

中華寶筏季刊

Precious Raft Quarterly

中華民國 76 年 9 月 10 日創刊

中華民國 106 年 10 月 10 日出刊

發行所：中華佛教居士會

發行人：陳聲漢

社長：鄭振煌

總編輯：鄭振煌

主編：李倫慧

編輯：中華寶筏雜誌編輯委員會

攝影：吳文成、呂國燕、李倫達、

史國材、薛士元

社址：台北市大安區羅斯福路三段281號12樓

郵撥帳號：00153196

戶名：中華佛教居士會

電話：(02)2362-0223

(02)2364-1948

傳真：(02)2362-8824

網址：<http://www.lbaroc.org>

e-mail：laybatw@gmail.com

承印：博創印藝文化事業有限公司

電話：(02)8221-5966

出版登記：行政院新聞局出版事業登記局版台
誌第 2362 號

郵政登記：中華郵政台北雜字第 1308 號執照

ISSN：2227-7730

封面：禪茶一味／2015 第四屆佛教企業論壇

封底：日本清水寺

編輯室報告

佛使尊者在《菩提樹心木》開示空觀：「心就是空，空就是心；空就是佛，佛就是空；空就是法，法就是空。心、空、佛、法四者是一不二。」

「我們必須好好觀想，我們既不要生，也不要無生，因為兩者都不是空的。如果我們攀緣無生，那也是不空。」

「真正的空…既非生也非無生…，空顯現於一切事物，空是一切事物的特性。」

「如果心空掉對一切事物的攀緣執著，本身就變成空，我和我所有徹底息滅，不再有生。」

「我們切勿認為：沒有生就是空得什麼感覺都沒有。它不是像木樁一般地僵硬站著，相反的，證得涅槃的人是非常活躍的。『生』、『我』的畢竟空，就是擁有圓滿的智覺，不管做什麼，都一切無礙。身口意三業清淨，動作快而正確。因為智覺是自然和自發的，所以不可能犯錯。」

六祖所立法門以無念為宗，因為凡夫於境上總是有念，起念便有邪見，生起各種執著煩惱。為離妄見，故無有念，更重要的是：「無念亦不立」。無的意義是離動靜二相、對待二相，離諸塵勞之相，念的意思是念念不離真如本性；真如是念的體，念是真如的用。由自性起念，雖見聞覺知，不染萬境，而常自在。

〈南北傳佛教思想之會通——以惠能大師無念觀與佛使尊者空觀為例〉見到二位大師相隔千年，思想貫穿，精彩微妙。後學應秉承其思想，將「空性」、「無常」、「無我」的理論實際應用，作為佛教和平的理論基礎。由「空性」轉生「無緣大慈、同體大悲」的無限「慈悲」精神，這也呼應了佛教式的「永久和平」論。

中華佛教居士會

LAY BUDDHISTS' ASSOCIATION
OF TAIWAN



目錄 Contents 第 73 期

編輯室報告	01
-------------	----

寶篇

佛教交流合作與人類福祉提升 ——「空性」與「慈悲」：試論佛教和平的理論基礎 趙東明	4
南北傳佛教思想之會通 ——以惠能大師無念觀與佛使尊者空觀為例 鄭振煌	19
關於漢傳佛教建設的思考 濟群法師	33
愛茶宣言 曾一士	42

苑篇

南傳佛教的建寺文化（一） 王武烈	46
佛教與科學的異同 阿磨羅	65
佛教的思想背景 陳珍琳	69
國際遊學——敦煌石窟解密與探尋 釋傳和	78

法音傳播	82
------------	----

徵信錄	86
-----------	----



寶箴篇



佛教交流合作與人類福祉提升 ——「空性」與「慈悲」： 試論佛教和平的理論基礎

趙東明
華東師範大學哲學系講師

摘要

本文旨在論述佛教主張和平的理論基礎，也就是大乘佛教所講的「空性」與「慈悲」，這所謂「悲智雙運」的成佛法門。「空性」，假使可以作為一種形上學（Metaphysics）的理論，則其便應和其它形上學的理論類似，也應該會產生一種已故法國解構主義大師德里達（Jacques Derrida，1930～2005）所以為的，內在於所有形式的形上學中之「暴力」。但是，筆者以為，佛教「空性」的理論，其實不同於實體及一元論形上學的所謂「邏格斯中心主義」（Logocentrism）而產生的暴力。佛教「空性」，其實，一者能否作為一種形上學理論？是值得商榷斟酌的。另外，即使將其當作一種形上學理論，「空性」產生的暴力情形，其實應屬於在「宗教對話」的脈絡下產生的。而不同於實體及一元論形上學的「邏格斯中心主義」所產生的暴力一樣。

所以，筆者以為，佛教「諸法無我」的「空性」理論，理應要得出「無緣大慈、同體大悲」，這樣無限「慈悲」的利益眾生之精神。這可說是一種佛教式的康德所言的「永久和平」論，亦是佛教對世界和平、人類福祉的一種偉大的理論貢獻！

關鍵詞：和平、暴力、空性、慈悲、永久和平

一、引言

在前年（2015 年）4 月當選「中國佛教協會」新一任會長的學誠法師，他在〈佛教和平觀在今日世界的作用與價值〉一文中曾說到：

今日世界是一個文化多元、結構多變、形式多樣的緣生體。在和平的環境中謀求人類共同發展，是 21 世紀國際社會普遍關注的主題。佛教能否一如既往地為世界和平而努力，為人類的和樂善生而奉獻，關鍵在於把握時代發展的方向與脈搏。從緣起論的核心思想“諸法無我”中，契應人類社會發展的需要，積極地開展契理契機的人間佛教，倡導慈悲仁愛、戒殺止暴、淨心行善的人類德行，才能化解人類的思想矛盾、鬥爭衝突、恐怖暴力等行徑，實現人類永久的和平與人間淨土的圓成……總之，古今事本同，只要人類的欲望得不到遏制，內心得不到淨化，世界就沒有真正的和平。¹（筆者案：底線為筆者所加）

的確！「只要人類的欲望得不到遏制，內心得不到淨化，世界就沒有真正的和平。」。而且，就佛教而言，人類慾望的遏制、內心的淨化，乃是與「緣起論的核心思想“諸法無我”」大有關聯（這二段引文，乃是筆者上引文劃底線的部分）。學誠大和尚所言甚是！因為，筆者以為「諸法無我」這一概念，乃是佛教和平的理論基礎，也是本文所意欲抒發的主題。而就大乘中觀學派（Mādhyamaka or Mādhyamika）而言，這個佛教和平的理論基礎，可以說，即是建立在「空性」與「慈悲」上（亦即本論文的標題）。而這之中，「空性」（śūnyatā），又是佛教和平理論的出發點。可以說，佛教乃是以緣起論的「諸法無我」、「空性」，作為其倡導和平的理論起點。

臺灣著名的星雲大師曾在其〈佛教對「戰爭與和平」的看法〉的演講一文中強調：「佛教崇尚和平，在歷史上從未發生鬥爭」²。北京大學的樓宇烈教授

* 臺灣大學哲學研究所博士（2011 年 6 月）。臺灣中央研究院中國文哲研究所博士後研究員（2012 年 1 月～2013 年 8 月）。2013 年 9 月開始在上海・華東師範大學哲學系任教。

1 學誠大和尚，〈佛教和平觀在今日世界的作用與價值〉，引見網址：http://www.fjnet.com/jjdt/jjdt-nr/201504/t20150417_229945.htm。

2 星雲大師講，滿觀紀錄，〈佛教對「戰爭與和平」的看法〉，《普門學報》28 期，高雄：佛光山普門學報社，2005 年 7 月，頁 3。

也曾在〈佛教是最具有和平精神的宗教〉的演講文章中說道：

在所有的宗教中，佛教是最具有和平精神的宗教，這已為人們所共許。……從未發生過用佛教去消滅和替代該國家的原有民族文化和宗教。……佛教在其發展和傳播的歷史中，則是以完全和平的方式推進的。³

事實上，上述星雲大師與樓宇烈教授的觀點，已經被復旦大學劉宇光教授指出有待商榷。此如劉宇光在〈佛教宗教暴力：問題意識、案例與研究回顧〉一文⁴中引述了星雲大師與樓宇烈教授上述說法後接著說：

僧人為維護信仰而迴避問題也就罷了，但從事學術工作的佛教學者，無論是出於單純的無知或是有意的誤導，作出上述這種明顯違反基本歷史及當代事實的武斷評價，恐怕是完全不能接受的。⁵

雖然如此，但本文不擬討論上述的這類爭議。亦即本文不涉及討論佛教在歷史上究竟是否有激烈的宗教暴力情形出現？以及其究竟為何？……

本文想論述的乃是：佛教對人類福祉與世界和平的理論貢獻與基礎，也就是筆者本論文的標題：佛教交流合作與人類福祉提升：「空性」與「慈悲」——試論佛教和平的理論基礎。也就是，本文僅僅想從佛教的教義理論上，來論述佛教之所以主張和平的理論基礎。筆者以為，這理論基礎，可以用「空性」與「慈悲」來加以說明。特別是其中的「空性」思想，也就如學誠大和尚在上引文中所言的：「緣起論的核心思想“諸法無我”」。

二、「暴力」一

內在於所有形式的形上學之中而作為「和平」的對反

3 詳見網址：http://fo.ifeng.com/guandian/detail_2011_03/24/5338267_0.shtml（「鳳凰網佛教」，2011年3月24日）。

4 劉宇光，〈佛教宗教暴力：問題意識、案例與研究回顧〉，《臺大佛學研究》第21期，臺北：臺灣大學文學院佛學研究中心，2011年6月，頁83-174。

5 劉宇光，〈佛教宗教暴力：問題意識、案例與研究回顧〉，《臺大佛學研究》第21期，臺北：臺灣大學文學院佛學研究中心，2011年6月，頁85。

在論述筆者以為的，佛教和平主張的理論基礎：「空性」與「慈悲」之前。筆者想就「和平」的對反，亦即「暴力」，進行一些闡述。

什麼是「暴力」呢？臺灣政治大學的林鎮國教授在〈空性與暴力：龍樹、德里達與列維納斯不期而遇的交談〉一文中⁶，曾提到：在法國解構主義（Deconstruction）大師雅克·德里達（Jacques Derrida, 1930～2005）對「暴力」的相關討論之中，有兩篇在1967年出版的文章，需要仔細地加以閱讀，那就是：〈文字的暴力：從李維·史陀到盧梭〉和〈暴力與形上學：論艾曼紐艾爾·列維納斯的思想〉⁷（這篇文章是德里達在閱讀艾曼紐艾爾·列維納斯（Emmanuel Levinas, 1905～1995）的〈暴力與形上學〉一文時，所得到的靈感與論述）。

在前面的那一篇文章〈文字的暴力：從李維·史陀到盧梭〉中，德里達使用三個階段，闡明了關於「暴力」的「系譜學」。⁸在此，德里達追隨尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844～1900）與海德格爾（Martin Heidegger, 1889～1976），將「暴力」視作：「試圖化約那無可化約的存在為某種更為本質的東西的形上學系統中才變得可被理解。」⁹亦即，就德里達而言，「暴力總是已內在於所有形式的形上學之中」¹⁰，諸如：邏格斯中心主義（Logocentrism）、民族優越主義、父權中心主義……等等。

在這裡，筆者想討論的是，如果按照德里達的上面這個思路：「暴力總是已內在於所有形式的形上學之中」。那麼，佛教的「空性」理論，如果作為一種某種形式的形上學，是否也會構成為一種暴力呢？當然，佛教的「空性」理論，是否是某種形式的形上學？這是另一個可以討論的問題。筆者以為，這確

6 林鎮國，〈空性與暴力：龍樹、德里達與列維納斯不期而遇的交談〉，《空性與方法：跨文化佛教哲學十四論》，台北：政大出版社，2012年，頁151-183。

7 Jacques Derrida, *Of Grammatology*, translated by Gayatri C. Spivak, Baltimore: The John Hopkins University Press, 1974, pp. 101-140; Jacques Derrida, *Writing and Difference*, Chicago: The University of Chicago Press, 1978, pp. 79-153. 中譯本可見：雅克·德里達，〈論文字學〉汪堂家譯，上海：上海譯文出版社，2005年，頁148-205。以及：雅克·德里達，〈書寫與差異〉（上冊）張寧譯，北京：三聯書店，2001年，頁128-276。

8 Richard Beardsworth, *Derrida & the Political*, London and New York: Routledge, 1996, pp. 22-23.

9 林鎮國，〈空性與暴力：龍樹、德里達與列維納斯不期而遇的交談〉，《空性與方法：跨文化佛教哲學十四論》，台北：政大出版社，2012年，頁158。

10 林鎮國，〈空性與暴力：龍樹、德里達與列維納斯不期而遇的交談〉，《空性與方法：跨文化佛教哲學十四論》，台北：政大出版社，2012年，頁158。

實仍是值得商榷與斟酌（但是，本文在此，並不擬詳細討論此問題）。¹¹

筆者之所以提出佛教的「空性」理論，如果作為某種形式的形上學，是否也會構成為一種暴力呢？這個問題，其實是有緣由的。鳩摩羅什（Kumārajīva，C.E. 344～413，一說 350～409）翻譯的《提婆菩薩傳》中，曾提到中觀學派的始祖龍樹（Nāgārjuna，約 C.E. 2～3 世紀頃）的弟子提婆（Kāṇa-deva，約三世紀頃）之所以死亡的一個故事：

有一邪道弟子凶頑無智，恥其師屈形，雖隨眾，心結怨忿，嚙刀自誓：
「汝以口勝伏我，我當以刀勝伏汝；汝以空刀困我，我以實刀困汝！」
作是誓已，挾一利刀伺求其便。諸方論士英傑都盡，提婆於是出就閑林，造《百論》二十品，又造《四百論》，以破邪見。其諸弟子各各散諸樹下，坐禪思惟，提婆從禪覺經行。婆羅門弟子來到其邊，執刀窮之曰：

11 特別是，佛教是否有談及形上學中的「存有論」（ontology）之問題？牟宗三在《中國哲學十九講》中認為佛教主張「無自性」，要去掉存有（being），故佛教其實不可說「存有論」，然而天台宗「一念三千」這種保住一切法的存在，則可說成是「佛教式的存有論」（Buddhistic ontology）（牟宗三，《中國哲學十九講》，台北：台灣學生書局，1981 年，頁 362）。

此處牟氏用了西方哲學中的“ontology”一詞，此“ontology”一詞可譯為：本體論、存在論、存有論、萬有論、是論……等。根據余宜孟的研究指出，本體論、存在論、存有論、萬有論……等譯詞，皆未能表達出“ontology”的原意，故他建議翻成「是論」，即關於「是」（being）的學問。余氏並指出最早使用此詞的是十七世紀一位名叫郭克蘭紐（Goclenious，1547～1628）的德國人，而最早為此詞下定義的則是十八世紀的德國哲學家沃爾夫（Christian Wolff，1679～1754），沃氏以為：「本體論，論述各種抽象的、完全普遍的哲學範疇，如“是”以及“是”之成為一和善，在這個抽象的形而上學中進一步產生出偶性、實體、因果、現象等範疇。」俞氏在研究考察與分析“ontology”一詞後認為，“ontology”是指：「範疇的邏輯演繹所表達的純粹原理系統。」、「本體論是西方哲學特有的一種哲學形態，它是以“是”為核心的一些範疇，通過邏輯的方法構成的先驗原理系統。」所以，中國哲學中是沒有出現過嚴格意義的“ontology”。（俞宜孟，《本體論研究》，上海：上海人民出版社，1999 年，頁 14-32、120-122）。

像余氏上面這樣主張中國哲學並無嚴格意義的“ontology”此種看法，牟宗三也曾注意到，牟氏將“ontology”譯作「存有論」，在其《圓善論》一書末尾的〈附錄：「存有論」一詞之附注〉一文中，將存有論分成「內在的存有論」（指西方哲學的“ontology”），和「超越的存有論」（指中國儒、釋、道對存在的根源說明），並指出中國無靜態的內在的存有論，而有動態的超越的存有論。（牟宗三，〈附錄：「存有論」一詞之附注〉，《圓善論》，台北：台灣學生書局，1985 年，頁 337-338）。另，牟氏在《現象與物自身》一書中，又將「存有論」分成「執的存有論」，如佛家阿賴耶和如來藏系統對一切法根源的說明；和「無執的存有論」，如天台宗的「一念三千」說。（牟宗三，《現象與物自身》，台北：台灣學生書局，1984 年，頁 397-418）。

但是，吳汝鈞對牟宗三提出的「一念三千」具備「存有論」之意義，則持保留態度。吳氏的立場是：「一念三千說作為一種存有論，是不能獨立成立的，它只能依附著功夫論來說。」（吳汝鈞，《佛教的當代判釋》，台北：台灣學生書局，2011 年，頁 474）。

「汝以口破我師，何如我以刀破汝腹！」，即以刀決之五藏……（CBETA, T50, no.2048, 187, b27-c7）¹²（筆者案：底線為筆者所加）

上面的引文提到，提婆之所以死亡，是因為破斥外道太過，而被某一外道的弟子用刀子割腸破肚而亡，亦即引文的：「汝以口勝伏我，我當以刀勝伏汝；汝以空刀困我，我以實刀困汝！」、「汝以口破我師，何如我以刀破汝腹！」。提婆雖貴為大乘佛教徒稱他為「菩薩」之名，但是他這樣的死法，給人的感覺，卻是一種死於非命。而他這樣悲慘的下場，根據上文，是與他「空性」、「無我」的理論，是有關係的。而外道及其弟子，顯然認為提婆的理論，是具備著「暴力」傾向的。否則外道的弟子，便不會以刀去刺提婆，使其腸破肚流而亡（此二段文字，說得很清楚：「汝以口勝伏我，我當以刀勝伏汝；汝以空刀困我，我以實刀困汝！」、「汝以口破我師，何如我以刀破汝腹！」）。

雖然，提婆在他臨終前，告誡那些想要替他復仇的弟子們，不應該去報復刺殺他的外道（這當然是提婆一種非常了不起、令人讚嘆的慈悲與和平之精神展現，如他的傳記中也有說到：「委地命未絕間，愍此愚賊而告之曰：吾有三衣鉢鉢，在吾坐處，汝可取之；急上山去，慎勿下就平道；我諸弟子未得法忍者，必當捉汝……」（CBETA, T50, no.2048, 187, c7-10））。

並且，提婆在即將死亡臨終之際，仍然以極盡慈悲的心靈，為他的弟子們再次開示關於「空性」、「無我」的理論：

提婆誨諸人言：諸法之實，誰冤？誰酷？誰割？誰截？……諸法之實，實無受者，亦無害者！誰親？誰怨？誰賊？誰害？……汝為癡毒所欺，妄生著見，而大號咷，種不善業。彼人所害，害諸業報，非害我也！（CBETA, T50, no.2048, 187, c26-29）（筆者案：底線為筆者所加）

提婆的意思是：殺人的兇手，他自己本身是空的；而被殺死的那個罹難受害者，他本身也是空的；甚至殺這件事本身，其實自身也是空的。這等於是說，

12 本文所引《大正新脩大藏經》（T）的資料，引自台灣「中華電子佛典協會」（Chinese Buddhist Electronic Text Association，簡稱 CBETA）電子版。出處依冊數、經號、頁數、欄數、行數，之順序排列。例如此處：例如此處代表：《大正新脩大藏經》冊 50、經號 2048、頁 187、中欄 27 行 - 下欄 7 行。以下皆同此。

殺人這件事本身是空的；並沒有殺人的人；也沒有被殺的人。一切都只是因果業報而已。這便是佛教著名的：有因果業報的承續流轉，而無永恆固定不變之作者（自我 ātman 或靈魂）的理論。

除了上面的一個例子，可以顯示出佛教「空性」理論，可能潛在的「暴力」傾向外。另一次著名的因「空性」理論潛在的「暴力」傾向，而導致佛教徒被刺殺的例子，則是發生在所謂「桑耶寺論爭」中，與中國禪僧摩訶衍（Mahāyāna）論辯，倡導瑜伽行中觀自續派（Yogacāra-Svātantrika-Mādhyamika）的蓮花戒（Kumalasīla, 740 ~ 796）身上。這場辯論據記載，是在西藏國王的宮廷中舉行的，所以它讓人很合理地聯想到這次的辯論乃是涉及政治上的鬥爭。西藏佛教徒在這論辯中分成兩派，一派站在中國禪僧這邊，一派站在來自印度的蓮花戒這邊。就哲學的立場言，站在印度的這派，是持著中觀學派「空性」的立場；中國禪僧這派，則是持守佛性論、如來藏（tathāgata-garbha）的教條。根據西藏方面資料的記載，蓮花戒這邊最終贏得了這場辯論。而來自中國的禪僧則被驅逐回中國，而且他們的學說被禁止在西藏傳播。但是，讓人感到悲慘的一個故事結局卻是，根據布頓（Bu-ston, 1290 ~ 1364，西藏名 Bu-ston rin-chen grub，或 Bu-ston kha-che）的記載，蓮花戒最後被中國禪僧派來的四個殺手，以極其殘忍的手段將他捆腰而殺死……¹³

從上面的兩個例子，我們應該可以知道，佛教中觀學派的「空性」理論，由於強調一種「只破不立」的哲學立場。往往可能造成破斥佛教所謂的外道或其它哲學學派太過度，而無可避免地形成一種宗教「暴力」的傾向。使得上面所舉的兩位佛教論師——提婆與蓮花戒，皆不幸地慘死於以「暴力」報復「暴力」的手段之下。具有這種「只破不立」，而破斥外道太過，這當然不太可能是中觀學派「空性」理論的本意。但是，其結果，卻是形成了一種德里達所說的某種形上學的理論「暴力」。

當然，筆者上面這種佛教中觀學派「空性」理論，所形成的德里達所說的某種形上學的理論「暴力」，並不是佛教想造成的或佛教教義理論的缺陷。否則，佛教的「空性」理論，將會和其慈悲、和平的精神相違背。筆者以為，佛

13 Bu-ston, *The History of Buddhism in India and Tibet*, p. 196. 關於這場辯論的簡要說明，可以參考：Paul Williams, *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*, London and New York: Routledge, 1989, pp. 193-197. 此資料，及筆者本文此段論述轉引自：林鎮國，〈空性與暴力：龍樹、德里達與列維納斯不期而遇的交談〉，《空性與方法：跨文化佛教哲學十四論》，台北：政大出版社，2012年，頁154。

教中觀學派「空性」理論的這種形上學理論「暴力」，實際上應是和「宗教對話」相關聯的。必須要從「宗教對話」的角度與脈絡，才能更加深入地理解，這種情形，是「宗教對話」上「排他論」（Religions Exclusivism），所造成的必然情形。因此，筆者下面，將從「宗教對話」的角度，解釋佛教中觀學派「空性」理論所形成的形上學理論之「暴力」，這其實是在「宗教對話」的脈絡下，極其難以避免的情形。

三、從「宗教對話」的脈絡

為佛教「空性」理論所產生的形上學「暴力」辯護

「宗教對話」，或其實舊稱為「宗教比較」，是一門誕生於十九世紀的學科，以黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel, C. E. 1770 ~ 1831）的《宗教哲學講稿》（*Vorlesungen ueber die Philosophie der Religion*）為其先河，以「思想史」來看，大略約可以分成三個階段：¹⁴

（一）第一個階段是十九世紀的宗教典籍翻譯整理時期，代表人物是英國著名漢學家理雅各（James Legge, C. E. 1815 ~ 1897），以及號稱「宗教學之父」的英籍德國學者麥克斯·繆勒（Max Müller, C. E. 1823 ~ 1900）。他們做了東西方宗教經典的相關翻譯，以及觀念上的研究與比較，特別是繆勒提出的：「只知其一，一無所知。」（He who knows one, knows none.）的說法（亦即：「只懂一種宗教的人，其實什麼宗教也不懂。」）。¹⁵

（二）第二階段是二十世紀的宗教對話，可以美國學者威廉·詹姆斯（William James, C. E. 1842 ~ 1910）的《宗教經驗的種種》（*The Varieties of Religious Experience*）為代表。而這時期間的兩次世界大戰也促進了各國間對宗教的研究。此階段的學者多半採用「求同存異」的方向來闡釋宗教對話理論，持比較強烈的本質主義（essentialism）。亦即認為世界宗教間存在一種可還原的共同本質，例如神聖、奧秘、愛、超越或內在，但這有時會導致混合主

14 這個「宗教對話」簡略之思想史的分類法，是美國西雅圖大學神學系陳佐人教授的觀點。詳見：陳佐人，〈中譯本導言〉，大衛·特雷西（David Tracy），《與它者對話：宗教之間的對話》（*Dialogue with the Other: The Inter-Religions Dialogue*），香港：漢語基督教文化研究所，2009年，頁xx-xxii。

15 麥克斯·繆勒（Max Müller），《宗教學導論》（*Introduction to the Science of Religion*）陳觀勝、李培榮譯，上海：上海人民出版社，2010年，頁10。這是繆勒借用自德國大文豪歌德（Johann Wolfgang von Goethe, 1749 ~ 1832）關於比較語言學：「如果只懂一種語言，那麼其實什麼語言也不懂！」的觀點。

義 (syncreticism) 的問題。

(三) 第三階段，其實在時間上是與第二階段同步的時期，因此並不是時間上，而是學理上的不同分類。代表人物是芝加哥大學宗教系的默西亞·埃里亞德 (Mircea Eliade, C. E. 1907 ~ 1986) 所開創的「宗教歷史學派」(History-of-Religions)。主要是強調各個宗教之間的差異，而非相同之處；並嘗試運用詮釋理論，而非單純的比較方式。以及比較注重生物學式的類型學，而非黑格爾式的演化論理論。

另外，除了「思想史」的分類外。如果從「宗教對話」的類型來看，當代學者還將「宗教對話」區分成三種類型。布蘭登·史威特曼 (Brendan Sweetman) 在〈宗教差別論：有真正的宗教嗎？〉(Religious Diversity: Is There A True Religion?) 一文，歸納了不同宗教之間的互動與對話，主要有以下三種類型：¹⁶

- (一)「宗教排他論」(Religions Exclusivism)：「這個觀點認為，正確的救贖道路，僅僅只能在一個宗教之中找到。」(This is the view that correct path to salvation can be found in only one religion.)。

16 Brendan Sweetman, Chapter 8: Religious Diversity: Is There A True Religion?, *Religion: Key Concepts in Philosophy*, London: Continuum, 2007, pp.141-156.

