

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

- ▶ 本期專題引言－華視晚間新聞【快語台灣】系列;別具隻眼看政治

doi:10.29665/HS.200412.0001

弘誓雙月刊, (72), 2004

作者/Author：釋性廣;釋昭慧

頁數/Page： 2-9

出版日期/Publication Date：2004/12

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.200412.0001>



DOI Enhanced

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

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

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

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



本期專題引言

華視晚間新聞【快語台灣】系列

「華視晚間新聞」自九十三年十月初起，於一小時的新聞時段之中，安排三分鐘的【快語台灣】，其重要性，等同於華視的社論。第一輪有李筱峰、羅致政、昭慧法師等三位教授，以及金恆煒、楊憲宏等兩位資深媒體評論人，一共五位主講人，昭慧法師為錯開大學授課時段，所以擔任每週四的主講人。

自播出以來，本節目甚受好評。截至十一月底，昭慧法師已在「華視晚間新聞」時段，主講了九次【快語台灣】。第一則〈非戰家園的理想〉，已於前期刊出（參見第 71 期本刊頁 73），還有兩則是對「自殺」與「放生」議題的人道關懷，將另行於本期登載。主編特選以下六則【快語台灣】，作為本期專題，原因是：法師以一介佛弟子、出家人、學者兼女性的立場，對台灣的政治現象，展開了犀利深刻、詼諧幽默的批判，常能見人之所未見，敢言人之所不敢言，甚能發人深省。

而比丘尼被無線電視台禮請，擔任當日最重要時段（晚間新聞時段）的時事短評主講人，代表「佛教觀點」，而在公眾傳媒發聲，其意義自是與在佛教電視專屬頻道弘法不同，也與在一般電視台購買時段以製作弘法節目的意義，大不相同。這實屬向所未有之先例，不但是佛教之光，身為比丘尼，我們也與有榮焉！

【華視快語台灣】之中，所有主講人之演講文字與影音畫面，網友可逕上華視網站瀏覽（<http://www.2cts.tv/news/a/0008/default.htm>）。

別具隻眼看政治（六則）

昭慧法師第二次主講內容（93.10.14 華視晚間新聞）

海峽兩岸的天空很「宗教」

伊斯蘭教與基督教之間，從第十一世紀開始的十字軍東征，打到二十一世紀的超限戰，打了將近一千年，至今難解難分。兩教都信上帝，兩教的共祖都是亞伯拉罕，外人實在看得「霧煞煞」，搞不清他們到底為誰而戰，為何而戰？各位信不信，耶和華與阿拉，「一個上帝，各自表述」，這就構成了「聖戰」的最大要素！

我們不要嘲笑別人，想想自己吧！你不要說中國人不信教，我告訴你，中國人大都信教，而且從秦始皇以來，中國的宗教就已經定調了，我們姑且名之為「統一教」吧！

不信但看史書，只要是爲了統一大業而戰，哪一個不被視爲英雄，哪一場不被看作「聖戰」？不想統一或被統一，而願意維持分治狀態的，哪一朝不是被譏作「偏安江左」？哪一個不是被罵爲「歷史罪人」？春秋一字寓褒貶，史書一字定忠奸。哪一個字？就是「統」字。歷史課本翻來覆去就是在灌輸一個觀念：「統一爲美，分治是罪」。長期制約反應下來，難怪大陸網友只要看到「台獨」兩個字，就要近乎「抓狂」。在統一教的陰影下，北京的政治人物，誰敢承擔「歷史罪人」的罵名？

中國人民不需要佛經，不需要聖經，也不需要可蘭經，只要人手一冊歷史課本，它就是「統一經」，經過三年五年的催眠與洗腦，「統一教」一網打盡了幾乎所有的信徒，難怪北京方面說，台灣只要搞獨立，就是中國十三億人民的公敵！

回到問題基本面，台灣人民的要求不多，只是尊嚴、民主、自由等這些普世價值。我們何妨和中國十三億人民做朋友，共同爭取這些價值呢？

然而台灣許多的政治人物，卻帶領著人民，將務實的政治主張予以宗教化。他們不約而同地將統獨理論的複雜功課，簡化爲三種顏色，三個國號，三面國旗。政治人物光是操作這些圖騰與符號，就可以讓人們如癡，如醉，憤怒、發狂！政治議題宗教化的結果，連兩千三百萬人之間，都可以爲了藍色或綠色的選擇而近乎「抓狂」，不惜兄弟反目，父子成仇！

海峽兩岸的天空真的很宗教，兩岸的聖戰武士，磨刀霍霍，兩岸的聖戰啦啦隊，力竭聲嘶！

然而，在聖戰的光環下，生命的價值退位了，自由的價值退位了，民主的價值也退位了，死神在向人們招手了！原來，神聖跟死亡的間隔，只在一線之間，政治問題被宗教化，這真是海峽兩岸蒼生最大的悲哀！

昭慧法師第三次主講內容（93.10.21 華視晚間新聞）

掃除意識型態的路障

佛陀分析：世間的鬥爭有兩種：一種是「欲爭」，也就是物欲的爭奪；一種是「見爭」，也就是觀念、見解、意識形態的爭執。欲爭與動物本能同一層次，是資源與領域的爭奪；但人類的欲壑難填，所以人類的欲爭，較諸動物更爲激烈，可以爲此而殺人盈野、流血漂杵。見爭則唯獨人類有之，它一旦擴大而爲意識形態的鬥爭，最容易被有心人士，拿來進行一場「聖戰」，其爲禍之慘烈，絕非欲爭所能匹敵。

意識形態在台灣，可以減化為藍綠兩種顏色；在海峽兩岸，可以減化為統獨兩種符碼；在冷戰時代，可以減化為兩種主義；在中東與西方，可以減化為兩種宗教。意識型態經常把所有的溝通管道都封閉了起來，讓人因疏離而陌生，因陌生而疑懼，因疑懼而對立，因對立而將對方視同妖魔。於是，偶而遇見一個人的罪惡，就可以放大特寫，讓人們誤以為，那是整個對立族群的集體罪惡。肆意妖魔化對方的結果，意識形態成了族群間的集體夢魘。

正常情況之下，人人都有對他者感同身受的能力，佛法名之為「自通之法」，這是一切道德的根源。然而意識形態卻在人們心靈之中，架設了險惡的路障，讓人失去了「感同身受」的能力。對於不同陣營人士所遭遇到的痛苦與災厄，有時不但難以感同身受，甚至會變態地產生幸災樂禍的快感。惡毒與暴戾的語言，撐著「言論自由」的保護傘，不斷向四面八方噴出，平添社會的戾氣與怨仇；你很難擔保這些暴惡語言不會化為行動，不會撩起一場屠戮蒼生而絕不手軟的「聖戰」。

從佛法的緣起論來看，世間的因緣無限，但每個人的感官與意識，所接觸到的因緣都有限有量，所以只能從眼前所彙總的有限資訊來下判斷。也因此，從來就沒有「非此不可」的意識型態，因為從來就沒有百分之百的真理，是站在某一個意識型態這一邊的。

更何況，每個人的生命經驗與歷史情懷不同，不祇是理性判斷有它的局限，即使是感情取向，都有可能南轅北轍。因此，不要太相信自己的意識型態，代表著百分之百的真理，這時候你就會給對方留一點餘地，並增長自己的自通之法，也就是疼惜對方生命處境的能力。

台灣社會在意識型態鬥爭惡化的情況下，已越來越缺乏感同身受的能力。建議大家不妨以「緣起」的理性思維，以「自通之法」的人道情懷，用來排除意識型態的路障，挽回戾氣與怨仇的深重共業！

昭慧法師第四次主講內容（93.10.28 華視晚間新聞）

臭嘴共和國

台灣若要「正名」，為了名符其實，應該改稱做「臭嘴共和國」。

擁扁與反扁，這原是可以自由選擇的事，但是臭嘴一張，竟然「刺殺當政者」，這樣惡臭的語言，也可以撐著「言論自由」的保護傘，成為競選政見了。

主張軍購還是反對軍購，這原是可以理性討論的事，但是臭嘴一張，問聲「幹嘛反軍購」，再把第一個字放大特寫，明明是對女性選民作意淫式的「性侵犯」，竟也可以成為四處遊走的公車競選廣告了。

金援外交是否已經出現了弊端？美國駐台或新加坡駐外使節的言詞是否妥當，這原是可以理性回應的事，但是政客的臭嘴一張，用「吃豆腐」與「遮羞費」來罵兩國總統，用「惡狗」來罵包道格，用鼻屎和男性性器官來罵新加坡，就可以贏得「贊」聲不絕！

不分藍綠，不分朝野，一群政客出口成「髒」，粗鄙、惡毒的言詞無日或已，透過媒體的疲勞轟炸，遮天蓋地；學者評議、專家論述、讀者投書、民眾 call in，竟也都熱熱鬧鬧加入了製造惡臭的行列。言談之中，對政客的臭嘴，不但鮮見反省、譴責與抵制的聲音，反而藍、綠各自選邊，成了幫臭嘴政客自圓其說的「逐臭之夫」。於是，罵人無罪，臭嘴有理。不能忍臭的人，不是語言歧視，就是階級歧視，再不，就是族群歧視！是「頂港人」看不起「下港人」，是「都市人」看不起「鄉下人」，是「中國人」看不起「台灣人」！事情怎麼會變成這樣呢？

台北市長馬英九說要發起「不講髒話運動」，但別忘了，「說謊話」的嘴巴，同樣也惡臭不堪！試問：偌大的台北市，繁忙時間處處交通壅塞，車行如同牛步，這早已是馬市長主政下的常態，馬市長竟說是「那三個人」造成的。「那三個人」難不成是宋七力，可以同時製造一堆分身，來塞住數百條、上千條的路口嗎？

最令人傷心的，莫過於女性的表現！本來，面對充滿性暗示與性暴力的張張臭嘴，所有女性應可不分藍綠，齊聲「鳴鼓而攻之」，但是，同一陣營的女性卻選擇了緘默，只能向敵對陣營的臭嘴巴，表達軟弱的抗議之聲。試問：這種做法對抵制臭嘴政客，又能發揮多少力道？難怪臭嘴政客有恃無恐，越說越大聲，越說越得意！

居廟堂之高，則臭其君、臭其鄰；處江湖之遠，則臭其土、臭其民。我們根本不需要選舉，不需要外交，也不需要軍購，張開臭嘴，不用本錢就可以燻死敵人！想想看，台灣不是「臭嘴共和國」，還是什麼呢？

昭慧法師第六次主講內容（93.11.4 華視晚間新聞）

包容與撕裂，只在一念間

美國總統大選揭曉，民主黨總統候選人凱瑞，坦然而優雅地發表了敗選感言，向對手布希總統伉儷致賀，並希望分裂到此為止，國家的療傷過程從今開始，大家都仍是美國人，要共同創造美好家園。

包容與撕裂，只在一念間！美國不虧是民主表範的泱泱大國，總統候選人的民主素養深厚，從上屆的高爾到本屆的凱瑞，同樣都在利害當頭的關鍵時刻，將國家與人民利益，置於個人與政黨利益之上。試想：他們面對著激昂憤慨的龐大支持群眾，如果宣告「不承認選舉結果」，指責對手「做票」，聲稱「真相未明」，甚至率領激昂民眾包圍白宮，揚言刺殺，鼓動政變，其後果將多麼不可收拾！這樣不但將嚴重斷傷美國人民的感情，更會讓專制政權逮到機會大大發揮，質疑民主的價值，維護威權統治的正當性，當然，更會讓賓拉登與開打組織笑彎了腰。

就在昨天，凱瑞與他的支持者，用他們的優雅風度，與為國為民的真摯情懷，為總統大選劃下了一個歷史性的完美句號。反觀台灣社會，自三二〇大選結束，以迄於今，選舉夢魘仍未終結，政壇鬥爭無日或已。政治人物唯恐天下不亂，不斷地使用惡毒的語言，公開鼓勵政變、暴動、行刺、暗殺，甚至連「人人得而誅之」這種傷天害理的話，也都說得出口，簡直把政治對手，當成了「不共戴天」的仇人。這樣的表現，恰恰讓中國共產黨笑彎了腰，並且得以藉機向廣大的中國人民宣稱：社會主義的一黨專政，才是最適合華人天性的政治體制。

在美國總統大選揭曉後的今天，台灣法院針對連宋的「扁呂當選無效之訴」作出了宣判。我們眼見政治人物在宣判前夕，視法律若無物而頻放狠話，顯然他們心目中的典範，不是凱瑞或高爾，而是殺人犯張志輝，擺明了：「我得不到手的，別人也休想要得到她。」

衷心寄語敗選與敗訴的一方：願參選就要服輸贏，願稱訟就得服宣判。賭輸就翻桌的牌品不好，選敗或判輸就變臉，其風度更是欠佳。你們當然可以挑激支持民眾，加深族群裂痕。但是萬一台灣因此而受傷，人民因此而流血，那麼，你輸去的將不祇是一場選舉，而是你的人格信用與歷史地位。

上行必當下效，風行自然草偃，凱瑞已經為美國歷史寫下了美好的一頁，台灣族群的包容與撕裂，台灣社會的提昇與沉淪，也只繫於政治領袖的一念之間！

昭慧法師第八次主講內容（93.11.18 華視晚間新聞）

誰不應該涉入政治？

美國總統大選期間，四十八位諾貝爾獎得主，因崇尚自由的理念相近，而公開表態支持民主黨總統候選人凱瑞。這在國際學術界，引起了激烈的爭辯。我國唯一一位諾貝爾獎得主：中央研究院李遠哲院長，竟也成了這場論戰的焦點之一。

十月七日，台灣部分學者聯名撰文於名為《自然》的知名學術刊物上，反對科學家與諾貝爾獎得主涉入政治；到十月二十八日，英國牛津大學、美國史丹佛大學及柏克萊大學的三篇學者文章，卻不約而同站出來反駁這種論調，一致認為，科學家當然應該涉入政治，而且在政治上做出正確選擇後，還要大聲說出來，供其他人參考。諾貝爾獎得主當然也有參政權，旁人不應置喙。

說實在話，政治這檔子事，誰能不涉入它？因為它遮天蓋地，無所不包；你越是躲著它，它越是管定了你。更何況在民主時代，每一項攸關人民禍福的法律與政策，都有賴公民蔚為強大力量，直接或間接地促成它或改革它。因此，要說誰是「不應該涉入政治」的，這就好像說「政治是某些人的專利品」一般，未免有違民主常識。

然而誰不應該涉入政治？這在台灣，竟然成了個扯不零清的話題。無論是學術界、教育界、宗教界、社運界還是演藝界，只要有影響力的意見領袖，在選舉到來的時刻，總不免被極力請出檯面，為自己所屬意的政策或政見，而幫推動這種政策或政見的政治人物講幾句美言，以資鼓勵！

這在公民社會裡，原本是落實社會理想，改革社會制度的一種正常回饋機制。我們總不能平時要求政治人物支持自己的理念，臨到選舉時，卻將理念相近與理念相左的政治人物，一律等同看待，用以表明自己「不涉入政治」。這樣容或可以獲得清高、超然的美名，容或可以讓自己兩不得罪，左右逢源，但決不可能透過政策的推動，來達成社會改革的理想。

但是在台灣，你會發現一個有趣的現象：即使你是為了某種社會理想，而在選舉過程中，表態支持理念相同的人，都休想被視為「公正人士」。你不是被錯愛為「自己人」，就是被當作「外人」乃至「敵人」。

涉入政治的「身份」，根本就不是民眾關心的重點，人們關心的重點是，你以這種身份，到底涉入了哪一個「陣營」。任何一種身份，倘若與我同一陣營，就應該涉入政治；倘若與我不同陣營，就用他的身份來大做文章，指責他以此身份，不應該涉入政治。

請想想看，在這種氛圍下，又有誰適合涉入政治呢？

昭慧法師第九次主講內容（93.11.25 華視晚間新聞）

「黨大於國」與「教大於國」

陳水扁總統於十二月二十一日，質疑國民黨黨徽與國徽不分，甚至黨徽比國徽還大，因此要求國民黨：應該放棄「黨國一家」的封建思維，改掉黨徽。

其實，圖騰本身不是問題，圖騰背後的心態才是問題。黨徽變成國徽，那就是「黨國不分」的心態；黨徽的十二道光芒，比國徽的光芒還大，那就是「黨大於國」的心態。

中華民國國旗，會讓許多綠營人士「必欲除之而後快」，這是最重要的原因之一。因為他們實在無法忍受其中呼之欲出的圖騰意涵；向國旗敬禮，看似對國家表達敬意，但在他們眼中，這不啻是變相地強迫他們，向他們所憎恨的國民黨表達敬意。也因此，激烈人士每因厭惡國旗中的特定政黨意涵，而索性將國旗焚燬、踩爛，以資洩忿。

國旗何辜，受黨徽之餘累，一至於此！這值得護衛國旗的藍營民眾深思！綠營的大部分人士，隱忍著被迫接受敵對政黨圖騰的痛苦，勉強自己在此圖騰之下，行注目禮或宣誓就職，這種寬容與風度，大概也是舉世無雙吧！

但是同樣的忠告，也不妨提醒一下民主進步黨人士：請看看你們的黨徽，不正是犯了同樣的毛病嗎？偌大的十字架圖騰，把台灣地圖夾在中間。你們明明知道：十字架是基督宗教的圖騰，為什麼竟能在超越單一宗教信仰的政黨旗幟之中，置入這種明顯帶著特定宗教意涵的圖騰呢？更豈有此理的是，十字架竟比台灣地圖還要巨大，這不是擺明了要把宗教置於國家之上嗎？

其實，十字架的圖像很美麗，十字架所蘊涵的博愛意象也很偉大。因此圖騰本身不是問題，圖騰背後的心態才是問題。民進黨的圖騰，流露出來的心態，不是「黨國不分」，而是「黨教不分」；不是「黨大於國」，而是「教大於國」。

民進黨得佩服台灣人民，他們是何等寬容而有風度！他們大部分不是基督徒，卻勉強自己隱忍圖騰背後的宗教強勢心態，而死忠支持民進黨！

因此寄語陳總統，希望能先在黨內推出「黨旗改造政策」，讓台灣地圖先從十字架的夾縫之中脫身。倘能如此身先表率，相信國民黨將更無「堅持不改變黨徽」的理由。

政治最容易挑激起「愛之欲其生，恨之欲其死」的情緒。自己所認定「神聖」的政治圖騰，絕對會被對手視同「惡魔」，必欲除之而後快。國旗被人焚燬、踩爛的殷鑑不遠，爲了維持十字架的尊嚴，基督徒應該站起來，主動要求民進黨改換黨徽，讓十字架維持超黨派的「博愛」意涵！



本文章已註冊DOI數位物件識別碼

- ▶ 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

Discussion on the Merits of the Concepts "Three-Vehicles are Ultimate" Vs "One-Vehicle is Ultimate"-Co-discussion: Venerable Yin Shun's Proof on the Possibility of "One Vehicle is Ultimate" Based on the Theory of Dependent Origination and Emptiness

doi:10.29665/HS.200412.0002

弘誓雙月刊, (72), 2004

作者/Author：釋昭慧(Chao-Hwei Shih)

頁數/Page：10-38

出版日期/Publication Date：2004/12

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.200412.0002>



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



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

釋昭慧

《摘要》

「三乘究竟」與「一乘究竟」，是大乘佛教史上的一樁重大爭論。本文從部派佛教、性空大乘、《法華經》與瑜伽行派，分別探索個中之論述脈絡，並依緣起性空論來探索「一乘究竟」的可能性。

無論是主張緣起性空的中觀學派，還是主張本有或新熏種子說的唯識學派，在學理的邏輯上，必然會主張「三乘究竟」——三乘聖者同樣證入緣起法性（理佛性），而且各依發心與修習的因緣（行佛性），而分別證得三乘聖位。至《法華經》方才以「化城」來形容二乘涅槃，說那只是過渡的休憩站。

中觀學派還可依緣起性空的原理，邏輯性地推論出「一切眾生成佛的可能性」，但瑜伽行派卻可推出「部分（聲聞種姓、獨覺種姓與無性種姓）眾生不能成佛的必然性」，於是，成佛的必然性就只有在「菩薩種姓」眾生方始存在，而成佛的可能性，也就較諸中觀學派更為縮小範圍，在「不定種姓」眾生之中方才具足。

依印順導師思想的系統理論，「一乘究竟」論不但不可依真常唯心論，建立在時間上往前無限延伸的「佛性本有論」，也不可能依《法華經》，建立在時間上往後無限延伸的「開跡顯本論」。因此，任何階位的二乘聖者皆可迴小向大，乃至一切眾生必當成佛的一乘究竟論，是很難在「緣起性空論」的基礎上成立的。關鍵詞：一乘究竟，三乘究竟，緣起性空論，迴小向大，妙法蓮華經，開跡顯本論，瑜伽行派，種姓論，成佛的可能性，成佛的必然性。

Discussion on the Merits of the Concepts

"Three-Vehicles are Ultimate" Vs "One-Vehicle is Ultimate"

Co-discussion: Venerable Yin Shun's proof on the possibility of "One Vehicle is Ultimate" based on the Theory of Dependent Origination and Emptiness

Shih Chao-hwei

ABSTRACT

The concepts of "Three-Vehicles are Ultimate" versus "One-Vehicle is Ultimate" have always been a subject of debate in the history of Mahayana Buddhism. This article investigates the thread of thoughts in the discussions presented by Sectarian Buddhism (after the Buddha's Parinirvāṇa), the Mahayana School of Emptiness, the Lotus Sutra, and the Yogācāra Sect. With the Theory of Dependent Origination and Emptiness as a basis, this article tries to explore the possibility of the concept of "One Vehicle is Ultimate".

From the logical deduction of the theory, the School of Mādhyamika, that upholds the principle of Dependent Origination and Emptiness, and the School of Consciousness-only, that talks about original existence or the nurture of new seeds, both certainly suggest that "Three-Vehicles are Ultimate". The noble ones of the Three Vehicles can all penetrate and realise the Dharma nature of Dependent Origination (i.e. the Buddha-nature in principle). These noble ones, depending on the development of their minds and the causes and conditions of their practice (i.e. the Buddha-nature in practice), can also attain the noble stages (fruits) of the Three Vehicles respectively. It is only when we come to the teachings of the Lotus Sutra that the attainment of Nirvana of the Two Vehicles is exemplified as a "Transformation City/Fort". This can then be seen as a rest station that is only temporary.

