

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 本期專題引言

doi:10.29665/HS.200508.0001

弘誓雙月刊, (76), 2005

作者/Author：釋性廣

頁數/Page： 2-2

出版日期/Publication Date：2005/08

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200508.0001>



DOI Enhanced

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

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

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

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



本期專題引言

釋性廣

「促賭、反賭拉鋸戰」在台灣，不知已展開過凡幾回合的攻防戰了。幸有昭慧法師與東華大學運動休閒系主任葉智魁教授，這兩位良心人士，稟持著佛弟子「不忍眾生苦」、「建設人間淨土」的理想，不斷以堅厚的學理基礎、犀利的辯論詞鋒與善巧的譬喻說明，來向官員、立委、媒體與全民分析「賭博合法化」的嚴重後果。他們並結合了社會清流的力量，共同成立「反賭博合法化聯盟」，與促賭人士作長期抗戰。其學識涵養與行動力，使得促賭官員、民代、財團與學者忌憚三分。葉智魁教授更曾總結其在「博弈」議題方面之學術研究成果，而於九十一年底，出版了他的嚴謹學術著作：《賭博共和國》。

最近在短短兩個月期間（五月下旬與本月底），他們又與行政院連續展開兩波的「促賭、反賭拉鋸戰」。為配合時事，本期特推出此一專題，並刊出了他們的兩篇時論，與本院專三畢業生吳一忠同學的一篇感言。

此外，昭慧法師曾於三年前，為葉教授的《賭博共和國》作序，本刊過往因稿擠而暫時擱置，這一擱，竟然擱了三年，本期於此一併刊出，讓讀者能於昭慧法師序文的簡要敘述中，回顧台灣「反賭博合法化運動」的奮鬥過程，並向本刊讀者鄭重推介葉教授該書。

反賭博合法化運動，這是當代人間佛教對台灣社會的一大貢獻。公允而論，近十餘年來，如果沒有昭慧法師與葉智魁教授力挽狂瀾，台灣早已開放了許許多多的賭博項目，由離島而蔓延到本島，讓台灣成了不折不扣的「賭博共和國」，讓眾多個人與家庭，生活在無邊罪惡與痛苦深淵之中。他們的努力，讓台灣的許多深重共業，化於無形，真是功不唐捐！

然而，促賭人士所美其名的「博弈產業」，由於隱藏著天文數字的鉅大利益，因此促賭的官、商、學界人士，還是不會善罷甘休，隨時在伺機而動。本刊以此製作「促賭、反賭拉鋸戰」專題，期能引起更多讀者的迴響，用堅強而龐大的民意力量，向「賭博共和國」說「不」（Say NO to The Republic of Casino）。

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 離島開賭也算「和解共生」？

Beware of the 'Republic of Casino' 'Where There is Gambling, There is Black-gold Politics, and It will be the Root cause of Suffering among Innocent Bystanders.'

doi:10.29665/HS.200508.0002

弘誓雙月刊, (76), 2005

作者/Author：釋昭慧(Chao-Hwei Shih)

頁數/Page：3-6

出版日期/Publication Date：2005/08

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200508.0002>



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



離島開賭也算「和解共生」

釋昭慧

連續數日，新聞大篇幅報導，行政院長謝長廷有意開放金門離島設立賭場，並聲稱已與總統商討此事。澎湖政客馬上表態爭取跟進。一時之間，行政首長與立委諸公互相唱和，藍、綠政客異口同聲，相親相愛，謝院長果真是「和解共生」的高手，ROC也已不須「正名制憲」，「賭博共和國」（Republic of Casino）儼然即將誕生！

謝長廷明確表示，只要地方意見一致，並遊說立法院完成修法，行政院會協助做好配套措施，中央政府已有「不阻擋」的態度。

這樣的做法，已然荒謬絕倫！此猶不足，他竟然還希望尚存清流的立委民進黨團，也跟著「向下沉淪」，因此要求他們採取「開放投票」。他的如意算盤顯然是：要讓外界感覺：中央政府只是順應立委的主張，不得不半推半就；如果執政黨團難以扛起「促賭」污名，那就採取變通方式，讓黨團也不必扛起「促賭」責任，讓一切都只是在「無記名投票」下，成為「純屬立委個人意志促成」的一樁意外事件而已。這樣，政客個人又能兼獲開放賭禁的龐大利益，政府與政黨又不必擔負起「促賭」污名，裡子與面子兼具。但是請問：世上有這樣便宜的事嗎？

我們強烈質疑：這樣重大的爭議性法案，謝內閣有在社會上邀請正反兩造，公開舉行過嚴謹的政策辯論嗎？有認真面對過歷年以來，反對離島開放博弈的堅強理由與鑿鑿數據，而提出負責任、有份量、有說服力的說帖嗎？沒有，統統沒有！面對賭場大亨與促賭政客的巨利遊說，謝院長即使是公然與他們合作演出一場「吃相難看」的政治舞台劇，都已嚴重失格了，此猶不足，謝院長竟還搖身一變，變成了促賭舞台劇的導演、促賭交響樂團的總指揮！

我們嚴正反對藉諸「地方政府意志」或「立委無記名投票」手法，讓金門與澎湖離島開放賭禁，我們甚至反對「開放區域賭場」一事，僅由當地民眾「公投」決定。我們嚴正要求，若謝內閣不顧清譽而要變成「促賭內閣」，那也必須先讓正反兩造公開於媒體辯論，讓民眾充分瞭解「開放賭禁」所需承擔的後果，然後再舉行「全民公投」。原因如下：

一、離島開賭，趨前豪賭的，或是因此而染上賭癮，致令身敗名裂、家破人亡的，多半是居住本島的民眾。因此賭博即使只開放在某一特區，其所造成之治安公害，以及政治、經濟、教育、文化等各方面的衝擊，都勢必會強烈影響全國廣大民眾。賭場之所在，即是黑金之所在，更是無辜第三者拋灑血淚的源頭，由於茲事體大，牽涉廣遠，故應訴諸全民公投！

二、澎湖與金門設若依「博弈公投」而開賭，則馬祖、蘭嶼等離島乃至本島各市縣必將跟進，此後的骨牌效應，將使得合法賭場從離島蔓延到本島，使得台灣成了不折不扣的「賭博共和國」。

三、伊利諾大學研究發現：開放賭博只要獲得一元稅收，必須付出三元的社福代價。離島開賭，絕非促成離

島經濟發展的手段；促賭政客不必畫什麼「七百億稅收」的大餅來欺騙人民，必須老實回答我們，人民憑什麼為了「七百億稅收」，就得付出「二千一百億元」的社會救濟代價？

藍、綠政客在台灣，幾無一事可談得攏，獨獨在促賭一事上，竟然不分朝野而相互應和，其「共生」也者，豈不是指「共同寄生」在龐大不當利益之上，迫使賭民沉淪心性，家破人亡！讓我們傷心的是，正在藍綠纏鬥稍歇，兵疲民困而猶待休養生息之時，謝式「和解共生」竟然是與黑道和解，與罪惡共生！政治人物墮落沉淪之速度如此驚人，著實令人浩歎！

九四、五、二三 于尊悔樓

——刊於九十四年五月二十三日《自由時報》「自由廣場」，
改題為〈離島開賭也算「和解共生」？〉

Beware of the 'Republic of Casino'

'Where there is gambling, there is black-gold politics, and it will be the root cause of suffering among innocent bystanders.'

By Shih Chao-hwei 釋昭慧

Thursday, May 26, 2005, Taipei Times, Page 8

The media has been full of news about Premier Frank Hsieh's (謝長廷) intention to allow casinos on Kinmen, an idea he has apparently discussed with President Chen Shui-bian (陳水扁). The news has politicians on Penghu champing at the bit to get a slice of the pie. From the chorus of approval rising from both sides of the political spectrum in the legislature, it does appear that Hsieh has worked wonders at achieving harmony in local politics. In one fell swoop he removed the necessity of rectifying the name of Taiwan, as a new ROC has just been born: the "Republic of Casino."

Hsieh has made it clear that, if the residents of Kinmen agree to the proposal and the appropriate legislation is passed, the government would lend its help. Clearly the government does not intend to obstruct the idea.

There is very little sense in all of this. To make matters worse, the premier even seems to want to involve the Democratic Progressive Party in this dodgy affair by calling on the party caucus to hold an open vote on the proposal among its legislators. His reasoning appears to be that he

should create the impression that the central government is merely bowing to the wishes of the legislators, and that it should not prevaricate in carrying out the legislators' orders.

If the caucus doesn't want to risk its reputation by being seen as a supporter of gambling, it can evade responsibility by holding a secret ballot on the issue, so that legislators can freely express their individual preferences. Politicians can reap huge benefits by lifting the gambling ban, while the government and governing party avoids the ignominy of being branded as pro-gambling.

But have the premier and his Cabinet consulted affected parties on both sides of this contentious issue, or initiated a public debate about it? Have they seriously addressed the concrete reasons or reams of evidence against the establishment of casinos? Have they made the public aware of the numerous authoritative studies containing persuasive arguments against the motion they are proposing? No, they have not. Not in any way, shape or form.

We are totally opposed to lifting the ban on gambling on Kinmen and Penghu, either in accordance with the wishes of the local government or through an anonymous vote in the legislature. We are against the very idea of allowing casinos to open in certain appointed regions, even if the residents of the area favor the proposal.

If the Cabinet doesn't want to be seen as pro-gambling, it should allow people both for and against gambling to make their voices heard and submit the issue to media debate. The public will then be able to make a decision based on information about the possible consequences of lifting the ban on gambling, and a referendum can be held. The reasons for this are as follow: First, the residents of the islands would be more likely to indulge in gambling if they have a casino on their doorstep, and they are likely to gamble themselves out of house and home and ruin their families and reputations. Therefore, even if casinos are only opened in a specific district, it will still lead to public security concerns, create a public nuisance and have an impact on politics, the economy, education and culture. This will exert a far-reaching influence on the public at large.

Where there is gambling, there is black-gold politics, and it will be the root cause of suffering among innocent bystanders. Since the decision would have far-reaching consequences, it should be placed before the general public in a referendum.

Second, if gambling in Penghu and Kinmen were to be approved in a referendum, Matsu, Lanyu and

other outlying islands will likely follow suit. There will be a domino effect, eventually bringing legalized gambling from the outlying islands to the main island, making Taiwan a full-fledged "Republic of Casino."

Third, research conducted by the University of Illinois in the US found that for each US\$1 the government earns from taxes on gambling, it has to fork out US\$3 in social welfare benefits.

Legalizing gambling on outlying islands is not the way to develop the economy. Politicians advocating the legalization of gambling should not cheat the public with talk of NT\$70 billion in tax revenue. Instead, they should honestly explain why the public should pay NT\$210 billion for social welfare in exchange for NT\$70 billion in tax revenue.

Politicians from the pan-blue and pan-green camps are at odds with each other on almost every issue. But both camps are in favor of the legalization of gambling. If this is what is meant by "symbiosis," then it is a matter of both camps living in parasitic symbiosis with tremendously inappropriate benefits. It will corrupt the souls of gamblers and break their families.

It is truly disheartening to see that while inter-party strife has eased, Hsieh's philosophy of reconciliation and symbiosis has turned into reconciliation with the underworld and living in symbiosis with sin. The promptness with which our politicians have sunk into immorality is lamentable indeed.

Shih Chao-hwei is the director of the Applied Ethics Research Center at Hsuan Chuang University and founder of the Anti-Gambling Legalization Alliance.

Translated by Paul Cooper and Ya-ti Lin

——刊於九十四年五月二十六日《Taipei Times》

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

- ▶ 反賭博合法化新聞六則—中時晚報、中國時報、自由時報新聞摘錄

doi:10.29665/HS.200508.0003

弘誓雙月刊, (76), 2005

作者/Author :

頁數/Page : 7-10

出版日期/Publication Date :2005/08

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200508.0003>



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



反賭博合法化新聞六則

——中時晚報、中國時報、自由時報新聞摘錄

質疑草率！反賭聯盟槓謝揆

陳世財/台北報導

行政院長謝長廷釋放民意空氣球，有意開放金門離島設賭場。此話一出，引來反賭博合法化聯盟一陣撻伐，直指他將會是「賭博共和國」的始作俑者。

反賭博合法化聯盟的一連串抗議行動，蓄勢待發。「為了反賭博，我們將不惜走上街頭」發起人釋昭慧揚言，政府若在未召開公聽會，廣徵民意之前，硬是開放離島設賭場，大家一定會直接槓上謝長廷。

她很不滿謝長廷對於開設賭場的態度，太過草率。「說什麼，『只要地方意見一致，並遊說立法院完成修法，政院會協助做好配套措施，沒有阻擋的理由』，一旦金門設賭場，此例一開，澎湖也會跟進，再來綠島也要，最後是本島了。到時候，政府有什麼理由和立場反對。

「謝長廷已經起了帶頭作用，我們的政客，藍藍綠綠很多議題談不攏，獨獨促賭這件事，不分朝野，相互應和。這，難道就是謝長廷上任後，所謂的『和解共生』嗎？」釋昭慧不懂，歷任行政院長在離島設賭場的議題上，都不敢貿然行事，而謝長廷才剛上任不久，就急著促進這案子。

因為賭博，有太多家庭跟著破碎。釋昭慧強調，論賭博的精彩度，台灣絕對比不過美國拉斯維加斯，連鄰近的澳門，也比台灣有吸引力，「因此，政府一旦開放離島設賭場，賭客勢必有限，到頭來，顧客群主要會來自台灣本島，整個台灣向下沈淪了」。

釋昭慧提醒政府，「別想錢想瘋了！眼睛只盯著開設賭場後每年700億元的稅收。因為賭場，賠上的社會成本，才是重要關鍵」她引述伊利諾大學的研究報告指出，其實，政府開放賭博後，只要1元稅收入國庫，政府相對必須付出3元代價，作為社福經費，安撫輔導問題家庭。

——轉載自九十四年五月二十四日《中時晚報》

賭場開放 上熱下冷 澎湖兩樣情

陳可文/澎湖報導

澎湖地區爭取觀光事業附設博奕的議題，紛紛擾擾20多年，如今行政院政策鬆綁，不排除在金門、澎湖設賭場，地方反應激烈，縣長、議長立刻率眾北上中央積極爭取。

因為行政院長謝長廷的一時鬆口風開放賭場，澎湖反應很強烈，縣長賴峰偉、議長劉陳昭玲親率府會一級主管、議員們北上立法院、行政院陳情，表態爭取設賭場的最大意願，然而中央仍只是口頭上回應。

爭取設立賭場，澎湖人實在是「雷聲大、雨滴小」，財團、投機者、既得利益者拼命炒作新聞、話題，事實上真正的澎湖人反應普通，就92年12月27日澎湖諮詢性公投結果，一目了然。

總投票人數6萬8千多人，投票數1萬4千票，投票率僅僅兩成多一點，其中贊成佔57%、不贊成佔43%，

兩者實在相差不遠，尤其投票率低得可憐，不難看出真正澎湖人並不積極

澎湖籍立委陳癸淼公開表示，長久澎湖沒有就業市場，百業蕭條，縣府負債超過9億元，一切建設只有仰賴中央補助，他指出開設賭場正是澎湖的轉機。

縣議員高植澎指出，要拯救地方經濟，當務之急是發展觀光，修改稅制、獎勵消費，設置賭場只能照顧少數特殊人，他贊成賭場設在金門，澎湖因離島基金分享利益，不蒙其害享其利。

如今，賭場問題還只是草擬中，卻引發接連的弊案，大澎湖國際度假村投資案就傳出非法吸金20多億元，調查局移送檢查署偵辦中。預料賭場議題持續延燒，弊端將一一浮上檯面，賭場的開放與否，真正的澎湖人早已表態明白。

——轉載自九十四年五月二十四日《中時晚報》

政院：開放討論 非開放設立

李祖舜/台北報導

行政院長謝長廷日前在金門表示，行政院不會阻擋離島建設條例增設博弈條款，被外界解讀為謝揆支持離島開放設置賭場。在獲悉部份民間社團公開質疑謝揆縱容賭博風氣之後，行政院特別出面澄清，發言人卓榮泰強調，謝揆的說法絕非對離島設置賭場持開放立場，而是持「開放討論」的態度，希望持贊成意見者接受反對立場者的檢驗，以釐清政策方向。

卓榮泰指出，謝揆最近去金門視察，也很清楚包括澎湖在內等離島的發展已經出現瓶頸，未來這些離島，究竟是要依賴三通中轉，或是觀光娛樂來延續建設發展，必須加以正視、深入探討。

卓榮泰表示，外界一直反對離島設置賭場，但如果離島真的非常需要這些觀光娛樂設施來發展經濟，那就必須把這個政策攤在陽光下，讓正反兩邊的意見公開進行辯論，以便讓政策能出現比較清楚的方向，而不是由行政院出面用防堵的心態處理此事。

——轉載自九十四年五月二十四日《中時晚報》

賭博後遺症 賭城10年前犯罪率全美第1

陳世財/台北報導

為了證明反賭有理，東華大學運動休閒系主任葉智魁幾年來，不斷進行賭博後遺症調查研究，提出好幾篇論文。結果都顯示，下場豈是「慘」字了得！太多輝煌紀錄，都是負面第1。

政府一再試著推動離島設賭場，最大目地，是為了吸引人潮，帶動觀光業。可是，葉智魁求證的結果，並

非如此。這些調查結果，都將成為反賭博聯盟挑戰政府開設賭場政策的鐵證。

葉智魁研究的區域，主要是美國與加拿大。他發現，賭場一設立，客群主要都是當地居民，而非外來客，而外來客來到賭場，幾乎賭得天昏地暗，錢輸光了就打道回府，很少人會想繼續在當地觀光，「換句話說，以賭場作誘因，吸引來的，絕大多數是賭客，而非觀光客」。