此外，天主教普世神學家保羅·尼特 (Paul Knitter)，在《宗教對話模式》(Introducing Theologies of Religions) 一書中又區分四種宗教對話的模式，亦即：

(一)「置換模式」(Replacement Model)：認為基督教最終將取代其它所有宗教；這接近「排他論」或「個殊論」。

(二)「成全模式」(Fulfillment Model)：其它宗教中其實已有基督教的部份真理，但最終的救贖實現，仍需要歸在基督名下；這接近「包容論」。

(三)「互益模式」(Mutuality Model) 各種宗教都是救贖的有效之道，並不是誰取代誰，而是互相學習；這接近「多元論」。

(四)「接受模式」(Acceptance Model)：各種宗教有著不同的語言論述，彼此之間是無法比較或取代的，因而只能彼此做個好鄰居，而不應互相干涉；這亦接近「多元論」。(以上詳見：保羅·尼特 (Paul Knitter)，《宗教對話模式》(Introducing Theologies of Religions) 王志成譯，北京，中國人民大學出版社，2004。

其實保羅·尼特的後面兩種模式，都可以歸入「多元論」之中。不同的是，「互益模式」乃是「因多元而對話」；而「接受模式」，則是「因多元而接受」。(黃懷秋，〈從雷蒙·潘尼卡的多元理論說到宗教對話〉，《成大宗教與文化學報》第7期，台南：成功大學中文系「宗教與文化研究室」，2006年12月，頁3)。

張志剛在《宗教哲學研究》一書中，亦有類似的四種區分：「宗教排他論」、「宗教兼并論」、「宗教多元論」、「宗教兼容論」。(張志剛，《宗教哲學研究》，北京：中國人民大學出版社，2009年增訂版，頁339-388)。而這後面兩者，其實也可以都歸類為「多元論」。

亦即站在「基督宗教」(Christianity)¹⁷的立場而言，這便是指「教會之外別無救贖之道」(outside the church there is no salvation.)。是指只有自己的宗教傳統，才是人生的唯一真理與救贖解脫之道。不過，“exclusivism”此詞，中文學界亦有翻譯為「排斥論」或「排外論」。只是這樣的理解很容易引發爭執和辯論，因此也有學者主張以“particularism”(個殊論)取代“exclusivism”(排他論)。¹⁸此種觀點最著名的代表者，是本世紀歐洲最偉大傑出的基督新教神學家——瑞士的卡爾·巴特(Karl Barth, C. E. 1886~1968)。¹⁹

- (二)「宗教多元論」(Religions Pluralism)：「這種觀點認為，在世界各種不同的宗教中，有許多不同的救贖道路；而且每個宗教都具有一個無疑的正統性。」(Religions Pluralism is the view that there are many

17 關於「基督宗教」(Christianity)一詞，這裡是順應臺灣學界的一般用法。但亦有學者使用「基督教」來作為“Christianity”的譯詞，不過為了避免與「基督新教」(Protestantism)一詞相混淆，故本文使用「基督宗教」作為“Christianity”一詞的翻譯。且文中「基督教」一詞若沒有特別說明，則指「基督新教」而言。

關於此點，前臺灣神學院宗教學教授董芳苑有說法如下(他即用「基督教」作為“Christianity”的譯詞)：基督教(Christianity)出現於人類歷史舞台，已經有兩千多年。這一偉大的教團，其信徒之眾，影響之廣，普世任何一個宗教均無法與其相比……值得注意的是：臺灣社會所認知的「基督教」，是指著十六世紀西方宗教改革時代所出現的教團而言(西方人稱其為“Protestantism, or Reformed Church”，華人叫它做“新教”)，藉以和號稱“舊教”的「天主教」(Roman Catholic Church)有所分別。事實上這個稱謂很不妥當，又混淆不清。因為「基督教」(Christianity)是這個大教團的正式稱呼，那裡會有這一“新教”是指基督教，“舊教”是指天主教的似是而非又似非而是之差別呢？臺灣學界為要統合這類稱謂，就用「基督宗教」(Christian Religion)此一勉強之名稱來加以規範。嚴格來說，「基督教」(Christianity)包含三個普世大宗派：西方的「羅馬大公教會」(Roman Catholic Church，也就是國人所稱的天主教)、東方的「東方正統教會」(The Eastern Orthodox Church)，以及由十六世紀宗教改革之後所出現的「歸正教會」(The Reformed Church, or Protestant Church)。而且從這三個大宗派又衍生無數的小流派，以致世人很難去瞭解「原始基督教」(Original Christianity)的真正面貌。(引見：董芳苑，〈自序〉，《探索基督教信仰》，台北：前衛出版社，2009年，頁5-6)。

18 Alister E. McGrath, *Christian Theology: An Introduction*, Blackwell Publishers Ltd., Second Edition, 1999, p.534. 轉引自董江陽，〈譯者序〉，威爾弗雷德·坎特韋爾·史密斯(Wilfred Cantwell Smith)，《宗教的意義與終結》(*The Meaning And End of Religion*)董江陽譯，北京：中國人民大學出版社，2005年，頁3。

19 巴特是一位作為無可爭議的「20世紀基督教教父」，像馬丁·路德(Martin Luther, C. E. 1483~1546)一樣，是一位在世界上大聲宣告上帝之道的「先知」。巴特的神學曾被稱為「危機神學」(Crisis Theology)或「辯證神學」(*Dialectical Theology*)，它產生於基督教信仰的危機之中(第二次世界大戰)，並在危機之中，為維護上帝的啟示而奮鬥不懈。他的神學，是作為返回到宗教改革的新教正統神學，故巴特他的神學，又被稱為「新正統主義」(Neo-Orthodoxy)。他的《〈羅馬書〉釋義》(*Der Römerbrief*)和《教會教義學》(*Kirchliche Dogmatik*)皆是名留青史的神學經典著作。詳見：張旭，《卡爾·巴特神學研究》，上海：世紀出版集團，2005年，頁3-9。

different ways to salvation in the various world religions, and so are the religions have a certain legitimacy.)。此種觀點最著名的代表人物，是英國當代宗教哲學家約翰·希克(John Hick, C. E. 1922~2012)。他提出了「實體」(the Real)，或他又稱為「終極」(the Ultimate)、「實在」(the Reality)、「終極實體」(the Ultimate Real)、「終極實在」(the Ultimate Reality)、「超越」(the Transcendent)之類的詞彙，來作為所有宗教對於神聖之超越(Transcendent)的對象，例如：梵、雅威、上帝、阿拉、佛性、道……等等的指稱，以作為所有宗教都能夠認同，又不會高抬與獨尊自己宗教傳統而產生排他現象的一種的對話視角。但這個觀點(例如希克提出的實體the Real)，有被批評容易形成一種新宗教、無神論、多神論或後現代主義者的說法。²⁰

- (三)「宗教包容論」(Religions Inclusivism)：與「宗教排他論」一樣，認為只有一種宗教信仰是絕對真實的，但是在其它宗教中仍然可以找到這種絕對真實的一些蛛絲馬跡。而且各種宗教之間，雖然相互不瞭解或沒有接觸到彼此不同信仰中——神的存在，或彼此不同的教義精髓，但仍然可以相安存在。這又可稱為「兼并論」，被認為是天主教神學家自「第二次梵諦岡大公會議」(拉丁文：Concilium (cumenicum) Vaticanum Secundum, 1962~1965)後所採取的一種宗教對話立場；最有名的代表人物，是德國天主教神學家卡爾·拉納(Karl Rahner, C. E. 1904~1984)。拉納雖然常常喜歡描述自己為「業餘神學家」，但他特別是在「第二次梵諦岡大公會議」之後，對英語神學界有著極大的衝擊，特別是在美國。這位「業餘神學家」一生思想最偉大的成就，乃是對基督宗教傳統所證言的奧秘，所作的毫不言倦的見證。²¹

從以上這三種「宗教對話」的類型來看，除了「多元論」之外，都無可避免地帶有「排他」的傾向。特別是第一種類型，亦即：「宗教排他論」(Religions

20 約翰·希克(John Hick)，《宗教之詮釋：人對超越的回應》(An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent)蔡怡佳譯注，台北：聯經出版事業，2013年，頁10、28-29、29-59、77-78。希克最常使用「實體」(the Real)這一詞。這是因為他認為：「實體」，這個術語的優點在於：它沒有任何一個宗教傳統所具有的排他特性，但卻為所有的宗教傳統所熟知。(同上書，頁77)。

21 迪諾亞(J. A. Di Noia, OP)，〈拉納〉(Karl Rahner)，福特(David F. Ford)編，《現代神學家：二十世紀基督教神學家導論》(The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century)，香港：漢語基督教文化研究所，2005年，頁120、132-133。

Exclusivism），最具「排他」性。筆者以為或許可以這麼說：就「宗教」的本質而言，其實都是「排他」的。但是唯獨上面所述的「多元論」，是一種真正從「對話」的立場產生的「宗教對話」理論。但是這種理論，也有重新創造一種「宗教」（例如：以約翰·希克所說的「實體」（the Real）為核心，所產生的另外一種全新的宗教形式）。這告訴我們：真正的「宗教對話」，究其實而言，其實是非常非常困難的。如此，即造成、要不然，就失去視自己宗教為完全正確道路的核心論述觀點，而傾向於「多元論」；要不然，就認為自己的宗教才是正確的道路，而變成「排他論」或「包容論」（雖說是包容，但其實不如說是一種兼併的策略）。

所以，本文第二大段中，所論述的，佛教中觀學派「空性」理論所形成的一種形上學理論的「暴力」。這其實是在「宗教對話」的脈絡下，極其難以避免的「排他」之情形。因此，筆者以為，這種形上學理論的「暴力」，不應當歸咎於佛教「空性」教義的缺失或問題。而實質上，是在「宗教對話」的脈絡下，所產生的難題。

這點，就如有一些學者認為的：佛教的「空性」，這種否定「自性」（svabhāva）或永恆不變之物質及精神實體的觀點，與基督宗教以「上帝」這種以永恆不變之精神實體，實際存在並創造生命和世界的教義，在彼此的核心教義上，其實是根本完全無法相容的。雖然，你確實可以積極地倡導這兩個宗教之間的對話、交流與和平。但是，你卻不可能成為一個同時「完全」信仰這兩個宗教；或者只信其中一個宗教，但也「完全」認同另一個宗教，這所謂「佛教基督徒」或「基督佛教徒」。²²

22 衛雅各（James Emery White），《與神摔角》（*Embracing the Mysterious God: Loving the God We Don't Understand*）申美倫譯，台北：校園書房，2010年，頁43-44。

雖然，諸如：清末民初時，由基督教改宗佛教（約1920年）的張純一（C. E. 1871 ~ 1955）曾致力於提出「佛化基督教神學」、「大乘神學」。亦即嘗試運用中國大乘佛學為詮釋框架，建構一套深具佛教色彩的基督宗教神學。（可參考：蘇遠泰，〈佛化基督教：張純一的大乘神學〉，收錄於賴品超編著，《近代中國佛教與基督宗教的相遇》，香港：漢語基督教文化研究所，2003年，頁147-211。又可參考：蘇遠泰，《張純一的佛化基督教神學》，香港：漢語基督教文化研究所，2007）。以及或者如：曾至日本南山宗教文化研究所訪問，對佛教唯識哲學特別有研究，並曾英譯唯識學的典籍《解深密經》（*Samdhinirmocana-sūtra*）和《攝大乘論》（*Mahāyāna-samparigraha-śāstra*），而著有 *The Meaning of Christ: A Mahāyāna Theology*（《基督的意義：一個大乘神學》）的美國聖公會牧師基南（John P. Keenan）在西方所提倡的「大乘神學」（Mahāyāna Theology）。或是如：當代香港中文大學文化及宗教研究系賴品超教授，所提議的「大乘基督教神學」（Mahāyāna Christian Theology）。亦即，其旨趣乃在運用大乘佛教的資源或視角當作素材，透過與基督宗教的比較，從而反思及討論相關的神學問題。

而且，這個問題，其實也可說就是草擬《世界倫理宣言》（Declaration towards a Global Ethic）的漢斯·昆（Hans Küng，又譯：孔漢思，據他自己的說法，他更喜歡這個有孔子之「孔」字的中文譯名）所說的如下之名言：

沒有各宗教間的和平，就沒有各民族間的和平；
沒有各宗教間的對話，就沒有各宗教間的和平；
沒有對各宗教的研究，就沒有各宗教間的對話。²³

從漢斯·昆（孔漢思）上面的引文，我們可以知道：宗教間的和平，對人類福祉與世界和平，是有多麼重要之處！所以在本文的末尾，筆者想論述佛教對人類福祉與世界和平的理論貢獻，亦即「慈悲」，作為一種「永久和平」論。

四、結語——佛教對人類福祉與世界和平的理論貢獻：

「慈悲」作為一種佛教的「永久和平」論

關於「永久和平」論：

1795 年，德國哲學家康德在他的《永久和平論》中，第一次表現出了人類智者對於不同地域、不同文化的不同民族不同國家必須在一個地球上

但這畢竟是一種學術性的理論嘗試，而不是實際上發生的宗教信仰實踐情況。

或者，像是：天主教背景的當代神父多瑪斯·喬治·伴渡（Thomas G. Hand）的例子，1950 年代他踏上日本，拜禪修大師學習坐禪與參公案，為的是要變成「更好的修道者」。他不只學習參禪，甚至組織了五人朝聖小組（全是天主教徒），繞行四國島八十八寺院之「遍路朝聖行」。他並將此朝觀佛教聖蹟之心路歷程，於 2004 年出版了英文專書：*Always a Pilgrim: Walking the Zen Christian Path*（《永恆的朝聖者——空與神的會晤》）。但是，這位神父他仍然是一位忠心、虔誠的天主教徒，這就像臺灣的劉錦昌牧師所說的：「本書（筆者案，指：《永恆的朝聖者——空與神的會晤》）嘗試要走的途徑是透過佛、道的淨心慧眼，來看納匝肋人耶穌和基督之道。……書中對神（天主），耶穌和人生的觀點與解說，有別於基督宗教傳統的說法；……這些並非決定性的立場，僅是以佛、道的淨心慧眼來領會基督宗教的內涵。當然更不是提供任何信理，而只是一種在東方人生哲學光照下，對基督宗教的詮釋罷了。」（劉錦昌，〈推薦序二：擺渡到更高生命境界〉，多瑪斯·喬治·伴渡（Thomas G. Hand），《永恆的朝聖者——空與神的會晤》（*Always a Pilgrim: Walking the Zen Christian Path*）李純娟譯，台北：張老師文化，2005 年，頁 9）。另可參考另一本書：多瑪斯·喬治·伴渡（Thomas G. Hand）、李純娟，《飲水錄：由釋道悟基督》（*A Taste of Water: Christianity Through Taoist-Buddhist Eyes*）李純娟譯，台南：南神出版社，1996。

23 轉引自：張志剛，《宗教學是什麼》，北京：北京大學出版社，2008 年，頁 297。

的關注。²⁴

那麼，什麼是康德（Immanuel Kant，C. E. 1724～1804）所謂的「永久和平」呢？他認為：

如今，在全球各民族間已普遍地劇增的（或緊或鬆的）聯繫發展到了一個程度，以致在地球上的一個地方有違反法權之事，各地都會察覺到。因此，世界公民權的理念不是對法權的一種虛幻而誇張的想法，而是對國家法和國際法底未成文法規的一項必要補充，以求得一般而言的公共人權，並因而求得到永久和平。唯有在這個條件之下，我們才可自許在不斷地接近永久和平。²⁵

基本上，康德的想法，可說是以法權為基礎，意欲構建一普遍理性的國家法與國際法。使得世界公民的理念能夠實現，而以此達成接近「永久和平」的目標。這固然與佛教在倫理道德上強調「慈悲」，是不一樣的。一是普遍的法權與法理之基礎；一是倫理與道德實踐之基礎。但是以下康德的論述，筆者以為，也卻隱含著佛教「空性」的意義與內涵：

既然各民族以及各個人的自然狀態是人們為了進入一個法律狀態而應當走出的狀態，所以，在這個事件發生之前，各民族的一切法權和各國的一切可以通過戰爭獲得或者保持的外在“我的”和“你的”就是暫時的，而且只能在一個普遍的國家聯合體（類似於一個民族借以成為國家的那種東西）中成為永久有效的，成為一個真正的和平狀態。²⁶

24 郭廣銀、趙華，〈試析“普遍倫理”何以可能〉，《江蘇社會科學》，1999年第4期，南京：江蘇社會科學編輯部，1999年，頁109。轉引自：蔡佩蓉，《論和平的可能性：從康德、孔漢思及池田大作的觀點出發》，高雄：中山大學哲學研究所碩士論文，2010年，頁17。

25 康德（Immanuel Kant）著，〈論永久和平——一項哲學性規劃〉，《康德歷史哲學論文集》李明輝譯注，台北：聯經出版社，2002年，頁193。

26 康德（Immanuel Kant）著，李秋零主編，《康德著作全集》卷六，頁361～362。轉引自：洪搖，〈論康德的永久和平理念〉，《復旦學報》（社會科學版）2014年第3期，上海：復旦大學，2014年，頁143。

上面，康德的這句話：「一切可以通過戰爭獲得或者保持的外在“我的”和“你的”就是暫時的」。筆者以為，這可說是某種佛教「空性」、「無常」觀點的表達。當然，康德的「永久和平」論，與佛教慈悲、和平的理論，確實是不一樣的。亦即筆者在上面曾經說過的：一者是普遍的法權與法理之基礎；一者是倫理與道德實踐之基礎。

雖然如此，但是筆者在這裡，其實僅僅只是想點出一種東、西方不謀而合的智慧而已。這種不謀而合的智慧，就是佛教和平的理論基礎，亦即「空性」、「無常」、「無我」的理論。而這「空性」理論，所可能帶來的形上學理論之「暴力」傾向。筆者上面也澄清了，這並不是佛教「空性」理論本身的缺陷所致，而是在「宗教對話」脈絡下，所產生的「排他」性與對話困境。這即是筆者本文想要論述與說明的觀點。這種「空性」，所轉生的佛教所謂的「無緣大慈、同體大悲」的無限「慈悲」之精神，可說是一種佛教式的「永久和平」論（套用康德的詞彙）。筆者以為，這可說是佛教對人類福祉與世界和平的一個偉大理論貢獻！



南北傳佛教思想之會通

——以惠能大師無念觀與佛使尊者空觀為例

鄭振煌

摘要

中國六祖惠能大師以自性和般若波羅密建立無念、無相、無住的修行觀，開展出迄今不衰的禪宗，影響中國文化和世界文化甚鉅。泰國佛使尊者教觀雙美，以空觀作為修行指南，力挽泰國佛教之狂瀾，開啟現代化的改革運動。二人的思想理念和修行方法，古今輝映，意趣橫生。

關鍵詞：六祖惠能大師、佛使尊者、自性、無念、空



一、前言

佛法一味，唯是解脫味。在二千六百年的佛教發展中，分流南傳、漢傳、藏傳三大系。或有認為彼此扞格者，斤斤計較於表面文字，而忽略了佛法的根本在於解脫涅槃。大乘佛教之所以稱為大乘，便是它強調「方便有多門，歸源無二路」。北傳大乘佛教的方便號稱八萬四千或無量法門，其歸源則無異於南傳佛教的涅槃寂靜。南北傳佛教徒應放下成見，存異求同，進行二者的會通工程，才是弘揚佛教的最佳途徑。本文嘗試以惠能大師的無念觀和佛使尊者的空觀為代表，會通南北傳佛教的修行法門。

中國禪宗的實際建立者六祖惠能大師（638-713）只留下一部說法紀錄《壇經》，本文不涉及版本問題，而以流通最廣的宗寶本為討論依據。泰國高僧佛使尊者（1906-1993）被尊為第五世紀佛音論師以來的南傳佛教第一人，也被列為二十世紀的世界思想家之一，深研巴利三藏，終身在泰國南部熱帶雨林中禪修，留下大量的說法紀錄，也曾把《六祖壇經》和黃蘗禪師《傳心法要》翻譯成泰文，應該受到中國禪宗的影響。二人的圓寂相距 1280 年，但時空的極大隔離，並沒有障礙二大禪師的心靈交會。

二、見性即成佛

《壇經·行由品第一》載，六祖大師應請離寶林寺，入韶州城大梵寺，開門見山就對大眾說：「菩提自性，本來清淨，但用此心，直了成佛。」這句話乃是《壇經》的宗見，也是頓悟頓修的關鍵。

本來清淨的菩提自性，又稱佛性、心性、本心、自心等。日常生活中，但用清淨心待人處事，即可不假次第，直了成佛。

《壇經·行由品第一》又載，五祖見了惠能的無相偈後，「知悟本性，謂惠能曰：不識本心，學法無益；若識自本心，見自本性，即名丈夫、天人師、佛。」可知，明心見性就是佛。

如何用此清淨心？更重要的是如何證得清淨心？依通途而言，須經三大阿僧劫的十波羅蜜行，方能成佛。如此一來，雖言「眾生皆有佛性，人人皆可成佛」，卻不可能「人人皆是佛」。

佛性如果必須外求，就不是「本來清淨」，更無法「但用此心，直了成佛。」因此，證悟「菩提自性，本來清淨」便成為關鍵中的關鍵。

《壇經・行由品第一》載惠能證悟佛性的經過：

時，有一客買柴，使令送至客店；客收去，惠能得錢，卻出門外，見一客誦經。惠能一聞經語，心即開悟，遂問：「客誦何經？」客曰：《金剛經》。」復問：「從何所來，持此經典？」客云：「我從蘄州黃梅縣東禪寺來。其寺是五祖忍大師在彼主化，門人一千有餘；我到彼中禮拜，聽受此經。大師常勸僧俗，但持《金剛經》，即自見性，直了成佛。」

惠能偈曰：「菩提本無樹，明鏡亦非臺，本來無一物，何處惹塵埃。」

祖以杖擊碓三下而去。惠能即會祖意，三鼓入室；祖以袈裟遮圍，不令人見，為說《金剛經》。至「應無所住而生其心」，惠能言下大悟，一切萬法，不離自性。遂啟祖言：「何期自性，本自清淨；何期自性，本不生滅；何期自性，本自具足；何期自性，本無動搖；何期自性，能生萬法。」

