

妙林

菩
妙
題

宗旨：弘揚佛法
提升品德
推行淨土
淨化人心

第25卷 | 2月號



本刊贈閱 歡迎索取

西元二〇一三年十二月三十一日發行（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 ACC「行願非洲・感恩之旅」外一章
- 02 高雄市佛教會北京遊、佛光山佛陀紀念館「2013年千家寺院聯誼會」
- 03 慈仁慈善會頒發清寒獎助學金、慈善會「雙湖清境之旅」

【菩公遺訓】

- 04 祈願往生西方..◎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(十八)..◎釋會忍
- 15 論究三十二相之修行法要(上)..◎釋宏觀

【時事診療】

- 23 見色心迷惑・不知其非真—論網友走枉路..◎釋乙性

【演培長老徵文入選】

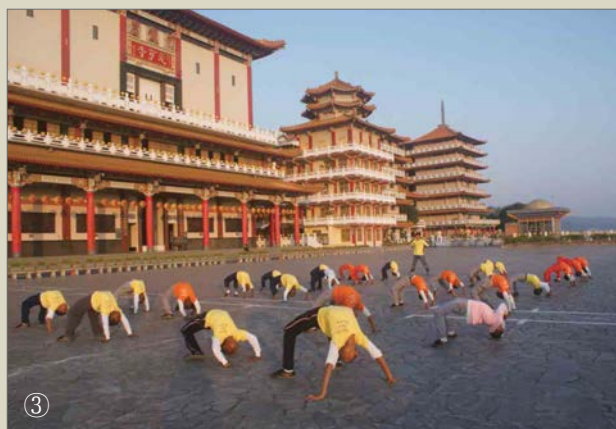
- 29 竺道生的修行悟道理論研究—「大頓悟」說的初步考察(上)..◎梁國超
- 42 佛教無我觀的探討(上)..◎林維明

【妙林園地】

- 51 法音宣流—慈悲與智慧..◎釋淨明
- 53 波羅蜜園地—旃檀林..◎釋生定
- 56 生活事件—詩經裏的清淨世界..◎陳海晏
- 62 編織歲月—緣起和延展..◎朱慧娟
- 66 花樹菩提—萬里無寸草..◎淨璃
- 74 健康有約—打不開又關不緊的水龍頭..◎蔡嘉駿
- 77 行腳手札—千年古都文化札記(五)..◎釋顯慧
- 69 教息會報

①~⑥阿彌陀佛關懷中心(簡稱ACC)，是台灣慧禮法師創辦的國際非營利組織，為非洲第一座孤兒院，庇護了3、4千名孤兒。2013「行願非洲·感恩之旅」慈善巡演，活動期間元亨寺很榮幸能接待ACC團隊一行人掛單。常住眾對慧禮法師的大悲願行向來敬仰感佩，也非常護持ACC，只是與院童共處，還是頭一回。三天來，院童奔忙於各地演出，回到寺裡已夜深人靜，或早就過了用餐時間；只是不論幾時，執事師父總耐心的配合等候，悉心地點上一盞燈、備好床被、或是煮一鍋熱騰騰的湯麵等大家回來。12月5日一早，慧禮法師帶領團隊在大殿禮佛告假，小朋友獻唱了一曲又一曲，讓在場大眾眼眉泛紅，對院童的疼惜於摟抱拍照間展現無遺。別離在即，知客師父志定法師和璨慧法師代表元亨寺餽贈並接受獻禮。隨後，在溫馨合照的感動中互道珍重，期待來年再聚元亨。

(圖·妙林編輯部/102.12.2~12.5)



⑦～⑩高雄市佛教會北京8日遊，由理事長淨明法師帶領理監事一行20人，參訪戒台寺、潭柘寺、房山雲居寺、法海寺、香山碧雲寺等古剎勝地，朝聖禮佛。此行順道拜訪了中國國家宗教事務局，委請副局長蔣堅永先生，將佛教會募捐新台幣壹佰萬元正，轉交雅安大地震受災寺院專用善款，聊表心意。8天行程圓滿，大夥趕緊整裝，迫不及待地想要飛回寶島的家園。（圖・釋會雲、愛惠/102.11.18～11.25）

⑪～⑫佛光山佛陀紀念館落成雙週年慶，舉行「2013年千家寺院聯誼會」，邀請海內外寺院、各縣市佛教會理事，帶領僧信二眾千餘人回館同慶，並就「道場之間如何互動交流」進行座談討論。會後，移駕至大覺堂聆聽星雲大師開示。大師表示：國與國間、宗教與宗教間、寺院與寺院間、人與人之間，「你來我往、我往你來、和平生存」最為重要。接著在「大佛平台」舉辦祈福法會，由心保和尚主法，恭頌星雲大師撰寫的〈為世界和平祈願文〉，莊嚴儀式在梵唄聲中圓滿。（圖・妙林編輯部/102.12.23）



⑬～⑯元亨寺慈仁慈善會暨屏東分會102年度上學期高中職清寒獎助學金，經各方的審核通過高屏地區有14所學校，73名同學榮獲獎勵。該獎助學金的設立行之多年，是慈善會主要的會務之一，不同於以往的是，本次的頒獎由會長觀慧法師、總幹事會雲法師帶領團隊前進校園，在與老師和同學的互動過程，看見師長的用心，同時更清楚同學們的動態和實質的需要。
(圖·慈善會提供/102.10.23～10.24)

⑰～⑱慈仁慈善會自強活動——「雙湖清境之旅」，由觀慧法師、會雲法師領隊。行程從高雄出發→古坑綠隧道→林內菩提山白馬寺→夜宿竹山雙湖渡假山莊；第二天走訪禮山竹坊→廣興紙寮→台光香草→夜宿清境娜魯灣渡假山莊；第三天來到台灣工藝研發中心→中興新村國史館→八卦山風景區。三天的知性旅遊，在輕鬆閒適的氛圍中，怡情養性活動筋骨，也為來年的會務挹注了充沛的活力。(圖·慈善會提供/102.10.27～10.29)

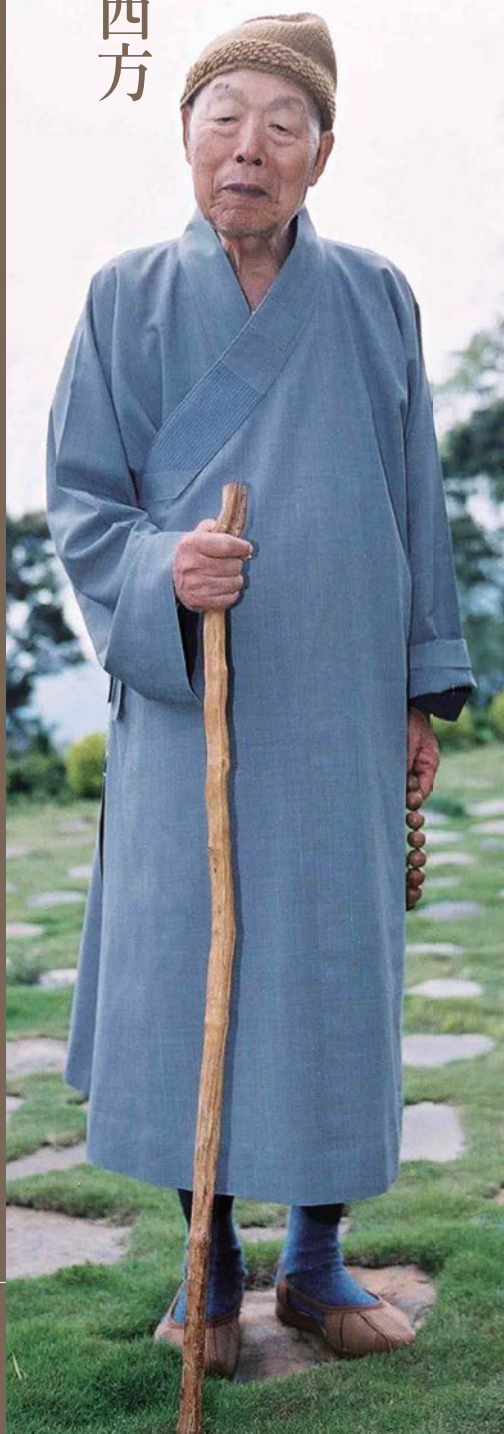


祈願往生西方

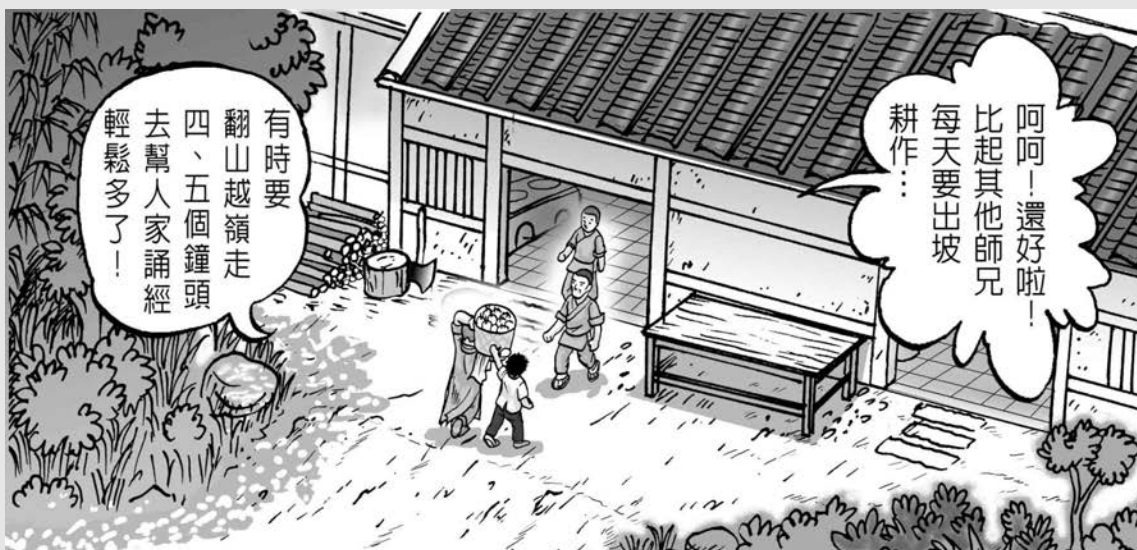
念佛是人生最重要的一條路，人生有生就有死，生生死死無有了期，很難找到解脫超越的方法；而在生死輪迴之中，環境愈來愈惡化，愈來愈難修行。從我孩童時期到現在，社會的環境變化很大。以前，農村的生活很樸實、單純，每個村莊都有一個大老，凡是村裡發生大大小小的事件，只要大老一出面沒有不可解決的。但是隨著社會進步，由農業到工商業社會，種種壞事層出不窮，人心不古道德淪喪，亂相日趨嚴重。

有人發願不去西方，要再回娑婆世界做人、度眾生。問題是你拿什麼來度己、度人呢？現在尚有佛法僧三寶的存在，等到末法時期，人壽只剩十歲，什麼東西都可以作為凶器，持草當劍，以盤為刀，一言不和即互相殘殺，社會環境更加險惡。

佛世尊以佛眼看到這些情況，及當時韋提希夫人受苦因緣，才開示了淨土法門。只要眾生能夠往生西方，生死苦輪就能止息，不用再受輪迴束縛，也不用擔心修行環境。在這娑婆世界，若不發願求生西方，該如何能圓滿上求下化的志業。







(待續)



《俱舍論》分別世間品(十八)

◎釋會忍

(問) 一切的有漏法都有滋長「有」的功能？爲何世尊只說四食呢？

雖一切有漏法都有滋長「有」的功能，但世尊是就殊勝者而說有四食，所說的食並沒有過失。初二食，即段食、觸食能有資益現在於此身的所依、能依。後二食，即思食、識食能引當來有，能起當來有。所謂「當有」係指未來之生，思食能資益彼之當生。所說「能依」，即是心、心所，觸食能有所資益。如此的二食對於已生之有，於資助利益功能最爲殊勝。

所謂「當有」，即向未來之生。由於思食能引當來

之生。思食已引生之後，從業所熏識種子的力量，¹³後有方得以生起。以上思食、識食此二食可引生未生有的功能最爲殊勝。故雖是有漏但都能滋長有，而就殊勝上只說四食。前二（段食、觸食）之食如養母，因爲能長養現在已生的色身；後二（思食、識食）之食如生母，因爲能令當來未來有的生起之緣故。

(問) 所有的段食都是食嗎？(答) 也有段而不是食，所以應作四句來說明。

第一句者，即所有飲噉作爲所緣，能損壞諸根、大種。

第二句者，即其餘的觸、思、識三食。

第三句者，即以所飲食物爲所緣，而能資助利益諸根大種。

第四句者，除去前面之諸現相。

這樣觸等與食之關係隨其所相應，而應當知皆有四句分別。

有偏頗於觸等爲緣，而能資益諸根和大種，卻不是食的嗎？有！即是其它界地和無漏之觸等。諸有食了之後，以損壞食者的色身也名爲食。在最初是有資益之故。

毘婆沙說¹⁵⁴：食在二時，實能作爲食事，可以稱作爲食。一、初食時能除去飢渴。二、消化之後能資益長養諸根及大種。

哪一趣、哪一道的眾生，各能得到幾種食？五趣、四生皆具足四食。

爲什麼地獄也有段食呢？地獄眾生所飲噉的熱鐵

丸、火熱的鎔銅難道不是段食嗎？（問）如果能爲害身體的也稱爲食，那就與前面所說的四句相違背。又《品類足論》¹⁵⁵說：何謂段食？即是此食能資養利益諸根和大種。廣說乃至識食亦同樣可以資益。¹⁵⁶（答）他所說的且依能資益者而說爲食，所以沒有相違。然而地獄中的熱鐵丸等，雖然吃了會損害身體，但亦能暫時得以解除飢渴，因具有食的特性，所以可以得到食的名稱。而且在八寒八熱以外這些孤立地獄的段食是與人同樣，所以在五趣中皆有四食。

世尊說：有人能布施食物給予一百個外道的離欲仙人。如果能施食給一個瞻部林中的凡夫之食者，其果報勝過彼。什麼是瞻部林中異生？

（第一說）有作這樣的解釋，所有一切住在瞻部洲的諸有情眾生者。

那樣的解釋不合理。因只說一位的緣故。又在此瞻部洲中施予無量異生食物者，在理上應該勝過施予少數的外道離欲仙人。有什麼值得奇怪在校量讚歎其殊勝。

（第二說）有說：因那位瞻部林中異生的果報身，已接近佛地的菩薩。¹⁵⁷

在道理上也不是這樣。布施給他所獲得的福報勝過布施給一千萬個阿羅漢。¹⁵⁸

（第三說）毘婆沙者說¹⁵⁹：這裏所說的異生是已獲得順抉擇分者。¹⁶⁰（論主破）這在名稱與義理上也都不相應，不曾有契經或本論中說過，異生在瞻部林中得到順抉擇分者。應當知道那是毘婆沙師自己的分別罷了。

（第四說）最後身的菩薩¹⁶¹居住在瞻部林中，稱彼為異生。如此的說是有道理。那時的菩薩是同於離欲仙人，與這些仙人來校量讚歎他的殊勝。雖布施菩薩之福報殊勝無邊無量。如前面所校量，¹⁶²施予一位離欲仙人勝過對一百個婆羅門的布施，其道理必然是如此。在後段經文中世尊除去異生，還將外道離欲仙人與預流向作功德勝劣之校量。如果不是這樣的話，¹⁶³世尊則應將異生與預流向作勝劣之校量。

第二節 有情沒時之意識等¹⁶⁴

前面已說了關於有情的緣起及由食而住之道理，如前〈根品〉¹⁶⁵中已說過壽盡而死等之問題。現在應當正確的辯說，因為何識的現前？與何受的相應？而有死有、生有等之問題。¹⁶⁶偈頌說：

頌曰

斷善根與續 離染退死生

許唯意識中 死生唯捨受

非定無心二 二無記涅槃

漸死足齊心 最後意識滅

下人天不生 斷末摩水等¹⁶⁷

論說：斷善根位、續善根位、離界地染位、從離染退位、命終位、受生位，於此六位諸法中，容許意識現起，而非其餘五識。¹⁶⁸偈頌中所說的生應當知道。¹⁶⁹也含攝在初結的中。死有、生有只允許與捨受相應，因為與捨相應的心是不明利的緣故。若與其它諸受，則明利心是無法順死有、生有。

又此死、生二時只在散心位，不是在定心。要在有心位，絕對不是在無心位。在定心之時沒有死、生，是爲界地之差別的緣故。¹⁷⁰因爲定心係由加行所生，¹⁷¹它又能攝益有情的身心緣故。¹⁷²

於無心之位也沒有死、生之道理，¹⁷³因爲在無心位有定力任持，生命必然不會有所損害。如果他的所依身將要變壞時，必定生起自地所依的心之後再命終。更沒有其它的理由。又無心的人不能受生，因爲沒有受生的理由，它已遠離了起煩惱，所以不會再受生。

雖說死有通善、惡、無記三性，但是入涅槃則只有異熟、威儀二無記。¹⁷⁴如果說欲界有捨（受相應）之異熟。¹⁷⁵他說：欲界入涅槃之心，也將具有威儀、異熟二無記。如果說於欲界沒有捨（受相應）異熟生心，彼說欲界入涅槃心，只有威儀路而無異熟生心。

（問）是什麼理由唯無記得以入涅槃耶？無記心的勢力很微弱，很容易斷除心、心所之故。¹⁷⁶

於命終之位（意）識在身體的那一部份是最後滅？¹⁷⁷頓（時）命終者意識、身根都忽然一起滅去。如果漸死者，則往下三惡道、人、天，相當於腳、肚臍、心依次第識而滅。

墮惡趣者名爲往下。他的意識最後於足處而滅。如果往人趣的則識之滅是在於肚臍。如果往生天的，則識會在心臟的地方滅。諸阿羅漢又稱爲不生，他最後心也是在心的地方而滅。有餘師說：阿羅漢的滅是在頭頂。

正壽命終之時，在足等之處而身根滅故，意識也隨之漸漸而滅。臨命終時身根漸漸而滅，到足等之處則忽然都滅。例如以少量的水放在熱燙的石頭上，則水會漸滅漸消失到完全沒有。

又逐將命終者，於臨命終時多爲斷末魔的苦所逼迫。¹⁷⁸不是有其它物名爲末摩，然而在身中若有不同的支節，一觸便會致死，這些支節處名爲末魔。如果水、火、風三大隨任一大增盛，則宛如尖利的刀刃觸到彼末摩一樣，因此便會產生增上的苦受。從此不久就會逐漸

而致命終。不是如斬斷薪木般說名為斷，而是如頭被斷般沒有知覺之故而稱為斷。

地界為什麼沒有斷末魔的作用¹⁷⁹因為沒有第四個內災患的緣故。¹⁸⁰內之三災患是風病、熱病、痰病，這三種病逆次是因水、火、風增盛時隨之而起。¹⁸¹也有說，這是類似外器的三災。¹⁸²

在諸天界中沒有斷末魔之事，然而諸天子將命終之時，便會有五種的小衰相現前，一者衣服雖然仍莊嚴，但發出不喜愛的聲音。二者自身的光明忽然昧劣。三者在沐浴時水滴會沾著於身上。四者活潑的本性變成遲緩而停滯於一境。五者眼睛原本凝靜不動，現今數數瞬動。

現此五相之時還不一定會死。尚有現五種大衰相。一者衣服污染埃塵。二者花鬘凋萎憔悴。三者兩邊腋下流出汗水。四者臭氣入於身體。五者不喜樂本座。如果現此五衰相之時，就必定會死。