Based on the theory of Dependent Origination and Emptiness, the School of Mādhyamika has also logically deduced that "All sentient beings have the potential to attain Buddhahood". However, through separate deduction, the School of Yogācāra believes that part of the sentient beings (the Zr̥vaka, pratyakabuddha and the non-spiritual foundation) will never be able to attain Buddhahood. The certainty for attaining Buddhahood can only be found among the sentient beings with Bodhisattva spiritual foundation. In terms of the possibility of attaining Buddhahood, the scope of the Yogācāra School is much narrower compared to that of the School of Mādhyamika. To the School of Consciousness-only, only sentient beings with uncertain spiritual foundation may attain Buddhahood.

According to the systematic thoughts and discussion of Venerable Yin Shun, the concept of "One Vehicle is Ultimate" cannot be founded on the Truly Eternal Mere Mind Theory, which tries to back track time indefinitely and says that all sentient beings equipped with Buddha nature in the origin. Nor can the concept be founded

on the teachings of the Lotus Sutra, which try to extend time forward indefinitely, emphasising on eliminating attachment to the Buddha of transformation, but seeing the true nature/virtues of the Buddha that are boundless and endless. Thus, it is difficult to support the concept of "One Vehicle is Ultimate", which says that the noble ones of the Two Vehicles can redevelop their minds to the great Bodhi mind at any stage, and there is certainty that all sentient beings can attain Buddhahood, by basing its foundation on the Theory of Dependent Origination and Emptiness.

Keywords:

One-vehicle is Ultimate, Three-vehicles are Ultimate, the Theory of Dependent Origination and Emptiness, redevelop the mind to great Bodhi mind, Saddharma-puNDar?ka SUTra (Lotus Sutra), the Theory of Eliminating Attachment to the Buddha of Transformation but Seeing the True Nature of the Buddha, the School of Yog?cara, the Theory of Spiritual Capacity, the possibility of attaining Buddhahood, the certainty for attaining Buddhahood

一、緒論

(一) 定義與範疇

乘 (yAna) 者，名詞為車乘義；延申而為動詞，則是載運義。大乘佛教慣用「乘」字，以「大乘」(mahAyAna) 譬喻悲願廣大的菩薩，以其猶如大車，可以載運廣大眾生，到達究竟涅槃的彼岸。相對而言，聲聞、緣覺悲願淺薄，但求「速得己利」而未發廣度眾生之大願，猶如小車只能載運自己，故大乘佛教貶稱其為「小乘」(hInayAna)。

三乘，即聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘。大乘佛教中，每將聲聞、緣覺稱作「二乘」，以此別於菩薩乘。一乘，在本文中專指「一佛乘」，亦即以成佛為唯一的究竟歸趨。

在大乘佛教史上，到底是聲聞、緣覺、菩薩之三乘，皆可各自達於究竟涅槃，還是說，只有成佛的一大乘是唯一究竟歸趨，連二乘的學、無學人，都終將迴小向大，證得無上正等正覺？這是大乘佛教史上的一樁重大爭論。一般而言，前者稱為「三乘究竟」論，後者則是「一乘究竟」論。

太虛大師與印順導師，大體接受宗喀巴所作「下士道、中士道、上士道」的三階教學分類法，並改作「五乘共法、三乘共法、大乘不共法」。五乘共法，指

的是人、天、聲聞、緣覺、菩薩等五種行人都須具足的善法（如布施、持戒、禪定之三端正法）。印順導師曾於解釋人間佛教「依機設教」之特質時指出：人天乘，本不是佛法的宗要，佛法的重心是出世間的。人天乘法是共世間的，顯不出佛法的特殊。佛法的特質是出世法，即是三乘法，[1]這種說法是合理的。因此，雖然人天乘的「五乘共法」，亦為三乘聖道所需具足的基礎善行，但在本文的討論中，可以直接進入「三乘究竟」與「一乘究竟」的核心議題，而完全不必將「人天乘」納入論述範疇。

（二）「一乘」異解

「一乘」在佛教經典中，原是有異解的。在《雜阿含經》中，認為四念處是證得解脫的一乘道，如說：

「有一乘道，淨眾生，離憂悲惱苦，得真如法，所謂四念處。」[2]

此外，《雜阿含經》也將念佛、法、僧、施、戒、天之「六念門」，欲、勤、心、觀之「四如意足」等，都視為「一乘道」，[3]但後者的說法，不如「四念處」來得普遍。

大乘瑜伽行派（唯識學派）的根本教典《解深密經》，則以「一切諸法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃」，為三乘共同的妙清淨一乘道，並對應於遍計執、依他起與圓成實之三自性，而依「諸法無自性」之一乘義，開展出相無自性性、生無自性性、勝義無自性性等「三無自性」的理論。[4]

依前述經文的陳述脈絡可以理解，「一乘」是指「唯一途徑」。《雜阿含經》以「四念處」為離苦證滅的唯一途徑；而《解深密經》則強調，三乘都依「諸法無自性」的體證，而趨入究竟涅槃。《解深密經》這種說法，顯然是延續著初期大乘經（除了《法華經》以外）的基本見解：三乘同入一法性，三乘共坐解脫床[5]，所不同者，行願大小而已。

然而在本文中所要探討的「一乘究竟」論，此中「一乘」指的不是四念處，也不是諸法無自性義，而是「一佛乘」，亦即以「成佛」為眾生的唯一歸趨，相對而言，也就否定了「三乘共坐解脫床」的說法。

一乘究竟論源自《妙法蓮華經》（以下簡稱《法華經》）。在本經中，佛陀首次明確指出：佛陀說法，是為了引導眾生入一大乘（開示悟入佛之知見）。佛所說法，唯有「一大乘」是真實義，因此二乘行人終當依於一乘教法而迴小向大。二乘的涅槃，只是佛陀為了不令弟子中路懈廢，為了讓二乘行人暫時解除生命旅途中之恐懼與疲苦，所教導的方便法，因此經中以（令旅人中途休息的）「化城」

來譬喻二乘權教。天台家說，這是《法華經》二大要旨之一：「開權顯實」（另一要旨即是「開跡顯本」）。

這是《阿含經》與《解深密經》的「一乘」論述中，向所未有的說法。

（三）「三乘究竟」與「一乘究竟」略解

三乘中既然也有大乘，這與一乘有何差異？原來三乘並列時，大乘是達於究竟證境的其中一種；說「一乘」時，大乘卻成了唯一的究竟歸趨。印順導師以此而區分「直入大乘」與「迴入大乘」的兩種情形：

「如說：三乘同入無餘涅槃，聲聞、緣覺的無學果是究竟的，這即是三乘說。如說：不但菩薩決定成佛，聲聞與緣覺將來一定要回心向大，同歸於唯一大路——成佛，這即是一乘說。一開始就發菩提心的，叫直往大乘；先修二乘，再回心向大乘，叫迴入大乘。從學菩薩行，成如來果說，大乘與一乘，並無實質的差別。佛法中一向有三乘與一乘的諍論，根本在二乘的是否究竟？……在經說二乘究竟時，菩薩乘與二乘相對，稱為大乘。但二乘是終要轉入大乘成佛的，唯大無小，所以大乘即成為一乘。」[6]

「三乘究竟」論與「一乘究竟」論，同樣讚歎大乘，也同樣鼓勵聲聞、緣覺之二乘行人迴小向大。他們都持有「彈偏斥小」而讚歎大乘的態度，所不同者，前者並不能保證所有聲聞行人都可以迴小向大，易言之，二乘行人若無迴入大乘的意圖與努力，那麼依其因地上的修習成效，法爾直趨涅槃寂靜，也是理所當然的事。後者卻認為，一切聲聞行人終歸要迴小向大，發菩提心，成就佛道。前者有《般若經》等初期大乘經典之依據，後者則可援用同屬初期大乘經卻較為晚出的《法華經》以為教證。

（四）研究緣起與問題意識

筆者近年從事中觀、唯識與天台學的研究與教學，偶亦觸及「迴小向大」的議題，特別是在天台學的教學過程中，由於帶領學生研讀天台根本教典《法華經》，因此也就彙總諸家學說，向學生分析大乘佛教史上由「三乘究竟」到「一乘究竟」的學理脈絡與論辯焦點。

本文即是將課堂講述內容，進一步作更周延的資料整理，回顧佛教史上有關「三乘究竟」與「一乘究竟」之論述，並研究印順導師在這方面的看法，特別是在他在《成佛之道》中所揭示的「一乘究竟」結論。

本文從部派佛教、性空大乘、《法華經》與瑜伽行派，分別探索個中有關「三乘究竟」與「一乘究竟」之論述脈絡，卻未另立章節以討論如來藏學的相關論述。這是因為，本文主要的問題意識是：以「緣起性空論」為本的中觀學（或今人所稱「印順學」），是否有可能在理論上證成「一乘究竟」？亦即：緣起論者或中觀學者，是否會肯定地說：一切眾生皆當成佛，即連斷善根的一闍提，與已入涅槃的二乘聖者，都絕無例外？至於如來藏學，則屬「佛性本有論」，依於「一切眾生皆有佛性」之前提，理所當然可以證成「一乘究竟」，因此本文只在論述《法華經》時，順帶提及如來藏學之「一乘究竟」論，以對比於《法華經》依「緣起」義建立「一乘究竟」義的不同。

由於本文的論述，主要是依諸家思想的內在理路，而作哲學性的詮釋、分析與邏輯推論，所以即使在文獻學領域，可以對照探討原典中局部的文字出入，但除非其文字出入足以影響到本文之論述內容，否則一概不作進一步之比對分析。在所引經論的同本異譯中，若有漢譯本，則直接採用漢譯本，且優先採用較為通行的鳩摩羅什或玄奘譯本（如羅什譯《妙法蓮華經》，或唯識經論之玄奘譯本）。

由於現時依網路工具書以查索漢譯佛學名相之梵文，已經相當便利，因此除非關係到本文論述的實際需要，否則本文一律省去名相梵文的羅列，以節讀者目力。

二、部派佛教的菩薩凡聖爭議

菩薩能否迴小向大，這與菩薩身份究竟唯是「異生」（凡夫），還是可以兼為二乘聖者，有某種程度的關聯性。一般而言，主張菩薩必為異生者，對於初果以上聖者要迴入大乘，較持保留態度，因此傾向於「三乘究竟」的主張。反之，主張菩薩也可以是二乘聖者的學派，既然肯定了二乘聖者發菩提心，行菩薩道的可能性，自必會同意：這些二乘聖者當然也能「迴入大乘」。

在部派佛教時代，雖未觸及「迴小向大」的議題，但是針對菩薩是凡是聖的問題，已有了不同的學理主張，因此也埋下了日後大乘佛教中，「二乘聖者是否可以迴小向大」的歧見。總的來說，說一切有部與分別說部主張菩薩唯是「異生」，易言之，菩薩不可能證入二乘聖位，若登入初果以上的聖位，則至多七返往來天上人間，就會證得無學位的阿羅漢果，也必然會在最後捨報之時，入無餘依涅槃界。但是大眾部卻有不同的主張，他們認為，菩薩亦有可能登入聖位。

佛陀本生曾為王、臣、長者、婆羅門、平民、鬼神、旁生等種種角色，印順導師說，這是印度民間傳說的佛化。[7]「菩薩唯是異生」與「菩薩得為聖者」二說的不同，連帶使得兩者面對釋迦菩薩本生談中，菩薩曾為動物或鬼神的故事，

產生了兩種解讀方式。此中主張「菩薩唯是異生」的說一切有部與分別說部，必然會認定那些動物或鬼神，都是菩薩的業報身。但是主張「菩薩可為聖者」的大眾部，卻認為那些都只不過是依其願力而隨類示現罷了，而且認為，菩薩是不可能墮入三惡道的。如《異部宗輪論》說：

「說一切有部本宗同義：……應言菩薩猶是異生，諸結未斷。若未已入正性離生，於異生地未名超越。……其雪山部本宗同義：謂諸菩薩猶是異生」。[8]

上座部系統，無論是上述說一切有部與雪山部，還是分別說系的銅鑠部（即今南傳佛教所屬部派），咸認為菩薩直到坐於菩提樹下，尚未悟證之前，都還只是異生。在菩薩「本生」中，菩薩曾入樹神等鬼趣，或是鳥獸等旁生趣，但聖者是不會生在這些惡趣中的。而且釋迦菩薩此生亦曾娶妃、生子，出家後又從外道修學禪定與苦行，即使在菩提樹下，他也還是生起貪、恚、癡等三不善尋，可見他在那時都還沒有斷除煩惱，因此還不是聖者。以此可以推論：菩薩必然是異生，直到菩提樹下一念頓證無上菩提，才成為聖者佛陀。

相對而言，《異部宗輪論》中所引大眾部說法，則主張菩薩亦可以為聖者：「一切菩薩入母胎中，皆不執受羯刺藍、頰部曇、閉尸、鍵南為自體。一切菩薩入母胎時，作白象形。一切菩薩出母胎時，皆從右脅生。一切菩薩不起欲想、恚想、害想。菩薩為欲饒益有情，……隨意能往。」[9]

最後身菩薩雖入母胎，但卻以「白象形」與「右脅身」喻其為潔淨之身，不從父精母卵的結合乃至胚胎的成長而來。菩薩本生，無論是在鬼神道還是旁生趣，都是來自願力（隨意能往），而不是來自業力的牽引。

大眾部《論事》所傳南印度案達羅派，看法相同：

「菩薩於迦葉佛之教語入決定」。

「菩薩因自在欲行，行墮處，入母胎，從異師修他難行苦行」。[10]

入決定，就是證入「正性離生」，亦即入見道位，以其得聖道涅槃之正性，一切煩惱皆斷盡無餘，而遠離煩惱業報之生，故名「正性離生」。釋迦菩薩既然過去已聞迦葉佛的教語而入「決定」，顯然那時菩薩就已經是見道聖者了。以此可知，案達羅派是主張菩薩可以成為聖者的。至於「行墮處」（墮在惡趣的鬼神、旁生中）、入母胎、從外道修行等，在案達羅派看來，這不是來自煩惱或惡業的驅使，而是聖者的「自在欲行」。這證明了《異部宗輪論》中所轉述的大眾部說法，並無誤差。

但上座部中也有異說。印順導師在《初期大乘佛教之起源與開展》中，特別舉說一切有部四大師之一的「持經譬喻者」大德法救為例，指出其對菩薩的觀念，與大眾部系的見解相近。法救對菩薩會墮入惡道的說法不表苟同：

「此誹謗語。菩薩方便，不墮惡趣。菩薩發意以來，求坐道場，從此以來，不入泥犁，不入畜生、餓鬼，下生貧窮處裸跣中。何以故？修行智慧，不可沮壞。復次，菩薩發意，逮三不退轉法：勇猛、好施、智慧，遂增益順從，是故菩薩當知不墮惡法。」[11]

菩薩從發心以來，由於智慧不可沮壞的緣故，不會墮入三惡趣中。因此，菩薩本生的鬼神、鳥獸等身，是菩薩入聖位以後的方便示現。

綜上可知，法身菩薩方便示現而生於惡趣，這種說法源自大眾部系及北方的「持經譬喻師」。這種說法，嗣後即為龍樹《大智度論》之所採用。他舉「六牙白象本生」為例而說：

「當知此象非畜生行報，阿羅漢法中都無此心，當知此為法身菩薩。」[12]

附帶說明一點：部派佛教中，已有「三大阿僧祇劫」與「十地」之說，大眾部中的說出世部，更是在《大事》中，明確提到了十地的名稱與內容，並以第七地為「不退轉地」。^[13]但此諸地並無與聲聞聖階互相對應的說明，因此這與後來大乘佛教發展成熟的菩薩聖位十地說法（以初地歡喜地）對應於聲聞初果而編列為見道位，以初地以上至第十地列為修道位，並以其中的第八地對應於聲聞第四果之無學位，還是有所不同。^[14]因此，倘若單就部派佛教菩薩階位之說來作考察，並不足以證明「菩薩必然也有聖者」的看法。

三、性空學派的三乘究竟論

（一）證成「成佛之可能性」

初期大乘經，無論是《般若經》還是文殊法門諸經典，大都勸學大乘。天台學者以《維摩詰經》為例，稱之為「彈偏斥小，歎大褒圓」的「方等部」。印順導師從般若經與文殊法門經典相關內容而作考察，認為二者對聲聞的態度，還是有所差別。他從佛教發展史解讀這種差別而指出：

大乘初興，如《般若經》、《阿?佛國經》、《阿彌陀經》，對佛教共傳的聲聞大弟子，予以相當的尊重；菩薩的般若波羅蜜，還是由聲聞弟子們宣說的。雖稱歎大乘勝過二乘，但並沒有呵斥聲聞。這是「大乘佛法」初興，從固有「佛法」中傳出的情形。等到大乘盛行起來，與傳統的部派佛教，有了對立的傾向，於是大

乘行者採取了貶抑聲聞的立場，這就是「斥小」。大乘普遍流行，有的不免忽略了般若深悟的根本立場，而蔽於名目、事相，所以要「彈偏」。「彈偏斥小」，是「大乘佛法」相當的流行，與傳統的聲聞教團，漸漸分離，而大乘內部，也有著重事相傾向的階段。[15]

本文不擬從歷史角度，解讀大乘佛教與聲聞佛教之間的互動變化，而要直下從理論層面，解析性空大乘對三乘的定位。自理論言，既然「彈偏斥小」而贊歎大乘，就必須開示具體的成佛之道。《摩訶般若波羅蜜經》卷二五說：

「第一義亦名性空，亦名諸佛道」。[16]

諸佛道，是「諸佛所證無上正等菩提」的異譯，顯然成佛是建立在「性空」法則之基礎上的。本此，性空大乘經大都肯定，二乘與菩薩乘同證性空境，共坐解脫床，因此是主張「三乘究竟」的。

中觀學者龍樹不但接受這種主張，而且印順導師特別指出：龍樹的代表作《中論》是抉發《阿含》的「緣起、空、中道」深義，聯結《般若》的「性空」思想，而倡「緣起性空」之論。[17]這樣一來，成佛基礎源自「緣起性空」的法則，就更加明確了，如《中論》「觀四諦品」說：

「雖復勤精進，修行菩提道，若先非佛性，不應得成佛」。[18]

龍樹的時代並未出現佛性論，主張緣起性空的龍樹，當然更不會主張「佛性本有論」，此中「佛性」必須連帶前一「非」字共同理解，亦即：「非佛性」是指不能成佛的定性。依中觀者說，人之流轉六趣或是轉凡成聖，無不是依因待緣，積漸而成。以緣起故無自性空，並無常恆、獨立、真實的異生性或聖者性可得。正因其並無不能成佛的定性（即「非佛性」），所以眾生只要遇善緣而修習善法，發菩提心，行菩薩道，就可以久習成佛。

筆者認為，眾生既然無有決定的異生性與聖者性，那麼中觀學的理论自然不會同意瑜伽行派所說的定性聲聞種姓與定性緣覺種姓，也不會同意定性凡夫永不成佛的「無性種姓」。這固然預留了眾生成佛的可能性，但是反之，在否決「不能成佛的定性」之同時，緣起性空論其實也同樣否決了「決計成佛的定性」（定性菩薩種姓）。顯然緣起性空論，只能導引出「成佛可能性」的結論，卻不能導引出「成佛必然性」的說法。因此，性空大乘經論依其論述脈絡，是不會輕易推出「一乘究竟」論的。

（二）迴小向大的時間點與難易度

聲聞行人若要迴小向大，究竟是在任何階位都可進行，還是必須在某個時間點以前呢？一般而言，聲聞迴小向大，最好是在證入聖位之前，此如《小品般若經》所說：

「若人已入正位，則不堪任發阿耨多羅三藐三菩提心。何以故？已於生死作障隔故。是人若發阿耨多羅三藐三菩提心，我亦隨喜，終不斷其功德。所以者何？上人應求上法。」[19]

聲聞行人「入正位」（正性離生），即是證須陀洹果，最多經七番生死，一定會入於涅槃。相對而言，發菩提心，求成佛道，卻必須長遠劫於生死中修六度行，因此聲聞行人倘若證入正位，就不可能再發心成佛了。這也在某種程度上呼應了「菩薩唯是異生」的上座部系說法。雖然經中依然肯定「上人應求上法」，表明佛陀會隨喜而不斷其人迴小向大之功德，預留了聲聞聖者也可迴小向大的空間，但是就「同類因生等流果」的因果法則而言，聲聞聖者「不堪任發阿耨多羅三藐三菩提心」的顧慮，是有道理的。由於他們在因地中，一向尋求趨寂之道，已經養成強大的趨寂慣性，若無強大力量扭轉形勢，則必將法爾順向寂滅證境。依此而言，三乘究竟論也還是比較合乎因果法則的。

譬如馬拉松的起跑點上，選手決定由左轉改成右轉，這種轉變一點都不困難。但若原先一路都往左跑，臨到終點作最後衝刺時，忽然決定轉向右方，要達成這種瞬間一百八十度轉彎的目標，其難度當然極高。凡夫直入大乘譬如起跑點上的選手，起步時就在生死之中，逐漸培養出了幫助眾生的悲心弘願，從未形成厭離生死的慣性，所以趨向佛道反而是水到渠成；相對而言，二乘聖者譬如臨到終點的衝刺者，由於時劫有限（至多七番生死），厭離心與趨寂慣性又已在修學過程中培養成就，而且牢不可拔，欲其改變心意以趨向大乘，反而是非常困難的。印順導師認為直入大乘較諸迴入大乘更為殊勝，依此以觀，也不無道理。

未入涅槃的二乘聖者已經「不堪任發阿耨多羅三藐三菩提心」，依理而言，心依身起，身依心住，倘若已入無餘涅槃，其時依身已滅，又將何所依以發起菩提心？因此，二乘聖者既入無餘涅槃，就更不堪任發心成佛。

以上所說，某種程度毋寧是接近上座部系說法，承認菩薩罕能兼而為聲聞聖者。但無論如何，初期大乘經已逐漸在聲聞聖位之外，另行建立了一套凡聖階位理論，在這套理論中，菩薩從初發心到不退轉，乃至圓證無上正覺，中間必有轉凡成聖的過程。[20] 因此，般若經中的聲聞聖者，雖未必都能迴小向大，但這並不必然表示可以逆推而達成「菩薩一定都是異生」的結論。