上引三段文字透露 11 個重要的消息，足證惠能是依「無念」而言下大悟的，而且諸佛菩薩、祖師大德無不依「無念」而開悟：

1. 惠能的「言下大悟，一切萬法，不離自性」，證明「（五祖弘忍）大師常勸僧俗，但持金剛經，即自見性，直了成佛。」
2. 惠能在客店聞客誦《金剛經》，只是「一聞經語，心即開悟。」但在黃梅處五祖「為說《金剛經》，至應無所住而生其心，惠能言下大悟。」《金剛經》「應無所住而生其心」這句話，就是惠能言下大悟的機鋒語。
3. 惠能大悟自性的特色是「一切萬法，不離自性」，而自性是「本自清淨，本不生滅，本自具足，本無動搖，能生萬法。」
4. 自性是「本自清淨」，所以不待修，只要悟即可見性，即使悟後起修，也是在鞏固此「見性」。他的無相偈也是這個意思：「菩提本無樹，明鏡亦非臺，本來無一物，何處惹塵埃。」也見於他與五祖弘忍的對談，如「米熟久矣，猶欠篩在。」又見於五祖對門人的開示：「自性若迷，福何可救？汝等各各自看智慧，取自本心般若之性，各作一偈，來呈吾看。若悟大意，

付汝衣法，為第六代祖。火急速去，不得遲滯；思量即不中用，見性之人，言下須見，若如此者，輪刀上陣，亦得見之。」五祖也對神秀開示：「無上菩提，須得言下識自本心，見自本性，不生不滅。於一切時中，念念自見，萬法無滯，一真一切真，萬境自如如。如如之心，即是真實。若如是見，即是無上菩提之自性也。」

5. 自性是「本不生滅」，所以凡聖平等，這可見於惠能在大悟之前與五祖弘忍的對談中，如「人雖有南北，佛性本無南北；獼猴身與和尚不同，佛性有何差別？」
6. 自性是「本自具足」，所以不假外求，這可見於「惠能啟和尚，弟子自心，常生智慧，不離自性，即是福田。未審和尚教作何務？」也可見於惠能在大悟之前對別駕所說的話：「欲學無上菩提，不得輕於初學。下下人有上上智，上上人有沒意智。若輕人，即有無量無邊罪。」
7. 自性是「本無動搖」，所以不被任何境界所動，「思量即不中用，見性之人，言下須見，若如此者，輪刀上陣，亦得見之。」也見於惠能對惠明的開示：「不思善，不思惡，正與麼時，那個是明上座本來面目！」又見於惠能出山後在廣州法性寺對二僧所說的名言：「不是風動，不是幡動，仁者心動。」
8. 自性是「能生萬法」，所以不是因緣所生的有為法，這可見於五祖弘忍令惠能隨眾作務，「惠能啟和尚，弟子自心，常生智慧，不離自性，即是福田。未審和尚教作何務？」
9. 成佛與外來的知識學問、身分地位、財富、出身背景、性別、長相等因素無關，完全是「識自本心，見自本性」的事。因此，人人當下都可成佛，「惟論見性，不論禪定解脫。」因為禪定解脫「為是二法，不是佛法，佛法是不二之法。」「佛性非常非無常，是故不斷，名為不二。……佛性非善非不善，是名不二。蘊之與界，凡夫見二，智者了達其性無二；無二之性，即是佛性。」
10. 惠能大師教導弟子的「無念、無相、無住」法門，即是《金剛經》所言「不應住色生心，不應住聲、香、味、觸、法生心，應無所住而生其心。」「菩薩應離一切相，發阿耨多羅三藐三菩提心，不應住色生心，不應住聲、香、味、觸、法生心，應生無所住心。」
11. 「無念、無相、無住」法門可以總攝為「無念」法門，因為「相由心生」，

「心緣相曰住」，「無念」即可「無相、無住」。

三、惠能大師之無念觀

《雜阿含經・陰相應篇》諸經都是依色受想行識的次第，觀五受陰「不是我、不異我、不相在」而得證涅槃寂靜。大乘性空唯名系重實論，觀五受陰（或名五取蘊）、十二處、十八界、十二因緣、四聖諦、六波羅蜜等世出世間法為空、不立萬法而成佛。大乘虛妄唯識系重修行論，先觀境無唯識，再轉識成智而成佛。大乘真常唯心系融合前述諸傳承思想於一爐，等觀實相論與修行論，立中有破，破中有立，真俗不二，空有一如，理事圓融，體相用互即互入。

《六祖壇經》屬於真常唯心系，為度最上乘人，建立佛性和般若二大思想主軸，以觀諸法實相為修行法門，而觀諸法實相者為佛性（真如心）之般若智，故明（真如）心見（本自）性即為成佛。心性具體相用三分，觀相空（真諦）用有（俗諦）不離清淨體（中諦），就是六祖惠能大師教導弟子的修行方法。《六祖壇經・定慧品第四》說：

善知識！我此法門，從上以來，先立無念為宗，無相為體，無住為本。無相者，於相而離相；無念者，於念而無念；無住者，人之本性，於世間善惡好醜，乃至冤之與親，言語觸刺欺爭之時，並將為空，不思酬害，念念之中，不思前境。若前念、今念、後念，念念相續不斷，名為繫縛。於諸法上，念念不住，即無縛也。此是以無住為本。

六祖惠能大師說他的修行法門是三無：無念、無相、無住。無相是以菩提自性觀一切相皆空，即《金剛經》所說「無我相、人相、眾生相、壽者相」、「凡所有相，皆是虛妄。若見諸相非相，則見如來。」「一切諸相，即是非相。」「一切有為法，如夢、幻、泡、影，如露亦如電，應作如是觀。」

無念是菩提自性所生之清淨念，有一切念而不執著一切念，即《金剛經》所說「諸菩薩摩訶薩應如是降伏其心：『所有一切眾生之類，若卵生、若胎生、若濕生、若化生，若有色、若無色，若有想、若無想、若非有想非無想，我皆令入無餘涅槃而滅度之。』如是滅度無量無數無邊眾生，實無眾生得滅度者。」「若阿羅漢作是念：『我得阿羅漢道。』即為著我、人、眾生、壽者。世尊！

佛說我得無諍三昧人中最為第一，是第一離欲阿羅漢。我不作是念：『我是離欲阿羅漢。』世尊！我若作是念：『我得阿羅漢道。』世尊則不說須菩提是樂阿蘭那行者。以須菩提實無所行，而名須菩提是樂阿蘭那行。」「善男子、善女人，發阿耨多羅三藐三菩提者，當生如是心：『我應滅度一切眾生。滅度一切眾生已，而無有一眾生實滅度者。』」「實無有法，佛得阿耨多羅三藐三菩提。」「過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得。」

無住是菩提自性之清淨本質，念念不住一切法，通流無滯，即《金剛經》所說「菩薩於法，應無所住，行於布施，所謂不住色布施，不住聲、香、味、觸、法布施。」「知我說法，如筏喻者，法尚應捨，何況非法。」「諸菩薩摩訶薩應如是生清淨心，不應住色生心，不應住聲、香、味、觸、法生心，應無所住而生其心。」「菩薩應離一切相，發阿耨多羅三藐三菩提心，不應住色生心，不應住聲、香、味、觸、法生心，應生無所住心。若心有住，則為非住。是故佛說：『菩薩心不應住色布施。』」「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來。」

無念、無相、無住三者以無念為核心，《六祖壇經·定慧品第四》對無念有非常詳細的說明：

善知識！於諸境上心不染，曰無念；於自念上常離諸境，不於境上生心。若只百物不思，念盡除卻，一念絕即死，別處受生，是為大錯。學道者思之。若不識法意，自錯猶可，更勸他人，自迷不見，又謗佛經；所以立無念為宗。

善知識！云何立無念為宗？只緣口說見性，迷人於境上有念，念上便起邪見，一切塵勞妄想，從此而生。自性本無一法可得；若有所得，妄說禍福，即是塵勞邪見。故此法門，立無念為宗。

無念並非沒有念頭，而是不染著諸境，對於諸境不生分別心。人必有念，若只百物不思，念絕即是身心分離，轉世到別處。無念不是斷念，而是正念分明，觀念念相續，皆由自性所生，不分別不執著。若對境有念便起邪見，產生一切煩惱妄想。

自性無始無終，由自性所起的念必須暢通無止，斷念不是上乘的心地法門。
《六祖壇經・機緣品第七》說：

有僧舉臥輪禪師偈：「臥輪有伎倆，能斷百思想，對境心不起，菩提日日長。」師聞之曰：「此偈未明心地，若依而行之，是加繫縛。因示一偈曰：「惠能沒伎倆，不斷百思想，對境心數起，菩提作麼長。」

六祖惠能大師不認可臥輪禪師的斷百思想和對境心不起，因為這只是安止第六意識而已，並未明了真如心的佛性，依之修行是加了做作的繫縛。六祖認為，由佛性流出的念，清淨曉暢，能觀萬法，增長智慧。為什麼呢？《六祖壇經・定慧品第四》說：

真如即是念之體，念即是真如之用。真如自性起念，非眼耳鼻舌能念，真如有性，所以起念；真如若無，眼耳色聲，當時即壞。

真如自性起念，六根雖有見聞覺知，不染萬境，而真性常自在。故經云：「能善分別諸法相，於第一義而不動。」

六祖認為真如是念之體，念是真如之用。真如有能生萬法的自性，所以起念。真如若離開身體，身體當下就壞了。真如自性起念，讓六根有見聞覺知的作用，因為真如自性是本自清淨的，所以六根就不會染著萬境。《維摩詰經・定慧品第四》說：「能善分別諸法相，於第一義而不動。」對於諸法相徹底了解，卻能安住第一義諦，不為境界所動。

如何證悟自性？自性為何能生一切智慧？《六祖壇經・般若品第二》說：

善知識！我此法門，從一般若，生八萬四千智慧。何以故？為世人有八萬四千塵勞。若無塵勞，智慧常現，不離自性。悟此法者，即是無念、無憶、無著。不起誑妄，用自真如性，以智慧觀照；於一切法，不取不捨，即是見性成佛道。

寶箴

般若波羅蜜可以證悟自性，自性本自清淨，無絲毫塵勞，故真如體能生智慧用，於念而離念，不追憶過去，不執著法相，不取不捨一切法，即是見性成佛。無念法門的妙用就在這裡：以無念證悟自性，再以自性智慧觀照萬法，無念無憶無著，上下迴旋，一即一切，一切即一。

從智慧的學習來源而言，可分聞所成慧、思所成慧、修所成慧三種；若從證得和應用智慧的過程而言，則可分成加行智、根本智、後得智三種。六祖大師以無念行總攝聞思修三慧和加行、根本、後得三智。《六祖壇經·般若品第二》說：

善知識！智慧觀照，內外明徹，識自本心。若識本心，即本解脫；若得解脫，即是般若三昧；般若三昧，即是無念。何名無念？若見一切法，心不染著，是為無念。用即遍一切處，亦不著一切處；但淨本心，使六識出六門，於六塵中，無染無雜，來去自由，通用無滯，即是般若三昧。自在解脫，名無念行。若百物不思，當令念絕，即是法縛，即名邊見。

以智慧觀照，就可識自本心，即本解脫，即般若三昧，即自在解脫，即無念行。無念是見一切法而不染著，而非百物不思的法縛、邊見。《六祖壇經·般若品第二》又說：

善知識！悟無念法者，萬法盡通；悟無念法者，見諸佛境界；悟無念法者，至佛地位。

悟無念法，就可通達萬法，見諸佛境界，至佛地位。這就是《金剛經》所說「若見諸相非相，即見如來」，因為見諸相非相就是無相，無相即能無念無住。《六祖壇經·機緣品第七》又說：

善知識！吾有一《無相頌》，各須誦取，在家出家，但依此修；若不自修，惟記吾言，亦無有益。

心迷法華轉，心悟轉法華，誦經久不明，與義作讎家。

無念念即正，有念念成邪，有無俱不計，長御白牛車。

無相頌就是無念頌，而無念才是正念，不執著有也不執著無，當下成佛。成佛不在表相的出家不出家，而是在無念，證悟無念就可常轉正法輪，自由無礙解釋經義，不再依文解義。

四、佛使尊者之空觀

漢傳佛教《中阿含經》中的第四、五經名為《小空經》、《大空經》，但這二部經所說的「空」是「無」義，而非大乘經典的「無自性」空義；三法印或四法印中的「諸法無我」，其意思是世出世間法都是無我空性，雖然一切有部仍然主張「三世實有，法體恆存」。

與北傳一切有部同屬上座部的南傳佛教屬於分別說部，主張「過未不有，現在有體」，其《法句經》和五尼柯耶也是主張三法印「諸行無常，諸行是苦，諸法無我」。「諸法無我」也是指世出世間一切法都是無我的，都不是不假因緣而自行存在的。

總而言之，南北傳的部派佛教都主張「諸法無我」，卻不像大乘佛教直接提出「一切皆空」。

不過，泰國高僧佛使尊者（Buddhadāsa Bhikkhu，泰語：พุทธทาสภิกขุ，1906－1993）在《菩提樹的心木》一書中，則直接指出佛法的「心木」或精髓、要素就是不執著，也就是心住於空，不要有「我」和「我所有」的感覺。

佛使尊者一反上座部佛教的傳統，高唱空性思想，甚至把「空」標舉為佛陀思想的核心，認為全部佛法可以歸納成一個「空」字，人們只要「空心」便可以解脫煩惱。

佛使尊者對於空的開示非常多，在南傳佛教中是相當罕見的，歸納他的空見如下：

（一）空是佛法的中心

一切萬法包括苦在內，都是眾因緣所生法，所以皆無常、無我、無自性、空。人們只要執著有常、有我、有自性、不空，就是無明，無明就會造業，造業就會生苦，惑業苦輪迴不已。佛陀開示去苦的方法就是不惑不業，不惑就是瞭解一切皆無常、無我、無自性、空；不業就是以空心行為和語言，空心就是清淨的心、不攀緣執著的心。整體佛法都是在詮釋空，不談空就不是佛法。換言之，空是佛教與其他所有宗教不同的

教法，是佛教最殊勝、獨一無二、最高的教法。

(二) 空是無所不在的

一切萬法的本質都是無自性，都是空，都在剎那變化。因此，空是超越時間和空間，存在於一切時間和空間，任何事物都是空。樂是空，苦是空，忽苦忽樂就是輪迴，不苦不樂就是涅槃。苦、樂都是空，不瞭解這一點就是無明，連樂也變成苦；瞭解這一點就是智慧，連苦也變成樂，當苦永遠不生起，能夠恆常處於樂的境界，就是涅槃，那時候也就無所謂樂了，因為再也沒有苦可以比較，換言之，涅槃是不苦不樂。

(三) 空是一切眾生的分內事

萬法皆空，故一切眾生本來就是空，都是空性。空絕非出家僧伽的專利品，在家人的煩惱壓力比出家人大，更需要空性的智慧，而且更有機會體悟世間法的空性，證空性的潛能並不少於出家人。佛法是不著相的，超越一切現象，出家或在家只是外相的差別，並不必然代表證空性的成就。在家人如果能聞思修佛法，日常生活中保持正念覺醒，直接契入空性，同樣可以證阿羅漢，究竟涅槃。不過，在家人正因為外境干擾太多，經常會失掉正念，又沒有足夠時間可以按部就班修持次第繁雜的法門，觀空反而變成最適合在家人的修持法門。觀空就是把一切都看成空，好也空，壞也空，樂也空，苦也空，放下攀緣執著，立即變成自在無礙的解脫者。

(四) 一切都不攀緣執著就是空

空有很多層次，物理的空，很容易觀察得到，現代物理學更證明一切物質皆空，但這不是佛法所講的空。眾生由於無始以來的煩惱習氣，執著一切為我，為我所有，很難在心理上當下就提起空性。佛陀循循善誘，先從自己的身體和意識分析，證明過去執著為我或我所有的身心是空，都是虛妄，都無實義，再勸告眾生放下身心的攀緣執著，如此才能證入涅槃，離苦得樂。空的究竟義，應該是心理上的不攀緣執著，在面對一切境界時，隨時提醒自己萬法皆空，都不值得攀緣執著。但此處必須注意的是，這不是指放棄一切物質或外境，而是不要攀緣執著。放棄一切物質或外境，還是攀緣執著，還是會帶來煩惱痛苦。擁有一切物質或外境，只要能見到它們的空性，還是可以享有而不攀緣執著，遠離煩惱

痛苦。關鍵點不在物質或外境的有無，而在內心的空不空。內心空，即使擁有天下，還是不攀緣執著，還是解脫自在；內心不空，即使身無一物，還是執著一無所有，痛苦不堪。人生的苦，可分物質匱乏的苦、心理攀緣執著的苦二種，只要心理不攀緣執著，物質匱乏的苦就可以減輕，甚至不成為苦，因為苦也是空性，也非真實存在，只是因緣所生的偶發現象而已，唯有空才是人生的本來面目。



(五) 修行以證空性為目標

佛陀譬喻他所說的法，就像一整個森林的樹葉那麼多，但實際需要修的法，就像一手掌的葉子那麼少。一手掌的葉子，係指證空性的方法，一整個森林的樹葉雖然那麼多，無非在說明如何證空性。眾生在煩惱痛苦的壓迫下，想盡各種辦法要解脫煩惱痛苦，其入手途徑是去除煩惱痛苦的原因，苦因一去除，苦果就不會產生了。去除苦因的方法有很多，就方向來說，可分外求和內求二種。外求的方法，包括求助於神明或外物，總是操之在人，有時而窮，永無止境。內求的方法，就是掌握自己的心，操之在我，一勞永逸。心是一切萬法之主，心散亂一切跟著散亂，心無明一切跟著無明，心痛苦一切跟著痛苦，心安定一切跟著安定，心清明一切跟著清明，心快樂一切跟著快樂。因此，內求自心才是根本解決之道。內求自心就是找回內心的本來面目——空性。空性是一



切萬法的本質，包括內心，無非是空，本自具足，只因無明一起，暫時失去空性而已。如果去除無明，空性失而復得。其實，無明也不必去除，因為無明本身就是空性，既是空性就不會永遠存在，只要不繼續供給食物，無明就餓死了。這有如一頭野獸會吃人，人大可不必要冒生命危險跟牠搏鬥，只要不讓野獸有食物吃，牠自然就死了。無明就像吃人的野獸，人想獲得安全（涅槃），大可不必跟無明搏鬥，只要不供給食物，無明就死了。空性和無明的關係，又如白晝和黑夜，白晝來到，黑夜就去，黑夜來到，白晝就去；同理，空性來到，無明就去，無明來到，空性就去。修行的捷徑在發展內心智慧，把本自具足而暫時失去的空性找回，自然就解脫痛苦了。所以，修行的最高目標在證空性。

(六) 空性就是涅槃

空性就是涅槃，存在於一切時間和空間，它是萬法的本來面目。兩者都是在描述解脫者的心理狀態，解脫者了知一切都是緣起、無常、無我和空性，所以能夠不攀緣執著，心也就平靜清涼，稱為涅槃；解脫者處

於涅槃的境界，不被一切萬法所干擾，所以心能夠保持清明、靈敏、覺醒、正念分明、觀察萬法的生滅過程，了知一切皆是緣起、無常、無我、空性。究竟而言，不僅空性與涅槃是一非二，連空性與煩惱也是一非二，煩惱與涅槃也是一非二，甚至一切事物都是一非二，不過，無明者心生分別，變成是二非一，只要證得空性智慧，就又恢復是一非二的本來面目。從人的語言來說，一切皆是二非一；從法的語言來說，一切皆是一非二。換言之，相對世界是分別、痛苦、無明、煩惱、生死；絕對世界是一如、快樂、智慧、涅槃、菩提。

證空性是解脫煩惱的捷徑，至於如何修持才能證空性，佛使尊者在《菩提樹的心木》一書第三講「住於空的修行法」中，有非常詳盡而淺顯易懂的說明。他把住於空的修行分為三個時機：一、一般的時刻，二、覺受的時刻，三、肉體死亡的時刻。這等於在人生的任何時刻，如何修持空性的方法。

所謂一般的時刻，是指不受覺受干擾，也不是在重病或肉體生命即將結束的時刻，而是正在單獨或忘我地做某種工作的時候，這可能是在日常工作、禪坐、讀書或思考事情的時候。這時候，必須把一切當成虛空，並讓心空虛，專注地不受一切事物的蠱惑，安住在空性之中，才能夠體會「做而無做者」：工作是做了，卻沒有做者；道路是走了，卻沒有走者。

對於不瞭解「空」這個字眼的人，可以養成一種思考習慣：什麼是值得擁有的？什麼是值得經驗的？其實這並非否定「擁有」和「經驗」這回事，而是透過如此思惟，讓我們去掉「我在擁有」和「我在經驗」的概念。如果認為有一個我在獲得、擁有或經驗，心就會攀緣執著，因此任何東西都會造成折磨、壓迫、痛苦。眾生皆想離苦；定期如此思惟，就會發現沒有哪樣東西值得擁有或經驗，因而能夠以平等心對待一切，該做什麼就做什麼，但卻沒有一個我在做。

第二種修行時機，是在眼、耳、鼻、舌、身五根接觸到色、聲、香、味、觸五塵時，心保持如如不動，讓「觸」停留在「觸」、「受」停留在「受」，而不繼續發展成「愛」、「取」等無盡的輪迴。單純地見、聞、嗅、嚐、觸，自我就不會產生，苦就會結束。

在臨終的那一刻，只要抓住「徹底息滅」的原則，就能夠四兩撥千金，

證得涅槃。死亡真正來到的時候，讓你自自然然地知道：不管做什麼樣的人都是不快樂的、一切都是不值得擁有或經驗的，因此，心就自然化解為「空」、轉變成涅槃。然而，這不是厭

世，不是消極，而是如如不動，是覺醒，是自願的徹底息滅。

透過思惟來去掉「我在擁有和經驗」的概念，或是壓抑著心不讓它從觸跳到受，再跳到愛、取、有，或只是催眠自己要「徹底息滅」，都不是究竟的，不是真正的了悟，甚至是掉入自我欺騙當中還不願意承認。因此，要把握上述三種時機住於空性，首先要讓心更能夠專注，才更能夠洞察到事情的真面目。專注和洞察都不是一日可成的，而是需要長期修持止和觀，亦即傳統的身、受、心、法四念處。佛使尊者知道現代人生活繁忙，把傳統的四念處去蕪存菁，提出一條捷徑，讓行者能以最簡單、最省時的方式，達到和完整修法同樣的滅苦效果。

因此，捷徑可以是從身念處直接跳到法念處，亦即從覺知呼吸到觀察呼吸的生滅、無常、無我，或是從身念處、受念處跳到法念處。此外，在行走、站立、睡臥、用餐、沐浴、排泄、穿衣等日常生活中，保持正念，覺知並觀照動作、意向、感受的生滅、無常、無我，一樣能夠讓行者離苦得樂。如此一來，不只是禪坐時才住於空性，隨時都能夠住於空性，臨終時，自然較能夠放下和「徹底息滅」。

五、結論

透過以上的分析，我們發現佛使尊者的空觀，幾乎就是繼承了惠能大師的無念觀，都是強調以般若波羅蜜觀照一切法的無相，達到無住一切法的涅槃目標。不同的是，惠能大師以自性總攝他的無念、無相、無住修行觀，而佛使尊者則是以「空」觀、「無我」「無我所有」證得涅槃。



關於漢傳佛教建設的思考

濟群法師
閩南佛學院研究生導師

在佛教傳入中國兩千多年的今天，如何使之發揚光大，成為構建和諧社會的精神資源。對教義的解讀發掘固然重要，但更重要的是佛教自身的健康發展。就教界現狀來看，的確取得了許多喜人成績，但問題也不容忽視，主要表現為三方面：一是大眾修學無序，二是僧團管理混亂，三是弘法布教薄弱。

值得關注的是，這並非一寺一時的個別現象，而是教界普遍存在的問題。因而，有必要對教育、管理、弘法所依託的基礎進行考察。其中，對現行的佛法修學體系進行考察，又是一切問題的根本所在。如果沒有一套契理契機且操作性極強的修學體系為綱領，則影響大眾學修自不待言，而佛教教育、僧團管理和弘法布教同樣會有缺陷。原因在於教育、管理、弘法都離不開修學體系，同時，它們又是為修學服務的，若修學體系模糊不清，勢必影響佛教的健康發展。

但僅有修學體系還不夠，因為佛

教發展涉及的是整體而非個體，需要以相關制度保障。其中，仍以教育、管理、弘法制度最為重要。有完善的教育制度，才能培養出荷擔如來家業的合格僧才；有健全的弘法制度，才能對廣大信眾進行如法引導；有規範的管理制度，才能使僧團成為和合共住的清淨道場，為大眾修行提供保障，為弘法事業建構平臺。

