

# 福嚴

Vol. 68

2022.01

會訊

Fuyan Journal



## 中道之根本論題

- 中觀之根本論題
- 八不
- 試論佛教經典對「夢」的詮釋(上篇)
- 佛法的多樣性，讓缺乏擇法智力的人更感無助！
- 我們容易許願，也容易失言！
- 得理，也要饒人啊！
- Turning Inward With Patience 慈心內轉修安忍
- 《中論》〈觀四諦品〉第18頌之觀行與義理解析(十六)

福嚴佛學院 畢業旅行 2021.12.25~01.03



福嚴佛學院 校外參學 2021.12.29~31



# 福嚴

Vol. 68  
2022.01

會訊  
Fuyan Journal

福德與智慧齊修，庶乎中道；  
嚴明共慈悲相應，可謂真乘。

發行 | 福嚴佛學院  
編輯 | 福嚴佛學院校友會編輯組  
郵政劃撥 | 50356726 楊奕誠  
地址 | 30065 臺灣新竹市東區明湖路  
365巷3號  
No. 3, Ln. 365, Minghu Rd., East Dist.,  
Hsinchu City 30065, Taiwan (R.O.C.)  
電話 | +886-3-5201240  
傳真 | +886-3-5205041

福嚴網址 | <http://www.fuyan.org.tw>  
Facebook | <http://www.facebook.com/fuyan.tw>  
電子雜誌 | <http://issuu.com/fuyanjournal>  
校友電郵 | [fuyan.alumni@gmail.com](mailto:fuyan.alumni@gmail.com)  
發行日期 | 2022年01月  
創刊日期 | 2004年01月  
I S S N | 2070-0520

本期主題 >> 中道之根本論題

# Contents



## 慈心慧語

- |    |         |     |
|----|---------|-----|
| 02 | 中觀之根本論題 | 釋貫藏 |
| 14 | 八不      | 釋圓悟 |

## 人間法音

- |    |                   |     |
|----|-------------------|-----|
| 24 | 試論佛教經典對「夢」的詮釋(上篇) | 釋會常 |
|----|-------------------|-----|

## 佛法啟示

- |    |   |     |
|----|---|-----|
| 34 | 佛法的多樣性，讓缺乏擇法智力的人更感無助！                                     | 釋開仁 |
| 36 | 疫情失控是誰的錯？   | 釋開仁 |
| 38 | 我們容易許願，也容易失言！   | 釋開仁 |
| 40 | 得理，也要饒人啊！   | 釋開仁 |
| 46 | Turning Inward With Patience 慈心內轉修安忍 Ajahn Jotipālo/釋長觀中譯 |     |

## 梵語佛典

- |    |                              |     |
|----|------------------------------|-----|
| 46 | 《中論》〈觀四諦品〉第 18 頌之觀行與義理解析(十六) | 常精進 |
|----|------------------------------|-----|

## 活動紀實

- |    |              |      |
|----|--------------|------|
| 52 | 溫故知新         | 編輯組  |
| 53 | 福嚴佛學院畢業旅行紀實  | 釋長明  |
| 56 | 福嚴佛學院校外參學心得  | 莊英讓  |
| 63 | 疫情因緣之下的福嚴校友會 | 小秘藏主 |

如實正觀世間集者，則不生世間無見，  
如實正觀世間滅，則不生世間有見。  
迦旃延！如來離於二邊，說於中道。

——《雜阿含經》



《福嚴會訊》電子雜誌  
<http://issuu.com/fuyanjournal>

# 中觀 之根本論題

## 《中觀今論》上 伍、中觀之根本論題

作者／印順導師  
導讀／貫藏法師  
整理／編輯組

本章「中觀之根本論題」，就是「緣起自性空」。前三節是分別論述緣起、自性、空，第四節則綜合說明。導師先引《中論》及《十二門論》文而說：緣起所以是無自性，無自性所以是空，空所以是寂滅。依此而說「緣起自性空」就是中觀的根本論題、根本觀法、根本法則。

為何不說「緣起無自性空」，而說「緣起自性空」，可以這樣說：中觀是以無自性為自性的，這涉及自性的二個面向，世俗自性與勝義自性；也即涉及空的二個面向，世俗無自性空與勝義自性涅槃空，即「無自性所以是空，空所以是寂滅」，世俗無自性空是遮遣虛妄，勝義自性涅槃空是真實的開顯。其中的世俗無自性空（此中的自性即是世俗自性），即可

攝緣起俗數法的無自性。由於緣起是無自性的，所以特立一節說明生死根的自性妄執是什麼。由於無自性就是空，所以空不是虛玄的理論，是能遣除我們無始以來的自性妄執。還有，如何理解「緣起自性空」是根本論題、根本觀法、根本法則，可以這樣說：中道不但是中論，更是中觀，以中論對比根本論題，中觀對比根本觀法，中論是理解論證，中觀是實踐觀行，也就是解與行；而根本法則就是要依著這個「緣起自性空」的法則去論、去觀一切法（一切的因果、事理），解與行要有它根本的法則。

導師在〈引言〉中特別說到「緣起、空、中道是一義」，而在本章根本論題只談緣起、空，沒有談到中道，為什麼不談中道？可以這樣來理解：中觀的緣起與空是相順相

成，即有即空、即空即有就是中道，不是空有之外另有個中。順帶一說，天台宗說空假中三諦，一定要談到中諦才說即一即三、即三即一，所說二諦亦以含中二諦為高，而中諦即是妙有不空。至於中道，已在第一章「中道之內容及其意義」說到，為什麼在第一章就特別談到，因為本書《中觀今論》就是在論述《中論》，故先論「中」。

導師說「空性是緣起的空性」，「緣起與性空的統一，他的出發點是緣起，是緣起的眾生，尤其是人本的立場」，本章即是依著緣起無自性來說明空義的。

## 第一節 緣起

分為兩部分說明，即緣起的範疇與緣起的三特性。先說明緣起的範疇：阿含經重視有情的緣起；然依大小論典，緣起可通無情器界；緣起不但通有為的有情無情，以大智度論來說，無為涅槃也是緣起，因為是因待有為生死而施設的。這樣，凡是存在的因果、事理，一切是緣起的存在，一切是依緣起而安立。至於證入無為涅槃那是超越而不可安立的。無為一施設即成緣起有的存在，相待有為的存在。佛教中又說到「涅槃是非果之果」，「非果」指的就是超越不可安

立的，「之果」就是假名施設的，即修如幻的道因，得如幻的滅果。超越的涅槃無為是不能施設的，所以叫非果；非果之果的涅槃是緣起的存在，屬於如幻有為的因果事。

接下來說緣起的三特性：導師從經義的通貫生滅及不生滅、學派間的種種異說，總括為三點說明。其中，經義的通貫生滅及不生滅，指的是阿含經的貫通，就是第三章所論述的。學派間的種種異說，即以有部與大眾部為代表，有部以為緣起是生滅有為的因事，大眾部說緣起是不生滅無為的理性。

一、相關的因待性：就是「此故彼」。這裡談到緣起與緣生（流轉），緣起與涅槃（還滅）。先說緣起與緣生：起是生起，緣是果法生起所因待的。從緣所生起的果法來說，即是緣生；從果起所因待的因緣來說，即是緣起。這樣說來，有部等以緣起為因、緣生為果，也有他的見地，但他們專作果從因生的事相辨析，專重一支法的自相、共相、因相、果相等，這即是阿毘達磨的特色，而忽略了「此有故彼有，此生故彼生」的因待性。應知：此有故彼有二句，是緣起的主要定義；無明緣行等，是緣起的必然序列，也是舉例以說明其內

容。所以，緣起可約因緣的生果作用說，但更重在一切存在的因待性。若用抽象的公式來說，緣起即是「此故彼」。此與彼，泛指因與果：彼果之所以如此，不是自己如此的，是由於此因而如此的；此為彼果所以如此的因待性，彼此間即構成因果系。唯有在緣能起果中，把握緣起相關的因待性，才能深入緣起，悟入緣起的法性空寂。因為我們一般都認為此就是此不是彼，彼就是彼不是此，這樣的此彼就是自性的此彼；唯有看到「此故彼」，彼是因為此而有，此亦不能離彼而有，彼此是互相依存的幻在，所以此彼皆無自性。觀察「此故彼」，不只是看到緣起相的如幻，更要在這緣起幻相中直觀它的無自性，唯有無自性才能破除我們無始以來自性實在的妄執，再怎樣的如幻有還是在有中。當然久學的，如幻有即畢竟空、畢竟空即如幻有，但是初學一定要覺知不要停滯在如幻有，應進觀無自性；而且久學者亦是依即有即空、即空即有而直入畢竟空，不滯留在即有即空、即空即有。如《心經》說了「色不異空，空不異色；色即是空，空即是色」之後，更說到「是諸法空相：不生不滅，不垢不淨，不增不減」，導師對前段經文科以「融相即性觀——加行」，後段經文科為「泯

相證性觀——正證」，若滯留在即有即空、即空即有，不能親證空性而戲論於「有即是空，空即是」，難免落入圓融的情見。

接著說緣起與涅槃：緣起的含義極廣，不單是從緣而生起，也是從緣而滅無，分為兩點來說明，也就是外在的違順因緣（相順相生、相違相滅）與內在的可有可無、可生可滅；法要生要滅都要有因緣，但也要法本身是可生可滅，這樣，外在違順因緣的相順相生、相違相滅，才有可能使法因緣和合就生，因緣離散就滅，所以我們不單要看到外在的違順因緣，還要看到法本身的可生可滅。以下詳細說明，第一：由惑造業感苦是相順相生，由道斷惑滅苦是相違相滅，這相生相滅，都是依於緣起的。第二：一切法所以能有、能生，而有法可以無、生法可以滅，不僅由於外在的違順因緣，更由於內在的可有可無、可生可滅，此可有可無、可生可滅的可能性，即是由於緣起而成其為可能。有與生的本身，即含生必滅、有必無的必然性；凡是依緣而起的生與有，必然要歸於滅無。所以佛說緣起，不但說「此有故彼有」的生起，而且說「此無故彼無」的還滅。依他而有而生，必依他而無而滅，這是深刻的指出緣起的內在特性。所以緣起法有此

二大定律：相依相生的流轉律，及其相反的相依相滅的還滅律；依於緣起，成立生死及涅槃，佛法是何等的善巧！

順帶一提，《瑜伽師地論》說「滅不待因」，導師評為：諸行無常的滅，在空相應的諸行緣起的見地中，滅不是沒有、斷滅，是因緣和合中的一種現象，它與生是同樣的存在，是存在的另一態。忽略了滅是緣起法之一，才說「滅不待因」。

二、序列的必然性：就是緣起支性。佛說的十二有支，是不止於別別的因果事實，更是從一切眾生無限複雜的因果事相中，抉發出因果的必然程序；如日月運行的軌道，社會發展的必然階段。大眾部特別重視這點，因此說緣起是無為不變的因果軌律。但依中觀義來說：緣起的序列必然性，決非離事說理，而是在緣能起果的作用中，現出此必然的理則，是因果事中的理則，這就是導師所說的事待理成的理還是有為，與大眾部離事的無為理性不同。此中「序列必然性的理則」，是如幻的必然，是無自性的此彼而幻成其「此故彼」序列的宛然理則，所以導師說「生死相續，似乎依照此理則而發展」，而下段「自性的空寂性」更說到「彼此因待，前

後必然，世間的因果幻網，似乎有跡可尋，而自性空寂，因果幻網即當體絕待，了無蹤跡」。

三、自性的空寂性：依前二者，相關的因待性與序列的必然性，更進一層觀察：一切法之所以如此的因待與必然，如此的相生與還滅，皆由於眾緣。這樣，有無生滅的一切法即無實在自體，不是自己如此的，即能知一切是即空的諸行，不是實有實無實生實滅的諸行。彼此因待、前後必然的因果幻網，似乎有跡可尋而自性空寂，所以說：緣起是「宛然有而畢竟空，畢竟空而宛然有」。

這緣起三性的說明，可說是詳論前章「中道之方法論」所說的中觀論理法：緣起法是即生即滅的，是生也是滅；相對性與內在的矛盾性，為緣起法的根本性質。生是由於滅、待於滅、不離滅的，是依緣起法的相依相待而成立。即生的滅、即滅的生，即否定生滅的實性，契入非生非滅的空性，因而成立生滅的因緣假名。又如：生是生，也可以是滅的；離了滅是不成其為生的。滅是滅，也是生，滅是由於生，離了生是不成其為滅的。這從無自性的緣起法，說明如幻的生滅。

如果以導師《佛法概論》依緣起

定義「此故彼」而說的三重因緣，來對比此處的緣起三性，可以這樣說：果從因生，即是相關因待性（「此故彼」）所成的別別因果事實。事待理成，即是序列必然性。有依空立，即是自性空寂性，果從因生的事、事待理成的理，都還是有，都是依空而立的有。

## 第二節 自性

自性的含義，是自己有、自己成，即自己規定自己；另一特性是本性。所以，自性是自己如此，也是本性如此。哲學所說的實在、本體、本元等，皆與此自性相合。

以下先說明分別自性執。先說佛法中虛妄論者的自性：有部的自性異名中特別說到「分」，就是事物的最後原素，也即是「其小無內」不可再分割的「點」。有部以為一切法不外假有與實有，而且是「假必依實」。依於實有而構成相續、和合的假有是無自性；而在相續與和合的現象中，分析到內在不可再分析的單元點，即是自性實有。如將色法分析至極微，以極微的物質點作為集成粗顯色相的實質；精神作用也分析到心心所的單元，此分析出的單元，是自性，也稱為我，我即自在義。有實在的根本自性物，而後才有世間的一切，從

「析假見實」的方法，分析到不可再分析的質素——心、色、非心非色，即是事物的自性實體，萬有的本元。「假必依實」的自性有，是有部最根本的見解。這樣，佛說的諸行無常、諸法無我，有部以為追究諸法的實在，即無常相續與無我和合假法所依的自性實法，則是三世常如其性的不變，甚至可以稱為法我；佛說的諸行無常、諸法無我的法印，到此則不再能適用了，亦即在此處則否定了佛說的法印。

經部擴大了假有無自性的範圍，但自性有的原則並未改變。經部是現在實有論，將有部三世常如其性的一切法，轉化為潛在於現在位而未生的種子或舊隨界。此種子與界，雖不斷的從種子轉化為現行，現行轉化為種子，但依舊是不變的，即唯識所說的「自性緣起」，即色生色、眼生眼、貪生貪、有漏生有漏、無漏生無漏。這樣的因緣論，即是從有部析假見實得來的自性有，只不過從三世常如而使之現在化而已。經部以為蘊處是假，而十八界是實有；相續和合的現行，都依於真實的界性。經部、唯識都稟承「假必依實」的天經地義，所以亦不能說一切無自性空而必須說「自性有」，假有的可空而自性有的不可空。

凡是追求事物中的根元而看作實在的，依此而成立世出世一切，都是自性論者，佛法中的真心論者與一般的宗教、哲學也都不能例外。

佛法說緣起，一般都承認，但總覺得是諸法自性有，而由眾緣的和合關係而發現。若依中觀的看法，自性與緣起是不容並存的；有自性即不是緣起的，緣起的就不能說是自性有。

《中論》即對論緣起與自性，而說到自性的定義。緣起是所作、待它的，而自性是非作、不待它的；二者是徹底的相反，說自性有而又說緣起是根本不通的。佛說的諸行無常印，即顯示緣起是作法，否定了自性的非作性；諸法無我印，即顯示緣起的和合，否定了自性的不待它性。無常無我的緣起論，即說明了一切法的畢竟無自性。

以上所說的自性，表現於學者的思想體系中，都是分別的自性執。而眾生生死根本的自性執，是眾生所共的、與生俱來的俱生自性執。這俱生的自性執，即是：不論外觀內察，我們總有一種原始的、根本的、素樸的，即明知不是而依然頑強存在於心目中的實在感，這即一切自性執的根源。存在的一切都離不開時間與空間，所以在認識存在時，本來也帶有時空性；不過根識的直覺感性認識，

剎那的直觀如此如此，不能發見它是時空關係的存在，也即不能了達相續、和合的緣起性，這種直感的實在性，根深蒂固的成為眾生普遍的妄執根源，即生死根本的俱生自性執。

雖經過理性的意識分別考察時，也多少看出相續與和合的緣起性，然而受到自性妄執無始熏染所成的俱生自性執的影響，終於歸結於自性，而結論到事物根源的不變性、自成性、真實性，而成為分別自性執。因為自性是一切亂相亂識的根源，所以雖普遍的存在於眾生的一切認識中，然而眾生卻不能發見、摧破此一亂相亂識的根源——自性這一錯誤成見，反而擁護自性——元、唯、神、我為真理。

總之，自性（不論是俱生或是分別）是以實在性為本而含攝得不變性與自成性。此自性的含義中，不待它的自成性，是從橫的（空間化）方面說明；非作的不變性，是從縱的（時間化）方面說明；而實在性，即豎入（直觀）法體的說明。而佛法的緣起觀，是與這自性執完全相反。所以，自性即非緣起，緣起即無自性，二者是絕對不能並存，在《中論》中是反覆的說到。

其實，這即是有關緣起一實相印相應的三法印的觀察：凡是緣起的

存在者，不離這存在、時間、空間的性質，此即緣起的三相，即緣起的三印。諸行無常印，即是緣起法在時間中必是常性不可得的無常相；諸法無我印，即是緣起法在空間中必是我性（獨一性）不可得的無我相；涅槃寂靜印，即是緣起法在存在當體上必是生的實在性不可得的無生相。顛倒的自性見不會無因無緣的生起，是對緣起法的不了解而生起，所以我們的自性見，也必然在這緣起的三相上起執，而成自性的三相。在時間中，不解緣起常性不可得的無常相，而執有常性可得；在空間中，不解緣起我性不可得的無我相，而執有我性可得；在當體上，不解緣起的實在性不可得，而執有實在自體。所以佛說緣起，摧邪顯正，一了百了。同樣的，空性是緣起的空性，要在緣起上觀察性空，緣起有三相，相應的空性就有三個義相。緣起無常的常性不可得空，即是空性在時間中所幻現的義相；緣起無我的我性不可得空，即是空性在空間中所幻現的義相；緣起無生的實在性不可得空，即是空性在當體上所幻現的義相。

