

一、前言

器官捐贈是當代最富有爭議的倫理課題之一，乍看之下好似能挽救病患們的生命，但其伴隨著的道德風險和代價卻可能遠超乎利益。因此，有必要針對器官捐贈倫理進行分析和討論，察明進行器官捐贈在各個方面是否會有道德層次上的瑕疵。本文以佛教理論為依據，分析批判器官捐贈的倫理爭議。首先，檢討並解消佛學界中關於器官捐贈倫理的爭議；接著，以佛教觀點解消器官捐贈在應用倫理學中的爭議；最後，從佛教系統中找出進行器官捐贈的適切方法。在這次序進展的討論中，即便可以運用佛法解消爭議，但是當前的器官捐贈系統並不以佛教的觀點為依據，在對死亡的認知和認定上和佛教有諸多不同。若將這些差異納入考量，則可推知佛教不應全盘接受或支持當前的器官捐贈系統。

二、以佛法作為價值系統的依據

本研究選擇將佛教經典作為理論依據。分類上將參考經典的核心宗旨略分為佛教解脫道和佛教菩提道。以此帶出佛教的價值系統，區別佛教和一般思想對於器官移植倫理的看法，凸顯佛教的價值判斷及其理論系統之運作。以下將分別解說解脫道倫理學和菩提道倫理學。

1.解脫道倫理學將解脫輪迴置於理論的核心，並依此施設正確的見解和行為。在道德要求上，捨離貪、瞋、癡三毒乃是道德判斷的依據；助長三毒的行為即是惡行，反之則是善行。

2.菩提道倫理學則是以成無上正等覺為核心，並以大悲為上首，依此界說菩薩應有的正確認知及行為。即便在行為要求上，菩提道也會要求修行者遠離三毒，但道德上更要求修行者不能轉向逗留於天道的享樂或自身的解脫。因為即便遠離三毒可以成就解脫，但尚未完成對世間一切實相的如實了知，等於尚未證得無上正等覺。

就此而論，解脫道和菩提道雖同屬佛教思想，但在核心關懷及理論系統上各有其特色與考量，不可因同屬佛教而將這兩個系統混為一談。尤其是應用佛學觀念回應當代倫理課題時，除非能夠同時協調解脫道和菩提道之理論差異之處，不然任意將這兩系統之概念混合使用只會造成更多爭議和混淆。

在大致掌握系統脈絡後，將個別佛法觀念帶入系統中，才能夠確切的掌握並發揮佛法的意涵。為了搭配後續行文的需要，接著將分別從解脫道倫理學說明「無常」和「非我」，以及從菩提道倫理學說明「布施」。

「無常」和「非我」可說是徹底扭轉世人對世間的見解。世人對於所看、所思乃至經驗到的種種現象，大多將其視為恆常不變的項目，進而生出喜愛、貪欲等種種情緒。但是這樣的看法使我們深陷輪迴之中，盲目徬徨卻又無法脫離。佛法強調要從這樣混沌的狀態中解脫，必從源頭入手，也就是矯正我們對於世間的認知。《雜阿含經》第一經就明確指出，應當觀看物質乃至心態為無常、苦、空、非我，如此才可稱得上是正確的觀看，並且由這樣的觀看進一步形成對世間輪迴的厭離，從而解脫生死輪迴。¹ 如果以我們自身做為觀察對象，初步地可以將身體觀看為由色、受、想、行、識和合而構成，² 而各個又都可深入觀察其運作。佛陀以如是方法發現：這些項目並非自身獨立存在，而是依靠關聯條件以生滅變化的樣貌呈現。

2014如學禪師佛教文化博碩士論文獎學金得獎論文摘述

佛教對於器官捐贈倫理爭議的解決方案
以《雜阿含經》和《大般若經》為依據

劉政明

臺灣大學哲學系碩士

隨著條件的變換或重組，此中並無任一項目稱得上是恆常而不變的。這樣一來，我們應當將自身視作變化無常，而非恆常不變。

接著更進一步地反省，若對於無常的事物有所渴望，由於渴望之物並非永久，即便握在手中也將流遁成空，因此對於無常的事物有所企求只會帶來痛苦。即便我們日常生活中貪圖心身的放逸享樂，由於心身亦是變化無常，因此不可能有維持不變的愉悅和喜樂。如果心身歡愉不可能長久不變，那麼將其視為我或是我的所有物即非明智之舉。職是之故，我們應當將身體是視做變化無常，且不足以稱為我或被我所擁有。³

可能有人會對此做出過強的論斷：既然身體稱不上是我，也不足以當作我所擁有的，那我就把身體全部丟掉或送人吧。甚至進一步認為：佛教如此排斥身體，應當會很樂意捐贈器官，即便人還未死也沒關係！宣稱佛教會如此推論不只過於武斷，且流於片面之言。這錯誤的推論應是套用常人習慣之所有權概念所致。然而，佛教的非我、非我所乃針對常人的認知而施設，正是要用以破除這類錯謬的見解。常人會將特定項目執取為我或是我擁有的，主因在於誤以為該項目能長久不變，不生病苦、且能隨心所欲的應用。但這些項目各個都是因緣條件組合構成的，當其隨著條件解散而息滅時，常伴隨著病、苦且無法隨意更動或變換這個過程。如此說來，將任一項目看作為我或被我所擁有的都不適切。

「布施」可說是具體的將佛法實現到生活中。一般世人大多只關注在當下施與受的關係；目光長遠一點的，可能會進一步追蹤後續的發展變化。菩薩行的布施，不只在流程上無限地追縱下去，更在層次上提升，進行第二重的布施。即是菩薩布施以物質飲食資糧為起始，但不停留在物質的層次，順著布施的流程觀察後續變化，不自做界限而是順著輾轉布施一路下去，將一切眾生皆有受用，並且針對這個過程中一切值得嘉許的行為皆給予肯定和理解。也就是說菩薩在第一重布施時所獲得之利益，悉數捐贈給世間的有情。菩薩修行布施，目標只在成就菩提，而非其他果報。因此，由布施所獲之功德亦不保留，全面施予世間的眾生，助其發趣菩提。而正由於菩薩布施只為證得菩提而非獲得其他果報，因此才可稱得上是布施波羅蜜多，能夠證得一切智智。

修習布施波羅蜜多能速證菩提，不單只是因為其目標明確，利益廣大，更是由於在修習布施波羅蜜多時所展現出的智慧。一般世人在布施時常會遇到阻礙，難免會沮喪難過，或是不滿忿怒。這些反應又會形成第二重阻礙，不只未能形成善根還捨棄布施的修行，甚至動搖發心布施的初衷。區別於此，菩薩以無所見為方便，在源頭處阻斷事情朝向偏差發展。一切事物皆是關聯條件和合

