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25卷 10月號

本刊贈閱 歡迎索取
西元二0一三年十月三十一日發行（雙月刊）佛曆二五五七年
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 中國佛教會2013兩岸佛教文化交流座談會、第24屆全國佛學論文聯合發表會

02 元亨寺佛學研修部聯合開學暨結業典禮、九九重陽大悲懺法會

03 高雄市佛教會歡慶102年度九九重陽節

【菩公遺訓】

04 發長遠心..◎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(十七)..◎釋會忍

【時事診療】

13 邪來煩惱至 正來煩惱除..◎釋乙性

【演培長老徵文入選】

19 澄觀華嚴心要觀與三聖圓融觀之研究..◎釋正持

31 初期佛教業論研究──以「自淨其意」為核心之探討..◎涂均翰

【妙林園地】

43 法音宣流──斷除習氣..◎釋淨明

45 波羅蜜園地──一畝田..◎釋生定

48 修行與做學問──《台灣佛教一甲子》讀後感..◎禪慧戒定

61 生活事件──柴火薪傳..◎陳海晏

65 編織歲月──關閉一道門 打開一扇窗..◎朱慧娟

68 花樹菩提──罌粟花..◎淨璃

74 健康有約──眼睛有問題應找眼科醫師診療..◎吳國揚

77 行腳手扎──千年古都文化扎記(四)..◎釋顯慧

73 教息會報

封面攝影：元亨景觀・觀音殿／李政翰

①～④由中國大陸中國佛教協會、中華宗教交流協會及台灣中國佛教會舉辦的「中國佛教會2013年兩岸佛教文化交流座談會」，一行45人由訪問團團長、中國佛教協會副會長明生法師帶領抵達高雄光德寺，出席高雄市佛教會、屏東縣佛教會、台東縣佛教會暨大高雄佛教會之聯合歡迎午宴。餐敘中，原住民朋友一曲「我們都是一家」的歌聲，由台上唱遍台下，中國國家宗教事務局副局長——蔣堅永受邀隨合音起舞，在歡樂融洽的氛圍中，蔣居士被群眾高高舉在舞台中央，展現原住民朋友與大會最誠摯的歡迎。這項宗教交流由中佛會理事長圓宗長老促成，希望透過交流使兩岸佛教密切互動，讓民眾在佛陀的教法中獲得向上、向善的力量。(圖・妙林編輯部、釋會雲/102.9.12)

⑤～⑥元亨佛學院教務長會忍法師，率同學一行參加光德寺淨覺僧伽大學主辦的「第二十四屆全國佛學論文聯合發表會」，並擔任第二場次論文發表會之講評人。元亨佛學院——釋宏觀同學也以〈阿羅漢留多壽行之研究〉一文參與發表。會後，隨即舉行主辦單位交接典禮，由玄奘大學文理學院院長昭慧法師代表接受，「第二十五屆全國佛學論文聯合發表會」，明年將由玄奘大學宗教學系接棒。(圖・妙林編輯部/102.9.21)

②

①

④

③

⑥

⑤

⑦～⑨元亨寺佛學研修部(元亨、淨觀、覺元、光照、蓮華、法隆)聯合開學暨結業典禮，假元亨寺梵音講堂舉行，由住持淨明和尚與班主任濬慧法師共同主持。住持和尚以佛陀的智慧與慈悲，期勉同學抱持終身學習的精神，藉著佛法的光輝帶領大家朝向解脫大道；班主任濬慧法師則針對課程做條理簡要之報告；學員代表亦上台分享，感恩師長的引導，感謝眾緣之成就。大會交織在謝師、頒獎、感恩、鼓勵的喝采聲中，隨研修部所屬合唱團的獻唱，及各項演出，台上、台下互動熱絡，為前一階段的結束，新學期的開始，啓動無止境的修學之路。

(圖・陳靜芳/102.9.15)

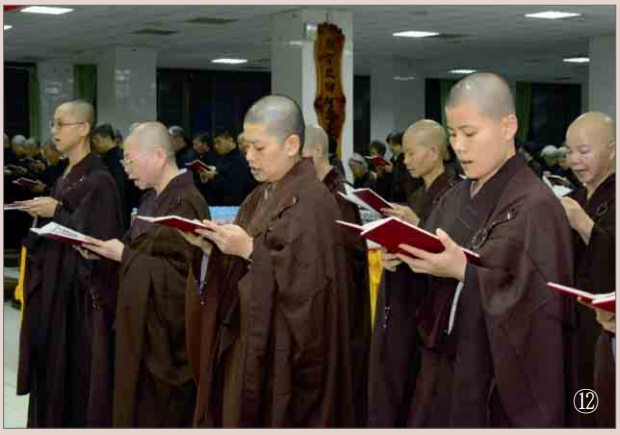
⑩～⑫農曆九月九日，元亨寺佛學研修部舉行九九重陽大悲懺法會，由顯慧法師主法，四眾弟子共聚一堂，藉由大眾的威德力禮佛拜懺，洗滌身心，祈願世界和平、國泰民安、風調雨順。(圖・王清江、陳靜芳/102.10.13)

⑩

⑦

⑪

⑧


⑫

⑨

⑬～⑱高雄市佛教會為歡慶102年度九九重陽節，假元亨寺舉辦重陽敬老演出活動。大會在佛寶歌聲中揭開序幕，隨即由理事長淨明和尚致詞，法師以故事一則勉勵與會長者，高雄市政府民政局曾局長亦前來祝賀。接著週日學佛班演出「繽紛獻吉祥」、「敦煌舞蹈」；淨覺育幼院以踢踏舞詮釋「真愛」；妙崇寺的「歡慶團圓」討好喜氣；壓軸好戲，由元亨寺佛學研修部學員獻上「千金小姐憨女婿」，此項媲美專業水準的歌舞劇，逗笑了與會大眾，也讓向來持重的法師們豎起拇指開懷讚賞。節目最後，在摸彩的時刻，大夥隨著唱號，緊盯彩卷……；雖說，今天的出席，無關乎中獎與否。就整個會程而言，不僅是節目動人、素餐味美、壽桃糕餅也很窩心、佛教會致贈的紅包300元，更是令人喜上眉梢。尤甚莫過是與會大眾處處享受敬老尊賢的禮遇，看得見主辦單位的用心，和各協辦團隊的襄助。(圖・王清江、陳靜芳/102.10.12)

⑭

⑬

⑯

⑮

⑱

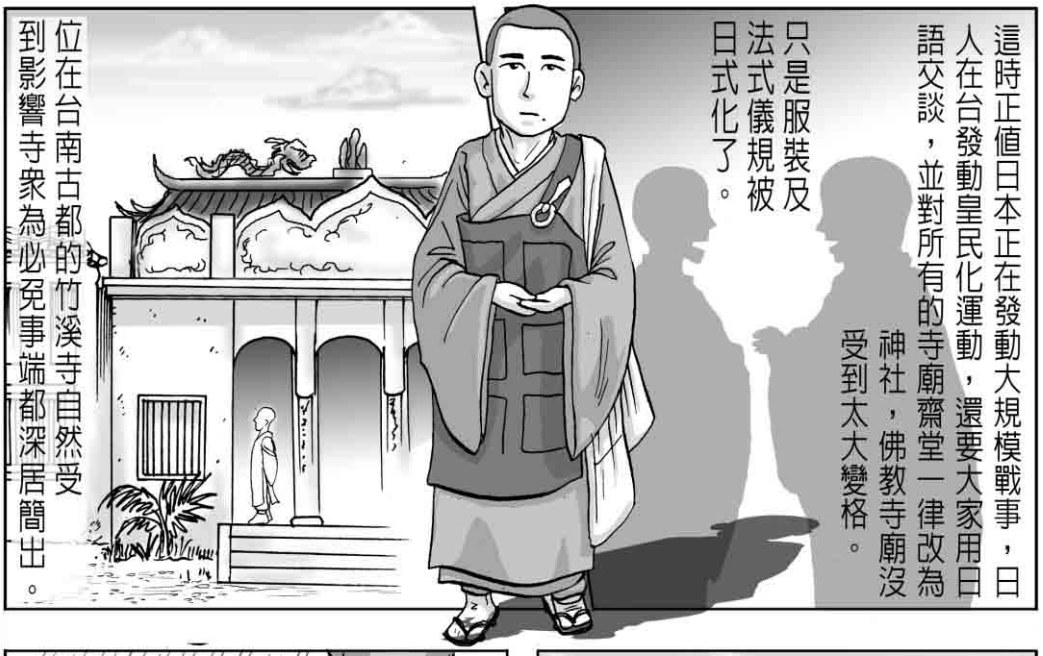
⑰

菩公遺訓

發長遠心

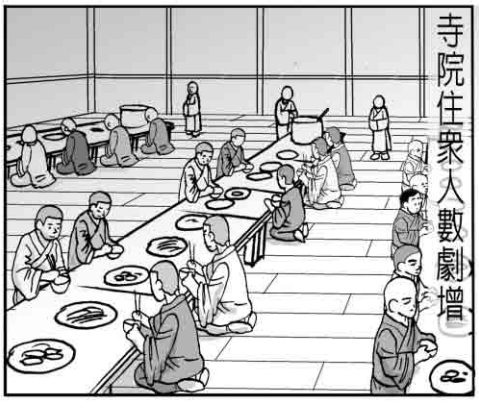
在菩提道上修行者多，但成就者卻少，其原因是什麼呢？我想修行的過程中，最重要的是不可以好高騖遠，必須先從五戒、十善等有漏善開始修學。慢慢地修到清淨無漏，證得五蘊皆空，通達無我、人、眾生、壽者四相，那才算是圓滿成就。想得到這種境界，首先必須確定其目標，在通達目的地之前會經過哪些地方，換哪幾種交通工具，都要清楚明白，否則容易白忙一場？

當目標確定，方法瞭解之後，不畏艱難地努力前行，在穩定中慢慢求進步，最後一定能達成目標。雖在過程中難免會再生起習氣煩惱，但也會因戒行清淨，自然而然能身心安定，日漸趨向解脫之道。這一份的利益功德由何而來呢？如何才能不被境界所轉？我想修行道上，最重要的是要憑著一份長遠心，一天修一點點，一天改一點點的方式，不畏成佛道遠，慢慢來成就自己的法身慧命。


這時正值日本正在發動大規模戰事，日人在台發動皇民化運動，還要大家用日語交談，並對所有的寺廟齋堂一律改為神社，佛教寺廟沒受到太大變格。
只是服裝及法式儀規被日式化了。
位在台南古都的竹溪寺自然受到影響寺眾為必免事端都深居簡出。

我在這時藉到臺北縣五股觀音山凌雲禪寺參學而避開戰亂。

民國三十一年二月回到竹溪寺後又遇日政府徵收竹溪寺寮房用地建忠靈塔……


寺院住眾人數劇增

呼 呼！
一淨師父跟淨字輩的師父都移外發展去了……
Ooo
是該我離開的時候了！
Ooo
民國三十一年十二月時值（廿一歲）我決定離開竹溪寺，前往關仔嶺－碧雲寺，掛單參學去了！
台南－竹溪寺
白河－關子嶺－碧雲寺

台南—白河區關仔嶺—碧雲寺
民國三十一年，二次大戰爆發，台灣各軍事要地與糧食供應區受美軍轟炸…
砰！
轟！
轟！
1942-
大家都來山上避難了！
最近常常有美軍飛機來轟炸！
對啊！
嘉義的李富豪也帶妻小來了耶！
真的啊！
當然啊！現在這個時機啊！我們寺裡面吃的要比其它寺的好呢！
我們自己有種稻米，三餐還有地瓜飯、粥可吃呢！
(待續)

《俱舍論》分別世間品（十七）

◎釋會忍

第四章　特就有情的住、沒及三聚分別論

第一節　有情住與四食[126]

有情的緣起已有廣說，這些有情又依什麼而住，偈頌說：

有情由食住，[127]段欲體唯三，非色不能益，自根解脫故。

觸思識三食，有漏通三界，意成及求生，食香中有起。

前二益此世，所依及能依，後二於當有，引及起如次[128]。

依契經所說，從世尊自證悟一法，爲正覺時而正說，所有一切有情無非都是依食而住。[129]

何等爲「食」？

食有四種：一段食、二觸食、三思食、四識食。[130]

段食又分爲二種，即細食及麤食。[131]所謂細者是「中有」之食，以香味爲食之緣故，以及天人、劫初眾生[132]所吃的都是細食。因爲吃了之後不會變成糞穢物的緣故，食物吃後如同油灌入砂中、立即散入於肢體當中；或像細污虫、[133]嬰兒等之食物，皆稱爲細食。與此相反稱麤食。

這樣的段食只在欲界，捨離了段食及貪則可生於上界，所以說段食唯是欲界所繫。香、味、觸三者都是段食之自體，因爲可分成一段段來各別食飲，即可分別用口、鼻來食用之。

（問）日光、樹影、火炎、涼風又如何成爲食之物呢？[134]

（答）傳說此語可從很多的方面來證明，[135]它雖不可飲噉食用，但卻能保持身體的健康。另者，也是細食所持含攝，例如塗抹、擦洗等。

色塵亦可成爲段別之飲物，爲什麼不可以成爲食呢？[136]

因爲色塵不能助益於自已的眼根和解脫者。稱爲「食」，必須先能資助利益於自已的眼根和大種才能稱爲食。而後再遍及到其它的餘根及大種。所以飲噉色塵時對於自根及大種都不能有所助益，更何況能再助益到其它的。

由於他們諸根所緣的境各別之故，[137]又有未解脫未離欲者，有時見色而生起喜、樂者，是緣色而生「觸」，這觸食而非色是食[138]；又，如不還者及阿羅漢等是已解脫食貪的聖者，雖然見到種種無上妙色的飲食，但對身體也不會有所助益。[139]

觸是根境識三和合而生起的種種之觸。思是意業，識是識蘊。此三種都唯有漏，通於三界皆有。

爲什麼食的體性不通於無漏？毘婆沙師作如是解釋，能夠資助諸有漏才具足稱爲食之定義。修無漏法是爲了滅除諸有。又契經說：食有四種，能令三界五趣的有情眾生安住，及能資益於諸求生者。但無漏不是這樣，所以不是食之體。

所謂「部多」，[140]是顯示已生之義。已生於諸趣中皆稱爲已生。

再說求生是什麼名目呢？即是中有的稱謂。佛世尊以五種的名稱來說中有的性質。[141]有哪五種呢？

(1)意成，中有是從意所生，並非由精血等外緣和合所成的緣故。

(2)求生，中有經常喜歡去尋察未來當生之處。

(3)食香，因爲中有必須有香食所資助，才能前往未來受生之處。

(4)中有，中有是存在於生有與死有二趣之間的所有諸蘊之緣故。

(5)名起，因中有是對未來當生之處，而暫時現起之故。如契經所說：生起有壞的自體（有無常可破壞自體起），有壞的世間生（有無常可破壞世間生）。[142]所說「起」即是中有。又經中說：有補特伽羅，雖斷了起結，但卻未斷生結。[143]

對此文句經中廣說爲四句。第一句，雖已離欲、色二界的貪，但仍貪無色界的上流者阿那含。[144]第二句，中般涅槃。[145]第三句，諸阿羅漢。[146]第四句，除去前面的諸相。[147]又所謂「部多」，是指阿羅漢。[148]反之，其餘的凡夫、有學、諸有愛染者名爲「求生」。

那幾種食能令部多（阿羅漢）安住？那幾種食能資潤利益求生的有情？毘婆沙師說，都具有四食。

一切愛染的有情，[149]是以段食爲緣，資益現在的色身，而招後有的果報。世尊所說的四食，[150]都是以眾生的病、癰瘡、毒箭等之作爲根本，招致老、死的因緣來說明之。[151]

由此可見思【識、觸】食亦可以令現身安住。（例一）於世間有傳言，以前有一父親，因遭逢飢饉時期，因此想前往他方。自己已經非常飢餓羸弱，但尚有二個幼子待撫養，心想帶他們一起去，但又無能爲力，於是以袋子裝滿灰後掛在壁上，安慰此二子說那是麵袋。這二個小孩對著麵袋滿懷希望，因而能多延長生命。但後來有人去取下麵袋打開來看，孩子一見裏面皆是灰，因而絕望便死。

（例二）又在大海中有許多的商人，因遭海難船隻毀壞，同時也失掉飲食。但遙見海中有積聚很多的泡沫，以爲它是海岸，意念馬上生起希望，因而生命得延長。但等到達那邊時，得知並非自己所期望的便絕望而死。

（例三）《集異門足論》說：[152]於大海中有體大的眾生，會登到岸上來產卵，產後會將卵埋在砂內，再回入海中。如果母親經常思念此卵它就不會壞，如果不去思念它，卵即敗亡。（經部難）這「母思卵則不壞」的說法是不應理，因有違背食的定義。那裏有別人的思食能幫我們維持自身的呢？依正理上實應說：若卵常思念母親，則就不會壞爛，如果忘了憶念則就會死去，生起思念母親之思是在觸位。（待續）

【註釋】

[126]參照《大毘婆沙論》卷一二九（大正二七・六七四上）；《順正理論》三十；《光記》卷十（大正四一・一八〇下）。

[127]一切有情依食而住，所謂食是有利於自根與所依的大種，助益於解脫者。分爲段、觸、思、識之四種，其中段食說是分段攝取之義。而只存在於欲界，其體局限於香、味、觸之三種，色境是不具備如上的資格，所以無攝於食。觸、思、識的三食唯有漏，通三界。

此四食在經典中，是可以安住資益已生求生的眾生。所謂「求生」佛教對中有而另有命名爲五種，五種者：一意成、二求生、三食香身、四中有、五起。

此四食的功能作用中，段食、觸食之二食如次能助益所依的有根身，和能依的心、心所。思、識的二食，一是可引當來的有，另一是起當來的有，當來的有即是未來之生，由思食引生之，以此爲本而識食又成爲起」。

[128]舊譯：段食於欲界，以三入爲體，非色入由此，不利自根脫。觸作意及識，三有流通三，意生尋求生，乾闥婆中有。對有爲益此，能依所依二，能引生別有，次第說後二。

[129]契經《雜阿含》卷十七・第四八九經（大正二・一二四下）曰：「爾時。世尊告諸比丘。若於一法。觀察無常，觀察變易，觀察離欲，觀察滅，觀察捨離。究竟苦邊。解脫於苦。謂一切眾生由食而存。」第四八八經亦有同樣經文。

[130]四食《起世因本經》曰：「諸比丘。一切眾生。有四種食。以資諸大得住持故。成諸有故。相攝受故。何等爲四？一者麤段及微細食。二者觸食。三意思食。四者識食。」（大正一・四〇〇中）；其它可參照《雜阿含》卷十五・第三七一經以下；《中阿含・說智經》卷四九（大正一・七三二中）。

