

南華大學人文學院宗教學研究所

碩士論文

Graduate Institute of Religious Studies

College of Humanities

Nanhua University

Master Thesis

佛教香供養的文化內涵與意義探討

A Study on the Cultural Connotation and Meaning
of Buddhist Using Incense

陳庭毓

Ting-Yu Chen

指導教授：李芝瑩 博士

Advisor: Chih-Ying Lee, Ph.D.

中華民國 109 年 7 月

July 2020

南華大學

宗教學研究所

碩士學位論文

佛教香供養的文化內涵與意義探討

A Study on the Cultral Connotation and Meaning of
Buddhist Using Incense

研究生：陳庭毓

經考試合格特此證明

口試委員：
釋智明
吳智雄
李芝瑩

指導教授：李芝瑩

所長：釋智明

口試日期：中華民國 109 年 07 月 02 日

誌謝

一幅畫一爐香

氤氳香煙.....

遍佈法界.....

修行從爐香讚開始.....

過去生未完成的今生來圓滿

在這動盪的 2020 年，完成了階段性的學業。

感謝星雲大師給予學習佛法的環境，能使得青年學子們有深入經藏的因緣。

感謝佛光山叢林學院師長的栽培，24 小時日夜陪伴，殷殷教誨。

感謝佛光山法務組及師長們在資源與法義上的協助，使本論文能更健全。

感謝十方功德主，贊助的教育基金，使學生無後顧之憂的學習。

感謝指導老師—李芝瑩老師耐心、細心、用心的指導

感謝口考委員給予的指導與肯定，增加末學的信心。

感謝釋宏昇老師引領入佛門，為末學打下修學佛道的基底。

感謝家人、師長的支持，使我安心在叢林學院學習。

感謝叢林學院學弟妹的護持與成就。

感謝經論教理系同參道友們的互助互融。

感謝好朋友們的支持與鼓勵。

末學願以此心香，法供養，願聞法者，皆能清淨自在，

我等與眾生，皆共乘佛道。

學生 陳庭毓 2020 年夏日 於叢林學院研究館 筆

摘要

香供養在佛教儀式中，具有其意義與內涵，本研究從佛教發源地－印度的用香文化，以及佛教發展地－中國的香供養文化作為主要探討，本文從佛教經典中梳理，香供養的意涵與發展脈絡，在印度的用香文化中，使用形式包含：塗香、末香、燒香等，透過香的物質特性達到身心清淨、環境淨化等作用，從中國香供養發展中，梳理佛教傳入中國後興盛時期的香供養器物，其中以法門寺香器所呈現的佛教意涵作為興盛代表，從器物形制到符號意涵，將器物所承載的佛教教義與文化作一文探討。在中國的法會儀式中，香供養所代表的是此方與他方祈願與交流的傳遞媒介，因此從水陸法會的儀式歷程，以及儀文所反映的供養意涵，看見，凡俗物質與宗教精神層面結合，可成為供養聖物，並從儀軌中梳理香供養所具有布達、薰習、淨化等目的，透由儀文中反映的宗教實踐，能達到現世者對自我生命轉化與提升，能使自身由凡入聖的轉化，使其生命達到究竟圓滿，以此研究開顯現代香供養的修行價值與意義，成為佛教香供養的內涵及義理依據。

關鍵詞：佛教、香供養、供養器物、水陸法會、五分法身香

Abstract

Incense offering has its meaning and connotation in Buddhist rituals. This research explores the culture of using incense in India—where Buddhism originated—and the culture of offering incense in China, which is considered the center of Buddhist development. Through the analysis of Buddhist texts, this paper provides the connotation and history of incense offering. Within the Indian cultural context, incense can take on the forms of liquid, powder, or combustion, and its purpose of purifying the user's body, mind, and environment is achieved through its unique physical characteristics. Within the Chinese cultural context, various incense offering instruments were developed, and this paper will organize on the instrument used at Famen Temple as a representation of prosperity of Buddhism during that time. The Buddhist doctrinal and cultural connotations reflected on the instrument's physical form and symbols will be explored. In Chinese Buddhist rituals, incense offering is a means of communication between the natural and supernatural world. This is reflected through the Water and Land Dharma Service Liturgy, where an otherwise mundane item becomes a sacred offering item through integration with religious spirituality. In addition, incense offering is seen to have the goals of communicating with higher realms, influence via learning, and purifying one's body and mind. Through its religious application, one is able to transcend from a worldly state to a sagely one, thus perfecting one's character. This research will highlight the value and worth of incense offering in the modern day, hence proving the intrinsic value and doctrinal validity of Buddhist incense offering.

Key words : Buddhism, incense offering, offering instrument, Water and Land Dharma Service, Five attributes of Dharmakaya incense

目 錄

誌謝.....	I
摘要.....	II
Abstract.....	III
目 錄.....	IV
表目次.....	V
圖目次.....	VI
第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與目的.....	1
第二節 香供養的定義.....	2
第三節 文獻回顧.....	5
第四節 研究方法.....	10
第二章 佛教香供養源流與發展.....	13
第一節 佛世時期香供養在印度的發展脈絡.....	14
第二節 佛滅後的香供養.....	29
第三節 香供養在中國的發展.....	38
第四節 佛教意涵在香器的呈現－以法門寺為例.....	48
第三章 佛教香供養的法會儀式運用及其意涵.....	73
第一節 佛光山萬緣水陸法會的香供養儀式歷程.....	74
第二節 香供養於萬緣水陸法會的應用.....	82
第三節 法會儀文中香供養的意涵.....	95
第四章 佛教香供養於修行提升上的意義轉化.....	111
第一節 三學之成就.....	113
第二節 解脫之成就.....	125
第三節 從香氤到慧火的轉化.....	133
第五章 結論.....	137
第一節 文化意涵.....	137
第二節 由凡人聖的轉化意義.....	138
參考書目.....	141
附錄一 香供養在水陸法會儀式應用一覽表.....	152

表目次

表 1：法門寺出土香供養器物一覽表.....	50
表 2：法門寺出土香供養器物形制圖.....	52
表 3：灑淨三結界之儀文.....	78
表 4：香供養之布達儀文.....	95
表 5：請下堂佛事之十四席召請對象.....	98
表 6：十二類橫死孤魂.....	100
表 7：香供養之薰修儀文.....	101
表 8：香供養之淨化儀文.....	106



圖目次

圖 1、鑲金臥龜蓮花五足朵帶銀香爐.....	52
圖 2、鑲金象首金剛銅香爐.....	52
圖 3、壺門高圈足座銀香爐.....	52
圖 4、唐鑲金銀龜香爐.....	52
圖 5、鑲金鴻雁紋壺門座五環銀香爐.....	52
圖 6、素面銀香爐.....	52
圖 7、如意長柄銀手爐.....	52
圖 8、鑲金雙蜂團花紋鏤空銀香囊.....	52
圖 9、鑲金雙蛾紋銀香囊.....	52
圖 10、於漢白玉靈帳前的鑲金象首金剛銅香爐.....	56
圖 11、日本奈良東大寺正倉院藏之紫檀金鈿柄香爐.....	57
圖 12、法藏大師講經像.....	58
圖 13、引路菩薩圖.....	58
圖 14、鑲金雙蛾紋銀香囊（內部）.....	60
圖 15、法師上香.....	85
圖 16、和尚拈香.....	85
圖 17、和尚執手爐.....	87
圖 18、和尚執手爐至席位前上香.....	87
圖 19、傳爐人手擎香盤.....	87

圖 20、仙橋前用香擺設.....	89
圖 21、齋主散香、花於仙橋.....	89
圖 22、溜室洗浴處.....	89
圖 23、仙橋前焚香.....	89
圖 24、和尚拈香.....	90
圖 25、和尚將香木插入香爐中.....	90
圖 26、法師捧香供養於齋主前.....	91
圖 27、香供養象徵物.....	91
圖 28、和尚至各席獻供拈香之傳爐.....	91
圖 29、十供養象徵物.....	91
圖 30、送聖獻供隊伍—香爐.....	94
圖 31、送聖獻供隊伍—手爐.....	94

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

本研究主要探討有關佛教香供養的文化內涵與意義，擬從歷史與佛教經典中找尋香供養的文化脈絡，並嘗試從佛教典籍中，瞭解供香的典故，以及相關的修行實踐原則。

香對於人類的意義，絕非以單一形式存在，因為香在不同時代與民族都有其傳承的文化脈絡，並以不同形式展現，從物與物質文化探討，能流傳千年必有其價值及需求，香的存在之於對人類社會影響，是媒介、寄託抑或是生活必需品，因此為使現代用香者更深入了解香供養，使其供養不流於形式及相上，而是能深入其意涵與核心價值，故筆者認為其根源及影響性與永續性，是值得藉此篇論文深入探討。

香供養從過去千年前就已存在世界各地，但使用方式各有不同。例如佛教的起源—印度，當地氣候炎熱易生穢氣，故以香的芬芳予以淨除，使人身心愉悅。過去古埃及人把香當作宗教儀式中的重要用品。巴比倫人會在祈禱和占卜時焚香。以色列人在西元前五世紀，一些祭壇專門供奉香之用。希臘人在西元前八世紀就焚燒木頭和樹脂，供奉神明和祛除惡魔。¹

於此可知，香在過去就已是運用於宗教供奉上，因此自佛教從印度傳入中國後，以香為首位，有所謂十供養；此外亦有「香讚」的唱誦形式，發揮淨化壇場與安定身心之用。歷代香供養的工藝演變，形成豐富的佛教藝術，進而衍伸視覺饗宴與形上之意涵。其中，唐代時期香供養文化最為完備，其形制吸收了西域特徵與宗教色彩，因此唐朝工藝藝術與前後朝代都迥然不同，從薰香文化中轉變為燃香文化，即從唐代之後興盛直至宋代更甚。而唐代金銀器是金屬工藝具最高水準，藉由香供養的器物之探究，可以發掘佛教的文化意涵之融入，所形成的不

¹ 參見《簡明大英百科全書中文版 9》（臺北：台灣中華書局，1988 年），569 頁。

同風格特色，本文希望能溯源「香供養」的文化意涵及佛法義理依據，了解所謂心香一瓣的供養功德應如何詮釋與實踐，以此詮定香供養文化的行為價值，及開顯現代的修行意義。

從上述的研究背景與研究動機，研究者認為佛教回歸歷史與經典中，有助於現代者對於香供養文化意涵與價值意義的提升，而目前學者的研究資料中，佛教香供養與之相關的研究較少，因此就佛教香供養意涵進行開展，本研究擬探討：

1. 佛教香供養的源流為何？
2. 佛教香供養在法會儀式上的運用及其意涵為何？
3. 香供養如何在修行意義上提升，並轉化為三學、解脫之成就？

於此深入香供養在歷史脈絡上的演變，深化現代佛教以香供養的意義層面。

第二節 香供養的定義

「香供養」從狹義來談，透過物質性香料等，實行宗教行為而引發宗教經驗，我們可視為外在物質的引導。而廣義來說，透過行為表現而產生非物質性的香，進而供養給崇敬的對象，其神聖性的根源，是源自於實踐者的信仰力量抑或是香本身所具有的特殊性？此為本論文所將深入之範圍，非僅限於香料應用之探討，於此將「香」與「供養」分別作定義。

佛教「香」的梵文為「gandha」，音譯乾陀、健達，《入阿毘達摩論》將香分為三種，一好香、二惡香、三平等香。²《佛說戒德香經》：「世有三香，一曰根香，二曰枝香，三曰華香，是三品香唯隨風香。」³《五事毘婆沙論》：「諸悅意者說名好香。不悅意者說名惡香。順捨受處名平等香。鼻所嗅者謂鼻根境」。⁴

² 塞建陀羅造，唐·玄奘譯，《入阿毘達摩論》，「香有三種，一好香，二惡香，三平等香。謂能長養諸根大種名好香；若能損害諸根大種名惡香；若俱相違名平等香。」，CBETA, T28, no. 1554, p. 981a8-11。

³ 東晉·竺曇無蘭譯，《佛說戒德香經》，CBETA, T02, no. 116, p. 507b15-16。

⁴ 尊者法救造，唐·玄奘譯，《五事毘婆沙論》，CBETA, T28, no. 1555, p. 992b11-12。

其說文解字所指「香」：

「芳也。从黍从甘。《春秋傳》曰：“黍稷馨香”凡香之屬皆从香。」⁵

從中分析「香」是透過有形的物質如植物或動物，所產生的芬芳之氣或惡臭之氣，使人感受到氣味，進而產生不同的情緒變化。香氣在人類生理上的判別並未能夠詳加記載，僅透過鼻根所觸對的境界加以分別好、壞、平等三種類別，而佛教的記載香是隨著風而遠播，在中國文字中所解釋的「香」是能夠遠聞具有傳播性，如同磬一般遠播並具有穿透力。其甘亦有美的意思，因此「香」也有美好味道之意，其從味覺而知。透過上述得知「香」具有「嗅覺」與「味覺」二者感知，本研究所探討的「香」則以「嗅覺」作為主要探討，以此「香」所具有形與無形，物質性與非物質性之對比，皆是本研究欲探討之範疇。

香的定義有二種說法：「氣氛芳也」，《詩經》：「有飴其香」，「凡草木芬芳者皆曰香，如芸香，檀香，俗又屑之為祀神之具。」⁶，因此「香」可分為草本與木本植物，亦可分為自然散發與燃燒所產生氣味，前者是自然所為；後者是人為使其散發，而行為上具有宗教祀神用途。

中國歷史記載無形的「香」，如《尚書·君陳》：「至治馨香，感于神明。黍稷非馨，明德惟馨。」⁷其注疏：

我聞人之言曰：「有至美治之善者，乃有馨香之氣，感動於神明。所言馨香感神者，黍稷飲食之氣非馨香也，明德之所遠及乃惟為馨香爾。」⁸

⁵ 許慎撰，徐鉉校定，《說文解字真本》，聚珍仿宋四部備要 76，（北京：中華書局，2004 年），第七上，頁 18。

⁶ 商務印書館，《辭源正續編合訂本》，（臺北：商務印書館，1939 年），頁 1648。

⁷ 周·《尚書》〈周書·君陳〉，卷 18，（臺北：新文豐出版公司，1976 年）頁 274。

⁸ 同上註。

透過人的行為美德，而散發出的香。相較於佛教的香，為佛法之功德者，如《增一阿含經》⁹卷十三所說的戒香、聞香、施香三種；《六祖壇經》¹⁰所述的戒香、定香、慧香、解脫香、解脫知見香等五分之香，依佛教經典中所闡述，透過修行而產生的身香作為供養，與儒家的孝、悌、忠、信四種美德所產生的馨香而有差別，佛教講求自身修正，尚書則是說明君王對國家、人民的對待，因此香的運用在不同地區，則具有不同的文化表現作為比喻，然而下面則對宗教上「供養」一詞進行定義。

「供養」，梵語 *pūjanā*，在佛教定義有表示虔誠致敬，也有「供施」、「供給」等意涵，以佛教角度，供養對象分為佛、法、僧三寶，供養物一般以香花、燈明、飲食、衣服等，作為供佛、菩薩及亡靈之供養物。供養初以身體行為為主，亦有純粹的精神供養，故有「身分供養」與「心分供養」之別，若以香花、飲食等實物供養三寶，可稱為「財供養」或「利供養」。以無形無相作為供養，稱為「法供養」、「恭敬供養」、「讚歎供養」、「禮拜供養」等，精神之崇敬態度，以上述的供養可分之為物質性的供養，以及精神層面的供養二種。佛教在精神層面的供養，是透過受持修行妙法、信行、戒行等，作為供養，此宗教行為稱「行供養」，上述三種供養是出自於《十地經論》所次第性的排列作為區分。以物質性供養的角度定義「香」供養，在《法華經》卷四中所提到：

一心合掌，恭敬供養，尊重讚嘆，華香、瓔珞、末香、塗香、
燒香、繒蓋、幢幡、衣服、綉襪、作諸伎樂，人中上供，而供
養之，應持天寶，而以散之，天上寶聚，應以奉獻。¹¹

從上述內文中的十種供養物，其中三種與香有關的聖物，占供養物比例最高，與《摩訶般若波羅蜜經》：「欲以一衣花香瓔珞、末香塗香燒香、燈燭幢幡花蓋等供

⁹ 東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》卷 13，CBETA, T02, no. 125, p. 613b25。

¹⁰ 元·宗寶編，《六祖大師法寶壇經》，CBETA, T48, no. 2008, p. 353c5-16。

¹¹ 後秦·鳩摩羅什譯，《法華經》卷 4，CBETA, T09, no. 262, p. 31a6-9。

養諸佛及僧，當學般若波羅蜜。」¹² 其使用的形式相同，表示香在佛教供養形式上具有其重要性，而香供養中的末香、塗香、燒香，使用的方法與形式上不同之處，「末香」是將香料木材磨成粉狀以撒布於佛像、塔廟等地，若是「塗香」則以將香料木材搗成粉末與水調和，塗抹於身，或透過水煮沸香材做為洗浴之用，因此有香水或香油等型態使用，而「燒香」則是將香料木柴，透過火燃燒出香氣及煙，於此，物質形式的轉化產生不同的環境氛圍，是在宗教應用上由俗轉聖中不可或缺的一環。

顯見在佛陀時期的印度，以末、塗、燒三種不同的手法，作為主要的供養形式，亦是傳承當時代印度的用香模式，此三種香供養在香料與形式運用，會在後面章節做詳細的說明。總體來說，本研究將探討物質性的香供養與個人行持之精神層面的香供養，作為主要研究對象，藉由本論文爬梳，使佛教徒能在供養與修行上有依循之方向，以作為參考。

第三節 文獻回顧

目前學術界香文化的討論，大多在於中國香文化的研究，偏重「香」的歷史進程、香料的種類、薰香器物及其應用，從秦漢時期至清代間，各朝代的流變史進行研究與探討。截至目前為止，並未有針對佛教香供養做深入的研究，以此本論文將針對香供養在佛教中的應用，及其宗教文化意涵進行探討。因此，本文擬以佛教的歷史、文化、藝術及義理思想的視角，探討佛教香供養的繼承與開展的關鍵地位。

¹² 後秦·鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經》，CBETA, T08, no. 223, p. 220a3-5。

一 香文化研究相關文獻

在廖淇晴〈先秦典籍所見之香事活動與香文化〉¹³一文中針對先秦時期香文化的發展將焚香祭祀雛形從典籍中耙梳，就祭祀層面而言，不僅是嗅覺感官的感受，而是擴大到道德意識的馨香觀，在此朝代已有物質層面提升至人文精神層面的發展。

李文琪在〈先秦時期香文化形成原因探究：兼論先秦時期中外交通問題〉指出先秦時期交通工具並不發達，且祭祀用香木欠缺完整資料，因此研究發現當時代香料來源大多使用香草做為祭祀材料，透過民間貿易往來才使香木進入中國，使兩漢時期盛行發展於朝廷與民間的薰香形式。¹⁴

藉此兩篇論文能針對本論文中國祭祀用香的開展做為一個初步的梳理，針對佛教與香料進入中國後，在唐代的祭祀相關研究則以〈唐室貴胄及文人用香文化研究—以《全唐詩》為探討範圍〉¹⁵ 其一中探討唐代在香文化繼承與開展的關鍵，從歷史、文學、藝術及學術思想的視角切入，並將香文化發展，由初始的實行於祭祀層面的香，接至運用於日常生活當中，其發展出文化的意義，透過《全唐詩》記載將朝會必燃香的詩作分析，了解大唐盛世底下，皇室及貴族高官的奢靡生活狀況。

諸葛正與林育陞在〈商代至清代中國用香的發展過程及其特徵性〉的研究中將香料的轉換從商周到明清時期的使用發展與變遷，及以香使用的目的及意義轉變為切入點，以作為解讀香在歷代使用行為上的原因與影響研究。¹⁶

¹³ 廖淇晴，〈先秦典籍所見之香事活動與香文化〉，《應華學報》第9期，（2011年8月），頁33-76。

¹⁴ 李文琪，〈先秦時期香文化形成原因探究：兼論先秦時期中外交通問題〉，《人文與應用科學》第10期（2016年12月），頁89-101。

¹⁵ 李文琪，〈唐室貴胄及文人用香文化研究—以《全唐詩》為探討範圍〉，（臺中：逢甲大學中國文學系碩士論文，2017年）。

¹⁶ 諸葛正、林育陞，〈商代至清代中國用香的發展過程及其特徵性〉，《朝陽設計學報》第8期，（2007年6月），頁75-88。

借鑑於陳冠岑所撰《香煙妙賞：圖像中的明人用香生活》，做為明代斷代分期之研究，該論文藉由明代豐富的圖像資料，繪畫、版畫及壁畫的收集，貼近明人的實際生活，作者整理與分析，重現明人用香生活。在論文中，藉由圖像分析明人用香的場合，其包含文人用香、居家陳設用香以及宗教儀式，共三個面向，其宗教儀式中探討香爐擺設的方式與用具，用具含有爐與盒、爐與瓶、佛教三供、五供，其配置方式與使用情形進行分類，明代香爐種類繁多，其論文將香爐特色列出，透過圖像的整理與分析經過實物比對，進而驗證其真實性，且探討明代香品種類使用：香丸、線香、篆香等，¹⁷構築在此論文上，能對於明代用香生活脈絡更清晰。上述研究從唐代到清代的香文化研究針對文化現象及文化進行分析，並未見到佛教義理思想與香文化的關係。

以香的使用意義層面進入研究在林育陞《香使用文化的意義變遷與特徵》中，探討香料的需求與使用行為之歷史脈絡發展，從環境議題的提出發展香產業的近代化過程，可從中看見各宗教中祭祀用香的文化變遷，¹⁸該論文目的以祭祀用香為本體，進而產出一系列試驗性質設計產出品，如包裝設計，因此，此論文並非全然與佛教用香相關，因此構築在此論文之上補足佛教香文化之使用。

從《芳香植物在宗教文化中的意涵與芳香療法的應用探討》研究者站在宗教焚香角度，探討宗教焚香所營造的心理感受與印象，該論文主要以佛教與基督宗教文獻為依據，為了解芳香植物如何在宗教中佔有一席之地，將近代芳香科學的分析作為佐證，並從中證明芳香植物的使用實非迷信，而人類文化中，源遠流長的植物經驗上，破除現代人對於宗教場域中焚香使用的迷思，並進一步指出未來芳香療法可能的發展性，從神話原型連結到神聖意象，因此藉由神話、經典、文

¹⁷ 摘自陳冠岑，《香煙妙賞：圖像中的明人用香生活》，（臺中：逢甲大學歷史與文物管理所碩士論文，2012年）。

¹⁸ 林育陞，《香使用文化的意義變遷與特徵》，（臺中：朝陽科技大學設計研究所碩士論文，2006年）。

學、宗教儀式活動做為縱向的探討，¹⁹藉由論文的研究，可從科學與醫學的角度去探討香與人體之間的關係。

就人類學角度切入香文化以張珣三篇〈香之為物：進香儀式中香火觀念的物質基礎〉²⁰〈馨香禱祝：香氣的儀式力量〉²¹〈物與身體感理論：以香為例〉²²從人類學對「物」的研究，並針對「物」的「交換」與物的本身開展出的物質文化研究，引述西方學者 Miller 有關物的理論，雖然本文以民間宗教進香文化作為研究主軸，但借助此論文能夠針對人與物之間的關聯以及物的神聖化的轉化過程，作為參考。

綜合上述文獻，可從中國用香文化的視角切入，梳理中國在宗教與生活間的香事活動及其歷史脈絡，藉此了解香文化的繼承與開展。

二 佛教(香)供養相關文獻

與佛教香供養相關的文獻以張梅雅《佛道經典中的行香文化》²³研究最為相似本研究課題，該論文針對中國文化道教與佛教的行香文化進行比對與探討，研究者在總結所提到，未來可以再進一步做研究的部分包含：香料的貿易與社會經濟之間相互影響、香料的醫療效果、除焚燒的使用方式外，利用其他使用方式的香料會不會產生不同的意義、對香讚文的進一步分析等等，因此可構築於此篇論文探討香供養與行香文化在宗教使用的演進以及佛教用香不同的使用行為進行分析探討。

¹⁹ 洪立明，《芳香植物在宗教文化中的意涵與芳香療法的應用探討》（新竹：玄奘大學宗教與文化學系碩士論文，2018年）。

²⁰ 張珣，〈馨香禱祝：香氣的儀式力量〉，《國立臺灣大學考古人類學刊》第65期，（2006年6月），頁9-33。

²¹ 張珣，〈香之為物：進香儀式中香火觀念的物質基礎〉，《臺灣人類學刊》第4期，（2006年12月），頁37-73。

²² 張珣，〈物與身體感理論：以香為例〉，《臺灣人類學刊》第4期，（2006年12月），頁37-73。

²³ 張梅雅，《佛道經典中的行香文化》（臺北：國立政治大學宗教研究所碩士論文，2003年）。

以張國慶〈遼代佛教供養行為考論〉²⁴一文，從佛教於遼代時期的供養行為探討，其將供養者針對供養對象分之為佛、法、僧三個面向，其中對於佛與經典的供養物，種類繁多，但主要的以香、花、燈座為供養，其作者更從佛塔的考古實物中發現，遼代時期的供養物件包含供香、香爐、香筒、七種香藥等，並從石刻文字資料中梳理當時代以香供佛的宗教行為。

綜合上述兩篇研究，進行中國佛教香供養在中國的供養發展，而學術上針對印度用香的研究，並未搜尋到中文相關研究資料，藉此能更進一步的進行深入。

三 香文化器物相關文獻

與香供養器物相關研究，就王嘉柔在〈歷代長柄爐之研究〉將佛教與道教長柄爐器物使用的歷史文化詳細的深入探討，其探討議題包含長柄香爐在宗教上運用，及使用對象與使用場所的特殊意義，更歸類出長柄香爐的形制演變，研究者從考古出土的實物、壁畫、繪畫、雕刻等資料分析，其論文有助於本篇在中國佛教興盛時期的儀式中器物的變化與發展。²⁵

針對唐代佛教興盛時期研究，以丁于珊〈唐代金銀器裝飾研究〉，以出土的金銀器做為研究對象，從器物學角度觀察，探討唐代金銀器器型的裝飾特色及紋飾的結構型式，其研究發現：「影響裝飾風格的原因，包含唐代社會習俗、金銀工藝技術發展，西域文化交流等因素。則唐代器物裝飾特色主要為自然寫實風格，而蓮花造型的器物則是受到唐代佛教思想的影響而產生，另外唐代也承襲魏晉以來的道仙思想及西域風格。」²⁶ 於該論文中，亦分析唐代金銀器工匠制度及裝飾技法，可做為本論文於唐代金銀器反映的佛教紋飾內涵，成為唐代斷代分期之研究。

²⁴ 張國慶，〈遼代佛教供養行為考論〉，《遼寧大學學報》第5期，（2009年9月），頁52-57。

²⁵ 王嘉柔，〈歷代長柄爐之研究〉（臺中：逢甲大學歷史與文物研究所碩士學位論文，2011年）。

²⁶ 丁于珊，〈唐代金銀器裝飾研究〉（臺北：國立臺灣藝術大學視碩士學位論文，2014年）。

王淑娟就〈唐代傳統紋飾運用於飾品創新設計〉是以建立獨特飾品設計觀念及表現形式，創造具文化特色及現代感之飾品設計為主軸，其過程對唐代紋飾的題材、類別、風格特徵、構築彙整成相關文獻研究，因此透過該論文可將唐代多元的文化特質，整合唐代裝飾藝術與裝飾題材，分類出裝飾母體間的相互應用其人物造型、靈異紋樣、植物、動物紋樣之分析及其象徵意涵，展現從古代的自然紋飾到工藝技術乃至於現代的美感設計之間的影响與差異。²⁷

由上述三篇論文，在中國唐代工藝上的發展及紋飾上的應用多加著墨，含有多方的角度探討，並構築出器物紋飾，對於器物工藝上方式不同的展現方式，包含該時代文化背景的影響，而有不同賦予的符號，透過紋飾視覺傳達之訊息，蘊含背後故事性描述，可了解當時歷史背景，而器物紋飾展現，是依照不同象徵需求而產生不同類型的使用者，因此對於紋飾並非是直線性思考，而是需橫向的多元思考與論證，透過學者的研究可初步耙梳佛教經典及器物的種類，進而深入探討其中，經典所敘述之內容及其意涵。

第四節 研究方法

本文以「文獻分析法」與「歷史研究法」進行研究與分析，為本研究進路，以梳理香供養的歷史進程及宗教文化的展現，將香供養的淵源、演變，以此歸納論證。

一 文獻分析法

透過文獻蒐集、分析與歸納，進行香供養文獻的整理與分類，並透過歷史文獻，梳理佛教用香的文化脈絡，以原始佛教經典（如長阿含經、中阿含經、雜阿含經等）及大乘佛教經典（如華嚴經、大寶積經、大般涅槃經、妙法蓮華經等）作為香供養重要意涵的來源，並透過相關註解、工具辭典，為經典相關補充；就

²⁷ 王淑娟，《唐代傳統紋飾運用於飾品創新設計》（高雄：樹德科技大學應用設計研究所碩士論文，2014年）。

「歷史文化」層面，徵引宗教文化學、社會人類學文獻為探討，在佛教傳入中國後，所發展的香供養器物，則透過法門寺相關考古文獻及收集相關學術研究資料，了解唐代供養器物的應用及工藝展現。香供養在法會儀式應用，透過水陸法會儀軌、注疏及相關書籍，作為文獻來源，並整合相關與香供養儀文，進行歸納與分析，因此本文將以「佛教文獻分析」、「歷史文化典籍分析」，探討佛教兩個重要發展的指標地「印度」及「中國」，以此深入佛教之用香與行持。

二 歷史研究法

歷史研究法，指透過有系統的收集歷史資料，加以客觀的評鑑，分析、解釋該現象，試圖找出其因果關係與發展規律，以便解釋現況並預測未來，分析、研究。因此本文透過歷史研究法，就縱向時間以及橫向文化發展作為研究的方向，帶出未來佛教行持者，以香做為修道的媒介的參考依據，因此將歷史典籍中相關的香料、供養器物，以及宗教相關儀式運用，釐清不同時期地方文化的用香，以此分析歸納有關香供養的歷史進程，與在印度與中國的文化脈絡下所開展的香供養文化，以循序漸進的方式，掌握佛教用香的歷史文化脈絡，並將歷史典籍與佛教經典中的用香，作客觀的分析、解釋發展其趨勢。

佛教發展前的歷史文獻，以《吠陀經》、《奧義書》耙梳印度社會文化的開展，在中國的用香，是透過歷史典籍如《十三經》、《香史經典》、《香乘》等整合香供養在中國上的發展脈絡，以探討香供養在宗教上，祭祀用香源流，佛教傳入中國後的用香則藉助《四庫全書》所收錄的《香乘》、《陳氏香譜》、《香譜》等宋明代著古籍，梳理香供養在中國上的發展脈絡，探討香供養在宗教上的祭祀用香源流，包含香料種類、使用形式以及用途與香供養的普世價值，作為香供養的背景與處理。

具體來說，本文將以香供養所展現的印度生活與宗教間使用基礎，以及佛教傳入中國後的文化體現，從而瞭解水陸法會儀式上呈現的宗教文化，與香供養由凡入聖的精神轉換，看見整體佛教文化內涵反映的香供養的樣貌。



第二章 佛教香供養源流與發展

佛教起源地—印度，屬於亞熱帶國家，具有豐富的生態，以耕種農業為主，因氣候關係香料，如龍腦香、檀香、沉香、降真香、蘇合香、安息香、樟腦等，具有適合的生長環境，因此印度具有優質的香料產源，視為世界香料的出口源之一，²⁸印度氣候炎熱，環境中易產生異味，因此透過具有香氣的植物改變環境氣息，其香所散發方式包含：一、植物自然散發出的香氣；二、透過燃燒使植物產生氣味；三、將香研磨成粉狀塗抹在身上或散置在環境中等三種方式。其香料的芬芳之氣能讓人具有安定身心之作用，進而改變心理與生理狀態。香氣在宗教場域上是不可或缺的一環，香氣通常讓人有寧靜平和的覺受，同時讓人在精神上能有共感，則容易被神聖化或神格化。

佛陀成道前的印度，有香油塗身的風俗，其因印度炎熱天氣，使人身上終日汗臭不止，因此塗抹香油於身，可遏止汗臭亦得清涼。²⁹而在西元前十世紀前後，北印度吠陀教（Vedism）其使用香，作為潔淨與祀事用途，因而影響到佛教興起後弟子使用香，作為對佛陀的供養行為。就社會人類學的角度來看，此行為其具有歷史一貫性和現實普遍性，我們能通過儀禮（Rite of passage）³⁰ 探索佛教香供養文化微觀的信仰民族誌。

印度因地形關係使多元宗教進入印度，因海拔而產生多元香料。在佛教經典中也有許多因供養行為而產生的價值，如因緣果報、生天受樂等。因此本章節從下列古印度的生活與宗教用香，到佛陀涅槃後的香供養，反映出印度佛教香供養在宗教供養形式上以及香料使用的現象。

²⁸ 參見索文林，〈印度佛教源流〉，《印度佛教概述》現代佛教學術叢刊 92（臺北：大乘文化出版社，1979年）頁 116。

²⁹ 參見演培，〈從香供養說到偏聞的戒香〉，《菩提樹》第 237 期（1972 年 8 月），頁 17-19。

³⁰ 表示人的生命中的出生、成年、結婚和死亡等生命的關口（Crises）所產生的重要意義，而儀式能幫助生命在心理上順利地通過。參見王雲五，《雲五社會科學大辭典—第十冊人類學》，（臺灣：臺灣商務印書館，1971 年），頁 159-160。

故筆者認為現代在佛教信仰中，使用「香」作為供養聖物，必然有歷史傳承的文化背景，因此，在第一節就佛教的香供養做基本定義，以確立香供養的研究範圍；第二節探討佛教成立前的印度用香文化，確立印度用香祭祀與供養的文化背景。但礙於個人能力與資料來源，因此使用翻譯版的文獻資料作為參考；最後第三節則探討佛教進入中國前與佛教傳入後香供養的興盛時期，從用香祭祀文化與時代背景探討，自東西方的宗教文化結合後，在宗教用香的變化過程，是否在於地區性的民情習俗不同而有不同文化表現？其社會集體的需求與宗教的適應性對香供養的影響？本章將先依序探討香供養的發展歷史，而後探討香供養的傳播與適應性的變化，在此章節釐清香供養的文化脈絡。

第一節 佛世時期香供養在印度的發展脈絡

本節將佛世時期印度香供養的發展，分為三個時間軸作為探討，從佛陀誕生前的用香文化到佛陀降世、佛陀住世作為探討，以此爬梳佛世時期香供養於印度的發展脈絡。

一 佛陀誕生前的用香文化

在印度(India)文化背景下探討，香的產生是在何種環境之下而有？為何世界的香料最早起源是在印度？從地理環境下探討，印度西部與東部所屬熱帶與亞熱帶乾旱氣候，較早開發的五河地區，³¹是吠陀文化與印度文化之發揚地，其地區鳥獸螫居，蟲蛇匿跡，炎熱的天氣會使人處於半昏迷狀態，因此人們需要靠喝水或是冷水沐浴，如此氣候條件下產生了印度教徒的沐浴、齋戒、瑜珈、冥想、

³¹ 位於印度西部地區，即印度河流域與部分恆河-朱木拿河河間地區，屬於一個生態系統，其地區有五條著名的河流：傑盧姆河（Velum）、奇納布河（Chenab）、拉維河（Ravi）、薩特累季河（Sutlej）、比阿斯河（Beas），稱為五河地區。參見尚會鵬著，《印度文化史》（臺北：亞太圖書，1998年），頁12。

林棲等習俗，³²以作為調節氣候的適應發展。

然而在佛教興起前，原始宗教多表現為對大自然的崇拜，吠陀時期的教義有著三大原則“吠陀天啟、祭祀萬能、婆羅門至上”，在尚會鵬《印度文化史》中說道：

梨俱吠陀時期，人們認為祭祀起著溝通人與神的作用，來到吠陀後期，祭祀活動作用被進一步強調，認為祭祀不僅可以溝通人與神，還可以支配萬物，達到自己的一切目的。³³

對於自然界，香在印度的演變，歷史記載於《梨俱吠陀》(公元前 16 — 11 世紀)〈森林〉³⁴篇中敘述森林「有油膏香氣，散發芬芳。」³⁵ 是透過擬人化的手法歌頌獸類的母親—森林女，對原始時代的人來說，森林透過芬芳之氣，使人有安定作用，對於在森林的修行者來說能降低恐懼，自然界為人提供芬芳之氣，因此人與大自然的關係開始產生連結。

在《梨俱吠陀》經典的耙梳可以知道，香是活絡在大自然間，與人息息相關，由香的芬芳，延伸至生活用香，從歌詠讚嘆，輾轉為祭祀用香，其中轉化在奧義書中所得知，宗教徒的祭祀對象為大梵，意為永生者，透過「供養祭」³⁶儀式，如火祭、初穗祭、蘇摩祭、獸祭、犧牲供獻等方法，獻給所謂的生主之神，透過不斷向神奉獻犧牲、穀物 and 美酒以獲得神的恩賜以及避免神所帶來的禍難，祈求風調雨順、五穀豐登、避禍釀災、祛病護身等，³⁷在《彌勒奧義書》(Maitrāyaṇa Up.)：

³² 尚會鵬著，《印度文化史》，頁 12-14。

³³ 同上註，頁 90。

³⁴ 森林書相傳是供隱居在森林中的長者使用的婆羅門教經典。

³⁵ 金克木選譯，《印度古詩選—梨俱吠陀》(湖南：湖南人民出版社，1982 年)，頁 41。

³⁶ 以動植物供奉諸神或祖先的祭祀，參見尚會鵬著，《印度文化史》，頁 91。

³⁷ 同註 32，頁 61。

是故人當以咒語，草藥，酥，肉，祭餅，乳糜等奉獻於祭壇。
而又以口為東火也，則當投飲食于口，所以增益氣力，以得神
聖世界，所以得永生也。³⁸

《唱贊奧義書》(Chāndogya Up.)：

誠然；人，祭祀也。其始生之二十四年，晨間之祀事³⁹也。「伽
耶特黎」詩格二十四音，故晨間之祀事，唱「伽耶特黎」格律
之詩。諸「蘇婆」參與此分祭事。諸「蘇婆」之氣息⁴⁰，使此
萬物存安者也。⁴¹

由《奧義書》⁴²記載得知，對於祭祀供養的用香，在原古時期的印度就已存在，其使用在祀事的祭品其中梭摩祭的「梭摩」，是屬神聖植物的一種，與水相合釀，成為梭摩酒作為供養祭物，其植物本質不變，與草藥祭品同為供養聖物，透過儀式使其煙上升，使供養心意能達神聖之地，使其得永生之利益。

《吠陀經》⁴³中記載著印度最早用香文化，在《阿闍婆吠陀》和《梨俱吠陀》中詳載了香在印度有祭祀與醫學兩種用香，於當時代祭祀上香料與花，兩種供養物能在祭祀場合上發揮作用，使得人得以安樂，令人愉悅的芬芳之氣能營造神聖場域。另外後期《唱贊奧義書》(Chāndogya Up.)所敘述：「若所欲為香與花鬘界，唯以其所志故，香與花鬘起焉；已得彼香與花鬘界已，其人乃安樂。」⁴⁴

³⁸ 徐梵澄譯，《五十奧義書》(臺北：中國瑜伽出版社，1986年)，頁438。

³⁹ 晨間祀事，為全部犧牲奉祀之一部分，則斟梭摩酒(soma)而灌獻者也。

⁴⁰ 氣息，則人身諸氣，即生命之氣息。參見徐梵澄譯，《五十奧義書》，頁436。

⁴¹ 同註38，頁134。

⁴² 奧義書內容主要在思索最高精神「梵」和個人精神「我」如何溝通使之「梵我如一」，此書提出四個基本觀念：1.人的靈魂和絕對的精神世界是最高的存在。2.物質世界是虛幻的，因為靈魂可以投胎轉世。3.靈魂根據個人的「業」而進行輪迴轉世、因果報應。4.人只有保持和精神、靈魂的統一，才能得到快樂和永存，及涅槃境界。奧義書為吠陀的解釋書。

⁴³ 梵語 Veda 的音譯，用古梵文創作的宗教詩歌。為婆羅門教、印度教崇拜和祭祀用的讚歌、祭詞、咒語。《吠陀本集》有《梨俱吠陀》、《夜柔吠陀》、《娑摩吠陀》、《阿闍婆吠陀》四部。

⁴⁴ 同註38，頁216。

由此可知香與花鬘在當時的祭祀場合中，具有歌頌與讚嘆的象徵意義，透過外在物質顯現內在真我，是當時宗教徒獻祀的目的，隨著印度教與佛教的建立，印度用香成為了佛教生活與祭祀供養不可或缺的聖物。

佛教用香的始端是在何時萌發？由下面章節探討及推論，香料的應用是多元且普及廣泛運用於生活中，其中在佛陀的母親摩耶夫人懷胎前期，即有用香的記載，藉此深入印度社會文化中的用香事例。

二 佛陀降世的香供養

在西元前六百年釋迦摩尼佛（即佛陀）降誕於世間，出生於今尼泊爾南部，迦毘羅衛國的王族家庭，為刹帝利種姓的王子，其族裔稱為釋迦族，在種姓制度發達的時期，所受到是上層社會最高禮遇的方式降生於世間。佛陀入胎時與香的關係，可從佛陀前身故事的書《闍多伽》⁴⁵其中闡述的內容得知：

在 Kapilavastu（迦毘羅衛城）裡，……摩耶皇后在滿月節前七日，要舉行慶典，不用具有麻醉性的酒，而是使用大量的花環與香料等。第七日的她一早就起來，先用加了香料的水沐浴。⁴⁶

