫炳哲著，佛光山文教基金會印行。
- ③ 《肇論》，洪修平釋譯，佛光山宗務委員會印行。
- ④ 《僧肇與肇論之研究》，大光法師，《現代佛教學術叢刊》第40冊。
- ⑤ 《僧肇研究》，安樂哲，《現代佛教學術叢刊》第40冊。
- ⑥ 梁·慧皎著，《高僧傳》卷六，《大正藏》第50冊，第365頁上。
- ⑦ 梁·慧皎著，《高僧傳》卷六，《大正藏》第50冊，第365頁上。
- ⑧ 同上。
- ⑨ 《高僧傳》卷六，《大正藏》第50冊，第365頁上。
- ⑩ 同上。
- ⑪ 《高僧傳》卷六，《大正藏》第50冊，第366頁上。

⑫ 同上。

⑬ 《肇論》第三之《般若無知論》，《大正藏》第45冊，第153頁上。

⑭ 慧皎，《梁高僧傳》卷四，《大正藏》第50冊，第341頁上。

⑮ 《肇論疏》卷一，《大正藏》第45冊，第163頁上。

⑯ 《出三藏記集》卷八，《大正藏》第55冊，第559頁上。

⑰ 同上。

⑱ 《肇論》，《大正藏》第45冊，第153頁上。

⑲ 《梁高僧傳》，《大正藏》第50冊，第365頁上。

⑳ 《肇論疏》卷一，《大正藏》第45冊，第163頁上。

㉑ 同上。

㉒ 《肇論》，《大正藏》第45冊，第153頁上。





發菩提心

◎主講・釋淨明

整理・釋會忍

攝影・王清江

時間・一〇一一年三月十一日

地點・梵音講堂

諸位法師，諸位菩薩大家午安！大家好！

時間過的很快，所謂「一年容易又春天」，今天是一個特別的日子，是夜間佛學研修部的結業暨開學典禮。這是非常具有深刻意義的，一則，恭喜大家又完成一個階段的學佛課程；二則，為大家高興，你們真有智慧懂得要學佛。看起來這兩件事好像很稀鬆平常不足為奇，其實不然，要成就這樣的事非常的不易。為什麼這麼說呢？因為，必須發長遠心與菩提心，今天才能有這因緣參加這個開學典禮。

菩提心，全稱阿耨多羅三藐三菩提心。菩提心係為一切諸佛之種子，可以長養諸善法，若能精勤修行，則能速成無上菩提。今天諸位菩薩你們為了家庭、事業的成功而勤奮不懈；另一方面，為了成就道業，無論颶風下雨，不辭辛苦，堅持一定要來修學佛法，這份精神是很值得讚歎的！其實最根本之處，乃在於你們的慈悲心。當我們

看見三界眾生沉淪於生死苦海之際，對有情所受的苦迫，自然生起同情心、憐愍心，以自利利他為修行的方法，以救度眾生為成佛的目的。因此說「大悲心」是菩提心的根本，若悲心不足，則菩提心也生不起來。

加上有一份不畏懼辛勞的長遠心，修行直到成佛，必須經過三大阿僧祇劫的苦心潛修，才能成就菩提薩埵。修行道路其實是非常的艱辛，我們經常會被境界考倒，而退失菩提心。但是一想到這麼多的眾生，需要我們救拔時，自然而然再苦都會克服越過。這股長遠心能支持著我們「不畏成佛道遠」，義無反顧勇往直前。所以說，今天我們能在此齊聚一堂，是有因有緣的，都是為了成佛而發長遠心和菩提心。

成佛的遠因知道之後，則須進一步談有關成佛的近因。當我們尚未成佛之前，在凡夫位階時要如何的累積成佛資糧，相信這是很重要的。我想最為重要的是「心念」二字，每一個念頭都是從我們八識田中生起的種子，這顆種子造作善惡業之後，生起現行，現行又再造種子，不斷的色心互熏，習氣煩惱熾盛不已。

以前有位水泥匠工藝精巧，遠近馳名。一日有個富貴人家想蓋一棟豪宅，聘請這位水泥匠來幫忙，但每天僅以一般的飯菜招待他。水泥匠心想你們家如此的富有，為什麼沒有大魚大肉，天天只讓我吃這種粗茶淡飯，覺得未受尊重，內心生起惡念。因此，在牆壁上畫了一艘小船，船頭朝外，載滿東西正要開往他方。此事不巧被水泥匠的徒弟看到，深知師傅動了手腳，心中生起「富貴人家待我不薄」的念頭，豈可如此

第23屆 全國佛學論文聯合發表會

主辦單位：元亨佛學院、中華慧炬佛學會

協辦單位：玄奘大學宗教學研究所、華梵大學
東方人文思想研究所、佛光大學樂
活生命文化學系…

時間：2012年9月22日(星期六)

地點：元亨寺(高雄市鼓山區元亨街七號)

申請資格：國內各佛學院所、大學宗教系所或
其他相關系所學生。

徵稿主題：佛教經論與文獻研究，或任何與佛
教相關之議題。

徵稿方式：有意投稿者，請於5月10日前，繳交
報名表暨論文摘要(800-1000字；
請清楚說明問題意識、研究背景與
必需性、計劃內容、可能的結構安
排、預期成果、文獻目錄與其他參
考資料)。

電話：02-2707-5802分機202活動組

傳真：02-2708-5054

地址：10658台北市大安區建國南路一段
270巷10號

E-mail：2012buddhism.conference@gmail.com

網站：2012conference.blogspot.com

◎詳情請上網查詢

人生難得今已得，佛法難聞今已聞，多麼殊勝難得，今生我們都能在佛陀座下修學佛法，長養善根種子，如此曠劫難逢的因緣，一定要好好把握！讓我們一同來發長遠的菩提心，成就無上的佛道。



對待人家，因此將開出去的小船塗掉，重新畫上一幅「大船入港」的美景。等到工程竣工，富貴人家發給豐厚的工資時，水泥匠知道徒弟暗中幫忙，方能不造惡業，感嘆的說：「還好有你！否則就對人失禮了。」小船無妨出航，大船入港才好。由這則故事了解人的心念很重要，一不小心就會造作很多的業因果，不可不謹慎！

普賢十大願

第八大願・常隨佛學（十八）

◎主講・釋會寬

整理・釋晃慧

潤稿・陳峰瑛

地點・東勢明山講堂

普賢菩薩的十大願，是每位學佛者從凡夫到聖人必須修學的法門。「常隨佛學」簡單說，就是時常跟隨著佛，學佛的一切，其內容包含很廣。

佛學與學佛的差別

我們常自認為是一位學佛弟子——在家學佛弟子或出家學佛弟子。何謂學佛？佛學與學佛兩個辭語不同：佛學是名詞，指佛的教學、學說、思想；學佛的「學」字是動詞，學佛的一切舉止行動、思想、學問。前者是名詞，後者是動詞，兩者有差別。

常隨佛學基於精進道心

「常」字是時時常常的意思，表示我們學佛不是一天、兩天或三年、五年之事，而是時常隨著佛陀後面學習，也因為常跟著佛陀後面學習，我們才能慢慢從凡夫修往

妙林園地



聖人的解脫之道。

「常隨佛學」用世俗話來說，就是常常讀，常常做。讀書人常在學業上認真用功，那他的功課一定會比較好；做事業者常在事業上勤奮打拚，則其所做的事業也容易有成就。誠如古人言：「業精於勤而荒於嬉。」做事業認真勤勞，那麼做什麼都會成功；最怕就是懈怠懶惰，一曝十寒，則做任何行業易於半途而廢，成不了事業。世俗如此，何況生死解脫大事及那浩瀚的佛法？更需要用精進道心及毅力才能學有所成。所以「常隨佛學」最基本的精神就是精進道心，「常」代表永遠在精進認真的意思。

「常隨佛學」，不是要教我們的心偶爾才反省一下，而是要時時反省。有些人誦經好像在吃點心一樣，快要忘記了才勉為其難地翻一下，這沒什麼作用及效果？若每天接觸就不同了，例如馬戲團的表演技藝者，他們每天勤習，持之以恆，功夫自然到家。佛法是真理，真理雖散播世上，但最難的一件事，即是要認真學習才能變成你自己的，因此研究佛法需要勤勞學習，否則無法學成。

學佛首要把先前所學的擺一邊

如何學習佛的言教思想？學知識首先要把自己以前學的東西放一邊，不然若以自己先前學的作為出發點去學知識，結果就會不同了，會變成拿他人的知識作參考來配合你原來的東西，如此學到最後仍與原來的一樣，沒什麼改變。所以學他人的知識，

一定要先把自己的丟一邊，拿對方的先用，等到都學懂了，然後再衡量與自己原先的有何差別，這才是做學問的態度。

可惜世人偏偏不如此，無論待人處世也好，研究學問也好，修行也好，都不是用這種方法，全以自己的東西去做比較，有此情況很麻煩，學任何知識都學不成，這點很重要。以宗教學來說，不能站在客觀立場來看，麻煩更大了。例舉一貫道來說，他們主張五教合一，主體是以佛經道理為本，但佛經那麼多，要了解也了解不完，因此他們大都只接觸兩部經，即《金剛經》與《六祖壇經》，說這個與他們所講的差不多，把佛教好的真理給變樣了，如此是破壞了佛教真理。

