

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 海內存知己，天涯若比鄰—本期專題引言

doi:10.29665/HS.200708.0001

弘誓雙月刊, (88), 2007

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page：4-5

出版日期/Publication Date：2007/08

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.200708.0001>



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>

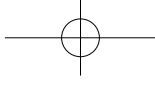
For more information,

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





海內存知己，天涯若比鄰

本期專題引言

■ 釋昭慧

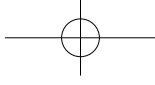


「國際入世佛教協會」(INEB)在台成員來訪，商請本院主辦本次INEB全球大會。
(右起：陳枚槐、張莉筠、性廣法師、昭慧法師、游祥洲、David Reid) (96.7.30)

國際入世佛教協會 (International Network for Engaged Buddhists, INEB) 即將在8月31日至9月3日，假台灣佛教弘誓學院舉行年會，並以「入世佛教：從社會福利到社會變遷」(Engaged Buddhism: From Social Welfare to Social Change) 為題，展開大會的主題演講與論壇，依大會議程表來看，其論議之精彩豐富，應可預期！

早在去年九月底，於印度龍城召開安貝卡博士紀念研討會時，游祥洲教授即介紹INEB秘書長Ms. Anne Lapapan Supamanta與筆者認識，談到本年INEB年會場地相關事宜。筆者當時考量到本院場地有限，只敢發心承擔「會前會」或「會後會」——即人數較少的「佛教女性會議」。今年農曆新年，Ms. Anne還特別蒞臨學院，與筆者再度確認INEB會前會事宜。孰料計畫趕不上變化，前月INEB總會來函告知：因經費有限，會前會不得予以取消。

原本鬆了一口氣，以為學院的工作團隊人力有限，既已取消了INEB會前會，當可全力籌辦11月24日與25日即將舉行的「宗教文化與性別倫理」國際會議，然而很意外地，游教授與陳枚槐伉儷，竟於7月30日下午，帶著INEB會長蕭素樂先生的私人代表（澳洲籍的佛弟子）David Reid翩然蒞院，希望本院能擔任共同主辦單位，讓大會在本院舉行。



積極勇健的入世佛教

本期專題

筆者還是提出了「場地不足、場所簡陋」的顧慮，游教授當即告知：「INEB的『入世佛教』理念，一向勇於社會改革，批判資本主義與消費主義的佛教現象不遺餘力，因此學院清幽、簡樸的環境，反倒與INEB的精神較為吻合。」

這番話讓筆者想起了去年曾於《弘誓雙月刊》（第79與80期）登載的泰國懷森·維沙羅比丘（Phra Phaisan Visalo）大作〈佛教在新世紀的發展方向：恢復道德的泰國社會〉（李素卿居士中譯），因為該文以極大篇幅省視並批判泰國佛教被「消費主義」所宰制的傾向，與INEB的調性頗為一致。於是煩請學生找出該兩期《弘誓》，詢問道：「懷森·維沙羅是否即INEB成員？」游教授與David Reid看到作者姓名與照片，不約而同歡聲道：「確乎如此，我們非常尊敬他，他是INEB成員中，極具論述能力的一位法師。」

看來INEB各國成員對吾人而言，真是既近且遠！近，是因為吾人長期以來，雖以四眾弟子的不同身份，用不同的文字，關心不同的佛教現象或社會議題，卻不約而同地依佛法觀點，陳述著相同的改革理念，推展調性相同的改革運動。遠，則是因為INEB成員來自亞、澳、歐、美二十餘國，平素海天遙隔，罕能相見。然而，空間的遠距立時拉進：一場2007年會，竟然使得INEB群賢

即將相約聚首於本院。唐朝王勃詩云：「海內存知己，天涯若比鄰。」這確是INEB群賢聚首的真實寫照。

INEB年會要在本院舉辦，對吾人來說，確實出乎意料之外！然而冥冥中似有一股力量，讓弘誓學團能為INEB來略盡棉薄。這想必是《雜阿含經》所說的「眾生常與界具」吧！

尊者大迦葉與眾多比丘於近處經行，一切皆是少欲知足，頭陀苦行，不畜遺餘。尊者舍利弗與眾多比丘於近處經行，一切皆是大智辯才。時尊者大目犍連與眾多比丘於近處經行，一切皆是神通大力。時阿那律陀與眾多比丘於近處經行，一切皆是天眼明徹。……（大正二，頁一一五上～中）

那麼，INEB在本院召開，四海遙隔而相會咫尺，豈不也因其佛法信念與性格特質「同聲相應，同氣相求」，因此冥契於懷，莫逆於心呢？這份「常與界具」的善因緣，確乎不可思議！

因茲商請本刊主編性廣法師，臨時將本期專題抽換成「積極勇健的入世佛教」，刊載游祥洲教授介紹INEB的兩篇鴻文，讓本刊讀者更能瞭解INEB的精神、宗旨與作略，並對國際友人的到訪，聊表竭誠歡迎之情！

九六、八、四 于尊悔樓

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

- ▶ 論全球入世佛教之發展進路—兼論其涉及公共事務時之政治取向

doi:10.29665/HS.200708.0002

弘誓雙月刊, (88), 2007

作者/Author：游祥洲

頁數/Page：6-23

出版日期/Publication Date：2007/08

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.200708.0002>



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>

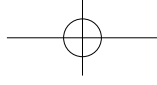
For more information,

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





論全球入世佛教之發展進路

兼論其涉及公共事務時之政治取向

■ 游祥洲（佛光大學宗教學研究所副教授）

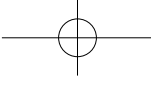
一、前言

「入世佛教」是當代全球佛教的主流思潮。

「入世佛教」一詞是英文Engaged Buddhism的中譯。最早提出這個英文名詞的人是越南的一行禪師（Ven. Thich Nhat Hanh）。一行禪師早期受到太虛大師「人生佛教」理念的影響，認為佛教不能脫離現實社會，而應該切入社會的需求，因此用Engaged Buddhism這個名詞來呼應太虛大師「人生佛教」的理念。

我們可以說，在華語世界裡，大家比較熟悉的是「人生佛教」或「人間佛教」這兩個名詞。但隨著一行禪師在全球各地弘法腳步的展開，「入世佛教」（Engaged Buddhism）一詞已經成為佛教英文語彙中西方人士比較熟悉的詞語。從規模逐漸壯大的「國際入世佛教協會」（International Network for Engaged Buddhists）到美國的「佛教和平友誼會」（Buddhist Peace Fellowship），都是公開推崇一行禪師為精神導師，並且在文字上正式以「入世佛教」相標榜。

從語意上說，所謂「入世佛教」當然就是要介「入」當「世」的社會事務。但全球各地佛教「切入



積極勇健的入世佛教

本期專題

當世」的角度及其主題論述方式，卻各有不同。而所謂當世社會的事務，又有公領域與私領域之分。入世佛教所涉入的範圍，當然以公共領域的事務為主。但在公共事務的範圍，則又有政治以及非政治兩個主要的面向。從歷史的角度來看，宗教與政治的互動，一直有著複雜的紀錄。而政教關係的發展，在東西方世界，更有明顯的不同。

大體而言，西方世界因為長期的政教鬥爭，因此，「政教分離」乃至宗教的「私人化」已成為當代的主要思維。但在東方世界則因為現代化的衝擊，宗教面臨了被邊緣化的危機，因此，宗教如何加強對公共事務的介入，包括某種形式的政治參與，反而成為宗教「去邊緣化」的努力方向之一。

基本上宗教與政治的關係，乃是「聖」與「俗」的關係，因此佛教在涉入公共事務時，其根本立場自必須以維護佛教的理念為核心，而如何拿捏政教關係的分寸，因時因地而制宜，自然也就成為探討「入世佛教」的相關議題之一。

當今之世，某些佛教團體搭著「全球化」的順風車，已經粗具全球性的脈絡，但筆者以為，組織脈絡的全球性擴張只是一種暫時性的假相，唯有「切入當世議題」的主題論述能力，才是決定未來全球入世佛教發展真正可以掌握樞紐的最大關鍵。

因此面對全球入世佛教組織不同的

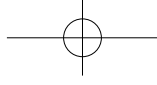
發展進路，如何就其思想論述加以批判，並且從中發現互補性，應為探討佛教全球化的重大研究課題。順此一義而言，針對下列議題的主題論述能力，應為觀察今後全球入世佛教是否「切入當世議題」的重要指標：

一、對於傳統佛教思想的現代性詮釋，無論是傳統佛教哲學的系統理論，或是實踐方法，如果不能提供現代性的詮釋，將使佛教的思想語言喪失其「入世」的生命力。舉例言之，傳統唯識學與現代深層心理學之間的語言轉換，或是對佛教發展之本質性堅持與異化現象之省思，都是此一範疇所不能忽略的課題。

二、對於傳統佛教微模倫理如何與現代社會巨模倫理相互接軌的認知與論述，這包括佛教基本的五戒如何成為現代社會的基礎倫理，乃至於如何參與「全球倫理」的建構，將五戒提昇為「全球倫理」的基礎架構之一。再如佛門內部兩性平等議題的反思與批判，佛教傳統思想中對於生態保護的認知與主張，都是此一範疇的重要課題。

三、有關政教關係的認知與論述，特別是入世佛教在涉入公共事務時，如何處理政治性議題的思維路徑與處理技巧。

四、對於當代社會結構性問題，如社會階級問題、貧富懸殊問題，乃至於資本主義經濟制度問題，是否有其切中時弊的批判與論述？此外，佛教團體本身對於社會資源的整合與使用，是否有



其明確的原則與反省？

五、面對「全球化」現象的反思與回應，這包括佛教本身是否已經對於傳統佛教的流派分裂有其超越時空的認知，同時已經做好重新展開「內部對話」的準備，並且從這個地方再跨出一大步，積極展開跨宗教的「宗教對話」？此外，隨著全球化的風潮，伴隨著強大經濟力與傳播優勢的西方文明，正打著「普世文明」的旗號，全面橫掃世界各地的「在地文明」。現在滿懷著「全球化」之夢的佛教強勢團體，是否也警覺到這種多元文化被侵蝕的危機？

六、對於佛教如何對當代社會人心發揮調癒功能的語言轉換與論述，例如傳統佛教所謂「煩惱障」，其實與現代「EQ管理」之間，有其極大的相互對話的可能性；而佛教生死學對於現代社會的臨終照顧與生命哲學，更可以提供極為豐富的資源。

在近代的佛教思想家之中，有六個人應該是「入世佛教」思想具有原創性與代表性的理論建構者。這六個人除了太虛大師（1889-1947 A.D.）之外，另外五位就是安貝卡博士（Dr. Babasaheb Bhimrao Ambedkar, 1891-1956 A.D.）、印順法師（1906-2005 A.D.）、佛使尊者（Ven. Buddhadasa, 1906-1993 A.D.）、一行禪師（1926 A.D.--）與蕭素樂博士（Ajān Sulak Sivaraksa, 1933 A.D.--）。這六位思想家的論述將為本文的主要討

論範疇。

從某個角度來說，「全球入世佛教」這個命題已經含蓋了「非常大」的層面，而上述的各項議題，每一個議題本身也都可以發展出「非常大」的討論空間，因此把這兩個「非常大」放在一起交叉討論，困難度當然也是「非常大」。因此本文對於相關議題只能做概括性的討論。其中部份議題，筆者已在其它論文中有所詳述，本文將不再重複。

二、「入世佛教」的思想源頭

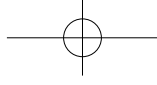
從某一個角度來說，雖然一行禪師所提倡的「入世佛教」是來自太虛大師的影響，但我們不能說，「入世佛教」就是「人生佛教」的英文翻版。太虛大師的「人生佛教」，所強調的是人乘直接佛乘，人成即佛成，反對神鬼化與厭世化的佛教。而「入世佛教」則是從佛教的社會責任切入。兩者都是出世與入世並重的，但理論重點則有所不同。

如果要探討「入世佛教」的思想源頭，那麼，我們可以窮流溯源，向上追溯到佛陀。佛陀在原始佛教僧團建立之後的第一個結夏安居圓滿日，對著弟子們說了兩句非常著名的話，巴利文的拼音是這樣的：

Bahujan hitay! Bahujan sukhay!

這兩句話的英譯與中譯分別為：

Go for the Good of the Many! Go for the Benefit of the Many!



去為大眾的善根而努力吧！去為大眾的福祉而努力吧！

原始佛教的「結夏安居」原本就是一種「出世」的修行，而走入社會大眾則是「入世」的關懷。從這裡我們可以看到，在原始佛教的僧團運作模式上，早就確立了「出世」與「入世」交叉並行的典範。佛教也因此在本質上以及歷史的發展上，一直都存在著兩個看似相反，實則相成的性格。一個是「出世」的性格，一個是「入世」的性格。後世的佛教發展所要重視的，與其說是在「出世」與「入世」之間應該選擇那一個面向，或是在「出世」與「入世」之間應以何者為重，不如說，我們應該如何在「出世」與「入世」之間，既不偏重，也不偏廢。兩者的平衡，才能夠保證佛教的健全發展。引擎再好的波音七四七，光是一邊的翅膀是飛不起來的。

也許有人要質疑，佛教就是佛教，佛教本身就是既「出世」又「入世」的，何必再弄出這麼一個「入世佛教」的詞語來？此一質疑的立足點是合理的，然而此一問題之所以發生，就是因為佛教的入世性格在佛教的歷史發展中被某些人忽略了。當佛教的重心過度向山林佛教或寺院佛教傾斜，甚至於因此而忽略了佛教的入世面向，那就可能傷害到佛教本身。因此提倡「入世佛教」，只是藉著「入世佛教」這個詞語，來提醒人們有關佛教中的「入世」性

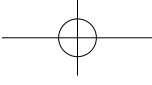
格罷了，「入世佛教」一詞並不意謂著它與傳統佛教或出世佛教是相對立的。

三、太虛大師與安貝卡博士的入世佛教思想

從「入世佛教」理論建構的角度來看，太虛大師最大的成就乃是，他提出「人成即佛成」的核心理念，把「人成」的「入世」之道，與「佛成」的「出世」之道直接貫通起來，這不但掃蕩了佛教內部「出世」與「入世」兩極論的思考，同時也扭轉了佛教被社會邊緣化的危機。當佛教外部認為佛教只是消極遁世的宗教時，佛教在近代中國民主化與現代化的進程中，將自我解消其發言權。

就筆者上文所列舉「切入當世議題」的主題論述而言，太虛大師對於佛教傳統思想的現代性詮釋與「政教關係」的處理，有其顯著的貢獻。

安貝卡博士是近代印度公開挑戰印度教種姓制度的第一人，如果說甘地是近代印度的獨立革命之父，那麼，安貝卡博士就可以說是近代印度的人權革命之父。他平生並未公開使用「入世佛教」這個名詞，但他一生所從事的工作，卻是百分之百的「入世佛教」。他透過佛教對印度傳統社會階級結構的批判，可說是「入世佛教」的重大成就。他的人權主張，更是二十世紀全球思潮的主流。



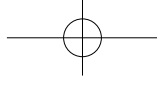
太虛大師。(檔案照片)

筆者在研究中發現，太虛大師與印度的安貝卡博士之間有許多相近之處。從時間與社會背景上看，太虛大師（1889-1947 A.D.）與安貝卡博士（1891-1956 A.D.）十分接近。兩個人都出生在佛教受到現實社會極大擠壓的時代環境裡，就中國而言，清末民初，佛教「神化」與「鬼化」的現象十分普遍，而社會的氛圍也對佛教有著負面的看法，佛教正處在邊緣化的危機裡。就印度而言，佛教已經被滅亡了七百年。兩個人對於「佛教復興」都有強烈的使命感。兩個人都認為佛教應該以「人生」為重心，佛教應該是「入世」的。兩個人都認為佛教可以做為社會改革的動力。兩個人都反對神化與迷信化的佛教。兩個人都認為佛教不能迴避與公眾權益有關的政治性議題。兩個人都重視「教育」與「媒體」的重要性，並且積極經營這兩個面向。兩個人在佛教的入

世價值取向上，都一樣選擇了大乘佛教的「菩薩」理念。兩個人都認為，佛教復興的核心工作是僧團的責任，但僧團必須改革，而其改革的方向則是僧團必須強化佛教的「人間性」。¹

安貝卡博士花了將近三十年的時光投入現實政治。在印度當時的環境中，安貝卡博士如果不親自投身於實際政治的操作，他的理念可能很難實現。他成功地從法律面與政治面解除了印度社會對賤民階級的不公平待遇。但他發現，法律面與政治面的改革仍然無法動搖種姓制度的根源，也就是印度教的種姓思想。印度教的種姓思想其實是全世界最極端的種族主義。雅利安民族為了壓制被征服的印度原住民，公然地在所謂『摩奴法典』（Manusmriti）中制訂了永久懲罰非雅利安民族的種種社會規範。只要『摩奴法典』存在一天，種姓思想與印度人的生活就分不開。因此，安貝卡博士終於覺悟到，他必須尋找一個新的宗教來替代印度教。他設定四個判準，做為他放棄印度教而選擇新宗教的指標。²在這四個判準的檢驗下，他選擇了佛教。佛教的「眾生平等」觀，正好對抗印度教的種姓制度。

但在安貝卡博士的時代，佛教已經從印度消失了七百年，而來自錫蘭、泰國、緬甸與孟加拉的南傳比丘，卻在印度展現出一種不過問世事的態度。賤民佔印度六分之一的人口，當這麼龐大的



安貝卡博士。(作者提供照片)

族群在種姓制度的控制下，正過著豬狗不如的生活時，如果宗教家可以完全無視於這種現象，這對安貝卡博士而言，根本就受不了。由於安貝卡博士對佛教的長期研究，最後他在南傳的上座部佛教與北傳的大乘佛教之間，選擇了大乘佛教。他在1956年帶領五十萬人皈依佛教時，公開宣告他的「二十二大願」，其中之一就是：「我將遵行佛陀所指引的六波羅蜜。」

我們可以說，「入世佛教」是當代印度佛教復興最主要的思想基礎與動力。

不幸的是，安貝卡博士成為新佛教徒之後，只有七個星期，就在同年的12月6日，因為長期的營養不良，加上積勞成疾，病逝孟買。安貝卡博士過世之後，印度的賤民解放運動，換一個角度說，也就是佛教復興運動立即面臨了重大的挫敗。隨著安貝卡博士皈依佛教的廣大賤民，一時之間失去了他們的領袖。在安貝卡的幹部群中還沒有人具備像安貝卡那樣的智慧能量、戰鬥能量與領袖魅力。賤民解放運動開始分裂，佛

教復興運動缺乏宗教師來指導那些已經皈依佛教的三百萬民衆，轟轟烈烈的佛教復興運動，一夕之間，幾乎熄滅。

觀察後安貝卡時代的賤民解放運動，有四件事情值得特別注意：

一、如何維繫「賤民解放運動」與「佛教復興運動」之間的連結，這需要更多的入世佛教團體走入賤民社區工作。

二、由於安貝卡博士先從政治面入手，他的主要幹部與追隨者也大多走政治路線，這使得安貝卡博士帶領「賤民解放運動」背後更高的文化理想被忽略了。如何提昇賤民社區的教育水平，已成為印度「賤民解放運動」最核心的問題。

三、在近半個世紀的印度佛教復興運動中，佛教與賤民之間，幾乎已經劃上等號。這並非佛教的全貌。為了避免佛教長期困在「賤民宗教」的有限格局之中，如何在賤民族群與非賤民族群之間展開對話，是一項重大的工程。

四、賤民議題其實就是人權問題。在全世界普遍重視人權的今天，如何將賤民議題國際化，應該是促使印度社會重新檢討種姓制度的有效觸媒之一，值得在這一方面多多著力。

當然，太虛大師與安貝卡博士也有某些明顯的差異，其中至少包含下列三點：

一、太虛大師的佛教復興理念是以僧團內部的制度性改革為中心，而安貝卡博士的佛教復興理念則是以人權平等為



印順導師。(92.01.30 檔案照片)

中心，以教育「賤民」族群為優先考量。

二、太虛大師「人生佛教」的理念，所強調的是「人乘直接佛乘」，「人成即佛成」；而安貝卡博士的佛教理念則是從社會改革的角度切入，特別是為了從根本上推翻印度教的種姓制度。

三、太虛大師站在僧團的立場，強調僧眾要「問政而不干治」；而安貝卡博士則是站在在家眾的立場，本身積極組織政黨，投入現實政治。

太虛大師曾有兩句話自道其志：「不忍眾生苦，不忍聖教衰。」這句話如果用在安貝卡博士的身上，可說一樣地傳神。但安貝卡博士的處境不同，也許太虛大師這兩句話，可以略為修訂一下，改為：「不忍賤民苦，不忍聖教亡。」兩個「不忍」，不但是中印兩位佛教思想家的寫照，更是精要地道出了「入世佛教」的精神內涵。

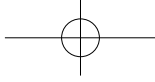
四、印順法師「人間佛教」的理論建構

順著太虛大師「人生佛教」的思想進路，印順導師進一步闡明「人間佛教」，所強調的乃是「諸佛皆出人間」，因此必須善用「人間成佛」的優勢條件。印順法師並且強調「凡夫菩薩」的理念，認為行菩薩道，必須承認自己是凡夫，要守住凡夫的本份。他在『佛在人間』一書中說：

「即此人間正行，化成悲智相應的菩薩法門，與自私的人天果報，完全不同。這樣的人間佛教，是大乘道，從人間正行去修集菩薩行的大乘道；所以菩薩法不礙人生正行，而人生正行即是菩薩法門。以凡夫身來學菩薩行，向於佛道的，不會標榜神奇，也不會矜誇玄妙，而從平實穩健處著手做起。一切佛菩薩，都由此道修學而成，修學這樣的人本大乘法，如久修利根，不離此人間正行，自會超證直入。如一般初學的，循此修學，保證能不失人身，不礙大乘，這是唯一有利而沒有險曲的大道！」³

這一段話的確是非常重要的，印順法師以「人生正行即是菩薩法門」，明白地區隔了「人天乘」與「菩薩乘」的分野。同時也突顯了「以凡夫身來學菩薩行」的特質。唯有對「以凡夫身來學菩薩行」有所自覺，才不會在「人間佛教」的實踐上，產生自我膨脹的幻覺，或是在自我神化的迷宮中不自覺地墮落。

印順法師在「入世佛教」所面對的「當世」議題上，還有其它重要的主題論述，這包括：



一、他以緣起性空做為「三乘共貫」的思想基礎，這不但開啓了佛教內部南北對話的契機，也提供了佛教全球化的思想語言平台。

二、他建立了「大乘三系」的詮釋學架構，有助於釐清大乘思想的發展源流。

三、他精通阿含藏，因此對於原始佛教的思想本質，有著清晰的理解與堅持，而對於佛教多元開展之後的異化現象，也有深層的省思。

四、他對於僧團戒律的研究，以及他對於在家佛教發展方針的主張，將有助於僧俗倫理的定位與互動。

五、一行禪師的入世佛教觀

一行禪師 (Ven. Thich Nhat Hanh) 創造Engaged Buddhism一詞，至少有三個含意：

- 一、切入當下，也就是現代性；
- 二、切入社會，也就是社會性；
- 三、相即不二，也就是整體性。

就切入當下而言，佛教必須使用現代的語言，不但要接續傳統，還要勇於創新。就切入社會而言，佛教必須面對社會問題，勇於承擔社會改革的責任，尤其是對於追求社會正義，更要勇於投入。而就相即不二而言，佛教乃是以整個宇宙人生為一個整體，任何對立都是暫時的假象，因此，沒有任何人可以獨善其身，也沒有任何一個社區乃至於國家，可以獨享繁榮。為了彰顯這個



一行禪師。(作者提供照片)

理念，一行禪師還自己杜撰了一個英文字，叫做「Inter-being」，意即「一切的一切」，彼此相互依存，相互存在。一行禪師並且用中文「相即」兩個字來做為對應的翻譯，這個思想，其實就是漢傳佛教華嚴宗「法界緣起觀」的現代性表達。

就理想社會的實現而言，一行禪師提出了「當下淨土」的理念。

「淨土」是大乘佛教的「理想國」。《阿彌陀經》指出「極樂淨土」，《維摩詰經》主張「心淨則國土淨」，一行禪師則強調「當下淨土」。這並不是說，一行禪師否定佛教傳統的淨土觀，而是一行禪師有意突顯淨土在「當下」實現的本質。用一行禪師自己的話說：

「Pure Land is Now or Never !」
(淨土就在當下，否則永不實現！)

一行禪師這句話所強調的是，淨土就在當下這一念心的清淨與安住；如果

當下這一念心不能安住，當下這一念心不能自己作主，那麼，不管你生在那裡，淨土與你完全不相干。

要體會一行禪師的「當下淨土」法門，最好從「行禪」(Walking Meditation) 切入。「行禪」幾乎是一行禪師的招牌功夫。一樣是走路，只要加上「正念分明」，便是「行禪」。一行禪師有一首歌，是他帶領行禪的時候，經常唱的一首歌。歌詞是：

I have arrived, I am home;
In the here and in the now.
I am solid, I am free;
In the Ultimate, I dwell.

