

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 「印順學」已在形成—主辦印順導師思想學術會議感言

doi:10.29665/HS.200604.0001

弘誓雙月刊, (80), 2006

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page： 4-7

出版日期/Publication Date：2006/04

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.200604.0001>



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





釋昭慧

在台灣，以「印順導師思想」爲主題所舉辦的研討會，就筆者記憶所及，除了弘誓文教基金會近七年來所主辦（或與其他單位共同主辦）過的五場（民國八十八、九十、九十一、九十二、九十三年）之外，就個人記憶所及，另有印順文教基金會贊助現代佛教學會主辦過兩場，佛教青年會也曾主辦過兩場。爲一位思想家，前後共計舉行過九場規模頗大的學術會議，這在台灣，無論如何已算是「空前」的紀錄了。

即以弘誓文教基金會所主辦的上項研討會為例，五屆會議下來，總計有4場專題演講（演講人都提供一篇論文作為講稿），並發表過9部新書、62篇論文以及20篇座談會引言（引言人有的只提供大綱，但大部分也提供全份論文）。若再加上今年五月即將舉行的第六屆研討會，則新書共計12部，論文共計90篇，座談會引言資料23篇，其累積成果實不可小覷。若再加上中國大陸方面的相關會議論文，以及相關博、碩士論文、學術專書與學術期刊論文，則藍吉富教授所說的「『印順學』已在成形」，洵非虛譽。

研討會中，法師與學者們共聚一堂，深層探索導師思想，並討論「人間佛教」的內涵與理念。此外也有過一些

歷史性的創舉，發生在民國九十年第二屆研討會開幕式上那場「驚濤裂岸，捲起千堆雪」的「廢除八敬法運動」即是一例。

那一年，中央研究院李遠哲院長與台灣人民尊敬的民主運動領袖林義雄先生，也正巧在同一樓層，參與另一場座談會，因此臨時應邀蒞會致詞。這是時代偉人在時空交會中的巧遇！未曾信仰任何宗教的李遠哲教授，第一次在公開場合，憶述自己過往在歐洲與人辯論佛教的輪迴觀，表達了他對佛教「衆生平等」義的認同與贊歎。

此外，兩次與其他單位的合作經驗，也都是令人難忘的。

一、九十二年的第四屆研討會，與現代禪文教基金會共同主辦，第一次將研討會的規模擴大為「海峽兩岸學術思想交流活動」，那時，現代禪領導人李元松居士皈依於導師座下未久，神采奕奕，意興風發，宛若天真赤子，期盼能為印公導師盡其孝思，在求同存異的原則下，帶領弟子們全力弘揚導師思想。未料好事多磨，他個人也因積勞成疾而英年早逝。至今思之，依然不勝唏噓！那次的研討會，其重要性即是與大陸佛教學者之間，於會內、會外所作的深度交流。中國社會科學院世界宗教研究所副所長張新鷹教授，在那次研討會結束後拜會印公導師，深受高僧風範的感動，發心排除萬難，傾全力促成了兩年

以後在中國大陸首度舉行的（以研究印公導師思想為主的）「人間佛教的思想與實踐」研討會。

二、九十三年，導師過去在文化大學執教時親炙座下的老學生——中華佛學研究所所長李志夫教授，同樣是排除萬難，全力促成了佛光、法鼓與慈濟等「人間佛教」三大教團，與弘誓學團共同主辦第五屆同一主題的研討會。這段合作往事，至今回憶起來還倍覺溫馨！李所長就像一位慈悲睿智的老爺爺，帶著我們這群小朋友開籌備會，鉅細靡遺地推敲工作內容與公告文字；四個主辦單位則輪流提供場地與餐飲，讓大家得以觀摩不同道場的景觀特色與行事風格，這比特地舉辦一場「參訪之旅」，還來得親切而深刻！弘誓只是小小學團，弘揚導師思想亦屬義不容辭的份內事，重要的是「人間佛教」三大教團的攜手合作，這在台灣畢竟還是前所未有的創舉，因此也引起了媒體的高度關注與報導。

回顧過往，驚訝地發現，這一系列研討會，原本是在紀錄、研究、檢討以印順導師思想為主軸的當代「人間佛教運動史」，竟在上述一些「破紀錄」的壯舉之中，共同締造著當前未來的「人間佛教運動史」。

一般而言，學術會議是專業學者將其學術成果提供出來，與同行之間互作交流的場域，參與者大都是學者、教授

與研究生，因此往往「談笑有鴻儒，往來無白丁」。但筆者觀察前述五場研討會，參與的來賓，人數總是維持在五百人以上，他們來自各行各業，未必見得都是「鴻儒」。中研院學術活動中心的第一會議室只能容納兩百二十人，爲了不忍讓報名者產生向隅之憾，主辦單位不得不租借同一樓層中可容納三百人左右的演講廳，全程轉播會議時況，以供三百多位來賓觀看。而那些可愛的來賓，竟也可以兩整天自得其樂地枯坐在演講廳的冷板凳上，盯著投影螢幕，觀聽日後在DVD裡同樣可以觀聽的畫面與聲音，時而配合第一現場的發言內容，發出歡愉的笑聲、鼓舞的掌聲與激昂的喝采聲，與第一現場的朋友們聲息相通。

重要的是，每一屆的五百餘位來賓，並未經過任何動員。文書組調查發現，歷屆研討會的報名人士，大都是看到刊佈於《弘誓雙月刊》、佛教弘誓學院網站與電子報的相關啓事，或是主辦單位寄贈各寺院的研討會活動海報，而主動報名參與的。本院的學衆雖多，但由於逢週假日，各常住道場大都有共修法會或其他弘法活動，學院一向叮嚀同學，要以常住事務爲重，因此參與會議的學僧不多。

再者，連續參加數屆的來賓也不在少數，顯見他們在參與過一次以後，因爲認同研討會的意義，所以樂意持續參加。研討會過程中的討論非常熱烈，會外互動的氣氛也十分溫馨、活潑，以筆者時常參加

各種國內外學術會議的經驗來看，這樣的情形實不多見。

作爲主辦單位的主事者，筆者絕對不敢往自己臉上貼金，聲稱是主辦單位工作人員的努力成果。因爲前述種種（包括會議場次、論文數量、參與熱情等等），絕非主辦單位一廂情願就可以促成的勝緣。這應是作爲被研究或討論的對象——印順導師，其人格風範令人景仰，其思想與學問，有極大的廣度與深度，影響層面十分深遠，這才能引起學界與教界的持久重視與高度共鳴。筆者認爲，這才是以他老人家爲研究主題的學術會議，可以一場又一場舉辦下去，並獲得廣大迴響的主因。

前已略述，自從九十二年於華雨精舍拜會導師之後，張新鷹教授一心想在中國大陸，籌辦一場以導師思想爲主題的研討會，而且全力促成此事。九十四（二〇〇五）年八月三十一日與九月一日，他終於圓成了這項大願——中國社會科學院世界宗教研究所於承德舉行海峽兩岸「人間佛教的思想與實踐」研討會，參與大會的兩岸佛教學者29人（張新鷹與曹中建兩位副所長分別主持開幕式與閉幕式），共計發表23篇論文。這是在導師圓寂之後首場——也是中國大陸首度——以印順導師思想爲主（兼研太虛大師與趙樸初居士之思想、行誼）所舉辦的研討會，對於一心繫念中國佛教教運的印順導師而言，其意義格外深長。

總上所述，台灣九場再加大陸一場，印順導師思想已促成了十場學術會議。對一位智慧卓絕如印順導師這樣的高僧，無論是過往的祝壽還是爾後的紀念，最有意義的莫過於「以法供養」。而大家以文會友，發表或聆聽相關主題的佛學新書與佛學論文，正是「以法供養」，用報師恩的其中一種形式，因此我們將在導師圓寂週年，持續舉辦第六屆「印順導師思想之理論與實踐」研討會。截至本文完成為止，本次研討會的三本新書正在編輯、排版之中，二十八篇論文，已收到了十六篇，其餘十二篇與三篇引言，料亦將在近期竣稿。筆者大約瀏覽已收稿件，發現這些論文所討論的主題非常豐富、多樣，內容也很精彩。

茲舉曾在本院參學的澳洲華藏寺能融法師為例，筆者鼓勵她以「妙雲編譯委員會」工作團隊的經驗，撰為專文以饗讀者，她果然不負所託，以一萬五千字左右的篇幅，敘述他們在藏慧法師的領導之下，發心從事《妙雲選譯》工作的緣起、工作團隊成立的宗旨與組織特質、選譯內容優先順序的考量、翻譯工作的程序、譯語在用詞選擇方面的多重考慮、翻譯過程所遭逢到的困境，以及從事《妙雲選譯》工作的個人體驗與感想。這點點滴滴，都是非常難得的現身說法，而且也是當代佛學英譯工作極其可貴的經驗傳承。特別是在導師圓寂週年，發表這樣一篇在英語世界弘揚導師思想的工作報告，意義格外深

長。

其他論文的精采內容，無法在此一一介紹。敬請諸位師友同道於五月二十、二十一日大駕光臨（研討會相關資訊，詳閱本期本刊頁74～80），讓新書與論文發表人，向大家分享他們研究或推廣導師思想所獲得的法喜，讓引言人帶領大家神遊人間佛教的藝術空間，並且相互打氣，讓「印順學」得以發揚光大，讓導師以他畢生心血所點燃的智慧之光，在弟子門生與私淑艾者的共願同行中，燈燈相續，薪火相傳！

九十五年四月二日，于尊悔樓

更正啓示

上（79）期《弘誓雙月刊》誤植吳一忠同學之職銜為「嘉義妙雲講堂講師」，經作者來函更正，表示其是在妙雲講堂「上課」而非「講課」，主編特此致歉！

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 寒潭清水，映月無痕—印順導師圓寂「焦點訪談」錄

doi:10.29665/HS.200604.0002

弘誓雙月刊, (80), 2006

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page：8-17

出版日期/Publication Date：2006/04

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.200604.0002>



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





寒潭清水，映月無痕

■主 持 人：楊憲宏
■受 訪 者：釋昭慧
■節目策畫：溫金柯居士
■時 間：民國94年8月2日
■地 點：中央廣播電台
■節 目：「為民服務——楊憲宏時間」
 焦點訪談
■整 理：德發、德風

近日檢閱電腦，尚有十餘篇演講或訪談紀錄，曾經學生或義工逐字整理，卻因筆者無暇潤稿而暫予擱置。其中一篇訪談紀錄，是94年8月2日，筆者應溫金柯居士之邀而至中央電台，於楊憲宏先生所主持的「爲民服務——楊憲宏時間」節目裡接受訪談，向觀眾介紹印順導師其人、其事、其思想的訪談紀錄。錄音時間約一小時，全文長約一萬字。溫居士嗣後寄贈錄音資料，德發與德風兩位居士乃發心逐字聆聽，整理爲文字稿。

筆者於十餘年前，與楊憲宏先生及其愛妻蔣家語女士，因動物保護的理念相近而成爲至交。楊先生是虔誠的基督徒，思想非常敏銳，言談的內容，時常閃耀著慈悲與智慧的光芒，除了擔任媒體工作之外，亦兼任大愛電視台顧問，於大愛電視製作「印順導師傳」時，即曾與新聞部何建明主任蒞院錄影，與筆者展開深度訪談。他所提出的問題，極其精采而深刻，他的觀察也極其細膩，令筆者在回答時，有著遇到「善問者」，而能

「扣之以大則大鳴」的喜悅！

本次節目中亦復如是，因此筆者思之再三，認為本文可以讓讀者瞭解到：一位智慧敏銳的基督徒，從佛門之外，對印順導師或中觀智慧，竟能作出如此細膩的陳述與高度的推崇。因此雖極忙碌，依然在許多篇有待整理的演講文字紀錄之中，優先將本篇講記作了一番潤稿，於印順導師一〇一歲誕辰前夕，交由《弘誓雙月刊》刊載。

（昭慧記）

■楊憲宏

今天我們來談印順導師——佛教近代以來，最具批判性的思想家，他的一生以及他的影響。我們非常歡迎昭慧法師來到我們的節目。
法師好！

■釋昭慧

楊先生您好！各位聽眾朋友大家好！

■楊憲宏

我們今天要談的是，今年六月四日，以一百歲高齡圓寂的，台灣佛教界最具有批判力的佛教思想家印順導師，他的一生和他的影響。

昭慧法師可以說是印順導師生前最親近的學生之一，他現在是玄奘大學宗教學系所的教授，是佛教弘誓學院的指導法師，同時也是社會團體關懷生命協

會創會理事長，跨足學術界、宗教界和社運界，是台灣青壯年一代出家人中的重要人物。

我先來簡單介紹一下印順導師的生平。

印順導師是中國浙江海寧人。一九〇六年出生，一九三〇年出家。導師出家以後，很早就展露他在佛學研究方面的長才。當時佛教革新的倡導者太虛大師非常賞識他，也讓他協助講學。一九五二年受邀來臺灣以後，數十年來著述不斷，至一九九三年八十八歲才停筆。導師提倡重新認識佛教的真面目，主張開展出具有現代性、理性與人文精神的人間佛教，並對漢傳佛教的思想和信仰形態，提出溫和但是犀利的批判。印順導師的思想在台灣影響非常深遠，許多佛教學術界的領袖，以及宗教界的大德，像是慈濟功德會的證嚴法師、活躍在學術界、宗教界、社運界的昭慧法師，都是印順導師最著名的學生。

昭慧法師！容我先回憶一段往事。在他九十九歲的時候，我曾經在花蓮慈濟靜思精舍裡，見過印順導師，我見過他兩次。這中間有一次，是證嚴法師帶領一起去看他的。非常有趣，當場有這樣的一個局面：第一、導師非常和善，他開口說話，可是他的浙江口音非常重，所以我很尷尬，因為他的話我大概只能聽懂三、四成。因此一下子沒能聽懂他說什麼。他其實是在告訴我，他

小時候，在海寧，有著錢塘潮。他講那錢塘潮如何如何！他是思鄉的，是想家的，所以他才會講這些話。

我是沒聽懂太多，但「錢塘潮」三個字，我總算是聽懂了。證嚴法師問我：「你聽懂多少？」當著印順導師的面問我聽懂多少，我說：「我真的聽不懂。」（這時候不能假裝說我聽懂）證嚴法師忽然告訴我一句話，她說：她也沒全聽懂。那時我產生了兩個疑問——後來我也以此請教過證嚴法師。

我說：「印順導師是你的老師，他的話你沒聽懂，這師生關係是怎麼建立的？」她聞言笑而未答！我想，佛教可能不祇是運用言傳，身教可能更為重要吧！

我今天要請教妳的是另一個疑問。當時我聽他講這些話，忽然發現：這個大和尚，其實是很想家的。可是他回去，他以台灣為家。那麼，佛教是否必須離鄉背井，進入一種修為？

可是人還是人，那一本《平凡的一生》，文字非常簡練，我看了很感動！印順導師到最後，……我沒有機會講他這件事情，是因為有所不盡。不過現在他已圓寂，我可以說說自己的感覺！他在六十歲寫了這本書，當時他就說：有一天，有人會這樣記載，某年某月某日，這人就這樣死了。就這樣結束，像落葉在流水中一樣。落葉落在流水中，不知飄到何處。

這段話，看起來好像蠻虛無的，可

是他又是這麼重要的佛學導師。這樣的一個意境，所代表的是什麼？我很想知道！昭慧法師，我們過去在談到印順導師的時候，因為他的人還在世，有些話我彷彿不方便多問。可是這個時候，我覺得可以總結他的一生，你怎麼看呢？你怎麼去蓋棺論定他這樣的一生呢？

■釋昭慧

如果光從呈現他的人生意象的那一段話，拿來「蓋棺論定」，可能是不足的。對他的蓋棺論定，牽涉到的層面很廣。至於他以「落葉」自況的心境，個人以為，一方面他本身一向謙遜為懷，他以因緣觀照此生，感覺到諸多不可思議的因緣，推動他走著這段人生旅程。所以他不會以個人的成就而自豪，反倒謙遜地以「落葉」自況。

另一方面，在他這一生當中，身體不好，再加上戰亂頻仍，所以他認為，個人健康因素與時勢因緣都推移著他，連生死也由不得他做主。抗日戰爭時，他沒有想要逃難，可是因緣推移著，他也就很自然的到達大後方。國共戰爭時，他也沒有想要走避，卻被因緣推移著，離開大陸而到達香港。他沒有想要居住在台灣，卻又被因緣推移著，竟也就定根台灣。所以他會覺得，一生宛若被流水推移著漂泊的一片落葉。

再一方面，他的佛學成就非常偉大，但是整個大環境的佛教傳統，還是非常保守，他走到那麼前面，一般佛弟子，乃至追

隨他的學生，都很少能理解他的思想。尤其是在那個時代（在他六十歲寫《平凡的一生》的時代），還是很少人聽懂他真正在講什麼，更遑論身體力行。他在書中很感慨地說，他離中國佛教愈來愈遠了。他又曾說，新義如故，講與沒講還是一樣，無足重輕。可以說是先知寂寞！也許在這樣的情況下，他有這樣蒼涼的感懷吧！

■楊憲宏

我們把話題回歸到他的出家——他很努力想出家，差一點出家不成，到最後終於出家成功的那段往事。那時候出家真難啊！當時的中國社會，是戰亂社會，佛教一般幫人唸經送亡的經懺僧，相當程度可以說是一種墮落。那是做一種身份，過一種生活，然後賺一點錢來糊口。我想，他是在那個時代裡，憬悟到這樣的佛教，已經離釋迦牟尼佛的本懷太遠。所以他要回到那佛之本懷。

這個過程，他憑藉著一己之力，熟讀整部藏經，有所領悟，然後將他的領悟寫了出來。那樣的意志力，影響了整個佛教與社會。他曾經有過很重要的思想辯證，包括回應當時儒家人士對佛教的批判。他將這份憬悟最後定調為「人間佛教」。我知道，昭慧法師妳也曾經有一段時間，非常親近印順導師，有這樣的因緣，你怎麼看這一段——他思想的轉折，以及非常批判性、革命性的想法？

■釋昭慧

我親近他的時間，算是相當長。一直

到他圓寂之前，我都時常親炙座下。從民國七十一年認識他，一直到他圓寂的民國九十四年，算起來足足有二十四年之久。我看他的情形是這樣的：他從來沒有改變自己的中心思想，那就是：對於佛教在印度趨向神化，在中國趨向鬼化，在兩個國度裡，被兩種文化拉扯著而幾近面目全非，他不但極表關切，而且深不以為然。

但是，要跟文化對抗，簡直像是跟空氣對抗一樣！文化是無所不在的。為什麼中國佛教會導致（你剛纔所說的那種）經懺佛事盛行的局面？其實也跟中國「厚葬久喪」的儒家文化有關。也就是說，文化的頑強力量，拉著一群出家人，不知不覺或是自甘墮落地，不斷往這條應赴僧之路沉淪。

他像他的老師太虛大師一樣，都想在強大的文化慣性中力挽狂瀾。兩人最大的不同是生命特質：太虛大師是革命型的人物，氣象恢宏，有過「大鬧金山寺」的革命紀錄，想要讓整個佛教改革體質，因此喊出教制革命、教理革命、教產革命的口號。這位革命和尚不但意志堅強，而且情感澎湃洶湧。

印順導師呢，我曾形容他「寒潭清水，映月無痕」。他是一個感情非常平靜，生活非常淡泊的人，思想深邃而行動務實。他看到了太虛大師改革失敗的殷鑒，深深知道：改革不是那麼簡單的。一下手就牴觸那麼多人的既得利益，人家當然會為了維護利益而來個大反撲。這樣還不是等於在原地打轉！因此他從更根源處

著手。

思想問題正是根源問題，必須讓人從心靈深層來作改造，也就是從思想與觀念來下手改革。所以終其一生，他並沒有實際在制度層面，展開革命的霹靂手段，但是他幾乎革了所有人的命——就佛教界而言。他可以說是把佛教大地全面鏟了一層表土，把漢傳佛教、南傳佛教、藏傳佛教，所有他看得到的錯誤，通通給它捅了出來。這可說是搗了好幾個大蜂窩，難怪會讓許多宗派徒裔與利益人士錯愕、驚駭、反彈、攻擊！

■楊憲宏

他不停做著精密的經典訓詁工作。回到經典，其實正是「正覺」。我看他的文稿，時常出現「正見」這樣的字眼。無論是佛教界或學術界，常常不求甚解。一個不求甚解，兩個不求甚解，一百個不求甚解，這樣下來，就容易以訛傳訛。其他宗教也有這樣的問題。

基督教在過去很長的一段歲月，也很重視所謂「叛教」的問題。所謂「叛教」，並不是背叛原始的基督教，而是背叛那個教會。因為那個教會裡頭，所傳所言已經不是真實的基督福音了。馬丁路德就是這種「叛教」精神的代表。他其實是要回歸到基督的本懷。在這個過程中面對著很多的爭戰，也產生很多思想的暴衝，到最後大家才有機會回到「基督的本懷」。

我常常在閱讀印順導師的著作時，

用不同的方式，看到了另外一個馬丁路德的形象。同樣的，佛教系出多門，有著很多不同的教義解讀與修行方法。當「無量法門悉現在前」的時候，一般人是無法選擇的——並不見得通達諸法，得大智慧。我在讀他的書籍時，認為這對很多人而言，是「當頭棒喝」。例如針對天國化的「西方淨土」，他提出了「諸佛世尊皆出人間，終不在天上成佛」這樣的主張，其實是很重要的，因為這正是「人間佛教」的基礎精神。

昭慧法師，妳可不可以跟大家談一下妳學佛的過程？有這麼一段經文的解釋，回歸到人間佛教，這對你個人的意義是什麼？

■釋昭慧

我常常在想，現在許多學生跟著我學法，他們起步踏入佛門，就跟著我聽課，那些思想，宛若空氣與水那般自然。當然這樣也好，一開始就培養出了「回歸佛陀本懷」的正見。但也因為如此，他們會將一切答案，視作理所當然，所以「思想會遇」的珍惜感沒那麼強烈。

回顧我自己出家的年代，那還是佛教剛剛由弱轉強的時期。佛教僧尼長期以來被社會藐視，僧團內部也充滿著僵化、保守而令人窒息的空氣。無論是在思想面還是制度面，很多的「佛言佛語」，讓我感受到的不是智慧與慈悲，而是「不很人性」，可是以我那時的佛

學素養，也沒有辦法找到思想的出路。也就是說，雖然感覺它不正確，但到底什麼才是正確的答案？我自己也搞不太清楚，我只是在尋尋覓覓。

當時印順導師的著作，在傳統的佛教圈，是被很有默契地封殺的，我不太有機會讀到它。等到我終於有緣接觸導師著作，真覺得是「踏破鐵鞋無覓處，得來全不費功夫」，是生命境界的豁然開朗，是傳道法師所說「忽然間打通了任督二脈」的那種感覺。

正因為導師的智慧，是我們在生命無數個跌跌撞撞，尋尋覓覓之後悄然會遇的，所以珍惜感總是油然而生。他們這一代跟在我們身邊的人，反倒不容易產生這樣強烈衝擊與突破困境的感受。可以說，導師思想之於我個人的生命，不是一聲遙遠的呼喚，一個不切實際的願景，而是在佛門歲月的生命探索過程中，在「此路不通」的懸絕心境中，峰迴路轉的無限風光。

「此路不通」的情況有兩種，一種是屬於個人任情發揮的思想觀念，完全不管原典在說什麼，一味裝神弄鬼，或是自由心證。另外一種人也很討厭，他自認為抱住了經典，可是卻完全沒有經典中再三申明的「緣起」智慧，因此陷於「依文解義，三世佛冤」的險境。

經典的流傳，與聖經一樣，是經過很多世代，不斷在結集過程中沉澱下來的文字紀錄。裡面難免會摻雜佛弟子的

個人意見或學派觀點，並且映現部分社會文化的價值觀。如何可以把這其中的每一個字、每一句話，都當作是佛陀的遺言呢？讀過佛教文獻史就知道，我們是無法這樣「掛保證」的。

可是這第二種人，往往一口咬定一切經語皆是佛說，聲稱教制不能有絲毫變動，這就形成基督宗教所說的「法利賽人」，死在教條底下，讓人感到沒有人性，冷酷無比。

這自由心證與不知變通的兩種人，落於兩個極端，打造的都是「不通之路」。可是印順導師卻不落入兩極，直下把握「中道」。一方面他極其嚴謹地解讀原典，另一方面，他依據佛法的精神，以更高廣的視野來看待原典內容。凡諸不符合根本佛法（緣起、無常、無我等）的言詞，即使信誓旦旦指是「佛說」，吾人都不可不善加揀擇。我認為他這樣的治學態度，在佛教界是一項很大的突破。當然，這樣也會觸惱一些認為「經典就等於聖旨」的人。