「常隨佛學」，以世俗立場來說，一定要這麼要求——學別人的知識要先把自己的放一邊，學成後再回顧自己原來的，到底學他人的知識有沒有比較好？或自己的有什麼缺失？這樣才是客觀。不要還未學到就先拿自己的來比較，這樣的人學不成好知識。

佛最值得我們學

有了正確的學習態度，然後開始挑選學門，世上有很多學問是值得學習的，可是要跟誰學習？誰值得我們去跟他學習呢？古人言：「一日為師，終身為父」，一般人通常從老師那裡學到知識。這就有一個問題，因為老師的思想品德、學問道行多少都會影響你，如果此人的道德品行不好，則他的思想是有毒的，那麼學到的東西也必定

有毒，變成你的思想也有毒，這樣就麻煩了，因此所親近學習的人必須要特別注意。

親近明師，誰最值得我們放心去跟他學？那就是無上聖人——佛。我過去曾經講過，佛本來也是一位苦惱的凡夫，沒有比較偉大，但祂今天能這麼偉大，就是祂肯去修行——難行能行，難忍能忍，難修能修。認真修而修到得道圓滿後，能把過去的東西拿來用。以世俗話譬喻，就是能把每一世所學的知識經驗留在心識裡——八識田中，好比存在電腦硬體裡。我們大家一樣存很多——存於我們的清淨法身毘盧遮那佛中，無始劫以來，我們的倉庫實在存有無窮無盡的知識，可惜這些知識倉庫的密碼大家都不知道，不知密碼就沒辦法拿出來使用，不能拿出來用，不就等於沒有嗎？

聖人的偉大在於此，他們修到明心見性後，便能把過去的連貫，好比電腦打開一樣，資訊全部出來了，什麼資料都能一一呈現，而我們則無此能耐，我們有可能在非常急需時，偶爾才呈現一點。不過這個不是真功夫，真正得道者所呈現的資料是有系統的，他們是要什麼就現什麼，尤其是修到最圓滿成就無上佛道的聖人，系統裡面的東西更有系統，是無所不包，無所不曉，沒有不會用的，什麼人需要什麼東西，系統裡都能有求必應，所以佛能那麼會度眾生，道理就在此。

佛能應眾生的根器，眾生希望得什麼知識，佛就能講什麼，令大家法喜充滿，佛就有這種智慧。佛有這種能力還不算最偉大，還有比這個更值得向佛學習的，就是佛完全無私心。無私心做事才能公正，純粹是爲了我們好而已，也不求眾眾生回報祂，

故佛四處說法度眾生，目的是爲了眾生能步上祂的後塵去修行，早日成佛，離苦得樂。

佛對我們沒有企圖，所以講出來的法最客觀，有企圖和無企圖會影響人心，有目的者往往是爲了圖他個人的利益，講針對你所偏好的話，而無目的者則純粹爲了你好。佛是無上聖人，對我們好當然不是爲了私己目的，祂是不生不滅的人，講出來的法，絕對比一般更客觀，跟隨祂學習研究，我們比較放心。

《金剛經》所說：「佛是如實語者」，不打妄語的人，是如語、真語、不誑語、不異語者。不打妄語，那麼講出來的就值得信任。一個人若能培養到讓人對他絕對信任，那麼他講任何事情，大家都會欣然接受。佛是生生世世守不妄語之業，祂說的道理——怎麼修才會成佛？煩惱要如何斷？都不會胡說八道，我們依照祂的後塵行走修行，絕對是正確的。所以說同在世上，我們要學習任何知識，在選擇上或學習上，跟佛學習就是最好的。（未完待續）



波羅蜜園地

令法增長

◎釋生定

出家修道之人一日之中經歷無數境界，起心動念亦是難以算計，如何讓自己能夠通過困難與考驗，則必需要有智慧。凡夫眾生多生累劫以來不斷的沉淪生死大海，頭出頭沒何日方能有超脫之道。智慧又從何處生起？如何才能令法不斷的增長？想必是修道者心中最迫切瞭解之問題。

佛弟子每天三皈依時，都發願要「深入經藏，智慧如海。」令法增長，無有損耗。佛在《長阿含·遊行經》(T1,P11C)中教誡弟子如何令法增長：

一者、樂於少事，不好多爲。修道之人若一味忙於經營寺院，而自己無法好好內修，到頭來宛如大樹眾鳥集之，則有枯折之患；亦如老象溺泥，不能自出。因此，唯有樂於少事的修道人，才能少業少煩惱，將心安住於道業上，隨緣度化眾生。

二者、樂於靜默，不好多言。我們一日之中講了多少的散心雜話、無益之語，

不但令我們六根不淨，更混亂了清淨自心。反之，在靜默當下，能明辨是非善惡，不致在無明中造作諸多惡業而不自知。

三者、少於睡眠，無有昏昧。佛在《遺教經》教誡弟子「無以睡眠因緣，令一生空過。」睡眠是爲了養息消除疲勞之用，若懶惰、懈怠而貪睡、多睡，造成其心性昏昏沈沈，不能明覺、精進修行，可謂多睡無益。因爲睡眠心所能令心黑暗無光、冥昧不靈，不能明利精審，因此不可貪得多睡。

四者、不爲群黨，言無益事。若修道之人終日成群結隊遊山玩水，則是與道相違，不得解脫，反讓自己產生懈怠、放逸之心，對修道無益。

五者、不以無德而自稱譽。修道者應經常反觀內省自己的德行最爲切要，修正不好的習氣，方能令自己修行更爲端嚴。千萬不可自己無德行，卻又裝出一副老修行的模樣，以貪得利養，這是與道背離。

六者、不與惡人而爲伴黨。善知識是我們修行道上最重要之事，若與知見錯謬的在一起，久了也會受其影響而不自知。所謂「近朱者赤，近墨者黑。」我們可以親近戒、定、慧成就者，或深入經藏、從聞思教理通達善知識，來啓發令我們的三學增上。

七者、樂於山林閑靜獨處。欲求寂靜無爲安樂，當離憤鬧獨處閒居。何況能安住於靜處之人，是爲帝釋諸天所共敬重。甘於淡泊之人，方能在道業上精進用功，經常思維滅苦之法，勤求解脫之道。

以上，這七大要素可以讓我們在修道上不斷的令法增長，法自己本身不會增長，必須經由我們的抉擇善法之後，依教奉行，法方能流入心田。縱使有好的解脫善法，但因你對法無恭敬之心，法水自然無法流入。能依著佛陀的教誡法隨法行，漸漸心中不長無明草，佛法智慧光明才能不斷的增長。依智慧之光才能除去無始劫以來的習氣煩惱，依著佛法才能度我們超脫生死彼岸，到達安樂自在之處。🕉



高雄



佛教界 聯合



浴佛慶典



祈福盛會



◎撰稿・陳嘉芯
攝影・王清江
時間・101年4月8日
地點・巨蛋體育館



民國一〇一年四月八日，星期日，風和日麗，空氣清新，適合戶外活動。早晨巨蛋體育館前，大型巴士紛紛載來四眾；捷運巨蛋站亦不時湧出人潮往體育館邁進，在志工的引領下，成群結隊步入兩列花籃簇擁下之紅毯。花籃來自各縣市的佛教團體，其上插著整齊畫一的「佛光普照」之祝詞，雍容莊嚴的菩薩志工，夾道歡迎，幾度讓人錯以為闖入星光大道。

前言

法會假高雄巨蛋體育館進行，自去年（民國一〇〇年）十二月十四日高雄縣市合併後，首次以聯合方式舉辦浴佛法會，也是首度以陽曆取代陰曆的浴佛法會。由高雄市政府、高雄市佛教會、大高雄佛教會主辦，協辦單位為高雄市各寺院團體等。

這天（農曆三月十八日）黃曆上寫著「受死又逢重日，吉喜喪事均不取」，諸事不宜，但佛教認為只要心念正，日日皆是好日，又適逢星期假日，藉著浴佛之殊勝，正可化凶日為吉日。

浴佛由來



●恭請主法法師。

二五五六年前的四月八日，印度迦毗羅衛國的王后摩耶夫人，於藍毗尼花園的娑羅樹下，生下悉達多太子，即後來出家成道的釋迦牟尼佛。太子誕生時，大地震動，放大光明，梵天與帝釋天隨侍在旁，地上自然湧出冷暖清泉，虛空中有九龍噴出香水，為太子沐浴；無數天女從空中飄灑香花，歡慶太子降世。佛教徒因此沿用此例，於每年農曆四月八日在小悉達多太子身上沐浴，以示慶祝佛陀誕辰。

壇場佈置

壇場佈置得喜氣洋洋，壇內正中是佛陀聖相，背景是浴佛偈「我今灌沐諸如來，淨智莊嚴功德海；五濁眾生離塵垢，同證如來淨法身」，聖相下設法座，供長老及法師們上座誦經用，主壇法師一百零八位，由台灣各地的和尚及和尚尼組成。壇台兩旁懸掛燈籠一百二十盞，場外亦不遑多讓，懸掛了八十盞。左右各有一座投螢幕，誦經時可免持課誦本，直接看著字幕誦誦，經濟實惠又方便。

壇場內前後設有浴佛區，一次可供三十位信眾同時浴佛，寬敞舒適，斗大的浴佛偈矗立眼前，浴佛時照本宣科，輕鬆自在。場外入口處亦有浴佛一座，可疏解場內人潮，亦可方便匆忙的過客。上百名志工中以浴佛區的師姐們最搶眼，身著粉紅色帶點閃亮的長旗袍禮服，讓法會