中文譯文為：

「我已到了，已到家了，
在此地，在此時；
我不動，我自在，
於佛土，我安住了。」

每一步的念念分明，每一步的安祥自在，就是每一步都已到達淨土。這就是「當下淨土」。善學一行禪師的「當下淨土」法門，事實上是跟淨土宗的「極樂淨土」法門相輔相成的。【中略】

六、「十四戒」，入世佛教的十四個規範

一行禪師的「十四戒」可說充份表達了他的入世佛教觀。十四戒的內容，從個人的自律到正確的消費態度，都有切合現代的詮釋，值得把它納入「全

球倫理」的思考當中。一行禪師這些努力，一方面說明了五戒在精神傳承上的不可動搖性，另一方面也說明了五戒在現代適應上重新詮釋的必要性。無論全球的佛教學者與團體對於五戒的現代性詮釋如何，最要緊的是，這許多詮釋應該成為全球佛教徒的共識。

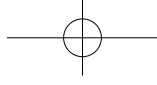
「十四戒」的內容是這樣的：⁴

第一戒：不要盲目崇拜或受制於任何教條、學說或意識型態。所有的思想體系只是指引我們認識真理的工具，它們並不是絕對的。

第二戒：不要以為你現在所擁有的知識是不變的絕對真理。避免狹隘的心態及受制於眼前的看法。應該學習與修持「不執著」的態度，開放心胸，傾聽別人的觀點。真理是在生活中發現，不在概念化的知識中。終身學習，並且在自身以及一切時空中觀察事物的真實。

第三戒：不論是藉權威、金錢、宣傳或教育，不要藉任何手段強迫別人（包括小孩）接受你的觀點。透過同情的對話，幫助別人放棄盲信及偏狹的思想。

第四戒：不要逃避和痛苦接觸，或是在痛苦的面前閉上你的雙眼。面對世間痛苦的存在，不可以失去正念覺知。盡一切方法，包括私人的往來與訪問、相片或交談，與受苦的人們在一起。藉此喚醒自己以及他人來認識世間痛苦的真相。



第五戒：當數以百萬的人們饑餓的時候，不要積聚個人財富。不要將名聲、利益、財富或感官的快樂當做你生命的目標。過簡樸的生活，把時間、精力和財富拿來與那些需要的人共享。

第六戒：不要持續憤怒和瞋恨。當它們在意識中還是一粒小種子的時候，學習深觀，好好地轉化它們。只要發現憤怒或仇恨生起的時候，馬上觀照呼吸，藉此明白自己憤怒與仇恨的本性，並且透視那些引起你的憤怒與仇恨的人他們的本性。學習以慈悲眼視眾生。

第七戒：不要使你自己迷失於散亂之中，也不要迷失於周圍的事物中。練習正觀當下呼吸，以回歸當下發生之狀況。接觸我們內外在那些奇妙、更新以及療癒性的能量。把快樂、和平及瞭解的種子植入你的心中，好促進心靈深處的轉化工作。

第八戒：不要出言製造不和，或促使團體分裂。盡一切努力去調和以及化解一切的衝突，不管它是多麼的微小。

第九戒：不要爲了個人利益及加深別人的印象而說虛偽不實的話。不要說製造分裂及仇怨的話。不要傳播你所不確知的消息。不要對你所不確定的事情，輕率地批評或予以定罪。永遠只說誠實以及有建設性的話。要有勇氣爲不正義的情況發言，即使這樣做會威脅到你自己的安全。

第十戒：不要利用宗教團體去獲得

個人的好處及私利，或把你的團體轉變爲政治黨派。毋寧，一個宗教團體應該採取明白的立場，反對任何壓迫與不公平，並且努力在不介入黨派衝突的前提之下去改善情況。

第十一戒：不要以會危害人類以及大自然的職業爲生。如果會剝奪別人生存的機會，就不要投資於這樣的公司。應選擇一種有助於實現你慈悲理想的職業。

第十二戒：不要殺生，不要讓別人殺生。應尋求一切可能的方法去保護生命並防止戰爭。

第十三戒：不要擁有任何本來屬於別人的東西。尊重別人的財產，但也要勇於制止任何人以人類或其它生命的痛苦爲代價而致富。

第十四戒：不要虐待你的身體。學習帶著尊重的態度使用它。不要把你的身體僅僅當作一個工具。應儲存你生命的能力（精、氣、神）以奉獻於真理的實現。性的表達，應基於彼此的愛及承諾做基礎。在性關係中，要覺知未來可能發生的痛苦。爲了維護別人的快樂，應尊重別人的權利及心願。若要把新生命（嬰兒）帶到這個世界，就應充份覺知爲人父母者之責任。應對新生命降臨的這個世界加以正思正觀。

很顯然地，第一戒乃是爲了破除意識型態與教條主義對人們心靈的束縛。無論是宗教或政治，這種束縛同樣的不人道。人類在二十世紀中已經深刻地經

歷了史大林與希特勒玩弄「造神運動」以及意識型態教育的災難。佛教既是以「無我」為究竟的宗教，自不能允許任何人打著佛教的旗幟自我膨脹，自我神化。

第二戒強調真理的開放性，第三戒則是思想信仰自由的保證。第四戒強調覺知與慈悲的結合，第五戒則是強調布施的精神。六、七兩戒強調化解瞋恨以及心靈轉化的重要。八、九兩戒是言語戒，所強調的是如何避免可能製造分裂及仇怨的話，並且要勇於為社會正義發言。第十戒強調宗教團體的政治倫理，第十一戒強調慈悲與環保，第十二戒強調護生與反戰，第十三戒強調反剝削，第十四戒強調責任與性倫理。

這「十四戒」可說提供了「全球倫理」一個良好的基礎。

七、宗教團體處理政治性議題時應有的倫理思考

在一行禪師的十四戒中，第十戒的內涵與宗教團體處理政治性議題時應有的倫理思考，關係特別密切。一行禪師在這裡明白地指出，宗教團體涉及公共事務時（特別是政治領域）應該思考四個原則：

第一、不要利用宗教團體去獲得個人的好處及私利。

第二、不要把宗教團體轉變為政治黨派。

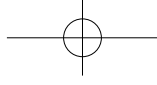
第三、宗教團體應該採取明白的立

場，反對任何壓迫與不公平。

第四、宗教團體不應該介入黨派衝突。

值得注意的是，「不要把宗教團體轉變為政治黨派」以及「宗教團體不應該介入黨派衝突」這兩點。如何在宗教與政治之間保持一個合適的距離，的確需要大智慧。宗教團體針對特定的公共事務議題，諸如有關宗教法、人權保護法、動物保護法、教育法規等事項，明白地表達其意見與立場，這是理所當然。如果宗教團體對這些公共事務議題不關心，那不是封閉，就是偽善。但如果是因為宗教師本身的政治興趣與思維，而把宗教團體轉變為政治黨派，或是介入黨派衝突，那就可能抵觸了宗教團體的政治倫理。宗教師必須對此有所反省。

一行禪師在他的教學與行動中，一方面強調「活在當下」的重要，並且在他的龐大著作群中，處處使用現代語言來詮釋佛教內涵。另一方面，基於他對於宗教團體的政治倫理的主張，他更勇於針對社會的現實問題，以行動表達他的意見。從他早年在越南組織佛教青年反抗政府的不公平壓制，到許多越南海上難民漂浮在東南亞海域，他到處奔走呼籲國際救援，乃至於直接參與巴黎和談。「入世佛教」對他而言，已不是口號，而是宗教實踐的內涵。為了實踐佛教的入世責任，參與政治已成為不可分離的一個環節。



但是，當我們仔細觀察一行禪師政治參與的過程時，我們可以看到，一行禪師在「佛教僧侶」與「政治參與者」兩個角色之間，有著清楚的區隔：

一、佛教的出家人，同時也是社會公民。做為一個社會公民，他必須承擔社會責任，當社會出問題的時候，他必須表達他的意見，並且付諸行動。當民主與法治已經成為普世價值並且與佛教相容的時候，他也必須為了實現這個價值，做出努力。

二、做為佛教的出家人，他堅持慈悲與和平，因此，他所採取的任何行動，都必須合乎佛教非暴力的原則。

三、做為一個出家人，他參與政治活動所追求的最大利益乃是公平的原則與公眾的利益，決不涉入個人的政治利益或其他的利益交換。

2001年，當美國發生九一一事件的時候，一行禪師正好人在美國。他從美西飛到美東，在紐約的哈德遜河畔，帶領著正在憤怒與復仇當頭的美國人，進行和平遊行，他呼籲美國人要轉化憤怒，並且對阿拉伯國家展開和平對話。他並且發表了一篇「如果我與賓拉登對話」(What I Would Say to Bin Laden-- Zen monk Thich Nhat Hanh talks about how listening is the first step towards peace.) 的文章，說明和平對話的進行方式。他公開反對美國攻擊阿富汗與伊拉克。

更深入地去看，一行禪師和平反戰

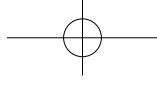
的立場，其實是佛教「相即不二」理念的反映而已。如果我們能夠深觀，清楚地看到這個世界是一個整體，那麼，不論是北越、阿富汗或伊拉克，他們都像是身體的一部份，如果他們出了問題，我們要做的最有用的事情，不是把身體的那一部份消滅掉，而是用和平的方式去療傷止痛。

很顯然地，一行禪師涉入政治性議題時，充分拿捏了他做為一個佛教出家人應守的分際。他站在和平這一邊，他站在大眾這一邊，他站在正義這一邊，更重要的是，他從不因為涉及政治性議題而背棄佛教的立場。此所以他雖涉入政治性的議題，不但無損於禪師與詩人的形象，更突顯了一行禪師本身宗教家的崇高人格以及佛教的救世價值。

除了上述一行禪師對於政教關係的論述之外，筆者以為，宗教師處理公共事務乃至於政治性議題時，還有五個可以思考的參考指標：

第一、宗教師對宗教資源的運用，必須合乎宗教資源獲得的原始目的，否則就是宗教資源的濫用。當社會大眾基於宗教信仰的目的而做出奉獻時，此一宗教資源只能限定在宗教信仰的目的上。宗教師無權把這個宗教資源轉移為政治資源。

第二、宗教師對宗教教徒的動員，也應該不超出宗教信仰的目的。任何超出信仰目的的動員，都可說是宗教師對



教徒的不當動員。因此，如果宗教師介入黨派衝突，那就可能在現代以「政教分離」為主流價值的社會中，引起大眾的反彈。

第三、宗教師的神聖性，來自宗教師在其宗教神聖場域中所扮演的由「凡」入「聖」的媒介角色，宗教師必須承認自己並非宗教的神聖性本身。因此宗教師不但不可以把宗教本身的神聖場域，轉變為政治動員的世俗場域，更不可以假冒神明或是假傳「聖」旨。我們不能不警惕，英國哲學家懷黑德（A. N. Whitehead）在其著作《演進中的宗教》（Religion in the Making）一書中所提出的警告，人類對於宗教固然有一種不可被替代的迫切需要，但宗教也是「人類獸性最後的避難所」，因為人的獸性極可能披上宗教的外衣而將獸性合理化，譬如宗教師本身明明有某一種世俗的慾望，但也可能向教徒自稱「這是神明的旨意」。多少神壇神棍之所以能夠騙財騙色，皆屬此類。懷氏所謂的「獸性」，用佛教的話來講，就是貪瞋痴慢疑五毒。「佛性」與「獸性」，只在一念之間的覺與不覺。

第四、教徒對宗教師的支持與信任，也應該隨時做出理性的檢驗。懷黑德在《演進中的宗教》一書中指出，宗教的演進其實就是一個理性化的過程。信仰本身是超理性的，但這不是說，信仰是不理性的。窺基大師所謂「勝解即

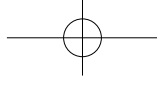
是信因」，正說明了理性化與信仰本身是相輔相成的。當宗教師的角色超越出宗教的神聖領域時，教徒自不可盲從。

第五、事實上，多數教徒對於宗教神聖場域不當介入政治黨派的作為，會以自動退出的方式做出回應，因此，宗教師在其介入政治黨派時，自應考慮後果。

八、泰國的入世佛教運動及其論述

近代泰國的入世佛教運動，從理論到實踐，應以佛使尊者與蕭素樂先生兩人為主要代表。佛使尊者公開提倡「法的社會主義」（Dharmic Socialism）。他認為，無論是資本主義或是共產主義，都無法給人類帶來真正的幸福，唯有佛教以「無我」為中心的社會主義，才能夠真正地提昇大家的利益。佛使尊者並且用和諧的平衡來描述「法的社會主義」的特性，而大自然正是實現此一理想的最佳所在。佛使尊者在1932年於泰國南部的森林中，建立了「解脫自在園」，從此在這裡領眾禪修達六十二年，直到他入滅為止。

「入世佛教」對佛使尊者而言，並不是把佛教融入現代化的社會，而是把生活在現代化社會中受盡折磨的大眾，帶回大自然，帶回到森林之中，重新享受簡樸的生活。當多數提倡「入世佛教」的人士，積極地走向十字街頭的時候，佛使尊者的逆向操作，自有其發人深省之處。



蕭素樂(Sulak Sivaraksa)與其私人代表Mr. David Reid (左)合照。(作者提供照片)

佛使尊者的弟子之一，蕭素樂先生(Sulak Sivaraksa)，對「入世佛教」有了更為積極的行動。他繼承了佛使尊者崇尚自然以及堅持佛法純淨性的思路，大力批判現代佛教「商業化」與「消費主義化」的作法，他在曼谷北邊的農村中，建立了一個養生中心，採取傳統的簡樸生活方式，與佛使尊者的「解脫自在園」，可說是南北輝映。

蕭素樂先生的思想理路非常清楚，他強調內在的和平比外在的經濟成長更重要。但當物質的匱乏已經妨礙到心靈的開展，消除貧窮乃是首要之務。他認為財富並非修行之障礙，反而是個人福報的結果。因此佛教不但不反對財富，反而鼓勵經濟活動。但如果把財富視為人生之目標，則可能引發對物質之貪欲，因而形成人生的苦因。唯有布施可以降伏貪欲，而財富則可以提供布施之機會。

在當代「入世佛教」的思想家之

中，蕭素樂先生是少數對資本主義與社會結構敢於提出強烈批判的人之一。他對資本主義有十一點重要批判：⁵

一、資本主義只重視經濟效益，對人類社會的各種面向，缺少宏觀。

二、資本主義過度重視個人利益，並且激發人類負面的心性，甚而因此挫敗了慈悲與分享的價值。

三、當物質的產品不斷生產時，資本主義帶動了消費主義，增長了大眾的貪瞋癡，創造了人生更多的苦。

四、龐大的廣告系統是資本主義的必要手段，這不但創造了更多的需求，也提高了消費文化的影響力。

五、自由貿易帶動了消費文化的全球化，而全球性的消費主義文化則又全面性地增長了個人與社會雙方面的貪瞋癡。

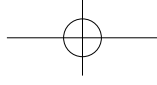
六、資本主義造就了新的富者，也造就了更多的貧者。貧富不均帶給弱勢族群更大的痛苦。

七、資本主義為了擴大投資，因而鼓勵提前消費（分期付款），從而降低了社會大眾布施的意願。

八、資本主義在全球各地造成了生態環境的惡化，影響了地球的永續發展。

九、資本主義漠視人與大自然的共生關係，處處想要宰制大自然，已經造成人類社會的失調。

十、自由貿易與資本流動形成了龐大的跨國經濟體系，導致發展中國家政



府影響力的低落。

十一、自由貿易與資本流動也導致文化同質性的提高，降低了文化的多元性。

蕭素樂先生認為，在資本主義的影響之下，經濟議題與道德及宗教議題，不可能分開處理。擁有財富者，必須覺知其社會責任。佛教徒面對資本主義所造成的廣大影響，必須以行動來反制。最具體的行動便是回歸簡樸生活，養成知足與布施的態度。

為此，蕭素樂先生創立了「國際入世佛教協會」（International Network for Engaged Buddhists），聯合泰、馬、星、緬、美、日、韓、台、印、尼、斯、寮等國有志一同的人士，積極就入世佛教的國際合作網絡，展開行動。在這個組織的運作之中，除了蕭素樂先生對資本主義的強烈批判之外，下列國際性的政治議題都曾出現在該組織的全球性會議中：

- 一、南北韓和平統一問題。
- 二、西藏佛教文化的存續以及異議人士被拘禁的問題。
- 三、達賴喇嘛與中國政府對話問題。
- 四、轉世班禪活佛雙胞問題。
- 五、緬甸軍政府壓制民主運動問題。
- 六、馬來西亞前副總理安華公平審判問題。

國際入世佛教協會對這些議題的關心，與其說是有意「實質介入」，不如說他更關心「程序正義」。程序正義是

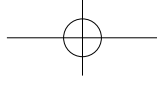
民主政治的重要基礎，國際入世佛教協會對程序正義的堅持，實際上也反應出入世佛教人士對民主政治的認同。

九、佛門兩性平等議題的反思

在「入世佛教」重大議題的論述上，佛門兩性平等議題是一個十分嚴肅而無可迴避的議題。很明顯地，從佛教的經典語言、佛教的僧團倫理乃至於佛教的社會實踐各種面向來觀察，佛教的兩性地位觀點，一直都受到歷史文化的制約而未能回歸到佛教本身「眾生平等」的核心立場。更直接的說，當整個歷史文化所呈現的價值取向是男尊女卑時，佛教的兩性倫理也只是被動地反應出它的次文化特質而已。

然而，整個世界的主流文化到了二十世紀已經接受了「兩性平等」的價值觀，如果佛教對此議題無法主動地自我調整，那麼，這將是佛教內部未來長期思想衝突的火藥庫，並且是佛教在全球化的環境中把自己邊緣化的重要因素之一。

有關佛門兩性平等議題的論述，資料十分豐富，在此無法詳述。值得注意的一個議題是，天津葩默（Tenzin Palmo）所表達的「女身成佛」的主張，這是明白地直接挑戰佛教經典。這個主張的確是佛門兩性平等議題的總關鍵。如果女性要等將為男身才能成佛，那就表示女性在佛門中永遠是次等階級。從佛教



的根本義理來思考這個問題，開悟是「心」悟，不是男身或女身在悟。因此，在開悟成佛這件事上，要把男尊女卑的思想放進去，的確值得重新思考。

台灣的昭慧法師以「撕毀八敬法」來做為她彰顯佛門兩性平等思想的第一步行動，她最近在慈濟大學的一次公開演講中宣告，她的下一個行動將是「解構聖言量」。這顯然是一個十分艱難而危險的工程。既不能全面動搖「聖言量」的神聖價值，又不能不挑戰某些早已內化在佛教許多通俗化經典中的流行思想，這的確不容易。例如在佛教徒的信仰中，經常誦誦的藥師經，十二大願之中，就有「女轉男身願」，當「女身成佛」已經沒有障礙的時候，「女轉男身」這一願不就成了多餘的嗎？這個時候你如何去修改藥師經？修改的代價會是什麼？

的確確，為了實現佛門兩性平等的理想，「解構聖言量」是一個必須的步驟，但正如南傳佛教在處理戒律問題時，為了解決某些戒條不合時宜的問題，他們所採取的是一方面保存原來的戒條，一方面以「但書」或「附註」的型式來凍結那個戒條，古今並陳，因而並不發生「解構聖言量」的衝突。

此外，龍樹的「四悉檀」說，早已有「世界悉檀」與「對治悉檀」的理論定位，事實上也是處理「聖言量」在語言層次上內在矛盾的方法之一。如果從

這個角度切入，那麼，所要處理的問題將只是「重構聖言量」，而不是「解構聖言量」。

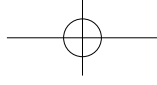
十、結論——「入世佛教」的全球性開展

在「入世佛教」的全球性開展中，除了以上有關重要論述之外，當代積極推動「入世佛教」者，可謂泱泱大觀。以下幾個代表性的的人物與團體，應為研究上不能忽略的範疇。

從台灣這方面來看，台灣在太虛大師與印順法師「人間佛教」思想的催化下，已成為全球「入世佛教」最大的力量之一。最顯著的典範包括證嚴法師及其全球性慈濟功德會的菩薩人間化運動、星雲法師及其全球性佛光山教團的人間佛教運動、聖嚴法師及其法鼓山體系的心靈環保運動、傳道法師及其監獄佈教與環保運動、淨耀法師及其反毒、青少年關懷與受刑人更生計劃等。

