本文章已註冊DOI數位物件識別碼

airiti Library

幹細胞研究的佛法反省－以黃禹錫事件為例

Buddhistical Reflection on the Stem Cell Researches: The Woo Suk Hwang Event as an Example

doi:10.29665/HS.200602.0001

弘誓雙月刊, (79), 2006

作者/Author： 釋昭慧

頁數/Page： 2-3

出版日期/Publication Date：2006/02

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

http://dx.doi.org/10.29665/HS.200602.0001

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

最完整的學術整合查詢平台—華藝線上圖書館 ● http://www.airitilibrary.com ● Find more academic articles on Airiti Library

幹細胞研究的佛法反省
—以黃禹錫事件為例

Buddhistical reflection on the stem cell researches:
the Woo Suk Hwang event as an example

釋昭慧

南韓首爾大學黃禹錫教授的研究團隊於2005年3月間向《科學》周刊提交一篇論文（6月刊出），聲稱他們已運用了十一名重症病患的體細胞與外界捐贈的卵子，以複製技術培養出胚胎並獲取幹細胞（stem cell）。這項醫療性複製成功的訊息倘若為真，那不啻是幹細胞研究的一大突破。再加上他前前後後披露的幾項幹細胞研究成果，黃禹錫因此轟動全球醫學界，並且被南韓官方與民間視為民族英雄。

?然而經檢舉與調查，如今已證實：該十一株幹細胞根本不存在，其相關研究資料純屬子虛烏有。而黃禹錫2005年8月在《自然》周刊的論文宣布他已成功造出全球第一隻複製狗「史納皮」(Snuppy)；美國《時代》雜誌還推崇此舉是今年「最令人驚奇的創發」。但是目前史納皮也像黃的其他研究成果，遭質疑根本不是複製狗。再加上團隊成員舉發其運用權勢逼迫女性屬下捐卵的醜聞，科學英雄煞時成了人人喊打的落水狗。

事件爆發之後舉世震驚，黃禹錫因其科學成就而暴起，因其品格弱點而暴落，看在世人眼裡，足為殷鑒。韓人固然引為國恥，想必他自己更是難堪至極，熱惱交煎！由此以觀，佛教會將戒法名為「別別解脫」，實有其深義焉　　每一項規範看似限制了自己，實則遵守良好的規範恰恰是保護自己，使其免於陷入危殆，也因行為正當而光明磊落，使心靈逐步趨向於解脫自在的境地。如果黃禹錫以「誠實不欺」來作自我與研究團隊的嚴格要求，又何至於落到這般田地！

南韓佛教在此事上的佛法思維呈現明顯的不足。2004年12月31日南韓佛教界報刊《法寶新聞》報導：黃禹錫於卅日在京畿道某地和佛教界「維護黃禹錫博士俗家佛徒聯合會」的「東山般若會」會長金在日晤談時吐露心聲云：只要檢察當局徹查兩天，就能查明他以複製技術培養的幹細胞被調包的事實，而外界硬將他視為「騙子」，實在令他難以理解。

筆者不禁好奇，這些佛教徒憑什麼接受（有犯罪嫌疑的）當事人的一面之詞，就站出來「維護黃禹錫博士」？他們如何研判黃禹錫的說詞是真是偽？佛法不捨眾生，當然也不忍捨棄黃禹錫。因此這些佛教徒大可以哀矜勿喜之心「愛人以德」，勸黃殷重懺悔，閉門思過。捨此不為，反而一廂情願地站出來「維護黃禹錫博士」。試問其維護的究係真理？倫理？還是狂熱的的民族感情？

再來談談黃禹錫的研究內容：科學界提供了一個美好的願景：幹細胞研究有 朝一日若是進入臨床的階段，當可進行所謂的「細胞治療」（cell therapies），這將有助於治療遺傳性、神經性或血液性疾病，如巴金森症、阿茲海默症、脊柱損傷、中風、燒傷、心臟病、糖尿病、骨關節炎、類風濕性關節炎、肝細胞壞死等。

在結合體外受精、無性複製、基因治療等醫療技術的情況下，幹細胞或許能製造出無需擔心異體排斥，且具

有病人自身遺傳訊息的正常所需器官。病人無須仰賴他者捐贈器官，也無形中解決了一些器官移植所需面對的倫理難題。

然而幹細胞研究所關涉到的倫理層面非常複雜，最起碼現階段成體幹細胞的數量與功能都無法取代胚胎幹細胞。由於胚胎幹細胞具有強大的分裂能力，而且可在培養皿中長期培養，因此，有人誤以為：只要將胚胎幹細胞大量培養，再分送給其他實驗室培養，其來源即可源源不絕。實際上並非如此，以目前的知識與技術能力而言，仍然需要不斷地製造新的胚胎幹細胞，才能提供足夠的數量，以供研究及臨床使用。

而從胚胎取得研究用的多能性幹細胞，主要來自四種途徑：1、自然流產或人工流產後的胚胎組織；2、人工生殖後多餘的胚胎；3、以「體細胞核轉植」（即複製）方式製造的人類或混種胚胎；4、專為研究用而由捐贈的配子製造出來的胚胎。此中除了第三種「體細胞核轉植」之外，都有奪取胚胎（或胎兒）生命之嫌。

如果是為了孕母的生命權，吾人容或可以基於關懷倫理與「較小惡原則」，而同情其人工流產的不得已選擇。但如今黃禹錫等人的幹細胞研究卻經常是為了遙不可及的醫療願景，並夾雜著科學競勝之心，在此情況之下利用胚胎，這是不是佛法所能認同的行為？佛教界還需仔細思量。

複製更是一項極具倫理爭議性的話題。醫療性複製（therapeutic cloning）雖然嘉惠病患的目的較無爭議，但仍不免涉及胚胎來源的問題。複製胚胎之來源是卵子而非受精卵，看似免除了「摧毀潛在生命」的倫理爭議，但其過程得讓婦女全身麻醉以取其卵子，這多少會帶來疼痛不適，而且冒著一點風險。這樣即使符合「知情同意原則」，但是否符合仁愛原則與公正原則？不無疑義。

至於生殖性複製（reproductive cloning），則更是令人質疑其目的之正當性，而且在生物、心理、法律、社會、宗教各個層面已然引起了巨大的倫理爭議。即使複製品是人以外的動物，依佛法而言，還是要站在「護生」的立場質疑複製對動物所帶來的不可測風險，以及更根源的問題　　動物實驗的成果即使能嘉惠人類，但是否有物種歧視的道德缺陷？是否符合仁愛原則與公正原則？

黃禹錫的研究看來是雙管齊下，既有生殖性複製（如複製狗史納皮），又有醫療性複製（如本次爆發醜聞的十一個幹細胞事件）。易言之，即使黃禹錫的幹細胞研究沒有造假的成份，站在佛法的立場，是否就值得「維護黃禹錫」，南韓佛教界都要想清楚。

一般佛教徒對尖端生命科技之內容因外行而無從置喙，佛教學者也大都以文史哲之學科見長，未必措心於生命科學之研究，這才使得類似「維護黃禹錫博士俗家佛徒聯合會」這樣的舉動附和著世間的價值觀，而欠缺佛法主體性意識的反省與判斷。看來當代佛弟子要「如實觀照」世間，要以佛法的價值觀來回應世間，還需措心於生命倫理學的研究與推廣。

九五、一、十，凌晨 于尊悔樓

——刊於九十五年一月第七卷第一期《佛學與科學》半年刊

？

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

airiti Library

人倫與幹細胞生醫進展之間－《海神效應》序

doi:10.29665/HS.200602.0002

弘誓雙月刊, (79), 2006

作者/Author： 游正博

頁數/Page： 5-7

出版日期/Publication Date：2006/02

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

http://dx.doi.org/10.29665/HS.200602.0002

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

最完整的學術整合查詢平台—華藝線上圖書館 ● http://www.airitilibrary.com ● Find more academic articles on Airiti Library

人倫與幹細胞生醫進展之間

《海神效應》序

游正博

幹細胞研究衍生出許多新技術與新觀念，將來可能開拓許多新穎的生物研究領域，並導致發展全新的醫療方式。不僅學術會議席間專家們熱烈地討論幹細胞相關議題，社會大眾也常見幹細胞議題登上全球新聞媒體頭條，例如：幹細胞治療某疾病之全球首例、以幹細胞成功培養某種組織……等等。甚至連未經醫學研究證實的案例，也乘著幹細胞的風潮，沸沸揚揚地流傳——臍帶血治癒癱瘓長達二〇年的韓國女子、台灣用臍帶植入病患體內進行「幹細胞醫療手術」等。

糖尿病、帕金森氏症、阿茲海默症、脊髓損傷、中風、心臟病等疾病皆根源於細胞功能喪失或組織壞死。雖然全球上千萬的病患苦於這些病魔的糾纏；然而現今醫療技術能治癒這疾病的範圍有限，甚至束手無策。如今幹細胞醫療的潛力，的確為許多病患帶來一線生機，可以想見為何許多國家紛紛為此投注大量的社會資源。

幹細胞無疑是當前生物醫學領域的熱門主題，但究竟什麼是幹細胞？為何備受各方關注？幹細胞的應用果真潛力無窮，還是人們過度期待？

＊　＊　＊

幹細胞是一種能夠自我更生且尚未分化的細胞。這類細胞可以經由適當的誘導，分化為組成身體組織或器官的多種細胞。《海神效應》一書從動植物的再生能力、老鼠胚胎的畸胎瘤談起；另外，詳細地解釋一九六〇年代英國動物學者葛登（John Gurdon）有關蝌蚪的實驗、加拿大血液學家麥克古洛區（Ernest McCulloch）血液幹細胞等人的早期研究工作，使今日的幹細胞研究者能更清楚地了解這個重大生醫發展的來龍去脈。現在的年輕研究者常常誤解幹細胞研究始於一九九八年湯森（James Thomson）或吉爾哈特(John Gearhart)所完成的實驗。其實幹細胞的臨床應用歷史悠久，至少可追溯至五十年前研究者為了重建造血機能，而進行骨髓造血幹細胞移植。

《海神效應》進一步指出幹細胞研究是生命科學許多領域共同努力的結晶。最精彩的描述，莫過於紐約曼哈頓洛克斐勒大學教授諾特邦（Fernando Nottebohm）探究雄性金絲雀如何學習歌唱，發現一個非常有趣的現象——金絲雀掌管歌唱能力的腦部區域，其神經元的數量竟然隨著歌唱能力而改變。致使他恍然大悟人類大腦內一定存在著具有再生能力的成體神經幹細胞。另一方面，從《海神效應》一書也可見，科學家早期對於幹細胞研究提出的詮釋，被後續研究者全盤推翻的許多事例，讓讀者有機會體會科學家為了追求真知，不惜顛覆傳統、承受各方壓力的美德。

＊???? ＊　＊

《海神效應》作者也試圖客觀地從各方觀點出發，探究幹細胞應用的美麗願景與倫理衝突。作者安・帕森

（Ann B. Parson）由哈佛大學教授之子——小尼古拉的臍帶血談起，然而書中強調臍帶血的醫療效益，但是也客觀地評估臍帶血銀行的費用昂貴、長期保存的風險，以及動用臍帶血治療少數重大疾患的機率很低等潛在問題。不過，戴禮教授（George Daley）還是把小尼古拉臍帶血保存在私人企業的臍帶血銀行裡，而不是存放在公益的臍帶血機關，好讓自己以及其他人共享。所以讀者可藉由書中人物的言行，多加深思幹細胞議題。

此外，作者也觀察幹細胞研究者在科學進展與醫學倫理之中的心態與立場：「在尚未完全了解幹細胞及源祖細胞的複雜原理之前，細胞療法真的有可能實際執行嗎？現今科學家忍不住一再自問這個問題。有些科學家擔心，馬車好像衝過頭，衝到馬匹前面去了；他們預測唯有在生物學基礎更為紮實之後，隨之而來的療法，才會更安全、更有效。」

？《海神效應》指出幹細胞研究「最大的挑戰在於：從基礎細胞生物學，進入真正的臨床醫學」。其實除了少數幾個領域之外，當今研究幹細胞是為了「未來的」醫學。幹細胞研究?正進入臨床醫療之前，勢必面臨許多困難與挑戰——科學技術的突破、倫理、道德、宗教、公共政策的爭論等問題，都得逐一解決；其實幹細胞研究的發展之路和其他重要生物醫學成就一樣，到處充滿挑戰，成功之日往往比預期晚至。

從事幹細胞研究，尤其是胚胎幹細胞，的確有社會與倫理規範的風險。本書提到美國二〇〇三年公布的一項調查，其調查對象為美國四百三十家生殖醫療院所，結果顯示「將近有四十萬枚試管嬰兒人類胚胎正躺在冷凍庫中。……許多科學家都愈來愈相信……這將是寶貴的胚胎幹細胞來源。」反之，這些剛受精的細胞不也具有形成生命的天賦能力？

＊　＊　＊

作為幹細胞研究者的我們，縱使前方的道路，可能崎嶇，仍然願意抱持著樂觀的態度，相信幹細胞的研究以及這門生醫新科技，終究會帶來全新的醫療方式，造福受病魔所苦的芸芸眾生。從《海神效應》所提的幹細胞研究發展史來看，某些重大新發現往往來自單純而勇敢的嘗試。身為研究者，面對全球幹細胞醫療研究發展的競賽，有時必須利用仍有瑕疵的醫學知識，盡力拓展新的可能，儘管眼前不能預期成功與否，還是有可能獲得想像不到的收穫。

?????????? 不過，身為一位原創期的幹細胞醫療研究者，總是會有病患因為罹患絕症，而不顧一切地要求進行臨床實驗。遇到這種狀況，得仔細思量，可能進行的幹細胞醫療研究行為，到底是倉促應用在病患身上的未成熟技術，還是為了救治病患而施行的正當醫療行為。生醫進展與醫療倫理之間的界限可能相當模糊，如何取捨，需要極大的智慧。

過往有許多生醫研發例子，研究者過度看好研發中的生醫技術，而做出非理性或言過其實的預測；或是產業界在財務壓力下，做出不成熟的宣示，導致社會大眾受誤導而過度期待。或是新聞媒體報導因技術瓶頸而失敗的研究案例，社會大眾對於新科技喪失信心，產生荒謬、誇大與悲觀的想法，甚至展開缺乏理性的反彈。基因治療便是一個明顯的例子。我相信回顧過往生物醫學進入臨床醫療的歷程，可以讓今日的幹細胞研究者獲

得啟示。

目前除了血液幹細胞以外，全世界幹細胞研究都處於初期研發的階段，台灣應該很有機會佔有一席之地，因此要特別謹慎處理相關事宜。現階段首要的任務，在於謹慎應用這些科學成就；我們有責任保護病患的權益，避免盲目冒進使用不成熟的技術，不濫用他們自願作為受試者的信賴與託付。

若能將病患的福祉銘記於心，幹細胞醫療的潛力才是真實存在，前景光明。

本文作者為中央研究院特聘研究員、細胞與個體生物學研究所所長／
中央研究院基因體研究中心幹細胞／再生醫學研究組主任

本文作者簡介

游正博教授一九六八年台大醫科畢業後，在芝加哥大學進修生物物理學博士。之後在哈佛大學擔任生物學博士後研究員多年，於一九七七年到加州，任職於聖地牙哥史顧利浦研究院（Scripps Research Institute）擔任分子實驗醫學系實驗血液研究組主任。二〇〇二年底接受中研院院長李遠哲的邀請，回台擔任特聘研究員、並兼任細胞與個體生物學研究所所長與基因體研究中心幹細胞／再生醫學研究組主任。他同時擔任「國際幹細胞學會」(ISSCR)政府與公共政策委員會委員；並於二〇〇五年成立「臺灣幹細胞學會」、擔任理事長。為推動臺灣海洋生物科技的研發，二〇〇三年他完成中研院宜蘭臨海研究站的落成啟用；目前正積極整合台灣幹細胞研究、推動國際合作，以及促進台灣幹細胞法規規範等工作。

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

airiti Library

人類幹細胞研究來源的倫理爭議－一個佛法向度的倫理探索

doi:10.29665/HS.200602.0003

弘誓雙月刊, (79), 2006

作者/Author：

頁數/Page： 8-25

出版日期/Publication Date：2006/02

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

http://dx.doi.org/10.29665/HS.200602.0003

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

最完整的學術整合查詢平台—華藝線上圖書館 ● http://www.airitilibrary.com ● Find more academic articles on Airiti Library

人類幹細胞研究來源的倫理爭議
——一個佛法向度的倫理探索

摘要

幹細胞具有自我增生複製的能力，可做為醫療上之疾病控制、組織移植，或藥物開發與測試之用。而從胚胎取得研究用的多能性幹細胞，大都有奪取胚胎（或胎兒）生命之嫌。

天主教堅持胚胎是人，任何以人工方式終止胚胎（或胎兒）生命之醫療行為，都是不被天主教庭之所許可的。

科學界一口否定胚胎（乃至初期胎兒）等於「人」。一般建議：胚胎研究可在卵子受精後十四天內進行，因為此時的胚胎發育，無知覺亦無感覺，不具「人」的道德意義。

佛教可直下依「眾生平等」之理據，強調：不管胚胎是不是「人」，只要它已是「生命」，利用它就有「殺生」的道德之惡。

再者，生命的始點，確實是從精卵結合的一刻就開始的。處於胚胎狀態的眾生，因為覺知苦樂的感官尚未育成，所以只有「不苦不樂受」。但這並不表示，利用這些胚胎不會具足「殺生」要件。

遵行「不殺生戒」的佛弟子，當然無法認同奪取胚胎生命的行為。如果佛弟子是在公領域，介入此一議題之法律面與政策面時，面對廣大社會與各方利益，個人自主的空間相當有限，但也不宜放棄漸進而緩慢地以慈憫不殺的理念，少分影響著法規的品質。顯然在實踐層面，佛教還是要有一套「緣起中道」的行動哲學。

一、前言

二十一世紀，應可稱之為「生命科學的世紀」。首先，人類基因圖譜草稿已於二十世紀末出爐，預計在本世紀初，人類基因圖譜將可全盤解密。其次，幹細胞研究（stem cell research）也已成為科學界的重點課題。去（2001）年最後一期美國《科學》雜誌上列出了2002年值得關注的六大熱門科技領域，它們分別是幹細胞研究、蛋白質組研究、天文、遺傳學、光學，以及對複雜分子生物系統的觀察。[1]「幹細胞研究」之排名，瞠乎其冠！

生命科學的研究，幾乎是以「日新月異」的速度在進展中，讓人們毫無喘息的餘地。各國政府與科學家唯恐研究成果落於人後，大企業家就更是相準了生物技術在醫藥、農業、食品等各方面的應用，所潛在的無限商機。伴隨著「基因醫療」（genetic medicine）與「再生醫療」（regenerative medicine），一場前所未有的醫療革命，業已悄然展開。

幹細胞研究，近年來在生命科學領域取得了突破性進展，一九七〇年，Martin Evans首次從小鼠胚囊中分離出小鼠胚胎幹細胞。此後迭經科學界之研究，原被誤認?功能單一的幹細胞，竟被證實具有自我複製的能力，而且是可以分化?人體二百零六種組織器官的原始細胞，這在器官移植之供體匱乏而病患眾多的情況下，無異

是醫學界的一大喜訊。

然而，隨著人類幹細胞（human stem cells）研究中，選殖（或稱「複製」，cloning）技術之逐漸成熟，相關的倫理、法律等議題便逐漸浮現了。「人類治療選殖」（或「人類治療性複製」，human therapeutic cloning）雖然嘉惠病患的目的較無爭議，但不免涉及胚胎來源的問題，至於「人類生殖選殖」（或「人類生殖性複製」，human reproductive cloning），則更是令人質疑其目的的正當性，而且在生物、心理、法律、社會、宗教各個層面引起了巨大的倫理爭議。

然則如何在尊重「人道」精神之普世價值的前提下，善加利用人類幹細胞研究的成果以造福人群？這已不單是政府部門、科技專家、宗教團體與倫理學家所要思考的嚴肅課題，全人類面對這一前所未有的變局，都應賦與高度的關切。

本文以「人類幹細胞研究」為主題，簡述其研究內容以及當前的研究成果，然後再依佛法之向度，縮小範圍以探討人類幹細胞之「研究來源」的倫理課題。至於人類幹細胞研究所涉及的研究動機、研究目的、研究過程的手段、研究過程或研究結果所產生的周邊效應……等，雖亦涉及諸多複雜的倫理爭議，但為了避免篇幅過長，此諸議題之佛法觀點，或可另文再敘。

二、人類幹細胞之種類與來源

幹細胞（stem cells）屬於非特化細胞（unspecialized cells），在生物細胞發育階段，屬於較原始時期。幹細胞存在於胚胎、胎兒組織、出生嬰兒的臍帶血及某些成人組織（例如骨髓）中，是生物體內尚未分化成特定細胞類型（例如神經、肌肉、骨骼、結締……等細胞）的最根本細胞，它們有自我增生複製的能力，並具有進一步分化發展出特化細胞、組織與器官的潛能。後者可以補充因經常性耗損或受傷而死亡的細胞，例如：表皮細胞、肝細胞和血球細胞等。

由於幹細胞具有自我增生複製的能力，因此可以在體外進行較長期且大量的培養；它們既有形成各種細胞型的潛力，因此理論上幹細胞可被誘導成各種所需的細胞型，以做為醫療上的使用。但是，不同來源的幹細胞，其分化程度各有不同，所以其自我複製能力，以及將來能夠形成的細胞型種類也會有所不同。