以及佛陀降誕時，摩耶皇后的一夢「摩耶皇后進入夢中遂得一夢，其夢中有四個偉大的國王將他連床抬起，皇后們再將她帶到喜馬拉雅山中的 Anotta 湖中，洗去人的汙染，再為他穿上衣袍，塗抹上香料，並用神的花朵來裝飾她。」⁴⁷由上述的兩段文字能得知，使用香料作為慶典芬芳及裝飾之用，其運用在身上的塗

⁴⁵ 此書之出處有兩種說法：一、佛陀誕生的故事，紀元後五世紀所寫成；二、傳說神通遊戲經是英國詩人 Edwin Ainslie (1832-1904) 爵士加以意譯的書名 *The light of Asia*。

⁴⁶ Will Durant，幼獅翻譯中心譯，《世界文明史(*The Story Civilization*)之三—印度與南亞 (*Our Oriental Heritage: India And Her Neighbors, 1935*)》(臺北：幼獅文化事業公司，1972年)，頁 53。

⁴⁷ Will Durant，幼獅翻譯中心譯，《世界文明史(*The Story Civilization*)之三—印度與南亞 (*Our Oriental Heritage: India And Her Neighbors, 1935*)》，頁 53。

香與洗浴行為在於去除污垢，使身心光潔、身染香氣，以母親潔淨的身體迎接佛教的教主—悉達多喬達摩（Siddhārtha Gautama）的降誕。

在佛陀降世時以沐浴形式來供養佛陀，如《七佛經》記載：「彼菩薩摩訶薩右脇生時，本母乳母養母，及諸宮人圍繞保護，澡浴塗香種種承奉。」⁴⁸與《過去現在因果經》卷一中更有記載龍王吐水為佛沐浴，天龍八部燒眾名香供養等，根據南朝宋求那跋陀羅譯本：

難陀龍王、優波難陀龍王，於虛空中，吐清淨水，一溫一涼，
灌太子身——身黃金色有三十二相，放大光明，普照三千大千
世界——天龍八部亦於空中作天伎樂，歌唄讚頌，燒眾名香，
散諸妙花，又雨天衣及以瓔珞，繽紛亂墜不可稱數。⁴⁹

不僅是龍王，在《普曜經》更有九龍以香水浴佛之說：「帝釋梵忽然來下，雜名香水洗浴菩薩，九龍在上而下香水，洗浴聖尊，洗浴竟已身心清淨」⁵⁰

透由上述三部經典記載，佛陀降誕時身旁所發生的場景，顯見在為佛陀洗浴，以香塗身的方式，是具有清淨、供養的象徵。而九龍吐水的情景敘述，更影響了後世發展成為「浴佛」儀式，以香湯浴佛，在經典中所述的「香」作為洗浴作用，使佛陀及摩耶皇后身心無垢，象徵著佛陀的出世不凡，也使得香供養由俗轉聖的轉捩點更加突顯。

綜合以上資料也能發現，印度所用的香料，會使用在慶典、沐浴、增添身香等作用。另在《闍多伽》中，更敘述生活用香不同的形式，其文章中所述，佛陀在離開迦毘羅衛城前，想要與妻子孩子道別的場景「一盞點著的香油的燈正燃著。在床上撒著一堆堆的香片茶葉與其它的花朵，Rahula 的母親正在睡覺，她的手放

⁴⁸ 宋·法天譯，《七佛經》，CBETA, T01, no. 2, p. 153c17-18。

⁴⁹ 宋·求那跋陀羅譯，《過去現在因果經》卷 1，CBETA, T03, no. 189, p. 625b2-7。

⁵⁰ 西晉·竺法護譯，《普曜經》卷 2，CBETA, T03, no. 186, p. 494a29-b2。

在他兒子的頭上。」⁵¹ 如此得知，當時代香料運用是在生活一部分，而古印度時期生活用香，是在剎帝利階層所享有的，因此從佛陀降世後，香料的使用在生活上，本身已具有多元的使用層面，而香供養行為從佛陀成道後，進而轉變成為佛陀為眾說法的象徵、譬喻題材，使弟子能得以開悟趨入佛道。

三 佛陀住世的香供養

佛陀成道後廣為眾生宣說悟道正法，以八萬四千法門，為不同根基眾生說法，使其證入佛道，佛陀最初以緣起法、四聖諦等法作為根本教義，使眾生在修行上有依循的方向，其最終目的在於跳出輪迴達到解脫，於此在原始佛教時期，是以佛陀教法作為主要修行目標，並不以祭祀作為行持的方法，更不推崇偶像崇拜。⁵²與婆羅門教而有差別。佛教重視「緣起法」、「因果法則」且提出「十二因緣說」，因此佛教不祭祀、不拜偶像的宗教模式，⁵³與婆羅門教相比，婆羅門教既有祭祀，但無固定祭所亦無神像。

反對偶像崇拜的佛陀認為婆羅門的祭祀，對社會毫無救益，亦不相信有創造萬物的梵天，因此在六年的苦行中，悟到了「緣起」，並透過緣起實行「自救」哲學，通過自己認識和思考來獲得精神解脫。⁵⁴

⁵¹ Will Durant, 幼獅翻譯中心譯,《世界文明史(The Story Civilization)之三—印度與南亞(Our Oriental Heritage:India And Her Neighbors,1935)》,頁 53-56。

⁵² 佛教後期產生了偶像崇拜,是牽扯到歷史環境、基本教義、理論與實踐的矛盾,釋迦牟尼佛被神化的事實,是在傳播特徵及發展過程中產生的影響。

⁵³ 最早佛教是不關心造型藝術的實踐性宗教,但在釋迦牟尼佛涅槃(公元前 486 或 473)後,在俗信者中盛行對釋迦遺物的崇拜,特別是對收藏佛的舍利的窣堵波(佛塔)的崇拜,以致佛教徒以佛塔的營建和裝飾美化為中心,開始了造型活動。參見中國大百科全書總編輯委員會,《中國大百科全書-美術 I》(北京:中國大百科全書出版社,1992 年),頁 231。

⁵⁴ 參見吳焯,《佛教東傳與中國佛教藝術》(浙江:浙江人民出版社,1996 年),頁 27-28。

在佛陀住世時期，其物質性的供養，透過經典探討其時代所運用的香供養是如何實行，在《大方廣佛華嚴經》卷四十：

以諸最勝妙華鬘，妓樂塗香及傘蓋，如是最勝莊嚴具，我以供養諸如來。最勝衣服最勝香，末香燒香與燈燭，一一皆如妙高聚，我悉供養諸如來。⁵⁵

另外《法華經》卷四中所提到：「一心合掌，恭敬供養，尊重讚嘆，華香、瓔珞、末香、塗香、燒香、繒蓋、幢幡、衣服、餽饌、作諸伎樂，人中上供，而供養之」⁵⁶，香供養在上述經典記載中，所用香的形式有：華香、末香、塗香、燒香等形式供養如來，藉由上述四種形式分別探討：

(一) 華香

「華香」，經典中的「華」為花的本字，指的是草木之花，由花散發出的香稱之為花香，另也有「香華」之稱，但意義不同，此為以香與花兩者共同供養於佛者。在《妙法蓮華經》中，佛陀說法前，除了有大地震動放大光明，亦有天空散各種香花等現象，於此諸弟子見此異相，則會向佛陀請法：

爾時世尊，四眾圍遶，供養、恭敬、尊重、讚歎。為諸菩薩說大乘經……。佛說此經已，結加趺坐，入於無量義處三昧，身心不動。是時天雨曼陀羅華、摩訶曼陀羅華、曼殊沙華、摩訶曼殊沙華，而散佛上、及諸大眾。⁵⁷

上述天空所散的花包含了四種：曼陀羅華、摩訶曼陀羅華、曼殊沙華與摩訶曼殊沙華，是為法華經中種六瑞相之中的第三瑞相，即是天降之花，散於佛與大

⁵⁵ 唐·般若譯，《大方廣佛華嚴經》卷40，CBETA, T10, no. 293, p. 847a10-14。

⁵⁶ 後秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》卷4，CBETA, T09, no. 262, p. 31a6-9。

⁵⁷ 後秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》卷1，CBETA, T09, no. 262, p. 2b7-12。

眾身上。將花散佈經典則稱為「散華」。在《法華傳記》卷十敘述香華的種類及用途：

何等香華。什曰。香者，海岸香、麝香、鬱金香、蘇合香等，用淨潔香，去不淨香，非抹為微塵類。華者，水陸時華，如蓮華等類；若無時華，以七寶成，擬曼陀羅等四華及時妙華，外國用優鉢羅華、蘇摩那華等。⁵⁸

其香包含海岸香、麝香、鬱金香、蘇合香，另外屬於蓮花類的優鉢羅華、蘇摩那華，它們的用途在於去除不淨的氣味。另外亦有獻花的供養行為，在《佛說寶雨經》卷三：「菩薩若以香花奉獻如來制多及佛形像，以此迴向……諸菩薩奉獻花蓋。」⁵⁹《大般若波羅蜜多經》：「佛告阿難陀言：今此會中百千俱胝那庾多眾……所獻花等諸供養具上踊空中合成臺蓋，臺頂四角各有寶幢，種種莊嚴甚可愛樂。」⁶⁰由上述兩部經典得知在佛陀住世時獻花於佛、菩薩前的供養行為，並能以此迴向供養功德，雖然經中並未提及所獻之花為何，但獻花供養是經常見到的。

另外《佛說無量壽經》中則有敘述極樂世界之花包含：優鉢羅華、鉢曇摩華、拘物頭華與分陀利華四種，此四種花亦可稱為蓮花，根據卷一敘述之作用：

其池岸上有栴檀樹，華葉垂布，香氣普熏。天優鉢羅華、鉢曇摩華、拘物頭華、分陀利華，雜色光茂彌覆水上。彼諸菩薩及聲聞眾若入寶池，意欲令水沒足，水即沒足……欲令灌身，自然灌身；欲令還復，水輒還復。調和冷煖自然隨意，開神悅體蕩除心垢，清明澄潔淨若無形。⁶¹

⁵⁸ 唐·僧詳譯，《法華傳記》卷10，CBETA, T51, no. 2068, p. 94c10-14。

⁵⁹ 唐·達摩流支譯，《佛說寶雨經》，CBETA, T16, no. 660, p. 292c27-28。

⁶⁰ 唐·玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》卷482，CBETA, T07, no. 220, p. 446c9-14。

⁶¹ 曹魏·康僧鎧譯，《佛說無量壽經》，CBETA, T12, no. 360, p. 271b6-14。

其四種蓮花有四個顏色：青、紅（赤）、黃、白，⁶²四色的蓮花於水池之中莊嚴了極樂世界，並使菩薩聲聞等眾於池中灌身而開發出本性的神智，得到勝法樂、無漏樂當盪除內心污垢，⁶³使心上的塵垢淨除脫落，因此香花使用上除了散花、獻花，還有莊嚴淨土及清淨的象徵。

（二）末香

「抹香」又稱之為末香、末香，在《大智度論》卷十所述：「乾香應燒，濕香應塗地，末香及華應散。」⁶⁴因此，末香在印度時期的應用是散佈的方式，在《佛說灌頂經》卷六提及，末香的香料形態是細末狀，可用於塚塔之中：「若有善男子善女人等起于塚塔，亦感四天三十三天，雨天細末種種雜香，以用供養散此塔上。」⁶⁵另外細末狀的香並非單一種香料，而是種種不同香料合成，其用途在《一切經音義》中「抹香」為：「合和數味名香，擣以為末散道場中，塗身、手、面及散衣中名為末香。」⁶⁶於此得知合香的概念是在印度時期即有。而香末的香料為何？可從《大寶積經》得知，毘摩質多阿修羅王最初供養世尊所散的香包含：栴檀末香、優鉢羅末香、沈水末香、多摩羅跋末香、阿修羅末香等，作為供養。

或散栴檀末香、或散優鉢羅末、或兩沈水末、或兩多摩羅跋、
或兩天諸末香、或散阿修羅香末、或兩金末，或兩曼陀羅
花……悉皆化作用供養佛。⁶⁷

⁶² 此四色出自於《阿彌陀經》：「池中蓮花，大如車輪，青色青光，黃色黃光，赤色赤光，白色白光，微妙香潔」，後秦·鳩摩羅什譯，《佛說阿彌陀經》，CBETA, T12, no. 366, p. 347a4-5。

⁶³ 意指內心裡的貪、嗔、癡等垢染。

⁶⁴ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 10，CBETA, T25, no. 1509, p. 129b15-16。

⁶⁵ 東晉·帛尸梨蜜多羅譯，《佛說灌頂經》卷 6，CBETA, T21, no. 1331, p. 513a9-11。

⁶⁶ 魏南安主編，《重編一切經音義》卷中，（臺南：中華佛教百科文獻基金會，1997），頁 624。

⁶⁷ 唐·菩提流志譯，《大寶積經》卷 62，CBETA, T11, no. 310, p. 358c3-10。

另外以抹香的使用香料在《法華傳記》卷十所提到：「抹香者，抹檀木根莖等。若和水，以為塗香，擬沈水等。若合火，為燒香擬薰。」⁶⁸以檀香木的根與莖作為原料，由上述得知，在植物香料的應用上，因為與不同元素的使用則有不同的使用方式，水和香料融合，則用來塗抹；若藉由火，則以燒的形式運用。藉此探討塗香於當時期印度的使用型態與作用。

(三) 塗香

「塗香」，梵語 vilepana、upalepana，經典中亦有「塗身香」、「塗妙香」之稱。從《大智度論》卷三十可知：「『塗香』者，有二種：一者、栴檀木等，摩以塗身；二者、種種雜香，擣以為末，以塗其身，及熏衣服，并塗地壁。」⁶⁹古印度人有以香塗身的生活習慣，為了消除臭氣或熱惱，使身心能夠清涼，在《大方廣佛華嚴經》提到：「善男子！如白栴檀，若以塗身，悉能除滅一切熱惱，令其身心普得清涼」⁷⁰，而在明代周嘉胄《香乘·卷二》之中將塗香的香料提出「身塗諸香所謂旃檀鬱金也」⁷¹旃檀是所謂的檀木，鬱金即為鬱金香，是印度常見的花，它有殺菌作用，和栴檀葉一起磨成泥狀，塗在身上可以預防皮膚病。具有藥效，能治肝病、健胃、利尿和治膿疱等。⁷²在《香乘》中，李時珍在本草綱目記載「釋氏呼為旃檀以為湯沐，猶言離垢也，番人訛為真檀」⁷³透過旃檀香可作為沐浴之用使人潔淨自身，清除垢染，不僅如此，栴檀香更有調氣之作用「杲曰：白檀調氣，引芳香之物，上至極高之分。」⁷⁴以此可知，旃檀是在當時期的屬上

⁶⁸ 唐·僧詳譯，《法華傳記》，CBETA, T51, no. 2068, p. 94c16-18。

⁶⁹ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 30，CBETA, T25, no. 1509, p. 279a2-5。

⁷⁰ 東晉·佛跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》卷 78，CBETA, T10, no. 279, p. 432a28-29。

⁷¹ 宋·周嘉胄，《香乘》，《文淵閣四庫全書》第 844 冊（上海：上海古籍出版社，1986 年），頁 354。

⁷² 星雲大師，〈佛教與花的因緣〉，《慧炬雜誌》第 601 期（2016 年 8 月），頁 22。

⁷³ 明·周嘉胄，《香乘》，《文淵閣四庫全書》第 844 冊，卷 2，頁 363。

⁷⁴ 同上註。

等之香料。

在《大智度論》卷三十：「以身垢臭，須以塗香」⁷⁵在印度時期因氣候關係使得須透過塗香改變身上氣味，在卷九十三有說道：「或有菩薩以天塗香。天竺國熱，又以身臭，故以香塗身，供養諸佛及僧。以此因緣故，令我國土眾生，受天細滑。」⁷⁶以此，不僅透過塗香改變身上氣味，更透過供養使得來世受天身有細滑的果報，其塗香對在醫療上也具有一定的功效，以香料當中最高等級的旃檀香來說，是具有除病的作用，在《佛說旃檀樹經》：「國王病頭痛，禱祝天地、山水諸神，病不消差。名醫省視，惟當得旃檀香以護，病便得愈。」⁷⁷《賢愚經》卷六：「值王夫人熱病之極，當須牛頭旃檀香木，摩以塗身以除其病」⁷⁸由此得知，旃檀香對於生活中的作用，是受到當時人們所重用的最上品，其旃檀除上述的醫療作用外，在《大方廣佛華嚴經》卷十一中亦有提及，塗香在現世所產生的功德有下列十點：

復次，我王塗諸妙香具十功德：一、增益精氣，二、令身芳潔，三、調適溫涼，四、長其壽命，五、顏色光盛，六、心神悅樂，七、耳目精明，八、令人強壯，九、瞻觀愛敬，十、具大威德。⁷⁹

透過上述能得知，「塗香」對於人的影響是在由外在到內在的提升，能夠讓自我及他人獲得肉體與精神上的自在，當「塗香」的運用在供養上，其目的與作用為何？

在《雜寶藏經》卷五「塗香供佛」中的典故提到，磨香女將現磨出的香，以純然無雜染的虔誠之心供養佛並塗抹於足，其敘述：「昔舍衛城中，有一女人，

⁷⁵ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 30，CBETA, T25, no. 1509, p. 279a13-14。

⁷⁶ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 93，CBETA, T25, no. 1509, pp. 710c27-711a1。

⁷⁷ 失譯，《佛說旃檀樹經》，CBETA, T17, no. 805, p. 750c7-9。

⁷⁸ 元魏·慧覺，《賢愚經》卷 6，CBETA, T04, no. 202, p. 394a27-29。

⁷⁹ 唐·般若譯，《大方廣佛華嚴經》卷 11，CBETA, T10, no. 293, p. 713b28-c2。

坐地磨香，值佛入城，女見佛身，生歡喜心，以所磨香，塗佛脚上。」⁸⁰顯見於佛陀住世時，塗香是將香料塗抹於佛足上。以香塗足，是古印度傳統對於迎請供養國王等貴賓的禮儀，佛教徒則以此方式作為供佛的形式，其後文「我以上妙香，供養最勝尊，得無等威德，生三十三天，而受大快樂。身出眾妙香，聞於百由旬，諸得聞香者，悉得大利益。」⁸¹塗香供養不僅是現世安樂，更能得升天受樂之果。

塗香供養，所帶給人的利益功德，是否是在於物質上的差別，抑或是有其他因素影響？此經典也反映出供養者的歡喜之心，在香供養的行為上，具有一定的影響性與重要性，來世才得以受生天受樂與身香曼妙的果報。除了來世果報在《大方廣佛華嚴經》⁸²中亦有記載香油塗足在現世果報：

- 一、能除風疾 - 去除風寒所帶來的疾病。
- 二、身心輕利 - 雙足輕巧便利。
- 三、耳目聰明 - 視力與聽力清明。
- 四、增益精氣 - 增加精神氣力。
- 五、念無忘失 - 念念不忘。
- 六、減省昏睡 - 減少昏睡的狀況。
- 七、眠夢吉祥 - 睡夢間多為好夢。
- 八、延其壽命 - 增長壽命。
- 九、除諸垢穢 - 去除雙足所染的垢穢。
- 十、不生眾疾 - 塗香者不產生各種疾病。

顯而易見塗香在佛陀的生活之中，且有益於供香者與受供者雙方，亦是佛教經典的入世方便行道，使其行持者方便進入修道之門。

⁸⁰ 元魏·吉迦夜共曇曜譯，《雜寶藏經》卷5，CBETA, T04, no. 203, p. 474c19-21。

⁸¹ 同上註，CBETA, T04, no. 203, p. 474c27-475a2。

⁸² 唐·般若譯，《大方廣佛華嚴經》卷11：「復次，我王足塗香油具十功德：一、能除風疾，二、身心輕利，三、耳目聰明，四、增益精氣，五、念無忘失，六、減省昏睡，七、眠夢吉祥，八、延其壽命，九、除諸垢穢，十、不生眾疾。」，CBETA, T10, no. 293, p. 713c7-10。

(四) 燒香

「燒香」梵語 *dhūpana*，在經典之中有兩種的使用面向，一為環境淨化、潔淨空氣中的穢氣；二為信息傳達而有所謂的「香為佛使」，其環境淨化將香的普薰特性帶出。

在《佛說長阿含經》卷二《遊行經》中的「燒香」，即是環境淨化之作用，弟子在佛陀至處所受供前的灑掃環境之應用，在《遊行經》中內容述說，在家居士聽聞佛說法後，求請皈依並奉行五戒，願世尊能接受居士供養。

爾時，世尊漸為說法，示教利喜，諸清信士聞佛說法，即白佛言：「我欲歸依佛、法、聖眾，唯願世尊哀愍，聽許為優婆塞，自今已後，……奉戒不忘。明欲設供，唯願世尊與諸大眾垂愍屈顧。」爾時，世尊默然許可。諸清信士見佛默然，即從座起，遶佛三匝，作禮而歸。尋為如來起大堂舍，平治處所，掃灑燒香，嚴敷寶座。供設既辦，往白世尊：「所設已具，唯聖知時。」⁸³

在家居士皈依佛陀後，對於佛陀表示恭敬，啟建大堂舍，願佛陀能夠到此應供說法，就內文中，整理環境需燒香的行為，在《放光般若經》亦有相同的使用：「是善男子、善女人所止處，常當淨潔住，然燈燒香、懸繒花蓋，無量嚴飾常淨潔供養。」⁸⁴，顯見佛陀對環境的潔淨的重視，從經典可見，因此燒香成為生活之中不可或缺的角色。另外在《大般若波羅蜜多經》中，是先以香泥塗地後燒香，如此的使用形式，作為環境清潔進而成就淨土：

是諸菩薩生淨佛土不為胎污。何以故？是諸菩薩造作佛像修營僧園，佛制多前香泥塗地燒香供養，或布妙華，或以香湯灌洗

⁸³ 後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯，《佛說長阿含經》卷2，CBETA, T01, no. 1, p. 12b4-13。

⁸⁴ 西晉·無羅叉奉譯，《放光般若經》，CBETA, T08, no. 221, p. 51a3-5。

佛像，於僧園內掃灑泥塗。⁸⁵

誠如博京亮所述「香」本身具有「消毒殺菌」與「防治瘟疫」等作用，⁸⁶則《大智度論》卷三十說到：「燒香者，寒則所須，熱時為患。塗香，寒、熱通用，寒時雜以沈水，熱時雜以栴檀以塗其身，是故但說塗香。」⁸⁷以此記載，燒香在不同天候時有不同的使用形式，在天寒時多行燒香，但塗香寒時、熱時都可以通用，其香料在寒時燒香與塗香是以沉香為主，熱時是要混合栴檀香塗抹。

藉由上述三部經典得知「燒香」本身所具有的功能及特性，能作為環境清潔及芬芳空間的功能，以淨化環境，得以營造出供養佛陀的神聖空間，使空間中不受到外在因素的干擾，成為淨土也是另一種形式的供養。

在《佛說灌頂經》卷六，則有以燒香散花、禮敬諸佛、懺悔罪過的使用方式：

佛又語阿難此諸愚人，不知修福殺眾生命，喚諸邪□魍魎鬼神，求覓福德不能得也。應當燒香散眾名華，禮敬十方三世諸佛，為過命者悔過眾罪，可得解脫憂苦之患。⁸⁸

同為「燒香」，在《賢愚經》上的詮釋稱為「香為佛使」，「燒香」所產出的煙能通達於佛成為傳遞信息的媒介，因此「香」成為了載體透過使用者的使用行為而起的傳遞作用，據《賢愚經》卷六記載：「佛陀當年住在祇園時，有長者富奇那建造了一座旃檀堂，準備禮請佛陀。他手持香爐，遙望祇園，焚香禮敬。香煙裊裊，飄往祇園，徐徐降落在佛陀頭頂上，形成一頂「香雲蓋」。佛陀知悉，即赴富奇那的旃檀堂。⁸⁹在《增壹阿含經》卷二十二亦有同樣的使用記載：

⁸⁵ 唐·玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》，CBETA, T07, no. 220, p. 939c14-17。

⁸⁶ 博京亮，《中國香文化》（濟南：齊魯書社，2011年），頁223。

⁸⁷ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》，CBETA, T25, no. 1509, p. 279a17-19。

⁸⁸ 東晉·帛尸梨蜜多羅譯，《佛說灌頂經》卷6，CBETA, T21, no. 1331, p. 512c1-4。

⁸⁹ 經典原文於《賢愚經卷六一富那奇緣品》：「時富那奇，教化其兄，令為世尊立一小堂，覆堂村木純以栴檀。其堂已成，教化其兄請佛。羨那答曰：『請佛之宜，以何等物能屈世尊？』時富那奇，俱與其兄，辦足供養，各持香爐，共登高樓，遙向祇洹，燒香歸命佛及聖僧：『唯願明日，臨顧鄙國，開悟愚蒙盲冥眾生。』作願已訖，香煙如意，乘虛往至世尊頂上，

長者女沐浴身體，手執香爐，上高樓上，叉手向如來……爾時香如雲，玄在虛空中，遍滿祇洹舍，住在如來前。諸釋虛空中，歡喜而作禮……阿難白世尊言：「唯願，世尊！此是何等香，遍滿祇洹精舍中？……世尊告曰：「此香是佛使，滿富城中須摩提女所請。」⁹⁰

「香」能作為傳遞訊息的載體，透過裊裊香煙傳遞至佛陀所在之處，以此作為現代人燒香祈願進入神聖境界的原始型態。

誠如吳稚暉所提出「精神與物質應當並重說」，他堅信「物質可以助吾人精神之曲達」則譬喻說：「精神必寄於物質。儘有烈火般之精神，而無油及燈帶之助燃，烈火亦將熄滅」。⁹¹另外胡適提出：

凡是一種文明的造成，必有兩個因子：一是物質的，包括種種自然界的勢力與質料；一是精神的，包括一個民族的聰明才智，感情和理想。凡文明都是人的心思智力運用自然界的質與力的作品。⁹²

因此就胡適所闡述的文明，是在燒香可見到，自然界的質料「香料」及自然界的力量「火」，所被人寄予的精神，由此可知物質與精神是密不可分，若是偏重於物質則不構成文明，因為有精神才有傳衍的意義。

另外同樣是傳遞訊息但使用型態不同，在《須摩提女經》中，是以香油塗身而散發的香氣成為香雲傳至佛所，是有別於燒香的煙：

相結合聚作一煙蓋。後遙以水，洗世尊足，水亦從虛，猶如釵股，如意徑到世尊足上。爾時阿難，覩見是事，怪而問佛：『誰放煙水？』佛告阿難：『是富那奇羅漢比丘，於放鉢國，勸兄羨那，請佛及僧，故放煙水，以為信請。』，元魏·慧覺，《賢愚經》，CBETA, T04, no. 202, p. 395a19-b2。

⁹⁰ 東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》卷 22，CBETA, T02, no. 125, pp. 661c11-662a11。

⁹¹ 轉引自韋政通，《中國文化概論》（臺北市：水牛出版社，1968 年），頁 13。

⁹² 同上註。

須摩提女以香油塗身登高樓頭，遙白佛言：「世尊！女今在難，為眾邪所逼，願世尊大慈大悲救濟危厄。」於是，香氣如雲往到祇桓精舍。阿難見香非常所見，白佛言：「世尊！此香異香從何處來？」佛言：「此香是佛使之香，今須摩提女在滿富城中，為諸邪道所逼，今遣香來請我并及卿等。」⁹³

須摩提女透過香油的香氣及意念，將香作為傳達的媒介，而達到祈請的目的。以此透由香做為一種傳遞媒介，並非受限於外向形式而得，而是祈請者的意念傳達，而達到其目的。

綜合上述文獻顯見，佛陀住世時期的香供養，「華香」的作用在於莊嚴淨土及供養，「末香」則以散佈的方式供養，以「塗香」供養，是具有醫療治病作用透過「燒香」來淨化環境及祈請佛陀的使用行為，因此，上述四種用香形式是在當時供養常見的使用型態。

第二節 佛滅後的香供養

本節將從佛入滅時及入滅後佛塔時期探討香供養的使用，以《長阿含遊行經》、《佛說灌頂經》等經典，探討佛陀入滅時的使用形式。在佛塔時期則以《佛說灌頂經》、《佛說浴像功德經》及《阿育王傳》、《大唐西域記》等傳記類，探討佛滅後佛塔時期香供養的發展。

在《長阿含遊行經》中記載，佛陀自知時至於入滅前，請阿難尊者帶佛陀前往至香塔，並集眾告訴諸比丘如來將在三個月之後入滅，當時香塔(梵 Kūṭāgāra)⁹⁴用於集眾說法。在《長阿含經》卷三：「爾時，世尊告阿難：『俱詣香塔，在一

⁹³ 吳·支謙譯，《須摩提女經》，CBETA, T02, no. 128a, p. 836c1-8。

⁹⁴ 梵文 kūtāgāra 是當地具有尖頂(kūṭa)或頂峰的建築物，其建築物中，佛陀曾經居住過的地方或房屋都被稱為 Gandha-kūṭī，其發現原因是從香料祭品的香氣中得出，因此中文翻譯後稱之為香塔，參見 Sir Monier Monier-Williams, *Buddhism, In its Connexion With Brahmanism and Hinduism, and In Its Contrast with Christianity*, (Macmillan And co: State University of New

樹下，敷座而坐。』佛告阿難：『香塔左右現諸比丘，普勅令集講堂。』⁹⁵因為佛陀即將入滅，阿難請示佛陀，佛滅度後應該用何種葬法為佛陀報身作處理？佛陀在阿難三請後回答，以轉輪聖王的方式，作為報身的葬法並加詳細說明，在《長阿含經》卷三：

阿難！汝欲葬我，先以香湯洗浴，用新劫貝周遍纏身，以五百張疊次如纏之。內身金棺灌以麻油畢，舉金棺置於第二大鐵槨中，旃檀香槨次重於外，積眾名香，厚衣其上而闍維之。⁹⁶

由上述的經典所知，其處理方式以香湯洗浴，以潔淨聖者佛陀的色身後，纏繞上五百張的劫貝，⁹⁷放置金棺後灌入香油，再將金棺放置鐵槨，最後用旃檀香作為材料棺木方至最外層，並堆積眾名香做為最後的供養，在不同經典所記載的細節則有不同，如《佛說灌頂經》卷六：

阿難轉輪聖王命終之時。王后太子諸臣百官。用鮮潔白疊三百餘端以纏王身。擣細末香以塗王身。有三種棺。第一棺者紫磨黃金。第二棺者以鐵為棺。第三棺者旃檀雜香。以是三棺盛持王身。灌以蘇油香薪燒之……我今聖王般涅槃後。欲為葬法亦復如是。⁹⁸

《長阿含經》以香湯洗浴和《佛說灌頂經》中，對王身以細末香塗身，兩者是不同的處理方式，另外香油的運用前者是澆灌於棺內，後者則是澆灌在棺外以作為助燃劑，意涵也有所不同。

York Press, 1889), p.407.

⁹⁵ 後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含經》卷3，CBETA, T01, no. 1, p. 16c5-8。

⁹⁶ 同上註，CBETA, T01, no. 1, p. 20b4-8。

⁹⁷ 劫貝，即白氈名。以劫貝樹的棉絮織成的白色棉布。參見丁福保編，《佛學大辭典》（臺北：天華出版，1989年），頁1223。

⁹⁸ 東晉·帛尸梨蜜多羅譯，《佛說灌頂經》，CBETA, T21, no. 1331, p. 512a17-27。

另外《大般涅槃經》紀載說明，在金棺內散下牛頭栴檀、香屑及諸妙華，更有諸天散花做眾天樂，供養佛陀後才蓋下棺木：

諸力士以新淨綿及以細氈纏如來身，然後內以金棺之中，其金棺內散以牛頭栴檀、香屑及諸妙華，即以金棺內銀棺中，又以銀棺內銅棺中，又以銅棺內鐵棺中，又以鐵棺置寶輿上，作諸伎樂歌唄讚歎。諸天於空，散曼陀羅花、摩訶曼陀羅花、曼殊沙花、摩訶曼殊沙花，并作天樂，種種供養，然後次第下諸棺蓋。⁹⁹

而在這些力士將佛陀蓋上棺後，將佛棺繞城使大眾供養因此有諸天、即比丘比丘尼等積聚最好的牛頭栴檀香，將所有芳香木作火葬用的柴堆並放置於四周，以便火化轉輪王的遺體，《大般涅槃經》卷三：

比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷、天龍八部感結悲哽不能自勝，而便聚積牛頭栴檀及諸雜香。又於積上，敷舒繒氈，施大寶帳以覆其上，昇舉寶棺，繞彼香積周迴七匝，燒香散花，作眾伎樂，而以寶棺置香積上，取妙香油周澆灑之。¹⁰⁰

火化後的對舍利的處理，在《佛滅度後棺斂葬送經》敘述：

聖帝崩時，以劫波育氈千張纏身，香澤灌上令澤下徹；以香積身，上下四面使其齊同；放火闍維，撿骨，香汁洗，盛以金甕。……起土為塔，華香供養。¹⁰¹

由上述經典，得知佛陀的王身以火化處理。於印度釋迦時代，運用棺槨為顯貴人士專有，與一般平民不使用棺木而有所區別，一般僅將往生者擺放置火堆上，

⁹⁹ 東晉·法顯譯，《大般涅槃經》卷3，CBETA, T01, no. 7, p. 206a24-b2。

¹⁰⁰ 同上註，CBETA, T01, no. 7, p. 206b20-25。

¹⁰¹ 失譯，《佛滅度後棺斂葬送經》，CBETA, T12, no. 392, p. 1114b15-20。

火化後投入恆河中，而佛陀則是將分燒後的骨灰則放置於塔或陵廟裡的神壇上祭祀。¹⁰² 經典記載，火化結束後佛陀所留下的舍利，則是澆灌香水清洗，裝入金甕中，以香花供養。

因此，佛陀入滅之時的香供養，是以香材、香花、香油、香水作為主要供養物，至於為何會使用香材來做為葬禮儀式之一的物品，一、栴檀香、各式名香是珍貴之物，因此獻給最高轉輪聖王，二、莊嚴火化會場。依照印度風俗堆集薪木舉火荼毘，是為不讓大眾聞到不適氣味的手法因此以香木燃燒之，以此繁複的處理方式，是對於聖王的重視，亦是當代社會文化的展現。¹⁰³就現今來說，泰國王家所受到印度佛教文化影響甚深，將轉輪聖王的葬法傳承並沿用至今。¹⁰⁴

當佛滅後，眾人對佛陀的思念遽增，因此佛陀以滿足佛弟子對佛懷念的虔誠在《佛說灌頂經》說道：「我滅度後若有善男子善女人等，至心思念欲起塔寺，專心一意思念舍利，舍利為感，便得起塔以為供養。」¹⁰⁵ 在印度社會對先人的崇拜會轉移到亡者所遺留之物，在佛陀荼毘後所留下的舍利，由香姓婆羅門將世尊之舍利平分為八份，將之分給八個國家共造十塔，各國分別在四通八達的道路口建造佛塔，以緬懷佛陀，使正法永存，實踐佛陀的最後遺教。在《長阿含經》卷三：「訖收舍利，於四衢道起立塔廟，表刹懸繒，使諸行人皆見佛塔，思慕如來法王道化，生獲福利，死得上天。」¹⁰⁶

¹⁰² Will Durant, 幼獅翻譯中心譯,《世界文明史(The Story Civilization)之三-印度與南亞(Our Oriental Heritage:India And Her Neighbors,1935)》,頁 160。

¹⁰³ 【泰國文化】從「檀木花」(Dok Mai Chan)認識泰國喪葬習俗：檀木花，最後一次道別
<https://visionthai.net/article/funeral-bhumibol-adulyadej-dok-mai-chan/>，瀏覽日期：2019年12月21日。

¹⁰⁴ 【泰國文化】泰國王家喪禮文化 | 從秦王蒲美蓬-阿杜德喪禮儀式 看懂王家喪禮禮器與典故
<https://visionthai.net/article/royal-cremation-king-bhumibol-adulyadej/>，瀏覽日期：2019年12月21日。

【泰國文化】泰國王家喪禮文化 | 認識泰國王家火葬場(Royal Crematorium)
<https://visionthai.net/article/royal-crematorium/>，瀏覽日期：2019年12月21日。

¹⁰⁵ 東晉·帛尸梨蜜多羅譯,《佛說灌頂經》,CBETA,T21,no.1331,p.513a5-8。

¹⁰⁶ 後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯,《長阿含經》卷3,CBETA,T01,no.1,p.20b8-11。

印度文化中，於聖者往生後建造佛塔，以塔作為紀念，如《長阿含經》：「佛告阿難：『天下有四種人，應得起塔，香花繒蓋，伎樂供養。……一者如來應得起塔，二者辟支佛，三者聲聞人，四者轉輪王。』」¹⁰⁷ 因此在印度傳遞對聖者的思念是建造佛塔，透過香花作為載體傳遞思念之情，而憶念中回憶聖者對世人的貢獻並且效仿聖者的精神，在《佛說灌頂經》卷六：「令十方人思慕正法學我道言。精勤苦行晝夜不廢。可得至道涅槃之樂。」¹⁰⁸

佛陀為勤勉大眾要永記正法，學習佛陀的精神，精勤努力，未來亦能如佛陀成道，乃至獲涅槃之樂，佛陀不僅給予眾生出世間的思想，更有入世的方式接引，以建造佛塔，給予眾生得度因緣，如《阿育王傳》卷四：「說此偈已即入涅槃，如是乃至起八舍利塔，第九瓶塔第十灰炭塔……以香花音樂末香塗香供養舍利」¹⁰⁹透過種種香供養，使眾生能永記佛恩，達到跳脫輪迴之目的。

在西晉《阿育王傳》記載，佛涅槃後起塔造八塔供養佛舍利，透過香花、音樂、末香、塗香以供養之，更叮嚀後代世人要護持佛法，以利種下未來世眾生得度因緣，「佛付囑我等法而般涅槃。從今已去當護持佛法。」¹¹⁰，以供養對人的影響來談，當佛陀在世時供養，供養者能依清淨心而獲功德利益，若佛陀離世後是否與佛在世時的供養功德具有同樣的作用？

在《佛說浴像功德經》中，清淨慧菩薩問佛陀，佛在世時眾生親近供養，以及滅度後供養舍利，這二種人所獲得的福德功德是否相同？在經典中佛陀則答曰：

清淨慧！我滅度後有二種舍利：一者、法身，二者、化身。若善男子，善女人等，供養舍利，……所得功德，如我在世等無差別。¹¹¹

¹⁰⁷ 後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含經》卷3，CBETA, T01, no. 1, p. 20b21-25。

¹⁰⁸ 東晉·帛尸梨蜜多羅譯，《佛說灌頂經》，CBETA, T21, no. 1331, p. 512a27-28。

¹⁰⁹ 西晉·安法欽譯，《阿育王傳》卷4，CBETA, T50, no. 2042, p. 112b8-10。

¹¹⁰ 同上註，CBETA, T50, no. 2042, p. 112b11-12。

¹¹¹ 唐·寶思惟譯，《佛說浴像功德經》，CBETA, T16, no. 697, p. 799a1-6。

誠如經典所述，供養舍利的功德和佛陀在世時並無差別，因此佛陀教導如何在供養中得到佛陀的法以及種種智慧，在《佛說浴像功德經》經中有提及：「如來是得清淨生者，眾生若以華香幡蓋供養，以香水浴如來身，並作功德迴向，所得的功德無有邊際，最大利益即成無上菩提。」¹¹²

除此之外，一切眾生能夠透過在香、花禮拜供養消去罪障，可得到未來世的果報，在《一切如來心祕密全身舍利寶篋印陀羅尼經》：「若有有情能於此塔，一香一華禮拜供養，八十億劫生死重罪一時消滅，生免災殃死生佛家。」¹¹³

以此可知，以香花供養佛塔，在生者能免去災禍，死後投生學佛之處，能聽聞正法，以此接引，更能凸顯佛陀的大愛，在《大智度論》卷五十九中所述：

佛告釋提桓因：「……若有善男子、善女人供養諸佛舍利，恭敬、尊重、讚歎，華香乃至幡蓋；若復有人分舍利如芥子許與他人……其福何所為多？」……若復有人分舍利如芥子許與他人令供養，其福甚多！世尊！佛見是福，利眾生故，入金剛三昧中，碎金剛身作末舍利。何以故？有人佛滅度後，供養佛舍利，乃至如芥子許，其福報無邊，乃至苦盡故。¹¹⁴

藉由上述，得知當時佛陀知道福德能夠利益眾生，因此以三昧真火荼毘自身留下舍利，使未來的眾生能因供養而得無邊的福報，直至所有的苦都滅除，以此佛陀的慈心悲願，留下後世眾生離苦得樂的善巧方便，而眾生更要以恭敬、尊重、

¹¹² 唐·寶思惟譯，《佛說浴像功德經》原文：「諸佛如來為求菩提，於往昔時所修三昧、戒定忍辱智慧、慈悲喜捨、解脫、解脫知見，力、無所畏、一切佛法、一切種智，悉皆清淨，是故如來得清淨身。又以華香幡蓋而以供養；復以香水浴如來身；復以寶蓋彌覆其上；以諸飲食鼓樂弦歌讚詠如來；以此功德迴向一切種智，所得功德無量無邊，乃至得成無上菩提。何以故？如來智慧無量無邊不可思議，所有福德亦復如是！」，CBETA, T16, no. 697, pp. 798c22-799a1。

¹¹³ 唐·不空譯，《一切如來心祕密全身舍利寶篋印陀羅尼經》，CBETA, T19, no. 1022B, p. 713b19-21。

¹¹⁴ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 59，CBETA, T25, no. 1509, p. 480a16-27。

