

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 基因科技之倫理衝擊－本期專題引言

doi:10.29665/HS.200802.0001

弘誓雙月刊, (91), 2008

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page： 4-5

出版日期/Publication Date：2008/02

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200802.0001>



*DOI Enhanced*

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

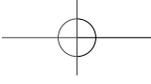
For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE





## 本期專題引言

# 基因科技之倫理衝擊

■ 釋昭慧

1935年，赫胥黎（Aldous L. Huxley, 1894-1963）撰為《美麗新世界》（The Brave New World），預言人類有一天將扮演「上帝」的角色，「重塑自然」，甚至「改造生命」。如今噩夢已然成真。

1972年，美國傑克森與伯格（DA Jackson, RH Symons, P. Berg）教授將猿猴病毒SV40DNA，與大腸桿菌質粒DNA通過剪切後拼接在一起，人工合成了第一個重組DNA雜交分子。

1997年2月，英國威瑪（Ian Wilmut）教授創造出了全球第一隻複製動物，名為「桃莉」羊，舉世嘩然。

2000年6月，人類基因圖譜定序已完成了草圖；2002年2月，完成了人類基因組計畫（U.S. Department of Energy Human Genome Program）。

2001年1月，中國陳系古教授等宣稱，已使用「體細胞核轉殖」技術，將人類皮膚細胞移植到家兔卵細胞中，成功複製人兔混種胚胎100多枚。

2007年12月，美國科學家凡特，創造出了全球第一個完全人造的染色體；該人造染色體若能移植到一個細胞內，並產生生命，第一批用百分百人造染色體組成的活細胞將可望於2008年底之前，在實驗室中製造出來。

2008年1月17日，美國加州Stemagen公司宣稱，該公司研究人員已用「體細胞核轉殖」的技術，以兩名成年男子的皮膚細胞複製人類胚胎，可望為阿茲海默症、帕金森氏症等絕症的幹細胞治療帶來突破。

同日，英國「人類授孕與胚胎學管理局」（HFEA）批准兩所大學團隊的申請，允許他們使用人類的體細胞與動物（牛或兔子）卵子，結合發育為「細胞質混合胚胎」（cytoplasmic hybrid embryo），進而抽取胚胎幹細胞從事研究。

以上所述，可能都還會讓人自我安慰地稱道：這些離自己的生活還非常遙遠。即使是人類胚胎或人獸混胚胎的醫療性複製，也都僅祇於實驗室中的操作，尚未到達臨床階段。然而基因科技對人類的巨大影響，絕對已是節節逼進，有的甚至已經「近在咫尺」。

例如：精確的基因檢測，可以查覈人與人的血緣關係與遺傳實相，它所帶來的可能是天倫喜劇，也可能是人倫悲劇——既可



# airiti

## 基因科技之倫理衝擊

本期專題

讓人重拾親情，亦可讓人毀滅親情。犯罪現場的DNA採集與檢驗技術，已大幅度增加了檢警辦案的精準性與便利性。而透過孕母胎兒的基因篩檢，人們在技術上已能做到「打造一個完美寶寶」，優生學已從理論而悄然進入實證階段。

基因科技對人類的直接影響不祇於此。1983年，世界上第一株基因轉殖作物出現，此後大量基因轉殖作物陸續出爐，1996年，美國將部分基因轉殖食品推上了商業化的進程。自此，基改作物與基改食品進入到人類食物鏈中，並透過全球化貿易網，望風披靡地銷售於全球各國。2007年3月，美國農業部初步核准全美首件含人類基因的基改稻米商業栽種申請案。2007年12月，美國食品藥物管理局（FDA）發布風險評估草文，決定將複製動物製食品視為「安全可食」，而且不需加註特殊標籤警示。

凡此種種基因知識與基因工程技術的突飛猛進，正在為人類醞釀一場史無前例的革命，並且使得生物和人造生物的界線，愈趨模糊。人類必須重新思考：「生物」到底代表什麼意義？「食物」又是什麼東西？麻省理工學院科學家安迪說得好：「我們正邁向寫DNA程式的時代，就像電腦程式發展初期一般，但誰將擁有這些程式的版權？」

面對人類可能無法預期的險境，自2000年8月起，各國紛紛訂定禁止基因複製的相關法規，也禁止研究或複製人類或器官，但是人類追求真理的企圖心旺盛，對於未知有所好奇，對於未來人類的壽命

延續與生命品質提昇深具期待，對於國與國間、人與人間的科學競技，更是有著無可扼止的爭勝心，這些都使得基因科技宛如脫韁野馬，不知伊於胡底。

透過基因科技，科學家對造物有了前所未見的掌控能力。這不僅在世間引起嚴重的倫理爭議，更挑戰著基督宗教的創造論與倫理神學。相應於基因科技的進展，於是興起了「基因倫理學」(Genetics)。

因應此一舉世風潮，本期專題乃以「基因科技的倫理省思」為題。一期頁數有限的雜誌，當然無法承載所有相關議題，因此先從佛法觀點提供兩篇論文，一篇是拙著〈異種基因轉殖的倫理爭議及佛法觀點〉，發表於93年6月25日「第四屆生命倫理學國際會議」。印象猶新的是，一位台師大女教授聽完拙文之發表，當場與筆者吵了起來，由此可見基因科技界對「護生為本」之佛法觀點，是如何的疑懼與抗拒。一篇是北師大徐嘉鄉同學大作〈基因篩檢下的墮胎議題與佛教倫理爭議〉，徐同學從北師大遠迢迢跑到輔大宗教研究所，選修筆者的「佛教倫理學專題研討」，這是一篇精彩的期末報告。

吾人只是拋磚引玉，期望佛教界與佛教學界，能將更多的注意力，放在基因科技與佛教倫理的研究議題，以免佛弟子面對這個已經到來且持續劇烈變化中的「美麗新世界」，因應無門而手足無措。更期人間佛教能在基因科技時代裡，對科學界發為諍言，在相關法律與政策的制訂過程中，發揮佛法「護生」精神，形成舉世滔滔基改駭浪中的「中流砥柱」！

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 異種基因轉殖的倫理爭議及佛法觀點

doi:10.29665/HS.200802.0002

弘誓雙月刊, (91), 2008

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page：6-21

出版日期/Publication Date：2008/02

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200802.0002>



*DOI Enhanced*

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

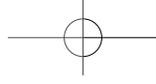
For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE





# airiti

## 異種基因轉殖的倫理爭議及佛法觀點

■ 釋昭慧



作者發表本篇論文於「第四屆生命倫理學國際會議」。(93.6.25檔案照片)

### 一、前言

二十世紀後期，生命科學有了三大突破——基因工程（Genetic Engineering）、人體基因組計劃（Human Genome Project）以及體細胞核轉殖（somatic cell nuclear transfer, SCNT，俗稱複製：cloning）技術。生命科學的三大突破，產生了巨大的倫理衝突，因為它的研究對象是生命，尤其是人類生命，任何疏忽，都可能導致無法挽回的損失。因此，生命科學必須審慎地看待其內容，及其相關倫理問題。

本文探討的是三大生命科學中的一門——基因工程——的倫理爭議，特別是異種基因轉殖（Transgene, gene transfer, transgenesis）在動物身上實施所引生的倫理問題。

基因轉殖技術，就是用遺傳工程的方法，以限制酶充當手術刀，將生物細胞內的螺旋狀DNA（deoxyribonucleic acid，去氧核糖核酸，亦即動、植物的遺傳物質）分子切開，選取所需要的一段基因，與其他相關基因重新組合。經過重組的基因，要藉助於另外一些人為方法，送回生物體內發揮作用。重組DNA引入體內，其改變有兩種不同分類：一、具有遺傳特性



# airiti

## 基因科技之倫理衝擊

本期專題

的生殖細胞之改變，需經過生殖細胞、早期胚細胞或胚幹細胞株之體外操作；二、不具有遺傳特性的體細胞DNA之改變，可經由基因療法，如直接注射質體DNA或病毒媒介的基因轉型方式。

此中，「基因轉殖植物」，是指將外源DNA通過載體、媒體或其他物理、化學方法，導入植物細胞，並得到整合和表現的新品種植物。而「基因轉殖動物」，則是指通過基因轉殖技術，將改建後的目標基因或基因組（genome）片段導入實驗動物的受精卵，使其與受精卵DNA發生整合，然後將此受精卵轉移到雌性受體的輸卵管或子宮中，使其順利完成胚胎發育。因此後代的體細胞與生殖細胞基因組內，都攜帶有目標基因，並能表現外源基因的生物效應。

先簡要追溯基因工程發展史：早在1953年，英國劍橋大學華生和克里客（James Watson & Francis Crick）提出了DNA分子結構的雙螺旋模型，證實了基因就是DNA分子。自此，遺傳學走向了分子生物學，直接從生命遺傳分子的結構來探索生命，並為當代生命科學提供了理論基礎。

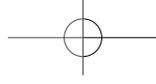
二十世紀七〇年代，生命科學出現了重大突破，基因工程（也稱「重組DNA技術」），通過對基因的剪裁、組合、拼接改造和加工，使遺傳物質得以重新組合，然後通過載體，進行無性繁殖，並使新的基因在受體細胞中表達，

按照人們預先設計的藍圖，產生人類所需要的物質，以達到定向改變生物性狀的目的。

自此，理論與實踐緊密結合，基因工程把生命科學推進到一個完整的技術體系，它改變了過往生命科學僅用於認識生物和利用生物的局面，而進入到人工改造生物乃至創造新生物的局面。

然而基因工程一經啓動，立刻引發了安全上的疑慮。1972年，美國八〇年代生物科技產業先驅，美國史丹佛大學教授傑克森與伯格（DA Jackson, RH Symons, P. Berg），將猿猴病毒SV40DNA，與大腸桿菌質粒DNA通過剪切後拼接在一起，人工合成了第一個重組DNA雜交分子。另一生物學家普蘭克（Planck）提醒伯格：SV40具有致癌性，倘將帶有SV40的細菌大量增殖，有可能會成為傳播人類腫瘤的媒介，而產生嚴重的後果。伯格不但接受了普蘭克的建議，停止了自己的研究，而且在《自然》雜誌上發表了「伯格信件」，向全世界科學家呼籲：在重組DNA分子潛在危害尚未弄清，或尚未找到適當防護措施之前，應自動停止生產劇毒物質基因，對於自然界尚不存在的抗藥性組合基因，亦應停止擴增實驗，而且應當停止致癌基因的擴增實驗。

此一呼籲受到了重視，1976年，美國政府頒佈了《關於重組DNA分子研究的準則》，對此項新技術的研究與



應用進行管制，要求立即暫停基因重組研究；然而基因工程的研究列車業已啓動，勢不可擋，因此到了1979年，美國政府還是恢復了基因重組研究。

以基因轉殖動物或其產品為直接食品、原料加工生產的食品乃至醫藥用品，其研究已有數十年歷史，但真正商業化則是近二十年間事。1983年，世界上第一株基因轉殖作物——一種對抗生素產生抗力的菸草出現。此後大量基因轉殖作物陸續出爐，至1996年，美國將部分基因轉殖食品（大豆、玉米、油菜、花生和番茄）推上了商業化的進程。

至二十世紀末，基因工程、發酵工程與細胞工程，成為最迅速發展的生物科技，它在動物、植物與微生物的基因改良中被廣泛運用，加速了所謂「優良作物」的篩選與培育過程。此中特別是以生物科技為基礎的基因轉殖食品產業，包括微生物發酵技術的發展、農作物高頻再生系統的建立，以及動物無性複製技術、人工受精、胚胎移植技術的發展，已將遺傳改造的動植物，從實驗室推進到廣袤的農田、畜牧場與超級市場，促使傳統農業產生了深遠的變革。

基因轉殖作物能自己釋放殺蟲劑與抗除草劑，不但減少了傳統化肥與農藥對環境所造成的染污，而且還增加了單位面積生產量；基因技術可以使農作物在鹽鹼地或旱地上生產出豐富的食品，

還可以產生防病疫苗與食品。因此基因轉殖食品的研發與生產者聲稱：基因轉殖科技能為人類解決人口膨脹、食物短缺、能源匱乏、疾病防治與環境污染等問題。

然而反對者卻也提出堅強的理由，認為：不能預料基因轉殖食品未來會對人體與動物健康產生何等影響，也無法逆料種植基改食品對生物多樣化所可能產生的傷害。風險既然無法正確預估，因此不宜將全人類與整個地球當作實驗品。

最近出現一則消息，為了回應全球各地的抗議聲浪，總部設在聖路易的生物科技農作物先驅孟山都公司（Monsanto）已於2004年5月10日宣布，原擬推出世界前所未見的基因改造（genetically modified organisms, GMO）小麥，已決定暫時擱置該計畫。該公司發言人霍納說，由於春麥耕作面積縮小，小麥農和小麥買方也表示反對，因此孟山都決定暫停基因改造小麥計畫。

過往孟山都發展的耐草甘膦玉米和黃豆飼料穀物已成功商業化，並希望以美國和加拿大為起點，把抗除草劑技術引進小麥種植業。因此孟山都實地試種耐草甘膦（Roundup Ready）小麥長達六年，並已投資數百萬美元於該項基改計畫。耐草甘膦小麥經過基因改造，可耐噴灑孟山都所產的Roundup牌除草劑，作物本身的生長不受除草劑影響。

但這些努力卻引起了環保人士、農民、消費者、宗教團體乃至於外國小麥買主的群起反對。他們擔心，經過基因改造的小麥，食用後可能危及人體健康，可能會增強野草的抗藥性，甚至讓世界重要的穀類作物遭受企業控制。

至於基因轉殖的農場動物，目前已有用於食物的部分，如增加豬隻的瘦肉比例、增加乳牛的乳汁產量、增加魚類與禽畜的生長速度等等。科學家對於基因轉殖動物在藥品製造以及器官移植方面的前景，更是大大看好。

然而近年來讓人聞而色變的SARS、禽流感與狂牛症，都來自以禽畜為宿主的病毒，但它們竟都跨越了物種界限，侵入到人類體內，而且致死率極高，迄無有效對治之道。大量牛隻、果子狸與禽類動物，因此慘遭「殺無赦」之待遇。這讓人們不禁更加質疑：異種基因轉殖極有可能自此將許多原屬人畜不共的致死疾病，帶入人類社會，成為人畜共同疾病。這是基因科技潛伏於人類間最為險惡的危機。

截至筆者撰稿時，以Google蒐尋引擎鍵入「基因轉殖」四字，光是中文網頁，就已有15,200筆資料，若是蒐尋「Transgene」，則更是多達318,000筆資料，顯示基因轉殖相關資訊非常龐大而豐富。因此本文祇在本節之中，扼要說明基因轉殖技術的內容，及其簡史與近聞；第二節則羅列有關基因轉殖在正反

兩方面的倫理爭議，並從效益主義、義務論、基督宗教的神學觀點與佛教的緣起論，分析幾個異種基因轉殖科技的倫理爭議。這包括了：

- 一、人工改造生物乃至創造新生物的倫理爭議。
- 二、人類基因植入動物體內所產生的倫理爭議。
- 三、動物基因植入植物受體所產生的倫理爭議。
- 四、基因轉殖技術在動物實驗過程中的動物處境。
- 五、動物受術之後畸型或夭折的處境。
- 六、基因轉殖潛在的人類危機與生態威脅。

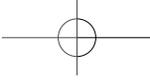
動物的異種基因轉殖，緊接而來的就是異種器官移植的倫理問題。本文將於第三節中特別針對此一部分的爭議，提出佛教倫理學的觀點。

本文結論之中，除了綜述全文觀點之外，並分析科技「價值中立」的迷思，以及當代基因科技在社會體系之下，或隱或顯地依其價值觀以操作其間的事實。由此看待科技界與倫理界有關基改工程的爭議，即能體認其更深刻的社會意義。

## 二、基因轉殖科技的倫理爭議

### (一) 基因轉殖植物

作為一門生命科學，基因轉殖技術



可以選擇性地刪除或加入一個已知的基因，這提供了生物學上種種問題的探討方式，也開拓了廣大的應用空間。

目前用來生產基因轉殖植物的方式總共有十餘種，若按轉型體系的原理進行分類，則可分為三大類型：

1. 不用任何載體，通過物理、化學方法直接將外源基因導入受體細胞的直接轉型體系。

2. 以生物體為載體的轉型體系。

3. 以植物自身的生殖體系種質細胞（如花粉）為媒體的轉型體系。

用於植物性基因轉殖食品的目標基因包括：

一、抗蟲基因：蟲害是農作物減產的一大要素。根據聯合國糧農組織統計，全球因蟲害所造成的損失，約占農作物總收穫量的13%，每年約損失數千億美元。而化學防治所造成的環境與食物污染，迄無改善可能。因此，使用基因工程，將抗蟲基因引入農作物細胞，使其在寄主細胞內穩定地遺傳與表現，從而培育出抗蟲作物新品種，就成了農業發展的一個方向。抗蟲基因有許多種類，目前最常使用的是從微生物蘇力菌分離出來的殺蟲結晶蛋白（insecticidal crystal protein, ICP）基因，簡稱Bt基因。抗蟲基因在理論上有以下優點：

1. 保護作用有連續性，可控制任何時期內發生的蟲害。

2. 只殺害攝食害蟲，對非危害性生物沒有影響。

3. 整體植株，包括化學殺蟲劑很難作用的部位（如下表面與根部），均可受到保護。

4. 抗蟲物質只存在於植物體內，不存在染污問題，且較諸化學殺蟲劑減省費用。

5. 與發展新型殺蟲劑相較投資較少。

二、抗病基因：農作物損失的三分之一來自病毒，故抗病基因轉殖植物亦是農業增產的良好品種。

三、耐除草劑基因：現代化農業通過化學方法來控制雜草，但那些除草劑也同時能傷害作物，因此其應用有所限制。通過基因工程將耐除草劑基因導入現有作物品種，不僅擴大了現有除草劑的應用範圍，而且還影響新型除草劑的設計與使用。

四、抗逆基因：這包括抗低溫基因與抗旱、抗鹽基因，將使得寒冷天候與乾旱地區，以及貧瘠的鹽鹼地，都能種植含有上項轉殖基因的新作物。

五、果實保鮮基因：果實熟化過程迅速，常常導致腐爛，造成了嚴重的經濟損失。該類基因使果實保鮮期被明顯推遲，而帶來了巨大的市場效益與應用前景。

六、改良作物質量或產量之基因：包括提高作物產量、改良種子蛋白質成份與油脂品質等。

然而基因轉殖植物也並非沒有安全性考慮。這包括：

一、基因轉殖植物在田間栽種後，有可能在環境中成為不可控制的雜草。

二、基因轉殖植株與非基因轉殖植株之間，有可能出現花粉傳遞，從而導致標記基因轉入不同作物中的失控現象。

三、引起病蟲害的病毒或昆蟲，會隨著基因轉殖植物的抗性，而逐漸產生適應力，使得作物失去了對病蟲害的抗性。

四、迄今為止，吾人並無把握，這類基改植物在人類長期食用之後，是否會對人體產生傷害或遺傳性的影響。

五、迄今為止，吾人亦無法預估基改作物在田間栽種，是否會對生態環境產生不良影響。

六、基改食品中之蛋白質過敏原，有引起食物過敏的可能性。

七、基改食品中之毒素（如蛋白酶抑制劑、溶血劑或神經毒素等），雖可增強基改作物的抗性，卻有可能帶來安全性的問題。<sup>1</sup>

## （二）基因轉殖動物

基因轉殖動物是指基因組中整合有外源目標基因的一類動物。通過基因轉殖技術，將改建後的目標基因或基因組（genome）片段導入實驗動物的受精卵，使其與受精卵DNA發生整合，然後將此受精卵轉移到雌性受體的輸卵管或

子宮中，使其順利完成胚胎發育。因此後代的體細胞與生殖細胞基因組內，都攜帶有目標基因，並能表現外源基因的生物效應。

目前已發展出來的轉殖技術將近十種，但最常使用的轉型方法有下列三種：

1. 反轉錄病毒載體法：利用反轉錄病毒（如農桿菌）感染胚胎的胚葉細胞（blastomeres）。但由於反轉錄病毒載體所能攜帶的外源基因大小有限，不能大於10Kb，而且載體DNA所需的輔助病毒基因組，也有可能與目標基因一起整合到同一細胞核中，而形成基因轉殖動物的病毒污染，因此它不是產生基因轉殖動物的主要方法。

2. 受精卵顯微注射法：利用顯微注射的方式，將重組過的DNA直接注入受精卵的原核中。由於大到數百Kb的DNA片段，都可用此方法送入受精卵中，因此，這是目前最常使用的方式，也是用來產生異種基因轉殖動物的方法。

這些插入的轉殖基因，由於插入的位置並不能事先測得。因此，有的可能出現數個複製的外源基因，同時插入同一位點的情形，從而干擾著基因的正常表現，影響基因轉殖動物的正常發育與代謝；有的個體可能因基因插入位點不合適，而無法表現產物；有的個體基因複製過多而導致表現過量，干擾自身正常的生理活動。所以，每一個原種轉



殖基因的動物 (founder animals) 必須建立起它自己獨立的轉殖基因動物株 (transgenic line)。顯見此種方法依然有其重大限制。

3. 基因操控 (genetic manipulation) 法：藉由基因標的方式，將重組DNA片段轉入培養的胚胎幹細胞 (ES cells) 中，以對原本染色體上的基因進行替換改造。作為載體的胚胎幹細胞，來自於囊胚中的細胞團 (inner cell mass)，在特定的培養下，它們可以增生，並且維持可變成體內任何器官的能力。最後，再將處理過的胚胎植入假孕的代理孕母 (pseudopregnant surrogate mother) 體內。

用於動物轉型的基因，至今已生產出基因轉殖家禽、家畜、嚙齒類、魚類、昆蟲等多種屬動物。它的效用包括：

一、提高動物的生產性能：如轉入生長激素 (Growth hormone, GH) 基因的基因轉殖豬，其成長速度較快，飼料利用率提高，瘦肉比例增加，較符合飼養者與消費者的利益。

二、提高動物產毛性能：如以類胰島素IGF-I基因植入後，羊之產毛量平均提高了6.2%。

三、提高食用肉質量：增加家畜食用肉品的蛋白質，減少脂肪含量。

四、提高乳汁分泌量與營養含量：使牛、羊乳汁增產，營養提高，或是獲

得自然情況下所不具備的營養成份。

五、提高抗力：如將抗凍魚蛋白植入溫帶魚種體內，可增強其抗寒能力。其他抗病、抗旱、耐環境壓力之生物性狀，亦可透過基因轉殖技術而提高。

六、利用基因轉殖動物以生產基因工程藥物：利用牛羊等乳腺作為生物反應器，從基因轉殖動物的乳汁中獲取目標基因產物，不但產量高、易純化，而且由於表現的蛋白經過充分的修飾加工，具有穩定的生物活性。由於細菌基因工程需要很大的發酵槽，細胞基因工程需要很多昂貴設備來培養細胞，而若使用基因轉殖動物，只需養活牠們並使其持續繁殖即可，投資成本低、藥物開發週期短、經濟效益高。此時產乳動物宛若一座大型製藥廠。這是生物醫藥產業生產藥物的新途徑。

七、提供異種器官移植的豐富來源，解決全球器官供應短缺的問題。

但反對者對於此諸基改工程，抱持審慎懷疑的態度（前四點理由與對基因轉殖植物的顧慮相同）：

一、迄今為止，吾人並無把握，這類基改動物在人類長期食用之後，是否會對人體產生傷害或遺傳性的影響。

二、迄今為止，吾人亦無法預估基改動物的繁殖，是否會對生態環境產生不良影響。

三、基改食品中之蛋白質過敏原，有引起食物過敏的可能性。

四、基改食品中之毒素（如蛋白酶抑制劑、溶血劑或神經毒素等），雖可增強基改作物的抗性，卻有可能帶來安全性的問題。

五、反轉錄病毒載體DNA所需的輔助病毒基因組，有可能會與目標基因一起整合到同一細胞核中，而形成基因轉殖動物的病毒污染。

六、異種基因轉殖，特別是人與動物之間的基因互換，有可能會使得原屬動物特有的病毒，因其基因變造而侵入人體，形成人畜共通疾病，這將帶來無法想像的人類浩劫。狂牛病、禽流感與SARS所帶來的災難，讓人們更加審慎看待基因轉殖科技在這方面的潛在危機。

### （三）基因轉殖科技所帶來的宗教難題

異種基因轉殖不但引起俗世倫理學界的若干質疑，同時更帶來了宗教倫理層面的困惑。前述對基改動物與基改植物之種種質疑，由於攸關人類、土地、生態環境的安危，當然同樣受到各種宗教的質疑。