■楊憲宏

我們知道，印順導師整個佛教思想的核心，可以說是相當程度地認同龍樹中觀。中觀的核心思想是「緣起性空」，我們在他的著作中，常常讀到這種精神，其實這正是最深刻的佛教哲學反省。就台灣來看，這些思想到目前為止，對新生一代的佛教信仰者，依然是深重的衝擊。另一方面，印順導師的圓

寂，在文化界也引起了非常鉅大的震撼。我們談論他的思想，都會觸及到龍樹、中觀，可是中觀似乎在佛教思想中，又是一個很艱深的概念，它的思想層面甚至超過了宗教層面。我想請教昭慧法師的是，妳怎麼去理解印順導師跟龍樹中觀之間一脈相承的關係？

■釋昭慧

這是很有意思的問題！我想，一般宗教的生命探索，會承認現象界是有些虛幻而不美好的成份，於是要去尋求真實而美好的境界。在這樣的探索過程之中，總認為，應該有一個實在的、本質的X，無論要把它叫作上帝，還是叫作神我、大我、真心、本體。大都會認為，如果沒有那個更真實的本質作為依據，又怎麼會出現這些虛幻的現象？那就是「假必依實」的方法論——承認現象界虛假不實，相信它來自更高的真實，於是從而探索真實。

可是，龍樹哲學卻是逆向思考的。他認為虛幻的現象，本就不必來自更為本質的實體。如果有一個所謂本質的X，那就表示這個X是不須依靠因緣條件而就存在的。如果這樣，那麼X在過去、現在與未來永不變易，一個人倘若是凡人，他將永遠是個凡人，而不可能轉凡成聖。

他的辯證非常犀利，他也確實回歸佛陀的本懷——直指諸法是來自因緣和合，所以呈現或此或彼的現象，並且

忠告吾人，不須依於現象來尋求永恆不變、獨立自存、真實不虛的「自性」（svabhava）。性空，即是自性空，這不是空空蕩蕩，也不是虛無主義。他反倒提醒我們：當你能夠打破尋求自性的迷思時，才能夠真正的掌握現狀，改變現況，並且對諸如實體、本質之類的事物，不再心存幻想。

■楊憲宏

我自己讀這部份的意外收穫，倒不是佛學上的問題，也不是思想上的問題，而是非常基本的，人的大腦的問題。昭慧法師把這樣一段哲理，用這樣淺白的方式講出來，我相信很多聽眾，聽了以後就會似有若無的感受到那樣的存在。雖然中觀的境界不會體悟，可是彷彿可以理解。

從龍樹中觀思想的形成，一直到我讀到印順導師有關中觀的論證，我時常不免驚歎：這麼複雜的思維，人的大腦竟然可以想得出來！這是了不起的邏輯連繫，看起來好像一堆神經眼與神經線在連來連去，虛實之間有非常多可以論證的東西。

達賴喇嘛從一九八七年以後直到現在，每兩年一次，他就著佛學理解，與許多意識研究、認知科學研究、精神醫學研究的科學家，針對意識與心靈問題（包括西藏「靈童轉世」的觀念）來作對話。當然，論證到目前為止，都還沒有答案，可是他已經在那個方向往前邁

進了。

我看龍樹的中觀概念，其實已觸及到人類意識流的深層。很多看起來有點表演性質的事情正在發生。有些高僧能夠完全用意識來控制自己的呼吸、心跳等等，然後慢慢把它放下。這證明人類的思想，是可以直接指揮肉體的。但思想又是什麼呢？思想不是一個很具體、真實的東西。要描述思想是怎麼一回事，其實非常困難。意識是怎麼回事？有一塊叫做「意識」的粒子，在細胞內穿來穿去嗎？不是，但它又真的存在。我的學習背景是大腦研究，所以對它非常有興趣。我們今天談到龍樹與印順導師思想一脈相承的中觀，它開啓了一個在科學上非常值得探究的內容。兩千年前它竟已存在，這不是用科學方法獲得的答案，而是用另外的思維方式，貫串出了一套解釋現象的體系。在這裡我請教昭慧法師，中觀這樣的思想內涵，是怎麼吸引著佛教的信仰者，包括昭慧法師你自己呢？

■釋昭慧

在諸多的信仰形態裡，照理說，追求真實，認為有一個本質的東西是至善的，是深深在內或高高在上的，這樣在我們心裡，會有一種比較踏實的感覺。例如說：人性本善，只要回歸到原點就好。這給人的激勵是很強大的。龍樹這把手術刀卻極其猛利，他讓這樣踏實的

感覺瞬間粉碎！你確實問到了關鍵——中觀思想為什麼會吸引人？

就我個人的生命經驗而言，有兩個原因，一是在理性層面，一是在經驗層面。就理性層面而言，我體會到佛陀所說的因緣生法——確實沒有「終極實在」可言。這是一個很高明的方法，而且是一個如實觀察世間的忠誠態度。原來，只要你以任何一個X作為「終極實在」，那將不是一般常識所能經驗到的，往往須要透過想像與信仰來接受它。這種東西你只能說：要信，不能不信！等到你信了以後，心裡接受這個答案的暗示以後，它很有可能會忽然間呈現在你的心中，於是你就更是視為真實不虛的美妙見證，證明「那就是了」。

但是對那些沒有相同經驗的人而言，這些見證永遠是「雞跟鴨講」，無法對焦。佛說「緣起」，龍樹接著講「緣起性空」，印順導師將它作為佛法綱領，這套思想體系有一個好處：理解它不須透過想像與信仰——這是在理性方面的思辯。

在經驗的層面，我深深感受到，世間有許多的苦難，來自意識形態的鬥爭。意識形態往往使人覺得：真理站在他這一邊，真理就在他的身上。至於對方所說的，他會認為：那不是真理，有時甚至會很粗暴地意圖征服對方，強迫對方接受這個「真理」。意識形態往往產生人與人間、國與國間、族群與族群

之間，非常殘酷的鬥爭。

回到原點來看，佛說「緣起」，這提醒著我們：你、我，我們每一個人，我們的生命經驗都是有限的因緣生法。例如，我們跟中國大陸土生土長的人，很難有完全相同的生命經驗、歷史情懷與思想訓練，許多因緣是不一樣的。我們被拋在各自接觸的衆多因緣裡，就宛若水面落葉，各自不知飄向何方。在這諸多因緣之中，我們要怎樣自處？彼此之間要怎樣互動？這正須有觀照因緣的智慧。否則動輒將自己視作真理，一定要把對方全盤否決。由於對方未必見得會從地球上自動消失，那麼，他的存在，豈不就永遠礙著你的眼目！若要處心積慮讓他消失，那你肯定會跟他產生激烈的鬥爭；縱使你把對方消滅掉了，到頭來也會遍體鱗傷、面目全非。

中觀智慧提醒了我：意識形態正是一種虛幻的「自性見」，因此佛法帶給我無比平安的感覺，讓我有能力與統派和獨派這兩極意識形態的人士真誠共處。讓我能跟基督宗教的教徒，或是主張「真常唯心」而不認同「緣起性空」思想的佛教徒成為好友。原因是，在因緣推移之中，你、我，我們都是緣起性空的相對穩定個體。所以我不要把自己或他人加以定格，而要時時易地而處，尊重對方的歷史情懷與生命經驗。這樣，我們之間自會開啓一道明朗的溝通渠道，它搭建在雙方善意的平台之上。

以上這種思維的本身，同樣是很好的因緣生法。這是中觀智慧在經驗層面帶給我的啓發。

■楊憲宏

這可說是中觀思想的實踐。我自己是透過印順導師的著作，方纔認識到龍樹中觀，如果不是透過印順導師，我沒有辦法完整地透視整個中觀思想。剛剛我們的那一段對話，其實透露了我自己的思想訓練。即便到今天，我認為這套思想，還是二十一世紀最爲先進的思想，而它竟然出現在幾千年前的佛教之中。然而就我的理解，龍樹的中觀思想，在兩千年來中國佛教的主流是並不重視它的，到了印順導師以後才又受到重視，是不是這樣呢？

■釋昭慧

認為「個體生命內在有一種真實本質」的如來藏思想，確實是中國佛教的主流。

■楊憲宏

在中國佛教而言，中觀的想法，是到了印順導師以後才被重新認識的，現在的情況如何？

■釋昭慧

印順導師的思想逐漸普及，知識份子思考力比較敏銳，相當能接受這套「立破無礙」的辯證方式。所以他們大都歡喜導師思想。再加上世界佛教交流

的資訊豐富，西藏佛教有大量中觀論疏，南傳佛教則一本「緣起」以貫徹佛法要旨。他們會在文獻之中互相印證，發現印順導師的思想確實比較接近佛陀本懷。但「回歸佛陀本懷」不等於「回歸佛陀時代」。印順導師拒絕復古，思古幽情往往無視於時空差異，障蔽了觀照因緣的能力；把復古視作真理，已經又落入自性見了。

■楊憲宏

這個思想是很珍貴的！很多人是借古說今，不免訴諸古老的權威。我們不能將古早狀況完全置之不理，因為古人有他們的智慧。可是幾千年前的現況要完全復原，這也未免是一種愚昧。

想來最可貴的不是復古，而是善念吧！善念被集中，就產生了一種力道。這股力道最後還是要在俗世之中獲得伸展。印順導師因低俗化的中國佛教現況而受到衝擊，於是進行一種對社會貢獻鉅大的思想改造工程。當然那是俗世，是「即人間而淨土」的俗世工程。所以，昭慧法師可不可以跟大家介紹，如何從亙古以來的中觀思想，化作一種善念，發為實踐而兌現在當前？

■釋昭慧

楊先生，你提問題高明而切中要害。對導師個人而言，本來是研修佛法的喜悅，使他選擇過出家生活，但佛教現狀又使他深覺困惑。他在學院的象

牙塔裡其實是很平安的，因為他淡泊自甘，悠遊於學術之海，大可自我滿足，法喜無量。

新儒學的開山祖師梁漱溟先生有一次在漢藏教理院演講，提及「此時、此地、此人」的觀念。他為自己的「棄佛入儒」而現身說法，他看到民生凋敝，國難方般的現況，這使他不但選擇了重視現實事功的儒家，而且實地進入基層的農村，想要施行社會改造。這段與新儒大家的思想會遇，給印順導師帶來很大的思想反省。如果說，這麼傑出的思想家竟然會棄佛入儒，那佛教必須痛下決心，反省到底問題出在哪裡。這對導師是一個很大的增上善緣，激發了他力挽狂瀾的善念，使他提供了「人間佛教」的理想藍圖，讓眾生得到更多佛法的饒益，讓佛教能夠更為健康而寬廣地幫助廣大眾生。

■楊憲宏

昭慧法師談到「此時、此地、此人」，六個字看似簡單，可是卻像三根利劍，直穿佛法真義的三根利劍。想來釋迦牟尼佛，正是依「此時、此地、此人」，而建立了悲天憫人的教法，相傳數千年而延續至今。

今天非常高興，有這樣的機會訪問昭慧法師，來談論印順導師其人其學。我們正是在此時、此地，討論此人——虔敬地追思印順導師的生命故事！

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 人間佛教之禪觀所緣（上）－依菩薩淨行入甚深法界

doi:10.29665/HS.200604.0003

弘誓雙月刊, (80), 2006

作者/Author：釋性廣

頁數/Page：18-29

出版日期/Publication Date：2006/04

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.200604.0003>



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



人間佛教之禪觀所緣（上）

依菩薩淨行入甚深法界

釋性廣

菩薩雖與聲聞一樣，也體悟到自身在三界中流轉，輪迴生死的苦難，然而「不爲自己求安樂，但願衆生得離苦」，是爲菩薩初發心，因爲不忍衆生苦而發慈悲心，所以修行以「利他」爲先。聲聞與菩薩的差別在於，前者重於解脫——自利，後者重於度生——依利他完成自利。聲聞行人在未得解脫以前，厭離心太急切，不重視修學利益衆生的法門；證悟以後，則「所作已辦，不受後有」，利他也不過隨緣行化而已。然而菩薩在解脫以前，即著重慈悲的利他行，以後隨三昧力與法空慧的漸學漸深，更能發揮般若利生的大用。

如拙著〈結期精進之禪觀所緣〉中說，以大乘菩薩道爲旨歸的「人間佛教禪法」，在禪修技巧上兼學聲聞。但此中須分辨的是，菩薩行人禪修的目的還是利他，因此著眼於培養「利益衆生」的身手與堪能力，若只修三乘共學之禪法，則不能顯出大乘禪觀——人間佛教禪法的精神與特色。

本文從揀擇禪修所緣境的角度，彰顯大乘禪觀的所緣正境，說明菩薩將利生正業與禪觀修行水乳交融，合二為一的具體內容，以闡發人間佛教禪法的真義。

一、抉擇禪觀所緣的原則

「人間佛教」禪法的建立，不是自由心證，別出心裁地擬想出一套前所未聞的禪修

法門，而是依循佛陀教法之特色，重新抉發經典中有所記述，饒富意涵但已久被遺忘的大乘禪觀法門；此中重於「大慈悲心」之發揚，與「利生願心」的實際行動。約要言之，即是依「人間佛教」思想，從經典文獻中提出「教證」，「理論」與「事行」契合，作為抉擇禪觀所緣的指導原則。

（一）「大慈悲心」是菩薩禪法精髓

菩薩禪法的修學，必須顯發大乘佛法的精髓——「大慈悲心」，而這也是「人間佛教」思想的重心所在。

諸多大乘經典中，皆透露了菩薩發心為眾生而修學的消息，故云：「菩提心但從大悲生，不從餘善生。」菩薩縱然修學自利色彩濃厚的禪修，但在修持過程中，仍然慈心充滿，念念不忘眾生。

如《大智度論》中云：

聲聞禪中慈悲薄，於諸法中，不以利智貫達諸法實相，獨善其身，斷諸佛種。菩薩禪中無此事，欲集一切諸佛法故，於諸禪中，不忘眾生；乃至昆虫，常加慈念。¹

巴利聖典亦記載釋迦佛陀的本生，須彌陀（Sumedha）菩薩的發心內容。如《南傳菩薩道》中云：

自私地獨自脫離生死輪迴又有甚麼好處呢？我將致力於成就佛果，再解救一切眾生脫離生死輪迴的苦海。²

（菩薩）是一個具有大悲心的偉人，為了圓滿所有的波羅蜜，以便得以解救苦難的眾生脫離苦海，他願意在生死輪迴中多受苦長達四阿僧祇劫與十萬大劫的漫長時間。³

無論是大乘還是聲聞經典，都有相同的經證，即：菩薩行人緣苦眾生而發菩提心，從深徹的大悲心中，立下度生的誓願；菩薩的本願，涵蓋自利利他的一切善淨之法。

（二）秉持教法的「普遍性」特色

佛陀的禪觀教法切近自身，普及一切有情，超越所有宗教、教派；故無論是三乘共學的聲聞禪法，還是菩薩禪觀，筆者的修持、教學，乃至研究，都將依循此一特色而作抉擇。

印順導師指出：大乘佛教的發展，在「佛弟子對佛陀永恆的懷念」中，從初期大乘闡揚佛陀本生的偉大願行，效法菩薩捨己為他的感人事蹟，演變到著重念佛的色身相好，至祈求佛、菩薩的威力加持等他力救贖的信仰方式。而且在「宗教意識之新適應」中，大乘的念佛法門，乃至他方淨土的信仰，日益發達。⁴

筆者認為，念佛法門，無論是念佛五分功德法身，念佛色身相好，還是念佛慈悲護祐等，都有使人增長信心，強化學法意樂的功德。因此印順導師會勉勵學眾：「以念誦、懺悔等來培養宗教情操，安立於聞思經教的慧學中，不求

速成，以待時節因緣」⁵然而這樣的法門，多半只能使已是佛教徒，或者是對佛教有好感的人接受，至於不信佛者，乃至其他宗教信眾，則徒生反感與排斥。特別是一味強調求佛保佑，將有違佛陀教法普遍性與超越性的特質，也模糊佛法智覺無我與慈悲利他的特色，使其與神力救贖的信仰混同，而不能顯其自力超脫的特色

故對於菩薩禪觀所緣的抉擇，筆者依印順導師之學說，特重「不忍聖教衰，不忍眾生苦，緣起大悲心，趣入於大乘」⁶的菩薩願行。

（三）重視利益眾生的實際行動

菩薩行以利益眾生為宗旨，故禪觀修持亦應貫徹此一目標，切忌實際事行不能符合理論內涵，貽人以「說一套，做一套」的質疑。故說慈悲濟眾，不能是遙遙無期的「未來式」，也不能只是停留在以心念祝願的假想觀，而必須付諸實際的行動。例如：在路旁遇見一隻被車撞傷、痛苦哀嚎的傷犬，此時若視如無睹，擦身而過，好似無關痛癢，或雖覺不忍，但因為嫌牠骯髒或怕費錢費事，而不肯救助，這是自私、冷漠無情的凡夫行徑；若雖有不忍之心，卻認為應待來日有更多的時間與錢財才能救狗，這是對於善法欠缺精進的怠惰心行；若是只在一旁祈願祝禱，則為修行者自我心念中，增上慈心的假想觀，對於傷犬的痛苦，當下並無實質的助益；

若緣眾生苦，起慈悲心，而真能實際施以援手，送醫求藥，與樂拔苦，這才切實符合菩薩利生行的本意。

印順導師曾提醒：

佛法不只是「理論」，也不是「修證」就好了！理論與修證，都應以實際事行（對人對事）的表現來衡量。「說大乘教，修小乘行」；「索隱行怪」；正表示了理論與修證上的偏差。⁷

若是將禪修的目的，放在對於個人超常境界的提昇，則為達此一目標，將要萬緣放下，專精禪思，且舉凡助益或妨礙禪修的居住環境、食物飲水等，都要盡力備辦或儘量排除。從「為達目的，不擇手段」的角度而言，這是相當「個人色彩」和「利己主義」的修行作風。菩薩禪法若仍只是重視自身四雙八輩的證得，那與發厭離心、修解脫道的聲聞行人，有何差別？如何與聲聞行有所區分？如何彰顯大乘的偉大與殊勝？這樣如何成為苦難眾生的依怙與安慰？故大乘禪觀，應揚棄山林佛教的隱遁舊習，避免停留在假想觀的慈心修習，而要強調人間參與，從入世利他的心行之中，達成無我的自在解脫境界。

龍樹菩薩著眼於大乘菩薩道難行能行的真精神，故闡揚「不惜身命，晝夜精進」的菩薩正常道；但亦說過：若有其性怯弱之眾生，仰讚佛德，卻畏懼菩薩道難行的「信行人」，則為他們說憶念、禮敬、稱十方佛名，及懺悔、勸

請、隨喜、迴向等「易行道」法門。而這為怯弱衆生所說的「易行道」，只是權宜之法，行菩薩道而貪求「易行」，實非本義。論云：

菩薩道……或有勤行精進，或有以信方便易行……。若人發願欲求阿耨多羅三藐三菩提，未得阿惟越致，於其中間，應不惜身命，晝夜精進，如救頭燃；若有易行道……是乃怯弱下劣之言。是憊弱怯劣無有大心，非是丈夫志幹之言。汝若必欲聞此方便，今當說之。……應當念是十方諸佛稱其名號，……非但憶念、稱名、禮敬而已，復應於諸佛所，懺悔、勸請、隨喜、迴向。⁸

強調人間關懷的悲願行的人間佛教禪法，自應秉持菩薩正常道的精髓，投入實際的利生事行，以符應從理論到實踐的一貫宗旨。

相對於解脫道而說菩薩行，筆者認為：應該從淨化個人的生命、思考教團的願景、回應社會的期待與引領時代的思潮等這幾方面來作反思與關懷，擘劃出實踐菩薩願行的具體藍圖。大乘菩薩思想的初現，並不全然像後來的發展一般，在個人修道層級和佛果位次上安次第、起玄思，而是更深刻地發揮和實踐佛陀應化世間的護生悲願，使佛法更主動積極地走入人間，撫慰一切苦難衆生的心靈，給予黑暗冷酷的世間以光明和希望。

二、菩薩「不修禪定，不斷煩惱」之部派共義

（一）菩薩道與波羅蜜行

佛弟子追溯釋迦佛陀過去生的修行，充滿捨己為人的慈悲情懷，有別於聲聞弟子，故稱之為「菩薩」。釋迦菩薩的修行內容，根據九部、十二部中的「本生」（jataka）與「譬喻」（avadana）等而來，其中記載了釋尊無數過去生行菩薩道的偉大事蹟，經典中稱菩薩的修學道品為「波羅蜜」。

波羅蜜（paramita），音譯全稱為「波羅蜜多」，意為「度」、「到彼岸」。《大智度論》釋云：「於事成辦，亦名到彼岸」，並注云：「天竺俗法，凡造事成辦，皆言到彼岸」，⁹在印度的習慣用語中，波羅蜜有「究竟」、「完成」的意義。將菩薩行人從凡夫直至成佛的修道內容，稱之為波羅蜜，則波羅蜜有「當到」與「已到」義，¹⁰此中，佛為已到彼岸，菩薩為當到彼岸。以波羅蜜稱菩薩行，意指因此種種波羅蜜行，必然「當到」究竟波羅蜜——佛位，故這是「因得果名」。¹¹如《大智度論》中云：

佛所得智慧是實波羅蜜，因是波羅蜜故；菩薩所行亦名波羅蜜，因中說果故。是般若波羅蜜，在佛心中，變名為一切種智；菩薩行智慧，求度彼岸故，名波羅蜜。¹²

各部派整理釋尊過去生中的修行——「本生」與「譬喻」的內容，加以選擇分類，被稱為菩薩波羅蜜的，或

四、或六、或十，彼此的記載與分類並不一致。《阿毘達磨大毘婆沙論》中說：

菩薩經三劫阿僧企耶，修四波羅蜜多而得圓滿，謂：施波羅蜜多，戒波羅蜜多，精進波羅蜜多，般若波羅蜜多。……外國師說：有六波羅蜜多，謂於前四加忍、靜慮。迦濕彌羅國諸論師言：後二波羅蜜多即前四所攝，謂忍攝在戒中，靜慮攝在般若，戒、慧滿時即名彼滿故。復有別說：六波羅蜜多，謂於前四加聞及忍。……此二亦在前四中攝，忍如前說，聞攝在慧。雖諸功德皆可名為波羅蜜多，而依顯了增上義說，故唯有四。¹³

屬於說一切有部的迦濕彌羅（Kacmira）¹⁴論師主張：菩薩修行圓滿證得佛果，在經歷阿僧祇（asamkhyā，無量數）極長遠的修行時間中，須修行布施、持戒、精進與般若等四波羅蜜。而「外國師」（即迦濕彌羅以外，東、西、南方等師資）¹⁵則立施、戒、忍、精進、禪那與般若六波羅蜜；另有一派的六波羅蜜多說，是：施、戒、聞、忍、精進、般若。迦濕彌羅論師認為另二學派各所增加的禪那、般若，與忍、聞波羅蜜，皆可涵攝於其所立的四波羅蜜義中。

菩薩發心、修行以至於成佛，是大乘佛法的主要內容；而菩薩道的內容，是根據佛陀「本生」等傳說而來，釋尊過去生中的修行內容，經典中稱之為

「波羅蜜」。除前引《大毘婆沙論》中諸師所說之波羅蜜，另有法藏部、說出世部、根本說一切有部、大眾部，及不明部派的《修行本起經》等，都說到六波羅蜜。¹⁶六波羅蜜，是多數部派的通說，所以大乘佛法興起時，說菩薩道，也立六波羅蜜。

佛陀教導我人透過戒定慧三學的修持，以達到有漏生命的徹底淨化與解脫，其中的定學與慧學是最重要的兩類學門。定慧二學，在聲聞禪法中是九次第定與諸階解脫觀智，在大乘禪法，則是禪波羅蜜與般若波羅蜜。本文針對大乘禪觀之主題，討論菩薩波羅蜜行中「禪那」與「般若」波羅蜜的意涵，與所緣境內容等相關問題。

