

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

- ▶ 有關「慧解脫阿羅漢」有否「涅槃智」之討論—開印法師與昭慧法師論法函

doi:10.29665/HS.200504.0001

弘誓雙月刊, (74), 2005

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page：2-17

出版日期/Publication Date：2005/04

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200504.0001>



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



有關「慧解脫阿羅漢」有否「涅槃智」之討論

——開印法師與昭慧法師論法函

編按：本文之中，共有四封論辯法義的函件，這是開印法師與昭慧法師之間，在民國九十二年八月間的往覆函。開印法師，馬來西亞沙巴寂靜禪林住持，曾研究印順導師思想，並受學於帕奧禪師，不定期來台宏法。

一、2003.8.14 開印法師致悟殷法師函（副本致昭慧法師）

悟殷法師,您好！

印公導師的「慧解脫阿羅漢沒有涅槃智」我也認為是與原來經論有出入的論斷。第一次讀該書時，我就有一種感覺，覺得它與在南傳道次第不合，也與《瑜伽師地論》有出入，因兩者皆認為：必依法住、涅槃二智方證得慧解脫。實際上，南傳佛教「種姓智」是以近分定見涅槃，之後，即使純觀行者也必以相當初禪的出世間安止速行所證得涅槃。現在福嚴研究部同學是以《大毗婆沙論》的未至定與根本定的分別來支持導師的論斷，我覺得不夠明確直接，且對這部論著有誤解之處。據我所知，至今為止，還沒有直接又明確的論據支持該一觀點。

慧解脫阿羅漢只有法住智，在南傳佛教論義中是極不可思議的！還有導師對見井水喻的判斷也與南傳覺音的註釋及《瑜伽師地論》攝事分中的註解不同。也許，這是導師為了施設人間菩薩行的忍而不證有些關連。

這是多年前發現的，兩年前也曾與呂勝強老師大概討論了一下。這次是因福嚴研究部同學論文提及，我希望同學勿先入為主以為導師的這論斷已是佛教界定論，導師說的「在佛教界」四個字，讓不少同學以為是定案（說不定還是爭論的開始？）。我現在能做的，是就所知的「異見」與同學分享而已。

我贊同，這一問題不必昭告大眾說是導師有誤，不妨「保留」，或私下先討論，待日後擁有更肯定文獻及研究成果呈現時再說，說不定到時導師是「另有密意」？

不知昭慧法師和性廣法師所收集到的資料如何？我樂於恭聽！（副本：昭慧法師）

頌禪安！

開印合十

二、2003.8.19 昭慧法師覆開印法師函（一）

開印法師法鑒：

您八月十四日致悟殷法師，並將副本轉寄給我的大函敬悉！由於近日非常忙碌，所以只能延到今（十九日）晚，方才詳細拜讀大函，並且逐一答覆。敬祈諒察是盼。

大函指稱：「印公導師的『慧解脫阿羅漢沒有涅槃智』，我也認為是與原來經論有出入的論斷。第一次讀該書時，我就有一種感覺，覺得它與在南傳道次第不合，也與《瑜伽師地論》有出入，因兩者皆認為：必依法住、涅槃二智方證得慧解脫。實際上，南傳佛教「種姓智」是以近分定見涅槃，之後，即使純觀行者也必以相當初禪的出世間安止速行所證得涅槃。」

「慧解脫阿羅漢只有法住智，在南傳佛教論義中是極不可思議的！還有導師對見井水喻的判斷也與南傳覺音的註釋及《瑜伽師地論》攝事分中的註解不同。」

大函提及您在福嚴佛學院研究部與學僧們討論此一看法，而產生異議之時，說道：「我希望同學勿先入為主以為導師的這論斷已是佛教界定論，導師說的『在佛教界』四個字，讓不少同學以為是定案（說不定還是諍論的開始？）。我現在能做的，是就所知的「異見」與同學分享而已。」

我認為，整個問題出在，您自己錯解了印順導師的意思。導師在此一議題上，並沒有說過「在佛教界」四字，也沒有說過這是「佛教界定論」或「定案」，乃至於，《空之探究》的原文，也並沒有「慧解脫阿羅漢沒有涅槃智」的說法。導師該書在相關議題上的原文是這樣的：

須深出家不久，聽見有些比丘們說：「生死已盡，……自知不受後有」，卻不得禪定(35.009)，是慧解脫 *prajn~A-vimukti* 阿羅漢。須深聽了，非常疑惑。佛告訴他：「彼先知法住，後知涅槃」。慧解脫阿羅漢，沒有深定，所以沒有見法涅槃 *dRSTidharma-nirvANa* 的體驗，但正確而深刻的知道：「有無明故有行，不離無明而有行」；無無明故無行，不離無明滅而行滅」（餘支例此）。這是正見依緣起滅的確定性——法住智，而能得無明滅故行滅，……生滅故老死滅的果證。這樣的緣起——依緣而有無、生滅的法住性，怎能說是無為呢！（《空之探究》頁二二一～二二二）？

因此我認為，導師於《空之探究》中，之所以會肯定地說慧解脫阿羅漢「沒有見法涅槃的體驗」（注意：不是「沒有涅槃智」），其「見法涅槃」者，是專指有滅盡定而相似於涅槃的經驗而言。因為有滅盡定經驗而未得阿羅漢果的聖者名之為「身證」，可得不還果，但慧解脫阿羅漢並無滅盡定之經驗。因此，導師認為他們沒有「現法涅槃」的經驗，可是並不是說他們沒有「涅槃智」。請注意，慧解脫阿羅漢知法寂滅之智（涅槃智）當然是有的，但「現法涅槃」的體證，卻因滅盡定之不具足，所以尚未有之。您將「涅槃智」等同於「見法涅槃」，其實，此二名相的意義，是不相等的。但我也並不否認：由於導師數度將「涅槃智」緊鄰於「見法涅槃」而作論述，所以讀者確實容易產生「兩者相同」的錯覺。您就是因此而以為導師說「慧解脫阿羅漢無涅槃智」的。

在《印度佛教思想史》（頁七二～七三）中，導師如此分別兩種阿羅漢：

佛法中的阿羅漢 *arhat*，有慧解脫 *prajn~A-vimukta* 與俱解脫 *ubhayatobhAga-vimukta*。慧解脫者是以法住智 *dharma-sthititA-jnAna*，知緣起的因果生滅而得證的。俱解脫者能深入禪定，得見法涅槃 *dRSTadharma-nirvAn!a*，也就是以涅槃智 *nirvANajJAna* 得證的。阿羅漢如此，初見諦理的，也就有此二類：以法住智見道的，與次第見四諦得道相合；以涅槃智而證初果的，與一念見滅得道相合。修學者的根性不同，修證見諦，也因師資授受而形成不同的修學次第。

此處重在談：重慧學派承認有不得禪定的阿羅漢，但並沒有說他們在依「法住智」而得證之後，依然沒有涅槃智。在《印度佛教思想史》（頁二八～二九）中，導師就對慧解脫阿羅漢是否有「涅槃智」作了明確的分別：

從釋尊的教說中，可見阿羅漢智有先後層次，也有二類阿羅漢。1、法住智 dharma-sthita-jñāna 知：緣起法被稱為「法性」、「法住」，知法住是知緣起。從因果起滅的必然性中，於（現實身心）蘊、界、處如實知，厭、離欲、滅，而得「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」的解脫智。雖沒有根本定，沒有五通，但生死已究竟解脫，這是以慧得解脫的一類。2、涅槃智 nirvāṇa-jñāna 知：或是慧解脫者的末「後知涅槃」；也有生前得見法涅槃 dṛṣṭadharma-nirvāṇa，能現證知涅槃，這是得三明、六通的，名為（定慧）俱解脫 ubhayatobhāga-vimukta 的大阿羅漢。雖有二類不同，但生死的究竟解脫，是一樣的；而且都是「先知法住，後知涅槃」的。

請注意：導師談「涅槃智」時，提到兩種，一種是「慧解脫的末後知涅槃」（當然也是「涅槃智」），一種是「生前得見法涅槃，能現證知涅槃，這是得三明、六通的，名為（定慧）俱解脫的大阿羅漢」。他特別說：這兩類阿羅漢都是「先知法住，後知涅槃」（亦即「先得法住智，後得涅槃智」）的，怎麼會說過「慧解脫阿羅漢沒有涅槃智」呢？「末後知涅槃」絕不等於「不知涅槃」。此點敬請三思。

您說：「我贊同，這一問題不必昭告大眾說是導師有誤，不妨『保留』，或私下先討論，待日後擁有更肯定文獻及研究成果呈現時再說，說不定到時導師是『另有密意』？」我不認為您先行肯定「導師有誤」是妥當的。而事實上，如果真的是「導師有誤」，也不是什麼見不得人的事，大家論法，又有什麼不能「昭告大眾」的呢？又有什麼「私房享用」的法義，是只能「私下先討論」的呢？依我看，問題沒這麼複雜，實不必等「待日後擁有更肯定文獻及研究成果呈現時再說」。

至於您所謂「另有密意」的看法，我覺得是不必要的，導師從來就重視把話說得清楚明白，而不崇尚所謂的「密意」。

您或許認定了法住智是有漏的，所以對於無漏解脫之阿羅漢，竟然證得法住智，不敢相信。然而愚意以為：有關法住智是有漏還是無漏之智，在論典中已有爭議。您所引的，都是說一切有部、分別說部與大乘瑜伽行派之「重定學派」的看法，導師所說「慧解脫阿羅漢沒有見法涅槃」，並非無有所本，而且是本諸重慧學派論師之見地，此一見地，還可上溯至根本契經（《雜阿含經》），故有確鑿之聖教量依據。

該經卷一四（大正二，九六中～九八上）述及外道須深至僧團中出家盜法之事。以下是與大函所問相關經文（九七上～下）：

爾時世尊知外道須深心之所念，告諸比丘：「汝等當度彼外道須深，令得出家。」

時諸比丘願度須深，出家已經半月，有一比丘語須深言：「須深當知，我等生死已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。」

時彼須深語比丘言：「尊者，云何？學離欲、惡不善法，有覺有觀，離生喜樂，具足初禪，不起諸漏，心善解脫耶？」比丘答言：「不也。」須深復問：「云何？離有覺有觀，內淨一心，無覺無觀，定生喜樂，具足第二禪，不起諸漏，心善解脫耶？」比丘答言：「不也，須深。」復問：「云何？尊者離喜捨心，住正念正智，身心受樂，聖說及捨，具足第三禪，不起諸漏，心善解脫耶？」答言：「不也。」須深復問：「云何？尊者離苦息樂，憂喜先斷，不苦不樂捨，淨念一心，具足第四禪，不起諸漏，心善解脫耶？」答言：「不也。」須深復問：「若復寂靜解脫起色，無色，身作證具足住，不起諸漏，心善解脫耶？」答言：「不也，須深。」

須深復問：「云何？尊者所說不同，前後相違。云何不得禪定而復記說？」比丘答言：「我是慧解脫也。」作是說已，眾多比丘各從座起而去。

爾時須深知眾多比丘去已，作是思惟：「此諸尊者所說不同，前後相違。言不得正受，而復記說自知作證。」作是思惟已，往詣佛所，稽首禮足，退住一面，白佛言：「世尊！彼眾多比丘於我面前記說：『我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。』我即問彼尊者：『得離欲、惡不善法，乃至身作證，不起諸漏，心善解脫耶？』彼答我言：『不也，須深。』我即問言：『所說不同，前後相違。言不入正受，而復記說自知作證。』彼答我言：『得慧解脫。』作此說已，各從座起而去。我今問世尊：云何彼所說不同，前後相違？不得正受，而復說言自知作證？」

佛告須深：「彼先知法住，後知涅槃。彼諸善男子獨一靜處，專精思惟不放逸法，離於我見，不起諸漏，心善解脫。」須深白佛：「我今不知先知法住，後

知涅槃。彼諸善男子獨一靜處，專精思惟不放逸法，離於我見，不起諸漏，心善解脫。」

佛告須深：「不問汝知不知，且自先知法住，後知涅槃。彼諸善男子獨一靜處，專精思惟不放逸法，離於我見，不起諸漏，心善解脫。」

須深白佛：「唯願世尊爲我說法，令我得知法住智，得見法住智。」佛告須深：「我今問汝，隨意答我。須深，於意云何？有生故有老死，不離生有老死耶？」須深答曰：「如是，世尊。有生故有老死，不離生有老死。」「如是生、有、取、愛、受、觸、六入處、名色、識、行、無明，有無明故有行，不離無明而有行耶？」須深白佛：「如是，世尊。有無明故有行，不離無明而有行。」

佛告須深：「無生故無老死，不離生滅而老死滅耶？」須深白佛言：「如是，世尊。無生故無老死，不離生滅而老死滅。」「如是乃至無無明故無行，不離無明滅而行滅耶？」須深白佛：「如是，世尊。無無明故無行，不離無明滅而行滅。」

佛告須深：「作如是知，如是見者，爲有離欲、惡不善法，乃至身作證具足住不？」須深白佛：「不也，世尊。」

佛告須深：「是名先知法住，後知涅槃。彼諸善男子獨一靜處，專精思惟不放逸法，離於我見，不起諸漏，心善解脫。」

佛說此經已，尊者須深遠塵離垢，得法眼淨。爾時須深見法得法，覺法度疑，不由他信，不由他度，於正法中心得無畏。」

從該經文之中，明顯可以見出，是有所謂的「慧解脫阿羅漢」，並沒有證得四禪八定，也沒有「身作證具足住」（得滅盡定），卻依法住智之慧力，而證得阿羅漢果（這時當然也有涅槃智，但依然沒有「見法涅槃」）。

《大毗婆沙論》之論主本身在定義法住智時，確實是將它當作體悟「有因有緣世間集」的智慧，故名之爲「知因智」，相對而言，論主認爲涅槃智是體悟「有因有緣世間滅」的智慧。如說：

謂法住智是知因智，故知三界下、中、上果法所住因故。彼智即此四智所攝，謂法類世俗集智。涅槃智是知滅智，彼智即此四智所攝，謂法類世俗滅智。」（《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一〇六，大正二七，五四七上）

法者是果，住者是因。知果法所住因故，名法住智。謂知三界下、中、上果所住之因，名法住智。此智唯知因之別相，非聖行相，故唯世俗智攝。（《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一〇六，大正二七，五七二上～中）

然而論主在述說自己的主張之後，隨即舉證了三家異說於後，並且在下評斷時，肯定了第一種說法（法住智通於無漏），然後舉須深問法之同一教證為例，以證明法住智確通無漏：

有作是說：「此通四智，謂法、類世俗集智。」問：「若爾，何故說是一世俗智？」

答：「實通無漏。此中且說是有漏者，此多分知因別相故。」

復有說者：「前六智是知因智，故名爲法住；緣彼起智，名法住智。此智知道，非知集因，亦四智攝。謂法、類世俗道智。」問：「若爾，何故作如是說：『遍知此是無常有爲，思所作，從緣生，盡法、滅法、離法、滅法？無漏豈得名離法耶？』」答：「此中但應作如是說：『遍知此是無常有爲乃至滅法』，不應說離法。而說離法者，欲顯聖者亦厭無漏，不生欣樂，故說離法。」

有餘復說：前知因智是四智性，今知彼智，名法住智。故此法住智知彼世俗智，亦名知離法。

評曰：應知此中初說爲善。如世尊說：「蘇尸摩當知，先有法住智，後有涅槃智。」

問：此中何者是法住智？何者是涅槃智耶？

有作是說：知集智是法住智，知滅智是涅槃智。

有餘復說：知苦集智是法住智，知滅道智是涅槃智。

或有說者：知苦集道智是法住智，知滅智是涅槃智。

問：若爾，何故說先有法住智，後有涅槃智耶？

答：雖有法住智在涅槃智後，而有法住智在涅槃智前，故作是說。

復有說者：知流轉智是法住智，知還滅智是涅槃智。復次，知緣起智是法住智，知緣起滅智是涅槃智。復次，知生死智是法住智，知生死滅智是涅槃智。

有餘師說：近分地智是法住智，根本地智是涅槃智。云何知然，經爲量故。如契經說：有諸外道共集議言：「佛未出時，我等多獲名譽利養。由佛出世，名利頓絕。如日既出，燭火潛輝。設何方便名利如本？然憍答摩有二事勝，謂善經論，形貌端嚴。雖形貌難移，而經論易竊。我等眾內有蘇尸摩，念慧堅強，堪竊彼法。若得彼法，名利如本。」既共議已，告蘇尸摩。彼由二緣，遂受眾請——一愛親友，二善根熟。便出王舍城，詣竹林精舍。謂苾芻曰：「我欲出家。」時諸苾芻將往白佛，佛知根性，遣諸苾芻，度令出家，與受具戒。後未久，誦三藏文，亦少解義，竊作是念：「欲利親友，今正是時。」遂從竹林出，欲還王舍城。然佛有遍照護法天眼，恒觀世間誰能竊者。時有五百應真苾芻，蘇尸摩前自讚己德：「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有。」蘇尸摩曰：「仁等所證，依何定耶？爲初靜慮？爲乃至無所有處耶？」諸苾芻言：「我等所證皆不依彼。」蘇尸摩言：「若不依彼，如何得證？」諸苾芻曰：「我等皆是慧解脫者。」時蘇尸摩聞已，忙〔茫〕然不識所謂。便作是念：「脫我親友問此義者，我當云何？」還詣佛所，問如是義。世尊告曰：「蘇尸摩當知，先有法住智，後有涅槃智。」蘇尸摩曰：「我今不知何者法住智，何者涅槃智。」佛言：「隨汝知與不知，然法應爾。」時蘇尸摩不果先願，然彼五百應真苾芻依未至定得漏盡已後，方能起根本等至。由此故知近分地智是法住智。根本地智是涅槃智。（《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一一〇，大正二七，五七二中～下）

準上所引，確實有一種情況是「法住智在涅槃智後」，又有另一種情況是「法住智在涅槃智前」的。後者即是「依未至定得漏盡已後，方能起根本等至」的慧解脫阿羅漢。您說：「福嚴研究部同學是以《大毗婆沙論》的未至定與根本定的分別來支持導師的論斷，我覺得不夠明確直接，且對這部論著有誤解之處。據我所知，至今爲止，還沒有直接又明確的論據支持該一觀點。」這點我是不同意的，我不認爲他們誤解了《大毗婆沙論》。因爲該論針對法住智的定義，提出了諸多異說，其中確有您所認定的說法，但是福嚴研究部同學所提出的意見，也在該論之中信而有徵，而且由於該論所引之教證，就是同一契經，所以我也不認爲您的

「至今為止，還沒有直接又明確的論據支持該一觀點」是正確的，相反地，論據應該是非常明確，而且較諸重定學派的論師意見，可能會有更大的權威性（除非我們能透過考據，證明該契經非佛所說，純屬捏造。

同本異譯，而由浮陀跋摩共道泰等譯所譯的《阿毘曇毘婆沙論》卷五九（大正二八，四〇七下～四〇八中）亦有同樣的記載，茲不贅舉。

不祇是《大毗婆沙論》，即如經部隨教行派所宗的《成實論》，亦有同樣看法：

又《須尸摩經》中說：先法住智，後泥洹智。是義不必先得禪定，而後漏盡，但必以法住智為先，然後漏盡。故知除諸禪定。除禪定故，說須尸摩經。（《成實論》卷十六，大正三二，三六八上）」

事實上，訶梨跋摩也知道法住智指的是知諸法生起之智，涅槃智指的是知諸法滅盡之智，如說：

知諸法生起名法住智，如生緣老死，乃至無明緣行。以有佛無佛，此性常住，故曰法住智。此法滅名泥洹智，如生滅故老死滅，乃至無明滅故諸行滅。（《成實論》卷十六，大正三二，三六八下）

但他依然堅持不必先得禪定方能漏盡解脫，可見得確實是有未得四禪八定乃至滅盡定的阿羅漢聖者。

您說：「也許，這是導師為了施設人間菩薩行的忍而不證有些關連。」也許您是好意為導師的看法而作解人，但事實上，此處導師完全是在辨明「阿羅漢」而非「菩薩」，所以我不覺得有什麼關聯。

反而是在《印度佛教思想史》（頁九四～九五）中，導師確實是提到與菩薩有關的思想：

大乘甚深義，從「佛法」的涅槃而來。但在「佛法」，見法涅槃——得涅槃智的阿羅漢，是「不再受後有」的，那菩薩的修「空性勝解」，直到得無生忍，還是不證入涅槃，怎麼可能呢？

我曾加以論究，如『空之探究』（一五一～一五三）說：「眾生的根性不一，還有一類人，不是信仰、希欲、聽聞、覺想，也不是見審諦忍，卻有『有〔生死〕滅涅槃』的知見，但不是阿羅漢。如從井中望下去，如實知見水，但還不能嘗到水一樣。……（絕少數）正知見『有滅涅槃』而不證得阿羅漢的；不入滅盡定而有甚深涅槃知見的，正是初期大乘，觀一切法空而不證實際的菩薩模樣。……有涅槃知見而不證的，在崇尚菩薩道的氣運中，求成佛道，利益眾生，才會充分的發揚起來」！

此處「見法涅槃——得涅槃智的阿羅漢，是『不再受後有』的」一語，似有將「見法涅槃」等同於「涅槃智」之虞，然而，緊接著後面有言：「（絕少數）正知見『有滅涅槃』而不證得阿羅漢的；不入滅盡定而有甚深涅槃知見」，這正是具足涅槃智（「正知見『有滅涅槃』」）而卻沒有「見法涅槃」的一類聖者。可見得，導師很清楚「得涅槃智」與「見法涅槃」（得滅盡定）的分別，「見法涅槃——得涅槃智的阿羅漢，是『不再受後有』的」一語，並未將「見法涅槃」等同於「涅槃智」，只是表示：見法涅槃的阿羅漢，當然也得「涅槃智」。

導師著作中，凡談及「法住智」者，主要都是要表達「先得法住智，後得涅槃智」的意思。我們大可不必把導師文章當做完美無缺之聖教量，但他對治漢傳佛教空疏不講求次第之病，而重拾經論古義，強調「先得法住智，後得涅槃智」，此一提撕之功德，實莫能名！

耑此奉覆，並請

法安

昭慧 合十（92.8.19, pm.9:00）

三、2003.8.20 開印法師覆昭慧法師函

昭慧法師法鑒：

（附檔：悟殷法師）

覆函收悉，感謝您百忙中抽空解答，非常感恩！

您說：「導師著作中，凡談及「法住智」者，主要都是要表達『先得法住智，後得涅槃智』的意思。我們大可不必把導師文章當做完美無缺之聖教量，但他對治漢傳佛教空疏不講求次第之病，而重拾經論古義，強調『先得法住智，後得涅槃智』，此一提撕之功德，實莫能名！」

我很認同，也極感動！

您說：「因此我認為，導師於《空之探究》中，之所以會肯定地說慧解脫阿羅漢『沒有見法涅槃的體驗』（注意：不是「沒有涅槃智」），其『見法涅槃』者，是專指有滅盡定而相似於涅槃的經驗而言。因為有滅盡定經驗而未得阿羅漢果的聖者名之為『身證』，可得不還果，但慧解脫阿羅漢並無滅盡定之經驗。因此，導師認為他們沒有『現法涅槃』的經驗，可是並不是說他們沒有『涅槃智』。」

「從該經文之中，明顯可以見出，是有所謂的『慧解脫阿羅漢』，並沒有證得四禪八定，也沒有『身作證具足住』（得滅盡定），卻依法住智之慧力，而證得阿羅漢果（這時當然也有涅槃智，但依然沒有『見法涅槃』）。」

慧解脫阿羅漢沒有四禪八定（但有滿分不滿分慧解脫之異）及滅盡定等經驗，但有涅槃智，這看法我也贊同，沒有異議，覺得從經論理所理解的應該是這樣。但將「見法涅槃」與「涅槃智」分開處理，可否進一步說明之？

我們還沒把討論問題寄給悟殷法師，也還未與法師她討論，我第一封請示她參與討論的函件是如此寫道：「有事請教：我和福嚴福厚觀院長、廣淨法師及研究部同學正在討論有關印順長老提出『慧解脫阿羅漢沒有涅槃智』的相關課題，尤其與一部分《大毗婆沙論》有著密切的關連。我想邀請您提供一點寶貴意見，不知意下如何？若可，將寄上我們正在討論了三回合的 email 給您。候佇回音？頌

禪安！? 開印合十」就這樣幾行字而已。

附檔給您回函提及的話：「昭告大眾」、「導師有誤」等字眼，這些盡是順著悟殷法師來函轉述一段您的話而來的，她說：

「記得數年前，昭慧法師曾經告訴悟殷：印公導師《空之探究》關於「慧解脫阿羅漢沒有涅槃智」等問題，性廣法師發現了導師的解說是有問題的（意思是與原典的解說是有差距的），但性廣法師不會特地把這些渲染出來，也覺沒有必要特別昭告大眾導師說錯了。

悟殷當然能體會您們「論法」以及「好要於法」的真誠，但最近悟殷的功課很趕，剩下一個月了，還有很多中國佛教史的範疇還沒準備好，是心有其餘而力不足。不過，悟殷還是覺得，或許您可以找性廣法師，當初是他先發現了而向昭法師報告，昭法師再轉述給悟殷，但當時我只是聽聽並沒有特別留意。」我從轉述的話中回應悟殷法師，表示一點個人淺見說：「我贊同，這一問題不必昭告大眾說是導師有誤，不妨『保留』，或私下先討論，待日後擁有更肯定文獻及研究成果呈現時再說，說不定到時導師是『另有密意』？不知昭慧法師和性廣法師所收集到的資料如何？我樂於恭聽！」前因後果是這樣子的。

至於，福嚴同學論文的問題，我是針對一些問答作出回應，「慧解脫阿羅漢沒有涅槃智」是其中一項，這一項，我表示了異議。我們還討論到「盡漏」與「漏盡」的關鍵字，以及「一切聖道」和「無漏道」等問題，此不贅述。慧解脫阿羅漢沒有滅盡定或四禪八定等看法，如「依未至定得漏盡已後，方能起根本等至」我是持贊同意見的。

最後，您說：「我認為，整個問題出在，您自己錯解了印順導師的意思。導師在此一議題上，並沒有說過『在佛教界』四字，也沒有說過這是『佛教界定論』或『定案』，乃至於，《空之探究》的原文，也並沒有「慧解脫阿羅漢沒有涅槃智」的說法。」

我給悟殷法師的回函（有附檔給法師您）中說：「我希望同學勿先入為主以為導師的這論斷已是佛教界定論，導師說的『在佛教界』四個字，讓不少同學以為是定案（說不定還是諍論的開始？）。」這「在佛教界」是出自《空之探究》

(p152):「在佛教界，慧解脫聖者是沒有涅槃智的；俱解脫者有涅槃智，是入滅盡定而決定趣涅槃的。」

「在佛教界，慧解脫聖者是沒有涅槃智的」，不知法師您的看法如何？
謹此頌

禪安！

開印合十

二〇〇三年八月二十日星期三

四、2003.8.20 昭慧法師覆開印法師函（二）

開印法師法鑒：

謝謝您告知我「昭告大眾」是悟殷法師的話。因為在此之前，我並不知諸位在此一議題上談論的情況，也不知悟殷法師與您說過些什麼，所以匆忙覆函時，以為這些都是您的說法。

您舉的《空之探究》該段引文，我昨天查閱導師著作時，確實獨漏了這一段，所以不知「在佛教界」語從何來，謝謝您的提醒！導師說：「在佛教界，慧解脫聖者是沒有涅槃智的；俱解脫者有涅槃智，是入滅盡定而決定趣涅槃的」云云，這段話乍看之下，確實容易讓人產生誤解，以為導師認定「慧解脫阿羅漢無涅槃智」。

但此處的「聖者」二字，並沒有特指「阿羅漢」，所以不妨將它縮小範圍，指依法住智而預入聖流，卻尚未證阿羅漢果的聖者而言。精準一點說，應該是：慧解脫聖者依法住智而證入初果（如須深，即是得法住智而證法眼淨），但這種慧解脫聖者依然是會「後知涅槃」的，亦即，依無漏的法住智預入聖流之後，若是要進一步證得阿羅漢果，他們依然必須「後得涅槃智」，但由於他們沒有得滅盡定，所以是沒有「見法涅槃」的。

除了前揭說明之外，應該要補充一點：在導師年歲較大之後，有時記憶力退失，用詞也漸漸沒有早先那麼精準了。這是生理年齡的限制使然，也是無常法則的展現。如果換作是在中壯之年，我想他會更精確地表達其相關論述。因此，我認為研讀導師著作，碰到這種情況之時，還是從他所有相關論述的整體脈絡中來解義，可能比較妥當一些。例如：既然他在別處已指慧解脫阿羅漢是末後知涅槃的（《印度佛教思想史》頁二八～二九），那麼，此處「沒有涅槃智」的「慧解脫聖者」，就儘量不要把它完全等同於「慧解脫阿羅漢」。

您說「將「見法涅槃」與「涅槃智」分開處理，可否進一步說明之？」茲依漢譯經論說明如下（因時間所限，目前還未進一步翻查南傳經論的說法，也許這部分，嫻熟南傳經論的您，正好可以提供更豐富的資料）：簡單而言，涅槃智是心正解脫之妙慧；見法涅槃（現法涅槃），則是伴隨滅盡定而起的心正解脫之證境。慧解脫阿羅漢當然有涅槃智，但因定力弱故，未能住於需（滅盡）定力扶持的現法涅槃。如說：

法住智者，謂能了知諸行自相種類差別，及能了知諸行共相過患差別。謂於隨順若苦、若樂、不苦不樂三位諸行方便，了知三苦等性。涅槃智者，謂於如是一切行中，先起苦想，後如是思：即此一切有苦諸行，無餘永斷。廣說乃至名為涅槃。如是了知，名涅槃智。即此二智令見清淨及善清淨。（《瑜伽師地論》卷八七，大正三〇，七八七中）

云何名涅槃智？謂彼法爾若於苦集滅道，以其妙慧，悟入信解是真苦集滅道諦時，便於苦集住厭逆想，於滅涅槃起寂靜想。所謂究竟寂靜微妙，棄捨一切生死所依，乃至廣說。如是依止彼法住智，及因於苦，若苦因緣，住厭逆想，便於涅槃能以妙慧悟入信解為寂靜等。如是妙智，名涅槃智。（《瑜伽師地論》卷九四，大正三〇，八三六上）

至於「見法涅槃」，則不祇是「於涅槃能以妙慧悟入信解為寂靜等」，而是於五蘊「生厭，離欲，滅盡，不起諸漏，心正解脫」。如《阿含》所載：

有異比丘來詣佛所，頭面禮足，卻住一面。白佛言：「世尊！如世尊所說得見法涅槃，云何比丘得見法涅槃？」佛告比丘：「善哉！善哉！汝今欲知見法涅槃耶？」比丘白佛：「唯然，世尊！」佛告比丘：「諦聽，善思，當為汝說。」佛

告比丘：「於色生厭，離欲，滅盡，不起諸漏，心正解脫，是名比丘見法涅槃。如是受、想、行、識，於識生厭，離欲，滅盡，不起諸漏，心正解脫，是名比丘見法涅槃。」（《雜阿含經論》卷一，大正二，六上）

「見法涅槃」，又名「現法涅槃」。現法，即是「當前」義；這是指在尚未入無餘涅槃之前，就可於當前受用寂滅解脫之境地。這要有入滅盡定的經驗，因此唯有三果以上的俱解脫聖者方能「見法涅槃」。在《大毗婆沙論》中，簡別外道所認定的「現法涅槃」有五種：受妙五欲樂，以及得四種靜慮（卷一九九，大正二七，九九四下～九九五中；卷二百，一〇〇二上），因為那些嚴格而言，只能算做是世間的「現法樂住」，而非出世間的「現法涅槃」。真正的「現法涅槃」，是阿那含與阿羅漢尚有餘依身而未入滅時，當前就能受用的寂滅體證，此在入滅盡定時最為明顯，如《俱舍論》卷五云：

「此滅盡定唯聖者得，非異生能起，怖畏斷滅故，唯聖道力所能起故，現法涅槃勝解入故。」（大正二九，二五上）？

其實我也要感謝您提出疑問。我一向「因愛真理而敬吾師」，所以對於導師闡揚正法的論述，在無限感恩並盡力宏揚之餘，也不敢曲意強解。過往講學之時，偶而也會針對部分內容，提出不同的看法；有時導師晚期的看法，與早期不同，但我反而覺得早期講得更好。

我也曾向導師請示：導師認為「一乘究竟」，但我依緣起性空之根本見地，只能推出「三乘究竟」的結論。亦即：「緣起性空」只能推論出「成佛的可能性」，卻推論不出「成佛的必然性」。反而是「佛性本有」的真常唯心論，容易推出「一乘究竟」的結論。他老人家聞言也只是微笑，仍然表達他主張「一乘究竟」的一貫立場。我認為，彼此只要是真誠地好樂於法，而無競勝爭鬥之心，即使意見不一，其論法過程，都有正面意義。

但有關「慧解脫阿羅漢」與「涅槃智」的問題，我過往是怎麼向悟殷法師說的，可能年紀已大，事情又多，自己已經完全不記得當時情境了，所以無法針對您所引述的悟殷法師大函，而作任何回應。至於性廣法師，近期因忙於學習巴利語，哲研所功課壓力又大，實在無法加入論法之列。但他請我代為轉告：有關其對「法住智」與「涅槃智」的看法，在其大作《人間佛教禪法及其當代實踐》（頁

二四六～二五一) 中有之，聊供 卓參爲荷！

耑覆並請

法安

昭慧 合十



本文章已註冊DOI數位物件識別碼

- ▶ 方法學上的另一錯誤示範—論觀淨比丘與呂凱文教授之「佛教聖典詮釋學」

doi:10.29665/HS.200504.0002

弘誓雙月刊, (74), 2005

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page：18-28

出版日期/Publication Date：2005/04

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200504.0002>



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



方法學上的另一錯誤示範

——論觀淨比丘與呂凱文教授之「佛教聖典詮釋學」

釋昭慧

壹 前言

《法光》第 181 期（民 93 年 10 月出刊），以全三版外加頭版社論的方式，刊出呂凱文教授論觀淨比丘著作《復歸佛陀的教導（一）》的三篇大作（以下簡稱呂文為「觀文」，簡稱觀淨比丘說法為「新詮」）。[1]由於近年印順導師思想在佛教學界與教界，儼然成為顯學，正反兩方之文章極多，筆者近年又日益忙碌，所以很少拜讀。偶有友人轉告，說有一些對導師思想不表同意的書籍或論文，但略事瀏覽，總覺得大部分程度實在太差，因此鮮有回應。

本次亦差一點因忙碌而錯過了拜讀「觀文」之機會，更遑論拜讀「新詮」。不意日前友人來函告知：本期《法光》有呂教授大作，呼應觀淨比丘之「新詮」，對導師思想有所批判。筆者雖不知觀淨比丘是何許人也，也不知觀淨比丘究竟寫過些什麼，但基於一向對呂教授治學嚴謹之良好印象，乃撥冗略事瀏覽，而且相信：以呂教授的學術功力與流暢文筆，「觀文」的三篇大作，應已充分掌握了觀淨比丘著作的精華。

拜讀之餘，筆者不禁想起了另外一位比丘：如石法師。觀淨比丘與如石法師，兩人著作的立場與結論，可說是南轅北轍——如石法師維護以禪宗與密教為主的中國傳統佛教與藏傳佛教，觀淨比丘維護以南傳上座部為主的聲聞佛教。但兩人都以學術規格來論究法義，兩人都以印順導師為批判對象，而且兩人的作品，竟都不約而同地犯了方法學上的嚴重謬誤。這兩者屬於筆者所瀏覽過「較有水準」等級的批印作品，雖然前提、推論與結論都大有問題，但較為值得回應。筆者曾針對如石法師的大作，寫過〈方法學上的錯誤示範〉，因此針對觀淨比丘同一類型的錯誤，姑名其為「方法學上的另一錯誤示範」罷！

附帶說明：本文謹就本期《法光》「觀文」中所提及之「新詮」內容，略事回應。至於「新詮」之全書，則恕筆者無暇閱覽，暫置不論。

貳 檢視觀淨比丘「新詮」的謬誤

一、誇大高估「新詮」定位之謬誤：

依「觀文」全篇以觀，觀淨比丘之所謂「新詮」，一言以蔽之，不外乎以南傳巴利藏為本而兼採漢譯原始教典，用以證明上座部佛教的唯一正統性，以及「大乘非佛說論」。果爾如此，充其量「新詮」只能算是「新瓶裝舊酒」，不過是將華語的原始教典，也納入了尊重與解讀的範圍，較諸南傳佛教學者的文獻選材，尺度較為寬鬆而已。

兩千年來，聲聞學者無論是本諸南傳的《尼柯耶》與《毘奈耶》，還是本諸北傳的《阿含》與《律部》，從來就沒有「鬆動與解構」過大乘法義，藉以說服大乘學人來「棄大就小」；相反地，筆者只看到龍樹、無著、世親、鳩摩羅什等聲聞部派中的傑出論師，在精研聲聞教法之後，竟還「棄小向大」的歷史記載。

更且，筆者也從不曾見部派論書，有哪一部已經有效地回應並推翻了大乘論書中的滔滔論述，卒致大乘佛教思想席捲印度本土與北傳佛教的化區。這不能不說是以「佛說正統」自居的聲聞佛教，眼睜睜看著大乘教說「典範轉移」而無能為力的一大挫敗。

大小乘之爭，既已屬於佛教內部兩千餘載的陳年舊帳，如今「觀文」卻引述孔恩的「典範轉移」論，隱然將「新詮」比況為「新典範轉移與革命之先聲與預兆」。然而，新瓶裝舊酒的「新詮」，充其量不過是繞著聲聞佛教的結論「原地踏步」而已，「觀文」竟聲稱此一「新詮」係「典範轉移」，實有誇大並高估「新詮」之嫌！

二、「以偏概全」與「過度推論」的謬誤：

承上以論，「新詮」直下排除了大乘教典，但取原始教典，設定此為「佛陀的教導」，以作為文獻取樣的範疇，進一步鎖定一個小小問題（《須深經》的「先知法住，後知涅槃」，是否就等同於「兩類阿羅漢的先後次第」），然後用了半本書的篇幅，來建立他在此一小小問題上，不同於印順導師的說法。

「觀文」則據以認定，這樣是「鬆動與解構」了印順導師的「大小共貫的性空論」，甚至認定他的這套詮釋方法，方為「追隨佛陀」、「復歸佛陀的教導」。這不啻是宣稱：「否決印公著作中的一項說法，就等同於否決印公的整體思想；更等同於否決掉整個大乘佛教。」然而事情有這麼簡單嗎？這種「以否定局部等同於推翻全體」的懶方法，與如石法師意圖否決印公導師的一句「對佛陀的永恆懷念」，據以視作否決了全體印公思想，乃至推翻了「人間佛教」的正當性，其「懶惰」恰恰如出一轍，已犯了哲學上「以偏概全」、「過度推論」的謬誤。這種心態與方法上的極端錯謬，筆者已於批駁如石法師大作時一一指出，[2]沒想到「新詮」依然犯了同樣的謬誤。

吾人試想：

1.即使在這個小小問題上，「新詮」與導師的結論不同，他人又何足以認定「新詮」的結論是正確的？筆者甚至認為，「觀文」並未能有效證明：觀淨比丘在這個小小問題上，費盡氣力所達成的結論，較諸印公導師的說法更為正確。而且筆者早在去（九十二）年八月間，就已針對《須深經》的該一議題，答覆過開印法師，全函約計一萬字。但由於這部分的辨證可能會過於繁複，而且此一小問題，絕非如「觀文」之所高估，亦即，並非在印順導師思想系統中，居於何等重要或關鍵性的地位，因此為節篇幅，有關該一問題為何被筆者界定為「小小問題」，以及「新詮」結論為何並不必然正確，這些部分，假以時日若有空閒，或可撰擬另文以詳加說明之。

2.退一萬步言，即使在這個小小問題上，觀淨比丘的結論，真的是比印順導師的說法來得正確，那也並不足以證明：因此就可達成「鬆動與解構」印公學說的效果。因為自古科、哲學家之著作，局部發現錯誤者比比皆是，但並非個個都因其局部錯誤而被全盤「鬆動與解構」。

筆者個人，就是一個常對導師說法提出異議的「叛逆小子」，老人不但不以為忤，有時還笑呵呵地說：「有道理！」去年四月間，筆者才在印順導師百歲嵩壽研討會上，針對「三乘究竟」與「一乘究竟」問題而作表述，不贊同導師所說的「一乘究竟」——「所有眾生類，皆共得成佛。」[3]

針對「真常唯心」與「隱遁獨善」之間的必然性，筆者也提出了不同意見，

認為佛教信仰者，無論是「緣起論」還是「真常論」，各自都有隱遁者與入世者，分別在各自的系統理論中，尋求學理依據。認為公道而言，中國佛教的「說大乘教，行小乘行」，也許過失不全在其「真常唯心」。^[4]

像這兩則直向導師思想的重要觀點所表達的「異議」，較諸「慧解脫阿羅漢究竟有沒有涅槃智」之類小小議題，其重要性實不可以道里計（不信但看導師著作中，為前述二項觀點花了多少篇幅而作討論；為「慧解脫阿羅漢」與「法住智、涅槃智」的關聯，又花了多少篇幅而作闡述。依其篇幅之懸殊比例，即可洞明其孰輕孰重）。然而即使如此，筆者從不敢自詡為「典範轉移」，「觀文」卻就一小小議題的看法不一，即高推「新詮」為「鬆動與解構」印公思想之「內在穩定性與統一性」的一種「典範轉移」，無乃太過「自我膨脹」乎！

何以筆者依然認定自己只是印公思想的闡揚者，而非「鬆動與解構」者？因為，筆者之所以服膺印公思想，不在於他主張「一乘究竟」，也不在於他直指「真常唯心」與隱遁思想的關聯性，更不在於他所詮釋的「慧解脫阿羅漢」是否符合任何部派之論義；服膺之關鍵在於，他直依「緣起、性空、中道」這套「大小共貫」的基本原理，用以證明「利他精神」的大乘學說，是既契理又契機的。因此，「觀文」除非能夠證明，印公思想主軸的「緣起、性空、中道」論，有其根本性的引證謬誤或推論謬誤，並且證明大乘「利他精神」，有著本質性的說法錯謬，否則引孔恩「典範轉移」的理論以比況「新詮」，實在是引喻失義！

3.再退一萬步言，即使「觀文」的這種懶方法，真能「瞎貓碰上死耗子」，達成「鬆動與解構」印順導師「大小共貫的性空論」之效果，但這也絕不等同於「鬆動與解構」了大乘佛教的義理與行門。

從「觀文」來看，觀淨比丘對於大乘三系廣大甚深的大乘學統（而不祇是「觀文」所數數指稱的「中國傳統佛教」），好像它們根本就不存在似的，完全不作義理上的全面回應——或最起碼針對諸如「性空」、「利他」、「六度」、「菩薩願行」、「佛與阿羅漢正覺之差異」等等大乘不共法中之重要理念，提出強而有力的反駁。「觀文」所引「新詮」之第二章，只不過是針對「聖證階位」這個自古就已有種種異說的部分，拿來大作文章。如果這樣就可達到目的，那麼大乘佛教不待觀淨比丘來批駁，理應早就「禍起蕭牆」而自取滅亡了。

然而大乘並未因此而自取滅亡，可見得大乘之可貴，大乘之具足強大說服力，恰恰不是「聖證階位」，而是其堅固的理論與篤實的願行，以及其回應普世價值與佛子願景的偉大面向。「新詮」迴避這些真正重要的理論、願行與實效不提，竟以近乎神學的手法，來談述超乎學術方法所能處理的「修證階位」問題。以此斷言它能達成「典範轉移」之效，這樣以偏概全而過度推論的手法，實在是太懶惰了。

三、「復古」前提之謬誤：

「新詮」設定了一個好像不容置疑的前提。它反覆告知讀者：觀淨比丘的「新詮」，是爲了要「復歸佛陀的教導」、「重現佛陀的教導」。

要知道，「復歸」與「重現」的前提，已經就大可詬病，而非不容置疑的自明真理。服膺「緣起性空中道義」的學者，深知謹守基本原理（契理）而善能通權達變（契機）的重要，他們不會接受這種「復古」氣味濃厚的說法，因爲這較諸「觀文」所貶抑的「教條式的聖典至上主義」，只是五十步與百步之差而已。