●主壇法師
領眾誦經。

氛圍更添喜氣。

法會流程

法會從上午八時灑淨起始，至下午四時回向止，歷經八小時，功成圓滿。上午進行的活動依序為灑淨、恭誦金剛經、來賓致詞、浴佛大典、上供等。下午二時起，恭誦藥師經、晚課、回向。中午十二時至下午二時為休息時間，大會除了供應可口的素食便當及壽桃外，還有各寺院提供精彩之才藝表演，讓人不想留下來也難。

來賓致詞

高雄市佛教會理事長淨明長老，開示向來以深入淺出，言簡意賅見長。提示信眾在浴佛之時，同時亦洗滌我們身心的污垢，浴佛的重點在於洗出我們的自性佛，我們的佛性宛如明珠被塵埃層層包住，若能滌除盡淨，則明珠再現，佛性自然顯露出來。

大高雄佛教會理事長心立長老，承接淨明長老所提示的加以詮釋與叮嚀。



●國際佛光會參與盛會共襄盛舉。

中國佛教會理事長圓宗長老致詞表示，中國佛教會副理事長心茂法師，係提出聯合舉辦浴佛法會的構想者。長老並特別感恩一貫道的朋友能跨越門派，及躍居佛教龍頭的佛光山能紆尊降貴，鼎力共襄盛舉，象徵宗教界的融和與團結。

馬總統英九致賀電，全文為「欣悉訂於本（一〇一）年四月八日舉行『高雄佛教界聯合舉辦慶祝佛曆二五五六年釋迦牟尼佛聖誕啟建護國息災祈福浴佛大法會』，特電致賀。至盼藉此項盛事，深化宗教信仰內涵，引領國人同心向善，推展志工關懷服務，落實社會教化功能，共同祈祝國家風調雨順，國泰民安。敬祝活動圓滿成功，諸位健康愉快。」

世界佛教華僧會會長淨心長老亦致賀電，深表認同與讚歎高雄市與大高雄的佛教會能聯合舉辦浴佛盛事。電文中提到《浴佛功德經》講舉行浴佛是為五濁眾生令離垢，祈願今天集佛教四眾，虔誠浴佛的功德，祈求佛陀，普灑甘露，滋潤大地，轉五濁惡世為人間淨土，淨除世人心中共三毒垢穢，以清淨心促進社會祥和、世界太平。

以上兩位重量級人物以賀電代替蒞臨，電文由心茂法師代為宣讀。政界人士上台致詞的有立法院王院長金平、行政院楊政務委員秋興、高



●一貫道的朋友踴躍參與。

雄市民政局曾局長姿雯（代市長陳菊出席），其他上台為節省時間而未致詞者有立法委員黃昭順、林岱樺、許智傑，高雄市市議員黃柏霖等。除此，市長陳菊亦於下親臨會場浴佛。

節目表演

節目表演由心茂法師及司儀張淑貞居士聯合主持。首先由元亨寺的〈太鼓〉拉開序幕，氣勢磅礴，鼓聲隆咚，起了振聾發聵的作用；緊接著依序為覺元寺之〈千手觀音〉、光德寺之淨覺合唱團〈世尊頌〉、元亨寺之〈青春啦啦隊〉、妙崇寺之〈人天歡慶喜洋洋〉、淨覺育幼院之〈英雄出少年〉、覺元寺合唱團之〈瀟灑走一回〉，最後壓軸為元亨寺之〈飛天技樂〉，舞技高超優美，一點也不輸職業舞者。值得一提的是元亨寺之〈青春啦啦隊〉，活力四射，朝氣洋溢，一支十幾個人組成的隊伍，總年齡超過千歲，令人嘖嘖稱奇，難以置信。

從表演中不難看出元亨寺挑起大樑之用心，為了讓信眾能堅持到圓滿的最後一刻，設想周到，提供了三個截然不同，精彩無比的節目。總之，此次的節目表演不僅是一場視聽覺的高級饗宴，同時亦收到寓教於樂的效果。表演結束，由淨明長老及心茂法師頒發感謝狀，以茲表揚演出及贊助的寺院團體。



●圖宗長老、陳菊市長歡喜浴佛。

結語

佛身原本清淨，亦無需後人洗滌，現在的人爲了慶祝佛陀誕生，藉著手持淨水向悉達多太子像沐浴之浴佛儀式，來反照自心，清淨自己的業障，滌除心中名、利、財、色、貪、瞋、癡、嫉妒、仇恨……等等污垢。釋迦牟尼佛說法四十九年，無非是要救渡眾生，離苦得樂，轉凡入聖。

浴佛雖然是個宗教的活動，無形之中也能使我們身心淨化，導邪曲人心爲善良菩提，轉五濁惡世爲清淨國土，達到法會入口處拱門上所揭槩的「佛光普照，法輪常轉」、「風調雨順，國泰民安」。



●青春啦啦隊
朝氣洋溢。



《浩劫與重生：1949年以來的大陸佛教》緒論（上）

◎侯坤宏

于凌波（一九二七—二〇〇六）在《當代大陸名僧傳》一書，曾將文革以後的中國大陸佛教，喻為「有如浴火重生的鳳凰，以新的面目走向發展、茁壯」。^①在古希臘和古埃及的傳說中，鳳凰是一種傳說中的鳥，與埃及神話中的太陽神和希臘神話中的阿波羅有密切關係。據希臘傳說，鳳凰生活在阿拉伯半島上的一口枯井附近，每天黎明時，在陽光下沐浴，唱美妙動聽的歌，太陽神會停下戰車，靜靜聆聽。當鳳凰要接近死亡時，會用芬芳的樹枝築巢，然後在火焰中燃燒。快燃時，會有一隻新生的鳳凰從火焰中飛出。依中國傳說，鳳凰是人世間幸福的使者，每五百年，就要背負著積累於人世間的所有恩怨，投身於熊熊烈火中自焚，以換取人世的祥和與幸福。^②不管是西方神話或是中國傳說，均認為鳳凰經過烈火淬煉即可以重生。當我們冷靜觀察一九四九年以後的中國大陸佛教時，似乎也很符合「浴火鳳凰，羽化重生」這句話顯示的圖像，所以本書就用「浩劫與重生」作為全書的標題。

按，「浩劫」譯自英文Holocaust，一般指的是納粹德國在第二次世界大戰期間對於歐洲猶太人的集體屠殺；但因它的原文是希臘文Holokaustos，用於描述《舊約聖經》中奉獻給上帝的燒牲，因此浩劫又有強調那些猶太受難者是殉道的神學涵意。^③本書用「浩劫」，與此並無相關，且在中共統制下的宗（佛）教，在逾半世紀的發展過程中，經歷不同時期、不同階段，各有不同的情況，其中有極複雜的內含與樣貌，很值得從不同角度切入深入分析探究。

本書各章撰寫與發表時間不一，第一章〈巨變的開端——二戰後處於多年國共激烈內戰下大陸各地佛教（一九四五—一九四九）的艱難歷程回顧〉，原題為〈戰後的中國佛教·一九四五—一九四九〉，先是發表於二〇〇七年八月中國社會科學院近代史研究所、《歷史研究》編輯部和四川師範大學歷史文化學院共同主辦的「一九四〇年代的中國」國際學術研討會，後收入《一九四〇年代的中國》（下卷）中。^④第三章〈統治初期至文革浩劫之前的變革概述（一九四九—一九六四）〉，在二〇〇六年五月由中華民國現代佛教學會、覺風佛教藝術文化基金會、臺北大學中國語文學系臺北大學東西哲學與詮釋學中心共同舉辦之《佛教史與佛教藝術：明復法師圓寂一週年紀念研討會》上宣讀。^⑤第四章〈內陸地區的觀察——以康寄遙居士個案的探索為中心〉，曾在二〇〇八年六月六日中央研究院近代史研究所舉辦之「冷戰時期海峽兩岸的社會與文化」學術研討會上宣讀。第五章〈中共統治前期的官方佛學

論述觀察——以范文瀾著述為中心的探索》，曾以〈中共學者對佛教的理解〉為題，發表在二〇一〇年九月出版的《玄奘佛學研究》第十四期，文章刊出至本書出版前，承蒙江燦騰教授多次指正，建議將章名改為今題，應能使本章所論能較切題、嚴謹些。^⑥第七章〈浩劫後的新局開展（續）——透視《茗山日記》中所呈現的轉型新貌〉，曾於二〇〇四年十月十六日，在中國近代史學會、中央研究院近代史研究所主辦之《日記中的近代歷史》學術討論會上宣讀。二〇一〇年六月，發表在佛教史專家江燦騰教授負責主編的《北臺灣科技學院通識學報》第六期。^⑦第八章〈改革開放以來大陸代表性佛學著述的相關考察〉，其中〈李四龍著《歐美佛教教學術史：西方的佛教形象與學術源流》讀後〉，曾發表於二〇一〇年七月出版之《法光》雜誌第二五〇期，〈賴永海主編十五卷本《中國佛教通史》撰述商榷〉係最近（二〇一一年底）新作。第九章〈交流與雜感〉中的〈讀霍旭初《滴泉集》有感〉，曾發表於二〇一一年三月出版之《法光》雜誌第二五八期。