（二）禪那波羅蜜之意涵

攝心安住，令不散亂之精神狀態，名之為「定」¹⁷，如三三昧（trayaḥ samādhayah）、四禪（catvari-dhyanani）、四無量（catvāry aprāmanani）、八勝處（astavabhibhū-āyatanani）等。定法的名稱不同，是因為從不同的角度對修定的法門加以分類有關，其中有所緣境的不同、定境淺深的不同與共、不共世間定的不同等。如「三三昧」之空三昧（cūnyata-samādhi）、無相三昧（animitta-samādhi）與無願三昧（apraṇihita-samādhi），是從攝念專注的不同修觀所緣而立名；此中，空、無相、無願是修觀的三種不同所緣境，

「三昧」是指依定而有的觀慧修持。又如「四禪」，初、二、三、四是定境的淺深層次，禪那（dhyana）是指色界的定心。總之，因定學的法門與進境不同，論典中曾針對所緣之特色，定力之深淺，心念之粗細，覺受之多寡等特性，分別標以種種名稱。

在這許多修定法門中，色界定力的（四）「禪那」受到特別的重視，這是因為佛陀與諸聖弟子，多以四禪力證入涅槃，故稱四禪為「根本定」（dhyana-maula），「四禪」因有此一特性，¹⁸向來為佛教重要的定學法門；在《阿含經》中多稱揚「四禪」，而稱其為（證聖之）「根本禪」。初期大乘佛法興起，在總說種種菩薩波羅蜜行時，沿用聲聞佛教對於禪那之重視，亦以「禪」稱名菩薩行中的定學。但是檢視初期大乘的諸多經論，多以「三昧」指稱菩薩修禪而不為禪力所拘的種種三昧功德，而且菩薩修定的所緣境亦與聲聞行人不同，而專重於種種的利生事業行門；詳細內容，將於下一節詳述之。

有關於菩薩道的定學內容，如前引《大毘婆沙論》中提到「復有別說」的部派，不立禪（靜慮）波羅蜜，此與迦溼彌羅論師相同，這是值得特別注意的資料。

筆者又另尋《南傳菩薩道》，其中所說十波羅蜜¹⁹是布施、持戒、出離、智慧、精進、忍辱、真實、決意、慈、

捨；同樣也不立禪那波羅蜜。然須說明的是，此十波羅蜜雖無「禪波羅蜜」，然而在「出離婆羅蜜」中指出，「出家是出離波羅蜜的根基」，且應致力於禪修，獲得定樂；當證得從近行定（upacara）到安止定（appana）的禪那時，菩薩即成就了出離波羅蜜²⁰。需要特別指出的是，本論將十波羅蜜視為聲聞、緣覺與菩薩的共學道品，而非菩薩特德，其差別只在於時間的長短。智增上菩薩於受記後，須四阿僧祇劫與十萬大劫的修行時間，辟支佛須二阿僧祇劫與十萬大劫，又如舍利弗、目犍連般的二大上首聲聞弟子，須一阿僧祇劫與十萬大劫的修行時間。筆者認為，因為涵蓋了以出離心之聲緣聖者之修道道品，故立「出離波羅蜜」，並明確指出「證得禪那」就是成就「出離波羅蜜」，由此可見「出離」與「禪定」的密切關係；無論是「出離」還是「禪那」，其特性都是離群獨修，不涉世俗的，此與菩薩入世利生之精神有別。菩薩波羅蜜行中無禪那，應為菩薩道品本意；然擴而為三乘共學的道品——波羅蜜，則在「出離波羅蜜」中，就兼攝了獨善隱修之禪那。有關於巴利語系中，「波羅蜜行」是三乘共學的內容及其間的互涉關係，已超出本文主題，將另文論述。

綜上所說可知，除了「外國師」的六波羅蜜多一系之外，當時的佛教界多數不立禪波羅蜜多，這是值得深思的。

在釋尊的「本生」與「譬喻」中，當然也有修禪的經歷，但是禪定帶有獨善的隱遁風格，不能表現菩薩悲心利生，以求無上菩提的精神；所以不立「禪波羅蜜」，其實相當符合部派佛教共同的傳說，也就是以釋迦佛陀本生的菩薩行事蹟為典範的，不重禪定而重實際利生事行的菩薩道。

（三）般若波羅蜜之意涵

再說「般若波羅蜜」。

prajña，音譯「般若」，義譯為「智慧」。《大毘婆沙論》中提「復有別說」一派的六波羅蜜多，在「般若」之外，增加「聞波羅蜜」，顯示「般若」與「聞」的內容有所差別。《南傳菩薩道》的十波羅蜜，與覺音論師引之於《佛種性誦》中十波羅蜜的內容相同，皆屬赤銅鍱部所說；然其與《小部》〈佛譬喻〉相當的六十九至七十二頌，似乎沒有說到智慧。以「般若」為波羅蜜的部派，如說：「菩薩名瞿頻陀，精求菩提，聰慧第一，論難無敵，世共稱仰。」²¹這裡所說的「般若」，是世俗的辯才，而非體悟佛智聖道的般若。又如《論藏·分別論》中的「智分別」，提出聞、思、修三種智慧（prajña，般若），《南傳菩薩道》說：「各種不同的智慧，無論是低劣的還是聖潔的，包括手藝與專業知識……與佛法。」並指出菩薩所學的智慧波羅蜜，「應將較低等的智慧也包括在內」，「向一切有學

問的人請教，……何為善、惡，對、錯等」。²²

綜上所述，筆者認為菩薩道中的「智慧波羅蜜」，不祇是從行捨智導向道智、一切智智而得究竟涅槃的佛果聖智，而是為利益眾生而廣學一切的聰慧與才學；所以凡是對眾生有益，能幫助眾生的世間學問，都是菩薩所應學習的內容。南傳佛教則更將般若波羅蜜，定義為行捨智前的一切世間聰明智慧。如說：

在直到最後一世之前，菩薩所修的智慧波羅蜜只是到達觀智的行捨智的第一部份，……並不會嘗試勸跨越第一部份，因為若它跨越了，他就會證悟道果而成為聖者，以及證入涅槃。這樣他就不能成佛。²³

若「般若」涵蓋佛智，則還在利生階段的菩薩道品，當無「般若波羅蜜行」，因為若菩薩已證入佛果的智慧，則將不再投生有情界。

然而根據玄奘大師的譯經理論「五不翻」，第五項「尊重故不翻」曾以「般若」為例，認為其義深遠，若意譯為「智慧」，或將使人視為世俗聰敏而等閒視之，為使人於聖道法能生尊重之念，故音譯為「般若」；可見玄奘已視「般若」為聖道法之內容，而非一般世俗學問的智慧。筆者認為，若求語意精確，則包含世俗學問的prajña，不妨依然意譯為「智慧」，專指出世解脫之prajña，則可依「尊重故不翻」原則而

音譯為「般若」。有些部派所立的菩薩行，並不含「般若波羅蜜」，應該是將菩薩所修所學的prajñā，視為種種利生的世俗學問，故不納入波羅蜜之數。

上來從經論文獻中，解讀部派佛教所傳的菩薩道品波羅蜜行，或不重（涅槃智的）般若，或不重（隱修自利的）禪那；這顯示在聲聞學者看來，菩薩確實是「不修禪定，不斷煩惱」的。到了大乘的《般若經》，則表達為：「不深攝心，繫於緣中」——菩薩正念正知於所緣，而不入於禪定；「菩薩……但觀空而不證空，今是學時，非是證時；……住空三昧而不盡漏。」²⁴——菩薩為度眾生故，並不斷盡無礙利他的微細無明，姑且留惑潤生。所以，那個時代對於以釋尊本生為典範的菩薩道的認知，的確是從利生的實踐中修菩薩行的！

又如《阿含經》中所載：

（優波離問：……）「此阿逸多，具凡夫身，未斷諸漏。此人命終，當生何處？」「其人今者，雖復出家，不修禪定，不斷煩惱。佛記此人，成佛無疑。」²⁵

釋迦牟尼佛記別阿逸多（有一說其即為彌勒菩薩），稱其「具凡夫身，不斷諸漏」，自出家以來「不修禪定，不斷煩惱」，重視利生的種種波羅蜜行。印順導師以彌勒菩薩的事行為例，說菩薩行的特德是「不修禪定，不斷煩惱」，而以實踐利生的布施、忍辱波

羅蜜等為重。²⁶這並不是他個人的一家之言，也不只是初期的大乘經義，而是從聲聞各部派的經論中，上溯早期佛教「菩薩行」的共義。故印順導師於《印度之佛教》中主張的：「弘闡中期佛教之行解」，所闡揚的即是此一時期菩薩波羅蜜行的精髓。

三、菩薩「禪波羅蜜」與「般若波羅蜜」之特色

初期大乘佛教在出離氣息濃厚的聲聞（部派）佛教環境中興起，自有其獨探佛陀大悲心源的價值取向，然而對於原始佛教的聲聞教法，則秉持三乘共學的態度而涵融之。許多初期大乘經典，都表達了如是的立場。例如《大般若波羅蜜多經》所說：

菩薩摩訶薩……既發心已，受諸勤苦，行菩薩行：修行布施波羅蜜多，修行淨戒，安忍，精進，靜慮，般若波羅蜜多。……修行四念住，修行四正斷，四神足，五根，五力，七等覺支，八聖道支。安住苦聖諦，安住集、滅、道聖諦。修行四靜慮，修行四無量，四無色定。修行八解脫，修行八勝處，九次第定，十遍處。修行一切三摩地門，修行一切陀羅尼門，修行空解脫門，修行無相，無願解脫門。修行五眼，修行六神通。修行佛十力，修行四無所畏，四無礙解，大慈、大悲、大喜、大捨，十八不共法。²⁷

這表示：菩薩應學的法門，除了十八不共法之外，舉凡三十七道品等

聲聞觀慧學門，四禪八定等共世間學，皆所涵蓋。若說修禪定將傾向於隱遁、獨善，修四聖諦、三解脫門等出世觀智，易趨向寂滅，不成（佛果）菩提，則大乘法的涵攝三乘，菩薩之兼學（聲聞）禪那與般若，就不能不特別加以說明。

以下即專論菩薩行人所修學的禪波羅蜜與般若波羅蜜之根本意涵與所緣正境。

（一）禪波羅蜜——為利生故，證種種三昧功德

1. 兼學：依於禪定助成三昧力

禪定之修學，既然帶有相當個人色彩的隱修獨善風格，然則何為菩薩「禪波羅蜜」正義就值得注意！龍樹先指出禪定的特性，再進一步說明菩薩修禪的意趣：

問曰：菩薩法以度一切眾生為事，何以故閑坐林澤，靜默山間，獨善其身，棄捨眾生？答曰：菩薩身雖遠離眾生，心常不捨，靜處求定，得實智慧，以度一切。譬如服藥將身權息家務；氣力平健，則修業如故。菩薩宴寂，亦復如是，以禪定力故，服智慧藥，得神通力，還在眾生。……但為眾生，欲令慈悲心淨，不捨眾生，菩薩禪中皆發大悲心。……聲聞禪中慈悲薄，於諸法中，不以利智貫達諸法實相，獨善其身，斷諸佛種。菩薩禪中無此事，欲集一切諸佛法故，於諸禪中，不忘眾生，乃至昆虫，常加慈念。²⁸

原來，一個人如果三毒熾盛，身心

煩亂，則多為他人帶來困擾，自顧尚且不足，又何能侈言利他？故菩薩禪修就好像服藥醫病一樣，待氣力平健，則須恢復「修業」如故。由此可知菩薩以利生為「正業」，離群隱居之禪修行為，有如病中調養的非常時期。菩薩發大悲心，歷久劫度生之行而得成佛，證諸「本生」、「譬喻」，莫不作如是說。至於菩薩的定力，乃從一切時正念正知，漸行漸深而得，就如同病癒之後的日常復健時期一般。

2. 正修：悲念一切，證種種三昧功德

初期大乘佛教興起，以「禪那波羅蜜」指稱菩薩修心之道品，龍樹菩薩溯源《阿含經》意，指出這是因為四禪中，智力與定力均等，適於開發觀慧之故：

問曰：八背捨、八勝處、十一切入、四無量心諸定三昧，如是等種種定，不名波羅蜜，何以但言禪波羅蜜？答曰：此諸定功德，都是思惟修。……禪波羅蜜，一切皆攝。復次，……四禪中，智定等而樂……。²⁹

前面已說明「禪那」義，以下再論「三昧」義。

三昧（samadhi），又稱三摩地，意為「等持」。「等」，是心念遠離掉舉、惛沈，而得平等安祥；「持」是將心念專注於一境之意。純粹從專注力的淺深來說，「三昧」是心念平等，持心趣向於所緣境的意思，但它的定心範圍很廣，涵蓋定、散³⁰及善、惡、無記

等三性。³¹故只要能心意不亂不散，集中專注力於所緣境的狀態，都可稱「等持」——「三昧」。

比較「禪那」與「三昧」二義。前者專指色界定，當心念從欲界散地入於色界以上的甚深定力時，是不與五俱意識³²共起的「定中獨頭意識」。而「三昧」所指之專注力則通淺深，舉凡從欲界散位的少分專注、等持力，到超越色法質礙，只有心識自持的無色界深細定心，皆是「三昧」力涵蓋的範圍。

以《阿含經》為代表的聲聞禪法，依「三昧」力而修的只有空、無相、無願等之三三昧（三解脫門），與有尋有伺等之「三三昧」等。然而到了大乘，則有數百種三昧之說，如《大品般若經》中提到的三昧法門，即有一百零八種之多，稱為「百八三昧」；又大乘經典以「三昧」為名者，有《般舟三昧經》、《首楞嚴三昧經》、《慧印三昧經》、《念佛三昧經》、《月燈三昧經》、《金剛三昧經》等多種，³³這些經典對標題所示之種種「三昧」法門的修持內容，亦有詳細之說明。可見初期大乘雖沿襲《阿含經》，以「禪波羅蜜」為菩薩定學名稱，然而大乘經中已經以種種三昧法門為大乘禪法的特色，故龍樹菩薩特別「以百八三昧釋禪波羅蜜」³⁴，足見大乘定學的真正重心，是在「三昧」而非「禪那」。

為何大乘禪法的定力以「三昧」為

重而不說「禪那」？筆者認為，這是因為不與五俱意識共起的色界禪定力，其專注力雖然強大，但是對於須在日常生活中利生的菩薩行是不理想的，也是不可能生起的。然而菩薩在種種情境中專念於利生所緣時，其心意的專注力與堪能力亦同時在增強，這種不廢利生事行而又增長定力的修行法門，即是大乘「三昧」，也才是菩薩禪波羅蜜的殊勝所在。

以《大智度論》百八三昧之一的「必入辯才三昧」（nirukti-niyata-praveca）為例。論云：

必入辯才三昧者，四無礙中，辭辯相應三昧；菩薩得是三昧，悉知眾生語言次第，及經書名字等，悉能分別無礙。³⁵

菩薩「必入辯才」，是佛果功德中「四無礙解」³⁶的因地行法，對於眾生語言次第及經書名字等，悉能分別無礙。這般出神入化的無礙境界，正是菩薩的定力——三昧功德的顯現。漢語有「深得箇中三昧」一詞，表示該人於某一領域之成就，已達出神入化之境，可見得漢傳佛教古德對於「三昧」的體會，確實正確地把握住了大乘禪法的精神。亦可見大乘佛教對中國文化的深遠影響。而有關三昧助益利生的內涵，本文後當於第四節中詳述。

總結而言，若論定力的淺深，則「三昧」有時可能弱於「禪那」。但是

從定力的功能而言，與五識共起的三昧，心念專注而又不忽略周遭環境，有益於菩薩利生事業的推展。從這個角度來考量，「三昧」是比禪那更有利生助益的定力。筆者認為，強調菩薩行解的初期大乘經之所以特重「三昧」，原因在此。這也是大乘「禪波羅蜜」的精髓。

【未完待續】

註釋

- 1.龍樹菩薩造，鳩摩羅什譯：《大智度論》卷第十七，「釋初品中禪波羅蜜第二十八」，【大正藏】第二五冊，釋經論部，頁一八一中欄。
- 2.原載於自巴利藏《佛種性經》，於此轉引緬甸明昆長老作，敬法比丘中譯：《南傳菩薩道》上冊，香港佛教文化出版，一九九九年，頁四三。
- 3.前揭書，頁六三。
- 4.詳見印順導師：《初期大乘佛教之起源與開展》，臺北：正聞，頁四六三至五三二。
- 5.印順導師：《教制教典與教學》，【妙雲集】下編之八，頁一五八。
- 6.印順導師：《成佛之道》，【妙雲集】中編之五，頁二四九至二五一。
- 7.印順導師：《說一切有部為主的論書與論師之研究》「序」，頁三。
- 8.龍樹菩薩造，鳩摩羅什譯：《十住毘婆沙論》卷五，【大正藏】二六冊，頁四一上至四五上欄。
- 9.龍樹菩薩造，鳩摩羅什譯：《大智度論》卷第十二，「釋初品中檀波羅蜜」，【大正藏】第二五冊，釋經論部，頁一四五上欄。
- 10.後魏·菩提流志譯：《彌勒菩薩所問經》卷八，【大正藏】二六冊，頁二六六上欄。

- 11.在南傳佛教，波羅蜜道品通聲聞、緣覺，而為三乘聖者道品之共學。
- 12.龍樹菩薩造，鳩摩羅什譯：《大智度論》卷十七，【大正藏】第二五冊，頁一九〇上欄。
- 13.玄奘譯：《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一七八，【大正藏】二七冊「毘曇部」，頁八九二上欄。
- 14.位於西北印度，犍陀羅地方之東北、喜馬拉雅山山麓之古國，即我國漢朝時所稱之罽賓。
- 15.有關《大毘婆沙論》中所提的諸大論師，其所屬部派與所在地的詳細分析，可參考印順導師：《說一切有部為主的論書與論師之研究》第七章，頁三〇五至三五四。
- 16.印順導師：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁一四〇至一四一。
- 17.經論中與「定」相關的名義，約有七種：一名三摩呬多（samahita），譯為等引；（二）三摩地、三昧（samadhi），譯為等持、定；（三）三摩鉢底（samapatti），譯為等至；（四）默那演那（dhyana），譯為靜慮，或音譯為禪那、禪；（五）質多翳迦阿羯羅多（cittaikagrata），譯為心一境性；（六）奢摩他（camatha），譯為止、正受；（七）現法樂住（drsta-dharma-sukhavihara），謂修習禪定，離一切妄想，身心寂滅，現受法喜之樂而安住不動。（惠沼撰：《成唯識論了義燈》卷五，【大正藏】四十三冊，頁七五三中欄。）
- 18.中文多以「禪定」為佛法修心之定學的總稱，其中「禪（那）」為梵文音譯，「定」為漢語，故「禪定」為梵漢、音義合譯之名相。
- 19.緬甸明昆長老作，敬法比丘中譯：《南傳菩薩道》上冊，香港佛教文化出版，一九九九年，頁五一至五七，以及下冊。（本書為長老所著《大佛史》六集中之第一集，有上、下兩冊。主要以釋迦佛陀本生，須彌陀（Sumedha）於燃燈佛（Budhha Dipankara）所得受記為菩薩事，來說明如何行菩薩道的內容。其主要資料來源，出於《佛種姓經》、《行藏》、《本生經》及其註疏，並兼及《清淨道論》等論書。與覺音（Buddhaghosa）同屬上座赤銅牒部，巴利語系

佛教。）

20.同上，上冊，頁一三七。

21.玄奘譯：《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一七八，【大正藏】二七冊「毘曇部」，頁八九二中欄。

22.《南傳菩薩道》，下冊，頁一四七；下冊，頁一五三；上冊，頁五四。

23.《南傳菩薩道》，下冊，頁一四七。

24.後秦·鳩摩羅什譯：《小品般若經》卷七，【大正藏】第八冊，頁五六八下至五六九上欄。

25.沮渠京聲譯：《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經》，【大正藏】十四冊，頁四一八下欄。

26.印順導師：《佛在人間》，【妙雲集】下編第一冊，頁六〇。

27.唐·玄奘譯：《大般若波羅蜜多經》卷第三六三，【大正藏】第六冊，頁八六九中欄。

28.龍樹菩薩造，鳩摩羅什譯：《大智度論》卷十七，【大正藏】第二五冊，頁一八五至一八八中欄。

29.龍樹菩薩造，鳩摩羅什譯：《大智度論》卷十七，【大正藏】第二五冊，頁一八五中欄。

30.指欲界眾生心念之境界，欲界之果報無有定心，故欲界中之六欲天、四大洲、地獄等皆稱為散地；與之相對者，為色界與無色界並稱之定地。欲界眾生欲得入禪定者，須依後天之努力，修色界、無色界之定心。

31.唐·普光：《俱舍論記》卷二八，【大正藏】四一冊，頁四一七至四一九欄。

32.五俱意識，即與眼、耳、鼻、舌、身五識同時生起之意識，為意識中之明了意識，明了意識與五識俱起，助五識生起現行，復能令五識明了取境，故稱五俱意識。

33.如《摩訶般若波羅蜜經》中說。（後秦·鳩摩羅什譯：《摩訶般若波羅蜜經》卷第三，【大正藏】八冊，頁二三七中至二三八上欄。）

34.龍樹菩薩造，鳩摩羅什譯：《大智度論》卷四七，【大正藏】二五冊，頁三九八下欄。

35.龍樹菩薩造，鳩摩羅什譯：《大智度論》卷四七，【大正藏】二五冊，頁三九九中欄。

36.「四無礙解」（catasrah pratisamvidah），簡

稱四無礙、四解、四辯。指四種自在無滯之智解與辯才——理解能力與語言表達能力，因以智慧為本，故稱四無礙智。其中，就理解能力而言，稱為四無礙解；就語言表達能力而言，稱四無礙辯；又此為化度眾生之法，故亦稱四化法。（世親造，玄奘譯：《俱舍論》卷二七，【大正藏】二九冊，頁一四二上至中欄。）

出版資訊

林美容教授新書

《媽祖信仰與台灣社會》出版

中央研究院民族所研究員林美容所著《媽祖信仰與台灣社會》一書，2006年3月14日已由博揚文化事業有限公司出版。該書整編了作者自1988至2004年，所發表的有關媽祖研究的論文，除一章通論外，共分為四篇。

第一篇「媽祖與信仰圈」，主要是關於彰化媽祖與關渡媽祖信仰圈的論述，並且更廣泛地討論台灣之區域性祭典組織及其與媽祖信仰的關聯；第二篇「媽祖信仰與地方社區」，是逆向地思考在大型區域性組織之外，媽祖信仰與地方社區信仰的密切關係；第三篇「媽祖信仰與民俗藝團」，呈現彰化媽祖信仰圈內調查曲館與武館的研究成果，及媽祖信仰與民俗曲藝與武藝的關係；第四篇「媽祖信仰的俗民觀點」，主要從俗民觀點討論媽祖信仰在民間文學、民俗醫療、水利經濟、海洋文化等俗民生活上的表現及其歷史意義。

本書呈現了作者目前在媽祖研究方面的研究成果，可作為透過媽祖信仰理解台灣傳統社會與文化的主要參考書。

■郵局劃撥資訊

定價：450 元（含郵資）
戶名：博揚文化事業有限公司
帳號：18871684
電話：2848-7732
傳真：2281-2104
地址：台北縣蘆洲市長安街269號3樓
讀者服務：陳佩蘭小姐

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 從律典探索佛教對動物的態度（上）

doi:10.29665/HS.200604.0004

弘誓雙月刊, (80), 2006

作者/Author：釋悟殷

頁數/Page：30-41

出版日期/Publication Date：2006/04

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.200604.0004>



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





壹、前言

動物，是旁生趣有情，佛教說那是惡趣衆生，生活充滿了苦痛與不自由。而在古代印度人的心目中，動物或鳥類，牠們也能歡樂的歌頌生命，盡情揮灑生命的樂章，牠們與人類的關係就像朋友般的親切。如在世尊本生談的故事裡，鸚鵡王、象王、獼猴王、鹿王等等，牠們不但會說話¹，聰明有才華，又具有領袖群倫的氣質，平時帶領大家過著逍遙自在的生活，一旦災難來臨時，會以自己有限的力量，盡可能救援自己的族群及其朋友，甚至因此喪失了生命。這樣崇高的德行，在人都是稀有難得了，卻在動物身上出現，有時還超過自認是萬物之靈的人類。

佛教聖典經、律、論三藏中，有非常豐富感人的動物故事，有許多與動物習性、動物生態有關的報導，可說是動物知識的寶庫。由於三藏的性質不同，故出現的動物故事，形式體裁及要表達的目的（作用），也會不同。以聲聞律典來說，主要是有關佛弟子日常生活上止持和作持的規制；世尊制戒的事緣及制定的戒法，與動物有關的篇章不少，而律師在弘揚戒律時，也傳出許多德行高尚的動物說是世尊的前生，佛教與動物的關係，可見一斑。因此，筆者就以廣律的資料為主，藉以探索佛教對動物的態度。

