



青松萌芽的美在凌雲之志
與垂天展翼的生機
邀請您共同關心僧青年
的成長園地

編輯手札

2 拓印成長的足跡

編輯組

師長的話

4 禪修次第法要

悟因法師

10 禪的實修指導

悟因法師

香光書苑

18 誰創造了複製人？

——佛教的有情生命觀

見晉法師

佛典釋詞

26 古代的白話文——淺談佛經語言

釋智真

27 《四分律》中幾個漢語詞彙初探

釋宗玄

38 校飾／導利釋詞

釋智真

41 欺調／附近／脫想釋詞

釋性鼎

44 善利／塵勞釋詞

釋養相

法海悠遊

48 戒學問答

釋見常

51 唯識問答

釋智真

54 疾癡論

釋性淳

伽耶山交輝

58 在梵音中修行

——梵唄教學設計

見享法師

樹之歌

【月映千江】

70 修行的壇城

釋證真

71 大紅法車

釋自詮

72 走入人群

釋圓所

72 但用其心

釋見琮

73 神話故事中的啟示

釋常在

73 梵音初唱

芥子

74 《遊行經》「四大教法」讀後感

釋見鐮

76 禪修瑣談

見愷法師

80 話說自恣會

世漢

【遠方的祝福——悼念道明法師】

82 難圓的夢

釋自蘊

83 巧思慧心

釋德渡

83 憾

釋傳能

84 提攜後學

釋見鐮

84 佛陀的侍者

釋見驥

85 如果您還聽得到

釋自州

85 渴仰佛道的行者

釋見勛

經典故事

86 真假阿羅漢

釋見文

學院新聞

79 八十九學年度「青松獎」徵文得獎名單

88 活動報導

編輯組

90 學院記事

編輯組

94 招生簡章

拓印成長的足跡

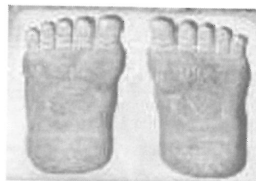
編輯組

僧寶是住持佛法的珍寶，而僧教育是提昇僧伽素質不可或缺的一環。由矇懂無知的佛門新人到能承擔大任的法門龍象，在這段成長的歷程中，教育扮演極重要的角色。以本學院來說，五年的課程規劃，培育僧青年奠基修持，養具僧格，成為佛教未來的希望。

學院的教育方式，各階段有其採用的教學法，各年級有不同的學習目標與次第，在五年的基礎教育中，解、行、生活、執事、弘護五門均衡發展，以此奠定學生的修學基礎。在教學法上，師長們提供治學方法，給予陶冶、啓迪與鍛鍊的因緣，以激發學生學習動力，開發潛能，長養承擔力。

本學年學院首度開放校外選課，專修部同學至南華大學佛教學研究所選修「佛典漢語」課程，除了增長見識，開拓視野，更讓同學學習自我調整生活，規劃五門學習。另外，學院提供學生拓寬學習空間及實務運作的機會，如「實作課程」，學生可依興趣，自由選擇學習方向，或編輯教材，或投入信眾教育。課程成果是透過老師帶領學生製作完成，其間包括了與指導老師討論，同學間相互研討。在課程結束前，並安排實作課程討論會，藉此讓學生思考、整理，分享實習的感想與收穫。

啓發性的教學法可幫助學生開拓學習，自我成長，而這些成長經歷與成果，正是院刊結集的內容。第六期的《青松萌芽》出版了，本期在「法海悠遊」單元，刊登了唯識、雜阿含經及律學電子資料庫等教材編輯的實作成果，雖然尚在摸索學習的階段，但從中可看出學生在編輯教



材時的用心與努力。「佛典釋詞」單元介紹並解釋佛典中幾個常見名詞，由於時代語言的隔閡，當時是普通名詞，在現代人眼中卻成為晦澀難解的字詞，造成解讀佛典的障礙。本單元所收錄的一些佛典詞彙，是同學在校外選修「佛典漢語」課程後的匯歸整理。

「伽耶山交輝」單元，介紹藏一梵唄課程的教學設計。兩堂課誦等梵唄儀軌是修學者慧命成長的泉源，透過敬慎的唱誦、執持法器，能長養僧人的宗教情操，堅定修學的道念，學習佛菩薩慈憫眾生的悲願，將之化為自我成長的力量。

在修學的過程中，無論是面對瓶頸、挑戰時的自我安頓，或洞見身心實況的止觀訓練，禪修都是行者的的重要功課。在「師長的話」中，院長透過禪修的次第法要，指導學生培養覺知，學習當下一念的用功，以此安住身心，增長定慧。

去年，在九二一震災的救援途中，專一學生道明法師因車禍意外往生，時至今日，屆滿一年，在「遠方的祝福」中，同學們訴說一同走過的成長點滴，寄語遠在佛國的法侶永遠的懷念。

《青松萌芽》是佛學院學生及畢業校友們的發表園地，無論在解門上佛學知識的增進，行門上精進用功的提昇，執事上領眾能力的鍛鍊，生活上人我接觸的適應或是在弘護上傳揚佛法的奉獻等，我們將這些修學的點滴，拓印在這片園地中，期待您與我們一起分享這段成長的足跡。



這世界種種的不安，
其實都是內心焦慮的呈顯，
唯有透過止觀的修學，
才能放捨執取，安住當下。

禪修次第法要

院長悟因法師於八十九學年度上學期禪七開示

編輯組 整理

佛法的修學次第——戒、定、慧。定與慧，在禪修中由修止、修觀而得。止、觀的次第，先修止，再修觀慧。儘管修學佛法不需要很深的定，但如果沒有修學安止，慧就很難產生。

■ 止禪

禪修，在讓心得到安止。要讓思緒不煩亂，就要透過止的練習，讓心穩定下來。

〔看到不安的心〕

不安的心是心的實相。禪七期間是在一個安定、被護持的情況下用功，或許因為用功，你更會察覺到念頭紛飛，有時候自己會坐得不耐煩或感到無聊。這個事實，讓你確確實實看到自己無法安住的心。

現實世界中有著許多的不安，人們常常用外相的方法來安自己的心，但它永遠是安不到內心深處的。前幾天法師們買了一張床墊給我，聽說可以保證十五年，期限內如果有破損，可以請求賠償。廠商為了推銷床墊，就以各種簽約、保險的方法來安消費者的心，想想誰真能用上這張床墊十五年呢？又如大家出門坐飛機要買保險，這也是安心，因為擔心飛機會掉下來。為何人們在生活中需要去處理這些事情？因為現實的人間很無常，人的色身會變

老、會死，事物都會壞滅。這世界種種的不安，其實都是內心焦慮的呈顯。在維持生活秩序、讓自己安心的方法中，要看到世上最不安的其實是自己的心。

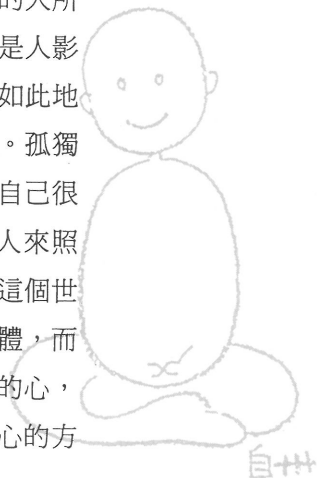
即使沒有外在的無常、不安，單單處理個人的存在，也夠自己忙的了。我們從大清早到深夜，幾乎都是為自己而忙：爲了吃三餐，就必須煮飯；要穿衣服，就必須清洗；爲了居住，就要拖地、舖床、洗廁所，忙最多的還是爲自己，有多少時間是爲別人服務的呢？從小到大，如果不打坐、不參禪，整天都是爲這個身體團團轉，想著要吃什麼？要穿什麼？而心就忙著這個身體，跟著它打轉。縱使現在坐在蒲團上，身上這裡酸、那裡麻，身體搖一搖、動一動，想辦法要讓它更舒服，常常剛上座，就擔心接下來要是酸麻了怎麼辦？總是不肯讓心安靜下來。我們的心是何等的焦慮！

〔學習放下——放下外相的安心法〕

修行，其實是在學習放下，該放下的時候，就安安心心的放下。如果不能安頓自我，無論外相的安法再怎麼多，再怎麼清楚，永遠跟你無關。如大家在整理某某人去世時的遺物，看到這是他最喜歡的電腦、佛珠、書……，但這是何其遙遠！

現在，大家坐在蒲團上用功，學著放下腳酸腿麻，放下對念頭的執取；如果在蒲團上都拿自己沒辦法，更不用說世間八風的吹襲了。

中國禪宗裡有位很有見地的禪師，他曾寫過一首偈頌：「尋師訪道總是閑，我今獨臥涅槃堂。門無訪客窗無紙，爐有寒灰床有霜。病後方知身是苦，閑時多為別人忙。老僧自有安心法，八苦交煎也無妨。」意思是說：「當我身體還健朗時，到處去尋師訪道，聽經參禪，希望身心能夠安頓下來，沒有掛礙；而今生病了，我卻獨自躺臥在這專爲生重病或將亡故的人所安排的涅槃堂內。平常，道友或信徒往來探望，多麼熟絡；但現在卻是人影腳步聲稀疏零落啊！所住的地方，窗紙已破，寒風一直灌進來，竟是如此地寒冷；原來爐子裡只剩灰燼，床面也結了霜，卻沒有人來幫忙加炭火。孤獨的一個人住在涅槃堂裡，感受不到一絲暖意。回想健康的時候，好像自己很有用、很有價值，都在爲別人奔忙；等到生病了，躺在這邊都沒有人來照顧，而這身體的病痛竟是如此苦迫。但是自己想想：人是單獨的來到這個世間，要出家的是我，走在生死道上的也是我。修行並非在修煉這個身體，而是要修煉這個心的；因爲身再怎麼修還是會老病死，如果不能安自己的心，該如何是好呢？所以，在這充滿八苦交煎的世間，自己要找到安頓身心的方



法。」我很喜歡這首偈頌，這是一個出家人在修行上策勵自己的座右銘。

也許從這首偈中，大家會說：出家人也是人情冷暖，一旦病了沒有人照顧真是可憐。確實，在現實的情況下，有時我也會從這樣的角度來看。但是，我想再怎麼病、再怎麼孤獨，更重要的是要有能夠安自己心的方法，不然再多外在的保險，也沒辦法安。大家在讀《長阿含·遊行經》時，會發現人間的佛陀有多瀟灑。雖然他建立了佛教，說了許多教法，度化許多國王、大臣、貴族、信眾、比丘、比丘尼……，最後還是必須面對身體的病痛與無常。從經典裡，看到佛陀入滅前的那份自在與安頓的功夫，這番示現就是我們最好的楷範。所以，大家尋師訪道來讀佛學院，要從這些心境裡真正的體驗，找到安心的方法。說得再多，最重要的是——心能放捨；只有自己能將外在的事物放下，那才是功夫，才是給自己真正的保險、真正的安心啊！

〔面對自己〕

生命是孤獨的，若有別人陪伴很好，沒有的話，我也可以昂然地自己走。

禪七期間，設立的「個人小間」就是學習面對自己，你要怎麼樣，誰都管不著，一切由你作主。去年，我在使用「個人小間」時，有時候也想把腿放下來，但想想我應該比在大堂共修時更要求自己，所以一支香、二支香，都儘可能的堅持坐下去。「個人小間」就是讓大家實際體驗自己的身心，處理自己用功的問題。禪修時，若沒有用功、沒有上路，真是度日如年，如坐針氈。時間一秒一秒地過去，總覺得時間很漫長，這樣坐、那樣坐都不對勁。唯一最好的方式就是打瞌睡，睡著了什麼都不知道。有時候說迷糊、睡覺好過日子；平常動態的情況，時間一眨眼就過了，一個下午做個事也很快地就過去了；但等到真的想好好用功時，連數個呼吸都守不住。像現在大家在禪修，閉上眼睛，什麼都不看，卻在這裡把過去那些冤親債主或難過的事都拿出來翻騰一番，然後自己會心的微笑或哭一哭，任由自己得意或難過。

從前有一個笑話：有個阿伯天天到佛寺去賣豆腐，看到師父在那兒打坐，心想：「出家人就這麼好命，天天在這兒打坐，不必做事討生活，而我卻要挑著豆腐一家家去賣，我也來坐幾天看看。」坐一天、二天、三天後，問他看到什麼，他說：「什麼都沒看到，居然想起很多年前，有個人欠了五毛的豆腐錢。」原來打坐的最大好處，就是讓他記起人家曾經欠他五毛錢！這就是妄念。我相信凡是用功的人，都曾經歷過無論怎樣努力就是守不住當下的呼吸，常常一邊數，一邊不斷地出現妄念。

〔安住所緣〕

我們的思緒，什麼時候停過？沒有的，你注意看它，它就出現，乃至你不注意，甚至睡覺時，心念還是不斷地在跑。人人都是如此。儘管心念很難管理控制，還是要學會管理它。

佛法最珍貴的，不是要我們追求外在的事物，這些世間事都是帶不走的，能帶得走的只有自己的正念；能用心管理心，才叫做安心。大家觀呼吸時，如果心念跑掉，就要提醒自己；如果觀的不清晰，就稍微加重呼吸。不管呼吸長短，就如實地接受，縱使最後一口氣，色身有病痛，也能夠回到觀呼吸。這一功夫，就是在修安止。只要全心全力地觀呼吸，覺知呼吸的長短；這不是在練習呼吸，呼吸不需要訓練，它是自然的生理現象，你只要看住它就好了。當心能持續的繫在所緣——呼吸上，心就能漸漸的安止。以下就是以呼吸為所緣的止禪修習方法：

- （一）將注意力放在鼻孔以下、上嘴唇以上的三角形地帶，注意呼吸的進出。
- （二）觀呼吸進出時，一發覺心念跑掉，馬上回到觀呼吸上，不要生起後悔、責備、沮喪、失望、怨懟等情緒。
- （三）「忍耐導到涅槃」，要修止禪，自己就要像個馴猴師，對於跑掉的心念，不用急、不用慌張，只要專注地、覺醒地回到當下，再重頭開始修習。
- （四）耐下心來做這一件事——專注自己呼吸的進出。

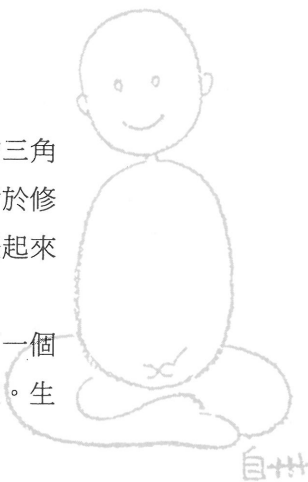
■ 觀禪

有了安止的功夫，要再修觀慧。「慧」在哪裡？當你能看住自己的心，看到煩惱的生起，看到一切都是無常、苦、無我時，這就是「慧」。

〔覺知無常〕

大家要試著把心安靜下來，將注意力放在鼻孔以下、上嘴唇以上的三角形地帶，練習的愈多，觀息時心就愈穩定，專注的對象就會愈清晰，對於修法的感覺就會不一樣。觀的時候，身心要放鬆，注意力跑掉了，記得提起來就好，要能夠念念覺知。

人，整個生命都是無常的，此時的這個呼不等於上個呼，也不是下一個呼；此時的吸不等於上一個吸，也不是下一個吸。呼吸，是這般抓不住。生命之流逝，何嘗不是如此？



我曾聽過一個故事：有個人做錯事，不斷難過、責備自己，一天、二天，久而久之變得有點憂鬱。他想：再也無法回到當初做錯事的原點上，已經無法彌補了，整個人就陷在懊悔的情緒裡。直到有一天，他的老師在教室的水槽內，拿起一瓶牛奶，將它打翻了。當牛奶順著水槽一直流，一下子就流掉一半，所有在旁觀看的人都愣住了，這時有人趕快地搶救，有人開始咒罵，有人眼睜睜看著它流走。在這故事中，並沒有陳述遇到事情該有什麼標準的回應；你可以不斷地責備自己，允許自己陷入情緒裡，或者從不同的角度看待這件事；但是再多的回應也回不到原點了。想要回到過去，這不是正確的人生態度，也不是佛教所要建立的人生觀。

〔覺知苦〕

生命是如此地流逝，卻總是要抓個什麼東西讓自己安下來，這就產生矛盾、產生苦迫。

佛法的修行，就是正視苦、苦的因。所以念頭生起了，就讓它流走，不要再延伸一些情緒；當事情過去後，不要再掉入沮喪、後悔裡。這確實很難做到，但你要練習放下平常所有的思緒、擔心，只做一件事——念頭起來時先放下，只要覺知呼吸。如果你能夠全力以赴，就會進步的很快，這就是用功。以心安心，這不是身體的事，是心的事，是正念的事。

〔覺知色、心的關係〕

凡是造作過的行為，都會產生影響性。當它沈潛到內心深處時，偶爾會翻出來干擾我們。所以我們要進一步覺知色心相互依存的關係，由對生命自體的覺察，透視業力輪迴的囹圄。

不要認為行為過後就沒事了，業習、業力還是存在的。我們很多的知識、生活經驗，都是這樣翻來覆去，常在此時此刻抉擇對自己最有幫助、最有益的想法來解釋過去。我們就在這些前塵影子裡打轉。當大家閉上眼所接觸的都是前塵落謝的影像，一幕一幕過去的事，自己搬出來又放進去，不肯停下來卻干擾自我。有時候，這樣的干擾並非是外界發生了什麼事，而是個人的解讀可能與實際情況有段距離。這一套解讀往往會隨著時間而改變，小時候、長大或開悟時，個人對事情的解讀會產生不同的看法。

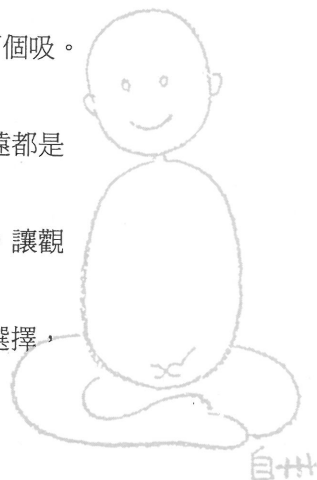
記得小時候我曾遇到二個廟祝，一個對王爺特別崇拜、一個對媽祖最有感應，二個人常吵哪一尊神像應該放中間。結果，輪到誰負責時，他就把自

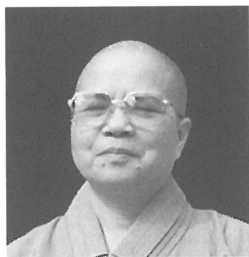
己崇拜的神像放到中間，常常這樣搬來搬去。我覺得神明何其無辜，而這二位廟祝在他們的信仰與想法中，卻常爲了「王爺大或媽祖大」各持己見，爭得面紅耳赤！另外，記得小時候我沒有玩具，就將橄欖子洗洗後拿來玩。有一天發現盒內的橄欖子少了，看看弟弟的盒子，發現他的橄欖子多了，我說：「你怎麼可以偷呢？」於是，我打了他一個耳光。弟弟就哭到媽媽面前，媽媽說：「有什麼好爭的？竟然爲了橄欖子打人。」媽媽也生氣地打了我。對於橄欖子的事，我認爲：怎麼可以偷呢？媽媽認爲：做姊姊的怎麼可以爲了幾顆橄欖子就打弟弟？我被媽媽打哭，就到爸爸那兒告狀，爸爸覺得偷東西當然要打，結果爸媽就吵了起來，我在一旁反而愣住了。每個人的解讀真的都不一樣。出家以後，有人送橄欖子刻的羅漢或念珠給我，觸摸它，想起小時候視如寶貝的玩具，現在客觀地把時間拉開來看，此時此刻的心境已和從前不一樣了。想法、解釋都會變，需求也會變。隨著年齡、經驗的增長，重新看小時候所要的，我常玩味媽媽的話：「竟然爲了橄欖子打人！」。事過境遷，未必現在還想要；人的心是多變的，可是爭吵的當下，卻是如此真實。

在很多情況下，我們常常都不曉得自己有沒有造業，只是這樣做那樣做，迷迷糊糊的，這就是習氣，成爲習慣性的反應模式。在面對外境，每個心念、每個呼吸、每個行爲、反應都是自己內心的映現，只是我們沒有覺察。

觀息的當下，就是在對治我們很多不自覺的執著與習氣。只有自己跳脫囿限的思想、習氣，才可能改變命運。要改變自我的習性，一定要發展智慧，從自我心身上看到一切都是無常、無我的。以下就是以感受爲所緣的觀禪修習方法：

- （一）觀呼吸就只是呼吸，它是自然的現象，不是我，也不是我的。
- （二）覺知呼不是吸、吸不是呼；這個呼不是上個呼，這個吸也不是下個吸。一切都是無常的。
- （三）一覺察到心不在呼吸上，馬上回到當下，重頭再開始修習。永遠都是從頭開始。
- （四）如果心跑掉了，覺知不到呼吸或感受，就加重呼吸或暫停呼吸，讓觀察的對象——呼吸或感受，再次清晰的現起。
- （五）只要一心專注於觀察身體的感受，不要期待、不要排斥、不要選擇，只要專注、平等的如實覺知。
- （六）耐下心來做這一件事——覺知感受，覺知無常、無我。





禪修就是在培養我們的覺知，
學習當下這一念的用功，
從自我心身上，
驗證佛法所說的無常、無我的真理。

師
長
的
話

禪的實修指導

院長悟因法師於八十九學年度上學期禪七開示

編輯組 整理

■ 從自己入手

〔唯自己能解放自己〕

從修持來看，佛教沒有設定一個上帝、一個神，更沒有設定佛陀會決定你上天堂或下地獄。要去西方或者三惡道，全由自己選擇。

當心在觀呼吸時，好像有哪個鬼魅抓住你的思緒，讓你不能集中，那是誰？是自己，不是別人。所以，學習要求自己、訓練自己要放下。如果過去的影子翻躍出來，告訴自己：「我現在沒空，不想過去或未來的事情，要把握當下好好用功。」此時此刻提出來安住自己的是意志力，這是別人無法替代的，只有自己能決定。

因此，要清楚地知道呼吸的是自己，最後做決定的是自己；自己帶有什麼樣的業習、有沒有定力，或是有著怎麼樣的知見，還是在於自己。在這一口氣當中，念頭浮現出來時，當下就可能有你的定力、你的智慧、你的經驗，一切由你自己決定。

佛教的教理完全要從我們當下的身心觀照，學習安頓自我。這樣的學習是直接的，它既不是哲理的推演，也不是文字語言的推敲，或是別人可以代勞的，非得從自我心身上去實證修煉。面對自我的修學，這不是別人的事，是自己的事。

〔建立緣起的人生觀〕

在禪修中，除了覺察自己的心念外，還要建立佛教的人生觀，瞭解佛教怎麼看待這宇宙人生。昨天我得罪人、虧欠，或做錯事情，這些影響力會遺留到今天，但是現在永遠回不到昨天，人事、情境全部都不一樣了。如果能看清楚現在的心境，覺察每一個當下的動作，縱使影響力遺留著，如果不給予回應，不給予條件因緣，慢慢的它就會淡化了，這就是佛法的緣起觀與因緣果的理則。

緣起，不僅僅是因果報應，更重要的是從因緣和合中，看到修行的可能性與公平性，看到一切都是自身的造作，了知我們對於自己的煩惱或解脫，具有自主的抉擇與決定。

〔觀察自己的業因業緣〕

有的人不從自身的行為造作去觀察，而喜歡問「過去」、「未來」。南傳的法句經裡，有這麼一個故事：佛世時，有位婆羅門具有特殊的能力，不管活人或死人的骨頭，只要讓他摸一摸敲一敲，他就知道這個人曾經做過什麼業，將來會到那一道去。如果是在世的人，因為還活著，還有改變的可能；如果是去世的人，因為生前所造的業已經無法改變，他就能確切地指出往生者轉世到哪一道。於是，他以此做為謀生的職業。他一村走過一村，一個地方遊行過一個地方，到處幫人家看相，也招收了一些門徒，跟著他學這項本領。

有一天，這位婆羅門到了一個村落，黃昏時看到很多人扶老攜幼的要給孤獨園，他問道：「你們到那裡做什麼？」他們說：「去聽佛陀說法。」他想：我已經很高明了，還有人比我高明嗎？不然為什麼這麼多人要去聽佛陀說法？他就跟著大家去給孤獨園。佛陀看這個人得度因緣已經成熟，就叫他到前面坐，接著問他：「聽說你有特殊的能力，我前面有五、六塊骨頭，你摸摸看這些人到那裡去了？」他心想：終於逮到一個可以好好表現的機會。他拿起其中一塊骨頭，摸一摸，接著說：「這個已經到忉利天去了。」佛陀說：「是的，你看得很準。」他拿起第二塊說：「這個已經到地獄去了。」「是的，你看得很準。」他越來越得意，這個摸那個看，圍觀的人與他的門徒都很讚歎。看到最後一塊骨頭，他看了又看、敲了又敲，就是看不出來；後來，他冒了一身冷汗，問佛陀：「你知道這個到那裡去嗎？」「我當然知道啊！」他說：「你為什麼知道？」「我念咒子。」「你念什麼咒？」



可不可以教我？」佛陀答：「當然可以！」

佛陀說的「咒」是什麼呢？指的是三十二分身。三十二分身就是身體的地水火風四大，如骨頭、牙齒、頭髮這些堅硬性的物質，就是地；血液、唾液這些溼性的物質，就是水；體溫這些暖性的物質，就是火；肢節的運轉、血液的運送這些動性的物質，就是風。這位婆羅門爲了知道最後一塊骨頭的往生者投生何處，就很認真的背念三十二分身。一天、二天、三天過去了，他跟他所有的門徒說：「我沒有把最後那塊骨頭的歸處找出來以前，你們不要再跟著我。」當他專心致意地背三十二分身，努力地與自己的身體對應驗證，最後證果了，就請求佛陀讓他出家。當他證果後，他觀到原來那是一塊阿羅漢的骨頭，因爲阿羅漢已經不再牽掛世間，不再有執著，所以不再造作種種的善惡業，早已解脫輪迴。這位婆羅門也因爲努力修習觀三十二分身，從自己的身心驗證佛法，了知要解脫生死的苦迫，唯有自己決定。

■ 如理作意

〔觀察呼吸只是呼吸〕

在修學佛法中，如理作意是非常重要的；就觀呼吸來說，假使你現在觀得很分明，下一刻還是會很清晰。但是，心念是很無常變化的。若心打了妄想，觀呼吸時可能就會不清晰；因爲，此時心念被妄想干擾，不知跑到那邊去了。

當我們觀呼吸或打妄想時，並不是有個「我」在做這些事，而是此時「心」專注在那個地方。從大清早到現在，無數個呼吸就這樣不斷地流逝；如果，大清早的呼吸是我，中午的呼吸是我，晚上的呼吸也是我，那有多少個我？何況睡覺時，我在呼吸；醒的時候，我在呼吸；吃飯時，我在呼吸；上廁所時，我也在呼吸，到底哪個是我？所以，此時你坐在這裡，只要如理作意地觀——呼吸就只是呼吸。

如果無法純粹的觀察，於中生出妄念，就會轉生愛染、煩惱。在《雜阿含》三一一經中，富樓那請問佛陀：他要出外到很偏遠、沒有開發的地區弘法，可以修持什麼樣的法門，讓他能獨一靜處，專精思惟，好好修行不放逸住，乃至自知不受後有。佛陀告訴他：「若有比丘，眼見可愛、可樂、可念、可意，長養欲之色，見已欣悅、讚歎繫著；欣悅讚歎繫著已歡喜；歡喜已樂著；樂著已貪愛；貪愛已耽礙；歡喜樂著貪愛耽礙故，去涅槃遠。耳鼻

舌身意，亦如是說。」當行者對於喜歡、中意的境界，心生悅樂，由悅樂而心生歡喜耽著，歡喜轉深，變為貪愛而造成繫縛執著，如此則愛取不捨、生死不盡，離寂靜解脫就愈來愈遙遠。這段經文談的是由於愛喜生起，苦就隨之相應而起。以十二緣起來說，當你的心觸可愛的外境時，對境就生起欲愛、欣悅，接著執取，產生了一連串的連鎖反應，這就是生起門，離寂靜解脫的涅槃就愈來愈遠。不僅眼見色是這樣，耳、鼻、舌、身、意也是如此。