論賭場文化，美國內華達州拉斯維加斯是最具代表性的例子。葉智魁發現，在炫眼的霓虹燈底下，拉斯維加斯隱藏著許多絕大多數人所不知道的真相。他根據1995年的美國統計摘要（U.S. Statistical Abstract）指出，拉斯維加斯所在的內華達州，於1994年登上全美最危險居住州第7名，緊接著，隔年升到了第3名。而聯邦調查局的報告也顯示，單就拉斯維加斯而言，1995年時的犯罪率，高居全美第1名。

1979到1988年間，全美國，只有大西洋城與內華達州設立賭場。就在那時候，內華達州的離婚率與虐待兒童致死案件，也是全美最高的。此外，內華達州的「負面輝煌紀錄」，挺多，至少還有全國4高：犯罪率、自殺率、逃漏稅被判決有罪的比率、病態性賭徒的比率，都排名第1。

——轉載自九十四年五月二十四日《中時晚報》

防賭 運動彩券最快明年上市

鄭琪芳、王平宇／台北報導

財政部昨天邀集相關單位討論「特種公益彩券發行管理辦法」草案，達成三大共識，運動彩券由體委會擔任主辦機關，屬於競技型彩券，且盈餘全用於體育活動；相關辦法將在一個月內提報行政院，最快明年正式發行，初估運動彩券一年規模約五十億元，而為防堵黑道介入，初期擬以國外賽事為投注標的。

財政部表示，發行運動彩券不用另訂專法，只須根據「公益彩券發行條例」擬訂「特種公益彩券發行管理辦法」，即可依據管理辦法辦理。

包括目前發行公益彩券的台北富邦銀行，以及積極爭取下屆公益彩券發行權的華銀、中信銀，都對爭取運動彩券發行權表達高度興趣，但希望遊戲規則、法源能盡速訂定，以利進一步評估。

——摘自九十四年七月二十九日自由時報（頭版頭題）

開放運動彩券 反賭聯盟砲轟

林倖妃／台北報導

職棒簽賭如滾雪球般愈滾愈大，開放運動彩券的呼聲再起，反賭博合法化聯盟昨天抨擊，即使開放運動彩券亦不見得能遏阻場外豪賭，邏輯上根本說不通。

一向對政府開放賭博合法化持反對立場的「反賭博合法化聯盟」，發起人釋昭慧指出，政府有心開放運動彩券的心態很荒謬，因為爆發職棒賭博案就開放賭博合法化，猶如抓到人吸毒乾脆開放販毒合法化。

她以香港賽馬為例指出，香港即使已經開放賽馬，但「做馬」的情況卻仍嚴重，也就是黑道威脅利用或恐嚇賽馬師，以影響比賽結果，在義大利也曾發生在賽馬過程中，馬匹在比賽場中突然倒下，原來是有人以雷射槍從場外射擊，根本防不勝防。

釋昭慧認為，以台灣黑道之凶狠，現在都無法給予球員安全空間打棒球，何況是運動彩券上路後，球員若被威脅，也沒人會知道，政府不應讓球員無辜犧牲。

——轉載自九十四年七月二十九日《中國時報》



本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 職棒豪賭，政府做莊？—強烈反對開放運動彩券

doi:10.29665/HS.200508.0004

弘誓雙月刊, (76), 2005

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page： 11-11

出版日期/Publication Date：2005/08

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200508.0004>



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



職棒豪賭，政府做莊？

——強烈反對開放運動彩券

釋昭慧

（玄奘大學應用倫理研究中心主任）

驚聞職棒賭博案發生之後，謝內閣打算於明年開放運動彩券，筆者期期以為不可。原因如下：

一、職棒簽賭案之所以受到社會矚目，是因為黑道涉入，為鉅額賭資而對職棒球員威迫利誘。如果連政府都做起莊，賭將起來，那會讓社會感覺，政府是「只准州官放火，不准百姓點燈」。到那時節，政府有何立場嚴懲職棒簽賭之涉案人員？

二、運動彩券不比公益彩券。公益彩券由電腦操控，人為因素不易介入；運動之輸贏，則關涉到運動員乃至動物（如賽馬、賽狗）在運動場域的表現，這些與賽的人與動物，是「極弱勢」的少數族群，他們被黑道或變態賭徒威脅利誘的機會相當大，而且不會因運動彩券之發行而有所減緩。

三、政府的理由是，既然職棒簽賭不易杜絕，那麼索性開放而納入管理。然而一件不正當的事，絕對不會因為它的開放，而變得正當起來。社會上的毒品非法販售，也同樣從未可能完全杜絕，試問難道可以此理由而侈言「開放販毒而納入管理」嗎？

四、證諸國外經驗，即使運動彩券公開發行，場外圍賭仍會發生，而假使不能杜絕場外圍賭，那開放管理之意義何在？只不過是「白道與黑道搶錢」而已。

五、黑道或賭徒被錢沖昏了頭，什麼事情都做得出來。以香港的賽馬為例，黑道介入而威脅馬師「做馬」之事時有所聞；數年前歐洲有一場馬賽，一隻馬匹在參賽過程中遽然倒地，經查發現原來是牠中了雷射槍。當代科技已極度發達，各種可以干擾運動者之視線、聽力或平衡感的武器，若被攜帶入場，其後果怎堪設想？

六、有說：反正賭是人性的一部分，與其防堵，不如疏導。殊不知：賭性並不是人性中恆久的本質，而是「因緣生法」。賭性可以在環境刺激與誘惑下加深、加重，卒至形成更多「病態性賭博狂」人口，而導致更多生命的沉淪、家庭的破碎。退一步言，即使當局想要成全此一惡質「人性」的發展，台灣賭徒又不是沒得好賭，已陷於水深火熱之中，相反地，只要想賭，無時、無地、無事、無物不可拿來賭。在這種情況之下，口口聲聲要振興體育的袞袞諸公，怎忍讓賭徒的手伸到運動場上來？

總之，職棒簽賭事件之所以一再重演，原因在於黑道押注鉅額賭資，介入操控賽事。因此正本清源，政府應做的是大力掃蕩地下賭盤，而不是不務正業，趁（職棒簽賭案之）火打劫，意圖在賭資的湊聚之中分一杯羹。這樣做，不但不能帶動運動風氣，而且在病態賭徒忒多的台灣特殊環境下，輕言運動開賭的政府，勢將成為扼殺健康運動環境的劊子手。發行運動彩券，茲事體大，因此我們鄭重呼籲：謝內閣還是懸崖勒馬吧！

九四、七、二十九，于尊悔樓

——刊於九十四年七月三十日《聯合報》「民意論壇」

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

- ▶ 賭博王國沒有運動彩券—開放運動彩券，焉可能有良好的監督管理機制？

doi:10.29665/HS.200508.0005

弘誓雙月刊, (76), 2005

作者/Author：葉智魁

頁數/Page：13-14

出版日期/Publication Date：2005/08

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200508.0005>



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



賭博王國沒有運動彩券

——開放運動彩券，焉可能有良好的監督管理機制？

葉智魁

（國立東華大學運動與休閒學系教授）

職棒簽賭案越演越烈，「將非法的運動賭注活動檯面化，並有效管理」的聲音又起。報導指出，行政院非但加快了「運動彩券」發行的腳步，財政部也已積極著手規劃發行「運動彩券」。支持發行「運動彩券」者除了指出許多好處外，還描繪了一片瑰麗的遠景。然而，事實真會如此嗎？究竟台灣是否適合發行運動彩券，不妨從幾個角度來分析：

首先，就體育界所企盼之提昇國內運動環境、運動風氣、健康的運動文化、以及發展運動產業等目標而言，「金源」確實重要，若缺乏足夠的經費，要想達成這些目標的可能性不大，但是，經費是否應以發行運動彩券的方式取得，而其所可能衍生的後遺症值不值得冒這個險？我們可以從美國這個全世界在這些方面條件最佳的國家為例子來看，究竟他們對運動彩券所持的態度為何？

賭博合法化範圍之廣、賭博人口之多、公私部門對賭博熱衷的程度、以及每年投入賭博之龐大金額等條件，已使美國成為他國所無法向背之名符其實的「賭博王國」。全美目前開設合法賭場（Casinos）共有28州，經營彩券的有37州加上哥倫比亞特區（DC），開放Pari-mutuel賭博（與賽狗、賽馬相關的場內、場外賭博形式）共有43州。如今，美國不允許將賭博以任何形式合法化的州，只剩下夏威夷與猶他州兩個州。可是，絕大多數人不知道的是，這個「賭博王國」非但沒有發行運動彩券，美國總統布希還在1992年簽署「職棒及業餘運動員保護法」，禁止以競技比賽作為彩券發行標的。事實上，即使針對運動賽會而進行的非法賭博在全美各地都相當氾濫，運動賭博（Sports Betting）在全美，目前也只有拉斯維加斯所在的內華達州是合法的，更不要說發行運動彩券了。而他們的理由也非常簡單——為了維護健康的運動文化與運動產業。以美國這個「運動王國」為鑑，如果台灣的體育界的目標是在於，提昇健康的運動文化與發展運動產業，對於運動彩券的發行，實在不宜有不切實際的幻想。

其次，基於賭博人口會隨著「賭博機會的多寡」與「賭博場所的易及性」而波動——如果社會上能夠接觸到賭博的機會越多，或是賭博場所越易及，賭徒人口自然會隨之增加（原來不賭的人因而變成賭博人口的機會大大增加）。政府若將「運動彩券」這個「非理性的賭戲」合法化在先（增加了人們參與賭博的機會），屆時又廣泛提供人們得以方便簽注的場所（擴大了賭博場所的易及性）。在這種情況下，卻呼籲人們要以「平常心」、「理性」、「衡量己力」、「知所節制」的方式來購買運動彩券，並期待民眾不要執迷，以免沉溺其中，難道會是「理性的」嗎？

再從管理層面的角度來探討，以公益彩券發行至今的例子來看，在彩券發行這場賭戲當中，北銀與樂彩公司這兩個財團，所扮演的角色無異集「球員」、「裁判」、「記分員」、「規則訂定者」、「道具供應者」於一

身，以公權力撐腰，壟斷彩券市場，美其言是為了公益，幾次出了大紕漏（如：中獎彩券無法兌領、密碼被破解），卻完全不會見其負起任何責任，理當擔負彩券發行監督責任的財政部，也未曾扮演好其監督角色。

另外，從盈餘運用面來看，即使是法律規定採用專款專用，在實際的運作上，弱勢團體中除了經銷商之外，並未獲得實質利益。從原先發行二合一彩券，到之後加上電腦樂透的三合一彩券發行迄今，六年多以來，諸多之經費被挪用的狀況，以及產生排擠原來社福法定預算編列的結果等現象，雖然屢屢見諸報導，情況卻一直未見改善。幾年來的具體數據已顯示，理當用於弱勢團體的彩券盈餘專款，也被大多數的縣市政府當成「私房錢」或「紅包」，取代了原有的社福預算，弱勢團體未蒙其利反受其害。就整個彩券發行迄今，所浮現出來的種種現象看來，要想期待「運動彩券」的發行，不會產生監督管理上面的問題、不會危及台灣運動產業的發展，卻可以帶來支持者所期待的效益，實在是令人不得不抱持極端懷疑的態度。

(20050729)

——刊於九十四年七月三十日《自由時報》「自由廣場」



本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 運動彩券豈該發行？

doi:10.29665/HS.200508.0006

弘誓雙月刊, (76), 2005

作者/Author：吳一忠

頁數/Page：15-15

出版日期/Publication Date：2005/08

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200508.0006>



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



運動彩券豈該發行？

吳一忠

(佛教弘誓學院94級校友)

行政院表示，發行運動彩券的成熟度已經比過去高，行政院長對發行運動彩券，採取正面的態度。有些立委更表示，既然賭博無法根絕，若以公正、陽光化的管理，遏止地下簽賭歪風，並可利用彩券獲利，來挹注體育發展，豈不兩全其美！

乍聽之下，似乎名正言順，政要民代一副道貌岸然狀，你很難反對這些「為國為民」的冠冕堂皇詞令。但請問：這些理由，真能令人心服口服嗎？

大禹治水靠的是「疏導」，這道理眾人皆知，也是今日所有想讓原本不法成為合法的「開放賭禁」最佳說帖。賭誠然是人的「弱點」，但請記住，賭並非人的「天性」！它並非放諸四海皆準，並不是每個人都受不住賭之誘惑，所以不能拿來當發行彩券的擋箭牌。

立法諸公說道：禁也禁不了，那乾脆就擺到檯面上，好能方便管理。若照此邏輯推演，賭博反正無法根絕，大家樂和六合彩何必禁止？線上簽賭何必捕捉？賭場何必去抄？再對照孔老夫子所言：「食色性也」，人的七情六慾無法斷除，那是否該讓所有色情行業都合法化？何必搞得警察人仰馬翻？一切事若總將錯就錯，完全順應少部份人的不當需求，採取「包裹妥協」，犧牲多數人的權利，將視民主為何物？

人與其他動物不同之處，除了發達的理性和勤奮的耐力之外，即是具有慚愧心，知道什麼事不該做。明知許多事禁絕不了，卻能清楚分辨善惡對錯，以道德良知來約束自己，不隨波逐流，不深陷染缸，以淨化社會風氣，而非一切盡情功利妥協，這樣方能減少社會事件的發生。我們的社會已然失去了淳樸和實在，在金錢和暴發戶的追求遊戲中，早已分辨不出好壞。為政者豈能事事向錢看，美其名為挹注國庫收入？

以行政法即可實施的運動彩券，攸關全國的風尚，請多加考慮！從前的賽馬、賭場和色情行業等，都希望能夠在合法的庇蔭下，獲取更高的利益。因此，今日發行運動彩券，明日將會發行更多名目的彩券，如賽馬、賽狗、鬥雞業等，目前都在蠢蠢欲動，希望能分食大餅。是否既然禁絕不了，就統統開放了事呢？

眼看著社會風氣奢華不實，更多人妄想一夜致富，治安問題叢生，到那時再來作事後的檢討與補救，將為時已晚。從政者若一味短視近利，只看眼前利益，當卸下執政責任之時，回頭發現社會面目全非，請問你們真能安心入眠嗎？

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 《賭博共和國》序

doi:10.29665/HS.200508.0007

弘誓雙月刊, (76), 2005

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page：16-19

出版日期/Publication Date：2005/08

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200508.0007>



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



《賭博共和國》序

釋昭慧

台灣值得關切的議題實在太多了，「反賭博合法化」為什麼會成為筆者近年來極端重視的社會運動？起因竟來自「關懷動物」。原來，民國八十二年十二月間，時筆者任職關懷生命協會理事長，自報端得知：十二月十六日，台北市政府財稅局將主辦「賽馬座談會」，官方研擬在關渡與社子兩個地方開放「賽馬場」。

由於事關賽馬的權益，關懷生命協會立刻蒐尋相關資料，從資料中深深體認到：賭馬的受害人，首當其衝的就是馬匹。過早而嚴苛的訓練，導致發育中的馬匹半數以上骨折；與賽時高速度的要求，經常導致馬匹受傷；為求勝選而不當用藥，更是導致馬匹肺臟出血的元凶。而受傷後的或年邁的馬匹，由於不能再當搖錢樹，下場都很淒慘，殘忍屠殺之後，被製成馬肉罐頭。

這真是典型的暴殄天物、兔死狗烹！何以致此？原來在賭馬業中，馬匹不是財富，馬匹超勝的速度所換取的賭金才是財富。職是之故，一旦馬匹不良於行，就成了浪費飼料的「廢物」，趕緊殺以滅口，甚或「廢物利用」，這才是業者減省飼料與管理成本的「不二法門」。

賭馬在西方和香港行之有年，伴隨而來的場外下注、黑道介入、環境破壞與交通癱瘓還是小事，更可怕的是撩起熾盛的賭風，導致多少傾家蕩產、家破人亡的悲劇。再者，凡重視動物福利的民間組織，莫不對這種「拿馬的生命來豪賭」的金錢遊戲，深惡痛絕，但因賭馬所帶來的利益已與政權盤根錯節，黑道介入而作人為操縱也已是既成事實，所以欲制止而不能。

在此評估之下，我們對台北市政府研擬開放賭馬的做法，期期以為不可，於是成了該場「賽馬座談會」的不請之友，基於「愛護動物」、「保育綠地」與「遏阻賭風」等立場，全力表達反對意見。

從這以後，直到民國八十七年十月十三日，「動物保護法」終於在立法院三讀通過，該法將「反賭馬條款」列入其中第十條，明訂「不得作賭博性的動物競賽」。這中間有將近五年的時間，我們與各方的「促賭」力量，展開了艱苦的拉鋸戰。直到今天，事情依然沒有劃上句號；「促賭」的龐大力量仍不時尋求任何一個可以「敗部復活」的機會。

曲曲折折的過程一言難盡，總的來說，促使賭博合法化的一方——不論其所促銷的是賭馬、賭狗、觀光賭場還是公益彩券，儘管運用了種種或明或暗的手段，展開了種種動人心弦的遊說，其所覬覦者，不外乎是「博弈產業」所潛藏的龐大利益。

一般說來，「促賭」有三部曲：一、以鉅額的政治獻金收買官員與民代。二、以鉅額的廣告利益收買媒體。三、以動人的說詞誘民入彀——這又分兩個部分：第一、以似是而非的言論，讓不知情的廣大民眾，相信「博弈產業」的正當性，與它將會帶來的地方利益。第二、透過促銷手法，讓民眾對這類賭博由好奇、瞭解、嚐試