本文，分六節來說明：

第一節，奪人命、畜生命的罪罰。護生，是佛教最根本的精神。在廣律中，有關不殺生的戒法，分爲殺人與殺旁生二類，殺人得「波羅夷」

從律典探索佛教對動物的態度（上）

■ 釋悟殷

罪，殺畜生類則得「波逸提」罪。同樣是殺生，何故殺人與殺畜生的罪罰不同？而且，即使同為畜生類，世尊嚴謹制定僧眾不得喝蟲水、用蟲水澆地、墾土掘地、焚燒山林等傷慈行為，何故卻允許僧眾食用三淨肉呢？這些，都是值得留意的問題。

第二節，斷畜生命與危害小蟲。佛教在「不殺生」的道德規範下，不但嚴禁殺人，並且不得故意殺害畜生，連水中有微細小蟲，還得用灑水囊過濾後才可使用，以免無故傷害了牠們。不過，從世尊制殺人罪重於殺畜生，即透露了佛教慈忍護眾生的精神，在實踐上，還是先從人類做起。

第三節，蠶絲與羊毛。蠶絲、皮革等的取得，會傷害到畜生命，比丘當然不得使用。律典中，用蠶絲及用黑羊毛、白羊毛作新臥具，皆是尼薩耆波逸提罪。蠶絲的取得，煮繭抽絲是殺生行為；羊毛的取得，只要剪羊身上的毛就可，不必殺羊取毛，何故罪罰卻相同？這得探源於世尊制「尼薩耆波逸提」的精神了。

第四節，三淨肉與素食。畜生肉的來源，會傷害到畜生命，比丘理應不得吃肉。在「不殺生」的前提下，適應當時的乞食制度，世尊有三淨肉的規制。然律典中既有不得吃象馬獸肉及鳥禽肉的制限，也有吃三淨肉的隨宜，在自由探證下，於是形成肉食主義與素食主義

的思想爭論，有的竟然拿世尊自己不斷肉食，作為滿足自己嗜食肉類習性的藉口，並且譏諷禁斷肉食者是提婆達多的徒裔，不是世尊的教徒。以佛教慈忍護眾生的精神來說，大乘經典中明白的標示：吃肉是「斷大慈種」，強調不殺生的素食，才更合乎世尊慈護一切眾生的精神。

第五節，放生與護世間。一、放生：僧眾不得圈養牲畜及籠繫玩弄鳥禽，不吃彼類肉品，不穿皮革及使用皮革坐墊等，這是對畜生生命的關懷與尊重，及不忍畜生遭受殘殺危難的悲心；而為了解除牠們受難招苦及生活的恐懼，釋放牠們，讓牠們回到自由的園地，也是護生的行為。二、護戒與護器世間：緣起世間，包括有情世間與器世間。世尊制戒，規範弟子護念有情世間，而堅持禁戒寧捨身命終不毀犯——護戒，也是護生。器世間上的森羅萬象，是一切眾生共依止共受用的公共財產，不應任意破壞，則是護器世間。

第六節，動物的德行。分三項說明：一、策發修行，世尊舉動物德行為例證，以警策弟子：旁生類有情都有這樣的德行，何況是修出世解脫的行者？二、動物的智商與懿行：律典的動物，有高尙的德行，有高度的智商，也有犧牲奉獻族群及朋友的熱誠。三、寺塔雕刻壁畫與動物：在寺院、佛塔雕刻彩繪動物圖像，藉由動物的特性詮釋教義，

並作為通俗教化及接引信眾之初機。

貳、奪人命、畜生命的罪罰

護生，是護念眾生、不惱害眾生，這是佛教最根本的精神，學佛者在宣誓成為佛教徒時，就發願遵守的道德規範²。這種精神的道德規範，從佛教緣起思想開展的眾生平等論來說，不僅護念人類有情而已，還應普及於一切有情眾生（五道，或說六道）。那麼，佛弟子在日常生活，如何做到護念眾生、不惱害眾生？

在《雜阿含經》中，世尊訶責婆羅門傳統的血祭說：「邪盛大會，繫群少特牛、水特、水悖，及諸羊犢小小眾生，悉皆殺傷」，用此殘殺犧牲的大會來祈求生天享樂，不過是造惡生罪，豈有功德可言³。在廣律中，世尊就明確的制定：不得故意殺害畜生之生命；且標示出屠羊、魁膾、養豬、養雞、捕魚、獵師、網鳥、捕蟒、咒龍、獄吏、作賊、王家常差捕賊人等十二種事業，以及養蠶煮繭等行為，都是惡律儀，是佛教徒不應該從事的工作⁴。

護生的最基本精神，先從「不殺生」做起。律典中，有關不殺生的戒法，分為殺人和殺畜生二類，殺人得「波羅夷」罪，殺畜生類則得波逸提，如故奪畜生命，知道水中有虫，自澆泥澆草、令他人澆，或者飲用，自手墾土掘地，或令他人掘等，都是「波逸提」罪⁵。

這裡，有一個問題：同樣是殺生，

何故殺人得波羅夷、殺畜生卻只得波逸提呢？可以這麼說，在印度的民俗裡，雖然也有主張樹木、草木等有生命存在，若砍伐它即等於殺生的說法⁶，但是佛教的殺生，還是專約有情眾生來說；而且，人與被殺對象關係不同，殺生的罪過及判決的輕重，也就有了不同。如諸部廣律，在故斷人命的「犯相分別」，律師鉅細靡遺地分別在各種情況下殺人得罪輕重及犯與不犯之差別，殺害自己與殺害他人不同，蓄意殺人與誤殺不同，殺人與殺動物、蟲、鳥不同，殺人與殺鬼神不同等等⁷。殺人中，以殺害對自己、對人類有恩有德的父母、師長、聖賢等，得罪最重，是無間重罪。因為是無間重罪，所以律師更詳細演繹分別其犯與不犯的各類情況，這種現象，近似於論師推演分別的風格⁸，可見律師們的慎重！

殺生罪的構成，如《僧祇律》說：人、人想、興方便、殺心、斷命等五事具足，殺人命得波羅夷；畜生、畜生想、殺心、起身業、命根斷等五法成就，斷畜生命得波逸提⁹。《十誦律》則分析說：

若為人作弒，人死者波羅夷，非人及畜生死者偷蘭遮；若為非人作弒，非人死者偷蘭遮，人及畜生死者突吉羅；若為畜生作弒，畜生死者波逸提，人及非人死者突吉羅；若不定為一事作，諸有來者皆令墮死，若人死者波羅夷，非人死者偷蘭遮，畜生死者波夜提，都不死者偷蘭

遮、突吉羅。（《十誦律》，大正23.9上）

這是從蓄意殺卻誤殺了對象來論定罪罰。另外，有從殺心（善、惡、無記三性）去分別殺母、殺父、殺阿羅漢的罪罰，且論定說：比丘「若先破戒、若賊住、若先來白衣」，即使殺人也不得波羅夷罪¹⁰。顯然，律師認為：殺生罪的構成及罪罰輕重，應綜合殺者的心境及殺害的對象來論定，誤殺或蓄意殺，惡意殺或無意殺，正常人或瘋狂人，人趣或旁生趣（或鬼趣），諸如此類等，罪罰輕重即有顯著差異。

律師的說法，有部論師也有相同意見，如《大毘婆沙論》說：殺生等十不善業中，每一個不善業，都有由於貪、瞋、痴（邪見）而起決定殺害（盜、淫、妄乃至邪見）等的意欲¹¹。如果在貪、瞋、痴等煩惱推動下而現起決定殺的意欲，殺人或殺畜生，其罪都蠻重的。殺生罪的構成，必須具足二個因緣：起加行及果究竟。亦即假如有人想殺害自己的母親，拿起刀加以砍殺（起加行），結果母親真的被殺死（果究竟）。如此，就構成殺母重罪；否則，即不成為殺母罪。

綜合殺者的心境及殺害的對象來論定罪罰輕重，這是律典、論典共有的意見。關於何故殺人罪最重的問題，以聲聞律典的精神來說，「人是善趣，害之重故」¹²，是較吻合於律師的意見。如《薩婆多毘尼毘婆沙》說：何故唯有殺

人得波羅夷，其餘諸趣不得呢？律師答道：「人中有三歸、五戒、波羅提木叉戒故，有沙門四果多在人中得，佛與辟支佛必在人中得漏盡故，是以害人得波羅夷，餘道不得波羅夷。」¹³又人有梵行、憶念、勇猛等三事勝，人有慚愧心，有父母、兄弟、姐妹等倫常觀念，畜生無慚愧心，無倫常觀念，無律儀戒等，故而殺人罪最重¹⁴。各部廣律，律師在不殺生戒條的「犯相分別」，或有落入太過煩冗推演的嫌疑，其形式與內容也極不統一；不過，他們還有一個共同的理念：以殺者的心境及殺害的對象，作為論定其罪罰與輕重的依據。而且，從殺人得波羅夷、故殺畜生命得波逸提，也就說明了一個事實：佛教立足於「護生」的道德規範，心願普及於一切衆生，這是一個崇高理想，在實行上，先從人類做起，漸次擴展，最後達到普及一切衆生的崇高理想。

另外，還有一個問題必須解決：（如前文）何故唯有殺人得波羅夷的問題，律師回答：「人中有三歸、五戒、波羅提木叉戒故」。律師言下之意是，畜生等有情，無三歸、五戒、波羅提木叉戒。就以畜生（龍）來說，依據律典記載：伊羅鉢龍王和那羅陀梵志，結伴同往鹿野苑聽世尊說法，世尊漸次為他們說「布施持戒生天之法，呵欲不淨，讚歎出離為樂」，勸令發歡喜心。伊羅鉢龍王聞法後，歡喜無限，世尊進

而教導龍王學佛要先歸依佛法僧三寶。伊羅鉢龍王隨即歸依，牠是畜生有情最先受三自歸者¹⁵。有一善現龍王，是長壽龍，厭惡龍身，知道出家修行的功德益處，於是變化成青年外道，到僧團裡求聽出家受具。善現龍王在睡眠時，現出原形，驚嚇了大眾。由此事緣，世尊制：「畜生者，於我法中無所長益，若未出家，不得與出家受具足戒；若已與出家受具足戒者，當滅擯。」¹⁶又依據《菩薩本緣經》記載，某龍王常為族群說法，勸修慈善，宣揚受持八齋戒法的殊勝，並親自受持八齋戒法¹⁷。伊羅鉢龍王受三自歸，龍王自受持八關齋戒（近住律儀），顯然地，畜生（龍）得受三歸、八關齋戒，唯不得出家及受具足戒而已。那麼，律師何故說畜生不得受五戒等呢？《薩婆多毘尼毘婆沙》解說：

凡受戒法，以勇猛心自誓決斷，然後得戒。諸天著樂心多，善心力弱，何由得戒？餓鬼以飢渴苦，身心焦然；地獄無量苦惱，種種楚毒，心意著痛，無緣得戒。畜生中以業障故，無所曉知，無受戒法。雖處處經中說龍受齋法，以善心故而受八齋，一日一夜得善心功德，不得齋也，以業障故。以四天下而言，唯三天下閻浮提、瞿耶尼、弗婆提，及三天下中間海洲上人，一切得戒。……大而觀之，愛佛法者蓋不足言，若天、若龍、若鬼神、若鬱單越、若不男、二根種種罪人，盡得受三歸也。（大正23.509下）

依《薩婆多毘尼毘婆沙》律師的解說，畜生類等得受三歸，但畜生類「以

業障故，無所曉知，無受戒法」，故不得五戒、八齋戒、具足戒等；至於經中龍王受八齋戒的事跡，律師解說是「以善心故而受八齋，一日一夜得善心功德，不得齋也，以業障故」。律師的說法，大同於有部論師的主張，如《大毘婆沙論》說：

問：近事律儀依何處有？答：依欲界有，非色、無色界；依人趣有，非餘趣；依三洲有，除北洲。問：若此律儀唯依人趣，契經所說當云何通？如契經說：時天帝釋來詣佛所，作如是言：願佛憶持，我是近事。我從今者，乃至命終，於其中間，護生歸淨。答：彼自顯示是信等流，非受律儀，不應為難。（大正27.647上）¹⁸

問：近住律儀依何處有？答唯依欲界有，非色、無色界；依人趣有，非餘趣；依三洲有，除北洲。問：若此律儀唯依人趣，契經所說當云何通？如契經說：有海居龍，從大海出，於六齋日，受八戒齋，放捨身心，寂然而住，徐發吟韻，作如是言：今於世間，無所惱害。答：彼得妙行，不得律儀，自慶暫時離諸惡行。彼自憶念：昔在人中，受八戒齋，不能清淨，有毀犯故墮龍趣中。作是思惟：我本人趣，若能清淨持八戒齋，今應生天受諸快樂，何期毀犯墮斯惡趣。厭惡行故，數從海出，受八戒齋，吟韻自慶。然實彼龍唯得妙行，不得律儀。（大正27.648下）

有部論師主張：畜生類有情，無近事律儀，亦無近住律儀；對於經中龍受八戒齋的事跡，解說是「唯得妙行，不得律儀」¹⁹。妙行，即身、口、意三妙

行，屬於十善業道的範疇，是一種道德律。意思是說，龍王實行的是道德律，並不是得律儀，因為旁生非律儀器，不得律儀故。

以上，從殺人與殺畜生命，談及畜生是否得受律儀戒（三歸、五戒、八齋戒、具足戒）等相關問題。聲聞律典及部派論書，都一致主張：人是律儀器、畜生非律儀器，雖然諸天、鬼神、龍等諸趣有情也有愛樂佛法的，但是佛宣揚的是以人類為主的佛法。人生活在世間，人與人的互動最為密切，故殺生中以殺人罪最重。

參、斷畜生命與危害小蟲

世尊制：比丘故意損害畜生命，得波逸提。在這條制限下，所有會損害畜生類生命的行為，或者使用從畜生身上取得如蠶絲、皮革、骨牙等之類，都在禁止之列。以下，依次說明之。首先，說明斷畜生命與危害小蟲的制限。

佛教立本於「不殺生」的道德規範，不但嚴禁殺人，並且不得故意損害眾生命；連水中有微細小蟲，還得用漉水囊過濾後才可使用，以免無故傷害了牠們。如律典記載：故意損害畜生命，畜生命斷，得波逸提；若無害心，只是誤殺，畜生死，也是無罪。假如羊、馬、象等牲畜來到寺院佛塔，碰觸佛圖形像，毀壞花果樹木，可以用木棒、石頭等敲打地面發出聲音，讓牠們自動離

去²⁰；飛鳥鳴叫吵雜，妨礙比丘坐禪讀經，可豎立欄楯、裝設羅網，以阻擋鳥類進入²¹，但不得毀壞鳥巢，及任意破壞蜂巢²²；即使蛇、老鼠、蜈蚣、蚰蜒等進入屋裡，也只是把牠趕走，或者用器物裝妥，遠送到無人來往處野放，不得任意傷害牠²³。比丘遊行教化時，要準備漉水囊，隨身攜帶，水先過濾後才可飲用；明知道水中有蟲，親自澆地、澆草，或令他人澆，皆得波逸提²⁴。也不得用兜羅（柳華、白楊華、蒲梨華、睽婆華）貯作枕褥，因為這類植物「臭穢，好生諸蟲」，若使用，不但有殺生之虞，還招致「無有慈心，斷眾生命」的譏嫌²⁵。如有比丘作織毛毳扇，多殺細蟲若草，就被譏嫌「無有慚愧，害眾生命」，於是世尊制定：不應畜如是毳扇²⁶。曾有比丘親自作瓦屋，聚積材薪、牛糞，放火燃燒，世尊說：「焚燒，傷殺眾生命」，無慈悲心；故不得放火燒諸草木，「若放火燒者，隨所殺得罪」；也不得無故露地燃火取暖，唯病苦除外²⁷。印度民俗中，「草木中有命根想」，比丘墾土掘地，被譏嫌是「掘地，斷他命根」，故世尊遮止墾土掘地。夏天動輒驟雨，容易山洪爆發，外出遊行，一旦遇到暴雨，不但會飄失衣鉢坐具；又「踐踏生草，奪諸虫命」，也將招致「蹈殺生草木，斷他命根」的譏嫌，於是世尊制定：夏天得三月安居²⁸。

以上，是律典中關於斷畜生命與飲

用蟲水的制限。由此可知：佛教的慈忍護衆生，不得故意殺害畜生類生命，不管是如象、師子、老虎等大的野獸，或小鳥等飛禽，連微細的小蟲，都不忍傷害。世尊曾說：「若人有慈心，以米泔汁、若蕩滌汁，棄著不淨水虫中，使彼虫得此食氣，我說彼猶有福。」（大正22.872上）世尊慈護衆生的精神，從以上世尊規範弟子的制限中，深刻地傳達了出來。

另外，有部論師說：若殺害螞蟻的蟲卵而毫無懺悔心，此人是已斷善根者，因為「諸蟻卵於人，無過亦無所用，而故殺害尚無悔心，況復有過有用者，故知彼類已斷善根」。於是論師假設問答：

問：殺斷善人與害蟻卵，何者罪重？
答：且依《施設論》說：若住等纏，其罪正等，所受異熟無差別故；若纏不等，罪隨有異。有作是說：害蟻卵者罪重，非斷善人，所以者何？蟻卵成就諸善根故。復有說者：殺斷善人得罪為重，所以者何？人是善趣，害之重故。
〔論主〕評曰：應作是說：若依罰罪，殺斷善人得罪為重，得邊罪故；若依業道，害蟻卵重，以彼成就諸善法故。
（大正27.184下）

論中共有四種說法，論主評取的正義是：若以罪罰輕重來說，殺人得波羅夷（邊罪），殺旁生類得波逸提，當然是殺人罪為重；若依業道來論，蟻卵皆成就諸善法，自然是殺害蟻卵的罪較

重。有部論主的解答，涵蓋了衆生平等的理念，亦符合於有部「有世間信根」的學理；然在論師極度推演下，漸有偏頗的發展，竟然出現蟻卵等類（旁生趣）勝過於斷善根者（人趣）的言論；《大般涅槃經》甚至還說：「殺害蟻子猶得殺罪，殺一闍提無有殺罪」²⁹。這樣的思想，顯然不同於聲聞律典以人類為本的精神，可以說已偏離佛教的根本思想了！

肆、蠶絲與羊毛

故意殺害畜生命得波逸提，比丘的衣服、臥具等日常用品，自然要避免使用殺生物，如不得用「雜野蠶綿」作新臥具。這裡，有一個問題：在律典中，用「雜野蠶綿」作新臥具，或用「新純黑羴羊毛」、「新純白羊毛」作新臥具，皆是尼薩耆波逸提³⁰。「雜野蠶綿」臥具，是蠶絲和綿參雜而作成的臥具，如今之蠶絲被（非100%）；「新純黑羴羊毛」、「新純白羊毛」臥具，是用黑羊毛、白羊毛作的臥具，即黑色羊毛被、白色羊毛被。蠶絲的取得，煮繭抽絲會殺害畜生（蟲）命；羊毛的取得，則只要剪羊身上的毛就可，不必殺羊就能取毛，何故都是尼薩耆波逸提？這問題，可從二方面來解說：

一、從世尊制戒的事緣來說，比丘之不得使用新野蠶棉作臥具，主要在於煮繭抽絲是一種殺生行為，如《僧祇

律》：比丘至養蠶家乞討絹絲，主人「持繭內釜中，啾啾作聲」，主人嫌責：「我聞沙門瞿曇無數方便讚歎不殺，毀咎殺者，云何沙門釋子故殺衆生，失沙門法，何道之有？」《五分律》：比丘親自煮繭，居士譏嫌說：「沙門釋子與我何異？此等常說慈忍衆生，而今親自煮繭，無沙門行，破沙門法」；居士在比丘前煮繭，蛹動作聲，比丘教他：按著湯中。居士即呵罵：「汝常說不殺生法，而今教人殺生，無沙門行，破沙門法。」《四分律》：比丘到養蠶家乞蠶絲，在旁邊看煮蠶繭，當「爆繭時，蠶蛹作聲」，居士們見了即說：「沙門釋子無有慚愧，害衆生命，外自稱言：我修正法，如是何有正法？求索蠶繭作新臥具。」《十誦律》說：拘睺彌比丘，作新橋施耶敷具，此國綿貴、縷貴、衣貴、繭貴，多殺蠶故。比丘數數乞，……擘治引貯，多事多務，妨廢讀經坐禪行道。」《根本說一切有部毘奈耶》（以下簡稱《根有律》）亦說：新野蠶絲臥具，此物稀有難得，價錢昂貴，比丘們爲營造故，妨廢正修讀誦作意；又數數向居士乞索，諸外道見了，即輕賤言：「諸人當知：此沙門釋子是殺生者，不捨害業，自作、使人用新野蠶絲作臥具，若用此者，殺多有情，如何以好衣食施彼禿人斷物命者？」³¹

由此可見：比丘索乞絹絲及親自擘

治引貯，不但妨廢讀經坐禪行道的正行，而絹絲輕柔保暖物美價高，比丘若是貪圖物質享受而索求蓄積，將增長對物欲的貪染，有違僧衆少欲知足之簡樸生活，更重要的是，煮繭抽絲是殺生傷慈的行爲，違背佛教護生的根本精神，故律中規定：不得自用雜野蠶綿作新臥具，或語他人作，若作成者，尼薩耆波逸提。

至於比丘不得用「新純黑羴羊毛」、「純白羊毛」作臥具，廣律記載的事緣，與殺生無關，而是此類羊毛稀少不容易取得故價錢昂貴，或是使用此類羊毛被譏嫌其行儀與世俗人無異，不是修道者所應爲，故律中制定：比丘若要作新臥具，「應用二分純黑羴羊毛、三分白、四分毳」作；若自己、或教他人用新純黑羴羊毛、純白羊毛作新臥具，得尼薩耆波逸提³²。由此可知：蠶絲是殺生戒，純黑羴羊毛、純白羊毛是譏嫌戒。

二、尼薩耆波逸提，又名「捨墮」，犯此戒者，罪應懺悔，物則應捨。雖然同樣是「物應捨」，但是用蠶絲、或用黑、白羊毛作的臥具，物品在僧中捨後，處理物品的方式不同，如用「雜野蠶綿」作的臥具，在僧中作捨羯磨之後，不得還與捨比丘（物主），應以斧鉞細細剉斬，和上泥巴，用來塗牆壁、或塗土埕；用「新純黑羴羊毛」、「純白羊毛」作的臥具，在僧中作捨羯

磨以後，物品當還與捨比丘，不還則犯突吉羅。

考世尊制定尼薩耆波逸提戒（捨墮）的精神，如長衣、長鉢等，要作淨施羯磨，主要是爲了杜絕僧衆的私有欲和貪染心，故物品在僧中捨後，只是捨去所有權，還擁有使用權³³。以此精神來衡量蠶絲與羊毛品，就可發現世尊是嚴格管制蠶絲品，捨物比丘不僅不再擁有所有權，連使用權也被剝除，這樣一來，要斷絕僧衆使用「雜野蠶綿」作的臥具，可說是徹底多了。蠶絲品要殺害畜生命才能取得，有違護生的道德規範，故禁止僧衆使用；純黑、純白羊毛品是譏嫌戒，爲防世俗人譏嫌，故遮止使用此類羊毛，但可以用「二分純黑羊毛、三分白、四分毳」作。這就是世尊制戒的精神。

【下期待續】

註釋

- 1.「古時畜生所以能語，今時畜生所以不語，謂劫初時，先有人天，未有三惡。初有三惡，盡從人天中來，以宿習近故，是以能語；今時畜生，多從三惡道中來，是以不語。」（《薩婆多毘尼毘婆沙》，大正23.540上～中）
- 2.「我某甲歸佛法僧，願尊憶持，我是近事，我從今日乃至命終，護生歸淨。」（《大毘婆沙論》，大正27.645下）「佛告大名：諸有在家白衣男子，男根成就，歸佛法僧。起殷淨心，發誠諦語自稱：我是鄒波索迦，願尊憶持，慈悲護念。……

我從今者，乃至命終，護生。」（《順正理論》，大正29.552下～553上）「白佛言：我今歸依佛，歸依法，歸依僧，唯願世尊，聽為優婆塞，自今已去，盡形壽不殺生，乃至不飲酒。」（《四分律》，大正22.789下）