[131]細與粗分別爲二種。1.無穢爲細，有穢名粗。2.少軟爲細，多硬名粗。

[132]劫初的人（世界成立之初），因食了地味、地皮餅、林藤皆是無穢的食物。但吃了香稻之後則便有穢（有穢＝粗）。

[133]細污蟲　蟻虱等其體形細小，由染污而生，或在人身之中的虱蟲以食染污以名細污蟲。參照《光記》（大正藏四一，一八一上）。

[134]問觸也爲段食的自體嗎？日光、樹影、火炎、涼風等皆是觸所含攝。

[135]從多　人患寒冷時遇到日光、火炎等的觸，便會有所助益。感覺熱時若遇到樹影及涼風便有所助益，此等都可名爲食，亦可說是分段爲食。特別是飲食只有從多分而說。

[136]色　段食的體，只是香、味、觸三種。色境爲何不可以進入？如果色境與香、味、觸一起俱生，則在段食的香、味、觸中必然會有色，所以在分段中無法得到味的問難。

[137]食的三大條件。1.可資益自根2.資益所依止的大種（生理組織）3.得資益其它的根及大種。

⑬⑧若當他見到喜歡之物品時，心生喜樂，此對身體應有資益，故這樣的色不亦可名爲食嗎？對此問難，本論在此的喜樂是緣色而生？答：若觸其身則爲觸食所攝。

⑬⑨不還者　不將它見爲食，所以由阿羅漢等對食的解脫來說明最爲明白。他們雖也嗅到美味、觸到美食，但只有增加營養，只不過看而沒有增喜樂，因此就沒有什麼資益身體。

⑭⓪部多　梵bhuta的語根，bhu的過去分詞而成之義。舊譯已生。係指三界五趣的有情之義。由奧義書時代已用有情或世界之義而來。

⑭①以下五種是中有的名目，在現存的《阿含經》中可以找到同樣的說法，其中的「意成」如《雜阿含》卷三十四．九五七經（大正二．二四四中）「佛告婆蹉，眾生於此處命終，乘意生身生於餘處」。第二、「求生」在經中沒有相當的。第四、「中有」，如《正法念處經》卷三十四（大正一七．一九下）中說明十七種的中陰（中有）；《五王經》（大正一四．七九六上中）亦有。第三、「食香」，參閱《根本說一切有部毘奈耶》卷一（大正二三．六三一下）。

⑭②有壞　有惱壞、有苦之意思。眞諦譯爲有壞害。惱壞可起身體，依此同樣的世間生起之義，前自體起是「中有」，後世間生是「生有」。在文中「起」原文，是以使役法來顯示「起」ab-hinirvartya），總之，以此「起」（bhinirvartya）字，來證明中有的另一個名「起」（abhinirvrtti）的根據。

⑭③起結是滋潤助益中有的惑。生結是滋潤生有的惑，沒有生於中有者，是不能生於生有。（大正四一．一八一下）

⑭④二界貪　第一單句（斷了起結，不斷生結）。因已斷欲、色界的煩惱，故不受中有，起結已斷。中有只限生在下二界，但貪著無色界的上流阿那含，故仍有無色界的結生。

⑭⑤中般　第二單句（已斷生結，不斷起結）在中有中證涅槃之第三果聖者，未來不受生有，但尚有中有的煩惱。

⑭⑥諸阿羅漢　第三單句（俱斷起結及生結）羅漢沒有生有及中有。

⑭⑦前諸相　第四俱非句（不俱斷起結、生結）異生。

⑭⑧部多　依《光記》是「無生」之義。即諸阿羅漢已離去三界的煩惱不再受生。

⑭⑨諸　思是業的自性；識是與思相應的種子；觸是與識相應的，此觸、思、識三者，雖易見可以資益於求生。但段食爲何可以資益於求生呢？爲解說此問難，而說有愛者即是愛段食之意。

⑮⓪世尊　《雜阿含》卷十五．第三七四經（大正二．一〇三上）曰：「於此四食有喜有貪。則識住增長。識住增長故。入於名色。入名色故。諸行增長。行增長故。當來有增長。當來有增長故。生．老．病．死．憂．悲．惱苦集。如是純大苦聚集。」參照《雜阿含》卷十五．第三七一．三七二經（大正二．一〇二上）。

⑮①病、癰、箭三者皆是比喻五取蘊，由經文是很明顯的可知，段食是愛著於段食者會資益後有。

⑮②參照《集異門足論》第八卷（大正二六．四〇〇下），但《大毘婆沙呢》卷一三〇（大正二七．六七六中）所引的文與現存《集異門足論》「魚龜鱉室首摩羅部盧迦等。出經陸地生諸卵已細沙覆之。復還入水，若彼諸卵思母不忘便不腐壞，若彼諸卵不思念母即便腐壞。」此文中是諸卵不斷的思念母，與本論所引母不斷的思念卵是正好相反，同樣與後面的難破相反。

邪來煩惱至
正來煩惱除

◎釋乙性

自古多少聖，叮嚀教自信，人根性不等，高下有利鈍，真佛不肯認，置力枉受困，不知清淨心，便是法王印。

～摘自〈寒山詩〉

在這個世界上人們必須要面對許多實際的問題，如病魔、貧困、失敗、災厄等，這些卻不斷地困擾著我們。而人們不但不想去面對，大多數都只想逃避這些苦惱；每天只是希望能獲得健康、富貴、幸運、成功等，至於能不能得到？反而產生出各種煩惱，所以有許多新興的宗教也就應運而生。

這類宗教利用了極巧妙的行銷宣傳手法，來掌握住社會大眾的心理。因爲它們聲稱能夠給予人們富貴、健康，以及有避邪除魔的方法。更誇口的說能給予人們開啓勝利之門，帶來繁榮和幸運門之鑰匙，以詐騙手段贏取人們的信任與崇拜。

所以一般人也就在這些引誘之下，不但不加以探討，反而熱心於日夜奔波，汲汲於營取。所以人類的這些慾望，也就造成了煩惱、迷惑的根源。

被慾望所迷惑的人們，就有如饑餓的狗一般，只要在其面前投下肉片，牠就會發狂似的喧嘩、搶食，同樣的，以現實利益爲號召的宗教，自然能夠像砂糖上聚集大批螞蟻一般，在短時間內立刻變成極爲龐大的組織，這種現象實在多得不足爲奇。

● 父母寧信鬼神不信醫，害女童枉送命

據媒體於二〇一三年九月十一日報導，住在高雄市大樹區九歲林姓女童疑似大腸阻塞，灌腸後意識模糊，反覆發燒不止，就醫後不見好轉，家人以爲女童被鬼神附身，循神明指示，找到屏東縣南州鄉神壇乩童替她作

法驅魔，並開藥方吃中藥，不料隔天女童高燒四十一度，白血球指數更飆高到二萬多，病情惡化後，才緊急送醫治療，最終仍於九日宣告不治身亡。

八月三十日開學日，才剛升上小學四年級的女童，還有到校參加開學典禮，但是九月二日上課時，卻因肚子痛請病假，其父母則將她送醫，結果診斷出係大腸受到阻塞，經過灌腸治療後返家休息，可是卻出現意識模糊、反覆發高燒的現象，雖吃藥也沒用。因此她的父母以爲女童中邪，轉而尋求神壇與民俗療法。

女童媽媽及阿嬤帶她南下屏東縣南州鄉某神壇求醫，乩童除替女童驅魔也開藥引吃中藥，沒想到隔天女童昏迷不醒，覺得不對勁，急忙送醫院急診時，發現高燒達到四十一度，白血球指數也升到二萬多，腦部疑似有感染現象，已奄奄一息，院方插管治療未見好轉，雖然立刻轉診到大醫院治療，翌日凌晨因心肺衰竭不治。因女童整整一周沒來上課，直到校方聯絡上家長，才知女童走了。校方表示女童乖巧惹人疼，在校表現正常，一聽家長說她已經往生，當下很錯愕。

● 馬來西亞華裔因驅魔而壓死女兒

據二〇一三年八月六日《自由時報》報導，去年馬來西亞一名二歲華裔女童，在進行數小時驅魔儀式中，被父母、祖母與叔叔等八名親人聯手活活壓死，大馬檳城法院近日對該案做出判決，被告皆因疏忽致死而被判罰鍰了事。

英國《每日郵報》報導，女童三十五歲的父母、二十九歲的叔叔、四十歲的姑媽、六十七歲的祖母在法庭上坦承因疏忽導致女童死亡，他們皆被判罰鍰一萬令吉（ringgit，約新台幣九萬二千六百元）。此外，二十一歲的表姊被判罰鍰五千令吉，十六歲的表哥獲判緩刑，一名印尼女傭因出面作證而未遭起訴。

這起慘案發生在去年八月初，警方在接獲該家族一名成員報案後，衝入這戶檳城大山腳（Bukit Mertajam）民宅，結果發現二歲九個月大的女童赤身被蓋在棉被下，在一間暗室中被八個人層層疊疊緊壓著，他們聲稱女童被惡靈附身，作法是爲了驅邪。法醫指出，女童被壓制時仍有呼吸。

馬來西亞的馬來、華人等族群深信超自然靈界。二〇一〇年，兩名馬來族表親因在靈魂淨化儀式中，殺害其中一人的父母，而被判刑十年，當時他們爲了趕出死者身上的惡靈，以掃把、機車安全帽毆打死者，結果造成二人被活活打死。

● 迷信邪教韓夫妻害死三子女

據韓國《中央日報》報導，有一對夫妻帶著四個孩子，從外地搬到「全羅南道」，向當地居民傳教。二〇一二年一月他們家裡三個孩子生病，這對夫妻到醫院拿了感冒藥讓孩子服用，後來就不再帶孩子看病。最近一名鄰居覺得很久沒有看到這戶人家三個孩子，詢問這對夫妻，他們吞吞吐吐，導致鄰居起疑，強行闖入這對夫妻家中查看，發現三個孩子已經死亡十多天，屍體腐爛。

這三個孩子年齡從一歲到十歲，警方調查顯示，這三個孩子生病時，他們父母用皮帶和蒼蠅拍拍打他們，認爲這樣可以驅鬼，同時也禁食禱告，導致孩子身體受傷，又得不到醫治，因此死亡，警方把這對夫妻依過失致死罪逮捕。

● 摧殘非洲少女的陪睡稱可驅惡魔

在非洲大多數國家，如果妻子死了丈夫或少女死了父親，當地村民們就會請來一名男子，陪這名寡婦或未婚少女睡上一晚來「驅除惡魔」，這些專門從事「陪睡」行業的男子，則被當地人稱做「清潔者」。摧殘非洲少女的陪睡習俗，係自稱睡一晚可驅除惡魔的邪見。然而這些所謂的「清潔者」，事實上卻是非洲大地上「最骯髒的人」，他們屬於愛滋病感染率最高的人群，並肆無忌憚地將這些可怕病毒傳播給至少數十萬無辜的女性。

一些國際援助組織指出，在非洲每十個愛滋病患中就有六名是女性，而她們大多數都是因爲遭到強姦或類似「清潔者」這樣醜陋的性風俗影響。在非洲國家馬拉維的姆欽吉市，二十三歲的年輕婦女詹姆士・姆貝韋三年前死了丈夫，就在她的丈夫死後幾個小時，姆貝韋就從人們的視線中消失了，她既沒有爲她的丈夫服喪，也

沒有接受朋友和親屬的安慰，而是一個人躲到了她姐姐的家中。姆貝韋表示，她眞希望人們永遠也不要找到她，因爲她不願屈服於陪睡習俗。

● 俄國怪教派地下八層洞穴囚童十年

二〇一二年八月八日，俄羅斯警方突襲韃靼斯坦共和國穆斯林「費茲拉曼教派」信徒的居所，意外發現地下深達八層樓的蜂巢式洞穴，並將深居地下的二十七名男女孩童拯救出來，另有三十八名成人住在地穴裡。檢方表示，部分孩童已在地下居住十年，幸好健康情況大致良好，其中一名十七歲女孩已懷孕。檢方指出，這些年齡一到十七歲的孩童鮮少見到陽光，也從未離開地穴，不曾上學或看醫生，他們的父母自稱是這個教派的「信徒」。

韃靼斯坦共和國首府喀山副檢察長皮特洛娃表示，費茲拉曼教派八十三歲的創立者費茲拉曼·沙塔洛夫宣稱自己是先知，他將在地底下建立一個伊斯蘭王國，由於他建的地窖類似墓穴，被媒體封爲「墓穴教派」。挖掘工作從十年前開始，並有七十名追隨者一起參與，沒多久便挖到相當於八層樓的地底深處，建立如蜂巢般的密閉式房間，沒有燈光，也沒有取暖及通風設備。俄羅斯媒體報導，地穴上方有一棟三層樓磚造房舍，屋頂有一座小型的尖塔，並有錫製的新月。沙塔洛夫命令信眾住在地穴裡，只有少數信徒能夠離開地穴，到附近的市場做買賣。警方表示，這處占地七百平方公尺的老舊住宅係非法違建，將予以拆毀。

警方因調查韃靼斯坦共和國穆斯林副領袖雅庫波夫於二〇一二年七月十九日遭到槍殺案，接著教長費佐夫也因座車爆炸而傷及腿部，而於八月八日突襲沙塔洛夫的居所。不過檢方並未指沙塔洛夫與這些刑案有關，沙塔洛夫以「行爲專斷」罪名遭到控訴，罪行涵蓋「違反法律規定及道德要求的行爲」，最高可判五年徒刑，孩童們的父母也一併遭到指控。

小兒科醫師莫洛絲表示，孩童們都已送到醫院接受體檢，並將轉往孤兒院暫時收留。她指出：「他們看起來營養良好，但很不乾淨，必須替他們清洗。」但他們的父母卻對孩童受到的醫療照顧表示擔憂。一位婦女信

徒沙雅洛娃接受訪問時表示，醫生「不可以對他們做任何事」。信徒甘尼耶夫表示，「他們開著推土機前來，還拿著槍，但他們只能在我們的屍體上拆房子。」

媒體報導，沙塔洛夫在韃靼斯坦共和國其他城市及伏爾加河沿岸各省都有信徒。他在一九六〇年代中期便自稱爲先知，不承認俄羅斯法律，也不接受當地主流穆斯林領袖的管束。當地穆斯林領袖表示，沙塔洛夫的觀點，與伊斯蘭教義相牴觸。喀山地區神學研究者蘇雷馬洛夫指出，「穆斯林都認爲在穆罕默德之後便不再有其他先知」。據說沙塔洛夫已患病多年，且神智已然錯亂。

● 邪來煩惱至 正來煩惱除

說通及心通，如日處虛空，唯傳見性法，出世破邪宗。
法即無頓漸，迷悟有遲疾，只此見性門，愚人不可悉。
說即雖萬般，合理還歸一，煩惱闇宅中，常須生慧日。
邪來煩惱至，正來煩惱除，邪正俱不用，清淨至無餘。
菩提本自性，起心即是妄，淨心在妄中，但正無三障。
世人若修道，一切盡不妨，常自見己過，與道即相當。

～摘自《六祖大師法寶壇經》

今年六、七月期間，筆者應馬來西亞佛教青年會的邀請，前往馬來西亞的砂拉越州做全州各地的巡迴演講，行程是由北而中，直至南區的古晉等共二十多個場次的演講，每到一地，除了演講之外同時也爲來聽演講者做心理輔導。當到達古晉地區時，其中某佛學會有位婦女，因家庭問題前來諮商輔導，這位婦女述及其夫妻本是做魚販生意，育有一兒一女，生活過得很美滿；豈知二、三年前她先生卻信仰一位道士，對此道士的話奉如聖旨，本來是人人羨慕的一對恩愛夫妻，就因先生的信仰而改變，剛開始先生希望她也一起去信仰，但是她不肯，且認爲那是邪教，豈知這位道士竟然要她先生跟她離婚，而且告訴她先生說他太太(婦女)已中邪，而且會下符咒，必須要驅魔，並且不可以吃她煮的飯菜與飲料，甚至於連他們的女兒也都中邪。而他們的兒子卻跟爸爸一起信仰，而且很入迷。因此爲了信仰，導致一家人成了兩派，母女被認爲是有問題的中邪者，兒子視母親如仇敵，而且還會對母親施暴。

聽了這家人的信仰風波，眞是感慨萬千，還好此婦女虔誠信仰佛教，所以很用心念佛來化解其心中的苦惱，

然後她又告訴我說：「師父！您知道嗎？我家不能供奉佛像，您有聽過嗎？哪有道士叫人將家中所有佛像丟入大海，所以我家連一尊佛像都沒有，因爲都被丈夫丟入大海去了，眞是莫名其妙，但是奇怪的是這道士不斷的要人雕塑佛像，然後不斷的將佛像丟入大海，佛教有這種法會嗎？」我搖搖頭告訴她，佛教沒有這種儀式。

輔導結束後，信眾在送我回古晉的途中，順道將其妻兒先送回其古晉家時，我覺得他家供奉的佛像很莊嚴，結果他們向我解說此佛像是漂洋過海，在海邊被馬來人撿到，所以是從馬來人處請過來供奉的，他們以爲此佛像是從泰國寺廟流出的，還認爲是菩薩顯靈，而非常興奮得此佛像。嗚呼哀哉！上午我才聽到佛像被丟入大海，下午卻遇到菩薩顯靈漂流海邊事蹟，眞是太巧了，只好煞風景的將佛像是來自道士所棄，並非顯靈。雖知此事，但是還是搞不清楚，爲什麼道士要將佛像丟入大海？

次日正好要前往斯里阿曼（Sri Aman）的巴當魯巴佛教居士林演講，約三個多鐘頭的行程中，接送我前往的居士向我提及，近年來在古晉有些先生非常愚昧，竟然將自己的妻女送給道士玷污，導致許多婦女因說不出口的苦惱，造成精神上的痛苦，幾乎毀了家庭，聽了這一席話，讓我茅塞頓開。我正納悶爲何這道士會指接受我輔導的婦女及其女兒有中邪，以及爲何會慫恿其夫妻要離婚，爲何會將佛像丟入大海等等問題。

原來這就是爲了騙財騙色所佈的局，也就是說因爲妻女中邪，所以要先生帶妻與女前往驅邪，爲了要驅魔所以要獻身給予玷污以騙色是其一，鼓舞丈夫向妻子提出離婚，是爲了讓妻子求助無門之下必然會前來求援，藉此機會給予玷污以騙色是其二，不斷的鼓勵雕塑佛像以斂財，然後再將佛像丟入大海，以中飽私囊。

可悲的愚昧眾生往往欠缺智慧判斷，本來信仰是人類心靈上的依歸，然而往往因智慧的不足，失去判斷力與觀察力，對信仰上的正邪無法論斷，如前面所舉的因邪信而害死自己的女兒，因愚癡而讓婦女受害，都是因愚癡而生煩惱，所以如《六祖大師法寶壇經》中舉出「煩惱闇宅中，常須生慧日，邪來煩惱至，正來煩惱除。」當知學佛當以求禪定智慧來破邪取正，才能獲得智慧的人生。

澄觀華嚴心要觀與三聖圓融觀之研究

◎釋正持／彰化師範大學國文學系博士班

提要

澄觀的著作中，華嚴心要觀與三聖圓融觀，皆屬於華嚴宗三種觀法中的直顯奧旨門。直顯奧旨門，又稱爲「性起觀」，它是爲了描述印證在佛陀心海中的法界眞理。華嚴心要觀是澄觀爲德宗皇帝講《華嚴經》時，對當時的東宮太子，即後來的順宗皇帝，請問「華嚴心要」而作。澄觀的《心要法門》，主要展現華嚴宗的唯心思想，故其開宗明義就道出了此文之主旨爲「一心」。《心要法門》主要探討「一心」，可分三個面向來詮釋：心體即靈知、心之體用爲寂知、一心開二門，它是站在禪宗的立場來解說華嚴的心要。

三聖圓融觀是澄觀在講《華嚴經》過程中，因「有妙德，叩示以二聖表法之二義，遂著《三聖圓融觀》。」「三聖」，是指「華嚴三聖」，即毘盧遮那佛、文殊菩薩、普賢菩薩。毘盧遮那代表修行的最終目的，達到覺悟解脫；文殊象徵佛的智慧；普賢則指具體的修行實踐。三聖圓融觀，即觀想毘盧遮那佛與文殊、普賢二菩薩相互圓融、相即無礙，可分爲二門來解說：相對明法與相融顯圓，它是仿效法藏，以觀法即教相的立場，深具禪宗的特色。