讚嘆的方式供養佛舍利。

佛是證得解脫者，而人不斷的在生死輪迴，佛陀將自身超脫輪迴的成道經歷，藉由口述讓眾生效法並弘傳，當佛滅後，佛陀將未來有彌勒佛住世說法之事提出，因此在這段期間能透過釋迦牟尼佛的教法來行持，未來則能到彌勒坐下聽經聞法。

佛陀在《佛說彌勒下生成佛經》告訴大眾：

汝應知，慈悲釋迦主；教汝修正道，來生我法中。

或以香花鬘，幢幡蓋嚴飾；供養牟尼主，來生我法中。

或鬱金沈水，香泥用塗拭；供養牟尼塔，來生我法中。¹¹⁵

因此透過香花鬘供養佛陀，並以鬱金香、沉香磨成香泥供養佛塔，是在未來世能夠得到解脫的供養行為。

在《佛說灌頂經》卷六：「如我塔者。有真身舍利在此塔中。四王諸神三十三天。不問晝夜兩細末香散眾名華。以用散灑塚塔之上。」¹¹⁶ 此經典提到有真身舍利於塔中，諸天不分晝夜的兩細末之香、散各式名花在塔上，由此可知，是為神與諸天的供養方式，若人欲供養佛陀在《佛說浴像功德經》所提：

若以清淨心，於如來滅後，供養舍利者；或造於塔廟，及如來形像；於彼塔像前，掃塗漫陀羅，以種種花香，布於其上，以諸妙香水，而浴於佛像，上妙諸飲食，淨持以供養，讚禮佛功德。無量難思議，智慧及神通，諸善巧方便，悉皆到彼岸。¹¹⁷

其《佛說浴像功德經》中，更有敘述如何浴佛，其說明諸妙香水的香材是將各式香材放置水中浴佛，其內容包含：牛頭栴檀、紫檀、多摩羅香、甘松、芎藭、白檀、鬱金、龍腦、沈香、麝香、丁香，而供養方式是設置方壇鋪上床座，放置

¹¹⁵ 唐·義淨譯，《佛說彌勒下生成佛經》，CBETA, T14, no. 455, p. 427c6-11。

¹¹⁶ 東晉·帛尸梨蜜多羅譯，《佛說灌頂經》卷6，CBETA, T21, no. 1331, p. 513b3-6。

¹¹⁷ 唐·寶思惟譯，《佛說浴像功德經》，CBETA, T16, no. 697, p. 799a15-24。

佛像，再以香水次第的洗浴佛像，最後則以燒香供養。¹¹⁸於此經典中發現《浴佛功德經》也有相似的供養方式，但不同的是增加了熏陸、零陵、藿香，減少了麝香、丁香、多摩羅香、甘松、芎藭，並詳細說到，要將香放置在乾淨的石頭上並磨做香泥，作為香水，同樣的放置佛像後澆灌香湯，再以清水洗淨擦乾，並燒各種名香，使周圍馨香馥郁。¹¹⁹

綜合上述經典得知，供養佛塔除了要灑掃塗香、散花、以香水洗浴佛像、讚嘆佛所做功德及燒香，能蒙佛接引到達彼岸，而供養的根本在於供養者在供養時的一念清淨心。

在佛滅後一百年至兩百年間，佛塔是如何受人供養，香在當中所扮演的腳色為何？在玄奘大師的《大唐西域記》卷十一中所述：「王宮側有佛牙精舍，高數百尺，瑩以珠珍，飾之奇寶。……王以佛牙日三灌洗，香水香末，或濯或焚，務極珍奇，式修供養。」¹²⁰《大唐西域記》卷二：「身塗諸香，所謂栴檀、鬱金也。……祭祀拜祠，沐浴盥洗。」¹²¹由此而知，當時期的國王每天對佛牙進行三次的灌洗，並以香水洗滌，焚燒香末種種供養，而在祭祀前，自身要用栴檀、鬱金香塗抹於身，以潔淨的身體才能祭拜，顯見當時的用香是注重清淨供養。

當玄奘大師到那揭羅曷國時，見到翠堵波中的佛頂骨，當時供養的方式為香

¹¹⁸ 唐·寶思惟譯，《佛說浴像功德經》：「善男子！若欲沐像，應以牛頭栴檀、紫檀、多摩羅香、甘松、芎藭、白檀、鬱金、龍腦、沈香、麝香、丁香，以如是等種種妙香，隨所得者，以為湯水置淨器中，先作方壇敷妙床座，於上置佛；以諸香水次第浴之；用諸香水周遍訖已，復以淨水於上淋洗。其浴像者，各取少許洗像之水，置白頭上，燒種種香以為供養。」，CBETA, T16, no. 697, p. 799b5-11。

¹¹⁹ 唐·義淨譯，《浴佛功德經》：「若浴像時，應以牛頭栴檀、白檀、紫檀、沈水、熏陸、鬱金香、龍腦香、零陵、藿香等，於淨石上磨作香泥，用為香水，置淨器中。於清淨處，以好土作壇，或方或圓，隨時大小，上置浴床，中安佛像，灌以香湯，淨潔洗沐，重澆清水。所用之水，皆須淨濾，勿使損虫。其浴像水，兩指瀝取，安自頂上，名吉祥水，瀉於淨地，莫令足踏。以細軟巾，拭像令淨，燒諸名香，周遍香馥，安置本處。」，CBETA, T16, no. 698, p. 800b16-24。

¹²⁰ 唐·玄奘譯，《大唐西域記》卷2，CBETA, T51, no. 2087, p. 934a19-24。

¹²¹ 同上註，CBETA, T51, no. 2087, p. 876c6-8。

末和塗，印在佛頂骨上，在《大唐西域記》卷二：「第二閣中有七寶小窣堵波，置如來頂骨。……盛以寶函，置窣堵波中。……香末和塗，以印頂骨，隨其福感，其文煥然。」¹²²

另外在《阿育王傳》中記載佛陀的弟子大迦葉供養佛牙的方式是以牛頭旃檀曼陀羅花供養¹²³，以此得知，佛陀滅後一百年的社會，對於佛陀舍利的供養是以窣堵波為佛所在地，並延續了塗香、燒香及香水洗淨的用香行為，以至於延續到佛滅後兩百年的僧團，同樣以燒香作為供養，在《根本說一切有部毘奈耶》卷八：「天明屏燈樹開寺門，掃灑房庭……敷設床座，窣堵波處燒香普熏」¹²⁴，香所具有的普薰及飄散特性，開展了供養者向佛陀祈願、發願等宗教行為，成為了供養者所依附的關鍵，滅度後的佛陀透過供養的過程，使眾生與香產生連結。其香供養在印度社會從古印度時期開始有了不可取代的地位，因此在中國漢代時期，西域僧人與中國有了交涉並且帶入經典，更將印度文化傳入東土，東西方就此開展與融合。

綜合上述，香供養在印度發展時期，可以看見，香是活絡於生活與宗教文化中，從印度地域的香供養源流脈絡下，是在物質生活中不可缺少的物品，主要是在地域氣候下，為適應所產生，進而作為供養與緬懷之作用，以此梳理，更清楚佛教以香供佛的宗教行為，是透由印度文化脈絡產生，以此，佛教東傳後，傳衍了用香文化於宗教儀式上，開展中國香文化在宗教供養上精緻化的展現。

¹²² 唐·玄奘譯，《大唐西域記》卷2，CBETA, T51, no. 2087, p. 879a29-b3。

¹²³ 西晉·安法欽譯，《阿育王傳》卷4：「釋提桓因自取佛牙恭敬授與尊者迦葉，尊者迦葉舉著額上，以牛頭旃檀曼陀羅花供養佛牙。」，CBETA, T50, no. 2042, p. 114b28-c1。

¹²⁴ 唐·義淨譯，《根本說一切有部毘奈耶》，CBETA, T23, no. 1442, p. 665c10-12。

第三節 香供養在中國的發展

「香」在中國文化流傳千年，延續至今成為中國的特有文化，在歷史傳衍過程中，遇到來自於西域宗教文化與香料的外來文化衝擊，當地是如何接受不同宗教文化進入，並且作出適應性轉變？因此於此章節將分為兩個部分，一、佛教傳入中國前之祭祀用香，二、佛教傳入中國後之興盛時期，由此佛教進入中國的前後，來探討「香」在中國地區的轉變，誠如薩皮爾（Sapir）所說：「文化是人類的物質生活及精神生活之任何由社會傳衍而來的要素。」¹²⁵ 中國之所以在用香上能形成中國特有的香文化，其傳衍脈絡，是源自於多元的民族特色，接納了印度香料的應用，如燒香、塗香、末香等，構築了中國香供養的必要條件。

就中國文化特徵來談，中國所具備的「涵攝性」特徵，亦為社會學所說的同化(Assimilation)，兩種以上文化接觸時發生吸收與合併的過程，如印度香料與佛教進入中國後，經過數百年乃至千年的吸收合併過程，始終有著一貫的統緒，在中國所獨有的現象中，中國學術主張「兼容並蓄」的理念，使之中國民間的寺院儒、釋、道三教可祀於一堂，同樣獲人民崇拜，其透過香的祭祀模式，可說明寬容意識是普遍存在於人民之中。¹²⁶

佛教進入中國文化可以說相處的水乳交融，契乎於中國文化的本質又保持著佛教精神的主體，融入了中國文化，有了適應性的存在，例如經典的格義佛教，以禮為主的佛教祭祀儀軌，都是進入中國後所傳衍產生的現象，而佛教至今也成為中國傳統文化不可分割的文化之一，其中的原因在於，佛教精神能補足中國文化的不足，韋政通教授說道：

佛教能在中國社會、文化裡深根，一是因佛教經典帶來了較嚴格的思辨方法，一是因佛教具備較精密的心性工夫，這兩種方

¹²⁵ 轉引自韋政通，《中國文化概論》，頁4。

¹²⁶ 參見韋政通，《中國文化概論》，頁30-31。

面正可以補中國文化的不足。¹²⁷

因此中國的祭祀用香，也因佛教的進入後，對中國產生了文化衝擊，進而衍伸出許多香料運用的器物、儀禮、與祭祀供養的方式，於此開展香供養在中國上不可取代的重要地位。

一 佛教傳入中國前之祭祀用香

就目前考古記載，於六千年前的中國就已有了宗教祭祀活動，其透過燃燒柴木作為祭天儀式之一的祭品，因此遠古時期早已有了祭祀觀念，但還未有現在我們所見多樣化的加工用香，其祭祀用香，取之於自然樹木、香草植物等，稱為「柴」以易於燃燒的植物作為主要的祭祀供品。¹²⁸其當時的祭祀場合並不特別注重香氣，在《香乘》中記載：「燐蕭無香：古人之祭燐蕭酌鬱鬯取其香，而今之蕭與燐何嘗有香，蓋《離騷》已指蕭艾為惡草矣」¹²⁹上述所說的艾草為惡草，意即為雜草，因此未見香料運用之記載。

在宋代丁謂《天香傳》曾述：「香之為用從上古矣，可以奉神明，可以達蠲潔。三代禋祀，首惟馨之薦。」¹³⁰香從上古開始受古人使用，在祭祀用香上，除了應用於供奉神明，更有去穢明潔的作用。就香料而言，在秦漢以前僅有蘭、蕙、椒、桂四種植物作為香品，在宋代陳敬《陳氏香譜·卷一》提到：「香品舉要云：香最多品類出交、廣、崖州及海南諸國。然秦漢以前未聞，惟稱蘭蕙椒桂而已。」¹³¹於此可知，在佛教進入前的中國並未有多樣的香料，而後期香料來源多為進口，做為祭祀用香可從遠古時期的祭祀活動中探討。

¹²⁷ 韋政通，《中國文化概論》，頁 32。

¹²⁸ 博京亮，《中國香文化》，頁 4。

¹²⁹ 明·周嘉胄，《香乘》，《文淵閣四庫全書》第 844 冊，卷 12，頁 449。

¹³⁰ 同上註，卷 28，頁 572。

¹³¹ 宋·陳敬，《陳氏香譜》，《文淵閣四庫全書》第 844 冊，卷 1，頁 241。

古代以柴木燎燒與燒燎祭品的儀式，稱為「燎祭」，燎祭的對象以山川、社神，四方日、月、風等，就目前學者所研究，燎祭中所使用的薪材，大多是就地取材，因此以櫟、松類的樹木，作為燎燒的材料。¹³²

以中國祭祀用香的文獻記載年代從周朝為始，《周禮·大宗伯》：「以禋祀祀昊上帝，以實柴祀日月星辰，以槩燎祀司中、司命、飆師、雨師。」¹³³

「燎」、「禋」、「柴」、「槩」是在正祭以前燔柴焚燎之祭儀，為戶外所舉行的儀式，以火來燃燒薪材，後漢鄭玄，其注疏說明「槩，積也。詩曰，芄芄棫樸，薪之槩之。」¹³⁴「槩」本身代表古代祭祀的儀式之一，透過聚積乾柴焚燒產生煙以達昊上帝，而《詩經》所說的是為茂盛的棫樹及朴樹，將樹砍下後作為祭祀天神木柴。使用薪柴祭天的作用為何？是否與香供養有關？對於周人而言「禋之言煙，周人尚臭，煙氣之臭聞者」¹³⁵此為後漢鄭玄所注，更提到以柴木產生的煙氣外：「三祀皆積柴實牲體焉，或有玉帛，燔燎而升煙，所以報陽也。」¹³⁶，其意為在周朝之人對於祭祀上，以柴木與牲畜作為祭物，透過燃燒後的香氣上達於天，不僅在傳遞訊息更有獻祭的功能，是為禋祀祭天的主要目的。對於先秦的香文化廖涓晴在一文中提及：「中國早在先秦之時，已有焚香祭祀的儀禮，透過香煙將祈禱者的請求帶往天上，藉由『香』來與天地鬼神進行溝通，視為後期『燒香』的雛型，在秦漢以前中國祭天的香，並非今日民間所點燃的『香』，而是利用焚燒所產生的香氣來祭神」¹³⁷顯見在先秦之時的祭祀文化用香，不僅在於視覺上的煙氣，更有嗅覺上的香氣作為祭天之物。

¹³² 許科，〈古代燎祭用物及其意義〉，《四川大學學報》第 156 期（2008 年 5 月），頁 138。

¹³³ 漢·鄭玄註，明·葛鼎訂，〈周禮·宗伯禮官之職〉，《名家斷句十三經古注》（臺北：新文豐出版公司，1976 年），頁 453。

¹³⁴ 同上註。

¹³⁵ 同註 133。

¹³⁶ 同註 133。

¹³⁷ 整理自廖涓晴，〈先秦典籍所見之香事活動與香文化〉，《應華學報》第 9 期（2011 年 8 月），頁 69。

至於祭天的原因在《周禮·宗伯禮官之職》記載：「大宗伯之職，掌建邦之天神、人鬼、地示之禮，以佐王建保邦國。」¹³⁸中國當時的君王以天子代理人的身分治理百姓，因美德與虔誠掌有權力。¹³⁹ 鄭玄所注：

建，立也。立天神地祇人鬼之禮者，謂祀之，祭之，享之。
禮，吉禮是也。保，安也。所以佐王立安邦國者，主謂凶禮、賓禮、軍禮、嘉禮也。目吉禮於上，承以立安邦國者，互以相成，明尊鬼神，重人事。¹⁴⁰

因此在治理國家之時，則有秉告上天的儀禮，對於天子而言是一個與天神、人鬼、地示的連接與地位的象徵，更看見古人禮敬天地、尊崇神靈祖先、尊重自然的精神思想。在《尚書·舜典》記載：

肆類于上帝，禋于六宗，望于山川，徧于群神。輯五瑞。既月乃日，覲四岳群牧，班瑞于群后。歲二月，東巡守，至于岱宗，柴。望秩于山川，肆覲東后。¹⁴¹

人與天地的連結，從先秦時期，帝王舜登基時，就已透過祭禮向上天報告，此時柴祭的作用在於發布信息，透過祭祀通報天地神靈及四方臣民，可顯示燒柴祭祀於此已有，而地域性是為廣泛。

在《禮記·郊特牲》記載：

大路繁纓一就，先路三就，次路五就。郊血，大饗腥，三獻，一獻孰。至敬不饗味，而貴氣臭也。諸侯為賓，灌用鬱鬯，灌

¹³⁸ 漢·鄭玄註，明·葛肅訂，〈周禮·宗伯禮官之職〉，《名家斷句十三經古注（上）》，頁 453。

¹³⁹ Will Durant，幼獅翻譯中心譯，《世界文明史(The Story Ciuilization)之四—中國與遠東(Our Oriental Heritage:The Far East, 1935)》(臺北：幼獅文化事業公司，1972年)，頁 17。

¹⁴⁰ 同註 138。

¹⁴¹ 虞·孔氏傳，〈尚書·舜典〉，《名家斷句十三經古注（上）》，頁 83。

用臭也。大饗尚殷修而已矣。¹⁴²

有相似於佛教成立前，在印度時的祭祀手法，從《禮記·郊特牲》探討祭祀制度上供養的應用，其周朝時期天子祭祀時，以牲血薦天神，以生肉合祭宗廟先祖，以滾水燙過的熟肉祭祀各種小神，而受供者並非是食用供品，主要重視牲畜產生的氣味，因此是以嗅覺氣味作為受供形式，更以香氣濃烈的鬱草浸泡過產生的酒，稱為「鬯」，獻酒給天神，顯而易見其供品產生的氣味，在當時代並未使用香料做為祭祀，而是以肉或酒做為祭祀供品，此香氣對當時代人民而言即為神聖氣息。

藉以探討「鬱鬯」指鬱金香所釀造的酒，在《陳氏香譜》卷一所述：「說文云：鬱金香芳草也。十葉為貫，百二十貫，採以煮之為鬯，一曰：鬱鬯百草之華，遠方所貢方物，合而釀之以降神也。」¹⁴³，透過草本植物鬱金香，所釀造的香酒在祭祀上是作為降神之作用，然而中國文化下，禮制是對於天神、地祇、人鬼的祭祀典禮祭祀，用牲畜作為祭祀日月神的供品，以求得民生安樂，穀物豐收，風調雨順等，藉由物質性交換，以求得生活的安樂，當人無法主宰大自然界一切的動盪時，將希望寄託在供品上，以求得天神給予安定。因此在佛教進入中國後，以香作為供養，是過去未曾見的祭祀方式，則中國最早類似於燒香，是以燃燒柴木產生的煙，上升至高空達天聽，而作為溝通之媒介，並非作為交換性質。

在中國開始有燒香禮佛的轉變，在佛像進入中國後，有新的祭祀開展，在《香乘》中記載「漢武故事，昆邪王殺休屠王，來降得金人之，神置之甘泉宮，金人者皆長丈餘，其祭不用牛羊，惟燒香禮拜。」¹⁴⁴意指金人佛陀，是以燒香禮拜作為供養祭祀的方式，不以宰殺牛羊作為供品，至於為何受人祭拜的金人不以牛羊祭祀？這對於當時中國是前所未聞，當佛教經典、佛像、舍利等進入中國後，對於佛像、佛塔、舍利等，皆以香作為供養物，其因在印度的宗教文化下，以不殺

¹⁴² 漢·鄭氏，〈禮記·郊特牲〉，《名家斷句十三經古注（上）》，頁 973。

¹⁴³ 宋·陳敬，《陳氏香譜》，《文淵閣四庫全書》第 844 冊，卷 1，頁 250。

¹⁴⁴ 明·周嘉胄，《香乘》，《文淵閣四庫全書》第 844 冊，卷 7，頁 402-403。

生，尊重生命為核心戒律，因此佛像傳入中國後，對於佛陀的祭祀禮儀上，並不會使用宰殺牲畜作為獻祀的祭品，僅以燒香禮拜。在《香乘》中即有敘述香供養的源流及道家等的祭祀用香，在《雲麓漫抄》：

昔人於前祭，焚柴升煙。今世燒香，於迎神之前，用爐炭爇之。近人多崇釋氏，蓋西方出香。釋氏動輒燒香，取其清淨；故作法事，則焚香誦咒；道家亦燒香解穢，與吾教極不同。今人祀夫子、祭社稷、於迎神之後，奠帛之前三上香，古禮無此，郡邑或用之。¹⁴⁵

因此從祭祀用香開展，中國人對於金人（佛陀）的祭祀方式，轉變為燒香並進行禮拜之宗教行為，作為佛教所依旨的祭祀與供養行為。

二 佛教傳入中國後用香的興盛時期

佛教傳入中國時間大約在西漢末期，而西域的佛教學者，是在東漢末期相繼抵達中國，於此，東漢時期經典翻譯開始興盛，使佛教傳播趨於繁盛。在中國，佛教屬於外來宗教，流行於宮廷及上層社會之中，與黃老之學混同發展，成為祭祀的一種。於西晉時期，佛教在譯經、教義弘傳、以及寺廟、石窟的建設都已有較大的發展。¹⁴⁶直至隋代在隋文帝的奉佛的支持下，大量建造寺院、佛塔、佛像，以及隋煬帝石窟的建設，使得佛教在中國而有興盛發展。

隋唐時期，在用香上已進入了精緻化與系統化的階段，在唐代禮制中視為重要內容之一，如宮庭盛典朝見、文人雅士聚會和寺院禮儀中，焚香成為必備程序。隋唐時期便利的交通，使得香在中國上得以興盛，香在文人階層也得到普及，¹⁴⁷

¹⁴⁵ 明·周嘉胄，《香乘》，《文淵閣四庫全書》第 844 冊，卷 12，頁 449。

¹⁴⁶ 參見翁劍青，《形式與意蘊－中國傳統裝飾藝術八講》（北京：北京大學出版社，2007），頁 198。

¹⁴⁷ 博京亮，《中國香文化》，頁 57。

更出現將焚香的意境撰寫於詩文中，¹⁴⁸中國在香文化中，得以興盛，則有賴於當時其交通的便利，本研究將唐代用香分為「香料」、「儀禮」、「香器」三個層面，作為佛教傳入中國後用香的興盛代表。

佛教以香供佛的始端，從東漢明帝夜感金人，非用牲畜，而用香作為祭祀供養，使得中國本身既有的祭祀形態，因此有了轉變，其中原地區的香料在唐朝前期，少量的從南洋經由海路進口，大多則是通過陸路一絲綢之路，使香料從西域傳入。在「香料」文化上，從印度傳到中國後，適應不同地域及當地文化與人民使用習慣，香料的應用模式上出現轉變，在佛教未進入中國時，祭祀用香並不多樣，僅用於焚燒、釀酒、蒸煮等使用方式，則以草本類植物為主，還未見塗抹於身、散香於地的使用方式，當佛教進入後，進貢及貿易發展上而有所改變，從原有的「燔燎」進而轉變成木本植物的梅檀香、沉香、龍腦香及樹脂類的乳香、安息香、蘇合香等香料，以粉狀膠質等型態製作成香丸、香塔等，並透過不同的燃燒方式，使其產生香氣，在《香乘·卷二》中說道：

安息香，梵書謂之拙貝羅香。《西域傳》安息國，去洛陽二萬

五千里，北至康居。其香乃樹皮膠，燒之，通神明，闢眾惡。

《漢書》¹⁴⁹

從西域傳入的香料，使得中國開始使用木本植物、樹脂類香料，因香料的的不同，用香模式亦有所改變。要將樹脂類的香料散發出氣味，是需要透過非燃燒物，在加熱的過程，使其散發香氣，有別於原古祭祀時燔焚薪柴，使其產生大量煙氣以達上天，因此香進入了精緻化的過程。於此，來自西域的香料：梅檀香、沉香、

¹⁴⁸ 詩佛—王維在《春日上方即事》：「好讀高僧傳，時看辟穀方。鳩形將刻仗，龜殼用支床。柳色青山映，梨花夕鳥藏。北窗桃李下，閒坐但焚香。」以及《藍田山石門精舍》：「暝宿長林下，焚香臥瑤席。潤芳襲人衣，山月映石壁」，詩中記載了詩人在生活、修行中亦有焚香的文化。唐·王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》，（北京：中華書局，1997年），頁460、612。

¹⁴⁹ 明·周嘉胄，《香乘》，《文淵閣四庫全書》第844冊，卷2，頁369。

安息香，香氣較濃郁的木本植物，較少有產生大量煙的現象，使得後期修行者在修道的過程使用，作為安定身心的良方，具有一定的藥用性，在明代周嘉胄於《香乘·原序》所述：「詩禮所稱，燔柴事天，蕭炳供祭，蒸享苾芬，升香淑馨，達神明通幽隱，其來久遠矣。佛有眾香國，而養生煉形者，亦必焚香。」¹⁵⁰，由此可知，在香傳入中國後，透過焚香的方式進行養生、修行等，於此香在修行及祭祀上，開始對中國人的用香習慣產生影響。

在南北朝梁武帝時期，更透過合香祭天的方式供養，在《香乘·卷一》記載：

梁武帝制南郊明堂，用沉香取天之質陽所宜也，北郊用土和香，以地於人親，宜加雜馥即合諸香，為之梁武祭天始用沈香古未有也。¹⁵¹

在香料上，其以沉香作為主要材料，混合各種香材而成為「合香」，因此在梁武帝祭天的祭祀儀禮中，透過「香」做為供養之物，可由此推測，沉香屬於君王階層所使用，有其稀有及珍貴性。

在武則天時期，大興佛教，其建造的石窟中，可見經變圖的引路菩薩，以手爐燒香作為指引，其傳衍於印度時期的香為佛使，透過香氣的散發性，使菩薩及與會大眾得以聞香而來，聽經聞法所受供養。在《大宋僧史略》卷二有相似於《增壹阿含經》中須摩提女，以「香為佛使」的敘述：

香也者解穢流芬，令人樂聞也。原其周人尚臭，冥合西域重香。佛出姬朝，遠同符契矣，經中長者請佛，宿夜登樓，手秉香罏。以達信心，明日食時，佛即來至，故知香為信心之使也。¹⁵²

¹⁵⁰ 明·周嘉胄，《香乘》，《文淵閣四庫全書》第 844 冊，卷 1，頁 349。

¹⁵¹ 同上註，頁 359。

¹⁵² 宋·贊寧撰，《大宋僧史略》卷 2，CBETA, T54, no. 2126, p. 241b27-c2。

以香敬奉神佛流傳於此，香所具有的芬芳氣息，對於中國與西域地區的人並未有排斥的現象，而是有同樣的用香文化。

在用香文化上不僅用於祭祀，從《楞嚴經圓通疏》卷三：

《博物志》云：漢武帝時，西國遣使，獻香四枚，大如鷄卵。
漢制香不滿斤不得受使。後長安染疫，使者奏請焚香燒一枚四十里，民間疫病皆愈。¹⁵³

上述意指牛頭旃檀，此一香功用之殊勝，是具有除病之效用，可治瘟疫之流行病，故十分寶貴。

從在「儀禮」方面來看，晉代僧人道安大師所制定的行香儀式上，運用了燃香、散香等方式進行，在《大宋僧史略》卷二：

安法師三例中。第一是行香定座上講。斯乃中夏行香之始也。
後魏及江表皆重散香且無沿革。至唐高宗朝。薛元起李義府奉
勅為太子齋行香。因禮奘三藏。又中宗設無遮齋。詔五品以上
行香。或用然香薰手。或將香牀遍行。謂之行香。¹⁵⁴

最初的行香儀式制定，是道安大師制定僧尼軌範中體制化的用香方式，其「行香」是運用在僧人開大座講經說法時的儀範，包含：行香、定座、上經、上講¹⁵⁵，透過制度化，使說法開示的場合莊嚴隆重，使聽聞者能生起恭敬虔誠之心聞法。在禮敬高僧玄奘以及在國忌上，亦使用行香的方式，在《大宋僧史略》卷二記載：「國忌行香並須清潔。不得携酒肉入寺烹炮。既失嚴恪之心。」¹⁵⁶ 行香不僅在於用香的儀制上，更包含了佛教的基本儀禮，不飲酒不殺生的戒律，保持殿堂的

¹⁵³ 元·惟則會解，明·傳燈疏，《楞嚴經圓通疏》卷3，CBETA, X12, no. 281, p. 741b17-20 // Z 1:19, p. 252b15-18 // R19, p. 503b15-18。

¹⁵⁴ 宋·贊寧撰，《大宋僧史略》卷2，CBETA 2019.Q3, T54, no. 2126, p. 241c5-10。

¹⁵⁵ 侯冲，《中國佛教儀式—以齋供儀式為中心》（上海：上海古籍出版社，2018年），頁44。

¹⁵⁶ 同註154，CBETA 2019.Q3, T54, no. 2126, p. 242a4-6。

清淨，保有莊嚴恭敬的心來進行行香儀式。

《大宋僧史略》卷二：

據寄歸傳中云。焚香胡跪。歎佛相好。合是導師胡跪爾。或直
聲告或詰曲聲也。又西域凡覲國王。必有讚德之儀。法流東
夏。其任尤重。¹⁵⁷

梁武帝啟建水陸大齋盛會，其法會儀軌中所俱供養四聖六凡等儀式，皆有用香的記載，將在後面章節進行深入探討。

在香供養「器物」上，以目前出土的香器，發展較為興盛的屬於唐代時期，其出土地點包含：陝西省西安市南郊何家村、扶風縣法門寺，從文獻記載中反映出唐代對於供養器物上的要求與細緻度，較具有高度發展。至盛唐時期香器上，金屬工藝技術以及造型、紋飾方面都達到爐火純青的地步，因此生產技術大為提升，所造的供養器物開始有了嶄新的樣貌。由唐代起至宋代香供養器具更為普及，從朝廷轉向文人雅士及一般平民，家家戶戶皆有了香供養器物，作為祭祀先靈、諸佛、神仙等，不同的面貌展現在中國文化中。

隋唐時期的文化特點，是承襲了商周、秦漢文化，屬於古代文化發展的第一高峰，在當時的祭祀與戰爭中，所展現貴族權力的象徵，是以「祭祀禮器」的青銅器與玉器，作為代表，¹⁵⁸由於隋代在國家的統一上，推動了思想文化的南北河流與中外文化交流的發展，以至唐代成為中國古代經濟文化高度發展的鼎盛時期，唐代文化內涵的四個層次「物質」、「制度」、「意識」、「價值」上，成為佛教供養器成熟的因素。因此，在一個兼容並蓄的時期，對外來文化保持著開放及兼收並蓄的態度，使各種宗教得以傳播與發展。¹⁵⁹

佛教香器的傳播與演化過程，所涵蓋的範圍，其包含了中國本土原有的傳統

¹⁵⁷ 宋·贊寧撰，《大宋僧史略》卷2，CBETA 2019.Q3, T54, no. 2126, p. 242a22-25。

¹⁵⁸ 參見陝西省博物館，《隋唐文化》（香港：中華書局有限公司，1990年），頁20。

¹⁵⁹ 同上註，頁21。

文化與藝術審美兩個重要因素組成，注入了佛教的思想，使香器在特定的文化與意識形態下作用，保有了其藝術形式和獨特的風格特徵，留下了佛教香供養在中國歷史進程。¹⁶⁰

中國用香的面向與印度具有極大的相似程度，而差別在於香的原物料所轉化物質的形式不同，因此使用方式與器物則有了不同面向的發展，由生活的用香文化所使用的器物，形成了中國特有的文化展現，透過上述，香供養發展的歷史脈絡發現香成為修道者修道的重點。

第四節 佛教意涵在香器的呈現—以法門寺為例

自漢武帝時代開拓西域，歐洲與亞洲間逐漸形成了東西貿易、文化交流、宗教傳播的通道「絲綢之路」。許多西域、天竺僧侶以及西方的金銀器隨著商隊來到中國，外來工藝逐漸被中國工匠所掌握，使中國傳統風格有了不同的器型、紋飾、技法為中國的發展注入新的樣貌。¹⁶¹在佛教方面，僧侶藉由初期譯經僧的譯文來弘傳佛法，中國人也開始接受佛教的思想與知識，使唐代前期的學習模仿中，因宗教、藝術等傳統差異，地理環境與生活習俗的不同，以至於金銀器物的形制與紋樣風格趨向中國化，¹⁶²在香供養器物所傳衍的文化包含：物質文化(Material Culture)與非物質文化(Non-Material Culture)，從香料到香器物質層面的運用，更包括了香器的製作技術、香料的製作方式，以非物質層面的傳衍，則包含了民族的用香形式、祭祀儀禮的供養模式以及佛教教義思想，¹⁶³最早佛教並不在造型藝術的實踐性宗教上加以表現，但在釋迦牟尼佛涅槃(公元前 486 或 473)後，在信仰者中盛行對釋迦遺物的崇拜，特別是對收藏佛的舍利的窣堵波(佛塔)的崇拜，

¹⁶⁰ 參見翁劍青，《形式與意蘊—中國傳統裝飾藝術八講》，(北京：北京大學出版社，2007年)，頁 198。

¹⁶¹ 張靜、齊東方，《古代金銀器》(北京：文物出版社，2008年)，頁 42。

¹⁶² 同上註，頁 86。

¹⁶³ 王雲五，《雲五社會科學大辭典—第十冊人類學》，頁 156。

以致佛教徒以佛塔的營建和裝飾美化為中心，開始了造型活動，¹⁶⁴以法門寺出土文物為例。

陝西法門寺真身寶塔最初稱「阿育王塔」，供奉佛陀荼毘後留下的「佛指舍利」。在 1987 年法門寺清理塔基時，發現唐代地宮，並出土大量唐代稀世珍寶，¹⁶⁵在此時期皇帝及王公大臣多奉從佛教，並多次以宏大隆重的儀式進行迎送佛指舍利的活動，耗資巨大，其影響甚遠。¹⁶⁶其中迎送「佛指舍利」的金銀供養器物 (Gold and Silver Wares)，因屬唐代皇室所有，¹⁶⁷製作精美、質地貴重、傳世與出土物稀少而特別珍貴，在咸通十五年（公元 874 年）鐫刻的：「應從重真寺隨真身供養道具及 恩賜金銀物寶函等並 新恩賜到金銀寶器衣物」帳，石刻中記載奉獻的理由與物品來源、器物名稱、數量、尺寸、質地、形狀與特徵。¹⁶⁸

法門寺出土器物共有 121 件，¹⁶⁹香供養器物共有 9 件，包含了香爐、香囊、手爐、香寶子，四種類型，在當時期香供養器物屬於多樣性，其裝飾性也較前朝多元，器物中更蘊含佛教符號，包含：蓮花、獅子、白象等，具有佛教香供養器物的代表性，其反映佛教的思想可從器物承載的佛教意涵作為探討。

¹⁶⁴ 中國大百科全書總編輯委員會《美術》編輯委員會，《中國大百科全書-美術 I》（北京：中國大百科全書出版社，1992 年），頁 231。

¹⁶⁵ 法門寺著，《法門寺》，（中國陝西：法門寺），頁 27。

¹⁶⁶ 柏明、張天杰、田旭東合著，《法門寺與佛教文化》（臺北：水牛圖書，1992 年），頁 37。

¹⁶⁷ 在法門寺的金銀器刻有文思院字樣，為唐代皇室作坊製作的金銀器。

¹⁶⁸ 張靜、齊東方，《古代金銀器》，頁 76-77。

¹⁶⁹ 同註 165，頁 97。

一 法門寺出土香器的形制

以法門寺目前考古所出土的金銀器之香供養器物，包含：立置式香爐、長柄手爐、香囊、龜形爐、調達子、熏籠、香盒、大小香寶子、香案、香匙、火筴等，近乎囊括了迄今考古所發現大多數唐代典型的香具類型，堪稱集有唐一代金屬質地香具之大成。下一小節將以主要的供養器做為探討，其中的六件香爐、手爐合併香寶子一件及香囊兩件，共九件的香器。

表 1：法門寺出土香供養器物一覽表

編號	名稱	類型	技術	紋飾	尺寸 (公分)	重量 (克)
1	鎏金臥龜蓮花五足 朵帶銀香爐	香爐	錘鑠、鍍金、 澆鑄、鑿刻、 鎏金、鉚接、 拋光	忍冬紋、蓮花、 臥龜、獨角獸 足、朵帶、獅紋	□ 25.9 高 29.5 通高 54.3	6400
2	鎏金象首金剛銅香 爐	香爐	錘鑠、鍍金、 澆鑄、鑿刻、 鎏金、鉚接、 鏤空、拋光	象首金剛捧寶 珠、蓮花、獸面 爪型	高 48.1 □徑 25	8470
3	壺門高圈足座銀香 爐	香爐	錘鑠、鍍金、 鉚接、鏤空、 拋光	蓮瓣、塔型	高 56 圈足外徑 35.8	3920
4	唐鎏金銀龜香爐	香爐	錘鑠、鑿刻、 鏤空、焊接、 鎏金	龜型	長 28.3 寬 15 高 13	820.5
5	鎏金鴻雁紋壺門座 五環銀香爐	香爐	錘鑠、鍍金、 鑿刻、鎏金、 鉚接、拋光	忍冬紋、獸面 鋪首、蓮瓣、鴻 雁、蔓草、魚子 紋	高 15.1 □徑 19.5	1300
6	素面銀香爐並碗子	香爐	錘鑠、澆鑄、 焊接		高 20.3 寬 16	

7	如意長柄銀香爐	長柄 香爐	錘鏢、鈹金、 焊接	如意雲頭	長 45.5	415.5
8	鎏金雙蜂團花紋鏤 空銀香囊	香囊	錘鏢、鈹金、鑿 刻、鏤空、鎏 金、鉚接、拋光	飾 10 朵雙蜂 團花紋，蜜蜂 兩兩展翅飛於 花叢之中	直徑 5.48	92.2
9	鎏金雙蛾紋銀香囊	香囊	錘鏢、鈹金、鑿 刻、鏤空、鎏 金、鉚接、拋光	雙蛾紋團花、 捲草紋	直徑 12.8 鏈條長 2.45	547



表 2：法門寺出土香供養器物形制圖¹⁷⁰

		
<p>圖 1、鎏金臥龜蓮花五足 朵帶銀香爐</p>	<p>圖 2、鎏金象首金剛銅香爐</p>	<p>圖 3、壺門高圈足座銀香爐</p>
		
<p>圖 4、唐鎏金銀龜香爐</p>	<p>圖 5、鎏金鴻雁紋壺門座 五環銀香爐</p>	<p>圖 6、素面銀香爐</p>
		
<p>圖 7、如意長柄銀手爐</p>	<p>圖 8、鎏金雙蜂團花紋鏤 空銀香囊</p>	<p>圖 9、鎏金雙蛾紋銀香囊</p>

¹⁷⁰ 圖片來源：圖 1、圖 8，由《世界佛教美術圖說大辭典》授權提供。圖 3、圖 4、圖 9，本研究者拍攝至佛陀紀念館地宮還原館之文物，圖 2、圖 5、圖 6，取自韓生、韓金科著，《星雲大師與法門寺》（高雄：佛光文化，2018 年），頁 137-139。圖 7 取自陝西省考古研究所等編著，《法門寺考古發掘報告》下冊，（北京：文物出版社，2007 年），頁 190。

香器在佛教文化的影響下，成為具有的宗教意識型態的文化器具，常被用於供養、計時或陪葬器物，其香器的形制特色與皇室、中央的金銀作坊院、文思院統一管理相關，因此器物製作上，以北方風格的嚴謹與粗曠並存，¹⁷¹在造型較多以仿生型態為主，使用動物與植物仿生，做為造型上的運用。

(一) 香爐

在佛教傳入中國前，在香器的工藝發展上香器伴隨著歷史的進程，其中工藝技術也隨著時代技術層次提升，以其特有的文化內涵成為中國古代用香文化的一個重要組成部分，「香爐」為承載文化的器物，亦是宗教文化的轉換，據南宋趙希鵠《洞天清祿·古鐘鼎彝器辨》考證：

古以蕭艾達神明而不焚香，故無香爐。今所謂香爐，皆以古人宗廟祭器為之。爵爐則古之爵後，猊爐則古踠足豆，香毬則古之鬻其等不一，或有新鑄而象古為之者。惟博山爐乃漢太子宮所用者，香爐之制始於此，亦有偽者當以物色辨之。¹⁷²

香爐發展之始，以漢代博山爐為最初，但亦有學者反對此說法，其因至今已發掘出早於博山爐的薰爐，¹⁷³而博山爐是結合漢代時期的仙道思想產生。在佛教進入後，建立在傳統的樣式上，將佛教造型符號運用至香爐上，進而演變出屬於帶有佛教意蘊的香供養器物。冉萬里教授認為：

香供養的習俗與佛教一起傳入中國後，在保持原來意義的基礎上，又多少接受漢代以來神仙思想的影響，更加注重香爐來烘托氣氛，以達到身心俱靜的效果。¹⁷⁴

¹⁷¹ 張靜、齊東方，《古代金銀器》，頁 74。

¹⁷² 宋·趙希鵠，《洞天清祿》，《文淵閣四庫全書》第 871 冊，頁 15。

¹⁷³ 參見博京亮，《中國香文化》，頁 31。

¹⁷⁴ 冉萬里，〈唐代金屬香爐研究〉，《文博》第 2 期（2000 年 3 月），頁 23。

中國在器型紋樣上，第一次變革在南北朝時期，將漢代及以前的傳統升仙思想，轉變為佛教等，西方外來文化及其藝術形式，伴隨著佛教的東漸，從佛教遺跡與遺物中看見蓮花、忍冬、捲草等植物紋樣出土。¹⁷⁵

從《香乘》中，所記載香爐的材質及形象其包含：

香爐不拘，金、銀、銅、玉、錫、瓦、石，各取其使用或作狻
猊、獬、象、鳧、鼻之類，隨其人之意作頂貴穹窿可泄火氣置
竅不用太多使香氣回薄，則能耐久。¹⁷⁶

由上述記載，可分為香爐材質、樣式以及實用性，形成香爐的材質可有七種選擇，於法門寺出土香器，則是使用貴重的金、銀、銅，做為主要材質，主要金、銀的延展性、可塑性較高，在唐代技術已被中國人掌握。在樣式上，以動物仿生的型態製作在香爐上，如狻猊、獬、象、鳧、鼻。在香的使用型態，不在是以燃燒大量煙氣為主，而是透過香器的穹窿以及孔竅的型態，使燃燒出的煙能夠薄而綿長，從法門寺香器「鎏金臥龜蓮花五足朵帶銀香爐」、「壺門高圈足座銀香爐」、「唐鎏金銀龜香爐」、「鎏金象首金剛銅香爐」這四種香爐上的孔竅便能得知，在造型上兼具了上述實用性的規劃。