此外，昭慧法師所積極推動的佛門兩性平等運動，不但引起社會的注意與認同，並且已經與美國慧空比丘尼（Ven. Karma Lekshe Tsomo）所帶動的「國際佛教婦女會」（Sakyadhita International）⁶產生某個程度的連繫。

「國際佛教婦女會」成立以後，以推動在南傳佛教國家與藏傳佛教中重建比丘尼制為其核心任務。這是全球推動兩性平等的重要團體之一。



在台灣以外地區，還有幾個重要的「入世佛教」運動團體。首先值得注意的是，英國的僧護法師（Ven. Sangharakshita）及其弟子世友居士（Dharmachari Lokamitra）在印度創辦的TBMSG（Trailokya Bauddha Mahasangha, Sahayaka Gana），是繼安貝卡博士之後，在印度推動「賤民解放運動」與「佛教復興運動」最有成效的團體之一。

再者，斯里蘭卡的「沙渥達亞運動」（Sarvodaya Shramadana Movement），也是當代「入世佛教」中一個重要的典範。這個運動的創始人為阿里亞納特博士（Dr. A. T. Ariyaratne, 1931A.D.--）。所謂Sarvodaya，意謂「普遍覺醒」（Well-being of all or awakening of all）⁷。阿里博士的理念來自印度的甘地。從1958年到現在，阿里博士已經在斯里蘭卡改造了一萬四千個村落。他以佛教的四無量心與四攝法為根本理念，結合斯里蘭卡傳統的村落文化，通過個人、家庭、村落與國家四個層次，進行精神、道德、文化、社會、政治與經濟六個面向的社區營造。最常用的型式包括：修橋造路、社區環境的清理、貧戶救濟等。在斯里蘭卡這樣一個以村落為單位的農村社會裡，阿里博士的理念得到了非常廣大的支持。

此外，馬來西亞佛教青年總會（Young Buddhist Association of Malaysia）

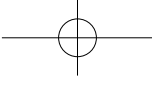
及其結合南北傳佛教的人間淨土運動，韓國的法輪法師（Ven. Pomnung Sunim）及其「淨土會」、美國的「佛教和平友誼會」（Buddhist Peace Fellowship），也有其十分可觀的理論論述與實際作為。

除此之外，也有人認為，日本新興宗教的「創價學會」應可視為入世佛教的模型之一。但新興宗教的爭議性比較多，是否必要視之為入世佛教的研究範疇，仍有討論的空間。

二十世紀以後，佛教的發展很明顯地，已經受到資本主義全球化的影響，佛教越來越商業化，越來越消費主義化。所謂「精神的唯物主義」（Spiritual Materialism），正籠罩著全球佛教。由於廣告專業化與資訊科技的發達，一部份的佛教道場正在大力進行商業化的包裝，其與教徒的互動，也越來越像市場消費行為。佛教的純淨性與神聖性，已經受到空前的挑戰。甚至隨著資本主義的影響，佛教世界也出現了明顯的貧富兩極化的現象。

我們所關切的核心問題是，「入世佛教」的領導群，是否能夠堅持佛教入世而不可為世俗所化的自覺。「入世」本來就是佛教的一邊翅膀而已，如果因為「入世」而忽略了另外一邊的翅膀……「出世」，那就是佛教發展的危機。

相對於西方政教關係的歷史而言，佛教在它傳播的歷史過程中，一直與政



治有著密切的關係。現在全世界還有兩個君主立憲的國家，就是泰國與不丹，目前仍然尊奉佛教為國教，但是這兩個國家都是政教分離。在現代的民主社會中，佛教處理政治性問題時，一方面對於與公眾利益有關的政治性議題，應該勇於表達其立場與意見，但另一方面則必須謹守政教分離分際，避免介入政黨之間的衝突，以免傷害到自己。

有關全球入世佛教的發展進路，無論是理論面或實踐面，都是極為複雜的問題，有很多地方都需要再做更詳細的討論。本文之作只是拋磚引玉，尚祈方家不吝指正。

(參考文獻：略)

——發表於台灣宗教學會2004年7月4日年會

■2004年7月2日初稿完成台北。

本文惠承陳駿女士協助電腦輸入，特此深致謝忱。

註釋

1. 'Three Meetings,' Sangharakshita, 1986, Ambedkar and Buddhism, p.16。
2. 第一個判準是：不論他選擇那一種制度，都必須能激發個人和社會價值的極致。第二個判準是：不論他選擇那一種宗教，都應該要能與理性相契合。第三個判準是：一種可被接受的宗教必須能激勵自由、平等和博愛的精神。第四個判準是：不管他選擇什麼宗教或哲學，都不應該有阿Q心理，把貧窮「神聖化」。
3. 《佛在人間》 pp. 103-104。
4. 以下有關十四戒的中文譯文，參閱林毓文、陳

琴富合譯『步步安樂行』一書，pp. 206-210部份譯文，筆者已對照一行禪師英文原著“Peace is Every Step”(pp.127-140)，略加修訂。

5. <http://www.sulak-sivaraksa.org/about5.php>。

6. “Sakyadhita” means “ Daughters of the Buddha.”。

7. 參閱Chappell, David W., 1999, Buddhist Peace Work, Boston: Wisdom Publications. pp. 69-77. 另可譯為“welfare or uplift of all”，參閱Bond, George D., 1992, The Buddhist Revival in Sri Lanka. Delhi, Motilal Banarsidass Publishers. pp. 241-298。

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 國際入世佛教協會前兩次的全球大會

doi:10.29665/HS.200708.0003

弘誓雙月刊, (88), 2007

作者/Author：游祥洲

頁數/Page：24-25

出版日期/Publication Date：2007/08

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.200708.0003>



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>

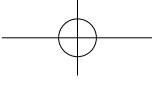
For more information,

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





國際入世佛教協會前兩次的全球大會

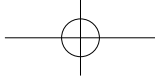
游祥洲

在當代入世佛教運動中，由泰國蕭素樂（Sulak Sivaraksa）先生所創辦的「國際入世佛教協會」，可說是最具有批判性與前瞻性的佛教組織。蕭素樂先生是佛使尊者的在家弟子，他繼承了佛使尊者崇尚自然以及堅持佛法純淨性的思路，大力批判現代佛教「資本主義化」、「商業化」與「消費主義化」的作法，不但有力地發揚了佛使尊者的思想，更成為佛教在全球化潮流中的一股清流。

2003年7月，國際入世佛教協會在漢城召開全球大會，這一次的大會由韓國淨土會的法輪法師主辦。這也是祥洲個人第一次正式參與了國際入世佛教協會的活動。法輪法師在漢城開創了一個嶄新的現代僧團，是韓國新佛教運動的新一代領袖之一，他本人還積極投入南北韓的高層對話。筆者印象最深刻的是，開會期間，大會安排了來自二十個國家的與會人士，專程前往板門店舉行了一個和平祈福大會，所有與會者除了在南北韓三十八度線的鐵絲網上繫上一朵朵的玫瑰花，還大聲向著鐵絲網的另



國際入世佛教協會全球大會於印度龍城召開，與會人士在龍樹學院大殿與應邀蒞會專題演講的達賴喇嘛合影留念。（2005.10.15 游祥洲教授提供）



積極勇健的入世佛教

本期專題

一端呼喚：「和平、祝福！」國際入世佛教協會主席夏普德教授（Prof. David Chappell）宣讀了大會宣言，而法輪法師並且大擊法鼓，令人感動。這是一次非常成功的大會，除了國外的與會者，韓國在地的各方佛教團體也積極參與討論，成就了一個非常有深度的對話。會後的參訪，從漢城到慶州，從比丘道場到比丘尼叢林，在在都予人深刻的印象。

2005年國際入世佛教協會在印度的龍城舉行全球大會，由印度佛教普濟會的創辦人世友居士主辦，這一次的大會除了來自國外的與會人士之外，印度的在地佛教精英出席了二百人。大會的主題扣緊印度的特殊情境，以「佛教與人權」為討論的重心，達賴喇嘛應邀發表主題演說。本來達賴喇嘛只是來發表演說而已，但是當他對大會的主題與討論有所接觸之後，他決定留下來全程參與。龍城大會最感人的，就是一年一度的佛教復興大會。這個大會，每年來自全印度各地超過五十萬人的佛教徒，盛況年年感人。當與會者走入人群，走入安貝卡博士的紀念塔，每一個人都可以強烈地感受到印度佛教復興那一股爆發性的能量。

印度佛教復興是全球佛教在二十世紀中所發生最大的一件事。印度佛教滅亡七百年，而在安貝卡博士帶動佛教復興運動之後，佛教徒人口從六千人增加



國際入世佛教協會全球大會於韓國首爾召開，與會人士在南、北韓交界處的板門店鐵絲網上繫上紅玫瑰，向北韓呼籲和平。（2003.7.23 游祥洲教授提供）

到現在的六千萬人。帶領內觀禪的葛恩卡老師有一次告訴我，應該是在一億人以上。不幸的是，全球的佛教徒很少人知道印度發生的事，最主要的原因是，外國的佛教徒到印度，主要是為了朝聖，而八大聖地都集中在印度的東北部，但印度佛教復興的重心則在龍城以及龍城以西以南的西南部地區。地理的區隔，使得印度佛教復興運動五十年來一直處於孤立的狀態。國際入世佛教協會在龍城召開全球大會，這是印度佛教復興運動第一次與全球的佛教組織正式接軌。這也正是國際入世佛教協會的特色之一，走到那裡，就把那裡的問題呈現出來，把解決問題的方案，與那裡的人一起分享，一起努力，一起圓滿。◎

■本文作者係佛光大學宗教系副教授，現任國際入世佛教協會執行理事、世界佛教友誼會執行理事。

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 堅勇前行—禪七開示錄（八）—第四日晨誦

doi:10.29665/HS.200708.0004

弘誓雙月刊, (88), 2007

作者/Author： 性廣法師;李素卿

頁數/Page： 26-30

出版日期/Publication Date：2007/08

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.200708.0004>



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>

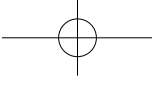
For more information,

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





主題一：四神足

經典：《雜阿含經》第五六一經

如是我聞，一時，佛住俱睒彌國瞿師羅園，尊者阿難亦在彼住。時，有異婆羅門詣尊者阿難所，共相問訊，慰勞已，於一面坐。

問尊者阿難：「何故於沙門瞿曇所修梵行？」

尊者阿難語婆羅門：「為斷故。」

復問：「尊者！何所斷？」

答言：「斷愛。」

復問尊者阿難：「何所依而得斷愛？」

答言：「婆羅門！依於欲而斷愛。」

復問：「尊者阿難！豈非無邊際？」

答言：「婆羅門！非無邊際。如有邊際，非無邊際。」

復問：「尊者阿難！云何有邊際，非無邊際。」

答言：「婆羅門！我今問汝，隨意答我。婆羅門！於意云何？汝先有欲來詣精舍不？」

婆羅門答言：「如是！阿難！」

「如是！婆羅門！來至精舍已，彼欲息不？」

答言：「如是！尊者阿難！彼精進、方便、籌量，來詣精舍。」

復問：「至精舍已，彼精進、方便、籌量息不？」

答言：「如是！」

尊者阿難復語婆羅門：「如是！婆羅門！如來、應、等正覺所知所見，說四如意足，以一乘道淨眾生，滅苦惱，斷憂悲。何等為四？欲定斷行成就如意足，精進定、心定、思惟定斷行成就如意足。如是！聖弟子修欲定斷行成就如意足，依離，依無欲，依出要，依滅，向於捨，乃至斷愛；愛斷已，彼欲亦息，修精進定、心定、思惟定斷行成就。依離，依無欲，依出要，依滅，向於捨，乃至愛盡。愛盡已，思惟則息。婆羅門！於意云何？此

■ 開示：性廣法師／紀錄整理：李素卿／時間：九五、七、二六清晨／地點：學院禪堂

堅勇前行

禪七開示錄（八）

第四日晨誦

非無邊際耶？」

婆羅門言：「尊者阿難！此是邊際，非不邊際。」

爾時，婆羅門聞尊者阿難所說，歡喜隨喜，從座起去。

講解：

今天為大家誦念兩部經文，第一部出自《雜阿含經》五六一經，內容是尊者阿難與某一異婆羅門的對話，尊者阿難為他解說「四神足」教法。

彼時，尊者阿難與佛陀都住在俱睺彌國瞿師羅園中，有一位異婆羅門來到尊者阿難的住所，向他請問是依何種因緣？以何種方法？在沙門瞿曇（佛陀）那裡修清淨梵行。尊者阿難答道：「是爲了斷除的緣故。」婆羅門進一步問：「是斷除什麼？」尊者阿難答言：「是爲了斷除愛欲的緣故。」

婆羅門接著又問：「依什麼而能斷除愛呢？」尊者阿難答：「是依於欲而斷愛。」婆羅門聽了覺得很奇怪，於是問：「如此一來，不就沒有盡頭？沒有邊際嗎？」尊者阿難答：「是有邊際，有盡頭的！怎麼會沒有邊際呢？」

因爲婆羅門聽得一頭霧水，所以尊者阿難就以引導答問的方式說明：「我先問你，你如是回答。」「請問，在你來精舍之前，是不是有先生起一個『想要』來精舍的欲求？」婆羅門答：「是啊！」尊者阿難說：「如是！那麼，到了精舍以後，你的欲求停止了嗎？」婆

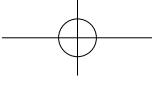
羅門答：「是啊！我用各種不同的方法前來精舍，比如說，坐車啊，或騎馬、走路啊，等抵達之後，想要來的欲求就止息了。」於是尊者阿難就說：「如是！如是！就是這樣子的啊！」

如來世尊說四如意足，運用這個方法讓衆生清淨，滅除所有的苦惱，斷除憂愁惱亂。四如意足包括欲、精進、心、思惟定斷行成就如意足。「欲」是欲求、願欲；「精進」是勇猛發勤而不止息；「心」是心意專念；「思惟」是觀照、抉擇於法。

接下來，進一步說明什麼是欲、精進、心、思惟定斷行成就如意足：

此中，「定」主要是心不散亂，專念不雜，即攝心一處；「斷行」是殊勝行，是增強力量以斷除煩惱的行爲；「如意足」是指所有的願欲都能得到滿足。如是，即透過對善法的樂欲，生起勤行不息的精進，並攝心於一，得心一境。修持如此的殊勝行，能增強斷除煩惱的力量，當這些力量生起之後，一切的善法願欲都能得到滿足。所以，依於欲與依於精進、心、思惟等，佛陀說這四個透過攝心專一的殊勝心行，能夠成就我們所想要達到的圓滿目標。

佛陀的聖弟子依於欲定斷行如意足，乃至於其他三個如意行法，遠離五欲、惡，與不善之法，就能夠依於無欲——斷除欲貪，進而依於出要——出離生死的要道，乃至依於滅——即向於



燃燈引路

滅，趨於寂滅；向於捨，乃至於不著一切；以至於究竟斷愛。從此一過程，而得斷愛，斷除一切的愛欲；愛欲斷，則欲息。修學精進、心、思惟定斷行成就，亦同樣能依於離，依於無欲，依於出要，依於滅，而向於捨，乃至愛盡，愛盡已，思惟則息。

以上，就是佛陀教導弟子們以四神足以趣向寂滅的方法，此中，四神足屬於定的功德。大家現在在禪修中，就是以安般念為唯一所緣，以攝心一處；所以我們一再一再地鼓勵、提醒各位同學，在內心裡要對清淨的聖道產生無比的善法欲求，乃至於起精進，專念一心，思惟、擇法。如果大家能夠如此綿密而持續的修行，則當禪定的堅固力生起時，便能漸向於寂滅之道。

同學在禪修的過程中，也要生起如此勇猛精進的力量，綿綿密密，持續不斷的用功。當你能夠綿密而持續用功的時候，你的身心就會出現因禪定、依正念正知而生起的輕安力與法喜，而也就能夠慢慢覺知並經驗到這種禪悅之喜。透過輕安與法喜的力量，我們就能夠持續不斷，永不懈怠地走在這條清淨的道路上。如是，無論是樂欲、精進、專念、還是思擇，對每一善法欲都能做到專精深入、住心一境；除此之外，還能同時加意修持殊勝行，以為增上、斷行的力量，進而達到煩惱永盡，所學圓成，乃至一切善法都能如意滿足的終極

境界，這就是佛陀所說四神足的要義。

主題二：五根與五力

經典：《雜阿含經》第六四七經

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：「有五根！何等為五？謂信根、精進根、念根、定根、慧根。」

何等為信根？若比丘，於如來所起淨信心，根本堅固，餘沙門、婆羅門、諸天、魔、梵、沙門、婆羅門，及餘世間，無能沮壞其心者，是名信根。

何等為精進根？已生惡、不善法令斷，生欲、方便，攝心、增進；未生惡、不善法不起，生欲、方便、攝心、增進；未生善法令起，生欲、方便、攝心、增進；已生善法住不忘，修習增廣，生欲、方便、攝心、增進。是名精進根。

何等為念根？若比丘，內身身觀住，慇懃方便，正念正智，調伏世間貪憂；外身、內外身。受、心、法，法觀念住，亦如是說。是名念根。

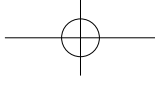
何等為定根？若比丘，離欲、惡、不善法，有覺有觀，離生喜樂，乃至第四禪具足住。是名定根。

何等為慧根？若比丘苦聖諦如實知，苦集聖諦，苦滅聖諦，苦滅道跡聖諦如實知。是名慧根。」

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

講解：

第二部經文出自《雜阿含經》第六四七經，內容是佛陀對弟子們說明信、進、念、定、慧等五根善法。



「根」指生長、生起、出生，是一種發生的力量和狀態。在三十七道品中，五根接下來是五力，所以可以說：「根」是生根，即能使善法萌發，生根的善心；「力」是產生力量，即生發力量，以使茁壯。五根和五力這兩類道品，它們的內容和項目是相同的，只是境界和層次淺深有別。根是下位，能生善法，力是上位，能破惡法。

在修行的過程中，有時我們會心生猶豫，懷疑自己真的能修行嗎？真的能有所成就嗎？是不是還要花很長久的時間？現在是不是應該先去做別的事情？等等障道而且心生憂惱的惡念。此時，就應當用信心來對治猶豫、憂悔。在經文中所說的信心，是從如來所生起的，根本而堅固的清淨信心。

如何依於如來生起信心呢？有時我們可以如是思惟，佛陀在還沒有成道之前，祂也和我們一樣是人啊！又如在「本生經」中，佛陀尚未成佛而行菩薩道的時候，有時投生為人，有時候也投生為異類衆生啊！也時常有顛倒、煩惱啊！但是，佛陀在漫長的修行時劫中，會以無比的淨信之心鼓勵自己，最後也終於成就了最圓滿的聖道。

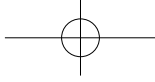
佛陀如此修行，以身為示範，也為後來的修行者指示出一條古仙人道，只要我們按照祂的指示，也能抵達究竟解脫的彼岸。當我們因挫折、遲滯而對未來的修道前途裹足不前，心生猶豫時，

只要思惟佛陀的成就，我們也要見賢思齊，而且也能達到圓滿聖果！不僅佛陀如此，還有許多聖弟子也是如此啊！像是舍利弗尊者、目犍連尊者、阿難尊者、優波離尊者、迦梅延尊者、富樓那尊者，以及迦葉尊者，這些尊者也都做到了啊！此外，有些佛弟子甚至在證道之前的一刻，也都還是苦苦惱惱的啊！只要對於佛陀所教授的清淨正法永無懈怠、永不放棄、綿綿密密地持續用功，則他們能證得的，我們也能證啊！我們應當如此地鼓勵、安慰自己，也勉勵、提醒自己生起無比的淨信之心。

在經典中，佛陀對弟子們諄諄教誨，耳提面命，要我們修道、用功。在生死大海中，衆生因沒有出世的正見，導致長夜流轉生死，不得止息。而佛陀教導那麼多的教法，都是希望我們能止息憂惱，究竟苦邊；而能於如來生起淨信心，就不會被顛倒妄言的不正思惟所破壞。

什麼叫做「精進根」呢？就是四正斷！惡，令斷除；善，令增長。所以，我們經常在禪修中鼓勵各位同學：碰到逆境時，要防護其心，令瞋不增長、不生發。處於順境時，也要防護其心，令貪不生起。

精進根主要用來對治懈怠，我們可以把它拿來和五蓋互作對照，當心生種種惡法時，必須用五根、五力來去除。以這次的禪修為例，在修安般念的時



燃燈引路

候，經常會出現兩種情形，一種是疼痛讓我們心生瞋惱，無法用功；另一種是由於輕安的樂受，或種種的禪相，乃至於定光影相出現，有些人會因此產生貪愛味著，以致於忘失所緣。除此之外，還有一種情形：有些同學雖然身體沒有疼痛，身心也沒有特殊的輕安出現，但卻傻坐在那裡，心念不肯專一用功。以上這些，就要用精進來對治懈怠。

什麼叫做「念根」？觀內身如身，觀外身如身，內身是指自己，外身是指他人。我們不僅會對自己起執著，也會對他人起執著，乃至對世間一切的境相起執著，因此要修學四念處，在容易增長煩惱的對象，正念正知，如實觀照。

什麼是「定根」？即遠離欲、惡與不善之法，有覺有觀，離欲界之樂，生起色界以上的定樂，乃至第四禪，所以我們也勉勵同學朝這個目標邁進。

什麼是「慧根」？就是苦、苦集、

苦滅、苦滅道聖跡如實知。在未來的課程中，我們會講解慧觀的原理，並教導如何修學現觀諸法。雖然也許只能淺嚐即止，但仍然希望大家對於佛陀所教導的有次第的教法，皆能領略幾分。

今天為大家誦念四神足、五根，乃至於五力的經文，希望大家常常思惟純一滿淨、梵行清白的聖教，而且要常常畏懼、恐怖於生死輪轉的苦惱。今天我們既然能夠得人身，能夠聽聞正法，修學佛道，又怎麼能夠不心生感激、不勇猛精進呢？又怎麼能夠懈怠放逸呢？

新的一天，新的開始，無論過去的修行是成功還是失敗，都已經滅去了，讓自己的心念在新的一天，在晨曦的光明中，開始一天的修行。祝願大家在今天的禪修裡，能夠更精進，對於佛陀所傳授的教法，有更深的體會。祝願大家修行進步！