除此以外，宗教界所特有的倫理疑慮如下：

一、基改食物使某些宗教信徒可能會誤食禁用品。例如：將豬的基因轉入牛中，使得伊斯蘭教徒可能誤食豬肉而不自知。將動物基因轉入植物中，可能使包括佛教徒、一貫道道親與動保人士在內的素食者，深受困擾。

二、將人類基因轉入動物以製作食品、藥品乃至人類器官，或是採用含人類基因的生物體作為動物飼料，則該動物與生物體將混淆了人類的獨特性，這對以人為「位格」之存在的基督神學，已構成了一項難題。亦即：利用「它們」到底有沒有侵犯人的神性？

三、由於基督宗教是創造論，主張唯神能創造萬物，所以基因轉殖以製造新種動物或植物，在某些嚴格詮釋「造物」角色的神學家看來，都是在干犯著神的權力，扮演著「上帝」的角色。

四、包括基督宗教或道家思想，都重視「自然」的價值。因此類似「干犯上帝」的指責是，基因轉殖「違反自然」。

然而什麼是違反自然？人類的疾病治療、生態控制、連體嬰分割、兔唇矯治、變性手術等等正面貢獻，豈不也都是都違反自然嗎？「違反自然」的定義與範疇，顯然不容易釐清。再者，對於無神論者或非基督徒而言，如果連「神是否存在」都已不能肯定，如何能信服「人有神性」或「人創造新生物，就是干犯上帝的權力」的這類說法呢？

至於人的獨特性，就俗世倫理而言，或許並無依「神性」以證成的必要，只要證明人有動物所不具足的「理性」，即可劃出一條保護人類的底線了。然而這種判準，卻無法獲得佛教與動物解放運動者的共識。



基改作物確實會讓宗教信徒產生誤食禁用品的困惑。但吃了含有動物基因的植物，是否就等於佛教所定義的「殺生」？此則另當別論，因為殺生必須是使動物的命根斷除，而動物基因並不同於動物生命，在有取識（梵sopadana-vijñāna）不執受的情況下，動物基因植入植物受體內而被人攝食，是不會引生植物痛楚的。

因此，宗教倫理與俗世倫理最有交集的部分，可能還是前述對基改科技攸關人類、土地與生態環境的安危之種種質疑。

#### （四）基因轉殖科技的倫理探索

筆者先前所陳述的，有關基因轉殖科技所引生的爭議，就俗世層面而言，爭議兩造都不約而同使用著倫理學中效益主義（Utilitarianism）的理論，亦即「最大化效益原則」。所不同者，只是兩造對「何者方為最大化效益」的認知。由此亦可看出「效益主義」的瓶頸，亦即：

一、無論是就質還是就量以觀，吾人都無法確證，推動基改與反對基改，何者方能真正達到「最大化效益」。

二、吾人對大自然整體的所知尚少，基因工程所面對的不確定因素也很多，更且以有限因緣來微觀生物分子，當然無法宏觀整體宇宙的無限時空。因此，即使基因轉殖科技在眼前確實帶來了人類在作物、糧食、醫藥等等方面的

龐大效益，效益主義依然不免要接受如下的質問：究竟要將視界拉開到多廣的面向，延展到多長的時間，方能真正看出「何者方為最大化效益」（或「何者方能帶來最小量傷害」）？

義務論的道德底線（己所不欲，勿施於人），在基因工程倫理思辯方面，依舊有其不可忽視的意義。義務論者慣常揶揄效益主義「是否為了拯救眾人而可枉殺一個無辜」。確實這種「枉害無辜」的案例，在基因轉殖食品、藥品的人體實驗及產品推廣過程中，並非鮮見。也因此，義務論依然在這場基因革命的拉鋸戰中，有著「中流砥柱」的重要性。基改科技公司與科學家不得貿然以「人」為新品種基改食品的研究對象；不得使用「最大化效益」原則，來合理化其使少數無辜者受害的種種過失，而必須負擔起賠償責任。凡此種種相關規範，都可看出：在一片「效益」取向的氛圍底層，還是有一處「禁區」（an off-limits area），是無論有多大效益，都碰觸不得的。

#### （五）基改「禁區」的佛法觀點

然而這裡又出現了一個爭議性的看法：「最大化效益」所利及的對象，或是「己所不欲」所不可轉施的對象，是僅止於「人」，還是可擴大而涵括「人」以外的其他動物？

基督宗教基於「人具神性」的理由，俗世義務論基於「人具理性」的理

由，都可合理主張，基改「禁區」的底線僅及於「人」。然而若依佛法，卻是將底線擴大到「含靈蠢動」的一切眾生。

依佛法的緣起（梵pratītya-samutpāda，巴paticca-samuppāna）論，基改工程所潛在或浮現的（傷害少數族群、傷害人類、破壞土地、改變生態等等）負面因緣，當然應予重視。但是緣起論必將推演出「護生」原理（這在筆者的《佛教倫理學》與《佛教規範倫理學》中業已詳加闡論，茲不重贅），因此，在這一波接一波浪潮洶湧的基因革命中，動物的艱難處境，亦應給予強烈的關注。

一、佛家是業感緣起論，而非一神創造論，此一無神論的主張，自不可能贊同人有特殊的「神性」可言。

二、人具有「理性」的命題並不周延，這可能會讓智障者、嬰兒、胎兒、胚胎，乃至「人鼠」、「人豬」之類含人類基因或人類胚胎的動物，因其不具全分「理性」，而在這場基改革命中，淪為最大的犧牲品。

三、依其緣起性空論，認為眾生（包括動物在內）皆為因緣生法，因緣條件和合則生，因緣條件離散則滅，此中無有常恆不易、獨立自存而真實不虛的自性（梵svabhāva，即本質：substance）可言，故「人」或「貓」、「狗」、「雞」、「豬」等之形體雖暫

有異，但一律隨因緣遷化而往覆昇沉，尊卑貴賤之階位不恆存在；昇沉其間的規則相同，終歸壞散的結果相似。佛家即此「法性平等」，而推出了「眾生平等」的結論。

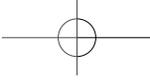
四、「己所不欲，勿施於人」的同理心，佛家名為「自通之法」，此同理心之自然流露，關切的會是所有具足「覺知能力」的生命。故佛法不依「理性」，而依「覺知能力」以為禁區底線的判準。

然而若將動物納於基改「禁區」，在實際操作層面馬上就會遇到困難。例如：

一、截至目前為止，動物實驗仍是評價基因轉殖食品安全性時，不可替代的手段。而且目前與基因工程有關的動物實驗，幾乎佔了全部動物實驗的80%。若要顧慮所謂的「動物處境」，豈不是讓所有的基因工程停擺？

二、截至目前為止，被轉入外源基因的動物，死胎與畸型率較高，畸型發展使存活動物備受痛苦煎熬，這可能與外源基因進入受體後，與受體染色體基因組隨機整合，調節失控、遺傳不穩定等因素有關。若要顧慮所謂的「動物處境」，豈不是讓所有的動物基因轉殖工程停擺？

三、異種基因轉殖還有一項醫學前景，就是含有人類基因或人類胚胎之異種器官拿來移植人體的可能性。在器官



需求孔急而器官來源鮮少的現實情狀之下，若要顧慮所謂的「動物處境」，這不但嚴重違背學界與醫界利益，也必將違反人類利益。

然而，即使被譏為「陳義過高」，佛弟子對異種基因轉殖所帶來的動物處境，也都不能無動於衷。而必須依「緣起論」以作中道實踐，亦即，就見聞覺知的有限因緣，無私而勇敢地，儘己所能以製造一些讓動物處境更為社會所關切、更為法律所保護的因緣條件。

### 三、異種器官移植的佛法觀點

1990年，美國紐約醫學院教授斯塔爾特·紐曼（Start Newman）提出了製造「人鼠」的設想，即將老鼠的胚胎細胞注射到人的胚胎裡，或把人的胚胎細胞注射到老鼠的胚胎裡，製造出兼具人和老鼠細胞特性的生物。

這種含有人類基因的老鼠（人鼠），由於其免疫系統與人體的免疫系統相同，因此，給這些「人鼠」注射某種人類疾病的蛋白質時，其體內會產生抗體，利用這種抗體，可以加快新藥的研製，並製造出不受人體免疫系統排斥的新藥。已有兩家公司，利用基因改造過的「人鼠」，成功研製了許多新藥。這些新藥雖然還沒有上市，但其前景普遍被看好。

其次，由於過往大都以小白鼠進行藥物試驗，但老鼠畢竟不是人，其試驗

效果不能完全等同於人體試驗。輕易做人體實驗，又面臨著重大的倫理爭議，因此，異種基因轉殖技術所創造出來的「人鼠」，也有藥物試驗方面的需求。

紐曼教授以其所創「人鼠」向美國專利局申請專利和商標，這讓專利局甚感為難，因為過去二十二年來，它雖對一些活體器官（包括人類基因與細胞）製造，以及含有少量人類DNA的動物，給予專利權，但專利局在批准這類專利時，有其法律底線：人類胚胎和人不能給予專利。它的法律依據是「專利法」，以及禁止奴隸蓄養販賣的憲法第十三條。專利局拒絕了這項「人鼠」專利的申請，因為它「包含了人體」，而人體是不能授予專利的。當然，人類胚胎與含有人類胚胎基因的「人鼠」是否相同，這還是有爭議的。（何洪澤，2002）

「人鼠」這項異種胚胎移植術，並非獨例，更多「擬人化」的基因豬，也已陸續出籠。因為這些基因豬的器官，在模擬的人體環境中，已經突破了超急性的排斥現象。由於豬器官與人器官較為接近，且豬的繁殖力強，容易飼養，用豬器官進行人體移植研究，不會像用靈長類動物進行實驗那樣引起廣泛爭議，因此，轉殖基因複製豬一直是人們研究的重點，往後豬器官移植到人體的前景很被看好。而且異種器官移植，是短期內解決全球性移植器官短缺的唯一

可行途徑，僅出售供人體移植用的豬器官，就有50億美元的市場，如再加上細胞治療，人豬之間的異種基因移植，將具有更大的發展前景。

動物的異種基因轉殖，必然會引生異種器官移植的倫理問題。這是因為「楚人無罪，懷璧其罪」，植入人類基因的動物，因其「懷璧」而被覬覦。若純從人類本位的醫學倫理來看，異種器官移植，是以活體動物器官，用供病人生命之存活，這不但可解決器官供應量不足的問題，而且較諸人體「腦死」之後的器官移植，所引起的倫理關注或許更少，因此異種器官移植，是並沒有抵觸各種生命倫理原則的。孫效智教授於此分析云：

首先是「當事人自主原則」(autonomy)，其次是「不傷害原則」(nonmaleficence)，再其次是「造福原則」(beneficence)。任何醫療行為都必須尊重當事人（或其家屬）的自主性，故必須以病人的「知情同意」(informed consent)為基礎。「知情同意」是說，病人的同意必須是在充分瞭解各種醫療選擇的利弊得失之後而為之的「同意」。「不傷害原則」與「造福原則」可以合在一起看，也就是說，醫療行為應該造福病人，其所帶來的傷害不應大於它所帶來的好處。當然，若傷害是無可避免的時候，合乎倫理的行為必須是「兩害相權取其輕」的那一方，因此這又可

以稱為是「較小惡原則」(lesser evil principle)。(孫效智：2002)

孫教授依此諸原則檢視異種器官移植問題，認為，其倫理爭議不算太大。質疑其倫理意涵的主要論述，集中在擔心此種技術的副作用或後遺症上面，例如：

質疑一、將原屬於動物的疾病傳染給人類，或將寄宿在動物身上的病毒轉移到人身上，這恐將會引起毀滅性的災難。——孫效智認為，這是最棘手的問題，也是異種移植所必須面對的最嚴肅之倫理挑戰。倘若這個問題不能得到充分而令人信服的答案，那麼，即使科技上異種移植可行，在倫理上它仍然是不可行的。

質疑二、接受動物臟器，對於病人心理有可能會形成負面的衝擊。——孫效智認為，病人心理是否能接受的問題，這不該由旁人來置喙，而該看病人的意思。

質疑三、由於同種器官移植，有時會發生接受移植者顯示出器官供給者某些特徵的現象，因此有人擔心，異種移植是否會讓病人失去某些人性，例如出現「豬頭豬腦」之類的異種特徵？——孫效智認為，這一方面要看病人及其家屬在「知情」的前提下是否「同意」（即「當事人自主原則」），另一方面也要看在「縮短生命」與「氣質變化」的兩難之間，何者較符合「較小惡原則」。就這點來說，除非「氣質變化」



的問題大到喪失人性或失去人格的地步，延長生命似乎仍是較小惡的選擇。

質疑四、所謂異種的動物若很接近人類，例如黑猩猩，那麼，在動物倫理上是否經得起「物種主義」的批判，也是不容忽視的課題。——孫效智認為，現在異種移植研究已較少使用靈長類，而多改採用豬隻，這使得物種主義的質疑幾乎不再存在。（孫效智，2002）

但上來所述，無論是質疑還是回應，都是在宗教神學或俗世哲學中「人類本位」的思維框架下進行的。即使孫教授帶到了生命倫理或醫療倫理中的「當事人自主原則」、「不傷害原則」、「造福原則」與「較小惡原則」，但這依然是在人類中心主義前提下的「不違原則」而已，它似已預設了「動物不等於生命」的前提。依佛法以觀，則吾人不免要提出如下質疑：

質疑一、異種器官移植，有經過基因豬等「當事豬」的知情同意嗎？若無，這是否依然違背了「當事人自主原則」？

質疑二、異種器官移植，有顧及基因豬等自身生命的福祉嗎？這種醫療行為對基因豬，能看得出任何大於傷害的好處嗎？若無，這是否依然違背了「造福原則」與「不傷害原則」？而這又豈符合生命倫理中的「公正原則」？

質疑三、異種器官移植，對器官受體的人類而言，只是要在「縮短生命」

與「氣質變化」的兩難之間，比較出何者較符合「較小惡原則」，但對基因改造的豬隻而言，則完全只有「終結生命」之一途，又從何以論其「惡之大小」呢？

質疑四、也許論者會說，移植則動物死，不移植則病人死，在動物與病人之間，吾寧取令動物死而病人活之一途，這依然符合「較小惡原則」。但請問：何以證明讓動物為人而死，是倫理上的「善」或「較小之惡」？是人的「神性」，還是人的「理性」？如前所言，這些用以證明人類優位的論據，都有其辯證上的漏洞。

質疑五、孫教授認為，倘用黑猩猩作異種移植，容或會遭「物種主義」的批判，但現在異種移植研究已較少使用靈長類，而多改採用豬隻，這使得物種主義的質疑幾乎不再存在。然而為了人類利益而犧牲豬隻生命，這難道不是對豬隻的物種歧視嗎？不採用靈長類動物，就能避除「物種主義」的責難嗎？

總的來說，趨樂避苦、好生惡死的本能，致令人類百般挖空心思，謀求延生之道，異種器官移植科技發展的動力在此。然而動物同樣有趨樂避苦、好生惡死的本能，為何就必須為了成全人類的這種本能，而被剝奪其本能之欲求？

也許完全將動物的利益等同於人的利益，有其施行層面的實際窒礙，但完全將人的利益凌駕於動物利益之上，而

且視為理所當然，這將導致人類更缺少反省其物種歧視心態的機會，也將製造更多殘虐動物的「基因奇蹟」，因此佛法的「眾生平等論」，容或陳義過高，但在人類沙文主義瀰漫的氣氛之下，以佛法觀點來看待基改列車中的動物處境，最起碼也是一種「生態平衡」吧！

#### 四、結論

##### (一) 綜述基改倫理爭議

綜上所述，回顧本文伊始所羅列有關基因轉殖技術的六項倫理爭議：

一、人工改造生物乃至創造新生物的倫理爭議：由於涉及創造論，因此這是基督宗教神學所較為關注的問題，但俗世或佛教倫理學則不於此置評。

二、人類基因植入動物體內所產生的倫理爭議：這依然是基督宗教神學所特為關注的問題，理由是人的「獨特性」或「神性」，但俗世或佛教倫理學較不於此置評。佛法關切的是那些動物受術以後的處境。

三、動物基因植入植物受體所產生的倫理爭議：這特別會引起伊斯蘭與素食者的關注，佛教徒既是素食者，自不可能不關切及此。但吃了含有動物基因的植物，並不等於「殺生」，因為動物基因並不同於動物生命，動物基因在植物受體內被人攝食，也不會引生植物的痛楚，因此無法依「覺知能力」之判準，而論斷攝食者造就「殺業」。

四、基因轉殖技術在動物實驗過程中的動物處境：這在俗世觀點與神學觀點，都會視作「無惡」或「較小之惡」，但佛法則反對此種觀點，佛法與動物解放運動者的理論容或有些小差異，但都依於「覺知能力」之判準，而認為應減除動物的痛苦，照顧動物的福祉，並儘可能平等考量動物的處境。

五、動物受術之後畸型或夭折的處境：準前第四點可知。

六、基因轉殖潛在的人類危機與生態威脅：各種俗世倫理或宗教倫理的系統理論容或不同，但都不能不關切此一問題，這可說是所有倫理爭議中的最大共識。

##### (二) 誰的最大化效益？

基因轉殖科技所帶來的爭議與衝突，方興未艾。基因轉殖科技是科學與技術、理論與實踐之間的嚴密結合。嚴格而言，科學與技術是有所區隔的。科學追求的是「真實」，技術追求的是「效用」。過往科學家認為，科學與技術都是價值中性的，與倫理無涉。依佛家而言，這確是「工巧無記」，非善非惡乃至不會覆障清淨解脫，故名「無覆無記」。

科學家往往認為，科技的研究，無所謂倫理問題，讓它發生倫理問題的是那些將科研成果作不當之使用的人。然而從前述基因轉殖科技研究的內容來看，科技方法、科技活動、產品製造、



行銷、運用與回收等等每一個環節，都無法規避倫理問題，而且明顯地滲透著社會、文化和倫理的因素，以及個人主觀價值的影響。

表象上而言，基因轉殖科技所產生的動植物食品、藥品乃至器官，似乎符合倫理學上的效益主義——在生命科技中追求「最大化效益」。但吾人依然要進一步追究，這是「誰」的最大化效益？科技研究者的，農場主人的，生物企業的，國家的，人類的，動物的還是生態環境的最大化效益？這一追問，答案招然若揭。

如前所述以觀，動物的效益，在這場基改革命中，早已被排除在倫理考量之外。因為任何基因工程都必須經過動物實驗，以確保其對人類社會的危險性減到最低。基因工程更試圖透過動物異種基因轉殖，以研發新的肉品、乳品、醫藥成品與器官來源。

進以言之，即使暫置動物效益於不顧，而將科技「禁區」的底線設定為「人類」，但吾人依然要質疑：主導整個基因轉殖科技的，難道只有「人類本位」的價值觀嗎？雖然相關企業一再聲稱這是當前解決人口膨脹、環境污染、疾疫防治與器官短缺的唯一妙方，然而在操作過程中，我們卻看到了國家、企業與學界（亦即：產、官、學三界）在尋求其共同最大化效益的斧鑿痕。此從如下近例更可明顯判斷，基因轉殖科技

到底符合誰的利益！

由於歐洲民衆擔憂基改食物會造成環境影響及食品安全，歐盟自一九九九年起，暫停新基因改造產品之銷售許可。美國、加拿大及阿根廷爲了將基改成品推廣到歐洲，以獲取巨大的商業利益，乃不惜向世界貿易組織（WTO）提出控訴。二〇〇四年五月十九日，歐盟執行委員會終於取消了五年來飽受爭議的基因改造，許可瑞士生技公司 Syngenta 進口一種經過抗蟲基因改造的甜玉米 BT-11，這種甜玉米罐頭將可進口十年，但是必須明確標示「內含基因改造產品」。

即使歐盟已經做了這樣的讓步，但美國駐歐洲發言人坎普，在對這項突破性發展「表示歡迎」之外，還是表示，BT-11 甜玉米獲得通過，並不代表著生技暫時禁令的結束，因此美國 WTO 對歐盟提出的控告仍將繼續，因為單是許可一種新基改產品，無法消除美國的顧慮。

事情顯然很清楚：歐洲並非類似盧安達、衣索匹亞、阿富汗等因天災或戰亂而導致飢荒或缺糧的地區，它在農產品方面是可以自給自足的，即使進口部分糧食，也毋需指定基改食物。因此將基因轉殖食品強制推行於歐洲，其理由顯然不在於冠冕堂皇的所謂「人類利益」，而是國家商貿利益、生技企業利益與生物科學長遠發展的利益。

# airiti

何以如此？原來當代科學的體制化和研究者的職業化，已使科學技術愈益受制於人的社會需求和價值觀念。而科學研究領域極為寬廣、研究方式也趨於複雜，這使得科學技術成爲一種國家政府或企業財團支援的事業，於是，科技的研究領域、研究項目，科技產品的開發、生產、行銷等等，均是由政府或企業投資並實施管控的，研究成果自將按照社會價值體系的標準，以進行評價。

這時，科學研究的效用與功能，成爲追求的首要目標。因此，在諸多基因工程之中，具有軍事或商業方面之潛在利益的基因轉殖科目，會被格外重視，並被挹注以大量資源，而這又爲該項基改科目之研發、生產與製造，提供了豐厚的利基。一項基改科目研發與否，必當著眼於其投資報酬率。爲了獲取生技研究人員、生技開發公司乃至生技發展先進國的「最大化效益」，因此要牢牢掌握緊「利益獨享」或「利益有限共享」原則，儘其可能地維護其科研生產的「專利權」與市場利益。那麼，在面臨「個人利益」與「人類利益」的衝突時，倘無倫理與法律的監督機制，吾人實不難想像，他們會作何選擇。

### （三）另一種生態平衡

如前所述，基因轉殖技術並非沒有正面貢獻，但在目前的官、產、學共生系統中，即使它聲稱照顧的是廣大人類的利益，然而在實際表現中，它照顧到

的往往卻是官、產、學界的共同利益。而倫理學界與宗教倫理學界，則較能跳開此一局限，審慎看待基因轉殖對人類、土地、動物乃至生態系統的深遠影響。因此筆者認爲，有了倫理學界與宗教倫理學界的制約，即使部分觀點陳義過高，但是「矯往」容或必須「過正」，才夠得上力道；最起碼讓「科技獨大」的局面，有著適當的「生態平衡」，這未始不是一件好事！

民九三、六、五，完稿於尊悔樓  
—九十三年六月二十五日，發表於「第四屆  
生命倫理學國際會議」

### 參考資料（略）

### 註釋

1. 以上所歸納有關基因轉殖植物之優點與安全性考量，主要參見殷麗君、恐瑾、李再貴：〈基因轉殖食品〉，台北：五南，2002.12。

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 基因篩檢下的墮胎議題與佛教倫理爭議

doi:10.29665/HS.200802.0003

弘誓雙月刊, (91), 2008

作者/Author：徐嘉鄉

頁數/Page：22-30

出版日期/Publication Date：2008/02

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200802.0003>



*DOI Enhanced*

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE





# airiti

## 基因篩檢下的墮胎議題與佛教倫理爭議

■ 徐嘉鄉（國立台北教育大學生命教育與健康促進研究所碩士生）

### 一、前言

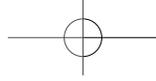
各宗教對生命各有其見解，佛教基於緣起、中道以及自通之法，又有其特殊之處。基於生命的珍貴與特殊性，在現代科學基因篩檢的議題下，倫理如何觀之，往往有許多爭議。基因篩檢的意義，墮胎與否的倫理議題，也往往成為學術、社會所欲探討的話題，母體內的胚胎是否可算生命？生命的價值何在？人是否有權力決定另一生命？本文以文獻分析之方式，試圖探討基因之意義、基因篩選下墮胎的倫理爭議、佛教倫理如何看待此議題及各種學說、論點上的可行與困境並加以論述。

### 二、基因的意義

1909年，丹麥生物學家喬安森（Wihelm Johannsen）根據希臘文「給予生命」之義，創造了基因（gene）這個名詞，來稱呼那些由染色體攜帶，看不見的遺傳單位。<sup>1</sup>

1960年，美國生物學家摩根（Thomas Hunt Morgan 1866~1945）和他的學生們於1908年前後開始利用果蠅作了大量的潛心研究。科學家們才開始找尋基因，探索其奧秘與功能，透過大量的實驗。他們發現生物體內幾乎每一項生物特性都是由基因控制，基因通過指導蛋白質的合成來表達自己所攜帶的遺傳信息，從而控制生物個體的性狀表現。