第三節 就有情世間之生住沒之三定聚

世尊在這有情世間的生、住、沒之中建立了三聚。什麼叫三聚？偈頌說：

正邪不定聚 聖造無間餘¹⁸³

論說：一正性定聚、二邪性定聚、三不定性聚。¹⁸⁴

什麼名為正性？契經說：貪已斷盡、瞋已斷盡、癡已斷盡。一切煩惱皆沒有餘留，則稱為正性。

定即是「聖」之意。聖，即是已有無漏解脫道之生起，遠離諸惡法所以稱為聖。聖者獲得畢竟離繫得之故，¹⁸⁵所以一定可斷盡煩惱故名「正定」。

（問）已獲得種種之順解脫分者，也一定得涅槃，為何是非正定？（答）他以後或能墮落到邪定聚之故。¹⁸⁶又因得到涅槃時間尚未確定之緣故。不像預流者之極七次返生等，¹⁸⁷聖者入涅槃的時間有一定，又因他們尚未捨離邪性的緣故，所以不名為正定。

什麼名爲邪性？即諸地獄、畜生、餓鬼這些皆名邪性。定，即是指五無間業，造作五無間業者必定墮入地獄故名爲邪性定聚。

正性定聚、邪性定聚之餘，其它名爲不定性聚。因爲不定性聚是依善、惡二緣，而成爲正性定聚、邪性定聚二種。（待續）

【註釋】

153 識 生起取果之功能，名爲種子。

154 《大毘婆沙論》卷一三〇（大正二七·六七六下）曰：「今說食謂益非損益有二時，一初食時、二消化時……由此二種作食事故，皆得名食云云。」

155 參照《品類足論》第七卷（大正二六·七一九上）。因《品類足論》，於舊譯（八）言爲《分別道理論》。

156 雖於地獄食熱鐵丸等，問此食有害於所依身，此有二意，一：是與前四句相違。二：與《品類足論》相違。

157 已修得百劫的相好之業果，有近於大覺的菩薩之意。

158 俱胝 相當一千萬之數。

159 毘婆沙師的第三說是婆沙評家的正義。（大正二七·六七八中）。

160 順抉擇分 修煖、頂、忍、世第一的四善根，方入見道者。

161 菩薩之後身 釋迦菩薩即釋尊成道以前，所受的最後身，沒有未來次生的後有，故說後身。

162 經文中由開頭，與二百個的漸增比較。例如《中阿含》第三九卷·須達多經（大正一·六七七中）：「居士。若梵志隨藍行大施。及施滿閻浮場凡夫人食。若復有施百須陀洹·百斯陀含食。若復有施一阿那含食者。此於彼施爲最勝也。居士。若梵志隨藍行如是大施。及施滿閻浮場凡夫人食。施百須陀洹·百斯陀含·百阿那含食。若復有施一阿羅訶食者。此於彼施爲最勝也。」比施一百個凡夫，比施一個斯陀洹、百須陀含乃至比施一如來與施百獨覺其異熟果爲大，此就前面所校量來說。

163 若不爾 如毘婆沙師所說，指順決擇分的異生，以此應對示於預流向，預流向是比順決擇分更殊勝，但菩薩是比預流向則更超勝。現在除去這些，只以外道與預流向來比較之意。然而《根本說一切有部毘奈耶》卷四四（大正二三·八七〇）文中是沒有除去異生，反如毘婆沙的說法。

164 參照《大毘婆沙論》卷一九〇（大正二七·九五三上）；《順正理論》卷三十（大正二九·五一三中）；《光記》卷十（大正四一·一八三中）。

165 《根品》中 指說明命根之處。

166 何識 上面四有中的死、生二有是唯有一刹那，在其一刹那之中：「何種識現前？」此識還與何受相應？在定心無心中是否亦得死有、生有？何種性的識能入涅槃？在命終時識於何處滅？斷末魔它的體性如何？等六種問題（參照順正理論卷三十）

答第一問 死生二有唯有意識。

答第二問 此二有刹那意識唯有與捨受相應。

答第三問 二刹那唯有心的散位，非無心定位。

答第四問 入涅槃心只限於威儀和異熟的二無記心。

答第五問 生惡趣者死時，意識最後滅於足處；生於人趣者則在肚臍處；往生天趣及阿羅漢者則在心臟處，此是各各其最後的意識滅，但

這僅限於漸死者。若頓死者則意識及身根頓時而滅。

答第六問 未魔即身中的死穴（光記），當水、火、風三者之增上而與它相觸時，則會生起苦受逐漸而死。

167 舊譯：斷接善離欲，退及死託生，此事於意識，於捨受死生。

非一無心二，涅槃二無記。次第死腳臍，於心意識斷，下人天不生，斫末魔水等。

168 回答死、生二有之一刹那，是何識現前呢？舉出六位以說明此二有唯有意識，所以除去命終與受生，其他的四位是沒有直接的關係。

169 生 所說生亦通於中有的初念，由上界沒而生於下界時中有的初念，故名爲生。

170 界地別 如身在欲界，入上界定的情況。

171 加行生 雖與界地同一，但定心是由加行而生極明利，與昧劣死有、生有是不一樣。

172 能攝益 定心能都攝利益身心，但無法如此地利益死有與生有。

173 亦無心 二無心定。

174 心，但這二個如果強盛是無法進入涅槃。

175 若 下三靜慮定以下說有「捨之異熟」與「無捨異熟果」，今在此所說欲界捨異熟果，前者是想像，沒想到有欲界捨的異熟是指後者。若依本論則是指前者之說。

176 心斷 涅槃時是以斷心、心所位而說。

177 何身分 身體的哪一個部位，即指最後尚有溫熱之部位，被視爲識最後滅的位置。

178 末魔 譯爲死穴。其量極少，說身體中有百處之多。

179 地界 有斷末魔之作用者只有水火風，沒有因地之增盛而以此爲問？

180 第四 醫方明將身分爲三種，一：在心以上的痰分；二：在心以下肚臍之上的爲熱分；三：肚臍以下的爲風分。說此病爲內三災，但不立第四之內患。

181 水增盛時而起痰病，火增盛時而起熱病，風增盛時而起風病。

182 外界的三災，同樣是以火、水、風之三種，它是破壞器世間，地界是此外器之災故不立爲災，現在內身的情況是順此而說，就外的三災可參閱本論卷十二。

183 舊譯：正定邪定聚，聖人無間作。以上如生、住、沒遍觀諸有情，此係由修道滅惑的見地，而分爲三定聚。第一正性定聚，斷盡貪、瞋、癡三毒，無漏法已生，遠離諸邪惡。第二邪性定聚，造五無間業（參照業品）一定墮到地獄。第三不定性定聚的有情，依待善惡的所緣，而記著有情的善或惡性定聚。

184 《集異門足論》卷四（大正二六·三八一上）：「云何邪性定聚？答五無間業。云何正性定聚？答學無學法。云何不定聚？答除五無間業。餘有漏法及無爲法。」

185 畢竟 在見道以前的離繫果，還有退而不是畢竟，所以是就見道以後修道位上之聖者而說。

186 邪定聚 造五無間業。

187 預流者 預流果的人，爲何最遲於七生必定得入涅槃。詳細參閱《俱舍論》第二十三卷·〈賢聖品〉。



論究三十二相之修行法要(上)

◎釋宏觀／元亨佛學院研究部

一、前言

一切宗教皆以「勸人爲善」爲根本之理念，其佛教亦是如此。但對佛教而言，除了行善之外，更極爲重要的是修行，透過聞思修而趨向解脫或成佛之道，如此才能究竟離苦得樂。無論是自求了脫生死或上求下化之行者，依經典所載皆加以讚歎，尤其發菩提心之菩薩更爲殊勝，以慈悲心來度化及利益眾生，故大乘經典中記載諸多菩薩修行之法要以及其殊勝的功德。

然而「菩薩是因，成佛爲果」，菩薩將佛果立爲最終的目標，因此尚未成正等正覺時的菩薩會所作之事，

即可爲吾人學習之指南，如六波羅蜜、四攝等。所以菩薩未成道時，就是經過累劫不斷地修持，漸而累積成佛之資糧，所成就之福慧必定不可思議。

佛陀入涅槃已久，吾人無法親見佛陀之莊嚴，但從經典所記載中，佛陀除了言教及身教外，有時因應外道或度化眾生而顯神通，尤其佛陀「三十二相」之殊勝相，亦是攝化眾生之其中一種。因此，本論文是以「三十二相」作爲開展，探討早期的聖典與大乘經典，對此議題是如何開展與解說？所著重點又是如何？其次，從佛陀所得殊勝相之因緣中，進一步瞭解佛陀會所作事以及其因緣？另外佛陀與轉輪聖王皆有三十二相，

此二者又有何差別？以上為本論文欲探討之問題，冀求從經典所教導中而得到修持之法要。

二、原始聖典與大乘經典之分析

(一) 南傳與北傳四部阿含之比較

佛陀是具足智慧與福德之圓滿者，故能成為吾人所崇敬及學習之對象，又從經典記載佛陀之本生談中，菩薩是在因地中不斷地修持深觀與廣行，從中積集成佛的資糧，而達到究竟圓滿之位。然「欲成佛之心人皆有之」，其行者既已發心，應作如何之修持而趨向成佛之道？其實從佛陀所具之「三十二莊嚴相」中，則蘊藏著修持與成就之方法。因此，吾人若能將此作為依循而實踐，成佛之道則有期可望，所以經典言：「三十二相是依業所成而獲得此相^①。」然而，佛陀具有如此的殊勝相，在於當時對此議題是否有進一步的解說？又如何教導與教化諸多之弟子？

在原始佛教之聖典中，南傳之四部所涉及到有關「三十二相」並不多。筆者是以「南北傳阿含經」中，以「大人相」與「三十二相」為關鍵字，發現出現之數

據總為一二三次及二十四次。於南傳之四部中，唯有《長部》與《中部》為最多，以圖示列表如下：

關鍵字 南傳四部	大人相	三十二相
《長部》 ^②	1. (三) 阿摩晝經 2. (四) 種德經 3. (五) 究羅檀頭經 4. (一四) 大本經 5. (三十) 三十二相經 ^③	1. (三) 阿摩晝經 2. (一四) 大本經 3. (三十) 三十二相經
《中部》 ^④	1. (九一) 梵摩經 2. (九五) 商伽經	1. (九一) 梵摩經
《相應部》	無	無
《增支部》	1. 婆羅門品 (有二筆) ^⑤	無

據此表格可得知，於《長部》與《中部》之經典，出現大人相與三十二相之名相為最多。這些經典中雖有出現此名相，但又不盡然是以「三十二相」為主要的教導或論究之內容。此七部經中唯有四部經，即：《長部》之〈阿摩晝經〉、〈大本經〉及〈三十二相經〉與《中部》之〈梵摩經〉，才有真正涉及到「三十二相」之條目與內容，明顯得知於當時對如此之議題是較為所偏重。

然而北傳之四部阿含又為何？以下筆者依「大人相」、「三十二相」為關鍵字來探討其分佈。經過CBETA（電子佛典11010）之搜尋，其數據並不多，總數為三十筆與四十七筆。但從北傳所顯之數據與南傳相互比較之下，幾乎少了一半之數目，其數據不僅有如此的差異，所分佈的已涉及四部阿含之中。在北傳四部阿含中有出現「大人相」與「三十二相」之經典如下圖示：

關鍵字 北傳四部	大人相	三十二相
《長阿含》 ^⑥	1. (二〇) 阿摩晝經 2. (二二) 種德經 3. (二三) 究羅檀頭經 4. (二六) 三明經 5. (二九) 露遮經	1. (一) 大本經 2. (二) 遊行經 3. (二〇) 阿摩晝經 4. (二二) 種德經
《中阿含》 ^⑦	1. (一六一) 梵摩經	1. (五九) 三十二相經 2. (一六一) 梵摩經
《雜阿含》	1. 第六〇四經 ^⑧	1. 第六〇四經
《增一阿含》	無	二十筆

在北傳之四部阿含中，「大人相」與「三十二相」之名相各別皆有出現，因此其數據與南傳相較之下明顯增多。然而從前文所探討南傳之部分及目前之資料所顯示，令筆者欲進一步探討：在南傳之部分為何只有《長部》及《中部》出現為最多，而北傳的四部阿含則皆有分佈？因此，筆者試著將南傳與北傳之經典相互比對，探討其相同處與差異性。

首先，在北傳的《長阿含》與《中阿含》之中，出現大人相、三十二相之名相的經典亦有七部，然而此七部之內容有關「三十二相」只有四部經典，即：《長阿含》之《阿摩晝經》與《大本經》；《中阿含》之《三十二相經》及《梵摩經》。此四部經典與南傳比對之後，實為等同之經典⁹。由此可見，南北傳之前二部並無多大之差別性。但不同的是：北傳的《雜阿含》與《增壹阿含》所出現之數據別於南傳之部分？其原因是如何，故筆者依此試著探討其差異處為何？

從北傳四部阿含之數據當中，於《雜阿含經》中為

何只有一經涉及到？其原由筆者分為兩點來說明：第一、《雜阿含經》是最古老、最根本之經典，其著重是以禪修為主，故會涉及到三十二相固然是少之又少。第二、於《雜阿含經》中六〇四經，經過印順導師之研究，認為此經為《無憂王（即阿育王）經》，因作為充數之用而誤編於《雜阿含經》中¹⁰，並非屬於原始聖典之內容，故因此會有《相應部》無而《雜阿含經》有之現象。

另一方面，《增壹阿含經》之數據為二十筆，原由此經為大眾部之產物，由於此部派思想較為前衛，其所屬之經典內容又含有天人之記載，可能才會涉及到有關神通或三十二相乃至八十種好之莊嚴相。或許是這個緣故，令當時對此議題已有偏重之傾向，因此《增壹阿含經》才会有大增之理由吧！

南北傳之四部（四阿含）雖有提到「三十二相」之詞，其內容也只是略說，並非容易理解其脈絡，而其中以「三十二相」為經名，方能稍見其內容，但南北傳各別只有一經¹¹。由此可見，對於當時以禪修為重之時

期，有關「三十二相」之議題無有顯著及特重。

（二）大乘時期之興起

重於禪修之原始佛教時期，對「三十二相」不為所特重之情形故可理解。然而演變至「大乘佛教」之時期，漸漸著重菩薩深觀廣行之法要，因此與菩薩有關之修持法要，則是被進一步探討與開展，此「三十二相」正是其中之一，故於大乘時期中，有關三十二相之名相與經典相對地遽增了許多。

其「三十二相」之別名有多種，諸如：三十二大人相、三十二大丈夫相、三十二大士相等，並可簡稱爲：大人相、大丈夫相、大士相、四八相等之名稱。「大人相」於前文已探討及說明，故不再重述。此以「大丈夫相、大士相、四八相」等名相，探討於南北傳之聖典中又如何之分佈？其內容與性質又爲何？

以上三種之別名，經過「南北傳阿含經」之搜尋，發現於南傳之四部則無資料，由此可見，此三種之別名爲北傳之經典所用。然於北傳四部阿含之部分，筆者

以原始佛教與大乘佛教之兩個時期來探討，經過CBETA（電子佛典二〇一〇）之搜尋，北傳四阿含亦無資料，據此可知，此三種別名爲大乘時期之譯者所用。其「三十二相、大人相、大丈夫相、大士相、四八相」等之名稱經過搜尋後，的確廣佈於大乘時期之經論中，其數據高達千筆之多。

從這些高達千筆之數據當中，進一步研讀各個經論有涉及到關於三十二相等之內容，發現此期的大乘經典，不僅逐一列出各別之條目以外，甚至開展其相之特徵與得相之因緣，並引「三十二相」爲名稱也相對增多¹²。可見於此時期，三十二相並非侷限於「名相」或「條目」之範圍內，漸漸地顯出菩薩於因地中時應所作事，因此才會廣泛於大乘時期之經論當中。

三、如來相與輪王相之優劣

（一）世間與出世間

從原始佛教與大乘時期之比較與分析下，涉及或談論「三十二相」之法義，於大乘時期顯然爲重。爲何此時期特別所重？如《大智度論》¹³及《菩薩善戒經》¹⁴

之經論所言，其原由皆為利益眾生故而宣說或示現。由此可見，於大乘之時期中，佛陀的三十二相，亦是可成為攝化眾生之一種身教。然而探討於此，從重於禪修之原始佛教乃至論及莊嚴相及神通之大乘時期，在如此之演變過程中，得知眾生所相應之法門已逐漸地開展。

佛陀之莊嚴相的確是能夠攝受眾生，如同吾人在大殿見佛像相好莊嚴，自然地生起恭敬三寶之心，進而推動學佛之因緣，只是佛像就有如此的力量，何況能親見佛陀之殊勝相。然而尚未成就覺者之悉達多太子，在當時若不求正等正覺，在家則可成為轉輪聖王，其輪王亦具有三十二相，此二者皆如是相又有何差別？於《大毘婆沙論》卷一七七中，對「相」之定義作解釋：

相是何義？答：標幟義是相義；殊勝義是相義；祥瑞義是相義¹⁵。

佛陀與輪王各別所得之相是勝於餘者的果報身，其莊嚴相別於眾生，故能令有情生起欲親近之心，因此進而教化與利益一切眾生。然而，此二者所具有的殊勝

相，其特色是否皆為等同？其實不然，彼此的差別性極大。以下筆者依原始佛教之教典中，唯一以「三十二相」為經名之《長部·三十二相經》為主，從中了解與探討優劣在於何處？但礙於篇幅故不逐一說明，將其優劣之處以表格略舉之：

各自特色 三十二相名	佛陀之特色	輪王之特色
	除去此世間一切障覆，成為阿羅漢、等正覺者。成為佛陀有何得耶？內外之任何怨敵、仇敵，或貪、瞋、癡，或沙門、婆羅門、天人、魔、梵天等及於此世界之任何人，皆不能勝彼。	征服四海，安定其國土，具足七寶，七寶者即：輪寶、象寶、馬寶、摩尼寶、女寶、居士寶、第七主兵寶也。彼有千以上之王子，智勇健而雄猛，善摧伏敵軍。輪王於此地以至大海邊，無頑凶、無惡者、無礙者，繁榮豐饒，安穩而擾亂者，不用刑杖、刀兵，唯依正法統治。成為輪王有何得耶？人類之任何怨敵，任何仇敵，皆無能勝彼。
(一) 足平實安立相		

(二) 兩足蹠生二輪相	於彼有比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷、天人、阿修羅、龍蛇、乾闥婆等眾多之圍繞者。	有眾多圍繞者，彼有婆羅門、居士、市民、村人、主財者、司政官、衛兵、顧問官、廷臣、副王、富豪、王子等眾多圍繞者。
(三) 足跟廣長相 (四) 諸指長相 (十五) 身肢直如梵天相	只要存命中，人類之任何怨敵、仇敵及任何之沙門、婆羅門、天人、魔、梵天等於此世界，皆不可能奪其生命。	只要存命中，人類之任何怨敵、仇敵皆不可能奪其生命。

佛陀與轉輪聖王所得之相（外相）或許相似，但從經文所顯其殊勝是有優劣之處，故具有不同之特色。簡言之，轉輪聖王乃世間為最，是成就七寶及具足四德者，可以統一須彌四洲，並以正法治世之大帝王。雖然具有三十二相之果報身，其殊勝令人欣求，但仍於三界生死之海中流轉，所以非究竟之道，故佛陀教導弟子勿欣求此，應求離苦得樂之道¹⁶。

另一方面，佛陀是究竟圓滿者，超脫於三界六道，故不再受生死輪迴之苦，所具足之相與特色皆勝過轉輪聖王。以上是略說所得相之優劣處，若欲深入了解或探討者，若參考《長部·三十二相經》之內容，則更加明白其優劣與殊勝處。（待續）

【註釋】

- ① 《三十二相經》（長部一），（《漢譯南傳大藏經》元亨寺妙林出版社，1995年）p.142。
- ② 《長部》（一）《阿摩晝經》p.99·《種德經》p.126·《究羅檀頭經》p.143·《大本經》p.272。（《漢譯南傳大藏經》元亨寺妙林出版社，1994年）。
- ③ 《長部》（三）《三十二相經》（《漢譯南傳大藏經》元亨寺妙林出版社，1994年）。

版社，1995年）p.138。

4 《中部》（三）《梵摩經》p.144…《商伽經》p.177。（《漢譯南傳大藏經》元亨寺妙林出版社，1995年）。

5 《婆羅門品》（增支部三），（《漢譯南傳大藏經》元亨寺妙林出版社，1994年）p.265。

6 《大本經》（T01,p.1b）…《遊行經》（T01,p.11a）…《阿摩書經》（T01,p.82a）…《種德經》（T01,p.94a）…《究羅檀頭經》（T01,p.96c）…（T01,p.96c）…《三明經》（T01,p.104c）…《露遮經》（T01,p.122c）。

7 《三十二相經》（T01,p.493a）…《梵摩經》（T01,p.683a）。

8 《雜阿含經》（T02,p.161b）。

9 此四部等同的經典為：《長部·阿摩書經》等同《長阿含·阿摩書經》；《長部·大本經》等同《長阿含·大本經》；《長部·三十二相經》等同《中阿含·三十二相經》；《中部·梵摩經》等同《中阿含·梵摩經》。

10 印順導師，《雜阿含經論會編》（上）p.1。

11 《大本經》（長部一），（《漢譯南傳大藏經》元亨寺妙林出版社，1994年）p.272…《三十二相經》（T01,p.493a）。

12 《寶女所問經》〈三十二相品〉（T13,p.468c）…《賢劫經》〈三十二相品〉（T14,p.25c）…《優婆塞戒經》〈修三十二相業品〉（T24,p.1038c）…《菩薩善戒經》〈三十二相八十種好品〉（T30,p.1009b）等。

13 《大智度論》：「諸佛為利益眾生故出世，現三十二相，八十種隨形好，無量光明，神足變化，皆為眾生故。」（T25,p.619b）。

14 《菩薩善戒經》：「莊嚴菩提有二種：一近，二遠。遠者：未得三十二相、八十種好。果報若得，名近說三十二相、八十種好，為令眾生作善業故，眾生造作種種惡業，以惡業故得種種惡果，是故如來說三十二相、八十種好，種種善業種種善果，眾生聞已即得除破種種惡業。」（T30,p.1009c）。

15 《大毘婆沙論》卷177（T27,p.889a）。

16 《增壹阿含經》（T2,p.733a-b）。

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...