本院主辦的「九十五年暑期結七禪觀共修」，學員於晚間聆聽大堂開示。(95.7.22)

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 受如水上泡－禪七開示錄（九）－第四日大堂開示

doi:10.29665/HS.200708.0005

弘誓雙月刊, (88), 2007

作者/Author： 性廣法師;李素卿

頁數/Page： 31-45

出版日期/Publication Date：2007/08

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.200708.0005>



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



受如水上泡

禪七開示錄（九）——第四日大堂開示

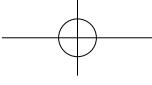
■ 開示：性廣法師／紀錄整理：李素卿／時間：九五、七、二六晚間／地點：學院禪堂

各位法師、各位居士，大家晚安！今天過的好嗎？心情還平靜嗎？

我們今天教了一個新的功課，那就是「受念處」。不過，正規的「受念處」修法並不如此，我們所教的，是因應初學者的定心程度而修的簡易方法，我想就將之名為「受念處」的「簡易版」好了。「受」屬於五蘊，更嚴格來講是名法，所以應當等「色法」能夠觀察成就後，乃至於若依照四念處——身、受、心、法的修學次第，當「身念處」的功課不能觀得非常徹底和完整時，要進一步觀察「受念處」是很困難的，甚至是不可能的。然而，為什麼還是要教導各位以很粗淺的念力去學習觀照「身受」呢？

首先必須提醒，你們現在所學的並非「受念處」最完整的修法，以免大家誤解，以為「受念處」的修法是如此模糊而粗淺。「受」是名法，如果沒有能力觀察心門的轉向，也就是六門的轉向，則我們是不可能徹底的觀察受念處的。因此，你們出了禪堂，如果有人問你們修了什麼？你們說：「我修四念處。」並且依樣葫蘆地描繪現在所學的「受念處」觀法，這樣是會笑掉內行人的大牙的。

雖然現在所教的不是最完整的，但是就個人的修持心得和帶領同學用功的經驗來看，這個方法對大家的幫助是非常大的。所以，在今天的開示中，先要說明練習這個方法，可以得到什麼益處。再者，也要簡單地介紹經論典中所教導的，完整「受念處」的修法，希望可以讓大家有基本



燃燈引路

的概念。

修學受念處的利益

有關於「受念處」的特色及其修學利益。

首先，可以從「普遍性」的角度來看，我們所教導的禪修方法，都注重「普遍性」的特點，如大家學的第一個所緣——安般念就是如此。以安般念為例，我們每個人都有呼吸，所以無論何種年齡、性別、宗教或族裔的人，都可以修學它，所以它是一個超越宗派的修行方法。事實上，「根本佛教」時期的禪觀所緣，都具有超越宗派的普遍性。如《阿含經》中所說的身、受、心、法「四念處」，不就是所有人類都具備的嗎？因此，為了遵循並彰顯佛陀教法的這項殊勝的特色，我們一直提倡、推廣超越宗派的修行方法，例如安般念、受念處、四界分別觀、慈心禪等。不但教導佛弟子用這個方法，甚至在基督教所辦的大學裡，我們也教學生用這個方法來淨念攝心。所以受念處，它是一種具有普遍性的修行方法，無論你有沒有宗教信仰，無論你是佛教徒、基督教徒，或是回教徒等等，每一個人都有苦受、樂受，和不苦不樂受，不可能沒有一點感受，正因為如此，所以我們認為受念處的修法很值得提倡。

其次，安般念的所緣非常小，只有在人中範圍，所以，如果我們的專注

力不集中，有時鼻息是很難覺察的。那「受」呢？身的苦、樂覺受與心的憂、喜情緒，是相互交感，互為因緣的。再者，「受」是遍滿全身，粗細皆有的，即使是一個沒有禪修經驗的人，當他跟人家爭執之後，也會感受到自己臉紅脖子粗；當他有了氣惱，也會覺知自己肩膀僵硬，渾身不舒服；而當他諸事順遂時，則「人逢喜事精神爽」，這時是樂受。由此可見，「受」不但普遍為人所共有，而且粗顯的身心覺受，是一般人都觀察得到的。不過，若要修行進步，禪修者是不能以覺知這種粗顯覺受為滿足的。

還有，有些學員修安般念會出現障礙，比如要他觀察自然的呼吸，他卻會不自覺的控制呼吸，要他做一個旁觀者，他卻會無法控制似的加長呼吸或加深呼吸；因為不自然的控制，不自覺的憋氣，有些學員修安般念會胸悶、會氣促。這些「禪病」，不是安般念的方法有問題，而是禪修者在其中攙雜了一些不正當的思維與心態所導致的毛病。因此，當修安般念修出這方面的問題時，可以試著改修「受念處」，若用功得力，就可以化解因安般念修持不當所產生的困境，因此，「受念處」是一個值得提倡的修法。

接下來，我們剛才提到，受是全身都有的，它的範圍比安般念大，因此，雖然我們生氣的時候，息也會起變化，

比如說，氣喘如牛、上氣不接下氣，但是息和受比起來，它的範圍和所緣是更小的，此外，在我們的感知和覺察中，受與情緒之間交互影響的範圍更大，更明顯，甚至更強烈，更容易覺知。

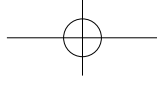
第二，佛陀指出：世間是因緣所生法，因此，佛法既不主張唯心論，也不是唯物論，而是心色交感：心影響色，色影響心。我們身體種種的異熟，種種不當的情緒，乃至於純粹只是不當的姿勢，都會在身體留下非常多的遺痕，而一入禪堂用功，自己種種的粗糙或微細相，就會因心靜而被覺知。當然，這並不是說我們色身的種種粗重相，乃至於病相，都是因心念而引起，但是心的造作的確會給身體帶來非常大的影響。心念的微細之處，一般沒有定力的人是難以觀察、覺知的，因為它很微細，運轉的速度也很快；比較起來，粗糙的色身卻是比較容易覺知的。所以，如果一個人全身僵硬，但卻自覺不出瞋惱，因此說自己沒有生氣，這時可能只是因為觀察不到自己微細的心行罷了。但是，如果你叫他照鏡子，看看自己緊繃的面容，感覺一下自己僵硬的身體和姿式，他也就不得不承認了。

依修行的經驗，觀察自己的身體是容易的，而觀察心念卻容易受騙，當然，要觀到微細色也需要較深的定力。色身屬於物質，在身心交感的過程中，物質的特性是會留下很多色法的餘痕、

勢用，故色法的粗糙相現，比較容易覺察它的問題。在禪修過程中，所謂的進步或輕安，會伴隨有禪相和禪支出現，這是檢驗內心安靜程度的方法，有此明確的衡量標準，比較嚴謹而精確。在修行的過程中，我們的身體就像是一本書，它一直在告訴我們現在的狀況，所以，如果越修身體越粗重、濁穢，苦受越多，就要小心檢視其中有沒有問題，正常的狀況是身體會伴隨定力的增強而越修越輕安。

但是，這樣的說法，也會讓沒有正見的學生產生許多的誤解，所以須要进一步說明。當禪修時，如果苦受生起，就想起我們前面所說的，心裡想：「唉呀！糟糕！我是不是退步了？」其實不是！小參時，有些同學會說：「我這裡痛，那裡痛，很嚴重啊！要請假。」我都會追問：「是不是修的時候痛，不修的時候不痛？」果真如此，那是因為在禪觀中，心比較安靜，因此色身的種種相會開始被發覺，而有些濁重的痛覺，會是因心安靜的緣故而被引發，此中因由，則視個人情況，當時情境，不一而足，有關於這種種象狀，可以在小參的時候跟我討論。

再回到我剛剛所說的，其實觀受念處，要能夠觀到六門，也就是眼、耳、鼻、舌、身、意門，因意門隨轉，才能夠覺知受，所以，它是名法而非色法。六門因意門而轉，受就生起；以前不知



燃燈引路

道，埋頭造業，在生起惡心念的過程中，就已經嚴重地傷害、懲罰自己的身體了。我想在座各位都有生氣的經驗吧！生氣之後是不是很不舒服？很難受？並不是心意生氣過了，就沒事兒，你會覺得自己的身體很不舒服，但是因為心念太快，在一瞬間你不知道已經起了多少惡念了，還一直覺得自己很純潔、很無辜，都是別人在傷害你，其實如果你能回觀身受，它就會告訴自己，好像有惡念喔！因為身受很不舒服。至於心的惡念，要等到觀名法或心法，看到心念的迅速變化之後，你才能知道自己起了多少惡念。所以，修受念處是有這些好處的。

禪修到這個階段，其實大家的安般念還沒有修到一個段落，因為就嚴格的標準來說，安般念要修到四禪，才算學完（眾笑）。咦！為什麼笑呢？你們覺得自己做不到嗎？不要起疑！每次當我在祝福你們，或是告訴你們能修到什麼境界的時候，你們的心裏要「答應」，要說：「是！好！我一定會做到。」不要每次都說：「憑我？不可能的吶！」如果你們常常養成這樣負面的習慣反應，那就代表你們的決意心不強，沒有準備好，也不願意向於善法。所以心要時時準備好接受善法，接受祝福。

照理說，安般念應該修到四禪才算圓滿，可是，我們不但沒有修到四禪，而且還只修了三天半，怎麼會這樣呢？

主要是因為禪修的課程只有七天，如果在這七天當中只學了一點安般念的技巧，那麼大家出了禪堂後要怎麼辦呀！如果大家對整體修法的次第和完整性，乃至於它清淨、普遍的殊勝之處不能了解；不知定，不知慧，不知定、慧，這不是盲修瞎練嗎？

所以，為了讓大家成為有正見、有智慧的修行人，在這短短七天的禪修課程中，我們會安排一個理想的修學次第，讓大家知道分別定與慧的特性，知道修止與修觀的所緣，知道分別聲聞與大乘禪修所緣的不同等等；雖然都是淺嘗即止，但還是可以從中學會分辨與培養擇法的能力。這些方法都經過設計，雖然是粗淺，但是已經可以讓同學掌握到佛教禪法的精神、特色與要領；也可以稍嘗法味，親得法喜，對修行產生無比的興趣，以及對佛法修道次第的輪廓瞭然於胸。正因為如此，我們安般念修了三天半，就不得不割愛，接下來轉成受念處的「簡易法」。透過它過渡，再進修四界分別觀時，藉四大所產生的受，輔助以對四大的分別、揀擇，也不失為是一個善巧。

修學受念處的要領

經過幾支香的提醒與練習，相信同學們對受念處的修法已經有了基本的了解，接下來，要提醒幾個修學的要領：

首先，只依自己的身體來觀身受，

這就是經文中所說的「觀內身」，因此，現在不觀外身——他人的身體。其次，我們是循著自己的全身來觀受，受有身受和心受，現在不觀心受，因為心受跟六門的轉向有關係。例如，眼見色、耳聞聲，生起貪念、瞋念，引起喜受與憂受等，這些都是和根門有關的心受和身受；在受念處和五蘊的受蘊中，身受和心受的內容非常多樣而繁雜，依大家現在的定力，無法勝任微細的觀察與覺知，所以在此只需要做簡易的觀察即可，雖然淺嘗即止，也已經可以受用無窮了。

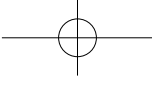
復次，現在雖然只觀身受不觀心受，但是《雜阿含經》中，佛陀也特別提醒弟子們：因為身受是異熟果報身，有時難免於痛苦，但是，我們仍然可以透過攝護根門，以及種種修定、修慧的方法，就能免除因色身的苦受而生起憂惱的心受。也就是說，身的苦受可以因修行而解離心的瞋惱；身的樂受，也因禪觀力而心念不起貪染執著。故受可以區分為有染污的受和無染污的受，佛陀鼓勵我們修無染污的受，遠離有染污的受。

又次，在此我們教同學以自己正念明覺的心念來觀察全身的身受，不能只觀察喜歡的樂受，略過濁重的苦受，不能苦受不觀，專門觀樂受。不能只觀察清楚的受，不觀察不清楚的受。要注意，不清楚的、模糊的才是要下功夫

的地方，才是能進步的因緣；因為強烈的受不能生起更深、更堅穩的定力。但是一般的狀況卻是，只要遇到模糊的受，一般人好逸惡勞，貪易煩難的業習就來了。以瞋心為例，有同學來跟我小參，說他觀不到，觀到全身熱惱，想要換所緣，換觀察的部位。我剛開始還聽不懂，說：「熱很好，熱是身受，惱是心受，先不觀瞋惱，專心觀身的熱受就好。」後來才弄清楚，原來他是因為觀察不到而心生不耐，身起熱受。這樣的修行心態需要調整，因為禪修所緣模模糊糊，一片混沌，不知頭、腳在哪裡的狀態，正是需要專心修練，耐心面對的時候。偷懶怕煩，想要快快的觀到，一遇逆境就起瞋心的反應與習性，就正是要運用修行去克服與超越的。

所以在禪修中，我們不斷的提醒各位：所有的法門都只是技巧，透過這些方法來幫助我們得定、得慧。但是修行的原則只有一個，那就是：應當時常反省和檢查自己的內心，在修學的過程中，有沒有漸漸的遠離貪瞋癡？如果沒有，就代表心念在法門的操作上出了問題。

我們在禪堂中看盡眾生百態，有的人一碰到困難，會有不耐煩、焦慮、沮喪的反應，有的更因此而退縮罷道，甚至導致精神異常。禪修怎麼會弄到精神異常呢？以前我去緬甸的時候，在未抵達禪修中心之前，先到一個寺院掛單。



燃燈引路

才剛到，就聽說有一個修了很多年的禪修者，修到後來出了問題，常常會在半夜去敲別人寮房的門，然後躺在房門口的地板上。我心想：怎麼禪修會修成這樣？這不是說禪修到後來都會變成精神異常，這到底哪裡出了問題？其實關鍵還是在於有沒有防護自己的心念。

在這個禪堂裡，我們非常留意塑造一個安全的修道環境，好讓大家能安全、平穩的修行。我們盡量將必要的技巧講清楚，學員小參時是單獨一人，其他人不會聽到交談的內容，也不會將學員的成就或困頓讓其他人知道，每個人都能只專心地面對自己的功課；如此，失去了參照的資料，也就不會讓大家落入患得患失，競爭比較的漩渦，不但提醒大家注意在心意上遠離貪瞋癡，也塑造一個讓貪瞋癡無由發作的，平安的修行環境。我們重視的是遠離貪瞋癡的修道目的，而不是強調程度的進展與境界的獲得。重要的是，學員在所有的過程中，心念都是平安、寧靜的；如果進步就歡喜，不進步或退步就沮喪、懊惱，這種患得患失的心態會帶來很深的負面影響，一兩天也許看不出來，但是一兩年或三、五年之後，或許會有人因此而狂亂失心。

當然不是所有的人都會如此，但是技巧如果沒有善用，沒有好的觀念隨時調整、保護心念，沒有趨向斷除貪、瞋、癡的究竟目標，則所有的修行都只

像馬戲團的雜耍，只是一堆技巧的堆疊與超能力的炫耀而已。這樣講也許有些過頭，但我們確實碰到有些禪修者因心態的不正思維，不能平衡，因而修出一大堆的問題，這一點請大家仔細思維。正因如此，我們才會一直跟同學勉勵：佛陀所教導的一切定慧法門，都要立志學習，但是一定要善自護念心意，不要把進度與境界當成修道的目的，它只是工具，而要時常檢視自己有沒有遠離貪瞋癡，乃至於斷除貪瞋癡，因為那才是修道真正的目的。

所以，修受念處只知身受，要防止因身的苦受而引生心的憂惱，甚至在修道的前途模糊一片時，更要防護起心，不起瞋恚懊惱。剛才曾提到，觀身受時，不要忽略身體的每一個部位，對於目前觀察不清處的或模糊的部份，正好用來降伏瞋心，培養耐心。在修行的過程中，耐心是非常重要的，為什麼後來有強調「一生圓證，三生取辦」的法門出現？此中反映了急切的貪心在作祟，想要結果，卻不耐過程的煩難；如此，不但忽視眾生煩惱的實相，也違背因果法則的正理。修道如果是抱持這樣的態度，再加上心意的不當操作，當然會產生許多副作用。

鈍根與利根

在此舉一個例子來旁證耐心對修道的重要性：舍利弗尊者在眾多弟子中以

智慧第一著稱，是釋迦佛陀的第一上首弟子，第一脅侍，可是他證阿羅漢果的時間是比較晚的。舍利弗尊者在路上遇見阿說示尊者，當聽到「諸法因緣生，諸法因緣滅，我佛大沙門，常做如是說。」這個偈子時，證得了初果。於是他趕緊回去對目犍連尊者說：「有一位聖者，應當就是我們究竟皈依的導師。」目犍連尊者見佛出家後一周就證阿羅漢果，但是舍利弗尊者沒有，他一直等到第二周才證阿羅漢果，而且當時佛陀還不是為他說法，而是為他的姪子長爪梵志說法，他站在佛陀背後搵扇子，隨順聽法，此時他的波羅蜜具足圓滿，因緣成熟，因此證果。這樣比起來，他比他生生世世的同修好友目犍連尊者晚七天證阿羅漢果，而卻是佛陀的第一上首弟子，這是怎麼一回事呢？

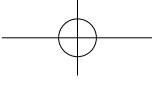
又如過去十八佛妙見佛的時代，當時他帶去見佛的他的弟子們都證了阿羅漢，但他的誓願弘深，在妙見佛前發心要成為未來佛的上首弟子，因此需要更多時劫的波羅蜜，所以他忍而不證，轉身跑回家，繼續努力修行，以累積一大劫和十萬小劫的福德智慧資糧。

如果快速證果就是利根的話，那麼從表相來看，舍利弗尊者比那些隨他去見佛而快速證果的弟子們，應該是鈍根。然而，真的是如此嗎？其實利根、鈍根的區分與証果的速度無關，而與誓願的淺深與發心的大小有關，而是與

空相應勝解的甚深般若有關，所以發大心，立大願，空慧解是利根；整日憂悔墮落，患得患失，昧失因果法則，妄言說頓說快，則是頓根。所以，從修行到證果的時間，是如是因、如是果，不能違背因果法則而妄說果證。

經過了以上的說明，希望同學們不要急躁，失去對修道的耐心。有些同學會抱怨自己沒有進步，我會說：「才三天半呢，急什麼？」你們要成為什麼樣的聖者？這要看你們自己發願啊！所以印順導師才會在《成佛之道》指出：認為要快快成佛的，或是要快快成就的，稱為鈍根。反之，先發願，然後經過必要的程序，具足圓滿的善德和波羅蜜，經過種、熟、脫的次第，在過程中，心不急躁，不張狂，不存幻想，安穩修道，以待時節因緣，這叫做利根。所以，舍利弗不與快速證果的他的弟子一樣，而是發更深的弘願，安耐更長遠的時劫，終於功成果滿的成為釋迦佛陀的第一上首弟子，第一脅侍，這才是真正的利根。

心不急躁，並不是讓心鬆掉，懈怠放逸，而是靜默安忍，持忍堅行，修行時用功修行，不放失任何增上因緣。如果現在的所緣是模模糊糊的，也能耐心觀察，在整個過程中，心不焦慮，不急躁，於此培養耐心的善德，具足種種波羅蜜因緣，修受念處時如此，修其他所緣時亦復如是。請同學們安然接受自己



燃燈引路

現階段的能力，不要有太多的負面思考和幻想。

苦受與苦諦

能夠值遇三寶，聽聞正法，就是世間最有福報的人；想想，如果沒有佛法，生死長夜，何有出期？只有苦，沒有苦諦，白白的受苦，無意義的輪迴！但是，有了佛法正見，所有的苦都可以轉化成邁向解脫的資糧。以苦受為例，並不是說苦受就不好啊！剛剛不是提醒你們了，你們不是說會昏沉、散亂、掉舉嗎？當強烈的腿痛出現時，已然掩蓋過所有其它的障礙，只剩下「痛」——苦受這個所緣，這不是很好嗎？我們不是要得心一境性嗎？不過，要注意的是，絕不能起瞋心，因為起瞋就跟惡法相應了。佛陀在《法句經》裡面說：無義之苦當遠離。所以，如果那個苦能助道，就是有意義的苦，吃點有意義的苦很好，我們要感謝它。

接著，再跟各位講一個好像情節有點誇張的故事，它出自南傳典籍，內容是說：有一位長老生病了，一位年輕的比丘在照顧他。長老因為病得嚴重，太痛苦了，就在床上翻來覆去，呻吟不已。比丘見狀，便提醒他說：「長老，要正念啊！」長老答道：「是！要正念！」過了一會兒，比丘再問他：「你哪裡痛？」長老回答：「我只知道痛，但不知道哪裡痛！」這樣的回答，聽來

有點奇怪，是不是？但是，如果修過受念處，知道受念處的修持要領，就會明白長老這個回答是非常正確的。在分析之前，先問你們：當你們痛的時候，你們知道哪裡在痛嗎？

你們當然知道，而且通常會說：「我的肩膀痛，我的腳痛，……。」不但有「我」，還有「肩膀」和「腳」的分別意識，這個很嚴重喔！因為那是我執在強烈地執取苦受，那種苦受是有染污的。反觀那位長老的反應，為什麼他會說：「知道痛，但是不知道哪裡痛」呢？這是因為那位長老雖然尚未證道，但他在禪修上下過功夫，也有相當程度的定力，再加上他修過觀色法的究竟法；因此當他覺得某個部位疼痛時，他就在痛受的地方觀察色聚，而不是去感受痛苦，因為感覺有時會引起一些不必要的貪愚之見，但是觀察色聚就不同了，如果我們能夠觀察得清楚，就會發現，疼痛的覺受只不過是一堆色聚的生滅聚散現象，而構成強烈的受的色聚可能是風大，或是火大或地大增盛，在那邊猛烈地推動一些淨色根，因這種推擠壓迫的力量，所以產生痛覺和苦受。

當我們在痛受的部位觀察色聚時，如果能觀察簡擇色聚，並且能見色法的種種相，這時只會看到火大的增盛、地大的增色或風大的增盛等等；也就是說，只有色法的生滅，沒有其他。如此，因為只見六根門隨著色法轉，所以

生受，所以會正確的回答：「不見有我，但見於受」這是長老的境界，他的回答是如實正觀而有的正法語。

故事的結尾是，看護的年輕比丘竟然又對他說：「長老，那你應該更精進用功啊！」這樣的比丘應該去看護有禪修境界的病人，如果是看護普通病人，這樣沒有半句軟語寬慰，還要人不許呻吟、勉力用功的態度，不讓一般人起大瞋惱才怪。