那要如何捨離愛染、煩惱呢？經文中云：「若比丘，眼見可愛樂、可念、可意，長養欲之色，見已不欣悅、不讚歎、不繫著；不欣悅、不讚歎、不繫著故不歡喜；不歡喜故不深樂；不深樂故不貪愛；不貪愛故不耽礙；不歡喜、不深樂、不貪愛、不耽礙故，漸近涅槃。耳鼻舌身意，亦如是說。」如果見了可愛、所喜歡的境，當下能覺知，不再有欣悅、讚歎、貪愛，不再延伸這些貪著繫縛，當下不為所動，不去與之相應，這樣的截止，就叫做還滅門，就愈靠近寂靜解脫的涅槃。

這段經文從眼根對色塵生起眼識，乃至六根對六塵生起六識，談到惑、業、苦的生起與還滅。以禪修來說，當你在觀息而產生各種覺受時，只需不斷地如理作意回到呼吸上，不要隨感受的喜不喜歡、順不順意延伸下去；如果隨順它，就是在打妄想。因為心若隨念奔馳，當心緣境界時，就會現起種種貪瞋痴的心念，在那裡不斷地旋轉纏繞，轉生更多的惑、業、苦。

〔觀察當下這一念〕

現在修習的內觀法門，要能從自己的身心去體驗所謂的苦、煩惱，這不是在說過去或未來的苦，而是現在當下的身心狀態。要解除苦或煩惱，再怎麼懺悔或努力的修法，如果不回到當下這一念，都是在打妄想。舉例來說，如果昨天發生一件事情，說錯話而得罪別人，現在儘管怎麼想、怎麼難過，還是回不到昨天；與其難過昨天，生起如同江河氾濫般的種種焦慮、不安、沮喪，倒不如趕快處理此時此刻自己當下的這一念，如實知自心。

用功，只有在當下這一念；可是當下的這一念並非要你故意放慢動作，而是去覺知它的變化，覺知呼與吸，覺知感受，就只是單純地覺知。所以有時候觀一觀就模糊掉了，感覺不到呼吸，這時要提起自己的心念，試著加重或是暫時把呼吸停住，讓它重新再開始。這是在培養我們的覺知，學習當下這一念的用功。

禪修時，我們更加體認到經典並非要讓我們去解析這些佛法的道理，或



推演哲理，實際上它是在指導用功。禪修的用功，經典多記載的是修法原理與技術，較少記錄實驗手冊，每個人的根機不同，要有老師的指導，要靠自己的實證。

〔驗證無常〕

此次禪修，很多法師說，最近上了《清淨道論》，發現很受用，坐在禪堂裡面，幾乎就是在驗證《清淨道論》所說的：「心是無常、無我的」。從體驗中，發現心就是不肯安住在當下，它喜歡攀緣過去、攀緣未來。的確，此時當我們在說「當下」的時候，「當下」也已經成為過去，根本沒有任何一瞬間的停留。當大家打坐或是觀呼吸時，會發現即使今天觀得很好，不見得明天就會好；這支香儘管觀得很好，不見得下一支香就會好；此刻的心雖然很安定，不見得下一刻也是如此安定。

驗證佛法所說的道理，一切都是無常變動，這不僅是在說外界的變動，更要從你的一呼一吸、你的思緒、你的整個念頭裡，覺察到一切如同瀑流般地奔馳。

■ 法隨法行

〔體驗安穩的快樂〕

佛法的利益，在現世中就可以得到，不須等到死後，也不須等到他方世界。這樣的用功不是在上一個時段，也不是在下一個時段，永遠是在當下。當下這支香，你坐得安穩、專注，你就會發現什麼叫用功。用功後，會發現身心的輕安與喜悅，比什麼都要愉快。這不是要你期待某個東西，若是有期待，心懸在那邊，就會不安，就是在妄想。

當自己知道怎麼用功以後，你就知道怎麼管理自己，如何上路。我們是追隨佛陀的出家弟子，如果他說的法，我們似懂非懂，又無法體驗，自己是不會滿意的。大家要想盡辦法讓自己能夠清楚的覺知，覺知「當下」並非只是坐，只是姿勢保持不動，而是能覺知當下。

〔覺知當下這一念〕

所謂「修行」就是覺知。清醒過來的第一念就覺知，打瞌睡醒過來第一念還是要覺知，呼的時候知道呼，吸的時候知道吸，也是覺知。覺知不在說

上一念、下一念或是未來的覺知，要把握的就是當下的這一念，只有保持當下的覺知，才是去除煩惱或滅苦的唯一方法。

何謂覺知當下的這一念心？我來說個故事：有個人天天都很用功念阿彌陀佛，待年老去世後，他卻到了閻羅王那裡報到，他很納悶：「我念佛念了一輩子，為什麼會到這個地方呢？我是要到西方極樂世界，親近阿彌陀佛的，而且我每天至少念好幾萬聲佛號，怎麼還會到這裡？」於是他跟獄卒說：「我每念一聲佛，就放一粒穀子，往生前已念了好多布袋的佛號了！」這時，獄卒就用吹穀子的機器一吹。哇！布袋中的穀粒一顆顆全部都吹走了。獄卒說：「這些穀粒都是虛的，你根本就不是真誠地念佛，怎麼可能到阿彌陀佛的世界呢？」直到最後，終於有一顆穀粒沒被吹走，那一顆是什麼呢？原來，有一天他剛好在念佛，因為打雷嚇了一跳，他就念了句阿彌陀佛。獄卒說：「憑著這一顆真誠念佛的心，你可以到西方極樂世界，不必待在地獄了！」這故事所要傳達的是：要真心念佛，不要只是徒具形式的用功。但是它真正的意涵是什麼？

當我開始修內觀法門後，終於知道這故事所謂的「實」指的是什麼？指的是沒有期待，沒有預設的心情，沒有所求的念佛，只是確確實實、毫無保留地相應覺知；當下這一剎那，不再與世間的善惡法相應。以佛陀教導富樓那修法的故事來說，修行者不要在眼見耳聞當中生起很多的念頭；也許跟著念頭往下走，有時候會生起善念，但是善念還是世間法，不可能不受後有。

修行，是要斷除煩惱與離苦，對於當下這一念的覺知，要自己隨時喚醒自己，別人沒法提醒的。這樣的覺知，不是要你在走路或呼吸時放慢動作，而是覺知動作的變換生滅，覺知是否出現喜歡或不喜歡的情緒；喜歡，就會期待它再出現；不喜歡，就想盡辦法趕快驅除掉，這些使心變得不穩定。

所謂真正的覺知，指的是沒有預設自己的喜歡不喜歡、要或不要；此時，心沒有波動，只是如實的觀察覺知。

■ 實修撮要

〔沒有期待〕

當大家練習把注意力放在鼻孔以下、上嘴唇以上的小三角形位置，開始觀察感受時，可能會感受到熱、冷、癢、膨脹、收縮，或者是流汗、跳動，各種不同的感受。觀察感受，不是你希望它是怎麼樣的感受，它就會出現，



而是觀察當下生起的自然感受，如果感受不見了，你就繼續觀察呼吸。其實，身體上的感受無時無刻都在出現，只有心微細、清明、專注時，才能感覺得到。如果你加進了期待，這叫打妄想，感受就會模糊掉；而且打了一個妄想，就是生起了一些期待，等到期待落空，又生出了煩惱。當我們對境時，若是喜歡的就貪，不喜歡的就瞋，心在喜歡、不喜歡這些情緒上起起落落，這叫波動，不能如實覺知。

佛陀把他成就的方法教給我們，這些示現、楷範，都沒有辦法代替我們修行，使我們不生煩惱。因為要是不生煩惱，就得自己修習；不要造業，也只有自己用功。

〔管理自己的心〕

不要以為禪修後就沒有念頭，還是有的，只是此時，你把注意力繫念在呼吸上。事實上，人的思緒是不連貫的，有時候想這個影像，有時候想那個想法，有時候中間插進來一個聲音，心就跟著聲音走了；一個味覺出來，就跟著味覺走了；一個觸覺出現，就跟著觸覺走了，真的是應接不暇。平常大家在想事情的時候，也是這個樣子，想一想就不知想到那邊去了；有時轉個身、上個廁所，也就忘記了。大家可以從自己這些念頭或思緒裡面，體會什麼叫用功？所謂的用功，就是管理自己的心念。

縱然心念常常是一團亂，老是插進來跳出去、雜亂無章，還是要學著管理。可以從最外在的事學著去管理。例如 1. 在齋堂吃飯，專注咬合的動作；2. 在禪堂觀呼吸時，注意出現的感受；3. 遇到三次團體共修時段，盡量保持姿勢不動、不要睜開眼睛、不要換腿子，這一個小時的堅持，就是訓練、自我要求，學著把自己的感受觀得清清楚楚。

〔看念頭自然的流去〕

當大家觀息用上功後，就會發現精神非常的好，也會經驗到念頭出現時，自己能看得清清楚楚。如果專注於觀息上，不去理會念頭，雖然它還是存在，卻彷彿流水般自然地流過去；有如在洗澡一般，水沖到身體上，並不會滯留，而是一直流過去。人只要活著，就會有這麼多的念頭，如果你忘了觀息，念頭就會一直延伸下去，成為連續性、有情節的劇情；當你不去延伸，它只能這樣流過去。

只有確實用功後，你才知道唯識在說什麼？阿含在說什麼？這些教理在

說什麼？有了體驗，自己才知道怎麼管理；練習如何管理自己後，你也能指導別人。

〔收攝身心〕

禪七期間，大家要學著收攝身心。收攝身心的方法，就是動作和心念的結合。我到泰國看到僧侶們早上出去托鉢，回來後差不多八點半就開始吃飯，一吃就是兩三個小時。在他們的禪修生活中，托鉢與吃飯，都是禪修，是一門功課。因此當你吃飯時，學習注意自己的咬合，知道前一口不等於後一口，安住在這些動作上，你會發現身心非常安穩，這頓飯吃起來非常地好吃而且雜念少。

人的身心能夠安定下來，不是靠著名利或是外在的東西來安心，而是舉手投足、吃飯、穿衣之間，知道如何攝受自己的身心，讓自己很安詳。你會發現——人，整個生命就在當下。

〔回到當下〕

然而，生命的過程是不斷地在流動，待會當你躺在寮房睡覺時，已經不是現在所坐的禪堂了，明天起來就已經不是今天了，你唯一可以掌握的只有每一個呼吸的當下，這是佛教的人生觀。在這呼與吸當中就譜成了生命，如果你能清晰地覺知每個呼或吸，串聯起來就是清晰的生命。生命的無常，不是死掉時才無常，而是呼吸一進一出就是無常。

所以掌握一個原則，在禪堂，儘量把呼吸觀得清清楚楚；走路時，一個腳跟一個腳跟，清清楚楚，這就是用功。回寮房休息時，就安心睡覺，如果沒睡著，就觀察呼吸，不要胡思亂想。明天清醒過來的第一個念頭，還是觀察呼吸。如果在做某件事，沒有辦法觀呼吸，就把你的動作與心念結合，回到當下。

修行就是要能隨時隨地用功，也就是隨時隨地都能覺醒的回到當下。

香光尼眾佛學院八十八學年度下學期

獎助學金名單：專修部一年級釋智真

三藏部一年級釋常在



誰創造了複製人？

——佛教的有情生命觀

香光尼眾佛學院副院長 見晉法師

組成生命的元素有那些？複製即是創造生命？複製人應該被當成「人」？

在科技的衝擊下，如何思索生命意義與看待人類未來，

本文依據《唯識三十頌》等經論，與您一起來探討佛教的有情生命觀。

■ 前言

生物與電腦、網路科技的進展，是本世紀最具影響的發明之一。例如，西元一九九七年複製羊的成功，意味人類掌握生命的能力又向前邁進一步。西元二〇〇〇年六月，「人類基因組計劃」（英語 The Human Genome Project）完成人類基因組的圖譜草圖，預計三年後完成精確圖譜。這項成就，對基因引發疾病的了解、治療及預防有推動作用，並有助於解開遺傳之謎（註一）。同一時期，「歐洲人類生殖與胚胎學會」宣稱：科學家將人類卵巢皮質組織移植到老鼠的背部肌肉，成功地培養出兩枚人類卵子（註二）。未來，從細胞製造更多種人體組織、器官，乃至整個身軀，似乎指日可待。複製人（英語 cloning human），尤其是基因經特別揀選而塑造的複製人，正是部份的科學家們躍躍欲試的下一步！

複製人、機器人、具人工智慧的電腦、基因混合改造的人種等等，應該被當成「人」嗎？為了醫療的目的，可以複製生命個體，摘取其組織、器官供人類移植嗎？組成生命的元素有哪

些？複製就代表創造生命嗎？本文以《唯識三十頌》等經論為中心，探討佛教的有情生命觀，提供人們在科技的衝擊下，探尋生命意義與人類未來時的思索判斷基準。

■ 機器人是「無情」，複製人或動物則是「有情」

一切存在可區分為「有情」、「無情」兩類。「有情」，泛指一切有情識的生物，近於一般所說的動物，但範圍更大。如《根本薩婆多部律攝》卷九言：「有情者，謂諸禽獸、蚊、虻、蛇、蠍，及蜂、蟻等。」（註三）各種飛禽走獸、蟲蟻等都是有情。梵語 sattva（巴利語 satta），音譯「薩埵」，漢譯「眾生」、「有情」，乃指有心識作用、情愛活動的生命體，也就是有精神活動者。人類、動物乃至一般所說的鬼魂、天使等都包括在內。

「無情」包括植物及無生物。植物不同於動物，它雖然具有能反應刺激的指示感應，但缺乏明顯的神經和感覺器官，無自身移動的運動能力。一般來說，如礦物、樑柱、林池等無生物，

以及花果、草木等植物，不具有情識，就稱為「無情」之物。

如《增壹阿含經》卷三十云：「今此講堂樑柱無情之物」，「如此樑柱草木斯皆無情」（註四）。《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷二七云：「我須園苑，林池具足、花果茂盛。……園苑無情，不可移轉，欲令持去豈可得乎？」（註五）充滿林、池、花、果的園苑是無情的，本身不會移動。《中阿含經》卷五八〈大拘絺羅經〉云：「有三法，生身死已，身棄塚間，如木無情。云何為三？一者壽、二者暖、三者識。」（註六）死亡的身體，已無壽、暖、識，如樹木般沒有情識。砍伐草木等無情之物，草木有物理性的反應，但不會有心識的反應。

「無情」為「有情」的相對。如有情所作的業，由有情自己承受，並非由無情來承受（註七）。又如，有情動物以草木等無情的植物為住宅：「云何有情村？有情者，謂虻蟲、蚋蝶、蚊、蛇、蜚蠊、蟻子、蛇、蠍及諸蜂等。此等有情皆依草樹木而為窟宅。」（註八）

機器人、具人工智慧的電腦，乃至作為玩具寵物的機器狗、機器魚、機器水母、電子雞等，雖然能夠動作，也能微妙模仿的模仿人或動物的思考、反應，但是，由於只有物質性的機構，而沒有情愛、情識，也就是沒有精神活動，仍不能稱為「有情」（註九）。複製人、複製動物或基因改造的人種等，雖然非經由自然受孕，也非自然演化而成，但仍為具有情愛、情識的生命體，所以屬「有情」。

「複製人」是一個獨立的個體，與您我相同，都是有情的生命體，應該被當成「人」平等對待。如果只是為了醫療的目的，犧牲複製的生命，用來提供組織、器官移植或實驗，這是相當不道德的行為。

■ 有情生命的組成

組成生命的元素有哪些？佛法的核心議題之一，正是從有情生命的組成，透視生命的實相。經典中，將構成有情生命及無情之物的元素稱為「法」，對一切的「法」，作了種種的分類及說明，幫助我們觀察自己。《成唯識論》卷一提到「法種種相，謂……蘊、處、界等。」（註十）五蘊、六處、十八界都是組成有情生命的要素。

佛陀歸納有情的元素為五蘊——色、受、想、行、識，指導我們不要樂著於五蘊，而能於五蘊得解脫。有情生命，絕非僅由物質聚合而成，而是統一了物質與精神二者，身、心相依的存在。「五蘊」中，色蘊屬於物質，而受、想、行、識蘊屬於精神。因外境而引起自心的痛苦或喜樂等感受——受蘊，及種種思惟、分別——想蘊，又引起身體、語言、心理的活動——行蘊。五蘊中的識、受、想、行蘊，就說明了有情從認識到行為的過程。

六處，包括物質的生理機構——眼、耳、鼻、舌、身等五根，及精神的心理機構——意根。五根（梵語 pañcendriya）即司視覺、聽覺、嗅覺、味覺、觸覺的五種感官及其機能，包括感覺器官和神經，由物質組成，屬色蘊。意根是精神的泉源，為產生認識作用的心理根源，也就是受、想、行、識四蘊，為有情身心和合的中樞。眼根緣色，耳根緣聲，鼻根緣香，舌根緣味，身根緣觸，意根緣一切法，總稱為十二處：「十二處……，所謂：眼處、色處，耳處、聲處，鼻處、香處，舌處、味處，身處、觸處，意處、法處。」（註十一）

十二處，再加上六識，稱為「十八界」。《唯識三十頌》的「次第三能變，差別有六種」（註十二），「六」指的是色、聲、香、味、觸、法

六境，能知覺六境者，就是眼、耳、鼻、舌、身、意等六識。除了六識外，《唯識三十頌》還提出思量、異熟二識，《成唯識論》卷二稱之為第七識、第八識：「一謂異熟，即第八識，多異熟性故；二謂思量，即第七識，恆審思量故。」（註十三）

有情生命所依存的外在環境，稱為「器世間」，相當於現代所說的「世界」，是指山川草木、土地家宅等。「器世間」由色、聲、香、味、觸等五塵境構成，屬於五蘊中的色蘊。《唯識三十頌》認為「器世間」也是由第八識的因緣力而轉變出來的，這是唯識學派對心識與外境關係的獨特見解，稱為「唯識無境」。

五蘊偏重心理的描述；六處偏重生理的描述；十八界偏重物理的描述。有情生命統合五蘊、六處，或十八界，是身與心、物質與精神共同的存在。因此，複製羊、複製人自然也不例外地含括物質、精神二個層面。

■ 何時才算一期生命的開始？

人類新生命基於精、卵的結合而產生，但精卵結合只是物質上的條件，一定還要有精神上的心識進入，胚胎才能繼續發育，構成包括身、心二者的有情生命。精卵結合，屬有性生殖。複製羊桃莉（英語 Dolly），屬無性生殖，是使用一隻成羊的乳腺細胞，抽出細胞核，經由電擊，將細胞核植入另一隻羊去核的未受精卵中，結合成為胚胎，培養數天後，將胚胎植入第三隻代理孕羊的子宮，最後成功誕生出這隻被名為 Dolly 的小羊。

一個體細胞或卵子並不能算是生命，一旦將體細胞的細胞核融入去核卵子，這個單細胞便如一般受精卵，有可能變成一個完整的生命。此

時，生命是否開始了？還是在它發育成多個細胞的胚胎，要植入代孕母那一刻才算起？問題的解答，視桃莉羊的第八識是在那個時期與此胚胎結合而定。

一期生命的最初，是由第八識與胚胎和合，令之漸漸長大。唯識學最早的經典《解深密經》〈心意識相品〉云：「於六趣生死彼彼有情，墮彼彼有情眾中，或在卵生、或在胎生、或在濕生、或在化生，身分生起。於中最初，一切種子心識成熟，展轉和合，增長廣大。」（註十四）佛教將有情生命分為天、人、地獄、畜生、餓鬼五類，名為「五趣」；或更立阿修羅為一趣，名為「六趣」。六趣的差別，是由過去的業不同所致，係因身、口、意的行為善惡所形成的業，而導致死後生於善處、惡處，具有好、醜相貌等結果。新生命形成時，一切種子心識——也就是第八識，因過去業的牽引，即與父精母血結合，形成胚胎，令新一期生命的名、色（註十五）從此漸漸成長。佛教說「生」，不是從母胎中生出來才叫生，而是在第八識最初托入胚胎的一刹那，即名為「生」。

■ 複製的人，會一模一樣嗎？

複製人會擁有被複製者的記憶、思想、和情感嗎？二人會一模一樣嗎？不會的。

單就細胞的角度來看，雖然絕大部分的遺傳物質存在於細胞核，但細胞質內的粒線體（英語 mitochondria）中也有基因。如果做核移植時，細胞質與細胞核的來源不一樣，遺傳物質就不是百分之百相同。所以，要複製一個人全部的基因，就必須將他的體細胞核放回到他母親的卵胞質內（註十六）。

其次，佛法不否認物質對精神有影響，但也

不認為精神由物質所決定。精神與物質，是相互影響的。若把有情必具的心識活動，只物化為外在的東西，便把人看成機械了。雖然基因可能有力的掌控人的行為，然而環境等因素也會影響身心發育。即使是遺傳物質一模一樣的「同卵雙胞胎」，雖然生長環境也極為相似，經過後天的教養、學習機會、經歷等不同條件，都會造成二者的差異。天生的基因無法代表一個人的全部，複製人的形貌雖酷似被複製者，但他們有不同的成長經驗、記憶與人格，完全是不同且獨立的個體。所以，重新複製希特勒，他可能外形相像，也可能具有天才般的軍事頭腦，但今日的人權觀念、國際情勢……等已異於從前，這位複製的希特勒或許只喜歡玩電腦 game，不見得真會發動戰爭。

此外，人絕非僅受此生的主、客觀條件影響，還必須溯及過去生生世世所留下的經驗、習慣性與業力。過去行為所留存的餘勢之所以能一直存在，是因第八識一直執受種子不失。第八識的主要機能，是執取此生的色身，並維持儲存生生世世經驗的種子，作為一切現象、業力相續的根源。

唯識學以「種子」(註十七)來說明過去的行為如何影響未來。如同穀類等由其種子所生，色法(物質)與心法(精神)等一切現象亦有其產生的主因，稱為種子。過去行為所留存的餘勢，之所以能一直存在，是因阿賴耶識一直執受種子不失。

■ 生命從何而來？

成功培養出桃莉羊的科學家，「創造」了桃莉羊的生命嗎？基督徒說：「科學家也許可以複製人，但絕不能複製人的靈魂。」

那麼，生命從何而來？有人認為生命由神所創造，或由神所轉化；有人認為生命只是許多元素的聚合。佛陀反對這些說法，主張「緣起說」，認為世界上一切事物，包括生命，都依賴各種條件而存在、消滅。

複製羊或複製人的生命並非由科學家所「創造」，科學家只是營造出適合一期生命發生的環境。就像傳統經由父母有性生殖而生的孩子，並非由父母所「創造」。父母是產生孩子的必要條件之一，而非唯一的充份條件。目前，科學仍不能製造出一出生即為成年的動物或成人，科學家只是由成年動物取得遺傳物質，並製造出具有相同遺傳物質的個體。胚胎的發育成長，仍必須經由母體懷孕，在子宮內發育，從自然的管道出生；生出的嬰兒再經哺育，由童年、少年、青少年……，循序漸進的成長。

〔異於佛教的說法之一——神創造萬物說〕

《成唯識論》云：「有執有一大自在天，體實遍常，能生諸法。」大自在天，梵語 Maheśvara（巴利語 Mahissara），音譯「摩醯首羅」，是婆羅門教的神。婆羅門教主張：永恆的大自在天遍滿一切，能生萬物。而基督教的舊約《創世紀》第一章第十七節指出：「……於是，神便按照著自己的形象造人；並照著祂的形象造男、造女……。」近來還有一種說法：「我們必須追溯這個與上帝同在的聲音，而這個聲音就是上帝，我們就是這個音流所創生，所有宇宙萬物也都是由這個本質所創生，祂是宇宙中極大的力量，我們稱之為上帝。」(註十八)這些都屬神創萬物說，佛教不同意這類說法。

〔異於佛教的說法之二——積聚說〕

另一種見解來自屬唯物主義的順世論（梵語

lokāyata)，不承認神造就了世界，而認為世界由地、水、火、風四大元素組成，自然產生、自然消亡(註十九)。人和動物只是四大元素的集合體，別無他物，謂之「積聚說」。又認為命終後四大分散，意識也就不存在了，生命斷滅消失，蕩然無存，沒有今世、他世，沒有善、惡業的果報，沒有天堂、地獄，也沒有解脫，這種觀點稱為「斷滅論(梵語 uccheda-vāda)」(註二十)。

〔生命由因緣而生，非常非斷〕

佛陀不承認萬物是由一永恆的神創造。《成唯識論》也破斥云：「若法能生，必非常故；諸非常者，必不遍故。」認為事物的產生，有生必有滅，所以絕不可能有遍滿一切、永恆存在的神。

在主張人由四大組成，否認永存不滅的靈魂等方面，佛陀與順世論相通；但佛陀反對順世論認為生命死後斷滅消失，及不承認善、惡業的果報、不承認解脫。《成唯識論》也不同意其「法有」的主張，破斥順世派認為地、水、火、風是由真實、恆常的「極微」(註二十一)組成的觀點：「有外道執地、水、火、風極微實常，能生羣色，……，彼亦非理。」

佛陀以緣起說明人生，認為有情今生的生命，是由前生延續而來，並不是由神所創。《唯識三十頌》以賴耶緣起說明生命的流轉：「前異熟既盡，復生餘異熟。」(註二十二)異熟是由於善、不善業習氣成熟的力量，所引生一期生命的果報體。第八識由於能引生異熟果，所以稱為異熟。「前異熟」指上一期生命，「餘異熟」則指這一期生命。上一期生命的異熟果，已經受用結束，從已受用的異熟，會再生起另一異熟，形成一期新生命。

生命在五趣中，生而又死，死而又生，如輪子般轉動不息。《雜阿含經》卷三四，第九五五

經云：「眾生無始生死，長夜輪轉，不知苦之本際。譬如，比丘，若有士夫轉五節輪，常轉不息。如是眾生轉五趣輪，或墮地獄、畜生、餓鬼，及人、天趣，常轉不息。」(註二十三)

上一期生命——前異熟，有結束的時候，這破除了認為生命可以永遠存在的錯誤見解——常見。另一方面，這一期生命——餘異熟，會生起，破除了認為生命在死後，就永遠消滅的錯誤見解——斷見。常見或斷見，都是執於某種極端的偏見，稱為邊見。

〔延續前世今生的力量〕

那麼，下一期的生命為何會產生呢？《唯識三十頌》云：「由諸業習氣、二取習氣俱」(註二十四)，有情死而又生，是由二取習氣協助業習氣，於生命結束時，引生下一期生命新的異熟果報體。

「業習氣」由品德、操守等善、惡行為形成，可分為福業、非福業、不動業等三種，由此決定了下一期生命的狀態。福業能招引欲界善果；非福業能招引欲界惡果；不動業由禪定而得，能招引色、無色界善果。對於這一生，乃至未來生生世世，能有益者是善，會有所違損者是惡，不可記別損、益者是無記。「二取習氣」指所取取與能取取兩種煩惱：執著於所取境，能離識而自行相續地存在；執著於能取的識，能自行相續地存在。

第八識是輪迴的主體，它執持一期生命的身、心，第八識一旦離開色身，此生也就結束了。但即使這期生命結束，它依舊生滅而相續地流轉，再生起下一期生命的異熟果。就像瀑流的水前段、後段相續不盡的奔流，沖刷，挾帶著草木泥土前行。第八識「恆轉如瀑流」(註二十五)，也就說明它剎那剎那果生因滅，相續流轉，業習

氣與之相隨，不斷地在生死中輪迴。

《唯識三十頌》云：「阿羅漢位捨」（註二十六），在三乘無學果——阿羅漢位，因為住於此識中所有煩惱已經永斷無餘，已盡知四諦的智慧，體證到自己永遠不會再生起欲、有、無明三漏時，阿賴耶識才轉捨。有情因業與煩惱流轉生死，而非由神力、咒術之力、或外界任何的力量。「業由煩惱增上，能引後生，非由他道。」（註二十七）有情流轉生死的原因，在於業與煩惱，二者中又以煩惱為主。如果還有業，而煩惱已斷盡，由於缺乏煩惱為助力的緣故，便能解脫生死輪迴，永遠不會再受生死之苦。

〔複製人也會輪迴嗎？〕

答案當然是肯定的，複製人會輪迴。複製人只是受胎的方式不同，一樣是有情生命。凡是有情生命，就會輪迴。那麼，善、惡業報是否會由被複製者延續到複製人的身上？不會。複製人是獨立的有情生命個體，就像「父子不相代受」，善、惡業報是自作自受的。