3.《雜阿含》，大正2.22下，24下。

4.這十二種事業，也稱為「不律儀」，如《薩婆多毘尼毘婆沙》說：「十二惡律儀者，一者、屠羊；二者、魁脰；三者、養豬；四者、養雞；五者、捕魚；六者、獵師；七者、網鳥；八者、捕蟒；九者、咒龍；十者、獄吏；十一者、作賊；十二者、王家常差捕賊人：是為十二惡律儀。養蠶，皆不離惡律儀也。」（大正23.510上）《大毘婆沙論》亦說有十二種不律儀，見（大正27.607上～中）。

5.「若比丘故自手斷人命，持刀與人，歎譽死，快勸死」，及用「種種方便歎譽死，快勸死」，是比丘波羅夷不共住。（《四分律》，大正22.575下～577中）「若比丘斷畜生命者，波逸提。」（676下～677中）「若比丘知水有虫，若自澆泥若草、若教人澆者，波逸提。」（646中～647上）「若比丘知水有虫飲用者，波逸提。」（677中～下）「若比丘自手掘地、若教人掘者，波逸提。」「若比丘壞鬼神村，波逸提。」（641上～642上）

6.《十誦律》：「有居士是外道弟子，說地中有命根」（大正23.117中）；《四分律》說：比丘掘地，被譏嫌是「掘地斷他命根」，因為居士於「草木中有命根想」故（大正22.641上，830中）。《僧祇律》：比丘建寺，掘地作地基，「佛語比丘：此中雖無命根，出家之人所不應作，當少事少務，莫為世人所譏。」（大正22.385下）

7.不殺生的「犯相分別」，見《四分律》，大正22.576下～577中；《五分律》，大正22.8中～9上；《僧祇律》，大正22.256上～257下；《十誦律》，大正23.8中～11上。《根本說一切有部毘奈耶》，大正660中～668下。

8.《十誦律》，大正23.375中～下，381中～382上；《薩婆多毘尼毘婆沙》，大正23.518中～519上；《薩婆多部毘尼摩得勒伽》，大正23.566下～

567上；《大毘婆沙論》，大正27.619上～621上。

9.《僧祇律》，大正22.257下，378上。

10.a.《大毘婆沙論》：「由二因緣建立無間：一、背恩養；二、壞福田。背恩養者，謂害母、害父。壞福田者，謂餘三種。由二因緣得無間罪：一、起加行；二、果究竟。」（大正27.619上）

b.《十誦律》從善惡無記三性去分析殺母殺父殺羅漢的罪與罰，見《十誦律》，大正23.375中～下。

c.「問：問頗比丘殺人不得波羅夷耶？答：有，若先破戒、若賊住、若先來白衣是。問：頗有不具戒人殺人得波羅夷耶？答：有，與學沙彌是也。」（382上）《四分律》亦說：「有三種斷人命，不犯波羅夷。人作非人想，若以身、若以口斷命，是為三種斷人命，不犯波羅夷。」（大正22.996上）

11.有部論師說：十不善業中，斷生命乃至邪見，皆有從貪、瞋、癡生的三種情形，見《大毘婆沙論》，大正27.605下～607上。

12.「有說者：殺斷善人得罪為重，所以者何？人是善趣，害之重故。〔論主〕評曰：應作是說：若依罰罪，殺斷善人得罪為重，得邊罪故；若依業道，害蟻卵重，以彼成就諸善法故。」（大正27.184下）

13.《薩婆多毘尼毘婆沙》，大正23.518中。

14.a.閻浮提人有三事勝諸州、諸趣，「一者、勇猛強記，能造業行；二者、勇猛強記，勤修梵行；三者、勇猛強記，佛出其土」（《長阿含·世紀經》，大正1.135中～136上）。

b.「世尊告諸比丘：有二淨法，能護世間。何等為二？所謂慚、愧。假使世間無此二淨法者，世間亦不知有父母、兄弟、姊妹、妻子、宗親、師長尊卑之序，顛倒渾亂，如畜生趣。以有二淨法，所謂慚、愧，是故世間知有父母，乃至師長尊卑之序，則不渾亂如畜生趣。」（《雜阿含經》，大正2.340下；此經內容，《十誦律》亦有，見大正23.354中～下）

c.按：畜生無慚愧心，是就普遍性來說，畜生父母兄弟間，會互相殘殺淫亂等。《大毘婆沙論》記載：「問：諸旁生類殺害父母得無間不？答：不得。所以者何？彼身法爾志力微劣，不能作律

儀，不律儀器故。……大德說言：諸傍生類殺害父母，於無間罪有得、不得。謂聰慧者得，非聰慧者不得。曾聞有聰慧龍馬，人貪其種，令與母合，馬後覺知，斷勢而死。」（大正27.619中～下）大德傳說的「聰慧龍馬」，則是具有倫常及慚愧心的畜生。

15.畜生歸依三寶，如伊羅鉢龍王，《四分律》，大正22.792下；《五分律》，大正22.106上～107上。

16.畜生不得與出家受具，見《四分律》，大正22.813上；大正22.117下；《十誦律》，大正23.154中。畜生不得出家受具，故當行者出家求受具足戒時，戒師問「十三遮難」，其中一項，即問「汝是非人否」（大正22.814下）。

17.《菩薩本緣經》記載：龍王向同族說：「閻浮提人以八戒水洗浴其身，……汝當知之：若能受持如是八戒，雖無妙服而能得洗浴，雖無牆壁能遮怨賊，雖無父母而有貴姓，離諸瓔珞身自莊嚴，雖無珍寶巨富無量，雖無車馬亦名大乘，不依橋津而度惡道。受八戒者功德如是，汝今當知吾於處處常受持之。……龍王即將諸龍至寂靜處，遠離婬欲瞋恚之心，於諸眾生增修大慈，具足忍辱以自莊嚴，聞菩提道自受八戒，清淨持齋經歷多日。」（大正3.69上～下）

18.關於「唯受三歸及缺減律儀，是否名為近事」，學派中有評論，如論說：「健馱羅國諸論師言：唯受三歸及律儀缺減，悉成近事。……迦濕彌羅諸論師言：「無有唯受三歸及缺減律儀名為近事」（大正27.645下～646上）。「無有唯受三歸及缺減律儀名為近事」，以及近事律儀「依人趣有，非餘趣」。由此來說，則旁生類無近事律儀。

19.「三妙行者，謂身妙行，語妙行，意妙行。云何身等妙行？如世尊說：何者身妙行？謂離斷生命，離不與取，離欲邪行。何者語妙行？謂離虛誑語，離離間語，離麤惡語，離雜穢語。何者意妙行？謂無貪、無瞋、正見。」（《大毘婆沙論》，大正27.581上）

20.「祇桓園牛羊來入，無有禁限。佛言：掘作塹障。」（《四分律》，大正22.941下）「若惡象、馬、

牛、羊、狗，如是種種惡獸來，不得打，得捉杖木瓦石等打地作恐怖相。若畜生來入塔寺中，觸突形像，壞花果樹，亦得以杖木瓦石等打地恐怖令去。」（《僧祇律》，大正22.376上）

21.有鵝、鴈、孔雀、鸚鵡等飛禽類出入鳴叫，妨諸比丘坐禪讀經，佛言應設欄楯、或網等阻隔。見《十誦律》，大正23.243中～下，278中；《五分律》，大正22.136中；《四分律》，大正22.955上。

22.不得蓄狗、豬、馬等走獸類旁生，見《四分律》（大正22.962下）；不得蓄畜鸚鵡鳥、鵲鴿鳥等飛禽類旁生，見（大正22.961上）。不得壞鳥巢，見《十誦律》（大正23.431上）。蜂巢，「應檢看虫及蜂窠，蜂若出窠，即應除去；兒若未出，應以線懸繫置餘處，長成自去。」（《根有律·安居事》，大正23.1042上）

23.蛇的解放，《十誦律》，大正23.278下～279上；蛇、鼠、蜈蚣、蚰蜒，見《四分律》，大正22.870下。

24.「若比丘知水有虫，若自澆泥若草、若教人澆者，波逸提。」（大正22.646中～647上）「若比丘知水有虫飲用者，波逸提。」（677中～下）「比丘不應無澆水囊行，乃至半由旬；若無，應以僧伽梨角澆水。」（954中）

25.《五分律》，大正22.70上～中；《四分律》，大正22.693中～下。

26.《四分律》，大正22.956上。

27. a. 焚燒傷殺眾生，《摩訶僧祇律》，大正22.238中。放火燒諸草木，「若放火燒者，隨所殺得罪」，見《十誦律》，大正23.274中。

b. 不得無病自燃火的事緣，諸部廣律記載，都是比丘燃材火，躲在木材中的蛇遇熱逃出，以致咬傷比丘。（大正22.64中～下；364下；675上～下；大正23.104中～105上）應別作「燃火堂」，見（大正22.942下）。

28.「若比丘自手掘地、若教人掘者，波逸提。」（大正22.641上～中）比丘夏三月安居，見（《四分律》，大正22.746上，830中；《五分律》，大正22.129上；《十誦律》，大正23.173中）。

29.按：何以蟻卵成就善法呢？如《大般涅槃經》

云：「一闍提輩以何因緣無有善法？……一闍提輩斷善根故，眾生悉有信等五根，而一闍提輩永斷滅故。以是義故，殺害蟻子猶得殺罪，殺一闍提無有殺罪。」（大正12.562中）「眾生悉有信等五根」，螞蟻是眾生之一，故螞蟻也具有信等五根；由此理由，故說殺害蟻子得殺罪，殺一闍提無殺罪。從《大般涅槃經》的解說，可以得知：有部論師說蟻卵「成就諸善法」，是符合於有部「信等五根通於有漏、無漏」（大正27.8上）——「有世間信根」（大正49.16中）的學理。

30.a.「若比丘雜野蠶綿作新臥具」、「以新純黑羴羊毛作新臥具」，不用「二分純黑羊毛三分白四分毳」作，都是尼薩耆波逸提。（大正22.613下～615下）

b. 印順導師在《原始佛教聖典之集成》談到：「戒律五部中的波逸提，應包括《戒經》八篇中的尼薩耆與單波逸提」（頁137）。佛弟子犯尼薩耆波逸提或波逸提，同樣的，罪應懺悔，只是尼薩耆多了物品應捨而已。

31.煮蠶絲是殺生行為，見《僧祇律》，大正22.307下～308中；《五分律》，大正22.34下～35上；《四分律》，大正22.613下～614上；《銅鑠部律》，南傳1.380～382《十誦律》，大正23.47下～48上；《根本說一切有部毘奈耶》，大正23.735下～736上。

32.a.用「新純黑羴羊毛作新臥具」，《四分律》說：毘舍離諸梨車子等多行邪姪，用純黑羴羊毛作毼被體夜行，使人不見，彼等見比丘用純黑羴羊毛作新臥具，皆共語言：我等在於愛欲，為姪欲故作黑羊毛毼，汝等作此純黑羊毛毼，何所為耶？（大正22.614上～中）《僧祇律》：有居士具白舍利弗言：「毛大貴，或一錢得一兩，乃至二、三、四金錢得一兩，然此毛極細軟，觸眼睛不淚出，甚為難得。尊者！此羊毛出四大國：毘舍離國、弗迦羅國、得剎尸邏國、難提跋陀國。尊者！我夫主及諸親屬，為求是毛故，或時得還，或死不還。以毛難得，是故極貴，而諸比丘人人來乞，破我家業，遂至窮乏。」（大正22.307上）

《十誦律》說：「此國黑羊毛貴，黑羊毛縷貴，黑羊毛毼貴，諸比丘數數乞，……居士厭患呵

教界近訊

九十五（2006）年三月十六日，常覺長老（1928～2006）於福建省泉州圓寂，享壽七十八歲。

常覺長老十七歲於福建泉州三大叢林之一崇福寺派下，依止福忍老和尚出家，日後到廈門南普陀寺之養正院、浙江杭州武林佛學院、西湖佛教圖書館受學，於印順導師座下學法，是導師的比丘學生中最為年輕的一位，也最得導師器重。於國共戰爭時，隨印順導師從大陸抵達香港，民國四十二年底，復隨導師到台灣，常住福嚴精舍，開辦福嚴佛學院，又在淡水創建崇福別苑。

常覺長老淡泊名利，一生多半任教講學於各佛學院所。其唯識講學，膾炙人口。由於常公生性仁慈敦厚，言談幽默，個性隨和，故甚得學僧之敬愛。晚年思鄉情切，返鄉重建崇福寺，功成立即身退，毫不戀棧，因此深得官方與教界人士之欽敬。

去歲印順導師圓寂前後，常公返台並



於慈濟醫院住院治病，導師圓寂後，昭慧、性廣法師於慈濟醫院探視常公，他還將所書輓聯「演性空，持中道，學宗龍樹，教門尊泰斗；處時變，立高標，德比彌天，濁世導清流」，交由《弘誓雙月刊》發表。康復之後返回泉州，本擬於今年農曆二月十九日觀音誕後回台複診，不意近日再度中風，送醫急救無效，三月十六日上午安詳捨報，大體迎回崇福寺坐龕，僧信二衆愛敬瞻仰，唸佛七日而不絕，七日後舉火荼毗。所遺舍利分作二分，一份奉崇福寺祖庭，一份送返台灣，於三月三十一日奉安於新竹福嚴精舍福慧塔上。

責：諸沙門釋子自言善好有德，而以純黑羶羊毛作新敷具，此國黑羊毛貴，縷貴氎貴，比丘取是黑羊毛，擇擘布貯，多事多務，妨廢讀經坐禪行道。」（大正23.48上）

b.《四分律》說：比丘以純白羊毛作新臥具，諸居士見皆譏嫌言：「沙門釋子不知慚愧無有厭足，外自稱言我修正法，如是何有正法，作新白羊毛臥具似王若王大臣。」（大正22.615上）

c.另外，還有二條與羊毛有關的戒法：若比丘「使非親里比丘尼浣染擘羊毛」，「道路行得羊

毛，若無人持得自持乃至三由旬，若無人持自持過三由旬」，都是尼薩耆波逸提。（大正22.617中～618下）

33 有關長衣的制限，見《四分律》（大正22.601下～603上）；長鉢的制限，見（621下～623上）。佛弟子犯尼薩耆波逸提，罪應懺悔，物品應捨，如何捨？捨給誰？捨後如何處理捨物？則端視物品是否生活上迫切的必須品，是否助長貪欲，傷物害生，和是否會遭來世人譏嫌而定。

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

► 素食主義的當代辯論

doi:10.29665/HS.200604.0005

弘誓雙月刊, (80), 2006

作者/Author：董布諾斯基(D. Dombrowski)

頁數/Page：42-57

出版日期/Publication Date：2006/04

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.200604.0005>



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



素食主義的當代辯論

■ 董布若斯基著 張展源譯

本文譯自董氏（D. Dombrowski）所著The Philosophy of Vegetarianism一書第七章，原標題為「卓越（Arete）、若惕（Rorty）、與哈珣（Hartshorne）」，譯文標題為譯者所加。Richard Rorty與 Charles Hartshorne均是美國當代的重要哲學家。
——譯註

哲學家傾向於區分四種道德行為，雖然這些區分有時是不明說的：（1）有些行為是道德上中性的，因此是道德上可允許的。（2）有些行為是道德上錯誤的，因此吾人不應該加以從事。（3）有些行為是吾人應該從事的義務（duties）。（4）有些行為超乎義務的強制之下，因此是道德上可允許的，但又不是道德上中性的；這些值得稱讚的行為被稱為是超乎義務的（supererogatory）（註1）。素食是屬於那一種的行為？

每個人都會同意素食不是道德上錯誤的行為，所以只留下（1）、（3）、（4）的選項。若說選擇素食而不選擇肉食的飲食是個道德上中性的決定，如同選擇用叉子或湯匙吃東西，這是在逃避關於是否動物應該受到我們尊敬的問題。事實上，試圖證立或允許肉食的人常常基於「道德」的理由，無論明說或不明說，而做出如上的逃避問題，（例如荷馬丘斯（Hermarchus）或克勞帝斯（Claudius the Neopolitan））。近來投注在哲學的素食主義的大量注意顯示出，並不是絕大多數的反素食者都把素食的行為視作是道德上中性的。若把素食的行為視作是道德上中性的，等於是把此行為不重要化。

現在剩下的問題是：素食行為是（3）還是（4）？

吾人也許會以為，若素食行為是超義務的，則哲學的素食主義的地位將會被更加地提升。但是若它是超乎義務的強制之外的實踐，它將不必然地對我們中的凡夫俗子具有任何的涵義。若吾人假定我們並不受義務之限制必須禁絕食肉，那麼哲學的素食主義真的會顯得是超義務的。既然大多數從古典時期之末直到最近的哲學家均如此假定，素食者通常被視為超過了飲食方面義務之要求，這點就不令人訝異了。然而一位美國著名的素食者索羅（Thoreau）曾經這麼說過：在道德的世界中尚有許多大陸與海洋未被探索，而每個人均是通往該等世界的狹長之地（isthmus）。但是，「世界的通衢大道是多麼破舊與滿佈塵埃；傳統與順應習俗的軌跡是多麼的深刻！」（註2）

讀者們可別生起下列的印象，認為當代的哲學家都集體地支持素食主義。事實上，關於哲學素食主義的辯論是相當熱烈的，但是，當代哲學的素食者所使用的論證模式是相當一致的。它並不是從定義倫理概念以及高層次的[抽象的]宣示開始論證。它的方法是要確認那些似乎是我們所「考慮的」（considered）道德信念的主要大綱，然後對這些大綱進行邏輯的分析，看看是否它們與我們明顯的「未被考慮的」對於所探討的特定事務的態度能相符合。（我的強調）（註3）。

在我們對待動物的例子中，當代的哲學素食者主張，我們被考慮的道

德信念（或如尼爾森（Nielson）所稱的「道德常識」（moral truism）（註4）），認為不必要的受苦應該避免，這個信念與我們不被考慮的肉食行為不相符合，這點導引了許多肉食的哲學家走向一種精微卻錯誤的「人類正義論」（anthropodicy）。（這是克拉克創用的字，用來對比於有神論者「神正義論」（theodicy）的問題。）（註5）

希臘的哲學素食者的進路是稍微不同的。他們對「被考慮的道德信念」的關心比不上對卓越（arete）的關心，或者說比不上對羅馬人所稱的「人性理想」（the ideal of humanitas）的關心。就是這個奮力朝向最完美人格的因素，把希臘的素食主義與當代的素食主義區別開來，而並非如一些評論者所過度強調的對輪迴或其他原始信仰的因素。

一個以卓越為基礎的素食主義的進路並不必然是超義務的。我們可設想出道德品格（moral character）的六種可能狀態，其中最頂端的是最具備道德品格的。這樣或許可以幫助我們決定素食主義是屬於那一種類的行為：（註6）

A. 英雄性卓越：當吾人意願表現良好並且英雄式地如此行為。

H1：非超義務的英雄主義（或行為）。

H2：超義務的英雄主義（或行為）。

B. 尋常性卓越：當吾人意願表現良好並

且做了。

C.自我控制(enkrateia)：當吾人意願做壞事時卻控制了自己。

D.缺乏自制(akrasia)：當吾人意願做壞事時想自我控制卻不能如願。

E.品格敗壞(kakia)：當吾人想做壞事，便不加抵抗地做了，並認為它是善的。

F.殘忍(aischros)：一種病態的道德品格，非人性的。

「想要做好」在關乎動物方面意謂著（至少，若普羅塔克與頗菲立是正確的話）避免不必要的痛苦或殺害。在一個素食豐盛的文明社會裡這意謂著：為了達到（B）或是（C）吾人「必須」是個素食者。這也依序意謂著素食主義的反對者表現出（D）、（E）的道德品格，或者在蹂躪動物的極端例子中表現出（F）。道德品格（D）比起許多人想像的還要普遍。哲學的素食者常會聽到他們的同事承認素食者的論證或許是對的（因此表示素食主義不是一個道德上中立的行為），但是他們在吃烤牛肉或火腿三明治時卻開玩笑地談論著牛和豬，然後通常便發出緊張的笑聲（nervous laughter）。道德品格（E）的存在或許表示對於動物道德的地位，權利宣稱之地位及其他問題方面有一些基本的意見紛歧。我希望對於古代素食者的考量能夠澄清至少這些紛歧中的一些。

若普羅塔克，頗菲立等人在論說要達到（B）或（C）時將要求義務性的

素食行為是正確的，那麼英雄性的卓越（A）將會是什麼模樣呢？我們可以想像出兩種英雄主義。（註7）吾人可以成為英雄式的素食者，若吾人能夠規律地在下列的情況下履行此項義務：即不在必要的情形下使動物受苦或被殺，而在這些情況下，欲望或自利或其他理由會誘使大多數人不履行此義務，縱然是在素食豐盛的情況下——這便是前面的列表中所指的H1。或者吾人也可以藉著下列方式成為一位英雄的素食者：超越了義務的要求，拒絕讓動物受苦或被殺，縱然當時的情境（如久旱之時）讓此行為成為「必須的」——這就是H2。也就是說，（B）或（A）形式的道德卓越可以不因超義務而達成，雖然（A）在H2的情形下也可以是超義務的。下面是非超義務型英雄主義的另一個例子：一個醫生在一個受瘟疫襲擊的城市中留下來照顧病患，而其他的醫生均已逃離。然而超義務性也可以在「意願」前往瘟疫肆虐的城市的醫生中看到。若第一位醫生在瘟疫過後被訪問，他可能會這麼說：我只是盡了我的（希頗克里提的[古希臘醫藥之父Hippocrates]）義務。」但是第二位醫生只有在過度謙遜以致於失真之時才會說相同的話。同樣地，在一個主要以肉食為主的豐富社會中，素食者可以僅僅藉著盡其義務而成為非超義務的英雄。我們引用烏爾森的話如下：

人在世上的生命若沒有聖者和英雄存在將顯得貧瘠無光；然而在基本的義務被忽略時，生命將只是貧窮，而不必然會是殘忍或短缺的。若我們要把義務視同債務，並責備未盡義務，那麼這樣的義務必須（在一般情境下）是在常人能力所及的範圍內。...因而吾人必須明確地區分下列兩種情況：我們可以對他人期望並要求的，以及我們僅可希望並在得到時帶著感激接受的。（註8）

請注意：從被飼養作為食物之動物的觀點而言，生命「是」殘酷而短暫的。因此關鍵的問題將是：素食主義是「在常人能力所及的範圍內」嗎？若不是，普羅塔克以及頗菲立宣稱素食是一種義務的說法將受到挑戰，因為素食主義將會落入超義務的範疇內，因而對於那些在H2意義下不是道德英雄的人而言變得是不相干的。

頗菲立自己在《論禁食》一書（第四部第八節）中承認：法律允許給一般大眾許多不能允許給哲學家的事情。人們可以合法地與妓女為伍，並把全部的閒時間花在客棧裡；今天我們會說：作為自由的主體（agents）他們做這些事是其權利。但是在政治領域之市民自由的合法性並不總是對於道德領域中應然與否的問題的正確指導。頗菲立宣稱那些被允許給社會大眾的事情不能允許給哲學家，這並不是對於希臘時代，思想被假定具備聖人般的不在形體中的（disembodied）性質之觀念的一種辯護；

反而，它是對哲學家的生活中理智優位性的一種肯定。雷根在做下列主張時是接近於頗菲立此處的立場的：（對社會大眾而言？）食肉並不是無可拯救地錯誤，但是閱讀其論文的大多數人（哲學家？）是應該有所改變的肉食者。（註9）或者，如頗菲立所說的（IV，20）：

就像穿過岩石的水比起流過泥巴的水較不受污染，因為它不帶走多量的泥沙一樣，同樣地只在一個乾燥的且不被外來肉類的汁液所浸濕的身體內運作的靈魂是較不污染且處在更佳狀態之下的。

頗菲立和雷根兩人（或許也包括普羅塔克）均暗示素食主義對哲學家是一種義務，而對一般大眾則是超義務的。這種二分法所帶來的問題並不是在於它對哲學家期望過高，而是在於它對社會大眾期望過少。在我們的平等（或至少某種程度地平等）的文化中，為什麼鼓勵「全部」的人類追求卓越是不可能的呢？頗菲立與雷根兩人若做了我上述的區分將會得到益處的。或許他們試圖要區別的可以更正確地述說如下：素食主義（行為）是一項義務（見來自感情與邊際案例之論證〔第五章〕）。但是，在現在的文化狀態中，（這點也適用於頗菲立），有某種英雄主義對哲學家，尤其對社會大眾被要求著以便能達成這個義務。而這個英雄主義不需要是超義務的；亦即，吾人只需要H1來實踐吾人的義務。