變化的表現，因此不可能形成自身獨立存在之事物，且任何事物的顯現都缺乏獨立存在之性質。既然一切事物都只是關聯條件組合的相似顯現，見著一物即是不見。即使在日常生活中，當我們說見著一物時，此物早已順著變化而呈現出下一個樣貌。若持續抓取在特定時空狀態，只會跟眼下的事物越行越遠。如此一來，唯有不抓取特定的見解，並且順著觀察事物關聯條件之變化，才是以說為見著一物。同樣地，由於不抓取對一切現象事物的特定見解，所以才能夠對於一切現象事物的變化當下實證及了知。此外，既然不抓取特定的見解，關聯的見也就不會對事物產生執著；能夠不起執著，則一切事物無不能夠施予有情。即便是菩薩身內或身外之物，一樣不起限定的見解或執著。當限定的見解和執著不升起，那麼對立、區分的想法也就不能成立。一般凡夫或許難免會生起慳吝心，捨不得布施。但菩薩由於不起對立區分的想法，因此慳吝心等也跟著息滅。如此，不只一切事物皆能施予眾生，亦不會被任何事物障礙，阻撓布施的進行。更進一步地，因為心態上面沒有限制，所以可以無限地隨順觀察布施開展，對於變化流程之中一切值得稱讚的事情給予肯定。

三、化解器捐在佛學界中的爭議

器官捐贈爭議在佛學界中懸而未決，其問題的癥結點在於：未能區別佛學內部的系統以及掌握其個別的核心價值。由於倫理議題牽扯到應然層次，因此回應前需要先說明如何做出價值判斷，以及形成哪些規範，接著才能說明應該如何行動。過去學者常引用的「無常」、「非我」、或是「布施」等等觀念，大多屬於認識層次或指導行為的觀念，單靠這些其實不足以推出應然層次的要求。本文提出從佛教解脫道倫理和佛教菩提道倫理這兩套系統。先確定各系統的核心關懷，帶出其中的價值判斷依據，依此形成健全的道德判斷系統。然後回顧過去文獻中所使用的概念，將其放回各自所屬的系統內分析。如此一來，可以得知過去文獻的論述並不完全符合佛教義理。

四、解消器捐在應用倫理學中的爭議

腦死判準爭議應該自屬一類，捐贈意願判定、器官歸屬以及器官販賣應屬一類。腦死判準爭議的關鍵在於腦部死亡能否獨立構成死亡判準。此爭議的運用涉及範圍只有屍體捐贈，所以應獨立成一類。另外三項爭議，其涉及範圍廣泛，小至個人自主，大至國家社會的整體利益；無論捐贈者死、生都包含在內。其問題基礎核心環繞著捐贈意願判定。若能釐清死亡判準和捐贈意願判定之問題，即可逐步解消掉腦死判準乃至器官販賣等四項倫理爭議。

死亡是連串變化，從此生進入下一個階段。它既不是時間軸上一個獨立的點，也不是個沒頭沒尾的特殊現象。第二，死亡以多種樣態呈現，而這些樣態

都只算是死亡的一部份。如果沒能準確地確認死亡，那器官捐贈手術就有可能在活著的時候進行，而這正是大多數捐贈者所畏懼的。幾乎沒有人會願意在未確認死亡前被摘取性命攸關的器官。如果讓腦死判準與其他傳統判準並行，而非獨重腦死判準，應該能減輕人們對死亡判定的疑慮。關於捐贈意願判定，這個議題從佛教的角度看來在開頭就走錯了。如果事物要仰賴條件具足才能生成，那就不會有恆常不變的事物。如果身體不是恆常的，那我們就不該執取身體為我，更不該認為我們對身體有支配性。佛教強調五蘊無常，無論是物質的器官或是捐贈的心願都不是恆常且可操控的。

五、以布施波羅蜜多檢視器官捐贈

藉由對布施波羅蜜多的認識，可以為器官捐贈提供一些操作上的指引。一方面避免問題的形成，另一方面則帶出高超的菩薩修行。本文分別以捐贈者、受捐贈者和醫療人員等面向帶出菩薩的布施修行。藉由「無所見」，讓世人不抓取在特定的捐贈者或受捐贈者，而是切入每個眾生皆是因緣條件構成。透過對實相的掌握，修行者不會抓取在特定的事物上，那麼困擾和執著也就無從攀緣而生。在強調依據佛法進行器官捐贈的情況下，可以把布施修行進一步的延伸到醫護人員的心態。此處並非強調限制或規範醫護人員的信仰，只是考量捐贈的內涵品質，最好的狀況當然是包含醫護人員在內，整體捐贈流程都符合佛法規範。在積極面上，醫護人員一同進行布施波羅蜜多的修行，即便醫護人員自身並沒有捐出器官，但仍然能夠進行廣大的布施。就消極面而言，修習布施波羅蜜多能改善對世間的認識以及對自身心態的開展，如同對捐贈者和受贈者身心的描述，醫護人員修習布施波羅蜜多也可解消心理和認知上的衝突以及壓力。

六、結論

總結而言，本文雖然致力於解消器官捐贈倫理爭議，但過程中並沒有設立新的概念或手段。如前所述，爭議的根源在於世人的錯謬認知和心態，釐清並解消這些認知和心態才能避免衍生其他爭議。因此本文針對器官捐贈倫理爭議的解決方案，即是引用佛教對世間廣大且暢通的解脫和描述，改造一般世人狹隘短視的見解，改造一般世人不苦不樂受時了知；「我感到樂受。」感到苦受時了知；「我感到苦受。」感到不苦不樂受時了知；「我感到不苦不樂受。」……」

禪修者如此面對感受，安住於觀照感受的生起、感受的壞滅，以及感受的生起與壞滅。最後，他現前覺知到：「這是感受。」如是唯有了知，唯有覺照，而不執著世間的任何事物了。

如果由於八風而生起了貪心、瞋心和癡心時，禪修者可依據「心念住」的教導來修行，佛陀說：

「比丘了知『有貪的心』為有貪的心，了知『沒有貪的心』為沒有貪的心；了知『有瞋的心』為有瞋的心，了知『沒有瞋的心』為沒有瞋的心；了知『有癡的心』為有癡的心，了知『沒有癡的心』為沒有癡的心；……」

禪修者如此隨觀貪心、瞋心和癡心的生起、壞滅。最後，他現前覺知到：「這是心。」如是唯有了知，唯有覺照，而不執著世間的任何事物了。

總之，想要八風吹不動，必須培養如理作意的思擇力和念住，看清八風的真相是無常、苦、無我，因而才能放下對利衰、毀譽、稱讚、苦樂的執著，而不被八風吹動；也可知道，不經一番努力，想要不被八風吹動是很難的。



導師：印順導師 創辦人：如學禪師
發行人：釋光法師（郭耀菊）
發行所：財團法人法光文教基金會
地址：台北市松山區光復北路 60 巷 20-1 號
編輯：法光雜誌編輯委員會
電話：(02)2578-3623 2577-7920
傳真：(02)2577-6609
E-mail：fakuang@ms49.hinet.net
網址：http://fakuang.org.tw/
印刷：松霖彩色印刷事業有限公司
本雜誌經台北市政府核准登記
登記證為局版北市誌字第 2405 號
中華郵政北台字第 3295 號登記為雜誌交寄
郵政撥號號碼：1337522-3 法光雜誌社

