

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 千山競秀、萬壑爭幽—人間佛教的菩薩身手

doi:10.29665/HS.200406.0001

弘誓雙月刊, (69), 2004

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page： 2-6

出版日期/Publication Date：2004/06

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.200406.0001>



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



千山競秀、萬壑爭幽
——人間佛教的菩薩身手

釋昭慧

一、但求真理而不執己見

四月二十四、二十五日，在佛教與社會各界矚目中，佛光、法鼓、慈濟三大團體與弘誓共同為慶祝印順導師百歲嵩壽，舉行「印順長老與人間佛教」學術研討會，來賓七百餘人；祝壽系列活動中，共同主辦單位另於五月一日在花蓮舉行「國際絲路座談會」，國內佛學研究專家以及熱心旁聽的百餘來賓，遠道趕來。兩場會議雖然規模大小有別，但同樣是在與會者法喜充滿的氣氛下，圓滿落幕。

五月十七日，筆者至慈濟大學演講，乘便至靜思精舍向導師禮座。見導師座旁就擺著本次祝壽研討會論文集，顯然導師這段時日有在閱讀該書。因此筆者順為問及導師對於拙作〈三乘究竟與一乘究竟〉的意見，導師莞爾，說：「有道理！」

由於該文是筆者對導師的「一乘究竟」論，表達不同的看法，認為單憑「緣起性空」理論，推演不出「一切眾生類，究竟得成佛」的答案，成佛只有「可能性」而無「必然性」，若要證成成佛之必然性，那麼，不是回到「真常唯心論」，就是推出「佛壽無量」的理想佛陀觀，這兩者都不是導師所能贊同的。導師不但不以為忤，還作如是答，這種但求真理而不執己見的器度，以及對後學小子胡言亂語的寬容，真是令人感動！

二、「無我」特質的慈濟志行

五月十七日至慈濟大學演講，會後至靜思精舍向導師與證嚴法師禮座，沿途德富法師（證嚴法師高足，也是慈大宗研所研究生）向筆者詢及一個問題：

「我本來以為師公（指導師）與師父（指證嚴法師）的思想是一樣的，但後來研究發現，兩人思想確有不同，師公的思想以『緣起性空』為主軸，但師父是傾向『真常唯心』的。請問法師對於慈濟的看法如何？」

筆者以前述基本態度回答她（大意如此）：

我在《佛教規範倫理學》中，對「真常唯心思想」提出的看法是，它與「上帝」信仰一般，無法透過經驗以檢證之，也無法透過理性以驗證之，所以只能訴諸信仰與想像，因此必須面對「信者恆信，不信者恆不信」的問題。

然而長期在宗教圈中觀察發現，思想固然影響信念，但個人的習性，會支配其做法，也會自動在各自的系統理論中，尋求其做法的學理依據。因此基督宗教信仰者，無論是主張「屬靈」還是主張「屬世」，都可以在《聖經》中找尋合理的依據，同理，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。

我對證嚴法師的思想並不詳知，但我認為，依她悲增上的心行，要在真常唯心的系統理論中，尋求「人間佛教」的依據，同樣是有可能的。相對而言，厭離心切的行者，無論嘴裡說的是「緣起」還是「性空」，也總有一套合理化其隱遁獨善之行的說詞。

我認為，無論慈濟的「人間佛教」，在學理上是否與導師思想相同，可貴的是它把握了佛法的「無我」特質，所以在類似印尼紅溪河整治計劃的國際賑災中，慈濟可以超越族群與宗教意識，不但為印尼貧苦人民建立大愛村，甚至還為他們建立伊斯蘭教堂。

三、人間佛教的菩薩身手

五月十七日傍晚時分，在靜思精舍藥石過後，拜見證嚴法師。法師對筆者來慈大演講，謙遜致謝，筆者則笑稱：「不好意思，讓我這麼有爭議的人，到沒爭議的地方來演講。」法師笑答：「爭議只要是說理，又有什麼關係！」並略述其在浴佛法會的儀軌方面作了些調整，莊嚴性並不稍減，但是不免有人質疑：「為什麼慈濟的浴佛，沒有將香湯灌到如來身上，再放個紅包到旁邊功德箱的程序？」以此印證「慈濟也是有爭議的」。

提及慈濟賑災近事，筆者乃向證嚴法師略述拙作〈人間佛教的兩個悖論〉的內容（詳見第 64 期本刊，頁 4~7），認為隱遁派指「人間佛教」導致佛教庸俗

化，這種指控其實是偏差的。人間佛教的神聖性，正是在世俗中體現的。無利可圖的奉獻事業及其理想，反而維持了它不腐化、不俗化的基礎，攝受到的也會是美好的心靈，因此而帶來了佛教總體品質的「向上提昇」。

相對而言，神聖性的證境，原本是「自作證、自受用」的，如果被拿來標榜，那麼，無論是化約作圖騰崇拜（如將神聖的教典拿來當作議價式的「經懺」），或引發為廣大信眾的偶像崇拜（如對神秘僧「神通力」的嚮往），往往就會彙聚大量的人力與財力。這些人力與財力，若因其標榜「自利優先」，而不屑於濟世事行，不願將它發揮在救苦救難的事業上，那麼，稍一不慎，就極有可能用之不當，而導致自己（或自己所屬教派）的腐化與俗化。此所以國內佛教幾樁性醜聞案或震驚社會的剃度風波，主角竟是標榜神通或苦修的僧侶。

易言之，入於「世俗」的慈悲行不盡然就導致俗化，因其亦可用「無我」精神以印證「神聖」；而標榜「神聖」的神秘經驗或圖騰事物，反倒容易吊詭地趨向「世俗」——這是筆者觀察台灣佛教生態，所得到的一個悖論。

證嚴法師接續筆者的話語，一連串提了三個慈濟終身志工在臨死時，雖有病苦卻灑脫自在，心不顛倒，不但不畏怯生死，反而一心發願再來世間做慈濟行的近事。她說故事一向生動，但筆者當場沒有筆記這些精彩片段，因此無法憶述個中細節。想來證嚴法師應是對於筆者所論述的「神聖性」角度，有感而發，所以產生了這樣的共鳴。法師並強調，這只是隨手拈來的例子，在慈濟人中，這類例子實在說不完。

生死自在，不正是解脫心切的佛弟子夢寐以求的神聖境地嗎？這些慈濟人生死自在的親身見證，是另一個很好的角度，可用來考察「人間佛教神聖性」的問題。筆者相信，這都是證嚴法師長期領導志工發為實踐，有了許多志工「在生時出生入死以賑疾濟苦，臨終時不畏生死且發願再來」的鮮明見證，而產生的無比自信；復以此無比自信，拿來印證經典中「不退轉於阿耨多羅三藐三菩提」的菩薩身手吧！

四、千山競秀的人間佛教

筆者於四月二十五日「印順長老與人間佛教」研討會閉幕式上曾說：

印度神學家潘尼卡神父將宗教對話歸為三個類型：「排他主義、包容主義與多元主義」。簡單地說，排他主義就是認為：「你們都不對，只有我最好。」包容主義就是認為：「你們都不錯，可是還是我最好。」多元主義則認為：「大家都很好，可能你們比我還更好。」人間佛教三大團體與我們在此相會，證明了多元主義的可能性。最起碼，今年大會中的配樂，採取了佛光山梵唄與慈濟「愛灑人間」、「普天三無」等歌曲，就讓中研院音控室的朋友告訴我們：「你們今年的配樂比去年好聽！」這證明了人間佛教可以多元發展，而且「萬象森羅許崢嶸」。

筆者深受印公導師思想之訓練，長於「辨異」。但這樣有感而發，絕對不是突如其來的轉變，而是立基於「緣起性空」的省思，套句導師的話：「離精嚴無貫攝」，贊同有多元發展的人間佛教，這應是筆者在「精嚴」思辨之後，所產生的「貫攝」態度。

首先，在社會關懷的實踐過程之中，由於民主社會票票等值，因此成事的關鍵，往往不是在思想純度與學習背景上「又紅又專」，而是支持者能「求同存異」以共襄盛舉。由此而體認到：「感情的認同，也是一種彌足可貴的認同」。

再者，筆者近年觀察台灣社會，人間佛教的多元思想與多樣風格，在「不忍聖教衰，不忍眾生苦」的共同宗旨下，不但不是「負債」，反而是一項可貴的「資產」，它們千山競秀，萬壑爭幽，相互激盪，但也相互助成，呈現出的是總體佛法的莊嚴性。

茲以慈濟為例。也許誠如德傳法師所言，證嚴法師之思想體系仍屬「真常唯心」，而非「緣起性空」。這部分，因筆者對法師大作欠缺全盤的瞭解，所以不敢驟下定論。但是在盧蕙馨教授大作〈證嚴法師「人間菩薩」的生命觀〉中，她所提到的證嚴法師法語：「小我若能開闢成大我，『我』必將天長地久存在永恆中」，[1]確實是傾向「真常唯心」的。

雖然筆者的思想仍是「緣起性空」系統理論的類型，認為「真常唯心」只能訴諸信仰與想像，不若緣起論之可以訴諸經驗與理性。然而證嚴法師的開示與作略，與導師所述人菩薩行的要領——「緣苦眾生」、「自利與利他統一」、「以悲心而學而行世間正業」，是不謀而合的。證嚴法師的實踐成就，與志工不畏生死的活見證，證明了「真常唯心」思想，依然可以轉化出太虛大師與印順導師所贊歎

的「人菩薩行」。

導師對真常唯心論的評價，當然不如緣起性空論，對於從真常唯心而「至圓至頓」或「秘密乘」的思想傾向，是有所批判的，而且這些批判出自邏輯的辯證與史實的考察，是強而有力的。

然而從證嚴法師的實例以觀，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」，而在於：宗派義學，無論是「緣起性空」或「真常唯心」的理論，到頭來都極度地玄學化了（前者如天台家的「一念三千」、「一即一切」，後者如華嚴學的「法界圓融」、「十玄門義」），變成「但坐而言，鮮起而行」的一套高妙學問了。而實修派的佛弟子，又有著極其濃厚的急證精神，所以趨向山林隱遁的風格。

因此筆者認為，感情的認同，也是一種彌足可貴的認同。人間佛教的多元思想與多樣風格，在「不忍聖教衰，不忍眾生苦」的共同宗旨下，不但不是「負債」，反而是一項可貴的「資產」，它們千山競秀，萬壑爭幽，相互激盪，但也相互助成，呈現出的是總體佛法的莊嚴性！

九三、五、三十 于尊悔樓

[1] 《「印順長老與人間佛教」海峽兩岸佛教學術研討會〔第五屆〕論文集》，N16。

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 祝壽賀詞

doi:10.29665/HS.200406.0002

弘誓雙月刊, (69), 2004

作者/Author :

頁數/Page : 7-8

出版日期/Publication Date :2004/06

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.200406.0002>



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



祝壽賀詞

一、聖嚴長老賀詞

慶祝印順長老百歲嵩壽學術研討會大會公鑒：

印順導師提倡的人間佛教將在二十一世紀發揚光大，普化人間。

聖嚴早已安排國外之行，不能親與盛會。

敬祝 導師享無量壽，並祝大會成功。

法鼓山聖嚴於澳洲敬啓

2004.4.24

二、證嚴法師賀詞

賀吾師百歲嵩壽

巍巍吾師，衷心仰止；

傳承創新，激勵來茲。

人間佛教，布善種子；

潤澤群生，無緣大慈。

正法清涼，靜寂清澄；

無量大悲，洪注大乘。

爲生眾作大師導，爲顛狂作大正念

吾師之德，天高水長；

吾師之壽，嵩比南山！

弟子

證嚴頂禮恭祝



本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 「印順長老與人間佛教」研討會開幕詞

doi:10.29665/HS.200406.0003

弘誓雙月刊, (69), 2004

作者/Author：李志夫

頁數/Page： 9-9

出版日期/Publication Date：2004/06

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.200406.0003>



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



「印順長老與人間佛教」研討會開幕詞

李志夫

佛教界、佛學界各位長老大德、諸位貴賓、法師、居士：歡迎各位，也謝謝各位蒞臨指教。

在去年慶祝長老九十八歲誕辰的學術討論會上，本人多了一張嘴；那就是提議今年應擴大慶祝長老的百歲嵩壽。當時就獲得了兩岸與會學者的附議。

本來、本人粗淺的想法是：由佛教教育界來辦，因為印老的影響以佛教教育界及學術界最為深遠。同時，台灣已有由各院所輪流主辦多年的「佛學研究討論會」。如由他們來辦更是輕而易舉。

後來因為昭慧法師得到星雲大師的同意，所以就建議由佛光山、慈濟、弘誓及法鼓山來共同舉辦。但因為我們開始籌備稍晚，星雲及聖嚴兩位長老均已安排主要行程，不能親自前來主持大會；所以特別要我們籌備單位向大會說明兼表示祝賀之意。

就因為這樣，本人由提議人，被推為策劃人，又由策劃人被推為今天的大會主席，本人雖是才德淺薄，愧不敢當；但憑我這一大把年紀，而且以一介長老四十年前，在大學任教時的老學生之身分來主持今天的開幕式自然感到十分光榮。

今天我們大家在這裡為慶祝長老百歲嵩壽，讚嘆長老的盛德，我們也想起了天台宗灌頂大師在《法華玄義》的「私記」中稱揚智者大師之盛德有十大點，那十大功德都是空前的。今天我們在此地稱揚印順長老的功德時，可以肯定地說，智者大師的十盛德也許是空前的，但絕不是絕後的。尤其印順長老的超宗派，其倡導回歸佛陀本懷，強調佛教人文化的普世價值、享有高壽，較之智者大師甚有過之而無不及。

此次大會雖然四個聯合單位的成員都盡了一些力量，但出力最多的還是昭慧法師與慈濟功德會。我謹向他們表示感謝，也再度謝謝各位的光臨指教。

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 印順長老百歲嵩壽誌慶 教界聯合舉辦研討會

doi:10.29665/HS.200406.0004

弘誓雙月刊, (69), 2004

作者/Author：呂姝貞

頁數/Page：10-12

出版日期/Publication Date：2004/06

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.200406.0004>



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



印順長老百歲嵩壽誌慶
教界聯合舉辦研討會

海峽兩岸學者共研人間佛教思想
為佛教未來啓新頁

呂姝貞（新聞組）

為恭祝深受國內外佛教界與學界所尊崇，並被稱譽為「玄奘以來第一人」的印順長老百歲嵩壽，由佛光山文教基金會、法鼓山中華佛學研究所、慈濟大學宗教與文化研究所、佛教弘誓學院聯合主辦的「印順長老與人間佛教」海峽兩岸佛教學術研討會，於四月二十四、二十五日假中央研究院學術活動中心舉行，與會人員計有七百餘人，盛況空前。論文研討及座談交流精彩而多元。

由於印順長老思想博大精深，尤其「人間佛教」思想備受推崇，對近代佛教發展影響深遠，因此，此一研討會不但促成了四個佛教團體的攜手合作，更匯聚了來自台灣各縣市、香港、新加坡等地僧俗四眾的共同參與，其規模可謂佛教界難得之盛事。

此次研討會以「印順長老與人間佛教」為主題，分為四個子題，分別是印順學之研究、人間佛教的回顧、人間佛教的前瞻、人間佛教的弘化，邀請兩岸著名佛教學者共十九人發表論文。大陸學者因故無法出席研討會，由國內學者代為宣讀論文，發表者從不同面向闡述長老的人間佛教思想，不僅探討人間佛教建構的理論面向，更從實踐面向來闡發，並為漢傳佛教的未來發展，開啓了嶄新的一頁。

大會在莊嚴的「三寶歌」唱頌中開幕，全體大眾向本師釋迦牟尼佛行三問訊禮，並向印順導師法相行三問訊禮，恭祝長老福壽康寧，為眾生眼，作法明燈。

大會主席中華佛研所李志夫所長指出：印順長老的人間佛教思想，是整個佛教界未來發展的方向。不僅在台灣，從星雲法師、聖嚴法師到證嚴法師都受其影響，連中國都注意到，自台灣發揚光大的「人間佛教」，在對岸亦逐漸興盛。

研討會總幹事昭慧法師報告籌備經過，說明印順長老思想研討會連續舉辦五

年，在國內外學術界，偶亦有為大思想家或大學者舉辦研討會的先例，但是為一人連續舉辦五年來討論他的思想，這是前所未有的。主要原因在於，印順長老著作等身，深具學術創見，受到國內外研究人士欽敬，其卓絕思想和研究成果嘉惠眾多佛學研究者。尤其他以豐富的學理基礎提倡積極勇健、捨己利他的人間佛教，更深刻影響當代台灣佛教，足見印順長老思想的深度及廣度。

此外，昭慧法師並說明促成此次美事的緣由：法鼓山中華佛學研究所所長李志夫教授於去年參加研討會時，主動提議：今年適逢印順長老百歲，法鼓山可加入合辦。昭慧法師乃於陪同大陸學者參訪之時，徵詢慈濟證嚴法師與佛光山星雲大師的同意。由於星雲大師和聖嚴法師對印順導師推崇備至，而慈濟證嚴法師更是印順導師的弟子，因此才促成了此次聯合舉辦之盛事。

中國佛教會理事長淨良長老於貴賓致詞時表示：印順導師對佛學研究，除了引經據典的分述之外，還綜合條陳修學門徑，對於佛教之貢獻，宛如「佛門至尊」一般，對於國家、世界也有很大的助益。他並祝福導師福壽無疆，大會順利且持續辦理以繼往開來。

中華民國一貫道總會祕書長蕭家振先生並以主辦單位之名稱首字：「佛法慈弘」四字為題，編了一首歌：「讓我們一同來把佛法慈弘，讓我們一同來把佛法慈弘！佛法慈弘，人間成淨土，讓我們一同來把佛法慈弘。感恩佛法慈弘，感恩人間成淨土。」他以「讓佛法弘揚出來，讓世界更平和」與大家共勉。

接著宣讀長老賀詞。由法鼓山李志夫所長宣讀聖嚴長老賀詞，由慈濟大愛台姚仁祿總監宣讀證嚴法師賀詞。由於星雲大師人在國外，臨時聯絡不上，所以佛光山已經來不及準備大師的賀詞。但是大師對本次祝壽研討會的支持與鼓勵，主辦單位深為感謝。

典禮中並「分享殊榮」，播放由慈濟大愛電視台錄製的一段影片，該影片紀錄今年三月五日，印順長老獲陳總統頒贈國家二等卿雲勳章之實況。陳總統於頒贈典禮中表示：印順導師的入室弟子們，有的成就舉世欽崇的濟貧救苦事業，有的推動敏銳犀利的社會改造運動，他的人間佛教思想蔚為當代華人佛教風潮，並深刻影響國際佛教發展，不僅是佛教界瑰寶，也是國家瑰寶。而印順長老則在感言中說道：「我很慚愧，並沒有為佛教界做什麼事，只是讀書寫字而已。」謙沖