而上癮。

「促賭」的可怕，更在於其惡性循環。因為一旦開放了部分賭禁，賭場大亨所獲取的暴利，就足供他們主打下一波的「促賭三部曲」——持續擴大賭博合法化的地盤或賭博合法化的項目。

以筆者較為熟悉的「賭馬業」為例，八十二年間，財團先已集鉅資四十億元，充份運用豐沛的政商人脈，遊說官員與民代，並在法令「八字還沒一撇」的情況下，就有恃無恐地購妥土地、馬匹，闢建賽馬場（見《民眾日報》八十三年九月三十日第二十版），鉅額廣告費、公關費還不算在內。他們不斷刊出整版廣告，顯係意圖掀起全民的賭馬風潮，然後再逼令法律配合解套，讓已存在的非法事實就地合法。

再以「月眉遊樂區開發案」為例：在競標時，就有財團圍標之嫌。於是，有心建立東方「迪斯奈樂園」而以兩百億元之高價投標的華納公司，不幸被巧計逼退；一心炒作賭馬場的某財團反而以六十億元之低價得標，並且其開發計畫多依優惠貸款，融資達到六十億之半數。換句話說，這是用人民儲蓄的血汗錢，拿來建立有害民風、民心的博奕事業，而且減損了數額可觀的就業機會。該財團接手之後，又與長年在苗栗公館違規佔用河川地並違法賭馬的某公司合作，以合法的遊樂事業掩護非法興建的賭馬場。

我們可以想像嗎？如果當時是華納公司得標，那麼，今天台灣家庭的兒童已不須遠赴美國或是日本一圓「暢遊迪斯奈樂園」之夢。顯然，當某財團得標之刻，那是台灣兒童迪斯奈夢碎之日，也是駿馬無窮無盡的夢魘開始之時！

至於「反賭」一方，通常是社會良心人士之所組成的鬆散聯盟，他們的動機大都單純：不忍心人民（或動物）受到賭害的侵蝕。他們的資源有限，所以無論是向官員、民代作利弊得失的分析，還是發表相關文章、披露相關資料於媒體之中，都無法獲得如同「促賭」一方般對等的重視。資源有限，使得他們即使理論再堅強，理據再充足，也難以將這些完整而清楚的訊息，傳遞到廣大民眾之間。這使得民眾經常受到「促賭」資訊的強力主導，無法充分理解開放賭禁以後對個人身家性命與社會、經濟、政治等強大的負面影響。

而且縱使費盡了力氣，達到了一次「力挽狂瀾」的效果，但爭奈「促賭」一方鏗而不舍，隨時準備「偷渡法案」（例如最直接的「觀光賭場條例」，或是間接迂迴的「離島開發條例」、「公益彩券條例」）！因為，博奕畢竟是巨利所在，財團絕對不會就此罷休的，無孔不入的遊說還是會繼續展開。所以，無論是哪一黨執政，總有官員、民代時不時在媒體放話，大力推動各種賭博的合法化。顯然促賭與反賭的角力無時或已；即使表面上風平浪靜，檯面下也還是暗潮洶湧。筆者常常譬喻：這是一場時間漫長（甚至是無有時限）的「拔河賽」。舉例而言，八十三年初，農委會聘任筆者為「動物保護法」（簡稱「動保法」）起草委員，在當年一月廿六日的第一次起草會議中，筆者極力主張，加入類似「不得作動物的賭博性競技」之文字的條款（亦即「反賭馬條款」）。賭馬財團當然不肯善罷甘休，他們動用政商人脈，全力封殺「反賭馬條款」。根據媒體報導顯示：由

於連內閣高層有人主張開放賽馬等動物競技活動，所以「促賭」一方得以敗部復活，農委會呈交行政院「動保法」版本，「反賭馬條款」兩度被迫取消。待行政院版「動保法」提交立法院時，吾人不得不委由沈富雄委員提出民間版「動保法」，硬是塞回「反賭馬條款」。至此，社運團體與金權政治的戰火，遂延燒到立法院。幸賴清流立委、學者與諸社運團體之努力，以「反賭馬條款」列入第十條的「動保法」，終於在八十七年十月十三日順利三讀通過。

有了這次的「小勝」，事情是不是就可以劃下句號了呢？不然！對方果然神通廣大，翌（八十八）年六月十六日，立法院院會之中，因「公益彩券發行條例修正案」的「博奕條款」，而引發了近年來最大的暴力衝突事件。最後在滿場追打、互毆的暴力鏡頭，以及民、新兩黨集體退席的抗議聲浪下，通過了「公益彩券發行條例」的第四條第二項條文：「為舉辦國際認可之競技活動，得申請主管機關核准發行特種公益彩券」，這已賦與「運動彩券」以法源依據。於是，經過將近五年的努力，在「動保法」中所獲取的些微成果，數分鐘內化為烏有。及至最近，報端刊載某集團的財務危機時，附帶提到「月眉遊樂世界」中的賭馬場，這才知道，該財團還是繼續進行相關項目的建設工程。顯然他們對賭馬場的「就地合法」，是信心十足的。

我們，反賭的一群傻子，就宛若希臘神話中的薛西佛斯，一次次將巨石推上山坡，又一次次看它滾了下來，回到原點。

也就在這段「反賭馬」時期，筆者認識了另一位「現代薛西佛斯」，那就是當時擔任靜宜大學觀光系主任的葉智魁教授。拜讀他的文章，讓我們注意到了比賭馬所產生的弊端更為嚴重，影響面更廣大深遠的「觀光賭場」問題。

從事「反賭博合法化」運動的各界菁英很多，除了宗教界、社運界之外，在學界中，葉教授可說是首屈一指的專業學者。他近年來發表的相關論文與讀者投書，不但篇數多，而且篇幅大；不但見地卓越，論證綿密，而且引證資料極其豐富，倍受各界之重視與採用。

他不採用泛道德論的立場，反而很實際地從經濟、政治、社會……各個面向，分析「賭博合法化」（無論是觀光賭場還是公益彩券）對當地居民與該國民眾、青少年所造成的鉅大傷害與深遠影響。由於他言之有物，鑿鑿有據，所以雖是一介謙和、斯文的學者，但精湛的專業知識與知識份子的社會良心，使得他充滿著專業的自信與無畏的精神。任何時候、任何地點，只要有他在場，就足以造成「一夫當關，萬夫莫敵」的氣勢，對政界、學界、媒體、離島民眾與社會大眾，產生了極大的說服力。自去年起，我們又邀集了各界良心人士，籌組「反賭博合法化聯盟」，葉教授慨允擔任發言人（這個職位其實也非他莫屬）。

他外貌文質彬彬，辯論起來咄咄逼人，私下與人相處，卻又非常溫婉可親。由於對同一議題的強烈關注，我們從互為讀者，互為社運同志，進而互為摯友，這才知道：他對佛法不但有所涉獵，而且還在禪修體驗的方面，

用過許多功夫。但是，只要一觸及與「賭博」相關的議題，他就比入禪堂修正觀還來得更積極熱切。看來禪觀所培養出來的專注力與持久力，他正好運用來承擔菩薩事業的重任；他以自身經驗，打破了「出世與入世不能兼顧」的迷思。

暑假期間，他來函告知：已將近年來所撰與「賭博研究」相關的文稿彙集成冊，名為《賭博共和國》，請筆者為本書撰序。然而在專家面前談他拿手的專業議題，這豈不是班門弄斧了嗎？為藏拙計，筆者只好將自己在「反賭馬運動」方面的經歷與心得略述如上，以呼應當代台灣「反賭先知」的綸音！

**葉智魁教授著《賭博共和國》一書，前衛出版社已於九十一年十一月二十八日出版，定價：300 元，讀者可於網路「博客來書籍館」閱讀瀏覽，優惠價：9 折270 元。



本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 作為方法的印順：問題意識、詮釋效應及其它

doi:10.29665/HS.200508.0008

弘誓雙月刊, (76), 2005

作者/Author：宣方

頁數/Page：20-32

出版日期/Publication Date：2005/08

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200508.0008>



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



作為方法的印順：問題意識、詮釋效應及其它

中國人民大學佛教與宗教學理論研究所

宣方 副教授

2005年6月4日，一代佛學泰斗印順法師在安詳中辭世。對他的去世，臺灣各界紛紛表示哀悼，隔岸的大陸佛教界和佛學界同樣也舉辦了一系列活動向這位佛學巨擘致敬。與他不無爭議的學思生涯相比，哲人身後可謂備極哀榮。

如今，追悼會的哀思尚未消散，性急的學者們似乎就急於要對其成就與影響作出評價。雖然說各種類似的評論從來都不曾斷絕過，但選擇在這樣一個特殊的時機發言畢竟應當有更多的謹慎。

筆者對於近現代中國佛教素無研究，對印老汪洋無際的思想也只是略窺一斑，因此接到江燦騰教授的稿約時不免有些意外。承江教授指示，只要我對舊作《人間正道是滄桑??後印順時代的人間佛教》的觀點作些發揮即可。慚愧得很，那篇習作已有不少師友指出其中的疏漏之處，難得江教授還如此抬愛。恭敬不如從命，以下所論，只是循著舊文的思路，將近日來一些凌亂的心緒呈現給各方師友，敬祈指教。

（一）「印順時代」：一個虛妄的命名？

舊文（以下簡稱《滄桑》）認同藍吉富、楊惠南等學者的觀點，認為印順思想「對臺灣知識階層接受佛教、提升佛學研究的水準有重大的促進作用，而且其影響至今仍在持續、擴散和加強」，並對藍吉富提出的「後印順時代」概念重新詮釋，著重探討了「後印順時代」何以必要及如何可能。

後來有學友指出：

當代臺灣佛教學術界所討論的所謂「後印順（學）時代」的問題，其實並不是一個什麼真正的問題，因為印順在上世紀九十年代前的臺灣和大陸實際影響是非常有限的，遠不及星雲等，這是臺灣許多學者和佛教界人士的共識。沒有什麼「印順（學）時代」，何談進入什麼「後印順（學）時代」？我這樣說絲毫不是貶低印順的歷史功績，而實際上是希望還印順於歷史本來面目，既是尊重當代臺灣佛教真實的歷史，也是尊重印順在二十世紀中國佛教中的歷史性貢獻。我們不需要再塑造一個新的偶像崇拜。二十世紀中國（當然包括臺灣）人間佛教的思想與實踐，是太虛、星雲、印順等大批現代菩薩行者相互推進的結果。（何建明：《人間佛教與臺灣佛教的主體性探索——評介江燦騰新著〈臺灣近代佛教的變革與反思〉》，《當代》第204期，122頁）

何建明的批評，雖然是針對臺灣學界，但他說「所謂『後印順（學）時代』的問題，其實並不是一個什麼真正的問題」，卻是一項極其嚴厲的批評。恕我孤陋，臺灣學界相關人士的反應不得而知，但論題所關，我也不得不反省自己的立論是否不確。

何文的依據，在於「印順在上世紀九十年代前的臺灣和大陸實際影響是非常有限的，遠不及星雲等」，並說「這是臺灣許多學者和佛教界人士的共識」。既然談不上有所謂「印順（學）時代」，自然也就更談不上什麼

「後印順（學）時代」了。其實這裏需要仔細檢討的問題很多。

首先需要澄清的是，「印順時代」概念的提倡者是將其限定在什麼範圍內、在怎樣的含義下使用這一概念的？筆者對於其他研究者使用這一概念的情形並不清楚，《滄桑》主要是循著藍吉富《臺灣佛教思想史上的後印順時代》一文接著說，因此對「印順時代」的限定，也是與藍文基本一致的。正如藍文在標題和正文中明確限定的那樣，他是在佛教思想史或（和？）佛教學術史的範圍內，將「光復後直到1994年印老停筆的這一段……思想史期間，稱之為「印順時代」」。《滄桑》也是在臺灣佛教思想史和佛教學術史的範圍內使用這一命名，只不過更凸顯「印順在臺灣佛教思想史上的影響」這一問題意識，因此並不認為「印順時代」的上限與政治性標誌事件（光復）吻合，而是應從「印順思想對臺灣佛教思想開始發揮影響」這樣一個不確定的起點算起，其下限也不宜以印順封筆為限，而是應當延伸到「超越印順的新範式」出現之前。

其次，何文辯白說自己「絲毫不是貶低印順的歷史功績」，但如果的確如何文所說那樣，「印順在上世紀九十年代前的臺灣和大陸實際影響是非常有限的」，那麼哪還談得上有什麼「印順在二十世紀中國佛教中的歷史性貢獻」需要尊重的呢？顯然，何文的邏輯和敘述有曖昧和自相矛盾的一面。

我們相信何文所說的「尊重當代臺灣佛教真實的歷史，也是尊重印順在二十世紀中國佛教中的歷史性貢獻」不會是口是心非的搪塞之詞，因此，需要對「印順在上世紀九十年代前的臺灣和大陸實際影響是非常有限的，遠不及星雲等」的說法作些厘清：其一、印順上世紀九十年代前在大陸的實際影響無論是否非常有限，都與藍文限於臺灣佛教思想史或佛教學術史的論域無關，可以存而不論。其二、這裏所謂的「實際影響」，具體所指是什麼？是佛教思想和學術領域還是佛教實踐領域？就後者而言，筆者贊成何文所言，其影響「遠不及星雲等」應是許多學者和佛教界人士的共識；但就前者而論是否也是如此，則大可存疑，至少何文推許為三傑的藍吉富、楊惠南、江燦騰等人便恐怕不具備這樣的共識。事實上，臺灣佛教史上思想詮釋和實踐推展這兩個層面之間既相互呼應，又各有其發展脈絡，迄今也沒有達到水乳交融的程度。何文低估了兩者之間的這種區隔，因此其質疑並不如他感覺的那麼不言而喻、無可辯駁。

雖然何文的質疑含混曖昧，沒有擊中要害，但的確非常有益，能夠激發我們進一步思考：以一個思想家命名某個思想領域的一個時間段，需要滿足什麼樣的條件，才不致於引起爭議？粗略地講，至少應該滿足兩個條件：第一、這個思想家的思想應該具有標誌性意義，足以將其與前此後此的思想區分開來，成為這個時代的表徵（I）；第二、這個思想家的成就之大在同時代無有相侔者（II-i），並且使得該領域同時代的思考總體上籠罩在其影響之下（II-ii）。

以指標II-i而論，筆者認為就藍文所論的時段而言，恐怕沒有第二人的思想成就可以與印順相埒，即使是何文提到的同時代臺灣佛教史的另一典範人物星雲大師，也承認在此期間印順法師的佛學研究成績最大，套用何文的話，說「這是臺灣許多學者和佛教界人士的共識」也不為過。

以指標II-ii而論，印順法師對佛教思想的闡釋影響了臺灣佛教思想界和學術界幾代學人對佛教思想的理

解，作用不可謂不大。甚至可以認為，對於上世紀六、七、八十年代的佛教思想界來說，印順思想是他們理解和接受佛教思想的必須經過的一座橋梁，不管這些學人後來是繼續沿著印順指引的路線前行，還是自覺不自覺地走出或想要走出印順思想的龐大背影。因此，就精英群體的佛學闡釋和佛學研究而言，將臺灣佛教思想史和學術史的某個階段（無論其準確時限如何界定）稱為「印順時代」並無不可。

進一步的質疑在於，這些知識精英的心路歷程在多大程度上可以代表那個時代佛教思想（接受）史的整體風貌？換句話說，對於那個時代參與佛教思想（再）生產和消費的一般知識群體來說，是否也普遍接受印順思想的洗禮呢？這是何文本身沒有明確提出、但卻激發我們思考的一個重要問題，這裏面牽涉到葛兆光所謂的精英思想和一般思想之間的分疏，需要謹慎對待和實證研究，不能憑感覺就回答是或非。這項工作，有待於臺灣學界的努力。

以指標 I 而論，印順思想是否足以與此前的思想相區分，具有表徵一個時代的標誌性意義，則是一個更為複雜的問題。這裏面涉及如何看待太虛思想和印順思想的關係問題，也涉及到如何看待近六十年來臺灣佛教的發展與近代以來漢傳佛教整體發展的關係問題。

如果僅以藍吉富限定的時空論域（光復以來直到印老封筆為止的臺灣佛教思想界和學術界）為限，印順思想具有足以表徵這個時代的重要性當可成立。但問題恰恰在於這樣一種限制是否妥當？這樣一種局促的時空論域和我們討論的宏大敘事是否相稱？更要緊的是，它和印順思想本身的問題意識和價值關懷是否一致？凡此種種才是何文代表的反對意見能激發我們思考的真正問題，有必要深入檢討。

因此，「印順時代」及「後印順時代」的概念，雖然不像何建明斷然否定的那樣「不是個真正的問題」，但也不像深受印順思想影響的學人們以為的那樣是個不言自明的概念。我們在使用這個概念時應該謹慎，對其意涵、適用範圍有明確的自覺，對其可能產生的誤讀有足夠的警覺。正如布迪厄所說，我們應首先澄清作者的立場本身。

（二）、作為方法的印順：問題意識和詮釋效應

讓我們暫且擱置概念的糾纏，直接面向問題本身。

二十世紀初的中國佛教百弊叢生，不但無力適應社會，甚至連維持自身的生存都成了問題。高妙的佛教理想和慘澹的佛教現狀之間的強烈反差，刺激著印順反省中國佛教傳統的合法性，希望澄清佛教的本真性（暢佛本懷）以回應現代性的挑戰，這種內在的焦慮和緊張構成貫穿他一生思考的基本問題意識，並且成為他全部理論的價值旨歸。也正因為如此，他那些爬梳印度佛教思想史的著述，看似寒潭靜水，波瀾不驚，遠離中國佛教的現實，卻呈現出驚人的歷史感和現實感，對於後來的探索者產生巨大的震撼。