從工藝技術上，法門寺香爐採用了鈹金、澆鑄、鑿刻、鎏金、鉚接、拋光、焊接等方法，在鈹金技術上主要是以主體形制上的技術運用，而裝飾層面則以鑿刻做出紋樣，鎏金則是運用在強調紋樣的裝飾性，鉚接與焊接應用在器物連接處中，如獸足、獸面銜環、裝飾朵帶等，其澆鑄技術則運用在朵帶、象首金剛較為細緻立體的物件上。

在器型上為立置式香爐，由三個層次組成，分為爐蓋、爐身及爐座，在形體上爐蓋以覆鉢形塔式，其塔型是繼承了印度時期窣堵波的造型樣式。在鈕部紋樣

¹⁷⁵ 參見游智淵，〈寄性靈於芬芳—中國歷代用香文化的沿革〉，《典藏古美術》第 100 期（2001 年 1 月），頁 69。

¹⁷⁶ 明·周嘉胄，《香乘》，《文淵閣四庫全書》第 844 冊，卷 13，頁 459。

鏤空作為出煙孔，便於於香氣散發，在爐座方面分為了圈足及獸足二種，具圈足的香爐其形制比例較為高，下方以壺門座為鏤空造型，而獸足以五獸足合併獸面鋪首，在五足間則有裝飾朵帶及獸面銜環，其器物間共同的裝飾紋樣為蓮花、蓮瓣，若以蓮瓣為紋樣的器型，則有「蓮花香爐」之稱。

圖 5「鎏金鴻雁紋壺門座五環銀香爐」爐身為敞口，根據記載爐本有爐蓋，因此推測為失蓋香爐。同為敞口的「素面銀香爐」形制有別於其他出土香爐，其裝飾紋樣較少較為樸素，其造型以碗形與喇叭形底座合成。

相較於其他香爐，「唐鎏金銀龜香爐」在出土時被定義為茶器類，直至 2018 年被學者重新定義為香器，因在《衣物帳》中記載，直稱為「龜」，並未說明用途，¹⁷⁷此器物為典型的仿生器形，其供奉於佛像前案台上。若以龜的生理構造來談，龜的呼吸系統是藉由頸部與四肢的伸縮與口咽腔的活動來完成，其口腔與咽頭，可以進行氣體交換，屬於長壽動物特別的呼吸方式，於此「唐鎏金銀龜香爐」的仿生造型不僅在造型上，更將其鼻、口作為透孔，使香煙從鏤空處散發。

從圖 2「鎏金象首金剛銅香爐」所出土的地點，屬於地宮中室，安奉第二枚佛指舍利的漢白玉靈帳前（如圖 10），以此確立香爐在供養上的地位。¹⁷⁸其香爐在同一批出土香器來說較為特別，大陸學者王超對於「鎏金象首金剛銅香爐」上所反映的唐代密教中毗那夜迦的形象流變進行探討，其說道「此一形象源自於公元 2 世紀的古印度，以象頭人身跪拜形象示人，其能為世人消解障礙而廣受供奉。」¹⁷⁹

¹⁷⁷ 參見毛小東，〈法門寺唐鎏金銀龜盒實為香具考〉，《農業考古》第 2 期（2018 年 4 月），頁 62-69。

¹⁷⁸ 參見如常法師主編，《世界佛教美術圖說大辭典·工藝》（高雄：佛光山宗委會，2013 年），頁 278。

¹⁷⁹ 王超，〈從法門寺地宮出土“象首金剛銅香爐”談唐密教中毗那夜迦(Vināyaka)形象的流變〉，《美與時代（上）》第 6 期（2019 年 6 月），頁 49-51。



圖 10、於漢白玉靈帳前的鎏金象首金剛銅香爐¹⁸⁰

綜上所述，香爐作為供養器，並非僅是唐代時期薰香文化下的產物，而是具有神聖性意涵的佛教供養器物，廣泛應用於佛教活動間，在工藝技術上兼顧了香器的實用性，於整體形制上的元素，皆是佛教藝術所賦予，使得佛教符號能在香器上展現。

(二) 長柄香爐

長柄香爐在不同的時期中，名稱略有不同，因此又可稱為「鵲尾爐」、「手爐」或是「行爐」以爐柄的形制作為區分，法門寺出土的「如意長柄銀手爐」在爐柄上的鑿刻為「咸通十三年文思院造，銀白成手爐一枚，並香寶子，共重十二兩五錢，打造都知臣武敬容等」以此得知，此手爐是由官方文思院所造，長 44cm 重量為 415.5g，由爐座、爐柄、爐身組成，爐身平折沿，深腹，喇叭形圈足，其手爐造型以如意雲頭，做為握柄與器物間的連接造型，以焊接的技

¹⁸⁰ 漢白玉靈帳圖，由《世界佛教美術圖典》授權提供。

術，將如意雲折狀握柄連結，更以 U 形銀條作為結構加強，如意雲柄的造型扁平，輕盈可取，通體以銀打造，此手爐形制與同類器物相比，較為樸素，相較於日本東大寺正倉院所藏的紫檀金鈿柄香爐，同為唐代時期的器物，此香爐造型精緻，以金、銅打造，並鑲嵌金銀花卉於爐身，於柄身增加了獅型柄鎮，在同一型表現手法最為出色，此器物是佛教在唐代時期以中國文化載體所傳入日本的香器。



圖 11、日本奈良東大寺正倉院藏之紫檀金鈿柄香爐¹⁸¹

在佛教上使用長柄香爐，以站立及出行時托握，亦有雙手托爐以示恭敬等禮儀¹⁸²，在《香乘》中記載「吳興，費崇先，少信佛法，每聽經常以鵲尾香爐置膝前」¹⁸³於此可知，長柄香爐使用在聽經聞法之時，與《禪林象器箋》卷二記載的：

法苑云：「天人黃瓊說迦葉佛香爐，略云前有十六師子白象，於二獸頭上別起蓮華臺以為爐，後有師子蹲踞，頂上有九龍繞承金華，華內有金臺寶子盛香。佛說法時常執此爐，比觀今世手爐之製，少有做法焉。」¹⁸⁴

佛世時則已有手爐的使用，因此在傳入中國後，承襲了佛陀時期，持爐講經的使用方式，如法藏大師在唐玄宗御前講經時，將手爐置於經卷旁。

¹⁸¹ 紫檀金鈿柄香爐，由《世界佛教美術圖說大辭典》授權提供。

¹⁸² 博京亮，《中國香文化》，頁 71。

¹⁸³ 明·周嘉胄，《香乘》，《文淵閣四庫全書》第 844 冊，卷 26，頁 561。

¹⁸⁴ 藍吉富主編，《禪林象器箋（下）》，現代佛學大系 7（臺北：彌勒出版社，1982 年），頁 771。



圖 12、法藏大師講經像¹⁸⁵



圖 13、引路菩薩圖¹⁸⁶

在敦煌莫高窟中則有引路菩薩持手爐，接引亡者的記載。因此手爐的運用不僅在講經說法所持更有接引的作用。手爐在中國的流傳中，亦有在傳法、傳戒或法會之際，法師所持的法器之一，《釋門正統》卷六：

衢州景德僧，得法智之傳，行輩畏伏，居第一座。啟講，法智坐聽。歎曰：「吾後有賴矣，黃巖東禪，請夏講，未幾還里轉講受業，仍董院事。法智付手爐·如意。洎登座。¹⁸⁷

以手爐、如意作為傳法之器物，以此推論法門寺出土「如意長柄銀手爐」可能運用於傳法上。以如意形制的造型上探討，《釋氏要覽》卷二：

如意，梵云阿那律。秦言如意。《指歸》云：古之爪杖也，或骨角竹木，刻作人手指爪，柄可長三尺許，或脊有痒，手所不

¹⁸⁵ 法藏大師講經像，由《世界佛教美術圖說大辭典》授權提供。

¹⁸⁶ 引路菩薩圖，由《世界佛教美術圖說大辭典》授權提供。

¹⁸⁷ 宋·宗鑑集，《釋門正統》卷6，CBETA, X75, no. 1513, p. 327a17-20 // Z 2B:3, p. 424d5-8 // R130, p. 848b5-8。

到，用以搔抓。如人之意。故曰如意。¹⁸⁸

在印度時期以如意雲作為搔杖，與說法之用有其衝突，在如意造型與搔杖的分化上，因造像上出現文殊菩薩手執如意的形象，成為象徵吉祥美好及思辯睿智的代表，使如意成為佛教象徵莊嚴威儀的法具。如意的用途亦有僧人宣講佛經時，將祝辭、經文記在柄上作為備忘之需《釋氏要覽》卷二：

如意之制。蓋心之表也。故菩薩皆執之。狀如雲葉。又如此方篆書心字故。若局爪杖者。只如文殊亦執之。豈欲搔痒也？

……又云：今講僧尚執之，多私記節文祝辭於柄，備於忽忘，要時手執目，如人之意，故名如意。¹⁸⁹

在長柄香爐的使用方式上，有以雙手擎托香爐表示恭敬，以及持香爐叩拜的禮儀，此器物形制的用香方式，大多以香丸、香餅、香粉等作為燻燒的香品，在《金光明經》卷二記載：

世尊！是諸人王於說法者所坐之處，為我等故燒種種香供養是經，是妙香氣，於一念頃即至我等諸天宮殿，其香即時變成香蓋，……是諸人王手擎香爐，供養經時，其香遍布，於一念頃遍至三千大千世界。¹⁹⁰

透過手擎香爐，以香供養經典，並透過香氣的煙雲形成香蓋，更傳達到天宮殿乃至於整個三千大千世界，因此，手爐作為佛教供養器物，流傳至今，透由手持長柄香爐在傳法、說法、供養上作為使用。

¹⁸⁸ 宋·道誠集，《釋氏要覽》卷2，CBETA, T54, no. 2127, p. 279b28-c2。

¹⁸⁹ 同上註，p. 279b28-c13。

¹⁹⁰ 北涼·曇無讖譯，《金光明經》卷2，CBETA, T16, no. 663, p. 342c8-21。

(三) 香囊

香囊又可稱吊香爐、香球、香毬，屬於球形香爐，以薰香作用則稱之為被中香爐，其形制為圓球狀，在《一切經音義》卷六：「香囊，乃當反考聲云香袋也。案香囊者燒香圓器也，巧智機關轉而不傾，令內常平。」¹⁹¹最早期稱為香囊的材質是由絲綢製成，但在《舊唐書》卷五十一《楊貴妃傳》中載：「初座時以紫褥裹之，肌膚已壞，而香囊仍在。」¹⁹²能留存千載並非絲綢，因此在法門寺《衣物帳》石碑對「香囊」的記載，才確立此球形香爐即為香囊。

法門寺出土的「鎏金雙蜂團花紋鏤空銀香囊」、「鎏金雙蛾紋銀香囊」以銀為主體，直徑 12.8cm 以及 5.48cm，兩種尺寸大小，主體以上下兩個半球錘成型組成，其球身與球蓋以鉚接方式作為連結，其鎏金作為裝飾點綴，表面採用鏤空及鑿刻技術，使香爐內部的空氣流通加速香氣的擴散，香囊的特殊性在於靈巧機智的平衡技術，內部有三層不同軸向的組件，在焚香之時，能使香囊內部的香盃，保持在平衡狀態，無論球如何轉動永遠都能使燃燒的香不會散出。¹⁹³



圖 14、鎏金雙蛾紋銀香囊（內部）¹⁹⁴

¹⁹¹ 唐·慧琳撰，《一切經音義》卷 6，CBETA, T54, no. 2128, p. 342a22。

¹⁹² 後晉·劉昫等撰，《舊唐書》（臺北：洪氏出版社，1974 年），頁 2181。

¹⁹³ 參見張靜、齊東方，《古代金銀器》，頁 94。

¹⁹⁴ 由《世界佛教美術圖說大辭典》授權提供。

其內部盛裝的內容物以香作為薰香外，在經典中義有記載在香能中將經咒放置於內，作為供養及消災免難的作用，《大般若波羅蜜多經》卷五百四十：

若善男子、善女人等，怖畏怨家、惡獸、災橫、厭禱、疾疫、
毒藥、呪等，應書般若波羅蜜多大神呪王，隨多少分香囊盛貯
置寶筒中，恒隨自身供養恭敬，諸怖畏事皆悉銷除。¹⁹⁵

唐代香囊在生活中，則使用在袖袋、被褥間，或是懸掛於室內，因此設有提鍊，方便外出時的使用，但亦有懸掛於廳堂或是加設底座便於平放。

二 法門寺出土香器所反映的佛教文化內涵

由於絲路的開展，佛教漸漸地融入中華文化，使印度的文化色彩、香料與經典至中國後，影響了中國藝術風貌，包含中國當地的金屬工業技術提升，皇帝建造文思院，使香器工藝更為精緻，也因器物及香料的多元性，從法門寺出土的香器中，反映出佛教文化內涵為何？其香器中的符號意涵，作為佛教在世俗諦的展現，以藝術的手法顯現佛法在出世間、勝義諦的象徵意涵，以法門寺出土香器為例，香器中所運用的符號較為顯著的以蓮花、象、獅、龜及佛塔，作為佛教代表，藉此耙梳符號在經典中所代表的文化內涵。

(一) 蓮花符號

蓮花，梵文 *padma*，經典中稱「蓮華」，佛教將蓮華視為聖潔之花，以蓮喻佛，蓮花出淤泥而不染，象徵著佛性的高潔，在佛教上有再生、純潔以及免受輪迴之苦等象徵，¹⁹⁶蓮花的生長環境，如菩薩在生死煩惱中生，不受生死煩惱之苦一般，在《攝大乘論釋》：「大蓮華王譬大乘所顯法界真如。蓮華雖在泥水之中，

¹⁹⁵ 唐·玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》卷 540，CBETA, T07, no. 220, p. 774b28-c3。

¹⁹⁶ Beer, R. 著，向紅竹笳譯，《藏傳佛教象徵符號與器物圖解》（北京：中國藏學出版社，2007年），頁 178。

不為泥水所污。譬法界真如雖在世間，不為世間法所污。」¹⁹⁷及《中阿含經》卷二十三：「猶如青蓮華，紅、赤、白蓮花，水生水長，出水上，不著水。如是，如來世間生、世間長，出世間行，不著世間法。」¹⁹⁸因此，在佛教上常以蓮花作為超脫的象徵，即出於世間而不染濁於世法，其在淨土要典《寶王三昧念佛直指》卷一所述，若有人修持念佛法門求生淨土，即能超出三界，以蓮華為臺得值淨土，以此「蒙佛接引頓生安養。於彼上品蓮臺托質。花開見佛。」¹⁹⁹從經典中得以知，蓮花象徵往生之所託，將之視為報身佛之淨土，亦象徵清淨純潔、高雅。以蓮為臺，除凡夫外，佛與菩薩皆是以蓮華為座，如《入大乘論》卷二：「有無量菩薩亦坐蓮花上而自圍遶。坐寶蓮花已，十方世界諸佛放大光明照此菩薩受灌頂位」²⁰⁰ 因此，蓮華清淨的象徵與之相呼應。

在佛教當中，對於蓮華作為譬喻使用，有三個分類：一為佛教特德、二為佛陀的教法、三為佛教的宇宙觀，在《攝大乘論釋》卷十五：

蓮花有四德，一香、二淨、三柔軟、四可愛，譬法界真如總有四德，謂常、樂、我、淨。於眾花中最大最勝，故名為王，譬法界真如於一切法中最勝。²⁰¹

以蓮華的四種特性譬喻法界真如的四德，²⁰²在《攝大乘論釋》：「蓮花性自開發，譬法界真如性自開發，眾生若證皆得覺悟。」²⁰³由上述可知，在佛教中將蓮華作為教法的象徵，是佛陀在說法時以表法顯真如，讓眾生能瞭知佛的境界。在保留世間的型態，進一步將蓮花的生長特性做詮釋，並賦予其意義，以佛陀的教

¹⁹⁷ 世親菩薩釋，陳·真諦譯，《攝大乘論釋》卷 15，CBETA, T31, no. 1595, p. 264a7-9。

¹⁹⁸ 東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》卷 23，CBETA 2019.Q3, T01, no. 26, p. 575a4-6。

¹⁹⁹ 明·妙叶集，《寶王三昧念佛直指》卷 1，CBETA 2019.Q3, T47, no. 1974, p. 366a18-21。

²⁰⁰ 北涼·道泰等譯，《入大乘論》卷 2，CBETA 2019.Q3, T32, no. 1634, p. 46b13-15。

²⁰¹ 世親菩薩釋，陳·真諦譯，《攝大乘論釋》卷 15，CBETA, T31, no. 1595, p. 264a12-15。

²⁰² 以大乘大般涅槃思想解釋為，涅槃境界是恆常不變，沒有生滅，永遠寂滅，住於涅槃大樂中，而法身自在無礙，無絲毫束縛，遠離一切的垢染，非常清淨，如同蓮華一般。

²⁰³ 同註 200，CBETA 2019.Q3, T32, no. 1634, p. 264a9-11。

法譬喻中，則有經典以蓮花為經題包含《悲華經》及《妙法蓮華經》，其《妙法蓮華經》透過蓮花之花果同時的特性，以蓮花三喻說明佛的一乘實教之教義。

由於蓮花的美好特性，作為菩薩修持成就的比喻，在《佛說除蓋障菩薩所問經》卷九記載：

菩薩若修十種法者，即如蓮華。何等為十？一者、離諸染污；
二者、不與少惡而俱；三者、戒香充滿；四者、本體清淨；五
者、面相熙怡；六者、柔軟不澁；七者、見者皆吉；八者、開
敷具足；九者、成熟清淨；十者、生已有想。²⁰⁴

將修行所得成就以蓮華為比喻，如離垢、清淨、柔軟、戒香充滿等，皆為菩薩所修持的成就象徵，在《大方廣佛華嚴經》卷四十三：「大蓮華具足如來清淨莊嚴，一切善根之所生起，吉祥為表，神力所現，有十千阿僧祇清淨功德，菩薩妙道之所成就。」²⁰⁵象徵如來的清淨莊嚴，透過蓮花符號，所展現的是世間趨入出世間法的象徵。

蓮花與佛的關係，最初在釋迦摩尼佛之母，摩耶夫人懷孕時，淨飯王宮廷中出現八種瑞祥之相，其中在池沼內盛開了大如車蓋的蓮花後，菩薩化作六牙白象入胎的事蹟，及悉達多太子出世時，步步生蓮，《佛本行集經》卷八：「菩薩生已，無人扶持，即行四方面各七步，步步舉足出大蓮華。」²⁰⁶因此蓮花與佛陀產生連結，以此不可思議的現象，成為了佛教的象徵。

在經典中以蓮花為供養，在《大智度論》卷九：

如是諸天見佛身清淨、大光明淨，持諸供具水陸諸華——陸地
生華須漫提為第一，水中生華青蓮華為第一。若樹生華、若蔓
生華，是諸名華種種異色、種種香熏。各持天華來詣佛所。以

²⁰⁴ 宋·法護譯，《佛說除蓋障菩薩所問經》卷9，CBETA 2019.Q3, T14, no. 489, p. 726c21-26。

²⁰⁵ 唐·實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》卷43，CBETA, T10, no. 279, p. 224a26-28。

²⁰⁶ 隋·闍那崛多譯，《佛本行集經》卷8，CBETA 2019.Q3, T03, no. 190, p. 687b7-8。

此諸華色好、多香、柔軟、細滑，是故以此為供養具。²⁰⁷

蓮花潔淨的外型與芬芳的氣味，以此美好的象徵作為供養，將此符號運用在香爐的造型中，香藉由蓮瓣出，即為清淨戒香，有精進上溢的涵義。²⁰⁸以此透過藝術的手法將符號運用在供養器物上，展現佛陀出世間的教法，在裝飾上更賦予深層的意涵，因此在法門寺出土香器中，九件香爐中，五件具有蓮花符號，從立體造型到平面鑿刻，所展現的符號意涵，則不離「清淨」、「莊嚴」二者。

(二) 白象(象首) 符號

大象，梵文 *Jaga*、*Hastin*，在印度、斯里蘭卡、泰國等地大象被尊為皇室或寺廟的坐騎，古印度傳說「轉輪聖王」，擁有七寶，其象寶為其一，以文化上受過嚴格訓練的大象，能抵禦一切戰爭的重創，因此成為構成古印度四兵²⁰⁹之一的象兵，²¹⁰由上述可知，在印度時期大象有其尊貴性，以「鍍金象首金剛銅香爐」的象首金剛，是受到唐代密宗的影響而有的造像，在印度神話中有「象頭神」的流傳，其為印度教濕婆的長子，負責統領眾伽那（梵文 *Gaṇa*）有群主之意。²¹¹

「白象」在佛教上，象徵著釋迦摩尼佛化身，在無像時期，以「象」作為顯示佛所在，象徵著佛陀的誕生，《普曜經》卷二：「菩薩便從兜術天上，垂降威靈化作白象，口有六牙諸根寂定」²¹²，在《過去現在因果經》：「菩薩觀降胎時至，即乘六牙白象，發兜率宮；無量諸天，作諸伎樂，燒眾名香，散天妙花」²¹³菩薩入母胎時化作六牙白象，表示菩薩的善柔體性，且具有大勢力，代表釋迦摩尼佛

²⁰⁷ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷9，CBETA 2019.Q3, T25, no. 1509, p. 123a16-22。

²⁰⁸ 如常法師主編，《世界佛教美術圖說大辭典·工藝》，頁358。

²⁰⁹ 「四兵」梵文 *Caturanga*，意指轉輪聖王的馬兵、象兵、車兵、步兵，參見 Beer, R. 著，向紅竹筵譯，《藏傳佛教象徵符號與器物圖解》，頁65。

²¹⁰ Beer, R. 著，向紅竹筵譯，《藏傳佛教象徵符號與器物圖解》，頁65。

²¹¹ 同上註，頁66。

²¹² 西晉·竺法護譯，《普曜經》卷2，CBETA, T03, no. 186, p. 491a28-29。

²¹³ 宋·求那跋陀羅譯，《過去現在因果經》卷1，CBETA, T03, no. 189, p. 624a20-22。

的高貴種性，在經典中以象王形象，譬喻佛陀的八十種相好以及佛的威儀²¹⁴，如《大般若波羅蜜多經》卷三八一中第七說到：「世尊行步直進摩訶如龍象王」²¹⁵以及第三十一「世尊發聲威震深遠，如象王吼明明朗清徹」，²¹⁶因此「象」與釋迦摩尼佛的連結是具有其象徵譬喻性。

在《普曜經》卷一記載，以白象渡河譬喻成佛陀教法所到達的境界：

象形第一。六牙白象頭首微妙，威神巍巍形像殊好，梵典所載其為然矣。緣是顯示三十二相。所以者何？世有三獸：一、兔，二、馬，三、白象。……白象之渡盡其源底。……菩薩大乘譬若白象，解暢三界十二緣起，了之本無，救護一切莫不蒙濟。²¹⁷

由上述經典譬喻說道，白象如同佛一般，對於教法證得甚深，能承載救護一切眾生，由此可知，白象代表著佛陀及其威儀以及具有教法的意涵，因此在器物上使用「象形」作為佛教符號，引申出「法身荷負」的符號象徵，對於象首人身的說法，在《毘那夜迦識那鉢底瑜伽悉地品祕要》指的是歡喜天王所現之身：

唯大聖天歡喜王。是權現之身。如上所說。為欲誘進諸作障者令入正見故。所以不似餘毘那夜迦而現象頭。此是示喻故。謂如象王雖有瞋恚強力。能隨養育者及調御師也。識那鉢底亦復如是。雖現障身。能隨歸依人乃至歸佛者。是故此天現象頭也。毘那夜迦亦名毘那怛迦。此云象鼻也。其形如人但鼻極

²¹⁴ 全佛編輯部，《佛教小百科 29-佛教的動物（下）》（臺北：全佛文化事業有限公司，2001年），頁31。

²¹⁵ 唐·玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》卷381，CBETA, T06, no. 220, p. 968a16-17。

²¹⁶ 同上註，CBETA, T06, no. 220, p. 968b12-13。

²¹⁷ 西晉·竺法護譯，《普曜經》卷1，CBETA, T03, no. 186, p. 488b18-26。

長。即愛香塵故也。²¹⁸

因此，在「鑿金象首金剛銅香爐」的象首金剛，亦可稱為「毘那夜迦」或「毘那怛迦」(Vināyaka)，此示現雙手捧物的供養之像，是為毘盧遮那佛化身，作為度化眾生所現之形象，兼具善、惡兩種性格，是為了降伏懈怠等障礙，誘導所具障礙者使令具諸正見，因能為世人消解障礙而受供奉，²¹⁹以此香器回歸經典，進一步確認此香器為，佛教供養之器物。

透過經典中所反映白象符號內涵可知，以白象喻為佛的威儀與相貌，亦代表佛所乘載的教法，如象能渡盡其源底，救護一切眾生，以此符號象徵為「法身負荷」的意涵。

(三) 獅子(獸足) 符號

獅子，梵文 Simba，中國譯為「師」，為萬獸之王，在古印度獅子是軍權與護佑的象徵，²²⁰在中國《爾雅·釋獸第十八》記載：「狻麈，如號貓。食虎豹」。²²¹在晉代訓詁家郭璞注解狻麈：「即獅子也。出西域，漢順帝時疏勒國王來獻犍牛及獅子。《穆天子傳》曰：狻猊日走五百里。」²²²因此來自西域的獅子，在佛教經典傳入中國後，翻譯則以「師子」為名，其譬喻佛的無畏與偉大，能攝伏一切外道，象徵佛陀具有雄大無比的力量，如《佛說如來不思議祕密大乘經》卷十：

普為一切轉大法輪、作獅子吼，於諸眾生廣行法施，令諸眾生
法眼清淨，以其正法攝伏一切邪異外論，為欲圓滿往昔誓願，

²¹⁸ 唐·含光記，《毘那夜迦識那鉢底瑜伽悉地品祕要》，CBETA, T21, no. 1273, p. 322a28-b6。

²¹⁹ 參見董淑豔，〈香遠益清：唐宋香具覽粹〉，《藝術品, Artwork》第6期，(2015年6月)，頁14。

²²⁰ Beer, R. 著，向紅竹笈譯，《藏傳佛教象徵符號與器物圖解》，頁68。

²²¹ 晉·郭璞註，明·金蟠訂，〈爾雅·釋獸第十八〉，《名家斷句十三經古注（下）》，頁2277。

²²² 同上註。

為欲親近諸佛世尊，於諸法中得富饒自在。²²³

意指如來所說正法，能夠滅一切戲論，對於一切外道邪見，如來無所畏懼，如同獅子王咆吼一般，百獸皆懾伏，因此在器物上使用獅子的符號，其象徵佛陀的智慧、勇氣和力量更有高貴、威嚴之意。²²⁴ 在《大智度論》卷七記載：

佛為人中師子，佛所坐處若床若地，皆名「師子座」。譬如今者國王坐處，亦名師子座。復次，王呼健人，亦名人師子；人稱國王，亦名人師子。又如師子，四足獸中獨步無畏，能伏一切；佛亦如是，於九十六種道中一切降伏無畏故，名人師子。²²⁵

由上述可知，佛陀說法之地被稱為「師子座」，其作為地位權力的象徵，一方面也作為佛陀力量和威嚴的代表。在《妙法蓮華經》記載：「汝等當共一心，被精進鎧，發堅固意，如來今欲顯發宣示諸佛智慧、諸佛自在神通之力、諸佛師子奮迅之力、諸佛威猛大勢之力。」²²⁶藉由獅子的威猛象徵，來提出修道者在修道上應有精進與堅固之意。在佛陀所說教法中，藉由獅子的身形做為譬喻，指修行者到一定程度時，能成就種種功德，其以獅身像，作為譬喻，在《大般涅槃經》：

善男子！如來正覺智慧牙爪，四如意足、六波羅蜜滿足之身，
十力雄猛，大悲為尾，安住四禪清淨窟宅，為諸眾生而師子
吼，摧破魔軍。²²⁷

從涅槃經中能得知，牙爪代表如來正覺即無上的智慧，意指如來之實智。因此透過經典耙梳，在器物上運用獅子獸足等符號，其象徵著佛教香供養應具

²²³ 宋·法護譯，《佛說如來不思議祕密大乘經》卷 10，CBETA, T11, no. 312, p. 727a5-9。

²²⁴ 參見陳懷宇，〈獅子與佛陀：早期漢譯佛教文獻中的動物裝飾與象徵〉，《政大中文學報》第 14 期，（2010 年 12 月），頁 55-84。

²²⁵ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 7，CBETA, T25, no. 1509, p. 111b3-8。

²²⁶ 後秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》卷 5，CBETA, T09, no. 262, p. 41a15-18。

²²⁷ 北涼·曇無讖譯，《大般涅槃經》卷 27，CBETA, T12, no. 374, p. 522c10-13。

有如來的「精進勇猛」與「智慧」象徵。

(四) 龜形符號

《禮記·禮運》：「麟鳳龜龍，謂之四靈」²²⁸，過去中國將龜視為靈物，其象徵長壽，在文化歷史上則有使用在占卜或是貨幣上，亦有對動物崇拜求得高壽等²²⁹，就「鎏金臥龜蓮花五足朵帶銀香爐」中的臥龜，是以龜首人面為特點，象徵人的壽命能如同龜壽一般的長壽。從佛教的角度以「盲龜浮木」之說為象徵，意指有情眾生在輪迴中能得人身，²³⁰且諸根具足，能聽聞佛法而獲法喜，誠屬難能可貴，如《大莊嚴論經》卷三：「人身難得，佛法難值，諸根難具，信心難生，此一一事皆難值遇，譬如盲龜值浮木孔。」²³¹在《泥犁經》更說道其難得之因：「人在三惡道難得脫，譬如周匝八萬四千里水，中有一盲龜，水上有一浮木有一孔，龜從水中百歲一跳出頭」²³² 意指在大海中一百年才出水面盲龜，能遇到浮木其中又有一孔可探出頭，此譬喻之說，勸導已得人身而得聞佛法之人，應當要珍惜當下，不應使聞法的機會流失。

龜從在經典中另有譬喻為「龜藏六」，意指修行者應當收攝眼、耳、鼻、舌、身、意六根，不應被外境六塵所危害，如同龜將頭尾及四足縮進殼中自我保護，再《法句譬喻經》卷一：「此龜有護命之鎧，水狗不能得其便。」²³³其佛陀開示說道「吾念世人不如此龜，不知無常放恣六情，外魔得便形壞神去，生死無端輪轉五道，苦惱百千皆意所造，宜自勉勵求滅度安。」²³⁴ 因此修行者若能收攝六根，則能使自我得安樂不受其害，另外在《阿含經》及《涅槃經》中，亦有類似

²²⁸ 漢·戴聖編，鄭氏註，〈禮記·禮運〉，《名家斷句十三經古注（上）》，頁 965。

²²⁹ 韋政通，《中國文化概論》，頁 68。

²³⁰ 如常法師主編，《世界佛教美術圖說大辭典·工藝》，頁 358。

²³¹ 馬鳴菩薩造，後秦·鳩摩羅什譯，《大莊嚴論經》卷 3，CBETA, T04, no. 201, p. 268c20-22。

²³² 東晉·竺曇無蘭譯，《泥犁經》，CBETA, T01, no. 86, p. 909a5-7。

²³³ 晉世·法炬共法立譯，《法句譬喻經》卷 1，CBETA, T04, no. 211, p. 584b20。

²³⁴ 同上註，CBETA, T04, no. 211, p. 584b21-24。

的譬喻，其警戒修行者，為了不受敵害魔障等所侵，應當自行攝心，密藏妄想。因此得知，龜在除了象徵著「長壽」外，在佛教的經典中更象徵著「難能可貴」及「攝心與守護」之意涵，提醒修道者求長壽外，值遇佛法應加以珍惜，並透過香供養時，不染著香塵所帶來的境界，而更要珍惜能夠聞法及供養的機會。

(五) 佛塔符號

「塔」是從佛教傳入中國後產生的，以梵語 *Stupa* 或巴利語 *Thupa* 所翻譯，最早於書中出現於晉葛洪《字苑》，將塔解釋為「佛堂也」其亦有音譯為「窣堵波」，意譯為方墳、圓塚、靈廟等。在古印度時作為人死後埋葬遺體所建造的墳、塚，並行以祭祀，雖非佛教專有，但自阿育王於釋迦牟尼佛逝世後建造八萬四千塔後，塔則被賦予了佛陀所在的象徵意涵，因此「塔」則賦以其神聖性，成為供奉設立的專用建築物。²³⁵在釋迦摩尼佛涅槃後，後人修造了兩組八大佛塔以為紀念，分別稱為「八大聖地如來塔」以及「八大勝跡塔城」，前者為紀念佛陀一生的八大事件，²³⁶後者為佛陀火化後靈骨的供養地點，以此佛塔作為紀念，²³⁷其以堆土、石、磚、木等材質築成，成為供養禮拜之建築物，其塔有多種的型態²³⁸及多樣材質。²³⁹

²³⁵ 柏明、張天杰、田旭東合著，《法門寺與佛教文化》，頁 22。

²³⁶ 以八大事件所建的八塔分別為：迦毘羅城佛生處塔、佛陀伽耶菩提樹下之成道處塔、鹿野苑之轉法輪處塔、祇園精舍大神通處塔、曲女城邊三道寶階處塔、耆闍崛山大乘經處塔、菴羅衛林維摩現疾處塔、沙羅林中涅槃處塔。參見慈怡法師主編，《佛光大辭典》，頁 5421-5422。

²³⁷ Beer,R.著，向紅竹笱譯，《藏傳佛教象徵符號與器物圖解》，頁 195。

²³⁸ 佛塔造型已知共有三十三種：覆鉢式塔、龕塔、柱塔、雁塔、露塔、屋塔、無壁塔、喇嘛塔、三十七重塔、十七重塔、十五重塔、十三重塔、九重塔、七重塔、五重塔、三重塔、方塔、圓塔、六角形塔、八角形塔、大塔、多寶塔、瑜祇塔、寶篋印塔、五輪塔、卵塔、無縫塔、樓閣式塔、密簷塔、金剛寶座塔、墓塔、板塔婆、角塔婆。參見慈怡法師主編，《佛光大辭典》，頁 5427。

²³⁹ 佛塔材質包含：磚塔、木塔、石塔、玉塔、沙塔、泥塔、土塔、糞塔、鐵塔、銅塔、金塔、銀塔、水晶塔、玻璃塔、琉璃塔、寶塔、香塔。參見慈怡法師主編，《佛光大辭典》，頁 5427。

在中印度時期，Sanchi 大塔以半球形覆鉢，成為了代表性的塔形，傳至中國後，漢明帝造佛塔時，吸收天竺舊狀，把窣堵波抬高到頂上成為了塔剎，而中國的塔身則是以傳統樓閣式建築建造，因此現代中國所見佛塔是為中國與印度文化結合之形態。

「佛塔」代表佛的意，即「法身」，存有釋迦摩尼佛的靈骨，²⁴⁰作為信仰者供養與敬仰的對象，在《魏書·釋老》：

佛既謝世，香木焚屍。靈骨分碎，大小如粒，擊之不壞，焚亦不焦，或有光明神驗，胡言謂之「舍利」。弟子收奉，置之寶瓶，竭香花，致敬慕，建宮宇，謂為「塔」²⁴¹

「塔」做為藝術造型的傳衍，其佛塔造型的轉換上，在器物中可以看見，因應當時期的風俗民情及地區的不同，而產生的表現形式，從「壺門高圈足座銀香爐」及「鎏金帶蓋蓮花銀香爐」的造型上，是取自印度的塔剎及覆鉢造型，以此符號蘊含了印度與中國相融合的文化產物，從佛塔符號見到佛教建築的藝術型態的展現。

綜上所述，蓮花所具有「清淨」與「莊嚴」的象徵，白象則為佛陀的「法身荷負」，獅子則象徵喻佛的「無畏」與「力量」，攝伏一切外道，龜則象徵著「難能可貴」及「攝心與守護」之意涵，佛塔則為佛陀所在之象徵。

透過上述五點符號意涵，看見器物中的表意符號(ideogram)所象徵的是人對佛陀的紀念表徵，透過藝術展現，以間接的方式來呈現佛教真理，並使用隱喻化手法，賦予器物的象徵意義。就目前所出土的器物，具有佛教原始的成分，透由器物的裝飾，進而能深入其文化背景，在供養器物中，使用了誇張(overemphasis)與形式化(Conventionalization)手法展現，例如獸足、象首金剛等象徵，反映出佛

²⁴⁰ Beer,R.著，向紅竹笈譯，《藏傳佛教象徵符號與器物圖解》，頁 195。

²⁴¹ 北齊·魏收，《魏書·釋老》，《景印文淵閣四庫全書》第 262 冊，(上海：上海古籍出版社，1986 年)，頁 874。

教的文化象徵，成為另一種出世間法的表達方式。

佛教香供養源流上溯至印度用香，此一時期，在印度所使用之香器較為乏少，對於香料的使用形式較為多元，其運用香料，以清淨、薰染、芬芳及傳遞訊息之作用為主。在佛教傳入中國後，承襲以香為供養的形式。其唐代時期受到西域間的金銀器工藝發展，使香供養器物上及香料運用，趨於精緻化發展，透過法門寺出土的香供養器物，看見佛教融入了中國文化後的興盛表現，從器物中佛教符號的藝術型態，反映佛教香供養的興盛時期，使香供養器成為承載文化的器物，反映了中國對香供養世俗諦的發展風貌。

在除了供養器物上的著墨外，更在其應用上發展出屬中國特有的使用形式，將香供養器物應用在法會儀式歷程中，其法會儀式透過供養器物作為儀式過渡的重要象徵，因此，以下將從香供養法會儀式上的應用及其意涵作為探討。



第三章 佛教香供養的法會儀式運用及其意涵

儀式 (ritual) 在一個有「制度性」的宗教團體，是帶領宗教參與者不可或缺的歷程，當儀式運用在佛教的崇拜行為上，藉法會上佛、菩薩、聖眾的「原型」(archetype) 由這些原型或典範而連繫產生，參與者可以發現自己與神聖的內在關係，進而得以抵抗日常生活中那孤絕的、分裂的、破碎的命運及其黑暗的夢魘，並進一步成就生命的更新，²⁴²宗教上帶給信仰者的價值內化(Value Interiorzation)，透過供養之行為，進而構成其人格特徵，帶給家庭、社會的安定與圓滿。

「法會」是佛教的儀式，又稱為佛事、法事、齋會、法要。為講說佛法及供佛施僧等所舉行的集會，將聚集的淨食、莊嚴的法物，供養給諸佛菩薩，因此印度時期，即有了無遮大會、灌佛會、菩提大會等，直至中國後，亦有設會討論佛義、講經等，以達祈福增慧的目的，如漢靈帝於洛陽佛塔寺，飯諸沙門懸旛燒香、散花燃燈等，稱為千僧會，及南朝梁武帝在中大通年間設救苦齋、無遮大會、以及供養水陸有情之法會等，²⁴³以此傳衍，佛教從印度到中國涵化的過程而演變法會儀式，包含對天地祭祀以及用香，以作為傳遞，進開展祈願形式，將精神寄託在供養祭品上，透過獻祭、供養的手法以達到祈願者的目的。

中國用香的儀式建構，最初在晉代道安大師所訂定了行香科儀，²⁴⁴使得以香供佛，在儀式上的使用方式及科儀制度更加完善，因此在法會應用及經典中的香供養更加被重視。從中國禪宗法會儀式中探討，香供養在法會中的地位，是在儀式中不可忽略的一環，其因，香所展現出的普薰特性，具有從凡俗進入到神聖的過程，使人進入場域後，感受到莊嚴及安定感。從現今的佛教戒會、

²⁴² 轉引自黃懷秋，〈依里亞德的儀式理論－兼論其與基督信仰的異與同〉，《輔仁宗教研究》第 21 期，(2010 年 9 月)，86 頁。

²⁴³ 慈怡法師主編，《佛光大辭典》，頁 3411-3412。

²⁴⁴ 同上註，頁 2558。

大悲懺法會、水陸法會、浴佛法會等儀式，其意義與目的在於信仰能帶給人的安定，進而內省與懺除所造作之業，進而發願對自我期許。

本章節將探討，佛光山萬緣水陸法會的香供養儀式歷程，從水陸法會儀式中，探討香供養應用及其意涵，以及法會儀式香供養的神聖意涵，藉由依里亞德（Mircea Eliade, 1907-1986）的宗教儀式理論進行分析。

第一節 佛光山萬緣水陸法會的香供養儀式歷程

在中國佛教中儀式最隆重、功德最殊勝的法會，以「法界聖凡水陸普度大齋勝會」作為代表，「水陸法會」屬中國佛教懺儀之一，其「經懺法事」出自於大乘佛教的方便道，進而演化為適應世俗間的法會，其意義性在於人的生活所需，如婚喪喜慶等，期望透過法會所帶來的功德利益能使人生活更加圓滿。²⁴⁵

「法界聖凡水陸普度大齋勝會」可略稱為水陸道場、水陸會、悲齋會，由梁武帝啟建。此法會的起源在《禪林象器箋》第十九類喪薦門中記載：

武帝夢一神僧告曰。六道四生。受苦無量。何不作水陸。普濟羣靈。諸功德中最为第一。帝問沙門。咸無知者。唯誌公勸帝廣尋經論。必有因緣。於是搜尋貝葉。置法雲殿。早夜披覽。及詳阿難遇面然鬼王。建立平等斛食之意。用製儀文。三年乃成。遂於潤之金山寺修設。²⁴⁶