慈祥的神情與態度，令與會者敬佩感動。獲頒贈勳章一事，不僅呈顯國家對印順導師個人貢獻的尊崇，更代表國家對人間佛教貢獻社會的重視。

開幕典禮之後，與會人士分兩梯次合影留念。之後，展開各場次的論文研討。於二十四日第四場論文研討會即將結束之前，由嘉義妙雲蘭若住持慧理法師與監院常光法師，領眾齊聲高唱「導師我永遠祝福您！祝福導師法體康泰，為法住世在人間」，就在大家齊聲祝福的聲中，為首日的研討會劃下圓滿的句點。

第二天第八場論文研討會圓滿結束後，緊接著舉行兩個小時的「人間佛教的藝術展現」座談會，由瀚邦文教基金會董事長黃麗明女士主持，中華佛教百科文獻基金會董事長傳道法師、佛光山電子大藏經主任永本法師、法鼓山建築設計的陳俊宏建築師，以及慈濟基金會副總執行長王端正先生共同擔任座談會引言人，以人間佛教在中國美學、梵唄的藝術表現，與慈濟、法鼓山所展現的人間佛教，做一廣泛且深入的座談交流，讓佛教界及一般大眾對印順導師的人間佛教實踐面有更清楚的瞭解。

閉幕典禮由四個主辦單位代表——法鼓山李志夫所長、佛光山永本法師、慈濟王端正副總執行長、弘誓昭慧法師，以及贊助單位李正富董事長致謝詞。王副總於大會宣佈：今年底，將有加拿大溫哥華的 UBC 大學（有如台灣的台大）與慈濟大學合作，舉辦「印順導師思想研究」的國際研討會。與會大眾聞言熱烈鼓掌。昭慧法師介紹工作團隊出列，來賓報以熱烈掌聲。大會就在如此溫馨的氣氛下，劃下了完美的句點。

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

- ▶ 印順長老百歲 三大僧團共參法理—印順導師百歲嵩壽新聞
摘錄

doi:10.29665/HS.200406.0005

弘誓雙月刊, (69), 2004

作者/Author：林倖妃

頁數/Page：13-14

出版日期/Publication Date：2004/06

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.200406.0005>



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



印順長老百歲 三大僧團共參法理
——印順導師百歲嵩壽新聞摘錄

林倬妃／台北報導

深受國內佛教各教派尊崇，被譽為「玄奘以來第一人」的印順長老今年逢百歲嵩壽，在佛教弘誓學院發起下，法鼓山、佛光山和慈濟三大佛教團體首度通力合作，於廿四、廿五日舉辦「海峽兩岸印順長老與人間佛教」研討會，為兩岸佛教界難得盛事。

印順法師的「人間佛教」思想，影響台灣佛教界相當深遠，包括法鼓山、佛光山和慈濟都承載發揚，精神受到國際肯定。印順弟子佛教弘誓學院昭慧法師五年前針對其思想舉辦研討會，今年因逢印順長老百歲，促成三大僧團攜手。

昭慧法師表示，促成此次美事緣由為法鼓山中華佛學研究所所長李志夫，去年參加印順長老思想研討會後主動提及，今年為印順百歲，可加入合辦，令她非常振奮。率領大陸佛教學者參訪花蓮慈濟以及高雄佛光山時，親自向證嚴法師以及星雲法師提出，獲得兩位法師大力支持。

李志夫說明，印順長老的人間佛教思想從阿含經而來。佛教傳入中國千年以來，阿含經一直被視為小乘佛教經典，開始推崇認為阿含經才是佛教本懷的，印順法師為第一人。在台灣，從星雲法師、聖嚴法師到證嚴法師都受其影響，連大陸都注意到自台灣發揚光大的「人間佛教」在對岸逐漸興盛。

昭慧法師說明，印順長老思想系列研討會連辦五年，相較國內任何大思想家或學者都屬首創，主要原因在於印順長老著作等身，深具學術創見，受到國內外研究人士欽敬，其卓絕思想和研究成果嘉惠眾多佛學研究者。尤其他以豐富的學理基礎提倡積極勇健、捨己利他的人間佛教，更深刻影響當代台灣佛教。

此次研討會以「印順長老與人間佛教」為主題，分為四個子題，分別是印順學之研究、人間佛教的回顧、人間佛教的前瞻、人間佛教的弘化，座談會主題是「人間佛教的藝術展現」。廿四日、廿五日連續兩天在中央研究院學術研究活動中心舉行，五月一日並在花蓮慈濟靜思堂舉辦「國際絲路研究座談會」。

——轉載自九十三年四月二十一日《中國時報》

著作等身 印順導師畢生撒種

佛教界尊崇的印順導師曾對佛教從藏傳佛教、禪宗到淨土宗各教派提出嚴厲批判，在佛教界被視為「異端」。他的一生猶如在荒野大地中撒種的癡漢，如今「人間佛教」在台灣綠意盎然。

慈濟大愛台為印順導師百歲嵩壽，從他出生地浙江海寧開始製作長達八集的紀錄片。總監姚仁祿昨天說起導師的一個小故事，印順曾說過，影響他最深者為「張鹿芹」，因他一句「佛教思想如此美好，為何在印度流傳千年後消失」，令他從根本重新思考佛法。

弟子因找不到張鹿芹其人感到不解，再次詢問導師才知，原來張鹿芹即為印順導師的俗名、是出家前的「張鹿芹」，顯示出家後的「印順」始終不忘「初衷」，人間佛教的哲學即在其中粹煉出來。

印順導師於一九〇六年農曆三月十二日出生（今年虛歲九十九，提前慶祝百歲），一九三〇年十月十一日在福泉庵清念老和尚座下剃度，法號印順、內號盛正，隨後赴天童寺受具足戒。一九六七年獲中華學術院授該院「哲士」，一九七三年日本大正大學因導師的「中國禪宗史」提出創見，授予博士學位，為台灣宗教界第一人。

印順弟子昭慧法師說，印順導師為佛教界先知，一向認為佛法思想美好，應讓法喜充滿人間。但台灣早期佛教界，下焉者鎮日念經、不問世事；上焉者隱遁山林、遠離俗世，「多一個不多、少一個不少」，讓他思考中國佛教到底有何問題。

昭慧法師說，印順導師同時批判傳統印度佛教的眾神化傾向，以及藏傳佛教秘宗的神秘化，乃至禪宗到淨土宗，他都提出不同見解，並從佛教原始經典「阿含經」出發，發展出「人間佛教」運動。直至如今，印順導師著作至少超過三百萬字。

印順導師的思想廣博深遠，過去舉辦四屆的印順法師思想研討中，因印順思想中有關「男女兩性修持上是平等」，立場始終同情女性，對佛教「八敬法」中男女不平等的條例提出見地、婉轉批判，引起佛教界軒然大波。

——轉載自九十三年四月二十一日《中國時報》

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

► 溫馨小語—「印順長老與人間佛教」研討會側記

doi:10.29665/HS.200406.0006

弘誓雙月刊, (69), 2004

作者/Author：釋傳法

頁數/Page：15-16

出版日期/Publication Date：2004/06

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.200406.0006>



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



溫馨小語

——「印順長老與人間佛教」研討會側記

釋傳法

一、人間佛教不是「愛國主義」

四月二十四日發表的一篇論文，提及印順導師的「人間佛教」思想，以《佛法概論》中「釋尊的故國之思」為例，認為「人間佛教」是將國家民族利益高於一切的「愛國主義」，昭慧法師發言反對此一說法，她認為：

導師研究佛學，一向不為民族情感所囿，而且依佛法的無我論，愛國主義依然是「大我愛」，是「我所愛」，同樣在《佛法概論》中，導師還說「我所愛的關涉越大，牽繫越多」。

而且愛國是愛哪個國，是「中華民國」，「台灣共和國」還是「中華人民共和國」？瞬間已將人們撕裂成三大族群。因此，愛國是一種自然感情，但不適合成爲一種絕對化的意識形態。

「人間佛教」應是超越族群意識，「此時、此地、此人」也不等於區域主義、民族主義或物種主義，眼前在「此地」所見受苦的「此人」，哪怕是大陸人、非洲人，還是一隻流浪狗，都應「不忍眾生苦」而給予護助，這才是「人間佛教」的真義。

二、萬象森羅許崢嶸

四月二十五日閉幕典禮上，昭慧法師的致詞讓筆者印象深刻，謹就記憶所及紀錄以與讀者分享如下：

印度神學家潘尼卡神父將宗教對話歸爲三個類型：「排他主義、包容主義與多元主義」。簡單地說，排他主義就是認為：「你們都不對，只有我最好。」包容主義就是認為：「你們都不錯，可是還是我最好。」多元主義則認為：「大家都很好，可能你們比我還更好。」人間佛教三大團體與我們在此相會，證明了多元主

義的可能性。最起碼，今年大會中的配樂，採取了佛光山梵唄與慈濟「愛灑人間」、「普天三無」等歌曲，就讓中研院音控室的朋友告訴我們：「你們今年的配樂比去年好聽！」這證明了人間佛教可以多元發展，而且「萬象森羅許崢嶸」。

三、一大步與幾小步

介紹工作團隊出列後，來賓報以熱烈掌聲。昭慧法師乃提及十九日至福嚴精舍見導師時的一段溫馨對話：

導師在比丘牽扶下緩步走動，明聖法師笑說：「導師，以前您走一步，我要走好多步；現在我走一步，您要走好多步。」那是生理年齡的局限使然。但是直到如今，導師在思想上的一大步，依然要讓我們走上好幾小步。但我們還是要起步走，不但台上的工作團隊如此，我們也要與台下的來賓作這樣的互勉！

——刊於九十三年四月二十七日《佛教弘誓電子報》

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 不厭生死・不欣涅槃－印順導師「人間佛教」的精髓

doi:10.29665/HS.200406.0007

弘誓雙月刊, (69), 2004

作者/Author：楊惠南

頁數/Page：17-45

出版日期/Publication Date：2004/06

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.200406.0007>



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



不厭生死·不欣涅槃——印順導師「人間佛教」的精髓

不忍聖教衰，不忍眾生苦，緣起大悲心，趣入於大乘——印順導師《成佛之道》——

楊惠南（台灣大學哲學系教授）

本文綱要

印順導師人間佛教當中，最主要的內容有：佛在人間、人間淨土和人菩薩（又稱凡夫菩薩、十善菩薩），分別對應佛身、佛土和所化眾生三者，也對應導師「此時、此地、此人」的理念。然而，一個更根本的理論基礎，則是「不厭生死，不欣涅槃」。

本文透過中、印各宗各派大乘佛典的引述和解析，證成「不厭生死，不欣涅槃」這一理念，不但是導師人間佛教的基礎理念，也是大乘佛典的共法，真菩薩道的精髓。並進而針對現代禪、宋澤萊等人對這一理念的質疑——以為這一理念不是人菩薩所能修習，甚至不是佛陀的本懷，提出筆者一些不同的看法。

關鍵詞

印順導師，人間佛教，人菩薩，凡夫菩薩，十善菩薩，急證，不修禪定不斷煩惱，彌勒上生經，兜率淨土，留惑潤生。

印順導師著作等身，思想縝密而豐富，即使是「人間佛教」這一主題，也不是一篇短短的論文，可以描繪其全貌。宏印法師在一篇名為〈印順長老的思想〉的演講稿中[1]，提到導師人間佛教的最主要特色是：「佛陀是人間成佛，最後成佛在人間。」「以印老的研究，他肯定人間成佛才是真佛。」這是就佛陀來說；同樣地，就佛弟子而言，「能投胎生為人，在人間為人，這種『人身難得』，人性尊嚴，做為人的高貴，才顯出人道人文的崇高意義。」也就是說，佛與佛弟子都在人間，這是導師人間佛教最主要的特色。

其次，傳道法師在一篇名為〈談印順導師思想與人間佛教〉的演講稿中[2]，則從「對治的」、「顯正的」，以及「契理契機的時代傾向」三方面，來探討「人間佛教的特色」。並以「重『此地、此時、此人』的關懷與淨化」以及「菩薩救

世精神的具體展現」兩點，說明「人間佛教的精神」。其中，「對治的」是指「在（太虛大師提倡的）『人生佛教』的基礎上，積極對治『重鬼、重死』的積弊之外，尤對治天神化、巫術化的流弊！」而「顯正的」，則指「佛在人間，說的是人話，絕不說神話，絕不說神創造人等神話，佛不是鬼王，也絕不鬼話連篇。佛非神非鬼，是人，與我們一樣有血有肉，多親切啊！」法師更進一步以「智慧—憶念勝」、「情操—梵行勝」以及「意志—勤勇勝」等三方面，來說明「人有三種特勝勝諸天」。至於「人間佛教的精神」當中的「重『此地、此時、此人』的關懷與淨化」，法師則說：「此地是所居住而有苦難的地方，此時是苦難的時候，此人是苦難的人，就是因為苦難才需要我們的關懷淨化啊！」

以上是導師眾多弟子中，對「人間佛教」這一理念的兩個典型詮釋。在這兩個典型的詮釋當中，都環繞著「佛在人間」以及（苦難的）佛弟子也在人間的主題。這固然是導師人間佛教最中心的思想，但是人間佛教的思想，顯然還有其他相關的內涵。其中，「人菩薩」這一詞，是與「佛在人間」同等重要的理念。傳道法師在另一篇名為〈從人生佛教到人間佛教〉的演講稿中[3]，曾引導師《佛在人間》的幾句話，對「人菩薩」，亦即「凡夫菩薩」或「十善菩薩」，做了這樣的說明：

人間佛教的論題核心，是「『人·菩薩·佛』——從人而發心學菩薩行，由學菩薩行而成佛」[4]——一般人一提起菩薩，便聯想到觀音、勢至、文殊、普賢等大菩薩，殊不知也有凡夫菩薩。人間菩薩便是由凡夫發菩提心，從十善菩薩學起，雖具煩惱身，但具正信正見，悲心殷切，來護持佛法，濟度眾生。

在這裏，所謂「人菩薩」或「凡夫菩薩」、「十善菩薩」，與行十善業道而獲得升天果報的眾生不同。傳道法師這樣區別二者之間的差異：「這裏所說的凡夫菩薩，是以慈悲利他的菩提願為目標，大悲心為動機，空無我慧為方便，去積集福慧資糧，故與發增上心，追求人天果報的世間善行有別。」

導師人間佛教的精髓，除了以上所說的「佛在人間」以及「人菩薩」這兩點之外，同樣建立在「此時、此地、此人」[5]這一理念之上的「人間淨土」，自然也不能排除在外。有關導師「人間淨土」的理念，論者甚多[6]，本文不再贅言。

總之，導師人間佛教的主要理念，可以歸納為下面三點：（1）佛在人間；（2）

人菩薩；(3) 人間淨土。而這三點，相當於(1) 佛身、(2) 佛土與(3) 佛所度眾生三者；它們構成了佛之所以為佛的三個充分而且必要的條件(sufficient and necessary conditions)，缺一不可。而這三個條件，正好相應於「此時、此地、此人」三句。[7]

然而，事實上，導師人間佛教的理想，一個更根本的預設則是「不厭生死，不欣涅槃」。[8]由於「不厭生死，不欣涅槃」這種「不求急證」的精神，因此菩薩甘願做一個留在苦難世間的人菩薩，佛陀也甘願在苦難的人間成佛。人間的佛陀和人間的菩薩，在人間建設淨土，廣度人間的苦難眾生。昭慧法師即曾這樣說明「不求急證」與「人菩薩」之間的關係：

導師確實也較少談及禪定內容，我想主要是來自他對「人菩薩行」的信念——既然三阿僧祇劫有限有量，我們需要在此生急速證入涅槃嗎？這種「不求急證」精神背後，除了洋溢的悲心之外，應該還有甚深的法空智慧作為基礎。[9]

本文試圖從教證和理證兩方面，來說明導師的人間佛教，確實建立在「不厭生死，不欣涅槃」這兩句經文之上。而這兩句經文，不但是導師思想的菁華，也是大乘佛法的精髓。現在，先從教界批評導師這一理念的一些聲音開始談起：

一、教界對導師人間佛教的批評

以現代禪、新雨社乃至宋澤萊為中心的教界人士，對導師人間佛教的全面性批評，拙作〈從印順的人間佛教探討新雨社與現代禪的宗教發展〉[10]，已有詳細說明，本文不再重述。本文僅就「不厭生死苦，不欣涅槃樂」這一理念，以及「人菩薩」等相關部分，做一較為深入的分析。首先是「人菩薩」的相關批評：

現代禪創立人——李元松上師(1957—2003)[11]，曾對導師的「十善菩薩」，亦即人菩薩，做了這樣的批評：

基本上「人間佛教」的思想我是認同的，只是人間佛教的主角人物——也就是十善菩薩，我不能認同十善菩薩可作為大乘菩薩行者的代表。因為印順法師本人也說「菩提願」、「大悲心」、「空性見」都很重要，但是十善菩薩位的凡夫，能不能說已經成就「空性見」了呢？如果沒有成就空性見，那麼過度地強調大悲心

和菩提願，將使佛教的發展趨向世俗化、庸俗化。[12]

在這裏，我們看到李上師不認同導師將「十善菩薩」[13]，亦即凡夫菩薩或人菩薩，做爲大乘菩薩行者的代表。他認爲，成就「空性見」的行者，才是大乘菩薩的代表；而十善菩薩顯然只是凡夫，並沒有成就「空性見」。而他之所以反對以十善菩薩做爲大乘菩薩行者的代表，乃是疑慮如此將會使佛教走向世俗化、庸俗化。

李上師的弟子——溫金柯，也曾歸納導師與現代禪之間「不共許的地方」，共四點；其中第三、四點分別是：「(現代禪)對急證精神的肯定」和「(現代禪認爲)『法眼清淨的菩薩行』[14]才是大乘菩薩道的真義」。就第三點來說，溫先生引述李元松上師的話說：

禪宗一向重視親證……這點不該是錯誤的，因爲佛法的原始精神本來就重視親證……而有細心求證、急於求證的需要；反過來說，如果完全沒有求證急證之心，正反映其人對看不見、摸不著的聖言量，缺乏真切的關懷和獻身的決心。[15]

而第四點「法眼清淨的菩薩行」才是大乘菩薩道的真義，溫先生也引述李上師的話說：

印順法師認爲「人乘的菩薩行」是大乘佛教本意。李元松老師認爲這只是印順法師個人的意見，指出：「人是充滿貪、瞋、癡、慢、疑、邪見等煩惱的凡夫。凡夫——人乘爲本的菩薩行，是大乘佛教本意？我認爲這與大乘經典中所說是不同的。」李老師認爲大乘佛教的主角人物：「是起碼應該以法眼清淨，已斷除見惑的菩薩爲代表。」[16]