（一）幹細胞依其功能可大分為三：

1.全能性幹細胞（Totipotent stem cells）：

具有發育成一個完整生物個體的完全能力之細胞。當單一細胞的受精卵發展成整個個體，受精卵即代表totipotent（具有完全能力的）。在生物學中，不祇是受精卵，一個受精卵成等比級數分裂成二個、四個、八個細胞之時，此八個中之任何一個細胞植入成熟女性子宮之中，均可發育成單獨而完整的個體，所以都是全能性幹細胞。Totipotent stem cells時期大約只維持四天。

2.多能性幹細胞（Pluripotent stem cells）：

可分化成人體所有特定組織的幹細胞，如血液幹細胞（heamatopoitic stem cells）、神經幹細胞（neural

stem cells）、皮膚幹細胞（skin stem cells）等等。

約在受精後最初幾天，經幾次細胞分裂週期後，Totipotent 細胞開始形成胚囊（blastocyst），胚囊包括外層之滋養層細胞（trophoblast cells）及內襯於其下的內細胞質塊（inner cell mass），中間有個囊腔。外層細胞將和子宮壁結合，發育成胎盤及其他支撐組織，供應胚胎發育所需的養分。內細胞質塊的細胞即為Pluripotent，這些特定之幹細胞，僅能發育成為身體的各種組織細胞，並不能構築成為一個完整的個體。在早期胚胎發育上極為重要，兒童和成人身上仍然可以發現，但含量非常稀少。

3.特定功能幹細胞（Multipotent stem cells）：成熟組織（如骨髓）之幹細胞，僅具某特定功能的分化能力。

（二）幹細胞的種類有三：

1.ES細胞——胚胎幹細胞（embryonic stem cells）

當精子與卵子結合成為受精卵並持續分裂後，約五、六日左右，即進入所謂胚囊期。ES細胞，即指從胚囊之內部細胞質塊中所分離而培養的細胞，具有自我增生複製能力，亦可分化成各種細胞、組織或器官，故亦被稱為「萬能細胞」。它的來源有不孕症患者接受體外受精（IVF）後過剩的胚胎，也有專為研究用而由捐贈的配子製造出來的胚胎。

2.EG細胞——胚胎生殖細胞（embryonic germ cells）

從受精後約五至九週時之「胎兒」原始生殖細胞（primordial germ cells, PGC）中分離出來，而在特定條件下加以培養，使其增殖而獲得的細胞，名為EG細胞。原始生殖細胞，係製造將來成為精子或卵子等生殖細胞的枝幹細胞（stem cells）。EG細胞同樣具有自我增生複製能力，可分化成各種組織或器官的細胞。它的來源大都是妊娠中止（流產）的胎兒，可取出其卵巢或睪丸組織進一步培養而成。

3.體細胞核轉植（somatic cell nuclear transfer, SCNT）

無需通過精子即發展?胚胎，稱?單性生殖（parthenogenesis），這是分離多能性幹細胞的另一種方式。在SCNT的實驗中，研究者把正常的人或動物的卵細胞的細胞核取出，加入營養液在培養基內培育，接著在嚴密的實驗室條件下，把體細胞置入培養皿中的卵細胞旁，讓二者融合為一，此一融合細胞即具有完全的幹細胞特性，也就是完整潛能。這些完整潛能細胞不久後會發育成一個胚囊。取自這個胚囊的內細胞質塊，在理論上也會發育成一系列的多能性幹細胞。

截至目前為止，單性生殖胚胎在放入子宮之後，並不會成長?完整的嬰孩，因此在取出幹細胞以後，不會奪取任何生命。未受精卵只有一套染色體，它排出另一套染色體以等待與精子結合時，接受它的染色體。單性生殖的作法是：誘使未受精卵取回原本?棄的那一套染色體，從而擁有兩套染色體，像正常細胞一樣地成長。這項研究有可能會減少幹細胞研究的爭議。[2]

4.成人幹細胞（adult stem cells）

在小孩或成人身上，可以發現多能性幹細胞的存在。例如血液幹細胞，在每一個小孩和成人的骨髓中大量存在；即使周邊循環之血液中，仍可檢測出血液幹細胞，但是其含量非常稀少。目前外科手術使用的「骨髓移植」，主要就是將HLA-typing相同（避免發生免疫排斥）的骨髓細胞，從健康人身上移植至病患身上，恢復病患之造血和免疫功能。

三、人類幹細胞的應用領域

幹細胞對於藥物開發和藥物安全測試帶來了新的理念。藥物的安全性和有效性，可以用特定幹細胞進行分析和篩選；具有強烈爭議性的動物實驗或人體實驗或可因此而大幅減量，如此或可減少生命的損失。利用源源不斷複製出來的細胞或組織，進行所謂的「細胞治療」（cell therapies），這將有助於治療遺傳性、神經性或血液性疾病，如巴金森症、阿茲海默症、脊柱損傷、中風、燒傷、心臟病、糖尿病、骨關節炎、類風濕性關節炎、肝細胞壞死等。在結合體外受精、無性複製、基因治療等醫療技術的情況下，幹細胞或許能製造出無需擔心異體排斥，且具有病人自身遺傳訊息的正常所需器官，病人既無須仰賴他者捐贈器官，這也無形中解決了一些器官移植所需面對的倫理難題。

當前合法取得幹細胞主要由兩大途徑：合法墮胎後的胎兒細胞（EG細胞）以及因不孕症治療後欲銷毀的胚胎細胞（ES細胞）。至於體細胞核轉植（SCNT）的方式，雖然較不涉及「奪取胚胎生命」的爭議，但是稍一不慎，則將涉及生殖性複製，或是異種結合（以它種動物的卵細胞來取代人類卵細胞）的醫療性複製[3]，倫理爭議較大，所以一般多不採用。然則以胚胎幹細胞[4]為主的幹細胞來源，是否具有不可替代性？這已成為當前醫學界與倫理學界所關注的課題。

近年來，研究人員已發現了一些新的幹細胞來源：

一、初生兒臍帶血：從初生兒臍帶血中分離體幹細胞，在技術面無需毀損生命，而且已考慮到病人組織相容性的需求，不必擔心細胞退化，這無論是在倫理上或免疫醫療考量上，都是比胚胎幹細胞更好的替代方案，同時也已經在多種癌症治療中獲得成效，效果最顯著的是血癌治療。

二、成體幹細胞（adult stem cell）：

在兒童和成人組織中存在的多能性幹細胞，統稱「成體幹細胞」。最近幾年中國科學家的研究證明，這些幹細胞的分化能力，遠超過傳統觀點局限的範圍。例如：骨髓成體幹細胞，在合適的體內、外環境中可長期生長，也可分化?成骨細胞、軟骨細胞、脂肪細胞、平滑肌細胞、成纖維細胞、骨髓基質細胞及多種血管內皮細胞……。成體幹細胞這種跨系統分化特性稱?「可塑性」（plasticity）。[5]

美國《自然》期刊於2002年6月20日在網路上公布：美國科學家已經成功自老鼠骨髓中分離出一種似乎可以成功轉變為多種特殊細胞的成熟幹細胞。成熟幹細胞既然也能像胚胎幹細胞般具備多變潛力，因此科學家未來很有可能使用成熟幹細胞（而非胚胎幹細胞）來製造出各類特殊細胞，以治癒糖尿病、帕金森氏症、血友病及其他多種疾病，從而避開使用胚胎幹細胞所衍生的道德辯論。

此一研究成果，推翻了生物學界所遵從的定律，也就是「動物發展乃是朝無法逆轉的方向前進，從未分化的細胞，一路演進為高度分化的成熟特殊細胞」。其次，此一研究成果顯示：每個人體內很可能都帶有自行修復的原料，未來科學家可藉此製造出新細胞組織，使衰敗的器官再生。而取自骨髓的細胞，也較不會被人體免疫系統排斥，解決了以胚胎幹細胞再造器官所可能衍生的排斥問題。[6]

同年八月，加拿大科學家宣佈，他們首次發現了一種對成年人幹細胞有促生作用的蛋白。這種蛋白對成年人的幹細胞，不僅可以增強其活性，而且再生速度也類似胚胎階段的幹細胞。此一新發現，拓寬了獲取高活性成年人幹細胞的途徑。

雖然以動物模式及人體試驗得知，成人幹細胞在治療人類疾病上有許多潛力，而且較無倫理上的爭議。但是，由於其數量極少，要分離這類幹細胞，往往需要自腦死的器官捐贈者而來，或由其他疾病開刀而得到，因此，目前仍然難以完全取代胚胎幹細胞的地位。[7]

四、幹細胞來源的倫理爭議

由於胚胎幹細胞具有強大的分裂能力，而且可在培養皿中長期培養，因此，有人誤以為：只要將胚胎幹細胞大量培養，再分送給其他實驗室培養，其來源即可源源不絕。實際上並非如此，以目前的知識與技術能力而言，仍然需要不斷地製造新的胚胎幹細胞，才能提供足夠的數量，以供研究及臨床使用。以臨床方面的個案為例：治療一個病患的材料，需要大約五到六個流產的胎兒。如巴金森氏病患（Parkinson's disease），單是美國就有一百萬例，將永遠不會有足夠的流產胎兒供應使用。

綜上所述可知：除了體細胞核轉植之外，所有胚胎幹細胞研究都有奪取胚胎（或胎兒）生命之嫌。為了降低倫理爭議，台灣之行政院衛生署乃於九十一年二月七日召開「醫學倫理委員會」，就有關胚胎幹細胞研究的倫理規範，做出如下決議：[8]

一、研究使用的胚胎幹細胞來源限於：

（一）自然流產的胚胎組織。

（二）符合優生保健法規定之人工流產的胚胎組織。

（三）施行人工生殖後，所剩餘得銷毀的胚胎，但以受精後未逾十四天的胚胎為限。

二、不得以捐贈之精卵，透過人工受精方式製造胚胎供研究使用。

三、以「細胞核轉植術」製造胚胎供研究使用，因牽涉層面較廣，需再作進一步之審慎研議。

四、供研究使用的胚胎幹細胞及其來源，應為無償提供，不得有商業營利行為，且應經當事人同意，並遵守「研究用人體檢體採集與使用注意事項」。

五、胚胎幹細胞之研究，不得以複製人為研究目的。

六、胚胎幹細胞若使用於人體試驗之研究，應以治療疾病和改善病情為目的，但應遵守醫療法規定，由教學醫院提出人體試驗計畫經核准後方可施行。

依第二、三、五、六條的規定來看，我國截至目前為止，對於取得多能性幹細胞四種途徑中的第三、四種途徑，仍是認定非法的；除了醫療性複製之外，並不允許生殖性複製的研究目的。第四條「無償提供」的規定，也防微杜漸，避免胚胎幹細胞「商品化」的弊端出現。

即便如此，優生保健法原已預設了某些情境下「墮胎無罪」的前提，這對徹底反墮胎的人士，是沒有說服力的。而「受精後未逾十四天的胚胎」，是否就尚未形成生命？這也存在著極大的爭議。易言之，即使是在合法範圍內，胚胎幹細胞的取得，依然得面對著「奪取胚胎生命」的倫理難題。

首先，胚胎（或胎兒）算不算是一個「人」？有否完整的「人格」？應否被列入法律上「人權」的保護？這樣的課題，宗教界、哲學界與科學界的看法就南轅北轍。以下，筆者試比較各方觀點以探討之：

（一）神學觀點

依基督宗教「創造論」的觀點，人是地面上唯一天主依其肖像所創造的受造物，因此人的生命有著其他動物所不可比擬的「神聖性」，任何以人工方式終止人的生命之醫療行為，無論是墮胎、安樂死、人工受孕的胚胎篩檢，都是不被天主教廷之所許可的；但這些終止生命的措施若用在動物身上，則因其不涉及「神聖性」被侵損的問題，教廷並無異議。同理，倘能證明「胚胎是人」，則胚胎的神聖性即毋庸置疑。反之，倘若無法證明「胚胎是人」，則胚胎將等同於動物，因其被殺害將不涉及「神聖性」被侵損的問題。

輔大神學院院長兼生命倫理中心主任艾立勤神父，充份表達了天主教在這方面堅定的立場——胚胎是人：「基於一貫堅持『胚胎自其第一刻起即有人的尊嚴』，而嚴正反對任何物化胚胎行為的教會，當然會反對這種為研究幹細胞而複製胚胎並加以殺害的功利行徑。……不管是從遺傳基因學的角度，或從個體發生的律法，都揭示出『生物體自精卵融合開啟一個獨立新生命的那一刻起，就立即由其遺傳訊息調控著胚胎發展計劃，並經由一連串毫無中斷的階段逐漸達其生命狀態的最後型式。而且，雖然胚胎在朝向最後型式的過程中，歷經漸趨複雜的各個階段，但仍保持著相同的同一個體性』。故簡言之，透過現代生物學的研究，我們更能肯定地說：『人的生命自其孕育、出生、長大、成熟、衰老以致死亡，是一個連續、毫無中斷的過程，是自始即擁有人性尊嚴的一位人』。因此，『胚胎應受到符合人性尊嚴的對待』自是無庸置疑的。」[9]

既然胚胎是人，那麼，有兩個基本倫理原則即應遵從，即：1.人不是工具，人是目的性的存在，是自我實現的目標；2.你不可殺害無辜的人。前者符應康德的義務論（deontology），後者則是基督宗教的「十誡」之一。他並將胚胎幹細胞實驗比擬作二次世界大戰中，日本科學家在中國境內施行的活人實驗，以及德國納粹對猶太人所進行的人體試驗等行徑：

「當前的胚胎幹細胞實驗是不道德的。……使用人類胚胎的幹細胞研究雖然可以促使科學進步，可以幫助許多身受疾病折磨的病患，但它就如同當時日本與德國科學家加諸於中國人與猶太人身上的實驗般是道德上不可接受的……。至於有人認為依照法令，一些不孕症治療所剩下的多餘胚胎，冷凍期限一到即會被銷毀，何不拿來做實驗？然而即使我們不去論究人工生殖技術產生大量胚胎及其引發的保存銷毀等問題，事實上單就上述的思

考邏輯觀之，就能發現這與納粹把遲早要被送進煤氣室的猶太人當作實驗品，以及日軍把囚捕的中國人拿來做各種實驗，以便在死前予以充分利用的心態有著相同的理由，因而同樣是站不住腳的。」[10]

令人意外的是，在羅馬天主教廷猶存有不同意見，除了pontifical Academic Life和National Conference of Catholic Bishops之外，有些並非堅決反對胚胎幹細胞研究。

（二）哲學觀點

1.義務論（deontology）

另外，即使不是基督徒，不從創造論的神學觀點來看待「人」的特殊性，但是反對利用胚胎的陣營，依然可運用義務論，以證成「人」所特有的內在價值（intrinsic value）：「人是目的，而非工具」，因為人生來具有「理性」以及伴隨理性而來的道德自覺性。亦即：人是「道德能動者」（moral agent）（其實這未嘗不是另一種「神聖性」的觀點）。但是，這樣的主張，必須先預設「胚胎是人」的前提。

然而準此以觀，胚胎是否可以納入「人」的道德族群？即不無疑義。因為，就如動物解放之父Peter Singer所言：類似的論證，使我們有理由用在動物、幼兒、智障人、老年癡呆無救者的身上。

「假定…一個嬰兒生下來腦部就遭受大幅度而無法治療的傷害。…注定永遠是個植物人。雙親請求醫生以無痛苦的方式將這個嬰兒殺死。…醫生不可以做這種事，…法律反映了生命神聖觀。…可是針對上例中這麼主張的人，卻並不反對殺害人類以外的動物。」[11]

在同一邏輯下，未必所有的義務論者都會堅決反對利用胚胎。是故基督宗教依神學上的理由，以「人」的物種全面納入「神聖性」範疇，反而較能堅持其「反對利用胚胎」的一貫立場。

2.效益主義（Utilitarianism）

至於效益主義的定律——尋求最大多數人的最大效益，在攸關「動物權」的爭議之中，既可出現像Peter Singer這樣（肯定動物與人平等，堅決反對利用動物）的觀點，卻也可出現像Carl Cohen這樣（為了大多數人的福祉而贊同利用動物）的觀點。同理，面對胚胎幹細胞的爭議，他們自可依效益主義而贊同保護大量胚胎的最大效益；反之，也可依效益主義而贊同利用胚胎，以維護大量病患的效益。因為，「兩害相權取其輕」雖然說來容易，但是「最大多數人的最大效益」要具體地量化以供比較，在技術面是極端困難的。

3.社會達爾文主義（Social Darwinism）

從本體論出發的社會達爾文主義，認為適者生存、強者為勝；但是，它所謂的社會選擇是極其危險的。如果依社會達爾文主義，未來我們除了要面對長久以來存在的種族歧視和性別歧視，還必須面對「基因歧視」。連企業徵人時，都可能會特別挑選具有某種基因的人，只要不具有該基因，無論勝任與否，都可能不被錄用。此外，保險公司也可能拒絕具有某種疾病基因的人投保。佛門以慈悲為本，視眾生普皆平等，絕對不能認同這種觀點。

（三）科學界的看法

雖然各國對於胚胎幹細胞的研究仍有諸多限制，然而並不影響科學研究的持續進行，許多研究人員依然嘗試各種方法來解決這方面的問題。

在美國，部份科學家一直希望能用全美不孕症診所總共十萬多個「多餘的」冷凍胚胎（orphan embryo）來培養幹細胞。他們認為，這些組織不是繼續冷凍，就是最後被銷毀，為了避免浪費，並追求人類福祉，應該善加利用。這顯示胚胎幹細胞研究的科學家內心期望之高，他們甚至認為，唯有胚胎幹細胞才是「修補醫學」的希望所寄。

依自由主義的觀點，從人類胚胎的生物學考量，許多人一口否定胚胎（乃至初期胎兒）等於「人」，理由是：在此階段，它們尚不具備人之所以為人的特徵（personhood，哲學上稱為「位格」），因此完全不需要也不值得擁有相同於人格的道德保護。反對陣營即便是以「潛能論證」（或「連續性論證」），認定胚胎具有發展成人的潛能，從受精卵發展成人的過程不曾間斷，因此應享有人性尊嚴之保障，這依然無法說服他們。

在法律上，國際社會嚴格禁止以生殖為目的的複製人行為，但是對於醫療為目的而複製胚胎幹細胞則相對地寬容許多。美國生殖學倫理委員會認為，對於前胚胎（pre-embryo）與胚胎的倫理態度應該有所差別。[12]英國沃諾克委員會（Warnock Committee）則建議：卵子受精後十四天內的胚胎發育尚在二胚層階段，此前胚胎尚屬一般生物細胞，沒有神經系統與大腦，故無知覺亦無感覺，不具「人」的道德意義，胚胎研究可在此時進行。利用這種體外受精?生的胚胎幹細胞進行研究和臨床治療，並不違反倫理道德。[13] 德國是歐洲禁止胚胎幹細胞研究最嚴格的國家，但是現在則開放進口所謂「多餘的」hES細胞，這項規定基於：ES細胞的獲取和使用在倫理上是不同的。

所幸仍有部份科學家傾向於成體幹細胞的研究，他們宣稱胚胎研究為時過早。第一、成體幹細胞用於自體，比較沒有胚胎幹細胞所引發的倫理爭議。第二、胚胎幹細胞在運用上必須克服排斥、免疫等障礙，而成體幹細胞由於是自體運用，所以不致形成排斥。第三、在某些動物實驗中，發現胚胎幹細胞潛在有將來形成腫瘤的危險性，變成癌症，而成體幹細胞則無此隱憂。第四、體外培養的胚胎幹細胞是否可以等同於體內培養的細胞，進而發揮相同的功能，其實科學界並不是那麼樂觀，特別現今胚胎仍用老鼠餵食，長成之組織可能含有老鼠基因。第五、慎防滑坡理論，一旦胚胎幹細胞研究成功，屆時複製人的技術必隨同發展成熟。[14]

關於醫師對於人類胚胎幹細胞研究的看法，台灣成大醫院林秀娟教授曾經針對61位醫師發表一份問卷調查。結果49.2%認為胚胎離開母體後無法存活，所以不能算是「人」，但仍然是「生命」。弔詭的是，78.7%認為胚胎研究需考慮到生命問題，但52.5%並不認為拿胚胎做研究算是殺生。[15]

總而言之，幹細胞研究目前仍在實驗階段，在這個領域的科學家，對於幹細胞研究仍保留許多不確定性，對於胚胎研究的必要性也視各個不同的科學家而定，關於胚胎的道德地位更是沒有一致的結論。

（四）產業界的觀點

生物科技是台灣政府繼半導體產業之後，定位為下一階段優先扶持發展的重點產業，其中胚胎幹細胞研究更

是世界各國關注的焦點。根據估計，「近二年幹細胞醫療市場的全球潛在力約八百億美元。預測在2020年前後，全球潛在市場更可高達每年約四千億美元。」[16]由此可見，幹細胞是一個潛力十足的新興產業。

不僅如此，觀察未來幹細胞的競爭，必定從科學家之間提高為國與國間的競爭。最令人矚目的是新加坡，在一年之中，新加坡政府開放法規，並大筆投資新加坡幣三十億元推動胚胎幹細胞研究，更建立跨國合作機制，聘請頂級科學家，包括製造桃莉羊的團隊。[17]美國更是不遑多讓，在禁令下仍然公開或秘密地進行胚胎幹細胞研究，從未中斷。最近產業界才獲得一個令他們興奮的消息，因為Rockfeller大學的Sato等研究人員有了大突破，發現只要加上BIO，便可以使胚胎幹細胞無限制地繁殖，並保留其多元分化之潛能。[18]

台灣儘管已經公佈「胚胎幹細胞的倫理規範」，但是從法律位階的觀點來看，這頂多只是行政命令，如果產業欲實施SCNT製造胚胎，卻遭到衛生署處分時，將可主張憲法第十一條所保障的研究自由，屆時該規範將有被宣告違憲的風險。[19]