就回應現代性的基本立場而論，印順思想是和太虛思想一脈相承的，兩者之間呈現出很大的一致性。他們的

目的都是要為積貧積弱的中國佛教找一條出路，當他們感受到宗教傳統和現代性之間的緊張時，都不約而同地將反省的目光投向了宗教傳統自身，企圖通過宗教傳統自身的重新詮釋和姿態調整來適應現代性的需要，而不是批判和質疑現代性。

這種批判傳統以回應現代性的思考方式，也是當時中國社會各個領域思想的共同特點。二十世紀初葉的中國，列強環伺、內政腐敗、民生凋敝，革故鼎新、變法圖強成為一代精英的共同追求，救亡和啟蒙成為時代精神的主旋律，激進的反傳統思想、對民主和科學普世價值的認同則是其中的最強音。太虛、印順和同時代及稍後的許多佛學青年一樣，經歷了這種時代精神的洗禮。直到耄耋之年回顧自己一生學思生涯時，印順還滿懷深情地說自己「永遠不離少壯時代佛法的喜悅」，從中不難看出那種摧枯拉朽、狂飆突進的五四精神給他留下的深刻烙印。

如果將視野逸出漢語思想界，放眼二十世紀世界範圍內不同佛教傳統對現代性的回應，那麼人間佛教思想這種熱情擁抱現代性的立場就顯得有些不同尋常。無論是日本佛教思想傳統下京都學派（這裏不談它與軍國主義、民族主義的等現代民族國家意識形態的糾葛），還是現代南傳佛教的清教式佛教（Protestant Buddhism），或是晚近出現在西方社會的入世佛教（Engaged Buddhism）[1]，在介入現代社會的立場上都包含一個批判現代性的維度。從宗教與現代性的關係來看，這種批判的維度應該是一種常態。如果我們參照基督教與現代性的關係，這一點應該更為清晰。[2]

人間佛教對現代性的批判不足，表明佛教與現代性之間必要的張力沒有受到充分注意。放在二十世紀初的社會和佛教格局中，這不難理解，畢竟對於那個時代來說，救亡圖存遠比批判現代性之弊更為迫切。但是世易時移，在二十一世紀初的漢傳佛教格局中，相比於大陸佛教還在為自身存在的合法性作辯護，臺灣佛教的發展已進入了嶄新的階段，因此在其思考議程中，對這個問題應引起足夠的警惕。《滄桑》承襲藍吉富的思路，集中就臺灣佛教考察人間佛教思想的未來走向，正是基於這樣一種認識。《滄桑》批評臺灣佛教未能建立反省和批判的主體性格，角色定位缺乏自覺，宗教功能不夠完整，特別是不善於扮演社會變革的吹鼓手、不樂於從事社會層面的政治批判、不太長於甚至不太願意介入社會運動等等，都是本此而論。

《滄桑》雖然也提到，「就臺灣佛教思想的現狀而論，印順法師的人間佛教思想無疑是建構未來指導思想的最寶貴的思想資源之一，而且其中也的確有相當大的理論闡釋空間來因應這些問題，因此它無疑會在建構這種指導臺灣佛教發展的根本思想中扮演舉足輕重的角色」，但更多的還是強調借鑒其他理論資源??現代漢傳佛教思想中與之三足鼎立的太虛和呂澂，以及總結和提升本土人間佛教實踐經驗的理論價值。筆者秉持這一觀點沒有改變，但在紀念哲人的特殊日子裏，更願意進一步申論原文出於略人所詳的考慮而一筆帶過的話題??印順思想本身開放的詮釋空間在建構更具批判的主體性的人間佛教（「後印順時代」的主要意涵）時的價值。

太虛和印順兩位人間佛教思想家雖然有著共同的問題意識和價值旨歸，也都採取了清理中國佛教傳統的思考徑路，這種思考都帶有反傳統的色彩。所不同的是，太虛反對的是明清以來的隱逸佛教和經讖佛教[3]，而主

張八宗並弘，恢復盛唐氣象；印順則將這種批判意識貫徹到對整個中國佛教傳統的考察中，進而上溯到印度佛教思想史，因而對於台賢禪淨密等主流宗派都有相當的批評，主張不為民族情感所拘蔽，滌蕩一切亂紫奪朱的方便，回歸青年心態的、朝氣蓬勃的初期大乘佛教。較諸太虛的圓融，印順對中國佛教傳統的批判和反省顯得更為徹底。這種徹底的批判立場，使得印順思想呈現出壁立萬仞的峻峭，與太虛海納百川的包容相映成趣。

這種孤峰獨拔的冷峻，本來只是教義闡釋學的风格差異（不很確切地說，在一致肯認契理契機的原則下，太虛更關注契機（時代性）的一面，而印順則更關注契理（本真性）的一面），但由於它強調以回歸本真的佛教為價值指向，因此必然地更凸顯了佛法和世間法不共的一面，從而使得本來遭到輕忽的佛教與現代性之間的緊張有可能呈現出來。就此而論，雖然印順思想和太虛一樣以擁抱現代性為基調，但是其詮釋風格使它對處理佛教和現代性之間的緊張較太虛思想更為敏感，從而為開出一種具有批判的主體性的人間佛教品格提供了更多的詮釋空間。雖然在印順思想中這種批判性是通過澄清佛教自身的立場表達出來的，但是通過詮釋和轉換，可以很自然地開出某種理論資源，支撐起基於佛教立場的社會文化運動，對治現代性症狀（*Malaise of Modernity*，借用泰勒（Charles Taylor）的一個術語）。[4]

也正是從這個意義上說，在建構後印順時代（具有批判的主體性品格）的人間佛教理論時，作為方法的印順比作為結論的印順更值得我們重視和繼承。我們需要不斷地回溯到印順的問題意識，以他揭示的詮釋方法來審視未來人間佛教的理論資源和現實議題，包括以這種方法檢討哲人自身的思想，及其產生的效應，特別是未來可能產生的流變。因此《滄桑》強調「印順思想就其根底而言乃是一種佛教聖典詮釋的方法和範式，而不是一些教條和結論的集合。就此而論，印順思想本身便具有自我調適的開放性。」[5]

作為方法（論）的印順思想，它是一個開放的思想體系，這種批判的主體性使它具有恢弘的視野和寬廣的格局，其思想成果構成二十世紀中國佛教思想史最為壯麗的景觀之一，甚至有時使人在驚歎其博大精深的同時望而生畏，深感超越的困難。

作為方法（論）的印順思想，絕不排斥自身成為詮釋的物件。它有勇氣面對一切質疑和挑戰，而且只要這種質疑和挑戰來得足夠有力和令人信服，它也有勇氣隨時準備放棄自己的具體結論??正如它敢於將整個佛教思想傳統視為有待重新詮釋的物件、敢於拋棄一切不契理契機的方便法門一樣。[6]

問題在於，作為方法的印順思想，一旦客體化成為詮釋的物件，便有了它自己不能完全支配的命運，產生出與它初衷不相契合的種種效應。一個突出的現象就是，無論是尊重還是批評，人們往往執著於它的個別具體結論，而不是它的方法和問題意識。[7]極端的情形則是根據印順著作中的某些具體論述甚至措詞來決定自己的好惡棄取，而不是透過字面去和作者的問題意識產生真正的交鋒和碰撞。應該承認，在宗教信仰的領域，這種基於情感認同與否來決定對於思想的棄取的情形，在一般信仰者當中屬於常態。

即使對於研究者來說，選擇其中某個或某些具體論述加以質疑，也遠比挑戰印順思想的龐大體系來得現實。近年來，撇開那些嘩眾取寵的聒噪不提，大多數的質疑者都是本著商榷法義的嚴肅和真誠介入到討論中來的，

私見以為如石法師和觀淨比丘的批評都屬於此類。因此《滄桑》認為，「學理層面對印順思想的各種批評，無論批評者的學養是否足以挑戰印順、學風是否端正、駁論是否有力，大體說來仍是正常的學術爭鳴」，這「從負面來看，可以理解為教內對印順思想的抵觸；從建設性的一面來看，則不妨視為力圖超越印順思想的一種不太成功的嘗試。」值得補充的是，不斷湧現的批評之聲，對於維持印順思想的理論活力、避免成為教條而言，未嘗不是好事。

或許，對於尊印派的學人來說，詮釋策略對於印順學的推展和接受可能產生的影響，也是應當認真考慮的問題：是堅持激進的詮釋立場，強調印順思想與傳統思想的斷裂（epistemological break），還是採取調和的詮釋策略，緩和傳統宗門人士對於新典範的拒斥心理？從釋昭慧早期對於四大山頭指名道姓的激烈批評，到後來收縮批評的範圍，緩和批評的口吻，包括對激烈批評的物件也肯定它在增進一部分社會人群對佛教情感認同方面的價值，便能清晰地看到這種詮釋策略的改變。而在尊印派的後起之秀林建德的論述中，這種調和的用心就更為明顯。應當承認，這也是作為方法的印順思想本身所具有的自我調適能力。

同樣，在面對批判者的質疑時，除了旗幟鮮明地澄清印順思想的立場、駁斥一切誤讀之外，是否也可以考慮緩和批評的口吻呢？一招封喉的犀利筆法固然可以警誡沽名釣譽者掂量「輕薄為文哂未休」的風險，但是否也會嚇退一些學養不足但率爾發言的善意批判者呢？既然我們不能指望所有的質疑都以虛心請益的面目出現，那麼與其讓那些批評和誤讀在私下的耳語中悄悄蔓延，成為新典範推廣中無形的阻力，不如讓這些聲音都浮出水面，透過無諍之辯來呈現雙方的分歧，或消除誤解，或擊退攻擊，或修正自身。

三、印順思想在大陸：現狀與前景

作為一個大陸學人，我當然關心印順思想在大陸已有的和可能會有的影響。

要評估印順思想對大陸佛教界和佛學界已產生的影響，並非易事。[8]

近兩年我一直想做一項關於印順思想對大陸佛學院系統影響的調查，看看大陸佛教界主流的教育系統是怎樣理解和接受印順思想的，但生性疏懶，只限於想法並未付諸實施，僅在與各地佛學院的法師和學僧的接觸中，留心一些情況，作為將來調查的鋪墊。以下所言，卑之無甚高論，不過是一些零碎的甚或是失真的印象。

一方面，大陸的很多佛學院都將印順的《佛法概論》、《成佛之道》、《學佛三要》等書列為學生的參考書甚至教材。但這並不必然意味著辦學者或是學生服膺印順思想，乃至以其為圭臬，因為這些書與其他種種類似書名的今人著作，甚至包括凝然《八宗綱要》之類的老古董，一古腦兒地臚列在一起，表明開列書單的人是將它們作為佛學入門書等量齊觀的，並沒有注意到它們在思想層面的差異，更沒有想要在其中作出某種簡擇。

同樣的，很多留心佛學的出家人以擁有一套《妙雲集》為榮，在一些特定的群體（例如佛學院教師）中甚至成為品位的象徵，但他們閱讀《妙雲集》，只是將其作為學習佛學知識的一途。說到底，這種閱讀和他們閱讀

一些無信仰的文化學者的佛學著作並無本質的差異，只是印順的信仰者/局內人的立場會使得他們更容易認同。他們中的絕大多數決不會將印順著作視為與傳統宗派佛教歷代祖師的著述不相上下的經典，他們可以很輕鬆地接受印順對於佛教基本思想的闡釋，也可以很輕鬆地繞開印順對於中國傳統宗派佛教的批評。同時閱讀印順和印順所批評的傳統宗門論述，對於他們基本上不構成思想上的困擾。對此，我聽到的最多的解釋是：印老批評的有些問題的確存在，但這是人病而不是法病。難道印老會比那些祖師大德更偉大嗎？在這裏，印順思想與傳統佛教思想的內在張力完全被忽略，相關論述及其結論被不假思索地擱置或拋棄，或者說在重視圓融的傳統思考框架下那些曾經激發印順憂患意識的問題完全被接受和合理化了。

說得直截了當些，且不說印順思想在大陸佛學院的教學體系中遠沒有成為一種主流思想，更談不上成為指導思想，即使作為一種思想資源，它也只是受到泛泛的尊重，卻沒有受到嚴肅的對待，它的實際用途，似乎只是作為眾多佛學入門教材的一種，或是作為某個具體論題的參考書，而這個思想體系的基本問題意識和整體批評精神，卻似乎根本沒有進入大家思考的境域。

如果我們在一個更大的視野中來考察印順思想對大陸佛教業已產生的影響，那麼即使我們對其在佛學院系統的影響作出最樂觀的估計，也無法據此衡估它對大陸佛教整體上的影響。較諸相對封閉因而不太引人注意的佛學院教育，這二十多年來大陸佛教最令人矚目的現象是它收復失地的不懈努力。經過文革浩劫後碩果僅存的耆宿名德，幾乎無一例外地將他們的精力首先放在了索回地產、建廟造像的事業上，而近十多年來，一些南方都市寺院經濟上已經恢復元氣，甚至富甲一方，年輕一代的當家師們思考的更多的是如何融入都市生活，如何擴大佛教的社會影響，特別是對社會主流人群的影響力。無論是對於收復失地的老一輩，還是對於開疆拓土的新一代，印順思想深邃細密的思索和寧靜致遠的氣象似乎都顯得迂闊而不經世用，遠不如借鑒四大山頭的運作經驗來得迫切和管用。[9]在訪談中，有時甚至會聽到這樣的議論：「印順的書？沒有讀過！不過他譏評祖師大德，那是很不應該的」。當年太虛思想所遭遇的「道聽途說而引起反感」的命運，今天更多地是落在了印順頭上。

這仿佛也是很自然的一個局面。剛剛經歷過中國歷史上最慘烈的法難??文化大革命，劫後餘生的大陸佛教總體上還處於恢復性發展階段，百廢待興，人才奇缺，即使到今天，大部分中級佛學院的學生也不過是高中文化程度甚至更低，師資狀況也遠遠低於同級普通教育中師資的平均水準。以這樣一支隊伍，能夠掌握基本的佛學知識已屬不易，要全面領會一代哲人的思想則難免力不從心，而期望他們與哲人進行批判性的對話則近乎空想。

更何況，剛剛走出文革浩劫的中國佛教，旋即面臨著中國歷史上最劇烈的社會變遷。置身於市場經濟大潮之中的中國佛教與全社會一樣，急切地想要與時俱進，擁抱和擁有一切被視為現代化的標誌。相較于文革，這種時代浪潮的衝擊，恐怕影響要更為深遠。前者雖然令中國佛教瀕臨滅絕，但畢竟只是一種外在的暴政脅迫，不但沒有使中國佛教放棄自身的傳統，反而激發了它護教的悲壯，而後者卻是眾多寺院欣然的乃至亢奮的自覺追

求。即使是那些以推行人間佛教為標榜的寺院，其實踐活動和指導思想，也和印順思想幾乎沒有什麼關涉，大多數還是循著太虛的思路，急切地想要擁抱現代性，顧不上想一想這種現代性會對佛教帶來怎樣的衝擊，要求佛教作出怎樣的調適，這種調適的代價是什麼，底線又何在。最為詭異的是，當人間佛教成了大家都可以叫喊的空洞口號後，太虛和印順們著力批判和肅清的陳規陋習，也可以堂而皇之地以人間佛教為名招搖過市，人間佛教竟成了一幅寬大的遮羞布！

此情此景，令人痛感未來的大陸佛教發展必須加強一種批判反省的自我意識。如前所述，這種批判精神和自省意識在印順思想中有最為豐富的理論資源的詮釋空間，因此我們有理由期望它在未來的大陸佛教建設中發揮更大的作用。問題在於，這種理論資源要通過怎樣的詮釋策略才能真正成為大陸佛教界的行動指南呢？

讓我們首先來看資源的引進狀況。與《妙雲集》在臺灣和東南亞地區華人佛教圈中廣為流布的情形構成鮮明反差的是，除了一冊《中國禪宗史》和《太虛大師年譜》，印順著作1949年後在大陸從來沒有公開出版過，少數佛書流通處的粗劣盜印既不能公開流通，數量也很小，對於外界的影響可以忽略不計。因此很長一段時間內，對於社會大眾而言，這位二十世紀華語佛教思想界的典範人物幾乎等於不存在。近年來，網路的普及和印順著作電子版的推出，對於改善這種局面不無裨益，但整體上說，即使是有心向佛的一般知識階層，直接親近接觸印順思想的渠道也還是十分有限的。

在1970年代末以來當代大陸宗教的恢復性發展過程中，宗教學界扮演了一種非常特殊的角色，常常在政府和宗教界之間發揮溝通、解釋的協調作用。佛教學術界也是如此。1980年代以來佛教界維護自身權益、拓展生存空間的許多行動中，都可以看到佛教學者積極參與的身影。對於深受傳統文化浸潤的大部分中國佛教學者來說，學術從來就不單純是書齋裏尋章摘句的爬梳，也不是三兩素心人寒燈夜雨中的清談，現代學術強調的價值中立（且不論後現代主義、女性主義理論對此的質疑），從來就沒有讓他們真正信服過。一有可能，他們總是想積極地承擔某種大眾導師的角色。因此，面向而且介入是他們在處理當代佛教議題時的普遍立場。雖然建國以後知識界參與官方意識形態和政治威權對宗教的圍剿而產生的負罪感，使得一些持重的學者在批判佛教現狀時猶豫不決乃至三緘其口，但是更多的人還是熱心地以高參自居，想要出謀劃策，甚至過分熱心，以至於越俎代庖。這種角色立場的混淆，在近年來佛教界舉辦個中學術會議中屢見不鮮，有時也會引起羽翼漸豐的佛教界的不滿。