關鍵字：華嚴心要觀、三聖圓融觀、文殊、普賢、澄觀、一心。

一、前言

關於華嚴的觀法，日本凝然根據中國華嚴祖師的立論，嘗試把華嚴的實踐觀法予以分類，於《法界義鏡》云：「祖師所述行儀非一，略舉十類以爲規模。」❶華嚴的十種觀法爲：法界觀、華嚴三昧觀、妄盡還源觀、普賢觀、唯識觀、華藏世界觀、三聖圓融觀、華嚴心要觀、五蘊觀、十二因緣觀。只是每一觀之內容，只是鳥瞰圖式說明著者及概略，並未明確說明相互間的連繫，以及各種觀法的立場。只有在結論處，「關於精要上，陳說二種觀」，略加整理出最重要的觀法爲三聖圓融觀及唯識觀，有較詳細的解釋，但無法看出觀法體系的組織和統一之跡象。❷

把華嚴觀法有組織的分類，則是到了日本的律藏，將華嚴宗的觀法分爲三種：約教淺深門、直顯奧旨門、寄顯染淨門。❸其中的直顯奧旨門，亦即直接開示華嚴宗教義奧旨的觀門，包括法界觀門、妄盡還源觀、普賢觀、華藏世界觀、華嚴心要觀、三聖圓融觀。亦即，澄觀所提倡的實踐觀門中，律藏特別重視華嚴心要觀、三聖圓融觀二種。何謂「直顯奧旨門」呢？它是由佛陀根本直覺所產生的「性起觀」；性起即如來，如來即性起，故萬有爲如來所展現，稱之爲性起的實相，它是爲了描述印證在佛陀心海中的法界眞理，故稱之爲「性起觀」。❹

由上可知，澄觀的「華嚴心要觀」與「三聖圓融觀」，均屬於直顯奧旨門。前者是站在禪宗的立場來解說華嚴的心要；後者是仿效法藏，以觀法即教相的立場，可說是深具禪宗的特色。❺

二、華嚴心要觀

華嚴心要觀，或題爲《答順宗心要法門》（以下簡稱《心要法門》），❻或題爲《五臺山鎭國大師澄觀答皇太子問心要》，❼或題爲《答皇太子問心要》，❽或題爲《澄觀國師答皇太子心要》。❾此部著作是澄觀在爲德宗皇帝講《華嚴經》時，對當時的東宮太子，即後來的順宗皇帝，請問「華嚴心要」而作。

澄觀的《心要法門》主要探討「一心」，大致可分三個面向來詮釋：心體即靈知、心之體用爲寂知、一心開二門。

（一）心體即靈知

澄觀的《心要法門》，主要展現華嚴宗的唯心思想，故其開宗明義就道出了此文之主旨爲「一心」。「至道本乎其心，心法本乎無住，無住心體，靈知不昧。性相寂默，包含德用，該攝內外，能廣能深。非有非空，不生不滅，求之不得，棄之不離。」[10]澄觀認爲，佛法的最高宗旨、究竟之道的根本是「一心」。「自陳隋以來，中國佛教的發展就逐漸歸結到眾生的當下一念之心上，如天台宗的智者大師以『觀心』爲釋經判教的基本方法，禪宗以『直指本心』爲禪法授受的極則，都是這一發展趨勢的體現。」[11]澄觀曾參學於南宗禪法，故其「心法本乎無住」，就是受到六祖慧能的「無住爲本」的思想所影響。這個無住之心的本體是「靈知不昧」，故心體即靈知，或稱爲「心即知」，是攝取了荷澤禪的中心思想，所形成的東西。[12]心體靈知不昧，是指吾人之本覺眞心，具有靈明之覺知，明白不晦暗，表示心之究極是自覺的狀態，故它是非空非有，不生不滅的。雖說眾生有靈知不昧的眞心本體，如何達到證悟的境界呢？「但一念不生，前後際斷，照體獨立，物我皆如。直造心源，無智無得，不取不捨，無對無修。」[13]澄觀的「心體即是靈知」的趣旨，是無念。一方面追究「心體」，而達到《起信論》的「心體離念」的觀念。[14]唯有摒除一切妄想雜念，截斷過去、未來相對立的見解，才能觀照一心之本體，體證心源，頓見佛性。故澄觀把「離念」與否，視爲迷與悟、眾生與佛之分界點。

（二）心之體用為寂知

澄觀對於心體之說明，依現存文獻，似與荷澤神會有密切的關係。[15]《華嚴經行願品疏》（以下簡稱《行願品疏》）云：「善知識云：即體之用曰知，即用之體曰寂，體用既無有二，知寂不可兩分，非獨知之一字，眾妙之門。」[16]以及《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》（以下簡稱《演義鈔》）云：「水南善知識云：即體之用名知，

即用之體爲寂。如即燈之時即是光，即光之時即是燈，燈爲體，光爲用，無二而二也。」⑰此處的善知識、水南善知識，是指荷澤神會。⑱「體」與「用」，本來是叫做「心體的自覺」一事實之兩面，猶如燈火之凝然不動是「體」，放光是「用」。「即用」之「體」是「無念」，「即體」之「用」是「靈知」，則「無念」與「靈知」，是自覺的兩面。⑲由上可知，心之體爲寂，即是無念；心之用爲知，即是靈知。故心之體用爲寂知，爲無念與靈知，皆是心體自覺的兩面。

此外，澄觀對於定慧之說明，亦承襲神會的說法。宗密是荷澤宗的第四代法嗣，於《圓覺經大疏釋義鈔》云：「寂知指體，無念爲宗者。」⑳從達摩以來所傳的禪法，即是以心傳心，而神會的禪法特點，其弟子宗密稱爲「寂知指體，無念爲宗」，也就是神會作品的「無住爲本，無念爲宗。」㉑神會的「無住」，著重於心體的空寂。《壇語》云：「心有住處不？答：心無住處。和上言：心既無住，知心無住不？答：知。……今推心到無住處便立知。知心空寂，即是用處。」㉒心無住處，即是知心無住、無住心、知心空寂。心體雖然空寂，卻有「自證知之用」。《南宗定是非論》云：「言其定者，體不可得；言其慧者，能見不可得體。湛然常寂，有恒沙之用，故言定慧等學。」㉓以及《壇語》云：「無住是寂靜，寂靜體即名爲定。從體上有自然智，能知本寂靜體，名爲慧。此是定慧等。」㉔「定」是指不可得的寂靜體，是就「無念」、「般若」法性而言的。「慧」是指寂靜體上有自然智，能自心自證，故稱「自證知之用」。㉕由上可知，「定」即是「寂」，爲心之體，指心體空寂；「慧」即是「知」，爲心之用，指自證知之用。

澄觀對於定慧之說明，也以寂知來表示。《心要法門》云：「言止則雙忘智寂，論觀則雙照寂知。語證不可示人，說理非證不了。悟寂無寂，眞智無知。以知寂不二之一心，契空有雙融之中道，無住無著，莫攝莫收，是非兩忘，能所雙絕，斯絕亦絕，般若現前。」㉖「止」屬於定學的領域，「觀」則爲慧學所概括，故止觀是指定慧等學。修習定慧等學，即能雙遮雙照「寂知」，而冥契眞空與妙有雙融的中道第一義諦，彰顯般若的智慧。又於《行願品疏》云：「若云寂照，或知無念，則雙明定慧門也。」㉗也是以「寂知」二字，來說

明定慧二門。再者，《大方廣佛華嚴經疏》（以下簡稱《華嚴經疏》）云：「寂而能知，名爲正覺。」[28]寂爲心之體，知爲心之用。綜上所述，得知澄觀對於定慧的詮釋，明顯的承襲神會的說法。

（三）一心開二門

《大乘起信論》（以下簡稱《起信論》）的核心思想是「一心開二門」，其中「一心」指眾生心，也就是如來藏心。「二門」是眞如門、生滅門。《起信論》的阿梨耶識是眞妄和合，所謂「眞」是指心眞如門，是不生不滅；所謂「妄」是指心生滅門，是生滅。所以二門是指眞妄和合，也就是眞如與無明互熏。

澄觀依據《起信論》的觀點，闡明一心所開出的二門是不一不異，互不相離。「迷悟更依，眞妄相待。」[29]心的清淨本體（眞心、覺悟）與心的生滅作用（妄心、執迷），兩者是相互依存的關係，是體用相即不離的一心之二門。眞妄二心是一體同源的，「若求眞去妄，如避影以勞形；若體妄即眞，似處陰而影滅。」[30]此處之說法，可與《大華嚴經略策》互相對照說明：「夫眞源莫二，妙旨常均，特由迷悟不同，遂有眾生及佛。迷眞起妄，假號眾生；體妄即眞，故稱爲佛。迷則全迷眞理，離眞無迷；悟則妄本是眞，非是新有。」[31]眾生與佛的差別，在於迷與悟。眾生是迷者，是求眞去妄、迷眞起妄，爲了去除妄惑，反而迷失了眞理；佛是悟者，體妄即眞，了悟虛妄與眞實是相即不二的道理。

眾生若能體悟眞心與妄心的相即不離，而統攝於一心之中，則「心心作佛，無一心而非佛心；處處證眞，無一塵而非佛國。眞妄物我，舉一全收；心佛眾生，炳然齊致。」[32]心體即靈知，則心心作佛，一心即佛心，一微塵亦皆佛國的說法。眞心與妄心能融攝於一心之中，則心、佛、眾生三者了無差別，圓融無礙。

三、三聖圓融觀

三聖圓融觀，或稱爲《三聖圓融觀門》，此部著作是澄觀在講《華嚴經》過程中，因「有妙德，叩示以二聖表法之二義，遂著《三聖圓融觀》。」[33]根據學者考證，澄觀的「三聖圓融」思想，極可能是受到方山長

者李通玄大士的影響以及思想啓發而形成的觀法。[34]在李通玄之前的華嚴學僧，有重普賢輕文殊的傾向，今舉例說明如下：法順勸人依經修普賢行；智儼主張「隱於文殊，獨言普賢」；法藏則以「因果」概括華嚴教義，專以普賢代表「因」，以佛果代表「果」。[35]李通玄則提出「三聖一體」說，他不再以「因」指普賢，也不再以「因果」來說明佛菩薩之間的關係，而提出了佛與文殊、普賢是三位一體的崇拜對象，爲以後華嚴宗人建立了新的佛菩薩信仰型態。

「三聖」，是指「華嚴三聖」，即毘盧遮那佛、文殊菩薩、普賢菩薩。毘盧遮那代表修行的最終目的，達到覺悟解脫；文殊象徵佛的智慧；普賢則指具體的修行實踐。《三聖圓融觀門》，即觀想毘盧遮那佛與文殊、普賢二菩薩相互圓融、相即無礙之意。其中，毘盧遮那佛爲一切德之總體，象徵果分不可說；文殊、普賢二菩薩爲毘盧遮那佛之別德，象徵因分可說。《三聖圓融觀門》云：「三聖之內，一聖爲因，如來爲果。果起言想，且說二因。若悟二因之玄微，則知果海之深妙。」[36]如來是果分，是佛所悟的境界，無法用語言來詮釋；文殊、普賢是因分，可以言說，它是應眾生機緣而說教之緣起因分，即文殊、普賢菩薩之法門，使眾生皆能趣向佛果。既然果德超越了言語之思想，不可言說，所以澄觀多就文殊、普賢之二因而言三聖之圓融。

澄觀將此《三聖圓融觀門》分爲二門來解說：相對明法與相融顯圓。

㈠相對明法，是指文殊與普賢的相互對應中，二聖所表示的法門是不同的，澄觀將其分爲能信所信、解行、理智三種對應關係來說明。

⑴能信所信相對。「普賢表所信之法界，即在纏如來藏。……文殊表能信之心。」[37]「法界」一詞，在澄觀的著述中有多重含義，可以指無所不攝的「一眞法界」，也可指個人證悟後所顯現的清淨世界。[38]《演義鈔》：「法界一相即是如來平等法身，法身即眞法界，本來清淨者。」[39]引文中的「法界」，是從果位上講，指出纏如來藏，即諸佛所證之法身、境界；若從因位上講，普賢是指所信的法界，表示在纏如來藏，一切眾生本具如來藏，但爲煩惱所纏縛，故尚未證得究竟佛果。

文殊表能信之心體，如《佛說佛名經》：「此如是等諸佛，皆是文殊師利初教發阿耨多羅三藐三菩提心。」[40]亦即，一切諸佛皆因文殊而發心，文殊可說是代表引發信心的象徵，這就是爲何善財童子一見文殊，而發起廣大信心，證入十信位之初。

澄觀接著說明，何以《華嚴經》中，「文殊居初，普賢居後」的原因。「然信，但有信而未能見，及所信所證無二理，故無初普賢。信可始生，理唯極見，故文殊居初，普賢居後。」[41]文殊居先的原因，是使眾生「起信」。佛法的修行過程中，信心一向被視爲最重要的入手處，如《大方廣佛華嚴經》云：「信爲道元功德母，長養一切諸善法。」[42]文殊使眾生產生信心，有信心就有力量，朝著菩薩道前進，故稱「文殊居先」。普賢的「所信」，是指理體部分，必須實踐之後才能證得。只有證道之後才能實現所信與所證的合一，故稱「普賢居後」。所以，「文殊居先意味著信心爲佛教的初門，普賢居後表示體悟如來藏法界之理是佛教的最終目的。」

(2)解行相對。「普賢表所起萬行，上下諸經皆言普賢行故；文殊表能起之解，通解事理，窮方便故。」[44]普賢代表具體修行實踐六度萬行，故稱爲「大行」；文殊則表示依智起解，故稱爲「大智」。在佛法的修行過程中，必須先了解佛法之眞理(智解)，進而實踐修行法門(修行)。澄觀指出解與行在修行過程中具有同等的重要性，不能有解無行，也不能有行無解，偏廢一者皆不起獲得解脫。

(3)理智相對。「普賢表所證法界，即出纏如來藏。……文殊表能證大智，……文殊於諸經中，所說法門多顯般若旨故。又云：從文殊師利智慧大海所出生。故見後文殊，方見普賢，顯其有智，方證理故。……又理開體用，智分權實，故以文殊二智，證普賢體用」[45]在「能信所信相對」中的「法界」，普賢指所信的法界，表示在纏如來藏，是從因位上說明。在「理智相對」中的「法界」，普賢指所證的法界眞理，表示出纏如來藏，是從果位上說明，指究竟佛果。文殊指能證悟的大智，其在諸經典中所說的法門，都是爲了彰顯般若

的意旨。世上的一切萬理，都是從文殊的智慧大海中所流出，故先見文殊後見普賢，以顯示有文殊之智，方能證普賢之理。亦可以說，有文殊之二智，即實智(根本智)、權智(後得智)，方能證普賢之體用。

㈡相融顯圓，是指透過二聖所表法門之融通，以顯示《華嚴經》之一乘教法之圓融。雖然，文殊與普賢這二聖法門不同，但是他們可以互相融攝，由此可看出《華嚴經》教法之圓融無礙。澄觀將相融顯圓分二門來探討：二聖法門各自圓融、二聖法門互相融攝。

⑴二聖法門各自圓融。文殊所代表的法門爲：能信、解、智。「謂文殊必因於信，方能成解。有解無信，增邪見故；有信無解，長無明故。信解眞正，方了本原，成其極智。」[46]文殊能引發信心，進而深解佛理。有信無解，會增長無明煩惱；有解無信，則會增長邪見。故必須信解兼行，才能了徹本源，通達極深的智慧。文殊三法門之間，是相互融通而無礙的，故稱「文殊三事，融通隱隱。」[47]

普賢所代表的法門爲：所信、行、理。「理若無行，理終不顯；依體起行，行必稱體；由行證理，理無行外之理；由理顯行，無理外之行。故隨所證，理無不具，一證一切證。」[48]所信、行、理之關係爲：眾生本具如來藏，但爲煩惱所纏縛(因位)→透過修行→究竟佛果(果位)。這三法門之間，是依體起行、由行證理、由理顯行，顯現了相融相即的關係。「理」是指性空的理體，爲所證；「行」是指實踐六度萬行，爲能證。它是以能證之行，證所證之理，故一證一切證，即體之用，即用顯體之功效。普賢三法門之間，互相涉入，重重相融，以顯華嚴無盡緣起的思想。

⑵二聖法門互相融攝。「謂要因於信，方知法界。信不信理，信即爲邪，故能所不二，不信自心有如來藏，非菩薩故。次要藉於解，方能起行。稱解起行，行不異解，則解行不二。次以智是理用，體理成智，還照於理，智與理冥，方曰眞智，則理智無二。」[49]在二聖法門互相融通中，澄觀分三個層次來說明：能所不二、解行不二、理智不二。「能所不二」，即是能信與所信，要有能信法界眞理的信心，才能相信所信法界的存

在。若不信法界之理，或不信自己心中具有如來藏，這些都是邪見。「解行不二」，必須對法界的眞理有所理解，進而實踐修行。解與行，譬如鳥之雙翼、車之兩輪，缺一不可；亦即依解而起行，依行而實解，兩者相資相成。「理智不二」，亦可用體用不二、定慧不二來表示。理是心之體，是法界寂照之止；智是大用，是寂而常照之觀。理智必須相資互用，理須智來開顯，智也須反照於理，只有理智契合，才稱爲眞智，亦即：「理由觀顯者，不得觀照安能會理，理無廢興，弘之由人，故觀成契理，諸見自亡，故合爲一。」[50]所以理智是不二而合一的。

二聖法門各自圓融中，「文殊三事融通隱隱，即是普賢三事涉入重重，此二不異，名普賢帝網之行。」[51]文殊三法門與普賢三法門是相互融通的，猶如帝網，是一與多相即相入、重重無盡的普賢行。這二聖法門相融，而不以文殊來命名，是因普賢「攝智屬理」，把能證之智用，統攝歸於所證之理體。換言之，在一心法界中，兩者既無二無別，則舉「普賢行」，就可涵括於法界了。普賢行代表佛果之因，因行圓滿，即是菩薩行滿，便能離言絕相，證入佛果大海，即名爲光明遍照的毘盧遮那佛。此一層面，即是因果的融通，由是三聖乃融爲一體。故三聖圓融觀的勝義爲：菩薩修行中之能所相融、解行相融、理智相融，與因果相融。

《三聖圓融法門》是華嚴宗獨特的觀法，其觀法亦不離眾生的一念心。「然上理智等，竝不離心，心、佛、眾生無差別故。若於心能了，則念念因圓，念念果滿。……若與此觀相應，則觸目對境，常見三聖及十方諸菩薩，一即一切故，心、境無二故。依此修行，一生不剋，三聖必圓矣。」[52]「心、佛、眾生」三法無差別，其所證之「理、證、智」亦不離心。若能對法界之一心，有徹底的了知，則念念之中，因行、果行皆可圓滿。依此修行，必能圓滿三聖之德。

修行者若能與「三聖圓融觀」相應，則眼根與色塵相對，所見即是華嚴三聖與十方一切諸菩薩，顯現在你眼前，因爲心境合一，證一法即證一切法，故此心已炳現在「一眞法界」的無障礙解脫境界中。由此可知，「澄觀在保持心性優先的前提下，把觀法與心性緊密聯

繫了起來，他的這一思想無疑是受到了禪宗的影響，是帶有濃厚的禪宗色彩的。」[53]

四、結論

中國禪宗主張以心傳心、直指人心，所說無非是「心」；《華嚴經》主張「萬法唯心」，澄觀指出佛法的究竟之道歸於「一心」，皆與禪宗的中心思想具有一致性。澄觀的《心要法門》談論「一心」，大致可分三個層面來詮釋：(一)心體即靈知，或稱「心即知」，是攝取荷澤禪的中心思想。心體即靈知，指心體具有覺性，但要達到證悟，還要透過離念的工夫，即去除妄念，才能體證心源，頓見佛性。(二)心之體用爲寂知。澄觀對於心之體用、定慧之說明，皆承襲神會的說法。心之體爲寂，即是無念；心之用爲知，即是靈知，是心體自覺的兩面。神會、澄觀對於定慧之說明，皆以寂知來表示。「定」即是「寂」，爲心之體；「慧」即是「知」，爲心之用。(三)一心開二門。澄觀依據《起信論》的觀點，闡明一心所開出的眞如門、生滅門，是相互依存、體用相即不離的關係。眞心與妄心能融攝於一心之中，則心、佛、眾生三者了無差別，圓融無礙。