DHARMA LIGHT MONTHLY

法 光

第 310 期 2015 年 7 月出刊

免費贈閱，敬請助印

國內
郵資已付
台北郵寄許可證
台北字第 5132 號

第 310 期要目

漫談漢、巴佛典中的「無辜」（二）
佛教對於器官捐贈倫理爭議的解決方案

世出世間

談談八風吹不動

林崇安

八風，又稱世間八法，《佛地經論》卷 5 說：「世間諸法，略有八種。一、利，二、衰，三、毀，四、譽，五、稱，六、譏，七、苦，八、樂。得可意事名『利』，失可意事名『衰』。不現誹撥名『毀』，不現讚美名『譽』；現前讚美名『稱』，現前誹撥名『譏』。逼惱身心名『苦』，適悅身心名『樂』。」此中，於背後誹撥是『毀』，於背後讚美是『譽』；於面前讚美是『稱』，於面前誹撥是『譏』。面對八風，一般人的心理反應是，對正面的「利、譽、稱、樂」會生起貪心；對負面的「衰、毀、譏、苦」會生起瞋心，結果一直被八風吹動而不能脫離痛苦。

禪修者如何才能不被八風吹動呢？《增支部》8.6 經中，佛陀說：

「多聞聖弟子於利生起時，彼如是思擇：『對我此為利之生起，此為無常、苦、變易之法』，彼如實了知。於衰生時，彼如是思擇：『對我此為衰之生起，此為無常、苦、變易之法』，彼如實了知。……利永盡其心而不住，衰亦永盡其心而不住。……彼不順於利，不拒於衰。……」（其餘的毀譽、稱讚、苦樂也一樣面對）

此處指出，禪修者要先訓練思擇力，確認八風是無常、苦、變易之法；經由勝解，八風不能占據他的內心，因而對正面的利、譽、稱、樂，不起歡迎之心；對負面的衰、毀、譏、苦，不起排斥之心，最後達成解脫了生、老、病、死、愁、嘆、苦、憂、惱。

八風中的苦、樂生起時，禪修者可依據「受念住」的教導來修行，佛陀說：

「比丘感到樂受時了知：『我感到樂受。』感到苦受時了知：『我感到苦受。』感到不苦不樂受時了知：『我感到不苦不樂受。』……」

禪修者如此面對感受，安住於觀照感受的生起、感受的壞滅，以及感受的生起與壞滅。最後，他現前覺知到：「這是感受。」如是唯有了知，唯有覺照，而不執著世間的任何事物了。

如果由於八風而生起了貪心、瞋心和癡心時，禪修者可依據「心念住」的教導來修行，佛陀說：

「比丘了知『有貪的心』為有貪的心，了知『沒有貪的心』為沒有貪的心；了知『有瞋的心』為有瞋的心，了知『沒有瞋的心』為沒有瞋的心；了知『有癡的心』為有癡的心，了知『沒有癡的心』為沒有癡的心；……」

禪修者如此隨觀貪心、瞋心和癡心的生起、壞滅。最後，他現前覺知到：「這是心。」如是唯有了知，唯有覺照，而不執著世間的任何事物了。

總之，想要八風吹不動，必須培養如理作意的思擇力和念住，看清八風的真相是無常、苦、無我，因而才能放下對利衰、毀譽、稱讚、苦樂的執著，而不被八風吹動；也可知道，不經一番努力，想要不被八風吹動是很難的。

法光佛研所 2015 年暑期密集課程招生

課程名稱	任課教師	上課時間	課程名稱	任課教師	上課時間
進階巴利語	高明道老師	7 月 27 日至 8 月 28 日 共五週。週一至週五， 下午 1:30~3:00 及 4:00~5:30	簡易佛教 邏輯與應用	林崇安老師	8 月 3 日至 8 月 7 日 共一週。週一至週五， 上午 9:00~12:00
基礎藏語	葉蕙蘭老師	7 月 27 日至 8 月 28 日 共五週。週一至週五， 下午 2:00~5:00。 7 月 20 日（週一）下午 2:00 藏文字母先修班（一次）	梵文 《善勇猛般若經》 研讀	蔡耀明老師	8 月 10 日至 8 月 14 日 共一週。週一至週五， 下午 2:00~5:00
實用藏語會話	丹增南卓 法師	7 月 27 日至 8 月 14 日 共三週。週一至週五， 上午 9:00~12:00	西藏語文法	蕭金松老師	8 月 17 日至 8 月 28 日 共二週。週一至週五， 上午 9:00~12:00
正念療育學	呂凱文老師	7 月 27 日至 7 月 31 日 共一週。週一至週五， 上午 9:00~12:00	初級藏文 佛典選讀	張福成老師	8 月 17 日至 8 月 28 日 共二週。週一至週五， 下午 2:00~5:00

法光佛研所 2015 秋季課程招生

課程名稱	任課教師	上課時間	課程名稱	任課教師	上課時間
《瑜伽師地論》 （本課程只上課 12 週）	鄭振煌	週一 09:30-12:00	根本佛教講座	楊郁文	週六 09:00-12:00
◎藏文佛典閱讀與翻譯	蕭金松	週一 14:00-16:00	中國佛教史	劉嘉誠	週六 09:00-11:00
藏語入門（下）	葉蕙蘭	週一 19:00-21:00	《菩薩藏經》選讀 （隔週上課，共 10 週）	高明道	週六 09:00-12:00
英語佛法選讀	高明道	週二 19:00-21:00	巴利語入門（上）	高明道	週六 14:00-16:00
印度佛教史	劉國威	週三 19:00-21:00	漢藏文《俱舍論》研讀	蕭金松	週六 14:00-16:00
廣論毘諾伽那章概說	黃奕彥	週三 19:00-21:00	南傳大師著作選讀	釋果儒	週六 14:00-16:00
進階藏文文法與經論選讀	張福成	週四 14:30-16:30	◎巴利語中級	高明道	週日 08:00-10:00
梵文入門（上）	劉國威	週四 19:00-21:00	止觀研究與實習 （免費課程）	釋清如	週日 09:00-11:00
書法寫經	胡進杉	週四 19:00-21:00	巴利契經選讀	高明道	週日 10:00-12:00
藏語中級	丹增南卓	週五 19:00-21:00	◎上座部佛教西文研究選讀	高明道	週日 14:00-16:00

附註：有◎號的三門課程，取得教育部「非正規教育課程認證」，選擇「學分認證班」的學員，全期上課 18 週，其中 15 週與「普通班」合班上課，3 週專班上課，必須撰寫作業，參加考試，作為學期評分依據。

2015「如學禪師佛教文化博碩士論文獎學金」

7 月 1 日至 9 月 30 日受理申請

【本刊訊】財團法人法光文教基金會為獎勵國內博碩士研究生撰寫優良佛教文化學術論文，舉辦「如學禪師佛教文化博碩士論文獎學金」，預計頒發博士學位論文四名，每名三萬元，碩士學位論文九名，每名二萬元，擇優發給。

凡具中華民國國籍，在國內大專院校或佛教學院修讀博碩士學位，撰寫有關佛教文化學位論文、考試及格之應屆畢業生（指 2014 年 8 月 1 日至 2015 年 7 月 31 日期間通過學位論文考試者）。請於七月一日起至九月三十日止，檢附下列文件：