見色心迷惑・不知其非真

論網友走枉路

◎釋乙性

學無朋類 不得善友 寧獨守善 不與愚偕

樂戒學行 奚用伴為 獨善無憂 如空野象

〈摘自《法句譬喻經·無常品第一》〉

● 交網友誤入人肉地獄

一名已經論及婚嫁的女子，與網友相約到西門町碰面遊玩，結果遭對方下藥性侵得逞。女子醒後想回家不成，反遭恐嚇並逼迫賣淫，而且還遭對方的三名小弟輪暴，並餵毒以控制其行動，此女子最後暴斃身亡。

時事診療

據媒體報導，某幫派林嫌和女友在台北市萬華地區逼良為娼，控制女子以賣淫為業，林嫌利用網路交友方式，引誘年輕女子出遊，隨後以恐嚇、餵毒等手段控制其行動，然後威脅女子賣淫為其搖錢樹。今年初住桃園市的許姓女子在網路聊天室和林嫌聯絡，林嫌約她北上西門町遊玩，一見面就下迷藥性侵。許女醒來後要回家，林嫌卻將她帶到萬華一處大樓脅迫賣淫。

據《聯合報》報導，許女強烈抵抗，林嫌和小弟不但對她拳打腳踢，更餵毒控制她的行動，許女遍體鱗傷不成人樣，一直想逃走；林嫌開出選項，要她去死、站壁或是嫁給他三項擇一。許女傻眼，但為逃出皮肉生涯，最後選擇和林嫌登記假結婚；不料這是林嫌的控制手段，仍繼續逼迫許女賣淫。今年四月林嫌旗下一名小弟不忍許女遭遇，偷偷放走她；許女通知住在三重的男友，誰知男友還沒接到人，許女就被林嫌手下發現又被抓回去，許女男友沒接到人，向警方報案。

林嫌抓回許女先痛毆教訓，並叫三名小弟輪流性侵

許女；另外再派人找到許女家屬，警告許女已和他結婚，要家屬不要鬧上警局，否則要對許女不利。

林嫌今年五月因逼良爲娼罪嫌遭萬華警察分局逮捕，許女趁機逃出林嫌集團魔爪，但她不敢返回桃園住家，怕被林嫌手下發現，自己躲在三重租屋處。但不久許女卻因先前被逼吸毒加上被打，身體虛弱最後暴斃，父母再見到她時已是一具屍體。

● 假冒富二代利用網路當愛情騙子

假冒富二代的吳姓男子透過交友網站「愛情公寓」，謊稱自己是砂石業小開，家住豪宅、開雙B、月入三十萬，在網路聊天室張貼「錢磚」的照片，藉此認識釣金龜婿的女性，誘騙女網友同居，接著再以各種理由借錢，導致想釣富少金龜婿的女子受騙上當。

據報導，一名蘇姓女子控訴，她在今年六月透過交友網站「愛情公寓」認識吳男，對方積極邀約吃飯、

看電影，吹噓自己的父親是砂石業老闆，與家人住在天母豪宅，還開著雙B名車，平均月入三十萬，並且還在網站張貼二網約二十萬元的「錢磚」照片，吳男還頻獻殷勤，誤以爲真遇到富二代。結果交往一陣子後，吳男稱家中鬧遺產糾紛搬去和她同住，結果同居二個月期間都是由她支付生活開銷，她懷疑吳男說謊，後來發現其父實際上僅是退休的鑿井工人，一家人則是在新北市三峽區租屋，代步的雙B名車則是一九九三年出廠的BMW二手車，連購車款都還是向前女友借的。二人因而分手，連當時吳男向她借的二十一萬元也討不回。而吳男和蘇女分手後不久又結識另一名謝姓女子，則改以投資跑車生意邀對方入股，趁機騙取二十萬元，一個月後謝女才知道被騙。

● 網路釣魚男子遭到騙財

聯合報報導指出，三年前新竹縣崔姓女子在網路聊天室自稱未婚單身，又冒用其他美貌女子的照片，釣上陳姓男子，陳信以爲真進而交往，除被騙了感情，還賠

上錢財。

崔女在取得陳姓男子信任後，進而提出交往的要求，兩人互換MSN和手機號碼保持聯絡，相識半年後，崔女開始以生意需要投資、房屋繳貸款等不同理由，要求陳男匯款解決其經濟困難，以利兩人日後交往及婚嫁。陳男在半年內，帳戶陸續被崔女提領一空，金額達一百二十八萬。陳男察覺有異後，即要求崔女還款，沒想到崔女電話關機也失聯，他才相信受騙，報警處理。警方將崔女傳喚到案，對於錢的流向，都以「不知道」帶過，反提出以按月賠償方式與陳男和解，換取緩起訴處分，沒想到還了十三萬元後，又斷了音訊，檢察官即將崔女拘提到案，提起公訴。

● 明星臉男蟲利用網路當愛情騙子

網路男蟲有明星臉，少女被騙下海賺皮肉錢，不少寂寞女性常會上網找人聊天，往往因為一時意亂情迷而陷入情網，結果反遭網路男蟲欺騙。日前一名逃家少

女，在網路上結識一名神似郭姓偶像藝人的男子，對方利用少女對他的愛戀，竟要她賣淫賺錢，少女為愛下海賣淫七十次，所賺的二十一萬皮肉錢，全被該名男蟲拿來玩樂。

根據《自由時報》報導，新北市沈姓男子，去年四月與一男一女共三人，在新北市三重區租屋，結果卻繳不出房租水電，沈男竟動腦筋利用外貌俊俏且神似郭姓藝人的假相，到處在網路上欺騙女子芳心，因而認識一名對他愛戀的逃家少女，並要求對方下海賺錢。沈男對少女要求說：「如果你愛我，就幫忙下海賺錢給我。」讓少女心甘情願的下海賺皮肉錢，而沈男等三人開始在網路上PO賣淫訊息，三個月下來就媒介至少七十起的性交易，總共約賺二十一萬左右。這期間少女也曾向沈男表示，這樣接客很累，但沈男等人仍不斷媒介客人，全部所得被沈男等人取走，少女自己一毛都沒拿到。後來被少女的父親發現此事，隨即報警處理並將沈男等三人帶回偵訊，認為他們有性剝削的嫌疑，依人口販運防制法移送法辦。

● 見色心迷惑 不知其非真

見色心迷惑 不自觀無常 愚以為美善 不知其非真
愚以貪自縛 不求度彼岸 貪財為愛欲 害人亦自縛
世容眾妙欲 此欲最味少 若比天上樂 迦哩灑跋拏
眾山盡為金 猶如鐵圍山 此猶無厭足 正覺盡能知
世間苦果報 皆因於貪欲 智者善調伏 應依此中學

〈摘自《法集要頌經·愛欲品第二》〉

隨著時代的變遷，在網路科技發達的今日，導致許多時下青年男女，生存在滿是機器的環境下，每天與機器對話的曠男怨女往往缺乏了人際之間的互動，只靠毫無感情的網路機器傳輸自己，因而導致許多不肖份子利用來為非作歹，因而衍生出許多社會問題。

二〇一一年三月四日法務部執行槍決伏法的五名死刑犯當中，有一位是屏東的網路之狼王姓死囚，在民國九十一年間，涉嫌連續強盜、猥褻、性侵害五位女網友

和一位男網友，其中丁姓國中女生遭性侵害後被悶死。王姓死囚從民國九十一年六月開始，涉嫌連續上網邀約網友見面出遊，並藉機性侵害並搶劫財物，在六次邀約網友的見面中，有二名未成年女網友被王男性侵害得逞，其他人都被猥褻，其中有位網友是男扮女裝，王男在猥褻時得知對方是男性，仍繼續猥褻得逞。這些被邀約的網友，在王姓死囚逞獸慾後都被劫財，其中一位女網友連同妹妹也被劫財。

九十一年八月七日王男在網路上認識一對未滿十四歲的表姊妹，並邀約楊姓和丁姓表姊妹，到屏東市KT V唱歌，行經萬丹鄉後庄一處農田小路停車，在車內抓住表姊脅迫，以塑膠帶捆绑這對表姊妹性侵害二人，並以膠帶封住二人嘴巴，還用塑膠帶套住頭部，雙手反綁裝在兩個飼料袋，置於汽車後車箱，行經屏東縣萬丹鄉赤山巖附近的大排水溝丟棄，其中楊女在水中自行掙脫繩子逃出報案，丁女則漂到東港外海，一星期後屍體被漁民發現。

王姓死囚被送到屏東看守所時我就輔導過他，後來移送到高雄看守所我還繼續跟他接觸，非常遺憾的是直到伏法時，他從來沒有為自己的行為感到愧疚與羞恥，反而怨天恨地，這讓我深深地體會到，佛陀入涅槃前說過「不度無緣眾生」之語，所謂無緣實是因眾生業力太重，遂將自己囚禁於誑妄、不善、嫉妒、惡毒中而無法自拔，誠如世尊所言，因緣未到，才不知身陷愚癡，而不知懺悔。

筆者於今年六、七月應邀前往馬來西亞砂拉越州巡迴演講，在砂拉越州(Sarawak)中區詩巫省(Sibu)附近的泗里街省(Sarikei)的泗里街佛教正信會演講時，有位婦女前來找我，由於她不是正信會的信眾，卻不知從何得知我在當地演講，所以特地趕來要諮商協談，而且要求單獨跟我談，她是職業婦女，丈夫在汶萊工作，她與二歲的女兒在家，因為她是受英文教育的(註：在馬來西亞的華裔，所受的教育是華文與英文二選一)，上網路臉書交友，認識一位洋人，洋人告知她，因為有兩派黑道相互廝殺，帶了一箱美金到吉隆坡，結果在機場被海關扣留，

因為黑道的首領被殺，小弟們已鳥獸散，而這筆美金沒人敢出面去領取，所以需要馬來西亞人的幫忙才能取出，因此邀這名婦女前往吉隆坡會面，同時也拿出一手提箱的美金，任她抽出驗證其真偽以取信之。

此婦女自吉隆坡回泗里街之後，即刻匯出一筆為數不少的錢給對方，一周之後對方告知這些錢不夠，還需再匯一筆，結果此婦女已將自己十多年來的積蓄領光，然後還向其姊妹以及同事調借再匯寄，雖然周邊的人都告訴她，可能是遭詐騙，但是此婦女堅信不移，她找我商談的當天，對方又要她再匯錢，但是她已沒有錢可匯寄了，因此她在極度徬徨之際，知道我正好在當地演講，所以特地想找我諮商，為了此事她已經不知如何才好，又不敢告訴丈夫與親友，幾度想自殺了結，但又不甘願，不知該如何是好？

聽完敘述後，我深深的嘆了一口氣，然後幽幽的告訴她，我此一生，從留學後至今，走遍世界各地，深知全球各機場所制定的共通規則，也就是攜帶美金如果

超過一萬元以上，一定要申報，怎麼可以提一整箱的美金就能通關，這是不可能的事。聽完了我的回答時，她愣住了，然後醒悟的說：「難道我是真的被騙了嗎？」我點點頭，爲此她嚎啕大哭，悔恨交加，因爲她已匯出五、六百萬馬幣了，本以爲可以賺回幾倍的美金，豈知偷雞不著蝕把米，有苦又無處訴。於是我趁機提醒她千萬不可以自殺，因爲自殺的話，豈不昭告天下妳是世紀大白痴，才會如此上當嗎？針對死要面子的她而言，我唯有以此激將法來勸阻她的想不開。等她情緒發洩完之後，我們一起用餐，目送她的離去，我卻感慨萬千。

在當今社會上，網路科技的先進將千里外，人與人之間的距離拉近，它方便了人類，卻也成了不肖份子藉以造業的根源，我們無法約束他人，只有人人要懂得自我定力的提昇。如《六祖壇經》所云：「善知識！心中眾生，所謂邪迷心、誑妄心、不善心、嫉妒心、惡毒心，如是等心盡是眾生。各須自性自度，是名真度。何名自性自度？即自心中邪見煩惱愚癡眾生，將正見度。既有正見，使般若智打破愚癡迷妄眾生，各各自度。邪來正度，迷來悟度，愚來智度，惡來善度；如是度者，名為真度。」



竺道生的修行悟道理論研究

「大頓悟」說的初步考察(上)

甲、前言

◎梁國超／南華大學宗教學研究所碩士班

竺道生(三三五—四三四)，東晉時人，受具足戒後先後從學於廬山慧遠及鳩摩羅什，他是羅什門下重要的弟子之一，廁身「什門四傑」^①（道生、僧肇、僧叡、道融）之一、「什門八俊」（「什門四傑」加上「什門四英」曇影、慧觀、道恆、曇濟）之一、「什門十哲」（道生、僧肇、僧叡、道融、曇影、慧觀、慧嚴、僧碧、道常、道標）之列，又被譽為「涅槃聖」^②。道生在中國佛教佔有重要一席，原因在於當時的江南佛教以「漸悟」為主流，治學通廣^③、不拘泥白窠的他卻勇於提出「大頓悟」的劃時代說。所謂「大頓悟」，或曰

「頓悟成佛」^④，意指在十地修道過程中只有漸修而無悟，唯有在臨近成佛前的金剛心方有一大頓悟。此番見解可謂首開先河，擺脫以格義詮釋佛典大義，使佛教中國化^⑤；更導致後來的禪宗南宗惠能一系主唱頓悟見性成佛；而往後隋唐佛教如天台宗及華嚴宗都更重「頓」甚於「漸」^⑥。但因其提出的「闡提成佛」嶄新主張不為時人所識，終致不共住而被迫暫時隱居位於今江蘇蘇州的虎丘山^⑦。本文即取道生「大頓悟」說作為研究重點，探討其來源、內容、成立理據，再將之與後來各派的頓悟主張加以對比，並以「大頓悟」說帶給現代學佛



者的一點省思作結。

乙、道生「大頓悟」說

一、「頓悟」說的可能來源及分派

其實頓悟之相反面——漸悟——在佛教來說並不陌生，例如部派佛教的毗婆沙宗否定「頓得」，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷六十三載佛陀曾言：

佛言：大王，我憶往昔曾作是語，去、來、今世，無有沙門、婆羅門等，於一切法頓得智見，若言有者必無是處。決定經於三無數劫修習百千難行苦行，積漸具六波羅蜜多，然後乃能於一切法具實智見，故知頓者欲顯一時。^⑧

以上所引經文在表明，過現未三世中，無人能在不作修行之下，能於一時間頓得一切智，而是要先久經三大阿僧祇劫修苦行，累積資糧，才有可能頓悟。可見佛陀是反對「無修頓悟」，而指出「頓悟」的基礎是「漸修」。因此頓漸二分之雛型概念，早在道生之前已

有，然「大頓悟」卻是道生的新說^⑨。至於近人黎惠倫(Whalen Lai)，則主張道生「頓悟」說是受同期東晉慧遠寫的〈三報論〉^⑩影響，此論有一節提及惑分九品^⑪，九品惑出處源自慧遠與僧伽提婆合譯的《阿毘曇心論》(Abhidharmahrdaya)；一般來說，惑雖然要漸斷，但積惑未盡的持妙法之方外者，仍可不用治惑而頓然躍至上地，這些惑自亦隨之消失。查梁代僧祐《弘明集》卷五收錄的遠法師「三報論(因俗人疑善惡無現驗作)」一文，曰：

經說業有三報：一曰現報，二曰生報，三曰後報。……心無定司，感事而應，應有遲速，故報有先後。……夫善惡之興其有漸，漸以之極則有九品之論。……則知有方外之賓，服膺妙法，洗心玄門，一詣之感，超登上位。如斯倫匹，宿殃雖積，功不在治，理自安消，非三報之所及。^⑫

上文意指無形的心能感知外間之事，作出或快或慢的回應(即報應)；如人能親近玄門以清淨其心，則可一下子感應妙法，取頓超上地之果(羅漢果)，當中的「一

詣之感」應出自《阿毘曇心論》的「一時斷非漸漸」

13。因道生曾入廬山學習，故當曾看過慧遠的《三報論》，故黎氏以為道生之「頓悟」說來源自《三報論》的「一詣之感超登上位」一節原文¹⁴，非由大乘所啟發¹⁵，而是依《三報論》觀點的一種改良。並以《阿毘曇心論》為小乘論典為由，進一步推論「頓悟」說實可遠溯自阿毘達磨小乘 (lesser way)，經過時間的醞釀而成熟，終成一家之說¹⁶。

時人因對頓悟看法有兩套觀點，故出現兩派對立情況，即大頓悟（又名「頓悟派」）及小頓悟（又名「漸悟派」）兩派。隋代吉藏《二諦義》卷下簡述了兩派的主張：

[1]大頓悟義，此是竺道生所辨，彼云：果報是變謝之場，生死是大夢之境。從生死至¹⁷金剛心皆是夢，金剛後心豁然大悟，無復所見也。[2]又有小頓悟義，明七地悟生死無所有，此出《大智度論》。《大智度論》云：譬如人夢中度河，作諸〔筏——木+用〕筏，運手動足，而去此覺都無所有；七