不論是分別自性執，或是俱生自性執，所執的自性三相是同一的。所以若欲了達緣起無自性，在意識的觀察中，需從此三方面去觀察。如觀察

到自性根源的俱生自性見，即能知此三者亦是不相離的。所以不能以為俱生自性見唯是直感的實在性，即不能以為破俱生自性見是可以離卻時空的獨存性、不變性不可得而直觀當體的實在性不可得，否則，不免是孤立而靜止的神我見。

順帶一提，導師在本書第九章〈現象與實性之中道〉提到為宗喀巴《菩提道次第廣論》所以為不及派的理由，其中有以破除時空的常住、獨立的分別妄執，並不即能通達諸法性空，因為生死根本的俱生自性見並未破除，以此作為不及的理由之一。對此，導師評為：「雖破此分別執的獨存與不變，未必即能破盡自性見。但若欲了達緣起無自性，在意識的觀察中，仍需從三方面去觀察。如觀察到自性的根源——俱生自性見，三者實是不相離的。」在《中觀論頌講記》〈觀有無品第十五〉說到：「月稱《顯句論》，不以本頌的自性三相為了義，專重『自有』一義；離卻時空談存在，真是所破太狹了！」由上可見導師特見的一斑。再舉一說，本書第十一章〈中道之實踐〉說到：「佛法中所說的無我，主要在不起薩迦耶見。…〔中略〕…薩迦耶見必依補特伽羅我見而起，所以《阿含經》說我空，也即觀五蘊而說補特伽羅我不可

得，也即能因此而破除薩迦耶見。補特伽羅的我執既無，薩迦耶見即失卻依託而不復存在。要離薩迦耶見，必須不起補特伽羅我執。要想不起補特伽羅我執，也要不起法我執，…〔中略〕…假名的補特伽羅，依假名的五蘊法而安立，所以悟得法無性，補特伽羅的自性見，即隨而不起。依假名的補特伽羅（間接依五蘊）引起取識相應的薩迦耶見，所以悟得補特伽羅無性，補特伽羅我不可得，薩迦耶見的我執也即無從安立。根本佛教注重遠離薩迦耶見，與大乘的廣明一切法性空，意趣完全一致。」由此可見導師對生死根內在關係通透的又一例，《佛法概論》〈第六章 有情流轉生死的根本 第一節 生死根本的抉擇〉的深刻說明又是一例。

從上來說的，可知佛法所說的自性，就是在說我們自己隨時都在的實在感；而佛法所說的無自性空，就是在對治我們自己無始生死大病的病根——實在感。由於這一自性實在的直感，讓我們起煩惱造業而沒在生死苦海中。喜歡的就要伸手向內拿取，不喜歡的就要推手向外排斥，喜歡、不喜歡雖有向內向外的表相不同，然都是一個樣的實在感，實在是好的就喜歡，實在不好的就不喜歡，都是同一個實在感，同一個自性情執。所以

我們不要一直只在貪瞋癡等煩惱上下功夫，更要進一步觀察到能起貪瞋癡等煩惱的自性實在感，依緣起如幻無實在自性的空寂作觀察，以智化情、以智導行，能治標又治本、治本又治標的同時對治到。

### 第三節 空

空是佛教所共同的，而中觀的觀法與他派不同。分三部分來說明，即二組的三種空、自空與他空、中觀與唯識的明空方式不同。

先說二組的三種空：「分破空、觀空、十八空」，以及「三昧（心）空、所緣（境）空、自性空」。先說第一組分破空、觀空、十八空：「分破空」即天台所說的析法空。將佔有空間的物質析至極微，再分析到無方分相，即現空相，所以極微名為鄰虛。將佔有時間者分析到最短一念的剎那，沒有前後相，再也顯不出時間的特性時，也可以現出空相。由此分破的方法，分析時空中的存在者而達到空，是阿毘達磨如有部常用的方法。然而有部不承認一切法皆空，反認為有自性有的極微，如分析極微至最後，或說有方分、或說無方分、或說有方而無分，但無論如何，最後總都是有實在性的極微。因分析而知某些是假合有的，某些是假有所依的原

素——即最後的極微；心法也分析到剎那念。這種分析假實的分破空方法並不能達到一切皆空的結論，反而成為實有自性的根據；依實而立的假名才可以是空。他們承認有實自性的極微和心心所，而由極微等所合成的現象、或五蘊所和合成的我，以為都是假法。他們忽略了假法的緣起性，即是說不承認一切法是緣起的。因此，一方面不能空得徹底，成增益執；另一方面，將不該破壞的緣起法也空掉了，即成損減執。「觀空」是從觀心的作用說，所觀的外境隨能觀心的不同而轉變，故知境無實體是空。這是以認識論的觀點，說明所觀境界的無所有，是經部、唯識等所使用的空觀。觀空也同樣不能達到一切法畢竟空，因為觀空即限定它要用能觀的心以觀外境不可得，能觀心本身即不能再用同一的觀空來成空，所以應用觀空的結果，必然要達到有心無境的思想。唯識學者把緣起法統統放在心心所法的依他起性上，不能到達心無自性；對於六塵境的緣起性又忽略了，所以也不能盡契中道。「十八空」，《般若經》著重自性空，自性空就是任何一法都是本體不可得而當體即空。龍樹菩薩所發揮的空義，即是立足於自性空，不是某些空而某些不空，也不是境空而心不空。

再說第二組三昧（心）空、所緣（境）空、自性空：「三昧空」，與前三空的觀空不同，是修三三昧空觀時，在能觀心上所現的空相而說為空。這樣，空是因空觀的觀想而空的；以為經上說種種法空，只是依能觀慧而觀之為空，於外境不起執而名為空，而此種種法是不空的。所以空是觀心想像所成的，不是法的本相。這樣，必執有不空的，不能達到一切法空。「所緣空」與三昧空相反，是所緣境界本是空的，能觀心這才託所緣空境而觀見它是空。此所緣空，即必然是能觀不空，這與前三空的觀空的能觀不空相近。不過，觀空約境隨觀心而轉移說，所緣空約所緣境無實說。中觀空義的「自性空」，是約緣起法的因果說，從緣起而知無自性，因無自性而知一切法畢竟皆空。若偏於三昧空或所緣空，專在認識論上說而不能即緣起知空，則不能達到一切法空的結論。

接下來說自空與他空：導師先舉事例觀花空，自空是花的當體就是空；他空是此花上沒有某些所以說是空，不是花的本身空。接著舉他空的實例《瑜伽論》〈真實義品〉所說的，其意是說：在此法上空去彼法，沒有彼法可以說為空，但此法是有的。唯識學者說空，無論如何巧妙的解說，

永不能跳出此他空的圈子。他空的淵源遠從有部而來，世友論師曾說：空與無我不同，無我是究竟了義的，空不是究竟了義的。如說五蘊無我是徹底的，確乎是無我的；若說五蘊為空，這不是徹底的：由於五蘊無我，所以佛說空，而此五蘊卻是不可空的。唯識繼承此種思想，所以說：由於依他起上遠離遍計所執相，名之為空；而依他起是自相有，不能說為空。這種他空論，早已根深蒂固而必然的與自性有論相結合。再說得遠一點，《中阿含經》的《小空經》就是他空論。這種思想，與西北印度的佛教有關。

《小空經》的他空，本是禪定的次第法，即除去某一些而留存某一些而稱之為空，不能一切空。這是依禪定次第法而說的浮淺空觀，《楞伽經》稱之為「彼彼空」，最粗而不應該用的（《楞伽經》是中國「唯識宗」所宗的六經之一）。唯識學者的空義，實以西北印的他空論為本，雖接受大乘的一切法空說，而究竟隔著的。

至於自空，如《雜阿含》說：「常空……我我所空，性自爾故。」這即是說：常、我、我所的當體即空，不是空外另有常、我、我所等不空。常、我、我所等所以即空，是因為常、我、我所的本性自爾的自性空，不是本來不空而觀成空。又如《雜阿含》的《勝

義空經》說：無我我所而有因果業報流轉事，但不是勝義諦中有此因果業報流轉等，而是在緣起俗數法中有。緣起因果的相續有是世俗的，勝義諦中即無我我所而空。

總之，自空是即法的當體而明空，他空則在此法上空去彼法而明空。所以中觀所說的世俗假名有勝義畢竟空，他空論者是不能承認的。他們照著自己的意見而修正說：一切皆空是不了義的，這與自性空者處於相反的立場。

接著說中觀與唯識的明空方式不同：中觀者的一切法空，主要是從緣起因果而顯，而唯識宗是從認識論上說。唯識者以為從因果緣起上明空，是共小乘而不徹底的；大乘應從認識論上說，即遍計無自性是大乘的空無自性，這是唯識自命為不共小乘的地方。其實，認識上不執取種種相的空，《阿含經》也多說到「不可取，不可得」，也是共小乘的。

中觀依緣起因果法以明無自性空，是緣生即無自性，自性不可得即是空；因為無自性空，所以執有自性戲論為顛倒，而如實正觀即不取諸相。入勝義禪時的不取一切相，這當然是不離緣起因果而安立，與唯識者所說不同。依緣起因果法直明一切法空，是空門；不取一切相，是無相

門。空門、無相門、無作門三解脫門，方便不妨不同，而實則一悟一切悟，三解脫門同緣一實相。中觀以緣起無自性的空門為本，未嘗不說無相門；而唯識專從觀空以明遍計無自性，而不能即因果而明空，此即是二宗的不同。

導師特別說到：以上明緣起無自性，都是為了說明空的定義。龍樹論說到的地方很多，根本與其他學派不同。不能望文生義，見了緣起、自性、空的名辭，就以為是同歸一致的。

#### 第四節 緣起自性空

這一節把上面各節分別說的緣起、自性、空，總合起來說。

緣起與自性是絕對的相反相奪，因為緣起就是無自性，自性就不是緣起，除了中觀空宗是這樣，其他的都是自性緣起，都是有宗。

緣起與空是相順相成的，即是緣起性空、性空緣起，即有即空、即空即有。因為緣起是無自性，必達畢竟空；而空不是都無，只是無自性而已，無自性才能「此故彼」的緣起一切有。外人以為空是沒有，以為緣起與空不相順。

至於空與自性有兩個面向：相順而相反，相反而相成。先說相順而相

反：相順就是自性即空，相反就是空非自性，這裡的自性是一般以為的世俗有自性，即生死根的自性見。再說相反而相成：相反就是無自性故空，這裡的自性還是世俗自性，沒有世俗自性所以是空；相成就是空故即自性，這個自性則是實相的勝義自性。一般以為世俗的自性就是實相，中觀以為世俗自性是顛倒妄執，只有無自性才堪稱為自性實相。

世俗自性是所要破除的顛倒妄執，要從緣起無自性空來否定。自性就是自有自成的實在，依緣起觀察一切是眾緣和合所成，不是自有自成的實在，而無實在自性就是空。所以空不是虛玄的理論，是能遣除我們無始以來自性實在的妄執。由於有此現現實實的自性倒執，所以起惑造業而流轉不已。遣除了自性妄執，即證得勝義真實的涅槃空寂。

最後，中觀「緣起自性空」的根本觀法，是凡聖關鍵的如實觀。以中觀空宗看來，外人的說空說有，都是他空，都是有宗。或有以為中觀就是詭辯，自己說的都對，別人一開口就錯，其實這是不知般若經所說的：般若甚深，多有留難。這點我們要深刻的去觀察它。《中觀今論》是在抉擇佛法的不共世間，抉擇佛法能夠出世

間的實相，不在排他性的否定他宗或世間善法，只是指出他的侷限性。例如耶教的上帝，若不信他的就不能得永生，所以耶教上帝的博愛，依佛法看起來，到底是自我中心的我所愛，終究是有其限量的。以佛法來說，任何限量的根源即是自性，就是實在自性使我們限量在世間，不能量性不可得的無量出世，不能即世間而出世間的悲智交融。所以我們學習中觀，若自覺得智慧提高了，覺得對空義越了解，也應觀察自己的慈悲是否跟著提高，若沒有應善巧的改善，如導師在〈自序〉所說的：智慧與慈悲是佛法的宗本，而同基於緣起的正覺，且作

了概要的說明。讓我們的慈悲是依著般若空無我慧為導而來的擴充、淨化，不為狹隘自我情見所歪曲。這個自性妄執不除，終究是要扶得東來西又倒，所以到底什麼是自性妄執，我們應再三的恭敬聞思解行，而且應如《成佛之道》的分別三系了義不了義而又善貫攝，甚且是「一切諸善法，同歸於佛道」，又如導師在本書〈自序〉末後說的：「我覺得和會空有，空宗是最能負起這個責任的。即有而空，即空而有，這是怎樣的融通無礙！在這根本的特見中，一切學派的契機契理的教說，無不可以一以貫之，這有待於中觀者的不斷努力！」

- 講座音檔及講義下載：<https://video.lwdh.org.tw/html/lecture/yinshun/yinshun2021.html>

# 八不

## 《中觀今論》上 陸、八不

作者／印順導師  
導讀／圓悟法師  
整理／編輯組

諸位法師、菩薩，大家好！

### 先 概述本章的要點：

緣起法除了說明生滅的現象，還滅的究竟安樂之外，它也闡述一一法的甚深義，即是不生不滅。佛所體驗的甚深境界，是超越種種的相對，雖然用「不」來表示，但「不」不是沒有，它是超越種種的相對，如：生滅、有無等。

以生滅、常斷、一異、來去作觀察，實際上是《阿含經》裡，佛與當時外道對辯的範疇。易言之，依緣起法去反對、否定他們認為的常斷、一異、來去等。

〈第六章、八不〉分兩節：

「**第一節、八事四對之解釋**」：就是從生滅、常斷、一異、來去等作觀察。再分成四大要點：

#### 壹、論題核心：

說明龍樹為何以緣起八不顯示中道義，「中道」指二諦並觀的中道，

所以並不只是世俗諦上要否定這八件事情，勝義諦上也是要超越，不能執著有一個實在的不生不滅，乃至涅槃也是如此。

#### 貳、明八事四對：

接著是解釋對生滅、常斷、一異、來出（去）的定義。

#### 參、明：說四對八不之理由與次第：

立足於《中論》的立場作闡述。

#### 肆、依緣起觀除教內、外之執著：

除了否定其他宗教主張實在的生滅、有無等之外，也要去除後代佛弟子對法的偏執。

#### 「第二節、不」

#### 貳、明古德對「八不義」之詮釋：

先列出古德：清目論師跟清辨論師對「八不」的解釋，（參）是嘉祥大師用三種說明來顯示八不重要的，或認為八不的意涵是什麼？（肆）是導師的評論。

### 參、龍樹以「八不」通本教，闡明諸法空義：

佛教弟子觀蘊、處、界、等空無我，去除眾生的執著。（壹）明佛依緣起義，斷除外教種種執。（貳）以「八不」去除種種法執，法執是屬於佛教內部的執取。

### 肆、以「八不」除法執，達諸法畢竟空：

為什麼有我執、法執？就中觀來講，它的根源就是自性見，「自性」是自有自成。緣起無自性，就是否定了一一法的獨一性、恆常性、實有性。

## 第一節、八事四對之解釋

### 壹、論題核心

初期佛教講緣起，也講生滅。佛教弟子們觀五蘊等生滅無常，故苦、空、無我；或觀三法印：諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜，以解脫生死輪迴。

而《中論》又為何要特別闡明「緣起」？除了延續教說外，更進一步闡述緣起法之甚深義，其目的就是要去除佛弟子的法執。再者，《中論》是以「八不」來揭示「緣起深義」，遣除教內、外的一切執著。

### 貳、明八事四對：生滅、常斷、一異、來出（去）

#### 一、「生」與「滅」

##### （一）依無常明生滅

早期佛教無論觀「緣起」或「三法印」，都是依著生滅來說明，既然講到法的生滅就有它的特徵，這邊用四種有為相：生、住、異、滅來觀察。比如現在的疫情，過去是沒有的；過去沒有的，不表示將來一定不會有。緣起無自性雖否定一一法的自性，另一個面向，也說明有種種可能性，只要有因有緣，什麼樣的情況都會產生。

法的生起是「生」，它的改變叫「變異」，長時間維持不變叫「住」，消失稱為「滅」。就人來說，有生老病死，出生的當下就朝向死亡；沒有人可以長生不死、青春永駐。此外，尚有三有為相之說，就是將「住」跟「異」合說。

每天規律地生活，沒有意外的話，我們很難觀察到無常相，除非身體、工作、家庭發生改變，產生變異，才會知道「無常是苦」的道理。其實，佛教講「苦諦」，不是單從感受上去說苦，而是從它的變化無常，無法一直固定，來說「世間是苦」的。這需要與緣起法互相去觀察，才易深刻體會諸法之實相。

## （二）略述三種無常生滅

一、**一期生滅**：就是這一期生命的開始到結束。

二、**剎那生滅**：就是不斷不斷地改變，剎那生滅其實是最難發現的。快樂的當下很難發現，這種樂是不會持續很久的，而且是每分每秒在改變、稍縱即逝。所以，痛苦不只在苦受生時，才是痛苦。簡而言之，剎那生滅是深細而難以觀察。

三、**大期生滅**：從輪迴、解脫來說，無止盡的輪迴，生而死，死而生，都算是「生」，等到斷盡煩惱、解脫時叫「滅」。大期生滅是比較長遠的，不是從這一期生滅來說。

## （三）依生滅明「有」、「無」

從生滅又能觀察有、無，「生」就是存在，存在就是「有」；「滅」就是不存在，不存在就是「無」。如緣起法說：「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅。」這可知有跟生為一類，無與滅又是一類。

說法有，但法沒有現起，這樣是很奇怪的。如同細菌含藏在空氣中，因自身的抵抗力夠強，所以不受它的影響、傷害，並不是細菌沒有發生作用。因此，講法存在就是現起，就是生了，不會生而沒現起。