由於梁武帝的一夢，得知六道四生受苦無量，請誌公大師周備遍覽大藏經，撰寫儀文，²⁴⁷並在金山寺修設水陸道場，此儀文可令三乘聖人速證菩提，使六道眾生能得以解脫罪業繫縛，普施飲食，誦經持咒的法布施，令受苦眾生心開意解，

²⁴⁵ 參見藍吉富主編，《中華佛教百科全書》，（臺南：中華佛教百科文獻基金會，1994年），頁5903。

²⁴⁶ 藍吉富主編，《禪林象器箋（下）》，頁575。

²⁴⁷ 此儀軌從梁武帝的《六道慈懺》（即《梁皇懺》）與唐代密教冥道無遮大齋相結合所發展而起。參見藍吉富主編，《中華佛教百科全書》，頁1447。

得法水滋潤，對水陸空三界受報眾生悉皆度化，共成佛道是為主要目的，因此法會提名為「法界聖凡水陸普度大齋勝會」²⁴⁸以普度的精神啟建道場。在儀文中供養的對象，包含了「四聖」²⁴⁹、「六凡」此六道眾生因其未盡之業，於六道中受生死輪迴之苦，其受報處包含水、陸、空三處，因水、陸兩類眾生受苦難較重，因此以「水陸」涵蓋三類之眾生。²⁵⁰以誦經，禮懺、說戒，奉浴、齋僧、焰口等，使六道眾生能將自身所造之業，得以透過法會使之超越及轉化原有應受之果報。

啟建水陸道場需要七日的法會儀式，需要眾多的人力及物力來促成此隆重盛大的法會，其分為內壇、外壇等七個壇口，外壇共分大壇、諸經壇、法華壇、淨土壇、楞嚴壇、華嚴壇。以各壇口中來說，燃香迎請及供養在儀式上最為普遍，但內壇在儀式進行上較多供養行為，更富有佛教教義，因此此章節將以水陸法會內壇之香供養作為主要探討，並以佛光山「萬緣水陸法會」為例。

方廣鋁教授曾說道：「宗教必備的三大要素為：宗教教義、宗教承載者（亦即宗教信徒）、與宗教儀軌。教義是靈魂，承載者是軀體，儀軌則是維繫靈魂與軀體的紐帶，但紐帶並非僅限儀軌，還包含其他物化型態，如寺院、雕塑等。」²⁵¹因此在宗教型態上可知，並非僅是一場法會的面向，我們可從教義、宗教承載者及儀軌中，釐清香供養在水陸法會中帶給群眾的影響力。

佛光山萬緣水陸法會，從 1973 年起於佛光山寺舉辦，一秉「十方來十方去，共成十方事，萬人施，萬人捨，同結萬人緣。」²⁵²之精神啟建，並以「淨化世道

²⁴⁸ 星雲大師，《佛教叢書 7—儀制》（高雄：佛光出版社，1997 年），頁 183。

²⁴⁹ 四聖，指佛、菩薩、聲聞、緣覺。此四者覺悟程度有高低之差，但皆已斷無始劫以來的生死苦惱，因此稱為聖人。參見如常法師主編，《佛教美術叢書 1：畫說水陸法會》（高雄：佛光山文教基金會，2015 年），頁 12。

²⁵⁰ 六凡，指沉溺生死輪迴的六種凡夫：天道、人道、阿修羅道、畜生道、餓鬼道、地獄道。參見如常法師主編，《佛教美術叢書 1：畫說水陸法會》，頁 16-20。

²⁵¹ 轉引自侯冲，《中國佛教儀式研究：以齋供儀式為中心》（上海：上海古籍，2018 年），序 1。

²⁵² 如常法師主編，《佛教美術叢書 1：畫說水陸法會》，頁 50。

人心，建設佛光淨土，實現世界和平」作為法會的核心目標，吸引來自世界各地的信徒前來參與。²⁵³

佛光山萬緣水陸法會內壇儀本，以《水陸儀軌會本》²⁵⁴為使用，以梁朝誌公大師所撰寫的為底本，南宋志磐大師重訂，在田元華在《水陸儀軌會本注釋淺譯》的前言中說道「儀軌用途非僅於祈福或薦亡，為一部佛法集成其包含顯、密教，涵容了禪、淨、律，弘闡天台、淨土更為懺悔法門，其儀文多出自於經論」²⁵⁵，藉此儀軌及儀文內容，探討水陸法會儀軌中「香」的物質與精神層面之供養，以此爬梳香供養在法會儀式中的定位及蘊含、法義。

七日的水陸法會儀式，共有十一堂佛事，內容主要分為：結界灑淨、發符懸旛、請上堂、供上堂、告赦、請下堂、幽冥戒、供下堂、圓滿供、圓滿香、送聖。

在宗教外化所呈現的形式因時間、空間的不同，展現符合當時的外化型態，但在根本教義上儀式神聖的不可變性，不會因為時間、空間而有所轉變。神聖空間的差異性，在於人的自身經驗及環境差別，以至於進入寺院時，心中產生的莊嚴及神聖感，在宗教歷程上水陸法會最初舉辦的地點，位在於中國江蘇的佛教寺院—金山寺，在《釋門正統》卷四記載：

武帝夢一神僧，告曰：「六道四生，受苦無量，何不作水陸，普濟羣靈，諸功德中最为第一。」……建立平等斛食之意，用製儀文，三年乃成，遂於潤之金山寺修設。²⁵⁶

已知在法會上所舉辦的空間，以寺院為主要場合，這些看似人為所營造的環境，卻存有著神聖感，使信仰者能夠跳脫出生活所處的環境，隨之進入安定、沉

²⁵³ 以 2014 年到場參加法會的人士統計，共有二十二個國家參與。因人數考量，自 2015 年開始分為兩梯次舉辦。

²⁵⁴ 《水陸儀軌會本》，(台南：和裕出版社，2018 年)。

²⁵⁵ 田元華，《水陸儀軌會本注釋淺譯》(臺北：田元華，2016 年)，頁 11。

²⁵⁶ 宋·宗鑑集，《釋門正統》卷 4，CBETA, X75, no. 1513, p. 303c19-24 // Z 2B:3, p. 401c3-8 // R130, p. 802a3-8。

穩、平靜的寺院場合。

以水陸法會在空間所運用手法，其包含壇場布置以及動線規畫，除了讓人在實踐宗教經驗時產生安定感，對於視覺的美感更加著重，以佛教角度稱為「莊嚴」，在一個空間的莊嚴感，除了視覺、聽覺、觸覺外，更可透過嗅覺營造出神聖與凡俗世界的差異，透過「香」做為媒介，使人進入宗教的善美神聖性之狀態，永富法師曾說到：

佛教法會佛事的隆重莊嚴，形式上以個體的小我合而為一個大我，實質上藉由儀式內容喚起人們心中善性種子，進而體現宗教的善美神聖性，邁向心靈解脫的道路。²⁵⁷

透由儀式歷程，引導信仰者進入心靈層面的提升，從「香」的傳遞與信仰者的虔誠之心，所產生的神聖性，在於信仰者對供養物「香」的寄託。香供養在空間視覺上的影響，包含了燃香後所產生的煙以及器物上的搭配與使用。以香煙為例，薰染壇場空間所產生的煙霧繚繞感，有別於生活所感受到的汗煙、油煙等，因此在水陸法會中，透過結界的儀式歷程，以「香」作為媒介，將空間營造為莊重肅穆的法會聖地，下列將水陸法會內壇十一堂佛事意涵，作一說明。

一 灑淨結界

「結界」，梵語 *sīmā-bandha*，啟建水陸道場需區劃地域，除了外在地域的結界，避免外在因素的干擾，例如人的走動等，因主法者在儀式的進行中，需專心一念的進行觀想，因此，期間不可有外在的干擾，進而營造出神聖空間感，使參與者能在此處靜心安定的參與法會，將內在的八萬塵勞於此收攝。其在開啟結界法事一文中，有「法性湛然周法界，甚深無量絕言全，自從一念失元明，八萬塵勞

²⁵⁷ 釋永富，〈從人間佛教思想探討佛光山水陸法會〉，《人間佛教學報藝文》第六期，（2016年11月），頁110。

俱作蔽」²⁵⁸以此三業偈，收攝信仰者之心，以誠敬肅清心意、嚴謹威儀的狀態進行法會。

表 3：灑淨三結界之儀文

結界層次	結界處	結界象徵物	現象
地方界	當願此地之下，深百由旬	淨水	如琉璃，永無垢穢
方隅界	當願此道場內，周匝四方	淨水	如金鋼城牆，堅固莫犯
虛空界	當願此空之上，過百由旬	妙香	香雲普覆，如大寶蓋

資料來源：《水陸儀軌會本》

透由上表所知，法會中，灑淨結界的層次分為，地方界、方隅界、虛空界，為使儀式場域中之結界處能淨如琉璃，永無垢穢，如金鋼城牆，堅固莫犯，加持妙香薰馥空中過百由旬香雲普覆，如大寶蓋，是透過淨水與妙香的轉換，將法會進行的場域，能如同佛刹般清淨莊嚴，²⁵⁹以此象徵將結界範圍，使一切邪魔障礙，不可侵犯、影響法會的儀式進行，是為起建道場的前行儀式。

二 發符懸旛

在法會場域灑淨結界後，進行發符懸幡的儀式，其儀式以奉請四大使者²⁶⁰前往天、空、地、冥四界「發符」，意即請帖，使其聖凡兩界受供者能以此暫離受報之處，一同進入齋會現場，光臨勝會，如同邀請赴宴，在發符佛事圓滿後，會在寺院的最高處升起寶旛及九蓮燈，²⁶¹其寶旛上書：「起建十方法界四聖六凡普

²⁵⁸ 參見《水陸儀軌會本》，頁 28-29。

²⁵⁹ 同上註，頁 39-59。

²⁶⁰ 四大使者：四天捷疾持符使者、空行捷疾持符使者、地行捷疾持符使者、地府捷疾持符使者，此四大使者各分別有黃、紅、藍、黑的符官馬，此象徵物為紙紮技術所成，儀式中會燃燒使者，透過火化過程，其象徵使者前往天、空、地、冥等處發符。

²⁶¹ 如常法師主編，《佛教美術叢書 1：畫說水陸法會》，頁 23-24。

度大齋勝會道場功德之旛」、九蓮燈上書寫：「十方法界冥陽兩利水陸普度大齋勝會道場」使邀請之聖凡在白日黑夜皆能以此找到勝會之地，並祈請四聖六凡光臨道場受供，為此法會主要目的。²⁶²

三 請上堂

在發符懸旛法會後，將請帖送達三寶諸天，禮請上堂十席如佛、菩薩、聲聞、緣覺、明王、八部、婆羅門仙、梵王帝釋二十八天等，降臨壇場。在壇場門口安設仙橋布一幅，並設置欲亭湑室使光臨的聖眾能洗淨內外塵垢，象徵諸天聖眾以離染清淨之相入壇受供，其由主法和尚依席位次第祈請，並觀想十方菩薩各乘寶座，雲集而來，後帶領齋主至各席前拈香、散花、禮拜供養，透由入壇前諸佛聖賢的沐浴，亦使眾生去除心垢獲得清涼，使上堂十席聖賢安住於道場受齋供養。

263

四 供上堂

蒙諸佛聖賢光臨壇場後，備辦齋延一席，將醍醐妙味、人間珍寶如法供養，並透過淨水為佳饈、供品灑淨，主法和尚於各席次上拈香奉供，並透由種種觀想，使佳饈甘露上味及肴饌上味，充滿十方法界諸佛聖賢，共同納受諸供養，悉皆歡喜，滿足檀波羅蜜，而奉供的齋主在供桌前獻上香、花、燈、衣食、寶、法，象徵人間最上供養物，透過六塵妙供，發願將真法供養於十方三寶、天仙聖賢，使令一切眾生共得法益，亦為齋主祈福保安。²⁶⁴

²⁶² 同註 258，頁 60-80。

²⁶³ 如常法師主編，《佛教美術叢書 1：畫說水陸法會》，頁 25。

²⁶⁴ 同上註，頁 26。

五 告赦

告赦佛事，主要是祈求大梵天王和帝釋天神、地府及城隍土境之諸神，能釋放受關禁及受苦難之六道群靈，能獲得大赦進入道場參加法會，由梵、釋二天捷疾持赦使者，將兩封赦書及赦牒一道，送至上達大梵天、帝釋天，下達地府等處，透過法會儀式，使三途眾苦熄滅得清涼解脫，並發無上菩提心同出愛河登彼岸。在請梵、釋二天捷疾持赦使者及眷屬出發前，備辦一切供飯菜請持赦使者先享用，同時香燈師將兩封赦書、一道赦牒及一副緞貌放入赦官身上的背袋中，後引火焚化並鞭炮一同，以示持赦使者正是前往派發赦書。在內壇告赦佛事後香燈法師誦念《地藏經》仰仗地藏菩薩的威德力，拔除三途眾生之苦，其同時外壇佛事，則以「小齋天」作為諸佛及諸天之供養。²⁶⁵

六 請下堂

請下堂佛事如同請上堂一般，儀式中架設仙橋，以淨水、香花等，召請下堂十四席眾生進入法會中，與請上堂差異處在於，祈請的對象為冥官眷屬、各類鬼神、旁生等六道眾生，因此法會中，火化雲鶴十四張及冥衣裙褲各一千三百件，使眾生能以雲鶴作為交通工具，以清淨的衣著與身意歡喜，到達此法會中受供、聞法，以滿六塵之所欲，承佛威光，來赴法會，並透過持咒使無數眾生能身心安泰，無所畏恐，咸起歡心，轉相親愛，透過溷室沐浴使六道羣生，承法力故不相妨礙，身意快然得大安樂，使六道眾生能清淨三業。²⁶⁶

七 幽冥戒

幽冥戒在黃昏之時所舉行，為下堂眾生皈依三寶並授予大乘清淨菩薩戒法，使六道羣靈具有佛種，以期後生能有得度之因緣，在法會前行會帶領六道

²⁶⁵ 如常法師主編，《佛教美術叢書 1：畫說水陸法會》，頁 26。

²⁶⁶ 同上註，頁 27。

幽冥眾生，於三寶前懺悔過去所造諸惡之業，並發四弘誓願，方可皈依與納受菩薩大乘戒法，成為斷惡修善與佛心相印的六道佛子，此法會儀式中最高重要的一堂佛事。²⁶⁷

八 供下堂

供下堂是使無數的六道眾生，能蒙佛力，進入道場受供，法會中以淨食、六塵妙供—香、花、燈、衣食、寶、法，施食法味，普遍供養六道羣靈，是透過甘露上味，使眾生飽滿充足，無所乏少，以此財施、法施，祈願六道羣靈在受施時能得到的是禪悅法喜，使人道眾生頓悟真歸，修羅道調伏瞋心，餓鬼道咸獲飽滿，畜生道自得智慧，地獄道永脫拘囚，最後以《阿彌陀經》及繞場稱念阿彌陀佛聖號，蒙佛加被，使下十四堂眾生各得解脫，皆得法喜自在，共成佛道。²⁶⁸

九 圓滿供

圓滿供是在法會的最後一天進行，在一切眾生在受幽冥戒後，人天歡喜之時，上至諸佛菩薩，下至六道眾生皆得法喜充滿，因此圓滿供是為二十四席眾生，一同上供清淨肴饈，普同供養四聖六凡，普願法界眾生，同證真常。²⁶⁹

十 圓滿香

為六道羣靈開示法要，教導眾生念佛法門，以念佛三昧導向極樂世界，求生淨土出離苦海，圓滿香意義是為普皆迴向，為水陸法會迴向的最終目的，透過齋主，帶著不曾皈依三寶的七趣十類羣生，各個懺悔所造業因，求得解脫，更透過發十大願、四十八願，為六道眾生進求解脫，透過主法和尚觀想，六道羣靈以聞法的因緣，而心開意解，皆同念佛，求請阿彌陀佛與諸大士以慈悲威力攝取之，

²⁶⁷ 如常法師主編，《佛教美術叢書 1：畫說水陸法會》，頁 27。

²⁶⁸ 同上註。

²⁶⁹ 同註 267，頁 28。

以此念佛功德，六道眾生頃刻乘著寶蓮台的上升極樂淨土。²⁷⁰

十一 送聖

送聖為水陸普度聖會的圓滿法會，主要為奉送聖眾請登雲路承空而去各歸本位，於人道、修羅道、畜生道、惡鬼道、地獄道等眾生，皆悉往生西方極樂淨土，使其各有所歸，在法會儀式上，從內壇移至戶外場地，由齋主帶著二十四席牌位及水陸燈二十四個，手持長柄香爐等移至法會地點，其將超度牌位及二十四席牌位及水陸燈放置於西方船上，以焚燒西方船象徵著亡靈乘船前往西方極樂世界，與會大眾則以阿彌陀佛聖號奉送，以鞭炮奉送聖眾請登雲路，以此圓滿七日的水陸功德。²⁷¹

七日共十一堂的佛事，為現世眾生消災、祈福，透過平等無遮的法會儀式歷程，為苦難眾生普施財、法二施，達到懺除業障及泯除眾生執著，透過誦經、持咒、懺悔、供養等方式，令受苦眾生心開意解，得到法水滋潤，藉此功德使十法界內眾生皆悉度脫並趨向佛道。

第二節 香供養於萬緣水陸法會的應用

從中國梁武帝所啟建之水陸道場直至現代，佛光山萬緣水陸法會承襲了中國的文化脈絡，使得香供養在儀式上的功能與作用得以傳衍至現代。在法會儀式中，用香的神聖象徵意涵，在於此方與他方的連結，其在儀式上應用的形式，共有七種，包含：焚香、拈香、執香、上香、薰香、供養物、漏室沐浴，與香有所接觸的使用者包含：主法、正表、副表、香燈、齋主及與會大眾，因此本節將以香在法會儀式上的應用及象徵性為何？以此作為本節的探討。

²⁷⁰ 如常法師主編，《佛教美術叢書 1：畫說水陸法會》，頁 28。

²⁷¹ 同上註。

本研究將水陸法會內壇用香分為兩個面向：一為祈請媒介、二為供養聖物，前者為探討香供養在法會儀式作為祈請媒介的應用，後者從供養聖物探討香在法會儀式上的象徵性意義。

在法會進行中，除了和尚及齋主透過外相上的物質性的香作為供養外，更藉由儀文的帶領參與者隨文入觀，以意念的方式作為內在的形式供養，因此在儀式唱誦的過程當中，不僅主法需觀想外，提供參與者進入宗教精神層面之供養，其透過外在物質，協助參與者在法會中儀文上的投入，因此香的作用不僅從外相上的氤氳飄蕩及嗅覺上的香氣，使法會上的感官增添了視覺與嗅覺的參與外，更加強了參與者在儀式情境中所產生特殊的宗教經驗，進一步的提升自我的宗教情操。

一 祈請媒介

香，作為人與他方世界傳遞訊息的載體，成為祈請媒介，在各堂法事開始前，透過焚香、拈香、上香等儀式歷程，作為法會的神聖序幕，水陸法會的主體序幕由結界法事為首，結界灑淨法會中，用香的儀式歷程，包含了香燈與法器人員的搭配，從法會開始前，是由香燈雷鼓後，焚檀香爐，於二十四席裝香，於第二陣鼓後「焚香」點燭，第三陣鼓齋主進壇，於佛前三拜後「執香」，以此程序作為結界法會的啟始儀式，當法師及齋主準備完成後，迎請主法進堂「拈香」展禮，次由正助表「拈香」展禮，次齋主「拈香」，由上述程序作為法會開始的前行供養。透過此一形式作為禮佛供養，以殊勝一瓣香，普令法界皆能薰聞此香，諸佛聞之興慈悲加護，降臨道場，共赴勝會，具燃香達信之用。

在法會上每位角色皆有各自的分工，例如主法和尚整場法會儀式中，是以觀想為重；正、副表法師則是帶領整場法會儀式的唱誦；而香燈法師協助儀式上，獻香、獻供等香燈工作；齋主則是跟隨著唱誦與觀想投入於法會儀式中，因此在每一角色定位上，皆有其重要性，即促成法會如法圓滿的重要關鍵。

在法會香的應用有「拈香」、「篆香」、「燒香」、「香木水灑淨」等，因此透過表相上的應用，結合儀式，使其香供養的應用更具宗教神聖性，以下將探討其香

供養在法會儀式上作為祈請媒介應用。

在儀式上和尙「拈香」，是以三片薄片型沉香木，插入香爐中燃燒，而香爐的內部，是由香燈在法會開始前 15 分鐘事先熱爐，其熱爐指的是透過沉香粉埋入香灰中悶燒，在法會開始時，香爐內部已有熱度，透過和尙依序插入三瓣沉香木後，易燃燒的香木能快速產生爐香乍熱的現象，如同儀文中以香雲蓋，祈請諸佛菩薩降臨壇場。除了焚香、拈香的形式外，以梵唄唱頌燃香偈，在不同的佛事上有不同的燃香偈文，以灑淨結界偈文為例：

此岸栴檀非別物，元從清淨自心生；若人能以一塵燒，眾氣自然皆具足，此日虔興平等供，欲令法界普熏聞，仰憑密語為加持，將使施心咸徧達。²⁷²

大眾唱誦燃香偈時，主法及大眾須觀想香雲普熏法界三寶前，通達信心，無不周徧，透過口中唱誦外，應隨文入觀以意念傳達，而密語「唵什筏栗多末你阿鉢羅句吒蘇破囉尼毗迦知虎訶」²⁷³作為燃香達信的真言，以此真誠之心能透過香而上達。

在水陸法會前行儀軌上，也以香作為結界的表徵，其象徵著此處潔淨無染，以此祈請諸佛菩薩及聖眾的降臨，因此在結界佛事中：「我今持誦蘇悉地真言，加持妙香，熏馥空中，結虛空界。當願此空之上，過百由旬，香雲普覆，如大寶蓋。」²⁷⁴ 透過主法誦持蘇悉地真言的加持轉換，使香熏馥於空中，其香煙成為了結界的象徵。在儀式上，表白白言三結虛空界，此結界儀式由兩位香燈師將傳爐，至二十四席中，一一舉盤薰香，以此儀式歷程，香作為象徵性之結界物，使空間莊嚴潔淨，祈請諸賢聖嚴護道場，使邪魔不可有所干擾及侵犯。

透過「香」的薰染莊嚴道場，不但為整座寺廟及各個壇口灑淨加持，隨文入

²⁷² 《水陸儀軌會本》，頁 31。

²⁷³ 同上註，頁 32。

²⁷⁴ 同註 272，頁 16。

觀，打破時空界限，更透由觀想，使淨水所到之處，十方法界皆得清淨自然。至此，成就清淨的神聖空間，透過外在的儀式，更洗滌參與者內在的無明染污，以達到清除負面情緒的功能，面對生命視為新開始，永富法師對結界的詮釋說道：

要將壇場結界延伸至內心的結界，建立內心清淨無染的神聖空間，將善惡念頭的界線規劃清楚，不使貪嗔癡慢疑、惡見入侵。²⁷⁵

在結界的儀式上，能使四眾弟子在熏壇儀中觀照自身，其結界的開始也是提醒著參與者，在未來的七日法會裡，需以清淨無染的心來參與盛會。



圖 15、法師上香²⁷⁶



圖 16、和尚拈香²⁷⁷

祈請媒介上「篆香」的使用形式，由香末製成，其篆香指的是透過香灰壓制出圖形，並將香粉填入後燃燒，香的燃燒時間，會因壓製的圖型不同，而影響時間長短，若薰燒時間需較長，則會使用螺旋圖型。從請上堂佛事後，香在壇場中需 24 小時的續香，因此，也有使用環香或立香作為佛前的主要用香，以此形式用在薰壇、祈請或供養。薰壇的過程，是透過「香」清淨法會場域迎請聖眾降臨，

²⁷⁵ 釋永富著，《二六時中會瑜伽：要超度先人，先超度自己—焰口施食的啟蒙精神》（新北市：香海文化，2019 年），頁 34。

²⁷⁶ 本圖由佛光山寺法務組提供。

²⁷⁷ 同上註。

除了透過事相上的物質供養外，更要在過程中，觀想所祈請的對象光臨壇場。

透過香得性質作為熏壇之用，「熏壇」，又稱為「淨壇」，熏，有香熏之意；壇則為道場。因此熏壇主要使壇場清淨莊嚴、內外淨潔，驅除環境中的污穢氣息，是水陸法會正式開始前，最為重要的宗教儀式。

在結界佛事上，透過香花薰染及淨水灑淨成就清淨莊嚴的法會場合，在主法和尚及正表、副表、法師等的觀想與加持下，使香與淨水所到之處等十方法界皆得清淨，因此，在法會開始前的熏壇，是能夠使參與者，透過外在的芬芳氣息與清靜的環境，得以在儀式進行中安住及觀想，更內熏提升至參與者，清淨無染的心及內在自性三寶，精進的跟隨主法和尚及法師的唱誦引導隨念觀想，進而迎請、供養上至諸佛、菩薩、聲聞、緣覺、祖師、仙道、諸天、諸神，下至人道、阿修羅、畜生、餓鬼、地獄道等眾，於此可知，熏壇在每堂佛事有其不可或缺的重要性，抑是祈請他界眾生的前行儀式。

在結界、送聖等法會儀式上，需至各席次上香或移動場地進行法會，和尚或齋主則是持手爐香前往，插上一柱至多柱不等的立香，至個席位前上香。因此手爐的作用在於移動的過程中方便拿取，以此作為壇場莊嚴之物。

在表白唱誦之時，執手爐作為祈請的象徵物，如同《法苑珠林》卷四十二：「《增一阿含經》云：若有設供者，手執香鑪而唱時至。佛言：香為佛使。故須燒香遍請十方」²⁷⁸以此可之，在法會儀式上，透過燒香，傳達此方訊息至十方世界中，其在《法苑珠林》卷四十二附註：「既知燒香本擬請佛。為凡夫心隔目觀不知。佛令燒香遍請十方一切凡聖。表呈福事騰空普赴。」²⁷⁹如唐代道世所述，透過表白執手爐唱誦儀文，以手爐香，祈請凡聖赴至道場。因此，大型法會之中法師，持手爐香到各個佛前、殿堂禮佛，作為祈請。從此上述可以看到，直至現代，傳衍著佛陀時代「香為佛使」的精神，於現代中應用，以此主法、和尚持手

²⁷⁸ 唐·道世譯，《法苑珠林》卷42，CBETA, T53, no. 2122, p. 612a29-b2。

²⁷⁹ 同上註，CBETA, T53, no. 2122, p. 612b22。

爐祈請有此一神聖性。



圖 17、和尚執手爐²⁸⁰



圖 18、和尚執手爐至席位前上香²⁸¹

在法會儀式進行上，若有移動場地，會因場地的關係，透過傳爐人運用香盤，將主香爐移至另一場地，例如在：灑淨結界、發符懸旛、請上堂、供上堂、請下堂、送聖上，皆有傳爐之使用。

香盤，屬於佛教供養器物之一，在儀式中主法和尚上殿時，由侍者(儀軌中稱為傳爐人)，擎執香盤，走在主法和尚、十三師和尚前，其香盤中置有香盒及香爐，香盒中放置香木，在上香時用以焚燒，其香盤中放置的香爐則稱「傳爐」，於香盤前垂著繡有戒定真香字樣的「香盤幡」。

在佛門中用傳爐來表示特殊的敬意。在大和尚出位，移動至不同法會現場時，侍者則手持傳爐迎請和尚，以此能使壇場莊重，更表示恭敬之意。因此，傳爐是在移動的場合中使用，在不同



圖 19、傳爐人手擎香盤²⁸²

²⁸⁰ 同註 276。

²⁸¹ 同註 276。

²⁸² 同註 276。

的場合，即能以此香爐作為和尚拈香之用。

針對請上堂、請下堂的佛事所使用，在儀式中，和尚及齋主會在仙橋上散香木與香花，為祈請的對象接風洗塵，並設置「漏室」提供所祈請對象使用，使其清淨自在的參與法會，並在案桌上設置大香爐、拈香爐及兩個香寶子，作為召告、祈請之用，以作為儀禮的媒介。

在儀式中，「仙橋」作為人界與諸佛菩薩及六道眾生世界的通道，在儀軌中又稱為淨道，是諸聖眾降臨至道場的臨時住所，如主法觀想文中「廣博淨道，如光明雲，樓閣千萬，重累其上」²⁸³，因此在仙橋上散香木與香花，除了祈請媒介外，更包含了供養之意涵，將其處以香花莊嚴，迎接他界眾生的降臨，而香木對於下堂眾生來說，可以使其身心潔淨去除染著與塵垢。對諸佛菩薩與聖眾的角度則有不同，其天界屬於潔淨的淨域，而此方人界為五濁惡世，在染淨間的差異，需透過香來淨化及轉化環境的氣息，因此，在請上堂及請下堂的佛事上，香的應用上可見兩種意涵。

在請下堂燃香偈說道：「為達真誠。布香雲無盡之光。集法界在凡之眾。一聞號召。毋或遲回。宜各飭其有徒。咸如約而來會。」²⁸⁴從儀文上表達祈請者的真誠之心。在佛事上，香燈持淨水灑淨，其和尚所持之淨瓶內，會投入沉香或檀香木，作為灑淨之用，以此淨水灑於下堂十四席，並散花於淨道，透過仙橋作為此方與他界的連接，使從空中四方等處道來的人天聖眾，行之道嚴淨廣博，以散花莊嚴淨道，同時主法，透過心念觀想，水到之處，形成結界，並觀想光明雲樓閣，重累其上。以此回歸香本質意義上，在儀式上所使用的形式與香料都是具變動性，但供養、祈請的本質意義是為不可變動性。

²⁸³ 《水陸儀軌會本》，頁 84。

²⁸⁴ 同上註，頁 220。



圖 20、仙橋前用香擺設²⁸⁵



圖 21、齋主散香、花於仙橋²⁸⁶



圖 22、滌室洗浴處²⁸⁷



圖 23、仙橋前焚香²⁸⁸

綜上所述，在水陸內壇中，熏壇所應用的香包含：焚篆香、拈香木、執手爐、以香木水灑淨、燒立香等形式，在水陸法會內壇上所應用的香料以上等香為主，其選用上等香料如沉香、檀香的主要目的，在於供養者以最上供養之心，另一目的在於香能安定參與者身心的調和，使其以莊重之心參與法會，盪塵滌垢，悉令壇場清潔無染。透過清淨之香，使其離垢而入清淨，藉由外在的物質環境轉換內心境界，使參與者的心能打通人與諸佛菩薩的世界通道，回歸清淨無染的心性。

²⁸⁵ 同註 276。

²⁸⁶ 同註 276。

²⁸⁷ 同註 276。

²⁸⁸ 同註 276。

二 供養聖物

香作為儀式上的供養聖物，在水陸法會中在每堂佛事中，皆有以香祈請供養的使用，但在儀式上較為特別有三個時間點，一為供上堂、二、供下堂、三送聖，其法會儀式中，透過香作為聖物以表達虔誠供養之目的。



圖 24、和尚拈香²⁸⁹



圖 25、和尚將香木插入香爐中²⁹⁰

在供上堂及供下堂之對象雖有所不同，但所備辦的供養聖物，皆以六塵妙供為主要獻供之聖物，其敬獻的供養物依序為：香、花、燈、寶、衣、法，六樣供品，因此又可稱「六度供養」此六種供養，象徵著六度波羅蜜，「香」代表了戒，塗香代表持戒，以持戒清淨之身做為供養，其燒香則代表精進，花鬘代表布施，燃燈代表智慧等。在聖物上，對於香供養的代表物，並未有強制性的規範物品為何，因此可用線香、篆香、香塔等形式，作為香供養的代表，雖在物質上並未有規範性，以最上供養心，奉獻自身最好的供養物，給予諸佛菩薩及他界眾生。

²⁸⁹ 同註 276。

²⁹⁰ 同註 276。



圖 26、法師捧香供養於齋主前²⁹¹



圖 27、香供養象徵物²⁹²



圖 28、和尚至各席獻供拈香之傳爐²⁹³



圖 29、十供養象徵物²⁹⁴

在法會供養儀式上，供養物之所具有神聖之意，在於「香」是供養者與聖者間的媒介，以伊利亞德《神聖與世俗》²⁹⁵的理論來說，「香」之所具有的神聖性，在於神聖空間與時間的影響，區別了物質本身的性質，與不同時間與地點所使用「香」是具有差異，透過供養聖物，使得在現實中的參與者，能透由此媒介，達到與聖者達到溝通的作用及目的，以此超越時間與空間的界限，就實際而言，在供養與溝通的過程皆是以心意識為作用，藉由供養的過程，從而充實自己的生命，超越自己所具有的侷限，則達到「宗教」所帶給世人重要的本質意義。

²⁹¹ 同註 276。

²⁹² 同註 276。

²⁹³ 同註 276。

²⁹⁴ 同註 276。

²⁹⁵ 參見伊利亞德著，楊素娥譯，《聖與俗：宗教的本質》（臺北：桂冠文學，2000年）。

在供養的過程中，有三個必要的條件，構成水陸法會香供養的神聖意涵，一、供養者意念，二、供養之物，三、供養之儀式，其三者間的串連，即達成供養在儀式上的神聖性，因此在供養歷程中，供養聖物及儀文上的法義，能反饋於供養者自身，而透過主法及正副表的帶領，使供養者能投入於與聖者之間儀式上的交流與互動。

在供上堂儀式過程上，透過香燈法師持「香」供養物，讓與會的齋主獻供，由正表帶領儀文唱誦，並依序將供養物，供養予諸佛菩薩。使身、口、意皆能投入於供養之中，在香供養儀文：

維此妙香真法供。久修戒定慧為熏。以由中道觀心融。徧法界
中常奉供。我佛如來有獻香真言。謹當宣誦。唵薩婆怛他揭
多。杜婆布闍暝伽。三慕達囉。窣覓囉拏。三末曳訶。²⁹⁶

從供養儀文中看見，所帶出妙香的意涵，是透過佛法行持而做為供養，「維此妙香真法供，久修戒定慧為熏。」就實際而論，物質性的香，在儀文中轉化為三學戒、定、慧的行持成為妙香，以作為真法供養的象徵，在儀文中透過獻香真言，使其所供養之聖物，能受儀式歷程轉化為所具神聖性清淨之物，再透過主法和尚的觀想，將所獻的香雲透過意念的方式，遍滿於十方聖賢之前，一一的如法供養。²⁹⁷《水陸儀軌會本》說到，在供上堂在獻六塵妙供時，應透過咒語及儀文轉化供養物：「若欲供養三寶。應以香華飲食加持二十一徧。則成天肴饌上味。奉獻十方三寶。即為滿足檀波羅蜜。」²⁹⁸透過真言加持，使其轉化物質為聖者可食用之肴，透過奉獻以成就布施波羅蜜之功德，六塵妙供是將世間認為最珍貴的六種寶物，供養總壇十席之三寶聖賢，表裡相依的儀式，為達到慈悲普薰的勝益上，透過「慈悲等施」與「恭敬供養」，將財施與法施，普遍供養於聖賢之前，

²⁹⁶ 《水陸儀軌會本》，頁 132。

²⁹⁷ 同上註。

²⁹⁸ 同註 296，頁 100。

以此祈願上堂聖賢，能普渡生死迷流的苦難眾生，同登清淨安樂的佛國淨土。²⁹⁹

供奉下堂眾生，是透過香供養，使法界群靈能夠普蒙薰習，以靄靄妙香雲集，使眾生能安定的至此道場一心聞法，心開意解，體悟中道圓實的真義，其以獻香達到薰聞開悟的作用，因此在供下堂法會一開始，就透過獻香偈安定壇場，使見聞者能進入佛法大意，而六塵妙供的儀式歷程與供上堂相同，對下堂眾生供養的不同之處，在獻六塵妙供時，唱誦獻香真言「唵阿歌囉 阿歌囉 薩縛苾地耶 馱囉布爾底 莎縛訶」，同時主法和尚觀想各種供養如雲，各各遍滿六道眾生之前，³⁰⁰當齋主一一獻上供養物，除了供養外，主法更對六道眾生述說，財法二施的平等意：

一一供事，並是財施。今誦大乘，乃是法施。財食養命，惟資福業。法以開性，是為智度。二施並運，方名溥濟之道。況前財施，皆有慧觀方便，以法導之。則知一一供事，無非法施。財外無法，法外無財，二施平等，皆即三諦。³⁰¹

因此透過此觀想，使得六道羣靈，在受供時亦能得到佛法大意，使自身能得法喜與解脫，不在六道輪迴中受苦難。

除了在供上堂與供下堂使用供養聖物之外，在送聖法會上，奉送二十四席諸佛聖眾及六道羣靈，使其各歸本位或往西方極樂世界，以此莊重的佛式上，會透過送聖隊伍，獻上摯誠的祝福，使壇場更為莊嚴。此佛事為水陸法會的圓滿佛事，會透過西方船，奉送六道眾生往生西方極樂世界，在法會儀式進行上，寧靜莊重的氛圍，能收攝參與者的心。

²⁹⁹ 田元華，《水陸儀軌會本注釋淺譯》，頁 203-204。

³⁰⁰ 《水陸儀軌會本》，頁 432。

³⁰¹ 同上註，頁 434-435。



圖 30、送聖獻供隊伍－香爐³⁰²



圖 31、送聖獻供隊伍－手爐³⁰³

送聖法會時的獻貢隊伍，主要目的一為莊嚴壇場，二為奉送二十四席眾生使上堂諸佛菩薩、聖賢歸回本位，下堂眾生往生西方淨土，祈願以此供養之心，院諸佛菩薩慈悲願力，得以示其道路，接引十方眾生，得蓮華座，離苦解脫，具得度之因緣，踏上西方船，請登雲路。

在獻供隊伍上供養聖物，包含了香、花、燈、寶、幡等，「香」以香爐、手爐作為代表，供養者手持聖物，進入法會現場，透過持香以莊嚴壇場外，更有祈願、祝禱、供養之作用，隨著阿彌陀佛聖號奉送十方法界眾生，以恭敬、虔誠、莊重之心，獻上祝福，以圓滿七日的佛事。

送聖隊伍上的供養人，其象徵著供養者布施的願心以及護持壇場之意，以此，不管事任何形式的用香，最重要的是供養者誠摯的心，由有限的香提升到無限的心香，使得香供養不僅對他界眾生所得利益，更是為自我修行上的提升，透過法會達到薰修的目的，使得參與者深入法中進而有所體悟，融入於生活之中。

在水陸法會儀式上，獻供是為佛教的方便法門，藉由供養能引發對於三寶的供敬心以及行持布施，能夠施予的人可對治慳貪之習氣，心懷眾生，具大悲心。

依據上述佛事所使用的形式及目的，第三節將以法會儀文，作詳細探討及其香供養意涵。

³⁰² 同註 276。

³⁰³ 同註 276。

第三節 法會儀文中香供養的意涵

水陸法會儀軌透過行為、語言表達的宗教教義，其水陸法會中香供養儀文中所承載的教義，在法會儀軌中，整理出下列三種意涵：一為布達，二為薰修，三為淨化，以此歸納水陸法會中與香供養相關儀文深入了解其意涵。

一 布達

在法會儀式中，與他方世界的連結，是透過香作為布達，由於香煙本身所具的上升性，使他方世界的眾生能夠透過香煙，接收到此地訊息，如香為佛使。

在每一儀式中，昭告人天皆以燃香偈為首，其內容有所不同，但前後有所呼應，無不是以香作為昭告、布達之作用。但如何以香作為昭告、布達而遍十方世界？提出這個疑問，主要是此世間是有質礙，香煙能飄散的範圍會受到空間的限制，因此我們從儀文的角度，做為探討，香是如何能夠普熏十方進而昭告十方世界。

表 4：香供養之布達儀文

佛事	儀文	類別
結界灑淨	此岸梅檀非別物 元從清淨自心生 若人能以一塵燒 眾氣自然皆具足 此日虔興平等供 欲令法界普熏聞 仰憑密語為加持 將使施心咸徧達	燃香
	我佛如來有然香達信真言。謹當宣誦。 唵什伐栗多摩你 阿鉢羅句吒 蘇破囉尼 毗迦知 虎訶	燃香偈咒
行發符懸幡 法事	香從心生。心由香達。不居三際。可徧十方。 雖法爾之如然。亦施者之能致。是故諸佛聞之而加護。 羣生於此以蒙熏。欲期勝益之全彰。更誦密言而助顯。	燃香
	我佛如來有然香達信真言。謹當宣誦。 唵什伐栗多摩你 阿鉢羅句吒 蘇破囉尼 毗迦知 虎訶	燃香偈咒