「觀文」所指「新典範」的印順導師，就明確地說：「我不是復古的，也決不是創新的，是主張不違反佛法的本質，從適應現實中，振興純正的佛法。」爲何如此，因爲他認爲：「佛教創始於印度釋迦牟尼，乃釋尊本其獨特之深見，應人類之共欲，陶冶印度文化而樹立者。」[5]

筆者認爲，對於「陶冶印度文化」的部分，由於早已時移境異，我們可以放在歷史脈絡之中，同情理解其階段性功能，但沒有理由硬生生將其「復歸」與「重現」於現實生活中。因此，除非「觀文」竟能大膽堅稱，原始經律中完全沒有「陶冶印度文化」的成份，否則吾人沒有理由將其視作「原貌」或「實態」，而予以全盤兜收。

由於筆者正是研究原始經律的一介學者，對於其中「陶冶印度文化」的部分，一向甚感興趣，但是爲了節約篇幅，茲先略去此諸例證不談。如果「新詮」竟然一口否認原始教典之中存在著「陶冶印度文化」的成分，那時筆者將會負起舉證的責任，讓讀者知道：將原始教典等同於當代可以「復歸」或「重現」的「佛陀教導」，是多麼粗糙而不切實際的說法。

四、文獻探證上過度粗糙的謬誤：

「觀文」說：「『經』與『律』正是判斷『什麼是佛陀的教導』的方法與標準。佛陀所說的『經』與『律』，正是後代佛弟子集結的南北傳佛教的『經藏』（尼科耶、阿含）與『律藏』（毘奈耶），它們呈現出『釋尊在世時期的佛法實態』。」
[6]

然而筆者以為，納入南北傳之原始教典而作「新詮」，雖已較諸南傳學者對文獻之取材，來得更為寬廣，但這樣是否就等同於「復歸」與「重現」佛陀的教導，等同於呈現出「釋尊在世時期的佛法實態」？這可就另當別論！

「觀文」數數提及詮釋學。依詮釋學（Hermeneutics），無論是左派理論還是右派學說，都脫離不了「文本」。然而佛教文本的詮釋學，若不加入教典文獻史的考量，則一切經典的宗依者，各自宣稱其是「佛說」，大、小乘教必將回到傳統的判教路線，爭吵不休。如果加入了教典文獻史的考量，那麼，事情就更複雜了。

原來，即使是原始教典，都在其自身之記載中，透露了一個訊息：在結集之初，即已面對著保守派與開明派的路線之爭；爾後面對源源出現的「佛說」，更不得不依「三法印」或「四大廣說」的標準而去取其間。南北傳佛教的「經藏」（尼科耶、阿含）與「律藏」（毘奈耶）中，有眾多的傳說、偈頌、本生、譬喻，更是被說一切有部直指其「或然不然」，「不可為依」。[7]

因此，即使是拋開大乘經，鎖定原始教典，依文獻學來看這個連聲聞學者處理起來都頗為棘手的問題，要說原始教典等同於「釋尊在世時期的佛法實態」，這實已犯了文獻探證上過度粗略的嚴重謬誤。

五、過度簡化問題之謬誤：

依於「復歸」或「重現」所謂「佛陀的教導」之前提，「觀文」將源遠流長而面向深廣的大小乘學派之爭，歸納為「三選一」的命題：「究竟要追隨佛陀？或是要追隨導師？還是要追隨傳統中國佛教？」試問：每一個人生命中對於真理的尋尋覓覓，跌跌撞撞，可以簡化為「究竟要追隨誰」這樣的命題嗎？

更且這樣的命題，實已深陷在自性見的泥淖中，將「佛陀」、「導師」或「中國傳統佛教」的語詞與該三語詞所指謂的對象，作了定型的必然聯結。

1. 首先，「佛陀」究竟是誰所詮釋的「佛陀」？這就是一個令人頭大的老問題。姑不論「人間佛陀」還是「泛神傾向的佛陀」這些已被談到泛濫的老問題了，從「性別平等」的當代普世價值以觀，如果這位「佛陀」，竟只不過是保守封建的男性結集者所勾勒出的「佛陀」影像——竟然以種種惡毒言詞來醜詆女性，竟然認定女性有「五種不能」，竟然作了「女性出家導致正法早滅五百年」的錯誤預言，竟然要求尼眾嚴行男尊女卑之「八敬法」，竟然要求比丘可說尼過，尼不得說比丘過，竟然要求百歲尼應頂禮剛成年的小伙子比丘……那麼，包括所有洞燭男性沙文主義之罪惡的兩性佛子以及教外人士，不但會拒絕「追隨」這種「佛陀」，甚至可能會對這樣的「佛陀」之慈悲心與正義感，予以嚴重的質疑。

在這方面，最起碼大乘經典中活躍的天女、勝鬘、龍女、「入法界品」中的諸位女性善知識，以及「傳統中國佛教」之諸位傑出女禪師，特別是「新詮」所欲解構的「新典範」印順導師（印公會對女性之修證潛能持以肯定態度，對「八敬法」之公正性予以審慎質疑，對千百年來佛教掌握在男性手裡所產生的男尊女卑論予以解構），都算是在男性沙文主義的氛圍下，善盡了「典範轉移」之責。觀淨比丘自詡為「典範轉移」的「新詮」方法，面對著佔有世界一半以上人口的女性，倘若未能提出更為開明且更符合「緣起中道」義的「一個說法」，吾人憑什麼認定「新詮」口中的「佛陀」，是較諸「導師」或「傳統中國佛教」乃至大乘經中的傑出女性，更值得追隨的人？

2. 其次，把學佛簡化為「追隨佛陀」，這未必是「重現佛陀的教導」，反而悖離了佛陀的教導。佛陀教導弟子，不是要他們「追隨佛陀」，而是要他們學習掌握證悟真理的要領，佛陀認為，信服一種學說，切忌流於盲從，一定要經過理智的審慎思維；即便是對他所傳授的法義也不例外：

「無論何時，只要你自己發現……『這些東西是不好的、可斥責的、受智者?????所譴責的、不能適當接受的，以及導致傷害和痛苦的』，你就應當放棄它們。……無論何時，你自己發現『這些東西是好的、無可斥責的、受智者所贊賞的、能適當接受的、並導致利益和幸福的』，若你已經獲得這個，就應當保持。……不要由於傳言、傳統、傳聞，或聖典上的言辭、邏輯推理的結果、觀念上的容忍、表

面上的相似、對師長的仰慕，而接受任何東西。」

「如同智慧的人把金子用作試金石來燒煉、琢磨一樣，你們這些比丘，應該研究之後，再接受我的話語，而不要因為尊敬我就接受。」[8]

因此，把佛弟子尋尋覓覓、跌跌撞撞以追求真理的過程，簡化為如上「三選一」的命題，並反反覆覆以西方權威學者的言論來證明「佛陀」的權威性，拿他人之雞毛來當己宗之令箭，用以貶抑中國傳統佛教或「新典範」，這不但是依自性見來操弄著「誰更具有權威性」的文字遊戲，而且早已嚴重違反了「新詮」自身的根本前提——「復歸佛陀的教導」。

3.因此，「觀文」說是「新典範擁護者的批判與反彈，應該可預期」，不客氣地說，這是過度高估了「新詮」，也過度矮化了質疑「新詮」的所有對手。難不成筆者批判「新詮」，是因為筆者是「印順導師的擁護者」，是「追隨導師而不追隨佛陀」嗎？不然！「依法不依人」，筆者不是任何「人」的無條件追隨者，只是「因愛真理而敬吾師」的一介真理尋覓者。筆者雖在部分細節或重要議題上，間或有不同於導師的看法與想法，但並未因此而自命為「新詮」或「新典範」，因為導師本諸「緣起、性空、中道義」的佛法智慧，「學尚自由，不強人以從己」，這種包容精神，就已足以海納百川了。

如果批判印順導師思想的「新詮」，完全符合「緣起、性空、中道」的正理，筆者當然願意「追隨」這種「新詮」（即使它不符合任一學派所勾勒的「佛陀」影像）。同理，如果印順導師的說法不符合「緣起、性空、中道」的正理，筆者不但不會「擁護」，反而會加入批判反省的行列。筆者這種隨時不排除「自我解構」之可能性的一貫立場，正是源自「諸法無我」精神，以及印順導師「學尚自由」典範的感召！但依「觀文」以視「新詮」，在一個「法住智、涅槃智」的小小議題上，就捏捏弄弄了半部書，筆者實在看不出它在諸項舊議題與新局面上，符合「緣起中道」義的功力在哪裡。

六、將「獨尊己宗」視作「追隨佛陀」之謬誤：

事實顯而易見，無論是聲聞部派還是初期大乘佛教，諸論師莫不祖述《阿含》，於《阿含》中尋求教證，進以推出其理證；也無不認為，自己的說法更符合「佛

陀的教導」。從整體佛教思想史之流變以觀「新詮」，它不過是巧用了當代文獻學的手法，用以包裝部派佛教一家之言的論述。如果說，這就叫作「復歸佛陀的教導」，那又將其他「一類經爲量者」置於何地？

不要說是諸部派了，即使是中觀大乘之開祖龍樹與瑜伽大乘之開祖無著，亦無不依原始教典而證成大乘學理。「新詮」在此是偷懶不得的，它必須真誠地面對同樣本諸《阿含》與《尼柯耶》的部派與學派爭議，然後老老實實告訴我們，他有什麼更好的理由，取聲聞部派的其中一家之言，而捨其他部派與大乘論師的諸家之言？即使不採證大乘的任何說法，他又有什麼更好的理由，不依有部、經部、正量部或大眾部的詮釋書，而採用南傳佛教的詮釋書？如果「新詮」辯稱他可以廣採博納諸家說法，那更好辦，熱衷於聖證階位之觀淨比丘，必須一項一項告訴我們，在諸如「佛身是否有漏」、「阿羅漢有退無退」、「菩薩是否必爲異生」、「聲聞是漸次見諦還是頓見滅諦」……的這些爭議中，「復歸佛陀的教導」之「標準答案」，到底是什麼？又何以是這樣而不是那樣？

還有，聲聞禪觀確實有明晰的位階可循，但它與大乘佛教同樣要面對「異說」的問題。「新詮」爲何未經好好比對南、北傳聲聞「聖者位階」說法的重大差異，而就認定他的一宗之見，代表著「追隨佛陀」的標準答案呢？

就以南傳佛教聖者位階來說吧！筆者所屬弘誓學團師友們，本諸印順導師「學尚自由」、「廣納善法」的學風，曾經廣學錫蘭、泰國、緬甸等三個國家所風行的四種南傳禪法。值得玩味的是，每一南傳學派都告訴我們：他們的禪法是源自「佛陀的教導」，而且彼此間「自尊己宗以貶抑餘說」的較勁，較諸「大小乘之爭」也不遑多讓。

然而在實際操作上，不但四家禪法的理論南轅北轍，而且四者對哪一禪境等同於哪一種「聖者位階」的領悟，也都是各說各話。若依「新詮」的邏輯，豈不最起碼有三家說法是「落空而模糊」的了？那麼請問觀淨比丘：哪一家禪法的位階才是「佛陀的教導」？「新詮」又是依什麼判準，來在這些聲聞禪法與位階理論上作「法的抉擇」，並據以認定這才是「明確的位階」，而別人的就不是？

在學習過南傳禪法的人跟前，請「新詮」且慢嘲弄「無生法忍菩薩」或「第四類聖者」的道階是「落空而模糊」的！同病相憐的南傳佛教，在勾起「隨學者

的迷惘與疑惑」方面的實例，筆者也看過不少呢！

參 結語

「觀文」最令筆者詫異的，還不是其過度高估「新詮」的「典範轉移」論，而是其將「新詮」視同於「蘊蓄於新典範『接著說』的啓蒙與發揚」。如果此一邏輯可通，那麼，以《新唯識論》而與佛教一舉決絕的熊十力，其揚儒抑佛論，豈不也算得上是「蘊蓄於支那內學院『接著說』的啓蒙與發揚」了？「接著說」總不能接到這麼離譜、變調吧！

筆者一向宗本「緣起、性空、中道論」，因此而服膺印公導師思想（請注意：這可不等同於「追隨導師」）。然而近年心境，無論是對中國傳統佛教，還是對南傳、藏傳佛教，乃至與神道合流的民間佛教，都樂於「與人為善」，而鮮作凌厲之批判。因為，「一切世間微妙善語皆是佛法」；從「緣起、性空、中道」的恢宏角度，來看待諸家異說，只要其中無有挑釁佛教或傷害眾生的成份，只要它能少分或多分利益世間，那麼，順應各種根器與各種文化的佛教，原本就必然會出現多樣風貌。過度強調「定於一尊」必然導致排他心態，即使此「一尊」是貨真價實的「至尊」，但這樣也絕不可能「把餅做大」，不可能增益各類眾生親近佛教的機會，而只是在排他論述的過程之中，多了黨同伐異的見諍而已。

再者，印順導師依據佛法之本質，證明佛陀、教法與僧伽的人間性，用以淨化業已「鬼化」與「神化」了的現實佛教，這不但是鄭重回應了新儒學者的嚴重質疑，更且其所揭櫫的「人間佛教」，已在台灣出現了不全然與印公思想相同的多元論述。理論依據不同，行事風格各異的「人菩薩行」，共同為佛教的復興，作出了實質上的巨大貢獻，這使得龐大人口的民眾，因欽敬菩薩典範而樂於親近三寶。這即是「把餅做大」的明證。而印順導師本諸龍樹、無著的一貫家風，「大小共貫」以包容聲聞的立場，也使筆者在內的眾多漢傳佛教僧信二眾，對南傳佛教多了一份同情的理解。

只今「觀文」中的「新詮」，不但貶鄙「中國傳統佛教」在世界文化中的相對貢獻，更將印順導師辛苦建構的大小乘對話橋樑予以拆除。這從「宗教對話」的類型來看，不過是由寬宏的「包容主義」，退縮到「排他主義」的局面；這不是「把餅做大」，而是「把餅做小」。一個良好的學說「典範」，哪會出現這種每

下愈況的「轉移」局面？

從「觀文」來看，稱「新詮」為《復歸佛陀的教導（一）》，顯見其還有第二冊、第三冊……會陸續出籠。因此筆者懇切呼籲觀淨比丘：無論您要寫幾冊都不打緊，但請先修好方法學與邏輯學，不要再犯下本文所列舉的諸項錯誤了！

九三、十、三十一 于尊悔樓

刊於九十三年十二月第一八三期《法光月刊》第二～三版

[1] 共計三篇：

(1) 呂凱文先生大作〈從抉擇裡見法喜〉（頭版）；(2) 〈試論觀淨比丘《復歸佛陀的教導（一）》——略述與初步評論該書試擬與試用的「佛教聖典的解釋之學」〉（二、三版）；(3) 〈訪觀淨比丘——新時代的方向：學習佛陀的教導〉。

[2] 詳見拙著〈方法學上的惡劣示範——評如石法師〈大乘起源與開展之心理動力〉〉，《世紀新聲》，台北：法界，民九一，頁七～二六。

[3] 詳見拙著〈「三乘究竟」與「一乘究竟」——兼論印順導師由緣起性空論以證成「一乘究竟」的可能性〉，《玄奘佛學研究》第一期，民九三年七月，頁二一～五二。

[4] 詳見拙著〈千山競秀、萬壑爭幽——人間佛教的菩薩身手〉，頁四～八。

[5] 印順導師：《契理契機之人間佛教》，【華雨集】第四冊，頁二；《印度之佛教》，頁一。

[6] 呂凱文：〈從抉擇裡見法喜〉，《法光》第 181 期第一版。

[7] 《阿毘達磨大毘婆沙論》，卷一八三：「諸傳所說，或然不然。」（大正二七，九一六中）；《薩婆多毘尼毘婆沙》卷一：「凡是本生、因緣，不可依也。此中說者，非是修多羅，非是毘尼，不可以定義。」（大正二三·五〇九中）。

[8] 《增支部》（Anguttara-Nikaya）一，一八九—一九五，南傳十七，頁三〇四～三一七。《真理要集》（Tattvasangraha）卷二，Gaekward Oriental Series. 第三十一號，Baroda，頁九二六，第三五八八頌。

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

► 推崇，就要負起辯護的責任

doi:10.29665/HS.200504.0003

弘誓雙月刊, (74), 2005

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page：29-31

出版日期/Publication Date：2005/04

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200504.0003>



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



推崇，就要負起辯護的責任

釋昭慧

呂凱文教授回應拙作的〈人間佛陀之教的方向〉(《法光》第一八三期第四版，以下簡稱「向文」)，擺出事不關己的態度，聲稱其於一八一期的大作(簡稱「觀文」)，只是「略述與初步評論」觀淨比丘書(簡稱「新詮」)的「書評」而已。然而「觀文」少說也有一萬三千字以上，全篇不但未見一句對「新詮」的「評論」，反而洋溢著熱情崇拜的口吻，將「新詮」高推到了極端離譜的地步；即使是本篇「向文」，依然充斥著這類誇大「新詮」份量的語言。因此呂教授理應站穩腳根，為自己高度推崇「新詮」的說法，負起辯解的責任，斷無臨場退卻，將辯解責任推給原作者的道理。否則將是對自己的言論，極端不負責任的表現！

「向文」辯稱，筆者應將僧團中親問犯行的程序，用於學術評論，但筆者早已嚴格劃定：拙著「示範」，純是針對「觀文」所述「新詮」內容(而非觀淨比丘全書)，而發為六點質疑。因此「向文」對筆者的要求，不啻是先行自承「觀文」業已「擴大而不當」地扭曲了「新詮」的原意，所以才導致筆者無法按圖索驥，正確理解觀淨比丘著作之內容。

然而若依「觀文」通篇以觀，「新詮」的矛頭，既是對準「導師」與「中國傳統佛教」，呂又聲稱其足以「解構」印公思想之「穩定性」，「向文」更露骨指出，那是將「南傳佛教」當作「良好對照組」。試問：呂教授竟還敢聲稱那不叫做「強烈價值判斷」嗎？連菩薩聖位都必須依原始經律(而不依大乘法義)來作考察，否則就不足以「釋懷」、「安心」，這樣竟還敢聲稱不是「大乘非佛說論」嗎？何必閃爍其詞，玩弄「偽裝中立」的文字遊戲呢？

至於針對「接著說」、「以偏概全」、「典範轉移」之三言，「向文」更是強詞奪理到了極點：

一、「接著講」有新儒家的使用典故，它的對照詞是「照著講」。江燦騰教授在佛教中，是第一個轉用該一詞彙的學者；他使用時，可嚴謹兼顧了出處的原意。「觀文」顯然完全不知出處，所以才會張飛打岳飛，「接」到離了譜。

「向文」雖勉強辯稱，「接著講」是指「研究課題接軌」與「國際學術接軌」，然而與印公導師「研究課題接軌」者多矣，豈必構成「接著講」的資格？此語若可通，連陳水扁講「四不一沒有」，也可說是依江澤民的「江八點」而「接著講」，何以故？「統獨」課題有「接軌」故！依此邏輯，麥克風接到誰的手裡，誰就叫作「接著講」！

至於「國際學術接軌」的說詞，則更屬膨脹至極。好像印順學是要仰仗觀淨「新詮」，才能「跨越地方教區，從區域化提昇到世界化」似的，而完全無視於印順學早已有中、英、美、德、日各國際學者，在作「跨越地方教區，從區域化提昇到世界化」之研究。更且，「新詮」作者本身從未使用國際通用語言，來撰著出任何國際矚目的論文，其「新詮」被筆者所批判的部分，呂教授也完全無能力給予回應，竟然繼續將「新詮」吹捧為「新方法、新論題、新資料、新視野」、「新展望」乃至「與國際視野接軌」的曠世著作，真是令人啼笑皆非！

二、在「以偏概全」與「過度推論」方面，呂教授稱「新詮」不是「全部否定」印公思想，而只是「穩定性之拆解」，這又是在操弄文字遊戲。試問：自認為已「鬆動與解構」了印公思想的一部分（雖然依然是自我膨脹），然後聲稱已然「典範轉移」，這種捧「觀淨」而打「印順」的手法，不是「全部否定」、「以偏概全」與「過度推論」又是什麼？

菩薩道的價值，從來就不是建立在慧解脫阿羅漢或「法住智」的聖教量之上，「向文」大大誇張此一議題的重要性，證明他於大乘法義，實在是外行到了極點。而筆者撰一萬多字以答此一小小議題，呂連內容都沒看過，竟然就聲稱那是對該議題的「沉思與猶豫」，這簡直是想像力太豐富了！退一萬步言，即使有研學印公思想之一、二後學者，因學力不足，而對此一不重要的小小議題有所「沉思與猶豫」，又何足以「拆解」印公思想（緣起、性空、中道義）的穩定性，而達到「典範轉移」的效果？

三、在「典範轉移」方面，「向文」長篇累牘的說明，都與筆者的質疑風馬牛不相及。他辯稱「典範轉移的問題一直存在」，老實說，「典範轉移」當然存在，筆者也從未說它不存在，反而直指大乘佛教運動，就是一種「典範轉移」。但憑觀淨比丘一部書，捏捏弄弄於一、二小小議題，就夾纏不清，這種「新方法」，連用來抉擇聲聞異說或南傳異說，功力都尚且不足，更遑論是面對大乘教法！呂

竟說它是「典範危機」的「轉機」，甚至引觀淨「有助引導大東亞文化圈和平迎向世界」之言以隱指其為「轉機」，這就不免令人發噱了！

「向文」之末，端出了「勝利增怨憎，敗者增苦惱」的佛陀教示，很好！請觀淨比丘與呂教授牢記此頌，切勿輕啓戰端！否則「修理人者，人恆修理之」，到了被修理時，才端出這記免戰牌，已經時不我予了！

刊於九十四年元月第一八四期《法光雜誌》第三版



本文章已註冊DOI數位物件識別碼

- ▶ 縱貫一切佛法而向於佛道—從《復歸佛陀的教導（一）》談起

doi:10.29665/HS.200504.0004

弘誓雙月刊, (74), 2005

作者/Author：林建德

頁數/Page：32-66

出版日期/Publication Date：2005/04

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200504.0004>



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



綜貫一切佛法而向於佛道
——從《復歸佛陀的教導（一）》談起

台大哲學所博士生 林建德

前言

今年（2004年）七月初，友人相贈《復歸佛陀的教導（一）》一書（以下簡稱《復歸（一）》）；今年十月《法光》第181期以該書為主題，作大篇幅的報導、評論及訪談。對於「復歸佛陀的教導」之相關論述（如「回歸佛陀本懷」等），長期以來對台灣教界、學界而言並不陌生，不同的是，《復歸（一）》提出新的概念（如「佛教聖典的解釋之學」），以各種文獻、資料進行論述，並鎖定印順法師的詮釋，作為討論的重點之一。

在《法光》第181期的評論中，呂凱文教授對《復歸（一）》讚譽有佳，認為「該書所呈現的學術水準與視野，可作為國內在原始佛教聖典研究領域的重要參考佳作」[1]；在頭版社論中以〈從抉擇裡見法喜〉及訪問稿副標題「新時代的方向：學習佛陀的教導」，同聲應和《復歸（一）》之看法。由於筆者近年來關心「後印順時代」佛教思想的發展，在閱讀《復歸（一）》之後，諸多看法與作者並不相同，但因為所涉及的層面過於廣泛，此處僅就筆者所知道的印順法師思想，列舉幾個要點作為簡短的回應。

相對於作者以「復歸佛陀的教導」作為其主張及論述的旨趣，本文以「綜貫一切佛法而向於佛道」為題，來表達筆者對於整體佛教思想的想法。本文認為佛教思想不同的發展，是佛法不同面貌的顯現，目的在因應不同根機的眾生，解決眾生不同的煩惱；而佛法的多元化開展，其中各個傳統、各式法門，皆或多或少傳達了佛陀的教導，也直接或間接契入佛陀的精神；所以，辯證的說，「綜貫一切佛法而向於佛道」[2]，才是真正「復歸佛陀的教導」。

一．關於問題意識的設定

作者將書名訂為「復歸佛陀的教導」，並以此為整本書的旨趣所在，再三強調「復歸佛陀的教導」、「重現釋尊的教導」。如《復歸（一）》多次表示：

整體的指歸很簡單：以釋尊的教導為核心。本書就是以佛教的教法為中心的研究。研究題材以傳載佛陀教導的聖典為中心。研究內容就是佛陀教導的菩提道。研究方法就是朝向人間佛陀的教導。最終的研究目的是參與復歸之道。[3]

作者於此指出了《復歸（一）》的研究核心（或研究中心）、研究題材、研究內容、研究方法、研究目的。但仔細想想，彷彿沒多說些什麼，而是近似於宣示性的空洞口號。試想，歷來高僧大德的著書立作（如天台智者大師所開創的體系），不也都自認為以釋尊的教導為核心、以佛陀教導的聖典（如《法華經》）來研修佛陀教導的菩提道？因此，當《復歸（一）》宣稱是「以釋尊的教導為核心」之時，其他的學者或佛弟子又何嘗不是如此？換言之，作者在主張「復歸佛陀的教導」、「重現釋尊的教導」的同時，並沒有深入解說「復歸」、「重現」之必要，反而視「復歸佛陀的教導」及「重現釋尊的教導」為理所當然，而此已隱藏了值得商榷的預設及假定。

進而言之，談「復歸佛陀的教導」，不外是因為有所「背離」（如宋澤萊所言「被背叛的佛陀」），才需要談「復歸」，否則不須多此一舉；而究竟是如何的背離，以致需要倡導「復歸之道」，是《復歸（一）》必須先作交代的。同樣的，要「重現佛陀的教導」，也必定是因為有所「隱蔽」，才需要談「重現」，但究竟佛陀的教導如何受到障蔽，以致需要倡言「重現釋尊教導的菩提之道」[4]，亦是作者在進行申論時必須說明的；但可惜的是，《復歸（一）》對此問題意識的論述顯得貧乏。[5]

「復歸佛陀的教導」和「重現釋尊的教導」是一種主張，而如此的主張是否為佛教學者或佛弟子們普遍認同，恐怕不無疑義；即使同意所謂的「復歸佛陀的教導」，不同佛弟子也會各有不同的理解；或者各自宣稱己宗的正統性，認為自宗才是真正「復歸佛陀的教導」。若作者將「復歸佛陀的教導」和「重現釋尊的教導」視為不證自明的，預設此必然為真，預設所有佛弟子所理解的「佛陀的教導」皆內容相同，預設「背離」與「隱蔽」的事實，則多少已犯了乞求論點（*begging the question*）的謬誤。[6]

事實上，「復歸」與「重現」是否正確可行，是具有爭議的。佛陀有其說法佈道的時代背景，與現在的時節因緣大不相同；過去有的現在已不復存，而現在存在的過去卻沒有，如今所能作的，只在於佛陀精神之掌握（如「緣起」等義理

之掌握)。而在緣起法的觀照下，諸行無常、生滅變異的道理，已然說明釋尊的教導將隨時代不斷地轉變，這樣的轉化和改變是必然、也是必須的；因此，暢言所謂的「復歸」與「重現」，其適切性仍有待確立。

二．爲什麼不說「復歸佛陀的教導」

如前所言，如果「復歸佛陀的教導」和「重現釋尊的教導」是一種主張，則這樣的主張必須經過論證過程，方能取信於他人；否則，不免使主張淪爲「口號」（近似於「套套言」(tautology)的口號)；而這樣的口號，彷彿只是表達個人的信仰立場，而無關於佛教發展路線的反省，或者客觀真實的探索。

「復歸佛陀的教導」和「重現釋尊的教導」未必是所有學者或佛弟子均能接受的看法，乃是一件嚴肅的事實；而《復歸（一）》沒有先面對此一質疑，逕行認定其必然爲真，乃是一種嚴重的失誤。以印順法師之見解爲例，其未必會同意作者「復歸佛陀的教導」和「重現釋尊教導」主張的正確性。印順在〈契理契機之人間佛教〉說明其「探求佛法的信念與態度」時，曾明確表示其弘揚的宗趣，在於：

立本於根本佛教之淳樸，宏傳中期佛教之行解（梵化之機應慎），攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟！[7]

也清楚表達：

我不是復古的，也決不是創新的，是主張不違反佛法的本質，從適應現實中，振興純正的佛法。[8]

從中可知，印順弘揚的歸趣乃立基於根本佛教的解脫道，並宏傳中期佛教的菩薩道（審慎抉擇後期佛教），藉此來復興佛教並「暢佛之本懷」。換言之，印順不是著重在「復歸」與「重現」初期佛教的教法，反而還要闡揚大乘菩薩道思想，並認爲如此才足以彰顯佛陀教導的內涵及真髓。此外，「不是復古」也「不是創新」是印順的重要見解；其中「不是復古」已某種程度否定作者「復歸佛陀的教導」的正確性。作者標舉「復歸佛陀的教導」，卻沒有正面回應印順「不是復古」的異見，這是相當可惜的。另外，《復歸（一）》屢屢以華語系佛教的「新典範」，指稱印順的佛教思想，多少是違背了印順「不是創新」之本意。

對於「不是復古」，印順著墨甚多，如在〈以佛法研究佛法〉一文中，也明確表示：

愈古愈真者，忽略了真義的在後期中的更爲發揚光大。愈後愈圓滿者，又漠視了畸形發展與病態的演進。[9]

所以，相對於作者的「復歸佛陀的教導」，印順法師卻說「不復古」，認爲「復古」或「愈古愈真」的主張者，忽略了佛教的真義在後期中的顯揚。而對此關鍵性的差異點，涉及到佛教思想的取捨與發展路線的抉擇，《復歸（一）》卻沒有與之正面交鋒，反而在經典詮釋的枝節部份作出質疑，如此捨近求遠，因小而失大，不免也顯示出《復歸（一）》的批判走錯了方向。

印順法師未必接受「復歸佛陀的教導」，從呂凱文引用《復歸（一）》的看法，可以得到證明：

相較之下，印順法師的研究，優點在於更完整地結合聖典與整體法義，但是待反省處在於沒有具體的研究方法，且「重現佛陀教導」的研究意識不夠明確。[10]以及：就此而言，儘管新典範認爲原始佛教聖典代表「釋尊在世時期的佛法實態」，但是新典範在「復歸佛陀教導」的問題意識與實踐課題並不明顯。[11]

事實上，印順的佛學論述，「重現佛陀教導」的研究意識上不夠明確，或者「復歸佛陀教導」的問題意識與實踐課題並不明顯，其原因根本在於印順並不認同「重現佛陀教導」或「復歸佛陀教導」是正確的。也因此，《復歸（一）》若要質疑印順的佛學思想，大可不用花費大量篇幅去檢視印順對某些經句的闡述（如《須深經》的「先知法住，後知涅槃」），應直接對「不是復古」進行反省，即可以有效挑戰（乃至駁斥）印順的佛學見解。況且，「不是復古」是印順所自述的「探求佛法的信念與態度」之一，所以《復歸（一）》若要「鬆動」或「解構」印順的人間佛教，亦應著眼在這些大方向上，而不是停留在枝節末梢上打轉。

三．在錯誤的脈絡下檢視印順的佛學研究

由於《復歸（一）》對「復歸佛陀的教導」的界定不夠深入、精確，忽略回應與此反面的見解，因此立論的根基就顯得單薄，全文的發展也出現不少問題。

例如《復歸（一）》認為在追求菩提之道以及復歸佛陀的教導中，有三大潮流的詮釋，其中之一即是印順法師所提出的「人間佛教」之思想體系[12]；此外，《復歸（一）》也指出，在「重現釋尊教導」的四種研究方式中，華語系印順法師的研究成果是其中之一。[13]

但這裡的問題是：印順法師所開展出的佛學論述，其目的是否如《復歸（一）》所言，乃是為求「復古」？即《復歸（一）》把印順列為是「復歸佛陀的教導」的思潮與研究方式，豈不正好違背印順「不是復古」的立場？換言之，在筆者看來，《復歸（一）》把印順法師所建構的「人間佛教」，視為其「復歸佛陀的教導」及「重現釋尊教導」的範例之一，未必是印順法師所能同意的。由於《復歸（一）》輕忽印順「不是復古」的信念與態度，使得接下來的文章發展，不免把印順的佛學詮釋，放在錯誤的脈絡下作檢視。

除了誤植印順法師思想於錯誤的脈絡，《復歸（一）》把近來西方對初期佛教的研究，視為「重現釋尊教導」的不同研究方式，此也有待商榷；畢竟從事原始佛學之研究，未必等於是「重現」釋尊教導，只能說是依循原始佛教聖典，試圖去「詮釋」或「解讀」釋尊教導。而且，《復歸（一）》引這些學者的研究成果，作為「重現釋尊教導」的範例，已然預設這些學者，皆認同作者「重現」與「復歸」的主張正確且可行，而這樣的預設顯然也存在問題，至少印順就不這樣認為。

而且，是否只有從事早期佛學的研究，才算是真正復歸、重現釋尊的教導？非以原始佛教作為研究主題（如印、漢、藏的大乘佛學研究），其研究是否就沒有（或不是）「復歸佛陀的教導」或「重現釋尊教導」？或者，作者所謂「佛教聖典的解釋之學」，此聖典限定的範圍有多大？後期漢、藏所傳的三藏是否能視為佛陀教導的聖典？可否作為「精審」研究的對象以「重現釋尊的教導」？這些問題都被作者閃避掉了。

事實上，從《復歸（一）》呈顯的風格、走向、所著重的法義與議題，以及對「復歸佛陀的教導」之倡導，再加上作者是在南傳佛教傳統下出家等等背景，全書隱約沿襲著南傳上座部佛教的觀點，直接或間接的認為聲聞佛法才是真正佛陀的教導，甚至予人以漢、藏所傳並非佛教的觀感。而既然作者以「復歸佛陀的教導」為中心，已然涉及「什麼是佛陀的教導」以及「什麼不是佛陀的教導」之辨別，涉及到佛教思想取捨、抉擇的嚴肅課題；因此，作者責無旁貸地應作出明

確的說明和澄清，否則，如果有人把作者「復歸佛陀的教導」，視為是「大乘非佛說」的另一種論調，在筆者看來是不足為奇的。

四·教法的根源不等於教法的全部

除了修剪菩提樹(Pruning the Bodhi Tree)，還需要灌溉菩提樹；修剪菩提樹，是爲了知道佛法的「根」與「本」爲何，而灌溉菩提樹，則是爲了讓正覺的法音蔓延長遠，使更多苦難的蒼生因此而受到庇蔭；而印順法師的思想，非但修剪了菩提樹，同時也灌溉了菩提樹。

古來中國佛教史上重視阿含聖典的法師大德不多，印順法師大概是其中少有的特例。印順在其思想的根本歸趣上是「立本於根本佛教之純樸」[14]，認爲在早期佛教中保有最基本的教理與法義。近年來阿含學在台灣受到重視，印順法師的影響即是其中一個重要的因素。[15]不過，儘管阿含聖典是「教法的根源」或「釋尊的原始教說」，但不代表其是「釋尊教法的全部」。大乘佛教之應運而生，諸多經典與論師源源而出，所試圖闡述之意即在於此。因此，印順在「立本於根本佛教之純樸」後，更進一步地「宏傳中期佛教之行解」，此不僅是爲了維繫初期佛教與大乘佛法的連貫性，也是爲了闡揚佛出世人間的本懷；但這樣的看法並非印順獨創，而是承接近兩千年前龍樹思想的啓發。

在《復歸（一）》書中，作者多次指出印順法師在研究原始聖典的過程中，是要在原始聖典中爲自己「新典範」的理想，尋找「淵源」、接通「法脈」。[16]雖然這樣的說法不算錯誤，但恐會引起一些誤解。第一·「尋找『淵源』」、「接通『法脈』」，對於大小乘佛法的淵源與發展，作出融會、通貫的理解，此和古來諸多論師（如龍樹）的立場一致。第二·「尋找『淵源』」、「接通『法脈』」，能避免不同乘別的佛法對立，既否定「大乘非佛說」，也不貶抑初期佛法爲「小乘」。

如果《復歸（一）》作者及呂凱文對「尋找『淵源』」、「接通『法脈』」提出質疑，則不僅是在質疑印順外，也等於批判了龍樹思想，並認爲大小乘佛法是該對立起來的。呂凱文在評論該書時表示：

在此情況下，新典範所進行的工作乃是一種〔將初期大乘與人間佛陀〕「接榫」的工作，以譬喻作解，猶如將不同型號的桌面與桌腳「接榫」在一起，前者

看似密合地接榫在後者的基礎上，但是實際上彼此的密合度尚待檢討。[17]

以「桌子接榫」來比喻原始佛教與初期大乘的融通，不知此虧貶了聲聞佛教？還是污損了大乘佛法？其是否意味龍樹的「大小共貫」，也是所謂的「接榫」工作？而且，又如何斷定初期大乘與人間佛陀兩者，必定是「不同型號」？「不同型號」的比喻，在大前提上否定了「一音說法」、「一味同源」；倘若如此，則古來大小乘、不同部派間的爭論和詆毀，將沒有止息的時候。相反的，印順如同古印度的大乘論師，為大小乘的融通作出了貢獻。[18]而如果必須在大小乘佛法間作出取捨，則《復歸（一）》所言「復歸佛陀的教導」，顯然是棄大而向於小，相較於龍樹、無著、世親等論師的「回小向大」，正是反其道而行；對此，我們不僅要問：難道這些論師對於「佛陀的教導」之理解，在智慧與判斷出了問題？還是《復歸（一）》的作者認為其把握「佛陀的教導」，在智慧與判斷上勝過這些論師？

印順早民國三十八年的《佛法概論》「自序」中，即極力主張大、小乘的融合，認為佛法無所謂大、小乘之別，大乘與小乘只是行願的不同，兩者皆立基於「緣起中道」，並以此作為佛法的唯一正見；而闡釋「緣起」深義的《阿含經》，乃為佛弟子共依的聖典，值得受到特別的重視。不過，雖然阿含的經義是一切佛法的根基，但教法的根源不等於教法的全部，所以任何否認大乘的小乘者（只獨宗阿含為聖典者），或離開小乘的大乘者（貶阿含為小乘根機的教法者），皆是一種偏執。對於如何理解初期聖典，筆者從印順《佛法概論》序中整理如下的看法：

- 1.佛法是「一味」的，只不過不同根機的人有不同的理解。
- 2.初期佛法的時代適應性，不能充分表達釋尊的真諦；所以大乘佛法應運而生，帶來新的方便適應，能「更以異方便，助顯第一義」（但卻不能忽略大乘的真精神，是能「正直捨方便，但說無上道」的）。
- 3.佛法流行於世間，不能沒有方便適應，也不能刻舟求劍而停滯於古代。
- 4.釋尊時代的說法是應機設教的，主要是適應於苦行，厭世的沙門根性（菩薩法，主要適應於樂行）。

5.《阿含經》不能看作大乘所貶抑的小乘法，也不能看作是聲聞人所說的唯一聖典，而是要能刺透兩邊，使佛法逐漸取得新的方便適應而發揚起來。[19]

由此可知，即使印順推崇《阿含經》（或《尼柯耶》）為佛教根本聖典，但不代表他將之視為佛陀教法的全部；相對的，大乘佛法的出現，除了適應時代的發展，也在廣度上滿足了不同眾生的需求。而代表原始佛教思想的《阿含經》與大乘佛教之間關聯的起源與開展，印順在著作中著墨甚多，也特別借重龍樹中觀學「大小共貫」、「四悉檀」的見解，著眼於佛法的全體性和完整面，而提出發人省思的論點；以下即就此觀點作初步的論述。

五·綜貫一切佛法而向於佛道

印順法師未必認為「復歸佛陀的教導」是正確的，而是以「不落二邊」的「中道」立場抉擇所有的佛教思想，在精嚴的分析條理中通貫一切佛法。如僅就《說一切有部為主的論書與論師之研究》的序言來說，印順在談其「根本的信念與看法」時，八點見解中便有四點與此相關。如於第二點中，印順認為：佛法源於佛陀的正覺。佛的應機說法，隨宜立制，並不等於佛的正覺。但適合於人類的所知所能，能依此而導入於正覺。[20]

由「佛的應機說法，隨宜立制，並不等於佛的正覺」可知：第一、佛的說法乃「應機而說」；第二、佛的立制是「隨宜而制」（即隨順因緣機宜而制）的。所以執守原始佛教的教法最為純正，或者原始佛教的戒律最符佛制，而忽略了時節因緣的差異，在印順看來是有所偏失的。進而言之，堅持初期佛教才是最純正的佛法，乃至拒斥大乘佛法於佛教之外，都是印順所不以為然的。對此相關看法，印順在「根本的信念與看法」的第三點中亦說：

佛陀的說法立制，並不等於佛的正覺，而有因時、因地、因人的適應性。在適應中，自有向於正覺，隨順正覺，趨入正覺的可能性——這所以名為「方便」。所以，佛的說法立制，如以為「地無分中外，時無分古今」而可行，是拘泥錮蔽。如不顧一切，師心不師古，以為能直通佛陀的正覺，那是會漂流於教外的。不及與太過，都有礙於佛法的正常開展，甚至背反於佛法。[21]

從上可知，「因時、因地、因人」的適應性為印順所強調，認為由此適應中

趨入於正覺，才符合佛教精神；而在適應的過程中不能沒有「方便」。如果一味重視佛法的原始面貌，認為佛法的理論和實踐都必須一成不變，此不是食古不化，就是拘泥錮蔽；相對的，方便太過，以為佛法乃自以為是的隨心取捨，則落入了另一邊。相近的觀點，印順在第四點中又進一步說：

佛陀應機而說法立制，就是世諦流布。緣起的世諦流布，不能不因時、因地、因人而有所演變，有所發展。……因時地的適應，因根性的契合，而有重點的，或部分的特別發達，也是必然的現象。……從佛法在人間來說，變是當然的，應該的。[22]

緣起的世界一切都是因緣和合，隨著世諦之流布，以及時、地、人的不同，種種因緣條件也會跟著改變，因此「變」是必然的，佛教思想的發展本身也不能例外。所以任何佛法的修學者，均必須深觀緣起之道理，以靈活的方式面對佛教的改造和演變；否則，僵化的思維與牢固的意識型態，執取特定時期、特定傳統的佛法才是佛教，不免造成偏見與障蔽。最後，印順在「根本的信念與看法」的第五點中，對於整體佛教發展過程，綜合性地言道：

印度佛教的興起，發展又衰落，正如人的一生，自童真，少壯而衰老。童真，充滿活力，是可稱讚的！但童真而進入壯年，不是更有意義嗎？壯年而不知珍攝，轉眼衰老了。老年經驗多，知識豐富，表示成熟嗎？也可能表示接近衰亡！所以，我不說「愈古愈真」，更不同情於「愈後愈圓滿，究竟」的見解。[23]

不說「愈古愈真」，也不同情於「愈後期愈圓滿」是印順思想重要的觀點。在佛教緣起、無常、中道等大原則的掌握下，佛法思想的多元演變，所形成不同的佛教信仰，其皆為佛教（如分布於漢、藏、南洋、日本、歐美等地區的佛教）；此時，不是強調「復歸佛陀的教導」，而是立基在佛法的根本義理上，進一步肯認佛陀教導不同型態的展現。這樣的看法，相較於近現代中國「支那內學院」和日本的「批判佛教」之否定如來藏思想，以及部份南傳上座部行者之排拒大乘佛法，均不相同。[24]

此外，對於通貫一切的佛教思想，印順再三指出「四悉檀」的重要性。印順依據龍樹「四悉檀」之教判準則，認為世間流傳的一切聖典，不過是四種悉檀間不同面向的強調，各自在不同的適應中，相契於佛陀自證的真理。因此，依照「四

悉檀」原則，不僅不會徹底排除某些佛法；相反的，還能進一步肯定不同型態的佛法，各有其存在的價值。所以，儘管印順重視原始佛法的純正性，但並未以為純正佛法以外的佛法不是佛法，重要的是要能通權達變，在方便(權)、究竟(實)間善作辨析。

總之，印順主張「綜貫一切佛法而向於佛道」，其不一定接受「復歸佛陀的教導」是可以成立的主張，甚至會認為復古式的「復歸佛陀教導」，正違背佛陀立「緣起」之深意；相對的，唯有確切掌握緣起，在中道不二的立場下抉擇法義，才是遵行佛陀的教導。