《三聖圓融觀門》，即觀想毘盧遮那佛與文殊、普賢二菩薩相互圓融、相即無礙之意。毘盧遮那佛，象徵果分不可說；文殊、普賢二菩薩，象徵因分可說。所以澄觀多就文殊、普賢之二因而言三聖之圓融。《三聖圓融觀門》可分爲二門來解說：相對明法與相融顯圓。在「相對明法」中，又可分爲能信所信、解行、理智三種對應關係來說明。文殊在佛教中表徵能信之心、能起之解、能證之大智，普賢則顯示所信之法界、所起之萬行、所證之法界眞理，二聖在這種相互對應中，各自表述不同的修行法門。在「相融顯圓」中，又可分爲二聖法門各自圓融、二聖法門互相融攝來探討。各自圓融，指文殊三法門與普賢三法門，各自三法門之間，相互融通而無礙。互相融攝，指二聖法門互相融通，包括三方面：能所不二、解行不二、理智不二，故文殊的三事融通，即是普賢的三事涉入。二聖所表現之法爲互即互融而重重無盡，此即表示因行圓滿，而得趨入毘盧遮那佛的果海，由是三聖乃融爲一體。

【註　釋】

❶《法界義鏡》卷上，《日本大藏經》，華嚴宗章疏，頁592中。

❷參見龜川教信著．釋印海譯：《華嚴學》（台北：佛光文化事業有限公司，2000年11月），頁314。

❸《遊心法界記講辯》卷上，《日本大藏經》，華嚴宗章疏，頁587下。

❹楊政河：《華嚴哲學研究》（台北：慧炬出版社，1987年3月），頁330。

❺楊政河：《華嚴哲學研究》，頁345-348。

❻《心要法門》，《卍新纂續藏經》冊58，頁426上。

❼《景德傳燈錄》卷30，《大正藏》冊51，頁459中-下。

❽《正法眼藏》卷1之上，《卍新纂續藏經》冊67，頁567上-中。

❾《聯燈會要》卷30，《卍新纂續藏經》冊79，頁267下-268上。

❿《心要法門》，《卍新纂續藏經》冊58，頁426上。

⓫韓煥忠：《華嚴判教論》（台北：空庭書苑有限公司，2008年12月），頁144。

⓬參見木村清孝著．李惠英譯：《中國華嚴思想史》（台北：東大圖書公司，1996年2月），頁198。

⓭《心要法門》，《卍新纂續藏經》冊58，頁426上-中。

⓮參見玉城康四郎著．李世傑譯：〈唯心的追究〉，《華嚴思想》（台北：法爾出版社，2003年11月），頁439。

⓯鄧克銘：《華嚴思想之心與法界》（台北：文津出版社，1997年7月），頁97。

⓰《行願品疏》卷1，《卍新纂續藏經》冊5，頁63中。

⓱《演義鈔》卷34，《大正藏》冊36，頁262上。

⓲《華嚴思想之心與法界》：「澄觀曾引用荷澤神會之『知之一字，眾妙之門』並加發揮，但文獻中只稱『善知識』或『水南善知識』。」鄧克銘，頁108。

⓳參見玉城康四郎著．李世傑譯：〈唯心的追究〉，《華嚴思想》，頁441-442。

⓴《圓覺經大疏釋義鈔》卷3之下，《卍新纂續藏經》冊9，頁535上。

㉑參見釋印順：《中國禪宗史》（新竹：正聞出版社，1998年1月），頁363。

㉒楊曾文編校：《壇語》，《神話和尚禪話錄》（北京：中華書局，1996年7月），頁9。

㉓楊曾文編校：《南宗定是非論》，《神話和尚禪話錄》，頁27。

㉔楊曾文編校：《壇語》，《神話和尚禪話錄》，頁9。

㉕參見張國一：《唐代禪宗心性思想》（台北：法鼓文化，2004年4月），頁101。

㉖《心要法門》，《卍新纂續藏經》冊58，頁426中。

㉗《行願品疏》卷2，《卍新纂續藏經》冊5，頁64中。

㉘《華嚴經疏》卷19，《大正藏》冊35，頁643中。

㉙《心要法門》，《卍新纂續藏經》冊58，頁426中。

㉚《心要法門》，《卍新纂續藏經》冊58，頁426中。

㉛《大華嚴經略策》，《大正藏》冊36，頁704下。

㉜《心要法門》，《卍新纂續藏經》冊58，頁426中。

㉝《三聖圓融觀門》，《大正藏》冊45，頁671上。

㉞《中國華嚴思想史》：「《三聖圓融觀門》，濃厚地顯示了李通玄由三聖來把握《華嚴經》內容的想法。澄觀的諸著作中，並無具體言及，但是在八世紀後半，李通玄的著書至少已流通於山西省、湖北省方面。即使於此觀法被具體組織化時，由李通玄所受到的思想影響，是十方可能的。」木村清孝著．李惠英譯，頁204。

㉟參見魏道儒：《中國華嚴宗通史》（南京：江蘇古籍出版社，2001年5月），頁176。

㊱《三聖圓融觀門》，《大正藏》冊45，頁671上。

㊲《三聖圓融觀門》，《大正藏》冊45，頁671上。

㊳參見胡民眾：〈澄觀佛學思想研究〉，《中國佛教學通論典》冊18，

（高雄：佛光山文教基金會，2004年4月），頁93。

㊴《演義鈔》卷27，《大正藏》冊36，頁208中。

㊵《佛說佛名經》卷7，《大正藏》冊14，頁153下。

㊶《三聖圓融觀門》，《大正藏》冊45，頁671上。

㊷《大方廣佛華嚴經》卷14，《大正藏》冊10，頁72中。

㊸韓煥忠：《華嚴判教論》，頁140。

㊹《三聖圓融觀門》，《大正藏》冊45，頁671上。

㊺《三聖圓融觀門》，《大正藏》冊45，頁671中。

㊻《三聖圓融觀門》，《大正藏》冊45，頁671中。

㊼《三聖圓融觀門》，《大正藏》冊45，頁671中。

㊽《三聖圓融觀門》，《大正藏》冊45，頁671中。

㊾《三聖圓融觀門》，《大正藏》冊45，頁671下。

㊿《演義鈔》卷29，《大正藏》冊36，頁224上。

(51)《三聖圓融觀門》，《大正藏》冊45，頁671下。

(52)《三聖圓融觀門》，《大正藏》冊45，頁671下–672上。

(53)胡民眾：〈澄觀佛學思想研究〉，《中國佛教學通論典》

【參考書目】

一、經疏原典：（按《大正藏》經碼順序）

唐．實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊10，No.279。

北魏．菩提流支譯，《佛說佛名經》，《大正藏》冊14，No.440。

唐．澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》冊35，No.1735。

唐．澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》冊36，No.1736。

唐．澄觀述，《大華嚴經略策》，《大正藏》冊36，No.1737。

唐．澄觀述，《三聖圓融觀門》，《大正藏》冊45，No.1882。

宋．道原撰，《景德傳燈錄》，《大正藏》冊51，No.2076。

唐．澄觀述，《華嚴經行願品疏》，《卍新纂續藏經》冊5，No.227。

唐．宗密撰，《圓覺經大疏釋義鈔》，《卍新纂續藏經》冊9，No.245。

唐．澄觀撰，《答順宗心要法門》，《卍新纂續藏經》冊58，No.1005。

宋．大慧宗杲撰，《正法眼藏》，《卍新纂續藏經》冊67，No.1309。

南宋．悟明集，《聯燈會要》，《卍新纂續藏經》冊79，No.1557。

《法界義鏡》，新日藏，華嚴宗章疏。

《遊心法界記講弁》，新日藏，華嚴宗章疏。

二、現代專書（依作者姓名筆劃之順序排列）

（一）中文著作：

胡民眾：〈澄觀佛學思想研究〉，《中國佛教學通論典》冊18，高雄：佛光山文教基金會，2004年4月。

張國一：《唐代禪宗心性思想》，台北：法鼓文化，2004年4月。

楊政河：《華嚴哲學研究》，台北：慧炬出版社，1987年3月。

楊曾文編校：《神話和尚禪話錄》，北京：中華書局，1996年7月。

鄧克銘：《華嚴思想之心與法界》，台北：文津出版社，1997年7月。

韓煥忠：《華嚴判教論》，台北：空庭書苑有限公司，2008年12月。

魏道儒：《中國華嚴宗通史》，南京：江蘇古籍出版社，2001年5月。

釋印順：《中國禪宗史》，新竹：正聞出版社，1998年1月。

（二）日文（包括中譯）著作：

木村清孝著．李惠英譯：《中國華嚴思想史》，台北：東大圖書公司，1996年2月。

玉城康四郎著．李世傑譯：〈唯心的追究〉，《華嚴思想》，台北：法爾出版社，2003年11月。

龜川教信著．釋印海譯：《華嚴學》，台北：佛光文化事業有限公司，2000年11月。

初期佛教業論研究
——以「自淨其意」為核心之探討

◎涂均翰／國立台灣大學哲學研究所博士班

前言

本文以《中阿含經・業相應品》為主要依據，探討佛教業論之理論基礎及其核心特色。佛教的業論乃以其教義之根本法則——緣起法為理論基礎提出隨業受報的相續觀念。佛教以心意識所累積的心路歷程作為生命流程的相對主軸，此表現於其業論亦以心態之造作為造業之主導，關聯於此帶出佛教業論以意業為重與自作自受之理論特點，以此兩者為基礎，筆者將佛教業論總括為對生命「自淨其意」❶之核心訴求，此外，本文亦據此闡述佛教對外道業論之批判，並說明眾生如何透過修行，以如實之觀察與心意之清淨而轉化業力的方法。

一、佛教業論之基礎——緣起法

「業」之梵語為karma，其字根為√kṛ，乃「造作」之意，佛教所謂的「業」可初步定義為伴隨意念的行動、行為或生命的活動，而隨其表現之方式又可分為「身」、「語」、「意」三種，由此可知「業」不單是指有形可見的身體行為，還包括了語言表達與思想意念等等的行為造作，而「業力」通常指行為所殘留的潛在效應，即生命的活動所形成對於後續行動及週遭環境的影響力與推動力。佛教所提出之業論乃用以說明生命之

活動如何促成與影響生命流程發展之趨向，其根本之理論基礎即爲佛教用以解釋世界之根本法則——緣起法。

「緣起」（梵語：pratitya-samutpada；英譯：dependent co-arising）是佛教對於世界之現象變化所主張的根本法則。何謂「緣起」？緣起簡言之可說是「此有故彼有，此起故彼起。」❷，也就是說一切事物之產生都是隨著其關聯條件或原因之聚合而產生。「緣起」之「緣」乃是一切關聯條件或原因之總稱，而就這些錯綜複雜的關聯條件中，還可以再區分爲代表主要條件的「因」與代表次要的條件的「緣」。「緣起」主要是說明一切事物都是由眾多條件匯聚所促成的，英譯dependent co-arising乃依靠、共生之意，表一切事物乃眾緣和合的產物，其條件聚合則產生，名爲「增法」，條件解散則消滅，名爲「滅法」❸由此構成一切事物之緣起的流轉與還滅。依於緣起法，事物之產生或消滅都是隨著關聯條件之聚散而變化的。在此生滅變化的過程中，並沒有獨立自存之事物可以決定自身的存在，而是不斷隨條件而相續變化。任何事物也都可能成爲其他事物變化之關聯條件，彼此交互影響，因而一切事物及其關聯條件也就交織成複雜的關係網絡。

佛教業論乃以緣起法則爲其根本依據。佛教的業論中的「業」本來單指行爲的造作，「報」則指行爲產生的結果。若結合緣起的因果法則來看，業本身可成爲影響日後行爲產生的「業因」，也是由先前行爲所促成的「業果」，意即每一行爲不但來自於先前行爲條件所促成的結果，此行爲本身也成爲影響日後行爲造作產生的原因。佛教業論認爲生命由意念所推動的行爲活動會留下影響力，即爲業力，而由業力再促成生命其他的行爲與狀態，此即爲果報。由此可以說，任何生命的活動與狀態，都是來自於先前條件累積的影響力所促成的結果。這是將對於生命行爲或活動的解釋依據，放在生命所在的因果關聯系統中，而眾多生命業報相續流程之間彼此交互影響，也構成了龐大而複雜的業報關聯網絡。

佛教於緣起法則之外提出業論來解釋生命世界，乃因緣起法與業論對生命世界的解釋方式與對象的差別。佛教以緣起法從宏觀的角度來說明生命世界之流轉變化，以緣起十二支的因果相續系列作爲解釋生命流程之

藍圖❹；業論則以緣起法爲基礎，從相對微觀之角度，以業報因果通於三世說明眾生生命此生之狀態與遭遇及其於三界六道之間流轉之差別，如世尊曾謂：「彼眾生者，因自行業，因業得報。緣業、依業、業處，眾生隨其高下處妙不妙。」❺指出眾生不但隨其所造業而影響此生之生命狀態與遭遇，也造成其生命流轉過程中投生趨向之果報的品質差別。此外，佛教業論也以此說明現今生命之遭遇有過去相應之業因，如經上說「我今所以獲此尊勝，皆由往昔積諸善業，今者宜應廣植諸善，造來生因。」❻便是說明現今生命之良善狀態來自於過去善業的累積，因此吾人應積極廣大地培植善業，以成就未來之善果，這是因爲業報之因果相續乃貫通過去、現在與未來之三世的整個生命流程。

綜上所述，佛教依於緣起法帶出緣起十二支的生命流程，業論則以緣起法爲基礎，以貫通整個生命流程的業報因果相續之觀念，說明生命流轉過程中包括投生之趣向及其種種遭遇之差別。以下，筆者將進一步探討佛教業論中由業報之因果相續所帶出之隨業受報的主張。

二、業報之相續：隨業受報

根據佛教之業論，生命每一時刻的行爲造作，其彼此的因果關聯，也匯聚成一連串的行爲與影響力不斷交互作用與推動的業報相續流程。因此，佛教用以解釋生命相續變化的之「業」的觀念，其本身即爲一種相續的觀念，而業報之相續在佛教業論表現爲其隨業受報之觀念：

> 隨人所作業則受其報，如是，不行梵行不得盡苦。若作是說，隨人所作業則受其報，如是，修行梵行便得盡苦。❼

這是說每個人都隨著其所作之業而承受其相應之果報，此即隨業受報，也就是說在個人生命流程中，隨著生命在身、語、意各方面之不斷活動而留下影響力，並促成其後相應之結果的發生，由此形成不斷動態變化之業報相續之流程。此經上說若人不從事使生命清淨解脫之修行，便無法從持續不斷的造業與承受困苦之果報的業報相續流程中解脫，這是因爲生命的任何帶有意念之行爲或行動，都會在生命的相續流程中點點滴滴地累積其影

響力，支撐與推動其他行爲的發生或是生命日後種種狀態的發展，因而使生命形成某種能力或品質，同時也影響著與其關聯之眾多生命與其所處之生命環境的變化與發展。《雜阿含經》上也說：「唯有罪福業，若人已作者，是則己之有，彼則常持去；生死未曾捨，如影之隨形。」❽便說明人已造作之業如影隨形地於生死流轉的過程中留存其影響力，而唯有修行清淨梵行，才可轉化業報相續之表現情況，使生命不再承受造業之苦報。然而，在說明如何轉化造業與苦報之相續表現之前，吾人必須先行瞭解業力形成之主要條件，以及業因果報之間的善惡相應之關係。

三、意業為重與自作自受

佛教的「業」是指伴隨意念的生命活動，而心態上的意念或意圖（intention）便是業力形成之主要條件，佛教稱此爲思，梵語：Cetanā，乃指在身、語、意等生命活動底層所促成與牽引其產生與發展之方向的心思或意圖。❾根據《中阿含・業相應品》，佛陀明確地指出由心態之意念或意圖所促成之生命活動才有所謂與其相應而必須承受之業報，換句話說，意圖乃構成生命活動之業報的必要條件：

> 爾時，世尊告諸比丘：「若有故作業，我說彼必受其報，或現世受，或後世受。若不故作業，我說此不必受報。於中，身故作三業，不善與苦果受於苦報。口有四業，意有三業，不善與苦果受於苦報。」❿

此中「故作業」，巴利文爲saṅcetanika kamma，爲故思業之意，指故意造作之業，⓫亦即由心態之傾向或意圖所推動促成之生命活動，此種帶有意圖之造業才能算是眞正的造業而必須在此世或後世承受相應之果報。反之，若非故意造作之業，便不必承受其果報。此經文一方面說明佛教所謂之業乃以意業爲主軸，另一方面也說明佛教之業論並非動輒以業報觀念強加解釋生命一切遭遇的泛業主義。⓬此外，佛教說明由心態促成之業，就其所造作表現之構成部分可區分爲身、語、意三種，而就身、語、意三業之造作所形成之生命導向的善惡價值與發展而論，可進一步區分爲十善業道與十不善業道。

所謂十不善業即身業之殺生、不與取與邪淫三種，語業之妄語、兩舌、麤言與綺語四種，以及意業之貪、嗔與痴三種，共十種，而避免此十種惡業，相對表現爲善意行爲與正見等善業所推動形成之生命發展道路，則稱爲十善業道。然而，佛教就身、語、意三業區分爲十種善惡業道，乃以意業爲重[13]，《中阿含經・伽藍經》上所說：「當知諸業有三因習本有」[14]，即指貪、嗔、痴等三種主要意業即是推動身業與語業等諸業的主要條件。而佛教強調意業對生命流程之發展扮演關鍵之角色，乃因生命流程之發展乃以心意識之相續爲其相對基礎之主軸，《中阿含經》上說：

> 彼男女等，精進勤修，而行妙法，成十善業道，離殺、斷殺、不與取、邪淫、妄言……乃至離邪見，斷邪見，得正見。彼命終時，謂身麁色四大之種從父母生，衣食長養，坐臥按摩，澡浴強忍，是破壞法，是滅盡法，離散之法。彼命終後，或烏鳥啄，或虎狼食，或燒或埋，盡為粉塵。彼心、意、識常為信所熏，為精進、多聞、布施、智慧所熏，彼因此緣此，自然昇上，生於善處。[15]

此說明由四大所造之色身，由父母所生，即使善加護養也會隨著生命之波段結束而毀壞，但是生命之心、意、識流程卻仍會相續不斷地往下一生而遷流，因此在心意識所造作之意業便關鍵性地決定下一期生命之趨向，若心意識常保持善念，不斷累積精進、多聞、布施、智慧之善業，便可因此業力因緣自然使下一期生命投向更好之去處，由此也說明佛教業論乃以心意識所累積的意業爲決定生命流程發展之導向，即生死輪迴之趨向的主要因素，由此也呼應佛教以無明爲首之十二支緣起所帶出之生命流程，亦以心意識流程爲主軸，如日本學者佐佐木現順認爲：「以『無明』為起始，直到老死的這段過程，等於是把人類內在經驗的分析，用經驗觀點來解釋清楚業的結構，……業不單單是意識「現象」，也提供重要課題——心的作用」[16]。此說明生命相續的流程，乃以心的作用開展爲十二支緣起所組成。「業」本身意指伴隨意念的生命活動，而此十二因緣從無明、行、識、名色、處、觸、受、愛、取等等，也都是在描述眾生心態活動的表現，由此可見佛教認爲心意識的活動乃構成生命相續流程的主軸。