可以說，基因是生命的基礎。對於基因的研究可說是人類不斷想去突破、發展的領域，1941年比德爾（G.W. Beadle 1903~）和塔特姆（E.L. Tatum 1909~1975）提出一個基因一個酶學說，證明基因通過它所控制的酶決定著代謝中生化反應步驟，進而決定生物性狀。<sup>2</sup>1953年英國物理學家克裏克、美國生物學家華森發現DNA的雙螺旋



# airiti

## 基因科技之倫理衝擊

本期專題

物理結構，1970年代出現基因工程的技術，1990年代基因治療首開先例，由美國主導的「人類基因組計畫」（Human Genome Project）也於同年啟動，其目的在於將約八萬個基因位置定出來，明白構造及功能，以便預防及找出遺傳疾病及癌症的缺陷基因。

對於基因解讀計畫正在這些物理學、醫學等知識份子中如火如荼的展開，或基於品種改良，或基於優生保健，基因工程的展開，改變了人類對世界的認識及人對人的認識，隨著基因科技的發展，國家、社會、家庭乃至個人的價值觀也慢慢隨之變化。<sup>3</sup>而在進行人類基因研究最大的目的便在於探索人類基因中所有的奧秘，並找到眾多讓人類困擾的疾病如精神分裂、乳癌、多發性硬化症等的致病基因及預防措施，<sup>4</sup>以進行預防，改善或避免「有缺陷的生命體」。

### 三、基因篩檢與倫理議題爭議

#### 1、基因篩檢方式

相當多的文獻指出，適當的產前檢查可以增加嬰兒體重及減少早產，增加產下健康寶寶的機會。<sup>5</sup>目前台灣的產前檢查除了一般的問診之外，主要有實驗室檢查，如血液、血型、尿液，這一類具較高安全性，但是並不能檢查出較嚴重的缺陷；比較具有危險性的有羊膜穿刺術、絨毛採樣術、臍帶血採樣術，其

檢查方式都是以針頭配合超音波進入母體進行採樣，對母體都是屬於一種侵入性的醫療行為。這三種檢查方式中，以絨毛採樣術可行時間最早，約在懷孕九至十二週即可實施，若有胎兒不正常的情形，則可以在比較不危及母體的情形下進行人工流產。臍帶血採樣術則是在其他兩種檢查方式所得結果不確定或必須盡早知道結果時所做的檢查。<sup>6</sup>目前為止，這是最通行的產前檢查種類。

實施產前檢查的目的是「以身體健康、智能正常的胎兒為目標」，對於其所發生的「異常」並沒有積極的治療措施，僅只是避免生下殘缺的小孩。也就是說，能夠在胎兒出生前及早了解胎兒是否基因異常，以進行選擇人工流產或其他選擇。

產前檢查提供確認胎兒是否異常的可能性，但這種可能性卻迫使孕婦必須面對胎兒生命是否必須終止的困境，<sup>7</sup>如何抉擇便成為許多社會、文化、倫理上的爭議。

#### 2、倫理議題爭議

傳統的道德論證基本上可分為目的論（Teleologie）和義務論（Deontologie）基本上目的論強調行為的目的（Telos）或結果（Consequences），其極端形式甚至以行為的結果為決定行為是否是善惡的唯一因素。如結果主義和效益主義，行為的結果若能帶給相關的人最大好處，即道德上正確的行為。目的論家



只在形式上接受這個原則。

如此觀之，胎兒在基因篩檢中發現患有嚴重的疾病或智能不足，選擇墮胎，符合目的論的原則，此一行為是道德的且符合最大多數人的最大功效。<sup>8</sup>因為一個一出生就患有嚴重而不可治癒疾病的小孩，對其生命自身，不僅沒有健康的身體，也無法過有意義的生活，對家庭及父母而言，在經濟上、精神上都是很大的負擔，而且可能要犧牲對其他孩子的照顧、對事業的衝刺，對社會國家而言，會帶來的負面功效有增加社會成本，在經濟上、醫療上、公共設備的需求、照顧的人力，這些都會帶來莫大的負擔，其所需的醫療資源可能可以提供給其他更多的人使用，而且長遠來看，多一個有不良基因的個體存在，不良的基因遺傳的機會就會增加，那麼醫療資源、人力的照顧及家屬承受的壓力都是十分龐大的。

因此，對最大多數人的最大功效來說，為避免雙親在面對這樣的孩子所帶來的壓力和負擔，社會所必須付出的龐大代價，如醫藥、人力等等，還有一個不健康生命的痛苦，在基因篩檢的結果下，此生命是必須被淘汰的，在這樣的意義下選擇墮胎，不但是道德的也是必要的。

但是，我們如何能知道最後且最具功效的結果，而決定要採取哪一個行動或依循哪一個原則而行動？以佛教觀點

來看，便落入了一即一切論的盲點，把因果假設為基因異常必導向浪費國家、社會、家庭成本，而不具有任何益處，缺乏因果律的無限可塑性，把生命的價值導向生理的狀況，而忽略一個殘疾的生命也可以活的有價值、有意義甚至比生理正常的一般人具有更多的生命熱力的可能性。此外，懷孕、生殖是女性最自然、獨特的權力，在面對胎兒時，母親往往較具有直接的決定權，如果在了解基因異常的情況下，母親仍決定生下，並明白此決定可能會有的結果，而若採取墮胎將使母親面對身心方面極大的傷害，是否在這樣的前提下，以目的論推之，母親為小利益（自我及胎兒）而傷害公眾利益（社會、國家、家庭成本），而不具有道德，此思考模式便容易流於僵化，因此，在佛教的護生原則下，緣起法則下，必須避免僵化而單一思考的因果觀，導致人們遭受更多的苦難。<sup>9</sup>

相對於注重最後利益結果的目的論，義務論斷定道德與否的標準是就行為的內部特質，而不單單以行為的結果來判定一行為的道德與否。義務論者認為一個人所作的行為應具有普遍性，而能使一般人都能夠照著做。義務論兼顧道德的尊嚴，要求不可以為任何目的而守義務，卻應該為義務而義務。嚴格的義務論者甚至主張，有時候行為結果可以完全不予考慮；不道德的行為即使帶

來很大的好處，仍是不道德的。此主張之極端形式表現於一拉丁諺語中——*Fiat iustitia pereat mundus*（即使地球將毀滅，也應堅持正義）。<sup>10</sup>以此觀之，以生命價值來說，似乎基因異常的生命也應該被保存，因為它具有人的內在價值，但是，義務論並非反對墮胎。義務論的前提是，當此做法加諸在你身上而你能同意時，才可加諸在其他人身。因此，當我設想若我是此基因不良的胎兒，在知道自己未來生活艱困、遭受多種痛苦，而社會環境卻無法給予救助，乃至於會受到各種歧視，及會對自己家人造成負擔傷害的處境下，我願意被流掉。在此情況下，義務論者有道德上的責任去防止痛苦的產生，即使防止的唯一辦法是墮胎的結果，它依然是道德的，但我們卻無法確知在我們設想我們願意的前提下，胎兒是否有不願意的可能性。因為生命的表現、生命的意志無法如此單純化。以護生的多面性原則考量下，此原則也有所弊端。

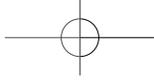
此外，基因篩檢下，也有可能導致種種危機，在基因技術逐漸發達的情況下，是不是有一天有可能可以自己篩檢子女的基因，成為「完美嬰兒」，<sup>11</sup>可以說，幾乎每對父母都希望自己的子女不但無異常基因，甚至更好更美。在此情況下，高科技或許有一天可以達到這種要求，只要父母有足夠的金錢。但隨之而來的問題卻很多，例如，由高科技

基因改造下的完美人類和正常生育下的普通甚至有缺陷的人類所造成的物種歧視、社會資源可能由完美人類掌控而造成社會貧富差距更大，陷入極端優生學的迷思，此外，更忽略了生命最根本的價值，而產生將人物化的危機。

#### 四、從佛教倫理省思生命意義

從宗教界觀點觀之，受精卵生的那一瞬間，已經是新生命誕生的始點，以基督宗教來論，當精卵結合，上帝同時在此生命中賦予靈魂和肉體，其生命來自上帝創造而具有其神聖性，為天主肖像，《聖經·傳道書》第3章11節：「上帝造萬物，各按其時成為美好。又將永生安置在世人心裡。然而上帝從始至終的作為，人不能參透」，以此觀之，即使是有缺陷的基因，其中仍有上帝創造之奧秘，若任意扼殺，則有人試圖僭越上帝權柄之危機，此外，上帝認為創造是好的，以基因不良之原因扼殺也違反上帝創造之美意。

從佛教觀點看之，胎兒生命起於「羯羅藍」(kalala)位，亦即是在精卵結合的那一剎那。佛教認為，一般人死後會進入中陰狀態，處於這種狀態的中陰身在七七四十九天之內要找到來生的投生處。處於死亡和再生狀態之間的中陰身，雖然沒有了生前的血肉軀體，但仍是一種微細的物質存在，並像生前一樣具有神識、情感和認知能力。中陰身



在投胎之前，會見到自己來世的生父生母。因為宿世業力的牽引，中陰身入住生母的受精卵，從而住胎轉生。在母體子宮中，由於神識對色身的執取，胎兒各臟器和四肢漸漸發育成形，並在出生以後繼續成長。在出生前後，胎兒始終都具備常人所有的神識、情感和認知能力。<sup>12</sup>

在《佛說入胎經》中即談到懷胎時的情況，描寫衆生入胎時的情況，如何進入子宮，體驗到什麼，如何出生。根據《佛說入胎經》的說法，精子進入卵子時（衆生進入子宮），新生命就此開始。聖嚴法師則認為雖然生命剛開始時好像是偶然的，但小孩卻是因為業力相近而由特定的父母生出。由於這個業力的關連，母親有責任來孕育並讓這個衆生出生。因此，不管受孕的情況如何，不管想不想要小孩，母親都與這個新生命的業力相關。以此觀之，顯然母親應該讓小孩出世，並且照顧他。

而基於優生保健或其他考量下對不良基因的淘汰，佛教基本上也是反對的，因為，對佛教來說，嬰兒是有前世的衆生，因為業力、愛染、無明等生命本身的我愛因素，促使了生命一次又一次的受生，入胎之衆生見到有緣父母的交合，產生交合貪欲，當父母交合至「貪愛俱極」，精卵相合，入胎之識已住於「相生相續」，心識已入於其中。<sup>13</sup>

基於護生之考量，對於基因篩選下

所產生的墮胎，佛教基本上是採反對立場，即使是身體有所缺陷之衆生，基於衆生平等，衆生皆有其自體愛，及生命價值等考慮也不應該奉行，每個生命都不容他者將自己當成非自願性的犧牲工具，來達成他者的效益，兩害相權取其輕的原則也可能會造成一種集體、社會暴力，而放在生命篩選的議題下，則產生殘殺生命的暴力，也是佛教徒所無法接受的殺生之過。

## 五、從台灣法律及新聞事件看殘障生命的處境

對於因不良基因而墮胎的議題，在學術、倫理、宗教等方面各有其爭議。胚胎是否已算是個人，因總總現實因素，父母是否有權力結束胎兒生命？

以台灣目前法律觀之，民國88年12月22日修正，優生保健法第三章人工流產及結紮手術：

第9條：

懷孕婦女經診斷或證明有下列情事之一者，得依其自願，施行人工流產：

一、本人或其配偶患有礙優生之遺傳性、傳染性疾病或精神疾病者。

二、本人或其配偶之四親等以內之血親患有礙優生之遺傳性疾病者。

三、有醫學上理由，足以認定懷孕或分娩有招致生命危險或危害身體或精神健康者。

四、有醫學上理由，足以認定胎兒

有畸型發育之虞者。

第11條：

醫師發現患有礙優生之遺傳性、傳染性疾病或精神疾病者，應將實情告知患者或其法定代理人，並勸其接受治療。但對無法治癒者，認為有施行結紮手術之必要時，應勸其施行結紮手術。懷孕婦女施行產前檢查，醫師如發現有胎兒不正常者，應將實情告知本人或其配偶，認為有施行人工流產之必要時，應勸其施行人工流產。<sup>14</sup>

如此觀之，台灣法律，基於「優生考量」而選擇墮胎是受到法律保護而無犯罪之慮。

事實上，從新聞事件來看，並不乏有殘障家庭因經濟、壓力等困境，無法承受生命苦境而選擇結束生命，在2007年06月05日的中華日報，有一名麻豆鎮51歲男子自殺，死者是公所列管的三級殘障低收入戶，家中還有重度智障的妻子及目前就讀國三及國一的兩名輕度智障的兒子，全家生活幾乎都靠政府津貼度日，生活非常困苦，疑似因身體、經濟等壓力自殺。

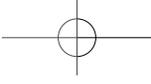
根據人力銀行調查，臺灣台灣有56%的企業不用身心障礙人士，近20%百人以上單位則是寧可被罰錢也不用身障者；身心障礙者對當局照顧弱勢的政策打了一個不及格的分數，只有57分，在這樣的歧視環境下，高達6成的受訪者表示很想自殺！根據調查顯示，身心

障礙者失業率比一般人高出3倍，薪資更比一般人低1萬6千元，但是近幾年大環境不景氣，身心障礙者被迫出來協助負擔家計的比重增加6個百分點，只是身心障礙者的勞動機會只有3成，這個族群的失業率從89年的5%快速惡化到90年的14.16%。而依目前台灣的失業比率觀之，此情形恐有惡化之可能性。

大環境對身心障礙者的確不友善，6成3的受訪者表示，在求職過程中遭到歧視跟不公平的對待，而所謂的歧視，一半左右的受訪者表示，就是連面試的機會都沒有。這些弱勢中的弱勢包括「心智障礙」、「腦性麻痺」跟「自閉症」患者，企業雇用的意願更加不高。

至於那些終於可以擁有一份工作的身心障礙者，也有2成2表示，曾經在職場中被不公平對待，近4成受訪者表示難升遷、3成表示調薪難、還有2成遭到言語譏笑或羞辱、1成6則有被排擠的經驗。<sup>15</sup>

智障者家長總會副秘書長孫一信指出，以目前高度競爭社會，家長從孩子身上卻感受不到成長的喜悅，對孩子的期待減少，看不到未來，又需承擔二十四小時照顧的重責大任，加上社會資源正在急遽縮減，社會福利機關提供的喘息和臨時托育時數都減少，家庭陷入自生自滅境地。根據統計，目前成年的殘障者被安置在社會福利機構的僅有10%，證明仍是由家庭在承擔絕大部分



的責任。王育敏說，很多父母在照顧孩子之外，還承受極大壓力，主要來自對孩子狀況無法接受，或是急切想改善目前的狀況，陷在困境中出不來，才會選擇以極端的手法解決，顯示除資源外，社會對智障者家庭的心理支援恐仍不足。<sup>16</sup>

在整個台灣環境體系下，可以看出基因不良而有身體缺陷之衆生，在各種環境下所受到種種不公平的待遇，家庭承受的無力。在法律中即可看出，政府對待有不良基因胎兒之態度，法律允許在此情況下進行墮胎，想以此方式進行「人道解決」，避免家庭、社會乃至於個人之後會遇到的種種困境。對於那些生下之胎兒，對於所能提供的社會福利，所能給予的社會支援卻顯得無力。

## 六、護生原則下衆生之困境

對生命的議題，各團體基於其立場，各有其論述，而佛教基於護生、慈悲及體認衆生皆有自我愛等原則，認為生命不應該被扼殺，基於衆生平等之法則，基因篩選下的殘缺生命也不該以此被淘汰。

然而，在現代社會的種種現象，我們卻必須承認，並不是每個生命的到來都是受到祝福的。而母體中被社會視為不良的殘缺生命的保存，也往往成爲一種爭議。對一個家庭來說，這樣一個生命，不可諱言，必須花費更多的時間、

金錢、資源及精神去照顧。而並非所有的家庭都有能力去負荷這樣的重擔。也許基於護生的立場所留下的生命，可能會造成對整個家庭的殘害，在經濟、心力等無法維持下，所產生的悲劇時有耳聞。

或許有人會說，可以把孩子交給社會福利機構或讓其他有能力的家庭去扶養照顧，但這樣的孩子我們必須去考量是否有家庭願意去扶養，至少在台灣的認養相較於其他國家對殘障孩童的認養，數量少的可憐。而社會福利機構在台灣的制度下是否有足夠的資源提供，也值得思慮。此外，在台灣社會對此生命之態度、台灣的社會福利的健全制度，也往往使父母不可避免的必須放棄這個生命。當我們在談護生之餘，不可避免的必須考量整個社會國家所能給予我們的，自然，我們不能在高談護生下，對基於護生原則而留下此生命的衆生苦難視而不見。以此觀之，目的論的學者似乎看到在整個生命所會發生的種種困境，雖然它所採取的立場是扼殺。

但以此方式所扼殺的生命，在義務論中，似乎又讓人發現對個體生命價值的不重視。我們必須承認生命的價值不在於他所賦予的權力、財富、才華、能力、地位等，也不在他生命的完整、欠缺、肢體的有無、健康的好壞，而是生命本身就具有其價值。基於生命的考量，似乎義務論學者的論述更爲完善。

然而，義務論者並不排除基於同理心的原則下，若在此情況下，我願意被扼殺的情況下進行人工流產。但這也產生一種爭議，沒人可以得知此生命是否願意被扼殺，在他一出生就必須痛苦活著的前提下，即使是他的母親也無法得知，而人是否可以決定另一個生命的存活，也值得考量。

佛教基於護生等原則而認為此生命不應該被輕易扼殺，然在此生命誕生，家庭所面臨的總總現實困境，乃至於此生命自己，卻無法提供有效的解決。自然，我們必須承認有些家庭會自己找到出路，但我們也無法否認，有些家庭最後往往產生彼此毀滅的悲劇。以此觀之，是否護生原則下的保存生命，對因扼殺生命下而被定罪的殺生惡行，對衆生而言太過苛刻？

自然，對於一個有缺陷基因的胎兒，其缺陷程度為何？對家庭乃至於對此胎兒自己所能負荷的程度為何？在怎樣的程度下可以進行墮胎，這些往往難以估計，而基於胎兒自己，往往我們也無法確知在知道自己有缺陷基因下的生存意志。然而，在整個社會環境下對此生命的不公平，社會福利建構的不健全下，在現實社會中不可避免的辛酸和痛苦，乃至於可能會造成父母生存危機的前提下，父母對此生命難以避免的無奈選擇，這些也並非這些非當事人可任意苛責。在「不可殺生」的前提下，不得

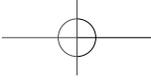
已選擇扼殺此生命下的衆生，是否是完全無法轉圜的餘地，或許也是佛教在不斷探討的問題。

## 七、結論

基因是生命的基礎，基因篩檢的前提下是以「身體健康、智能正常的胎兒為目標」，進行人工流產或其他選擇，對於其所發生的「異常」並沒有積極的治療措施，以此觀之，對於異常基因，整個社會對其生命的關注及救護仍顯缺乏。

而對於異常基因下的胎兒，是否決定保留其生命，也往往造成許多倫理上的爭議。目的論、義務論及各宗教基於其立場自有其論述及弊端。佛教基於教理及護生原則認為生命不該扼殺，而保留生命下的原生家庭隨之而來的種種困境與難關卻無有效解決之路。

自然，生命的價值讓我們必須對其生命之扼殺、保留作種種考量，但生命不只是看到未成形的生命，也必須注意已成形之衆生，因此，一味針對衆生，要求「戒殺」而不理會也看不到衆生背後的苦，也是不可取的態度，但也不能因此就輕易開放扼殺生命。在要求保全生命的原則下，試圖爭取社會提供那些家庭的福利、救助，或許是個可行的方法，歧視、社會資源的不足、福利制度的不健全，



往往可能是導致不良基因遭到扼殺的原因之一，當社會福利健全，社會願意提供足夠的支援給予父母救助，或許會提高父母保留那些未成形的生命。

當父母面對此殘缺生命而選擇墮胎時，必須去看父母選擇「殺生」的背後因緣，在可以改善或解決的前提下，給予救援。當危害到父母生命下而必須選擇「殺生」，且在無法轉圜的餘地下，也不必太過苛責。

在大前提：不殺生的原則下，佛教保留生命所應該被尊重的基本權力，但是「不殺生」卻不該是不可轉圜，不可打折的硬式教條，在緣起的法則下，基於護生（包含未成形的生命及父母自己），作出相對最好的選擇。

### 參考資料（略）

### 註釋

- 1. 潘小慧，〈基因聖戰與生命倫理——閱讀《基因聖戰——擺脫遺傳的宿命》一書的省思〉，(哲學與文化 第卅卷第一期，2003)，p93。
- 2. 維基百科，<http://zh.wikipedia.org/w/index.php?title=%E5%9F%BA%E5%9B%A0&variant=zh-tw>，2007年07月14日線上查閱。
- 3. 溫明麗，〈從基因倫理孕育的教育觀重見台灣社會價值〉，(台北：台灣教育627期，2004)，p15。
- 4. 潘小慧，〈基因聖戰與生命倫理——閱讀《基因聖戰——擺脫遺傳的宿命》一書的省思〉(台北：天下文化，1994)，p95。

- 5. 王宗曦，〈從產前檢查談傳染病防治〉，(健康世界206期，2003)，p90。
- 6. 謝豐舟、莫元亨，《孕婦的產前檢查》，(台灣醫界，38：12，1995)，p30-32。
- 7. 蔣欣欣、喻永生、余玉眉，〈剖析產前遺傳檢測之諮詢與倫理議題〉，(中華心理衛生期刊第十八卷，第一期，2005)，p69。
- 8. 吳瓊君，〈強制懷孕者接受胎兒基因篩檢是否合乎道德〉。
- 9. 釋昭慧《佛教規範倫理學》，台北：法界出版社，2003，p69。
- 10. 孫效智，〈道德論證問題在基本倫理學上——目的論與義務論之爭〉，哲學與文化，1995，p317-331。
- 11. 潘小慧，〈基因聖戰與生命倫理——閱讀《基因聖戰——擺脫遺傳的宿命》一書的省思〉，p99-100。
- 12. 釋恆強，〈關愛生命——佛教反對墮胎的現代意義〉，中國佛教文化信息中心，2006，<http://big5.jiexieyin.org/show.aspx?id=2158&cid=117>，2007年07月14日線上查閱。
- 13. 釋昭慧《佛教規範倫理學》，台北：法界出版社，2003，p248-255。
- 14. 全國法規資料庫，<http://law.moj.gov.tw/Scripts/Query4B.asp?Lcode=C0000001&LCC=2&LCNO=288>，2007年07月14日線上查閱。
- 15. 新竹市身心障礙者保護委員會啟禮委員服務網，<http://www.cc.nctu.edu.tw/~hcsci/protect/inf/31202.htm>，2007年07月14日線上查閱。
- 16. 星島環球網，[http://www.singtaonet.com:82/society/soci\\_sp/t20060215\\_140692.html](http://www.singtaonet.com:82/society/soci_sp/t20060215_140692.html)，2007年07月14日線上查閱

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 菩薩心行—禪七開示錄（十四）—第七日晨誦

doi:10.29665/HS.200802.0004

弘誓雙月刊, (91), 2008

作者/Author：性廣法師

頁數/Page：31-38

出版日期/Publication Date：2008/02

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200802.0004>



*DOI Enhanced*

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

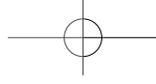
For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE





# airiti

## 菩薩心行

禪七開示錄（十四）——第七日晨誦

■ 開示：性廣法師／紀錄整理：李素卿／時間：九五、七、二九清晨／地點：學院禪堂

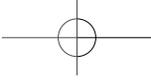


性廣法師九五年于大行寺主持禪七。（95.9.3 檔案照片）

### 主題一：慈心愍眾生

經典：《慈心經》

曉了寂靜趨因已	進求於諸饒益行
宜應精幹而誠直	語善柔軟無驕慢
少欲知足易供養	息諸緣務事簡樸
諸根寂靜且聰慧	不貪族姓不魯莽
智者或將指責事	設若微小亦不做
願諸眾生心喜樂	願其悅懌且安穩
無論何等有情眾	顛慄沉穩動不動
身形或長或高大	中等矮小細或粗
或得見之或不見	遠住近住已出生
求投胎等諸有情	願其無餘皆安樂
惟願互不相欺誑	亦得免受於輕慢
願勿因瞋厭惡想	彼此咒詛遭苦厄
惟願如母以生命	護愛其兒獨生子
願與一切諸眾生	同行修習無量心
願能於此世界中	皆修慈愛無量心