■ 從「假我說」到「無我」

佛法說有輪迴，又提出「無我」，二者是否相互矛盾呢？

有情正是「我」的現象之一，《唯識三十頌》云：「由假說我、法，有種種相轉。」（註二十八）《成唯識論》卷一解釋：「我種種相，謂：有情、命者等。」（註二十九）「我」原文為梵語 ātman，即主宰，指自在宰制者，泛指獨立、永存的主體，此主體潛在於萬物之根源內，能支配個體，乃印度思想界重要主題之一，類似一般所認為不滅的靈魂。「命者」是壽命延續者，梵語 jiva（巴利語 jīva），漢譯「命者」、「壽

者」、「神我」，音譯「耆婆」。

一般人都認為人、靈魂、有情眾生等種種存在的生命，是獨一、常存並有主宰性的「我」；而所見聞覺知的山川草木等種種世界的現象及蘊、處、界等元素，則是獨一、常存的「法」。然而由覺悟的聖者看來，這些「我」和「法」的現象，都只是在世俗諦上假立而存在，都是依識轉變為根據而生起的。

識轉變有三種，各負責不同層次的機能。一切存在的現象，不論是有漏雜染乃至無漏清淨，都可以用三層次的識轉變來說明。

第一層次的識轉變是「異熟能變」，就是第八識的作用，它執取此生的色身；維持儲存生生世世經驗的種子；並轉變出生命所依存的世界。第二層次的識轉變是「思量能變」，也就是第七識的作用，它自無始以來，恆以貪愛的狀態執取著第八識，虛構出最深層、頑固的自我觀念——我執。第三層次的識轉變是「了境能變」，為區辨外境的認識作用；它緣取異熟能變所轉變出的蘊、處、界，但經常因為對我、法的執著，看不清事理的真相；除了當下的了別，它還將各種行為的慣性，乃至所造作的善、惡業，熏習成第八識中的種子。

「我」和「法」的觀念，是世俗諦的見解，是依八識的活動而假名施設的。「無我」則是聖者覺悟的智見。

■ 佛法對生命的觀點

佛教對生命的關懷，在教主釋迦牟尼佛發願解決人類生老病死的苦迫，而出家求道、悟道、弘道的過程中，早已展現無遺。對於現代社會討論有關生命的幾項議題，筆者嘗試提出佛法對生命的觀點，供讀者參考。

(一)尊重生命：無論人類或動物都是有感情、有心識的，不能任意傷害。因此，現代科技研發的「複製人」，是一個獨立的有情生命體。若犧牲複製人的生命去挽救他人，是不道德的。

(二)以人爲本：佛法強調慈悲護生，愛護的對象包含有情、無情全體，但有輕重差別。有情生命中，以人類爲主，任何傷害人類生命的行爲，乃至傷害胚胎，在佛法中都是絕對禁止的。佛陀也不允許傷害動物，但其影響性不及傷害人類生命。佛法並不鼓勵任意傷害植物，然其用意不在保護植物本身，而是藉著保護植物，來保護依植物維生的有情生命，或隨順人類社會的風俗習慣。

(三)緣起的生命觀：有情生命並非無緣無故自然發生，不是僅由物質聚合而成，也非由神所創造。有情生命是基於一定的因緣條件而生，稱爲緣起。生命非常、非斷。有情生命凡有生，必有死。人類有可能愈來愈長壽，但絕不可能長生不死。死後雖有上天堂的可能，但在天堂一樣有生、有死，並不會永生不死。有情生命死後，並非斷滅歸於無。有情生命有前生、有今生、有後世，在六趣中生生世世輪迴。唯有超越苦的聖者，才能出離輪迴，達到不生、不死的境界。

(四)因果法則：佛教認爲，人的任何一個心念、行爲，乃至所說的一句話，都將留下影響力。身口意活動不只影響到當下相關的人、事、物，也給自己多一次的熏習，形成了習慣性與性格，甚至還會影響到今後的善惡報應。所以，任何心念、言行，不論別人有沒有看到，上帝、神明不知道，法律有否規定……，凡是善因必有善果、惡因必有惡果，因果業報如影隨形。

(五)物質與精神平衡發展：有情生命是統合物質與精神二者，身、心相依的存在，絕不只是物質的聚合。近代文明偏重物質而輕忽精神的偏頗發展，必須加以修正。

(六)利益全體人類：佛教並不反對科學的進步，反而樂見各方面的進展，改善人類的生活品質。但呼籲科學的進展、法律的規範，應以利益全體人類爲目的，而不應淪爲少數人奪取私利的工具。

(七)生命的終極關懷：醫學或科學與佛法，所探究的是不同領域的課題，即使人類壽命延長到兩千歲，也因科學進展而擁有舒適便捷的物質生活環境，乃至精神生活的享受，人類一樣要面對生、老、病、死，面對身心苦樂的感受。佛教信仰不只是心靈寄託，不等於儀式，並非只爲祈福免禍，不講求法術魔力，不在追求奇蹟，而在觀照生命的實相。兩千五百年前，佛陀指引我們面對真實的人生、提昇生命的態度、方法和方向，在過去適用，在今日重要，在未來依然有其永恒的價值。

本文但盼拋磚引玉，引起各界提出更精闢的見解，用更宏觀的眼光，展望生命長流的因緣脈動。期許各領域的專家在調整道德、法律……等架構時，每一個人在面臨自己或他人生命的抉擇時，更能掌握利益一己乃至全人類的大方向，發揮「有情」真誠的關懷之情。

註釋：

註一：〈人類基因組之圖譜完成 啓歷史新頁〉《中國時報》，民89年6月27日，第1版。

註二：〈跨種遺植，鼠背長出人卵〉《中國時報》，民89年6月27日，第13版。

註三：大正24,577a。

註四：大正2,715b,716b。

註五：大正24,336c。

註六：大正1,791c。

註七：《根本說一切有部毘奈耶破僧事》卷二十：「有情作業還有情受，非無情受。」（大正24,203c）。

註八：《根本說一切有部毘奈耶》卷二七，大正23,776b。

註九：不過，如果情識一旦著於機器人上，或許有一天會出現機器人「有情」也說不定？

註十：大正 31, 1a。

註十一：《長阿含經》〈佛說信佛功德經〉，大正 1, 255c。

註十二：大正 31, 60b。

註十三：大正 31, 7b。

註十四：大正 16, 692b。

註十五：「色」指色蘊。「名」指識、受、想、行蘊。

註十六：武光東〈也談人類複製〉《科學月刊》，28(5)，1997年，pp. 380-382。

註十七：種子係指其生果功能而言，乃為現行諸法（現在所顯現之諸現象）熏習於阿賴耶識中而形成一特殊之習性者，故又稱習氣或餘習。

註十八：一位女士所稱，為刊登於《中國時報》的廣告，民89年5月2日，32版。

註十九：尙會鵬《印度文化史》（台北，亞太，1998年）p. 126。

註二十：《長阿含經》卷十七〈沙門果經〉（大正 1, 108b-c），阿耨多翅舍欽婆羅的主張。

註二十一：梵文 *anu*，意譯「極微」，音譯「阿耨」、「阿菟」，被稱為是構成色法的最小單位。

註二十二：大正 31, 61a。

註二十三：大正 2, 243b。

註二十四：大正 31, 61a。

註二十五：大正 31, 60b。

註二十六：大正 31, 60b。

註二十七：徐梵澄《安慧「三十唯識」疏釋》（北京，中國佛教文化研究所，1990年）p. 49。

註二十八：大正 31, 60a。

註二十九：大正 31, 1a。

悲心念佛

/釋印融

我聽過這樣的一個故事。有位法師在家時，經常作惡夢，夢中總是被老虎或猛獸追趕，每次都是在驚惶中醒來。

在一個偶然的機緣下，認識了師父，師父教他念佛，他雖不知念佛的深義，但還是常跟著師父念大慈大悲阿彌陀佛，救苦救難觀世音菩薩。有一天，他又作惡夢，在萬分危險時，大聲的念「阿彌陀佛！阿彌陀佛！」心裡祈求佛菩薩能解救他，想不到奇蹟真的出現，那些惡獸竟停止了追逐。

醒來後，非常歡喜地跑去告訴師父說：「阿彌陀佛這句佛號非常靈驗，我在夢中念祂，那些惡獸都不敢傷害我。」師父聽了之後，不但沒有讚歎，反而責怪他沒有悲心，把佛號當作擋箭牌，念佛只是為了保護自己。師父告訴他：「我們念佛的目的是為了讓眾生聽聞佛號，並能將念佛的功德回向給一切眾生，希望他們有機會聽聞佛法，離苦得樂，得生淨土。要知道阿彌陀佛與觀世音菩薩都是為了眾生而發願，並不是為了自己。念佛，是要學習佛菩薩救度眾生大慈大悲的精神，不是祈求佛菩薩來保護自己而已啊！」聽後，恍然大悟，原來念佛是為了學習佛菩薩大慈大悲的精神。

後來又作惡夢時，他不再大聲求阿彌陀佛救他，而是祈求佛菩薩救度猛獸。這次，惡獸們不但不追趕，也不再以嗔怒心瞪著他，而是平和地漸漸遠去。醒來時，內心充滿法喜，終於明瞭這就是師父要告訴他的——悲心念佛。



古代的白話文——淺談佛經語言

釋智真

您知道二千年前，佛法的妙理如何植入中國百姓的心中嗎？您知道竹林七賢平時如何交談嗎？他們可不說「之乎者也」，那麼他們怎麼說話呢？這可從佛經語言談起。

一般人總以為，佛經的義理太過深奧，又是用艱澀的古文書寫，所以不是一般人所能了解的。事實上，佛經文體雖可泛稱為「古文」，卻不是我們一般所讀的「文言文」。如梁啟超在《佛學研究十八篇》〈翻譯文學與佛典〉一章便提到，佛經一概不用「之乎者也矣焉哉」等字，也不用駢文家的綺詞儷句；倒裝句以及句中夾雜解釋語的情況極多；還有，散文與詩歌（偈）交錯，而詩歌（偈）又無韻等。這些特點，除了顯示佛經文體與文言文的差異外，也說明佛經語言帶有濃厚的外語色彩。

佛經為什麼不用「文言文」呢？據竺家寧〈認識佛經的一條新路徑〉所說，原來古代的譯經者，為了更有效地傳播佛法，總是避免學者專用的冷僻語詞，而用當時社會大眾耳熟能詳的群眾用語來進行翻譯，因此，佛典中便含有大量的口語詞與俗語詞。唯有如此，佛法才能深入民間，和民眾沒有隔閡。換句話說，它就是

「古代的白話文」，佛經也就成為研究中國古代白話文的重要文獻。

然而，正因為佛經是古代的白話文，更加深了我們今日讀佛經的「語言障礙」，因為口語的變化速度遠較文語更快。如幾年前年輕人流行說「酷」，現在卻更流行說「ㄅㄛ」或「炫」，便是流行用語的快速改變。如果我們以現在的語感來解讀佛經，往往會覺得有些語彙和整個句子不搭調，因為二千年前，那個詞彙可能不是現在的意義。如古時說男子「風流」是對他風度、品格的讚美，現在說「風流」則全無褒義，只在形容男子的花心、處處留情了！因此，若要正確地了解佛經的義理，突破「語言障礙」也是不可或缺的一環。

本單元是學生選修竺家寧教授「佛典漢語」課程的成果展現，依詞彙學的研究方法，試著解讀佛經中幾個中古詞彙的意義。首篇針對《四分律》中的詞彙作分析，其次由中古譯出的佛經中挑選部分詞彙作探討，如：欺調、附近、脫想、校飾、導利、勞塵、善利等。有些詞彙現在已消失，有些雖仍保持「原形」，意義上卻大有出入，若只是望文生義，恐怕就要貽笑大方了！您分辨得出其中的差別嗎？讓我們進入「白話古文之旅」，一起與古人交談吧！

《四分律》中幾個漢語詞彙初探

釋宗玄

佛 典 釋 詞

本文將《四分律》中幾個漢語詞彙，如「將」、「形相」、「久近」、「大家」、「小住」、「擁護」、「反復」等的用法進行整理與分析，依上下文脈歸納每一個詞彙在各個語境中的意義，提供讀者閱讀《四分律》時的參考。

【將】

在《四分律》中，「將」的用法有很多，單一個「將」字就約有十一種不同的解讀。而「將」與其他的字構詞時，有不同的解釋，把「將」放在他詞前面或後面詞義就不相同。

(一) 單詞的用法：

1. 帶領（帶著、帶）。(《佛典與中古漢語詞彙研究》，p. 220)

爾時，佛將千二百五十弟子，從拘薩羅國遊行來至舍衛國。(大正 22,664b)

時，長者即將此比丘尼還家，浣濯衣服，為作酥粥，供給所須。(大正 22,696a)

自今已去，聽與授具足戒白四羯磨，當作如是與，將受戒者至離聞處著見處，乃至我已教授竟，聽使來，亦如上。(大正 22,759b)

從第一段文可以很清楚的看出，是佛陀「帶領」著弟子們。第二段文的「將」應是「帶領」，引申為「帶著」，而不宜解釋為副詞「即將」。第三段文的「將」也是「帶」的意思。

2. 捉、抓。(《佛典與中古漢語詞彙研究》，p. 221)

時，守門者發覺搜求身上得刀，問言：「執此刀欲作何等？」報言：「我欲入宮害王。」守門者問言：「誰教汝乃生此心耶？」答言：「提婆達教我。」時，守門者即將，詣諸大臣所。(大正 22,593c)

不犯者，有比丘夏安居，若依比丘僧夏安居，其間命過者，若遠行去，若休道，或為賊所將去，或為惡獸所害，或為水所漂，無犯。(大正 22,766b)

以上所舉二段經文中的「將」是「捉」的意思。

3. 引導。(《佛典與中古漢語詞彙研究》，p. 221)

……彼被呵責已，無人為將順，或遠行，或休道，或不樂佛法。佛言：「聽餘人作如是意受，為其和尚阿闍梨，欲令懺悔和合故受。」(大正 22,804c)



【將】

(一)單詞的用法

1. 帶領
2. 捉、抓
3. 引導
4. 駕駛
5. 把
6. 與
7. 扶助
8. 打算
9. 將要、即將
10. 恐怕

(二)「將」所構成的詞彙

1. 將無、將不：
是不是、該不是
2. 將護：調養護理
3. 將養：調息保養
4. 將順：順勢助成
5. 將恐：恐怕是
6. 將來：未來
7. 相將：相伴
8. 誘將：誘惑帶走
9. 大將、健將、將軍：戰績彪炳的武官

此段是說比丘被呵責後，沒有人願意引導他順從大眾，比丘便遠行或是還俗等。佛陀說：「應該要有人做他的和尚，教導他懺悔、與大眾和合。」這裡的「將」是「引導」的意思。「將順」也可解釋作「隨緣引導化育之」。

4. 駕駛。

時，長摩納即將王車，至屏處止息，王下車在車陰中，枕長摩納膝上眠。

(大正 22,882a)

筆者依前後文的意思判讀「將」作「駕駛」解釋。「將」有帶領的意思，帶領王車，可引申為「駕駛君王的專車」。

5. 把。(《國語活用辭典》，p. 544)

大將先與跋提迦毘羅比丘尼知識，念言：「我今寧可將婦付囑迦毘羅比丘尼已，然後出征。」即便付之。(大正 22,744b)

時，有餘女人欲受戒者，彼比丘尼將往佛所，中道遇賊，賊即將毀辱戲弄。

(大正 22,923c)

6. 與。(《國語活用辭典》，p. 544)

……不白和尚，入村入白衣家，或從餘比丘，或將餘比丘為伴，或與或受，或時佐助眾事，……。(大正 22,801a)

比丘有五法，不應將作伴行，喜大在前行……有是五法，不應將作伴行。

(大正 22,1006c)

7. 扶助。(《國語活用辭典》，p. 544)

時，說戒日眾僧集有僧事……有異比白佛言：「大德！有病比丘不來。」佛言：「自今已去聽與欲，受欲人當往受欲來……若能如是者善，若不能如是者，彼比丘應扶將病比丘若床、若繩床上，昇來至僧中，……」(大正 22,821c)

若清淨比丘病、若老羸，應扶將至浴室所，若不能行者，以繩床、木床、若衣昇至浴室所……。(大正 22,905a)

8. 打算。(《國語活用辭典》，p. 544)

心自念言：「我不宜著瓔珞莊嚴具往見世尊，今當先脫卻，然後乃見禮拜世尊。」時，將從在一樹下，脫身寶衣瓔珞積置樹下，乃成大積。(大正 22,691c)

9. 將要、即將。(《國語活用辭典》，p. 544)

時，給孤獨食恐怖，心驚毛豎，恐將有怨家來害我耶？(大正 22,938c)

10. 恐怕。(《文言虛字用法》，p. 140)

王今宜設方便除去彼人，若不爾者，恐後必為王作害，亡國失土將由此起。

(大正 22,779c)

此處「將」字，也可以解釋作「即將」。

(二)「將」所構成的詞彙：

1. **將無、將不**——是不是、該不是。(《佛典與中古漢語詞彙研究》，pp.240~242)

我將無犯波羅夷耶？(大正 22,578a)

舊住比丘作是念：「何以不見客比丘耶？將不命過、或能遠去、或能反戒作白衣……。」(大正 22,644b)

《四分律》中的「將無」同等於「將不」，都可解釋為「是不是……」、「該不是……」。

2. **將護**——調養護理。

爾時，提婆達多……，往至佛所求哀請言：「世尊年已老邁，壽過於人，……宜可以僧付囑於我，我當將護。」(大正 22,592b)

……弟子若有疑事，當以法、以律如佛所教，如法教除之，……教令捨惡見住善見，當以二事將護，以法、以衣食將護。(大正 22,801a)

3. **將養**——調息保養。(《國語活用詞典》，p.545)

時，守籠那聞父母聽許(出家)，心自念言：「我今羸瘦如是，不堪一食，可小自將養。」(大正 22,844a)

4. **將順**——順勢助成。(《辭海》，p.936)

……彼被呵責已，無人為將順，或遠行，或休道，或不樂佛法。佛言：「聽餘人作如是意受，為其和尚阿闍梨，欲令懺悔和合故受。」(大正 22,804c)

「將順」在這裡作「隨順因緣以助成之」的意思，若如前述，把「將」解釋為「引導」，筆者認為此二種解讀方法都可以。

5. **將恐**——恐怕是……。

……隨其所索一切施與，將恐來奪我座，我今寧可往試王慧燈。(大正 22,951a)

6. **將來**——未來。(《辭海》，p.544)

……是人能住於法，現世有名譽，將來生善道。(大正 22,940a)

這裡的「將來」是未來的意思，與現代的用法一樣。《四分律》中「將來」共出現十一次，只有卷五十中的「將來」是未來，其他十次皆把「將」當成動詞，解釋為「帶」。也可以解作「拿」、「用」，「將來」就是「用它來……」、「拿它來……」。另外，就中古漢語語法，「將」也當助詞用，無實質意義但有其語法功能，如謝肇淛《南海披沙記》載柴世宗所言：「雨過天青破處，這

【形相】

(一)不懷好意地端詳
或議論，品頭論足

【久近】

(一)時間疑問詞

般顏色作將。」意謂：就以雨過天青那樣的藍色來作它吧！

7. 相將——相伴。

時，諸釋子及優波離相將詣世尊所，頭面禮足，卻住一面。(大正 22,591b)

《四分律》中「相將」只出現三次，由於找不到相關的解讀資料，筆者依其前後文判斷它解讀為「相伴」。

8. 誘將——誘惑帶走。

時，六群比丘知僧為此二沙彌作惡見、不捨減損羯磨，而便誘將畜養共止宿。(大正 22,684b)

9. 大將、將、健將、將軍——戰績彪炳的武官。(《國語活用詞典》，p.544)

王即問言：「我健將某甲，今為所在？」(大正 22,811c)

將軍的「將」讀第一聲，將軍是帶領全軍的人，即全軍之長、將領。

【形相】

(一)不懷好意地端詳或議論，品頭論足。(《佛典與中古漢語詞彙研究》，p.115)

牛語婆羅門言：「汝於眾人前毀咎我，言：『一角，可牽。』使我大慚愧於眾人，是故不能復出力與彼競駕，若能改往言，更不名字、形相毀我者，便可往語彼長者言：『能更與我牛共駕百車者，更倍出二千兩金。』」(大正 22,635a)

這段文描寫一位婆羅門輕視這隻牛，使得這隻牛不願意出力和其他的牛競爭，令這位婆羅門輸了千金。這裏用「形相」來說婆羅門對牛的輕視。「名字」，意謂以不禮貌的口吻連名帶姓地呼喊。

【久近】

(一)時間疑問詞。(《佛典與中古漢語詞彙研究》，p.109)

復問：「病來久近？」

答言：「病來爾許時。」(大正 22,851c5)

「久近」在此是指時間有多久。中文自古以來，有偏義複詞，兩個相反的字構成「雙義仄用」的詞，只取其中一個字的字義，如〈出師表〉：不宜「異同」，〈桃花源記〉：忘路之「遠近」，只取「異」、「遠」，文法定位為「鑲嵌格」，於是附加的相反字被視為虛字，無意義。

【大家】

（一）主人。（《佛典與中古漢語詞彙研究》，p.86）

時，諸比丘聞佛教已，各出屋裸形雨中浴。時，彼婢往僧伽藍門外，遙見諸比丘盡裸形洗浴，見已，作是念：「無有沙門，盡是裸形外道。」婢還白毘舍佉母言：「**大家**當知，僧伽藍中盡是裸形外道，無有沙門。」（大正 22,629a）

答言：「園主日給比丘尼人各五枚蒜，今可與我？」守蒜人言：「小住，須園主來，我不得自在，我正可守視而已耳。」比丘尼語言：「**大家**見施，奴不肯與。」偷羅難陀即敕沙彌尼拔取蒜……。蒜主還，見蒜盡，問守園者言：「蒜何故盡？」答言：「**大家**先信樂故，日給比丘尼僧人各五枚蒜……。我答言：『小住，待園主還，我正守視而已耳！不得自由。』比丘尼言：『**大家**與我蒜，而奴不肯與我。』即敕沙彌尼拔取蒜已……。」（大正 22,736c）

以上這幾段文中的「大家」一詞，都是「主人」的意思，因為都與「奴」同時出現，所以如此判斷。

（二）婦稱她丈夫的父母。

其子亦答言：「不能捨道還俗。」其母便捨之而去，詣其婦所語言：「汝月期時至，便來語我。」婦自知時到往語其姑：「**大家**欲知，我月期時至。」母語其婦：「汝取初嫁時嚴身衣服，盡著而來。」（大正 22,570a）

兒婦及奴婢亦作如是言：「**大家**但食，持我分與此仙人。」（大正 22,872c）

古時候，婦人尊稱丈夫的父母為大家。從第一段文可以看出媳婦稱她的婆婆為「大家」，在第二段文中，更清楚了解「大家」對奴而言是主人的意思，對媳婦來說是婆婆。

（三）貴族、長者。

彼乞食比丘往**大家**乞食，居士見譏嫌言：「沙門釋子不知厭足，自言我知正法，乃至**大家**乞食，如似穀貴。」……彼阿蘭若比丘往**大家**乞食，諸居士見皆共譏嫌：「沙門釋子不知慚愧，無有厭足，自言我知正法，乃選**大家**乞食，如似穀貴，如是何有正法？」諸比丘白佛，佛言：「不應選**大家**乞食，若次第乞不得，應選。」（大正 22,933a）

此段文是說當時穀價昂貴，比丘們都到「大家」去乞食，在穀貴時還可以買得起穀子的人，大都是貴族或是富人，在印度被稱為長者的人，都是在社會上擁有很崇高地位的，所以此段的「大家」是指貴族或長者。

【大家】

（一）主人

（二）婦稱她丈夫的父母

（三）貴族、長者

【小住】

(一)休息

(二)稍等一下、停留
片刻

【伏藏】

(一)人為的地下寶藏

以上是《四分律》中「大家」一詞的幾個解讀，此一詞彙不但在《四分律》出現，也在其他經典被運用，

例如《六度集經》有一段文是這樣的：「是時，婢者所屬**大家**夫人甚妒」，所以，此一詞彙對佛經語言學來說很重要。

【小住】

(一) 休息。

爾時，六群比丘及十七群比丘，在拘薩羅曠野道中行，至**小住**處。時，十七群比丘語六群比丘言：「長老先去敷臥具。」(大正 22,645c)

……聞餘住處大得利養、大得衣物，即便往彼住處，**小住**彼已，復還拘睺彌。(大正 22,835a)

第一段文中，從比丘們敷臥具，即可判斷「小住處」是休息或暫住的處所。以上兩段文中的「小住」，都是指休息或暫住的意思。

(二) 稍等一下、停留片刻。

答言：「園主日給比丘尼人各五枚蒜，今可與我？」守蒜人言：「**小住**，須園主來，我不得自在，我正可守視而已耳。」(大正 22,736c)

爾時，有眾多比丘與諸居士乘船，順流而去。乞食時到，語居士言：「**小住**船，我等欲入村乞食，還當共俱。」(大正 22,658a)

這二段文中的「小住」，指的是稍等一下。以第二段文來說，比丘乞食的時間到了，就告訴為他們划船的居士，你在船上稍等一下，我們要入村落乞食。

【伏藏】

(一) 人為的地下寶藏。(《佛典與中古漢語詞彙研究》，p.87)

地處者，地中**伏藏**未發出七寶金銀、真珠、琉璃、貝玉、碑渠、瑪瑙、生像、金寶衣被。若復有餘地中所須之物屬主者，若以盜心取五錢，若過五錢，若牽、挽取、若埋藏、若舉離本處，初離處波羅夷。(大正 22,573c)

此段文中的「伏藏」是指人為的地下寶藏，也就是說這些寶藏是有主物。戒律中有一條戒是盜戒，其中說到凡是有主物或懷疑這東西是有主物，就不能隨便把它搬離原地。

【擁護】

(一) 呵護照料

【從事】

(一) 指性行為

【嚴駕】

(一) 裝備拾綴車馬準備出行、準備、裝備

【擁護】

(一) 呵護照料。

時，有一大將勇健多智，……始娶婦未久被官敕當征，便生此念：「我今遠征，婦當付誰？正欲付囑居士，居士家多諸男子不得付囑。」大將……念言：「我今寧可將婦付囑迦毘羅比丘尼已，然後出征。」即便付之。時，迦毘羅比丘尼受其婦，為擁護故，共同床止宿。(大正 22,744b)

關於「擁護」一詞，現代的用法是指下位者對上位者的支持，而佛經中的基本義作「呵護照料」解釋。以此段文來說，迦毘羅比丘尼接受了大將的咐囑要照顧他的太太，所以兩人睡在一起，並不是兩人擁抱而睡。

【從事】

(一) 指性行為。

……見露身無衣，不淨流出污身，或見與惡知識從事，或共戲，是為見而生疑，云何聞中生疑？或闇處聞動床聲……。(大正 22,689b4)

「從事」一詞在現代的用法是指做某件事情，而朱慶之所著《佛典與中古漢語詞彙研究》說，「從事」在古候時有兩種用法，一是相互往來，打交道；二是指男女交媾。因此，從此段文的上下文意看來，此處的「從事」乃是指男女交媾的意思。

【嚴駕】

(一) 裝備拾綴車馬準備出行、準備、裝備。(《佛典與中古漢語詞彙研究》，p.135)

時，舍衛城中有長者晨朝嚴駕，將從詣園遊觀已，復迴車詣祇洹精舍。(大正 22,608a)

……夫人聞已歡喜，便欲往至佛所，即詣王波斯匿白言：「我欲見佛，禮拜問訊。」

王報言：「宜知是時。」末利夫人即嚴駕五百乘車，五百婇女侍從出舍衛城詣祇桓精舍，到已下車……(大正 22,690a)

《辭海》：「嚴駕」謂整治車駕，備出行也。《漢語大詞典》：王逸《九

【大行、小行】

(一)大便、小便

【分齊】

(一)邊界、界線

(二)限制

思·逢尤》：「嚴載駕兮出戲遊。」而「嚴載駕」與後來廣為使用的「嚴駕」意思相同，經過演變，「嚴駕」成了「準備」的同義詞，也可引申為「裝備」。

「嚴駕」除了與馬車搭配，也可與船一起使用，與船一起使用時是「裝備船隻」，所以，這裡的「嚴」字可作「整頓完善」解釋。

【大行、小行】

(一)大便、小便。(《佛典與中古漢語詞彙研究》，p.23)