一般宗教或一般人當認識、體驗到時，就以為所緣境（對象）是實有的，相反的，沒有了知的，就是實無。凡夫就落於「實有」跟「實無」這兩邊，可世間的現象是緣起法之和合、相續。**相續**從時間來說，雖是無常變化，卻是相似相續的自體；**和合**從空間來說，個體本身是和合、是無我的。用這樣來否定實有見、實無見，也否定了實際的生跟實際的滅。

一切法是和合而生起，當生的條件沒有了，法自然就消失、滅絕；這種沒有一般學者所主：先有無後的生滅。

說一切有部主張：「三世實有，法體恆存」。法體本身可以通三世，從作用來分成過去、現在、未來。已經作用過了叫**過去**，正在作用是**現在**，還未作用是**未來**；法體是恆存於三世的。中觀正義：沒有先有無再生滅的道理，**體**跟**作用**是不會分開的。

## 二、「常」與「斷」

佛用生滅，就可以對治外教一般的執著，更依斷常、一異、來去等破斥種種的執著去。**常**，就是時間變異中的永恒性，也就是恆常性，前後完全一樣；**斷**，就是中斷，不再延續。

有常見的人認為，外在有一個大我，神我主宰一切；或則有個常住

不變的我，從過去一直延續到未來，不停地輪迴生死。相反地，不信有前世、後世，以為現在雖有我，死了就什麼也沒有了，這就是斷見、斷滅的主張。

佛教一樣講輪迴，但用「無我」去詮釋輪迴的主體；唯識宗則用「阿賴耶識」去說明。

輪迴主體是相似相續的，前生與後世不是完全一樣，但也非完全沒有關係。說一切有部的「三世實有，法體恆存」觀，容易落入常見的範疇。

經部師是用種子現行來說明因果的延續。但從**大期生滅**而論，當證究竟安樂、涅槃時，沒了雜染種子了，到底是誰在延續？這也會是唯識的難題。從**剎那生滅**來看，就算沒有**常見**，仍避免不了落於**斷見**。

中觀之正義：只要是執為自性有的，如：說一切有部的「三世實有」，或經部說的「自相有」。總認為每個法都有它的特徵，如又依此執為是一一法的自性（自相），就很難避免不落入於一邊，不是執常，就是執斷的過失。

### 三、「一」與「異」

一、異有兩種說法：第一個就是：茶壺，整體是「一」，而茶壺又有蓋、有嘴、有把等，一一部分，叫「異」。

有分，就是全體，是一；分就是部分，是「異」。如果將法分析到最小單位叫「其小無內」，如色法最小單位就是極微。

另外一個解釋就是：完整的個體是「一」，此個體是由種種法所聚合而成，一一法並不是完全一樣，這就是「異」。譬如，雖同是人類，但彼此的外表是不一樣的。

### 四、「來」與「出」（去）

來、出，或是來、去。此到彼叫「去」，如客人從北部下來，就客人而言是「去」；但對主人來說，是「來」。因此，不同的立場、觀點不同，來、去就變不一樣了，可見，來、去是相對而成立，並不是有絕對的「來」或「去」。

### 參、明：說四對八不之理由

#### （壹）因由：依「八不」闡釋緣起之深義

接下來說明龍樹為何只說這四對？在《阿含經》中，佛隨機說緣起法，也說到不常、不斷等，但都是散在各經文中，因此，龍樹特別匯集成「八不」。依《阿含經》，不妨除去「不生不滅」而換上「不有不無」，觀察到「生滅」，就能了知法的「有無」。

由於一些學者的未能「內契實性」，只能分別緣起法的名相，不能如實正觀緣起，就算是說生說滅，也會落入一邊，不是有，就是無。只要能深入體會緣起的本質——畢竟空，理解緣起本身也是在說明不生不滅的話，就不會分別法而有種種的執著，故而龍樹用「八不」，重新闡釋佛說甚深的緣起義。

大乘的八不緣起符合釋尊的深義，從佛教導眾生的方便說法，實際上有對治的作用。所以，對法說這四對，不論是「其小無內」的極微，「其大到無外」的法界都有這四相，等於這四相是一切法的共同性，去除了這四類執著，基本上也去除了種種執著。

為什麼要先說這四對八事，就是可以去除眾生的一切執著。

### （貳）次第：理無次第，說有次第

世間的學者不是依有，就是依於無。在《雜阿含·262經》（註腳33）中，佛教迦旃延正觀世間正見：「如實正觀世間集者，則不生世間無見」，當法生起時，不會認為「未生的法，完全沒有生的可能」。「如實正觀世間滅，則不生世間有見」，看到有為法的消失，不主張「事物實有

的存在」。一般人大多會偏向一邊，有看到、體驗到的就認為是有，相反就是沒有；佛教弟子離二邊，行於中道。

「有」就是 **bhāva**，就是存在，不同的翻譯有也叫「法」、「體」、「物」。依所認知的對法作觀察，體驗到的就是如此地「存在」（有），相反，即是「無」。

如果加入時間上的觀察，就形成「常見」或「斷見」。長時間不變，就會落入是常，每天依著規律的生活作息，很難會發現身體在改變，這容易讓我們落入「常見」。

如再將「有無」、「常斷」放入空間討論，就生「一見」、「異見」的分別，如：「命即是身」或「命異身異」等。如有常見者，就認為這期生命結束之後，還會延續到下一世，而且是完全一樣的有情，在延續前生與後世。反之，則認為現生跟過去一點關係也沒有，這也是斷滅論的主張。

法體的有無、時間的常斷、空間的一異，把它放在動態去觀察，就有「來」、「去」。從種種面向作觀察，對治種種的執著。

**肆、依緣起觀除教內、外之執著**  
 中觀者，從緣起本性空的深觀中，用此「生滅」替代「有無」而遣一切法執。只是要除去執著，並沒有否定一一法的施設安立。所以，生滅，是緣生緣滅、如幻如化的顯現，是無自性的生滅。

如果把生滅（有為）法放在時、空中去觀察，時間上，它是相似相續，「不斷」而又「不常」的；空間中，是「不一」，亦「不異」；運動上，就是生無所從「來」，而滅無所「至」（去）。

## 第二節、八不

### 壹、依「八不」除妄執，達諸法實相

再來說明《中論》所提「八不」的涵義：八不所「不」的八事四對，是一切法最一般的普遍特性。龍樹舉這幾個並各加一「不」來否定它，雖然只是否定八事，實際上已經否定了一切法。

在說明上，「不」表示否定；當體驗時，即是超越種種的相對，而通達諸法畢竟空的真實相。八事四對，是一切法的基本通性，八者既然都不可得，等同於一切法的自性不可得。

## 貳、明古德對「八不義」之詮釋

### （壹）關於青目論師之詮釋

青目論師認為：龍樹以不生不滅等去描述第一義諦。第一義諦是勝者體驗的境界，也是一切法的真相、本性。所以這八件事情，雖然是破一切法，實際上是完全顯現第一義的甚深涵義。

在解說上又分兩段：第一、**約理說**：專破生滅、斷常、一異、來去的執著以顯第一義。如法的「實生」是不可得的，「滅」也就不可得了。生滅既不可得，斷常、一異、來去也就不可得了。

第二、**舉事例明**：就觀察稻穀是怎麼形成的？稻穀是由稻種而生，首先，要種下稻種，再經由陽光、溫度、肥料、水等養分的滋養，而慢慢成長、茁壯、成熟，之後就有稻穀的收成。

雖然穀是「不生、不滅」的，以後後非前前，故「不常」；年年相續有穀，故「不斷」。其次，觀察稻穀跟種子的關係，稻子是藉由稻種的抽芽、長葉、開花、結果而有，但抽芽等都不是稻穀本身，故「不一」；雖然稻穀不等同於稻種，但彼此也不是完全沒關係，所以是「不異」。穀不自他處而來，亦不從自體而出，即「不來、不出」。

## （貳）關於清辯論師之詮釋

清辯論師也分成二說：世俗諦上，明不常、不斷；勝義諦上，說八不以顯第一義空。

約第一義以說明不生不滅等八不，當然是正確的，但僅僅如此，是不能圓滿的了知、通達八不。如以般若慧體證法法無自性的畢竟空，這是**真諦的第一義**；從體見空性而通達一切法是不生不滅的如幻如化，這是**世俗的第一義**。若能二諦並觀，就是**中道的第一義**，這個才是八不的究竟圓滿義。

一切法的生起，如需要其他條件才能生，其本質上就是性空。凡夫無法直觀世間的緣起如幻相，而通達一一法的自性不可得。只能先通曉無自性的道理，慢慢於生活上，觀察日常的變化（無常），自己無法主宰、改變事物的結果（無我）。經多次、熟練的深觀，最終才有可能體會諸法的真實相，即：畢竟空而宛然有，宛然有而畢竟空。

中道第一義——八不的圓滿道理，並不是離開世俗諦，另有一個第一義的八不。應該是：在勝義諦中，可以觀察到不生不滅，在世俗諦上，一樣可以觀察到不生不滅。

## （參）嘉祥大師：三種言說方式顯八不

依三種方言來顯示八不的內容：

第一、是**世諦遮性，真諦遮假**，這是**空假名**。簡單地說，假名就是緣起法，因緣所生法惟有假名，本質上是無自性。**空假名**是連世俗的緣起法也否定，所以是「真諦遮假」。這類空假名的主張是空得過頭，就像方廣道人，將世間的善惡道理、因果等都否定，以為真空是可以破除因緣的假有。

第二、**世諦遮性，真諦泯假**，這叫**不空假名**。這類似於唯識學的依他起法，緣起法不空，當去除遍計所執、依他起之後，所呈現的空狀態，就是圓成實性。唯識學主張：在世俗諦上，依他起不空；就勝義諦而論，只有圓成實才是不空的。

第三、**世諦以假遮性，真諦即假為如**，這是**假名空**。無論世俗諦或勝義諦，都惟有假名、皆畢竟空。

以上的三種方言，是說明八不的主要方法。

總之，古人解說「八不義」，有**專第一義諦說**，**通二諦說**的不同。這應以說第一義諦者為根本，以通明二諦者為究竟。

### 參、中論以「八不」通本教，闡明諸法空義

在《阿含經》中，佛依緣起深義，破斥外教的一切妄執，就是依緣起生滅義，來去除對斷常、一異、來去的執著；除去執著，就可以了知緣起畢竟空。

既然如此，為何《中論》還用「八不」再來說明呢？世尊所教導的緣起法（甘露味），能遮止外道的情執，而體會緣起的空寂性。可是，這樣的空寂性，並不是取相的學者能發現、體會，因而，龍樹更以「八不」深論諸法的真實義，以評破取相者的觀點。

### 肆、以「八不」除法執，達諸法畢竟空

#### （壹）不生不滅之教說

八不所「不」的八不四事，已如前所說。不的根據，是依緣起法而通達自性不可得。生滅就像〈觀成壞品〉所說的：不單是眼睛所看到的，乃至在定中所直覺到的，一一法的生起和消失（散），並不是實有的生或滅；所以是，無自性的生、無自性的滅。

《中論》偏重「破生」，生破了，滅當然無法成立。龍樹依著兩種面向去說明「破生」：一、推究它如何

而生？觀察法的生起是自生、他生、共生、還是無因生？二、不知佛說法生之要義，以為須另有一個「生法」才能生起一切法。這是針對說一切有部的主張，就是不相應行法中的生、住、異、滅法。

第一是破四生。一般以為法的生起不外乎兩種情況：有原因的，或是無因的。破四生就是破自生、破他生、破共生、破無因生；只要執有自性，無論是哪種「生」，都是錯誤的。譬如眼識的生起，必須有眼根、所緣境，乃至陽光、距離等的合作，故眼識不會自己而生起。以此類推，有自性的他生、共生、無因生，都不是法生起的原因。

薩婆多部以「體同時，用前後」去解說，「生」起生用的時候，雖已有「住」與「滅」的體，而還沒有起住用與滅用。等到「住」現起住用的時候，「生」與「滅」同在，生的作用已經消失，滅還未起作用。等到「滅」現起作用時，同樣地，「生」、「住」之體還現在，而作用都消失了。

這樣是避免作用的矛盾，而又可以成立同時有「三有為相」了。但在中觀者看來為何體同時，作用不能同時？如果作用同時，當下就有生住滅，這也是很奇怪。

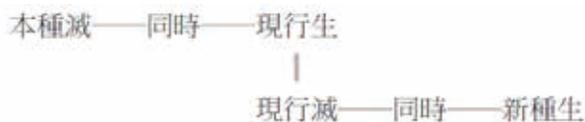
總之，只要執有自性的生住滅，不管同時、不同時，皆是妄見，是無法解說「即生即滅」的緣起正理。反之，唯有無自性執，了知一切法自性空，才能成立緣起的即生即滅義。

### （貳）不常不斷之教說

常，是在時間上執為同樣，從過去一直延續到現在；斷，就是前後沒有關係。「三世實有，法體恆存」，從作用去分三世，法體卻是恆存，這易落入於常見。現在實有論者，依現在而安立過去跟未來，也避免不了落入於斷見。

大乘唯識學：依阿賴耶識闡述生死輪迴之所依，可是，當斷盡雜染種子時，又該如何說明同一有情的相續性，這有可能落於斷滅見。

另外，用種子生現行，現行熏成新種，以明三法同時，而成立因果前後的相續說。如在 D27( 下表 )，本種滅的同時現行生，現行生同時又現行滅，當下又熏成新的種子，所以這三法：本種、現行、新種是不同時的。假設是前後相續，前種滅而後種生，那到底是滅時？還是已經滅？還是將滅未滅？而有新種生起？假如本



種要滅未滅，新種又生，就會出現兩個種子。如果已經滅了，又是依什麼而生起後來的種子？這些都會有問題。總之，即使有阿賴耶作為一切的依止處，而推究賴耶種子與現行的因果說，如何能不墮斷滅！

### （參）不一不異之教說

用「破一」來破除外道的神我、大我；用「破異」的方式，來去除佛教的學者妄執，如說一切有部的「法體恆有」觀。

### （肆）不一不異之教說

來去，偏在法的運動方面說。執來去相，如《中論》的〈觀去來品〉中廣破。如執有自性，從甲到乙的距離，在此就在此，在彼就在彼，這空間點就不能說有運動相。

### 伍、結說

這八件事情的根源，實際上是同樣的，都是自性執。如：常見、斷見好像是不同但都根源於不變性。一跟異也是如此，有自性執就會執一或執異；所以，有自性執就有自有性、不變性、不待他性等妄見。

總的來說，《中論》用「八不」去除了外道的妄執之外，也去除佛教內部對法分析而產生的一切執著。📖

第43期

# 福嚴推廣教育班

Fuyan Dharma Education Center

2022/3/14

2022/6/17

初級班



貫藏法師

## 佛法概論 週四 19:00~21:00

「法」為佛法的根本問題，信解行證，不外乎學佛者傾向於法，體現於法的實踐。所以本論雖是說明的，可說是佛法而學的，但仍舊稱為《佛法概論》，保持這佛法的根本立場。

停課 4/28

中級班



圓悟法師

## 大樹緊那羅王所問經偈頌講記 週三 19:00~21:00

佛於「香山」為初學者闡述成佛之法，從「發心」行「六度」，漸談諸「助道法」、「悲智相應」、「得授記」、「坐道場」等；皆以「一切法空」為修道之核心。

停課 4/27

中高級班



長慈法師

## 印度佛教思想史 週五 19:00~21:00

佛教修行觀的演變有佛法自身的開展，亦受到諸多外來因素的影響。學習《印度佛教思想史》，時時回顧思想的流變，把握佛法特質，令正法久住。

停課 6/3

高級班



宗證法師

## 俱舍論 (視訊教學) 週一 19:00~21:00

部派思想精密且繁瑣，復重於思辨，難以通盤掌握。《俱舍論》綜合上座部發展以來的精深教義而歸於正理；藉由學習此論，正可為瞰部派阿毘達磨浩瀚的法義。

停課 4/4

課程如有變更，依「福嚴佛學院」網站公告為準：<https://www.fuyan.org.tw/fdec.html>

上課地點 福嚴推廣教育班：新竹市東區明湖路365巷1號（壹同寺旁）

報名方式  
• 線上報名：<https://reurl.cc/Q6M0AM>  
• 電話：(03)520-1240（福嚴佛學院）  
• E-mail：[fuyan.dec@gmail.com](mailto:fuyan.dec@gmail.com)  
• 現場報名：福嚴推廣教育班

※歡迎隨喜贊助／郵政劃撥：10948242 戶名：福嚴精舍

線上報名



# 試論佛教經典對「夢」的詮釋

## (上篇)

文／釋會常（福嚴佛學院教師、  
元亨寺台北講堂監院）

### 摘要

**在**佛教南北傳經論當中，對於「夢」有著不同的詮釋與主張。有關「夢」的種類，部派間依著不同的屬性，對夢則有不同分類方法。至於夢的成因，係屬於心、心所的作用，這是南北傳所共許的。經論中常見夢的成因有「諸病」、「曾念」、「他力」、「分別」、「當有」等五種。前三者，是南北傳經論當中共有的；後二者，在經論中即有些許的出入。此外，有關夢的心識作用過程，在南北傳之間有著不同的詮釋方法。南傳最常見是十四種作用心的說法，即五門心路有十一心（包含過去有分與現在有分），意門心路則有三心；北傳方面，有「三心」、「五心」、「七心」、「九心」等判攝方法，但夢屬純意門的心識作用，這是南北傳所共許的。在北傳經論方面，由於各學派有不同的主張，因此對「夢」的詮釋也就有了程度上差異。如在部派毘曇即偏重在分析「夢」的心識作用，因此學派之間有「夢」為實有與非實有的諍議。大乘經論方面，偏重在以「夢」來喻說世間如夢、如幻，重點在引導眾生認清生死輪迴的本質。至於何人有夢？雖然南北傳之間有些許差異，但惟佛無夢則是共同的見解。

**【關鍵詞】：**夢、夢的詮釋、夢的種類、夢的成因

#### 目次

- 一、前言
  - 二、佛教經論中對夢的定義
  - 三、夢的種類與成因
  - 四、南北傳相關經論對夢的詮釋
  - 五、夢為真實與否的諍論
  - 六、何人有夢？何處有夢？
  - 七、結論
- 參考書目  
附表

