

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 亦余心之所善兮，雖九死其猶未悔—本期專題引言

doi:10.29665/HS.200704.0001

弘誓雙月刊, (86), 2007

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page： 4-5

出版日期/Publication Date：2007/04

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.200704.0001>



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>

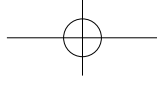
For more information,

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





亦余心之所善兮， 雖九死其猶未悔

本期專題引言

■ 釋昭慧

中國社會科學院世界宗教研究所張新鷹副所長，於去年底來函告知：所裡已故學術大師徐梵澄老先生，淹貫中、西、印三大文化圈的學術成就，身後由孫波先生編纂其一生重要著作與譯作，成一套16卷《徐梵澄文集》，並於去歲出版問世。孫波教授擬進以撰寫《徐梵澄傳》一書。由於梵澄先生與未出家前的曉雲法師（藝術家游雲山居士），在印度曾有一段殊勝因緣，爲了寫好此書，孫波與王健教授伉儷想到台灣來，訪問曉雲法師所創辦的華梵大學，搜尋相關資料，並進行訪談的計畫。由於社科院宗教所與華梵大學迄未有學術交流，因此張教授希望筆者能代爲安排來台手續與在台行程。

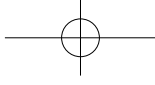
感謝華梵大學仁朗法師，三月八日至九日期間，她悉心安排了兩位教授充實的華梵之旅。作爲曉雲長老尼的愛徒，她對長老尼於印度泰戈爾大學講學、於南印度室利阿羅頻多學院沉潛的那段歲月，甚感現有記述之過於簡略，極期待能出現更多史料以填補之。因此孫教授帶來的梵澄先生著作，讓仁朗法師至爲珍惜，甚至與孫教授相邀，期能於日後旅行印度，到當年長老尼與梵澄先生足跡曾至之處，作一歷史回顧。

由於台灣佛學界與佛教界，對梵澄先生都較爲陌生，於是筆者乃敦請張副所長帶領兩位教授，乘便至玄奘大學與佛教弘誓學院作專題演講，介紹徐梵澄的人格典範與治學成就。

梵澄先生早歲與魯迅建立師生之誼，曾赴德國柏林大學、海德堡大學留學，專攻藝術史，並兼習版畫技術。抗戰期間，曾就教于國立藝專與中央大學，並主編《圖書月刊》。1945年底赴印度泰戈爾國際大學任教，嘗講歐陽竟無唯識學思想。1947年，從梵文譯出《安慧〈三十唯識〉疏釋》。1949年，編輯漢梵字典《天竺字原》；1950年，入瓦拉那西重修梵文，從梵文譯出《薄伽梵歌》和《行雲使者》。1951年，入南印度瑋地舍裏室利阿羅頻多學院。此後陸續譯出《五十奧義書》、《神聖人生論》、《薄伽梵歌論》、《瑜伽論》、《社會進化論》、《母親的話》等，又以英文出版《孔學古微》、《玄理參同》、《周子通書》。1978年底，梵澄皓首還鄉。1979年初，入中國社會科學院世界宗教研究所，任研究員。賡續其譯述工作，直至2000年3月6日示寂，享壽91歲。

梵澄先生通曉九國語言，這不是浮泛的學習，而是可以運用該諸國的語文來獨力從事寫作與翻譯。他以一人之力，完成了多部印度宗教巨著的中譯，又能將中國佛學與儒學著作加以英譯，並將近、現代印度哲人室利阿羅頻多思想引介到中國來。這樣巨大的學術貢獻，非比等閒！

印順導師於《印度之佛教》一書，開宗明義即云：「佛教創始於印度釋迦牟尼，乃釋尊本其獨特之深見，應人類之共欲，陶冶印度文化而



徐梵澄紀念專輯

本期專題

樹立者。」這是治佛學者所不可忽略的提示。吾人倘若欲知佛典內容之中，何者為佛陀的本懷？何者卻是「陶冶印度文化」而適應當時當機的佛法？實不宜略過「印度文化」的內涵。但這適好也是中國佛教文獻中較為短缺的部分。原因是，歷代譯師基於弘法的熱誠，還是以傳譯佛學文獻為要務，無暇旁及其他。也因此，在梵澄先生譯著未出之前，類似《五十奧義書》或《薄伽梵歌》這樣的重要巨著，吾人只能借助英譯、日譯或是片段的二手資料，更別說是涉獵近、現代印度宗教哲學論著了。

筆者在瀏覽梵澄先生文集之時，對其《薄伽梵歌》中譯本，留下了最為深刻的印象。

《薄伽梵歌》是印度教經籍，即印度史詩《摩訶婆羅多》(Mahābhārata)第六篇的一部分。雖然該詩歌集中時時透露的梵我思想，與佛法頗有距離，但讀者卻可於此體會古印度哲人在面對爭戰殺伐與生死苦難時，雖無奈而又豁達的生命智慧。而梵澄先生流暢、典雅的神來譯筆，更是令人激賞無已。他仿中國南方民歌，每隔一句的末尾，用一個語助詞「兮」字，深備楚辭風格，讀來盪氣迴腸。如對戰場的描述云：

乃鼓舞其壯氣兮，彼威猛之大父，句盧之叟，
高吹戰螺兮，作大聲如獅子吼。（《徐梵澄文集》第八卷頁6）

如見戰場對壘者竟是其親眷師友，陳述戰士心中之痛苦云：

我四肢疲憊兮，口舌為焦；
毛髮為豎兮，驅體搖搖。
大弓墮字我手兮，肌膚如灼，
我幾不能自立兮，心飄飄如無擾。（《徐梵澄文集》第八卷頁7）

又如室利薄伽梵面對戰士的掙扎痛苦，其回應亦充滿著生命無常的洞見：

生者之死定然兮，死者之生必當。

故于必不可免之事兮，汝竟不可憂傷！

（《徐梵澄文集》第八卷頁18）

萬物作始皆為不顯兮，婆羅多！而獨顯于中；
其消亡又歸于不顯兮，于斯竟胡為乎優忡？

（《徐梵澄文集》第八卷頁19）

讀著這些《薄伽梵歌》中的歌謠，筆者不禁悄然想起了屈原的〈國殤〉：

誠既勇兮又以武，終剛強兮不可凌。

身既死兮神以靈，子魂魄兮為鬼雄。

《漢書》「地理志」云：「楚人信巫鬼，重淫祀。」民間祭祀之時，必使巫覡「作歌樂鼓舞以樂諸神」，因此楚辭原本就充滿了原始的宗教氣氛。《薄伽梵歌》作為一部古印度的大戰詩，梵澄先生特採用楚辭筆法以翻譯之，應有「宗教性詩謠雖跨文化而心靈冥契」之寓意存焉！由此一端，亦可窺見梵澄先生國學功力之深厚，以及他對印、中詩學與印、中宗教的學問涵養。

梵澄先生宴居治學，淡泊名利，造次顛沛，不改其志，仙風道骨，出塵不染，生平修為，宛若高僧。對於精神境界的探索，「亦余心之所善兮，雖九死其猶未悔」！（引自屈原《離騷》）哲人已遠，典型猶存。我們希望更多讀者認識這樣一位典範人物，也期待更多研治印、中佛學的讀者，能承接梵澄先生的治學成果。由是筆者乃特徵得孫波教授的同意與協助，於本期本刊之中，製作「徐梵澄紀念專輯」，刊載孫波教授的〈徐梵澄先生生平與學思概述〉一文，邀請張新鷹教授提供兩篇張西平、楊熙生教授的紀念文，並聊誌感言如上。

九十六年四月十一日凌晨 于尊悔樓

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 徐梵澄先生生平與學思概述

doi:10.29665/HS.200704.0002

弘誓雙月刊, (86), 2007

作者/Author：孫波

頁數/Page：6-15

出版日期/Publication Date：2007/04

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.200704.0002>



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>

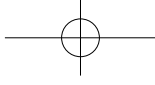
For more information,

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

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

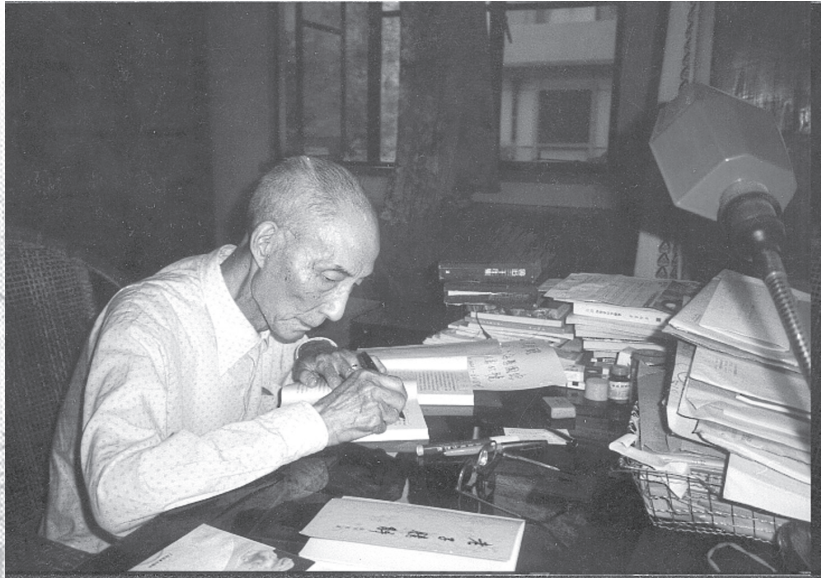
PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE





徐梵澄先生生平與學思概述

■ 孫波（中國社會科學院世界宗教研究所儒教研究室研究員）

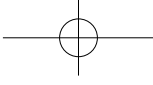


徐梵澄先生在工作中，神情專注。（孫波教授提供相片）

——、徐梵澄的學術貢獻

徐梵澄先生（1909.10—2000.3），精神哲學家，翻譯家。其實，他不僅是一個學者，而且還是一位詩人，文學家，書畫家，藝術鑒賞與評論家；他不僅通曉國學各脈，而且對中、西、印三大文化圈之哲學、宗教、文學、藝術等領域，都有深湛的研究。我們可以這樣說，在傳統的意義上，他是一個純粹的士子；在現代的意義上，他又是一位有著良好修養和深厚學養的全才型的人文知識份子。

1984年，由他翻譯的印度古今韋檀多學之經典《五十奧義書》和《神聖人生論》出版。時有學人稱梵澄「契接玄奘」，說他以一人之力「又重新架起了中印文化交流的橋梁」。2006年，16卷《徐梵澄文集》出版，又有學者認為他是「鳩摩羅什遙追」。理由是，就翻譯規模而言，玄奘的貢獻當然大於鳩摩羅什，但是，就精神譜系而言，鳩摩羅什著力所傳的般若系經典，與中國傳統發生了真正富有成果的對話與融合。我在這裏



徐梵澄紀念專輯

本期專題

想發揮的想法是：若從知識性的譯事工作上來講，前一說法是正確的；精神性的建設工作上來看，後一說法亦也不錯。

上一世紀八十年代末、九十年代初，《五十奧義書》擬再版，時有編輯寫了一篇「前言」，說此書是「東方文化的瑰寶」。梵澄先生看後說「我一貫反對將文化分成東方的、西方的，都是世界的，我們都是這個世界的一部分。《奧義書》是世界文化的瑰寶。」並提筆將這話改為「凡世界各民族的優秀文化傳統，不必再分國內、國外，東方、西方，都應加以借鑒、吸收，為我所用。」其實，他於1952年，在《薄伽梵歌》序中就指出：近代以來，中國人放眼世界，多眺望西方，乃瞠乎歐西後塵。而中印之學術參證，文化交流，亦為中國走向世界的重要路途。1973年，他在《玄理參同》序言中說：「世界五大文明系統，今餘其三，三者各自有深厚的精神哲學。……它立于各個文明系統之極頂。其盛、衰、起、伏，實與各國家、民族之盛、衰、起、伏息息相關。」因為，「學術生命實與民族生命同其盛衰，互為因果」。徐先生的深意在於，通過對中國及世界文化的比勘、創通，構建「心同」、「理同」的人類平等對話的思想學術形態，即精神哲學。于此，我們完全可以說他是一個在康德意義上的「世界公民」。



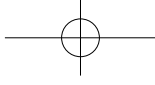
魯迅先生玉照。（孫波教授提供相片）

徐先生的學術貢獻大致有四個方面：

1、受魯迅之囑有規模的翻譯尼采。包括《朝霞》、《快樂的知識》、《蘇魯支語錄》、《尼采自傳》和《人間的、太人間的》節譯。

2、系統地翻譯古今韋檀多學一系經典。古典有：《薄伽梵歌》、《迦裏大薩》、《五十奧義書》等；今典有：《神聖人生論》、《薄伽梵歌論》、《社會進化論》、《瑜伽論》、《母親的話》等。此外，佛學翻譯有：《安慧〈三十唯識〉疏釋》（1947）、《因明龜勺論》（1952）、《攝真言義釋》（晚年）等。

3、以英文著述中國傳統菁華介紹於西方和世界。有：《小學菁華》（1976）、《孔學古微》（1963）、《周子通書》（1978）、《肇論》（1987）、《唯識菁華》（1990）、



《易大傳——新儒家入門》（1995）。

4、以精神哲學的進路重新闡釋中國古典如《老子臆解》；並以圖確立吾華精神哲學，如《陸王學述》。

二、徐梵澄生平事略

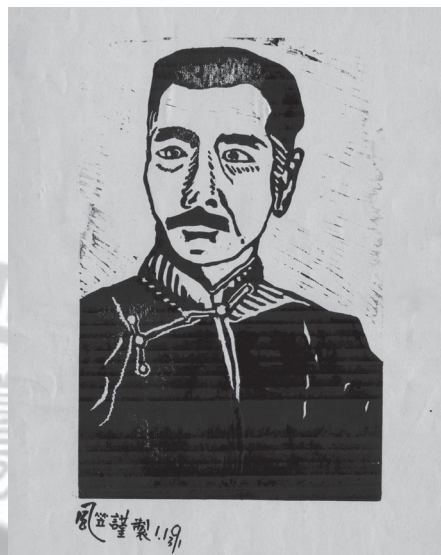
徐梵澄，原名琥，譜名詩荃，字季海，1909年10月26日出生於湖南長沙。

長沙東鄉徐氏大族，世業農，族中多讀書人，多工書法。顧於清末仕宦皆不甚顯達。

澄父除料理耕讀外，在長沙經營絲綢業，又與人合夥在上海開「中美一」湘繡館。此外，在家鄉辦「樂群小學」，「仁濟」中醫院，女子刺繡班，以扶助貧困之戚族。

澄父教子甚嚴，家中延請名師啓蒙，其塾師乃近代大學者王闓運（號湘綺）之高足，宗師漢魏六朝古文。並因家傳，習書、畫、篆刻。之後，他被送入新式小學，再後，又入教會辦的雅禮中學。澄父獨鍾于醫學，又讓季子考入湘雅醫學院。但此時的梵澄，已謀自立，值北伐戰爭高潮，他棄醫從文，考入武漢中山大學歷史系。國共合作失敗以後，他又離開武漢考入復旦大學西洋文學系。

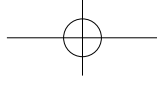
1928年5月15日，魯迅到江灣的實驗中學作講演，題目是《老而不死論》。久慕魯迅的梵澄聞訊趕到，終於一睹先生之風采。據陳望道回憶：「當時魯迅先生的演講極有聲勢，每當講到



梵澄青年時代所刻魯迅版畫像（現藏上海魯迅紀念館，孫波教授提供相片）

得意處，他仰天大笑，聽講的人也都跟著大笑。」演講結束，梵澄當日整理好筆記，寄出。第二天，魯迅在日記上寫下：「晚得徐詩荃信」。1928年6月22日，受魯迅之邀，梵澄登門拜訪。7月13日，梵澄把自己對復旦大學的感想，寫成文章《談談復旦大學》，化名馮珧並投給魯迅，魯迅登之于自己主編的《語絲》。因梵澄例數了學校管理之種種陰暗面，引發了當局的不滿，故爾魯迅受到了一些誣衊性的攻擊。但魯迅不以為意，每天仍工作不休。然而梵澄卻難以安身了，有人挖空心思地找碴，他本人又無變通手段，唯一的出路，走為上計，出國留學去。1929年8月20日，《魯迅日記》載：「下午詩荃赴德來別」。

梵澄在德國，先就讀于柏林大學，後研習於海德堡大學，專攻藝術史，並兼



習版畫技藝。此期間，他為魯迅搜求歐西版畫。1930至1931年，他把自刻版畫《魯迅像》、《高爾基像》、《霧與熱》、《罐梨》、《聖誕老人》、《風景》共六枚寄給魯迅。因創作時間在前，故有人稱徐為「中國現代新興版畫第一人」。在那裏，他又結識了馮至、朱契、陳康、蔣復璁、滕固、梁宗岱、朱自清、姚從吾、賀麟諸友，時有聚首，多有唱酬。

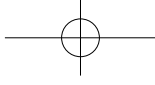
這時候的梵澄用了很多的時間鑽到圖書館去學梵文、讀佛經。見1931年五月末寫與魯迅四言詩，尾句有：「曰惟後死，我無令人，長慚高標，永傍沙門。」當時國內正值動亂之際，硝煙延及長沙，切斷了梵澄的經濟來源，「寥落一身，瀕於九死」的處境，使他憤慨，寫信與魯迅表示：「“入世”則當革命，雖摩頂放踵，捐生喋血，利天下而為之，否則，不如“出家”」。魯迅告訴他：「……捐生喋血，固亦大地之塊，足使沈滯的人間，活躍一下，但使旁觀者于悒，卻是大缺點。……我常勸青年人要稍自足春華，蓋此也。」梵澄說：「這是在人生旅程的歧路處對我的一個重要指點」。正如范仲淹警之于張載：「儒者自有名教可樂，何事於兵？」從此，梵澄堅定目標，腳踏實地地走上了一條平淡沖和、潛心問學的致思之路。

梵澄說他年輕時有點像廣東話所謂的「大鄉里」，是一個只知道並好誇說

自己家鄉的僇人，不知天下之大：「我說我們湖南的山水，如瀟湘八景之類，真是好哪！是自古有名。而紹興……沒什麼吧！」魯迅說：「唉！你莫說，到底是“山陰道上，應接不暇”了，也有些好風景！」其實魯迅對湖南人頗有好感，總說湖南人愛吃辣椒，脾氣躁。又甚誇「浙東學派」，說浙東多山，民性有山嶽氣，與湖南山嶽地帶之民氣相同。對於梵澄的詩作，魯迅頗有評價：

兄詩甚佳，比前有進，想是學漢魏，於淵明卻不像。不佞所好，則卑卑在李唐。……必再閱歷四十年，慢慢喝下酒去而不吃辣椒，庶幾於淵明有些像了……

梵澄與魯迅的交往，最重要的「事件」便是對德哲尼采的翻譯。梵澄之譯，先從《尼采自傳》入手，1933年7月14日，魯迅得稿，非常高興，他推薦給良友公司的趙家璧，並介紹譯者，說梵澄既有舊學功底，又明通德文。可是當時梵澄「行蹤甚秘」，不便聯繫，於是魯迅包攬了校對和提供尼采像等工作。1935年5月上旬，第一本由德文譯出的尼采專著出版。許廣平曾借用魯迅的話說：「他（梵澄）天賦極高，舊學甚博，能作古詩、短評、能翻譯，欽慕尼采，頗效其風度。」並說他當時是一位向上而純潔的青年，所以深得魯迅的賞識，認是可造之材，所以「不惜辛勤設法，並非特有其私」。

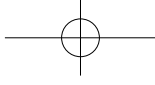


1938年「八一三」戰事，上海淪陷。梵澄回到故鄉。其前政府爲阻日寇，自焚長沙，梵澄之老屋豐裕堂也成爲一片灰燼。尤爲痛心的是，魯迅給梵澄的四、五十封信，連同好友馮至存放的書籍，及家中所有的藏書和字畫，全部化爲烏有。梵澄隨母親到了鄉下，除了助母料理家事外，還教侄輩讀書、下棋，獨處時，背誦一部法文字典。1939年，國立藝專由湖南沅陵遷至雲南晉甯，他應校長——留德好友滕固之邀，前去就職，教授西洋美術史。後學校遷回重慶，隨滕固離校，並受蔣復璁之邀，入中央圖書館任編纂，掌《圖書月刊》，並兼任中央大學教授。1944年3月，隨好友朱偁（時任國民政府財政部專賣事業司司長）之邀，視察黔、桂，中途因不慎跌傷手臂，養傷數月，後至昆明馮至處，1945年1月返回重慶，遂不再就職，呈報告於教育部，要求赴印參加文化交流。其間蔣復璁爲他兩次薦職，都被他謝絕，並言「非簡職不就」。同年8月1日，報告批復。11月乘軍用飛機赴印，時有郭沫若、鄭振鐸機場相送，揮手間笑囑：「要取真經回來！」

梵澄就教于印度泰戈爾大學，嘗講歐陽竟無唯識學思想。1947年，他參以魏、陳、唐三譯本，從梵文譯出《安慧〈三十唯識〉疏釋》；1949年，他又編輯了一本漢梵字典，名曰：天竺

字原（佚失）。1949年，國民政府撤走臺灣，海峽兩岸遂成對峙之局。國際大學的中國學者紛紛離開印度，此時的梵澄月薪從三百盧比一下降至五十盧比，連吃飯都成了問題，加之他同情印度的獨立運動，所以頗遭排擠和冷遇。幸有朋友幫忙，才苦苦捱過。1950年，他決定離開大學，前往名城貝那尼斯重修梵文，因爲他覺得以前的學習不太對路，必須用印度人的土辦法學習一遍。他後來回憶，說：「學得苦呀！每日半天，死記硬背，跟小時候讀經書一樣，靠熟讀，背誦，然後再理解。這樣一年下來，我才運用自如。」其間他著手翻譯婆羅門教——印度教之「聖經」，《薄伽梵歌》。因學研甚勤又生計多艱，故稿之譯成，遂大病一場，時有「抵死孤呻彌海角，填膺靈氣拂雲端」之詩句，又有「蓋揮汗磨血幾死而後得之者也」之慨歎。

1951年，梵澄前往南印度之捧地舍裏的室利阿羅頻多學院。對於阿羅頻多的「超心思」哲學，梵澄心儀已久，惜乎阿羅頻多已於頭年（1950）去世。阿氏爲印度傳統思想韋檀多學之集大成者，他采挹全部印度古代學術，去其糟粕，取其菁華，重新熔冶，自鑄偉詞，煌煌乎成其「大全瑜伽」之學。他極力倡導《薄伽梵歌》行業瑜伽之精神，一掃悲觀主義之千年的籠罩，把印度民族的精神企向轉引到一正極的光明的軌道



之上。故阿氏思想，實為其民族未來光大復興的旗幟，從而受到該民族人民的崇敬和熱愛，同時也贏得了世界各國有識之士的欽慕和仰重。

到了室利阿羅頻多學院，接待他是另一位精神導師，法國院母密那氏（MIRA）（1878—1973）。密那氏出生于一貴族家庭，其兄為阿爾及利亞總督。院母自小即傾向精神哲學，凡希臘、埃及以至近東的玄秘學術，皆所留心，遊歷所至，總是訪問當地玄秘學界著名人物。一度想訪中國，正值北洋軍閥執政，社會動亂，未果其行。往日本時，途經瑛地舍裏，遇阿羅頻多，兩人論學甚契。之後返回巴黎，變賣房產，具備款項，乘輪赴印，於1914年3月29日登岸，從此開啓了六十年的偉大的精神事業。阿羅頻多說：「這阿施藍（修院）是她一手所創辦的。不是旁人給他的，也沒有人能從她手裏奪去。」她把阿羅頻多的著作翻譯成法文，並自著《母親的話》若干集，甘地讀之嘗言：此乃滴滴甘露也。她一手把一規模不大的「阿施藍」，建設成為一世人矚目的「阿羅新城」。

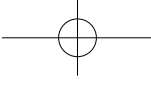
當時印度人對梵澄多有排擠，因為入院的人要獻出自己的一切，而梵澄一無所有，無可奉獻。他們就覺得這麼一位中國人是來佔便宜的，故意問梵澄打算做什麼？梵澄說：翻譯《神聖人生論》，於是他們無話可說。但是翻了有



室利阿羅頻多與「神聖母親」密那氏（Mira）。（孫波教授提供相片）

什麼用？誰給出版？母親當即決定從香港購中文鉛字，並把修院最好的一幢像宮殿一樣的房子撥給梵澄，共十幾間，一半做排字間，一半供藏書寫作並宿用。她又從香港以高薪聘來技術嫻熟的工友，為梵澄服務。母親從未忘記梵澄的生日，也未忘記他抽煙的嗜好，每月多給他二十盧比購買煙草，這是學院的特例。母親還知道他擅長書法與丹青，派人送來自己珍藏的上好的紙、墨、筆、硯，都是極品。梵澄說：「母親待我太好了。我如常發奮地教學、譯著，把印度的精神哲學經典介紹給中國，也把中國的經典介紹給世界。」