六·什麼才是「復歸佛陀的教導」

依上述所言，相對於作者之「復歸佛陀的教導」，印順主張「綜貫一切佛法而向於佛道」；相對於《復歸(一)》「捨大向小」的傾向，印順認為「大小共貫」，兩者在佛法的抉擇上明顯不同。不過，雖然印順不主張「復歸佛陀的教導」，並不代表背叛佛陀的教導；相反的，如此才是真正「復歸佛陀的教導」，其中辯證的深意是必須被把握的。

換言之，即使印順同意「復歸佛陀的教導」之正確性，其意義也不是《復歸(一)》所認為的那樣。「復歸佛陀的教導」此命題本身有不同的理解側面。就印順而言，真正佛陀教導的復歸，乃在於「綜貫一切佛法而向於佛道」；而「復古」意義下的「復歸佛陀的教導」，卻是印順所反對的。因此，若要有效辯駁印順法師思想，應直接著眼於此，方能形成強而有力的批判。

如前所說，「綜貫一切佛法而向於佛道」是立基於緣起中道來談。在掌握佛法特質的前提下(如應機說法、隨宜立制等)，觀照佛教在世間的轉化，進而適切的統合通貫一切法義，如此才是契合於佛陀的教導，才是真正「復歸佛陀的教導」。所以，如果不經審慎辨異，切要地把握印順思想的核心，則不論宣稱印順法師要「復歸佛陀的教導」，或者認為印順法師必然反對「復歸佛陀的教導」，皆不能正確掌握其思想歸趣。

七·法住、涅槃二智和慧解脫阿羅漢

《復歸（一）》花費大半篇幅，談論《須深經》的法住、涅槃二智與慧解脫阿羅漢，並極力證明印順在此一論點上站不住腳。但筆者讀畢此段經文（尤其是漢譯經文），認為文本自身就已存在多種可能的理解進路。印順法師晚期以「法住智」和「涅槃智」，分別作為慧解脫者和俱解脫者的證智，乃是其中一種可能的理解；因為就印順所引的北傳阿含來看，這樣解讀（即以二智區別二類羅漢）的正確性是不能被排除的，以下略作初步的論述。[25]

在漢譯《雜阿含經》之第三四七經[26]（簡稱《須深經》）中，記載佛陀教導外道須深（Susimo）什麼是「慧解脫」（Paṇḍita vimutta）。所謂的「慧解脫」或「純觀乘者」（Suddhāvipassanāyānika），乃不以禪那（jhāna）為重，而主要以修觀（vipassanā/毗婆舍那）到達證悟。根據《須深經》的記載，諸阿羅漢比丘告訴須深：「我等生死已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。」但令須深驚訝的是，這些漏盡比丘卻並未具有四禪八定。[27]對於「慧解脫阿羅漢」如何可能，佛陀多次回答：「彼先知法住，後知涅槃。彼諸善男子獨一靜處，專精思惟，不放逸法，離於我見，不起諸漏。心善解脫。」整個問題的關鍵即在於「先知法住，後知涅槃」（巴利語 Pubbe dhammatthitibanaj paccha nibbane bananti）的意義，及其與「慧解脫阿羅漢」關係的界定。若僅就經上之提示，暫不參照任何論書與註解本，則對於「慧解脫」與「先知法住，後知涅槃」的關聯，可以得到幾個可能的理解？筆者分以下三個面向來談：

（一）· 徹知法住智即證得涅槃解脫

首先，單就字面意義來理解，因為「先知法住，後知涅槃」是在說明「慧解脫」，所以「先知法住，後知涅槃」可能是指：先徹知「法住」而後才得證「涅槃」，即慧解脫是依法住智而得涅槃的；換言之，要證得涅槃，首先必須證知法住，依法住智而達到究竟的涅槃解脫（如同經上所說：「生死已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有」），所以須深說：「唯願世尊為我說法，令我得知法住智，得見法住智。」可知，達到「慧解脫」的關鍵在於「知法住」（即「法住智」）。此外，「先知法住」的「先」，也可能有「優先性」（priority）的意思，意指「法住智」的追求，在解脫的過程中最為重要；相較之下，對於慧解脫阿羅漢的解脫而言，深定的獲得與否並不是重要的。

至於什麼是「法住智」？按照漢譯《須深經》所言，即是知十二因緣法流轉與還滅的道理——不只是知道緣起的流轉，還必須知道緣起的還滅；[28]而在巴利《須深經》中，除廣說五蘊的無常、苦、無我及對五蘊如實的知、厭、離欲、滅，也開示十二緣起的生滅，可知法住智的內容不外於如實知十二緣起法及五蘊的實相；而且，理解這些道理未必需要獲證甚深的禪定。換言之，一旦有此十二因緣法及五蘊實相的知見（即「作如是知、如是見者」），儘管沒有色界、無色界之禪定，依然可以達到涅槃解脫（即「後知涅槃」）。所以，「先知法住，後知涅槃」乃是指洞見世間因緣生滅的道理，才能到達出世間的解脫涅槃（如大乘所謂「不生不滅」）；其中「後知涅槃」的「涅槃」，不過是「解脫」的異名，說明生死已盡，不受後有，得到了究竟的解脫。

若「先知法住，後知涅槃」，只是指出依法住智即可得證涅槃，則「後知涅槃」的「知涅槃」，便沒有特殊的意義，其和漢譯《雜阿含經》中提到「生死不可樂，知涅槃為樂」，及「知涅槃之趣」、「知涅槃之道」中之「知涅槃」並沒什麼不同（大致仍是「解脫」一詞的異名）。必須一提的是，在漢譯的四部《阿含經》中只有「知涅槃」，而沒有「涅槃智」一詞，所以此處的「涅槃智」究竟為何，於漢譯《阿含經》是不明確的，直至後代之論書才有進一步的發揮。

「先知法住，後知涅槃」意味：「先證知法住，後即能取證涅槃」；而取證法住智卻不具深定者，此即是純觀行者，亦即慧解脫者。如果參照《相應尼柯耶》的記載，則以「徹知法住智即證得涅槃」解說「先知法住，後知涅槃」的意義，是其中最為可能的正確解讀。如考之於 PTS 出版的《相應尼柯耶》英譯本（Rhys Davids 所譯），可於註解中找到與此相近的理解。Rhys Davids 在註解「先知法住，後知涅槃」時，提到「慧見」（vipassana / insight）是首要的；而就是因為有「慧見」，所以才有所謂解脫道的認識；換言之，解脫的「道」和「果」並不需要進入深定，關鍵在於慧見的成就。[29]另外，菩提比丘（Bhikkhu Bodhi）為英譯巴利藏所作的註解，亦提到了相近的解釋。菩提比丘在註 211 寫道：慧見的知識（insight knowledge）即是「法住智」（knowledge of the stability of the Dhamma），而這樣的知識是必須先取得的；也唯有在取得法住智後，「道智」（path knowledge）、「涅槃智」才會升起（arising）。另外，在註 212 也提到，「先知法住，後知涅槃」在於說明智慧的升起不須透過深定，而解脫的道和果並不依於禪定，其既不是禪定所帶來的利益，也不是禪定的成果，而主要以「慧見」來達成。[30]據此，我們可以知道，「先知法住，後知涅槃」即是「先證知法住，後取證涅槃解脫」；而

且，此命題的解讀，也涉及「禪定」面向的思考，即證知法住以取證涅槃的過程中，是不需要成就深定的。

總之，如果平面地理解「先知法住，後知涅槃」的意義，則法住智是慧解脫者所依的證智（因為知見法住智而證得涅槃解脫）；此法住智的證得並不依於深定，純粹以慧觀為主，以慧觀徹見緣起的道理。不過，如此素樸的解釋進路，雖然在直覺上易於理解和接受，但或許不是唯一的解讀，亦留下一些待解的問題，如：「法住智」是否兼指知因緣法流轉與還滅的順、逆面向？還是僅知因緣的流轉門？（與此相對的，涅槃智是知因緣的還滅門）「法住智」可否作為成就解脫所依的出世間智？此理解和後代論書的闡釋有無異同？（或者相符的比例有多高）？這些問題仍需要進一步之探索。

（二）法住與涅槃各指十二因緣的流轉與還滅

所謂「先知法住，後知涅槃」，其中「法住」與「涅槃」各指十二因緣「流轉」與「還滅」兩個面向；即「知法住」指知緣起流轉的道理，而「知涅槃」指知緣起還滅的道理；意即先知道世間的生死流轉，再進一步追求出世間的寂滅解脫，前者如四聖諦中的苦、集二諦，說明世間的生死現象，後者如四聖諦中的滅、道二諦，標示出世間的涅槃解脫。而「慧解脫者」只要了知緣起的流轉得「法住智」，並證知緣起的還滅而得「涅槃智」[31]，即使不依色界或無色界定，也能達到解脫的境地。

雖然後代的論書或註釋家，曾記載這樣的看法[32]，但這樣的詮釋，並非全然沒有問題。如須深向佛陀求法而說：「唯願世尊為我說法，令我得知法住智，得見法住智」，似有解釋上的困難，即為什麼須深不問「涅槃智」，使其也得以知見「涅槃智」？換言之，如果以「法住」與「涅槃」來指稱因緣法之「流轉」與「還滅」，則須深所言，當為「令我得知法住智，得見涅槃智」，在語法和語意上才較為妥當。

此外，如果「先知法住，後知涅槃」中之法住與涅槃分指十二因緣的流轉和還滅，則此語句似乎不能凸顯「慧解脫」修證的特點，因為「俱解脫」之解脫，何嘗不是以因緣法的徹證而達到的？兩者的差異不過是在得定與否。換言之，如果「先知法住，後知涅槃」是說明十二因緣的流轉和還滅，則這樣的教導，非慧

解脫者所專屬，同時也是俱解脫者所依循的；而釋尊以「先知法住，後知涅槃」，來解答須深所問之「慧解脫」如何可能，似乎已不能顯現出慧解脫「不得禪定」（或依少分禪定）之特色。因此，「先知法住，後知涅槃」，可能是用來區別慧解脫者與俱解脫者的不同之處，亦即用來說明兩種阿羅漢修證的差異，如是也就可以引出第三種解釋。

（三）法住智與涅槃智分屬兩種阿羅漢

第三種解釋意近於第一種，認為慧解脫者僅依法住智（而不須深定）來證得無漏解脫，但又進一步指出有兩類阿羅漢（依不同深淺禪定而分）之存在，因此可以說是第一種解釋的進一步發揮。

須深問佛陀「慧解脫」如何可能，釋尊的回答都是「先知法住，後知涅槃」；既然「慧解脫」是「先知法住」，因此須深向佛陀求法時即說：「唯願世尊為我說法，令我得知法住智，得見法住智。」於是，佛陀以十二因緣的生滅，令須深得知與得見「法住」，以使其「遠塵離垢，得法眼淨」；可知，這裡的「法住智」，所指即為知十二因緣的流轉與還滅，而慧解脫者「專精思惟」的內容即此十二因緣。

就這樣的脈絡看來，「慧解脫」即是依「法住智」而得的，而此「法住智」的內容，乃包含對十二支緣起的流轉與還滅的知見。如果「法住智」（或「知法住」）是「慧解脫」阿羅漢所依的證智，則與此相對的「涅槃智」（或「知涅槃」），即有可能是「俱解脫」阿羅漢所依的證智；因此佛陀可能以「先知法住，後知涅槃」來說明兩種阿羅漢的修證。換言之，慧解脫者不具有深定，但卻徹知緣起的流轉與還滅，證「法住智」而得解脫；但相對的，俱解脫者不只得「法住智」，且進一步深入禪定[33]，證得與滅盡定相應的「涅槃智」，成為成就定、慧二學的俱解脫。[34]因此，世尊的「先知法住，後知涅槃」乃以「法住智」與「涅槃智」（及其所依禪定的深淺），來區別慧解脫與俱解脫兩種阿羅漢（或者兩種阿羅漢的先後次第）。

而這樣的理解，是否符合《須深經》所說？在後代論書中，是否也提供相近的解釋？何處可以證明「先知法住，後知涅槃」是論述兩種阿羅漢？回到漢譯《須深經》原文，關於什麼是「知法住」、「知涅槃」，以及如何「知法住」、「知涅槃」，

須深並沒有兩者皆問，只懇求世尊為其說法，令其「得知法住智，得見法住智」，因此慧解脫依「法住智」而得解脫，此說法是可以理解的。至於什麼是「涅槃智」？如何證得「涅槃智」？《須深經》並沒有明說，而須深求問佛陀時，也沒有對「涅槃智」作出提問。因為整個《須深經》的重點只在於強調「慧解脫」，以及慧解脫所依的「法住智」，而不是在於「俱解脫」（及其所依的「涅槃智」），所以「涅槃智」為何，在此經（乃至於整個《阿含經》中）找不到明確的答案；也因為如此，對於「涅槃智」以及「知涅槃」就有諸多解釋的空間。

不過，既然「法住智」是「慧解脫」證得解脫的所依，法住智與涅槃智相對，慧解脫又與俱解脫相對，因此順理可推「涅槃智」是「俱解脫」所證的智慧；在此脈絡下，慧解脫者依法住智得解脫（但不得涅槃智[35]），而俱解脫者非但有法住智，亦有涅槃智。因此，法住智與涅槃智兩者，乃依兩種不同禪定所生起的證智，分別指涉兩種不同禪定的阿羅漢。不過，這是就經文脈絡所作的推論，至於其正確性如何，仍有商榷的空間，但無論如何，這樣的可能性仍是不能排除的，而印順法師後期即表達這樣的理解。[36]

以上根據漢譯《須深經》之記載，初探「先知法住，後知涅槃」的意義，認為「法住智」與「涅槃智」，不是只有單一的理解和詮釋，從不同的面向可以解讀出不同的意涵。而綜合上面三種解讀，其中的差異，涉及幾個關鍵問題：

第一·依法住智可否證得無漏？[37]

第二·究竟什麼是涅槃智？[38]

第三·法住智和涅槃智之間，是否涉及禪定深淺的考量？[39]

關於這些問題，後代論書的記載也是眾說紛紜、莫衷一是。究竟能否有斬釘截鐵的論斷（assertion），筆者持保留態度。此外，「先知法住，後知涅槃」中的「先」、「後」（前、後）意義究竟為何，或者其是怎麼樣的先後關係，也影響整個語句的解讀。[40]

總之，對於漢譯《須深經》所說的的法住、涅槃二智與慧解脫阿羅漢的關係，筆者認為有不同的理解空間，未必有唯一的正解。雖然有「至少」三種以上的解讀方式，但此三者間卻有其共通性，如共同指出慧解脫者一定是徹證十二因緣的

流轉與還滅而得到解脫的；只不過，此十二因緣的起滅與二智之關係如何、法住智可否證得解脫，以及涅槃智是否和深定相關等等，或可再議。而《復歸（一）》認為法住、涅槃二智與慧解脫者間有明確的正解，並以此解，否定其它解讀方式的可能性，筆者並不以為然。以下即提出幾點不同的想法。

八·《復歸（一）》解讀「先知法住，後知涅槃」之可商榷處

綜合上面的解析，筆者認為法住、涅槃二智與慧解脫之關係，有不同的解讀向度；而在印順的著作中，也表達出許多不同的理解[41]，晚近尤側重以二智來區分二類阿羅漢。對於兩種阿羅漢的說法，印順並未斷然宣稱其一定正確，其曾以推斷的口吻，指出此一可能的理解。[42]至於《復歸（一）》對《須深經》之解讀，筆者有不同的想法，但由於涉及的問題太廣，看法的出入也太多，所以以下化繁為簡，把不同的意見作摘要式的列舉，而這些不同的意見，也代表筆者對《復歸（一）》看法之否定與駁議。

首先，《復歸（一）》認為，「先知法住，後得涅槃」僅存在一種正解，認為「法住智是知緣起的因果，而涅槃智是知寂滅涅槃。」[43]（此近於筆者所提到的第二種解釋）相對的，筆者認為「先知法住，後得涅槃」不只有一種解讀，而有開放諸多理解的可能。也因此，《復歸（一）》反對「唯一正解」外的其它解釋（如認為印順的「二類阿羅漢」是錯的）；相對的，筆者則認為有多種可能的理解（所以也接受印順後期的「二類阿羅漢」說）。

其次，由於《復歸（一）》認為解讀僅有一種，所以凡是經論中記載於其解讀相違的，作者皆認為，其若非經典「不當的譯文」[44]，就是論典「錯誤的解釋」[45]或「誤解而謬詮經意」[46]。相對的，筆者認為解讀不只一種，所以反而把《復歸（一）》認為是「不當的譯文」或「謬詮經意」的部份，視為重要教證，甚至依此證成「二類阿羅漢」的說法。

第三·對於漢譯《須深經》中，記載須深說「唯願世尊為我說法，令我得知法住智，得見法住智。」《復歸（一）》認為其中第二個法住智「有可能是誤譯」[47]或「傳抄的錯誤」[48]以及「不當的譯文」[49]等，但筆者不以為然[50]；相反的，筆者認為這段經文，足以說明慧解脫是依法住智得解脫的。而且，作者所謂「可能是誤譯或傳抄的錯誤」，指出的只是一種「可能性」，如果此假設性的質

疑不成立（即既非誤譯也不是傳抄的錯誤），則作者所作的論述即有重大破綻。

第四·《復歸（一）》作者引論書為例，說明「法住智」及「涅槃智」皆是「成對出現」，用來證成「令我得知法住智，得見法住智」，其中第二個法住智是涅槃智的誤譯。[51]但作者忽略在《七十七智經》中的「法住智」，此法住智並沒有和涅槃智成對出現。而且，論書記載佛陀之回答時，「法住智」及「涅槃智」的成對出現，皆是伴隨「先」、「後」二字而有，而此先、後的意義，可以是就達到解脫的「優先性」（priority）而言（即「法住智」在解脫上具有優先性），所以須深會說「令我得知法住智，得見法住智」。換言之，第二個法住智未必是《復歸（一）》認為的「誤譯」或「傳抄的錯誤」。

第五·相對於《復歸（一）》認為法住智是世俗智而無法得到漏盡，筆者認為依法住智可證得無漏；此外，作者認為二智無關乎禪定的區分，但筆者認為二智的區別，可以和禪定的深淺相關。

第六·《大毘婆沙論》（或《阿毘曇毘婆沙論》）中記載「近分地智是法住智，根本地智是涅槃智」，即以定力深淺來區分二智；但《復歸（一）》在「唯一正解」的立場下，認為「在《大毘婆沙論》中記載了一種錯誤的解釋，誤以定力的深淺界分二智的先後。」[52]；但相對於作者視此為「錯誤的解釋」[53]或「該文獻轉移誤詮經義，不值佛弟子依循。」[54]筆者認為其論據並不充份[55]；相反地，筆者認為法住、涅槃二智依得定與否來作區分，是可以接受的；甚至，此說法可能是論主最後的定論（因為整個《婆沙論》110卷在指出「近分地智是法住智，根本地智是涅槃智」後作結）。

第七·《復歸（一）》引《瑜伽師地論》、《大智度論》等論書，證成法住智和涅槃智的唯一意涵（尤其是法住智），但筆者認為作者其實已先入為主，所以不免產生「自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也」的情形。事實上，就筆者看來，各論書的記載是異說並起的，其中的解釋或相同、或相異，涉及的概念與內容既是千頭萬緒，也是錯綜複雜的，而《復歸（一）》的解釋把問題給淺化了。[56]

以上初步列舉七點歧見，其中的關鍵在於「先知法住，後得涅槃」是不是只有一種解釋？對此看法，《復歸（一）》顯然是肯定的，因此其必須指陳經典誤譯

或者論書的記載謬詮經意，以排除不同說法的可能；[57]相對的，筆者認為此語句未必有唯一正解，而有開放諸多理解的可能；尤其在面對古代典籍的解讀時，此一情形時常發生。而印順作為佛教思想的詮釋與闡揚者，在符合佛法根本義的前提下，對於語意多元的經文，延伸出適切的理解，應是可以接受的；也因此，印順面對後學的遲疑時，會以「就當成是我說的好了」[58]作為回答。甚至，印順的解讀是一種「創見」[59]，見前人所未見之處；而如此的新觀點、新見解在印順的著作中不勝枚舉，此或許也是印順的《中國禪宗史》受到日本學界注意，並獲取日本博士學位的原因。

另外，智慧是佛教解脫的關鍵，亦是佛法不共世間之處，而印順強調「法住智」以及重視慧解脫阿羅漢在佛教中的特點，在於指出只要有智慧的開發，即使沒有很深的禪定，同樣可以達到解脫的目標（在印度外道中修深禪定者所在多有）；相對的，只重深定的修學而沒有慧力，仍舊無法解脫。此外，不修深定的強調，一方面是為了菩薩利他志業的開展；即在大乘菩薩道立場下，以彌勒菩薩「不修深禪定，不斷細煩惱」，作為效法的典範。當然，《復歸（一）》顯然不接受印順立基在菩薩道所開展的詮釋，而這樣的不接受，就像不接受大乘佛法一樣，已有先入為主的立場或成見。

總之，印順前、後期對《須深經》不同的詮釋，文本自身的隱晦(opacity)是其中一個因素；因為就經文本本身即有至少三種可能的理解進路，難以得到絕對的標準答案。而且，這些經文解釋的重要性[60]，未必如《復歸（一）》所言，是「其根本思想的核心基礎」[61]，對錯與否並不影響其整體的佛學論述，而作者藉此要根本性的挑戰印順思想，在筆者看來是不成立的。

九·大處著眼小處多元

《復歸（一）》提出「佛教聖典的解釋之學」，指出「邁向佛教聖典的解釋之學」值得注意的幾項原則[62]；但筆者認為，就佛典的詮釋和理解而言，「緣起」、「三法印」、「四依法」、「四悉檀」等更具有重大的參考價值；或者說，任何佛教經論的判攝、解讀與抉擇，無非立基於這些原則上。當然，其中所牽涉的面向極其深廣，並非三言兩語可輕易道盡的；這裡只想指出，面對經文所隱藏的諸多意涵，只要其詮釋不違背「三法印」、「四依法」、「四悉檀」等佛教基本思想，「多音鳴奏的多元詮釋」[63]應是可以容許的；換言之，雖然佛以「一音」說法，但

因眾生根機的不同，不免會各得其解，於是產生「多音」的解讀；尤其，站在學術思想自由、開放的立場下，任何具有創意的理解與詮釋，均應受到鼓勵。

經論理解的差異是必然存在的，所有思想史發展的過程，亦不外是在顯示這些理解的差異；徵諸於中國古代經典的解讀亦復如是。譬如古來對老子《道德經》第一章「道可道非常道名可言非常名」或者「無名天地之始有名萬物之母」的解讀與斷句，可能就有十數種以上的理解，每一種理解皆可在《老子》全文脈絡中找到成立的理由，也能各自發展出一套系統性的說法；因此，未必能斷然宣稱那一種解讀才是正確的。此外，近來中國哲學界「人性『本』善」以及「人性『向』善」的爭論，雙方均從儒家典籍找出支持的理由，孰是孰非也不是一時能輕易判定的。

從佛教思想史看來，佛教內部也由於理解面向的不同，而產生種種學派的分立。如唯識學的重要經典《解深密經》，雖然認同《般若經》「一切法無自性空」的說法，但對「空」義的解讀卻不同，認為《般若經》所說之「空」是「不了義說」（說得意義不夠明顯），而第三時的「以顯了相轉法輪」才是「了義說」。另外，後代唯識學內部間的分立，如安慧、真諦一系的唯識古學與護法、玄奘一系的唯識今學，亦導因於對《唯識三十頌》「識轉變」（vijbana-parinama）有著不同的理解；乃至現代中國支那內學院以及現今日本佛學界（如長尾雅人和上田義文），對新、舊唯識學的論爭，也是起因於對經論不同的詮釋和解讀，而各持一套說法。

同樣的，《須深經》「先知法住，後知涅槃」意義的理解，筆者不認為會有唯一的答案；由後代論書不同的註釋和解讀，已說明此一事實。因此，開放解釋（open to interpret）乃是不可避免的；其中每一種解釋皆是一種嘗試，賦予佛典研究者各種可能的解讀空間，此時，每個人都擁有經典的解釋權，只要「持之有故，言之成理」，各個學者皆可依其不同的思考進路來判讀文本的意涵。當然，此一前提必須建立在「緣起法」的共同認知上；只要在大方向、大原則上走對了路，其它小地方理解的出入，應無傷大雅。

如同作者所例舉的《須深經》，雖然法住、涅槃二智和慧解脫阿羅漢的關係，未必有正確答案；但是，《須深經》的重點，在於說明「緣起」（十二因緣）的徹知，對阿羅漢解脫的重要性；至於二智是否可以區分成兩類阿羅漢，相對的成了次要的議題。[64]換言之，儘管《須深經》細部上會有不同理解，但核心旨趣仍

在「緣起」的闡述。而如果《復歸（一）》是要試用「佛教聖典的解釋之學」檢視既有的佛學論述[65]，應當提綱挈領，著眼於大的原則與方向上；尤其去檢視印順對「緣起」義理的闡釋，是否違背「佛陀的教導」，才是《復歸（一）》值得著力之處。

十·有兩個印順法師？

《復歸（一）》認為印順法師《須深經》「新詮」的提出，是「從舊體系過渡到新體系」[66]，而此新、舊體系說，也為印順法師開展出兩個體系的佛學思想。但此一說法是否正確理解印順的思想原義？事實上，印順晚近寫<契理契機的人間佛教>，認為其基本思想從《印度之佛教》以來就已經確立[67]，所以《復歸（一）》以新、舊兩種體系來評斷印順佛教思想是有問題的。其原因在於《復歸（一）》對印順「法住智」的兩種詮釋，作了過度的理解。《復歸（一）》說：

為什麼《空之探究》會改變舊詮，提出新詮？新詮有整套的新思想要支持新典範。[68]

「新詮有整套的新思想要支持新典範」——這句話頗令人費解。印順在《須深經》小部份解釋的出入，即足以看出其中蘊含整套的新思想？如何可能？此究竟是如何的新思想？又如何支持著印順人間佛教的「新典範」？印順法師如同西方哲學家維根斯坦(Ludwig Wittgenstein, 1889~1951)，前期、後期間存有兩套不同的哲學思想？印順法師「人間佛教」果真有著新、舊兩種體系？作者比印順法師更了解印順法師？

如前所言，《復歸（一）》的質疑，主要環繞在小地方上打轉，根本不足以對全盤性的思想構成威脅；但可惜的是，《復歸（一）》卻以為打到了要害，試圖由此扳倒印順整體的佛學見解。但在印順的論述中，多次交代其根本思想及信念所在，卻從未提及這些小點；而《復歸（一）》率爾判定為印順「根本思想的核心基礎」[69]，乃是錯把雞毛當令箭，顯示作者對於印順思想的把握或有問題。相對的，印順真正「根本思想的核心基礎」，乃在於緣起、空、中道、無我、慈悲等佛教義理，也正是立基在這樣的前提下，才開展出其佛學思想（此如「人間佛教」四個理論軸心[70]）。

十一·「莫須有」的矛盾

《復歸（一）》多處提舉出印順同一項「矛盾」。即在《空之探究》中，印順說：「在解脫道中，四禪是佛說定法的根本，這應該是無可懷疑的」，但到了在〈契理契機的人間佛教〉中，印順說：「佛弟子多數是不得根本定的，沒有神通，但以『法住智』而究竟解脫」，《復歸（一）》反覆指出此兩種說法相互違背。[71]

但追溯到印順原文中，印順說「在解脫道中，四禪是佛說定法的根本」[72]，是在談論「解脫道」的脈絡下提到的（該節標題為「泛說解脫道」）。在談論解脫道時，分述定、慧兩種修行，其中在「定學」上介紹佛教的「四禪」；即「初禪」語言滅而輕安，「二禪」尋伺滅而輕安，「三禪」喜滅而輕安，「四禪」入出息滅而輕安；印順認為佛教「最原始最根本的定法」即是依止此「四禪」。[73]所以，印順之強調四禪，只在於「定學」、「定法」的脈絡下談，並不代表要獲得「解脫」就必須得此四禪；所以在〈契理契機的人間佛教〉說：「佛弟子多數是不得根本定的，沒有神通，但以『法住智』而究竟解脫」[74]；換言之，佛弟子證入解脫，四禪的定力並非必要條件，漢譯《須深經》即記載著不得初禪而證得慧解脫的例子。

此外，作者會問，印順宣稱「佛弟子多數是不得根本定的」，其中「多數」的論據究竟為何呢？——考察印順整體的文脈，其在於強調「慧學」在修行解脫的關鍵；即談到「八正道」時，印順特別提示「正見為首」，認為「依正確的知見而修行，才能達成眾苦的解脫」，關於此段內容筆者節錄如下：

依正見而起正語、正業、正命，然後「自淨其心」，定慧相應而引發無漏慧，所以在五根（信、精進、念、定、慧）中，佛說慧——般若如房屋的棟樑一樣，是在先的，也是最後的。佛法是理性的德行的宗教，依正見而起信，不是神教式的信心第一。依慧而要修定，定是方便，所以也不是神教那樣的重禪定，而眩惑於定境引起的神秘現象。佛弟子多數是不得根本定的，沒有神通，但以「法住智」而究竟解脫，這不是眩惑神秘者所能理解的。有正見的，不占卜，不持咒，不護摩（火供），佛法是這樣的純正！正見——如實知見的，是緣起——「法」的又一義。[75]

依此可知，印順之所以說「佛弟子多數是不得根本定的」，此用意在於指出般若與正見在佛教修學中的核心地位。換句話說，佛教的解脫是以智慧為根本（佛陀即所謂的「一切智者」），而不是禪定，一切的解脫者皆依慧得解脫；而且，在二類阿羅漢聖者中，雖然慧解脫未必是俱解脫，但俱解脫一定是慧解脫，可知慧解脫必定是其中的多數，所以「佛弟子多數是不得根本定的」，在此意義下是成立的。

佛世時的解脫聖者，「多數」皆為慧解脫，這也是依經證來談的。根據漢譯《雜阿含經》第 1212 經及《中阿含經》第 121 經記載，佛在王舍城與五百比丘在一起，五百比丘中除一比丘外（指阿難尊者），其他四百九十九比丘都是解脫者，皆是「盡得無著，諸漏已盡，梵行已立，所作已辦，重擔已捨，有結已盡，而得善義正智正解脫。」而在此五百比丘中，多數皆是慧解脫者，如經上說：「此五百比丘，九十比丘得三明達，九十比丘得俱解脫，餘比丘得慧解脫。」也就是說，在五百比丘中，扣除三明（達）（宿命、天眼、漏盡明）和俱解脫，其餘的多數皆是慧解脫阿羅漢，所以印順會說：「佛弟子多數是不得根本定的，沒有神通」；至於「但以『法住智』而究竟解脫」的說法，如同先前解讀《須深經》所說的，仍有其成立的依據。

總之，作者把「佛弟子多數是不得根本定的」與「四禪是佛說定法的根本」，視為相互違背是錯誤的；前者原是在強調慧解脫的脈絡下提出的，所以不重禪定，而後者僅就定學而言，說明四禪在定法上的重要性，所以兩者並不矛盾。《復歸（一）》對此多次進行質疑，但如果能夠「依義不依語」，如此「斷章取義」及「執文害義」或可避免。

十二·追隨佛陀？或是追隨導師？

在呂凱文的評論和訪論稿中，作了下列的提問：「究竟要追隨佛陀？或是要追隨導師？」無疑的，在佛弟子「二選一」中，「追隨佛陀」才是必然的抉擇；包括印順本人也再三強調自己「信佛」，但不一定「信祖師」，也不被任何宗派意識或民族情感所牽制；而作為「導師」思想影響下的佛弟子，學習他的精神，當然不需要把他當成「祖師」來信。因此嚴格說來，片面宣稱為「印順導師門下」，或徒然認為只是追隨導師，其本身不只背離佛陀的教法，也違逆「導師」的開示；換言之，根據印順的提示，作為「佛弟子」的身份遠比成為任何人的「門下」更

具有價值。

但「追隨佛陀」與「追隨導師」間，此兩者必定互不相容嗎？必須在「二選一」的情形下進行抉擇嗎？或未必然。相信對不少「佛弟子」而言，如何作一位「佛弟子」，尤其作一位恰如其分的「佛弟子」，可以從印順導師的著作中找到啓示與答案；即在其指引下知道如何奉行佛陀的教法，知道佛教信仰的特質，以及知道身為「佛弟子」的尊嚴與可貴等；相信此也是追隨印順思想者大多數的心聲。

總之，在「追隨佛陀」與「追隨導師」兩者間，根據佛教「依法不依人」、「以法爲師」的精神，當然是「追隨佛陀」；但現在問題變成「究竟該如何追隨佛陀？」——就筆者看來，從「導師」的指引中，可以走入追隨佛陀的方向；換言之，要如何追隨佛陀，可以在追隨「導師」的思想中完成。

結語

「佛以一音演說法，眾生隨類各得解」，佛法因應不同的根機的眾生，而開展出不同的義理與法門，而到底什麼才是佛陀的教導，引起後世佛弟子永無止盡的探討。所以，儘管佛弟子們皆以佛陀爲信仰對象，都自稱接受佛陀的教導，但佛弟子間仍舊有著無法消弭的差異。而印順在緣起深義的觀照下，思惟、抉擇所有佛教思想，進而肯定一切法皆爲佛法，自有其獨到之處。

「綜貫一切佛法而向於佛道」，不只契合於佛陀教導（即「法」）的原則，也相應於佛陀慈悲爲本的心懷。如果僅以歷史考證等現代學術工具，排斥某些流傳的佛教思想不是佛教，忘失佛法所具有的宗教性特質[76]，非但在論理上難以立足，也離佛陀的教導愈來愈遠。當然，綜貫一切佛法而向於佛道，不必然被所有人所接受，此亦是理解的，畢竟因緣和合的世間本是如此，每個人皆有其個別條件而不能有所勉強。

對於《復歸（一）》所闡釋的印順思想，筆者認爲值得商榷的地方頗多，也認爲作者並沒有確切掌握到印順思想的精義。正因如此，作者提出對印順佛學詮釋的質疑，主要是著墨於小地方見解的不同，以放大鏡的方式大作文章，而不能根本性的就其核心思想作評破，殊爲可惜。相信這樣的作品爲學界所帶來的影響相當有限，如曇花或泡沫般的出現又消失。

關於本文對《復歸佛陀的教導(一)》提出幾點回應，筆者歸納如下：

一·作者雖以「復歸佛陀的教導」作為問題的核心，但缺乏對此問題意識的說明與界定，所以不但落於純粹的口號，也隱藏錯誤的假定及預設。因此，儘管文獻豐富、論述廣泛，但在最基本的問題意識的設定上，卻是走錯了方向。

二·乃針對第二點作進一步申論，認為「復歸佛陀的教導」並不是被普遍接受的命題，例如印順就對「復古」、「愈古愈真」提出批評。而作者應先正視這些根本性的差異，而毋須集中討論次要觀點。

三·作者視印順的「人間佛教」為「復歸佛陀的教導」的潮流之一，是把印順思想放在錯誤的脈絡下作檢視。此外，如果只有研究初期佛教，才算是「重現釋尊教導」，亦不能取信於所有的佛教學者；甚至，作者只不過是以學術工具，重新包裝南傳上座部「大乘非佛說」的論調。

四·釋尊教法的根源，值得佛弟子投入最大的關注，但釋尊教法的根源不同釋尊教法的全部。如何界定早期聖典與中後期佛典間的關係，成了一個重要的課題；而筆者認為印順的觀點，提供值得思考的方向。

五·相對於作者主張「復歸佛陀的教導」，筆者認為印順所提「綜貫一切佛法而向於佛道」較為切合釋尊本懷。

六·如果「復歸佛陀的教導」是正確的，則「綜貫一切佛法而向於佛道」才是真正「復歸佛陀的教導」。

七·關於二智與慧解脫之關係，筆者以漢譯《須深經》為依據，提出三種可能的詮釋進路，認為其中未必有標準的正解。

八·筆者批判《復歸(一)》對《須深經》的詮釋，認為作者持唯一正解的方式，批判經論中不同的記載，將導致出更多的問題。

九·筆者認為《須深經》之「先知法住，後知涅槃」可以開放「多音」的詮釋；而印順提出兩種解讀的進路，即可以從此脈絡來理解，甚至其中有其洞見

所在。

十·作者認為印順有新、舊兩種體系，筆者不以為然，認為作者指出印順解釋上的差異，在印順思想中只是微小部份，不足以構成兩個思想體系；而且印順晚近表達其思想歸趣時，前後皆是一致的。

十一·作者指出印順論述上有所矛盾，筆者為此作出澄清；認為此是作者不正確的理解而引致的錯誤批判。

十二·對於「追隨佛陀？或是追隨導師？」的提問，筆者認為此問題的答案未必是「二選一」，而是可以並行不悖，乃至相輔相成的。

除了上述幾點外，關於《復歸（一）》寫作與表達方式上，文脈重複的情形相當頻繁，在句逗的標號及文句的表達，許多地方並不是流暢清晰的，從中可以看出思緒上的混亂。此外，雖然《復歸（一）》所用的資料文獻甚多，但也因為資料過於雜多，少了熟稔地駕馭資料的能力，卻成了讀者沈甸的負擔。

目前《復歸（一）》所出版的僅是第一冊，之後還有第二冊出版，其中第二冊的一章題為「析論印順法師嵩壽期的新體系」。——以「新」、「舊」兩種體系說來解讀印順法師的思想，筆者在本文已作出回應，認為這樣的理解是錯誤的；即筆者認為印順法師進入嵩壽期後，也沒有所謂「新體系」可言，最多只是對於經論的詮釋有小地方的修正。由於《復歸（一）》在問題設定的大方向上已出現差錯，接下來的論述（《復歸二》），可供參考的價值就有所限制，而這些問題就留待往後再作探討。

附記：

本文撰寫於去年（2004年）十月份，時因拜讀呂凱文先生《法光 181 期》的文稿，決定寫下不同的看法。其後，分別讀到昭慧法師〈方法學上的另一錯誤示範——論觀淨比丘與呂凱文教授之「佛教聖典詮釋學」〉、呂凱文〈人間佛陀之教的方向——澄清〈方法學上的另一錯誤示範〉〉（皆刊於《法光 183 期》）以及昭慧法師〈推崇，就要負起辯護的責任〉（《法光 184 期》）的討論。

由於本文在雙方討論前已大致完成，所以並沒有就相關內容作出回應；此外，本文所作的評論，一部份在昭慧法師文章中已列舉過了。於校訂之後，筆者生起一個想法：在邁向菩提道上的思想探索，印順法師跑得太快、爬得太高，使得不少人無以為繼，於是接踵而來的是諸多不相應的批判。聲聞之心終究無法度菩薩之腹，《復歸佛陀的教導（一）》正為此留下最好的註腳。

佛曆二五四九年三月二十九日

[1] 呂凱文，〈試論觀淨比丘《復歸佛陀的教導（一）》——略述與初步評論該書試擬與試用的「佛教聖典的解釋之學」〉（二、三版），《法光》第 181 期。

[2] 「綜貫一切佛法而向於佛道」乃出自印順法師《成佛之道》的序言；印順認為：「佛法的多彩多姿，適化無方，凡不能統攝總貫，不能始終條理，都會犯上偏取部分而棄全體的過失。」（《成佛之道》p.a2——本文所引印順法師之著作皆出自印順法師佛學著作光碟第三版。）由此可知印順法師對於整體佛學思想的觀點與意趣（關於這點筆者於後文將會進一步申論）。

[3] 見《復歸佛陀的教導（一）》，頁 5（序言）。此外，在該書的第一章「總論」之「總綱」中亦說：「試撰本書，總的指歸很簡單：以人間佛陀的教導為最後核心。」（頁 21）整個段落與「序」頁 5 雷同。

[4] 見《復歸佛陀的教導（一）》，頁 4（序言）。

[5] 筆者試圖從書上尋找此回答，作者只約略地提到「復歸」和「重現」課題之提起，在於佛滅後法教有分向的傳布與流變，產生不同的憶持與解釋，「這時，開始所謂『重現釋尊教導』的研究課題」（序言頁 3）；但這樣的理由在筆者看來是相當薄弱的，不管就信仰修行的層面，或者只是純粹的義理研究，都不足以說明「復歸」或「重現」此一走向就必然是正確無誤的。

[6] 此一謬誤是易於理解的。例如：對於一個不喜歡上學的孩子，聰明的父母親不會去問：「小華今天要不要去上學？」而會問：「小華今天要坐爸爸的汽車去上學？還是自己走路去上學？」小孩在隱藏結果的前提下進行選擇，無論怎麼樣的選擇，父母都會達成其目的。同樣地，當作者倡言「復歸佛陀的教導」和「重現

釋尊的教導」時，已預設了佛陀的教導被「背離」與「障蔽」；然而，佛陀的教導是否果真被「背離」與「障蔽」？其又是如何「背離」與「障蔽」？此答案未必是如作者所想那樣理所當然。換言之，作者把待證的結論作為前提來進行論述，在邏輯或方法學上是種謬誤（fallacy）。

[7] 《華雨集第四冊》p.1~p.2

[8] 同上註。

[9] 《以佛法研究佛法》p.7~p.8

[10] 《法光》第一八一期·第二版。相近的字句可見《復歸（一）》，頁64。此外，關於「沒有具體的研究方法」的評論，筆者並不同意，不過與本文所要論述的主題不直接相關，故略去不談。

[11] 《法光》第一八一期·第三版。

[12] 見《復歸佛陀的教導（一）》，頁18—19。此三大潮流據作者所指分別是（一）華語系的印順法師的人間佛教；（二）巴利語系南傳佛教；（三）西方學者開啓的新式的佛學研究。另外，呂凱文在評論中以「當代『復歸佛陀教導』運動的三大潮流」作為標題來述。

[13] 作者說：「依循聖典，如何『重現釋尊教導』？若包含華語系印順法師的研究，共有四種研究方式。」見《復歸佛陀的教導（一）》，頁19。

[14] 關於這點，印順在〈契理契機的人間佛教〉中表示：「什麼是『立本於根本佛教之淳樸』？佛弟子所應特別重視的，是一切佛法的根源，釋尊的教授教誡，早期集成的聖典——「阿含」與「律」（毘尼）。」（《華雨集第四冊》p.33）

[15] 如藍吉富所言，印順法師諸多研究成果之中，最引起學術界或佛教界重視的，包含對「阿含學的闡揚」，藍先生說：「印老在這方面的相關著述，很明顯地引發學術界或佛教界對原始佛教或南傳佛教的研究熱忱。從而也一掃傳統中國佛教『忽視或貶抑小乘佛教』的風氣。楊郁文等人的阿含研究、吳老擇的主持翻譯

《南傳大藏經》，都與印老對阿含學的強調有關。」見藍吉富〈台灣佛教思想史上的後印順時代〉，第三屆印順導師思想之理論與實踐學術研討會會議論文集 08—9。

[16] 如《復歸一》說：「新典範的發展過程中，不斷地找尋與闡釋實踐理想的『法脈』『淵源』。」見《復歸佛陀的教導（一）》，頁 26。

[17] 見呂凱文〈試論觀淨比丘《復歸佛陀的教導（一）》——略述與初步評論該書試擬與試用的「佛教聖典的解釋之學」〉，第三版。

[18] 從大小乘的對立中追求融合，印順多次作過表示，如：「傳統者指新興的大乘為非佛說，大乘者稱《阿含》等為小乘，尖銳的對立，能不說是佛法的可悲現象嗎！從不拘宗派的超然立場來說，傳統佛教——部派佛教與大乘行人，都有些偏頗了！」（《空之探究》 p.150）

[19] 《佛法概論》 p.a1 ~ p.a2

[20] 《說一切有部為主的論書與論師之研究》 p.a2。

[21] 《說一切有部為主的論書與論師之研究》 p.a2。

[22] 《說一切有部為主的論書與論師之研究》 p.a2 ~ p.a3。

[23] 《說一切有部為主的論書與論師之研究》 p.a3。

[24] 對這些研究傾向，印順曾有下列之批判：「現代的佛法研究者，每以歷史眼光去考證研究。如沒有把握正確的無常論，往往會作出極愚拙的結論。有人從考證求真的見地出發，同情佛世的佛教，因而鼓吹錫、暹式的佛教而批評其它的。這種思想，不但忽略了因時因地演變的必然性，並漠視了後代佛教發掘佛學真義的一切努力與成果。」《以佛法研究佛法》 p.7 ~ p.8