## 一、前言

相信每個人或多或少都有作夢的經驗，西方心理學家將「夢」作用現象，稱為「眼動睡眠」(REN sleep)，更經常透過儀器或心理學的理論，來分析一個人身心的狀態。<sup>1</sup>在佛教南北傳的經論當中，對於「夢」亦有不同的定義與詮釋內容，但在現代佛學研究當中，卻鮮少對「夢」的議題作深入性的探討，若有也只是淺談即止。因此，本文試著從佛教經論典籍及南北傳相關經論當中，探討佛教經典中是如何來詮釋「夢」的現象。

在現代研究成果中，呂沛銘(1990)曾在〈論夢〉<sup>2</sup>研究當中，從醫學與佛學的兩個角度切入，概略性地介紹「夢」的成因。惠空法師(1999)以〈夢幻觀初探〉<sup>3</sup>為題，從大乘三系經典當中，探討中觀、唯識、如來藏及禪宗、密宗對「夢幻觀」的詮釋喻說。現有相關的研究成果，仍偏重在部派間對認識論的諍論議題。如日本學者加藤利生(1991)在〈夢の認識をめぐる論〉<sup>4</sup>研究中，論述唯識與部派實有論者對「夢」的諍議，其癥結點仍在於學派對外界「實有」與「非實有」的諍論。雖然亦有日本學者針對「夢」的譬喻、<sup>5</sup>《大毘婆沙論》中的夢、<sup>6</sup>以及波斯匿王預言的夢作相關性探討。<sup>7</sup>但對「夢」的成因為何？在佛教經典當中是如何來詮釋「夢」？南北傳對「夢」的心識作用有何詮釋上的差異？……等相關的研究成果，仍嫌有所不足。

本文擬定幾項課題，初步來探討佛教經論中是如何來詮釋「夢」。本文首先針對佛典中對「夢」的定義開始作探討，接著整理佛教經論當中，「夢」有哪些種類與成因？在此基礎上，再分別針對南北傳是如何來詮釋「夢」的作用？所依、所緣又是為何？部派對「夢」的真實與否有何異說？何人有夢？何處有夢？希望藉由相關課題的探討，對佛教經論中是如何來詮釋「夢」，能有更深入的瞭解。

- 1、Robert J. Sternberg 著，陳億貞譯，《普通心理學》，台北，雙葉書廊有限公司，2004年10月，p.135-p.142。
- 2、呂沛銘，〈論夢〉，《內明》第215期，香港，內明雜誌社，1990年2月，P.22-p.26。
- 3、釋惠空，〈夢幻觀初探〉，《慈光禪學學報》創刊號，台中縣，慈光禪學研究所，1999年10月，p.1-p.20。
- 4、加藤利生，〈夢の認識をめぐる論争〉，《天台學報》第33期，東京，天台學會，1991年，p.90-p.93。
- 5、服部正明，〈夢の譬喩について〉，《印度学仏教学研究》5(3-1)，東京，日本印度學佛教學會，1954，p.252-p.254。
- 6、梶濱亮俊，〈『婆沙論』における夢の研究〉，《印度学仏教学研究》第40卷·第1號，東京，日本印度學佛教學會，1991年12月。
- 7、藤田祥道，〈クリキン王の予知夢譚と大乘仏説論『大乘莊嚴經論』第1章第7偈の一考察〉《インド学チベット学研究》，京都，インド哲学研究会，1997，p.1-p.21。

## 二、佛教經典中對夢的定義

夢（梵 *svapna*，巴 *supina*，藏 *rmilam*）一般係指睡眠時大腦未完全停止活動，所引起相似真實的表象活動。<sup>8</sup> 西方心理學家將「夢」作用現象，稱之為「眼動睡眠」（REN sleep）<sup>9</sup>。在佛教經論中對「夢」的定義，即如《阿毘達磨大毘婆沙論》（以下簡稱《大毘婆沙論》）所示：

夢名何法？答：諸睡眠時，心、心所法於所緣轉。彼覺已隨憶能為他說，我已夢見如是、如是事，是謂夢。<sup>10</sup>

論中指出，所謂「夢」指睡眠時心、心所隨所緣轉起夢境，醒後亦能憶起夢的內容，並能為他人敘說夢裡種種事境相，即稱之為「夢」。佛教經典對「夢」的定義，多出現於毘曇的論著當中，如《阿毘曇八犍度論》<sup>11</sup>、《阿毘達磨發智論》<sup>12</sup>、《阿毘曇毘婆沙論》<sup>13</sup>等，之間對「夢」的定義也近乎相同，皆指未深睡時心、心所對所緣境在心識中，現起的種種境相作用。此外，《大毘婆沙論》中又提到，是否不能憶起夢裡的境相內容，就不算是「夢」了呢？論中有進一步的說明：

問：若夢所見，覺已不憶；設憶，不能為他說者，為是夢不？

答：彼亦是夢但不圓滿，若圓滿者是此所說。<sup>14</sup>

由上可知，當醒後不能憶起夢裡的種種境相，或可憶起但不能清楚向他人說，也可算是夢，但只能算是不圓滿的夢。而真正所謂的「夢」必須如前段引文所說——於夢醒時尚能憶起夢裡的種種境相，並能向他人說，才能真正稱之

8、《大不列顛百科全書（十）》，廖瑞銘主編，台北市，丹青出版社，1987年，p.299。

9、Robert J. Sternberg 著，陳億貞譯，《普通心理學》，p.135-p.142。

10、《阿毘達磨大毘婆沙論》卷37（大正27，193b23-25）。

11、《阿毘曇八犍度論》卷2：「夢名何等法？答曰：眠時諸緣心、心念法，迴覺已便憶如是，說如是是我見夢。」（大正26，780a8-10）

12、《阿毘達磨發智論》卷2（大正26，925c2-4）。

13、《阿毘曇毘婆沙論》卷20（大正28，145a11-12）。

14、《阿毘達磨大毘婆沙論》卷37（大正27，193b25-27）。

為「夢」。此外在《瑜伽師地論》中對「夢」也有所解釋，如論中所說：

云何夢？謂由依止性羸劣，或由疲倦過失，或由食所沈重，或由於闇相作意思惟，或由休息一切事業，或由串習睡眠，或由他所引發如由搖扇，或由明呪，或由於藥，或由威神，而發昏夢。<sup>15</sup>

論中提到，作夢係因為過度疲累、飲食過量、闇相作意思維、串習睡眠或他力等原因產生。其中依止性<sup>16</sup>羸劣，即表示當能控制身心的心識力量羸弱時，平時潛藏在意識的所緣，就在心識當中伺機現起種種境相作用，而此顯現的境相也就稱之為「夢」。在部派當中，「夢」並沒有羅列在俱舍的七十五法，及唯識百法當中。若勉強來說，僅相近於不善心所的昏沉，或不定心所的睡眠，但「夢」又不隸屬於何者。若依心力羸弱程度來說，睡眠當下心力羸弱的程度則大於昏沉，<sup>17</sup>「夢」則介於兩者之間。至於「夢」現起作用的時機，《善見律毘婆沙》主張發生在「亦不眠，亦不覺」<sup>18</sup>的情況下。對此，印順導師在著作中，有相關的說明：

夢境，由明了意識的無力鬆弛而現起，而這是有意識的，用種種方法促成心意凝定而引起的。所以夢境雖形形色色，但一旦警覺，明了意識現起時，夢境就立刻消失，很少能在夢後的明了意識內占有勢力（占有，如心有餘怖，也是極短暫的）<sup>19</sup>

簡言之，當心識失去對身心的制導能力時，就是最容易發夢的時機。但只要從夢中覺醒，或心識恢復制導能力時，種種夢境也就自然消失不見。經論當中也常以「夢」來譬喻眾生為夢中迷悟之人，恆常流轉於生死當中。

15、《瑜伽師地論》卷1（大正30，281a3-7）。

16、《瑜伽師地論》卷1：「心謂一切種子所隨依止性，所隨依附依止性。」（大正30，280b6-7）

17、[1]《阿毘達磨大毘婆沙論》卷37：「云何昏沈？答：諸身重性，心重性；身不調柔，心不調柔；身瞪瞢，心瞪瞢；身憤悶，心憤悶，心昏重性，是謂昏沈。」（大正27，191c24-27）

[2]《阿毘達磨大毘婆沙論》卷37：「云何睡眠？答：諸心睡眠昏微而轉心昧略性，是謂睡眠心。」（大正27，192a2-3）

18、《善見律毘婆沙》卷12〈舍利弗品〉（大正24，760a17）。

19、印順導師，《佛法是救世之光》，新竹，正聞出版社，民國89年10月，p.324。

### 三、夢的種類與成因

在南北傳的佛教經典中，有關夢的種類與成因，各家則有不同的說法，依照不同的特性，對於夢的分類方式也不盡相同。有關夢的成因，各部派之間有著不同見解與主張，以下分別針對夢的種類及成因來作探討。

#### (一) 夢的種類

若提到夢的種類及分類，在南傳《彌蘭王問經》中將夢分為：一、善、惡。二、曾見、未見。三、曾作、未作。四、安穩、怖畏。五、遠者、近者。六、多種、數千種顏色等六項。在古德的註疏中，亦提到中國的《周禮》及《列子》依性質將夢分為：一、正夢。二、噩夢。三、思夢。四、寤夢。五、喜夢。六、懼夢等六種夢。<sup>20</sup>此外又有：一、無明熏習夢。二、舊識巡遊夢。三、四大偏增夢。四、善惡先兆夢，等四種夢的分類方式。<sup>21</sup>除經論外，在律典當中亦有相關的內容，如《摩訶僧祇律》中係將夢分為：一、實夢。二、不實夢。三、不明了夢。四、夢中夢。五、先想而後夢等五種。其內容如律中所說：

何者實夢？所謂如來為菩薩時，見五種夢，如實不異，是名實夢。不實夢者，若人見夢，覺不如實，是名不實夢。不明了夢者，如其夢不記前後中間，是謂不明了夢。夢中夢者，如見夢即於夢中為人說夢，是名夢中夢。先想而後夢者，如晝所作、所想夜便輒夢，是名先想後夢。<sup>22</sup>

所謂的「實夢」，指夢的境相在現實當中是真能夠實現的，如經中常記載

20、唐·澄觀《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷75：「然《周禮》、《列子》皆說六夢，與此五夢\*有同有異。言六夢者：一、正夢。二、噩夢。三、思夢。四、寤夢。五、喜夢。六、懼夢。正夢謂不思慮忽然而夢，共天神與夢大同，餘五多是見聞多攝。《莊子》第二〈齊物篇〉云：莊周夢為蝴蝶，自逾適志與不知周也，注蝴蝶而不知周，則與殊死不異也。」（大正36，595a18-24）

\*筆者案：五夢指《大智度論》所提之：熱氣多、冷氣多、風氣多、所聞所見事多思惟、天與夢等五種夢因。（大正25，103c）

21、《圓覺經類解》卷1（卍續藏10，177a8-15）。

22、《摩訶僧祇律》卷5（大正22，263b8-16）。

菩薩將來成佛之相，<sup>23</sup> 或喻說未來社會的狀態，<sup>24</sup> 「實夢」通常帶有預言或先前徵兆的成份存在。而「不實夢」多指眾生妄想分別的夢，夢中雖有種種境相，但醒後空無一物，夢中所見皆屬不實，故名「不實夢」。「不明了夢」指於夢醒之後，無法為他人敘說種種夢境相，或者只察覺有作夢現象，但對於夢境內容則不清楚。「夢中夢」即夢者於夢中為人說夢事稱之。最後一項的「先想而後夢」，即日有所思夜有所夢所致，因白天強烈地執著分別，導致於睡眠時引發種種夢。

在北傳佛教經論中，與夢相關的經論主要有《阿難七夢經》<sup>25</sup>、《迦旃延為惡生王解八夢經》<sup>26</sup>、《波斯匿王十夢經》<sup>27</sup>……等，分別記述著「四夢」<sup>28</sup>、「五夢」<sup>29</sup>、「七夢」<sup>30</sup>、「八夢」<sup>31</sup>、「十夢」<sup>32</sup>、「十一夢」<sup>33</sup>等不同夢境的內容。南傳部分，則有《波斯匿王十夢經》的異本《本生經》(J.77. *Mahāsupina-jātaka* ◎大夢本生)、《彌蘭王問經》和註釋書《分別論註》(*Vibhaṅga-Aṭṭhakathā*)等。

由上可知，各經論以不同的詮釋角度，對夢則有不同的分類方法，產生不同特性的夢別，導致對夢的詮釋上有著顯著的差異。有的偏重於夢的譬喻，<sup>34</sup> 有的偏重夢的預言，<sup>35</sup> 更有內容是具有不可思議的神話色彩。<sup>36</sup> 然這些內容也讓「夢」在經論當中，有了更多元化的詮釋空間。

- 23、《過去現在因果經》卷1(大正3, 622c24-623a9)。  
 24、《國王不梨先泥十夢經》(大正2, 873a)。  
 25、《阿難七夢經》卷1(大正14, 758a2-b4)。  
 26、《雜寶藏經》(102經)卷9(大正4, 489b20-491a12)。  
 27、《增壹阿含經》卷51(9經)〈52大愛道般涅槃品〉(大正2, 829b11-830b25)。  
 28、《眾許摩訶帝經》卷3(大正3, 939a6)；《佛說出生菩提心經》卷1(大正17, 891c)。  
 29、《過去現在因果經》卷1(大正3, 622c24)。  
 30、《阿難七夢經》(大正14, 758a2)；《方廣大莊嚴經》(大正3, 571a28-29)。  
 31、《迦旃延為惡生王解八夢緣》(大正4, 489b20)；  
 《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷24(大正24, 318b21)。  
 32、《舍衛國王夢見十事經》(大正2, 870c)；《舍衛國王十夢經》(大正2, 872a)；  
 《國王不梨先泥十夢經》(大正2, 873a)；《佛說給孤長者女得度因緣經》(大正2, 852c22)。  
 33、《彌沙塞部和醯五分律》卷26(大正22, 172b4)。  
 34、[1]《金剛般若波羅蜜經》卷1：「一切有為法，如夢、幻、泡、影，如露亦如電，應作如是觀。」(大正08, 752b28-29)  
 [2]《中論》卷2〈7觀三相品〉：「如幻亦如夢，如乾闥婆城，所說生住滅，其相亦如是。」(大正30, 12, a23-24)  
 35、[1]《阿難七夢經》卷1(大正14, 758a2)。  
 [2]《摩訶摩耶經》卷2(大正12, 1012a16)。  
 36、[1]《修行本起經》卷1〈2菩薩降身品〉(大正3, 463b12-c6)。  
 [2]《佛本行集經》卷7〈5俯降王宮品〉(大正3, 683b11-684a3)。

## (二) 夢的成因

若進一步探究夢的成因，北傳在《大毘婆沙論》中，即提到「諸病」、「曾念」、「他力」、「分別」、「當有」五種夢因。《大智度論》亦有「四大不調」、「冷氣多」、「風氣多」、對所聞事「思惟過度」、「天所啟示」等五項作夢的原因。此外，《瑜伽師地論》中亦有七種夢因，說法與其他經論內容不盡相同，特別是「心力羸弱」一項，是其他經論所未提的。如「他力引發」該項就包含了「搖扇」、「明呪」、「用藥」、「威神」等四種成因。<sup>37</sup>而《大毘婆沙論》更記載在古吠陀經當中，有七項引發作夢的成因。<sup>38</sup>

南傳《善見律》漢譯的註釋書——《善見律毘婆沙》，記載著「四大不和」、「先見」、「天人」、「想夢」等四種導致發夢的原因。此外，在《分別論註》（*Vibhāṅga-Aṭṭhakathā*）提到作夢原因有：1. 界的動搖（*dhātukkhobhato*）。2. 先前的經驗（*anubhūtapubbato*）。3. 天人的支配（*devatopasaṃhārato*）。4. 前兆（*pubbanimittato*）等四種夢因。<sup>39</sup>而在《彌蘭王問經》更進一步提到六種作夢的原因：1. 風疾之人（*vātiko*）。2. 膽汁疾之人（*pittiko*）。3. 痰疾之人（*semhiko*）。4. 天神之引誘（*devatūpasaṃhārato*）。5. 常習作夢（*samudāciñṇato*）。6. 前兆作夢（*pubbanimittato*）。<sup>40</sup>另外《大毘婆沙論》亦記載，在古吠陀經中有七項引發作夢的成因。在南北傳經論當中，皆有提及引發作夢的原因，其相關內容整理如下：

	經論名稱	夢的成因					
北傳經論	《大毘婆沙論》	諸病	曾念	他力	分別	當有	
	《大智度論》	冷氣多、熱氣多、風氣多	所聞見事多思惟念故	天與之夢			
	《瑜伽師地論》	疲倦過失、食所沈重	聞相作意思惟、休息一切事業、串習睡眠	搖扇、明呪、藥、威神			依止性羸劣
南傳經論	《善見律毘婆沙》	四大不和	先見	天人		想夢	
	《分別論註》 <i>Vibhāṅga-Aṭṭhakathā</i>	界的動搖	先前經驗	天人的支配		前兆	
	《彌蘭王問經》	風疾、膽汁疾、痰疾	常習作夢	天神之引誘		前兆作夢	
其他	印度古吠陀經	諸病	見、聞、受		希求、分別	當有	

由上可知，引發作夢的成因南北傳之間有些許的出入，如南傳《彌蘭王問經》的「風疾」、「膽疾」、「痰疾」，註釋書歸納在「界的搖動」，古吠陀經則歸在「諸病」。北傳經典亦有相同的情況，如《大智度論》中的「冷氣多」、「熱氣多」、「風氣多」，在《善見律毘婆沙》中歸在四大不合，而《大毘婆沙論》也全歸在諸病當中。此外，亦有內容較為相近的，如《善見律毘婆沙》與《分別論註》可說完全相同，而《大毘婆沙論》則與《彌蘭王問經》及《古吠陀經》較為相近。