# airiti

## 燃燈引路

上下四維遍十方 無害無怨亦無恨  
 或立或行或坐臥 應修遠離於昏昧  
 若能常修此念住 是為在世清淨行  
 不墮於諸邪見中 而後持戒具正智  
 於諸樂境除貪欲 則得免於墮輪迴

### ■講解：

#### 前言

今天為大家誦念兩部經文，第一部是《慈經》，出於南傳巴利藏經的小部，內容談到佛弟子應該對眾生常懷無量的慈愍之心。在簡短的經文裡，不僅列舉了修行人所應具備的基本善德，更明白指出不可或缺的重要心行。這部經在斯里蘭卡、泰國等南傳佛教國家，廣為流傳，在很多儀式中，佛弟子都會誦念這部經。

《慈經》是巴利三藏的「小部」經之一，纂輯較晚，是從其他經典抄出輯錄而成，目的是結集佛法的核心要義，以方便佛弟子日常的持誦、憶念與修學。所以我們會發現，這部經文並沒有出現一般所熟悉的經文格式，也就是不以：「如是我聞，一時佛在……某處，有諸比丘或佛弟子……哪些人，佛陀因為何等因緣，說此部經，云云……」的形式為開頭，而是直接的切入要義，說明修道者所必須具備的種種基本特德。儘管如此，我們在《經集》裡面，還是可以找到《慈經》的原形與類似的思想，只是用這種偈誦的形式呈現，非常方便於修學者的持誦、憶念與修學，所

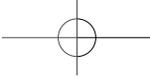
以廣被接受，流傳至今。

這部經的原文為巴利語，過去並未譯成漢文，近代日本的《國譯一切經》曾譯為日文，台灣則或從日譯本轉譯，或直接從巴利語翻譯，所以有許多不同的譯本。在此為大家誦念的《慈經》，是我學巴利語時跟著老師邊讀邊翻譯的版本，用詞遣字希望能兼顧文句的整齊與音韻的順口，與其它的漢譯本稍有不同，但是意義是無增無減的。

#### 自他饒益之法

首先，經文一開始就提到，當一個佛弟子聽聞、明白了趣向寂靜、滅苦的涅槃之道後，就要進一步地修習種種饒益道品的法門。「饒益」是予以正法之利益，在此是強調修習使自己與他人都能得到法益的道品。昨天的開示中曾經提到不淨觀、死隨念、佛隨念以及慈悲觀，是四種護衛修行人的最佳法門。在《阿含經》及後來的《清淨道論》中則整理成「六念法門」，增加了念佛、念法與念僧，因此，我們也可以在「四護衛禪」中增加僧隨念和法隨念。

「自我淨化」是修行的目標之一，於是修道就必須具備許多基本的善德，一個修行人在世間不但不應該成為眾生造業、糾纏與煩擾的因緣，還要帶給大家喜樂，成為眾生的安慰與依怙，所以除了修學自我增上的道品，佛法也重視修習饒益眾生的法門。這部《慈經》，除了列舉修道之基本德行，最重要的是



# airiti

教導佛弟子修行慈心，愍念有情。

經文中提到的德行，有自我修養的良好品德，如：精進、淳淨、幹練、誠懇、樸實與正直；有和悅對待他人的善良德行，如言語柔軟和善、不觸惱他人、不對眾生起無謂的驕慢之心；更有克己自勵的修為操守，如：生活要少欲知足、容易供養、容易相處、遠離種種與道不相應的事物，將種種增長惡業的緣務減到最少。而在防心離過方面，則重視「六根寂靜」，即當眼、耳、鼻、舌、身、意觸對色、聲、香、味、觸、法時，應儘量遠離煩惱，和淨法相應，並且培養聰明、敏捷、明慧、了達的能力……等等養成道器的特德。

## 不貪族姓，尊崇賢智

接下來的善德是「不貪族姓」。印度文化中的種性思想非常強固，從血統而來的尊卑貴賤，區分得很清楚。這裏的「族姓」，指的是高門貴族，豪富大姓。一個人若有骨氣，生活少欲知足，淡泊自甘，就不會有非份之想，不會想攀權附貴，貪圖名利，不知不覺養成了諂媚猥瑣的惡劣業習。當然；重視以血統、出身劃分貴賤的種性思想，這種不平等、不公義的社會階級制度，佛陀將之轉化為以行為的善惡良窳，而不是以出生、血統來判定一個人的高下或尊卑。

總而言之，佛弟子應該以平等心，慈悲和善地對待所有眾生，絕不因對方

身份貧富貴賤的不同，與自身關係中親疏遠近的差別，或是個人得失利害的考量，而產生差別對待。在家居士不應用分別心與人相處，而出家眾和信徒互動的時候，更應該注重平等心，尤其不應該爲了貪圖有錢人的豐厚供養，而顯得諂媚逢迎，失去了修道人應有的風骨與格調。

此外，只要是賢智覺者所會指責的敗德劣行，無論這惡事是多麼微小，都能敬慎惕厲，不去做它。修道人最忌自滿，自以爲是，若能謙虛自省，並且敬畏賢智，以爲效法習學的模範，如此就能使品德日進而道業日增。所以尊崇賢德，效法智者，在修道上也其重要意義。

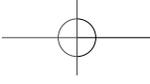
「魯莽」，是粗魯莽撞，焦躁慌亂的樣子；一般人的心思渙散，意念紛飛，所以在外顯的行為上，常呈現不穩重的粗魯模樣。修行人若能注意持守心念，正意正身，在不患得患失，心無旁鶩中，自然能意態沉穩，舉止安祥。

## 慈愍諸眾生，如母護獨子

接下來是本經的重點，即：對一切有情，應常懷慈愍護念之心。

佛弟子應該效法佛陀慈眼視眾生的大慈悲心，真心誠意地祝願眾生身心安樂，希望一切有情都能：歡喜、快樂、平安與幸福。

經典中鉅細靡遺地列舉各種不同情態與性格的眾生之類，如：在性格上有



# airiti

## 燃燈引路

穩重的或敏感的，在行動上有敏捷的或遲緩的，在身形上有高大、中等或矮小的；在體格上有粗大的或纖細的，在形體上有巨大的或微小的，在空間上有因與我們距離不一而看得到或看不到的，在時間上其生命狀態或是已出生或正處於投生的另一階段中的。以上種種形態不同，性格各異的一切衆生，無論遠近親疏，恩怨愛憎，都普遍等施慈心與祝福，而沒有絲毫的遺漏。

希望衆生彼此之間，能以誠懇正直的態度互動，以信實不欺騙的言語交往。希望衆生都能得到應有的尊重，不因爲個人的貧賤卑微，愚妄無知，而受到無禮的輕慢與侮蔑。更希望彼此不要因瞋恚怨懟，厭惡排斥之心，而彼此相互咒詛遭受苦厄與不幸。就像無條件、無怨恨的慈母心，無怨無悔地疼惜寶愛自己的獨生子一樣；希望我們也能像慈母護愛她獨生子的心一樣，護念所有的衆生。

### 慈心普覆，無量無邊

願與所有衆生一同修學慈、悲、喜、捨四無量心。「慈」能與樂，「悲」願拔苦，「喜」是隨喜歡喜衆生的成就與功德，「捨」則等念怨親，平等無偏。這四種心性善德，開則廣說四種福利有情的善淨之心，合則以「慈心」收攝一切，這是世間最清淨的心念，是對衆生無怨無求的祝福。希望我們在此世界中，面對一切衆生，都能沒

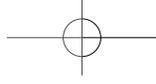
有惡意，沒有瞋惱，沒有怨恨，都能修習無量的慈心；將我們的祝福，平等無私，無分對象地普覆無邊，遍照十方。

在行住坐臥中，心念應當隨時注意遠離昏沉暗昧，保持專意與警醒。如果心意能常常念住於慈等四無量三昧中，此乃世間最淳美淨善的清淨行。若能遠離顛倒邪妄，以正見正智引導行爲的合理如律，能免除對色、聲、香、味、觸五欲樂境的貪著，則能使三業清淨，如此久久行持，終將超越生死之海，免除輪迴之苦，順向究竟涅槃的勝境。

## 主題二：不廢聲聞學

### 經典：《大般若經》

具壽善現復白佛言：世尊！若一切法，但有名相，諸菩薩摩訶薩為何事故，發菩提心？既發心已，受諸勤苦，行菩薩行：修行布施波羅蜜，修行淨戒、安忍、精進、靜慮、般若波羅蜜；……修行四念住，修行四正斷、四神足、五根、五力、七等覺支、八聖道支；安住苦聖諦，安住集、滅、道聖諦；修行四靜慮，修行四無量、四無色定；修行八解脫，修行八勝處、九次第定、十遍處，修行一切三摩地門；修行空解脫門，修行無相、無願解脫門；修行五眼，修行六神通，修行佛十力，修行四無所畏、四無礙解，大慈、大悲、大喜、大捨十八佛不共法；修行無忘失法，修行恒住捨性，修行一切智，修行



# airiti

道相智、一切相智，皆令圓滿。

## ■講解：

### 前言

第二部為大家誦念的經文，擷取自《大般若波羅密多經》第三六三卷中的一小段，此經簡稱《大般若經》，由玄奘大師所翻譯。

「具壽」，又稱聖者、尊者、長老等，指具有世間壽命及出世之法身慧命者，為對阿羅漢等聖者之尊稱。原來，聖者之異於世俗凡夫，乃因世人愛著色身之恆壽，而智者則以智慧之命為寶，故勤習涅槃清淨道，以增長法身慧命為重。吾人以此稱譽聖者：以世出世間清淨之行，能得世壽與慧命，兩者圓滿雙成，故稱之。其後不限於聖者，凡對祖師或先德，乃至長老喚年少者亦用之。

「善現」，音譯「須菩提」，另一義譯為「空生」，是釋迦佛陀十大弟子之一，傳說他誕生時，家中的庫藏財貨忽然不見；不久，財物又自然回復出現，故名為「空生、善現」——須菩提。他是佛弟子中最善於解悟空義者，被譽為「解空第一」，於《般若經》中，常常擔任佛陀說法的啓問者、當機衆。

### 啓問

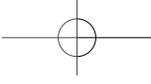
在經文中，須菩提尊者問佛陀：若一切法是因緣和合，無自性空，但有假名；則菩薩為何發菩提心？既發心已，為何受諸勤苦，修習諸多利生道品？為

何修學施、戒、忍、進、定、慧等菩薩道六波羅密行之時，亦要修學諸如三十七道品、各種禪定進境、四聖諦，三三昧等聲聞定慧二學；以此進而具足種種神通妙解，圓滿世出世無礙智解等等甚深佛果功德？

這段經文提到，菩薩除了六波羅密外，還應該修行三十七道品、安住於四聖諦、修行共聲聞的各種禪定法門，以臻至種種佛陀果位的智慧禪定功德。看到列舉的這些修學內容後，有些人一定會質疑：三十七道品不是聲聞法嗎？菩薩為什麼也要修學？沒錯，有許多大乘行人的確對三十七道品抱持這樣的看法，所以不重視，甚至不修學。

現在我們開始依次解釋經文。原來，諸法實相，無自性空，唯以因緣，但有假名；然而愚癡無智凡夫，卻因執著諸法有自性，故虛生浪死，不得出離。菩薩雖能體悟緣起空慧，然以不忍衆生執幻為實，深陷我慢愛執中，長夜流轉，受無量苦，故生起大悲心，入於娑婆，受諸勤苦，勤修利生之行。

在此要補充說明的是，我們向來不以「小乘」為「大乘」的對稱。「小乘」意為狹小之車乘，指根機下劣，教乘狹隘，修之只能得小果之行人或教法。「小乘」之名，原係大乘佛教徒對原始佛教與部派佛教之貶稱，自有其當時歷史中的情境因緣；到了現代，我們認為不必把自己托大，而把別人貶



# airiti

## 燃燈引路

小，所以用《阿含經》中對佛弟子的稱呼——「聲聞」以示尊重。「聲聞」，意為「弟子」，指聽聞佛陀聲教而修行證悟之佛弟子。在《阿含經》等原始聖典中，涵蓋出家、在家二眾弟子；至後世，與緣覺、菩薩相對，而為二乘、三乘之一。我們在此，以發出離心為主的「聲聞行」（含緣覺）與發菩提心為主的菩薩道對稱。

### 菩薩行人亦應修習聲聞定慧二學

本段經文，羅列聲聞、菩薩與佛果位上的所有重要道品，各類禪定智慧進境以及佛果位上之種種勝妙功德；限於時間關係與現前的禪修情境，我們在此不能一一詳加解說。之所以誦念此段經文，主要用意在於提醒大乘行人：聲聞道品亦是菩薩學人所應修學。

理由有二：一是菩薩為度一切眾生故，應廣學無量法門，無論是增上世間的五明學問，還是出離三界的解脫行法，都為了眾生的需要而勤加修學。菩薩行人不會拒絕想要出離的聲聞弟子，在行菩薩道的過程中，若遇到有人想出離，菩薩也會為了接引聲聞根機，助成其出離願欲，故而修學聲聞法。像《阿含經》中的釋迦佛陀，如實正觀到世間的不可愛，無可樂，所以勸勉長夜在生死中流轉的人們，要解脫世間的無謂纏縛，去到解脫的彼岸。菩薩與佛陀一樣，鼓勵並幫助別人出離世間，但他自己則因為悲心深切，自願選擇留在世間

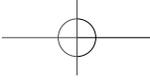
尋聲救苦，助人出離。

### 聲聞道品為三乘基礎

但我們認為主要的原因是第二點，即：聲聞道的出世法，是入世菩薩行的「基礎」與「保護」，故大乘行人亦應修學之。

從「基礎」義來說定慧二學，在聲聞道重視四禪八定與諸階觀智的依次昇進；菩薩行則強調以諸多利生三昧與世出世無礙的般若空慧以嚴土熟生，自他莊嚴。說聲聞定慧是菩薩利生三昧的基礎，主要著眼於大乘之三昧妙用，主要是在應機逢緣中善巧應用，而般若空慧則擴大地廣觀一切法空，這是止觀二學在實用中的最高境界，這是大菩薩、佛果位上的殊勝特德與能力。這對於初學行人是望塵莫及的，而從學習的角度來探討，更有無從置喙之感，所以如果不願次第昇進與分別定慧的學習與訓練，則縱然高推聖境，則在修行法門上容易走入淺化、易行的結果。

我們舉兩個比較遠的例子，一是禪宗，它能掌握佛法的慧學精神，但卻不重視禪定，因為覺得禪定太淺、不究竟而廢棄不學，久而久之也就不知禪定、四禪八定如何修學了。第二是天台宗，重視實修而宗歸「圓頓止觀」，其理境是高妙的，但是千百年來幾人修得？且其下手處也須從念佛、觀佛法門開始。菩薩所應修學的道品，自是以六波羅密為主，然而在初期大乘，無論是經典的



# airiti

記載（如《大般若經》），還是龍樹（如《大智度論》）中的思想，都明確表達了「菩薩學人亦應修學聲聞定慧法門」的觀點；到了中晚期大乘，才特別高揚大乘與聲聞「不共法」的部份，從聲聞學是大乘的「基礎」義這方面來看，廢棄不學是很可惜而有缺失的。

## 出離行能保護、淨化菩薩道

從淨化身心的角度來談聲聞法是菩薩行的「保護」義。聲聞法主要以出離心為主，遠離世間的一切葛藤與糾纏，所以說是「出世法」。一般人認為佛法是出世的，入世是世間法；出世是消極、悲觀的，入世是積極、樂觀的。其實真要說入與出，也要當事人有能力入與出，既不能自由自在的出與入，漫說入世，其實也只不過是不能隨意自在，無奈地困鎖在世間而已，不能自在出入，只好安於現狀，努力做一點局部的小改善，這算什麼「入世」！這是被情愛糾葛而不得、不願出離，永無止境地戀著於世間而已——戀世。真要能「入世」，應該是佛法中的菩薩行：大菩薩有深觀緣起的空性智慧，對於世間毫無貪戀，也與聲聞聖者一樣有能力自主自在地出離世間——出世；只因爲悲心深厚，不忍衆生長夜受苦，所以自願留在世間廣做利生事業，這樣的大乘菩薩胸懷，才是真正的入世。大乘入世的精髓，是從甚深般若而起的，出世入世無礙的體悟；也是從大悲心而有的，以出

世之心行入世利生之事的真入世。

言歸正傳，爲什麼共三乘的空性慧，是菩薩行的「保護」呢？昨天曾經舉了一個禪修學員的例子，在修習慈悲觀中，她以自己最疼愛，最牽掛的孩子爲所緣，結果修到悲淒不已，淚流滿面，以爲這是自己對孩子太慈悲了，以致於情緒激動呢！小參時我們才提醒她：慈心很容易與貪心相應，因慈愛而貪染情境，這是修慈心禪的陷阱之一呀！如果我們曾經修學四禪八定等定學，就有能力觀察內心的意念；曾經學習諸階觀智，就可以清楚觀察到當時是善心還是惡心的哪一種心念正在生起。無法以定慧力觀察、覺照自己的身與心——色法與名法，則很容易自以爲是地錯解情境，高估自己的能力與成就。因此，如果缺乏出世法的淨德爲基礎，則在世間的所做所爲，很少能與清淨的菩薩行相應，都是雜染。在家的情境中，充滿染污與執著，出了家經營道場事業，多了眷屬徒衆，如果沒有以捨離的淨德做爲防護與反省，則標榜菩薩道而遂一己之私欲，這不是比世俗人的爭逐名利更庸俗可鄙嗎！這是敗壞菩薩，徒然染污了菩薩道的莊嚴菩提願。

從上來所誦念的經文中可知，聲聞定慧二學是共三乘的基礎，也是菩薩行人所當學的內容。這次的禪修到目前爲止，我們所學習的禪修技巧與聽聞的法義內容，無論是安般念、四界分別觀與



# airiti

## 燃燈引路

慈悲觀，還是三十七道品相關經文的誦讀與說明，都將之視為共三乘的修行基礎與清淨身心的保護。依此可以斷除貪愛，出世得解脫，菩薩行者也可以依之淨化身心。菩薩道行人一定要誠懇而確實地檢測自己的身心，所有的三業心行，有沒有假利生之名以遂一己私欲的染污，要先有捨離貪愛私欲的修為，否則蓋再大的道場，辦再多的事業，擁有許多的徒眾，無非是罪咎，無非是惡業，不成為入世清淨的菩薩行。所以，大乘行人要以聲聞為主的共三乘的道品為修學基礎，只有當我們能心無所著，能遠離世間的一切，只因為不捨眾生才願意常住世間時，菩薩道才有趣向清淨的可能。

到底是什麼樣的動力讓一個人想要常留世間呢？如果是貪愛心，那就是凡夫，這是因為戀著世間而不肯（當然也是沒有能力）出離。若是能不戀著世間的出世、入世無礙，則以徹骨徹髓的大悲心為主導，仍應修習以捨離（世間愛執）為基礎的三乘共法，這才是菩薩道。

### 祝願

在座各位應該有聲聞行人吧？應該有菩薩行人吧？也或許還有「風調雨順，國泰民安」就想發菩提心，苦難挫折來了就想不如出離的不定行人吧？無論是哪一種根性，我們在這裏所學的，是一切禪觀法門的基礎技巧與知見。

新的一天，新的開始！過去無論是成功還是失敗，都已經減去了，不必顧戀，不必貪著，更不必對未來抱持幻想，請好好地把握每一個正念正知的現前。

我們要珍惜此刻能一起在此共修的因緣，在長夜生死中，或許彼此也就只有這七天的相聚因緣！更何況是淨善的修行因緣呢！

祝願大家在今天的修行裡：心能夠更清淨，對佛陀所傳授的種種微妙善法，能有更深的體會。

祝願大家：修行進步！



### 「結七共修」活動異動啟事

由於97年度將辦理為期兩個月之帕奧禪修營，故每年暑期由性廣法師主持之兩梯次「結七共修」活動，97年度暫行取消。

有意於本年度精進禪修之法師，可報名參加帕奧禪修營；原擬報名參加「結七共修」活動之居士，可報名擔任帕奧禪修營護法志工，志工護法工作大都於上午完成，可於下午及晚上入堂禪修，聆聽帕奧禪師之大堂開示。

詳情請洽佛教弘誓學院，並填具志工報名表。

◎電話：03-498-7325    ◎傳真：03-498-6123

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 自知自作證—禪七開示錄（十五）—第七日大堂開示

doi:10.29665/HS.200802.0005

弘誓雙月刊, (91), 2008

作者/Author：性廣法師

頁數/Page：39-53

出版日期/Publication Date：2008/02

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200802.0005>



*DOI Enhanced*

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

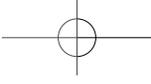
For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE





# airiti

禪七開示錄（十五）——第七日大堂開示

## 自知自作證

■ 開示：性廣法師／紀錄整理：李素卿／時間：九五、七、二九晚間／地點：學院禪堂

**各**位法師，各位居士，大家晚安！  
今天還愉快嗎？

我們一再強調，小參時只需問與當前實修有關的問題，不要思前慮後，問一些過去發生的、假設未來的情況，這不但浪費時間，也容易使心意渙散，可惜很多學員無法停止這種打閒岔的習慣！

禪修已近尾聲，還有一天就要出堂了，最近小參時，同學常問的一個題外問題是：「回去以後要怎麼辦呢？」我總是會打趣的說：「以前不認識我們，沒有參加過禪修之前，從來也不曾擔心自己未來該怎麼辦，現在才參加幾天的禪修，怎麼就擔心起來了呢？」請大家放心，既然禪修還沒有結束，當然不必去擔心它，但完整的禪修課程，是必定要交待這個部份的，到了出堂日，自然會說明，否則怕你們回去以後「不會過日子」呢！現在請大家還是專心地做自己的禪修功課為要。

### 密集禪修與日常行持

#### 密集禪修

禪修的形式，大略可以分為兩種，一是「密集禪修」，二是「日常行持」。

「密集禪修」是選定一段固定的時間，規劃一個特別的空間，在完全不受干擾的情況下一意專心禪修。它的優點是因為能夠密集、持續、不間斷的用功，所以定慧能力能快速的進步和明顯的增強，其所產生的成果真能以「無量的法喜」與「無邊的讚歎」來形容。

但是這需要有多方的助緣與護持，才能成就如此殊勝的修行福緣。只有禪修者在主觀意願上排除萬緣並不夠，還要外在人事能隨喜護持與配合，否則很容易產生怨憎與阻礙。還有，在環境上，需要有安靜、獨立、不受干擾的空間；而飲



# airiti

## 燃燈引路

食的供給、環境的打理等等日常所需，在在都需要眾人的護持與協助。尤其是幾十人、上百人的結期密集禪修，其所需要的場地、動用的人力與飲食、臥具、湯藥等物資的提供與補給，都相當可觀。尤其重要的是，禪修需要有善知識的指引，否則大家縱然有濃厚的修行意願，有良好的環境、外護與物資，也會有萬事具備，「只欠東風」的遺憾。所以我們常說「密集禪修」實在是一種「高度消耗人力、物力資源」，需要有大福德才能成就的活動。

經過了幾天的「密集禪修」，大家的正念力與覺觀力都很快的增長起來，也體會到許多增上的殊勝境界；也希望禪七結束後能如此持續的進步，這才會急切地想要知道以後如何保任定慧力，也才會擔心出堂以後，禪修應該如何持續。

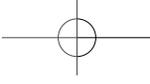
在這段期間，我們禪坐的時間長，功課的安排綿密，所有飲食、清潔等作務，全部有人護持，還有老師陪著大家用功，按照進度給功課，適時的提醒與鼓勵，安排小參解答疑難。大家在這麼好的修行環境中，萬緣放下，一支香坐過一支香，進步是理所當然的事呀！

「密集禪修」所增進的定慧能力，的確是日常行持中間斷、分散的禪坐所萬分比不上的地方；但問題是，我們不可能永遠都在禪堂中過活啊！所以，我們曾說：禪堂中的生活是「不自然」的，是不永久的。禪修者如果心情調適

不過來，或不願接受現實的生活，可能就會對日常生活產生排斥與厭煩的不正確心態了。

不過，或許有人會想：「如果過出家生活，那不就可以諸事不管，一直禪修了嗎？」這也是見樹不見林的看法。做為一個出家的修道者，初出家時，不可能在沒有任何戒德、正見與福緣的基礎上，全心投入禪修的。等到三學的基本知見具足，也最好能在大眾中共學，分擔僧事。在《阿含經》中，佛陀與聖弟子們從清晨開始，要去托鉢，要入聚落讓眾生與三寶結緣，要為人們說法，除了雨季的三月安居期間，一天中的禪修時間也不會比我們現在禪七排定的時間多呀！所以要獲得乘除萬緣，專意禪修的因緣，是很殊勝，很難得，也是不可多求的。