地菩薩亦爾，生死已來，至六地已還，如夢所見，七地菩薩，豁然而悟也。¹⁸

吉藏所言的大、小頓悟兩派的思想其實都差不多，都主張行人要到十地的某一階段，才能突然覺悟生死如夢如幻，兩派分歧純是此一覺悟（「頓悟」）到底是在十地哪一階段發生——大頓悟派認為其首次（及唯一一次）出現應在十地之後的金剛心（十地及以前猶如處身夢中未得悟），因行人在這唯一一次頓悟後即成佛，是真正大頓悟，故此派亦名「頓悟派」；小頓悟派認為其首次出現應在十地之第七地（六地及以前猶如處身夢中未得悟），因行人分別於第七地及第十地有一小一大的頓悟，非一頓悟即成佛，故此派又名「漸悟派」。但既然開悟時程不同，其所證層次自然亦有高低之分，然吉藏《二諦義》只含糊的以夢喻頓悟前的境界，七地及十地開悟的行人，其所證差別如何，則不甚了了。故晉代惠達的自撰著作《肇論疏》卷上有疏解東晉僧肇《涅槃無名論》，當中的「折詰漸第六」中，詳細提及兩派關於所證層次之主張：

[1]竺道生法師「大頓悟」云：……小乘以卅四心成道，大乘中唯一念確然大悟，具一切智也。[2]第二「小頓悟」者，支道琳師云：七地始見無生；彌天釋道安師云：大乘初無漏惠稱摩訶般若，即是七地；「慧」遠師云：二乘未得無有，始於七地方能得也；「王*垂」法師云：三界諸結，七地初得無生，一時頓斷，為菩薩見諦也；「僧」肇法師亦同小頓悟義¹⁹。

隋唐間的碩法師所撰之《三論遊意義》亦指出兩者所證層次之不同：

用小頓悟師有六家也：一肇師，二支道林師，三真安捶師，四邪通師，五理山遠師，六道安師也。此師等云：七地以上悟無生忍也。合年天子。竺道²¹師用大頓悟義也。小緣天子。金剛以還皆是大夢，金剛以後乃是大覺也。²²

惠達及碩法師說漸悟派主張的第七地頓悟，證的只是無生法忍；頓悟派主張的第十地頓悟，證的是無上正等正

覺（「大覺」）得一切智。可見漸悟派的開悟過程是有階次的，頓悟派則無如斯過程，而是一悟即佛。碩法師也補充了兩派的主張人物有哪些，如大頓悟派只唯道生一人，小頓悟派則有多達六人（家）如上列。如單從兩派的支持人數來看，包括道安、道安上首弟子（兼道生之師）慧遠、支道林乃至道生的師兄弟僧肇、慧觀等的漸悟派（小頓悟）似是多數派；頓悟派（大頓悟）主力者則只有道生獨撐，當然他還有支持者如謝靈運及師兄弟慧叡，但明顯沒有前輩認同他²³。

二、從現存著作看「大頓悟」說的内容

頓悟漸悟的問題簡言之就是全體斷與部分斷的問題，即在斷惑證真方式上，頓悟派主張的是煩惱一次過全體斷除及一次過把握理體，漸悟派主張的則是逐步部分斷除煩惱及分次把握理體。換句話說，這是點與線的問題，即時間上，應否只著重開悟時那一刻（十地金剛心），還是把焦點平均放在十地各地的修學歷程這一條線上。再者，從實務上看，主張頓悟不代表一定要排斥漸修：頓悟與漸修並不相衝突；反而，頓悟與頓修不

一定有必然關係。因此，我們需要更多其它佐證資料來評說道生的頓悟思想。但道生親撰、自述頓悟說的《頓悟成佛論》乃至其它一些作品已佚²⁴，現存的第一手資料只剩下他的注疏（如《妙法蓮花經疏》、《維摩經義疏》、《泥洹經義疏》），及第二手的傳記（如《高僧傳》、《出三藏記集》下卷第十五「道生法師傳第四」）、引用他看法的別人著作（如謝靈運「辯宗論諸道人王衛軍問答」²⁵、南北朝劉焯的《無量義經》序）等²⁶，窺見原說的本來面目。今引用蕭齊劉焯為同時代曇摩伽陀耶舍譯之《無量義經》所寫的序，簡述支道林及道生兩派主張的內容：

[1] 支公之論無生，以七住為道慧陰足，十住則群方與能。……[2] 生公云：道品可以泥洹，非羅漢之名；六度可以至佛，非樹王之謂。斬木之喻，木存故尺寸可漸；無生之證，生盡故其照必頓。²⁷

支道林認為早於第七地已可頓得無生法忍，第十地才成佛。道生則以為，要證知法是無生無滅，這種證知必是以頓的方式出現：因為法既是不生不滅，沒有一個實體

可供緣知，自然難以逐分逐分的漸知之。不像鋸樹，因樹幹在，則鋸子可一寸一尺的鋸，鋸到最後一分，則樹頓然而盡，這正如頓悟無生法使生死輪迴都盡。此引文的重要性在於可推論出道生對「漸修」之看法，例如從「道品可以泥洹，非羅漢之名；六度可以至佛，非樹王之謂」中，可側面知道他是認為三十七道品及六度固然可以用來漸修，但這只是證得涅槃及佛位之手段，卻絕不等於目的，真的要證無生涅槃之時，必是以「大頓悟」的方式達成（「其照必頓」）。

到底兩派誰是誰非呢？如據釋印順看法，「初期大乘經論，說廣積資糧到無生法忍，在七地；唯識家與後期的中觀師，說在初地。」²⁸可以看出僧肇他們的七地得無生忍主張只是追隨早期經論，而道生則與早期經論甚至空有二宗都不同，自成一類。筆者以為，這可能是南北朝時，南方學風較重義學，道生或許是不認同這種過份偏重義理之風，而倡導主體經驗。²⁹從古藏及碩法師的轉述，我們可綜合出道生「大頓悟」主張的具體內容：即行人從生到死的過程是漸漸修，沒有所謂漸悟，要等到菩薩十地中的第十地最後一念金剛心時，頓然來

個徹底究竟的大悟而成佛，故其說是：一路漸修無悟↓最後大頓悟成佛。用呂澂的說法，道生主張「十住內無悟道的可能」³⁰。相較之下，僧肇、支道林（即支遁）、道安、慧遠等人提出較溫和的「小頓悟」說，即行人於菩薩十地中的第一至六地漸修漸悟，第七地（遠行地）時來個小頓悟證無生忍，第二阿僧祇劫的修行圓滿，之後從第八地不退後，開始第三阿僧祇劫的修行，漸修至第十地究竟成佛，簡單言之，其說是：漸修漸悟↓小頓悟↓再漸修成佛。至於悟前悟後要修些什麼？依釋印順所提出的大乘修悟通則，頓悟前之修是事修（緣修緣起、悲智事），悟空性後之修是性修（圓修般若智）。³¹

故印順在《中觀今論》從修觀立場出發談中國佛教的頓悟、漸悟問題時，直指道生集中於果上³²，他說道生主張漸修頓悟成佛，頓悟時一悟即圓悟、了悟：「道生以為證悟到的真理是無差別的，不悟則已，一悟即圓滿究竟。所以道生是主張頓悟成佛，也即是主張漸修頓悟的。……道生是約究竟佛位的圓滿頓悟說」。³³即是說這一悟是最圓滿究竟的，之後都不用再悟了，是佛的

境界了，這是從果上說，故道生之頓悟是整個過程的最後部分。而一般大乘佛教（文中沒指明是誰，但看內容明顯指的是「漸悟派」）主張先漸修（緣修）再頓悟進而圓修（性修），漸修即長期累積資糧，小頓悟是悟空性，再依悟來的般若慧修方便萬行，才最終成佛，故此頓悟只是整個過程的中間點。漸悟派與頓悟派的學說分歧，依漸頓、修悟，可化作一表理解：

		漸悟派（僧肇等）	頓悟派（道生）
漸修	一七地，及八十地漸修	一十地漸修，因「積學無限」	
漸悟	一十地漸悟	不許，因「不容階級」	
頓修	未有說明（但應不許，與漸修相違故）		
頓悟	七地時小頓悟	十地終時大頓悟，因「理不可分」	

從上表可知，其實兩派在「修」的立場是一致的，俱主張漸修而不言頓修，只是漸悟派是明說漸修，頓悟派是隱說漸修。雙方對立之處純在於「悟」方面，道生的「大頓悟」是從果地的角度，認為所悟之空理是一，故能悟必以頓之方式顯現。用現代話表示，是「悟」的比重多少與方式為爭論焦點。如量化來說，道生的「悟」是百分百、一次過的（故可以說是最究竟的）；僧肇等人所持的「悟」，可能是先悟百分之多少，之後再悟餘

下的，是分期的（故其「初悟」當然還不究竟）。

三、「大頓悟」說的理據

正如本文前面已提過，以道生爲首的大頓悟派是少數派。作爲一個後輩，要勢孤力弱地一反前輩的慣常說法，是需要有大勇氣來力排眾議，其背後或許有某些理論根據，尤其道生的「頓悟說」主張煩惱習氣是最後一刻一口氣一齊斷，有點違反解脫需漸進漸爲的一般見解。究竟道生抱持著什麼依據而堅持大頓悟說呢？晉代惠達的《肇論疏》卷上「折詰漸第六」中，詳細提及道生主張「大頓悟」的理據：「竺道生法師『大頓悟』云：夫秤頓者，明理不可分，悟語照極，以不二之悟，符不分之理，理智惠釋，謂之頓悟。」³⁴從以上可知，道生主張頓悟的原因跟「理」有密切關係——即「理」是一整體，不容細分（「理不可分」、「不分之理」）；故如果行人要悟得此「理」時，也必是不分次的一次過頓悟之（「悟語照極」、「不二之悟」）。故他（或惠達）才說小乘人尚可說以無漏智生起三十四心斷除煩惱結成佛道，大乘人則純粹以一念金剛心證成佛

道。

到底是大頓悟還是小頓悟才說得對，關鍵在於道生不容細悟的「理」內容是什麼，及其是否不可分，才能判定是否真的可一次過的「悟」此「理」。然關於第一方面，此「理」之內容是什麼，學者們人言人殊，並無統一看法。例如湯用彤說「體者宇宙實相，或稱真如。夫真如絕言，無名無相。中土人或稱之曰道，或稱之曰理」³⁵；有些學者認爲它與儒家息息相關，是「儒家思惟本質之具體表現」，道生取之來解釋佛教的「空」³⁶；亦有人視之爲「佛家之『空理』——緣起性空之理」及「實相理」³⁷；更有指此「理」爲「佛性」³⁸。當年釋迦牟尼佛就是於菩提樹下大悟因緣道理而成佛，故若假設道生之「理」是指緣生之理，則「大頓悟」說亦無不是之處，但限於現存資料有限，已難以斷言此「理」之具體所指了。

關於第二方面，即此「理」是否不可分的問題，則還是可以作出一些合理推論的。「理」是中國哲學的一個重要自然哲學概念，此字首見於戰國中期，原義爲

「玉石條紋」，在《易傳》中指天地萬物現象間的簡易規律；此字後為孟子所用，在他手上此字意思已轉帶「道德標準」之意。可見這字含有自然或道德意涵。

魏晉期間（即道生生活的年代）玄學家王弼及郭象將「理」定義為物物間所以如此的某種必然性，³⁹筆者猜這應是當時之人從現象萬「事」推究，提取出某種哲學意義之理則，名之曰「理」吧。回頭看道生，他似是將當時流行的「理」字用來借指佛教的無常空義，又認為它是一不能再細分或分析的整體，故他在另一著作《法華經疏》中重複提到「理」從來不作二分或三分：「知法常無性，第一空義，明理無二極矣。佛種從緣起，佛緣理生，理既無二，豈容有三？是故說一乘耳。」

⁴⁰正如筆者剛才交待此字背景時提及，「理」字在先秦時代早被視作某種從可數「事」象中分析出的一種不可數之抽象規律，道生因此說它不可分是很正常的。而「悟」⁴¹（道生年代常以「照」表示）則是究極地直照此「理」，故一悟須把「理」全體直悟，不能一分一分去細細的漸悟，因為這樣倒是把真如之「理」分割起來了，因此道生才提出「大頓悟」。既然「悟」只能有一次，不用說，其發生的時間當在成佛前的一剎那了（即

金剛心）。但他也不否定「漸修」，他言：「見解名悟，聞解名信。信解非真，悟發信謝……悟不自生，必籍信漸。」他認為這個「悟」（見解）不會無端出現，而是要漸漸經過非真的信（聞解）才能引發。至於「小頓悟」主張者有數人，他們咸認為成佛前還有一小悟，時間點就在第七地時，那時就可悟得不二中道之理。

我們亦可以參考南北朝劉宋謝靈運的書信才分析道生所持的理據，因為他正是「頓悟說」的支持者，也認識道生。這些書信收錄在唐代道宣《廣弘明集》卷十八的「《辯宗論》諸道人王衛軍問答」一節，當中載有謝靈運回應反頓悟者王衛軍（即王休元）的說辭：

釋氏之論，聖道雖遠，積學能至，累盡鑒生，方應漸悟。孔氏之論，聖道既妙，雖顏殆庶，體無鑒周，理歸一極。有新論道士「道生」以為，寂鑒微妙，不容階級；積學無限，何為自絕？今去釋氏之漸悟而取其能至，去孔氏之殆庶而取其一極。一極異漸悟，能至非殆庶。……承新論法師，以宗極微妙，不容階級。使夫學者窮有之極，自然之無有若符契

，何須言無也？若資無以盡有者，焉得不謂之漸悟耶？⁴²

謝靈運原文的大意是：解脫之道雖長遠，但靠著平時的修學一點一滴的累積，還是有走完的一天，這是「漸悟」⁴³。到時煩惱除盡，則能鑒照的智慧自然生。今有道生持「頓悟」新說，在「悟」方面，他認為空性的領悟不分階段；在「修」方面，則認為修學上可分無限個階段，最後總有解脫的一天。而且，空無之理不用言說，那是要自然契悟的，如借「無」以去「有」，只會流於漸悟。

筆者認為此段引文最重要的字眼為「不容階級」及「積學能至／積學無限」，前者當然指「悟」方面，後者說是指「修」方面亦不為過。「不容階級」代表道生的主張還是頓悟的⁴⁴，這也與之前惠達《肇論疏》卷上解釋道生抱持「理不可分……不二之悟」之觀點是相順的。但「積學能至／積學無限」卻透露吉藏都不曾提到的部分：道生並不反對「漸修」，這與惠達言道生「悟不自生，必籍信漸」是相合的。不用說，「悟」可

以一下頓悟，但「學」總不可能一下子把釋迦聖道頓學完畢，一定要有一段學習過程，這過程可以是無窮盡的（「積學無限」），但如能堅持下去則必有達成目的一天（「積學能至」），故我們可推定他是既主「頓悟」亦不廢「漸修」的。陳沛然對「積學無限」的理解似跟筆者明顯不同，他將之連繫到「悟」方面去理解（而非往「修」方面解釋），以為「積學」就算「無限」，還是「不能以『漸悟』來達到涅槃之寂滅境界」⁴⁵，因為「『寂鑒』之涅槃根本不是經驗對象」⁴⁶。陳氏提出的這個理由（涅槃是超經驗的）並沒有錯，但筆者認為「積學」之「學」應是針對「修」而非「悟」而說，故他將之往「悟」方向去分析，明顯出了偏差。這是因為陳氏只引用謝靈運的「說悟」寂鑒微妙，不容階級；「說修」積學無限，何為自絕？」的頭三句（「寂鑒微妙，不容階級，積學無限。」）而略去「何為自絕」；亦忽略了之前還有「積學能至」一句。故謝氏本來是「修」、「悟」並說，在陳氏手中便全當作「悟」解了。其實「積學無限，何為自絕？」才算一完整意思，似是道生的鼓勵語——「漸修的學習過程是可以無窮無盡的，時間如此充餘，何需要自我放棄呢？」，如將末句刪去，

自然無法自圓其說了。

當然道生有意不提「漸修」亦是事實（故才有謝靈運「去釋氏之漸悟而取其能至」之評論），因為那還屬不圓滿的階段，而只論究竟的「頓悟」，這從謝靈運評稟性聰穎的顏回還只是「殆庶」接近「一極」之理而還沒有圓滿可推知。我們或許可以結論說，道生的重點完全放在「頓悟」這一小階段，而不刻意去提他認為不滿的「漸修」這一漫長階段，他是重結果而避談過程。正如南朝梁代慧皎《高僧傳》敘述道生平時，說他咸認為言說不能詮理：

夫象以盡意，得意則象忘；言以詮理，入理則言息。自經典東流，譯人重阻，多守滯文，鮮見圓義。若忘筌取魚，始可與言道矣。於是校閱真俗，研思因果，迺立善不受報，頓悟成佛。⁴⁷

故筆者猜道生避談「漸修」過程，可能是認為那還屬「象」、「言」、「筌」（捕魚工具）而已，還未「得意」、「入理」、「取魚」，未得究竟，必須要拋開言

詮，證「道」才有可能（即「始可與言道」⁴⁸）。（待續）

【註釋】

- ① 或言「關中四聖」或「什門四聖」。呂澂則言道生、僧肇、僧叡、道融四人為「關中四子」，見《中國佛學源流略講》，頁309。
- ② 語出《大般涅槃經玄義》卷上：「竺道生，時人呼為涅槃聖」，見《大正新脩大藏經》第38冊，頁21上。
- ③ 此為呂澂語。相較之下，年紀與他相仿的僧肇治學重深細。見《中國佛學源流略講》，頁111。
- ④ 「頓悟成佛」意思僅指成佛前那唯一一悟是以頓的方式達成，並不與「快速成佛」等同，因「頓悟成佛」亦不必排斥漸修，「快速成佛」則必是頓悟。
- ⑤ 李志夫為《中華百科全書·典藏版》撰「什門十哲」條中評曰：「生公實為佛學中國化之第一人，也是掙脫『格義』佛教之第一人」，宗教部別之「什門十哲」條，<http://ap6.pccu.edu.tw/Encyclopedia/data.asp?id=9511&forepage=1>。
- ⑥ 見洪修平博士論文〈禪宗思想的形成與發展〉，載《中國佛教學術論叢2》，頁316；相同觀點亦見於其另一學術論文：〈六祖惠能「識心見性、頓悟成佛」思想研究〉，頁38。
- ⑦ 有關道生生平可參梁·慧皎撰《高僧傳》卷七（義解四），《大正新脩大藏經》第50冊，頁366中-367上；梁·僧祐撰《出三藏記集》傳下卷十五「道生法師傳第四」），《大正新脩大藏經》第55冊，頁1110中-1111中。
- ⑧ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷63，《大正新脩大藏經》第27冊，頁327下。可參頁卻亟美汪波作、陳玉蛟譯：《宗義寶鬘》，頁55，「第五

章 毘婆沙宗」。

⁹ 然按湯用彤說法，頓悟實始自支道林。見《漢魏兩晉南北朝佛教史（下冊）》，頁652。

¹⁰ 此書之撰作有其時代背景，時儒家以形神俱滅為由，主張無因果業報，教內乃回應以三世報應之說。參，頁116-117，「第二章 立宗論」。

¹¹ Whalen Lai將滅九品惑定義為「滅三界煩惱的一連串之九個步驟」（「The 'nine grades' pertains to a series of nine steps by which various mental defilements (kleśa), categorized with respect to the three realms (dhātu) of desire (kāma), form (rūpa), and formlessness (arūpa), are removed.」）。見「Tao-sheng's Theory of Sudden Enlightenment Re-examined,」 p.176。