[25] 更進一步的論證請參見拙稿〈《須深經》「先知法住，後知涅槃」析探——兼論印順法師的詮釋〉，將在近期內發表。

[26] 見《大正新脩大藏經》第二冊，九六頁中欄第二十三行至九八頁上欄第十三行；除了求那跋陀羅之漢譯本外，尚有上座部《相應尼柯耶》(sajyutta-nikaya) 及大眾部《摩訶僧祇律》(法顯與佛陀跋陀羅譯) 三種不同傳本。進一步版本的比較可以參考：溫宗?<《須深經》的傳本及南傳上座部對《須深經》－ 慧解脫阿羅漢的理解>，收在《中華佛學報》第 8 期 (2004.03 出版)

[27] 《相應尼柯耶》則指出慧解脫並未得證神足、天耳、他心、宿命、天眼通之神通及無色界定。

[28] 如果「法住智」指知十二因緣法，則得到「法住智」的方法，即在於「專精思惟」此十二因緣。如此經開示「先知法住，後知涅槃」後，緊接著說：「獨一靜處，專精思惟，不放逸住，離於我見，不起諸漏，心善解脫」；從此處可知，邁向慧解脫者獨處時思惟的內容即是關於因緣的起滅，著重以思惟獲得法住智。

[29] 以上見 Mrs. Rhys Davids translated, The Book of the Kindred Sayings part II, London: PTS 1922 pp. 88。

[30] 見 Bhikkhu Bodhi translated, The connected Discourses of the Buddha, Boston: Wisdom Publication, pp785~786。

[31] 如果法住與涅槃分指十二因緣的流轉與還滅，則慧解脫者之「獨一靜處，專精思惟」，其中所思惟的內容，即是「法住智」和「涅槃智」的內容。

[32] 如《大毘婆沙論》曾記載：如世尊說：「蘇尸摩當知，先有法住智，後有涅槃智。」問：此中何者是法住智？何者是涅槃智耶？有作是說：知集智是法住智，知滅智是涅槃智。有餘復說：知苦集智是法住智，知滅道智是涅槃智。或有說者：知苦集道智是法住智，知滅智是涅槃智。問：若爾，何故說先有法住智，後有涅槃智耶？答：雖有法住智在涅槃智後，而有法住智在涅槃智前，故作是說。復有說者：知流轉智是法住智，知還滅智是涅槃智。復次，知緣起智是法住智，知緣起滅智是涅槃智。復次，知生死智是法住智，知生死滅智是涅槃智。有餘師說：近分地智是法住智，根本地智是涅槃智。」(《阿毘達磨大毘婆沙論》 T27, p. 572, b28-c27) 底線所劃之處，皆不離苦集滅道四諦，或者流轉和還滅二門，來區分法住與涅槃二智；值得注意的是，涅槃智皆與「滅」相關，而這是法住智所沒有

的。

[33] 《大毘婆沙論》曾指出：「世尊告曰：『蘇尸摩當知，先有法住智，後有涅槃智。』蘇尸摩曰：『我今不知何者法住智，何者涅槃智。』佛言：『隨汝知與不知，然法應爾。』時蘇尸摩不果先願，然彼五百應真苾芻依未至定得漏盡已後，方能起根本等至。由此故知近分地智是法住智，根本地智是涅槃智。」（T27, p. 572, b28-c27）另有異譯本存在，由浮陀跋摩共道泰等譯所譯的《阿毘曇毘婆沙論》卷五九亦有同樣的記載：「佛告蘇尸摩：『汝知與不知，但法應如是，先有法住智，後有涅槃智。』彼諸比丘，先依未至禪盡漏，後起根本禪。以是事故，知諸邊中智是法住智，根本中智是涅槃智。」T28, p. 408, b7-11 從中可以知道先依未至定得漏盡（證法住智），而後再深入禪定（起根本等至），取證涅槃智。所以，據《大毘婆沙論》110 卷末的說明，可以獲得幾個訊息：

第一·法住智和涅槃智的區分涉及禪定的深淺；

第二·法住智是不成就深定即能證得的智慧；

第三·法住智可證得無漏；

第四·證得法住智後，繼續深入禪定，終至成就禪定，即可證得涅槃智。

此外，必須一提的是，整個《婆沙論》110 卷在指出「近分地智是法住智，根本地智是涅槃智」後作結，所以此說法可能是論主最後的定論。

[34] 《長阿含經》曾記載「滅盡定」為八解脫之最高層，得八解脫或滅盡定者，即是俱解脫阿羅漢。經云：「阿難！復有八解脫。云何八？色觀色，初解脫。內色想，觀外色，二解脫。淨解脫，三解脫。度色想，滅有對想，不念雜想，住空處，四解脫。度空處，住識處，五解脫。度識處，住不用處，六解脫。度不用處，住有想無想處，七解脫。滅盡定，八解脫。阿難。諸比丘於此八解脫，逆順遊行，入出自在，如是比丘得俱解脫。」T01, p. 62, b19-26

[35] 說慧解脫沒有涅槃智，此應會引起誤解。慧解脫沒有涅槃智，此是相對於俱解脫來說的，指的應是慧解脫者，並沒有像俱解脫者一樣，當生有涅槃自證的經驗；因為慧解脫不具深定，所以不能在生前得現法涅槃，缺乏身心的神秘體驗；總之，此處涅槃智是指與滅盡定相應的證智。不過，因為慧解脫者在入滅後同樣是達到涅槃解脫，所以究極而言，慧解脫者在某種意涵下仍是有涅槃智的。

[36] 如印順說：「《雜阿含經》中，長老比丘們告訴須深 Susima 比丘，他們是阿

羅漢，但不得四禪（『相應部』說不得五通）及無色定。須深覺得難以信解，佛告訴他說：「彼先知法住，後知涅槃」；「不問汝知不知，且自先知法住，後知涅槃」。這是說，阿羅漢有先後層次，也可說有二類。一、法住智

dharma-sthitita-jbana 知：緣起被稱為法性 **dharmata**、法住 **dharma-sthitita**，所以法住智是從因果起滅的必然性中，於五蘊等如實知，厭，離欲，滅，而得解脫智：「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」。雖然沒有禪定，但煩惱已盡，生死已了。這是以慧得解脫，知一切法寂滅，而沒有涅槃的自證。二、涅槃智 **nirvana-jbana** 知：生前就能現證涅槃的絕對超越（即大乘的證入空性，絕諸戲論；也類似一般所說的神秘經驗），名為得現法涅槃 **drstadharmā-nirvāna**；在古代，被稱為得滅盡定 **nirodha-samāpatti** 的俱解脫（不過滅盡定，論師的異解紛紜）。這可能是二類阿羅漢，也可能是先後契入的層次。」（《空之探究》p.151）

[37] 法住智可否證得無漏，與其內容的界定有關；如果法住智所指的是對緣起的徹底把握，是含攝知世間流轉到出世間還滅的智慧，則法住智可證得無漏（因此須深會說：「唯願世尊為我說法，令我得知法住智，得見法住智。」）。所以，如何界定法住智的內容，也成為值得注意的重點。而要進一步理解法住智的意義，須參考《七十七智經》（可參見漢譯《雜阿含經》及《相應尼柯耶》）。

[38] 如果就印順法師後期的解釋，涅槃智是指與滅盡定相應的證智；在這樣的意涵下，慧解脫者並沒有涅槃智；不過，慧解脫者是「生死已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有」，可知慧脫者入滅後同樣是達到涅槃解脫，只不過少了生前現法涅槃的體驗。

[39] 如《大毘婆沙論》110 卷末所歸結的：「近分地智是法住智，根本地智是涅槃智」。

[40] 在此「先」、「後」的並列，可能指涉下列二種意涵：

1. 修證的優先順序：先徹見法住智，之後才能得見涅槃智；意即法住智的證得在涅槃智之前。其中可能涉及邏輯的函蘊（**logical implication**）關係，即法住智是涅槃智的「必要條件」（**necessary condition**），而涅槃智是法住智的「充份條件」（**sufficient condition**）。

2. 修證的時間順序：先知道緣起法住的道理（如世間的無常、苦、非我），再（才）知道出世間涅槃解脫的道理。或者，先知道世間的生死流轉，後追求出世間的清

淨寂滅。換言之，知道世間流轉在時間點上先於知世間還滅。

除此之外，「先」、「後」也可能代表其它意義，如說明境界的高低、因果關係（包含異時或同時因果）等；不過，這些可能性也不是全然互斥的（*excluded*），甚至可能具有相近、一致的意義，端賴解釋方式而定。而「先」、「後」詞語之不同理解，也可能影響（乃至決定）「先知法住，後知涅槃」的解讀意義。

[41] 見拙稿《須深經》「先知法住，後知涅槃」析探——兼論印順法師的詮釋（近期發表）。

[42] 印順說：「這可能是二類阿羅漢，也可能是先後契入的層次。」（《空之探究》p.151）由此可知，印順自覺到這裡可能有不同的解讀。

[43] 見觀淨比丘《復歸佛陀的教導（一）——兼論印順法師的詮釋》，正法律學團出版，2004年初版，頁217。

[44] 見《復歸佛陀的教導（一）》，頁179~180（註316）、338。

[45] 見《復歸佛陀的教導（一）》，頁234。

[46] 見《復歸佛陀的教導（一）》，頁235~236（註319c）。

[47] 見《復歸佛陀的教導（一）》，頁179~180（註316）。

[48] 見《復歸佛陀的教導（一）》，頁179~180（註316）。

[49] 同上註。

[50] 《復歸一》「不當的譯文」的論定，是否意味作者的學養高於譯師，所以足以判定其為「不當」？此外，要以何種標準去判定譯文之「不當」與「適當」？所謂「不當的譯文」或「誤譯」，必定是譯文沒有忠實表達了原著的意義，而有所誤解與扭曲；或者是譯文與其所根據的原典，在意義與內涵上產生不一致時，才能下此斷言。但此處「不當的譯文」之判定，是否出自原典版本（即譯者所依據的版本）相互比較所得的結果？譯師求那跋陀羅所譯的原版本，至今已不復存，

所以作「不當的譯文」之斷言，只是《復歸一》作者的「推測」，仍缺乏充份的證據。此外，以巴利聖典為基準，對比於漢譯佛典，而指漢譯為「不當的譯文」，也是值得商榷的；畢竟現今的巴利語本未必同於譯師所譯的原典，所以最多只能說漢譯聖典與巴利聖典之記載有所出入。退一步言，即使依據巴利語本觀之，也未能支持作者的看法成立；亦即，根據巴利本，亦無法斷定漢譯本的第二個法住智是誤譯。

[51] 見《復歸佛陀的教導（一）》，頁 180（註 316c）。

[52] 見《復歸佛陀的教導（一）》，頁 234。

[53] 見《復歸佛陀的教導（一）》，頁 234。

[54] 見《復歸佛陀的教導（一）》，頁 238（註 391d）。

[55] 對於作者之論述見《復歸（一）》註 391，頁 234~238。

[56] 見《復歸佛陀的教導（一）》，頁 222~234 之註腳。論書對「法住智」（或「涅槃智」）的解釋不算少數，而且在解釋時往往摻雜諸多名相。筆者之所以認為《復歸（一）》的論述有牽強附會或淺化之嫌，是因為作者在引論書證成「法住智」（或「涅槃智」）的意義時，所作的條理和歸納並不精緻，各個名相確切意義的解析也相當薄弱，反而多以和稀泥的模糊帶過，就逕行認定其中的說法一致；這樣的作法，不僅不符其所強調的「(高)精密的研究態度」（頁 67），也籠統、含混了論典繁瑣支離的法數，使得論證的效力相當有限。

[57] 《復歸（一）》把不符合己意的經論意涵，皆視為是錯誤的，這點筆者礙難同意；除了上述所舉的例子外，在《七十七智經》的詮釋中，作者也指陳三部論書中不同的解釋「可能是錯誤的經文」，如此，作者已同時否定三本論書相同的記載（見頁 212 註 354b2.3）。

[58] 見呂勝強，《人間佛教的聞思之路》，高雄正信佛教青年會，2003 年一版，頁 174。

[59] 當然「創見」對於不同根機（或者是根機不足）的眾生而言，所伴隨而來的即是「爭議」。

[60] 如前所言，《須深經》的重點，在於闡釋緣起知見對於解脫的關鍵性；至於二智是否能區分成二類羅漢，未必是《須深經》的核心旨趣，也不見得是印順堅守的重點。

[61] 見《復歸佛陀的教導（一）》，頁 27。

[62] 見《復歸佛陀的教導（一）》，頁 76—77。

[63] 此語見林鎮國〈多音與介入：北美的佛教論述〉，收在《空性與現代性》，立緒出版，1999 年初版，頁 195。

[64] 不過，《復歸一》確實認為《須深經》二智和智慧解脫阿羅漢關係的論述，是佛陀教導之核心，其在評論印順法師對《須深經》經句的闡釋時，表示印順法師「這些主張很特別，又影響修證菩提至鉅，乃佛陀教導的核心。」（頁 27）但這樣的說法，如果沒有進一步申論，恐難以獲得普遍認同。因為翻遍中、外介紹佛教的入門書籍（如化普樂所著的《佛陀的啓示》），對於二智與證得阿羅漢的論述，並未見到隻字片語，而這如何能說是佛陀教導的核心？相對的，任何介紹佛教思想的書籍，必定會談論緣起、無常、苦、空、無我、涅槃等概念。事實上，《須深經》的重點，以及印順所欲表達的，並不是在二智與阿羅漢的表面區分上，而是以「緣起」的徹見作為陳述的重點（即智慧解脫阿羅漢的解脫乃在於洞徹因緣法），而作者的批判亦應著眼於此。

[65] 見《復歸佛陀的教導（一）》，頁 78。

[66] 見《復歸佛陀的教導（一）》，頁 332。

[67] 印順說：「其實我的思想，在民國三十一年所寫的『印度之佛教』「自序」，就說得很明白：『立本於根本佛教之淳樸，宏傳中期佛教之行解（梵化之機應慎），攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟』！」（《華雨集第四冊》 p.1）

[68] 見《復歸佛陀的教導（一）》，頁 332。

[69] 見《復歸佛陀的教導（一）》，頁 27。

[70] 一、論題核心：從人而發心修菩薩行，由學菩薩行圓滿而成佛。二、理論原則：法與律合一、緣起與空性的統一、自利與利他的統一。三、時代傾向：青年時代、處世時代、集體時代。四、修持心要：菩提心（信願）、慈悲心（慈悲）、空性見（智慧）。（《佛在人間》p.99）。

[71] 此見《復歸佛陀的教導（一）》，頁 27，155，326~7，363。

[72]（《空之探究》p.14）

[73] 所以印順亦言：「佛法的解脫道，是依止四禪，發真實慧，離欲而得解脫的。」其中「依止四禪」及「發真實慧」即是指解脫道止與觀的修持。（《空之探究》p.73）

[74]（《華雨集第四冊》p.36）

[75]（《華雨集第四冊》p.35 ~ p.36）

[76] 如印順在《說一切有部爲主的論書與論師之研究》表達其根本信念與看法時，所作之表示：「一·佛法是宗教。佛法是不共於神教的宗教。如作爲一般文化，或一般神教去研究，是不會正確理解的。」（《說一切有部爲主的論書與論師之研究》p.a1）又說：「我以爲：『一、研究的對象——佛法，應視其宗教性』」。 （《華雨集第五冊》p.49）這裡的宗教性特質，乃在於看待佛教的發展，必須考慮到不同眾生信仰的需求，如此才是深契於佛陀緣起與慈悲的本意；而如果忽略了情感面向，僅從理性層面來認定何者是佛陀教導，將不免有所偏失。

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 臺南開元寺法燈錄三百年史—上卷（一）

doi:10.29665/HS.200504.0005

弘誓雙月刊, (74), 2005

作者/Author：江燦騰

頁數/Page：67-90

出版日期/Publication Date：2005/04

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200504.0005>



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



臺南開元寺法燈錄三百年史 上卷（一）

（試刊稿）

江燦騰（北台科技學院通識教育中心副教授）

摘要：

這是筆者以新的撰史型式，所完成的《臺南開元寺法燈錄三百年史》上卷內容，但在論述體系的完整性和相關文獻考察的突破性這兩方面，本文可以說已在總結前人既有的成果之餘，又大幅度推進了此一過去很難突破的早期歷史研究。所以讀者將可在本文中讀到：（一）有關開元寺歷代住持傳承法系的最詳盡和最精確的歷史詮釋。（二）有關早期開元寺的歷史繪卷之史家藝術展現。（三）是結合新型態和新觀念而成的最新台灣宗教文化史之樣品書之一。

關鍵字：台南開元寺、海會寺、法燈錄、鄭卓雲、朱其麟、志中禪師

楔子：

- 1.雖然在印度的原始佛教，佛陀曾對阿難說：「自燈明，則法燈明。」
- 2.戰國時期的《莊子·養生主篇》也說：「指窮於為薪，火傳也，不知其盡也。」
- 3.但，清初南臺海會寺的第一代法燈志中能禪師的出關偈則說：

獨坐釘通結普緣，募鐘立願利人天；一聲擊出無邊界，同種功德億萬年。

4.這是臺灣本土佛教，自開闢以來，首次出現正規禪師的出關偈語，所以他於清初南臺各界眾緣所成的第一口梵銅鐘鑄成啓用之際，以氣象非凡、意境高遠和宗教抱負宏大的梵音法燈，熊熊地燃起海會寺法燈的第一支火把。

5. 然後，再由第二代住持竺庵福宗禪師，繼續點燃下去。而本書《臺南開元寺法燈錄三百年史》，也於焉展開……。

第一章 本《燈錄史》的撰述緣起

第一節 本《燈錄史》最初編撰構想之說明

目睹本書這樣聳動標題時，不知讀者心裡會有何感想？這是連我自己都很好奇的。但，我不能在此：多想或多談。

理由很簡單，每個寫書的人，幾乎都有同樣的認知和經驗：那就是在他書寫完又出版之後，還必須等有人來閱讀，並對書中內容作出喜歡或討厭的反映，才能確定他的書被市場接受的程度如何？也就是說，除非有人讀了你寫的書，並表達出讀後的意見，好讓原作者藉此來了解他的書，已被外界接受的程度究竟如何？否則寫書的人，是不能真正知道：他到底是成功的作者？或失敗的作者？

在此之前，懷任何好奇心，都是無用的，因那永遠是待解的謎，就像開獎之前的懸疑和未知一樣。所以，寫書的人在寫書時，最好只專心寫好書，其餘的就留待日後讀者的作出反應了。而這也是我此刻的寫作心情。

因此，我將盡一切努力，來寫這本燈錄史，並期待能獲讀者肯定。但，在另一方面，仍有不能省略的部分，也就是必須交代事情發生的前因後果，才算盡了責任。

例如，撰寫《臺南開元寺法燈錄三百年史》這樣一本書，絕非單有異想天開的構想，就能寫出來的，是必須有各種相對的歷史條件，才會出現的，所以，必須對此有所說明。

若非如此，請看現在網際網路上，已載有大量關於臺南開元寺導覽圖說資料，但一覽其內容，就知道其中並無重要的新資料和新解說，只不過重複利用從鄭卓雲在日治昭和六年（1931）所輯寫的《開元寺誌略稿》舊資料而已。

所以，當讀者再回過頭來，仔細看看本燈錄史的大量新內容和新解說，就知道這絕非僅僅有主觀意願就能完成的。

因首先，（一）、他必須發現新材料，其次，（二）、他必須有能力去深入和廣泛地來解說次新材料，最後，（三）、他還必須有能力以清楚、完整和正確地表達

方式，將此一新燈錄史的全貌和所代表的新時代意義，以書或文章的方式，加以撰寫和出版。否則一切都只是紙上談兵而已，當不得真。

假如讀者同意這一點，那麼盡一步追問：最初是誰構想撰寫此書呢？就很有必要了。

爲什麼呢？難道我不是第一個此書的歷史家呢？當然不是。雖然我之前曾深入探討過臺灣本土佛教的四大法派：

(一) 位於基隆靈泉寺，由善慧法師開創的月眉山派。

(二) 位於臺北縣凌雲禪寺，由本圓法師開創的觀音山派。

(三) 位於苗栗大湖法雲寺，由覺力法師開創的法雲寺派。

(四) 位於高雄阿蓮鄉超峰寺，由義敏和永定法師合創的大崗山派，以及戰後由高雄宏法寺開證長老所開創的新大崗山派。

像這些內容，凡是讀過我那用六十幾萬字寫成的《日據時期臺灣佛教文化發展史》一書（此書是我的臺大博士論文，民國 90 年由臺北的南天書局出版，曾獲官方所頒的第二屆臺灣文獻傑出工作獎），就不難了解。

此外，開證長老生前（民國 89 年）所編輯的《大崗山法脈傳承史通訊錄》中，關於《大崗山超峰寺派的源流與發展》的長篇內容，也是我撰寫的，並廣爲流傳於南臺灣的佛教界。

其影響所及，由大崗山派新銳、法智長老的高徒天露尼師所撰寫的圓光佛學研究所 2002 年畢業論文〈大崗山超峰寺的組織與活動〉（※此論文由國立中正大學歷史研究所的顏尙文博士指導，顏博士爲國內知名的佛教史專家），也是繼承我的先前探討成果才撰成的。先不管天露尼師的論文程度如何？或有無和我意見相異之處？但就誰是臺灣四大法派的歷史概念原始構想者此一問題而言，她同樣未能清楚說明。

所以，臺灣佛教史的源流史究竟要如何架構？以及如今因我的大量佛教史著作而日漸流行的傳統四大法派的解釋概念，雖有提出要增加臺南開元寺派者，如《菩提長青》佛教雜誌發行人闕正宗所寫的《臺灣佛教一百年》（民國 88 年由臺北三民書局出版），就是如此主張。但，基本上，這些觀點，都未動搖原始的四

大法派之解釋架構。於是，如何找出此原始的提出者，即成了目前撰寫本燈錄史的最迫切課題。

到底是誰呢？由於我此次是接受著名佛教界已久的華宇出版社的朱其麟之委託，來撰寫這本《臺南開元寺法燈錄三百年史》。所以，我最先知道的，只是知道他已和高雄宏法寺的新接班人傳孝法師，簽了合約，要完成一套五卷本，其內容是包括：全臺法派傳承的所謂『慈恩法燈錄』之宏偉編纂計劃。

並且，當朱其麟初次為我作編纂計劃的說明時，我除了對此偉業的進行表示讚嘆之外，也略詢其和開證長老的先前洽談之經過。但，當時朱其麟，並未對此特別說明。這可能是因他認為以我和開證長老的相知，其實不用說，我也明白。問題在於，有關編纂『慈恩法燈錄』之宏偉編纂計劃，其真正成為編纂計劃是在開證長老圓寂（2001年4月14日）之後。

在此之前，我只知道開證長老主要目標，是要促成「大崗山義永法脈聯誼會」之成立。所以初期籌備時，我也親自南下高雄參與首次的大型聚會。

誰知，隔年開證長老本人就匆匆圓寂了。所以他生前各種待完成的編輯計劃和其他方面佛教文化事業的進行，都因之暫陷於停頓中。雖然我也認識開老門下的傑出弟子如臺南縣永康市妙心寺的傳道法師和高雄市宏法寺新住持的傳孝法師本人，但除了有關如何編輯開老的紀念文集，我代為出了一點意見之外，其餘的，我都未能進一步知道有關開老生前所規劃的各種佛教事業，會再以何種形式繼續進行？

直到去年十二月，朱其麟正式登門拜訪我設在新北投的個人研究室，並展示其編輯『慈恩法燈錄』的計劃和撰寫體例時，我才能重拾一些過去我聽開老提過的往事。

儘管如此，從我和開老合作編輯《大崗山法脈傳承史通訊錄》，到出現另一更大型的編輯『慈恩法燈錄』計劃，這兩者之間，我還是無法完全知道兩者如何密切關聯的內情。

但，由於我在撰寫《大崗山法脈傳承史》時，曾親自接受開老的指導和資料

解答，所以我不懷疑開老的專業和他的構想。問題只在，此事要通過如何的發展，才能和朱其麟的編輯計劃相銜接而已。

就我和朱其麟的委託關係來說，雖是近幾個月的事，但早在十年之前，當我從事有關高雄縣內的佛教現況調查時，就接觸到他編輯的《高雄縣阿蓮鄉大崗山派超峰寺法派傳承史》（民國 80 年版，是褐紅色的封面；民國 82 年版，是深藍色的封面）的中英文對照的圖錄。當時，只標明內容英譯者是：楊為連，無撰寫人，編輯者只標出：世佛出版社，未標出實際編輯者朱其麟，所以無從知道相關的編輯線索。

當時，我很不滿意內容說明的簡陋，決心和其一爭長短，甚至顛覆其原有的內容說明。於是，我特意在民國 83 年由行政院文化建設委員會所規劃的全國文藝季上，發表〈高雄縣超峰寺派與大崗山派〉一文，並將其和同縣內的著名佛光山道場相比。此文以後，又收入我的《臺灣佛教百年史之研究》一書（※民國 85 年南天書局出版，此書當年曾由教育部購贈全臺各鄉鎮市的圖書館），所以開證長老日後會請我續撰《大崗山派超峰寺法派傳承史》，其因緣如此。而當中被忽略的部分，正是最重要的，有關率先編輯《高雄縣阿蓮鄉大崗山派超峰寺法派傳承史》的朱其麟部分。如今回想，這是在對研究者開何等的歷史玩笑？但，現實的歷史研究，就是如此。

不過，若說在此之前，我完全不知朱其麟，這也非事實。因我在撰寫〈高雄縣超峰寺派與大崗山派〉一文時，已參考過他所編的印刷精美的《臺灣佛教名刹》上下兩冊（此書民國 77 年由華宇出版社出版，朱其麟除了是主編外，還兼全書的兩位攝影師之一）和以臺灣佛教四大法派編成的《臺灣佛教寺院總錄》（民國 77 年由朱其麟主編，同樣由華宇出版社出版），所以我其實是在朱其麟先前著作的影響下，按所謂臺灣佛教四大法派：月眉山派、觀音山派、法雲寺派和超峰寺派，來建構臺灣傳統的佛教史解釋架構的。並且，透過我的著作，這幾年來，此一解釋架構，實際已成臺灣佛教史研究學者的共識。

但，此一解釋架構的創始者朱其麟本人，可能只是因其所編的書，主要為通訊錄和圖錄兩種，雖在市場上很成功和暢銷，但他並無進一步的理念詮釋，因此大家平時雖都不自覺的，在使用他的書中分類概念，或藉此來找相關的佛教道場之所在，卻無人將他視為一個重要的臺灣佛教分類概念的提倡者。因此長期以來

朱其麟只能以出版像《中華佛教寺院通訊錄》(此書民國86年由世佛雜誌社印行，朱其麟是主編，有近四百頁的豐富內容，是迄今兩岸所出最完整的臺灣佛道場通訊資料寶庫)的出版家為世所知。這當然是不公平的。

不過，如今發現真相，仍時猶未晚。因我日後已實際成了此理念的繼承者和推廣者；近幾個月來，更受他的委託，成為他編輯法燈錄的理念實踐者。

並且，我先前在繼承他的四大法派分類概念時，由於能同時藉理念構思的說明，並能實際展現四大法派歷史發展面貌，曾長期被學界視為此一解釋架構的代表性學者。

所以如今，須還給朱其麟一個公道，即：臺灣傳統佛教四大法派的歷史分類概念，其創始者是朱其麟，而不是我；我只是朱其麟的此一理念的繼承者、詮釋者、或有效的推廣者而已。

可是，以上所述，對本燈錄史的讀者而言，讀到這番說明，除弄清朱其麟原來是有關臺灣傳統佛教四大法派的歷史概念原創者之外，一定還會納悶：此事究竟又和本燈錄史的最初構思有何關係？因此，若不說明，就成了多餘。

我的回答是，以上的說明，是完全必要的，其理由如下所述：

(一) 就我個人來說，我其實是受朱其麟的正式委託，才起念和動手撰寫此燈錄史的，所以他是最初構思者。但就寫書時的內容構思來說，我是完全按我作為一位佛教史學者的專業，來考慮如何進行寫？或如何展開解釋？像這些部分，當然就與朱先生只限於法燈錄外部的編輯構思，完全不同。而我們之間的分工和差異，也就很清楚的呈現出來，不會有混淆的可能性。

(二) 其次，就實際的歷史發展來說，此事還可追溯到民國90年(2000)，因就在這一年，他和苗栗大湖觀音山法雲寺派的達碧法師等，組成「金獅訪問團」一行多人，曾親訪當年法雲寺派開山祖師覺力禪師出身的道場，即位於對岸福建北部的鼓山湧泉寺，藉以追尋當年來臺前覺力禪師在的鼓山湧泉寺的生活點滴，並藉此探尋諸如覺力之師萬善老人究竟是誰的歷史謎題。

於是，在此海峽兩岸的佛教交流中，可能是出於尋根和重建祖庭歷史的雙重需求，所以臺灣去的達碧法師等和鼓山湧泉寺方面，一度曾有意合作新編《鼓山誌》的協議。

並且，按當時在場的朱其麟所寫的〈法海行程紀要〉（此文收在《南海圓通度今岸》一書，2000年由世佛月刊社彙編和訂正，倡印者為法雲禪寺）的說法，此一新編的《鼓山誌》，當時公推由他本人負責總編輯任務的，其內容是要「將鼓山分燈，以鼓山湧泉寺、臺灣四大主流道場、馬來西亞極樂寺、越南南普陀寺等三個地區，作一詳實彩圖與文字紀錄」（原書頁四）。

當時，大家都很對這修誌的構想，熱切高興，以為意義非凡，有很高的期待，可是，其後的事實發展卻是冷酷的：因對方既無力在經費上大力贊助，在有關歷史的提供資料上，也需大力仰仗臺灣方面的道場來提供。如此一來，鼓山祖庭的優勢不再，於是雙方的合作計劃，自然落空。所以迄今，此一有關新編《鼓山誌》計劃，雖仍有意義，但也仍只是一個待完成的遙遠編輯之夢罷了。

這也印證了之前我所提到的，即若想寫一本新的燈錄史，光靠主觀意願，是無效的。他先必須能：（一）找到合格的專家來從事撰寫，（二）要擁有能應付出版需要的經費來支撐。只有在這兩條件都能配合之下，一本新的燈錄史才可能寫出來，並能出版，以提供給廣大的讀者來閱讀。

當然，以朱其麟之前已有的豐富編書經驗，不難知道當時欲重編《鼓山誌》的困難之所在。並且據他事後回憶：他當時所擁有的，其實有關法雲寺派的詳盡全派資料，至於其他方面，則在經費和涉及全臺的燈錄資料之蒐集方面，也是需人協助或有道場的長期後援，才有可能完成。若純就他本人來說，他當然是有悲願，來全力促成。但在現實上條件，他的確無法靠一己的能力或資源來完成。所以，他在再三思索之後，特前往高雄宏法寺請教最熱心此事的開證長老，問其意見如何？

果然，不出所料，開證長老不但贊成，還認為可擴大原編輯計劃，即超出原編《鼓山誌》的格局，將全臺的本土寺院燈錄史都納入，方為完善的計劃。於是，一套以開證長老構想為中心的新法燈錄：全書五卷本的《慈恩法燈錄》編輯計劃，就出現了。

我認爲，若不是開證長老在此之後，即快速圓寂，否則以他過去曾長期出巨資贊助編輯 10 卷本《中華佛教百科全書》的雄偉魄力來看，他提出的《慈恩法燈錄》編輯計劃，雖可能有完成時間的早晚之別，或內容解釋上的諸多差異之出現，但，可以確定的是，全書必將完成及能正式出版。

所以，在開證長老圓寂後，朱其麟仍本著和開證長老的生前約定，持續尋求贊助編輯《慈恩法燈錄》的道場或法師。而宏法寺的新住持傳孝法師，正是合適人選。於是，雙方有正式合作的簽約之舉。其來龍去脈，就是如上所述。

至於，所以會委託我撰寫第一卷的《臺南開元寺法燈錄三百年史》，是因爲我過去在撰寫《大崗山超峰寺法脈傳承史》一書時，已深入討論過有關臺南開元寺中新舊法派與大崗山派超峰寺法脈傳承的複雜關係，如今也同時在撰寫幾十萬字有關《臺灣佛教三百年史》的教科書，所以有關開元寺的燈錄史，對我來說，並非太難，所以我很爽快地答應朱其麟的請託。

只是，我堅持：（一）在文辭上我可以爲讀者著想，我願寫成一本易看易懂的普及版的燈錄史，而非寫成像博士論文那樣的嚴肅論文；（二）我承諾不在普及版中出現激烈的批判，進行描寫或說明時，只以中性字眼和清楚有力的表達方式，說明其相關的三百年之燈錄史的歷史沿革而已。（三）至於其餘有關的歷史解說，則完全依賴我的專業來進行，絕不受任何外界影響，包括委託者朱其麟在內。（四）當然，若書中相關的內容有爭議，必須解答疑惑時，當然也由我出面一力承擔，絕不假手他人代答。

所以，此書的成敗，我負全責。這其實也就是作爲一個歷史學者應盡的本份，希望讀者能夠了解此一用心，並隨時歡迎不吝指教！

第二節 從鄭卓雲到朱其麟編纂開元寺燈錄史的文獻回顧（一）

由於我是現在才接受委託，開始撰寫《臺南開元寺法燈錄三百年史》，在此之前，我也是讀前人所寫的書和相關的文章，然後才逐漸進入狀況的。

基於這樣的學習經驗，所以我以下擬對讀者說明的，是一些有關臺南開元寺三百多年來的重要文獻故事，我試圖爲讀者說明：（一）其中曾表達了什麼內容？

(二) 如今其意義又是如何？

這其實也是屬於預備知識的一部份，同時又是有趣和有益的文化誌之學習，所以讀者不必擔心會看不懂，也不需要像專家那樣去傷腦筋和掉書袋，就輕輕鬆鬆開始閱讀下去吧。

雖然如此，我們的討論，總先要一個開頭的線索，否則如何進行？而正如本節標題上所顯示的那樣，我們是順著從鄭卓雲到朱其麟的編輯構想，來展開其長篇討論的。這是因為鄭卓雲所輯纂的《開元寺誌略稿》，就是臺南開元寺史正式建立的源頭，必須從頭說起，才能充分展開其後的討論。

可是，讀者看到這樣的標題，或許會再問如下的這些問題：

(一) 鄭卓雲是何等樣的人？他的來歷如何？他和臺南開元寺有何特殊的關係？否則為何他會首先輯纂《開元寺誌略稿》？有關此部份，因本書會另有專門的介紹，避免重複，此處即暫省略。

(二) 鄭卓雲在《開元寺誌略稿》編出後，到底能有哪些重要的內容說明，可以提供後人的參考？這就是目前我們要先處理的。不過，我想提醒讀者的是，根據之前提到的說明，我曾說過這樣一段話：現在網際網路上，已載有大量關於臺南開元寺導覽圖說資料，但一覽其內容，就知道其中無重要的新資料和解說，只不過重複利用從鄭卓雲在日治昭和六年（1931）所輯寫的《開元寺誌略稿》舊資料而已。

可是，我們知道，臺南開元寺當初所以會闢建在鄭氏的北園舊址，是因鄭克塽降清（1683），鄭氏在臺所建的三代王朝，正式宣告覆滅，而臺地統治權悉由崛起東北並已代明統治大陸政權的滿清所有。

新皇朝所派的臺灣鎮總兵王化行，基於新政權的穩定需要，認為若想有效的穩定統治，就必須有相對的穩定措施。而在當時，也只有藉特定的各種官方作為，來化解新舊政權的轉移初期，可能出現的巨大社會摩擦或政治衝突。

於是在各種政治措施之外，當時的滿清駐臺官員，還利用初期官方所掌握的，來自接收舊政權的廣大官有地（※指施琅在臺所佔的大片土地之外者），來建一標準的佛教禪寺（於康熙 29 年，1690 年 8 月 7 日，動工修葺，補修門楹，重修垣宇，裝塑佛像，至翌年 4 月 8 日完工，命名為「海會寺」，並開始募緣鑄造銅鐘；於第二代主持福宗禪師於康熙 34 年，1695 年元月完成，成為臺灣第一早鑄造的銅鐘）。此即臺南開元寺的建寺由來。

因此，就興建的年代起算迄今（1690-2005），臺南開元寺約有三百一十五年的歷史了。而這也就是本書為何取名《臺南開元寺法燈錄三百年史》的由來。

不過，在此之前的 315 年之久的漫長歷史中，有關臺南開元寺的歷史資料，在有清一代，幾乎都是屬於興建或重建時，所寫的碑刻說明文件；比較詳細的還畫了當時的建築圖錄及附說明，以供後人的參考。像清乾隆 42 年（1777）蔣元樞大規模整建時，就手繪〈重修海會寺圖說〉，還報給朝廷存檔。

這些圖說雖只呈現改建後寺中新建築的簡單空間配置狀況，但因配有文字的具體解說，所以如今當史料來用，是很能幫我們來重建當年的歷史風貌的。

除此之外，還有一種當年存留的佛教金屬工藝品梵銅鐘，也很重要。此一梵銅鐘，被號稱為開臺第一梵鐘，實當之無愧，因其中所能保留的臺灣佛教史料，實在太豐富了，並且是當時僅有的佛教文物，所以它的身價更是珍貴非凡。

這一身價很高的梵銅鐘，是在初期康熙 34 年（1695），元月，由第二代臺南開元寺住持福宗禪師完成鑄造的，鐘面上有鑄刻著當時曾出資贊助鑄鐘的各方功德主名錄、短篇佛教經文，以及志中禪師的出色詠鐘的偈語等。

所以這是現存第一等珍貴可靠的臺灣佛教史料來源之一。我們藉此即可以了解臺南開元寺早期與其他佛教界的往來情形。

更重要的是，它還提供了臺南開元寺從開山祖志中禪師之後的師徒名錄及傳承關係。而這在普遍缺乏當時臺灣佛教史料的南臺各早期佛寺中，此種資料的出現幾乎是唯一的例外，並且倖能完整的保存迄今，所以更要為我們後人所珍惜。

經過以上的說明，如今讀者若前往現在的臺南開元寺參觀時，就不訪多看一點這開臺第一梵鐘的真面貌吧。也可藉此多了解一下，早期的臺灣佛教工藝技術和其中所出現的有趣的官私互動情形，以及其中明顯可見的，當時臺南開元寺和鄰近各方佛寺往來的宗教社交關係。

不過，有關開元寺的早期資料，如上所述，充其量，只是其實際歷史本身的極小部分。所以，若要以此極小部分的早期資料，藉以了解臺南開元寺燈錄史三百年來的發展，乃至要重建自建寺一來的相關社會活動或其與民眾往來的生活史樣態等，就必須：（一）配合其他歷史文物的記載，和（二）利用各種學科的有效分析概念，加上（三）宛如出色文學家的豐富想像力和高明歷史繪畫家的歷史場景的重現本領，然後我們才能看到一幅幅生動鮮活的歷史畫面。否則單靠一些簡單的歷史文物碎片，我們一般人士，是無法得悉其中有何意義的。

這就像古埃及文，雖早已載在羅賽特石碑上，但在十九世紀以前的一千多年間，無人能解讀。所以，埃及金字塔內的法老王歷史，對世人只是個謎。恰好，法國拿破崙在二十九歲那年，率海陸軍前往攻打埃及，雖海軍被當時英國海軍名將那爾遜殲滅於尼羅河口，但陸軍中的軍官之一羅賽特，卻藉此滯留埃及期間，發現該埃及文的石碑，並設法解讀了它。於是，從他之後，沉沒在歷史煙塵達數千年之久的古埃及法老王的統治史，才能藉此復活，廣為人知。

在當代，我們知道每一次有關古埃及文物的展出，都是很轟動的：我們看到驚人的黃金面具、千年不腐的裹布木乃伊、造型詭異但美艷過人的宮婦裝扮，正如埃及豔后般的謎倒芸芸眾生那樣。但，光有器物 and 圖像還是不夠，必須配合文字的表達，人類才能傳達內在的想法和心聲。否則，就像空擁有未署名的文件，其實是很難藉此了解原作者是誰。

假如讀者要了解臺南開元寺約有三百一十五年的歷史，其先決條件就是：

- （一）、先有連續性的歷史資料之存在。
- （二）、有歷史家出現將這些資料轉述為有系統的歷史描寫。
- （三）接著讀者出現，並由彼等將此歷史書閱讀和消化。

也就是說，整個臺南開元寺約有三百一十五年的歷史發展流程，就是從一到三的發展。所以，任何創造歷史的人，在他風光一時後，若無留影，或由歷史家

來接棒重建，那就等於不存在一樣。

至於讀者，可說是很重要。但，每一代的讀者口味，都不盡相同。所以，歷史書是一定要重寫的。否則，就會無人去讀，或根本讀不懂。那種淒涼的下場，也和不存在差不多。

還有一點，讀者往往忽略的是，如今雖有各樣的照相手機、數位相機、V8攝錄影機、掃描機、影印機等，要複製和保留過去的影像紀錄，可說非常輕而易舉。但，不要忘了，這只能：(一)複製已現有的。(二)能就地取材的。除此之外，是無能為力的。

例如，目前臺南開元寺還供奉著開山祖志中禪師的油繪像，但這是後人憑想像繪出的，無人知道是這否與志中禪師相像？可是，若不靠這樣來解決，難道還有其他更好的解決之道嗎？

我的回答是這樣的：古代中國人在祖先去世後，若要在祭祖時想念他，通常是照家族中和他最像的子孫來當祖先模特兒，在祭典期間，他就代表祖先公然祭拜，等祭典結束，此一模特兒就恢復常態。這是在有血緣的家族中，可以自行按傳統習俗進行的。而在非洲，也有土著將祖先的屍體烘乾，然後成為家族長期供奉的對象。

但，這些都是屬於儀式性的表達，就好像佛教徒在大殿禮拜佛陀和菩薩多少遍之後，雖出現有實際的宗教感應經驗和宗教想像，但這樣的感應經驗和宗教想像，所出現的宗教歷史圖像，就像各種感應錄記載的內容那樣，是屬於信仰的宗教表現，與真正存在的人類歷史有異，這兩者在性質上是根本屬於不同類型的，完全不能混為一談。

在另一方面，因為我自己是念歷史出身，又長期在大學院校教歷史，所容我用一些近代的例子來代替說明。首先，我要說的是，關於歷史圖像的重建和保存的技術問題。

在歷史人物像的這方面，以大家所熟悉的有關拿破崙的大量油畫像為例，他在世界各地展出時，雖常被批評有誇張之嫌，但因大多屬畫家在當時奉命描繪，

所以是有根有據的現場重構，因此人們大體還是相信，這樣的油畫像可代表歷史人物本人。

至於進一步，能如實紀錄的照相技術，因人類要到十九紀中葉才發明出來，所以在此之前，除非當場由自己或請人畫下來，否則單靠事後的描繪，是無法充分代表真正歷史面貌的。

也因此，由歷史家以文字的書寫所呈現的歷史大畫面，正如詩人與藝術家的結合，所能呈現的感動效果，就像古希臘由希羅多德首創的精采《歷史》描寫，特別是關於波希戰爭的熱烈交戰場面部份，或如漢代司馬遷在其《史記》中對〈刺客列傳〉和〈項羽本紀〉的不朽描述，都是人類文明永遠藉此傳達的珍貴心血結晶，非其他的表達方式所能取代。

假如讀者已明白歷史家的必要性，則我們對鄭卓雲在迄今 74 年前所感嘆的，在他輯纂的《開元寺誌略稿》的〈序〉中所感嘆的：

1. 開元寺。溯自海會（寺）之成。至今二百四十有一年（1690-1931）。未曾修誌。

2. 維大正己未（1919）。開授戒之《同戒錄》（即同一梯次接受佛教傳戒者的相關名冊，類似畢業紀念冊的作用）。篇首署有一略誌一篇。僅述寺之沿革。附初建海會寺之碑文而已（按即王化行所撰的〈新建海會寺記〉碑文）。其關於海會寺歷史諸事。均無聞焉。當深有同感。

但，更值得注意的是：鄭卓雲在關心臺南開元寺的歷史必須重建之餘，還接著以歷史家的體認和所將承擔的使命感，在序中後段繼續表明（一）他所懷抱的理想歷史觀，以及（二）他在重建臺南開元寺的歷史過程中，所遭遇的，各種力不從心之處。這是很感人的一段文字。然因一般學者，過去在引用鄭卓雲的《開元寺誌略稿》時，很少有兼提此事者，所以我特將這段文字，分兩節轉錄如下，以供讀者參考：