「……彼出房看壁四面，無有塵土不？若有，應掃灑除去，應取机淨洗，應具淨水瓶、洗瓶、飲水器，應問：『何處大行處？何處小行處？何處是淨地？何處不淨地？何者佛塔？……』」(大正22,931b)

「比丘有十種威儀不應禮，大行時、小行時、若裸身、若剃髮、若說法、若嚼楊枝、若洗口、若飲、若食、若嗽果，是為十。」(大正22,1012a)

所謂「僧有三千威儀、六萬細行，尼有八萬威儀、十二萬細行」等之說，其中，如上文所說大、小便時，不得受人禮拜。

【分齊】

(一)邊界、界線。(《佛典與中古漢語詞彙研究》，p.106)

「共去至某村、某城、某國土；有疑處者，疑有賊劫盜；恐怖者，恐有賊劫盜；道者，村間有分齊行處是。若比丘與比丘尼期同一道行，乃至村間分齊處，隨眾多界多少，一一波逸提。」(大正22,652c)

這裡的「分齊」是邊界、界線的意思，這段文是說比丘與比丘尼不能同行，如果有命難的話就可以同行，但是有界線的限制，即村落的邊界。

(二)限制。

……其人言：我當盡形壽與藥。請者有四種：或有請，夜有限齊，藥無限齊；或有請，藥有限齊，夜無限齊；或有請，藥有限齊，夜亦有限齊；或有請，夜無限齊，藥無限齊。云何請，夜有限齊、藥無限齊？彼作夜分齊，不作藥分齊，我與爾許夜藥，是謂請，夜有分齊、藥無分齊。云何請，藥有分齊、夜無限齊？彼作藥分齊，不作夜分齊……。(大正22,669a)

「……大德僧聽，今日眾僧出功德衣，若僧時到，僧忍聽，僧今和合出功

德衣，白如是。」應作如是白出功德衣，若不出，過功德衣分齊，突吉羅。(大正 22,878c)

第一段文是說，施主的布施有四種，有的是天數有限制，數量沒有限制。例如施主供養一百天，在一百天內不管需要多少的量都供養；有些是施主供養一定的數量，沒有時間的限制，只要沒有超過這個數量，無論時間的長短都供養。

第二段是出功德衣，佛制畜功德不得超過四個月。以上所出現的「分齊」都是在指時間或數量的限制。

李維琦《佛經續釋詞》中，對「分齊」作兩種解釋，一是「制限、界限」，二是「份量」。他對《摩訶僧祇律》的「十三種分齊物」作說明，也就是定出十三類「制限的範圍」，或者說是不得觸犯或違反的界限。

這十三類例如：「物分齊」是指藥物和淨不淨物，不得觸、不得動；「處分齊」指地、水、船、車乘、動物及其上方的人和物，也是不可觸犯；「不定分齊」是說不得妄語、傷殺草木、非時食、飲酒；「垣牆分齊」指牲口圈和菜園、蔗園等，這些地方不得侵入；「籠分齊」指養鳥的籠子，圈養野獸的籠子，不得觸犯；「寄分齊」是說寄存物品，寄養各畜牲，不得據為己有；「幡分齊」是有關佛的紀念地，各種法會所有的繒幡寶鈴等，不得觸動等。

【反復】

(一) 報答、報恩、知恩圖報。(《佛典與中古漢語詞彙研究》，p.109)

時，諸比丘聞有少欲知足、行頭陀、樂學戒、知慚愧者，嫌責提婆達多：「如來慈愍，而更無反復。」

爾時，比丘往世尊所頭面禮足已，白佛言：「未曾有世尊慈愍，提婆達多而更無反復。」佛告諸比丘言：「非適今日慈愍提婆達多而無反復，……。」

(大正 22,854a)

「……於彼門中，腳蹴此間，使我腳壞，血出如是。」彼諸人言：「未曾有無反復人，一切施王二十九日以身血肉，治令得差，而於王所無有反復。」

(大正 22,854b)

以上兩段文是說提婆達多受佛陀的恩惠，不知恩圖報，反而毀謗佛陀，佛陀因此告訴比丘毀謗的果報。所以，這裡的「反復」是指報恩、報答。

【反復】

(一)報答、報恩

【和南】

- (一)對長上表示禮敬
口稱「和南」

【知識】

- (一)相互認識的人
(二)學問或智慧

【境界】

- (一)境地、國土、範圍

【和南】

- (一)對長上表示禮敬，口稱「和南」。(《佛光大辭典》，p.3125)

佛告言：「年少客比丘應以五法禮上座舊比丘，應偏露右肩，脫革屣，右膝著地，捉上座兩足，言：『大德，我和南。』是為五法。」(大正 22,1007a)

「和南」之梵語 vandana，是對長上問訊之語，屬禮法之一。意譯為我禮、歸禮、敬禮、恭敬、度我、稽首。

【知識】

- (一)相互認識的人

時，城內有一大臣，與跋難陀親舊**知識**，彼於異時大得豬肉，即敕其婦：「跋難陀釋子是我親友，為其留分。」其婦即與留分。(大正 22,618c)

時，舍衛城中有一多**知識**比丘尼命過，復有比丘尼於比丘所住寺中為起塔……。(大正 22,766c)

- (二)學問或智慧

彼比丘尼聰明多**知識**，善能教化。(大正 22,749b)

此文的「知識」可作兩種解釋：

一是這位比丘尼非常聰明，具有智慧、豐富的知識。由於「知」通「智」，是「智慧」的意思，所以「知識」可解釋為「學問」或「智慧」。

二是這位聰明的比丘尼認識許多的人，且善於教化人。

【境界】

- (一)境地、國土、範圍。(《佛典與中古漢語詞彙研究》，p.89)

爾時，諸比丘聞佛聽諸比丘詣羅閱城說戒，在諸方聞者來集說戒，疲極。時，諸比丘白佛，佛言：「自今已去，隨所住處若村、若邑**境界**處說戒，聽結界白二羯磨，當作如是結唱界方相，……」(大正 22,819b)

佛制比丘要集於羅閱城說戒，但路途遙遠的比丘們都非常疲憊，所以佛陀說可以隨著所住之處結一個界來誦戒，也就是劃一個界線，在這個範圍內的比丘都要來誦戒。這裡的「境界」就是範圍的意思，與現代的用法有些不同。

【差降】

（一）等級差別。（《佛典與中古漢語詞彙研究》，p.103）

世尊化諸大眾皆一等類，無有差降。（大正 22,949b）

《四分律》中「差降」只出現這一次，因為覺得很特別，所以將它列入。
由上文清楚可知「差降」是等級差別之意。

【差次】

（一）挑選或安排某人做某事，或安排某物在某個位置上，安排次序。（《佛典與中古漢語詞彙研究》，p.103）

時，慈地比丘被差次至其家，彼檀越聞慈地比丘次來受食，便於門外敷弊坐具，施設惡食。時，慈地比丘得此惡食，倍復瞋恚言：「沓婆摩羅子有愛，隨所喜者與好房、好臥具。所不喜者，與惡房惡臥具，不愛我等，故與惡房惡臥具，今日以不愛我等，故復差與惡食，云何眾僧乃差如有愛比丘，為僧分臥具差次受請也？」（大正 22,587c）

「差次」在《四分律》中出現十一次，上文所說的是慈地比丘被安排到居士家受供養，因為施主供養不好的食物，慈比丘就生氣的說：「為什麼大眾僧挑選這樣的人，來為大眾安排受供養的事情？」另外《佛經續釋詞》提到，「差次」為「依次」、「安排次序」的意思，《漢語大詞典》解釋「差次」為「分別等級次序」，但用在《四分律》，並不全然相宜。

由以上幾個詞彙可知，即使相同的詞彙，但在不同情境的語句中，卻有不同的意義。藉由對佛典漢語詞的了解，可幫助我們理解佛經。

參考書目：

1. 李維琦《佛經續釋詞》（湖南，岳麓書社出版，1999年1月初版）。
2. 朱慶之《佛典與中古漢語詞彙研究》（臺北，文津出版社，1992年7月初版）。
3. 周何主編《國語活用辭典》（臺北，五南圖書出版公司，1999年9月第二版）。
4. 熊鈍生主編《辭海》（臺北，臺灣中華書局印行，1980年）。
5. 漢語大詞典編輯委員會《漢語大詞典》（上海，漢語大詞典出版社，1990年12月初版）。

【差降】

（一）等級差別

【差次】

（一）挑選或安排某人
做某事，或安排
某物在某個位置
上，安排次序

校飾／導利釋詞

釋智真

佛典釋詞

【校飾】

(一)裝飾

(二)飾物

(三)打扮、妝扮

【校飾】

此一詞彙在《大正藏》前五十五冊及第八十五冊中，共出現一百四十五次。各朝代的分布情況如下：姚秦五十八次，分布在三位譯者身上：佛陀耶舍、竺佛念及鳩摩羅什。佛陀耶舍及竺佛念合譯的《長阿含經》便高達四十九次，是所有譯者中使用次數最多的，羅什為八次，還有一次也是竺佛念所譯經典。其次是西晉竺法護的二十二次，還有東晉的二十五次，唐代三十七次，隋、宋各七次等出現次數較多，其他則零星分布在北朝各國和失譯等處。如同姚秦的情況般，使用次數較多的朝代，多集中在一、二位譯者身上，如東晉有佛陀跋陀羅(15次)、瞿曇僧伽提婆(6次)；唐代有般若(11次)、道世(5次)等。

「校飾」的基本義為「裝飾」(參《漢語大詞典》第四冊,p.999、《中文大辭典》,p.7125)，但一般在使用上，我們對物說「裝飾」，若是對人，我們就會改說成「裝扮」、「打扮」了，這還是從基本義衍生而來的。舉例如下：

(一) 裝飾(當動詞用)

1. 此水下有轉輪聖王，道廣十二由旬。挾道兩邊有七重牆、七重欄楯、七重羅網、七重行樹，周匝校飾以七寶成。(《長阿含經》，大正1,116b,後秦佛陀耶舍共竺佛念譯)

這種「周匝校飾……」的句子出現了近四十次。

2. 「校飾」一詞之前後出現副詞修飾它的情況也很普遍：

復以一切人天形像、摩尼寶王諸莊嚴具，校飾莊嚴，熏以無垢上妙香王，令諸眾生心得清淨。(《大方廣佛華嚴經》，大正10,781a,唐般若譯)

眾香香水以用灑地，眾寶妙床施設，諸座嚴淨校飾。(《大寶積經》，大正11,62b,唐菩提流志譯并合)

即於夜時辦諸座具，莊嚴校飾維耶離城。(《寶網經》，大正14,794,西晉竺法護)

(二) 裝飾、飾物(當名詞用)

於四方面各有諸門，彼一一門，亦有樓櫓、種種校飾，雜色可觀。(《起世經》，大正1,338c,隋闍那崛多譯)

釋提桓因從舍衛城至給孤獨園，於其中間化作場地，廣普雜爍，妙好如忉利天。晝度之宮，若干校飾。又化若干種寶樹，於樹下化作師子座。(《須賴經》，

【導利】

(一)教導利益、勸導利益、開導利益

大正12,61c,前涼支施南譯)

復將一切華鬘校飾，一切諸寶，一切諸幡，種種妙華及栴檀末、比水末等而以散上。(《善思童子經》，大正14,613a,隋闍那崛多譯)

(三)打扮、妝扮

何謂世尊菩薩莊嚴而自校飾，以菩薩行而為應誼？何謂菩薩不可思議逮法光明，離於闇冥蔽礙之患，以大法門而為清淨？(《大哀經》，大正13,415c,西晉竺法護譯)

時，阿梵和利嚴飾羽寶之車，自嚴莊校飾，沐浴、澡洗、香華……。 (《出曜經》，大正4,622c,姚秦竺佛念譯)

【導利】

「導利」一詞在《大正藏》前五十五冊及八十五冊中，共出現一百七十三次。其中以「X導利X」的四字形式出現的則有三十三例，如：開導利益、勸導利行、化導利益等。此外，在《漢語大詞典》及《中文大辭典》中並未收錄「導利」一詞，卻有「利導」一詞，解釋為「因其勢之便利而引導也」(《中文大辭典》，p.1679)或「引導」(《漢語大詞典》第二冊，p.634)。然而，在上述《大正藏》的範圍中，並未出現過「利導」一詞。

筆者就各語境判讀，發現導利一詞實可視為上述四字形式的簡化詞。但因應前後文意，可有教導利益、開導利益、勸導利益等解釋，事實上都保存了「導」與「利」二字的原義，經重新組合，其意義涵蓋範圍很廣，解釋的空間很大。也就是說，在同一個語境中，要將它解釋為教導利益、開導利益或勸導利益等，可能都無不妥。

(一)就筆者所檢索的資料而言，以「導利+對象」的句型出現得最多，如：

次以增品勝心修行五悔，更加說法，轉其內解，導利前人。以廣濟故，化功歸己，心倍勝前，名第三品。(《天台八教大意》，大正46,772b,隋灌頂撰)

曰：「大師法謂十二分教，世尊以此導利有情，隨有緣者悉皆受化。」(《根本薩婆多部律攝》，大正24,526a,唐義淨譯)

如來雖入涅槃，猶隨眾生機緣現應化兩身，導利含識，即是更起心義。故眾生不盡，應化之用亦不盡，故言雖入無餘，而不捨功德善根也。(《宗鏡錄》，大正48,650c,宋延壽集)

處眾生中，而最聖尊，導利眾生，示一切智。(《漸備一切智德經》，大正10,481a,西

晉竺法護譯) 例句中的眾生，含識即有情，皆指所化導利益的對象。

(二) 也有「導利+所教導的內容」的句型，意義則偏重在「導」字，「利」字的意思已虛化：

所可遭遇以善為業，興發神通，**導利**正法，在所遊至，以法惠施。(《寶女所問經》，大正13,455a,西晉竺法護譯)

彼則習行諸德善事，於一切行，而無所行，已無所有，化於諸法，以無所行，**導利**諸法。(《寶女所問經》，大正13,457c,西晉竺法護譯)

(三) 除此，也有在「導利」與「所教導的內容」之間插進「入」字的用法：

以三品法興隆道慧：神足變化、說法變化、教授變化，**導利**入律。(《大淨法門經》，大正17,817a,西晉竺法護譯)

(四) 還有「所導利」、「而導利之」、「副詞+導利」、「導利+副詞」、「以~導利」等句型，也或多或少出現過幾次，或是配合偈頌字數，也有使用「導利+於+對象」的句子。

改變

/釋自聲

有一次，為了一件小事和同學吵架，兩人開始冷戰，她不跟我說話，我也不跟她說話。雖然心裡很難過，對卻沒有主動和對方和解。因為我心裡老覺得是她的錯，自己沒有錯，所以也沒有必要先向她低頭，心裡的難過，也只能就讓它這樣地難過。

有一天下午去後山運動，看見一隻狗，牠的主人騎著機車，讓牠在後面追逐。牠並不知道主人將往何處，只是習慣盲目而拼命地追逐著，唯恐跟丟了回不了家。剎那間我覺得自己的心就像那隻狗一樣，拼命地追逐著以前的習氣，在是與非中算計較量，不放過自己也不放過別人。以前這種倔強的個性對嗎？值得這樣矜持嗎？誰對誰錯有這麼重要嗎？我這樣矜持代表什麼呢？對自己又有何益？如果我什麼都不肯改變，那又何必出家修行呢？

想著想著，在心中做了一個決定：去向同學道歉！頓時，心中覺得豁然開朗，嚐到了自我突破的喜悅。

欺調／附近／脫想釋詞

釋性鼎

【欺調／調欺】

（一）佛典中的用例

佛言：「其二惡者，世間帝王、長吏、人民、父子、兄弟、家室夫婦略無義理，不從正令，奢姪憍慢，各欲快意恣心自在，更相欺調，殊不懼死。」（《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》，大正 12, 314a, 吳支謙譯）

便到跋難陀釋子所，作是言：「跋難陀！還我翅彌樓染欽婆羅，此欽婆羅還汝。」跋難陀言：「已共貿竟。」梵志言：「汝欺我調我。」跋難陀言：「設使欺調，貿已決了。」……。

「汝有何因緣故共貿？」答言：「我本白衣，時善知識深相愛念，故共貿。」諸梵志言：「跋難陀釋子調欺汝。」是梵志言：「若欺若調我，已共貿。」（《十誦律》，大正 23, 52b, 後秦弗若多羅共羅什譯）

「欺調」即「欺騙」之意。第一段經文是說世間的人，上至帝王官吏，下至父子、夫婦都忽視道義及倫理，不遵從正法，奢侈放逸憍慢，任意胡作非為，更是互相欺騙。第二段文是說有一梵志和跋難陀釋子有貿易的行為，可是心生反悔，所以要與跋難陀釋子換回原有物品，可是跋難陀釋子卻拒絕，於是梵志說你欺我、騙我，跋難陀釋子說：假設是欺騙你，也已經完成貿易了。而第三段與第二段意思差不多，也是說梵志被跋難陀釋子欺騙了。為何「欺調」同等「調欺」？以下說明之：

（二）《漢語大詞典》

1. 欺：欺騙、欺詐之意，《論語·子罕》：「吾誰欺？欺天乎？」

2. 調

①戲弄、嘲笑之意，唐李白《越女詞》之二：「賣眼擲春心，折花調行客。」

王琦注：「調，嘲笑也。」

②欺騙之意。參見《漢語大詞典》「調欺」一詞，即是「欺騙」的意思，漢王符《潛夫論·浮侈》：「今民奢衣服，侈飲食，事口舌而習調欺，以相詐給，比肩是也。」

「欺調」為同義並列之複合詞，所以，其位置也可以互換為「調欺」。

佛典釋詞

【欺調／調欺】

（一）欺騙、欺詐

佛典釋詞

【附近】

(一)親近、靠近

【脫想】

(一)解脫想

(三)《說文解字》之「調」：「《三部倉頡篇》：啁，調也，謂相戲調也，今人『啁』作『嘲』。」

【附近】

(一)佛典中的用例

時，用劍人見彼人已，生悲愍心，即相附近。（《佛說大方廣善巧方便經》，大正12, 169b, 宋施護譯）

爾時，王舍大城阿闍世王，……因害父已，心生悔熱，身脫瓔珞，伎樂不御，心悔熱故，遍體生瘡，其瘡臭穢，不可附近。（《大般涅槃經》，大正12, 717a, 宋慧嚴等）

「附近」即是親近、靠近之意。第一段經文是說有一個俠客看到另一個人，心生悲愍的心，於是靠近他。第二段的經文是阿闍世王害了他的父親後，心生悔意，身上長滿了瘡，讓人不敢靠近。因此，「附近」有令人親近、靠近的意思。

(二)《漢語大詞典》

「附近」有「使近者親附」及「接近、靠近」之意。《尚書·大傳》卷五：「子貢曰：『葉公問政於夫子。』子曰：『政在附近而來遠。』」第二個意思是「接近、靠近」，《三國志·魏志·明帝紀》：「朗引軍還。」裴松之注引三國魏魚豢《魏略》：「四方雖知朗無能為益，猶以附近至尊，多賂遺之，富均公侯。」

【脫想】

(一)佛典中的用例

時，魔波旬作是念……，我今當往為作留難，即化作年少，住於佛前。而說偈言：「不脫作脫想，謂呼已解脫，為大縛所縛，我今終不放。」（《雜阿含經》，大正2, 288b, 劉宋求那跋陀羅譯）

爾時，惡魔作是念已，化為摩納婆，往詣佛所，即於佛前而說頌曰：

「汝不得解脫，而作解脫想，汝在繫縛中，不能解脫我。」

（《根本說一切有部毘奈耶破僧事》，大正24, 130b, 唐義淨譯）

能於無量世界無佛法僧處，……度脫一切眾生，常作佛事，初無往來想、供養想、度脫想，是故此身為平等法身，此法名為寂滅平等法也。（《無量壽經優婆塞舍願生偈註》，大正40,840a,北魏曇鸞註解）

我所奉事諸佛多 財寶衣食常施人

仁戒積德厚於地 是以脫想無患難 （《釋迦譜》，大正50,34b,梁僧祐撰）

此一偈頌在《大正藏》第三冊出現三次：《修行本起經》（大正3,471b,後漢竺大力共康孟詳譯）、《太子瑞應本起經》（大正3,477c,吳支謙譯）、《普曜經》（大正3,521b,西晉竺法護譯）。

須菩提謂舍利弗：「假使賢者、菩薩、摩訶薩，行般若波羅蜜，立色想則不信解，若立色者則不脫想。」（《光讚經》，大正8,171b,西竺法護譯）

「脫想」在《大正藏》一至五十五冊中，一共只檢索到七個，但卻檢索到很多的「解脫想」，從文中推論「脫想」即是「解脫想」。有一個非常有力的證據，就是第一段的經文找到同本異譯（即第二段經文的偈頌），將其經文比對就可看出，「脫想」的「脫」乃是「解脫」，而「解脫」為何義呢？「想」又代表何義？這要從佛法義理的角度來解讀，才能較正確的了解。

（二）《佛光大辭典》中的「解脫」、「想」

1. 解脫

梵語 vimokṣa（音譯作毘木叉、毘目叉）或 vimukti（音譯作毘木底）或 mukti，意謂解放，指由煩惱束縛中解放，而超脫迷苦之境地。以能超度迷之世界，故又稱度脫；以得解脫，故稱得脫。廣義言之，擺脫世俗任何束縛，於宗教精神上感到自由，均可用以稱之。

2. 想

①梵語 saṃjñā，巴利語 saññā，音譯為「僧若」。乃心所（心之作用）之名。五蘊中的「想蘊」，指人有想像事物善惡邪正，或想像眼、耳、鼻、舌、身、觸之種種「情想」，「蘊」即「積聚之」。一般人謂之「想像」、「思想」、「思考」、「憶念」。

②係動詞 jñā（知）與接頭語 saṃ（一切）連結而成，相當於現代語的「概念」一詞。在佛法中是指對境之像，於心中浮現之精神作用。

③想為觀想之意。

3. 結論：由上可知「解脫想」可解釋為想像或是憶念解脫境界的殊勝，令心生起想要解脫的意念。

善利/塵勞釋詞

釋義相

佛典釋詞

【善利】

(一)菩提之利益

(二)給與利益，使
他人獲得好處

【善利】

《中文大辭典》謂：「善利：佛家語，美妙之利益，謂菩提之利益也。《法華經·化城喻品》：『安穩成佛道，我等得善利。』」

丁福保《佛學大辭典》言：「善利：（術語）利益之善妙者。謂菩提之利益也。」另外還有「大善利」一詞的解釋為：「（術語）大善大利也。善必具利。《法華經·信解品》曰：『深自慶幸，獲大善利。』」

《形音義》：「善：本義作『吉』解（見許慎《說文解字》）乃美好之意。」而《形音義》中「利」字作名詞有「財、富饒、祿、益、經營資產所得之子金」等義，作形容詞則有「銳利的、巧捷的、順」等義。此處善利的「利」應作名詞解，因此「善利」是一主從式的複合詞。

（一）佛典中的用例

若以如是身行、如是口行，令彼憂惱，無善利者，菩薩不為；雖令憂惱，而獲善利者，菩薩為之。（《菩薩地持經》，大正 30,911c,北涼曇無讖譯）

若人求大善利，當堅持戒，如惜重寶，如護身命。（《大智度論》，大正 25,153b,後秦鳩摩羅什譯）

世尊告曰：「人間於天則是善處，得善處、得善利者，生正見家，與善知識從事，於如來法中得信根，是謂名為快得善利。」（《增壹阿含經》，大正 2,693c,東晉僧伽提婆譯）

佛告菩提：「莫作是語：『我得善利，得與世尊親屬故然。』菩提！所謂善利者，於佛不壞淨，於法、僧不壞淨，聖戒成就。是故菩提，當作是學，我當於佛不壞淨，於法、僧不壞淨，聖戒成就。」（《雜阿含經》，大正 2,298b,劉宋求那跋陀羅譯）

由上文中可知善利作名詞用，而佛經中所謂的善利，是菩提的利益，主要是指「能生人中，能有機會親近善知識，能正信佛法，修學佛法。」這對輪迴的眾生而言，真是大善大利的事，所以要積極地多種善因，以勤求速獲善利。

佛經中最常見的句型如：「獲得最上善利」、「未得善利」、「令我得極善利」、「以逮善利離惡道，一心信樂佛法教」、「勇猛能成諸善利」、「菩薩第一善利」、「不思議善利」、「得大總持勝善利」、「由持彼戒故，增益

諸善利」、「積集善利」、「攝之以善利」等。

(二) 佛經中另有列舉出善利的逐項內容，例如：

能令此諸善男子等，具足獲得二十善利：一者現得長壽、二者舍宅安隱、三者名譽遠聞、四者現得尊貴、五者多宜財寶、六者威貌殊勝、七者勇悍無畏、八者無諸疾病、九者安隱快樂、十者進行無倦、十一者諸佛護念、十二者諸天守護、十三人所愛敬、十四現見諸佛、十五善友所護、十六毒害不加、十七惡鬼降伏、十八怨敵自消、十九眷屬成就、二十善願從心。(《佛說善法方便陀羅尼經》，大正 20,580c,譯者不詳)

(三) 另外佛經中還有轉作動詞用的例子，意為給與利益，使他人獲得好處，用例如下：

佛現於世，莊嚴善利眾生。(《佛阿毘曇經出家相品》，大正 24,960a,陳真諦譯)

善利人民，心合乎道。(《佛說維摩詰經》，大正 14,526b,吳支謙譯)

一切寂無所見，佛善利無恐懼。(《文殊師利現寶藏經》，大正 14,465b,西晉竺法護譯)

爾時須菩提問族姓子：「仁者善利加益一切，羅閱祇長者梵志，致如是比，眾祐居士皆蒙濟度。」(《順權方便經》，大正 14,928a,西晉竺法護譯)

(四) 另有「善利益」的複合詞，用法同「善利」，或為名詞、或作動詞、或當形容詞：

如天香花樹，敷榮善利益。(《菩薩念佛三昧經》，大正 13,808b,劉宋功德直譯)

金色百福嚴，深解於真諦，憐愍善利益，聽我問諸佛。(《菩薩念佛三昧經》，大正 13,812c,劉宋功德直譯)

何故定說菩薩十地，對治十種障故。何者一障？一者凡夫我相障、……九者不能善利益眾生障、……(《十地經論》，大正 26,127a,後魏菩提流支譯)

是故於此五人或作善利益事，或作惡損惱事。(《阿毘達磨俱舍釋論》，大正 29,238c,陳真諦譯)

(五) 「作善利」意為做利益眾生的事，出現於隋以後的譯經文中。

所出音聲皆為調伏，隨順作諸善利。(《大乘菩薩藏正法經》，大正 11,796b,宋法護等譯)

甚深無底斷除癡，於千剎中作善利。(《佛說海意菩薩所問淨印法門經》，大正 13,485c,隋闍那崛多等譯)

(六) 「行善利」意為去做利益眾生的事或行為，出現於隋以後的譯經文中。

常行善利行，禁除諸損害，不於諸眾生，而暫起嫌怒。(《證契大乘經》，大正 16,654b,唐地婆訶羅譯)

【塵勞／勞塵】

(一)煩惱

(二)俗事

樂行善利者，如近於良友。(《諸法集要經》，大正 17,492c,宋日稱等譯)

當得如自身，教行諸善利。(《無所有菩薩經》，大正 14,675b,隋闍那崛多等譯)

【塵勞／勞塵】

《中文大辭典》謂：「塵勞：1.俗事之勞苦也，蘇軾〈觀臺詩〉：塵勞付白骨，寂照起黃庭。2.佛家語，煩惱之異名，貪瞋等煩惱，全穢真性，勞亂身心，謂為塵勞。《維摩經義記》：煩惱全汙，名之為塵，說能勞亂以為勞。」

《漢語大詞典》云：「塵勞：1.佛教徒謂世俗事務的煩惱。《無量壽經》卷上：散諸塵勞，壞諸欲塹。清龔自珍《發大心文》：有境相應行心，有非境不相應行心；若廣分別言，則有八萬四千塵勞，皆起一心。2.泛指事務勞累或旅途勞累。宋秦觀〈滿庭芳詞〉之二：飲罷不妨醉臥，塵勞事，有誰聽。」