¹² 見《大正新脩大藏經》第52冊，頁34中—下。

¹³ 此為屈大成推測，見《中國佛教思想中的頓漸觀念》，頁38。

¹⁴ 黎氏原文為「This passage already contains the seed of Tao-sheng's early subitism.」見Whalen Lai, "Tao-sheng's Theory of Sudden Enlightenment Re-examined," p.176。

¹⁵ "Tao-sheng's early subitism, then, was by no means Mahāyāna inspired. Rather, his statement that 'by sudden enlightenment one becomes a Buddha, because it is always associated with the statement that 'the good incurs no reward, was initially a refinement of Hui-yuan's thesis on the nature of retribution." 大意是說，道生「頓悟成佛」說與他的另一說「善不受報」有關，是慧遠關於三報論述的一種改寫，見Whalen Lai, "Tao-sheng's Theory of Sudden Enlightenment Re-examined," p.177。

¹⁶ "[It] began as a Hīnayāna-inspired idea matured in time, and...his subitism had an innocuous abhidharmic

beginning", 見Whalen Lai, "Tao-sheng's Theory of Sudden Enlightenment Re-examined," p.169。可能因為這是篇英文論文，故筆者所閱、以道生為主題的中文文獻俱未提及此文，故特別於正文中引述之。

¹⁷ 「至」疑衍，然《大正新脩大藏經》並沒有特別註明此處有誤或訛疑處。

¹⁸ 見《大正新脩大藏經》第7冊，頁111中。

¹⁹ 《肇論疏》卷上說「肇法師亦同小頓悟義」，可知僧肇亦視第七地為轉捩點。但呂澂對僧肇的看法有不同解說，呂澂說「僧肇認為應該是先漸後頓。在八地以前是有階次的，到八地以上得無生法忍即可任運自在。」可見在呂澂的意見看來，對僧肇來說，轉捩點為第八地，未知是否他一時筆誤。見呂澂《中國佛學源流略講》，頁108。

²⁰ 晉·惠達選《肇論疏》，《正新纂續藏經》第5冊，頁35中—下。

²¹ 「竺道」後脫一「生」字。

²² 見《大正新脩大藏經》第45冊，頁121下。文中的「合年天子」、「小緣天子」意義不明，湯用彤疑是衍字，見《漢魏兩晉南北朝佛教史（下冊）》，頁625。

²³ 但如依屈大成看法，則鳩摩羅什才是首倡大頓悟義，並將之歸為大頓悟師（《中國佛教思想中的頓漸觀念》，頁27及29，但其頁28的漸頓悟師分類表卻又沒有把列入羅什），但這實在有點勉強，屈氏只引慧達於《肇論疏》曾指羅什注解《維摩經》時，提到成道「在」大乘中唯一念，確然大悟」，這固然只是二手資料；就算羅什真有一念斷煩惱成道此言，但他是否針對頓悟這話題而如此說亦有疑問的，以之推論說羅什明確提倡大頓悟，只能算是一種大膽推測而已，還需要更多資料佐證。見《中國佛教思想中的頓漸觀念》，頁39-42，「第四節 鳩摩羅什的頓悟說」。因此，如果我們先不管屈氏這一論證不足的揣測，則道生仍是首位大頓悟師。

²⁴ 陳沛然認為道生與佛性論有關的著作，如《欲取泥洹義》、《辯佛性義》、《涅槃三十六門》，乃至一些般若學之論疏如《二諦論》、《小品經義疏》散失，是因為這些作品「在般若學之標準下是無任何新意、創見」，故自然而然被歷史淘汰了。見其著述《竺道生》，頁158-159。

²⁵ 此是謝靈運（謝永嘉）與王衛軍（王休元）的書信對辯記錄。據湯用彤考證，之後王衛軍還會將他與謝之書信往寄給道生以就正，道生回曰「究尋謝永嘉論，都無間然」（《廣弘明集》卷十八，「竺道生答王衛軍書」，頁228上），似是頗肯定謝氏對他的頓悟詮釋。參湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史（下冊）》，頁627，「第十六章 竺道生」。因此，在缺乏道生直接闡釋其頓悟思想的第一手資料下，謝靈運的二手紀錄可說是能判釋道生頓悟思想的較直接資料，有其參考價值。

²⁶ 參考並增刪自陳沛然著的《竺道生》，頁19。

²⁷ 蕭齊·曇摩伽陀耶舍譯《無量義經》，「無量義經序」，《大正新脩大藏經》第9冊，頁384下。

²⁸ 見印順《中觀今論》，頁232，「第一節 頓漸與偏圓」。

²⁹ 時北方則重禪觀，亦屬偏頗之情況，這也是為何智顗會於南方弘傳天台教觀了。見藍吉富：《隋代佛教史述論》（臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，1993年，二版），頁150-151。

³⁰ 見《中國佛學源流略講》，頁112。至於「十住」，實即「十地」的別稱，據湯用彤引唐代元康撰的《肇論疏》卷三：「關河大德，凡言『住』者，皆是『地』也。」見《漢魏兩晉南北朝佛教史（下冊）》，頁662。屈大成言「十住」為早期譯語，見其《中國佛教思想中的頓漸觀念》，頁12。

³¹ 見印順《中觀今論》，頁232-233，「第一節 頓漸與偏圓」。

³² 以下討論俱引自印順《中觀今論》，頁231-237，「第一節 頓漸與

偏圓」。洪修平則表達另一意見，認為道生是從理論上言悟之問題：「竺道生所言之頓悟為理悟，是從理論上說明悟理必為頓」，此見甚是。見其博士論文《禪宗思想的形成與發展》，載《中國佛教學術論典2》，頁320。

³³ 《中觀今論》，頁231-232。

³⁴ 晉·惠達選《肇論疏》，《卍新纂續藏經》第54冊，頁555中。

³⁵ 見湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史（下冊）》，頁656。

³⁶ 見劉貴傑《竺道生思想之研究——南北朝時代中國佛學思想之形成》，頁31及70。其定義顯得較模糊而不夠具體。

³⁷ 見陳沛然《竺道生》，頁63及139，其詮釋較劉貴傑明確。

³⁸ 屈大成指「理不可分」之「理」是什麼，不見後人論述，但他引用了《維摩經義疏》及《涅槃經義疏》指當中談及的「理」指佛性。

見《中國佛教思想中的頓漸觀念》，頁59及63。但正如 Whalen Lai 所說，道生在晚期才將佛性與頓悟連結起來講，故佛性並不是道生（初期）頓悟說的基礎。（「The implicit connection with the doctrine of Buddha-nature was a position that Tao-sheng reached only toward the end of his life. Although it is sometimes taken by scholars to represent the basis of Tao-sheng's theory of sudden enlightenment, as if his subitism were derived primarily from the Nirvana Sutra, a historical reconstruction of how Tao-sheng's subitism evolved shows this not to be the case.」）見「Tao-sheng's Theory of Sudden Enlightenment Re-examined」, p.173。

³⁹ 以上內容參張代年：《中國古典哲學概念範疇要論》，頁39-46，「（4）理、法則」。

⁴⁰ 引自竺（竺）道生撰：《妙法蓮花經疏》卷上，《卍新纂續藏經》第27冊，頁54下。

④惠達引文「見解名悟，聞解名信」提到「信解」與「見解」，以「見解」才算真解悟（大悟）。但在禪宗中，「解悟」只算小悟而已，「證悟」才算大悟。見釋如石〈才市念佛詩的止觀解析——念佛法門之止觀次第擬構〉，頁353，「111.天臺與禪宗的唯心思想與修證次第」。但宗密對此二詞之定義又有不同，他云：「若因悟而修，即是解悟；若因修而悟，即是證悟。然上皆只約今生而論，若遠推宿世則唯漸無頓。」顯然在他學說裡，「解悟」之悟是在修之前發生，「證悟」之悟是在修之後，見《禪源諸詮集都序》卷下之一，《大正新脩大藏經》第48冊，頁408下。（CBETA, T48, no. 2015, p.408, a2-4）。

④唐·道宣《廣弘明集》卷十八，見《大正新脩大藏經》第52冊，頁224下-225中。按陳松柏的意見，謝靈運此處提到釋氏及孔氏，意在折衷儒佛兩家的對立。見其碩士論文〈竺道生頓悟思想之研究〉，頁413-414。

④此是本於呂澂之意，他將「積學無限，何為自絕」釋為「悟空由積學就可以達到，而其過程則是無限的」（《中國佛學源流略講》，頁113），可見對他來說，「無限」兩字僅指修道而言。但湯用彤的詮釋則不一樣，他的細字附注云「積學非無限，故能至，而不自絕」（《漢魏兩晉南北朝佛教史（下冊）》，頁664），似是指修道並非無限，故才有得到究竟位的可能。簡言之，呂氏明指修學是無固定時間的，湯氏意為修學是有固定時間，但不論有限無限，其實二人都主張終能得極果的，可謂殊途而同歸。

④劉貴傑於其著作《竺道生思想之研究——南北朝時代中國佛學思想之形成》中，以道生著的《法華經疏》卷下〈見寶塔品第十一〉中的「欲表理不可頓階，必要研礪以至精，損之又損之，以至於無損矣。」（《正新纂續藏經》第27冊，頁13中）兩句，作為道生「略顯『漸修頓悟』之思想」（頁34）的證據，認為道生主張要循序漸進把

煩惱等一分一分的去除，以求明「理」。但究原文之前文後理，道生說這兩句之前，描述釋迦牟尼佛漸漸於八方變現三百萬億那由他國，筆者以為道生突然接此兩句是有點突兀。

④陳沛然《竺道生》，頁150。

④陳沛然《竺道生》，頁150。他的相關解釋見頁149-150。

④梁慧皎撰《高僧傳》卷七（義解四），《大正新脩大藏經》第50冊，66下。

④但這「始可與言道」似又與「入理則言息」相矛盾。





佛教無我觀的探討(上)

摘要

「無我」一直是佛教的核心思想，原始佛教從第六意識的觀點著手分析及瞭解五蘊「無我」，並且在修行上如實照見五蘊「無常、苦、空、非我」。了解一切法皆因緣所生，而破除理上的「我見」和事上的「我執」，如是體證無我，即得解脫。部派佛教對無我觀更為精細，代表性的有「犢子部」建立的「不可說我」以及「說一切有部」的「三世實有」主張。而中觀學派如龍樹菩薩在《中論》對有部及犢子部的主張曾加以評論，並進而提出對無我的看法，並且也在《大智度論》中詮釋。本文的目的是想釐清佛教無我觀的真義。

◎林維明／國立政治大學宗教研究所

關鍵字：無我、非我、三世實有、不可說我。

一、前言

(一)問題意識

人究竟有沒有「我」的存在，人若無我，人怎能說話、吃飯及有一切生活、思想、記憶活動呢？如果有人無我，那麼人死後怎有輪迴與業報，可見人應該有個自我存在，這是凡夫的看法。而佛陀主張一切法皆隨因緣生滅，人是由五蘊（色、受、想、行、識）所組成的，沒有主宰性，諸行是無常的，所以有「無我」及「非我」

觀念產生。到了部派佛教，「一切有部」雖承認無我，但主張一切法實有。而「犢子部」，更說在輪迴中有一個「不可說我」。這些說法是佛陀的真實義或是善巧方便說呢？為什麼《中論》要作評論呢？到底佛陀的無我觀的真義為何？這是我想關心的問題意識。

（一）研究進路、方法與目的

本文的研究進路是以《雜阿含經》為開端，並引述部派佛教（以有部及犢子部為主）對無我的說明，且以《中論》檢視部派佛教對無我的看法以及龍樹菩薩在《中論》和《大智度論》的無我觀。

在研究方法上是採取思想史研究法，透過整理及分析《阿含經》、《大毘婆沙論》、《異部宗輪論》、《三法度論》、《中論》及《大智度論》等經典，就單一主題「無我論」作深入探討。

本文是透過經典及前人的研究成果作歸納與分析，以呈現無我的正觀。

（二）前人研究成果討論

論述無我觀的文章，以原始佛教而論：如印順法師《佛法概論》第三—七章就針對有情的身心與業感輪迴剖析到無我說^①。Walpola Rahala著，顧法嚴譯《佛陀的啓示·第六章無我論》中，就論述到根據佛陀的教誨，主張「我沒有自我」的見解（斷見）與執持「我有自我」的見解（常見）都犯了同樣的錯誤。兩者皆從「我存在」的妄見生起，對「無我」的正確立場是觀緣起，緣生緣滅、實無一物是恆常不變，亙古長新的^②。楊郁文的《由人間佛法透視緣起、我、無我、空》論著，其中「以四部阿含經為主綜論原始佛教的我與無我」是在檢討教內外有關「我」與「無我」的主張與論議^③。佛使比丘的《無我》一書，有助於人們了解佛陀所說的無我（Anatta）。因為長久以來有關「無我」義理、眾說紛紜，使人對「無我」認識不清，作者指出：「自我（Atta）、非我（Niratta）和無我（Anatta）等必須要有正確的觀念才能獲得利益，否則反而受害，執著任何事物都有「自我」的想法，最後仍需自然地去除它所以盡力去達到「無我」吧！」^④由於本書除了詳細解說佛陀的「無我」教義外，也和印度哲學及西方哲學的「無我

觀」作比較，同時也說明「無我」的精義和究竟境界，引領人們見到佛法的光明，使人更能明白快樂的真諦，因此很值得研讀。阮氏雪的碩士論文：《雜阿含經》無我說及無我正觀禪修之研究。該論文是以《雜阿含經》為主要經典依據，綜述無我說以及無我的觀察和禪修法，說明佛陀說無我是在正見緣起，否定有一個不變的自我存在，透過實修，則可去除我執，趨向解脫^⑤。蕭美齡的論文：「非我」與「喪我」——《雜阿含經》與《莊子》如何面對「我執」的問題。在《雜含經》論述中是分析五蘊無我而得解脫^⑥。霍韜晦的論文：「原始佛教無我觀念的探討」中指出原始佛教的無我觀最初只是「去我執」的實踐說，後來由緣起、無常觀念而建立理論上的「無我說」，然而「無我」的標幟與肯定生命有一個主體發生矛盾。於是就有「假我」的觀念出現以解決無我和輪迴主體問題，阿毘達磨佛教學者就展開多種討論，也提出許多講法^⑦。

犢子部「補特伽羅」(Pudgala)的觀念形成，可參見黃俊威的論文，他指出：「佛教內部的種種思想問題，其實是受到佛教外部的種種刺激而引起的。所以對古老的

婆羅門教，甚至印度教、耆那教進行研究，不但不會削弱對佛教本身的認識，更可以獲得進一步的印度文化和歷史真相的瞭解^⑧。」林壽福《犢子部的補特伽羅》一文中，指出犢子部提出補特伽羅說對傳統佛教而言，似是一種叛逆，曾遭到說一切有部及上座部劇烈的排斥。該文引用諸文獻，藉由犢子部自宗之看法及異議者之批判，從不同角度釐清補特伽羅之內容以求較為公平持允的看法^⑨。悟殷法師在《部派佛教（下編）》對於犢子部及說一切有部三世實有的思想，更是作了非常詳細的詮釋^⑩。印順法師也對說一切有部及犢子部等部派佛教之論書及主要論義以及與其他論書的異同，並且透視其前後思想的演變，更加畫龍點睛的標明諸大學派及論師的根本思想及學風，為後學者開啓研究之視野，其厥功至偉^⑪。

有關《中論》的無我觀，萬金川曾指出龍樹在第十八品中積極地從正面來表達自己對佛教基本教理的態度，也見到其特有的無我論和緣起觀，亦可發現他竭盡所能地彰顯那原本不可言詮的諸法實相，他則應用「四句」的形式總括佛陀對「我」和「法」的一切教說，而視為救度眾生之方便，最後在結頌中充滿自信地流露出

他對佛教真理永恆的肯定¹²。吳汝鈞在其論文：「我的判斷基準與早期佛教：捨邊中道與法有我無」中，指出中道和空都是佛教強調的終極原理、佛教也強調緣起，「空」無自性。而緣起為世界現象因果面。空是靜態，是指述事物的真理或真正、不虛妄狀態。而緣起則涉及事物依緣與條件而生起，有點動感。「空三昧」是一種修行免不了涉及動感，由空到中道就是教人不要執取相對的兩個極端，並認定說一切有部的「法有我無」是本著實在論的立場詮釋與發揮原始佛教的思想體系。¹³釋宗平在其論文「《中論》我法兩空觀的關涉」，是探討《中論》觀察我空與法空的方法以掌握我、法二空的關係，以助於實踐聖道¹⁴。」釋圓悟的《試論《中論》之無我觀》是引述契經中對「無我」之詮釋，再羅列有部和犢子部的主張及中論所顯現無我觀的真實義。¹⁵慧廣法師《從無我、空到達解脫》一書是從無我的研究、無我的修習、無我空解脫的完成等三個大的方向加以論述¹⁶。妙境長老講授《我空觀與法空觀》，其中「我空觀」是引《雜阿含經》第一一〇經、《顯揚聖教論》第九卷、《大智度論》第十九卷、《大乘楞伽經·集一切法品》解釋「我空觀」之疑惑，而在法空觀方面則

是引《摩訶般若波羅蜜經·道樹品》說明諸法無自性；引《大乘楞伽經》·集一切法品說明「七空」與「四禪」；而引《摩訶般若波羅蜜經·三次第行品》解釋有關「法空」的疑問¹⁷。另外筆者亦曾撰述《入中論》的七相無我觀探源》揭示《入中論》的無我觀，主要以《雜阿含經》，《中論》無我觀作為探討與比較的對象¹⁸。

由以上概述諸學者、法師有很多很好的研究成果展現，但是缺乏從佛教思想的脈絡對「無我觀」進行探源。本文就想從原始、部派、至大乘佛教的「無我觀」作扼要的論述。

二、原始佛教的無我觀

在《阿含經》中經常提到無常、苦、無我。如《南傳法句經·道品二十》第二七七—二七九頌云：「一切行無常」、「一切行是苦」、「一切法無我」，以慧觀照時，得厭離於苦，此乃清淨道。『這是有名的「三法印」。而北傳的三法印是「諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜」。如果再加上「諸受皆苦」就成為四法印¹⁹。不論三法印或四法印，「無我」的主張就是代表佛教教義的特色。

阿含經最常見到無我論的形式是透過五蘊來解說「自我」，認為人是由色、受、想、行、識五蘊因緣和合而生，離散則滅。無一個具有「常、一、自在、主宰」之義的「自我」存在。「常」是不變性，「一」是獨立，「主」是自在，而「宰」是支配。所以「我」是指有一個獨立不變的實體。佛教傳統中的「我」的意義是承自奧義書的「真我」，而佛教建立「無我」觀念的發展過程是在重視道德的實踐，所以近代學者主張把anātma (Pali: anatta) 譯為非我²⁰。然而，霍韜晦則認為語義上的分歧容易解決，重點時如何透過實踐而發揮真正的「無我」精神。

(一) 如何論證「無我」

原始佛教論證「無我」是從無常的觀念開始，如云：色無常；無常即苦；苦即非我。非我者，亦非我所。如是觀者，名真實正觀。如是受、想、行、識無常；無常即苦，苦即非我，非我者，亦非我所，如是觀者，名真實正觀²¹。

類似教說在阿含經中很多，此論證有二個前題。一是：一切法，可視為五蘊因緣和合而成。離五蘊之外，無有「我」存在；另一是：在論證過程中，必先證明色不是我及我所有，再逐次證明受、想、行、識都不是我及我所有。第一個前題：五蘊和合而有「我」。如以各種材料和合而成為車的譬喻²²，人的身體亦是由筋骨、皮膚、肉、血……等纏裹於空，便生身名²³。而五蘊和合的「我」只是假名。對於第二個問題，色非我的處理方式是：(1)色無常、(2)無常的東西是苦、(3)苦的東西不是我。第一個命題「色無常」的觀念較易處理，只要透過緣起法的觀念即可，如《雜阿含經》二三·五經言：