1957年，學院出版他譯出的《薄伽梵歌》等。這幾本書由先生好友曉雲法師帶到香港，贈給唐君毅先生，唐先生回信云：「二十年前友人楊陰謂兄即為弟道及先生，並為介尊譯尼采之書。來港後又由游雲山（曉雲）居士處知渠與先生共在阿羅頻多修道院共學修道之情



況。久慕高風，惟惜無緣晤教爲憾耳！……日來匆匆，惟拜讀尊譯《薄伽梵歌》譯序一篇。先生平章華梵之言，一去古今封蔀之執，感佩何似！弟在其年亦嘗有志於道，唯皆在世間知解範圍中逞臆揣測，舊習殊難自拔。視先生之棲神玄遠，又不禁之愧悚。」

至六十年代，梵澄又啓動了一項大的計劃，即向彼國和西方介紹我國之傳統學術。欲知中國，先識漢字，梵澄動手編輯了也許是中國第一部之漢英字典，名曰：小學菁華。梵澄所制字典，頗有趣味，非常方便于外國友人閱讀與書寫。一個漢字，給出三種字體：仿宋、篆字、小楷；然後是舊式中文拼音；英文對應字；下一行，給出篆字不同的寫法，比如「子」字，就有七種之多。篆字與小楷，皆出於梵澄手筆。大約是先臨摹下字型，然後用刀再刻之於木板，乃第一道工序。他本是書家，在德國又習版畫，這活計可謂得心應手。在那鮮活的字裏行間，躍躍跳動著他那顆赤子之心和文化擔待之使命感。他這樣說道：

在中國，人們閱讀兩千年前的書籍與閱讀今天的書籍是一樣的。而在歐洲，……必須求助於希臘文和拉丁文，……為了獲取中世紀的知識，人們必須借助於古代的和中世紀的英語，或高地或低地的德語，除了現代英語和新高地德語之外，所有這些語言都必須專門學習。

根據過去的發展來判斷，基於一種文字之形體的語言，延續的時間更爲長

久。一個不斷向前行駛的舟楫所傳送的牢靠的知識——無論是物質的還是精神的，可以是人類的最偉大的保護者。我這麼說的意思是：我們要贏回我們晝夜流逝的朋友——時間。

之後，梵澄又用英文寫出了《孔學古微》、《周子通書》、《肇論》、《唯識菁華》（後二書回國以後出版）。他要讓西方人分別瞭解：第一，中國文化的源頭活水；第二，新儒家的重新創生；第三，佛教如何通過道家思想植根於中土；第四，由玄奘取回的經典是怎樣被更加豐富與完善的。

1973年，徐先生譯釋的《玄理參同》出版。在與古希臘、古印度思想菁華進行比勘之後，對中國文化作出了檢討：

1. 古之「禮」，在孔子以前，以近代眼光看，雙包宗教與哲學。許多儀文，至今只合在宗教中攝。

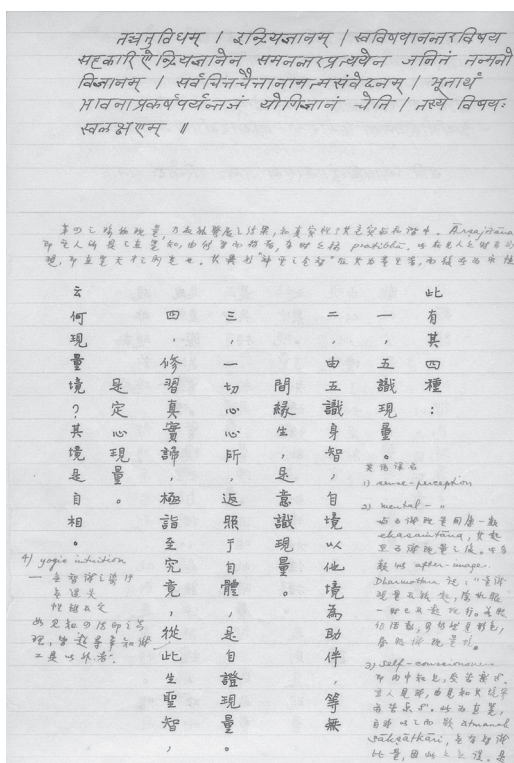
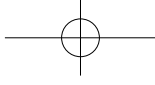
2. 子思出而儒學有獨立之哲學傾向。曾子之儒學傳，下至孟子，儒家哲學卓然確立。而宗教精神亦猶未失。于荀子見一別枝而終場。

3. 墨子之宗教精神偏勝。而宗教儀法大被其非難。

4. 惠子、公龍子等皆純思辨哲學，與希臘哲學——智論師或遊士派同。

5. 老莊出而清談起，哲理勝，宗教精神衰。

6. 佛法入，雖本原非宗教亦非哲學



徐梵澄教授的《因明蠡論》手稿。（孫波教授提供相片）

（如晚近歐陽大師辨之甚明），而二者之精神並存。

7. 道教興，齋醮盛，天書起，而其哲學衰。

8. 禪宗盛而宗教與哲學雙泯。

9. 陸、王出而二者之精神合。朱子亦然。宋、明理學俱有恢復古「禮」之傾向。

10. 近代中國無似古西洋之哲學，亦無似今印度之宗教。無其利亦無其害。

11. 目前為俱收並蓄時代，一皆取之域外。

12. 將來似可望「精神道」之大發揚，二者雙超。

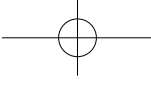
印度羈留，三十三年；對於自己的工作，他有這樣的概歎：

緣當年入道之始，志切求真，未計身家，情同出世。桑三宿而無戀，瓢一累而猶多。遂以半生精力，盡萃於斯。

徐先生于1978年底取道香港回國，1979年初定居北京，入中國社會科學院世界宗教研究所，可謂「落葉歸根」了。1992、1993年，他的兩位老朋友賀麟和馮至先生先後辭世。2000年3月6日9時30分，徐先生因患肺炎病逝於協和醫院。在晚年，他嘗想以文言文對翻《聖經》、《古蘭經》，未行；曾計劃關注與研究湘學，未果；著手翻譯梵文之《佛教密乘研究——攝真言義釋》，未竟。

三、徐梵澄的治學成就與核心思想

徐梵澄先生所治為精神哲學。所謂精神哲學，是關於「心靈」與「性靈」的學問，主旨在於變化氣質，並終期轉化社會與人生。徐先生在《玄理參同》的序言中說：「通常說精神哲學，總是與物質科學對舉；但從純粹精神哲學立場說，不是精神與物質二元；而是精神將物質包舉，以成其一元之多元。主旨是探討宇宙和人生的真理，搜求至一切知識和學術的根源，其主體甚且超出思智以上。」精神哲學屬於內學，內學首重證悟。悟入精神真理的某一方面，往往為思智、語文所不及。這真理原是由



內中修爲省悟而得，可以說凡人自知或不自知，皆多多少少生活於此真理中，而人人皆稟賦有此靈、此心、此性、此情、此體、此氣，中西古今不異。

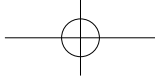
「精神」二字，在韋檀多學的描述中，稱之爲「宇宙知覺性」，或曰之爲「力」。此「力」指「生命氣息」或「生命力」，非屬物理或物質能力，爲一純粹能力，爲因，不爲果。此「知覺性」或「力」，徹上徹下充滿宇宙，或充滿七層境界；七條原則，七道水流，即物質、生命、心思、超心思和眞、智、樂。前者動性大梵和後者靜性大梵。即體即用，動靜往復，乃成「知覺性」或「力」之運動，成「精神」。

我國古人先講到「神」，孟子說：「聖而不可知之謂神」。然此「神」是動詞，不是名詞。蘇軾曾討論這個問題，結論爲「精出爲動，神守爲靜，動靜即精神」。此正與韋檀學合。我國古人講「氣數」，舍「數」不談，「氣」，英人白尼斯（Banes）譯之爲「力」。徐先生說這種譯法最爲妥當。「生命力」凡物皆有，只是表現方式或程度不同。而在人，生命之外，還有思想，即思維心，還有情感，即情感心或情命體。但在內心深處，還有一核心，我們稱之爲心靈或性靈。是這些，哲學上乃統稱之曰：「精神」。這一核心，孔亦稱之爲「仁」，譬之果殼中仁，有如千丈大樹，其發端初生，只是一細微

的種子。

對於「精神」的理解，希臘古哲赫拉克立特和近世的黑格爾與尼采與我們最相近。阿羅頻多指出：在西方，知覺性的調和傾向，爲分析和分別的傾向所代替，如希臘哲學後來的智識性特點，「嚴格合乎邏輯，愛好固定性和體系，勢欲成一種思想的幾何學。」這些特點，「決定了後代歐洲思想的整個性格和原野。」但也有特出者，比如黑格爾講的精神哲學，與阿羅頻多不異，即皆是「精神表現的發展過程」。說到「辨證法」，也是玄學的方法。他用的「主體」、「客體」、「絕對」，皆是精神或精神運動。有些表述甚至更爲東方人所熟悉：「歷史是精神從不自由狀態發展到自由狀態，從較低自由發展到較高自由。」（阿羅頻多說，人類應從低等自性提升到高等自性）精神所保存下來的東西，是長期教養的結果，「這裏不能進行製作，這是一種隱密的感染作用，它滲入有精神的人們心中，這是一種吹到他們之中的氣息，這種氣息使他們熱情奮發，而無需他們認識到事情是怎樣對他們發生的。」「氣息」，便是知覺性，是力。

欲要瞭解印度之精神主脈韋檀多學，我們就需要通過阿羅頻多的思想平台。他的四論，即《神聖人生論》、《薄伽梵歌論》、《瑜伽論》和《社會進化論》，我們可以把阿羅頻多思想，



或說這一綜哲學比喻為一座山峰，以上四論，只是入路不同，依次可為：宇宙觀（世界觀），人生觀，修為觀和歷史觀。因為同攀一座山峰，又為曲折而行，故時見路徑交疊，階梯合分，似有黏轉旋轉，往返不已狀。但其中大有深意在焉，其旨，「超心思」，其歸「人生轉化」。

四、徐梵澄學思之當代意義

1、獨挹印度一系韋檀多學入吾華學林。此一系學說又可稱韋檀多藏，正可與儒家典籍、佛經、道藏比美、並立。此舉不僅為填補空白之功，而且大大美富了我國之學術思想園地。更有進者，為中國走向世界提供了有別於西方的另外一維路途。

2、魯迅提出「立人」、「改造國民性」的理想，只是一個方向，一個依約的輪廓。梵澄一生致力於這一理想的理論化和系統化，應該說，這一建構已初具規模。在這一過程中，他把魯迅對傳統文化之糟粕批判的鋒芒，折射為對其菁華弘揚的光耀。我們說，傳統有時在歷史急促的腳步中會被打斷，梵澄所做的工作，就是接續傳統，使民族生命有依，社會發展有源。

3、精神哲學倡導個人原則。於我國，個人原則無論在古代、在今代之人們的理解中，偏於消極義。在古代，它為宗法制度所抑制；在今代，它為集體

主義所遮蔽。我們正在進行現代化建設，若人人精神力量仍在自我或他律束縛之中，那麼，歷史難說有實質性的進步，或者說，「有若干進步，亦有若干退步」，結果只是一個停滯的平衡。阿羅頻多期待人類有一個主觀主義時代的到來，梵澄為我們中國人做好了迎接這一前景的學理準備。就近處著眼，時下正熱談中印邦交，我們中華民族可以自豪地說，兩民族之交往，尤其是心理的契接或性靈的相通，我們自有其主動性，優先權，為什麼？因為我們有徐梵澄先生。

暑期結七禪觀共修啓事

佛教弘誓學院九十六年暑期「結七禪觀共修」，報名業已額滿，此後報名者將列為候補學員，若有向隅者，敬請見諒。

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 聲塵寂寞係恒常

doi:10.29665/HS.200704.0003

弘誓雙月刊, (86), 2007

作者/Author：張西平

頁數/Page：16-18

出版日期/Publication Date：2007/04

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.200704.0003>



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>

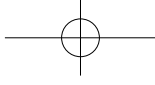
For more information,

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

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

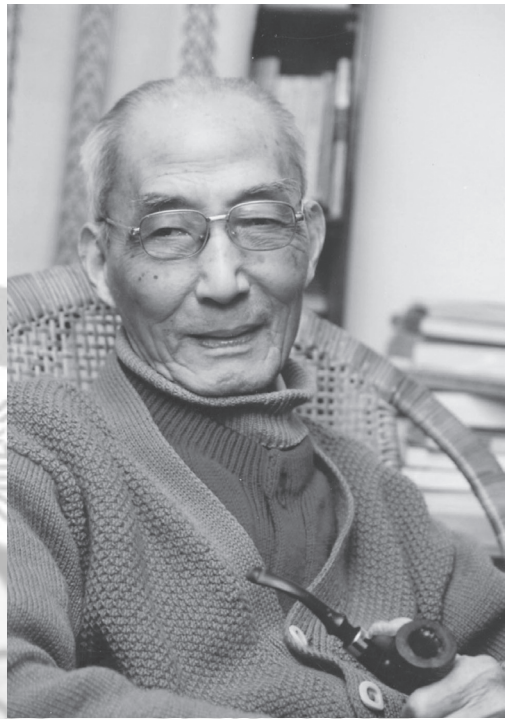
PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE





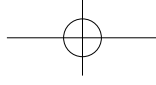
聲塵寂寞係恒常

■ 張西平（北京外國語大學海外漢學研究中心教授）



徐梵澄教授晚年留影。（孫波教授提供相片）

認識徐梵澄先生是在14年以前，那時，我在北京圖書館工作。在任繼愈先生的領導下，我新創辦的《國際漢學》組稿。為此我曾到過馮友蘭先生的三松堂找過蔡仲德先生，也到過龐朴先生家約稿。有一次，任先生對我說：「你可以到徐梵澄先生那裏去約稿」。按圖索驥，我找到了團結湖北里6號樓1門302號，站立叩門。門打開了，一個高挑清瘦的老人出現在我面前，一雙眼睛在鏡片後炯炯有神，「你是北圖的張西平？」「是」，我諾諾答之，「請進」，我躬身尾之。先生讓我坐，他拉開窗簾，並為我沏茶，我隨即環顧了一下房間，看到只有幾件簡舊家俱和櫃子裏書架上擺的書籍。先生說的是湖南話，鄉音頗重，我因為在南方工作過一段時間，所以他的話我大致可以聽懂。第一次見面談的時間不長，他答應給我一篇英文稿子，是關於宋明理學的，名曰《易大傳——新儒家入門》。為了這篇稿子，我又到先生家兩次，這樣我們就慢慢熟了起來。後來任先生告訴我，他是魯迅的學生，我到北圖一查，才知他就是當年翻譯《蘇魯支語錄》的梵澄。而那



徐梵澄紀念專輯

本期專題

時節他卻靜靜地在自己的書房裏思考、寫作，仿佛外面的世界與他不相干似的。

1994年，我赴德國作學術訪問，臨行前去看望他。他告訴我，1929年至1932年，他在海德堡大學哲學系學習，當得知我將拜訪那裏的漢學系時，他說他和該校的鮑吾剛教授相識，讓我代他問好。1996年我從德國訪問回來以後又去看望他，只覺得先生蒼老了許多。那一次他講到了德國漢學家衛禮賢，說他深通中國古典，在所有《易經》的西文譯本中，唯有他的翻譯與原文最合。2000年春天，先生病故，其時我正在歐洲做訪問學者，沒有為先生送別，甚為遺憾。幸有孫波兄擔此重任，收集與整理文稿，歷時四年，《徐梵澄文集》終得以出版。懷想孤身一人的先生，在九泉之下一定會有慰藉吧！

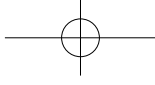
抗戰勝利後，先生參加中印文化交流，一去就是三十多年。他告訴我，他當年自重慶飛赴印度時，郭沫若和鄭振鐸親自送行，揮手間，他們笑著說要他帶真經回來。先生呢？自然也是這麼想的。見《蓬屋詩存》卷一末詩〈飛印度講學留別諸友〉五律四首，有「儒釋待評量」，「高風懷季子（先生名）」，「他時求妙覺，衡嶽隱雲孤」句。待他1978年底落葉歸根以後，故人多去矣。九十年代初，他的兩個老朋友，賀麟與馮至先後謝世，他更加孤單了。其實他一生都是孤獨的，孜孜矻矻，獨自進掘，把彼國那麼多的好東西都翻譯過來了，如《五十奧義書》、

《神聖人性論》、《薄伽梵歌論》等，真如璀璨寶珠，光發爛漫。可是，再大的智者，或說「精神者」，也需要與「君子遊」，示寂之前先生的孤寂，其深沈大概是吾輩所不能測量的吧！

先生做三大文化會通的工作，明通梵、拉丁、希臘、德、英、法等八種語言。他從來不說，只是做。說他運用若干種文字，那是後來別人「計算」出來的。他從不顯揚自己，但是我們知道他「學問甚大」。他安靜得甚是寂寞，寂寞得非常安靜，他在不聲不響地作著「接續」精神傳統的工作。似乎他在英文《唯識叢華》序裏表達過這樣的意思：在人類歷史驟急的進步中，傳統有時候會被打斷，於是，那些聖人（大學者）們，就把它重新接續起來，並使它「恒常」一貫，因為，這傳統是一個民族文化生命的源頭活水。

因對他不夠瞭解，鮮有人稱他「大師」，偶有稱之者，他會不高興：「唔，——我算什麼大師呢！」大概在他眼裏，魯迅、阿羅頻多才算得上「大師」。我估計先生可能是在魯迅的弟子中最後一個病故的，當年許廣平在回憶錄中說到梵澄：「他天賦極高，舊學甚博，能作古詩、短評，能翻譯。欽慕尼采，頗效其風度。」然而他甚少談起他和魯迅的關係，也許他怕有「依草附木」之嫌，因為，如果有這種傾向，可能對人們一種健康的理解會有減損。

自晚清以來，中國傳統文脈斷裂。先



生那一代人爲求索救治方略，或遠涉重洋，就學歐羅巴；或飛越雪山，取經古天竺。爲的是兼收並蓄，「拿來」彼國之菁華，澆灌吾華之園地。有他們在，精神之火就在，況且他們又採來銅山之礦，靈山之薪，何愁不會燃起熊熊大火？何愁不會再現大唐氣象？我想，先生文集出版的意義正在於此。

時至今日，我仍記得：有一次先生送我出門，我看到先生的毛衣右臂處有

一個洞，一根斷出的毛線隨著先生的手臂在空中擺盪，我說：「您老人家的毛衣該換換了」，他笑著回答說：「穿得很好嘛！」這情景，歷歷在目，仿佛就在昨天。

本文係作者於2006年9月12日，在「中國社會科學院科研成果發佈會暨《徐梵澄文集》出版座談會」上的發言，社科院世界宗教研究所張新鷹副所長提供，謹此致謝！

法界出版社 教學CD、MP3發行消息

經典導讀

內容介紹

漢譯佛典為入佛慧海的憑藉，深入經藏亦為多數學佛人的心願。然大藏經部秩龐大，文字馴雅，學派思想多彩而紛華，初學者研讀不易，多有望洋之嘆！本教學錄音帶採自佛教弘誓學院院長性廣法師所講授之「經典導讀」課程，在原典的導讀與解析中，引導略具教理基礎者，熟悉經典語言，培養自學閱藏的能力。

本教學內容分概論與導讀兩大部分。概論中略述佛典漢譯簡史，並介紹重要的譯經大師與譯經理論。導讀中的人物部分則介紹佛傳與僧傳代表，教理部分以戒、定、慧三學為綱領，選擇合適的經典，編寫導讀大綱與生難名相釋疑的講義，希望諸多的輔助教材，能讓學習者快樂地入門，輕鬆地學習。

- 主 講：性廣法師
- 時 間：一九九二年九月至一九九四年六月 講於弘誓學佛班
- 堂 數：一堂六十分鐘，共計80堂
- 規 格：CD—80片，四盒裝 流通價：6,800元
MP3—8片，一盒裝 流通價：3,500元
- 附 贈：性廣法師編纂：經典導讀講義一冊
- 訂購專線：02-87896108
- 郵撥帳號：15391324 法界出版社
- 普音文化公司本諸弘法熱誠，無償提供「燃燈記」樂曲片段，作為本講座片頭片尾配樂，無任感禱！
- 吳憲中、張莉筠、張俊誠、陳筱萍、吳尚威等居士出錢出力，購置影音錄製設備，義務承挑起法界出版社教學錄音光碟之製作，以節成本。故得以低價流通法寶，嘉惠讀者。



本文章已註冊DOI數位物件識別碼

► 踽踽獨行狂變狷

doi:10.29665/HS.200704.0004

弘誓雙月刊, (86), 2007

作者/Author：楊煦生

頁數/Page：19-21

出版日期/Publication Date：2007/04

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.200704.0004>



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>

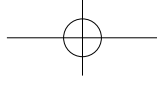
For more information,

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



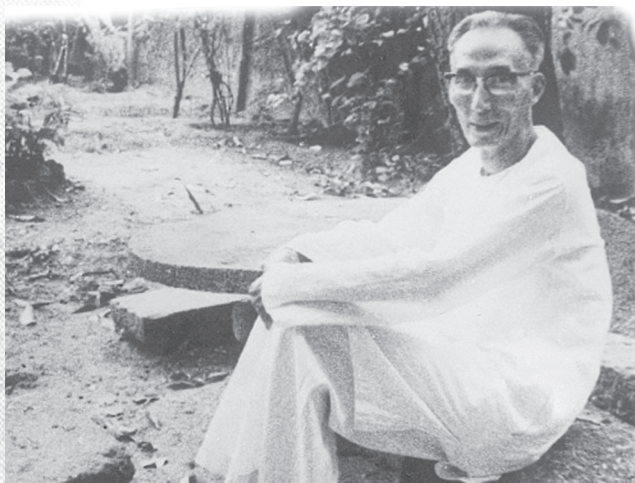


徐梵澄紀念專輯

本期專題

踽踽獨行狂變狷

■ 楊煦生（中國人民大學中文系教授）



徐梵澄教授在南印度時攝。（孫波教授提供相片）

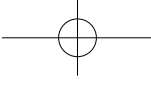
面 對這煌煌¹⁶冊的《徐梵澄文集》，「徐梵澄何許人也？」——這恐怕將不但對專業學界門牆外的讀者是一個問題，對棲身學界的各路翹楚而言，這也未嘗就不是一個問題。

當然，我們在此追問的並非徐氏的生平和行止，徐氏畢竟是20世紀之人，生平行止，終究還可大略尋究。我們追問的也不僅僅是他一生中所涉獵過的所有精神領域，這其中一部分從其遺著中是有跡可尋的，另外部分（比如他對印度神秘主義和藏密傳統方面的涉及程度）則可能已是無從深知的精神奧蹟了。不難設想，「大師」的哀榮和桂冠早就等著他，儘管這恰正是徐氏終其一生所小心規避、敬謝不敏、從未當真的，更何況在這個冠冕貶值的年頭。

問題只在如何理解，先生之學在目前早已支離的學科分野中的無法隸定性。今天人們常把進行精神活動的整個領域稱為學苑——一個名副其實的「學術植物園」，在此，一切似乎條分理析，有條

186期
年4月

19



不紊。種種文字產品連同他們的主人，正被懸挂上各種方方正正的標籤。這種工整的園林以及它們工整的分類法，在徐梵澄這裏，注定鼻青臉腫、慘然失色——任何強大的本真性力量，都讓種種分類法面目慘澹。

是的，徐梵澄何許人也，看來絕對不是個偽問題。

用傳統方式來厘定，也許還是一種走出困境的辦法。

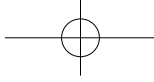
無疑，首先他是「隱士」，一個不「仕」之士。這不只是從一般的政治意義上說，也是從學界、思想界的風潮的意義上。一生自外于名利圈，不黨不群，既沒刻意推動「思潮」，也未存心介入「運動」。用魯迅的話，既不屬於什麼派，更無所謂何「翼」。總之，這是一個有力量沈潛而遠舉的人。單蛰居印度便已是³³年。回國之後到逝世的22年，除了少數老友、遠親、同事、編輯，他從未昭彰於「公共領域」的視野之中。

當然，他還是「高士」，傳統士人的精神修養，他都齊備。詩風直追漢魏、畫格不出宋元，書風則碑學、帖學兼用，但基本化自二王、章草、魏碑，再加上對甲骨、鍾鼎的深厚修養。他與魯迅的投緣，歸根結柢恐怕正基於兩人身上純正的魏晉餘風：對稽康的心儀，峻峭的、多所不堪的精神潔癖，與Kitsch（俗媚）的不共戴天，以及在所