因此筆者認為，性空大乘（《法華經》除外）雖然肯定了「迴小向大」的積極性，但是緣起性空論只能證成「成佛的可能性」，而不能證成「成佛的必然性」；

緣起法則下的慣性原理，又使得二乘聖者容易順向解脫證境，而不必然堪任迴小向大，因此性空大乘經論（《法華經》除外），在理論上必然會傾向於「三乘究竟」，殆無疑義。

四、法華經的一乘究竟論

（一）會三歸一，開權顯實

初期大乘經的基本立場，畢竟還是導引聲聞迴心向大，因此雖然二乘聖者較可能法爾趨寂入滅，卻依然保留了「上人應求上法」的可能性。但可能性並不等於必然性，一般最多也只能持「迴入大乘還有可能性」的主張，並依此而向二乘行人勸發菩提心，勸行菩薩道。

及至《法華經》出，迴入大乘終於不祇是具足「可能性」，而且具足了二乘行人終極歸趨的「必然性」。亦即：真正旗幟鮮明地反對「三乘同坐解脫床」，而主張「一乘究竟」，這種說法還是從《法華經》開始的。經中處處說一乘教，否認三乘皆可達於究竟境地，並強調二乘教只是方便說，如說：

「諸佛世尊唯以一大事因緣故，出現於世。諸佛世尊欲令眾生開佛知見，使得清淨故，出現於世；欲示眾生佛之知見故，出現於世；欲令眾生悟佛知見故，出現於世；欲令眾生入佛知見道故，出現於世。……諸佛如來但教化菩薩，諸有所作，常為一事，唯以佛之知見示悟眾生。舍利弗，如來但以一佛乘故為眾生說法，無有餘乘，若二若三。舍利弗，一切十方諸佛法亦如是。」[21]

「十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三。」[22]

依《法華經》以觀，佛所說法中，唯有「一大乘」是真實法，因此二乘行人皆當迴小向大，修成佛道。佛陀為了強化聲聞弟子可以迴小向大的信心，還特別對諸大阿羅漢作了成佛的一連串「授記」。佛陀這番前所未有的宣告，天台家名之為「開權顯實」。

即使是同樣引用《法華經》以證成「一乘究竟」，但「火宅喻」中長者起先為了引導幼童出離火宅，以「羊車、鹿車、牛車」誘之，但最後是以「大白牛車」載運他們的。於是究竟「牛車」是否等同於「大白牛車」，也成了爭論的焦點。亦即：一乘，究竟即是三乘中的大乘（對二說一）呢？還是於三乘之外，另有一乘（對三說一）？

導師認為，對二說一，或對三說一，是一樣的。如手中只有一顆荔枝，而對小孩說：我手裡有三樣果子，有梅、有杏、有荔枝。等到伸開手來，手中只有一

顆荔枝，餘二皆無。這即如《法華經》說的：「唯此一事實，餘二則非真。」但也可以說，並無三果，唯有一果。以初說有三果，開手時只有一枚。如《法華經》說：「但以一佛乘故為眾生說法，無有餘乘，若二若三。」無論說無二唯一，或是無三唯一，大乘即是一乘。不過，約菩薩因地的修行來說，都名為大乘；約簡別二乘不究竟而唯有佛果究竟來說，就稱為一乘，亦即是大乘。[23]

然而，吾人又當如何解釋，唯為開示悟入佛之知見而出世的佛陀，又何以在此之前（如《阿含》教），竟然長期向諸弟子教導二乘解脫之法，而不直下傳授一大乘教呢？更何況，自己成就佛道，卻只教弟子證阿羅漢，這也是不甚合理的。印順導師指出，《法華經》在此，充分運用了「梵天請轉法輪」的古老傳說：「我所得智慧，微妙最第一！眾生諸根鈍，著樂癡所盲。如斯之等類，云何而可度？爾時諸梵王，……請我轉法輪。我即自思惟，若但讚佛乘，眾生沒在苦，不能信是法。……尋念過去佛，所行方便力，我今所得道，亦應說三乘。……雖復說三乘，但為教菩薩」。[24]

在此巧妙運用了「梵天請轉法輪」之說，表明佛初證道即欲入滅，原因在於眾生鈍根而無明闇盲，在此情況之下，直說一佛乘是無法達到教化效果的，因此佛陀延續過去諸佛的教化方式，先說三乘方便法，終極目標則在於引導眾生依菩薩法而入佛乘。

印順導師準此經偈而言，佛陀表象上是說三乘，其實還是在「教菩薩法」。因為聲聞與緣覺的修證，是適應眾生，而作為引入佛道方便的。《法華經》中的「窮子喻」、「火宅喻」、「化城喻」、「繫珠喻」，都不外乎從多方面去解說此一意義。[25]

（二）涅槃亦可迴小向大

在「化城喻品」中，更是依「化城」的譬喻，來說明了二乘涅槃的定位。有一處五百由旬險難惡道，曠絕無人，甚可怖畏。有眾多旅人想要通過這條險道，以到達蓄藏珍寶的處所。這些旅人中的導師，聰慧明達，善知險道通塞之相，想要帶領眾人度過此一關卡。但是這些旅人卻中路懈怠，說他們旅途疲憊，而且心生怖畏，已經無法前進。前面的路途還非常遙遠，因此他們想退還原處。

這位導師愍念旅人們半途而廢的愚癡，於是方便力，於險惡道中過三百由旬的地方，幻化為一座城池，告訴眾人說：「你們不要恐懼，不要退還！現在已到了這座大城，你們可於其中休止，隨意所作而得安隱。假使休息之後，想從這裡繼續前行至於珍寶處所，也可得去。」眾旅人非常欣喜，也得到了充分休息。待到他們養足氣力而不復疲倦時，導師卻立即滅去幻化之城，鼓勵大家說：「你

們再往前走吧！寶處就在附近。先前的大城，只是我所幻化出來，給你們止息用的。」以法合喻，因此佛說：

「諸比丘，如來亦復如是，今為汝等作大導師，知諸生死煩惱惡道，險難長遠，應去應度。若眾生但聞一佛乘者，則不欲見佛，不欲親近，便作是念：『佛道長遠，久受艱苦，乃可得成佛。』知是心怯弱下劣，以方便力，而於中道為止息故，說二涅槃。若眾生住於二地，如來爾時即便為說：『汝等所作未辦，汝所住地，近於佛慧。當觀察籌量：所得涅槃，非真實也，但是如來方便之力，於一佛乘分別說三。』」[26]

「汝等當前進，此是化城耳。我見汝疲極，中路欲退還，故以方便力，權化作此城，汝等勤精進，當共至寶所。我亦復如是，為一切導師，見諸求道者，中路而懈廢，不能度生死，煩惱諸險道，故以方便力，為息說涅槃，言：『汝等苦滅，所作皆已辦。』既知到涅槃，皆得阿羅漢，爾乃集大眾，為說真實法：『諸佛方便力，分別說三乘；唯有一佛乘，息處故說二。今為汝說實，汝所得非滅；為佛一切智，當發大精進。汝證一切智，十力等佛法，具三十二相，乃是真實滅。』諸佛之導師，為息說涅槃，既知是息已，引入於佛慧。」[27]

以上經文，以令旅人中途休息的「化城」為喻，說明二乘的涅槃，只是佛陀為了不令弟子中路懈廢，為了讓二乘行人暫時解除生命旅途中的恐懼與疲苦，所教導的方便法門，但「化城」之「化」，即已意味其非真，所以二乘涅槃，倘若當作是生死遠途的中間休息站，猶然可行，但倘若錯將中途站當作目的地，沉空滯寂而拒登佛慧寶地，則佛期期然不以為可。顯然，要求一切二乘行人，乃至已入涅槃的二乘聖者，都必須迴小向大，這是從《法華經》開始才出現的「一乘究竟論」。這就難怪五千聲聞四眾乍聞此說，會立即起座而去，[28]因為這是他們在佛陀座下向所未聞的說法，由於不熟悉，也就增加了排斥感。

因此，即使是在《阿含經》中已經入滅的舍利弗，也都可以成為法華會上迴心向大的當機眾，而同樣是在《阿含經》中業已入滅的目犍連，甚至被授記當來成佛。顯然不祇是初果以上聖者可以迴小向大，化城喻已更進一步明確指出，即使是入無餘涅槃，依然可以迴小向大了。

（三）一切眾生皆當成佛

《法華經》不但主張二乘終將迴心作佛，而且主張一切眾生皆當成佛，如〈常不輕品〉中，就從釋迦本生常不輕菩薩的言語中，透露了四眾皆當作佛的訊息：「是比丘凡有所見，若比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，皆悉禮拜讚歎，而作是言：『我深敬汝等，不敢輕慢。所以者何？汝等皆行菩薩道，當得作佛。』……『我不敢輕於汝等，汝等皆當作佛。』」[29]

常不輕菩薩逢人作禮，原因是他們都是未來佛，菩薩因此不敢輕慢，反而將他們一律視同佛陀，恭敬作禮。

《法華經》談「一大乘」時之當機眾，原多聲聞學、無學人，且佛在法華會上，亦多為學、無學人授記成佛。準此以觀，本經主旨，要在證成「迴入大乘」之必然性，而非闡述「直入大乘」的殊勝義，更未論及「迴入或直入孰勝」的課題，則殆無疑義。在判攝佛教時，依「迴入」與「直入」而校量功德的，是繼承「一乘究竟」論而進一步提倡「人菩薩行」的太虛大師與印順導師。

在此要特別注意：即使《法華經》中，業已透露了一切眾生皆當成佛的訊息（亦即，肯定了成佛的必然性），但這種結論並非來自「佛性本有論」，它並沒有聲稱，眾生本具恆沙功德的佛性（如來藏），所以必當成佛。

（四）本有論與緣起論

「後期大乘經」如《大方等如來藏經》、《大法鼓經》、《不增不減經》、《央掘魔羅經》、《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》、《大般涅槃經》等，都闡揚如來藏法門。如來藏說，著重於如來的大般涅槃、常樂我淨。它從如來壽量無限而常住世間的理想佛陀觀，進一步宣稱：一切眾生本具如來藏。可以這麼說，佛性本有，這應是依「常住」的時間觀往前往後無限延伸，所必然達致的結論——往後延伸，則成就如來壽量無限論，往前延伸，當然也會達成佛性本有論。

依緣起論以觀，凡有為法必當依因待緣而生，因此也必當在因緣變異時跟著變異，在因緣潰散時跟著毀滅，斷無一法可以恆常、獨立、真實而住。因此緣起論否認有任何有為法是不須依因待緣，竟可真實常住的。無論如來藏被稱作佛性、自性清淨心還是其他異名，無論如來藏指的是真我、真心還是其他的真實法，總之，只要跨越了無為法的界限，那麼，以真實常住之有為法，作為成立生死與涅槃，眾生與佛道的所依，這與「緣起論」在本質上就是不相容的。

中觀與唯識學者針對後期大乘經中的如來藏，極力要將其會通為法性、空性、心本淨性等，維持其係無為法的特質，以免漂離了緣起論的佛法主軸，這是不難理解的。但這絕對無法完整解釋如來藏學說的意旨。色相莊嚴的如來，在眾生身中本有如來藏，若要說那只是無為法，是空性，這是真常學說所不能滿足的。此所以《勝鬘經》在「若離若脫若異一切煩惱藏」的「空如來藏」之外，一定要建立「過於恆沙不離、不脫、不異不思議佛法」的「不空如來藏」[30]。以此不空如來藏恆沙妙德本有論為本，成佛就不再只是眾生歸趨的一個「選項」，而是必然的答案，因此，佛性本有論自然會達成一乘究竟論，此點殆無疑義。

一般錯覺《法華經》中眾生必當成佛的理論依據，就是來自佛性本有論，且以「繫珠喻」為教證：窮子在醉臥中，親友將一顆無價寶珠繫在他的衣服裏面。那人後來非常貧苦，卻完全不知自己身懷寶珠，及至親友告知此事，鼓勵他販賣寶珠，因此而改善了生活處境。「繫珠喻」中的衣裡明珠，因此被解說為眾生本有「佛性」，聲聞譬如窮子，為無明之所迷醉，自己不能覺知，所以取聲聞小智，得少滿足。倘得知本有「佛性」，就可趨向佛道了。但印順導師特別指出，「繫珠喻」分明是作如是說：

「佛亦如是，為菩薩時，教化我等，令發一切智心。而尋廢忘，不知不覺，既得阿羅漢道，自謂滅度。資生艱難，得少為足，一切智願猶在不失。」[31]

顯然無價寶珠是拿來譬喻「一切智願」——願求佛一切智的大菩提心，而非譬喻「本有佛性」。釋迦佛為菩薩時，教化五百羅漢等，「令發一切智心」，但在生死長夜中，他們廢忘了大心，取阿羅漢道。由於「菩提心」一經發起，「種佛善根」，雖然一時忘了，也是永不失壞的。所以阿羅漢們的迴入大乘，成佛種子，正是過去在釋迦菩薩時，受教化而勸發的「一切智願」。依「繫珠喻」，這那裏是本有「佛性」？

印順導師並敏銳點出了《法華經》是緣起性空論，而非佛性本有論：

「經上說：『諸佛兩足尊，知法常無性，佛種從緣起，是故說一乘』。佛種是從緣而起，依善知識的勸發而起的。所以從緣而起，只因為一切法是常無自性——畢竟無性空的。由於一切法無性，所以一切法從緣而起，眾生也能從緣發心，修行而成佛。佛深徹的證知了無性緣起，所以說一乘，一切眾生都可以成佛。《法華經》的思想，原是承《般若》畢竟空義而來的。」[32]

（五）開跡顯本的佛陀觀

如前所述，「緣起論」嚴格而言，只能證明成佛的可能性，卻無法證明成佛的必然性。要證明其必然性，一定得依「佛性本有論」。但依《法華經》繫珠喻或「佛種從緣起」之說以觀，這是「緣起性空論」，而非「佛性本有論」，然則《法華經》又當如何證明它自己的結論——眾生有成佛的「必然性」呢？

筆者以為，這就必須要回到《法華經》的另一要旨——「開跡顯本」，來省視佛陀角色在本經「一乘究竟」論述中的特殊性了。

天台家將《法華經》分為前十四品的「跡門」與後十四品的「本門」，二門各有序分、正宗分與流通分。然依內容以觀，前十品中，佛多為弟子說「一大乘」教，並廣為聲聞弟子授記。至第十一「見寶塔品」後，有多寶佛塔涌現在空中。多寶佛臨涅槃時，誓以神通願力，凡十方世界有說《法華經》者，佛塔就涌現在

空中，讚歎作證。多寶佛塔的涌現，承上而言，是對「開權顯實」教法的讚歎作證；啓下以論，則正是「開跡顯本」的序說。以此觀之，將第十一品以後，囑累品以前都立為「本門」，亦無不可。[33]《法華經》在本門中的佛陀觀是這樣的：

「我分身諸佛，在於十方世界說法者，今應當集。」

「爾時東方釋迦牟尼佛所分之身，百千萬億那由他恒河沙等國土中諸佛，各各說法來集於此。如是次第十方諸佛，皆悉來集，坐於八方。爾時一一方四百萬億那由他國土諸佛如來遍滿其中。」[34]

「善男子！我實成佛以來，無量無邊百千萬億那由他劫。……自從是來，我常在此娑婆世界說法教化，亦於餘處百千萬億那由他阿僧祇國，導利眾生。……如是我成佛以來甚大久遠，壽命無量阿僧祇劫，常住不滅。諸善男子！我本行菩薩道所成壽命，今猶未盡，復倍上數。」[35]

一方面，佛陀的分身無數，另一方面，佛陀的壽量無限，這顯是延續了大眾部理想的佛陀觀。筆者以為，只要肯定這種時間上壽量無限，空間上分身無數的佛陀觀，那麼，緣起論依然可以推出「一切眾生必然成佛」的結論。因為，佛陀常住不滅，普門示現，這就提供了一切眾生過、現、未來必當受佛教化而入一佛乘的機會。即使在法華會上，初聞佛說一大乘教就立即退席抗議的五千聲聞行人也不例外，仰仗佛陀永不放捨眾生的分身與壽量，他們終將有迴入大乘的機緣。

五、瑜伽行派的三乘究竟論

(一)《解深密經》的「一乘」義

大乘瑜伽行派（唯識學派）的根本教典《解深密經》，以「一切諸法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃」，為三乘共同的妙清淨一乘道，並對應於遍計執、依他起與圓成實之三自性，而依「諸法無自性」之一乘義，開展出相無自性性、生無自性性、勝義無自性性等「三無自性」的理論。[36]經中從諸法無自性的「一乘」義，帶到了瑜伽行派所特有的種姓思想：

「諸聲聞乘種性有情，……諸獨覺乘種性有情，諸如來乘種性有情，亦由此道、此行跡故，說得無上安隱涅槃。一切聲聞、獨覺、菩薩，皆共此一妙清淨道，皆同此一究竟清淨，更無第二。我依此故，密意說言：『唯有一乘。』非於一切有情界中，無有種種有情種性，或鈍根性，或中根性。或利根性有情差別。善男子，若一向趣寂聲聞種性補特伽羅，……說彼名為一向趣寂聲聞。若迴向菩提聲聞種性補特伽羅，我亦異門說為菩薩。」[37]

依前述經文的陳述脈絡可以理解，「一乘」是指「唯一途徑」，而且在此是指：以「諸法無自性」的體悟，為三乘共證的唯一途徑。顯然這種說法是指向「三乘

究竟」論的。然而要研究瑜伽行派究係主張「三乘究竟」還是主張「一乘究竟」，最不能忽略的，還不是《解深密經》的「一乘」說，而是它的種姓論。

本經較諸《法華經》晚出約二百年，大約結集於西元四世紀。如上所引，本經在解釋「一乘」義時，意有所指地強調：這並非是指一切有情無有種姓差別。經中緊接著列舉二種：一種是定性聲聞，一種是還可以迴小向大的不定種姓聲聞行人。[38]其實這些補充性的說明即使抽掉了，也完全不會影響該處經文中，對於「一乘」即是「諸法無自性」義的闡述。因此，吾人或許可以將該段定性與不定性聲聞種姓的說明，視作是《解深密經》特別針對當時已幾成定論的《法華經》「一乘」說法，所作的婉轉會通——以別解「一乘」的方式，主張三乘共證法空性（諸法無自性），堅定地表達了反對「唯一佛乘」的立場。

（二）緣起論、種子論與種姓論

瑜伽行派的種姓論，《解深密經》只提到了兩種，其實完整而言，共計五種種姓。這特有的種姓思想，應是源自阿賴耶識種子論。此中種子指潛在而尚未生起果法之因體；種姓則是指能出生功德或功效的因性。不同的功效，從不同的種子而現行。

瑜伽行派與中觀學派同樣依「緣起」而立論。它提出了「依他起」的概念，阿賴耶識種子（親因緣）必須依待眾緣（增上緣），方能生起現行，故名「依他起」。這是在「緣起」的基礎上，簡別了成就果法的主要因緣（親因緣）與次要因緣（增上緣）。

即此以言，無論是成佛也好，證得阿羅漢或辟支佛也好，都必須要先有其無漏種子以為親因緣，其他三學、六度的修習，都只是增上緣而已。因此，本有無漏種子的說法，毋寧是較符合瑜伽行派「種現熏生」之理論的。亦即，瑜伽行派所特有的種子現行論，在邏輯上必然會達成以下結論：定性三乘之所以會成就聖法，來自其本有無漏種子以為親因緣，而定性凡夫之所以斷善根而永不得證，則來自其本無無漏種子以為親因緣。

邏輯上有此合理性，所以從《解深密經》啓其端的聲聞二種種姓，到了《瑜伽師地論》就已逐漸完備為五種種姓了。如卷一「意地」說：

「此一切種子識，若般涅槃法者，一切種子皆悉具足，不般涅槃法者，便闕三種菩提種子。隨所生處自體之中，餘體種子皆悉隨逐」[39]。

這已舉出了兩大類共四種的定性種子。同論卷三二說到三種定性種姓：「聲聞種姓以聲聞乘能般涅槃，獨覺種姓以獨覺乘能般涅槃，大乘種姓以無上乘能般

涅槃。」(頁五〇二上)卷五二說異生性與有障無障差別時，都同樣舉出聲聞種性、獨覺種性、如來種性和無種性的四種定性種姓(頁五八七中～下、五八九上～中)。加上卷八〇所說的不定種姓(頁七四九中)，便構成了完整的五種種姓組織。至《楞伽經》，五種種姓的編排已經完全形成：

「復次，大慧！我說五種乘性證法，何等爲五：一者聲聞乘性證法，二者辟支佛乘性證法，三者如來乘性證法，四者不定乘性證法，五者無性證法。」[40]

這五種種姓中，三種定性種姓分別趨入三乘證境；不定種姓有多種無漏種子，雖可隨緣修證二乘聖果，但也未始不可迴小入大；無性種姓由於欠缺三乘無漏種子，無論如何不能發生無漏功德，證入聖果。

要言之，瑜伽行派既然主張眾生有五種種姓的差異，也就必然會主張「三乘究竟」論——定性三乘有情必趨三乘證境，其中定性二乘有情必入無餘涅槃，不可能迴小向大；無性種姓則不但不能成就二乘聖果，更不可能成就佛道。因此除了真諦和菩提流支受如來藏學的影響而主張一乘究竟之外，依經論之理論脈絡以觀，瑜伽行派會主張三乘究竟，毋寧才是正常的。[41]

(三) 本有論與新熏說

既然五種種姓本自具足，那就表示三乘聖者的無漏種子是本有的，然則後天努力以修習三學六度，不也會熏習成爲種子嗎？吾人又應如何看待後天修學在證入究竟一事上所扮演的角色呢？因此在《瑜伽師地論》中進一步區分出兩種種姓：

「云何種性？謂略有二種：一、本性住種性，二、習所成種性。本性住種性者，謂諸菩薩六處殊勝，有如是相，從無始世展轉傳來，法爾所得，是名本性住種性。習所成種性者，謂先串習善根所得，是名習所成種性。」[42]

《大乘莊嚴經論》也分菩薩種姓爲「性種」與「習種」。原來菩薩種姓，有性種性(本性住種姓)與習種性(習所成種姓)，性種性是無始以來法爾具足的六處殊勝功能；習種性則是經過後天修學的熏習功能。但這樣一來，本性住種與佛性本有論的差別就相當有限了。筆者以爲：兩種本有論的差別有二：

一、佛性大都兼指空如來藏與不空如來藏，亦即法空性(無爲法)與殊勝法之潛在性(有爲法)，而本性住種則必然是有爲法。但一些聲稱如來藏具足恆沙妙德的佛性論，是否也能歸納作「無爲法」，此即不無疑義。