我們也曾說：「禪修中心」就是以禪修為中心，禪修者除了會禪修，什麼也不必學，所以除了禪修，就什麼也不會。因此，身心雖然寧靜、輕安，在定慧上也能有很大的成就，但是對於最基本的人際應對的禮節，對於平常事務的運作方法，明面上是允許我們不管不顧，但認真想來，也可能是無文無禮，一竅不通的。怎麼說呢？以最切近的禪修環境為例，別說採購、煮飯、灑掃庭除，就說最簡單的應對進退好了，在禪堂中，為了保護同學們的道業，讓大家在短時間內培養出敏銳明達的定慧力，所以要求大家禁語、不要互相打招呼、



# airiti

不要有目光的接觸等等共修規約。事實上，如果能夠認真貫徹這些規矩，就會發現，不必打招呼，與人不必交談，實在是天底下最大享受；因為不用去照顧他人的感覺，也不必時時注意有沒有不經意地疏忽了周遭的人。從人際互動如天羅地網的日常生活中超脫出來，感覺獨自一人挺立在天地間的感覺，真是最大的自由，天大的享受。

在未禪修之前，我們的心念很散亂，平常跟人打招呼，互動交談，常常是心不在焉，習慣性、制約式的做過就算了，因此不能體會打招呼是一件需要用心念認真面對的事情。一經過禪修，有了專注的訓練與能力，就會覺察到：心念的進與出，轉向與覺察，是需要全副心神投入、參與的過程；其中，語句、口氣、姿態、心情都要因應不同的對象而有適切並恰如其份的表現。禪修能讓我們的心意專注，覺察力敏銳，但是，人世間的禮節與事務，仍然需要另花時間去學習與面對，不要認為有了定慧力就足夠了，或其它一切自然具足，這是對禪修懷著錯誤心態才會有的無知想法。

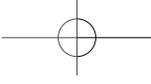
## 日常行持

禪修，是爲了面對生活而做的訓練與準備，讓自己因爲有禪定的專注力與觀慧的覺察力，就不會像一般人一樣，隨五欲之外境而奔逐，被內心之煩惱所淹沒，渾噩過日，苦不堪言；因爲有定慧的任持力，而過著清明醒覺，有智

慧、有意義的生活。禪修，最終的目的是回到日常生活中，過比一般人品質更好的生活。所以，「密集禪修」的時間無論是七天、十天，一年還是三年，與一生的歲月比起來，都是短暫的。「密集禪修」是爲了日常生活而做準備的，請大家記住這個觀念。

所謂的「日常行持」，就是日常生活中的修行。它的所緣不是安般念，不是身體的四界，而是日常中所必需去完成的事務；它的姿式也不偏重於坐姿，而要視情境的需要而或行或止；它的目的也不局限在己身的得定得慧，而或是以完成作務爲主，或是以助人利世爲要。修行者的舉止，在表象上與一般人過生活沒有兩樣，但之所以與隨衆起倒，隨波逐流的凡夫生活區隔開來，而能稱爲是「修行」，主要是動機、態度、目標與心念上的差異。在動機上，或以出離心，或發菩提心；在態度上，誠正篤實，清淨有德；在目標上，或求出世得解脫，或心懷慈悲，利樂有情；在心念上，或專意於觀察自身苦，斷生死相續流，或是愍念衆生苦，願助得解脫。爲了要達成這樣的目的，生活中的一切作務，都成爲練心的功課，助道的因緣，而一以誠敬之心，認真面對每一件應做之事務；如此存心，生活就是修行，修行能否有大進展，就端看我們如何在生活中顯身手。

明天大家就要出堂了，爲了讓你們



# airiti

## 燃燈引路

慢慢習慣面對人群，恢復正常生活，我們昨天和今天的最後一支香，教導大家修習慈悲觀的方法，在午齋的時候，也開始提醒你們慢慢將心念的所緣轉向他人，祝福眾生。這些方法與提醒無非是要訓練你們的心念能夠覺察轉進與轉出的要領，以應用於出堂後的生活，以免因為禪修太專心，而疏忽了日常生活中的應有的禮節舉止與人情事理。

有關於這部份的細節，明天出堂日的早上，會做比較詳盡的說明，現在還是以禪修要領的講解為主，希望各位離開禪堂獨自一人用功，無人可以小參時，可以利用這些原理、原則來保護自己，增長道業。

### 定與慧的不同特性

#### 禪定：心一境性

在這個禪修課程中，教導大家依安般念來修定，讓同學們體會什麼叫做「心一境性」，即「心意漸漸平等持心而趨於一境」，「只有一個所緣，沒有其他所緣」的「禪定」的特性。我們再依四界分別觀來修慧，讓大家向內觀察自己的色身，就像在一堆豆子裡面挑選不同顏色的豆子一樣，把硬、粗、重、軟、滑、輕、推動、支撐、流動、黏結、冷、熱等四大十二相逐一辨識、挑選出來，以此體會什麼叫做「簡擇為性」的「觀慧」的特性。

定的特性是對所緣了了分明，但這

是「不分別」的了知與分明，它與慧「知分別」的了知、分明，是不一樣的。所謂「不分別」、「無分別」的了知，以修安般念為例，就是不去了知、分別息的長與短，冷與熱，出與入等等息的特性。不過，這對初學者並不容易，剛開始是所緣模糊一片，好一點的是長短、冷熱、入出通通都知道；但只要耐心持之以恆的練習，假以時日，鼻息的所緣就會變得越來越單純、明淨、穩定，最後心念臻於一境。

#### 觀慧：簡擇為性

至於修學「四界分別觀」，主要是讓大家了解「慧」的特性，也就是「揀擇為性」。觀慧的分別與揀擇，是遠離貪瞋癡，對所緣境做自相——特性的分別與揀擇。以「四界分別觀」為例，是分別、簡擇它的自相——四界十二相的特質，進而再觀照它的共相——無常、空、無我相的特質。不要聽到「分別」、「簡擇」就以為是不好的，也不要混淆了定的「無分別」，以為就是般若的「無分別智」。觀慧的「分別」，是遠離貪瞋癡煩惱，對一一法做純淨無染的觀照，故是「無自性分別」的智慧和分別——分別法的自相、共相是緣生無自性，而達到破我執的聖境。一般以為的「分別」，是懷藏愛憎心，就著個人私欲所做的分別與排斥，所以才會對佛法觀慧中，清淨無染的分別慧不能了知，而常以禪定的無分別——對境界的



# airiti

不知分別，認為就是智慧，這樣的錯知與邪見，是不能得到真正智慧與禪修利益的。

## 佛法修學的重心在觀慧

學會觀察四大之後，我們便能領悟到，原來我們一直以爲牢不可破的獨立、完整色身，只不過是一堆色聚，不斷地在那裡生滅而已。就像一艘木造的船一樣，每隔三年維修一次，就得抽換三分之一的木材，經過八、九年後，所有的木材都換過了，請問大家：此時，這艘還是原來的那艘船嗎？

有情的色身也是如此，只是我們從來不去觀察，這一堆又一堆的細胞，從小到大，不知已經生滅過多少次，換了幾回了，還一直妄執有一個常存不變的色身——「我」存在。「我執、我見」是生死的根本，非常強固，因此必須透過四大的觀察，慢慢了解色身的實相，破除對「色身是我」的執著。但是，衆生除了執著色身，最嚴重的，也是生死根本的，是執著精神、心理作用——心是我。在佛陀所教導的「四念處」觀法中，就是從粗顯至細微，依次觀察，破除身——「色」是我，受、心、法——「名」是我的妄執，依此正確的觀察與修持，才能真正達到破我執，斷生死相續之流的解脫境界，這才是佛法不共世間的般若之學。

回到現在的禪修進度。請問大家，我們是硬嗎？是軟嗎？……單獨拆開來好像不是。那好吧，把十二相加起來，

這就是「我」嗎？也不是！因為如果我們沒有能緣慮，能覺知色法的心——精神作用，則縱然有色法存在，我們依然無法覺知它的種種相狀與是否存在的事實；而且，「我」的範圍、內容與概念，也一直在擴大、縮小、變化之中，只是我們張著眼睛都在說瞎話，不肯「如實觀察」，所以也就不能照見「諸法實相」——一切法都是依緣而生，不能獨存，都在變異，都無自性；是無常，是緣生，是無我。

所以，修學觀察「四大」的目的即在於：用我們的慧觀力，不存任何成見與預設地，直接去觀察那個向來自以為常存、永恆、不變的所謂「獨立的實體」，看看它的真相——實相究竟是怎麼一回事。雖然你們現在的觀察力還很粗淺，但是只要能修行的正見，能朝向正確的方向前進，邁向解脫之道才有希望。

## 如實觀察，見法實相

接著提醒大家修學觀慧的重點，即：不存預想，如實觀察。

你們在觀察身體姿式和色身覺受的變化時，也許能粗略領會無常的況味，但是這種體會多半還停留在概念思維的階段，距離如實知見諸法剎生即滅，無有自性的般若無我觀照，還有一段很遠的距離。

當你們觀察四大十二相時，會經驗到越觀察就越清楚，覺受也越強烈，但是一轉移目標，原來部位的相就消失



# airiti

## 燃燈引路

了。因此，有同學就會問：「那我要觀察到什麼時候，何種程度，它才會是『真』的？」你們能警覺到這句話後面有預設的立場嗎？以火大為例，他的意思是說：「我要觀察到攝氏幾度，才是『名符其實』，『真的』火大？」我總是這樣回答：「那你就自己去看啊！用自己的經驗去印證什麼是『真』的呀！」其實沒有所謂真與假，若說心色相資所起的一切都是因緣生法，則一切皆是「假」——「假名」稱說的無常、變異法；若說身心交感的一切經驗，都是觀察者的自身體驗，則一切皆是「真」——「真實」是自己的親身經驗。如果執著有真有假，想要去妄存真，那都還是自性見的我執在做怪！

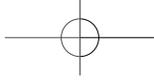
在未修行之前，我們也許會爭辯幾度到幾度是假的，到了幾度以上——「三昧真火」才是真的。然而，等到我們開始開發正觀力，得如實知見後，就會發現，實際的情況竟然是：心想作觀，相就現，不想作觀，相就消失；越觀越清楚，相所呈顯的力道愈強；而越分心就越模糊，它的現象是依於心與色的交感而相應、生滅而已。儘管如此，也許你們還會辯說：「可是，當我已經移動觀察部位的時候，原先那個部位的覺受還在。」為什麼會這樣呢？那是因為覺受強而念力弱，不能覺知自己的心念已經被境相覺受所牽引而移來移去的緣故呀！事實上，已經有同學用他的經

驗來印證我們所說的。他來小參時會說：「師父！真的哪！有觀察就有覺受，沒有觀察就沒有感覺欸！」我回答說：「事實就是如此呀！不然你想是怎麼樣呢？」接著，他又問：「它（相）不是一直都在嗎？」我們會反問：「一直都在？你自己去檢察『一直都在』的念頭看看，看這是想來的，還是觀來的？」其實，「一直都在」是一種顛倒，遠離實相的想像，如果不存任何預想而能直接觀察，如實觀察，則絕對不會觀察到一個「一直」，也觀察不到一個「一直都」，也決不會沒有觀察還能「知道」它的「存在」！這很有趣，也很實際，請同學不要再心存任何幻想與成見，好好培養定慧力，開發智慧，以照見諸法實相！

### 突破概念思維的觀察

另一個修學觀慧的要領是：突破概念思維。

我們平常的心念粗糙而散動，所有見聞覺知的內容都已染上我執、我愛、我慢的錯見。比如覺知身體時，通常會有「（我的）頭」、「（我的）脖子」與「（我的）胸部」等等概念出現。但是，現在有些同學已經慢慢觀察出端倪，在禪觀中經驗到沒有頭部、頸部、胸部等概念，只有四大十二相的觀慧經驗。由此可見，我們向來是生活在顛倒妄想中，才會有我見、常見與斷見。由於你們現在的念力、觀慧力已經漸漸增長，不再以想像去擬想，而能以正觀力



# airiti

觀察到對象的自相。因此，希望你們可以用實修經驗來告訴我：沒有身體，只有相——法的存在。

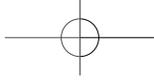
「如實正觀諸法的即生即滅」，請大家用實修的經驗來印證佛陀所說法的真實不虛；觀慧的體證要遠離想像，要能超越概念思維的初階層次，更不可以把它當成一句口號來唸。不是修安般念時，覺知到「我的」「鼻息」的長短，然後告訴自己：息是無常；不是修四界分別觀時，覺知到「我的」「頭部」的熱在變化，然後告訴自己：熱是無常。能夠破除我執的「無常、無我觀門」，要觀察到色法、心法的即生即滅。勉強用語言來說，是觀察者能徹見法的因緣和合，即生即滅，它迅速到沒有辦法在任何一個心法或色法之中確定一個「恆常」的對象，安立一個「我」的所屬；它獨立到無法牽連到任何一個心法或色法彼此是「恆常」的安住，安立一個是「我」的所屬。這時，會體證到「無常」的逼迫性，有些聖者在修道過程中，當深觀到法的刹那無常時，是如此深切地體證到無常的逼迫性，他無法停歇在任何一個點上，也就證得了「無我」的境界，如此對無常、無我法的真實體證，才是佛法不共世間的觀慧和得以解脫生死的關鍵。

再次提醒：「定」就是「心一境性」，心不分別。因此，以後無論碰到什麼法門，也不管它的所緣是什麼，只

要它強調是「一心不亂」，「只有一個所緣，沒有其他」，就可以判斷它最多只是修定而已。

至於「觀慧」，大家不要光是背誦，然後告訴我說是：「簡擇為性」。應該學習觀察，不存預想，直接地觀察；應該留意不要與修禪定混淆了，只是了了分明，無分別地了知所緣，這是禪定；而是要通透、全然地觀察、簡擇到所緣境的所有自相的內容與共相的特質，這才是觀慧之學。

《阿含經》中有一段解釋諸法緣起無自性的名言，即：「如實正觀世間集者，不起無（斷）見；如實正觀世間滅者，不起有（常）見。」這是如實正觀諸法實相後的智慧語。在禪修中，我們的慧力正待進一步的培養與開發，但是只要能依著正確的方法觀察，還是可以透過實修的經驗，體證經典中般若智慧的深刻意涵。在初步階段，色法的密集相要越觀察越清楚，當觀察時，相就明了呈現，不觀察時相就隱沒滅去；諸法即生即滅的實相，一切歷歷在目，了然真實地呈現。此時，觀察者無法將意念安住在法相上的某一個固定、不變的點上，因為一切都在即生即滅的迅速變化中。又如《金剛經》中所說的：「應無所住而生其心」。「無住」，住是安住，有定住而不動的意思；「無住」，是一切法都無住處——無安定，無固定不變的狀態。無住，切莫誤以為修行到



# airiti

## 燃燈引路

什麼都不知道，不明白，無知無識的失心狀態。當觀察者能深刻而細微地見到諸法迅速生滅的逼迫性，就能體證心念無法安住、停留在一個不變異、不生滅的，定住不動的處所上——無住。

同學在現階段，要做到在觀察時能夠破除對概念思維的執著，只有四大十二相，沒有「頭」、「腹」、「胸」等部位等的概念思維。

### 小結

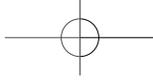
在修行的過程中，定與慧，止與觀是相輔相成的；如果以不共世間的慧學為主，則禪定就是扮演輔助的角色，定力培養得越強，觀慧力就越得以開發。現階段觀察四大十二相時，大部份的同學苦惱自己觀察不到，或是觀得模模糊糊，所以有時也會癡心希望等到慧觀力夠了再來觀察。小參時遇到這樣的同學，我們都會勸他：「你現在就是在培養定力呀！觀四大，對於定慧力皆弱的初學者，在得到欲界的未到地定之前，同時可以培育定力與慧力；重要的是要有耐心，從觀不到，到觀得有點模糊，終至於觀得清楚。如果要回家等定力成就再來觀，那是空想，空想是不能得定力的，只有耐心，持續不斷精進的用功，成就的那一刻自然會來臨。」所以，現在雖然困難了一點，但是回想看看，和剛入堂或前幾天的情況相比，你們現在不是已經進步很多，甚至看得更清楚了嗎！

總之，對於定與慧的實修體驗，同學們雖然是淺嚐即止，但相信大家現在應該有能力分辨二者的差別了。須知，定與慧如鳥之雙翼，無定不足以發慧，孤定亦無法成就證慧，二者必須均衡發展，相輔相成，也就是必需定慧等持，止觀雙運，才能現證無漏解脫慧。

### 衡量定慧的客觀判準

有些同學常會跑來要我驗證他們的禪定或觀慧到了甚麼程度？有沒有進步？急急切切地說了一大堆，話語中充滿了主觀感覺與形容語彙；比如：我覺得、我感覺、我以為、我認為……；比如：感覺輕飄飄、空靈靈、無負擔、很快樂、……；又比如常會描述所看到的影相內容與發生過程。其實這樣的陳述方式，是無法斷定甚麼的。所以，這裡要談一談禪修進境中，有關於境界的客觀判準方法。

我們先舉一個例子，比如：一個有能力到達色界四禪定的人，有一次從四禪退到二禪，並從二禪出定。若問他剛才的禪境好不好？他心裡衡量了四禪捨念一心比二禪離欲生定的覺受要更輕安時，一定會說：「（二禪）不太好，太粗糙了，有一點不舒服！」但是，對一個從未曾入禪的人，當他第一次證入初禪，感受到離欲所生的喜樂時，問他覺得如何？他一定會說：「太純淨，太美妙了，這是一個難以言喻的輕安殊勝境



# airiti

界！」遇到這兩種情況，對沒有修證經驗或沒有定慧正見的人，一般會直接比較兩個人所用的「形容語彙」，然後判定後者的境界高於前者，但事實卻正好相反！自由心證或各說各話是無法解決問題的，何況更糟的是那些自欺欺人者！這是一個非常重要的問題，有沒有什麼正確的好方法來判斷呢？

衡量定慧進境，當然需要有客觀而普遍的衡量判準。所謂「客觀」就是適用於所有人的衡量數值，所謂「普遍」就是通行於所有法門的確認判準。其實佛法中對於修證境界所提出的客觀而普遍的判準內容，具有超越自身教門而能遍及其它的優越性，這是一個很大的討論課題，但限於時間與實修的情境，我們不能在此多說明，大家如果有興趣對禪修做學理的論析，可以留待專以思維、分析、論究為主的義學課程中進行，在此只針對定慧實修的需要，說明佛法禪觀進境中客觀、普遍的判準。

## 一、基本原則：不忘失所緣

之所以稱為「基本原則」，乃因為無論修定與修慧，在整個過程中，都以「不忘失所緣」做為判定當時是否專心的憑藉，所以它是禪觀修行中，貫徹前後的基本原則。

進一步說明：無論修定或修觀，要先能一心緣慮於所緣境，也就是得一心——心一境，如此才能產生定力；當修觀慧時，其所緣是法的自相或共相，

都需要對境界任持而不散失。所以，禪修首先要記住：「不忘失所緣」。

檢查的方法很簡單，除了定慧的所緣境，只要還能覺知其它，就代表彼時心是「多境」，而不是「一境」，就表示注意力跑掉了。比如修安般念，除了鼻息，如果也聽到外面的聲響，也覺知身體其它部位的覺受等等，就表示注意力的對象有許多個，而不是一個。進而如果忘失鼻息，被其它引起注意的事緣吸引，很長一段時間都沒能覺察，就表示心念跑掉的時間太長了，這時定力會退得很厲害，當能夠警覺時，就應該趕快回到鼻息的覺知上。

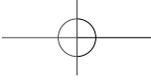
「只有一個，沒有其它」，這是檢查心念是否專注的基本原則。

## 二、入門判準：以時間長短為衡量

此階段，以心念能一心專注於所緣的時間長短，做為衡量專心與否的判準。

開始禪修時，要全副心神投入，儘量讓意念住於所緣，能維持越久時間越好；中途如果有妄念，警覺之後，要毫不猶豫，立刻回到禪修所緣。

比如修安般念，念住於鼻息三分鐘，當一個雜念生起，岔斷了專注，就算此次專注了三分鐘。當然，打開岔的散亂時間也因定力的強弱而異，定力弱者，妄想紛飛，神遊太虛的時間就越長，次數也越多。當心意能久久任持於所緣而不忘失，定慧力就會增上，身心



# airiti

## 燃燈引路

也開始感受到定慧的好覺受，輕安相。這時心意一生起其它妄念，或一時散失，都能在很短的時間內覺察，也能很快地回到所緣。所以，此時可以用時間長短做為檢驗的標準。

小參時，我們通常會問：「能夠專注多久？能在所緣上安住幾分鐘？」以此提醒同學延長對所緣專注的時間，也粗略用為判定心意有沒有更安靜，定力有沒有進步的標準。但是沒有經驗的學員卻不大在意這個問題，老是愛問：「我這樣夠不夠清楚？」老是喜歡去描述身心的其它覺受或影相。其實在禪修時，還能覺知其它許多外緣，就表示當時的心念很散亂。再者，「夠與不夠」是主觀的，是需要對比值的形容，就像視力檢測表，1.0算清楚嗎？如果與0.5、0.6比起來，當然是；但與1.1或1.2比起來，卻又是不清楚了。

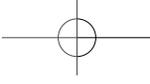
在禪修的過程中，剛開始也會體驗到幾次專心的好經驗，當時覺得對所緣的觀察與掌握，很清楚，很有心得；待到更進步時，與初步專心時的經驗一比較，就覺得那時的心念還是太粗糙。如此定慧力愈來愈強，回顧過往經驗，也就愈能體會「此山回望彼山低，奮勇更向高山行」的層層昇進的境界了。

所以用「時間長短」比自我認定「好與不好」來得客觀，安般念、四界分別觀，乃至所有的禪觀法門，都一體同用這樣的標準來衡量，以能對所緣專

注多久而沒有妄念，來做為判準，這才有客觀討論，共通認定的可能。但是提醒大家，對於時間的準確感知力，是慢慢而自然地培養出來的；在禪修時，不要老是分心去懸念時間的短長，也不要刻意去分辨能維持多長的時間，更不要為了小參時能做明確的報告，所以努力記憶所有專心時段的時數；這些動作很打閒岔，對定慧力的進步會有妨礙，大家輕鬆一點，自然最好。

有人會問，怎麼能明確地知道就是幾分鐘呢？這是我們向來對時間長短的不經心，禪修訓練到後來，對時空的長短距離是非常敏銳的，所以現在就要開始培養對時間長短的感知能力。

初學者，可以以心念能持續專注五分鐘而沒有飄忽遊走為努力的目標，如此漸次延長專注的時間，如專注十分鐘、二十分鐘，乃至到能專注一小時以上，以此做為準備入禪的階段性目標。在進步的過程中，身心的輕安覺受，心意的種種變化與感悟的內容，不需要太理會；也不需要費心用許多摹狀形容語彙來描繪這些超常的身心經驗，因為在為它賦予意義的過程中，所用的概念與文字，牽涉到禪修者個人主觀的認知，影響的因素很多，包括人格特質、文化傳統、學習背景等等，用這些來判定、溝通或表述這些極個人的、私密的身心經驗，都是不理想的。當然，在持續進步的過程中，心念偶而還是會散失，會



# airiti

打妄想，但是隨著念力的持續增長，妄念一起，通常很快就能警覺。

初學時，重點在於心念念住於所緣，不要太在意所能專注的時間；對時間準確感知力的訓練，比較好的階段是等到能入初禪以後。在訓練「五種自在」時，我們可以用計時器來輔助提醒，比如對自己下一個決意心，要住於初禪一個小時，然後按下倒數計時設定，等到出定時，計時器也剛好響起，如果比一個小時早出或晚出禪定，都表示對時間的覺受遲鈍，最好能繼續練習到準確為止。入二禪、三禪、四禪等，亦如是訓練，如此對於時間的感知力會愈來愈敏銳。心意專注而堅強的人，睡眠時是不需要用鬧鐘的，入睡前可以下一個決意心，設定應該幾點鐘醒來，醒來時就是幾點鐘。