- 1.申請書一份。（表格請從法光佛教文化研究所網頁下載或寄 E-mail 索取）；
- 2.有考試委員簽名頁之學

位論文紙本一份（審後送後刊載於《法光》雜誌）；

- 3.學校發給載有學位論文成績之畢業成績單一份；
- 4.論文摘述（電子檔）一

主辦單位：財團法人法光文教基金會
地址：台北市松山區光復北路 60 巷 20 號
電話：(02) 2578-3623 傳真 (02) 2577-6609
E-mail：fakuang@ms49.hinet.net
網址：http://fakuang.org.tw/

漫談漢、巴佛典中的「無辜」(二)

高明道

以上援引的四部律典——《根本說一切有部毘奈耶》、《根本說一切有部毘奈耶雜事》、《根本說一切有部毘奈耶破僧事》——，都是一個人¹的譯作，即唐朝沙門義淨。據其傳記，義淨「仰法顯之雅操，慕玄奘之高風」，所以「年十有五便萌其志，欲遊西域」²。那麼，法顯、玄奘這兩位中國佛教史上聲望崇高的古德有沒有用過「無辜」一詞？有。法顯的例子都見於東晉時他跟佛陀跋陀羅一起翻譯的《摩訶僧祇律》。第一處是佛在因僧中揪出色狼而宣說、菩薩當若當當仙人的本生：「過去世時香山中有仙人住處，去山不遠有一池水。時水中有一鼈，出池水食。食已，向日張口而眠。時香山中有一獼猴，入池飲水。上岸，見此鼈張口而眠。時獼猴便作佯法，即以身入鼈口中。鼈疑合口，藏六甲裏，如所說偈言：『愚癡人執相，猶如鼈所咬，失守摩羅捉，非疥則不難。』時鼈急捉獼猴，卻行，欲入水。獼猴急怖，便作是念：『若我入水，必死無疑！』」然苦痛力弱，任鼈迴轉。流離牽曳，遇值險處，鼈時仰臥。是時獼猴兩手抱鼈，作是念言：『此當為我說此苦難。』」獼猴曾知仙人住處：『彼當救我！』便抱此鼈，向彼處去。仙人遙見，便作是念：『咄哉，異事！』念是獼猴為何等事，欲戲弄獼猴故，言：『婆羅門！是何等寶物滿鉢持來？得何等信而來向我？』爾時獼猴即說偈言：『我愚癡獼猴，無辜觸惱他，救厄者賢士，命急在不久，今日婆羅門，若不救我者，須與斷身生。』因厄還山林。爾時仙人以偈答言：『我令汝得脫，還於山林中，恐汝癡癡法，故態還復生。』爾時彼仙人為說住善事。『鼈返宿命時，曾號名迦葉。獼猴過去世，號名橋陳如，已作佯欲行，今可斷因緣，迦葉放橋陳，令還山林去。』³

行為不當，被鼈困住的獼猴向仙人求救時，萬般懊惱地自責「我愚癡獼猴無辜觸惱他」，也就是承認對他並沒有怎麼「笨」，他自己惹了對方。這種「無辜」的用法跟上文援引的《根本說一切有部毘奈耶》送給給王、《根本說一切有部毘奈耶雜事》為殺害兩個故事，情形相同，差別在於義淨譯本裡都是人對不起動物，而此處是兩種動物之間發生事情。至於《摩訶僧祇律》上另一個因緣⁴，也相當驚人。原來是專門搗蛋的六群比丘有一次於野尸黑山聚落，作諸非威儀事——身口非威儀、口非威儀、身口非威儀。⁵當時有在家人想去禮敬這些比丘，希望可以聽法聞道，結果，發現該僧眾原來有那麼多問題，心裡非常不悅，並直接表達出極端不認同，說：「阿闍梨！沙門之法，所為善行當令不信者信，信者信信，而今所為，悉皆非法，更令不信增長，信者心壞！」這是合理的控訴，但六群比丘不知反省，反倒大發脾氣，斥責那些優婆塞竟要當起和尚、親教師欺騙家人規矩，太違背常理！他們越罵，越憤怒，進而還「作身害、口害、身口害」。這三種害，《摩訶僧祇律》解釋如下：「身害者，入其家中，牽曳小兒，打拍推撲，破壞器物，折擻子腳，刺壞羊眼。及上市肆上，種種殺米——小麥、大麥——鹽麩、酥油、乳酪、悉和雜合，不可分別。田中生苗，其須水者，開水令去；不須水者，決令滿中。刈殺生苗，焚燒熟穀。是名「身暴害」。口暴害者，誦口讒人，加誣良善。是名「口暴害」。身口暴害者，屏處藏身，恐怖其人，牽挽無辜。是名「身口暴害」。⁶」律裡羅列的惡行不亞於當今流氓惡棍、地痞無賴所幹的欺壓善良、蠻橫跋扈事，但居然是現沙門相的六群比丘所為。難怪當時的優婆塞既吃驚又憤慨，獲得「沙門釋子作是非法，我等從今莫與供養！」的非法。

胡作非為六群比丘，身口暴害的「屏處藏身，恐怖其人，牽挽無辜」中，躲起來，然後突然衝出，是屬於身業；搭配發出嚇人的怪叫聲，或口出恐嚇、威脅的言詞，那是口業；進而抓人拉扯，又算身體的動作。重要的是：這類一面幼稚，一面可惡的舉動，其對象均為「無辜」者，不僅未害六群比丘，更是與他們了無瓜葛，現在只不過湊巧經過那群無聊漢藏躲的地點，倒霉才遭殃。可見，法顯譯本裡侵犯無辜的角色，獼猴也好，六群比丘也罷，從行為來判斷，就是寫進遊記、文獻的性質很不一樣。先看看譯作的狀況。玄奘所翻的論，不少闡述唯識思想。其中有一部「尊者眾製造」的《阿毘達磨順正理論》，在《辯業品》中細膩地分析傳統的「十不善」，對各個行為加以生動、多方面的描繪，有關「虛誑語業」，也就是「弄獼猴故，言：『婆羅門！是何等寶物滿鉢持來？得何等信而來向我？』爾時獼猴即說偈言：『我愚癡獼猴，無辜觸惱他，救厄者賢士，命急在不久，今日婆羅門，若不救我者，須與斷身生。』因厄還山林。爾時仙人以偈答言：『我令汝得脫，還於山林中，恐汝癡癡法，故態還復生。』爾時彼仙人為說住善事。『鼈返宿命時，曾號名迦葉。獼猴過去世，號名橋陳如，已作佯欲行，今可斷因緣，迦葉放橋陳，令還山林去。』⁷