佛事	儀文	類別
請上堂法事	<p>諦此妙香緣起法 本來無物即真空 太虛周徧盡香雲 即此難思為妙假 非有非空皆絕待 雙遮雙照必亡中 仰憑中觀妙心香 是日殷勤修法供</p>	燃香
	<p>我佛如來有然香達信真言。謹當宣誦。 唵什伐栗多摩你 阿鉢羅句吒 蘇破囉尼 毗迦知 虎訶</p>	燃香偈咒
告赦	<p>香從心生。心由香達。不居三際。可徧十方。 雖法爾之如然。亦施者之能致。是故諸佛聞之而加護。 羣生於此以蒙熏。欲期勝益之全彰。更誦密言而助顯。</p>	然香
	<p>我佛如來有然香達信真言。謹當宣誦。 唵什伐栗多摩你 阿鉢羅句吒 蘇破囉尼 毗迦知 虎訶</p>	燃香偈咒
請下堂	<p>謂之香，則萬法之都名。舉其體，則三德之全分。 若燒一塵，具足眾氣。不離當處，周徧十方。 自非有能熏之功，何由見所顯之理。今則欲憑勝用， 為達真誠。布香雲無盡之光，集法界在凡之眾。 一聞號召，毋或遲回。宜各飭其有徒，咸如約而來會。</p>	然香
	<p>我佛如來有然香達信真言。謹當宣誦。 唵什伐栗多末儻 阿鉢囉句吒 蘇破囉尼 毗迦知 虎訶</p>	燃香偈咒
請下堂	<p>維爾羣靈無始劫 飄零六道未知歸 幸哉今夕以何緣 罄法界中蒙普度 此際將親三寶眾 先須虔焚一鑪香 以茲清供寓真誠 願賜慈悲為納受</p>	為六道燃香 達信以致敬
	<p>我今奉為法界六道一切羣生然香達信。 佛有真言。謹當宣誦。 唵什伐栗多末儻 阿鉢囉句吒 蘇破囉尼 毗迦知 虎訶</p>	燃香偈咒
下堂佛事 幽冥界	<p>爐香讚。爐香乍焚，法界蒙熏。諸佛海會悉遙聞，隨處結 祥雲。誠意方殷，諸佛現全身。南無香雲蓋菩薩摩訶薩。</p>	香讚
圓滿供	<p>心香達信。雲篆騰空。六塵周徧互重重。法界悉含融。 聖境冥通。應念現金容。南無香雲蓋菩薩摩訶薩。</p>	香讚

佛事	儀文	類別
燒圓滿香	爐香讚。爐香乍爇，法界蒙熏。諸佛海會悉遙聞， 隨處結祥雲。誠意方殷，諸佛現全身。	香讚
送聖	南無香雲蓋菩薩摩訶薩。	

資料來源：《水陸儀軌會本》

從結界灑淨燃香偈中說道：「此岸梅檀非別物，元從清淨自心生，若人能以一塵燒，眾氣自然皆具足。」³⁰⁴在此世間珍貴的旃檀妙香，並不是一種心外之物，是透過人清淨自性的本心，所升起的清淨之香，因此若是能以清淨心，點燃即使一微塵的香，亦能具足無量的香氣上達至法界，達到召告的作用。如行發符懸幡法事上：「香從心生。心由香達。不居三際。可徧十方。」³⁰⁵儀文中所說到，香是從真誠之心而起，而真誠之心是需透過香，作為媒介上達十方，由此可以知道，清淨心與香是一體不二，理事圓融的存在。

在法會上，以香作為布達的目的，於結界灑淨佛事中的燃香偈說道：「此日虔興平等供，欲令法界普熏聞，仰憑密語為加持，將使施心咸徧達。」³⁰⁶由此可知，透過供養、普施的心意，以興修平等妙供及真言加持，使得心香能周遍於法界中，召告四聖六凡，遍及一切等無差別，在法界中能普遍熏聞。從儀文上我們能夠清楚的知道，香是一種心法，透過清淨的自性本心所產生的香，是能夠遍於十方與三際之中，以作為傳達之作用。

因此，在燃香供養之中，召告須透過清淨心以及真誠之心作為本體，如請下堂儀文說道「今則欲憑勝用，為達真誠。布香雲無盡之光，集法界在凡之眾。一聞號召，毋或遲回。宜各飭其有徒，咸如約而來會。」³⁰⁷如此召請，能使十方六道眾生一聞號召，則毫無遲疑告知群眾，一同來赴勝會。在請下堂法會儀式開始前，透過焚香，正表執爐做梵宣誦燃香文等儀式，由主法觀想香雲遍至法界，使

³⁰⁴ 《水陸儀軌會本》，頁 31。

³⁰⁵ 同上註，頁 61。

³⁰⁶ 同註 304，頁 31-32。

³⁰⁷ 同註 304，頁 220。

六道群靈皆能覺知，歡喜降臨至法會道場，共同參與。因此在儀文中的香，是以超越世俗性的香雲，前往受請對象所在住處，甚至承載著對象降臨道場。

在儀軌中表白的儀文，主要是協助參與者在法會儀式上的觀想，在壇場上更透過水陸掛畫，方便參與者觀想眾生的種種樣態，水陸掛畫上，聖、凡等眾，皆以煙雲等，降臨壇場，因此在表白宣言召請文來迎接眾生，並以身口意清淨三業，同步進行召請，身以焚香禮拜，口以儀文誦念，意透過儀文或水陸圖作為觀想。在水陸法會中，召請的對象包含「上堂十席」³⁰⁸與「下堂十四席」人天六道等眾。

表 5：請下堂佛事之十四席召請對象

	召請對象	觀想來處
1	四空四禪，六欲諸天，日月星天，天曹聖眾，並諸眷屬。	從天而來，住淨道上，樓閣之中
2	五嶽四瀆，地載遊空，福德諸神，係祀靈廟，並諸眷屬。	從空而來，住淨道上，樓閣之中
3	帝王總統，文武官僚，儒宗賢哲，仙道隱逸，並諸眷屬。	從空而來，住淨道上，樓閣之中
4	農民工商，醫卜雜流，貴賤男女，十類人倫，並諸眷屬。	從四方而來，住淨道上，樓閣之中
5	四類受生，五趣所攝，山間海底，阿修羅眾，並諸眷屬。	從四方而來，住淨道上，樓閣之中
6	餓口鬼王，三品九類，諸餓鬼眾，橫死孤魂，並諸眷屬。	或從四方而來，或從地下而至，卻住一面
7	閻摩羅王，十王王妹，十八小王，諸司主吏，並諸眷屬。	俱從地下上來，卻住一面
8	八熱八寒，諸大地獄，諸獨孤獄，一切受苦囚徒，並諸眷屬。	先承降赦，以得自便，今聞召命，即皆來至，卻住一面
9	正住鐵圍，山間邊住，徧五趣中，鱗甲羽毛，十類傍生，並諸眷屬。	從四方來，皆復人形，卻住一面

³⁰⁸ 上堂十席包含：一、十方常住一切諸佛，并諸眷屬。二、十方常住一切尊法，并諸眷屬。

三、十方常住一切諸菩薩僧，并諸眷屬。四、十方常住一切諸緣覺僧，并諸眷屬。五、十方常住一切諸聲聞僧。六、十方法界傳持教法，禪、律諸宗，諸祖師僧，并諸眷屬。七、十方法界，助宣佛化，持明造論，五神通仙，并諸眷屬。八、十方法界，十大明王，穢跡金剛，諸大天王，護法諸天，并諸眷屬。九、十方法界，護佛舍利，壇塔伽藍，齋戒護國，鎮宅諸大神王，并諸眷屬。十、發揚水陸流通至教，製儀立法諸大士，并諸眷屬。

10	諸趣往來，七七日內，七返受生，中陰趣眾，並諸眷屬。	各形如三歲小兒，從四方來，卻住一面
11	本寺齋家，當境城隍，列廟各處，鄉坊係祀，靈祠諸侯王眾，並諸眷屬。	從四方來，卻住一面
12	本寺伽藍，住居六神，齋主奉祀，香火諸神，並諸眷屬。	從四方來，卻住一面
13	齋家上世，祖宗亡靈，師友親眷，諸位神儀，並諸眷屬。	從四方來，卻住一面
14	當壇正薦，某某神儀，並諸眷屬。	從空而來，卻住一面

資料來源：《水陸儀軌會本》³⁰⁹

從上表得知，雖同為下堂十四席眾生，前來赴會的方式與地點皆有不同，前五席之人、天、修羅等眾，是住於淨道上，樓閣之中，此為淨處，而後九席之三惡道眾生，則以卻住一面，不敢登上淨道，因此在透過儀式，誦持真言，承法力故，使能恢復人型，上升淨道同住於樓閣中。以此，香在儀文上，布達不僅是作為一種通知、昭告的作用，更透過香來作為說法、轉化眾生受生之處，由染轉淨。

在請下堂佛事儀文中：「維爾羣靈無始劫 飄零六道未知歸」³¹⁰，意指下堂十四席眾生，無始劫以來，飄零於六道之中，透過香的功德，使下堂眾生，能暫時解除痛苦、解除慾望，前來赴會。在水陸法會上，除了召請上述十四席鬼趣眾生外，更將各類橫死的孤魂細分，以分別召請，細論之情狀，並將分之為十二類，召請前，由主法，齋主拈香三拜，由表白執爐唱書腔，以香作為召告之媒介。

³⁰⁹ 整理自《水陸儀軌會本》，頁 226-259。

³¹⁰ 《水陸儀軌會本》，頁 309。

表 6：十二類橫死孤魂

	類 別
1	諸國軍臣，后妃封君，橫死孤魂，並諸眷屬
2	士農工商，一切人倫，橫死孤魂，並諸眷屬
3	諸國軍民，戰陣殺傷，橫死孤魂，並諸眷屬
4	諸國人民，遭罹刑獄，橫死孤魂，並諸眷屬
5	諸國人民，咒詛怨讐，橫死孤魂，並諸眷屬
6	諸國人民，沒溺波濤，橫死孤魂，並諸眷屬
7	江海之內，專行劫盜，橫死孤魂，並諸眷屬
8	邪鬼妖精，侵害善人，橫死孤魂，並諸眷屬
9	諸國人民，瘵勞傳染，橫死孤魂，並諸眷屬
10	諸國人民，虎噬傷亡，橫死孤魂，並諸眷屬
11	諸國人民，產亡乳絕，橫死孤魂，並諸眷屬
12	佃漁殺害，一切生靈，橫死孤魂，並諸眷屬

資料來源：《水陸儀軌會本》³¹¹

透由召請橫死孤魂的儀軌，可以發現水陸法會展現了普遍度化的大悲心，使無人祭祀之眾生，亦能承佛威力，共同進入法會儀式中，接受供養及聞法、受戒。

在請上堂的燃香偈，有別於一般香的作用現象，透過妙香，進而闡述緣起性空的概念，如：

諦此妙香緣起法，本來無物即真空。太虛周徧盡香雲，即此難
思為妙假 非有非空皆絕待。雙遮雙照必亡中，仰憑中觀妙心
香，是日殷勤修法供。³¹²

以因緣所生之法，來指向世間萬物並沒有所謂的永恆不變的實體，因此，透過香來闡明緣起性空，以有破空，以空破有的中道，面對中道細微的執著，皆悉泯除，仰藉著圓融中觀的絕妙心香，殷誠懇切的修平等法供。以此儀文可知，在

³¹¹ 整理自《水陸儀軌會本》，頁 261-288。

³¹² 《水陸儀軌會本》，頁 82-83。

祈請的過程，亦是在對召請的對象說一心三觀、三諦圓融之法門，使接收到妙香的菩薩、聖眾進入到場受供後，能以中觀妙心受供。

二 薰修

香，所具有能薰的功能，以遍布香雲無盡的功德光輝作為召請的象徵，透過能薰的功能達到供養的目的，成為薰修成就之意涵，在法會中供養對象，分之為上堂聖眾與下堂眾生，從供上堂與供下堂儀文中可以發現，面對不同的對象皆以六塵妙供作為供養，其本質相同，但透過儀文可看見，外在供養物上以燒香、塗香、末香、香花，其背後導向至戒香乃至於真法供養，以此，在不同層次上的供養面對不同的對象而說的法，則有不同的面向敘述，然而諸供養中法供養為最，因此對於凡聖的最上供養是透過清淨心作為供養。

表 7：香供養之薰修儀文

佛事	儀文	類別
結界灑淨	當願此處道場。香華飲食。一切供事。承此力故。 一一出生。無有限量。舉行法事沙門大眾承此力故。 一一根塵。無不清淨。修齋施主承事之人承此力故。 一一身心。無不光潔。	祈請毗盧佛
	結界護淨。禁止無良。有一不如。不名道場。香燈畢陳 肴饍具備。如此潔精。是為供事。敢告施主。若彼若我。 宜當如法。遠離諸過。今者所作。非是小緣。上奉四聖。 下及六凡。一時等供。無不周徧。檀風普熏。於斯可見。 有能修此真法供養。不緣於心。不住於相。不住相者。 忘情照理。如斯行施。功用莫比。	宣 【證盟殊】
行發符懸幡 法事	戒香芬郁。定水澄清。明智慧燈。具禪悅食。因行之華 初發。實相之果已圓。有能如是諦觀。則為以法供養。	供奉使者

佛事	儀文	類別
請上堂法事	<p>趣舉一香。備明三觀。是以了真空則無性無相。 寄妙假則為蓋為雲。不離緣起之心。全彰中道之理。 以茲法供。達彼凡誠。洛誦靈文。益資勝用。</p>	奉請獻香
	<p>我佛如來有然香真言。謹當宣誦。 唵阿歌囉 阿歌囉 薩縛苾地耶 馱囉布爾底 莎縛訶</p>	燃香偈咒
供上堂法事	<p>諦觀茲食。不外吾心。由知諸法常融。故得六塵互徧。 是則出醍醐之上味。宣栴檀之清芬。兩七寶以穰穰。 散四華而灼灼。聳光明之臺殿。列殊勝之輦輿。 仙樂鳴空。笙磬之音間作。天衣擁霧。珠璣之飾下垂。 以念念具足不虧。故彼彼莊嚴無盡。惟此道場之內。 紛然事儀之多。是以淨水明燈。懸旛揭蓋。 金鏡之聲震幽谷。梵唄之響薄層霄。悉入此宗。 元非他物。至若了目前之法妙。觀世間之相常。 鵲噪鴉鳴。總是深談般若。溪光山色。無非全露遮那。 互古今不昧已靈。極依正皆成法供。莫不自存妙假。 性本真空。雙照二邊。全彰中道。用一心之圓觀。 扶三德之密言。庶憑助顯之功。用發等熏之意。</p>	供養淨食 六塵互徧 均為法供
	<p>維此妙香真法供 久修戒定慧為熏 以由中道觀心融 徧法界中常奉供</p>	獻六塵妙供
	<p>我佛如來有獻香真言 謹當宣誦 唵薩婆怛他揭多。 杜婆布闍暝伽 三慕達囉窣發囉拏 三末曳訖</p>	獻六塵妙供
告赦	<p>戒香芬郁。定水澄清。明智慧燈。具禪悅食。因行之華初 發。實相之果已圓。有能如是諦觀。則為以法供養。 載宣密語。用速至神。少賜從容。特垂歆享。</p>	供奉使者
	<p>我佛如來有獻供養真言。謹當宣誦。 唵譏譏 曩 三婆嚩 嚩日羅斛</p>	供奉使者
	<p>今則駕臨其降。薄供當陳。爐焚飄緲之香烟。</p>	囑託使者

佛事	儀文	類別
	<p>燈列熒煌之炬燄。茶烹香嫩。花擎上苑之春。</p> <p>果奉芳馨。食獻酥陀之味。</p>	
	<p>建大寶爐開法供。香風濃郁藹栴檀。</p> <p>羣生無一不心聞。於此悟明中道義。</p>	獻香偈
供下堂	<p>我今由能了知三德祕藏，具一切法。一切諸法同三德體。</p> <p>故能舉體起用，作我現前所奉分段之食。於一一食，</p> <p>出生一切天須陀甘露味，及歡喜丸，醍醐酥酪，</p> <p>一切美味，莫不畢具。於此一一味中，</p> <p>亦復出生妙香寶華，天衣瓔珞。眾寶輦輿，</p> <p>一切服用。鐘磬金鐃，笙簫角貝。鼓樂絃歌，</p> <p>一切妙音。流泉浴池，華果園林。光明臺殿，一切住處。</p>	供下堂述偈 讀文、宣咒 加持法食
	<p>萬法之性無住，故能卷歸一空。六塵之體恆周，</p> <p>故得舒出諸有。是以酌水獻花，然香奉食。既虔而誠，</p> <p>曰豐且潔。</p>	獻供文
	<p>慧燈散夜月之輝。定水湛秋空之色。華嚴萬行。</p> <p>果滿一乘。入此室者，唯聞諸佛功德之香。</p> <p>作是觀者，但見禪悅法喜之食。莫不即事即理。</p> <p>唯色唯心。悉會正宗。全成妙供。</p>	先獻香花燈 食寶等五 種供養。
	<p>先當獻香，佛有真言。謹當宣誦。</p> <p>唵 阿歌囉 阿歌囉 薩縛苾地耶 馱囉布爾底 莎縛訶</p>	獻香偈咒
圓滿供	<p>以諸最勝妙華鬘 伎樂塗香及傘蓋</p> <p>如是最勝莊嚴具 我以供養諸如來</p> <p>最勝衣服最勝香 末香燒香與燈燭</p> <p>一一皆如妙高聚 我悉供養諸如來</p>	頌「普賢菩 薩十大 願」 三、廣修 供養

資料來源：《水陸儀軌會本》

在結界灑淨中「上奉四聖。下及六凡。一時等供。無不周徧。檀風普熏。於斯可見。有能修此真法供養。不緣於心。不住於相。不住相者。」³¹³已知供養對象遍即於十界之中，在實相上以同等心作為供養，其儀文中檀風意指「檀波羅蜜」之香風，即為「布施」，以此布施作為薰修法門，若人在布施中達到「三輪體空」的境界，能不執著於施者、受者、與施物的相，以此破執著之相三者皆空，³¹⁴即能達到真法供養，其為供養中最为殊勝的層次。

在供養中以佛、菩薩為首，其菩薩信解「緣起中道」的真理正法，能觀空有無礙，故能以出世的思想作入世的事業，³¹⁵在「請上堂法事」奉請獻香中以：「趣舉一香，備明三觀，是以了真空則無性無相，寄妙假則為蓋為雲，不離緣起之心」³¹⁶由此可知，在菩薩的境界中「緣起緣滅」是萬法實相，以天臺宗「空假中三觀」了知空性是離性離相，因此我們透過獻香的儀文，從空有的觀念，瞭知因緣無自性空，卻又不離緣起之心，其以彰顯中道、圓觀的妙理，因此從供養者的角度，透過供養，體會佛、菩薩所證悟的心境，透過事相，如清淨之香，了知世間一切皆是因緣所起，進而反觀自照過去所面對的種種亦是緣起性空，從而回到清淨之心，放下過去一切的執取，以此達到教化的層次。

從諸佛菩薩的層次來談，諸佛菩薩並非需要眾生以香供養，而是在凡界的我們，透過供養能向諸佛菩薩學習，如《大智度論》卷九十三：「如以華香供養，亦非佛所須，佛身常有妙香，諸天所不及，為利益眾生故受。」³¹⁷透過供養，以此薰修並體悟「空有」的境界，從而能與菩薩相呼應，供上堂是藉由「香」談空假中三觀，是透過香的性質，使現世眾生能體會並達到菩薩相同的境界。

³¹³ 《水陸儀軌會本》，頁 32。

³¹⁴ 慈怡法師主編，《佛光大辭典》，頁 681。

³¹⁵ 星雲大師，《佛光教科書 3 菩薩行證》，星雲大師全集 72（高雄：佛光出版社，2017 年），頁 207。

³¹⁶ 《水陸儀軌會本》，頁 90。

³¹⁷ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 93，CBETA, T25, no. 1509, p. 710c10-11。

「三法印」是宇宙人生真諦，「四大非有」、「五蘊皆空」是生命本質³¹⁸，菩薩所具般若空慧，使得在請上堂與供上堂的儀文中，多了一層教化的意涵。即使儀文中述說種種莊嚴物如：

醍醐之上味，宣栴檀之清芬，雨七寶以穰穰，散四華而灼灼。

聳光明之臺殿，列殊勝之輦輿，仙樂鳴空，笙磬之音間作。天

衣擁霧，珠璣之飾下垂，以念念具足不虧，故彼彼莊嚴無盡³¹⁹

從上述種種莊嚴供養，皆悉回到人的一念心，是一切萬法常自圓融，以此升起出六塵妙供殊勝莊嚴於法界之中。³²⁰

在供下堂獻香偈中「建大寶爐開法供。香風濃郁藹栴檀。羣生無一不心聞。於此悟明中道義。」³²¹ 透過栴檀妙香使得周遍馥郁，使法界群靈蒙薰習，一心聞法而心開意解，從而體悟中道圓實的真義。與祈請下堂燃香文有所呼應：「謂之香，則萬法之都名。舉其體，則三德之全分。……自非有能熏之功，何由見所顯之理。」³²² 並以香的薰修闡述「同體三德」，若眾生將「苦」轉化，進而成就法身德；將「惑」轉化成就般若德，由「業」轉化完成解脫德。「三德」亦有智德、斷德、恩德之說法，為佛證得果位所具的三種德相，其智、斷二德具有自利、利它、自覺的內涵。³²³ 供下堂在獻香、花、燈、食、寶等五種供養時儀文中說道：

慧燈散夜月之輝。定水湛秋空之色。華嚴萬行。果滿一乘。入

此室者，唯聞諸佛功德之香。作是觀者，但見禪悅法喜之食。

莫不即事即理。唯色唯心。悉會正宗。全成妙供。³²⁴

³¹⁸ 星雲大師，《佛光教科書 3 菩薩行證》，頁 208。

³¹⁹ 《水陸儀軌會本》，頁 98。

³²⁰ 田元華，《水陸儀軌會本注釋淺譯》，頁 147。

³²¹ 同註 319，頁 368。

³²² 同註 319，頁 220。

³²³ 慈怡法師主編，《佛光大辭典》，頁 668。

³²⁴ 同註 319，頁 431-432。

供養不僅在實相上，諸佛菩薩是以般若智慧明燈、三昧定水、因地萬行之花莊嚴無上佛果，來述說在修行的過程，最終達到圓滿一乘之佛果，契達於極致的境地，以此下堂眾生進入壇場，能聞得諸佛所圓滿一乘佛果的功德之香，能如實諦觀者，則在供養物上，所見皆是禪悅法喜之食。一如告赦獻供文「戒香芬郁，定水澄清，明智慧燈，具禪悅食。因行之華初發，實相之果已圓，有能如是諦觀，則為以法供養。」³²⁵因此，在儀文中透過即事即理，理事不二的供養，告訴眾生，一切外在供養物都是色心相互融合，僅有了悟圓實正法才是與佛相應而全成的妙供。³²⁶

三 淨化

在佛教根本教義上，持戒清淨是具有淨化的作用，因此在香供養的儀文中，常以戒香作為滅盡煩惱及垢染的象徵，對於下堂眾生之所需，由染轉淨的過程，是需要透過表象以達到反熏至內在，從而達到度化的功能，以此薰染，轉化六道眾生及孤魂等眾受報之處，從儀文中偏重於淨化與度化之香供養相關儀文並不多，但水陸法會的核心思想，無不是在淨化與度化的過程，因此本小節就整體的淨化提升至度化作一文探討。

表 8：香供養之淨化儀文

佛事	儀文	類別
結界灑淨	……今則將開勝會。永異他時。自非結界以加威。何使修齋之如式。恪遵至誥。全策奇勳。妙香熏馥於空中。淨水灑淨於地上。凡曰方隅之所。悉同城壘之堅。雖密藉於真言。實冥資於圓觀。……	結界文
	我今持誦蘇悉地真言。加持妙香。熏馥空中。結虛空界。當願此空之上。過百由旬。香雲普覆。如大寶蓋。	奉請諸聖 結界

³²⁵ 田元華，《水陸儀軌會本注釋淺譯》，頁 209。

³²⁶ 同上註，頁 580-581。

佛事	儀文	類別
懸幡法事 圓滿	旃檀海岸。爐熱名香。耶輸子母兩無殃。火內得清涼。 至心今將。一柱偏十方。	旃檀海岸 香讚
告赦佛事 圓滿	旃檀海岸。爐熱名香。耶輸子母兩無殃。火內得清涼。 至心今將。一柱偏十方。南無香雲蓋菩薩摩訶薩	旃檀海岸 香讚
	惟願三途眾苦息。總令除熱得清涼。皆發無上菩提心。 同出愛河登彼岸。	迴向
請下堂	湏室宏開，盡十方而洞達。溫泉滿注，極四海以周流。 咨爾羣靈。紛然同入。湛定水而一沐。芬戒香以三熏。 盡忘業累之相關，豈存煩惱。更無色相之迭見，唯是真 如。匪徒事於空談。要當期於妙悟。	為六道 眾生獻浴
供下堂	慧燈散夜月之輝。定水湛秋空之色。華嚴萬行。 果滿一乘。入此室者，唯聞諸佛功德之香。作是觀者， 但見禪悅法喜之食。莫不即事即理。唯色唯心。 悉會正宗。全成妙供。	先獻香花 燈食寶等 五種供 養。

資料來源：《水陸儀軌會本》

「度」字義上有渡過之意，也就是從此處渡經生死迷惑之大海，而到達覺悟之彼岸。在梵文 *paramita*，音譯為波羅蜜多。佛教認為六道眾生在生死輪迴中流轉，因此在佛教的基本教義結構上，以四聖諦一苦、集、滅、道及十二因緣之輪迴說，闡明輪迴的根本，站在輪迴的角度，才有度化之說。

水陸法會核心目的，是透過佛陀教法與儀式的進行，引領受苦眾生超越現生受報之處，使眾生熄滅眾苦，升起清淨菩提心，超脫三界達到彼岸之淨地。因此，成就佛道，契入佛理，是站在能聽聞並奉行佛陀教法的眾生，以趨入佛道做為終極目標。而淨化的概念，也能說是將眾生的煩惱苦果，度化至清淨安穩，達到究竟解脫之終極目標。

水陸法會中，佛教徒為親人眷屬、歷代祖先、冤親債主等眾，透過法會儀式，使其生命有所超越，到達清淨解脫之極樂淨土。因此，水陸法會儀式上，透過香作為供養之物，更透過儀文，為下堂眾生說法，導向解脫道，讓十方眾生從物質需求，淨化其身，及其精神層面，以滅卻煩惱為度化核心，如請下堂佛事為六道眾生獻浴儀文中：「芬戒香以三熏。盡忘業累之相關，豈存煩惑。」³²⁷將眾生煩惱的根源苦、集，轉化為除熱得清涼之境界，從儀文上來看，透過戒香薰染使身上的煩惱垢穢淨除，以此，除盡了業障的纏縛，就不會有所謂的煩惱禍障，佛教以涅槃作為超越生死之說，並以淨土思想的西方極樂世界，作為過去、現在、未來眾生可邁向的目標方向。在儀文上可見佛陀所具的大悲，是恆常繫念於救度眾生所生起的悲憫心，以示教利喜的方式，引導眾生入佛知見。³²⁸

從懸幡法事圓滿、告赦佛事圓滿的旃檀海岸香讚可知，以戒導向虔誠淨化之意，亦是譬喻戒行圓滿的果報現象，「旃檀海岸。爐熱名香。耶輸子母兩無殃。火內得清涼。至心今將。一柱徧十方。」其中耶輸子母，指的是佛陀妻子耶輸陀羅以及佛子羅睺羅，其典故出自在《法華義疏》卷一：

佛出家後而耶輸有身，諸釋種詰之。耶輸云：「乞待生子後當證驗。」生子已後，耶輸燃大火聚抱子而立誓曰：「若非佛子，當母子俱燒。」遂投火聚便滅而母子無他。³²⁹

以及《雜寶藏經》卷十記載：「在佛陀出家至成道的第六年，懷下了羅睺羅，在眾人認此為羞恥之事，應將懷有身孕的耶輸陀羅焚燒，³³⁰而持戒清淨不虛妄的耶輸陀羅，因清淨之身免去大火之燒，以此證明持戒清淨，所得清涼可免去火患

³²⁷ 《水陸儀軌會本》，頁 302。

³²⁸ 星雲大師，《佛光教科書 1 佛法僧三寶》，星雲大師全集 70（高雄：佛光出版社，2017 年），頁 62。

³²⁹ 隋·吉藏，《法華義疏》卷 1，CBETA, T34, no. 1721, p. 460c1-5。

³³⁰ 元魏·吉迦夜共曇曜譯，《雜寶藏經》卷 10：「掘火坑，以佉陀羅木，積於坑中，以火焚之，即將耶輸陀羅至火坑邊。」，CBETA, T04, no. 203, p. 497a16-17。

受到的傷害。³³¹因此戒定真香讚當中「昔日耶輸，免難消災障」同出此典故作為淨戒的譬喻。

在法會中，為使下堂眾生能夠時時保有清淨心，去除執著與業感，將過去一切的因緣，透過緣起法門的觀照，從而淨化並消除業障，若眾生不解於緣起緣滅的道理，則無法得度，若懂得緣起緣滅，則有歡喜清淨心，則能轉換其業感，從淨化轉為度化，以此轉迷為悟使其生命圓滿。

一如佛教十二因緣法所呈現生死的集起與滅盡，從中可以看見，眾生的煩惱乃是因為從無始劫以來的無明，從造作的行為產生業識，使得眾生隨著業識流轉，其在每一次生死輪迴中，依個人的愛執與慾望，對於事物的執取，使得在生老病死苦中流轉。在《大寶積經》說道：「凡夫愚人以貪瞋癡之所纏故墮諸惡道」³³²

因此，眾生若能認識了知因緣與輪迴，從而放下執著，進入十二因緣中的還滅門，使之斷除煩惱惑業，而所有輪迴是從因緣所升起，透過因緣轉化，使眾生所執著而產生的苦與煩惱，趨向滅盡的層次。因此，在法會一開始，以香讚告訴眾生以戒為香，其清淨之香能夠達到淨化、度化及轉化的作用。

輪迴於六道的眾生，因業感與煩惱障未消除，執著過去，不了解緣起緣滅之理，而產生執取心，透過緣起法教導眾生學習放下，回歸到此時香供養中的清淨心，才是最究竟的解脫，由此為香供養之教化。

在水陸法會度化的概念，不僅對象是他界眾生，更是度化生者，透由法會儀式，使參與者精進的投入與法會儀式中，心無雜念，意持著佛、法、僧，進入法海之中，透過度化如家人、親友、祖先等摯親，以及冤親債主等，使其自身無罣礙、煩惱病苦等，放下了生者在現世生活中的悲傷、煩憂、痛苦等負面

³³¹ 元魏·吉迦夜共曇曜譯，《雜寶藏經》卷 10：「即時向佛方所，一心敬禮，復拜諸釋，合掌向火，而說實語：『我此兒者，實不從他而有斯子，若實不虛，猶六年在我胎中者，火當消滅終不燒害我之母子。』作是語已，即入火中，而此火坑，變為水池，自見己身，處蓮花上，都無恐怖，顏色和悅，合掌向諸釋言：『若我虛妄，應即焦死，以今此兒實菩薩子，以我實語，得免火患。』」，CBETA, T04, no. 203, p. 497a26-b5。

³³² 唐·菩提流志譯，《大寶積經》卷 91，CBETA, T11, no. 310, p. 523b6-7。

情感，轉化為正面向善的宗教情感，使生者能正向的走入未來，透過香的媒介，在儀式歷程中，與自我對話，並面對生命歷程的轉變。星雲大師說到：

佛教在人間的功能，不只是超渡靈魂、往生善趣，更重要的是和樂社會、清明政治、善治經濟，並且合於禮法的處理人生各種事業，完成有意義、有價值的人生。³³³

佛教的根本教義，以四聖諦指向生命的真理現象，其透過個人在修行上改變自我以此，佛陀所告訴我們，恆常的清淨才是真正的解脫之道，而眾生應超越自我生命趨向於此。



³³³ 星雲大師，〈信仰修行篇〉，《佛光菜根譚》第四冊，第 58 條。

第四章 佛教香供養於修行提升上的意義轉化

佛教哲學思想的特徵就是「諸法無我說」。「法」可理解唯一切存在之意，「我」是指固有的本性。換句話說諸法無我即是一切存在沒有固定的本性之意。而法亦可分為有為(Samskrta)以及無為 (Asamskrta)³³⁴二類。有為意指種種原因相依相成，而會變化的東西；無為的存在極少，一切森羅萬象無不包攝在有為之中，因此稱之「諸行無常」。³³⁵ 而我們要如何在有為的世界提升至無為的世界，達到佛教所說「究竟解脫」？

佛教在修道上肯定了人生的苦，人在無常、有為的世界，圖求永恆常住的事物，產生種種苦，萬物既然時刻在變化，自然不會有「我」或「我所」的存在，³³⁶因此，藉由外在物質轉化過程，調整內心所產生的苦，而「香」透過外在馨香之氣，進而改變內心之染垢，燃香禮佛者，則能藉此外在的行儀薰染自性清淨，³³⁷因此香做為信仰者的聖物，使凡人能夠透過供養及修證的行為而進入聖者的境界。佛教雖然反對實體或機能上的「我」存在卻也承認了無數諸法(Dharma)，因此透過非物質的香供養形式，進而探討精神層面的佛教香供養作為修道者能依循的修持方法。

在《六祖壇經》中所提到「五分法身香」有所謂的戒香、定香、慧香、解脫香、解脫知見香，因此在此章節將探討佛教的五分法身香如何透過修持，進而對修道者有所提升。

³³⁴ 依大眾部派說，分之為九類，即：擇滅、非擇滅、虛空、空無邊處、識無邊處、無有所處、非想非非想處、緣起支性、聖道支性。此中前三者與有部無為相同，中間四者為無色定，後二者為緣起和八正道。

³³⁵ 參見楊白衣，〈印度佛教史略〉，《現代佛教學術叢刊-印度佛教論史》第 93 冊，（臺北：大乘文化出版社，1978 年），頁 282。

³³⁶ 同上註。

³³⁷ 參見釋果賢主編，〈香，好香，點好香〉，《人生雜誌》第 255 期，（2002 年 5 月），頁 19。

「五分法身香」是一種修道者透過宗教教法的實踐，所產生非物質性之香，此香並非能透過科學的方式，測量而知。是修道者在宗教實踐上，所獲得的心靈層面之提升，因此也可稱為「五分法身者」，其為五種功德法而成就佛身。

在原始佛教經典中，最早出現「五分法身」的說法，在《增壹阿含經》卷二十九：「己身戒成就、三昧成就、智慧成就、解脫成就、解脫見慧成就，復能教人成此五分法身，身能教化，復能教人使行其法。」³³⁸此一時期五分法身的修學，是透過觀五蘊的苦、空、無常、無我之因緣法修行而成就，³³⁹其可次而得四雙八輩、十二賢聖之果。³⁴⁰

而在後期中國佛教大乘菩薩道興起，《六祖壇經》以「五分法身香」作為修道成就清淨之譬喻：「戒香、定香、慧香、解脫香、解脫知見香。善知識！此香各自內熏，莫向外覓。」在《維摩詰所說經》卷一：「佛身者即法身也！從無量功德智慧生，從戒、定、慧、解脫、解脫知見生」，³⁴¹從大乘佛教之解釋，從隋朝慧遠大師所撰寫的《大乘義章》所述「五分法身」是佛及阿羅漢之自體所具備之五種功德，亦可稱為「無漏五蘊」，其戒、定、慧三學是就因而受名，而解脫、解脫知見二者是從果上付名，然此五者均為佛之功德，透過修學此五法而成就佛身，則稱為五分法身。³⁴²

透過上述可知，在佛教教義結構上，最終所指向的，即為成就佛身。以香作為譬喻，使修學佛道的眾生以此為下手處，透過八萬四千法門的善巧方便，使不同的眾生有所契入的因緣，在《大方廣佛華嚴經疏》卷五十七：「今初知世諸香

³³⁸ 東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》卷 29，CBETA, T02, no. 125, p. 711b29-c2。

³³⁹ 以《俱舍論》之說法，戒蘊為色蘊所攝，以此透過戒蘊轉色蘊，以定蘊轉受蘊，順次轉色受想行識之五蘊而得戒、定、慧、解脫、解脫知見香。

³⁴⁰ 東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》卷 12：「亦當發意於聖眾所。如來聖眾，悉皆和合，無有錯亂，法法成就：戒成就、三昧成就、智慧成就、解脫成就、解脫見慧成就。所謂聖眾者，四雙八輩、十二賢聖，此是如來聖眾，可敬、可貴，此是世間無上福田。」，CBETA, T02, no. 125, p. 603a23-28。

³⁴¹ 姚秦·三藏鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》卷 1，CBETA, T14, no. 475, p. 539c1-2。

³⁴² 參見慈怡法師主編，《佛光大辭典》，頁 1066。

以表法香，謂以戒定慧慈悲等香，熏修生善滅惡習氣故。」³⁴³ 以世間的「香」譬喻出世間之法，其以香表法，透由戒、定、慧三學的行持，薰修善法，調伏自我無始劫以來的惡習，如《觀心論》：「燒香者。亦非世間有相之香，乃是無為正法之香，薰諸臭穢，斷無明惡業，悉令消滅。」³⁴⁴ 其燒香並非屬物質性，而是透過燒香之表法，闡述眾生身上的無明惡業，應透過正法之香，薰染為清淨之意。

因此五分法身香，是後期大乘佛教以世人易懂的表法，來闡述三學與解脫之道，以此本章將五分法身香，分類為三學之成就與解脫之成就進行探討，最後透過五分法身香的提升，反觀物質與精神的轉化內涵，應如何透過凡俗之物進入聖者之流。

第一節 三學之成就

「三學」是以戒、定、慧為主要修行次第，《大集法門經》卷一：「三學，是佛所說。謂戒學、定學、慧學。」³⁴⁵ 佛教透過三學的行持，其目的在於熄滅眾苦，達到「無上涅槃」證得無漏的境界，直至成就佛果。在《浴佛功德經》受香偈云：

戒定慧解知見香，遍十方刹常芬馥，願此香烟亦如是，無量無邊作佛事。亦願三塗苦輪息，悉令除熱得清涼，皆發無上菩提心，永出愛河登彼岸。³⁴⁶

佛陀以三學所修證的境界，以香作為譬喻，並在《增壹阿含經》中說到，世間的妙香有三種：

戒香、聞香、施香。是謂，阿難！有此香種，然復此逆風香，亦順風香，亦逆順風香。諸世間所有之香，此三種香最勝、最上，

³⁴³ 唐·澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》卷 57，CBETA, T35, no. 1735, p. 937b14-15。

³⁴⁴ 藍吉富主編，《禪林象器箋（下）》，頁 772。

³⁴⁵ 宋·施護譯，《大集法門經》卷 1，CBETA, T01, no. 12, p. 228b9。

³⁴⁶ 唐·義淨譯，《浴佛功德經》，CBETA, T16, no. 698, p. 800c3-6。

無與等者，無能及者。³⁴⁷

所謂戒香、聞香、施香。此三種逆風順風皆有香氣，是非常殊妙的，若以因果論，修道者將戒香作為因，藉由因能生定、慧二香，進而提升至解脫、解脫知見二香，成為最終的果報，因此五分法身香的次第，就是從戒香為首，成為修道者的入門首要，三學為成就佛道之至要，因此一切法門盡攝於此，所以需精勤修學，才能得三學之成就。³⁴⁸

一 戒香

「戒」，梵語 Śīla，音譯為尸羅，又稱「波羅提木叉」，具有防非止惡的功能，為防止身、口、意所造作的諸惡而產生輪迴之苦，意指如來之身、口、意三業遠離一切過非之戒法身。³⁴⁹ 佛陀制戒是對於人生的根本認識而制定，從原始佛教經典來看，《佛垂般涅槃略說教誡經》：「戒是正順解脫之本，故名波羅提木叉。依因此戒，得生諸禪定及滅苦智慧。」³⁵⁰ 因此「戒」是修道者解脫之本，因此戒的重要性是為實踐佛道的基礎，若無戒的根本，無法進入禪定乃至提升智慧及解脫。以此，佛陀為使眾生不對持戒產生排斥，以香作為譬喻之說，使眾生了知持戒能產生使人心生歡喜之香，能普熏於十方，不受到空間之限制。在《雜阿含經》卷三十八：

非根莖華香，能逆風而熏，唯有善士女，持戒清淨香。逆順滿諸方，無不普聞知，多迦羅栴檀，優鉢羅末利。如是比諸香，戒香最為上，栴檀等諸香，所熏少分限。唯有戒德香，流熏上昇天，斯等淨戒香，不放逸正受。³⁵¹

³⁴⁷ 東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》卷 13，CBETA, T02, no. 125, p. 613b25-c2。

³⁴⁸ 參見慈怡法師主編，《佛光大辭典》，頁 683。

³⁴⁹ 同上註，頁 1066。

³⁵⁰ 後秦·鳩摩羅什譯，《佛垂般涅槃略說教誡經》，CBETA, T12, no. 389, p. 1111a2-4。

³⁵¹ 宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷 38，CBETA, T02, no. 99, pp. 278c28-279a7。

以物質性的香所散發的氣味來說，不管任何香的散發，都受到空間及外在條件的限制，因此實質上無法遍滿十方。但從經典中可以知道，持戒清淨香是能夠不受順逆風等外在條件影響，可知戒香遠勝於花香並能普熏於十方。

在修道上，成就戒香之功德，是能夠不受欲望煩惱之染，能轉第七末那識所得之智慧，達到不住於生死之「平等性智」的層次，從煩惱之中解脫，在《增壹阿含經》卷十三記載：「木蜜及栴檀，優鉢及諸香，亦諸種種香，戒香最為勝。此戒以成就，無欲無所染，等智而解脫，逝處魔不知。」³⁵² 以此，戒香所得之成就，殊勝而美好，其戒香具有超脫世俗的象徵，對於出家之比丘、比丘尼，別於世俗之人以香花塗身，修學佛道者即以清淨的戒德之香滌淨心垢，透過去惡修善達到聖者之境界，在《中阿含經》卷十五：

舍梨子！猶如王及大臣有塗身香，木蜜、沈水、栴檀、蘇合、雞舌、都梁。舍梨子！如是，比丘、比丘尼以戒德為塗香。舍梨子！若比丘、比丘尼成就戒德為塗香者，便能捨惡，修習於善。³⁵³