由此可知，南北傳由於各部派的宗見不同，在詮釋夢的成因時，自然也就有些許的差異。但引發作夢主要的原因，可歸結成：「生理」、「心理」及「他力」三種範疇。以下分別針對這三種範疇，逐一來作說明：

## 1、生理方面

因身體病疾或「四大不和」導致作夢，是南北傳共有的內容。佛在經典中亦說，人身體當中本有地、水、火、風四病。<sup>41</sup>因「四大不和」導致在作夢時有不同的徵象，如《善見律毘婆沙》所述：「四大不和夢者，眠時夢見山崩，或飛騰虛空，或見虎狼師子賊逐，此是四大不和夢。」<sup>42</sup>《大智度論》中亦有相關的內容：「若身中不調，若熱氣多，則多夢見火，見黃、見赤；若冷氣多，則多見水、見白；若風氣多，則多見飛、見黑。」<sup>43</sup>由上可知，夢與四大有著密切的關係，身體四大的患疾不僅會導致作夢，更因為某大不調，而有不同特徵的夢境產生。所以才說「四大不和」是導致作夢主要原因之一。

37、《瑜伽師地論》卷1（大正30，281a3-7）。

38、《阿毘達磨大毘婆沙論》卷37：「壽吠陀書作如是說：『七因緣故夢見色等』。如彼頌言：由曾見、聞、受、希求亦分別，當有及諸病，七緣夢應知。」（大正27，193c20-23）

39、Vibh-A 407。（本文巴利文獻，皆引用於PTS版本）

40、*Nimittametam, mahārāja, supinam nāma, yam cittassa āpāta mupagacchati. Chayime, mahārāja, supinam passanti, (1) vātiko supinam passati, (2) pittiko supinam passati, (3) semhiko supinam passati, (4) devatūpasamhārato supinam passati, (5) samudāciññato supinam passati, (6) pubbanimittato supinam passati. Mil 298.*

41、《佛說佛醫經》卷1：「人身中本有四病：一者、地；二者、水；三者、火；四者、風。風增，氣起；火增，熱起；水增，寒起；土增，力盛。本從是四病，起四百四病。」（大正17，737a25-27）

42、《善見律毘婆沙》卷12〈舍利弗品〉（大正24，760a4-6）。

43、《大智度論》卷6〈1序品〉（大正25，103c9-11）。

## 2、心理方面

雖然在南北傳經論當中，對「夢」有不同詮釋，但仍不離開心、心所的作用範疇。如《大智度論》所說：「所聞見事，多思惟念故。」<sup>44</sup>或《善見律毘婆沙》的「先見而夢」及「想夢」<sup>45</sup>，皆可說明夢與心理有著密不可分的關係。所謂「先見而夢」，指的就是過去曾見或覺受的經驗，當因緣條件俱足，在夢中即能現起種種境相。另外，亦有《大毘婆沙論》中的「曾更」、「分別」兩項。「曾更」者，為先前見聞覺知的經驗或各種串習所產生的夢；而「分別」夢者，則是因思惟、希求、疑慮等分別所引發的夢境相。<sup>46</sup>

南傳部分則有《分別論註》的「先前的經驗」（*Anubhūtapubbato*）及《彌蘭王問經》的「常習」（*samudāciññato*）。此外，印度吠陀書中提到「曾見」、「聞」、「受」，「希求」、「分別」等亦屬於心理因素此項。而所謂的心理就是指心、心所對所緣產生強烈的心識作用，進而在夢中引發種種夢境相。

## 3、他力方面

夢的成因除生理與心理兩個範疇外，經典中亦有他力之說，如《大毘婆沙論》中提到：夢係由聖賢、諸天、鬼神、咒術等他力等引發作夢。<sup>47</sup>在《善見律毘婆沙》中則說是「天人夢」，而「天人夢」亦有善惡之分，善知識的天人現善夢，反之的惡天人則令作惡夢。<sup>48</sup>《彌蘭王問經》中有「天神引誘」亦屬於他力的說法。

至於「當有」或「前兆」，屬於心理或他力的作用，即有待進一步研究。在《大毘婆沙論》說：「當有，謂若將有吉、不吉事法，爾夢中先見其相。」<sup>49</sup>即說明夢是有徵兆或者預言的成份存在。又於《阿毘達磨俱舍論》中提到：「言當有者，謂未來生，於彼當生思食能引；思食引已，從業所熏識種子力後有得起。」<sup>50</sup>也就是說「當有」或「未來」在程度上，是受到個體心識作用的影響；但不可否認，有威神力的天人亦可讓夢者，夢到「未來」或「當有」徵兆的夢境。而這是係屬個人心理層面或他力層面，可再進一步來作討論。📖

☆期待下期會訊揭曉「第四章～結論」

44、《大智度論》卷6〈1序品〉（大正25，103c11-12）。

45、《善見律毘婆沙》卷12〈舍利弗品〉：「先見而夢者，或晝日見或白或黑，或男或女，夜夢見，是名先見，此夢虛不實。……想夢者，此人前身，或有福德或有罪，若福德者現善夢，罪者現惡夢，如菩薩母夢菩薩，初欲入母胎時，夢見白象從忉利天下入其右脇，此是想夢也。若夢禮佛誦經持戒，或布施種種功德，此亦想夢。」（大正24，760a6-16）

46、《阿毘達磨大毘婆沙論》卷37（大正27，193，c26-29）。

47、《阿毘達磨大毘婆沙論》卷37：「他引，謂若諸天、諸仙、神鬼、呪術、藥草、親勝所念及諸聖賢所引故夢。」（大正27，193c24-26）

48、《善見律毘婆沙》卷12〈舍利弗品〉：「天人夢者，有善知識天人，有惡知識天人，若善知識天人現善夢，令人得善。惡知識者，令人得惡想現惡夢。」（大正24，760a8-11）

111

福嚴佛學院  
大學部暨研究所招生

111學年度  
大學部暨研究所招生報考最新訊息

報名採書面報名方式，詳細訊息請上本院網站「招生訊息」：<https://www.fuyan.org.tw>



更多資訊請利用QR Code查詢

招生學制：二年制短期大學部：一年級新生。  
四年制大學部：一年級新生。  
研究所：一年級新生。

報名日期：2022年5月8日止（星期日）。

考試日期：2022年5月29日（星期日）。

## 佛法的多樣性，讓缺乏擇法智力的人更感無助！

文／釋開仁（福嚴佛學院教師、寂靜禪林方丈）

**佛**陀教導我們要自依止、法依止。透過聞思修的學習無常無我的正見，樹立在自己的觀念當中。我們若有正當的學習對象、學習道場，就好好的透過網絡、透過善知識的引導，安心的在家裡做好自己的定課。

在所有的宗教中，我想除了佛教，沒有任何一個宗教，他的多樣性可以做到百花爭鳴的。在比較宗教來說，這是佛教的特質之一，但是從宗教徒修行的角度而言，有時候不見得更為有效。因為公說公有理，婆說婆有理，各傳各宗各門各派，所提倡的都有很大的差異，有時候我自己看了也一頭霧水。

就好像這個疫情期間，會看到有一些修行者在用很多方式來說明疫情如何可以得到控制，疫情為什麼會出現？更離譜的，有的是趁機想要大撈一筆。從佛法根本思想緣起無我來說，只要用擇法的智力去判斷，很多人其實都是在發揮自己想要做的事，對錯只有個人和因果明白了。

在網絡的平台上，並不容易去分辨對錯與真偽的。所以現在學佛的人，感覺資訊很發達，很容易獲得門路，但從另一個角度來說，反而容易掉入深坑。

從佛法樸實而根本的特質來說，不管是佛陀的時代或者是任何時代，天災人禍都是有的，只是我們從經典上，所能獲得的應對方法感覺上不是很明確罷了。於是，有的人透過搜尋查到這是瘟疫劫、刀兵劫之類的說法。有的則找到經典裡面有驅趕瘟疫的咒語經文，或者是用誦某經來驅走這種疫情病毒。從佛法的角度而言，既然能留在藏經當中，雖然不一定是根本和最具特質的內容，但應該也是在教內有些信心不

足、無法自立，無法依靠正法修行的人所需要的想法和指引吧？

從很多重要的典籍來看，佛陀教導我們要自依止、法依止。透過聞思修的學習無常無我的正見，樹立在自己的觀念當中，雖然很多事實並不是只有觀念就能夠平安度過的。比如說，內心的恐懼與不安，如果無法透過修習定慧來讓自己心安的話，那我們就要用信行的方法，你可以誦經拜佛，繫念佛陀的功德相好等，暫時將恐懼的心安定下來。當心安定下來之後，你會發現，睡眠比較安穩，精神也比較健康。

其次，如果可以在茫然無助忐忑之時，注意自己的呼吸，或思維生命的無常，這都能讓自己在反復的正思維中，度過很多不知所措的時光，也不會一直在惦記著某些新聞或傳聞，讓自己更加的迷惘和不安。

假如透過聞思經教能夠讓心安定的話，就可以用自己微薄的力量去引導家人和周邊的朋友們，一起來做這些功課。不要以為某咒某經特別有效，誦了就一定不會中病，那是不符合因果緣起的。所以學習佛法要有擇法的智力，不要在世間的傳聞中迷茫，不要在佛法的廣大方便中迷失了方向。

如果你看到有特效藥的宣傳，有保證不中病的報導，正信的佛教徒應該要保持距離。

這個疫情期間，很多人的內心都空虛不安，自己可以找一個方法，如修慈心觀、修習北傳的種種方法和誦心經、金剛經等等都可以，但不要把這些方法，擴大到能夠消除所有的病因。請想一想，這些道理能夠讓我們獲得心安，每一天的心情得到寄託，讓我們有充分的體力和家人共處，擁有足夠的體魄，做好家庭的一切職務。這種功課與效用才是值得推崇的，否則用功利心來修學任何法門，都是不會有正面效益的。

佛法的多樣性，多樣到連我自己都難以想像，更何況在家弟子要去一一分辨清楚，更是困難了。所以我們若有正當的學習對象、學習道場，就好好的透過網絡、透過善知識的引導，安心的在家裡做好自己的定課。

緣起就是有生必有滅，疫情當然也是緣起的，所以它必然會有消失的一天。但是當它正在倡行的過程當中，佛教徒就要好好的做好自己的本分，不要在意那些似是而非的傳聞，要讓自己家庭，或沒有學佛，或者是不懂佛法的朋友們，早日得到心靈上的安慰與寄託。🙏

# 疫情失控是誰的錯？

文／釋開仁（福嚴佛學院教師、寂靜禪林方丈）

一個人的觀念可以影響很多的事情，所以佛法教我們要如理的思維，要懂得觀察緣起。假如你沒有做好心理準備，不管突發的狀況是好或者是壞，你一定會隨著自己的善意或惡意，讓自己為未來造下三界輪迴的果報之因。

最近因為親眼看到了一場小意外，在跟別人討論它的前因後果時，發現原來每個人站的角度都不同。要爭取認同根源的人更顯得強勢。後來回頭想想，事情已經發生，一再追究誰的錯，意義真的特別大嗎？在我的心中後來發現，其實既然已經擺在眼前的意外事實，應該要趕緊讓受傷者安下心來好好養病才對。

換句話說，今天的疫情已經失控及涉及到全球的人類，再去追究誰的錯，有時是救不了當前的火。照理來說應該重視眼前的問題，並趕快設法處理及解決問題。否則這邊火災在燃燒，那邊還在爭吵是誰的錯，房子都被燒光了，知道誰的錯又有什麼用呢？

疫情發展到現在，我們應該更要謹慎用心的專注在自己當下每時每刻的生活，以及身邊人的步調。這種情況已不是一兩個人的事，一兩個國家的事了，它已變成是全人類的事。所以我們要有志一同，大家要遵守病毒擴散的一些謹慎禁止的行為，不要再輕而易舉及隨心所欲的，讓疫情不斷的擴散。

若我們懂得自愛自律，自己的親人，身邊的人，或者是沒有關係的人，都會獲得多一份安全，

多一份幸福。相反的，假如我們自私，我們只想到自己的慾望填滿，結果中標的不只是自己，甚至還害到身邊的人也一同受到病毒的威脅。

一個人的觀念可以影響很多的事情，所以佛法教我們要如理的思維，要懂得觀察緣起。思考一定要排除自我和自私的層面，讓身邊的人也能夠因為自己的改變，容忍安定，無私慈悲，而感到多一份的安全，多一份患難與共的親切。

世間的不圓滿，佛陀早已經告知我們了。佛陀還提醒說，當它在好好的時候，你就要預知它的未來是有生必有滅，有好必有壞的一個過程。假如你沒有做好心理準備，不管突發的狀況是好或者是壞，你一定會隨著自己的善意或惡意去驅動、去發動、去造作，讓自己為未來造下三界輪迴的果報之因。

我們都不是萬能的，但至少我們知道，看到問題就要去面對它、承擔它、接受它和解決它。不要一直去抹黑它、厭惡它、排斥它。世間的病毒本來就是隱沒不定的，為何以前能夠和人類和平相處，現在卻突然侵犯到人類的生活呢？這都是我們人類的慾望以及種種的自私，造成忽略自然

生態的發展。假如我們多一份慈悲與大愛，自然環境的所有眾生，我想不管是好的、壞的病菌，都能夠與人類和平相處的。

問題的源頭，就交給想瞭解的人去研究。我們現在要趕快做的，就是把當前的身心安頓好，把自己的身體照顧好。身體照顧好了，免疫力就會強，自然不容易受到感染。身邊的人也要關心，畢竟我們是人際社會的有情眾生。我們要和平相處，互相包容，互相幫忙，趕快把問題解決，這才是我們要關注的要點。

案：經本來就有曲就衆生根性、當下因緣而開示的，許多經它只說某部分問題而已，故輔於其他經的觀念，讓一些道理更加完整是需要的。如箭喻經所言，當下要務先把病患醫治好，之後再尋找箭的來由，絕對是可以且合理的。相同的，探索疫情根源也絕對必要的，但請問一般平民有能力做的到嗎？關切根源是需要的，但平民眼前關注的應該是自保及莫讓疫情擴散。病毒的根源期待國家團隊與全球各專業人士及早尋得答案，以及研發出救世的解藥。🙏

# 我們容易許願，也容易失言！

文／釋開仁（福嚴佛學院教師、寂靜禪林方丈）

**不**要在提醒別人的同時，造下無量的口業；**不**要在激動的提醒別人的同時，造下自傷傷人的身業；**不**該在充滿希望的誓言中，讓自己累積不真實的意業。當身口意三業達到自護護他之後，我們的願力，總有一天會被實現。

我們都曾經遇過相同的情況，不管是小考驗、大考驗，小病、大傷等等都好，當我們心情覺得無助、沒有依歸的時候，我們自然地都會向自己信仰敬仰的對象許願：「假如我的病好了會怎麼樣怎麼樣，會如何做如何做。」

但大部分人都有相同的通病，所許下的誓願會被時間逐漸沖淡，包括自己受傷時所許過的願，更何況是身體健康時所許的願望呢？那更是不容易堅定意志，維持下去。

我們處在困難時，我們都會想到自己的惡業。如果不是有惡意，是不會有這種考驗的。當然結果就是希望藉助信仰的力量，三寶的護念，給予我們支持和救援。但是往往當我們好轉的時候，就會把這一些願望，忘得一乾二淨。

意志力確實對很多人來說是不容易堅持到底的。在世間道是如此，修解脫道亦然，行菩薩道也一樣，那我們是否有想過這到底是為什麼嗎？

理由其實很簡單，因為存活下來後，我們又忘了生命隨時隨刻都會受到威脅，受到無情的考驗。我們誤以為生命還可以存活很久，能滿足自己為所欲為的慾望。當自己再度落入迷失，心力憔悴的時候，偶爾才會憶起那信仰的意志力，否則我們在安

逸的生活中，在順境的環境中，出離心、菩提心是非常不容易堅持到底的。

這是為什麼呢？不管是出離心還是菩提心，它必然與慾望是背道而馳的。即使可以用一些小技巧來引導眾生，與眾生結緣，但是它並非在滋長我們貪瞋癡的結果，而是由於無貪無瞋無癡的驅動而去做的，否則不可能有任何清淨的結果。

人很愚癡，但也很可愛。假如佛菩薩真的看得到、聽得見我們的許願，他應該會很真實的明白凡夫的願，能實行、能實踐、能用意志完成的，其實真的寥若晨星。難怪《大智度論》說：「菩薩發大心，魚子菴樹華，三事因時多，成果時甚少。」（大正 25，88a10-11）

如果許過的願，每一次都像小學課本的狼來了的故事一樣，我想久了自己許願的力量將會越來越渺小，甚至是完全沒有力道了。不過有時願望太大確實不容易完成，所以在未來如果遇到任何狀況時，應該要從自己真正能做得到的誓願開始發起，重點更需要謹記的是莫自欺欺人，講到就要做到。

清淨的誓願，你說它有沒有力量呢？我想這是肉眼所看不見的。但是如果這種願力，不是空發願的話，而且有加以實踐，我想我們對於自己信仰的對象，所曾經承諾的，必定能意志堅定的去完成它。這對於我們整體的修道而言，都具有正面的意義。

做人不要信口開河，在三寶面前、在信仰對象的面前，也不要口若懸河。假如他們真的可以給我們無形安慰的力量，我們用時間來回饋他們對我們的護念，這也是很應該的。

在疫情的期間，我們都許願不要有任何的感染病毒的情況，不管是自己或者是家人，除了我們自己要做得自我防範之外，也要將自己曾讀過的經論、所許下的願，付出實踐。

不要在提醒別人的同時，造下無量的口業；也不要再在激動的提醒別人的同時，造下自傷傷人的身業；更不應該在充滿希望的誓言中，讓自己不斷去累積不真實的意業。當你慢慢地發現自己的身口意三業都越來越達到自護護他之後，我想，我們的願力，總有一天會被實現的。🙏