至於與新雨社關係密切的台灣知名鄉土文學作家——宋澤萊，則這樣批評導師視世間即是涅槃的思想：

在中觀論頌講記第九頁的「懸論」中，印順如是說：「一般聲聞學者，把生滅的有爲，寂滅的無爲，看成是隔別的；所以也就把有爲與無爲（主要是擇滅無爲），生死與涅槃，世間即出世間，看成兩截。不知有爲即無爲，世間即出世間，生死即涅槃。」……如是言論，真叫我們學佛的人不知道如何是好。一般來說，

我們發心學佛的人都想求得出離世間，也想證得涅槃。假如說世間、出世間沒有差別，生死和涅槃也一樣，就等於是叫我們不必學佛了。[17]

世間即涅槃乃大乘通義，也是龍樹（約 150—250）菩薩《中論·觀涅槃品》的主張。[18]它與「因緣所生法，我說即是無（空）」[19]的「法空」思想密切關聯。因此，宋澤萊也針對「法空」思想，對導師的說法，做了這樣的批評：「印順法師……也會帶來一個危險性，他可能是另外一個深中法空思想迷藥的大乘。」[20]

宋澤萊之所以那麼嚴厲地批判「法空」思想下的「世間即涅槃」，原因是他認為，急證涅槃才是眾生的本願，也才是佛陀的本懷；他說：「但大乘佛教……它需要三大阿僧祇劫才能成佛，無涅槃可證的思想是如何使信徒感到絕望……。」[21]又說：

大乘所有教說中最違背佛陀的是鼓勵其信徒不要追隨本人及阿羅漢證入涅槃。據說不證入涅槃才是菩薩的大悲行。菩薩據說都該等到拯救了一切眾生之後，才證入涅槃。這種說法是很偏激的。[22]

總結以上幾個人看法上的差異：現代禪認為不求急證，並不是大乘佛教的思想；宋澤萊則以為不求急證確是大乘佛教的特色。儘管二者之間有這種天壤之別的不同看法，但他們都主張急證（涅槃）。因此強烈批判導師所提倡之不求急證的佛法。另外，基於急證的理念，現代禪甚至還批判導師所讚嘆的「十善菩薩」，亦即凡夫菩薩或人菩薩。然而，不求急證並不是導師的發明，而是大乘經論的本義。下文將透過教、理二證，來說明這點。

二、「不厭生死，不欣涅槃」的教證與理證

將「不厭生死，不欣涅槃」視為大乘佛法的精髓，是導師在許多地方都說到的。例如，《攝大乘論講記》即說：

菩薩具大悲智，不厭生死而求涅槃，不重自利而重度他，這才是真正的方便善巧。小乘學者沒有這種善巧，所以觀三界如牢獄，視生死若冤家，要急急的求證涅槃。[23]

另外，與「不厭生死，不欣涅槃」這一說法相似的理念，例如「留惑潤生」、「不修（深）禪定，不斷（細）煩惱」等，也是導師常常說到的。導師甚至認為，這一修行理念，不但合乎原始佛教和初期大乘的佛法特色，也是合乎當代思潮人心的修行法門。導師在一次接受筆者訪問時，就曾這樣說：「談到適應當代思潮人心的修行法門，我就想到了早期大乘的般若法門，也就是阿含經中彌勒菩薩所示現的榜樣——不修（深）禪定，不斷煩惱。」[24]又說：

真正的修行還是離不開戒、定、慧三增上學，沒有這三學，其他都只是外表的、形式的而已！不過修定、修慧是不容易的；在這裏讓我來介紹一個大乘初期的修行方法。從各種經論看來，當時的大乘行者雖然也修禪定，不過他們都像阿含經的彌勒菩薩一樣，不修深定，因為修深定必會耽著於禪樂當中而成小乘。所以小乘行者說證得什麼「果」而大乘則說得到什麼「忍」：柔順忍、無生法忍。到了無生法忍好像已經修行得很高深了，但還是沒有證入實際。這不是說大乘菩薩沒有能力證入，而是他們不願意證入，因為他們要「留惑潤生」，救度眾生！[25]

在此，我們看到導師不但重視戒、定、慧三學（這顯然不同於現代禪所了解的導師），而且為我們提供了一個「適應當代思潮人心的修行法門」。這一法門的特色是：「像阿含經的彌勒菩薩一樣，不修深定」；雖有能力，但為了度化眾生，卻「沒有證入實際」的法門。

彌勒菩薩「不修深定」的法門，我們稍後會有討論。現在，先讓我們看看導師所謂，「沒有證入實際」的初期大乘行者的法門。這一法門其實就是各類《般若經》所弘揚的法門。例如，《大般若波羅蜜多經》[26]就這樣說：

然諸菩薩行深般若波羅蜜多，伏斷煩惱，久住生死。終不自為速證涅槃，但為利樂諸有情故。菩薩以處生死為樂，不以涅槃而為樂也。何以故？諸菩薩摩訶薩，以化有情而為樂故。……是故菩薩觀察生死多諸苦惱，起大悲心，不捨有情，成就本願。世尊！諸菩薩摩訶薩，具方便力，久住生死。得見無量無邊如來，聽受無量無邊正法，化導無量無邊有情。是故菩薩為如是事，不厭生死，不樂涅槃。世尊！諸菩薩摩訶薩，若觀生死而起厭怖，欣樂涅槃，則墮非道。不能利樂一切有情，通達如來甚深境界。云何非道？謂樂聲聞及獨覺地。於有情類，無大悲心。所以者何？聲聞、獨覺所行之道，非諸菩薩摩訶薩道。何以故？聲聞、獨覺厭怖

生死，欣樂涅槃。不能具足福德智慧。以是義故，非菩薩道。[27]

我們可以從上面這段長文，歸納出下面幾個重點：

(1) 菩薩由於「行深般若波羅蜜多」，因此能夠「伏斷煩惱，久住生死」。

(2) 真正的菩薩，應該「以處生死為樂，不以涅槃而為樂」。

(3) 菩薩如果「觀生死而起厭怖，欣樂涅槃」，那就會「墮（入）非道」之中。而所謂「非道」則指遠離菩薩正道，亦即「聲聞、獨覺所行之道」。

(4) 聲聞、獨覺的特色是：「厭怖生死，欣樂涅槃」。

(5) 菩薩之所以能夠「不厭生死，不欣涅槃」，是因為菩薩「以（度）化有情而為樂」。更具體地說，由於菩薩「觀察生死多諸苦惱」，因此對那些在生死煩惱當中受苦難的眾生，生「起大悲心」，以致發下「不捨有情」，不願證入涅槃的本願。

從以上五點看來，以《般若經》為代表的初期大乘行者，在修習甚深般若波羅蜜多時，由於不捨苦難眾生的大悲心，因此才能「久住生死」乃至「不厭生死，不欣涅槃」。值得注意的是，經中特別強調，能否發下「不厭生死，不欣涅槃」的本願，乃菩薩道與聲聞、獨覺之小乘道之間的根本差別所在。

事實上，「久住生死」乃至「不厭生死，不欣涅槃」的說法，乃大乘經論的共法。這一共法，不但出現在像上引初期大乘的《般若經》中，也出現在中、後期的印度佛典當中；不但出現在主張「一切皆空」的般若法門，也出現在強調「唯心」的唯識法門當中；不但出現在印度佛典當中，也出現在中國成立的佛典當中。晉譯六十卷《華嚴經》，即說：「菩薩捨離種種樂，不厭生死求菩提。」[28]又說：「一一眾生故，無量劫苦行；不厭生死難，能為大導師。」[29]而唐譯八十卷《華嚴經》，也說：「若有諸菩薩，不厭生死苦，則具普賢道，一切無能壞。」[30]姚秦·鳩摩羅什譯《集一切福德三昧經》，也說到四種「疾能獲得無生法忍」的法門；其中第二種法門則是：「以大悲不厭生死。」[31]另外，唐譯《大乘本生心地觀經》，曾說到：想要修習「三種祕密成佛妙門」[32]的菩薩，應當穿著三十

二種「大金剛甲」。其中第一種大金剛甲則是「不厭生死」：

爾時佛告文殊師利菩薩言：「若有善男子、善女人，欲得修習三種祕密成佛妙門，早獲如來功德身者，當著菩薩三十二種大金剛甲。修此妙觀，必證如來清淨法身。云何名爲三十二甲？一者、於無量劫，爲眾生故，不厭生死，受苦大甲。……」[33]

而龍樹菩薩《大智度論》更清楚地說到，由於大悲心的緣故，菩薩「久應得涅槃（長久修行因而本來應該得證涅槃），而不取證」：

慈悲是佛道之根本。所以者何？菩薩見眾生老病死苦、身苦、心苦、今世後世苦等諸苦所惱，生大悲，救如是苦，然後發心求阿耨多羅三藐三菩提。亦以大悲力故，於無量阿僧祇世生死中，心不厭沒。以大慈悲力故，久應得涅槃，而不取證。以是故，一切諸佛法中，慈悲爲大。若無大慈大悲，便早入涅槃。[34]

另外，學界咸認成立於中國的《圓覺經》，也說：「當知菩薩，不與法縛，不求法脫，不厭生死，不愛涅槃……。」[35]而唐代唯識宗創立者——窺基，在其《辯中邊論述記》當中，也說：「二乘厭生死，欣求離繫，得於涅槃，但爲自利。菩薩大悲，不厭生死故，不爲身離繫。」[36]已佚作者姓名，但顯然是中國高僧大德所撰寫的《維摩經抄》，則更詳細地說明大、小乘的區別，正在是否能夠（願意）「留惑潤生」、「不出生死」：

經曰：「誠如所言，塵勞之疇爲如來種。」述曰：「塵勞者，煩惱之總名。塵污身心，名之爲塵。能令眾生生死疲倦，名之曰勞。菩薩之人，留惑潤生，不出生死，救度眾生，當來作佛，故以塵勞而爲佛種。二乘之輩，怖畏生死，斷除塵勞。既無煩惱，無物潤生，不得長劫在生死中，救度眾生，行菩薩行，當來作佛。佛種已斷，是故經言：「我等今者不復堪任發菩提心。」乃至云：「凡夫於佛法有反覆，而聲聞無也。」[37]

另外，後秦·鳩摩羅什譯《維摩經·問疾品》，曾說：「說身無常，不說厭離於身。說身有苦，不說樂於涅槃。說身空寂，不說畢竟寂滅。」[38]羅什弟子——僧肇，在註釋頭兩句時，這樣說：

肇曰：「慰喻之法，應為病者說身無常，去其貪著；不應為說厭離，令取證也。不觀無常、不厭離者，凡夫也。觀無常，而厭離者，二乘也。觀無常，不厭離者，菩薩也。是以應慰喻初學，令安心處疾，以濟群生。不厭生死，不樂涅槃。」

[39]

而隋代三論宗大師吉藏，在其《仁王般若經疏》當中，則以《仁王般若經》中「常照二諦化眾生」的經文，來說明修習般若的菩薩，才能與凡夫和小乘人不同，一方面不著生死、不捨生死，另一方面又不住涅槃、不捨涅槃：

云「菩薩於第一義中，常照二諦化眾生」者，於中道一實諦內，常照空、有二諦化眾生。所言「常照二諦」者，即大悲般若化眾生。以波若故，在生死而不著，則異於凡夫。以大悲故，不住涅槃，異於二乘。不捨生死，異於二乘；不捨涅槃，異於凡夫。故言「常照二諦化眾生」。^[40]

從以上的引證和說明，可以證明「不厭生死，不欣涅槃」，乃至與這一理念相合的「留惑潤生」，確實是中、印大乘各宗各派佛典中的共義。而這特別表現在代表初期大乘佛法的各類《般若經》當中。這顯然和現代禪的說法不同。現代禪的溫金柯先生曾說：

印順法師提出一個真大乘的判準，即：真正是菩薩行，不可以專心致志於修證，才能使自己持續以凡夫身，長在生死中打滾；只要致力於修證，就是落入小乘行徑，稱不上真正的大乘佛教。但是根據這項判準，不但禪宗、密宗稱不上是大乘，恐怕連《般若經》也不是大乘了；因為《般若經》提倡的是「疾入阿耨多羅三藐三菩薩」的法門……。^[41]

引文中值得商榷的地方共有兩處：首先，導師並不曾說過真正的菩薩行，「不以專心致志於修證」。導師確曾說過真正的菩薩行，不要「證入實際（涅槃）」；因為那會墮入小乘行。但導師並沒有主張修行者不要致志於「修證」。大乘菩薩證入「無生法忍」也是「修證」，為何「證入涅槃」才算是「修證」？導師甚至也不排斥「證入涅槃」，只是不要「急求」證入涅槃罷了！證入實際、涅槃的解脫道，原本無礙於「不厭生死，不欣涅槃」的菩薩道。因此，這與溫先生所強調的「解脫道和菩薩道的共通性」^[42]，完全不相違背。

溫先生還將導師和呂澂相類比，以為「他們所奠定的佛教風格，現代性有餘，但是對於修證道的熱情不足」，以致他們所提倡的佛法，「含藏著俗化、淺化的傾向」。^[43]溫先生對呂澂的了解，與本文主題無關，因此略而不談。但他對導師的批評，顯然還是立足於急於「證入涅槃」才是「修證」的觀點之上。

至於與新雨社關係密切的宋澤萊先生，一方面雖然認定「不（急）證涅槃」確是大乘佛教的特色，另一方面卻又批判這一理念，以為這是「最違背佛陀」的「偏激」思想。事實上，宋先生對導師「不證涅槃」的批判，也是對整個大乘佛法的批判。他的批判其實只是眾生自私心態的反映；或更如實一點地說，只是小乘自私心態的反映。為了說明這一觀點，筆者要不厭其詳地引述龍樹菩薩《大智度論》裏的一長段話：

問曰：「如餘處，菩薩自利益，亦利益眾生；此中何以但說利益眾生，不說自利？自利利人有何咎？」答曰：「菩薩行善道，為一切眾生。此是實義。餘處說自利亦利益眾生，是為凡夫人作是說，然後能行菩薩道。入道人有下、中、上。下者但為自度，故行善法。中者自為，亦為他。上者但為他人，故行善法。」問曰：「是事不然。下者但自為身，中者但為眾生，上者自利亦利他人。若但利他，不能自利，云何言上！」答曰：「不然！世間法爾。自供養者，不得其福。自害其身，而不得罪。以是故，為自身行道，名為下人。一切世人，但自利身，不能為他。若自為身行道，是則斷滅，自為愛著故。若自能捨己樂，但為一切眾生故行善法，是名上人。與一切眾生異故。若但為眾生故行善法，眾生未成就，自利則為具足。若自利益，又為眾生，是為雜行。求佛道者有三種：一者、但愛念佛故，自為己身成佛。二者、為己身，亦為眾生。三者、但為眾生。是人清淨行道，破我顛倒故。是菩薩行般若波羅蜜時無眾生，乃至無知者見者。安住是中拔出眾生，著甘露性中。^[44]

引文中，龍樹菩薩明白說到三種修行人：(1) 下等修行人，「但自為身」，「但愛念佛故，自為己身成佛」。(2) 中等修行人，「自為，亦為他」，「為己身，亦為眾生」。(3) 上等修行人，「但為他人，故行善法」，「但為眾生」。推崇原始佛法，但卻未能把握《阿含經》中「佛在人間」這一理念，相反地，卻一再強調急證涅槃的宋澤萊先生，應屬下等的第(1)種修行人。無疑地，這是眾生「但自為身」之自私心態的表現。大乘菩薩道的可貴之處，也是感人之處，不在所證入的涅槃有多殊勝，也不在所成就的佛果有多美妙；而在全然不為己身利益，全心全意投

入救度苦難眾生的情操之上。至於現代禪溫金柯先生所謂「是不是『較有利於眾生』，是大乘佛法的『第二義』」，乃至「能不能使人究明真相，趣入（無住）涅槃，這才是大乘佛法的核心」，最多也只是中等的第（2）種修行人罷了，離「但為眾生」的第（3）種上等修行人尚遠。

三、為「不修禪定，不斷煩惱」辨誣

與導師「不厭生死，不欣涅槃」這一思想息息相關的是「不修禪定，不斷煩惱」。這兩句話出自《彌勒上生經》，為了避免斷章取義，現將相關經文抄錄如下：

爾時優波離亦從座起，頭面作禮，而白佛言：「世尊！世尊往昔於毘尼中及諸經藏，說阿逸多具凡夫身，未斷諸漏。此人命終當生何處？其人今者雖復出家，不修禪定，不斷煩惱。佛記此人成佛無疑。此人命終生何國土？」佛告優波離：「諦聽！諦聽！善思念之。如來應正遍知，今於此眾，說彌勒菩薩阿耨多羅三藐三菩提記。此人從今十二年後命終，必得往生兜率陀天上。……」[45]

經文說到三件重要的事情：（1）律典（毘尼）和各類經藏當中，都說到阿逸多（Ajita），亦即彌勒菩薩[46]，「具凡夫身，未斷諸漏」。（2）阿逸多雖然是出家僧人，但卻「不修禪定，不斷煩惱」。（3）釋迦佛預「記」（預言）阿逸多將在十二年後命終，然後往生兜率陀天上，未來並將成佛。其中，第（1）中的「具凡夫身，未斷諸漏」，以及第（2）中的「不修禪定，不斷煩惱」，古來即有許多討論。這些討論大體集中在這樣的描寫，是否可以據而判定《彌勒上生經》，到底屬於小乘或大乘經典？新羅·元曉即說：「或有說者，此《上生經》是小乘教，聲聞藏攝。所以然者，說阿逸多具凡夫身，未斷諸漏……。」[47]唐·窺基也說到有人據此判定《上生經》為小乘經：「依《上生經》，下文優波離問云：『此阿逸多具凡夫身，未斷諸漏』、『雖復出家，不修禪定，不斷煩惱』等，明知此等皆小乘經，大乘菩薩無如是義故。」[48]

然而，一般論師都將《上生經》判為大乘經。新羅·憬興即以各種理由，證成「三經皆大乘理不疑」。[49]上引元曉在提出有人將《上生經》判為小乘經之後，緊接著卻以四文，證明「此經正是大乘之教」。[50]而隋·吉藏，也說：「一往大判，《上生經》者，以大乘為宗體。」[51]另外，上引唐·窺基，則詳細批駁《上生經》是小乘經典的說法：

今依《上生》，初列跋陀波羅、文殊師利諸菩薩等；後陳化佛說陀羅尼，佛以一音聲，說百億陀羅尼門；復言「身圓光中，有首楞嚴三昧」，又云：「令五百億天子，不退於阿耨多羅三藐三菩提」等。明知是等皆大乘經，小乘經中無是事故。[52]