插一句題外，商請護法鬼神幫忙不算數喔！有個學生曾告訴我，他以前精進時，想要早起用功，又怕多睡誤時，睡前常會與護法神商量，請祂來個「morning call」，大多數也都有求必應，時間到了，就自然「有人」去拉他腳趾，叫他起床用功。我聽了跟他說：「做護法神真累！還需要兼當侍者，喚人起床用功；護法神還有許多重要的工作要做，不要再去麻煩人家了，好好訓練自己準時起床吧！」

所以，漫說有力的修行者，意志堅強而又常能自我檢點覺知的人，大部份

也有這樣的能力，這不是很難得殊勝的能力，端看我們願不願意如此檢攝身心，自我鍛練而已。

### 三、進階判準：以「禪相」出現為衡量

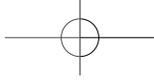
此階段，以禪相的出現與否，做為心念是否專注，是否產生定力的判準。

「禪相」，是禪修時心意專注的目標。它長得什麼樣子？大家不用幻想，也不必亂猜，只要如法用功，屆時自然會在你的禪心中出現，你自然而然地見到之後，小參時很自然就會說出來，那時我們再進一步學習依之入禪就可以了。現在不對它多做描述，是避免你們禪修時不專心，好奇的在那邊「望文生義」地幻想。

「禪相」的出現，是修習禪定進步的重要里程碑。之前以時間的長短來衡量，其數值常因個人性情而有異，有些人性格嚴謹，一定要再三確認得很精確，其實這也有點耗神呢！有些人則馬虎，連打妄想也沒察覺，還自以為很專心呢！但是在這個階段，用「禪相」的出現做為判準，則明確而肯定。

如果每一次靜坐，都能持續專注於鼻息一至二個小時，定力就算是相當好了。這是一個關鍵的時刻，應該細心的護持與保任。當每次靜坐都能專注於鼻息一個小時以上，如此持續至少三天，則「禪相」通常就會出現。

「禪相」如果只出現一次，不要太在意，也不需理會，因為定力不穩固，



# airiti

## 燃燈引路

就像短暫的靈光乍現，如果它再也不能「出現」，只貪戀這一次，則徒增憂惱，所以無需患得患失。定力增強的情況是，「禪相」會持續而穩定地出現，到最後不想理它都不行，心念能與之結合為一，這就能入禪了。

還要特別提醒，禪相與光明不同，修禪定有定光，修觀慧有慧光，光明常伴隨定慧而起，但是每一種禪修所緣的禪相是不同的，安般念有安般念的禪相，慈心禪有慈心禪的禪相，在定中都有光明，但彼此的禪相是不同的。其間的區別，多說則徒增沒有經驗同學的幻想，當你們在禪修中親身見到，小參時再來為你們分辨吧！

從帶同學禪修的經驗中發現，有些人在過去，偶然也曾因為某種機緣而意外進入一種空靈、寧靜的狀態，或是在禪修中「不小心」坐了幾支好香。事過境遷，往往會戀著不捨，於是每次上坐，就會盼望再次體驗那種寧靜的滋味；由於不了解心意運轉與操作的原理，以至於心繫妄想，患得患失，忘失所緣，反而再也不能體會那種經驗了，這情形就像「瞎貓碰到死耗子」，一見永不再見，十分可惜！

我們修學禪定，就是要練心堪能，有隨著意念想要入定就能入定的能力，而不是只能坐著「傻等」。所以，禪定力是練就的，不是等來的，沒定力要練到有定力，現前如果定力不穩，禪相飄

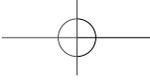
忽，就不要貪心渴求禪相的出現，而要耐心回頭修基本功，即：不忘失所緣，盡量延長專注於所緣的時間，這才是修定的正事。

對初學者而言，禪相是不穩定的，它會時而出現時而消失，這時不要去注意禪相，仍然應當一心專念於鼻息，當定力愈來愈深時，禪相就會愈來愈穩固。這中間有一些細節要留心，但總其要領，仍是那個基本原則，即：不忘失所緣。安般念的禪修所緣是鼻息，所以無論禪相產生什麼樣的變化不要好奇，不要被它吸引，一心專念於所緣，如此定力才能持續而穩固地增長。

當禪相持續、穩固而明亮，禪修者的心會「自然」地沉入其中，結合為一；禪相就是心，心就是禪相。請注意「自然」兩個字，有些禪修者一心求快（入禪），會在定力未足，禪相未穩之時，勉強、用力地去看禪相，這時忘失所緣——鼻息，禪定力很容易退失，禪相也慢慢消失，只好從頭再來；如此一再「勉強」，周而復始，徒然浪費時間。所以要安然將意念耐心地安住於所緣中，讓定力日增，自然而然地心與禪相結合，如此才能穩固，才能真得禪定。這對禪修者而言，是最重要的階段。

#### 四、入禪判準：以「禪支」出現為衡量

當禪相穩固，每次禪修，心與禪相都能結合，並維持一個小時以上；如此連續幾天皆如此，就可以開始檢查五禪



# airiti

支，即：尋、伺、喜、樂、一心。能檢查到五禪支，就表示進入色界初禪。二禪三個禪支（喜、樂、一心）；三禪兩個禪支（樂、一心）；四禪二個禪支（捨、一心）。這些都是檢證心意專注程度的客觀普遍判準，是所有禪修者都同樣體證的經驗，這要親身體驗，有就有，沒有就沒有，老師只是指引者，印證應由自己來，所謂「自知自覺自作證」是也。

有了上面客觀衡量判準的說明，我們可以回顧這個段落開始時所舉的例子，要評定一個人的定力如何，是檢證禪支而不是用自我感覺。所以從四禪退到二禪的禪修者，雖然覺得（二禪的喜、樂，比四禪的捨受）比較粗糙、踴動而不舒服，其定力比較起入初禪者（的五禪支）的自我感覺良好，還是更高的。這樣的判準，有其客觀普遍性，也不會出錯，我們應該學習親身去體證它，並熟練這些判準的內容，修行不應落入自以為是或各說各話的混沌迷糊中。

好了，以上簡略說明了修學禪定以到達色界四禪的檢證標準，相信現階段大家已經夠用了。在禪修時，如果沒有老師從旁提醒幾個關鍵，確實很難轉入更深的定境，但是如果能夠掌握上來所說的幾個原則與要領，相信絕對不會產生副作用的。

根據我們的經驗，回去之後，多數同學的定力都會退失，因為不能一天八支香，無有閒岔地綿密用功，定慧力當

然會退失。不過，沒有關係，定力雖退而正見不退，只要有機會繼續精進，還是可以很快就續上進步的軌道，平安的前行。倘若真有問題，因為曾參加過完整課程，可以打電話回來問，所以不用擔心回去之後不知該怎麼修行。

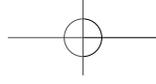
## 「四界分別觀」之修學次第

以上所說的檢證方法多以安般念為例，接下來再談一談「四界分別觀」的檢證標準。

在觀察四大的過程中，要如何判斷自己有沒有進步呢？前面提過，剛開始修習時，先把四大拆解成十二相，即：推、硬、粗、重、撐、軟、滑、輕、熱、冷、流、黏。這是為初學者設計的觀察次序。

等觀察到自覺「滿意」時，就可以上第二階。循序觀察地、水、火、風的十二個相，包括：地的硬、粗、重、軟、滑、輕；水的流與黏；火的熱與冷；以及風的推與撐。這時，如果觀察的很輕鬆、很自在，就代表第一階的觀察既「滿意」（主觀的認定）又「滿足」（客觀的判準）；反之，如果觀察起來，覺得困難重重，所謂的困難，就是會覺得緊繃、勉強、不舒服，那代表第一階的觀察還不滿足。一有這種情況，最好退回第一階的進度重新觀察，直到自覺滿意之後，再進回此階段。

第二階段的觀察要多花一點時間，



# airiti

## 燃燈引路

大約一分鐘三回合，每一回合都要從上到下，從下到上，遍身觀察一遍。然後呢，你自覺滿意就好。

第三個階段，是先一齊觀察地的硬、粗、重三相，再一齊觀察它的軟、滑、輕三相，接著一齊觀察地大六個相。之後用同樣方式，依序觀察水、火、風等其它的相。

最後，四大十二相一齊觀察，這時，只要心念一起觀察，所有的相都會迅速顯現出來。等觀察到如此之進境，禪相就會開始出現，然後你自己會來告訴我們四大的禪相是什麼樣子。不過，除非你們回去之後與在禪堂裡一樣用功，否則，這種進展是要慢慢來的。

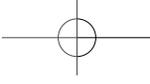
### 禪修的主觀認定原則

有些同學一直來小參，希望我們可以幫他判斷他的觀察夠不夠清楚，其隱微的心念是心急得想趕快升進高一階的功課。但是所用的語言多是形容詞，沒有客觀的「數值」可為客觀的檢證，乃至於客觀的數值也被主觀的「灌水」，所以彼此完全無法「溝通」。遇到這種情形，我總會說：「你滿意就好！」這樣的回答是不是不負責任？不！它是從帶學生禪修所體會出來的一個很好的衡量概念，也非常有效，非常有「安定人心」的功能。所以現在，我們要引介一個衡量禪修進境的概念，它是主觀的，但卻是有效的，即「自認」為「滿意」與否的標準。

自認為「滿意」，是心意對現前覺知、觀察所緣境的程度，在第一念的直覺中，自覺清晰、滿意。一、「第一念的直覺」，是沒有再三猶豫、懷疑的心理狀態；二、「自覺」，表示是主觀的自我認知，不必去尋求他人或旁物的檢測、核對；三、「清晰」，是自覺得在意識清楚中的觀察與覺知中，自認它是清楚的、明晰的；四、「滿意」，是自覺這樣的觀察狀態很好，心理很滿足於此種狀態。

以上所說，乍看之下，充滿主觀，前面不是說修行的定慧境界需要有客觀、普遍的檢證方法嗎？「自覺滿意」不是太主觀而自以為是嗎？這樣如何能夠進步呢？又怎麼能證得真實的定慧功德呢？

是的！「自覺滿意」的確是主觀的，但這是一種修行信心的培養。修行者對現狀覺得「滿意」，是最重要的心理狀態，因為唯有如此，修行者的心才會平安。還有，也不能起疑蓋，不能動不動就自我懷疑，問：「這個是不是？對不對？好不好？真不真？」疑蓋一起，定慧力就退，所以在帶禪修時，我們都會提醒同學，起念作意觀察，就篤直行去，不要讓疑蓋有乘隙而入的機會，就算所緣依舊模模糊糊，我們也不要起瞋心排斥它，因為那就是我們的現狀，必須平心靜氣地接受它，如此修行才會平安，才會進步。



# airiti

我們見到一些誇大自我修行境界之人的張狂模樣，也知道了沒有客觀判準的弊病；但是有些修行者太沒有信心，老是對自己的能力與境界，思前慮後，疑悔焦慮，須知：疑慮掉悔，是障礙禪定生起的五蓋之一，在禪修時老是起疑心，尤其是修四界分別觀，小參時的報告明明很好，老師也一再肯定，他還是要憂惱疑悔，懷疑所觀所見是否真確、屬實，弄得幾年下來，不上不下，真是自找罪受，也冤枉地自我葬送進步的前途。

所以，在禪修時，自我比較，只要現在感覺比之前任何時候的觀察都清楚，就要很有自信的肯定自己進步。如此，有信心，自覺修道有進步，很「滿意」，歡喜心一生，就能安然而持續修道，每一個修行過程都是平靜的，法喜的。而當自覺、主觀的「滿意」與客觀的「滿足」判準重疊地合而為一時，就是主客觀都「滿足」——進入一個重要的定慧進境的里程碑。

有時「滿意」太過而「滿足」不夠，急急的推入下一個進度，那也沒有關係，因為下一個進度的功課做起來會覺得勉強、吃力，這時自己就會知道，「滿意」的主觀認定，並沒有到達「滿足」的客觀進步程度。當發現「滿意」和「滿足」之間有差距時，乖乖地退一階重新觀察就好了。這樣的主客觀互為輔助，不是比起大疑心，老是邊修邊起疑還來得穩當，來得溫和，而且又很

安全嗎？所以，保持心境的平穩，不患得患失，不要張狂躁進，也無需退縮自貶，捨此二邊，中道而行，「見得到就見，見不到就耐心地修」，所謂「自知自作證成就遊」，也是這個道理。

以上說明了初步階段衡量定慧境界的客觀普遍判準，也解說了主觀的認定概念，以建立禪修的信心，避免疑蓋生起，障礙修行的進步。客觀判準可稱為「滿足度」，主觀認定可稱為「滿意度」。主觀與客觀，滿意與滿足，最好的狀況是二者達到一致的狀態，它們共同構成了禪觀修證進境的衡量準則。

## 結語

佛陀所教導的禪定智慧功德，不但有明確的路徑可依循，也有客觀普遍的判準以為衡定，無論是四禪八定諸禪進境，與四雙八輩諸階觀智，都有清楚的進階里程碑，讓學人不至於無跡可循或進退失據。因此，我們可以說，佛陀所開示的這條解脫正道，是人人可探勘，人人可自我檢證的。對每一尊住世的佛陀來說，祂們來到人間的主要任務，就是把這條沒入荒煙蔓草中的古仙人道，再次地挖掘出來，引導眾生，自知自覺自作證，透過客觀的檢證標準，以歡喜不生疑的滿意心、自信心、勇猛心，一步一步地邁向清淨與解脫。

同學們！精進再精進，與所有眾生，齊登究竟離苦的彼岸！

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

- ▶ 當代南傳佛教國家佛門女性解放運動之考察（上）—以恢復比丘尼傳承運動為中心

doi:10.29665/HS.200802.0006

弘誓雙月刊, (91), 2008

作者/Author：宣方

頁數/Page：54-68

出版日期/Publication Date：2008/02

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200802.0006>



*DOI Enhanced*

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

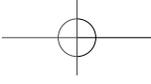
For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE





# airiti

普世價值

## 當代南傳佛教國家佛門女性解放運動之考察（上） 以恢復比丘尼傳承運動為中心

■ 宣方（中國人民大學佛教與宗教學理論研究所副教授）

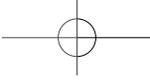


作者參加「人間佛教的思想與實踐」學術研討會，會議期間攝於承德安遠廟。（94.8.30 檔案照片）

### 緣起

十九世紀後半葉以來，佛教在東南亞地區呈現出不同程度的復興，湧現出人生（間）佛教、入世佛教（Engaged Buddhism）等各種佛教革新思潮和運動。二十世紀後半葉，隨著佛教在西方國家的快速發展，佛教復興運動和革新思潮更加國際化，並受到國際學術界的廣泛關注。1990年美國宗教學會年會專門以「佛教解放運動」為子題，討論這類運動和思潮。

近代意義上的解放運動，是以基於和平、公正、自由等價值理念的新社會（世界）觀為指導，在典範人物領導下的大規模的群眾自願性行動。所謂「佛教解放運動」，是以佛教的思想來表述這種價值訴求、以佛教界的精英為領袖、並以佛教徒為行動主體來推進的解放運動。與其他形態的解放運動相比，它強調從佛教傳統中



# airiti

汲取資源，並以佛教思想為其行動策略的合法性判據；與傳統佛教相比，佛教解放運動更強調個人、集體、民族、國家乃至全人類在此生此世的福祉，在不放棄解脫道的終極目標的同時，更強調世界和平、社會公正、公民自由等現世的目標。<sup>1</sup>

「佛教婦女解放運動」作為佛教解放運動和婦女解放運動的交集，是以女性立場來重新詮釋和變革佛教傳統，從而推動婦女平等、自由等各項權益的落實，以此作為實現普遍和平、公正、自由的必由之路。而「佛門女性解放運動」則是以佛門內部女性自由平等為行動目標，作為前者的子題和環節，它保障前者自身的正當性和有效性。

「佛門女性解放運動」涉及到層次不同、維度各異的眾多問題，而且有相當廣闊的時空展開。早在近代佛教解放運動發軔之初，佛教婦女解放運動便已開始萌芽，此後日漸壯大。特別是1980年代後期以來在「釋迦女」國際佛教婦女協會等各類國際組織的推動下，佛門婦女解放運動越來越成為國際佛教界和佛教學界行動和研究的重要課題。此中，臺灣佛教憑其強大的比丘尼僧團成為當代佛門女性解放運動中當之無愧的弄潮兒。近年來與此相關的各類社會運動及學術研究方興未艾。特別是2001年釋昭慧法師發起的廢除「八敬法」運動，更是一石激起千層浪，使得臺灣佛

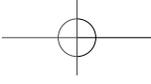
門女性解放運動成為臺灣民眾普遍關心的議題。餘波蕩漾，在大陸佛教界和學術界也引起一定程度的震蕩。

本文作者對此也相當關注，但才疏學淺，不敢對此妄加評議，因而將視線轉向我們的鄰邦，對南傳上座部佛教國家的佛門女性解放運動做一粗線條的考察，或許可以作為反觀臺灣佛門女性解放運動的一個參照。限於篇幅，更限於學養，筆者將論題集中在斯里蘭卡、泰國、緬甸、尼泊爾等幾個主要南傳佛教國家佛教女性爭取恢復比丘尼傳承的運動上，梳理其歷史脈絡，考察其發展現狀，分析其中的制約因素和制約機制，並探討因應的發放。

作者對南傳佛教缺乏廣泛的瞭解，更無深入的研究，因此本文所述，卑之無甚高論。然管窺蠡測，或有一得，庶幾可備一覽。疏漏錯訛之處，仍祈方家指正。

## 一、近代南傳佛教國家恢復比丘尼傳承運動的歷史與現狀

女性在佛教中的地位無疑令許多現代人感到困惑：一方面，佛教在根本教義上斷言解脫無關乎性別，女性在實現精神解脫的可能性上是與男性平等的；在組織形態上，佛教也是最早允許女性出家成為宗教師的宗教之一。<sup>2</sup>另一方面，佛教的律典制度同其他宗教一樣，將男性的優越地位合法化和制度化，因



# airiti

普世價值

此在佛教兩千五百年的漫長歷史中，各個時期、不同文化背景中的不同形態的佛教傳統普遍存在歧視女性的因素。

這種理想與現實之間的巨大反差，使得佛門女性解放運動成爲一個十分沈重的議題。南傳佛教國家出家女衆的處境及其恢復比丘尼傳承運動的艱難歷程，便是一個突出的例證。<sup>3</sup>由於上座部佛教的比丘尼傳承中斷已久，近代以來上座部佛教國家的出家女衆們就連確定自身的身份也成了一個尷尬的問題：她們都不是比丘尼，有時連沙彌尼都不是，有的國家甚至連她們的出家人身份也不承認。南傳佛教國家的恢復比丘尼傳承運動，正是在這樣一個基礎上舉步維艱地展開的。

當然，由於各國文化歷史背景的不同和社會經濟發展的差異，出家女衆的處境和恢復比丘尼傳承的進程，也不盡相同。

## 1. 斯里蘭卡

斯里蘭卡（原名錫蘭）佛教的比丘尼制度是西元前三世紀由阿育王之女僧伽密多傳入的，至少存在到西元九世紀。一般認爲是在十一世紀初，由於異國入侵，大肆毀寺滅佛，使得包括尼制在內的整個僧制爲之中斷。後來從鄰國迎請大德恢復僧制時，因爲緬甸、泰國、柬埔寨、老撾等上座部國家都沒有比丘尼，尼制未能恢復。<sup>4</sup>此後錫蘭佛教幾經興廢，但尼制卻始終未能再興。

況且，劫後重生的錫蘭佛教深受印度種姓制度和歧視女性思想的影響，僧團內部竟一度依種姓高低別寺而居。在這種情況下，要指望比丘去推動尼制的恢復當然是不可能的了。因此，十九世紀初英國殖民者眼中的錫蘭佛教，竟然不允許低種姓者加入僧團，女性當然更被排除了出家成爲比丘尼的可能性。按照當時僧團的說法，只有等到未來新佛再世時，才能重建尼衆僧團。

（Weeraratne 1998）

近代錫蘭佛教復興運動的興起，與基督宗教的刺激有很大關係，以至於一些西方學者稱之爲「新教式的佛教」（Protestant Buddhism）。出家女衆再現於錫蘭，也與此有關。（Gombrich 1988, 287）當時基督教在慈善護生方面表現出色，而佛教卻乏善可陳。甚至當比丘住院時，照顧他們的也是天主教修女或基督教女教友。佛教復興運動的一些中堅人物對此頗有所感。例如，後來成爲錫蘭總理的Senayaka就說：

佛教徒高談闊論戒殺護生，卻沒有教育婦女去醫院護理病人，做這些的都是基督教的女教友。該是這個國家的婦女以無我的精神去饒益同胞的時候了。（Gombrich 1988, 287-288）

而一些基督教女教友利用在醫院護理之便，勸重病或垂危的佛教徒改信基督教，也讓他們憂心忡忡，他們希望培養一批女性佛教徒來取代從事這些社會



# airiti

工作的基督徒。

而蘇達摩加利（Sudharmmācārī）及其領導的「十戒女」修行團體（*dasa sil māṇiyō*）的出現正可謂適逢其時。蘇達摩加利出身於一個基督教家庭，<sup>5</sup>皈依佛教後赴緬甸學法受戒，回國後為一批女子授十戒，創設了獨立於僧團之外的修行團體。<sup>6</sup>僧俗兩界的佛教領袖大多不承認她們是沙彌尼，因此稱之為「十戒女」。十戒女們自身卻認為，雖然這不是嚴格意義上的比丘尼僧團，但也總比完全沒有女性出家修行團體強。因此她們明確地以出家人自居，像比丘尼那樣身著褐色僧服，而不是像優婆夷那樣著白色服裝。

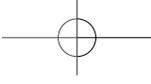
十戒女一方面修持佛法，另一方面從事贍養鰥寡孤獨、看護病人的慈善事業。從後一方面看，它正是佛教復興運動精英們所期望的那種女性佛教徒團體，因此受到他們的歡迎。但是其前一方面，卻不是男性主導的佛教復興運動所關心的。因為他們的本意，只是希望有一個介乎僧俗之間的佛教女性團體，來接替原本由基督徒承擔的慈善護生工作。至於女性出家修行，追求在靈性方面的成長，並不是他們所關心的，至少不是他們所鼓勵的，在他們看來那是比丘們的事情。當時人們普遍認為，出家人就應該以證得阿羅漢為理想，潛心向道，不預世事。這種以遁世苦行、證阿羅漢果為理想的風氣，同樣也深刻影響

到十戒女自身。因此，與蘇達摩加利本人不同，後來的十戒女有很多都不太願意從事慈善護生、救死扶傷的社會工作，而寧願花更多的時間修禪習定。（Gombrich 1988, 288–294）

隨著十戒女數量的增多和道場的擴展，她們當中希望能夠成為比丘尼的人也越來越多，也得到一些大德的支援。早在1934年，世界佛教徒聯誼會（WFB）創立人馬拉拉塞克拉（Malalasekara）博士就撰文支援恢復尼制。1952年，那拉維拉（Pandit Narawala Dhammaratana）長老在率團訪問北京後認為，歷史上中國的尼制正是嚴格按照錫蘭的尼制建立起來的，因此不妨從中國回傳，不過當時應者寥寥。（維拉拉特尼1996b）

到1980年代，十戒女們開始認真考慮恢復比丘尼傳承的可行性。1984年，斯里蘭卡的一個女權組織「婦女之聲」（Kantha Handa）發起了一場關於十戒女地位的專題討論會，使得十戒女要求成為比丘尼的聲音超出佛教界而為更多世人所知。<sup>7</sup>從此，恢復比丘尼傳承不再是一個佛教界內部關起門來商量的問題，而是全社會普遍關注、媒體經常討論的問題。同時，這次會議使得女性的宗教權利成為女性主義者的一個重要議題，並因此而引起國際社會的關注。（Ahmad-Zaki 2002）

同在1984年，斯里蘭卡文化部長



# airiti

普世價值

胡魯內率佛教學者代表團訪問中國，考察比丘尼僧團的現狀，研究在斯里蘭卡恢復比丘尼僧團的可行性，不過卻遭到國內幾乎所有主要佛教團體的反對，理由是漢傳佛教是大乘佛教，早已戒律馳廢，腐敗不堪，絕不容此大乘異教玷污本國純正的上座部佛教。當時各大主要佛教團體如全斯里蘭卡佛教議會、佛教青年會、大菩提協會及佛教神智會都通過決議反對恢復比丘尼僧團。（維拉拉特尼1996b）。在一片人云亦云的反對聲中，古那提拉卡（Hema Gunatlaka）博士于次年去中國和韓國對律制作了冷靜而精細的考察，她確認漢傳佛教襲用的四分律出自法藏部，屬於上座部的一個分支，在內容方面與上座部尼律相同，所不同的只是一些條文的秩序，還有就是四分律的條文要更多些，因此認為從漢傳佛教恢復尼制是可行的（Lee and Wekada 2001）。