丁福保《佛學大辭典》：「塵勞：（術語）煩惱之異名。貪瞋等之煩惱，全穢真性，勞亂身心，謂為塵勞。」顯然塵勞的「塵」，是譬喻煩惱對身的作用，就像塵埃能染污身體。而「勞」主要是指煩惱對有情精神的作用而言，取惱、亂、煩、惑、污等意。

由這些敘述可知「塵勞」是一名詞+名詞的並列式複合詞，是從煩惱對有情身心的作用面而言。

(一)作煩惱解：

設能分別塵勞本末無有根源，則能消滅塵勞恩愛。……曉了塵勞恩愛之本，虛妄空無，無所是在，無有常主。……開化一切塵勞恩愛，……無有能得開化塵勞。(《佛說文殊師利淨律經》，大正 14,451a,西晉竺法護譯)

比丘如是，除不正心，無眾想行，卻本清淨，無疑心，除五蓋，遠塵勞心，力得智慧。(《寂志果經》，大正 1,274c,東晉竺曇無蘭譯)

眾生貪、瞋、癡、妄想、煩惱等，塵勞諸垢中，皆有如來藏。(《究竟一乘寶性論》，大正 31,814b,後魏勒那摩提譯)

若無世間愛念者，則無憂苦塵勞患，一切憂苦消滅盡，猶如蓮花不著水。(《雜阿含經》，大正 2,230a,劉宋求那跋陀羅譯)

佛告寶女：「何謂塵勞？何決欲律？所言塵者，謂婬、怒、癡、無明、恩愛，及以所受諸有十二所趣，有為因緣之行，是曰塵勞。所決欲律，究竟開化一切諸法。……。」(《寶女所問經》，大正 13,457b,西晉竺法護譯)

由上例可知，塵勞一詞所包括的煩惱仍以貪、瞋、癡、愛等為主。

塵勞在佛經中常和垢染習等名詞連用，亦可看出其特性，例如「塵勞垢染」、「塵勞垢習」（《無量壽經》）、「諸塵勞垢」（《正法華經》，大正 9,72a,西晉竺法護譯）等。

塵或勞，在佛經中的造詞，皆和煩惱有關。例如：

①「勞結」意為塵勞與結使，皆煩惱之異名。

②「塵垢」：煩惱之通稱。

③「塵累」：累，力恚反。鄭玄注曰：「累，係也，謂六境污心，如塵紛人，即繫縛不得出離，故總謂之塵累也。」（《一切經音義》，大正 54,439a,唐慧琳撰）

1. 塵勞在佛經中或作「勞塵」：

又問：「欲度眾生，當何除解？」曰：「度眾生者，解其勞塵。」又問：「既解勞塵，當復何應？」曰：「已解勞塵，當應自然。」（《佛說維摩詰經》，大正 14,528b,吳支謙譯）

或聞施門靖，零落附於欲，專惑增勞塵，損減無上道。（《佛說須賴經》，大正 12,58c,前涼支施南譯）

彼無欲行無恚恨癡，則以無相開化諸法，亦無翫習行眾勞塵，則以無願化於諸法。（《寶女所問經》，大正 13,457b,西晉竺法護譯）

2. 經中其他的用例如下：

塵勞之垢……眾塵勞行。（《漸備一切智德經》，大正 10,486a,西晉竺法護譯）

住是若干品，越度眾塵勞，此無塵勞行，亦無所盡滅，如是至道住，無塵勞穢行，最勝幻無本，以慧消滅瑕。（《漸備一切智德經》，大正 10,481c,西晉竺法護譯）

輒趣於化，其所化者，則為塵勞。何謂為化？何謂為想？色則為化。痛痒思想生死識，此便為想。十八種十二因緣總持門、三昧門，是謂塵勞之想。（《光讚經》，大正 8,169c,西晉竺法護譯）

（二）指俗事：根據《中文大辭典》的解釋可知塵勞亦可作俗事解。

彼時，尊者阿那律陀告諸比丘：「諸賢，我本未出家學道時，厭生老病死、啼哭懊惱、悲泣憂戚，欲斷此大苦聚。諸賢，我厭已，而作是觀，居家至狹，塵勞之處；出家學道，發露曠大，我今在家為鎖所鎖，不得盡形壽修諸梵行。」（《中阿含經》，大正 1,552b,東晉瞿曇僧伽提婆譯）

其菩薩者，以此智慧解無所有，皆入勞塵，親化愛欲，在諸所生處于諸界，建立智慧，遊諸境土。（《大寶積經》，大正 11,661a,西晉竺法護譯）

戒學問答

釋見常

問：近年台灣實行短期出家，發現某道場的女眾短期出家不受沙彌尼十戒，逕受式叉摩那六法，此作法如法嗎？

答：《四分律》卷四十八中說：

若欲在比丘尼寺內剃髮者，應白僧，若一一語令知，然後剃髮……若欲在比丘尼寺內出家者，若白僧，若一一語令知，應作如是白…應作如是白已，與出家。應作如是出家，教出家者與著袈裟已。……應授戒……如是沙彌尼十戒，盡形壽不應犯。聽童女十八者二年中學戒，年滿二十比丘尼僧中受大戒。（大正 22,923c~924a）

又依據《毘尼母經》卷八中說：

若度童女年十八者，受沙彌尼戒，即得受式叉摩尼二歲學戒。若人十歲已有夫主者，度令出家受沙彌尼戒，滿二年後得與受式叉摩尼戒。復滿二年後得受具足戒。（大正 24,844c）

依據上述律藏的說法，女眾出家學戒是有次第性的。首先，她要在比丘尼寺中求剃髮、出家。出家後，比丘尼就要教她如何著袈裟等威儀，並授與沙彌尼十戒。授完沙彌尼戒，就要為她授二歲學戒，即式叉摩那六法，然後才可受具足戒。

又，《五分律》、《四分律》、《十誦律》和漢譯《南傳大藏經》律部之羯磨法中記載，沙彌尼應往比丘尼僧乞二歲學六法，才可稱為式叉摩那。因此，女眾短期出家，不受沙彌尼十戒，而直接受式叉摩那六法是不符合佛制的。

■ 佛制式叉摩那六法的律藏根據

〔緣起〕

為甚麼佛陀要為沙彌尼制二歲學六法？在律藏中有二種說法：

（一）根據《五分律》和《僧祇律》記載，比丘尼度未滿二歲學戒童女出家受具足戒，童女受具戒後，不知如何持守比丘尼戒，所以佛制二歲學式叉摩那六法，先讓她學習兩年的戒法，後再受具戒。

《五分律》卷十三中說：

爾時，諸比丘尼與未滿二歲學戒尼受具足戒，彼愚暗無知，不能學戒。（大正 22,92a）

《僧祇律》卷三十八中說：

爾時，比丘尼度十歲、十二歲童女出家與受具足。時女軟弱不堪苦事，淨不具足、威儀不具足，不知奉

事和上尼、阿闍梨尼，不知入聚落、不知阿練若、不知入眾、不知著衣持鉢。（大正 22,534b）

（二）第二種制戒因緣，《十誦律》提到，是爲了檢核沙彌尼是否有孕，才制二年學式叉摩那六法。

《十誦律》卷四十五中說：

爾時，舍衛城有居士婦名和羅訶。大富多才田宅種種富相成就。是居士婦以無常因緣故，財物失盡，家人分散，唯一身在。是居士婦有娠，以憂愁失親里、財物、夫婿故。身自枯瘦，兒胎宿小，便作是念：「我腹中兒若死、若爛。」

又作是念：「諸福德樂人，無過沙門釋子，我當是中出家歡樂。」便往詣王園精舍作比丘尼。是人出家歡樂，肥故腹漸漸大。諸比丘尼驅出僧坊：「汝犯淫人，莫住此間。」答言：「我出家以來不作淫欲，先在家時有娠。」諸比丘尼以是事向佛廣說。

佛語諸比丘尼：「汝莫說是比丘尼是事，是比丘尼非破梵行，先白衣時有娠。從今聽沙彌尼二歲學六法，可知有娠、無娠。」（大正 23,326b）

以上二種制戒緣起有很大的差別，但可約略了解到佛制二年學六法的目的，是從身心兩方面，考量女眾出家成爲比丘尼之前，應有的考核項度及時間。透過二年學六法的階段，以維護僧團的清淨，及避免他人譏

嫌。而此二年學戒階段的沙彌尼稱爲式叉摩那。

〔六法的受持時間及內容〕

（一）受持時間

《根有律》卷十八中說：

若曾嫁女年滿十二或十八歲者，應與二年正學法，方授近圓。（大正 23,1004 c）

《四分律》卷四十八也說：

時，諸比丘尼聞世尊制戒：年十八，二歲學戒，滿二十授具足戒，彼非是十八，二歲不學戒，年滿二十與授具戒，闕二歲學戒，彼授具足戒已，不知當學何戒……若比丘尼年十八童女，不與二歲學戒，年滿二十便與授具足戒者，波逸提。（大正 22,924a）

在時間上，佛制二年學六法，沙彌尼無論是已嫁、未嫁，或已滿或未滿二十歲，若想要在僧團中出家受具戒，就必須要有二年的學習，年滿二十歲。因此二年的式叉摩那六法，是爲受具足戒前的沙彌尼制訂的。

（二）六法內容

在各部律中，六法的內容雖不一，但不離出家之淫、盜、殺、妄四條重戒，另外兩法是非時食與飲酒戒。

據《彌沙塞羯磨本》，若犯前四重戒，則非式叉摩那、非釋種女，應被驅擯。但若犯如下六種情況則應更

與戒，讓式叉摩那有再學戒的機會，再學戒的日期是從重受戒日起，再算兩年。六種情況如下：

《四分律》卷四十八中說：

1. 與染污心男子共身相摩觸犯戒，應更與戒，是中盡形壽不得犯。
2. 若取減五錢犯戒，應更與戒，是中盡形壽不得犯。
3. 若斷畜生不能變化者命犯戒，應更與戒，是中盡形壽不得犯。
4. 若於眾中故作妄語犯戒，應更與戒，是中盡形壽不得犯。
5. 若式叉摩那非時食犯戒，應更與戒，是中盡形壽不得犯。
6. 若式叉摩那飲酒犯戒，應更與戒，是中盡形壽不得犯。式叉摩那於一切比丘尼戒中應學……。 (大正22,924b)

■ 六法與沙彌尼十戒的關係

〔就其戒體而言〕

以上六法的內容不離沙彌尼十戒的範圍，那麼二者的戒體差別為何？依《業疏》卷十七所述：

「此學戒女，無戒體也；但受別教，位過沙彌。」 (《巴續藏經》64,899)

又據《業疏》卷十七所述：

「問：『不受五、十，直受六法，得不？』答：『式叉以十戒為體。若容直受，則無所依，故不可也。』」

(《巴續藏經》64,900)

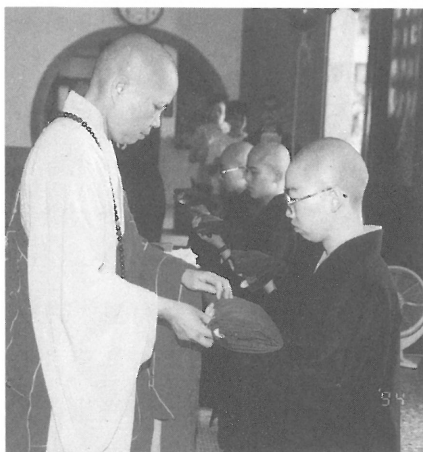
〔已受沙彌尼十戒，為何需要再受六法？〕

《行事資持記》卷二中說：

「問：『沙彌尼戒，既偏塵沙，何以式叉方行此六？』答：『選其喜犯，重更約勒。無體再發，即其義矣。』」 (《巴續藏經》69,193)

從本文首段引據的律典及上述六法與十戒的關係來看，可作如下的推論：

1. 學習式叉摩那六法是奠定在沙彌尼十戒的基礎上。
2. 女眾出家學戒的次第是先受沙彌尼十戒，後學六法，再受具足戒。所以女眾短期出家若要受持式叉摩那六法，應該先受沙彌尼十戒，這才是如法的。



◎女眾出家學戒有其次第性，出家後，比丘尼教導她如何著袈裟等威儀，先授與沙彌十戒，其次為她授式叉摩那六法，然後才可受具足戒。

唯識問答

釋智真

問：《唯識三十頌》第四頌「阿羅漢位捨」的「捨」到底捨了什麼？是捨掉第八識的「識體」嗎？

答：第八識自無始以來恆轉如瀑流，到什麼位次才能究竟捨除呢？要到阿羅漢位才能捨除。這裏所謂的「捨」，並不是捨第八識體，只是捨掉「阿賴耶」的名稱。說明如下：

（一）為何到阿羅漢位才捨賴耶名？

近來，一般說到阿羅漢時，大都以為專指小乘第四果，但此頌所說的阿羅漢包括三乘無學果位——即一般所說的小乘第四果，以及大乘八地菩薩以上乃至佛果位。聲聞、緣覺、菩薩三乘的聖者，一旦到了第七識斷去煩惱障（註一）（即我愛執）的時候，第七識就不再執第八識為我，第八識失去「執藏」義，「阿賴耶」之名當然就不復存在。又因為此時已斷除煩惱種子，在第八識中再無潤生的煩惱，永遠不再有分段生死，所以說是「捨」阿賴耶。阿羅漢已斷除三界一切煩惱賊（註二），所以《唯識三十頌》就煩惱滅盡的一面，說賴耶之名在「阿羅漢位」轉捨。

（二）什麼時候才捨第八識體？

第八識的識體，一切有情中，除入無餘涅槃的聲聞、緣覺二乘外，盡未來際沒有斷捨的時候。

關於「第八識體」的斷捨，演培法師說是在「二乘入無餘涅槃」時（註三）。《成唯識論》則針對「異熟識體」說：「異熟識體，菩薩將得菩提時捨，聲聞、獨覺入無餘依涅槃時捨。」（註四）也就是除了「二乘入無餘涅槃」外，證得菩提的菩薩行者也已斷捨異熟識體。玄奘《八識規矩頌》「金剛道後異熟空」，也提到了這點。

第八識體不單是指異熟識；異熟識體的斷捨也不等於第八識體的斷捨。事實上，第八識體唯一，而有不同名稱，各代表不同的位次。即使證入佛果，異熟識體雖斷捨，但仍有阿陀那識繼續執持身心諸法的種子及根身，繼續利樂有情。因此，一切有情盡未來際無有斷捨第八識體之時。但聲聞、緣覺入無餘涅槃為「灰身滅智」，不再有心識作用，故說捨第八識體。

問：修行到什麼階段，才會沒有染污末那？三乘無學伏斷「染污末那」後，還有沒有「清淨末那」存在？

答：根據《唯識三十頌》的說法，染污末那在下列三種情況得以伏斷

——阿羅漢、滅盡定、出世道。其中，「出世道」及「滅盡定」是暫伏（伏滅種子的勢用使不現行）；「阿羅漢」則是永斷（種子、現行俱斷滅）。這裡的「阿羅漢」，不單指聲聞阿羅漢果，而是包含聲聞、緣覺、菩薩三乘的「無學果位」。因為三乘根機雖有大小利頓之別，但所斷的惑是相同的，所以總名無學。

關於三乘無學伏斷「染污末那」後，有沒有「清淨末那」，《成唯識論》舉出了二家看法（註五）。第一家認為末那無體，只與「煩惱障俱」，「四惑恒相應」，是「雜染依」。當染污煩惱被對治時，末那便不存在了！窺基認為，如《對法論》（註六）、《顯揚聖教論》（註七）、無性《攝論釋》（註八）的內容都可作為「三位無末那」的佐證（註九）。

但第二家護法卻大力反駁這樣的主張，他認為三位中雖無染污末那，但不可無末那自體，否則轉識成智時，將無出世末那。他也廣引經論，證明非有一獨立的末那識存在不可。窺基認為，《解脫經》（註十）、《瑜伽論》（註十一）、《顯揚聖教論》（註十二）等，都可作為有「出世清淨末那」的佐證。（註十三）

據霍韜晦《安慧「三十唯識釋」原典譯註》的看法，安慧對「阿羅漢、滅盡定、出世道無有」的釋文，基本

上與《成唯識論》的一致，認為染污意只有到阿羅漢位才完全斷滅，但在滅盡定和出世道中，它只是被對治不起現行，出定之後染污意又存在。可是窺基卻認為在《成唯識論》後文討論有無清淨末那時，「末那無體」的主張是安慧的見解，說安慧認為末那只是與「煩惱障俱」、「四惑恒相應」，是「雜染依」，故非正說。然而比對安慧的釋文，並未提及末那無體之說，且上述見解與「阿羅漢、滅盡定、出世道無有」的立場也並不矛盾，據此便說安慧主張「末那無體」，恐怕有待商榷（註十四）。

霍韜晦認為「染污意」若就安慧所用 *kliṣṭasya manasaḥ* 一詞來看，此詞意思為「染污了的意識」。「意識」本以「思量」(*manana*)為性，主要能向外取境，但若在「我癡」等煩惱心所影響下，它便開始虛構出「自我」的觀念。被煩惱染污的意識，稱為「染污意」，以與向外取境的意識作區別。這一觀念主要出自無著《攝大乘論》卷上（註十五）等早期唯識家思想，等到玄奘糅譯《成唯識論》時，即據後期唯識家的見解進一步把染污意列為第七識，並採用 *manas* 的音譯為「末那」，而不再採意譯「思量」，於是六、七識徹底分裂為二。今勘安慧沿用 *kliṣṭasya manasaḥ*（染污意）一名，可見其思想上不脫早期唯識家

思想，也就是暗示了它與意識同體，而不必分裂為二物。至於《成唯識論》中「末那無體」的議論，或可理解為後人據安慧的意思而引申的（註十六）。

註釋：

註一：煩惱障以「俱生我執」為首。俱生我執仍存，第七識便依然執第八識為我，也就是第八識仍存「執藏」義，具賴耶名。（參：井上玄真著，白湖无言譯《唯識論講話》，pp.103~104）

註二：《成唯識論》卷三（大正 31,13a）。

註三：演培法師《成唯識論講記二》（台北，天華出版公司，1995 年 11 月）p.98,p.126。

註四：《成唯識論》卷三（大正 31,13c）。

註五：據窺基《成唯識論述記》卷五指出，此二家一為安慧，一為護法（大正 43,405a~b）。

註六：《對法論》即《大乘阿毘達磨雜集論》。本論卷二云：「何故聖道現前無染污意耶？由勝義智與我見現行極相違故。」（大正31,702a）

註七：《顯揚聖教論》卷一：「意者，謂從阿賴耶識種子所生，還緣彼識。我癡、我愛、我所執、我慢相應，或翻彼相應。於一切時特舉為行，或平等行，與彼俱轉。了別為性。」（大正 31,480c~481a）

註八：無著《攝大乘論》卷上：「如世尊說，心意識三。此中意有二種：第一、與作等無間緣所依止性，無間滅識能與意識作生依止。第二、染污意與四煩惱恆共相應：一者薩迦耶見，二者我慢，三者我愛，四者無明，此即是識雜染所依。識復由彼第一依生。第二雜染了

別境義故。等無間義故。思量義故。意成二種。」

（大正 31,133c）

無性《攝大乘論釋》卷一：「染污意者，由四煩惱薩迦耶見等所染污故。此中薩迦耶見者，謂堅執著我、我所性；由此勢力而起我慢，恃我、我所而自高舉；此二有故便起我貪，說名我愛。此三皆用無明為因。言無明者即是無智，明所治故。此即是識雜染所依。於定不定善等位中。皆不相違，恆現行故。」（大正 31,383c）

註九：同註五。

註十：即《解深密經》。然《解深密經》實為主張「七識論」的初期唯識思想，「末那」即「意」，「意」即「阿陀那」（演培法師《解深密經語體釋》p.155），若引此經證明有「八識說」中的清淨末那，似乎說服力不足。

註十一：《瑜伽論》卷六十三：「問：若彼末那於一切時思量為性，相續而轉，如世尊說出世末那云何建立？答：名假施設，不必如義。又對治彼遠離顛倒，正思量故，即此末那任持意識令分別轉，是故說為意識所依。」（大正 30,651b~c）

註十二：《顯揚聖教論》卷一（大正 31,480c~481a）。

註十三：演培法師《成唯識論講記三》pp.28~40。

註十四：霍韜晦《安慧「三十唯識釋」原典譯註》（香港，中文大學出版社，1980 年）pp.74~76。

註十五：大正 31,133c。

註十六：出處同註十四，pp.64~66。

蒺藜論

釋性淳

本文為編製「雜阿含經選讀教材」的部份作品，邀請您一起來讀經。

■ 經文

如是我聞：一時，佛住那羅聚落好衣菴羅園中。

時，有刀師氏聚落主¹，先是尼捷弟子，詣尼捷所，禮尼捷足，退坐一面。

爾時，尼捷語聚落主：「汝能共沙門瞿曇作蒺藜論²，令沙門瞿曇不得語，不得不語？」

聚落主白尼捷：「阿梨！何等為蒺藜論？令沙門瞿曇不得語，不得不語耶？」

尼捷語聚落主：「汝往沙門瞿曇所，作如是言：『瞿曇！不常欲安慰一切眾生，讚歎安慰一切眾生耶？』若言：『不！』者，應語言：『瞿曇！與凡愚夫有何等異？』若言：『常欲安慰一切眾生，讚歎安慰一切眾生。』者，復應問言：『若欲安慰一切眾生者，以何等故，或為一種人說法，或不為一種人說法？』作如是問者，是名蒺藜論，令彼沙門瞿曇，不得語，不得不語。」

爾時，聚落主受尼捷勸進已；往詣佛所，恭敬問訊已，退坐一面。白佛言：「瞿曇！豈不欲常安慰一切眾生，歎說安慰一切眾生？」

佛告聚落主：「如來長夜慈愍安慰一切眾生，亦常歎說安慰一切眾生。」

聚落主白佛言：「若然者，如來何故為一種人說法，又復不為一種人說法？」

佛告聚落主：「我今問汝，隨意答我。聚落主！譬如有三種田：有一種田沃壤肥澤，第二田中，第三田墾³薄；云何聚落主！彼田主先於何田，耕治、下種？」

聚落主言：「瞿曇！於最沃壤肥澤者，先耕下種。」

「聚落主！復於何田次耕下種？」

聚落主言：「瞿曇！當於中田，次耕下種。」

佛告聚落主：「復於何田次耕下種？」

聚落主言：「當於最下墾薄之田，次耕下種。」

佛告聚落主：「何故如是？」

聚落主言：「不欲廢田存種而已。」

佛告聚落主：「我亦如是，如彼沃捷⁴肥澤田者，我諸比丘、比丘尼亦復如是；我常為彼演說正法，初、中、後善，善義、善味⁵，純一滿淨，梵行清白⁶，開示顯現。彼聞法已，

依於我舍、我洲、我覆、我蔭、我趣⁷，常以淨眼⁸觀我而住；作如是念：佛所說法，我悉受持，令我長夜以義饒益，安隱⁹樂住。聚落主！如彼中田者，我弟子優婆塞、優婆夷，亦復如是；我亦為彼演說正法：初、中、後善，善義、善味，純一滿淨，梵行清白，開發顯示；彼聞法已，依於我舍、我洲、我覆、我蔭、我趣，常以淨眼觀察我住；作如是念：世尊說法，我悉受持，令我長夜以義饒益，安隱樂住。聚落主！如彼田家最下田者，如是我為諸外道異學、尼犍子輩，亦為說法：初、中、後善，善義、善味，純一滿淨，梵行清白，開示顯現。然於彼等少聞法者，亦為其說；多聞法者，亦為其說。然其彼眾，於我善說法中得一句法，知其義者，亦復長夜以義饒益，安隱樂住。」

時，聚落主白佛：「甚奇！世尊善說如是三種田譬。」

佛告聚落主：「汝聽我更說譬類。譬如士夫¹⁰有三水器，不穿、不壞，亦不津漏¹¹；第二器不穿、不壞，而有津漏；第三器者，穿、壞、津漏。云何聚落主！彼士夫三種器中，常持淨水，著何等器中？」

聚落主言：「瞿曇！當以不穿、不壞、不津漏者，先以盛水。」

佛告聚落主：「次復應以何器盛水？」

聚落主言：「瞿曇！當持彼器不穿、不壞，而津漏者，次以盛水。」

佛告聚落主：「彼器滿已，復以何器為後盛水？」

聚落主言：「以穿、壞、津漏之器，最後盛水。所以者何？須臾之間，供小用故。」

佛告聚落主：「如彼士夫，不穿、不壞、不津漏器，諸弟子比丘、比丘尼，亦復如是；我常為彼演說正法，乃至長夜以義饒益，安隱樂住。如第二器，不穿、不壞而津漏者，我諸弟子優婆塞、優婆夷，亦復如是；我常為彼演說正法，乃至長夜以義饒益，安隱樂住。如第三器穿、壞、津漏者，外道異學、諸尼犍輩，亦復如是；我亦為彼演說正法：初、中、後善，善義、善味，純一滿淨，梵行清白、開示顯現。多亦為說，少亦為說，彼若於我說一句法知其義者，亦得長夜安隱樂住。」

時，刀師氏聚落主，聞佛所說，心大恐怖，身毛皆豎，前禮佛足：「悔過，世尊！如愚、如癡、不善、不辯¹²，於世尊所，不諦真實，虛偽妄說。」

聞佛所說，歡喜隨喜，禮足而去。（《雜阿含》915經，大正2, 230c）

■ 釋義

本經選自「聚落主相應」。內容

記載外道尼犍子要他的弟子刀師氏聚落主，以蒺藜論（令人無從置答之疑難問題）向佛陀問難，意圖難倒佛陀。佛陀以二個譬喻來回答，令聚落主折服不已，並向佛懺悔。

尼犍子教刀師氏去問佛陀：「瞿曇！不常想安撫勸慰一切眾生嗎？」如果回答：「不常！」那你就對他說：「瞿曇！這與世間愚痴凡夫有什麼不同？」如果回答：「常！」你就再問他：「如果常想安撫勸慰一切眾生，為什麼？有時只為一種人說法，有時又不為另一種人說法呢？」作這樣的問難，就是所謂的蒺藜論。」

刀師氏聽師父的話後，前往佛陀居住的園林，以相同的話問難佛陀。佛陀聽了之後，舉「三種田」的譬喻對聚落主說明，反問刀師氏：「如果有三種田，分別為第一種田土壤肥沃潤澤，第二是中等、第三種田貧瘠多石。如果你是地主，請問你會從那一種田先耕種？」答：「從第一種田。」再問：「接著呢？」答：「第二種田。」問：「再接著呢？」答：「第三種田。」「為什麼呢？」「不想使田荒廢，保存種子而已。」

佛陀告訴聚落主：「我也是這樣，隨我出家的比丘、比丘尼就像那肥沃潤澤的良田；在家弟子優婆塞、優婆夷，就如第二種田，我常為他們演說善法，他們也以我為依歸，以具

有觀見真理，無障礙、疑惑的法眼來觀察諸法，並且受持，而得到利益，身心安隱樂住。至於最下田，就像諸外道異學、尼犍子輩，我也常為他們開示正法。不論少聞或多聞法的人，都會為他們演說正法。如果這些人能從我說的善法中得到一句話，了解其中的法義，也同樣能得到大利益，身心安隱樂住。」

佛陀為了使聚落主能更明瞭，再為他舉了一個水瓶譬喻作說明。

聚落主聽了佛陀的開示後，非常震驚、恐懼，立刻向佛陀懺悔自己的愚昧與不辨事實，並歡喜讚歎、頂禮佛陀而離去。

本經中尼犍子主要以「常欲安慰一切眾生」來問難佛陀，既然是「一切眾生」，為什麼為某些人說法，而不為某些人說法呢？佛陀舉了兩個非常生活化的譬喻來說明。

實際上，佛陀在教化「一切眾生」時，常依眾生得度因緣的不同而應機說教，聽者即使能受持一句話，所得到的利益也是相同的。所以佛陀對眾生是慈憫一切的，只要自身能於佛法中真實踐行，都能得身心的安穩與自在。