# 得理，也要饒人啊！

文／釋開仁（福嚴佛學院教師、寂靜禪林方丈）

**世**間是相對的，若能心平靜氣的說明自己的立場與看法時，就不該用中傷別人、聽起來令人非常難受的語言來表達。今天我予他人柔和與真誠的態度，明日他人也會相同的回饋我們。

以前在佛學院學習的期間，經常聽到師長們提醒我們一句話：「我們學佛修行，不要得理不饒人。」

在學習教育的環境中，在世間知識抬頭的氛圍下，得理不饒人，是最常見、最容易發生的一種問題。以前我自己也常常如此。

曾經有一位師長向我提到：一個人會有優越感，會得理不饒人，有時候在當學生的過程中是難免的，這也表現出這位學生有自己獨立的思考、自己的成長歷程，也許他的表現就是要讓別人瞭解他的內心，假如本身沒有一點條件，其實根本沒辦法做得到得理不饒人。當初我想了一想，好像也有一點道理。

隨著年紀與資歷的成熟，慢慢的，我開始思索自己的思考模式、處事待人、對法的好樂心、對生死的恐懼心等等的問題時，我才發現佛法教導我們的智慧，它不是用來講道理給別人聽而已，其重點其實只是用來觀照與審察自己的問題，還有那些缺點需要修正。由於看到自身成長歷程的種種內外因緣條件時，才會發現，如果沒有這一些經歷，就沒有今天的我。

換句話說，有些我們看似愚蠢無知，沒有智慧的外在情境，這些其實是用來審查自己內心的最好助緣。

有的人頭腦就是比較簡單（通常他們認為自己是單純），神經很大條，做事很粗心大意，講一項就做一項，不講就不會去做。剛開始時我真的很難適應和這種人相處，後來才發現自己內心的不滿，而自己並沒有審查到。有時很想發洩出來，但有時沒機會發洩時，事情還是過去了。意思是說，有的人事物，看在眼裡，不要讓其影響自己的心，其實是可以的。因為對方並沒有因為我的內心評價，而少了什麼？他還是一樣的好好生活，自得其樂的活著。從另個角度來說，有道理且理直氣壯的人，受苦的大多數是自己。

就像這一次疫情的發展過程，從開始到現在，你再回頭去看看當初的一些報導，你會覺得有點不可思議。所以很多的新聞報導，我們僅供參考就好，不必太過認真，否則與他人爭執得理直氣壯，得理不饒人，一段時間後，你會發現，那只不過是很普通的小問題而已。

人總是從自己的立場、生活作為出發點去看待一切的事情，這是無可厚非的，但是我們有時候要用佛法的正思惟、如理作意來想想，這些主觀的看法和解脫生死有關嗎？能正面幫助到世間人嗎？

假如自己不敢保證，我們在講述事情的時候還是謹慎一點較好。有的玩笑，不可以隨便亂說，否則講多講久了會讓人覺得這個人說話輕浮，不夠踏實，也不夠厚道。

另外一方面，當我們是一位公眾人物，或是一家之主，或是學生的師長形象時，我們的言行舉止，將會深刻地影響周邊的人，假如我們處處得理不饒人，所培養出來的下一代，一樣會有同樣的問題。

世間是相對的，今天我們有道理，若能心平靜氣的說明自己的立場與看法時，就不該用一些中傷別人、聽起來令人非常難受的語言來表達。今天我予他人柔和與真誠的態度，明日他人也會相同的回饋我們。自己的因緣就讓自己去把握與善用吧！🙏

# Turning Inward With Patience

## 慈心內轉修安忍

Ajahn Jotipālo  
釋長叡中譯

I have been listening to a few of Bhikkhu Bodhi's talks on mettā, loving-kindness. He explained that in many practice situations, mettā can often be used with an external, outgoing energy and making a genuine wish for other people to be happy. However, there is also an internal response that can occur for us when we express mettā in this way.

I was surprised when Bhikkhu Bodhi mentioned that the word khanti, patience, is very closely related to the word mettā. I hadn't recognized that before. I have given a few talks on mettā and when I do, I often receive questions from people concerned with external circumstances, such as, "It's so painful to be with this person ..." or "When I'm in this situation it's really difficult. How do you deal with that?"

Most of the questions are directed toward the practice of loving-kindness as a method for sending mettā outward.

我聽過菩提比丘幾次的開示——有關慈心 mettā 的修行（以下簡稱“慈心觀”）。他解釋，在許多修行情境中，慈心觀經常被用來做為對外的、向外散發的能量、一種真誠的祝願，希望他人得到快樂。然而，當我們在散播慈心時，我們自己內在也會發生〔慈心的〕感應。

當菩提比丘提到：「安忍（khanti）這個字與慈心（mettā）緊密相關，〔涵義〕非常接近」時，我很訝異，因先前未曾意識到這一點。我曾作過幾次有關慈心觀的法談，在講解時遇到的提問，聽眾關心的，常是外在的環境/條件，例如：「跟此人相處是多麼折磨人」或：「當我在這種狀況下，覺得很艱難，若是你，你會怎麼處理？」

大部分的問題是，把慈心觀作為向外散播慈愛的方法。但，我們也可以內轉修慈心，而不是只有向外修。在此，就涉及菩提比丘所提

But we can also turn inward rather than outward. This is where Bhikkhu Bodhi says patience comes in. We can learn to turn toward the pain we feel—toward the dukkha we are experiencing in these difficult circumstances—and to hold that dukkha with a quality of patience.

Ajahn Sucitto once said that we often think of patience as waiting for change. I will endure this situation, gritting my teeth, until it changes. Certainly we might want a painful situation to change, but with true patience, according to Ajahn Sucitto, it's more like thinking, I will be with this situation, period. In other words, there's no expectation that the situation will change or get better.

By learning to turn toward our suffering and simply be with it, we are staying at the level of feeling. We are not getting into the story, the proliferation, or creating a self around it. If someone says something to us and we become angry or feel uncomfortable, instead of going outward, as we typically do with mettā, we can go inward.

到的安忍。當我們正在修慈時，因為對某人散發慈心而引發自己的苦受時〔例如想起與對方相處的痛苦經驗〕，那時，對內要修安忍，以安忍的特質，去納受這個苦。

阿姜蘇起多曾說：「我們經常認為，“安忍”意謂著我們在等著它改變——我會咬緊牙關忍受這件事... 等到它改變。」當然，[通常]我們會希望令人痛苦的情況有所改變，但根據阿姜蘇起多的說法，真正的安忍，應該是去思惟：「我將繼續跟這個情況共存。」換言之，沒有任何「情況會改變或好轉」的期待。

藉由學習轉向面對我們的苦受，單純地跟苦受共存，我們就只停留在「感受」的層次，我們不會進一步去涉入故事、製造更多情節，或者，在其中創造出一個“我”來[案：我真苦命、我真倒楣...]。如果某人講了某些話讓我們生氣或感覺很不舒服，與其典型地向外散播慈心，我們也可以轉為向內〔修安忍〕。

So when we feel pain in a situation, we can first recognize it. Then we move toward the painful feeling and explore it. If we can refrain from getting into the story behind the feeling, it will be that much easier to experience the feeling without wanting to change it. It's merely a physical sensation or a mental perception, and we do not need to add anything to it or try to make it go away.

When we stay with a painful feeling we are experiencing khanti, true patience.

This reflection by Ajahn Jotipālo is from the book, *Beginning Our Day, Volume One*, (pdf) pp. 53-54.

Posted December 14, 2021.

所以，當我們在某個情境感到痛苦時，首先，我們首先要認得它〔是苦受〕。然後，轉向這個苦受、檢視苦受。如果我們能在感受之餘，不從感受〔進一步〕涉入故事，這就易於只是經歷苦受而不會想要改變它——它只是身體的感受或心理的想法，我們並不想在這感受上添加什麼，或要驅除它。

當我們如此地與一個苦受共存時，我們就是在體驗 khanti ——真正的安忍。

本文作者是Ajahn Jotipālo，出處 -- *Beginning Our Day, Volume One*, (pdf) pp. 53-54.

案：

◎感恩 演道法師及莊居士惠賜 卓見。

據說，菩提長老表示，他沒說過這句 --"hold the dukkha that we are experiencing ... with a quality of patience." 他說的是 "when we have to deal with a person who makes trouble for us, we have to endure that person with patience." (當我們需要跟「找我麻煩的人」打交道時，我們必須以耐心來安忍對方。)

敝人以為，"hold the dukkha that we are experiencing ... with a quality of patience." 這句話應是作者 Ajahn Jotipālo 綜合解讀菩提長老與阿姜蘇起多，二位長老德德的意見而成。

◎個人覺得，此文重點至少有二：

1. 菩提長老：「安忍 (khanti) 這個字與慈心 (mettā) 緊密相關，二者涵義非常接近。」
2. 阿姜蘇起多：「我們經常認為，“安忍 (khanti)” 意謂著我們在等著它改變——我將咬牙忍受這件事... 等到它改變。」然而，真正的“安忍”是沒有任何「情況會改變或好轉」的期待。  
案：的確，「期待」也是一種苦，期待「苦受趕快過去」，是在原先的苦受上，添加新的苦，此乃「雪上加霜」、「苦上加苦」。

◎另外，印順導師著作中，有一段話與本文有關，亦請卓參——

《般若經講記》，p.90：

「忍是內剛而外柔，能無限的忍耐，而內心能不變初衷，為了達成理想的目標而忍。佛法勸人忍辱，是勸人學菩薩，是無我大悲的實踐，非奴隸式的忍辱！」

是透過慈悲、智慧而安忍，非「奴隸式的忍辱」！

# 梵語佛典教學與學習之心得筆記

文／常精進

## 《中論》〈觀四諦品〉第18頌之觀行與義理解析（十六）

在上一期的《會訊》中，筆者分享說明了月稱論師對《中論》〈觀四諦品〉第18頌之「亦是中道義」（“*pratipat saiva madhyamā*”）一句之部分說明。月稱論師指出，「空性」亦被指涉為「至中之道」的理由，是離「實有」與「實無」之二邊。所謂離「實有」與「實無」，是從「空性」觀之角度來說，即觀諸法空無自性而離去對法所產生之「實有」的執著與「實無」的執著。而離二種邊執所證得之「中道」即諸法實相。在上述之說明內容之後，月稱論師接著歸結此處「中道」的意義，並且接著總結地指出：「緣起」、「空性」、「假名」、「中道」這四者是名異義同的語詞，相關內容如下：

*a t o b h ā v ā b h ā v ā n t a -  
d v a y a - r a h i t a t v ā t s a r v a -  
s v a b h ā v ā n u t p a t t i - l a k ṣ a ṇ ā  
ś ū n y a t ā “ m a d h y a m ā p r a t i p a t ,  
m a d h y a m o m ā r g a ” i t y u c y a t e . t a d  
e v a ṃ p r a t ī t y a - s a m u t p ā d a s y a e v a  
e t ā ( h ) v i ś e ṣ a - s a ṃ j ñ ā ḥ : “ ś ū n y a t ā ,  
u p ā d ā y a p r a j ñ a p t i r , m a d h y a m ā*

*pratipad” iti. (Prasannapadā  
[ed. de la Vallée Poussin 1913]  
504.13–15)*

以下，先就文句中之字詞進行分析。

關於上述引文之一一字詞之分析與說明如下：

*ato*: 原形為*atas*，此處可理解為「因此」或是「從上述說明」。

*bhāvābhāvānta-dvaya-rahitatvāt*: 此為*bhāva*（實有）、*abhāva*（實無）、*anta*（邊）、*dvaya*（二）、*rahitva*（離性）等五個語詞合在一起的複合詞，中性、單數、從格。在此字面義可理解為「因為離於實有、實無二邊之性故」，作為說明具一切法非依自性生之特質的空性（*śūnyatā*）被稱為是「中道」的理由。

*sarva-svabhāvanutpatti-lakṣaṇā*: 此為*sarva*（一切）、*svabhāva*（自性）、*anutpatti*（無生）、*-lakṣaṇā*（相）等四個語詞合在

一起的複合詞，陰性、單數、主格。在此可理解為「一切[法]非依自性生之相」，而整個複合詞應理解為有財釋，修釋其後之 *śūnyatā*。

*śūnyatā*: 意為「空性」，陰性、單數、主格。

*madhyamā*: 形容詞 *madhya* (中間的) 之最高級 (superlative)，陰性、單數、主格形，修飾其後之 *pratipad* (道)。

*pratipat*: 為陰性詞 *pratipad* 之單數、主格形，意為「道」。與其前之 *madhyamā* 合起來看，可理解為「至中之道」。

*madhyamo*: 形容詞 *madhya* (中間的) 之最高級 (superlative)，陽性、單數、主格形，修飾其後之 *mārga* (道)。

*mārga*: 句子中若無連音變化時應為 *margaḥ*，陽性、單數、主格。  
*-aḥ* + 母音時，變為 *-a* + 母音。

*ity*: 原形為 *iti*，為一有引號意義之不變詞。

*ucyate*: 動詞  $\sqrt{vac}$  之現在時被動態，第三人稱、單數，可理解為「被說為...」。

*tad*: 此為代詞 *tad* 之單數主格或業格形，在此應理解為不變化詞，可理解為「基於彼理由」。

*evaṃ*: 不變化詞，意為「如此地」。

*pratītya-samutpādasya*: 漢譯佛典常譯為「緣起」。此為由 *pratītya*

(緣) 與 *samutpāda* (起) 組成之複合詞。整個複合詞為陽性、單數、屬格。

*eva*: 不變化詞，表強調之意。

*etā*: 為代詞 *eta* 與之陰性、複數、主格形，句子中若無連音變化之形為 *etāḥ*，意為「這些」。

*viśeṣa-saṃjñāḥ*: 為 *viśeṣa* 與 *saṃjñā* 二詞之複合，陰性、複數、主格，可理解為「不同的名稱」。

*śūnyatā*: 意為「空性」，陰性、單數、主格。

*upādāya prajñaptir*: 為 *upādāya* 與 *prajñaptir* 所組成之術語，意為「假名」。

*madhyamā pratipad*: 為 *madhyamā* 與 *pratipad* 所組成之片語，意為「中道」。

*iti*: 為一有引號意義之不變詞。

依據上述之字詞分析，上文之梵語文句可理解如下：

*a t o b h ā v ā b h ā v ā n t a -  
 dvaya-rahitatvāt sarva-  
 svabhāvānutpatti-lakṣaṇā śūnyatā  
 “madhyamā pratipat, madhyamo  
 mārga” ity ucyate.  
 tad evaṃ pratītya-samutpādasya  
 eva etā(ḥ) viśeṣa-saṃjñāḥ:  
 “śūnyatā, upādāya prajñaptir,  
 madhyamā pratipad” iti.*

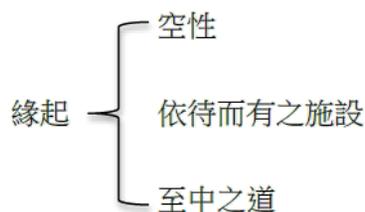
因此，具有「一切〔法〕不因自性而生起之相的空性被名為「至中之道——處中之道路」，因為離有、無二邊的緣故。

基於上述〔全部所有〕之理由，緣起如是地具有這些不同的名稱：「空性、依待而有之施設、至中之道」。

在上一期所討論的文句中，月稱論師提示了「空性」之內涵會被指涉為「至中之道」的原因，是離「實有」（*astitvābhāva*：有的實性非有），與離「實無」（*nāstitvābhāva*：無的實性非有）的緣故。這其中的關鍵，是「無自性生」（“*svabhāvena anutpatti*”或“*svabhāvena anutpanna*”）。此處的歸結文句，亦指出空性的特質是「一切法不因自性而生起」（“*sarva-svabhāva-anutpatti*”）。而此一特質被說為「至中之道——處中之道路」，是「因為離有、無二邊的緣故」，就文句字面意義上來說，是具「一切法不因自性而生起」之特質的空性能離有無二邊，而就義理文脈上來說，了悟「空性」之「智慧」能離「有無二邊之錯誤見解」。換言之，具一切法不因自性而生起之特質的「空性」是一切法存在的真相，修行者必需了悟此一真相才能離「有無二邊之執著」。而「至中之道——處中之道路」在此處比較不是指所修之道，義

理文脈上來說，是離二種邊執所證得之「中道」果，即體性諸法實相之境界。

在最後的全偈總結文句中，月稱論師某種程度上指出了此一偈頌的另一種理解方式，即：「緣起是空性，是依待而有之施設，是至中之道。」此一說明，或可圖解如下：



而在前面的說明文字中，月稱論師所提示的理解方式為：「緣起是空性」<sup>1</sup>；「空性是依待而有之施設」<sup>2</sup>；「空性是至中之道」<sup>3</sup>。而這也是現今幾乎是所有學者所認為的唯一可能的理解方式。此一理解可圖解如下：



之所以幾乎所有學者都認為此一理解是唯一可能之理解方式的原因，主要是偈頌的下半句——「亦為是假名，亦是中道義」之梵語文句為“*sā prajñaptir upādāya, pratipat saiva madhyamā*”。此中作為主詞的代詞為陰性的“*sā*”，一般直覺上會將陰性的“*sā*”理解為

1、參見《福嚴會訊》第58期，頁54。

2、參見《福嚴會訊》第64期，頁88。

3、參見《福嚴會訊》第67期，頁60。

指涉上半句 “*yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatām tāṃ pracakṣmahe*” 中的陰性語詞 “*śūnyatā*” (空性)。基本上，這樣的理解完全合乎梵語的文法規則，然而卻不一定是唯一可能的理解方式。根據 Michael Coulson 對「名詞句」(nominal sentences) 之所提供之文法規則上的說明，代詞 (pronoun) 在某種情況下並不能真實反映其所指涉之語詞的性別，如說：

If the subject is a pronoun and the predicate a substantive, the pronoun usually reflects the number and gender of the predicate.