在此，將我近來對這些問題的思考作簡要論述。

一、一個根本——建設大眾化的修學體系

為什麼說大眾化修學體系是佛教發展的根本呢？因為佛陀的一切教法皆為大眾修學服務。而教界的所有問題，究其根源，亦是佛弟子在修學上未能相應所致。目前大眾在修學上普遍存在的問題有哪些呢？

有一些學人是隨皈依師或某位老師修學的，但目前對佛法有系統認識並堪能引導他人修學的具格善知識極

少。因而，多數師長只是根據個人修學經驗做些開示，或推薦讀誦某部經典，或推薦念佛、禪坐。看似指點了入門之徑，但因缺乏系統引導，往往不能使學人得到多少受用。部分人因此失去繼續深入的動力和興趣，另一部分雖因信心堅定而精進不懈，但由於對佛法認識的局限，難免產生片面、偏執的現象，學到一定程度便無法提高。

另一些學人因無緣得遇善知識，或自視甚高而選擇自學、自修，憑個人感覺閱讀經論、摸索實踐，這種方式在知識份子中較為普遍。但佛法浩瀚，自學而能入其堂奧者極其罕見。學人或因缺乏方向知難而退，或是大海撈針般盲目摸索，更有甚者，一知半解便狂妄自大，自誤誤人，反成修學極大障礙。

筆者認為，多數人的修學都處於這兩個極端，要麼不得要領，要麼偏執一端。此外，學教者易落入玄談，實修者又易流於盲修。好不容易得遇人身，得聞佛法，卻因得不到正確引導而蹉跎此生，甚至走火入魔，斷己善根，豈不可惜！因此，建立一套可供大眾依循的修學體系，是當今教界最為迫切的任務。

或許有人說，我們不是有傳統的宗派可繼承嗎？繼承固然重要，但有



必要考量，這些法門在今天是否還有普遍意義？今天的人是否有能力操作？一個修學體系能否引導學人斷惑證真，主要取決於三方面：（一）方法是否正確；（二）教授內容是否完

整；（三）是否適合目前的當機者。其中，尤以第三點變數最大。因此，佛陀才以種種法門觀機逗教，接引眾生。宗派佛教的形成，也是基於這一原理，以某類經典、某種修學方式引導根機與之相契的學人。如天臺宗依《法華經》建立修學體系，三論宗依《般若經》及三論建立修學體系。雖在特定時期為弘傳佛法起到積極作用，但它們更接近精英教育而非大眾教育。其龐大體系和深奧理論，對於多數信眾，無疑是可望而不可即的。此外，某些宗派先天存在不足，如見或行上的薄弱，或某些宗派在流傳過程中未被完整繼承等等。所以，沒有一套完全現成的、適合大眾需求的模式可以照辦。

二、大眾化的佛法修學體系

大眾化的修學體系，應包含核心要素、修學次第、實踐方法三項內容。所以標舉「大眾化」，其意有二：（一）適合所有學人，不論出家在家，不論程度如何，皆須依此修學；（二）適用於所有法門，換言之，可與一切法門的修學相融合。

首先，要領明確，且完整扼要。佛法博大，但核心要素無多，最根本的乃皈依、發心、戒律、正見、止觀五項，僅此便可統攝一切法門的修

行。解脫道如此，菩薩道亦如此。不皈依，即無佛子資格；不發心，便無修行方向；不持戒，則無定慧之基。至於正見和止觀，一為正法眼目，一為實踐方法，更是缺一不可。把握這些核心，也就把握了佛法修學的基本內容，同時，還能對照自身修學是否完備。

其次，次第清晰。次第，即各修學環節的遞進關係，同樣離不開皈依、發心、戒律、正見、止觀這些核心。皈依，是佛法及信仰之根本，因信賴三寶功德而身心歸投、依教奉行。又因對三寶品質生起希求，而能發心、持戒、修學。如是，由戒定慧滅貪瞋癡，由聞思修入三摩地，環環相扣，直抵佛道。

第三，操作性強。所謂操作，即依核心要素、修學次第完成佛道修行的具體方法，每一階段當分步驟進行。一方面，可依此修學實踐；一方面，可依此作為檢驗修行程度的標準。就像社會上有各級品質參數一樣，學佛同樣要有可供檢驗的具體指標。如是，我們才知道自己達到什麼程度，離目標還有多少距離。

在今天這個盛行速食文化的時代，須將佛法以最簡明清晰的方式呈現，才能適應更多人的實際需求，大眾化的意義正在於此。當然，建設大

眾化的修學體系，並不是對傳統宗派的否定。事實上，樹立正見和止觀實踐兩大重點，仍應沿用各宗之見、之行，只是對之前的皈依、發心、戒律作了特別強調，因為這是一切修學繞不開的共同基礎。

甲、要領之一——教育制度

確立大眾化的修學體系後，應以相關教育制度進行落實。以往的佛教教育，多依託於宗派，而現代的佛學院，則是參照社會大學的教學模式建立的。現有的教育方式存在哪些問題呢？

其一，教育目標模糊。佛教的健康發展，需要講經說法、領眾修行的師資力量，也需要行政管理、弘法布教的專門人才。但目前的教育模式大同小異，並未根據教界實際需求進行規劃。一方面，各地都在大力辦學；另一方面，真正的有用之材仍是奇缺。

其二，教學次第不明。尤其是基礎教育的薄弱和缺失，使學僧在接受教育的幾年內，未能養成僧伽應有的素質。如是，信仰淡化、道心退失也就在所難免了。雖能說得頭頭是道，卻無基本僧伽威儀，如何堪為人天導師？

其三，知見教育混亂。現代佛學院是綜合性的教育，所開課程面面俱

到，包括教史、教制、教理等，幾乎涵蓋整個佛教。僅教理這部分，就涉及天臺、華嚴、三論、唯識等各宗經論，即使具有相當佛學水準，尚難全面掌握。更何況，一般學僧只有普通的世間文化基礎，學習效果也就可想而知了。幾年下來，所學難成體系，亦無能力真正把握並運用任何一宗的正見。

其四，實用教育缺乏。所謂實用，分實修和做事兩類。目前的佛教教育雖與宗教生活結合，但普遍缺乏實修指導，只是從書本到書本地學習教理，與修行嚴重脫節。此外，對於教界急需的管理、弘法人才，未設專業課程進行培訓。

未來的佛教教育，應針對以上問題進行調整。一是目標明確，根據佛教發展需要的各類人才，有的放矢地制訂教育制度。二要次第分明，尤應重視基礎教育，以此堅定信心，培養僧格。三是知見純正，對多數人而言，一生修學具足一宗正見足矣，不求面面俱到。四是學修結合，同時重視實用技能的培養。

這就有必要根據佛教修學特點及教界自身需求，對現行佛教教育進行完善制度。佛教教育宗旨是服務於修學，同樣應以大眾化的修學體系為根本，依核心要素和修學次第建構各級



教育制度。大體可分為以下幾類：

首先，根據皈依、發心、戒律三大要素建立佛教的初級教育制度，這是每個佛子必須奠定的學修基礎，也是所有僧眾必須具備的素養。否則的話，學佛就會流於玄談和迷信兩個極端，與修行嚴重脫節。這一基礎教育，也是佛教健康發展的根本保障。

其次，圍繞菩提心和菩薩行的實踐，以獲得聞思正見為核心，建立佛教的中級教育制度。這一階段可參照傳統的宗派教育，以確立一宗知見為目標，一門深入，但求精而不求多。

第三，以菩提心和空性正見的理論為基礎，以止觀為重點，建立佛教的高級教育制度。

第四，依各類專門人才的不同需求，參照社會教育的先進經驗，建立具有佛教特色的實用教育制度，培養具有專業技能的管理、弘法人才。

佛陀說法四十九年，自謂實無有法與人，說明法的實相是超越語言、文化、宗派的，其表現也無特定形式，所謂無有定法。若固執於特定形式的教法，無異刻舟求劍，難得佛法真實受用。但佛教教育又是緣起法，無論是引導眾生捨棄凡夫心，還是確立正見、契入空性、成就解脫，皆須依循相應方式進行，尤應契合時代需求。因此，今天的佛教教育必須針對現代眾生的根機，在契理的前提下，根據教育目標確立教學內容，按照修

學次第建立相關體系。

乙、要領之二——僧團管理制度

僧團，不僅是十方僧眾的修道場所，也是弘揚佛法的互動平臺，還是社會民眾的精神家園。僧團管理得如何，在很大程度上影響到僧眾修行和佛法弘揚。當今僧團在管理方面普遍存在的問題有哪些呢？

其一，長幼無序。依佛制，僧團應按戒臘而長幼有序，尊重有才有德的比丘，以此保障僧團健康發展，僧伽和合共住。但在當今僧團中，這一倫理並未得到充分重視，更多的是依世俗能力進行定位，無形中將僧團導向世俗化。

其二，僧眾的資歷、地位、責任、待遇不明確。僧團執事者須具備哪些資格，接受什麼教育，擔負多少責任，享受什麼待遇，並無具體標準可依據。缺乏考核及選拔人才的依據，不僅使年輕僧眾沒有努力目標，德才之士不能發揮所長，更嚴重的是，易使某些不學無術、德行鄙劣卻善於投機者得以進入僧團管理核心。長此以往，佛教怎能不面臨危機？

原始僧團依戒律共住，依戒律作為處事及行為標準，偏重法治，但組織結構非常鬆散，這種形式對僧眾整體素質要求極高。目前，僧團魚龍混雜，僧眾素質相對偏低，那種建立於

自覺基礎的行政結構，顯然與現實存在很大距離。現行僧團依清規建立行政組織，偏重人治，管理效果如何，在很大程度上依賴於執事者的權威性，不如法治更為穩定。同時，其組織結構已沿用千年，各職能部門的具體責任已逐漸模糊，或因不適合當代需求而被虛置。此外，對新生問題缺乏相應的職能機構，無法滿足實際需求。

如何建立新時代的僧團管理制度？和教育制度一樣，僧團管理制度的完善，也應符合佛教發展的實際需求，這就必須把握以下幾點精神：

首先，繼承以律攝僧的根本，依律建立僧人共住規則及處事標準，依六和精神建立民主法制的僧團，恢復原始佛教中律師在僧團的權威性，建設如法如律的僧團。

其次，繼承叢林清規的傳統，依此建立僧團的行政體系。但應根據當今僧團的實際需求，對其結構和各部門具體職能進行調整、改善、細化，建立契合時代的僧團管理制度。

第三，吸收現代管理的長處，對僧團行政進行完善體系，分工明確，責任到位，發揮各自優勢和特長，提高僧團的工作效率，更好地為大眾營造修學氛圍，為弘法發揮積極作用。

第四，根據佛教修學體系，依所

受教育和德行、才能，確定僧人在僧團的地位、責任、待遇，使職責和能力相對應。一方面，對法師、律師、禪師等稱謂建立相應審核標準；一方面，對執事者應具備哪一級佛教教育基礎及相關專業知識制定相應條例，為各道場選拔人才提供參照標準，並依此進行考核。如此，才能真正做到任人唯賢，有章可依。

在當今這個飛速發展的社會，現有的佛教行政組織，有如行駛在高速公路上的老式汽車，性能和速度已遠遠不能適應。良好的僧團管理制度，是佛教健康發展的有力保障。若缺乏這一重要助緣，即使有大德出世，也只能給佛教帶來一時、一地而非整體的興盛。因此，在繼承佛教優良傳統的前提下，建設契合時代的僧團行政體系，已是刻不容緩的任務。

丙、要領之三——弘法布教制度

如果說，佛法的修學、傳承依賴於健全的教育制度，其弘揚、普及同樣依賴於相應的弘法布教制度。目前佛教界在弘法方面存在哪些問題呢？

其一，過分指望高僧，忽略大眾的整體作用。常人心目中，弘法唯高僧方能勝任，與自己毫無關係，故多數出家人沒有弘法意識。又因缺乏這方面的引導，信眾多熱衷於造廟塑像，護持弘法的熱情不高。但高僧畢

竟是極個別的，這就使得教界越來越沒「法」了。

其二，缺乏引導體系，造成修學的無序和混亂。師長如何引導弟子？信眾應該如何修學？似乎沒有定規。信眾皈依之後，或是不知如何開始修學；或是學到一定程度不知怎樣提高；或是修學出現問題，又不知錯在哪裡。即使有幸找到可問的人，通常也只能得到籠統的答案，而非最適合此人、此時的指導。

其三，方式方法單一、老化。傳統的法會及弘法方式固然有其攝受的信眾，卻很難吸引知識份子或年輕人，以至佛教逐漸成為老年人的佛教。普通民眾又因缺乏正面認識佛教的管道，而對佛教產生諸多誤解，不能正確認識佛教對於人生的現實意義。

弘法不是一個人的事，也不是一座寺院的事，單純依賴某人或某寺，即使能在特定時期將弘法活動開展得有聲有色，也難以長久維繫。因此，有必要建立一套適用於大眾的弘法布教學，使有心弘法的寺院和個人都知道，弘法究竟需要做什麼，又該怎樣做。

對於在家信眾的教育，首先應建立相關教育制度。這可參照大眾化的修行體系及佛教教育制度進行規劃，同時結合在家信眾的時間、精力做適

當調整，但核心要素和修學次第必須嚴格把握。此外，為接引更多的人走入佛門，還有必要建立一套將佛法全面推向社會，且深入生活、契合民心的操作方式，這就要以更為豐富的內容進行引導。

三、弘法布教學的構建

第一，方便引導。以社會大眾喜聞樂見的形式，將對佛教尚無認識者引入佛門，如以佛教影視、佛教書畫等為契機，與之歡喜結緣，「先以欲勾牽，後令入佛智」。在這些方面，港臺佛教界已有許多成功經驗可供借鑒。

第二，信仰建設。皈依佛門後，須有相應修學方法，使信眾對三寶的信心逐漸穩定、提升。尤其是對皈依的修習，相對於南傳和藏傳佛教，漢傳佛教顯然重視得不夠。事實上，皈依乃佛法根本，忽略這一根本，就不能為修學奠定扎實基礎。去年，筆者特別推出《皈依修學手冊》和〈皈依共修儀軌〉，並在一些道場長期開展共修活動。在此也希望，每個道場都能舉辦周日共修，為廣大信眾提供常規的宗教生活，使他們真正感受到皈依的意義和作用。

第三，修行次第。對三寶具備信心之後，還應繼續深入修學，完成解

脫道或菩薩道的修行。修學要依相應次第進行，在家居士的修學，同樣可依五大要素分初級、中級、高級的教育，明確每一階段的教育目標、教學內容、修習重點。唯有這樣，才能引導信眾循序漸進地完成佛道修行。

第四，佛化生活。完整的佛法修行，應該是生活化的、全面性的。如果佛弟子每天花一小時念佛或禪坐，其他時間都在培養凡夫心，修行可能成就嗎？因此，佛教界必須整理出一套佛化生活制度，包括從生到死的各項相關內容，使佛法全面滲透到信眾生活中，成為大眾樂意接受的生活模式，乃至成為人人皆知的民風民俗。只有這樣，佛教才能具有蓬勃的生命力。

第五，社會關懷。佛法是為一切眾生服務的，因此，佛法弘揚也離不開社會這片土壤。本著這一宗旨，教界應多方面發揮利他作用，在傳播佛法智慧、淨化社會人心的同時，積極參與慈善事業，成立慈善基金會，為國家分憂解難，給予民眾溫暖。在這方面，臺灣慈濟的成功經驗，值得我們學習借鑒。

第六，信眾管理。佛教信眾是個龐大的群體，他們需要得到僧團關懷，需要有歸屬感。同時，信眾又擁有巨大潛力，是促進佛教健康發展的



重要力量。所以，必須建立一套行之有效的信眾管理制度，包括僧團對信眾的責任、信眾組織、骨幹培訓等內容。使信眾提高個人修學的同時，為佛法弘揚發揮積極作用。

宋元以來，大眾修學非禪即淨，而禪與淨的學人多偏向自利、出世，寺院基本沒有對外弘法這項內容，所

謂「山門以無事為清淨」。脫離社會這片土壤，佛教發展勢必走向孤立，走向片面。有鑒於此，當迅速建立弘法布教制度，使每位佛子認識到弘法的責任及重要性，齊心協力，使佛教流布廣大。

四、結語

以上就筆者近年對教界問題的思考，提供了框架性的思路，希望能對教界有所啟發。漢傳佛教的繼承和建設是一大系統工程，需要整個教界的參與。在認識問題根源、找到解決方式之後，最重要的是大眾齊心協力，共同承擔。佛教從印度傳入中國，為契合本土眾生的根機，使之深深扎根於中華大地，歷代高僧大德親力躬為，在各個時代做了大量本土化、當代化的詮釋和發展，方使慧燈永續、法水長流。今天，佛教已傳到我們這代佛子手中，我們有責任完成佛教在當今的現代化工作，以契理為宗旨，大膽突破所有不適應時代的表現方式，不要讓這些曾經輝煌過的方便，成為今天這個時代的阻礙。在此，由衷期望教內外同仁群策群力，建立契合當代的修學體系及相關制度。倘能如此，則是教界之福、眾生之福。

（編按：本文是以大陸佛教情況而作）

Declaration of Loving Tea

愛茶宣言

By Tseng I-shih

English Translation by Cheng Chen-huang

曾一士 撰文／鄭振煌 英譯

茶者，養生之仙藥，延齡之妙術也。茶之為物，澹潔高致，天地之清和，鍾山川之靈蘊，天涵地育，含英咀華，或清純「尚鮮」，或濃醇「厚工」；前者清郁無染，後者醇厚雋永，皆所以致清導和，令人飲和心清。詩家得之曰：春到茶山夢也香——「採茶歌裏春光老，春自催歸茶自香。」（註1）「茶興復詩心，一甌還一吟。」（註2）「或飲一甌茗，或吟兩句詩。」（註3）一嘆三咏難忘懷。道家得之曰：「一生為墨客，幾世作茶仙。」（註4）「一碗喉吻潤；二碗破孤悶；三碗搜枯腸，惟有文字五千卷；四碗發輕汗，平生不平事，盡向毛孔散；五碗肌骨清；六碗通仙靈；七碗喫不得也，唯覺兩腋習習清風生。」（註5）禪家得之曰：「喫茶去！」「一飲滌昏寐，情思爽朗滿天地；再飲清我神，忽如飛雨灑清塵；三飲便得道，何須苦心破煩惱。」（註6）既得茶禪一味，自然心領神會，安住智慧自顯中。

Tea is the ambrosia of health and the secret of long life. Tea, as a kind of plant,

is spiritual and inspirational. It engrosses the pureness of the heaven and earth, and imbues the spirituality of mountain and river. It is nurtured by the heaven and earth. It contains the pith and essence of the universe. Some teas are pure and fresh, some are heavy and mellow. The former ones are pure with no stain while the latter ones are refreshing and flavoring. But both can induce clarity and peace, letting people to drink peacefully and clean their mind. The poets got the essence of tea and wrote, "Coming to the mountain of tea in spring will produce fragrance even in dream." "The spring time becomes old amid song of plucking tea leaves. The spring itself pushes people to return home, and the tea itself is fragrant." "Tea arouses my inspiration to write poem. I chant one poem while drinking one bowl of tea." "Sometimes I drink one bowl of tea. Sometimes I chant two sentences of poem." "One sigh and three chanting are hard to forget."

The Taoists got the essence of tea and wrote, “Be a guest of ink for one life. Be an immortal of tea for several lives.” “One bowl of tea moistens my throat and lips. Two bowls of tea break my solitary sorrow. Three bowls of tea clean my brain with only five thousand fascicles of words left. Four bowls of tea make me sweat lightly, and all grievances of daily life evaporate through pores. Five bowls of tea clean my muscle and bones. Six bowls of tea make me become immortal. Seven bowls of tea cannot be drunk, because I feel only cool wind coming from two armpits.” Chan Buddhists got the essence of tea and wrote, “Go to have tea!” “First drinking of tea rids my drowsiness, and my mind becomes clear throughout the whole universe. Second drinking of tea clarifies my spirit suddenly like flying rain spraying to clear dusts. Third drinking of tea enlightens me, why should I work hard to break mental affliction?” Once we realize the oneness of tea and chan meditation, we will naturally become awakened, and abide in the self-apparent wisdom.

台灣烏龍茶之名貴，盡人皆知，好之者與論之者眾矣。惟台茶蓋以新

猷千年原生之高山玉龍茶和早期享譽歐洲之東方美人茶最具代表性，而余獨鍾愛紫玉龍和東方美人茶及各品類之老茶。紫玉龍茶乃千古一味，可供：細啜慢飲心自省，咀嚼回甘趣逾永。而東方美人則茶如其名：從來佳茗似佳麗，清飲一盞也醉人。至於各品類之老茶，余曰：「老茶自有老人識，活水還須活火烹。」皆具古善茗者所謂「齒頰留香」、「舌底鳴泉」、「兩頰生津」之功，同享「不待清風生兩腋，瓊津先向舌端生」(註7)之樂也。正是：極品佳茗君子性，清香至味本天然。余其君子乎？余其君子乎！

The fame and preciousness of Taiwan Oolong (Black Dragon) Tea is quite well-known. Many people like it and discuss it. However, among different Taiwan teas, the thousand-year native high mountain Yulong (Jade Dragon) Tea and the Oriental Beauty Tea which enjoyed popularity in Europe in old days are the most representative. Nevertheless, I love, in particular, the Purple Yulong Tea, the Oriental Beauty Tea and variety of old tea. The Purple Yulong Tea has been the best through ages. It can be drunk slowly to make us reflect on ourselves. It can be chewed to recollect sweetness with everlasting fun. As regards the Oriental

寶篇

Beauty Tea, it is as beautiful as its name. Since ancient time, good tea is like a beautiful lady. Drinking only a cup of tea can make us drunk. When talking about variety of old tea, I would like to say, “Old tea is recognized by old men automatically. Life water still needs life fire to cook.” They all possess such functions as described by ancient connoisseurs of tea: “Teeth and cheeks maintain fragrance.” “Spring sounds under the tongue.” “Both cheeks produce saliva.” They all give the pleasure that “Don’t need to wait for the cool wind to arise on both armpits. The fine saliva arises first on tip of tongue.” This is exactly the statement, “The best tea has the character of a noble man. It possesses pure fragrance and best taste naturally.” Am I a noble man? I should be a noble man!

余茶友多濁世之清者也，卓犖不羣，特立獨行，有意將其多年品茶經驗分享茶友。余識其人，知其性如龍鳳佳茗，其經驗亦如老茶。是謂只緣清香成清趣：一飲滌昏寐，吸盡松風意不塵；再飲清我神，洗滌乾坤大夢醒！當可供茶友細細咀嚼品味，故樂為之言，是為宣言。

My tea friends are mostly the



“clear stream” of turbid world, being unsurpassed and unequalled. They have noteworthy conduct and independent character. They have the intention to share their many years’ experience of drinking tea with tea friends. I know them. I understand that their character is as rare as dragon, phoenix, and good tea, and their experience is like old tea. This is the so-called “Just because the pure fragrance becomes pure fun that ‘First drinking of tea cleans my sleepiness just like breathing in the pine wind with my mind not dusted. Drinking tea again purifies my spirit just like cleaning the universe and awakening from the great dream!’” It can offer tea friends to chew and taste slowly. Therefore, I am glad to say the above as the Declaration.