■ 註釋

1.聚落主：即今人所說的村長。（黃

家樹《雜阿含經導讀》，p.447）。

2. 蒺藜論：巴利文 ubhatokoika pāṇha

（雙頭問）不得嚥下亦不得吐出。意指無從置答之疑難問題。如向人發難問，使其不得語，亦不得不語，則稱此難題為蒺藜論。（楊郁文《阿含要略》，p.100）。

3. 瘠：貧瘠多石的土地。大正藏校勘欄中，瘠作瘠，土質礫薄。（周何主編《國語活用辭典》，p.415）。

4. 捷：此字應為「壤」的誤植。

5. 善義、善味：巴利文 sāttham savyañjanam（有義有文），指有甚深意義，而以淺顯文句說示。（楊郁文《阿含要略》，p.101）。

6. 純一滿淨，梵行清白：具足清淨、清白、圓滿梵行之相。

7. 依於我舍、我洲、我覆、我蔭、我趣：

①南傳相應部作：Ete hi gāmaṇi maṇḍipā maṇḍeṇā maṇḍāṇā maṇḍaraṇā viharanti（彼等以余為洲、余為窟、余為庇護所、余為歸依所而過日。）（楊郁文《阿含要略》，p.101）。

②黃家樹所著《雜阿含經導讀》一書提到：經中說「依於自洲」、「自洲」或作「自燈」，都是以自己為依憑的意思。

8. 淨眼：即法眼淨，梵語 dharmacakṣu-viśuddha。指具有觀見真理等諸法而無障礙、疑惑之眼。

又作淨法眼、清淨法眼。（《佛光大辭典》，p.3388）。

9. 安隱：同安穩，即安樂而平穩無事之意。若達到不為任何煩惱所惑之境地，而身安心穩，猶如涅槃般之寂靜無為，五濁不障者，亦稱為安穩。（《佛光大辭典》，p.2410）。

10. 士夫：士，泛指成年人。夫，成年男子之稱。（《國語活用辭典》，p.423）。

11. 津漏：津，汁液；漏，液體自孔或縫中流出或滲入。津漏：汁液自孔或縫中流出。

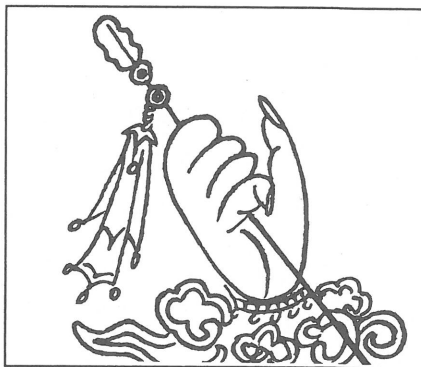
12. 辯：判別，通「辨」。（周何主編《國語活用辭典》，p.1744）。

■ 問題討論

1. 尼捷子教刀師氏聚落主問難的方法為何？

2. 佛陀舉了兩個譬喻回應刀師氏聚落主的問難，請問譬喻的意涵為何？

3. 佛陀真的不為某種人說法嗎？其抉擇的原則為何？



在梵音中修行——梵唄教學設計

香光尼眾佛學院教師 見享法師

伽耶山 交輝

昔時靈山聖眾雲集，
佛陀一音說法，眾人歡喜得解；
今日佛法傳習，
將在伽耶山光光相應。

在僧伽教育中，「梵唄」為必修的基礎課程，
藉由宗教儀軌與唱誦，複習修行道願，長養宗教情操。
祈願在佛法傳承之處，梵音能宣唱不息、利樂有情。

■ 前言

《觀世音菩薩普門品》中有句經文：「梵音海潮音，勝彼世間音」，這是後人讚歎佛教梵唄時的常用語。「梵唄」是一種清淨的聲音，具有讚歎佛德、宣唱佛法及收攝身口意三業的功用。

梵唄傳入中國的起源有多種說法，其中最著名的是：「曹魏時代陳思王曹植嘗遊魚山，聞空中有一種梵響，……乃摹其音節，寫為梵唄，撰文制音，傳為後式。」（註一）相傳這天上傳來的音聲，落實到人間，成為中國佛教梵唱曲樂的特色，而後僧人更將梵唄的功能，落實到內修與外弘兩大部分。

在培育僧人的苗圃——佛學院中，從一天的作息：起板板響、晨叩、早課、過堂用齋、晚課、施食到安板的暮叩，都可以看到梵唄儀軌貫串其中。儀軌是僧人共修生活秩序、紀律的展現，而梵唄則是儀式中法義的宣唱，藉以複習每日的修行道念，長養宗教情操。另外，在僧人與大社會的互動關係上，法會中所舉行的梵唄法事，能讓信施檀那接受佛法的滋潤，具有淨化社會，安頓心靈的功效。因此，僧人在接受僧伽教育的過程中，「梵唄」自然成為必修的基礎課程。

在傳統的寺院中，「梵唄」的學習主要是以口口相傳的方式，由老一輩一次又一次反覆的示範，後學跟著演練熏習。然而，當這些儀軌、唱念、法器打法要正式納入佛學院課程，傳遞給一群來自不同道場、熏習程度不一的初出家僧人時，便需設計一套完整的教學課程。且學生在佛學院中，有各方面的學習，因此，如何在每週短短二小時的上課時間中，提供理論、方法，並藉由輔助教材（如梵唄教學錄音帶）幫助學生，這是授課者必須設想的。

在正式上課前，授課者須對學生的學習情況有概括的了解，以便規劃課程。課程進行之初，先引導學生暫時放下常住的梵唄儀軌，安心學習學院梵唄，使大眾共修得以和諧一致。此方面的引導及觀念提供，授課者必須相當用心去體會學生的適應情況。

僧人於「梵唄」領域，在入眾到領眾的學習過程中，如背誦、起腔、執法器的威儀、了解板眼原則等，各有其學習的次第，必須漸次引導及提供演練機會。

此外，現代年輕僧人所接觸的知識層面比過去廣，學習需求也比過去高，因此授課者在課程中，除了「術」的傳遞，如指導法器、唱誦等之外，在情意方面，則需藉由祖師、大德們的開示或授課者自身經驗的分享，來加強觀念的傳承，提昇宗教情操。

以下將針對佛學院的梵唄課程做簡單的介紹，讓大家能進一步了解學生於學習中所接受的訓練過程，這不僅是佛教文化傳承的展現，也是僧人在行門領眾能力與內涵養成的記實。

■ 課程規劃及實施概況

在學院的安排中，有關梵唄的學習課程，可分「早晚課誦」及「弘護實習法事」兩大部分。「早晚課誦」是學習學院的早晚課誦儀軌、唱念及法器打法。「弘護實習法事」則是配合學院「弘護門」課程，教導學生參與法會的法事。學生在這兩部分的學習，從奠定基礎到能領眾的訓練過程，融攝在五年的學院生活中。

在課程的安排部分：藏一、藏二於學期中有安排固定的梵唄課程，時間為每週一次；一次二小時。課程的規劃依年級分「梵唄一」、「梵唄二」。「梵唄一」的課程重點以早晚課誦為主，「梵唄二」除加強早晚課誦法器外，並加入弘護法事的基礎課程。

學生接受了兩年的梵唄課程後，從藏三開始，在弘護門的課程規劃中，則加入法事梵唄的學習，於每年弘護實習前，由學院及實習單位安排法事集訓課程，由高年級學生負責規劃行程，學院師長及實習單位的執事僧為指導老師，複習弘護實習的法會法事。

以下就五年課程，學生學習梵唄的次第及觀念之建立，列表如下：

年級 目標		內容	早晚課誦	弘護法事	弘護法事 種類
三 藏 部	藏一	學會二堂課誦的唱念及法器		奠定唱念及法器基礎	1. 菩提系列 念佛會
	藏二	熟習兩堂課誦的唱念及法器			2. 浴佛法會
	藏三	帶動兩堂課誦唱念	熟習唱念及法器		法華法會
專修部 兩年		指導課誦、唱念、威儀、法器	能規劃法事、指導後學		
藏一 ↓ 專二		建 立 觀 念	體會課誦與修行的關係： 1. 憶念佛德、報檀那恩。 2. 收攝身心、行止如儀。 3. 養意志力，發菩提心。 4. 於共修中，廣修供養， 長養領眾能力。	體會法會共修與大社會的 關係： 1. 宣唱佛法、廣修供養。 2. 安頓人心、饒益有情。 3. 處眾無畏，長養恢弘 的氣勢。	
			僧格訓練：入眾→領眾		

■ 課程簡介

〔課程性質〕

本篇主要是依學院藏一梵唄課為例，概介課程設計。

藏一梵唄為基礎課程，由了解梵唄的起源、叢林五堂功課開始，奠定早晚課誦威儀、唱念、法器打法的基礎，使學生能藉由課程的安排，於早晚課共修中學習入眾，並能體會梵唄與修行的關係。

〔教學總目標〕

(一) 了解梵唄傳承的源流及功能。



- (二) 了解五堂功課的意義及重要性。
- (三) 能熟背兩堂課誦及各項法器板眼。
- (四) 能在課誦中隨眾唱念並調整自己的唱念法。
- (五) 認識兩堂課誦法器、板眼、唱韻並能歸納原則。
- (六) 能獨立兩堂課誦之唱念及法器。
- (七) 能獨立唱念基本課誦的大、小讚。
- (八) 能了解小型共修法事意義、內容、唱念、法器原則。
- (九) 能承擔小型共修法事。
- (十) 能體會梵唄與修行的關係。

〔課程單元及學習目標〕

配合以上教學總目標，教學內容以單元主題方式進行，以下提供整學年的課程單元及教學目標。

課程主題	教學目標	時數
課前基礎	1. 認識全年課程。 2. 訂定本學期自我學習目標。 3. 訂定熟背兩堂課誦的進度。	1
第一單元 梵唄傳承的源流及功能	1. 能了解梵唄的傳承、源流。 2. 認識佛學院梵唄的傳承、源流。 3. 引發願意學習學院梵唄（不同常住唱韻）的動力；使共修能唱韻和諧，板眼、儀軌一致。	2
第二單元 五堂功課的意義及重要性	1. 能知道何謂「五堂功課」。 2. 了解五堂功課的意義及重要性。	1
第三單元 腹式呼吸的理論與練習	1. 能了解腹式呼吸的理論。 2. 能感覺腹式呼吸的位置。 3. 練習腹式呼吸發音的方法（每次上課前）。	2
第四單元 懺悔偈、回向偈	1. 能分辨懺悔偈、回向偈的唱韻轉折。 2. 能獨立唱念。	2



課程主題	教學目標	時數
第五單元 兩堂課誦法器 ——木魚	1.能了解木魚在法器中的角色、功能。 2.能歸納大、小木魚的打法、板眼原則。 3.能熟背板眼並獨立打木魚。	2
第六單元 章馱讚、伽藍讚	1.能了解六句讚類的基本唱韻。 2.能掌握七星板眼的變化。 3.能獨立唱念。	2
第七單元 兩堂課誦法器 ——寶鐘鼓	1.能了解寶鐘鼓在法器中的角色、功能。 2.了解寶鐘鼓的板眼原則。 3.能熟背板眼並獨立打寶鐘鼓。	4
第八單元 晚課蒙山施食儀軌	1.能了解蒙山施食儀軌的緣起、內容、意義。 2.能了解施食的意義、種類、對象、心態。 3.學會蒙山施食儀軌的作法。	2
第九單元 叩鐘偈	1.能清楚唱叩鐘偈日的早晚鐘、鼓、板接法。 2.了解叩鐘偈內容的意義。 3.學會唱叩鐘偈。	2
第十單元 兩堂課誦法器 ——維那	1.清楚維那的角色功能。 2.知道如何當維那： (1)執法器的威儀、心態。 (2)能歸納磬位原則、熟背磬位。 (3)能學會起腔、接腔、送腔、收腔。	4
第十一單元 過堂儀軌 ——維那	1.能了解過堂法事的意義。 2.能清楚過堂法事的結構、唱念、法器打法。 3.學會當過堂維那。	2
第十二單元 三皈依 ——維那、木魚、 寶鐘鼓、施食	1.了解三皈依法事的銜接原則。 2.清楚各項法器的板眼打法。 3.施食的作法（有別於全堂課誦的作法）。	2

課程主題	教學目標	時數
第十三單元 讚類：爐香讚	1. 了解爐香讚的唱念時節。 2. 了解各項法器的板眼原則。 3. 能獨立唱念爐香讚。	2
第十四單元 大懺悔文寶鐘鼓 打法	1. 了解大懺悔文的源起及意義。 2. 了解大懺悔文中各項法器的功能、打法原則。 3. 學會打寶鐘鼓。	2
第十五單元 拜願—— 維那、木魚、 寶鐘鼓	1. 能體會拜願的意義。 2. 能了解法事內容的安排原則。 3. 能了解法事中各項法器的板眼。 4. 能獨立唱念。	4
第十六單元 讚類：寶鼎讚	1. 了解寶鼎讚的唱念時節。 2. 了解各項法器的板眼原則。 3. 能獨立唱念寶鼎讚。	4
第十七單元 念佛會共修	1. 清楚念佛會的法事程序。 2. 認識各項法器的角色、功能、板眼原則。 3. 思考念佛會共修對僧俗的教育意義。	2

說明：

- (一) 在課前訂立熟背兩堂課誦的進度，是為奠立學生學習唱念及法器的基礎，因唯有熟背課誦，唱念時，才能融入其中，並掌握正確板眼的位置。
- (二) 在「梵唄傳承的源流介紹」及「五堂功課的意義與重要性」單元，偏重情意的引導。透過介紹，輔以祖師大德的開示，激發學生對佛教宗教儀式的傳承使命，並重視五堂功課為僧人每日修學的基礎。
- (三) 第三單元「腹式呼吸的理論與練習」，此課程是希望透過音樂界已整理出的呼吸及發聲技巧，讓長期課誦的僧人能保護喉嚨、不傷聲帶，並藉由正確的發聲方式，唱出圓厚、莊嚴的音聲。
- (四) 兩堂課誦法器的學習在課程進度中佔了將近二分之一的份量。其重點是維那、木魚、寶鐘鼓及蒙山施食儀。在一般道場，「維那」是由戒臘長或唱念方面能領眾者擔任。而學院早晚課誦法器的安排，則是讓

每位學生都能輪流擔任每一項法器，養具領眾的承擔能力。

(五) 除了學習兩堂課誦的法事、儀軌之外，其他平常例行的節日，如初一、十五的上供法事、誦戒日、菩提系列的共修念佛會等，所需進行的法事、儀軌，也都排入課程中。

(六) 以上每個單元的上課進度，會隨著學生的學習情況有所調整。透過課程，希望每位學生都能獨立承擔法事，並能於共修中培養自己的修行道糧、堅定修行意志。

〔參考教材〕

主要是以佛學院歷年來的教案為主，並因應每個單元課程的內容需要，參考與「梵唄」有關的著作論集或是祖師大德的開示錄。

〔教案介紹〕

以下擇第十單元「兩堂課誦法器——維那」單元為例，說明上課的流程及教學方法：

單元十：兩堂課誦法器——維那。上課時數：4 小時。

教學流程	教學法	時間
◎前方便：於上課前一週指定作業，題目為： 1. 注意早晚課誦維那「起腔」的轉折、速度、音階。 2. 搜集資料並分析維那的角色與功能：就佛世、中國古代、現代三大階段，了解其異同。	預習	
(一) 維那的角色、功能： 1. 主題探討：「維那」在「佛世、中國古代、現代」三大階段的角色功能之比較。 2. 進行方式：學生報告 → 授課者歸納總結 3. 建立觀念：從前在叢林裡，「維那」多半由戒臘長、威儀、品德、唱念兼具者擔任。今學院給予每個人平等學習的機會，應收攝身心，法器板眼無誤，以認真的音聲供養大眾。	討論	20 分鐘



教學流程	教學法	時間
(二) 如何當好維那： 1. 介紹所執的法器——大磬、引磬。 (1) 說明法器的角色、功能。 (2) 示範持槌、敲磬的威儀及方法。 (3) 實際演練：至大雄寶殿，請每位學生輪流練習拿、敲、放磬及單、雙手持引磬。	講解 ↓ 示範 ↓ 演練	30 分鐘
2. 起腔、接腔、送腔、收腔： (1) 說明「起腔、接腔、送腔、收腔」。 (2) 加強講說起腔的要點： ① 起腔的前準備： a. 養成習慣先深呼吸。 b. 清楚每一個起腔，勿起錯腔。 ② 起腔的音階及音韻： a. 調整起腔的音階，令大眾師好唱誦。 b. 咬字清楚，發音清晰。 c. 音聲渾厚、收攝。 ③ 起腔的速度及轉折： a. 起腔速度急緩影響唱念的快慢。 b. 音韻轉折時不花俏，不加上過多的裝飾音。 ④ 營造氣氛： 透過起腔的音韻，帶動課誦氣氛。		30 分鐘
(3) 示範起腔及練習： 依以上的要點，以「南無」為例做練習： 授課者示範 → 同學輪流起腔 → 授課者針對每位學生練習的情況做指導 3. 分析、練習早晚課誦各個起腔的速度、音階。 (1) 發補充講義「早晚課誦起腔的轉折、速度、音階」，將早晚課的每一個起腔分別列出，讓學生全面性了解各個起腔的異同。		50 分鐘



教學流程	教學法	時間
(2)針對每一個「起腔」的速度、音階： 詢問學生於課誦中的感覺 → 授課者示範起腔 → 學生輪流練習 → 授課者對練習情況個別指導。 4.磬位原則： (1)分析解說：針對早晚課誦的內容，一一分析每一段程序的大、小磬位。 (2)練習敲大磬及引磬處： ① 禮佛儀軌：練習共修前三拜法器的互接法。 ② 練習早課：上來現前清淨眾……六、四字佛號、四生九有、三皈依、善女天咒、韋馱讚。 ③ 練習晚課：讚佛偈……六、四字佛號、蒙山施食、是日已過、三皈依、伽藍讚。 5.當維那的心態： (1)初學習維那者，於正式打法器前，應事先與木魚、寶鐘鼓等法器練習，如此在法事銜接上才能順暢、無誤。 (2)發願以自己的音聲，在共修中引發大眾的宗教情操，並以此向諸佛菩薩呈獻最虔誠的供養。 (3)當上場執法器時，加強自己的信念。如：「我是世尊使、處眾無所畏」，發願在自己的身上，把法傳承下去，並展現行者的風範。	講說	100 分鐘
(三)作業：依上課的進度，指定作業。 1.第一次課後作業：用錄音的方式，二人一組練習起腔、接腔，內容以早晚課的起腔為主。 2.第二次課後作業：背早、晚課的磬位，下週小考。		10 分鐘

〔學習評量〕

經過一學期的課程，在學期將結束前，如何評量學生的學習成果，讓學生了解自我的學習情況？有關本課程的學習評量，內容包括：

（一）個人學習目標的檢核

在學期初第一週上課時，介紹教學目標、授課大綱及進度後，請學生訂定個人學習目標，此是授課者在課程中，關照學生或是安排學生上殿執法器的參考，也是學期末學生自我檢核的依據。

（二）課後作業及小考

每週課後，授課者會針對上課內容，指定作業讓學生複習所學，於課後練習。在作業的驗收方法上，可安排現場小考或是交錄音帶。將唱念用錄音的方式交給授課者，此方法能讓授課者清楚學生的學習情況，也可讓學生了解自己的唱韻。

（三）上殿執法器

課堂的學習是希望養具學生上殿執法器的能力，每週二小時的課程僅能針對理論、技巧，做簡短的示範說明及練習。如何安排學生在早晚課誦時，有實際上殿執法器的學習機會，是相當重要的課題。

目前的做法，是由授課者針對學生的學習情況，為每位學生訂定學習次第，如先打木魚，再學寶鐘鼓。授課者在參與課誦後，會給予學生回應、指導。此外，當授課者因地緣關係，無法到學院與學生一同課誦，了解學生的學習情況時，便需與學院的育導長及指導法器的高年級學生有密切的聯繫，並請其將學生的學習情況，適時提供給授課者，以利於課堂中強調觀念或加強練習。

（四）期末實務考

期末安排實務考試，內容乃針對一學期以來的課程進度，讓學生能再加強複習，授課者針對學生的考試情況一一回應，讓學生能了解未來可再加強練習的重點。

（五）學習與教學評鑑

於期末課程結束後，授課者會針對期初的教學目標設計評鑑表，請學生填寫。評鑑表的內容可分為教學目標、個人學習及參與分享三大部分，透過此評鑑表，能了解學生對課程及授課者的適應情況，也能讓授課者了解學生的學習狀況，作為課程改善的依據。

（六）成績評估

學生學習成績的計算如下：課後作業、小考 20%，背課誦 20%，期末考 25%，上殿執法器 25%，自我學習目標檢核 10%。

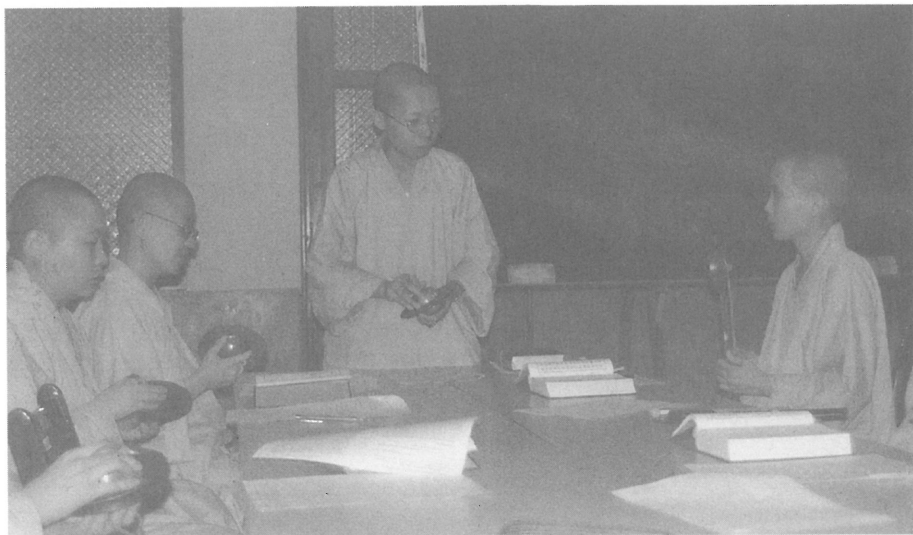
■ 結語

教育是百年大業，今日培育幼苗，百年後成為能庇蔭眾生的大樹，這過程需要耐心的灌溉與照顧，而佛法說「一佛出世、千佛護持」，這句話更不斷勉勵自己傳續佛法的慧命。猶記得剛出家學習梵唄唱念時，於課堂上或殿堂中每每需要不斷加強心力，才能讓自己處眾無畏，勇於以音聲供養大眾。而當年授課法師於課堂上一遍又一遍的示範解說，指導法器的學長放下繁重的學業耐心陪伴……。這一幕幕的情境，眾人的護持成就，都是促使自己能將所學分享其他法師的因緣。滴水之恩，湧泉以報，能以自己過去的受教經驗，加入僧教育的行列是一份榮幸，能在僧團中擔任梵唄指導者，更是任重道遠。

本單元的內容是筆者幾年來於佛學院教學經驗的整理，也藉此回顧個人的學習，若有不足或令教學有所增益之處，敬請各方大德不吝賜教。衷心祈願梵音得以宣唱不息、利樂有情！

註釋：

註一：參見佛教編譯館編輯《佛教的儀軌制度》（臺北，佛教出版社，1986年11月初版）p.82。



◎在僧伽教育中，「梵唄」是必修的基礎課程。

90年菁松獎徵文

菩提道上，點滴都是生命中珍貴的因緣，

唯有您能在時刻覺知中，捕捉生命傾注當下的雕痕。

竭誠歡迎您踴躍分享！

對象

香光尼眾佛學院在校生及校友。

內容格式

第一類：舉凡教制、教理、教史探究的發現或建議等，字數三千至一萬字。

第二類：生活偶拾、讀書雜感等，題目自訂，字數八百至三千字。

(以上稿件請用電腦打字，列印於A4白紙與磁片一併交寄。)

獎項

第一類：第一名：8000元。第二名：6000元。第三名：4000元。

第二類：第一名：3000元。第二名：2000元。第三名：1500元。佳作：1000元。

收件日期

即日起至90年7月20日止，逾期恕不受理。

注意事項

一、請勿一稿數投。

二、本刊對來稿有刪修權。

三、入選與否，均不退稿（請自行保留底稿）。

四、凡入選稿件，版權屬本刊所有，並得擇優發表於本刊。

五、來稿請附出家法名(及發表時之筆名)、通訊地址、電話或e-mail。

來稿請寄

604 嘉義縣竹崎鄉內埔村溪州49之1號 香光尼眾佛學院教務處 收

並於信封註明：徵文比賽。



月映千江

無論陰晴圓缺，
我只給一輪明月，
這是我們走過的點滴，
亦是映現心中的那輪明月……

修行的壇城

釋證真

「執事是修行的壇城」，我對這句話是肯定的，因為從執事中可以學習如何把佛法融入生活。除了在執作技能及人際相處共事，是一種學習外，從執作的過程，更能學習關照自己的起心動念。

這學期與以往執作最大的不同，在於上學年是處於被動的角色，有學長帶領我們，彼此能合作將執事承擔起來就好了。事隔一年，人事變動，學長離開輪執組，執作中我們必須帶領藏一的新生，角色由被動轉變成主動，相對地，我們的責任也有所改變。許多事情，總要走過、經歷過才知道，正如「因為走過，所以懂得；因為懂得，所以慈悲。」走過這一遭，才體會前人的苦心與用心；走過這一遭，使我看到在不同的因緣裡，就必須有不同的應對方式。尤其人與

人之間的相處，慈悲與寬容是很重要的。凡事反觀自己，是否以善心為出發點，若是善的，我問心無愧；若非，理當改之。然而在面對別人的不友善時，同理心、包容心是很重要的，得理時須饒人，可以理直但並非氣壯，說話的口氣必須委婉善誘，使對方聽得進去，而非只是把話說了。這是在這一學期的執作過程中最大的感觸。

修行過程中，我經常利用執作來磨鍊自己的心智。有時，在逆增上緣中，我改變了自己的習氣，使得修道中更能趨向增上；而原本不夠寬厚的心、不樂助人的心，漸漸地趨向於圓融，期使彼此能夠增上，而非獨善其身。執作過程中，能感受到自己的成長，雖然成長必須付出代價，但我依然選擇成長。因為修道總是要一直不斷地往前，去突破各種不同的難關，每過一關就會有更深一層的體會，這種體會是累積修道的資糧。

執作是修行的壇城，是印證佛

法的地方。理解佛法固然重要，但實踐佛法更是必然與重要。生活中若不能與佛法相扣，就無法體證佛法真義，佛法就只是佛陀所宣說的教法，自己很難有深切的體悟。因為實際走過了，必會留下深刻的印象。佛法必須不斷地實踐，而實踐就是從日常生活中做起。執作，就是日常生活的一部分，善用它來鍛鍊我們的心智，慢慢地累積自己在菩提道上的資糧。

大紅法車

釋自詮

此番前去香光寺弘護實習，實習的組別是香積組的知庫。法會籌備期間，除了平時大寮運作外，就是籌措各部法會用品。茶桶不夠，要借；螢光指揮棒沒有，要借；浴佛花園的收音機沒有，要買，就是香積組本身的油鹽醬醋、蔬果米麵等，都要負責清點與購買。我的個性原本就邋邋慣了，做事少有仔細的一面，這次不只管東西，還要負責錢財的出納，領知庫一職還真是一大挑戰！

另外，最常做的就是開著大紅車裡裡外外跑。有時跑多了，覺得疲累了，回頭望一下後座的紅蘿蔔、苦瓜、豆芽菜，不禁問自己：「我出家是來當載菜的司機嗎？」

喔！不不，就像我們每天禪坐課誦，同時也需要吃飯上廁所一樣。現在要度化眾生，在法器敲起，法事開始之前，整場法會早在知客開啓大門，招呼來山信眾時就已經開始了。信眾除了參加共修，也要吃東西、上廁所，那就要有人備齋食、掃廁所，這些工作與大殿內執法器、披讀文疏一樣重要，一樣都是成就法會的因緣。我所載的已不是世間的紅蘿蔔、豆芽菜，而是出世間的，成就法樂的紅蘿蔔、豆芽菜。