1. 開元寺為南臺之巨刹。其數百年之史蹟。其無關於文化哉。考中國名山。即內地（按：此處是指日本）古刹。皆有寺誌。以記寺宇之興廢。沙門之道行。

佛法之盛衰。歷代之故事。備而且詳矣。臺灣寺院闕斯紀錄。誠一大缺憾也。且開元之名僧。代多傑出。遠如志公（第一代開山志中禪師）石公（第四代住持石峰澄聲禪師）。近如榮芳上人（第三十五代住持）。傳芳老和尚（第四十五代住持）等。及街罈鄉傳諸名流。皆宏法之龍像。而莫知其事蹟。亦良可慨矣。

2. 顧斯往事。概不可徵。今欲舉筆而誌之。固為甚難。但若不究之追補萬一。則開元寺虛有二百餘年之歷史。將無以昭示後人。豈非吾輩之罪乎。漢（按：鄭卓雲原名鄭羅漢，嘉義大林人，有關他的生平事蹟，稍後我會再特別說明）不文。溷食空門。病弱之軀莫敢自違。競競求教於諸老成學士。徵檢舊檢殘篇。欲效班氏（指漢代史家班固）之遺風。而輯成小誌。奈終歲搜羅史料。如探海求珠之難得。故乃就所徵故事。而略為誌略。以俟他日或遇達人。取其謬而糾之。轉權輪為大輅。重修成誌。斯予之大願也（按：此處畫線的整段文意，是指：他希望他初期寫的有缺點的開元寺誌暫定稿，日後有機會，能經高明之士，將其改寫，而成為無缺點的開元寺史書）。

這兩節的文字說明，除了涉及其他方面的細節之外，我大體可以了解他的修誌抱負和所遭遇的挫折感。換句話說，他當時完成的，其實一部史料不足的臺南開元寺誌略稿。因此，他期待日後有人能將他的修誌悲願，進一步的轉為成熟無誤的史書。這當然是他作為先驅性修誌者的實際體會，我們不難了解，是因為類似的例子太多了。問題在於，這些文中的其他相關問題，才是值得我們進一步去注意的。

可是，若是無人對其進行解說，則業等於只是空文流露而已，不具任何文化上的意義，也無助於說明有關初期修纂開元寺的相關歷史材料問題。所以底下，我就請讀者稍微帶著耐心，讓我替鄭卓雲補充說出一些：他所想說或曾想做，但說不清或作不到的相關佛教史專業問題。這是當時他因限於本身專業條件的不足，才會一時無法克服，作為他的後繼者，我們將心比心，自能體會他的困境之所在。如今，藉著現代的知識便利，讓我們嘗試為其進行解答看看。當然，我也非萬能，所以若有失誤和不足，仍請讀者包涵包涵。

首先，就材料蒐集困難的問題，我們之前以提過一些。不過，清代所修的官方史書中，對佛教寺院的記載太少，才是資料缺乏的主因。要克服這種困難是超級的不可能任務，所以有關清代臺灣佛寺的介紹，在著名的學者間，也只能有如

下的幾種做法：

1.根據作者本人長期在南臺灣生活的宗教經驗、現況觀察、或參考之前部分碑刻記載文獻等，就撰出彼等對清代或明清兩代的臺灣佛教史之解說。

例如日治初期（1896），蔡國琳被當時的臺南縣知事機貝靜藏邀請，參與臺南縣誌編纂主任賴戶晉的撰史小組的工作，可見他是很資深的，也很被倚重的。但在日後實際撰出的《南部臺灣誌》的共十篇誌稿中，第七篇是宗教篇，其中曾介紹佛教、領臺後的佛教、持齋宗（案：即現在學界所稱呼的齋教三派）、道教、基督教。在有關佛教的說明中，雖列有沿革、寺刹和寺規三項，可都說得極簡略。

特別是在沿革部分，只說臺灣本島的佛教是傳自福建的鼓山和西禪兩寺，在清代的康熙和乾隆年間有奉佛的官紳佛寺之建立，於是鼓山和西禪的高僧被延請來臺住持佛寺。但，嘉慶以後，佛教就禪規鬆弛，僧侶生活墮落，佛教道場實已成爲窮貧民眾披著佛教僧侶外貌的謀生所在。如此一來，佛法無法正常傳播，即使有名望的大佛寺也趨於荒廢，所以佛教的存在，只成虛名，不具意義。

像這樣的批評，是一種長期事實的大歸納，在態度上也很客觀，但畢竟無法進一步說明其中的歷史細節，所以若要撰史的場合，此類資料在參考上的價值不大。

所以，《南部臺灣誌》的宗教篇中，有關臺灣齋教的解說，遠較正式佛教的介紹的部分，實高明太多了。主要是它能提供歷來官書記載以外的民間宗教史料，以及當時在南臺地區可觀察、可探尋和理解的臺灣齋教實況。而坦白說，我日後從事臺灣齋教研究的第一步，就是由此出發的，可見其參考價值之高。

2.在蔡國琳的先驅工作之後，我們可舉連雅棠在其名著《臺灣通史》的宗教志中，有關佛教的說明來看。先不說他是否是以一個佛教史學者的專業性來說明，就他個人的文化知識條件來說，他是資深的在地媒體人，長於觀察和報導，又世居臺南，自幼與生活期間的佛教習俗相親近，所以像這樣的在地文化人，是具備資格，來介紹有關南臺地區的佛教狀況。而事實上，他是將其擴大到全臺來整體解說。

他的《臺灣通史》正式出版於 1919 年，即蔡國琳等撰寫《南部臺灣誌》(1902) 之後的第 17 年。在這段期間，又有臺灣總督府的長期舊慣調查，包括由臺灣總督府社寺課長達四年的全臺宗教調查報告書第一卷，也在《臺灣通史》出版的這一年問世了。如此一來，我們可反過來看，連氏的有關臺灣佛教解說，看他在書中是否曾表達了某些種新鮮的內容？或是出現有別於上述諸家之處？

結果呢？在佛寺介紹方面，他不嚴謹的引用例如《清朝野史大觀》之類的佛教記載，所以江洋怪盜式的反清復明僧侶，就公然現身和當時的滿清官員談判有關如投降的條件問題。當然純從文章來看，相當有可讀性，但他在使用典雅流麗的連氏文體，來描繪這些場景時，是否也同時考慮到其中歷史的真實性？雖已不得而知。但，可確定是，他在書寫這段野史時，文字表達的確很精采，大概他本人當時也寫得很高興！這只要細讀其文章，就可體會出來的。

問題是，如此驚天動地的大案子，任何地方官員有機會碰上了，並順利將他逮捕、審判和就地正法，都是大功勞一件，報給朝廷之後，還愁不能從此飛黃騰達或升官發財？結果呢？當事者蔣元樞（※《清朝野史大觀》中，是用蔣廣樞之名，官職是「臺灣太守」，但清代臺灣並無太守之職，也無蔣廣樞其人），雖被如此描寫，但事實上，蔣元樞是來自江蘇常熟的外省官，他是乾隆 24 年（1759）的舉人，在乾隆 41 年（1777）12 月，以「臺灣府知府護理」來臺就任，但不到五個月，他就於在乾隆 42 年（1778）的夏初，卸職離臺，返回福建擔任原職「福建臺灣府知府」。

可見，連氏對這樣的官方事實，是未查證的。並且，也無其他的文件來證明，所以是不嚴謹的做法，會誤導讀者的。其實際的後果就是，當戰後李添春參與官方所編《臺灣省通誌稿人民誌宗教篇》（民國四十六年六月出版）的撰寫時，便在清代的佛教部分，同樣加以引用，所以同樣不足取。

當然，並非連氏的全部關於早期臺灣佛教的論述都有問題，但一般說來，是屬於傳統儒生式的常識說明，太過仰賴官方的簡單資料和自己生活中的觀察心得，就開始為文介紹。所以，若從業餘的角度來看，連氏的說明程度，已非一般民間的知識分子可比，但因一來他不知參考當時已出現的更專業的相關資料，二來可能一個寫全面性的通史書，本來就難面面俱到，所以也只能做到他能力所及的程度。而現在的讀者，若想再把他這方面的論述當重要的參考來源，我認為是不必

要的，因他完全過時了。這也是我讀慧嚴博士在其《臺灣佛教史論集》(2003年，高雄春暉出版社出版)時，認為討論連氏的佛教課題，是不很必要的，所以並不高度肯定其討論的學術業績。

3.有關連氏的佛教史問題，我們就在此打住不談，以免離題太遠。接著，我們要再回到鄭卓雲的身上，因他在序中曾提到，他當時是「競競求教於諸老成學士。徵檢舊檢殘篇。欲效班氏(指漢代史家班固)之遺風。而輯成小誌。奈終歲搜羅史料。如探海求珠之難得。故乃就所徵故事。而略為誌略」。這樣的自白是否真實呢？我的答覆是確有其事。

具體的證據，就是他在日治昭和五年(1930)四月，親筆寫給李添春的請教信。我收手頭正好有此信的影本，就在此將其潦草而未標點內容，重新標點和打字列出，以供讀者參考。

必須聲明：有一兩個字，是原稿模糊，無法辨識的，所以我的新稿非百分之百的傳真，但其中無關任何重要記載，實可不計其正確與否。以下是信的全文，這才是重要的：

普現(李添春早年出家的法名)上人慧鑒：

謹啓者，憶自昨望，法駕南來。獲親芳範於邂逅，幸何如之。感蒙不鄙惡夫殷(?)殷(?)，格外垂青，不勝欣佩！別後渴想情味，若穗苗之望甘露。每於南瀛誌上，拜閱佳作，藉以頓開茅塞良深。不才自愧失學，老馬不如。客春寄食開元，殊為慚愧。念此寺垂有二百餘年，尚乏歷史之流傳。欲於懈息之餘，調查關係該寺史料，以供後人修輯成史誌。奈所聞孤陋，難期全豹之窺，所徵事蹟無多。茲聞證峰上人(林秋梧)所言，敬悉大學士曾檢福建誌錄，有名僧諸記事，與開元寺有因緣者亦有之。伏乞公務之暇，不吝餘玉，述錄見示，則不勝感謝！

附上所查歷代住職名錄，如左記。並祈檢閱，如有錯謬，懇為指示。肅此。敬煩精神，並請禪安 慧照不宣

昭和五年四月廿三日 鄭卓雲頂禮

根據此信，可以證明他曾請教過李添春的。當時，李添春是在臺灣總督府內擔任來臺從事第二次全臺宗教調查主任增田福太郎的田野助手，並在前一年春夏間，從北到雲嘉地區，調查過主要的臺灣宗教神廟寺院等，並與本地的神職人員、日本在臺僧侶和本地重要僧侶，都相互交換過其中存在的各種現況難題，以及建議過一些可能解決的辦法。

不久，這些調查成果，就陸續公佈在當時最重要的《南瀛佛教》雜誌上，而當時也是李添春意氣風發之時，他陸續發表了不少有批判性的臺灣宗教論文。所以鄭卓雲信中對他的肯定，是完全有道理的。

但，在另一面，李添春和增田福太郎在昭和四年（1929）的宗教調查，並未踏入臺南地區就北返了，所以也未調查臺南開元寺。於是，李添春隔年才南下親訪，並請鄭卓雲提供寺中歷代住職的完整名錄。

所以，鄭卓雲的此信，其實在幫李添春蒐集開元寺的歷代住職資料。反之，李添春實際上，並未在臺南開元寺的相關史料上，發現何種新資料，所以也無法回饋鄭卓雲對他的請求。這就是他和李添春的一段交涉史。

第三節 從鄭卓雲到朱其麟編纂開元寺燈錄史的文獻回顧（二）

其實，除了上述的徵詢困難之外，其中還涉及日後最關鍵和最難以克服的，就是寺中住持名錄中間出現大量中斷的問題，迄今仍無法解決。這話要如何說呢？

因這涉及我們各行各業對問題的看法不同和個人的價值觀有異問題。

例如，我們到北港朝天宮去參觀廟中的美麗繁複建築時，雖也能在廟中供奉的已故歷代住持牌位上，看到有一長串佛教僧侶的法系，上標他是臨濟宗第幾代？或他的法號是什麼？

因清代臺灣佛教的僧侶，要渡海到對岸閩北的鼓山湧泉寺，去受戒，並取得戒牒（受戒證明書）後，才能以正式的僧侶身分——他從此可被成爲法師、禪師、和尚、長老等——來主持各種佛教的宏法事宜。否則他就只是準僧侶，被稱爲沙彌；而一旦他終生都未受戒，卻受託擔任某宮廟的住持職務至死，那麼他的神主

牌位上就指標上「順寂沙彌某某」，而不能標有臨濟第幾世的法系。

像這樣的神主牌，如今在臺灣各地的早期宮廟中，還是可以見到。如臺南大天后宮、北港朝天宮等。因這些都是從創闢以來，就請僧侶住持的宮廟，所以保存特別完整。

問題在於，這些對外來的參觀者，有何意義呢？同常我們所看到的情形，是很少有參觀者去留意的。當然，相對來說，宮廟裡的執事人員，在特定的忌日時，總會為這些神主牌獻祭，而不會忘了有這些神主牌的存在。這就是如今在現實上，我們所看到的一般民眾的信仰現象，也沒有人覺得有何怪異之處。

可是，對於要深入研究臺灣本土宗教歷史的專家來說，由於他的相關背景知識，比常人高出不少；他又預先帶著想一探究竟的眼光而來時，那他就可能在常人所忽略的神主牌位上，發現其中的佛教法系、歷代住持傳承等；然後，他再配合其它材料來設法解讀它的相關歷史、或相關文化、乃至相關宗教上的各種意義。所以說，那些神主牌的意義和重要性，往往因人而異。

假如讀者以對上述的說法有所了解，現在回到有關鄭卓雲在致李添春信中所提供的，有關臺南開元寺自建寺以來歷代住持名錄的問題。我們先不管在佛教信仰上，有無這些歷代住持名錄（神主牌），將會影響什麼方面的宗教認同問題，我們純從蒐集歷史材料的角度來看，這些歷代住持名錄的存在與否，就相關史料的重要來源，在很多情況下，它可能還是最重要的論斷依據。

例如其中會涉及各人住持隸屬世系的先後、師徒傳承的關係或不同法系的轉換等，這對追溯像本燈錄史三百年來的發展史來說，事實上是關涉到該寺中歷來重要僧侶職務變動的最核心部分。所以，這一線索若有溷亂或中斷，那整個應有的發展順序，就因此都為之頓挫了。

也就是說，因中斷的部分，就是相關歷史的空白部分，所以這在認知上，是難以無中生有的，只能乾瞪眼，一點辦法也沒有。而鄭卓雲在提供給李添春的歷代住持名錄中，正是出現了有這樣中間空一大段的難堪狀況。

可是，鄭卓雲在信上是附上它實際考察所得的有中斷的全部名錄，但：

(一) 他沒特別在對這一中斷部分作任何說明，所以李添春也無法從中得悉名單上的完整資訊。所以後來，我們也幾乎未再發現有李添春接續討論這一份名錄的任何文章。

(二) 開元寺的歷代住持名錄，初期自第一代到第七代是清楚的，寺中的住持牌位或骨灰罈上的標示也還存在，這沒問題。問題是，從此就中斷了很長一段時間，直到快清末了，才有堅持成禪師的牌位出現。再來就是確定為，來自高屏地區的榮芳達源，相繼擔任此職。自此以後，就完整無缺迄今。

(三) 其實，鄭卓雲在輯纂《開元寺誌略稿》時，即已列出同樣的中斷名單，但在做法上，他是標明其後的住持順位是無法和第七代一路接著算下來的。因此，在其手稿上，他將其世系部分，空著不標。反之，他在給李添春的名單上，他則標明：榮芳達源是建寺以來第三十五代住持，而以後的住持順位，就這樣延續迄今。

可是，我們這樣說明之後，其中還留有一個很大謎團，必須解答，那就是：寺中歷代住持名錄中，出現空白那一大中段，到底是發生了什麼事才造成如此？這總有個原因才說得通的。所以，單是承認它有這一既成中斷事實，不但無法進一步說明什麼內情？其實也等於間接證明解釋者的專業無能，只空口繞了一圈，卻等於什麼也沒講。

平時，我們很不願像這樣遭人愚弄，換我自己，我也不願。所以，我雖知道這是直接資料極少、可能原因很多的歷史探索，但我願意在此扼要提出說明。

我的信念是這樣的：我若從其他方面來入手，又能對此事的發生，做到一定程度的合理性分析，相信這也就盡到一個解說者的本份了。而其他專家的意見若比我出色，我也會欣然同意接受彼等更具說服力的分析意見。

因為天底下，沒有任何一個歷史家是全能，或盡知天下一切知識的。所以，若有同道切磋，能彼此增益，那將是一個歷史家，或人間求道者，生平最大的快樂！

現在，我提出我的幾點解釋：

一、這些中期段的住持名錄，以前其實和其他骨灰罈一樣，雖被安置，也有牌位，但未曾再以文書轉記下來。

所以，若骨灰罈因整建需要而被搬移，過程中又遇到潮濕浸潤，而為之模糊；或搬移不當，無意中就會被摩擦掉了。這都有可能使骨灰罈的住持名錄消失。

為何我如此說呢？因這些骨灰罈如今都在，總數無缺，只是有的名錄清楚，有的名錄消失而已。何況鄭卓雲發現這一中斷現象之前，已是二十世紀初期的事了。

在此之前，開元寺曾多次整建，特別是寺中靈骨塔的部分，更是後期頻繁增建的重點，所以骨灰罈搬來般去，而被粗心的工作人員，無意中把上面的名錄擦去了。

這在事實上，是有可能的。所以，如今很多想解決這一中斷名錄的相關者，若連這一點可能性都不接受，那只有讓他繼續拿手電筒，在薄暗中，一面不甘心的照著在那一大堆無名無姓的歷代住持骨灰罈，一面不自覺的在地上頻繁地頓腳，或不斷地大傷自己的腦筋吧？——以上，是我所作的，可能性的第一種解釋。

二、接著，我提出第二種解釋，那就是：懲罰排除說。也就是因犯錯，被除名，但可將骨灰罈繼續保留之意。為何有這種情形呢？

我認為和寺產被盜賣或操守不嚴有關。因開元寺主要是以官紳的資金建寺，不但有公權力的支持和保護，寺中還正式設置官員的辦公室和交際廳，因此能以龐大的寺產衍生出充裕的物資和資金，提供寺中僧侶的生活需求和來寺官員的交際應酬之用。

像這種情形，我因先前就是長期就研究明代佛教寺院的狀況，在寺誌中，常看到這些官員既是友善或熱心的保護者，但也是常要被招待的麻煩客人。[1]所以，在臺官紳所建的佛寺中，也出現類似的情形，一點都不稀奇。因這根本就是明清官員的常見陋習之一，只是會因地或因人而略有不同，在本質上仍是行之已久的官場慣例。所以，官員到任之後，就會視情形需要，仿照此慣例行事，而官

場同僚，既視為常態，自然人無異詞，心照不宣。

再說，臺灣因屬新領的難治且未開之地，在統治權已正式轉移，而原鄭氏舊政權的武裝部隊、以及大量官民已被下令撤離臺灣之後，遠在北京的滿清皇帝，對此邊地的官員，是以不出大麻煩即可的心態來對待的。所以讓彼等在邊地，大權在握，以方便統治。

如此一來，這些外省派臺的未攜眷滿漢各級官員，來臺後，又面對現成官方建設不多的諸多生活不便，所以更加需要找外快，也更大膽或更惡質地利用官方的優勢，來隨意操控自己管轄下的準官寺的一切開銷。

可是，對於我的這樣大膽推斷，有無其他的佐證呢？我的回答是：有一些直接證據。例如在乾隆 42 年（1777），由知府蔣元樞展開大規模整建開元寺時，就發現私產被嚴重盜賣的情形，於是他在手繪的〈重修海會寺圖說〉中，便公開提到下述的該寺長期存在弊端：

查海會寺在郡城之北門外五里許，係「偽鄭」北園舊址。鄭氏既滅，臺館荒蕪。康熙 29 年(1690)，臺廈道王諱效宗偕總鎮王公(化行)改為佛寺，名曰「海會」；並置寺產，以為常住之業。寺以年久缺修，田為僧人盜賣；椽頹桷朽，滿目荒涼。

寺僧所賣舊產，為時已久，半難清查。今為贖其可稽者，並為另置田畝，勒之貞。每歲可得租銀六百餘圓，住持之僧，無慮饑寒。後來經理，果能不廢，可期垂諸永久。

從畫線的地方，可以發現寺產被寺僧盜賣的情況非常嚴重，且為時已久，半難清查，所以他只能設法贖回有帳目可查的田產，再設法增補一些新田，好讓寺務，可以繼續正常維持下去。

蔣元樞此種做法，當然是善政一樁，所以被臺南開元寺的歷史永遠感念！但，為何離政府衙門很近的準官寺會長期被盜賣寺產？這才是關鍵。試想，開元寺是當時的第一叢林，在眾目睽睽之下，居然出現寺產長期被盜賣大半，而又能不沸騰人口，且不被常出入寺中的官員發現。這不是奇蹟，又是什麼？

這只有一種解釋：現在所用的新名詞，就是在所謂「犯罪共犯下的結構」下，所造成的一堆爛攤子。到一定時間以後，再以改建的名義，將原先的濫賬一筆沖銷。然後，原因推給之前，不特定或去世已久的倒楣寺僧去承擔。如此一來，舊問題就自動消失了。另一方面，又可博得善政護佛的傳世美名。如此雙贏策略，能說非高招？

於是，先將那些已故住持的骨灰罈名錄，設法塗去一大半，當作共犯的懲罰代價之一。反正，也無抗議者，所以，彼等的不名譽，雖和盜賣寺產的行爲，結合在一起，但對這些已被除名於住持之列的骨灰罈原主來說，因整個處理過程中，既無任何須負具體責任的肇事者名姓之可尋，所以彼等雖然從此成爲失名住持的暗啞幽魂，其實也無名譽掃地的羞辱之感。

以後，那些無名的骨灰罈就這樣被長期保留下來，成了日後歷史家所需面對的難解之謎。這就是我的第二種解釋。不知讀者滿意否？

順便一提，寺產太多，一直是開元寺在清代法運不興的主因。因寺產由官紳募集，和一般由信徒的宗教熱心所募集者不同。亦即，是僧與官紳之間兩者，須自己去面對和解決相關的寺產問題。所以，除非官方的干預減低，否則臺南開元寺在清代是無法和龍山寺，或朝天宮之類民間宮廟，旺盛的香火來相比！

再者，進入日治時代和戰後兩階段，開元寺也一樣因其寺產的爭奪，而糾紛四起。但總算能從準官寺，逐漸蛻變爲全民佛寺，所以新的強大再生能力也伴隨出現，並開啓了自建寺二百多年來，罕見的全盛期。

這就是該寺，在日治中期才出現，目前已逐漸廣爲人知，那段空前光彩和聲譽遠播全臺，所謂「(林秋)梧(高執)德時代」的來臨。

不過，因這些我將會在後面的內容裡再詳說，此處就打住不談。

在另一方面，鄭卓雲輯成《開元寺誌略稿》的名錄之後，又開始寫開元寺的《沙門列傳》，包括：(1)〈開山志中和尚小傳〉、(2)〈竹庵禪師略傳〉、(3)〈石峰禪師〉、(4)〈榮芳禪師略傳〉、(5)〈玄精上人小傳〉、(6)〈傳芳和尚小傳〉、(7)〈順淨大師小傳〉、(8)〈相圓禪師小傳〉、(9)〈得圓和尚略

歷》。(10)〈永定禪師略歷〉。(11)〈證峰大師小傳〉。並陸續發表於當時最重要的《南瀛佛教》上。

雖然在臺南開元寺法燈錄三百年史上，只有這些小傳，但之後的歷史發展，若不透過這些小傳的基本資料，也很難進行描寫。

所以，在鄭卓雲之後，不論是日治時期的曾景來或王進瑞，乃至戰後的盧嘉興或李筱峰等，當他們要深入論述有關開元寺的發展史之時，除近代新增的部分或與佛教非直接相關的部分，可以有著力之處外，[2]其餘的幾乎只能重複鄭卓雲所論述過的傳記內容，可見其影響之深遠。

當然，原始基本資料的稀少，是造成這一困難的主因。但，更大的問題，其實是整體歷史要如何書寫的表現問題。例如李筱峰在日後能以林秋梧為主角，寫成《臺灣革命僧林秋梧》一書（1991年，由臺北的自立晚報社文化出版部出版），來切入日治時期有關開元寺和林秋梧的種種關係，並獲極大成功。這是因李筱峰能利用訪談，或蒐集其它曾刊載事件的新聞雜誌等新史料，於是能遠超鄭卓雲先前的小傳格局。

所以鄭卓雲的小傳資料，在後期的部分，其實已無重要的參考價值。這就是如今我們必須面對的。而我也和李筱峰一樣，改採以現代化的新知識角度，將開元寺法燈錄史三百年的大歷史畫卷，重新注入氣象萬千的解說內容，並將其一一呈現在讀者的眼前。

【未完待續】

[1] 有關這方面的當時明清社會歷史景觀，也可參考目前擔任國立暨南大學歷史研究所的王鴻泰教授之博士論文〈流動與互動——由明清間城市生活的特性探測公眾領域的開展〉（1998年國立台灣大學歷史研究所博士論文）中，如第一章第三節「世俗空間與大眾廣場——寺廟」的精采詳盡描寫，只是其中論述，並非完全針對當時寺僧跟官員交際的應酬問題來談，但有助於理解這樣的背景。

[2] 例如盧嘉興極力澄清：北園非是鄭經作為奉母之所，其實是鄭經晚年放縱情色的頹廢處，因此在鄭卓雲的傳記資料之外，加上明鄭後期這一段政治秘史的考辯，然後於文後又補充一些戰後初期寺中人事的變動情形。

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 《大毘婆沙論》中的分別論師之思想與風格（上）

doi:10.29665/HS.200504.0006

弘誓雙月刊, (74), 2005

作者/Author：釋悟殷

頁數/Page：91-112

出版日期/Publication Date：2005/04

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200504.0006>



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



《大毘婆沙論》中的分別論師之思想與風格（上）

釋悟殷

壹、前言

《大毘婆沙論》中，有部論師極力評破的主要對象，除了有部「譬喻師」外，就是「分別論者」的學說。究竟「分別論者」是屬於那一個學派？學者的意見不一。印順導師在《說一切有部爲主的論書與論師之研究》，歸納分別論者的思想特色有四大特點[1]；並主張《大毘婆沙論》的分別論者是：「泛稱分別說部的大陸學派，在罽賓區流行的化地、法藏、飲光，尤以化地部爲主流。」[2]依據導師的研究，可以得知：《大毘婆沙論》中，分別論者的思想，或與大眾部契合，或與譬喻師共通，或是分別論者所獨有，其思想與大乘佛教的關係非常密切。

二百卷的《大毘婆沙論》，有關於「分別論者」、「分別論師」的資料，大約有五、六十則。導師在這本專書中，只用一節的篇幅，就歸納整理了這些資料，判別了分別論者隸屬的學派，思想特色，與其他聲聞學派的異同，並且一針見血的點出他與大乘佛教思想的關係等，可說是言簡意賅的綱要書。這樣簡要的篇章，倘非親自對照研讀《大毘婆沙論》原文，實難體會導師之獨特慧見。換言之，就由於有這麼專業而提綱挈領的綱要書作爲指標，再去閱讀分別論師的學說，就可減少暗中摸索及避免找不著歸路的困境。因此，筆者試以《分別論者的思想與風格》爲題，依循導師研究的成果，整理《大毘婆沙論》中分別論者的資料，藉以認識分別論者的特殊思想與學派風格。

本文，分八節說明：

第一節，無有愛通見、修所斷。「無有愛」，是否定自我的一種愛。分別論者主張無有愛是通見、修所斷的煩惱，有部論師卻主張是唯修所斷的煩惱。何以故？主要在於：見道是否能斷「無有愛」的意見不同所致。不過，在諍論的背後，筆者以爲：與二者的時間觀不同有關。

第二節，心性本淨。分別論者（及大眾部）主張「心性本淨」論，有部論師則主張「心性非本清淨」。探尋二者的主要諍議點，在於：心識論的不同。學派

的心識論，還涉及到時間觀與修道解脫的問題。簡單的說，過未體無的分別論者，建立「心性本淨論」，作為有情凡聖縛解的安立處；而且，心性本淨是未來無漏的淨因；舉日月輪被雲、煙等五翳所覆藏的「譬喻」，用來說明雖然心與煩惱「相應相雜」，但是心性仍是本淨的見解，也就導出「道與煩惱容俱現前」（道與煩惱同在）的思想。有部論師是「心性無記」論者[3]，主張無間滅意，反對一剎那二心俱生；而且，以三世實有的學理來說，未來無漏淨因早已具足，只是還未現前而已。

第三節，不正知故妄語。妄語，是語四業之一。說妄語的人，是正知故妄語？還是不正知故說妄語呢？學派中，分別論者主張「不正知故妄語」，有部論師則主張「有正知而妄語」者。二者意見不同的主要因素，在於：「無明」與「不正知」有無自體的見解不同所致。又從有部論師質難分別論者：「若過去、未來非實有，應出家眾皆有正知而虛誑語」（大正 27.393 中），正說明了二者在詮釋「妄語」的體性上，也關係到二者時間觀的認知差異。

第四節，無色界有色，無心定有心。佛說緣起遍三界，有情是色心相依不離；然而，佛又說有無色界、有無心定。那麼，無色界與無心定是否有有情存在？若無，豈不是超出三界！若有，豈不是有無色的有情、無心的有情？果真如此，亦將違反有情是色心相依不離的聖教！由於聖典記載的存異，在部派佛教時代，就形成了：一、無色界是否有色之爭；二、無心定是否有心之爭。探尋「無色界」以及「無心定」的學派爭議，原來與各學派安立有情業果相續處有關。分別論者（及大眾部）是過未無體論者，業力是心所法，在有情是心色相依不離的聖教下，自然會主張「無色界有色」，「無心定有心」；否則，有情業果相續就無法安立。有部論師主張業力是「無表色」，在「無色界無色」，「無心定無心」的教說下，他說「命根依二法轉：一、色，二、心」（大正 27.779 中），這樣，有情之業果相續、生命緣起的安立，也就不成問題。然分別論者（及大眾部、譬喻者）在有情心色相依而偏重於心的思想，終將走上唯心論的淵藪了！

第五節，諸法攝他性。相攝，分為他性攝與自性攝，這是阿毘達磨論者論究的主題之一。學派中，分別論者主張他性攝，有部論師則主張自性攝。何以故？探尋二者的爭論點，最主要的在於：有部論師出發於佛教的實踐性，以三世實有一一自性實有的學理，強調諸法是自性相攝。而最值得留意的是：有部論師在極力發揮「一切法皆攝自性，是勝義攝」的思想下，將影響毘婆沙師從「事理二

諦」的本義，而往「假實二諦」上發展[4]。

第六節，信等五根唯是無漏。據《大毘婆沙論》記載，分別論者主張「信等五根唯是無漏」；舊阿毘達磨師、經部師（即持經譬喻師）、有部論師等卻說「信等五根通於有漏」（大正 27.7 下）；犢子部主張「信等五根通於有漏」，又說「信等五根，是自性善」（8 中）。學派的爭論，可分二方面來說：一、分別論者與有部論師對論「信等五根是有漏，還是無漏」，這是源於聖道的修行所帶出的問題——世第一法以何者為等無間緣入正性離生。二者爭論的焦點，筆者認為在於：學派風格及修行現觀次第的不同。二、有部論師與犢子部對論「五根是否自性善」，二者同樣主張信等五根通於有漏、無漏，而其根本的分歧在於：犢子部主張世第一法「唯以信等五根為性」，「以五根建立賢聖差別」，有部論師卻主張世第一法「以心心所法為自性」，「依無漏根以建立賢聖差別」。探尋二者的差異點，實根源於：阿毘達磨論師本來主張世第一法以「五根為性」，到《發智論》以後，有部論師傾向於以「心心所法為其自性」，以致造成學派差異。實際上，二者的不同，只是有部論師發揮了新義、而犢子部維持舊義而已。

第七節，音聲是異熟果。據《大毘婆沙論》記載：犢子部、分別論者主張「音聲是異熟果」，有部論師則認為「一切聲非異熟果」。南傳《論事》記載：大眾部主張「聲是異熟果」，「六處是異熟果」[5]。學派的爭議，論中以菩薩的美妙音聲為例：犢子部、分別論者認為：菩薩的美妙音聲，是由離羶惡語招感得來的異熟果報。有部以為：由異熟業，生咽喉微妙大種（異熟果）；由此大種，才發出妙語音聲。二者的爭議點，在於：有部論師立足於三世實有最根本的學理——自性實有，探其根源發現聲音是由大種所造，大種才是異熟果，故而主張「聲音非異熟果」。分別論者等則是從菩薩過去生中遠離羶惡語，故招感得今世之美妙音聲，直接就聲音本身而言，「聲音是異熟果」。

第八節，雜類匯集。以上七節，是《大毘婆沙論》論主在敘述學派的異見中，有較完整性介紹的分別論者思想。當然，論中屬於分別論者特殊思想的，如四聖諦一時現觀，阿羅漢無退，無中有……等等；這些思想，筆者於論師的佛陀觀、菩薩觀、修道解脫觀等系列主題中，已有較詳細的介紹，本文把這些思想放在「雜類匯集」中，作一簡要介紹[6]。除此之外，論中還有一些篇幅短小，有時甚至只用一、二句話介紹的分別論者思想，雖然只是隻言片語，但是仔細分析起來，仍多少透露了分別論者的重要意趣。因此，筆者亦蒐羅整理之，一併放在「雜類

匯集」中。此共有十七則：一、「分別」之義。二、佛身無漏與讚頌佛德。三、四聖諦一時現觀。四、聖者的德行。五、八支聖道是道諦。六、四十一菩提分法。七、有十二顛倒，八見所斷，四通修所斷。八、無明、愛、見、慢、心，是遍行法。九、有四漏：欲漏、有漏、見漏、無明漏。十、隨眠唯有七。十一、善、惡、無記性義。十二、梵世亦有嫉、慳二纏。十三、貪欲、瞋恚、邪見，是業自性。十四、唯初靜慮有靜慮支。十五、無爲法。十六、不染污心亦令有相續。十七、無中有。

貳、無有愛通見、修所斷

經中常說的欲愛、有愛、無有愛等三愛中[7]，有關於「無有愛」的斷證階次，學派有不同意見。分別論者主張「無有愛者，通見、修所斷」，應理論者則主張：「此〔無有〕愛，唯修所斷」。探討二者的諍論點，筆者以爲：主要在於見道是否能斷「無有愛」的見解不同。以下，從二者的對論中說明原因。

分別論者認爲：三界無常，說名「無有」，能緣彼貪，名「無有愛」。無常既通見、修所斷，能緣彼的愛，自然是通於二種，故主張：無有愛，或見所斷，或修所斷，一定通於見、修二斷。有部論師則認爲：「無有者，眾同分無常。緣此愛，說名無有愛」（大正 27.138 中）。既然「眾同分修所斷」法，那麼，緣「眾同分無常」的愛——無有愛，必然是修所斷法[8]。

分別論者質問有部論師：初果聖者只斷見道所斷煩惱（我見、戒禁取、疑等三結），修道之煩惱尚未斷，若說無有愛唯是修所斷的話，那麼，未斷無有愛的初果聖者，何以不起無有愛呢？有部論師答道：

見法性故。謂預流者見諸法性因果相續，故不愛斷。復次，信業果故。謂預流者深信業果前後相續，故不愛斷。復次，了達空故。謂預流者得空解脫門，知無我、我所，今有後斷，故不起愛貪後斷滅。復次，此無有愛，斷見所長養，要斷見後方現前；諸預流者已斷斷見，故不起此愛。復次，諸預流者得無有愛非擇滅，故必不復起。（大正 27138 下--139 上）

有部論師以初果聖者已見法性，已深信業果，已了達空解脫門等五個理由，說明初果聖者雖然尚未斷除無有愛，但不復現起無有愛的原因。接著，分別論者

以兩難手法追問：若無有愛唯是修所斷，諸預流者未斷此愛，是則應說：「預流者起如是心：若我死後，斷壞無有，豈不安樂！」若預流者不起如是心念，則不應說：「無有愛，唯修所斷，諸預流者未斷此愛」(大正 27.139 上)。有部論師說：

我宗不說：「諸未斷者，皆必現前。」或有未斷而不現前，或有已斷可現前故。若「未斷者，皆必現前」，是則應無解脫出離，以未斷法無邊際故。(大正 27.139 上)

有部論師意說，由於初果聖者已見法性、已深信業果等，故不復現起無有愛。這是「未斷而不現前」，並不是已斷無有愛。因為無有愛有「未斷而不現前，或有已斷可現前」的緣故。

有部論師會釋了分別論者的質問後，隨即反詰分別論者：你宗亦說：「地獄、旁生、鬼異熟愛，唯修所斷，諸預流者未斷此愛。」既然如此，諸預流者就應該會現起：我當作哀羅筏拏龍王、或善住龍王、或琰魔鬼王，以統攝鬼界諸有情的意念？分別論者答道：

不爾。……〔應理論者〕問：何故預流者不起此愛耶？答：彼趣是愚，聖有智故。彼趣是異生，聖非異生故。彼趣惡意樂，聖意樂善故。彼趣多有破戒惡業，聖者成就清淨戒故。復次，一切聖者得諸趣非擇滅，故不愛生彼。問：聖者於惡趣皆不起愛耶？答：雖無生彼愛，而有資具愛。如天帝釋亦愛設支、青衣藥叉、哀羅筏拏、善住龍等。諸預流者，聞父母等墮惡趣中，亦生愛念。今遮生愛，故答「不爾」。(大正 27.139 中)

分別論者以聖者有智慧，意樂善，成就清淨戒等五項理由，解說初果聖者未斷地獄、旁生、鬼等異熟愛，但不會發起統攝鬼界等諸有情之意念的原因。

接著，應理論者也以兩難問題質問分別論者：若地獄、旁生、鬼的異熟愛，唯是修所斷，諸預流者未斷此愛的話，則應該說：「預流者起如是心：我當作哀羅筏拏龍王、善住龍王、琰魔鬼王，統攝鬼界諸有情」；若預流者不起如是心，則不應說：「地獄、旁生、鬼異熟愛，唯修所斷，諸預流者未斷此愛」(大正 27.139 中)。應理論者的意趣是：既然「地獄、旁生、鬼異熟愛，唯修所斷」，初果聖者尚未斷除惡趣愛，就能不再現起惡趣愛了；同理可證，無有愛，也應當是：聖者

未斷而不現前。

其後，應理論者又質問分別論者：一、既然主張「諸纏所纏故害父母命，此纏唯修所斷，諸預流者未斷此纏」，這麼一來，豈不是「『『『『『hh『h『h『』』』』』』」初果聖者還會現起故意損害父母生命的煩惱（纏）嗎[9]？二、既然主張「於修所斷法，無有而貪；此貪，唯修所斷，諸預流者未斷此貪」，那麼，初果聖者亦應緣此起愛了[10]？應理論者的意思是：既然你（分別論者）主張「殺纏」及「善法無有愛」，聖者未斷而不現前；同理，「無有愛」亦應是：聖者未斷而不現前，因為此三者都是聖者尚未斷除故。你宗何故偏執「殺纏」及「善法無有愛」唯是修所斷，而卻主張「無有愛」通見、修所斷呢？

由以上分別論者與應理論者的對話中，可以得知：二者爭論的焦點，在於：見道是否能斷無有愛，以及無有愛究竟是斷見長養、還是邪見長養的見解不同所致。然而，值得注意的是：應理論者「無有愛唯修所斷」的主張，從《發智論》發展到《大毘婆沙論》時代，論師們的意見更加分歧[11]，有部論師的主張亦有了轉變。如《大毘婆沙論》記載：

或有說：契經所言「無有愛者通見修所斷」，如分別論者。……〔論主〕於此義中，無有愛但應言修所斷。謂於此論隨順契經無倒義中，無有愛但應言修所斷。此中有說：若隨經義，說無有愛唯修所斷；若隨實義，說無有愛通二所斷。……此中論主說隨經義，與分別論者競釋經義，故說無有愛唯修所斷，若隨實義，如後當說：三界無常，說名無有。三界無常通二所斷，故無有愛亦通二種。有作是說：此無有愛，若隨實義，若隨經義，俱應說言唯修所斷。……是故尊者妙音說曰：起無有愛補特伽羅，唯緣執受蘊界處起，為彼逼切，緣彼當來斷壞起愛，無見所斷，逼切有情令愛彼斷，故無有愛唯修所斷。（大正 27.138 中--下）

無有名何法？答：三界無常。問：何故復作此論？答：為令疑者得決定故。謂或有疑：造此論者，唯解隨經義，不解隨實義。欲令此疑得決定故，顯此論者前來成立隨契經義，說無有愛唯修所斷，今隨實義，顯無有愛通二所斷，三界無常通二所斷故。復次，分別論者問應理論者言：汝從前來雖以言辯伏我，而於實理猶未審定，今應定說「無有」是何，而言此愛唯修所斷。應理論者答分別論者言：我從前來雖以言辯伏汝，成隨經義；今隨實義，此「無有愛」，通二所斷，以三界無常通二所斷故。（大正 27.140 上--中）

由以上二段引文，可知：有部論師在《發智論》時代，主張「無有愛唯所斷」，到《大毘婆沙論》時代，論主則解說為：《發智論》主隨經義，故說「無有愛唯修所斷」；若隨實義，則「無有愛通二所斷」了。這樣一來，在論主的意涵中，則與分別論者的主張相同了。不過，筆者以為：分別論者與應理論者的爭論背後，尚牽涉到二者時間觀的不同。如應理論者說：

我宗不說諸未斷者皆必現前，或有未斷而不現前，或有已斷可現前故。若未斷者皆必現前，是則應無解脫出離，以未斷法無邊際故，設起何時起之可盡？（大正 27.139 上）

應理論者（有部論師）說：「我宗不說諸未斷者皆必現前」，「或有未斷而不現前，或有已斷可現前」，這些說法，正源於有部主張「成就、不成就實有」（得、非得實有），及「成就的可以不現前」的學理[12]。由於成就的可以不現前，所以證得初果的聖者能不起無有愛，但並不是已斷無有愛。

「成就、不成就實有」，是有部三世實有的重要理論之一，同時也是三世實有與二世體無論者學理上根本的分歧點。考三世實有論者安立「成就、不成就實有」的主要意趣，是作為凡聖縛解的差別；否則，便有「異生應名離三界染，諸阿羅漢應名異生」的大過失[13]。故有部論師說：「若未斷者，皆必現前，是則應無解脫出離，以未斷法無邊際故，設起何時起之可盡？」實根源於三世實有的學理而作的解說。？

參、心性本淨

據《大毘婆沙論》記載，分別論者主張「心性本淨」論，有部論師則認為「心性非本清淨」（大正 27.140 中）。他們一主心性本淨，一主非淨，最主要的癥結點在那裡？

《發智論》主設一論題：「世尊說：『心解脫貪瞋痴。』何等心得解脫？有貪瞋痴心耶，離貪瞋痴耶？答：離貪瞋痴，心得解脫。」[14]《大毘婆沙論》主解釋此一論題時，談到了學派的爭議，如說：

有執心性本淨，如分別論者。彼說：心本性清淨，客塵煩惱所染污故，相不

清淨。爲止彼執，顯示心性非本清淨客塵煩惱所染污故相不清淨。若「心本性清淨客塵煩惱所染污故相不清淨」者，何不客塵煩惱本性染污，與本性清淨心相應故，其相清淨？若客塵煩惱本性染污，雖與本性清淨心相應而相不清淨，亦應心本性清淨不由客塵煩惱相不清淨，義相似故。又此本性淨心，爲在客塵煩惱先生？爲俱時生？若在先生，應心生已，住待煩惱；若爾，應經二剎那住，有違宗失。若俱時生，云何可說心性本淨？汝宗不說有未來心可言本淨。（大正 27. 140 中--下）