在整編過程中，江燦騰教授認為，為使本書內容更為豐富、完整，建議將全書分為第一、二兩部，第一部為「浩劫篇」，第二部為「重生篇」，書中除納入信融法師寫的〈巨贊法師的政治抉擇與成為中共開國元勳〉及〈從劫餘復出到死後榮耀的巨贊法師〉外；^⑧也將江教授所撰〈從郭青的《袈裟塵緣》看大陸新佛教文學的創作〉、〈評介郭朋著《明清佛教》兼論明清佛教研究的新動向〉及〈陳兵、鄧子美合著《二十世紀中國佛教》的二〇〇三年臺灣新版評

述」三篇，收錄入本書，在此特別要向他們致謝，尤其是江教授對本書的體例與篇、章上之安排、題名之確定上，花費諸多心力，使本書增色不少。

本書從二〇〇四年寫好〈浩劫後的新局開展（續）——透視《茗山日記》中所呈現的轉型新貌〉算起，直到今日（二〇一二年年初）得以結集成書出版，歷時近十年，在這幾年間最大的感觸是：在學界不易找到研究此議題的同好，當文稿在學術會議上宣讀時，難得有人針對問題回應，也不知將稿子拿到那裏去發表才好，故有「知音難尋」、「頗為寂寞」之感！^⑨但，已經走過一甲子的「中共佛教史」果真沒有研究的意義與價值嗎？當我們盛讚一九四五年以後的「臺灣佛教發展經驗」時，同時期在海峽對岸的中國大陸佛教是不是也值得學術界多做些「必要的關注」？一九四九年以降的中國大陸佛教，其發展過程到底發生了怎樣的變化？其內涵又是如何？對臺灣海峽兩岸的學界與教界，又有何啓示意義？凡此，均很值得吾人留意，而這正是筆者從事本書撰寫的主要用意與目的。

本書所呈現，是否能達到上面設定的目的，就交由各位讀者來評判。為方便讀者掌握本書重要論旨，謹將各章要旨稍加說明如下：

本書第一章是〈巨變的開端——二戰後處於多年國共激烈內戰下的大陸各地佛教之悲慘遭遇的艱難歷程回顧〉，探討二戰後一九四五—一九四九年間，

處於內戰劇變下的中國大陸，在經歷了八年對日戰爭後，緊接著又是國共內戰，這時中國大陸佛教除了要面臨過去積累下來的陳年老病外，也要承受動亂時局所帶來的種種苦難。據相關史料顯示，佛教界雖有意進行改革新，但在險惡的大環境籠罩下，並未具足可以重新發展的良好機緣。

第二章〈一九四九年大陸政權鼎革下的佛教衝擊——中共開國元勳僧侶釋巨贊（一九〇八—一九八四）的政治抉擇及其新政權下的相應調適作為〉，作者是釋信融。本章論述一九四九年間巨贊法師主動到北京投靠共產黨的背景與動機，以及巨贊法師在中共統治初期所受到的禮遇與作為。釋巨贊在一九四九年之投共，在大陸政權鼎革之際所做的抉擇，是觀察此時期中國佛教與政治之互動很好的一個範例。

第三章〈統治初期至文革浩劫之前的變革概述（一九四九—一九六四）〉，主要利用《現代佛學》這一官方雜誌，來看文革前的中國大陸佛教。按《現代佛學》自一九五〇年九月創刊，至一九六四年年底停刊，共發行一四四期，含蓋時間前後約十五年。這段期間，正逢中華人民共和國建立不久，直迄文革前夕。本章除利用這份雜誌外，也使用了其他相關資料，全章分從愛國重於愛教、文革前大陸佛教的「因襲」與「革新」、佛教徒配合政治運動、佛教徒參與大躍進與人民公社等方面進行分析，透過本章，讀者當能了解中共統治下的大陸佛教在文革以前的諸種樣貌。

〈內陸地區的觀察——以康寄遙居士個案的探索為中心〉是本書的第四章，主要以康寄遙為例，探討他在中共建國以後的種種境遇。康寄遙（一八八〇—一九六八），陝西臨潼縣人，民國九年認識太虛大師開始信佛，翌年皈依印光大師座下，從此成為一名佛教居士。民十三年春，在西安園林宅第——寂園，成立蓮社。民九年，配合朱子橋在陝西賑災；二十年，禮請太虛大師到西安講經。民國三十四年二月，在西安大興善寺成立「巴利三藏學院」。一九四九年中共政權成立後，由於新政權要利用佛教進行統戰，康寄遙暫時逃過了「地主」的劫難，且以佛教代表身份，取得西安市政協委員的地位與待遇。康寄遙可以在他寂園的佛堂裏燒香拜佛，招待賓客；但在整個大環境逐漸緊縮的情勢下，他要參加政治學習，舊腦袋裏要裝進新思想。康寄遙逐漸變得謹言慎行，也修正他宣揚佛法的方式，講述時，常引用他新學到的馬克思主義用語，強調佛法與唯物論相通。隨著政治運動的風起雲湧，康寄遙經營二十多年的「佛化社」被勒令解散。一九六五年秋，康寄遙在臥龍寺被批鬥，許多僧人及在家居士紛紛批判、揭發他，他被安上攻擊黨的宗教政策的罪名，寂園被抄，「在劫難逃」地在一九六八年走完了一生。康寄遙是近代中國史上有名的大居士，他在一九四九年以後的種種作為與遭遇，可以做為吾人觀察在極權政治下，宗（佛）教的命運與無奈。

〈中共統治前期的官方佛學論述觀察——以范文瀾著述為中心的探索〉是

本書第五章。中共史家范文瀾撰有《唐代佛教》一書，該書全依馬克斯主義觀點批評佛教，對佛教諸多漫罵誤解之詞；而同時代的任繼愈、侯外廬、唐長儒等人相關著作，也存有相同的特點。上述學者對佛教之研究，雖然學術價值頗可商榷，但若由學術發展史角度言，吾人可以透過他們的著作，了解在馬列思想影響下的中共學者，他們是如何理解佛教的。本章除以范文瀾的《唐代佛教》一書為分析範例外，為全盤掌握中共統治下的學者如何從事佛教研究，所以在資料引用上，也涉及相關學者的論著。

以上是本書第一部浩劫篇章的大義。（未完待續）

【註釋】

- ① 于凌波：《當代大陸名僧傳》（臺北：大千出版社，民國90年4月，初版），頁6。
- ② 〈鳳凰涅槃 浴火重生〉，網址：<http://forum.gameliier.com.my/bbs>，上網日期：2010年8月24日。
- ③ 2000年二十世紀福斯影業與夢工廠曾發行電影「浩劫重生」(Cast Away)，影片中描述一位擔任快遞公司長官的男主角湯姆漢克斯，在一場空難中獨自漂流到太平洋的荒蕪小島，必須靠自己的力量才能活下去，該片故事與《魯賓遜漂流記》十分類似。該片的標語為「在世界盡頭，他開始了他的旅程」(At the edge of the world, his

journey begins)。施正鋒：〈浩劫與認同的探討〉，網址：<http://www.wufi.org.tw/shih/228shih.htm>，上網日期：2010年8月24日；網址：<http://www.libertytimes.com.tw/2007/new/nov/11/today-so6-3.htm>及<http://zh.wikipedia.org/zh-tw>，上網日期：2010年8月23日。

④ 中國社會科學院近代史研究所民國史研究室、四川師範大學歷史文化學院編：《一九四〇年代的中國》（北京：社會科學文獻出版社，2009年5月，1版1印），下卷，頁824—843。

⑤ 侯坤宏：〈從《現代佛學》看文革前的中國大陸佛教〉，中華民國現代佛教學會、覺風佛教藝術文化基金會、臺北大學中國語文學系臺北大學中西哲學與詮釋學中心共同舉辦：《佛教史與佛教藝術：復明法師圓寂一週年紀念研討會》（2006年5月），會前論文集（二），頁71—77。

⑥ 侯坤宏：〈中共學者對佛教的理解〉，《玄奘佛學研究》，第1期（2010年9月），頁197—246。

⑦ 侯坤宏：〈從《茗山日記》看文革以後中共的佛教政策〉，《北臺灣科技學院通識學報》，第6期（2010年6月），頁27—65。

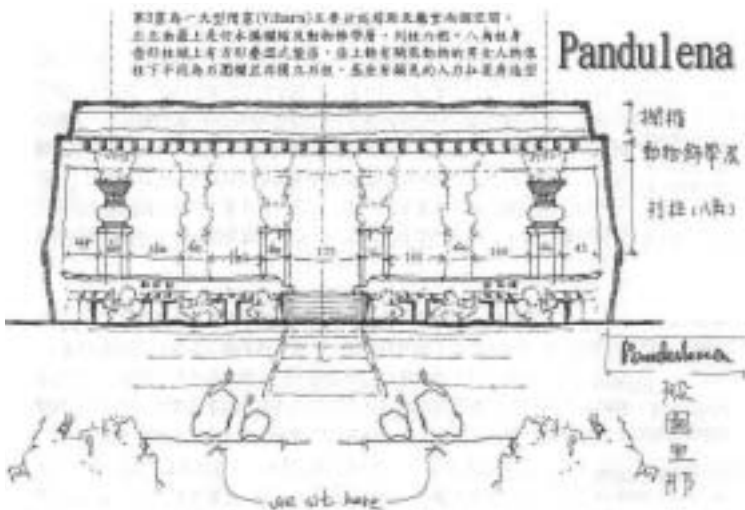
⑧ 這兩章分別是釋信融著：《巨贊法師研究》（臺北：新文豐出版社，民國95年5月，臺版），中的第6及第7章。承蒙信融法師慈允納入本書，在此特別向她表達誠摯的謝意。