《順正理論》描述一個專業作偽證的人如何裝出一副老實模樣、努力排除他人內心疑慮以便博取信任⁸時，也補充了「我既於彼無所希求，豈自無辜，為擔、毒刺」但恐賢直蓋被刑科！」等文句，亦即指著實際找他說謊的人，強調：「我既然從他身上未獲得任何好處，自己清清白白，怎麼如此難婆，負起重責，且冒著怨怒之險？只有一個理由：我怕那麼好的一個人將遭受不公平待遇，怕僧門濫用國家法律處罰他！」原文「為擔、毒刺」的「擔」與「刺」，經論使用的狀況，多半是談及二者已除，如後秦鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經·隨喜品》「盡棄重擔，滅聚落刺」及《小品般若波羅蜜經·迴向品》「滅棘刺、除重擔」⁹等等，背後的梵語大體類似「*marditakantakah*」及「*apahṛtabh-ārah*」。這些例子中，「刺/棘刺/毒刺」當譬喻用，意指煩惱，正如玄奘譯《阿毘達磨大毘婆沙論》所謂：「如利毒刺刺刺其身，身便損壞，有情亦爾；煩惱毒刺刺法身，法身便壞。」¹⁰當然，該詞在不少地方保留了原義，形容自然環境裡的現象，就像《順正理論》的「其地平坦，無有丘坑、荊棘、瓦礫、毒刺、鹹鹼，亦無毒蟲諸惡禽獸」¹¹或「上二界無諸非愛事，外無毒刺、茅、灰等緣，內無熱風、顛劇等故」¹²，有

時也指具殺傷力的物質因素，如「諸有一切毒刺、刀、火、烈灰坑等損壞身支」¹³。不過就法庭上準備作偽證的情形來論，這些意思都不怎麼協調。在此，「*kaṅṭako*」應該表達「怨家」的意思¹⁴，換句話說，「豈自無辜，為擔、毒刺」意謂：自己都那麼清白，怎麼會跑到法庭這種充滿爭執、紛擾的地方，把如此大的責任攬到自己身上，且兩造對峙時，可能還激起對方的敵意！

《順正理論》的「無辜」，用法特別，因為不是在一個完整的故事裡出現。玄奘其他的例子，跟義淨、法顯相同，所見的因緣，均十分精彩。《阿毘達磨大毘婆沙論》則有三個。第一個在卷第一百二十五《業蘊第四中自業納息一樣。先看看譯作的狀況。玄奘所翻的論，不少闡述唯識思想。其中有一部「尊者眾製造」的《阿毘達磨順正理論》，在《辯業品》中細膩地分析傳統的「十不善」，對各個行為加以生動、多方面的描繪，有關「虛誑語業」，也就是「弄獼猴故，言：『婆羅門！是何等寶物滿鉢持來？得何等信而來向我？』爾時獼猴即說偈言：『我愚癡獼猴，無辜觸惱他，救厄者賢士，命急在不久，今日婆羅門，若不救我者，須與斷身生。』因厄還山林。爾時仙人以偈答言：『我令汝得脫，還於山林中，恐汝癡癡法，故態還復生。』爾時彼仙人為說住善事。『鼈返宿命時，曾號名迦葉。獼猴過去世，號名橋陳如，已作佯欲行，今可斷因緣，迦葉放橋陳，令還山林去。』¹⁵

1. 抑或一人所帶領的翻譯團隊。
2. 見贊寧《宋高僧傳·譯經篇·唐京兆大廣福寺義淨傳》，T 50.2061.710 b-10-11。
3. 見 T 22.1425.265 a 3-b 3。這則本生，唐代西明寺沙門釋道世編入《諸經要集·放生部·放生緣》(T 54.2123.72 b 4-c 4，以下簡稱《要集》)及《法苑珠林·放生篇·引證部》(T 53.2122.781 b 18-c 18，以下簡稱《珠林》)。據《大正藏》輯錄註：「時水。」《高麗藏》、CBETA 作「時池水」。茲從《聖語藏》寫卷、《宮》、《宋》、《元》、《明》等四部木刻藏經(以下簡稱「四本」)及《要集》、《珠林》諸版。「水食」及《要集》、《珠林》諸版及《要集》四本(其《闍藏》本作「求食」)。「眠」，四本皆作「睡」；「山中有諸」，四本作「山上有諸」。茲從《聖》、《麗》二本及《要集》、《珠林》諸版。「獼猴便」前，木刻藏經都有「彼」字；「便作」前，木刻藏經都作「便故作」。茲從《聖》

及《要集》、《珠林》諸版。「甲裏」，《聖》、《明》與《珠林》之《麗》本作「甲裏」。茲從《麗》、《宮》、《宋》、《元》及《要集》諸版、《珠林》四本。另參姚秦竺佛念譯《出曜經·泥洹品》：「¹⁶如龜藏其六比丘攝意想」者，猶彼神龜畏喪身命，設見怨讎，藏六甲裏，內自思惟……」(見 T 4.212.730 c 8-9。)¹⁷「咬」，《要集》諸版及《珠林》四本作「噉」，《珠林》之《麗》本作「齧」。「守」，木刻藏本作「修」。茲從《聖》及《要集》、《珠林》諸版。「奔」，《聖》本作「父」，語意不通。「時龜」，四本作「是時龜」；「欲入」，四本無「欲」字；「龜時」，四本作「龜得」；「苦難」，四本作「苦厄」。茲從《聖》、《麗》二本及《要集》、《珠林》諸版。「念是」，木刻藏本作「今是」。茲從《我今》及《要集》、《珠林》諸版。「假令」，四本作「假令」。茲從《聖》、《麗》二本及《要集》、《珠林》諸版。「已作」，《聖》、《高麗藏》、CBETA 作「汝作」。茲從四本及《要集》、《珠林》諸版。「欲行」，四本作「欲事」。茲從《聖》、《麗》二本及《要集》、《珠林》諸版。

4. 參見 T 22.1425.286 c 16-287 a 11。
5. 這些「非威儀」的內容，據律文的陳述如下：「身非威儀者，若走來走去，跳行跳擲，倒行匍匐，扣盆戲笑，遞相擔負。作如是比種種身戲。口非威儀者，作象鳴、駝鳴、牛鳴、羊鳴、長聲、短聲，或相喚呼。作如是比種種音聲戲笑。身口非威儀者，令身垢駁半邊白，塗面令黑，染髮令白，拍鼓彈琴，擊節舞戲。」據《大正藏》輯錄註，「倒行」，《聖》、《宮》本無；「盆」，《聖》及四本從「瓦」作「瓮」；「象鳴、駝鳴」，《聖》作「鳥鳴、蛇鳴」；「音聲」，《聖》、四本作「聲響」。
6. 「梨」，《明》本均作「黎」。「善行」，四本作「所行」。茲從《聖》、《麗》二本。
7. 「折」，四本作「打」。茲從《聖》、《麗》二本。「酥」，《聖》作「蘇」。「悉」，四本作「悉皆」。茲從《聖》、《麗》二本。「合」，《元》、《明》二本作「令」。「開水」，四本作「開水」；「決令滿中」，《四本》作「開渠令滿」。茲從《聖》、《麗》二本。「刈」，《宮》本作「收」。「善」，《聖》本作「人」。「名口暴」，《聖》本作「名口」，而四本作「名口」。「是名身」，四本無「名」字。茲從《聖》、《麗》二本。
8. 參見 T 29.1562.575 b 22-c 4。
9. 據《大正藏》輯錄註，「刑」，《宮》本作「形」。
10. 「若正對眾皆想發言，不見等中詐言見等，所誑領解，此剎那中表無表業，名「本業道」。論主在此提出另一家的說法，並加以駁斥：「有說：所誑印可，方成。若爾，應無誑聖聖理，然誑聖聖為過既深。由此應知前說為善。」
11. 在印度傳統法律制度，此項甚重要。參 Rajendra Prasad 編 *A Historical-developmental Study of Classical Indian Philosophy of Morals* (Kolkata: Centre for Studies in Civilizations and New Delhi: Concept Publishing Company, 2009) 第 428 頁：「The witness has to be of good character, truthful, *dharma*-lover, of good family, etc. Those who are evil-minded, greedy, fault-finding, atheists, poor etc. should not be allowed to be a witness」。
12. 見 T 8.223.298 c 6-7。
13. 見 T 8.227.548 a 19。
14. 見 T 27.1545.247 c 16-18。
15. 見 T 29.1562.520 c 4-5。
16. 見 T 29.1562.602 c 9-11。據《大正藏》輯錄註，「茅」，四本作「前」；「癩」，《宮》、《宋》、《元》作「顛」。
17. 見 T 29.1562.673 c 28-29。
18. 「*kaṅṭako*」當「怨家」解，梵語，巴