有這一切背後的對世界、對人生的深摯愛心……。

我們該說，他終究是鬥士。年輕時，也是一個準備「摩頂放踵、捐生喋血」的熱血青年，魯迅以他的大慧眼阻止了該阻止的一切。此後，儘管看似閒雲野鶴、澹然物外，可實際上卻是「朝受命而夕飲冰」——終身內熱也！只是在他這裏，一切渾然。誠如魯迅在陶淵明身上看到的，並不僅僅是那種衆所周知的「採菊東籬下」的清逸和灑脫，而更是那種「猛志固常在」的執著和勇猛。這一類「猛志」，終究和社會層面的現實功業無關。鬥士和猛士，有時候是與通常意義上的金戈鐵馬、落日大旗風馬牛不相及的。人類的所必須進行的種種征伐之中，有的不過是向無意義的、或者危害生命及生活意義的一切所進行的韌性戰鬥而已。這種無形的戰爭，要求更多的勇猛和決絕。

對於一個真正的士人來說，自以期許的大事大概不離兩端——救世（為生活建構秩序）與治生（為生命建構意義）。進入20世紀，士人關於天下、家國、人生的關懷誠然發生了範式性的變化，但實質依然。有人重「治世」（如毛潤之），有人更重「治生」（如魯迅），有的則是該革命時就革命，該窮經時便窮經（如熊十力、陳獨秀、梁漱溟）——這大大拓展了古人所謂的「春秋射獵、冬夏讀書」。救世者，容易振



臂一呼、應者雲集；而治生者，則可能載浮載沉、默默終身。然而，不論救世治生，不同的疆域需要的都是真正的猛士。危亂之世，救世者衆，治生者稀，使人們往往忘卻了人生還有更其深廣迷茫的疆場。

徐梵澄終身實際上貫徹了一個早年的魯迅問題，這就是將人作為精神性的、性靈的存在問題。這個問題在現代語境中的具體化和明確化，其實就是一個現代性中的心性問題、人的精神存在的問題。希臘人把人作為「政治動物」加以界定，這一點與傳統儒家並無根本差異，但這絕非事情的全部。「精神」於是成為徐梵澄學術功業的關鍵字。「人是需要一點精神的」——徐梵澄少年時代的地理老師毛潤之的這句話，恐怕在任何語境中都有其真理性。我想這點徐先生該贊成。

就徐梵澄終生的努力而言，我們可以說，的確存在著魯迅意義上的精神界的戰士。這種「士」，既不是傳統意義上非得致君堯舜、非入世不可的儒家士大夫，亦非今日以社會批判為首務的所謂公共知識份子。士人未必只有社會（制度建設）這個焦點，「救世」、「立法」——為社會、政治、經濟諸領域建立理性秩序——之外，在社會批判、文化批判之外，士人還有人生批判、還有精神性靈世界這個更為廣闊的空間，這就是「治生」、「立義」——

為生命建立意義的疆場。人必須有路可走，更須有家可歸。就前者而言，對歐美現代性的追隨已發生於幾乎所有的實用領域；而就後者而言，對所有古老傳統的新一輪的真正探究則剛剛發軔。徐梵澄畢其一生之猛志大力，橫跨中、西（古希臘和近現代日爾曼思想）、印（一般學界視野外的印度古代及現代精神領域），使另一種意義的視野成為可能——換句話說，徐梵澄以其畢生之力，在另一個層面上為我們劃出了一道精神地平線。

徐先生遠行了。而天地之間，精神自身卻在永恒的輪迴之中。徐先生身後的世界，不該永是一沛蕪雜的性靈荒野……。

本文徐作者於2006年9月12日，在「中國社會科學院科研成果發佈會暨《徐梵澄文集》出版座談會」上的發言，社科院世界宗教研究所張新鷹副所長提供，謹此致謝！

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

► 備糧上路—禪七開示錄（四）—第二日晨誦

doi:10.29665/HS.200704.0005

弘誓雙月刊, (86), 2007

作者/Author：釋性廣（開示）;李素卿（紀錄整理人）

頁數/Page：22-26

出版日期/Publication Date：2007/04

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.200704.0005>



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>

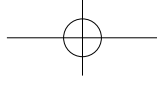
For more information,

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





燃燈引路

備糧上路

禪七開示錄（四）——第二日晨誦

■ 開示：性廣法師／紀錄整理：李素卿／時間：九五、七、二四清晨／地點：學院禪堂



南下高雄於淨心基金會演講（88.7.5 檔案照片）

主題一：修行前方便

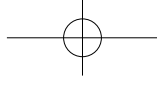
經典：《雜阿含經》道品，「六三六」經

如是我聞：一時，佛住巴連弗邑雞林精舍。

爾時，世尊告諸比丘：「當為汝說修四念處。何等為修四念處？若比丘，如來、應等正覺、明行足、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛、世尊出興于世，演說正法，上語亦善，中語亦善，下語亦善，善義善味，純一滿淨，梵行顯示。

若族姓子、族姓女從佛聞法，得淨信心，如是修學：見在家和合欲樂之過，煩惱結縛；樂居空閑，出家學道。不樂在家，處於非家，欲一向清淨，盡其形壽，純一滿淨，鮮白梵行。我當剃除髮鬚，著袈裟衣，正信非家，出家學道。

作是思惟已，即便放捨錢財親屬，剃除鬚髮，著袈裟衣，正信非家，出家學道。正其身行，護口



四過，正命清淨，習賢聖戒，守諸根門，護心正念。

眼見色時，不取形相；若於眼根住不律儀，世間貪憂、惡不善法常漏於心；而今於眼起正律儀，耳、鼻、舌、身、意起正律儀，亦復如是。

彼時賢聖戒律成就，善攝根門，來往周旋，顧視屈伸，坐臥眠覺語默，住智正智。彼成就如此聖戒，守護根門，正智正念，寂靜遠離，空處、樹下、閑房獨坐，正身正念，繫心安住，斷世貪憂，離貪欲，淨除貪欲；斷世瞋恚、睡眠、掉悔、疑蓋，離瞋恚、睡眠、掉悔、疑蓋，淨除瞋恚、睡眠、掉悔、疑蓋；斷除五蓋煩惱，心慧力羸，諸障闕分，不趣涅槃者。

是故，內身身觀念住，精勤方便，正智正念，調伏世間貪憂；如是外身、內外身，受、心、法法觀念住，亦如是說，是名比丘修四念處。

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

講解：

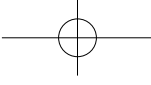
今天為大家誦念的第一部經文，是佛陀教導比丘，乃至所有佛弟子，如何遠離憤鬧，修學四念處的六種前方便——修道的準備功夫。

佛陀所說的法，「上語善，中語善，下語亦善。」所謂的上、中、下語，從字面解釋，是法的內容，從開始、過程到結束都毫無雜染，並且純一

清淨。此外，也可以將它理解為：佛陀所教授的法從開始的知解——理論、修行——實踐，到果證——結果，都是清淨的、淨善的。不僅它的意義是清淨的、是善的，它所能發揮的效果也是清淨的、善的。佛陀的教法既然是如此的純粹、圓滿，使人趣向解脫，所以，佛弟子們從佛陀聞法而起淨信心之後，便要精進修學，親身實踐。

經文中說：見在家有多種欲樂的過失，被種種的煩惱所綑綁、束縛，因此，要歡喜遠離家的煩憂、惱亂，出家學道；要不樂在家，處於離家。經文的表面意義，是讚嘆出家，遠離在家。但是，無論是在阿含經或南傳的巴利藏中，都曾記載，有些佛弟子聽到佛法證得初果，乃至二、三、四果的時候，都還是在家身份，還穿著非常華麗的俗服。但是因為他的心念對於佛法生起淨信心，在聞法的過程中，迅速地離垢清淨而趣向聖果。所以心的遠離比身的遠離，是更關鍵的。

從外緣與事相而言，出家對於離染的修道生活，確實是有幫助的，是理想的，故經文中說：「見在家和合欲樂之過，煩惱結縛，而樂於出家，處於非家」。然而，即使是過在家的生活，只要能善盡世間義務，乃至於承擔家庭責任，在這個基礎上，常常親近善法，清淨三業，以遠離煩惱的纏縛，久久行之，同樣也能夠得到法的利益。



燃燈引路



禪修學員專心聆聽開示（95.7.24 檔案照片）

觀察、思惟在家的過失，對離染的出世法生欣樂心之後，佛陀告訴弟子們：當剃除鬚髮，著袈裟衣，正信非家，出家學道。以這次的禪修為例，在座的每一位同學，不論在家眾或出家眾，都身處清淨的道場，二六時中，唯道為念，這不就是遠離了世俗的欲樂、煩惱與束縛嗎？不就是朝著正道而行，心出家、處於非家，修學純一滿淨、梵行清白的正法。

出家學道之後，接下來要正其身行，要護念口業，不犯四種過失，即不惡口、不妄語、不綺語、不兩舌；乃至於依於正命（正當的職業）以住於清淨。爾後進修戒德，守護根門，攝心正念，不要讓我們的六根放逸馳散。在經文以眼（眼根）為例：當我們眼見色時，不應住著於它的形相，也不要執取它的樣貌。因為如果眼根觸境生眼識，意識不與正法律儀相應，而與世間貪憂、惱亂、惡、不善法相應，那麼這些煩惱就會常常來擾亂我們。

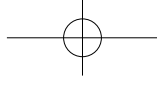
我們今天習學佛陀的正法，眼根

應起正律儀，乃至於耳、鼻、舌、身、意根起正律儀，亦是如此。禪堂中現階段的功課是安那般那念，所以再次提醒同學，六根不與境塵相應，把所有的覺知，都專注在鼻息。

經文中說：「善攝根門」，也就是要善加守護六根，在往來、周旋、顧視、屈身、坐臥、語默、動靜的時候，要「正智正念」。在修學四念處的時候，就是把注意力專注在自身的身、受、心、法上。在禪堂的功課中，我們的第一個進度是安那般那念。安般念是把注意力放在鼻息，而「息」就是四念處中身念處裡面的一個所緣。為了培養堅強而穩固的禪定力與觀慧力，我們要從基礎的功課做起。所以在現階段，同學在行住坐臥中不要去注意自己的姿勢，而要把所有的注意力放在安般念上。如果我們能夠如此，就是依經文所說而行，也就是在空處、樹下、閑房獨坐，或是在安靜的空間中，「正身正念，繫心安住。」

我們如是修學佛道，就能斷除世間貪憂：遠離貪欲蓋，淨除貪欲蓋，乃至瞋恚、睡眠、掉悔、疑蓋；能夠遠離五蓋，乃至斷除五蓋。從遠離到斷除，進而徹底地去除所有的染著，乃至於淨除所有障礙正覺正知、順向解脫的煩惱。這一切的功德，都從修學四念處而得。

關於四念住的功課，在未來的課程裏再進一步說明，現階段，就請同學以



安那般那念為禪修所緣，這也正是佛陀所教導的四念處中的第一個：「身念處」。

主題二：助道五法

經典：《雜阿含經》道品，「八〇一」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：「有五法，多所饒益修安那般那念。何等為五？

住於淨戒波羅提木叉律儀，威儀行處具足，於微細罪能生怖畏，受持學戒，是名第一多所饒益修習安那般那念。復次，比丘！少欲、少事、少務，是名二法多所饒益修習安那般那念。復次，比丘！飲食知量，多少得中，不為飲食起求欲想，精勤思惟，是名三法多所饒益修安那般那念。復次，比丘！初夜、後夜不著睡眠，精勤思惟，是名四法多所饒益修安那般那念。復次，比丘！空閑林中，離諸憒鬧，是名五法多種饒益修習安那般那念。」

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

講解：

今天誦念的第二部經文，是佛陀指導五種方法，能夠對於安那般那念的修持，多所饒益與增長。

第一，戒德清淨。

圓滿無缺地持守波羅提木叉律儀，

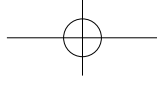
而對於微細戒行、威儀學處也能細心防護，毫無毀犯，是為淨戒具足；而這也是第一種對修學安那般那念有幫助的方法。我們在禪修期間，一再提醒各位同學，要有清淨的戒德；不但每一個人要遵守自己所受的戒法，甚至在禪修期間對同學的道業、正念有所助益的禪堂規約、共修規範等，也應切實遵守，這樣修道才會進步。

第二，少欲、少事、少務。

後面兩項，在禪堂中有志工護持飲食與雜務，禪修者不必分心於此，但是有關「少欲」，那就要靠自己收攝心念，小心防護了。如果心逐欲境，妄想紛飛，則「世事塵勞常罣礙，深山靜坐也徒然」。所以希望同學在禪修期間，心要能隨遇而安，少欲知足，能夠如此做，那就是第二個對於修學安那般那念非常有幫助的方法。

第三，飲食知節量。

過堂用餐時不要吃太飽，其它時間不要吃零食，過多的食物，易增惛沉，增長貪心。尤其禪修期間，大家作息正常，心意安寧，更不需要太多食物，而且這裡的食物乾淨、營養，所以七、八分飽最佳，乃至保持稍微的空腹感，對於心神的清明，多有助益。至於用餐的時候，應當把注意力放在安般念上，不要去注意食物的美味，心裡想著：「好好吃喔！我好喜歡，我還要。」也不要



燃燈引路

排斥食物：「這個怎麼這麼難吃！我不喜歡，討厭！」不要在食物上起貪心、起瞋心，而要正念正知於安般念。如果能夠如此，那就是第三種對安那般那念的修持有幫助的方法。

第四，初夜、後夜，不著睡眠，精勤思惟。

印度的計時方式，將一天分為六等份：日三時，夜三時，「一時」是四個鐘頭，兩個時辰。初夜是晚間六點到十點，中夜是晚間十點到翌日凌晨兩點，凌晨兩點到六點是後夜。禪修能增進心意的清明與專注；當定力增強，心意柔軟，自能睡眠減少，昏沉也不容易生起。自然能做到經文中所說的，只在中夜約四小時的睡眠，而於初夜、後夜仍能專意禪思。但是大家大部份是初學，平常生活作息紊亂，日夜顛倒，不但心意耗弱，身體也大都不健康。要大家一天只睡四小時，是非常困難的，所以我們九點半安板，十點養息，早上四點起板，四點半第一支香的靜坐，比經中所說的，還讓同學多睡兩小時，這是體念初學者的困難所做的安排，等大家的定力增強了，就不再需要那麼多的睡眠時間。

初入睡時，應當正念思惟，憶念光明，安穩的入眠。坐香時間千萬不要遲到，在禪堂用功，不要偷懶、不要懈怠、不要放逸。其他時間應當在外面經行，不應當多躺臥，睡回籠覺。如果能夠如此，這是第四種對於修學安那般那

念有幫助的方法。

第五，空閑林中，離諸慣鬧。

這是第五種對修學安那般那念有助益的方法。為了護念自己，乃至其他同學的道業，我們必需共同維護環境的安寧，所以請大家留心自己的動作行止，儘量和緩輕盈，以免干擾他人的靜思。若能如此，則縱然是千百人共修的道場，也不異是遠離慣鬧的空閑山林。

在禪修的過程中，五蓋難免現前，但是只要能夠照著佛陀教導的善法好好修持，相信每一位同學都能夠漸漸離欲而得清淨，能夠漸次證諸禪定與智慧功德。

今天是禪修的第二天。新的一天，新的開始，無論你昨天是成功還是失敗，也不論你曾遭遇多少困難，都已是過眼雲煙，心不要顧念於過去。希望大家在新的一天裡，對正法有更深的體會，對安般念有更精進的修持；祝願大家在今天的禪修裡，能有更明顯的進步。

祝願大家：六時吉祥，淨定增上！◎

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 正見破邪思－禪七開示錄（五）－第二日大堂開示

doi:10.29665/HS.200704.0006

弘誓雙月刊, (86), 2007

作者/Author：釋性廣

頁數/Page：27-33

出版日期/Publication Date：2007/04

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.200704.0006>



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>

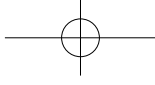
For more information,

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





正見破邪思

禪七開示錄（五）——第二日大堂開示

■ 開示：性廣法師／紀錄整理：李素卿／時間：九五、七、二四晚間／地點：學院禪堂



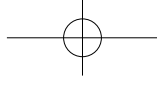
作者檔案照片（88.2.11）

各位法師、各位居士，大家晚安！

今天過得好嗎？心情還平靜、愉快嗎？

我們的心要到什麼時候才能保持平穩專注呢？世間一切是無常、變異、生滅之法，不可能盡如人意；因此，人生的歷程也必然是困頓有時，順遂有時。佛陀指出：世間所有的順逆境界，都不是別人給我們的，而是因自己無明而造業，由業而感果的。

在白天的禪修中，我一再提醒大家：正法修行不是在追求感官的刺激和快樂，也不是在排斥不喜歡、不好的境界與覺受。在團體禪修中，安排一段固定的時間，在一個規劃良好的環境，大家遠離散心雜務，就只專注於一個禪觀的所緣。大家靜靜地坐在禪堂，耐心地面對自己的困難，一次又一次，一次又一次地，超越煩惱：從覺察貪瞋癡，遠離貪



燃燈引路

瞋癡，到斷除貪瞋癡。這整個訓練的過程，就是趨向於正道的禪修。

你們眼前的困難，並非來到禪堂才有，而是從過去不斷累積至今，然後以現在的樣貌呈現。過去我們因為不懂正法，也沒有良好的修道環境，所以只能隨著煩惱與業習而流轉。等到因緣成熟，果報現前，我們的反應不是排斥，就是執取，於是惑、業、苦的輪迴便永無止息。我們現在坐在這裡，面對這些異熟而生的苦樂果報，不再做出慣性的反應，就只是靜靜的觀察，靜靜的覺知，不與之相應，這整個過程就是在訓練自己從遠離貪瞋癡到斷除貪瞋癡的過程。

幾個不正思惟的禪修實例

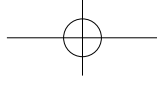
在正式進入今天的主題之前，想先問各位同學：為什麼來這裡禪修？無論是為了身體健康，調伏情緒，或是為了其他種種美好的理由。我想基本上，你們一定不認為禪修會給自己帶來壞的結果，否則你們就不會來了。然而，有時智者以為是無意義、過惡的事，愚癡無聞的凡夫卻趨之若鶩。因此，所謂的好壞，經常是個人主觀的臆測或認定，對於自認為美善、清淨的目標或對象，總會義無反顧地去追求，比如說，禪修。但是一個初學者如何能知道禪修是好或壞呢？

佛陀說，人的煩惱有兩種：一種是

知見的錯亂，另一種是情意的染著及其產生的意志的慣性。現在我們來舉幾個因為邪見——知見的錯亂，在修行中產生過患的例子。

第一個例子是鴛崛摩羅修道的事，這段故事記載於佛經，非常有名，也非常極端。鴛崛摩羅，意譯為鬘、指髻。故事的大意是說：鴛崛摩羅碰到一名邪師，這名邪師告訴他殺人可以證道，並囑其殺人一千。鴛崛摩羅信以為真，就開始在道途中殺人，並將所得之指串為鬘狀，佩戴於身。當他殺了九百九十九人之時，大家聞風而逃，遠遠走避，很難再找到屠殺對象。鴛崛摩羅為了完成殺滿千人的目標，最後竟把腦筋動到自己母親的頭上。

由於殺害父母是極逆重罪，佛陀憐憫，不忍他墮落，見時機成熟，決心要度化他，於是現身於鴛崛摩羅所在的道途中。鴛崛摩羅一路追殺，只見佛陀逕自在前，鴛掘魔羅隨後追趕，速度時慢時快，卻始終跟不上佛陀的腳步。心急之下大喊：「停止！停止！」要佛陀停下來。這時，佛陀止步，回過頭來對他說：「我已經停止了，是你還沒有停止！」應該是鴛崛摩羅悟性深厚，善根成熟了，他聞畢，若有所思，突然領悟到佛陀話語所表達的深層含義：佛陀已經斷除了所有的惡染，證得無上涅槃——徹底的停止了，而自己仍處於生命的盲動與燥亂中，是自己還沒有停止！於是



鳶掘魔羅便放下屠刀，聽聞佛法，懺悔改過，終至證得阿羅漢果。

透過這個故事，我們要提醒大家的是：一個人如果碰到惡知識，有了惡邪見，就算他主觀地認為自己所做的一切是對的，仍然無法免於墮落和輪迴。因此，在佛法的修行中，我們首先要做的事情就是：確立正知見。

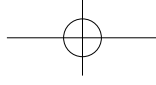
接下來說幾個親身經驗，先說內容，再一起分析說明。

第二個例子是在某次的禪七場合，同學來自四面八方，各有各的修行觀念與方法，我們也不知道大家原先修學何種法門。禪修的第一天，看到一位學員靜坐時身體晃動，一直打嗝，聲音很大。小參時，我關心他的情況，起初他也沒講什麼，只說自己沒有辦法控制，也很受干擾。我提醒他打嗝不但定力不能增進，吵到其他同學，自己心裏也很負擔，所以就教他幾個克服的方法，讓他回座練習。因為禪修期間討論過多的法義，怕會影響初學者，使心變得散亂，念力退失；所以幾支香後，見他情況已有改善，也就沒再多問。

到了禪修結束，學員心得分享時，他很高興的上來發言。原來他幾年前參加念佛共修，在一次念佛中，覺得喉嚨好像有一股氣要往上竄，就順勢打了一個嗝，感覺蠻舒服的，以後念佛，若有同樣的情況出現，他都會作意打嗝，剛開始也覺得不錯。後來在另一次念

佛場合，竟然有人告訴他說：「念佛打嗝可以消業障，打一個嗝，就消一次業障。」從此以後，他就開始打嗝打個沒完，覺受也由好轉差，最嚴重的情況是發生在他前次打佛七，只要一止靜念佛，他就打嗝，打得天昏地暗，甚至打嗝到反胃，連胃酸都吐出來了，人也非常虛弱。所有的人都被他吵到了，不過在場的人很慈悲，沒有人責備他，也沒有人制止他。他那時心裡想，怎麼消業障會消到這麼辛苦？後來有人提醒他，這樣有點奇怪，好像不太對勁喔！但是也說不出個所以然來。這次，有位和他一起參加佛七共修的師父要來參加禪修，就介紹他們來了。透過這次禪修，學到了正見與對治的方法，克服了他多年來靜修打嗝的困擾。這位年輕男孩眉清目秀，長得斯文可愛，出堂前在殿堂門前碰到他，稱讚他的發言生動有趣，很有啟發性，令人印象深刻。他進一步告訴我以前念佛打嗝的情形，並笑稱：「師父，我們的蛙王還沒有來呢！」原來大家都叫他「小青蛙」，這次禪修，他的女朋友也一起來。女朋友還有幾位朋友受他的影響，念佛時也會打嗝，一夥人號稱「青蛙四重唱」。可能因為是女生，他女朋友打嗝的次數和聲勢比較秀氣，沒有他這般誇張和盛大，沒想到兩人只是位列「小青蛙」等級，還有打嗝的聲勢更浩大的「蛙王」呢！

還有一個例子是我的親身見聞。記



燃燈引路

得我早期開始禪修的時候，修行的正見不足，也沒有經驗。有一次參加某個老師帶領的禪修，在過程中，有一位學員突然抖動個不停，最後躺在地上身體仍然一直旋轉與發抖，學員都愣住了，大家站起來一旁圍觀。老師說：「很好，很好，這是體內的氣機在發散，動到他不動，就好了。」我看了之後，心裡想：有一天我會不會也這樣？修行一定要這樣嗎？一定要這樣才能「發散」嗎？也有點害怕以後會不會也如此當眾失控？那時候也還不明白其中的道理。

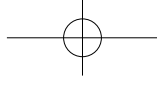
最後一個是關於打香板的例子，是別人告訴我的。有幾個法師到某個道場參加禪修，教禪的老師以打香板來驅遣學員的昏沉，並測試悟性。老師的香板重，聲音響，被打的學員臂膀常多處瘀青，旁邊的學員常被嚇到。在團體靜坐大廳，瀰漫著香板的聲響，在靜坐學員心中，常懷怕被打的恐懼。學員禪修的「所緣境」——注意的對象，常變成打香板的老師。注意他的動靜，留心他的腳步聲，一直注意老師有沒有過來，老師靠近時，肩膀就會縮一下，有的時候，坐得專心，旁邊有人被打，還會被嚇一跳。那個老師認為，打香板是消業障，所以學員們的肩膀都被打得青紫一片了，也不會懷疑老師是否有「體罰」的嫌疑。後來，我有機會到這些法師的道場教他們禪修，結束時，他們跑來跟我說，「有時候想想，當時我們真的很

笨，師徒幾個人帶去被人家打，還要跟人家說謝謝。不但如此，整個禪修過程都充滿了恐懼，心裡害怕，怕被打！」想想看，這樣是在做什麼？有任何修道的意義嗎？

確立正知見

我們在禪修期間，除了必要的法義說明和技巧講解外，通常不做過多的討論，以免擾亂同學的專注力，所以對那位打嗝的同學，在小參時，我不作說明，直接教他對治方法，讓他回去照著做，之後問題就解決了。不過，技巧還不是重點，最重要的是，現在他終於知道，正法修行是從遠離貪瞋癡到斷除貪瞋癡的過程。以前他因為錯認打嗝可以消業障，生理的反應再加上心理暗示的助長，所以就不斷打嗝，甚至到了反胃嘔吐，無法控制。修行修到這種地步是有問題的，這是因為不正思惟、邪知邪見所導致的後果。