分別論者認爲：有情的心性是自性清淨的，煩惱是外來的、是後起的客塵。有情由於被客塵煩惱所染污，故使本性清淨的心現起不淨相。有部論師則以爲：如果清淨的心性可以被客塵煩惱染污而成爲不淨的話，爲什麼就不是由客塵煩惱本性染污與本性清淨心相應而使其相變爲清淨呢？亦即既然原本清淨的心性能被客塵染污故相不清淨；那麼，也能由清淨的心性去淨化了客塵煩惱而成使其變爲清淨，此二者之義理相似，同理可證故。又此本性淨心，它比客塵煩惱先生？還是與客塵俱時生？如果比客塵先生，即是心生已再住待煩惱，就有二剎那住，此則違反了諸行皆剎那滅的宗義；而且，本性淨心現起的當下沒有煩惱，怎麼可以說煩惱染污淨心呢？如果清淨與雜染俱時生，即一剎那心就具有清淨與雜染二法，這怎能說是心性本淨呢？而且，你宗既然主張過未體無、現在無爲實有，「不說有未來心」，如何可說是本淨呢？

從以上有部論師和分別論者的對論中，可以得知：一、二者的時間觀不同，有部是三世實有論者，分別論者是過未體無論者，故有部問難它「汝宗不說有未來心可言本淨」。二、二者的心識論不同，分別論者是心性本淨論者，有部論師則是心性無記論者。有部認爲：心的本性，是無記的中容性，心與心所是相應的，不能離卻心所而生起，倘使它與信、慚、愧等善心所相應，它就是善心；與貪、瞋等不善心所相應，它就是惡心；如果不與善心所也不與惡心所相應，它就是無記性。有情之現起善、惡、無記心等之不同，完全取決於與它相應的心所而定，善、惡、無記畢竟是外鑠的，並不是心的本性。故有部論師質難分別論者：「若心本性清淨客塵煩惱所染污故相不清淨者，何不客塵煩惱本性染污，與本性清淨心相應故，其相清淨」？這思想，是根源於「心與心所相應，心所亦與心所相應，心所又得與心相應，唯心與心無相應義，一身二心不俱起故」的學理（大正 27.270 上--中）。

又關於經說「心解脫貪瞋痴」，究竟是「何等心得解脫」的問題，由於分別論者與有部論師的心識論不同，故在詮釋上出現異說。如《大毘婆沙論》說：

有作是說：貪瞋痴相應心得解脫。問：誰作是說？答：分別論者。彼說：染污不染污心，其體無異。謂若相應煩惱未斷，名染污心；若時相應煩惱已斷，名不染心。如銅器等，未除垢故，名有垢器等；若除垢已，名無垢器等。心亦如是。
(大正 27. 140 下)

「染污不染污心，其體無異」，正是心性本淨的思想。心本性清淨，煩惱是客塵，煩惱與心相應，故使得清淨的心性轉現為染相。雖然現為染相，但心性還是清淨的，只是相染而已。如銅器為垢染所覆，現出垢相，而銅器光淨的本質未變。日月輪被五翳——雲、煙、塵、霧、曷邏呼阿素洛手覆藏，現出陰暗的假相，日月輪本身還是清淨光明。心亦如是，若把隱覆心性的煩惱去除，清淨的心性就顯露出來了。因此，經說「心解脫貪瞋痴」，分別論者就解說是「貪瞋痴相應心得解脫」。

有部論師則認為：「心與煩惱若相應者，無解脫義」，「相應諸法，不可令其遠離伴性」。這是說，心若與煩惱相應相雜後，就是雜染不清淨的，心的體性與煩惱的體性，就不能再有染淨的差別相。必須是「離貪瞋痴心得解脫」，因為「解脫心必無煩惱本相應義」，且「不相離者必俱起故」[15]。至於日月輪被五翳覆藏的譬喻，有部論師認為：

如日月輪，非與五翳從本已來相應相雜，後時離彼明照廣淨。心亦如是，非從無始與貪瞋痴相應相雜，後時離彼名得解脫。是故要離貪瞋痴心後，彼斷時名得解脫，其理決定。(大正 27. 141 上)

以上，是論究「心解脫貪瞋痴」，究竟是「何等心得解脫」的學派異見。分別論者與有部論師，最主要的爭議點，在於：心識論的不同。分別論者主張心性本淨，即解釋為「貪瞋痴相應心得解脫」；有部論師主張心性無記，即認定是「離貪瞋痴心得解脫」。而學派的心識論，還與各學派的時間觀及修道解脫觀有密切關連。以下，再進一步分析。

分別論者「心性本淨」，「染污不染污心，其體無異」的思想，《大毘婆沙論》中，一心相續論者，前後一覺論者，皆有相同的見解。如說：

有執但有一心，如說一心相續論者。彼說：有隨眠心，無隨眠心，其性不異。聖道現前，與煩惱相違，不違心性。為對治煩惱，非對治心。如浣衣、磨鏡、鍊金等物，與垢等相違，不違衣等。聖道亦爾。又此身中，若聖道未現在前，煩惱未斷，故心有隨眠。聖道現前，煩惱斷，故心無隨眠。此心雖有隨眠、無隨眠時異，而性是一。如衣、鏡、金等，未浣、磨、鍊等時，名有垢衣等。若浣磨鍊等已，名無垢衣等。有無垢等，時雖有異，而性無別。心亦如是。（大正 27.110 上）

有執覺性是一，如說前後一覺論者。彼作是說：前作事覺，後憶念覺，相用雖異，其性是一，如是可能憶本所作。以前後位覺體一故，前位所作，後位能憶。若不爾者，何緣能憶本所作事？（大正 27.55 中）

此中，一心相續論者的「有隨眠心，無隨眠心，其性不異」，前後一覺論者的「相用雖異，其性是一」，與分別論者的「染污不染污心，其體無異」，都說到「其性不異」，「其性是一」，「其體無異」。此三種思想，《大毘婆沙論》中，都是在說明凡聖縛解的地方談到。如「前後一覺論者」，在諸行無常、諸法無我的軌則下，為解說有情的記憶問題；「一心相續論者」與「心性本淨論者」，則是說明有情繫縛解脫的問題。

原來，有情由凡夫到聖者，從有漏到無漏，最初的一念無漏，從何而來？學派間，出現了不同的解說。最初一念無漏的來處，對於三世實有論者來說，這是不成問題的，它立足於「自性實有」的立場，未來無漏法已經具足了。既然如此，何以不是聖者？有部認為：使（未來）無漏法現起的因緣尚未具足故，只要靠著現在的有漏加行善，把它引生出來即可。過未體無的分別論者（及大眾部），則建立「心性本淨」論，此「心性本淨」，即是未來無漏的根源。然眾生本性清淨，何以還是凡夫，不是聖人？由「客塵煩惱」所染污故。因此，分別論者主張「心性本淨」，最主要的意趣，是為了解明建立有情繫縛和解脫的分野；這主張的背後，與其過未體無的思想有關。

另外，值得注意的是：日月輪被五翳——雲、煙、塵、霧、曷邏呼阿素洛手所覆蓋，然日月輪與五翳並非從本已來相應相雜、後時離彼才明照廣淨：分別論者藉此「譬喻」，資以說明心與煩惱雖然是「相應相雜」而心性本淨（大正 27. 141 上），可以引申出「道與煩惱同在」的思想[16]。如主張「心性本淨」（大正 49.15 下）的大眾部，其末宗即主張「有於一時二心俱起，道與煩惱容俱現前」（大正

49.16 上)。因此，有部論師問難「心性本淨」論者：「此本性淨心，爲在客塵煩惱先生？爲俱時生？」（如前）對分別論者來說，都不成其問題。因爲分別論者本就主張：一剎那有前生後滅二時，以及「有於一時二心俱起」；由於有情可以「一時二心俱起」，那麼，一剎那即可以具有清淨與雜染二心，故有「道與煩惱容俱現前」的可能[17]。又分別論者（及大眾部）主張「心本性清淨，客塵煩惱所染污故，相不清淨」，「染污不染污心，其體無異」，故心之或善、或惡，有漏、無漏，眼識乃至意識，心之覺了性（光明性）則無差別。此有情心性內在常一的覺了性，部派佛教時代，即大眾部之「根本識」，意界是常論者之「意界」，或「心遍於身」之細意識；在大乘佛教，就演化爲有情常住真心中本具之淨能了[18]。

肆、不正知故妄語

妄語，是語四業之一。據《大毘婆沙論》記載，學派中，對於說妄語的人，是正知故作妄語，還是不正知故說妄語？有不同異見。其中，分別論者主張「不正知故妄語」，有部論師則主張「有正知而妄語」（大正 27.222 上）者。何以故？筆者認爲：最主要的在於：對於「無明」與「不正知」二法有無自體的認知不同所致。

有部論師以爲：無明是「三界無智」，不正知是「非理所引慧」，此二法皆自性實有，故體性各別。分別論者則認爲：「無明，即是不正知性」，二法無別自性，故同一體性（大正 27.221 下）。分別論者問難應理論者：

若言：「不正知是非理所引慧，諸有正知而妄語，彼皆失念不正知故而妄語」者，則應說：「無有正知而妄語。」若不說：「無有正知而妄語」者，則不應言：「不正知，是非理所引慧，諸有正知而妄語，彼皆失念不正知，故而妄語。」作如是說，俱不應理。（大正 27.222 上）

分別論者的難意是：假如不正知即是非理所引慧的話，那麼，虛誑語就是非理所引慧，說妄語的人，從不正知起故而作妄說；果真如此，則是「無有正知妄語」者。若說「非無正知妄語」者，就不應該說：「此語皆從不正知起」（大正 27.222 上--中）。

面對分別論者「前違理，後復違宗」的兩難質疑，應理論者答道：

諸虛誑語，雖許皆從不正知起，而可說為正知妄語。所以者何？虛誑語者，正知彼事而妄說故。謂彼正知所見等事而顛倒說，是故說為正知妄語。復次，虛誑語者，正知自想而妄說故。謂彼正知見等自想而顛倒說，是故說為正知妄語。復次，虛誑語者，正知自見而妄說故。謂彼正知見等自見而顛倒說，是故說為正知妄語。復次，虛誑語者，應正知說而妄說故。謂彼對他王、臣等眾，應正知說而顛倒說，是故說為正知妄語。故虛誑語雖許皆從不正知起，而可說為正知妄語。若「此語從不正知起，則但名不正知妄語，非正知妄語」者，此語亦從十大地法等起[19]，亦應名受等妄語，非正知妄語。(大正 27.222 中)

應理論者意說，雖然虛誑語可以說是從不正知而起，但說虛誑語的人，都是在「正知彼事」而故意顛倒妄說，因此，可以說是「正知妄語」。否則，虛誑語亦從受、想、思……等起，豈不是應該說受、想等妄語，而非正知妄語了。

接著，應理論者反問分別論者：既然你主張「一切無明，皆不正知相應，諸有正知而妄語皆無明趣，無明所纏，失念不正知而妄語」，則應該認可「無有正知而妄語」。既然不認同「無有正知而妄語」者，就不應該主張「一切無明，皆不正知相應，諸有正知而妄語，皆無明趣，無明所纏，失念不正知而妄語」(大正 27.222 中--下)。應理論者的難意是：若無明都與不正知相應，虛誑語都是失念不正知，依無明而發起虛誑語，此則應說「無有正知妄語」；若說「非無正知妄語」，則不應說「此語皆從無明而起」。在應理論者這樣的推徵下，分別論者亦是「前違理，後復違宗」，進退失據了(大正 27.222 下)。

以上，是分別論者與有部論師對論「妄語」的屬性問題。分別論者認為「無明即是不正知性」，故主張「失念不正知，故而妄語」；有部論師以為「無明是三界無智」，「不正知是非理所引慧」，二者體性不同，雖然虛誑語皆從不正知而起，但就說妄語的個人來說，可以說他是「正知妄語」。所以，二者的爭論點，在於：「無明」與「不正知」有無別體的意見不同。

不過，值得注意的是，有部論師主張「過去未來體相實有，現在是有為法」。《大毘婆沙論》中，論主曾舉五個問題，質難「無過去未來，執現在是無為法」者之過失[20]，以成立自宗學說。其中，有部論師質疑的第四難是：

若過去未來非實有，應出家眾皆有正知而虛誑語。如頌：「若執無過去，而

言歲少多，彼應日日增，正知虛誑語。」(大正 27.393 中)

有部論師質難：若「過去未來非實有」，則「應出家眾皆有正知而虛誑語」。這句話，牽涉到了學派思想的歧異。如前面所說：分別論者認為「無有正知而妄語」者，有部卻認為不正知雖是非理所引慧，但是「有正知而妄語」者。因此，有部論師「應出家眾皆有正知而虛誑語」的質難，正說明了二者對於「妄語」體性的詮釋不同，以及牽涉到彼此時間觀的認知差異。

伍、無色界有色，無心定有心

無色界指空無邊處，識無邊處，無所有處，及非想非非想處；無心定，是指無想定及滅盡定。佛說緣起遍三界，且有情依五蘊、六界立，是色心相依不離。那麼，無色界與無心定，有情是否存在？若無，豈不是超出三界了！若有，豈不是有無色的有情，無心的有情？果真如此，則違逆了有情是色心相依不離的聖教！由此聖典記載的存異，在部派佛教時代，就形成無色界有無色、無心定有無心之諍。如分別論者（大眾部、譬喻者亦同），就主張「無色界有細色」、「無心定有細心」，有部論師則持反對意見。以下依序說明彼此的諍論與學派意趣，首先說明「無色界」部分。

一、無色界有無色之諍

據《大毘婆沙論》記載，分別論者主張「無色界有色」的依據是：

問：分別論者依何教理，說無色界亦有色耶？答：依契經故。謂契經說：「名色緣識，識緣名色。」無色界既有識，亦應有名色。餘經復說：「壽、煖、識三恆和合不相離，不可施設離別殊異。」無色界中既有壽、識，亦應有煖。餘經復說：「離色、受、想、行，不應說識有去來住，有死有生。」無色界中既得有識，亦應具足有四識住。復有過難：若無色界全無色者，欲、色界死，生無色界，或二萬劫，或四萬劫，或六萬劫，或八萬劫，諸色斷已，後死還生欲、色界時，色云何起？若色斷已還得起者，般涅槃已，諸行既斷，亦應後時還起諸行。勿有此失，故無色界決定有色。(大正 27.431 中)

分別論者列舉的三個聖教，及「無色界無色」的過難，證成「無色界有色」的宗義；應理論者亦列舉四個聖教，及「無色界有色」的過難，證成「無色界全

無色」的主張：

問：應理論者依何教理說無色界全無色耶？答：依契經故。謂契經說：「色界出離欲，無色界出離色，寂滅涅槃出離有爲。」既說無色界出離色，故無色界定無諸色。餘經復說：「入靜慮時，觀一切色、受、想、行、識，如病，如癰，乃至廣說。入無色定時，觀一切受、想、行、識，如病，如癰，乃至廣說。」由此故知：無色界中定無諸色。餘經復說：「無色諸定寂靜解脫，超過諸色。」由此故知：無色界中定無諸色。餘經復說：「超諸色想，滅有對想，不思惟種種想，入無邊空，空無邊處具足住。」故無色界定無諸色。復有過難：若無色界猶有色者，應無漸次滅法；若無漸次滅法，應無究竟滅法；若無究竟滅法，應無解脫出離涅槃。勿有此過，故無色界決定無色。（大正 27.431 中--下）

分別論者與應理論者，他們都有聖教及過難為依據，用來證成己宗學說，在各持己見下，遂形成了學派之爭執。不過，從二者所引聖教及過難的內容來看，實已透露出彼此的意趣。如分別論者所舉三個聖教量及「無色界無色」的過難，顯示了分別論者主張「無色界有色」的理由及歸趣：有情是色心相依不離，故無色界定有色（細色）；由此，有情業果的連繫不成問題（否則，即有過難）。同樣的，應理論者所引聖教及過難，亦表顯了其主張「無色界全無色」的著眼點在於：有情由心的厭離有漏雜染，漸次離染清淨，乃至最後證得解脫。

從分別論者與應理論者建立己宗學說的主要意趣，即說明了二者學理上根本的分歧點——有情業果安立處的不同。如應理論者會通分別論者「無色界無色」的過難，說[21]：

此不須通，非三藏故。若必須通，應示義趣。謂於三界死生往來，或色續色，或色續無色，或無色續無色，或無色續色，故不應說諸色斷已復云何起？無斷義故。問：若離色已復還生色，般涅槃已復還起行？答：離有兩種：一、暫時離；二、究竟離。暫時離者復可還生，究竟離者必不復起，故不應難。（大正 27.432 上）

應理論者主張：有情的業力是無表色（法處所攝色）。無色界無諸色，有情業果如何連繫呢？應理論者說：「三界死生往來，或色續色，或色續無色，或無色續無色，或無色續色。」這樣地解說三界有情身命及業果相續，還不足以見應

理論者學說的全貌，必須與其「無心定無心」的學說對照，才更能顯出其學說的完整內涵。

二、無心定有無心之諍

住無想定、滅盡定的有情，其心心所是否全然不起？學派中有諍議。如《大毘婆沙論》說：

譬喻者、分別論師執無想定細心不滅。彼作是說：若無想定都無有心，命根便斷，應名為死，不名在定。〔論主〕為止彼意，顯無想定都無有心。(大正 27.772 下)？

譬喻者、分別論師執滅盡定細心不滅。彼說：無有有情而無色者，亦無有定而無心者。若定無心，命根應斷，便名為死，非謂在定。〔論主〕為止彼意，顯滅盡定都無有心。(大正 27.774 上)

譬喻者、分別論師以有情是色心相依不離的立場，認為「無有有情而無色者，亦無有定而無心者」，故主張二無心定（無想定及滅盡定）必是細心不滅；否則，入無心定的有情，命根應斷，命根既斷，就是死了，豈是入定？有部論師則認為：既然名為「無心定」，就表示心心所法滅，決定「無有心」；否則，就不應名為「無心定」。

然佛說緣起遍三界，有情依五蘊、六處立。那麼，持無色界無色、無心定無心的有部論師，豈不是違背聖教？且「無心定無心」，「無色界無色」，豈不是有無色的有情、或無心的有情了？事實不然，有部論師說：無想定，決定是以第四靜慮作等無間緣，故要離遍淨染方能現前（大正 27.772 下），無色界中無有無想定[22]；滅盡定，必以非想非非想處心為等無間緣，故要離無所有處染方得現前，唯有欲、色界能起滅盡定，無色界決不現起滅盡定[23]。由此得知：有部論師主張無色界決定不起無心定（無想、滅盡定）。在有部論師說明有情業果相續、生命緣起的問題上，「無色界無無心定」的主張，正是最重要的關鍵所在。如《大毘婆沙論》說：

問：何故生欲、色界能起滅定，非無色界耶？答：命根依二法轉：一、色，

二、心。此定無心，斷心起故。生欲、色界起此定時，心雖斷而命根依色轉；生無色界，色雖斷而命根依心轉。若生彼起此定者，色心俱無，命根無依故應斷，應名死，非謂入定，是故生彼界不起。(大正 27.779 中)

「命根依二法轉：一、色，二、心」；「生欲、色界起此定時，心雖斷而命根依色轉；生無色界，色雖斷而命根依心轉」，即是有部論師解說無色界及無心定之有情業果連繫的原則。這樣，有部論師主張「業力是無表色」，「無色界無色」，「無心定無心」，有情業果相續、生命緣起的安立，都不成問題。同理，分別論者主張「無色界有色」，「無心定有心」，也是爲了圓滿解說有情業果相續、及生命緣起的安立。分別論者持過未無體論，業力是心法[24]，有情是心色相依不離。有情如果生在無色界，現在沒有色法，入了無心定，現在沒有心法，將如何引生未來的色與心呢？如果能引生，豈不成爲無因而生？如果不能引生，豈不是中斷了嗎？故二世體無論者，必然的會傾向於主張「無色界有色」，「無心定有心」；否則，有情業果相續就無法安立了[25]。

三、結語

由上來的分析，可見分別論者主張無色界有細色，無心定有細心，是在過未體無的時間觀，及有情是心色相依的聖教量下，發現到心識顯然有間斷的情形，故發展了深潛的細心——細心不滅說。然分別論者卻由色心相依而漸偏重於心[26]，如主張細心不滅，業力是心法；又依據「壽煖識三和合」的契經，而說「壽隨心轉」(大正 27.770 下)。對於身力與身劣的論題，解說爲「身力、身劣，無別自體。心有力時，說爲身力；心無力時，說爲身劣」(大正 27.154 中)。這些，都有重於心的傾向。心色相依而偏重於心，則與大眾部及有部譬喻師一樣，都將走上唯心論的淵藪了！

【未完待續】

[1] 一、分別說部是重僧伽的，重毘奈耶的。二、分別說者在讚頌佛德以及重經說上，與有部譬喻師有共同的傾向；又以世俗現喻來說明教理，與一分譬喻師相近，與大眾系更爲切近。三、分別論者教義的特色，是心色相依而傾向於唯心論，成立深潛的細心說，與大眾部思想相契，是後代大乘佛學本識論、種子論的先聲。另外，分別論者及大眾部的細心相續說，與心性本淨說，有內在的關連，對大乘

佛法來說，也有無比的重要性。四、分別論者的無為說，重於緣起、道、果與滅，與大眾部的思想，大體一致。對於因果的必然理性，修證所得的恆常不變性，稱為無為，可說是對生死流轉及修證解脫，從形而上學的觀點，給予絕對的保證。（《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 419--428）

[2] 1. 「分別論者」，是什麼學派？有以為就是「說假部」的，而玄奘門下則當作「不正分別」的通稱。

2. 印順導師在《說一切有部為主的論書與論師之研究》，詳細分析分別論者的思想，提出：《大毘婆沙論》的「分別論者」，是流行於大陸本土的分別說部，尤以化地部為主（頁 408--428）。

[3] 1. 有部主張「一切隨眠，皆是心所，與心相應，有所緣境」，「心心所法體各實有」。（大正 49.16 中下）

2. 有部主張：「心與心所相應，心所亦與心所相應，心所亦與心所相應，心所又得與心相應，唯心與心無相應義」（大正 27.270 上）。「心心所必俱時生，有相應義」，「相應者，必俱時生，別有自體」（564 中）。「心心所俱時而生，展轉相應」（745 上）。

3. 按：有部立足在自性實有的觀點，主張心、心所有各別自體，把心定義在「了別」上，而「心與心所相應」，「心、心所必俱時而生」。有情之善惡，則端視其心是與善心所相應，還是與惡心所相應而定。假如心與貪、瞋等惡心所相應，即是惡心；反之，與信、慚、愧等善心所相應，即是善心。如不與善惡心所相應，即是無記心。

[4] 參考《印度佛教思想史》，頁 192，198--199。

[5] 1. 《大毘婆沙論》，大正 27.612 下。

2. 《論事》，南傳 58.203--205；205--207。

[6] 如「四聖諦一時現觀」，「阿羅漢無退」，「有齊頂阿羅漢」，「預流、一來亦得根本靜慮」，「緣起無為」，「道是無為」，「沙門果無為」，「三滅〔擇滅、非擇滅、無常滅〕是無為」，「世體是常」，「有為相體是無為」，「隨眠是纏種子，隨眠自性心不相應，諸纏自性與心相應」，「不染污心亦令有相續」等，筆者都探討過了。

[7] 欲愛，是對五欲——色、聲、香、味、觸等五塵的貪愛與追求；有愛，即自體愛，是對於有情自體起愛；無有愛，是在三界無常下，否定自我的一種愛。

[8] 1.「云何見所斷？謂於於見所斷法無有而貪。云何修所斷？謂於修所斷法無有而貪。」(大正 27.138 中)

2.眾同分，「謂有情同分，猶如命根，體是一物，遍與一切身分爲依，是不相應行蘊所攝，唯無覆無記性，唯有漏，通三界。」(大正 27.138 上)

3.有部論師與分別論者對論「無有愛」，見《大毘婆沙論》(大正 138 中--140 中)。

[9] 分別論者說：答：不爾。……〔應理論者〕問：何故預流者不起此纏耶？答：若有上品惡意樂者，能起此纏，諸預流者意樂善故。復次，若有上品無慚、無愧，能起此纏，諸預流者有慚愧故。復次，此纏邪見之所長養，邪見後起，諸預流者邪見斷，故不起此纏。復次，諸預流者已得此纏非擇滅故，及得此業不作戒，故畢竟不起(大正 27.139 下)。應理論者認爲：被纏所纏故害父母命，而此纏唯修所斷，則諸預流者未斷此纏。既然如此，則應該說：「預預流者起如是纏，故害父母命。」若預流者不起如是纏，故害父母命，則不應說：「諸纏所纏，故害父母命，此纏，唯修所斷，諸預流者未斷此纏。」(大正 27.139 下)應理論者意是：如此殺纏，聖者未斷，而不現前；無有愛，亦應爾。(故分別論者)所難，不順正理。

[10] 問：汝等(分別論者)亦說：「於修所斷斷法，無有而貪，此貪，唯修所斷，諸預流者未斷此貪」耶？答：如是。〔此中修所斷法者，謂有漏善法。無有者，謂彼善根斷。若於此起貪，名無有貪。此善根斷，修所斷故，緣此起貪，亦修所斷。〕問：汝何所欲「諸預流者爲緣此起愛」耶？答：不爾。問：何故預流者不起此愛耶？答：聖於善法，恆樂成就，不欲遠離。此善根斷，不成善法，令遠離善，是故聖者不緣起愛。復次，聖於善法，恆樂增進。此善根斷，能令善法，損減衰退，是故聖者不緣起愛。復次，此善法無有愛，是邪見所長養，邪見後起，諸預流者已斷邪見，故無此愛。復次，聖者於此得非擇滅，故必不起(大正 27.139 下--140 上)。應理論者：若於修所斷法，無有而貪，此貪，唯修所斷，諸預流者未斷此貪。則應說：「預流者緣此起愛。」若預流者不緣此起愛，則不應說：「於修所斷法，無有而貪，此貪唯修所斷；諸預流者未斷此貪。」作如是說，俱不應理。應理論者意是：如善法無有愛，聖雖未斷，而不現前；無有愛，亦應爾，故彼(分別論者)所難，不順正理(140 上)。

[11] 《發智論》：無有愛當言見所斷，修所斷耶？答：應言修所斷。有作是說：無有愛或見所斷，或修所斷（大正 26.921 下--922 中）。此中，有部主張無有愛是修所斷，而主張無有愛通見、修所斷的，並未說學派名。《大毘婆沙論》中，則說分別論者主張無有愛通見修所斷（大正 27.138 中）。

[12] 1.有部論師主張：成就的可以不現前。如《大毘婆沙論》中，有部論師舉四個聖教量為證，並問難過未體無論者：若過去、未來非實有，則無有「成就及不成就」。若無成就、不成就，就無修道斷煩惱證解脫入涅槃的可能，行者的修行是唐捐其功；而且犯了「異生應名離三界染，諸阿羅漢應名異生」，凡聖縛解無法建立的大過失。（大正 27.796 中--下；479 上--中，463 中）

2.有部論師主張：時解脫阿羅漢，若遇退緣，會現起煩惱而退墮：「阿羅漢斷諸煩惱非令全無，過去、未來煩惱性相猶實有故。若相續中違煩惱道未現在前，爾時名為煩惱未斷；若相續中違煩惱道已現在前，斷諸繫得，證離繫得，不成就煩惱，名煩惱已斷。應作是說：修習聖道是希有事，今阿羅漢雖斷煩惱而不令無，是故尊者妙音說曰：煩惱不在自身中行，說名為斷，非令全無；如說天授舍宅中無，非謂天授餘處亦無。煩惱斷時應知亦爾，過去有故，若遇退緣為因引生未來煩惱，故必有起煩惱退義。」（大正 27.312 下）

3.按：有部論師以三世實有（自性實有）的學理，主張「成就的可以不現前」，如說：「不成就煩惱，名煩惱已斷」，「阿羅漢斷諸煩惱非令全無，過去、未來煩惱性相猶實有故」，以及「斷有二種，謂永斷、暫時斷。永斷不可續，非暫時斷」（665 下）。故此引文：「我宗不說：『諸未斷者，皆必現前。』或有未斷而不現前，或有已斷可現前故」，是根源於有部三世實有的學理而作的說明。

[13] 1.異生若起善、無覆無記心，及無心時，身中現無煩惱，若復不成就過去未來，豈不名為離三界染？諸阿羅漢心起有漏心及無心時，現無聖道，復不成就過去未來，豈非異生？（大正 27.796 中--下；479 中，463 中）

2.如以凡夫眾生來說：若起善心、無覆無記心，或無心時，身中現無煩惱，若不成就過去、未來，豈不是離三界染了嗎？又以阿羅漢來說：若遇退緣，心起有漏心，或入無心定時，現無聖道，又不成就過去、未來，豈不是凡夫異生了（大正 27.796 中--下；479 中，463 中）？所以必一定是三世實有，且「成就的可以不現前」，才能建立凡聖縛解的差別；否則，便有「異生應名離三界染，諸阿羅漢應名異生」的大過失。

[14] 《發智論》：世尊說：「心解脫貪瞋癡。」何等心得解脫？有貪瞋癡心耶？離貪瞋癡耶？答：離貪瞋癡心得解脫。有作是說：貪瞋癡相應心得解脫。（大正 26.922 中）

[15] 1.「彼不應作是說，若作是說，理應違拒。所以者何？非此心與貪瞋癡相合、相應、相雜，而貪瞋癡未斷心不解脫，貪瞋癡斷心便解脫。此中意說：心與煩惱若相應者，無解脫義，同對治故。若未斷時，以未斷故，不名解脫；若彼斷已，俱不成就，不名解脫。相應諸法，不可令其遠離伴性，尚不名斷，況名解脫？故解脫心必無煩惱本相應義。」（大正 27.140 下--141 上）

2.「阿毘達磨諸論師言：有因緣故說有爲法別和合生，一一從自生相生故；有因緣故說有爲法一和合生，不相離者一時生故。謂依生相說有爲法別和合生，若依剎那說有爲法一和合生，不相離者必俱起故。」（大正 27.270 上）

[16] 參考《如來藏之研究》，頁 74。

[17] 化地部主張一切是剎那滅的，剎那有前後二時，所以有轉變可能。如說「入胎爲初，命終爲後，色根大種皆有轉變，心心所法亦有轉變。」（大正 49.17 上）這說法，與分別論者主張「從死有到生有時，要得生有，方捨死有」（大正 27.358 上）有同等意趣，都是一剎那有前生後滅二時論者。又《大毘婆沙論》記載，大眾部主張「一補特伽羅二心俱生」（大正 27.47 中），論中即批評說：「或有說者，若一相續二心俱生，則有雜染、清淨俱時起過，謂一心雜染，一心清淨，如是則無得解脫理；又應一時生善惡趣。」（大正 27.49 下）

[18] 1.參考《印度之佛教》，頁 156，246--247，268，277--279。

2.大眾部：「於大眾部阿笈摩中，亦以異門密意說此名根本識，如樹依根。」（《攝大乘論》，大正 31.134 上）

3.眼界是常論者：「六識雖生滅，而眼界是常，如是可能憶本所作，六識所作事，眼界能憶故。若不爾者，何緣能憶本所作事？」（《大毘婆沙論》，大正 27.55 中）

4.大眾部末宗：「心遍於身。」（《異部宗輪論》，大正 49.16 上）

[19] 大地法有十種：受、想、思、觸、欲、作意、勝解、念、三摩地、慧等。大煩惱地法也有十種：不信、懈怠、放逸、掉舉、無明、忘念、不正知、心亂、非理作意、邪勝解。（大正 27.220 上）

[20] 有部論師以五個問難質疑過未體無論者，見《大毘婆沙論》，大正 27.393 上--中。

[21] 問：應理論者云何釋通分別論者所引契經？答：彼所引經是不了義，是假施設，有別意趣。如來說法，或依欲界，或依色界，或依無色界，或依欲色界，或依色、無色界，或依三界，或依離三界。依欲界者，如說三界、三尋、三想，謂欲、恚、害。依色界者，如說四靜慮。依無色界者，如說四無色。……依離三界者，如說涅槃及聖道等。1.釋：「名色與識互為緣」者，依欲色界說。若無色界，唯名與識更互為緣。若即如文而取義者，即彼經說「六處緣觸」，豈無色界具有六處？2.釋：「壽、煖、識三不相離」者，亦依欲色界說。若無色界，唯壽與識互不相離。若即文而取義，彼經說「壽、煖、識三不可施設，離別殊異」，豈此三種蘊界處門，不可施設，離別殊異。3.釋：「離色、受、想、行不應說識有去來等」者，亦依欲色界說。若無色界，應說離受、想、行，不應說識有去來等。若即文而取義，如餘經說：「一切有情皆依食住。」豈上二界亦資段食？（431 下--432 上）

[22] 有部論師：無想定，要以第四靜慮作等無間緣，故離遍淨染方能現前（大正 27.772 下）。無色界無無想定（773 中）。

[23] 滅盡定，以非想非非想處心為等無間緣，故要離無所有處染方得現前（大正 27.774 上）。無色界不起此定（779 中）。

[24] 分別論者是過未體無、現在無為實有論者，主張業力是心法。雖然《大毘婆沙論》中，未明說分別論者的業力是心法，但是分別論者與大眾部同樣是過未體無論者，同樣主張「無有中有」（大正 27.355 上，700 上，878 下，大正 49.16 上），同樣主張「無色界有色」，「無心定有心」，「心性本淨」等。學派中，有一共通現象：過未體無論者，業力是心法者，大都主張「都無中有」。另外，有部譬喻師說「離思無異熟因，離受無異熟果」（大正 27.96 上）——業力是心法，也主張二無心細心不滅。因此，可以例推分別論者的業力是心法。

[25] 參考《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 423--424。

[26] 印順導師曾分析分別論者的學派傾向是：由色心相依而重於心。見《說一

切有部爲主的論書與論師之研究》，頁 424--425。



本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 「人間佛教」禪觀修學要義

doi:10.29665/HS.200504.0007

弘誓雙月刊, (74), 2005

作者/Author：釋性廣

頁數/Page：113-127

出版日期/Publication Date：2005/04

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200504.0007>



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



性廣

1、緣起

臺灣佛教盛行的「人間佛教」思想，在幾大教團的提倡和推廣之下，數十年來已蔚為教界思想的主流。此中，儘管在各提倡者之間，仍存有「承襲太虛大師」與「承襲印順導師」的佛教思想之別，但就彼等在當代臺灣社會的理念弘揚與其事業成果來說，其入世參與，關懷苦難的貢獻良多；不但為佛教注入了新的弘法生機，在台灣社會也獲得了許多正面的肯定。

筆者個人在台灣諸多響應或推行「人間佛教」理念的團體中，師承自印順導師的思想系統。此因個人從長期的研究與教學中發現：印順導師之所以能對於「人間佛教」之提倡，建立其卓越的理論建構，並產生如此深遠的影響，是因為他能以深厚的學養和知識理性為判準，來綜觀全體佛教的變革，並辨明各階段佛教發展的損益得失，然後提倡兼顧時代需要和人間關懷的主張。在此需要特別注意的是，印順導師在提倡「走入人間，關懷苦難」的同時，也注意到了：人間佛教固須契應時代，乃至能引領思潮，然而終不能為了順應時代，而讓佛教趨向媚俗與變質，亦即不能因此而導致佛教的墮落和腐敗，否則終將自誤誤人，貽世譏嘲。所以他認為更重要的，是能依循佛法的本質，隨時檢驗教法的施設是否正確，並據以糾正任何偏鋒、變質的發展。[1]

然而，以實踐的現實面來說，只要「佛教」走入「人間」，便立刻會面臨許多課題。例如，當出世的「佛教」走入「人間」時，它與當初所一意要捨離的，「親里眷屬」或「五欲之樂」的戀世舊習，將要如何區隔？簡言之，彼等將如何培養出雖「入世」卻不「戀世」的能耐？這顯然要有從修持而得的身心淨化與堪忍力道，以為入世利人的基礎。

在傳統佛教修行者的觀念中，有不少人認為「要修持，就得遠避人群」，否則一旦走入人群，則時間會被雜事切割，導致無法專意禪思，道業精進不易。此種看法，雖不能說是錯的。但是，就「人間佛教」的實踐者來說，依於大悲心所發的菩提願，當然應付諸實際行動，實踐菩薩利生的志業，而不能只是沉緬於「空

口白話」，「光說不練」言詞巧飾中，顯然就不能遠離俗務和人群。可是在此同時，彼等又如何可能從事自淨其意的修持（特別是禪觀修持）呢？這是「人間佛教禪法」的提倡者，首先必須思考的難題之一。

其次，「人間佛教禪法」的提倡之所以絕對必要，是因為佛法的修學，不能略去「禪修」不談。佛陀所教導的戒、定、慧「三增上學」中，除了外部的行為規範——戒學之外，其餘的心意鍛練——定學，和智慧觀照——慧學，都須仰仗禪觀修持。不祇根本佛教的教法是如此，即使是大乘佛教的菩薩六度法門，其中的「禪波羅蜜」與「般若波羅蜜」，仍是大乘的「定學」和「慧學」。所以除非不修學佛法，乃至不行菩薩道，否則絕對會觸及禪修的課題。定、慧道品三乘共同，因此「人間佛教」的實踐者，也必須兼顧止觀的修持。[2]

連一生投注於義學研究的印順導師，也肯定這種由「從禪出教」的精神，「才能發揮宗教的真正偉大的力量，所建立起來的理論，也才具有生生不息的真實性。」[3] 因此以下筆者試著就「人間佛教禪法」，提出一些管見，以就教高明，並請不吝指教是盼！

2、人間佛教禪法的提出

有關「人間佛教禪法」這一名詞的提出，在佛教界尚屬首次。此一用法，是筆者在撰寫《人間佛教禪法及其當代實踐》一書（臺北：法界出版社，二〇〇〇一年）時，才正式用為書名的。其原因有二：一方面認為印順導師的禪學思想，確有其卓越的特見，[4]應可將其體系化，並進一步做禪修學理上的闡發。另一方面，則是出自臺灣佛教史學者江燦騰博士的建議。江博士閱讀筆者的《印順法師禪觀思想研究》[5]文稿時，在第四章「人間佛教的禪觀思想」中看到此一用法，於是建議筆者將全書大幅度改寫，並採用該詞以為新的書名，題作《人間佛教禪法及其當代實踐》，並為之作序。

必須說明的是，筆者本身是一個長期從事禪觀修持與禪觀教學的宗教師，在理論上雖受學於印順導師的禪學見解，卻也實地修學過多種禪法，並試圖揉和禪學理論與禪法實踐的心得，建構一個較具系統性和時代新意的當代「人間佛教禪法」。故有關本文的見地與內容，若有不足之處，過在筆者，而不在印順導師。

具體而言，筆者有關「人間佛教禪法」的理論建構與實踐要領，主要是來自以下幾點思維：

一、若要提出所謂的「人間佛教禪法」，便須先問其行門實踐內容為何？例如：它會只是一套強於說理，而弱於行踐的抽象性學說嗎？或者，它是否會只是醉心於理論的精心建構，卻忽略了以實際行持來印證理論的可行性？

二、若要在當代臺灣提出所謂的「人間佛教禪法」，便須先問其行門中，「定、慧」二學的內容為何？乃至於實際投入護法利生行的人菩薩行者，彼等又如何能兼顧利他事行與自己的禪觀功課？

三、「人間佛教禪法」，真能具有「從禪出教」的佛教精神嗎？「人間佛教」的精義，是印順導師深刻智慧所洞見的法要，吾人是否能以此用於禪觀體會，並驗證它的正確性呢？這其間顯然涉及了：「人間佛教行者」，究竟能否「不棄人事、不廢禪觀」以實踐「人菩薩行」？所以「人間佛教禪法」的理論為何，並不祇是「建立理論」的純思維問題，必須持久實踐以檢驗之。

四、若要提出所謂的「人間佛教禪法」，則「非破他論，己義便成」，[6]重要的是要能真俗無礙（兼顧勝義與世俗），亦即：避免在多措心於人間事務後，反導致行者本身的宗教情操或宗教經驗稀薄。更進一步說，即是「人間佛教禪法」的提出，是否有建設性和具體性的禪觀實效？

作為一位「人間佛教禪法」的實踐者，他雖走入了世間，加入了弘法利生的行列，卻仍須督促自己不背離佛法的本質，不流於庸俗，故須留心理論與實踐之間的密合度。亦即：求其「入世利生」與「禪觀自省」的均衡發展，作為理論與實踐互相印證的依據。此一禪法的精髓，即在於「依人身而向於佛道」的凡夫菩薩行，修學者能不懼生死，又不耽溺於禪定之樂，既不戀著世間，又能不退悲心，不急求一己之解脫。

「人間佛教禪法」的提出，緣自「人間佛教」行者一員的筆者，發為「從禪出教」的自我反省與行門要求；想進一步在禪修的體會中驗證「人間佛教」理論的正確性。儘管如此，要嘗試建構一套禪學理論：「人間佛教禪法」，仍不能自由心證，不能別出心裁地擬想出一套前所未聞的禪修法門，必須依於佛法的教證，

而且兼顧「契理」與「契機」的原則。

總而言之，「人間佛教禪法」的提出，除了「回歸佛法本質」的契理性之外，亦須有強烈「回應時代因緣」的契機性。故無論其在禪學思想的體系脈絡方面，或在禪觀技巧的實際操作（包括禪觀所涉及的選擇因緣等）方面，都要能直探佛法根源，以承佛陀法脈；轉化傳統遺緒，讓「人間佛教」的禪學思想，辯證性地綻放著古德遺芳。

經典中雖有所記述，饒富意涵，卻已久被遺忘的禪觀法門，在此可以重新抉發，進而將其安立於新的時空座標中：（一）在時間上，要能貫穿「傳統」到「當代」的禪學思維；（二）在空間上，要能關顧現實的環境條件，並照顧到每個當事人的人格特質與所從事的不同利生環境。所以「人間佛教禪法」的內容，不是一種與傳統毫無關聯的激進新主張，而是從正確地「回顧傳統」出發，並時時不忘「當代實踐」的一種探索過程，是揉和經教、學理、傳統與現代而重新建構的豐富內容。

3、「人間佛教禪法」的定慧知見

在進入本節的說明之前，擬先討論有關「創造傳統」的概念。因「人間佛教禪法」的提出，與佛教的傳統禪法最為密切。

人類的活動，在時間的延續中開展；也只有歷史的回顧中展望未來，在傳統的延續中開創新局，其所創擘的格局，才能既饒富新意，而又蘊含古典。所有先人的努力，只有在後生晚輩的珍惜與承繼中，才能得到新的歷史生命的延續。特別是在佛教的「傳統」中，它的偉大宗教精神或任務，代代相沿，其中雖不免有因異化而產生流弊等諸多問題，但此一「傳統」若經過新的權量和興革，則依然有其時代的適應性。所以，在批判與繼承之中，「傳統」可以經過提煉淳淨、權衡機宜而後形成新的文化創造。「傳統」是能「體現」的，而不只是「凝結」般的存在。簡言之，凡不能統貫歷史，不能適應當代，不能傳之後世者，就不是佛教禪法真正的「傳統」。

佛教有二千多年的傳播歷史，分佈的地域亦頗廣闊。但遺憾的是，固守偏執者，一直試圖盤據「傳統」以為壁壘；或劃地自限，以地域疆界為「傳統」的分

野；或斬裂時序長流，以過往糟粕為「傳統」的凝結；或產生群黨意識，以宗派家風為「傳統」的門牆。[7]

然而，當吾人提昇視野到鳥瞰的高度，當能分辨其中一部分不過是地域傳統、朝代傳統與宗派傳統。余秋雨的這句話饒富深義：「正是那些不斷呼喊著傳統的人，葬送了傳統。」[8]

人間佛教禪法的視野，應嘗試跨越二千餘年的佛教歷史，思能有所擷取，有所揚棄，使得淳淨的傳統禪法，擁有蘊涵古義，適應時宜，又能指點當代的生命活力。

基於以上考量，筆者所提出的「人間佛教禪法」，對於佛教「傳統修持法」的繼承，計有以下三個重要著眼點：

其一、掃除部分所謂「傳統」禪修知見的迷障。「傳統」禪法已歷經千百年的演變，致許多後人對「傳統」禪修的意義任意附會，對其內容妄作添加，將「傳統」佛法「定、慧二學」的原初真義，弄得面目全非。所以在當代若建構「人間佛教禪法」，就要將精純「傳統」的禪觀古學重光。