(註 1)：清張日熙採茶歌詞

(註 2)：唐薛能詩句

(註 3)：唐白居易詩句

(註 4)：唐耿湋贈陸羽詩句

(註 5)：唐盧仝七碗茶歌詞

(註 6)：唐皎然飲茶歌詞

(註 7)：宋楊萬里詩句

殘

蒂



南傳佛教的建寺文化(一)

王武烈

一、向南傳播的佛教

古代印度文化的涵蓋與溶浸，深深地影響整個東南亞。「南傳佛教」通稱是古西北印阿育王（有說是丘就卻）派其子（有說是其弟）摩晒陀（或說是瑪印達 Mahinda）及其女僧伽蜜多（Sanggha Mitta，僧伽米塔），由摩揭陀國或罽賓或犍陀羅南下至古中印度，更而到達南印度，乃至錫蘭（Ceylon，今之斯里蘭卡，古稱「楞伽島」）。

「南傳佛教」指的是後來影響了中南半島、馬來半島、印度尼西亞群島（Indonesia Archipelagoes）、婆羅洲（Borneo）等地所弘傳的佛教（唯有越南北部的佛教早期是由中國傳入，屬「漢傳佛教」，不歸於本章範圍；但是有部分學者認為南洋一帶的佛教，如新加坡、印尼、馬來西亞華僑所信仰的佛教，亦應歸為「漢傳佛教」。）。很巧妙的是南傳「上座部佛教」弘傳地區，大多生產稻米，也盛產香蕉、椰子，生活條件比北傳（漢傳）佛教優沃了許多，食物簡直

唾手可得。

由於地理上的接近，海陸兩路的便捷，古代印度人因為商業上的關係，很早就到達中南半島，並與東南亞諸國有所往來，於是宗教也隨著向外輸出。當宗教從一個文明較高的文化傳入文明較低的國度，其先進的宗教原樣就很容易被當地保留下來。中南半島印度化的結果，不是將本地地名梵化，就是將印度地名移植到新的國度來。

因此，信仰「南傳佛教」的國家早期就是「印度化的國家」，「婆羅門教」（後來稱為「印度教」Hinduism）好比舊教的「天主教」，佛教好比是新教的「基督教」一般，在中南半島地區被一視同仁。不過，各民族的生活環境稍有差異，文化的源頭也有不同，佛教的流行型態則有所不同。就泰國的東北部與西北部，儘管都是信仰「上座部佛教」，也仍然可以區別出其不同之處。

雖然，東南亞（Southeast Asia）的中南半島（Indochina，印

度支那）包括緬甸、泰國、寮國、柬埔寨、越南五國，此區域曾被視為「文化落後區」，其民族與文化都受到印度與中國的影響，完全是地理環境造成的因素，因為有兩條國際河流，源自中國而流經中南半島各國然後出海。因為湄公河源自西藏經中國雲南省名瀾滄江，然後流入寮國、泰國、高棉，最後從越南出海；而發源於唐古拉山南麓的怒江，其上游稱黑水河，流經西藏、雲南，進入緬甸後稱薩爾溫江，最後流入安達曼海。數千年前的藏族人就沿著這兩大國際河流移散到各地。而緬甸又緊臨印度，除寮國外，其他四國都臨海，加上利用海運，印度人也能輕易地到達。

中南半島也是一個民族文化交融的地區，許多種族建立的國家，幾千年來都曾相互入侵，都曾因侵略交戰相互跨越各國的疆域，血統也因此而交融混合，時至今日已很難釐清其中的恩恩怨怨。歷史上各種族強盛時的疆界，並非如今各國的國界，簡直就是一個任意游移的彩色大拼盤。這些古老的民族都曾在歷史上驕傲地立足過，關如今日在緬甸、泰國（古代建有投和國）、柬埔寨與馬來西亞（古代建有頓遜國）都有猛族人（Mons，來自印度的得楞，被人類學者認為是猛吉蔑 Mon-Khmer 族）散居著或留

下文化遺跡。

最特殊的是「南傳佛教」因為使用的《三藏》及注釋，至今仍然是巴利文，所以又被稱為「巴利佛教」。

「巴利語」是古代印度北方「雅利安語」的一種，與「吠陀語」和「梵語」的關係很接近。雖然巴利語在印度，從十四世紀以後便逐漸消失了，由於巴利文一直作為上座部佛教的經典文字與語言，於是被保存於南傳的佛教國家。巴利文自印度而斯里蘭卡，再傳入緬甸、泰國、寮國、柬埔寨等地，奇蹟似的成為南傳佛教僧侶的共通語言。有學者認為乃是佛陀當時反對以「婆羅門教」的梵語來弘法，而鼓勵僧侶以地方通俗的巴利語來傳教的「先知」結果。

我們發現自古至今所有南傳佛教國家君王的加冕禮，都是採用婆羅門（Brahman）的繁複儀式。可是這並不稀奇，原來這是印度文化的一種習慣，刹帝利（Ksatriya）種姓的王位，如果不能提昇到因陀羅（Indra，帝釋天）大神的地位，民眾是不會信從的，君王一定要設法證明自己是一個寓人形的偉大神明降世，通過婆羅門的儀式，的確可以辦到（讓人民相信），所以也就心照不宣，一直沿襲至今。上座部佛教（Theravada Buddhism）本來也只是印度文化之

一種，自然地在各國君王的考量下，與「印度教」並存不悖。

各國的佛教（或印度教）君王往往藉著武力征服後，才放棄暴力而大修功德。這種理想化的統治者，便自稱為「法王」（或「神王」）或「菩薩」（Bodhisattva）轉世，以便從宗教中謀求政權的合法性、權威性，他們在歷史上比較有名的有頻毘沙羅王、阿育王、迦膩色迦王；錫蘭的杜達伽摩尼王（Duthagamani）和波羅迦羅摩巴護王（Parakramabahu，1153-1286）；緬甸的阿律奴陀（Anawratha，Aniruddha，1044-1077）、江喜陀（Kyanzitha，1084-1113）；泰國的拉瑪甘亨（Rama Khamheng，1275-1317）；柬埔寨的闍耶跋摩二世（Jayavaman II，神王）、闍耶跋摩七世（Jayavaman VII，1181-1219，法王）等等。他們都自稱是轉輪王或神王應世。早先阿育王還不曾自稱為菩薩，但是在錫蘭和緬甸，從十世紀以後，國王才獲得菩薩的身份。

很有趣的是，有一尊歷史古老近兩千年的翡翠玉佛，被輾轉傳遞在中南半島，曾供奉在錫蘭、高棉、寮國，現在則供奉在泰國王宮內。說來離奇，玉佛所到之國，佛法興盛，國力富強。其中明明白白顯示著中南半

島的各國，對於看待這尊玉佛，在宗教與政治上有著微妙的關係，其中的明爭暗奪，在未來可能惹起戰端。

二、斯里蘭卡的佛教與建築文化

今之錫蘭國是又名楞伽島的斯里蘭卡（Sri Lanka，僧伽羅語是光明富饒之地。）國，古名為獅子國（Sinhala-dvipa，dvipa 的梵文就是島），近世才稱為錫蘭，國號為斯里蘭卡民主社會主義共和國。據說佛陀曾到島上演說《楞伽經》Lankavatara Sutra。本島距離印度次大陸只有 30 公里，像是一顆翠綠的水滴，正從印度半島的南端掉到湛藍的印度洋（Indian Ocean）上。島上最多的人口是約在西元前五、六世紀來自印度雅利安農人的一支「僧訶羅人」（Sinhala，玄奘譯為僧伽羅，即獅子族人），尤其義淨當時就直接稱斯里蘭卡為僧訶羅國。

「僧訶羅人」這個民族最早是從北印度移居到此，大約在西元前六世紀開始渡海而來，使用雅利安語系的僧訶羅語，早先大都是信仰婆羅門教與耆那教的教徒，現在都信仰佛教，約佔全國人口的百分之六十九；再者是從南印度渡海而來的塔米爾人，大都信仰印度教；其餘是信仰伊斯蘭教的摩爾人（Moors）。

斯里蘭卡國目前領土面積有 65,610 平方公里，總人口數約為 1,900 萬人，首都在可倫坡市（Colombo）及附近的可提市（Sri Jayewardenepura Kotte，坎底市）。據史料說西元 371 年，晉簡文帝咸安元年，錫蘭國王自南印度迎回佛牙舍利。始建於五世紀的佛牙寺（Malada Maligava），如今仍為斯里蘭卡精神生活的中心。

錫蘭早先也曾有文字記載，後來在西元 430 年左右，有南印度名僧兼巴利文注釋家覺音論師（Buddhaghosa，布達哥沙，也稱為佛音），來到古都阿耨羅陀城大寺遊訪，他著有《清淨道論》，是注釋三藏的綱要書。後來覺音論師再以印度方言巴利文，依錫蘭留傳之僧訶羅語佛經，加以文字化，並注釋完成。從此奠定了「大寺派」以及教學的基礎；而北傳佛經則以古印度教或婆羅門教官方用語的梵文，或婆羅門文與胡人方言之「佉盧文」，來作為北傳佛教的用語。南傳佛教的經典通常是在類似棕櫚葉之貝葉上，以竹刀一片片刻上巴利經文，再以線裝釘成策，加以文字化的。

但是也有記載說約在西元 430 年，南印度的陀密羅（Damila 又譯為塔米爾）族人入侵斯里蘭卡，因為

戰爭而飢荒，許多僧眾被迫逃難到他地。這時有遠見的佛授（Buddhadatta）與帝須領導比丘們在中部的瑪它列（Matale）集會，終於在阿盧精舍（Alu-vihara）以口授心傳的方式將三藏寫在貝葉上，作為永久的保存。（另一說是伐塔嘎摩尼·阿巴亞王下令刻成貝葉經的。）後來保守的「大寺派」更將南傳佛教做了系統化，而再從斯里蘭卡向東南亞傳遞。因此南傳佛教徒自稱是正統的上座部佛教，這種例子在佛教史上常見。

總之在南傳佛教中，斯里蘭卡佛教曾作了第五次的佛經結集，緬甸王也作第六次的結集，為的是排除外道邪說，因為南傳的僧侶們也發現正法已受到挑戰。通常我們會以為向南傳播的佛教都是「小乘佛教」（Hinayana，也稱上座部佛教 Theravada），主要的理想是以成就阿羅漢聖者為修行的最終目的。其實他們也曾有「大乘佛教」（Mahayana）與「密乘佛教」（Guhayana，Vajaryana）出現，而不是單純的只信仰「小乘佛教」。因為當時印度佛教一直在發展轉變，傳入的時間各因其發展勢力的強大而有不同。

南朝宋元嘉六年（西元 429 年），有外國船主難提（Nandi）曾載獅子國的比丘尼來劉宋城都建業（建

康)；又於元嘉十年，難提再載來獅子國的比丘尼鐵薩羅等十一人。史載該年僧人僧伽跋摩(求那跋摩 Ganavarman)和獅子國(Simhadvipa、Simhaladvipa，古「僧訶羅」國，又稱「執師子國」)比丘尼主持，讓中土的慧果、淨音在南林寺重受具足戒，是為中國尼眾受「全戒」之始，當時即有不少婦女出家為尼。

斯里蘭卡有一部編年史《大史》(Mahavamsa)，記載著西元前六世紀文明開始傳入，是西元六世紀時一位長老摩訶那摩(Mahanama)以巴利文(Pali)所編寫的王朝史和宗教史史詩。《大史》記載佛陀曾親到斯里蘭卡三次，但是歷史資料顯示，真正將佛法傳入斯里蘭卡的，是阿育王未得王位前與民女所生的兒子瑪印達(Mahinda)和女兒僧伽米塔(Sanghamitta)，兩人都出家修得阿羅漢果位。

瑪印達率伊帝耶(Ittiya)、烏帝耶(Utiya)、山巴拉(Sambala)、拔陀沙羅(Bhaddasala)四位比丘等數名出家眾渡海到島上後，與國王提婆難毘亞·替沙(狄瓦難毘·提沙，Devanampiya Tissa，意為天愛帝須，或簡稱帝沙，西元前250-220年在位)相遇於密沙迦山(米辛塔里聖山，Missaka hill，山上現有一座

佛塔，名坎塔卡斯底亞佛塔)，經有智慧的對談後，長老乃向國王及隨從說法，並接受國王的皈依。

國王回到國都阿努拉達普拉(阿努拉布拉，Anuradhapura，阿耨羅陀城)，即以皇宮之摩訶彌伽花園(Mahamegha park)為「僧園」，作為瑪印達及僧眾們的居所。後來發展成有名的上座部佛教「大寺」(Mahavihara)，而這裡的僧團就被稱為「大寺派」。從歷史上的資料看出，斯里蘭卡的「大寺派」屬於上座部分別說系的銅鑠部，但一說是屬於「法藏部」的南派。

當時瑪印達為堅定國王的信念，建議向印度請求移植佛陀證道的菩提樹，經阿育王同意，阿育王親赴菩提伽耶，從聖樹上取下樹苗，並派僧伽米塔等十一位比丘尼親自以金罐盛裝，隆重地送到斯里蘭卡，國王下海親迎聖樹，種植於王都。目前此國寶聖樹依舊盎然茂盛，蒼翠濃郁，如今還派駐軍二百餘人保護，四周並有八大寺廟護衛，其中一座名「菩提樹寺」。菩提樹葉據說是佛陀賜給人們的禮物，所以每一棵菩提樹下永遠保持乾淨。菩提樹也在島上分植傳播，成為今日島上神聖的標誌，到處可見菩提樹壯大的樹影。

阿羅漢僧伽米塔比丘尼在斯

里蘭卡也主持了國王兄妻阿努羅（Anula）及侍女們的受戒儀式，並建立優婆夷庵（Upasika Vihara），讓島上四眾俱足。國王在位四十年，廣建許多佛寺，是讓佛教落實在島上的一位偉大君王。

位於密沙迦山東方山下的坎塔卡斯底亞佛塔（屬神蹟紀念塔 *uddesika* 之一種）是錫蘭最古老的佛塔，內外無佛像，只有石座與佛足印，供人禮拜。塔四方突出的部分稱為「瓦哈魯卡達」，上面還留有一世紀時傑出的花、鳥、象浮雕。從密沙迦山山腰向西遠眺，有三座佛塔——魯般瓦利沙亞佛塔、傑塔瓦那佛塔、阿巴亞基斯佛塔，三座佛塔所圍的地區，就是古聖都阿努拉布拉城。離坎塔卡斯底亞佛塔遠一點，有一座托帕拉瑪佛塔寺，密藏著約 2300 年前隨瑪印達奉請到島上的釋迦牟尼佛的右鎖骨遺骨。阿努拉布拉還有一座伊魯穆尼亞寺，這座佛寺是瑪印達為比丘們所建的佛寺，此寺四周每年結滿了芒果，如今只剩佛殿與讓水牛浸泡的大池塘。

四世紀時，一位著作《拉加巴姆沙》一書的學者，到今阿富汗境內的巴米揚大佛地區訪問，回來後向瑪哈西那王（西元 334-362 年在位）說，巴米揚大佛的臉像與國王和王子很像，於是國王便下令在卡拉威拉西

方，走路約一小時路程的山區雕刻沙西魯瓦大佛。

但是繼位的西里梅加宛那（西元 362-409 年在位）因信奉大寺派的小乘佛教（別名鐵拉瓦達），便停建此佛。此尊佛像為未來佛彌勒的立像，是四世紀錫蘭海鷗派造型最古老的佛像，至今連未完成的台座，總高有 12 公尺。五世紀時的達茲西那王（西元 459-477 年在位）則在卡拉威拉西方約 2.5 公里處又雕刻了 14 公尺高的奧卡那大佛，也是未來佛彌勒的立像。

阿育王時代接受佛教傳入，此錫蘭的提婆難毘亞替沙國王在逝世後，曾由多位兒子相繼繼位，曾被不信佛教的印度塔米爾人所篡奪。直到杜塔嘎摩尼王（*Dutthagamani*，西元前 161-137 年在位）一統天下，掃除各小王勢力，佛教才再度抬頭。杜塔嘎摩尼王也感於戰亂紛爭的血腥，不如在國都阿努拉達普拉興建佛塔，以及發展佛教。

其中魯般瓦利沙亞大塔如今猶存，該塔始建於是時，後由繼位的婆達帝沙（*Saddha-tissa*）完成。白色的「魯般瓦利沙亞佛塔」，屹立於丘陵高地，與古老的人工湖隔岸相峙。塔之周圍有 89 公尺，塔高 103 公尺，基座達 45.72 公尺深，以黃色的印度黏土及白色的磚塊砌成，磚塊估計有

四千餘萬塊，故外觀呈現純白色。塔內藏有釋迦牟尼佛的遺骨，以及一鉢佛陀舍利子，為舉世供奉佛舍利最多的佛寺，是錫蘭最高大的佛教象徵、千年古蹟。

娑達帝沙王之幼子伐塔嘎摩尼・阿巴亞（Vattagamani Abhaya）因王子間爭王位，造成塔米爾人的奪權，而逃亡國外 14 年，其間受到摩訶帝沙長老（Mahatissa）的大力擁護。小王子逃亡期間，曾受到一處耆那教神廟斯利寺（Sri Arama）教徒的嘲諷戲弄，發誓將來一定夷平神廟改建佛寺。後來伐塔嘎摩尼終於復位，果然將神廟夷平的原址改建為「無畏山寺」，並任命摩訶帝沙長老為住持，並且提供大量的日常用品，寺眾增多後，遂與原來的大寺派（Mahavihara，摩訶比訶羅，專習小乘）形成伯仲勢力。

後來在一次大寺派某長老違犯教規，其弟子投靠無畏山寺（Abhayagirivihara，阿跋耶祇釐，屬犢子部，兼學大、小二乘，亦稱法喜部），而引發斯里蘭卡歷史上第一次教團的分裂，從此宗教糾紛不斷。而島上還有較小的一派是由「無畏山寺派」再分出來的祇多林寺部（南寺部，又稱海部）。「無畏山寺派」是採取開放的態度，因此後來仍與印度

的各派交流，更容納大乘佛教。

西元 411 年，東晉高僧法顯從印度到錫蘭，住了兩年。曾在《法顯傳・師子國》記無畏山寺：「王於城北跡上起大塔，高四十丈，金銀裝校眾寶合成。塔邊復起一僧伽藍，名無畏山，山有五千僧。起一佛殿，金銀刻鏤，悉以眾寶。中有青玉像，高二丈許，通身七寶炎光，威相嚴顯，非言所載。……城中又起佛齒精舍，皆七寶作。王淨修梵行，城內人民淨信之情亦篤。」青玉像或許是伐塔嘎摩尼王以後才有，但可肯定佛殿應是伐塔嘎摩尼王時所建。

據說伐塔嘎摩尼・阿巴亞國王見以口相傳的傳播佛法方式並不佳，乃下令教團將佛法經文記錄成書（非巴利文），以貝葉製成，據說完成於馬特列（Matale）的阿盧寺（Aluvihara），此寺如今尚存，為斯里蘭卡的佛教聖地之一。

唐密「開元三大師」之一的不空（Amogha vajrah）法師是斯里蘭卡人，出生於唐中宗神龍元年（西元 705 年）。西元 718 年赴爪哇，拜金剛智（Vajrabodhi）為師，後隨師到唐弘法，後來受封官位為「開府儀同三司試鴻臚卿」。唐玄宗天寶八年（西元 749 年），因親密弟子劉巨麟貪贓被賜死，玄宗對不空詔令「許

歸本國」，由海路回到斯里蘭卡。不空在流放四年後，從斯里蘭卡獲得多部密教經典返回中土。

但從許多碑文與雕刻證明，在舍那一世（西元 833-853 在位）時代，金剛乘佛教正式進入斯里蘭卡，並被國王信仰。佛教密宗的強大影響力，曾遠播至中國及東南亞。斯里蘭卡人選四月到五月的月圓日（中土的農曆四月十五日）為浴佛節，並大量布施。原屬於婆羅門教的神祇，「火神」阿耆尼、「雨神」鉢闍尼耶、「毘濕奴」的大蛇座騎都在此時期被吸入佛教的「天部」。

九世紀以後到十六世紀初的錫蘭，雖然朝代迭起，但仍堅信著佛教，也繼續著佛塔等之建設。在十二世紀時，佛教曾經一度衰落，當時的維闍耶巴護王（Vijayabahu，西元 1055-1110 年在位）鑑於國內並無足夠的受戒比丘執行僧團的宗教活動，便遣使往緬甸，向浦甘王朝迎請傳法使團傳法，才真正確立錫蘭的上座部佛教。因此直到如今緬族僧團（Amarapura-nikaya）約佔百分之二十四。

該王還建立整肅僧紀的「僧伽法庭」，以確保錫蘭島上的剃度制度和承傳世系。在西元 1753 年時，錫蘭改由泰國迎請傳法比丘，反而形

成今天島上最大的宗派——暹羅派（Siam, Syama-nikaya），為最保守也是最大的寺廟占有者，佔有百分之六十五。剩下的百分之十五則屬於孟族派僧團（Ramanna-nikaya），那是西元 1864 年由下緬甸孟族傳入的派別。

明永樂中（西元 1403-1424 年），鄭和下西洋至錫蘭，其王亞烈苦奈兒發兵五萬要劫鄭和，反被鄭和由間道乘虛攻拔其城，生擒王及妻子、頭目，帶回獻於朝廷。明成祖憫其無知，並妻子皆釋回且給以衣食，命擇其族之賢者立之，至 1459 年止先後仍遣使來貢，但後不復至華。西元 1505 年葡萄牙人為了肉桂等香料，強行登陸佔領錫蘭島，提倡基督教，視佛教為異教；西元 1658 年荷蘭人繼葡萄牙人之後統治錫蘭；從西元 1796 年換成英國控制錫蘭，一直到西元 1948 年錫蘭脫離英國的統治為止，可說是斯里蘭卡佛教長達四百多年的黑暗期。

斯里蘭卡島的佛教藝術中，香火鼎盛，歷時最長久的「岩石佛殿」是旦普拉佛窟（Dambulla Cave）。有 1800 多年歷史的旦普拉佛窟，工程始於阿巴耶王時期，根據碑文記說如果屬實的話，那麼全世界第一尊的佛像，可能就是建自這座佛窟的第一

窟，比起印度還要早百餘年。且普拉佛窟的佛像是南洋國家緬甸、泰國等國模仿學習的榜樣，錫蘭的繪畫與雕刻技巧，隨著上座部佛教的弘揚，直接影響南洋諸國。

岩石佛殿共有大小不同的石窟五處，第一窟供奉著 56 尊高大的佛陀立像及 47 公尺長的巨大涅槃像，臥佛的雙足就超過一般成人的高度。洞內佛陀的畫像、壁畫多達千幅，非常豐富壯觀。第二窟最大，但與第一窟大致相仿，石雕佛像也有 150 尊以上，還供奉有錫蘭最後一位國王的石像。

三、緬甸國的佛教與建築文化

現今的緬甸聯邦其領土面積有 676,581 平方公里，總人口數約為 4,725 萬人。全國人口就有四分之一是印度人，其他尚有泰族、猛族、藏緬族、驃族人等八個部族共同組成了這個國家。緬甸有「萬塔之國」、「森林之國」的雅稱。緬甸全國的教育工作從古至今，都是交由佛教寺院擔任。通常緬甸的每一個佛教徒男幼童在七、八歲時，都要入寺為沙彌，至二十歲時，可以還俗。願終生為僧不還俗者，則留寺修行。由於僧侶對信眾的普遍教育識字、讀經，所以緬甸幾乎沒有文盲，這也是南傳佛教國

家的特色。

雖然有考證出來，在五千年前，緬甸（Burma，浦麻，或稱 Myanmar、Myamma，係由婆羅門 Brahma 轉來，也稱 Mirma。族名有堅強、勇敢的意思。）的伊洛瓦底江（Irrawaddy river，源自西藏的邁立開江與恩梅開江的合流）中游已有人類居住，可是緬甸歷史在十一世紀以前的事蹟，缺乏文史的佐證。相傳佛陀在世的時期，有一些藏緬語系的部落南下進入伊洛瓦底江上游地區，而到了阿育王時期，他們的前哨驃（Pyu、Piao、Pru）人及其它他部落聯盟在太貢建立許多小國，在對付共同的敵人時則聯合起來，有點近似現代的聯邦（Federal）或邦聯（Confederation），但某些方面還是比不上。直到驃國滅亡以後，這個種族如今已不存在，可能為它族所同化，也可能就是現今緬族人的前身。

在錫蘭的《島史》（Dipavamsa）記載中，以及緬甸人自己也傳說，在阿育王時代，有二位傳道師孫那（Sona，須那）及烏塔拉（Uttara，又譯為鬱多羅、郁多羅或烏多羅）長老，受命分送佛陀舍利到各國，曾由海路到「黃金半島」（金島 Suvarnadvipa）孟國，即今下緬甸錫唐河流域的直通（Thaton，或譯為打

端，即古稱的金地 Sudhammavati，猛語的 Sathum）地區弘傳佛教，當時就有信徒六萬人。可惜至今一直都沒有資料或遺跡可以證明，因此泰國人都說這二位傳道師是到達泰國的佛統。但正確可考緬甸西北部的佛教是從印度南部阿薩姆省（Assam）經陸路直接傳入，時約西元前一、二世紀。

西元前一、二世紀時，猛族人（Mon）在今緬甸西部及南部濱海地區建立「林楊國」。《太平御覽》卷七八七引萬震〈南州異物誌〉說：「林楊在扶南西七千里，地皆平博，民十餘萬眾，男女行仁善，皆侍佛。」還有說：「有數千沙門持戒六齋日，魚肉不得入其國。」故知林楊國是信仰佛教的國家，猛人先從印度傳入佛教，然後再由猛族諸國傳到「驃國」，驃國也成為佛教的轉運站，中國雲南尤其是南詔的佛教，就是由驃國傳入的。