五、佛法向度的倫理探索

綜上所述，神學界的教義認?：受精卵?生的那一瞬，就已是人類誕生的始點（starting point）；因此，破壞胚囊就意味著扼殺一個人，所以胚胎幹細胞的分離、研究及應用都是違反倫理道德的。而哲學界、科學界卻是眾說紛紜，沒有一致的想法。唯有產業界不論道德問題，一致地等著分吃蘊含無限商機的大餅。這顯示胚胎的「道德地位」是具有爭議性的複雜問題。

在此，佛教明確表態，拋開「胚胎是不是人」的爭議葛藤，直下依「眾生平等」之理據，強調：不管胚胎是不是「人」，只要它已是「生命」，利用它就有「殺生」的道德之惡！

（一）胚胎生命的「始點」與促成一期生命的因緣

首先，「受精後未逾十四天的胚胎」，是否尚未形成生命？體外培養?生的胚囊，是否就不算是生命？胚胎生命的始點究竟決定在哪裡？可以從受精以後的第十五天起算嗎？筆者以為，這就如同生命的終點（ending point）落在「腦死」（brain death）一般，實有為了配合醫療科技而「量身打造」的斧鑿痕跡，難怪會引起廣泛的爭議。

依佛法以觀，生命本身的「我愛」（梵?tma-sneha）與「業」（梵karma），促使了生命一期又一期的受生（佛教稱之為「流轉」，亦即一般所稱「輪迴」）。「愛」即我愛，對自我的深固執著，可說是生命受生的第一序動力；其次，生命無始所造之「業」有無量數，但已成熟的業，會成為受生的第二序動力，決定著生命的受生形體與受生處所。易言之，「愛」是動力因，「業」則為質料因。

佛教的經論之中，生命的始點確實是從精卵結合的一刻就開始的。《根本說一切有部毘奈耶雜事》、《大寶積經》與《瑜伽師地論》[20]在這部分說得非常詳盡。茲綜合此諸佛典之記載，摘要並以白話敘述如下：

正常的兩性生殖，必須具足三緣方入母胎：父緣、母緣、增長感子之業。但是單性生殖（如變形蟲、草履蟲之類，或是今之複製技術）則不須具足此三緣，直接透過自體分裂，或是「體細胞核轉植」技術，即可產生完

整而獨立的新生命。

正常的兩性生殖，在三緣具足之時，入胎眾生會在「中有」（梵antar?-bhava）[21]處，見到與自己同類（人類或各種動物類）的有緣父母正交合中，此時入胎眾生會產生想要趨近的欲望。它首先對於父母交合所出精血生起顛倒見，亦即：不知這是父母交合，而起顛倒性的認知，認為是自己在與對象交合，由是而生起貪愛。這時若它將生為女胎，就會對父親生起交合的貪欲，希望母親遠去；反之，假使它將生為男胎，就會對母親生起交合的貪欲，希望父親遠去。（這一點，或許可解釋女兒的「戀父情結」或兒子的「戀母情結」是從何而來的）。

有了這種交合貪欲，入胎眾生就只會見到自己想要交合的對象，這樣漸漸趨近父母，漸漸地，不見父母的全部身體，只見到他們的「男女根門」（生殖器），就在這裡被「拘礙」起來（進入子宮）。

當父母交合至「貪愛俱極」時，最後將「各出一滴濃厚精血」（亦即各出精卵），二滴和合（亦即精卵和合），住母胎中合為一段，猶如熟乳凝結之時。當此之時，「中有」即滅，入胎眾生的識已住於「結生相續」（亦即：就此產生了新一期的生命），從精卵結合的一瞬間開始，連續七天，名為羯羅藍（kalala）位。即由此與胚胎俱生的「諸根大種」（應即未分化成特定組織或器官之前的多能性幹細胞）之力，眼等諸根（器官）將次第而生。

又此羯羅藍由色（物質）與心、心所（即心的附屬功能）相依俱起，由心與心所的依託之力，使得胚胎不會爛壞，色、心二者「安危共同」，而且「平等增長，俱漸廣大」。顯然，羯羅藍是心識的最初依託之處；亦即：在精卵結合的那一瞬間，心識已經入於其中，新的一期生命也就以那一瞬間為其「始點」了。

入胎眾生在胎藏之中，歷經八個階段。每一階段胞胎的成長情形，《瑜伽師地論》中均作解說[22]，八位如下：

一、羯羅藍位（梵 kalala），譯作凝滑。指受胎後之七日間。

二、遏部曇位（梵 arbuda），譯作皰結。指受胎後之二七日（十四天）內，此時其形如瘡皰。（以上二位，即是受精後十四日以內，亦即當前法令許可取得合法胚胎幹細胞的時限）

三、閉尸位（梵 pesh?），譯作聚血或軟肉。受胎後之三七日（二十一天）內，其狀如聚血。

四、鍵南位（梵 ghana），譯作凝厚。受胎後之四七日（二十八天）內，其形漸漸堅固，有身、意二根（「根」即感官），但是尚未具足眼、耳、鼻、舌四根。

五、鉢羅賒佉位（梵 prash?kh?），受胎後之五七日（三十五天）內，肉團增長，始現四肢及身軀之相。

六、髮毛爪位，受胎後之六七日（四十二天）內，已生毛髮指爪。

七、根位，受胎後之七七日（四十九天）內，眼、耳、鼻、舌四根圓滿具備。

八、形位，受胎至八七日（五十六天）以後，形相完備。

入胎眾生若是人類，在母胎中經三十八個七日（亦即二百六十六天），這時胎藏中的一切支分皆悉具足。從

此以後，復經四日方得出生。這是最極圓滿的住胎方式。有的經於九月、八月就會出生，這尚可名「圓滿」，但並非最極圓滿。若只經於七月、六月就出胎，那就是比較危險的早產現象，不名為「圓滿」，身體的健康情況容或有所「缺減」。

由於凡夫眾生會在自體上執為「我」（梵?tman）與「我所」（梵mama-k?ra，亦即「我所屬」或「我所有」之意），由是而生起「我慢」（梵?tma-m?na，重視自己，相對地也就較不重視他者），因此聖者觀此生命會因我執而產生種種痛苦。但是另一方面，處於胚胎狀態的眾生，因為覺知苦樂的感官尚未育成，所以只有「不苦不樂受」（梵aduhkh?sukha-vedan?）[23]。在這方面，佛典所說，確如今之醫學界的看法。至於苦受或是樂受（亦即覺知苦樂）的能力，則必須待到胎兒的支分（分化組織與感官）具足，並配合使其受苦受樂的境界因緣，方能生起。

雖然佛典亦已證明：初期的胚胎由於支分未具，並不能覺知苦樂，但這並不表示，利用這些胚胎不會具足「殺生」要件（至於胚胎是不是「人」？具不具足「人」的內在價值？這些爭議可先暫置一邊）。例如：昏死過去的人或動物，同樣無法覺知苦樂，但令其斷命依然犯「殺生」過，毀損胚胎的情形是類同的。

（二）胚胎生命的內在價值

綜上所述，佛教對胚胎生命的看法是：胎生眾生的一期生命，主要來自於父緣、母緣與親子因緣；入胎的近因，則來自其淫欲心。在佛法來看，淫欲心非善非惡，屬於「有覆無記」（亦即：雖無善惡之記別，卻會覆障真理）；淫欲心又是來自「我愛」（梵?tma-sneha）與「無明」（梵avidy?）。職是之故，並無理由足資證明人類生命的「神聖性」；但是，胚胎生命是否已具足目的性而非工具性意義？答案則應該是肯定的。因為期待它存活下去的，已不祇是父、母親等旁人對胚胎的主觀意願而已，更強烈的期待來自入胎眾生本身因我、我所執所產生的，本能的自體愛。

這份自體愛，縱使是在無法覺知苦樂的狀態之下，依然發生強烈的作用——使得生命「結生相續」，而且使得胚胎在母腹之中，一直保持色心互依，不爛不壞且增長廣大（亦即增生複製）的狀態。只是由於一般人無法目睹，所以銷毀胚胎較之殺害動物，更不易激發起人們的同理心（亦即佛教所稱「自通之法」）。

職是之故，撇開胚胎幹細胞研究對人類的工具性價值不談，當前醫學界的動物實驗是如此頻繁而大量，實驗動物的命運又是如此悲慘，胚胎幹細胞研究或可使得動物實驗的需求量減少，這樣的訊息，必然使得強烈主張「不殺生」（不管是人，非人，都不可殺）的佛教，都不得不面對倫理抉擇的兩難課題。

依佛法言，「一切有情只是因緣條件組合下相對穩定的存有個體，所以，在因緣條件變化時，個體的尊卑優劣之處境也就跟著發生變化。一切階級意識、種族認同或是性別歧視，都是執著於階級、種族或性別之真實性，而生起的一種『常見』，也是一種『我慢』（自恃凌他心態）作怪的『自性見』，在現象差別的背後，緣起性空，諸法無我，故永恆不變、獨立自存而真實不虛的現象自體了不可得（是為性空、無我義）。易言之，『諸法緣生無自性』，在此一法則下運作生滅的，只有相對穩定的個別現象，卻無永恆差別的實體可得；此一

平等法性之論，即是佛家『眾生平等』的理論依據。」[24]

試想：一個服膺「眾生平等論」（而不是「人類神聖論」）的佛弟子，當他面對著倫理抉擇的兩邊，一邊是無有覺知能力的人類初期胚胎，另一邊是有血有肉、有覺知力，且會呈現苦樂之豐富表情的動物，如果必須要他選擇「放棄一邊」時，他會放棄哪一邊呢？

當然，徹底奉行「不殺生戒」的佛弟子，必然會選擇「兩邊都不放棄」；亦即：堅持無論是取用胚胎還是動物作為犧牲品，都是違背道德的。生命（當然也包括胚胎生命與動物生命）的內在價值，不來自其神學上的神聖性，也不來自其「理性」或道德自覺能力，而是來自每一生命無可替代的主體性。主觀上，每一生命（包括動物在內）都不容他者將自己當作非自願性的犧牲工具，來達成他者的效益。那麼，為什麼保護所謂「多餘的」胚胎是多餘的呢？沒有任何醫療理由可以傷害一個生命，我們愛護每一個即將長成完整人形的胚胎，也尊重每一個胚胎的母親。在這種考量之下，遵行「不殺生戒」的佛弟子，心態上毋寧是傾向於「殺一不辜而不為」之義務論的。

（三）「緣起中道」的行動哲學

但是，如果佛弟子是在公領域，介入此一議題之法律面與政策面時，現實情境或許會逼到他非在「維持動物實驗」與「允許有限度的胚胎幹細胞研究」二者之間放棄其一不可。到那時，佛教界難道不須想清楚「妥協的底限何在」的腹案嗎？到那時，他會依然是「義務論」取向地，堅持高懸的道德律，甚至不惜退出「影響決策」的圈子，以保持道德上的潔癖？還是「效益主義」取向地「兩害相權取其輕」，有限度放鬆保護胚胎的立場，衡量「最大多數人（或人以外之動物）的最大效益」呢？即使在最素樸的情感層次，基於「自通之法」（同理心），他可以完全不顧及能夠覺知苦樂的廣大病患、人體實驗之受試者以及悲慘的實驗動物之處境，而絕對站在無覺知苦樂能力的胚胎這一邊嗎？

以筆者長期從事社會運動的經驗，這確實是在行動面不得不思考的一個課題。民主社會的決策過程，其實是一個各方力量折衝妥協的過程，公領域並不時興「零和遊戲」。這時，倘因「寧為玉碎，不為瓦全」的道德潔癖，而悻悻然撤出這個各方力量拉鋸的戰場，那麼，佛教徒所能做的，頂多只是個人的自我要求——迴避與胚胎幹細胞研究相關的職業，不墮胎，也不接受人工受孕術。佛法的慈悲，若僅止於是私領域的懿德景行，而不能在公領域少分或多分達到「移風易俗」之效，少分或多分庇護弱勢眾生，那也就不夠深刻而廣大了。

以「不殺動物」為例：主觀上佛弟子當然不希望任一動物被殺，但是這份理想即便是要落實到生活之中，那麼，最嚴謹服膺「不殺生戒」的佛弟子，尚且不能免於在呼吸、喝水、進食、醫病的過程中，傷殺微細生物與寄生蟲；即使秉持最嚴格的「素食主義」，也不能免除農夫在種植蔬果時，墾土掘地或噴灑農藥對眾生所造成的傷害。在個人自主的情境之下，有道德理想的佛弟子，尚且無法百分之百「戒殺」，然則廁入公領域之時，面對廣大社會與各方利益，個人自主的空間就更有限了。

有道德理想的佛弟子，即使無法百分之百「戒殺」，也必須堅持其餘百分之九十、八十、七十……的「護

生」努力。同理，廁入公領域之時，面對廣大社會與各方利益，佛弟子難道可因法律與政策之制訂，無法百分之百達成「戒殺」理想，而就通盤放棄在其餘百分之九十、八十、七十……乃至百分之十的影響力嗎？依筆者的經驗，我們選擇的不是道德潔癖式的「不介入」，而是「強力介入」；即使最後訂出來的相關法規離我們的理想尚遠，但是我們也永不會放棄施加任何一點的影響力，因為即使是漸進而緩慢地以慈憫不殺的理念，少分影響著法規的品質，那也好過完全放棄此一努力。

顯然在理想層面，我們可以孤懸「一點都沒有打折餘地」的「不殺生」規範；但是在實踐層面，佛法還是要有一套「行動哲學」的。觀乎人類歷史，吾人在無限因緣推移的情況之下，依然存在著相對的選擇自由；在自他、動植物乃至無生物之間作倫理判斷，決定自己要如此而不要如彼。問題是，其判準何在？如何善用「相對的自由」而儘可能妥善地做好每一個相對的選擇？於此，佛陀拈出「緣起中道」（緣起：梵prat?tya-samutp?da；中道：梵madhyam?-pratipad）作為倫理實踐的總綱領。事實上，即使是佛陀也不例外——他一方面堅持「不殺生」之規範，一方面也不得不因托缽的條件限制，而允許「不見殺、不聞殺、不疑為我而殺」的「三淨肉」，這就是「緣起中道」的智慧。

「中道論」既不偏於唯心，也不偏於唯物，而是心物相涉、心境相待的緣起論，經過不偏不倚的倫理判斷，發為行動，方為中道。切莫以為這「不偏不倚」必然就是幾何線段兩端的中間點，一些懶於自主性選擇而一心只求標準答案的人，反而無法培養出敏銳的心智來實踐中道的生活。雖然「中立」無疑地是一種選擇，但是其選擇未必合乎中道，因為面對罪惡之施行與苦難之承受，選擇中立可能只合乎自家的利益，卻坐視罪惡的加深與苦難的加劇。

筆者曾將「緣起中道」的行動哲學定義為：在有限的因緣條件下，無私地作出相對最好的抉擇。「無私」近乎義務論者重視的道德黃金律，是一種易地而處的同理心，一種不偏不倚的公正態度，吾人愈是無私，愈能掌握中道的智慧。順乎緣起法則，必然推演出「無常無我」的結論。也就是說，諸法無自性，幹細胞研究的發展也有無限可能。由此推知，一個中道的實踐者必不會孤懸一個「絕對最好」的理想，而是運用高遠的佛法智慧，在眼前還必須為胚胎幹細胞研究之公領域議題而選擇立場時，依然在「尊重生命」的前提下，兼顧科學研究自由，而作出「相對最好」的抉擇。

其實，當生命權與人類福祉相衝突時，客觀上實在無法認定哪一項具有優越的價值。雖然，佛法主張慈心不殺；但是，在佛陀的本生故事中，也曾經為了救五百商人而開殺戒。即如《瑜伽菩薩戒本》所云：

「如菩薩見劫盜賊，為貪財故，欲殺多生，…。見是事已，發心思惟：『我寧殺彼墮那落迦，終不令其受無間苦。』…，以憐憫心而斷彼命，由是因緣，於菩薩戒無所違犯，生多功德。」[25]

因此，筆者以為，緣起中道的行動哲學是「活潑潑」的：吾人鼓勵並支持人類幹細胞的研究，對於研究來源嚴持「不傷害原則」，絕對以不殺害胚胎的科學方法做研究，不必苛責醫療進步的緩慢，更強烈反對商業化的競爭心態。今年(2004) 10月超人李維病逝，看到他生前在幹細胞研究的聽證會上所做的努力，佛教應該也必

然助其一臂之力。我們衷心期待：成人幹細胞的基礎研究與臨床醫療，能有長足的進步，屆時，也許大家就不用被放在必須「選邊站」的尷尬處境中了！

六、結論

有關人類幹細胞研究的倫理議題，本文只討論「研究來源正當性」的部分，其實諸如人類體細胞核轉植的巨大影響，人與動物「異種結合」所面對的物種錯亂、疫病風險等等，都是值得探索的生命倫理學課題。

在幹細胞研究的範疇中，胚胎幹細胞研究所引起的倫理爭議最大，因為，無論用以分離出幹細胞的胚胎與流產胎兒，是否可稱之為「人」？是否具足法律上的「人格權」，但依「眾生平等」的佛法觀點，它已涉及「殺生」過患，這是不容置疑的。

學界與醫界常以研究自由、造福病患等等理由，完全合理化了「要把別人（或別國）比下去」的爭競心，也完全合理化了銷毀胚胎的行為，強烈堅持胚胎幹細胞研究造福人群的「道德正當性」。其實這所有的理由，依佛法觀點，都未必禁得起嚴格的道德檢驗。爭競心難道不是「自恃凌他」的我慢心在作祟嗎？為了「造福人群」的目的，難道可以將其他生命加以工具化嗎？

筆者以為：最可怕的不是承認胚胎幹細胞研究所涉及的道德之惡，而是自我催眠地強調此一研究在道德上的正當性。因為，只要還肯承認研究來源之取得，有道德上的重大瑕疵，那麼，基於自我反省與輿論壓力的迫切感，科學界就不得不加快腳步，研尋胚胎幹細胞之外的替代方案。如本文前節所述，截至目前為止，自臍帶血或成人幹細胞中尋求替代方案，此一研究業已出現了一線曙光。

但假若自認為研究來源毫無道德瑕疵，或是換湯不換藥地與人爭執「胚胎是不是人」，量身打造地推出「十四天以內的受精卵並不是生命的始點」之理論，那麼，研究者就容易繼續安全地躲在學術象牙塔中，而不會產生「尋求替代方案」的積極動力。

然則依「緣起中道」的觀點，來看贊同與反對的兩造，應該可以達成一個宏觀的結論：面對著擁有強大發言權的醫學界，與虎視眈眈於胚胎幹細胞研究所潛存之龐大利益的商業界，宗教界聯手「維護胚胎或胎兒權益」的強力堅持，未嘗不是另一種的「生態平衡」吧！它所施展的輿論壓力，隨時激發著研究者作必要的道德反省，而且也在自覺或不自覺的情況之下，促成了當前未來「幹細胞來源」的替代方案。

二〇〇二年八月八日，完稿於尊悔樓

**以上論文，由性本法師增補修訂，現代禪基金會「翻譯小組」暨澳洲能融法師、Mandy Phan、台灣性本法師、加拿大曾青凱先生等諸位朋友提供英譯之協助，謹此申謝！

參考資料：

・??? 佛教典籍

1.《阿含經》（大正藏第1～2冊）

2.《根本說一切有部毘奈耶雜事》（大正藏第24冊）

3.《大寶積經》（大正藏第十一冊）
4.《瑜伽師地論》（大正藏第30冊）
?
・??? 時人論述
1.李瑞全，《儒家生命倫理學》，台北：鵝湖，1999。
2.釋昭慧，《佛教規範倫理學》，台北：法界，2003。
3.Peter Singer著，錢永祥、孟東籬譯，《動物解放》，台北：關懷生命協會， 1996。
4.Pojman, Louis P.（波伊曼）編著，楊植勝等譯：《生死的抉擇??基本倫理學與墮胎》，臺北：桂冠圖書公司，1997。
5.Pojman, Louis P.（波伊曼）編著，陳瑞麟等譯：《今生今世??生命的神聖、品質和意義》，臺北：桂冠圖書公司，1997。
6.Pojman, Louis P.（波伊曼）編著，魏德驥等譯：《解構死亡??死亡、自殺、安樂死與死刑的剖析》，臺北：桂冠圖書公司，1997。
7.《第三屆生命倫理學國際會議論文集》第1～2冊，中壢，中央大學哲學研究所，2002。
8.《應用倫理研究通訊》第22期，中壢，中央大學哲學研究所，2002.。
9..俞智敏編譯：〈成熟幹細胞 可分化成器官細胞〉，《自由時報》，2002年6月22日。
10.嚴久元，《當代醫事倫理學》，台北：橘井文化，1996，pp.139-140。
11.丘祥興，〈人類幹細胞研究的若干倫理問題〉，《第三屆生命倫理學國際會議論文集》，p. H-7。
12.〈幹細胞的競爭〉，《自然》，July，2002。
13.林秀娟，〈醫師對於人類胚胎幹細胞研究的看法：問卷調查初報〉，《應用倫理研究通訊》，Vol.22，2002。
14.《台灣醫界》，Vol.47，No.6，June，2004，p.290。
15.《經濟學人》，Autumn，2001。
16.Sato N et al，〈Maintenance of pluripotency in human and mouse embryonic stem cells through activation of Wnt signaling by a pharmacological GSK-3-specific inhibitor〉，《Nature Medicine》， 10：1，2004，pp.55-63。 http://www.nature.com/cgi-taf/DynaPage.taf?file=/nm/journal/v10/n1/full/nm979.html.
17.邱永仁，〈胚胎幹細胞、臍帶血銀行及DNA銀行之法規探討〉，《台灣醫界》，Vol.47，No.6，June，2004。
18.《瑜伽菩薩戒本》，大正30，517中。

?

?