<轉第 3 版>

感謝 諸位大德發心贊助 敬祝 福慧增長

佛法是一從證出教一的，本著自身的修驗來教人的。也就因此，佛弟子尤其是出家的佛弟子，從原始的經、律看來，都是過著修行生活的。說到修行，主要是戒、定、慧——三學。



(上接第 2 版)

利語都有，分別查 Monier Williams, *A Sanskrit-English Dictionary* (ed. by E. Leumann and C. Cappeller. Oxford: Clarendon Press, 1899) 第 245b 頁 “enemy in general”、Margaret Cone, *A Dictionary of Pāli. Part I: A-Kh.* (Oxford: The Pali Text Society, 2001) 第 617b 頁 “an enemy”。古籍上制式化用「刺」來譯這個意涵豐富的語詞以致語意不明，還有其他的例子。東晉瞿曇僧伽提婆《中阿含經·長壽王品·無刺經》「禪以聲為刺」(T 1.26.560 c 6)、陳真諦《四諦論·分別道諦品》「定以聲為刺」(T 32.1647.392 b 24-25)等。此上下文裡，「*kaṅṭako*」應解讀為「障礙」。(參 Monier-Williams *loc. cit.* “any annoyance or source of vexation, obstacle, impediment”、Cone *loc. cit.* “an annoyance, obstacle, impediment”。《中阿含》處，《CBETA 電子佛典集成》April 2011 版聲稱與「刺」對等的巴利語詞為 “*Kantakha*”，不過巴利語找不到這樣的詞。)至於唐「翻經大德兼翰林侍詔光定寺歸茲國沙門禮言集」《梵語雜名》將 “*kaṅṭaka*” 音譯為「迦窣陀」(二合)而「漢語大字典」(T 54.2135.1226 c 2)，似與梵語才有的意思 “a sharp stinging pain, symptom of disease” 有關。

19. 「煮札」不容易瞭解，不過就字形來說，似乎沒有問題，因為後晉可洪《新集藏經音義隨函錄》第十九冊《小乘論音義·阿毗達摩大毗婆沙論·第一百廿五卷》「煮札」下注明的發音「阻八反」(K 35.1257.243 a 8)的確是「札」的切語(參林杲校訂《新校正切末本廣韻》(臺北：黎明文化事業股份有限公司，1976) 第 487.10-488.1 頁)。這個非常有意思的故事在漢譯本另有兩個比較早的不同傳本，一個編入《舊雜譬喻經》卷上《4.206.516 a 11-24》，一個是元魏吉迦夜共曇摩譯《雜寶藏經》卷第二中的《離越被誘緣》(T 4.203.457 b 1-24)，二者都提到「煮草染衣」，後者還說「所煮染草變成牛肉」(即其英文譯本所謂 “The decocted herbs changed into the flesh of an ox”，見 Charles Willemen, tr., *The Storehouse of Sundry Valuables* [Vol. 10, 1, *BDK English Tripiṭaka*] [Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 1994] 第 51 頁)，不過最起碼依照巴利《律》，要「染衣不能「煮草」(參 *Thānisaro Bhikkhu, The Buddhist Monastic Code II: The Khandhaka Rules* [Valley Center, CA: Metta Forest Monastery, 2007, 2nd rev. ed.] 第 25、33 頁)。唐代藍谷沙門懷信《釋門自鏡錄》卷上《業繫長遠錄》裡的《西域聖者離越辟支佛曾誇人偷牛得報事》，感覺上是寫《雜寶藏經》的內容為基礎而改寫的。過程中將原有問題的二句調整為「然火染衣」、「染淨變為肉」(見 T 51.2083. 803 c 13-14)，不足為奇。

20. 見 T 27.1545.654 c 27-655 a 23。「焠」，《高麗藏》、CBETA 作「焠」，且據《大正藏》輯錄註，四本作「焠」。「焠」有《メ、フメ、兩種「正統」念法(參林杲、高明主編《中文大辭典》(第一次修訂版，普及本，臺北：華岡出版有限公司，1979) 第三冊總第 3653c 頁)，但實際上也是「焠」字的俗形(見釋行均《龍龕手鏡》(北京：中華書局，1985) 第 283.1 頁：「定計。配也。」)這個實事，徐仲舒主編《漢語大字典》並未反映(參該字典第二卷《武漢、湖北辭書出版社，四川辭書出版社，1987 第一版第四次印刷 第 1058a 頁)，教育部的《異體字典》也未處理(<<http://dict.variants.moe.edu.tw/yitia/frc/frc02173.htm>> 3.7.2015)。「焠」，《龍龕手鏡》視為正體，然實則是「焠」字俗形。《「焠」這個形聲字，「女」為形符，而其聲符則從「凶」，「比」聲，分別參丁福保編《說文解字詁林》正補合編》(臺北：鼎文書局，1977) 10.37.8.1089。「焠」亦係《業音寶鑑》裡的寫法，不過《異體字典》並沒有把它獨立標示出來(<<http://dict.variants.moe.edu.tw/yitia/fra/fra00962.htm>> 3.7.2015) 而《漢語大字典》(第 2 卷第 1072b 頁)據《集韻》「匹麻切」標示為：「《字林》：『配也。』」這牽涉到版本問題，因為「據上海圖書館藏述古堂影宋鈔本影印的《集韻》，該字好端端地刻成「焠」(見丁度等編《集韻》(臺北：學海出版社，1986) 第 781b 頁)。據唐、五代音韻資料，此處確定應該用「焠」字，參唐慧琳《一切經音義》卷第六十九音《阿毘達磨大毘婆沙論》第一百二十五卷「焠遵時」說：「上批評反，中羅質反，下茶暇反。梵語。」(見 T 4.206.512.757 c 7。)¹⁸可洪《音義》第十九冊「焠遵時」下則注明：「上疋語反，中羅介反，下沙夜反。城名也。」(見 K 35.1257.243 a 7-8。)¹⁹這個字，李圭主編《高麗大藏經異體字典》(漢城，高麗大藏經研究所，2000) 第 199-200 頁未加辨讀、整理。「彼漸前行的「彼」字，鉛字排版誤作「波」。