另外還值得一提的是，《彌勒上生經》不但對彌勒菩薩有以上的描述，也對嚮往兜率淨土的一般眾生，做了相似的描述：

優波離！若有比丘及一切大眾，不厭生死，樂生天者，愛敬無上菩提心者，欲為彌勒作弟子者，當作是觀。作是觀者，應持五戒、八齋、具足戒，身心精進，不求斷結，修十善法。一一思惟，兜率陀天上妙快樂。[53]

在此，我們看到：嚮往彌勒兜率淨土的眾生，有一個共同的特色：「不厭生死」。唐·窺基，還依據這段經文，將往生兜率淨土的法門，歸納為下面的「五因」：(1) 持五戒；(2) 持八戒（八齋）；(3) 持具足戒；(4) 身心精進，不求斷結；(5) 修十善法。並把往生兜率淨土的眾生，分為三類：(a) 菩薩行法，不厭生死，受生死苦，行樂利故，樂生天者；(b) 愛敬無上菩提心者；(c) 欲為彌勒作弟子者。而在解釋五因中的第(4)「身心精進，不求斷結」時，窺基還說：「不求斷結者，非作精進六行斷結。斷結便生上二界故。」窺基的意思是：如果精進斷結，就會上生到色界或無色界上，無法往生屬於欲界的兜率淨土了。另外，窺基在解釋(a)類往生兜率淨土的眾生時，則這樣說：「故不同二乘厭生死苦，恐天放逸，不樂生也。」從《上生經》經文，以及窺基的解釋，我們可以肯定：不厭生死、不求斷結，確實是彌勒法門的特色。這和彌勒本身的修行法門——「具凡夫身，未斷諸漏」乃至「不修禪定，不斷煩惱」，自然有密切的關聯。創建淨土的佛菩薩，以及嚮往該淨土的眾生，可謂「臭味相投」。《維摩詰所說經·佛國品》說：「眾生之類是菩薩佛土。所以者何？菩薩隨所化眾生而取佛土。」[54] 誠哉斯言！

另外，《上生經》還進一步描述嚮往彌勒兜率淨土的眾生：

佛滅度後，我（釋迦自稱）諸弟子，若有精勤，修諸功德，威儀不缺，掃塔塗地，以眾名香，妙花供養，行眾三昧，深入正定，讀誦經典，如是等人，應當至心，雖不斷結，如得六通。應當繫念，念佛形像，稱彌勒名。如是等輩，若一

念頃，受八戒齋，修諸淨業，發弘誓願，命終之後，譬如壯士，屈伸臂頃，即得往生兜率陀天，於蓮華上，結加趺坐。[55]

唐·窺基曾對這段經文，歸納為「六事法」[56]，以說明往生兜率淨土的業因：

一、精勤修福，敬恩悲田中所作業等。二、威儀不缺，堅守諸戒行，自住軌則等。三、掃塔塗地，修飾道場，正理制多等。四、香花供養，四事什物，隨給濟等。五、凡夫行三昧，聞思等定；聖人入正受……。六、讀誦經典，演說修習十法行[57]等。[58]

從以上的說明，大體可以判定：往生兜率淨土的修行法門，乃「易行道」法門。這和釋迦所修「不惜身命，晝夜精進，如救頭燃」的「難行道」法門，正好相反。[59]唐·窺基在總結這「六事法」的解釋時，即說：「且舉偏勝易行。」[60]

然而，彌勒菩薩為什麼「雖復出家，具凡夫身，未斷諸漏」乃至「不修禪定，不斷煩惱」呢？從各類相關佛典的描述，可以推斷，那是因為彌勒試圖示現一種有別於釋迦苦行的修行法門。唐·窺基曾引《佛藏經》和《佛本行經》，說明彌勒和釋迦在修行法門上的不同：

《佛藏經》云：彌勒發心先四十劫，釋迦方發心。《佛本行經》第一卷云：昔有如來，號曰善思，彌勒菩薩於彼佛所，最初發心，在於我（釋迦自稱）前四十劫餘，然後我發無上道心……但以捨身、苦行修業不同，所以彌勒成道終後。[61]

引文說到彌勒比釋迦早四十劫餘發心，但卻因「捨身、苦行（等等）修業不同」，彌勒反而比釋迦晚成佛。也就是說，由於釋迦修習捨身、苦行等等法門，因此早彌勒成佛。《佛本行經》還更具體地說到，由於釋迦修苦行，因而原本應該先成佛的彌勒，卻晚釋迦九劫才成佛：「截頭目手足，心定得忍辱，情悟發求佛，速進超九劫，彌勒等應先，勇猛出其前。」[62]

從以上的說明，可以斷定彌勒所示現的法門，乃「易行道」法門。為了示現這一法門，他自己是「具凡夫身，未斷諸漏」乃至「不修禪定，不斷煩惱」；而

嚮往兜率淨土的彌勒信眾，也和他相似，「不厭生死」。導師在說明淨土與創建淨土的佛菩薩，以及往生淨土的眾生之間的關係時，曾有一段發人深省的話：

佛與眾生展轉增上相攝的淨土，是菩薩行因時，攝化一分同行同願者共所創造的，依此攝受一分眾生，使眾生也參加到淨土中來。這是淨土施教的真正意義，也是淨土的特色所在……。[63]

另外，導師在總結淨土與眾生之間的關係時，又說：「總之，說到淨土，即是諸佛與眾生展轉互相增上助成的。在佛土與眾生土間，不能忽略菩薩與佛共同創造淨土，相助攝化眾生的意義。」[64]導師這些話，與上引《維摩經》「眾生之類是菩薩佛土」乃至「菩薩隨所化眾生而取佛土」的經文，其實具有相同的意趣。

對於「不修禪定，不斷煩惱」這兩句《彌勒上生經》的經文，現代禪的溫金柯先生，在接受筆者的訪談時，曾解釋為：「因為已修禪定，所以不修禪定；因為已斷煩惱，所以不斷煩惱。」[65]另外，對於和這兩句經文相關的另一理念——「留惑潤生」，溫先生則做了這樣的說明：「留惑潤生應該是他內心了無疑惑之後，它是解脫之後的表現……也就是示現有煩惱的樣子，其實他的內心應該是沒有染著的。」[66]

針對溫先生的解釋，筆者曾做了簡略的評論：「有違佛典的原意。」[67]而溫先生則反駁說：

我對於上述二概念的詮釋，究竟如何「有違佛典原意」？楊教授並沒有說明「佛典原意」到底是怎樣的。當時我回答楊教授「不修禪定，不斷煩惱」的意思時，曾表示是就記憶所及，引用已故的巴壺天教授在《禪門三柱》中文譯本譯序的講法。……元代有個陳秀玉學士，曾問秀山潤和尚：「彌勒菩薩為什麼不修禪定，不斷煩惱」？秀山說：「禪心已定，不須更修；斷盡煩惱，不須更斷。」後問萬松秀禪師，萬松說：「真心本淨，故不修禪定；妄想本空，故不斷煩惱」。後又問竹林海巨川，巨川說：「本無禪定煩惱」。所以，我當時的回答，並非個人的別解，而是古德的解釋，不應掠美。禪宗古德的這些解釋，到底合不合佛典的原意呢？其實是合的。因為「不修禪定，不斷煩惱」一語出自《彌勒上生經》。在經中，這個「不修禪定，不斷煩惱」的彌勒菩薩，是補處菩薩，而不是初學的凡

夫菩薩。補處菩薩是菩薩修行的最後階段，即將六度圓滿，當然是已修禪定，已斷煩惱的了。因此，他的「不修禪定，不斷煩惱」，解釋為「因為已修禪定，所以不修禪定；因為已斷煩惱，所以不斷煩惱」，應該不會「不合佛典原意」吧！

[68]

在這段冗長的引文中，溫先生所根據的唯一文證是，已故巴壺天教授所引的一則禪宗公案。這則公案，在《續指月錄》當中曾有記載；雖然香山和萬松的先後次序卻顛倒了，但並不影響公案的原意。[69]然而，禪師解經，往往有「弦外之音」，不應該拿來討論佛典「文本」的原意。禪籍《指月錄》，曾記載釋迦入滅前說：「吾四十九年住世，未曾說一字。」[70]我們能據此斷定釋迦真的不曾講經說法嗎？另外，《壇經》曾記載一僧問惠能：「黃梅意旨甚麼人得？」惠能答云：「會佛法人得。」僧又問：「和尚還得否？」惠能答：「我不會佛法。（所以，我未得黃梅意旨。）」[71]依據此文，我們能斷定惠能真的不會佛法，因此也真的未得黃梅（五祖弘忍的）意旨嗎？由此可見，以陳秀玉和香山、萬松、巨川等三禪師的對答，來解釋《上生經》「不修禪定，不斷煩惱」的經文，並不妥當。因此，筆者評斷溫先生對這兩句經文的解釋「不合佛典原意」，並沒有錯誤。這兩句經文所告訴我們的應該是：彌勒所示現的法門，確實要我們不急求解脫、不急證涅槃。

四、結語

導師曾謙卑而且帶著一點無奈的口吻，自比為「冰雪大地撒種的癡漢」[72]。然而，實際上，導師的著作浩瀚如江海，思想深邃而湛然。藍吉富曾將導師的著作和思想，譽為一九五〇年代以來，「對台灣、香港、東南亞等地華人佛教徒影響最大的出家人」，迄今「仍被大部分華人佛學界仰望為當今的泰山北斗」。[73]或許，也正因為這樣，來自各方對導師的批評，也就越多、越大。早期（1950年代），有來自台中某彌陀信仰者的焚書事件；[74]晚近有來自現代禪（包括受其影響的大陸學者——恒毓[75]）、新雨社、宋澤萊的批評；而最近，則有來自藏密信仰者也是《阿含經》研究學者——如石法師，以及禪法弘揚者——蕭平實先生等人的批評。[76]

另外，還有一些學者，提出「後印順學時代」的來臨這一說法，以為台灣佛教界必須設法超越導師的影響。這一說法，首由藍吉富教授所提出。藍教授介紹

並討論了包括溫金柯《生命方向之省思》、劉紹楨〈大乘三系說與淨土三系說之研究〉[77]、如石《現代大乘起信論》(一書中之〈台灣佛教學術研究、阿含學風與人間佛教走向之綜合省思〉和〈大乘起源與開展之心理動力〉二文)、溫金柯《繼承與批判印順法師人間佛教思想》以及恒毓〈印順法師的悲哀——以現代禪的質疑為線索〉等五篇文章和著作當中，對導師的批評。[78]藍教授提出「後印順學時代」的來臨這一說法之後，受到江燦騰教授、賴賢宗教授、宣方教授(中國大陸學者)等人的注意，並做了進一步的發揮。[79]另外，昭慧與性廣法師〈出世與入世的無諍之辯〉，也延用了「後印順學」一詞。[80]其中，宣方指出：「印順思想中強烈的反傳統傾向及其在實踐中可能造成的困境，是我們首先需要謹慎對待的。」又說：「當我們著眼於未來漢語佛教思想的建設時，如何在批判中國佛教思想傳統的同時又肯定它的正面價值，從而避免印順思想中的批判鋒芒在實踐中異化為歷史虛無主義並導致宗門子弟的抵觸，就是一個必須面對的課題。」而宣方對於導師思想的總評斷則是：「現實都要求我們超越印順時期的疑古主義，走向後印順時代的釋古主義。」基本上，宣方所謂的「人間正道」(這是他的論文標題)或「人間佛教」，旨在推崇佛光山星雲法師。他認為，星雲法師所推行的人間佛教，與慈濟、法鼓等「山頭」所推行的人間佛教一樣，「均非直接實踐和繼承印順思想，而是另有淵源」。他將導師的人間佛教定位為「立論創新之典範」，而將星雲法師的人間佛教定位為「實踐革新之典範」。後者是「實踐中的人間佛教思想」，它是建構「後印順時代」之台灣佛教，所應重視的「實踐經驗」。宣方先生的評論似乎意味著：導師的人間佛教只有理論的價值，而無實踐經驗可言。在教界，這一評價其實也並不陌生，但還要擴大到導師個人修行的質疑之上。「印順只不過是個學問僧罷了」、「印順沒有什麼修行」等等耳語，早已在教界廣泛傳了開來。前文提到現代禪的溫金柯先生，將導師和呂澂先生相提並論，以為他們都是「修證道的熱情不足」，即為一例。「甚至還有人說印老之體弱多病，就是他闢斥密宗所招致的報應……。」[81]

無獨有偶的，闕正宗先在其碩士論文當中，也特闢一章，名為〈開展篇：「人間佛教」的區域性格與國際化趨勢〉，與宣方先生的論文一樣，廣泛討論了李炳南居士，以及星雲、證嚴、聖嚴和惟覺等四位法師的「人間佛教」事業。闕先生更在〈總結〉一章當中說：

台灣「人間佛教」最有力的論述是所謂的「此時、此地、此人」，可是弔詭的是，當佛教碰上政治時，「人間佛教」就會被扭曲與變型，那就是部分緇素將

「人間佛教」與解嚴之後台灣的「本土化」運動結合，過份強調「此時、此地、此人」，形成佛教的「新保守主義」，這窄化了台灣「人間佛教」的廣度。[82]

闕先生的批評，顯然針對導師座下一些試圖給合「人間佛教」和台灣「本土化」運動的弟子輩，而非導師本人。然而，他將討論的焦點，從導師強調的「此時、此地、此人」，移轉到星雲、聖嚴、惟覺法師，甚至李炳南居士等非導師座下的教團，並質疑導師「此時、此地、此人」這一理念的某些後續發展，具有狹隘的「地域性格」，而無寬廣的「國際化趨勢」。[83]這恐怕也應該算是另一種「後印順時代」的批判吧！

綜觀以上這些林林總總的討論和批評，大體可以歸納出下面幾個重點：(1) 與彌陀淨土有關的批評：例如台灣的淨土宗信眾。(2) 與真常唯心系之「如來藏」有關的批評：這包括維護禪宗、密宗等主張如來藏思想的現代禪，以及如石法師、蕭平實先生等。(3) 與「不厭生死，不欣涅槃」有關的批評：這包括新雨社、現代禪以及如石法師、宋澤萊先生等。(4) 與「實踐經驗」有關的批評：例如現代禪、密教信眾以及宣方先生等。(5) 與「此時、此地、此人」的後續發展有關的批評：例如闕正宗先生等。

在這五大類的批評當中，(1) 是一個老問題，論者甚多，不再贅言。[84]其次，導師弟子輩對於(4)的駁斥，也不乏其人。[85]而(2)之如來藏問題，雖是老問題，論者也甚多[86]，但由於牽涉的教團頗多，教理也極為深廣，還是值得另文再做進一步的討論。(特別是蕭平實先生的批評，駁斥者較少，值得深入討論。[87])至於(5)之「本土化」是否為「新保守主義」的問題，雖然因為闕先生惜墨如金、語焉不詳，很難據而判斷其中的真正意思；但顯然是一嶄新的問題，也是嚴肅而敏感的問題，並不是三言兩語可以帶過，因此，也只有另尋機會再做回應了。

而第(3)類的批評，事實上論者也不少。[88]本文僅集中在「不修禪定，不斷煩惱」這一理念，進一步做細部討論而已。

「不厭生死，不欣涅槃」，以及與這一理念相同意趣的「不修禪定，不斷煩惱」乃至「留惑潤生」，不但是導師人間佛教的菁華，也是大乘佛法的精髓、菩薩道的真精神。現代禪的溫金柯先生說：「『留惑潤生』和『不修禪定，不斷煩惱』

一樣，都是證量極高的不退轉菩薩才做的。初學者煩惱熾盛，貪、瞋、癡、慢、疑、邪見俱在，應該知病知恥，知所慚愧，應該『正精進』，修所應修，斷所應斷，而在這時候說要『留惑潤生』，恐怕的確躓等了！」[89]也許，誠如溫先生所說的，尚未證得意生身的初學菩薩，都是隨業流轉六道，無法做到「留惑潤生」乃至「不修禪定，不斷煩惱」；這是現實上的「實然」。但是菩薩之所以為菩薩，正因為他們具有「明知不可為而為」的精神。這正如導師引佛經所說：「經上說：『未能自度先度他，菩薩是故初發心。』」[90]任何一個真正的菩薩，都應該發下「不厭生死，不欣涅槃」的弘願；這是「應然」。導師依據各類大乘經論，提倡「不厭生死，不欣涅槃」這一修行法門，並不是不知道「凡夫菩薩」在「實然」上無法達到這一目的（否則為什麼還要有後面的賢聖菩薩和佛菩薩？[91]）；但卻在「應然」上，鼓勵我們發下這一弘願，否則就不是人間佛教的服膺者，也不是真正的菩薩行者。遺憾的是，溫先生等人混淆了實然和應然這兩個層次，並且反過來強調急證的重要性。導師曾說：「恥有所不知，恥有所不能，恥有所不淨，迴入於大乘。」[92]這雖是針對迴小向大的聲聞而說，但卻也適用於那些執著於急證的行者。套用溫先生的口吻：學菩薩道的初行者，自己無法發下「留惑潤生」乃至「不修禪定，不斷煩惱」的弘願，應該「知病知恥，知所慚愧」。見到那些願意「留惑潤生」，願意「不修禪定，不斷煩惱」的初行者，不但不應該恥笑、阻擾，相反地應該歡欣隨喜。

[1] 收錄於：宏印法師《佛教人間關懷的向度》，高雄：淨心文教基金會，1996，頁 170—195。

[2] 收錄於：傳道法師《印順導師與人間佛教》，台南縣永康市：中華佛教百科文獻基金會，2001，頁 121—163。

[3] 收錄於：傳道法師《印順導師與人間佛教》，頁 79—119。

[4] 這幾句話引自導師《佛在人間》，台北：正聞出版社，1987（7版），頁 99。

[5] 這三句是民國初年闢佛甚力之大儒——梁漱溟（1893—1988），在會見導師時，自述其學佛中止的原因。（詳見導師《印度之佛教·自序》，台北：正聞出版社，1985[重版]，頁一。）梁氏的這一感嘆，顯然深刻影響導師的思想。不但「人間淨土」的理念，建立在這三句之上，前文所討論到的佛在人間和人菩薩的理念，

同樣建立在這三句之上。我們可以說，導師整個人間佛教的理想，都建立在這三句之上。（參見：楊惠南〈「人間佛教」的經典詮釋——是「援儒入佛」或回歸印度？〉《中華佛學學報》13，2000年5月，頁479—504。）

[6] 例如：演培法師〈從往生淨土到實現人間淨土〉，刊於：《南洋佛教》141，新加坡：南洋佛教雜誌社，1981年1月，頁15—17；江燦騰《人間淨土的追尋——中國近世佛教思想研究》，台北：稻鄉出版社，1989。

[7] 參見註釋5。

[8] 這兩句乃修改自《大般若波羅蜜多經》卷574：「修學甚深般若波羅蜜多，不為厭離生死過失，不為欣樂涅槃功德。所以者何？修此法者，不見生死，況有厭離；不見涅槃，況有欣樂。」（引見《大正藏》卷7，頁965，上。）