由於這種特殊的歷史淵源，大陸對佛教思想和佛教文化進行詮釋的話語權主要掌握在學術界的手中。佛教思想和現狀，迄今為止在很大程度上還只是被動的被敘述的客體，只有通過學者的詮釋，才進入到社會上一般知識階層的認識。這種描述，也適用於印順思想在大陸被詮釋的歷史。

印順思想進入大陸學者的論域，是在1990年代以後。此中，隨著學界對20世紀中國佛教史的梳理，印順思想自然浮現在學術的視野中。但真正激起學界研究印順的較大興趣的，還是臺灣佛教界和學術界的影響。

大陸佛學界參與國際佛學研究合作對話還不是十分充分，和臺灣佛教界和學術界的交流合作在對外合作中佔

據了很大的份額。對於印順思想的關注在一定程度也是由於這種合作交流激發出來的。參與佛光山、法鼓山、慈濟功德會、弘誓文教基金會等團體舉辦的研究人間佛教的學術會議，在很大程度上推動了大陸學界對於印順思想的重視和研究，同時，釋惠空廣邀大陸學者，雄心勃勃地準備出版近百冊研究臺灣佛教的著作，也吸引了一大批大陸學者來關注臺灣佛教的歷史和現狀，其中自然也繞不開印順及其學脈對於臺灣佛教的影響。

更重要的是，臺灣佛教的發展歷史和現狀，構成了大陸學界觀察和思考大陸佛教未來走向的最為重要的借鑒。「臺灣佛教的今天，很可能就是大陸佛教的明天」，一時間成為教界和學界不脛而走的一句名言。雖然很多人都聲稱擁有這句名言的發明權，雖然樂觀派和悲觀派對於其內涵有著截然不同的理解，但最重要的是這激發了大家對於臺灣佛教的持續關注。因此1990年代以來，隨著兩岸佛教界和學術界的交流日密，大陸學者對於臺灣佛教的興趣日益增加，甚至連非佛教專業的宗教學者都開始對臺灣佛教現象感到濃厚的興趣。其中，臺灣佛教學術界對於印順思想的高度推崇，也給大陸學人留下了深刻的印象。

如果沒有這種外緣的激發，大陸學界對印順的重視和關注可能會推遲些，研究的興趣面和影響面也會小一些。[10]

這種外緣激發的研究興趣，使得學術界對於印順思想的詮釋帶有某種先天不足，最突出的就是它缺乏基於大陸佛教自身發展的問題意識。說來奇怪，大陸學者本來是帶著對於大陸佛教發展的關心來考察臺灣佛教的，但是當他們詮釋印順思想時，卻要麼是將它作為一種純粹的佛教學術，要麼是將他置於二十世紀中國佛教思想史特別是臺灣佛教思想史的框架下考察，很少將它視為分析大陸佛教發展現狀、展望大陸佛教前景的方法。也就是說，即使在以專精分析見長的學術界，關注印順思想中一以貫之的問題意識，對印順全部學思的價值關懷有「同情之默應、心性之體會」，並在此基礎上與之對話的學者也並不多見。[11]

大陸老一代學者中，方立天、樓宇烈、楊曾文作為人民大學、北京大學、中國社科院世界宗教研究所這三大佛學研究重鎮的領軍人物，代表了他們那一代學者的最高水準。三老當中，方立天對於中國佛教思想史的涉獵面最為廣泛，因此他的回應令人期待，但耐人尋味的是，方立天很少正面回應印順對中國佛教思想的批評。樓宇烈在三老當中對近現代佛教關注最多，思考也最為深入，近十餘年來其門下有不少研究生以近現代佛教為學位論文選題，但他也同樣沒有對印順思想作很多的評論。楊曾文研究印順思想的成果最多，而且也最不掩飾對印順的讚美。但對楊本人的學術研究影響最大的，主要還在於印順的《中國禪宗史》，而正是在這一論域，深愛禪宗的楊先生怕是不能接受印順對於宗門傳統的嚴厲批評。

在中生代學者當中，很多代表性人物都在各自的研究領域中和印順思想相遇並駐足聆聽。但除了個別學者以外，對絕大多數人來說，這只是思想探索旅途中一場愉快的邂逅，稍事停留之後便沿著各自原來的興趣和論域繼續掘進，很少有人持續關注印順思想，更鮮有人循著印順的問題意識向更深處漫溯。

在後起的新生代青年學人當中，受惠於兩岸間日益頻繁的佛教文化交流，很多人在讀研究生階段便得以接觸到印順著作，並成為他們進入相關論域的重要參照。但即使在這個群體當中，在對佛教思想的基本理解方面受

到印順思想強烈影響的也並不多見，而服膺印順思想、以印順私淑弟子自居的則更未見其人。

這不能不說是大陸佛教思想界的一種悲哀：新典範希望為中國佛教指出一條康莊大道，但在很大程度上只是作為一個學問僧被接受，而且連學術思想也沒有得到足夠的重視。

這種狀況，和臺灣佛學界恰成一鮮明對比，對於臺灣佛學界而言，印順思想幾乎是幾代學人步入佛學研究必然要經過的橋梁，無論後來繼續前行的路上他們是繼續尊印，還是力圖走出印順思想的龐大身影。

這種反差也明確無誤地呈現一個簡單的事實：大陸的佛學研究並沒有出現過一個類似臺灣佛學研究曾經經歷過的印順時代。

那麼，這個漢語佛教思想的典範人物，能否象他曾經對臺灣佛學界產生過和產生著的影響一樣，成為未來大陸佛學研究的一種典範呢？人們有理由作這樣的期許，畢竟他代表了二十世紀中國佛教最足以傲世的思想成果。但這種期許能否變成現實，卻還要冷靜分析。

回顧臺灣佛教學術史上的印順時代，會發現它是一種特殊的時節因緣下造就的。

光復以後直到解嚴以前，臺灣佛教學術界與域外學術界的交流十分有限，但塞翁失馬焉知非福，這種內傾型的學術環境使得本土學者對於母語中的研究範式更為重視，印順思想因而成為幾代學人步入佛學研究殿堂必經的門徑。

大陸1970年代末以來的佛學研究也與此類似，對於幾代學人來說，佛學研究最重要的典範人物是母語世界的呂澂和湯用彤，由於兩岸交流的隔絕，印順最初基本上沒有進入他們的視野。

然而1990年代以降迄今，兩岸佛教學術界與國際學術界的交往日密，漢語佛學研究越來越成為國際佛學研究的一環，各種外來的佛學研究方法和成果紛至沓來，令人目不暇接。在變化的時空格局中，視野的拓展和方法論的多元化使得母語世界的典範人物不再是人們從事佛學研究時唯一的依憑。

這無疑是一個積極的變化趨勢，它可以使我們反省漢語佛學研究典範的不足，並加以豐富完善，例如用漢語佛學界原本不夠發達的語言學文獻學研究，來夯實原典批評的基礎，便是一個積極的進展。

但另一方面，如果漢語學界的主體性意識沒有確立，便容易使有的人產生入主出奴的殖民心態，追新驚奇，卻對母語學界的典範缺少「溫情的敬意」。在漢傳佛教界與其他佛教傳統交流的過程中，也同樣容易產生這種流弊。等而下之，便是在歷史虛無主義的心態驅使下，「漢人學得胡兒語，卻向城頭咒漢人」。因此，作為方法的印順，能否像呂澂和湯用彤曾經起到的作用那樣，成為大陸佛教學術界的研究典範，是不容盲目樂觀的。難道，這位自嘲為「在冰雪大地撒種的愚癡漢」的睿智哲人，當他在歷史的聖殿中凝望這片他念茲在茲的熱土時，注定還要繼續感到落寞和孤獨嗎？

讓我們再一次檢討臺灣佛教學術史上的印順時代，產生這樣一個時代的機緣是什麼？除了上文提到的外緣，除了印老的不斷創作為它注入源頭活水，另一個很重要的因素是有廣大的接受群體：對佛教思想有強烈興趣進而信仰佛教的居士學者。這一群體的基本品格是：信仰的然而理性的，入世的然而批判的。對於這一群體而

言，印順思想強烈的憂患意識和價值關懷，冷靜理性的詮釋風格和批判精神，最容易激起他們的共鳴。

相形之下，大陸佛學的研究主體與臺灣大不相同，有信仰的居士學者或準信仰立場的文化佛教徒（套用漢語基督教思想界所用的一個本身也備受質疑的概念）在學術共同體中占的比例很小。[12]但未來的情形又將如何呢？

近年來大陸佛教一個不太引起外界注意、但意義深遠的變化，就是居士佛教的發展。隨著大陸的經濟騰飛和社會轉型，意識形態和政治威權對於成長中的市民社會的影響日益衰微，信仰危機催生了一個龐大的宗教信仰群體，相應地在社會主流人群中佛教居士的人數也日益增長，他們當中不乏文化素質較高者。囿於大陸目前的社會控制，這一群體目前還只是分散的個體，不太可能以團體的形式出現，集體發聲（這也正是他們不太引起外界注意的主要原因）。但隨著這個群體的壯大，他們中會有一部分成為專業的佛學研究者，還有相當一部分會成為準專業的或業餘的佛學研究愛好者。對於這一群體來說，傳統山門中顛頂昏聩者在在皆是，不能令他們生敬；學術界對信仰缺乏體貼的客觀詮釋，也不能令他們滿意。如上所述，作為方法的印順思想，在這個群體中能激發相當的共鳴。這部分人群的壯大，值得高度關注。雖然他們會在多大程度上改變現有格局尚有待觀察，但無論如何，對於印順思想的推展而言，這是最值得期待的一個變化。

「對於中國佛教的前途，我們熱烈的寄望於在家佛教的發展」，這是印順一向的期待。未來大陸印順思想推展的曙光出現在這個群體當中，不也是合乎新典範自身邏輯的發展線索嗎？關心印順思想在大陸推展的人們，也許應當更多地關心這個群體的成長，特別是其中年青學子的成長吧！

對於這個群體的培養，思想資源的引進、印順著作的出版，應是當務之急的頭一著。此外，還需要給予持續的關注，組織各種研討班、讀書會、講座，等等。

此外，臺灣本土尊印派學者對於對印順思想的詮釋策略，也會對大陸接受印順思想產生重要的影響。由於大陸佛教和臺灣佛教處於相當不同的境遇當中，發展階段也大不一樣，因此在臺灣語境中合理的詮釋策略，在大陸語境中可能會產生詮釋者意想不到的效應。例如，有些過分強調印順思想和太虛之間思想區別的論述，有時會令敏感的大陸學者擔心這種論述是否會與島內去中國化的意識形態暗通款曲，或是不期而然地達成某種合謀（這也是何建明的書評中隱含的值得重視的一層問題意識）。這牽涉到思想、學術話語和意識形態之間的複雜糾葛，不是三言兩語所能講清的，需要專文處理，此處不贅。

總之，以上種種都提醒我們，印順思想在大陸的推展任重而道遠。

「雄關漫道真如鐵，而今邁步從頭越！」願領受印順思想法乳深恩的人們以此共勉！

2005-6-28

——轉載自2005年7月1日第215期當代雜誌

[1] 有些學者覺得譯為「入世佛教」容易使其混同於漢傳佛教的人間佛教，不如譯成「左翼佛教」更能彰顯engaged Buddhism在介入社會領域中的批判姿態。但我認為這種譯名過於凸顯譯者自身的價值判斷，一則engaged Buddhism內部有剛柔路線之分，不好一概以左翼目之，二則即使主張剛性路線的一系也未必認同自己的立場是左翼，而仍然是以中道自居，因此還是平實地譯為「入世佛教」更為妥貼。

[2] 基督宗教特別是天主教在順應現代性的同時，對於現代性的負面影響頗為警覺和抵制。這種抵抗長期以來，被世俗人文學者視為宗教為推遲自身喪失社會影響力而作的虛弱的、象徵性的負隅頑抗，但兩次世界大戰的創傷以及其後出現的危機神學使得人們開始普遍重視其價值，特別是近年來隨著世俗化理論的破產（古典的宗教社會學認為宗教在現代社會中不可避免地世俗化，這種研究範式近年來已被斯達克（R.Stark）等人的新範式徹底顛覆），人們更覺得有必要全面重估這種抵抗的影響和價值。

[3] 人間佛教的這種立場在當代大陸佛教界好些人當中往往被誤讀為人間佛教完全否定隱逸和經讖，因而對其大不以為然，但其實人間佛教反對的只是以隱逸和經讖為佛教實踐的主流甚至全部。

[4] 從這個意義上說，釋昭慧積極推進的社會文化批判運動，不僅是她激烈的個性使然，更是印順思想的精神產兒，是印順人間佛教思想當中本來就潛伏著的一條發展脈絡的自然彰顯。雖然這一運動所展開的具體議題許多還是基於現代性而批判舊傳統，但是其發展空間顯然是向著批判現代性敞開的，因此值得學界繼續關注和觀察。

[5] 作為方法的印順思想所具有的自我調適能力和開放性，我們可以從釋昭慧就三乘究竟還是一乘究竟、真常唯心與隱遁獨善是否具有必然關涉等重大問題上對印順的異議窺得一斑，也可以從林建德力圖調和人間佛教和傳統宗派佛教之間的緊張中探得消息。

[6] 從這個意義上講，備受爭議的現代禪創始人李元松先生也的確是深受印順思想的影響。

[7] 例如在釋昭慧引發的「八敬法」事件中，反對的一方請印順來表態，便是典型的一例。這裏，印順著作中處理戒律問題的一貫方法和關於八敬法的多處論斷，在反對者看來都不如印順在壓力下的表態來得重要，他們關心的只是結論。

[8] 何建明說「印順在上世紀九十年代前大陸的實際影響是非常有限的，遠不及星雲等」，如果就1949年以後1990年以前的大陸佛教界而言，這一判斷大致不差，需要補正的是，這個時期兩岸佛教交流基本隔絕，即使是在國際佛教界聲名日盛的佛光山，其實對大陸也沒有什麼影響。可以佐證這一點的是，直到1989年星雲重返大陸前夕，大陸才有中國社科院的張新鷹教授撰寫的第一篇介紹佛光山和星雲法師的文章。而如果考慮到印順

離開大陸前就在佛教界聲名鵲起，他的《中觀今論》等著作在1980年代的大陸寺院也還有小範圍的流通，在大陸老一輩佛教領袖中，毋寧是印順的些微影響來得更為真切。

[9] 有件小事頗能為這種迫切心情下一注腳，一位在大陸推動人間佛教頗負盛名的耆宿，對於座下弟子在佛學院開設《肇論》課程卻很不以為然，訓誡他要講些切實有用的東西。

[10] 可以為此下個注腳的是，鄧子美1990年代初期寫成的《傳統佛教與中國近代化》一書中幾乎完全沒有注意到印順，而同一作者在1990年代末與人合作撰寫的《二十世紀中國佛教》一書則以專門的章節來討論印順的思想。

[11] 事實上，當印順思想淪為一個被動的詮釋客體，而不是對話的物件和詮釋的方法時，作為方法的印順思想的批判性和主體性也就不可避免地喪失了。一個典型的例子是，印順的《中國禪宗史》在大陸出版，作序推薦的是並不以佛教研究見長的著名學者湯一介，湯序基本上是循著自己的思路自說自話，對於原著的問題意識、研究方法和學術特見，幾乎是完全沒有觸及。

[12] 有些佛教機構把一些同情佛教現狀、關心佛教未來的學者稱為居士，恐怕是一廂情願的誤讀。



本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 思想折衷與現實定位—釋太虛人生佛教思想的學理基礎

doi:10.29665/HS.200508.0009

弘誓雙月刊, (76), 2005

作者/Author： 聶士全

頁數/Page： 33-40

出版日期/Publication Date：2005/08

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200508.0009>



DOI Enhanced

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

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

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

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



思想折衷與現實定位

——釋太虛人生佛教思想的學理基礎

一【接續74期】

聶士全

（上海復旦大學哲學系博士生）

二、真現實論

釋太虛思想的創造性體現在《真現實論》中。本書計劃由作為方法論的“宗依論”、溝通入世與出世之思想架構的“宗體論”和人生佛教之具體實踐的“宗用論”三部分組成，但只完成第一部分和第二部分的“現實之理”，現實之教、行、果和第三部分未完成，釋印順編《太虛全書》時將其論及世學的一百八十四篇文章合輯為宗用論，以顯本書全貌。創作緣起是，“痛感早期佛教改革運動之失敗，並為反擊社會上認佛教為消極厭世的偏見，乃著此書，以建立人乘正法的理論體系”[1]。

1、能知與所知

能知者為心識。所要探知的物件即“現實”，現實特指三世之時間與十法界之空間合稱的宇宙，又指佛眼所觀之一多相即、法法互攝的圓融法界。此宇宙、法界，非凡夫、外道、二乘所見，一般只見其粗相，佛則粗細俱照，故此法界融攝非常情所能揣測的三界六道之生命現實、生命輪回三世的流轉狀況、究極真實的諸法實相等。為覺悟眾生故，佛陀將自己的真現量境以比量的方法表現為等流聖教，因此佛學所謂的認識，即是對至教量進行比量推知，從而對現實形成正知正見。依諸法皆識所變、識所顯的唯識學原理，所知者亦為心識。