⑨ 江燦騰教授專研現代佛教史，但對當代中國大陸佛教的發展也非常關心，對筆者從事1949年以後中共佛教史研究甚為支持，就此而言，他可以說是「難得的知音」。又，江教授得悉我從事中共佛教史研究時，特別還送我一套2008年重新出版的8卷本《巨贊法師全集》，在此特別向他表達誠摯的謝意。



石窟建築・僧院篇（二）

◎郭乃彰／文
許育鳴／圖



●般圖里第3窟的正立面圖。
(許育鳴手繪)

佛教石窟內容及用途

佛教石窟依性質和用途，分作兩種，一是僧人居住的僧院窟（vihara），二是有禮拜佛塔的支提窟，或稱塔廟窟（chaitya），是構成石窟寺院最重要的組合。我們逐一加以說明：

僧院建築（Vihara Architecture）

毗訶羅（Vihara）在梵語和巴利語系中，意謂「佛教寺院」，原始含意是「走在清淨無濁的道上——亦即修行」。是僧侶集體居住的地方，即現在的僧院、精舍或稱寺院。石窟寺院也在雨季時，提供雲水僧侶居住和修行使用的場所，和現今的「結夏安居」頗為相似。這種毗訶羅式石窟，一般中心為一方形大廳，周圍遍鑿供居住的石室，廳內中央正對大門外設一佛堂，供僧侶聚會禮佛。多數石窟都兼備佛堂和僧房兩種建築形式，有佛堂就一定有僧房，有僧房卻不一定有佛堂。在早期它們之間是分開獨立的，到了部派佛教時，有僧眾住處就有佛塔，如《摩訶僧祇律》卷三十三記載：

起僧伽藍時，先規度好地作塔處。塔不得在南，不得在西，應在東，應在北。不得僧地侵佛地，佛地不得侵僧地。……應在西若南作僧坊。……塔應在高顯處。

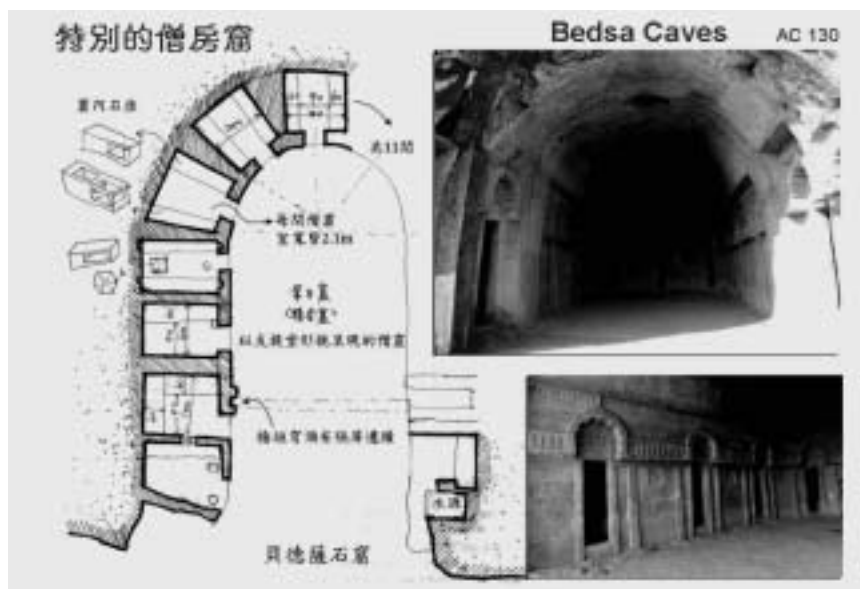
妙林園地



從上得知塔與僧眾住處，雖各有別，卻是相連。部派佛教的大眾部（Mahasamghika）認為有僧房就有塔這是既定的制度。僧房和塔相連接可是當時印度各部派所共同認可。如化地部（Mahisakah）的《彌沙塞部和醯五分律》卷二十七云：「比上欲至僧坊，……入已，應一處坐，小息。應問舊比丘：何者是上座房？知處已，應客比丘新來的應該禮問上座。如時間還早那應該先禮塔然後禮上座」。⁶塔在僧院旁邊，這是可以推想而知。此處塔，應該是指石窟內塔廟窟的龕塔⁷；絕對不是地上的建物的速堵波，那是無法住人的。從這裡可以知道僧院建築和龕塔的密切有如影隨形的關係。我們以石窟為例，例如巴遮石窟該處由二十座石窟組成，其中第十二窟為塔廟窟，其兩側分佈著二十座形制較小的僧院窟，這就好比早期寺院建築大多是圍繞著大塔修建佛堂，附近有僧院，形成一處以塔為中心的聚落式佛教建築群。

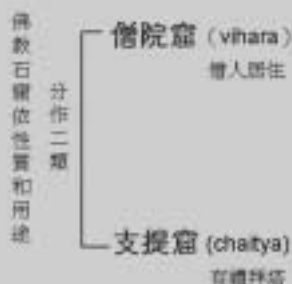
僧院用途的演變

石窟建築也是古代印度傳統的居所形式之一，印度傳統有老年人離家入山遠離塵世的傳統⁸，佛教之前的印度原始宗教也都有講究避世靜修的習俗，從西元前三千年的印度河流域文明就發現印章，有著瑜伽坐姿⁹的男神或者獸主像，姿勢為雙腿盤屈端坐，不難想像佛教順理成章的繼承了



●貝德薩第11窟平面、立面、內部僧院外觀。
(許育鳴提供)

佛教石窟建築形制



●僧院窟和支提窟
(塔廟窟)對照圖。
(許育鳴提供)

這一個傳統。

佛教會選擇居住在僧院的用意，是可被理解的，當時佛陀向僧侶說法，在四個月連綿的雨季，僧團無法離開他們所居之處，必須留在僧院做短暫的停留，這是佛制時代被佛陀所允許的。因此僧院僅是短暫的住所，同時在一年有四個月的雨季為僧團暫居之所。隨著時間的流逝，這種居住在僧院的生活變成長久性，在整年中有它基本的需求，特別是對那些年邁或體弱的僧侶，從一開始或至少某一段時間他們就停留在僧院，當小乘僧院隨時間轉型為大乘的僧院時，如同一般宗教宏揚法義而對世俗人有佛法的教導，僧院提供長期的基本需要¹⁰。

在早期小乘佛教的僧院，單一僧房前面有一道前廊，逐步增加中間的正方形或矩形的主廳，後來又增加僧房的數量，呈排列式組合，最後歸納一組為畸型，表示是特例的情形。但構成僧院的組成元素，不外乎僧房、主廳、前廊和平行頂。到了初期大乘佛教時期（西元前五十年至西元三百年），佛堂併入在僧院裡，它設立的位置也隨時間而有所改變，變得更加方便而實用，同樣地設立佛堂的支提窟或塔廟窟裡，也從小乘時期的石窟可觀察到少數一至兩個僧房設立的組合。大乘佛教思想同樣影響到僧院建築，大乘佛教改變了小乘佛教時純粹只是用來居住的僧院結構，增加可以禮拜的中央矩形大廳，於是在僧房結構中，多出像方室般的佛堂或佛殿

(caitya-grha)的結合¹¹。這種變化相當有趣，可以了解人類文明從建築配置中，如何使生活更便捷實用，即使是佛教也不例外，早在千年前的建築文化軌跡，就可看到這樣的思惟。

僧院中央有大廳，作為僧侶禮拜的中心。大廳通常是正方形或是矩形，在大廳三面牆開鑿僧房，作為僧侶居住的地方，進入石窟的前廊有門道和柱子，位處前廊兩側邊或三面牆的僧房，有石床卻沒有窗戶，門是開啓著。

以下依據Dr.S Nagaraju把僧院分為以下幾類¹²：

一、單一僧房的結構分類

A1 前門開啓，像一個凹鑿的隱蔽空間，沒有前牆或門前走道。

A2 有前牆，僧房前有一門道，例如貝德薩第十二窟、巴遮第二十三窟。

B 單一僧房具有前廊：僧房前有一個矩形前廊，這矩形前廊經常門是開啓的，時有柱子在前面，時無柱子，例如納西克第八、十二、十二窟；可內里第四十七、六十窟。

C 僧房有廳有前廊：僧房設置在方形主廳後面的一邊凹鑿處，僧房前面有窄小的前廊。

D 僧房有廳有壁龕。

D1 僧房設置在方形主廳後面牆的凹鑿處，前門開啓。

D2 僧房設置在方形主廳後面牆的凹鑿處，前門開啓，有前廊，例如納西克第十一窟。



● 般圖里那第3窟塔門浮雕正上方的佛塔、法輪、菩提樹，上下各飾花蔓、真珠鬘等裝飾。（許育鳴攝）



●般圖里那(納西克)第十窟平面和外觀圖。
(許育鳴提供)

二、多僧房的結構分類

A1 多僧房有前廊：僧房排一列在矩形前廊之後，前廊有石柱在前，例如納西克第二、五、十三、十四、二十四窟。

A2 多僧房有主廳：在方形或矩形廳的一邊或二邊排列的僧房。

B1 多僧房有主廳有前廊：例如巴遮第八、九、十窟。

B2 多僧房排列在方形主廳的二邊，前有主廳。例如納西克第三、十窟。

B3 多僧房有主廳有前廊有佛殿：矩形主廳中央最後面，增鑿一個龜形的方室佛殿。

三、畸型窟的結構分類

A 多僧房有倒U字型廳。例如貝德薩第十一窟。

B 多僧房有主廳，有拱形圓頂。(未完待續)

【註釋】

⑥ 同註一書 68至69頁。

⑦ 《十誦律·卷四十八》，提到「塔」有三類。有「塔」、「龜塔」、「柱塔」——三類。龜塔，是石窟中的塔。柱塔是石柱形的，是石柱的塔婆化。建造得又多又高的，是第一類塔。見①書6頁。

⑧ 汪小洋主編，《中國佛教美術本土化研究》，上海大學出版社，2010年，第12頁。

⑨ 瑜伽原義是印度傳統的修煉方法，例如靜坐、調息、禪定(靜慮)。

⑩ S.P. Gupta & S.Vijayakumar, 《Temple in India》, P.29-31, DK Ltd.