後來因為逐漸南移，到了西元 500 年以後，驃人建立了室利差坦羅城（Sriksetra，古城國，在今下緬甸卑謬 Prome 附近），控制中國與印度之間的通商之路。這期間就有小乘佛教流傳。該城在九世紀時被南詔國攻陷，遺民逃至浦甘（浦干或蒲甘 Pagan，即帕干 Pagan）投奔緬族，緬人（Mien）遂成為藏語系部落的

領導者。緬族的祖先原是由雲南移入的羌族，所以緬甸受南詔國的影響很深，緬甸的佛教也影響了南詔。（南詔國是古雲南地區的王國，是細奴邏在西元 649 年建立的，與唐朝共存了 160 餘年。）因滇緬山區盛產銀礦等五金，內地漢人均前往緬甸煎鍊，故自古土司與緬夷關係良好，交易往來常有。

浦甘歷代的國王都自認為是「菩薩」降世，是人間的「法王」（dharma-*raja*）才能來治理國家，稍有別於高棉的「神王」（*devaraja*）宣傳。西元 1044 年有驃人血統的「浦甘王朝」國王阿奴律陀（Anawrathta、Anuruddha）即位，十餘年後，便以都羅婆陀（Theravada）派小乘佛教為國教。

西元 1056 年，第一位到浦甘傳教的是信阿羅漢（Shin Arakan），據說他想使上緬甸崇信異教的人們改信佛教，先隱居林野間，後來經過樵夫的介紹，得到阿奴律陀的賞識與信任。他說服了國王崇奉小乘佛教，從而用政治力量去推動佛教，同時也摧毀首都浦甘一帶的崇尚持咒修行，屬於大乘佛教的支派「阿利教」（Ari，有學者說是雅利安 Arya 的轉成，但信仰觀音、彌勒佛、文殊菩薩）。當時的「阿利教」信徒有六萬人，可能

屬於後期密教的支系，可是行為墮落放蕩，於是被阿奴律陀王驅逐。

阿奴律陀王更因為遣使求取南部直通（沙塘 **Saterm**、善法城 **Sudhammapuri**）地區的三藏（**Tripitaka**）不得，便發兵攻打，活抓直通摩奴達王（**Manudha**），擄回很多人民與僧人、技術人員，還把直通的白象 32 頭與三藏三十部，以及其他經典、佛寶運回浦甘。並為了讓鄰國暹羅人民信仰佛教，也發動一場戰爭。

浦甘是當時佛教的中心，考古學家後來在面積將近 42 平方公里的城裡，找到成千成百的佛寺遺址，據說當時在浦甘周圍 40 平方公里的地區，就建造大小四千座以上的寺塔。比較雄偉的佛寺，多為國王所建，如阿奴律陀（西元 1044-1077 年在位）所建的瑞海宮佛塔（**Shwezigon Pagoda**）、江喜陀（**Kyanzittha** 西元 1084-1112 年在位，又譯為開辛他）所建的阿難陀寺（**Ananda Temple**）、阿隆悉都（**Alaungsithu** 西元 1112-1167 年在位，江喜陀的外孫）所建的它冰瑜禪寺（**Thatpyinnyu Temple**）與瑞古寺（**Shwegu Temple**）、那羅都（**Narathu**，西元 1167-1170 年在位）所建的檀摩衍寺（**Dammayan Temple**）等等。

這些國王建立佛寺的目的，如阿奴律陀因殺族兄、那羅都殺父而篡位，都是為了贖罪；開辛他所建佛寺，為了宣揚浦甘的強大及其國佛教的隆盛；阿隆悉都則是作為歸隱的場所，但他在病重時卻被幼子那羅都所殺。人們則除了把所有的財產獻給佛寺，還把自身與妻子當為佛寺的奴僕，以求死後能夠解脫或獲得來生的利益。

阿奴律陀所建的瑞海宮寶塔藏有來自下緬甸卑謬（**Prome**，又譯勃朗）區所供佛的鎖骨、來自錫蘭區所供佛的上顎齒牙。但很奇怪的是，又有「阿利教」（**Ari**）所祭祀的 37 個龍神的神堂。顯然佛教得到優越的地位後，仍容忍別的宗教，並且讓它們並存。

雖說當時浦甘流行小乘佛教，但後來也深受拉干和東孟加拉密教的影響。不過，至今緬甸的文化仍保存著濃厚的上座部佛教色彩。西元 1084 年即位，緬甸的統一者——江喜陀王自稱為「三界（人、天、梵）的太陽，幸運的佛教之王」；西元 1098 年他在拜謁傳說中的黃金地國（**Suyannabhumi**）時又自稱為：「王中之王，最勝自在者（**Paramisvar**），強大的世界之主（**Balacakkrawar**），乘白象者，遍知的菩薩，未來成佛並

拯救一切眾生的人。」

緬甸正因為是封建的王族統治，並沒有發揮小乘清修獲智的精神，人民與貴族傾向於「積功德」的宗教行為，把個人財富用於宗教上，如向僧侶提供食宿，大量建造寺塔，聽說施捨越多，獲福越大。阿隆悉都王曾在它冰瑜禪寺的塔碑上寫道：「積大功德，以建佛寺，祈求佛惠，然豈獨為己，願利眾生。梵天、摩羅，我不思為；帝王之尊，我亦不羨。稽首所求，非獨羅漢；生平所志，願為佛陀。將造長堤，以濟眾生渡輪迴；竭我所能，普救眾生入天堂。」

在東南亞的各國歷史上，有一個比扶南國更古老，文化還要高的「猛族國」（Ramannadec），它是印度佛教最初傳入東南亞的國度，也是東南亞國家傳播佛教的中心。有學者說猛族人來自印度南部的馬德拉斯（Madras）的地方叫做「得楞」（Telingana），所以緬甸人稱他們為「得楞」（Talaing）人。

十一世紀「浦甘王朝」的阿奴律陀（Anawrahta，西元 1044-1084 年在位，有緬甸阿育王之稱）曾征服在直通（Thaton，今怒江流域的摩地勃 Mattmah、Martabon）的猛人國家，把三萬多猛人學者、僧侶、工匠擄掠回國，並用 30 頭象馱回佛教經典，

但猛人也多次逃往暹羅。後來繼位對緬甸統一作出貢獻的江喜陀王（西元 1084-1112 年在位，又譯康瑟達王）及阿隆悉都王（西元 1112-1167 年在位），都繼續大興小乘佛教。

哈威在他所著的《緬甸史》中寫到：「直通之俘虜中有甚多工匠，繁衍以後，對於緬北，殊有貢獻，並產生三項直接效果。第一，阿羅漢自直通僧侶中獲得甚多襄助之人，並以享有前所渴望之經典，乃建三藏經樓，以珍藏之，此一建築物，迄今仍可於浦甘見之。第二，巴梨文漸代梵文而為經書之正式文字，小乘佛教漸代北派佛教而為人民所崇奉。第三，緬人採用得楞字母，而始有文字。」

元世祖至元十四年（西元 1277 年）元軍首次入侵，第二次於至元二十四年（西元 1287 年），元軍伐安南後，又降服緬甸。九世紀初，本居中國南部藏緬族進入猛族（Mon、Rman、Rmen，孟人）區所建立的緬甸「浦甘王朝」便臣服元朝，但 12 年後，王城卻被撣族 Shan（Tan）燒毀，有 450 年歷史之「浦甘王朝」便從此消失。而現在緬甸的領土，則是十八世紀時，「阿拉巴亞王朝」統一緬甸以後的疆界。

緬甸雖是小乘教國家，但是史料記載唐太宗貞觀三年（西元 629

年），有密宗「阿闍梨教」由滇緬傳入雲貴地區的南詔，稱為「滇密」，可知緬甸先前是信奉密教的。而西元690年金剛乘在南印度諸國及獅子國發展興盛，應該有些相互影響的關係。

緬甸的瑞喜宮塔建於西元1509年，該塔以37種納特精靈為護法神，保護所供養的佛舍利。有人向阿律奴陀王請示，為何要在佛塔中供奉種種鄙陋的邪神？王回答說：「世人決不會以新的宗教傳入而遽然奉行之，所以不如任其信仰舊時諸神，日久以後，自然改信新宗教。」緬甸佛教與原始宗教的「納特」崇拜合祀，便產生了一系列禳災、祈福的巫術儀式，和尚也就必須履行原來的薩滿職能，擔任占星預言和驅鬼的職務。

（一）仰光市的大金塔等寶塔

緬甸的佛教建築都以佛塔為主體建築，所以緬甸國內可說是佛塔林立，就有「金塔之都」、「百萬佛塔之國」的美稱。緬甸首都仰光（原名達光Dagon，雍笈牙王將其改稱Yangon、Rangoon，謂戰亂平息之意。）古稱普迦羅婆社，是荷花城之意，位於仰光河的北岸（伊洛瓦底

江支流），為一大商港，素有「寶石之都」及「東方花園」之美稱。

仰光市北郊山丘上的雪達根佛塔（Shwedagon Pagoda，又譯瑞德宮佛塔）為世界第一的大金塔，又稱「大金塔」，已有千餘年的歷史。塔中有一尊大玉佛，是平時居民最喜歡前來休息或拜佛的熱鬧據點。據說建於西元前588年（佛應仍在世，這也是歷史參考資料之一），高近100公尺（326 feet），形狀像扣在地上的大鐘，塔頂及外觀以66噸純金片打造併成，內部是磚砌築而成的，外表則鋪以千層的金箔，所用黃金達7公噸以上，在其周圍環繞著68座外表以金箔貼成的小佛塔，大金塔頂端有一支黃金風標（Gold Vane）插在以黃金雜寶鑲雕的寶傘（Gold Umbrella）上，整組寶傘上面懸著1000多個金鈴和400個銀鈴，風標端原有一顆鑲著7000多粒寶石的黃金鑽球（the Diamond Orb.）及一顆世界最大76克拉的鑽石，但因寶傘於西元1930-

1931年間遭受幾次大地震破壞，並為了安全起見而被取下保管。西元1999年4月4-6日，由緬甸軍政府主持整修，重新裝妥後開放參觀，一片金碧輝煌，令人驚嘆。

大金塔四周還林立著許多的佛寺、廟宇、博物館，讓整個場地顯得很壯觀。據說大金塔地基內珍藏有釋迦牟尼佛親自贈與的八根頭髮（Buddha's sacred hair relic），以及過去三佛的衣物（拐杖、濾水布、袈裟）。所以禮拜大金塔，還可以禮拜到幾千萬年前的三尊古佛。建於西元1997年的佛牙寺，是為了在1994年從北京請來一顆佛牙，在仰光供參拜30天，瓦城15天。於是兩地同時建造一模一樣的佛牙寺。緬甸的佛寺附近，多半種植菩提樹，但不能隨便摘取樹葉，都是撿取掉落在地上的落葉，作為紀念品。

建於西元1952年的和平塔（Kaba Aye Pagoda，屬衣冠塔paribhogika之一種）也是緬甸的佛教文物重地，塔

內收藏了許多各年代修行者留下的舍利，以及佛陀兩大弟子舍利弗和目犍連尊者的衣物。寶塔的旁邊約二百尺有一座可容納萬人的石洞道場，西元1954年，為紀念佛陀涅槃2500年，所舉辦的第六次「世界佛教大會」（以及第六次的《南傳大藏經》最完善的結集），就在此道場舉行。後來此萬人山洞，平時作為國外法師蒞臨緬甸說法的道場，也是一年一度和尚考試的場地（12月29日至1月30日）。

喬達基佛塔（Chaukhtatkyi Pagoda）始建於西元1907年，供奉全緬甸最大的臥佛，這尊臥佛高8公尺、全長72公尺，佛足底部還刻有108種動植物，代表佛陀生來就有能力掌握天地萬物。此塔寺因毀損不堪，又於西元1966年重建，今與大金塔成為緬甸最具有代表性的佛教建築。

斯雷（Sule）是雪達根寶塔所在聖山的守護神，所以在仰光市中心，建有一座斯雷寶塔（Sule Pagoda），高有51

公尺，塔內藏有佛陀遺物及斯雷神的塑像。附近是室內最繁華的街道Maha Bandoola street，則是政府機關、學校聚集之地，緬甸的獨立紀念碑也在附近。

距仰光市北方約80公里，位在Sitaung流域中Hamsanati的庇古（Pegu、Bago，白古、擺古、布古）小鎮，是十五世紀緬甸戰國時代孟族建立「庇古王朝時」的首都，自古有「豎琴之都」的雅稱。據說在二千年前市區便有一座「雪曼達佛塔」

（Shwemandaw Pagoda，瑞摩陶佛塔），此塔歷經32次的地震，損失不小，最後一次在西元1953年才修復完成，歷時23年。此新塔高114公尺，比仰光大金塔還巨大，塔基藏有佛陀的兩根頭髮，但只允許男信徒參拜。

西元994年，庇古的米迦狄帕王（Migadippa）興建雪塔立安大臥佛寺（Shwethahlyaung Pagoda，雪達良大臥佛），裡面保存有一座磚造的雪立安大臥佛，長55公尺，高16公尺。

曾因戰亂荒蕪於森林中，直到西元1881年，才因美國人協助修築仰光至庇古的鐵路，而使露天臥佛再現於世。佛像四周雕塑了臥佛興建的故事壁畫，以及玻璃鑲嵌的各式圖案，工藝精巧，令人讚嘆。

（二）緬北的佛塔

位於緬甸中部的曼德勒（Mandalay）是以梵文「多寶之城」而定名的，原是「阿瓦王朝」（Ava）的首都，所以華僑都稱之為「瓦城」，是古文化的中心。曼德勒還是緬甸最後一個王朝「雍笈牙王朝」的王都，距離仰光市有600公里之遙，是緬甸的第二大城市，更是保留著古代文化最完整的城市。也是緬甸北部的交通樞紐及交通中心，更是各類紅藍寶石的集散地，還是色彩鮮麗的絲織品主要產地。而一般所謂的「上緬甸」與「下緬甸」，就是以曼德勒的北部與南部來作為區分的。

曼德勒附近著名的塔約有450座。曼德勒有座「摩訶牟尼

佛塔」(Mahamuni Pagoda)建於西元1784年，以繁複精美的木雕聞名於世。原來這座佛塔建在王宮內，西元1880年時被國王Thibaw移至現址，是曼德勒最重要的佛寺，裡面供奉的佛陀高約4公尺，全身鋪滿金葉，香火非常旺盛。

西元1857年，緬甸貢榜王在曼德勒主持佛經第五次的結集，這次結集是以律藏為主，對巴利文原典進行校勘考定，共歷經五個月完成。在同年興建的「庫特多佛塔」(Kuthodaw Pagoda)號稱是「世界上最大的經書」。因為塔前的廣場上建有729座白色小佛塔塔林，每座佛塔裡都有一塊大理石功德碑，分別刻有佛經一章，也包括第五次世界佛教大會所通過的佛教信條與經文。

位於曼德勒西南郊約21公里，伊洛瓦底江畔的薩根山(Mt. Sagaing)也是一處佛教聖地，山上以奇岩怪石、白塔如林、風景秀麗而聞名，其中有四百餘座佛塔和修院，為比丘或比丘尼修

行的道場。其中有一座造形特殊的「貢慕都佛塔」(Kaunghumudaw Pagoda)建於西元1639年，因形似乳房，故又名「乳塔」，塔外有八百根油燈柱，每到夜晚點燃時，非常引人注目。薩根鎮上還留存有一座雲南華僑所建的百年觀音寺古剎。

(三) 浦甘的佛塔

浦甘是緬甸第一個王朝「浦甘王朝」的首都，位於曼德勒西南方的伊洛瓦底江(Irrawaddy River)畔，距離曼德勒南方約160公里。緬甸佛教文化鼎盛時期就在「浦甘王朝」時期，所以境內的佛塔不計其數，大多建於十一世紀以後，曾有「四百萬佛塔之城」的美稱，可以比美婆羅浮圖與吳哥窟。曾有一句話說：「牛車軸聲響不斷，浦甘佛塔數不完。」

因為，緬甸人民生活略為清苦，但是為了表示對佛陀的景仰，仍然捐出大部分的所得；富人更為了累積功德，也私資興建佛塔；就連年輕的寡婦，只要有能力也可以

捐錢建塔。尤其緬甸人臨老之際，就會把所有的財產捐給寺院後，再住進寺院終老。

後來浦甘於至元二十四年（西元1287年），受到中國元朝忽必烈征服而成為廢墟，但仍有數千座佛塔殘存，據說當時可以計算出來的有4,446座。可惜西元1975年遭逢大地震的摧損，此遺跡群如今僅剩二千多座破舊佛塔，現存數目可能有2,217座之多，但其數量仍十分可觀。目前則劃為舊城區，禁止任何的開發，用以保存此「緬甸吳哥窟」的古蹟。

由阿奴律陀之子康基塔王（Kyanzittha，江西達）建於西元1090年的「阿難陀佛塔」（Ananda Temple），是一位印度法師綜合九位喜馬拉雅山高僧的意見以後，精心設計，以紅磚興建而成的。緬甸早期佛塔的代表作，也是浦甘平原最大最精細美麗的一座佛塔，塔身潔白，中央結構成十字型，總高約168公尺，每邊長60公尺，裡面有四尊金身立佛，

分別是東方世拘那含牟尼佛、南方迦葉佛、西方釋迦牟尼佛、北方拘留孫佛，還有兩尊柚木雕的大佛，顯得平易近人。還有1500幅壁畫浮雕，取材自《本生經》，描述佛陀的故事，非常生動。

由（Alaung Sithu）國王興建於西元1144年的「達比紐佛塔」（Thatbyinnyu Temple），磚造，高約66公尺，比高約60公尺的「加達巴林佛塔」（Gawdawpailn Temple）高一些，是浦甘平原最高的一座佛塔，有「神廟」之稱，從塔上極目一望，視野十分遼闊。

而始建於西元1084年，特別以石頭建成的「雪及根佛塔」（Shwezigon Pagoda，又譯為瑞喜宮佛塔），花了46年的時間才落成，據說有佛的前頭骨珍藏在此，被緬甸人視為最靈驗的佛塔，一向為居民所崇奉，每天早上還有不少人到此靜坐。另外還有一座「達瑪揚基塔」（Dhammayangyi Pagoda），於西元1170年，

當時的國王下令建造，要求以紅磚嚴格細膩砌築，只花了3年而建成，是體積最大的佛塔。

建於西元1211年的「提倫米勒佛塔」（Htilominlo Temple）是浦甘最大的佛塔之一，它是一座雙層的佛塔，高約50公尺，它的拱門上有山形牆，上面的雕刻十分精美。在伊洛瓦底江畔還有一座布巴雅佛塔（Bupaya Pagoda），形成很顯著的地標，也是欣賞伊洛瓦底江夕陽美景的最佳所在。

西元1767年，建國於瑞冒（Shwebo，瑞波）地區的「雍笈牙王朝」（Aungzeya Dynasty西元1752-1824年，雍笈牙意為征服者），其王雍笈牙自稱為阿隆丕耶（Alaungpaya，其意為佛胎、菩薩Bodhisattva），當時緬軍入侵暹羅，曾攻佔阿瑜陀耶城（猶地亞，Ayuthia）。後期由孟雲（孟隕，西元1782-1824年）統治時期的「雍笈牙王朝」最為強盛，但亦與乾隆帝發生清緬之戰。

西元1813年，緬軍進入曼尼坡（Manipur）和阿薩姆（當時都是獨立小國），與英屬印度交鄰。當時英國正向東方擴張殖民土地，故於西元1824年英緬爆發戰爭，緬甸戰敗割地賠款，成為半殖民地，到西元1885年就完全被吞併。英國人殖民期間，見緬甸的金黃色佛塔林立，因此另給緬甸一個「金色大地」（The Golden Land）的稱號。而一直到西元1948年，緬甸才脫離英國獨立，西元1962年實施軍事統治，現在是一個社會主義的國家。

英國殖民統治時期，意圖消滅佛教，小乘佛教失去作為國教的地位，也沒有能夠領導的國師，僧侶喪失過去受到國王和官員尊崇的地位，以及逐漸喪失作為教師和文化傳播者的地位，不再扮演社會仲裁者、教育者等等的角色，淪為與俗人一般，要服從警察和世俗法庭。更甚者歐洲人公然不脫鞋進入寺院，使僧人感到佛教尊嚴受到嚴重的損害。

進入二十一世紀以後，全國的僧侶已有十三萬人以上，佛寺二萬多所。但是，百分之九十以上的緬甸人民，仍然非常虔誠信仰小乘佛教，儘管生活是那麼地艱辛，他們努力一天賺取的七成所得，僅夠換些食物填肚。但如果有人發願興建佛塔，全村的人都會慷慨解囊，將剩餘的三成奉獻出來。可見小乘佛教對緬甸有很大的安定

力量。

而目前軍政府領導者，更極力扮演崇佛的虔誠，讓佛塔依然建得璧玉輝煌。人們寧可相信供養佛教的功德，可以讓他們死後進入涅槃，鄉村的生活水準可以停留在五十年以前的模樣，卻沒有人願意為改善現世生活而努力，這是非常值得深思的地方。

（未完待續）



佛教與科學的異同

阿磨羅

人類在地球上出現之初，都是無明、無知的，對於人生和大自然不能夠了知，於是智慧者開始探索人生和宇宙的真相。

現在是科學昌明的時代，科技的發展帶給人類物質上巨大進步，可是對於人類的精神並沒有給予相同的利益。科學與佛教有什麼相同點和不同點呢？

就精神面來說，這兩者的研究態度都是探求真理。科學有很多的學科，約可分為物理學、生理學、心理學、倫理學等，其中有探討自然界的科學，比如化學、物理學、植物學、宇宙學、工程學等；也有探索人生的科學，包括哲學、心理學、宗教學等。佛典中除了談到上述學科之外，更談到宇宙的起源，世界觀——世界的成、住、壞、空；而其論述重心則是人生觀——眾生的生死輪迴與解脫。科學和佛學在精神上是相同的，都是以瞭解真相為最高的指導原則，在求真的過程中，必須絕對的客觀。

但是兩者還是有所不同的。科學

只是為了求真理，佛教不只是求真理，更進一步要證悟人生的真相、生死的真相，求得究竟的解脫。我們可以從因、道、果這三個階段來談談，佛教與科學的相同點與不同點。

第一點是因（開始）。一開始的發心，兩者相同，動機都是在求真；可是佛教在求真的同時，重要的是要解決人生的煩惱問題。釋迦牟尼佛出生為太子，雖然享盡物質上的榮華富貴，可是他內心有很大的問號，人生為什麼充滿痛苦、煩惱呢？根據傳記，佛陀還是悉達多太子的時候，有四次出城門，看到眾生本身都會老病死，感受到老病死所帶來的煩惱，最後一次出城門，見到修行者十分的安詳自在，使得悉達多太子產生了嚮往的心。

他知道生老病死的苦，是誰也免除不了的，而想要得到安樂，除了修行之外沒有第二條路，因此，他發心出家。在修行的過程中，曾經向兩位外道的禪修老師學習，禪定的境界證到無色界的無所有處定、非想非非想

處定，進入無心、無念的狀態，在禪定的當中，可以完全沒有煩惱。但是悉達多太子發現，他一出禪定，妄想、痛苦、煩惱又出現，他知道出世間的禪定，即使是無所有處定、非想非非想處定的甚深禪定，都不能夠永遠解決煩惱的問題。

他離開這兩位禪修老師到苦行林修行，前後六年跟隨不同的教派苦修。苦修是從肉體上的修鍊開始，外道認為身體是苦的來源；有身體就有生，來到人世間成長，成家立業，處理工作、生活、人際關係而有種種煩惱，到身體功能衰老，病痛時常出現，最後難免一死，過程充滿了痛苦；苦修的外道，雖然尋找滅苦得樂的方法，卻走錯了方向，迷失了問題的焦點。肉體並不是煩惱的主要原因，煩惱的主要原因是在於心。

佛陀還沒有出家以前，物質上的享受不能夠帶給他究竟的安樂；出家修行深入禪定，過程有喜有樂，進入第四禪捨念清淨及無色界的四空定，基本上是沒有妄念、沒有苦的覺受、也沒有樂的覺受，可是一出禪定，種種的感受又來了，禪定不能夠帶給他究竟的安樂；在苦行林苦修，只是讓這個肉體更加的痛苦而已，也沒有帶給他究竟的安樂。他離開苦行林，接受牧羊女的乳糜供養，越過尼連禪河