・??? 網站相關資料

1.艾立勤：〈胚胎幹細胞實驗倫理省思〉，《教友生活周刊》，2001，http://210.60.194.100/life2000/database/910116/910116_4.htm。

2.李宗徽：《中國大陸計畫針對胚胎幹細胞進行雜交》，2002，http://nr.stic.gov.tw/ejournal/scipolicy/sr9101/SR910170.htm）。

3.趙春華：〈胚胎幹細胞和成體幹細胞比較研究〉，2002.，http://www.cpus.gov.cn/kjqy/file/0325.htm。

4.?品：〈未受精的胚胎成?幹細胞新來源〉，2002，http://fm365.999.com.cn/professional/medicine/200203/12512320020305.htm

5.《三九健康網》第51期，2002，http://www.51jktw.com/jian_kang_xin_wen/zui_xin_xiao_xi/news0202_4.htm。

[1] 新華社記者吳偉農報導，http://www.cctv.com/special/343/5/30814.html。

?

[2] ?品：〈未受精的胚胎成?幹細胞新來源〉，999三九健康網，詳見http://fm365.999.com.cn/professional/medicine/200203/12512320020305.htm。

?

[3] 中國大陸科學家透露：廣州中山大學的研究團隊已將人類細胞核植入不含染色體之兔子卵細胞中，期待所形成的胚胎可產生胚胎幹細胞，以用於再生醫學的研究，並預計將此成果發表。但此項研究立刻遭到大陸部份人士的反對，中國大陸國家科學院副院長在得知此項消息後，立刻要求國家生技發展中心針對基因組及幹細胞的研究，擬出一套道德的準則，並加以嚴格規範（Abbott, A.; Cyranoski, D., China Plans 'Hybrid' Embryonic Stem Cells, Nature413(6854)September 2001pp.339, 李宗徽：《中國大陸計畫針對胚胎幹細胞進行雜交》，http://nr.stic.gov.tw/ejournal/scipolicy/sr9101/SR910170.htm）

[4] 本文中，泛稱EG細胞和ES細胞為「胚胎幹細胞」。

[5] 以上所述，詳見趙春華：〈胚胎幹細胞和成體幹細胞比較研究〉，2002.3.7，原載《中國醫學論壇報》，轉引自《中國科普》，http://www.cpus.gov.cn/kjqy/file/0325.htm。

[6] 以上摘自俞智敏編譯：〈成熟幹細胞 可分化成器官細胞〉，《自由時報》，2002年6月22日。

[7] 摘引自2002年8月5日，51期《健康網》之報導，http://www.51jktw.com/jian_kang_xin_wen/zui_xin_xiao_xi/news0202_4.htm。

[8] 衛生署公告，http://websrv.doh.gov.tw/DohNews/OpenNews.asp?NewsID=115。

[9] 艾立勤：〈胚胎幹細胞實驗倫理省思〉，《教友生活周刊》專題報導8版，http://210.60.194.100/life2000/database/910116/910116_4.htm。

[10] 同註7。

[11] Peter Singer著，錢永祥、孟東籬譯，《動物解放》，台北：關懷生命協會，1996，pp. 64～65。

[12] 嚴久元，《當代醫事倫理學》，台北：橘井文化，1996，pp.139-140。

[13] 丘祥興，〈人類幹細胞研究的若干倫理問題〉，《第三屆生命倫理學國際會議論文集》，p. H-7。

[14] 〈幹細胞的競爭〉，《自然》，July，2002。

[15] 林秀娟，〈醫師對於人類胚胎幹細胞研究的看法：問卷調查初報〉，《應用倫理研究通訊》，Vol.22，2002。

[16] 《台灣醫界》，Vol.47，No.6，June，2004，p.290。

[17] 《經濟學人》，Autumn，2001。

[18] Sato N et al，〈Maintenance of pluripotency in human and mouse embryonic stem cells through activation of Wnt signaling by a pharmacological GSK-3-specific inhibitor〉，《Nature Medicine》， 10：1，2004，pp.55-63。
Available: http://www.nature.com/cgi-taf/DynaPage.taf?file=/nm/journal/v10/n1/full/nm979.html

[19] 邱永仁，〈胚胎幹細胞、臍帶血銀行及DNA銀行之法規探討〉，《台灣醫界》，Vol.47，No.6，June，2004。

[20] 漢譯經律論中，以下幾部典籍對這方面所載最詳：《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷十一（大正24，253中～256中），《大寶積經》卷五六～五七（大正十一，328中～333上），《瑜伽師地論》卷一～卷二（大正30，282下～285中）。其中《瑜伽師地論》提及，其所陳述引自佛說的《入胎經》。

[21] 亦即一般所稱的「中陰身」，即前世死之瞬間（死有）至次世受生之剎那（生有）的中間時期。中有之身，唯於欲、色二界受生者有之，於無色界受生者則無此身。在部派佛教，「中有」有無尚存異議：說一切有部主張中有實存，分別說部及大眾部則認為中有無存。

[22] 胎藏八位，詳見《瑜伽師地論》卷二：「若已結凝，箭內仍稀，名羯羅藍。若表裏如酪，未至肉位，名遏部曇。若已成肉，仍極柔軟，名閉尸。若已堅厚，稍堪摩觸，名為鍵南。即此肉摶增長，支分相現，名鉢羅賒佉；從此以後，髮毛爪現，即名此位。從此以後，眼等根生，名為根位。從此以後，彼所依處分明顯現，名

為形位。」（大正30，284下～285上）。

[23]《瑜伽師地論》卷二（大正30，284中）。

[24] 釋昭慧著，《佛教規範倫理學》，台北：法界，2003，p.92。

[25]《瑜伽菩薩戒本》，大正30，517中。

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

airiti Library

結期精進之禪觀所緣－安般念、四界分別與無量三昧

doi:10.29665/HS.200602.0004

弘誓雙月刊, (79), 2006

作者/Author：

頁數/Page： 26-40

出版日期/Publication Date：2006/02

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

http://dx.doi.org/10.29665/HS.200602.0004

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

最完整的學術整合查詢平台—華藝線上圖書館 ● http://www.airitilibrary.com ● Find more academic articles on Airiti Library

【人間佛教禪法系列】

結期精進之禪觀所緣

——安般念、四界分別與無量三昧

作為大乘菩薩修持法要的「人間佛教禪法」，在技巧上兼容延續聲聞禪法，並揉和大乘經中的禪觀要領。然而禪修之目的，不祇是個人的身心解脫，更在於培養修行人用以「利益眾生」的身手與能耐，亦即：依於禪觀修學，用以長養菩薩行人利益眾生之「堪能性」與「空性慧」。目的既然有所差異，當然會呈現它與聲聞禪法的同中之異。

筆者為教導學人所設計的「結期禪觀」課程，教授三項修行技巧，其中兩項為：「安般念」與「四界分別觀」，這是《阿含經》中佛陀的兩大禪觀教學法，也是聲聞佛教主要的修持技巧。在這方面，筆者曾受過嚴謹的師承訓練，是即緬甸帕奧禪法。在教學的過程中，筆者儘量不採用各種假想觀（勝解作意），大都引領學員依於五蘊作真實觀，以此而趨向勝義。何以如此？本文之中，亦當解釋原委。

「人間佛教禪法」，以護生、利他為立義之大本，因此，筆者於「結期禪觀」期間，除了上兩項禪觀內容之外，還會帶領學員修習共貫人天乘、二乘與菩薩乘的「四無量心」（以慈無量心為主），並且積極讚歎大乘，勸請學員發菩提心，行菩薩道。

綜合而言，本文可說是在「人間佛教禪法」的學理基礎上，陳述筆者領眾修持的實務經驗，以及設計禪觀功課的理論依據與諸方考量。

一、禪修之類型與目的

（一）禪修類型：「結期精進」與「日常禪觀」

以禪修的型態而言，可略分為「結期精進」與「日常禪觀」二種。前者重視規劃出一個固定時段，以息諸緣務，專心用功，一般最常見的是七天的集眾共修——禪七；後者則強調在日常生活中，注意隨時保持正念正知，攝心觀照，以清明應物。

從修學定慧二學的速度與效果來說，禪修者如果追求個人修行的進境與成就，那麼，「結期精進」的成果，當然比「日常禪觀」來得快速而明顯。而且為了獲得超越凡常的感悟境界，除了強調萬緣放下、專精禪思之外，舉凡助益禪修的居住環境、食物飲水等，皆要他人盡力備辦；反之，妨礙禪修的居住環境、食物飲水等，則提醒自己儘量迴避，或要求他人儘量配合。以筆者幾次主持的禪觀共修為例，秉持「佛法無價」的理念，主辦單位並沒有向學員收取學費，而參加的人數每次近百，其中提供膳宿，維持環境清潔與細心照護等事務，所需的志工人力，不下二十人之多，所以筆者常說，這是一種「高物質消費與高人力資源」的活動。

若以斷惑離染的四果聖證、究竟涅槃為究竟目標，則時間就將不祇是七天、十天、四十九天，而是「不達目的，絕不終止」——結一期生死以為修行之期。一些決志奔向解脫的聲聞行人，他們潔身自好，清淨自活，將對世間的干擾和與人群的接觸減到最低，在「少事少業少希望住」的生活方式中，終日沉浸在禪悅為食的輕安

法喜中，像出淤泥而不染的蓮花，綻放著無比的清芳。然而這一切自受用的「現法樂住」是相當「個人色彩」和「利己主義」的，與在長夜苦難中顛倒沉淪的眾生，並無直接的關係。[1]

而「日常禪觀」的修行手法，則強調把修持融入生活，在尋常日用中，隨時培養明覺觀照的止觀力道，並在日月經年的積漸進步之中，增長無我的智慧。這條道路，由於沒有高度定力與禪悅法喜，也少有突飛猛進的洞察能力，倘若沒有菩薩的信解力與精進力，這將是難以跟隨的一條道路，因為行者可能會為了定力的增長緩慢，而感到沮喪或心萌退志。

但是這種修持方式，也有不受限於時空環境的強大優點：一方面能避免對定境產生貪著，另一方面也能避免在修道過程中，面對進境起伏多變的現象而心生瞋惱。既然始初的發心就是「但願眾生得離苦，不為自己求安樂」，復能維持如此穩定平和、貪瞋煩惱漸趨薄弱的心境，久而久之，自能厚植「無所得」的空性慧，以大精進力行入世利生的事業。這種歷境對緣而修的無我智慧一旦產生，將會強力而持久；而由於行者對自己的利益一無所求，無形中也就不會受到限量時空的自我局礙，自然無處而非道場，無時不得自在。

（二）「結期禪觀」與「利生事行」並重

「人間佛教」所行，無非是大乘菩薩入世利生的事業，故其定慧二學——大乘止觀，強調的是為眾生而發心修學，這與前述「日常禪觀」的修行精神相當吻合。然而這對於初學者是困難的，因此，以六度為功課的大乘行人，若能「結期禪觀」，學習穩定身心的定學——禪波羅密，與去除我執的觀慧——般若波羅密，其效果將更佳。

結期修持定、慧之學，有較為強大的心力矯治功能，看似暫時擱置利生事行，長遠來看，卻是對利生事行更為有效。以定學為例：利生事行需有強大心力，方能持久不輟。心力脆弱者一遇到困難，往往變得退縮，行動也就無法持恆。因此，印順導師在《成佛之道》偈頌中說：「依住堪能性，能成所作事。」[2]亦即是以禪定來讓身心安住，產生大堪能性，使自己可以承載更多利生的責任，分擔更多眾生的憂苦，並且做得長久，不會退失初心。

開始結期修習禪觀之時，應該選擇一些有助於生定與發慧的禪修所緣，並作規律而定期的練習；最終熟稔之後，將不必再特別練習，而觸處逢緣，無一不是般若空慧的呈顯，一切所作悉是修行。因此，人間佛教的「結期禪觀」，不是利己主義，而是為「利生事行」的開展，作更好更妥當的準備工夫。「結期禪觀」與「利生事行」，在初學者而言，可以交替進行，而不需偏廢一端。如此久而久之，即可直下在「日常禪觀」之中，鍛鍊弘法利生的勇猛心與堪能性。

以下略述筆者在領眾「結期禪修」時，依教法的完整性所抉擇的禪觀所緣，並說明此中的教學考量。

二、禪觀所緣之抉擇

筆者在施設「結期精進」的禪觀功課時，把握的是以下幾個重點：

（一）依循佛陀戒定慧三學之教法

戒、定、慧三學是佛陀的圓滿教法。此中，有外顯的行為規範——戒學，有內隱的心意鍛練——定學，更有超越自我幻執的般若觀照——慧學。此一理想之教學綱領，實屬三乘共學，非僅聲聞道品；如菩薩六度行門中的「禪波羅蜜」與「般若波羅蜜」，即是大乘的定慧二學。

筆者於「結七共修」中的禪觀教學，把握「解行並重」的原則。在解門方面，從身心的安頓到生命的超越，闡示佛法不共世間的禪觀正見。每日晨誦時，由筆者為學眾誦念並解說《阿含》根本教典與初期大乘經文；[3]晚間大堂開示，則闡明定慧之正確知見與止觀要領，並提醒學人簡別種種錯謬之修行觀念與心態。在行門方面，依「三增上學」為綱領，以嚴持淨戒為基礎，出家僧眾嚴持自身所受戒法，在家居士則受持八關齋戒。並依此進修三項止觀所緣：（一）以「安般念」攝意修心——學禪定。（二）以「四界分別觀」開發觀力——修觀慧。（三）以「無量三昧」為五乘共貫之津糧；而此中更有「勸發菩提心」之寓意存焉。

（二）學習三乘共貫之禪觀所緣境

對於傳統的聲聞定慧二學，筆者遵循印順導師所示，「依下啟上，依上攝下」的三乘共學觀點，主張彼等亦為菩薩行人所應修學的禪法。此一主張，符合初期大乘經義，如《般若經》中云：

菩薩摩訶薩常行……禪那波羅蜜，……以方便力斷眾生愛結，安立眾生於四禪、四無量心、四無色定、四念處，乃至八聖道分，空、無相、無作三昧。……自行禪那波羅蜜，教人行禪那波羅蜜，讚禪那波羅蜜法，亦歡喜讚歎行禪那波羅蜜者。……自入初禪，教人入初禪，讚初禪法，亦歡喜讚歎入初禪者。二禪、三禪、四禪亦如是。自入慈心（中），教人入慈心，讚慈心法，亦歡喜讚嘆入慈心者；悲、喜、捨心亦如是。自入無邊空處，……；無邊識處、無所有處、非有想非無想處亦如是。……自修空、無相、無作三昧，教人……。自入八背捨……。自入九次第定。……若菩薩摩訶薩行出世間……行禪那波羅蜜，禪那不可得……。[4]

經中指出：菩薩自修與授人之禪波羅蜜內容，如四禪、四無量、四空定等，皆是聲聞定法；在觀慧部份，如四念處、八正道、乃至三十七道品、三三昧等，皆同於聲聞道品。其中聲聞與大乘的區別只在於，菩薩雖依聲聞禪法，卻與薩婆若（一切種智）相應，展現了雖入禪而不為禪力所拘的方便力，這是不廢基礎而更深化的菩薩「禪那波羅蜜」。此即經中所說：

云何名禪那波羅蜜？須菩提！菩薩摩訶薩以應薩婆若心，自以方便入諸禪，不隨禪生，亦教他令入諸禪，以無所得故，是名菩薩摩訶薩禪。[5]

故大乘佛法的本義，並不拒絕聲聞禪法，而更有誘導聲聞，使其來學大乘的寓意存焉。不障礙大乘的聲聞道品，可以貫通大乘的禪波羅密與般若波羅密，而聲聞行人亦可迴入大乘。故「人間佛教」禪法中「結期精進」的禪觀功課，希望能符應於初期大乘教法的修行宗要，此中自有涵攝人天、聲聞的寬廣格局。

（三）發揚佛教傳統之修行法門

筆者在多次的宗教學研討會中，常碰到一個討論主題，就是談論各個宗教的傳統修行內容。以佛教為例，何謂佛教「傳統的修行內容」？漢傳、藏傳與南傳佛教，都有其各自的傳統，所以這「傳統」的時間要拉多長？

空間要涵蓋到哪裡？問題的解答，還是應該回到佛陀所傳授的方法。亦即：佛陀所傳授的方法，在當時印度眾多的修行宗派與系統中，有何特殊之處？這也正是解答的重心所在。

1.聲聞、大乘共學之禪觀所緣

首先論禪修所緣。

佛陀教導初學者修定而入勝義觀慧的方便，曾說「不淨念」[6]與「安般念」[7]，古稱為入道的「二甘露門」；後來阿毗達磨論師再加上「界分別念」[8]，名為「三度門」。

其實，由於眾生的根機不一，煩惱各有偏重，在《雜阿含經》、《增一阿含經》等，即說種種之對治法門。如：「有比丘修不淨觀，斷貪欲；修慈心斷瞋恚；修無常想斷我慢；修安那般那念，斷覺（尋思）想。」[9]又如：「當修行安般之法…所有愁憂之想皆當除盡；…當修行惡露不淨想，所有貪欲盡當除滅；…當修行慈心…所有瞋恚皆當除盡；…當行悲心，…所有害心悉當除盡；…當行喜心，…所有嫉心皆當除盡；…當行護心，…所有憍慢悉當除盡。」[10]

依聲聞禪法[11]的禪修所緣，《瑜伽師地論》曾將之整理為「四種所緣境事」，其中的「淨行所緣」即是專為對治麤重煩惱而修的禪修所緣，故名「淨行」。內容除了以不淨念、安般念與界分別念之外，再加上「慈心念」[12]與「緣起念」[13]。以上五門，因為可以止息心意的五種惑障，故名：「五停心觀」，為原始與部派佛教以來重要的禪修法門。

南傳佛教重要的修行典籍《清淨道論》，其中的「定品」，略分「四十業處」為「一切業處」與「應用業處」；前者內容為慈念、死念（或加上不淨念），後者則依於修行者之性行傾向而選擇業處，其用意在對治貪嗔癡性行中的深重煩惱，如說：貪行者修十不淨與身隨念業處，瞋行者以四梵住（即四無量心）與四色遍為適宜之業處，癡行者應修入出息念等。並引經說：「應數數修習四種法：為除於貪當修不淨，為除瞋恚當修於慈，為斷於尋當修入出息念，為絕滅於我慢當修無常想。」[14]此與前面所引《雜阿含經》「四法」之內容相同。

《清淨道論》的「慧品」，其修慧業處（所緣）計有蘊、處、界、根、諦，緣起等種種法，[15]其中「緣起」是十二緣起。這是《雜阿含經》中常見的修觀所緣，為究竟斷除煩惱的勝義觀門。

就部派佛教而論，以說一切有部為主的北傳聲聞禪法，曾於中國盛行一時，中國佛教早期許多重要的禪經譯本，多與此地禪法師資有關。[16]禪經內容有不淨念，安般念二甘露門，再加上諸界分別，這是說一切有部舊傳的禪法；不淨，安般念與界分別為「三度門」，若再加上慈心念與因緣念，即成「五停心觀」。前後傳去中國的罽賓禪法，亦多說此五門禪。[17]

在中國，又如南山律宗道宣法師，曾作《淨心誡觀法》教示門人自修外化之道，其中即有「誡觀五停心觀法」。[18]又天臺智者大師，亦於《釋禪波羅蜜次第法門》[19]《四教儀》[20]中明此五門之義。

爾後中國佛教雖從判教時期的兼涵聲聞，直至諸宗競立時期的專弘大乘，然而源自北傳聲聞佛教中的「五停

心觀」與「止觀綜合」等禪法技巧與禪修特色，已為天台禪學所吸收，[21]而禪宗初學攝心往往亦以數息觀入門。

從原始、部派之聲聞禪法轉入大乘，西元五世紀初，鳩摩羅什（Kumarajiva ，344-413或350-409）譯出的《坐禪三昧經》、《禪秘要法經》、《思惟要略法》；[22]以及曇摩蜜多（Dharma-mitra，356-442）譯出《五門禪經要用法》[23]，則以「念佛（色身）」代替「界分別」。由於「佛像」的流行，觀佛、念佛（色身）之相好光明，成為當時一些佛教部派，以及大乘信仰者共修的禪修所緣。[24]

總結而言，佛陀所教授的禪修所緣，從二門、三門而至五門，其中，「不淨、慈心、持息與緣起」是佛教大小乘各學派與宗門普遍共學的禪觀所緣。

2.禪觀所緣之抉擇

先就「傳統」而言，佛陀提出的教法切近自身，並沒有祈求的「他者」，而是觀照有情身心的實際情況，以此方法，即可以離苦得樂，究竟涅槃。修行方法一旦牽涉到明顯的宗教傳統或崇敬的對象，就會有隔絕與對立的不幸，也將導致「信者歡喜，不信者排斥」的後果。佛陀教導弟子們要：「自依止，法依止，莫異依止」，佛教當時能在宗教文明發達，修行派別林立的印度土壤中，風行草偃，追隨者眾，想必是因為佛陀的教法內容，具有超越一切（宗派、崇敬對象）的特性。

以原始教法且貫通部派、大乘的「五停心觀」為例：我人可以有任何形式的信仰，乃至沒有宗教信仰，但是我們每個人都有呼吸——安般念；都有身體、感知、情緒、欲念——六界分別；我人身心亦在時空遷流中變化，流轉——緣起念；再加上身體會變化、衰老、死亡，腐敗——不淨念；而且每一個人都應該心存善念地對待他人——慈心念。所以佛陀所教導的，是超越信仰、宗派對立的，普遍一切，人人可修的禪觀法門。

又如《阿含經》中的「四念處」——觀身，觀身之苦受與樂受——觀受，觀苦樂覺受所帶來的心念變化——觀心，乃至觀身心與外界變化之無常等法則——觀法，等四種念住法門，也都具備「超越一切」而不受限於特定宗教文化的特色。