1987年，旨在推動婦女在佛教中的參與權利的「釋迦女」國際佛教婦女協會成立，其斯里蘭卡分會也同時成立，從而使得斯里蘭卡十戒女爭取恢復比丘尼傳承的運動進一步國際化。次年，拉特那薩拉長老選派了10名女眾赴洛杉磯，從臺灣比丘比丘尼受戒。<sup>8</sup>但當她們回來的時候，人們仍然說她們受戒的系統屬於大乘佛教，不屬於上座部佛教。

來自民衆的不認可，加上國際化和女性主義因素的刺激，使得衆多十戒女

開始反省過去社會參與的不足，意識到融入社區並讓社會聽到自己聲音的重要性。因此，1980年代中期以來，十戒女們緩慢但堅定地逐步提高社會參與的程度。她們開辦小學、幼稚園，為產婦誦經，照顧病人，照顧內戰中的孤兒和難民。開導受丈夫辱罵和虐待的婦女，向其提供臨時避難所，也是她們社區服務中的一個重要專案。

此外，一些文化水平較高的十戒女或是出版著作，或是通過電臺舉辦空中弘法活動，贏得了善於說法的美譽。這些人比例雖然不高，但對改善十戒女的社會形象卻有很大影響。經過長期不懈的努力，十戒女們取得的最大成功便是讓她們生活的社區終於接受了她們，尤其是農村。現在，很多居民有困難更願意找十戒女求助。他們說：

有問題的時候找十戒女要容易得多，你隨時可以找到她。而比丘成天忙於在廟裏講經說法，難得來一趟，要專門去請他們。而且老實說，請十戒女更便宜，也沒有那麼複雜。特別是要整夜唱經的時候，請比丘就得準備好舒適的床還有其他什麼的，十戒女就沒有那麼講究排場。而且她們聽你訴說時很耐心，你就是哭了她們也不會介意。她們真心幫你想辦法，讓人很信任，很放鬆。（Ahmad-Zaki 2002）

與十戒女融入社會程度同步增長的是社會對她們的認可，僧俗兩界中同情



# airiti

和支援恢復比丘尼傳承這一訴求的人也越來越多。<sup>9</sup>特別是一些德高望重的長老利用他們的影響力，將這種支援落實為行動（如蘇曼伽拉長老在丹布拉為有志成為比丘尼的女眾成立了一個名為 Bhikkhuni Sasanodaya Society 的培訓中心），從而使得恢復比丘尼傳承運動停頓了多年以後，終於在1990年代後期有了實質性的重大進展。

1996年8月12日，在世界僧伽會（World Sangha Council）和「釋迦女」國際佛教婦女組織的支援下，由上座部比丘和韓國比丘尼組成的戒師們在摩訶菩提會會長維普拉薩拉長老主持下，在印度鹿野苑為10名斯里蘭卡的十戒女授戒，從而使得斯里蘭卡尼制失傳九百餘年之後得以再現。

這次傳戒在斯里蘭卡引起全國性的大討論，報章刊登的贊成與反對的文章都不少。其中一個批評的理由是，這次傳戒沒有嚴格按照上座部的戒本傳戒，而且傳戒師中大乘和上座部混雜，甚至傳戒尼師的語言都是新戒子們聽不懂的，如何能保證她們得戒呢？即使在同情恢復比丘尼傳承的人當中，這種觀點也頗有影響。

對於支持者來說，這種觀點是一個有益的提醒：在南傳國家恢復比丘尼傳承，涉及到複雜的民族文化認同，即使是恢復比丘尼傳承的支持者們，他們希望恢復的也是上座部的比丘尼傳承，而

不是大乘佛教比丘尼制度的簡單移植，儘管這兩者本出同根，並無實質性不同。事實上，很多斯里蘭卡人之所以贊成恢復比丘尼傳承，也是出於一種民族自豪感。在很多斯里蘭卡人看來，斯里蘭卡是唯一有過比丘尼傳承的南傳國家，婦女解放、男女平權是衡量一個國家現代化程度的重要指標，無論從歷史還是從現實來說，斯里蘭卡都應當率先恢復比丘尼傳承。為了重建後的比丘尼傳承能夠更好地融入當地社會，沒有理由不對這種民族情感保持足夠的尊重。

有鑒於此，國際社會和斯里蘭卡國內的推動者們在以後的行動策略中表現出更多的審慎。1998年2月國際佛光會在佛陀證道地菩提伽耶舉辦大型國際傳戒大會時，與會的22名斯里蘭卡女眾的傳戒程式是根據上座部律典犍度篇的《小品》來進行的，<sup>10</sup>而且隨即由蘇曼伽拉長老率至鹿野苑再從一個完全由斯里蘭卡比丘組成的僧團受戒。（Lee and Wekada 2001）

1998年3月12日，這些比丘尼與比丘一起在丹布拉（Dambulla）為比丘尼培訓中心畢業的女眾授戒，從而首開斯里蘭卡本土恢復傳授沙彌尼戒的記錄，同時也將有關爭議再度推向一個高潮。

星星之火，可以燎原。儘管受到各種非議，但本土傳戒使得恢復比丘尼傳承運動迅速由點及面地推展開來。短短三、四年時間，斯里蘭卡比丘尼大約已



# airiti

普世價值

有四百名<sup>11</sup>。相對於高達35000人的比丘僧團（Ahmad-Zaki 2002），這一數字還少得可憐；但考慮到十戒女經過近一個世紀的發展也不過5000人而已（Cantwell and kawanami 2002, 55），這一數字差堪自慰。更重要的是，經過這些年堅韌不拔的努力，周圍的社區已經接受了比丘尼們的存在。與幾年前的軒然大波相比，現在的授戒已經是波瀾不驚，一些以前由比丘專任的宗教服務現在尼眾慢慢地也可以分擔了。<sup>12</sup>對於斯里蘭卡出家女性來說，最重要的問題已經不是爭取成為比丘尼的權利，而是如何在今後的宗教實踐和社會服務中進一步充實和發展自身，取得更出色的成績，得到社會更多的尊重和支援。

## 2. 泰國

泰國歷史上沒有比丘尼傳承，近代歷史上只有持戒女（Mae Chee）<sup>13</sup>。在泰國佛教當中，男性和女性的待遇截然不同。

泰國是南傳佛教國家中佛教徒人口比例最高的國家，達95%，因此佛教在泰國備受尊崇，憲法規定國王必須為佛教徒，國家「保護和資助佛教與其他宗教」。佛教是泰國事實上的國教，一度還有人提出動議，要求將上座部佛教確立為國教。<sup>14</sup>在泰國，佛教受到廣泛的尊敬。成年男性成家後，一般會短期出家，<sup>15</sup>在他出家離職的三個月中，照樣可以領到任職機構的薪水，以便他能

安心出家。如果正式出家成為比丘，待遇就更為優厚，他們可以在寺院受到免費的教育，肯上進者還可以升入佛教大學深造，獲得相當於世俗大學本科的文憑。之後即使脫下僧袍還俗，也足以憑其高等教育學歷謀份工作。穿幾年僧裝，攢下不菲的單資，一紙文憑到手後瀟灑地揮揮手，作別青燈黃卷、暮鼓晨鐘，蓄髮易服後馬上就可以成家立業，實在很合算。難怪有很多人，特別是泰北貧困地區的農民，以出家為改善生活狀況的終南捷徑。（Khuankeaw 1998）

與此形成尖銳對比的是，泰國女性出家眾的地位可以說是南傳佛教國家中最低的。泰國內政部的有關法規將持戒女視為出家眾，因而她們同比丘一樣沒有投票權。但大長老會又規定不得向女眾授出家戒，將持戒女排除在僧團之外，而泰國僧伽法允許僧事僧決，等於在事實上認同了這一制度安排。由於她們的宗教師身份不為國家相關法律（僧伽法）所承認，因此無法分享國家對佛教團體的資助。<sup>16</sup>持戒女在法律上和僧團內這種曖昧的身份，使得一般民眾認為，只有比丘才是受人尊敬的出家人（即使現實生活中自己周圍的比丘道德敗壞，也不影響他們對作為一種社會角色的比丘的尊敬），而持戒女不過是一群因失怙、失戀、失意而遁入空門的年輕女子，或是一些沒人贍養的老太婆。

持戒女很少有獨立的道場，只能依



# airiti

附於男眾的道場而生活，她們在寺院中的地位如同女僕，<sup>17</sup>主要是為比丘洗衣做飯。由於世人認為她們不是出家人，布施給她們不像布施給比丘那樣有功德，因而她們很難得到布施，<sup>18</sup>連保障衣食無憂都困難，更不用說讀書深造了。社會的歧視和輕辱、自身素質不高、受教育機會少、經濟支援匱乏，凡此種種，使得持戒女本身即是一個普遍缺乏自信的弱勢團體，自然也就很難去從事社會慈善事業。（Ekachai 2001, Khuankaew 1998）

泰國恢復比丘尼傳承的努力可以回溯到1927年。當時著名政治家和社會批評家Narin Bhasit（更為人所知的名字是Narin Klueng）為了表示對僧團戒律馳廢的抗議，讓他的兩個女兒薩拉和琮迪受比丘尼戒，並捐地為她們修建尼寺（Wat Nariwong）。此舉遭到僧團和政府的嚴厲譴責，勒令他的兩個女兒和寺裏其他七八個出家女眾還俗。兩個女兒不從，被強行剝去僧服，關進監獄，給她們授戒的比丘也被褫奪僧籍。<sup>19</sup>這一事件導致1928年大長老會通過法案，禁止向婦女傳授比丘尼、沙彌尼、式叉摩那戒。這一規定至今有效。

儘管遭到比丘僧團的壓制，但仍有一些勇敢的持戒女以種種方式來爭取提高佛門女性的地位。在1950年代，有些持戒女團體，將自己的服裝顏色與一般居士穿的白衣區分開來，以示

自重。一些受十戒的持戒女自稱持戒師（Silacarini），以別於一般僅受八戒的持戒女，並著褐色尼服；而一些依止在自誓受戒的菩提羅叉（Bodhiraksa，覺護）比丘門下的持戒女則身著深褐色尼服；著名持戒女瓦蘿邁（Voramai）領導下的持戒女們則是身著淺黃色服裝（參見WijayaSundara文）。1956年，瓦蘿邁在波旺尼威寺受八關齋戒。該寺作為泰國法宗派的本寺，是有名的王家寺院，百餘年來歷任僧王都在此寺受戒，老撾、柬埔寨的王室成員也曾到此寺求戒。瓦蘿邁此舉之意義可想而知。1957年，她又在曼谷附近的那空巴統建立泰國近代以來的第一座女眾道場頌達磨卡耶尼寺（Wat Songdharma Kalyani），該寺還設有一所收容孤兒的學校。<sup>20</sup>1971年，瓦蘿邁赴臺灣依四分律受比丘尼戒，成為正式的比丘尼。雖然官方至今都不承認她的比丘尼身份，但卻並不妨礙她在民衆中的崇高地位（Achakulwisut 2001）。<sup>21</sup>此外，持戒女斯裏昆猜博士（Siri Krichai）長期奔走各地弘法，被人們尊稱為「昆妙」（Khong khun Mae，意為德高望重的女性），僅1980年代中期，從其學禪者即達千餘人，到1990年代中她在泰國各地開設禪社50餘處，在美國也設立了禪修中心。（宋立道2002, 331）

1980年代中期以來，泰國恢復比丘尼傳承運動的領軍人物是茶春曼卡比欣



# airiti

普世價值

克 (Chatsumarn Kabisingh) 博士。茶春曼是瓦蘿邁的女兒，著名佛教學者<sup>22</sup>，她是「釋迦女」國際佛教婦女協會的創立人之一，也是「入世佛教國際網路」的活躍分子。多年來，茶春曼為提升泰國持戒女的社會地位、爭取恢復比丘尼傳承而在國際社會奔走努力。在強烈的求道之心推動下，她立志出家成為比丘尼，為此她從大學提前退休，並與丈夫離婚<sup>23</sup>，為出家作準備。2000年4月，她在臺灣受菩薩戒。2001年2月6日，茶春曼在斯里蘭卡受沙彌尼戒，法名達摩難陀 (Dhammananda, 法安)，成為泰國歷史上第一個根據上座部律典受戒的沙彌尼 (Achakulwisut 2001)。幾個月後，持戒女茶緬也前往斯里蘭卡受戒。

僧伽當局對茶春曼受沙彌尼戒一事保持沈默。這種低調的冷處理方式可能是考慮到她的家庭背景（其父為三屆國會議員）和社會名望，以及泰國與斯里蘭卡鄰國僧界的歷史淵源和親密關係。但教界一些長老則公開猛烈抨擊這一行為。政府有關部門也以調查其寺院財務狀況的方式發洩不滿。(Ekachai 2001b)

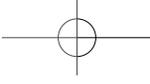
眾多批評聲中，廣受知識界尊敬的著名佛教學者法藏長老 (Phra Dhammapitaka) 的批評尤其值得注意。他強調僧團「應該幫助女眾得到她們想要的，但不能以喪失律制為代價」，並譴責雙方都趨於極端，煽動對立情緒。

他說，僧團不能無視女性的宗教需求，但達摩難陀要求將比丘尼傳承作為泰國僧團的一部分接受下來也是不可能的。「這就好像從一所大學畢業卻要另一所大學發給文憑，僧團沒有權利這樣做，只有承認其他學校學歷的權利。」

因此他建議達摩難陀接受事實，即她屬於斯里蘭卡新產生的上座部比丘尼僧團，這種新尼制是由上座部比丘和大乘比丘尼共同建立的，不屬於傳統的上座部僧團。針對達摩難陀強調大乘比丘尼參與上座部比丘尼戒的傳授是合乎律制的（因為大乘尼制可以回溯到斯里蘭卡本身的尼制）的辯解，法藏長老說，倘若果真是如此，她應當向公眾闡明她受戒的背景及其傳承的來龍去脈，這樣人們才可以根據事實決定接受與否。

對於達摩難陀主張在沒有兩部僧的情況下可以由比丘單獨傳授比丘尼戒，法藏長老認為也不可行，因為佛陀規定二部僧受戒後，就取代了原先允許比丘單獨授戒的規定。但他同時也強調，僧團應當本著慈悲的精神正視女性的宗教需求，並在律制許可的範圍內幫助女性實現她們的宗教潛能。作為替代性方法，他建議提升現有的持戒女的地位。「我很同情女眾的處境，但事情得一步一步來，如果開頭走錯了，結果就會招致敵意，使得行動流於形式，沒有實質意義。」(Ekachai 2001c)

法藏長老的意見儘管溫和，但不承



# airiti

認達摩難陀屬於上座部僧伽的一分子這一立場是明確的。

面對強大的壓力，達摩難陀以實際行動來表達她對恢復比丘尼傳承的堅定信心。2002年2月10日，在她主持的頌達磨卡耶尼寺，舉辦了泰國歷史上第一次沙彌尼戒傳授儀式，56歲的瓦蘭伽娜（Varanghana Vanavichayen）成爲第一位在泰國本土受戒的沙彌尼。

此前，由於達摩難陀是在國外受戒，僧團還可以裝聾作啞、不聞不問。但這次發生在本土，所以激起軒然大波也是意料中事。

泰國媒體相對開明，大多採取平衡報導。當然也有例外，例如發行量最大的泰文報紙Thai Rath公開譴責這次授戒，認爲是對泰國佛教傳統的粗暴踐踏；軍方背景的第五頻道則禁播達摩難陀的節目。相反的例子是Matichon Daily全力支援，以社論形勢呼籲終止對女性宗教權利的歧視。而網路論壇則充滿了冷嘲熱諷，有人甚至大罵外國勢力借非政府組織之手妄圖顛覆泰國的佛教傳統，威脅國家安全。（Ekachai 2001a, Ekachai 2002）

很多知識份子和婦女組織基於宗教自由的理念支援達摩難陀的行動。知名社會批評家蘇拉克（Sulak Sivalak）認爲，泰國僧團無權剝奪女性的宗教自由，僧團本身暮氣沈沈、腐敗墮落，抽煙酗酒、吸毒嫖妓乃至殺人等醜聞

疊出，比丘尼的產生如果能讓人民對佛教保持敬意，未嘗不是一件好事。

《曼谷郵報》編輯和專欄作家珊迪蘇妲（Sanitsuda Ekachai）、世界佛教大學學者塔維瓦（Tavivat Puntarigvivat）等呼籲僧團必須面對女性的要求，稱恢復比丘尼傳承是佛門兩性平權的必要步驟。而「婦女之友基金會」等婦女組織則宣稱她們對此「期盼已久」，並強調在諸如賣淫、墮胎、性侵害等問題上，女性宗教師可以給女性更好的宗教服務。（Macan-Markar 2002, Poonyarat 2002）

政府方面，教育部組成專案小組研究此事對於國家安全和宗教傳統的影響。宗教事務局的官員指責瓦蘭伽娜的受戒違反了1992年的僧伽法案，也違反了大長老會1928年的決議，因此不會得到承認。並宣稱此舉是在製造混亂，可能會導致僧團的分裂（Duangmanee 2002）。政府官員這種立場不足爲奇，在1993年的時候，他們甚至不允許茶春曼召開的研討會中提及「比丘尼」這個詞。<sup>24</sup>但達摩難陀認爲大長老會禁止向女衆傳出家戒的規定，本身就違反了憲法「保障宗教信仰自由」的原則，應當予以廢除。<sup>25</sup>

2003年2月28日，達摩難陀在斯里蘭卡受比丘尼戒，同樣招致國內一些輿論的批評。（Ekachai 2003b）

此事的最新進展是，參議院婦女青年老人委員會在本月（2003年3月）討



# airiti

普世價值

論此事，一些議員提出長達27頁的研究報告，認為女性受戒不違反佛教戒律，有關禁令應予取締。（Bangkok Post, 2003.3.8）

目前，泰國只有3名沙彌尼<sup>26</sup>，1座尼寺，相對於近27萬比丘和25000座男眾寺院，這個數字的确令人有滄海一粟之感。即使相對於大約13000名持戒女（Ekachai 2001b）<sup>27</sup>，這個數字也顯得過低。這當中，眾多的持戒女們沒有像她們的斯里蘭卡姐妹們一樣，歡呼雀躍地加入到新生的比丘尼僧團中來，個中原因值得深思，但顯然與這一運動受到的強大阻力有關。因此，達摩難陀對於有生之年能看到泰國尼制被接受不抱希望。<sup>28</sup>但無論如何，泰國的持戒女和比丘尼們已經開始了她們的破冰之旅。

### 3. 緬甸

緬甸的情形比較特殊。有學者認為，根據巴利文獻、漢文文獻和考古資料的推定，緬甸歷史上應當存在過上座部比丘尼僧團。<sup>29</sup>後來大乘佛教一度流行，也是有比丘尼僧團的。但復興以後的上座部佛教並不承認這些比丘尼的身份，只承認她們是出家眾，稱之為持戒女（Ma-Theelas）。這種情況一直延續至今。正是這些持戒女，成為斯里蘭卡十戒女得戒的來源。

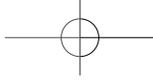
十九世紀後半葉，得益于敏東王（Mindon）的僧制改革，緬甸的持戒女團體有很大的復興和繁榮。緬甸獨立

後，特別是吳努政府時期利用佛教來實現社會整合和政治動員，一度致力於佛教的國教化，水漲船高，持戒女的狀況也有顯著改善，當時增建了許多女眾道場，女眾受教育的標準也大為提高。其後的政府對佛教雖沒有這麼狂熱，但仍然保持了相當程度的敬意。在1980年代初大力推行的僧伽統一和改革運動中，緬甸政府給出家的男女眾都頒發了僧籍證，使得持戒女的出家人身份得到國家法律的正式認可。因此緬甸出家女眾的法律地位比泰國的持戒女要高，相對也更獨立些。但法律地位的相對平等和獨立，並不反映持戒女的實際生存處境。

緬甸是世界上最貧困的國家之一，近80%的人口生活在農村。大部分持戒女來自貧困的農村，很多人是由於衣食無著，或是孤老無養才出家的。整個1980年代，由於經濟的長期停滯，加上世俗社會的歧視，持戒女的生存狀況很長一段時間內得不到改善。

進入1990年代以來，這種情況有了很大的改觀。由於僧伽在1980年代末的反政府運動中體現出來的強大的社會影響力，當局開始大力籠絡佛教界。同時也因為發展旅遊和刺激經濟的需要，政府在佛教事業上的投入大幅增加。1990年代初，甚至一度從社會募集大量資金用於寺院的恢復（宋立道2002, 255）。

經濟形勢的好轉和政府有意無意地放寬政策，使得1990年代以來佛教有



# airiti

了很大發展，持戒女的生存狀況也隨之改善，人數大幅增加。根據官方統計，緬甸到1997年時大約已有2萬名持戒女（petrich 1997），2001年時這一數字增加到大約2.5萬人（Cantwelland Kawanami 2002, p54），是南傳佛教各國中最高的。至於短期出家的婦女人數則是這個數字的好幾倍。<sup>30</sup>

緬甸的持戒女們和僧俗兩界支援她們的開明人士很早就致力於恢復比丘尼制度。早在1930年代，就有一位叫阿帝查的學問僧做過嘗試；1950年代，馬哈西長老的老師捷塔瓦那也撰書提倡恢復尼制；1970年代，一位長期精研律典的女居士公開向政府請願要求恢復尼制，並將請願書分呈20位知名比丘。

不過，在相當長的一個時期裏，由於上述社會經濟因素的制約，加上自身受教育程度較低<sup>31</sup>，再加上法律承認其出家人身份，緬甸持戒女在整體上並不像斯里蘭卡或泰國那樣積極爭取恢復比丘尼制度。大多數持戒女缺乏群體意識，只關心個人的研經習禪，對從事社會活動既缺乏能力，也沒有興趣。直到1990年代以後，隨著經濟的發展和教育的普及<sup>32</sup>，持戒女團體在規模壯大的同時，素質也有了很大改觀，主體意識和權利觀念才開始全面覺醒。特別是旨在推動佛教婦女發展的國際組織和國際援助獲准進入緬甸後，幫助持戒女更好地融入社會，開展社會服務，對緬甸持戒女團

體的主體意識的培養起到很大的推動作用。如今，關心和致力於恢復比丘尼傳承的持戒女越來越多。

## 4. 尼泊爾

近代才傳入尼泊爾的上座部佛教同樣也只有受十戒的出家女眾（anāgārikā），而沒有比丘尼。最初幾十年間，這些十戒女也是隸屬於比丘管轄。1960年代以後，一些十戒女團體開始獨立運作。在護法們的支援下，她們從事教學、譯經、出版和慈善護生等社會工作，後來還有人前往臺灣等地接受大乘比丘尼戒。但總體說來，這樣的情形還屬於特例。（Kita 1996）

直到1990年代初，一名西方女性佛教徒觀察到的尼泊爾上座部佛教，仍然充滿了男權色彩。例如在佛事活動中，比丘們個個都高坐堂上面向聽眾，而出家女眾只能和居士一起坐在兩邊的地上面向比丘充當聽眾。布施時也是比丘坐在椅子上先接受布施，而出家女眾則擠在一張長凳上。由於出家女眾不被視為比丘尼，所以她們要和居士一起為比丘洗衣做飯，侍候比丘。居士們見了比丘要三拜，見了出家女眾只是鞠躬問訊而已。18歲以上的出家男眾幾乎都是比丘，而整個尼泊爾也才只有4名比丘尼，並且不被僧團所承認。比丘們大都能操流利的英語，而出家女眾能用英語交流的卻很少。比丘人人有機會去斯里蘭卡學習5-8年，而出家女眾要去緬甸



# airiti

普世價值

學習兩年都很難得到支援。女眾每天忙於洗衣做飯，很少有時間學習。那些想多花些時間在禪修和經論學習上的出家女眾，往往因經濟不能自立而只好作罷（Kita 1996）。

不過，近年來這種局面正在改觀。早期的上座部佛教吸引了很多高種姓階層的人出家，但隨著商業的繁榮，很多高種姓的男子不再視出家為個人發展的最佳選擇。如今進入僧團的多為來自不發達農村地區的下層民衆。與此同時，經濟和教育的發展並沒有同步改變人們男尊女卑的觀念，婦女在婚姻和家庭中的卑微地位使得一些知識女性視婚姻為畏途，因此佛教對高種姓階層的女性依然很有吸引力，許多人視出家為擺脫婚姻牢籠的體面選擇。<sup>33</sup>這些人家庭比較富有，因而有財力支援她們安心學習。另一方面，比丘僧團中醜聞不斷，出家沒幾年就還俗結婚的不在少數。相形之下，出家女眾對獨身生活更為適應，道心更為堅固，因而信徒對她們的信任和尊敬也在增加。（LeVine 2002）