這部大紅車，往返於香光寺與嘉義市區間，來回在喧擾的世間與清淨的出世間，而我所做的事，就是將這些世間的一切，在我們的努力下，讓它能夠幫助眾生脫離苦惱的此岸，達向清淨的彼岸。車子跑得越發地輕快了，這輛法車（ㄣㄣ），荷著我們弘護的願望，ㄅㄅㄅㄅ地不停地往前開去。



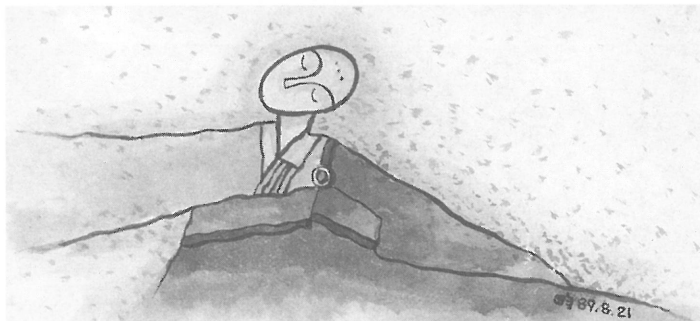
走入人群

釋圓昕

每次回到精舍參與法華弘護，內心總會生起無限的感動與省思。

從整個法會籌備直到圓滿的過程，常令人感動的是——信眾的發心以及對三寶的恭敬。為共成法華盛筵，大家無所求、默默地布施自己的時間、體力、心力與金錢。從他們的身影裡，我見到一尊尊的菩薩，如同《法華經》中從地湧出的菩薩般，各各都是為護持法華道場而來。或許是因久遠前曾有的誓願，而成就今日這段殊勝的法緣吧！大家為法而來，因佛法讓我們的生命有所依託，也充實了我們內在心靈的資糧。然而面對信眾對法的渴求，身為宗教師的我，所能給予的回饋與幫助有多少呢？

弘護活動，讓我們從佛學院的修學進入另一更大的社會團體，從人煙罕至的山林生活走入廣大的人群裡。從中深刻地瞭解到，所謂人間疾苦事，是何其百樣啊！也深感肩負重擔的責任，「菩薩當為眾生



廣修一切法門」，以此提勉自己，在修學的道路上不斷地精進、努力。

但用其心

釋見琮

還記得行者期的督導，曾說過一句話：「走過的路，一定功不唐捐的。」此次法會深刻體會到佛法所說的緣起法，只要用心，佛菩薩絕不會辜負苦心人！

原本以為自己一向不善言辭，再怎麼學也沒用，但此次所承擔的執事，幾乎都要靠言語來成就。譬如在弘化堂接引信眾時，就是要靠說話來傳達法會的意義，表達對人的關懷。又如帶領負責皈依的培福居士，為了讓他們在做事當中也能體會佛法，身心與佛法相應，在短時間的共事中，只能透過行前會的種種說明及介紹來傳遞。

另一印象深刻的經驗是學習開示，這更需透過說話來傳達佛法的精神與意義。雖然不知道實際的成果會如何，但值得高興的是發覺自己進步了，因為至少不再害怕人群，害怕說話，能以輕鬆的態度面對。嘗試分析自己能自我肯定，不再有挫折感的原因，除了自己用心準備外，還要感謝精舍法師們的指導。此次的經驗讓自己學習到，不要擔心不會，只要認真投入、虛心請教，一切都會有希望的！

神話故事中的啟示

釋常在

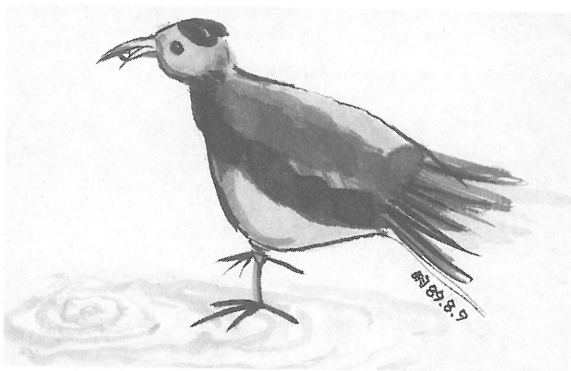
我很喜歡看神話故事書，也喜歡聽一些神奇鬼怪的故事。記得小時候在緬甸的寺院，常請寺中的老師父、年老的居士講故事給我們這一群少不更事的沙彌尼聽，有時他們沒有新的故事可講，只好把已講過的重述幾遍，中間再稍做改編，雖已聽過，但仍聽得津津有味。等到自己長大了，懂得找書來讀，偶爾也會說給大家聽。

雖然喜歡看故事書，卻未曾思考故事中的含義，更不用說體會到什麼！就只是單純地把它當作消遣罷了。所以，故事書雖然看得不少，但對書中人物的性格，象徵的意義，就不記得那麼清楚。

這次在課堂上聽老師分析後，發現與以往閱讀的滋味完全不一樣，如夸父追日、精衛填海這兩篇，使我聯想到我們的煩惱習性和菩薩的大願力。夸父生於幽冥世界，得不到光明照耀，爲了追求光明的欲望，循著太陽一直追。或許旁人看了會取笑他在做傻事，夸父卻不在乎外在的言語，靠著堅定的毅力，仍追求到底；或許這有些自不量力，但追日的精神是值得讚歎的。他不斷地向前，絲毫無間斷，直到最後倒下爲止，這樣尋求光明的毅力，

非一般人所能做到的。

精衛是隻了不起的小鳥，牠以那小小的身軀，叼銜小小的木石，要去填平浩瀚無際的大海，令人難以想像，這樣地銜石填海怎可能辦到呢？精衛也許清楚，這是不容易達成的，但牠仍然照著自己的願望去做。猶如經中常說的菩薩行化人間的悲願，不管眾生的根性如何，縱使難調難伏，也要實踐自己的願。只要所發的願心是利人利己，能使人向上，相信只要不退初心，願終能達成，因願力有著不可思議的功德！



梵音初唱

芥子

記得第一次參加佛寺共修的早晚課，完全不知道大眾在唱誦些什麼，又不好意思開口問人，只好跟著大眾一起禮拜，就這樣迷迷糊糊地渡過了一星期。雖然後來了解課誦的內容，但總提不起好樂的心。

課誦對我而言，是不甚喜歡的，因此常讓自己在昏沈中度過大部份的時間。

進入學院後，在梵唄的課程中，學習到不光只是唱誦技巧，還了解到五堂功課的意義，及對修道的重要性。有了這層的認識後，漸由出食、叩鐘、供養、回向等儀式，感受到其中所蘊藏的無限慈悲。

體會課誦的殊勝功德是最近的事。在每天的課誦中，藉由讚誦佛菩薩的功德，祈願自己能學習佛的圓滿；不斷地懺悔業障，祈願自己能淨化心念；不斷地回向，祈願眾生能速離生死輪迴，不受後有。每

天就只有二次的機會，自己怎能輕易地任其流失！

現在早晚課誦對我而言，不再只是一個宗教儀式，而是能淨化內心的時間。每天一早就能接受佛法的滋養，直至止靜前，再做一天的省思。

在長期的大眾共修中，確實能增長、提昇對宗教生活的感覺。有了這層的體認，自己不再對五堂功課產生不耐煩的感受，並努力讓自己專注於當下，用心大聲的唱誦，期望以音聲來自我收攝並供養大眾，若有一分的功德、法喜，我願回向給一切眾生，分享我的法喜。

《遊行經》「四大教法」讀後感

釋見據

■ 經文

佛告諸比丘：「當與汝等說四大教法，諦聽！諦聽！善思念之。」諸比丘言：「唯然！世尊！願樂欲聞。」「何謂為四？若有比丘作如是言：諸賢！我於彼村、彼城、彼國躬從佛聞、躬受是教。從其聞者，不應不信亦不應毀，當於諸經推其虛實，依律依法究其本末；若其所言非經非律非法，當語彼言：佛不說此，汝謬受耶。所以然者，我依諸經依律依法，汝先所言與法相違。賢士！汝莫受持，莫為人說，當捐捨之。若其所言依經依律依法者，我依諸經依律依法，汝先所言與法相應。賢士！汝當受持，廣為人說，慎勿捐捨，此為第一大教法也。」（《長阿含·遊行經》，大正1, 17c, 後秦佛陀耶舍共竺佛念譯）

第一教法的於彼村、彼城、彼國「躬從佛聞、躬受是教」，其餘三大教法針對所聽聞的教法略有不同來源。第二是和合眾僧多聞耆舊、第三是眾多比

丘持法持律持律儀者、第四是一比丘持法持律持律儀者，而經文與第一教法完全相同，只有來源分成四種不同。

■ 心得

所謂四大教法，並不是有四種不同的教法內容，而是所聽聞的教法可能來自四個來源：佛陀、僧團中的長老、眾比丘、某一比丘。對於這些來源都必須回歸到經、律、法上檢證，是否可依止、受持。因此，從四大教法的抉擇原則來看，它應該屬於四依法中的第一個「依法不依人」。

關於四大教法的宣說，其中顯示佛法智信的一面，因為無論面對教主說、長老大德說、眾人說、某個有修持的人說，讓我深刻體會到「法」才是我們修學的最高指引。理由有三：

（一）恭敬善知識是因為尊重法

修道過程中，善知識的引領非常重要，所謂「佛法無人講，雖知不能解」。這個引領，是因為前人走過的經驗，我們站在前人的肩上，可以減少摸索的障礙與盲點。透過引導與指示，自然可以看得清楚、看得遠，但看僅管看，知僅管知，出世間法終究非一般情識可以量度。「第一教法於彼村、彼城、彼國躬從佛聞、躬受是教。」善知識可以教導我們清涼解脫的法，經典說親近善知識便是「滿梵行」，故對於善知識的尊重與恭敬，是來自於對法的尊重與恭敬。

（二）一切都回歸到法

所謂「自皈依，法皈依，莫異皈依」，這正是佛陀不斷地教誡。世間有許多「以盲引盲」的遺憾，求法者尚未進入聖證境界，在追求知識階段時，切忌偶像的崇拜及聖言的絕對服從，應理性地尋求真理。若遇師實不明，加上是非不辨，不僅一切努力將徒勞無功，甚至走入歧途，難以回首，因此，具足參法眼是不可少的。

（三）法——真理是經得起考驗的

縱使出自一人、多人、佛陀、僧團、出家人、在家人口中的教說，必須檢驗是否合於經、律、法。先從典籍——語言文字下手，既知合於經律法，便當受持；若不合符節，即棄捨之，當具足分辨的知見，不用懼怕自己出現的疑惑，廣聞闕疑，終是不足。除此，不能只依賴閱讀典籍，法——真理是經得起千錘百鍊的，透過自身的踐行、體驗，終將辨明何者是法——真理。學習過程中唯有做人謙虛，待人誠懇，掌握住「法」，即使處在眾說紛云的教界，「雖千萬人吾往矣！」



禪修瑣談

香光尼眾佛學院教師 見愷法師

任憑天上雲卷雲舒，
我只給個倒影，
不起一絲漣漪，
心中永遠是一潭淨水……

■ 禪修的目的、定位與方法

佛法不是哲學理論，是生命的課題；讀通三藏十二部並不是學佛的主要目的，而是藉著它們，了解身心的實相，做生命真正的主人。所以禪修的目的是什麼呢？禪修是藉一些方法調伏煩惱，安穩身心，解決生命根本問題。也就是藉禪修滌蕩貪欲、憎恚、怠惰、焦慮、不安、疑惑等心智方面的騷亂不淨，培育專注、清明的心智、寧靜的心境、慈悲的心懷等清淨品德，以期開顯洞見真相的智慧，用自己身心體證真理，解開無始纏縛。

禪修有兩條路徑：一種是發展專注力，使心保持在一個靜止的點上，而達到心一境性的禪定（止）。經中有許多方法可以達到淺深不同的禪定（四禪八定），此種方法不是佛教所特有的，例如：佛成正覺前曾在不同老師門下，習得最高層次的禪定，但佛陀發現禪定無法徹底

解脫。佛陀發現了另一種修習，名為毘婆舍那（觀），深刻的覺照萬物的本質，可看清無常、苦、無我的真相，斷盡所有煩惱，究竟解脫。這是佛教特有的修習法。

這兩種方法常調和使用，以達到禪修的最大效益。一般人的心是活躍不羈、擾動如狂象，一刻也无法安定。因此，先訓練心的安住，當心可以保持在一個境界上（止）時，再發展覺照力（觀），觀察生命、世間的真相。《心經》：「觀自在菩薩行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄」，觀自在菩薩何時可照見？如何照見？為什麼照見五蘊皆空，度一切苦厄？可以思惟、體會看看。

■ 關於帕奧禪修

戒、定、慧三無漏學是佛法總綱，此三無漏學可使凡夫成就聖位。覺音論師所著的《清淨道論》

即是以戒、定、慧三學爲大綱，以七清淨及十六觀智爲修學次第。緬甸帕奧禪師依據《清淨道論》指導禪修，還參考巴利聖典及阿毗達摩註釋書。所以禪修方法非常系統化，在修持次第及檢核步驟上很明確，每個階段應該產生的效應、現象、檢核，都有一定的標準。對於目前自己處在那個階段，看清那些實相，斷了那些煩惱，自己會很清礎。透過禪修，可把佛學的名相、理論，化爲生命的經驗。

帕奧禪師強調以戒爲定慧的基礎，保護禪修者的慧命。修習上，止觀並重，觀禪必須以止禪爲基礎，才能如實照見真實名色法的生滅、無常、苦、無我。止禪以安般念或四界差別觀爲入門下手處。關於禪修次第、內容、禪林情況，想進一步了解可參考《智慧之光》、《如實知見》等書。

平時我們禪修需要耐心的堅持，至少每天早晚一小時，讓心有沉潛、觀照的訓練。若平常觀息、觀受能平穩上路，進行安般念或四界差別觀的修習並不太難。

好好地研讀《清淨道論》的確對於修習有幫助，初期可跟著課程進度研讀，了解它在說甚麼，將內容章節作成結構表，方便閱讀、參

考、背誦。進一步可參考相關書籍，如《攝阿毗達摩義論》等做較深入的探討。熟悉修法的理論，當要修習時會較省時（尤其是修觀時）。如果平時沒搞懂，修法時，就須再花費時間研讀。此次禪修營有些學員常抱著書，埋頭苦讀、整理、背誦，白天時間不夠用，還須挑燈夜戰，忙到半夜。修行沒有速成的，耐心點點滴滴積聚資糧，因緣成熟自然水到渠成。

南傳佛教國家重視持午就如我們重視吃素，入境當隨俗。因晚上沒甚麼活動，睡得也早，類似我們的禪十期間持午，習慣了就好。如果身體真的受不了，可以喝點流質，或吃一種由奶油、麻油、糖、蜂蜜所熬成的膏，便可止饑了。持戒是個人的事，選擇適合自己的方式，畢竟身體健康，才有精力修行。但請勿大張旗鼓的在寮房煮食，如此壞了禪修規矩，也會招來譏嫌。

禪修時若遇到問題，會說英語可直接和禪師溝通，不懂也沒關係，有馬來西亞的僧尼幫忙翻譯，在修法上的指導沒有問題。懂英語，參學上有其方便之處，但語文不是短時間可學好的，只有看個人的因緣了。

進入禪堂後，依禪師所教的禪法(業處)用功，依所約定的小參時間報告禪修情況。雖修習同一法門，但每個人累世的波羅密、善根、因緣不同，進度也就不一樣，不要四處探詢，比較他人情況。有人二十天修畢學程，也有人坐了十年還沒上禪，要如何比？比較只有徒增煩惱而已，別人的成就和我沒關係，專心用功就好。在禪修的過程中，定力進進退退是很正常的事，勿因此而失去信心、耐心。

■ 禪修與執事、生活的關係

在南傳佛教國家，道場大部分的工作由淨人(居士)負責，僧眾本務是修行、教學指導。帕奧禪林也是如此，比丘輪流掃落葉，尼眾則輪流至廚房幫忙撿菜；其他的事大多由居士做。他們比較主張僧眾放下俗務，專心禪修一段時間，有些成就再弘化度眾。尤其在初修止禪時，要少事、少業、少方便，才容易上禪。北傳佛教比較強調在執事中培福、消業、增長福德智慧資糧。這兩者並不衝突，可依個人的因緣條件，調整修道過程中內修、外弘的比重。

止觀的熏修不只是在禪堂蒲團

上，也在平常的執作、生活中。全心專注的做好當下的事，對每個細節都能清楚掌握；走路、喝水等動作都能清楚觀照，這即是禪修的功夫。所以，行、住、坐、臥，語、默、動、靜皆是禪，只看您會不會用心而已。情緒來時，回到呼吸，回到感受，覺照自己身心的真實情況。只要有覺照，生氣、沮喪、憂慮等情緒生起時，就能看到它們，並且微笑地看著它們的消失。情緒像盜賊，當主人不注意時，就偷溜入屋內，如果我們有覺照，就如在屋內設置警衛，宵小也就無法得逞了。

若禪修能用上功，培養專注、覺照力，再把它擴大在生活中，在一切行、住、坐、臥中專心做每件事，當下以平等、覺知心，清楚知道自己在做什麼？有什麼感覺，用平穩心看待一切因緣；如此，或許理上未悟，卻已練就了不為八風所動，善觀因緣的定力與覺照力了。

若修習止觀至相當的程度，情緒生起時，回到呼吸，由安般念入禪，以智慧之光照見名色法，慧觀名色法無常、苦、無我，緣起緣滅，無有實體性，情緒自然也無法駐足。任憑天上雲卷雲舒，我只給個倒影，不起一絲漣漪，心中永遠是淨水一潭。

生病是因為時節、飲食、四大不調、業力等因素所致，生病有主因與次緣，看清病因緣，對症下藥，病痛即解。但此四因素常互相影響，造成複雜的病情，令人迷惘。有人拼命看醫生、吃藥；有人一概以業障病視之，求神佛、拜懺消災。事實上業障病只佔四分之一的機率，有病還是應該找醫生診斷，屬於業障部份再另外處理。禪修用功時，偶而會有身體變好或變差的情況，不必太在意，或許四大在調整、業力在消長起現，過一陣

子就會穩定。生、老、死、……是人生必經的歷程，不必擴大它，更無須逃避，平常心對待即可。

■ 結語

解脫是行者修學的目標，但完成的道路有多條，主要是行者本身能否將現前的一切因緣都與解脫的目標結合，並時時在日常生活中歷鍊自己。祈願每位行者能建立正確的修道觀，找到自己契機的法門精進行持，邁向解脫。

89年度菁松獎得獎名單

第一類報告

- 第一名 從缺
- 第二名 釋宗玄（《四分律》中幾個中古漢語詞彙初探）
- 第三名 釋見甯（論印順導師「人間佛教」思想的理論與實踐及其現代意義）

第二類小品文

- 第一名 釋智真（與「道」對話）
- 第二名 釋見文（走在無常中）
- 第三名 釋見典（生命的淬礪）
- 佳作 釋智真（水龍頭的真相）
釋見鐸（心的修行）
釋自衍（梵唄對我來說）



話說自恣會

世漢

學僧自恣會，是每年結夏安居學僧最重要的修學生活檢討。

院長於自恣會結束前的開示，回應了大家討論關於共住生活的見聞疑。院長以幽默的語氣說：「以後請不要在自恣會中，再提出有關使用浴廁後窗戶未打開，或是穢紙沒有妥善處理的問題，這些問題年年都被提出來，……。」大家莞爾一笑，雖然當下氣氛輕鬆，但其中卻蘊含著嚴肅的議題。院長又鄭重問大家：「這些事情的背後，大家真正要關心的是什麼？」院長的這番話一直迴盪在耳際……。

■ 聯想——律藏中提及愛惜僧物的故事

律藏中有一個故事：佛世時，舍衛城有一位長者發心要供養眾僧。這時十七群比丘，因為應供的時間未到，就取出大眾師所使用的坐墊，鋪在林中打坐、經行，當供養的時間到了，比丘們即前往長者家接受供養。等到受供養結束後，回到僧伽藍中，大家發現大眾師的坐墊竟曝露在林中，沾滿了塵土，飛鳥啄破了墊子，很多蟲蟻在上面爬來爬去。原來是十七群比丘去應供時，忘記把坐墊收起來。於是佛陀告誡十七群比丘，並制了一條戒：「若比丘，取僧繩床、木床，若臥具、坐褥，露地自敷若教人數，捨去，不自舉、不教人舉，波逸提。」這條戒律的用意，主要是佛陀教導比丘應愛惜僧物，養成物歸原處的好習慣。如果大家一起使用，那麼收拾僧物的責任在誰身上呢？律藏裡是這麼說的：

若有兩位比丘在露地共坐一付繩床或木床，使用畢，下座應為長者服務，主動收拾。但可能會有以下的問題：下座心想，上座應當會收吧！然而上座沒有收。這樣下座有兩個過失，一是自己已意識到應收拾而未動手收者，以致損壞僧物，犯波逸提；一是兩人共用，小小者理當學習敬長老、護僧物的行儀，而未學，則犯突吉羅。另一種情況，剛好相反：上座心想，下座應當會收，但下座卻沒收。那麼沒有收拾僧物的過失，則在上座身上，故上座犯波逸提。

從以上律藏中的記載，可了解佛陀對弟子的教導是：「凡事先從要求自己

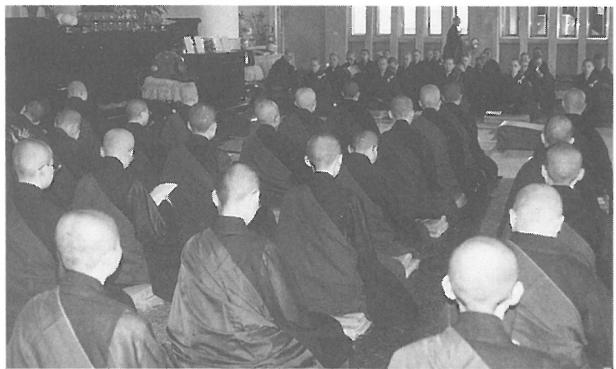
動手做起」。誰發現了或是先想到了，就主動將不圓滿、疏漏的地方彌補起來，而不是期待或要求別人。自己在當下的幾個動作，可能只是舉手之勞，即可避免物質上不必要的損失，亦化解了心理上相互要求的不愉快。

■ 共住共修的關懷點——真正的瞭解是要付出關懷

出家修道的生活中，持守戒律並長養威儀是不可少的。其中細行更是大眾共修生活中，需要自我要求與訓練的，例如進出門要垂後手、不拖鞋作聲……。這些都是共住修學中要相互提醒的，但是如果這些生活細節變成大家相互責求的焦點，那就錯用心了。

院長曾說過一個令人遺憾的經驗：「以前我在讀佛學院時，每日過堂吃飯。在佛門中，過堂是五堂功課之一，大眾吃飯要收攝身心、具足威儀細行，吃飯時，捧鉢、舉箸、用匙都不可碰撞出聲。而有一位同學，她在吃飯時動作特別慢，又常聽到她鉢匙碰撞發出的聲音。同學們都來提醒她要注意細行，一而再、再而三的提醒她，但卻不見改善，後來大家也不想再說了。有一天，她不再回到學院讀書，因為她的病情逐漸加重，血液循環不好，導致手腳的靈活度變得更差，身體的行動更加不便了。事後回想起這位同學在學院生活的種種，心中有些不忍。那時同學們只苛求她要注意細行，卻沒有人察覺到她生病了！」

回憶院長所說的這則故事，並不斷去思維這個問題：「對於這些共住的生活細節，大家真正要關心的是什麼？」頓時，我豁然開朗，在修道的生活中，大眾能夠共修「希勝進」，除了相互的提攜勸諫，更重要的是學習真正的瞭解並付出關懷，試著站在他人的立場設想，而不是自我好惡的一味責求。院長曾提到：「大眾共修的重點，強調的是共修者的健康與道心，若只是為了建立更多的規矩，相互地約束，那就失去共住共修的意義。」這時突然感受到，我的心中有著一股隱藏的、緩緩的、但力道更強大的暖流通過，或許這正是所謂——「莫道佛門茶飯淡，僧情總比俗情濃」吧！





樹
之
歌

遠方的祝福——悼念道明法師

一夜之間竟成天人永隔，悲痛慢慢隨著時間流逝，
但點點滴滴的回憶依舊，又是月圓人圓的中秋夜，
這是我們想給您，但卻是一封封永遠寄不出的信……

再過九個月即將畢業的道明法師，於去年「九二一集集大地震」，極力爭取要前往災區，盡一宗教師安頓生靈、關懷社會的責任。卻在前往災區的途中，被酒後超速駕駛的小轎車所撞，寶貴的生命在瞬間化成過去式。

她才三十三歲，許多的理想、抱負還來不及開展……。在她往生後，同學們寫下了一篇篇的短文，記錄與她共修共學，筆硯相親的時光。其中有幾篇文章已在《香光莊嚴》中刊載，而今適逢週年的忌

日，我們重新閱讀著同學們的文章，在此做一個整理，並表達我們對她的追思與祝福。

今年中秋星光依然燦爛，這是遊子回鄉的日子，萬沒想到她卻選擇在中秋這天回到佛國。感謝她曾用整個生命的投注，給我們的感動與激發，在所有認識、不認識的人身上，一點點、一點點，像漣漪般地擴散，直至無限。

八十八年的中秋，她，我的同學、我的學長，去了一個美好的地方。中秋節到了……。 （編輯組整理）

難圓的夢

釋自護

世事無常，轉眼間意外發生，還來不及意會，道明法師年輕的生命就消逝了。內心縈繞著您的話語、笑容，活生生的影像歷歷在目，看您安詳地躺在棺木中，如沈睡般，這一切彷彿只是一場夢。

還記得藏一當副典座時，不會煮菜，身為組長的您，只好從最基礎的認識菜名、配料、開菜單教

起，為了方便學習，我將您所教導的煮法、菜單輸入電腦，訂成一本「食譜寶典」，您看到後對我說：「有些寫錯了喔！不是這樣煮啦！」但您仍高興地說，您計劃要出一本有彩色照片的食譜來推廣素食，我們可以一起合作。如今望著滿簍的蔬果和彩色食譜，又如何遙寄給遠方的您。

巧思慧心

釋德渡

記得那段時間，道明法師領「設備」執事，常常施展巧思與妙手，修理了好多東西，偶爾在柴房相遇，看您敲敲打打的，不一會兒就修理好一樣東西，真是化腐朽為神奇。最有意思的是，貼在某間廁所馬桶邊的一則告示：上面詳細列著使用步驟一、二、三，並用螢光筆標出要注意的地方，還提醒大家：**切勿使勁往前猛拉，會壞喔！**最後再寫著：**謝謝合**

作，安全離開，祝你健康。

讓人不禁會心一笑，好體貼、好幽默的提醒方式。問您為什麼要費心打字貼出這則告示？只見您一臉得意，同時率真、直心的回答：「對呀！不然抽水馬桶常常被拉壞，修理就要花好多錢耶！」我一聽，禁不住打從心底稱讚：您真不愧是個盡責又稱職的管理者——出家本色。

憾

釋傳能

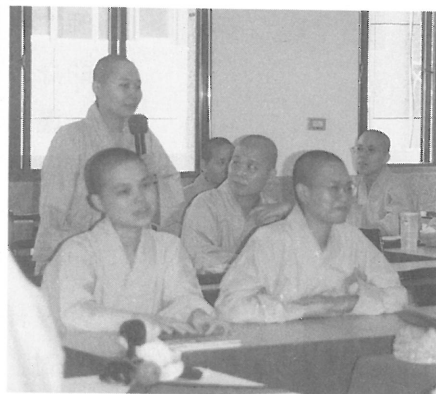
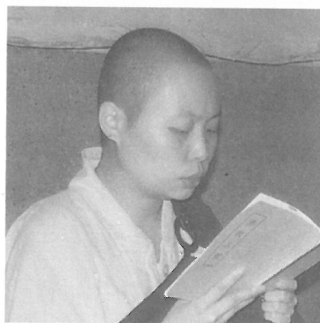
對於道明法師的不拘小節和快人快語，剛開始有一些不習慣。尤其反應較慢的我，常被您問得無言以對。所以每次有小組討論的課程，我都希望能和您分開，因為我不想被您迫得無處逃遁。