佛教以心意識所累積的心路歷程作爲生命流程之主軸，其業論亦強調生命自身心態造作之意業爲主導，由此也表現出佛教業論強調自作自受的特色，無論善惡果報乃皆主要由眾生自身先前所造業所導致。[17]在業因之構成方面，眾生心意作爲業報之相續發展之主要推動條件，其自身心意之造作乃相對於身口行，較難受到他人影響，而是由自身意念累積所促成；在心態果報之發展方面，生命自身的心路歷程之發展亦無法由他人替代承受。由此可知生命自身的心態造作不斷主導著心路歷程之發展方向並承受其果報，表現出佛教業論強調自作自受的特色，如《阿含經》上記載：

> 尊者阿難聞提婆達兜興起惡心向如來身，身壞命終入阿鼻地獄中；爾時，尊者阿難悲泣涕淚不能自勝。世尊便說斯偈：彼自招惡行，自致入地獄；此非佛怨咎，汝今何為悲？[18]

此經記載之提婆達兜因爲對如來興起不好的心態，故在其命終後墮入地獄。佛陀認爲這是因爲其自身心態所造作之惡行，因而導致自身必須承受地獄之苦果，而此並非佛陀歸咎於其之結果。由上述例證表現出佛教業論由眾生心意之造業，強調其自作自受之特色，眾生在其生命之心路歷程中，由自身心態所主導而造作之業因，也導致其自身必須承受相應之業果。總而言之，生命在其心路歷程中，隨其自身每個起心動念中帶有情意之業力造作，而承受相應之果報，由此主導其生命流程之走向與發展。

四、佛教對外道業論之批判

上述說明佛教業論以強調意業與自作自受爲其特色，而在《中阿含經・業相應品・度經》中，佛陀明確指出三種外道之業論，其分別主張：「謂人所為一切皆因宿命造」、「謂人所為一切皆因尊祐造」以及「謂人所為一切皆無因無緣」[19]。第一種主張爲宿命論，其所謂「宿命造」意爲因爲前世所作業，此論者以眾生前世所作所爲爲業因，並主張生命的一切遭遇與所作所爲皆由其前世所造之業所決定。第二種主張爲尊祐論，所謂「尊祐造」即由自在天所創造之意，此論者主張眾生今

生的一切苦樂皆由自在天之主宰所決定而加諸於眾生。第三種主張爲偶然論，其主張眾生一切行爲遭遇皆出於偶然，而無其確切之原因。

此三種外道之業論的共同點在於其皆將此生的一切苦樂遭遇，訴諸難以理解之原因或理由而易淪爲一種不可知論：就宿命論來說，若今生一切皆已由前世所作業所決定，則因眾生無從完全了知其前世之所作所爲，故而其仍舊無法理解今生遭遇之確切原因；就尊祐論而言，若一切皆由自在天神所決定，則因眾生難以確知自在天神之心意，便只能聽任天神對自身一切遭遇之安排；就無因無緣論來說，其根本上否定生命之遭遇能夠提出任何原因之解釋，眾生也只能任憑生命中沒來由地偶然發生的一切。

因爲上述三種業論所具有之共同點，佛陀對此三種外道之業論的批評，也都是透過相同的論述形式來進行，以下就佛陀對尊祐論之批判爲例闡述之：

> 若如是者，諸賢等皆是殺生。所以者何？以其一切皆因尊祐造故。如是，諸賢皆是不與取、邪淫、妄言……乃至邪見，所以者何？以其一切皆因尊祐造故。諸賢！若一切皆因尊祐造，見如真者，於內因內，作以不作，都無欲、無方便。諸賢！若於作以不作，不知如真者，便失正念、無正智，則無可以教。[20]

這是說如果生命一切遭遇皆是由尊祐所造，則眾生所爲之諸惡行，如殺生、邪淫等等都是被預先決定的而非自身所選擇的造作，故不需要任何原因或理由作爲解釋，由此便導致其「於內因內，作以不作，都無欲、無方便」，意指眾生對於自身造業之心路歷程或由起心動念所造作之一切，以及對於一切應做或不應做之事，都不得由自己的意願與努力獲得改善。

佛陀以此推論型式來批評上述三種業論：若接受宿命論、尊祐論或無因無緣論，一方面在理論推衍層面將會導致眾生惡行皆因預先被宿命或尊祐所決定或無其明確原因之荒謬結論；另一方面在實踐應用層面，因眾生之行爲與遭遇若非被預定便是偶然之發生，此則使眾生

徒能消極面對生命的一切遭遇，無法經由自身心態或意願而有所改變，亦無從教導其面對業報所能採取之積極有效的措施，故此三種外道業論皆非對於業報觀念的正確知見。[21]

然而，佛陀一方面從理論上批判外道對於生命苦樂遭遇之解釋，缺乏正確之知見；另一方面也批判外道面對業力所採取之處理方式，不但缺乏合理之根據，也無法達到轉化業力之成效。如當時的宿命論者尼乾子，主張以苦行滅苦，《中阿含經》即記載：「諸尼乾等如是見、如是說：謂人所受皆因本作，若其故業因苦行滅，不造新者，則諸業盡；諸業盡已，則得苦盡；得苦盡已，則得苦邊。」[22]此說明尼乾子主張人今生的遭遇乃由其前世所作業而決定，故今生唯有透過苦行而不再造新業，才能完全滅盡前世業所造之苦果以獲得解脫。佛陀對此批評尼乾子道：「汝等自無淨智：我為本有，我為本無，我為本作惡，為不作惡，我為爾所苦盡，為爾所苦不盡」[23]意指其尚且不知現今之我於前世是否存在，又是否有作惡業以及是否已受盡全部惡業之苦報等問題，卻一味斷言修苦行可提前使未應現之果報成熟而藉此清償宿業之苦報。佛陀進一步指出苦樂果報並不會因爲苦行而彼此轉換，未熟之果報不會因苦行而提前成熟，已成熟之果報也不會因苦行轉作其他種類之果報，因此尼乾子所主張的苦行滅苦之方法乃「虛妄方便，空斷無獲。」[24]，即產生自虛妄知見而對於滅苦完全沒有效用的方法。

此外，婆羅門教等尊祐論者主張以祭祀祈求來滅苦而求善報的方法，佛陀也對此提出批判，如《中阿含經》中記載：阿私羅天子伽彌尼告訴佛陀某些天神能讓眾生於命終之時往生善處，生於天上，因此也請求佛陀使眾生皆能於命終時往生善處。世尊則回應道造作十不善業道者，無法透過祈求天神而得生天上善處，這是因爲「黑有黑報，自然趣下，必至惡處。」[25]，就好比將大顆沈重的石頭擲入水中，並不會因眾人之祈求而浮出水面，相對地，精進勤修十善業道者也不會因他人祈求天神之詛咒而下地獄，因爲「白有白報，自然昇上，必至善處。」[26]就好比有人將酥油瓶投入水中而破裂，瓶身碎瓦雖下沈，但酥油自然會浮上水面。因此，佛陀由黑有黑報，白有白報說明眾生自身造作的善惡業報，並

不會因爲祈求天神而有所改變，也突顯出佛教業論強調自作自受之理論特色。

相對於外道以苦行或訴諸天神之力量作爲轉化業報的方式，佛教業論以其意業爲重與自作自受的理論基礎，強調生命以「自淨其意」作爲面對與轉化業力的主要方式，此即爲本文下一節所要討論的重點。

五、業力之轉化

佛教不認爲生命的一切遭遇完全由前世之宿業或是天神所決定，亦非沒來由地的偶然發生，而眾生業報之發展亦不會因修行苦行或祈求天神而有所改變。佛教依於緣起法，以貫通三世之業報相續的觀念來說明生命流程之發展趨向，強調眾生在其心路歷程中由自身心意所推動而造作之業力，是構成眾生自身善惡果報的主要條件。是故，佛教業論以「自淨其意」作爲教導眾生面對自身生命之遭遇的方式，意即並非被動聽任惡業果報之發展，而是強調生命自身對惡業之棄捨、善業之累積以及清淨心意之修行。

佛教以意業作爲促成業力的主要條件，眾生由起心動念不斷累積意業之影響力，由此構成生命心意識之相續流程，主導生命歷程之發展趨向。因此，佛陀教導眾生面對相續之業報的方式，並非只是將十種善惡業道作爲行爲之主要規範，佛陀教法的根本精神乃是要教導眾生應「當善觀察思惟於心」，即在自身起心動念所促成之業報相續流程中，對於過去、現在和未來所造諸業一方面能以正智爲前導，如實覺知觀察，另一方面力求自身心意之清淨[27]，如此才能從根本上眞正避免再造惡業而承受苦果，《中阿含經》上說：

> 自不作惡業，惡業何由生？是以男女在家、出家，常當勤修慈心解脫。若彼男女在家、出家修慈心解脫者，不持此身往至彼世，但隨心去此。比丘應作是念：我本放逸，作不善業，是一切今可受報，終不後世。若有如是行慈心解脫無量善修者，必得阿那含，或復上得。[28]

這是說眾生如能自淨其意，不再造作惡業，便能凍結惡

業之果報的再生。此外，若常以慈心修行累積善業便能於此生解脫業報，即對於此生先前由於放逸心態所作諸惡業，於此生便可其受果報，不必再累積延續至後世，由此而成就阿那含果，不再還來欲界受生，甚至從生死輪迴之苦中解脫。

佛教業論所主張轉化業力的修行方式可總括爲蘊含戒定慧三學之八正道[29]，如以正見瞭解苦、集、滅、道之四聖諦，以正業戒除由貪、嗔、痴促成之惡業並積極從事十善業道，並以正念、正定而得解脫。眾生透過八正道之修行，在消極面上，可累積修行善業以有效降低惡業爆發的猛烈程度而使重報輕受，如《中阿含經・鹽喻經》記載：若有人作了不善業，然因其從事身、心、戒、慧之修行而使自身壽命極長，便能「於現法設受善惡業報而輕微也。」[30]，就如同將鹽灑入恆河水中會被稀釋，反之若其未從事修行，壽命極短，便必須承受命終而入地獄之苦報。此外，在積極面上，修行則能使眾生進一步遣除無明貪愛之諸漏，使其「一切漏盡諸結已解」[31]，於身壞命終時，「即於現世，便得究竟」[32]，也就是透過解脫生死輪迴而得究竟之苦邊。

六、結　語

佛教業論以緣起法則爲其理論基礎，展現爲隨業受報之相續流程。佛教在身語意三業當中，標舉出十善業道，作爲眾生行爲判準之依歸，然而佛教最重視的仍是生命自身意業之造作，甚至以心態之作意作爲業報形成之必要條件，足見生命之起心動念的累積乃是促成業報相續流轉的主要推動力，因此之故，佛教業論以「自淨其意」爲其核心訴求，並據此作爲教導眾生如何面對與轉化業力的主要方式。佛教主張業力之轉化亦必須從心態上著眼，對於自身意業之造作以正智之如實觀察，一方面棄捨惡業，另一方面則累積無量善業，並以慈心正念之修行，保持自身心意之清淨，從而期使生命能即於現世而得究竟之解脫。

【註釋】

[1] 參見《增壹阿含經・序品》：「迦葉問言：『何等偈中出生三十七品及諸法？』時，尊者阿難便說此偈：『諸惡莫作，諸善奉行，自淨其意，是諸佛教』」，東晉・罽賓三藏瞿曇僧伽提婆譯，T. 125, vol. 2, p. 551a。此偈明言諸佛之教說之要義，本文即以此作爲佛教業論

之核心特色作系統性地闡述。

❷《雜阿含經・第298經》，劉宋・求那跋陀羅於435-443年譯，T.99, vol. 2, p. 85a.

❸《雜阿含經・第358經》，T.99, vol. 2, p. 100a.

❹參見：《雜阿含經・第293經》，T.99, vol. 2, p. 83c.「爾時，世尊告異比丘：『……爲彼比丘說賢聖出世空相應緣起隨順法？所謂有是故是事有，是事有故是事起，所謂緣無明行，緣行識，緣識名色，緣名色六入處，緣六入處觸，緣觸受，緣受愛，緣愛取，緣取有，緣有生，緣生老、死、憂、悲、惱苦，如是如是純大苦聚集。……』」

❺《中阿含經・中阿含根本分別品鸚鵡經第九》，T. 26, vol. 1, p.704c。

❻《大般涅槃經卷下》，T. 7, vol. 1, p. 202c.

❼《中阿含經・業相應品・第11經》，T. 26, vol. 1, p. 433a。

❽《雜阿含經・第1233經》，T.99, vol. 2, p. 338a.

❾關於促成推動身語意業形成之心態的分析與定義，參見：Lynken Ghose, “Karma and the Possibility of Purification:An Ethical and Psychological Analysis of the Doctrine of Karma in Buddhism,” Journal of Religious Ethics 35/2 (June 2007): 265-66.

❿《中阿含經・業相應品・第15經》，T. 26, vol. 1, p. 437b。

⓫參見《佛光阿含藏・中阿含經》註解82。

⓬Whitley Kaufman 在其“Karma, Rebirth, and the Problem of Evil”一文中所批評之業論乃屬此類，此種業論認爲生命的一切好壞遭遇都是由生命先前行爲所決定。參見：Whitley Kaufman, Philosophy East and West 55/1 (Jan. 2005): 21.

⓭《中阿含經・優婆離經》記載佛陀對一位耆那教徒前來討論業的觀念，回應道：「我施設意業爲最重，令不行惡業，不作惡業。身業、口業則不然也。」，T. 26, vol. 1, p. 628b。

⓮《中阿含經・業相應品・第16經》，T. 26, vol. 1, p. 438c。

⓯《中阿含經・業相應品・第11經》，T. 26, vol. 1, p. 440b。

⓰佐佐木現順，《業的思想》，周柔含譯，台北：東大出版社，2003年，頁62。

⓱可參見：《中阿含經・梵志品・第143經》：「若有沙門、梵志有大如意足，有大威德，有大福祐，有大威神，於如意足心得自在，……乃及身至梵天者，瞿曇！此自作自有，自受其報。」，T. 26, vol. 1, p. 651b。以及《增一阿含經・善聚品第三十二・第4經》：「當究汝放逸罪行。非父母爲，亦非國王、大臣之所爲也，本自作罪，今自受報。」，T. 125, vol. 2, p. 674c。

⓲《增一阿含經・放牛品第四十九・第9經》，T. 125, vol. 2, p. 804a。

⓳《中阿含經・業相應品・第13經》，T. 26, vol. 1, p. 435a-b。

⓴《中阿含經・業相應品・第13經》，T. 26, vol. 1, p. 435b。

㉑關聯於此，吾人可藉此審視西方一神教中，全知、全善與全能之上帝的觀念關於惡存在之解釋所引發之問題，神學懷疑論(theisticskepticism) 主張惡的存在乃上帝所允許，然而因人的認知能力有限，無法確知神允許惡存在之理由。Bruce Russell則批評此說法將導致完全的道德懷疑論，因爲上帝旨意不可知，使人喪失對於任何道德善惡行爲之判斷與因應而行動之理由，此與佛陀對於尊祐論之批評具異曲同工之妙。參見：Richard Gale, “37: The Problem of Evil,” The Routledge Companion to Philosophy of Religion, edited by Chad Meister, Paul Copan, London: Routledge, 2007, pp. 397-407.

㉒《中阿含經・業相應品・第19經》，T. 26, vol. 1, p. 442c。

【參考書目】

㈠《中阿含經・業相應品第二・第11-20經》，東晉・瞿曇僧伽提婆譯，T. 26, vol. 1, pp. 433a-448c.

㈡譯《雜阿含經》，劉宋・求那跋陀羅譯，T. 99, vol. 2.

㈢佐佐木現順，《業的思想》，周柔含譯，台北：東大圖書，2003年。

㈣楊郁文，《阿含要略・阿含學與阿含道》，台北：法鼓文化，1997年。

㈤Nagapriya, “4: What is a Karma?” “5: The Fruits of Karma,” Exploring Karma & Rebirth, Windhorse Publications, 2004, pp. 41-52, 53-67.

㈥Whitley Kaufman, “Karma, Rebirth, and the Problem of Evil,” Philosophy East and West 55/1 (Jan. 2005): 15-32.

㈦Lynken Ghose, “Karma and the Possibility of Purification: An Ethical and Psychological Analysis of the Doctrine of Karma in Buddhism,” Journal of Religious Ethics 35/2 (June 2007): 259-289.

㉓《中阿含經・業相應品・第19經》，T. 26, vol. 1, p. 442c。

㉔《中阿含經・業相應品・第19經》，T. 26, vol. 1, p. 443c。

㉕《中阿含經・業相應品・第17經》，T. 26, vol. 1, p. 440b。

㉖《中阿含經・業相應品・第17經》，T. 26, vol. 1, p. 440b。

㉗參見《中阿含經・業相應品・第14經》，T. 26, vol. 1, p. 437b：「羅云！若有過去沙門、梵志，身、口、意業，已觀而觀，已淨而淨；彼一切　此身、口、意業，已觀而觀，已淨而淨。羅*云！若有未來沙門、梵志，身、口、意業，當觀而觀，當淨而淨；彼一切此身、口、意業，當觀而觀，當淨而淨。羅云！若有現在沙門、梵志，身、口、意業，現觀而觀，現淨而淨；彼一切　此身、口、意業，現觀而觀，現淨而淨。羅云！汝當如是學：我亦　此身、口、意業，現觀而觀，現淨而淨。」。

㉘《中阿含經・業相應品・第15經》，T. 26, vol. 1, p. 438b。

㉙參見《中阿含經・業相應品・第17經》：「云何復有圍觀之道，昇進之道，善處之道？謂八支聖道——正見……乃至正定，是爲八。」，T. 26, vol. 1, p. 440c。

㉚參見《中阿含經・業相應品・第11經》，T. 26, vol. 1, p. 434a。

㉛參見《中阿含經・業相應品・第13經》，T. 26, vol. 1, p. 436a。

㉜參見《中阿含經・業相應品・第11經》，T. 26, vol. 1, p. 434b。

法音宣流

斷除習氣

◎主講・釋淨明
時間・一〇二年六月廿九日
地點・元亨佛學院

我們出家學佛，就是爲了要洗滌多生累劫的習氣。其實習氣也就是一種煩惱，大家都有，只不過是多少的問題。習氣如同製做醬油，用鹽巴去泡黃豆，經過數月之久，醬油中自然會有豆子的香味，也含有鹽巴的香，雖然洗過很多次，但也無法洗掉其豆香味。眾生的習氣煩惱也是一樣，無始劫以來跟隨著我們，要去除並不容易，但也不是不能斷盡。

在佛典中經常會談到習氣的問題，如同會跳舞的人聽到音樂，自然而然的手舞足蹈，樂得不可收拾。舍利弗的過去生是出生在大富貴人家，雖然腰纏萬貫，但卻一毛不拔，非常慳吝不肯布施救濟貧困。因此，在貪得無厭下，聚集七大甕的金銀財寶，家中沒有任何人知道這件事，即使最後到他要往生之時，也捨不得告訴任何的至親好友。當然，這些財寶就如此的被埋藏起來，不爲人知。正因爲舍利弗慳貪的性格，放不下這些錢財，因而導致死後投胎成爲一隻大蛇，天天守護著這七大甕的錢財，只要

有人走過這甕邊，蛇立刻會去攻擊咬人，來保護這七大甕的黃金。因爲沒有捨去放下貪心，自然感召蛇界的果報身，好幾世的轉世投胎都一直是蛇。蛇自己也感到非常的疲累，難道牠活著每天都只是爲了保護這些錢財嗎？

一日，有位年輕人路過七大甕黃金的地方，蛇突然開口說話，問：「年輕人！您願意幫忙我，將這七大甕黃金拿到寺院去布施嗎？」年輕人非常地害怕，爲什麼蛇可以說人的語言，驚嚇不已。蛇說明了來龍去脈，同時告訴這位年輕人，你不用害怕，只要您一邊挑著這七甕黃金，一邊擔著我，送我們到寺院去布施即可。因爲有這位善心人士的幫忙，蛇才可以跳脫畜生界的輪迴，也因蛇的發心布施，方能捨去它多生累劫的貪心習氣，這一生才可以轉世投胎成爲舍利弗，同時與佛陀同時代才能修成正果。