21. 據《舊雜譬喻經》「昔有沙門，已得阿那含道」句(T 4.206.516 a 11)，二者都是位不知名的三果聖者，但《雜寶藏經》所謂「昔闍賓國，有離越阿羅漢」(T 4.203.457 b 2)倒是跟《大毘婆沙論》的「有苾芻是阿羅漢」較相近。至於人名與地名，《雜寶藏經》和《普賢上師言教》反映的傳說 (“yang sngon kha che'i dge slong ra ba ti zhes bya ba mngon shes dang rdzong 'phrul thob pa”)關係密切——雖僅談及他證得了神通 (mngon shes)、神變 (rdzu 'phrul)，未提比丘的果位，卻具名 “Ra ba ti”，並指出是來自喀什米爾(闍賓)，亦即《大毘婆沙論》的「迦濕彌羅國」、「雜寶藏經」的「闍賓國」。根據這幾個線索推理故事發展，尚傳最早的型態見於《舊雜譬喻經》——有個修行上達某程度(三果)的出家人。流傳過程中，先多出地帶的名稱，並讓主角升等為阿羅漢。此階級較後來的代表為《大毘婆沙論》(說較後來，是因為又增加城名與道場名)。第二大更動在於人物的具體化——他不再以無名氏的身分出現，而改變為釋迦佛某大弟子。《雜寶藏經》與《普賢上師言教》屬此階段。

為什麼選擇離越當故事裡的核心人物？彙集這位比丘相關的說法，最早的古漢文資料見於天台智者大師說《妙法蓮華經文句》「離婆多，亦云「離越」，此翻「星宿」或「離越寺」或「假和合」。《文殊問經》稱「常作聲」。……」(參見 T 34.1718.16 b 29-c 18。)²⁰梵語、巴利語，他的名字拼成 “Revata”，譯作「星宿」、「室宿」和藏文 “nam gru” 吻

「變化內容的描述有些相同，如衣變成牛皮、鑄變牛頭；另有些不同。《雜》染汁變成血、草變牛肉；《舊譬》釜中有骨。」兩種說法，前後矛盾。²⁰ 見 T 27.1545.654 c 27-655 a 23。「焠」，《高麗藏》、CBETA 作「焠」，且據《大正藏》輯錄註，四本作「焠」。「焠」有《メ、フメ、兩種「正統」念法(參林杲、高明主編《中文大辭典》(第一次修訂版，普及本，臺北：華岡出版有限公司，1979) 第三冊總第 3653c 頁)，但實際上也是「焠」字的俗形(見釋行均《龍龕手鏡》(北京：中華書局，1985) 第 283.1 頁：「定計。配也。」)這個實事，徐仲舒主編《漢語大字典》並未反映(參該字典第二卷《武漢、湖北辭書出版社，四川辭書出版社，1987 第一版第四次印刷 第 1058a 頁)，教育部的《異體字典》也未處理(<<http://dict.variants.moe.edu.tw/yitia/frc/frc02173.htm>> 3.7.2015)。

「焠」，《龍龕手鏡》視為正體，然實則是「焠」字俗形。《「焠」這個形聲字，「女」為形符，而其聲符則從「凶」，「比」聲，分別參丁福保編《說文解字詁林》正補合編》(臺北：鼎文書局，1977) 10.37.8.1089。「焠」亦係《業音寶鑑》裡的寫法，不過《異體字典》並沒有把它獨立標示出來(<<http://dict.variants.moe.edu.tw/yitia/fra/fra00962.htm>> 3.7.2015) 而《漢語大字典》(第 2 卷第 1072b 頁)據《集韻》「匹麻切」標示為：「《字林》：『配也。』」這牽涉到版本問題，因為「據上海圖書館藏述古堂影宋鈔本影印的《集韻》，該字好端端地刻成「焠」(見丁度等編《集韻》(臺北：學海出版社，1986) 第 781b 頁)。據唐、五代音韻資料，此處確定應該用「焠」字，參唐慧琳《一切經音義》卷第六十九音《阿毘達磨大毘婆沙論》第一百二十五卷「焠遵時」說：「上批評反，中羅質反，下茶暇反。梵語。」(見 T 4.206.512.757 c 7。)¹⁸可洪《音義》第十九冊「焠遵時」下則注明：「上疋語反，中羅介反，下沙夜反。城名也。」(見 K 35.1257.243 a 7-8。)¹⁹這個字，李圭主編《高麗大藏經異體字典》(漢城，高麗大藏經研究所，2000) 第 199-200 頁未加辨讀、整理。「彼漸前行的「彼」字，鉛字排版誤作「波」。

21. 據《舊雜譬喻經》「昔有沙門，已得阿那含道」句(T 4.206.516 a 11)，二者都是位不知名的三果聖者，但《雜寶藏經》所謂「昔闍賓國，有離越阿羅漢」(T 4.203.457 b 2)倒是跟《大毘婆沙論》的「有苾芻是阿羅漢」較相近。至於人名與地名，《雜寶藏經》和《普賢上師言教》反映的傳說 (“yang sngon kha che'i dge slong ra ba ti zhes bya ba mngon shes dang rdzong 'phrul thob pa”)關係密切——雖僅談及他證得了神通 (mngon shes)、神變 (rdzu 'phrul)，未提比丘的果位，卻具名 “Ra ba ti”，並指出是來自喀什米爾(闍賓)，亦即《大毘婆沙論》的「迦濕彌羅國」、「雜寶藏經」的「闍賓國」。根據這幾個線索推理故事發展，尚傳最早的型態見於《舊雜譬喻經》——有個修行上達某程度(三果)的出家人。流傳過程中，先多出地帶的名稱，並讓主角升等為阿羅漢。此階級較後來的代表為《大毘婆沙論》(說較後來，是因為又增加城名與道場名)。第二大更動在於人物的具體化——他不再以無名氏的身分出現，而改變為釋迦佛某大弟子。《雜寶藏經》與《普賢上師言教》屬此階段。

為什麼選擇離越當故事裡的核心人物？彙集這位比丘相關的說法，最早的古漢文資料見於天台智者大師說《妙法蓮華經文句》「離婆多，亦云「離越」，此翻「星宿」或「離越寺」或「假和合」。《文殊問經》稱「常作聲」。……」(參見 T 34.1718.16 b 29-c 18。)²⁰梵語、巴利語，他的名字拼成 “Revata”，譯作「星宿」、「室宿」和藏文 “nam gru” 吻