為什麼這麼說呢？首先，這位學員打嗝到失控，經他反省自己的起心動念，主要是心裡的意念在隱微中，不斷地催促自己這麼做。再者，如果世間有一種修行會讓人修到無法控制，那將是很可怕的，因為那代表你無法控制自己的身體和心念，想想看，這種修行不是很危險嗎？這位同學後來知道他的觀念錯誤，主觀的心情便不再有意無意地助長打嗝這件事，只把注意力放在安般



念；在去除邪見的基礎上，時時提起正念，因此便平平安安地度過了七天的禪修。從這個事例反映出，不正確的思惟會牽引著我們做出錯誤的修行方式，進而走向錯誤的道路。所以啊，修行到最後已經不是技巧問題，而是有沒有具足正見的問題。

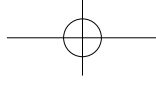
在整個修行過程中，面對自己所使用的方法，一定要常常捫心反省：我有沒有透過這個方法來遠離貪瞋癡？前面所舉的打嗝消業障和氣動能發散為例，這些行為背後的觀念，其實是含藏著貪心，所以禪修者才會從下意識地驅策，到無法自主地打嗝與抖動。我們先不問他們所相信的打嗝和氣動，是否真能有增益健康的效果，我們只問一個問題：在整個過程中，如果只是不斷地增長自己的貪念，這算什麼修行？這不是在修行，而是在增長貪染的業習啊！是在等流中增加更多的貪心哪！

所以我從來不告訴同學禪修能治病，如果認為禪修能治病而心有期盼，你們很可能會坐在那裡一直幻想自己趕快不藥而癒，根本不是在調心離欲。此外，我也不會去強調你們一定要得什麼禪定，如果我一直強調，你們也很可能會坐在那裡一直盤算禪定什麼時候來，心中患得患失，哪裡能用功？

在這裡，只想提醒大家：所有的過程與境象，當它們現起的時候，你的心一定會有所覺知，比如強烈的痛苦，有

強烈的覺受，這時你們要怎麼辦？如果心念生起痛能治病，越痛越好的想法，此時，就算你的心能安住於所緣一個月，甚至一年，充其量也只不過是增長了一個月或一年的，想要治病得健康的貪心而已。還有，輕安的覺受也是一樣，如果你對它生起貪心的期盼，縱然你坐在那裡得了四禪八定，也只在增長貪染的業習，而不是去垢離染的正法修行。因此，我要強調的是，在禪修的過程中，每一個境界都是修道的好因緣：碰到逆境，安忍正念而不瞋惱排斥，正好用它來滅除瞋心；碰到順境，平等正視而不執取，正好用它來遠離貪心。無論境界是好或壞，都只是覺知，而不與它相應，這才是佛陀所教導的禪修正道。

佛陀教導正知於身，正念觀息，其他的宗教也有教人呼吸調氣，中國道家則教吐納健身，同樣是以呼吸為專注的對象——所緣境，這當中的差別是在哪裡呢？佛法不共世間的正道是什麼呢？阿含經中常稱讚佛陀的教法「純一滿淨」，我對這句話的體會是：法門是否是「純一滿淨」——純粹無雜、唯一無二、圓滿清淨的標準，就是看它是不是能引導學人，從聽聞知解到修行徹證的整個過程，都能從遠離貪瞋癡，到究竟斷除貪瞋癡——圓滿淨潔的境界。所以，不能熄滅三毒，反而增長的方法，縱然能飛天入地，具足異能，也不過是



燃燈引路

世間的生滅之法，反而容易增長貪染，更難出離。

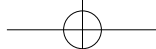
所以，你們不用相信他人，甚至也不用相信我，而是要「自知自作證」，自我檢視，在整個禪修過程中，自己有沒有遠離貪瞋癡，如果有，那麼這個方法就是正法。輕安或禪相之類的境相，是心清淨後必然會有的成果，絕不可以把它們當做思慮緣念的目標。以貪不能止貪，以瞋不能止瞋，面對境界，不制而隨，只會讓我們陷得越來越深，流轉於惑業苦的漩渦中，無法自拔。比如說，你是爲了身體健康而禪修，而每一次「不幸」地正好如你所願，則很容易變得越來越貪心，不但不能體會與面對世間無常生滅的實相，我與我所的執著也會越來越頑強。然而誰何曾見過不病、不老、不死的人，人是不可能真的長生不死的；等到有朝一日年老體衰，臨終病危、四大分離時，你才痛苦驚恐，這種健身延年的貪求已然無法實現，無法被滿足，然而長久以來的修行，不但不曾觀照無常，學習安然面對變化，而是一味地貪染執著，這時你要怎麼辦？如果你在修行的過程中，從來沒有練習如何遠離貪心，甚至不斷增長貪心，以後要如何面對在四大崩離時所生起的強大貪念呢？諸位對此不妨好好地反省深思過往的修行法門與心態。

什麼是進步？

最後談一個觀念：如何才算是修行有進步？是神通變化，玄妙莫測嗎？是得四禪八定嗎？是證四雙八輩、諸地菩薩，圓滿佛果？以上所說，都是修行的成就與結果，但在正法中，最重要的卻是修行的心態。

小參的時候，有的同學會沮喪的對我說：「師父，我都沒有進步！」進步的定義是什麼？如果得禪定會讓人起貪，那麼得禪定算是進步嗎？有些禪修者會在不自覺中以「精進」來掩飾自己想要快速得道的貪念，以至於患得患失；也有些禪修者雖然禪定功夫好，但卻自我中心，行徑乖張，惹人譏嫌；甚至還有些禪修者會以強大的定力來專心造惡。在我看來，這些情形都不是進步，而是不正思惟，錯誤心態所造成的修行失敗。

事實上，我認爲一個人如果比過往更能以平靜的心情面對身心與外境的種種順逆境界，這就是修行的進步。我們應當珍惜的是一份遠離貪瞋癡的道心，千萬不要盲目地羨慕，甚至追求一些雜耍式的高難度禪定技巧或不可思議的神通境界。因此，在小參時，我會比較看重同學降伏煩惱的過程與進步，而不會強調一定要得禪定或其他的特異能力。但是在禪修過程中，如果有某些身心覺受一再出現，同學在靜坐時可以先不理它，專心照顧自己的所緣，但是下坐後小參時，一定要跟我講，否則也許疏忽



禪修進境的標誌，比如禪相的出現，以致於停滯延遲了禪修的進度。

神通力和不自覺而得的特殊能力是不一樣的，前者可以自主控制，後者則否。以他心通為例，前者是作意觀察目標對象，然後知道對方的心意，收放自如；後者則是不由自主，經常不知何時會知道，何時又不能知道，更不知是自己的通力，還是異類衆生的涉入，以致真假莫辨，險象叢生。有些學員在禪修期間，會因為機緣成熟而將過去生所擁有的某些能力顯發出來，或因為今生的修持而慢慢培養出一些特殊能力，這時候一定要提醒自己：沒有無我的智慧，過多的能力只會招來禍害，一定要謹慎面對。

以前有一位學員，他很喜歡禪修，有一次突然擁有一種特殊能力，只要別人在背後談論他，他就會知道。我跟他提醒：在沒有這種能力之前，他人縱然對我們有心結，只要還能表面客氣，大家也就相安無事，但是有了這種能力之後，就算遠在千里之外，只要有人批評、譏嫌他，他就感覺得到，由於我執尚在，無法離染，對於毀譽譏稱，不能觀空放下，所以也就不得安寧。相較於那些不知道別人正在罵他的人，這位學員的特殊能力，帶給他的是比那些沒有這個能力的人，多了一些罣礙與憂惱。因此我要再次奉勸各位，會導致無法自我控制的方法，千萬不要學；在沒有破

我執之前，最好不要修神通，對於無心而得的特殊能力，也最好下定決心遣除它。

最後要再提醒：無論是在禪修時，還是在日常生活中，當六根觸對六塵時，我們總認為自己的身心被外界網綁束縛，不得自在。但事實真的是這樣嗎？其實，既不是眼睛綁住了形色，也不是形色綁住了眼睛，以此類推，耳、鼻、舌、身、意對聲、香、味、觸、法，亦復如是，它們並非兩兩相縛，而是因為中間有欲貪，是欲貪才將它們兩者網綁在一起。同理可知，當我們面對身心的種種覺受，或是一些偶然被開發出來的特殊能力時，也是因為貪心作祟，才會讓我們和境界糾纏不清，終於養成慣習，好似無法控制一般。

但是修行也不是要修得如草木土石般的無知無覺，或是如廢井死水般的暮氣沉沉，而是要時時正念明覺，知是非，明善惡，懂好壞，進而在面對苦樂境界時，都能以無貪、無瞋、無癡的心平等視之。雖然這是聖者境界，凡夫不容易做到，但正因如此，我們才需要進禪堂修行！

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 「詳考其理，各擅宗塗」－玄奘西行求法的原委

doi:10.29665/HS.200704.0007

弘誓雙月刊, (86), 2007

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page：34-44

出版日期/Publication Date：2007/04

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.200704.0007>



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>

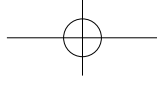
For more information,

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





「詳考其理，各擅宗塗」 玄奘西行求法的原委

■ 釋昭慧

摘要

本文探討玄奘在國內求法的階段，面對異學（包括儒學與佛教諸學派）的態度。

在佛學方面，西行求法之前，他並沒有意識到要把哪一學派的說法當做「異學」，而只是困惑於其「詳考其理，各擅宗塗」而已，其實這與學派傳承有關。另一個困惑是經典內容「隱顯有異，莫知適從」，這又與譯經不全以及譯經者的學派師承不同有關。

玄奘最關切的是瑜伽行派的正義。原來「真如能生萬法」，這是中國佛教部分宗派的特殊思想，地論師相州南道先啟其端，爾後影響及於華嚴宗與禪宗。攝論師則助北道而拒斥南道之說。玄奘當時所學，即是這個系統的唯一識學說——雖不至於認同「真如緣起」，但總多少傾向於真妄和合。

玄奘西行求法，其另一動機是：想直探唯識的本源——《瑜伽十七地論》，以抉擇當時中國地論師南、北二道與攝論師之間關鍵性的論爭。

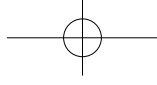
玄奘原先以為：他西行求法，可以幫助漢傳佛教，擺脫自己當年所面對的兩大困惑，殊不知：真常唯心之論在北方已漸趨強大，再也不能滿足於玄奘所提供的虛妄唯識之說了。所以終其一生，他並沒有解決「眾說紛紜」的難題。

反倒是他把完整版的《瑜伽師地論》以及部派、大乘的重要經論攜回中國，漸次翻譯，解決了「譯典不全」之苦，這給予未來漢傳佛教的義學研究，帶來了無可取代的貢獻。

一、玄奘的多方成就與學法背景

玄奘（600～664）不但是一位偉大的佛學家、佛典翻譯家，也是一位偉大的旅行家與外交家。

他對求法鍥而不舍，甘冒九死一生，千艱萬苦，西行十九年，行程五萬餘里，遊歷一一八國，



廣學諸說而卓有所成，成為譽滿五印的無敵法將，並於漢地創始唯識法相宗與因明學。他所攜回的龐大佛典，經十九年的努力，譯出七十四部，一三三五卷，而居歷代譯經數量與品質之冠。四大譯經家的其餘三位（鳩摩羅什、真諦與不空）譯經總數不及其半¹。

他在各方面的輝煌成就，不祇成為漢傳佛教的光榮，也在中國歷史上享有歷久不衰的榮耀。連廣大民間，都流傳著亦莊亦諧，附麗穿鑿的「唐僧取經」故事，終於催生了家喻戶曉的章回小說《西遊記》。國際史學界更將其穿越西域，周遊全印，所記見聞實錄的《大唐西域記》，視作「重建印度史」無可取代的珍貴史料。

玄奘出生於隋文之朝（隋文帝開皇二十年），成長於盛唐之際，時值中國佛教義學研究之盛世。一般而言，隋、唐二朝是中國佛教的黃金時代，同期的儒、道二家，雖受到政治上的許多優遇，但由於思想貧乏的先天缺陷，使得它們在知識階層的心目中，實無法與諸宗競秀、思辨縝密而智慧高超的佛教，相提並比。而平民百姓，更是對大乘菩薩慈悲濟世的偉大情懷，心嚮往之。

玄奘有十九年的青壯歲月，西行印度以求取正法。他以中印度的那爛陀寺為主要學習基地，兼而南北周遊以行腳參方、講學辯論。那時印度佛教已邁入第七世紀，民間的佛教信仰，已逐漸

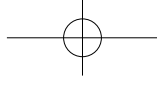
「密教化」，但在義學研究的圈子裏，則部派論師與大乘論師之間，中觀、唯識二大學派之間，乃至唯識諸師傳承之間，猶持續著難解難分的精彩論辯。玄奘不但恭逢其盛，而且參與其中。

可以說，無論是在中國還是在印度，玄奘都生活在一個佛教生命力極其旺盛的年代。他在義學上的偉大成就，固然得力於其個人之天賦異稟與超乎尋常的勤勉堅毅，更且其身處百花齊放，百鳥爭鳴，富於思想挑戰性的時代，也是其義學成就的一大助因。大環境的背景，無形中支持著他獲取多元、優異且豐富的諸家學說資糧，讓他得以充分揀擇、吸收、消化、傳承並發揚之。

二、「見欲繫著」，還是「無諍三昧」？

玄奘大師的一生，總說一句，是在「為法而活」。他抱持著純淨而強烈的宗教情懷，西行求法，承受著常人所難以堪忍的鉅大苦難；東返譯經，堅辭著常人所難以抗拒的功名利祿。他自十三歲（612）出家以後，至六十五歲示寂之前，所有的生命歲月，不是用在求法、學法，就是用在譯經、辯經、說法、護教。對這樣一位「為法而活」的人而言：「法」，就是他生命的全部意義。

一般玄奘傳記與論文，強調的大都是玄奘對尋求正法與宏揚正法的堅持，然則反之，他以這份堅持，又是如何面



薩婆若海

對「異學」的呢？這種對正法的堅持，會不會導致他對凡諸非屬「正法」之學，都抱持著排拒的心情呢？

摩訶迦旃延說得好：「貪欲繫著因緣故，王、王共諍，婆羅門居士、婆羅門居士共諍。……以見欲繫著故，出家、出家而復共諍。」²世人的爭執，有「貪欲繫著」的因緣，如名、利、權位、情欲者是；當然也有「見欲繫著」的一面，如政治、宗教或哲學的各種意識型態之爭。出家既已放下「貪欲繫著」的一切，為的無非就是自己所尋覓、所認同的真理，相信此一真理是人生究極的歸趨，是解脫自在的境地。然而稍一不慎，往往又被「見欲繫著」，而無法獲取「無諍」的寧靜。原因正在於其對於真理的認同，是如此的堅持不捨，這使得他不忍自己在真理與非真理之間迷糊擺盪，而不得不傾全力以辨明之，且進而辯護之。

然則玄奘作為一位正法的研求者與宏傳者，是否有可能如佛陀及諸離欲聖者一般，體證得「無諍三昧」，在「見欲繫著」與「迷糊擺盪」之間求取中道？還是依然難以避免陷入宗見而不免厚此薄彼？筆者即以此一問題出發，欲通盤探索玄奘所面對的異學，及其面對異學時的基本態度與處理方法。

異學，可單指佛教以外的其他宗教哲學，也可更廣義地把自學派以外的所有佛教其他學派的學說，以及學派內部

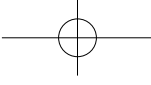
自師承之外的其他師承學說，統統涵蓋在內。在個人的研究中，擬以廣義界定「異學」。是故探討的範圍，實可涵括：

- 一、玄奘如何面對異教之學？
- 二、玄奘如何面對聲聞部派之學？
- 三、玄奘如何面對同為大乘的性空般若或真常唯心之學？
- 四、玄奘如何面對同為瑜伽行派而非屬護法系統的異說異見？

關於第四點，古來傳說：玄奘因宗本護法而私心用事，將《唯識三十論》十師釋本之餘九師學說，糅譯於一，名《成唯識》，企圖使護法思想「定於一尊」。個人針對此點，曾經撰為專文³，作了若干辨正與澄清，認為他在這方面的立場是公正無私的，其糅譯諸說的方式，也有古論師整合諸家學說之先例可循，吾人不宜厚誣古德。但除了翻譯態度與立場之外，玄奘對護法以外諸家唯識學說的看法，確也有必要加以進一步的扼要說明。

依研究需要，筆者將玄奘的一生，分成四個時期：國內求法時期、西行求法時期、學成弘法時期與返國譯經時期。依此四個時期，我們可清晰見到玄奘在每一個人生階段對待異學的態度。由此基礎，也可進一步解答前述四個探索範疇。

本文是此一研究的第一部分，先行探討玄奘在國內求法的階段，面對異學的態度。其他：西行求法時期、學成弘



法時期與返國譯經時期，玄奘又是如何看待異學的？這些部分，則將留待日後一一撰為續篇。

三、出家求法與國內遊學

玄奘出生於官宦世家，從小聰穎好學，博聞強記。父親陳惠向他傳授儒家思想，《大唐大慈恩寺三藏法師傳》（以下簡稱《慈恩傳》）說他「年八歲，父坐於几側，口授孝經」。而且他對儒家思想的習學，非常專一精純：「備通經奧，而愛古尚賢；非雅正之籍不觀，非聖哲之風不習」。⁴由此可見，幼年庭訓，已為他紮下了良好的儒學基礎，也讓他熏染到了儒者謙恭、忠誠的良好品行。

他日後雖譽滿五印，而依然選擇歸途，流露出了儒者所重視的家國情懷；他日後在漫長的譯經歲月中，雖對正法的純度有所堅持，但仍在態度上恭謹謙卑地對應聖敕，這也正契合儒者的「忠君」思想。終其一生，他並沒有對儒家學說作過任何負面的品評；相對而言，面對道教倚仗政治勢力而企圖壓制佛教的強勢作風，他則頗有戒慎之心。顯見除了佛教本門之外，以他堅毅不拔而道德自覺強烈的性情，再加上家學淵源的影響，對於中國儒、道二家之「異學」，他在感情上自然是傾向於儒家的。

玄奘於十一歲之稚齡，已經初步接觸《維摩》、《法華》等大乘佛典。至

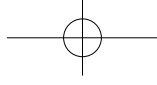
十三歲（612）時，他隨次兄長捷法師，於洛陽淨土寺出家，自此勤奮不懈，探求佛法。其時政經情勢穩定繁榮，而且歷經漢魏、兩晉、南北朝之佛教譯經事業，也已累積了卷帙龐大的經律論典，足資深入探究佛法。在這樣的時代背景中，義學有足夠的條件可以發展；德高望重的大法師，就成為他所參學的對象了。

他先在淨土寺中向景法師學《大般涅槃經》，向嚴法師學《攝大乘論》。隋大業十四（618）年，他十九歲，開始了長達八年的遊學之旅：西赴長安，南下成都，東到荊州，又赴相州（今河南安陽）、趙州（今河北趙縣），足跡遍及河南、陝西、四川、兩湖、河北等省，至唐武德九（626）年，方又回到長安。八年期間，他「遍謁衆賢，備餐其說」⁵，所到之處，無不是聽經、問難、講學、論義。此一遊學期間，他廣事涉獵，不但續學《攝大乘論》，而且遍讀已譯出之諸部毗曇，特別是屬於部派有宗的毗曇諸論（如《發智》、《雜心》、《俱舍》等）與部派空宗的《成實論》。

這時他已學有所成，譽滿長安。然而他卻不以爲足，相反地，在這長達八年的遊學歲月裏，他已深感各家對佛法的詮解觀點不一，所依經典差異甚大，⁶於是決心西行印度求法。

四、北方佛教之義學風貌

綜觀玄奘出家後、西行前的十餘年



薩婆若海

間，於國內之所學：《大般涅槃經》是闡述「佛性真常」及「闡提有性」思想的經典，《攝大乘論》是建構唯識思想體系的論典。一個重點放在還滅門，探索成佛的必然性；一個重點放在流轉門，討論惑業果報的關聯性。兩者之間，顯然有著「真心論」與「妄心論」之間的巨大異義。還有，他所接觸的部派論典，以有部、經部為主。這些部派，彼此間在諸如「三世有」與「現在有」等等衆多問題上，觀點常是南轅北轍；它們更與大乘法義（無論是大乘空宗還是大乘有宗）之間，存在著明顯的見解差異。

除了這些大、小、真、妄學派之外，其時南方業已出現了多采多姿的義學佛教，最顯著的就是三論宗與天台宗。三論宗的集大成者嘉祥吉藏（549～623），早年遊學於江浙一帶，但也曾到過長安，在日嚴寺弘傳教法，興隆三論。他的著作甚豐，有《中觀論疏》、《三論玄義》……等諸義疏，以及《法華》、《涅槃》……等諸大乘經典之註釋書及略論。玄奘出家之後，正值吉藏老年思想圓熟之期，但玄奘遊學諸方（618～626），竟從未曾拜謁，更遑論受學於其門下。

天台宗的開山祖師智顗（538～597），卒於玄奘出生之前三年。他將《法華經》義與龍樹教學，以獨特的圓融思想一以貫之，又在南北朝的判教思想基礎上別出新猷，將佛教經典依時

序分爲五種，將佛陀的教化方法與思想內容依性質各分四類，並將禪學思想體系化，獨創圓頓止觀法門，奠定了天台教觀的基礎。此一成就，獲得了帝王尊奉、學子歸心的崇隆地位。玄奘出家遊學之年，離智者逝世未久，其時天台二祖章安灌頂（561～632）正於浙江會稽稱心精舍，講說《法華》，直至貞觀六年方始示寂。但玄奘竟亦未曾拜謁，更遑論受學於其門下。

綜觀相關傳記，玄奘在這國內求法的十餘年間，似乎未曾學習三論典籍，也不曾接觸到天台思想。這並非他個人一開始就有意識地排斥著三論與天台，或於大小乘之有宗學派情有獨鍾，而應是反映了其時北方佛教義學方面偏重有宗的傳宏狀況。他受到的是有部、經部與瑜伽行派的思想熏習；嚴格的毗曇訓練，成就了他日後一貫的論師風格——慎思明辨，於不同學說之間，縝密分析其來龍去脈與異同關鍵，而不認同大而無當的、玄學式的融攝風格。他也多少修學過一些基本禪法，臨危之際或是繁忙之中，都依然不忘至誠懇切禮拜念誦觀音菩薩，但不崇尚天馬行空式的玄思冥悟。所以玄奘此時遊學之旅的所學所思，反映的其實正是中國北方佛教質樸無華而以精嚴見長的義學風貌。

爾後他西行求法，精通了整套瑜伽行派（特別是護法系統）的思想，自然會簡別部派而崇奉大乘，簡別「諸法性

空」而強調「依、圓實有」，簡別真常唯心而確立虛妄唯識，簡別闡提佛性思想而確認五種種姓學說。他回國譯經期間，會與闡揚中觀大乘的那提三藏格格不入，會與崇尚如來藏思想的道宣、法藏，在譯場中因觀點不同而產生衝突，終至於分道揚鑣，這已是可以預見的事實。因為性空唯名、虛妄唯識與真常唯心三大學系間，終究有著無可妥協的關鍵性差異；以他嚴謹辨異的論師風格，是不可能無視於此諸差異而擬議圓融的。

但在西行求法之前，因地緣的關係，他廣習學北方佛教為主的諸家義學，而且等同重視，並沒有意識到要把哪一學派的說法當做「異學」，而只是困惑於其「詳考其理，各擅宗塗」而已，其實這與學派傳承有關。另一個讓他困惑的問題是：經典內容「隱顯有異，莫知適從」，這又與譯經不全以及譯經者的學派師承不同有關。

五、瑜伽行派在中國的學說傳承與爭議焦點

欲祛除「譯典不全，異說紛紜」的兩大困惑，想要為漢地帶來完備的原典，讓證據自己說話，以斷定諸說之孰是孰非，這是玄奘西行求法的主要動力，所以值得進一步探究其時「譯典不全，異說紛紜」的情況。亦即：玄奘西行之前，在中國佛教圈中，到底是遭遇到了什麼困境，以至於他會認為非至印

度求法不可？

原來，中國佛教在政治動蕩長達兩百年的南北朝時期，已經由譯經時代而漸進入詮釋時代。許多佛教學者開始自立門戶，獨尊一經一論，而產生了各種學派。此中較大學派如：俱舍師、成實師、涅槃師、三論師、攝論師、地論師等。其中瑜伽行派（Yogācāra）的傳持者為攝論師與地論師，他們對於瑜伽行派義理之詮解，就有極大的不同。玄奘的疑惑是：