這個典故給予我們很深刻的啓發，一念貪心起，生生世世沉淪不已；一念煩惱斷，解脫自在即在身旁。其實習氣煩惱人人都有，即使是初地的菩薩都還有習氣，乃至到十地菩薩都仍有它必須斷的習氣煩惱。了解這番道理之後，接下來就是我們自己的功課，必須靠我們的恒心與毅力，慢慢地，一點一滴不怕辛苦的磨掉多生累劫的習氣煩惱。相信您們在學院中，師長也講過很多關於習氣的問題，在此不斷的提醒，正因斷除習氣煩惱是我們出家學佛最終的目標，若習氣不斷，生死輪迴的根源也是生生不已，唯有把握自己的方向，才能堅忍不拔，難行能行，難忍能忍，朝向解脫之道不斷邁進。

一畝田

◎釋生定

望著辛勤的農夫，頂著赤熱的太陽，揮汗如雨般的將幼苗井然有序的插滿田地，爲了三餐，爲了家庭以及自己的一份理想，無怨無悔的日復一日，賣命的工作。因此而能獲得生活的溫飽，和精神的安定。這一畝田的實質意義爲何？我想是因人而異，從世間、出世間的立場，會得到不同的結論。

據《經集・耕者婆羅豆婆遮經》所載，世尊曾在摩竭陀國南山一個名爲愛迦拿勒的婆羅門村中，正值播種季節，地主婆羅豆婆遮準備好五百輛架著犁的牛車要出去工作。一大早婆羅豆婆遮正在分發食物之際，世尊遠遠走到此處進行乞食，婆羅豆婆遮便說：「沙門！我耕田，我播種，因此我有食物可吃。沙門！您也應當耕田、播種，您就會有食物可吃。」

世尊答：「婆羅門啊！我也耕田，我也播種，也有食物可吃。」

婆羅門進一步質疑：「您聲稱自己是耕者，我們未曾見您耕種。請您告訴我們，

您如何的耕種？」

世尊說：「信仰是種子，苦行是雨水，智慧是軛和犁，謙遜是犁把，思想是轅軛，意念是犁頭。」；「謹言慎行，飲食知量，以真實語作砍刀，以柔順為處事的解脫之道。精進勤奮，永不回頭，直到解脫。如此的耕耘者，能脫離一切的痛苦。」

婆羅豆婆遮聽了世尊的一席話之後，立即對佛陀生起恭敬供養之心，心深慚愧地說：「對於滅煩惱，除去習氣，獲得功德圓滿的大仙，應該提供您另一種更高貴的食物，此是渴求功德者的福田。」

人人心中的一畝田，每個人都很認眞的規劃、營運，期望能從自己的耕耘中獲得實質的利益。同樣地一畝田，卻因爲你所播下的種子不同，收到的果實亦有差異。蘋果的種子長出紅潤的蘋果；柚子的種子則生出綠色的大柚；香焦的種子則是長條的黃色香焦，同樣的田地，卻因爲播下的種子不同，長大之後無論其形狀、顏色、味道也都會不同。這不是誰在控制它，完全是因爲種子的不同，而形成不同的果實。故當我們耕種自己這畝田時，有的希望將來能大富大貴，學富五車，才高八斗，高官厚祿；有的只求能智慧增長，慈悲爲懷。可以說人各有志，方向不同，所投入的籌碼也不一樣，將來的道路也不同，其結果亦是不同。

我們是否認眞的思考過自己這畝田應該如何下種呢？若是所希求的都是世間的名聞利養，則將來的福報也一定是與此相應。反之，若找尋的是出世間寂靜之樂，則內

心經常與古仙人道相應，則一份的自在、隨緣自然展露無遺。究竟我們每天所播下的是有形、有相、有漏的種子，或是無形、無相的無漏佛種？看到佛陀智慧的法語，每天勤耕這畝心田，若爲了不令其長無明草，則必須將信仰作爲我們法身慧命的種子，時時以潛修苦行的法水來滋潤旱田，並且當我們遇到境界時，要以智慧來處理事情，以謙遜的態度面對一切的人事物。對自己的身口意三業，更須謹言愼行，莫擾眾生，飲食知量，少欲知足。不說散心雜話，句句是眞實語，以慈悲柔順對待一切眾生，如此精進勤奮，則將來一定可以成就，了脫一切的痛苦業障，達到解脫之境。期望所有眾生能善護自己的這畝田，它不僅是今生，也不限是來生，是多生累劫的種子都在這畝心田上，務必要精勤、用心、小心、盡心善護這畝良田，令善根種子生長，從此世到彼世，渡脫生死大海。

修行與做學問

《台灣佛教一甲子》讀後感

◎禪慧戒定／台北三慧講堂圖書館創辦人

前言

二〇一二年教師節，吾於「願海 Blog」發表〈懷念我菩提道上的啓蒙者〉，述及幼年學佛點滴，跟隨家祖父，親近南台灣佛教諸長老大德，坐禪修行種種因緣，作爲他老人家往生五十週年之獻禮。

多年來家祖父與家族多人之靈骨，依然安奉於高雄楠梓慈雲寺及打鼓岩元亨寺。吾雖久居台北，但對成長故里之孺慕，從未稍減。尤其對出家前，佛門先進之提墊、教誨，未敢一日或忘！

時光飛逝，令人驚心！若從四、五歲親近三寶，開始學佛算起，迄今亦不覺一甲子過去。

吾以過來人經驗，經常鼓勵年輕出家朋友，要克服萬難，特別是語言上之障礙

——第一國際語言——英語，進大學繼續念書，接受新資訊、新知識，開拓視野，不斷充實自己，才能立足於現代社會，否則如何爲佛教做事？

開春後，有年輕法師終於突破多年心理障礙，勇敢接受挑戰，進入大學就讀。學習過程之辛苦，自不待言，但她已經深刻體會到，當前台灣佛教所面臨的極大問題！

「我的同學比我年輕許多，幾乎都是基督教徒，沒一個佛教徒。爲什麼佛教不被現在的年輕人接受？……。」

她在班上的表現非常優異，從最初被冷漠對待，到老師、同學們刮目相看！「求學的當下就是弘法！妳是出家人，代表佛教，佛教因妳的傑出表現而沾光！改變一般人對佛教保守、落後、不關心社會的觀念，是妳的責任。」我笑著對她說。

一個不被年輕人接受的宗教，還有未來嗎？我們了解年輕人的心在想什麼嗎？我們跟得上社會的脈動嗎？如果連這些都不懂，卻說自己是「人天師範」，豈不貽笑大方？

一、修行與做學問

最近抽空將國史館對吳老擇通妙老師的訪談錄——《台灣佛教一甲子》，從頭到尾又讀了一遍。茲提出數點心得，與大家分享，並作切磋。

「談及佛教教育，有三個重點值得注意……一是一般教育體制的配合。二是佛教教育，如佛學院對於研究人才的培養。三是確保資源，留住研究人才。否則，將

來台灣就會面臨研究人才斷層的危機。」（詳該書第三三九頁）

對一個年輕出家人而言，佛法的追求與世間各種學問的充實同等重要！精神食糧勝過物質，這種如飢若渴的心情，相信很多出家同道們皆能體會。

出家爲了「修行」，爲了「弘」揚如來大「法」，但時代已經不同，不是關起門來「修行」即可。到底修行與讀書、做學問能否兼顧？或魚與熊掌不可得兼，只能選擇一樣？這是重大的考驗，也是十分艱難的抉擇！

修行與學問要兼顧，當然不是一件容易的事，凡是過來人皆知此中之艱辛，實不足爲外人道也。

「學德兼優」是吾出國前，法光寺師父如學上人的叮嚀。「行學一如」是我駒澤大學開校百多年來之校訓！吾自一九六二年二月於《菩提樹》月刊拜讀陳慧劍居士（一九二五—二〇〇一）之大作《弘一大師傳》，立志出家以來，無時無刻不以「修行」與「學問」並重而自勉。

「修行、研究是兩條不同的路，從事文獻學考證、整理，與修行是兩回事。修行時自己要怎樣想，是你個人自己的事，沒有人會限制你；然而研究文獻是需要證據的，只要你的研究是有根據的，大家都會承認。佛教徒會相信，非佛教徒也會相信，所以我說這兩條路是不一樣的，而且可能分得很清楚。」（詳該書第三三一頁）

在來台灣佛教鼓勵年輕出家人讀書的不多，更何況資助子弟、贊助子弟去讀書？

不少出家人，當年求學，都是歷經千辛萬苦，方才如願以償。或許我生長於台南古都，文風較盛，注重教育之環境，得天獨厚！但出家後，依然面臨到不放棄「修行」又要繼續讀書、「做學問」的重大問題！

民國五十—七十年代，台灣佛教的佛學教育、參學環境，都是嚴重不足的，無法滿足僧青年的求知欲！在「佛教大學」、「佛教研究所」等佛教高等教育機構，未露曙光，建校無望之前，好學又有能力者，當然以前往離台灣最近，又執世界佛教學術研究牛耳之日本留學、深造；這是當年有爲僧青年之普遍選擇與共識。

但出國留學，又談何容易？

二、學力與財力

出國留學，除「學力」——語言能力、佛學能力外，「財力」——經濟條件更不可缺。這是一般常識，不分僧俗皆然。

弘一大師李叔同（一八八〇—一九四二），留日學音樂、學美術，是出家前事。出家人出家後，若無常住、師長支持，欲得俗家贊助繼續求學者並不多見，何況出國留學，所費不貲。

依台灣佛教習俗，若非該寺繼承人——未來預定接班人，欲得常住支持出國留學、專心讀書者，通常機會不大，此是吾在佛教界多年來之觀察。

且看《魚趁鮮、人趁早——明宗上人走過台灣佛教六十年》（香光書鄉出版社，二〇〇七年十月），言其早年赴日求學種種，眞是點滴在心頭。又，吾台南同鄉，也是留

日駒大前輩，後入東京大學大學院（研究所），專攻印度哲學，親近梵文權威中村元博士，前台灣大學葉阿月教授，在日本留學期間，偶或聽到熟識之友人說：「葉阿月放假回台灣，又賣了一間房子。」若無穩定之經濟能力，如何安心、專心求學，即使念了，畢業了，因打工太多，無暇讀書，事倍而功半者不在少數。更有甚者，因勞累過度吐血，或營養不良罹患肺結核，把身體搞垮者有之。

吾曾見到在常住師父全額供給培植下，出國留學之出家人，因本身之各種問題，半途而廢或改習他行者，不一而足，實令人惋惜！

台灣佛教需要一個健全的制度，一套適應時代潮流的教育制度，與「大公無私」的僧團領袖人物，將每一分佛教資源作最妥善的應用，讓有心上進、又有能力上進的年輕人，有機會接受最好、最適合的教育，這樣台灣佛教才有辦法開拓嶄新的未來。掌握佛門龐大資源的大德長老們，應是責無旁貸與刻不容緩的任務吧！

吾在《覺力禪師年譜》附錄論文〈追慕台灣佛教教育之先覺者——力禪師百齡誕辰紀念感言〉「四、佛教自救之道——辦好佛教教育」中，曾提到「教育是培植人才之關鍵，要想佛法興隆，必須發掘人才，有計劃的培植人才。……佛教教育之成敗，關係未來佛教之興衰。」又引前《獅子吼》主編劉國香（圓香）居士〈請固本培元〉社論之遠見，「我們若忽視了人才的培養和造就，慈善事業再輝煌，也阻止不了佛法的衰敗。」（詳《覺力禪師年譜》第一八七頁，禪慧法師編撰，一九八一年覺苑初版，二〇一三年台北三慧講堂四版）

但「求人不如求己」，期盼有識之士，先從自己本身做起，更切合實際。畢竟時代的巨輪，不斷向前，等待或蹉跎，只有被淘汰或自取滅亡！

三、誰比較有修行

上面提到「修行」與「做學問」研究。試問：兩者誰比較有修行？誰才是眞修行？這是台灣佛教長久以來存在的價值問題，見仁見智，公說公有理，婆說婆有理。

不少僧青年，想出外求學或參學的時候，很多長輩會對他說，「出家人在寺院，好好念佛、誦經修行就夠了，讀什麼書？」「讀書又不能當飯吃！……」。老生常談，有理說不清。佛寺難以留住年輕人，這是其中原因之一。

「一個專門修行的人和一個專門做學問的人，這兩個人，最後是哪一個比較有修行？做學問的人是不是都沒有修行？我認為做學問的修養比較高。……因為他有很多經驗，他看的書很多，……很多事情他可以看得很透、很正確。」（詳該書第二三二頁）

吳老師並舉日本巴利語權威水野弘元先生、台灣佛教印順法師（一九〇六—二〇〇五）生前，對對手之批評任由他去，凡事不與人爭，溫文儒雅之風度，克享遐齡爲例。

「我選擇做研究而不選擇修行，……。你寫出來是錯的，人家一看就知道錯誤，絕對假不了，而這正是研究之所以困難的地方。但是佛教界現在認為你們做學問的，

哪裡有修行？……我們做研究的人，日子可以過就好。」（詳該書第三三二頁）

吳老師〈對台灣佛教未來發展的看法〉（該書第十八頁），值得憂心、關心佛教前途的人，深思與反思！

四、禪佛教的修行

「修行」與「做學問」誰比較有修行？誰比較有修養？

修行、修養好壞與做學問、書念得多不多無關！相信很多人會有同感。吾幼年即熟識之一女眾師父，沒念多少書，但做人老實又親切，熱心助人，經常自動照顧寺內老弱病殘之人。從她老人家身上，我學到了許多，而且終生以「師父」視之、敬愛之。

對古來所謂「仗義多是屠狗輩，負心盡是讀書人」之說，吾不敢苟同。蓋世間事，難以一概而論，更不能一竿子打倒一船人。

歷代祖師大德告訴我們，「行、住、坐、臥無非禪，無一處不是道場」、「饑知喫飯睡知眠，運米擔柴出自然」，唐・大珠慧海禪師（馬祖門下、《頓悟入道要門論》作者）的名言，大家耳熟能詳。對老修行或老參而言，或許不成問題。但是對初學者，做得到嗎？

「若非一番寒徹骨，焉得梅花撲鼻香」，修行是有階段性而且需要時間的；「寶劍鋒從磨礪出，梅花香自苦寒來」，理可頓悟，事須漸修。經得起磨練考驗的人生，

自會開出燦爛、鮮艷的花朵。

普明禪師《牧牛圖頌》、廓庵禪師《十牛圖頌》，言修行之心路歷程、心理之轉變、淨化。學佛到了一個階段，修行就是修心，身、口、意三業自然中規中矩，如孔夫子所言，「從心所欲，不踰矩」，不必刻意怎麼做才是戒、定、慧；二十四小時中，舉手投足，揚眉瞬目，無一非佛法，無一非道。洗衣煮飯、灑掃庭除、辦公應酬……，有哪一樣不是修行？佛法之妙在此！

「那伽（指佛）常在定，無有不定時。」（《增支部》六、《漢譯中阿含》一一八、《長老偈》六九六—六九七偈等）說明釋尊即使在未特別入定之日常生活情況下，亦與在禪定中同——心如止水，精神統一。

學佛之人，當學佛所學——廣學多聞，行佛所行——定慧莊嚴，假以時日，精進不懈，功力、火候到家，不分出家、在家，一定可以和佛一樣得大解脫、大自在，這才是修行之眞正受用。

吾在《道元修證義》出版序言——〈西來祖道我傳東〉（興道文庫③，一九九三年，台北三慧講堂出版），曾舉宋．永明延壽禪師（九〇四—九七五）日行百八佛事，代表他無一時不在定中，吃、喝、拉、撒，凡所行無非佛事。如此湛深禪定功夫，當非初入門者以少時間能至也。亦非博地凡夫，一天要念多少佛號，拜多少佛，持多少咒，誦多少經所能比擬、到達之境界。

台中佛教蓮社李炳南老師生前，空閑喜愛讀書，一日午後在書房，一連五、六個鐘頭未起身，勤讀不輟，直到半夜始出屋外，看到庭院濕濕的，才知道下過雨。旁人告以「還有閃電、打雷呢！」但老人家一卷在手，定在書中，渾然不覺。此事記於《雪

公師訓集錦》第一二三頁（二〇〇七年二月高雄淨宗學會出版）。

專心讀書、做學問或備課，心無旁騖，如入三昧——讀書三昧，專心一致，當下即是三摩地、正定；不受外境、外緣干擾影響，當下即是「修行」，亦即「生活禪」之實踐。

知識爆炸的時代，對於「修行」的觀念、看法，不能老是停留在過去只做早晚課或五堂功課，念佛拜佛、誦經持咒的階段。各人根機不同，喜好不同，每個人有每個人的修行方式；喜歡哪一種法門，只要是正道——正確的修行法門，不影響社會風氣、敗壞倫理道德，各種法門，我們都尊重、都讚歎！條條大路通往大涅槃城，不是嗎？

對一個出家人而言，讀書、辦事，做學問、辦道修行，做人處事……各方面的歷練都是重要而且必須的。要趁年輕時，學會各種生活技能，具備獨立思考與處理各種事情的本領，將來念了書，才有得發揮。

修行就是不斷的磨練，「借境練心」！正如菩妙長老（一九二一－二〇〇九）生前所言，「一定要找出一項可以調伏你自己心性的工作來磨練。……行、住、坐、臥之中能為常住、為佛教、為自己的法身慧命而犧牲奉獻，正念當前，這才是真正的修行。」（《菩妙老和尚訪談錄》第三〇五頁，國史館、妙林雜誌社出版，二〇〇九年）在修行的過程中，如果經不起磨練，即使學問再好，與生活脫節，身邊的事尚且處理不好，又如何談度化眾生？自利尚且不能，又如何利他、貢獻所學？

過去北台灣有一女眾法師很會講經，華語、閩客語皆通，信眾很多，其精舍、常住之事，皆交予信任之女居士處理，到後來，當家之女居士，不知如何搞得負債累

累，不可收拾。此事足爲我輩借鏡。畢竟凡夫修行，「身心安而後道業隆」，外在之物，盡可不執著、不計較，但若無適當助緣，想安心辦道亦不可得。

勇敢的面對現實，解決問題，不敷衍、不推託，這一切的一切，無一不是修行！

五、他山之石，可以攻錯

日本推古女天皇時，聖德太子（五七四—六二二）攝政，派「遣隋使」小野妹子等出使中國三、四次。公元六四五年，孝德天皇時興隆佛法，大力推行「大化革新」，學習隋唐文化、政治制度。

一八六八年明治天皇即位，受西洋「船堅炮利」刺激，舉國上下進行「明治維新」、「脫亞入歐」政策，學習西方現代文明、政治、教育以及各種思想改革。隨國家、社會等各方面的革新，日本佛教各宗各派也派出優秀人才，出國留學，學習西洋現代文獻、考證、語言等治學方法。

在所派遣留學生當中，若因健康不佳、適應不良，或學習能力不足者，一經確定，即召回國，再另外派出適合人選去深造。將佛教資源作最妥善之整合、利用，以符合「人盡其才」、「物盡其用」之經濟原則。

日本佛教之所以有今天如此昌隆、興盛之局面，而且各個領域研究人才輩出，從高楠順次郎（一八六六—一九四五）、木村泰賢（一八八一—一九三〇）、宇井伯壽（一八八二—一九六三）、中村元（一九一二—一九九九）、水野弘元（一九〇一—二〇〇六）……等不世出的傑出學者出現，爲佛教在教育、思想、歷史、語言等研究

邁入新的世紀，其成果超越西方歐美各國，成爲世界佛教之光，匯集了世界各國研究精英，將佛法眞理以最新方法，弘揚於五大洲，發光發熱，難道這不是佛教文明、佛教文化之極大榮耀嗎？