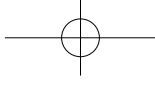
講到這裡，又想起一個小故事，一般人都是閒時不用功，臨時抱佛腳。我有個師兄，他平常都會提醒他父親說：「爸！你怎麼不唸佛？」他父親總會不耐煩的答：「沒空啦！忙得要命，唸什麼佛！」有一次他父親心肌梗塞病發，這種病平時像沒事一樣，但發作起來會在短暫的時間要了人的命。那一次他父親經急救後，住進加護病房觀察調養，我師兄去探望他，見他靜躺在床，就再提醒他：「爸！你怎麼不唸佛？」他父親又很不耐煩的答：「別吵啦！都生病了，痛得要命，還唸佛？」所以，一般人是閒時不想用功，忙時無暇用功，病痛時不能用功，反正任何時候都有不能用功的理由，這就是平常人。但是，修行人就不同了，平時把握時機用功，而且常作「死念」——常念自己生命無常，當勤精進。現在你們靜坐時會動來動去，就是念死的心不夠殷切，覺得自己還有時間，等自己痛完了再來用功，

是不是這樣？

再接續前面的故事，長老聽到比丘的提醒，就說：「是！我要正念，我要修行！」因為他有禪觀的基礎，而且已經觀到色究竟法，所以他繼續觀察，雖然精進力不斷湧生，但此時他的色身已經衰敗，地大相與火大相過於增盛，壓迫到他的心臟，苦受非常強烈。南傳的註書中記載：「甚至因為增盛相太大了，竟然把他的腸子推出體外。」這種苦受實在太猛烈了。此時，長老因為精進力和正念力的任持，所以只有苦受，而沒有「我」在受苦；只有一堆受在生滅，而沒有誰在受。最後，長老就問比丘說：「我這樣子的用功，你覺得還可以嗎？」比丘見狀，靜靜的不敢再多言了。也正因為長老在臨終時還這麼用功，所以他在色身敗壞，斷氣之前，即時證入涅槃。

須注意，「受」雖因色法而起，但它是心法，除了要觀察六意門與色法的相應，更要進一步觀察諸因緣法的無常生滅。由此可知，現在我們所修的受念處「簡易法」是非常粗淺的。但是根據個人的經驗，這個方法對學員有平衡色身的益處，所以才教給大家。等到大家止觀力增長後，就可以用更精微，經論中所教授的方法來觀察色法，修受念處，這等以後有因緣再說。

如是，無論苦受還是樂受，一般人的受是有染污的受，會引生我執、煩



燃燈引路

惱，而聖者的受是無染污的受，即沒有我執與煩惱參雜其中的受。希望大家時常憶念佛陀，憶念聖弟子，為朝向聖者的境界而努力修行。需要分別的是，現在有一些禪修法門，強調必須忍受強烈的痛苦。比如說，有時候會要求禪修者坐很常的時間都不能移動，有時候要進一步觀察那些痛的覺受，那種徹骨徹髓的痛苦，而有時候要禪修者能一直觀察到痛苦消失。觀察一些因人為特意制造的痛苦，並不符合佛陀所教授的「中道」，而且因久坐而疼痛消失，很多時候只是傳導神經的麻痺而已，這與空相應勝解，「但見於法，不見有我」的緣起空觀的禪觀修持，是一點也不相干的。而且，有時坐在那邊忍痛，身體苦切煎熬，內心熱惱煩亂，只是在僵硬在那裏等待、妄想著不痛的一刻來到，無形中讓我見我慢增盛，這與以慧觀空，因智證聖的修行正道，是一點也不相干的。

受蘊中的苦受，有人把它拿來當做唯一的修行所緣，當遇到強烈的苦受，縱然身體強忍不動，但若內心只有瞋惱而沒有正念，那是不成爲修行的。記得《法句經》中曾說：「守口攝意身莫犯，莫惱一切諸有情，無益之苦當遠離，如是行者得度世。」在什麼情況下「苦受」是對修道無益的？就是當它與貪、瞋、癡相應時，這種需要忍受劇烈痛苦的方法，不是人人做得來，也容易因心念的操作錯誤，而不能真正遠離三

毒煩惱，所以，我們就取離苦樂二邊的中道行吧！

總而言之，苦受可以成爲助道的資糧，但須注意應時時以正見與淨心爲伴，如果能夠依正念明覺來觀察苦受，就不應該放棄這個苦受的機會與因緣，更不應該懈怠，像蚯蚓一樣動來動去，而且還不知道自己爲什麼而動，呈現出來的是不安住、不穩定的毛躁樣子。修行不是要忍癢、忍痛，而是要正念明覺，不僅要知道自己目前的身心狀況，也要敏銳的觀察自己的容受度，在移動之前，必須先像那位長老一樣自問：我這樣子夠了嗎？

再次提醒大家，禪堂所訂的一些規矩，一點都不嚴格，好樂修行的心只有從禪修者的內心自動生起，才算是真精進。同學們這幾天的表現，讓我心裡有喜受，因爲大部份都很用功，願意連香精進，並且平穩安然，希望能繼續保持這樣的修道氣氛。

如實知苦樂

前面一直在談「吃苦如吃補」，那麼樂受呢？它是否純粹只是障道因緣呢？它對修行也有幫助嗎？有情的生命習慣是趨樂避苦，在趨與避之間，無論是苦受或樂受，都充滿了瞋心與貪心，都是染污的惡法。至於不苦不樂受，則是從覺苦與覺樂的比較中得知的，衆生在不苦不樂中，也不得安閒，心念很容

易因循苟且，飄忽散亂，也是不清淨的。對於苦、樂、不苦不樂這三種覺受，佛陀教導我們：用樂受來去除貪欲；苦受如刺，用它來去除瞋恚；用不苦不樂受來斷愚癡，修無常想。

儘管如此，佛陀也讚歎無染污的樂受，就像那位長老修無染污的苦受一樣。無染污的樂受是什麼呢？比如，與欲界比，色界的初禪就是無染污的樂受，其他諸禪定當然也是，當然色界、無色界的定樂仍屬世間，真正無染的定樂是三果以上聖者所證的「離受想次第定」，而究竟的淨樂是般涅槃的離繫解脫樂。不過，從三界依次昇進來說，佛陀先讚歎初禪的樂受，因為那時的心念離開欲界的染污，十分平穩專注。而我們在禪修的過程中，也會有許多樂受，包括禪定與智慧的現法樂，都屬於無染污的樂受。由此可見，只要沒有染污，樂受也是值得努力以赴去追求的。在禪堂中，不管是以安般念或身受為禪修之所緣，只要我們專注觀照，就算還沒達到色界初禪的離生喜樂，也會有少許的輕安相生起，但是仍然應該加功用道，以親嘗禪定與諸階觀智的現法樂，以親證涅槃的究竟離繫之樂，這些都是佛陀所稱許的無染污之樂。

我們現在都是在欲界的苦受、樂受，與不苦不樂受中攪和，充滿了染污與不淨，儘管如此，它們卻也是很好的助道因緣，所以也可以用以為禪修所

緣。此外，四念處中的受念處，五蘊中的受蘊，都是我們需要觀察的，所以在這次的禪修中，特別傳授簡易的受念處觀法，讓大家淺嚐法味。這個方法對色身的覺知與平衡，有非常好的功效，是一個很好的禪修所緣。

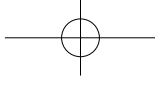
以下歸納幾個修持受念處的要領，希望大家遇境逢緣，如法操作，以確保在整個禪修過程中，不僅學會了技巧，也培養了離染的清淨心，這不是兩全其美嗎？

重點如下：

1. 在觀察時，不要追逐明顯的感覺，而忽略模糊的部位；因為明顯和粗糙的受只需一般的感知力就可以覺察，根本不能增長定力。微細或微弱的受是培養定力的良好所緣，你們要珍惜它；在觀察的時候，千萬不要草草了事，就算進度慢，也沒關係，因為正好可以培養耐心。

2. 對於模糊的受最好不要觀察太久，因為心念一定要有所緣，沒有所緣，修定無法進步，因此觀察的時間以三分鐘為準，至多不要超過五分鐘，之後，一定要換部位，否則心念的專注力會退失。

3. 在觀身受的時候，要循序漸進、按步就班的觀察，絕對不要忽略任何一個部位，而且一旦觀察到了，清楚了，就要移動，不可以在那個部位讓它起太強的身受，因為太強的身受對我們的用



燃燈引路

處不大。有些禪修者因為貪著強烈的樂受，所以常會在禪修時，心念有意無意地尋找樂受，增長樂受，這不是在修行，這是在增長貪心。

4.有禪修的書如此教人：觀察強烈的覺受，如果痛，就觀痛，然後一直觀到它不痛為止，能夠觀到不痛，就表示修行進步。真的是如此嗎？定力增強本就會起輕安覺受？但是如果一直以貪欲心希望觀到不痛，這整個過程不是在修行，是在造貪業！它只是讓我們更增加貪欲而已。因此，同學在觀受的時候，有些部位的確會有不舒服的受出現，這種苦受有時很輕微，有時很粗重，但無論如何，都不可以生起「我要把它觀到不痛」的貪念，否則是在增長貪念，而不是在禪修，也不可能邁向清淨解脫的道路。

5.不可以標榜修受念處能治病，乃至於所有禪修方法都不可以如此標榜，因為佛法修行的目的是斷煩惱，而不是治身病。只要心念清淨，身就會相對健康，至於因過去業所召感的異熟果報身，或因為外在環境的污染，共業所感而有的疾病，若能以離染的清淨心來面對，就不會再有因惡心所召感的身苦。禪修可以令心清淨，但是千萬不要本末倒置地妄想用它來治身病。

6.當觀身受的時候，有時會越觀越清楚，碰到這種情況，禪修者有時會覺得自己被感覺拉著跑，覺得自己還沒有觀它，它就出現了，於是立刻跑去跟它

相應，這樣的修法是錯誤的。我們一再提醒：比如在觀頭部時，頭部什麼感覺都無法覺察，但是胸部和腹部的覺受卻非常強烈，這時，我們還是應該安住，耐心地觀察頭部，不可以把它放掉，轉去觀察覺受強烈的部位。只當在毫無知覺的頭部耐心地停留，觀察三到五分鐘之後，才可以移動到下一個部位，如胸部。但是這下好了，剛才胸部強烈的覺受，現在通通都不見了，也就是說，想觀的時候什麼感覺都沒有，不想觀的時候則感覺強烈，這時我們應該怎麼辦呢？答案很簡單，我們還是要安住在現在應當觀察的部位，不可以跑去追逐明顯的覺受喔！因為明顯的受不能培養定力，而隨著強烈覺受走的錯誤修法，又會養成貪易怕難的放逸惡習，與修道一點也不相干。

這是為什麼要你們自己訂下一定的觀察順序，並循序依次觀察，不可躐等的原因。請大家一定要耐心的做功課，不要沮喪，同時也要用你們的修行來證明：觀不到是因為定力弱，只要堅忍以對，持恆修行，依此培養出定力，屆時想觀什麼，都能觀得到。

最有趣的是，曾有同學跑來說：為什麼有觀的部位才有覺受，沒有觀就沒有（覺受）？禪修者覺得奇怪，不知道為什麼是如此？我們前面不是說過嗎？受念處是名法，名法是要六根去觸境，然後作意，才會對覺受生起感知。所以

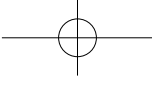
這位禪修者以不攙入自以為是的成見而親身觀察，就會從親修實證中得到正確的結果。這樣的觀察所得是正確的，因為心與色是相應相資的，心念沒有作意觀察，當然不會感覺到身受呀！大家或許會用平常的經驗來提問：那為什麼有時候沒有觀察，卻也能夠知道（覺受）呢？須注意，平常的心念是散亂而遊移不定的，自以為沒有注意卻能感覺身受，其實在那當下，心念已經緣念於它了。其次，若認為「覺受」縱然不能覺知它，它也是常在那裏的，這就犯了常見，「受」也是因緣生法，心色相應才生受，絕沒有離色之心（受）與離心（受）之色。所以佛陀要我們如實正觀，不要自以為是地幻想。在禪修中作觀，是心念起作意、注意，觸對境界而生受，又作觀就能覺知受，因緣生法之受就出現，受蘊就生起！我們如果能一直不懷著或是此或是彼的成見，只純然地如實知見，如實正觀，則就會像那位禪修者一樣，縱有不正知見，也會被如實正觀的結果所摧毀、否定，親自地印證到諸法的無我緣起。無常法是禪修者親自觀見的，老師扮演的只是印證的角色，正法必須親自去現觀，而不是光坐在那邊妄想：世間是常啊！有這個，有那個；本來是這樣，不是那樣……。

如實正觀

佛陀教導我們要如實正觀，就能現

見諸法的無常、無我、無自性，我們在禪修中，就是學習現見於法。安般念除了可以修定，其實也可以修觀，但是在這個課程，我們以安般念來修定，所以很少、甚至沒有提醒你們要以之練習修觀的技巧和運作的方法。現在課程的進度是以身受為正念正知的對象，之後還會教四界分別觀，這些都是觀門，我們要把過去的成見、常見、斷見、邪知邪見全部放下，如實知見地直接觀察諸法的實相。我們常常在經典中看到，佛陀與弟子們在短短的兩、三句對話中，就能證得聖果，除了已具足波羅蜜之外，這都是從直接觀察諸法，現見諸法實相，以見真實得證究竟的。如果是忽略真實，在那邊打妄想，往往會流於胡思亂想的妄見、錯知。

佛法修行的究竟目標是解脫所有的煩惱與無明妄見，達到離苦得樂的涅槃之道，在止觀修行的道路上。以安般念來修定，屬於共世間的定學，從今天下午則開始修學佛法不共世間的殊勝法，唯一的滅苦之道，這是如實的觀察，也是不共世間的慧學。對於初學者，只能一步步的引導，讓大家淺嘗法味，因為七天要證果是非常少見的，到目前為止，我們只碰過一位禪修者，可以在七天之內把所有精深的觀門都一一完成，一般人需要花較長的時間來修行，所以請大家不要心急。如果想從修行中得受用的話，就必須非常精進的用功，不可



燃燈引路

以懈怠，二六時中，除了睡眠之外，都得綿綿密密的用功，不要散心放逸。

現階段的功課是觀身受，多數的同學定力不夠強，所以在移動時的「觀身如身念住」，只要觀察身體的姿勢變換就好，不觀鼻息，不觀三十二身分，也不觀四大。佛陀的教法雖然很深，但都是從淺的開始，次第升進，比如「觀身如身」，如果只是觀察姿勢，那不是比較簡單嗎？只要稍為攝心正念，每一個人都觀得到。這不是較淺易嗎？佛陀教導初學者觀察移動的身體，覺察姿勢不斷的在變化，這不就是無常嗎？這樣的無常現象怎麼會觀不到呢？愚癡無聞凡夫老是睜眼說瞎話，無常的動作明擺在眼前，卻偏偏想要去找一個常存永恆的、不變的靈魂，或生命的本源之類的東西。

佛法的修行不建立在忽視真實的現象，從身體姿勢的變化無常，到鼻息變化無常，到色法究竟無常，從受無常，想無常，乃至於所有心念無常，一切有為法，無一不是無常。

大家從粗至細，由淺到深的依次觀察：移動時觀察身體姿勢的變化，靜坐時攝意鼻息，增長念力。而現階段的功課是觀身受，觀身受亦可知無常。等到晚上睡覺養息，這時就不要太專心觀察，太專注精神會變好，就不能入睡了。可以讓心輕鬆地念住全身，覺知苦受，覺知樂受，覺知不苦不樂受。最

好是連這些名詞也不要，只要知道不同覺受之間的區別就好，注意不要觀得太專心，否則會睡不著。越專心，精神越好，大家經過了幾天的禪修，精神都非常好，不需要太多睡眠，由此可以從中印證一件事，即：平常我們因為多煩惱、多尋思，所以才需要很多的睡眠。這幾天，除了清淨的法以外，不思惟、不作意、不造作惡法，不與之相應，睡眠不就自然減少了嗎！晚上如果睡不著，千萬不要起來用功，因為你們的色身還沒有跟上來，久了會撐不住，所以，最好安靜的躺著，不要因為擔心睡眠不夠而輾轉反側，在未入眠時，仍然要攝心安穩，念住於四大。

同學們要互相護念彼此的道業，動作要輕盈，不要發出很大的聲響，要自愛，不管睡不睡得著，第二天聽到板聲，立刻以正念明覺的心觀察自己醒來、起身、轉身、下床等一切的動作，如經典中提醒的：要像坐觀臥人、臥觀坐人一樣的覺知、觀察。進了禪堂，就按照我們下午所講的修行重點和原則，觀察身受，精進用功。

再次叮嚀：正思惟的重要性

最後再次提醒大家，有些禪修方法特別強調以強烈的苦受做為修行的方法，有的則常常用一些特別的姿勢或緩慢的速度來修行，其實這是非常怪異的，我們應該用正常的速度來行走，不

要故意走得慢。一個禪修者曾向我說，他曾在某個團體禪修，被要求做每一件事都要慢慢來，認為動作慢觀察得比較清楚，所以他凡事放慢，活像轉不靈光的動畫，誇張的是洗澡常要花一個半小時以上。怎麼洗呢？首先，慢慢覺知手握到水瓢，接著觀察水淋到身體，然後慢慢抹肥皂，以便觀察……。試想，我們禪堂有一百多人，如果每個人都洗一個半鐘頭，那還得了！慢的動作對定力弱的初學者，當然比較好觀察，但是究竟色與心法的運轉其快無比，只重視特意做出慢動作以便觀察，卻不知自然生滅的法剎那生滅，快速變異，不重視培養甚深定力，只一味捨本逐末地放慢動作，不但舉止怪異、不正常，終究是錯誤的方法。

所以，修行要正常，要見得了人，見不得人的修行方法不要用。我們在《阿含經》中從來沒有看過佛陀教導這樣奇奇怪怪的方法，所以，不是披那種袈裟的就是原始佛教，他們當中有些人的教法是很詭異的。大家目前在禪堂中觀身受，以後還要學習觀色法和名法，究竟色變化很快，心法更快；如果你只能觀慢，不能觀快，那微細的法就沒有觀察的希望了，因此那種修法，無法觀到究竟，破極微，見心色相資，剎那生滅、緣起無我。

修行要如常，該快的時候快，該慢的時候慢，無論以何種速度行事，重點是每

個動作都保持正念正知，不與煩惱相應。修行要正思惟，大家在修學四念處的身念處時，仍然是正常的姿勢，以正常的速度進退行止，不要舉止怪異，不倫不類，活像馬戲團的雜耍。重要的是，在任何時候都能正念正知於四念處。定力不夠，就從粗顯的作觀，待定力深厚，則縱然舉止快速，心念剎那變遷，也能觀察覺知得了了分明，這才是佛陀所教導的正法修行。

我們以前在禪修的時候，也曾碰到一些奇奇怪怪的修行主張與怪異的修行舉止，比較誇張的是入神時的手舞足蹈，搖頭晃腦，或哭泣或大笑；比較斯文的是雙手輪流不停移動，或是走路行禪時姿勢因為放慢而顯得怪異。對這些琳琳總總的非常現象，常感困惑而疑懼不解。當時也曾想：難道這就是修行嗎？要學這種怪異舉止嗎？這樣怎麼能見人！那時對佛法的正見不足，不能掌握正法的精神，雖然直覺奇怪，卻也說不出個所以然來。現在知道了，也說得出來，所以就把這些經驗直接告訴你們，希望你們不必走冤枉路，希望這個禪堂出去的人舉止心態都能正常。

無論如何，我們總是世間最有福報的人，在修行時，要時常感恩佛陀，感恩聖弟子，能夠將這麼純一滿淨、梵行清淨的法傳下來，使我們不致白白吃苦，白白輪迴！

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 從賤民到佛弟子

doi:10.29665/HS.200708.0006

弘誓雙月刊, (88), 2007

作者/Author : Lokamitra;陳悅萱

頁數/Page : 46-50

出版日期/Publication Date :2007/08

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.200708.0006>



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>

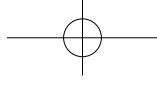
For more information,

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





佛子悲情

從賤民到佛弟子

■ Lokamitra 英文原著／陳悅萱中譯

2006年10月2日，中印度的龍城

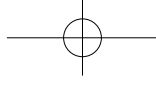
龍城，這個兩百五十萬人口的城市，快要被另一批大部份是自古以來即備受荼毒的百萬賤民群眾給擠爆了。雖然10月2日是聖雄甘地的生日，但如同朝聖般的人群，卻不是為了紀念甘地而來，他們是來此慶祝從賤民深淵重獲自由的五十週年紀念。五十年前的今天，安貝卡博士拒絕了賤民的階級制度，同時也拒絕了賤民階級為其一環的印度教，並且帶領他們皈依了佛教。但這群被稱之為「不可碰觸的賤民」的人¹（Untouchables），仍然是目前印度社會中的被剝削階級，並且極為貧窮。

安貝卡博士於1891年出生自賤民階級²，他是第一位得到英屬孟買省（Bombay Presidency）身分許可的賤民，這是因為終於有人覺察到，賤民階級已經佔了全印度總人口的六分之一了。在幾位有力人士的協助下，安貝卡博士前往美、英、德等國繼續他的學業，返回印度後成為當時學歷最高的印度人之一。回印度之前，巴羅達縣府（State of Baroda）的秘書職位已經在等著他就任，但是因為賤民的身分，沒有人願意與他一起工作，甚至也沒有人願意接納他，別無選擇之下，他只有辭職一途。這就是安貝卡博士與大多數賤民階級的共同經驗：除了是被剝削的社會底層，生活中一無所有外，更永遠沒有翻身的希望。這樣的背景，使得他終其一生致力於賤民制度的廢除。

安貝卡博士不只是二十世紀的典範人物，更是



世友先生應本院邀請，演講「印度佛教復興運動」。（91.1.21檔案照片）



整個人類歷史上的典範，但不幸，卻很少有賤民社會以外的其他印度人聽過他的事蹟。事實上，舉凡政治領導者、經濟學者、律師、學者及社會運動者，任何領域，只要有可能令印度社會發生根本改變的，他都不斷的盡一切努力。二次世界大戰期間，他擔任過勞動部長，也在印度獨立後的第一任內閣中擔任司法部長，主導新憲法的起草。安貝卡博士以過人的精力以及敏銳的才智，投入於這許多領域中，相當程度的改善了賤民階級的處境，但他仍然認為還有需要努力的地方，如其揭示於1936年名為「往自由的路是哪一條？」的演講中：「只要身上仍然帶著賤民的恥辱烙印，我永遠也無法想像經濟能改善到什麼程度。」