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。又復，此無故彼無，此滅故彼滅，無明滅故行滅，行滅故識滅……如是廣說，乃至純大苦聚滅。比丘！是名第一義空法經²⁴。

由引文知，佛陀在詮釋第一義空經時，敘說世間的萬事萬物成立，必有因緣，因為俗數法的軌則而讓萬物有生起和滅除的可能性。若能滅除無明，則可斷除苦聚的生起。佛陀要破我，故說諸行無常，以破「常見」。而無常，故苦，以破「樂」見，無常變遷則無獨立實體。

而論證「無常的東西是苦」這個命題、佛陀對苦的觀念是建立在生、住、異、滅的「滅」上，如說：「於無始生死，無明所蓋、愛結所繫、長夜輪迴、不知苦之本際」²⁵。所以「無常的東西是苦」是從存在事物的相續會「壞滅」的觀念而說的²⁶。

至於第三個命題「苦的東西不是我」。可由《雜阿含經》中所說：「若色（受、想、行、識）無常、苦是變易法」²⁷，得知苦的東西不是我及我所有的。

（二）如何在實踐上落實「無我觀」

佛教是重實踐的，《雜阿含經》云：

過去、未來、現在色無常，斷彼故，當隨修身，內

身觀住，受、想、行、識亦復如是……修四念處亦如上說²⁸。

引文指出了悟過去，現在的色或一切法不可得，必須隨時修身念處、受念處、心念處及法念處等禪定工夫，以親證「諸法無我」。

佛陀說緣起法，如云：「此有故彼有，此起故彼起，謂緣無明行，乃至純大苦聚集，是名緣起法」²⁹。另外又言：若無明離欲而生明，彼誰老死，老死則斷，則知斷其根本，於未來世成不生法……若比丘無明離欲而生明，彼無明滅則行滅，乃至純大苦聚滅³⁰。

所以佛陀揭示我們，只要能修持斷除愛欲，可離生死，而得涅槃寂靜。並沒有一個主體在生命輪迴中，所以佛陀是重視自我修持之工夫。

三、部派佛教的「有我」主張

部派佛教對「無我」的詮釋有很多，本文只列二

個，即說一切有部主張三世實有，無人我，但有法體之存在（法有）；另外是犢子部，除同意有部具有「法有」之思想以外，並安立一個非離蘊，非即蘊的「補特伽羅我」（Pudgala），也就是「不可說我」。「有部」的思想是「依蘊立我」，「犢子部」也是「依蘊立我」，以下列舉此兩派的主張。

（一）有部「我無法有」的思想

「說一切有部」（簡稱「有部」）主張一切法都有其自性，是一種實在的有，不是含有其他雜質的假有，此思想否定人我（補特伽羅），而承認五蘊的實在。五蘊包括一切色法（物質）及心、心所法（精神）。由於其主張一切法實有，而且包含過去、現在、未來三世。所以被稱為「三世實有、法體恆存」。如《阿毘達磨大毘婆沙論》云：

問：善說法者，亦說諸法常有實體性、相、我、事，對於法的解說有「自性、我、物、自體、相、分、本性」等術語而非惡見。何故外道說有實我，便是惡見？

答：我有二種：一者法我，二者補特伽羅我。善說

法者，唯說實有法我，法性實有，如實見故，故名惡見。外道亦說：「實有補特伽羅我。」補特伽羅非實有性，虛妄見故，名為惡見³¹。

有部認為補特伽羅我無實在性。若執為實性，就是邪見。而一切法是具有實在性可通於過去、現在、未來三個時段。「三世實有法體恆有」，這法體(svabhava)即是實體，它隱藏在作為現象的諸法的背後，支持著他們，作為他們的基底；而現象是生滅法。有為法(samkṛtā)有生滅相，法體則是無為法(asamkṛtā)無生無滅，永遠存在。吳汝鈞認為「有部是本著實在論(realism)的立場來詮釋及發揮原始佛教的思想體系」³²。另外他也指出：「嚴格來說，說一切有部的這種說法，在「我無」方面是遵循原始佛教的「無我」(anātman)的思路；但在「法有」方面，則悖離了原始佛教，他們不能理解這些法體根本上是不存在的。它們只是我們虛妄的心識的一種執著作用之結果」。³³綜合以上所說，「有部」的法有是主張有一個微粒的實體恆存。

（二）犢子部的「補特伽羅我」思想

「補特伽羅」一詞梵語為pudgala，中文意譯為「數取趣」，意思是數度往返五趣的輪迴者，與人、我、有情及命者同義。犢子部宣稱佛陀容許有一個暫時的我存在，爲了區分教義中之「無我」與《奧義書》中常恆不變的我，所以把這個「我」稱爲「補特伽羅」。爲何犢子部要建立非即蘊非離蘊的補特伽羅實體呢？在《異部宗輪論》中說：

有犢子部本宗同義，謂：補特伽羅非即蘊、離蘊、依蘊、處、假施設名，諸行有暫住，亦有剎那滅，諸法若離補特伽羅，無從前世轉至後世，依補特伽羅可說有移轉³⁴。

由引文知犢子部建立「不可說我」，其目的是在解釋生死輪迴的主體是依蘊、處、界的假名設施，而在《三法度論》中有說到「補特伽羅」的建立係依三種「假施設名」如云：

問：云何不可說。

答：不可說者：受過去滅施設。……受施設者眾生已受陰界入，計一及餘。過去施設者，因過去陰界入說，如所說：我於爾時名瞿旬陀。滅施設者，

若已滅是因受說，如所說：世尊般涅槃³⁵。

由此引文知論中使用受施設，過去施設和滅施設來安立「不可說我」。根據印順法師的剖析知「受施設」是「依說人」對治無見者之主張。而「過去施設」也就是「度說人」，是對治斷見者而說的。至於「滅施設」則是「滅說人」是「有見」的對治法³⁶。而在《部執異論》也提到三種假與上述三種施設相對應如論曰：

可住子部是執義本：非即五陰是人；非異五陰是人。攝陰、界、入故，立人等假名。有三種假：(1)攝一切假；(2)攝一分假；(3)攝滅度假。一切有為法剎那、剎那滅，離色，無有一法從此世至後世可說人有移³⁷。

引文中，可住子部是犢子部之異譯³⁸。有關三種施設，三種人，三種假及對治三種邪見。彼此間的關係如下表所示：

受施設／依說人／攝一切假／治無見
過去施設／度說人／攝一分假／治斷見
滅施設／滅說人／攝滅度假／治常見

綜上所述，可知犢子部所提出之「不可說我」主要是解決輪迴主體問題，是依現世的五蘊和合而存在的，是有自體（假施設）且有對治邪見的功用。（待續）

【註釋】

- ① 印順，2000，p.43-103.
- ② Walpola Rahula，1958，p.66，顧法嚴譯，2005，p.107-108.
- ③ 楊郁文，2000，p.153-251.
- ④ 佛使比丘，1997，p.14-15.
- ⑤ 阮氏雪（釋行光）2002.
- ⑥ 蕭美齡，2002，p.169-186.
- ⑦ 霍韜晦，1978，p.125-160.
- ⑧ 黃俊威，2005，p.2.
- ⑨ 林壽福，1995，p.23-51.
- ⑩ 釋悟殷，2006，p.332-343及p.444-449.
- ⑪ 印順，1989.
- ⑫ 萬金川，1998，p.118-162及1997，p.20-67.
- ⑬ 吳汝鈞，2006，p.5-84.
- ⑭ 釋宗平，2002，p.431-464.
- ⑮ 釋圓悟，2009，p.1-14.
- ⑯ 慧廣法師，2006，共208頁。
- ⑰ 妙境長老，2004，共310頁。
- ⑱ 林維明，2009，p.1-18.
- ⑲ 印順，2000，p.157.

⑳ 霍韜晦，1979，頁140-143其中註38指出學者為中村元《原始佛教之思想》（上）頁152以下及Mrs. C. Rhys Davids, The Birth of Indian Psychology and its Development in Buddhism, p.196-198.

㉑ 《雜阿含經》T2，2a3-10.

㉒ 《雜阿含經》T2 327b.

㉓ 《中阿含經》T1 466c-467a.

㉔ 《雜阿含經》T2 92c 16-25.

㉕ 《雜阿含經》T2 69b5-7.

㉖ 霍韜晦，1979，p.146.

㉗ 《雜阿含經》T2 10a4~c18.

㉘ 《雜阿含經》T2 46b9-18.

㉙ 《雜阿含經》T2 85a14-16.

㉚ 同上85a2-9.

㉛ 《大毘婆沙論》卷9 T27 41a16~22，及卷199 T27，994a23-29.

㉜ 吳汝鈞，2006，p.63.

㉝ 吳汝鈞，2006，頁65，唯識學（Vijñāna-vāda）將說一切有部的五位七十五法，再細分為五位百法，而此百法被認為假立之法並非實體或法體。

㉞ T49，16c14-18。另可參見《十八部論》T49，19b3-5，及《部執異論》T49 21c18-24.

㉟ T25，24a-29-b5.

㊱ 印順1989，p.455-468.

㊲ T49，21c20-23. T49 21c20-23.

㊳ 印順，2003，p.101. 

法音宣流

慈悲與智慧

◎主講·釋淨明

時間·一〇二二年九月十五日

地點·梵音講堂(夜間佛學班開學典禮)

今天是一個令人歡喜的日子，是前階段的結束，也是新學期的開始。是終點站也是新的起跑點，日復一日，年復一年，隨著時間巨輪的推移，不斷的往前走，您們把握住生命的可貴，利用時間不斷的學習佛法，以增長自己的善根種子，這是難能可貴的。秉持著「活到老，學到老。」終身學習的理念，義無反顧的邁向菩提大道，這是多麼值得讚歎！

佛陀在世時，阿難尊者侍佛二十五年，佛所說的任何甚深妙法，一經阿難耳根，即可明記不忘。一日，世尊請阿難拿一個空桶子到隔壁村，去向一位老婆婆索取一桶水。但是老婆婆告訴阿難說：「這口井水僅供村內人享用，禁止外人使用。」可想而知阿難只好托空鉢而回！佛陀看到這一幕，卻又請尊者舍利弗再次的去托鉢化緣一些水回來。舍利弗很歡喜的來到了村落，村民見到智慧第一的舍利弗威儀莊嚴，安詳徐步，不禁令人內心喜悅，競相告知村民而行大供養，布施清淨、甘美、柔軟的天山好

妙林園地



水，而且也得到許多珍貴美食。

這是什麼因緣，為何兩個人到同一村落去托鉢，其結果是完全不同呢？阿難也不解其意。此時，佛陀述說過去生中三人的一段因緣，當時這位老婆婆在過去生投胎為一隻小老鼠，一日餓死在路旁，數日之後臭氣衝天，阿難剛好行經此路，一臉不悅地以雙手蒙住鼻子，並大喊好臭！好臭！過了一陣子，白面書生的舍利弗也來到此處，看到路旁乾枯的屍體，生起一念的慈悲心，將小老鼠埋葬在一棵大樹下，可以永遠安息，也讓來來往往的行人免再遭受臭氣之苦，因此，而能有今天如此之果報。

故事雖然簡單，但道理卻很深。每天我們都必須面臨很多的境界，可愛、不可愛、善、惡等境，境界不是重點，最重要的是我們如何去解讀這個境界的問題。同樣一期人生，有的人做許多事，幫助很多人，也付出很多，但很快樂。有的人飽食終日，無所用心，但卻不快樂。佛陀的微言大義，經常讓後代弟子不斷去思惟、抉擇生命的向度。諸位菩薩們，您們在這期人生中能懂得修學佛法，學習佛陀的智慧與慈悲，抱持著終身學習的精神，相信這是最大的幸福，也是最好的福報。期望佛法的光輝帶領大家朝向解脫之道，阿彌陀佛！

波羅蜜園地

旃檀林

◎釋生定

一陣春雨過後，殿堂前的沉香樹，格外的亮麗。冒出一朵朵翠綠的小嫩芽，佈滿了枝幹，一片綠意盎然，讓人感覺充滿著無限的生機。觀察花草樹木的成長，帶給我們很多的體悟。從一顆小小的種子，經由陽光、水份、空氣等的因緣資助後，逐漸脫下種子的本色，換上小幼苗的新裝扮，由抽出的新嫩芽開始，即走向不同的生命週期。

世間的一花一草都蘊含著無限的法理，在廣大林園中雖種下同樣的種子，但並不是每一顆種子都可以發芽；縱然能發芽且綠葉茂密，也不一定可以長成大樹；雖能成為大樹，也必是一棵有用的好樹。如同不是每一顆石頭裡都蘊含鑽石，不是每一隻大象都配戴奇珠，不是每一座森林都有檀香木，也不是每一個地方都有智者。

森林中叢樹處處，種類之多也難以算計，但是每一棵樹都有它的種子基因，日後

妙林園地



也一定隨其所具有的種子基因而成長。如同檀香木雖說是同類同科，但是每一棵的樹型、粗細、高低、色澤乃至其香味也會有所不同，若要找到兩棵完全相同的，那是不可能之事。眾生的生命亦是如此，現有的果報身是由過去的業招感而來，為什麼你會出生在台灣，投胎為男眾或女眾，耳聰目明，智慧如海，財富五車，這些的好或壞都是過去的業因而來。雖同樣投胎到人道，但是每個人一生的際遇變化則截然不同，嚐到的酸甜苦辣也因人而異。你認為苦的，別人卻甘之如飴；而你趨之若鶩的，別人卻棄之如敝屣。同樣的苦、樂為何會有如此天壤之別，其理由很簡單，乃是眾生過去生中八識田中的種子使然，這些的煩惱種子卻又帶著我們再度去生死輪迴。

眾生的煩惱如同種樹，當幼苗尚軟弱時，不時善加愛護，怕它枯萎隨時給予澆灌，且注意其乾濕冷暖是否適當。爲了讓它能茁壯長大，壅以糞土，給予適當的陽光，這諸多的因緣結合後，樹木得以長大。欲界的有情眾生其情識及欲貪特別熾盛，對於自己所愛染的人、事、物不斷的追求，而生起味著、顧念、心縛，則染著、貪愛相繼而生；愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老、病、死、憂、悲、惱、苦，爲了達到目的不擇手段，如是如是純大苦聚集。當內心欲貪不能得到滿足時，則心中必然生起愁、悲、苦、憂、惱等煩惱，惑、業、苦三業不斷，將來在三界中也沉淪不息。

若觀察每一個新芽的冒出，旁邊必然有一枯老的舊葉支持供應新葉的養分，使它得以成長到可以獨立存活，老葉才自然脫落。事實上，每一張葉片都有它所屬的根幹，這些的根幹錯綜複雜盤旋曲折，但是每一根幹都滋養著葉片讓它的生命更亮麗。你也不要小看它現在是小不點，也可能由所分枝出的一片新葉，而長成為粗壯的大樹幹。有時也經常將它修剪的片葉不留，但假以時日很快它又枝繁葉盛，這就是「生命」的力量。

觀看樹木的成長，也想到人世間的理哲，老葉與新葉，如同父母與孩子，若能得到雙親的教養、引導與照顧，自然能過著健康的人生。反之，新葉尚未成長，老葉已先凋謝，則成長的條件就會面臨諸多障礙。同樣的天空，兩樣的人生，智慧不是到哪裏去掘發，活在當下，深觀緣起，智者就是我！

生活事件

詩經裏的清淨世界

◎陳海晏

詩、書、禮、樂、易、春秋是儒家六大經典，所謂「溫柔敦厚，詩教也」。以思無邪讀之，即便做不到「可以群，可以怨，邇之事父，遠之事君」，起碼可「多識鳥獸草木之名」。再不濟，還能做命名之資。西元一八八三年，日本東京一棟磚造洋房竣工，名曰「鹿鳴館」。其典即〈小雅·鹿鳴〉，表迎賓之意。

詩三百內容包羅萬象，是各地風情之寄，亦雅頌之音所託。在朝、在野，在廟堂、在民間，有貴族，也不忘庶民。縱今木非昔種，尙留其名，給後世子孫許多靈感，不見笑於大方之家。

農業爲百業之基，兆民以賴。中國以農立國，通用迄今的農曆，依太陰（月亮）運行規則，故稱陰曆，又稱夏曆，是華夏先民的智慧。農民但求一泓清水，灌三分良田，四時得以收成。所植者，五穀爲要。名酒五糧液、高粱酒，循之彷彿。五穀因地域、溫度、雨水不同，而略有差異。《呂氏春秋·審時篇》、《呂氏春秋·十二紀》提到重要作物，不脫禾、黍、稻、麻、菽、麥等六種。據《大戴禮記》記載，五穀是麻、黍、稷、麥、菽，逕稱五穀雜糧，一語概括最是簡單。

禾者，一年生禾本植物，種子白色，可供食用。黏者稱黍，不黏者為稷。性黏之高粱稱為秫，可釀酒。菽是豆類總稱，菽乳為豆腐別名，是極具中國特色的食物。稻、麥迄今仍是中國人主食。麻者，其莖可供織布、製繩、造紙，果實可榨油、食用。五穀雜糧於吃的、喝的、穿的、用的，一應俱全。

《魏風·碩鼠》：「碩鼠碩鼠，無食我黍、無食我麥。」即便恨得牙癢癢的，中國人仍用勤勞來彌補被碩鼠吃掉的黍、麥。天生地養，何必動輒追殺牠們？依循自然，反求諸己，自天祐之，吉無不利。上古殷商時，已物產豐饒，餘糧不但能釀酒，酒還多到有些氾濫。柴米油鹽醬醋茶，有米有宿糧，菽麻能榨油；鹽醬一體、酒醋同源。七事皆齊，瓜果備妥，再加一杯清茶，生活已然愜意。

古籍記載夙沙氏煮海為鹽，後世尊為「鹽宗」。齊桓公用管仲為相，以食鹽為齊國開拓財源，是霸業一大支柱。除了曬製海鹽，人們還開採岩鹽。《呂氏春秋》記載「大夏鹽」，就是產自青海的岩鹽。

《禮記》：「棗、栗、飴、蜜以甘之。」由此可知，中國人很早就用糖當調味。棗和栗是果子，含糖份高。當時無法將糖與果肉分離，所以甜度不高，只能拿棗、栗當甜味配料。蜜即蜂蜜，開始是野生，後來才懂得馴養蜜蜂，於《楚辭》有載；飴則採用麥芽或澱粉發酵加溫製成。除了上述四種糖源，另有甘草和甘蔗。糖、鹽不僅是烹調與醃漬的要角，一定濃度還具備防腐功能。

甘蔗原產地應是印度，後至南洋群島，約在周宣王時傳入中國南方。先秦時代的「柘」可能借指甘蔗，如《大雅·皇矣》：「攘之剔之，其櫟其柘。」敦煌殘卷中有

段關於印度製糖術的記錄，甘蔗榨汁曬成糖漿，再用火煎煮，成為蔗糖塊，造出最上「煞割令」。據梵文專家季羨林解讀，煞割令是梵文 *sakara* 的音譯，其意為石蜜（現今之片糖），證明印度製糖術確經絲路傳入中國。到了漢代，柘另有他用，新造蔗糖。

成熟果子落下，久放而發酵，先民們仿自然之道，逐漸掌握發酵方法。利用多種良性菌株，如酵母菌、醋酸菌、乳酸菌和毛黴菌，釀酒醋、製醬料。仰韶文化、大汶口文化和龍山文化出土許多酒器，表示當時已有不少酒。而醴、鬯就是文獻留下的不同酒類。釀酒時若醋酸菌侵入，酒即變醋。古醢今醋，昔稱攜今稱酵素。其皆從部首酉，表示古人認知皆屬一類。