[9] 昭慧〈人間佛教·薪火相傳〉，釋昭慧《活水源頭——印順導師思想論集》，台北：法界出版社，2003，頁85。

[10] 刊於：《佛學研究中心學報》5，台北：台灣大學文學院佛學研究中心，2000，頁275—312。

[11] 上師於2003年12月10日往生，隨即依其遺願，在慧淨法師座下圓頂，法號淨嵩。往生後，導師贈以「淨德昭彰」輓詞，並請上師弟子——畫家小魚先生書寫，框成篇額。事實上，在此之前，上師在昭慧法師的接引下，已皈依導師。2003年10月16日，李上師並向教界發表公開信，放棄他原先所信仰、修持的禪法，改修西方淨土行。聲明中說：「至心發願往生彌陀淨土，唯有『南無阿彌陀佛』是我生命中的依靠。」

[12] 楊惠南訪問，賴惠芬記錄〈現代禪李元松上師訪問記〉71，收藏於：台北·中央研究院社會學研究所「台灣新興宗教現象及其相關問題之研究」小組，以及台灣大學哲學系303研究室。

[13] 十善：不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不惡口、不綺語、不兩舌、不貪、不瞋、不癡。

- [14] 相當前文李上師所說的「空性見」菩薩行。
- [15] 溫金柯《繼承與批判印順法師人間佛教思想》，台北：現代禪出版社，2001，頁 041。而溫文所引這段文字，則出自李元松〈印順法師思想對台灣佛教之貢獻及其引申問題之探討〉，收錄於李元松《古仙人道》，台北：現代禪出版社，2000，頁 68。
- [16] 溫金柯《繼承與批判印順法師人間佛教思想》，頁 042。引文中所引述的兩段李上師的話，分別出現在：李元松《禪的修行與禪的生活》，頁 278—282，258。
- [17] 宋澤萊〈印順佛學思想的危險性〉，宋澤萊《被背叛的佛陀續集》，台北：自立晚報文化出版部，1990，頁 158。
- [18] 例如，龍樹《中論·觀涅槃品》，曾說：「涅槃與世間，無有少分別；世間與涅槃，亦無少分別。」（《大正藏》卷 30，頁 36，上。）
- [19] 龍樹《中論·觀四諦品》，《大正藏》卷 30，頁 33，中。
- [20] 張慈田訪問〈台灣佛教的未來之路——訪宋澤萊老師〉，宋澤萊《被背叛的佛陀續集》，頁 186。
- [21] 宋澤萊〈雜阿含經試譯與導讀序〉，宋澤萊，《被背叛的佛陀》，台北：自立晚報文化出版部，1990，頁 96。
- [22] 宋澤萊《被背叛的佛陀·序：來一個革命吧！台灣佛教！》，頁 9。
- [23] 印順《攝大乘論講記》，台北：正聞出版社，1987（7版），頁 405。
- [24] 楊惠南訪問、郭忠生記錄〈中國佛教的由興到衰及其未來的展望〉，楊惠南《當代學人談佛教》，台北：東大圖書公司，1986，頁 69。
- [25] 同前引，頁 68—69。

[26] 依照導師的研究，唐·玄奘譯《大般若波羅蜜多經（卷 572）·第 6 分顯德品》，屬於最後期所成立的《般若經》。成立時間約在紀元 200 年以後，已含有真常佛教的思想內容。（詳見：印順《初期大乘佛教之起源與開展》，台北：正聞出版社，1989（5 版），第 10 章。）儘管它是最後成立的《般若經》，又含有真常佛教的思想內容，但它仍屬「初期大乘佛教」的範圍。

[27] 唐·玄奘譯《大般若波羅蜜多經（卷 572）·第 6 分顯德品》，《大正藏》卷 7，頁 953，中。

[28] 東晉·佛馱跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷 8，《大正藏》卷 9，頁 447，中。

[29] 同前書卷 4，《大正藏》卷 9，頁 418，上。

[30] 唐·實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》卷 62，《大正藏》卷 10，頁 333，下。

[31] 姚秦·鳩摩羅什譯《集一切福德三昧經》卷中，《大正藏》卷 12，頁 997，中。

[32] 指身、口、意三種祕密。（詳見：唐·般若譯《大乘本生心地觀經》卷 8，《大正藏》卷 3，頁 329，中。）

[33] 唐·般若譯《大乘本生心地觀經》卷 8，《大正藏》卷 3，頁 330，上。

[34] 龍樹菩薩《大智度論》卷 27，《大正藏》卷 25，頁 256，下。

[35] 《大方廣佛圓覺修多羅了義經》，《大正藏》卷 17，頁 915，上。

[36] 唐·窺基《辯中邊論述記》卷中，《大正藏》卷 44，頁 26，上。

[37] 《維摩經抄》，《大正藏》卷 85，頁 431，中。

[38] 姚秦·鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》卷中，《大正藏》卷 14，頁 544，下。

- [39] 後秦·僧肇《注維摩經》卷 5，《卍續藏》冊 27，頁 0451，上。
- [40] 隋·吉藏《仁王般若經疏》卷中—4，《大正藏》卷 33，頁 340，下。
- [41] 溫金柯《繼承與批判印順法師人間佛教思想》，頁 049—050。
- [42] 溫先生在回應林建德〈印順人間佛教的修行觀研究——從現代禪的質疑考察起〉（刊於：「佛教現代禪網站/十方園地/佛教學術論文專欄」；另收錄於：林建德《諸說中第一》，台南縣永康市：中華佛教百科文獻基金會，2003，頁 1—92）時，曾說到：現代禪主張解脫道與菩薩道是共通的。他（指李元松上師）認為，導師所主張的「不（急）證涅槃」，乃是視二道沒有共通性的說法。（詳見：溫金柯《繼承與批判印順法師人間佛教思想》，頁 058—061。）
- [43] 溫金柯《繼承與批判印順法師人間佛教思想》，頁 043。
- [44] 龍樹《大智度論》卷 9，《大正藏》卷 25，頁 5726，中—下。
- [45] 劉宋·沮渠京聲譯《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經》，《大正藏》卷 14，頁 418，下。
- [46] 有關阿逸多和彌勒是否同一人的問題，有一些不同的說法。《中阿含經（卷 13）·王相應品·說本經》，曾說到釋迦佛預言未來人間淨土的出現，以及轉輪王「螺」的統領天下和彌勒下生成佛。會中有兩個釋迦佛的弟子，一名阿夷哆，一名彌勒。前者發願要當未來的轉輪王——螺，卻被釋迦斥責：「汝愚癡人，應更一死而求再終。」而後者卻發願要當未來佛，釋迦則讚嘆說：「善哉！善哉！彌勒！汝發心極妙，謂領大眾。」（詳見：《大正藏》卷 1，頁 509，下—511，下。）其中，阿夷哆即阿逸多，經中說到他和彌勒不是同一人，所發之願也不相同。然而，目前所討論的《彌勒上生經》，阿逸多卻和彌勒同一人。隋·吉藏《彌勒經遊意》曾說：「但相傳，或云阿逸多是名，彌勒是姓；或云阿逸多是姓，彌勒是名。兩釋未詳取捨也。」（《大正藏》卷 38，頁 263。）《中阿含經》的二人說，也許是較原始的說法。後來的佛典之所以把彌勒和阿逸多視為同一人，拙作〈漢譯佛經中的彌勒信仰〉（刊於：《國立台灣大學文史哲學報》35，台北：國立台灣大學文學院，1987，頁 119—181），曾推測：後世有將未來佛——彌勒，與未來

轉輪王一一螺，二者合一的傾向。「彌勒下生，明王出世」的政治口號，也漸漸盛行起來。特別是在中國，隋文帝、武則天等帝王，都曾自稱是彌勒下生。

[47] 新羅·元曉《彌勒上生經宗要》，《大正藏》卷 38，頁 299，下。

[48] 唐·窺基《觀彌勒上生兜率天經贊》卷上，《大正藏》卷 38，頁 278，上。

[49] 詳見：新羅·憬興《三彌勒經疏》，《大正藏》卷 38，頁 304，下—305，上。

[50] 詳見：新羅·元曉《彌勒上生經宗要》，《大正藏》卷 38，頁 299，下—300，中。其中，「三經」指劉宋·沮渠京聲譯《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經》（《彌勒上生經》）、西晉·竺法護譯《佛說彌勒下生經》（《彌勒下生經》），以及後秦·鳩摩羅什譯《佛說彌勒下生成佛經》或同人譯《佛說彌勒大成佛經》（《彌勒成佛經》）。三本皆收錄於：《大正藏》卷 14。

[51] 隋·吉藏《彌勒經遊意》，《大正藏》卷 38，頁 263，下。

[52] 唐·窺基《觀彌勒上生兜率天經贊》卷上，《大正藏》卷 38，頁 278，上。

[53] 劉宋·沮渠京聲譯《佛說彌勒菩薩上生兜率天經》，《大正藏》卷 14，頁 419，下。

[54] 姚秦·鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》，《大正藏》卷 14，頁 538，上。

[55] 劉宋·沮渠京聲譯《佛說彌勒菩薩上生兜率天經》，《大正藏》卷 14，頁 420，上。

[56] 六事法，乃《上生經》中的用語：「如是等眾生，若淨諸業，行六事法，必定無疑，當得生於兜率天上，值遇彌勒。」（劉宋·沮渠京聲譯《佛說彌勒菩薩上生兜率天經》，《大正藏》卷 14，頁 420，上。）

[57] 十法行，十種行持經典的方法；即：書寫、供養、施他、諦聽、披讀、受

持、開演、諷誦、思惟、修習。

[58] 唐·窺基《觀彌勒上生兜率天經贊》卷上，《大正藏》卷 38，頁 295，中。

[59] 參見：龍樹《十住毘婆沙論》卷 5，《大正藏》卷 26，頁 40，下—41，中。

[60] 唐·窺基《觀彌勒上生兜率天經贊》卷上，《大正藏》卷 38，頁 295，中。

[61] 唐·窺基《觀彌勒上生兜率天經贊》卷上，《大正藏》卷 38，頁 278，中。

[62] 《佛本行經》卷一，《大正藏》卷 4，頁 57，中。

[63] 印順〈淨土新論〉，印順《淨土與禪》，台北：正聞出版社，1987（7 版），頁 36—37。

[64] 同前書，頁 37。

[65] 楊惠南訪問、賴惠芬記錄〈現代禪溫金柯先生訪問記〉，58。（藏於：中央研究院社會學研究所。又藏於：國立台灣大學哲學系 305 研究室。）

[66] 同前引。

[67] 楊惠南〈從印順的人間佛教探討新雨社與現代禪的宗教發展〉，刊於：《佛學研究中心學報》，5 期，台北：國立台灣大學文學院佛學研究中心，2000，頁 275—312。

[68] 溫金柯《繼承與批判印順法師人間佛教思想》，頁 072。

[69] 參見：清·聶先《續指月錄（卷 7）·竹林巨川海禪師傳》，《卍續藏》冊 143〔台北：新文豐出版公司（影印版）〕，頁 0907，上。

[70] 明·瞿汝稷《指月錄（卷 1）·釋迦牟尼佛傳》，《卍續藏》冊 143，頁 0028，下。

[71] 詳見：元·宗寶編《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》卷 48，頁 358，上。

[72] 詳見：印順〈冰雪大地撒種的癡漢〉，刊於：《當代》30，台北：當代雜誌社，1988 年 10 月。

[73] 藍吉富〈印順法師佛學思想的特質及歷史意義〉，收錄於：藍吉富《聽雨僧廬佛學雜集》，台北：現代禪出版社，2003，頁 613—623。

[74] 即焚燬導師的著作——《淨土新論》。參見：江燦騰〈台灣當代淨土思想的新動向——思想史的探討〉，口頭發表於：台北：「東方宗教討論會第二屆年會」，1987。又見：楊惠南〈台灣佛教的「出世」性格與派系紛爭〉，收錄於：楊惠南《當代佛教思想展望》，台北：東大圖書公司，頁 1—44。

[75] 詳見：恒毓〈印順法師的悲哀——以現代禪的質疑為線索〉，張貼於：恒毓電子信箱：buddhahy@bigfoot.com，2002 年 1 月 25 日。

[76] 有關如石法師的批評，詳見：如石〈大乘起源與開展之心理研究〉，刊於：《中華佛學學報》14，台北：中華佛學研究所，2001 年 9 月；如石〈台灣佛教學術研究、阿含學風與人間佛教走向之綜合省思〉，刊於：《香光莊嚴》66、67 期，2001 年 6、9 月，嘉義：香光寺。如石法師這兩篇大作，都收錄於：如石《現代大乘起信論》，2001，南投：南林出版社。而有關蕭平實先生的批評，則散見其十來本著作中。例如：蕭平實《邪見與佛法》，台北：佛教正覺同修會，2001；蕭平實《佛教之危機》，台北：佛教正覺同修會，2002。

[77] 刊於：《諦觀》81，台北：諦觀雜誌社，1995 年 4 月，頁 13—106。

[78] 詳見：藍吉富〈台灣佛教思想史上的後印順時代〉，口頭宣讀於：台北：弘誓文教基金會主辦「人間佛教與當代對話——第三屆研討會」，台北：中央研究院，2002 年 4 月 20—21 日。

[79] 詳見：江燦騰〈關於「後印順學時代」的批評問題——從如石法師兩篇書評談起〉，收錄於：釋昭慧、江燦騰編《世紀新聲——當代台灣佛教的入世與出世之爭》，台北：法界出版社，2002。又見：賴賢宗〈當代台灣如來藏思想的諍

議與回應——邁向後印順時代的如來藏學》，收錄於：《印順導師思想之理論與實踐：人間佛教與當代對話——第三屆祝壽研討會論文集》，台北：財團法人弘誓文教基金會，2002；賴賢宗〈當代台灣如來藏思想的爭議與回應——印順之後的如來藏學爭議之評議〉，刊於：《中華佛學學報》16，台北縣：中華佛學研究所，2003年7月。又見：宣方〈人間正道是滄桑——後印順時代的台灣人間佛教〉，刊於：《普門學報》17，高雄佛山光寺：佛光山文教基金會，2003年9月，頁1—22。

[80] 釋昭慧·釋性廣〈出世與入世的無爭之辯——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〉〉，釋昭慧、江燦騰編《世紀新聲——當代台灣佛教的入世與出世之爭》，頁28。

[81] 藍吉富〈台灣佛教思想史上的後印順時代〉。

[82] 闕正宗《戰後台灣佛教的變遷與發展（1949—2003）》，新竹：玄奘人文社會學院宗教學研究所，2003（碩士論文），頁442。

[83] 狹隘的「地域性格」與「國際化趨勢」的比較，並非闕先生的論文所明說的。但從論文中的標題——〈「人間佛教」的區域性格與國際化趨勢〉看來，闕先生應該有這個意思。

[84] 參見：江燦騰〈台灣當代淨土思想的新動向——思想史的探討〉。又見：楊惠南〈台灣佛教的「出世」性格與派系紛爭〉。又見：邱敏捷《印順導師的佛教思想》五章，台北：法界出版社，2000。又見：釋昭慧〈印順導師對本生談與西方淨土思想的抉擇〉，收錄於：釋昭慧、江燦騰編《世紀新聲——當代台灣佛教的入世與出世之爭》，頁247—282。

[85] 例如：釋性廣《人間佛教禪法及其當代實踐》，台北：法界出版社，2001；印順導師著、呂勝強編《妙雲華雨的禪思——印順導師止觀開示集錄》，台北：財團法人佛教青年文教基金會，1998；呂勝強〈人菩薩行的理論與實踐〉、〈印順導師「人間佛教」之菩薩觀及道次第初探〉，收錄於：呂勝強《人間佛教的聞思之路》，高雄：高雄市正信佛教青年會，2003，頁193—247，253—318；林建德〈印順人間佛教的修行觀研究——從現代禪的質疑考察起〉，收錄於：林建德《諸

說中第一——力挺佛陀在人間》，台南縣永康市：中華佛教百科文教基金會，2003，頁 1—92。

[86] 例如：釋昭慧〈無諍之辯——有關印順導師思想之質疑的總回應〉，釋昭慧〈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〉〉，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〉〉，釋昭慧講述、釋慈暉整理〈「立敵共許」辯證兩則〉，釋性廣〈印順導師對變質禪法之批判及對禪宗之肯定〉，以上分別收錄於：釋昭慧、江燦騰編《世紀新聲——當代台灣佛教的入世與出世之爭》，頁 3—6，7—25，27—149，151—158，159—219。又如：林建德〈《印順法師的悲哀》讀後〉，收錄於：林建德《諸說中第一——力挺佛陀在人間》，頁 145—230。

[87] 蕭先生也對藏密嚴厲批判，而索達吉堪布仁波切等藏密人士也已有回應。〔詳見：索達吉堪布〈破除邪說論〉。(張貼於：<http://buddhanet.com.tw/shurangama2/ggsa-31.htm>) 值得注意的是，蕭先生(或其信徒)對導師的批評，已經到了顛倒是非的地步。例如，2004年2月5日，一位署名「路人甲」的網友，在「角虎論壇」網站，張貼一篇名為〈印順法師認同藏密邪淫雙身法事實之一〉的文章，曾顛倒是非地攻擊導師：「暗中協助藏密黃教應成派，弘揚宗喀巴的邪淫雙身法」，「印順思想與藏密雙身法思想確實有著深厚的淵源也」。導師一生反對藏密，特別是藏密中的雙身法，以為那是促使印度佛法衰亡的原因〔詳見：印順《印度之佛教·第十七章密教之興與佛教之滅》，台北：正聞出版社，1985(重版)〕，卻被顛倒是非地說成大力支持藏密雙身法，著實已到了令人無法忍受的地步！該文雖引來署名「行人」的網友，張貼一篇名為〈致路人甲大德數言〉(2004年2月6日)的文章反駁，說到「印順導師是破斥左道藏密行淫雙修之先驅」乃至「路人甲謗僧下無間阿鼻地獄」等；但路人甲隨即又張貼另一篇名為〈行人大德：您心性不錯，聰明多聞，可惜與正法無緣呀！〉的文章(2004年2月13日)，大量引用護法孤子《揭開宗喀巴『密宗道次第廣論』的真面目》第五章的內容，再度攻擊導師弘揚藏密雙身法。(詳見：http://jhoo.com/cgi-bin/ar.cgi?r2=cd_20031231201200_1&pr=3&pa=MBA) 行人的反駁文章，採信函方式，信函開頭是：「末法孤子大鑒」。依據正圓居士〈護法與毀法〉一文(張貼於：<http://www.a202.idv.tw/a202-gb/Book1023/Book1023-R-32.htm>)，「末法孤子」乃蕭平實自稱。(事實上，蕭平實《邪見與佛法·自序》文末，確實署有「大乘末法孤子蕭平實謹識」等十幾字。)可見，行人把路人甲