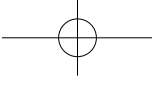
他曾經嘗試透過改革印度教來廢除種性制度及賤民制度，但最後發現完全不可能，直到1930年代中葉，他終於體悟到：「唯一的途徑只有脫離這個視他個人及其追隨者為賤民的宗教。」但問題不只是脫離印度教這麼單純，還必須要選擇另一個對人的生活有倫理意義的宗教，因此他開始檢視世界上各個宗教，甚至包括了共產主義。

在上述的那場演講中，他也堅決的告訴他的聽眾們：「如果你們想得到生機，那麼改變你們的宗教！如果你們想要得到自我尊嚴，那麼改變你們的宗教！如果你們想建立一個相親合作的新

社會，那麼改變你們的宗教！如果你們想擁有權利，那麼改變你們的宗教！如果你們要平等，那麼改變你們的宗教！如果你們要獨立自主，那麼改變你們的宗教！如果你們想打造一個快樂生活的世界，那麼改變你們的宗教！」

安貝卡博士所要選擇的宗教，必須符合他所訂的高標準，例如要有合理的道德基礎，而不是建構在人們看不到的神祇，以及地球上這些宣稱與神祇有特別關係的祭司上。此外，這個道德基礎必須符合自由、平等與博愛的原則，但也不能過度崇尚貧窮。經過廣泛深入的研究，他發現佛教符合這些標準，除了因為大部分佛教徒的行誼高尚外，改信佛教也比較不會遭致批評，終於在1956年，他帶領了五十萬的追隨者正式皈依佛教。

此後摩訶拉斯特拉邦（Maharashtra）大部分的Mahar賤民都皈依了佛教，接著全印度其他等級的賤民也跟著皈依，估計佛教徒因此約新增了兩千到三千萬。毀謗這個運動的人批評說：「這些人皈依佛教，不過是因為社會及政治的理由而已，他們對於佛教的內涵，其實了解的非常有限。」但這只符合小部分的事實。雖然憲法已經不承認所謂的「賤民階級」，但在現實生活中，階級制度仍然是賤民要面對的殘酷事實，人們皈依佛教的原因，不僅僅只是為了脫離賤民的身分，或許更重要的，是為了得到尊嚴的生活及自我的尊重，只要永



佛子悲情

遠被視為不可碰觸的賤民，就不可能得到這些。此外，從安貝卡博士身上，他們看到一個對原則絕不妥協的人，而且願意為了他們的福祉，永不止息的奮鬥，因此對於他的帶領，充滿著感激與信心。

然而展望佛教復興運動，並不是全然的樂觀，有些來自賤民聚落的政客們，不斷試圖降低安貝卡博士選擇佛教的重要性。此外，大多數東方的宗教師，比較樂意去舒適的西方，因此來自其他佛教世界的支援很有限。雖然大多數的賤民並不後悔皈依佛教，但他們仍然太過著重於從賤民的痛苦中解脫，把重心放在融入這個宗教，使他們能夠把自己當成跟世界上其他任何一個人一樣的「人」。對這數以百萬計的人們來說，確實需要花上一段時間，才能了解佛教的基本教義，但是皈依佛教，好像一場心理的火山爆發，讓他們得以擺脫過去的賤民認同及階級制度的一切。

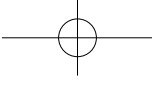
由於印度有一億七千萬左右的賤民，接下來的數十年，佛教徒的人數將會持續的成長，除了賤民階級，還有許多原住民社區及首陀羅族的人，在安貝卡博士的思想影響下，也開始嚴肅的思考是否要脫離印度教而成為佛教徒。基於對倫理、理性、自由平等博愛等原則的重視與堅持，安貝卡博士選擇了佛教，他的理念將逐漸滲透到各個地區，並且造成印度社會與政治層面的鉅大影響。

9月29日，離龍城百里的Kherlanji

就在龍城皈依佛教五十週年紀念日的前三天，距龍城不到一百公里遠的地方，發生了一件事，提醒了全印度的佛教徒及賤民們，即使已經到了二十一世紀初的今日，他們仍然要面對印度社會對於賤民的偏見。

位於Kherlanji的村子裡，一個佛教家庭中的四名成員被殘酷冷血的謀殺，這家的父親名叫Bhotmange，親眼目睹他的妻子及兒女當著全村的村民，被兇殘的砍死，他的妻子及女兒先遭到毆打，之後被脫光衣服遊街，並且在眾目睽睽下被輪暴一小時之久，據一位要求匿名的警察事後描述：「她們的私處被插入了棍子。」而竟然約有五十至六十名的婦女，為她們男人的獸行鼓掌叫好。另外兩個兒子，被人不斷用刀子刺殺，而且還因為拒絕與他們的姊妹性交，被割掉了生殖器。所有這些會發生的原因，只不過是因為這位父親拒絕讓出他貧脊土地的一部分，去建一條不怎麼必要的路，好方便高等種性階級經過他們的地而已。因為在種性制度的辭彙裡，佛教徒及賤民代表了被輕視、弱勢、容易被剝削，這場可怕的殺戮其實是有預謀的。

此一事件直到10月3日才見諸於當地的一家報紙，而且還是經過扭曲的報導，全國性的報紙遲至數週後才報導，但官方的後續態度，完全不顧及賤民階級的反應。於案發當時一直不曾前往現



場的當地警方，以證據受損為由，並沒有以適當的罪名移送嫌犯，而法醫的驗屍程序也不恰當，甚至於連檢查被害人是否遭受到強暴的這種標準處理程序都沒有做，很可能是立法院中隸屬BJ (Bhartiy Janata) 黨³的當地委員，居中大力保護這些嫌犯，而地方級的政府官員更運用其政治影響來偏袒嫌犯，並且聲稱這是為了他們的利益。這種默許縱容的可悲情事，終於讓最高當局知道了，為避免地方政治勢力的干預，此案件最後被移送到中央局展開調查，目前已有十一名嫌犯被起訴，而且看來還會有更多人也將會被起訴。

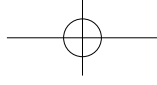
上述情事發生於摩訶拉斯特拉邦，這是印度的所有地區中，佛教徒及賤民最有自信的一邦，在其他邦中，棲身的小茅屋被燒毀、強姦、謀殺、被強迫吃糞便、被剝光衣服遊街等都是家常便飯，更不用說其他各種程度略低的暴力行爲了。很多的案件，當事人根本不會報警，即使報警，歧視賤民階級的警察也經常拒絕受理。如果幸運的話，案件或許上得了法庭，但是冗長的訴訟過程，使施暴者的親屬有足夠時間去恐嚇被害人，為了往後的平安，被害人常常只好以撤銷告訴收場。像上述案例，大多數的被告如今都保釋在外，讓該村落其餘的佛教徒更加恐懼。

目前印度總人口中，賤民階級約佔六分之一，或多或少都有類似的被歧視經

歷，數以千計的人生活在不斷暴力的陰影中，更多的人在羞辱及歧視中度日，他們至今仍然只因為出生背景，而成為被憎恨、侮辱及嘲弄的對象。即使在某些城市中，階級制度已經不如古代的粗暴，但畢竟在這個社會上，仍然存在著一群人，出生在被隔離的社區，被視為「碰觸不得」、生來卑賤，因此為其他的人看不起，這些人終將因此而懷著深深的怨恨及無力的不安全感。只要有人依然會因過去的名稱而受苦，如果生活可怕的貧困仍然存在，如果沒有好的教育，如果仍然是有限的就業機會，彼此間得不到鼓勵的話，這種處境只會更加惡化。

未來將何去何從？在西方人的印象裡，甘地一向是賤民階級的救世主，但他從來沒有為他們指出一條正確的方向，甚至到死前仍然支持基本的種性制度，他曾經造了一個字“Harijan”來稱呼賤民，意思是「神的子民」，但如今已經沒有人再用這個像是給點恩惠的字眼了。至於各個共產主義政黨，只致力於發展馬克思主義所主張的社會，對印度的這種社會結構毫無敏感度。中央及地方政府雖然意識到這些對賤民階級的暴行，也通過了相關法令來解決問題，但法令卻常常沒有執行，而且政府根本沒有觸及到問題的根本——造成歧視的社會結構。

對於這個廢除賤民階級與種性制度的決定，唯一不妥協的人就是安貝卡



佛子悲情

博士，這是為什麼在所有賤民階級的聚落裡，看到的是安貝卡博士的塑像，而不是甘地的，也是為什麼愈來愈多的人開始慎重思考他的答案：為了生命的尊嚴、自我的尊重與進步而皈依佛教。在皈依運動中，他曾經宣示過：「我們已經找到了新路，這條路將領著我們邁向進步，這是一條我們自己選擇的路，讓我們要無畏的向前走吧！」但是眼前的路並不好走，當佛教徒及賤民努力的改善自身處境時，許多所謂的「高等階級」卻非常憤恨，而且也極力的在反撲，Kherlangi的案件就是個例子。◎

註釋

1. 古來印度的階級制度分成兩類，一類為種性階級，係從梵天出生的人種，名為Varna，依據不同出生的部位分成四種階級，即：婆羅門（Brahmins）、剎帝利（Kshatriya）、吠舍（Vaisya）、首陀羅（Sudra）。另一類則不從梵天而出生，階級更低，屬於種性階級之外，名為jati，亦名Untouchables，即賤民階級，分為三類：Scheduled Castes，今日則稱為Dslits；Scheduled Tribes，又稱Adivasis，即印度之原住民；及外來人，於此三類中又各分為許多等級，這類種性階級外的人，不能與種性階級的人共居於一個地區，因此以Comminuity（社區）表示他們聚居的地方。
2. 賤民階級中亦有許多等級，安貝卡博士出生的等級稱為「Mahar」。
3. 該黨一向被認為是極右翼的印度教政黨。

本院近訊

■寬謙法師考上成大博士班

- ◎本院專修部教師寬謙法師，於成功大學建築研究所博士班金榜題名，全體師生特申賀忱！寬謙法師係名藝術家楊英風先生愛女，致力研究並發揚佛教藝術，其電視宏法與佛法講學膾炙人口。近年於本院教授中觀課程，深受學生歡迎。

■本年度共十二位同學金榜題名，三位榮登榜首

- ◎本院研究部圓貌法師，報考華梵大學東方人文思想研究所博士班，榮膺榜首。
- ◎研究部德謙法師於南華大學宗教學研究所應試，榮膺榜首。
- ◎研究部真聞法師、真啓法師投考玄奘大學宗教學研究所在職專班，已獲錄取。
- ◎專修部第二屆星靜法師考上慈濟大學宗教與文化研究所。
- ◎專修部第五屆應屆畢業之德馨法師考上輔仁大學宗教學研究所。
- ◆與前（第136、137）期電子報所刊上榜名單合計，本年度共十二位同學金榜題名，三位（圓貌、德謙、明一法師）高中鰲頭，喜訊連連，全體師生特申賀忱！
- ◆截至目前為止，本院已有三十一位同學報考各大學研究所，而且悉數考上（玄奘大學宗教所二十二位，輔仁大學宗教所一位，南華大學宗教所五位，慈濟大學宗教所一位，華梵大學東方人文思想研究所博士班兩位），其中九位分別榮膺榜首。

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 人與自然觀點：動物倫理之論述（上）－【世界文明之窗】講座實錄

doi:10.29665/HS.200708.0007

弘誓雙月刊, (88), 2007

作者/Author：釋傳法

頁數/Page： 51-64

出版日期/Publication Date：2007/08

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.200708.0007>



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





「世界文明之窗」系列講座第一場於國立編譯館舉行，教育部黃榮村部長（左二）到會致詞（左一：主講人之一中研院社科所錢永祥教授、右二：主持人中研院史語所王汎森所長）。（93.3.27）

■ 王汎森主持／錢永祥·釋昭慧演講／釋傳法潤稿

人與自然觀點：動物倫理之論述（上）

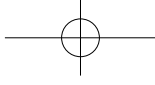
【世界文明之窗】講座實錄

一、前言

【世界文明之窗】，係教育部、時報文教基金會及國立中正大學共同主辦之系列講座，講座計劃主持人，係中正大學哲學系主任戴華教授。整個系列講座共有八場，每場均邀請國內專家學者兩人演講。演講內容以「世界文明史」為主題，涵蓋藝術、教育、科學與知識、社會經濟史、語言思維、人性論等，針對台灣社會目前的發展主軸，在不同的文化傳統中，尋找共同的普世價值。

第一場即選定「人與自然觀點（人在自然中之定位）」的講題，足見主事者人文視野的恢宏。本場次於九十三年三月二十七日在台北市國立編譯館舉行，由中研院錢永祥教授與筆者共同主講。本文是該次講座舉行之後，由主辦單位時報文教基金會，依兩人之演講內容所做的紀錄。

猶記得三月二十七日前往台北赴講場時，由於二十日總統大選結果，陳呂配以萬餘票數勝選，連宋配的泛藍陣營不服，連續發動群眾抗爭。是日下午，泛藍群眾



動物倫理

大規模集會於總統府前廣場。筆者行在台北街頭，所到之處一片旗海。總統府前更是呼聲震天，當晚甚至發生流血暴亂，令民衆憂心忡忡。支持陳呂配的泛綠民衆當然也沒好氣，媒體與網路上罵聲一片。不禁擔心：在這舉國激情的時刻，連同文同種的民衆，都可以依兩種顏色，而形成兩種情懷，卒至形成兩個敵對陣營，然則跨越物種的人道關懷，即使是「普世價值」，此時談論是否有點「時地不宜」？

但是當日下午，車子轉入和平東路時，暖陽灑滿寧靜大地，藍綠對峙的張力稍緩。進入國立編譯館的演講廳，舉目所見，是一片甯謐的書香氣息；聽衆的臉上解讀不出「藍或綠」的色彩，而台上的兩位講者，錢教授是當代台灣「自由主義」的代表性學者，筆者則是顛覆剛性意識形態的「緣起論」者，兩人演講的內容，都與此刻當紅的大選新聞，完全無關。因此從街頭跨入講場，感覺好像在片刻之間，跨越了兩方國度、兩個世界。

世局詭譎，人事多變，在社會動盪的大業流中，像這樣跨越物種的人道關懷，或是普世價值的追求，似乎成了空谷登音！而當日蒞會致詞的教育部長黃榮村先生，就在總統就職後，隨著新一輪的內閣改組而下台了。當日主持本場演講的中央研究院史語所王汎森所長，七月八日當選了中研院第二十五屆新科



「世界文明之窗」系列講座主持人，中研院史語所王汎森所長。（93.3.27）

院士。當日蒞會聽講的東吳大學哲學系主任葉海煙教授，已任滿而卸下了行政職務；但筆者竟還自願扛「枷」，在任教的玄奘大學創立了應用倫理研究中心，日子過得忙上加忙。

特別選出這篇講稿。不祇是因為其中闡述一番道理，也多少反應了在動盪激情的年代裡，哲人沉吟探索於生命倫理的一番心情吧！

二、【主題演講之一】用道德觀點思考動物：啓發與侷限

■主持人：王汎森（中央研究院史語所所長）

各位貴賓：

非常榮幸擔任主持人，事實上對於這兩個問題，個人皆非有深入的瞭解，但因為工作之便，有機會拜讀他們兩位的文章，個人十分喜歡。首先回應一下剛才余董事長的話，個人覺得：這六場

演講基本上有一個重要的主題——即是在目前社會遭遇的各種衝擊之下，尋找出一些價值的主體，在各種撕裂及不斷變遷的環境中，看能不能找到一些比較永恆的價值。這對台灣現今社會別具意義且更為重要。在座人數不是問題，陳獨秀在宣導個人主義的全新瞭解時，告訴旁人說：「只要有兩個人相信我們所說的，這世界就不孤獨了。」今天卻還來了不少人，所以只要有兩個人對我們的議題感興趣，這場講座就有價值了。

首先我要介紹錢永祥教授，他是中研院社科所的副研究員。個人認為他是我們這塊土地上，對自由主義的詮釋與維護最為重要的一位學者，他是我非常熟識的老朋友，我對他十分敬重。我時常會想，在台灣想要找出一位詮釋與捍衛自由主義的學者，他是當之無愧的。他今天的題目是「用道德觀點思考動物：啟發與侷限」，主要討論的問題就是——動物是可以當成道德思考的主體的；他整篇文章都是在論證這個問題。他有四十分鐘的時間，現在就把時間交給他。

■主講人：錢永祥（中央研究院社科所副研究員）

「世界文明之窗」系列講座第一場以動物或自然為主題，或許大家會想：如何將動物與文明連接在一起？印度聖雄甘地有句話：「一個國家的文

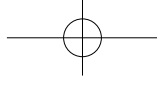


主講人之一中研院社科所錢永祥教授。（93.3.27）

明程度，就看它怎麼對待動物。」一個社會的文明程度，在於克制自己私慾的能力、考量他人利害的程度多寡。考慮強者的利益非常容易，考慮與自己接近的人之利益也很容易，最難的是去考慮弱者的利益，考慮異於己者的利益。若從這個角度觀之，那麼，一個社會若是將與我們人類相差最遠、處境最弱的動物列入考慮，當做利益思考的對象時，當然表示這個社會的文明程度是比較高的。其實，觀察一個社會的文明程度，還有另外兩個更好的指標，大家耳熟能詳，不會認為是奇想：一個是看社會如何對待女性，其次是看如何對待有色人種、原住民、或者其他弱勢的族群。但是這些指標，與對待動物的方式作為指標，背後的道德原則是一致的。既然如何對待動物乃是社會文明程度的表徵，那麼今天以動物為主題來開展整個「世界文明之窗」的講座，個人覺得再恰當不過。

（一）對待動物有沒有是非對錯可言？

動物倫理最重要的課題是——要不



動物倫理

要把動物當做道德考慮的對象，當成我們道德思考的主體？涉及人類的時候，我們都會毫無疑慮的說，對待其他人的方式，必然有道德上的是非對錯可言，無論是對待你的親人、配偶、子女、工作伙伴，乃至於只是街頭的陌生人。也許你沒有全面考慮到他人的利益，也許你犧牲自己太多，也許你的做法違背了社會公益的要求，也許你忽視了對人的基本尊重……等等，但我們都必須承認：對待人的方式，一定有道德上的是非對錯可言。但是：「我們對待動物的方式，有沒有是非對錯可言呢？」

今天在座不少人，也許已經接觸過有關動物倫理學的文獻或討論；各位或許會覺得上述這個問題太過於基本，無庸贅述。可是事實上，在我們的社會裡，大部分的行為與制度，並不認為怎麼對待動物有是非對錯可言的。舉個最簡單的例子，我們每天都在吃肉，這在道德上怎麼說是非對錯呢？你考慮過這個問題嗎？從數據來看，美國每年要屠宰八十億隻動物以供食用，一天要屠殺兩千三百萬隻。台灣人口正是兩千三百萬人，我們可以形象地試想，美國一天屠宰動物的數量相當於整個台灣的人口！這合於任何意義下的道德是非對錯嗎？我想你要非常雄辯或者非常麻木，才能躲避這個問題。

動物通常隨人類使用他們的方式，分成四個範疇。一為經濟動物，屬於人類的

經濟資源，吃的、穿的都是來自這些動物的供應；二為實驗動物，動物實驗牽涉可觀，世界上的主要國家，每年要用超過一千四百萬隻動物來做實驗和教學之用，也就是說要為了知識、醫療、與美容等需求，虐殺一千四百萬隻動物；三為同伴動物，例如許多人生活中要飼養貓狗作為伴侶；四為娛樂功能，如觀賞、狩獵、表演、陳列等等。動物與我們每個人的生活既然如此息息相關而又規模龐大，當然應該要思考——我們對待動物的方式，是不是有是非對錯可言？換言之，我們應不應該把動物看成道德思考的對象？我個人的答案是肯定的。

（二）道德地位的概念

道德地位（排除石頭、排除間接道德地位）

- 利益受到考量
- 利益受到平等的考量
- 受到合適的待遇

上述文字，可說是動物倫理學的大綱，亦即：從到底能不能夠賦予動物道德地位，來證明我們應該給予動物合適的待遇。

首先，從「道德地位」的概念談起。所謂一個東西具有道德地位，即是對待他的方式有是非對錯可言。舉個例子來說，在座的每一位都是具有道德地位的一個生命，因為我對待在座任何一位的方式，都有是非對錯可言。

有人提出，因為動物沒有道德觀

念，所以動物不可能變成道德考量的對象。這是一個錯誤的理解。在論述一樣東西是不是具有道德地位的時候，它本身有沒有道德觀念，並不是重點所在。舉個簡單的例子，剛生出來的小嬰兒，或者智商只有四、五十智能不足的人，他還是具有道德地位，你如何對待他，是有道德是非對錯可言的。但是他們並沒有道德能力，他們不會知道什麼是道德？什麼是是非對錯？動物就是同樣的情況。動物沒有道德是非概念、按照本能來行爲，可是這並不代表其沒有道德地位，這個觀念要有所區分。一般言之，道德地位的有無，跟一件事物本身具有甚麼能力或者特色，並沒有直接必然的關係。要強調這種關係，你得另外去證明。可是認爲動物不具有道德地位的人，通常並沒有提供這種證明（例如，爲甚麼不具有語言能力就不具有道德地位？）。

（三）動物為什麼有道德地位？

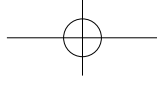
那麼，接著要論證「爲什麼動物有道德地位？」

舉個簡單的例子，路邊的一塊石頭，或是一塊木頭，你對待它們的方式有沒有是非對錯可言？我相信沒有。對路邊的石頭踢一腳，將路邊一塊木頭撿回家雕刻成人像，通常沒有什麼是非對錯可言，原因在於，一塊石頭或者木頭，沒有本身的利益可言。這可以歸結到一個最基本的定義——一個東西有沒有道德

地位，端視其有沒有本身的利益可言。

假設另一種情況：如果到別人家的客廳裡，將一塊石頭偷走，或是在他人的院子裡，將木頭偷回來雕刻，這就有道德是非可言。爲甚麼？因爲，雖然我並沒有傷害石頭及木頭的利益，但我傷害到了其主人的利益。所以哲學上有人只肯賦予動物間接的道德地位：「動物沒有道德地位，因爲動物本身沒有利益可言，就好像石頭或者木頭一樣。可是這並不代表我們可以隨便去踢一隻狗或殺一隻豬，因爲這隻狗與豬是有主人的，你可能因踢牠或是殺牠而傷害到那個主人的利益。」但是，我們必須強調，一個東西有沒有道德地位可言，要看他是不是有其本身的利益可言，而不是看擁有者的利益。