二、佛性本有論主張一切眾生皆有佛性，但本有無漏種子論卻依然堅持：只

有菩薩種姓與不定種姓，在因地就具足了菩薩種姓的無漏種子。無性種姓的一闡提，是不可能成佛的；而定性二乘，也是不可能迴小向大的。

印順導師點出，這兩種本有論在根源上是很接近的。瑜伽唯識學者以種子來解說種性，雖與如來藏學不同，但推究起來，本性住種或本有無漏種子，實在就是「一切眾生有如來藏」。唯識學者只是針對當時大乘經中流傳的如來藏說，從緣起論的立場，給以善巧的解說，以種子來解說種性。

印順導師發現，《瑜伽師地論》「聲聞地」中種姓為「六處所攝」，「菩薩地」中本性住種則是「菩薩六處殊勝」，於是指出：唯識古義中，種子為能依，六處（或五蘊、六界，指有情身心）則為所依。由於阿賴耶識與「身」（六處），是「攝受藏隱，同安危義」而不相離的，所以古義中本性住種依附（陰界）六處，唯識學中則轉為依附阿賴耶識。

但這樣一來，能生無漏法的種姓在有情身（本識）中，這與「如來藏自性清淨，具三十二相，在於一切眾生身中，為貪瞋癡不實垢染，陰界入衣之所纏裹」的如來藏說，又有什麼不同呢？因此導師認為，唯識學者沒有忘卻佛法的根本立場，這才以生滅相續的種子，說本有的無漏功能，以阿賴耶妄識，說識於根身藏隱而同共安危，巧妙地解說了如來藏我，而又脫卻了如來藏我的神學色彩。但一切眾生本有無漏種子，而無漏種子又非虛妄分別識自性，多少還是有「本有如來藏」的形跡。[43]

也許就是為了避免種姓論之如來藏化，所以《瑜伽師地論》「攝決擇分」以及《攝大乘論》，才會完全排除本有論，而改採取新熏說：「云何一切種子異熟果識為雜染因，復為出世能對治彼淨心種子？又出世心，昔未曾習，故彼熏習決定應無，既無熏習，從何種生？是故應答：從最清淨法界等流，正聞熏習種子所生。」[44]

三乘的無漏功德，是從無漏種子生起的。但眾生從無始以來，不曾有過無漏清淨法現行，自亦不可能熏習出無漏種子；然則最初的出世無漏清淨心，是從那裡生起來的呢？《攝大乘論》說：是從「最清淨法界等流，正聞熏習種子所生」的。亦即由佛所證的最清淨無漏法界，應機而平等流出的教法，讓眾生在聽聞教法之後，引發趣向清淨出世的動力。由於是聞法現行而熏習成種，故名「正聞熏習種子」。

《攝大乘論》顯然小心迴避著「本有論」的陷阱。值得注意的是，在新熏論的框架下，新熏的正聞熏習無漏種子，來自佛陀內證的「法界等流」。然而以此類推，佛陀之所以能證入法界，其新熏種子，豈不也來自前佛內證的「法界等流」

嗎？這樣的循環論證，不免會陷入「直線追索成佛源頭」的迷思。這與如來藏學意圖「直線追索無明源頭」的論述，同樣是無解的。筆者以為，這是因為唯識學與如來藏學，同樣主張「有法空，有法不空」，同樣無法擺脫實有論（種子實有或如來藏實有）使然，所以才會為「源頭」實有之自性見所縛。

另外，印順導師指出：新熏無漏種，與法界及真如有不可離的關係。在唯識學中，真如有情、菩薩、如來的真實我體，那麼新熏的無漏法種，才有了依「我」而現起的意義。在後期大乘時代，唯心論而要泯絕梵我論的影響，並不容易。[45]

無論如何，在新熏種子論的框架下，三乘種姓的差別，關鍵不來自於是否本自具足成就阿羅漢、辟支佛、佛陀果位之無漏種子，而來自於當人是否有意願或有機緣來接受佛陀的教化（法界等流正法聞熏習），以此發心修習三乘學法。這樣的說法，較諸本有種子論，還是較為貼近「緣起論」的。

可是這樣一來，五種姓論中四類「定性」有情的說法又將出現疑義：何以會有一類眾生是已經「定性」了，而不能依佛教法，正聞熏習、發心修習以改變種姓？想來護法折衷於本有論與新熏論之間，而推出本有新熏兼具論，或許正是為了兼顧緣起論與五種姓論吧！

六、印順導師的抉擇

（一）主張「一乘究竟」

印順導師是立本於「緣起性空」之佛法本質，出入去取於諸家學說，而建立「人間佛教」思想體系的。如前所述，「緣起性空」論，不可能證成「成佛的必然性」，而只能證成「成佛的可能性」。因此照理說，他應該會是主張「三乘究竟」論的。但是從《成佛之道》以觀，他卻是認同《法華經》「一乘究竟」論的。這可分兩方面來看。

一、一切眾生皆可成佛：

印順導師認同《法華經》的看法，佛雖說三乘，其實「唯一佛乘」；唯有佛是大涅槃，二乘涅槃如幻非實。因此他在《成佛之道》末後總結云：

「一切諸善法，同歸於佛道；所有眾生類，究竟得成佛。」[46]

「一切諸善法」，依《法華經》而言，都是成佛的方便法。不但是出世的三乘善法，就是人天善法，乃至「一稱南無佛」的微小善根，最終都是會歸於佛道

的。因此導師認為，一切眾生類，不是沒有善法，而只是還沒有貫徹。而一切眾生必將同成佛道，所以修學佛法的，應不廢一切善法，攝受一切善法以同歸於佛道。[47]

二、任何階段都可迴小向大：

「二乘的學者，也是會發菩提心而入大乘道的：有的初學聲聞行，不曾決定，就轉學大乘；有的在聲聞中已得決定（忍位），或是已證入法性而得初果（須陀洹）以上的；有的已證第四阿羅漢果的；也有入了無餘涅槃，再發大心的。從佛法唯一乘道來說，小乘本是大乘方便道，當然遲早要入大乘道的。……在事實的經驗中，自己感覺到有所不知，有所不能，有所不淨，不免要自己慚愧，自己埋怨自己。一經佛的善巧教化，阿羅漢們就會『迴』自利的小心，發菩提心，而『入於』自利利他的『大乘』道了。」[48]

依上所引《成佛之道》的說法，則聲聞行人無論是初學、已得決定、已證初果、已證四果還是已入涅槃，無論在任何時間點上，只要能知所慚愧、知所不足，都還是可以迴小向大的。

（二）抉擇「佛性」二義

緣起論者如何建立「一乘究竟」論？在此，印順導師採取了大乘佛教的「佛性」論，因為佛性論長久以來，已可說是眾生成佛的原理所在。

導師先區分佛性論為兩種：一、佛性是佛的體性。眾生本有佛的體性，或說眾生本有如來勝德，相好莊嚴，或者說眾生本來是佛，所以修行就可以成佛。此即「本有佛性論」，由於易為一般人所信解，因此成為佛法中最通俗的學派。二、佛性是成佛的可能性，也就是成佛的因緣。在此他舉《法華經》偈：「諸佛兩足尊，知法常無性，佛種從緣起，是故說一乘。」認為這是佛性的深義，一般不易信解。依該偈以觀，顯然這是依「緣起性空論」所會通的佛性論。

導師當然不能認同佛性的第一義（佛的體性），因為任何形式的「本有論」，都是違於「緣起」法則的。他明顯地是依於佛性的第二義（成佛的可能性），在「性空」與「緣起」的兩重意義下，建立了以下兩重佛性理論：眾生有佛性，理性亦行性。初以習成性，次依性成習；以是待修習，一切佛皆成。[49]

一、理佛性：即是《法華經》偈中所指的諸法「常無性」。無性即空，空即不生滅，因此理佛性即是諸法法性。天台家三因佛性中的「正因佛性」即同於此。

諸法法性與成不成佛有何關係？導師依龍樹中觀學的辯證方式分析道：若一切法是實有自性而非性空，則凡夫將因其為實有法而永為凡夫，雜染亦將因其為實有法而永為雜染；那就是無可斷，無可修，也永不可能成佛了。好在一切法是空無自性的，凡夫法、雜染法都非實有法，因此才有轉染成淨、轉凡成聖的可能。要言之，法空性，就是可凡可聖，可染可淨的原理，也就是可能成佛的原理。以此名其為「理佛性」。由於法空性是遍一切一味的，於一切眾生等無差別，所以一切眾生皆可成佛。

印順導師在此以「理佛性」來會通後期大乘經的「佛性本有論」。他指出，由於法空性雖是遍一切法之法性，卻與迷妄不相應，而與無漏淨德相應。所以為了引發一般的信解，方便說此法空性為如來藏或佛性，甚至說為本有如來智慧德相等。

二、行佛性：這是發心、修習的成佛因性。無論是《攝大乘論》的「正法聞熏習」，還是《法華經》的「佛種從緣起」，都是約行佛性而言。天台家三因佛性中的「了因佛性」（般若觀慧）與「緣因佛性」（餘諸善法），即同於此。

導師直指行佛性為菩提心種，認為《法華經》的「佛種從緣起」，就是約菩提心種說的。因為大乘法種是菩提心，所以發菩提心，以及與菩提心相應的一切功德，都可以說是行佛性。[50]

筆者認為，理佛性與行佛性，其實正是「性空」義與「緣起」義的別解。一切法空性，是可能成佛的理性；依佛菩薩的教化而發心修學的種種因緣，則是可能成佛的行性。諸法性空而因緣生起，因緣生起而無自性空，如來依此而成佛，也依此而宣說「一切眾生皆有佛性」。

（三）會通本有、新熏

談到行性佛性，印順導師以此會通《瑜伽師地論》與《大乘莊嚴經論》中，本性住種性（性種性）與習所成種性（習種性）的兩種種性論：

一、性種性：起初以見佛、聞法為因緣，發大菩提心，熏習成大乘佛性，就如下種一樣，即此名為「性種性」。因為菩提心一旦發起，將不失不壞，永為成佛因緣，此如《法華經》繫珠喻所說。但依緣起論之根本見地，導師反對將性種性當作本有種子，而是將其視作新熏無漏種子。

二、習種性：有了菩提心種，就依此而漸漸修發，使佛種的清淨功德，由下品熏成中品，由中品熏成上品。大乘的功德淨能，就在這樣不斷熏習的過程中逐漸增勝，即此名為「習種性」。等到久久熏修，引發無漏清淨功德，那就不但是

佛的因性，而且已分得佛的體性了。[51]

準此以觀，理佛性（法空性）雖凡聖一如，但究竟成佛或不成佛，還是有待行佛性來決定。如能熏發菩提心（性種性），並依菩提心種而不斷熏習增長（習種性），則因圓果滿，必當成佛。反之，如果不發心，不修習，那麼，即使理佛性預留了成佛的可能性，還當依行佛性之缺乏，而否決其成佛的必然性。

七、結論

民國八十九年間，印順導師因病安養於花蓮靜思精舍，筆者常至靜思精舍向導師禮座請安。有一回（日期已忘）筆者於靜思精舍請教導師：

「在大乘佛教的發展中，有兩個不同的見地，一是認為三乘究竟，一是認為一乘究竟。中觀學者與唯識學者都認為三乘究竟。例如，唯識學不否認有定性聲聞與定性緣覺；中觀學，最起碼《般若經》，對於阿羅漢的求取解脫，並沒有完全否決掉它。至於以「化城」來形容二乘涅槃，告訴他們那只是過渡的休憩站的，那已是《法華經》了。就著法理而言，應該確實是有些人，就此入正性離生，以後就逐步進證諸果，邁向解脫；解脫之後，因為心依於身，所以還是有餘依涅槃；若已灰身滅智，便是入無餘依涅槃，爾時『不受後有』。既沒有後有之身為心所依，又當如何發菩提心？心要依於何處而發菩提心？」

他老人家聽了，笑一笑說：「還是一乘究竟。」[52]

顯然這是印順導師不變的信念——他確信：所有眾生都應該能圓滿成佛。但由於老人沒有針對上項疑問，來解釋何以「還是一乘究竟」，因此筆者依然把疑問擺在心裡，希望得空全面瞭解佛教思想史上有關「三乘究竟」與「一乘究竟」的爭議，並依導師所宗本（當然也是筆者所遵依）的緣起性空論，來探索「一乘究竟」的可能性。

在佛法中，「緣起論」與「本有論」是互相矛盾的兩套理論系統。主張緣起論者，必不接受任何一種形式的真實法（勝義有、妙有或本有）。反之，主張本有論者則一定會堅持：即使現象諸法在因緣生滅之中推移變遷，但其深層必然具足某種不須依因待緣即已存在的真實法（勝義有、妙有或本有）。

中觀學派依於「緣起」的見地，當然不會主張任何一種形式的本有論，不但凡夫的生死流轉與二乘的涅槃還滅，都有達成各自效果的因緣緣，即連菩薩成佛，也依然是仰仗發心修習六度萬行的清淨因緣，而不可能源自某種本有的真實法。

瑜伽行派同樣依於「緣起」見地，依阿賴耶識「種現熏生」的原理，建立了「五種種性」理論，在邏輯上也必然會達成定性三乘的無漏種子本有論。準此，只有菩薩種姓與不定種姓，在因地就具足了菩薩種姓的無漏種子；無性種姓的一闡提，是不可能成佛的；而定性聲聞與定性緣覺，也是不可能迴小向大的。

如前所述，《瑜伽師地論》不同意佛性本有論，所以將「六處殊勝」轉化為事相的本性住種性。至於理佛性說，在瑜伽行派而言，比較接近真諦所譯的《佛性論》。論中以「二空所顯真如」為應得因，這就是理性佛性。導師簡潔地釐清了兩者之間的不同：立本性住種的，必然主張三乘究竟，五性各別；立理性佛性的，則必然說一乘究竟。兩者沿著不同的思想體系而互相對立。

他認為後代的唯識學者，立了理性佛性，又立本性住種性，這未免是「頭上安頭」，而且自相矛盾，因為如果建立理性佛性，就應該如《佛性論》那樣，「唯是一乘，不能說有究竟三乘」但如承認了一乘，又會與自宗的五種種姓論相違。
[53]

立本性住種的，必然主張三乘究竟，五性各別，這部分如前節所述，殆無疑義。然而立理性佛性的，真的是必然主張一乘究竟嗎？約理佛性說，一切眾生都是有佛性的。但如前所說，這只證成了成佛的可能性，而非成佛的體性(必然性)。

理佛性既然無法證成「成佛的必然性」，然則是否可藉助行佛性以證成之？明顯地是更不可能，因為「約行佛性說，待緣而成，所以是或有或無的。」[54]

然則依前述理佛性與行佛性的二種佛性論（亦即緣起性空的系統理論），倘要證成「所有眾生類，皆共得成佛」的「一乘究竟」論，顯然還是有所不足的。

導師當然也可以援用《法華經》「開跡顯本」的方式。如前所述，只要肯定這種時間上壽量無限，空間上分身無數的佛陀觀，那麼，緣起論依然可以推出「一切眾生必然成佛」的結論。因為，佛陀常住不滅，普門示現，這就提供了一切眾生過、現、未來必當受佛教化而入一佛乘的機會。

但是這正是導師所反對的「理想的佛陀觀」，他直指這種佛陀觀，是「信眾意欲——知識、能力、存在的無限欲求」，是「自我——意欲本質的客觀化」，他依緣起論而否定了這種佛陀觀：「只要是現實存在的，即是緣起的存在，緣起是有相對的特性的，不能無所不在，無所不能，無所不知。」「知識、能力、存在，緣起的一切，永遠是相對的。這並非人間佛陀的缺陷，這才是契當真理。」[55]

因此筆者以為，無論是主張緣起性空的中觀學派，還是主張本有或新熏種子說的唯識學派，在學理的邏輯上，必然會主張「三乘究竟」——三乘聖者同樣證入緣起法性（理佛性），而且各依發心與修習的因緣（行佛性），而分別證得阿羅漢、辟支佛、佛陀之聖位。

中觀學派還可依緣起性空的原理，邏輯性地推論出「一切眾生成佛的可能性」，但瑜伽行派的本有種子論加上五種種姓論，卻使得它可以邏輯性地推出「部分（聲聞種姓、獨覺種姓與無性種姓）眾生不能成佛的必然性」，於是，成佛的必然性就只有在「菩薩種姓」眾生方始存在，而成佛的可能性，也就較諸中觀學派更為縮小範圍，在「不定種姓」眾生之中方才具足。

佛陀悲心廣大，不捨有情，當然在主觀意願上，希望一切眾生能向於佛道，但是任何階位的二乘聖者皆可迴小向大，乃至一切眾生必當成佛的一乘究竟論，是很難在「緣起性空論」的基礎上成立的。而依印順導師思想的系統理論，這不但不可能建立在時間上往前無限延伸的「佛性本有論」，也不可能建立在時間上往後無限延伸的「開跡顯本論」。

因此，筆者截至目前所研究出來的結論，可能稍與導師的看法有異，亦即：

一、「所有眾生類，皆共得成佛」，那是指「可能」成佛，而不是指「必然」成佛。

二、登入聲聞聖位以後，迴小向大並不容易；趨入無餘涅槃以後，更不可能發菩提心，成就佛道。

三、一闍提未必永不成佛，但在性種性與習種性尚未熏習之前，一闍提是暫時與佛無緣的。

四、因此，依導師思想的系統理論，即使是建立了緣起性空論式的兩種佛性論，但要成立「一乘究竟」義，還是有若干論理上的滯難。

很自然地，凡事趨向圓滿的心理，使得筆者在主觀上充分體會印順導師「一乘究竟」的信念，並強烈期望「一切眾生皆成佛道」。如果能證明一切眾生都有這種凡事趨向圓滿的心理（心理學上名之為「趨圓效應」），也許這種人同此心的趨圓效應，就正是每位眾生都必然要趨向圓滿佛道的原理吧！

但這樣討論下去，吾人在色心同樣具足緣起性空的共相之外，是否也要給「心」留下一個異於色法的特殊定位？是否要在某種程度下，重新檢視《大乘起信論》

中「真如內熏」的原理？

本文暫時就此打住，筆者預留任何可能改變上項研究結論的空間。

九十三年四月十二日凌晨丑時完稿于尊悔樓

——一九九三年四月二十四日宣讀於「印順長老與人間佛教」研討會

——轉載自《玄奘佛學》【第一期】，民國 93 年 07 月 第 21-52 頁

Shih Chao-hwei , Hsuan Chuang University, Religion research institute, Associate Professor

- [1] 印順導師：〈從依機設教來說明人間佛教〉，《佛在人間》，頁三四。
- [2] 《雜阿含經》卷一九，大正二，頁一三九上；卷二四，頁一七一上；卷四四，頁三二二中。
- [3] 《雜阿含經》卷二〇，大正二，頁一四三中～一四四上；卷二一，一四七中。
- [4] 《解深密經》卷二「無自性相品」，大正一六，頁六九三下～六九七上。
- [5] 語出龍樹《大智度論》卷三：「以其於佛法中能辦大事煩惱賊破。共佛在解脫床上坐故。」（大正二五，頁八三上）。
- [6] 印順導師：〈從依機設教來說明人間佛教〉，《佛在人間》，頁三四～三五。
- [7] 印順導師：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁一一五。
- [8] 大正四九，頁一六上～下。
- [9] 《異部宗輪論》（大正四九，頁一五下）。
- [10] 《論事》（南傳五七，頁三六六～三七一、又五八，頁四三五～四三七）。
- [11] 《尊婆須蜜菩薩所集論》卷八（大正二八，頁七七九下）。
- [12] 《大智度論》卷一二（大正二五，頁一四六下）。

[13] Mah vastu, vol. I. p.76. 有關部派佛教時代菩薩階位的相關說法，參見印順導師：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁一三三～一四〇。

[14] 初期大乘經，特別是《般若經》中，已有菩薩行位的種種異說，至《華嚴經》方有十住、十行、十迴向、十地之行位次第。印順導師在這方面作了極為細密周詳的研究，詳參《初期大乘佛教之起源與開展》，頁七〇四～七一五，一〇七一～一一一〇。

[15] 印順導師：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁九八一。

[

16] 《摩訶般若波羅蜜經》卷二五（大正八，頁四〇三上）。

[17] 印順導師於《中觀今論》云：「中論確是以大乘學者的立場，確認緣起、空、中道為佛法的根本深義。……抉發阿含的緣起深義，將佛法的正見，確樹於緣起中道的磐石。」（頁一八、二四）

[18] 《中論》卷四，大正三〇，頁三四上。

[19] 《小品般若波羅蜜經》卷一（大正八，頁五四〇上）。

[20] 菩薩階位的種種說法，詳見印順導師：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁七〇四～七一五。

[21] 《妙法蓮華經》卷一，大正九，頁七上～中。

[22] 《妙法蓮華經》卷一，大正九，頁八上。

[23] 印順導師：《勝鬘經講記》，頁一三～一四。

[24] 《妙法蓮華經》卷一，大正九，頁九下。

[25] 印順導師：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁一一八〇。

[26] 《妙法蓮華經》卷三「化城喻品」，大正九，頁二五下～二六上。

[27] 《妙法蓮華經》卷三，大正九，頁二七上～中。

[28] 《妙法蓮華經》卷一：「說此語時，會中有比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷

五千人等，即從座起，禮佛而退。所以者何？此輩罪根深重及增上慢，未得謂得，未證謂證，有如此失，是以不住。」(大正九，頁七上)。

[29] 《妙法蓮華經》卷六，大正九，頁五〇下。

[30] 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，大正一二，頁二二一下。

[31] 《妙法蓮華經》卷四，大正九，頁二九上。

[32] 印順導師：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁一一八四。

[33] 在版本比對中，學界咸認羅什譯本二十八品之中，第十二「提婆達多品」與最後六品為原本所無的增益部分，故可不計在「本門」之列。

[34] 《妙法蓮華經》卷四，大正九，頁三二下、三三中。

[35] 《妙法蓮華經》卷五，大正九，頁四二中～下。

[36] 《解深密經》卷二「無自性相品」，大正一六，頁六九三下～六九七上。

[37] 《解深密經》卷二，大正一六，頁六九五上～中。

[38] 《解深密經》卷二，大正一六，頁六九五上～中。

[39] 《瑜伽師地論》卷一，大正三〇，頁二八四上～中。

[40] 《入楞伽經》卷二，大正一六，五九七上。

[41] 印順導師：《攝大乘論講記》，頁五三八～五三九。

[42] 《瑜伽師地論》卷三五，大正三〇，頁四七八下。

[43] 詳見印順導師：《如來藏之研究》，頁二〇四～二〇六。

[44] 《攝大乘論本》卷上，大正三一，頁一三六中～下。

[45] 印順導師：《如來藏之研究》，頁二〇六。

- [46] 印順導師：《成佛之道》，頁四一八。
- [47] 以上「善法終歸佛道」之闡述，詳見印順導師：《成佛之道》，頁四一八～四二〇。
- [48] 印順導師：《成佛之道》，頁二四六～二四九。
- [49] 印順導師：《成佛之道》，頁二五六。
- [50] 以上有關理佛性與行佛性的抉擇，詳見《成佛之道》，頁二五六～二五九。
- [51] 以上有關習種性與性種性的抉擇，詳見《成佛之道》，頁二五九～二六〇。
- [52] 釋昭慧、釋性廣，〈出世與入世的無諍之辯——評如石法師之「台灣佛教界學術研究、阿含學風與人間佛教走向之綜合省思」〉，《世紀新聲——當代台灣佛教的入世與出世之爭》，台北市，法界出版社，二〇〇二年四月初版，三十六頁。
- [53] 印順導師：〈論三諦三智與賴耶通真妄——讀『佛性與般若』〉，《華雨集》第五冊，頁一一五～一一七。
- [54] 印順導師：《成佛之道》，頁二五八。
- [55] 印順導師：《佛法概論》，頁二七〇。