菹是用鹽來醃漬新鮮瓜菜，今稱鹹菜或泡菜。瓜菜先抹鹽，再調整泡汁濃度，防止腐敗。泡汁可重複使用，經久不壞。再以黃豆或黑豆為原料，加上適量的麥麴、澱粉、鹽、糖等配料，利用毛黴菌發酵，就能得到醬油、豆醬和豆豉。將芥菜籽舂磨成粉，加上油、醋、糖等攪拌，可做沾醬食用。

〈周南·關雎〉：「關關雎鳩，在河之洲，窈窕淑女，君子好逑。參差荇菜，左右流之，窈窕淑女，寤寐求之。」今之君子淑女，猶存此風。詩中的荇菜，閩南語讀音仍然。它是淺水性植物，莖細軟多分枝，浮於水面或長於泥土，根莖可炒或煮湯食用。在〈唐風·采芣〉、〈邶風·谷風〉、〈衛風·芄蘭〉，還有許多菜蔬，如茶、葑、菲、薺、芘。

《大雅》：「綿綿瓜瓞，民之初生」、《豳風·七月》：「七月食瓜，八月斷壺」、《小雅》：「南有木，甘瓠累之」、《衛風·碩人》：「齒如瓠犀」、《邶風》：「匏有苦葉，濟有深涉」。即使不熟讀音，也不確定是什麼植物。但從字形知道，瓜、瓞同一部首，瓠、匏相去不遠，而瓠其籽白而美矣！

壺者，壺盧也，又稱瓠子，其果黃綠。兩頭粗細相同的，叫壺盧；上細下圓的，稱懸瓠，今統稱葫蘆，即瓠、匏、壺皆一物也。木質化的葫蘆可當液體容器，故謂壺。剖開後，可以舀水，稱為盞。古之習俗，新婚夫婦成禮，須以一對盞獻酒，即「合盞酒」。今俗彷彿，但以雙臂交扣而飲，稱為交杯酒。道士身繫葫蘆，可裝酒水及丹藥，因道教認為葫蘆可聚氣，故以葫蘆裝所煉之丹。它不僅僅是容器，還是宗教上的法器。

葫蘆，閩南語稱為蒲仔。閩南俗諺：「人若衰，種蒲仔會生菜瓜。」白米粒粒，飯熟顆顆，天地從不負人。若種瓜未得瓜，便自責運氣不佳。然二物實頗相近，蒲仔為葫蘆科葫蘆屬，菜瓜則為葫蘆科絲瓜屬，又稱絲瓜。

菜瓜若未食用老而乾之，可做洗滌用具，即菜瓜布。今雖採化工方式生產，仍留其名不忘。一如肥皂，閩南語稱「茶箍」，猶然。茶箍來自苦茶籽榨油後的油渣餅，殘渣色灰，敲鋸成塊，形如普洱茶餅者，即茶箍（茶籽餅）。碎磨成粉則稱茶籽粉，以水浸泡，可用來洗髮、洗澡、清潔。

《衛風·木瓜》：「投我以木瓜……投我以木桃……投我以木李……石。」《大

雅·盪之什」：「投我以桃，報之以李。」〈周南·桃夭〉：「桃之夭夭，灼灼其華，之子于歸，宜其室家。」

木瓜、木桃、木李，據李時珍《本草綱目》考證是同一屬的植物。今粵桂閩臺等地出產的木瓜，係番木瓜，可供生食，與〈衛風·木瓜〉，應非一物。「桃李滿門」、「投桃報李」、「桃李春風」、「桃李不言，下自成蹊」等，桃李衍生的詩詞歌賦，多不勝數，可見中國人對桃李有多麼喜愛。

俗諺：「出得廳堂，入得廚房」，示有婦中饋，安室宜家；又因得體大方，交誼不失其禮，是極佳的婚配人選。〈桃夭〉以桃喻之，讚其婦德、婦容。迄今賀婚喜幛，猶書「宜室宜家」。

〈召南·標有梅〉則以梅為主喻，〈衛風·氓〉提到了桑椹。天朝泱泱，何來國旗、國歌之需？迨至近代，旗歌始成圖騰。三十年前，一曲梅花，唱遍大街小巷，成為一代象徵。嫫祖始蠶，養桑育之。桑樹之葉餵蠶，以絲被人，桑果養人。醃漬青梅、釀桑椹酒，迄今不變。

〈王風·葛藟〉的葛藟，是葡萄科植物，木質藤本，果實色黑味酸，不能生食，但根、莖、果可供藥用。又稱千歲藟，俗稱野葡萄。《別錄》認為它可補五臟、益氣、止渴、續筋骨、長肌肉、去諸痹。《食經》：「食之補五臟，以薯蕷（今稱山藥）為粉和汁煮作粥食，主噦逆。」而〈周南·芣苢〉的芣苢，今稱車前子，可入藥。

《秦風·蒹葭》：「蒹葭蒼蒼，白露為霜。所謂伊人，在水一方。」蒹葭就是蘆葦，初生曰葭，開花前為蘆，結實稱葦。窮人家沒錢製棉襖，只好拿蘆花絮塞進襖裏。因蒹葭想佳人，也可思俠客。田單復國動用的火牛陣，牛尾所繫即蘆葦。莖細者可編簾，莖粗者織席，朽莖為柴薪，新葉可裹粽。若牛記恨，當啃蘆葦稍解。

草之為用，大矣哉！今人曰：「一枝小草，只要相信自己的力量，它就不再是草。」誠然！草雖小，用途可不小。它可以入藥、釀酵素、包粽、製清潔劑，更別說拿來餵牲畜、製堆肥、燒陶紋……，人的思維受限，才令草的用途有限。如此這般，草力確未可限量。

一部詩三百，單看草木之名，便已生氣盎然。隨蟲鳴，任花紅，活活潑潑，自在成長。無人為染污，不妄自干預，不殺不伐，不爭不搶，萬古清淨，自然無為。正是《華嚴經》云：「一花一世界，一葉一如來」。

承儒、道、釋之旨，得此如來世界。物產豐饒，自呈天堂之境。本自具足，自性滿滿，生氣充滿。護佑有情，天地之心，善意滿滿，收穫豐滿。合十祝禱離塵埃，福慧滿滿，究竟圓滿。☸

編織歲月

緣起和延展

◎朱慧娟

手鉤編織是我從小就愛的工藝，老師課堂上也教，同學們齊聚教室內，大家邊做邊聊，氣氛溫馨。我專心致志，不和人聊天，埋頭苦幹，這是最初的印象。

出社會後，買了七、八本書。手鉤、棒針織、線編，往往合集成書。試過棒針織、線編，但作品寥寥無幾。手鉤編織仍是最愛，依書樣畫葫蘆，完成多件美好作品，桌巾、圍巾、抱枕、線帽；精緻，博得喝采。

不過這類衣物市售五百，機器紡製細緻、輕巧；對照我手製作品的厚重、漏空、耗時；感覺付出和回饋天差地別。在人生某些階段，陸陸續續，我拋棄它們，書也回收掉，不可惜，因為那是別人構思的。只留八八〇織法一本好書。

四十到五十歲，很多閒暇，迷上翻譯小說，三天看一本三百多頁的書，這麼急，是因為全去租借的，有還書限期，總共看五年以上。直到老花眼開始。

把興趣發展到壓克力彩畫，視線模糊，無妨！名畫家也是在這種困擾下留下世界名畫。先畫家具，畫得很美，一室之內家具面板皆罩上花花草草，木作工的精巧全用色澤遮蔽。客觀思考，相形之下，保留原木紋，更有質感。

所以進階畫木板，只當掛畫欣賞，完成數幅之後，我又開始反省檢討，木板要塗更厚的彩漆，費用較高。

接著，把繪畫材料發展到畫布，重量輕、篇幅大，畫起來頗有成就感。家裡展示十數幅，這是朱慧娟的地方喔！頗具宣示領域的效果；收起，在儲藏室就佔了半坪地。

我又往前思考，哪種東西做起來可充實生活面，邊作邊念佛，沉澱情緒、安撫躁鬱。

修心養性，最重要的是仍然可展示，而收起來只有二十公分見方，一件疊一件，一生作品一個抽屜就可全部收納，假設我有那麼幸運長久的工作年限！

當時和姪兒佑旌聊他的同學選擇走畫家之路，剛起步稍有小成就，才結婚收入少要養家，我還是把競爭市場讓給那些有理想、有責任的一代，拾起五十年前的手藝，發展看看，反正沒多少人會做，沒幾個想做。

每天一小時蹣狗，牠熱衷聞花香、找骨頭。自私的時間分配，我催促牠快走，是我沒風度。等待太妃滿足鄉野草原的呼喚時，我可以做做手鉤編織。我的眼，近視、老花同時存在，拿下眼鏡做鉤編竟然看得清清楚楚，因此就這樣退休後開始。

設計工作令我著迷，前一晚構想一幅巴掌大的圖樣，散步時一天編織一塊，二百七十個圖案連接，柔和色系，迷人的記錄。

文思泉湧，當然好。明白自己快要枯竭，生活中的一個小啓發，又有新想法，天天有期待；放輕鬆，創意容易出現。對自我身體、精神的了解和控制，是非常難得的省思。

我停下壓克力繪畫，美術創作一千人中只有一人做手鉤編織，做手鉤編織比較有特色，我完成的作品大部分有五尺見方，還可能更大。常有人問我要做什麼用，意思是披肩還是床單，到現在我還不好意思說，我想做壁畫，縱使第五件作品已掛上。

新作品是為補充前作品沒達到的境界。這次採用強烈乾淨的明暗對比，小格沒圖案，有織上去的暗紋，橫線加直線，也要組合，整幅有畫家克利風格，構圖最早完成，只鉤邊也用了半年。有手鉤的細緻，也有抽象畫的大器。

等我完成各式代表作品，把工作記錄加深加長，這樣的工作成品，以及記載過程、思維、修正、研發的論文。是否夠格申請個碩士研究機會。曾好玩的預想，那一無所知的評審教授，要挫我銳氣，可引導我手藝和機械織繡的結合建議。市場上很多，編織細密的沒花紋、有花紋的洞眼又太大，縫合的位置粗糙，不中意。延伸、發展的可能性似乎一一浮現，得停住啦！

時間使人淡定，空間使人圓融。給你喜歡的人一些時間和空間，甚至抑制一點自我主觀，才有機會產生交集。縱使每天和你見面，可別對他耳提面命，以致不堪其擾、逃之夭夭；潛移默化才能根深柢固，他不是你，但了解你，就好。☺

花樹菩提

萬里無寸草

◎淨瑤

洞山示眾云：「秋初夏末，兄弟或東去西去，直須向萬里無寸草處去始得。」又云：「只如萬里無寸草處，且作麼生去？」後有僧到瀏陽，舉似石霜禪師，石霜云：「出門便是草。」僧回舉似師，師曰：「大唐國裡，能有幾人？」

洞山良价禪師於歇夏散去時告訴大眾：「直須向萬里無寸草處去始得。」「萬里無寸草處」指的是什麼？天底下有這樣的地方嗎？即使是平沙無垠的大沙漠，也可能有綠洲的存在，云何萬里無寸草？

有俗士投師出家，雪峰義存禪師以偈住之：「萬里無寸草，迢迢絕煙塵；歷劫長如是，何須更出家。」迢迢是深遠貌，這無寸草之地又深又遠，連半點煙霞也無。我們彷彿看見一望無際、萬里無雲、深遠幽長、廣大無涯之處，氣勢何其雄偉、氣派何其大哉！儼然直入光明淨土。故禪師所云的「萬里」並不是講大沙漠，而是心眼所見的無限空間。

又說：「萬里無寸草處，該怎麼去？雖知超乎大千世界的虛無空寂處，然而光知有此處，也要能到此處，故云作麼生去？」然而石霜諸慶否定了洞山的說法，「出門便是草」其實是未達空界之前便是色界，當然出門便是草了，哪裡能達萬里無寸草之處呢？以後的明安禪師更說了：「直得不出門，亦是草漫漫地。」是啊！即使不出門，在家靜坐，亦是一片荒煙蔓草、妄念紛飛、不得止息。

「出門便是草」、「直得不出門，亦是草漫漫地」，意味著未悟道之人，何處無障礙、無困頓，那安身立命之處，豈是易得？然而那萬里無寸草處，彷彿無路卻可通，難尋卻可達。出門便是草，雖說不能迴避，卻可超越。故雪峰云：「心境清明如是，萬劫以來皆然，又何須出家？」只因心性本然，湛明無寸草。

這種種禪理的譬喻與體現，且在於我們對心念的修持。景深禪師謁照公，照公云：「直須斷起滅念，向空劫已前掃除玄路，不涉及正偏，盡卻今時，全身放下，放盡還放，方有自由分。」若能沒有任何名相困擾、是非、得失、差別等等的牽引，掃除一切幻想和念頭，而直感直悟、頓明至道。做到「一念不起全體現」，真正展現出「萬里無寸草，迴迴絕煙塵」的一番風光。

近年來，大腦神經與靜坐的研究，藉著科學的進步，以核磁共振攝影（MRI）顯現出大腦活動時的各種變化。從九〇年代末期開始，賓州大學（University of Pennsylvania）的研究人員紐伯格（Andrew Newberg）說，據他的腦部掃描資料顯示，一名經驗豐富的禪坐者，在他的前額葉皮質（prefrontal cortex，大腦負責掌管注

意力的區域）在冥想時進入活動的高潮，而另外一個負責掌管時空認知的區域，上頂葉區（superior parietal lobe）卻變黑了，沒有活動了。紐伯格說，他的發現解釋了為什麼靜坐的人能夠使思想高度集中，同時也說明了在冥想時有超然的感覺。爲了挑戰受測者的注意力，研究人員故意用雜音來加以干擾他們。大腦成像掃描發現，這兩組冥想靜坐者在其掌管注意力的腦部皮質區域都活化了，但是以老經驗的靜坐者在該皮質區顯得更加活躍。

哈佛醫學院精神科醫師賈克布利用腦電圖，追蹤記錄靜坐長達數月的受試者。這群靜坐者大腦頂葉活動逐漸降低，腦部產生更多 θ (theta) 波， θ 波比入禪定後產生的 α (alpha) 波頻率更慢，達到更深層的放鬆，有與宇宙渾然合一之感。

著名的正向心理學與創造心理學大師契克森米哈里的順流學說指出，人在完全融入自己的活動時，在此過程有一種超越自我、時間暫停的感受，全身融入而發揮極致的技巧，在此順流的經驗中，動作、外在環境和自己的心產生了共鳴，帶來極大的滿足感。反射性的自我意識減少，與自己的行爲合一，亦即自心進入一種完全開放的狀態，像一張白紙，完全沒有念頭，非常專注，但沒有張力，既專注又放鬆，而達到寧靜且喜悅的境地。

這些研究意味著萬里無寸草之地不假外求，在自心之路開發即可。靜坐即可改變神經迴路，內心清淨、無念無想，我們自可與宇宙聯結，萬物同根一體。此時，瓦石擊竹無非是道，山桃花開無非是禪，地上水、庭下柏無非是佛，自然也是萬里無寸草了。🌀

財團法人慈仁文教基金會經費收支計算表

民國101年1月1日至101年12月31日

科 目			金 額	
款	項	目	名 稱	
壹			經費收入合計	5,114,559
	一		捐 贈 收 入	5,073,200
	二		利 息 收 入	41,359
貳			經費支出合計	5,538,989
		1	薪 資	3,168,200
		2	執 行 所 得	534,200
		3	文 具 印 刷	89,011
		4	差 旅 費	49,965
		5	郵 電 費	37,592
		6	修 繕 費	30,275
		7	水電瓦斯費	9,660
		8	交 際 費	2,000
		9	研 究 費	105,000
		10	資 學 費	210,000
		11	書 籍 費	21,188
		12	活 動 費	886,289
		13	伙 食 費	218,851
		14	設 備 費	90,450
		15	什 費	86,308
本 期 餘 絀			〈-424,430〉	
董事長：劉英治 執行長：吳明國 會計：張曉娟 製表：張曉娟				

財團法人 慈仁文教基金會

一百零一年度 收支決算表

民國一百零一年一月一日至一百零一年十二月三十一日

單位：元（新台幣）

會計科目	預算金額	收支金額	預算與實際收支之差額		
項目				增	減
一、資金收入					
1	捐贈收入	6,500,000	5,073,200		1,426,800
2	利息收入	30,000	41,359	11,359	
收入總額		6,530,000	5,114,559		1,415,441
二、費用支出					
1	薪 資	3,384,000	3,168,200		215,800
2	其他所得	640,000	534,200		105,800
3	文具印刷	137,000	89,011		47,989
4	差 旅 費	60,000	49,965		10,035
5	郵 電 費	57,000	37,592		19,408
6	修 繕 費	70,000	30,275		39,725
7	水電瓦斯費	30,000	9,660		20,340
8	交 際 費	15,000	2,000		13,000
9	研 究 費	200,000	105,000		95,000
10	資 學 費	240,000	210,000		30,000
11	書 籍 費	80,000	21,188		58,812
12	活 動 費	1,170,000	886,289		283,711
13	伙 食 費	300,000	218,851		81,149
14	設 備 費	130,000	90,450		39,550
15	雜 費	187,000	86,308		100,692
費用支出總額		6,700,000	5,538,989		1,161,011
董事長：劉英治 執行長：吳明國 會計：張曉娟 製表：張曉娟					

慈仁文教基金會

一百零一年度 資產平衡表

資產		負債及淨值	
會計科目	合 計	會計科目	合 計
流動資產：	3,288,042		
現金	11,809	淨值	
銀行存款（定存）	3,000,000	基金	3,000,000
銀行存款（活存）	267,287	累計餘絀	712,472
郵政劃撥儲金	8,946	本期餘絀	<-424,430>
固定資產			
成本	1,591,576		
累計折舊	(1,591,576)		
合計	3,288,042	合計	3,288,042
董事長：劉英治 執行長：吳明國 會計：張曉娟 製表：張曉娟			



財團法人慈仁文教基金會一百零一年度捐贈名冊

捐贈單位名稱	代表人	捐贈年月日	捐贈金額新台幣
1. 朱志堅		1月8日	壹仟陸佰元整
2. 光照念佛會		1月20日	貳萬元整
3. 打鼓岩元亨寺	劉英治	2月23日	陸拾萬元整
4. 朱志堅		3月13日	壹仟參佰元整
5. 打鼓岩元亨寺	劉英治	4月3日	伍拾萬元整
6. 林博源		4月22日	伍仟元整
7. 打鼓岩元亨寺	劉英治	5月3日	陸拾萬元整
8. 朱志堅		5月9日	壹仟柒佰元整
9. 打鼓岩元亨寺	劉英治	6月8日	捌拾萬元整
10. 打鼓岩元亨寺	劉英治	7月2日	陸拾萬元整
11. 朱志堅		7月16日	貳仟肆佰元整
12. 打鼓岩元亨寺	劉英治	8月1日	肆拾萬元整
13. 打鼓岩元亨寺	劉英治	8月28日	捌拾萬元整
14. 朱志堅		9月11日	壹仟柒佰元整
15. 高雄縣佛教會		9月2日	壹拾萬元整
16. 莊南田		9月22日	壹萬元整
17. 台大晨曦校友會		9月22日	參仟元整
18. 朱志堅		11月6日	壹仟伍佰元整
19. 打鼓岩元亨寺	劉英治	11月12日	陸拾萬元整
20. 林芳夙		11月25日	伍仟元整
21. 菩妙圖書館		12月31日	貳萬元整
*			
*			