簡單的說，我們都覺得動物與木頭、石頭不一樣，你踢一塊石頭並沒有傷害到石頭的利益，因爲石頭沒有利益可言，可是你踢一隻狗，就傷害到這隻狗的利益，因爲狗會感受到疼痛。簡單的區分一個東西有沒有道德地位，判準就在它有沒有利益可言；而其有沒有利益可言，最低度、起碼的標準，在於它是不是可以感知到痛苦。論證到現在，具有「感知痛苦的能力」是有利益可言的最基本門檻。任何一樣東西只要具有感受痛苦的能力，就要承認其有利益可言；只要承認其有利益可言，就必須承認其有道德地位。



動物倫理

我認為，這個非常基本形式的論證，足以賦予動物基本的道德地位：如果動物有感知痛苦的能力，牠就有利益可言；牠有利益可言，就具有道德地位。就這一點來說，動物與木頭石塊不同，而與人類相同。

(四) 自身利益受到考量

那麼，該用什麼樣的態度對待這樣的利益？假設這裡有一個很壞的惡人，你可能會給自己一個藉口，說「因為他是很壞的人，所以我對他的利益不需要尊重」。這時，你給了自己一個「為什麼不要尊重他的利益」的理由。這個理由能不能成立先不談，可是當你想要不尊重一個人的利益的時候，你必須要給自己找一個理由。這顯示了什麼？它顯示：在原則上，我們應該尊重所有人的利益，所以你不尊重某一個人的利益則是特例，需要另有理由。

那動物的利益，一隻狗、一隻貓、一隻豬、一隻牛的利益，應不應該尊重？舉例做個論證，為什麼我們覺得狗、貓、豬、牛的利益，與人的利益不一樣？很多人會說，人類有語言能力、有自我意識、有理性，所以人類的地位比動物高。這些我都承認，對這些說法不否定、也不挑戰，但從這些說法，卻也無法推論出：動物的痛苦，沒有人的痛苦來得重要。你打一個人，他感到痛，你打一隻狗，狗也感到痛。你憑什麼說狗的痛苦不重要，人的痛苦比較重

要？也許你說「狗沒有智慧、人有智慧」，但「狗沒有智慧、人有智慧」與「狗的痛苦及人的痛苦，哪一個重要」之間，並沒有任何關聯。我們之所以覺得有關聯，是因為我們毫無理由的認定：人類不管痛苦也好、快樂也好、利益也好，一定比狗的痛苦、狗的快樂、狗的利益來得重要。

這是一種成見！如何去除這樣的成見？如果我們不是先接受這種成見，而是先接受一個道德的要求，相信「任何東西的利益，我們都應該列入考量」。例如，今天有一個小孩腿受了傷，我們一定會覺得這對他的利益是一個傷害，我們一定會將其列入考量；另一方面，在路上看到一隻狗的腿受了傷，我們也覺得這是一件不好的事情，一定會把這隻狗腿受傷列入考量。在這樣做的時候，我們會把不同利益做一個平等的考量，在考慮對待人、對待動物的時候，都是一個基本的原則，這就是「道德上的普遍性」要求。

我們平常在對待人的時候，對家人會比較好，對鄰居就稍微有點距離，對陌生人願意付出的最少，這都是很自然的、很人性的態度，這是出自於人的感情本質，一種感情發與收的自然邏輯。但道德並不是感情。道德是說「應該」做什麼。換言之，你的兒子生病了，你「應該」送他去看醫生；你的鄰居生病了，如果沒有別的人照顧他，你「應

該」送他去看醫生；你在路上看到一個陌生人生病了，沒有人照顧他，你「應該」送他去看醫生；這些都是道德上的要求。道德上的要求，與你與他的感情距離遠近沒有關係；「道德」與「感情」是兩種不同的要求。

我們必須面對的問題，就是如何用「道德態度」來看動物。也許對人的感情比對動物的感情來得深，可是我們對於人的道德義務，與對動物的道德義務，應該是一樣的。就這個意義來說，當看到動物的痛苦時，應該將其列入考量，然後與人的痛苦做比較。做了比較之後，也許發現我們必須犧牲這隻動物，也許發現我們有理由認定牠在這個道德處境中沒有人的利益來得重要。可是你不可以不先做比較、不提供理由，就事先的認定動物的利益不需要列入考量，就循著社會的日常行為而做，我要吃肉我就吃肉，我要養狗我就養狗，我要從事動物實驗就去從事動物實驗，從不覺得這中間必須有一個衡量利害的輕重、提供理由、做出合理判斷的過程。

（五）平等的考量

需要說明，「平等的考量」並不等於「平等的待遇」。舉個簡單的例子說明：一個寒冷的冬天夜晚，氣溫非常低，你不希望你的狗受到風寒，因為你覺得冷對牠來說是一個很不愉快的經驗，同樣的，你當然也不希望你的小孩子受到風寒、受到寒冷的虐待。你會怎

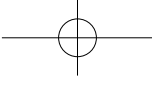
麼做呢？也許晚上你家的狗不必在外面睡覺，可以進到屋子裡的地板上睡覺；那你怎麼對待你的小孩呢？你會讓他睡在更溫暖的床上，也許給他多加一床被子，也許給他用電毯。狗的利益與小孩的利益你都做了「平等的考量」，冷都是不好的，都要幫助他不要受到寒冷的虐待；可是這並不代表小孩與狗要有同樣的待遇，因為狗有一身皮毛，比較不怕冷，所以只要躲開那個寒流，躲到屋子裡就夠了。小孩子因為他很弱、又沒有皮毛，所以你要給他多蓋一兩層被子、用電毯。這時候，你雖然不是用平等的方式對待，卻做了平等的考量。

「平等的考量」是特別重要的態度，如何以這種態度來對待動物，直到今天我沒有完整的答案，也不知道這個原則運用到生活當中，對待動物的方式會產生什麼結果？但從哲學上、道德思想上觀之，這是一個比較完善的原則——對動物的利益要與對人的利益一般，具有平等的考量。

（六）視動物為道德關懷的對象

當動物的利益列入考量，並且放在與人同樣的地位來考量的話，動物與人的關係變得非常近，對每個人來說有三方面的挑戰。第一，個人道德上的挑戰；第二，公共政策的挑戰；第三，社會結構與社會生活方式的挑戰。

與十年前、二十年前相較，社會對於動物的態度已經有了很多轉變。當年



動物倫理

釋昭慧教授發起的第一個動物保護運動，起因於抗議當時的「挫魚」行爲，即類似釣蝦場的場所，卻用大型魚鉤刺在魚身來捕捉魚。自那時開始注意到教授的大名，然後發現他對流浪狗的問題投入很多心力，也是從那個時候開始，我去參加他們的活動。今天，台灣社會「愛護動物」的程度或許比那時候進步了一些。但對待動物絕對不只是一個「愛護」的問題，要不然我們每天吃的豬雞，爲什麼從來不會變成愛護的對象呢？爲什麼只能愛護家裡的貓、狗，而不能對動物有更普遍的關懷呢？

簡而言之，必須把愛護動物變成道德的態度，而不只是感情的態度。喜歡動物而對動物的問題產生關心是非常自然的，但應該更進一步將動物視爲道德關懷的對象。這具有兩方面的意義：

第一，對動物「設身處地、同情共感」，亦即能夠設法去想像、去體會動物的自身感受。道德的態度，主要是人與人之間的關係，而最重要的關鍵在於——你能不能夠讓別人的感受進入你的考慮。

走在街上，你有沒有注意到路邊有一個人，也許衣服襤褸，也許臉色不佳，也許氣色消沉，但你有沒有想過這個人，也許工作上非常不如意，也許家裡發生不幸的事，也許最近遭逢不幸的經歷。但是我們在成長的過程裡，都學會了一個基本的 ability，不去看別人的

事，不去管別人的事。養成這個習慣之後，走在馬路上、坐在公車上，就算你在看別人，你大概也不會去想這個人現在在想什麼？這個人現在在感覺什麼？這是一種很自然的態度。如果不這麼做，每個人都會累死，因爲社會上不幸福的人、不愉快的人，一定比幸福、愉快的人多。如果我們不知道有所隔絕和調適，你會發現自己被所有人的憂慮所侵襲、所影響。因此從小到大，尤其到我這年紀時已心如死水，即使看到路邊斷腿的乞丐，瞄一眼就走過去而無動於衷，這是做人幾十年來養成的自保能力，久而久之，使人變得寡情、麻木，社會變得很冷漠。

對待動物來說，因爲動物與人類的距離非常遠，動物與人類是完全不同性質的生命，從動物的表情，很難猜測牠的感受是什麼？所以我們如何設身處地感受牠的感覺，這是特別重要的能力。如果人對動物可以培養起這樣的心態，相信對於其他的人也會變得比較敏感，我稱這種能力爲「道德敏感度的提升」，讓我們在忙著讓心腸變成鐵石的同時，還能夠保持感覺能力的訓練。

第二，正因爲動物與人類不同，所以把動物視爲道德關懷的對象，是很重要的教育功能，亦即中國老話所說的「民胞物與」。換句話說，即使某樣東西與你很不一樣，而你還願意承認他與你有某種平等的地位。

在日常生活中，這樣的能力也被剝奪得非常厲害。在台灣沒有很明顯的種族歧視，可是隨著外勞人數的增加，因為這群人的社會經濟地位不如我們，因為他們的生活習慣與我們不同，因為外在膚色的差異標誌，台灣社會遲早會產生種族歧視的情緒。除此之外，大家摸著良心說，今天在台灣生活的人對於其他社會、其他國家的人，有沒有一種歧視，有沒有一種鄙視的態度？台灣這十年、二十年來，男女地位的平等改善良多，在座的年輕朋友也許不覺得，但當我在做學生時，對女生的態度是歧視的。

推廣而言，對於殘障人士、貧窮的人、比較低層的人，我們都應該發展出一個能力——那不是天生的，是要靠發展的——去知道、去承認、去堅持，對方與我一樣有一個平等的地位。即使是一個毛絨絨的東西，一個四隻腳的東西，一個不會說話的東西，仍然要想牠的感受，要讓牠覺得痛苦減少，讓牠生活過得愉快點，這個要求對於每個人而言非常重要。

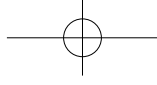
（七）讓動物變成社會的公共議題

將動物視為道德考量的對象，很重要的功能——使社會發展出法令、制度、政策，來改善動物的處境。這時已經不是每個個人該做什麼，而是讓動物變成社會的公共議題。可從兩方面來共同努力：

第一，現在社會流行的價值觀、文

化觀，是不是歧視動物的？舉個簡單的例子，如果從現在開始，不要負面地提女人、殘障者、以及動物，語言會少掉什麼？哈！所有罵人的字眼都不見了。在我們的日常語言中，罵人的詞彙與概念，是要靠女人、靠殘障、靠動物來支撐的，要是不准污辱女人、殘障者、動物，我們就沒辦法罵人。你不能罵人是聾子，你不能罵人像禽獸，你不能罵人笨得像豬，這些字眼都不能用了。這些事實反映——語言是社會文化價值觀的最好代表。對這些現象的扭轉之道，就是要發展出一套社會語言、一套公共價值觀的論述，這套論述能夠把動物的利益、動物的基本保障，變成社會的共同價值，就好像我們願意去捍衛弱者一樣，也能夠來保護動物，把動物變成公共議題。

第二，讓關心動物議題的人能夠站出來形成力量，對民主的發展十分有意義。因為社會的民主，精英介入的機會比較多，平民介入的機會比較少；有公共身分的人，政治影響力較大，純粹的私人，影響力較小。「愛心媽媽」是一個最好的例子。在我們住家附近，每天晚飯之後，會有一些人，通常是中年的家庭主婦，出來餵附近的流浪狗。她們的社經地位並不是很高，教育程度也許不是很好，但是她們可以冒著社會不友善的眼光、家人鄰居的責備，而願意出來照顧毫無社會地位的流浪動物。讓這些愛心媽媽站出來多好，讓他們站出來



動物倫理

替社會的動物說話多好，讓這些平常在家裡當家庭主婦的，找到她們的理想事業、理想目標，成為社會上完整的公民，那該有多好。就這個意義來說，把動物的議題變成社會的公共議題，可以把這一類關心動物的人，從原本無法介入公共生活，而真正介入公共生活。

最後我必須強調，一個不以目前的方式和規模使用動物的社會，不可能和目前的社會具有同樣的面貌。這話也許聽起來有些繞舌，但意思很簡單：我們若真的去改善社會對待動物的方式，那麼很多的社會制度、生活方式都要有所調整。像現在，養貓養狗都是自由放任、沒有法令，隨人高興就養、不高興就丟，甚至於虐待、忽視；一旦方式改變，也許將來會要求一個人養一隻貓或是狗，要像去領養小孩一樣，要證明你有能力成為飼主。如果改變對動物的態度，無論是飲食、衣服、鞋子，使用、屠宰、飼養動物的方式，一定都要有所調整。比方說蛋雞，一定要經過某種方式生產的蛋才能上市，而現在養在籠子裡的雞所生產的蛋，需要標明是經過殘暴虐待手段才獲得的蛋，那時飼養業、畜牧業、屠宰業、食品業，包括每一個人的生活方式，都要有所改變。

除此之外，很重要的是實驗動物。目前科學家從事動物實驗受到的限制很少，將來，他必須證實所從事的動物實驗，一定要有非常好的理由，一定要在

使動物不會感受痛苦的方式之下，並且在社會都能監督的情境下，才能夠從事動物實驗。種種的要求累積起來，對於社會會有很大的幫助。

時間有限，以上所言，僅以一些個人的觀點與大家簡單分享。

【主題演講之二】人權、環境權和動物權

■主持人：王汎森（中央研究院史語所所長）

第二場演講是由釋昭慧教授主講，講題為「人權、環境權和動物權」。釋昭慧教授不需要我多作介紹，她的名字早已如雷貫耳。印象中，她以佛法的觀點來回應社會的議題，針對佛門內部做了許多的改革。她是「關懷生命協會」的創會會長，這與今天的議題最為相關，她也是促使立法院通過「野生動物保育法」和「動物保護法」的最重要的人物，由她來講這個議題是理所當然的。歡迎釋昭慧教授！

■主講人：釋昭慧（玄奘大學宗教學研究所副教授）

前半段的講座，錢教授以非常敏銳犀利的辯證，來對動物利益的考量，做了哲學性的詮釋，那麼我就從佛教哲學的角度來辯證「權利」的觀念，以下分別論述三個主題——人權、動物權與環境權。

（一）權利的層面

談到「權利」，可以從三個層面來看待這個辭彙：一是「生活的語言」。孟子說：「不患寡而患不均，不患貧而患不安。」這是一種很自然的人性流露。即使是在小小的家庭之中，尚且須要有公正原則，來處理成員之間的社會關係與物資分配。即使沒有仔細思考「權利」的定義與哲學詮釋，也沒有涉及「權利」訴求的政治手段，但「公平、正義、平等」等等人性中的普遍需求，卻充斥於生活語言當中。二是「哲學的語言」，此時已進入到哲學層面來思考，權利到底是否存在？權利是如何存在的？權利存在的合理性在哪裏？第三個層次，是「政治的語言」，這時運用「權利」的語彙，為的是作政治性的訴求，期待能透過獲得政治手段或制度法規，而讓不同階級、性別、種族、族群或乃至物種的生命，獲得平等的對待，以及生活中的基本保障。

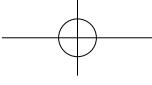
個人早先對於「權利」的概念，只停留在生活語言的層次，但在因緣際會之下，體察到台灣動物的苦難，就一頭栽進了動物保護（以下簡稱「動保」）運動；動物保護運動，不只是愛護動物的個人美德而已，誠如錢教授所說，這是要落實到制度層面的，希望能建立完善的法規來保護動物，並照顧到動物的利益。因此，原本個人是依政治層面的需求而提倡「動物權」，那是一種未經精確

定義的「政治語言」。後來才進一步針對「權利」二字，作了哲學層面的思維。

很巧合的是，後來聽到一些哲學界的朋友告知，在世界各國的環保運動或動保運動中，許多生態哲學家或動保哲學家，也都是先投入相關議題的政治運動，在運動之中沉澱思維，然後才提出系統理論，來說服社會大眾的。顯然自己由反思而行動，由行動而再反思的過程，也與他們大同小異。正因為本身實際投入運動，面對許多來自四面八方的質疑，必須給予回應，因此經常有更多機緣，來作精密的思維辯證，這才從政治語言，又邁入了哲學語言的層次，來看待「權利」的種種，並反思「動物權」此一詞彙，在哲學語言中是否具足合理性的問題。

（二）人權論述

人權、動物權與環境權相對比，人權議題是較早受到關懷的。十八世紀啓蒙思想家盧梭（1712~1778）就已提出了「天賦人權」的主張。在當時，黑奴販賣仍然十分普遍，直到後來黑奴獲得解放，除了神學上對人性的尊重之外，這種哲學上的主張，也是功不可沒的。世俗的「天賦人權」論者主張人人生而自由、平等，亦即：人權屬於每個人的本性。基督教則更是堅信人人都有神性，黑人亦不例外，所以人的尊嚴，不應該因膚色的緣故而受到傷害。西方成功的人權



動物倫理

運動，是宗教與哲學的共同成果。

但是並非黑人販賣的問題已獲解決，人權就完全得以落實，反而是經過兩次慘痛的世界大戰之後，聯合國才開始跨國際、跨宗教、跨種族以作攸關人類生命尊嚴的討論，因此出現了一九四八年的「世界人權宣言」。從此以後，國際的主流論述，就傾向於肯定「人權」的最高價值——人有維繫生命存在與生活尊嚴的權利，且不因其種族、宗教、國籍、性別、階級等差異，而被剝奪此一權利。因此世界人權宣言第一條聲稱：「人人生而自由，在尊嚴和權利上一律平等。他們賦有理性與良知，並應以兄弟關係的精神相對待。」

為什麼尊嚴和權利必須被平等對待呢？這裡指出的理由是，因為他們賦有「理性與良知」。細細推敲，這當中已設下了一個局限性的框架，亦即：在承認人是有「理性與良知」的前提下，人類這種動物，具有不同於其他動物的尊嚴與權利。

從這裡可以進一步體察，在西方，無論是俗世觀念或是宗教思想（也包括東方的俗世思想），都認為「人的地位比動物高」。西方的神學體系，認為「人賦有動物所沒有的神性」；換言之，神學理論可以保護人的尊嚴，但卻無法加被於非人物種。俗世理論則是強調「人賦有動物所沒有的理性與良知」。由於「世界人權宣言」必須求取

各個宗教、種族、文化的共識，所以不能置入「神性」的說法，否則難以獲得各宗教或是非宗教人士的贊同，因此採用彼此可以達成共識的「理性與良知」，作為「人應具有尊嚴與權利」的前提。然而如何證明人類必然就有理性與良知？這又是另外一個難題，而且很難避免爭議。

從哲學層面來闡述「人有權利」，已經極不容易了，更何況是「動物權」呢？無論是俗世的主流思想，或是西方的神學主張，都不容易接受「動物也有權利」的結論。儘管如此，在二十世紀下半期，富有政治意涵的動物權運動，還是如火如荼地展開了。

（三）動物權的論述

三十多年前，就已經開始有動物權的論述，但該如何證明動物權的存在？在哲學的討論中，受到了很大的挑戰。即使是在宗教上「人有神性」的主張，也經常會陷入「信者恆信、不信者恆不信」的難題之中，因為，我們如何能證明，人確實是被賦予非人物種所沒有的神性？人權問題尚且如此，更何況在西方宗教領域裡，並沒有類似「動物被賦與神性」這種形上學的論述，可支持動物權的存在。假使在較為重視「慈憫」德性的宗教中，動物權的論述都已經被排除在外，那麼，要在一般俗世觀念的層面，去證成動物權的存在，豈不是更為困難、棘手了嗎？

康德哲學也思考到了動物的角色。他認為人是具有理性的，因此是道德族群的成員。人只能被當作「目的」，而不能被當作「工具」來看待。但是對動物而言，動物卻不是道德族群的成員。他承認人應該仁慈對待動物，原因是，當人能善待動物時，可以提升道德的敏感度，帶來人類社會更大的和諧。由是以觀，善待動物只被視為工具原理，動物福祉的本身不是目的，而只是工具，是一個可以造就「人類福祉的目的」之工具。所以，倘從康德的論述系統來做詮釋，顯然沒有辦法把動物直接推到一個「主體性」的地位。

如果我們踢了那隻狗，只因爲牠是張三的財產而備受懲罰與譴責，如果只是基於「財產權」以爲判準，這表示，無論是法律的懲罰或是道德的譴責，都只停留在「關懷張三財產」的層次。這個動物只具足了張三在法律上的財產權，並不具足牠自己在法律上類同「自然人」的主體性地位。動保運動者爲此而必須強調「動物權」，這在政治語言的層面，意義是相當重大的。

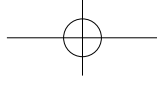
然而論述動物具有權利，確實是非常艱難的，因爲我們既無法在哲學的層次，明白地論述其權利的來源，也不能在政治的層次，具體提出對等於「權利」的「義務」觀念。前者容或與「人權」同樣無解，後者卻可讓人產生立即性的質疑：人類有權利，但也有對等

的義務，請問動物在享有權利之時，其對等義務安在？有些動物保護運動者，不願意觸及這個問題，因爲這樣的爭議是無休無止的。如彼得·辛格（Peter Singer）即避免落入這樣的爭議漩渦，而以「動物解放」替代「動物權」這樣的詞彙，來作政治性的訴求。

（四）環境權

「環境權」的觀念大概於一九六七年提出，比起「動物權」的出現，還要更早些，但當時提出此一觀念的意圖，並不在於建構環境的主體性，而是從「人類主體性」的立場，著眼於「人類永續生存」的目的。看到環境被人類過度開發、過度利用、摧殘剝削而至於生態殘破，憂心於人類未來將無法永續利用自然環境，站在「人類利益」的立場來看待環境，於是提出了「環境權」的呼籲，認爲人有永續利用環境的權利，國家也有保護環境的義務。環境權並不僅只是哲學性的概念，這也是一種政治語言，運動者希望能夠將「環境權」的訴求，打入到憲法的層次。這樣的推動方式並不是很成功的。台灣在民國八十五年，也有人試圖在修憲時將「環境權」列入憲法之中，後來不了了之，因爲其中所牽涉的問題太複雜了。