到菩提伽耶，菩提樹下禪修，禪修七個星期之後，夜睹明星，豁然開悟。

開悟的是什麼呢？緣起的正見。他發現世間一切都是眾緣生眾緣滅，沒有一個獨立自主永恆不變的事物，所有的現象都是依他而起。觀照有情眾生本身的身心五蘊，有情眾生所依賴生存的大自然環境，人際之間的關係都是緣起的，也就是無常。如果不認識無常，不接受無常，無常的事物必然會帶給眾生壓迫，這就是苦，自己不能夠獨立自主，因此就是無我，證悟無我就可以究竟解脫而成佛。

所以，從「因」的角度來說，求真只是兩者的相同點。可是科學只是純粹求真理而已，佛教更重要的是藉著求真理，了解人生與宇宙真相，達到痛苦的息滅，生死的解脫。

第二點是道（通達）。行道就能夠通達事理；或者使眾生由此地到達彼地，由出發點到達終點。科學的道都是控制條件，以一定的程序做實驗，絕對客觀探討的對象，無非是自然界的一切現象和有情眾生的身心；這一點與佛教是相同的，只是側重點有所不同。

佛教的重點是在解脫身心的痛苦，因此觀照的主要對象是自己的身心五蘊（色、受、想、行、識），至於五蘊之外的自然境界，只不過是為



著輔助離苦得樂，破迷啟悟的目的而已。所以自然科學、一般科學在道的過程，有一個研究、實驗科學的人，針對某一個對象，很客觀的去觀察，有主客的對立，必然落於二元相對，就不能夠達到佛教的終極目標。

雖然佛教行道的精神與自然科學、一般的科學相同，但也有它不同的地方：

第一、以自己的身心五蘊做實驗。佛教的內涵不外乎戒、定、慧，客觀地以身心做實驗、觀察。戒，主要在自我規範行為、語言；定，從身體而進入了內心，達到了內心的專注、寧靜、安詳；慧，能夠以平靜的心觀察身心五蘊，發現身心五蘊的真相是無常、苦、無我、空，是緣起緣滅。

第二、以究竟的解脫為終極目標。大乘佛教進而提出空性的思想，唯識的思想，如來真心為一切萬法所依的思想。佛教的終極目標——離苦得樂，證悟涅槃。雖然修道的過程以五蘊為觀察的對象，固然是有主客兩者的相對，但是最後是心境雙泯，主

客一體，如此才能夠證悟空性、證悟涅槃，達到究竟的解脫；經過主客的觀察，再超越它，不再有觀察的人，被觀察的對象，最後發現主體的眾生和客體的萬物，事相上雖有所不同，理上都是眾因緣所生法，都是無自性空。

一切境界的真相是無自性空，並不真實存在，眾生認為它存在完全是心意識的妄想執著，到最後以清淨的如來藏統攝一切萬法的體相用。所以，在「道」的過程，佛教殊勝超越科學，到達理事圓融、事事圓融的境界。

達到一體的法界，統攝於眾生的心，眾生的心以真如心、清淨心為基礎，依於清淨心而有無始無明，依無始無明而產生枝末無明，因而有了世間萬相的分別，一有世間萬相的分別，等於把自己從世間萬物抽離，以自我為中心，產生衝突矛盾，這就是痛苦的來源。佛教了解到這一點，超越了衝突，超越了相對，達到絕對的涅槃境界。

最後，從「果」來討論佛教與科學的同異點。科學經過幾個世紀的不斷研究，今天我們可以說科學到達了巔峰；從宏觀的角度，人類可以發射太空船登陸火星，發現火星有水的遺跡，證明在火星上可能有生物的存

在；可以發射通訊衛星，有非常現代化的電腦產品、資訊、手機等等，千里眼順風耳的傳說，都在這個時代達成。誠如科學家所說，人類在宏觀上了解大的宇宙，在微觀上能夠觀察到事物的 109 種元素，也能夠發現人是由 64 兆多的細胞所組成，每一個細胞不斷的生、住、異、滅，每一個細胞都有 DNA；研究物質可以發現物質並不是真實存在，表現出來的只不過是力的形式而已。

從古典的力學到 20 世紀的現代力學，說明宇宙的現象都是力的呈現。古典的力學由牛頓提出三大定律，第一個力的定律：靜者恆靜，動者恆動。靜者恆靜，如果沒有一個力量大過物體的質量，就沒有辦法推動靜止的事物；動者恆動，在運動中的物體，如果沒有一個力量大過於動力，動的物體就會不斷運動。搭公車的時候就可以證明靜者恆靜，動者恆動；公車司機突然煞車，身體必然往前傾。第二個定律，作用力和反作用力。以一個力量加之於一個物體，必然會有方向相反而力道相同的反作用現象。第三個定律，物體與物體之間有引力的存在。1903 年愛因斯坦提出了相對論，促成量子力學與測不準的定律之後，使得古典的力學往前進了一步，發現宇宙萬物最基本的狀

態，都以光譜呈現不穩定的狀態。這種發現更證明大乘佛教所說的空性，色不異空，空不異色，色即是空，空即是色的諸法實相。

雖然科學家承認對於宇宙現象只了解百分之五而已，幾乎有百分之九十五都還是在探索之中，還有待發現真相。就科學來說，它是逐步的發現現象，今天也許否定了昨天的發現，明天又可能會否定今天的發現，不斷的在推陳出新。

佛教在果方面，不以探究事物的真相為目的，而是在證悟涅槃，解脫生死；不僅從事法界的研究，更重要的是瞭解「理」法界。就賢首宗所說，先研究事法界，而後研究理法界，再來研究理事無礙法界；理，固然是空性、是平等，但是因緣不同，所以呈現的事相就不同，事不礙理，理不礙事，稱為理事無礙法界，最後證悟事事無礙法界；事事無礙法界是承認宇宙萬相可以同時存在，彼此不相妨礙。

因此，佛教在果方面，最重要的就是「理」，一個真理，共通的「理」。佛教的研究有科學精神，但是它所得到的果，不在於對於現象的認知，而在於達到真理的證悟，能夠究竟涅槃，永遠的解脫生死輪迴。

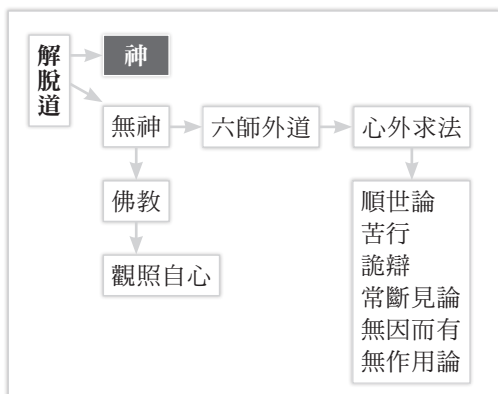
佛教的思想背景

陳珍琳

印度佛教的思想背景可以從當時的婆羅門和六師外道說起。

約 2600 年前，佛陀在世的印度，就有世界一切宗教之模型。基本上分成兩大類：

1. 有神論——相信有造物主。
2. 無神論——沙門。



當時沙門的興起得助於自由思想的抬頭。剎帝利或掌握王權的貴族，為了推翻當時婆羅門至上的思想，助長沙門團的勢力，佛教與六師外道就是當時反吠陀和傳統的主要沙門勢力。

印度當時正處在百家爭鳴，思想

界極為混亂的時代，對過去和未來有許多的說法。業報輪迴論並不只是佛教獨有，早在《奧義書》時就已出現了，到佛的時代則成為各教派所公認，但是各家都有不同的詮釋與解脫法門。比如覺悟者一詞，在佛教是指沒有煩惱的人，在《奧義書》裡則是指人回到神身邊的意思，佛用舊有的名詞並賦予它們新的解釋。不像婆羅門只停留在形式上的祭祀和沐浴，沙門更重視修行以得解脫，尤其是佛陀更進一步說明解脫的關鍵在於觀照自心，教導人們如何當下修行正念和智慧以解脫生死輪迴。心內求法是佛教的特色，通過緣起法瞭解無常，從無常再瞭解無我，最後解脫。

以下闡述婆羅門教（後來演變成興督教或稱印度教）和六師外道的主要思想，以之說明佛教的思想背景。

一、相信造物主——有神論的婆羅門教

婆羅門教，後來演變成現在的興督教，或稱印度教。

婆羅門教以「吠陀天啟」、「祭祀萬能」、「婆羅門至上」三大綱領為標誌。它們都是根據《吠陀》的思想和信仰發展而來的。

《吠陀經》也稱為《天啟經》。「吠陀」又譯為「韋達」，意思是「知識」、「啟示」。印度教傳統認為《吠陀經》是直接從天神所傳下來的，所以它是一種人類直接聽聞上天啟示的經驗，而不是由任何凡人的思想所完成的。意思是能夠接觸它的人都很厲害。

《吠陀經》原本是極長的，為了使人們容易接受，在傳承過程中漸漸被分成四部——《梨俱吠陀》、《娑摩吠陀》、《耶柔吠陀》、《阿闍婆吠陀》。

《梨俱吠陀》，梵名 *Rg-veda*，全名《梨俱吠陀本集》，是《吠陀》中最重要的一部作品，是印度最古老的一部詩歌集。最早出現的一卷，成文於西元前 16 世紀到前 11 世紀。

它的內容包括神話傳說、對自然現象和社會現象的描繪與解釋，以及與祭祀有關的內容，是印度現存最重要、最古老的詩集，也最有文學價值。

裡面全是詩歌，一般用在宗教的祭祀，尤以《禮敬太陽神歌》為最重要，沒有哲學理論，只重視唱頌。這就是誦經的源頭。

在《梨俱吠陀》中，分宇宙為天、

空、地——三界，每一界有十一神，共三十三神。雅利安人崇拜太陽、天、雨、空氣、火，並將這五種天然力量神格化。《吠陀》神界最有力的是天神——婆樓那；因陀羅是空界的主神；火神阿耆尼（*Agni*）則是地界的主要神；佛教的三十三天與吠陀的三十三神是有關聯的。火神阿耆尼的不生不滅，或顯或隱的概念很適合解釋佛教的涅槃觀念。涅槃不是死亡，只是從顯到隱。佛教也提到神，但佛教的神不是造物者，也需要輪迴，與梵天萬能的神是完全不一樣的。

《娑摩吠陀》，梵名 *Sāma-veda*，也收錄了 1549 首聖歌，為婆羅門僧侶於酒祭時所唱。

《耶柔吠陀》，梵名 *Yajur-veda*，與《娑摩吠陀》相似，多是教導施行祭禮者，但裡面的祭詞屬於獨創。

《阿闍婆吠陀》，梵名 *Atharva-veda*，收集了雅利安人與印度民族的神咒，為控制神鬼之法。裡面有神秘巫術、吉兇咒語，間有科學思想。古印度醫學即起源於此，大乘佛教的持咒也應源自於此。

雅利安人不是印度的原住民，為了維護婆羅門、雅利安人在印度的特權地位，創立四種姓階級——婆羅門、刹帝利、吠舍和首陀羅——即今

印度的種姓制度，以「膚色」（Varna）來分別其階級。只有婆羅門、刹帝利和吠舍能誦《吠陀》，死後回到梵天神身邊。

為了讓印度人相信這四種姓是神造的、不可變更的，在四《吠陀》經典中，波羅門把種姓制度的出現用神話來解釋：原始巨人普魯沙死後，天神梵天用他的嘴造出了婆羅門，用雙手製成了刹帝利，用雙腿製成了吠舍，用雙腳製成了首陀羅。

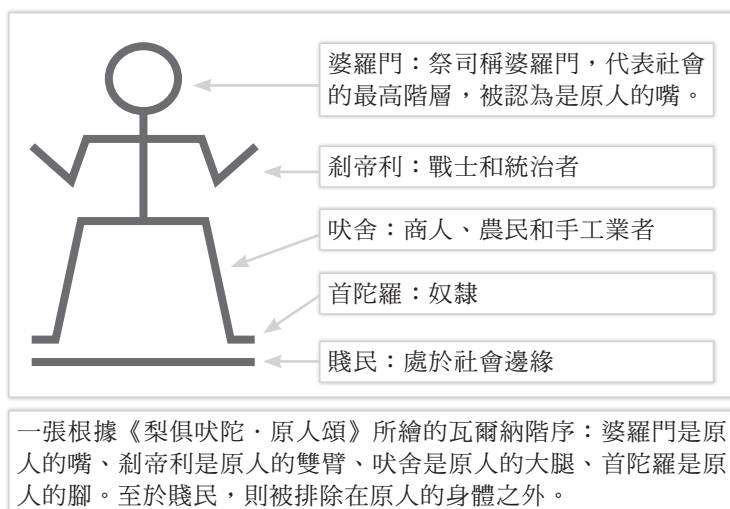
四個等級之間有嚴格的界限，下一等級的人不能從事上一等級的職業，不同等級的人不得互相通婚。

《摩奴法典》還對各個種姓的衣食住行都做了煩瑣的規定。比如規定不同種姓的人不能同在一個房間裡，不能同桌吃飯，不能同飲一口井裡的水。不同種姓的人嚴格禁止通婚，以便使種姓的劃分永久化。

（一）四種姓

1. 婆羅門（梵文：brāhmaṇa）

婆羅門是印度的祭司貴族，屬於瓦爾那之一，掌握神權，



占卜禍福，壟斷文化和報導農時季節，在社會中地位是最高的。

吠陀時期的印度有多神信仰，有最上等的自然神：天界的婆羅那、空界的因陀羅、地界的阿耆尼等；有動植物及庶物神、魔神，以及低級群神：乾闥婆等。神與人是遙遙對立的，二者之間需要祭司作為媒介，而在《阿闍婆吠陀》出現時，更提出非借咒法力量不可的說法。咒法的作用有三：(1) 息災——消除自己及他人的災厄；(2) 咒咀——保護自己，損害他人；(3) 開運——為他人或自己祈

福。到《阿闍婆吠陀》出現，咒法的功用越來越大，甚至認為咒力可以消除一個人在行為上的過失。密宗的持咒相信源自於此。

婆羅門由於掌握神和人的溝通管道，所以佔據了社會上最崇高的地位，也享有許多特權。他們可以免交各種稅，因為人們認為，婆羅門已經以自己的虔誠行為償清這種債務，他們不得被處以死刑或任何類型的肉刑，因為婆羅門是神聖不可侵犯的。向婆羅門贈送禮物的人則得到祝福，他們將在今生或者來世獲得一定的善報。最受歡迎的禮物是土地，它可以「解除贈送者的一切罪孽」。因此婆羅門佔有大量地產，常常是整座村莊。

婆羅門多數為素食者，但阿薩姆婆羅門有許多非素食的食物，其中大多是魚、雞、鵪、羊肉和鴨蛋（多數是祭神後的牲禮）。孟加拉的婆羅門吃魚。

2. 刹帝利

從梵天的雙臂生出的是第二等，最有力量，所以掌握著



軍政大權，為武士種姓。

3. 吠舍

第三等從梵天腿中生出來，最為勤勞，從事農業、商業和手工業等，是古代印度社會中的普通勞動者，屬於平民種姓。

4. 首陀羅

最低一等的是從梵天腳下降臨到世上的，最低下也是最骯髒，唯一的任務就是溫順地侍奉前面的三個種姓。首陀羅從事的都是低賤的職業，多數為奴隸。

在原始的四大種姓之外還有一類特殊的人，成為「賤民」，或叫不可接觸者（untouchable, outcaste），也有人稱之為第五種姓。賤民主要由被開除出種姓的人

和不同種姓的男女婚配所生的子女構成，地位比首陀羅還低，只能從事最低賤的職業，如抬死屍、清除糞便等。

(二) 奧義書

梵文：उपनिषद्，英文：Upanishad，意為「近坐」；引申為「秘密傳授」。古印度一類哲學文獻的總稱，是廣義的《吠陀》文獻之一。密宗有許多不能公開的秘密傳授，想是受《奧義書》的影響。

雖然《奧義書》由《吠陀》發展而來，因而經常被理解為婆羅門教與印度教的經典，但《奧義書》並不都是由婆羅門階層寫的，也不都完全反映婆羅門教的觀點。

《奧義書》是一種哲學論文或對話錄，討論哲學、冥想，以及世界的本質。大多數《奧義書》成了研究神秘主義哲學的著作。

《奧義書》中兩個最重要的概念是「我」和「梵」。宇宙就是梵，梵就是我。

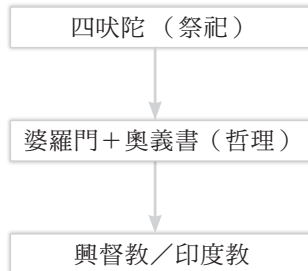
另一個由《奧義書》系統搭建的重要觀念是輪迴業報。在《梨俱吠陀》中根本沒有

輪迴業報的觀點，梵書中偶爾提及人死後可以轉生，但只有《奧義書》完整建立轉世者的轉世形態，取決於他前世的所作所為（業）的思想。《廣林奧義書》說，轉世者「因善業而成為善人，因惡業而成為惡人。」當然，也有從無盡的輪迴中解脫的方法，就是認識《奧義書》極力宣揚的「梵我同一」，回到神的身邊。

(三) 吠陀哲學

「我」是「小梵」，宇宙是「大梵」，通過研究經典，瞭解之後，等於解脫。這與大乘《法華經》所說的眾生皆有佛性，皆能成佛的思想有點類似。

婆羅門的演變：



二、沙門思潮

除佛教之外，可分六大流派，佛

教稱之為「六師外道」。沙門派一般主張無神，有些重視嚴格戒律來取得社會的尊敬，有些通過修行才能取得快樂與解脫。佛教就採用戒律和修行來解脫輪迴；與其沈淪於談論過去、未來，佛的重點是在解脫輪迴。

沙門思潮興起於列國時代，是與婆羅門教相對立的思想流派，其哲學思想為印度哲學的重要內容。沙門（Samana），意為勤息、息心、淨志，是對非婆羅門教的宗教教派和思想流派的總稱。

佛典記載當時的沙門團有 96 種之多，其中以六師外道最為有名。

（一）六師外道

1. 世論

順世論 Lokāyatika 的先驅之一。順世論是古代印度著名的唯物主義哲學流派，是當時的一種享樂主義思想。

主張世界萬物是由地、水、火、風四種元素相互作用的結果。否定梵天創世等宗教創世說。人死之後，四大分散，意識消亡，不存在永恆的靈魂；世界萬物都是自然產生，自然消亡，沒有什麼超自然的主宰。

譏笑祭祀行為，說如果蘇摩祭中的殺牲都能上天堂，那

祭祀者為什麼不殺死自己的父親呢？反對婆羅門至上，認為所有的人血管流出的血都是紅的，人生來平等，沒有高低貴賤之分。他們否認有來世，否認有業報輪迴、天堂地獄。他們認為唯一可信賴的是自己的認識，是感覺經驗，只有在現實世界中才能尋求與實現自己的幸福。主張樂觀主義地積極入世思想，反對苦行、禁欲和一切虛偽的道德。沒有倫理觀念。人生最重要的事情就是享受、縱欲。

它不承認有靈魂的存在。

2. 尼乾陀若提子——耆那教

耆那教 Jainadharma 的創始人筏馱摩那，被尊稱為大雄（Mahavira）。漢傳的大雄寶殿就是耆那教始祖的名字。

他們主修苦行、禪定等，苦行愈烈，解脫越速。相信業使命在三界中輪迴流轉，這種作用稱為「縛」。為了超脫輪迴，就得嚴守耆那教戒律，按耆那教要求的生活規範行事。其中特別禁止殺生。殺生所造罪孽最大，所得罪報也最大。但要獲得真正解脫，必須設法



消滅已經束縛命的業，這叫做「滅」。滅的方法是修苦行。命越苦，業消得越多，越快到天上享福。

經歷兩千五百年，迄今仍在印度流行。

3. 散若夷毘羅梨沸——詭辯派或捕鰻論

對於死後的世界等重大問題都不可斷言，提出很多似是而非的理論，以佛陀同時代的散若夷毘羅梨沸為代表。

散若夷宣傳一種懷疑論或不可知論，認為對於世界上的一切事物及其真理都是不可

遽然斷言的。例如我們對於來世化生、因果報應、罪惡是非、如來（人格化的修行完善者）可以說有（S是P），可以說無（S不是P），可以說亦有亦無（S是P亦不是P），可以說非亦有非亦無（S不是P亦不是非P）。散若夷這種理論被佛教徒稱為「難以捕捉的魚學說」。不可知論作為一個派別在佛教興起以後就銷聲匿跡，但它的思想對後世一直有影響。

據佛經記載，在佛教興起時，散若夷也組織過自己的僧團，

有弟子 250 人，佛陀的兩個大弟子舍利弗和目犍連原先都是他的門徒，後帶著自己僧團一起皈依佛教。

4. 婆浮陀伽旃那——世間常存論

他認為世界的本源是地、水、火、風、苦、樂、靈魂等七種元素，佛教稱之為「七士身」或「七爭身」。它們是永恆自存的，既不能被創造，也不能創造；它們互不接觸，互不作用，互不干擾。世界萬物只是這七元素機械堆砌的產物，比如用刀劍殺人，其實刀劍只是穿過七元素的間隙而已，並不算傷害人的生命。同理，任何行為都只是通過元素間隙的運動，不會留下什麼痕跡與影響，自然也不可能產生什麼果報。

5. 末伽梨瞿舍利——無因而有論

是邪命外道，倡無因而有論，一個完全徹底的宿命論派。相傳末伽梨瞿舍利是奴隸的兒子，出生在牛舍中。一說他所領導的沙門團體原是耆那教的一個分支，後因壞戒被斥出。

他認為世界是絕對按照既定程式排好的，人的意識和行

為不論善惡都影響不了整個既定過程。修行和作惡對解脫都不起作用，人生歷程完全是由宿命決定的。

他宣稱宇宙和一切有生命的物類，由靈魂、地、水、風、火、虛空、得失、苦、樂、生、死等 12 個元素構成。只要經過 840 萬大劫，無論智愚善惡，所有的人統統得到解脫。該派相信冥冥中已定的命運是不可抗拒的，因而特別熱心於對命運及未來的占卜。

這個派別流行於印度孔雀王朝、戒日王朝，以後在南印度又和耆那教、印度民間信仰相結合，直至 15 世紀才銷聲匿跡。

6. 不蘭迦葉——無作用論

否認善惡業的關係。他主張善惡沒有固定的標準，不過因社會習慣而得名。對一切宗教及社會道德都表示懷疑和否定，認為無論殺人或被殺人殺，吃苦或讓人吃苦，都不會產生什麼因果報應，佈施、祭祀統統無效，不會有福報，作惡也沒有罪過，無業報輪迴，壽終人死，一切歸於無。他的觀點帶有否定

一切的濃厚傾向，佛教稱之為「無因無緣論」。

邪命外道，耆那教的一個支派。

上述六師，尤其是後四師的學說，均係後人追述，而又支離破碎，時有相互混淆之處，但從總體上表現出一

股強大的懷疑、批判思潮。六師之間觀點雖不同，也有互相爭論和責難，但都反對婆羅門教，則是其共同點。

以上不難看出，佛教的一些祭祀、戒律和觀念都摻有婆羅門教的元素，但佛主張觀照自心，與婆羅門教截然不同，茲整理成下表：

	佛教	婆羅門教
持咒	大乘、密宗有持咒。持咒能祈福、消災。 南傳沒有持咒。	持咒是古印度的學習方式。同時也能祈福、消災。
朝聖	菩提伽耶	跳入恒河洗澡
頓悟	六祖惠能：五句何期自性，無念、無相、無住法門，自性五分法身香。 大乘圓教：佛性論。 淨土：實相念佛。	無
漸悟	大乘有藏教、通教、別教次第修證成佛。 南傳四果次第成阿羅漢。 密宗：能在今生成佛。依中陰救度法於中陰成就法報化三身。	婆羅門拜神誦經就能回到梵神身邊。
宇宙	大乘圓教：三千法界。 南傳：三界二十七天。	天、空、地有 33 神。
觀念	大乘提倡自性清淨涅槃，並著重行菩薩道，故不住涅槃。 南傳認為涅槃不是死亡，是從顯到隱。	火神，永遠存在。沒燒東西就隱，燒東西就顯。
解脫	大乘：輪迴與涅槃不二。 南傳：不再輪迴。	回到神的身邊。
禪修	大乘：六或十波羅蜜多、等覺、妙覺。 南傳：三十七道品證阿羅漢。	非想非非想處定為世間最高的定。
祭祀	密宗的火供源自婆羅門教。	把祭祀的食物、物品燒給梵天。
哲理思想	大乘：體性不生不滅，無邊無際沒有形象。圓教主張眾生皆有佛性，皆能成佛。 南傳：依止三法印，無常、苦、空、無我，證阿羅漢。	梵天神沒有形象，不生不滅。梵我同一。