為了辯護把素食行為視為義務，吾

人並不必要論證動物具有「自然的」權利。雷根及辛格兩人均未把其主張建立在這些權利之上，但是他們兩人仍然可以反對肉食因為（通常借著拒絕對動物給予公平的考量每當痛苦被加諸其上之時）肉食造成了並非無關緊要（nontrivial）的痛苦。（註10）希臘思想的一個優點是它能容易地考慮到動物受苦的問題，而不用提出權利的充分與必要條件的問題。如史坦巴克（Steinbock）指出的，鞭打某人是錯誤的因為這樣冒犯了他的權利，但是我們也可以說這是錯的，因為這樣傷害了他。這個理由不僅可以推廣到人類，也可推廣到一切有情衆生，縱然他們並不擁有權利。（註11）雖然受苦（suffering），具有關連（mattering），感到興趣味（taking an interesting in），關懷（caring）等等在意義上可以有細微的不同特性，但是它們大致上是同義的，而且是對反於輕忽動物經驗的一種狀態。（註12）

或許反對素食主義的最強論證（無論古代或現代的）是說我們可以藉著無痛苦地殺來避免動物的受苦。但是如辛格指出的：

實際上以及心理上要能在對非人之動物的關心以及繼續食用牠們二者之間維持一致是不可能的。若我們仍執意奪取其他動物的生命只為了滿足我們對特定種類的食物的口腹之慾，那末那種動物只不過是我們的目的的一個手段。最終我

們將會把豬、牛和雞看成為供我們使用的東西，無論我們的慈愛之心有多強。（註13）

這個時代早在斯多亞學派的時代就已來臨。而且從現實的考量而言，要大量飼養動物作為食物卻不要讓其受苦這是不可能的。縱然是在最爲「田園般」的農場或在荒野中被屠殺的動物和在殘忍的現代農場被殺的動物一樣是死的。（註14）動物是願意活著的，這可以從牠們急切地努力避開能殺死牠們的力量，以及當他們遇上這些力量時所傳達給我們的訊息上面顯現出來。牛群們已經讓我們知道他們並不想死。若潛行至一隻牛旁邊並把牠殺了，原則上這和直接殺死牠有任何差別嗎？下面的情形當然是顯得奇怪的：把痛苦加諸動物之上是「傷害」，但是殺了牠卻是合法的。（註15）

下列這個提議更是顯得奇怪：一個人有活著的目標唯若他可以對未來訂出長程的計劃，並且他具備將其實現的理性。（註16）這是否意謂著我們沒有理由讓「邊際個例」（或者順從命運者（the happy-go-lucky））活著？或者蘇格拉底的死（撇開其對生命不朽的信念不談）是不值得惋惜的，因為畢竟他已七十歲了？福克斯（Fox）在假定說「素食者暗示：能夠受苦是那些值得考量的存有所具備的一項普遍特徵」時已迷失了要點。（註17）他問道：在對

痛苦漠不關心時那些患有先天疾病的人怎麼辦？但是，素食者並不必須主張有感情（sentience）是道德考量的一個必要條件；反而，能夠受苦對一個存有值得對之做道德考量的一個充分條件。宣稱反對以殘忍對待動物卻又食肉，這樣是應該受到十八世紀的人道主義者奧立弗·哥德史密斯（Oliver Goldsmith）的嘲諷的：「他們憐憫，並且他們吃下所憐愛的對象。」（註18）

哲學素食者的宣稱的合理性，尤其是那些古代哲學素食者們的，在吾人考量李察·若惕（Richard Rorty）的《哲學與自然之鏡》（*Philosophy and the Mirror of Nature*）一書時將會變得明顯，此書是過去十年來最重要的哲學著作之一。在標題為「前語言性的覺知」的一章中，若惕主張我們應當放棄把道德禁令建立在一個對自然的存有論（ontology）之上的這種柏拉圖式的勸請（Platonic urge）（182—92頁）。這個宣稱就理論本身以及作為若惕辯護解釋學（hermeneutics）的一個例子而言是重要的。明顯地，若惕的討論與其說是對一個立場的證成，不如說是對我們如何思考及對待前語言性存有（尤其是非人類的動物）的方式的一個診斷。但是最終這個診斷導出了一個需要證成的結論：我們以鎮靜的心情把豬送去屠宰……，〔而且〕這樣並不是「非理性的」。（190頁）我要宣稱：若惕對於非

人之動物的處理並不足以證立（如若惕自己似乎相信的）支持食肉的論證。雖然若惕從未明白地處理肉食的問題，我假定豬被送去屠宰主要是為了被吃的。

在分析賽拉斯（Sellars）時，若惕承認有些非人的存有（如老鼠、阿米巴原蟲、電腦）具有覺知的能力，而且有些不具語言能力的人類（如嬰兒）能經驗到痛苦。但是雖然語言並不改變吾人經驗的性質，它卻讓我們進入一個社群，其成員可以交換對於各種斷言（assertions）所提出的證成（justification）（185頁）。這不是一個感情的社群，而是一個語言性的社群，在其中權利是依據於一個人與能與之交談的他人之間的關係而定。（187頁）亦即，反對傷害別人的道德禁令，一個道德社群的性質，以及賦予權利的基礎這三者，並不是依賴於自然的事實，例如情感（sentience）。相信一個感情社群作為道德禁令的基礎是陷入了所疑懼的「柏拉圖式勸請」之中。（191頁）反而，道德的禁令和權利是基於一個存有在一個語言社群的成員地位而被賦予的。

對若惕而言，一個存有是否具備對某一種原始感覺（raw feel）（例如，痛苦）的非概念性，非語言性的知識是基於此一存有在一個語言社群的社會實踐中的潛在成員地位，而被賦予（188—89頁）。「嬰兒和更吸引人的動物種類」（如蝙蝠和無尾熊）被認定「具有

感情」，然而電照性（photoelectric）細胞、豬、蜘蛛、及阿米巴則不被認為具有感情。用若惕強調語言的意義而言，這一種社群的感情把我們和任何接近於人類的東西（humanoid）結合起來。要成為近似人類「就是要有一個人的臉龐，而該臉龐的最重要部分是一個我們能想像會說出語句的嘴巴。」也就是說，我們可以想像嬰兒張開其嘴並述說痛苦的存在，但是我們無法想像蜘蛛或豬這麼做。

若惕想要論述的要點是：反對傷害嬰兒的道德禁令並不是「存有論地根據於」他們擁有感情（190頁）。事實上，這是繞了另一條路的。我們並非如古代哲學家們所設想的是從覺知他者的感情走向設計保護這些他者的道德禁令，反而是從道德禁令走向感情的賦予：「道德禁令是一種社群意識的表達，這個社群意識是根據於被想像的對話的可能性，而感情的賦予充其量就是這些禁令的提醒者。」（190頁）若惕的說法似乎可歸納如下：

1. 若X是個實際的或潛在的語言社群的一個成員，或者若我們把語言[能力]歸給X，則傷害X便是錯的。
2. 若傷害X是錯的，則X是一個感情社群的實際或潛在的成員，或者說我們把感情歸給X。
3. 把感情歸給X只是提醒我們傷害X是錯的。

因為若惕是美國當今如此重要的一

位哲學家，他是值得注意的，無論其某些觀點是多麼不甚合理。下面的五點將足以對他看待豬的觀點提出質疑並支持我的看法。

1. 若惕觀點的第一個困難將會浮現，當他承認豬在智力測驗上表現得比無尾熊好得多時（190頁）。那麼，為什麼我們把感情歸給無尾熊而不給豬呢？（註19）因為「豬不像接近人類的動物一般因為痛而扭轉身體（writhe），而且豬的臉對於一般交談時的臉部表情而言是個錯誤的外形。」（190頁）吾人會懷疑：無尾熊「迷人的」近似人類的特徵，對於把感情歸給他們而不給豬而言是個任意給定的理由。我個人（而並非僅我一人）並不認為無尾熊（或蝙蝠）是比豬還「吸引人的」；而且我也不能較容易（比起對豬的想像）想像出牠們在說話的模樣。（註20）若惕對於我們關懷無尾熊而非豬的方式的描述，只不過等同於一個事實性經驗的宣稱（factual empirical claim），而此宣稱又不是普遍地為真。

2. 吾人懷疑若惕如何可以合法地說豬會因痛而「扭轉身體」。假如依據《牛津英語字典》的提示，「writhe」意謂著「突然感受到『痛』」或「扭曲身體或四肢，如基於『劇痛』、『情緒』」（我的強調）；那麼若惕如何能說豬會因痛扭身？既然牠們缺乏吸引人的似人特徵，或能讓我們想像會說話的

嘴巴，在若惕的解釋下，我們便不應該把痛苦、劇痛，或情緒歸屬給牠們。

3. 若惕也許會試圖藉著訴諸其覺知（awareness）的兩個意義的說法來逃避前述（2）的反對。覺知 I 是由老鼠、阿米巴、電腦以及（可假定地）豬所顯示的，而其特徵僅是「可靠的信號指示」（reliable signaling）（182頁）。覺知 II

是僅僅被下面這種存有顯示：其行為我們將之解釋為帶著證成其他語句之意圖而說出語句。在這後一種的意義下覺知被證成為真實的信念（即知識），但是在前種意義下覺知是反應刺激的能力。（182~3頁）。

如果若惕所提議的是：一隻豬的因痛扭身僅是覺知 I，那麼他把感情歸屬給無尾熊、蝙蝠，及嬰兒（而非豬）必定意謂著無尾熊、蝙蝠及嬰兒是能夠（或者我們可想像他們能夠）具備覺知 II 的能力。再一次，這顯得是相當任意的，尤其當吾人注意到若惕在上述引文中使用「行為」一詞的方式。就我所知，無尾熊和蝙蝠並未顯示出任何豬不能顯示的而能被解釋成「帶著證成其他語句之意圖而說出語句」的行為。而是否嬰兒表現出這種行為，這也是不清楚的。因此，若惕所想像的與蝙蝠及無尾熊交談的可能性，將僅「完全地」是根據於這些動物的嘴的外形。再者，一方面把老鼠和豬擺在一起，另一方面把阿米巴及電腦相提，兩方面再混在一起討

論是有誤導性的。吾人覺得要做下面的事是困難的，若非不可能的話：試圖想像說「一部電腦因痛而扭身，因而經驗到痛苦、劇痛或者情緒」這句話將會是什麼意思。但是說一隻豬可以因痛扭身是如此的容易以致於若惕甚至這麼說了。

4. 我曾兩次批評若惕的任意性，對此他可能會這麼回答：這個批評是不相干的，因為「任何」關於誰應該擁有權利的區別總是或多或少地任意的。他也許會說：動物的例子是類似於他所舉的給予一個人在十八歲生日時成人權利的例子（187頁）。關於此日期並無任何確定的判準資訊，但是在十八歲之後一個人與別人的關係就「有」一種轉變。劃一條線也許是「不聰明的」（injudicious），但是它既非一種錯誤亦非不理性。對若惕而言，可能會不公正將是下列情形：對全部十八歲的人賦予成人的權利（除了對某些被選擇的人，他們需等到三十歲。）他或許會類比地論證：屠宰豬是公正的（雖然是任意的），但是對某些豬給予例外而不殺卻是不公正。

這個立場基於下列理由是相當麻煩的。雖然，吾人的十八歲對於取得成人權利是任意給定的日期（因為並無確定的時間人們一般地變成適合於擁有這些權利），但是說大多數的人不應該在五歲時被賦予那些權利，而且在四十

歲之前應該已被給予權利卻「不是」任意的。我們並無理由一定得選擇一個人十八歲那天的日子而不選生日前或後一天的日子，但是這三天中的任一天都明顯地遠勝於五歲或四十歲的生日。同樣如此，如星澤指出的，對於是否蝦及牡蠣會經驗到痛苦，這是有些不明確的，而且若牠們感覺到痛苦，是否傷害牠們是錯誤的，這也是不確定的。（註21）但是豬並不具備此等不明確之問題，這是當若惕注意到豬因痛而扭身時不自覺地予以承認的。

5.把一隻豬送去屠宰，這牽涉了一個決定，這個決定若惕不僅做了，而且在屠宰豬隻上他是「帶著寧靜」而決定的。這可以意謂著把豬送去屠宰的人是寧靜而沈著的，而且不是非理性的。但是「寧靜」（equanimity）一詞，依據《牛津字典》，帶有一種「判斷的『公正性』，不偏倚，與『平等性』（equity）」的觀念（我的強調），這顯示出任何不是任意決定的性質，因為公正與平等根據定義是相對於任意性的。假如屠宰一隻豬是「公正的」，或是一種「平等」的事，若惕必須做兩件事。首先，他必須避開任意性的指控，而且並不僅基於最低意義的屠宰某些豬隻而放過其他豬隻；亦即，他必須為屠宰豬隻找出一個非任意決定的基礎。第二，他必須同時避開「柏拉圖式的勸請」以便藉著訴諸自然界中的某些事實使其

立場成為非任意性的。要看到若惕如何能完成這些工作的任何一項（更別說二者）是相當困難的。或者，他或可試圖全部迴避第（5）項的反駁，藉著避免使用「寧靜」一詞。

雖然我不會對於若惕所解釋的豬的前語言性覺知提出一個充足的變通途徑，我卻可以提議吾人或許應如何屈從於「柏拉圖式的勸請」而不必基於「老舊形式」的形上學來建立一套道德的禁令。若惕注意到豬因痛扭身的事實顯示豬「確實」以牠們自己的方式溝通。雖然若惕或許是對的，（連同黑格爾）（192頁）——他們主張：個別的人類離開了社會（尤其，對若惕，社會的語言性習俗）「只是另一種動物」——但是下面的命題並不因此成立：把不必要的痛苦加諸於「僅是另一種動物」之上是合法的。豬以及其他動物藉由因痛扭身而顯示給我們牠們不僅有能力於覺知 I（縱然牠們不具備覺知 II），且能夠經驗到痛苦，如若惕或許必須不情願加以承認的。下列情形不是真的：人類的語言是其他存有的感情、利益、或痛苦的唯一（或有時候，最為可靠的）指標。在人類的情況中，語言除了傳達事實之外還可以「偽裝」事實。假如一隻在門口叫吼且以爪抓耙的狗不能傳達出動物想要外出的需求，那麼一個學生口頭的如廁的哀傷請求也是如此，不能傳達出需求。事實上，這個學生可能是在

撒謊。若惕似乎陷入了這個獨斷之中：在自然的與約定的（近似人類的）意義承載者之間有一個巨大的鴻溝，而此鴻溝又生起了我們對待非人動物與人之間的鴻溝。充其量，這個鴻溝只是個程度上的差異。（註22）或許他應該考慮：許多（若非大多數）我們承認給其他人類的痛苦賦予並不是奠基於明說的證據，而是基於因痛扭身、呻吟，見到血流等等，這些全部也都由豬表現出來。同時，似乎若惕與其說是毀壞了自然之鏡，不如說是他讓自然之鏡蒙塵。但是，這卻是若惕的功勞：他是少數這樣的人之一，他們注意到（或指出）順從於「柏拉圖式的勸請」，在我們屠宰豬隻之時便等於危害了我們的寧靜。（如我在第四章中所提議的）。

令人驚訝的是能夠用來支持素食主義之論證的存有論與倫理學的多樣性，因為素食主義只需要以動物的受苦作為出發點。這是為什麼新柏拉圖主義者、逍遙學派、功利主義者、分析哲學家、歷程哲學家、以及現象學家均可以論證支持素食主義的理由。似乎在古代思想中所缺少的唯一重要的因素是一個極端單方向的演理理論的觀念。（註23）某些像「價值欲求」（an appetite for value）或「心理電極」（mental pole）的東西橫遍了整個自然，而以歷程的終極物質性單元（the ultimate material units of process）本身作為歷程而行動。這個

（從物理及生物的兩種觀點而得到的）自然之連續性的新發現在某方面是對下列希臘思想的重新發現，人類「是」能夠辨識其他動物的感情的（這與若惕是相反的），猶如布魯鮑（Brumbaugh）所說的：「我們似乎跟著一個大圈子繞並且回到了古代希臘人的世界，一個活生生自然的世界，但是我們是帶著一個別人類的尊嚴與倫理的慈愛的新意義而回來的。」（註24）

或許這種某些希臘主題的重新發現與重構（而非如若惕的拒絕）的最精緻版本可以在查理士·哈珣（Charles Hartshorne）的最近思想中找到。（註25）哈珣是少數泛靈主義者（panpsychists）（或如他自己稱呼的心靈主義者（psychicalists））的哲學家的一員。他主張任何具體的東西均能感覺，但是這並不包括像「藍色」之圖像式抽象（picture abstractions）以及像「兩隻貓」這樣的具體個物的集合體（collections of concrete individuals），牠們可以個別地感覺，卻不是集體地行之（CS,141）。〔代號所代表的著作請見（註25）〕當然，桌子並不會感覺，但是這並不意味著在它們「之中」沒有感覺存在。雖然桌子是「相對地具體的」，它實際上卻是更為具體的單一體（分子，或更好地，原子）的集合。如當代物理學所顯示的，這些具體的單一體（singular）「確實」顯示

出對周遭環境的自發性活動以及感覺（sensitivity）的跡象。被解釋為「感覺零度」（the zero of feeling）的「純粹物質」（mere matter）是一種絕對的否定，其意義完全是寄生於它所否定的事物之上（CS,143）。沒有任何邏輯地不能與經驗並存的東西曾被觀察到；甚至惰性的岩石也有活性的原子、分子或粒子（CS,160—61）。哈珣認為（順著萊布尼茲）：沒有正面的或肯定的意義（positive meaning）可以歸給「情感」的負面或否定面（the negative of “sentient”），因為全部具體的東西均對其環境反應（CS,35,112—13）。若全部具體的個體是有情的，那末「有情的個體」一詞是否便失去其獨特的意義了呢？這未必如此，因為如同桌子的例子，許多假個體的實體（pseudo-individual entities）根本不是有情的個體。例如，樹木基本上是集合物，是細胞的領地，這些細胞不具備可與單一細胞或脊椎動物之神經系統相比的完整性。（CS,142）

自然在某種意義下是一個單一的事業體（enterprise），而且，既然倫理學是關心社會關係的，把我們的身體看作是細胞之間的社會關係的例子，這並非不相干的。哈珣這麼說道：「若我們的細胞潛意識地、本能地不是倫理的，那麼我們將不會自覺地是倫理。」（FH,154）一棵樹（或一株植物）是

許多事物被當作一體的，但是它在深層的意義下並非真正為一體的。由於缺代神經系統，它的許多細胞大部份時間而言是「各自為政」的。哈珣在此引述了亞里士多德的話而產生良好的效果：「一棵樹就像個沈睡中的人，他（她）永不醒來。」（FH,155）至少，一個「高等的」動物是個個體，當以整體來看待的話。因為牠有神經系統，牠的許多細胞便非各自為政的，而是一個心理的（非僅是生理的）統一體的部分。如此，在動物中有兩種層次的情感經驗（sentient experience）：

(1) 在微觀層次上的每個具體個物的經驗，這種經驗在植物和岩石上也會發生——S1；

(2) 有情性本身（sentientcy per se），它存在於下面的經驗之中（這些經驗在無夢的睡眠中是停止的）：它們使得動物作為一個整體能夠感覺痛苦，或者有時回憶或期待痛苦，也就是受苦（FH,156）——S2。

因為S1對於駁斥唯物論者是充分的，但是對於把痛苦或受苦歸給植物卻「不是」充分的（此時S2是需要的），因此吾人可以帶著寧靜吃食植物，縱然它們基於S1也具有某些內在的價值（無論此為何義）。「砍倒一棵樹與殺一隻鹿或甚至一條魚是不相似的，反而倒是相似於毀滅一群草履蟲或細菌。」（FH,155）但是，我們反對讓動物受

苦是因為受苦的是「牠們」，而非僅是其細胞。同樣在人類的情形中，與物理世界的最直接接觸是吾人身體中所發生之事，尤其是在神經系統中的，當細胞的感受發生時；只有在那時「我們」才真的有所感覺。如此，若我們真正了解自己，我們便也對動物了解許多，而且也以一種獨特的方式，經由對照而了解許多關於自然界的其他部分。（DW,82,85）

人類也是動物。人與其他高等動物的重要差異之一是人的象徵能力，這主要表現在語言之上（FH,160—62）：

我們的概括能力越大，我們為了實現目標而保有的選擇範圍便越大。...一隻狐狸或許會有兩個選項：追逐一隻兔子或找尋田鼠。但是缺乏象徵的系統，這個能力便狹窄地受到限制。一個人可以進行絕食抗議，或成為素食者，或停止成為素食者。

真正地開放的可能性的真實情形（the reality of genuinely open possibilities）並不必須涵蘊（如若惕所認為的）下面的結果：價值全然是由吾人說話的方式而決定的；但是此情形卻可暗示出何以生命是悲劇性的（FH,164）。因為人類是宇宙戲劇中的有自覺能力的參與者，他們是某一宇宙目的的受委託者（trustees），而非君臨一切的暴君。但是人類的高等理性、慈愛胸懷和語言也是要付出代價的。較次要的生物（它們是「次要的」（lesser）

並非基於其情感性（S2），若它們是動物的話）是「宇宙原因的可靠僕奴」（FH,169）。動物都克盡職責：牠們關懷其幼小；且有些情形下牠們甚至關懷非其種類的幼小。而人卻必須「選擇」以便達成卓越。

假如嬰兒擁有實際的權利（哈洵認為他們擁有），則高等動物也應該擁有，因為牠們的情感經驗是在一個較高的層次之上（FH,167）。但是哈洵從邊際個例來支持這個論證並不是要貶低人性。狗會「像狗般地」思考，但是就我們所能知的，一隻狗不能夠認為牠正以像狗的方式思考。人類同樣地是受其本性之桎梏，但是他們知道情形是如何。

「知道心理的限制是如此，在某種意義及程度上，就是超越了此等限制。」

（CM,208）基於這種概括的能力，人類要假定他們可以逃離「全部的」人之形體上的限制是自然而簡單的，不過實情並非如此。

人類只能部分地超越他們的動物性，然而他們卻常常悲劇性地濫用他們的部分的優越性，如哈洵在下列類似頗菲立之語調所表達的：

人類是俯瞰（survey）動物王國的動物，以及人在此王國中之地位也是俯瞰植物界及礦物界以及各種動物在大自然的一般形式中之地位的動物。尤其，人類是把整個世界看成為一種任意的可能種類之世界的動物。（CM,208）

或許就是這種對於世界的任意性的信念允許若惕及其他人（但不是哈洵）帶著寧靜把豬送去屠宰。動物是擁有權利的，對哈洵而言。或者，假如「權利」一詞是有些困擾的，那麼我們可改口（以類似雷根的方式）說牠們具有「內在的價值」（FH,170）。

對哈洵而言，價值不是康德所認定的絕對之物。假如動物缺乏絕對的合理性特質，那麼哈洵會要求我們注意到下面的事實：人類也是缺乏這種性質，如康德會毫不猶豫地承認的。從此觀點而言，沒有一種動物（甚至人類）其本身就是一種目的；只有上帝是。如狄奧弗拉斯特斯與亞里士多德的關係的例子一樣，哈洵試圖顯示：在與康德相同的理由下，他對動物會有不同的觀點。康德說：只有理性，依據合理性而行事的意志是內在地或不加限制地善的；人類僅是不完全地或不完滿地如此行事；只有上帝總是且完全地符合合理性的要求。（註26）因此，康德的立場應該是下列二者之一：若不是：全部動物，甚至人類，都是非本質的或不重要的（dispensable），就是：有點理性的人類動物對於「最高善」（Summon Bonum）的貢獻並非絕然不同於（如康德所想的）合理性較為次等，或甚至不存在的動物的貢獻。地球上的非人動物不是全部存在的最後目的；而且（依據哈洵，康德，以及新柏拉圖主義者）人

類也不是。這個事實應該會幫助我們體認到：「一隻受苦的狗與一個受苦的人之間的重要類比性」意謂著我們應當「在痛苦發生或痛苦之感覺將發生時，避免或減低動物的痛苦。」（FH,171）

對哈洵而言，我們對非人世界的關係是一種

謹慎地正面的人形主義（anthropomorphism）的形式，這種關係歸給其他生物的既非全然拷貝，並非全然缺乏，而是程度較低且較為原始的，人所表現出的高程度，精緻而複雜的特質的形式。（RS,52）

若我們問是否一棵植物的部分擁有適應性、創造性，或情感性，我們會必須說：很少。「但是零與一個有限的正量之間的差異造成了『全部』的差異，當我們在尋找實際（reality）的普遍原則之時。」（RS,52）