釋太虛所謂能知現實的認識機制即佛教因明學。狹義上，因明學只研究作為思維結構、理性辨別方式的比量，比量智即指人類理性思維的能力。但建立比量的根據是現量，現量心所知的現量境（物如、無分別相）是比量智所知的比量境（分別相）的基礎，（因明學以現量為立具的說法，似可與西哲所論語言的感性本質或真理的感性活動基礎相較，但西哲所謂感性單指五種感官與事物直接面對時的心靈狀態，此中可能包含與五種官能同時俱起的第六意識、即佛教所講的五俱意識，而佛教所謂的現量心指根本識和前六識，且隨禪定境界而有位差別。）而認識最終要依至教量為依准，所以廣義的佛教因明學應包含指謂心靈境界的現量、總攝教理行果的至教量和比量。能知現實的方法即為現量、比量，所用之工具，一是形、數、度、量，二是言語文字，前者與數學、幾何學相類的法數學，後者即五明之聲明。語言或符號即思想本身，語言與人類思想異名同義。釋太虛之所以稱語言為工具，概因佛教認為唯有真現量才能達成對宇宙、法界的如實觀照，絕對證覺之境的最終發生是一個宗教實踐過程，亦即自覺自知的修持過程，自覺自知之後，為了覺悟他人的緣故，方才發為語言。常人的現量或佛的真現量，均為不可說的離言之境，說即分別，為令他人了知此境而作分別說、亦是“假說”，在此意義上，謂語言為工具。因此，釋太虛認為，就先覺先知的佛菩薩而言，因明乃純為悟他之學。當然，這也不能排除人們由因明而得思維之訓練，並形成如理的認識，否則悟他之舉便無任何效果。

所知的境可概括為事、理。事指物之自相，能對自相事的本來面目達到如實覺知，即屬真現量，貌似而實非的覺知屬似現量。事之自相、自體，也就是物本身，即名現實，能證知現實的唯有現量。釋太虛對自相事的規定是“於現在事顯現證知之離言現實” [2]。物各有離言的自相，於此自相而建立的物之共相，即為共相理，可析為能詮理的假名和假名所詮理兩個層次。對共相理的了知是比量，能如實推知或決定知的屬真比量，反之則為似比量。關鍵在於，共相理必依自相事方得成立，換句話說，必須先行有了對事物之本相的現量證知，然後才有共相理、即假名的比量施設。依假名但能推知共相的名理，而不能了知自相事，了知自相事的只能是現量。實際上，釋太虛講的自相事，也就是事物的無差別相（也可說為共相），共相理即因自相事而施設的名相，如人身、鳥聲、樹聲、物聲等，可總的假立為“聲”，此聲即“共事體”、“共相理”或名相。

“若能知心於現知境無有遮隱迷亂，如光顯色，各別顯現，分明證知一一事之自相，則為能知之現量心” [3]，克實而言，唯有離二執障的與淨智相應的心品才是真現量心。釋太虛將世學所論現量心同佛學的現量心作了比較。通於世學與佛學的現量心有四個層次：?依五色根而起的五識現量心，即感性；?依意根的第六意識與五識俱起，亦能明顯自相事，此為第六意識之現量心；?諸識心及相應心所發動時，能對諸心的自相進行自證知的自證現量心，此為內向的現量心；?非散亂的定心、靜慮心，在定境中對自相事的觀照遠離共相的名理，物之本相自然顯現，此現量心為溝通世俗與佛學的樞要。佛學所論現量心尤指第八識的現量心和淨智現量心，前者即對第八識攝持的一切種子及種子所變現的根身器界的直接如實的了知境，後者是對一一事的自相的如實了知境。釋太虛以佛學的現量心為宗，同時旁及世俗現量。現量心所知的是現量境，現量境須簡除四事：不現見事，如因日光映奪而不見星月，星月則是憶念事非現見事；惑亂覺事，如人在舟中，舟行時而見岸移動，此非現實境；錯謬覺事，如杯弓蛇影之類的錯覺，非顯實境；名相所分別事，指人類理智對事物自相假立名相而成分別之事，于事物本相已有所增益，故非現實事境。離此四事，即為現量境。現量心所知的現量境即為事物平等一如、無有增減之本來如此的自相事，所以現量心即現量境，為能所雙泯的性空境界。

與現量心不同，比量心指依意根而起之第六意識，此識有尋、伺能力，尋指宏觀的把握，伺指微觀的分析，即人類的理性思維活動。思想本身即是語言，故比量是以名（概念）、句（判斷）、文（推理）為內容的尋、伺活動，考察一異、成壞、生滅等共相理。就唯識學所論三境而言，比量心所知的共相理即三境之獨影境和帶質境，現量心所知之自相事則為性境。依真現量所立之共相理才有可靠性，而對至教量形成如實的比量推知，才是真比量。

釋太虛認為，求學之目的即蘊含在求知過程中，若是為了求得與“現實”（真如）如如相應的“知能”（菩提），此目的便是佛學的目的。知識有三個來源，即現量、比量和依止善知識的“聞量”。佛教是佛陀依於真現量的等流聖教，而人們求取正知的歷程則由聞量、比量到現量，首先，揀擇一切學者的學說，對佛法形成正確理解，亦即多聞熏習、如理作意；其次，依所得之至教量，破除他傳或自起的種種迷謬執取，形成自己的真比量；其三，依真比量，來楷定見聞和日常的身心活動，以求開發真覺；其四，依真覺正思（可能已屬見道位

的心境），伏斷其他妄執，究竟現起真現量心；最後，依真現量之智境，施設真比量的教義，以利益未覺者。具體而言，所知的現實即有情世間、器世間和超情的諸佛?土，亦即十法界，可依法相唯識學所立之五位百法來加以辨別分析，同時此五位百法也是構成現實的“蘊素”。構成現實之實事或要素之間的關係即為緣起和輪回，這正是佛學的核心內容。楷定佛學認識之真?的，即三乘共許的三法印和不共二乘的大乘諸法實相印，釋太虛認為，諸行無常印可說為無始恒轉論或無常真常觀，諸法無我印可說為無性緣成論或無我真我、無性真性觀，涅槃寂靜印可說為無相真如論或無相實相觀；由於他以法相唯識學為關於佛法的契應新時、機的完滿說，故將大乘一實相印稱為諸法唯識印，此唯識印是種子與現行互熏的樞紐，是染淨、轉依的總根，廣其義，可說為無元心樞論或現識熏持法種觀。

2、打通出世與入世環節的現實主義

釋太虛不用法界而用現實一語作為架構其佛學思想的樞紐，無非是要以此流行話語讓世人明白佛教並不是唯求自了的逃遁的迷信的，究竟的大乘菩薩道其實極富人間關懷和獻身精神的，此種頗具創造性的做法堪稱用心良苦。毋庸諱言，中國佛教兩千餘年的歷程始終未能掙脫世人的偏見和妄議，這幾乎成了佛教發展的宿命，致使傳統佛教僧侶或退居山林固守清流，或迎合世人的功利需要做些消災祈福之事。正如資本決定的現代社會中生存壓力不斷疾增之時哲學被冷落一樣，人們也無暇顧及或理解人類文化創造力的源泉。佛教、儒學之一分（指性命之學、為己之學、孔?樂處，非指能帶來功名利祿的儒術）的一貫的存在處境，就像今天不太被人們注意的精神衛生所，不到萬不得已的心識錯亂之時，是不會到那裏去尋求精神家園或避難所的。然而每個時代總有少數明白人，在呼籲人類文化靈魂的顯現。人欲完全遮蔽天理之時，人欲也得不到像人一樣的滿足，這為文化靈魂總要發露提供了可能性。在佛教，為續佛慧命（續佛慧命即顯人慧命）而勞費心神的代有其人，傳統佛教的現代轉型期，釋太虛總結了過去，開闢了佛教發展的新理路。

關於現實的義理，釋太虛從現變實事、現事實性、現性實覺、現覺實變四個概念展開。

現變實事即為本來如此的自相事。現謂現起，時間上指非過去、非未來的現在時，空間上指非隱藏的而是顯現的；變謂變動，指自相事之?那生滅、無常流轉的性質，任何常住事，如我、上帝、原子、精神等，均是不能成立的，即此現起變動的如實而有的事物，便為現變實事。釋太虛認為，講正反合的西洋哲學中的辯證法，講動靜翕辟的易學，均指出了物之流變性，佛教則講天地人物等一切萬有，是由業力引生的且有生死的“業果”。根據唯識學原理，真正實在的現變實事，唯指?那起滅的色法和心法，若離色、心諸法，則必無因緣生法，亦無現變實事。因此，易的宇宙、辯證法的世界和業果生死，均屬色、心諸法所現起的假相。假相有六：分位假相，因緣所生且不離色、心的法，如時間、空間、一多、生滅等；相續假相，如電影，本為一個個靜止的相片，卻因速轉而現為活動的影像，人的一期生死也如此類；和合假相，如五蘊和合而有人；對待假相，如對有立無，對男立女等；妄執假相，本無我而執我，本無神而執神，即屬此類；假說假相，明知其無卻假說之，如兔角、龜毛之類。既為假相，必非實在，去除假相，方顯那起滅的色、心才是現變實事，當然，假相

亦因色、心而現起。易言之，色、心法諸法種子的現行，有實有假，假相即遍計所執相，無所增減本來如此的實在的現行即現變實事。

現事實性概念包含了現變實事（現事），現事實性即指現變實事的常恒如此的真實性。佛學講一切萬有的本相即無常、無我、苦、不淨性。釋太虛指出，有些世學也談到無常、無我之一分，但不談苦、不淨，所以世間學說始終是在世間中求取所希望的境界，佛教是超世間的解脫法，所以以世間法為苦、不淨，以涅槃寂靜為終極追求。遍一切法的真實性即二空所顯真如，即我空性和法空性，即離名言的一真法界。由無常、苦、無我、不淨而悟入常、樂、我、淨的大涅槃，此為出世間法。但人們由無始無明故，于此無常建立有常，於此無我建立有我，更多的人則根本沒有看到無常、無我，而以我、法為實有，遂始終處於沒有休止的奔競追逐狀態。為此之故，佛教以作為究竟真實的勝義諦和作為?生認識狀態（執實有我法）的世俗諦，來誘導?生返本歸真。不依世俗諦，真無從顯；不依真諦，世俗亦不能稱諦，因此，真、俗二諦在佛教的理論和實踐兩方面，都是相互依存的關係。換句話說，?生正是由聞思真諦（空性），方能領會世俗生存的真实意義，並依此為出發點，切合生存現實或當下的認識狀況，來尋求開顯大光明境界的路徑。

現性實覺概念包含了現事實性（現性），現性實覺即是與現事實性相應的如實的真知真覺。釋太虛總結了不同層次認識：人類習俗的常識；學者的理智；聖者（三乘聖者）淨智；常識、理智的非量，即常識、理智中的非真理性認識；學理聖教的比量，對至教量的學理性把握，有似比量和真比量之分；凡情聖教的現量，凡情亦有現量，但欲成就現性實覺，必須證成聖者的勝義現量。關於獲得勝義現量的方法，釋太虛強調了聞、思、修的次第。

現覺實變概念包含了現性實覺（現覺），現覺實變即是依現性實覺而顯現變化的境界。人們有何種思想，或有哪一層次的智慧，必表現為不同樣式的生活，必決定將會創造出怎樣的人類文化環境。釋太虛歸納依於心識或心智所變現的境界為六種：?實感境，即凡夫的現量境，相當於第八識、第六識之一分和前五識的現量境，此境即現實事物的實際變化，不易覺察，故神妙莫測，常表現為言語無從表達的一種感悟；?測信境，現在的見聞覺知上尚沒有的存在，即非存在，但可依思維中的因果關係來推測其必定存在，此境相當於比量境，譬如夜間看月，雖不見月的背面，但背面必有，西方極樂世界亦屬測信境；?設想境，假想的變化，並不是實在的，若龜毛、兔角之類，若假立伊太為物質的所依，若假立位格性的神為造物主；?幻覺境，心識錯亂時所顯現的虛幻的變化；?倒取境，與設想、幻覺二境相關，本不存在卻予以執取之境；?聖證境，即簡除前五類之後的真正意義上的現覺實變，此境即緣起生滅、色即是空、唯識所變、一念三千等佛家常說的不可思議境。境即是理，依理起事，依境起行、果。依聖證境所起行果是出世間的，依其他五境所起的行果是世間的。釋太虛所講的現覺實變，亦可說為依諸佛法身而變現的淨土、佛?，

四現實具有重重互攝的關係，因彼此相攝而成一圓融法界。首先，現變實事的真實性，即為現事實性，因前者純屬有為法，後者能通無為法，故作分別說。其次，對現事實性的如實覺智，即為現性實覺，能覺者是現量

智，所覺者即為實性。實性講境，實覺講智，現性實覺即為境智冥契。再次，現覺實變總攝前三，依此現覺而起窮神極妙的無盡變化，同時，“現變實事”才能無增無減的平等現起。最後，現覺實變又可攝入現變實事中的“現變”，這樣佛即可復成凡夫，或者說佛與眾生是相通的，能通者即為眾生本具的佛性或佛的眾生性。但是，現變實事是就凡夫位而言，現覺實變則就果聖而言，凡夫現變事僅為聖覺之一小分，佛的覺智則總照一切，凡夫不能識佛，佛卻能識眾生，所以二者的關係是間接的，通過實性、實覺才能聯結。

釋太虛以“現實”為中心對佛法進行學理分疏，旨在表明佛法是不離現實、不離人生的。所謂現實非尋常所謂現實，故名“真現實”。就此真現實，於現變實事簡除假相，於現事實性簡除遮蔽實性的增減執，於現性實覺簡除妄知妄覺，於現覺實變簡除妄境，佛法真實義遂得昭彰，佛法之現實關懷遂被髮露，因為事、性、覺、變之過程均不離現實。對因位眾生而言，本有佛性故與佛相通，由無始無明故，而於現變實事被假相蒙蔽，於現事實性隨意增加（執取）減少（惡取空），於現性實覺生起謬識，於現覺實變執取妄境，若能依實境、遠謬識、去增減、離假相，則人生得以淨化，譬如白璧蒙塵，去一分塵則顯一分白，終至現起諸佛境界。正如釋太虛所說那樣，“發達人生即證佛身”，“淑善人間即嚴佛土”。儘管出世間是以超越善惡之無分別境為究極的，但超越善惡並非是否定世間善惡。即便是佛，亦現凡夫事，勸人棄惡取善，佛法踐履者理應即此世間善惡是非，止惡勸善，辨非明是，然後更求解脫勝境。當然，世間善惡唯依出世間的平等之境方能成立，方有真實意義，所以只有在領會諸法緣起性空的前提下，才能如實觀察世間善惡，佛法的超越性即體現於此。

三、人生佛教

先對上述釋太虛思想略作三點總結：

第一，釋太虛對傳統釋經體系的態度體現出會通或折衷傾向，在整體性研究的基礎上，對各系佛學均給予了合理的說明，尤其對學界爭議頗多的“無為主之真如宗”作了重點探討和安立。正如人類不能斬斷關於傳統文化的記憶而欲求重建一樣，必須通過對各系佛學的融彙、綜攝方能重建中國佛學。他曾以“禪觀行演出台、賢教；禪、台、賢流歸淨土行”二語概括中國佛學的發展脈絡，同時指出禪、淨末流已非常貧乏，天臺、華嚴亦不夠充實，遂提出“開建人乘趣大乘行果之佛學”，但必須以對傳統佛學的普遍融攝為重建之資源，又不依任一古代宗義或異地教派，而是要對佛的等流聖教作到切實考察。因此，釋太虛的佛學重建思想是繼往開來的。其開創性表現為要克服傳統佛教的弱項，強調學理研究的根本旨趣在於“闡明佛教發達人生的理論”，從而“推行佛教利益人生的事業”[4]，以此為前導，方能有資于重建現代中國佛教。

第二，人類對宇宙人生建立真理性認識的過程，亦即不斷趨向自由的過程。佛教作為佛陀依真現量境的比量表達，因而具有究極真理性，所以與隨時代進化的世間學說不同，佛學只有退化而無進化。佛教的究極真理只能建立在信仰根基上，才能對人類社會發生意義。但是，佛教並不排斥理性耙疏，相反，對全部佛法的學理研究恰是形成正確認識的必要途徑。《真現實論》即從認識層面，以法相唯識學的名相體系為基礎，對佛說緣起法作了深入探討，並以佛學智慧考量了種種世俗認識。這表明佛學不僅能對自身做出說明，而且不礙對世間法

的認知。就隨順時節因緣變遷而作出契理契機之佛法抉擇而言，佛學亦是進化發展的。

第三，佛教具有豐富的關乎人生的理論，不能因為出世間的目的而忽略現實人生的關注。佛弟子若捨本逐末，不講人生而講鬼神，人們也不會關注佛教，那佛陀悲智雙運的本懷得不到繼承弘揚，大乘行者的四弘誓願則流於口談。釋太虛認為，欲對現實形成正知正見，須依空性慧簡除對本來如此的自相事的增減之執，從而調諧自己的生命活動，達到純潔人生淨化人生的目的，這便是佛法之于人生的意義。佛國淨土的建成，即蘊含在淨化人生的實踐過程中，因此，入世與出世並不矛盾，佛弟子不可以出世為藉口，而流於玄虛、忽視現實關懷。

以上所述均可納入釋太虛的人生佛教思想體系中加以討論。佛教本來就是關乎人生的，與其說為人生佛教，毋寧說意欲建立佛教的人生，唯有依佛法究極真理建構起來的人生才是真實的自由的人生。《佛之修學法》中，釋太虛總結學佛應具自覺、覺他的根本精神。自覺是一個無限進趨終極境界的過程，首先應在認識上，體會空有不二之理，現實之有均依空方得建立，反之，離有亦無空可言，由此除遣種種虛妄分別，令諸法實相顯現，這才是積極進取而達無限自由的人生。和合增上的覺他精神，是踐行同體大悲的保證，真正意義上的生平等、萬法平等亦只有依緣起性空方能成立，因此依佛法建立起來的人際關係、人物關係，方可稱之為和諧圓滿。佛法本來是平等一味、除執遣障的，若依佛法而生起差別、令佛法成為尋求自由平等之人生旅程的障礙，則是人之過，而非佛法之過。