其二、重提「傳統」禪觀所緣的正境。有關「傳統」禪修所緣境的選取，印順導師認為龍樹菩薩「先修觀身」的主張，較契合佛法觀慧的真義。[9]相較於千百年來，「傳統」禪法已趨向「觀心」——修心、唯心與祕密的歧途，所以「人間佛教禪法」修持的優先次序，筆者認為應先重新接續《阿含經》中佛陀早年的教導：即從觀身以至觀受、心、法——「四念處」，從諸法的「真實作意」中洞見無常、無我，緣起性空。亦即在「觀照內容」方面，強調修行者唯有從「勝義觀」契入，方能入於真實。至於「假想觀」的方便，因易流入唯心修定的偏差方向，修行者不應過度依賴或濫用之；即使用之（如白骨觀、念佛觀等），也要依經教深義，由「勝解作意」（假想觀）而轉向「真實作意」。

其三、建構「傳統」禪法系統的分類。從依機設教的需要，先對「傳統」禪法作綱舉目張的系統歸類，再進而分辨各類「傳統」禪法，「因目標不同，則所行有異」的取向。而人天、聲聞與菩薩三個禪法系統的分類，又皆統合匯歸於佛陀護生本教的一大乘理想——「成佛之道」。

總結三者來說，其步驟就是「先學觀身」，使修行者既能上溯根本佛教禪法的淳樸踏實，又能承繼「廣觀一切法空」的大乘禪法，然後藉此得以矯正中後期大乘「傳統」禪法中，從修心、唯心而流於神秘欲樂的偏差。

此一觀法，不但可使「無量三昧」[10]的大乘禪法得以顯揚，修學者又能由此一大乘禪法的所緣正境，緣眾生苦而發菩提心，再進而透過利益眾生的實際行動，以及禪定觀慧的修持實踐，使固執偏私的「我見」，一天比一天薄弱；「無我空慧」一天比一天增長，慈悲普覆的心行，亦能因此而擴展至無量無邊——全球人類與動物，乃至其餘諸趣眾生。

4、「人間佛教禪法」要旨

「人間佛教禪法」的前提，就是大乘菩薩道。其要領有二：一、發菩提心：修行者須效法佛陀而發心修學。二、長養慈悲心：修行者須悲憫眾生苦難而走入人間。[11]

考諸印度佛教史的發展與大乘經典中的菩薩典範，大乘佛教的興起，應有來自佛教內部的自省力量，以及佛陀濟世度人之精神的楷模，給世人帶來的願景。這宛如生命力旺盛的青年，帶來「積極奮發」的意象。此處所謂「青年」，是取其如青年般的真誠純潔、慈悲柔和，而不是以生理年齡來作區隔。是「把冷靜究理的智慧，與熱誠濟世的悲心，在一往無前的雄健上統一起來，（所以）他是情智綜合的。」[12]

要提倡「人間佛教禪法」，須掌握大乘菩薩道的意涵，故其宗教實踐，倡導的不是遠離人間的阿蘭若行，而是以「但願眾生得離苦，不為自己求安樂」的大慈悲心為主要精神，重視「所有利生事業皆是三昧所緣」的大乘禪那波羅蜜，與「無智亦無得」的大乘般若波羅蜜觀門。此一意境，在「青年的佛教」的代表——善財童子五十三參的行誼上，有著圓滿的表述。

弘揚「人間佛教」，當然不能略去定慧二學——禪觀的修持，否則實踐的德目和功夫皆無法臻於圓滿。然則如何依於「人間佛教」的見地與願行，修習「人間佛教禪法」？此須掌握前述兩項要點，即：發菩提心與長養慈悲心。行者的禪觀修行，動機不在於厭離世間或求取世樂（亦即：不發厭離心或增上生心）。修

定不是爲了自利，而是爲了培養行利他事的大堪能性，以有助於從事種種利他事業。

以此基本認知，進一步可作如下兩點反思：

一、「人間佛教禪法」的精神，是「行在人間」，實際從事入世利生之業，故其修行的道場，兼在廣大人間，而不專在禪堂，可在通衢大街，而不專在水邊林下。

二、「人間佛教禪法」的修持，就是「菩薩禪法」的修持。由於其緣念眾生悲苦，願助眾生獲得安樂，故其修持禪法，亦非爲自身的福樂與解脫。

甲、「人間佛教」的禪觀功課

以上是「人間佛教禪法」的行門要旨。但這樣良好的意旨，又當如何落實爲一套可以實際操作的功課？

筆者近年主持多次結期專精禪修課程（大都是禪七），正是依據前述「人間佛教」的修行意旨，擬具十項基礎禪修的功課提要與注意事項。在整個課程設計與法義解說上，儘量照顧到「直接與間接」、「靜中與動中」、「利他與自利」等情況的需要，來施設「人間佛教禪法」的基本架構。[13]該套團體共修的學程設計，從參與學員的心得分享來看，功效相當良好。整套課程所提示的重點有五：

一、禪修功課與利生事行不可偏廢：結期專精禪修的學員，在禪堂中的禪觀鍛練，都是屬於鍛練「堪能性」的自利修法；即使是修慈心禪，也都還只是「勝解作意」性質的間接利他（培養慈憫眾生的生命慣性）。在禪堂中培養出了堪能性與慈悲心的基礎之後，還是要專注投入直接利他的菩薩事行。禪修功課與利生事行之二者不可偏廢。

二、由靜中起修到動靜一如：靜坐中所獲得的定慧能力，須進一步在尋常日用中，練就出動靜一如的「菩薩三昧」，[14]即是以靜中修學「止、觀別行」爲基礎，進而達到在動態中「定、慧等持」的目標。

三、觀身起修以入於勝義：禪觀所緣（即專念的對象）主要是身與息：依「持息念」來調心修定，依觀身四大（即以觀慧力覺照地、水、火、風等身體質素的無常變化）來啓發智慧。持息念的「息」亦發自於身，從「觀身」起修，依四念處而達於「無自性空」的勝義觀照，這是共聲聞的禪觀途徑。不宜忽略次第而逕從「觀心」入門，這樣可減少觀心所常見的自我膨脹之病；也不宜側重假想的勝解作意，以免引入唯心、秘密之途。

四、行利生事以長養慈心：獨處靜坐，則修慈心禪（最高至第三禪）；處眾歷境，則依緣歷境以修無量三昧。禪者須以直接的利生行動為主，不能只停留或僅滿足於勝解作意的慈心觀，否則即背離了「人間佛教禪法」的基本精神。

五、認真簡別錯誤心態：禪修要排除如下常見的錯誤心態：（一）貪靜怕吵，（二）能靜不能動，（三）耽戀禪境而忽略日常事行，（四）只重視自己的修行進度，而吝於花費時間幫助他人。只有在調整或矯正上述種種錯誤的修行心態之後，方能算是符合「人間佛教禪法」的中道修行原則。

乙、「人間佛教」的禪法精神

「人間佛教禪法」的禪修訓練，除了學習定慧的基本課程，鍛鍊遇事堪任的能力之外，更有培育三種菩薩精神的寓意存焉，此即印順導師所說的：「忘己為人」、「盡其在我」與「任重致遠」。這有對治隱遁獨善的現實性批判意味。

茲就每一種菩薩精神的抽象意涵，標明兩句禪觀修持的具體作略：一、忘己為人——修無緣慈，不入深定。二、盡其在我——如實觀照，不修假想。三、任重致遠——發長遠心，不求急證。此下再配合禪修功課的具體作略，來深入詮釋所謂「人間佛教禪法」的行門要訣。

其一，為何要「忘己為人——修無緣慈，不入深定」？

此因奉持大乘的禪觀行者，必須由深切的悲心出發，才能常懷「忘己為人」的無限精進力。這類菩薩行者的典範就是：雖已能修定離欲，但不夾雜急切求脫的自利思想，也不耽溺禪悅之樂，而只是重於煩惱的調伏與心性的鍛鍊，為利生助人的願行，奠下深厚的修行基礎。

亦即，禪修場域即是實踐菩薩道的場域之一，大乘禪觀能達成「益生利他」的遠大目標；若僅停留在修行者的自受用境，縱能入深禪定，廣證神通，充其量也只是「小乘心行」之再現罷了。

所以嚴格而論，離境獨處而修無量三昧，用觀想來祝願眾生離苦得樂，其實只是長養慈悲和增上意樂的準備工夫而已。惟有實際面對眾生，走入人間，以從事「普緣有情而與樂拔苦」的大慈悲行——無緣大慈，才算是真正落實大乘利他的大慈悲行履。

正如修行者的調心初階，固然以坐姿為佳；然而，靜慮非獨於坐中得。同理，悲智相應的菩薩禪法，應從一切處實踐之：於靜坐中能得安止，在行動中則能深入種種利生行的「箇中三昧」。印順導師在其「人間佛教」的相關論著中，便是根據此一精神，提醒後學：當以彌勒菩薩的「不修禪定，不斷煩惱」為初學者的修行模範。[15]這項初期大乘的教證，正顯其「人間佛教禪法」的特質。

然而，印順導師所引上項教證，在臺灣當代佛教界，曾引來爭議；或據此誤以為印順導師是不主張修禪定的佛教學問僧，並質疑道：「不修禪定，如何離染？」筆者於二〇〇〇年十一月間，曾就此請教老人家：「不修禪定，不斷煩惱」，其語義究何所指？他明確地說，這是指「不修深禪定，不斷盡煩惱。」

顯然他不是反對修學禪定，而是強調不修無益於「護生利他」的深定（「不深攝心，繫於緣中」）；煩惱也不是不斷，而是因「今是學時，非是證時」，對於不障利他的微細無明，姑且留惑潤生。這不是印順導師別創一格的說法，而是本諸初期大乘之教證與菩薩精神之理證。

如《小品般若經》云：「若菩薩具足觀空，本已生心，但觀空而不證空：我當學空，今是學時，非是證時。不深攝心，繫於緣中。……菩薩緣一切眾生，繫心慈三昧。……住空三昧而不盡漏。」[16]

印順導師所勾勒出的菩薩圖像是：「為法為人，犧牲一切，忍受一切，這就是他的安慰，他的莊嚴了！他只知應該這樣行，不問他與己有何利益。那一種無限不已的大精進，在信智、悲願的大行中橫溢出來，這確是理想的人生。」[17]他並仿擬文殊菩薩勸勉善財童子的口吻，而作是說：「青年們！解脫生死是不錯

的，但不能專為自己的生死打算而厭倦了一切。把你們的心，移到利益眾生上去吧！」[18]這就是「不修深禪定，不斷盡煩惱」的菩薩作略。

其二，為何要提倡「盡其在我——如實觀照，不修假想」？

大乘佛教是「雄健勇猛以利生」的青年佛教，這較諸「痛悵生死的耆年佛教」與「仰賴救度的他力佛教」，有如天壤之別。[19]故筆者提倡的「人間佛教禪法」，亦以培訓積極勇健的青年菩薩為宗旨。其要訣有三點：

甲、須如實觀照諸法空相，以增長般若智慧；須實際投入世間事業，以弘法化世，普利有情。因此不可以耽溺於唯心構作的假想淨觀，以致神佛不分，鬼影幢幢。換言之，「人間佛教禪法」所強調的是平實正常的人間性，也是逕依人身而直入佛道的。所以修行菩薩三昧解脫門的佛教實踐者，應避免陷入唯心幻想的禪修流弊。

乙、廣觀一切法空，但不躡等僥倖，須先近取諸身，以修無我慧觀。不過此中「觀身」之寓意，與聲聞乘人發厭離心而觀身，欲求解脫的動機不同，而是取菩薩破執而不證真的深義。更非如某些南傳禪法，特意擴大渲染不淨相：如緣念人體三十二種身分、死尸解剖、死尸腐敗等影像，以增加厭離世間，厭棄色身之心行等。

丙、「人間佛教禪法的」實踐者，不但須有成佛是「自力不由他」的氣概，更要能為孤弱眾生的保護者，施與眾生以無有恐懼的安慰，並能深信因果昭昭，故能平和面對自身的禍福、壽夭或窮通際遇，而不妄求鬼神他力的加持；縱使念佛，也不是為了求佛保佑，而是於念佛功德中深誌佛恩，念報佛恩而自期能代佛宣化。[20]

「人間佛教禪法」的修練，即希望從禪觀修行中，鍛鍊出這般青年菩薩雄邁進取的氣象與作略。因此與時下許多臺灣佛教道場但求急證的念佛參禪，是大異其趣的。

其三，為何要提倡「任重致遠——發長遠心，不求急證」，以作為「人間佛教禪法」的菩薩精神之一？

此因從諸法性空的觀照中，體證到繫縛與解脫的對立並不存在，這不但是理論上的善巧，更能表現於實際事行。故非但體悟諸法性空如幻的聖者，能觸處無礙地入世度眾，就是初學者，也不妨在世間利生事業的進修上，達到解脫。因此彼等用不著厭離世間或隱遁山林，來急求不受後有的涅槃。以性空慧豁破生死與涅槃的藩籬，大乘菩薩任重致遠的精神，亦能由此而確立不移。[21]

見菩薩道難行而退心，或怖畏佛道長遠而急求速成，其癥結皆在急功近利，且專為自己打算。故大乘行利他事，饒益眾生而不務空談。

此所以正確修學的大乘行人——呼應「人間佛教禪法」的同道——不專在判地位、排果證上講究，更不專在自己的斷證上下工夫，而是以「我生有盡，弘願無窮，但願眾生得離苦，不為自己求安樂」為修持佛法的歸趣。[22]

5、結論

筆者以上關於「人間佛教禪法」的理論建構，實起於研究當代臺灣「人間佛教」的領航者印順導師的禪學思想，從其擅長辨異而對佛法的靈活詮解得到了啟發，最後達到「必須以正確方法來辨識禪觀體驗」的結論；因而筆者探索「人間佛教禪法」的意蘊，才能從強化與淨化個人身心的角度出發，而終於回歸到「不離世間覺」的人間參與。

總結「人間佛教禪法」的本色，即在於講求正確而踏實的禪觀知見，廓清「現觀洞見實相」與「唯心神秘想像」之分野；使隱微的禪修體驗，能透過學理的解析，分辨一切高低淺深，正邪真偽的個人私密經驗。換言之，修習禪觀時，應在深明義理（正見）的基礎上，來談信心的培養與禪法的實踐。反之，智性思辨的義學運思（正見），也應是建立在信心與實證的基礎之上。故「人間佛教禪法」的理論與實踐，皆不依個人私好而做臆想附會，如此方能真正立足正法而心繫人間。[23]

就此而言，「人間佛教禪法」實無異於「（初期）大乘菩薩禪法」。故其重視「理事通暢」的原則，並從深體佛陀度生的悲懷出發，使利己的禪法修練，緊密契合於利他事行的無私奉獻，而不會產生所謂「說大乘行小乘」或「利人時發菩提心，禪修時生出離想」的矛盾扞格。[24]

筆者提倡「人間佛教禪法」，意即等同於宣揚「青年佛教」的精神，直探善財童子參學的奧蘊，以使經典中善知識的身影鮮明躍動，進而鼓勵佛教青年，依於賢師良友的訓導，學習善知識所行的種種無礙三昧，[25]並據此以實踐其依凡夫身而直入佛道的「人間佛教禪法」。

回顧過往，前瞻未來，筆者所提倡的「人間佛教禪法」，希望透過上述解說，對佛教界的同道，能有些小助益，期望佛弟子能善觀因緣，與時俱進，各自開顯其種種利生的大乘三昧，成為當代佛教人間菩薩的新典範，俾使「人間佛教」的推廣，不會被誤以為與禪觀修行脫勾，而只是「慈善事業」而已。

進以言之，「人間佛教禪法」私毫不涉及自尊己宗的派系意識，只是緬懷佛陀本生的菩薩願行，而從經教中掌握菩薩定慧修行的要領。吾人期待人間佛教禪法的成就，能出現典範人物，這並不囿於哪一宗哪一派，因為盡虛空，遍法界，窮三世，都有捨己為他的菩薩身影，他們有的在僧團或其他形式的團體中凝聚力量，有的則是個人獨行而厚積福慧資糧，在深廣的般若與無礙的三昧中，廣行利生的事業。

[1] 此即為其所主張的「契理」而「契機」的「人間佛教」：即把握「佛法特質」以辨明並揚棄一切的「變質方便」——「契」應佛「理」；如此方能施設佛法「應化時代」的新方便——「契」應時代與眾生的根「機」。此中「應機」的內容，或將與時俱逝；而「契理」的努力，則將使佛教淳淨如法，保持切應時潮的無限生機。

[2] 從佛教的宗教性特質而言，佛陀的教法是依他的修證體悟而出，其後佛教中的諸多宗門，也建基於修持體悟的基礎上。以中國佛教為例：不但是禪宗、淨土這些強調修行的宗派，就是天臺、賢首等注重教理開展的大德，也都是從修證而建立起宗門理論，這就是所謂「從禪出教」的特質。

[3] 印順導師：〈中國佛教的由興到衰及未來的展望〉，臺北：正聞，【華雨集】第五冊，頁一四七。

[4] 呂勝強曾蒐羅印順導師著作中，關於禪修的內容，集成《妙雲法雨的禪思——印順導師止觀開示集錄》一書（臺北：佛青基金會，一九九八年）。

[5] 此為筆者之碩士論文。

[6] 有關「破他義」，亦即批判傳統禪法之討論，詳見拙著：《人間佛教禪法及其當代實踐》，第四章「人間佛教禪學思想（之二）——傳統之批判」（臺北：法界，二〇〇一年三月，頁三一三～三五二）。

[7] 例如：在戒律上，如南傳或藏傳佛教，執意比丘尼傳承已斷，不能恢復，以此推搪「恢復比丘尼制度」之議；在禪法上，如沉醉於「原始佛教」或「中國禪宗」的自性見，而執意恢復「原貌」的意圖，這豈不都是以「小傳統」葬送「大傳統」的行徑？

[8] 余秋雨：《藝術創造工程》，臺北：允晨，一九八〇年，頁三〇八。

[9] 龍樹菩薩，二、三世紀頃之南印度人，為印度大乘佛教中觀學派創始人。曾為大乘經典廣造論釋，建構大乘佛教體系，確立以般若性空為主的大乘思想，並將之廣傳流布於全印度。師之著作極豐，其中又以《中論》、《十二門論》、《大智度論》、《十住毘婆沙論》等最為著稱。後世本諸「中論」而宣揚中觀者，稱為中觀學派，並尊龍樹為中觀學派鼻祖。

[10] 即緣苦眾生而起慈、悲、喜、捨之心，在修持中，運用禪觀力將慈等四心擴大遍滿，充塞諸方的禪法，故曰「（四）無量三昧」。其中實以「慈心觀」為主，故「無量三昧」可曰「慈心三昧」、「慈三昧」。

[11] 吾人可從《華嚴經》「入法界品」諸善知識的啟發，見到般若入世無礙的妙用，從而把握大乘的真諦：以出世之心廣行利生之事，從世間事業中直入解脫。「入法界品」中，善財童子所參訪的善知識，各修一種解脫門，並且善巧入世；一方面「即俗而真」以入深法界；另一方面則「即真而俗」以入世利生。這是直接以度脫眾生為解脫三昧的真大乘行門。

[12] 佛滅百年，耆年上座與青年大眾分途。大乘之興起，與大眾部的開明風格應有密切關聯。而許多大乘菩薩都現童子或青年相——以《華嚴經》「入法界品」為例：文殊師利是青年，四處參訪善知識的善財是童子，受訪的善知識個個神采飛揚，充滿自信，沒有一個是衰老的。「青年佛教」的用法，始自印順導師，見

〈雜華雜記〉，《華雨香雲》，【妙雲集】下編之十，頁一五八。

[13]詳細內容，見拙著：《人間佛教禪修行》手冊。

[14]菩薩三昧的特色，不偏在靜坐，而是在行、住、坐、臥中皆可修習。這可以溯源到《阿含經》所說的：「龍行止俱定，坐定臥亦定；龍一切時定，是謂龍常法。」（東晉·瞿曇僧伽提婆譯：《中阿含經》「龍象經」卷二九，【大正藏】第一冊，頁六〇八下。）經中讚歎佛似大龍，行、住、坐、臥的一切時都在定中；而菩薩修行，是以佛為榜樣而學，一切行止威儀都與定相應的菩薩三昧，即從此一思想引生而出。（詳細內容，見拙著：《人間佛教禪法及其當代實踐》，頁三〇六。）

[15]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，不貪求急證佛位。對崇高的佛果尚能忍而不證，更何況是深定或（不言不動而與木石無異的）呆定！印順導師以此勉勵初心學人，要效法菩薩行誼，以免悲心、功德不足，急修禪定，落入外道味定或聲聞求滅的歧途。

[16]後秦·鳩摩羅什譯：《小品般若經》卷七，【大正藏】第八冊，頁五六八下～五六九上。

[17]〈大乘是佛說論〉，《以佛法研究佛法》，【妙雲集】下編之三，頁一九七。

[18]〈青年佛教運動小史〉，《青年的佛教》，【妙雲集】下編之五，頁一七。

[19]故印順導師云：「菩薩比聲聞更難，他是綜合了世間賢哲（為人類謀利益）與出世聖者（離煩惱而解脫）的精神。他不厭世，不戀世，儘他地覆天翻，我這裡八風不動；但不是跳出天地，卻要在地覆天翻中去施展身手。……菩薩是強者的佛教；是柔和的強，是濟弱的強，是活潑潑而善巧的強。」見印順導師：〈大乘是佛說論〉，《以佛法研究佛法》，【妙雲集】下編之三，頁一九七。

[20]印順導師曾描繪菩薩的身手是：「上得天（受樂，不被物欲所迷），下得地獄（經得起苦難），這是什麼能耐！什麼都不是他的，但他厭惡貧乏。他的生命是豐富的，尊貴的，光明的。他自己，他的同伴，他的國土，要求無限的富餘，尊嚴，壯美；但這一切，是平等的，自在的，聖潔的。」

[21]發大心的大乘行人是任重致遠的，但知努力於菩薩行的進修，又何必問「何時方能成佛」？但是，正如印順導師所批評的：「佛教之遍十方界，盡未來際，度一切有情，心量廣大，非不善也。然不假以本末先後之辨，任重致遠之行，而競爲『三生取辦』，『一生圓證』，『即身成佛』之談，事大而急功，無惑乎佛教〔按：中國佛教末流〕之言高而行卑也！」見印順導師《印度之佛教》，「自序」，頁一。

[22]此中可參考昭慧法師所著〈我願將身化明月，照君車馬度關河〉一文，其中傳達了菩薩行者此一偉大行誼的感人意境。（見《弘誓雙月刊》第四十五期，八十九年六月，頁二～七。）

[23]此即之前所說的，對傳統與古典，作承前啓後之研究，依據研究所提煉的成果，在禪法施設的取捨上，務求詳明確實，契合「緣起中道」之正理，契應時代之機宜。

[24]筆者常譬喻這種學行割裂的現象，是理論與實踐扞格，願心與事行相違的，「任督二脈不通」的矛盾現象。

[25]經典中的善知識，皆是分證菩薩普賢行的有力者、成功者；他們善巧適應世間，而以不同的工作，來濟度苦難的眾生，弘布佛陀的正法。全體加總，則傳達了「依於無量利生行而開顯莊嚴佛果」的深義。更何況，廣大的普賢行，不是只用來說明的，而是必須加以實踐的，如此才能體驗並復原大乘的神髓；溯源久遠的「人間佛教」思想要能生生不息，不能單靠經典故事與理論建構，而是要召喚當代典範，讓人產生見賢思齊的悲智願樂。

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.200504.0008

弘誓雙月刊, (74), 2005

作者/Author： 聶士全

頁數/Page： 128-139

出版日期/Publication Date：2005/04

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200504.0008>



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



思想折衷與現實定位

——釋太虛人生佛教思想的學理基礎

聶士全

(上海復旦大學哲學系博士生)

內容提要：本文以釋太虛人生佛教思想體系為述範圍，重點討論釋太虛建立人生佛教之發展理念的思想基礎和方法論。全文共有三個部分：一、思想折衷，分為佛法判攝、真心本源與阿賴耶識本源、禪宗的超教頓悟、佛教與人類文化四小節，討論釋太虛佛學思想的融通性或折衷性；二、真現實論，主要依據《真現實論》，概述釋太虛關於佛學方法論的建構，及其對世間與出世間的溝通；三、人生佛教，簡述人生佛教實踐的具體內容。本文的主要結論有：釋太虛思想的折衷性表現為對佛教權實理論的具體應用；釋太虛對佛法五乘及世間學說的分疏，是以人們的認識水平或智境為脈絡的；對宇宙人生的真理性認識是淨化人生建立超情佛的前導，因此人生佛教是學理型的；人生佛教是繼承與開創相結合的實踐體系；佛教的出世與入世在實踐上並非是先出後入，而是齊頭並進的；人生佛教是隨順現代性社會的佛教發展的最佳方案。

關鍵字：釋太虛；人生佛教；法相唯識學；因明

釋太虛現身中國傳統社會的現代轉型期，其思想內容不僅止於三教而已，更增添了基督教和西方哲學、科學等因數，這為他運用佛學智慧，將人類文化的思想結晶攝入自己的思維格局中，為佛教發展開闢新思路，創造了得天獨厚的條件。佛教的權實理論在釋太虛的思想中表現為極大的圓融性，這是以其對佛的真現量境所作的比量考察為基礎的。同時，他又結合現代性社會，確立了融通世間與出世間的方法論體系和具體的踐履方式，前者即作為人生佛教之理論核心的《真現實論》之“宗依論”和“宗體論”，後者是為人生佛教的實際操作模式所提供的建議。在此意義上，釋太虛堪謂二十世紀上半葉最具原創性的佛教哲學家之一，也許作為佛教行者的他並不認同這一說法，因為佛教既是理性的，更是信仰的、實踐的。

一、思想折衷

釋太虛對諸系佛學，結合能說人和所說的時、機，均能給予適當的解釋和安立；對種種世間學說，亦從佛法角度予以審思和簡別。因此，講其思想的折衷性，非指無原則的調和，實指他對佛學及世間學說的料簡不是出於以此非彼、重興爭端的無謂活動，而是在顯現差異的基礎上，再以更高的思想層次予以會通的傾向。以下從佛法判攝、真心本源和阿賴耶識本源、禪宗的超教頓悟、佛教與人類文化四個層面，來分析他的這一思想特徵。

1、佛法判攝

講於 1940 年 8 月的《我怎樣判攝一切佛法》，可看作是釋太虛的最成熟的判教理論。其中，他講自己判教思想的發展經歷了三期。第一期（1908 年至 1914 年），以“離語言文字，離心意識相，離一切境界分別，卻參究而求自悟自證”的宗下，與“由語言文字建立，而可講解行持”的教下，來說明一切佛法。第二期（1915 年後），認為“諸宗的根本原理及究竟的極果，都是平等無有高下的，只是行上所施設的不同罷了。八宗既是平等，亦各有其殊勝點，不能偏廢，更不能說此優彼劣，彼高此下” [1]。第三期（1923 年後）則就教、理、行三個層面而判一切佛法為三期三系、三級三宗、三依三趣。佛果唯一，故不在判列。

與傳統判教思想不同，釋太虛認為，佛在世時，佛法是一味的，尚無大小頓漸之別，佛滅度後，始有多味之殊。傳統的三時五教、五時八教等教判，是依時地、權實、顯密等視角對佛說三藏所做的分疏。釋太虛則注重佛滅以後之佛陀教法的演變事實，依不同時代所盛行的教乘及其流行地區而判教為三期三系：就佛法小、大乘的隱顯狀況，認為歷史上經歷了小行大隱時期、大主小從時期、大行小隱隱密主顯從時期，分別對應佛藏結集和部派分裂時期的部派佛教，般若、唯識和真如三系大乘佛法，以及密乘，俱攝巴利、漢、藏三大語系佛教。儘管佛教在傳播過程中，依地域、語言、文化等差異，在不同地區、時代，佛法之一分得以繼承彰顯、餘分隱沒，從而形成一時一地之佛教的特色個性，但釋太虛卻本於世界佛學的學術眼光，有意消解佛教有限的主體性，主張優勢互補，取他地他時之長而補某地某時之短。他關於建立世界佛學苑的構想，便是要將漢、藏、巴利、英、德、日等語系中的佛教文獻儘量搜集完整，在同一平臺上予以研究，從而形成佛學研究的正比量，並抉擇契應時機的佛法。此種構想的具體操作固然相當艱

難，但卻是順應文化全球化的現代趨勢，佛教于現代性社會的場景中所能做出的最佳方案，實際上今日學者也在有意無意地踐行著這一構想，而佛學網路化則為藍圖的實現提供了技術上的可能性。

依佛法的究竟真實，即與無分別智相應的諸法實相，本來是超言絕相、不可以言宣的，但為悟他故，始善巧施設，呈現出三級三宗之殊異。三級為：五乘共法，指因緣所生法的原理，亦即因果法原理，是五乘共修的法；三乘共法，不共人、天乘的出世間三乘，以出世間為終極取向，通於三乘的共法之標準，即三法印；大乘法，唯指菩薩乘，與聲聞、緣覺二乘所發厭離心不同，菩薩乘以是否發起菩提心、四弘誓願為標準，講的是生死即涅槃、世間即出世間之理。三宗即法性空慧宗、法相唯識宗和法界圓覺宗。《佛法總抉擇談》中，曾據唯識三性說和釋窺基所論“攝法歸無為之主故，言一切法皆如也；攝法歸有為之主故，言諸法皆唯識；攝法歸簡擇之主故，言一切皆般若” [2]，由各系佛學關於攝一切法本的講法不同，判為三宗：簡擇主之般若宗，指中觀、三論，將名想分別俱攝入遍計所執性，以絕言無得為依他起、圓成實性，能簡擇遍計所執而歸性空，故以能簡擇的空性慧為宗主；有為主之唯識宗，指法相唯識學、中土慈恩宗，將遍計所執、圓成實性俱攝入依他起性，以有為的阿賴耶識為宗主；無為主之真如宗，含講全體真如的禪、天臺宗，講離垢真如的華嚴宗，講等流真如的密宗，俱以作為無為法的真如為諸法之本，側重于圓成實性。釋太虛認為，三宗講法皆能成立，但各有優勢：“若從策發觀行而伏斷妄執以言之，應以般若宗為最適，譬建都要塞而便於攘外安內故；若從建立學理而印持勝解以言之，應以唯識宗為最適，譬建都中部而便於交通照應故；若從決定信願而直趣極果以言之，應以真如宗為最適，譬建都高處而便於瞻望趨向故。” [3] 視角不同，所以講法上各有側重。按照新儒家的本末體用思想，佛學立三重宗主，似有多本之嫌。實際上，三宗俱以中道實相為歸，皆不離性空之究極義。若能如實領會佛法所論之動態的證覺（性空）境界，若能深入理解佛教的方便善巧思想，則很容易避免佛教多本的誤會，或以彼非此的無謂爭論。

依當機者的實踐（行），判為三依三趣：依聲聞行果趣發起大乘心的正法時期，對聲聞根機，說聲聞乘法，令之起行證果；依天乘行果趣獲得大乘果的像法時期，代表為密宗和淨土宗，修天乘行果；依人乘行果趣進修大乘行的末法時期，即釋太虛所倡導的“人生佛教”原理，認為“依著人乘法，先修成完善的人格，保持人乘的業報，方是時代的所需” [4]。

三期三系是針對印度佛教的發展和整個世界佛教的格局所做的概括。三級三宗是對不同教學體系所顯之理的分疏，究極而言，與佛智相應的圓融法界為一大總持門。三依三趣則就時、機而言，所謂法重當機，隨時代變遷，修行證果者漸次減少，故契應不同時代的佛法抉擇，亦呈現出聲聞行果、天乘行果、人乘行果的次第，人乘行果則為契應新時代的最佳方案。由趣寂自了的小乘，到往生天界的天乘，再到立足成人的人乘，均要轉到菩薩行果上來，因為唯有菩薩乘才是利益眾生而上達佛果的唯一途徑。釋太虛的佛法判攝理論是動態的，而不是從靜態的學術層面來糾纏于是非，談果，則依佛的解脫境界為諸法之本；談教、理、行，則從方便善巧思想出發，結合時、機差異，而論諸家教說的分位，因此可以說，佛教權實理論實為他消解思想紛爭的一大良器。

2、真心本源與阿賴耶識本源

近代佛教思想家多從法相唯識學觀念出發，對中國傳統佛學的核心理論、即“真如隨緣”說和“本覺”思想，作了種種批判性檢討。可以肯定的是，這場學術討論尚不足以顛覆傳統釋經體系的可靠性，釋太虛的分析即可作為例證。

三界唯心，以一心統攝萬法，這是佛教的主要思想，問題在於，十法界眾生之心各各不同，所以對此心的理解亦難免爭執。依華嚴和禪宗，此心為真心，即真如性體，真如隨緣而生一切法，故以真心為一切法的所依。但真心如何能現起染法呢？天臺教學本於性具實相的立意，講十界互具或性具善惡，認為佛斷修惡而不斷性惡，故能了達眾生之惡而施予化度，從而很好的解決了這一難題。三宗的共同之外在於，真心是內含於眾生當下有漏的意識活動中的，或者說真心即是生滅心的反面——本源真性，所謂心佛眾生三無差別，也是在此意義上講的。然而，唯識學講萬法唯識所變、唯識所顯，所變者是一切有為法，所顯者是作為無為法的真如（即唯識實性、圓成實性），換句話說，真如是所證，識（智）是能證，不能將所證說成是生滅識本有的。另外，依《成唯識論》，有漏種子可以熏成無漏種子，但無漏種子不能復生有漏種子，否則，便有眾生不能成佛、諸佛亦會復生有漏的不如法的推論。唯識以阿賴耶識為一切法的所依，華嚴等宗則以真心為一切法的所依，這是分歧所在。

諸法緣起性空，性空即為諸法實相，這是諸系佛學所共許的，差別只在對緣起因果的講法，如《起信論》講真心緣起，唯識學講阿賴耶識緣起。這要結合？

生不同視角的佛法理解，才能講清。首先，釋太虛歸納緣起的講法為六種，並從三個層面作了分疏。?就所知所得法的淺深，依次為六大緣起、業感緣起、空智緣起、無明緣起、真心緣起、藏識緣起。?就能知人判淺深，六種說法均以佛為本，前四屬方便說，其中空智緣起、無明緣起攝聲聞、菩薩、如來，不共凡夫和外道，另二與凡外共；後二屬究竟，真心緣起是自覺，藏識緣起為覺他，此二緣起唯通菩薩心境和如來心境。?就能得人判淺深，依次為六大、業感、無明、藏識、空智、真心緣起，結合大乘八宗，律宗講業感、藏識緣起，唯識宗講藏識緣起，二宗俱屬三系之唯識系；三論宗講無明、空智緣起，此宗屬空慧系；禪宗講無明、空智、真心緣起，天臺講六大、業感、無明、空智、真心緣起，華嚴講真心緣起，密宗講六大、業感、真心緣起，淨土講業感、真心緣起，此五宗屬真如系。三系八宗各攝?生根機之一分或多分[5]。

關於緣起的六種講法，看似複雜，但有一基本理路，即十法界?生的心境或認識存在淺深次第，心為萬法之因，心境不同，所引生的果亦各不同，佛應機說法，因而關於緣起的講法亦有差異。釋太虛認為，《起信論》實為馬鳴所作，而馬鳴是登地菩薩，故《論》所示法相實本于菩薩心境。菩薩所證發心相有三：無分別的真心，與根本智相應；自然遍行利益?生的方便心，與後得智相應；微細起滅的業識心，既指平等性智、妙觀察智所緣的有漏的第八識，又指登地菩薩之六、七識轉生有漏後的雜染的八識心、心所。簡言之，菩薩的現行心境是亦無漏亦有漏的，可上通如來的純無漏現行心境，下知異生(六凡)的純有漏現行心境，亦可說為真常遍在的性境真如(非無漏非有漏)。因此，與華嚴宗從大乘佛果角度釋“?生心”為如來藏心、即第九菴摩羅識[6]，和天臺宗從真如性境角度講?生心[7]不同，釋太虛指?生心為地上菩薩心，這樣《起信論》“一心二門”思想便可獲得妥貼的解釋：“依根本無分別智親證真如之心境而開示者，則曰心真如門；依後得正分別智變緣真如萬法，及無漏現行無間續起有漏現行八識心、心所聚四分之一心境開示者，則曰心生滅門”。釋太虛評議華嚴、天臺、唯識三家關於如來藏的說法，謂：

若賢首家以如來心說如來藏，則如來心常無漏故，不應依之有有漏生滅心及忽然起無明。天臺家以真如說如來藏，真如常無起故，不應依之有有漏生滅心及忽然起無明。唯識家以異生心中本具之無漏種說如來藏，其無漏種曾未現行，而無始無明執障亦從無間斷，絕無從無漏無間起有漏之事，亦不應說依如來藏有生滅心，非依無漏種得有有漏現行故。無明亦不應說忽然而起，無始現行曾未暫間

斷故。坐是賢首、天臺二家不知其不可而說，多舛謬難通，唯識家知其不可而致生違諍，三家皆不知此論依據“菩薩心”而說，故皆失之私蔽。[8]

爲此，釋太虛總結如來藏義有四：依異生心說如來藏，唯本有無漏種，可名空如來藏；依如來心說，一切性相種現，可名不空如來藏；依菩薩心說，一分無漏種現，可名空、不空如來藏；依真如性說，諸法離言自性，可名非空非不空如來藏。《起信論》所說義爲第三種，則唯識家的駁難不成立，因爲菩薩現行心境是通於無漏、有漏的，故能以無明爲緣，生滅與不生滅和合，而成有漏的阿賴耶識。故此，釋太虛爲消解諍論，作《〈大乘起信論〉唯識釋》，以旨在闡明異生心之性相的《成唯識論》來融通《起信論》本于菩薩心境的法義。

如何理解生滅心（阿賴耶識）的本覺義呢？釋太虛的解釋是，生滅心是地上菩薩的“一分有漏心境”，不生不滅指“菩薩心中一分覺義之如來藏淨法”[9]，與如來之覺和異生之不覺不同，菩薩心可作爲覺與不覺的總依。《答〈起信論唯識釋〉質疑》中，更就唯識學所論五法、正智攝於分別而言，指出：正智、真如一是有爲一是無爲，故不能相合，但同屬無漏故，亦可合；分別、正智，一是有漏一是無漏，故不可合，但同屬有爲法故，亦可合。因此，《起信論》以真如爲宗，正智（本覺）即含於真如，正智與真如作爲無漏法，自然可以合稱。

就煩惱即菩提等大乘佛學的理論原則來看，真如本體及其本覺德用當然也是異生的性相體用。釋太虛以地上菩薩心境爲契入點，回應了唯識學者對傳統佛學的責難，肯定了真心本體的實踐意義，認爲華嚴等宗對佛果境界的比量推演能夠堅固人們的信心。在他看來，諸宗只有行法上的差異，理上則是無礙的。

但是，隨順科學、知識需要的近代社會心理，釋太虛爲新時代所做的佛法抉擇傾向於法相唯識學，就學理層面，本系學說對異生心之緣起因果的闡明最爲詳實。他將唯識學區分爲“一心的唯識論”和“八識的唯識論”，前者以《大乘起信論》爲代表，後者即《瑜伽師地論》、《攝大乘論》、《成唯識論》等文獻所闡述的唯識學理論。周貴華的研究將唯識學析爲無爲依和有爲依兩支，指出無爲依唯識學根源於印度瑜伽學傳統[10]，這進一步表明《起信論》所闡法義並非空穴來風，亦可幫助理釋太虛對此二系佛學的分疏和融通。對心法體數的抉擇，釋太虛以八識爲準，認爲將第八識的清淨分加立爲第九菴摩羅識，實無必要，但應以菴摩羅識爲第八識清淨分的別名；“加淨識相應正智所證真如”，立爲第十堅實

心，則有混淆能所的嫌疑，因為識之實性雖不離識，但真如是所了知，非能了知，應以能了知為心識，不應將所了知的真如立為心識名[11]。

指真如為識之實性，即性體或心體，是諸系佛學所共許的。是以真心為諸法所依，還是依阿賴耶識為諸法所依，按釋太虛的解釋，均不違佛理，但需要指出：《起信論》所示法義由地上菩薩心中流出，天臺將“如來藏為善不善因”判為別教理，則本論所示一心二門思想應屬別理；華嚴、天臺等宗所明之心，源于對諸佛心境的比量推知，因此比《起信論》的立意要高；阿賴耶識本源是對異生心的闡明，也最為詳實完備。異生心、地上菩薩心、佛心，皆歸空性，空性或真如，才是佛法的終極指向，根本不存在哲學上的一元或多元問題。換句話說，三心均就“有”而論，方才有效，異生心現為一切有為法，亦可通過熏修顯現真如；菩薩心則通無漏有漏，故可為一切有為法無為法的所依；佛心純無漏，不復生有漏。

3、禪宗的超教頓悟

教為佛語，禪是佛心，諸佛心口，必不相違，這是佛家常說的一句話，也常作為禪教一致的理證。由佛語而探知佛心，依教尋理、修持，是理所當然，沒有多少問題。當禪宗自稱教外別傳、以心傳心，主張不立文字、超教頓悟時，便引發種種疑問和負面影響。不僅將佛法傳承分為相互對峙的兩途，亦令後來者有無所依傍或無從入手的困惑。釋太虛遂有此種頓悟法門究竟是否可能的追問，認為依一般教理而言，似乎不可能，“然在禪宗所提倡的及所成就的事實，又非是不可能的” [12]。

教、禪有別的觀念出自《楞伽經》，宋譯《楞伽經》說為“說通”和“自宗通”，魏譯本作“建立說法相”和“建立如實法相”，唐譯本作“說法”和“如實法”。自宗通“謂修行者離心現種種妄想，謂不墮一異俱不俱品，超度一切心意意識，自覺聖境離因成見相，一切外道聲聞緣覺墮二邊者所不能知” [13]。禪宗所講的教外別傳便指自宗通，其法門實踐要達到行者當下一念與超度心意意識、離種種邊見、離言說相的自覺聖智境界相應，故謂頓悟。釋太虛歸納禪宗的參究方法大致有三種。?從最根本的妄執（非量）裏面去死心參究，即參究最深切的疑情，這樣，其餘雜念都不存留，將此疑作為推動力，一切身心世界都歸此一念，猶如一個“大黑漆桶”，當疑情打破之時，則頓入大光明界。?當行者心念發動時，被祖師的一棒一喝當下切斷，不使落入獨頭意識的心境，遂在一?那間頓與

現量心相應。對行者所執著所側重處，深錐痛搗，或於日常視聽言動的只語片象中予以點發。此三頓得相應的法門，不論凡聖漸次，均能單刀直入。而就教下依教修心的實踐原則，必須經歷聞思修的次第，漸修漸悟，或漸修頓悟。圭峰宗密和永明延壽以頓悟漸修來講六祖慧能所開創的頓悟心法，指出了禪宗的參究途徑，但釋頓悟為解悟，悟後起修，以期證悟，又說頓悟本於前數世所修積之善因緣，於此世爆發而頓得相應，此解雖達成認識上的滿足，卻可能遮蔽了禪宗頓悟法門的實義。

釋太虛認為，一切生的根本識和前六識皆有本來具足的現量，此現量心即是“諸佛不動智光，本自離名種等分別觀念” [14]。由於作為非量的第七識的緣故，遂現起虛妄分別，既不能形成真比量，更不能令本有的清淨現量心顯現。“在見聞覺知未落到第二那的獨頭意識分別上去的時候”，若於一那間與無差別的本有現量心相應，“即是離言說的現量真覺”，亦即禪宗不落言詮義解的頓得相應法。此法依尋常教理解釋不通，但可做假設推論。例如二乘聖者，僅得妙觀察智之一分（生空智），並未轉第七識得平等性智，但亦能令恒行的煩惱伏斷不起。“禪宗以參究的方法用功，用到得力的時候，一方面不落到獨頭意識的名言境界，一方面以這種深厚的疑情，專去參究到第七識的無明根上，認真的去參究他”，用功至絕頂時，忘生捨命，雖福慧資糧尚不具足，亦能在那間令獨頭意識完全不起，使第七識的恒審思量的我見得到瞬間暫伏，此時，第六、七識的非量“完全止息，不落昏沈、散亂、無記、惟是明明了了的現量心現起” [15]。