⑪ 同⑩。

⑫ S. Nagaraju, 《Buddhist Architecture of Western India》, P.69-70。



追尋佛陀足跡

走過八大聖地（之一）輪迴

◎朱志堅／文圖



●靈鷲山一酷似靈鷲嘴喙，因以其名之。

妙林園地

我們這一團二十五人平常就固定每週在一起禪修，善養慧命準備將來同登彼岸，爲了這趟追尋佛陀足跡、探訪八大聖地之旅，早已籌畫多年，終於在今年二月二十三日印度雨季肆虐之前成行。行前，領隊就不斷提醒大家，此行目標是朝聖，難免舟車勞頓，食宿條件不盡理想，卻澆不熄大夥兒殷殷企盼的熱忱，更何況我們還有三位法師隨行。通常所謂八大聖地涵蓋佛陀由出生、成道、講經到涅槃，所到之處臚列如下：

- 一、蘭毘尼園 (Lumbini Nepal)：佛陀出生地，唯一現屬尼泊爾之聖地。
- 二、菩提迦耶 (Bodhi Gaya)：位於尼連禪河畔，佛陀成道處。
- 三、鹿野苑 (Migadaya-Sarnath)：位於瓦拉納西 (Varanasi) 市郊，乃佛陀初轉法輪之聖地，亦是僧團首度成立之處。
- 四、靈鷲山 (Gridhrakuta Parvata)：位於王舍城郊 (Rajgiri)，佛陀講般若經、法華經之處。
- 五、唯舍離 (Vaishali)：佛陀首次接受比丘尼修行之地，曾於此講授維摩詰經。
- 六、舍衛國 (Sravasti)：祇樹給孤獨園爲佛陀講阿彌陀經之處，一生常駐二十五年。
- 七、桑卡西亞 (Sankasya)：佛陀在忉利天對母親摩耶夫人說法三個月圓滿後，至人界第一個踏腳處。
- 八、拘尸那羅 (Kushinagara)：佛陀涅槃處。

每趟出國最難熬的是登機及中途轉機過程中漫長的等待時間，以及嚴密繁複的安檢手續，特別是碰到辦事效率不高、疑心病又重的印度警察，連入境查驗護照都要反覆端視良久，更別提出境、登機的檢查了。此行由高雄踏出國門，經香港轉機直飛新德里（New Delhi），再轉印度國內線至瓦拉納西。去程轉機銜接順暢，在香港只等三小時，回程搭紅眼班次（夜航機）清晨六時抵達香港，得到中午才有班機返回高雄。待機時間比飛行時間長得多，再加上二個半小時的時差調整，確實是一大折磨。諾大的赤空角國際機場到處是人，有的匆匆趕路，有的悠閒逛免稅商店，也有些早已累癱在長椅上或坐、或躺，更有些旅客乾脆攤開鋪蓋就地席臥，呼呼大睡。乍看之下，還真像極了凡間的閻羅殿，縷縷幽魂帶業往生，各奔前程。我們算得上是幸運的一群，昔日佛陀駐世時不肯用功、無緣得度，而今滿懷懺悔，千里迢迢從天堂台灣親歷人間煉獄，冀求朝聖可以消災解厄。

印度位居南亞次大陸，面積三百二十八萬七千五百九十平方公里，人口超過十二億，國內人均產值（GDP）為一千二百六十五美元（換算成購買力平價指數為三千三百三十九美元），由二十八邦組成聯邦共和國，為全世界最大的民主政體。大部分人信奉印度教（占百分之八十點五），其次伊斯蘭教（占百分之十三點四，教徒人數僅次於印尼及巴基斯坦）、基督教（占百分之二點三）、錫克教（占百分之一點九）。佛教雖源於印度，但歷經印度教不斷融合與收編，以及信奉伊斯蘭教的阿拉伯人於西元八世紀的入侵，十一世紀突厥人的迫害與十六世紀蒙古人建立蒙兀兒王朝的長期統治，佛教在印度逐漸式微，如今佛教徒僅占總人口百分之零點七一。西元前一千二百年左右，雅利安人（Aryan People）的一支部落侵入恆河流域，與當地土著結合，創造了經典的吠陀（Veda）文化。



● 毗舍離 (Vaishali) — 佛陀首次接受比丘尼修行之地，曾於此講授維摩詰經。



● 鹿野苑 — 佛陀初轉法輪之聖地，亦是僧團首度成立之處。

雅利安人爲了便於統治，將人民依宗族區分爲四個種性（Varna），即婆羅門（Brahmana，祭司）、刹帝利（Kshatriya，貴族）與吠舍（Vaishya，平民），以及被征服的當地土著首陀羅（Sudra，奴隸）。不同種性之間不得嫁娶，否則淪爲賤民（Dalits，旃陀羅乃罪犯、戰俘及操持賤役如喪葬與清潔穢物者），賤民爲不可接觸者，不得穿鞋，連影子都不可與四個種性之人交疊，更別提看、聽或觸摸了。

四個種性中只有婆羅門、刹帝利及吠舍屬再生族（能舉行成年禮，參與宗教活動及輪迴），屬於一生族的首陀羅則永世不得超生。此等不公平的愚民政策早在二千五百年前佛陀即已強烈反對，卻遲至一九四七年印度獨立後才明令廢止；然而根深蒂固的遺毒卻延續至今。走訪北印度農村隨處可見流離失所的賤民，而一般常民百姓竟視若無睹，更可怕的是這些露宿街頭、沿街乞討的遊民顯然安之若素。清晨走一趟瓦納拉西，沿著恆河岸邊繞一圈，你就知道我在說些甚麼了。

瓦納拉西古稱波羅奈斯（Benares），佛陀時代十六個強國中最強大的伽尸（Kashi）國首都，婆羅門教神話傳說中的「死亡的聖地」、「贖罪與來世之鄉」、「生死同源地」。而流經古城的恆河水則來自天上，藉由濕婆大神的頭髮分成七股流下人間，用來洗滌世人罪孽，洗淨身心，拔除輪迴之苦，免墮惡趣，因此得以往生天界。許多信眾拚著老命也要撐住那最後一口氣，苟延殘喘來到河邊洗淨，然後含笑以終。一旁的火葬台隨時準備妥當，一把火燒成灰燼，隨風飄落恆河。

旭日尚未東昇，河岸燈火通明，閃爍的倒影晃呀晃的，竟然呈現出一片金黃。喧鬧的市集早已開始，路旁除了乞討的乞丐，還有許多神怪打扮的修行者，



●旭日尚未東昇，河岸燈火通明，閃爍的倒影晃呀晃的，竟然呈現出一片金黃。



●裝神弄鬼，也是一種行銷。

有的扛著毗濕奴的矛叉，有的在屋簷下打坐，無非是吸引遊客前來拍照，討點打賞。一個女丐懷裡抱著小娃兒，直纏著法師討賞，只見那娃兒安靜地瞪著一雙大眼，直勾勾望著你瞧，眼神空蕩。導遊說那根本不是一對母女，娃兒只是乞討的道具，出門前都服用過鎮定劑，幕後有丐幫組織在控制。

我們租了艘舢舨順流搖到火葬台附近，岸邊一群人聚集在一起，正忙著進行人生最後一場儀式。旁邊不遠處一堆柴火燒得正旺，一位身罩白衫的光頭男子來回不停地踱著方步，頭頂僅剩的一小撮髮辮隨著步伐上下跳動，那肯定是死者的長子，負責點燃柴火後必須不停走動，否則屍體無法燃燒成灰。淺灘上擠滿了沐浴淨身的人潮，各色人種俱全。原本有兩位團員也準備入境隨俗，掬一把恆河水潑盡累劫業障，等到親臨現場目睹生死輪迴一線牽的場景，都打退堂鼓了。

遠眺對岸沙丘盡頭，泛著金光的朝陽正緩緩升起，成群的紅嘴鷗繞著舢舨翻飛，時而俯衝破浪叨取食物，時而飄浮在水面上隨波逐流，好不自在！一時興起，與船夫換了搖櫓的位置體驗一下在恆河上撐舢搖櫓的滋味，當下心生一念，不禁脫口而出：「哇！這艘法船正在度我們大家過恆河，登彼岸哪！」全船的人笑成一團。

沙丘上許多遊客正忙著挖取「恆河沙」帶回去作紀念，我帶的是支大號水瓶，一面裝填一面心想這坨泥沙樣子灰灰髒髒的，怎麼也比不上去年由東沙島帶回來的貝殼沙漂亮，據說回去還須沐浴齋戒、牽繞紅絲線持咒十萬遍，才能煉成金剛明沙。倘若真能如實持咒十萬遍，即使沒這恆河沙，也早證悟成就了，哪裡還須這些沙？想著想著只裝填不到一半就再也提不起勁繼續裝下去了。（未完待續）



●火葬台：生死輪迴一線牽。



●丐幫的道具：只見那娃兒安靜地瞪著一雙大眼，直勾勾望著你。

【元亨佛學院 101學年度招生】

一、辦學宗旨：

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

二、教育方針：

- (1) 導正見、立正志、履正行。
- (2) 提升道念、長養道心、深植道根、儲備道糧。

- (3) 建構理想的、和諧的——輾轉相諫、輾轉相教——僧團。

三、特色：

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

四、學制：

- (1) 大學部——四年（採學分制）
 - (2) 研究所——三年（採學分制）
- 五、在學待遇：

學雜費全免、供膳宿、教科書。
（研究生暨成績優良者提供獎學金）



六、報考資格：

18~40歲高中（職）以上，身心健全之出（在）家女眾。

七、報名日期：

即日起至101年7月31日止接受報名。

八、考試日期：另行通知。

九、報名方式：

一律以掛號郵件寄至「元亨佛學院教務處招生組」。

高雄市鼓山區元亨街5號

No.5Yuan-Heng Street,Kushan District

Kaohsiung,Taiwan,R.O.C.