至於筆者在禪修教學中，對於具體禪修所緣的抉擇，則不取「不淨念」與「緣起念」，主要的考量是：

一、經、律一致記載：釋尊教授不淨念，比丘們依之修行，竟有六十位比丘因厭惡自身，自願被殺而死。由此可見，世間一切的緣生法都有其相對與局限性，若不能適當的應用，將會導致不良的副作用。

況且不淨念之所緣對象，如青瘀爛壞等相，都須透過實象的取相而修；如泰國某些流傳的觀身不淨修法，就是藉各種放大的實際人體內臟的解剖照片來取相作觀。今若欲取死屍之各種腐壞實狀而修，其所緣相之取得實亦不易。若不取腐爛死屍的實物，而是於定中取（圖畫、影像等）相作假想觀而修，也須有較深之定力，定力若有未迨者亦不易為之。因如上之考量，故於初學禪修功課，不取「不淨念」為所緣。

二、關於「緣起念」；「緣起」，如世尊說：「諸比丘，何謂緣起？無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六處，六處緣處，處緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，由生之緣而發老、死、愁、悲、苦、憂，惱，

如是純大苦聚集。」其次當知老死等為「緣生法」。「何謂緣生法？諸比丘，老死是無常、有為、緣生、盡法、衰法、離貪法、滅法。諸比丘，生……乃至……有、取、愛、受、觸、六處、名色、識、行……。諸比丘，無明是無常、有為、緣生、盡法、衰法、離貪法、滅法。」[25]

須知，經中對於緣起十二相，並非只是名言的標識或概念的說明，而是依彼等為禪修所緣，順逆覺觀諸法的依緣而起，貫通於三世流轉，以破除無明我執。這需要較深的禪定力方能達成，故取十二緣起相而修，對於正念、正定力微薄的初學者而言，實不能勝任。

筆者嘗見有人不論學人之定力深淺，皆教以依緣起而觀無常，而使得定力羸弱者，只能淪於口唸「無常！無常！」之口頭禪。因如上之考量，緣起念之禪修所緣，可待學人定力增強後再進修之。

三、必須特別說明的是，大乘佛教中代「界分別念」而有的念佛（色身相好）法門，對於學人淨信心之長養，實有助益。[26]然而觀佛相好之禪修所緣，屬假想觀，以筆者教授禪修之經驗，定力無基之學人，取為所緣者，若不能易得簡要，不能明了清晰，則學人之心念將多勞而力絀，且徒增幻想而疲勞。

綜合上述之考量，筆者依循佛陀教法的殊勝處，與個人實際之禪修和教學經驗，在「人間佛教禪法」的禪觀內容中，著重於「安般念」、「界分別念」與「慈心念」——三門禪觀所緣之修學，此乃著眼於佛陀超越宗教、宗派、文化、各種信仰傳統，而能普遍一切的修行教法；而此又可說是佛教經典所明載的，最傳統、最古老的修行法門。

三、依真實觀趨向勝義——「安般念」與「四界分別觀」

佛陀指出，真正的解脫是廓清無明的迷妄，解離染愛的戀著，所以重視心力的增強與智慧的發顯；而最究竟的是以觀慧破除無明，故云：「依定發慧」。依於此，筆者於禪七期間教授的三門禪觀所緣境，即「安般念」、「界分別念」與「無量三昧」，其主要特勝之處，依次說明如下：

（一）以「安般念」為所緣，修學禪定：

增強專注力的方法，在佛法中稱為「禪定」之學，意指心念專注於一個特定對象————所緣境，並停息所有的散動亂想，以達到專一安住，平和安穩的精神狀態。故云：「心一境性」——心念專注於一個選定的對象而無散亂的特性。

關於靜心修定的對象，筆者以「觀察鼻息」——「安般念」教導學生，主要的考量是：

1.此一禪修所緣具普遍性：

人類的「呼吸」現象，是超越所有宗教、人種與地域的，普遍的生理現象。世間有許多的宗教信仰，有各種不同的文化傳統，然而「呼吸」是人類普遍皆有的生命現象。人們可以選擇不同的宗教，信仰不同的神祇，有不同的膚色，使用不同的語言，但是都共同有呼吸的生理現象。以此為修行的對象，不涉及宗教信仰或意識型態的爭執，所以是一個很好而能普遍化的練習對象。

2.利於作情緒之覺察與調理：

人類的呼吸現象，屬於自主神經系統，卻又能部份自我調控。以此為練習專注的對象，一則能覺察情緒反應，再者也能藉著自我調控，如加深或加粗呼吸等動作，而達到緩和心緒的功效。

我們的呼吸與情緒有相互影響的關聯，當情緒起了變化，呼吸也會跟著加快。呼吸的生理現象，能少分自主控制；即使不談禪修，一般人也大都知道，當生氣或緊張時，如果做幾次深呼吸，對情緒的平穩就會有幫助。

「安般念」基本上就是依此原理所設計的功課。以「呼吸」做為專注的對象，可以覺察我人情緒反應呈現在呼吸時的狀態————平穩的情緒有平靜的呼吸，焦慮緊張的心情則會產生呼吸較為急促的反應。所以，長的、短的呼吸，急促的、平緩的呼吸，在在都反應了吾人的情緒狀態。觀察並覺知呼吸的狀態，有助於情緒的自我覺知與調整。

3.所緣境易於取得：

人類只要生命機能尚存，呼吸現象就恆常伴隨，所以呼吸是一個隨身可得，而又簡易溫和的修定對象。不像其它的修定方法，需要特定的佛像、特別的咒語等複雜的修行配備或觀想程序。

4.其禪定力可達四禪：

以「安般念」為所緣，在《阿含經》中說，可分別用以修定或是修慧。若修禪定，則以念住於出入息所得的禪相為所緣，依次進修，其頂點可以到達色界的四禪境界。[27]而四禪的定力，在《阿含經》中被佛陀稱許為能順利依此以修慧的定力，故在禪七期間，筆者教導學員以「安般念」修學禪定。[28]

（二）以「（四）界分別觀」為所緣，修學觀慧：

佛法不共世間的修行特色，在於緣起無我空慧的觀照與證得，對於共世間的禪定之學，只取其定力之輔助，以引向「分別智」與「無漏慧」的證得，並提醒行人，應避免耽溺於禪定的「現法樂」，以及得輕安後產生的強固我執。

在此略說佛法的觀慧修行。「觀」是「觀察」，佛陀所教導如實正觀的對象（所緣境），不是天馬行空，漫無目的的觀察，而是正視生死、迷惑的根源，尋求正確的解決之道。流轉五趣的生命（有情），不外乎是五蘊的組合，此中色蘊是以「地、水、火、風」四大為根本質素，受、想、行、識蘊，則是種種覺受、想像與內心意念內容——心所法，這些都是「如實知見」的觀察所緣。[29]

再者，「正觀世間」，這並非廣泛觀察一切世間諸法，而是針對有情流轉不已、緣生緣滅的相狀——十二緣起以起觀照。能正觀其依因待緣而生，故不起無見、斷見；能正觀其依因待緣而滅，故不起有見、常見。有、無、斷、常之邊見若滅，則無常、無我的智慧現前，這乃是徹知因果的必然性——如實知緣起，而為佛陀所教授的，「順向勝義」的觀察；依此觀察，即能證得涅槃寂靜。但對於初學者而言，不可能下手即洞觀勝義，因此修諸觀門，必須有由淺至深、從粗略至精微的次第。

在禪七中，筆者選擇教學的所緣境，是以「色身四大」——「界分別觀」中的前四項（地、水、火、風）教導學生。為何不觀（善惡）心法——意識的內容？此乃著眼於「先學觀身」的「四念處」修道次第原理。原

來，觀察身念處之一的四大相，有破除眾生對身體的執著的功能，而且剎那不住的心法——心識，比色法的運作速度快了很多，實非初學者粗糙的念知力所能把握，故可待到觀身四大——地、水、火、風四界分別觀，漸深漸細，再轉入心法內容的觀察較為得力順遂。

以下更說明修學「（四）界分別觀」之殊勝處如下：

1.此禪修所緣具普遍性：

四大，指構成一切物質的四種要素——地大、水大、火大、風大，又名四大種、四界。此四種要素，遍存於一切物質中，故稱為「大」。然彼等非指一般所謂的（土）地、（流）水等，而是屬於「觸處所攝色」，是唯有我人身根能觸及的，「無見有對」的物質特性。與「安般念」相同，我人色身的「四大」相，也是超越所有宗教、人種與地域的，普遍的物質特性。以此為禪觀所緣，同於前面的「安般念」，亦有泯除一切宗教、教派、人種隔礙對立之「普遍性」的優點。

2.利於作心念與情緒之覺察：

我人之色身，由四大及其所造色組成，而且與心念交感。心中的所有善惡念頭與正負面的情緒，都會反應到色身的四大之中；最為一般人所熟悉的是，心生瞋念時，隨之而起「火大」的增盛相，是為「瞋火」熱惱。相應於惡與不善的心念，有粗劣的四大相起，相應於善的心念，則有輕安的四大相起。所以觀照、熟悉色身的四大相，有助於吾人覺察心念的內容。於此可進一步調理心境，使其能趨於平和。由於心境平和，復能產生輕安愉悅的四大相。與「安般念」相比較，四大之所緣相遍於全身，範圍擴大，更有利於覺知與觀察。

3.四大相為實法，是利於開發觀慧的所緣境：

緣起智慧，不是忽略真相而閉目擬想，也不祇是心住一境而穩固不動，它必須從如實知見中得來：正觀世間一切因緣相涉——「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅」。「如實正觀世間集者，則不生世間無見」，「如實正觀世間滅，則不生世間有見」[30]，故能不惑於常見，不落於斷見，直下建立「無常相續，雖空幻有」的緣起中道深觀。其觀慧修持的所緣，正是生滅中的實法，而非虛擬出來的對象。

原來，專注力的培養，依於所緣境的不同，而區分為「勝解作意」與「真實作意」。[31]依虛擬出來的對象而作假想觀，是名「勝解作意」，其修學雖能增上定力，但倘若要讓它成為觀照覺察的有力基礎，則只有轉入「真實作意」[32]，方能成就佛法不共世間的功德。

「真實作意」是對於諸法真實相狀的觀照，亦即順向勝義（真實義）的觀察。然則其觀察內容為何？又當如何觀察？《瑜伽師地論》說：觀察內容即是法的「自相、共相、真如相」[33]；至於觀察的要領，則是「如理作意」，即：「真實作意者，謂以自相、共相及真如相如理思惟諸法作意。」[34]

「自相」，為「共相」之對稱，指每一法獨有，而不與他法相同共通之質素或特質；例如：地大有「堅固相」，水大有「潤濕相」，火大有「溫熱相」，風大有「輕動相」，是為四大各自獨特的「自相」。「共相」，即諸法共通之質素或特質。佛陀於《阿含經》中明白開示的緣起、無常、空、無我，即是諸法共相，又

稱諸法實相。

「真實作意」即是對於諸法自相、共相、真如等的如理思維。以「四大種」中的「地界」為例：觀察地界大的軟、硬、滑、粗等是對「地界」的自相觀察；觀察「地界」的無常、空、無我，是對「地界」的共相觀察；觀察「地界」依緣生滅而一切法空，不生不滅，則是對「地界」的真如觀察。

然則何不一下手就以「四大」為觀慧所緣，[35]觀照四大的「自相」與「共相」，作為開發觀慧力道的所緣境？又何必要有「安般念」作前階段的修習呢？原來，從教學的角度考量，對於禪定力薄弱的初學而言，還是不妨先依安般念而修學攝心，加強定力。

此外，五蘊還包括了「受、想、行、識」，何以只教授觀察色蘊之「四界」（四大）？原來，精神活動的變異過於快速，倘無深厚定力，很難將它攝為所緣境來作觀察。因此必須等到定力增強，然後觀心。而這也較為符合四念處的修學次第——於身、受、心、法之四種念處，先以「四大」為所緣，而作「身念處」的修學。

四、共貫五乘而勸發菩提心——「無量三昧」

「四無量心」（梵語catvary apramanani），或名「四（種）梵住」、「四無量定」，即依於慈、悲、喜、捨四種善心而修禪定，以達到色界定力的修持法。「慈心」是在定的修持中，觀想自己給予眾生快樂，使其得到安樂；「悲心」是在定中祝願有情遠離痛苦，並觀想眾生遠離憂惱；「喜心」是知眾生離苦得樂而心生喜悅，定中亦如是作觀；「捨心」是指冤親平等的觀照，可於喜、樂禪境之中再次超拔，而讓心保持平穩清淨。

為何名為「無量」？原來修習此定時，以親人、無親無憎者及怨懟者作為所緣境，從一人、少數人、多數人以至於無量眾生，從一方、四方以至於十方世界諸有情類；修持者漸次擴充心量，讓慈、悲、喜、捨充盈滿溢，願眾生離苦得樂。以其緣念十方無量眾生，能得無量福報，所以名為「無量」。

有四禪以上之定力者，在修習四無量心時，慈心的定中影相將會顯現，以慈等四心緣眾生，能達到於無量的境界；若定力薄弱，則至多只能作假想觀而已。又其中的喜無量心，因「喜心禪支」只達於二禪，所以修喜無量成就的頂點，只能到達二禪，唯捨無量心已超越樂受，故能達於第四禪。

在禪七中，筆者選擇教學的所緣境亦涵蓋「四無量心」——特別是「慈無量心」的修學，主要理由如下：

1.慈等「四無量心」具普遍性：

以慈心為主的「無量三昧」，是以人類的善心作為禪修的基本動力。善心是人人皆有的一種心念內容，所有文化、宗教與哲學的領域，亦皆讚揚之，並不局限於某一宗教。以此善心念，選取一個意欲祝福的對象，作為禪修的所緣境而念住於斯，即是「無量三昧」禪修的所緣境。撇開禪定力的修持不談，這種方法，可以鼓勵我人，要於心中常懷「祝福他人離苦得樂」的善良心念，以此逐漸培養並增強關懷眾生的道德慣性。

而且，佛教所說之「慈」，又與「愛」有所不同，前者是依「自通之法」——同理心，故能普覆一切有情；而後者則是來自我、我所有之計度，故容易從人我之別，而演變成非我所屬之族類、社群、信仰等或非我所有之眷屬、財物等則不愛之「大我」藩籬。再者，「無量三昧」乃以禪修者自身為顯發慈心，護念眾生之根源，

與強調源自奧秘有力之「他者」（如神、佛）的愛，有所不同。

故同於前述「安般念」與「四界分別觀」，「無量三昧」的禪修法，亦有泯除一切宗教、教派、人種隔礙對立之「普遍性」的優點。

2.常懷慈心則身心輕安，生活愉悅：

「安般念」與「四界分別念」，強調心念對所緣境保持平穩與專注，並且不加以控制和干預；但「無量三昧」則是訓練禪修者增強對他人的善意，更有勸發長養善心的，積極生善的意義。

修學「無量三昧」之人，能常生慈悲之善念，於日常之處事待人，無爭無怨，故能身心喜樂，眠寐安穩，亦為眾人之所愛敬——夙植德本，故眾人愛敬。此如論中所云，修慈之功德有：顏色光彩，安於眠寤，不見惡夢，不為火燒、中毒與刀傷，心念捷利不遲鈍，為人與非人愛敬，諸天守護，臨終不昏迷等。[36]這些都是因為該諸善念能引生福樂功德而有以致之。

3.修「無量三昧」能證解脫：

「無量三昧」之為禪觀修學的所緣境，不但能增加定力，長養善德，亦能跨越依我、我所而設限的「量」，以此而破我、我所執。既能如此，當即不受「身」之限礙（不念有身），則必得涅槃而不復還此界中；

如《雜阿含經》中云：

若有比丘得無量三昧，身作證具足住，於有身滅、涅槃，心生信樂，不念有身。……現法隨順法教，乃至命終，不復來還生於此界。[37]

可見修學四無量三昧，同樣可以達到「證解脫」的效果，而非只是世間禪定而已。在這方面，印順導師曾抉發經義，提出了一向被聲聞佛教所忽略的見地，肯定了無量三昧的出世功能。[38]

4.「無量三昧」共貫五乘：

法界等流的「四無量心」，是眾生的喜樂與安慰，它不似厭離急證的不淨觀，僅屬聲聞禪法，而能共貫人乘、天乘、聲聞乘、緣覺乘與菩薩乘。故筆者依於印順導師之研究成果，教以「無量三昧」之修學。以下詳述修學無量三昧「共貫五乘」的義利：[39]

一、普勸眾修，則人際關係彼此和諧，學人所到之所，將處處洋溢平和溫馨的氣氛。

二、因多修「四無量心」故，較不會流於清寂冷酷，自私自利；且有利於迴小向大，效法佛陀行誼。

三、修「四無量心」，能得色界禪境，而色界四禪在《阿含經》中，為佛陀稱許，是修出世觀慧的根本定。

四、發出離心者，依普緣有情的無量慈悲，同樣能打破量之界限，契入法空而斷我、我所執。

五、依眾生苦而修慈悲喜捨「四無量心」，即能養成良好的道德慣性，習於善待眾生，從凡夫地直接長養大乘菩提道種，以進趨悲智圓滿的佛果。

由上觀之，修「無量三昧」有大利益，有大功德：人天乘依之以淨禪德，聲聞人依之而解脫出離，大乘更以之為菩提心髓。「四無量心」之妙蘊，實乃無量無邊。「人間佛教」既從「人間」出發以彰顯佛陀的「護生」

悲願，故於慈悲普覆的「無量三昧」實應多所修習，並依此而順向勝義。

五、結論

（一）「結期精進」而指歸「入世利生」之目的

「人間佛教」思想，把握初期大乘之要義，以悲心利他為修行原則，故闡明般若空義與菩薩廣行，卻少說諸佛與大菩薩的神妙境界，這是「人間佛教」行者所應依循的，腳踏實地的修學要領。

所以，雖然「結期精進」能獲得定、慧境界之大利益，然筆者每於出堂日的開示中，勉勵學人應切記大乘法之精髓，莫忘菩薩行之願心；必須從深切的悲心中，常懷忘己為人的無限精進力。菩薩修定離欲，不雜功利思想，不耽禪悅之樂，而是重於自身煩惱的調伏與心性的鍛鍊，以成就利生助人的願行。

說到禪修場域，菩薩的修行處，正在利生事業的現場；禪觀功用，應指向利生事業以見果效。因為談大乘禪法，如果樂道禪修的身心受用，則墮人天希求；如一意勤修求脫，說通說證，則只是換湯不換藥的小乘心行之再現。

更嚴格而言，離眾生而獨處修學「無量三昧」，純用觀想祝願眾生離苦得樂，還只是長養慈悲，增上意樂的心理準備。惟有實際面對眾生，普緣有情而與樂拔苦的慈悲——無緣大慈、同體大悲，才是真正的大乘利他行。

具體而言，調心的初學階段，自以坐姿為佳，然而靜定非獨於坐中得；悲智相應的菩薩禪法，應從一切處去實踐，應做到靜坐中能得安止，行動中則深得箇中三昧的能耐。再者，印順導師常以彌勒菩薩的「不修禪定，不斷煩惱」[40]，以為初學菩薩行者的模範，此乃深體初期大乘經義的宣說。

菩薩有深邃的智慧（住空三昧），卻更懷廣度眾生的悲願（故不證空）；所以學行菩薩，多為眾生發心，不貪求急證聖果。聖證解脫尚且能忍而不證，更何況是攝心入於深定或（不言不動而與木石無異的）呆定。故印順導師勉勵初心學人效法菩薩行誼，為免悲心、功德不足，而急修禪定，容易落入外道味定或聲聞急求證滅的歧途。

（二）「結期精進」之場域，亦為菩薩行者利生之場域

最後一點，禪七期間的受用者是參加的學員，而主七的筆者與護七的志工並不能萬緣放下，專心禪思。

筆者曾說明護七志工的辛勞，以提醒參加禪修的學員，要對護持彼等道業的人，心生感恩：「為了要讓禪修學員享用新鮮的食物，志工不貪大量採購、長時冰存的方便，每天清晨兩點驅車外出買菜；為了要讓大家吃到熱騰騰的飯菜，典座打板十分鐘前才將菜下鍋熱炒，行堂唱供養偈時才分發湯食。又如禪堂熱時開窗，冷時閉戶，寢室、浴廁隨時打理清掃。義工們如此盡心調理，只為讓大眾適意歡喜，安心辦道。」[41]

再以筆者為例，每日從晨誦起，早晚說法，二時臨齋，傳授齋戒，六次小參，並於八支坐香中，時時入座共修，提示學員降伏五蓋，生起七覺支的修行法要，其間的「工作時間」很長，根本沒有一個鐘頭的安閒時間來修定與修慧。之所提及這些，並不在強調志工與筆者的辛勞，只是指出，且不說是利益眾生的菩薩事業，即使

是要提供一個能讓人安心辦道的環境，處處都需要有忘己為人的菩薩行者，方能成辦。那些藐視、攻擊人菩薩行，而標榜急證精神的人，不妨三思自己所受到的護持，多一分感恩，少一分譏嘲。

筆者不以主持禪七的辛勞為苦，而是歡喜能用為報三寶恩，報眾生恩的好因緣；並因夙性喜好禪修，在印順導師「人間佛教」思想的感召中，願以成就眾生的禪觀道業，做為個人修學菩薩三昧的所緣境。

筆者依自己歷年「結期禪觀」中主持禪七的教學經驗，提出一個觀點，亦即：「人間佛教禪法」的修行者，不能一味「少事少業」，將利生事視作打閒岔，且必須將「結期禪觀」與「利生事行」，都視作同樣重要的學習功課。在不同時期或不同的人生階段，二種功課或可偏重，但是長期而言，兩者實不宜偏廢。

總結而言，「人間佛教禪法」中，結期精進的「安般念」與「四界分別觀」兩項禪觀功課，乃奠基於三乘共貫的，「先學觀身」的禪觀所緣，這是「立本於根本佛教之淳樸」的佛教傳統法門。並能依此基礎，開展出廣觀一切法空的大乘禪法；而「無量三昧」的習學，則讓菩薩行人於三昧力的增強過程中，時時懸念眾生，發菩提心。

亦即，禪定與觀慧的修持實踐，最終仍指向利益眾生的實際行動，因此，人間佛教的禪者，必須以禪觀所培養出來的堪能性與空性慧，將慈愍眾生之心，付諸於實際行動——「弘闡中期佛教之行解」。於此，則雖不急斷煩惱，以自我為中心的愛、見、慢、無明，自能一天天薄弱，無私而慈悲普覆的心行，將擴展至無量無邊。

？

95年1月30日，修訂完稿於法印樓

——94年8月31日 發表於北京中國社會科學院世界宗教研究所主辦之「人間佛教的思想與實踐」學術研討會

參考及徵引書目：

一、藏經

？劉宋・求那跋陀羅譯：《雜阿含經》【大正藏】・第二冊。

？東晉罽賓三藏瞿曇僧伽提婆譯：《中阿含經》，【大正藏】・第一冊。

？東晉・瞿曇僧伽提婆譯：《增一雜阿含經》，【大正藏】第二冊。

？塞建陀羅阿羅漢造，玄奘譯：《入阿毘達磨論》，【大正藏】第二十八冊

？彌勒菩薩說，唐・玄奘譯：《瑜伽師地論》，【大正藏】第三十冊

？後秦・鳩摩羅什譯：《摩訶般若波羅蜜經》，【大正藏】第八冊。

二、印順導師著作

？《成佛之道》增注本，【妙雲集】中編之五。

？《學佛三要》，【妙雲集】下編之二。

? 《青年的佛教》，【妙雲集】下編之五。
? 《我之宗教觀》，【妙雲集】下編之六。
? 《方便之道》，【華雨集】第四冊。
? 《契理契機之人間佛教》，【華雨集】第四冊。
? 《印度之佛教》
三、其它
? 覺音著，葉均譯：《清淨道論》，臺北：華宇，一九八七，
? 性廣：《人間佛教禪法及其當代實踐》，台北：法界，二〇〇〇年，初版。
?
?