直到有一天，也就是前年，學院每年一次的五門檢討中，終於有因緣坐在一起分享我們的生活。那時您問我是如何克服煩惱的，因為見我很少因事生氣。我回答說：我是用因緣觀來處理煩惱。您說自己是個做事講話都不拘小節、快人快語的人，因為這樣也造成多數人無法接受。

從那次的因緣，對您的恐懼也就一掃而空，而增長了彼此的法情。偶爾再與您小組討論時，發現您思考反應很快，會想出許多點子來討

論，為小組討論增添了一份生氣。

同窗四年，漸漸對您有些了解，然而卻是那麼短暫，您就這樣地離開我們。期望您能往生於生前所嚮往的兜率天，跟著彌勒菩薩一起回到娑婆世界度化眾生。



提攜後學

釋見鑣

有一回，坐在電腦室裡，輸入作業。道明師就坐在我旁邊，他一轉頭，看了我一眼，說：「喂！你在寫什麼？」「沒有啊！」我乾笑著。他瞪著螢幕看了一會，就將椅子轉向我，很認真又很嚴肅地說：「院長說：『跑在前面的人要能夠等著後面的人，才是真正高桿的人。』而且，他一直等一直等，等到跑在後面的人居然超越他了，那個本來跑在後面的人要記得回過頭

來跟他說聲謝謝。前面那句是院長說的，後面那個是我想的。有沒有道理？懂不懂？」

我搔著頭，不清楚道明師為何要突然跟我說這些，一臉的傻笑。道明師搖搖頭，站起身來，突然又說了句：「等你在學院多讀幾年就知道了。」說完，頭也沒回地揚長而去。那時，才曉得平時總是愛開玩笑的道明師，其實也有著他自己認真嚴肅的一面。

佛陀的侍者

釋見驤

道明法師是見驤進入學院後，所領的第一個執事——香燈組的組長。有人說：香燈是佛陀的侍者，但對於剛進佛門的自己而言，雖然努力地熟記起、安板的程序，做好打掃殿堂、準備共修場地等例行事務，卻總覺得與「做好一個侍者」仍有一段距離。

有一日起板前，您叫我到觀音殿「大媽」的面前，說道：「見驤師！看看這三尊大媽、二媽、三媽的身上有什麼地方不對勁？」自己一邊擔心起板會來不及而誤板，一面心想：「自己一向很小心，怎麼有做不對的地方呢？」東看西瞧，仍看不出個所以然，只好搖搖頭：「沒有啊！三尊菩薩頭上的鳳冠都戴對了。」您不顧我焦慮的神情，嚴肅地說：「這是很多人都不會注

意到的。你不要看這三尊菩薩黑黑的，幫他們戴鳳冠時，不要只隨便地戴對就算了事。要戴正，而且要把鳳冠垂下來的鬚鬚理好，好好地放在衣服上，這樣菩薩看起來比較莊嚴。」

看著您專注地整理鬚鬚，忽然間，才瞭解為何自己一直掌握不到做侍者的關鍵，其差別就在於一顆「敬慎」的心啊！

香燈結束後，繼續在各組輪執，我們就很少有交集了。然而，總在自己因執作情緒不佳時，您會不期然地問我：「你是不是有什麼事？是執作的問題嗎？如果是……。」自己一面訝異於心事被看穿，一面又感動於您的關心。原來在您不羈的外表下，藏著一份對佛菩薩、對人的細膩。

如果您還聽得到

釋自州

在您剛往生的這些日子，美其名說在為您助念，其實，我要謝謝您這一場示現。當我坐在靈堂，靜靜地聽著佛號，望著您的遺照，對您所說的話，都是這幾年來我在佛學院熏習的知見。從地震到您的捨報，我認真地注意整個國家社會對於災難發生的應變措施，以及重新思維生死的問題。我雖然懂得不

多，還有很多要學的，告訴您這些，希望對您有些幫助。這個娑婆世界，一點都不好玩，苦得要命！道明法師，到佛的國土去，去那安詳的地方，跟著諸佛菩薩一起修行。保重！道明師，好好地用功，好好地稱念聖號，一心專注，虔誠地念誦：「南無觀世音菩薩」、「南無觀世音菩薩」……。

渴仰佛道的行者

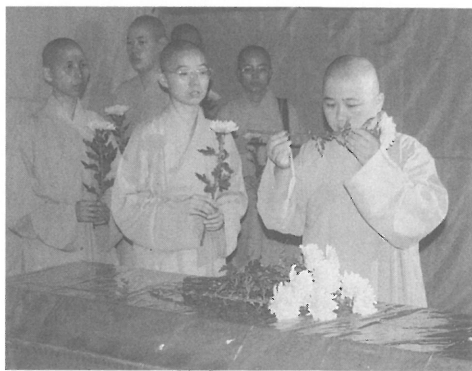
釋見勛

道明法師自幼聰敏，獨立自主。國中三年級時，由於家庭變故，身為長女的她，即負起照顧弟妹及承擔家庭經濟的責任。經歷過年少的困苦後，更能感同身受地生起悲愍心，因此發願：將來住持一方時，一定不分貧富貴賤地與所有人分享佛法，尤其更要照顧窮苦人家，接引他們學佛，進而獲得心靈的安頓。在佛學院累積內修外弘的資糧，雖然辛苦，但一步一腳印，她走得非常踏實。家人說：「她很清楚自己要走的路。在佛學院的這四年，是她一生中活得最快樂、最踏實的日子了。」佛學院教育的熏陶下，她一方面慶幸自己能受良好的教育，也深感佛教基礎教育的重要，因此發願將在僧伽教育上奉獻。

六年的出家生涯，還來不及有什麼大成就，彷彿剛萌芽的青松，雖然已略具挺立昂然的潛能與風

骨，卻來不及長成大樹。但她出家這幾年的修學，確確實實履行了她的誓願：「願遵循著師長與佛陀的教誨，一步步夙夜匪懈，不敢有絲毫懈怠。願善學一切方便，並能為佛門盡一份心力。」

誠如院長悟因法師痛失英才而感嘆地說：「道明師在學院的修學相當認真，她是個人才，可惜她弘法的志業來不及開展；但從她的短促的一生，我們可以看到一位渴仰佛道的行者認真的修行。她是一位清淨莊嚴的比丘尼！」



真假阿羅漢

/釋見文

從前，佛陀在舍衛國祇樹給孤獨園安居的時候，有一天，波斯匿王特地前來拜見。王向佛陀禮拜之後，便退坐一邊。

這時，祇洹精舍門外來了一群外道修行人，個個身材魁梧高大，具足威儀，他們在門外附近慢慢地經行著。波斯匿王見了，便起身走到門外，恭敬地向他們合掌問訊，並自我介紹：

「我是薩拘羅國的國王，名叫波斯匿。」恭恭敬敬連說了三遍。

一會兒，波斯匿王回到佛陀身邊。佛陀問波斯匿王：

「你為什麼對那些人這麼恭敬呢？」

波斯匿王回答：「當我看見他們莊嚴的儀表時，心裡有一個想法：世間如果真有阿羅漢，他們一定就是了！」

「慢著！慢著！你先靜下心來想一想吧！事實上你沒有他心通，並不知道他們是不是真的阿羅漢。但如果你先親近他們一段時間，觀察他們的戒行，久而久之自然知道他們是不是聖者。千萬不要單憑自己的第一印象就下定論！也就是說，你應該審慎、真實地去觀察，不要草率行事。要用智慧去辨別，不要被自己的愚痴所蒙蔽。只有與對方相處一段時間，經過種種的考驗，仔細觀察他們的言行，多了解對方，才可能分辨真假。常常聽一個人談話，久了就能知道他的見解，要知道一個人是不是聖者，也需要長期的觀察，並不是在短時間內就可以辨識的。所以應當好好地思維，並用智慧觀察。」佛陀語重心長地為波斯匿王說著。

「世尊！您說得真好！若要知道他們是不是聖者，的確需要一段長久的時間仔細觀察他們的戒行、言語，分辨是否有智慧。就像我有使者出了家，和他們一樣具足修行者的風範及莊嚴的儀表。他們在出家後，便到各國遊行，然而回到家裡，就捨棄了他們的衣服、戒行，又開始享受世間的五欲之樂。所以，



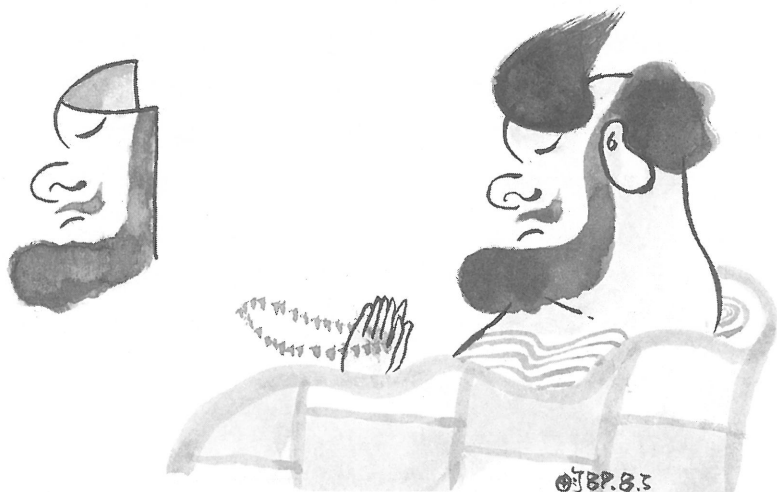
我深深地體會到佛陀所說的話很有道理。我的確應該先跟他們相處一段時間，觀察他們的戒行、談吐，才來判定他們是不是阿羅漢，這樣才是有智慧的佛弟子該做的。」波斯匿王語氣略帶興奮地說著。

世尊聽完波斯匿王的回應，再一次地教誨大眾：

「我們不應該以他人的外表，來判定人心的善惡。不應該初見他人時，就肯定他跟自己志同道合。有些人雖然身、口表現得嚴密，卻是俗心未了，無法收攝諸根，就像看似黃金的东西，其實是銅塗上金漆的。這些人，內心鄙漏、雜亂，外表卻顯現出聖人一般的威儀，到處遊化，欺騙世人。所以我們應該明辨是非，恭敬真正有道行的聖人。不要被徒具威儀的外表，但內心充滿污穢的人所欺騙。」

波斯匿王聽到佛陀的這番開示，歡歡喜喜地頂禮佛陀，然後愉悅地回家去了。

~改寫自《雜阿含》一一四八經，大正藏卷二，頁三〇五。





香光尼眾佛學院辦學經驗座談會

培育僧才傳佛法 續佛慧命齊努力

法鼓山正覺精舍籌辦佛學院，期望汲取本佛學院辦學的實務經驗，特於八十九年五月二十九日來院參訪，本院安排參觀環境、部門簡報、經驗座談等行程，就辦學宗旨、理念、學制、五門課程設計、教學方法、軟硬體設施及未來展望等，提供法鼓山籌備佛學院參考。座談會的參與代表，本院由副院長率各處室行政法師及助理出席，法鼓山則由擔任工程組組長兼佛學院籌備學務委員的果瀚法師等七人參加。

座談會由主席副院長見晉法師致歡迎詞，推崇法鼓山對社會大眾弘法及興辦佛研所，培養佛學研究人才的貢獻。進而從佛世僧伽接受教理、行持、戒律等教育的方法，及弘法、統領僧團的方式，點出本院解、行、生活、弘護、執事五門課程的淵源，並指出現代的僧伽教育，要掌握佛法的根本精神與佛世僧伽教育的基本原則，配合先進的教育方法、理念及設備，培育能回應現代社會的宗教師。

座談會上，本院各處室負責法師及助理們，就各處室功能及辦學經驗作簡報，並主持問題討論。教務處說明課程規劃、設計、師資聘任及學生概況；育導處概介行門、弘護門與生活管理的理念及施設，強調透過實際的行門修持，藉著次第的修學，從生活中逐步釐清、落實僧伽的本份，養成學生的宗教情懷、威儀細行及領眾的練習；輔導室則略述成立輔導室的全面性、緣起功能及工作內容；總務處則針對執事門、設備與學生福利等措施說明。會中，法鼓山佛學院籌備處踴躍地提出各種疑問，討論氣氛相當熱烈。

在綜合討論時，院長悟因法師也蒞臨參加，對法鼓山法師的精神態度大為稱許。並對其提出有關人力運用、僧眾教育、羯磨法施行、僧格培養等問題，給予適切的答覆，勉勵法鼓山佛學院未來能為僧伽教育盡一份心力。

此次活動，各處室讓助理以參與辦學的角色，簡報各處室的功能，接待來賓、介紹環境等，從其侃侃而談的展現中，更加肯定學院五門教育的不可或缺及開發學生潛能的辦學方向。

本次辦學經驗座談會，在和樂的氣氛下進行，雙方皆很珍惜這個難得的因緣，期望法鼓山佛學院能早日成辦，嘉惠學子，這是我們的祝福。

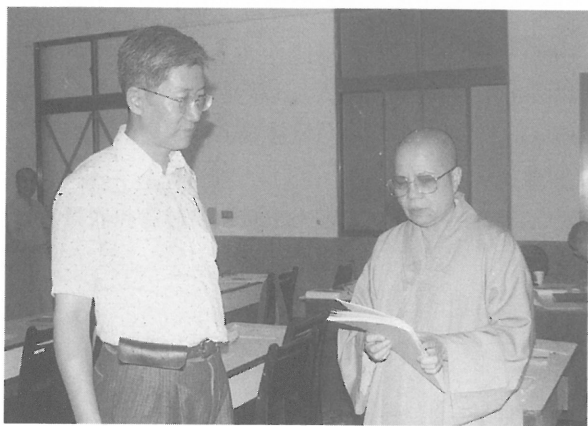
「佛經語言學」專題講座

認識佛經語言學 了解經文真實義

爲了幫助學生研讀三藏佛典時，能更瞭解字詞的真實意義與內涵，正確掌握佛法的菁要，香光尼眾佛學院與財團法人伽耶山基金會，特於八十八年十月十二日，合辦了一場「佛經語言學」的專題講座，邀請竺家寧教授蒞院演講。竺教授曾任教於淡江大學，並於法國高等社會科學院，進行敦煌佛經的研究，現任中正大學中文研究所教授。

演講中，竺教授首先解釋語言學是由語音、詞彙、語法三個層面所構成，從這三方面來研究漢文佛典，便形成所謂「佛經語言學」。之後說明中國漢譯佛經的概況，古代譯經者爲使佛典能普遍被社會大眾接受，並沒有使用書面語來翻譯，而採用當時社會大眾流行的口語翻譯。漢譯佛典保存大量當時實際用語及詞彙，可說是中國古代語言的真實紀錄，因此，如要讀懂佛經，必須克服語言隔閡的障礙。

最後，竺教授實際舉佛經中的字詞爲例，透過說明與比較，令與會大眾瞭解佛經語言與現代語言在意義、用法上的差異，若以現代字詞的意義來解釋佛經，將造成對經文的錯解。經竺教授深入淺出的解說後，與會大眾更深刻地感受到「佛經語言學」對閱讀經典的重要性。



◎「佛經語言學」講座，邀請竺家寧教授蒞院演講。



學院記事

- 88/8/20 院長悟因法師率育導長見翰法師等人，前往南普陀寺^上道^下海律師處禮座。
- 9/1 圖書館進行使用圖書館的問卷調查，了解學生使用的情況及需求，查測推廣活動的方向。
- 9/8 院長悟因法師與學院二位緬甸籍學生晤談，指導其未來回緬甸的出路，並關心緬甸華僧的弘化情況。
- 9/9 由香光尼衆佛學院圖書館負責籌劃的「伽耶山資訊網」網站正式設立。網址爲 <http://www.gaya.org.tw>。
- 9/12 八十八學年度下學期註冊及始業式。
- 9/14 八十八學年度下學期開學典禮並正式上課。
- 9/18 全院師生密集禪修一天。
- 9/21 凌晨1：47發生台灣百年來最強大的地震，震度爲芮氏規模7.3級。當日學院停課一天。
- 9/22 院長悟因法師投入九二一震災救援，並發起聯合佛教團體，爲受災難者舉辦超度、祈福法會。
- 9/24 因應九二一大地震賑災活動，全院老師帶領學生前往台中霧峰爲亡者念佛並協助處理遺體，安慰受難家屬並帶動居民清理災區環境。專修部學生道明法師，在前往賑災途中，遭醉酒的小轎車司機撞擊，經送醫急救後不幸往生。
- 9/25 全院師生至省議會中興新村，參加佛教聯合舉辦的「九二一震災超度安靈祈福法會」，爲期二天。
- 9/28 舉行道明法師的頭七法事。
- 學院首次開放校外選修課程，專一學生有八位選修南華大學佛教學研究所「佛典漢語」課程。
- 嘉義市興華中學擬擴大圖書館空間，該校四人來院參訪圖書館觀摩空間規劃、傢俱設備等。
- 9/29 舉行道明法師告別式及火化荼毘。
- 10/4 原爲院長出家紀念日的慶生普佛活動，更改爲「九二一台灣大地震罹難者祈願回向法事」。
- 10/8 爲增進學生使用圖書館知能，圖書館舉辦三梯次推廣活動，由學生助理擔任活動策劃及教學，推廣內容包括電子佛典、佛教網路資源介紹、e-mail使用等。
- 10/12 中正大學竺家寧教授蒞院主講「佛經語言學」。

學院記事

- 10/17 副院長見晉法師率全院師生前往嘉義市文化中心演講廳參加安慧學苑文教基金會舉辦的佛教藝術欣賞專題講座，由潘亮文教授主講「中國地藏菩薩的造像」。
- 10/18 育導長見翰法師、輔導長見雍法師，代表參加嘉義基督教醫院舉辦的「九二一地震災後心靈重建知能研習會」活動。
- 10/19 藏三以上同學參加由中正大學舉辦的「語言學與漢文佛典演講暨座談會」，為期二天。
- 10/24 育導長見翰法師領學生三人，代表參加蘭潭國小舉辦的「日本阪神震災經驗發表會」。
- 10/25 副院長見晉法師、育導長見翰法師等，至嘉義蘭潭露營區的震災居民中心，為受驚戶說法，安頓民心。
- 10/30 藏二學生七人到高雄楠梓慈雲寺受三壇大戒，為期三十二天。
- 10/31 舉行道明法師往生四十九天法事。
- 11/1 圖書館獲中央圖書館台灣分館及台中縣立文化中心等單位列為出版品長期寄贈對象。
- 11/2 院長悟因法師、副院長見晉法師、交通大學董毓蕪老師等，蒞臨指導專二學生專題報告討論會。
- 11/4 《佛教圖書館館訊》第十七、十八期合刊出版，主題為「佛教資料電子化研討會實錄」專輯。
- 11/6 全院師生至高雄紫竹林精舍參加內觀禪十。
- 11/8 圖書館獲中央研究院民族所圖書館覆函，長期寄贈「民族學研究所集刊」及「民族學研究所資料彙編」供圖書館典藏閱覽。
- 11/17 育導長見翰法師、輔導長見雍法師及學生三人至高雄紫竹林精舍參加四念處禪修。
- 12/1 藏二學生七人於高雄楠梓慈雲寺受三壇大戒回學院。
- 12/14 台中師範學院王麗斐老師及美國密蘇里大學諮商心理學專家punky教授等四人來院參訪二天。
- 12/18 院長悟因法師率全院師生，支援由伽耶山基金會、石岡鄉公所，在石岡災區舉辦的「天總是攏會光」祈福音樂會。
- 12/19 圖書館館長自衍法師出席中華電子佛典協會年度成果發表會。
- 12/20 從十月至十二月，每週一天，學生陸續擔任「九二一賑災石岡鄉國小安親班」的志工，照顧小朋友、指導課業並探訪安頓災區居民及學生家長。

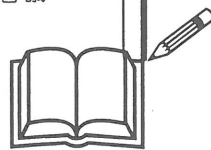


學院記事

- 12/31 四位學生至石岡擔任石岡鄉國中、國小「畫我故鄉」、「畫我石岡」徵文比賽的評審。
- 89/1/2 成功大學音樂系陳碧燕教授拜訪院長悟因法師，就佛教梵唄向院長報告研究計畫和論文進度。
- 1/12 學生期末五門學習總檢討，八十九學年度學生請執。
- 1/13 專二學生專題報告發表會，所發表的三篇報告，內容有「行到水中央」、「我在做什麼——觀息篇」、「試探佛陀「以法攝僧」對現代僧團的意義」。
- 1/17 舉行八十八學年度下學期畢、結業典禮並教學檢討會。
- 1/19 舉行新生入學考試。
- 1/22 中正大學謝大學教授就籌劃嘉義市民大學事宜，二度拜訪院長悟因法師，請教辦學理念、課程規劃，並請提供協辦人力。
- 2/28 藏一新生報到七人。
- 2/29 八十九學年度上學期註冊。新生入學始業式課程，為期二天。
- 3/3 八十九學年度上學期開學典禮。來賓有台南接天寺住持法光法師、前任監院願樺法師、會明法師、台南玉天寺傳慧法師以及學生俗眷親友多人。
- 3/4 全院師生參與伽耶山基金會主辦的三天「法義交流讀書會」課程，研讀義淨《南海寄歸內法傳》。
- 3/9 圖書館館長自衍法師，藏主自正法師出席玄奘人文社會學院舉辦的電子出版與圖書館學術研討會。
- 3/10 學院首度實施「實作課程」，由指導老師帶領學生製作唯識教材、雜阿含經選讀教材、印度佛教史教材編輯、律藏電子資料庫及信眾教育等各種教材實作。
- 3/12 由伽耶山基金會、南華大學出版學研究所主辦，本圖書館承辦的「邁向21世紀佛教出版」座談會，於印儀學苑舉行。
- 3/16 圖書館館長自衍法師受聘擔任中國圖書館學會第四十六屆專門圖書館委員會委員。
- 3/21 圖書館館長自衍法師出席國家圖書館舉辦的「邁向21世紀全國新書出版」座談會。
- 4/9 佛學院傳授沙彌尼戒，藏一有學生五人求受戒。禮請院長悟因法師為得戒和尚尼、香光寺住持明迦法師為教授阿闍黎。蒞院觀禮之學生俗眷親友近百人。

學院記事

- 4/10 嘉義市安慧學苑行門共修，本日起由專二學生如德法師開講《八大人覺經》，直至六月底圓滿。
- 4/15 因應「台灣地區佛教圖書館相關聯合期刊目錄」增編，圖書館將部份未建檔的期刊目錄全數回溯建檔，以方便管理及提供讀者查閱資料。
- 4/17 為加強E時代虛擬圖書館服務的功能，圖書館於每週一發行「佛教網路資源電子報」，以主題性介紹網路上的電子資源。
- 4/20 藏三以上學生弘護課程，分別參加高雄紫竹林精舍法華法會、安慧學苑信眾佛學研讀班教育課程、養慧學苑九二一地震災後重建協助工作，為期二十天，共十九人。
- 4/21 自本日開始至五月一日止，院長悟因法師於苗栗法雲寺三壇大戒會講授四分比丘尼戒。
- 4/30 藏一、二學生參加香光寺浴佛法會弘護實習，為期十天。
- 5/17 專二學生實作課程討論會，個人報告目前進度及分享學習心得與發現。
藏一學生禪七前方便課程。
- 5/19 結夏安居始，由院長悟因法師擔任和尚尼，帶領大眾結夏前安居三個月，「道下海律師為依止阿闍黎。
- 5/20 學院禪七，以內觀法門為主要修法。院長悟因法師為主七和尚，教務長自範法師擔任糾察。
- 5/29 法鼓山籌辦佛學院，由籌備組果瀚法師等七人，蒞院汲取辦學經驗，由副院長見晉法師主持，全院師生投入一天。
- 6/5 輔導室舉辦嘉義獨立山的健行活動。
- 6/17 副院長見晉法師、教務長自範法師代表學院參與台灣宗教學會年會與座談會，為期二天。
- 6/23 圖書館館長自衍法師進修淡江大學教育資料科學研究所，□試通過取得碩士學位，論文題目「以《心經》為基礎建置般若經索引典之探討」。
- 6/25 慈美婦產專科醫院林美君醫師蒞院演講「婦科常見的疾病」。
- 6/29 圖書館館長自衍法師出席中央研究院第三屆國際漢學研究會議「漢學數位典藏」組研討，為期三天。
- 7/5 學生安居自恣會，為期二天。
- 7/8 八十九學年度上學期結業典禮並學期教學會議。



香光尼眾佛學院招生簡章

■ 三大教育特色

- (一) 學院教育與寺院教育融合。
- (二) 基礎教育與生涯發展兼顧。
- (三) 普遍性與個別性的教學並具。

■ 五門課程教學

- (一) 解門——探尋佛陀的智慧
課程分爲法義類、律儀德養類、教史制度類、人文社會學類。
- (二) 行門——挖掘生命的寶藏
行門課程可分爲平時行持、密集禪修兩種。
- (三) 執事門——鍛鍊領眾的人才
執事門課程包括執事教育、日常出坡及學院領執等。
- (四) 弘護門——落實弘法護教的使命
實際參與弘護實習，如院務活動、法務實習等。
- (五) 生活門——陶養健全的僧格
課程範疇包括認識自我、面對問題與關懷群己、僧團、社會等。

■ 學制：修學年限五年

■ 在學待遇

- (一) 交保證金二萬元，畢業後退還。
- (二) 學雜費全免，供膳宿、臥具、醫療基金、教科書，表現優良者，提供獎助學金。

香光尼眾佛學院

提供您一個開發生命潛能的機會！

■ 報考香光尼眾佛學院

報考資格：十八歲至三十五歲高中（職）畢業以上之沙彌尼、比丘尼。

報名時間：即日起至九十年一月十日止，簡章備索。

繳交證件：報名表、自傳一篇（一千字以上）、戶籍謄本、最高學歷畢業證書影本、公立醫院健康檢查證明書（最近三個月內）、國民身分證影本、最近兩吋半身照片三張。

考試時間：民國九十年一月十六日

考試科目：1. 筆試：國文、佛法概論（以印順法師著《佛法概論》及《成佛之道》為主）。

2. 口試。

錄 取：經審核合格者，個別寄發錄取通知單。

住 址：604嘉義縣竹崎鄉內埔村溪州四十九之一號。

電 話：(05)2540359 傳真：(05)2543213

交 通：嘉義火車站旁搭乘嘉義縣六號公車（往內埔、番路、塘下寮），舊社站下車，車程約三十分鐘。



青松萌芽

香光尼眾佛學院院刊 第六期

中華民國八十五年九月創刊

中華民國八十九年九月出刊

發行所：財團法人伽耶山基金會

發行人：釋悟因

發行地址：100 台北市羅斯福路二段 100 號 4 樓

總編輯：釋見晉

主編：釋自範

編輯顧問：釋見澈 釋見介

美編指導：唐亞陽

執行編輯：釋見譔 釋曉融 釋見擎 釋見崙

編輯部：香光尼眾佛學院

聯絡地址：604 嘉義縣竹崎鄉內埔村溪洲 49-1 號

電話：(05)254-0359

傳真：(05)254-3213

電子信箱：hkbi@gaya.org.tw

本刊網址：http://www.gaya.org.tw/hkbi

ISSN 1560-8336

製版印刷：至展印藝實業有限公司

電話：(05)2311546

◎本刊屬贈閱刊物，歡迎來函編輯部索取

◎轉載本刊文圖，請先徵求同意

◎邀請您發心助印

◎郵政劃撥：19131030 財團法人伽耶山

基金會

邀請您

共同關心佛教僧青年的成長

「青松萌芽」是一份佛教僧青年就讀佛學院成果展現的雜誌，於民國八十五年九月創刊發行。我們竭誠邀請您發心助印。

香光尼眾佛學院 敬啓

・助印芳名・

新加坡幣伍仟元整

海印學佛會

十萬元整

白蓮寺妙慧法師

柒仟元整

釋法惟

參仟元整

三寶弟子

貳仟元整

吳菊

釋自彞

壹仟伍佰元整

曹昌發

楊淑錦

壹仟元整

簡俊文 王玲玲

簡添財 釋證滿

無名氏 陳粉

陳織 無名氏

(釋道明)

陸佰元整

陳侶辰

陳達瑋

伍佰元整

釋自訓 張玉明

陳秀花

參佰元整

陳琮旻 陳盈君

陳鏐雅 黃亞筑

黃姿庭 黃詩庭