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 十二緣起中三世意義的解析

doi:10.29665/HS.200412.0003

弘誓雙月刊, (72), 2004

作者/Author：釋見岸

頁數/Page：39-47

出版日期/Publication Date：2004/12

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.200412.0003>



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



十二緣起中三世意義的解析

釋見岸

高雄法印講堂住持／佛教弘誓學院推廣部主任

一、前言

十年前，南傳佛教的修行法門在台灣逐漸興盛，不僅是普遍學習禪法，更有許多的著作受重視與流傳，佛使比丘的《生活中的緣起》即是其一。此書中力陳

「緣起沒有貫通三世」，而且認為「如果抱持著緣起是延續三世的觀念，就好像茶帝比丘一樣，將成爲一個持有常見的人。[1]」其所主要提出的理由大約有：一、在緣起的語言中，沒有結生識，緣起中的「識支」指的是六識，結生識是後期論著中才提到，不是佛陀的意思。二、「行支」指的是身口意三業，並非

「福行、非福行與不動行」。三、緣起無法在胎兒及嬰兒的身上成立。四、將緣起解釋爲三世是承認有一個輪迴主體，是梵我見。並將以上諸說之始作俑者歸於覺音尊者的《清淨道論》，因爲此論的解說，使緣起脫離了巴利經文的原義，讓普羅大眾誤解了緣起。此書出版之後，有心繫原始佛教者，即依此書的觀點，反對十二緣起的三世說，更有甚者，以此做爲抨擊大乘非佛說的根據。

然而佛陀對於緣起十二支的解說，真的只是認識論的範疇，沒有談到生命論的部份嗎？如果將十二因緣貫通三世來解說，就一定表示承認有一個輪迴的主體，而變成常見嗎？本文將以北傳阿含經爲主，對十二因緣的教說再做一次整理。

二、生命論與認識論

〈一〉名色是指五蘊根身或六塵境

十二因緣是單純的認識論，還是包含了生命論？其中主要的問題應該是：識支如何界定？是指前六識？還是內在更深層的、在六識之外的有取識？要談這個問題必須涉及名色的定義。

世尊探究世間苦因，往前逆推至識，即因識而有生命，乃至種種的認識，如《雜阿含經》卷十二，二八七經：
如是我聞，一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：我憶宿命未成正覺時，獨一靜處，專精禪思，作是念，何法有故老死有？何法緣故老死有？即正思惟，生如實無間等，生有故老死有，生緣故老死有，如是有、取、愛、受、

觸、六入處、名色。何法有故名色有？何法緣故名色有？即正思惟，如實無間等生，識有故名色有，識緣故名色有。我作是思惟時，齊識而還不能過彼，謂緣識名色，緣名色六入處，緣六入處觸，緣觸受，緣受愛，緣愛取，緣取有，緣有生，緣生老、病、死、憂、悲、惱苦，如是如是純大苦聚集。[2]

本經中，佛陀是以人的老死苦為緣而作正思維，從整體生命的最大苦迫——生、老死中進入正觀，並非只是單緣某一事件，或某一煩惱心所而觸發如此的思維，所以可以說是對生命的終極關懷。經文說明了愛、取的煩惱染著，是苦迫產生之因緣，而愛、取是從六入緣外境而觸發的，此逆推思維至識為止。在這觀察的內容中，名色指的是什麼呢？

水野弘元的《佛教教理研究》中，說到名色可以指「六塵境」，他所依據的經典是巴利《中部》148的《六六經》，從中列舉佛陀所說：識緣名色，名色緣六入等，應與六根、六境、六識的內容相同[3]。與《六六經》相同的經文是北傳《中阿含經》86《說處經》，然而細讀此經，其主要內容是：佛陀要阿難為諸年少比丘說五盛陰、六內處、六外處、六識身、六更樂身、六覺身、六想身、六思身、六愛身、六界，之後為說緣無明行、緣行識、緣識名色、緣名色六處、緣六處更樂、緣更樂覺、緣覺愛、緣愛受、緣受有、緣有生、緣生老死。並繼續說四念處、四正斷等。如此能令年少比丘得安隱、得力得樂、身心不煩熱、終身行梵行[4]。

若觀察經文所述說的次序與內容，似乎不一定要把名色當做六境解釋，也可以說名色就是第一個說的五盛陰。印順導師雖然也認為名色可以當做外境，不過他所依據的是《雜阿含經》的：「無明覆、愛緣繫得此識身，如是內有識身，外有名色，此二緣生六觸入處，六觸所觸故。[5]」用這段經文說明：「識與名色，是主觀客觀的對立，經過感覺機關六入的聯合，才能產生觸，觸是認識作用的開始。[6]」問題是這段經文所說的「二緣生六觸入處」，與佛陀常說的「根、境、識和合觸」的三因緣不同。若是「識身」之身，是「積聚」之意，則單純指前六識，「外有名色」指六境，如何說明感覺機關的六入？若是「識身」有包含「根」與「識」二者，因此名色也可以說是外六塵了。

再者，我們從《雜阿含經》卷十二中，可以看出佛陀所說的名色，其實有其所要表達的具體內含：
緣識名色者，云何名？謂四無色陰，受陰、想陰、行陰、識陰。云何色？謂四大、四大所造色，是名為色。此色及前所說名，是為名色。[7]

名色之義，明顯的是指五蘊身，不僅如此，六入也是名色的說明，如《長阿含經》卷十云：

阿難！緣名色有觸，此爲何義？若使一切眾生無有名色者，寧有心觸不？答曰：無也。若使一切眾生無形色相貌者，寧有身觸不？答曰：無也。阿難！若無名色，寧有觸不？答曰：無也。阿難！我以是緣，知觸由名色，緣名色有觸。[8]

一般說緣六入有觸，此處說「觸由名色」，而且經文以假設語氣說：「若使一切眾生無有名色者」，可見名色應該是指眾生所具有的六入，六入不過是五蘊的另一角度的解釋，都是說明五蘊身的組合。而觸與受是五蘊之一部份，所以識、名色、六入、觸、受這五支即是五取蘊的說明，屬於苦諦。愛、取二支，是煩惱之因緣，可以說是集諦。這七支緣起已經詳細說明此世流轉之因果。

或許我們可以說：在《阿含經》中，名色雖有外境的意思，然而不如五蘊之意義明顯。所以「識緣名色，名色緣識」主要是指眾生身心的相依相存，而不是單純的指了別外境的認識功能。生命論的意義即在其中呈現。

〈二〉識支是結生識或是前六識

探討十二因緣是否有生命起源的意義時，識支的定義很重要。也就是說識支是不是等於名色中的識蘊？還是有其他的意義？以下以《雜阿含經》與《中阿含經》之《大因經》做一比較：

緣行識者，云何爲識？謂六識身，眼識身、耳識身、鼻識身、舌識身、身識身、意識身。[9]

當知所謂緣識有名色。阿難！若識不入母胎者，有名色成此身耶？答曰：無也。阿難！若識入胎即出者，名色會精耶？答曰：不會。阿難！若幼童男童女識初斷壞不有者，名色轉增長耶？答曰：不也。阿難！是故當知是名色因、名色習、名色本、名色緣者，謂此識也。所以者何？緣識故則有名色。[10]

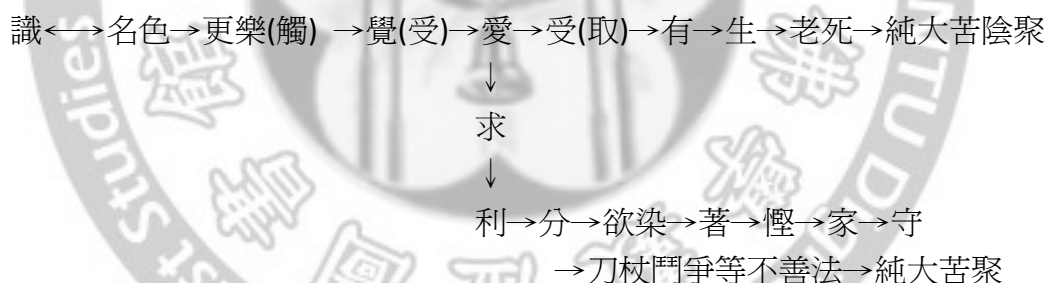
第一段經文指出識支是前六識，也就是識蘊（陰）；《大因經》之內容是將識分作三種性質：一是入胎之識，二是住胎之識，三是出胎後之識。第一、二種重在識任持名色，第三種之識除了任持名色之外，做主要有認識外境之作用。

佛使比丘之意見是：「將緣起解釋爲三世輪迴的人（就連《清淨道論》也如此解說），就得把識解釋爲結生識（*patisandhi-vinnana*），而導致後期的論著也把識解釋成結生識，因爲他們不知道要如何用六識來解釋三世輪迴。連解釋的人都相信有來生，所以就將識解釋爲結生識。[11]」這段話透露出一個邏輯：因爲相信有來生、有三世輪迴者，才會將「識支」解釋成結生識，而解釋成結生識者，是不符合經典的意義。但是從《大因經》的經文看，佛使比丘的觀點是有問題的：

一、「識不入母胎，無名色成此身」，此一意義不就是論師所說的「結生識」？名詞也許是覺音論師所創，但意義絕對經典中已有的。二、雖然佛陀說無我，但不表示沒有來生，生命會有輪迴一向是佛陀的教導。如《大因經》中說：阿難！於此緣起不知如真，不見如實，不覺不達故，念彼眾生如織機相鎖，如蘊蔓草，多有調亂，匆匆喧鬧，從此世至彼世，從彼世至此世，往來不能出過生死。阿難！是故知此緣起極甚深，明亦甚深。[12]

「從此世至彼世，從彼世至此世」不就三世的意義嗎？而且「緣生有老死」，此「生」雖然可以解釋為煩惱或我執的產生，但是更有眾生生命出生的意義，絕非如《生活中的緣起》一書中說的：生是「指『我』概念的出生，只是一種感覺，而非從母胎出生。[13]」因為在《大因經》中清楚說到：阿難！緣生有老死者，此說緣生有老死，當知所謂緣生有老死。阿難！若無生，魚、魚種，鳥、鳥種，蚊、蚊種，龍、龍種，神、神種，鬼、鬼種，天、天種，人、人種。阿難！彼彼眾生隨彼彼處，若無生，各各無生者，設使離生，當有老死耶？答曰：無也。阿難！是故當知是老死因、老死習、老死本、老死緣者，謂此生也。所以者何？緣生故則有老死。[14]

依以上《大因經》的二段經文言，「入胎之識」與「眾生之生」有何關係呢？經文很長，以下將以簡單的表說明[15]：



此關係表中的「→」符號表示前一法為後一法生起之緣，經文分成三個主題：先從「老死」開始說明其生起之緣，說到「愛」支時，轉而詳細分析有「愛」之後，所產生的種種煩惱，之後再回頭繼續說明「愛」支產生之緣是「覺」等，乃至「識」與「名色」互為因緣。此十種關係中的「識、名色」、「生、老死」，都是說明生命生起之因緣，雖未明言「過去世、未來世」，但是十(二)因緣法的三世解說的出現，是顯而易見的。

另外，上述關於把名色定義為「六境」，水野弘元也認為原始經典中並沒有明確的經文，而一般的定義是《雜阿含經》卷十二中的「五蘊」，他推論：「或許是因為把識分成如前所述的入胎、在胎、出胎三種，所以對於與識相關連的名色，不得不加上前述這種一般的定義。[16]」意思是說為了說明《長阿含·大緣方便

經》中「識」的三類，所以《雜阿含經》才「不得不」加入「五蘊」的意義。但是就經典成立的過程而言，依印順導師之研究，第一次結集的成果是集成「相應修多羅」，即漢譯《雜阿含》、南傳的《相應部》，四部阿含的完成則是在第一次結集之後，第二次結集之前，那是部派還沒有分化的時代[17]。如果這樣的結論為學界所承認，則不論是銅鑠部所傳的《長部》，或法藏部所傳的《長阿含》，應該都是在《相應部》或《雜阿含》之後成立的，因此水野弘元的推論似乎過於勉強。

由以上的資料，可以明確知道：在原始經典中名色支本就有五蘊之意，而識支也有入胎識之說，所謂生命論之十二緣起說是可以確定的[18]，並非如佛使比丘所說的在原始經典中找不到根據。

三、十二因緣可以貫通三世

當識支是指結生識時，此識從何形成？為何入此胎不入彼胎？因為有這個問題的提出，進而推論出生死輪迴之因，如《雜阿含經》卷十，二六六經說：如是我聞，一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，佛告諸比丘：於無始生死，無明所蓋，愛結所繫，長夜輪迴，不知苦之本際。[19]

五蘊身產生的因緣，是無明與貪愛。有人會說：經中所說的「長夜輪迴」，是指內心的煩惱反覆生滅，無明與貪愛指得是現在對於六境的無知與執取。這種說法只是說到一部份而已，如果識、名色、六入、觸之關係是重在認識論的話，或許可以如此解釋。但是從《雜阿含經》卷三十三，九三七經中，可以知道「長夜輪迴」明確指的是生生世世的輪迴，是生命的流轉，今詳細列出經文如下：諸比丘！於意云何，恒水洪流趣於大海，中間恒水為多？汝等本來長夜生死輪轉，破壞身體流血為多？諸比丘白佛：如我解世尊所說義，我等長夜輪轉生死，其身破壞流血甚多，多於恒水百千萬倍。佛告比丘：置此恒水，乃至四大海水為多？汝等長夜輪轉生死，其身破壞血流為多？諸比丘白佛：如我解世尊所說義，我等長夜輪轉生死，其身破壞流血甚多，踰四大海水也。佛告諸比丘：善哉！善哉！汝等長夜輪轉生死，所出身血甚多無數，過於恒水及四大海。所以者何？汝於長夜，曾生象中，或截耳、鼻、頭、尾、四足，其血無量。或受馬身、駝、驢、牛、犬諸禽獸類，斷截耳、鼻、頭、足四體，其血無量。汝等長夜或為賊盜，為人所害，斷截頭、足、耳、鼻，分離四體，其血無量。汝等長夜身壞命終，棄於塚間，膿壞流血，其數無量。或墮地獄、畜生、餓鬼，身壞命終，其流血出亦復無量。[20]

經文中很清楚的說出眾生輪迴於六道中，因為受生為畜生及人，死時所流之血多過於四大海水，故稱長夜輪迴，從此處已經可以看出佛陀對三世輪迴的見

解。從生命論的觀點言，因為生命是從過去世到此生，由此生到來生，因此緣起網絡逆推到識支之後，不能不再進一步思維，得出「入胎之結生識是以過去之無明與行業為緣而形成」的結論。當眾生因為無明顛倒的障礙，對外境生起我見、我愛、我慢等煩惱，進而產生愛染與執取，便發起身、語、意行，行為之後留存一個潛在的力量，感召未來的存有果報體，這便是結生識之因緣。所以我們每日的所言所行，如果都是充滿愛取的執著，都與無明相應，不僅煩惱現前，生滅不已，也留下力量影響未來的受生。識、名色等是苦諦，無明與行則是集諦，如果能夠如實觀察此二集因，離貪愛、無明，便能達解脫之境，未來不再受生。

雖然說結生識（大眾部稱為根本識）是延續生命的力量，但不表示它是永恆不變的。如上所述結生識之內涵是來自吾人每日的身語意行，行業是因緣生滅的，但是會留下未來存有果報的力量（也可稱為業力），行為時時造作，所以業力也是時時在改變。也就是說結生識是不離無常、無我的法則，在不斷演變、相攝相拒中，任持生命，推動未來的受生。

所以不能把結生識看作是靈魂或是真我，因為它是輪迴的主要因緣，但不是唯一的因素，而且結生識是以無明與行為因緣。生命會流轉三世是不變的事實，吾人是否會產生常見，不是在於認不認定這個輪迴的事實，而是在於對生命輪迴的理解中，是否一直認為有一個恆常、不變、自我的主體存在。如果能把握住無常、無我的原則，知道我們的業力是不斷地改變，也不是有一個固定形態或存在某一處，業力不過就是在許多生滅的業行當中，相對延續下來的力量，它可以由煩惱流轉而產生，也可以因為煩惱斷除而解脫。

因此，荼帝比丘會受到佛的呵斥，不是因為他認為有一個延續生命的結生識，而是他把識當作生死根本[21]，而忽略了識是來自於無明與愛結（行）的因緣，無明與愛結才是生死根本[22]，我們不能誤會這段經文，認為佛陀未曾說結生識，或是未來沒有受生。

四、結語

對於世間因果的觀察，佛陀教導可從現生苦之因緣，進而觀察三世苦之因果，若能如是知見十二緣起則是聖道，如《雜阿含經》卷三十，八四六經說：如是我聞，一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：如上說，差別者，何等為聖道如實知見？謂八聖道，正見，乃至正定。次經亦如是說，差別者，何等為聖道如實知見？謂十二支緣起如實知見，如所說，是事有故是事有，是事起故是事起，如緣無明行，緣行識，緣識名色，緣名色六入處，緣六入處觸，緣觸受，緣受愛，緣愛取，緣取有，緣有生，緣生老、病、死、憂、悲、苦惱，是名聖弟子如實知見。佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。[23]

十二因緣的學習，重點在於從中觀察、覺知苦迫之根源，不落常見，亦不生斷滅見，能在生活中如實知見「此生故彼生，此滅故彼滅」的真諦，在緣起法的智慧中，步步斷除煩惱，分分得到解脫。解脫是整個生命的圓成，對於生命當有深入且宏觀的態度，不能只將視野停留在日常生活中；應該是在日常生活中培養覺知的能力，能知苦、修因，進一步逆轉生命的輪迴。所以在《俱舍論》卷九中，將緣起分成四類差別：剎那緣起、連縛緣起、分位緣起、遠續緣起[24]。即是從每一個行為就具有十二支的生滅，到一生一世之間的十二支作用，以及長夜生死流轉的十二緣起，這樣的分類說明了在生命是輪迴不已的事實中，不論輪迴的時間長短，是一生或無數生，都是在因緣輾轉相依的過程中完成的。所以十二因緣的探討，從世尊在世，一直到部派佛教時期，在不違背佛陀根本教義——緣起的法則之下，一步一步地建立完善的解說，並非一人一時的創作。

2004.12.1 修訂于無相精舍

[參考書目]

- 1.大正藏第 1，2 冊。
- 2.冠導本《俱舍論》。
- 3.演培法師《俱舍論頌講記》，台北：天華，民 81 年。
- 4.印順導師《唯識學探源》，台北：正聞，民 81 年。
- 5.印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，台北：正聞，民 81 年。
- 6.昭慧法師《初期唯識思想》，台北：法界，民 90 年。
- 7.水野弘元著，釋惠敏譯《佛教教理研究》，台北：法鼓文化，民 89 年。
- 8.楊郁文《阿含要略》，台北：東初，民 82 年。
- 9.菩提比丘英編，尋法比丘中譯《阿毗達摩概要精解》，高雄：正覺學會，民 89 年。

[1] 佛使比丘《生活中的緣起》(嘉義市：香光書鄉，民 84)，p.146。

[2] 大正 2，p.82。

- [3] 《佛教教理研究》，pp.43~45。
- [4] 大正 1，p.562。
- [5] 大正 2，pp.83 下~84 上。
- [6] 見《唯識學探源》p.21，及《初期大乘佛教之起源與開展》p.238。
- [7] 大正 2，p.85a。
- [8] 《大緣方便經》，大正 1，p.62。
- [9] 《雜阿含經》卷十二，298 經，大正 2，p.85。
- [10] 《大因經》，大正 1，p.579 中。另外，《大緣方便經》也有相同之經文：「阿難！緣識有名色，此爲何義？若識不入母胎者，有名色不？答曰：無也。若識入胎不出者，有名色不？答曰：無也。若識出胎，嬰孩壞敗，名色得增長不？答曰：無也。阿難！若無識者，有名色不？答曰：無也。阿難！我以是緣，知名色由識，緣識有名色，我所說者，義在於此。」〈大正 1，p.62〉
- [11] 《生活中的緣起》pp.77~78。
- [12] 大正 1,p.578 下。
- [13] 《生活中的緣起》p.88。
- [14] 同上註。
- [15] 詳細經文見《中阿含》卷二十四《大因經》，大正 1，pp.578 中~580 上。
- [16] 《佛教教理研究》，p.46。
- [17] 詳見《原始佛教聖典之集成》第一章。
- [18] 在印順導師之著作中，將此十二因緣的經文解析爲二種意義：一是認識論，二是生理學的分析。詳見《初期大乘佛教之起源與開展》p.p.238~239。另《唯識學探源》pp.15~21，亦有相同說明。

[19] 大正 2，p.69。

[20] 大正 2，p.240。

[21] 《中阿含經》卷 54，201 經，荼帝比丘認為世尊說：「今此識。往生不更異耶。」被佛陀糾正。佛陀再次強調：「我說識因緣故起，識有緣則生，無緣則滅。」詳見大正 2，pp.766 下~767。