■考試地點：

元亨佛學院／高雄市鼓山區元亨街5號。

■考試科目：

- (1) 筆試：佛法概論、國文。
- (2) 口試：口試不合格者，概不錄取。經審核通過者，個別通知。

■聯絡電話：(07) 5330186 或

E-mail: shihui ren@gmail.com

■簡章、報名表：請來電索取或至

元亨佛學院網站

<http://www.yhm.org.tw>下載。

【台南女眾佛學院招生】

一、報名日期：即日起

二、考試日期：另行通知

三、考試科目：國文、佛法概要。

四、報考資格：國（高）中以上畢業之僧、俗女眾。

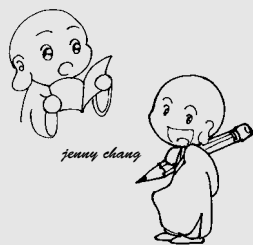
五、在學待遇：免學費供膳宿，另備有零用金。

六、修學年限：四年

七、地址：玉井鄉豐里村222號 感恩精舍

八、電話：(06)五七四—三六六九

■請來電或親自至本院索取報名表



《妙林》第24卷2月號【收支表】(101/2/1~101/3/31)

收 入：

1. 上期結轉	NT\$ 78,970.00	
2. 元亨寺入款	200,000.00	
3. 助印善款	33,616.00 (100/12/1~101/1/31)	
4. 助印善款	30,485.00 (101/2/1~101/3/31)	NT\$343,071.00

費 用：

1. 稿 費	NT\$ 19,000.00	
2. 印 刷 費	82,800.00	
3. 裝 訂 費	12,000.00 (23卷合訂本)	
4. 信封40,000組	76,000.00	
5. 郵電費	31,244.00	
6. 雜支	2,750.00	NT\$223,794.00

結轉下期 NT\$119,277.00

本期發行 3,600冊

【101/2/1至101/3/31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

◎劃撥帳號：4 1 8 8 1 5 0 8

戶 名：劉英治（釋淨明）

現金：4,300元：釋會忍。2,000元：釋韋定、顏子評、蔡德逢。1,600元：劉宜佩。1,500元：蔡尚承、蔡永承、蔡侑宸合捐。1,000元：釋會至、張義、莊和平、黃文英、常雅涵。500元：陳惠君、蕭剛。400元：釋和融。300元：吳承鐸。合計：20,100元

劃撥編號518~523：3,000元：聖善寺、台中佛教會館。1,000元：周建伯、黃麗淑、超聖禪寺、淨覺院菩提圖書館。500元：釋寬慧。合計：10,500元-115元=10,385元



淺談腸病毒 引起的疾病

◎謝麗煌

王小明（四歲六個月）一大早就到診所看病，媽媽訴說小明已發燒二、三天（攝氏三十九度）、食慾不佳，小明亦喊嘴巴痛。臨床檢查發現小明懸壘垂兩邊軟顎上各有四、五個水蝕（有時是紅斑點或潰瘍之周圍有紅斑環），手掌、腳底及兩膝蓋亦有一、二個水蝕（周圍有紅斑環），肛門周圍亦有紅斑環，此時可確定感染腸病毒之手足口病（Hand foot and mouth syndrome），故建議王小明回家休養，不要上幼稚園，以免傳染其他小朋友。

克沙奇病毒A16型是手足口病症候群的主要病因，且具有腸病毒感染之典型表現，如潛伏期短（四到六天）及夏、秋季高峰，臨床上發生皮膚疹（水蝕）、黏膜疹複症的表現率極高，在幼兒接近百分之百，學齡兒童百分之三十八。此病開始時，先有發熱、厭食、倦怠及口腔痛等輕微的前驅症狀，發燒之後一到兩天，黏膜疹出現，然後皮膚疹也跟著出現。口腔內部的病變為潰瘍狀，其大小約四～八毫米，受侵犯的地方是上軟顎近懸壘垂兩邊及舌頭，手病變及腳病變常見且通常為水蝕狀（手掌及腳底常受侵犯），液體漸漸被吸收後，水蝕在一周左右消失。

蝕疹性咽峽炎（Herpangina）的特點是發燒來得突然，初始體溫差異極大，從正常到攝氏四十一度不等，幼兒的體溫較高，大一點的小孩常抱怨頭痛及背痛，五歲以下小孩約百分之二十五有嘔吐情形，大部分病例在第一次就診或發燒開始不久，口咽部即可見到典型的變化，為一～二毫米水蝕或潰瘍。這些病變先以丘疹狀出現，繼而在短而不等的時間內變成水蝕及潰瘍，這些病灶一個個分開，界線分明，每個病人平均約有五～十個，有些人只有一～二個，亦有多達九個或更多的，每一個水蝕或潰瘍的周圍有紅斑環，直徑不一定，可達十毫米左右，病灶只要出現在前扁桃腺柱（Anterior Tonsillar Pillars），也可發生於軟顎扁桃咽壁上，大多數蝕疹性咽峽炎輕微而無合併症，病期一般為三～六天。

上述兩種疾病之鑑別評斷，臨床上從水蝕（或潰瘍）的發生部位就可以很清楚的分辨，手足口病的水蝕（或潰瘍）分布在上軟顎近懸壘垂兩邊、手掌、腳底、左右膝蓋及肛門附近，而蝕疹性咽峽炎的水蝕（或潰瘍）主要分布於扁桃腺周圍的咽峽部位。

最近幾年由於媒體發達及衛生機關的極力宣傳及輔導，一般民眾對腸病毒有較深入的認識，亦知如何預防，學校老師亦幫忙宣導，學生若感染腸病毒馬上送回家休息，就不會在同學中互相傳染，感染人數已年年降低，是可喜的現象。☺

轉載自：高雄醫學大學附設中和紀念醫院《社區健康報》NO.04(2011年03月01日出刊)

莫高窟知性之旅 (六之一)

◎釋顯慧／文圖



●請參照圖說50

佛殿窟美輪美奐

佛教於西元前六世紀開始在印度流傳，但是佛教在何時產生造像藝術，一直是非常重要的課題。佛陀曾對弟子說：「阿難！我般泥洹後，族姓男女，念佛生時，功德如是；佛得道時，神力如是；轉法輪時，度人如是；臨滅度時，遺法如是。各詣其處，遊行禮敬諸塔寺已⁵⁰。」經中佛陀僅有囑咐弟子要禮敬諸塔和寺院，並無交代造像之事。佛入涅槃後，佛教在三百年間分裂成許多部派——部派佛教，又國王和長者們護持佛教及大事興建佛塔和僧院，時有百姓稱為阿育王「起八萬四千塔已，守護佛法⁵¹」和「……有窣堵波，是迦膩色迦王所造⁵²」。由此觀之，孔雀王朝的阿育王建造八萬四千佛塔，遍及五印度；貴霜王朝的迦膩色迦王建造窣堵波塔於北印度，可見當時佛教的興盛和普及。當佛陀入涅槃後，佛教徒大都以象徵的造型來表達對佛陀的存在或憶念，如佛塔（見圖⁴⁹）、法輪（見圖⁵⁰）、佛足印（見圖⁵¹）、菩提樹或金剛座（見圖⁵²），此時期的佛教藝術可謂無佛像時期，可從桑奇古塔的佛陀故事石雕中得到見證⁵³。

佛教造像以偉大的人間佛陀作為基本造型的呈現，大約起源於貴霜王朝的迦膩色迦王（西元二世紀），又將佛法傳播至中亞，與西方國家互相往來。佛教在造像學上有犍陀羅和秣菟羅兩大風格，前者在印度西北部的犍

妙林園地



陀羅(Gandhara, 今巴基斯坦的白夏瓦), 其造像風格融合了印度本土的抽象和西方寫實的形式(見圖⁵⁶)；後者在朱木拿河岸(印度中部恆河上游地區), 其藝術風格具有印度濃厚的本土文化傳統風格(見圖⁵⁷)，印度的兩大佛教造像的流派對中國各地區的造像亦有深遠的影響。

佛教傳入中國後，爲了適應中國人在不同的時代、文化和時空背景的需求，佛教造像藝術在不同的地質條件下，各自發展以石雕、泥塑和石胎泥塑等藝術表現形態，就莫高窟崖壁地質是屬礫岩層，適合以泥塑和石胎泥塑的塑像。以下提供幾個莫高窟不同時期的窟形、龕形、壇形、塑像的數量和主尊佛像的姿態來詮釋佛教造像藝術的造型和風格。