如果主詞是一代詞而述部是一實詞，這一代詞通常反應述部的數與性。

此一文法規則提示了「名詞句」中之主詞若是代詞而述部是一實詞，則代詞的性別通常會顯示為與述部實詞一致。換言之，若述部實詞為一陰性詞，則作為主詞的代詞通常會以陰性的形式出現。關於三是偈的下半句 “*sā prajñaptir upādāya, pratipat saiva madhyamā*”，此中可以理解為是由兩個名詞句所組成，即：“*sā prajñaptir upādāya*” 與 “*pratipat sā eva madhyamā*”。此二名詞句中的述部，一為陰性實詞 “*prajñaptir*”，另一為陰

性實詞 “*pratipat*”，因此二名詞句中作為主詞的代詞皆為 “*sā*”。由此看來，句子中作為主詞的代詞之所以是陰性代詞 “*sā*”，其理由可能是因為要配合述部之陰性實詞所致。換言之，句子中作為主詞的代詞原本可能是陽性的 “*sa*”，指涉上半頌中的陽性實詞 “*pratītyasamutpādaḥ*” (緣起)，但由於要與述部實詞 “*prajñaptir*” 或 “*pratipat*” 的性別一致，因此陽性的 “*sa*” 轉為陰性的 “*sā*”。若作如上之理解，偈頌的文義則如月稱在最後之歸結文句所說：「緣起是空性，是依待而有之施設，是至中之道。」

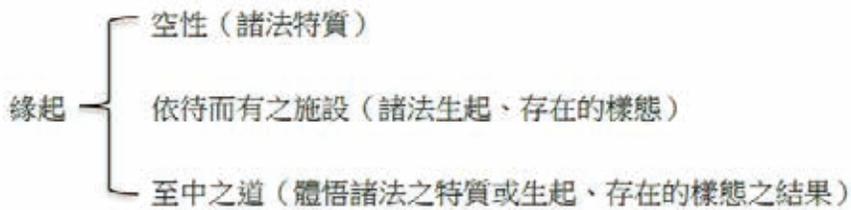
另一方面，月稱在最後之歸結文句中指出「緣起是空性，是依待而有之施設，是至中之道」的理由，亦可以是從義理的角度上來說。在偈頌的說明文句中，月稱論師指出：緣起即是無自性生，因此為稱為空性；<sup>4</sup> 空性即是無自性生，因此是依待而有之施設；<sup>5</sup> 空性即是無自性生，此空性〔見〕能離實有與實無〔二邊之執〕，因此是至中之道。<sup>6</sup> 此中，緣起、性空、依待而有之施設、至中之道皆與無自性生相連結，因此說：「緣起如是地具有這些不同的名稱：『空性、依待而有之施設、至中之道。』」而這也意味著「緣起是空性，是依待而有之施設，是至中之道」。

4、參見《福嚴會訊》第58期，頁54。

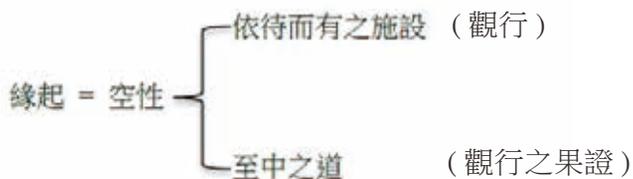
5、參見《福嚴會訊》第64期，頁88。

6、參見《福嚴會訊》第67期，頁60。

最後，試依修行的角度，提出二種理解的義趣。關於「緣起是空性，是依待而有之施設，是至中之道」之理解中，「緣起是空性」一句可理解為是說明緣起所生之一切法的特質為無自性，即自性不可得；「緣起是依待而有之施設」一句可理解為是說明緣起所生之一切法的生起或存在的過程是依待種種因緣而有；「緣起是至中之道」一句可理解為：透過觀察「緣起所生之一切法的生起或存在的過程是依待種種因緣而有」，進而了悟「緣起所生之一切法的特質為無自性」而獲得離有無二種邊執之果證。這其中，「緣起所生之一切法的生起或存在的過程是依待種種因緣而有」與「緣起所生之一切法的特質為無自性」可理為現象與現象中所透出的真理。上述之說明可圖解如下：



關於「緣起是空性；空性是依待而有之施設，是至中之道」之理解中，「緣起是空性」一句可理解為緣起性空之教法。如偈頌中說：「因緣所生法，我『說』即是空。」此中之「說」字，或可理解為緣起即空之教說或言說。關於「空性是依待而有之施設」一句，或可理解為緣起即空性之教法在觀行上所要觀察內容，如《大智度論》解說《大品般若經》之三假（名假、受假、法假）所提出之觀行。<sup>7</sup>有關「空性是至中之道」一句之理解，則可視為是緣起即空性之教法在觀行上所獲證的結果。上述之說明可圖解如下：



從以上之說明，可知二種理解都有其契應修行之處，而最終的義趣也相同而一致。關於《中論》〈觀四諦品〉第18頌之觀行與義理解析，經過十六次的說明分享，至此要劃下最後的句點。回顧前面與大家分享此一偈頌之觀行與義理要義的過程，內心有著許多法喜。此中之法喜，一部分來自釐清許多自己過去學習此偈頌時所不甚明了的義理；另一部分來自對佛法之修行產生更為堅定的信念。為了讓此法喜繼續延伸增長，將繼續「梵語佛典教學與學習之心得筆記」專欄之分享。下一期開始，將聚焦於《明句論》對《中論》二諦說之相關的說明解釋，期待下一期再與大家分享梵語佛典之學習心得筆記！🙏

7、《空之探究》，p.237：

《般若經》明一切法但假施設，依《大智度論》所說，有次第悟入的意義，如[《大智度論》卷41，大正25，358c]說：「行者先壞名字波羅聶提，到受波羅聶提；次破受波羅聶提，到法波羅聶提；破法波羅聶提，到諸法實相中。諸法實相，即是諸法及名字空般若波羅蜜」。

2022年印順導師思想巡迴講座暨座談會

# 中觀今論

闡揚印順導師思想，推展人間佛教，導引正見，啟發正信，進而「淨化身心、利濟人群」，向於佛道，護持正法。

2/26  
六

高雄市正信佛教青年會  
高雄市苓雅區中正二路58號9樓  
(07)224-7705 (接聽時間：14:00-21:30)

3/6  
日

妙雲蘭若  
嘉義市東區圳頭里盧厝135-2號  
(05)276-5143

3/27  
日

慧日講堂  
台北市中山區朱崙街36號  
(02)2771-1417

## 講 師

長慈法師、圓波法師、圓悟法師、貫藏法師

## 講 義

會場發送，人手一份。

講義下載：<https://www.fuyan.org.tw/news/yinshun.html>

## 報名方式

- 網路報名：  
<https://www.fuyan.org.tw/news/yinshun.html>
- 前往各場次或電話報名。

## 報名日期

即日起至額滿為止。

時間	內容	主講
08:00-08:40	報到	
08:40-08:50	開幕式 (主持：高雄 / 呂勝強老師，嘉義 / 常光法師，台北 / 貫藏法師)	-
08:50-10:00	Part 1：第七章 有、時、空、動 (第一節~第二節)	圓波法師
10:00-10:20	茶點時間	-
10:20-11:40	Part 2：第七章 有、時、空、動 (第三節~第五節)	長慈法師
11:40-13:30	午 齋	-
13:30-14:50	Part 3：第八章 中觀之諸法實相 (第一節~第二節)	貫藏法師
14:50-15:10	茶點時間	-
15:10-16:30	Part 4：第八章 中觀之諸法實相 (第三節~第四節)	圓悟法師
16:30-17:10	綜合討論 & 閉幕式	-

※ 議程若有異動，請以「福嚴佛學院」網站公告為準：<https://www.fuyan.org.tw/news/yinshun.html>

- ◆ 視訊轉播 (03.27)：福嚴推廣教育班、「福嚴」Youtube 頻道直播 (<https://bit.ly/324c9uy>)
- ◆ 主辦單位：福嚴佛學院、慧日講堂、妙雲蘭若、高雄市正信佛教青年會
- ◆ 協辦單位：印順文教基金會、佛教青年文教基金會、台北市佛教青年會



活動資訊

# 溫故知新

## 活動回顧

- 09月 ▶ 09/09~11 福嚴佛學院 佛三（會藏法師 主持）。（參閱 p.65）
- ▶ 09/28 福嚴校友大會。（參閱 封底）
- 11月 ▶ 11/06 福嚴佛學院 大悲懺法會（院內）。（參閱 p.65）
- 12月 ▶ 12/05~11 福嚴佛學院 禪七。（開恩法師 指導）（參閱 p.65）
- ▶ 12/25~1/03 福嚴佛學院 畢業參學。（十天）（參閱 p.1）

## 活動預告

- 02月 ▶ 02/26 印順導師思想巡迴講座 高雄場 —— 正信佛青會。
- 03月 ▶ 03/05 福嚴佛學院 17:00 寒假結束，全院報到。
- ▶ 03/06 印順導師思想巡迴講座 嘉義場 —— 妙雲蘭若。
- ▶ 03/09~11 福嚴佛學院 佛三（會藏法師 主持）。
- ▶ 03/14 [1] 福嚴推廣教育班 第 43 期正式上課。  
[2] 慧日佛學班 第 32 期正式上課。
- ▶ 03/27 印順導師思想巡迴講座 台北場 —— 慧日講堂。
- 04月 ▶ 04/17~23 福嚴佛學院 禪七。（開恩法師指導）
- ▶ 04/27~28 福嚴佛學院 校外參學。（視疫情而定）
- ▶ 04/30 福嚴佛學院、壹同女眾佛學院聯合論文發表會。
- 05月 ▶ 05/22 福嚴精舍 金剛法會。
- ▶ 05/29 福嚴佛學院 第一次大一、研一招生考試（5/8 報名截止）。
- 06月 ▶ 06/22 福嚴佛學院 19:00 【第十八屆大學部畢業典禮暨結業式】。
- ▶ 06/23 福嚴佛學院 暑假開始。

# 福嚴佛學院畢業旅行紀實

(110 年度)

文 / 大四班釋長明

**雖**然不能出國，同學這次畢業旅行也歡歡喜喜地慶祝了他們在福嚴佛學院大學部的尾聲。。。這次以「輕鬆參學」的目的，除了到老師、學長的道場拜訪，也走過了水明山秀的景色；體驗了台灣的人情及美景，在同學的心中成為難忘的一遊。

## 第一天（桃園、臺中）

**三學精舍**是學院老師安慧法師在桃園市觀音區所建設的精舍，是老師剛從福嚴研究所畢業時所建的靜修道場。三學精舍有「三園」——樹園、花園、菜園，而最壯觀的是大概三十米的桂花大道，以一尊阿彌陀佛聖像在前方，似乎給了一種「菩提大道」的感覺，在桃園市的郊外，作為一片的寧靜與修行的聖宇。老師熱情地招待福嚴的師生，並分享自己在福嚴庇護下修行成長的心得，讓大家法喜充滿。晚上到了臺中大坑洗溫泉去除疲勞，暫忘了在學院的忙碌節奏……。

## 第二天（雲林）

繼續往南，到了雲林斗六遛一遛，接著到**澄霖沉香味道森林館**，參觀了澄霖公司所創的沉香體驗館，了解台灣本土所出產的沉香，也在日式的花園走走，放鬆心情。落羽松在輕風裡徐徐吹來，清涼的天氣、美麗的造景實在令人舒暢。

## 第三天（嘉義）

一大清早到了**紫竹林大悲精舍**，拜訪圓信老師。老師雖接了道場不久，但活動繁多，讓大透過八關齋戒等共修了解佛法，實踐修行。跟老師喝茶並探討了許多佛法，同時也鼓勵同學多用功精進。中午請了圓信老師和圓波老師用午齋，也在閒聊過程中更認識了老師們在佛法上學習及弘法的一番用心。

午齋後到了附近的**林業試驗所嘉義樹木園**。這公園不像一般公園；林業局為了模仿山上的森林生態，種植了很多只長在山區的樹木，進入彷彿漫步在山中。空中滿滿芬多精，聞起來清爽又療愈，矗立的紅檜樹，好似發現都市中的秘境；大家走著，時間也不知不覺很快就過去了，帶著輕快的心情返回飯店。



#### 第四天（臺南）

早上出發往朴子市，向**聖善寺**的圓波老師禮座。在老師的介紹當中，也提到了寺院跟印順導師的深厚因緣。老師在分享中談到他弘法的挑戰與心得，也祝禱同學能在畢業之後弘化一方的路途順遂，同時鼓勵同學多保握學習的時間，修行弘法才能走得長遠。同學向老師請益關於實踐佛法的修行問題，老師也一一耐心解答，大家相談甚歡，受益良多。

下午到奇美博物館參觀奇美集團的創辦人一許文龍所收集的文物。許先生希望能把文化知識帶給社會大眾，所以於1992年創立奇美博物館。這次參訪了2015年所建的新館，規模龐大，博物館不只包括了西洋風格的建築，博物館前的大池和廣場也相當壯觀。看完了博物館內的文物後，在晚霞中沿著池邊漫步，讓這一天畫下完美的句號。



#### 第五天（臺南）

上午同學自由行後，下午到了臺南仁德區的**十鼓文創園區**，此處為早年台糖的舊工廠，現由十鼓文創公司所經營。看了精彩的太鼓表演和講解後，也對台灣的鼓樂藝術有了更深層的了解。園區除了介紹鼓樂以外，也有書店、游樂園、展覽等等的各種活動。

#### 第六天、第七天（高雄）

過了五天緊湊的行程，接下來兩天就稍緩一點，早上去了**彌陀漁港海岸光廊步道**走走，感受一下清涼的海風。下午到**駁二特區**、**香蕉漁港**轉悠，有些同學去看戶外藝術展覽；有些去附近的旗津道騎自行車。第七天是自由行，讓大家過個休閒的元旦。



## 第八天、第九天（高雄六龜、寶來溫泉）

午餐過後先參訪學長一海平長老的道場**緣印禪林**。緣印禪林，是以十二「緣」起和三法「印」而命名的。道場建築風格與福嚴相近，樸素莊嚴的裝潢儼然是個「小福嚴」。長老的分享活潑又開朗，給予同學很多對於學院生活、修行、研讀經典的觀念。

隔天我們驅車前往南橫一日游，參觀紀念 116 名關路殉難人員的**長青祠**和**天池**。導游對於南橫這一段路知識廣博，向我們詳細講解了南橫的歷史和山脈地形。雖然因颱風及土石流已讓南橫道路只開放到長青祠，但對大部分沒來過南橫的同學，已是見識台灣南部山景之美的最佳體驗了。在回程的路上，我們停留在**布農部落**的小村；在那裡一邊吃著美味的愛玉冰，一邊聽著部落領袖講述他真祖父抗打日軍的精彩歷史。



## 第十天（回院）

早上離開了南部，踏上返回學院的路途。雖然景點不繁密，但這樣悠閑的旅行，也是一種享受。大家在這十天裡玩得非常開心，同時吸取了參訪老師、師長他們修行、管理道場的寶貴經驗。希望大家從大學部畢業了之後，不忘這四年跟老師學習及同學的共勉，把這一段美好的因緣留在心中！🙏



# 福嚴佛學院校外參學心得

(110年度)

文 / 大二班莊英讓

**時**序來到凜冬時節，臺灣有「竹風蘭雨」這麼一句俗諺，形容北部在此時期受東北季風影響，因地形作用形成東北迎風面的宜蘭多雨，以及大雪山山脈北支稜背風側的新竹強陣風（註：若以全臺強陣風，並非新竹最強或獨有）等天氣特徵。於氣候上相對北、東部來說，中南部在冬季時期，位處高聳中央山脈屏障阻擋下，天氣通常普遍穩定許多（少雨，以致中南部在冬半季的中後期導致缺水風險亦偏高）。晨起推開寮房鋁門，昨夜風雨交響滂沱雖已進入最後謝幕序，但撲上臉的凜冽寒風仍隱嗅著一絲水氣餘韻，屋角的昏白路燈灑了地面一匹銀亮水紗，那種清冷亟欲鑽入骨髓的意象，讓身體毫不思索迅速地竄入洗浴間加快梳洗，準備迎來不同數月以來的學院生活——校外參學3日之旅。

集合上車前雖細雨已在遠方揮手道離，但仰望天際仍是蓋著灰濛雲被，曾是大氣人的我心裡清楚，此波天氣系統隨著南下行程將愈式微，接連幾日定會是冬陽曠暖的好天氣。中巴一路南駛，果沒多久暖陽即已現身道早，天也掀

開雲被裸露湛藍清淨的體態...沒多久便抵臺中清水高美濕地，回想到前次拜訪，時間已飛逝近十餘載歲月，眼前濕地除了大地景造似舊，其餘眼前設施皆已非過去殘存印象，有多亦少了許多人工造作及遺留，雖不像過往可腳踏溼地追逐潮蟹，卻得以使生態更穩定地給後代子孫回朔探新的機會。大自然鬼斧神工的巧妙，總有令人不禁讚嘆的無常細節，南投魚池日月潭、中橫西段谷關乃至首次拜訪的稍來山徑、薰衣草園區山林；又或其中各人為所設施的建築、文物及事跡，如臺中審計新村、中台世界博物館及谷關老街等，莫不皆是不斷地物換星移；遠眺山色要老歲月蕩蕩的莫奈，我們的心識不也一般，可曾清楚記得實留下甚麼，得挽在身上那些？！只有遍計執的動盪不安心識，會深邃刻印在宿世的染執業記中，影響自己完全與他人無關。

感恩職事法師用心規劃本期校外參學，學生亦克服了諸多為難之境終能隨行，甚是歡喜。此行綜合了生態環保、歷史人文、景點攬勝、溫泉尋幽、親近山林及佛教勝境等多元類別（當然也穿

插有吃喝、血拚諸點），如果在匆匆行程中能稍稍停下腳步，花點時間關注周遭事物及所提供的點滴細節，絕是一趟充滿饒富知識又兼顧休閒娛樂的完美旅程；若是當下仍記得運用學院所學提觀照、持正念等訓練，相信更會有一番各自深入的體驗與回饋。

古語「弦緊易斷，弦鬆無律」，在學院緊湊日常生活步調中，校外參學除可提供同學於不同環境下調節身心、增廣見聞及接觸民俗風情等體驗，期間使同學更有進行深度交流、熟悉彼此及消融歧見等機會，非常具有正面積極的助益。