究竟戒香要如何透過行持與實踐而可得？在《禪林象器箋》：「戒香，所謂能斷諸惡，能修諸善。」³⁵⁴從上述可知，透過持戒斷除惡業，勤修諸善業之實踐中產生，如《別譯雜阿含經》卷一：「若男若女，修治不殺、不盜、不婬、不妄語、不飲酒，若諸天及得天眼者，盡皆稱嘆。彼城邑聚落，若男若女持五戒者，如是戒香，順逆皆聞。」³⁵⁵以根本五戒作為持守，同樣能得到戒香之功德，在《佛說戒德香經》中說到：「修行十善，身不殺、盜、淫，口不妄言、兩舌、惡口、綺語，意不嫉妬、恚、癡，孝順父母，奉事三尊，仁慈道德威儀禮節」³⁵⁶從上述經

³⁵² 東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》卷13，CBETA, T02, no. 125, p. 613c4-8。

³⁵³ 東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》卷15，CBETA, T01, no. 26, p. 519a27-b2。

³⁵⁴ 藍吉富主編，《禪林象器箋（下）》，頁772。

³⁵⁵ 失譯，《別譯雜阿含經》卷1，CBETA, T02, no. 100, p. 376c25-28。

³⁵⁶ 東晉·竺曇無蘭譯，《佛說戒德香經》，CBETA, T02, no. 116, p. 507b25-27。

典可之，以身口意之十善業作為修道的依旨，而在《雜阿含經》卷二十說到，戒從內在顯發所成就的，因此能使自心出於染濁：

聖弟子念於戒德，念不缺戒、不斷戒、純厚戒、不離戒、非盜取戒、善究竟戒、可讚歎戒、梵行不憎惡戒。若聖弟子念此戒時，自念身中所成就戒，當於爾時不起欲覺、瞋恚、害覺。如是，聖弟子出染著心。³⁵⁷

就世俗諦的角度來看，凡夫需透過戒律的持守，使自身達到清淨無染、無害，斷除無始劫以來的三毒煩惱，以此，當自身透過修行精進不放逸，勤修正定與正智等，則能斷除煩惱而解脫一切外在束縛，在《雜阿含經》卷三十八可以知道：「斯等淨戒香，不放逸正受。正智等解脫，魔道莫能入，是名安隱道，是道則清淨。正向妙禪定，斷諸魔結縛。」³⁵⁸

透過原始佛教經典可看見，戒在自身的行持上，是能夠處破除所造之惡業，不受邪魔外道的影響外，更能達到無欲無染的戒香成就，就菩薩道立場，除自身的得到戒香外，更是透過迴向擴大到一切眾生皆共成就，在《大方廣佛華嚴經》卷四十三：「菩薩淨戒香，遠離諸惡戒，以此淨戒香，塗熏一切眾。」³⁵⁹菩薩修學戒香的過程，不僅自身能遠離諸惡，更透過香熏染的特性，使一切眾生皆得薰染此香，以此戒香也可達到自利利它之效益。除此之外，在《佛說寶雨經》卷三：「菩薩若以香花奉獻如來制多及佛形像，以此迴向，令諸有情離破戒垢，得佛戒香。」³⁶⁰將供養功德迴向至有情眾生，擴大個人心量，使有情眾生能遠離垢染得清淨的佛戒香。而菩薩修持的戒法，在《大寶積經》卷二十八說道：

³⁵⁷ 宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷 20，CBETA, T02, no. 99, p. 143c26-144a1。

³⁵⁸ 宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷 38，CBETA, T02, no. 99, p. 279a6-9。

³⁵⁹ 東晉·佛跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》卷 43，CBETA, T09, no. 278, p. 671a20-21。

³⁶⁰ 唐·達摩流支譯，《佛說寶雨經》卷 3，CBETA, T16, no. 660, p. 292c23-25。

菩薩云何修持於戒？善男子！彼菩薩先自調順身業、調順口業、調順意業，菩薩所有自身惡業一切捨離、所有口惡業一切捨離、所有意惡業一切捨離，持戒不缺不漏不雜。菩薩如是持戒已，迴向阿耨多羅三藐三菩提，而心終不取著於戒，是名菩薩修持於戒。³⁶¹

其修學次第是透過調順身業，進而調整口業乃至意業，捨離一切惡業，透過嚴謹的持守戒法，迴向於佛道。

在中國佛教經典中詮釋，說道持戒清淨者，是能得到人天敬愛，並在現世中得到種種的快樂，以此持戒清淨，是能夠對於眾生現世所面對的苦，有所轉化之意。《三藏法數》卷三十一：

戒香充滿。菩薩修行，於諸戒律堅持無犯。以戒能滅身口之惡，猶香能除糞穢之氣。故經云：戒香芬馥，廣布充滿。譬如蓮華開敷，妙香廣布，遐邇皆聞也。³⁶²

而透過修學戒香的轉化，能使身口意之惡，透過持戒所得之香芬馥薰染至內在，以此作為菩薩修行重要的要門。

慧能大師在《六祖壇經》說道：「戒香，即自心中無非無惡、無嫉妬、無貪瞋、無劫害，名戒香。」³⁶³ 以此戒香來談，佛陀是透過譬喻告訴我們，若要達到聖者的境界必須使自身清淨，在中國慧遠大師所詮釋的戒，在《大乘義章》卷二十：「所言戒者，據行方便防禁名戒，防禁諸過永令不起；就實以論，法身體淨無過可起，故名為戒。」³⁶⁴其透過聖義諦角度來看戒法，指向的法身本體，本是清淨，自心根本無所謂之諸惡可升起，更無所謂持守戒律。因此《六祖壇經》

³⁶¹ 唐·菩提流志譯，《大寶積經》卷 28，CBETA, T11, no. 310, p. 152b11-17。

³⁶² 明·一如法師編纂，《三藏法數》（臺北：佛陀教育基金會，1986 年），頁 441。

³⁶³ 元·宗寶編，《六祖大師法寶壇經》，CBETA, T48, no. 2008, p. 353c6-7。

³⁶⁴ 隋·慧遠撰，《大乘義章》卷 20，CBETA 2019.Q3, T44, no. 1851, p. 850c3-5。

中：「心平何勞持戒」³⁶⁵由此一說，則可證明持戒在世俗諦與聖義諦角度之別。

在佛教的戒律中，戒是自發心的遵守規律，其分為大小乘之戒法，在大乘菩薩戒中，戒有三種層面：攝律儀戒、攝善法戒、饒益有情戒，即為「三聚淨戒」。其「攝律儀戒」意指誓斷一切惡，其遵守佛制，防止惡行惡心之升起，一切的生活行止皆須符合規範即為「止持戒」。「攝善法戒」意指攝持一切善法，以修習諸善為「作持戒」。「饒益有情戒」意指發心教化一切眾生，利樂一切有情。³⁶⁶因此戒香是透過實踐使自身能轉化為善，從身語行為中趨向聖者之成就，現代星雲大師對戒德香的詮釋：「若想擁有戒德香，必須身體力行，從自心上體證。若能悟道，當下就能獲得解脫自在，道德人格也能流薰於十方世界！」³⁶⁷

戒，如同世俗間的道德規範，若能以不侵犯他人，幫助身邊的有情眾生，自律自重為持守，人格的芬芳與聲名自然遠播，成為有德之人，即為修得戒香之人。

二 定香

「定」，梵語 *Samādhi*，音譯為三摩地、三昧，佛陀為了對治眾生的散心，教導眾生攝心之法，以息慮靜緣為目的，能夠在面對各種善惡的境界之中，使自心不亂。「定」在五分法身之中稱之為「定身」，意指如來之真心寂靜，自性不動，遠離一切妄念。³⁶⁸「定香」則是比喻如來的真心常住於寂靜，不起妄念，不為惑亂所動搖。³⁶⁹在原始佛教經典中說道：「信戒而成就，三昧不移動」³⁷⁰欲成就定是依止著信與戒而成就。若持戒不清淨則難以入一心不亂的定，在《中阿含經》卷十八：「云何道從定意，非亂意得？謂比丘離欲、離惡不善之法，至得第四禪

³⁶⁵ 元·宗寶編，《六祖大師法寶壇經》，CBETA, T48, no. 2008, p. 352b28。

³⁶⁶ 參見慈怡法師主編，《佛光大辭典》，頁 2896-2900。

³⁶⁷ 星雲大師，《星雲說偈 4》星雲大師全集 174，（高雄：佛光出版社，2017 年），頁 238-239。

³⁶⁸ 同註 366，頁 1066。

³⁶⁹ 同註 366，頁 3179。

³⁷⁰ 東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》卷 27，CBETA, T02, no. 125, p. 699c6-7。

成就遊，是謂道從定意，非亂意得。」³⁷¹ 若能離一切惡及不善則可成就定，在《長阿含經》卷二說道：「信賢聖戒：清淨無穢，無有缺漏，明哲所行，獲三昧定」³⁷²同理成就「三昧定」在聖賢的角度，亦是持淨戒使其清淨無染所成就。

除了持境界外要如何修學定香？從《雜阿含經》卷三：

爾時，世尊告諸比丘：常當修習方便禪思，內寂其心，如實觀察。云何如實觀察？如實知此色、此色集、此色滅；此受、想、行、識，此識集、此識滅。³⁷³

透過禪思，如實觀察色的緣起緣滅，其受想行識亦如。從生滅法的角度滅除一切外在的執取，以此方便之法而導向定的層次，而定並非是在禪修的過程中達到，只是對於不同根器的修道者所施設，因此佛陀則說「定」是在面對外在境界時，心沒有所謂的不安與苦惱，亦無觀察善法，則為定。³⁷⁴

佛陀在證得法身實相後，所得「十力」中，其一為「禪定解脫三昧淨垢分別智力」，意指佛陀能夠遍知一切禪定的深淺次第，³⁷⁵在禪定的次第上，有所謂的「四禪八定」，在《大集法門經》卷一清楚記載其次第：

四禪定，是佛所說。謂若苾芻，已能離諸欲不善法，有尋有伺，此名第一離生喜樂定；若復苾芻，止息尋伺，內心清淨，安住一想，無尋無伺，此名第二定生喜樂定；若復苾芻，不貪於喜，住於捨行，身得輕安妙樂，此名第三離喜妙樂定；若復苾芻，斷除樂想，亦無苦想，無悅意，無惱意，無苦無樂，此

³⁷¹ 東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》卷 18，CBETA, T01, no. 26, pp. 541c28-542a2。

³⁷² 後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含經》卷 2，CBETA, T01, no. 1, p. 13b13-14。

³⁷³ 宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷 3，CBETA, T02, no. 99, p. 18a7-10。

³⁷⁴ 宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷 29：「佛告諸比丘：『若比丘依止聚落，晨朝著衣持鉢，入村乞食已，還精舍，舉衣鉢，洗足已，入林中，若閑房、露坐，思惟繫念，乃至息滅觀察善學，是名三昧，若比丘端坐思惟，身心不動，住勝妙住。』」，CBETA, T02, no. 99, p. 207a1-6。

³⁷⁵ 星雲大師，《佛光教科書 1 佛法僧三寶》，頁 60-61。

名第四捨念清淨定。如是等名為四禪定。³⁷⁶

從上述經典可知，初禪到四禪的過程，在心念上是逐漸捨去苦樂之想，最終達到無念的清淨次第。

在後期大乘佛教經典當中，將「定」譬喻為定香，在《禪林象器箋》說道：「定香。所謂深信大乘。心無退轉。」³⁷⁷以大乘之修學法門中「禪定」是解脫之道基本要門，能使心無退轉，更能令眾生得利益安樂，如《大寶積經》：「彼菩薩為彼眾生令得利益安隱樂故，修行布施、持戒、忍辱、修行、精進、禪定、般若。」³⁷⁸在六波羅蜜、七勤、³⁷⁹八正道、³⁸⁰十無學法³⁸¹當中皆有「禪定」的修學法門，可以見得「定」在修學佛道過程的重要性。

菩薩道思想是如何透過禪定行持而達到定香？在《五燈會元》說道：「六根涉境。心不隨緣名定。」³⁸²，在《大寶積經》卷二十八對於修學禪定的說法，即以不著為說明修習禪定要旨：

菩薩云何修行禪定？善男子！菩薩不著欲故、不著滅故、不著離欲故、不著自身故、不著他身故、不著色受想行識、不著欲界、不著色界、不著空、不著無相無願、不著此世界、不著未來世界而行布施。不依止施、不依止戒、不依止忍、不依止精進、不依止禪，如是修行禪定，迴向阿耨多羅三藐三菩提而不

³⁷⁶ 宋·施護譯，《大集法門經》卷1，CBETA, T01, no. 12, p. 228b29-c7。

³⁷⁷ 藍吉富主編，《禪林象器箋（下）》，頁772。

³⁷⁸ 唐·菩提流志譯，《大寶積經》卷28，CBETA, T11, no. 310, p. 152b2-4。

³⁷⁹ 後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含經》卷九：「七知法？謂七勤：勤於戒行、勤滅貪欲、勤破邪見、勤於多聞、勤於精進、勤於正念、勤於禪定。」，CBETA, T01, no. 1, p. 54c7-9。

³⁸⁰ 宋·法賢譯，《人仙經》：「有八正道法……何等為八？謂正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。如是八正道，即是三摩地受用法。」，CBETA, T01, no. 9, p. 216a14-17。

³⁸¹ 後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含經》卷九：「十證法？謂十無學法：無學正見、正思、正語、正業、正命、正方便、正念、正定、正解脫、正智。」，CBETA, T01, no. 1, p. 57b20-21。

³⁸² 宋·普濟集，《五燈會元》卷4，CBETA, X80, no. 1565, p. 99c12-13 // Z 2B:11, p. 72c17-18 // R138, p. 144a17-18。

分別，是名菩薩修行禪定。³⁸³

透過上述可知，菩薩所修習禪定的境界，是不依止於五蘊、六度波羅蜜及空、有等的寂滅之道。在《大乘義章》卷二十：「所言定者。據行方便息亂住緣。目之為定。就實而辨。真心體寂自性不動。故名為定。」³⁸⁴在世俗諦上，透過熄滅外在境界，而達到禪定的境界，但就勝義諦角度自心本性本是不動，也就是真心本體本是寂滅，法身本為定，如《大乘起信論》：「以知法性常定，體無亂故，隨順修行禪波羅蜜」³⁸⁵以此，佛陀以「定」作為譬喻，使眾生能有象徵性之外在物質作為學習禪定的入手處，在《六祖大師法寶壇經》中說到：「定香，即觀諸善惡境相，自心不亂，名定香。」³⁸⁶以及《大方廣佛華嚴經》卷二十五：「淨戒以為香，七覺為華鬘，禪定為塗香」³⁸⁷以此可知，定香是法身常住不動的譬喻之一，除了滅盡外在善惡之相外，透過對諸佛菩薩以香供養的行持功德，亦能達到無上的定香，《悲華經》卷一：「若香供養，不久當得無上定香」³⁸⁸因此，從戒、供養產生定，是為修道者的下手之處。

透過修學戒法而生定，透過定的成就而作為慧的根本，在《大乘理趣六波羅蜜多經》卷八：

靜慮能生智，定復從智生，佛果大菩提，定慧為根本。……

此身不堅固，散亂造諸惡，若不修禪定，死墮三惡趣。……

眾生妄心起，如翳見空花，唯定慧能治，諸佛說如是。

眾生心躁動，猶如旋火輪，若欲止息時，無過修靜慮。³⁸⁹

³⁸³ 唐·菩提流志譯，《大寶積經》卷 28，CBETA, T11, no. 310, p. 152c4-12。

³⁸⁴ 隋·慧遠撰，《大乘義章》卷 20，CBETA, T44, no. 1851, p. 850c5-7。

³⁸⁵ 馬鳴菩薩造，梁·真諦譯，《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666, p. 581a24-25。

³⁸⁶ 元·宗寶編，《六祖大師法寶壇經》，CBETA, T48, no. 2008, p. 353c7-8。

³⁸⁷ 東晉·佛跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》卷 25，CBETA, T09, no. 278, p. 557a10-11。

³⁸⁸ 北涼·曇無讖譯，《悲華經》卷 1，CBETA, T03, no. 157, p. 171b15-16。

³⁸⁹ 唐·般若譯，《大乘理趣六波羅蜜多經》卷 8，CBETA, T08, no. 261, p. 899b5-25。

佛因了知眾生之妄心與躁動，為熄滅煩惱之火，透過禪定的妙樂，使眾生能在生死輪迴之中，得到止息，使其生命有所出離，達到諸佛菩薩的清淨之地，而在禪定的修學過程，不以五欲為樂，而是以禪悅為食，《長阿含經》卷二十：「自上諸天以禪定喜樂為食。」³⁹⁰，而佛陀更清楚的指出，若修道者懈怠不精進修學禪定，無有智慧是如同禽獸一般，《長阿含經》卷八：「彼苦行者，懈墮懈怠，不習禪定，無有智慧，猶如禽獸，是為垢穢」³⁹¹，綜上所述，定為慧之根，能在自心上無有所執取，不受外在世間五欲塵勞之所誘惑，達到境轉心不轉，人動心不動的自在安身之道，從善惡境界中修正自心，使心不受影響，達到自心不亂，真心常住於寂靜之中，即為得定香者。

三 慧香

「慧」，梵語 *Prajñā*，音譯般若。亦稱為慧學、慧身，在六度波羅蜜中稱之為般若波羅蜜，所謂如來的真心體明，自性無闇，觀達法性，稱為「慧法身」，意指佛的根本智。³⁹² 慧學透過破除迷惑以證真理之道，在修學上透過破惡證真，見諸法實相，慧香的修學，在原始佛教與菩薩道思想觀法不同，原始佛教以四諦、十二因緣為觀法，菩薩道則以觀真如、實相為主。³⁹³

原始佛教經典《雜阿含經》卷二十九說道：「苦聖諦如實知，集、滅、道聖諦如實知，是名增上慧學。」³⁹⁴ 在經典中以「增上」一詞表示慧學殊勝之意，透過觀修，如實了知四聖諦的集滅之道，是在原始佛教中重要的核心，在《長阿含經》卷九：「智慧成就，觀法生滅，以賢聖律而斷苦本。」³⁹⁵，透過觀生滅之法而斷四聖諦中的苦，則能達到智慧的成就，佛陀的聖弟子在成就智慧後，為超

³⁹⁰ 後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含經》卷 20，CBETA, T01, no. 1, p. 133b29。

³⁹¹ 後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含經》，卷 8，CBETA, T01, no. 1, p. 48a21-23。

³⁹² 參見慈怡法師主編，《佛光大辭典》，頁 1066。

³⁹³ 同上註，頁 2908。

³⁹⁴ 宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷 29，CBETA, T02, no. 99, p. 210a29-b2。

³⁹⁵ 唐·般若譯，《大乘理趣六波羅蜜多經》，卷 9，CBETA, T08, no. 261, p. 57a17-18。

脫現前的層次，以慧根發起慧力作為修學提升的動力，如《雜阿含經》卷二十六：「於如來初發菩提心所起智慧，是名慧根。」³⁹⁶以及「謂聖弟子住於智慧，成就世間生滅智慧，賢聖出厭離，決定正盡苦，是名慧力」³⁹⁷ 透過升起菩提心的智慧，將其產生的能力成就於世間的生滅，透過觀悟四諦，成就智慧，達到解脫，因此取其慧力亦能成就梵行。《長阿含經》卷十五佛陀談到何為慧：「若比丘以三昧心清淨無穢，柔軟調伏，住不動處，一一乃至得三明，除去無明，生於慧明，滅於闇冥，生大法光，出漏盡智。」³⁹⁸在原始佛教時期，佛應當時眾生根器，所述說的法能使比丘證得阿羅漢果位，在進一步的提升是透過三學的成就，斷盡一切無明煩惱，超越阿羅漢的漏盡智，以此透過戒勤修戒、定、慧的次第中，更清楚的知道進入解脫的入手要道：

何等為增上慧學？是比丘重於戒，戒增上，重於定，定增上，重於慧，慧增上。彼如是知、如是見，欲有漏心解脫、有有漏心解脫、無明有漏心解脫，……是名增上慧學。³⁹⁹

因此從上述經典可以知道，增上慧學是由戒、定所提升而至最終可達解脫。

在菩薩道思想的經典，對於智慧之香有所不同的詮釋，《六祖壇經》說道：「慧香。自心無礙，常以智慧觀照自性，不造諸惡；雖修眾善，心不執著，敬上念下，矜恤孤貧，名慧香。」⁴⁰⁰在修學慧香的過程，以智慧觀照自性，使自心無有所障礙，因此能在行善之時心不執著，以此心幫助鰥寡孤獨與貧窮者，對於長上恭敬、愛護晚輩等利他之行，以智慧破除無明煩惱，從而明心見性，以此可知，慧香是透過實踐而達到成就。

³⁹⁶ 宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷 26，CBETA, T02, no. 99, p. 184a16-17。

³⁹⁷ 同上註，CBETA, T02, no. 99, p. 186a14-15。

³⁹⁸ 後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含經》卷 15，CBETA, T01, no. 1, p. 96c7-10。

³⁹⁹ 宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷 29，CBETA, T02, no. 99, p. 210c6-11。

⁴⁰⁰ 元·宗寶編，《六祖大師法寶壇經》，CBETA, T48, no. 2008, p. 353c8-11。

菩薩修般若方式也有相同之處，其擴大了智慧的運用，以眾生作為出發點，
《大寶積經》卷二十八說道：

菩薩云何修行般若？善男子！菩薩常作如是思惟而化眾生，化
眾生已復作是念：『我化無量無邊眾生界令入無餘涅槃界中，
而無一眾生入涅槃界者。何以故？如佛所說，一切諸法無我、
無眾生、無命、無養育、無富伽羅。』如是修慧而以彼慧迴向
阿耨多羅三藐三菩提，作如是願，而於智慧不生分別，是名菩
薩修行般若。⁴⁰¹

從上述經典可知，修學般若的菩薩，在度化眾生之時，以無我、無所有之心
為度化，其菩薩的智慧之香，是透過眾生之事，相應而出，在《大方廣寶篋經》
說道：「文殊師利！菩薩所有智慧香身亦復如是，隨諸眾生所應聞解出相應法香，
然大悲根而不移動。」⁴⁰²顯發菩薩之智慧，是以大悲為本，唯證相應，以此可知，
就菩薩道的智慧並非憑空而有，而是透過外在事相的實踐而顯發智慧之香。

在《大寶積經》：「彌勒！慧行菩薩亦復如是，以智慧火燒煩惱薪，數數添於
煩惱薪木。如是添已，智慧之火轉更增明無有盡滅。」⁴⁰³在上述中，佛陀將眾生
煩惱譬喻為薪木，將菩薩智慧，喻為智慧之火，透過智慧火，滅卻煩惱之薪，以
此，智慧是菩薩為度化眾生而修學，一如《大方廣佛華嚴經》卷十三說道：「為
令眾生截生死流，入法流故；為令眾生入深法界，心無退轉；以智慧火，燒煩惱
薪，永斷一切五道生處，具菩薩行，向一切智」⁴⁰⁴使眾生出離生死流轉，引領眾
生進入甚深法界，其透過推理、判斷事理的精神作用，以顯發本性，斷除煩惱，
見諸佛實相，更透過修學一切方便法，達觀一切真理，使眾生遠離惡習，永脫煩

⁴⁰¹ 唐·菩提流志譯，《大寶積經》卷 28，CBETA, T11, no. 310, p. 152c12-19。

⁴⁰² 宋·求那跋陀羅譯，《大方廣寶篋經》卷 1，CBETA, T14, no. 462, p. 468a16-18。

⁴⁰³ 唐·菩提流志譯，《大寶積經》卷 91，CBETA, T11, no. 310, p. 523b15-18。

⁴⁰⁴ 唐·般若譯，《大方廣佛華嚴經》卷 13，CBETA, T10, no. 293, p. 721a9-12。

惱，回歸真心之中，從《大乘義章》卷二十可知：「所言慧者。據行方便觀達名慧。就實以論。真心體明自性無間。目之為慧。」⁴⁰⁵以此，真心體明的慧香成為莊嚴之喻，《大方廣佛華嚴經》卷六十七：「如諸菩薩摩訶薩，遠離一切諸惡習氣，不染世欲，永斷煩惱眾魔羂索，超諸有趣，以智慧香而自莊嚴，於諸世間皆無染著」⁴⁰⁶智慧之香的莊嚴，是因超脫世俗而無染濁，《五燈會元》「心境俱空，照鑒無惑名慧。」⁴⁰⁷以此可知智慧了知心與境本性是空，皆是因緣無自性，以此照見而不起無明惑業，即是智慧之體。

綜上所述，原始佛教時期是以觀修四聖諦及生滅因緣觀了悟而得智慧，在菩薩道的修學，是透過實踐度化眾生的過程而產生慧香，更是透過智慧之火燃燒眾生無盡煩惱惑業，並以智慧燃燒無價寶香供養十方諸佛，⁴⁰⁸以此，清淨之智慧，皆名為慧香。

第二節 解脫之成就

在佛教教法中最終極的目的在於解脫生死，而佛教典籍中則以「涅槃」一詞解說生死，是永生不死，若達到解脫的境界，了知人生無一毫可取，能徹底從十二因緣中跳脫，⁴⁰⁹以凡人的角度是在「有為法」中因緣合和而成，而就聖賢的角度在修道得過程要入「無為法」的境界，如《金剛般若波羅蜜經》：「一切賢聖皆以無為法而有差別」⁴¹⁰在五分法身香中，以「解脫香」及「解脫知見香」兩種層次作為達到究竟成佛的終極目標。

⁴⁰⁵ 隋·慧遠撰，《大乘義章》卷20，CBETA, T44, no. 1851, p. 850c7-9。

⁴⁰⁶ 唐·實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》卷67，CBETA, T10, no. 279, p. 361b12-14。

⁴⁰⁷ 宋·普濟集，《五燈會元》卷4，CBETA, X80, no. 1565, p. 99c13-14 // Z 2B:11, p. 72c18-d1 // R138, p. 144a18-b1。

⁴⁰⁸ 《少室六門》：「佛在世日，令諸弟子，以智慧火，燒如無價寶香，供養十方諸佛。」，CBETA, T48, no. 2009, p. 368b19-21。

⁴⁰⁹ 韋政通，《中國文化概論》，頁95。

⁴¹⁰ 後秦·鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》，CBETA, T08, no. 235, p. 749b17-18。

一 解脫香

「解脫」，梵文 Vimokṣa，音譯為毘木叉，「解脫香」亦可稱為「解脫身」，佛教以涅槃、解脫一詞，表示修行實踐到達終極境地，在原始經典中，是以「滅」為解脫之道，在《大般涅槃經玄義》卷一：「滅者即是解脫，解脫二種，煩惱生死永滅，免斯因果患累即解脫義也。」⁴¹¹ 從煩惱與束縛中解脫達到煩惱生死永滅的境界，超脫了迷苦的境地。在《長阿含經》卷十一說道：「佛亦盡知，雖知不著苦、集、滅、味、過、出要，如實知之，以平等觀無餘解脫。」⁴¹² 以佛的境界，對於世間的苦、集、滅等皆如實了知，能以平等觀不著於此，達到無餘解脫，如《起世經》卷五：

若能知是諸有苦，及有所生諸苦因，既知一切悉皆苦，應令盡滅無有餘。若知此滅由於道，便到苦滅所得處，即能具足心解脫，及得智慧解脫處。則能到於諸有邊，如是不至生老死，長得免脫於魔縛，永離世間諸有處。⁴¹³

透過了知苦的真諦，滅除煩惱惑業，以佛法所顯示的世間真理，雖不認世間為真實，但真實並無離開相對世間，而解脫之真理，是從人們生活中的見聞覺知中，具體的掌握相對的真理，而達到智慧解脫之處，如是超脫，而能達到所謂佛法所說，究竟的不生不滅，不生不死之境地，因此以世間之苦，導向佛道的究竟解脫，並非是相對，而是世間實相，從解決生活到解決生死，即是佛陀所說的解脫之道。在《大般涅槃經》卷一：「此亦復是行者勝法。若能究竟此等法者，即於諸法，自在無礙。」⁴¹⁴ 佛法的寂滅之道並非建立在觀念上，而是透過文字般若導向實踐層面，使在凡夫地的眾生，能依循著真理，達到佛自在無礙的解脫境界。

⁴¹¹ 隋·灌頂撰，《大般涅槃經玄義》卷1，CBETA, T38, no. 1765, p. 1b6-7。

⁴¹² 後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含經》卷11，CBETA, T01, no. 1, p. 69b22-24。

⁴¹³ 隋·闍那崛多等譯，《起世經》卷5，CBETA, T01, no. 24, p. 336a3-8。

⁴¹⁴ 東晉·法顯譯，《大般涅槃經》卷1，CBETA, T01, no. 7, p. 192a20-21。

佛陀不僅告訴世人何為解脫，更告訴眾生解脫的方法，在《長阿含經》卷八有所謂的五趣解脫，使眾生能在因地上，作為行持的五種觀法：「一者身不淨想，二者食不淨想，三者一切行無常想，四者一切世間不可樂想，五者死想。」⁴¹⁵透過不淨觀、無常觀以及念死無常的方式，使眾生趨向解脫清淨的境界，在《大般涅槃經》則以三十七道品法，宣說到達解脫處的修學法門：「所謂四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺支、八聖道分，汝應修習精勤思惟，此法能令到解脫處。」⁴¹⁶佛陀更勉勵修學道者，應當精進修學，到達解脫處。在《大般涅槃經》卷一：

汝等勤精進，如我在無異。生死甚危脆，身命悉無常，常求於解脫，勿造放逸行。正念清淨觀，善護持禁戒，定意端思惟，攝情於外境。若能如此者，是則護正法，自到解脫處，利益諸天人。⁴¹⁷

佛陀以涅槃之相示現生命的脆弱以及身命的無常，以此指向解脫之道，使行持者能所依循，趨向解脫自在之佛道。透過持戒、禪定等，不使自身於外在行為上有所放逸，從而在三的叮嚀，精進修學是解脫最重要的要點。

在中國大乘經典中對解脫香有不同角度的詮釋，在《六祖壇經》：「即自心無所攀緣，不思善、不思惡，自在無礙。」⁴¹⁸心無所緣，自在無礙之境界，意指無煩惱之束縛，如《觀心論》：「解脫香。所謂能斷一切無明結縛」⁴¹⁹其指的解脫香是一種能斷除一切無明的精神意識，在《大乘義章》卷二十：「言解脫者，據行方便免縛名脫，就實而辨，自體無累故曰解脫。」⁴²⁰此段詮釋，是意指佛的境界

⁴¹⁵ 後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含經》卷 8，CBETA, T01, no. 1, p. 51b24-27。

⁴¹⁶ 東晉·法顯譯，《大般涅槃經》卷 1，CBETA, T01, no. 7, p. 193a2-4。

⁴¹⁷ 同上註，CBETA, T01, no. 7, p. 193a15-21。

⁴¹⁸ 元·宗寶編，《六祖大師法寶壇經》，CBETA, T48, no. 2008, p. 353c11-12。

⁴¹⁹ 藍吉富主編，《禪林象器箋（下）》，頁 772。

⁴²⁰ 隋·慧遠撰，《大乘義章》卷 20，CBETA, T44, no. 1851, p. 850c9-10。

中，自體無累，是解脫一切無明繫縛，⁴²¹透過解脫香可以知道，佛教對於無明煩惱，認為是一種束縛，要從自我意識的煩惱中跳脫，就大乘經典中，指向自性本體，本身並無負累，更無所謂的束縛，皆是眾生無明妄想之所纏縛。

在原始經典中，解脫香是以正念清淨觀及戒、定、慧等，破除一般世人常見與我見達到滅盡煩惱的修道境界。而佛所說八萬四千法門，無一不是導向清淨無礙的佛果，是以方便度化眾生，以各種的權巧方便為眾生說法，其八萬四千法門，是因眾生根器不同而有差別，以此，解脫的成就並非僅以一法門可說盡，而是以眾生所契入的法門為主要的修學目標，而解脫的實踐法門，可因個人所相應的作為行持，進而契入佛道。

二 解脫知見香

「解脫知見香」在經典中又稱「解脫知見身」、「解脫智」、「解脫知見」，其「解脫知見香」是構築於「解脫香」進一層次的境界，「解脫知見」在原始佛教時期為阿羅漢成道的最高境界，即是菩薩道思想中所闡述成佛境界。

佛陀在菩提樹下，所悟得之緣起法，自宇宙現象而得之智慧，從宇宙萬有到人生之喜怒哀樂，所呈現的皆為無常性，因此佛陀透過五蘊皆空的道理，教導世人，如何了脫人生中因執著而產生之煩惱，以此將緣起法落實於具體生活之中，緣起法並非理論或現象，而是透過行持與思維落實於生命之中，使自身能成就解脫自在之人生，⁴²²其在原始經典中，證得解脫是透過修習三無漏學，達道無漏之智慧，《長阿含經》卷二：「修智心淨，得等解脫，盡於三漏——欲漏、有漏、無明漏。已得解脫生解脫智：生死已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有。」⁴²³ 從三漏來看，世人在欲界中執著之三漏，為欲漏、有漏、無明漏，是在欲界、色界、

⁴²¹ 參見慈怡法師主編，《佛光大辭典》，頁 5603。

⁴²² 參見胡順萍著，《阿含經解脫之道—增上戒、定、慧三無漏學》（臺北：萬卷樓，2009年），頁 10。

⁴²³ 後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含經》卷 2，CBETA, T01, no. 1, p. 12a21-24。

無色界中所繫縛的根本煩惱，當證得解脫後皆悉超脫，而在《雜阿含經》卷一：

諸比丘！色無常，受、想、行、識無常。無常者則是苦，苦者則非我，非我者則非我所。……聖弟子！如是觀者，厭於色，厭於受、想、行、識。厭者不樂，不樂則解脫，解脫知見：「我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。」⁴²⁴

透由上述經典可之，佛陀以五蘊來闡明世間萬事、萬物，以及個體中精神性的心靈活動，並非永恒不變，透過五蘊，表達生命中的因緣，皆是和合的結果，因此指向世間是非我及非我所的無常觀，而佛陀的聖弟子以五蘊之正觀，而得離苦之目的，以厭離之心，超脫世間外在的執著纏縛，以此四句成道來證明自身已脫離生死輪迴，「我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。」此四句是在阿羅漢成道時，依無生智而誦出之四句偈，意指在證得的境界中煩惱業縛已盡，脫離愛欲而過清淨，以正行、正精進而無邪行之生活，並完成一切義務職守，即得解脫，不在將來再受束縛，不於生死輪迴中流轉。⁴²⁵

以釋迦摩尼佛為例，佛陀在菩提樹下證得無上正等正覺之大涅槃後，並未終止在世間的活動，而是住世說法四十五年，不間斷的引領眾生趨向解脫到，其於世間弘化，可視為解脫後自由作用的主要屬性，在《長阿含經》卷一說到過去七佛，亦是得到解脫知見後弘化世間：「毘舍婆如來，坐娑羅樹下；獲解脫知見，神足無所礙。」⁴²⁶從神足無所礙來看，指的是所到之處無所障礙，以《瑜伽師地論》之說法：

如是若有如是諸法，有三摩地圓滿成辦。彼心如是清淨鮮白、無諸瑕穢，離隨煩惱，安住正直；有所堪能，獲得不動能往能還騰躍勇健能得能證出世間法。由出世法、最勝自在，是最勝

⁴²⁴ 宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷1，CBETA, T02, no. 99, p. 2a26-b2。

⁴²⁵ 參見慈怡法師主編，《佛光大辭典》，頁1676。

⁴²⁶ 後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含經》卷1，CBETA, T01, no. 1, p. 2b9-11。

神；彼能證此，故名神足。⁴²⁷

證得出世間法後，不僅能住不動之地亦能於世間活動，以此照見清淨無瑕的心是自在。

以解脫知見的層次上，原始佛教時期，解脫涅槃為個人本位，從入世生活中解脫，但進入菩薩道思想擴了解脫觀，因此提升成為了社會本位的涅槃觀。⁴²⁸如解脫知見之詮釋，在經典中可以見得社會本位的涅槃觀，從《六祖壇經》闡述：

解脫知見香。自心既無所攀緣善惡，不可沈空守寂，即須廣學多聞，識自本心，達諸佛理，和光接物，無我無人，直至菩提，真性不易，名解脫知見香。⁴²⁹

自心對善惡無所攀緣，不會沉空守寂，而且廣學多聞，在知見上不執著乃至通達佛法義理，成就一切智，使其了悟自性本心，圓滿菩提。因此解脫知見，是透過修證達到究竟解脫後，其了知已獲得解脫的智慧，並清楚明瞭修學佛道的方法應用，進而教導他人，即為觀照常明通達無礙的後得智，在《觀心論》說道：「解脫知見香，所謂覺察常明，通達無礙。」⁴³⁰當成就解脫知見香後，則對世間萬象通達悟礙，已是從自利進入到菩薩道利他之行，佛自得證悟時，其不忘為利益一切眾生共乘佛道，以此之智，教化眾生，在《菩薩善戒經》卷一：

我得阿耨多羅三藐三菩提時，當大利益一切眾生，要當安置一切眾生大涅槃中，復當教化一切眾生悉令具足般若大智，是則名為自利利他。⁴³¹

⁴²⁷ 唐·玄奘譯，《瑜伽師地論》卷 29，CBETA, T30, no. 1579, p. 444b3-8。

⁴²⁸ 參見木村泰賢著，演培法師譯，《大乘佛教思想論》（臺北：天華出版，1989 年），頁 335。

⁴²⁹ 元·宗寶編，《六祖大師法寶壇經》，CBETA, T48, no. 2008, p. 353c12-15。

⁴³⁰ 藍吉富主編，《禪林象器箋（下）》，頁 772。

⁴³¹ 宋·求那跋陀羅譯，《菩薩善戒經》卷 1，CBETA, T30, no. 1582, p. 964a27-b1。

上述可知已證入涅槃的佛，以悲願之心，教化一切眾生，使眾生同入大涅槃中，在《大乘大義章》：「佛於般若已說。菩薩入三解脫門，要先立願，學觀如己，心則厭離，雖不取其證，我學觀時，非是證時。以如是之心，入無漏者，終不證也。」⁴³² 佛陀以證悟之智慧，對菩薩述說：入空、無相、無願的三解脫門時，要先透過立願，修學完成，以此心入無漏之道時，則可不證入涅槃，在菩薩道中有兩種因緣不證入涅槃，其一為對眾生有大悲之心，因此不願獨自證入涅槃，雖於此已知涅槃的境界卻不於取證，⁴³³以此，菩薩所具有利他之心，透過方便力、慈悲心引領眾生入解脫之門，《大般涅槃經玄義》：「所言度者，即是摩訶般若。故大論云：信為能入，智為能度。」⁴³⁴其所謂的「度化」，是從智慧上去成就，此一層次是透過智慧深得法性，懂得涅槃即為法性的解脫之法，並教導眾生。

就實際而論，解脫知見者站在世間法中，闡明解脫知見身，謂證知自體本來無染，已實解脫，如《大乘義章》卷二十：「解脫知見者，據行方便知己出累，名解脫知見。就實以論證窮自實知本無染，名解脫知見。」⁴³⁵而以智慧方便度化者，即所謂證得三德之人，⁴³⁶因此在解脫之成就中，菩薩道的修學以此三德為最終成就。

⁴³² 陳揚炯釋義，《大乘大義章》，中國佛教經典寶藏精選白話版 119（高雄：佛光出版，1996年），頁 218。

⁴³³ 同上註，頁 216-217。

⁴³⁴ 隋·灌頂撰，《大般涅槃經玄義》卷 1，CBETA, T38, no. 1765, p. 1b7-9。

⁴³⁵ 隋·慧遠撰，《大乘義章》卷 20，CBETA, T44, no. 1851, p. 850c10-12。

⁴³⁶ 隋·灌頂撰，《大般涅槃經玄義》：「度者即是三德皆究竟圓滿也」，三德是為解脫涅槃的終極目標，所謂「法身德」，是為一切本自具足知真如，或以功德法完成之身。「解脫德」，即為脫離煩惱束縛所成就，「般若德」，是指開悟後所得之智慧。參見慈怡法師主編，《佛光大辭典》，頁 668。

綜上所述，五分法身香在菩薩道思想中，指的是為自心上本自具足，非從外在能夠尋覓而得，如《六祖壇經》中說到：「善知識！此香各自內熏，莫向外覓。」丁福保註：「內熏者，眾生心內，有本覺之真如，熏習無明，使以妄心，厭生死之苦，求涅槃之樂，名內熏。佛菩薩之教法即自己之修行，名外熏。」⁴³⁷以此，捨染取淨是修學成就的必要條件，透過香的譬喻可之，本性中清淨無染，如香一般無有所固定之形象，恆常於十方世界之中，透過修學佛道的過程由染轉淨，使其顯發自性本體。其自性是發於自我的內心，法身亦如，木村泰賢所說到：

佛教對於無限生命的體得者，並不在積極方面加以表象化而可求得，反而是從限制所解放的當體所感得的，所以我們先要從我執我欲的個體知不合理的意志而解放自己。⁴³⁸

透過五分法身可以知道，清淨之心可以透過修學戒定慧三學，去除自身垢染，而是佛陀以方便作為度化之法，其指向的則為眾生本自俱足的清淨心，以此化導眾生趨向解脫之道。

⁴³⁷ 丁福保註譯，《六祖壇經箋註》天華佛典叢刊，（臺北：天華出版公司，1984年），頁51。

⁴³⁸ 木村泰賢著，演培法師譯，《大乘佛教思想論》，頁131。

第三節 從香氤到慧火的轉化

由上可知，佛教透過譬喻的方式，將物質性轉化提升為非物質性的精神意涵，使人能透過宗教經驗而達到自身的提升與轉換，究竟如何藉由香供養，進而達到出世間香？

在《大毘盧遮那成佛經疏》卷八中將燒香、塗香的使用，從世俗使用，提升至勝義諦層面，如：

燒香是遍至法界義，如天樹王開敷時，香氣逆風順風自然遍布，菩提香亦爾，隨一一功德，即為慧火所焚，解脫風所吹。隨悲願力，自在而轉普熏一切。故曰燒香。⁴³⁹

從上述經典可知，燒香並非一般所見，使用四大元素的「火」焚燒，而是透過象徵「智慧之火」，以及「解脫之風」普熏於法界之中，其透過譬喻的方式，借此喻彼導向出世間燒香之意涵，同樣以塗香作為譬喻：