西魏 第二四九窟⁵⁸ 覆斗式形制(見圖⁵⁸)

北魏時期的洞窟形制，主要是中心塔式的窟形。直至西魏時期所開鑿的石窟形制是繼承了北涼第二七二窟的覆斗形制，此種窟形延續至宋朝，因窟頂形如覆斗而得名。覆斗頂窟形的平面呈方形，此受漢墓形式影響，中央無中心柱和佛壇，在窟頂中心開有向內縮小的凸字形，且形成方形——即藻井。從藻井中心形成四個梯形坡面稱爲坡，因藻井形如倒斗，又稱倒斗窟形。覆斗式的窟內空間寬敞明亮，適用於宣說佛法及瞻像禮拜之用。此窟主室寬四點六八公尺、深五點六八公尺、高四點六五公尺；西壁開鑿一個券形龕，龕內塑倚坐佛



●請參照圖說⁵⁸



●請參照圖說⁴⁹⁻¹



●請參照圖說⁴⁹

一身，高二點四公尺，塑像的組合本是五尊式的組合，因左右各塑脅侍菩薩，已不存在，龕外左右各塑菩薩一尊，立於蓮台上。主尊釋迦牟尼佛著通肩式的袈裟，極為薄透，如濕衣狀緊貼軀幹，使四肢突顯，腰部變為苗條，其臉部眉目清秀，神情恬澹，造型清秀大方，身形修長。佛像之橢圓形的頭光和身光皆繪火燄紋樣（見圖59）。

北周 第二九六窟 覆斗式形制

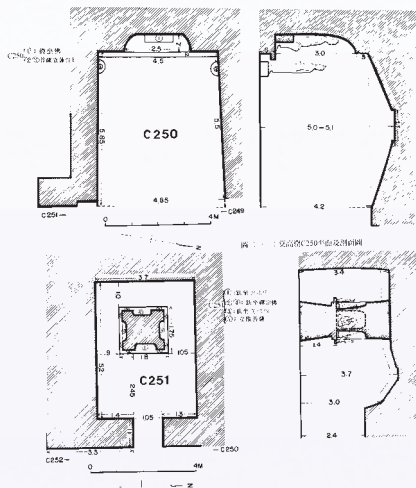
北周時期的主尊佛像造形承襲前朝以倚坐為主，但亦有結跏趺坐像。此窟是覆斗單井窟形，前室三點六五公尺、深一點五公尺、高三點一公尺；主室寬四點五公尺、深四點三五公尺、高三點三公尺；西壁開鑿一個圓券形龕，龕內塑像是五身像式，倚坐佛一身，高二點二公尺；二弟子及龕外有二脅侍菩薩（見圖60）。北周的造像以頭大而身短，面形方圓，故造像比例顯得不協調，但此窟亦繼承了西魏的造像，身體修長秀麗，面部清秀。主尊釋迦牟尼佛內著繫帶式的僧祇支，外著通肩袈裟，兩眉微粗，兩眼微睜，雙肩渾圓，袈裟的下擺呈現層層疊疊的皺摺，雙手皆損毀。兩側塑迦葉尊者於佛之左側，著灰色僧祇支，未搭袈裟；阿難於佛之右側，內著僧祇支，外披袈裟，兩者皆塑成清秀的少年；菩薩梳高髻，眉額慈祥，菩薩雙手修長過膝，繫腰帶，龕外右邊菩薩著交叉天衣並繫結於腰部上方，左邊菩薩披天衣過肩下垂。（未完待續）



●請參照圖說52



●請參照圖說51



●請參照圖說56



●請參照圖說57

【註釋】

52 《大正藏》1冊，《佛說長阿含經·遊行經》卷4，佛陀耶舍和二佛念，頁26a。

53 《大正藏》50冊，《阿育王經》卷1，僧伽婆羅，頁136a。

54 《大正藏》50冊，《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷2，玄奘，頁330a。

55 在1888年無意發現了桑奇古塔，其遺蹟位於印度中部的中央邦的首都波帕爾東北方的桑奇村，其興建年代從孔雀王朝阿育王時期（西元前三世紀）至帕拉王朝（西元9-12世紀）。古塔有三座：大塔，又稱佛塔，塔門橫樑和柱子雕有佛陀傳和本生故事（見圖58），與其弟子的真身舍利；二塔，亦稱法塔（見圖54）和三塔，後人稱為僧塔（見圖55）是佛弟子舍利弗和目犍連的遺骨。資料來源：林許文二和陳師蘭2003《印度佛教史詩：圖解桑奇佛塔》橡樹林文化出版。

56 本文以敦煌研究所所編的洞窟號碼為範例，但窟圖和尺寸的來源是石璋如的《莫高窟形》，又編號是採用張大千所編之洞窟號碼。因不同時期，不同的學者對莫高窟進行編號，就有不同，但都是同一個石窟。

【圖說】

49 禮敬佛塔是雕刻在桑奇大塔北門橫樑，塔身為高聳的覆轍塔，下有基壇，台基上有兩位佛教徒在禮拜佛塔，中間有三層繞塔的欄杆，上有裝飾的壁帶環繞，覆轍上安置有平頭，在上有四層的疊澀出簷，最上面有三隻寶傘。佛塔是佛涅槃後，由八國分別起舍利塔供養佛之舍利，故有見塔如見佛。

圖片來源：林保堯1997《佛教美術全集》佛教美術講座 Vol.2, p.43, 藝術家出版社。

50 法輪代表佛陀初成道至鹿野苑為五位比丘說法，史稱初轉法輪。佛將其教法喻為轉動的車輪，運轉於大地。法輪如車輪置於須彌座上，在上有寶傘。圖片來源：林許文二和陳師蘭2003《印度佛教教史詩：圖解桑奇佛塔》p.21，橡樹林文化出版。

51 佛的足心印有法輪，代表佛以其雙足遊化西北印度，為眾生說法。佛經中常有弟子、長者和國王等，頂禮佛足。如《大般若波羅密多經》云：「前詣佛所，頂禮雙足。」可想而知，佛之雙足對佛弟子而言是最尊貴的，故以他們尊貴的頭去頂禮佛陀雙足，表示他們完全敬禮和臣服於佛。當佛入涅槃後，佛弟子若能見佛足印如見佛之聖容。圖片來源：林許文二和陳師蘭，2003，《印度佛教史詩：圖解桑奇佛塔》，p.81，橡樹林文化出版。

52 桑奇古塔對菩提樹和金剛座有兩種表現的形式：一是單獨雕刻菩提樹或金剛坐；二是結合兩者來表達佛陀的覺悟。此圖是屬後者，菩提樹常雕於金剛座的上方，上在置寶傘。圖片來源：林許文二和陳師蘭2003《印度佛教史詩：圖解桑奇佛塔》P. 21，橡樹林文化出版。

53 桑奇大塔。圖片來源：林許文二和陳師蘭2003《印度佛教史詩：圖解桑奇佛塔》P. 16，橡樹林文化出版。

54 桑奇二塔。圖片來源：林許文二和陳師蘭2003《印度佛教史詩：圖解桑奇佛塔》P. 16，橡樹林文化出版。

55 桑奇三塔。圖片來源：林許文二和陳師蘭2003《印度佛教史詩：圖解桑奇佛塔》P. 16，橡樹林文化出版。

56 佛陀立像是由灰色片岩所雕塑而成，大約是犍陀羅一二世紀的作品，高114.3公分。犍陀羅時期佛像風格是融合了東方的人間形象的性格與西方的現實形式來表現人間形象的佛陀。佛陀有波浪似的捲髮，輪廓飽滿的臉頰，表現出超人間性的特徵，如智慧的頂髻，眉間的白毫，彎月的眉眼，眼神半閉半開的甚深禪定，挺直的鼻樑，厚實的嘴唇，表現出沉靜內斂的藝術形象。佛著深厚的袈裟，自然的衣紋，但右手毀損，左手握著衣角。圖片來源：林保堯1997《佛教美術全集》佛像大觀Vol.1，P.47，藝術家出版社。

57 佛陀結跏趺坐像是由赤色砂岩所雕塑而成，大約是秣菟羅一二世紀的作品，高51.4公分。犍陀羅時期佛像風格有著印度傳統健壯裸露的力與美藝術風格，佛陀有螺形高髻，眉毛修長，眼微睜大，下唇較厚，表現出端莊靜寂的藝術形象。又因氣候炎熱，佛著單薄的偏袒右肩的袈裟，衣紋緊貼軀體，寬肩厚胸的軀體突顯，腰間可見袈裟內著裙的繫結。右手上提，手掌向上，左手作插腰式，但手掌平放左腿上。圖片來源：金申1997《佛教美術全集》佛像鑑定與收藏Vol.7，P.95，藝術家出版社。

58 圖片來源：石璋如1996《莫高窟形》窟圖暨附錄Vol.2，P.165，中央研究院歷史語言研究所。

59 圖片來源：孫毅華和孫儒僩2003《敦煌石窟全集》石窟建築卷Vol.22，P.68，商務印書館。

60 圖片來源：孫毅華和孫儒僩2003，《敦煌石窟全集》，石窟建築卷，Vol.22，P.69，商務印書館。



●請參照圖說54



●請參照圖說53



借花獻佛

油畫：朱志堅