國際遊學

——敦煌石窟解密與探尋

釋傳和

勵今須懷古

佛法最重視現實，如何面對現實即是讓自己活在當下，從現前的一切而觀入，緣當下境，悟當下境，進而淨當下境，善學者皆從當下境而會入，只因任何的觸對皆能遇緣則有師，問題端看我們現前一念如何用心領會，這也是「華梵大學創辦人藝術家（曉雲導師）」為什麼重視境教意境學習的啟發。

敦煌遊學亦是境教意境的學習，石窟境相中的內容有雕刻、彩塑與壁畫中的飛天畫、經變畫、故事畫、供養人畫等等…本自具有啟示力，其玄外之音絕非是一般對境執為實有相著者所能契悟的。當心境為實執者遮蔽時，則對外境的分別體察就味弱了。

我們說心之境是由環境的影像照射而映現的，境是心的所緣對象，心是境的攝取者，心境相攝相入，然心是知識之源，而知識又不離境的，因此，要明境必空其心，正如《華嚴經》偈云：「若人欲識佛境界，當淨其意如虛空」…當心淨則易寬廣，對人事物境則能明鑑無遺。

反之，心雜染而粗淺，對周遭環境則迷亂貪染無知。故以智趣境，以境啟智，由此拔除俗見入佛知見，讓自己立足於理境上，從真理的「點」契悟會入，進而延伸到「線」與「面」的學習，不要讓自己的學習停留在這泛泛的浮光掠影中，其關鍵就是對境教理境要細心審視體會，才不會入寶山而空手歸。



機遇是留給準備好的人，這一點都不假，「華梵善識了不得，學養德行盡不同，演說交流顯身手，溫文得體又謙和，真才實學巧方便，身體力行最務實，內地學者擅專研，相淺理深難契入，洞識不足知彌補，虛心討究令人欽，演講聽者互切磋，交流互動甚圓滿」。

從理論與實踐連結到自身中的展現，重於身教的學習，讓我這個沒大沒小的學生，也從亦師亦友最平實近切中學習，最難得的是華梵還有復古的雞婆婆師長。也很感謝大參法師這次為敦煌遊學的前行，舉辦演講及相關資料的提供，讓我們密集的充電加行。才能在這善好因緣中，深入其境，審細賞味個中之妙。

從敦煌博物館中所展覽的作品，不管是臨摹或複製的，不論是工巧或技藝的，修復完整無缺與科技數位展示的仿製再逼真，但與身臨其境的真實洞窟對比，卻少了一份真實親臨體驗下，由殘缺不足的缺陷中，更顯出其珍貴意義價值中的尊勝與匪易難遭遇的感動，內心浮映出：「不忍聖教衰，為令正法久住，將此深心奉塵刹，是則名為報佛恩」，更提醒自己弘揚佛法本在僧的責任承擔。

靈機一動的觸發提點，再次的警勉自己，身為佛弟子何不在自心中臨

摹仿效，以佛志為己志，以佛行為己行，再次地提振自己，心心念念，在在處處，把握住縱橫時空交會下的開展與學習，以真誠而寬容的胸襟，不偏不私，體效佛菩薩等視善待一切之悲懷，並期許自己在任何觸對中，都能善緣相資，讓一切眾生見到自己或聽到自己，都能喜悅顏開，進而提起其善根、善力的向陽動能。

願所到之處，所見之人，從自身中都能自然流露利他的德行，形成不盡的感召與感化；願以慈忍喜悅的面容與婉妙的語義，具有磁吸效應，於言行舉止中善待一切，處處為一切造歡喜、增吉祥。唯有這樣激礪著自己「將此深心奉塵刹，是則名為報佛恩」，方不辜負此行。



見古方勵今

此趟遊學之務，在於解密與尋訪的意義下，如何在這緊湊密集有限的時空交會下尋寶呢？當以無所得會，任何觸對皆以利他為基，以淨心為要，在心境上帶著一顆鮮活好奇、賞玩熟

誠的心學習，完全的放空歸零，沒有緊繃僵化、擔憂害怕、掛礙與壓力的情緒，而是無累自在、伸縮自如觸會每個人、事、物，他們啟發自己的是什麼？而我們又能為此緣做些什麼？

在責任上要有一顆守護大眾的心，尤其在關鍵時刻的用心關懷，適時應需與留心觀察，必要善後等等的處理。由經驗、知識、思考，進而驅使我們去創造機會，實現理想，進而提起行動力。人之為人是必須要有充滿向善向上的熱能動力，時時檢視自己，自我反省與自我成長是很重要的和善潤滑劑，當下又能為自他化解誤會，消除不必要的干擾，遇事不怕事，正面迎接，將化為自己點滴學習的資糧。



緣起緣滅乃是世間之共相。不管是生命流，不論是歷史流，皆在生滅相續中往來，興衰成敗不斷的輪替上演著，而佛法不共一般宗教的特質——緣起，因為是緣起，所以是可創造的，是可改變的，從無到有端看我如何體會之……。



此趟莫高窟知性之旅，讓我感觸尤深的是無價之寶無人解，甚至曲解、謬解。壁畫中的經變畫、故事畫與飛天彩塑畫等，是一種以看圖說故事的方式來表現，導覽人員只就有限的文獻學術面向來解說，不能深入領會其精神意涵，其深度、廣度、高度皆不足，主要是沒有透過身心歷練的轉化，及淨化蛻變後的驗證，更不知僧寶的重要與研經律、學教理的宗趣所在。

從這反顯出整個文化的趨向性，漸漸流俗於功利的追逐。整個氛圍，

商業氣息濃厚，由短見下的過患，與民心的貧瘠，道出了時代的難題，只因不知明珠之意義價值，摩尼功能難顯發，雖似得寶，確實無寶，可不惜哉！



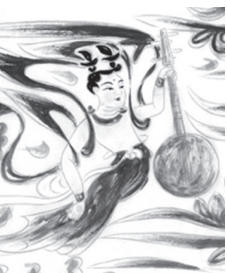
縱橫亙古的時空際會，不論貧賤富貴，佛教聖地皆是敞開的。雖然部派佛教認為世間是「苦」，而佛法的真實效能在知無常，故修道而「離苦得樂」。台灣是個寶島，三寶之門敞開著，行者只要動機純淨，知教理，明因果，絕不會是啞羊僧，本以淨化

身心為要務，以利他善待一切為前提，仰慕效法學佛行儀而發心出家，主動學習，是來自好樂歡喜的。

重獲至寶當珍視，前車之鑑須銘記，勿使過患再重現，舉一反三能善學；佛寶法寶今重獲，僧寶漸失迷中惑，弘揚佛法本在僧，甚深理趣須僧解。感傷哀嘆僧寶缺，微妙甚深無人解，文獻學術如皮肉，接引初階如佛學；真實體驗入骨髓，轉染成淨名學佛，悟入佛見恤本懷，上求下化佛子行。

學佛尊勝，修行匪易，當善護之，警策提勉，為自己加油鼓勵打氣，莫忘初心，願為菩薩使，時時牢記於懷，期許自己在這生滅相續的生命流中，成為中流砥柱，為自他創造善緣，培植淨因。





法音傳播

香港「人間佛教的經濟與管理文化」論壇

2017年8月26日香港中文大學（中大）人間佛教研究中心，假該校康本國際學術園，主辦「人間佛教的經濟與管理文化」論壇，共有來自香港、大陸、台灣的二十餘位企業家、校長、教授發表論文。中華佛教居士會副理事長暨中華維鬘學會名譽理事長鄭振煌教授，應邀發表論文〈六祖壇經之商道〉及擔任第二場論壇主持人。

開幕典禮由該中心主任陳劍鏗教授主持，致詞貴賓有中大文學院院長梁元生教授、珠海學院校監李焯芬教授、佛光山人間佛教研究院院長覺培法師、西方寺方丈寬運法師、國際佛光會香港協會會長鄭美雲居士、香港鏡報副社長徐世和博士及佛門網編務總裁林國才居士。

陳劍鏗教授致詞表示，在佛光山人間佛教研究院覺培院長的支持下，獲得鏡報、佛門網等機構共襄盛舉，讓「佛教的經濟與管理文化」的研究與推廣跨出第一步。

太虛大師提出「人生佛教」以取

代「人死佛教」或「鬼神佛教」，印順導師繼之提倡「人間佛教」，以發大菩提心、行菩薩道，圓成佛果。

「人生的改善」始於「民生經濟」，只要本於八正道，無論是經商貿易、企業經營、投資生息等，都是佛教所認可的「經濟營生」方式。

人間佛教研究中心希望組成學界這方面的研究團隊，並且聘請企業界中、高階層的經營管理人，擔任特約研究員。該中心將定期與特約研究員以小型座談，彼此交流，形成共識，落實研究議題。

星雲大師說：「錢財不是毒蛇。錢財可以做為淨財，可以成就我們的事業、成就我們的願心、成就我們的好事。」

企業講求利潤，講求效益的最大化，因此，「佛商」在追求利潤的要求之下，必然有超越功利的「佛道」作為遵循依據，將所獲取的利潤轉化為社會福利，成就企業的最大價值，負起社會責任。

梁元生教授認為，最重要的管理學是內心的管理，心正一切正，心淨一切淨，心善一切善。

李焯芬教授指出，「企業社會責任」(Corporate Social Responsibility) 是企業管理者參考大乘佛教「自度度他、自利利他」的精神，成就員工就是成就企業，即為企業責任。

覺培法師表示，我們不得不從東方的佛教智慧角度重新檢視這個時代的價值觀，民主自由是以不侵犯他人的自由為前提，傳統的五戒十善道理正可運用。因應現代社會、新文明觀點，要以般若為本體，方便為用，契理契機與時代相應。

寬運法師表示，經（經濟）輪常轉，法輪自然常轉。佛教強調「六和」精神，時至今日，仍然可運用到我們生活的各個方面，正好能彌補現代管理學之不足。管理者在領導企業提升業績的同時，用「以人為本」的精神，幫助員工，貢獻社會，服務人群。

鄭美雲居士強調，企業管理的原則是星雲大師提倡的三好「做好事、說好話、存好心」及四給「給人信心、給人歡喜、給人希望、給人方便」。

徐世和博士指出，佛教理論與企業管理貫通，佛教理念對於承擔社會責任有正面的效應，提升生產及企業名聲，以八正道正面引導「君子愛財，取之有道」。

林國才居士擁有救災工作經驗，以不同角度來談天災與管理，重點在把握時間幫助受災者，以慈悲、平等尊重當地的文化和習慣。

鄭振煌教授發表論文〈六祖壇經

之商道〉，《六祖壇經》以自性、般若波羅蜜為二大主軸思想。自性的定義是「本自清淨、本不生滅、本自具足、本無動搖、能生萬法」，其體證是透過般若波羅蜜的「無念為宗、無相為體、無住為本」，其精神則是「自性體用不二」的落實於日常生活中，「出沒即離兩邊，說一切法莫離自性。忽有人問汝法，出語盡雙，皆取對法，來去相因，究竟二法盡除，更無去處。」若用之於商道，勞資不二、產銷不二、生產與消費不二、理論與實務不二、設計與量產不二、牟利與分享不二等。佛法貴在實踐，而非理論。

鄭教授主張以清淨心從商，追求的不只是盈利，而是相關人士的最大利益，貨真價實，信用第一，盈利應分享社會大眾。從商若以服務為前提，則獲利不起貪心，虧損不起瞋害心，不忘初心，堅持原則。心不生滅並非不用心，而是如惠能大師所言「無念者，於念而無念」、「於自念上常離諸境，不於境上生心」。如此，方能掌握八正道的原則，不偏離商道原則。自性具足一切善淨法，猶如法身能生報身、化身，而且眾生本具足，不滅不垢不減。但無妄念，即是般若波羅蜜，以之從商，必可審時度勢，掌握天時地利人和，不斷創新，引領風潮。自性廣大如虛空，縱使偶起煙雲，終必煙消雲散。動心忍性所以增益其所不能，忍辱波羅蜜和精進波羅蜜是菩薩道不可或缺的。天

法音傳播

下沒有白吃的午餐，毅力是成功的保證。自性即佛性，具足法身德、般若德、解脫德，能入真如門，成就一切福德與功德，包括商道在內。

鄭教授又說，佛法有理有事，《六祖壇經》主要講理，商道主要論事。有依空立，事待理成，果仗因生。《六祖壇經》講的自性是最透徹的理，雖然最精深、最廣大，卻是最平實。商道雖然最平實，卻也是最精深、最廣大。二者的事理相通，運用之妙存乎一心。商道必須根據《六祖壇經》的理，才不會走偏，若能充分發揮《六祖壇經》的理，則商道即佛道，商成即佛成。

論壇第一場基調談話主持人佛光山人間佛教研究院院長覺培法師，發表論文者有國立屏東大學校長古源光教授〈觀觀念恩的大學治理〉、南華大學校長林聰明教授〈佛法對大學管理的啟發〉、香港中文大學新亞書院

校董黃經國博士〈學校與企業社會責任的因果關係〉。

第二場主持人鄭振煌教授，發表論文者有慈氏文教基金會有限公司董事長王聯章教授〈現代佛教團體經濟來源的開拓與管理制度的建立〉、香港理工大學工商管理研究院訪問學人駱湛才教授〈世間與出世之間——探討佛教哲理與現代應用管理學的共融與分別〉、武漢大學中國傳統文化研究中心姚彬彬教授〈佛教「整體主義」環境理念對經濟管理制度的啟示〉。

第三場主持人南華大學宗教所所長黃國清教授，發表論文者有鄭振煌教授〈六祖壇經之商道〉、印尼金剛山佛教大學研修院副院長黃運喜教授〈以經營佛教社會企業方式修行佛法〉、華南農業大學人文學院講師宋躍華博士〈佛學緣起法則對企業社會責任的規範〉。

中華寶筏 邀稿啟事

- 一、凡以弘揚佛法，導正人心，培養社會善良風俗為宗旨者，歡迎來稿，為教為法共襄盡一份心力，同赴事功。
- 二、本刊園地歡迎下列稿件：
 1. 闡揚經典義理之學術專論。
 2. 於諸法門修行上有獨到之驗證心得。
 3. 彰顯佛陀精神之詩詞短篇散文等。
- 三、來稿請以稿紙繕寫，文長以 3000 字為限，特約稿件例外；若有圖片請隨附；有光碟片、電子檔傳輸者更佳。
- 四、來稿若有剽竊、抄襲之作品或有關無稽阿諛之文字者，恕不刊登。
- 五、來稿內容本社有刪改權，如有不願被刪改者，請

於稿末註明。

- 六、來稿請寫明真實姓名、地址及電話，可使用筆名或法號、法名發表。
- 七、凡剽竊抄襲者，一經查證，文責自負。
- 八、本刊為交流學佛心得平台，恕無稿酬，敬請見諒。
- 九、來稿請寄：10647 台北市羅斯福路三段 281 號 12 樓
或傳送本社網路電子信箱：
E-mail：laybatw@gmail.com

中華寶筏雜誌社編輯部 啟



「佛教對話與現代弘化」學術論壇 暨中華維鬘學會十週年慶

壹、學術論壇

一、子題

1. 三系佛教的對話開展
2. 佛教交流與人類福祉
3. 漢傳佛教的現代轉化
4. 中國佛教的世界弘通
5. 漢藏佛教的融通互鑑
6. 藏傳佛教的修道次第
7. 居士佛教的時代意義

二、主辦與合作單位

(一) 主辦單位：

社團法人中華維鬘學會
南華大學宗教學研究所

(二) 合作單位：

台灣大學佛學研究中心
中華佛教居士會
中緬文化交流基金會
雲南旅港同鄉會
陀樂佛學研究院

三、時間與地點

- (一) 時間：2017 年 12 月 9、10 日
- (二) 地點：劍潭青年活動中心經國紀念堂「欣悅廳」
台北市士林區中山北路四段十六號

貳、十週年慶大會

一、主辦單位：

中華維鬘學會

二、時間與地點

- (一) 音樂會時間：8 日晚上 19:00-21:00
- (二) 地點：劍潭青年活動中心經國紀念堂「欣悅廳」
- (三) 晚宴時間：9 日晚上 18:00-21:00
- (四) 地點：劍潭青年活動中心經國紀念堂「宴會廳」

參、護持帳號

戶名：社團法人中華維鬘學會

帳號：610102019248

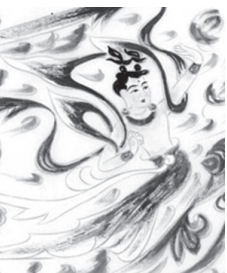
銀行：台北富邦師大分行

聯絡人：

中華維鬘學會十週年慶籌委會執行長
李麗玉

電話：0922-150-355

電郵：amala10years@gmail.com



徵信錄

共修 國曆 106 年七月一日	
打齋 1000 元	陳金財
共修 國曆 106 年七月廿九日	
打齋 1000 元	陳金財、徐萬城、徐家湘
共修 國曆 106 年八月五日	
打齋 1000 元	陳金財
共修 國曆 106 年八月十二日	
打齋 1000 元	陳金財、張定中
共修 國曆 106 年八月十九日	
打齋 1000 元	張定中、陳金財
共修 農曆 106 年六月十五日	
打齋 1000 元	陳聲漢、張定中、陳金財、潘海濤、周秀芬、黃祥蓉、梁秀梅
仁王護國法會 農曆 106 年閏六月一日	
打齋 1000 元	陳聲漢、張定中、陳金財、李紅英
仁王護國法會 農曆 106 年七月一日	
打齋 1000 元	陳聲漢、張定中、陳金財、潘海濤
仁王護國法會 農曆 106 年八月一日	
打齋 1000 元	陳聲漢、陳金財、鄭長椿、潘海濤
慶生會 農曆 106 年六月十五日	
打齋 1000 元	陳聲漢、陳金財、董小龍、徐家湘、朱芷君
打齋 500 元	何志鈞、梁雲香、連甦
打齋 300 元	黃志豪
共修 農曆 106 年閏六月十五日	
打齋 1000 元	陳聲漢、陳金財、張定中、潘海濤
慶生法會 農曆 106 年七月十一日	
打齋 1000 元	陳聲漢、賴慧玲、何國維

三昧水懺法會齋 農曆 106 年六月廿九日	
打齋 1000 元	陳聲漢、張定中、陳金財、潘海濤、徐萬城、陳玉美、李紅英、周臺臺、周秀芬、（董小龍、董賀閔）
打齋 500 元	陳秀圓、梁雲香、連甦、賴慧玲、詹麗卿
打齋 400 元	楊宜純
觀音成道日法會 農曆 106 年六月十九日	
壽桃由賴慧玲供養	
打齋 1000 元	陳聲漢、陳金財、張定中、賴淑櫻、潘海濤、程凱、徐萬城、王姚仁娥、吳秋月、（董小龍、董賀閔）、鄭長椿、周臺臺、馮肅蘭
打齋 500 元	周秀芬、黃秀鳳、方秀堅、陳玉美
地藏王菩薩誕辰法會 農曆 106 年七月廿九日	
柚子一箱由來來水果行供養	
打齋 1000 元	陳聲漢、張定中、潘海濤、王建中、（董小龍、董賀閔）、徐萬城、徐家湘、馮肅蘭
打齋 500 元	陳玉美、方秀堅、賴慧玲
功德金	
大蠟燭一對由陳聲漢供養	
9 月電費由陳金財供養	
10000 元	萬本儒（七月份）
2000 元	陳金財（中秋節）
林口齋僧	
20000 元	陳聲漢、林文龍
5000 元	陳琇瓊
3000 元	程鵬軒、徐憶中、趙正芳、梁絹絹
2000 元	曲効蘭、許彩鸞、徐菊英

徵信錄

1000 元	楊宜純、陳錫琦、張麗玲、林也好、周臺臺、陳賽玉、（陳賽聖、劉金龍）、陳姿妙、周美如、汪妙珠
500 元	陳春桃、陳慧娟、楊瓊鳳、楊中芝、孫碧榕、林金燕
中華寶筏	
3000 元	吳德文
2000 元	徐憶中、李俊渠
1000 元	陳登華等四人
200 元	吳天明
中元法會 農曆 106 年七月三日	
大蠟燭一對由賴秀英供養	
打齋 4560 元	黃書瑋
打齋 3000 元	陳聲漢、李紅英
打齋 1500 元	鄭長椿
打齋 1000 元	陳金財、徐萬城、吳秋月、賴慧玲、陳玉美、趙正芳、周臺臺、周秀芬、宋伯瑛、周劉蘭香、（董小龍、賀閔）、潘海濤、馮肅蘭、韓妙宜、鄭自由
打齋 500 元	梁雲香、連甦、戎賀蓉、黃金菊、趙廖文卿
打齋 300 元	彭鳳嬌
6000 元	陳聲漢
4000 元	陳瑪麗
3000 元	樂崇輝、程凱、王湘君、宋厚民、張日勇、韓妙宜
2000 元	李紅英、王艾、陳玉美、趙正芳、陳俊仲、王坤龍、張瑞陽、朱建忠、張定中、周臺臺、潘海濤、連逸傑、萬本儒、王安國、曲効蘭、任惠明、周秀芬、陳金財、宋伯瑛、林也好、劉敏茹、馮肅蘭、（佛教在線、陳子勤）、李文雯
1500 元	林富美、鍾禮寧
1100 元	如覺師父、陳安雄
1000 元	楊博鈞、梁雲香、蘇武佑、吳宗霖、賴淑櫻、忻元發、董小龍、賀彥彪、戎立民、賴慧玲、蔡明曉、韓秀珍、陳雪花、楊許端娥、丘新北、蓋浙生、韓國駿、林碧真、虞偉達、陳賽玉、徐憶中、涂俊得、楊淦、趙俊英、徐家湘、張炳熙、陳春桃、周劉蘭香、葉文虎、蘇金香、詹麗卿、呂鳳美、徐萬城、陳心怡、楊廣明、鄭月玉、施紫光、林君玲、蕭麗春、梁大公、鄭自由、張清子、宋復民

500 元	張建雄、賴秀英、楊玉林、何祖鳳、黃秀鳳
七月份放生款	
4000 元	陳聲漢
八月份放生款	
4000 元	陳聲漢
2000 元	陳金財
1300 元	蕭豐憲闔家
1000 元	吳秋月
600 元	侯炳照闔家
500 元	顏彩琴、賴慧玲、鮑建宏、陳金財、楊治忠、陳麗淑、楊國羣、楊婷仔、陳春桃、陳慧娟
400 元	葉佳宏闔家
200 元	周婷婷、陳信利、陳信良、陳麗琇、陳麗惠、陳麗淑、陳貴揚、陳貴瑩、釋果隆、詹麗卿
100 元	陳世偉、張蘊玲
放生箱 2900 元	
九月份放生款	
1000 元	陳金財
500 元	陳麗淑、楊國羣、楊婷仔、楊治忠
團體會費	
5000 元	永德聖苑、華緬南傳佛教會
個人會費	
1000 元	李倫慧、蔣吳秀金、陳聲漢、方秀堅、陳蓮華、許世穎、孫碧榕、陳賽玉、陳賽聖、劉金龍、楊中芝、楊瓊鳳



中華佛教居士會 2017 年 10~12 月同修日期及課目預定配當表

國 曆		農 曆		星期	同 修 課 目
月	日	月	日		
十月	四	八月	十五	三	慶生報恩法會 上午普佛
	十四		廿五	六	慈悲三昧水懺
	二十	九月	初一	五	仁王護國法會
十一月	三		十五	五	慶生報恩法會 上午普佛 下午誦藥師經
	七		十九	二	觀音大士出家紀念日
	十七		廿九		禮藥師寶懺 (藥師佛誕辰)
	十八	十月	初一	六	仁王護國法會
十二月	二		十五	六	慶生報恩法會 上午普佛 下午禮大悲懺
	九	廿二	六	慈悲三昧水懺	
	十八	十一月	初一	一	仁王護國法會
	廿四		初七	日	虔禮梁皇寶懺七永日
	廿五		初八	一	
	廿六		初九	二	
	廿七		初十	三	
	廿八		十一	四	
	廿九		十二	五	
	三十		十三	六	
附記	(一) 每星期六唸佛共修，上午九時卅分起香。 (二) 每月舉行放生一次。 (三) 舉辦頭七到七七、百日、週年佛事和拜懺。				