雙林一味之旨，分成當現二常；大乘不共之宗，析為南北二道。紛紜諍論凡數百年，率土懷疑莫有匠決。⁷

他喟歎的是：在娑羅雙樹間滅度的佛陀，其金言遺教，原應是一體一味而不相矛盾的，如今卻分成了「當常」論與「現常」論。與聲聞部派不共義的大乘佛教，也區分為相州南道與相州北道。這樣產生的紛紜爭論，在漢地已歷經數百年，而全國義學師匠，竟不曾產生決斷而足以釋疑的定論。

玄奘雖然廣學諸說，但由於其時北方佛教的義學，除了真常論的涅槃師之外，就以同樣雜有真常色彩的地論師與攝論師為主。這二者又都是源自印度的瑜伽行派，所以玄奘最關切的，也還是瑜伽行派的正義。當時他卻還沒意會到，這只是印度大乘的一個學派而已；他顯然是把瑜伽行派的歧義，當作是佛

教學說的歧義，所以才會有「雙林一味之旨，分成當現二常；大乘不共之宗，析為南北二道」的感歎。至於毗曇論典，縱使有著部派間的種種學說差異，卻不曾引起他的嚴重關切。

我們必須先回溯到瑜伽行派的源頭來理解問題。原來，瑜伽行派，或稱為唯識學派（Vijñānavādin），在印度自西元四世紀起，方始出現相關經論，以彌勒（Maitreya）、無著（Asaṅga）、世親（Vasubandhu）所造的論典——《瑜伽師地論》、《顯揚聖教論》、《辯中邊論》、《分別瑜伽論》、《大乘莊嚴經論》、《攝大乘論》、《大乘阿毘達磨集論》、《唯識三十論》、《唯識二十論》等為其宗依。

早在西元五世紀上半，北涼曇無讖（Dharma-rakṣa）已經譯出《地持經》十卷，可見瑜伽派的根本論——《瑜伽師地論》，在西元五世紀上半，已部分傳來中國，但對中國佛教並無多大影響。至西元六世紀上半，陸續有人譯出與無著、世親有關的論典。此中世親的《十地經論》，以菩提流支（Bodhiruci）為主譯者，勒那摩提（Ratnanata）與佛陀扇多（Buddhaśānta）相助譯出。據傳，當時彼此已有意見不一致的情形，所以各別譯出而合為一部⁸。這部論受到當時的重視、傳承、宏揚，因而形成為「地論師」學派。

《十地經論》立八識，即以第八阿梨耶識為第一義心，以此真常心為本，闡述「三界唯心」。然而為何傳譯時會發生諍論呢？原來他們爭執的焦點是：到底阿梨耶識是「在纏真淨而不失自性」，抑或是「真性在纏不守自性而妄現」？亦即：作為真如法性之妙心，它到底有沒有「生起諸法」的功效呢？

勒那摩提認為：阿梨耶識只是真淨之識，亦即法性真如，他「計法性生一切法」，「計於真如以為依持」，因此主張「現常」之說。以此傳授慧光，行於相州南道。菩提流支則認為：阿梨耶識不但是真識，而且它還不守自性而虛妄現起一切諸法，所以「計阿梨耶以為依持」，「計梨耶生一切法」，不許法性真如能生，因此他主張「當常」之說。以此傳授道寵，行於相州北道。此外，真常論典《究竟一乘寶性論》，也是菩提流支與勒那摩提所共譯的。所以地論師，尤其是傳承勒那摩提的「地論南道」，與《寶性論》的真常思想，極為接近。

同時而稍遲一些的，有真諦（paramārtha）譯出無著的《攝大乘論》三卷、世親的《攝大乘論釋》十五卷，於是有了「攝論師」的傳宏。⁹

印順導師對真諦譯典的評價是：「可說他的翻譯欠忠實，不可一定說是思想的錯誤。從他的譯文裡，很多的地方，可以見到初期唯識學的本義。」¹⁰原來真諦的師承，是西方伐臘毗學系

的。印順導師在《印度之佛教》與《印度佛教思想史》中，即已辨別東、西方瑜伽行派師承與學風的不同：

「無著、世親自犍陀羅來，以國都之阿踰陀為中心，沿西海岸南下，與南印學者接。如世親及門上首之安慧，南印羅羅國人；陳那多住摩訶剌陀，作因明於安達羅；德慧遊化於伐臘毘，此西系之唯識論也。」

「玄奘傳說：『五印度境，兩國重學：西南摩臘婆國，東北摩揭陀國，貴德尚仁，明敏強學』。義淨說到：『西方學法』：『多在那爛陀寺，或居跋臘毘國。……英彥雲聚，商榷是非』。摩臘婆是南羅羅（Lāṭa），伐臘毘（Valabhī）是北羅羅，兩國的『風俗人性』相同，是正量部（Sammattīya）流行的地區。弘揚如來藏（tathāgata-garbha）說的堅慧（Sāramati），在這裏（信仰「不可說我」的教區）造論。……這裏的學風，與摩竭陀是多少不同的。」¹¹

印順導師認為：真諦是優禪尼（Ujjayainī）人，優禪尼近於摩臘婆（Mālava）與伐臘毘，這一帶地方，既然正量部（前身為犢子部）盛行，當然是「不可說我」（anabhilāpya-pudgala）的流行區。他在《中觀論頌講記》之中，更是明確提到了正量部與真諦所傳唯識學之間的關聯：

「古代之三論學者，常以正量部的不失法，類例的說到唯識家的阿賴耶。阿賴耶的異名叫阿陀那，陳真諦三藏譯為無沒，無沒不就是不失的意思嗎！就是玄

奘譯阿賴耶名藏，藏的作用不也就是受持不失嗎？賴耶在三性中，是無覆無記的；在繫中分別，也是三界繫及無漏不繫的；約三斷分別，有漏賴耶的種子，在修道位上一分一分的減去，是見道所不能斷的。再探究到建立阿賴耶的目的，主要也還是為了業力的受持不失，使業果得以聯繫。所以唯識家的阿賴耶，與正量部所說的不失法，確有他的共同性；不過唯識學說得嚴密些吧了。」¹²

真諦所傳，代表了中印度西部地區較接近真常心思想的唯識學。真諦學的主要特色，是將《寶性論》的如來藏說，與瑜伽學的阿賴耶說結合起來。在真諦所傳的唯識學中，阿摩羅識（無垢識）最具特色；而阿摩羅識即是自性清淨心，於此又會通了如來藏學。¹³隋初，傳持真諦譯典的攝論師學說，已經傳入北土，他們主張阿梨耶識通於真妄，近於相州北道的說法，但無論如何，還是不會讚同「真如能生萬法」的學說。

原來「真如能生萬法」，這是中國佛教部分宗派的特殊思想，地論師相州南道先啓其端，爾後影響及於華嚴宗與禪宗。在印度，無論是哪個學派，都不可能將虛妄流轉諸法的源頭，建立在真如法性的基礎之上。即使是如來藏學說，至多也只是將「還滅門」的諸佛功德，溯源而歸諸真如法性之開顯而已。攝論師傳承自印度西方唯識學派，即使帶有強烈的真常色彩，在這方面也還是毫不含糊的，所以自然會助北道而拒斥

南道之說。玄奘當時所學，即是這個系統的唯一識學說——雖不至於認同「真如緣起」，但總多少傾向於真妄和合。

六、求取《瑜伽師地論》以釋衆疑

玄奘西行求法，其另一動機是：聞有彌勒的《十七地論》未來東土，慨經論之未全，蘊衆疑而莫決，所以「誓遊西方以問所惑，並取十七地論以釋衆疑」¹⁴。他想直探唯識的本源——《瑜伽十七地論》，以抉擇當時中國地論師南、北二道與攝論師之間關鍵性的論爭。玄奘傳承瑜伽行派，把重心放在《瑜伽師地論》，因為那是瑜伽行派的根本論，而且所論述的範圍最爲廣泛，無所不包，可說是一部佛教百科全書。所以他以彌勒《瑜伽》的根本大義，作爲大乘唯識正理的準繩。

西行求法之時，玄奘心心念念要尋找的，還是《瑜伽師地論》完整而正確的版本。如其至屈支國，見到「《雜心》、《俱舍》、《毘婆沙》等一切皆有」的飽學之士木叉鞠多，問的還是：「此有瑜伽論不？」¹⁵在印度留學期間，他先到當時印度最大的寺院與大乘佛教最高學府那爛陀寺，學法五年。五年之間，他向那爛陀寺的首席（護法論師的嫡傳弟子）戒賢論師專學瑜伽行派的諸部論著。在那爛陀寺五年中，聽《瑜伽論》三遍。¹⁶

待到回國，已是貞觀十九年正月。

五月九日，開始譯《大菩薩藏經》；而在五月十五日，同時就翻譯《瑜伽師地論》。可見玄奘傳唯識學，最重視的，正是《瑜伽師地論》。

七、結語

從貞觀十九（645）年，到龍朔元（661）年，玄奘譯出瑜伽唯識學的大量經論。其中，《成唯識論》十卷，是玄奘所傳的精要所在，後來稱玄奘所傳的爲「唯識宗」。這部論，雖說是糅合了《唯識三十論》的十家注釋所成，其實還是以護法（dharmapāla）論義爲正宗，代表了印度的唯識學，在發展中所完成的思想。從世親到戒賢、玄奘的時代，已經過二百多年了。在這長時期中，論師們引起了種種問題，提出了種種的解說，爭論是從來不曾停息的。在中國如此，在印度何嘗不然？

玄奘原先以爲：他終於可以幫助漢傳佛教，擺脫自己當年所面對的兩大困惑，殊不知：真常唯心之論在北方已漸趨強大，再也不能滿足於玄奘所提供的虛妄唯識之說了。所以終其一生，他並沒有解決「衆說紛紜」的難題，連自己的學生圓測，在某些方面也還是殘存一點「佛性真常」的氣息，不如窺基的立場來得純粹。也許真常心思想還是比較契合於衆生心的需求吧！也許佛性論還是比較符合儒家的「人性本善」論吧！總之，這已無關乎理論的高下，而是品

味的問題了。思想已經定型了，要改變也是不容易的，否則為何熊十力就學於歐陽竟無門下，最後還是要緊抓住清淨真常的本體不放呢？面對這樣在關鍵點上思想迥異的「異學」，要玄奘無所堅持以維持和氣，怕是強人所難吧！

反倒是玄奘把完整版的《瑜伽師地論》以及部派、大乘的重要經論攜回中國，漸次翻譯，解決了「譯典不全」之苦，這部分是最沒有爭議的，而且給予未來漢傳佛教的義學研究，帶來了無可取代的貢獻。

原發表於九十年十一月二十五日玄奘大學「玄奘學術研討會」

——刊於九十二年九月《人文關懷與社會發展——人文篇》專刊

註釋

1. 譯經方面之成就與對比，詳見馬佩等編著：《玄奘研究》，河南：新華書店，1997，頁3~4。
2. 《雜阿含經》卷二十（大正二，頁一四一中～下）。
3. 見拙著《成唯識論譯史抉擇談》，新版《如是我思》，臺北：東初，民七十九年六月二版，頁二〇五～二二〇。又，拙著《初期唯識思想——瑜伽行派形成之脈絡》（臺北：法界，民九十年三月，頁一〇五～一一二），亦針對此一論題，在原文基礎上增補論述之。
4. 彥棕、慧立：《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷一（大正五〇，頁二二一下）。
5. 彥棕、慧立：《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷一（大正五〇，頁二二二下）。

6. 除前述《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷一（大正五〇，頁二二二下）外，《大唐故三藏玄奘法師行狀》記云：「法師既遍謁賢，備餐其說，詳考其理，各擅宗塗；驗之聖典，亦隱顯有異，莫知適從。乃誓遊西方，以問所惑；辨取十七地論等，以釋眾疑，即今之瑜伽師地論也。」（大正五〇，頁二一四下）《續高僧傳》亦有一段玄奘的自剖：「余周流吳、蜀，爰逮趙、魏，末及周、秦，預有講筵，率皆登踐。已布之言令，雖蘊胸襟；未吐之詞宗，解籤無地。若不輕生殉命，誓往華胥，何能具觀成言，用通神解？一睹明法了義真文，要返東華傳揚聖化。則先賢高勝，豈決疑於彌勒？後進鋒穎，甯輟想於瑜伽耶？」（大正五〇，四四七中）
7. 彥棕、慧立：《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷一（大正五〇，頁二二五下）。
8. 見《開元釋教錄》卷六（大正五五，頁五四〇下）。
9. 真諦所譯的，還有：1.《解節經》一卷，是《解深密經》的「勝義了義」部分。2.《決定藏論》三卷，是《瑜伽師地論》《攝決擇分》中的《五識身相應地》與《意地》的異譯。3.《十七地論》五卷，是《瑜伽師地論》《本地分》的異譯；但當時沒有全部譯出，早已佚失。4.《三無性論》一卷，是《顯揚聖教論》《成無性品》的別譯。5.《中邊分別論》一卷，是《辯中邊論》的異譯。6.《十八空論》一卷，是《中邊分別論》的部分注釋。7.《轉識論》一卷，是《唯識三十論》的釋論。8.《大乘唯識論》一卷，是《唯識二十論》的異譯。9.《無上依經》三卷，《佛性論》四卷，此二部真常經典，接近《寶性論》思想。
10. 印順導師：《攝大乘論講記》，頁四。
11. 印順導師：《印度之佛教》，頁二二〇～二二一；《印度佛教思想史》，頁三二二。
12. 印順導師：《中觀論頌講記》，頁二九七。
13. 印順導師認為：《攝論》是唯識學中扼要而最有價值，為治唯識學者必須研究的聖典。本論乃無著依《阿毘達磨大乘法經》而造，世親為

之釋。梁真諦譯出，傳宏者名攝論師。真諦譯時有增益，然《攝論》本義，與《瑜伽》、《唯識》，確有差異之處。真諦所譯，每以如來藏學入瑜伽學，以瑜伽學入如來藏學，有調和會通二學之義。就翻譯上言，真諦是不夠忠實的，但他的見解，也未必是錯，由真諦所譯，可以見到許多初期唯識的本義。參見印順導師著：《如來藏之研究》，頁二〇八、二一一、二一七、二三一；

《佛學大要》，《華雨集》，第四冊，頁三〇〇、三〇二；《攝大乘論講記》，頁三～四。

14. 彥棕、慧立：《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷一（大正五〇，頁二二二下）。

15. 彥棕、慧立：《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷二（大正五〇，頁二二六下）。

16. 彥棕、慧立：《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷三（大正五〇，頁二三六下）。

佛教弘誓學院招生啓事

《阿含經》第三期專題講座

■課程簡介：本課程以教師與學生共讀原典的方式，讓學員浸潤在經典所記述的情境之中，熏習阿含本教。宛若回到佛世，與諸聖眾繞佛圍坐，恭聆佛陀的編音。

■教師：昭慧法師

■上課時間：本講座共分三期上完105堂課，每期七日，每日五堂課，每堂課約50分鐘。
本期為第三期上課：96/7/15～96/7/21

■上課地點：佛教弘誓學院 桃園縣觀音鄉大同村11鄰121-5號
電話：(03)4987325 傳真：(03)4986123

■報名方式：1.網路報名，請至「佛教弘誓學院」網站（<http://www.hongshi.org.tw/>）下載報名表。

2.以電話、郵寄或傳真方式，向本院秘書處索取報名表，並於限期內寄回。

■備註：1.《阿含經》講座在95年暑期第一期與96年寒假第二期開課之後，經學員口耳相傳，報名聞法者相當踴躍。為因應向隅學員之要求，除了大殿的講授現場之外，將另行提供現場直播的教室。目前大殿座位名額已滿，不便之處，敬請原諒！

2.因赴本講座而需在本學院申請結夏安居及住宿者，敬請於報名表中註明，以方便本院安排膳宿等相關事宜。住宿期間，須隨眾早、晚課誦。

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

- 有關「惡」之形上論述的比較－西方哲學、神學與佛教哲學
論「惡」之問題（下）

doi:10.29665/HS.200704.0008

弘誓雙月刊, (86), 2007

作者/Author：釋性廣

頁數/Page：45-54

出版日期/Publication Date：2007/04

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.200704.0008>



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



有關「惡」之形上論述的比較

西方哲學、神學與佛教哲學論「惡」之問題（下）

■
釋性廣

【接續84期】

（四）哲學家對惡的討論

1. 萊布尼茲 (Leibniz, Gottfried Wilhelm, 1642~1716) ¹

在萊布尼茲所著的《神義學》一書中，區分出三種惡：「惡可分別以形上學、物理學和道德等角度看，形上學的惡祇是不完美，物理的惡在於遭苦難，而道德惡則是罪。」²並說明形上學之惡的兩個一般性原理：

1) 惡本身乃由「缺乏」(privation) 所構成，而不是由積極肯定的物體所構成，所以正確地說，惡沒有動力因，因為它是由「動力因不起作用的事物所構成，那就是為什麼士林哲學家習稱惡之原因為缺陷(dificient)。」³。

2) 上帝一點也不意欲道德的惡，而只是允許它存在，而於物理的罪惡或苦難，祂也不是絕對地意欲，而只是假定地意欲。譬如，假定物理惡可以作為達到善目的的工具；諸如能幫助受難者達到更大的完美。

以下再依這兩個原理而作進一步的分析：

1) 「形上惡」與受造物的不完滿

形上學的「惡」是不完滿之意。從完滿的上帝中導出一切受造的存有，受造物必然是有限的，此一有限存有的自身，即是不完滿的，也正是所有錯誤與罪惡可能發生的根源。

因此，「惡」的終極起源是屬於形上學的。但是問題隨之而起：從「上帝創造了世界，因而賦與受限制而不完滿之事物的存在」這件事實來說，上帝為何不必為惡的產生負責呢？萊布尼茲的回答是：「存在比不存在好。上帝創造萬物的意志是善的，但是受造物的不完滿

並非取決於神的選擇，而是取決於受造物之理想本性（ideal nature），所以上帝不得不選擇創造不完滿的存有。但是無論如何，祂總是選擇創造最好的可能世界。」⁴

2) 「物理惡」與「道德惡」是「形上惡」的必然結果

在處理物理惡和道德惡的問題時，萊布尼茲預設了他的形上學立場，所以主張這個世界是最好的可能世界，他認為「苦難和怪物都是秩序的一部份」⁵而且，這個世界的物理善要比物理惡來得多。再者，苦難（物理惡）是「道德惡」的結果；因為痛苦（物理惡）是對於罪惡的懲罰，也是成全善的手段。存在於這個世界上的惡，屬於整個體系中的一部份，須以整體視之，例如影子能使光線凸顯得更為鮮明。從形上學的觀點而言，萊布尼茲有意使惡成為必然。

每一個有神論者在設法解決「惡」的問題時，都會遭遇到的一個難題是：如何證明上帝不必為祂創造，並保全其存在的這個世界中的「道德惡」負責？萊布尼茲引用士林哲學之以「惡」為「缺乏」的理論來解決此一難題，⁶故云：「上帝若把一切都給受造物，豈不等於使後者成為一個上帝？因之必定需有不同等級的完滿性，和各種各類的限制。」⁷

這暗示著人的惡行包含在神的理解之中，而由人本質的不完美與限制所展

現。在這層意義上，惡行似乎是必然的，甚至是形上學的必然。然而除了就神選擇創造此義以外，惡並不取決於神的意念。

2. 康德（Kant, Immanuel, 1724~1804）⁸

康德在《單在理性範圍內的宗教》（Religion Within the Limits of Reason Alone）⁹

一書中，對於「人性」提出了「根本惡」（radical evil）的主張。

1) 人性善惡混與向惡的性癖

康德歸納傳統對於人的「自然的本性」的三種看法，即：一、「人性向惡論」，主張人的自然本性是惡的，傾向於惡的；二、「人性向善論」，認為人的自然本性是善的，傾向於善的；三、「人性居間論」，人的自然本性既非善亦非惡，也性向無分善惡，既是善又是惡，也就是性向中同具善與惡的性質。

他認為從經驗的角度來看，人有好有壞，並非全是善的或全是惡的，所以前兩派的主張與經驗事實不符。於此，康德傾向於第三種觀點，然而認為其說法不夠精確，故加以補充和修正。

首先，他認為對於人性善惡的立論，不能只建立在經驗的證明上，還需要有不經驗的證明：

要想去說一個人為惡人，以下的情形必定是可能的，即：先驗從某些行為，或從一簡單的有意作成的惡行為，去推斷到一惡的格言以為其基礎，並且又從此一惡的格言推斷到那存在於「一切特殊

的道德地惡的格言之執行者」心中的那一一般的根源（此一般的根源其自身復又是一格言），這必定是可能的。

康德主張必須區分「人性居間論」所以成立的界域或層次，並且認為這種理論不能在本體界（物自身界域）或價值層面成立，而只能在現象界，即經驗層面成立。

從現象的角度來看，人的行為是善是惡，並沒有絕對的標準，由於善與惡並立，故人的本性（自然的人性）無分善惡，或者善惡相混，既善且惡，所以稱為「人性居間論」，這是著眼於人性的自然素質的人性論。再者，更從本體論的角度，主張人的本性（價值的人性）純然是善的，這是價值的人性論，稱之「道德底形上學」（metaphysics of moral）。

康德從現象界的經驗中，得出人的自然本性是有善有惡的觀點，並進一步分析之。其中，自然人性中有向善的才能，也有向善的「性癖」¹⁰（德文Hang，英譯為propensity），他的解說是：

性癖的特質及其與才能的分別，可以「天生人成」一語來概括。才能只是天生的，即本有的或內在而固有的；但性癖卻不僅是天生，而且亦是人成的，即是個人自己後天習得的。原因是：這裏講的性癖是指道德的惡，而真正的道德的惡必須能被咎責的，即是說，我們行善或行惡是自由的，因此，我們亦必須對我們所作的惡負上責任。

2) 惡的根源

康德認為，惡不可能出於感性與理性。理由是：一、若以感性作為惡的根源，則「所含太少」，並不恰當。因為感性是中性的，是可善可惡的，不必全然是惡；再者，若惡出於感性，則吾人便不需對它們的存在負責，因為感性是與生俱來，是決定（命定）地存在的。況且，人若沒有作出善行或惡行的行動自由，那麼人只是純然的動物，也不必為惡負責。二、若以理性作為惡的根源，則「所含太多」，亦不合理：因為理性（意志）就是道德法則本身，是絕對地善的，說它是惡，則自相矛盾。康德指出，如果承認有一惡的理性（意志），則會將人變成為一惡魔性的存有。

所以康德認為，惡的性癖只能在自由的意念（自由決意）中尋得；如此，道德的惡才可以被歸咎與責備。他以「根本惡」（radical evil）來稱謂此種惡的根源，因為它敗壞了一切格言之根源，而且，也由於它是一自然的性癖，是人性本有的，故不能因人的力量而根除。

3) 惡的起源

惡的根源問題與起源問題不同，前者是所依處的說明，後者則是時間起始的探討，「起源」是指時間上最初的，或第一的起源點（first or primary origin）。¹¹

當然，「根源」與「起源」兩個問題有密切關係：當問到「惡」從何而生

的問題時，最一般也最直接的解答是說它是「自由的意念」所產生的。如此，回答了惡在人性上的根源（惡是天生的），也表明了惡可以被咎責於人自身，亦即惡是人所造作的。但是康德指出，當我們的理性進一步追問：「自由的意念自身又如何產生？」時，問題就從「根源」轉向「起源」了。而從經驗出發，是不能得出理性所問的「起源」的答案的。

在此，康德批判了傳統基督教有關原罪 (original sin) 的觀點，認為將我們的罪惡的終極起源，歸因於承傳自第一代祖先（亞當）的說法是錯誤的。這種把別人所作的惡，歸咎到我們身上的——原罪的說法，正犯了將惡的根源看為是一種時間的起源所犯的謬誤。

康德最後以「此問題是不可解答的」的方式，來作為最後的解答。依之，惡性癖的終極起源是不可思議的 (unconceivable)，了解到它的此一特質，也就了解到此問題是不可以用理性作出解答的，這正是我們的理性對於惡的起源問題的最後的解答。

康德的人性論可分為兩層，在超越層方面，主張人性是善，在經驗層方面，則說明人性有善有惡（或非善非惡）的。在《宗教》一書，康德提出人性論的根本惡之說，這是著重於自然人性部份的解說。