[1] 進一步的闡述，見拙著：〈出離心與菩提心的對話〉，《人間佛教禪法及其當代實踐》附錄二，頁三九一至三九四。

[2] 印順導師：《成佛之道》，【妙雲集】上編之五，頁三一五。

[3] 所誦念與講解之經文，涵蓋三十七道品之《阿含經》根本教典，與《般若經》，《寶積經》與《華嚴經》等之初期大乘經典。

[4] 後秦．鳩摩羅什譯：《摩訶般若波羅蜜經》卷八，【大正藏】第八冊，頁二八一上至二八三上。

[5] 同上，卷五，頁二五〇上。

[6] 「不淨念（a-cubha-smrti）」，其修法是取死屍的腐爛、臭穢之不淨相，如：青瘀、膿爛、變壞想、膨脹、食噉、血塗、分散、骨鎖、散壞等，做為禪觀的對象。從煩惱的降伏來說，這是對治貪欲——淫欲貪，對治愛著身體之煩惱，最好的修行法門。一般稱之為「不淨觀」，今依原文smrti為「念」之意，稱「不淨念」；smrti（念），指對於所緣境能明白專注之精神作用。

[7] 「安般念」：全稱「安那般那念（anapana-smrti）」，亦稱出入息念、持息念、數息觀。梵語 ana（安那）即入息（吸氣），apana（般那）即出息（呼氣）。於禪修時，一心專念（鼻）息之入與出，可達到止息尋思散亂，置心一處之定境。

[8] 界分別念（dhatu-prabheda-smrti），亦稱界分別觀、界差別念。其修法是念住、觀察造就有情之諸法，皆由地、水、火、風、空、識所和合，緣生而有，緣滅則無；依此觀無我，能破除愚癡無聞凡夫常於身心起我執之障，以消除憍慢之過惡。

[9] 求那跋陀羅譯：《雜阿含經》卷二九，八一五經，【大正藏】卷二，頁二〇九下。

[10] 東晉瞿曇僧伽提婆譯：《增壹阿含經》「安般品」，【大正藏】卷二，頁五八一下。

[11] 有關聲聞禪法之特色，及主要禪修典籍之分析，可參考本書第二篇「禪學研究」：〈「止觀綜合」與「定慧分別」——《瑜伽師地論》「聲聞地」與《清淨道論》「定、慧」二品處理定慧二學之比較〉。

[12] 「慈心念（maitri-smrti）」，又作慈心觀、慈悲觀。乃為多瞋恚者說：修慈心以祝願眾生離苦得樂，此乃對治瞋恚煩惱之禪修法門。

[13] 緣起念（idampratyayata-pratityasamutpada-smrti），又作因緣觀、緣起觀。其修法之所緣有繁簡之分，簡要說明，乃順逆覺觀十二緣起相，以明依緣而起之生死流轉，空無我，而對治執著為有我的愚癡煩惱。

[14] 覺音著，葉均譯：《清淨道論》，臺北：華宇，一九八七，上冊，頁一七八。

[15] 同上，下冊頁十八。

[16] 本書第二篇「禪學研究」：〈「止觀綜合」與「定慧分別」——《瑜伽師地論》「聲聞地」與《清淨道論》「定、慧」二品處理定慧二學之比較〉。

[17] 此段可進一步參考印順導師：《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁六一一至六三二。

[18] 唐．道宣：《淨心誡觀法》「誡觀五停心觀法」，【大正藏】卷四五，頁八二〇中至八二一下。

[19] 隋．智顗：《釋禪波羅蜜次第法門》卷三，【大正藏】卷四六，頁四九四中。

[20] 同上，《四教儀》卷四，【大正藏】卷四六，頁七三二中。

[21] 如《釋禪波羅密次第法門》中說二甘露門，又如《六妙門》中說安般念的十六勝行。（二書皆智顗著，收於大正藏四十六冊。）

[22] 皆出自【大正藏】卷十五。

[23] 佛陀蜜多撰，曇摩蜜多譯：《五門禪經要用法》，【大正藏】卷十五，頁三二五下。

[24] 其轉變過程之分析，見印順導師：《初期大乘佛教之起源與開展》，臺北：正聞，頁八六二。

[25] 巴利聖典協會編，巴利三藏：《相應部》，II，p.1，26。

[26] 某禪修團體，多以安般念與慈心念教人，在借用道場辦禪修時，為標榜教法之超越宗教性，輒以布幔遮蓋所有佛像與菩薩像。此舉或為尊重其他宗教或無信仰之學員，而以普遍之善法勸發、攝受有情之意；然若會中皆是佛弟子，或雖非佛教徒然能隨喜者，則筆者認為遮蓋佛菩薩聖像之舉，未免矯枉過正，亦可能教出一群輕忽，乃至不敬信佛、菩薩之禪修者的副作用。

[27] 如《增一阿含經》「安般品」第十七之一經中說。（東晉．瞿曇僧伽提婆譯：《增一阿含經》卷七，【大正藏】．二冊，頁五八一下。）

[28] 「安般念」亦可轉為觀慧，即依於息的長短冷熱——自相，與無常、苦、空、無我——共相，而修十六勝行的無我觀門，則得臻於無漏解脫慧的證得。如《雜阿含經》「道品」，第八〇三經中說。（劉宋．求那跋

陀羅譯：《雜阿含經》卷二十九，【大正藏】・二冊，頁206上。）

[29] 有關「四界分別觀」的修法，於《中阿含經》「念身經」、「念處經」中有詳細之說明。（東晉・瞿曇僧伽提婆譯：《中阿含經》，【大正藏】・二冊，卷二十：頁556上，卷二八：頁582中。

[30] 以上所引經文，具見《雜阿含經》卷十，【大正藏】・二冊，頁67上。

[31] 有關「真實作意」——勝義觀與「勝解作意」——假想觀之詳細分析，可參考拙著：《人間佛教禪法及其當代實踐》，臺北：法界，頁二二六至二三七。

[32] 如論中云：「慧，謂於法能有抉擇，即是於攝，相應，成就，諸因，緣，果，自相，共相——八種法中，隨其所應，觀察為義。」（塞建陀羅阿羅漢造，玄奘譯：《入阿毘達磨論》卷上，【大正藏】第二十八冊，頁982上。）

[33] 「真如」，據大乘佛教義，即諸法空相，乃一切法最大之共相。「真如作意」在《阿含經》等早期教典中未見提及，故應是依聲聞空義進一步而產生的大乘空觀，於此先不論。

[34] 彌勒菩薩說，唐・玄奘譯：《瑜伽師地論》〈本地分〉，卷十一，【大正藏】第三十冊，頁332下。

[35] 像「安般念」一樣，「四大」之所緣亦有修定與修慧二途，若依之修定，可至欲界的未到地定；於此教學中，不依之入定門。

[36] 《清淨道論》中冊，頁一二六至一二九。

[37] 劉宋・求那跋陀羅譯：《雜阿含經》卷十八，【大正藏】第二冊，頁一二八中。

[38] 有關印順導師對於依「無量三昧」得入於涅槃經證與理證，以及其被聲聞佛教忽視之原因，筆者曾進一步加以分析，見《人間佛教禪法》，頁三一七至三一九。

[39] 援引處同上，頁三五七。

[40] 筆者於2000年11月間就此語義訪問印順導師，導師明確地說，這是指：「不修深禪定，不斷盡煩惱」。詳引經教之論述，參見本書：〈「人間佛教」禪法要義〉。

[41] 援引本書：〈日常修持要領〉前言。

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

airiti Library

佛教在新世紀的發展方向：恢復道德的泰國社會〈上〉

Buddhism for the Next Century Toward Renewing a Moral Thai Society

doi:10.29665/HS.200602.0005

弘誓雙月刊, (79), 2006

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

頁數/Page： 41-51

出版日期/Publication Date：2006/02

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

http://dx.doi.org/10.29665/HS.200602.0005

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

最完整的學術整合查詢平台—華藝線上圖書館 ● http://www.airitilibrary.com ● Find more academic articles on Airiti Library

Buddhism for the Next Century

Toward Renewing a Moral Thai Society

佛教在新世紀的發展方向：

恢復道德的泰國社會〈上〉

作者： 懷森•維沙羅比丘(Phra Phaisan Visalo)

譯者： 李素卿（文字工作者）

?

1．兩世紀間的轉捩點

泰國在19世紀末面臨很強大的西化力量，給菁英階級帶來無比的興奮與焦慮。為了回應這股外在壓力，泰國社會也同樣產生戲劇性的變化。其中一個最有趣的變化面向就是：整體泰國佛教的轉變，特別是泰國修道僧團的轉變。(1)這次轉變是泰國佛教有史以來最強烈和最具影響力的變革。

1898年，泰國僧團在瓦西拉延王子(Prince Wachirayan)的領導之下，率先在全國各地引進現代的教育系統。他們在許多寺院(wats)裡面設立學校。各地寺院成為傳遞新理念與新資訊給人民的地方。僧團將西式課程內容熱心地介紹給農村青年，同時，標準化的書寫文字和語言也取代了方言。相反地，鄰近的緬甸卻固執地抗拒此種趨勢。(2)

1903年，泰國僧團被徹底地重新組織起來，這是前所未有的先例。所有的僧侶都被收編到相同的結構裡，由曼谷中央統一管轄。這種集權化與科層化的行政體系被引入泰國最古老的機構中，後來被認為是「現代的」、「有效的」組織型態。

僧團的教育體系也同時受到徹底的檢視。新的課程、新的教學與學習方法，以及新的教科書都紛紛被發展出來。佛陀的教法被重新詮釋，進而產生新的「科學」正統派信仰。其中有項創新應該值得一提：引進泰國的書寫文字，以取代用高棉語書寫的宗教教科書。

泰國佛教和它的僧團在新、舊世紀交換之際顯然是充滿高度動力與活力的。無論是在佛教領域本身，或是在泰國民眾生活的其他層面，它都是一個重要的改變動因。因此，僧團在創立現代國家過程中所扮演的角色是無可爭辯的。

同樣是站在新、舊世紀間的轉折點上，現今的僧團不但失去改革的動力，甚至成為改革的障礙，和100年前動力十足的景況形成鮮明的對比。僧團的教育體系，尤其是與佛教會有關的(ecclesiastical)體系，已經落伍了。在目前的結構之下，真正的改革僅能在「周邊」發生影響力，然後就靜止不動了，因為科層制原本就具有很強的抗拒性。僧團無法領導改變，只能當個追隨者，而且還是很不稱職的追隨者。創新只能透過個別的僧侶來進行，根本不能對僧團這個機構有所期待。

因此，儘管社會道德淪喪，僧團卻無法成為一股道德的力量。雖然一些有德的僧侶使盡力氣想要強化整個社

會的道德，但是僧侶的道德與行為卻越來越遭到質疑。更糟的是，泰國的道德敗壞反映出一項比較令人憂心的事實：佛教在這個國家中的日常實踐是失敗的。有些理論學者曾經預期泰國社會會越來越世俗化，但實情並非如此。許多徵兆都可以顯示佛教正在復興，例如：禪修日益流行，而且在中產階級之間很普遍；有些教派正快速擴展，比方說，法身(Dhammakaya)教派。泰國社會越來越具有宗教性。問題是泰國社會的道德卻越來越墮落。除了質疑僧團的角色功能外，我們還必須檢視佛教目前的發展狀況。

2. 究竟真理的喪失

倘若蒙卡特國王(King Mongut)沒有啟動改革，他的兒子帕崔阿克王子(Prince Patriarch)沒有進一步發揚光大，今日泰國民眾對佛教的信仰可能會非常不一樣。蒙卡特國王以僧侶的身分在19世紀初期開始進行改革，將泰國佛教塑造成具有理性與科學導向的現代面貌。透過其所屬的皈法(Thammayutika)教派所弘揚這類佛陀教法，幾乎不給迷信或形而上的世界(transcendental world)留餘地。他不太談論三世(three worlds)、天堂與地獄之事，也忽視了以此為根基的信仰所具有的意義。他只承認心靈的天堂與地獄。(3)

在泰國的佛教信仰中，三世的思想早已流傳許多世紀，但是蒙卡特國王卻放棄這個思想，轉而強調在現世所能完成的成就。他是第一個忽視以成為未來佛為努力目標的泰國國王。不過，這並不代表他比較關心今生獲得涅槃。雖然他在著作中偶爾會提到涅槃的事情，但他似乎將涅槃看成是一種人力所無法企及的遙遠理想。因此，他的教學，尤其是對平民信徒的教學，反而比較強調世俗與實際的成就。(4)

儘管西化的浪潮在同一時間襲捲泰國，蒙卡特國王的改革目的卻不在於使佛教更能回應或適應現代性。他的目標是希望能透過重返「根源」的過程來淨化佛教，也就是說，使佛教更忠於佛陀的根本教法和實踐。他排斥泰國的傳統佛教，認為它已經遭到扭曲，偏離佛法的精神，儘管如此，他所引進的佛教，無論是它的經驗主義取向，或是對現世成就的偏重，都是受到西方影響的佛教。

皈法教派後來的領導者西化程度也很深，在他們的教學中，甚至可以更明顯地看到到西方思潮的影響，瓦希拉延王子就是其中最典型的人物。涅槃曾經被蒙卡特國王當成是一種遙不可及的理想；到了瓦拉希延時代，這個究竟實在(the ultimate reality)也同樣不受重視。在他向一般平民百姓所傳揚的這種佛教中，究竟真理與實相是沒有存在空間的。過去八十年來，他所寫的《Nawakowat》一書一直是泰國佛教徒的標準與基礎讀本，這本書在平信徒的道德規約部分，完全沒有提到究竟目標的事情。而在有關目標或利益的討論中，也只提到世俗和心理的目標。他認為，不管是對平信徒或是對僧侶而言，涅槃都是沒有必要的。所導致的的結果是，「實現涅槃」這句話在受戒大會的戒子誓言中被刪除了。(5)在他的教學中，他只從世俗的角度強調道德的利益，並沒有指出這些利益和究竟目標或精神目標之間的關聯性。此外，在學究氣氛濃厚的現代僧伽教育中，禪修也被忽略了。(6)

由於我們無法不透過當前的目光來注視過往之事，因此任何重返「根源」的作法，最後所得到的結果都是，披上「新衣」返舊地。重返「根源」一定會涉及詮釋和篩選的過程。我們的所見所聞總是和原始風貌不一

樣。換言之，事物的本來面目只有在它發生的當下，才是那個樣子，之後，就不可能一樣了。一旦我們想要和它互動或「接觸」，無論我們是如何地恭敬與審慎以對，它都會被我們的「指紋」沾染，成為某個新事物。

蒙卡特國王在精進研習三藏後所發現的「原始佛教」，其實是一種攙雜其個人意見的佛教，而且受到其個人世界觀的影響，因此會反映出其當時社會環境所存在的一些理念。此外，如果他的兒子瓦拉希延王子沒有推動改革，他這種版本的佛教也不會那麼普及。

瓦拉希延王子不僅在行政上順利地統一僧團，在教法的理解上，也成功地讓泰國的僧侶循著相同的路線發展。泰國佛教有史以來都是以地區為發展基礎的，不同地區有不同的教導和實踐方式，這是第一次從具有擴充意志的首都引進這種「標準化」正統派信仰，並且取代了各地區原先運作的模式。(7)這套新的集權化結構不僅讓標準的佛教課程得以有效地擴散到全國各地，也掌握了對地方僧侶的獎懲大權，而賞罰的標準則以他們對中央政策的反應情況來判定。此外，傳法所用的教本也同樣不可輕忽，這些教本目前仍在使用，而且90%是由同一個人，也就是瓦希拉延王子，所撰寫的。(8)蒙卡特國王的佛教先前只局限在他自己的小教派中，從此以後成為官方的僧伽正統。

然而，瓦希拉亞王子不只是將他父親的教法普及化而已。當時由於新的國家正在形成，為了符合國家統治者的需求和議程，所有的佛教教法都經過詮釋和篩選。(9)他強調，對國家和統治者的義務是最高的佛教價值，甚至泰國主動參與第一次世界大戰的行徑都得到他的鼓勵和認可，認為那是一種的高潔的舉動，符合佛陀的教導。這種對戰爭正當性的辯護後來被拉瑪(Rama)國王六世強化了，他宣稱，進行防衛性的戰爭並不違背佛教倫理。於是佛教便被用來鼓勵促進和支持國家主義 。

佛教的最高目標是獲得心靈自由和脫離痛苦。不過，從瓦希拉亞王子的時代開始，這個佛教的解脫面向就越來越不受重視了。佛教被簡化成道德規約，只關切善、惡之事。(10)透過教育部所規劃的現代課程，這種道德的佛教被引介到全國各個學校中，使其普及程度更甚於以往。(11)同時，這種道德教育只是背誦式的教育，並沒有付諸實踐，因此不會得到內化。

在過去數百年裡，為了符合現代化，佛教顯然已經被轉化了。諷刺的是，在佛教的淨化過程中，雖然迷信應當是被去除了，但卻被西方理性主義，以及科學主義和國家主義所取代，導致佛教的超越面和究竟面也跟著不見。換言之，現代的外國迷信已經取代了傳統的迷信。

還有一件令人覺得諷刺的事情是，雖然官方佛教一再強調道德，卻無法提升泰國社會的實際道德水準。儘管這幾十年來學校和媒體不斷地宣揚道德，也儘管有非常多的人常常到寺廟裡做功德，但是道德淪喪仍然是現今泰國社會的嚴重問題。其中一種解釋是，這類佛教缺乏「神聖性」(the sacred)。

這裡的「神聖性」是指，超越五種感官，而且不是純理性所能經驗和解釋的，儘管如此，我們還是可以透過心靈來完成或實現這種神聖性。它具有某種特性或力量，凡是經驗過它的人，都可以從中獲益。它是那些確信者的庇護所和安全港。它的動力超越社會規約，未受過訓練的心靈是無法理解箇中奧妙的。人們對這種神

聖性的想像方式有多少，實現這種神聖性的途徑就有多少。(12)

在傳統佛教中，這種神聖性有許多種形式，例如，神祉，奇蹟、聖物，和自然的遺址。天堂與地獄的信仰在強化民眾的道德感上扮演很重要的角色。有些古代的法律，比方說，拉瑪國王二世所制定的禁吸鴉片法，會喚起民眾對下地獄的恐懼，進而勸阻他們吸食鴉片。一旦佛教被改革成比較科學導向，就沒有任何具體的神聖事物可以取代神祉、天堂、靈魂等等的事物。甚至佛陀也被卸下神秘的面紗，被變得比較具有人性。

涅槃或究竟真理其實是另一種形式的神聖性，也就是一種不受制約的面向。不過，它也同樣被官方佛教去除了。此外，官方佛教的道德規約也一直被理性化(rationalization)。民眾被期待透過純粹的理智和理性化來實踐道德，不過，光憑理性是無法有效地發展道德生活的。道德必須被深化到精神層次。信仰或對神聖事物的恐懼、內在寧靜的經驗，以及透過禪修和究境真理產生連結 等等，這些都是維持個人道德性所不可或缺的精神狀況。因為缺乏神聖性，使得泰國官方佛教再也不具備任何精神方面的支持或意義了。

去除神聖性的另一個後果是，「惡性」迷信四處散播。尋常百姓需要神聖性來得到安全感。民眾一旦在官方佛教裡面找不到神聖性，就會到佛教外面去尋求它，也就是說，在迷信中追尋。這些迷信在過去經常是傳統佛教的一部分。佛教改革只是把迷信從寺院中驅逐出境而已，並沒有除去它們。迷信一旦走出寺院之外，就不是佛教所能掌控的了，而它們也會變得不具道德觀念。這種墮落的迷信形式，其目的在於滿足任何的欲求，在客戶這方面並不需要任何的道德性。惡性迷信和屬於傳統佛教一部分的迷信的主要差別就在於，前者缺乏道德義務。