[22] 《大因經》的後段經文，也一再反覆論析沒有一見為神(我)。(大正 1，p.580)

[23] 大正 2，p.216。

[24] 冠導本《俱舍論》〈一〉，p.402。



本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 關懷與正義：佛教觀點的詮釋

doi:10.29665/HS.200412.0004

弘誓雙月刊, (72), 2004

作者/Author：林朝成

頁數/Page：48-57

出版日期/Publication Date：2004/12

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.200412.0004>



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



林朝成

成功大學中文系教授

一、前言

關懷倫理與正義倫理的爭議，對人間佛教而言，是個值得關注的論題。關懷倫理強調，我們在進行道德思考時，需要透過對於特殊他人的關懷與溝通，以辨識特殊情境中各種道德相關的因素；正義倫理所強調的則是，我們對特定問題進行道德思考時，需要公正地使用普遍有效的道德原則。[1]關懷是具體的，正義是普遍的；關懷出自同情，正義出自理性；關懷屬私領域，正義屬公領域；這種認知假定關懷和正義分別從兩種不同的後設倫理學出發，因此，是不能相容的。本文認為這種觀點並不準確，如果從後設倫理學的角度加以省思，正義和關懷就可以成為相容的關係，不需要將其聯擊割裂開來。

本文嘗試從「可普遍性」的解析說明關懷倫理學理論定位，並從「需要的詮釋」說明關懷倫理學透過溝通理性建構正義倫理的必要性。經由這二個問題的討論，本文提出佛教「法緣慈悲」的倫理學立場及其重構的可能性。

二、關懷倫理及其對普遍法則的否定

關懷倫理學的源頭是當代精神分析家卡羅爾·吉利根（Carol Gilligan）。吉利根在 1982 年發表了《不同的聲音：心理學理論與婦女發展》[2]，對於寇伯（Lawrence Kohlberg）的正義道德發展理論提出挑戰。吉利根在書中指出有二種不同的道德意識：正義與關懷，兩者同樣發展周密、圓融，且就有效性、正當性而言是兩相一致、不分軒輊。因此，以正義做為人類道德發展的標準，而貶低關懷的道德意識，是研究者（通常是男性）的偏見。

吉利根的研究，常被視為對女性的道德意識的表彰，因女性的經驗朝向關懷的意識發展。至於正義與關懷兩者的優位順序，吉利根認為不應追求一元的普遍道德觀，而應保持多元、真實的道德張力。儘管吉利根認為寇伯正義理論所忽略的關懷的道德聲音，主要是由女性呈現出來，但她還是避免以性別來說明這種不同的道德聲音。她在〈序言〉中指出：

我所描述的不同聲音，並非以性別，而是以主題來刻畫其特徵。其與女性的關聯，只是經驗觀察的結果。基本上，我是透過女性的聲音來探索這個不同聲音的發展足跡。但是，此一與女性的關聯，並非絕對。而我在此所提出的男女聲音之間的對比，只是用來凸顯這兩種思維模式之間的差異，並讓我們更注意到一個有

關詮釋的問題，而不是用來對兩性做任何一般性的陳述。[3]

在思考關懷倫理的內涵時，吉利根所理解的兩種道德觀點之間最重要的差異，就在於二者預設了不同的自我觀念：正義倫理強調自我的獨立與自主，而關懷倫理則強調自我在人際脈絡中和他人不可分割的關聯性與相互依存性。個體如何將某個問題看待成道德問題，乃取決於其如何理解自我、他人以及其間的關係。也正是這個洞見，影響了關懷倫理學後續的發展。

關懷倫理學重視關懷、關係、責任、脈絡、溝通、情意、特殊表達的聲音、差異中的公平對待等，都是女性主義者在各種論述中重要的取向。著名的關懷倫理與教育哲學家諾丁（Nel Noddings）對這領域已經詳作理論的建構[4]，倫理學一直由象徵男性精神的「理性」所主導，其另一重要面向「關懷」，也在男性文化的扭曲下，被詮釋成有貶值、盲目意味的「愛欲」。因此，諾丁認為道德實踐的根源得重新定位：

而我(諾丁)是將道德行為核心泉源，置於人類的情感回應。通過我們對道德的討論，我們將保持對這種情感的聯繫，也是這種情感產生對道德的討論。這並不表示我們的討論會陷入感性的沼澤，但實在要正視存在的情感基礎，並給其地位。

[5]

諾丁以「情感回應」為首出的立場，呼籲人們正視情感的存有學。諾丁所關切的是：「道德態度如何形成？」。接納（receptivity）、關係（relatedness）和回應（responsiveness）並不表示摒棄道德的推理，而是呈現另一種觀點，探究「人與人如何道德地相遇？」；其重點指向道德態度的存有探索，而非道德推理。

關懷的本質因素在於關懷者與受關懷者的關係。在諾丁看來，關懷是一種關係行為。他是否能夠保持，是否適當地強調那必要被覺知和接受的關係，是否表現出自由、真實的自己，都取決於關懷者對這種關係的維持，同時也有賴於受關懷者的態度及其感受能力。諾丁以邏輯的形式表示關懷關係成立的條件：

(W, X) 是一種關懷關係，若且唯若

1.W 關懷 X，且

2.X 承認 W 關懷 X

這表示 X 很誠實的接受此關懷，他接受它，不逃避、不拒絕。[6]

關懷關係是由關懷者和受關懷者兩造共同完成，其間存在著互惠的價值感。受關懷者在關懷關係中的貢獻便是：體現自由。關懷者不可在關懷中期望去獲得其主觀的期待，因此，所謂的「情感回應」是受關懷者自由的體現，是一種存有

關係的揭露，而不是一種操控，諾丁認為成熟的關懷關係是相互性（mutuality），受關懷一方最大的回應便是成全自己的自由。

因此，諾丁認為關懷的情境是獨一無二的，她反對進行普遍的概括：「我以否定需要作出這樣的普遍概括開始。關懷的情況是獨一無二的，我的目的是從正確的，獨一無二的情況的積累中建立一幅關懷方的圖景」[7]關懷關係雖有其邏輯，但關懷本身並非出自邏輯概念，也不是出自人們熟悉的關懷者名單，因為這二者都會破壞關懷本身的獨一無二性。所以，從認識論的特點來看，關懷倫理注重具體情境，而不是抽象的和普遍的法則。然而，這個立場能否證成，實有待商榷。

三、可普遍性與關懷倫理的原則

當代倫理學家黑爾（R. M. Hare）分析道德語言的邏輯性質，認為道德語言具有「規約性」（prescriptivity）和「可普遍性」（Universalizability）兩個性質。

依黑爾（R. M. Hare）對可普遍性的探討，其概念內涵是：我認為，道德判斷只有一種意思是可普遍的，亦即它們對於相同的普遍性質之所有事例，要作相同的判斷。[8]

「可普遍性」是指價值判斷可以不用專有名詞，而只用賓詞、個體變元、運算符和邏輯連詞等來描述；亦即它和個體指涉無關，但是這麼說，是否意指道德判斷要適用於世界上的所有人，不論這些人是那一種人？黑爾的意思並不是這樣，因為根據他的說法，底下判斷都是可普遍的：

一個人應該遵守諾言。

一個人應該照顧自己小孩。

就某方面來說，只有允諾的人，應該遵守諾言，只有養育小孩的人應該照顧自己的小孩。但無論如何，這格準是適用任何允諾過的人或養育小孩的人。換句話說，這些句子中的一個人（one）是個體變元，並非個體常元，所以是可普遍化的。

黑爾更進一步主張即使是獨一的指涉（unique references）也是可普遍化的。如「第一個到達終點的人應該給獎」，第一個到達終點的人不可能多於一人，但這並不妨礙其可普遍性。可普遍性的論題只排除個體指涉，並不排除獨一的指涉。

有很多的责任和義務是屬於個人的，如孝順自己的父母，親愛自己的兄弟，遵守自己諾言等。有人認為可普遍性的要求會使一個人喪失了對自己責任負責，黑爾認為這個反對是導源於個體常元和個體變元邏輯上的混淆。有關對自己責任忠誠可形構如下：

對所有的 X，如果 X 允諾，則 X 應該負責使它實現，這原則如同其它的原則一樣是普遍，所以對所有的 X 和 Y，如果 Y 是 X 的母親，X 應該對 Y 做某種事，此原則亦是可普遍的。[9]

因此，對可普遍性排除了個體指涉，但並不排除個體變元，否則將把可普遍性的應用範圍縮小了，且誤解了其特性。

對道德判斷的可普遍性通常有二點誤解，一為它必預設事先存在某種較簡單的一般原則，一為把可普遍性和一般性（generality）視為同一。

反駁可普遍性理論的人常以沙特（J.P.Sartre）所舉的例子做為反例。沙特的例子是說在戰爭期間，他有位學生和母親單獨生活在一起，她已和他父親仇離，因他父親可說是通敵者；他哥哥在 1940 年法德交戰中陣亡。他了解他和母親生活在一起是她唯一的安慰，但他也熱望為自己的兄長報仇，此時他可選擇參加「自由法國軍」，或留在母親身邊使她安享餘年。什麼能幫助他選擇呢？基督的教訓：「愛你的鄰人」並不能幫助他，因他不知道誰是鄰人，媽媽或者是他為法國戰鬥而受益的那些人？康德的倫理學主張「把人當目的看，不可當做手段」也不能幫助他，因為問題是媽媽呢還是其他人是目的？在此難局中沙特說我們能夠做的只是信任我們的本能，聽從我們的情感，這時假設預先存在一道德原則是無濟於事的，因為他正是處於道德的困局中，他必須要為自己決定做什麼是對的，同時這意味著他必須選擇自己的道德。

黑爾回答說，他的學說正和沙特的觀念相符合，可普遍性並不預設一簡單的一般的道德原則。即使我們在學習一簡單的原則，我們也是透過「決定」(decision) 來學習和調整我們那簡單的原則。所以黑爾很重視康德所謂的「意志的自律」(the autonomy of will)，亦即我們必須做出我們自己的原則的決定。可普遍性要指出是：「除了那些完全是隨意的之外，所有的決定，都在某程度下是原則的決定，我們時常在自己設置先例。」[10]因此，在沙特所舉的特殊例子中，不管做何選擇，他所做的選擇都為自己創下一新的道德原則，且是普遍化的原則。而且沙特的例子正是要說明：「我因而為我自己和所有的人負責，而且我正創造了我使其如此的某種人的形象，在塑造我自己之中，我塑造了人。」這和黑爾的主張是相合的，他說：無論如何，當我們下定決心，它是有關超越這特殊例子而有所承擔的原則。沙特自己和我一樣是個普遍主者……[11]

另外一個誤解是混淆了「可普遍性」和「一般性」的區分。黑爾指出「一般的」(general)是和「特殊的」(specific)相對，「普遍的」(universal)則和「單稱的」(singular)相對。「一般性」和「特殊性」的差別是程度上的不同；「普遍性」和「單稱性」之異則非程度之不同。我們可形構一般性的意義如下：一原則 P2 比 P1 更為一般的，當而且僅當違背 P1 這一事實本身即違背 P2 是分析地真，反之不然。「一個人永不說假話」是比「一個人永不對自己的太太說假話」更為一般，但二者都是普遍的判斷。說道德判斷是可普遍化的，並不必然說他們是一般的規則 (general rule)。我們在道德原則的學習中，從一般的簡單的原則入手，經由我們的經驗，不斷地學習和嘗試為自己下決定。我們的道德經由決定和原則的相互作用，或者通過例外來調整我們的原則，或者在特殊的情況中更精細地規定我們的原則，使我們的道德原則更為精確更為特殊化。但無論如何，它們都是可普遍的。所以說「道德原則是可普遍化的」，並不是說道德原則可以像教科書的標目一般看待，也不是指背一些人生的格言就可以代替道德的思惟。我們在道德的生活實踐中並不預設一先行存在的道德原則，所以道德的生活是不斷的實踐和學習的過程，並且秉著「自由的意志」為人類立下規範，而有著無窮的意義。

關懷倫理學所反對的應是一般的原則，而不是可普遍化的後設原則。從概念上看，關懷既是具體，又是普遍的，關懷倫理把道德敏感和道德想像力作為道德成熟的關鍵。然而當我們說道德判斷是可普遍的，我們又如何決定那些判準為道德上本質的相干呢？顯然地當我說某甲是個好人，和他每天右手上下舉十次，兩者無關的。但如果我們不能決定「相干性」為何，則一個自利的人也可普遍化他的判斷，可普遍性只是他行為合理化的藉口。

說某特徵是道德上相干的，涵蘊它是我們接受或反對某道德判斷的理由。因此，「什麼特徵能夠是道德評價上相干的因素，和什麼特徵在道德原則中能夠算數，是相同的問題。」[12]

如果我們舉出某種道德判斷的實質限制，也就是指出我們的實質的道德原則，所以道德上相干性的問題變成是什麼道德原則可應用到這個狀況的問題。基於道德語言的邏輯研究，我們只能提出二個形式上的限制 (formal restriction)：「由於可普遍性的要求，個體指涉被排除，它和道德判斷無關；由於規約性的要求，要求做不可能做的事情，這是道德上不相干的。但是對相干性的實質的限制都訴諸於實質的道德原則來證成它。」[13]但基於關懷倫理，我們卻可從體驗與情感提供實質的道德原則。

四、關懷倫理的正義理論架構

對倫理的可普遍性的認知，有助於我們探討關懷倫理本身如何在正義倫理中

得到體現。羅爾斯（John Rawls）名著《正義論》提出了「作為公平的正義」理論，他提出「原初狀態」的假設狀態。

人們在原初狀態中所一致同意選擇的原則只是兩個正義原則。這兩個原則從屬於更一般的正義觀。這個更一般的正義觀是：所有社會價值或基本的社會善（primary goods）——自由和機會、收入和財富、自尊的基礎——都要平等地分配，除非對其中的一種價值或所有價值的一種不平等分配合乎每一個人的利益。而適用於社會基本結構的兩個正義原則恰好體現了這種更一般的正義觀。第一個原則（平等自由原則）是：「每個人對與所有人所擁有的最廣泛平等的基本自由體系相容的類似自由體系都應有一種平等的權利」。第二個原則（差別原則和機會公平平等原則）是：「社會和經濟的不平等應這樣安排，使它們：1 在與正義的原則一致的情況下，適合於最少受惠者的最大利益；並且，2 依系於在機會公平平等的條件下，職務和地位向所有人開放」。第一個原則適用於社會基本結構的確定和保障公民的平等自由方面，第二個原則適用於社會基本結構的指定和建立社會及經濟不平等方面。按照第一個原則，公民的基本自由都要求是一律平等的。按照第二個原則，雖然財富和收入的分配無法做到平等，但他必須合乎每個人的利益，以便使每個人在這種不平等中都獲利，且權力地位及領導性職務也必須是所有人都能併入的。[14]

關懷倫理學則以「需要」的平等分配為公平的原則。[15]然關懷的「需要」如何被評價和滿足的問題，始終是個難題。人們也總能看到，一些人的關懷需要比另一些人更容易得到滿足。特朗托認為這種現象實際是社會權力分配的反映。相對來說，有特權的人總要把自己的需要看得更為重要，這也意味著特權者對其他人的不負責任。在個人主義意識型態之下，普遍性道德並不能解決這種關心自己犧牲別人的問題。道德理論通常也沒有讓人注意到權力和資源上的不平等。

為了解決關懷倫理的正義問題，筆者以為可藉用哈伯瑪斯「需要的詮釋」（need interpretation）的說法。哈伯瑪斯所探討的，並不是人已有的具體「需要」，而是人藉著怎樣的過程，去了解或詮釋自己的需要。因此，哈伯瑪斯並不旨在討論有關「需要」（need）的具體內容，而是探討人可以透過什麼過程，來建構對自己的「需要的詮釋」。[16]

如果要確立一個道德價值是「正當」（right）的，我們必須指出這個道德價值是滿足了一些「普遍化」（universalizable）的「需要的詮釋」。故此，這個反覆討論的過程，不可能只是一個獨立個體的行為，而必然是一個牽涉其他個體的「集體討論行為」，這亦是個體及集體的「反省歷程」。換言之，參與溝通的各個主體需要在溝通過程中，向其他人表白自己所抱持的「需要的詮釋」，並分別提出各自的理據以支持有關的看法。參與溝通討論者亦會彼此質疑對方所提出的理據，

是否「合理」或「正當」，而受質疑者亦會進一步提出理據以挽救其「正當聲稱」。如此，透過上述的反覆討論過程，各溝通主體便以「更佳論據的力量」來達致該群體所認可的「共同需要詮釋」(common need interpretation)。

關懷倫理學家注重關懷的行動，而不是道德認識，然「需要的詮釋」與溝通過程緊密相關，本身就是一種關懷的行動方式，因此，如何達成需要的公平分配，便不只是同情與關懷，同時也是溝通理性與公民素質的培養，這便提供關懷倫理學正義理論的基本架構。

五、佛教觀點的對話與詮釋

佛教關懷倫理學建立在慈悲的實踐上。慈悲可分為三類，南本《大般涅槃經》做這樣的界說：

慈有三緣，一緣眾生，二緣於法，三則無緣。……眾生緣者，緣於五陰願與其樂，是名眾生緣。法緣者，緣於眾生所需之物而施與之，是名法緣。無緣者緣於如來，是名無緣。慈者多緣貧窮眾生。如來大師永離貧窮受第一樂。若緣眾生則不緣佛。法亦如是。以是義故，緣如來者名曰無緣。世尊！慈之所緣一切眾生，如父母、妻子、親屬，以是義故，名曰眾生緣。法緣者不見父母、妻子、親屬，見一切法皆從緣生，是名法緣。無緣者不住法相及眾生相，是名無緣。[17]

眾生具色、受、想、行、識等五陰，而就眾生身（色陰）、心（受、想、行、識四陰）兩方面來給予安樂，這叫做眾生慈悲。就眾生之間的關係，如父子、妻子、親屬等關係，來行慈悲，這種侷限於親疏關係的，也叫眾生緣慈悲。

眾生緣慈悲，可以說是基於「人之常情」而起的慈悲，起於人的樸素情感的慈悲，正是人與眾生（人類和非人類動物）建立起關懷的關係的動源。但就眾生平等觀而言，眾生緣慈悲極有可能會囿於「人情之私」，或者侷限於家庭本位，或者隨順個人好惡，而未能大公無私地予一切眾生樂，拔一切眾生苦，所以眾生緣慈悲有其理論與實踐上的限制。

眾生緣慈悲是給予能令眾生身心安樂之物，法緣慈悲則指給予眾生所需之物，其範圍超過身心安樂的要求，只要眾生所需要，足以免除痛苦的，能得安樂之一切資具，都在法緣慈悲所布施給與的範圍之中。

而法緣慈悲的思維方式，並不是由「推己及人」或者「親親而仁民」這種向外輻射的擴充實踐方式。實行這種慈悲者，心中並無父母、妻子、親屬等親疏之別，而是就「諸法緣生」的角度，視眾生平等無差，以一種無差別的態度來對眾生與樂拔苦。

「諸法緣生」的意思是指存在的一切諸事物以及生命，都由無限的因緣而起滅，一切存有彼此互為因緣、互成因果，在無限的因果輪迴之中，每一眾生在無限時空中，或為親子或為怨敵，然而不論親子或者怨敵，怨親之間仍有著一看不見的因緣纏繞彼此，所有的因緣乃支撐「存有」之為此時此刻之「存有」的條件。是以自因緣觀來看，怨親是平等地與「我」相關連的，是以眾生不論是怨是親，對行法緣慈悲者而言，都需平等相對，不能有所差別。

無緣慈悲就是「無所緣」（沒有原因、條件）的慈悲。一般慈悲的對象是貧窮眾生，對於貧窮眾生與樂拔苦稱之為慈悲；無緣慈悲其慈悲的對象乃是如來，但如來是覺悟者，是真如實相的體證者，永離貧窮痛苦，早登極樂之境，何以能夠與樂拔苦？沒錯！正因吾人為不能對如來與樂拔苦，是以對如來行布施慈悲之時，實際上等於無任何慈悲可行，而眾生正是尚未證悟的如來，因此對眾生行慈悲時，也不可以說是在行慈悲。因此無緣慈悲，就是不執著於法相（存在的差別相）以及眾生的差別相，乃至不可存在慈悲的意識而行慈悲。所以，無緣慈悲是超越了慈悲、超越了道德的慈悲。

無緣慈悲的基礎乃是緣起性空的無我智慧。諸法因緣而生，因緣而滅，其性本空，法無自性故稱為「法無我」，人無自性故稱為「人無我」。能夠體會人無我、法無我，二種無我，所得到的智慧，就是不執著的智慧，不執著人（主體）及法（客體）之有無、生滅，以一種不著兩端的中道觀點來看這世界，不因有而喜，不因無而悲，不因死而悲，不因生而喜，隨時保持清淨不受煩惱，不為無明所蒙蔽的狀態。能觀諸法無我的智慧，必然已超越了悲喜之情，同時也超越了人我以及物我的區別。在緣起法之中，一切存在的諸法，彼此相依相待，並未有一法高於另一法，或者獨立於另一法之外而存在，因而行慈悲者絕不優於受施者，因為二者與所施之物都是依於因緣而存在，慈悲的行為一樣也是施者、受者、所施物三因緣所成的結果，故慈悲本身也是緣起性空的存有。

以諸法畢竟空所行的慈悲，已完全揚棄慈悲的道德意識，是依智慧而行的慈悲。無緣慈悲是沒有任何悲情的慈悲，諸佛行無緣慈悲之時，雖憐憫卻不哀傷，雖然同情卻不跟著哭泣。

這已經超越了一般的關懷倫理學，提供給關懷倫理學純粹的宗教靈性的資源。就這三種慈悲和關懷倫理的相應關係，印順導師的提示是個關鍵的領會：佛菩薩的實證，如但證空性，怎麼能起慈悲？所以慈悲的激發、流露，是必緣眾生相的。但初是執著眾生有實性的；次是不執著有眾生，而取法為實有的；唯有大乘的無緣慈，是通達我法畢竟空，而僅有如幻假名我法的。有些人，不明大乘深義，以為大乘的體證，但緣平等普通的法性，但是理智邊事，不知大乘的現證，一定是悲智平等，離慈悲而論證得，是不能顯發菩薩的特德的。[18]

慈悲是不能離開眾生的個別特殊情境，慈悲者以眾生的需求與情感的回應為核心泉源，因此，有情的世間必然也是慈悲的體驗世間，三種慈悲境界可視為關懷的三個縱向的進程，以為關懷倫理的基本態度。

然慈悲的關懷倫理又如何與正義倫理相容？「平等」是個重要的界面，佛教所言的平等，約有四個特性：

一、關懷方與被關懷方的平等：關懷方與被關懷方不是依賴、控制、宰制的關係，因此，關懷的情境並不能概括為家長作風。關懷者無貪欲、嗔恚、愚癡之心，方是平等。[19]

二、被關懷方彼此的平等：被關懷方無有四姓之別，四姓悉皆平等；關懷的行動無有得福多寡的考量，平等為福業；於被關懷方也無善人、惡人之別，一律以平等相待。

三、關懷方心態的平等：關懷者「其心平等，離諸取著」，以平等心，不取著事相，平等無二，無有差別，這種心態可直通空性與佛性。

四、平等分配：平等共分財物。如《摩訶僧祇律》所說「出家人食應等與」[20] 平等分配的精神通見於僧團的戒律，但就在家眾來說，則非生活的規範。

以上四個特性，和正義倫理所說的作為公平的正義，實有相出入，就分配來說，慈悲的關懷倫理著重於慈悲的平等分配，而非公平的計算。因此，難以轉換成社會的正義或制度性的正義。而其有關實際的分配，則侷限在素樸的物質層面的分配，而不探索「需要」的多層面意義，因此，就慈悲的關懷倫理的制度面建構而言，吸收「需要的詮釋」的溝通理性，並就「法緣慈悲」的面向，確立其「可普遍性」的後設原則，將是慈悲倫理世俗面向開展的重要環節。

[1] 參見戴華，〈姬莉根的關懷倫理與康德的道德觀點〉，台灣哲學會 2001 年學術研討論，頁 10。

[2] Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1982. 中譯本見肖巍譯，《不同的聲音-心理學理論與婦女發展》（北京：中央編譯出版社，1999）

[3] *In a Different Voice*, p2, 中譯文見戴華，前揭文，頁 6；另參見肖巍譯《不同的聲音》，頁 37

[4] 參見 Nel Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, University of California Press, 1986. 相關的研究參見方志華，《諾丁關懷倫理學之理

論發展與教育實踐》，國立台灣師大教育研究所博士論文，民 89 年。

[5] Nel Nodding, *Caring*, p3。

[6] Nel Nodding, *Caring*, p69.