成功不是偶然，更非不勞而獲；天下之事，不分大小，未有不付出代價者。日本佛教之成功，自有他們栽培人才的一套方法，只要是好的，不分古今，東洋西洋，都足爲今天台灣佛教培育人才之參考。

水野弘元先生在《原始佛教的特質》最後提到：「佛教有其合理性、批判性，故遠離一切偏見。只要是合於法與義，任何思想亦予以採用而不躊躇；又任何事物亦遵從「法與義之饒益」的標準，而加以改善。不論是個人或民族、國家，在這合理性、批判性的精神之下前進時，自覺自己的長處為長處，而加以活用，見他人的長處，則自我觀察反省；捨棄自己的缺點，採用他人的優點，一步一步提昇自己。」（《原始佛教》第一三四頁，如實譯，慈心叢書⑱，一九八九年出版）

「取法乎上」、「不恥下問」、「他山之石，可以攻錯」，此中道理，人盡皆知。若能虛心學習他人之長，以補我台灣佛教之不足，相信對台灣佛教之未來，才有眞正之助益。

六、漢譯南傳大藏經

一九八七年起，以吳老師通妙伯爲首，開始南傳巴利語大藏經之翻譯工作，經十一年之努力，全藏七十冊，終告完成，由妙林出版社出版。然翻譯非易事，仍有待

他日更精心之校正。（詳該書第三〇五頁）

一九八六年秋，通妙伯應菩妙長老之請回台，陸續主持「妙林巴利佛教研究所」、「元亨男眾部佛學研究所」及「元亨寺台北講堂」等教務、教學，實踐早年「若有緣、無所障礙，我會再回來」之承諾。（詳該書第一八五頁）

漢譯南傳大藏經之完成，菩妙、通妙師兄弟等諸前輩，及所有工作團隊之通力合作，於台灣佛教發展史上言，厥功甚偉！然一切諸法，因緣和合乃生，缺一不可。菩妙長老及元亨寺常住諸師大德、大眾等之支持，投入大量人力、物力，尤其令人讚歎！

猶憶民國六十年代，吾正在妙清佛學院任教，一日大清早，平溪某老法師來訪，希望我幫幫忙，「什麼事？」他說：「現在手頭上有六部日譯南傳大藏經，你就請一部吧！你讀過日本語。」我問他：「哪裡來的六部南傳大藏？」「一位居士影印日譯版南傳大藏經，錢不夠，到我這兒來借了幾十兩黃金，等書印好，送了六部來。……」。老法師很無奈的說。

當時我義不容辭，請了一部，後來又積極向友人介紹、推銷。

日譯南傳大藏修訂了巴利藏、英譯南傳大藏的缺漏、省略之處，有其公正性。然日譯版非人人能讀，故漢譯南傳大藏之問世，有其必要性，嘉惠華文佛教學佛者多矣！

結語

一九八七年歲末，吾曾應《慈雲》月刊樂居士，及大慈服務社曾省社長之請，演

講「宗教心與現代佛教的應變」（收錄本人《文集》（一），一九八九年，台北三慧講堂出版）。當時所言，句句是吾心情之寫照，對台、日佛教之教育、文化等之觀察比較，提出建議，作爲吾等學佛、修行之參考。

東瀛歸來，將近三十年，我在台灣的弘法工作，與在佛教的種種努力，也是朝著自己當初的理想邁進。人各有志，對未來有憧憬，但要將理想化爲現實，需要何等的魄力、毅力，耐心與堅持！

「高高山頂立，深深海底行」，吾常以藥山惟儼禪師（七四五—八二八）之開示而自勉，鼓舞自己，克服困難，向前邁進。

改革談何容易，觀念之改變，絕非一朝一夕之事；但我們沒有理由退縮，甚至怨天尤人，怪前人如何如何。一般人只見到今天台灣佛教亮麗之外表，而未能看到佛教內部、深層之根本問題。

爲台灣佛教把脈，提供建言，是所有關心佛教前途者之責任與義務。對人性抱持樂觀、希望，可以讓人世間更加美好、進步！

回憶是甜美的，亦或苦澀，同樣一件事情，各人感受不同，看法亦異。仔細想想，對長養我們法身慧命的台灣佛教，我們到底付出了多少？回饋了什麼？「條件」決定「結果」。人之一生成就與否，「能力」不是絕對的「條件」，常言道：「人外有人，天外有天。」畢竟「做人的態度」，遠勝過「做事的能力」！

檢討過去，放眼未來，少點責難，多些鼓勵；盡其在我，奉獻所能；相信能得到更多的認同，更大的共鳴與尊敬！

生活事件

柴火薪傳

◎陳海晏

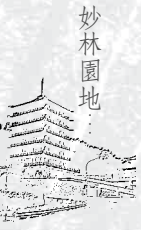
南宋吳自牧的作品《夢粱錄》，內列八大要事：「柴、米、油、鹽、酒、醬、醋、茶」。到了元代，酒被除名，成開門七事。做爲首位的柴，地位始終不變。

●●●

柴，是古代的主要能源，煮飯、燒水、取暖都需要它。因體積大、怕濕氣、火力易不均，再以木炭做改進。以前農家多會造窯燒炭，較好的原料是龍眼木、相思木。因火成炭，閩南語稱爲「火炭」。今人愛吃炭烤，故木炭仍有頗大銷路。

明清時期，地方官爲京官送上禮敬之銀，稱爲別敬、冰敬、炭敬。冰敬是夏季要送，炭敬則在冬季，這是當時官場潛規則。今電力公司實施夏季電價的差別待遇，大陸長江以北要收供暖費。或於此獲得靈感。

而煤球則是工業革命之後的產品。作法是將土與煤渣混在一起，藉煤渣提供熱力。臺灣光復前後，家家戶戶都少不了煤球。到了現代，石油、瓦斯、電能，幾乎取代了柴，接續發光、發熱的使命。只有堅持使用古法傳承的製程，造灶燒柴、熬煮煉



製，才會用得上木柴。

●●●

少量的柴，可在自家附近撿拾。高品質或大量的柴，就得派專人去砍，這正是樵夫所爲之事。漁樵耕讀，代表了漁夫、樵夫、農夫、士大夫。所謂耕讀傳家，表示勤勞以作、讀書自遣的樸素之風。漁樵耕讀身影，幾是中國讀書人隱居後的歸所。武俠小說也曾借鏡，如金庸《射雕英雄傳》，寫南帝四大弟子就是漁樵耕讀。

柴薪樵，貌似一樣，實有差異。中國文字如同動畫，完整地呈現記錄了古代的生活習慣。「柴」的左上部「止」，象人足，右上部「匕」象所踩之物。此木，即腳踩此木劈了劈，拿去當柴燒。「薪」，原作新，亲的上部是個倒三角形，即▼形的工具。斤者，斧也。新字的上、右都屬劈鋸之具，針對左下方的原木。後新字被借用，另造一字，薪。即在新字加上艸字頭，係指樹木在山林被藤蔓所纏，一併鋸下也可當柴燒。後世，移薪做薪俸之意。表付薪時，可用柴薪抵之。焦，火烤隹也，閩南語稱「烘鳥仔粑」，即將隹鳥烤至乾熟。「樵」，焦木，即可做燃料之乾木。樵夫，就是上山採集燃柴的男子。

古時傢俱、建築，多以木造。因此，選佳木方能經久，雜木只能當柴燒。有能力用目測，就決定好木材的人，則稱爲「相」。「才」，甲骨文是樑柱交叉的象形，交叉處原爲實心點，後改點爲撇，如今之「才」字。立柱架樑，建屋之始。能做樑柱之木，非比泛泛，後借喻爲人才；原字再加一木，成「材」。粵語「廢柴」，係指不成才的人。

●●●

在詩詞作品，常見漁樵並用。以長篇敘史之作《二十一史彈詞》爲例，數處可見漁樵。作者楊慎，武宗朝重臣楊廷和之子，正德六年辛未科狀元。因大禮議事件，觸怒嘉靖帝，謫戍雲南永昌衛，終生未能返朝。

楊狀元的彈詞第三段說秦漢極膾炙人口，詞牌名〈臨江仙〉，收錄於三國演義卷首。「白髮漁樵江渚上，慣看秋月春風。一壺濁酒喜相逢，古今多少事，都付笑談中。」此詞上半闕結尾句，亦被瓊瑤借用，做爲愛情故事《幾度夕陽紅》。

●●●

而最具傳奇性的樵夫，要算是唐朝初年，來自嶺南的惠能禪師。大師俗姓盧，本河北范陽人氏，因父親遭降職流放至嶺南，而在新州（今廣東新興縣）落戶。三歲喪父，因生活艱難，九歲起便開始以砍柴幫補家計。二十二歲聽人誦《金剛經》若悟，決定至湖北黃梅求法。二十四歲，爲五祖所印證，承接衣缽，是中土禪宗六祖，亦是佛教第三十三代祖。

師得衣缽，但未得時，故禪師隱身於獵人隊中。師四十歲出山，於西元六七六年，即唐高宗儀鳳元年，到廣州法性寺（今廣州光孝寺）。二僧論風動幡動，師曰仁者心動。後於廣州法性寺授傳東山法門，爲南禪之發祥地。

儀鳳二年，韶州刺史韋璩率同僚請師入城，於大梵寺（今廣東韶關）講堂爲眾說法，兼授無相戒。後駐錫曹溪寶林寺（今廣東韶關南華寺），弘揚佛法三十七年。

唐神龍元年，西元七〇五年，武則天和唐中宗遣內侍薛簡往曹溪召師入京。師以久處山林，年邁風疾辭。薛簡懇請說法，以覆詔命。後中宗以絹五百匹供養，並以師之新州故宅建國恩寺。

唐玄宗先天元年，西元七一二年，師經端州返新州，曾於山崗插梅爲記。禪師弟子，智遠禪師於插梅處，建梅庵（今廣東肇慶寺）以示不忘。抵新州後，命門人建報恩塔。先天二年於新州國恩寺圓寂，唐憲宗諡號大鑒禪師。圓寂後，師眞身不壞，運回曹溪，由門人塗漆，保持生前形象，供奉在六祖殿中迄今。

●●●

指窮於爲薪，火傳也，不知其盡也。六祖這把改革之火，安安靜靜、活活潑潑，於宗教、文化、思想、藝術各界，帶來極深遠影響。經過衝擊、鍛燒與沉澱，到了宋朝，儒道釋三家合一，史稱中華文化第二次融合。

一個不識字（或識字不多）的砍柴樵夫，以不流血的宗教革命，最後帶動文化融合。門人將惠能大師開示所用質樸言語記載下來，成爲《六祖法寶壇經》。自我佛滅度後，這是唯一一本，被世人尊稱佛經的著作。爾後，能人輩出，禪宗大盛。這位傳奇樵夫，影響中國人已歷千年，迄今未息。

編織歲月

關閉一道門 打開一扇窗

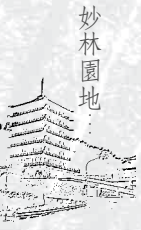
◎朱慧娟

生活步調隨著時間轉換必須改變，您用怎樣的心態調適呢？

空巢期，多出的時間、空間，我用鋼琴聲填滿，只有自己聽見吵雜斷續、看見張牙舞爪；熟悉練習曲後，安慰這樣的手眼協調也許延緩失智來襲。

幾年後，樓下住的鋼琴老師終於有感而發，附近只剩妳的樂音飄揚，是褒揚是貶抑，一時還沒理解。按得那麼沉重，今天心情不好喔！或囫圇吞棗應付了事，在趕時間嗎？評語頗差，但激發我的勇氣，最差的已經讓別人接受，會越來越好。音樂是從小就欣賞，沒時間沒資源涉獵的興趣。

退休後，時間更多，有些人參加集會結社，健康的人運動旅行，享受的人午茶採購，慈悲的人行善助人。我不愛閒話家常，在團體中木訥的人就是怪。出門鬧哄哄，回家更空虛，了解自己，不必去錯誤嘗試。我選擇編織殺掉時間，噎！把時間串起來，橫直彎展，樂此不疲。



找遍各型書店，漱針織法不外鎖針、短針、長針三種延伸、交錯、聯結。可圓形起針、直線進行，也可花片連接，立體造型更不是問題。如果要它像一幅畫，就配色；如果講究觸感，就選擇線材。

說到配色，在線盒內臨時起意挑到的深紫濃綠，帶回家比對，這樣刺眼、那樣偏頗，擱置邊角數年，才悟到，未拆封的可以偷偷放回商人的線堆讓別人去買。從此搜集喜愛的線色成爲逛街的重點，提早準備，免得要用時方恨少。

學生時，上美勞男老師的課，第一節課沒有綜合介紹作品作法，直接發下木片，用砂紙磨光，下一堂操作機器切割木片；再一堂黏貼，一閃眼，就是預售屋的模型，叫人驚愕連連！厚紙板做宮燈、鐵線雕等等，不分男女生班，多麼平等！

最近，服裝界有個男設計師是臺灣到西方發展的東方人，得一個大獎。作品就是特粗線手漱，這種作品自然會旋，加些針，就能旋得像荷葉，在模特兒身上依身型繞彎編結。這種手藝大家不做了，偶拾善加組創，鎮住一竿子前衛精英。

看過一則童話故事，說的是一位姑娘有十一個兄弟，兄弟被巫師變成天鵝，姑娘爲每隻天鵝編織一件衣裳，同時拋出，才能破解魔咒，挽救兄弟恢復人形。作家能深深感受編織者的急切、專注，似乎有個理想目標，一心要完成。

心態使然，我和人聊天，手上也勤奮的動著，大家漸漸接受，好像四十年前，客廳加工場時一般。出國也帶著，看不懂外國電視時，還有事可做。飛機上的數小時最

適合手工度過無聊，但是激針應是違禁品，我可不想被留置機場。

要完成什麼目標？用三天，可看出小雛型，充滿希望；用三十天，美麗繁複的線條，環環相扣；用三百天，四方連續如山巒綿延，像一幅畫，我才收邊做結。

語言用文字記錄，圖像用繪畫、照片記錄，音樂用樂譜記錄，我看過林懷民老師創作的舞碼在舞蹈圖書館裡面的舞序記錄。我的手激編織也有織法記錄，很多人依賴它。邊做邊記錄是掌握作品方正的必要動作，要重複再做一個或多個，非循序不可。

每個時代重點行業、人才需求各不相同，裝飾美化永遠排在尾端。走創意路線的人，首靠家人支持；或先按捺下，顧好食衣住行，儲蓄生活必需。等欣然邁入老年，從容自在、重拾喜樂、品味無價。

有人說他興趣廣泛，都想學，都會一點點。糟！那不就離專業遠些了？反觀，如果不求飛黃騰達，只要生活無虞，將來離開辦公室，闢一塊無毒農地，造福一群講求有機生活之人的胃；或者，扛起背包巡山，守護物種，珍愛地球。

媽媽說我退休後，剩下的工作就是煮飯、掃地。好棒的答案，這樣就不必試圖解釋我的人生會怎樣發展，不用承諾多采多姿的表象。一切回歸單純，照顧家人後，餘暇照顧自己的精神領域，用音樂安定躁動的靈魂，用文字記錄心路歷程，用圖譜寫出工作計畫，做手工默默的念佛。很忙，忙得當下有煩惱，過眼即忘。

花樹菩提

罌粟花

◎淨璃

在瑞士旅遊時，無論在原野或庭院，時時可見一叢叢炫爛、嬌美像陽光似地明朗、大方的花朵。花大如盞、四個花瓣；紅的、白的、橘的，繽紛而清雅。孩子們問那是什麼花？翻起記憶（多少年的記憶了——情鍾花草，那時的執著也是一段故事了。）我告訴孩子：「應是虞美人」。那樣東方古典的花名，卻在這西方世界處處可見，實不可復說。更意想不到的是這花竟與我的此行目標之一有所關連。

早年在德國旅行時，一次的早餐中，嚐到了麵包上一粒粒黑色種子的滋味，竟有驚喜之感；詢問後，方知那竟是罌粟花籽，當時實有些訝異。談到罌粟花，我們會聯想到那一段黯然的歷史記憶：林則徐、鴉片戰爭、慈禧太后……。而在歐洲，罌粟籽竟成餐桌上的美食；這其中有何可探索之處？後來導遊帶領我們逛超市，架上盡是前所未見、稀奇古怪、各式各樣的種子，蕎麵、亞麻仁、更遑論我們所熟悉的各種燕麥片。可喜的是我終於找到我要的罌粟花籽，無他心，只是喜歡烘焙的我，從此有了新奇口味。

過了幾年，到了英國，仍不忘尋找這罌粟花籽。在牛津大學旁，街頭的市集裡，果眞如願地帶回國，做起我的特殊口味「罌粟花籽土司」。雖然在台灣的烘焙店裡，我還是看過這上面有罌粟花籽的麵包，但畢竟不多見。而好奇的我也曾有試種的念頭，但因瑣事作罷。

而此行，這罌粟花籽再度成爲我的目標物。然而找過數家超市，始終無有所穫。直到旅途中的蒙投街道上，孩子們指著一家小店說：這是黃老師的店。一看！果眞裡頭都是各式各樣的種子。終於又找到了我鍾愛的罌粟花籽。問了老闆是何用途，她說可做麵包、貝果，還可煮魚。由於語言問題，無法詳盡，煮魚這回事再說吧。但還是興奮地看著小店中的食物用品，若不是怕友人等候，否則不知還會有何斬獲呢！

話說回來，這虞美人花的確定性，成爲我回家後的功課，只是早年的園藝叢書也送人了，幸好現在網路發達，終於在較閒暇的一天上網。但首先想查的當然是罌粟花籽如何煮魚？沒想到的是把這罌粟花籽和虞美人連結起來。而展開一段有趣的閱讀之旅。

罌粟花，別名鴉片花，又稱御米、米囊花，因其種子似米粒而得名。這米囊花早在唐朝時由大食人進貢而來到了中國。唐朝詩人郭震的〈米囊花〉詩便寫道：「開花

空道勝於草，結實何曾濟得民！卻笑田野禾與黍，不聞弦管過青春。」原是這罌粟籽的高貴性自古便有，從它第一次踏入中國時，就開始了皇族之旅，被歷代皇族擁有，奉爲至寶，而民間鮮有。時至今日，罌粟籽油仍然是政客和社會名流的專用養生珍品。古代生活中，人們廣泛的採用將罌粟花籽炒熟，研成粉末，加上蜂蜜，製成蜜丸服用的飲食方法，或者兌水加蜜製成飲品服用，甚至還用罌粟籽來做成烘焙食品，煮粥做飯。宋朝時期有將罌粟籽製成魚餅和「佛粥」食用的記載。詩人蘇軾的《歸宜興留題竹西寺》裡也寫道：「童子能煎罌粟湯」。可見當時的廣泛利用。明朝開國君王朱元璋，原是淮西一介平民，他在元朝末年揭竿而起，在鄱陽湖戰敗，退守在浙江省開化縣的古田山區。冬雨連綿，飢餓和寒冷，令多數士兵染上痢疾，朱元璋自己也病情嚴重，身體虛弱無法動彈。而後服用幾帖罌粟殼之後，竟然全都痊癒了。實是這罌粟殼有斂肺、止咳、止痛、澀腸之功效。

米囊花的種籽有很多藥用功效，在李時珍的《本草綱目》中，將罌粟列在〈穀部第二十三卷〉中：「罌粟秋種冬生，嫩苗做蔬食甚佳。……中有白米極細，可煮粥和飯食。水研濾漿，同綠豆粉作腐食尤佳，亦可取油。其殼入藥甚多」，罌粟傳入中國之後，就以藥草植物而爲人栽植。