關於人生佛教的研究文字已然不少，在此略提數條以結束本文：

釋太虛向有傳統佛教之理在大乘、行在小乘的感歎，故他對傳統佛學在學理上予以融攝，而于傳統佛教之弊習予以揭露：“高者隱山靜修，卑者賴佛求活，惟以我國僧數百年來之弊習，而致佛化不揚為世詬病之大原因也！”[5]人生佛教之發展理念乃激此而出。離世清修則遠人，迎合流俗而成己之私，均悖佛陀悲智雙運的本懷，致使飛短流長，正法不彰，佛化不揚。釋太虛本此憂思，倡菩薩學處，鼓勵僧人明晰弘法為家務、利生為事業的本位職責，通過農禪、工禪等修持與資生相結合的形式，達到自修自養的目的，亦可從事教育、醫療、慈善等社會活動以服務人群攝化人群。菩薩學處以菩提心、四弘願為根本精神，自利利他，變消極為積極，則集出世了脫與入世關懷於一身的僧伽新風貌可期養成。

人生佛教主張依託僧寺，應當防止或避免世俗化傾向，認為“中國的佛教革命，決不能棄有二千年歷史為背景的僧寺，若棄了僧寺以言廣泛的學術化、社會化的佛教革命，則如棄了民族主義而言世界革命一樣危險”[6]，因為離開佛教立場的世俗化將革掉佛教的整個生命。

直依人生法達成佛的人生佛教，從理論上解決了方便與究竟的問題。認為由釋迦本懷流出的大乘佛法才是究竟，天、聲聞、緣覺三乘不過是由人乘直達佛乘過程中的歧出，屬於方便。強調人乘法，並非降格以求，而是在完善人生、包括物質和精神兩方面的基礎上，發心趨入菩薩位的修學，是由人乘直達佛乘的，所謂“仰止唯佛陀，完成在人格，人圓佛即成，是名真現實”[7]。因此人生佛教是順應世間現實的真現實，亦即直依人生

增進成佛，或發達人生進化成佛。換句話說，人生佛教實踐不是先出後入，而是出真與入俗齊頭並進。

人生佛教借鑒了傳統叢林制度，認為“禪宗的悟心，上追梵行涅槃，其寄身於自耕自食的農林生活，則下?末法期的人間佛教”[8]。《真現實論》則對淨土法門作了重新闡釋，諸法唯識所變、唯識所顯，現實人生、社會的徹底淨化，即意味著超情佛?的最終顯現。若無被虛妄分別所遮蔽的現實，若無人生之煩惱苦難，若無人與自然、人與社會、人與人本身的種種衝突，性空無從談起，淨化亦成隔靴撓癢。因此，人生佛教對近代以來爭議頗多的禪、淨二宗給予了妥帖的學理說明，此種說明為二宗的創造性轉化提供了可能，這也意味著人生佛教是繼承與開創相結合的實踐體系。

“依人乘行果趣進修大乘行”最適宜末法?生尤其是中國人文心理的善法，具體做法是依人乘法，即作為五乘共法、三乘共戒的五戒十善，完成人格，保持人乘的業報，然後再向上趣入大乘菩薩行。成佛先須成人，不能因性空、隨緣而不明是非、不辨善惡。五戒十善對出家、在家，同樣適用。五戒十善雖同世俗倫理止惡行善的旨趣相同，但建立依據各別，前者本於空性慧，最終趨向於出世解脫的根本理想。

人生佛教似乎強調以空有之思為先行，依此理引導世俗生活，建立佛化的國風民俗。釋太虛的《提供談文化建設者幾條佛學》，認為佛教徹底的因果論與現實論、平等論與差別論、社會論與個人論、無常論與恒如論，有資于世俗文化建設。于此等佛理，若非有超常悟性，絕難如實領會。若世人常常冷落哲學一樣，佛理亦以曲高和寡見稱，人皆誦讀《金剛經》、《心經》等佛法名篇，卻往往不會其理而指為斷滅空。然而，佛教畢竟是宗教，作為宗教，理應建立普攝大?、行之有效的制度模式，如何在保證正信的基礎上又能廣泛攝化人群，則是人生佛教需要回答的問題，因為傳統民俗佛教中的盲信內容是人生佛教所要拒絕的。學理型的人生佛教主張以僧教育為切入點，保證了正信正見，又主張僧伽攝化的同時，通過在家居士來影響人群。儘管出真入俗是一個實踐問題，但人生佛教對入俗之多樣性的思考似有不足。此外，人生佛教只強調了佛教如何攝世的單向問題，卻對人群與佛教的雙向選擇未做詳細考察，而世俗社會的功利取向往往對佛教的人間施設發生重要影響，致使佛教對世俗尚未完成化導之時，卻在很多情況下已被世俗所化。人生佛教實踐必須關注並解決這一兩難境地，否則，仍難避免退居山林或迎合流俗的情形發生。

?作者簡介：聶士全，祖籍安徽省壽縣，現為上海復旦大學哲學系02級博士生，導師王（諱）雷泉先生，並執教于蘇州科技學院傳統文化研究所。

[1] 王雷泉：《〈真現實論〉提要》，見《中國學術名著提要?宗教卷》，復旦大學出版社，1997年版，第592頁。

[2] 《真現實論》，第4頁。

[3] 《真現實論》，第5頁。

[4] 釋太虛：《中國佛學》，浙江省佛教協會印行本，1994，第181-184頁。

[5] 《太虛大師選集》下冊，第437頁。

[6] 《太虛大師選集》下冊，第280頁。

[7] 《太虛大師選集》下冊，第215頁。

[8] 《太虛大師選集》下冊，第215頁。



本文章已註冊DOI數位物件識別碼

- ▶ 玄奘大學第一屆應用倫理學術會議新聞報導 「宗教哲學與環境倫理」學術會議 在玄奘大學盛大開幕

doi:10.29665/HS.200508.0010

弘誓雙月刊, (76), 2005

作者/Author：黃茹婷

頁數/Page：41-42

出版日期/Publication Date：2005/08

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200508.0010>



DOI Enhanced

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

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

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

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



玄奘大學第一屆應用倫理學術會議新聞報導

「宗教哲學與環境倫理」學術會議 在玄奘大學盛大開幕

發表二本新書與十四篇論文 呈現豐碩研究成果

【記者黃茹婷／新竹報導】為促進倫理學界與宗教學界互相交流，玄奘大學宗教學系、應用倫理研究中心、關懷生命協會與佛教弘誓學院，五月十四、十五日在玄奘大學慈雲廳舉辦「宗教哲學與環境倫理」學術會議。

兩天的研討會活動內容相當豐碩，有兩本新書發表會、兩場專題講座與五場論文研討會，共發表了十四篇精彩的論文，呈現豐碩的研究成果，讓與會者受益良多。

這次的研討會議，在主辦單位工作人員的用心下，會場佈置得美觀大方，且因五月十五日是農曆的四月八日，正逢二五四九年佛誕節，主辦單位細心地在現場佈置了香湯和佛太子像，提供與會者參加研討時，也能灌沐如來，蕩滌塵穢。

開幕儀式中，玄奘大學校長鍾瑞國親臨致詞，祝賀大會圓滿成功，也指出此一研討會議的時代意義。他表示：在現今的社會中，缺乏了一些人與人之間的倫理關係；當人與人相互走近時，才能感受到倫理的重要性，因此此次的研討會具有不凡的意義。

應用倫理研究中心主任昭慧法師向與會者介紹本次研討會的緣由，預告了精采的活動內容，他表示：這次研討會有四個主題，分別是宗教倫理學之基礎理論、宗教或哲學在倫理學系統理論方面之比較研究、環境倫理與動物倫理及各種應用倫理議題之宗教觀點。他也指出，佛教倫理的這一研究區塊，是一塊等待開發的學術領域。而走在台灣應用倫理研究前端的中央大學哲學研究所，諸位教授本次前來鼎力相助，他也代表主辦單位特表謝意！

兩場新書發表會相當引人注目，加拿大皇后大學哲學教授、澳大利亞新英格蘭大學社會科學教授的Michael Allen Fox傅可思及台大哲學系楊惠南教授發表了中譯本的《深層素食主義》及《愛與信仰——台灣同志佛教平權運動與深層生態學》。傅可斯教授以素食主義、人類福祉與環境健康為主題指出，現在越來越多的人相信茹素是改善健康的明確選擇，也預示我們如何成為更優質的地球公民的新願景。

「倫理學之宗教對話」為二場專題講座的主題，邀請中央大學哲學研究所所長李瑞全、台灣哲學學會會長葉海煙、台灣基督長老教會東門教會牧師盧俊義、玄奘大學應用倫理研究中心主任昭慧法師擔任主講人，分別依於系統理論之基礎，介紹儒家、道家、基督教及佛教等各家宗教或哲學的觀點。

盧牧師討論了美國著名的泰莉·夏沃的新聞事件，盧牧師提到法官的觀點，也以基督教信徒看待生命的方式來解讀，他指出：人唯一可行的，就是維繫每個生命生存下去的機會，尊重每個生命生命權力。

發表論文的十四位學者專家，來自全國各大學院校或研究機構，有關懷生命協會傳法法師、佛教弘誓學院院長性廣法師、佛教弘誓學院悟殷法師、美國密西根州立大學碩士性本法師、萬能科技大學學務長劉易齋、成功大學教授林朝成、樹德科技大學教授黃文樹、台北大學教授賴賢宗、台南大學教授邱敏捷、靜宜大學教授程進

發、台北市立動物園彭仁隆先生、生態關懷者協會陳慈美老師、中央大學碩士王萱茹、政治大學碩士李翎毓，分別針對研究領域，發表相關主題之研究成果。

昭慧法師表示：爾後玄奘大學應用倫理研究中心將陸續召開學術會議，以增進宗教學界在「基礎倫理學」與「應用倫理學」方面之研究討論，並提供各種宗教或各家哲學在系統理論方面的交流與對話。



本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 第一屆應用倫理學術會議來賓訪談錄

doi:10.29665/HS.200508.0011

弘誓雙月刊, (76), 2005

作者/Author： 玄奘大學小記者;心淳;德風

頁數/Page： 43-49

出版日期/Publication Date：2005/08

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200508.0011>



DOI Enhanced

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

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

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

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



第一屆應用倫理學術會議來賓訪談錄

玄奘大學小記者 採訪、記錄

心淳、德風潤稿

本次研討會請玄奘大學的同學充當小記者，隨機採訪部分來賓，由於同學們是第一次上場，經驗、實務與時間掌握等各方面，難免有所不足，以致錄音資料部分已有所遺失，在此向各位受訪來賓致歉！

94年5月14日

朱建民（中央大學哲學研究所教授）

我來自中央大學，中央大學在民國八十年就成立了應用倫理研究中心，在國內算是比較早的。其實應用倫理的研究，是蔓延全球的新趨勢，玄奘大學在去年成立了應用倫理研究中心，這次可以說是昭慧法師在中心成立後，蠻大型的一場活動。我覺得他們關懷的主軸非常集中，翻譯過《動物解放》跟《深層素食主義》二書，在動物倫理和環境倫理上算是蠻重要的。我覺得，藉著新書的發表，對台灣的環境倫理，以及應用倫理的研究與關懷，其人口將會更多。

我想有「第一屆」，就表示有「繼續辦下去」的自我期許。希望能把它繼續辦下去，形成一個傳統。玄奘大學既然有這樣的一個單位，有一群人在這裡關懷應用倫理議題，想要形成一個傳統是有可能的。因此，這也是我的期許。

錢永祥（中央研究院社會科學研究所副研究員）

因為我是寫《深層素食主義》一書中譯本的導讀，也受昭慧法師的邀請，來擔任Fox教授的中文翻譯，希望能藉此機會表達自己對此書的心得。

這本書最讓人耳目一新的地方，就在於Fox教授以更廣泛的視野，表達素食不僅僅是一種飲食習慣，更涉及了一個人以什麼樣的態度對待自己、他人甚至整個地球生態。也就是說，素食不僅是道德方面的問題，同樣也在生態、社會、文化等方面有很深廣的含意。

呂凱（玄奘大學宗教學系所講座教授）

我是受大會邀請來擔任會議的主持人，也因為覺得自己身為學校的一員，有義務參與學校的活動。

我覺得《深層素食主義》這本書蠻好的，尤其是探討素食對環境倫理的部分十分用心，是一本很值得大力推廣的書。道家說：天地萬物本來就有其運行法則。在這樣規律的運行下，萬物才得以生長，也隨著環境而改變。這樣的變化與秩序，天地萬物得以調和共存。莊子說：「天地與我並生，萬物與我為一」。我們不應該因為對於物欲的追求，不斷地消耗自然資源，並污染了環境。萬物本來就是相生相剋，抱持著尊敬的心情，我們人和自然才得以共生共存。

?第一場幾位發表人都很有見地，對於動物權的問題十分用功。「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」我們與自然、萬物本是殊途同歸的。自然萬物都有其根本，我們對於大自然的了解仍是有限的，我們不能以自己的私欲去控制整個自然，必須抱持謙遜的態度，尊重和順應大自然。

這次的大會很有意義，希望將來能一直延續下去。

葉明理（台北護理學院護理系副教授）

受邀為回應人，認為從發表的文章中可以學習到很多，所以參加此次的研討會。

我認為此次經驗非常難得，希望籌備工作能更加注意，如交通方面的問題，因為來校不易。

動物福利與生態保育的議題，要有學術的加入，故建議可以評估將來獨立舉辦關於動物保護的學術研討會，從哲學的方面來切入，使它成為一個定期的活動，以凝聚更多的學者加入動保的行列。

游祥洲（慈濟大學宗教與文化研究所副教授）

我覺得昭慧法師對應用倫理學的重視，尤其在佛教和宗教研究的結合方面，這是非常有意義的，這關係到宗教和社會間非常重要的特質。能夠結合國內這麼多的人，我想這是很值得繼續去推動的。這樣的會議其實是一種對話。現在台灣佛教也面臨轉型，除了邀請更多不同宗教背景的專家來參加外，我想佛教內部一些比較資深的長老，更應該來參加這樣的會議與對話。

發現這幾年，昭慧法師在他所策劃的各種學術會議，一方面愈辦愈成熟，另一方面可看得出來，在志工的動員和整個議程的安排方面，都已經到了很成熟的地步，我想昭慧法師辦的會議，已成國內辦會議的一個重要的典範。

李玉珍（清華大學中文系助理教授）

我是從清大來的，我教的是佛教文學。對本次會議主題很有興趣，所以參加這次的研討會。主題的包容性很大，而且很多重要的議題都有講到，這是第一次，做得還不錯，我覺得可以一直辦下去。因為我只是提出回應批判的人，這些問題沒辦法馬上就解決，所以大家還有努力的空間。有個問題就是，這會涉及社會運動的層面，它本身就是非常實證的批判，不只是學術上的，會對整個社會情況做出一個批判，所以如果能夠有一些單元，給那些做社會運動的人，讓他們放影片介紹他們在做些什麼，那麼，這個會就還有一些回顧性的作用，可以配合學術研究做這樣的介紹。我覺得這是個很值得繼續再辦的活動。

《深層素食主義》寫得很精采，拿了那本書，我的家人都會看。

楊惠南（台灣大學哲學系所教授）

我一向都很支持弘誓的一些活動，特別這次是應用倫理學的會議，這可能在台灣的佛教界也是一個創舉，就更應該要支持。大會非常的成功，而願意讓我有這樣的機會來發表新書，我想也是一個突破；主辦單位的開放，我想這是有目共睹。其他的單位也許就有很多的顧忌，我想這跟昭慧法師一向都支持另類活動有關係，所以就這點來說，我是非常感激的。

這一類新的議題，很需要佛教界的支持和關心，如果這樣的會議能夠繼續辦下去，就不一定停留在這一個主題，可以開發其他的主題，我想當然應該要繼續的辦下去。

程進發（靜宜大學人文學科兼任講師）

應昭慧法師之邀，我自己對佛教也很有興趣，再加上自己的專業是在生態學方面，所以參加這次會議。新書發表這樣的方式非常好，能在研討會中介紹跟發表會相關主題的新書，而從主題上來說，和佛教有所接觸，對佛教及現實社會問題的相關議題，提供新的思考方向。

發表人在發表後，是否要回應回應人，還是直接開放給現場發問？希望能先知會發表人，還有，時間上的控制並不是很好。

這是第一屆，以第一次辦理而言，能有這樣的規模真的很不錯，無論是工作人員或義工等，工作分得很細。議程方面，有點混雜，希望能以大標題來分別，在議程的處理上，能有一個區分的標準。

李瑞全（中央大學哲學研究所教授兼所長）

我跟昭慧法師認識蠻久的，很久以前就知道，這邊成立應用倫理研究中心，我們在中央也有一個，很高興起碼有這麼一個可以合作，也可以互相競爭的夥伴。他邀我，我當然要參加；他不邀我，我也要來參加，到底這對台灣應用倫理學是很好的發展。相信昭慧法師是蠻有能力的，她絕對推廣得比我們好。

這次大會讓我感觸最深的是，接待的非常好，當然議題也蠻豐富的，尤其是Michael Allen Fox的新書發表。有這新的觀念進來，真是好。其實也藉這個機會對佛教的應用倫理，特別是環境倫理上面，透過此次會遇，來作反省與研究，當然還不能說是很清楚，但是一個開始是很有意思的。