[7] Nel Noddings, *Caring*, P33

[8] R. M. Hare, *Moral Thinking*, 1981, Clarendon press, P108

[9] R. M. Hare, *Moral Thinking*, P140

[10] R. M. Hare, *The Language of Morals*, 1952, Oxford University Press, P65

[11] R. M. Hare, *Universalisability, Essays on the Moral concepts*, 1973, University of California Press, P38

[12] R. M. Hare, *Relevance, Value and Morals*, 1978, ed. A. J. Gdaman and. J. Kim, reidel, P75

[13] R. M. Hare, *Moral Thinking*, P63

[14] 參見 John Rawls, *A Theory of Justics*, Qxford University Press,1973

[15] 參見 John C. Tronto: *Moral Boundavies*, Routledge, 1993

[16] 參見 J. Habermas, “Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification” , *Moral Consciousness and Communicative Action*, trans, Christian Lenhardt and Shierry Weber Nicholson, Cambridge, Mass:MIT Press,1990

[17] 《大正藏》第 12 冊，頁 694 下。

[18] 印順《學佛三要》，頁 137。

[19] 《別譯雜阿含經》：「齊心平等，無貪欲、嗔恚、愚癡。唯有清靜質直之心。」（《大正藏》卷二，頁 433 止）

[20] 《大正藏》卷 24，頁 4901 中

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

- ▶ 有時對立也未嘗不是對話的開始—略述昭慧法師對「人間佛教」三篇論文之回應

doi:10.29665/HS.200412.0005

弘誓雙月刊, (72), 2004

作者/Author: 釋性廣

頁數/Page: 58-60

出版日期/Publication Date: 2004/12

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.200412.0005>



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



有時對立也未嘗不是對話的開始

——略述昭慧法師對「人間佛教」三篇論文之回應

釋性廣

十一月十三日上午，昭慧法師在「人間佛教的發展與實踐——印順法師的佛學思想與落實」國際學術研討會（Conference on “From Lay Buddhism to Engaged Buddhism”）中，為日本陳耀東教授、伊吹敦教授與慈大游祥洲教授的三篇論文，作半小時之回應。筆者雖未參與，事後聽錄音內容，感覺頗有與讀者分享之價值，因此略述該場研討會中，昭慧法師的回應內容如下：

這三篇論文很有巧合之處。原來，導師對藏密、中國傳統宗派與南傳佛教都有所批判，而三位作者的論文，分別研究印順導師與密教、印順導師與禪宗（三階教）以及印順導師的三乘共貫思想，恰好分別屬於藏密、中國佛教與南傳佛教三個領域。三篇論文同在一個場次發表，真可說是一種巧合。

一、陳教授大作〈印順法師的人間佛教與密教批判〉，值得贊歎的是，該文詳述導師對密教之看法，並點出了太虛大師與導師對密教的不同態度。補充說明一點：雖然太虛大師對密教較採融攝之態度，但曾聞印順導師說：法尊法師在漢藏教理院講學時，大師要求他只能講顯教，不得授密法。顯然大師對密教在漢地的畸型發展，依然存有若干疑慮。

針對該文，我只提出一個與作者不同的看法。印順導師對密教的看法，未必見得與太虛大師對王宏願的論爭有直接關係，依其自述，導師於抗戰期間協助法尊法師翻譯《密宗道次第論》，因而理解密教內容。導師因理解而反對密教，與法尊法師的治學因緣，反而應有較直接的關係。

二、針對伊吹敦教授的〈「人間佛教」的來源和其歷史性意義〉，提到「人間佛教」可能與禪宗、三階教之精神有關。我認為，導師的「人間佛教」藍圖的擘畫，來自《阿含》與律，以及初期大乘經典的啟發較多。對於禪宗，他是既讚歎又批判的。而且禪者隱遁獨善的風格較為明顯，因此導師的「人間佛教」思想，直接承自禪宗者可能較少。三階教的作為，更是中國佛教中的經驗斷層，對導師思想的直接啟發，其可能性更低。

但從更宏觀的角度來看，包括禪宗或導師，也一直受到中國儒家主流思想的影響，重人文而不尚鬼神。再者，中國主流文化是重「兼善天下」的，這也應是讓中國佛教選擇性地採用大乘教法的重要原因。儒家在歷史上，算是佛教的諍友，偶而亦成為論敵，但總推促著佛教，讓它重視「兼善天下」的重要性。因此或可

更廣義地說：導師是深受中國文化影響，所以才提倡「人間佛教」的。那麼，中國化最徹底的禪宗，重人文而不尚鬼神，質樸無華而剛毅勇健，當然也在「人間佛教」思想的來源之內。

三、有關游祥洲教授論文的部分，游教授謙稱是因我所作的〈三乘究竟與一乘究竟〉而激發其靈感，因此在該文的基礎之上，探討「人間佛教」的三乘共貫思想，是否有可能建構大乘與聲聞乘的對話橋樑，還是只會引起了更多的爭論。游教授並期望佛教能「三乘共尊」，而避免「己宗優位」的價值判斷。我的回應是：

1. 我撰寫〈三乘究竟與一乘究竟〉時，刻意先抽空自己的價值判斷，而純作「緣起性空中道論是否能達成『一乘究竟』之結論」的邏輯分析；相形之下，游教授雖反對「己宗優位」的價值判斷，反而是以愛護佛教的熱情，加入了「三乘共尊」的價值判斷，這無非是希望能減少佛教論爭的內耗，共同致力於宏法利生事業。他這種熱情是值得欽敬的！

2. 但在「共尊」的價值判斷中，其底線何在？這就形成一個難題。這就像是「尊重多元」一樣，稍一不慎，就會由「文化相對論」落入「倫理相對主義」的泥淖。離開情境脈絡，「共尊」的理想較為單純；一旦置入情境脈絡，則是否有可能維持「共尊」，就是一項挑戰。例如：針對動物保護或性別平等議題，作為一個運動人士，我當然還是會堅持其理念，而不會與佛教中任何一種合理化性別歧視或物種歧視的說法，處於「共尊」的局面。

3. 游教授指出：佛教處於宗教全球化時代，不要因內部的爭議而削弱了佛教總體的競爭力，個人深為認同，因為依自己的切身體驗，光是與那些抨擊導師思想的藏傳、漢傳、南傳論者打筆戰，就花了我不少的時間。前些日看到一篇台灣南傳比丘批判導師思想的論述，個人深不以為然，從下午到深夜，一口氣寫了八千多字來回應它。[1]

4. 但退一步想，有時對立也未嘗不是對話的開始。個人要不是因藏傳佛教如石法師文章的刺激，也不可能撰就《世紀新聲》一書；要不是因觀淨比丘文章刺激，也不可能寫那八千多字。所以想想，還得感謝那些不同聲音呢！思想定於一尊，往往反而會因其欠缺腦力激盪，而形成一灘死水，導致思想的慢性衰敗。因此，只要對立不會導致暴力，不同思想實亦未嘗不可有一種相反相成的辯證性關係，而不必太擔心它的「內耗」。

法師回應完畢後，慈濟大學前文學院院長許木柱教授由於是人類學者，因此特別針對法師所說的，「文化相對論」不能成為「倫理相對主義」，多元價值並重，

也應有其「底線」的說法，發言甚表贊同

[1]按：指《法光》第 181 期（民 93 年 10 月出刊），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。昭慧法師乃立即撰寫〈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」〉以回應之。該文長約 8500 字，將於第 183 期《法光》（12 月）刊載。



本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 持恆勤學，提昇境界—九十三學年度開學典禮院長致詞

doi:10.29665/HS.200412.0006

弘誓雙月刊, (72), 2004

作者/Author： 性廣法師;傳法法師

頁數/Page： 61-64

出版日期/Publication Date：2004/12

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.200412.0006>



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



持恆勤學，提昇境界
——九十三學年度開學典禮院長致詞

性廣法師 致詞
心住法師紀錄 傳法法師潤稿

節日的特殊意義

每次新的學年開始，學院都會舉行開學典禮，並希望學生能踴躍參加。新生因為初來乍到，出席的意願很高；而舊生則多數抱持能免則免的油條心態，他們或許是想：「哎呀！反正都已經是在籍學員了嘛，開學典禮請個假就好了，難不成不出席就不能來讀書不成！」所以一般舊生出席比較不踴躍。這個心情，不但是學生有，回想我們在學生時代也是如此；而且，不但是開學典禮，有的甚至連畢業典禮都不參加的，覺得這些形式上的儀式，無聊極了。

但是，換一個角度想，開學典禮其實還是很有意義的。比如說「母親節」，雖說孝順親長不應擇時，可是每天都過一樣的日子，感覺就平淡了，特別訂一天的節日，可以提醒我們特別去憶念、思維。所以，就辦學者的心情而言，還是希望不只是新生，舊生也都能來參加開學典禮。而且安排典禮第二天就開始上課，大家不必千里迢迢特別來一趟。

為什麼我要在開場的時候，花一點時間講「為什麼要參加開學典禮」，這其實是一種心情。我現在除了是老師也還在當學生——在博士班讀書，跟你們講我的一個經驗：前幾天中大開學，一周前哲研所發通知要研究生們出席師生座談與迎新茶會，並調查統計出席人數。第一次的通知單上有請假欄，我當然一定是填：「請假」；後來不知是否請假的同學太多，來了第二次通知函，說是要重新統計，這次在請假欄的下面特別註明：「請假者，所長將各別面談。」那你們說我會怎麼做？當然是填：「參加」。可見得當學生的（尤其是舊生）在開學典禮請假，是人同此心的現象。在師生座談上，我們所長宣布的內容，諸如修學規定、學術活動與應注意事項等，雖然在網站上都有；但是一些勉勵與勸學的話語，當你心安靜下來聆聽，並參與其中，也就體會到了所長與教授們對同學們的用心，從中不免生起感動之情。所以開學典禮就好像一個收心操，一個準備式，讓自己從漫長暑假的放鬆狀態，調整為振奮集中的讀書狀態。我覺得也蠻有意義的。

尤其弘誓學院是集中上課，各自選課的方式，全體師生見面就只有一年一次的開學典禮，其他都是各上各的課，只能見到同年級的同學，所以，這是一個很難得的師生交誼座談、交換意見的機會。

早上安排老師講話的時間比較多，所以同學們要忍耐忍耐，尤其是我有一個毛病，事先通知我我要致辭，我都會推辭，一點也沒有說話的意願，可是一拿到麥克風就控制不住，可能要人家遞紙條：廣師父！你該下來了。所以上午你們千萬要忍耐忍耐。下午是學生發言的時間，將會讓你們盡情發揮。

「我有一個夢想」

剛剛我提到，我們所裏的開學師生座談。起先我看到一位老先生坐在下面，還以為是新任的教授也來參加。等到開放學生提問，他率先迅速舉手，聲量頗大，開口第一句話就說：「老師！我有一個夢想，……」我本來還在那邊神遊太虛，給他那一句「我有一個夢想」叫住了魂，趕快抬起頭來，只見他滿頭灰白，年紀似比所長還大。年紀這麼大了還有夢想，真是不簡單！在座也有年紀比我們還大的學生，但是年齡不重要，甚至在家、出家也不重要，重要的是一顆向學的心，還有懷抱著夢想的心。有夢想，代表心還有熱情，在佛教中就是還有求法的熱誠。佛教中一個很好的傳統，就是不計年齡，永遠求法不懈的熱情與上進心。

記得小時候，父母親都沒有經過我們的同意，才六、七歲就帶我們到學校註冊讀書，一念九年、十二年、十六年，念得昏頭轉向，苦不堪言。那時候的學習是被動的，好像你不得不學。我除了在學院教書，也在一般大學與社區大學兼課，其中大學生的上課態度比較不理想，好像是父母親花錢拜託他來上課的，好像是老師很喜歡講話，拜託一堆學生坐在下面聽我們講話似的，求學的意願沉悶而被動，有時候還要停下來拜託他們上課不要講話；可是我在社區大學乃至學院裡上課，大家的學習情緒都非常高昂，眼睛常閃耀著專注求法的光芒，這其中或許只是自動與被動的差別罷，因為知所不足而主動熱切求法，這樣的精神是非常難能可貴的，也是佛教中很好的傳統。而，要學到什麼時候才不必再學？在聲聞要到阿羅漢，所以阿羅漢稱「無學」，大乘要到成佛，其義為「究竟圓滿」，現在我們既未成阿羅漢也還未成佛，智慧與慈悲都尚待加強，所以都要不斷的進德與修業。

學院的專修部入學不限年齡，不限學歷，這不是降低標準，而是因為我們重視的是學生向學的熱忱，願意提供機會給每一個知己不足，願意淨化生命的學子，而不願以年齡的門檻設限，我們重視的是學力的增長，並不計較學生入學時的學歷。學院開此方便之門，讓大家有機會到學院裡來學，我希望你們要珍惜，並且希望你們心中還有夢，什麼樣的夢想？自淨其意，成佛度生的遠大理想與願景。

學院制度與教師資歷

第一就是，既然來學院學習，希望你們能摒除萬緣認真讀書。無論任何困難，不要輕易放棄。

當初學院規劃學生通學，集中上課天數的方式，主要是著眼於臺灣佛教界的需要。不是我們不能辦學生長期住校的學校，但是覺得這樣的佛學院在台灣已經很多，我們隨喜功德就好，而有些道場因為人眾少，需要有常住擔任職事的基本人力，我們希望能提供這些人就學進修的機會，所以讓大家以通學的方式，兼顧常住與學業。但是我們也跟大家鄭重推薦跟保證：學院的師資都是最好的，指導法師昭慧法師不用說，大家都知道，而在座的清德法師，心住法師，傳法法師等，還有其他幾位有事沒來出席的老師，如悟殷法師，海青法師，慧璉法師，見岸法師，德涵法師等，都是最好的師資，不會因為學生不限年齡不限學歷，所以教師也不限能力。

學院對老師的要求，反而比對學生高，學歷、能力、資歷都是很好的，所以同學來這邊，只要肯學，不要中途放棄，每一位老師都值得你們學。有些綿綿密密懇懇切切，老婆心切的吩咐；有些要言不煩，乾脆利落，引發你無限的迴思與共鳴；有些嚴厲，有些寬厚；有些分數給得慷慨，有些分數給得嚴格，……。你們親近各種個性的老師，儘量都去適應與學習，每一位老師，每一位善知識都有他們的生命風格與人生境界，都值得我們學，不要拿自己的框框去衡量老師及不及格，合不合我的意願，這樣就劃地自限，無所增益了。

所以，第二個與同學互勉的就是：學習是爲了什麼？是爲了開我們的眼界，長我們的見識，提昇我們的生命境界。爲什麼能增長？爲什麼能開拓？爲什麼能昇華？這就要從效法與模仿中超越你自己，不聞「獨學而無友，則孤陋而寡聞」，友伴之利尚且如是，師教之益更是值得寶愛與珍惜。持恆勤學，提昇境界

第三，我們學習的最理想模範是向佛學習，學習佛陀的智慧與慈悲。學佛，不是透過自己眼睛、透過自己的妄想分別意識，去挑揀自己認爲什麼是佛法、什麼不是，而是如實去了解佛陀的智慧，以及佛法對於世間的價值評斷一些看法，所以我希望你們學習能夠堅持到底，排除萬難。學院不太留人，同學提出休學或退學申請，我們很少找你來問，爲什麼？因為你們是成人，應該對自己的行爲負責，既然心中已無求法熱忱，所以想休學也不太有人留難你。但是你們千千萬萬要記得：當初你是怎麼發心的？學佛退心的時候你要問自己：當初是哪一念心來學佛的？如果能夠不忘初心，這條路一定能夠走得下去。如果能夠永遠保持求法的熱忱，我相信你們就都能堅持到底。

學習，就是改變觀念，改變習氣。怎樣學？要綿綿密密，循序漸進，天天學。不能夠一曝十寒，一天看完一本書然後十年不再摸書，這樣不會長進。建議大家每天都要安排讀書的時間，一個禮拜休息一天，一個月回學院充電四、五天。剛開始或許不容易馬上覺得進步，但是勤勤懇懇的讀，兩年三年下來，再回想自己，眼界一定會大有開拓。循序漸進慢慢的學習，不知不覺就會成長，不要回去就把書放進櫃子，等到要來學院的時候再拿出來彈灰塵。不要這樣，要每天拿出來看，一年兩年下來你會進步的，我自己就有這樣的經驗。不要一曝十寒，這沒有用。尤其是導師的妙雲集，我初學的時候，覺得懂了，幾年以後再看，也還是覺得懂，可是其中的體悟，昔非今比。妙雲集的下編，幾天看完一本，然後幾個月不看書，跟一天看幾頁，不間斷地持續讀，囫圇吞棗絕對比不上持恆綿密的效果與成績。

以上幾點雖然都是老生常談，但也最難做到，一個人能有讀書的因緣，是生命中最值得珍惜的福報。學院提供給所有願意讀書的人一切可能的學習機會，也希望你們能珍惜一生當中難得的求法因緣，好好的讀書，幾年後畢業了，你會慶幸自己這三年雖然通學辛苦，但是也沒有白費了光陰。

開學之初，以這些話跟大家共勉，祝福各位老師，同學：身心健康，法喜充滿，謝謝！

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 學風自由，紀律嚴明—九十三學年度開學典禮指導老師致詞

doi:10.29665/HS.200412.0007

弘誓雙月刊, (72), 2004

作者/Author：昭慧法師;德風;傳法法師

頁數/Page：65-70

出版日期/Publication Date：2004/12

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.200412.0007>



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



學風自由，紀律嚴明
——九十三學年度開學典禮指導老師致詞

昭慧法師 致詞
德 風 紀錄整理
傳法法師 潤稿

隨時準備「收攤」：

我沒有性廣法師那麼幽默，所以接下來我的致詞，應該不會博得那麼多的笑聲！

非常難能可貴的是，學院不因我個人的特立獨行而萎縮。我記得在民國九十年發起廢除八敬法運動，當時我心裡已有準備：「可能學院要為此而關門。」當時我是抱持著犧牲的心情，打定主意，即使學院要付出「關門」的代價，都應該發出正義之聲，不能畏首畏尾地盤算自己或學院的本位利益。然而事實證明，特立獨行的我，依然受到了有正義感的佛教徒廣泛的接納。多年下來，學院招生不減反增！因此非常感恩三寶，也感謝諸位及諸位的常住師長對我們的信賴。

佛教界很多人口耳相傳：「不要將弟子交給昭慧法師教導，否則徒弟會給他帶壞」。真的是謠言止於智者，有這麼多師長願意相信我們，把子弟的法身慧命託付給我們，為此我更是對各位的師長多了一份感恩之情！

其次，今年專修部有三十八位學生，研究部有十多位，這令我非常驚訝。爲什麼呢？原來，這些年大學宗教系所陸續成立，要拿到正式學位並不困難。有些有學位的宗教系所，招生尚且發生困難；有的由於報考人數不多，爲了配合教育部的「總量管制」政策，不得不將錄取名額縮減，有的甚至全額錄取所有考生。

想想看，有正式學位的學校，辦學起來都那麼辛苦，相關系所也已經如此普遍，本學院是沒有頒授學位的，難道辦學，不會面臨招收不到學生的瓶頸嗎？於是審度時勢，我曾與性廣法師商量說：「沒關係！我們看著辦，如果將來真的會發生招生來源不足的情形，我們就『收攤』好了！」爲什麼容易「收攤」？因爲學院的寶物在老師們的腦袋裡，而不是在牆壁上。你看！這間教室像不像九二一災區的組合屋？硬體設備的投資不大，因此若要「收攤」，隨時可以「收攤」。即使停止招生，也不會有「騎虎難下」的尷尬局面。

但是沒想到，當我們發了這種「惡願」以後，同學們竟然開始踴躍報名，這真讓我們有點驚訝，也有點困惑。
每一個人都是「英才」

我們無所求而辦學，並不是希望家大業大、同學們承歡膝下，純粹只是出於報答三寶宏恩，因此有了弘法的熱誠。「得天下英才而教育之，一樂也」。諸位有哪一位不是英才呢？在多元價值的佛法體認之中，每一個人都是英才。成功的教育應該是，要讓同學有自信心去發掘自己的專長在哪裡，然後以無私無我、慈悲柔軟的心，將此專長拿來服務社會，而不是標榜單一的專長。各位英才願意受學佛法，加上各自的專業知識，我相信必能夠做一盞盞的明燈，照亮週邊的眾生，這樣，我們就於願足矣。