在有感情的地方就有評價或意義，而且是以一種超乎工具性的意義而進行的。（註27）但是我們並不需要放棄常識性的「蔬菜與河流是無情物」的觀點。感情的低強度性不可能是悲劇的，但是動物的感情的高強度性（S2）卻讓牠們成為某一悲劇目的的候選者（RS,54—55）：「道德上善良的個人是這樣的：他（她）願意為那些能被自己影響的全部生命而『極大化』其生活的和諧與強度。」（RS,55,我的強調）對卓越的追尋將必須包括素食行為（縱

然動物與植物之間並沒有嚴格的劃分標準），因為這是基於動物身上的可被極大化的感情的「程度」。

我們可以，也應該，考慮「較為廣泛地直接使用素食來滋養自己，而非以把蔬菜餵食給動物再來吃食其肉的非常浪費的方式。」（RS,58）完全的素食主義對於發展一套人類適用的有效而均等的分配地球食物資源的方法而言，可能不是最恰當的解決之道，縱然它對公平對待動物而言，是最恰當或朝此方向的第一步。哈珣像奧維（Ovid,見第二章）一樣，讓我們注意到下列事實：素食主義只是一個全面性尊重我們生態系統之需要的一個部分（雖然是個重要的部分），這個尊重生態的需要將包括土壤、水、自然草地和礦物質的保護。尊重生態的另一部分是要確定我們寵物的食物並非依賴於屠殺鯨魚或其他動物而來，如現在的情形一般。以人工方式被維持品種而數量過多的種類（即寵物種類及被食用的種類）也應該受到限制的繁衍，假如牠們不要妨礙整個生態系統的話，亦即假如牠們不想非自覺地貢獻於他者的飢餓的話。

吊詭般地，我們現在處在一個科技發展的階段，其中世上的全部生命都應當受到良好的滋養，但是科技卻強化了食肉的欲望。美國中西部數百萬畝玉米田的驚人產量可作為明證——它們是用來餵食被飼養供作食物的同樣驚人

數量的動物。在肉食的飲食中有某種比僅是口腹之慾還糟的東西牽涉其中（EC,104）：動物不必要地受苦著，牠們非必要地被殺，當仍然有人們飢餓時食物是不有效地被養殖著，以及未來的世代是由現在土地使用的浪費方式而被忽視著。我們最廣泛的義務，對哈珣而言，是極大化我們給予未來的禮物，這包括我們的當下快樂的禮物（gift of present happiness）。有情生命所涵蓋的範圍是超過僅僅人類的。但是哈珣以一種新柏拉圖式的風格終其一生都在論述：縱然有情生命象徵而非構成了普遍涵蓋之物（the Encompassing），

其他動物主要是依靠感覺而活；我們則必須遠甚於此，依賴思想而活。僅僅是實踐上的或科學的思考只會讓我們成為極其聰明的動物。只有宗教或哲學的思想能把我們的感情提昇至完全人類的層次，在其基礎上我們便敢於面對不僅是未來中的片斷，而是整個未來本身。（EC,106—7）

那些仍未被古代素食者的論證所說服的人將或許也不會被哈珣說服；但是他為華滋華斯的自然觀的辯護顯示他是不安於「浪漫主義者」的標籤，這不是「瘋狂的形上學」一詞的同義詞，如馬科雷（Macaulay）所認為的（DW,80）。

動物具有感情，但更重要的，牠們具有細胞感覺的感情。拒絕把感覺概括

為本性的要素，尤其是動物的本性，就等於把我們的知識貶抑成極端抽象的種類，它是類似於讓笛卡爾能形成其動物觀的抽象作用（DW,85）。我們都是宇宙未來的貢獻者；「帶著適當的謙遜我們可以停止以下面的幻想來自我阿諛：我們或我們的種類是長存不絕的。」我們或許比起許多麻雀是有較多的價值（FH,171—72），但是只有藉著不把我們與其他動物的差異絕對化，我們才可以更容易開啓心靈來了悟到「任何」動物與長存者（the Everlasting）之間的真正重要差異。（全文完）

■本文作者及麻州大學出版社同意刊載譯文，謹此致謝！

■譯者張展源教授，係建國科技大學通識教育中心副教授。張教授不但提供譯稿，而且代為本刊聯繫作者與出版社，商洽同意刊載事宜，謹此致謝！

註釋

1. 我在本章的前半段甚大程度地依賴烏爾森（J. O. Urmson）〈聖者與英雄〉〔“Saints and Heroes,” in *Essays in Moral Philosophy*, ed. A. I. Melden (Seattle: University of Washington Press, 1958)〕以及〈亞里士多德的中庸論〉（“Aristotle’s Doctrine of the Mean,”）in *Essays on Aristotle’s Ethics*, ed. Amelie Oksenberg Rorty。明顯地第四個範疇是最受爭議的，但是由於我最終不會把素食主義放進此範疇，因此藉著探究它並不會造成任何傷害。對於烏爾森的起義務觀念之處理表示反對的有：Elizabeth M. Pybus, “Saints and Heroes,” *Philosophy* 57 (1982) :193

~99;以及Susan Wolf, “Moral Saints,” *Journal of Philosophy* 79 (1982) :419~39。Pybus試圖把（4）融入（3）之中，而Wolf批評了所謂的「道德卓越」（moral excellence）的觀念。對烏爾森進行辯護的包括：Michael S. Pritchard, “Self~regard and the Supererogatory,” in *Respect for Persons*, ed. O. H. Green (New Orleans: Tulane University Press, 1982) ; Michael Clark, “The Meritorious and the Mandatory,” *The Aristotelian Society* 79 (1978~79) ; 以及David Heyd, *Supererogation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982) 。

2. Henry David Thoreau, “Reform and Reformers,” in *Reform Papers*, ed. Wendell Glick (Princeton University Press, 1973) , P.323.

3. Jan Narveson, “Animal Rights,” *Canadian Journal of Philosophy* 7 (March 1977) :164。

4. Kai Welton, “Persons, Morals and the Animal Kingdom,” *Man and World* 11 (1978) :233。

5. Stephen R. L. Clark, *The Moral Status of Animal* (Oxford: Clarendon Press, 1977) , P.59。

6. 這個表的內容大致上是根據烏爾森〈亞里士多德的中庸理論〉158頁。我們使用亞里士多德來辯護素食主義應該不會困擾我們，因為，如迪奧弗拉斯特斯所顯示的，亞氏也許在對其自己的動物理論的解釋上是不充分的。再者，麥克英泰爾在其《追隨德行》（*After Virtue*）一書（Univ. of Notre Dame Press, 1981）中已經論證基於卓越的倫理學包涵了義務作為其組成要素之一（141頁）。在麥氏的書中看不出何以拒絕吃動物的肉不能是這種義務之一。

7. 見烏爾森〈聖者與英雄〉，200~201頁。我把烏氏三種類的英雄主義或聖者境界濃縮成兩種類型。也應該說明的是：在〈亞里士多德的中庸理論〉158頁中烏爾森承認吾人不能藉著行動或信念區別（B）或（C），而只能藉由意願（desires）。

8. Urmson, “Saints and Heroes,” pp.211, 213。

9. Tom Regan, “The Moral Basis of Vegetarianism,” *Canadian Journal of Philosophy* 5 (1975) :182。

10. Tom Regan, 前文, 213 頁, 以及 Peter Singer, “The Fable of the Fox and the Unliberated Animals,” *Ethics* 88 (January 1978) : 122。

11. Bonnie Steinbock, “Speciesism and the Idea of Equality,” *Philosophy* 53 (April 1978) : 250。

12. 見 Lawrence Haworth, “Rights, Wrongs, and Animals,” *Ethics* 88 (January 1978) : 99。

13. Singer, *Animal Liberation*, pp.172~73, 以及 160~63。福克斯 (Michael Fox, “Animal Liberation: A Critique,” *Ethics* 88 (January 1978) : 109) 曾經指出：對辛格而言，反對殺害動物的禁令是起於現代農業企業中「實際上」不可能用關懷對待動物。

14. 見 Regan, “Moral Basis of Vegetarianism,” p.210。假如吾人「必須」食肉（無論這意謂什麼），（順著辛格）我們來詢問這些動物將「如何」被殺是重要的。

15. 見 Leonard Nelson, p.153, 在 Godlovitch, Godlovitch, 及 Harris 等人所編的 *Animals, Man, and Morals* (London: Taplinger, 1972)。也見 William H. Davis, “Man~Eating Aliens,” *The Journal of Value Inquiry* 10 (Fall 1976) : 179。

16. 見 Narveson, “Animal Rights,” p.166。

17. Fox, “Animal Liberation: A Critique,” p.110。在受苦方面動物與人類相似的程度有多大的問題，辛格在《動物解放》第四十九頁中處理了，在那裡他指出動物研究者的兩難困境：若非動物不像我們（在此情況下便沒有理由進行實驗），就是動物像我們（如此我們便不應該對之進行那些若加在吾人身上會令我們震怒的實驗）。

18. 辛格在《動物解放》171~172 頁所引述的。

19. 我並不是在假定智力與感情之間有某種必然的關連；我只是在尋找若惕感情賦予的判準為何。

20. 甚至在一個想像的層次上若惕的解說也顯得有所缺失的；注意一下卡通人物 Porky Pig 或 Miss Piggy 的受歡迎程度，牠們是不停地在講話。

21. Singer, *Animal Liberation*, p.188。

22. 在此我依賴於 Bernard Rollin 以及 Peter Singer 的著作。見 Rollin 的 “Beasts and Men: The Scope of Moral Concern,” *Modern Schoolman* 55 (March, 1978)。

23. 見 Robert S. Brumbaugh, “Man, Animals, and Morals: A Brief History,” pp.20~25。收在 Richard Knowles Morris 所編的 *On the Fifth Day*。

24. 見前（註23），p.24。

25. 哈珣自一九七〇年以來已經基於形上學家以及鳥歌唱聲之專家的身份廣泛地論述動物之課題。下列的著作在本文中將被提及，其代號簡寫附錄於後：《創造的綜合與哲學方法》（*Creative Synthesis and Philosophic Method*），（La Salle, III: Open Court, 1970）—（CS）；〈人可以超越其動物性嗎？〉（“Can Man Transcend His Animality?” *Monist* 55[1971]: pp.208~17）—（CM）；〈科技對環境的影響〉（“The Environmental Results of Technology,” 在 W. T. Blackstone 所編之 *Philosophy and Environmental Crisis* (Athens, Ga.: University of Georgia Press, 1974), pp.69~78.—（ER）；〈人道式倫理學的基礎：人與其他高等動物共有之特質〉（“Foundations for a Humane Ethics: What Human Beings Have in Common with Other Higher Animals,” 在 Richard Knowles Morris 所編 *On the Fifth Day*, pp.154~172—（FH）；〈次人類世界的權利〉（“The Rights of Subhuman World,” *Environmental Ethics* 1 (1979) : 49~60）—（RS），〈辯護華滋華斯的自然觀點〉（“In Defense of Wordsworth’s View of Nature,” *Philosophy and literature* 4 (1980) : 80~91）—（DW），〈貢獻主義的倫理學〉（“The Ethics of Contributionism,” 在 Ernest Partridge 所編之 *Responsibilities for Future Generations: Environmental Ethics* (Buffalo: Prometheus Books, 1981), pp.103~107）—（EC）。應該指出的是：哈珣從未給出一個支持素食主義的論證，雖然他確實暗示過他看出了素食主義立場的強度。見 FH, 162, 167, 170 頁，以及 RS, 49, 51, 54, 56, 58 頁。

26. 關於歷程哲學與動物之間的關係，也見 Susan B. Armstrong, *The Rights of Nonhuman Beings: A Whiteheadian Study* (Bryn Mawr College 博士論文, 1976)，以及 John B. Bennett, “Ecology and Philosophy: Whitehead’s Contribution,” *Journal of Thought* 10 (1975) : 24~30。

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

► 佛教在新世紀的發展方向（下）：恢復道德的泰國社會

doi:10.29665/HS.200604.0006

弘誓雙月刊, (80), 2006

作者/Author：懷森・維沙羅比丘(Phra Phaisan Visalo)

頁數/Page：58-65

出版日期/Publication Date：2006/04

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.200604.0006>



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





八、恢復佛教的社會面向

泰國佛教越來越個人化；每一個人都只根據自己的利益來實踐和適應佛教，越來越不受到國家、僧團的階層，或甚至是自己的家庭與社區所干涉，而在過去，這類干涉是理所當然之事。因著這樣的態度，佛教很容易被用來當做滿足自我或一己私欲的工具，對別人漠不關心，更別提對生命本質與心靈層面的探討了。

佛教非常有可能繼續淪落為個人層次的教法。事實上，這早已不是新趨勢了。例如，從前我們總是在個人的層次上解釋五戒的利益，也就是說，守五戒可以使個人獲得寧靜和快樂的生活，至於五戒對社會的利益，則少有人提。雖然有許多教法和個人的社會義務有關，但頂多是被用來強調人與人之間的對待方式而已。¹⁴甚至連慈悲喜捨四無量心的教法，都比原理或法得到更多的關注，而後者才是捨無量心的基礎。

根據佛教的看法，我們對自己、對別人、對社會，以及對法都負有義務，因此佛陀教法是包含這四個類別的。然而，卻只有前兩個類別受到重視。農村生活已經成為過去式，我們目前是生活在一個比較開闊的複雜社會中。在這樣一個社會裡面，除了個人關係和人際關係外，還有社會關係，以及和整體人類社會的關係，而且越來越趨向全球化。社會的和諧寧靜與個人的幸福快樂不僅取決於人際之間的合宜行為，也取決於我們和所處社會之間的互動關係，例如，我們如何遵守法律、照顧公共財產，以及尊重社會的遺產與

佛教在新世紀的發展方向（下）

恢復道德的泰國社會

接續前期

■ 作者：懷森·維沙羅比丘 (Phra Phaisan Visalo) / 譯者：李素卿 (文字工作者)

傳統。因此，在佛陀教法中，有關公共領域或社會義務的理則，以及在現代世界的應用方式，都應該予以強調，其重要性絕不亞於個人關係這一塊。（關於這一點，我們將在後面詳細討論）

九、重新組織僧團

泰國僧團目前面臨三個重大的組織問題，分述如下：

- （1）集權化與無效率的組織結構；
- （2）和國家的關係過於緊密；
- （3）和社會的距離過於疏遠。

如果佛教想在美好生活的創建過程中扮演重要角色，首先僧團就必須具備足夠的變化動能，才能應付現今社會的複雜性與多樣性。為了使變化動能更充沛，僧團必須採取分權式管理，同時對於各階層僧侶所啟動的變革，也要抱持更開放的態度才行。

長老會議應該更積極回應全國各地僧侶的需求，並負起解說的責任，以取代目前由上而下的決策模式。應該鼓勵各地僧侶參與重要計畫或方案的研發過程，例如，僧團教育政策。目前這類計畫大部分都是由教育部的官僚所制定，一般僧侶只能象徵性地參與。

除了積極參與計畫和政策的擬定之外，行政責任也應該分散到各個階層。這樣可以使各地僧侶更能回應自身處境的需求與變化，進而與民衆發展出更緊密的關係。

行政組織的設計應當以協助各層次的僧團領導人爲目的，如此一來，區域性和較低層次的行政效能才能提升。行政組織的成員應當由各自所屬的利益關係人直接遴選出來，而不是像目前一樣由指派產生。

十、和國家之間的關係

基於上座部佛教的健全發展考量，我們必須在僧團、統治者，和民衆之間保持平衡的關係。僧團現在比較向國家靠攏，而且正因為和後者的關係過於密切，所以成爲它的延伸或工具。這樣的關係型態導致僧團的僵化，因爲它實際上就是在一個貪腐的官僚組織下的另一個無能的官僚組織，除了死寂呆滯外，產生不了任何具有建設性的變革。

在這樣的關係中，僧團的損失始終多於獲益。現代的國家和過去各別的統治者不同，它根本不關係覺悟或法的事情。國家對僧團（或教會）的統治從來不是基於僧團或宗教的利害考量，而是基於國家本身的利害考量。因此，僧團應該跟國家保持適當距離，並降低對它的依賴，這是再明顯不過的事情了。

爲了達到這個目標，僧團不應依賴國家給預算，而應從公民社會中尋求較多的財務資源，以便進行各項活動。除了仰仗個人捐款外，來自公民組織的財源也是取代國家援助的一項必要替代方案。

其次，僧團在行政管理上應更具有

自主性，而毋須仰賴教育部宗教司來扮演長老會議的秘書長角色。僧侶現在已經具備自我治理的潛力，誠如前述，將責任下放給較低層次的僧團，才能促成僧團自決。

第三，在宗教事務的推動上，僧團不應該像過去那樣仰賴國家的認可和同意。像建立寺院或指派高階僧侶之類的事務，國家應該盡量不要插手干預。

十一、僧伽教育與女性角色

若要恢復佛陀教法的完整性和重新組織僧團，就必須從僧伽教育的改革先著手，現今的僧伽教育衰敗得非常嚴重。僧伽教育系統所提供的佛學教育已經過時了，也就是說，它再也無法對佛法的本質與內涵提出契理契機的詮釋方式。此外，僧侶所接受的世俗教育不是品質太差，就是不夠充分，或甚至是過於「世俗」（根本就不從佛教或精神的觀點來理解這個世界）。目前的僧伽教育系統需要全面的改革，包括課程、學習方法、教科書、設備，以及師資培育和管理等。在既有的僧團結構之下，幾乎不可能進行真正的僧伽教育改革，因為改革需要充沛的能量和開創性，根本不能對長老會議那二十位握有實權的古稀老人有所期待。

此外，僧團以外的佛教徒角色，尤其是女性角色，也應予以審慎的考慮，而這也是僧團改革的一部分。截至目前，在法的訓練與傳遞上，女性的受

教機會不及男性。男性出家人與女性出家人之間的顯著差異就是一個確切的例子。女性對佛法的研讀、實踐、領悟，和傳授能力確實不輸男性。如果女性能夠獲得社會的熱烈支持，她們對於佛教社群和整體社會的貢獻將遠勝於以往。讓女性受比丘尼戒是一個可行的方式，泰國社會應該將此列入考慮。不過，也應該發展其他的選擇方式。為了贏得泰國社會對女性出家人應有的尊重，而且不能低於男性出家人，我們現在應該為女性出家人開創新的形式，並提升她們的地位，毋須理會長久以來有關比丘尼的傳承爭議。

十二、新社會角色的時代來臨

以上所提到的改革皆可稱之為內部改革或「為了自身福利所做的改革」。根據佛陀的教法，福利或利益可分為三種：自己的福利（attattha）、別人的福利（parattha），和雙方的福利（ubhayattha）。第三種福利顯示，前兩種福利一定是一起出現，無法將它們一分為二。因此，基於自身福利所做的改革，只是完成一半的必要改革，光靠它，不能使我們走太遠。另外一半的改革是為別人（亦即，整體社會）的福利而做的。

目前佛教的最顯著的社會功能就是宗教儀式方面的服務，而它的道德與精神影響力則在急遽下降中。泰國社會仍然對佛教死忠的唯一跡象是，泰國人和

寺院及僧侶的關係，通常是透過物資救濟和做功德形式來呈現，最近比較常見的是參加禪修。然而，當我們從整個社會的角度去考量佛教和人群間的關係時，我們會發現，佛教的社會影響力真的大不如前。現今泰國社會越來明顯的現象包括自私、不夠慷慨，還有更糟的是，剝削、犯罪、貪腐，和濫用公共財產等。

社會關係包括垂直關係和水平關係兩種。佛教對前者的影響較顯著，這可從信徒與僧侶、子女和父母，甚至人和神聖性（例如，佛陀、佛陀的遺物或遺跡，以及功德）之間的關係反映出來。但是，水平關係，也就是超越狹隘的親友圈的關係，則受到消費主義和物質主義的影響較大。

關於佛教對水平關係的影響，無論這種影響對個人和社會的利益有多少，都是不夠的。為了增加人與人之間的慷慨對待、為了對抗暴力和犯罪，以及為了對社會的祥和發揮一點作用，佛教應該將自己的角色和影響力延伸到水平關係。這樣的角色絕不能像從前一樣只透過講道就可以完成，而是需要徹底的思想改造與修正。

十三、一份強化泰國社會道德的綱要

泰國社會迫切需要結合各種道德力量，以便鼓勵並協助人們以善意、和諧、慷慨，和合作的態度生活在一起，使社會變得更理想和更可愛。泰國人不缺乏道德，只是習慣將它應用到與自己關係較近的熟人身上而已。因此我們的問題在於，如何將道德擴展到他人和社會其他角落。

為了讓泰國社會擁有較堅實的道德基礎，佛教可以扮演如下的角色：

（1）擴展道德的脈絡

為什麼泰國人的道德行為僅及於自己的熟人？主要原因可能是，寺院和學校所教導的道德課程不僅強調人際層次，也可能只局限在和我們有直接關係的熟人圈內。例如，「六方」（six directions）是泰國人耳熟能詳的道德教導，它訂明了六種關係的相互責任：父母和子女、先生和妻子、學生和老師、員工和老闆、信徒和僧侶，以及朋友和朋友之間的關係。（請注意，前面五種是傳統上的垂直關係）。

這種教導非常適合大家都互相認識的鄉村社區。然而，現代社會是比較複雜的。在日常生活中，我們不僅只和熟人互動，也要和小圈子以外的人互動。截至目前，傳統佛教的教法很少重視後面那種關係。因此，佛教的道德教導必須重新定義，以便將較廣泛的關係型態納進來。例如，如果要改善六方的道德教學，至少要將現代世界所不可或缺的一組關係加進來：買方和賣方。

現代人不僅透過人際關係來產生關聯性，也透過各種機構、組織和體系來發生互動，而這些單位在本質上是不攪雜個人情感的。泰國社會也需要這方面的道德指南。佛教也應發展這類的道德，否則它在泰國社會所能發揮的影響力會很有限。

(2) 發展社會意識

社會意識在這裡的定義是指，對社會的關心，以及對其福祉的承諾。許多佛教的教法都支持這種態度，亦即，強調自利與利益他人的重要性。然而，我們卻傾向以「人際」而非「整體社會」的傳統角度來界定「他人」的意義。此外，雖然佛教也時常教導信徒必須對社區盡義務，但是往往將社區理解成像熟人圈和村落之類的小單位，很少將它理解成較寬廣的社會單位。之所以如此，有部分可能是因為泰國人最熟悉私人層次的關係，致使他們對社區的想像總是局限在個人化或垂直式的關係範圍內。這種熟悉而具體的社區和社會有所不同，後者比較抽象、由不認識的人組成，並且牽涉到各種不攪雜個人情感的關係型態（例如，機構、組織，或體系）。

佛教今後不僅要更強調對社區的責任，也要從比較寬廣的角度來定義它，以便將整個社會都納進來。有三種教法很適合這個目的，包括：保持社區或僧團繁榮的「七不退法」（*aparihaniyadhamma*）、從提供各種利他服務中累積功德（*veyyavaccamaya*），以及願意對社區伸出援手（*kinkaraniyesu dakkhata*）。

在這裡，佛使尊者的「法的社會主義」（*Dhammic Socialism*）理念是最切合的：它的道德體系強調對社會整體利益的責任，而不只是重視個人或特定人

士的利益。

(3) 擴展社會關係

對道德的態度或對道德的理解，只是影響道德行為的因素之一。另一項不可忽視的因素是社會關係。泰國人的社交圈很小，社會互動經常只局限在既有的人際關係內，以至於無法以開闊的方式施展他們的道德性。來自不同背景、專業和地區的人們，以及先前沒有任何私交的人們，鮮少聚在一起或共同完成某個工作。泰國人的社會互動大部分是以既有的私誼為基礎，比較少建立在共同目標或理念之上。因此，我們很難為了共同或公共利益而擴大合作的空間。將關係局限在自己的小圈圈內，容易使人視野變得狹隘；開放式（水平式）的關係可以促進「公民精神」，擴大我們的關心領域：從關心自己到關心他人；從關心家庭到關心社區和國家（甚至全世界），從關心人類到關心一切有情與無情。因著這樣的態度，我們會強烈地意識到個人和社會的關係是密不可分的，進而對個人福祉與公共福祉同等看待。

佛教僧侶與信徒務必要支持各類的自助團體，包括佛法共修會、合作社，以及環保團體和社區發展組織。僧侶可以在這些團體之間搭建和培植各式的互助網絡，藉此擴展人們的水平關係。開放式的社會關係除了有助於擴展人們的心態和關心的範圍外，也可以發展人們的自信，認為自己有能力完成較大規模