對待佛門內部的男女不平等現象，年輕一代出家女眾比老一代更為自覺。很多老一輩的出家女眾對自己在佛門中的卑微地位習以為常，幾乎全然意識不到其中的不平等意味；而新一輩的出家女眾中，有人便明確地把八敬法中「百歲尼敬禮新夏比丘」一類的規定視為男女不平等的典型例子。同時她們認為，

對待這種不平等的律制規定，較為可行之解決方法不是廢除，而是不必太認真執行。（Kita 1996）

## 【下期待續】

### 註釋

- 1.關於「佛教解放運動」之界定，參見Engaged Buddhism: Buddhism Liberation Movements in Asia (Albany :Suny Press, 1996, p10) ed. by Christopher S. Queen and Sallie B. King（轉引自Barnhart 1997,613）本文認同以「佛教解放運動」來指稱這類思想和運動，是基於以下幾個方面的考慮：
- （1）這一稱謂可以涵攝漢語佛教界的「人生（間）佛教」，一行禪師等人提倡的「入世佛教」，泰國、斯里蘭卡等國的「佛教復興運動」（Gombrich等西方學者將其命名為「新教式佛教」（Protestant Buddhism），並不為當地學者廣泛接受）等眾多性質相近的佛教革新運動。雖然我們也可以用廣義的「人間佛教」和「入世佛教」來統稱這類運動，但名詞的套用可能會使我們以某種具體形態為典範，對其他形態作同質化的理解，甚至視為其變種。基於這樣的警覺，為了在揭示其中共性的同時尊重其間的差異性，使用「佛教解放運動」這樣的稱謂似乎更為妥當。
- （2）這些思潮和運動的倡導者們使用「人間佛教」、「入世佛教」、「佛教復興運動」這類稱謂時，往往強調這類思想淵源有自，以凸顯其正統性和合法性。不過，雖然這些思潮的確可以從原典中追尋其理據，而且就超越性的終極關懷而論，正如一些當代大德所言，「人間佛教乃佛陀本懷」，但是如果更重視這些思潮和運動的歷史語境，以及在此制約下他們對佛教傳統的不同的創造性詮釋，那麼「佛教解放運動」這一稱謂或許更能凸顯它們的時代性。這正如大乘佛教思想可以溯源到阿含經典，甚至我們可以說聖龍樹的思想較諸一些部派論師更接近佛陀本懷，但歷史



# airiti

地考察，大乘佛教運動仍然是當時社會文化背景下的一場佛教革命。質言之，「佛教解放運動」這一稱謂更強調這類思潮和運動的現代性問題意識，及其與佛教傳統之間的張力。

(3)「人間佛教」、「入世佛教」等概念強調這類思潮和運動在佛教知識譜系的定位，而「佛教解放運動」這一概念更強調這種思潮和運動的社會效應。

應當說明的是，對現象如何命名，在很大程度上乃是應研究目標和研究取徑的需要而作的方便施設，並無絕對的好壞。

2.許多佛教學者認為佛陀是各大宗教的創始人中允許女性出家全身心投入宗教生活的第一人，但也有學者認為這一光榮應當屬於耆那教的創始人大雄。

3.本文之所以聚焦在恢復比丘尼傳承運動上，是因為作者認為這一運動含有強烈的女性解放訴求，且集中體現了各種因素對佛門女性解放運動的制約。但應當澄清的是，這並不表示作者認為恢復比丘尼傳承運動是佛門女性解放運動的必然步驟乃至唯一形式。相反，作者相信：即使持反對恢復比丘尼傳戒的立場，也同樣可能是出自某種女性解放的訴求。

4. Gunawardana 在《袍與犁》中說，當時緬甸實際上存在比丘尼僧團，只是錫蘭方面未必瞭解這一情況，同時也沒有證據表明錫蘭國王有意恢復比丘尼傳承。(Robe and Plough: *Monasticism and Economic Interest in Early Medieval Sri Lanka*, Tucson: University of Arizona Press, 1979, p.39, 轉引自 WijayaSundara 2001)

5. 蘇達摩加利原名艾爾維斯 (Catherine de Alwis)，父親是一名信基督教的知名學者，家族與科倫坡的佛教界和基督教界都有很深的淵源。

6. 但這樣一位傑出的女性及其創立的影響深遠的十戒女團體，在幾十年後斯里蘭卡政府出版的佛學百科全書中竟然無一字提及。(維拉拉特尼 1996a)

7. 當時大約有2500名十戒女。(參見 Karen Andrews 文)

8. 關於受戒人數，各種資料說法不一，此處據 Lee and Wekda 文。

9. 教界的知名支持者，除了下文提到的維普拉薩拉、蘇曼伽拉以外，還有達摩羅叉、達摩難陀、格納那拉馬、索瑪、瑪亨達等長老。(Weeraratne 1998)

10. 或說30名，包含1996年受戒的沙彌尼。

11. 關於斯里蘭卡比丘尼的確切數目，缺乏權威的統計資料。此處引用的是斯里蘭卡比丘尼庫蘇瑪2001年11月接受澳大利亞一家電臺採訪時的說法 (Kusuma 2001)，而2001年4月泰國《曼谷郵報》援引達摩難陀沙彌尼的說法是超過200名。(Achakulwisut 2001)

12. 參見2001年11月斯里蘭卡學者古娜梯內克 (Goonatilake) 在「第八屆國際斯里蘭卡學研究」大會上的發言 (Goonatilake 2001)，以及2002年2月斯里蘭卡比丘尼對泰國媒體的談話 (Duangmanee 2002)。

13. 泰國學者自己也這麼看。但有資料說1997年在泰北清邁省發現了一座古寺，是5個世紀前專門為比丘尼授戒而修建的。(參見 *Towards a new Role of Nun in Buddhist Societies* 一文) 也有人認為泰國7世紀就有了未正式受戒的出家女性，11世紀建立了比丘尼傳承。(Blackburn)

14. 參見美國國務院的宗教自由2002年度報告泰國部分。

15. 這被視為向父母盡孝，因為民間相信兒子受戒穿上黃色僧裝，父母死後就可以攬著兒子的僧服升天。

16. 1991年泰國持戒女協會和女權組織力圖遊說議會通過一項《出家女眾法案》(Nun Act)，但宗教事務部門斷然否決，說「泰國僧伽法中沒有出家女眾」(Poonyarat 2002)。

17. 如泰國第二位受戒的沙彌尼茶緬自陳在一家寺院九年中形同女僕，無暇修學。(Wilkinson 2001)

18. 迄今為止持戒女得到的最大資助，可能要數1969年泰王妃對成立持戒女協會的資助。目前這一協會在全國各省有幾十個分支機構。



# airiti

普世價值

19. Narin在他女兒出獄後繼續讓她們穿僧服，直到後來因為經濟原因無力資助女兒出家修行為止。

20. 參見瓦蘿邁之女茶春曼·卡比欣克 (Chatsumarn Kabisingh) 所著 *Thai Women in Buddhism* 一書 (Berkeley: Parallax Press, 1991, p45ff)，轉引自宋立道2002, 330-331。

21. 後來人們尊稱她為「尼婆婆」 (Luang Ya)。

22. 茶春曼畢業于印度Magadh大學，獲佛教方向的哲學博士，曾在Thammasat大學和Maha Chula Sangha大學教授佛教哲學，出版多部英文和泰文的佛教著作，是法宗大學印度學研究中心的創立人。

23. 她婚前即對丈夫說明將來可能出家，並取得理解。

24. 參見CNN對茶春曼的專訪。

25. 而一些法官的意見是任何規定和法律只要與憲法相牴觸，就自動失效。這一規定此前之所以存在，是因為無人質疑或挑戰它的合法性。

26. 澳大利亞廣播公司2001年7月5日的報導說大約有5名沙彌尼，可能不確。(Wilkinson 2001) CNN專訪茶春曼的節目中說是4人。

27. 持戒女的數量缺少公認的權威統計。根據泰國教育部宗教事務局2002年的統計，有267,818名比丘和大約5,000名持戒女 (轉引自Ekachai 2003a)，但官方對持戒女的統計數字歷來被批評為過低：Cantwell and kawanami書中採用的說法是8000名 (Cantwell and kawanami 2002, 55)，而《亞洲時報》說1997年的官方統計數字是14700名 (Poonyarat 2002)，此處採用的《曼谷郵報》專欄作家Sanitsuda Ekachai的估計數字 (Ekachai 2003a)。

28. 參見CNN、BGF (Buddhist Gem Fellowship) 的專訪。

29. Lottermoser博士指出，巴利文獻提到阿育王曾派索納和烏塔那到蘇瓦那布米 (今下緬地區) 弘法，使3500男子和1500婦女剃度為僧。(Samantapasadika69.10) 考古發現的巴利文石刻表明，下緬地區的Pyu人在緬人進入以前信奉上

座部佛教。另外，有漢文文獻也可以間接證實比丘尼僧團的存在。(Lottermoser 1991)

30. 洛特莫塞博士說，1980年的僧伽統計表明有30萬比丘和3萬持戒女。這一數字可能包含了短期出家眾在內 (Lottermoser 1991)。宋立道著作中引用的行政當局和僧伽當局官方統計的僧眾人數比這個數字要少得多 (宋立道2002, 234)。

31. 到1990年代中期，緬甸的成人受教育率已經高達82.7%，但是仍有1/3的女性為文盲 (Petrich 1998)。

32. 尼眾的最高學府是持戒女娜納察裏于1947年創立的緬昂觀 (Daw Nyanacari Myanaung Kyaung)，在全緬有三十個分院，因其修學並重，成績斐然，連尼泊爾、越南、德國的女眾也有慕名而來的。這一女眾學府是學院級的，完成學業者可以得到相當於學士學位的「法師」 (dhamacariyas) 稱號，並取得在其他尼眾學院任教的資格，目前能授予更高學位的女眾學院正在建設當中。(Petrich 1997)

33. 1990年代初期的有關調查表明，低種姓階級群中的女子要比高種姓中的女子享有更多的自由。參見Nepal Women's Status and Role in Society一文 ([http://atheism.about.com/library/world/KZ/bl\\_NepalWomen.htm](http://atheism.about.com/library/world/KZ/bl_NepalWomen.htm))。

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 守成不易－於竹山明善寺德松法師晉山典禮致詞

doi:10.29665/HS.200802.0007

弘誓雙月刊, (91), 2008

作者/Author：昭慧法師

頁數/Page：69-70

出版日期/Publication Date：2008/02

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200802.0007>



*DOI Enhanced*

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

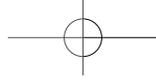
For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE





# airiti

## 於竹山明善寺德松法師晉山典禮致詞

# 守成不易

■昭慧法師致詞／德發整理



南投竹山明善寺舉行第二任住持卸任暨第三任住持陞座典禮。前任住持慧莊長老尼監交印鑿。（右：慧修長老尼，左：德松法師）（96.10.28）

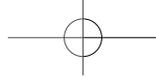
**明**善寺長年從事弘法利生活動，而且非常有遠見地投入幼教事業，與社區民衆融和共處。

讓我非常感動的是，經過這麼多年的努力，相信兩位長老尼，走過來時路，點點滴滴，冷暖自知。但是，當她們放手交給下一代時，是何其灑脫！

在放手的當下，要灑脫是不容易的，這不是說：住持職位有什麼好戀棧的，而是說：要把如來家業交到適合的人手裡，並不是那麼容易。

有道是：「創業維艱，守成不易。」為什麼「守成不易」？「守成」，不能只是獲得一個現成的大保護傘，躲在傘下乘涼。如何維持現有基業，而又能夠適應時代與社會的變遷？它本身就是一個很大的挑戰。一般而言，權力可以轉移，可是聲望卻不容易轉移。而且既成的常規大家業已熟悉，下一任接棒人想要創造一個新局面，其實是並不容易的。

而當創業完成以後，接下來的，經常是資源的分享。共事者如果沒有遠大的願景，那麼，人性就不容易朝光明的方向繼續良性循環。所以要找到一個非常好，能夠在守成中開拓新局的接棒人，其實是很不容易的。



# airiti

## 菩提苗圃



中坐者新任住持德松法師與她的兩位親教師長（右：福嚴佛學院前任副院長能淨長老尼；左：南投德山寺住持德學法師）。（96.10.28）

還有，展露頭角的創業者是一流人才。可是，一流人才經常是自認可以創業，自己就會創業，未必會等在那裡當接班人。因此接棒者要找到一流人才，也是不容易的。

更且住持兼而為修道人，不只是要有很好的能力，更重要的是，要有光明的心性，必須無所求地保持心境的純淨，在統領大眾的過程中，每一個關鍵

時刻都能夠不愛、不悲、不怖、不癡地處斷僧事。這樣的人，比一流人才更是不易獲得。

所以我相信，今天長老尼能夠灑脫交棒，這不但是因為他們無私無我，更因她們對所託付者的人品、才能與眼光，都非常地放心。

忝為德松法師的老師，與德松法師相識也已經有二十年以上。我認識的德松法師，正是一位不可多得的一流人才。她的性格非常敦厚，對師父非常孝順，對常住非常忠誠，對住眾非常仁慈、公正。而且，她對佛法有很深厚的學養，對社會有遠大的願景。因此，能夠有這樣好的接班人，我深深為明善寺，感到由衷的慶喜！

住持不只是住持一個寺院，擔任一個寺院的領導人，住持更是要住持正法，克紹如來家業的箕裘。這個工作，永遠都有挑戰性，但也永遠都會帶來光明的願景。所以我想，守成還不足以精確的表明，德松法師晉山住持的深深刻意義。那是在前輩耕耘成果的基礎之上繼續邁進，繼續創新，讓佛陀的正法能夠永遠的光照世間。謝謝！



弘誓學團師生與德松法師合影留念。（96.10.28）

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 桃李不言，下自成蹊－弘誓學院參學點滴

doi:10.29665/HS.200802.0008

弘誓雙月刊, (91), 2008

作者/Author：釋耀行

頁數/Page：71-74

出版日期/Publication Date：2008/02

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200802.0008>



*DOI Enhanced*

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



# airiti

## 桃李不言，下自成蹊

### 弘誓學院參學點滴

■ 釋耀行

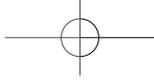


作者參加竹山明善寺德松法師陞座大典時攝。(96.10.28 檔案照片)

**我**之所以選擇這樣的標題，形容對學院的感受決非空穴來風。從2002年初截止2007年歲末，我已先後四次來學院參學，這樣的機緣，於身在彼岸的我們是不容易的。透過在僧團中和師長、同學朝夕相處，感悟到許多書本裏所沒有的知識和經驗，無論是教義的理解還是修行的實踐，都從當初的懵懂而逐漸清晰。而其中，學院的管理尤其值得借鑒，以下就著幾個層面來論及。

#### 一、高透明度的僧團

佛陀成立教團以後，隨著僧眾人員的增多，出現一些因集體共住而必須切實解決的問題，爲了營造彼此之間清淨的修道環境，佛陀制訂波羅提木叉（學處），可以說是僧團中最早的共住規約。隨著時間的流逝，社會在向前發展，無論是文化、環境、風俗……與佛陀時代都相去甚遠。照搬2600年前的古僧團生活規則，是不現實也是滯礙難行的；當今的僧團應當如何立足佛陀制戒的根本精神，參照「此時、此地、此人」的具體因緣，而制定出符合現實需要的共住規約？這是現代僧團的首要任務。而就目前傳統寺院的運作模式來看：禪宗叢林繼續高懸祖師清規；律宗道場、淨土道場也不外乎是沿襲明清舊制，僅在規約中加入幾條不可以看電視、不可私自上網等條款，以



# airiti

菩提苗圃

抵制現代精神鴉片對住眾的侵蝕，這是寺方以為的現代規約。形式走教條主義、修行憑經驗主義，這樣的保守氛圍下所培養的人，雖說是中規中矩，但是缺少智慧和創造力，獨善其身尚且艱難，遑論是兼善天下！照搬農業時代的章程，來管理工商時代的現代人，無疑是風馬牛不相及的。況且當今的管理條則劃分更細緻，兼顧面更廣，一部清規打天下的時代已經過去了，世間的人都在進步，我等修道人豈可純依古法來應臨萬變？

在弘誓學院，刊登在《師生手冊》上的章程，從行政組織到修學規則，都有詳盡的條則和說明，甚至於學院的收支，詳細在《弘誓雙月刊》上皆公諸大眾（過去教內的刊物只有公佈信徒捐贈的金額，卻未見會計帳目公開），這樣的行事作風，如若沒有坦蕩的胸襟是難以做到的。學團的住眾來自四方，既有常住十幾年的老眾，也有剛剛加入的新眾，我是屬於短期參學的。但無論是新、老住眾，在學院都要輪流擔任日常生活的六種執事，不會因為資格老、學歷高、能力強就有例外。（彰妙法師與我卻因為參學時間有限，由於昭法師慈悲護念，要我們把時間儘量用在學習上，而未輪職）。另外，學團舉行的寺務會議和院務會議都會通知我們參加，法師還鼓勵我們發表意見，讓人覺得就像律典中所描述的，無論何處的僧人進

入僧團的地界，就成為僧中一員，而無任何的隔別。光是這一點就很難，因為它是與人性的排外特質相左的。

學團會議除了事務的安排，也會處理一些人事的紛爭，昭法師處理這些問題時，往往運用律典中滅除諍事的「七滅諍法」來裁定，透過僧團的威德，個人所犯過失依律懲治。雖說是古為今用，卻是非常有效率，因為從古到今，人性的弱點離不開貪、瞋、癡。召開會議的另一個目的，是讓所有的住眾對學院的管理運作有充分的發言權。提出意見有正常管道，就杜絕了私底下的竊竊私語，從而免除了是非不斷的困惑，以保持僧團的清淨。

## 二、自由的學風

學團課程的日課，是同傳統道場一樣的早晚課誦，但是內容每日不盡相同。法師的初衷是考慮到：常住的同學如果離開學團去其他道場，不至於在法器、唱念上與人脫節。所以，課誦的內容既有傳統的楞嚴咒、大悲咒、彌陀經等既有項目，又有《成佛之道》偈頌等新增的內容。晚課結束後有一小時靜坐時間，院長性廣法師在學院時，會跟大眾一起靜坐並指導禪修。

除了每月有五天是學院對外的集中授課時日，餘下的時間可以自由安排個人的學習計畫。在這裏沒有因佛菩薩紀念聖誕而隔三岔五舉行的大小法會，每年除

去四月的浴佛法會半天和七月的地藏法會一天以外，再無其餘的法會安排。

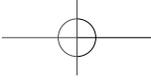
佛教是一個注重內心體驗的宗教，作為修道者個人來說，每天需要一定時間做一番心靈整理的功課，這樣的思考過程是必需而有意義的。但是，一些道場的主事者擔心住眾閑來無事，橫生事端，不便管理，故而把每日共修的課程排滿（如誦經、念佛等傳統的形式），美其名曰：「讓你沒有時間打妄想。」用身體的疲倦來保持頭腦的空白，這樣的空白不是清淨而是愚癡；長久以後，不但喪失思考的能力，最後連善惡都無法區分。未來，隨著出家眾素質和認知力的提升，這樣的「愚民政策」還會有效嗎？所以改變是必然的，那只是時間早晚的問題而已。

在學院，學眾的心靈是自由的，師長不會灌輸所謂「服從就是奉獻、忠誠團體就是崇高」等集體主義觀念。誠然，強調思想的統一，可達成團體的共識，便於完成某些偉大事業。但是，由此高壓集中而產生的集權，讓這些本來追求身心解脫的修道人，反而套牢在這種所謂「神聖」的意識形態中而無力自拔（這也許是因為人類害怕孤獨，尋求依靠的社會性吧！）所以，以上述的方式：強調團體利益、塑造偶像，容易聚眾。在世間，這種思想的外殼是林林種種的主義、黨派、社團；而佛門中往往貫以宗派、山頭的名義。不過，昭慧法

師說的好：「因地不真，果遭迂曲。這樣聚來的人，是無法與清淨法相應的，最後反而平添了彼此間的恩怨情仇。」弘誓的師長不僅不灌輸此種觀念，在修學的過程中反倒是經常提醒學眾，不要掉入意識形態的陷阱，要時時回顧佛陀「依法不依人」的教誨，樹立正見，矯正偏差。

學院的圖書館除了三藏典籍、各種宗派著述外，還有眾多社會學、心理學的書籍。在學院看什麼作者著的書，是沒有任何限制的。在沒有接觸從某些嚴控僧眾之道場出來的學眾前，我並不知道在這些道場中，居然有些作者的書是禁止閱讀的。作為成人，讀佛法的書籍竟然要接受「少年不宜」的制止。那些師長看來並不重視對學眾「擇法」能力的訓練，反而是以不准看、不准聽來維持住眾的順從，讓她們徹底喪失思考能力而唯師長馬首是瞻。這樣的結果，不知是師長的悲哀，還是住眾的不幸！

反觀弘誓的做法是：首先對學生有充分的信任，相信大家都是為法而來，在奠定佛法正見的基礎上，以道德的勸勉，激發學生向上向善的潛力。同時注重培養學生的觀察力，訓練出既有敏銳思辯力又有問題意識的現代弘法人。這種學風薰陶出的學眾，心態是健全的，對自己和他人都有信心，思想活躍而言行規範……。這樣的教育方式，並非是標新立異，注重智慧的抉擇和道德的勉



# airiti

菩提苗圃

勵，恰恰呼應了佛陀弘法世間的本懷。所以，弘誓的模式不是反傳統的，而是具有真實意義的回歸。是精神的回歸，法義的回歸，而不是形式上的因循。生活在這樣思想自由的空間下，想要壓抑都很難。

### 三、人盡其材

弘誓學院培養的不是那種「兩耳不聞窗外事，一心唯讀聖賢書」的學究式學生。學院的課程設計，依戒、定、慧三學的總綱，開設相應的科目，訓練學生在修行的實踐中，三學增上而不顧此失彼。若論弘法面向的多元化，從《弘誓電子報》每期的「師生動態」中，即可見一斑。2007年，我在弘誓參學僅五個月，就目睹並參與了兩次專題講座、兩梯次禪修、兩場次大型的國際會議，其中還不包含師長對外的護生和社會關懷。

學院的硬體設施和人力資源，可以用「人盡其才，物盡其用」這句話來涵蓋。就建築的利用率來看，幾乎每個空間都變成了多功能室。例如：齋堂除去是師生平日用餐的場所外，遇到學生臨時增多，又兼具教室和會議室的作用。去年舉辦的「國際入世佛教協會2007全球大會」又佈置成接待國外學者的自助餐廳。看到這個場面令我想起，目前許多道場都在大興土木，修建各類殿堂。在這些金碧輝煌的殿宇中，多了膜拜和

乞求，但是佛陀教化世間，淨化人心的現實意義，卻相形淡化了。相較於此，那麼弘誓的「物盡其用」，算不算是另一種意義的惜福呢？

學院常住人員不過十幾位，在這個主要從事文教志業的僧團中，每個人都是身兼數職，既要在講臺上傳道授業，到了大寮又可捲起衣袖做羹湯，我對法師笑稱：「這裏的住眾是既可上廳堂又可下廚房的預備役。」學院舉辦的歷屆大型研討會，從籌備規劃，到各類文宣品的美術設計、文字編排，皆由師生共同完成。許多學眾來到學院，因為行菩薩道的需要，又自學了多項技能，讓每個人的潛能悉數開發，呈現出的作品甚至不輸於專業人士。

總之，在學團無論學歷高低、能力強弱、每個人都有發揮其專長的機會。在這裏，沒有擁有知識的傲慢，也沒有職位大小的階級劃分，本著為佛教、為眾生的理念，個人盡己所能，服務社會，利益眾生。

最後，再次感恩昭慧法師和性廣院長，是您的慈悲成就了我們求法的心願，讓我在修道的過程中，站得更高，看得更遠！還要感謝弘誓所有的老師同學，是各位在學習、生活上的照顧，讓我們感受到濃厚的法情道誼，而沒有獨在異鄉的惶恐！

謹以本文，敘述我眼中的弘誓。◎