現在雖然有宗教研修學院相關條例的草案，但是我們目前還不想跟進，這不是不為同學謀求教育部認證的學歷，但我們思考了幾個問題：

第一、如果你需要一份學歷，有很多管道可以獲得它，你可以讀空大，考學測，進入大學或研究所，都不那麼困難。那又為什麼「人家有，我們也一定要有」呢？心態上、動機上，是不是有點爭強逞勝呢？

第二、公平而言，如果你不是想要修學佛法，而只是想要研究學術，我會鼓勵你到大學相關系所，而不會勉強將你留在這裡。為什麼呢？因為大學空間畢竟比較開闊，圖書設備多，校地幅員大，有各種研究與社團活動，它跟修道取向的佛學院是不同的。在一個小型學院裡感受修道氣氛，與到一個大學環境裡感受學術氣氛，也還是不同的。尤其是許多佛學院的管理制度，幾乎把學生當作軍人，或是當作國、高中生來管理，學生無法啟發自由的心靈，治學是會遇到瓶頸的。

因此，如果不是為了修道，而純粹只是為了獲得世間學歷或作學術研究，諸位大可以選擇其他大學宗教研修的相關系所就讀，我們毋需為了留住大家而花費龐大資財，提供全套大學校院的相關配備。
為一杯牛奶，開一個牧場？

第三、現在的法規，竟然要求宗教研修學院的土地、建築等設備，比照一般私立學校，我覺得非常不合理。因為訓練宗教師或有宗教熱誠的信眾，需要的園地不大。弄個五公頃的校園，光是掃地、拔草、美化環境，都須要投入許多人力、財力。更何況買地、建築，所費不貲，豈不是要開始辦種種活動，來結合更多的人力，募集更大的款項了呢？前面說過，學院的寶物在老師們的腦袋裡，而不是在牆壁上。但為了符合宗教研修學院的規定，迫於現實而募款買地、建屋，倒頭來反而會掛心，要如何堆建起那一堵一堵的牆壁？為此腦袋裡勢必得裝滿錢、錢、錢，會裝不進其他東西。那不是得不償失嗎？

我常常想，佛教中有很多龐大事業體的主持人，弘法利生的初發心未嘗不好，但若未能慎察事態的發展，或是漸漸出現了自我本位、好強鬥勝的心態，到頭來

往往家大業大，忙碌不堪，甚至產生種種豪門恩怨，還把一大票人捲入共業圈裡。我常作此譬喻：起先想要喝一杯牛奶，於是養了一頭乳牛來擠牛奶；爲了養一頭牛，又買了一個牧場，雇人來餵食乳牛；爲了土地與人力的充分利用，乾脆就養十頭、百頭、千頭，這樣闢成了一個大牧場；養了這麼多頭牛以後，牛奶擠那麼多要幹嘛？於是乎，整個產銷結構都出現了，甚至可能要開一個奶品公司，爲著龐大的畜牧業與食品業，忙累得個半死；到頭來忽然發覺，「當初我只是想要喝一杯牛奶呀！」我們很擔心一味跟著政策跑，會出現這種「爲一杯牛奶，開一個牧場」的局面，而模糊了當初單純講學說法的動機，因此還是選擇，就著我們的專長來回饋三寶，回饋眾生，也回饋給各位同學。

我們學佛，是因爲生命有了困頓，要尋找出路。困頓，不見得是事業、婚姻之類的挫折，生老病死就是一種本質性的困頓；與人相處，感覺到自己能力的局限，那也是一種困頓。有了困頓，自然需要尋索答案，那麼，你到底是需要能提供答案的人，還是學歷很高的人呢？當你在病中，你需要的到底是台大醫學院博士，還是沒有博士學位，卻保證能醫好你的醫師呢？

學院這裡不提供教育部認證的學歷，但是我們的教師都很優秀，她們會將面對生命困頓而尋求超越的方案（戒定慧三學），提供給你參考。也因此，雖然我們沒有大做廣告，也不習慣推銷自己，但是好在同學們口耳相傳，在教界，我們辦學竟也有了一點口碑。有許多同學因爲在學院厚紮佛學實力，而考上了研究所；有部分同學甚至在考上研究所後，還回來選修部分學分；也有同學已從研究所畢業，依然回來選修課程。

道風或學風，不是一兩個人的事情，應該是大家一起來促成的，以下與大家分享我們辦學的理念與特色，期待大家共同努力，形成良好的道風與學風。

我們在學院的大方向上，掌握兩個原則：第一、自由的學風；第二、嚴明的紀律。

原則之一：自由的學風

我們不去管你們腦袋裡想些什麼，除非它是違法、違律的，那我們當然會提醒你，訶責你，希望你能夠具足正見。除此之外，我們不會去窺視、探聽，看你的政治立場是統是獨，是修淨土宗還是禪宗，是學南傳還是藏傳，出身哪個派系，然後給你貼上標籤，我們不會這麼做。在如法如律的前提下，你做的任何事情我們都隨喜讚歎。所以，我們這裡並沒有什麼書是不能上架，或什麼問題是不能討論的，在生活中沒有任何的監視與掌控。

有些佛教團體，唯恐學眾的思想不正確，會影響其他的人，於是監聽電話，檢查

信件，或是透過其他學眾作為眼線，來了解學眾的動態。這種做法，固然能有效防止團體的亂源，但是容易讓學風窒息，讓心靈呈現閉鎖或扭曲的狀態。因為學生學會在被窺伺的狀態下保護自己，甚至學到陽奉陰違，或是在同學之間互不信任，使得團體之中，產生莫明其妙的壓力與緊張氣氛。在這種閉鎖或扭曲狀態下成長的心靈，一旦等到媳婦熬成婆而當家做主之後，也往往習焉不察，輪到自己來窺伺別人。這種管理方法，即使動機良好，也會形成不健全的學風，甚至有可能只是變相地滿足了主事者的窺伺欲與掌控欲，讓他得以冠冕堂皇地掌控每一個人的心靈、行動、言語與人際關係。

我不否認，團體中確實可能出現那種人，以錯誤的想法或偏激的情緒，來影響其他人，而形成團體的傷害，但是，前述的監控制度，帶來的都是負面的薰陶。掌控欲、陽奉陰違、互不信任，這原都是修道所要克服的煩惱，應該在一個學佛的園地裡，把這些心態去除，怎麼反而增強起來了呢？這是值得注意的問題。

有鑒於這種弊害，因此在學院裡，我們把每一位學生都先當作是成熟的個人，尊重他的隱私與自由。我們不要為了防杜一兩個人格不成熟的人，而就把所有的同學當賊來嚴加看管。針對這種人格不成熟的人，我們寧願在多次勸諫無效之後，請他離開學院，因為他不適合在這樣自由開放的學習環境裡成長，他可能比較適合嚴加看管的學習環境。

我不認為一個制度適合所有的人，學院這樣的環境，也只適合心性比較成熟、比較自愛的人，比較渴望心靈自由可是又能節制自己、尊重他人的人。我不會自我膨脹地認為，學院的制度適合所有心性的人。

正是佛法的薰陶，使我們有如此自由的心靈；我的恩師印順導師說過一句話：「余學尚自由，不強人以從己。」這讓我非常感動！尤其像我這麼叛逆的人，幾次掀起了全國性的運動，多少人在他旁邊不斷咬耳朵，必欲逐我出師門而後快，但是他都寬容而不為所動，從不給我下一道命令說：「不准這樣，不准那樣。」師長的典範深深感動著我，我也同樣用這種心腸來對待大家。物以類聚，我想，學院的幾位老師，也都是用同樣開放的心態來教導大家的。

原則之二：嚴明的紀律

自由並不表示可以放肆！學院當然還是有紀律的團體。紀律不是來自主事者的自由心證，而是依循佛法與戒律以為前提。戒律來自一個總綱——護生，護念其他人的生命，乃至護念其他人的心情，因此不但不可犯殺盜淫妄，連刻薄尖酸的語言都不要施諸他人，以免讓他人的心靈受傷。彼此互動的時候，要注意對他人的體諒、體貼，這是紀律最基本的精神。

在護生的前提下，我們希望「正法久住」，因為正法住世，可以讓我們謹遵護生之教，讓眾生離苦得樂。這有幾點需要注意，

第一、要排除個人的障道法：最大的障道法，來自品行不端，所以一定要先讓自己的品行端正。

第二、不要在團體之中互相干擾：這不見得是什麼重大罪惡，可是干擾會招來別人的不快與不便。應該要共同促進團體成員的福祉。

第三、必須避世譏嫌，要讓社會接納佛教：所以我們很重視榮譽感。榮譽感不是為了個人博得別人的誇讚，由於我們的形象代表佛教，我們的言語行為，會影響他人接近三寶的意願，因此我們要有慚有愧，遵循規範，讓社會人士因我們的表現，而增長對佛法的信心。依於這些要領，形成了學院的紀律。因此是否有違紀律？可從這三個要領來加以檢視、反省。

心靈的自由與紀律的嚴明，可以相輔相成，而不必然是互相衝突的。在學院裡，我們嚴格要求：不可以驕傲，不可有優越感。貪嗔癡慢疑，最傷人的就是慢，不容有一點這樣的心態，這樣你才能夠無私無我地貼近眾生，讓眾生樂意與你為友；甚至你應該要做眾生的不請之友，而不是把自己端起來「做之君、做之師」，鼻孔朝天來指導他人。

慈悲心與正義感

學院非常體諒當今佛教界各道場人手稀少。我們辦學為什麼會採取集中上課制度？一方面確實有些同學沒有辦法長年住校，另外一方面，即是考量到許多常住師長，每次送徒弟出去讀書，就「肉包子打狗，有去無回」，於是不肯再放徒弟出去讀書。但因噎廢食也不是辦法，倘若道場不栽培人才，對道場、對佛教都無大益。所以，我們辦學是不搶徒弟的。學團是十方道場，我們自己沒收徒弟，學團幾位幹部，還蒙她們常住的師長慈悲，願意讓她們留下來，組成一個行政與教學的團隊。個人一生不奪人之所愛！世人要權，我不奪權；世人愛錢，我不要錢。我們既然不奪人之所愛，那麼也拜託各位，不要看到哪位同學合意，就招到你的地方來共住，這教我們怎麼向他的師長交代呢？

最後，我們希望在學院裡，能陶冶出同學們的慈悲心與正義感。用慈悲心來善待眾生，善待週遭的人；以正義感來看天下事，言所當言，行所當行，不會顧影自憐，畏首畏尾，不會為了怕得罪強權而選擇默不吭聲。

這樣的話，我相信大家會用生命來活出佛法，也就可以用你的表現來向師長保證：「謠言是不對的！到弘誓學院不會變壞；到學院以後，我的心更柔軟，更

慈悲了，我更體諒常住和師長了，我更善於與常住師長互作良性溝通了。」而不是回去就像七爺、八爺一樣橫眉豎眼，這個也不對，那個也不好，動不動就說：「人家我們學院都是這樣那樣，憑什麼常住不能這樣那樣？」你從學院回到常住，倘若表現不佳，不具足慈悲心與正義感，貢高我慢，無法善觀因緣，不但於己無益，還連帶砸了學院的招牌，學院當然會減低在佛教界的公信力。

以上點滴分享學院的辦學理念，願與同學在菩提道上，以自由開放的心靈，嚴明自律的精神，勤修一切善法！



本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 「弘誓電子報」發行三周年致謝詞

doi:10.29665/HS.200412.0008

弘誓雙月刊, (72), 2004

作者/Author：釋性廣

頁數/Page：71-71

出版日期/Publication Date：2004/12

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.200412.0008>



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



「弘誓電子報」發行三周年致謝詞

《佛教弘誓電子報》發刊三周年／期數：100 期／份數 3016。

釋性廣

《佛教弘誓電子報》自民國 90 年 11 月 5 日創刊以來，倏忽已陪同讀者走過了三整年。三年期間，我們總共發行了 100 期，閱報人士在初創本刊時為 261 人，至今年 11 月 26 日成長至 3016 人，讓我們甚感鼓舞！

首先要感謝主編傳法法師，她身兼關懷生命協會秘書長與本院專修部教師，已然忙得分身乏術，卻勉力挪出時間，持續編輯本報。如果您在清晨收到本報，不用懷疑，那肯定是她熬夜趕工的成果。

其次要感謝本院印悅、維融、明一、法聞諸師，李芳枝、吳惠曼、德風諸居士，以及玄奘大學應用倫理研究中心的堅意法師、謝豐生同學，本報內的大部分照片，是他們的努力成果。雖然離專業水準仍差距甚遠，但那些照片卻是本院珍貴的歷史影像。還有芳枝公子林伯勳先生，他總會在諸如祝壽研討會、印順導師蒞院或本院舉行畢業典禮等重要場合，為我們義務充當專業攝影師。最後要感謝張麗雲與張俊誠姊弟。他們節衣縮食，卻為學院購置了一台價格非常「高檔」的相機，讓本人得以用這台相機，為讀者提供部分本院師生的新聞影像。吳憲中居士並在每期發行後，以最短的時間將當期的文字與影像資料分門別類，上傳於本院網站資料庫中，以利網友隨時上網瀏覽。

以上法師居士（包括本人在內），大都是在身兼數職的情況下，「業餘」投入本刊的製作。不敢自詡成果，只能說是保持對讀者們「野人獻曝」的熱誠！

創刊三周年，適逢第 100 期出刊，謹向三千多位讀者表達我們至誠的感恩，因為有您的鼓勵與支持，正是我們辦報最大的鼓舞力量！

社長 釋性廣 敬啓（93.11.28）

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 自殺的生命傷痕

doi:10.29665/HS.200412.0009

弘誓雙月刊, (72), 2004

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page：72-72

出版日期/Publication Date：2004/12

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.200412.0009>



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



【華視快語台灣】

昭慧法師第五次主講內容（93.11.1 華視晚間新聞）

自殺的生命傷痕

台北市在短短的一個星期內，已經接連發生八件跳樓、自焚、服毒、燒炭的自殺案件了。根據衛生署的統計資料，去年平均每七點二小時，就有一個人自殺身亡，每天將近九個人死於自殺。這真是一個驚人的數目字。

透過媒體大篇幅的報導，自殺彷彿成了一種傳染病；特別是名人自殺或集體自殺事件，讓企圖自殺的憂鬱症患者更為增加。這也說明了：自殺是一種因緣和合的產物，意圖自殺者，即使有遺傳、性格、生理或心理等個人因素，但社會環境的週遭因素，依然是重要助緣。因此，防治自殺，人人有責，從家庭成員、朋友同事到校園師生，我們要把大部分的自殺傾向，當作一種疾患，除了給予關懷、注意、開導之外，還要讓憂鬱症意圖自殺的患者建立病識感，以免延誤就醫而病情加重。衛生主管機關更需針對自殺高危險群，包括各種災變的受創災民、憂鬱症和其他精神疾患、藥癮患者與其家庭成員，提供適時的輔導與防治。因為，及時開導或防治得當，通常會讓病人打消自殺的念頭。

佛陀曾經訶責自殺行為是「愚癡、非法」的，曾有比丘身染重病，苦不可忍，因此而選擇自殺，佛陀還是加以勸阻。為什麼在痛苦與死亡之間，寧願選擇前者？這應該與生命無限流轉的事實有關，也就是說：從表象上看來，死亡似乎是痛苦的終結，但深層的實相卻是：死亡只是另一期生命的開端。於是，痛苦並未真正終結，只是在亡者眷屬的眼裡，看似終結而已。

更麻煩的是，一旦「以一死解決問題」成了處理痛苦的慣性，那麼，不管是在此世，還是未來生中，只要是遇到難以解決的痛苦或是挫折，都容易依循自殺慣性，一死了之，而不努力尋求解決之道。這也可以說明，為什麼同樣是失戀、病苦、負債，以及生活或課業壓力沉重，有人會因此而自殺，但並非所有人都會這麼做。這裡有「自殺慣性」的因素，必須予以重視。

凡夫對生命的自體愛，是本能而強固的，縱使在理智上，患者自願以死解決問題，但在外力臨到以剝奪生命的那一刻，本能的求生慾就未必會束手就縛，待到那時，在恐懼、痛苦中抗拒死亡的掙扎過程，就未必是表象那麼「安樂」了！

自殺絕不是「一了百了」，它不但帶來週遭親友的痛苦，更為自己的生命，在長遠時劫中，留下了不可承受的遺痕。請各位觀眾懇勸周遭意圖自殺的朋友：千萬不要輕易刻劃這樣沉重的生命傷痕吧！

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 動物保護法令，不應「一國兩制」

doi:10.29665/HS.200412.0010

弘誓雙月刊, (72), 2004

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page：73-74

出版日期/Publication Date：2004/12

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.200412.0010>



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



【華視快語台灣】

昭慧法師第七次主講內容（93.11.11 華視晚間新聞）

動物保護法令，不應「一國兩制」

長期以來，台灣宗教界的許多儀式習俗，公然違反了動物保護相關法令，但大家久已見怪不怪，而且視作理所當然。於是，宗教在長期以來，形同動保法令的「化外之區」，動保法令在台灣，形同「一國兩制」。

日前已有立委提出動保法修正草案，意欲限制大量化、商業化的放生行為，我們認為修法有理。因為商業化、大量化與功利心態的放生手法，往往造成動物更大的痛苦、傷害乃至死亡；而強勢外來種的放生，甚至還造成了本土原生種動、植物或農作物廣受摧殘的後果，嚴重破壞著既有的生態環境。

其實，動保法早已明文規定，不得惡意或無故騷擾、虐待或傷害動物。棄養動物致有破壞生態之虞者，更須科以罰鍰。其涉及刑事責任者，並移送司法機關偵辦。準此，惡質「放生」所導致的「放死」效應，實已違反該諸法條。

部分「放生」活動雖已變質，然而無論如何，「放生」的歷史淵源，還是來自憫念動物處境的宗教崇高理念。有的宗教習俗，卻是為了自身利益而虐待、傷害、公然宰殺動物。例如：為了祭祀、參賽，將一般豬仔，硬生生養成胖到癱瘓的「神豬」，再予宰殺。又如：在國家公園開放祭典用途的狩獵行為，或是公然進行所謂的「殺豬教學觀摩」，將殺豬全程秀諸媒體，血淋淋的鏡頭，讓視聽群眾觸目驚心。

像這些宗教公然違反相關法令的情形，早已行之有年，但農政官員無人敢於聞問，甚至索性修法，以大開惡質儀式、習俗的方便大門。

涉及宗教、文化與族群的敏感議題，政治人物不敢開罪選民；動保人士的抗議，則被抹黑為族群歧視或政治陰謀。在一場又一場泥巴戰與口水戰中，轉移了動物保護的主題。

然而傳統文化的價值，不宜無限上綱；任何宗教或族群，更沒有自外於法律的特權。作為佛教徒，我們堅決反對佛教界部分團體不當的放生行為，這應該可以證明：我們不忍動物受苦的目標，是「一以貫之」的，與宗教、文化或族群歧視無關，更無關乎特定的政治立場。

我們當然贊同制訂更為完備的動保相關法令，但如果單挑「放生」一事來作

修法，卻坐視其他宗教傳統習俗或儀式所導致的動物傷害，這將嚴重違反宗教平等的憲法精神。因此建議：朝野立委不妨將各宗教違反動物保護或生態保育精神的儀式習俗，都作通盤檢討，一次修訂完備，以免讓部分宗教，繼續擁有其作為動保相關法規「化外之區」的特權。



本文章已註冊DOI數位物件識別碼

- ▶ 監察院糾正教育部案公告－昭慧法師教授著作升等案，監察院糾正學審會干涉專業審查

doi:10.29665/HS.200412.0011

弘誓雙月刊, (72), 2004

作者/Author :

頁數/Page : 75-75

出版日期/Publication Date :2004/12

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.200412.0011>



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



監察院糾正教育部案公告

昭慧法師教授著作升等案，監察院糾正學審會干涉專業審查

中華民國監察院 93/10/14 第一二四號

監察院教育及文化委員會，本（十四）日通過並公布古委員登美、林委員鉅銀所提：糾正教育部案

監察院教育及文化委員會，本（十四）日通過並公布古委員登美、林委員鉅銀所提：糾正教育部案。案由為：教育部學術審查委員會辦理玄奘人文社會學院盧瓊昭（法名釋昭慧）副教授升等教授乙案，甲審查委員之資格並不符合規定，且相關人員不尊重審查委員之審查，致遭質疑干涉專業審查，又審查結果未經學術審查委員會常會核定，承辦人即自行於教育部網頁上公布，之後又擅行修正結果並函知受審查人，造成前後不一，嚴重影響教育部學術審查委員會之公信力，相關審查作業顯有怠失。已由該院函請教育部轉飭所屬，切實檢討並依法妥處見復。

糾正案文指出：教育部學術審查委員會辦理玄奘人文社會學院（現已改名為玄奘大學）盧瓊昭副教授升等教授案，依簽審顧問之簽定，將盧瓊昭副教授升等代表著作《佛教規範倫理學》，前後共送請七位審查委員審查，其中四位因故退審，三位審查委員基於保密以甲、乙、丙代稱。惟據教育部之約詢說明及書面資料，甲審查委員係研究員身分，且教育部並無其教師審定之相關資料，其資格並不符合「教育部辦理專科以上學校教師著作審查委員遴選原則」第二點之規定，審查作業顯有疏失。

糾正案文復表示：教育部學術審查委員會辦理專科以上教師著作審查作業，承辦人及業務主管人員在無法規明確授權下，對審查委員評定後之分數及意見，竟擅自主動電詢，並送請審查委員修改原審查分數，相關作業不尊重審查委員之審查，致遭質疑干涉專業審查，相關人員越權作業，產生流弊，核有疏失。又該委員會於辦理審查作業時，其審查結果在未經學術審查委員會常會核定前，承辦人即自行認定進行電腦作業，於教育部網頁上公布，之後又擅行修正結果並函知受審查人，造成前後不一，嚴重影響教育部學術審查委員會之公信力，確有違失。

監察院之本份新聞公告，已於 10 月 14 日中時、聯合網站，以及 10 月 15 日台灣日報與中央日報刊出。