的文章，當做是蕭平實（或其信徒）所作。另外，一位署名「路人」的網友，也在「角虎論壇」網站，張貼一篇名為〈護法孤子就是蕭平實本人〉的文章，以三點理由，證明護法孤子也是蕭平實先生。如此一來，路人甲所引述的護法孤子作品，其實也是蕭平實所作。（見：http://jhoo.com/cgi-bin/ar.cgi?r2=cL_20031225023648_2_1_1_1_2_1_1_1_1_2_2_1_1_2_2_1_1_1_1_2_3_2_2_1_2_2_2_1_4_3_1_2_3_1_2_1_1_2_1_1_1_1_1_1_1_2_1_1_1_1_1_2&pr=3&pa=MBA）總之，路人甲那兩篇顛倒是非的文章，應該是蕭平實先生本人（或其信徒）所寫。〔感謝李勇吉先生（詩人旅人）提供相關資訊。〕

[88] 例如：林建德〈印順人間佛教的修行觀研究——從現代禪的質疑考察起〉、〈與現代禪談印順法師人間佛教思想——回應溫金柯先生對我的回應〉，收錄於：林建德《諸說中第一——力挺佛陀在人間》，頁 1—92，93—144。

[89] 溫金柯《繼承與批判印順法師人間佛教思想》，頁 074。

[90] 這兩句經文是導師〈人間佛教要略〉所引（見：印順《佛在人間》，頁 103），但不知出自何經？

[91] 導師依修行的階段，將菩薩大分為三類：凡夫菩薩（又稱人菩薩或十善菩薩）、賢聖菩薩、佛菩薩。導師〈人間菩薩要略〉說：「菩薩道所經歷的過程，可略分三個階段：一、凡夫菩薩；二、賢聖菩薩；三、佛菩薩。第三階段的菩薩，是證得大乘甚深功德，與佛相近似的。……第二階段的菩薩，是已發菩提心，已證菩薩位，從賢入聖，修大悲大智行，上求下化——這即是三賢到八地的階位。第一階位，是新學菩薩：是凡夫身初學發菩提心，學修菩薩行。……新學菩薩，要培養信心、悲心，學習發菩提心；樂聞正法，聞思精進，而著重以十善業為菩薩道的基石。這類菩薩，雖沒有什麼深定大慧，神通妙用，但能修發菩提心，修集十善行——菩薩戒，精勤佛道，已充分表示出菩薩的面目。……凡夫菩薩：十善，本是人乘的正法。初學菩薩而著重於十善業，即以人身學菩薩道的正宗。太虛大師宣說的「人生佛教」，即著重於此。大師平時，坦白地說：我是凡夫而學修發菩提心的。以人間凡夫的立場，發心學菩薩行，略有兩點特徵：一、具煩惱身：凡夫是離不了煩惱的，這不能裝成聖人模樣，開口證悟，閉口解脫，要老老實實地覺得自己有種種煩惱，發心依佛法去調御他，降伏他……。二、悲心增上：

初發菩薩心的，必有宏偉超邁的氣概。菩薩以利他為重，如還是一般人那樣的急於了生死，對利他事業漠不關心，那無論他的信心怎樣堅固，行持怎樣精進，決非菩薩種姓。專重信願，與一般神教相近。專重修證，必定墮落小乘。初發菩提心的，除正信正見以外，力行十善的利他事業，以護持佛法，救度眾生為重。」從以上引文可以看出，導師主張菩薩依其修行階段，可分為三類：凡夫菩薩、賢聖菩薩和佛菩薩。其中，導師特重凡夫菩薩；而其特色有二：一、具煩惱身；二、悲心增上。

[92] 印順《成佛之道》，台北：正聞出版社，1987（7版），頁258。



本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 「不厭生死，不欣涅槃」如何成為大乘共義？

doi:10.29665/HS.200406.0008

弘誓雙月刊, (69), 2004

作者/Author：溫金柯

頁數/Page：46-55

出版日期/Publication Date：2004/06

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.200406.0008>



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



不厭生死，不欣涅槃」如何成爲大乘共義？

溫金柯（淨土宗文教基金會教研部主任）

一、前言

楊惠南教授於今（2004）年4月舉行之『「印順長老與人間佛教」海峽兩岸學術研討會』發表〈不厭生死，不欣涅槃——印順導師「人間佛教」的精髓〉，引述包括先師李元松居士和筆者等人對印順法師的「人間佛教」的商榷，認爲：透過中、印各宗各派大乘佛典的引述和解析，證成「不厭生死，不欣涅槃」這一理念，不但是導師人間佛教的基礎理念，也是大乘佛典的共法，真菩薩道的精髓。

[1]

承學術會議主辦單位昭慧法師，在會後惠贈論文集，並告知其中楊教授的論文回應了過去現代禪的看法。閱後，覺得楊教授此文討論的佛理很重要，且對我過去的錯誤有所教正，所以願意簡略談談自己的看法，以回饋楊教授的指正。

二、「阿逸多具凡夫身，未斷諸漏」屬小乘法，非大乘共義

誠如楊教授所說的，現代禪過去表述的思想，與印順法師不共許的四點中，第三、四點，分別是：「對急證精神的肯定」與「法眼清淨的菩薩行，才是大乘菩薩道的真意」。這兩個命題是相關連的，尤其後者，涉及的是「何謂大乘菩薩道真義」的問題，這一問題的實質，其實並不是「見仁見智」的宗派立場問題，而是佛教教義史實的認知問題，換言之，是學術問題。因此，這一問題也正是楊教授此文「引述、解析各宗各派大乘佛典」所欲證明的，也是該文討論的要點。

楊教授此文共四節，論證的要點爲第二、三節。第二節引印順法師的著作及諸經論，說明「不厭生死，不欣涅槃」是中印各大乘宗派的共義。第三節標題爲：「爲『不修禪定，不斷煩惱』辯誣」。

我認爲，楊教授的引述與解析，最有價值的部份，在於第三節，引述《彌勒上生經》，說明彌勒菩薩「不修禪定，不斷煩惱」，而且「具凡夫身，未斷諸漏」。換句話說，過去筆者在接受楊老師訪問時，在沒有仔細考察思想異同的情況下，

憑藉自以為理所當然的教理推論，並引用古代禪德的詮釋，認為彌勒菩薩已經是「一生補處菩薩」，是「六度即將圓成」的聖者菩薩，已修禪定、已斷煩惱，故不須更修禪定，不須更斷煩惱，來會通「不修禪定，不斷煩惱」，這確實不合於《彌勒上生經》的原意。關於這一點，楊教授過去說我的解釋「不合佛典原意」顯然是對的。

但是楊教授的論文同時提到了另一個有趣的命題，即是指出《彌勒上生經》自古以來就有究竟是屬於小乘經或大乘經的爭論；而《彌勒上生經》之所以會被認為是小乘經，關鍵就在於彌勒菩薩（阿逸多）「具凡夫身，未斷諸漏」這樣的講法，被認為不符大乘義。[2]

楊教授雖又引古人的講法，認為《彌勒上生經》是大乘經。但是筆者必須指出的是，「一生補處菩薩仍然是凡夫」這樣的菩薩觀，確是小乘上座部執，而非大乘通義。記載部派佛教各派主張的《異部宗輪論》指出：

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。[3]

「異生」即是「凡夫」的同義詞，指的是「初果」、「入正性離生」、「得法眼淨」之前的眾生。《異部宗輪論》是說一切有部論師「世友」的著作，它說明本宗的菩薩觀，應有百分之百的可信度。而根據《異部宗輪論》的記載，「雪山部」和「說一切有部」都是由「上座部」分化來的，因此它們共同的部執可視為「上座部」的共同主張。這樣的菩薩觀，是把菩提樹下、金剛座前的菩薩視為凡夫，原因就是認為，當時末後身菩薩尚未悟道，未入正性離生。從此往前推，苦行六年、向外道學習禪定、踰城出家、居於皇宮娶妻生子、從右脅出生、處胎的菩薩，都是法眼未淨的凡夫，而騎大白象入胎之前、居於兜率天宮的一生補處菩薩，當然也是法眼未淨的凡夫。根據這樣的菩薩觀，再類推到彌勒菩薩的身上，故說「阿逸多具凡夫身，未斷諸漏」。

印度佛教史的常識，大乘佛教的佛陀觀、菩薩觀，主要是由「大眾部」發展來的，而非「上座部」。而大眾部的看法，借用演培法師《印度部派佛教思想觀》

一書的說明：

大眾系的學者說，菩薩從初發心修行，直至初阿僧祇劫滿，都是凡夫菩薩，當然沒有問題，但一進入第二阿僧祇劫，即升格而為聖者，再也不是凡夫了。在初阿僧祇劫中用功修行，目的在自利，「入第二僧祇即名聖者」，是即顯示自利的修行已經完成，如果是個專為個己解脫者，到此可說已經沒有事做。但菩薩是為度眾生，而不是純為解決本人問題的，所以，進入第二阿僧祇劫以後，還要繼續的做一切利他活動。不過嚴格說來，所謂利他，實際還是自利。因為菩薩最終的目的是成佛，而度生即是達到成佛的主要條件，所謂從利他中完成自利，就是此意。因此他們主張，進入第二阿僧祇劫，即非凡夫菩薩。[4]

對於這樣的菩薩觀，演培法師的評論是：

大眾系等所說，在理論上有它相當的根據，在事實上，有其必然的趨勢，如再以後代大乘佛法來看，更可以看出大眾系思想的進步，無怪這一系思想，在佛法中，逐漸成為大乘佛法思想的先驅。[5]

由此可見，「菩薩猶是法眼未淨的異生凡夫」是部派佛教中較保守的上座部的主張，而不是大乘佛教的共義。

讀大乘經的人，不能不注意到一個事實，就是經中所謂的「修行時劫」都不是客觀、必然要經過那麼長的時間，都可以透過已經覺悟的佛菩薩的啟發、教導、加持、救度，而縮短時劫。因此，大乘經典最普遍的主題，就是在前述大眾部的菩薩觀的前提下，教導學人如何透過般若波羅蜜多的善巧教導，迅速（提前）通過第一阿僧祇劫的修行，亦即獲得清淨法眼，成辦自利，使能從事第二、三阿僧祇劫利他的修行。就是在這個意義上，大乘經充滿了「急證」的精神——至少「急於證得法眼清淨，脫離凡夫的行列」。因此，我們才看到，諸大乘經中的菩薩，皆以「法眼清淨菩薩為主」，或以教導人們「成為清淨法眼菩薩」為重點。這才是大乘經中呈現的共義。

若問：「菩薩是凡夫異生」或「菩薩以法眼清淨者為主」何者為大乘佛教的通義？初期大乘經的主要部類，有般若、法華、華嚴、維摩等。若執持上述問題去探究諸種大乘經，並不難得到答案，也就是後者才對。就以常見的經典來看，

如《金剛般若經》說：「若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩。」[6]如《法華經》說釋迦牟尼佛是久遠實成的佛，釋迦菩薩八相成道只是化身佛的方便示現[7]。如《華嚴經》，善財童子所參訪的菩薩，顯然都不是凡夫。大乘經中的諸大菩薩，如維摩詰、觀音、勢至、普賢、文殊，沒有一個不是法眼已淨的。甚至彌勒菩薩，在《華嚴經》善財童子所參訪的，居於「莊嚴藏廣大樓閣」、住「菩薩不可思議自在解脫」的彌勒菩薩，乃是十地等覺以上的菩薩，而非「不修禪定，不斷煩惱」、「具凡夫身，未斷諸漏」的[8]。彌勒菩薩在大乘佛教的信仰傳統中，主要的形象應該是十地以上的大菩薩，等同於佛[9]，而非「不修禪定，不斷煩惱」的具漏凡夫，否則他所說的（教人修定、斷惑的）《瑜伽師地論》將不會具有「等同佛說」的宗教權威性。由此可見，《彌勒上生經》說「阿逸多具凡夫身，未斷諸漏」的菩薩觀，並不是大乘佛教共許的法義，而只通於前述上座部佛教的主張。

值得注意的是，印順法師也認為《彌勒上生經》「不修禪定，不斷煩惱」的講法，是「聲聞學者」的看法。他在《初期大乘佛教之起源與開展》第三章有這樣一段話：

部派佛教所傳說的菩薩，是不重禪定的。在聲聞學者看來，菩薩是「不修禪定，不斷煩惱」的。[10]

印順法師在此書中給「不修禪定，不斷煩惱」一語的註腳，即指明為出自《彌勒上生經》。顯然，印順法師自己也把《彌勒上生經》的主張，明確的判為「聲聞學者的看法」。

經過以上的討論，可以看出，以「菩薩猶是異生」為前提的「不修禪定，不斷煩惱」，其實並不是「大乘佛教的共義」，而是「聲聞學者的看法」。把部派佛教中的上座部菩薩觀視為「大乘佛典的共法，真菩薩道的精髓」，恐怕不是大乘佛教徒所能認同的，也不是佛教史的知識所能證成的。

三、「不厭生死，不樂涅槃」是聖者（勝義諦）的心境

楊教授論文第二節引印順法師的《攝大乘論講記》，及各種大乘經論，如《大般若波羅蜜多經》、六十《華嚴》、八十《華嚴》、《集一切福德三昧經》、《大乘本

生心地觀經》、《大智度論》、《圓覺經》、《維摩經抄》、《肇論》、吉藏《仁王般若經疏》等，指出它們都提到了「不厭生死」這一類的語詞。經過這樣詳盡的經證，楊教授得到一個清楚的結論：「『不厭生死，不欣涅槃』是中印各大乘宗派的共義。」

但是筆者首先注意到，楊教授引用印順法師的《攝大乘論講記》的用語，並不是「不厭生死，不欣涅槃」，而是「不厭生死而求涅槃」[11]。「不欣涅槃」和「求涅槃」是相反的概念，不應籠統的加以等同。這引起了筆者的好奇，於是再查閱印順法師其他的著作，發現又有其他不同的講法。

《藥師經講記》說：

如於本經，但求免難消災，人天福報，不厭生死，而以世間欲樂為目的，便是人天乘。[12]

這是貶斥凡夫之「不厭生死」的，指出凡夫之人，如果讀大乘經，卻「不厭生死」，則將自限於「人天乘」而已。

《青年的佛教》說：

不單發心就算了，要實踐菩薩的悲願，出離生死又不厭生死。[13]

「出離生死」的菩薩即是聖者。這是以法眼清淨的聖者菩薩為典範，講求的是在成為「出離生死」的「聖者」之同時「不厭生死」。由此可見，印順法師也不是一味只講「不厭生死，不欣涅槃」的，似乎呈現為一種「立體多層次」的講法。

事實上，我們觀察在大乘佛典中，對「不厭生死」的講法，的確也存在「立體多層次」的狀態。而這裡的層次，簡要的說，就如前引印順法師著述所示，包含著兩個脈絡：一是斥責凡夫的「不厭生死」；二是說明聖者菩薩已能「出離生死」故能「不厭生死」。

否定凡夫「不厭生死」的經證，如《菩薩善戒經》告誡持守「菩薩戒」的人，不應對「不厭生死」的人宣說佛法，否則即非「清淨說」：

清淨說者，人在高處，己身處下，不應說法，除為病患。心不信者，不應為說。不厭生死者，不應為說。人在己前，不應為說。人覆頭者，不應為說。求過失者，不應為說。其餘皆如波羅提木叉修多羅中說。何以故？諸佛菩薩恭敬法故。若說法者，尊重於法；聽法之人，亦生宗敬。至心聽受，不生輕慢，是名清淨說。

[14]

換言之，「厭於生死」乃是佛教對堪能聽受佛法的凡夫基本要求。菩薩不應對不具備基本宗教情操的人說法。在這裡，「不厭生死」的凡夫和「不信佛法」、「不敬佛法」的人是被等同看待的。

又如《大方等大集經》指出，初學菩薩由於「不厭生死」，所以經常忘失所學：

佛言：「諸菩薩行安般守意常苦失行，無有不失行。」時諸菩薩問佛：「何以故，我曹作菩薩常苦失行？」佛言：「菩薩不厭生死苦習故，不自覺生死習故，不諦知生死盡無所有，不諦知有佛泥洹道故。」[15]

換句話說，對初學菩薩來說，還是不能「不厭生死」，否則將「常苦失行」，沒有進境。

由此可見，凡夫眾生與初學菩薩的「不厭生死」，是被大乘佛教否定的。在大乘經中，唯有法眼清淨的聖者菩薩才能「不厭生死，不樂涅槃」。法眼淨菩薩的「不厭生死，不樂涅槃」，乃是在佛法平等無二智慧的光照下，才能有的表現。

印順法師〈色即是空，空即是色〉一文，也是這樣解說的：

唯有依因緣的觀照中，深求自性有不可得，（照見五蘊皆空），才能廓破實自性的錯亂妄執，現證「絕諸戲論」的「畢竟空」——一切法性空，而得生死的解脫（度一切苦厄）。在信解聞思時，就以即色即空的空有無礙為正見，所以，「般若將入畢竟空，絕諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土熟生」。不厭生死，不樂涅槃，成就大乘菩薩的正道。[16]

再來看大乘經的講法。如楊教授論文所引的諸大乘經中的第一部，《大般若

波羅密多經》也強調菩薩能夠「以處生死爲樂，不以涅槃而爲樂也」的前提是因爲：「諸菩薩行深般若波羅蜜多，伏斷煩惱」[17]。

楊教授論文所引的最後一部中國大乘典籍，吉藏《仁王般若經疏》也說菩薩「以波（般）若故，在生死而不著，則異於凡夫。以大悲故，不住涅槃，異於二乘。」[18]由此可見，大乘以「不厭生死，不樂涅槃」爲共義，乃是以般若的內證爲前提的。

這樣的講法，才是大乘佛教的共義。如《翻譯名義集》說：

入智慧門，則不厭生死，不樂涅槃。二事一故。[19]

綜上所述，「不厭生死，不欣涅槃」一語，從大乘經的共義來看，並不是被一向提倡的，而是要看這個「不厭不欣」的人是「凡夫」還是「聖者」？凡夫的「不厭生死」是被否決的，聖者菩薩在般若內證前提下的「不厭生死，不樂涅槃」則是被讚歎與提倡的。用另外一種表述方式來說，凡夫從無明的立場而說的、世俗諦的「不厭生死」是錯的；而聖者從般若觀照的、勝義諦的「不厭生死，不樂涅槃」才是被肯定的。楊教授在論文第二節廣泛引述的「中印各宗各派的大乘經論之文」，都應作如是解。