期待有第二、第三屆。我相信昭慧法師能夠做得到。

葉海煙（東吳大學哲學系教授，台灣哲學學會會長）

基本上很肯定這樣的研討會，兩天的議程、發表人與回應人之間的對話非常的好。例如：第五場研討會，發表人都能掌握到相關倫理的整體性，並且很清楚地做出比較。而第一場專題講座的主講人李瑞全教授，他是生命倫理方面的專家，有很多生命倫理學的相關著作，他在發表時，很清楚的點出人的價值，從古典儒學到現代

新儒學，在這個過程中，他利用西方哲學，特別是康德哲學的一些理論建構。

當然希望還有第二屆，可以對宗教哲學或環境倫理方面，再繼續延伸研討。

楊敏昇（玄奘大學通識教育中心兼任講師，新竹地方法院檢察署法醫）

這幾個主題都蠻好的，但個人都會有選擇性，因為我是學醫學的，所以較偏向生命教育的角度。像今天第二場專題講座，盧俊義牧師從基督教信仰探討植物人是否尋求安樂死的問題，就跟我所學比較相關。另外有興趣的主題是：森林開放狩獵事件和野生動物的問題，

這次的研討會與新書發表結合，有獨創性。一天有新書發表、論文研討、專題講座共五場次，可以給聽眾不同的選擇。課程排列得很好，只是流程的規劃，一大早應該是研討會在先，還是新書發表在先？可以再考慮。我建議新書發表的時間可以在中間的時段，11點到12點這樣比較輕鬆的時段。放在一大早有壞有壞，因為大家都還沒有辦法進入主題。第二個建議是，專題講座是兩場同時好呢？還是一天一場會更好？對於演講的內容沒有爭議，課程安排上，讓整個活動更有流暢性和對稱性，這是我的想法和建議。

我只聽了幾場演講，有幾場沒有聽到，覺得這次研討會不錯。在其他學校參加的研討會都大同小異，一般受邀的來賓、講評者，因為是客人，都講得比較含蓄。但本次的回應人，卻提出許多批判和不同的想法。或許大家都以為，宗教色彩比較重的殿堂，出家人慈悲心，講好的，不講壞的，可是我覺得跳脫主辦人的角色，以參與人的需求來講，以學術角度來看，這是一個很好的做法。我自己發表論文，就很希望對方給予批評乃至質疑、反對。

蕭家振（一貫道總會副秘書長）

我從台灣宗教學會得到這個訊息的，我吃素四十幾年了，想多了解一些素食理論方面的研究。素食，就過去來說，都是從個人健康、個人信仰方面來著手，今天發現到，素食可以從很多不同的面向來切入探討，跟人談話的時候，就不會只限於宗教信仰方面了。

這幾年來談宗教哲學與環境倫理議題，保育團體都說要從環保方面來著手，希望能立法來加以管制，像放生。現在有很多的放生方法不一定正確，善心要有智慧，要有方法，還要結合一些專業知識，這樣才不會放生反成為害生。

從早上到現在都做得非常好，這些發表人非常用心，批判的人更是有心，老師非常好，真心誠意。

劉吉川（花蓮東華大學運動休閒管理系教授）

對環境倫理的主題很有興趣，所以參加這次研討會。

探討宗教哲學，能夠反應到我們社會上的一些重要議題，因為社會的紛爭，社會的問題，背後都有一些價值

觀的探討，或是一些哲學的基礎，藉由研討會來研討，讓大家都知道其背後有那些清晰的概念可以依循，那麼大家在做討論的時候，會比較有建設性。像流浪狗問題，有些人很憎惡流浪狗，有些人很愛護流浪狗，就會產生對立。而由研討會來傳播出去的話，溝通的平台會比較明確。

來賓王先生

看到弘誓學院辦的，就引起我的興趣來參加。

我覺得Fox教授的觀點非常好，我非常贊同。應該把這樣的觀點推廣給社會大眾知道，讓社會大眾聽到這樣的聲音。

我只是抱著一種學習的態度，我覺得今天論文發表者都講得非常好。應該把這次大會的內容集結起來，讓社會、媒體聽到我們的聲音。

來賓劉先生

宗教系的助理請我來幫忙擔任工作人員，而我本身也有報名這一次的論文研討會。再說，連續參加兩天的大會，能拿到《深層素食主義》這本書，我也很喜歡。

傅可思教授在書中提出環境倫理，提倡人們應該吃素的觀點，我覺得很好。從前我都沒有想過，以為吃素只是吃健康素，對身體好。但是他現在提出一個觀點，說吃素是幫助人類，而且是讓全世界整個環境更好的飲食方式，這個觀點真的很新穎，且值得傳揚下去。

我覺得這次論文討論的題目都是平常上課聽不到的，雖然都已經大三、大四了，平常都很少聽到類似的題目討論，尤其是有關動物權的討論，讓我聽得瞠目咋舌。聽到今天論文發表，才知道有所謂的動物保護運動、動物擁有受保護的權利、動物會疼會痛，所以我們不能讓他受苦等等，讓我受益良多。

這個學術會議值得繼續被推廣下去，也可以不斷的舉辦第二屆、第三屆。往後如果還有機會，我一定會參加，因為真的可以學到很多東西，而且關心的問題都是平常我們沒想到沒看到的。

來賓林文淑（台中縣自然保育協會）

經由錢永祥教授對《深層素食主義》的介紹，知道這本書是比較開闊的，不是把素食主義放在意識型態或道德信仰方面來談，並不侷限於個人道德的範圍。

我們是做生態保育的，平常接觸比較多有關環境倫理的部分，而本身是素食者，所以很想聽聽更多的論證。但覺得論證需要科學化的數據，像傅教授剛剛提到一公斤牛肉需要花費多少水，我們看到這些，還是會想知道是如何換算的。像我在自然保育協會工作，有人就會說，我們是不是反自然，因為我們刻意去追求素食，事實上，這是一種要刻意追求，才可以追求到的生活習慣。

我覺得在這個時代，把素食變成是一個很平等的觀點是很重要的。其實有很多朋友並不能吃素，他們也許心中也很想，但是有生活上的困難，所以如果又把素食變成高層級的東西，他們會很反感和反對。透過新書發表，讓我知道：原來深層素食主義，是用這麼平等的觀念來看待素食的。

林恒承（研究助理）

我以前參加過好幾次昭慧法師的研討會，以前都在台北，大都是弘誓辦的。基本上，昭慧法師辦的活動都有一定的水準，這次辦的一切都OK啦，宗教團體可以對於這個主題作一個延伸。

關於《深層素食主義》的新書發表，我覺得現代人營養太豐富了，吃葷和吃素就像善惡一樣，就在一念之間。同樣吃素可以維持生命，為何一定要吃葷的呢？所以我覺得這是很可以鼓勵的。他又加了一個「深層」，用更深的角度去看待吃素這件事。？

我覺得這次會議很好！宗教不是只有儀式而已，更可以鼓勵大家去關懷整個大環境。當然昭慧法師對這方面是相當用心的，但他的用心也要有其他人的支持跟配合。這個主題對人類要怎麼活下去，是有必要性的，這個主題是非常有意義的，所以訴諸文字很好。

林文惠（台中縣自然保育協會秘書）

最初的動機是想聽《深層素食主義》作者的發表，另外促成參加兩日研討議程是想瞭解：台灣動物關懷運動，何以會由佛教界的法師成為最重要的帶領團體？

論文研討主題「宗教哲學與環境倫理」，從觀念與態度上切入，並試圖從對話、研究中找出解決之道，確實是目前已被反省到的焦點。關於專題講座，若可以設定範圍與規則，四位講者的對談，是可再進一步碰撞與溝通的。

謝謝會中的悉心安排，及各與會者真誠理性的對話，期盼能夠將會議議程內容，記錄刊登於網站上。

林秀娟（中央大學哲研所在職專班）

《深層素食主義》的新書發表，解決了自己對於動物權和環境倫理的疑惑；而《愛與信仰》的新書發表，很前衛，但是當此議題置在佛教之上，覺得有點奇怪不適。參加此次研討會收穫良多，印象深刻，可能會很難忘！

這次巧逢浴佛節，透過主辦單位的安排，有一次很不同的浴佛經驗。關於悟殷法師之「從律典探索佛教對動物的態度」，雖然被江教授嚴加批判，不過我認為，這篇文章讓我們能見識到該領域相關資料的呈現，或可以提供後學，作為後續研究的參考，其學術價值是非常珍貴的！

很感謝主辦單位的用心，雖然天候不佳，但參與的成員想必都能由工作的熱誠服務，擁有自在心境。

徐鈞庭（玄奘大學社會福利系二年級）

《深層素食主義》的新書發表，把吃素的觀念拉大成地球環境跟全體人類共存的關係，讓人耳目一新。這讓我發現，吃素並不是只有身體健康與不殺生而已。



本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 平易近人的哲學大師

doi:10.29665/HS.200508.0012

弘誓雙月刊, (76), 2005

作者/Author：李軍漢

頁數/Page：50-50

出版日期/Publication Date：2005/08

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200508.0012>



DOI Enhanced

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

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

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

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



人物側寫

平易近人的哲學大師

李軍漢（關懷生命協會專員）

哲學大師傅可思教授來台發表新書並參與第一屆應用倫理學術研討會，筆者因此得此特殊因緣全程陪同傅可思教授參訪，近距離感受大師風範。在學術會議上，傅可思教授雖因語言不同，在發表論文之後先行離去，並未全程參加，但大會所提供的英文會議資料，傅可思教授早在與會前皆仔細閱讀。

來台參與學術研討會，傅可思教授感受最深的就是邀請單位的熱情款待，另外，讓他最為津津樂道的也是他的著作中所教誨的一素食。學術會議上，傅可思教授細說素食與動物保護的互相輝映，生活上，傅可思教授則對台灣的素食讚不絕口。

哲學大師的處事態度跟他的著作一般，有別於一般哲學著作的門派脈絡，傅可思教授的素食大著網羅了各家思想，正所謂「博採眾議、與人為善」，真實的大師生活中也是如此。筆者陪伴傅教授在台的各項行程，傅教授總是以與人為善的親切態度處事，不論是研討會中熱烈的辯證，飲食起居的要求，傅教授總是以開放的胸襟面對，對佳餚如此，對提問也是如此。最令人印象深刻的，莫過於對肉食這個行為的思考，大師並不希望批判肉食的人，而希望提出深刻的思考，讓採行肉食的人以自己可行的方式，將素食主義內化，奉行。

筆者很榮幸有這樣的機緣能近距離伴隨大師訪台，無論是邀請單位的招待，或是各場研討會的討論，傅教授一致認為他能參與其中是一種榮幸，他希望藉由他的著作，能讓更多人接納素食主義，為動物與環境生態做出貢獻。

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 第六屆佛門禪觀結七共修記

doi:10.29665/HS.200508.0013

弘誓雙月刊, (76), 2005

作者/Author：釋宗願

頁數/Page：51-51

出版日期/Publication Date：2005/08

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200508.0013>



DOI Enhanced

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

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

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

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



第六屆佛門禪觀結七共修記

釋宗願

第六屆佛門禪觀結七共修，於94年7月23日至31日假高雄六龜大行寺舉行，有90位學員參加，連同外護法師、居士總共120位。此次禪修禮請性廣法師主七，由宗願法師帶領法印講堂的居士擔任外護的工作，並特別邀請見爾法師前來協助，領導大寮典座及行堂的工作，讓學員們的身心得到最好的照顧。

大行寺住持傳燈法師於入堂時為學員開示：眾生有生、老、病死、憂、悲、苦惱等種種痛苦，想遠離痛苦，得到解脫，必須依三增上學戒、定、慧來修持。這幾天的禪修不但是禪定方面的用功，也是具足戒、定、慧的修持。居士每天受持八關齋戒、出家眾則以戒行為修持定學的基礎。

法師並勉勵學員要有耐心、精進心，克服腳痛及煩惱、妄想，最後一定會覺得很輕鬆，或入定得到輕安，進而培養智慧，從所學而得到受用。禪定在三學中，也是很重，希望大家好好地用功，並遵守共修規約，彼此護念，成就自己，也成就別人。傳燈法師的諄諄教誨，謙和、慈悲的風範，令學員們深受感動，更堅定了精進修學的決心。

本次參加的學員，來自全省各縣市，有人從第一屆就報名參加，也有參加過二、三屆的舊學員，當然也有首次參加禪修的新生。

性廣法師於禪七期間教導禪觀原理與禪觀技巧。前四天教授「入出息念」——安般念攝心、平衡五根、平衡七覺支、對治昏沉、散亂、慎防五蓋。

此次禪修每日的晨誦包括除了《阿含經》之外，還有大乘經典…《大般若經》、及《大寶積經》〈普明菩薩會〉，及《華嚴經》〈淨行品〉……等，不但讓學員們沐浴在法語之中，身心清涼自在，也讓學員們藉由讀誦經典，明瞭五蓋是禪修中的大障礙。法師教導的方法以安般念為所緣，當五蓋現起的時候，一次又一次的回到安般念的所緣，一支香一支香耐心的練習，一定會有進步。當五蓋能降伏的時候，禪定的輕安就慢慢生起。性廣法師提醒大眾，對修行的前途不要作非份的妄想，只要如法用功，一定會進步，增長五蓋是有因有緣的，去除五蓋也是有因有緣的。我們時常和五蓋相應，進禪堂才開始逆向操作，最初一定會很辛苦，在禪修當中可能面臨的一些困難，禪定也不得力。不過隨著法師的教導用功修持，能提起正念，超越五蓋，進而遠離五蓋的干擾。

第五天教授「四界分別觀」，從觀照自身「四大」十二相的特性，體察色法生滅的實相。最後兩天法師傳授「慈心禪」的修持，體念眾生苦而修慈心。這種禪修所緣境的轉換，也是由聲聞入菩薩，菩提心生起的轉化。

學員們在外護的護持之下，在寧靜、寬敞的禪堂中，漸漸掌握禪修的要領，七天的密集禪修下來，人人身心自在，懷著感恩與法喜的心情，結束這次殊勝的結七共修。

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 自古皆有死，民無信不立

doi:10.29665/HS.200508.0014

弘誓雙月刊, (76), 2005

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page：53-54

出版日期/Publication Date：2005/08

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200508.0014>



DOI Enhanced

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

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

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

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



自古皆有死，民無信不立

釋昭慧

國會改革修憲案，這是立法院各政黨的共同承諾，如今台聯與親民黨卻出爾反爾，相繼為當初的決定，向台灣社會說聲抱歉，準備予以翻案。

台、親兩黨真的要翻案嗎？我們深感困惑！立委減半與單一選區兩票制，姑不論其利弊得失，最起碼，這是在民意壓力之中，眾目睽睽之下，由各黨立委在上屆會期聯手通過的。姑舉「立委減半」為例，民意之所以會傾向於立委減半，顯示人民對長久以來的國會亂象，已經極端厭煩到忍無可忍的地步。人民既然不能改變政客的德性，最起碼能做到的，就是讓國會的人數減半，好能減少公帑的支出，減除政壇的亂源。

照理說，各政黨只能負責任而信守承諾，用以挽回選民的信心危機。而今台、親兩黨卻不此之圖，反而強行翻案。因此，無論其檯面上所陳述的理由有多麼動聽，都將面臨更嚴峻的「信用跳票」危機。

準備翻案的政黨諸公，不妨慎思孔老夫子的諍言。他在子貢詢問施政要領之時，提到了經濟、國防與誠信的三大要項——「足食、足兵、民信之矣！」他認為：三者都很重要，但若情非得已而必須有所割捨，那麼，優先順位應是排除國防預算（去兵），其次則是經濟成長（去食），最不可或缺的，就是政治人物的誠信。因為，「自古皆有死，民無信不立。」

請不要認為「誠信立國」的觀念迂腐。國防裝備不足，經濟力量衰退，這都會讓人民面對「死亡可能到來」的恐懼，確實茲事體大。然而死亡終究是每個人必經的歸宿，而且國防裝備與經濟成長，也永遠沒有所謂「足夠」的時候，總是「好，還要求更好；多，還要求更多」。對比之下，政治人物的誠信，就完全沒有「打折扣」的空間。因為「每一時刻都活在不安定感之中」，這是比面對死亡更大的身心折騰。而政治人物心口不一，朝令夕改，正是讓人民這樣「活受罪」的罪魁禍首。因為人們永遠摸不透，這些政治人物的哪些話才「算話」！

台、親兩黨當然可以辯稱，過往同意國會改革修憲案，是礙於民意的壓力，既然這不是一樁「正確的選擇」，當然不能「一錯到底」。不錯，多數不必然代表真理；而民主政治，又常使得政黨不得不屈服於「多數」民意之下。但是那絕非政治人物可以出爾反爾的漂亮理由。如果政治人物認定任一「X案」之多數民意是錯誤選擇，認定自己的聲音是少數的「先知綸音」，那麼他們應該努力說服人民改變看法，而不是先俯就民意以換取選票，待到擁有權位之後，再行翻案。

國會改革的願景，倘因兩黨翻案而重挫，這雖是台灣社會的重大損失，但更根源性的損失，還是選民對翻案政黨的信心危機。我們只要把「國會改革修憲案」替換為任一X代號，就知道問題的嚴重性。請問：政黨與政治人物面對任何一樁已然承諾的X案，可以出爾反爾嗎？如果可以的話，那麼請問：我們怎麼能信賴你們慷慨激昂的每一句話，與信誓旦旦的每一個承諾？

我們不免要問：台聯真的那麼在意「正名制憲」嗎？親民黨真的那麼在意「中華民國」嗎？會不會到頭來都

只是政黨之間的一場豪賭，都只是政治人物耍弄人民的一場騙局？

九四、五、四 于尊悔樓

——刊於九十四年五月十三日《台灣日報》「民意前線」