至於以環境本身爲主體的「環境權」訴求，其實是比「動物權」訴求的提出更晚的。在生態環境之中，各類物種環環相扣，相互助成又相互牽制，這不足



動物倫理

以凸顯「人爲中心」的優越地位，這樣的說法，已從「人類中心主義」轉進到「生態中心主義」。從生態中心主義的立場，不再只強調「爲了人類永續利用環境，所以要愛護環境」，而開始要建立環境本身類同「自然人」的法律地位了。

生態中心主義當然更是過於浪漫，不可能入憲而形成法律上的規範，但從運動策略而言，它從反對人類中心的立場，提出了「以生態本身爲主體，而人類只是生態其中一環」的見解，於是「環境權」有了新意，成了對抗物種歧視的簡潔標語。

例如，前些年陳玉峰教授提倡禁伐棲蘭檜木，他的訴求，已經強調檜木本身的主體性價值。當環境權的概念指涉環境主體，而不再是以人類爲主體時，砍伐檜木的罪行，就不只是源自其竊佔國有財產，即使是合法砍伐，但無情地傷害檜木的行爲本身，都將構成其「罪」——無論是道德之罪還是法律之罪。因此這種激進性質的「環境權」運動，也促成了人類反思其在生態圈中的地位，並學習謙卑，消泯作爲「人類」的優越感。

必須強調一點，既然講到權利，與動物一樣的，「環境權」要面對的是權利來源及對等義務的問題。到底這份「權利」，是要放在哪個位置來談述它？是神學的角度，還是俗世哲學的角度？

神學與俗世哲學的角度，如何看待

環境？美國一位曾爲牧師的環境哲學家羅爾斯頓，建立了一套「環境倫理學」的系統理論。即使他運用哲學方式以作辯證，而減低了神學的氣息，仍然很難讓未信者接受。

在政治的層面，即使是有覺知能力的動物本身，因其不具足所謂「理性與良知」，就已讓人無法爲動物爭取毫無爭議的法律地位，更何況是無有覺知能力的環境呢？在人們的普遍認知中，無論是環境中的樹木、花草還是土壤，它們與動物更不相同，因爲動物會覺知痛苦，人們感受得到動物的痛苦，因此在感情上比較能同情動物的處境，在理智上也比較容易接納動物有其利益的主張。而也正因爲同情與接納的緣故，進而願意採取行動，保護牠們免受傷害的利益。即使有些人認爲樹木花草也具有生命，但是在素樸的認知層面，你看不到植物與動物一樣有覺知痛苦的表現，所以在情感上比較不容易等量齊觀動物與植物的處境，在理智上也比較不容易接納植物有其利益的主張，就更別說是無生物了。這樣的情況下，要提倡讓生態環境的一切都有其主體性的法律地位，那就更加艱難了。

【未完待續】

——刊於《世界文明之窗》，台北：時報文教基金會，93年6月發行。

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 體檢當前之動保與野保政策

doi:10.29665/HS.200708.0008

弘誓雙月刊, (88), 2007

作者/Author：釋傳法

頁數/Page： 65-68

出版日期/Publication Date：2007/08

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.200708.0008>



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>

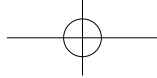
For more information,

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





體檢當前之動保與野保政策

■ 釋傳法



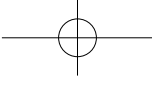
「體檢當前之動保與野保政策」記者會（左起：環境保護聯盟何宗勳秘書長、立委王塗發、立委田秋瑾、昭慧法師、立委蕭美琴、保護動物協會黃慶榮秘書長）。（93.6.26）

動物保護法立法9年、野生動物保育法修法13年之回顧與前瞻

26日上午10:00，田秋堇立委與關懷生命協會於立法院中興大樓103貴賓室，共同召開「體檢當前之動保與野保政策」記者會，評估與分析本月14日甫通過的動保法、野保法修正案，提出未來修法之建議。出席者尚有：蕭美琴立委、王塗發立委、保護動物協會黃慶榮秘書長、環境保護聯盟何宗勳秘書長。

田秋堇立委首先表示，經過一番努力，野保法終於禁止馬戲團野生動物表演，馬戲團訓練動物表演特技，加諸動物種種虐待，呼籲民衆拒看台中亞哥花園宣稱之「末代馬戲團」動物表演。

昭慧法師接著表示，動物保護法提高罰責至一年以下徒刑，是動物權運動之一大進展，這意謂，動物從原本屬於管理人之財產，提升到類似自然人之位格。她也發現，現在國內有一種新興的旅遊團，標榜帶民衆到山中體驗打獵的樂趣，關懷生命協會理事長昭慧法師認為，這種旅遊模式，不但危及到野生動物的安全，也誤導下一代不尊重生命，她呼籲立法來禁止這種旅遊行程。



動物倫理

王塗發立委則批判農委會批准亞哥花園馬戲團演出，他說，五月初立法院經濟委員會已初審野生動物保育法，農委會不會不知，如果農委會在初審後還批准亞歌花園馬戲團表演，這是非常不恰當的。如果批准在初審之前，在三讀通過之後，農委會應該思以補救，去函主辦單位禁止演出。

蕭美琴立委則提到，這次動保法通過的是王幸男委員版本，她與蕭委員及諸多動保團體推出較大幅度的動保法修法案，希望下個會期有重新再審的機會，特別是經濟動物的人道屠宰、寵物繁殖之管理、街貓之TNR（絕育）等，希望法律能給予動物更多的保障。環境保護聯盟何宗勳秘書長表示，法律通過必須讓民衆有共鳴才會有意義，建議可以發起抵制亞哥花園「末代馬戲團」演出，讓民衆更瞭解政策意涵。保護動物協會黃慶榮秘書長建議，動物保護法應有專章保護表演動物。

對於動保法與野保法，關懷生命協會另提出如下之看法：

一、動物保護法立法⁹年、野生動物保育法修法¹³年，藉本次記者會回顧動保立法之一頁歷史。

（一）動物保護法

82年2月，為順應保護動物思潮，農委會著手研訂「動物保護法」，委託台大獸醫系葉力森教授起草「動物保護

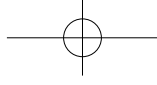
法」草案。翌年¹月，農委會成立「動物保護法起草小組」，關懷生命協會理事長昭慧法師應聘為小組委員。

同時，關懷生命協會研擬「民間版動物保護法草案」，與諸動保團體成立推動聯盟。民間版與官方版最大的差異在於，吾人堅持加入「不得利用動物進行賭博性競技」等關鍵性條文。85年2月，經過起草委員的一番辯論與折衝，在時任畜牧處長之池雙慶教授（現任農委會參事）支持下，反賭馬條款終於獲得納入草案之中。

85年6月，民間版草案由由立委沈富雄提案送交立法院審議，協會開始萬人簽名活動催生動物保護法。終於在87年10月，立法院三讀通過動物保護法。本國成為全球第一個透過民主立法而禁止賭馬的國家。此一條文之限制，亦讓今年四月間，蘇內閣時代經建會所作「開放賭馬」之規劃與運作，暫告停止。無形中減除了參賽馬匹的無邊苦難。

（二）野生動物保育法

83年9月，立法院通過「野生動物保育法」修正案，這是由動保、環保及生態保育社團共同制訂，並請盧修一委員提案的民間版。當時行政院所推出的草案，主張開放人工飼養野生動物，這是社運團體最為反對的條文。然而，其時之農政官員、部分學者與野生動物飼養業者唱和，卒至野保法只限制了瀕臨絕種類野生動物之人工飼養。至於保育類



野生動物，則由農委會列名錄以決定何者不得開放飼養。這就開了很大的一道後門。

果然到了八十五年十月間，農委會就將眼鏡蛇、果子狸、山羌、環頸雉等四種保育類野生動物從名錄中予以剔除，開放業者人工飼養、繁殖買賣，這不啻是重新撩起了台灣人民「嗜食山產」的惡癖，後遺症延續至今。

二、今年6月14日，立法院三讀通過動物保護法與野生動物保育法修正案。茲分析與評估本次修法內容：

（一）動物保護法

動物保護法修正條文規定，棄養、虐待動物致動物重傷或死亡者，處一年以下有期徒刑。若並未導致重傷或死亡之虐待動物之累犯，5年內違反2次，亦可處1年以下有期徒刑。

吾人以爲，虐待動物致死，既由罰鍰而改科以刑事罪責，即無「五年內違反兩次」方纔判刑之理由。第一次構成虐待動物行爲，即應訴諸刑責，以免還有第二次犯行發生，令動物增加受虐機會。

（二）野生動物保育法

1. 應對「生態旅遊狩獵」之行為依法予以取締：

關懷生命協會積十數年之努力，一方面呼籲國人務必抵制觀賞馬戲團之動

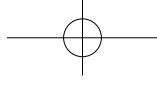
物表演，一方面則積極尋求立法院田秋堇、王塗發、郭榮宗、蕭美琴等諸位委員之協助，致力於野保法相關條文之修法，至今終於刪除了「馬戲團可輸入或輸出活體野生動物」之相關規定。表演動物之苦難，已因本次野保法修法而暫告休歇。然而將人們的娛樂建築在動物的痛苦上，則不僅馬戲團而已，近年來台灣各地的原住民團體，舉辦了各種大型的狩獵季活動，聲稱是爲了原民文化之延續，甚至鼓勵平地觀光客共襄盛舉。本應受到支持的文化活動，卻以商業方式做爲賣點，文化被變相消費了。

在整個狩獵季中，不僅不再見到原住民文化傳統與大地共生的自然之美，反而對動物構成了虐待與騷擾，例如：山豬四腳倒吊，顛簸超過半小時，任其烈日曝曬下流血致死。整箱的松鼠，奄奄一息，經過抓，踩，追，踏，松鼠被殘虐至死。這些行爲，對整個社會不啻是極其負面的文化訊息！

當然，這些行爲，都已直接違反野生動物保育法，即使它們是人工飼養動物，被拿出來尋開心，也已違犯動物保護法第六條：「任何人不得惡意或是無故騷擾、虐待或傷害動物」。吾人期待農政單位能夠執法從嚴，明令不得假「生態旅遊」之名，而施以非法狩獵之實。

2. 應對捕獸夾之濫殺無辜，作出明文限制：

據評估，台灣山林之中，已有三百



人間燈火

萬獸夾，它們不啻是一顆顆山林地雷。許多犬隻之肢蹄慘遭夾斷，連登山客都不幸遭池魚之殃。因此捕獸夾之禁止製造、販售與使用，已然刻不容緩。

3. 食用保育類野生動物應訂罰則：

野生動物保育法規定：不得對野生動物有騷擾、虐待、獵捕、宰殺、展示等行為，違反得處五年以下、六個月以上徒刑，併科罰金。唯獨對「吃」野生動物的消費者未訂有處罰規定，成為管理上的漏洞。

4. 對「可人道獵殺危害農作家禽之保育動物」相關規制之質疑：

有鑑於台灣獼猴對台灣農作物與家禽等動物的危害，目前三讀通過之野保法條文明確規定，保育類野生動物有危害農林作物、家禽、家畜或水產養殖，在緊急情況下，來不及報請主管機關處理，可依主管機關核定的人道方式獵捕或宰殺，以防治危害。該法條保護農民之立意良好，然而如何可能於執法時作「緊急情況」正確之判斷，而不致於為濫殺保育類動物大開方便之門？

三、對所謂「末代馬戲團」之諫諍：

本次修法禁止馬戲團輸出入保育動物做為表演之用。但台中亞哥花園5月份已取得許可，將於暑假號稱台灣「末代馬戲團」而盛大演出。藉本記者會呼籲業者積極響應野保法之修法精神，取消馬戲團中之動物表演相關節目。



會後與田委員（左）、何宗勳（左二）在立法院中興大樓喝咖啡，商談有關日益嚴重的山林狩獵問題。
(93.6.26)

由於馴服野生動物表演特技的過程，往往施以皮鞭抽打、電棍伺候、鐵鉤制服等種種苦刑，終身囚禁，並飽受日夜被手銬足鍊鎖住，或被拘禁在狹小鐵籠之種種苦楚。因此以觀看馬戲團動物表演為樂，不啻是把自己的快樂建築在動物的痛苦之上。本會呼籲各位家長，不要帶孩子去看這樣的馬戲團表演，以免給孩子帶來負面的生命教育。◎

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

- ▶ 「緣起應斷支」與「胚胎幹細胞研究」訪談側記—昭慧法師
答Lokamitra與Jennifer

doi:10.29665/HS.200708.0009

弘誓雙月刊, (88), 2007

作者/Author：陳悅萱

頁數/Page：69-70

出版日期/Publication Date：2007/08

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.200708.0009>



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>

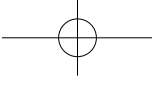
For more information,

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





昭慧法師答 Lokamitra 與 Jennifer

「緣起應斷支」與「胚胎幹細胞研究」訪談側記

■ 陳悅萱整理

一、「十二緣起應斷支」的法義討論

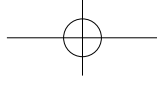
九十六年七月八日下午，印度龍樹學院創辦人世友先生與游祥洲、陳枚槐教授伉儷在邱鴻鈞、周聰明居士陪同下，蒞院拜會昭慧法師，昭慧法師邀請世友先生於十一月舉辦之「宗教文化與性別倫理」研討會發表論文，談安貝卡博士對佛教女性議題之看法，或是印度佛教性別問題現況。

傍晚時在慈暉台茶敘，提到對十二緣起支的看法時，世友先生從其師承系統，認為「受」支是關鍵，應要先斷「受」，游老師則認為從印順導師《佛法概論》提到的「無明相應觸」來看，應該要先斷「觸」。

昭慧法師於是根據《雜阿含經》，說明這兩個答案都沒有錯，此中牽涉到漸修與頓修的不同要領。她解釋道：從「蘊相應教」來看：「色無常，受想行識無常」、「無常故『苦』」，『苦』即是苦受，要觀到「苦」，才能厭、離欲、滅，才能趨於見道、修道及解脫，因此關鍵確實是在觀「受」。然而從「處相應教」的兩個層次來看，第一個層次守護根門，即「非禮勿視，非禮勿聽」，否則根、境、識和合而生「觸」，接下來就會生「受」，再生「愛、取」，所以對一般人來講，寧願「不見可欲，其心不亂」。但是「處相應教」還有更深的層次，以六根為觀照重點，是要在根、境、識三和合生觸的當下，就能觀到「眼生時無有來處，滅時無有去處，如是不實而生，生已即滅。」這也是《雜阿含經》中「勝義空經」的內容。

二、「胚胎幹細胞研究」之佛法觀點

九十六年七月十九日下午，中大哲研所李瑞全所



人間燈火

長與中大前校長劉全生的女兒劉安華（Jennifer A. Liu）來訪。劉安華曾是李瑞全所長的學生，目前在美國加州大學柏克萊分校攻讀博士，研究有關幹細胞研究的倫理問題，特來詢問有關幹細胞研究之佛法觀點。

昭慧法師向其分析：佛教分胎藏為八位，精卵和合雖然就是生命的開始，但是畢竟屬於前階段，大致來說，精卵和合一個月內，軀幹尚未長成。科學家所設定摘取幹細胞的時限，是受精十四天之內，是時胚胎還沒有神經傳導功能，因此沒有覺知痛苦的能力。

但這並不表示：佛教因此熱烈贊成胚胎幹細胞的研究。十四天內的胚胎，因為還沒有痛的覺受，所以不能把摘除胚胎幹細胞，拿來跟殺害七、八月的胎兒或成人相比，但生命畢竟是有很強烈的生之欲求，摘除胚胎幹細胞，終止了胚胎的生命，對這個生命還是會帶來震撼的。因此以佛教觀點，不致於強烈地將摘除胚胎幹細胞看作是「殺人」，但是也不主張這是「完全不涉及殺生」的行為。

此外，昭慧法師也從佛教倫理學的「中道」原則，分析該如何面對這個議題：

從另一個面向來看，例如動物實驗，這些被用來實驗的貓、狗、猿猴等動物，比起一團胚胎幹細胞，覺知痛苦的感受能力更強，但世俗一般對胚胎幹

細胞的價值還非常重視，對動物實驗卻大都抱持無所謂的態度。以佛法的角度來看，兩者都不值得鼓勵；然而從覺知能力或痛覺的程度來說，殘忍的動物實驗帶給動物的痛苦，遠甚於胚胎幹細胞所承受的壓力。所以或許動物實驗的倫理問題，較諸胚胎幹細胞會更為嚴重，這是佛法與世俗不同的看法。

不論動物實驗或胚胎幹細胞的研究，法師認為：從佛法的中道立場來看，不妨永遠都表示反對，以給予從事相關工作的科學家一定的道德壓力。因為一旦須要面對反對壓力，科學家才會認真思考替代方案。例如胚胎幹細胞研究，因為面對強大的倫理爭議，才不得不絞盡腦汁來想：是否可能用成體幹細胞來取代？或能否從臍帶血、胎盤組織等來擷取幹細胞？可是動物實驗一向都被認為理所當然，道德壓力不夠大，科學界自然就毫不在意，也不願費心思考替代方案。

因此以佛教倫理學看待任何一個應用議題，除了護生的理念之外，還要顧及中道原則：「在諸多因緣裡，選取相對最好的方案。」在運動過程中，永遠不能只有「零」及「一百」，例如動物實驗及胚胎幹細胞的研究，不能因為達不到最理想的目標，就什麼都不做，相對來說，能做到多少就算多少，永遠給予壓力，讓他們良心不安，這就是中道智慧。◎

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 玄奘大學申辦博士班申覆意見

doi:10.29665/HS.200708.0010

弘誓雙月刊, (88), 2007

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page：71-72

出版日期/Publication Date：2007/08

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.200708.0010>



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



玄奘大學申辦博士班申覆意見

■ 釋昭慧

一、依籌設計畫書內容來看：輔大³⁷頁、政大²⁰頁、玄大¹⁰⁰頁，其內容之豐富性，以玄大博士班企畫書為首。

二、依量化評比指標來看：無論師資或專業圖書，玄大都遠在政大之上，與輔大在伯仲間。本校宗教類書籍特點為：（一）學校於⁹¹年、⁹²年間獲日本駒澤大學贈中、日文專業書籍²萬餘冊；（二）宗教所大量購買及影印早期（¹⁹³⁰年代前後）日文主要佛教期刊、民國³⁸年以前中文佛教期刊（以上均為合訂本）；（三）在西文專業書籍方面，有德籍專任副教授根瑟·馬庫斯老師負責採購歐、美國家最新或最具代表性之出版品，這些書籍吸引台灣許多宗教學研究者前來使用。（相關圖書均陳列校圖及所圖之內）。

三、歷屆畢業研究生之繼續深造者，已知有¹⁹人：

■ 七人就讀哲學研究所博士班——國立中央大學二人（未畢業，一人任教東吳大學）、北京大學一人（已畢業，任教福州大學、中國人民大學一人、輔仁大學三人）。

■ 二人就讀東方人文思想研究所博士班——私立華梵大學二人。（一人已畢業）

■ 六人就讀中文研究所博士班——國立彰化師範大學一人（已畢業，任教義守大學）、玄奘大學一人、香港珠海大學四人（一人已畢業）。

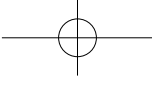
■ 二人就讀歷史研究所博士班——國立成功大學一人、國立中正大學一人。

■ 其他二人——俄羅斯聖彼得堡大學遠東研究所博士班一人、日本駒澤大學佛學研究所博士班一人。

此諸同學，皆因國內宗教學博士班極其有限，無法於國內作宗教學研究，不得不轉投入文、史、哲相關研究，實為宗教學研究人才之損失。

四、三年來申辦宗教學研究所博士班受拒，其說明理由有七大問題：

1. 每年理由不一：未能一次說明所有應改善理由，令所方予以全面改善，疑係採用拖延策略，令所方不得申辦成功。



學審黑洞

2.理由無足輕重：如：95年審查意見只有一個負面理由：「目前似尚無設立博士班之需要」，就此駁回。96年審查意見竟稱：「目前台灣宗教所中，幾個佛教團體設立的學校可以培養高級專業佛學人才，就業市場有限。」就業市場與學術研究何干，竟成受拒理由？更何況，幾個佛教團體設立的學校可以培養高級專業佛學人才，但迄無一所佛教設立之學校有宗教學博士班，何懼「就業市場有限」？

3.95年第二度未准申辦的理由是「目前似尚無設立博士班之需要」，但同年竟讓政大第一次申辦即獲成功，雙重標準，令人極其困惑且極其不平！

4.理由互相矛盾：如96年審查意見云：「師資規劃，目前系所內僅有一位國外宗教學博士，屬於宗教學專業高級人才，其他恐怕不熟悉國際最新宗教理論與方法」。既言「人才不足」，何以讓本所學生深造之時，依然無法成為「宗教學博士」，而必須漂泊於宗教學外之文、史、哲相關研究大海之中？且台灣早期宗教教育不完備，大學無法設立宗教系，致許多對宗教有意研究者，只能寄生文、史、哲等系，這些人有許多從大學念至博士班，一路走來始終如一，均是以研究宗教為職志，其論著之質量與教學實力並不亞於念博士班才踏上宗教研究之學者，雖然這些人拿的是國外的宗教學博士學位。

5.理由顯係扭曲：如前指稱本所「僅有一位國外宗教學博士」，實則本所宗教

學專業人士共有二位。除了鄭維儀係加拿大McMaster大學宗教學學士、英國倫敦大學宗教學碩、博士之外，尚有德籍根瑟·馬庫斯教授，德國哥廷根大學漢學博士，其漢學研究之領域，即是東方宗教研究，係精通中、德、英、梵、巴、藏語文之宗教學研究專家，歷任本所宗教學課程，並著、譯宗教學相關論文與專書。目前有許多宗教研究所以根瑟教授的譯著當教材使用，何以故意將其排除在外？

6.理由非常外行：如96年審查意見云：「宗教學理論與方法論、比較宗教理論與方法論均闕如，就博士班的訓練來說是一缺點。」事實上，宗教學理論與方法論，都明文載於博士班必修課程之中（企畫書頁12）。至於比較宗教理論與方法論課程，則均屬碩士班（乃至學士班）之專業基礎課程。若非科班畢業而報考宗教所博士班學生，應於碩士班下修課程，補強其專業基礎知識，而非在博士班中再開設相關課程。

7.理由非常含混：如云：「選修課程開的專題雖多，然而主題確屬總括性，尚欠缺明確性與細緻性。課程規劃聚焦不夠。」其實企畫書第12頁已將課程作了分類規劃，涵概宗教學、佛教與道教專題研究、跨學門宗教研究，審查人士連課程內容都不理解，如何證明其主題只是「總括性」而「欠缺明確性與細緻性」？

釋昭慧草擬 黃運喜補充（96.7.24）