禪宗的頓悟法門直截了當，能於一那頃現起真知灼見，親驗法喜，令信心充滿，頓悟之後或頓修或漸修，直至最終實現出世間的理想。釋太虛對禪宗行法的可靠性給予了適當的說明，但就菩薩道而言，禪宗行人傾向于自了，不能如實踐履菩薩的悲願精神。講於 1942 年的《為支那堪布翻案》，謂：“禪宗頓悟的法門，是佛法中最可寶貴的一宗，是不可滅沒的；遇有當機，即能引趣，在現在中國佛教的情勢上，是弘揚人乘以趣入大乘的時間，尤與靜命、蓮花戒、唯識、中觀理論融通相契。” [16]

4、佛教與人類文化

與自然相對，文化是人類的生命活動所引發的屬人的一切過程和結果。釋太虛區分了文明與文化概念，認為經濟、政治等是依于文化的文明，科學、哲學、

宗教等則是創生文明的文化，這樣，他便將文化理解為一種創造力，由此可析人類文化為三個層次：人對萬物的文化，即人類對自然萬物進行改造的文化，此以近代西方文化（自然科學）為代表；人對人類的文化，人對人類的感情、思想、行為與人對物的理當不同，故有調諧人倫關係的文化，此以中國的儒家文化為代表；人對人自身的文化，能實現人生最高價值的文化，指哲學、宗教、教育等，究極而言，此類文化應以發生於印度的佛教為代表。此論與梁漱溟的三期文化說並無二致，三期文化亦分別對應人對物、人對人、人對自己等問題的解決。[17]

釋太虛總結流行世間的學說大致有科學、哲學、佛教、宗教等四種，佛教與另三相異，非科學，非哲學，非宗教，只能稱為佛教。這與歐陽竟無“佛法非哲學非宗教”的觀點相同，均強調了佛教的殊性。佛教與世間學說的不同之處在於：來源上有聖心和凡識之別，佛教源於釋迦的真現量境，儒、道二教源於孔子、老子對心性的體悟，此三皆內心所得之經驗，可稱為聖人之學，西方科學、哲學則出於理性，屬凡夫之學；施設上有應機和隨執之別，東洋文化應機設教，西洋則根據人的需要；法體上有無漏和有漏之別，東洋可令人至完滿之境，西洋則相反；法用上有離言和著言之別，佛教講離言法性，西洋則講離語言則無學說。就認識的心理機制而言，藝術、傳說等源於“情識”，科學、哲學則源於“理知”，宗教、儒、道等源於“靜慮”，佛教源於“淨智”，但由理知、靜慮亦可旁通佛說。

《瑜伽師地論?真實義品》論四真實，即“世間極成真實、道理極成真實、煩惱障淨智所行真實、所知障淨智所行真實”[18]，其中，世間極成真實指依虛妄分別而成立的真實，道理極成真實指智者依現量、比量和至教量所建立的真實，後二真實指諸佛菩薩及二乘聖者所親證的真實。釋太虛則將世間極成真實說為人類的經驗、習慣及常識所把握的真實，將道理極成真實說為“學者的道理真實”，包括科學、哲學依客觀思維活動建立起來的邏輯真實，和宗教（神教）的信仰真實、心教（儒、道）依修心經驗所得的真實[19]。

釋太虛多依唯識學理論，結合心理分析，對東西文化作了概括性說明，並以佛智境界為究竟真實，來考論種種世間學說的虛實真?和認識水平。《瑜伽師地論?種姓品》謂菩薩求正法當勤學五明，作為大乘菩薩道的踐行者，釋太虛對世間學問的積極關注，是與他弘揚入世精神鼓勵社會關懷的呼籲相一貫的。首先，與梁漱溟一樣，他認為現代社會應當重視以心性修養為核心的東方文化，此種文化解決的是人對人的問題，這可能基於對爆發於西方的兩次世界大戰的反思。當時知

識界對西方文化有一一般印像，即認為西方科學、哲學均執著於外在的實體，宗教則執著於神，而有所執必難實現真正意義上的人性自覺、自由、平等。釋太虛從佛教無分別智的思想出發，對之作了判別，而對西方心理學及柏格森的生命哲學表現出了濃厚興趣。儘管他對西學並無細緻的研究，但憑著思想家的敏銳洞察力，使他從佛學究極意義上對世間學說所做的分疏總是大致不差。其次，他認為學者本于理性的真理性認識雖異於佛教所論之認識，但卻非常識所能比，且能旁通佛法。就佛學研究而言，若能對與佛等流的至教量做到如實的比量推知，亦能把握佛法的精義所在。他曾以釋法藏的著述同馬鳴菩薩的《起信論》相比較，認為釋法藏善於推演《華嚴經》所示佛果境界，已是登地菩薩的馬鳴由於依自證境造論，以佛經為注腳，故《起信論》所示智境反居釋法藏之下。應當說釋太虛肯定了凡夫說法的可能性與可靠性。其三，佛陀說法本於內證境，同時又考慮到受?的認識程度，故所說有頓漸、權實、顯密等差別，菩薩乘之外的四乘便是依方便善巧而立之法，所以才呈現出由淺入深的次第。釋太虛對佛法五乘及世間學說的分疏融攝，正是以人們的認識或智境之淺深差異為脈絡的。這也從一個側面反映出佛教並非是自封自閉的宗教，而是開放型宗教，單就自身思想特性而論，意味著佛教在現代性社會仍擁有巨大的發展空間。

【未完待續】

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，導師王雷泉先生，並執教于蘇州科技學院傳統文化研究所

[1] 《太虛大師選集》下冊，臺北正聞出版社，1982 年，第 236、238 頁。

[2] 釋窺基：《大乘法苑義林章》卷三，《大正藏》第 45 冊，第 260 頁中。

[3] 《太虛大師選集》下冊，第 92 頁。

[4] 《太虛大師選集》下冊，第 253-254 頁。

[5] 六大緣起，指地、火、水、風、空、識?諸法的所依，日本真言宗的東密派持此說，釋太虛認?，四大?色，空?非色，色非色合?一，心一，若指六大?緣起之

根本，仍屬心物二元論。業感緣起即十二有支緣起，能感是行蘊（心），所感通於心、色，屬小乘教。此二講法均不離色、心。空智緣起，指以現起二空智的心境所依。無明緣起，執見、相二分我、法，以此心境所依。此二均以意識、包括第六識和第七識緣起根本。真心緣起，真心即諸佛心境，如來本體，說清淨如來藏心或第九庵摩羅識。藏識緣起，藏識即異熟識，生本體，說第八阿賴耶識。此二俱依心識所依。其中，真心緣起，與華嚴宗講的法界緣起異名同義。釋太虛：《真現實論》，周學農點校本，中國人民大學出版社，2004年版，第263-265頁。

[6] 參閱釋法藏：《大乘起信論義記》卷上，《大正藏》第44冊，第250頁中。

[7] 參閱釋智旭：《大乘起信論裂網疏》卷一，《蕩益大師全集》第5冊，福建省莆田廣化寺印行本，第301頁。

[8] 釋太虛：《法相唯識學》，商務印書館，2002年版，第202、200-201頁。

[9] 《法相唯識學》下冊，第204頁。

[10] 周貴華：《唯心與了別：根本唯識思想研究》，中國社會科學出版社，2004年版，第138頁。

[11] 《真現實論》，第208-209頁。

[12] 《真現實論》，第416頁。

[13] 魏譯本作“謂依何等法而修正行，遠離自心虛妄分別諸法相故，不墮一異、俱不俱朋黨聚中，離心、意、意識，內證聖智所行境界，離諸因緣相應見相，離一切外道邪見，離諸一切聲聞、辟支佛見，離於有無二朋黨見”；唐譯本作“修行者於心所現離諸分別，不墮一異、俱不俱品，超度一切心意意識，於自覺聖智所行境界，離諸因緣相應見相，一切外道、聲聞、緣覺墮二邊者，所不能知，是名如實法”。《大正藏》第16冊，第503頁上、547頁上、612頁中。

[14] 《法相唯識學》，第219頁。

[15] 參閱《真現實論》，第 411-417 頁。

[16] 《太虛大師選集》下冊，第 177 頁。

[17] 梁漱溟認?，儒家文化、佛教文化在人對物的問題、即物質生存問題尚未解決時，便萌生出第二、三期文化，均屬早熟的文化，遂導致雙重不良結果：一方面很少有人踐履儒、佛文化時而能獲得真實的受用；另一方面，就儒學而言，由於“向外用力（人對物）與向內用力（人對人）兩種人生態度乃時時交相牴牾牽掣，社會發展遂陷於盤旋不進之境。近兩千中國歷史上只見一治一亂之迴圈而不見有推陳出新之革命，呈現病態文明者，即坐此之故也。”（梁漱溟：《梁漱溟先生論儒佛道》，廣西師範大學出版社，2004 年版，第 40-41、63-64 頁。）儒、佛相較而言，能從佛學而得真實受用者更少，這也正是出世與入世難以在具體實踐中獲得統一的原因之一。

[18] 《瑜伽師地論》卷三十六，釋玄奘譯，《大正藏》第 30 冊，第 486 頁中。

[19] 參閱《太虛大師選集》下冊，477-483 頁；《真現實論》第 73-74、323-324 頁。

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

- ▶ 是百科全書，也是教戰手冊－《深層素食主義》中文版出版前言

doi:10.29665/HS.200504.0009

弘誓雙月刊, (74), 2005

作者/Author：釋性廣

頁數/Page：140-141

出版日期/Publication Date：2005/04

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200504.0009>



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



是百科全書，也是教戰手冊
——《深層素食主義》中文版出版前言

釋性廣

（關懷生命協會理事長）

關懷生命協會在 1993 年創會。創會之初，就將自己定義為「動物保護團體」，而非「提倡素食團體」，原因有二：

一、台灣的動物保護，早先還停留在私領域，強調的正是個人「素食放生」的慈憫心行，因此素食並不乏人提倡。特別是宗教人口佔大多數的佛教與一貫道，信徒因悲憫動物苦難而發心素食者眾，因此台灣擁有全世界最密集的素食餐館，迄今約估素食人口，已有兩百萬人。

二、創會當時，台灣的社會運動非常蓬勃，但是重在各種人權或環保議題，至於凝聚人民共識，以立法來保護動物的觀念，則猶待啓蒙。因此，關懷生命協會的近程工作重點，即是將保護動物的信念，提昇到「公共領域」的層次，試圖在個人道德訴求之外，促進更有利於動物處境的法案與公共政策。

三、基於「與人為善」的原理，也基於壯大動保行列的考量，我們不希望嚇退肉食族群。因為我們相信：即使未能素食的人，也可以用他能力所及的方式，增加動保運動的能量，俾執政者與立法者體察輿情，抗拒利益團體的關說壓力，而妥善制訂出對動物更為有利的法規。

然而作為一個保護動物的團體，當然不可能刻意迴避那致令動物承受最大苦難的飲食課題，因此從提倡「動物福利」，推出《動物解放》，到推出《深層素食主義》，此中自有其「護生」宗旨的一貫性。

傅可思（Michael Allen Fox）教授著，王瑞香女士中譯的《深層素食主義》，由關懷生命協會於 2005 年五月正式發行。本書中譯本與《動物解放》中譯本，可說是關懷生命協會出版品之「雙璧」，而且都來自中央研究院錢永祥教授極力推薦並促成其事的勝緣，錢教授的古道熱腸，我們甚為感激！

素食方面的相關書籍，在佛教界就非常豐富，動保界與素食業界也並不少見。但《深層素食主義》還是有其特色。作者傅可思，係加拿大與澳洲哲學教授，相較於一般素食主張的「淺層」或片面論述，作者將素食主義作了歷史與哲學面向的「深層」分析，並從動物保護、環境生態、醫療保健、女性主義等各種角度，面面俱到地證成了「素食有理」，乃至達成「人們必須斷絕肉食，不得已亦應極盡努力以減少肉食」的結論，並一一駁斥「維護肉食正當性」或「抨擊素食正當性」的各種理論，其辯破犀利，立論嚴密完整，堪稱是向所未見的「素食主義百科全書」或「素食主義教戰手冊」。

爲了向國人鄭重推出本書中譯本，我們將於 2005 年五月十四日玄奘大學第一屆「應用倫理學術會議」（「宗教哲學與環境倫理」研討會）中，舉行本書中譯本之新書發表會，作者傅可思教授將自澳洲專程來台作專題演講，錢教授慨允擔任該場演講的中譯，因此該場演講，應是精彩可期！

佛家重視解行並進，儒家重視即知即行。本書作者 Fox 教授與《動物解放》作者 Peter Singer 教授一樣，不祇是研究室裡的哲學家，更是動物保護運動人士。本協會一向兼顧理論與行動，與作者的風格正好不謀而合，因此將於五月間發行本書的同時，推出「一日一素」運動，廣邀國人簽署承諾減少肉類之消費，至少維持「一日一頓素食餐飲」的記錄。這雖不等同於完全素食，但無論如何，「與人爲善」還是好的，只要人們的肉食減量，則動物爲人類的口腹之欲而犧牲生命的龐大數量，就會相對減少，而且必然相當可觀。

更且「一日一素」之自我叮嚀，在倫理意義上更屬重大，因爲「一日一素」者最起碼不會理所當然地認同肉食的正當性，而能謙遜地承認，無法斷絕肉食誘惑，而導致動物受苦，這確實是生命中的一大憾事。華人的民間佛教流行「吃早齋」，即是同樣的原理。而本書作者正巧在面對「是否可能完全素食」的質疑時，作了精彩的辯證，因此在本書出版的同時，推出「一日一素」運動，也就顯得意義匪淺。

最後，至誠感謝作者、譯者與錢教授，以及全力推動本書中譯的本協會常務理事張章得居士、秘書長傳法法師、美編張齡文、校對義工李純香、簡志華等諸位居士。謹以出書功德，迴向天下蒼生，願一切有情離苦得樂、離繫解脫！

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 博採眾議、與人為善－《深層素食主義》中文版序

doi:10.29665/HS.200504.0010

弘誓雙月刊, (74), 2005

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page：142-144

出版日期/Publication Date：2005/04

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200504.0010>



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



博採眾議、與人為善

——《深層素食主義》中文版序

釋昭慧

素食，除非是胎裡素（生來即自動素食的人），否則莫不經歷一段調適轉型期，因為飲食習慣業已根深蒂固，抗拒肉食的誘惑並不容易，聞肉味可能還是不免食指大動。在我所認識的素食朋友中，讓他們得以堅持下去的原因，大都不是繁複的學理分析，也不是較量個人健康或生態環境之利弊得失的種種證據，而是在明瞭動物被飼養、宰殺的真相之後，產生了無與倫比的悲痛之情，這份道德情感的張力，足以抗拒肉食的強大誘惑。

較量利弊得失而選擇素食的人，如果是為了醫病需要或個人健康因素而採取素食，那麼，他依然可能在某個時段，採信了另一種「素食有礙健康」之類的說法，而放棄素食的堅持。至於為了經濟、環保乃至生物多樣性的理由而採取素食，其道德性固然崇高，但那些理由隱微深遠，並不容易激盪起即刻而強烈的感動之情，以此抗拒肉食誘惑，可能是比較難的。

也因此，傅可思教授的《深層素食主義》一書，最震撼人心的，依然是肉食導致動物大量受苦的詳細說明。

但假使只是這樣，這部書也就不會名為「深層素食主義」了。原來在本書中，作者結合了歷史、科學與哲學的豐富視野，全方位地提出了素食的主張，所有你可能想得到的，反對素食或贊同肉食的論調，他都蒐羅殆盡，然後一一加以檢視，時而作邏輯性的推理分析，時而提出事實與數據的鑿鑿確證，用以推翻反方說詞，這些綿綿密密的論證，即使不敢說已臻「無懈可擊」之境地，但確實很難找出其中漏洞。

也許有人會質疑道：既然素食意願的主要推手是道德感情，那麼，出版這部以理性分析見長的哲學書籍，是否顯得有點多餘？其實不然！理由如下：

一、本書對動物所承受之種種苦難的敘述，足資培養讀者對動物的道德感情。

二、道德感情的趨向，以及依於道德感情之驅策，而發為實踐的具體行動，依然可透過理性分析，來解明其對錯、良窳，這就是倫理學的功效。就素食理論的建構而言，本書正是一部「素食倫理學」，其重要性無可取代。

三、一些醫界與科、哲學界人士，還是會想盡辦法以學術權威的包裝，來證明「素食有害，肉食無罪」，這對憫念眾生的素食者，也許不會構成任何影響力，因為他們業已打定主意，寧願素食有損己利，也不會放棄對素食的堅持。但是，對一部分尋求個人最大化效益或公眾最大化效益的素食者而言，全面而理性的分析與辯證，還是非常管用的，這可讓他們判斷誰說得更有道理，以免被似是而非卻又經學術包裝的言論之所擊潰，而向肉食的誘惑投降，重行加入食肉族的行列。

四、本書對於必須面對肉食者之訕笑的素食者，就更是一部絕佳的「素食教戰手冊」，因為，完全訴諸「不忍動物受苦」的道德情感，可能會被譏評為「欠缺理性的柔弱行爲」，但同樣訴諸理性而犀利無比的層層辯析，卻可讓夸夸其詞的抨擊素食人士啞口無言。

難道那些較量過利弊得失而選擇素食的人，永遠要面對「贊同素食」與「反對素食」兩方陣營理性論辯的拉鋸戰嗎？他是否會隨時準備「丟盔卸甲」，向自己的肉食慾望投降，然後採用「反對素食」陣營的辯詞，來安慰自己的良心呢？

筆者的看法是比較樂觀的。原因是：即使一開始，素食的動力來自效益評估的算計，而非仁憫蒼生的情感，但是一旦素食，只要能堅持十天、二十天，乃至兩、三個月，你會突然發覺：肉味其實非常可怕！不要說是吃到口裡有多噁心了，即使有人在左鄰右舍煮、煎、炸、炒雞鴨魚肉，你都會被那陣陣令人作嘔的氣味，逼得憋不過氣來。到那時，即使有人告訴你：「某種含有動物基因的基改植物，不必殺害動物即可人道取得，其肉味絕對逼真。」相信你都會退避三舍，敬謝不敏。這就是久素食者容易養成的飲食潔癖，它面對肉食的困難，不是來自「氣味誘惑」，而是來自「氣味折磨」。

就像老煙腔吞雲吐霧而自得其樂，一旁吸二手煙的人卻苦不堪言；同理，人類的味覺與嗅覺都受到慣性支配，很有可能嚴重扭曲。動物屍肉到底「好吃」還是「噁心」？這與個人的飲食習慣有關，與客觀的菜餚氣味，反而沒有絕對關係。

套句佛法的用語，肉食者所認定的味覺與嗅覺，是習氣所熏，業力所感，唯識所現而虛幻不實的。

既然味覺與嗅覺，可以經過短期禁肉的訓練而大為改觀，因此，無論是依道德情感還是依利害評估而選擇素食，都有可能培養出牢不可破的素食慣性。胎裡素，或許就是宿世淨口習性所產生的隔生效應。胎裡素的孩子，排拒肉味的味覺與嗅覺已成宿世習性，其拒肉已不是來自道德情感，也不是來自理性考量，而是近乎本能的制約反應。

道德情感、理性估量以及近乎本能的胎裡素，觸動個人素食動機的理由既然如此如此多樣，然則本書的全方位素食主張，正好可以讓人「各取所需」，這就是本書的貢獻所在。

作者這種博採眾議、與人為善的態度，一以貫之。他不但從動保、環保、經濟、醫療保健等種種方面來證成素食有理，而且在作理論建構時，不排除從東西方宗教與哲學的任何學派理論中，汲取豐富的養份。就宗教而言，他儘量採取各宗教中與「素食」或「護生」沾得到邊的經典訓示或聖者言行，以鼓勵各宗教人士加入素食的行列；就哲學而言，他不會在效益主義或義務論中但擇其一，而是在不同的情境之中，交替靈活運用著這兩種理論。特別是在生態女性主義方面，本書著墨極多，以女性處境比況動物處境，其內容頗具特色。

正因為本書這種兼容廣納的風格，使得筆者在寫序文時，發現下筆頗為困難，因為，自己所有曾想到過的贊同素食（或反對肉食）觀點，該書都已有之；自己尚未思考過的角度，該書也已全盤備載。再加上自己這些年來為了動物保護，已寫了不少文章，該寫的似乎都寫過了，無心在序文中重炒冷飯，因此思之再三，特將本書這種兼容廣納的風格拿來當作論議焦點，表達一點續貂式的個人意見如上。

九四、二、二七，于尊悔樓

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 《深層素食主義》中文版作者序

doi:10.29665/HS.200504.0011

弘誓雙月刊, (74), 2005

作者/Author: 傅可思

頁數/Page: 145-146

出版日期/Publication Date: 2005/04

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200504.0011>



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



《深層素食主義》中文版作者序

傅可思

對作者來說，其著作被翻譯成另一語言出版，永遠是件光榮之事。我特別感謝關懷生命協會將此書翻譯成中文——世界上的主要語言之一。這意謂，我所嘗試細述的素食主義哲學將會潛在有許多新的讀者。

亞洲有長遠的素食主義歷史，也是當今全球極大多數素食者的家鄉，不僅如此，亞洲的素食烹調毫無疑問也是最美味的。基於這幾個理由，本書能譯介給這個地球上日益重要的地區，是頗為適切的。

所有人類都追求幸福的人生，自從人類文明發展以來，「幸福人生的要素」一直被哲學家所討論與爭辯，但是他們都同意「健康」是幸福不可或缺的要素。不少古代哲者，例如畢達哥拉斯、亞里斯多德、孔子、佛陀（儘管甚少現代思想家）都如是教導：慎選飲食對達到此目標是必要的。然而更少哲學家了解，我們所吃的食物與我們的基本價值觀之間有重要的關係、我們如何與他者產生關聯、我們如何定義我們在自然中的位置。簡而言之，「我們吃什麼」說明了作為人類的我們是誰、是什麼。

我相信，素食主義刺激我們去確認自己是大自然的一部份，而非區隔於、優越於動物與自然界整體，並且幫助我們超越「人類中心主義」的限制——這種以人為中心的觀點已被證明招致這星球的毀滅。這是因為素食觀點指出具生態可續性的人類活動以及尋找對環境最小影響的生活方式之重要性。更甚者，了解選擇茹素的理由能夠擴充我們的視野，看到對他人與非人類物種慈悲與和平相處的重要性，以及尊重地對待地球的義務。

二十一世紀將是具關鍵性的時代，將決定這星球及居於其上物種的命運，包括我們自己的命運。素食者及未來的素食者將能帶領至更美好世界的道路，以及對維生資源更明智而合理的利用方式。

是為獻上本書中文版序。

於澳洲·新南威爾斯省·阿米戴爾城

2005 年 2 月 25 日

編按：

作者傅可思教授，生於美國，受教於康乃爾大學與多倫多大學，畢生於加拿大皇后大學教授哲學，專攻環境倫理學、19 世紀西方思想史。不久前被新英倫大學聘為社會科學副教授。傅可思教授論文等身且涉獵極廣，並著有專書關於叔本華、核戰、動物實驗及素食主義哲學。他最近出版的大作是” The Accessible Hegel”（Humanity Books 出版，2005 年）。

《深層素食主義》中譯王瑞香女士，曾任編輯多年，現為自由寫作者，兼事翻譯。著有《一個女人的感觸》、《自然裡的女人》；譯著包括《環境倫理學》、《生態學》、《小獵犬號航海記》等；撰寫影片劇本包括《栗背林鴿》、《朱鸕》、《巴金》等。

第 73 期所刊《深層素食主義》主編序[?]，本書主編弗蘭西雍，是美國羅格斯 (Rutgers) 大學法律與哲學教授。他在學校的個人網頁是：
<http://law.newark.rutgers.edu/facbio/francione.html>。

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 斬首行動：血腥暴力野蠻

doi:10.29665/HS.200504.0012

弘誓雙月刊, (74), 2005

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page：147-147

出版日期/Publication Date：2005/04

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200504.0012>



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



斬首行動：血腥暴力野蠻

釋昭慧

驚聞台聯爲了抗議中國通過反分裂國家法，於三月十五日上午，將江澤民、胡錦濤與溫家寶三人比喻爲「國際戰犯」，展開斬首行動，現場還詢問「贊不贊成斬首三人？」結果全數贊成，由靜坐民衆一一持紙板製作的匕首，砍下三人的保利龍頭像。

本人當然反對中國制定反分裂國家法，但對台聯此一行爲，甚感遺憾，故此公開譴責該行動極端野蠻，充滿著血腥與暴力的暗示，特別是其出自堂堂政黨之集體行爲，藉諸傳媒公開散播，實有礙我國之國際觀瞻。

斬首行動之所斬者，即使並非真人，但無形中已強烈暗示了暴力手段的正當性。值此台灣處境危厄之時，我國只有一貫強調「和平」與「非暴力」，博得國際同情，方能立於安全之地。而今台聯不此之圖，以斬首行動張揚暴力，這不啻是自行承認暴力的合理性與正當性，更讓國際人士認定：海峽兩岸之華人都有嗜血惡癖，同情感反而大減。

本人站在尊重生命的佛家立場，及愛護台灣的國民立場，特針對台聯此舉，表達嚴厲之譴責。

——刊於九十四年三月十七日《中國時報》

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 當家執政不比在野一幫阿扁總統說幾句話

doi:10.29665/HS.200504.0013

弘誓雙月刊, (74), 2005

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page：148-149

出版日期/Publication Date：2005/04

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200504.0013>



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



當家執政不比在野
——幫阿扁總統說幾句話

釋昭慧

也許總統的一句「自欺欺人」說得太過嚴重，也許「扁宋會」步驟與內容的分寸拿捏，不能盡如人意，甚至出現了獨派朋友難以釋懷的敗筆，但我還是相信：當家執政不比在野，總統確有難為之處！我也相信，總統推動和解的動機，是想要促使台灣族群和諧，兩岸關係解凍，目的還是為了讓台灣處境更好，讓人民更有安全保障。雖然這樣的動機，未必能達成預期的效果，但是依眼前情勢來看，完全不作任何嘗試，任令藍綠族群對立，兩岸關係緊繃，台灣處境是不會更好的。

去年底立委選舉時，我遇到許多原本在總統大選時，支持阿扁總統的朋友，他們都不諱言：這回不想投給綠營，因為，再這樣「衝衝衝」下去，他們怕會發生戰爭。你可以責備他們「建國意志太過軟弱」，但怕死是人之常情，他們不願意為了「正名制憲」來冒戰爭的風險，你我忍心苛責嗎？別忘了，這確實也是眼前台灣一股不容忽視的強大民意。在情感上，他們並未支持國、親，因此獨派朋友不要誤以為他們是「變色龍」。

爲了台灣的民主運動，總統夫人吳淑珍，賠上了終身的健康，阿扁總統不但身受槍擊創痛，而且至今還沒完沒了地承受著紛至沓來的人格羞辱。倘若沒有理念的支持，他們何必面對這些身心的煎熬、血淚的遭遇？難道他們都只是在上演著爭名奪權的苦肉計嗎？在風聲鶴唳的那個年頭，他們勇敢站出來，是要冒家破人亡的風險的！獨派友人也許在氣頭上，所以口不擇言，「菜店查某」的譴責，實在是太過言重了！

幾年前在立法院群賢樓前反核靜坐時，施明德先生過來問候群眾，當時有人紛紛噙聲，罵他「台奸」，我聞言黯然，想要繞過群眾，走去前頭安慰他時，他已憤然遠去。這一幕，至今我難以忘懷！一個爲台灣民主運動而半生坐牢，昂然笑傲面對死亡的人，即使其「大和解」的說法、做法難獲認同，總還不至於賣台、叛台吧！罵他「台奸」的人，在他爲台灣的民主運動而承受苦難之時，又在哪裡呢？

作為一介宗教師與社運人士，我一向與當政者「保持距離」，對總統亦然。但是，就我極少幾次因公事而與總統短暫見面的感受，我認為，總統是個相當熱情，也有赤子天真的人，往往在與群眾或友人見面時，因熱情過度，會衝口說出一兩句過了頭的「秀逗」話語，不慎誤傷到他壓根兒沒想要傷害的人。但是事後只要向他抗議，他幾乎都誠懇地表達自己的歉意。

例如：前些時他訪問帛琉，一時興起，提到自己的名字是一位「尼姑」取的，我一聞此事，火冒三丈，立即公開強烈表達不滿。原來比丘尼長期被莫名其妙封稱「尼姑」，語意脈絡隱涵歧視心態，因此我十餘年來持續推行「比丘尼正名運動」，但總統一句話，全國媒體重播不停，若不嚴正抗議，那十餘年來的努力，豈不一夕「破功」？總統知道了以後，遠從國外立刻吩咐勞委會陳菊主委轉告：這是他的無心之失，他至感抱歉，回台後，願意於適當時機補償諸位法師。

再如前年暑期，我們推行「反神豬」運動，總統到了義民祭場合，在客家群眾簇擁圍繞之時，一時興起，竟說：反神豬的人都是「反扁」、「反客家族群」的！我看了報導，不禁一笑，但並沒有對號入座，因為我相信他當時說這些話，心裡壓根兒就沒有聯想到我，只是想到要說些體己話，讓客家同胞開心、歡喜，卻不慎散彈四射，顧此失彼。

因此，我認為阿扁的「自欺欺人」一語，獨派前輩與友人，也不妨作如是觀而釋懷！

最後，也許是身為宗教師，我的道德觀是否太過迂腐了？我實在難以贊同李前總統那句「捉鬼的反被鬼捉去」的說法。如果將聲稱和解的「扁宋會」視同「捉鬼」，這就不夠「真誠」而過於權謀了。陳總統好在沒有用「捉鬼」的心態來面對「扁宋會」，否則其動機反而可議，見面爭如不見，帶詐的「和解」，也不如堅壁清野！

——刊於九十四年三月二日《自由時報》「自由廣場」

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 打開性別歧視的死結

doi:10.29665/HS.200504.0014

弘誓雙月刊, (74), 2005

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page：150-151

出版日期/Publication Date：2005/04

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200504.0014>



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



【華視快語台灣】

昭慧法師第十四次主講內容（93.12.16 華視晚間新聞）

打開性別歧視的死結

九十二年十二月間，內政部召開座談會，請學者專家檢視各項婚喪喜慶儀式範本中的流程，凡有涉及性別歧視的內容，一律加以篩檢，並研商修訂範本、推廣宣導等諸事宜。

當時個人在與會時就指出：民俗禮儀從生到死的整套版本，都是在複製「男主女從、男尊女卑」的父權意識，這種根源性的問題，已經無法透過枝枝節節的修訂來加以去除。內政部當然可以制訂婚喪喜慶儀節範本，以達移風易俗之效，但這還只是治標；治本之計，必須要從源頭解開「男主女從、男尊女卑」的制度鎖鍊。

這條鎖鍊，就是父權意識支配下的婚姻制度。它不是兩個獨立個體的平等結合，而是女性從屬夫家以獲得身份認證的一套流程。妻冠夫姓；子女也一率冠以父姓；妻死入祀夫家；離婚女性孑然一無所有；未婚女性死亡，竟不能入祀父母之家，善良父母只能讓她與陌生男子「冥婚」，獲得陽上夫家的身份認證，以免游魂無依。

依於這種父權意識的制度設計，生養兒子可以「防老」，可以平白賺到媳婦來作夫家奴工與生兒工具。反之，女兒養了十幾二十年，生活與教育的開銷實在不小，一旦結婚就從屬夫家，生女兒等同於生出一堆「賠錢貨」。在這套制度下，女性不但是受害者，而且還成爲歧視與壓迫女性的共犯結構。對良善人性的扭曲與戕害，莫此爲甚！

幸賴女權運動積數十年之努力，「冠夫姓」的慣例早已廢止，女兒與妻的財產權，以及母親的育兒權，已受到了民法的保障；隨著都會化的家庭形態與多元化的宗教思維，入祀配享的重要性也已遞減。唯獨子女冠以父姓，卻始終被視作理所當然。殊不知，這正是性別歧視的死結，牽涉到實質而即刻的性別權力消長，這個死結若不打開，意味著女性從屬夫家的本質不變，那麼，婚喪禮儀又如何可能完全擺脫性別歧視的陰影呢？

今年婦女節，婦女團體終於聯袂齊發怒吼，呼籲政府打破漢人父權中心主義的迷思，還子女以「從母姓」的自由，讓父母來共同約定子女的姓氏。

由於父母血緣各半，而且台灣的戶籍法也已有了完整的登記制度，子從母姓，並不會發生血統混淆或淵源無法稽考的問題。因此依於公正原則，當政者確實應該從善如流，針對現行民法來作妥適的修訂，好能徹底打開這個性別歧視的死結。



本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 罕見三月雪，老天示警

doi:10.29665/HS.200504.0015

弘誓雙月刊, (74), 2005

作者/Author：吳一忠

頁數/Page：152-152

出版日期/Publication Date：2005/04

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200504.0015>



DOI Enhanced

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

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

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

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



罕見三月雪，老天示警

吳一忠

（專修部三年級）

初春季節，下起了難得一見的三月雪。愛湊熱鬧的都市叢林生活者到處玩著追逐的遊戲，各種節慶、煙火、遊樂區或祭典，都有不甘寂寞的一群遊客；位處亞熱帶的人們，面對皚皚白雪，哪能輕易放過？以致整個台灣，不論海拔多高，只要飄起雪花，從南到北都可見洶湧人潮。加上新聞媒體的傳播，所以人車塞爆道路和風景區，就成了雪景、雪仗外的焦點。

正在此時；有些遊民曲著身子在騎樓、地下道避寒，有些農民?農作物寒害而眉頭深鎖，有些學生忍著哆嗦參加升旗典禮，更有些病患受不住凍而死亡，看了令人唏噓！

同樣的三月雪，卻有著大不相同的際遇。有人興致玩樂，有人衣被單薄。政治的紛擾，造成貧富的差距；無意義的爭鬥，導致內政的空耗。

三月雪又何嘗不是預言徵兆？藉著天候告訴我們：看看自己，想想別人。聖嬰現象顯現世間，行有餘力，該多悲憫救助眾生。「明天過後」場景雖未到，但「共業共受」之下，定將自食其果。

雪下來了，玩樂之外，也該有另一番的省思。

——刊於九十四年三月六日《聯合報》「民意論壇」

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 反皮草的六點論辯

doi:10.29665/HS.200504.0016

弘誓雙月刊, (74), 2005

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page：153-154

出版日期/Publication Date：2005/04

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200504.0016>



DOI Enhanced

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

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

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

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



反皮草的六點論辯

釋昭慧

農曆年前的抵制皮草運動中，曾出現如下令筆者無法苟同的論調：

一、「其他被宰食的動物還不是一樣痛苦？難道我們不吃肉嗎？既然不能，那又何必斤斤計較皮草該不該穿？」

二、「牠們只是長得比較可愛，但並不比豬、雞、牛、羊受苦更少。抵制皮草，豈不是對『特定對象』的假慈悲？」

三、「我穿的皮草可是合法進口的，被剝皮的動物應該不會這麼悲慘吧！」

四、「我們穿的皮鞋、毛衣與羽毛製品，來源還不是動物身上的皮毛？那又何必斤斤計較皮草該不該穿？」

五、「牠們是被飼養的，不是野外捕捉的，所以不是保育類動物。」

六、「皮草是美好的東西，喜歡使用美好的事物是人的天性，不必擔負道德譴責。」

在此回應這些論調如下：

一、即使無法百分之百做到不侵犯動物，難道連百分之九十乃至百分之零點一的努力都要因此而放棄嗎？「只要不能交出一百分的考卷，就索性得零分。」這樣的思維合理嗎？因此，「減少傷害的數量」，最起碼是吾人對動物應盡的最低義務；無法拒絕肉食誘惑的人，依然可以拒穿皮草。

二、動保人士不是「假慈悲」，會抵制皮草，絕不是因為「牠們比較可愛」，而是因為「牠們的遭遇太過悲慘」。

三、剝皮的殘酷性，與合不合法進口無關。皮草動物的苦難，從圈養牠們的

那一刻就已經開始了。

四、最好當然是使用人造皮革製品與人造保暖衣料。但退一步言，有的動物毛，並不需宰殺牠們而取得之；有的動物皮革（如牛皮），是在肉食動物被宰殺後順為取用的。這與貂、狐、浣熊等被特地飼養來活剝皮，還是有所不同。

五、動物不會給自己貼上「保育類」與「非保育類」的標籤。動物保護，重視的是牠們有沒有感知痛苦的能力，而不是牠們的數量與種類是否已經過少。因此，皮草來源是不是野外捕捉的動物，根本不是重點。

六、星雲大師說得好：「不知者不罪。」因此動保團體的天職，就是要讓動物的苦難為眾所周知。明知動物苦難，竟還聲稱「喜歡使用美好的事物是人的天性」，這就未免殘暴不仁！殘暴不仁的心性最為醜陋，絕不會因一件「美好」的皮草披身，而變得美好起來！

——刊於九十四年二月十四日《自由時報》「自由廣場」

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 動物也有感知能力－培養對動物感受的同理心

doi:10.29665/HS.200504.0017

弘誓雙月刊, (74), 2005

作者/Author：釋傳法

頁數/Page：155-156

出版日期/Publication Date：2005/04

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200504.0017>



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



動物也有感知能力

——培養對動物感受的同理心

釋傳法（關懷生命協會秘書長）

我們社會的文明發展，已經到了「將動物利益納入道德考量」的階段，「人類如何對待動物」已是討論和關懷的議題之一。去年 11 月筆者赴台灣師範大學，參加環境教育學會舉辦的「九年一貫教材動物保護研討會」，針對既有教材內容，筆者當時提議三個討論方向：

1. 審視內容有否錯誤或不當？（例如：馬戲團裡的動物很快樂）
2. 審視使用動物的教材，有否達到教學目的？（例如：飼養小動物）
3. 即便達到教學目的，可否以其他教材替代？以將動物福祉的損失減到最低？（例如：以生態池替代飼養箱）

就既有的內容進行修正，是比較容易進行的，然而，這僅能消極地避免錯誤知識，而無法積極以建立正確的觀念。但是，保護動物的主題架構如此龐大而專業，對成人而言都可能是頗難理解的議題，如何在有限的篇幅之內、設計契合學童心智程度的教材呢？

動保教育容或有牽涉許多不同主題與實務，但「動物倫理」則來自一項最基礎的觀念，那就是：將動物納入道德考量，是因為人類對待動物的方式，與對待人的方式一樣，都有「是非對錯」可言。因為我們都覺得，動物與草木石頭不一樣，因為石頭沒有感覺可言，可是你踢一隻狗，就傷害到這隻狗的利益，因為狗會「感受到疼痛」。就這一點來說，動物與草木石頭不同，而與人類一樣——都有感知苦樂的能力。這點共通性，就是作為動物應受到「平等尊重」的關鍵特質。

其實仔細想想，動物與人的相似之處還有很多，即使我們不能說動物的語言，只要留心觀察，我們還是能了解動物有些什麼感覺。簡言之，不論人類或非人類動物，「趨樂避苦、趨生畏死」是所有生命所共通的。由於「設身處地」同情牠們的感覺與需要，所以我們不傷害牠們、甚至還要愛護牠們。因此，動保教育容或有許多層面與不同主題，但不能忽略這項最基礎的觀念。在此基礎之上，所以我們必須改變態度，防止對動物造成痛苦，並培養對動物「同情共感」的同理心

與幫助作為。

說到動物對於痛苦的感受能力，現在一般也許都不再懷疑，但是動物苦難既深且鉅、難以改變，其無非由於幾重因素：1.大多數人對動物的處境一無所知；2.雖知悉但麻木不仁；3.雖感到不安，但同情敵不過貪婪，繼續從動物身上獲取利益；4.爲了心安理得，想出許多冠冕堂皇的藉口，來合理化剝削動物以獲取利益的行爲。

因此，動保教育的首要之處，便是揭露動物的處境，讓無知不再成爲藉口。但是，當前九年一貫教材中，似乎有意無意隱藏血淋淋的剝削事實，而隱含合理化剝削動物的歧視態度。這也是教育工作者面臨的難題：當剝削動物是普遍存在的事實，生活中無時無刻不從動物獲取利益的時候，我們又該如何教育下一代，它可能是有道德爭議的呢？單純的學童心靈，又如何解決課堂中的理解與經驗上的差距呢？這時，也許只能隱藏實況或服膺於現實，先從比較容易的同伴動物著手，對於經濟動物與實驗動物，則教育學童「感恩」這些奉獻其皮毛骨肉給人類的動物們，因爲，牠們的「奉獻」並非自願也非理所當然。如此之動保教育，是否可能喪失「引領社會進步」的教育功能，則值得教育工作者省思。

所以，九年一貫的動保教育，最困難的也許不在內容如何設計編排，而在於教材編撰者、教師、或學校行政主管，其是否真的具有對動物苦難的悲憫之心，否則，也許仍會不時出現讓保護動物人士看了直搖頭的教材內容，或是校園中仍會不時出現捕犬隊追捕流浪狗的暴力畫面吧。

94.1.18 於關懷生命協會

——原刊於環境教育學會 94 年 3 月『綠芽教師』創刊號

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 編後語

doi:10.29665/HS.200504.0018

弘誓雙月刊, (74), 2005

作者/Author：釋性廣

頁數/Page：157-158

出版日期/Publication Date：2005/04

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200504.0018>



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



編後語

釋性廣

欣逢印順導師百歲嵩壽，本刊循往例發行「仁者嵩壽」祝壽專輯，並增刊至一百六十頁，所以讀者拿到手裡，一定會感覺這期雙月刊的「份量」厚重了很多。

本期【祝壽論壇】有兩個專題，一是「無諍之辯」，二是「燄續法燈」。

「無諍之辯」專題，收錄昭慧法師與林建德居士三篇文章采燦然，論證綿密的文章，回應了一份自稱所謂「復歸佛陀的教導」者，對於導師思想的批評。其中昭慧法師的兩篇回應文，曾刊登於去年十二月與今年一月的《法光雜誌》，文中的滔滔雄論，甚獲讀者好評。而林居士更是以兩萬餘字長篇論文，完整地表述了印公思想「綜貫一切佛法而向於佛道」的要旨。因此本刊將這三篇系列性的文章，予以完整刊載，盼能讓更多讀者分享個中精義。

由於對方所拋出來的質疑，牽涉到有關「慧解脫阿羅漢」與「涅槃智」的問題，實則早在兩年前，昭慧法師就已答覆過開印法師。由於這是私人信函，法師原未想公開；而且這個議題在「人間佛教」理論系統中，並無多大的重要性。主編詫異的是，有人竟將此一問題視若至寶，以為是揪到了導師思想的弱處，乃請昭慧法師徵得開印法師的同意，將當日兩人之間的往覆信函予以公開，並冠於前述三篇回應文之首，作為「無諍之辯」的楔子。

「燄續法燈」專題有四篇論文，由於本期稿擠，所以其中三篇較為長篇的論文，都只能先行刊載上篇。本專題論文未必直接與印順導師思想研究有關，但作者江燦騰教授、悟殷法師與筆者，都深受導師思想的影響，所以立論還是在「人間佛教」的思想基礎之上。而復旦大學王雷泉教授高足聶士全老師，則闡述太虛大師「人生佛教」思想的學理基礎。依作者信念與論文性質而言，由太虛大師、印順導師到海峽兩岸教界、學界的人菩薩行者，有著學問、思想與實踐的精神傳承，所以主編將本專題立名為「燄續法燈」。

至於昭慧法師於民國九十一年底在現代禪演講的講錄：〈一部游心法海的「對話史」——印順導師思想真義〉，自從於去年四月號與六月號（第 68、69 期）連

載兩次之後，就因稿擠而中斷了將近一年，本次原已排入本專題中，臨付梓時，還是不得不因稿擠而抽出。帶來讀者閱讀上的不便，敬請原諒！

本期另有兩項主題：一、【新書推介】：這是 Fox 教授《深層素食主義》中譯新書的三篇序文。二、【人間探照燈】：刊出昭慧法師本諸佛法觀點以評議台灣政事的兩篇文章，以及婦女節關懷性別議題的一篇大作。另有專修部吳一忠同學的〈罕見三月雪，老天示警〉，獲刊於聯合報，本刊特予轉載。這兩項主題中，所有文章，同是源自人間佛教行者關懷生命、悲憫弱勢與發揚公義的精神。即使是新書作者 Fox 教授，雖非佛弟子，卻也在《深層素食主義》中，極度讚歎佛教的護生精神。

謹以本期本刊的著作、編輯、美編、排版、校對、發行功德，迴向敬愛的上印下順導師，祝老人家：

法躬康泰，無量光壽！