其花之美也處處存於詩人的吟詠中。宋朝詩人劉克莊詠花曰：「初疑鄰女施朱染，又似宮嬪剪裁成；白白紅紅千萬染，不如雪外一枝橫。」一語述盡罌粟花的可憐

景象，詩人由衷地讚賞她清雅絕俗的姿容。詩人楊萬里亦讚美米囊花曰：「鳥語蜂喧蝶亦忙，爭傳天語詔花王；東皇羽節無供給，借探春風十日糧。」清代詩人朱彝尊就有「伯解羅衣種罌粟，月明如水浸中庭。」的詩句；曹雪芹的祖父曹寅也有一首罌粟詩：「百年身世手搏沙，檢點春風笑萬華；鋤盡芳蘭枯殺蕙，滿庭璀燦米囊花。」雍陶在《西歸斜穀》中寫道：「行過險棧出褒斜，歷盡平川似到家。萬里愁容今日散，馬前初見米囊花。」崇禎年間，旅遊家徐霞客《徐霞客遊記》中道：「鶯粟花殷紅，千葉簇，朵甚巨而密，豐豔不減丹藥。」如此可見罌粟花在中國實非陌生的花，且是名貴稀有的佳花名木。

許多罌粟科的花都被稱爲罌粟花，最有名的是「虞美人」，在日本則稱爲「姬罌粟」或「芥子」。日本政府爲了避免民眾誤植鴉片罌粟，於是發出告示：「罌粟科植物中，凡是花梗或莖上光滑無毛者，即為鴉片罌粟，應立即毀去，不得留存。其餘有纖毛、絨毛狀的罌粟科植物，應非為鴉片罌粟，可隨意種植。」由此可知鴉片罌粟與一般被稱爲罌粟花的最大區別在於有無纖毛之分。所以記憶中的虞美人就是屬罌粟科的花。鴉片花、虞美人、米囊花、罌粟籽這下子終於豁然開朗了。

無論東、西方，在古代都稱罌粟爲「神花」，它一直是以正面的形象面對世界的。總括來說：種子可以生吃或熟食，和鴉片罌粟花籽一樣，常做爲麵包、甜點或沙拉的調味香料；也可榨油做食用油、沙拉醬等。植株還未結花苞前，嫩葉可煮食。

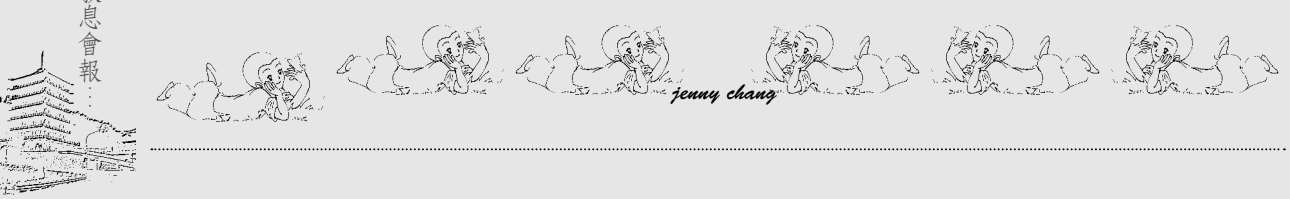
紅色的花瓣可製造紅色染料，常做酒的自然著色料。它的花含有植物鹼Rhoeadine，可做成糖醬(Syrup)，醫治老人或孩童輕微的病痛、咳嗽、失眠及消化不良等。花粉的美容功效自古至今都是深受人們喜愛，我國自古就有宮廷仕女用花粉美容的傳統，唐朝的武則天、清朝的慈禧太后都是花粉的長年享用者。美國前總統雷根和中國前國家領導人江澤民均常年食用罌粟花花粉。在國外，更是被奉爲美容之神。讀了這些報導，很神奇意外吧！

曾幾何時，近代卻把罌粟花看成是「地獄」的象徵。草木無心，人自戕之。也各有其時節因緣之嘆！我且自惜所擁有的一小包「罌粟花籽」。

《妙林》第25卷6月號【收支表】(102/8/1～102/9/30)

收　入：		
1.上期結轉	NT$158,370.00	
2.元亨寺入款	-	
3.助印善款	21,170.00	NT$179,540.00
費　用：		
1.稿　　費	NT$22,600.00	
2.印　刷　費	68,400.00	
3.電　郵　費	31,184.00	
4.雜　　支	3,000.00	NT$125,184.00
結轉下期		NT$ 54,356.00

本期發行 3,600冊



【102/8/1至102/9/30】

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：４１８８１５０８
戶　　名：劉英治（釋淨明）

現金助印：3000元：林田。1000元：顏德明。5000元：辛長輝。1000元：三寶弟子。
100元：釋悟瑞。1000元：蔡瓊瑤+古叡潔。(計11,100元)

稿費助印：1500元：釋顯慧。4300元：釋會忍。1200元：如誠。2000元：黃炫迪。 (計9,000元)

劃撥編號550-551：1000元：王楚文。100元：釋道旻。(計1,100元)

合計：現金11,100+稿費9,000+劃撥1,100-手續費30元=21,170元

從點藥引起

青光眼談起

青光眼有一些危險因子，例如眼壓偏高、年齡增大、有家族史、種族差異等，青光眼可依病發時前房隅角小梁網組織的可見與否大致分爲隅角開放性與隅角閉鎖性青光眼；而這兩類青光眼又各可依能否找出明顯導致青光眼的原因再分爲原發性與續發性兩種。當然有些青光眼同時包含隅角開放性與閉鎖性兩種。此外，由於幼兒及小孩的青光眼常爲組織胚胎發育分化的不完全或合併有其他先天性疾病所導致，特稱爲幼年期青光眼。

青光眼的診斷問診與檢查，問診包括主訴、眼病、全身疾病史、手術史、過去及現在用藥史、家族史等。是否有青光眼的症狀，如眼睛脹痛、發紅、視力模糊有光暈、同側頭痛、噁心、嘔吐等相關症狀；慢性青光眼常無自覺症狀，通常有健康檢查或門診時被發現。檢查包括眼壓、視力、裂隙燈顯微鏡、隅角鏡、視神經眼底及視野等檢查。

青光眼的治療大致可分爲藥物、雷射、手術等三種。因青光眼所導致的視神經損揚、視野缺損及視力喪失是無法挽回的，而青光眼的預後與發現之早晚及治療之持續性與效果有很大的關係；治療的原則，就是要早期發現、儘早治療。目前青光眼無論採取何種治療方式，其目的都是在停止或延緩視經病變的繼續進行，也就是說，青光眼的治療僅是控制病情延緩惡化。既然青光眼像糖尿病、高血壓一樣要一生不間斷的控制，只要患者在按時用藥、定期回診接受評估下，仍可享有與正常人一樣的生活。

轉載自：高雄醫學大學附設中和紀念醫院《社區健康報》NO.11(2012年12月01日出刊)

眼睛有問題

應找眼科醫師診療

◎吳國揚主任／
大同院醫眼科

洪小妹妹是一位13歲國中二年級的學生，從小常因眼睛過敏既紅又癢，家長自行在藥房買眼藥水點眼，因效果還不錯，就這樣斷斷續續點了七、八年，這次是因為視力減退左眼已看不到，無法自行上學才被帶來眼科求診，經檢查眼壓右眼35毫米汞柱、左眼45毫米汞柱，右眼最佳矯正視力0.05、左眼已無光感完全失明，雙眼視神經盤已完全凹陷萎縮，右眼視野僅剩眼尾像隧道般的小範圍看的到，診斷為類固醇引發之青光眼及過敏性結膜炎。經降眼壓藥物治療同時合併抗過敏藥水減輕眼睛紅癢症狀並定期追蹤，目前眼壓尚可控制穩定在正常且低的範圍內，不過已喪失的視力及視野卻無法恢復，且必須長期點降眼壓藥物治療控制。多麼令人婉惜的個案，同時也令父母相當自責，而成為心中永遠的痛！這是一個典型類固醇引發之青光眼，屬於續發性青光眼的一種。由於國人的用藥習慣，在台灣因類固醇使用不當而引起青光眼的人並不少見；所以對於那些常點類固醇眼藥、長期需服用類固醇藥物、或是常服用一些標示不明的藥丸、藥物以治療關節疼痛或肝病或滋補身體的人，應該定期接受眼睛的檢查，以免已發生青光眼而不自知。

青光眼是一個控制不好會失明的眼睛疾病，目前比較被認同的定義是：青光眼為一群不同原因與機轉的疾病組合，他們的共通性是具有特徵的視神經病變（opt ic neuropathy）同時伴隨有典型的視野（visual field）缺損，眼壓（IOP）的升高是青光眼的主要危險因子之一。眼壓與房水的產生與排除有關。眼睛為了維持其彈性及視覺功能，眼內壓必須維持在一定範圍內，正常眼壓通常分佈在10～22毫米汞柱。如果房水產生過多，或是排出的路徑或管道受阻時，則會導致眼壓增高：若眼壓急性升過未及時緩解或慢性升高超過視網膜神經細胞及神經纖維的耐受力，則非常有可能因而導致青光眼的視神經病變。

【元亨佛學院　102學年度招生】

一、**辦學宗旨：**
陶鑄僧品、造就僧才；紹傳佛燈、高懸慧日。繼踵法輪、常軌達磨；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」。

※承接八十頁。

【註釋】

⑰慧覺等，《賢愚經》卷3。《大正藏》4冊，頁370，下。

⑱慧覺等，《賢愚經》卷3。《大正藏》4冊，頁371，上。

⑲同上註。

⑳摘錄金閣鹿苑寺之導覽手冊，2012年。

㉑西川幸治和高橋徹文，2007，《京都千二百年(上)：從平安京到庶民之城》，頁82-85，高嘉蓮譯，台北：馬可孛羅文化。

【圖說】

㉚黃居士與周居士留影於金閣鹿苑寺之黑門。

㉛石燈籠。

㉜銀閣寺之門票書有京都東山，象徵足利義政的東山文化的書院風格。

㉝金閣寺的御守護上寫有京都北山，代表著足利義滿時期的北山文化的寢殿風格。

㉞金閣倒影於平靜之池面。

㉟第一層的法水院，內供奉戴寶冠之釋迦牟尼佛坐像(右邊)和足利義滿坐像(左邊)，圖片來源：金閣寺明信片。

㊱第二層的潮音洞，供奉觀音菩薩坐像和四大天王之立相，圖片來源：金閣寺明信片。

㊲第三層的究竟頂，中國禪宗的建築，圖片來源：金閣寺明信片。

㊳寺頂端裝飾一隻象徵吉祥的金鳳凰裝飾，圖片來源：金閣寺明信片。

㊴陸松之舟，其後方是方丈室。

㊵嚴下水。

㊶龍門瀑布——鯉躍龍門。

㊷白蛇之塚。

行腳手札

千年古都文化扎記（四）

◎釋顯慧／圖・文

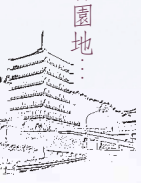
圖說30

● 金閣銀閣相呼應

一、寢殿風格之建築

第二天早上，用了簡單的日、中式早餐，隨後，我們先參觀上期述及的東本願寺，離開東本願寺，步行回到旅館對面的公車站，轉往金閣寺，在金閣寺站下車，步行至黑門（漢傳佛教稱山門）口，金閣寺的山門並無華麗的裝飾，每邊各由一根圓形筆直的木柱安置於基石上，上方並無樑，柱子下邊的黑漆亦脫落嚴重，兩柱上各貼標語，右柱書寫「鹿苑寺通稱金閣寺」，左柱標示參拜時間「從早上九點至下午五點止」（見圖30）。

順著小碎石路走，首先看到一座硬山屋頂，掛著一塊警告牌，警告遊客在觀賞金閣寺時不可違反的五件事情：㈠不得生火之事；㈡不得捕魚打鳥；㈢不得攀折樹木；㈣不得毀損屏壁；㈤不得驅車走馬。在不同國家的觀光地點，這些規定的事項不就是每位遊客必須遵守的旅客道德。在通往總門的路上，有一座石燈籠佇立在一片園林中，由不同形狀的石塊所組成，由下而上的順序爲：㈠基壇，直接接觸地面的部分；㈡基礎是石燈籠的最底部，以四方形上下二層；㈢竿，是石燈籠的柱子，似水瓶，上小下大，中間略細，上刻有「不動尊」；㈣中台，又稱幢身，其功能是支撐火袋，形狀如倒置之基礎，且小於基礎；㈤火袋，又稱燈室，呈四方形，但金閣寺石燈籠的火袋有可能只是裝飾，從不點火；㈥笠，又稱幢頂，即火袋的屋頂；㈦寶珠，似洋蔥狀，幢頂上的裝飾物，石燈籠是由這七部分所組成的（見圖31）。



佛教經典中常見以燈供佛，滅眾生垢，得智慧明，如赤貧如洗的難陀施燈，在《賢愚經》卷第三記載：「佛在舍衛國祇樹給孤獨園……有一女人名曰難陀，貧窮孤獨，乞匄自活。見諸國王、臣民大小，各各供養佛及眾僧，心自思惟，我之宿罪，生處貧賤……深自咎悔，便行乞匄，以俟微供，竟日不休，唯得一錢⑰」。難陀不易得此一錢，至油家買油，並得到油主憐憫，給予倍增的油量。她歡喜作一燈，至祇樹給孤獨園，奉給世尊，並發願：「我今貧窮，用是小燈，供養於佛，以此功德，令我來世得智慧照，滅除一切眾生垢闇⑱。」結果貧女難陀以最虔誠和發大心所布施之燈，供於佛前，即使神通第一的目犍連尊者以扇子和衣袖要善搧滅此發大心之燈，都是無益。佛見之，語目犍連尊者：「今此燈者，非汝聲聞所能傾動，正使汝注四大海水，以用灌之，隨嵐風吹，亦不能滅。⑲」。由此可知，供佛之燈的功德，能得大福報，因此佛授記貧女難陀於二百阿僧祇劫之後，當得作燈光佛。

日本早期石燈籠之作用是擺置於佛堂前用來保護油燈或燭火的燈具，或信徒作爲供養和禮拜時之照明作用；後來演變成爲裝飾之用，擺置於進入佛寺的兩旁道路，而在竿的部分常刻有「奉納」，象徵有人奉獻。現在，成爲日式庭院或園林的添景裝飾之用。

金閣寺的金閣之所以聞名於世，是因爲足利義滿將供奉佛骨舍利之舍利殿黏貼金箔，使舍利殿變得金碧輝煌，故又稱爲金閣殿。但後來被稱爲鹿苑寺，其命名之由來則取自於出家的足利義滿（一三五八—一四〇八年）的法號，屬於臨濟宗相國寺派。金閣鹿苑寺的歷史可追溯至鎌倉時期（一一八五—一三三三年）太政大臣藤原公經，後改名爲西園寺公經（一一七一—一二四四年）所建的私人宅邸——北山第，曾經繁華過，後因傾圮。於應永元年（一三九四年）足利義滿以河內國的領地與西園寺家交換獲得「北山第」的別墅，開始大興土木整理改建。更於應永四年（一三九七年）他將北山第更名爲「北山殿」，且將主要建築的「舍利殿」

圖說34

圖說35

圖說㊶

圖說㊷

作爲自己修禪的場所⑳。在一九九四年金閣寺被列入世界文化遺產。

進入一個陌生的環境，尋找觀光導覽地圖是很重要的步驟，可避免迷路。所以未參觀金閣鹿苑寺之前，先來研究其導覽地圖，幫助我們認識金閣鹿苑寺的特色和想去的景點。當然一定要看主要的建物，金閣，其他尚有陸舟之松、銀河泉、龍門瀑布和白蛇塚。沿路經過鐘樓，來到購票處，購票後，給我們一張簡單的導覽解說圖和一張御守護，類似中國的護身符的作用，本以爲是給我們隨身攜帶保平安。至驗票處，驗票員看了一下御守護，我們終於明白御守護是門票，金閣與銀閣寺的門票皆以御守護作爲門票。其實兩張御守護都是開運招福和家內平安(見圖㉜)，唯一不同的是金閣寺的御守護增了「福壽如意」(見圖㉝)。

順著矮牆走一段路，眼前出現鏡湖池，抬頭一望對岸，映於眼簾竟是金碧輝煌的金閣寺倒影於平靜的池面(見圖㉞)。沿著池邊種植各式各樣的樹木，池中亦有大大小小的島，最大一個是葦原島，島上亦種植不同的樹木，更使整座池中出現令人驚嘆的水面倒影和池光山色；當微風拂過水面時，總是會騷動平靜的倒影，變得風情萬種，使鏡湖池增色不少，呈現出綠波樹影和光彩奪目的金閣倒影，如鏡中一樣的影像。

在文化上而言，金閣和銀閣各自代表著不同時期的文化，金閣寺代表北山文化；而銀閣寺象徵東山文化。金閣寺是一棟三層樓的獨出機杼之建築物，分別代表三種不同時代不同的風格：第一層的法水院是屬於寢殿風格，象徵平安時代的貴族建築風格，內供奉釋迦牟尼佛坐像和足利義滿坐像(見圖㉟)；第二層的潮音洞是屬於鎌倉時期，代表武士建築風格，供奉觀音菩薩坐像和四大天王之立相(見圖㊱)；第三層的究竟頂是屬於中國風的禪宗樣式的建築，亦是供奉佛舍利之處(見圖㊲)。換言之，北山文化融合了公卿、武家和禪宗的文化㉑，金閣寺之所以會受到推崇的原

因是一棟建築物結合三種不同時代和三種不同建築風格。寺頂有寶塔狀的結構，頂端裝飾一隻象徵吉祥的金鳳凰裝飾(見圖㊳)。

欣賞了金閣的熠熠閃亮、倒影和格局完美調和的三種不同時代的不同風格的建築物。右繞鏡湖池，來到方丈室，其庭院鋪滿白色碎石，禁止參觀，旁邊有一棵五葉松是足利義滿種植，稱爲陸舟之松(見圖㊴)，其樹齡大約六百年，被修剪成一艘船型，朝向西方，意味可乘此西方船至西方極樂淨土。繞過金閣寺的後面，以更近距離的接觸，再感受一下金閣寺的金箔光輝。欣賞完金閣的魅力，繼續往上走，途中會經過銀河泉，傳說足利義滿煮茶的水是取用銀河泉之水，其出水幾近枯竭。旁邊是嚴下水，是一座簡陋的四角亭，亦是義滿公洗手之場所(見圖㊵)，過了嚴下水，是位於金閣寺北邊的一座小瀑布—龍門瀑布，爲何稱龍門，因爲在瀑布下有一顆類似鯉魚石，當瀑布傾瀉而下的水流濺在鯉魚石上，此情景印證中國應用最廣的成語「鯉躍龍門」，其意指善跳躍的鯉魚，理應可以躍進龍門，而成爲龍；反之，比擬的石鯉魚跳躍了很長時間，還是一條石鯉魚。我們也只能祝福石鯉魚有一天能時來運轉，水到渠成，早登龍門(見圖㊶)。

在龍門瀑布的後方有安民澤，其意有安定民心之意。水池中有一島，建有一座五層的石塔，象徵天、風、水、火、地等元素(見圖㊷)。此塔稱爲白蛇之塚，是西園寺家的守護神，亦是用來乞雨之場所，所以，白蛇被認爲是水神的化身，一同鎮守安民澤，使池中之水，永不乾涸。另一傳說白蛇是辯財天的使者，向白蛇祈求，能賜於財富，猶如佛教的摩尼寶珠，來自於龍宮，具萬丈光芒，及有取之不盡用之財富，能使所有貧苦眾生，所求如意，解除他們的貧困和痛苦，故又稱如意珠。近代日本則將辯財天演變成爲日本神話中的七福神之一，被認爲是財神的辨財天，意味會帶來財富和倍增財富。

※本文【註釋】、【圖說】請轉七十六頁。

圖說㊳

圖說㊲

圖說㊱

圖說㉟

圖說㊵

圖說㊴

觀音殿迴廊

攝影：李政翰