三、佛教哲學對「惡」的討論

（一）「惡」、「染」與「苦」之區別

對照西哲四種惡的分類來看佛教哲學所論之「惡」，可以這樣說：佛法因為將重點完全放在生命經驗的層面，亦即對現實狀況之「惡」的觀察與斷除，因此沒有「形上惡」方面的定義與闡述。並且對於將所有現象做任何涉及時間的起源時間，與空間的界限問題，都不與以回答——無記。在《長阿含經》中即有相關十四種無記問題的記載。於此，對「惡」的討論，應亦類於康德處理「惡」起源問題的態度，亦即：佛法認為人類的慣性思惟模式一直就局限在有無、始終、動靜、一多等的對立中，不得跳脫。¹²故「惡」之起源的形上思惟，亦應付於「無記」——不予回答而擱置之，但是其他三種惡：道德惡、物性惡、自然惡，則皆有論及。比較特殊的是，佛家將後二種都名之為「苦」，而不歸類為「惡」，道德惡的部分，有的也只名之為「染」，而與「惡」作一區隔。以下依佛家對「惡」、「染」與「苦」之定義與分類，以對照前述西哲「道德惡」、「生理惡」與「自然惡」的定義與分類，可作如下之比較：

一、「道德惡」中，只有「有道德覺知力之人所呈現出來的邪惡心理與邪惡行為」，被佛家歸納於「惡」法之中。

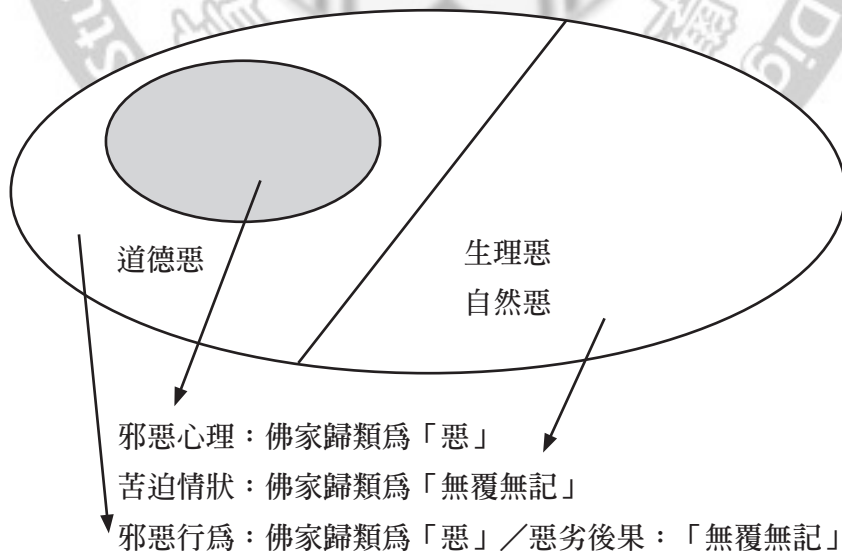
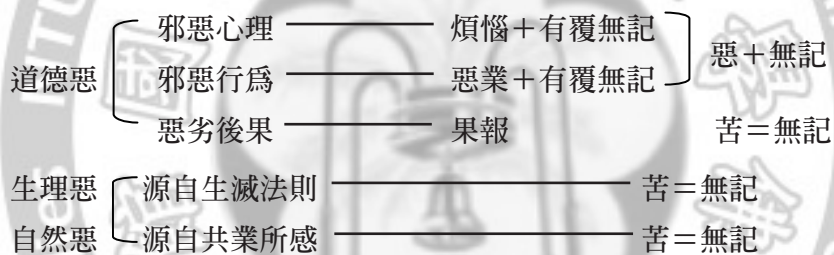
二、「道德惡」中，無道德覺知能力的動物本能，即使看來無法歸屬於「善」，也統屬於有覆無記的「染」法。

三、「道德惡」中，邪惡行為所導致的惡劣後果是「無覆無記」法（後詳），無論是由行為主體本身承受之，還是由行為主體之惡所投射或波及的他者承受之，在佛法中都統名為「苦」。反之，善良心理與善良行為所導致的美好後果，無論是由行為主體本身承受之，還是由行為主體之善所投射或波及的他者承受之，在佛法中都統名之為「樂」。

四、「生理惡」與「自然惡」，在佛家也同樣不視其為「惡」。此中有的

只是宇宙星空的成、住、壞、空，自然環境的生、住、異、滅或生命週期的生、老、病、死，於此，印證了「因緣生法，生必有滅」的「寂滅」法則；有的則在根源上可以追溯自眾生惡心惡行，亦即所謂的「人謀不臧」，佛家名之為「共業所感」。但無論是自然法則還是共業所感，它們所帶來的痛苦、凋萎與醜陋現況，依然是無覆無記性的，是「苦」而非「惡」。

造善造惡與受苦受樂不在同時（異



時而熟），善惡與苦樂亦不同類（異類而熟——前者屬於心性與行為，後者屬於狀態），由惡行而產生苦報，或由善行而產生樂果，其性質已經有所變易（變易而熟），基於此「異時而熟、異類而熟、變易而熟」之三種原理，稱此類善、惡行為所產生的苦、樂果報為「異熟果」，且歸納在不善不惡的「無記」法中，名之為「異熟無記」。這是一種不會覆障真實但又非善非惡的中性之法，故又名「無覆無記」。

「無覆無記」共有四類，一、工巧技藝之行為，名之為「工巧無記」。二、變化神通之行動，名為「變化無記」。三、語默動靜之威儀，名為「威儀無記」。四、承受苦樂的身心，名為「異熟無記」。此中，異熟無記固然會有苦迫，但它但名為「苦」而不名為「惡」。

另有一類非屬善惡的「有覆無記」，此即以自我為中心（無明，或稱「我癡」），所導致的認知錯誤（我見）、情意膠著（我愛），與高舉自己而忽視他者（我慢）的四種心態。這都是人類與動物共同具足的，不學而能的強烈心理，由於這四種心理並非出自道德自覺，故並不等於「苦」，而屬於非善非惡的「無記」法。但強烈的自我中心，難免會因知情意的偏頗，而扭曲了事理真相，甚至進一步產生心性與行為之「惡」，故因其覆障真實，而名之為「有覆」，也因其可以導出「惡」法，而

將它與「惡」都歸納在「染污法」中。

（二）「惡」的根源問題

1. 以「起始」之玄思為戲論

創造論既然以世間的一切為受造者，因此不可避免地要面對「惡」的起源問題；相對而言，在東方哲學中，因為沒有創造論，沒有人格——位格（personal）神的信仰，所以不必證明上帝是否存在，也更無需追究「惡」的起始或根源與上帝之間的關聯性。

佛陀對於「起始、終末、邊際」之類的形上論述，一向當作「戲論」，而採取「默置記」的方式來回應此類問難，亦即：以默而不答的方式，讓對方體會問題本身的荒謬或無有意義。原因是，任何以x為起點的答案，必當引生「x之前」的進一步追論，而陷入無窮無已的循環論證。這樣的玄思，必將陷入「二律背反」的窘境，而且浪費生命，對於現實狀況的觀察與改善，並無任何幫助。

縮小範圍而論「惡」之起始，原始佛教對於生命的流轉無已，分析其從因至果的「十二緣起」，形容其「惑、業、苦三，如環無端」，亦即：煩惱、惡行、苦果之三者，任何一個環節，都是上一個環節的結果，也是下一個環節的原因。因此，它雖關切惡的「根源」，卻將「起始」視為戲論。

2. 惡之根源：無明與愛

惡的根源，即是「無明」與

「愛」。《阿含經》說：「無明覆，愛結繫。」¹³無明不是什麼都不懂，而是指不能體會無我之實相（我癡）；愛有種種，但以「我愛」（對自我的愛執）為本，由此而產生自體愛（對自己身體的愛執）、境界愛（對自己所受用之境界的愛執）、後有愛（對生命延續的愛執）、我所愛（對自己所歸屬或所擁有之一切的愛執）等。

對存有的虛幻本質（因緣和合而生，因緣離散而滅），沒有透視的智慧，這就是「無明」。因此會讓眾生牢固地執著自我（我見），高舉自我（我慢）。由此而生起對自我的強烈愛染（我愛）。無明與愛，是生命朝向解脫之路時的覆障與繫縛，故經云：「無明覆，愛結繫。」論師們因此將它們歸屬於「有覆無記」。這二者是「染」而非「惡」，卻可以進一步引生惡之心性（惑、煩惱）與惡之言行（惡業），由是而導致自己的苦異熟果，甚至累及他人受苦。

在工夫論的部分，既然苦報來自惡業，惡業來自煩惱，煩惱中的根源性煩惱，又是無明與愛的覆障與繫縛，因此擒賊先擒王，應先斷除無明與愛，轉化成智慧與慈悲，方能證得解脫。因此，原始佛教經典之中，為了讓人改善「惡的現況」，不但分析惡的種類，而且說明惡的「根源」，以期人能正本清源，對症下藥。

3. 如來藏學中「惡」的問題

至真至善的覺悟者，名為佛陀（Buddha）。佛陀又名如來（tathāgata），他不但自己證得解脫，並且廣度眾生，教令彼等證得解脫。

相對於「惡之根源」，後期大乘佛教的如來藏學，進一步就著「至真至善」（成佛）而尋其「善之根源」，由是而建立了真常心或如來藏，作為成佛的根源。由於強調善的本有，故說「心性本淨，客塵煩惱所染」¹⁴，將「惡的根源」歸諸外覆於淨善真心的「客塵煩惱」。這樣一來，以淨（善）為主，以染（惡）為客，主賓的位階判然，形成了另一種形式的淨（善）性本有論。

既然以善為主，以惡為賓，這就不免落入了「起始」的問題：曾幾何時，惡賓竟然「喧賓奪主」了？如果自心本性即是清淨無染的，那麼是什麼時候開始讓它蒙「塵」的呢？於是如《大乘起信論》者，就提供了「無始無明一念妄動」¹⁵的答案。「無始」也者，其實還是依佛陀的默置記法，顛覆「起始」（時間點）的概念，這等於答而未答。因為它不像原始佛教，提供的是一套「惑、業、苦」三，如環無端的答案，亦即：煩惱、惡行、苦果之三者，任何一個環節，都是上一個環結的結果，也是下一個環結的原因。

然而問題在於，作為客塵的「無明」煩惱，何故會「一念妄動」？若能

明其妄動之緣故，則表示根源更在無明一念之前，若不能明其妄動之緣故，則無明一念可以無任何理由而發為妄動。這讓人不免質疑：即使去除客塵煩惱而轉妄歸真之後，是否又會在任何沒有理由的情況下，又出現「無始無明一念妄動」的情形呢？如來藏學對於「善的根源」的設定，已使其必須答覆「惡的起源」這樣的形上課題。

四、結論

惡是一種現實的存在，而且總是與痛苦有強烈的關聯性，依眾生「趨樂避苦」的本能，不可能不關切「惡」的問題。由是而在宗教與哲學的領域裡，發展出形上學或倫理學方面豐富的論述。總上以觀，在東西方宗教與哲學中，「惡」的定義，諸家不同，「惡」的範疇也有廣狹之殊。

若依最狹義的「心性之惡」以觀，則總結前述諸家學說，「惡」的「起始」有幾種類型的論述：

一、自上自外而加入：如說神的一部分屬性，或神的不足。

二、自下自外而加入：則來自魔鬼或撒旦的力量。

三、自外加入：如儒家的性善論與佛教的如來藏學。

四、內自具足：如性惡論。

五、置之不論：如佛家哲學。

再談「根源」問題：儒家是成德之

教，肯定的是「善」的根源，以此證明「成德」的必然性；對「惡」之現狀極為重視，卻鮮論及「惡」的根源。佛家是解脫之教，對於「惡」，不問起始而但論根源——無明所覆，愛結所繫。基督宗教則既論起始又論根源，有一些神學觀點將「惡」之起始歸諸撒旦，而非上帝；而「惡」之根源則歸諸「原罪」(original sin)。

若依「惡」的廣義，以追究西哲所謂「自然惡」與「生理惡」（佛家稱之為「苦」）的根源，那麼，前述諸家學說，或多或少會注意它與「道德惡」的關聯性。但並非所有學說都將「惡」與「苦」明確定位為「因果關係」，亦即，並非所有學說都贊同以「惡」為「苦」的根源。即使是佛教哲學，也只能說：凡惡必招感苦，但並非所有苦都必然來自於惡。但本文一開始就先選取「惡」的狹義作為討論的基準，限於篇幅，有關苦的根源問題，「惡」與「苦」的關聯性問題，乃至於「惡」的倫理學意涵以及相關問題，將待爾後進一步論究之。

【全文完】

——刊於九十四年一月第二期《玄奘佛學研究》

索引與參考書目

工具書——

1. 布魯格編著，項退結編譯：《西洋哲學辭典》，臺北：華香園，一九九二年八月，增訂二版。
2. Robert Audi英文主編：《劍橋哲學辭典》，臺北：貓頭鷹，二〇〇二年。
3. Peter A. Angeles著：《哲學辭典》，臺北：貓頭鷹，二〇〇〇年。
4. 輔仁神學著作編譯會：《神學辭典》，臺北：光啟，一九九六年六月。
5. 韋政通主編：《中國哲學辭典大全》，臺北：水牛，一九九四年七月。

大藏經——

1. 求那跋陀羅譯：《雜阿含經》，【大正藏】二冊。
2. 唐·菩提流志譯：《大寶積經》，【大正藏】十一冊。
3. 馬鳴造，梁·真諦譯：《大乘起信論》，【大正藏】三二冊。

一般書目——

1. Thomas Aquinas, Summa Theologica, trans. Fathers of English Dominican Province, Ottawa, College Dominic and Ottawa, 1941, First Part.
2. David Hume, Dialogues Concerning Natural Religion, ed. John Vladimir Price, Oxford, Oxford University Press, 1976.
3. Frederick Copleston著，鄭錦倫，陳明福譯：《西洋哲學史》第四卷，臺北：黎明，一九九三年八月，初版二刷。
4. 牟宗三：《心體與性體》（一），臺北：正中，一九九八年八月，十一刷。
5. 張岱年：《中國哲學大綱》，河北：人民，一九三七年。
6. 張立文：《中國哲學範疇發展史》「人道篇」，臺北：五南，一九九七年一月，初版。

7. 勞思光：《新編中國哲學史》，臺北：三民，一九九九年二月，增訂九版。
8. Ailster E. McGrath 麥葛福著，劉良淑、王瑞琦合譯，《基督教神學手冊》，臺北：校園書房，二〇〇三年四月初版四刷。
9. Alister E. McGrath編，楊長慧譯，《基督教神學原典菁華》“The Christian theology reader”，臺北：校園書房，二〇〇三年初版三刷。
10. Kant著，李秋零譯：《單純理性界限內的宗教》（Religion Within the Limits of Reason Alone），香港：漢語基督教文化研究所，一九九七年。
11. 劉桂標：〈論康德的根本惡說——兼略論以此說比較儒家性善論的局限〉，二〇〇四年，<http://www.arts.cuhk.edu.hk/~kwaipiu/paper/gart3.htm>。

註釋

1. Frederick Copleston著，鄭錦倫，陳明福譯：《西洋哲學史》第四卷，臺北：黎明，一九九三年八月，初版二刷，頁四二六至四三〇。
2. Leibniz, “Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil”（《神義學：論上帝的善性，人的自由與惡的起源》）。Theodicy, 21, p. 136（page references to the Theodicy are to the translation by E M. Huggard, listed in the Appendix）；G., 6, 115.
3. Theodicy, 20；G., 6, 115. 此指奧古斯丁所提出的說法。（Theodicy, 378, p. 352；G., 6, 340.）
4. 同上。
5. Theodicy, 241, p. 276；G., 6, 261.
6. 此如柏拉圖學派、奧古斯丁和士林哲學家所說。
7. Theodicy, 31, pp. 141-2；G., 6, 121.
8. 本段落徵引劉桂標：〈論康德的根本惡說——兼略論以此說比較儒家性善論的局限〉，二〇〇四年，<http://www.arts.cuhk.edu.hk/~kwaipiu/paper/gart3.htm>。

9. Kant著，李秋零譯：《單純理性界限內的宗教》（Religion Within the Limits of Reason Alone），香港：漢語基督教文化研究所，一九九七年。

10. 相較於向善性用「才能」，康德以「惡癖」稱向惡性，顯然著眼於惡是負面的能力。

11. 康德雖然沒有明確分別「根源」與「起源」之不同，但劉桂標指出，在《宗教》第三、四節的文段敘述中，確有此二義之區別。筆者認為，前者論惡的「所依處」，後者則追究惡在「時間」上的起始，須注意的是，此時間不是在個人身上發生的第一時間，而是惡在世間發生的始初時間。

12. 如龍樹所著《中觀論頌》中的「八不中道」說。

13. 如《雜阿含經》：「於無始生死。無明所蓋。愛結所繫。長夜輪迴。不知苦之本際。」（求那跋陀羅譯：《雜阿含部T2》卷十，【大正藏】二冊，頁六九中。）

14. 如《大寶積經》：「如來藏者是法界藏，……此本性淨。……縱為客塵煩惱所染，猶是不可思議如來境界。何以故？世尊！剎那剎那善、不善心，客塵煩惱所不能染。」（唐·菩提流志譯：《大寶積經》卷一百一十九，【大正藏】十一冊，頁六七七下。）

15. 如《大乘起信論》：「是故一切眾生不名為覺，以從本來，念念相續，未曾離念故，說無始無明。」「眾生自性清淨心，因無明風動，心與無明，俱無形相，不相捨離；而心非動性，若無明滅，相續則滅，智性不壞故。」（馬鳴造，梁·真諦譯：《大乘起信論》，【大正藏】三二冊，頁五七六中、下。）

信用卡、銀行自動轉帳捐款啟事

本基金會成立以來，甚受十方大德善信之護持，深表感恩！

由於過往捐款大都採取郵局劃撥方式，捐助者時有反映，表示往返郵局，耗時、不便，希能辦理信用卡、銀行自動轉帳捐款。為此，本基金會已於近期，向第一銀行西壠分行申辦ACH捐款自動轉帳付款，並向聯合信用卡公司申辦以信用卡捐款。

1. 凡以信用卡捐款者，請從弘誓網站（www.hongshi.org.tw）下載授權書，或來電（03-4987325）索取授權書，填妥後郵寄或傳真至本會。

2. 銀行自動轉帳捐款者，請從弘誓網站下載自動轉帳付款授權書，或來電（03-4987325）索取授權書，一式四份填妥後郵寄至本會。

3. 利用銀行匯款或提款卡、網路ATM存簿轉帳捐款者，請與弘誓文教基金會聯絡，電話：03-4987325 傳真：03-4986123，以便寄發收據及徵信作業。

謹此致謝！

財團法人弘誓文教基金會 謹啟

九十五年九月三十日

捐款專戶

■ 郵撥帳戶：財團法人弘誓文教基金會
帳號：19139469

■ 銀行帳戶：財團法人弘誓文教基金會
帳號：第一銀行西壠分行28250830446

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

► 急救與否的兩難與預立DNR意願書的重要

doi:10.29665/HS.200704.0009

弘誓雙月刊, (86), 2007

作者/Author：陳榮基

頁數/Page：55-57

出版日期/Publication Date：2007/04

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.200704.0009>



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



急救與否的兩難與預立DNR意願書的重要

■ 陳榮基（台大醫學院、台北醫學大學兼任教授）



作者陳榮基教授與昭慧法師參加「生命倫理學研討座談會暨教學工作坊」座談會時合影。（93.6.25 檔案照片）

——月十七日除夕日，驚見自由時報B1社會焦點版
——斗大的標題：〔老刺客闖急診殺醫師〕！副標題〔母親送醫不治，70歲老翁要報仇，被刺醫師急救保命〕，〔緊急狀況？百歲母插管，未得家屬同意〕。原來是年近百歲的盧母孫老太太，94年11月因呼吸困難送到署立基隆醫院急診（報上沒說明是患了什麼病），急診室李主任認為孫老太太呼吸困難，嘴唇及四肢末梢發紺，因此緊急予以插管，但孫老太太到95年4月間因肺炎去世。院方指當時曾告知其子盧某相關搶救程序，但盧某堅稱李醫師並未徵詢病患與家屬同意即插管。盧某認為李醫師不僅剝奪病患的自主權力，更以暴力造成其母重傷害致死，因而提出告訴。基隆地檢署認為插管未徵得家屬同意，依強制罪起訴李醫師。

其實在1960年代以前，當病人呼吸困難四肢發紺時，醫師只能親切的握著病人的手，與家屬一齊為病人送終。1960年代以後，各種心肺復甦術

(Cardiopulmonary resuscitation, CPR) 逐漸發明，病人縱使呼吸或心跳停止，仍有可能用CPR將病人救回。

我國醫療法第六十條規定：「醫院、診所遇有危急病人，應即依其設備予以救治或採取一切必要措施，不得無故拖延。」醫師法第二十一條規定：「醫師對於危急之病症，不得無故不應招請，或無故遲延。」從前曾有醫師因為尊重癌末病人拒絕CPR的要求（也就是要求Do not resuscitate, DNR），在病人臨終時沒有給予CPR，結果被病人的兒子告上法庭。因此以後相延成習，只要病人在醫院臨終，醫師大多會以CPR為病人送行，雖然明知此一動作，只有增加病人的痛苦，救不回病人的生命，但為了避免被告，只好忍心作CPR了。不想臨終接受痛苦的CPR的話，最好臨終時不要送來醫院。但家屬常怕被指責不孝，臨終時明知沒有效果，還是要將親人送到醫院急救，做最後的努力！

其實，很多重症疾病，譬如癌症、愛滋病、運動神經元萎縮症或重要器官衰竭的末期病人，臨終時呼吸衰竭，CPR只會增加其痛苦，並不可能挽回病人的生命。因此立法院於2000年通過〈安寧緩和醫療條例〉，賦予末期病人的自主權，可以〈預立選擇安寧緩和醫療意願書〉，〈預立不施行心肺復甦術意願書〉或簽署〈不施行心肺復甦術意願書〉，明白宣示DNR的要求，醫師可

以根據此DNR意願書，在判定CPR已無醫療意義時，尊重病人的意願，不再給予痛苦的急救措施。如果病人已昏迷，家屬也可遵照病人先前表示的意願，而簽署〈不施行心肺復甦術同意書〉，讓醫師可以依法不再作急救。

孫老太太的案件，如果她符合末期病人的條件，且曾經簽署〔預立選擇安寧緩和醫療意願書〕，或家屬曾經簽署〈不施行心肺復甦術同意書〉，則醫師自當尊重病人及家屬的意願，不予插管急救。如果病人或家屬只做口頭表示，沒有正式簽署上述的DNR意願書或同意書（醫院工作人員應該協助病人或家屬簽署，醫院應備有該意願書或同意書），根據目前台灣的醫療習慣作法及上述醫療法60條／醫師法21條的規定，醫師還是應該會作急救的動作的。雖然醫療法第64條規定對於侵入性檢查或治療，醫師應告知並獲取病人或家屬的同意，但因CPR為緊急救命措施，有時如一定要獲得書面同意，恐怕會耽誤急救的時效，因此衛生署並未將CPR列入一定要獲得同意才可實施。基於醫病互信的原則，病人及家屬應能諒解醫師全力救人的用心。

醫師及護理師在照顧病人時，應及早教育病人以及健康的人（等得了重病或老了反而不好啓齒討論此一重要課題），儘早思考自己的抉擇，早點簽署〈預立選擇安寧緩和醫療意願書〉（各

醫院應有此類意願書備索，也可到下列網站下載此意願書(www.tho.org.tw/ www.lotus.org.tw/ www.doh.gov.tw/)，並將其正本寄到「台北縣²⁵¹⁶⁰淡水鎮民生路45號台灣安寧照顧協會」，協會會將此意願書電子檔轉送給健保局，將之註記於健保IC卡。醫療人員可讀取急診或住院病人的IC卡中此一安寧緩和醫療的意願（醫院最好隨時讀取病人DNR的意願，並存留於病人的紙本及電子病歷中），如果發現病人已簽署〈同意安寧緩和醫療〉或〈同意DNR〉，則應尊重病人的自主權，在確定病人符合末期疾病的條件時，依法不予CPR，協助病人安祥往生。但對急性狀況，如車禍病人，因非屬「末期病人」，縱使已作IC卡之註記，還是要盡力搶救。

如果醫師未能尊重病人DNR的意願，仍舊給予CPR，則可能發生李醫師事後挨告，甚至挨刺的不幸事件。不久前，有家地區醫院，病人已出示DNR意願書，臨終時，兒子堅持要急救，醫師順從家屬的要求（沒有要家屬簽下書面CPR的要求），給予插管急救，病人死亡後，兒子拿著病人DNR意願書的複本，問醫師為何不尊重病人DNR的意願，而給予CPR，增加病人無謂的痛苦！（他否認曾在急診室堅持要急救）醫師診治末期病人時，如果家屬有表示要DNR，應協助其簽署合法的意願書或同意書；如果醫師認為病人尚未到末期