下列為此次參學行程之主要參訪（食宿）點的簡要介紹（摘記部分以 10 號字體表示）：



## Day 1 (12/29)

高美濕地（臺中清水區）：

高美濕地（高美野生動物保護區）位於清水大甲溪出海口南側，面積廣達 701.3 公頃，擁有豐富的天然資源，是國內少數幾處雁鴨集體繁殖區之一，曾在高美濕地棲息的鳥類就有 120 餘種，還有濕地常見的招潮蟹、彈塗魚等，為中部重要之生態保育區。

濕地前身為高美海水浴場，後隨臺中港的啟用，致泥沙日漸淤積，使得遊客逐漸稀少而告關閉；但也因泥沙堆積，造就了如今生態豐富的高美濕地。

臺中審計新村（臺中西區）：

因位於民生路 368 巷，又稱為審計 368 新創聚落。原屬臺灣省政府時期之審計處員工眷舍，凍省之後空間閒置荒廢多年，面積雖然只有 0.52 公頃，但所處地點就在臺中勤美綠園道附近，因此更是顯示出審計新村的獨特性，老舊的建築充滿了時代痕跡，後經臺中市政府以委託經營方式，另公開招商募集民間及法人團體共同合作投資開發，並成功轉型為青年創業基地，由青年活力與創造力，保留部分古早建築及現代元素，激盪出令人眼睛為之一亮的空間韻味與獨特環境氛圍。

平日時分中午前許多店家尚未開始營業，下次如有機會再找時間來假文青悠閒地品茶飲及用餐。

素養庭—中餐（臺中北屯區）：

一家迴轉火車蔬食火鍋吃到飽小型餐廳，以小火車台將各種素材之火鍋料、熟食和點心送到面前，為利不食含蛋食材的消費者做區分，以獨立車廂分開標示，降低誤食機會。餐廳消費採大眾化價格，還有沙拉吧、冷熱飲、冰淇淋等應有盡有。

中台世界博物館（南投埔里鎮）：

中台禪寺惟覺老和尚希望藉由佛教文物與傳統歷史文化的展現與提升並落實「佛法藝術化」，達到藝術化世的作用。於 2009 年籌備建立中台山博物館，歷時 5 年正式啟用。園區佔地逾九公頃，本館建築總樓地板面積約有 6 萬 6 千平方公尺。展示面積約 1 萬 6 千平方公尺。共 18 個展廳（含 2 個特展室），其主要有兩大特色，一是展示館藏佛教造像及造像碑，二是展示西安碑林博物館贈予本寺的 1 千 2 百 73 套拓片，將此二者作永久的典藏與展示。

整座博物館的收藏為數不少的佛教相關文物，某些館藏已與故宮博物院的收藏相當，甚是壯觀，內部環境與奇美博物館的風格與臺南奇美博物館類似。

日月潭—遊湖（南投魚池鄉）：

位於南投縣魚池鄉，是臺灣三大盆地之一的「埔里盆地群」落，這些原都是有水的「湖盆」地形，後經大自然的營造力及部分人工造景，造就了「臺灣第一大」名潭。潭面大概以教師會館、拉魯島、玄光寺及玄奘寺所連直線為界，東側形如「日」，西側形如「月」，故名日月潭，並曾獲有臺灣八景之一的美譽。環潭著名景點有：文武廟、龍鳳宮、慈恩塔、玄奘寺、玄光寺、永結同心橋、向山等。

相傳邵族祖先為追逐一隻白鹿，無意中發現美麗的日月潭，潭裡孕育了許多魚蝦，遂此，邵族人舉族遷此定居。目前邵族人口為眾多原住民族群中人數最少，歷來因漢族與財團挾帶商業優勢的競爭，演變至今多聚集居住於南投魚池鄉伊達邵部落（日月村）與水里鄉大坪林聚落（頂坎村）等地，也有不少人遷居臺中、臺北等都會區。

日本人統治臺灣之初，曾歷經一段的武力鎮壓時日，之後即開啟推動殖民地之基礎建設，於大正 5、6 年間（1916-1917）開設輕便車道，使得內山得以和西部平地貫通，隨後讓日月潭成了台灣的知名遊覽名勝。並於大正 8 年（1919 年），籌組臺灣電力株式會社，著手興建日月潭水力發電工程，自武界

鑿通長達約 15 公里的引水隧道，將溪水送往日月潭，並利用落差 320 公尺產生的水動力推動發電機產生電力，可不斷地循環進行發電。

此次行程抵達日月潭時已近黃昏時分，故僅有搭船環潭覽景，登玄光碼頭及至玄光寺短暫停留。此次包船遊湖的船長大哥是長定法師多年故友，有半個邵族的血統，介紹許多當地原住民與平民間的風趣往事及部落故事。

日月潭玄光寺：

日本人當年在中國大陸南京掠走玄奘法師的頂骨舍利，於中日戰爭結束後，於 1955 年由中華民國佛教協會將部分頂骨舍利迎請來台，至 1958 年擇處日月潭畔的玄光寺安奉。

玄光寺的建築採唐式，因為當初規劃僅為臨時安奉玄奘法師頂骨舍利，故沒有碧瓦朱柱映照，更顯樸實清雅，反令人發思古之幽清，寺內仍可見供奉玄奘大師的金身，上懸「民族宗師」匾額；

雖然玄奘大師的頂骨舍利隨後已移奉附近玄奘寺，但因水公路交通便利，玄光寺仍是遊客必訪景點之一。

日月潭教師會館—藥石+夜宿：

臺灣各地區教師會館的設立，可說是教師福利制度的一項創舉，為求安定教師生活，謀取教師福利，以提高教學品質，乃教師福利制度的理想和概念。教師會館的精神在於「以文會友，以友輔仁」，並非僅供教師住宿之用，30 多年來的營運，教師會館不僅為教師福利項目之一，亦為名副其實的文教活動中心。

而日月潭教師會館，於 1999 年的九二一大地震，震垮正館大樓，而白如樓和尚志樓亦受損嚴重，之後歷時 5 年重建大樓樓高八層，整體設計雖沒有奢華的氣派門面與裝潢，但融合少量綠建築概念。

## Day 2 (12/30)

日月潭涵碧步道：

涵碧步道的起點為梅荷園旁，步道全長約 1.5 公里，多半平緩且蜿蜒環繞整個涵碧半島。在涵碧樓下方有一個早期專為蔣介石先生所建造的碼頭，此處可盡覽慈恩塔、拉魯島及群山綠水美景。清晨穿梭於林蔭花木中漫步，可尋五色鳥、山紅頭、綠繡眼及畫眉等鳥類活躍林間，是條老少咸宜的大眾化散步路線。

喝喝茶—台灣香日月潭紅茶廠：

茶廠已通過 ISO22000 生產認證及農糧署五星茶廠認證，而該主題館 1 樓為製茶工廠，並以透明化的方式呈現生產線及製茶設備；2 樓則是以輕食與伴手禮為主的空間，室內可以從透明天井俯瞰製茶過程，從不同角度觀察製茶師的專業；3 樓整層以實木桌椅與圓玻璃燈打造禪風主題的輕食用餐空間……

來到這裡 2 樓，長定法師鼓勵我們幫助振興經濟，所以人手一袋袋一包包零食上身，還有讓人看得垂涎欲滴的五顏六色冰淇淋。

菇神一中餐（臺中新社區）：

該餐館是國際美食指標米其林指南 2021 必比登推薦之一，是一家以菇類為主題的火鍋餐廳，自 2006 年起在菇類

的故鄉新社展店（新社菇類佔全國 65% 以上產值），目前計有 3 家連鎖店於臺灣中部，多項商品更送至 SGS 與德國杜夫萊茵機構做自主檢驗。

薰衣草森林：

二個年輕女孩為了追求簡單純樸的生活，並圓擁有一畝自己的薰衣草田的憧憬，兩人扛著全部的家當來到山中開始追逐紫色夢想。與園主媽媽一家人從除草、整地、挖土、搬石頭、排列步道、種花到蓋房子，全是每個人利用休假日，一磚一瓦一草一木，親手打造起來的。

新社園區地處偏僻產業道路不寬，我們的中巴在好幾次驚險會車後才抵達，但很佩服她們的勇氣及毅力，心理誠心祝禱她們友誼長存，事業順利。

谷關踩街：

谷關溫泉風景區，有免費泡腳的谷關溫泉公園，還有兩座至今仍保有最原始風味的吊橋，一是「谷關吊橋」，另靠近谷關郵局為「捎來吊橋」。谷關，是個幸福的景點，不僅有祝福旅人捎來喜訊的捎來吊橋，更有生男湯傳說的谷關溫泉，來此遊玩，希望旅人都可以身心靈得到滿足。

晚上一夥人谷關老街壓馬路，時節剛好是梨山谷關燈光節，沿途有許多五彩繽紛的光雕裝置藝術…中途慧洵法師大方地請同行者一杯杏仁湯暖身却寒，在隔壁谷關舊街 7-11 前打開話匣。

谷關明治溫泉飯店—藥石+夜宿：

谷關明治溫泉飯店是谷關老字號的溫泉飯店之一，建築物以石板及藍色琉璃瓦構成，富典型日式建築外觀，飯店內提供大眾溫泉池、大型會議廳、餐廳，以及來谷關必去戶外的景點「明治步道」。

### Day 3 (12/31)

捎來步道：

此步道名稱以當地部落頭目發音取之「捎來」，有二處登山口，分別於谷關吊橋及捎來吊橋附近，沿途林蔭茂密，綠意盎然，大甲溪風光就於腳下，溫泉飯店林立，谷關風光盡收眼底，春天櫻花嬌艷綻放，秋天楓紅繽紛，景色美不勝收，步道至高點觀景亭處可再接再厲津加山步道接往稍來山，此區域早年曾是大雪山林場，林務局於 1985 年將林場改設為大雪山森林遊樂區，2003 年啟用目前非常熱門的「鳶嘴山、稍來山國家步道」，中海拔登山路線，如不敢挑戰鳶嘴山的險峻危崖，可只攀登稍來山。

一般住宿谷關觀光遊客，多至稍來步道觀景臺處折返或往另一端吊橋下。我於去年完登新北五寮尖群峰後，對鳶嘴山的嚮往一直是下座攀登口袋名單之首，此番來此一遊時間有限仍無法如願，但自走一段波津加山步道過過癮，欣賞壯闊山谷也足稍慰心靈了。

石坊健康蔬食庭園餐廳—中餐：

這是一家位於臺中北屯區的吃到飽蔬食餐廳，經營者與在地有機農場合作無毒種植的蔬果為食材，佐以簡單的適油適鹽不過度烹煮而成的一道道健康料理，不但清爽無負擔，環境亦整潔明亮。為落實環保理念，這裡用餐並不採換盤盛菜、而是重複使用一盤餐具，所以設置一處洗盤區，如果盤子使用後有醬汁影響口味，可以拿過來洗一下繼續使用。

店內天花板裝潢也蠻有趣，以蔬果為設計主題，柔和色系更添幾許清新，還有，很特別的是，注意到店內竟然有AED救命裝置，在大多數餐廳非常罕見，顯見老闆的用心及貼心。

菩薩寺（摩維舍）（臺中大里區）：

菩薩寺位在台中市大里區，建築外觀沒有宗教寺廟慣有的藻井、琉璃瓦等元素，以樸素清水模為建築主體，面積不大，卻處處透著藝術人文的無華質樸，該建築亦曾入圍 2009 年「台灣建築獎」並榮獲 2011 年「臺中市都市空間設計大賞」。

這次由一位負責該寺營運的居士接待我們，從一樓解說整體設計、建造緣起及他們的佛法推動理念，該寺的師父除了在臺灣弘法外，主要募資於尼泊爾建立寺院供貧窮人家小孩教育及學習佛法。稍後居士請大夥移步至隔壁摩維舍，熱心煮了一杯杯溫醇產自尼泊爾的咖啡，臨走前簡單送了些伴手禮以及贈書與我們結緣。

華雨精舍（臺中太平區）：

華雨精舍是印順導師來台創建四個道場之一，臺中氣候溫和為印公晚年最常居住的所在，精舍原為雙拼別墅於民國76年（公元1987年）重建，民國78年（公元1989年）竣工後正式命名為「華雨精舍」。1樓設知客室及寮房，2樓大殿則供奉泰緬白玉釋迦牟尼佛，整體建築灰系白牆靚藍琉璃屋瓦，在市集中更隱顯素雅與莊嚴。

精舍住持長叡法師舉止非常溫文儒雅，言談中對提攜後進懇切親和表露無遺。而明聖長老尼已屆80高齡，仍心思細膩行動敏捷，見我們爾等後輩的到來的歡喜心，有如慈祥老祖母欣見遠遊子孫歸來一般。法師及一位老菩薩居士，亦讓人感到安和平靜，第一次來此完全沒有疏離感，如同一家人般的溫暖。

東山大寶寺（臺中清水區）：

大寶寺是此次參學最後一站，據悉是學生的師父如正法師同屆同學所創建，主要專修藥師琉璃光如來法門，寺院還在擴建中，包含後方正中央新設了一處地藏殿，裡面有數尊地藏菩薩及四天王及供奉先人塔位（並無公開對外），面積不大卻很莊嚴。

一派胡鹽一藥石（新竹市）：

店面與座位皆小，是家以臭豆腐為主食的連鎖店之一，除了油炸臭豆腐外，尚有臭豆腐乾拌麵、豆腐蔬菜湯與手作冷泡茶。

一行人吃的津津有味，用完後即驅車返回學院梳洗安板休息睡覺，此次參學也完滿落下句點。🙏



# 疫情因緣之下的福嚴校友會

文 / 小秘藏主

今年因為疫情關係很多事情無法成就，大多採用線上方式進行，本來預訂年度校友大會的日子已經敲板，南部疫情卻突然嚴重，只好順延多次，在疫情漸漸趨緩下，經由校友會與主辦方正式敲定 10 月 18 日於屏東淨念寺舉辦第九屆第一次校友大會。

前一天還下著毛毛細雨，但在活動當天卻天氣晴朗，彷彿用陽光來迎接福嚴校友的到來。在熱鬧的招呼聲中，各地方學長漸漸地齊聚屏東淨念寺，屆別討論是每次活動重點中的重點，關心彼此、回憶當年，歡笑聲此起彼落，許多學長也將自己道場特產拿到會場與大眾分享，甚是溫馨，讓人感到福嚴的溫暖。

難得相見更是把握機會全體大合照，大家相互一起拍照，太陽光灑在各位學長的臉上，春風滿面，歡喜聲不斷，像是福嚴大家庭。大合照後，因疫情關係，本次以個人餐盒方式用餐，而主辦方更準備色香俱全的餐盒，讓大家享用豐盛的午餐，午餐後短暫休息便開始下午的專題演講。

此次特邀現任於臺灣高雄地方法院刑事庭法官——侯弘偉法官。侯弘偉法

官從阿含經「諸佛世尊皆出人間」，揭示人道具有慚愧、精進、堪忍之特質，因而佛法之傳播係以人為目標，而大乘佛教之菩薩行，也是以不忍眾生苦之慈悲心為起點，把「止惡、修善、度眾生」具體落實在生活裡，而法院審理中的被告即是苦難的眾生代表之一。

侯弘偉法官提及從自己審判經驗來看，大部分開庭遇到的被告都是徬徨無助、甚至自我放棄，或是對於社會充滿怨懟，此時若能遇到法師與職業法官，法師經由修學的理念及人生經驗，再與職業法官一同審理時，透過訊問被告或證人，讓事實的真相及當中的因緣轉變呈現出來，使被告願意相信司法、坦然面對，其實就是替被告點燃一盞希望的明燈，如此被告才能真正發自內心改過向善，發揮刑罰的真正效用。會後，大家也非常踴躍地發問，相互討論彼此的問題，讓大家腦力激盪，侯弘偉法官也和法院的同事集資以純手工天然肥皂與大眾結下法緣。

專題演講後，大眾短暫休息，在三寶歌中迎來本次重頭戲『第九屆第一次福嚴校友大會』，首先是會長致詞：「疫情因緣之下的福嚴校友會更是珍惜因

緣，更感謝副會長幫忙協調現場場堪、佈置、相關連繫，也感謝各屆學長熱心參與，非常謝謝大家。這一次其實是新任會長遴選交接，但經年初幹部會議中熱烈的討論過，學長們認為前兩年因疫情關係，校友會安靜許多，所以一致通過會長應繼續連任，能夠服務大眾，讓校友更加團結，因此，長定歡喜接下這個職務，來服務各位學長，培更多福，謝謝大家。」會長致詞後，也一一頒發證書，勉勵原任的各位幹部一同為各位校友服務。

會務報告由各組組長致詞以及報告年度資訊、財務等等的諸多說明，讓各位學長了解校友會的功能、資源。接著討論下一次的校友大會的地點，最後透過表決與主辦方溝通討論，決議由第八屆至第十二屆一同承辦第九屆第二次校友大會，地點於元亨台北講堂。

臨時動議時大會請第三屆學長德松法師致感謝詞。德松法師：「在疫情最艱難的時候，家師<sup>上</sup>慧<sup>下</sup>莊法師捨報，往生觀音淨土，承蒙所有校友的關心、協助家師的往生佛事，讓我感到有福嚴這個大家庭真好，謝謝所有校友。」最後頒發感謝狀予第七屆校友淨念寺住持海平法師，特別承擔本次的校友大會讓校友會圓滿成功，海平法師說：「謝謝各位校友給我有這個機會，小道場小地方，如有招呼不周也請各位法師見諒，謝謝大家。」整場活動也在福嚴頌中圓滿落幕。

格外珍惜疫情因緣之下的福嚴校友會，大家帶著歡喜心以及伴手禮離開淨念寺，期待下一次相見，福嚴是個大家庭，彼此珍惜、相互關懷，帶著福嚴的精神繼續弘揚人間佛教，行菩薩道，莊嚴菩薩願行。🙏





# 福嚴佛學院第九屆第二次校友大會

印順導師法語

離有離無的中道，不是折中於有無，而說亦有亦無或半有半無的。釋迦所說者，為緣起法，依於緣起的正見，能得不落有無二邊的中道。



一一〇年十月十八日 福嚴佛學院 第九屆第二次 校友大會

《福嚴會訊》電子雜誌  
<http://issuu.com/fuyanjournal>

ISSN 2070-0520



9 772070 052005