的公共活動。如同前述，有許多佛教的教法可以被應用在這項工作上。

(4) 建立信任

信任是一項重要的社會資本，我們可以透過集體行動和水平關係的擴展來協助人們加以建立，因為共事經驗與相互熟悉是信任的直接根源。此外，經由固定的合作模式與關係網絡所發展出來的互惠規範，也可以增強信任。一旦互惠規範被建立之後，叛變者和坐享其成者就很容易受到公眾的制裁。對叛變者進行社會制裁，可以使人們對合作產生信任和信心。信任可以鼓勵合作，合作反過來又可以增進信任，二者相輔相成，缺一不可。

信任的存在與否不純然是態度問題，它也取決於社會條件。如果社會中的互惠規範已經被建立，而且對叛變者和機會主義者也可以進行有效的社會制裁，則這個社會的信任水準就會很高。因此，光是教導人們彼此信任是不夠的，必須有適合的社會條件配合才行。擴展水平關係是建立相互信任的重要條件，可透過公民參與網絡的建置來加以完成。在一個社會中，如果民眾之間的水平關係很狹隘，公民參與度就會很低，彼此的信任感也會變得很脆弱，而且不太有意願為了社會福祉而互相合作。¹⁵

正因爲如此，所以目前泰國人普遍抱持「人人爲己」的態度。我們的信任

感很低，致使社會無力強制叛徒和騙徒付出高昂的代價，因爲他們不太受到社會的束縛與規範。此外，貪腐的政客、官僚、商人，以及其他菁英份子（包括僧侶）也利用這個弱點，使問題益形惡化。因此，泰國社會有必要建立各種參與網絡和開放性的水平關係。這樣才能壯大社會對不法之徒的制裁能力，進而培養社會成員之間的信任感。信任感一升高，民眾和陌生人合作的意願也會隨之增加。

再次強調，佛教若要在泰國發揮有效的道德影響力，絕不能只靠口頭的宣講。它還必須創造一些必要的社會條件，才能使自己所弘揚的道德規範得到支撐。佛教可以透過水平關係的擴展來完成這項任務，擴展方式包括支持自助團體和社區合作，以及在各類社群之間創造溝通的網絡。在一開始，僧侶必須學習發展地方層次與遠距層次的僧團網絡，之後再擴充這些網絡，將鄉民、非營利組織、有進步概念的商人，以及其他人士一併納進來。

十四、將社會從消費主義中解放出來

我在前面曾經提到，必須強調合作與關懷的利他道德觀，在佛陀教法中，這一部分屬於戒學的範圍。爲了行之穩固，必須以定學和慧學作基礎。道德的提倡對於世界觀和心靈品質的提升很重要。

佛教在這兩個領域可以扮演很重要的角色。泰國社會目前消費主義當道，

無法可擋，需要佛教提供這方面的協助。消費主義已經成爲一種新興宗教，一種缺乏心靈智慧與和平的宗教。由於消費主義的世界觀與價值觀充滿貪婪與自私，致使人與人之間、人與社會之間、乃至人與生態之間的痛苦與衝突日益惡化。

泰國社會需要以佛教觀點來取代消費主義。數十年來，佛教一直受到後者的壓制。現在，我們應該以一種對當代世界有意義的方式來更新與呈現佛教的面貌。目前對動態主義（dynamism）感興趣的人越來越多，例如，在佛教觀點中所內含的動態與整體本質。此外，當今所盛行的極端物質主義也需要佛教的精神觀點來加以平衡。

諸如非暴力、知足和心靈自由之類的佛教價值也是同等重要。這些觀點和它們的價值體系應該被發展成這個社會的世界觀。應該將它們整合成爲人生的目標與社會發展的方向，進而構成集體願景與策略的基礎。具體而言，社會應該將有意義的快樂及較高的生活品質當成它的目標，而非毫無限制地追求財富與消費的成長。

要完成這項目標，必須發展出一套以佛教觀點以及和其相應之價值體系爲基礎的知識主體，以便對現實世界提出替代的解釋角度、對現存問題提出可行的解決方式。幸運的是，由於佛教強調自然律和經驗，因此它在朝此方向努力的過程中可以利用一些比較有用的科學

貢獻。然而，佛教如果沒有開創出自己的知識主體，它的理念就無法發展成有效的社會世界觀。佛教必須忠實地面對自己。若要社會脫離消費主義和它的根源（資本主義）的束縛，就非得以佛教的世界觀取代消費主義的意識型態不可。佛教的弱點，無論是在正統信仰或制度層次上，絕大部分都是因消費主義入侵而導致的。如果佛教無法把自己從消費主義中解放出來，就沒有未來可言。因此，最佳解決之道就是，也幫助泰國社會從消費主義的牢籠中掙脫出來。

十五、雙重任務

個人的福利和他人的福利是緊密相連的。幫助泰國社會脫離消費主義的掌握是幫助佛教本身的最好方式。同樣地，增強泰國社會的力量也能增強佛教的力量。誠如前述，這意謂著佛教改革必須和社會改革攜手前進。社會改革對佛教的福利是很緊要的，因爲如果沒有來自廣大社會的支持與壓力，僧團的重組幾乎是不可能完成的。如果泰國的社會力量依然萎靡不振、對佛教缺乏正確的理解，以及對公共事務漠不關心，我們就不能期盼社會會支持佛教改革。

佛教改革是無法脫離社會改革的；它們是攸關民衆福祉的「雙重任務」，必須一起被完成。以增強社會力爲宗旨的公民社會運動，必須優先處理佛教改革的事宜，因爲佛教具有很大的潛力，

可以協助公民社會脫離國家和資本的掌控。唯有改革佛教，才能釋放其潛力以支持公民社會。

這篇文章一開始是討論佛教如何成為泰國社會的強大道德力量。佛教在衰敗多年後，已經喪失了這種地位。復興佛教的第一步是，重新恢復教學的完整性及重新組織僧團。此外，佛教也必須改革自己在社會中所扮演的角色——促進社會意志的提升。最後，這個新角色反過來也會幫助佛教從衰敗中站起來，使它變得更有生命力。

這個雙重任務不但是泰國佛教在未來所面臨的挑戰，也是決定泰國佛教在新世紀中的地位與命運的關鍵因素。 ●

【全文完】

註釋

14. The six directions represent duties toward parents, spouse and children, teachers, friends, servants and employees, and spiritual guides.

15. See the relationship among trust, cooperation, and networks of civic engagement in Robert D. Putnam, *Making Democracy Work* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994).

■版權聲明：

原文刊載於Think Sangha 網站，本刊已取得作者懷森·維沙羅比丘之中譯授權。

本院近訊

暑期禪七與講座額滿，報名截止

■暑期《阿含經講座》原訂招收60名，因為報名踴躍，乃將講座場地改在本院大殿，名額增為84位，不料依然額滿。目前報名人數已至130位，只好將走道緊縮，把座位排到最大極限，並且只能提前截止報名，敬請各位向隅讀者原諒！

■暑期「結七禪觀共修」，依往例將在高雄縣六龜鄉大行寺舉辦一場。由於許多佛友反應：「去年暑期結七禪觀共修，擬報名時已經額滿，實有向隅之憾，因此是否可以加辦一期？」本院應此要求，今年乃於佛教弘誓學院增辦一個梯次，俾能嘉惠更多學員。然而目前兩個梯次均已報名額滿，其餘暫列候補，敬請各位向隅讀者原諒！

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

- ▶ 在家要事舉行佛化儀軌之意義－主持陳彥錦、張珮昕佛化婚禮有感

doi:10.29665/HS.200604.0007

弘誓雙月刊, (80), 2006

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page：66-70

出版日期/Publication Date：2006/04

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.200604.0007>



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



■ 釋昭慧



陳彥錦（右二）與張珣昕（右一）舉行佛化婚禮（於屏東鐵爐寺），大眾讀佛誦經，為一對新人祈願祝福。（94.12.10）

在家要事舉行佛化儀軌之意義

主持陳彥錦、張珣昕佛化婚禮有感

一、緣起

民國九十四年十二月十日，筆者應融慎法師之邀，南下屏東為其愛女張珣昕與陳彥錦二位居士主持佛化婚禮。

筆者曾於兩年前拜訪竹山明善寺慧莊長老尼，適逢慧莊長老尼於大殿上福證婚儀，並請在場觀禮的筆者為一對新人略說法要。但是親自主持佛化婚禮，這還是頭一遭。

當日乃於婚禮進行時，由學僧心住法師等八人擔任維那、悅眾，以莊嚴的爐香讚、心經、佛寶讚與迴向偈貫串全場，讓儀節中的梵音嘹亮感人。筆者則在心經誦畢之後，依佛法的護生精神，向新人開示法要，略述婚姻與家庭在佛法中的「護生」意義，然後一一徵詢其疼惜彼此、善待彼此的家屬、護念家庭未來的新成員、推恩而護念萬物眾生的意願，又復一一徵詢其持守不殺生、不與取、不邪淫、不妄語的意願，當下深深感受到珣昕與彥錦宣誓「願意」時篤定與莊嚴的神情。

徵詢意願完畢，再請一對新人與雙方主婚人上前，在結婚證書上簽名蓋章，筆者最後方於證婚

人欄簽章。感佛慈之廣大，乃於證婚已畢，特舉腔請大眾共唱佛寶讚，最後再唱迴向偈。

許多特別到場觀禮的法師與學僧深表感動，有的並向筆者索取證詞內容，用供爾後舉行佛化婚儀之參考。由於筆者事前並未草擬講稿，僅是在婚禮舉行之之前，略為思索婚儀程序與證詞，因此謹憑記憶而遵囑另行撰就〈陳、張府佛化婚儀程序與證詞〉一文，疏漏在所難免；而且每一婚儀之情境，勢必有所差異，因此還請不棄參用該版本的法師大德，自行修訂、增補適切的內容，以應所需！

二、佛教儀軌的意義

由於這項婚儀法事，引發了筆者的一些感想，謹述如下：

（一）宗教認同的意義：

比丘僧尼到底是否適合為在家眾主持婚儀，這在佛教界尚屬爭議性話題。近代倡導「人生佛教」或「人間佛教」的高僧大德，如太虛大師、星雲大師與聖嚴長老，本諸關懷「人生大事」的慈悲心，都主張可為信眾舉行佛化婚儀，並且躬自主持；但也有些持律法師，依於僧尼戒經的「僧殘法」，而反對僧尼主持婚儀。

筆者原亦依僧殘法，而對佛化婚儀持以保留態度，但是在幾次到星、馬宏法時，看到當地佛教寺院大都舉辦佛化

婚儀，詢其原委，原來當地伊斯蘭與基督宗教信眾，皆在其所屬教會、教堂舉行宗教婚儀。星、馬政府基於宗教平等原則，准各宗教為信眾辦理婚姻之註冊登記。當地佛教領袖基於愛護佛教的心意，當然不會主動放棄這份權利，將欲舉行婚禮的佛教信眾拱手讓渡到教會、教堂，因此紛紛向政府註冊登記，取得為信眾舉行婚禮的法定權利。這一原委，讓筆者不禁重行思索佛化婚禮對信眾所賦與的「宗教認同」意義。

（二）佛法紮根民間的意義

佛法重在修心養性，其功課即是依個人之中道實踐，以斷除煩惱，證得涅槃。因此佛教原是最不重視儀式的宗教。此一特質的長處就是：不會強勢干預民間既有的舊慣禮儀，因此在佛法傳佈的過程之中，減低了與婆羅門教（乃至世界各地的既有宗教）產生利益衝突的風險。

然而長處之所在，也就蘊藏著它的短處。今人視佛教於印度之滅亡，每歸因於十二世紀伊斯蘭教政治勢力對佛教僧尼之迫害與對寺宇文物之摧毀。然而伊斯蘭國家入侵印度之際，勢力龐大的婆羅門教，同樣是其必欲剷除的重要目標。何以後者安然無恙地度過了亡教的危機，而佛教卻如此脆弱不堪，應聲倒地？此中固有印順導師所指出的「佛教密教化」問題，但筆者認為：佛教未嘗著力於將教義之內涵予以儀式化，讓佛

法伴隨著簡單莊嚴的儀式，而滲入信眾的每一個生活環節，也是其中一個重要原因。

婆羅門教將人的一生從生至死的所有環節，都結合著富有宗教意涵的種種儀軌，因此欲消滅婆羅門教，除非將印度人民全部殺光，或是全盤洗腦，以剷除民間無日無之的各種儀式。佛教則不然，無論是講學、修持還是義學研究，都以寺院、僧尼為中心，連誦習法義的梵唱都不例外，未能普及到人民日常生活的每一環節之中，沒有形成信眾從生至死的各種豐富儀節，因此伊斯蘭勢力入侵印度之時，有著可以全面摧毀佛教的顯著目標：寺院、僧尼、經籍文物。

欲令佛教形成更為強固的社會力量，除了一般性的說法、修持與社會救濟之外，儀式的力量實不可小覷！只要能在每一樁生活要事的儀式之中，都賦與佛法的意涵，那麼，人們從生到死的每一場儀式，都將是迥異於其他宗教的場場「法會」。大家以法相會，僧尼不但主持儀軌，並且執司唱念、執掌法器（如同基督宗教的唱詩班），營造儀式的莊嚴氣氛。在每一場儀軌中，主法法師可向當事人與觀禮者應機宜以略說法要，讓該場儀式能達成見聞者法喜充滿（或存亡兩利）的功效。

（三）佛教儀軌自利利他的功效

討論佛教儀軌，如果只想到增強信眾的佛教認同，與強化佛教紮根民間的

功效，卻忽略了它對參與儀軌之當事人的作用，這對當事人也未盡公允。依筆者的切身經驗，一場簡單莊嚴的佛教儀軌，不但讓當事人深得慰藉，連觀禮者都深獲法喜。有的當事人家屬與友人，自此以後對佛教頗為改觀，乃至開始學佛聞法。

筆者反對經懺應赴，主要是反對將儀式視同「賺錢工具」而論件計酬。「法」是無價的，訂下價碼，無疑是貶低了「法」的身價，同時也貶低了「僧」格，讓僧尼與信眾之間，從莊嚴清淨的師生關係，淪落為銀貨兩訖的雇傭關係。但是若寺院與僧眾將誦經禮懺視作自利利他的修持，至誠懇切以進行之，而且不與信眾論及金錢，那麼無論是誦念者、禮拜者還是觀禮者，咸得身心饒益，往往讓未生信者生起清淨信心，種下得度善根，讓已生信者倍復增長信心，更加精進學佛，甚且發願奉獻身心於三寶座下，廣行財、法二施。

三、學團以儀軌度眾的經驗

筆者日常忙於教學與研究，性廣法師亦以講學及禪修教學為要務，兩人自成立學團以來，鮮少主持各種儀軌，但吾人從不敢自鳴清高，輕忽莊嚴儀軌的感化力量。民國八十二年，甫一成立學團，即與學眾訂下規制：學團一律不接經懺佛事；但凡有鄉親或護法逢遇病緣、死苦，知客師一定率領一、二學

眾，主動趨前問安、說法，帶領病患或亡者家屬念佛、誦經。若鄉親或護法欲舉行佛化追思典禮，只要筆者於該日得空，必定親自主持；若是無暇，則由其他師生代表主持。至於維那與悅眾，則請學眾自行斟酌時間而義務發心。面對護法與鄉親的喪儀，學團既沒有貧富貴賤的分別心，因此也請彼等平等看待所有學眾，不要有主法者是否為「大牌」或「名僧」的分別心。

至於「做七」一事，因耗費的時日較多，恐學眾之負擔過重，因此鼓勵鄉親、護法們自行於家中為亡者誦經回向，或是回到學院參加晚課共修，當日晚課之共修內容則略作調整，全體僧眾率領家屬誦念經文（由於本院學宗法性空慧，因此一般都誦念《金剛經》，但若亡者本人修學淨土法門，學眾也會為彼誦念《阿彌陀經》），誦念既畢，主法者向亡者與家屬開示法要，然後將此誦念、說法、聞法功德，悉皆回向亡者，祈其上生淨域，得大福樂。

此一效果極其良好，一方面避免僧眾因法事氾濫而淪為儀式的工具，一方面也兼顧信眾的心靈需求。連僧眾本身，都在誦經聞法的過程之中，一遍又一遍複習經義，深得法喜，並且耳濡目染，學習著開示法要與唱讚誦經、執掌法器的能力，久之個個都能獨當一面，主法、說法。許多參與晚課共修的亡者家屬與親友，以此因緣首度接觸佛教，

對熱誠發心而不收取任何費用的寺院與僧眾，留下了良好的印象，甚至因此而對三寶的信心增強，產生了研學佛法的興趣。

筆者常向學眾期勉：佛法者，大慈悲是。在人們逢遇人生大苦之際，正是最需要佛法之時，怎可因反對經懺應赴，而就因噎廢食，連弘法利生，讓見聞者種下善根的責任，都輕避而不予聞問呢？

感謝學團僧眾，十四年來，他們認同前述「佛法無價」的理念，與筆者共願同行，義無反顧而不辭辛苦地，擔負起用佛教儀軌來度化信眾的工作，婉拒金錢或物質的酬報。

四、佛化婚禮的佛法意涵

記得家姐結婚之時，因夫家皆為天主教徒，因此在聖家堂神父的福證之中，舉行了一場莊嚴而充滿著祝福的婚儀，這在當事人而言，格外令人難忘。由於天主教視婚姻為天主所應許的「聖事」，所以在教堂舉行婚儀，有其神學上的正當意義。然而佛教將情愛視為「無明」相應的「境界愛」、「我所愛」，因此僧尼視男女情欲為「非梵行」而戒絕之，連帶地也以僧殘法，禁止僧尼介入男女的「成婦事」、「私通事」。然則佛化婚儀，又當如何尋求佛學上的正當意義呢？

首先，面對戒律「僧殘法」的問

題，筆者以為：該一戒法主要是在制止僧尼作媒牽線（持男語語女，持女語語男），以及從旁促成非婚性行為與外遇諸事。

但是從另一角度來看，情欲的滿足，原不必然要藉諸婚姻，在這個性觀念開放的時代，願意與另一個人締結婚盟，一生一世相互扶持，這無疑是一項慎重的承諾，也是兩人心性的一大挑戰。依婚姻而成立的家庭，是孕育生命的搖籃，是培養健全人格最為重要的場域，更是社會穩定的重要基石。因此佛法看待婚姻一事，應有較諸「情欲滿足」更為寬廣的視野；婚姻中人面對未來所承擔的責任，面對裡裡外外的種種挑戰，實需要三寶的祝福，亦時需佛法來指點迷津，讓彼此能以慈悲與智慧來化解生活中的種種危機，促進家庭成員的幸福快樂。

因此佛化婚儀，讓新人在佛陀慈座之下，眾人見證之中，聆聽莊嚴的梵唱與智慧的經聲、法語，在溫馨感人的氣氛中，面對佛陀與法師，而作出懇切的承諾，這不啻是一個光明美好的開始。

佛法原是生活的智慧，眾生不但在悲傷時需要佛法的慰藉，歡樂時又何嘗不願在三寶座下蒙受美好的祝願？佛教不祇是度死，更重視度生，吾人又何忍讓世人誤以為佛教只與「死亡」產生關聯，看到僧尼就想到「超渡亡魂」，卻將象徵人生幸福與歡樂的許多儀節，都在佛

教殿堂裡留白，拱手讓與民間習俗與其他宗教呢？

筆者深深期待：有朝一日，人間佛教的各個教團，能為世人從出生、成年、婚配、搬遷、銀髮之慶，都設計出各種具足佛法精神的祝願儀軌——不但是痛苦、災厄與死亡到來時的懺儀而已。讓世人無論是在歡樂光陰，還是哀傷時刻，都能承受到佛法的開導，三寶的加持。

最後，還是要再提醒一遍：佛法是無價的，僧尼千萬要將這一切儀式都融入佛法的精神，當作自利利他的修行，令未生信者生信心，令已生信者長養信心，慎勿假諸種種儀式的名目來「招財進寶」，貽笑世人！

九四、十二、二十二 于尊悔樓

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

► 陳、張府佛化婚儀程序與證詞

doi:10.29665/HS.200604.0008

弘誓雙月刊, (80), 2006

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page：71-72

出版日期/Publication Date：2006/04

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.200604.0008>



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



陳、張府佛化婚禮儀程序與證詞

■ 釋昭慧

■ 新郎新娘：陳彥錦、張璘昕

■ 婚禮時間：九十四年十二月十日

■ 婚禮地點：屏東市鐵爐寺

一、祈福儀軌

1. 爐香讚
2. 南無本師釋迦牟尼佛（三稱）
3. 般若波羅蜜多心經（一卷）
4. 摩訶般若波羅蜜多（三唱）
5. 祝願說法（下詳）
6. 新郎、新娘於結婚證書簽名、蓋章
7. 雙方主婚人於結婚證書簽名、蓋章
8. 證婚人於結婚證書簽名、蓋章
9. 佛寶讚
10. 回向（「願消三障諸煩惱」偈）

二、祝願說法

【主法者與一對新人向上長跪】

願晝吉祥夜吉祥，晝夜六時恆吉祥；
一切時中吉祥者，願諸三寶垂加護。

時維中華民國九十四年十二月十日吉時良辰，
三寶弟子陳彥錦、張璘昕在佛陀慈座之下，眾位法師、居士的福證之中，圓具婚儀。大眾以至誠懇切之心，讚頌如儀，回向功德，仰祈 三寶垂護陳彥錦、張璘昕兩位新人：白頭偕老，六時吉祥！

【主法者與新人三拜，起立，主法者轉向新人而作開示】

彥錦、琲昕

兩位今日在佛陀慈座之下，眾位法師居士的福證之中完婚，大殿外日麗風和，大殿內梵唱莊嚴，這是光明的開端——「好的開始，是成功的一半。」因此相信兩位的婚姻，已經成功了一半。

法不孤起，仗境方生。一切法依因待緣而成，因此另一半的成功，還有待兩位在未來長遠時日的每一個當下，妥善地掌握良善因緣、創造良善因緣。

在這個觀念開放的時代裡，若只求情欲滿足，未必要選擇婚姻生活。兩位選擇了婚姻這條路，意味著彼此感情忠貞的莊嚴承諾，也意味著承挑家庭責任的自我期許，這是難能可貴的！

在家庭中，我們學習著彼此調適，相互提攜，並且呵護生命、疼惜生命，讓生命在家庭的溫暖氛圍中健康、快樂地成長。這對兩位而言，無異是訓練心性的功課。我們若真能做好這門功課，那麼家庭也正是提供我們修道的試煉場。

以下我將一一徵詢兩位的意願，若於所詢事項有意願者，請兩位回答「願意」。

1. 兩位是否願意保證：一生一世相互扶持，相互呵護，相互疼惜，患難與共，福樂同享，不離不棄，白首偕老？【答：願意！】

2. 婚姻不祇是兩個人的結合，也是兩個家庭的結合，請問兩位是否願意把對方的父母視作自己的父母，把對方的手足視作自己的手足？【答：願意！】

3. 家，是夫妻二人攜手共創的新天地，也是誕育新生命的搖籃。兩位是否願意全心呵護與疼惜你們的下一代——家庭未來的新成員？【答：願意！】

4. 疼惜生命的能力，可以在家庭中獲得學習的機會。兩位是否願意將這份能力擴而充之，推恩而隨份隨力，護念萬物眾生？【答：願意！】

5. 既然願意，兩位是否願意一生一世謹守「護生」信念，盡其所能不傷害眾生？【答：願意！】

6. 兩位是否願意一生一世廉潔自持，並以正當職業謀生？【答：願意！】

7. 兩位是否願意一生一世彼此忠貞，維繫姻盟？【答：願意！】

8. 言語可用來溝通情感，但也經常引起爭端。兩位是否願意以真誠、實在、柔軟的語言相互溝通、相互對待？【答：願意！】

既然願意，就請兩位在佛陀慈座之下，眾人福證之中，在結婚證書上簽章。

【依序由一對新人、雙方家長（主婚人）與筆者（證婚人）於結婚證書上簽章】

有願必成，善願善行，必能招感福德善果。因緣果報，法爾如是。相信兩位依於以上的莊嚴承諾，切實篤行，以佛法的慈悲與智慧來相互對待，必能締建美滿的家庭，創造幸福的人生。感念佛陀廣慈，三寶宏恩，以下舉揚聖讚（佛寶讚），並且回向功德，祈願二位新人與大眾福慧圓滿，成就佛道！