官方佛教儘管有反迷信的傾向，但它對於真正迷信的散播卻扮演了推波助瀾的角色，諷刺的是，這還是它想要抑制的對象。官方佛教越是想要將迷信驅趕到寺院之外，就會有越多的迷信流傳到寺院去。再者，目前流傳到寺院裡的迷信也同時慢慢地掌控了佛教，這種情況和從前恰恰相反。

這類迷信正好配合新的影響力　　消費主義(consumerism)。消費主義一方面刺激了感官與物質的欲望，促使人們追求迷信，把它當成是滿足自身欲求的快速易行道。另一方面，消費主義也已經將迷信商品化，不但讓它變得更容易取得和更多樣化，還透過現代的方法和技術將它行銷出去。簡而言之，消費主義同時增加了迷信的供給和需求。

因為有這類迷信，人們就只會坐在那邊等待世俗成就的降臨。透過護身符，他們期望可以不費吹灰之力就獲得成功，根本不想付出任何努力或實踐法的內容，例如：勤奮、誠實，知足等等。正因如此，他們也不會認為道德是日常生活不可或缺的事物。

目前整個泰國都瀰漫著迷信，連寺院也不例外，這種情況顯示，官方佛教破除迷信的舉措是失敗的。此外，這也表明了，目前佛教界已經受到消費主義的影響了。這兩種現象均暴露了佛教的弱點，也都和蒙卡特國王和瓦希拉延王子的改革有關。

3．結構性的問題

新的正統派信仰造成了以上所談到的宗教與道德亂象，不過那只是改革的一個面向。瓦希拉延王子時代所啟動的僧團重組仍然延用至今，而此一結構性的面向亦同樣對泰國社會造成負面的影響。在這個新式的集權化結構之下，泰國各地僧侶都接受階層化的權力運作模式，致使他們比較不會去回應所屬社區的需求。此外，由於他們容許國家在僧團的許多層面發生影響力，因此這個新結構幾乎把僧團視為國家意志的延伸，而僧侶的姿態自然就比較靠向國家而非民眾。

僧團之所以選擇向國家靠攏，乃是因為它的領導者相信，僧團的統一、團結、秩序必須仰賴國家的援助。但是，接受國家保護的代價就是失去僧團的自主性。再者，過去許多宗教事務都是由在地社區所掌控，例如，蓋寺院和神職等級的授予，但是改革之後就幾乎完全由國家一手包辦了。

其實造成僧侶與民眾之間隔閡日益擴大的因素不只這些。其他因素還包括：諸如醫療與教育之類的社會服務以前是由僧侶提供的；與佛教會有關的教育衰敗不堪；以及沒有意願為僧侶提供教育。此外，由於集權化與科層制的組織結構讓這些因素更加惡化，致使僧團對泰國社會的道德影響力也日漸式微。這種現象也使僧團無法進行改革或提升它的社會角色，以便回應不斷變遷的世界。在這樣的結構之下，僅僅是維持僧侶自身的道德標準就很難了，從僧團對最近各項醜聞的失敗處理模式，就可以證明此言不假。

4. 新的改革運動

過去數百年來，泰國佛教從來不缺改革行動。在瓦希拉延王子之後，最顯著的改革行動是由佛使尊者(Bhikkhu Buddhadasa)發起的。事實上，前者對後者的影響很大，特別是從科學和理性的角度來詮釋佛教及反迷信的傾向。然而，佛使尊者卻能夠超越瓦拉希延王子，因為他承認究竟真理的最高價值。在近代佛教史上，他是最努力想要將究竟目標帶回佛教的人，他認為那是佛教的核心所在。此外，他也試著讓一般人能夠接近這個真理。他的教學目的在於，把這個真理納入平常的生活中，讓出世和入世兩種生活融為一體。換言之，他將涅槃重新定義成「虔誠佛教徒的神聖性」，藉此取代奇蹟或迷信。此外，這種強調「此時此地的涅槃」理念，也讓神聖性更貼近我們日常生活的每一刻，而無須歸隱森林當和尚。

雖然他認為佛教和科學是一樣的，但是他的理解卻有別於瓦希拉延王子，而且比較深刻和具原創性。佛使尊者不會為了符合西方科學而來定義佛教，反之，他是為了順應佛教而來定義科學；也就是說，他所涉及的不只是透過五官來經驗的物理世界，還包括可以透過心靈(第六感)來經驗的心理歷程。因此佛使尊者的科學佛教是超越時空的究竟真理的科學，因為禪修是一種不可或缺的「技術」。

法藏長老(Phra Dhammapitaka)(P.A. Payuttho)的教學也呼應了佛使尊者的理念，他在教學中也提到最高目標的重要性，讓佛教的整體性得以呈現，而所謂的最高目標就是，透過對究竟真理的領悟而獲得心靈的解放。究竟真理並不是一種適於出世生活的遙遠理念；反之，它不僅和在此世間生活的人(包括僧侶和平信徒)息息相關，而且是不可或缺的。佛使尊者鼓勵他的信徒帶著一顆空靈而自由的心過日子，而法藏長老則是強調，目前的世界需要一些至少已經獲得第一層次開悟的聖人。他的《生活憲法》(Constitution for Living)在普及性

與內容上都可以和瓦希拉延的《Nawagowat》相比，它最後一章的標題是：「得法者：一個解脫的人」，這一點和瓦希拉延的正統派信仰明顯不同。

應該注意的是，這兩位僧侶受科學的影響很深。就像佛使尊者一樣，法藏長老也是將泰國佛教提升到超越世俗的西方科學領域。他承認科學的限制。因此，為了更深入了解真理，也為了以建設性的方式運用科學，應該用佛教來做輔助。科學取向對法藏長老的思想和著作幫助很大。他和佛使尊者一樣，都很強調人的潛能，認為人可以透過自身的智慧和努力來領悟究竟真理，這種見解很可能是受到西方科學的基礎—人本主義(humanism)—所影響。這並不代表人本主義和佛教無關，或是它只屬於西方科學。反之，極有可能是因為受到科學的人本主義的影響之後，他們才察覺與辨識出佛陀教法中的人本主義，進而使他強調並說明人類的最高潛能。如果沒有人本主義，他們就不會注意到佛教的人本主義面向，也無法從這個角度提出他們對佛教的看法。這也是為何傳統佛教很少以這種方式解釋人類潛能的原因。傳統佛教認為涅槃是一種遙遠的理念，只能透過多生累劫的積功累德才能得到。因此不會認真努力地想在今生體證涅槃。

儘管這兩位僧侶在中產階級(尤其是知識分子)很受歡迎，但是他們的教法卻不太受僧團領導階層的青睞。他們的思想和著作只對低階的僧侶或那些處在權力邊緣的僧侶產生影響。直到現在，僧伽教育機構，包括僧伽大學，都還是忠於瓦希拉延王子的正統派信仰。瓦希拉延王子在80年前所研發的課程和讀本仍沿用至今，而佛使尊者和法藏長老所撰寫的書籍則沒有半本在僧伽的教系統中被使用。

法藏長老是當代泰國最致力於僧伽教育系統改革的僧侶。他是第一位呼籲僧團和國家重視高等教育的僧侶。儘管在三十年後略有小成，但是只有僧伽的世俗教育得到支持和提升；至於修道和佛法的教育，從課程和行政的來說，仍然陷溺在過去的錯誤裡。「從內部改革」是由他所發動的，這項改革的失敗即可反映出，僧團結構的拒變心態有多頑固。這也導致神職教育系統的急遽衰敗。僧侶當然會逐漸喪失他們在泰國社會中的領導位置。僧侶不但沒有領導信徒過著智慧和道德的生活，還反過來一路隨著信徒追求流行趨勢。以目前的情勢來看，還有哪一種趨勢的力量會強過消費主義呢？

5. 在消費主義的支配之下

佛教受到西方科學和國家主義影響近一世紀之後，目前對它影響最強的意識型態非消費主義(consumerism)莫屬。科學和國家主義之所以會對佛教造成系統性的影響，是因為它被菁英階層重新定義所致。然而，消費主義之所以能夠決定泰國佛教的走向，並非憑藉任何人有意識的努力，而是它自己的內在弱點使然。

因著消費主義的影響，佛教社區被改裝成市場，在那裡，不只買得到護身符，功德和法會也可以像商品一樣販售。在過去數十年間，泰國佛教的教學、信仰，和修行已經產生戲劇性的變化，並且染上消費主義的許多特徵，包括：

(1) 物質主義(materialism):大肆鼓吹財富而非快樂，並認為那是宗教修行的目標。

(2) 欲望的刺激：鼓勵民眾進行各式各樣的消費，包括宗教經驗的消費，例如，拜訪天國和看一下「涅槃」。

(3) 金錢導向：要達到宗教成就的最重要因素是金錢，而不是努力。功德一旦被商品化之後，只要有錢，就可以積功累德 。即使是宗教經驗和內心寧靜，也期待從捐錢做功德的行動中得到。

(4) 立刻看到結果：期待宗教服務和修行可以馬上有結果。迷信之所以迷人，乃是因為它承諾給予快速而簡易的結果。

(5) 個人主義：宗教修行的目的僅在滿足個人的欲求，完全不關心會對別人產生何種結果。

消費主義的擴散大大地助長了迷信的熾盛氣燄，因為這兩者在許多方面是魚幫水，水幫魚的。消費主義不斷刺激人們的欲望，並以追求最大利潤為目標；而迷信則提供一條追求世俗成就的「捷徑」。消費主義使出渾身解數將許多東西商品化，而迷信則努力販售許多商品，例如，護身符、法會儀式、符咒和「涅槃證書」。

一旦消費主義蔓延到寺院後，迷信就會接踵而至。然而，寺院不僅消費迷信，也複製迷信。誠如前面所述，寺院從前是官方佛教的傳聲筒，基本上是反迷信的，可是現在卻逐漸被迷信所掌控。官方佛教之所以無法有效地破除迷信，有一部分是因為它缺乏民眾可以信賴的神聖性。它沒有給神秘靈感的佛陀、神性、天堂、神蹟等事物留任何空間。而一向被佛教視為最重要的究竟涅槃，就算沒有被扭曲，也受到嚴重的忽視。儘管佛使尊者和法藏長老努力恢復涅槃的意義和重要性，僧團的階層組織和教育機構還是不太認可他們的理念。此外，官方佛教的僧侶之間的影響力也日漸式微，這種情況一點都不令人意外。

不過，那些反對官方佛教的僧侶也未必聽從佛使尊者和法藏長老的見解。儘管他們兩個人想要將究竟真理的神聖性和庶民的日常生活做比較緊密的聯繫，但是只有少數人可以體會箇中滋味，因為這種聯繫必須透過禪修才能達成。由於大部分的人都對禪修興趣缺缺，因此他們無法透過內在心靈的直接經驗來體會神聖性，他們和神聖性的聯繫只能根據信仰而來，或是在五官可以感知到的具體對象上體現出來，例如，透過某種媒介呈現的觀世音菩薩，或是具有佛陀靈感力的護身符。寺院如果有提供這類屬於物質主義層面的聖物，通常都會吸引很多人前來。寺院越適應消費主義，就越可能成功。法身寺就是最具代表性的例子。

多數人第一次踏進法身寺，都會覺得它充滿整齊、潔淨的氣氛，不過，讓廣大信徒緊緊追隨法身寺的動力卻是來自它的「神聖性」。法身寺除了顯現一些令人爭議的有力神蹟外，它的神聖性也是可觸摸和主觀存在的。它的神聖性以佛陀的法身和涅槃為特色。它的涅槃和佛陀的法身不只是永恆不變的自我，而且還可以像物質一樣被感知到(具有像冷和輕一樣的物理特性)。此外，一般人(禪修功夫尚未到家的人)可以透過「獻米給入涅槃的法身」的法會和佛陀的法身接觸。

光憑神聖性是無法讓法身寺擴展得這麼迅速的。它之所以能成功吸引大批信徒(號稱一百萬人)，適應消費主義的作法亦功不可沒。法身寺不僅對它的信徒承諾世俗的成就，也利用直銷的行銷技術來創造功德的需求。它用不同的形式將功德商品化和多樣化，好讓信徒能有更多的選擇。此外，它也鼓勵勸募委員之間的競爭，同時還頒獎表揚募款績效最好的委員。這些技術都源自於其領導者的理念：「佛教是一項很好的商品，因為缺乏有效的行銷策略，才會賣不好。」

像「百萬人教會(a Mega-Church）」似的法身寺只是消費主義化的佛教的一個面向而已。另一個面向則是許多具有各種不同修行方式和信仰的小寺院。有許多寺院將各式各樣的象徵、法會儀式和神祇混在一起，例如，在一個寺院中同時供奉佛陀，觀音和印度神。之所以如此，可能是因為泰國社會越來越分化，才會對不同宗教經驗產生各式各樣的信仰與需求。用「宗教消費」而非「宗教修行」來描述這種宗教行為的特色可能會比較貼切，因為它背後的驅動力量不是來自對某一種修行方式的強烈信心，而是根源於自我滿足的欲求，或甚至是想要短暫「品嚐」一下宗教經驗。

我們可以從法身寺，以及宗教雞尾酒和高漲的迷信風氣中學到什麼教訓呢？這些例子告訴我們：

(1) 統一的或標準的佛教已經是過去式了。泰國佛教又回到百家爭鳴的年代，其多樣化的程度或許高於瓦希拉延改革前的景況。

(2) 從前因為有國家和中央僧團的控制，才可能出現統一的佛教。不過，從以上佛教發展趨勢來看，佛教已經慢慢脫離國家和僧團組織的影響，掌控權再次回到人們的手中。

(3) 消費主義對泰國佛教發展的影響力日增，有一部分取決於庶民的「消費」與篩選風格。

(4) 泰國人民的信仰與行為越來越偏離佛陀的教法，比較在意自我的滿足感，而不強調私欲的減少。

6．朝向目前所需的改革前進

一個受制於消費主義的宗教，根本不可能協助人們開創美好的生活與和平的社會。反之，它會使我們生活在痛苦之中，成為物質的奴隸，更別提它所造成的社會衝突了。甚至它所承諾的世俗成就也很無法實現，因為它不鼓勵合作、自我依賴，或合作。泰國目前所面臨的經濟危機，就是說明其承諾不可信的最佳近例。

消費主義的宰制只是現今泰國佛教所面臨的一個問題面向而已。因此，脫離消費主義的束縛雖然很緊要，卻只是解決方案的一部分而已。復興佛教需要全面的改革，所以要連同其他因素一併處理。簡而言之，佛教這邊有三個主要因素對泰國佛教徒的信仰與修行，以及過去一百年間僧侶的素質與角色產生重大的影響，進而導致泰國社會的道德淪喪：

(1) 成為官方正統信仰的教法；

(2) 僧團結構，以及它和國家與社會間的關係；

(3) 佛教教育。只有當這些因素獲得有效處理之後，才可能對泰國佛較進行真正的改革。

7．超越科學之外

誠如前述，儘管理性化和科學的佛教受到知識份子和中產階級的歡迎，但卻把佛教化約成膚淺的教法，缺乏心靈的深度。這種情形在國家主義本身成為宗教之後，更是每下愈況。此種世俗化的佛教缺乏抗拒物質主義所需的活力，因此很容易被消費資本主義所腐蝕，而消費資本主義則會和去道德化的迷信一起出現。

我們要拒絕的不是科學和理性主義這兩個面向。不過，當我們容許它們來定義佛教時，就會出問題，因為它們會排斥那些不符合唯物論科學或超越理性的教法。應該注意的是，科學和理性主義可以帶領我們理解某些真

理層次，但絕非所有的真理層次。究竟實相是科學和理性主義所無法進入的真理層次，因此成為它們的災難之一。

不管科學對究竟實相的抱持何種態度，泰國佛教徒都必須將這部分帶回佛教。涅槃或心靈的解脫應該透過一般民眾的努力被納入日常生活中。這才是真正的神聖性，無論在哪裡傳揚佛法，甚至是在小學或幼稚園也一樣，都不應該遺漏這個重點。

同時，也應該容許其他形式的神聖性在佛教佔一席之地。神祉、奇蹟、護身符，以及其他來自迷信領域的形式，如果使用得當的話，也可以做為引導民眾進入較高層次佛法的工具。重點在於，它們應該在佛法的指導下進行，而不是使用其他不法的方式。

究竟真理可以為我們的道德性提供比較穩固的基礎，這一點是其他事物所無法比擬的。一旦我們的心脫離雜染與愚癡後，就可以實現真正的寧靜與快樂，再也不會存留任何傷害他人的惡心或欲望了。雖然一般人可能無法完全體悟究竟真理，但是短暫的體悟經驗卻可能對他們的生活和各種關係產生重大的影響。

對於那些不能體驗究竟真理的人來說，如果可以用正確的態度來親近較低層次的神聖性，也可以防止他們為非作歹或傷害別人。缺乏充分訓練的小老百姓或多或少總是需要這類的神聖信仰。根據佛使尊者的看法，除非我們已經到達阿羅漢的境界，否則我們所修的佛法一定會帶有雜染。我們還是會不知不覺地將某種程度的迷信繼續滲入修行當中。因此他的結論是：「佛法仍需要迷信的部分。」(13)

【注釋】

1. Henceforth referred to simply as "the Sangha", according to Theravada custom.

2. David K. Wyatt, Thailand : A Short History (New Haven: Yale University Press, 1984), 217

3. King Mongkut criticized traditional teachings that evoke images of hell and heaven "as if threatening with hell, luring with heaven."

4. He was perhaps the first Thai to initiate the birthday party (for himself), reasoning that longevity is one of the "highest gains." To celebrate the birth of one of his sons, the blessing he gave was only for worldly happiness, departing from the tradition practiced by his predecessors.

5. Concerning those who attain nibbana, he once mentioned that "there is no person like that nowadays."

6. Prince Wachirayan's sect, Thammayutika Nikaya, played a significant role in promoting this orthodoxy throughout the country. Though Phra Ajarn Man Phurithatto and his disciples belong to this sect, their meditative style of practice and emphasis on the realization of nibbana, had no influence on the official orthodoxy propagated from Bangkok. They were mainly on the periphery

of the Sangha and, oftentimes, were criticized and threatened by the hierarchy of their own sect. Despite being respected by the hierarchy later, their popularity among people was used, both by the monastic and state hierarchies, to promote Sangha consolidation and national integration in remote areas, especially in the northeast where they were based. See J.L.Taylor, Forest Monks and the Nation-State (Singapore: ISEAS, 1993).

7. Concerning the conflict between the local monks and monks representing the Bangkok hierarchy, and how the former were later subjugated and domesticated, see Kamala Tiyavanich, Forest Recollections (Honolulu: University of Hawaii Press, 1997).

8. Yoneo Ishii, Sangha, State and Society (Honolulu: University of Hawaii Press, 1986), 94.

9. A similar process has occurred in recent decades with sects like the Dhammakaya movement and capitalism.

10. Srisuporn Chuangsakun, Kwam Plian Plan kong Kana Song: Suksa Karanee Thammayutika Nikaya [The Change in the Sangha:Case Study of Thammayutika Sect] (Bangkok: Chulalongkorn University, 1986).

11. Suwanna Sathaanan, Puttatham in Rat Thai [Buddhism in the Thai State] (Bangkok: Thai Khadi Institute, 1986).

12. The Thai word saksit is derived by combining sakdi (status) and siddhi (power), both of which are more Hindu in meaning and origin than Buddhist. The definition of "the sacred" given here is purposefully as broad as possible and attempts to span the entire spectrum of what people take to be sacred, some of which are discussed below. This definition also includes nibbana as understood in the Pali Suttas. At this point, we need not distinguish clearly between the truly sacred and its sublimations and perversions (as understood by Buddhism).

13. Buddhadasa Bhikkhu, Putthasat kap Sayasat [Buddhism and Superstition] publisher and date not given.

?(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。)

?

?