狀況，仍有積極救治的意義，應妥為說明，爭取同意，並據以實施最好品質的醫療措施。重要爭議，應做書面記錄，並請家屬簽章確認，以免家屬事後反悔，發生爭議或糾紛。

醫療人員動輒得咎，不救挨告，救也挨告！應該妥善與病人及家屬溝通，依倫理及法律的規範，提供最好品質的醫療照顧。其實在病人臨終時，生活的品質可能優於生命的延長，醫師在此時，如能尊重病人意願，提供安寧緩和醫療的照顧，並在臨終時協助病人有尊嚴的死（die in dignity）或安詳的往生（peaceful death），將是莫大的功德。大孝與大愛應是陪伴臨終家屬，協助其坦然接受疾病，安度餘生，安詳捨報往生。病人的死亡，並非醫療的失敗，未能協助病人安詳往生，才是醫療的失敗。（註¹）

註釋

1. 作者為蓮花臨終關懷基金會董事長，台灣安寧照顧協會常務監事，台大醫院、北醫附醫、恩主公醫院及天成醫療體系教授。

E-mail: rcchen@ha.mc.ntu.edu.tw

參考文獻

1. 陳榮基：醫界應積極推廣臨終DNR的觀念。慈濟醫學 2006；18：155-7。

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

- 宗教在生死教育與臨終關懷所扮演的角色－於研討會上回應
趙可式教授臨終關懷論文

doi:10.29665/HS.200704.0010

弘誓雙月刊, (86), 2007

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page：58-59

出版日期/Publication Date：2007/04

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.200704.0010>



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



■ 釋昭慧

宗教在生死教育與臨終關懷所扮演的角色

於研討會上回應趙可式教授臨終關懷論文

趙可式博士大作〈從耶穌會士的典範看生死教育與臨終關懷〉，先從張志宏、鄭聖沖、朱勵德三位可敬的耶穌會神父慈愛攝眾與面對生死的典範作為引子，然後介紹1970~1990年代臨終關懷的各家定義與內容。

臨終關懷的重要性，在於克服人面對死亡的痛苦與恐懼感；由是本論文中再分析一般人恐懼死亡的五大原因，進而討論：除了給予病患臨終關懷以驅除面對死亡的痛苦與恐懼之外，平日應將「生死教育」視為「人格教育」的重要部分。就在此一部分，本論文帶出了宗教教育的意義。

誠如作者所說：生死的奧秘及死後世界的情境，應是屬於宗教領域的課題。「正信宗教」常歷經數千年的考驗，有經典可循，經無數學者的研究詮釋後流傳下來。對死亡常有一套「已知」的信念，使得接受此一信念的人，可以消除未知的恐懼。

基督宗教與佛教，雖在教義上有很大的歧出，但在生死教育方面，都提供了人們「面對死亡」極大的心靈安慰，讓人從「未知」的惶恐而轉為「已知」的泰然，讓人從「放下」而「自在」，從生命凋零的危機獲得生命新出的轉機。

由於基督宗教是神恩論，佛教是業報論，所以下一期的新生命，在基督徒而言，祈願的是天主恩召，永生天國；就佛教徒而言，縱使凡夫的我們，無法證得徹底的解脫，但總希望新生命能擁有光明與福樂，遠離陰暗與痛苦。其要領即是：在無始以來的無邊善惡業力之中，引發善業力成熟，好能獲得喜樂的果報；相對的，也就得避免惡業力成熟，好能避開苦痛的果報。如何可以引發善業成熟？這就有待平日的生死教育與臨終的宗教關懷。

依佛法的解釋，生命主要來自於兩股力量：愛力與業力，它們相當於哲學上所說的動力因與質料因。原來，愛力就是眾生本能的自我愛，它渴望生存，所以發展出強烈的自體愛（愛著自己的身體）與境界愛（愛著一切使生命獲得快樂的境界），並且恆時以「後有愛」（渴盼往後的存有能持續下去），讓生命在

一期結束之後，立刻尋求下一期生命的物質基礎，俾能達到生命存續之目的。這就是生命存續的「動力因」。

「愛」於第一序決定了「必然要生」，「業」則在第二序決定著「生的型態」。生命一期之存活，是屬天、人、餓鬼、畜生、地獄之何趣？是在福樂抑或痛苦狀態？是美是醜？是聰慧抑或愚笨？這一切，決定於該一衆生過去的所做所為。由於無始劫來善惡諸業無量無邊，不可能通通同時受報，所以，哪一業系先成熟，就承受哪一業系的果報。成熟與否，又端看個人在生的重大善惡業傾向、善惡習性之養成與臨終念頭之善惡而決定。顯然，業決定了生命存活的品質，是為生命存續之「質料因」。

凡因緣而生者必趨於滅，所以「有生無不死」，死是一期生命暫告段落的正常過程。面對死亡，不必恐懼，因為愛力與業力會立刻帶出下一期的新生。反而是以正面情緒面對死亡，比較有助於生起臨終的正念，以此帶起善業業系之成熟，俾下一期之新生命，有良好之生存形態與生活品質。

簡而言之，佛法對生命的啟示是：

一、生命是要為自己負責任的。如果期待自己的生命獲取幸福與快樂，那麼，相對地日常就要「諸惡莫作，眾善奉行」，平日要多多知悉善惡業果的原理，好讓自己能夠調理情意。善業力強

大時，下一期生命自然不易退墮惡處。

二、「勿以善小而不為，勿以惡小而為之」，以免養成負面的習性，在臨終業相現前而心志昏瞶之時，依於負面習性制約反應地生起惡念。是故平日要將行善去惡培養成良好的道德慣性，因為善良的道德慣性，會在關鍵時刻發揮「臨門一腳」的功用，讓亡者在瀕死時刻以善習與境界相應；而且它也會形成往後生命的人格特質，依其性格而決定命運的良窳。

三、臨終的時候，倘有善業與善習，自不難依光明的正念而勾牽善業；倘無特殊強大之善業與善習，那麼，臨終時的正念相續，就是下期生命福樂歸趨的最大保證。質是之故，佛教徒依自修持力以繫念正法與佛陀，或是他人從旁說法或助念，都是往生善趣或淨土的助益之力。說法的內容，可側重於請亡者憶持生平歸依三寶、布施、持戒的功德，好能由此憶念之力而生起光明喜樂的覺受；此光明喜樂之境相，其相應處自是充滿福樂的人間天上或佛國淨土。所以它會優先勾牽與其相應的善業成熟，而往生善趣、淨趣。

依此佛教心理學上「同聲相應，同氣相求」的普遍原理，任何宗教對臨終者的祝願，如果臨終之人能夠信服，都可以達成降低痛苦與恐懼，增加喜樂與光明的效果，而讓亡者因喜樂之清淨念力，達到◎生善趣的效果。

——回應於九十年十一月二十三日「紀念耶穌會來台50週年」國際研討會

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 台灣宗教女性年－記者會新聞稿

doi:10.29665/HS.200704.0011

弘誓雙月刊, (86), 2007

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page：60-61

出版日期/Publication Date：2007/04

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.200704.0011>



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



台灣宗教女性年 記者會新聞稿

■ 釋昭慧



舉行「台灣宗教女性年」記者會（左起：長老教會傳道師石素英教授、輔大宗教學系主任黃懷秋教授、昭慧法師、黃偉哲委員、中研院民族所研究員林美容教授、輔大神學院葉寶貴修女）。（96.3.5）

開會時間：96年3月5日(星期一)上午10時

開會地點：立法院紅樓第101會議室

主持人：

黃偉哲（立法委員）

郭榮宗（立法委員）

釋昭慧（玄奘大學宗教學系教授兼應用倫理研究中心主任）

出席：

石素英（台灣神學院助理教授，台灣基督長老教會傳道師）

林美容（中央研究院民族學研究所研究員兼慈濟大學教授）

黃懷秋（輔仁大學宗教學教授兼系主任）

葉寶貴（胚芽婦女關懷協會常務理事，輔大神學院講師）

釋傳法（關懷生命協會秘書長）

一、召開記者會緣起

在2007年3月8日前夕（3月5日上午），一個屬於全國女性的節日裡，台灣宗教界與宗教學界女性，將聯合推出「宗教女性年」，呼籲社會正視宗教女性在社會上的地位與貢獻。

長期以來，宗教女性在台灣，無論是宗教師還是平信徒，都比男性更為眾多，她們擔負著寺院、教會內重要的事工，是促使各該宗教穩定成長所不可或缺的力量。她們更以女性的慈悲、堅毅，扶持著社會弱勢，形成一股穩定與進步的力量。此中，證嚴法師所帶領的龐大慈濟女性團隊，宛若尋聲救苦的千手觀音，締造了名聞國際的「四大志業，八大腳印」，是最為膾炙人口的——宗教女性的台灣經驗。

女性普覆苦難眾生的慈悲形象，形成了崇高的女神信仰，因此，觀世

音、瑪利亞、媽祖、註生娘娘，都是台灣社會廣受敬仰的信仰對象。

然而虔誠懇切的女神崇拜，並沒有改變宗教圈內性別歧視的現象。特別是，世界各大宗教都源出古父權社會，即使都擁有「人人平等」或「眾生平等」的崇高教義，也架不住性別歧視的文化蒙塵，肇致宗教經典、規制與儀式，往往含有強烈性別歧視之內容。

宗教對社會的影響深遠，倘若宗教本身對性別歧視，就有推波助瀾、變本加厲的傾向，勢將成為提倡「性別平等」之公義社會的最大絆腳石。因此，亟須檢視宗教經典、規制與儀式中，隱涵性別歧視的內容，並進一步作出佛學與神學的女性詮釋，形成二十一世紀本土與普世的「女性神學」與「女性佛學」，促使各宗教服膺性別平等的普世價值，使帶動社會風氣，加速建構性別平等的公義社會。

有鑑於此，台灣宗教女性跨越宗教藩籬，攜手合作，共同推出「台灣女性宗教年」的系列宣導活動。

在內政部民政司的大力支持下，我們已於二月九日先行召開「臺灣宗教儀規與性別倫理」座談會，形成「聯合推動宗教界性別平權」的共識。並將在三月五日——婦女節前夕，召開「台灣宗教女性年」記者會，讓女性宗教師與女性宗教學者，向媒體朋友分享宗教女性的心聲，並呼籲社會正視宗教女性對各該宗教與台灣社會的巨大貢獻，呼籲各

宗教：務必要革除性別歧視的種種陋俗，打造一個性別平等的人性空間。

二、討論題綱：

1. 將本年訂為「台灣宗教女性年」。
2. 本年的宣導計畫。
3. 台灣宗教女性的教會貢獻與社會貢獻。
4. 台灣宗教女性的不利處境。
5. 臺灣宗教的教典、禮儀與規範中，所隱藏的性別歧視問題。
6. 「性別平等」訴求在禮儀與規範方面的具體建議。
7. 本年召開之會議：
 - (1) 2月9日：召開「台灣宗教儀規與性別倫理」座談會。
 - (2) 3月5日：召開「台灣宗教女性年」記者會
 - (3) 預計於本(96)年11月間，舉行「宗教文化與性別倫理」國際學術會議，參與上開研討會之論文發表人（目前正整合邀請名單），其研究領域涵蓋佛教、道教、基督宗教、伊斯蘭教、一貫道、民間信仰與新興宗教。
 - (4) 預計於本年10月間，國際入世佛教協會（International Network of Engaged Buddhist）將於台灣召開年會，並於佛教弘誓學院舉行「佛教女性會議」。參與會議者係來自全球之入世佛教協會女性社會改革運動人士。

主辦單位：

立法委員郭榮宗辦公室
財團法人弘誓文教基金會
玄奘大學應用倫理研究中心

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

- ▶ 跨宗教女性聯手，爭取宗教兩性平權－「台灣宗教女性年」記者會報導

doi:10.29665/HS.200704.0012

弘誓雙月刊, (86), 2007

作者/Author：釋傳法

頁數/Page：62-63

出版日期/Publication Date：2007/04

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.200704.0012>



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



跨宗教女性聯手，爭取宗教兩性平權

「台灣宗教女性年」記者會報導

■ 釋傳法

3月5日上午，郭榮宗立委、黃偉哲立委、弘誓文教基金會、玄奘大學應用倫理研究中心聯合召開記者會，宣布2007年為「台灣宗教女性年」，佛教、天主教、基督教、民間信仰之傑出女性宗教師與學者，誓言將聯合爭取宗教界之兩性平權，改變台灣宗教女性廣受歧視的不利處境。

出席記者會之宗教女性包括：玄奘大學應用倫理研究中心主任昭慧法師，台灣基督長老教會傳道師石素英教授，輔大宗教學系主任黃懷秋教授，中央研究院民族學研究所研究員林美容教授，輔大神學院講師葉寶貴修女，關懷生命協會秘書長傳法法師，天主教胚芽婦女關懷協會蕭學璇修女。

記者會由黃偉哲立委主持，首先由昭慧法師介紹背景：在民間習俗、婚喪禮俗中，隱含了許多歧視女性的風俗習慣。希冀宗教界內部自我改革，她對此不抱樂觀，反而認為更加困難。原因在於，教徒普遍認為教典、戒律具有「神聖性」，權威不可侵犯，故爾合理化宗教內部歧視女性的現象。弔詭的是，雖然觀音、媽祖等女神廣受台灣民間男女信徒的敬仰，卻不能轉化對於現實世界宗教女性的平等尊重。原本，宗教應是道德的領航者，如今卻成為歧視女性的堡壘。宗教若不改變，社會要改變是更無望的。

基督教石素英牧師也認為，各宗教女性需要互相支援，雖然長老教會在1950年封牧女傳道，過去十年間也增加了2百位女性傳道師，但是因為受限於聖經傳統與社會舊習，並沒有太大的空間讓女傳道發揮其專業。女傳道必須比男傳道付出二到三倍的努力，才會得到教會的認同和接納。她認為，男女兩性應該都要被同時解放，認知到男女兩性是平等的伙伴關係，才能開展兩性平等共同參與事奉的教會。

輔大宗教系主任黃懷秋教授則表示，以往各宗教各自為政，女性更形孤立，更不能解決女性受壓抑的問題。這次「跨宗教」女性攜手合作，將帶來宗教改革的新希望。她坦

言，天主教在女性政策上「很落伍」，別說教宗、樞機沒有女性，連修女也都不是神職人員，天主教需要向佛教、新教、其他宗教學習，在女性政策上回應兩性平權的普世價值。

中研院林美容教授長年作台灣民間信仰的田野調查，她觀察發現，民間信仰屬於公領域，與社會關係緊密，受限於「女主內，男主外」的文化舊慣，公廟事務向由男性主導、管理、運作。林教授呼籲男性開放公廟空間，給予女性擔任管理人、董事的機會，希望本土宗教讓女性發揮更正面的功能，而非只是插花的、次要的微小角色，相信廟宇品質會有不一樣的改變。

天主教葉寶貴修女發言肯定「台灣宗教女性年」的意義，她說，這是跨宗教女性的第一次合作，在宗教兩性平權運動史上是重要的里程碑。她感嘆，在天主教中，女性只是輔助的、服務的次要角色，雖然教徒超過80%是女性，但女性在教會中沒有發言權與決策權。不但在台灣如此，全世界都是如此。雖然在台灣難以觸碰「女性是否擔任神職」的大問題，但至少在某些禮規上能改變，例如：婚禮上傳統由父親或兄長帶著新娘交給新郎，「女人由一個男人交到另一個男人手中」，意味女性不是一個整全的主體；又如婚禮彌撒讀經中，仍選些女性順從丈夫的經文。這些在台灣教會是可以改變的。

關懷生命協會傳法法師認為，不能寄望既得利益者的男性主動釋放權利，女性必須勇敢向男性爭取應有的公道與正義。她所任教的佛教弘誓學院在昭慧法師的領導之下，早已宣佈廢除「八敬法」，亦不遵行比丘尼戒中的兩性不平等條文；平常若有比丘來到學院，比丘尼們並不會特別頂禮，因為比丘還沒有養成回禮的習慣。也許是因為台灣佛教沒有中央教會或教廷的鉗制，相較之下，比丘尼比較有較大的自主性空間。

最後，昭慧法師表示，雖然佛教女性有較大的空間，但並不表示一切都沒問題，藏傳、南傳佛教是更為落伍的。另一個關鍵是女性本身，因為女性自我設限、自我催眠要「謙卑」、「和諧」，造成男性越來越自大的惡果。她舉證嚴上人向比丘頂禮為例，令時代先進人士所唾棄，不但不符合普世價值，亦違反人性尊嚴的法則。所以，「謙卑」是兩性都要學習的功課，教典的再詮釋需要建立。「21世紀是女性的世紀」，各宗教女性需要共同合作，打造一個性別平等的人性空間。

今年跨宗教女性共同推出「台灣宗教女性年」的訴求，將檢視各宗教教典、禮儀中隱藏的性別歧視問題，提出修正的具體建議，於11月間舉行「宗教文化與性別倫理」國際學術會議，國際入世佛教協會將於10月間來台舉行「佛教女性會議」。

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 人間佛教的僧俗倫理－當代台灣「人間佛教」發展之回顧與前瞻（下）

doi:10.29665/HS.200704.0013

弘誓雙月刊, (86), 2007

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page：64-69

出版日期/Publication Date：2007/04

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.200704.0013>



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



人間佛教的僧俗倫理

當代台灣「人間佛教」發展之回顧與前瞻（下）

■ 釋昭慧

【接續第81期】

八、「人間佛教」與四眾倫理

面對佛教傳統中根深蒂固的男性沙文主義與僧伽本位主義，「人間佛教」是否只能維持「妥協」的局面，以求取相安無事？還是願意跨出步伐，本諸佛法的清淨意念、仁愛情懷與平等精神，來建構一個性別平等、僧信平等、四眾互助共事的菩薩教團？這是人間佛教內部的重大挑戰。在本節中，筆者將分別論述「人間佛教」在性別議題與僧俗關係這兩方面的理念與行動。

（一）性別平等運動（略）¹

（二）倡言「僧俗平等」論

「僧尊俗卑」還是「僧俗平等」，這又是佛門中的一大倫理爭議。

1927年，支那內學院創辦人歐陽竟無居士，提出凡諸「居士非僧類、非三乘、非福田、非師範、不應說法、不應闍戒，比丘不可就居士學、絕對不禮拜、不可與居士敘次」等傳統說法，皆是有違經義的謬論。²此一說法，引起了太虛大師的不滿，曾發表〈與竟無居士論作師〉一文以駁之。³

1. 建設在家佛教的方針

倡導「人間佛教」的印順導師，當然讀過雙方交鋒的文章。他並沒有立即加入論爭，但在二十六年之後的1953年間，卻寫下了迄受居士佛教推崇的〈建設在家佛教的方針〉一文，以極正面的態度看待居士佛教的發展，甚至寄「佛教復興」之厚望於居士佛教。他在該文之中劈頭就說：

「復興中國佛教，說起來千頭萬緒，然我們始終以為：應該著重於青年的佛教，知識界的佛教，在家的佛教。……在這三點中，在家的佛教更為重要。」（《教制教典與教學》頁82）

他指出，在家佛教的發展，決非是佛教的衰落，反而是佛教復興的契機：

「中國佛教的前途，我們熱烈的寄望於在家佛教的發展！」（《教制教典與教學》頁93）

無論是站在任何立場來加以檢驗，他都認為僧俗平等：

「大乘佛教，在家菩薩比起出家菩薩來，無疑的佔有更重要的一席。佛教不但是出家人的，信仰、修學、證得，無論從那一點去看，出家與在家，可說是完全平等。」（《教制教典與教學》頁82）

通篇之中，他從教典、古代歷史與近代事實雙向考察，舉《阿含經》的質多長者、大乘經的維摩詰居士、勝鬘夫人，古印度的勝軍論師，近代中國的楊仁山、歐陽漸與錫蘭的達磨波羅長者等諸大德居士為例，認為在家佛弟子當然亦能弘揚佛法，主持佛教。正信正見的大心居士，出家眾不應反對他。針對「白衣上座」會導致出家佛教衰弱的疑慮，印順導師也明理地表示：

「如在家佛教發展，而出家佛教衰落到無法存在，這不是別的，問題在出家眾本身的沒落，自身不能適應時代而發揚佛教。如出家眾自身健全，深入佛法而適應眾生，那一定會與在家佛教攜手並

進。而且在佛教中，始終會居於領導地位的。」（《教制教典與教學》頁90～91）

想來導師「在佛教中，始終會居於領導地位」之言，應是善意安撫那些擔心「領導權旁落」的出家眾。事實上，類似「出家眾或在家眾，誰應居於領導地位」的爭執，在筆者來看，都夾雜著某種程度的競勝心或虛榮心。倘若將弘法事業當作報三寶恩與眾生恩的義務，僧俗二眾只應想到「適才適所」，大可不必計較是誰居於領導地位。

筆者發現，「大男人主義」也好，「比丘中心主義」也好，其實都是深重的「慢」煩惱，是一種驕慢的階級意識。具足這種心態的比丘，對付比丘尼，就祭出不平等條約的「八敬法」；對付下座，就端出「戒臘」的利器；對付沙彌與居士，就擺明似是而非的「僧事僧決」論。對象不同，驕慢的心態是「吾道一以貫之」的。

因此繼印順導師的「僧俗平等」主張，筆者乃進一步針對「僧事僧決」或「白衣不得研律」之類說詞，予以駁斥。

2.「僧事僧決」新詮

原來律典規定：出家眾在作法羯磨（開會）的時候要清場，不但白衣不能參加，連未受大戒的沙彌、沙彌尼亦應離席，這就是所謂的「僧事僧決」。

筆者認為，某些場合，特別是布薩的時候，不但要誦戒，而且在誦戒之

先，還要有舉罪或發露過失的內部檢討會。這樣的場合，如果在家眾或是沙彌、沙彌尼在場，他們既不必盡義務接受戒律規範，卻有權利在旁邊作壁上觀，說長道短，這對於在場被舉罪或發露過失而求懺悔的比丘僧尼而言，當然是很不公平的。因此羯磨清場的規定，讓義務與權利對等，這是有其公正性原理的。

即使將「非成員清場」的僧尼自尊保護政策，上綱為成員共同決策的所謂「僧事僧決」，筆者依然認為，這只是「權利義務對等」的社團基本常識，而不是為了彰顯僧尼的「特權」或「地位」。不祇在佛教僧伽中如此，一般團體正常的運作也是如此。正常情況之下，每一團體內部事務，本就應由每一團體的內部成員來共同決策——也許是用代議制，也許是用全體成員直接民主的制度。

然而出家人還是應該接納居士或外界的諍言，即使有人批評，也應抱持「有則改之，無則嘉勉」的態度，而不宜曲解「僧事僧決」的原意，以它為擋箭牌，堵塞善諫之門，杜絕居士或社會人士的攸攸之口，或是用以抬高自己的地位。⁴

3. 平議「居士研律」

同樣的，針對「白衣（或沙彌、沙彌尼）不得研律」之說，筆者亦曾撰為〈沙彌尼學戒不構成「戒障」辨〉

一文，認為這種說法找不到律典上的證據。

而且根據律典的記載，以及筆者在學團中實際領眾的經驗，筆者以為：沙彌（尼）乃至未出家的學法女，以一修道見習生的身份，踏入道場，就要學習比丘（尼）所應具足的種種規戒，而不能以為只須持好六戒、十戒即可，否則豈不是形同「一國兩制」？倘若沒有長期養成持種種戒的生活習慣，一旦受戒，臨時又哪裡可能記得起這許多戒相？一旦毀犯，即須定罪，那豈不是「不教而殺謂之虐」嗎？

有許多出家人，不願讓居士研律，認為一旦居士知悉了具足戒法的全盤內容，也許就會看不起比丘（尼）。筆者反倒是認為，居士如果能了解毗尼規範與制戒原委，才會真正知道凡夫僧的生活方式，而不會把比丘視同「聖人」，做出不切實際的要求，訂出莫名奇妙的高標準。

進以言之，如果律師本身都將僧尼戒律，詮釋成幾乎只有聖人纔可以持守的一門高難度功課，那當然難怪居士會拿這樣的標準來看輕僧尼。實則「戒法」是生活的一部份，講戒講到每個比丘（尼）都自認為持守不住，只好隱瞞戒法內容，以免遭致輕慢譏嫌，這必然是詮釋的方法出了問題。

依筆者之研究，戒經所舉戒法，除了「不非時食」與「不持金銀」等少數

戒法，在此時此地的佛教普遍開緣（破例）之外，其他都可以透過詮釋以把握其精神，運用於僧伽生活之中。而開緣的部分，也大可以開誠佈公，客觀地分析其開緣原因，以及現時代所能因應的最好方式。

因此筆者曾著專文，坦然勸誡僧尼：

「千萬不要以為：人家知道了會譏嫌，所以索性不讓人知道。我們做不好，而把人家眼睛蓋住，不讓人家來取笑我們，這是什麼心態！作為世間的君子者，尚且要能不『文過飾非』；修道人更是不要把自己的過錯覆藏起來，才會有自新的機會。」

「更何況，要令人不知，在技術上也無有可能，因為，喜輕慢人者，哪會待到全部戒法內容都知道了，才產生對僧伽的慢心？爛蘋果吃了一口也知道它是爛的，還要整顆啃下去才恍然頓知其爛嗎？君不見，那些數落我們『人人破戒』的門外漢，但舉沙彌戒中的不非時食與不持金銀戒，就已嫌死我們了！那沙彌戒如此公開化，你能叫他們連沙彌戒也不准知曉嗎？」