現在的問題是，楊教授主張的「不厭生死，不欣涅槃」，是從凡夫「執有生死、涅槃之隔別」的世俗諦來說的？還是從聖者「生死涅槃平等無二」的勝義諦來說的？若是前者，那麼，這不但不是「大乘佛典的共法，真菩薩道的精髓」，甚且還是大乘佛教所斥責的。

我們注意到，楊教授似乎更強調「凡夫菩薩」，其菩薩觀近於「菩薩皆是異生」的上座部佛教，那麼它和「以聖者菩薩爲主體」的大乘佛教，雙方對於「不厭生死，不欣涅槃」這句語，在勝義、世俗二諦不同語言的脈絡下，會呈現相反的意義。

仔細想來，「具凡夫身，未斷諸漏」的菩薩，堅持「不厭生死，不欣涅槃」，直到最後才在菩提樹下悟道，這樣的「成佛之道」既然有「說一切有部本宗同義」和《彌勒上生經》等作爲經典的依據，就可以說它「持之有故，言之成理」；但

若說它是「大乘佛典的共法，真菩薩道的精髓」，則恐怕是不符大乘佛教諸經典的。

四、結語

回顧筆者過去幾年與佛教界相關的討論，筆者認為，楊教授在這裡所提出的，以《彌勒上生經》「阿逸多具凡夫身，未斷諸漏」、彌勒菩薩「不修禪定，不斷煩惱」，可說是成立「凡夫菩薩論」最強而有力的經典根據。唯一可惜的是，這樣的講法，其背後預設的菩薩觀，是聲聞上座部的看法，而不是以大眾部菩薩觀為基礎的大乘佛教的共義。

除此之外，筆者發現，上述的「阿逸多具凡夫身，未斷諸漏」菩薩觀，置於公認的大乘佛教的佛菩薩觀中，必然發生其理論的內在矛盾。這從楊教授論文的最後一段，竟又承認有「聖賢菩薩」和「佛菩薩」[20]的說法可以看出。

如果連當來下生成佛、一生補處的彌勒菩薩都是「具凡夫身，未斷諸漏」，那麼，就不可能有法眼清淨以上的「聖者菩薩」和「佛菩薩」，而只能和前述上座部的主張一樣：「菩薩都是異生凡夫」。楊教授在這一關鍵問題上前後不一貫、理論有其內在矛盾，是必須指出來的。

楊教授強調「『不厭生死，不欣涅槃』這一理念，不但是導師人間佛教的基礎理念，也是大乘佛典的共法，真菩薩道的精髓」，顯示楊教授還是推重「大乘佛教」，把「人間佛教」歸屬於「大乘佛教」的行列。然則，經過前面的討論，大乘佛教的共義，清楚地呈現為：「法眼淨菩薩的『不厭生死，不欣涅槃』，才是大乘佛典的共法，真菩薩道的精髓。」印順法師在〈契理契機之人間佛教〉一文中明確地指出：「佛法的究竟理想是解脫，而解脫心與利他的心行，是並不相礙的。」[21]透過般若波羅蜜多的修習，確證生死涅槃平等無二，了知「無生死可離、無涅槃可證」的解脫者，才有資格說「不厭生死，不樂涅槃」。而在這之前的凡夫，應警惕生死可怖、人身難得，以精進心，急求淨法眼。

我們不應忘記，根據《金剛般若》等大乘經，大乘佛法所謂「度眾生」其核心定義是「皆令入無餘涅槃而滅度之」的意思，而不是其他的慈善事業。從世俗諦的角度質疑涅槃的價值，主張凡夫的「不厭生死，不欣涅槃」，其結果可能是

反佛教、非佛教，或導致佛教俗化、淺化，亦即如前引印順法師所說，「落入人天乘」。只有在般若智證的前提下，「不厭生死，不欣涅槃」才能成爲大乘共義。

[1] 楊惠南，〈不厭生死，不欣涅槃——印順導師「人間佛教」的精髓〉，《「印順長老與人間佛教」海峽兩岸學術研討會會議論文集》，A1 頁，「本文綱要」，2004 年 4 月 24、25 日。

[2] 同註 1，A14—15 頁。

[3] 《異部宗輪論》，大正 49·16a—c。

[4] 演培法師，〈部派時代的菩薩觀〉，《印度部派佛教思想觀》，台北市：慧日講堂印行，1975 年 1 月，76 頁。

[5] 同註 4，77 頁。

[6] 《金剛般若經》大正 8·749a。

[7] 《妙法蓮華經》卷 5：「一切世間天人及阿修羅，皆謂今釋迦牟尼佛出釋氏宮，去伽耶城不遠，坐於道場，得阿耨多羅三藐三菩提。然善男子，我實成佛已來，無量無邊百千萬億那由他劫。」（大正 9·42b）

[8] 《大方廣佛華嚴經》卷 34，大正 10·817c—819a。

[9] 《瑜伽論記》卷 35：「西方諸師更釋云：彌勒即佛。故彌勒爲無著說十七地及四種攝，即是佛說摩呬理迦也。」（大正 42·707b）

[10] 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》第三章，143 頁，台北：正聞出版社，1981 年 5 月出版。

[11] 同註 1，A7 頁。

[12] 印順法師，《藥師經講記》31 頁。

- [13] 印順法師，《青年的佛教》97 頁。
- [14] 《菩薩善戒經》卷 3，大正 30·978b—c。
- [15] 《大方等大集經》卷 60，大正 13·406b。
- [16] 印順法師，〈色即是空，空即是色〉，《佛法是救世之光》，203 頁。
- [17] 同註 1A8 頁。
- [18] 同註 1A11 頁。
- [19] 《翻譯名義集》卷 5，大正 54·1141b。
- [20] 同註 1A25 頁。
- [21] 印順法師，〈契理契機之人間佛教〉，《華雨集》第四冊，新竹：正聞出版社，1998 年 12 月初版三刷，52—53 頁。

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 感念三寶恩，散發光與熱

doi:10.29665/HS.200406.0009

弘誓雙月刊, (69), 2004

作者/Author：昭慧法師;李秀敏;李瑩

頁數/Page：56-59

出版日期/Publication Date：2004/06

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.200406.0009>



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



感念三寶恩，散發光與熱

昭慧法師致詞

李秀敏騰稿·李瑩打字

91.6.22 佛教弘誓學院高雄推廣部九十學年結業典禮開示

院長性廣法師、推廣部主任見岸法師、呂老師、張老師、諸位法師、同學，大家好！首先恭喜大家在學佛旅程中，劃上了一個圓滿的句號。這個圓滿的句號雖然不是已經成佛，但是每一個階段的完成，對我們每一個人來說，就是再一次肯定自己學佛的能力，也肯定自己往成佛的路途上，又邁進了一大步，所以這是值得恭喜的事情。

其次，我想談「三寶恩」。我們在這樣一個無限美好的日子裏，應感念三寶的恩德！沒有三寶，我們就沒有辦法做一個在佛法中的新人！我們錯誤的知見、情意的執著，就永遠沒有辦法改變、消融。三寶在人間，給我們一個機會，讓我們有「重新來過」的可能性，也確實讓我們不管是在「知」，還是在「情、意」的方面，都漸漸地趨向於「淨化」，也趨向於「進化」。就這點來說，我們要非常感念三寶的恩德！

既然如此，就要想到「如何報恩」。一個常常憶念他人恩德的人，會是一個幸福的人！因為他沐浴在他人的恩德之中，感覺得到：自己是幸福的。有幸福的感覺，也就比較容易洋溢那種「想要分享」的熱情——想要把美好的一切分享給他人。因此，「感恩三寶」放在心頭，我們比較會想到要如何「報三寶恩」。

要如何報三寶恩呢？我以為：讓自己本身在知情意淨化與進化的部份，能夠展現出美好的人生，讓周遭的人因自己的學佛，而感染到清淨與進步的喜悅；甚至能夠因自己的言行舉止，而減低他人的痛苦，增加他人的快樂，這樣就是報三寶恩。周遭的人倘因我們而得到喜樂，也會對三寶建立信心；如此展轉分享自己於三寶中所獲得的恩澤，就會有愈來愈多的眾生，因佛法而得到救度與喜樂。

「從報恩而分享，然後讓大家更接近佛法，更獲得生命的自在解脫」，這樣

的思惟方式其實是一種「布施」的思維模式，而不是一天到晚只想「取得」的思惟模式。

爲什麼我要這樣與大家互勉呢？因爲我發現到：很多人修道以後，往往只是想要「取得」。不錯！「比丘」一詞就是「乞士」的意思；向佛陀乞得戒定慧學，以長養慧命，從眾生乞得資生物用，以長養生命。但是，只想乞求而不想給予，往往是許多修道人的盲點。

爲什麼一個人會「只想乞求而不想給予」？因爲他心靈匱乏！匱乏從何而來？就從不知感恩而來！大家有沒有想到，很多人其實佛學的名相不是背的不熟，經典看得不是不多，可是你就是感覺到這個人沒有什麼慈悲心，對周遭的人非常冷漠，很自我，只想到自己的需要，不顧他人的死活。這種人一旦開始修道，就彷彿覺得「全天下人都要成就我的修道」，好像誰都欠了他似的。爲什麼這種人學佛會愈學愈退步呢？是因爲沒有想到要如何感恩三寶啊！沒有讓三寶的恩典在心中洋溢滿滿，於是沒有念恩及幸福的感覺，心理永遠處在匱乏的狀態，別人給的，永遠都嫌不夠——經典讀得不夠多！禪坐的時間不夠多！道場不夠寬闊讓他經行！如果道場夠寬闊，就開始嫌住眾不夠多，害他作務繁多；如果住眾多，他又嫌口雜是非多！如此，永遠處在一個不感恩的狀態之中，怎麼能夠領略三寶的美好呢？

所以，在結業的時刻，特別提醒大家，隨時保持自己的正念。什麼樣的正念呢？就是領受三寶的恩德的正念。

還有，諸位的師長見岸法師，提供給大家這麼好的學習環境；又獲得幹部、義工同學的全心護持。這些同學比其他同學更辛苦，因爲他們默默地打點著講堂的后勤工作、行政作業，讓講堂永遠都維持著清淨無染的環境，讓各位任何時候來到這裏，就像走入了一片淨土。想到這些，各位內心就會充滿著無比的幸福感！

這種幸福感，要回家與眷屬分享，到公司與同事分享，到社團與社內的朋友分享，坐在公車上、走在道路上，與乘客、路人分享。有時候不見得是用語言，你內心的安祥，你那種從感恩所產生或流露出來的，自然的、謙卑的感覺，都會讓你產生很特殊的能量，讓別人不知不覺因你而喜歡佛法。

我們每一個人都要期許自己：做個「報佛恩者」！每一個人都要期許自己：拿出最好的來跟大眾分享。最好的是什麼呢？當然是讓生命能離苦得樂、清涼安穩的佛法。就讓你的身上能夠展現佛法，真實地活出佛法的智慧與慈悲；讓大家因你而對佛法產生信心，因你而感覺有這樣的人性典範！這門功課值得學習，不要小看自己！不要永遠停留在三歲孩子的狀態，一天到晚就是伸手「討」，就是心裡「要」，應該讓自己從「匱乏」的人生，轉換成爲富足的人生。大家這樣身體力行，報答三寶宏恩，報師長與同學護念之恩，在無私的奉獻之中，也就無形中完成了自己。

今天法界衛視的記者朋友問我一個問題：如果出家人忙著從事一些社會關懷、社會福利的事業，會不會影響他的修行？我提醒他，「修行」是什麼定義？難道一定只能夠限定在禪定裏，眼觀鼻、鼻觀心，在佛堂裏口中喃喃有辭，才叫做修行？那只是前階段的準備；真正的修行，要拿出能耐來。「能耐」是什麼？親近眾生，就能讓眾生心生歡喜，離苦得樂；在親近眾生、幫助眾生的同時，一直都忘記自己的存在；當他無私無我而不斷奉獻的時候，慈悲、智慧就不斷地增長——在這情況之下，就已經是在厚積福德與智慧資糧，此時怎麼能夠說他「沒有修行」而「浪費時間」呢？

舉寫書法爲例，剛開始寫書法的時候，不能說自成一家，要乖乖地描紅、臨帖，臨哪一家的帖，就要寫得有模有樣，像那一家的字體；等到有所體悟的時候，能夠出神入化，自成一家，那是「後階段」的工夫。所以前面中規中矩地學一些方法，並不表示就叫做書法家；可是沒有那些前階段的準備，後面也不會產生大書法家。

同樣的，無論是念佛還是打坐，都屬於「前階段」的準備功夫，最後要看念佛、打坐所產生的能耐，就要檢視他親近群眾的時候是什麼個樣子？有沒有更柔軟、更慈悲、更具智慧、更有堪能性？如果有，我們可以說這個人修行的功夫道地；如果不能，那麼，要「摸著鼻子」繼續努力。

戒學就不是定學，定學就不是慧學，慧學就不是戒學，三學不能互相替代。絕對沒有說：人生世事千般萬端，只要能溜到禪堂裏，一切就了事的。戒學在哪裏磨練？布施在哪裏修學？就在人我互動的群眾之中。「人間佛教」的可貴，就是以人間做爲它的道場。當然，我們也可以在某一個階段萬緣放下，專志進修，

就像大家一樣，一年、二年、三年裏，有計劃性的給自己增加佛學知識或禪修功夫，但別忘了！接下來這些功夫在尋常日用之中，可是要使得上力。

大家今天結業，可以說是很值得賀喜的一件事情！學業可以暫時告一段落，也許往後還可以繼續進修。如果暫時沒有這個進修因緣，請隨時記得：我曾經在三寶中所受到的恩惠，讓我感恩不盡！感恩的心讓我喜樂富足，而我也願意不斷地讓生命發光、發熱，與人分享美好的一切。這樣就不辜負大家在此學習一回，不辜負各位老師的辛苦，諸位幹部、義工同學的護持了。謝謝大家！

——刊於九十二年三月第八四卷第三期《海潮音月刊》



本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 一部游心法海的「對話史」—印順導師思想真義（二）

doi:10.29665/HS.200406.0010

弘誓雙月刊, (69), 2004

作者/Author：昭慧法師;釋淨音

頁數/Page：60-68

出版日期/Publication Date：2004/06

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.200406.0010>



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



一部游心法海的「對話史」
——印順導師思想真義（二）

主講：昭慧法師

時間：民國九十一年十一月二十四日

地點：現代禪象山社區中觀書院

紀錄：釋淨音

前言

本文第一篇已於上（68）期本刊刊出，有讀者表示：李元松老師既然在本次講座中說：「如果我發現是錯誤的話，我會非常樂意昭告天下，告訴人們說：『我李元松犯錯了！我在過去十四、五年，對印公導師某些意見、某些看法的不表贊同，是我錯解了導師的思想，或是我沒有看到導師思想的全貌。』我很希望、也很樂意能有這樣的發現，能有這樣的進步。」可見得：李老師後來應該已經改變了他的信念。

但筆者以為，單憑李老師這段話，只是表達作為一個「執弟子禮」的後生晚輩，基於對印公導師感情上的認同，願意不預設任何立場地聽取導師思想的內容，但不足以證明，他的思想有了根本的轉變。此所以最後他還是回歸到彌陀本願、淨土法門，而不是率領現代禪子弟走向直入大乘的「人菩薩行」。

基於一向「求同存異」的信念，因此對於李老師與現代禪師友的選擇，筆者衷心祝福他們！讀者當然可以就自己的理念，來對這種選擇提出價值判斷，但就史實而言，則必須還原真相。故此補充「前言」如上。

昭慧法師：

與國際學界的學術對話

此外，導師處在學院而非寺院的環境之中，由於學院中國際佛學研究的資訊比較發達，這也給他很大的幫助。在閱藏一年半後，他去到武昌佛學院，研究三論宗注疏，當時他還是認為三論宗就等於中觀學。就在那時，他接觸到了日本學者的著作[1]，而這群日本學者，如高楠順次郎、南條文雄、木村泰賢等，都因其傑出的學術成就而夙負盛名。

明治維新時代，日本依於當前東、西方複雜的政治形勢，已經知道不能單純依賴漢文化而立足於世間，所以他們派遣大量留學生到西方留學。一部份留學生，在歐洲學習易於傳統研究方法的佛學研究。歐洲有他們的研究傳統，過去研究聖經的希臘文、希伯來文與拉丁文版本，打了很好的語言學、文獻學研究基礎。

十八世紀以後，西方人陸續在中南半島、南洋群島和南亞殖民。爲了殖民的方便，他們必須理解當地的文化。除了統治者之外，西方教士爲了要把基督宗教傳到殖民地，也必須知己知彼。這兩種西方人來到亞洲，部分投入了佛教的研究，而他們要進到異文化圈，一定要先從語言開始了解，所以他們在作佛教研究時，學語文，編字典，作版本的校勘與解讀，建立起一套很好的文獻學研究模式。這套模式突破了很多傳統研究的盲點，他們發現傳統佛教的許多內容，其實來自文化的影響，或是個人的見地，而不見得等同於佛法。

這套研究方法，對釐清佛教史的真象雖有幫助，但是對於信眾，難免帶來了信仰的衝擊。例如：他們認為大乘經確實是西元前後才出現的，大乘佛教的佛陀觀已有泛神論的傾向；淨土思想的來源，也有古亞非地區與太陽神崇拜影響的成份。

高楠等日本學者的著作被翻譯成中文，印順導師看了這些書籍以後，雖然不是完全贊同他們的見地，但是發現，研究佛學還是不能閉門造車，近、現代的史學研究法，有其值得參考的重大價值。

一個人如果覺得自己不足，一般反應有兩種，一種是假裝不知道別人很好，假裝問題不存在。第二種就是虛心檢討，如果真的有所不足，就力圖改進。導師屬於後者，他逐漸改變自己，不祇是在學院裏與少數佛教內部的義理學者對話，他已經意會到，要面對教外學者所拋出來的問題，並給予回應。更重要的是，他接受了史學研究法，並在當代學術成果的基礎上，進一步作印度佛教史的研究。

而他自學佛以來就放在心裡的疑情：「佛法與現實佛教落差的原因何在？」也就從這「通古今之變」的學問中，提供了豐富的線索。

回應「大乘非佛說」論

西方帝國的殖民地主要在南亞與東南亞，而這一帶的佛教採用的是梵文與巴利文典籍，因此近代西方與日本學者的佛學研究，側重梵、巴語文，對於漢譯典籍的價值，不免有所貶抑。而南傳佛教更是認定「大乘非佛說」。身為漢傳佛教的研究者與大乘佛教的信仰者，印順導師必然要面對這些尖銳的挑戰。