以上總計新台幣：伍佰零柒萬參仟貳佰元整

董事長：劉英治

會計：張曉娟

中 華 民 國 壹佰零貳 年 一 月 二 十 日

《妙林》第25卷10月號【收支表】(102/10/1~102/11/30)

收 入：

1. 上期結轉	NT\$ 54,356.00	
2. 元亨寺入款	200,000.00	
3. 助印善款	19,960.00	NT\$274,316.00

費 用：

1. 稿 費	NT\$21,300.00	
2. 印 刷 費	68,400.00	
3. 電 郵 費	32,091.00	
4. 雜 支	600.00	NT\$122,391.00

結轉下期 NT\$151,925.00

本期發行 3,600冊



【102/10/1~102/11/30 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）

現金助印：4000元：釋智化。5000元：謝雯琪。1000元：黃金淑。(計10,000元)

稿費助印：2100元：釋顯慧。3700元：釋會忍。2000元：吳國揚。400元：陳海晏。(計8,200元)

劃撥編號552-555：1000元：釋寬慧。200元：戴好芳。100元：林維明。520：劉煥中。(計1,820元)

合計：現金10,000+稿費8,200+劃撥1,820-手續費60元=19,960元

健康有約

打不開又關不緊的水龍頭

◎蔡嘉駿

排尿問題是一個常見且常困擾銀髮族的問題。排尿問題雖然不會致命，卻會對個人日常生活造成不便，不但頻尿、夜尿、解尿困難，更有時造成尿失禁、尿滯留或泌尿道感染，進而對個人的生理、心理與社交生活造成相當大的影響。排尿症狀在男女間有相當大的不同，中老年男性多因為前列腺（攝護腺）肥大造成「水龍頭打不開」（解尿困難）；而年長女性則多為「水龍頭關不緊」（尿失禁）。

男性隨著年齡增長，其前列腺肥大的機率也逐漸上升。根據臨床經驗，五十一—六十歲的男性有百分之五十有前列腺肥大的現象，而到了八十幾歲，約九成以上的男性都有前列腺肥大，因此前列腺肥大幾乎可說是中老年男性共通的疾病！一般而言前列腺肥大會有以下症狀，包括：(1)刺激性症狀，如頻尿、尿急無法忍、夜晚需起床

上廁所。(2)阻塞性症狀，如尿流慢、尿流中斷、解尿需用力、解尿後有餘尿。建議有上述症狀的中老年男性至泌尿科門診進行檢查。藉由基本指診檢查、尿液檢查及超音波檢查，可約略了解前列腺的大小、質地，也可得知是否有血尿，發炎或蛋白尿現象。另外也建議五十歲以上男性進行血液檢查，包括測量中前列腺特異抗原（PSA）與腎功能。

等確定前列腺肥大且無惡性細胞之疑慮時，大部分病人只接受藥物治療，便可改善排尿困難的症狀。但如果服藥一個月後沒有顯著的改善，甚至有反覆發生急性尿滯留、結石或感染、嚴重血尿、尿滯留需導尿或膀胱機能受損的情形時，可能需要調整藥物劑量或做進一步的檢查與手術治療。傳統開刀前列腺切除的方式，因出血量大風險高，目前較少使用。目前主要手術方式有：

(一)經尿道前列腺刮除手術：此手術是使用內視鏡經由尿道，利用電刀將肥大造成阻塞的前列腺刮除。此手術效果良好，是目前被認為是標準的手術療法。

(二)經尿道前列腺雷射氣化手術：經由雷射氣化前列腺的方式，能夠在幾乎不出血的情況下除去多餘的前列腺組

織，也可減少水中毒等電解質不平衡的情形，的確較傳統經尿道前列腺刮除手術更為安全，且其效果也和傳統手術相當。不過此療法健保尚未給付，須以自費方式。大同醫院泌尿科更備有各種不同種類之「雷射」，由專業的醫師為您訂定個人化且有效的解決方法，是患者的一大福音。

另一方面據統計世界上婦女尿失禁的盛行率約為百分之五十。根據國內調查報告，在十五歲至六十四歲的人口，有百分之十的女性有尿失禁的現象；而六十五歲以上的人口，罹患尿失禁達百分之二十八，許多婦女雖覺得尿失禁影響生活品質，但想到要在醫師前脫褲子看病，便打退堂鼓。但必須知道的是，大多數婦女尿失禁的問題是可以經檢查、治療而痊癒的。一般根據表現出來的症狀，尿失禁可分為幾種類型：

(一)應力性尿失禁：因為腹壓增加，如大聲笑、打噴嚏、咳嗽或做運動時，無法隨意控制尿意，產生不自主尿液外漏的情形稱之為應力性尿失禁。不少婦女的尿失禁源自於生產時，所造成的骨盆會陰部肌肉損傷，或停經後因荷爾蒙缺乏而導致骨盆會陰部肌肉的萎縮鬆弛等情況，使得肌肉、韌帶鬆弛而無法發揮應有的支撐作用。

(二)急迫性尿失禁：患者典型的表徵為無法低擋的急尿感伴隨尿失禁，一旦有尿意感，來不及跑廁所就尿失禁。原因可能為不自主的膀胱收縮或膀胱不穩定。

在所有尿失禁的治療中，亦考慮最少侵入性和最不具危險性的方法，而凱格爾運動可為治療尿失禁婦女的優先選擇。此運動必須每天進行，持續二至三個月，才會發揮效用。而藥物治療包括。交感神經刺激劑可加強尿道閉鎖功能，提高尿道阻力，藉以改善應力性尿失禁。副交感神經抑制劑及平滑肌鬆弛劑，作用為抑制不自主的膀胱收縮或膀胱不穩定，藉以改善急迫性尿失禁。而大同醫院泌尿科更備有目前最常應用於治療應力性尿失禁的新趨勢手術——尿道下吊帶手術，比起傳統懸吊手術，此新手術有：傷口小、無張力、恢復快、合併症少、住院日少、成功率高、復發機會小……等優點，是目前治療尿失禁的主力。為了服務廣大的婦女朋友，大同醫院泌尿科設立「婦女泌尿健康門診」由專業的醫護人員竭誠為您解決困擾許久的問題，讓尿失禁不再是每個年長女性的惡夢。



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日刊)

※承接八十頁。

【註釋】

②據說此道是昔日京都大學哲學教授西田幾多郎（一八七〇—一九四五）經常思索和散步之道，於一九七二年正式命名為哲學之道。

③關雪櫻並非是特定的櫻花品種，是指種於哲學之道的兩旁櫻花樹之稱呼。這些櫻花樹是四條派畫家橋本關雪（一八八三—一九四五年）在成名之後，接受其妻よね的提案，作為報恩，感念其最艱苦時期，京都人給予的支援，所以捐贈了三百株櫻花幼苗種植在哲學之道之兩旁，而成櫻花樹道，被京都人親切地稱為關雪櫻。資料來源：哲學之道「關雪櫻」旅遊解說牌，湛定法師譯。

④西川幸治和高橋徹文，二〇〇七年，《京都千二百年（上）：從平安京到庶民之城》，頁八四—八五，高嘉蓮譯，台北市：馬可李羅文化事業股份有限公司。

⑤同上註，頁一〇一。

⑥同上註，頁八四。

⑦摘錄銀閣寺之導覽手冊，二〇一二年。

⑧「慈照寺」，二〇一三年，《世界佛教美術圖說大辭典》，第三冊，頁一八，釋如常編，高雄市，佛光山宗委會。

⑨摘錄銀閣寺之導覽手冊，二〇一二年。

⑩武士貴族依據中國蓬萊海島有一池三島之概念，在邸宅前闢有水池，並於池中置有大小不同的龜島、鶴島和蓬萊島的石組，亦可稱為濕山水的庭院。

⑪潘谷西，「日本庭園」，一九九三年，《中國大百科全書 建築·園林·城市規劃》，頁三六五，台北市，錦繡出版事業股份有限公司。

【圖說】

⑬橋本關雪紀念館是橋本關雪故居，建於一九一五年，是一所池泉迴遊庭園住宅，稱為「白沙山莊」，其住有三十年，直至一九四五年逝世為止。

⑭銀閣寺寺內觀光導覽地圖。

⑮銀閣寺之外觀，雖然外表塗上黑漆，其靜謐之美倒映於錦鏡池中。

⑯東求堂之外貌。

⑰銀沙灘之脈動，似白浪的湧起，匯入禪意無限之心海。

⑱向月台有一種皓月當空之感，似乎映照於富士山。

⑲錦鏡池之背景，即銀閣寺，可見二樓潮音閣之三個月頭窗。

⑳遠眺銀閣寺恬靜閑寂的無限禪意和遠方山景留下最美麗自然的畫。



通告

本年度「演培長老論文甄選活動」，僅收到五份稿件，審查結果均未能入選，誠屬遺憾，特此敬告，並歡迎各界法師、大德繼續支持踴躍投稿。

妙林雜誌編輯部

千年古都文化札記(五)

◎釋顯慧(圖·文)



圖說 48

二、書院風格之建築

下了金閣寺，步行前往不遠處，搭京都公車二〇四至銀閣寺道下車，步行於哲學之道②，兩旁栽植許多的關雪櫻③，夏天季節已無櫻花可賞，倒是在哲學之道兩旁有綠意盎然交錯如傘的櫻花樹，亦是京都最適合散步的道路，行經橋本關雪紀念館(見圖49)。

提到日本室町時代(西元一三三六年—一五七三年)的代表性建築，除了上期介紹北山文化的金閣寺之寢殿建築外；另一建築物應屬東山文化銀閣寺之書院建築，或禪宗古樸建築。在一四八二年，室町幕府第八代將軍足利義政(一四三六年—一四九〇年)開始興建東山山莊，直至一四九〇年完成，雖歷經八年，但未竣工前，足利義政已進住，原本想作為退休隱居之住屋。銀閣寺特色有二：就建築文化而言，融合公卿文化、傳統的武家文化和中國禪宗的禪僧文化④；從枯山水庭園造景藝術而論，將禪宗的精神帶入庭園造景，確立了「枯山水」的風格⑤，影響以後日本園林景觀設計甚鉅。

銀閣寺是屬臨濟宗相國寺派，也是東山文化的代表性之寺院，足利義政在一四九〇年去世，其後代依照足利義政之遺言，將東山殿改為寺院，並以其法號慈照院喜山道慶，命名為慈照寺。銀閣寺剛完成時「有泉殿、



會所、常御所、大台所、對屋、東側淨土寺山腰的西指庵和山上亭^㉔」。可想而知，當時東山殿的建築規模應相當大。但大部分建物在一五五八年的戰火中被摧殘，現今銀閣寺，已不復當初之規模，僅存銀閣寺的觀音殿和東求堂的持佛堂（見圖⁴⁴）。

銀閣寺最初命名是慈照寺觀音殿，雖被稱為銀閣寺，並無使用銀箔裝飾其外觀，有兩層：第一層是心空殿，其建築是以傳統日本住宅的書院風格組成；第二層是潮音閣，以禪宗格局的佛殿構成，內供奉觀世音菩薩像，潮音閣屋頂上擺放一隻面向東方的鳳凰，守護著銀閣寺內的觀音菩薩^㉕。潮音閣東邊窗戶有三個花頭窗（見圖⁴⁵），此樣式是在鎌倉時代由中國傳入日本的禪宗建築，原本只限於禪宗建築，後來漸漸書院、其他宗派的寺院和神社也廣泛的使用，象徵修行和勤學的意義。桃山以降，連住宅和城郭建築也廣泛使用，可見花頭窗深受日本人的喜愛。

東求堂座落於錦鏡池的東北邊，建於一四八六年，是足利義政的持佛堂（見圖⁴⁶），其外形是一層入母屋的造型，屋頂覆蓋檜皮葺，也是現存最早書院造型和草庵茶室的建築^㉖，被視為建築史上寶貴遺產。東求堂正面寬闊，平面為正方形，外圍有迴廊，南面有格扇拉門。內設有兩間佛堂，一間在南邊，另一間在北邊，分六疊和四疊半榻榻米兩間。其中四疊半稱為同仁齋，即是足利



圖說⁴⁵



圖說⁴⁶



圖說50

圖說49

義政將軍之書房和茶室，同時四疊半榻榻米也是源自於此^{②①}。

日本在鎌倉時期武士階層掌握政權後，其邸宅的庭院造形繼承了平安時代後期所使用的蓬萊海島^{③②}之概念，如足利義滿將軍，在鹿苑寺所建的鏡湖池即為一例。後來更發展出枯山水的庭院，因中國傳入禪僧的生活、茶和水墨之山水畫，引起鎌倉後期的禪僧疏石（一二七五—一三三二年）結合禪、茶和畫的構思情趣，在京都的寺院設計很多的枯山水庭院，對貴族的庭院造景影響更深遠，使得日本庭院「產生一種洗練、素雅、清幽的風格^{③③}」。庭園設計至室町時代，基本上受禪和山水畫之影響，其設計規模較小，以石頭和白沙象徵水面和水池，或搭配少量的樹木。

銀閣寺的庭園可分為兩個區域，枯山水庭園和蓬萊海島。前者以簡易佈局，白沙鋪成的銀沙灘，高約六十公分，耙模梳理的白沙波紋，象徵大海之漣漪波動，真是耐人尋味的禪宗意境，意念止，但心卻又動了，故有枯山水的頂尖作品（見圖^{④④}）；向月台，一座由沙礫堆積而成白圓錐柱狀的向月台，高約一百八十公分（見圖^{④⑤}）。後者以錦鏡池為中心池泉迴遊的庭園景觀，池中置有仙人島和白鶴島（見圖^{④⑥}）。順著禪風小徑，拾階步行，不只欣賞兩旁高聳的林木、閃爍在陽光下的苔園，和園匠用心栽培的花木，偶爾涼風拂面，頓覺酷熱全消，牽引心境進入宛如與世隔絕。登至山頂，還可以



圖說47

圖說48



圖說49

俯瞰銀閣寺的全景與遠方的山景（見圖50），最後繞行一圈出銀閣寺。

總之，京都金閣寺和銀閣寺同屬臨濟宗相國寺派的寺廟，一座在洛西，一座在洛東。其實，遊客對金閣寺和銀閣寺聲望的評比，各自擁有其優劣之處。一趟京都之旅，遊客對金閣寺的金碧輝煌有趨之若鶩之感，對銀閣寺的雅樸建築則有敬而遠之或失落之感，因為沒有貼上閃閃發亮的銀箔。銀閣寺的外表顯得古樸素雅，才能看見符合禪宗風貌的原木簡潔之美、禪宗意境之銀沙灘和大自然最美的園林造景。

（待續）

※本文【註釋】、【圖說】請轉七十六頁。



筆禪書法

以禪的原理行功運氣，開發吾人內在無限創造性。以無所得法，非思量，非計較，無為而為。心筆合一，身心達到恰當的平衡，延年益壽，明心見性為目標。

師資：黃華山老師，高雄市文化中心書法研習指導老師22年。高雄市打鼓書法學會名譽理事長。



體適能瑜珈

是以傳統瑜珈、皮拉提斯、太極為基礎，再將運動解剖、運動生理及體適能的觀念引導於動作中，讓學員清楚了解每個動作的功能，透過意識的控制呼吸及延伸的動作，使情緒調整及紓解緊張壓力，並在動作的過程中，學習到專注、自覺控制平衡等心智能力，以達身體、心智的雙重提昇。

教師：郭美惠副教授，文藻外語大學體育教學中心副教授。中華民國體適能瑜珈協會教師。中華民國有氧體能協會銀髮族體適能指導員。AFAA美國有氧體適能協會有氧教師。

園藝植栽

綠化居家，美化環境，增多植栽可涵養水分降溫及清淨污染的空氣。維護生態平衡，不濫墾伐樹木可消除土石流，減慢暖化氣候，減碳救地球。

教師：蘇永平老師，鼎金國中退休教師，曾任市民學苑、郵局、台電、電信局、港務局及各縣市盆栽協會園藝課程教師。曾任廣播電台園藝call in節目。各縣市盆景展覽比賽的評審委員。

東東漫畫

以輕鬆的上課氣氛，連貫性的課程，從基礎到進階，讓學員學習正確的漫畫技法。

教師：沈志惠老師，職業漫畫人（創作、教學、人像、地面3D立體彩繪），生態文史解說員。鹽埕圖書館一駐館漫畫家。教育局國教輔導團人權教育中心特約漫畫講師，2008.12高雄市教育局特約地面立體彩繪畫家。（台灣首位）



太極拳

本課程是以「鄭子太極拳自習新法」為藍本，授以鄭曼青大師的「鬆柔勻慢」的三十七式，傳統太極拳功架。達到舒緩肌肉及神經緊繃，減輕壓力，修練身心，涵養心性的目標。

教師：黃茂仁老師，現任高雄市體育會太極拳委員會總幹事。現任高市澄清湖太極拳教練，及福智文教基金會太極拳教練。民國94年通過國家級太極拳教練合格認證。高雄地方法院書記官退休。曾任高雄市太極拳協會總幹事5年、師承鞠鴻賓大師二十餘年。

中國文學賞析

欣賞中國文學古典與現代優美的作品。深入分析文學作品優美的境界、構思、修辭方法內涵、用字遣詞等特色。散文、詩詞曲、小說戲劇兼顧分授。激發學員文學創意。

師資：周虎林教授，國立高雄師大退休教授。前國立高雄師大人文教育學院院長。

佛典選讀

以佛教的「緣起、中道」思想，引導進入佛陀的本懷。啟發、創造無限的生命力，消除生活壓力。體悟生命的意義，引導正見的人生。

師資：會忍法師，高雄市空中大學助理教授。元亨佛學院教務長。



敦煌舞

「敦煌舞」源自敦煌石窟內彩塑或壁畫內的人物姿態形象或意象，從地理、歷史背景、舞蹈專業領域研究來說敦煌舞是隸屬於西域風格的中國古典舞蹈。敦煌舞是溯源於宗教活動與信仰，配合呼吸結合心境，以達到舞蹈藝術「神形兼備、身心合一。」

師資：徐玉珍老師，屏東明正國中舞蹈班教師。樹德家商舞蹈班教師。佛光山南屏別院人間大學敦煌舞、民族舞教師。



元亨佛學研究所

元亨推廣教育



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、建構理想、和諧的僧團。
3、培育弘法人才。

學 制：大學部(四年)。
研究所(三年)。(每月酌發研究金 5000 元)

在學待遇：學雜費全免、供膳宿、教科書(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、品行端正之
出(在)家女眾。

報名日期：即日起開始受理。考試日期：另行通知。

考試地點：元亨佛學院 高雄市鼓山區元亨街 5 號。

考試科目：佛法概論、國文。

聯絡電話：(07)533-0186 或 傳真：(07)551-2138

信 箱：yuanheng6@gmail.com

簡章、報名表：至佛學院或來電索取；

或至網址 <http://sites.google.com/sites/yuanheng6> 下載。

元亨推廣教育 103 年度第 1 學期 市民學苑課程表

課程名稱	星期	開課日期	時 間	週數	費用點數
敦煌舞	三	3/5-7/2	19:00-21:00	18	2000
中國文學賞析	四	3/6-7/3	09:00-11:00	18	2000
園藝植栽	四	3/6-7/3	14:00-16:00	18	2000
體適能瑜珈	四	3/6-7/3	19:00-21:00	18	2000
太極拳	六	3/8-7/5	06:30-08:00	18	2000
筆畫書法	六	3/8-7/5	09:00-11:00	18	2000
東東漫畫	六	3/8-7/5	14:00-16:00	18	2000
佛典選讀	六	3/8-7/5	14:00-16:00	18	免費