合，不過在印度文化應該是陰性的名詞，即 “revati” 才對，而常用的男生字 “Raivata”，則不同等「室宿」(參 Monier-Williams 上引書第 888a、b 頁)。至於「假和合」和「常作聲」，顯然是詮釋時用聲訓變出道理，並非直接指人名的意思。「假和合」似乎跟「龍象」、「義利」等例子一樣，是疊譯詞，反映梵語語根 “rip” 含有 “to deceive, cheat”、“to smear, adhere to” 兩個基本意思，由前者衍生出形容詞 “ripu” (“deceitful, treacherous, false”，即「假」)，而後者有過去分詞 “ripta” (“smeared, adhering to”，參 “lipta” = “smeared, adhering to, joined, connected”，即「和合」) (分別參 Monier-Williams 上引書第 880c、902c 頁)。「常作聲」淵源於詞根 “ribh” (“to chatter, talk aloud” 等)，如 “rebho” 指 “a prattler, chatterer” (分別參 Monier-Williams 上引書第 880c-881a-902c 頁)。那麼，「離越」和 “Ra ba ti” 為同一人嗎？Dan Martin 輯、Alexander Cherniak 編 *Tibskrit Philology* (April 21, 2014 版) 第 1732 頁將 “Ra ba ti” 梵語化為 “Ravati-ti” 並引證 *Rerikh* (亦即 Y.N. Roerich, *Tibetan-Russian-English Dictionary with Sanskrit Parallels*, [Moscow: Nauka Publishers, 1987]) 說是 “Name of a Kashmirian Buddhist monk”，再補充分析：“I believe Roerich (*Rerikh*) took this from Das, who says that Ra ba ti was a Kashmiri Buddhist monk said to have possessed miraculous powers and foreknowledge. Das, Dictionary, p. 1160. It is furthermore entirely possible that Das simply dropped the first syllable of E ra ba ti (*Erapati*, q.v.). If so, Ravati is a 'ghost' name.” 還原 Das 氏《藏英詞典》(Sarat Chandra Das, *A Tibetan-English Dictionary with Sanskrit Synonyms. Revised and Edited under the Orders of the Government of Bengal by Graham Sandberg and A. William Heyde* [Calcutta: The Bengal Secretariat Book Depot, 1902])，其資料出處 “*Khrid*. 73” 原來就是《普賢上師言教》，因此，文中所謂省略開頭 “E” 等問題根本不能成立。

在近期華文資料中談「離越」談得最頻繁的大概是釋開仁，但《雜寶藏經》所謂「昔闍賓國，有離越阿羅漢」(T 4.203.457 b 2)倒是跟《大毘婆沙論》的「有苾芻是阿羅漢」較相近。至於人名與地名，《雜寶藏經》和《普賢上師言教》反映的傳說 (“yang sngon kha che'i dge slong ra ba ti zhes bya ba mngon shes dang rdzong 'phrul thob pa”)關係密切——雖僅談及他證得了神通 (mngon shes)、神變 (rdzu 'phrul)，未提比丘的果位，卻具名 “Ra ba ti”，並指出是來自喀什米爾(闍賓)，亦即《大毘婆沙論》的「迦濕彌羅國」、「雜寶藏經」的「闍賓國」。根據這幾個線索推理故事發展，尚傳最早的型態見於《舊雜譬喻經》——有個修行上達某程度(三果)的出家人。流傳過程中，先多出地帶的名稱，並讓主角升等為阿羅漢。此階級較後來的代表為《大毘婆沙論》(說較後來，是因為又增加城名與道場名)。第二大更動在於人物的具體化——他不再以無名氏的身分出現，而改變為釋迦佛某大弟子。《雜寶藏經》與《普賢上師言教》屬此階段。

為什麼選擇離越當故事裡的核心人物？彙集這位比丘相關的說法，最早的古漢文資料見於天台智者大師說《妙法蓮華經文句》「離婆多，亦云「離越」，此翻「星宿」或「離越寺」或「假和合」。《文殊問經》稱「常作聲」。……」(參見 T 34.1718.16 b 29-c 18。)²⁰梵語、巴利語，他的名字拼成 “Revata”，譯作「星宿」、「室宿」和藏文 “nam gru” 吻

印順法師的著作，而果然不錯，例如針對第一重點，印順法師的《一切有部為主的論書與論師之研究》第三節《大衆瑜伽師》第一項《瑜伽綱目與頤隸伐多》裡就提到：「……是依頤隸伐多 Revata 所傳的瑜伽行為本，……頤隸伐多，或譯離婆多，離越，離日等。……總之，有一位以坐禪著名的頤隸伐多。」(見 <<http://yinshun-edu.org.tw/zh-hant/book/export/html/3369>> 4.7.2015。)²¹當然，對佛典音譯有點理解的話，應該馬上看出「頤隸伐多」絕不能譯 “Revata” 之音，因為其中「頤」字無法安頓。當然，釋開仁在某道場的佛學班單純分享創辦者著作的說法，不加以補充或糾正，亦可厚非，不過倘若換成所謂學術場合，非但沿用不合理的說法，且更衍生新創的謬論，講得再客氣，問題就大了。例如釋性廣在「第五屆印順導師思想之理論與實踐——印順長老與人間佛教」學術研討會上發表的《「止觀綜合」與「定慧分別」——(瑜伽師地論)「聲聞地」與《清淨道論》「定、慧」二品處理定慧二學之比較》中說：「頤隸伐多 (Revata)，《中阿含經》稱其為佛弟子中坐禪第一，這是佛滅百年後，第二次七百結集時的西方領袖，對於西北印國賓有部的禪法，有相當的影響。」²²「領袖」，下注腳聲明：「印順導師：《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁六三四至六三七。」(見 <<http://www.hongshi.org.tw/dissertation.aspx?code=11AB910FBSAIBC45DC6503568CB1CBA>> 5.7.2015)到了 2011 年 6 月，《弘誓》雙月刊第 111 期載玄奘大學宗教學系教授兼系主任、文理學院院長程昭昭的《初期瑜伽行派之止觀要義——七覺分》的完滿開展》，表示：「傳說這是佛為頤隸伐多 (Revata) 所說，……頤隸伐多，《中阿含經》稱其為佛弟子中坐禪第一，這是佛滅百年後，第二次七百結集時的西方領袖，對於七百結集時的禪法，有相當的影響。」²³句後下注申明：「印順導師：《說一切有部為主的論書與論師之研究》一書，頁 634 ~ 637。」(見《弘誓》第 111 期第 54、57 頁)釋昭慧此文「原文刊於《東宗的呼喚：2010 頤隸居士逝世週年學術研討會論文集》，臺北：臺北藝術大學，2011 年 1 月」，「縮簡版刊於《西南民族學報》(CSSCI) 第三十二卷第二期，四川：西南民族大學，2011.2」(見《弘誓》第 112 期第 49 頁)，顯然是作者很得意的大作，所以才一再刊登，分見多處。問題是一、釋迦世尊的大弟子 Revata 和第二次結集時扮演重要角色的 Revata 是兩個不同人物。這個事實，學界最遲在 G. P. Malalasekera 的巨著 *Dictionary of Pāli Proper Names* (參該詞典第二冊第 752-755 頁)。二、也許這兩位國內作者對國際學界的研究所不感興趣——這是最含善的假設——，但起碼應該可期待她們對中文資料有若干掌握，但事實不然：《中阿含經》從來沒有頤隸伐多(離越)說論瑜伽行，可能是出於闍賓離越大寺的傳承！是(見 <http://video.lwdh.org.tw/download/lwdh/pdf/ydjs/019_ch7_02.pdf> 3.7.2015)。「此(離越)山下有離越寺」後有「《大智度論》卷 9 (大正 15.26c) 注，「山中坐禪」下有「《雜寶藏經》卷 2 (大正 4.457b) 注。」)既然稱所介紹的是「導師的考察」，資料就應該出自