作者簡介：

懷森•維沙羅比丘(Phra Phaisan Visalo)

1957年出生於泰國曼谷，從高中時代開始參與政治活動。受到佛使尊者和法藏長老等人的影響，和友人從事以非暴力為訴求的活動。1976年左右因政治意識型態衝突，在混亂中遭逮捕入獄，後獲保釋。1980年自塔瑪薩特大學(Thammasat University)畢業後，由於泰國仍處於政治壓迫的時代，因此創立「宗教與社會」的非政府組織，致力於人權問題研究，同時發表相關言論與從事政治活動。後因各項言論與活動陷入困境，身心俱疲，於1983年出家，並選擇在蘇卡都森林寺(Sukaato Forest Monastery)生活，該寺為森林禪修中心，以禪修聞名，也以政治活動家和心靈平安追求者往來之地著稱。懷森•維沙羅比丘畢生提倡佛教實踐主義、非暴力，以及宗教間的對話，目前為蘇卡都森林寺住持，且擔任環保、反核等刊物的編輯，亦是宗教協調小組的委員會成員。其著作甚豐，著有”Green Horizon: Emergence of Green Culture and Paradigm(1990)”和多篇論文。資料來源：日本淨土宗?合研究所(Jodo Shu Research Institute)

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

airiti Library

女權路上，喜遇知音－憶述與阿姜蘇加多的一場法談

doi:10.29665/HS.200602.0006

弘誓雙月刊, (79), 2006

作者/Author： 釋昭慧

頁數/Page： 52-54

出版日期/Publication Date：2006/02

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

http://dx.doi.org/10.29665/HS.200602.0006

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

最完整的學術整合查詢平台—華藝線上圖書館 ● http://www.airitilibrary.com ● Find more academic articles on Airiti Library

女權路上，喜遇知音

——憶述與阿姜蘇加多的一場法談

釋昭慧

九十四年十二月二十二日上午，海青法師陪同澳洲南傳比丘阿姜蘇加多（Sujato）、David Briggs沙彌、妙應法師、宗宏法師與馬來西亞謝侑潔居士一行六人，蒞院參訪，筆者於嵐園與Sujato法師展開了一場令人難忘的法談，針對比丘尼之歷史處境與八敬法，兩人交換研究心得，交談者、翻譯者與見聞者都深得法喜。

Sujato法師是一位傳承阿姜查禪法的禪師。他雖然身為比丘，卻難能可貴地跳開男性中心思維模式與比丘利益考量，非常反對視比丘尼為「第二性」的比丘威權思想與作風，並極力促成南傳比丘尼制度之恢復。最難得的是，他與筆者同樣兼具學者與運動推行者的雙重角色，他遍查巴利律藏與漢譯律典，所作的比丘尼制度研究極其深刻。他在澳洲組成全國僧伽會，男女席次各佔其半，一向鼓勵「女眾先行」，重要儀典亦請女眾先行誦經。他認為這有矯治佛教歧視女性傳統的重大意義。

法師在澳洲森林中創建了Santi Forest Monastry，從妙應法師處知悉筆者「廢除八敬法運動」之理論與行動，深表贊同，本次應新竹法源講寺之邀，至法源禪林教授禪法，乃請海青法師與妙應法師安排拜會筆者，席間針對律典有關比丘尼「八敬法」內容、《中阿含經》「大愛道經」內容、「善來比丘尼」之來源與年代、佛滅後比丘尼之處境等等，作了極其深入的研究心得交換。彼此的看法極其相應，因此相談甚歡，欲罷不能。

Sujato法師於法談伊始，立即提到：他贊同廢除八敬法，而且為了研究此一課題，查遍巴利文與漢譯律典。筆者深表讚佩，並表示：對照諸部律典的好處是：從其記述不同，互有詳略增減，乃至不一致，可以證明許多律家所聲稱的「佛說」，其實未必如此，有部派學者意見的斧鑿痕。但筆者以為，即使對照諸部律典，亦很難全面理解佛陀對比丘尼的真正態度，與比丘尼在男性沙文意識充斥的環境中所面對的真實處境。因為這些典籍的結集權與解釋權，全都掌握在男性手中，女性並無發言權。

Sujato法師聞言，乃詢問筆者對《中阿含經》「大愛道經」的看法。筆者分析道：《中阿含經》「大愛道經」最起碼暴露了一個事實：即使初出家時，大愛道猶接受「以比丘為師而向其禮敬」的師生倫理，但敬意表諸禮儀，久而轉為習俗，再復轉為規制，師生倫理於是變質而成性別倫理。待到大愛道年事已高，戒臘漸長，自然會深覺不妥，因此研判：佛世應即已有強烈反對「長老尼應禮敬少年比丘」之陋規的聲浪，從尼僧團中生起（特別是像大愛道這樣具足佛陀姨母、國之皇后與貴族女性三重身份的人）。這種反彈聲浪，必然給比丘帶來了強烈的危機感。當日佛陀面對此一反彈，其真實之回應內容，如今已不可考，經典中所記載的「佛陀說法」有數端疑點：

1.佛陀竟然禁止阿難再談此事，其態度非常曖昧，一反光明磊落，有問必答之常態。

2.「女眾五不能」的說法，有違常識經驗。撇開「轉輪聖王」之種種神奇傳說不論，若阿育王亦被定位為「轉輪聖王」，那麼「轉輪聖王」應是指跨邦國的世界領袖。然則包括唐朝的武則天、英國的維多利亞女王在

內，世間當然存在女性「轉輪聖王」，何以能言「女眾不能為轉輪聖王」？

3.「女眾出家導致正法只能持續五百年而滅」的說法，有違歷史事實。難怪部分經律，結集者已悄悄將「正法只有五百年」改成「正法提早五百年滅亡」，以免被世人質疑「佛陀的預言不正確」。筆者認為：這只是佛滅之後，比丘們為了壓制比丘尼要求平等互動的反彈聲浪，假諸佛口以貶抑尼眾的說詞。

說到法滅，一般而言，法滅有兩種理由：一、政治迫害。二、僧伽生活腐化。就前者而言，政治迫害與比丘尼出家與否何干？就後者而言，即使有比丘來自「性誘惑」之恐懼，而對女性產生排斥感，也不應只針對「比丘尼」來大作文章。筆者就今日佛教界現象來觀察，性醜聞大都發生在比丘身上，因此究竟是誰的行為導致正法滅亡，這還有得好爭論的。若說是女眾出家，使比丘禁不起誘惑而戒行不淨，這也不然，因為許多比丘犯淫，其對象反倒是在家女眾。易言之，女眾出家與比丘生活腐化，毫無必然關係。因此將「法滅」責任歸諸比丘尼，誠可謂是「欲加之罪」。

佛世比丘尼人才濟濟，此從《增一阿含》與《長老尼偈》可見一斑。佛滅後卻鮮見傑出比丘尼，豈會是女眾忽然變笨了？最大的可能因素即是：擁有經典結集與解釋權的比丘極力壓制比丘尼的地位，所以比丘尼的能力相形萎縮。

針對筆者「佛滅後鮮見傑出比丘尼」的說法，Sujato法師有感而發地指出：即使是阿育王時代，猶有一位阿羅漢比丘尼，教導某一長老比丘，指示其至優波?多處參學，該長老乃證成阿羅漢果。故「教誡」絕不應是單向的「比丘教誡比丘尼」，比丘尼當然亦可教誡比丘。

Sujato法師指出：緬甸有一位卓越的尼師，各級佛學會考均以高分通過，不料至斯里蘭卡受比丘尼戒之後，返國竟因此而被捕入獄半年。Sujato法師乃撰文極力聲援該位尼師，並向斯里蘭卡友人詢問其下落。

依他的考察以觀，大愛道比丘尼壓根兒只尊敬佛陀，並未尊敬其他比丘。因此她製金縷衣以奉佛，佛再三要她供養僧伽。《中阿含經》「瞿曇彌經」的記載則更明確顯示：她雅不欲比丘凌駕其上。筆者聞言笑稱，他的觀察有理，因此筆者才會在四年前，將「廢除八敬法運動」定位為「當代大愛道的二次革命」。

Sujato法師問及筆者對八敬法的看法。筆者認為：八敬法中，最少有三條都明顯的不會在大愛道出家時制訂好，而是尼僧團成立後因事緣而制訂的：一、不得罵比丘，這是某長老尼過世後塔婆在比丘僧伽藍中，尼眾欲禮塔而遭阻欄，因此罵比丘。二、等同僧殘的「二部四十人出罪」罰則，這一定是要待到有比丘尼犯僧殘罪後才會出現的罰則。三、二部僧受戒，這一定是要等到第一批出家尼眾有了十人以上，才會出現的受具規範。而此一規制是尼僧團剛成立之初才有實際上的「比丘輔佐核驗資格」需求，如今若還搬出「二部僧受戒」作為法定程序，就只是凸顯比丘尼身份認證大權掌握在比丘手中，甚至成為比丘尼僧團成立的障緣。而「不得說比丘過」或「長老尼頂禮年少比丘」之誤謬性，筆者亦一一舉證，如過去著作所說。

筆者認為，至多是四則，有可能在大愛道出家時因時制宜而為佛所叮嚀：一、尼僧團剛成立，極須接受教導，因此佛要求比丘擔負起教導的階段性責任，二、因此要求尼眾於安居時不要住離比丘太遠，以免求受教誡無法

當日往返而破夏。三、同時要求尼眾若於安居竟有見聞疑，可於比丘處自恣（將安居中所見、所聞、所疑諸事，毫無保留地請教或舉罪出來）。四、也因此要求尼眾視彼比丘等如老師而禮敬之。

豈料這些階段性的師生互動禮貌，一變而為習俗，再變而成規制。比丘們將階段性的師生倫理，法制化而成性別倫理，並東拼西湊其他四則，共組成八種敬法，拿著「佛陀宣說」的雞毛當令箭，欲令尼眾臣服於其管制之下。

Sujato法師詢問筆者對「善來比丘尼」之意見，筆者分析道：佛世比丘受戒法有前後三種：善來得戒、三歸得戒、羯磨得戒。起先是「善來比丘，鬚髮自落」（即：佛對求出家者稱歎「善來」，比丘們即自行剃落鬚髮，加入僧團），故稱「善來得戒」。爾後佛作「傳道宣言」，命比丘四處弘法，勿兩人在一道行。行腳弘法的過程中，倘若有人要求出家，比丘們自不敢同佛一般宣稱「善來」，因此要求彼等誦「三皈依」之宣誓詞，是為「三皈得戒」。待到僧羯磨（僧伽共議）制度成立，即轉交由十人僧檢核資格。

准此，相應於比丘尼律以觀，大愛道入僧，並未被視作「善來得戒」，因訛傳佛於其入僧之初即制立八敬法，因此律家多聲稱其依「八敬得戒」。然而考諸八敬條文，如前所述，「二部僧受戒」規制、「二部僧出罪」罰則，以及「不得罵比丘」戒，明顯是在比丘尼僧團成立之後若干年代，才可能會出現的條文。它們是否皆為佛制？也都很可懷疑。更且，若說大愛道要依「八敬法」以得戒，則其絕無可能持守八敬法中之「二部僧受戒」規範（當時並無比丘尼十人可為尊證），豈不是她本人就未能遵循八敬法嗎？這就陷入了「先有雞還是先有蛋」的循環論證。

顯然「八敬法」既不是佛在大愛道出家時之所制定，更不是得戒依憑，後世比丘們從各種相關規制東拼西湊並擴大解釋，組成「八敬法」以抬高比丘地位。此猶未足，為了要讓比丘僧團擁有「為尼眾作身份認證」的特權，以確立比丘之權威性，於是律家無視於在大愛道以後出家的尼眾，同樣已可依羯磨以得戒的事實，創造出所謂「尼眾一律依八敬法以得戒」的神話，甚至杜撰經典，惡毒地攻擊不信受八敬法的比丘尼，是「旃陀羅」一般罪大惡極之人。

Sujato法師指出，據其所考，《長老尼偈》中有Bhadd? Kundakesa1?其人，從苦行外道出家，佛稱其「善來比丘尼」，所以Sujato法師認為，比丘尼的存在，可能較諸大愛道出家更早，甚至不排除上溯到佛初傳道時，度化事火外道的三迦葉與千外道徒眾的年代。因為古代的耆那教，是有女性苦行僧的。因此他對大愛道出家，佛制八敬法的整個傳說，其實都打上個問號。

Sujato法師已將如上種種觀點，撰為長篇論著，考察各部律典，糾正種種訛論，筆者因當日與其長談時，並未請學生錄音、紀錄，因此只是憶述當日的交談重點。但是關心佛門性別倫理的同道們應該不會失望，因為筆者已請其於他時專程來台，發表此一論著。

九十四、十二、二十三 于尊悔樓

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

airiti Library

以法相會的感動

doi:10.29665/HS.200602.0007

弘誓雙月刊, (79), 2006

作者/Author： 李瑩

頁數/Page： 56-58

出版日期/Publication Date：2006/02

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

http://dx.doi.org/10.29665/HS.200602.0007

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

最完整的學術整合查詢平台—華藝線上圖書館 ● http://www.airitilibrary.com ● Find more academic articles on Airiti Library

以法相會的感動

?94.12.19 今日世界的菩薩道

李瑩

印度佛教復興運動之推動人，也是龍樹佛教學院的創辦人——世友居士(Mr. Lokamitra)，於百忙之中特地於94年12月19日蒞臨法印講堂，以「今日世界的菩薩道」為題，為一百多位聽眾介紹現今印度佛教的發展情況。會中並由慈濟大學游祥洲教授現場即席翻譯。

世友居士在演說一開始談及他與講堂指導法師——昭慧法師的一段淵源，並盛讚法師是當今台灣難得一見的女性，不但關切兩性議題及社會問題，並積極參與動物保護運動，了解社會的病因，並找出對治的藥方。世友居士提到，他曾涉獵印順導師與太虛大師的書籍，推崇導師所提倡的「此時、此地、此人」的人間佛教思想，指出佛教應尋求當下自我改變，不要緬懷過去，或是期望未來。他對太虛大師所提出：佛法應與科技及時代結合的主張，深表認同。並且認為達賴喇嘛和一行禪師均是「人間佛教」傑出的代表人物。

談及人間佛教的精神時，世友居士表示，根據原始佛教聖典記載，世尊於結夏安居結束之際，為六十餘位弟子開示時教誡他們，應當「go out」—出去度化眾生，而不是留在山林中修禪定。他指出：西方友人將「人間佛教」翻譯為「Engaged Buddhism」。事實上「Engaged」這個字是多餘的，因為如果不入世，就不是真正的佛法。習禪的目的是要學習深觀眾生的苦難，長養慈、悲、喜、捨四無量心，這不只是坐在禪堂裏的觀想，而是將覺知表現在行為上。

世友居士並從戒、定、慧三學的角度，來詮釋「人間佛教」的真義。他指出五戒中的不殺生，一般人以為只要是不為己殺，吃三淨肉也是可以的；殊不知，每天吃少許肉的飲食習慣，已形成一種供需關係，每人每天吃少許肉，加起來就吃了無數隻雞、鴨、牛、羊。學佛的人在護生的前提下，應當要深觀與眾生之間的互動關係，考量的不只是直接的後果，更重要的是間接的後果。

除此之外，也為在場人士介紹，為印度「人間佛教」奉獻的安貝卡先生。印度社會階級中最低下的是「賤民」，那是一群極端貧窮與低微社會身份的苦難人民。賤民出生的安貝卡博士一生為印度賤民的平等而奮鬥，他於1956年率領50萬印度人皈依佛教，此事件開啟印度人信仰佛教的新紀元，現今印度的佛教徒人數，已將近六千萬人。他對印度的影響，不下於太虛大師對中國佛教的影響。

安貝卡博士深信，只有崇尚眾生平等的佛教思想，才能拯救印度賤民。自由、平等、博愛雖然是西方人所提倡的，但是唯有透過佛法的修持，才能找到真正的自由。自由是佛法中很重要的本質，去除無明，才能得到真正的自由，才不會被政客所操弄或被商人的廣告所玩弄。談到平等，世友居士舉法印講堂「法雲居」的名字，來解釋平等的意義。「法雲」兩字出自《法華經》：「譬如大雲，覆一切……猶如大雲，充潤一切，枯槁眾生。」法雲是普覆眾生，沒有任何差別的，眾生皆有佛性，這才是平等的真義。至於博愛，如果沒有博愛的心，就沒有平等，博愛就是慈悲心，視眾生為自己的兄弟姐妹。在印度，修持四無量心禪定的方法，是先從個

人開始，再將慈心擴及一切眾生。所謂的四無量心，是無限的延伸，而不是針對特定的人。因此，博愛也是佛教的本質之一，是菩提心的種子，長養慈悲心才能為社會大眾服務。安貝卡博士認為：佛法中這三種特質，才能為印度帶來真正的改變。

最後，世友居士透過幻燈片，讓大家了解安貝卡博士與他本人在印度創立的普濟會，幫助當地孤兒、貧民就業、求學的種種善行。經由游教授清晰、生動的翻譯與解說，在場人士均為之動容。尤其是世友先生車禍之傷尚未痊癒，仍為人間佛教而四處奔走，不辭辛勞的精神，十足是一位令人敬佩的人間菩薩。世友居士以其言行真實的詮釋人間佛教，此即菩薩道的表現。他最後邀約大家日後前往印度參訪，大眾熱烈鼓掌回應，表達對世友居士的支持與敬愛。

?

?94.12.25 世友先生蒞院座談記

釋傳聞

?

印度龍樹學院創辦人世友先生於12月中旬訪台，特別於離台前一晚（12月25日）來到佛教弘誓學院，與師生共進藥石，陪同世友先生前來的，尚有游祥洲教授及其夫人陳玫槐女士。飯後大家於嵐園茶敘。

提及「人間佛教」之「人間」二字的英譯時，大家都感到此一詞彙很不容易翻譯。翻成humanitarian（人道主義），世友認為深度不夠，無法道盡印順導師所述「人間佛教」之蘊奧；翻成humanism（人本主義、人文主義），也容易產生誤解。游教授告知：因此美國戴愛蓮教授遂直接音譯「人間佛教」為「Ren-Jian Buddhism」。

其後世友先生與學團師生輕鬆座談，世友先生放映近期龍樹學院的活動照片。世友先生說明：開始辦龍樹學院時，並不侷限於南傳佛教，他們特別崇敬大乘佛教的代表人物——龍樹菩薩，因此特名之為「龍樹」。

龍樹學院分男眾部與女眾部，學生修業年限為一年，在學院有禪修、聞法、早晚課誦等課程，於學業完成後，回去當種籽老師，弘化一方。種籽老師回去弘法後，深感修業時間不足，因此往後可能會延長修學時間為兩年。世友先生誠摯邀請昭慧法師及性廣法師到印度龍樹學院來講授佛法與禪學。

在放映幻燈片時，其中有一張達賴喇嘛蒞臨龍樹學院訪問的照片，引發了一系列世友先生與昭慧法師有關密教及印順導師見地的精彩談話。世友個人雖尊敬達賴喇嘛的開明思想，但也分析道：藏傳佛教雖在印度40年，但佛教卻未因此而全面推廣，反倒是安貝卡博士所領導的佛教復興運動，蓬勃發展。這一方面與達賴喇嘛的政治背景有關，另一方面，達賴喇嘛所宏傳的藏傳佛教，其儀式與印度教頗多相似，為免信眾學佛而佛梵不分，無法與印度教作適切的區別，故世友先生較持保留態度。

?世友先生認為，弘法必須契應時地機宜。對在印度社會受到貶抑的賤民，若說「前世業障」等言論，不但不能讓他們對佛法產生信心，反而徒令人們對佛教產生反感，或是會誤以為：再怎麼努力都無法改善命運。

即使在西方弘揚佛法，亦復如是；西方人學佛所要求的是當下的體會與受用，而不是未來的去處（因為基督教已提供這方面的教義了），因此淨土教對他們就未必有多大的吸引力。故安貝卡博士所主導的印度佛教復興運動與世友先生主持下的龍樹學院，還是以原始佛教與初期大乘教法，作為內修與外弘的主要思想。

昭慧法師聞言，不禁讚歎道：世友先生與導師的思想極相契合。因為導師畢生極力主張「立本於根本佛教之淳樸，宏闡中期佛教之行解（梵化之機應慎），攝取後期佛教之確當者」，認為如此將足以復興佛教而暢佛之本懷。印度佛教復興運動依此模式而宏傳成功，這不啻是印順導師所提倡的「人間佛教」模式得以成功的案例。若是導師在世，聽到世友先生這席話，一定會喜遇知音！

可惜有些佛教中人，乃至學者，對導師思想卻頗有疑忌。有的質疑其未能真正實踐以為印證，有的以宗派或民族主義立場，視導師思想為中國佛教之絆腳石；有些人雖也主張「人間佛教」，但卻忙著與導師思想劃清界限。然而證諸世友先生之所談述，則印度安貝卡佛教復興運動之思維與弘法方式，與導師所提倡的路線正好不謀而合，而且相當成功（印度目前已有六千萬以上佛教徒）。此亦可以印證：導師所提示的「人間佛教」路線，其實是正確且經得起事實檢驗的。

世友先生表示：目前印度佛教非常需要多學習印順導師的思想，期望導師的著作，能大部分翻譯成英文，嘉惠更多人學習佛法。

恭逢這場溫馨而有深度的座談會，筆者本擬錄音整理，卻因操作不當而錄音失敗，因此謹能就記憶所及，簡述當日這場談話的內容如上。

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

airiti Library

歌聲樂章中的真情流露

doi:10.29665/HS.200602.0008

弘誓雙月刊, (79), 2006

作者/Author： 釋見岸

頁數/Page： 59-59

出版日期/Publication Date：2006/02

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

http://dx.doi.org/10.29665/HS.200602.0008

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

最完整的學術整合查詢平台—華藝線上圖書館 ● http://www.airitilibrary.com ● Find more academic articles on Airiti Library

歌聲樂章中的真情流露

釋見岸

94年12月25日，法印講堂「東方天籟合唱團」與高雄「新光合唱團」再度攜手合作，於鳳新高中松炎樓演講廳聯合舉行年度演唱會。今年以「親子樂韻」為演出的主題，希望將父母的愛心、子女的孝思，透過每一位演唱者的熱忱之心表達出來。因此所選的曲目大都是耳熟能詳的，如：「搖囝仔歌」、「心肝寶貝」、「魯冰花」、「母愛」、「天下的媽媽都是一樣的」、「感恩的心」、「阿爸的風吹」、「奉獻」、「父親似青山」等，共有二十幾首新舊歌曲。指揮呂宜庭老師所創辦「奧地利藝術人文教育機構」的小朋友也特別參與演出，用童稚的音聲唱出純真的愛。

在佛法中常以父子關係比喻佛菩薩愛念眾生，其中又以〈大勢至菩薩念佛圓通章〉最為清楚、簡要，因此為了讓此次演出的內容更豐富，特地禮請音樂界的國寶黃友棣教授，為此經文譜曲，由東方天籟合唱團用虔敬之心與莊嚴的音聲，讚頌佛菩薩不捨眾生的悲願，也唱出佛弟子對如來的憶念之心。

這次的演唱會非常成功，三百五十人的演奏廳，容納了近五百位愛好音樂的朋友，雖然有些朋友坐在大會增加在走道上的椅子，但是每個人都被臺上演唱者豐富的表情、悅耳的音符深深吸引，並不在乎座位的不適，在二個半小時的時光中，以感動的心情做一場心靈的交流。

?