塗香是淨義，如世間塗香，能淨垢穢息除熱惱，今行者以等虛空闕伽洗滌菩提心中百六十種戲論之垢，以住無為戒塗之，生死熱惱除滅得清涼性，故曰塗香。⁴⁴⁰

透過塗香的性質，指向行者的煩惱戲論之垢染，需透過無為戒作為香塗之，清淨菩提本心，以此體性作為戒體，引導行者透過持戒滅除身心之苦，達到清涼解脫之淨地，所謂燒香、塗香之最上供養即是自身達到解脫，永脫煩惱，即是對佛的最上供養，《妙法蓮華經》卷六：

是真精進，是真法供養如來。若以華、香、瓔珞、燒香、末香、塗香、天繒、幡蓋及海彼岸栴檀之香，如是等種種諸物供

⁴³⁹ 唐·一行記，《大毘盧遮那成佛經疏》卷8，CBETA, T39, no. 1796, p. 660a5-9。

⁴⁴⁰ 唐·一行記，《大毘盧遮那成佛經疏》卷8，CBETA, T39, no. 1796, pp. 659c28-660a3。

養，所不能及。⁴⁴¹

精進的目的在於斷除煩惱達到解脫，是為最上供養，其透過精進的修持，以「法」供養如來，才是佛法最終的勝義諦展現。《妙法蓮華經文句》卷十說道：

「真法供養」者，當是內運智觀觀煩惱因果，皆用空慧蕩之，
故言真法也。又觀若身若火、能供所供皆是實相，誰燒誰然？
能供所供皆不可得，故名真法也。⁴⁴²

所謂「真法供養」，無所謂能供與所供養之人，而其供養又是為實相，因此上述經典闡明，在供養上，並不能執著於我所供養之實及我能供養之相，當香供養完全滲透內化到人的精神之中，除自身解脫之外，更要提升自心，行「利他」之行。在原始佛教經典所提到的用香是「自利」的行持，而到後期大乘佛教以大眾為導向，因此而有了如何以香作為供養的「利他」行為。

在《法華經句解》卷五：「天人所修一切善因名為雜華，抹香燒香塗香。以香表德。」⁴⁴³以香的清淨象徵，帶出個人持戒清淨之意，其持戒為個人德行，透過道德之行達到解脫之境，即為香供養的終極目標。

在五分法身香中，慧香般若的根本精神，可謂真空妙有，其真空以修養的立場，否定我執我欲，以超越現實之有限的我，達到自由無限的心境，脫離個別與限制的境界，從心境上的改變，進入一切的活動中，不外乎透過心境轉換淨化世界，使一切事物回歸真如之相，其為妙有。⁴⁴⁴《大毘盧遮那成佛經疏》卷八：

當知是人則解塗香三昧義，亦解花三昧、燒香三昧，飲食燈明
三昧義，亦解此五種陀羅尼義，以如是種種法門供具，供養心

⁴⁴¹ 後秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》卷 6，CBETA, T09, no. 262, p. 53b11-14。

⁴⁴² 隋·智顓，《妙法蓮華經文句》卷 10，CBETA, T34, no. 1718, p. 143b18-21。

⁴⁴³ 宋·闍維，《法華經句解》卷 5，CBETA, X30, no. 604, p. 550b16-c2 // Z 1:48, p. 50c9-d1 // R48, p. 100a9-11。

⁴⁴⁴ 參見木村泰賢著，演培法師譯，《大乘佛教思想論》，頁 371。

王如來，能令諸尊歡喜所求必獲。若以此中意趣，反觀世諦香花等，自然知彼色香性分所應用處，無量方便觸物而生也。⁴⁴⁵

佛所說法皆是以方便教化眾生，因此透過外在，眾生所能接觸的物質，作為譬喻象徵外，對應眾生根器施行不同的教化，使眾生皆得佛法大意。在《少室六門》說道，若眾生不解香供養的真實義則無所得也：「今時眾生不解如來真實之義，唯將外火，燒於世間沈檀，薰陸質礙之香，希望福報，云何可得乎？」⁴⁴⁶若懂得香供養之真實義，其神聖性轉化上，雖以物質性栴檀香作為供養，但其所散發出的香，並非為鼻根所嗅得的美好的氣息，在《佛說廣博嚴淨不退轉輪經》卷一：

復以優迦娑羅細末栴檀而散佛上，復以種種花香，其香亦有百千種色，常出戒香、忍香、精進香、禪香、慧香、智方便香、神通香、六波羅蜜香、無所著香、具諸道品方便之香，其栴檀香，能生歡喜踊躍欣樂，其香光明，皆是十方諸佛神力之所守護，為供養釋迦牟尼佛故，發大精進、勇猛精進、超勝精進、堅固精進、無等等精進，供養釋迦牟尼佛。⁴⁴⁷

透過諸多修行之法，所成就之香作為供養，而其香能使大眾歡喜欣樂之心，這樣的香供養可受十方諸佛之擁護，而自身能因供養釋迦牟尼佛，而發起無上精進之心，達到佛為大眾譬喻所施設之種種方便的目的，使此界凡夫之人達到彼岸之聖者境地，所謂心香一瓣，即是自身透過諸法的實踐，達到身口意清淨芬芳的德行之香，作為上對諸佛菩薩，下對十方眾生的供養，即為香氤到慧火的轉化意涵。

⁴⁴⁵ 唐·一行記，《大毘盧遮那成佛經疏》卷8，CBETA, T39, no. 1796, p. 660a19-25。

⁴⁴⁶ 《少室六門》，CBETA, T48, no. 2009, p. 368b21-23。

⁴⁴⁷ 宋·智嚴譯，《佛說廣博嚴淨不退轉輪經》卷1，CBETA, T09, no. 268, p. 256b26-c4。



第五章 結論

第一節 文化意涵

佛教香供養的源流在文化發展脈絡的視域下，是從印度的文化底蘊中發展而成。佛教興起前，本自有用香文化的存在，因地理環境的因素，使得人們需藉由自然物質而達到環境與自身的淨化。在文化意涵上，印度所使用香，是作為空間環境的營造，使環境潔淨，散發芬芳之氣，聖者的所到之處能潔淨無染，因此香所代表清淨、潔淨之意，其功用能安定人在聞法的空間上，不受到外在環境的影響，而專注於法義上，或以香末、香水塗身，以去除身上的垢染，達到自身的淨化，視為面對聖者的敬誠之意。

在宗教用香上，從吠陀時期即有了以香獻祭的文化，以此香供養是佛陀降世前，印度即有的用香文化，並已建構在生活與宗教間。以此釐清香供養文化脈絡的使用，是貼近於人的生活與信仰。於此時期在香料的使用方式，較為自然原始，無運用加工的手法轉換。奠基於印度宗教文化的傳衍，使得香料與宗教間的連結，轉換為具有神聖性的供養聖物。在佛世時期，佛教經典中常以香作為德行譬喻的題材，藉由香的物質特性，隱喻為修道者的成就境界，以此香成為個人行持的媒介，透過「燒香」使行持者能在意念專注的當下與佛相應，並以「香」象徵佛國淨土的莊嚴，驅使眾生能捨離垢染之地，不染著於現世的安樂，因此佛陀從外在物質香料及香氣，導向道德層面的意涵，使得現世眾生能達到精神層次的提升，有益於行持者身心靈的安定與解脫。

佛教傳入中國前，本身在「燎祭」儀式上已有了使用焚燒薪柴的使用形式，是對於祭祀敬天的重視，及尊重自然的精神思想，與印度吠陀時期相仿。但對於中國祭祀文化的特色，是古代皇帝治國時祭天的禮儀，及祖先神靈的祭祀文化，在此一時還未見多樣的香料，僅以少數當地的樹木或香草作為使用，以此時期雖有祭祀文化，但在香料文化的使用，無多元樣貌展現，直至佛教傳入中國後，香

料與器物隨著教義的弘傳，使香供養文化適應當地後，所發展供養儀禮及供養器物的藝術文化，已別於印度文化下的展現。

從法門寺出土香供養器物，所呈現佛教的意涵，可見以香供佛在唐代最為興盛，其香供養器物的製作達到精緻化的水平，在文化內涵上，帶起了中國的供養器物與儀禮的變化，呈現了中國用香的特色，也視為印度文化結合的展現。不僅在物質層面，香供養的精神層面為佛教所重視，以佛光山萬緣水陸法會為例，在香器應用以及法會香讚與儀式歷程，作為祈請媒介與供養聖物，藉由物質轉化為精神意涵，兩者間的連結，使法會儀式上的運用，從外在熏壇的香轉變成布達、薰修與淨化的香；從外在的使用型態，提升至內在行持，使法會上由凡入聖，轉化到個人行持的由凡入聖，顯見佛教香供養文化中的香器物與香料，能在不同時空背景下，與文化間的差異間，反映出香供養文化的包容性，可隨著時空的轉換，而以不同的樣貌展現，也透過物質與精神呈現了宗教文化的內涵。

第二節 由凡人聖的轉化意義

在水陸法會儀式中，透過凡俗性物質的香，引領眾生進入清淨美好的空間聖域，藉由儀式上的過度，使物質性的香轉化為供養聖物，再透過儀文的教化，使香供養的導向，不僅是在外相上的供養，而是能透過與聖者的交流，在個人修行體現上，契入聖者清淨自在的境界，使其自我嚮往、自我提升，從而進入解脫及度化的終極目標，以此，自我提升至非物質性的香作為供養，將香供養的意義，由此擴大轉變，成為具有神聖性的香供養。在現實生活中，香的物質與氣味是普羅大眾都喜愛且能接受，香能讓人產生美好的經驗，因此香供養所具的普世價值是對現代修行者的方便之道，以此透由凡俗之物，開展佛法真理。更藉由道德行為層面，提高香的普世價值，發揮物質的特性，達到精神清淨的終極理想。

佛教以香供養，顯發行持者的佛性與清境菩提心，香的入世精神，是無時間空間之限制，能普薰一切，毫無揀擇，因此讓人願意親近，惡臭之人則使人避而

遠之。因此香的芬芳之氣具有一定的吸引力，透過本研究結果，將香供養價值分為：香物料及器物價值、儀式應用價值、修行價值等三個面向。

一 香物料及器物價值

從香供養源流與器物價值探討，印度用香文化，在佛陀降誕前，即有對於梵天、自然神等，以香祭祀、獻供的文化，於此可知，香供養並非是佛教獨有，而是在文化傳衍下所承襲，因此從佛陀降誕直至佛陀入滅乃至佛塔時期，透過香華、燒香、塗香、末香等形式供養，皆是印度文化脈絡下所展現，其透過香的物質特性，轉化環境與身體上的氣味及垢染，以此，香料的應用是具有調適、身心療癒之作用，使人與環境之間，皆能達到清淨無染。以此表示人在面對聖者時所具的恭敬心，使香供養不僅僅是物質上的使用，而是宗教者面對自身信仰時的尊重與恭敬之意。在佛教傳入中國後，因歷朝帝王對佛舍利的恭敬供養，使法門寺存有精緻的香供養器物。其供養器所承載的文化意涵，包含了金屬工藝技術、藝術表現、文化用香以及佛教義理思想等，於此佛教香供養不僅有物質器物上的重要性，其藝術上的表現及文化上的意義，更顯佛教香供養的當代價值。透過香的使用可以看見香的文化脈絡，從生活到宗教，從外在到內在的提升，視為香在世間的重要價值。

二 儀式應用價值

從儀式應用的價值探討，香供養在法會儀式上，從拈香、燒香、手爐香、撰香等，皆為法會前行的重要儀式歷程，透過熏壇結界使壇場，營造出神聖空間，迎接諸佛菩薩與聖賢的降臨，透過裊裊香煙作為信息傳達，以香為佛使，透過香供養打通了世間與出世間，將世間香與出世間香相互融通涵容。就佛法而論，所有的供養器具皆是表法，供養的感應淺深廣狹都在信仰者身上，所謂心香一瓣，即是為由供養者的清淨心，所散發出清淨的心香，達到供養的目的。因此法會儀式上，香供養器物的使用，所具布達與供養之意涵，透過儀式上的宣達，讓香供

養能夠串接不同時空，使得世俗與神聖達到交會，透過世俗之物與參與者之間產生連結，以此香器成為儀式上與聖賢間的媒介，透由儀式上的過度，使香成為凡人與神聖間的重要媒介。

三 修行價值

在佛教修行上來看，透過香供養的使用借此喻彼，五分法身香即為德行之香，此香並非物質上或嗅覺上可得，而是透過行持戒定慧三學成就達到解脫之成就，成為象徵譬喻修行之德，透過戒香喻德行，經典中，佛說比丘不得以香塗抹，應以戒香為身香，由心靈散發出美好的芬芳，能夠不受空間的限制，雖對一般信仰者來說，或許是為難行道。因此，就一般佛教信仰者，給予諸佛的供養，是能夠透過物質上的香，作為供養，此誠屬於佛教方便的易行道，透過香供養的方便之道，提升行持者內在的清淨菩提心，以達到淨化的目的，透過深入，如戒、定、慧三學等，佛陀所說的教義，並將它在日常生活中精進實踐，清淨身、口、意三業作為供養，即名為心香。使行持者最終能因自身清淨，而達到無染的解脫境地，以此轉換香供養的型態，香的最上供養，即是與佛相應達解脫，就是對佛陀最好的供養。

於此可知，佛教香供養不僅在宗教儀式上的意義，更有修行層面的意義。從價值觀點上可知，宗教的價值，是超越是非善惡；絕對平等的解脫境界，香作為佛的象徵，藉由香供養與佛感應道交，無非作為眾生心中的目標，引領至成佛之道，香是讓眾生歡喜之物，具有吸引力，如《大方廣佛華嚴經》：「但為引眾生，後令入佛智」⁴⁴⁸，是佛教透過「香」接引眾生，趨入佛道的方便法門，使眾生能在由凡入聖中轉化自身的生命價值。

⁴⁴⁸ 唐·般若譯，《大方廣佛華嚴經》卷 12，CBETA 2019.Q3, T10, no. 293, p. 717c2-3。

參考書目

一 經典（依朝代排列）

- 曹魏·康僧鎧譯，《佛說無量壽經》，《大正藏》，第 12 冊，第 360 經。
- 吳·支謙譯，《佛說維摩詰經》，《大正藏》，第 14 冊，第 474 經。
- 吳·支謙譯，《須摩提女經》，第 2 冊，第 128 經。
- 西晉·無羅叉奉譯，《放光般若經》，《大正藏》，第 8 冊，第 221 經。
- 西晉·竺法護譯，《普曜經》，《大正藏》，第 3 冊，第 186 經。
- 西晉·安法欽譯，《阿育王傳》，《大正藏》，第 50 冊，第 2042 經。
- 晉世·法炬共法立譯，《法句譬喻經》，《大正藏》，第 4 冊，第 211 經。
- 後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯，《佛說長阿含經》，《大正藏》，第 1 冊，第 1 經。
- 後秦·鳩摩羅什譯，《大莊嚴論經》，《大正藏》，第 4 冊，第 201 經。
- 後秦·鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》，8 冊，第 223 經。
- 後秦·鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》，8 冊，第 235 經。
- 後秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，《大正藏》，第 9 冊，第 262 經。
- 後秦·鳩摩羅什譯，《佛說阿彌陀經》，《大正藏》第 12 冊，第 366 經。
- 後秦·鳩摩羅什譯，《佛垂般涅槃略說教誡經》，《大正藏》第 12 冊，第 389 經。
- 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》，第 25 冊，第 1509 經。
- 後秦·竺佛念譯，《菩薩從兜術天降神母胎說廣普經》，《大正藏》，第 12 冊，第 384 經。
- 元魏·吉迦夜共曇曜譯，《雜寶藏經》，第 4 冊，第 203 經。
- 元魏·慧覺，《賢愚經》，《大正藏》，第 4 冊，第 202 經。
- 東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》，第 2 冊，第 125 經。
- 東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》，《大正藏》，第 1 冊，第 26 經。
- 東晉·竺曇無蘭譯，《泥犁經》，《大正藏》，第 1 冊，第 86 經。
- 東晉·竺曇無蘭譯，《佛說戒德香經》，《大正藏》，第 2 冊，第 116 經。

東晉·佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》，第 9 冊，第 278 經。

東晉·帛尸梨蜜多羅譯，《佛說灌頂經》，《大正藏》第 21 冊，第 1331 經。

梁·諸大法師集撰，《慈悲道場懺法》，《大正藏》，第 45 冊，第 1909 經。

陳·真諦譯，《攝大乘論釋》，《大正藏》，第 31 冊，第 1595 經。

北涼·曇無讖譯，《大般涅槃經》，《大正藏》第 12 冊，第 374 經。

北涼·曇無讖譯，《金光明經》，《大正藏》第 16 冊，第 663 經。

北涼·道泰等譯，《入大乘論》，《大正藏》第 32 冊，第 1634 經。

元·宗寶編，《六祖大師法寶壇經》，第 48 冊，第 2008 經。

隋·瞿曇法智譯，《佛為首迦長者說業報差別經》，《大正藏》，第 1 冊，第 80 經。

隋·闍那崛多等譯，《起世經》，《大正藏》，第 1 冊，第 24 經。

隋·闍那崛多譯，《佛本行集經》，《大正藏》，第 3 冊，第 190 經。

隋·智顛，《妙法蓮華經文句》，《大正藏》，第 34 冊，第 1718 經。

隋·吉藏，《法華義疏》，《大正藏》，第 34 冊，第 1721 經。

隋·慧遠，《大乘義章》，《大正藏》，第 44 冊，第 1851 經。

隋·灌頂，《大般涅槃經玄義》，《大正藏》，第 38 冊，第 1765 經。

唐·一行記，《大毘盧遮那成佛經疏》，《大正藏》，第 39 冊，第 1796 經。

唐·不空譯，《一切如來心祕密全身舍利寶篋印陀羅尼經》，第 19 冊，第 1022 經。

唐·玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》，《大正藏》，第 7 冊，第 220 經。

唐·玄奘譯，《入阿毘達磨論》，《大正藏》，第 28 冊，第 1554 經。

唐·玄奘譯，《五事毘婆沙論》，《大正藏》，第 28 冊，第 1555 經。

唐·玄奘譯，《大唐西域記》，《大正藏》，第 51 冊，第 2087 經。

唐·含光記，《毘那夜迦識那鉢底瑜伽悉地品祕要》，《大正藏》，第 21 冊，第 1273 經。

唐·般若譯，《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》，第 10 冊，第 293 經。

唐·達摩流支譯，《佛說寶雨經》，《大正藏》，第 16 冊，第 660 經。

唐·般刺蜜帝譯，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，《大正藏》，

第 19 冊，第 945 經。

- 唐·寶思惟譯，《佛說浴像功德經》，《大正藏》，第 16 冊，第 697 經。
- 唐·實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》，第 10 冊，第 279 經。
- 唐·澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》，第 35 冊，第 1735 經。
- 唐·菩提流志譯，《大寶積經》，《大正藏》，第 11 冊，第 310 經。
- 唐·義淨譯，《根本說一切有部毘奈耶》，《大正藏》，第 12 冊，第 1442 經。
- 唐·義淨譯，《佛說彌勒下生成佛經》，《大正藏》，第 14 冊，第 445 經。
- 唐·義淨譯，《浴佛功德經》，《大正藏》，第 16 冊，第 698 經。
- 唐·釋道綽撰，《安樂集》，《大正藏》，第 47 冊，第 1958 經。
- 唐·僧詳譯，《法華傳記》，《大正藏》，第 51 冊，第 2068 經。
- 唐·道世譯，《法苑珠林》，《大正藏》，第 53 冊，第 2122 經。
- 唐·慧琳撰，《一切經音義》，《大正藏》，第 54 冊，第 2128 經。
- 宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，《大正藏》，第 2 冊，第 99 經。
- 宋·求那跋陀羅譯，《大方廣寶篋經》，《大正藏》，第 14 冊，第 462 經。
- 宋·求那跋陀羅譯，《菩薩善戒經》，《大正藏》，第 30 冊，第 1582 經。
- 宋·求那跋陀羅譯，《過去現在因果經》，《大正藏》，第 3 冊，第 189 經。
- 宋·智嚴譯，《佛說廣博嚴淨不退轉輪經》，《大正藏》，第 9 冊，第 268 經。
- 宋·曇無蜜多譯，《佛說觀普賢菩薩行法經》，《大正藏》，第 9 冊，第 277 經。
- 宋·施護譯，《大集法門經》，《大正藏》，第 1 冊，第 12 經。
- 宋·施護譯，《佛說大迦葉問大寶積正法經》，《大正藏》，第 12 冊，第 352 經。
- 宋·施護譯，《佛說如幻三摩地無量印法門經》，《大正藏》，第 12 冊，第 372 經。
- 宋·法天譯，《七佛經》，《大正藏》，第 1 冊，第 2 經。
- 宋·法賢譯，《佛說戒香經》，《大正藏》，第 2 冊，第 117 經。
- 宋·法護譯，《佛說如來不思議祕密大乘經》，《大正藏》，第 11 冊，第 312 經。
- 宋·法護譯，《佛說除蓋障菩薩所問經》，《大正藏》，第 14 冊，第 489 經。
- 宋·贊寧撰，《大宋僧史略》，《大正藏》，第 54 冊，第 2126 經。

宋·道誠集，《釋氏要覽》，《大正藏》，第 54 冊，第 2127 經。

宋·宗鑑集，《釋門正統》，《萬字續藏》，第 75 冊，第 1513 經。

宋·聞達解，《法華經句解》，《萬字續藏》，第 30 冊，第 604 經。

宋·普濟集，《五燈會元》，《萬字續藏》，第 80 冊，第 1565 經。

元·惟則會解，明·傳燈疏，《楞嚴經圓通疏》，《萬字續藏》，第 12 冊，第 281 經。

明·妙叶集，《寶王三昧念佛直指》，《大正藏》，第 47 冊，第 1974 經。

失譯，《佛滅度後棺斂葬送經》，《大正藏》，第 12 冊，第 392 經。

失譯，《佛說栴檀樹經》，《大正藏》，第 17 冊，第 805 經。

失譯，《別譯雜阿含經》，《大正藏》，第 2 冊，第 100 經。

二 史籍

虞·孔氏傳，〈尚書舜典〉，《名家斷句十三經古注》，臺北：新文豐出版公司，1976 年。

周·《尚書》，〈周書·君陳〉，《名家斷句十三經古注》，臺北：新文豐出版公司，1976 年。

漢·鄭玄註：明·葛鼎訂，〈周禮·宗伯禮官之職〉，《名家斷句十三經古注》，臺北：新文豐出版公司，1976 年。

漢·鄭氏：〈禮記·郊特牲〉，《名家斷句十三經古注》，臺北：新文豐出版公司，1976 年。

漢·戴聖編，鄭氏註，〈禮記·禮運〉，《名家斷句十三經古注（上）》，臺北：新文豐出版公司，1976 年。

後晉·劉昫等撰，《舊唐書》，臺北：洪氏出版社，1974 年。

唐·王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》，北京：中華書局，1997 年。

宋·陳敬，《陳氏香譜》，《景印文淵閣四庫全書》，第 844 冊，上海：上海古籍出版社，1986 年。

宋·洪芻，《香譜》，《景印文淵閣四庫全書》，第 844 冊，上海：上海古籍出版社，

1986 年。

明·周嘉胄，《香乘》，《景印文淵閣四庫全書》，第 844 冊，上海；上海古籍出版社，1986 年。

三 專書（依作者姓氏筆劃排列）

Beer,R.著，向紅竹筵譯，《藏傳佛教象徵符號與器物圖解》，北京：中國藏學出版社，2007 年。

Will Durant，幼獅翻譯中心譯，《世界文明史(The Story Ciuilization)之三—印度與南亞(Our Oriental Heritage:India And Her Neighbors,1935)》，台北：幼獅文化事業公司，1972 年

Will Durant，幼獅翻譯中心譯，《世界文明史(The Story Ciuilization)之四—中國與遠東(Our Oriental Heritage:The Far East, 1935)》，台北：幼獅文化事業公司，1972 年。

丁福保註譯，《六祖壇經箋註》天華佛典叢刊，臺北：天華出版公司，1984 年。

木村泰賢著，演培法師譯，《大乘佛教思想論》，臺北：天華出版，1989 年。

王大偉，《宋元禪宗清規研究》，北京：宗教文化出版社，2013 年。

王耘，《唐代美學範疇研究》，上海：學林出版社，2005 年。

田自秉，《中國工藝美術史》，臺北：丹青圖書有限公司，1986 年。

伊利亞德著，楊素娥譯，《聖與俗：宗教的本質》，臺北：桂冠文學，2000 年。

如常法師主編，《佛教美術叢書 1：畫說水陸法會》，高雄：佛光山文教基金會，2015 年。

李晉宏主編，《中國藝術圖案—吉祥圖案篇》，臺北：文國書局，2000 年。

尚剛，《唐代工藝美術史》，杭州：浙江文藝出版社，1998 年。

尚會鵬著，《印度文化史》，臺北：亞太圖書，1998 年。

金克木選譯，《印度古詩選-梨俱吠陀》，湖南：湖南人民出版社，1982 年。

星雲大師，《佛光教科書 1 佛法僧三寶》星雲大師全集 70，高雄：佛光出版社，

2017年。

星雲大師，《佛光教科書 3 菩薩行證》星雲大師全集 72，高雄：佛光出版社，2017年。

星雲大師，《佛教叢書 7—儀制》，高雄：佛光出版社，1997年。

星雲大師，《星雲說偈 4》星雲大師全集 174，高雄：佛光出版社，2017年。

星雲大師，《迷悟之間》第五冊，臺北：香海文化出版，2007年。

星雲大師，《迷悟之間》第八冊，臺北：香海文化出版，2007年。

柏明、張天杰、田旭東合著，《法門寺與佛教文化》，臺北：水牛圖書，1992年。

胥敏，《金銀器》，合肥：黃山書社，2012年。

韋政通，《中國文化概論》，臺北：水牛出版社，1968年。

徐梵澄譯，《五十奧義書》，臺北：中國瑜伽出版社，1986年。

國立故宮博物院編輯委員會，《故宮歷代香具圖錄》，臺北：國立故宮博物院，1994年。

張梅雅，《佛教香品與香器全書》，臺北：商周出版，2010年。

張靜、齊東方，《古代金銀器》，北京：文物出版社，2008年。

陳清香，《台灣佛教美術繪畫篇》，臺北：藝術家出版社出版，2008年。

陳清香等著，《佛教藝術的傳人》，高雄：佛光出版社，1993年。

陳揚炯釋義，《大乘大義章》，中國佛教經典寶藏精選白話版 119，高雄：佛光出版，1996年。

博京亮，《中國香文化》，濟南：齊魯書社，2008年。

湯用彤，《隋唐佛教史稿》，江蘇教育出版社，2007年。

詹姆斯·威廉(JAMES, WILLIAM)著；蔡怡佳譯；劉宏信譯，《宗教經驗之種種》，臺北：立緒出版社，2003年。

裴建平，《法門寺佛教文化奇跡—舍利·寶塔·地宮》，四川：四川教育出版社，1996年。

齊東方著，《唐代金銀器研究》，北京：中國社會科學出版社，1999年。

- 劉良佑，《香學會典》，臺北：東方香學研究會出版，2003年。
- 劉良佑，《靈臺沈香：中國傳統品香文化與嗅覺之美》，臺北：作者出版，2000年。
- 劉曄原、鄭惠堅著，《中國古代祭祀》，臺北：臺灣商務印書館，1998年。
- 劉靜敏，《宋代《香譜》之研究》，臺北：文史哲出版社，2007年。
- 韓偉，《海內外唐代金銀器萃編》，西安：三秦出版社，1989年。
- 釋永富著，《二六時中會瑜伽：要超度先人，先超度自己—焰口施食的啟蒙精神》，
新北市：香海文化，2019年。

四 期刊論文

- 王超，〈從法門寺地宮出土“象首金剛銅香爐”談唐密教中毗那夜迦(Vināyaka)形象的流變〉，《美與時代（上）》，6：49-51，河南省：河南省美學學會，2019年6月。
- 毛小東，〈法門寺唐鑲金銀龜盒實為香具考〉，《農業考古》，2：62-69，江西省南昌市：社會科學院，2018年4月。
- 冉萬里，〈唐代金屬香爐研究〉，《文博》，2：13-22，陝西省：陝西省文物局，2000年3月。
- 吳焯，〈漢代人焚香為佛家禮儀說：兼論佛教在中國南方的早期傳播〉，《西北第二民族學院學報》，3：51-56，1999年。
- 李文琪，〈先秦時期香文化形成原因的探究：兼論先秦時期中外交通問題〉，《人文與應用科學期刊》10：89-101，2016年。
- 林鍾奴，〈心香一瓣，無憂清靜的祝福〉，《人生雜誌》294：18-21，臺北：人生雜誌社，2008年2月。
- 星雲大師，〈佛教與花的因緣〉，《慧炬雜誌》601：3-26，2016年8月。
- 為稼，〈焚香的民俗淵源與歷史演變軌跡〉，《中國民間文化》，18：254-255，1995年。
- 索文林，〈印度佛教源流〉，《現代佛教學術叢刊-印度佛教概述 92》，臺北：大乘

- 文化出版社，1979年，頁93-140。
- 梁志忠，〈香煙不斷，爐火相傳〉，《陶藝》50：34-37，臺北：五行圖書出版，2006年1月。
- 許科，〈古代燎祭用物及其意義〉，《四川大學學報》156：138-143，2008年5月。
- 陳擎光，〈宋代的合香與香器〉，《故宮文物月刊》133：4-47，臺北：國立故宮博物院，1994年4月。
- 陳擎光，〈故宮歷代香具特展－歷代香具概說〉，《故宮文物月刊》118：68-79，臺北：國立故宮博物院，1993年1月。
- 陸敬嚴，〈中國古代的被中香爐〉，《科學月刊》28：945-948，臺北：科學月刊雜誌社，1997年11月。
- 游智淵，〈寄性靈於芬芳－中國歷代用香文化的沿革〉，《典藏古美術》100：68-69，臺北：典藏藝術雜誌，2001年1月。
- 黃典權，〈香火承傳考索〉，《成大學報》17：113-127，臺南：國立成功大學，1991年6月。
- 黃懷秋，〈依里亞德的儀式理論－兼論其與基督信仰的異與同〉，《輔仁宗教研究》21：85-105，新北市：輔仁大學，2010年9月。
- 楊白衣，〈印度佛教史略〉，《現代佛教學術叢刊-印度佛教論史93》，臺北：大乘文化出版社，1978年，頁273-362。
- 廖昶晴，〈敦煌香藥方與唐代香文化〉，《敦煌學》26：191-213，2005年。
- 廖昶晴，〈先秦典籍所見之香事活動與香文化〉，《應華學報》9：33-76，2011年。
- 演培，〈從香供養說到偏聞的戒香〉，《菩提樹》237：18-19，1972年8月。
- 趙超，〈香譜與古代焚香之風〉，《中國典籍與文化》，4：47-54，1996年。
- 劉靜敏，〈丁謂《天香傳》考述〉，《逢甲人文社會學報》9：145-174，2004年。
- 樂晴，〈香爐，載滿信徒的心願〉，《中央月刊》28：72-75，臺北：中央綜合月刊雜誌社，1995年9月。
- 譚前學，〈唐代的焚香之俗與熏香器〉，《華夏文化》，2：33-34，1997年。

釋果賢主編，〈香，好香，點好香〉，《人生雜誌》255：19，2002年5月。

五 學位論文

丁于珊，《唐代金銀器裝飾研究》，國立臺灣藝術大學視覺傳達設計學系碩士論文，2014年。

王柔嘉，《歷代長柄香爐之研究》，逢甲大學歷史與文物管理所碩士論文，2011年。

王淑娟，《唐代傳統紋飾運用於飾品創新設計》，樹德科技大學應用設計研究所碩士論文，2014年。

吳世彬，《沉香文化的發展及其現代應用》，佛光大學生命學研究所碩士論文，2007年。

吳孟青，《唐代外來香藥知識的形成初探》，國立清華大學歷史研究所碩士論文，2012年。

呂幸玲，《實用與裝飾的權衡－論豆式薰爐與博山爐之形制互動與功能消長》，臺南藝術學院藝術史與藝術評論研究所碩士論文，2005年。

李文琪，《唐室貴胄及文人用香文化研究－以《全唐詩》為探討範圍》，逢甲大學中國文學系碩士論文，2017年。

李宜芳，《台南市製香業香品之研究》，國立臺北大學民俗藝術研究所碩士論文，2006年。

林育陞，《香使用文化的意義變遷與特徵》，朝陽科技大學設計研究所碩士論文，2006年。

張梅雅，《佛道經典中的行香文化》，國立政治大學宗教研究所碩士論文，2003年。

陳冠岑，《香煙妙賞：圖像中的明人用香生活》，逢甲大學歷史與文物管理所碩士論文，2012年。

曾靜香，《台灣香道發展策略研究》，亞太創意技術學院茶陶創意研究所碩士論文，2018年。

廖湏晴，《唐五代文學香事書寫研究》，國立中正大學中國文學系暨研究所博士論

文，2014年。

翟玉雯，《中華香文化協會視覺設計創作》，中原大學商業設計研究所碩士論文，2006年。

滕雲，《一心一藝一香「道」：製香師傅與香藝文化》，國立臺灣師範大學社會教育學系碩士論文，2016年。

蔡榮婷，《唐代詩人與佛教關係之研究》，國立政治大學中國文學研究所博士論文，1992年。

鍾若珩，《提升非貴重金屬工藝價值之表面質感設計策略》，國立雲林科技大學設計學研究所碩士論文，2014年。

釋昭慧，《芳香植物在宗教文化中的意涵與芳香療法的應用探討》，玄奘大學宗教與文化學系碩士論文，2018年。

六 工具書

丁福保編，《佛學大辭典》，臺北：天華出版事業有限公司，1989年，第五版。

王雲五，《雲五社會科學大辭典—人類學》第十冊，臺北：臺灣商務印書館，1971年。

任繼愈主編，《宗教辭典》，上海：上海辭書，1983年。

全佛編輯部，《佛教的法器》，佛教小百科 22，臺北：全佛文化事業有限公司，2000年。

全佛編輯部，《佛教的持物》，佛教小百科 23，臺北：全佛文化事業有限公司，2000年。

全佛編輯部，《佛教的香與香器》，佛教小百科 33，臺北：全佛文化事業有限公司，2003年。

全佛編輯部，《佛教的動物（下）》，佛教小百科 29，臺北：全佛文化事業有限公司，2001年。

全佛編輯部，《佛教的蓮花》，佛教小百科 32，臺北：全佛文化事業有限公司，

2001 年。

如常法師主編，《世界佛教美術圖說大辭典》，高雄：佛光山宗委會，2013 年。

商務印書館，《辭源正續編合訂本》，臺北：商務印書館，1939 年。

許慎撰，徐鉉校定，《說文解字真本》，聚珍仿宋四部備要 76，北京：中華書局，

2004 年。

慈怡法師主編，《佛光大辭典》，高雄：佛光山宗教委員會，1989 年。

學佛雅集編著，《顯密－佛教法具器物小辭典》，世界佛教出版社，2003 年。

藍吉富主編，《中華佛教百科全書》，臺南：中華佛教百科文獻基金會，1994 年。

七 網路資源

中華電子佛典協會，《CBETA 電子佛典》，台北：中華電子佛典協會，2018 年。



附錄一 香供養在水陸法會儀式應用一覽表

儀式名稱	奉請對象	用香形式	行香者	祈請布達	供養
灑淨結界	1.奉請如來化現圓滿神通大穢跡金剛聖者並諸眷屬。	拈香	主法	✓	✓
		執手爐			
	2.奉請大威德大忿怒甘露軍荼利等十大明王並諸眷屬。	拈香	正副表	✓	✓
		執手爐			
		香木水灑淨			
	4.奉請此一住處僧伽藍內護正法者福德大神並諸眷屬。	焚香	香燈	✓	✓
		拈香			
	5.奉請千手千眼大慈大悲觀世音自在菩薩摩訶薩	焚香	齋主	✓	
		執手爐			
6.祈請十方剎土一切毗盧遮那如來	執香盤	傳爐人	✓		
發符懸旛	1.一切聖賢	拈香	主法	✓	✓
		拈香	正副表	✓	
	執爐				
	2.奉請神通自在威德難量四天捷疾持符使者並諸眷屬	拈香	香燈	✓	
		傳爐			
	3.迎四聖光臨，召請六凡赴會	拈香	齋主	✓	
執爐					
請上堂	1.十方佛剎一切聖賢	拈香	主法	✓	✓
		執手爐			
	2.奉請盡虛空遍法界十方常住一切諸佛	執爐	正副表	✓	✓
		拈香			
		拈香一瓣放浴盆			
3.奉請盡虛空遍法界十方常住一切尊法					
4.奉請盡虛空遍法界十方常住一切諸菩薩僧					

	5. 奉請盡虛空遍法界十方常住一切諸緣覺僧	焚香	香燈	✓		
	6. 奉請盡虛空遍法界十方常住一切諸聲聞僧	上香				
	7. 奉請十方法界傳持教法禪律諸宗諸祖師僧	傳爐				
	8. 奉請十方法界助宣化佛化持明造論五神通仙	上香	齋主	✓	✓	
	9. 奉請十方法界十大明王穢跡金剛諸大天王護法諸天	拈香				
	10. 奉請十方法界護佛舍利壇塔伽藍齋戒護國鎮宅諸大神王	拈香	傳爐人	✓	✓	
	11. 奉請發揚水陸流通至教製儀立法諸大士 (上述十席並諸眷屬)	執香盤				
	供上堂	1. 奉供盡虛空遍法界十方常住一切諸佛	拈香	主法	✓	✓
		2. 奉供盡虛空遍法界十方常住一切尊法	拈香	正副表	✓	✓
			執手爐			
		3. 奉供盡虛空遍法界十方常住一切諸菩薩僧	燒香	香燈	✓	✓
4. 奉供盡虛空遍法界十方常住一切諸緣覺僧		拈香				
		傳爐				
5. 奉供盡虛空遍法界十方常住一切諸聲聞僧		拈香	齋主	✓	✓	
6. 奉供十方法界傳持教法禪律諸宗諸祖師僧						
7. 奉供十方法界助宣化佛化持明造論五神通仙						
8. 奉供十方法界十大明王穢跡金剛諸大天王護法諸天	獻六塵供					
9. 奉供十方法界護佛舍利壇塔伽藍齋戒護國鎮宅諸大神王						

	10.奉供發揚水陸流通至教製儀 立法諸大士 (上述十席並諸眷屬)				
告 赦	1.諸佛、聖賢 2.奉請神通自在威德難量二天 捷疾持赦使者並諸眷屬	拈香	主法	✓	✓
		拈香	正副表	✓	✓
		執爐			
		焚香	香燈	✓	
		拈香			
		拈香	齋主	✓	
請 下 堂	1.奉請十方法界四空四禪六欲 諸天日月星天天曹聖眾 2.奉請十方法界五嶽四瀆地載 遊空福德諸神係祀靈廟 3.奉請十於法界帝王總統文武 官僚儒宗賢哲仙道隱逸 4.奉請十方法界農工商醫卜 雜流貴賤男女十類人倫 5.奉請十方法界四類受生五趣 所攝山間海底阿修羅眾 6.奉請十方法界噉口鬼王三品 九類諸餓鬼眾橫死孤魂 7.奉請十方法界閻摩羅王十王 王妹十八小王諸司主吏 8.奉請十方法界八熱八寒諸大 地獄諸獨孤獄一切受苦囚徒 9.奉請十方法界正住鐵圍山間 邊住徧五趣中鱗甲羽毛十類傍 生 10.奉請十方法界諸趣往來七七 日內七返受生中陰趣眾	拈香	主法	✓	✓
		拈香	正副表	✓	✓
		執爐			
		燃香			
		焚香	香燈	✓	✓
		拈香			
		傳爐			
		拈香	齋主	✓	

	11.奉請本寺齋家當境城隍列廟 各處鄉坊係祀靈祠諸侯王眾 12.奉請本寺伽藍住居六神齋主 奉祀香火諸神 13.奉請齋家上世祖宗亡靈師友 親眷諸位神儀 (上述十三席并諸眷屬) 14.奉請當壇正薦某某神儀				
幽冥戒	1.香讚 2.法界六道一切羣靈	拈香	主法	✓	✓
		執爐	正副表	✓	✓
		上香			
		焚香	香燈	✓	
		拈香	齋主	✓	
供下堂	下堂十四席羣靈	拈香	主法		✓
		執手爐	正副表	✓	✓
		拈香	香燈	✓	
		送爐盤			✓
		上香	法師	✓	
		上香	齋主	✓	
		拈香			✓
		獻六塵供			✓
圓滿供	二十四席	拈香	主法	✓	
		上香	法師	✓	
		拈香	齋主	✓	
		上香			
圓滿香	1.六道羣靈 2.上下堂二十四席(拜謝)	拈香	主法	✓	
		上香			
		上香	正副表	✓	

		焚香	香燈	✓	
		拈香	齋主	✓	
送聖	上至—諸佛、菩薩、聲聞、緣覺、 祖師、仙道、諸天、諸神等 下至—人道、修羅、畜生、餓 鬼、地獄道等	拈香	主法	✓	✓
		手爐			
		手爐	正副表	✓	
		傳爐	傳爐人	✓	
		拈香	齋主	✓	
		手爐		✓	

資料來源：《水陸儀軌會本》⁴⁴⁹



⁴⁴⁹ 整理自《水陸儀軌會本》，頁 27-493。