「『行有不得，則反求諸己。』作為居士者固不宜養成『慢僧』惡習，做為僧尼的我們，也還是要平實面對持戒的諸般疑義，而尋求合法合律的解釋，不宜以「戒障」為面對小眾的護身符。」⁵

4.「新婆羅門族」借屍還魂

回顧兩千六百年前，佛陀在婆羅門教已為「顯學」，而且等同於「國教」

的氛圍之中，毅然提出「四姓平等」的革命性言論，拒絕接受諸如「婆羅門至上」之類的《梵書》成說，並以身作則地創立了「四姓平等」而依入僧受戒先後序次的教團，這原是一項宗教史上的大突破。

在自然情況之下，信眾源於對佛法與修道人的敬信之心，難免是會尊崇比丘（尼）的。詎料自發性的禮儀，久而久之形成慣例，繼而被比丘們定格而為制度，並予以擴大解釋，於是以「僧事僧決」或「白衣不得研律」之類說詞，極盡所能地高抬僧人的地位。又復動輒將居士弘法，鄙為「白衣上座」，儼然將承挑如來家業，視同僧人獨擁的禁嚮或特權（而非報答三寶、護念眾生的義務）。筆者以此不免浩歎：這些倡言「僧尊俗卑」（或「男尊女卑」）論的比丘，實無異是借屍還魂的「新婆羅門族」。

九、發乎論諍而止乎「無諍」⁶（略）

十、千山競秀的「人間佛教」（略）

十一、結語

當代台灣「人間佛教」對社會與人類的貢獻，不祇在於它的事功績效，更在於它對佛教內部與社會大眾所引發的觀念革命。它證明了利他主義的可行性，而且在以「權利」作為基調的公民

社會之中，加入了「感恩」面向的思維。特別是慈濟的「感恩」文化，在布施行中，不但不以「施恩者」自居，反倒是充滿著對受施者的感恩心。

「利己主義」的思考模式，認為人必然是自私的，因此有必要以自私為出發點，來解決問題。然而事實證明，自我中心不能帶來更大的平安，只會在強弱與貧富懸殊的境遇中，增加更多的怨懟與仇恨，卒至形成社會的紛爭與不安。因此，在社會資源的分配上，「公正原則」獲得了重視，二十世紀以後，先進國家更逐漸把原屬人道、慈善的社會福利，視為國民應得的基本權利，和社會發展所應遵循的政策和措施，而非一項「德政」。然而公正原則倘無仁愛力量的推動，則將形成搶取「權利」而不重視「付出」的社會。

依佛法而言，布施者確實應該學習著以無私、無我，不求回報的心態來對待受施者。然而面對布施者的付出，受施者倘若欠缺一份「感恩」之情，理直氣壯地當作是自己應得的「權利」，好似一切獲得都屬理所當然，那麼，他的人生也將減損了幸福與快樂的泉源。「權利」導向的思考，原是為了確保社會福利服務之提供，但少了布施者「無私」與受施者「感恩」的兩大要素，則社會福利服務熱誠的活水源頭，終將宣告枯竭。

台灣社會目前就有這種人情澆薄而

社福資源拮据的隱憂。幸好台灣還有蔚為另一主流思潮的「人間佛教」文化，調節其間，創造「以包容替代對立」、「慈悲沒有敵人」⁷的新文明。不祇如此，筆者覺得，他們也在創造一種「以感恩論替代權利論」的新觀念。這正是當代台灣「人間佛教」的最大貢獻。

此外，種種圍繞著「人間佛教」的外部挑戰（如政教關係）與內部挑戰（如性別倫理與僧俗倫理），確實非常棘手，也往往引爆極大的爭議，但倘若「人間佛教」面對此諸議題的相關主張，經得起教證與理證的嚴格檢驗，更能落實而為改革佛教或嘉惠蒼生的有利行動，那又何嘗不可轉化而成當代台灣「人間佛教」仰契佛陀本懷，回應普世價值，引領時代思潮的重要養份！這與本文第三節所述——強鄰環伺下所激盪的憂患意識，正好可以對照理解。

而「人間佛教」的思想與路線之爭，無論是出自「人間佛教」與傳統宗派之間，還是出自「人間佛教」各教團之間，固然讓相關當事人與教團，都被籠罩在一股緊張對立與隱約不安的氣氛之中，然而只要能從論諍的腦力激盪過程中，自我反思、自我成長，並設身處地尊重論敵的人格與主張，久而久之，自能從負面意義的「對立」，進而產生正面意義的「對話」，從論諍出發而達於無諍。

最後，從佛法化世的功能性而言，

佛教總體呈現諸如緣起性空、虛妄唯識與眞常唯心；漢傳、南傳與藏傳佛教，入世與出世，此世與他方；唯心淨土、他方淨土與人間淨土……的多元面向，反而能廣為度化各類不同根基的信眾，這原未必是壞事。從佛法的「緣起」論而言，多元型態的思想與實踐，符應各種不同根機，這何嘗不是「緣起」法性的如實展現呢？因此，筆者認為：「人間佛教」各大教團，須有「千山競秀，萬壑爭幽」的恢宏氣象，讓一切諍辯在同情共感與理性對話的前提下，善意提醒論敵，謙遜反省自己：從論諍出發，而止於「無諍三昧」的圓成。

【全文完】

九十四年八月五日凌晨，于尊悔樓——發表於二〇〇五年九月一日《人間佛教的思想與實踐》研討會（本研討會由中國社會科學院世界宗教研究所主辦）

【參考資料】（略）

■本文摘自作者新書《人菩薩行的歷史足履》。本書506頁，已於五月下旬出版，以精裝本刊行，流通價480元。郵購帳戶／法界出版社，郵撥帳號／15391324。詳洽法界出版社：電話(02)87896108，傳真(02)87896110，查詢相關資訊。

註釋

- 1.按：由於有關筆者倡言「性別平等」之內容，讀者較為熟悉，因此為節篇幅，本節內容全數刪略。
- 2.歐陽漸：〈支那內學院院訓釋——上篇〉，《內學年刊》，第三輯，（台北：鼎文書局，民國64年4月初版），頁646。
- 3.太虛大師：〈與竟無居士論作師〉《海潮音》，第8卷第8期，民國16年9月，頁30-38。
- 4.類此言論，最早出現在筆者1990年11月19日於福嚴佛學院的《妙雲集》課堂教學上，見釋昭慧：〈學佛旨趣（下）〉，《妙雲集導讀》（十八），《妙心雜誌》第74期，2003年3月出版，「妙心全球資訊網」（<http://www.mst.org.tw/>）。1995年，筆者於嘉義彌陀寺為安居僧講戒，復提及此一觀念；嗣後何倩華整理，筆者修訂，而正式發表〈「僧事僧決」新詮〉一文（莊淑惠記錄整理），刊於釋昭慧：《鳥入青雲倦亦飛》（台北：法界出版社，1996）一書之中（頁29~35）。
- 5.以上有關「居士研律」之觀點以及三則引文，詳見釋昭慧：〈沙彌尼學戒不構成「戒障」辨〉，《鳥入青雲倦亦飛》，台北：法界出版社，1996，頁37~48。
- 6.原文第九、十兩節：〈發乎論諍而止乎「無諍」〉、〈千山競秀的「人間佛教」〉，內容大都已曾登載於本刊之中，為節篇幅故刪略之。
- 7.法鼓山聖嚴法師於2000年總統大選之後，書贈陳水扁總統云：「慈悲沒有敵人，智慧不起煩惱」，被總統懸掛在辦公室書桌正後方。

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 予欲無言

doi:10.29665/HS.200704.0014

弘誓雙月刊, (86), 2007

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page： 70-71

出版日期/Publication Date：2007/04

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.200704.0014>



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



予欲無言

■ 釋昭慧

許多人問我：「最近為何很少在報端看到妳的文章？」

說實在話，「忙碌」是一個很重要的理由。綠色執政帶給高教最大的「禮物」，就是將大學的脖子越栓越緊，祭出各種「卓越計畫」與獎補助款，讓大學乖乖就範，接受各種量化的評鑑。這樣一來，大學行政單位承受著無比的壓力，當然也不免要求教學與學術單位成員共同承接壓力。作為學校的一份子，怎忍事事置之度外？逢遇同事因工作壓力大而不滿之時，我總是勸慰他們：「我們是學校的命運共同體，行政主管比我們的壓力還大，所以就多多分勞吧！」於是，「忙」，就成了從事高教所無可避免的現實。記得朱建民教授有一次在餐敘中提到，他遇到想投入學界的僧尼，笑稱：「天堂有路你不走，地獄無門你自闖進來！」誠哉斯言！幾番遇到政客大鳴大放要「開放博弈」，很想開個記者會來逐一反駁謬論，嚴正抗議政商勾結，都因為「忙碌」的緣故，而暫時放過他們一馬！動物保護、環境保護、生態保育的議題，亦不例外，停在腦中的想法居多，卻鮮有時間將它們訴諸時論與具體行動。不免自嘲：快變成了「思想的巨人，行動的侏儒」！

這就是綠營政客比藍營政客高明的地方，藍營的退休高官，必當扼腕歎惜當年不善此途，竟日為應付種種風起雲湧的社會運動而疲於奔命！如今可好了！學者忙著應付評鑑、量產論文，都已弄到幾乎「過勞死」，哪還有時間在社會上「管閒事」？因此，以社運起家的綠色執政，竟能不費一兵一卒地，讓許多學者在「無暇管閒事」的無奈心情下自動繳械，離開社運戰場，被乖乖地拴在各種評量表與企劃案中爬格子。這三年來，每逢暑期，必須填寫

冗長的「專任教師教學研究及服務績效評分表」，而且必須一一附錄相關證明資料，來道出自己一整年在教學、研究與服務三方面的「豐功偉業」。個人雖然因此而連續三年獲頒「研究績優教師獎」，但依然視「填寫教師評分表」為畏途，因為填寫表格與蒐尋年度相關資料的時間，實在是太冗長了。量化的評量方式，逼著學者盡其所能以「量產」學術作品，未免像在強迫飼料雞長出贅肉一般，這讓我這一向快筆的人，「叛逆」的劣根性也悄然發作，產生了深重的文字倦怠症，非常厭於提筆寫作。因此連帶地，連時論文章都在「忙碌」與「倦怠」的兩重因素下，幾近中輟。還有一個更重要的原因，那就是陳水扁總統所說的：「台灣只有統獨問題，沒有左右問題。」社運工作者多具有「左派」性格，為弱勢發聲以抗拒政商強權。既然只剩「統獨問題」，那麼，除了「統獨」為熱門議題之外，其他還有什麼好說的？

三月間，好不容易籌備了一場「台灣宗教女性年」記者會，各宗教代表與學者都踴躍參加，擬為宗教女性平權而發聲。萬萬沒有料到，記者會舉行前一天，阿扁總統突然聲明「四要一沒有」，立即聚集了所有新聞焦點，連股市都為之震盪。

翌日記者會幾乎開天窗，只有兩位記者到場，因為各媒體記者悉數趕場，

參加「四要一沒有」相關議題的記者會。連到場的「唯二」——兩位記者發新聞稿後，也只有一家媒體刊出本則新聞。我原擬配合本次記者會，順勢寫一篇時論來投書報端，也「識相」地立刻煞車了。原因無他，阿扁總統說對了：「台灣只有統獨問題，沒有左右問題。」果然，連續一週，藍、綠兩派媒體的社論、專論與讀者投書，紛紛針對「四要一沒有」，形成熱情有加的正反兩方「啦啦隊」！

唉！這樣的媒體生態，確實印證了阿扁總統的先見之明！予欲無言，這不是沒有道理的！

九六、四、三 于尊悔樓

前期勘誤

第85期本刊王儷雲、廖憶榕所撰〈走訪弘誓——記與昭慧法師之晤談採訪〉，頁75云：「自民國67年起，我與性廣法師合作，向中國佛教會秘書長了中長老建請成立護教單位。」年代標示有誤，應為民國76年。特此訂正。

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 「賭到動搖國本」記者會側記

doi:10.29665/HS.200704.0015

弘誓雙月刊, (86), 2007

作者/Author：釋傳法

頁數/Page： 72-76

出版日期/Publication Date：2007/04

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.200704.0015>



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



「賭到動搖國本」 記者會側記

■ 釋傳法

賭到動搖國本 反賭場、反賽馬記者會

主辦單位：反賭博合法化聯盟
郭榮宗委員辦公室
關懷生命協會

反賭博記者會海報。

行政院長蘇貞昌於三月十九日主持離島建設指導委員會，經建會研議在南部及離島開放賭場，振興地方經濟。行政院經濟建設委員會副主任委員張景森更於四月五日表示，為提振中南部經濟，在行政院指示下，已與行政院體育委員會合作研究，六月將提出「中南部推動特許競技型運動」計畫，規劃開放賽車、賽馬等競技型運動。

這兩番的新聞發佈，立即獲得媒體的大幅報導，幾乎都是頭版頭題。四月六日中午，飛碟電台蘭萱小姐於其所主持的「飛碟午餐」節目中，訪問國民黨費鴻泰立委與昭慧法師。費委員從經濟與治安角度反對開放賭場，法師則從經濟、治安、動保、文化等面向，談到開放賭馬或賭場的弊端。訪談完畢，昭慧法師判斷：事不宜遲，反賭博合法化聯盟再不發聲，會讓促賭人士誤判形勢，可能讓台灣早早淪為「賭博共和國」。於是召集筆者與明一師父，共同籌備翌日召開記者會的前置作業。法師在該下午工作長達十一小時，刪改筆者所撰的採訪通知，逐一致電邀請各界賢達與會，撰擬新聞稿，發送採訪通知，接受記者的訪問電話，並於晚間撰擬投書，傳送自由時報。半夜始完成所有工作。



反賭博記者會出席人士（左起盧俊義、黃慶榮、顧忠華、釋昭慧、葉智魁、林雅哲）。（96.4.7）

四月七日早晨趕到台北，上午10時，反賭博合法化聯盟、郭榮宗立法委員辦公室與關懷生命協會，在台大校友聯誼社三樓舉行聯合記者會，從經濟、治安、教育、文化、動物保護、環境保護的各個面向，作詳盡的分析，強烈譴責行政院草率開放賭場及賽馬。

本次記者會由昭慧法師主持，出席人士有顧忠華（政治大學社會系教授、全民監督國會聯盟召集人）、葉智魁（東華大學運動與休閒學系副教授、反賭博合法化聯盟召集人）、盧俊義（台灣基督長老教會台北東門教會主任牧師）、黃慶榮（中華民國保護動物協會秘書長）、林雅哲（湖光動物醫院醫師、關懷生命協會常務理事）與張章得（關懷生命協會常務理事）。聯盟並公布了一份民國九十一年開始聯署的「反賭博合法化」名單，其中有星雲大師、單國璽樞機主教、林義雄先生、施明德

先生等之大名。

昭慧法師於記者會中表示：

1. 促賭人士動輒指稱反賭人士「泛道德化」，但是「道德」根本不必被拿出來討論，因為它是一切討論的前提，難道促賭人士要承認自己毫無道德感嗎？

2. 姑不談「道德」，而直就對方所畫出的「經濟利益」大餅，來展開討論。以賭振興地方經濟，是一片謊言！實則凡有賭場的地方，由於賭場包吃包住，有各種優惠待遇，因此周邊商家紛紛關門，形成「賭業獨興，百業蕭條」的現象。

3. 如果因為禁制不了，而就索性開放，那毒品是否也乾脆開放算了？開賭絕不可能禁絕地下賭博，反倒是會讓賭場「以合法掩飾非法」，讓黑錢洗白、黑道漂白，令罪惡叢生。

4. 賭場的設置會有擴大效應。因為



黃慶榮秘書長（中）說：「不要以為開賭馬場會賺錢，我包準你們會血本無歸！」（96.4.7）

賭業大亨所提供的政治獻金非常豐厚，官員、民代不敵賭業龐大利益之誘惑。美國初始只有兩州開放賭場，現在只有兩州沒有賭場。

顧忠華教授接續發言：賭場、賽馬不只宗教、動保人士應該關心，它牽涉到全體國民、子孫萬代的利益，整體社會都必須深思。這次行政院好像開賭勢在必行，但是決策過程過分粗糙、草率、突兀，令人深以為憂。賭博合法化的社會成本，超乎想像之巨大，職棒因賭博大傷元氣之殷鑑未遠，促賭人士舉澳門為取經對象，難道我們想要「台灣澳門化」嗎？他呼籲行政院停止「爆衝政策」！勿令台灣前途黯淡無光，賭博合法化將使「賭博取巧」取代「公平競爭」的社會文化，禍患無窮、殃及累世，不可不慎。

葉智魁教授接著感嘆，他研究美國賭場問題已經十多年，縝密分析「以

賭振興經濟」之荒謬不可行，但「言者諄諄、聽者藐藐」。為何「以賭振興經濟」不可能？

1.台灣開放賭場，無論是在澎湖還是在雲林、屏東，要吸引外國賭客，比得上新加坡、澳門、香港、蘇比克灣嗎？當然不可能，交通的便利性就是首當其衝的問題。政府幾次喊著要開放賭場，卻從來沒有提出完善的藍圖。

2.賭博合法化的結果，以後一開門



葉智魁教授痛陳美國賭博合法化的種種弊端。（96.4.7）

對面就可能會是賭場，屆時賭客都將是當地人，將資金砸在賭本上，形成經濟的黑洞。賭業百分之40以上是外資，賺的錢落入外商手中，將更令經濟大失血。即使是極少數真能賺錢的賭城，如拉斯維加斯所在的內華達州，是全美治安最差、自殺率最高的地方，政府為何視而不見？

3.現在，行政院即將發行運動彩券，然而，運動大國的美國，卻立法禁止發行運動彩券，因為他們非常清楚：只要賭博涉入，對運動產業絕對有不利影響。開放賭場、運動彩券，有百害而無一利，「以賭興邦」無異癡心妄想。

盧俊義牧師正忙於主持教會復活節活動，依然抽空趕來出席記者會，他語重心長地痛責執政者的開賭政策，指台灣人賭性堅強，人性不要給它墮落的機會，賭博卻給予犯罪極大的誘因。政府應圖提升、引導社會向上向善，靠賭博想提升什麼呢？而且，賭博帶來色情、毒品、販賣人口，犯罪將更加惡化。吳伯雄當內政部長時有句名言：「每個人都知道有雛妓，只有管區不知道。」賭業所帶來的種種罪惡，亦復如是。非常遺憾民進黨一直往開賭靠攏，因此呼籲行政院，務必要懸崖勒馬。

黃慶榮動物醫師發言提醒：台灣的獸醫沒有這方面的專業，若真開放賽馬，馬場絕對是從國外引進獸醫，台灣的獸醫別以為開放賽馬將帶來就業機

會。而且，從人道關懷的立場來看，淘汰的馬匹下場一律是被槍殺，太過殘忍。最後他鄭重提醒：「不要以為開賭馬場會賺錢，我包準你們會血本無歸！」

林雅哲動物醫師發言痛陳：任何法案的修訂，都應該是往更好的方向，而不是更差，經建會副主委張景森卻主張修訂動物保護法以開放賭馬，此言令人震驚。奔跑不是馬的天性，賽馬的訓練及比賽過程，對於馬的身心造成巨大殘害。運動員能賺取大筆財富退休，但是馬在比賽之後，不管輸贏，下場都一樣——送入屠宰場。台灣要這種虐待動物的娛樂嗎？

顧忠華教授接著補充：蘇貞昌日前提出「大溫暖，大投資」口號，如果開放賭場、賽馬，社會成本一點也不溫暖，「大溫暖」將變成「大投機」。他提醒阿扁總統：阿扁在台北市長任內，嚴厲取締八大行業，將賭博電玩趕出台北市，搏得社會掌聲，現在卻想讓台灣淪為大賭場，真是一大諷刺。

昭慧法師接續道：馬來西亞的雲頂賭場，所在地原本景色優美，有了賭場之後，整體景觀為之丕變，俗不可耐，簡直是「佛頭著糞」。因此切莫讓台灣步其後塵，讓好山好水蒙塵。

記者會最後，反賭博合法化聯盟提出三點訴求：

一、將邀藍綠陣營總統候選人簽

署，明確告知國人：其若當選，是否會促成賭博合法化。並將其簽署結果公諸媒體。

二、呼籲行政院「懸崖勒馬」，勿令台灣社會向下沉淪、萬劫不復！若蘇內閣一定要促成賭博開放，將要求給予正反兩面公開辯論的機會，然後訴諸全民公投。

三、張錦森身為經建會副主委，竟然不務正業，拼經濟拼到賭業去了。如果蘇院長說的「八字還沒一撇」屬實，那麼張錦森應為其動輒放話開賭，而立即下台！

本次行動獲得甚好的迴響，4月7日，蘋果日報四版頭條，刊出反賭博合法化聯盟即將召開記者會的訊息，以及昭慧法師反對賽馬、賭博之理由。自由時報「自由廣場」則刊出昭慧法師的簡短投書：〈博弈，何不公投〉（本期稿擠，下期刊載）。當日中午記者會召開完畢，下午，聯合晚報以頭版頭條刊載本次記者會之訴求；電子媒體則有中視、華視、民視與法界衛視，播出記者會相關新聞。

翌（4月8）日，自由時報與聯合報均作記者會的相關報導，中央社則在午後報導：國民黨立院黨團指行政院長蘇貞昌是選前政策綁樁，「政府當莊家、全民來賭博」，會讓臺灣淪為「賭博共和國」，必須公開道歉。他們並呼應反賭博合法化的訴求，要求經建會副主委



記者會後共商反賭大計（右起：昭慧、葉智魁、常碧、性廣、張章得、德風、傳法。自由時報記者周富美攝影）。（96.4.7）

張錦森下台。

記者會後，昭慧法師、葉智魁教授、張章得常務理事與自由時報記者周富美小姐在台大校友聯誼社喝咖啡。周富美極為贊同反賭聯盟的社會運動，她並提出好幾項運動建言，例如：拍攝公益廣告、成立「反賭日」、架設反賭網站、擴大反賭聯署等。這些建議都非常具有建設性，因此反賭聯盟近期將在關懷生命協會的全力支援下，規畫專門網站，著手一系列的行動計劃，誓與促賭政商抗戰到底！

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 竹溪禪寺園遊會記

doi:10.29665/HS.200704.0016

弘誓雙月刊, (86), 2007

作者/Author：釋自憲

頁數/Page： 77-78

出版日期/Publication Date：2007/04

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.200704.0016>



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



竹溪禪寺園遊會記

釋自憲（佛教弘誓學院校友會會長）



台南竹溪寺住持資定法師（右四）係本院專修部二年級學員，1月28日特於竹溪寺與本院校友會聯合舉行園遊會，以收入款項贊助新校舍建築經費。清晨，院長性廣法師（中）驅車前來致謝，並與部分參與園遊會義賣學僧合影（左：校友會會長自憲法師）。（96.1.28）

台 南竹溪禪寺護法會一年一度的年終聯誼，以往都是以聚餐的方式慶賀，今年元月二十八日，住持師父——資定法師特別舉辦別開生面的園遊會，主要目的是把結餘款項轉作弘法利生之途，襄助佛教弘誓學院新校舍的建校基金，此項創舉別具深意，除了改變舊有模式之外，也讓護法會的會費及相關款項具有更實質的意義。

當元月十三日校友會得知這樣的訊息之後，身為校友會會長的我，心想必須把握此次的殊勝因緣，為學院略盡綿薄之力，以報答師長的法乳深恩。所以特地向竹溪禪寺提出淺見，希望園遊會由校友會從旁協辦，掛名協辦單位之名稱，住持師父慈悲允准，答應讓校友會成為協辦單位，在此深感謝意。

為了讓「協辦」一詞能名實相符，筆者便約了校友會的秘書吳一忠居士一道先行前往，專程拜會竹溪禪寺的住持師父，先作理念上的溝通後，並勞煩常住師父和護法居士協助一起製作邀請函，以校友會的名義，敬邀學院的指導法師昭慧法師、院長性廣法師、師長及全體校友，期望大家共襄盛舉，參與此次有意義的活動。

元月二十八日園遊會當天，天氣晴朗、風和日麗，真可謂天時、地利、人和俱足，就在寒冷的季節，溫暖的太陽

此次園遊會在歡樂聲中圓滿成就，因著眾緣和合順利舉辦，並達成預定目標，首先要感謝的是竹溪禪寺住持師父資定法師，願意將此次的結餘款項捐給學院當建校基金，當然還有護法會的大德居士，和每位參與的師父及信眾們，都是這場園遊會成功的重要助緣，校友會在此都致上最深的謝意。

註

1. 本文初由校友會長自憲法師草擬，吳一忠居士輸入並修改，後請資定法師過目指導。
2. 竹溪禪寺住持資定法師，乃本院專修部二年級學生。