學者們提出來的證據，有了文本，甚至經過辛勤的考古研究，或是精密的版本校勘，倘若還咬定對方「亂講」，這只能夠拿來當作「小孩子吵架」；充耳不聞就更是不能解決信仰危機。這時，怎樣解讀這些證據，就變得非常重要。印順導師不但選擇「接受挑戰」之一途，而且某種程度也接受了學者們的研究成果。但是，他給它們做了豐富的再詮釋。導師認為，大乘有其偉大的價值，現實佛教也不能全面遵循苦行獨善的路線。所以，早年他面對「大乘非佛說」論，就已回應以「大乘是佛法」的觀點，並提醒人們注意：即使是南傳聖典，也未必都是狹義的「佛說」。晚年則更是以大部頭的專書，來探究大乘佛教的起源與開展。

大乘佛教會在印度大陸形成風起雲湧之勢，我認為應有佛弟子的願景，以及時代思潮的因素。包括佛弟子對於僵固保守的教條主義、高高在上的僧伽主義與男尊女卑的大比丘主義之反彈與省思，也包括社會對於養尊處優卻與基層民眾脫節的僧侶之反彈與批判。有來自教內與社會的刺激，也才會產生教內有心人士的反省與改進。

印順導師處在中國，更是感受得到大乘佛教的重要性。抗戰時期，他在漢藏教理學院授課，梁漱溟先生來院與談。梁先生以前學佛，但是後來棄佛入儒，寫了《東西文化及其哲學》，他對佛教思想有深刻的感情，對佛法的思辯力也非常贊賞，但認為國族垂危，民生凋敝，眼前應先顧到「此時，此地，此人」的現實需要，因此應以儒家思想為本。假使是一個本來就來自外教的人，前來挑釁佛教，也許不會引起導師這麼深刻的反思，但是為什麼思想如此傑出的人，進到佛門以後，竟然還轉而走向儒家呢？這必然帶給導師很大的衝擊。[2]

佛教要立足於世間，不光是在知識菁英的上層，說些高妙的思想，而是要把佛教精神宏揚開來，讓廣大的社會民眾覺得，佛法對社會，對自己，確實有所幫助，這才是最重要的。否則，即使道理談得再高妙動聽，倘若人民覺得與民生疾苦無關，與國家命運、社會前途無關，那麼，他們可能會因「暫時用不到它」而束之高閣。

印順導師受到了儒者的質疑，經過思考與反省，體會到倘若沒有「兼善天下」的大乘理念，佛教要立足在中國的土壤，將更為困難。古印度的沙門文化，還容忍某一些人獨善其身、終老其生，在森林曠野之中啥事不做，人民認為供養沙門就有福報，這也是一種利己主義的觀念——因為供養沙門對自己是有利益的。這種思想信念，是印度文化的一部份，但中國佛教要把這一部份的文化硬生生從原生土壤移植到中國來，就不是那麼簡單的事情。中國讀書人看待佛教，本來就把它當做是異文化，多少有些民族主義的情緒；若再看到這群出家人好吃懶做，一天到晚只在山林裏頭，除了禪修就是吃飯、睡覺，啥事不管，這是中國人很難以忍受的。也因此，佛教在中國，會出現「農禪」制度，會有「一日不作，一日不食」的提倡，這都是因應環境所作的良性調適。

佛教傳到中國來，事實上，大、小乘經典是都陸續翻譯過來了，而且一開始也沒有強烈意會到大乘與小乘的區分，所有經典都當成「佛說」來加以處理。他們發展出各種不同的「判教」主張，以解決經典內容不同、說法差異的問題。但是為什麼中國人還是選擇了大乘？這一定有它文化背景與思考慣性的因素。儒家根深蒂固的價值觀就是：「窮則獨善其身，達則兼善天下。」「兼善天下」的理想，在中國文化中是主流，隱遁獨善則只是不得已的次要選擇，或是被社會所包容的生活方式而已。

為什麼梁漱溟要掉頭離開佛教，應該就是對那種隱居山林，不問世事的獨善式佛教感到不耐，認為眼前中國已經面臨危急存亡之秋，人民的安定溫飽都已成了問題，這個時候談「解脫」，實在太不務實了。這就是「兼善天下」的文化思維。因此，作為中國知識份子的印順導師，面對南傳佛教與當代學者有關「大乘非佛說」的質疑時，雖然沒有站在民族主義的立場，而加以情緒性反擊，卻依然把握住「兼善天下」的主調，正面肯定著大乘佛教令眾生離苦得樂的理想，認為它有著不可磨滅且聲聞佛教所無可替代的價值。

他回應「大乘非佛說」的質疑時，沒有採取信仰人士的方式——將它們一律訴諸「邪說」而不予理會，或是來個「互相不承認」就了事。試想，如果南傳認為：「我們是正，你們是邪」。北傳則認為：「我們是大，你們是小」。那除了情緒的張力以外，又有什麼本事說服對方？徒然製造彼此的緊張關係而已。但有些人對「大乘非佛說」之類的質疑充耳不聞，或是誠止信眾閱讀這些書籍，這也未免是掩耳盜鈴。一旦信眾有因緣接觸到了這類說法，或者被別人問到了相關問題，思想依然會受到衝擊，倘若沒有強而有力的回應，來破解這些質疑，試問他們又當如何依原有信仰來安身立命？

所以，印順導師沒有採取不理它、回罵它或告訴信眾「這些都是邪知邪見」的方式，他反而採取了正面回應的態度。至於回應的內容，他也沒有採取古德「證明大乘經是佛親口宣說」的方式，因為「大乘非佛說」這種質疑，早在古印度就吵翻了天，若依這種方式來回應，怕依然只是各說各話而已。

「立敵共許」的方法論

西元前後，大乘經典出現的時候，部派佛教並沒有消失，一直到二世紀至四世紀，龍樹、無著與世親，分別作為中觀、唯識學派的三大偉大論師，他們全都還是在部派佛教的僧團中出家，並且受過阿毗達磨的學術訓練，部派佛教顯然不但沒有消失，而且相當強勢。那麼，部派學者又如何可能坐任大乘佛教「彈偏斥小」呢？他們當然也會反擊大乘學說。他們攻擊大乘的理由，大概就是：大乘經典來路不明，出現得很晚，顯然不是佛說。

龍樹與無著，一個是中觀學派的開山祖師，一個是唯識學派的開山祖師，由於兩人有特殊的代表性，因此我特別舉兩位論師作為例子。他們的因應之道分為兩途——我先講這部分，好讓各位對照著看，導師又是如何面對同樣問題的。

第一、龍樹把大乘傳說中，有關於大乘經如何結集出來的故事撿集出來，用以證明佛滅之後，大乘經也有結集，結集人士則有文殊師利、彌勒等諸大菩薩及阿難等大阿羅漢。傳說是世親所造的《金剛仙論》則更進一步說，結集地點不在王舍城七葉窟，而是在鐵圍山外。鐵圍山在哪裡？並沒有對照遺址可得。這就讓人感覺，好像是信仰與想像中創造出來的神話空間。他們所提供出來的結集證據，當然不能說服聲聞學者來改變「大乘非佛說」的偏見。

另外一種方式，是龍樹與無著的最大利器。他們本諸《阿含》，從《阿含經》裡尋求一個聲聞佛教與大乘佛教可以溝通的基準點(因明學稱之為「立敵共許」)。所以，各位不妨注意，龍樹也好，無著也好，他們要證成大乘或是學派理論時，都會先引證《阿含經》；龍樹的《中論》，無著的《攝大乘論》，莫不如此。

作者寫書，就要預設自己在與讀者對話的情境，作者不是在跟空氣對話。龍樹寫《中論》，很明顯的，是在與部派佛教對話。他是運用緣起論，透過辯證法，邏輯性地推演出「緣起、性空、假名、中道」的結論。無著也是一樣，他爲了要證明阿賴耶識的存在，引用的是《阿含經》而非大乘經。這是他們高超的地方，他們先共許了《阿含經》的權威性，這可以作爲各自學派正當性的基礎。

從這裡我們可以注意一個問題：在印度，大乘佛教的大論師，倘要建立學說的權威性，竟然是引用原始教典（而非大乘經），然後依此「教證」基礎，透過綿密的邏輯分析來作「理證」，以證明其大乘學說的正確性，然後才巧妙地轉接到大乘經典以引用之。例如，龍樹先於《中論》引《阿含》以證明「緣起、性空、中道」義與「二諦」義，到了《大智度論》，就大量引用大乘典籍了。無著《攝大乘論》也一樣，先援用《阿含經》來證明阿賴耶識的存在，後面談「唯識無境」時，才引用各種大乘經，以豐富其唯識學內涵。

「契理、契機」之深入考量

論師證成大乘學說的方法，印順導師應是有所體會的，因此他面對「大乘非佛說」論，不是勉強跟人辯解，偏要說大乘經是佛陀時代的創作，反而是在聲聞經律中，尋求彼此的共識來作對話。他的時代比起古德時代又已不同，近現代文獻學研究的成果已可使用，所以他可以明確告訴南傳佛教學者說：

第一，光講「大乘經非佛說」是不公平的，事實上，連最原始的聲聞經律，也統統都是佛滅以後才逐漸結集出現的。

第二，佛法難道一定要由「佛說」才算數嗎？如果說法內容能夠符合緣起，符合三法印，難道由佛弟子說就不行嗎？佛弟子說的佛法，只要純度夠，豈不就是廣義的「佛說」了嗎？

第三，佛弟子們在結集經典或書寫、流傳經典的過程中，難免有一些瓶頸存在。例如，日久年深，可能部分內容已有所忘失，可能部分內容在口耳相傳的過程中，因傳持者的素質問題，導致其對正確內容有所不知、錯知或是只有少分之知。其實，連當場耳聞書寫的內容，都有可能發生出入，更何況是佛滅後，一代一代佛弟子憑著記憶與口耳傳承來結集經典，這中間豈可能完全沒有落差？誰又能保證原始經律裡完全沒有印度文化的滲透，沒有人類共欲的影響，百分之百是純粹佛法的本質，百分之百是佛陀的特見，而沒有印度文化滲透進去的成份呢？如果聲聞教典也不能作此保證，那又何獨苛求於大乘經？

應該注意的是：第一，哪些大乘經的內容，在教理上站得住腳？哪些站不住腳？第二，它對人類有沒有利益？有沒有正面幫助？第三，如果聲聞佛教的價值觀是獨善思想，最起碼兼善思想比較適合社會對佛教的期待吧！現實功利的社會，總不希望養一堆只管自己不管別人的修行人，那麼，大乘行者是不是可以讓社會對佛法的善意與接納度提高呢？。

總的來說，若就義理而言，大乘有符應佛法根本義之處；若以功效來說，大乘理想對於社會有正面的形象與效益，那我們又有什麼理由拒大乘於千里之外？所以，導師基於「契理」與「契機」兩方面的考量，認為應該要重視大乘並發揚大乘。

他不否認大乘經有些俯就印度神教或人類共欲的雜質，但不要忘記了，文化是無孔不入而如影隨形的，它長期塑造出印度人民的心靈，印度人民在接觸佛法時，心靈就已經不是一張白紙了，已經染上了文化的色彩，這些無論如何是不容易完全切割清楚的。大乘佛教固然如此，聲聞佛教又何嘗不然？

所以印順導師不但不因大乘已有雜質滲染，就全面揚棄大乘，反而依史學方法爬梳個中的本質之教與權宜之教，並強調大乘正常道中，「三心六度」的深智大行。

從《阿含講要》到《佛法概論》

導師依龍樹與無著的方式，不但重視《阿含》與律，而且依《阿含》與律的內容，來與大乘佛教做一連結。舉例而言，他著作的《佛法概論》，原本名為《阿

含講要》。《阿含經》裡，大乘的名相是微乎其微的，但是他卻在講《阿含》的時候，依據它的內容，整理成總體佛法的綱領。

定名為《佛法概論》，首先就讓南傳佛教無話可說，因為他把《阿含》等同於「佛法」，甚至當作佛法的全部。但是本書內容在很多地方，已經把大乘與聲聞的藩籬打掉，重新建構一個完整的佛法體系。例如，他強調佛陀當時已受限於苦行思潮，而不能暢達菩薩道的本懷；對於泛神論傾向的大乘佛陀觀，他也予以批判，認為那是人類意欲的客觀化，佛陀的偉大在於其自覺覺他、悲智圓滿的本質與表現。

他特別強調佛陀有「故國之思」，這與他那個時代，中國面臨殖民帝國侵凌的處境應有關聯。他雖不囿於民族情感以治佛學，但是另一方面，他強烈反對學佛者棄置自己的國家於不顧，對國家的興衰，民族的存亡完全無動於衷。所以他舉證云：連佛陀都不是這樣處理自己與國家之間的關係。佛陀關心他的故國，一直到迦毗羅衛行將被滅，他都不忍放捨，為「促和止戰」而盡了最大的努力。

佛陀是自覺而覺他的，絕對不是獨善其身的。本書最後一章，導師特別比對佛陀和阿羅漢之正覺與解脫的差別。他說：佛陀是無貪、無瞋、無癡的圓滿發展，阿羅漢則只是無貪與無癡，易言之，在無瞋的德行方面，還是有所不足的。這並不是指阿羅漢猶有瞋惱（有瞋惱怎麼可以成就阿羅漢果呢），而是他瞋習可能還在。大凡世間聰明絕頂的人，總是不太耐煩別人太笨；由於他思想太敏銳，幾秒鐘可能就閃了幾十個念頭，因此言談、治學、辦事的反應都很快，對方太遲鈍，他會受不了，所以智慧第一的舍利弗，竟然猶有「瞋習」，這點是可以理解的。然而菩薩面對眾生，度化眾生，就得忍受諸如此類即使無傷大雅，也都難免讓人生氣的事。因此，倘若沒有經過在眾生中不斷磨礪的歷程，沒有依慈止瞋的身心訓練，怎麼可能磨除得掉瞋習的稜角呢？導師強調佛陀與阿羅漢在「習氣是否已斷」方面的差異，顯然即以講述《阿含》的方式，連結聲聞法義與大乘思想，再凸顯菩薩發心、行持與佛陀正覺的卓越。

導師承認大乘的佛陀觀，受到大眾部的影響，已經飄離了歷史上現實存在的佛陀，依人類共欲，外射而為圓滿究竟的，無所不知、無所不能、無所不在的佛陀。可是他還是強調大乘願行的偉大，強調菩薩生生世世都在慈護心行之中，面對著各樣的眾生——愚蠢的、殘缺的、煩惱深重的、恩將仇報的——竟還不生厭

捨之心；在面對自己之時，也承受著惡業成熟、病苦、災劫、死亡等等考驗。這一類經歷，在釋迦菩薩的本生談中多所敘述。菩薩這一切事行，終究是功不唐捐，最後成就了功德遠較諸阿羅漢更為殊勝的佛陀。

《佛法概論》從頭至尾，依《阿含經》的「緣起」義來建立大乘思想，於解脫正行之外，加上三心、六度……等等菩薩心行之綱目。這可說是導師援用龍樹與無著「立敵共許」的方法，站在與對方（敵）具有共識（共許）的立場，進一步闡述大乘法義，以證成大乘的價值。

【下期待續】

[1] 「讀到了日本高楠順次郎與木村泰賢合編的『印度哲學宗教史』；木村泰賢著的『原始佛教思想論』；還有墨禪所譯的，結城令聞所著的，關於心意識的唯識思想史（書名已記不清，譯本也因戰亂而沒有出版）。這幾部書，使我探求佛法的方法，有了新的啓發。對於歷史、地理、考證，我沒有下過功夫，卻有興趣閱讀。從現實世間的一定時空中，去理解佛法的本源與流變，漸成爲我探求佛法的方針。覺得惟有這樣，才能使佛法與中國現實佛教界間的距離，正確的明白出來。」（《遊心法海六十年》，【華雨集】第五冊，頁九～十）

[2] 印順導師：《印度之佛教》自序：「二十七年冬，梁漱溟氏來山，自述其學佛中止之機曰：「此時、此地、此人」。吾聞而思之，深覺不特梁氏之爲然，宋明理學之出佛歸儒，亦未嘗不緣此一念也。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，無惑乎佛教之言高而行卑也！吾心疑甚，殊不安。」（頁一）

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 如何看待出家人的議事論政

doi:10.29665/HS.200406.0011

弘誓雙月刊, (69), 2004

作者/Author：了中長老

頁數/Page：69-71

出版日期/Publication Date：2004/06

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.200406.0011>



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



如何看待出家人的議事論政

了中長老（玄奘大學董事長）

【主編按】由於三月間發生中台政治表態風波，昭慧法師批判中台言論，使得玄奘大學校方接獲上百通電話抗議（連了中長老所住持的善導寺亦被累及）。校方特於三月十七日舉辦臨時教職員座談會，創辦人了中長老以「以平常心看待出家人的議事論政」為主題，以「言論自由」與「僧伽和合」而與大眾互勉。事後長老並撰為本文，發表於第八十五卷第四期《海潮音》月刊（九十三年四月出版）。長老胸襟寬宏，眼光遠大，令後生晚輩非常感動，故特請海潮音雜誌主編陳昭伶惠賜長老本文與照片，以與本報讀者分享長老智慧。謹此向長老與陳居士申謝！

今年因為舉行總統大選，半年來吵吵鬧鬧，整個的社會沸騰得天翻地覆，緊繃的氣氛迫得人喘不過氣來，如今塵埃落地，總該恢復了應有的平靜，但是在競選期間，所消耗的社會資源，因政治立場不同而所造成的彼此對立，實非短時期內所能恢復的。

在這次大選中，因為中台禪寺的惟覺法師，公開挺連宋，反對公投。而弘誓學院的昭慧法師公開提出批判，贊成公投。一時之間，競選的這把大火，燒到了佛教，佛教界及社會各界，出現了兩極化的極端立場，互相攻擊，彼此譴責。甚至有人包遊覽車到中台禪寺抗議，中台禪寺各地的分道場，受到恐嚇與破壞，使得中台禪寺做出封寺一個月的對策。不但如此，雙方的支持者，更打電話到佛教會抗議、到玄奘大學抗議、到善導寺抗議。因為雙方都是出家人，所以彼此都責罵佛教會為什麼不管。而昭慧法師是玄奘大學的副教授，所以到玄奘大學抗議，我是玄奘大學董事長，也是善導寺住持，因此又到善導寺抗議，這樣不可思議的邏輯，到處找抗議對象，令人覺得可笑而又可憐。一群人好像發了瘋似的到處抗議，儘量發洩自己的不滿情緒，真沒有想到，這把選舉大火，竟然把原本清涼地的佛教燒熱了。

多年來，我經歷了多少次的選舉，一直是一個沒有聲音的投票者，選前從未公開發表自己對政黨的看法而表示挺誰，選後也從未向當選者去獻功表示是他的支持者，因為我覺得自己應該遠離政治，遠離權勢。可是沒有想到，這次的大選，

玄奘大學與善導寺卻間接的受到波及，本來早就想提出我對此事的看法，但是在大選期間，惟恐所言不慎，被人家貼上標籤，如今大家都平靜了，不妨理性的來談談，佛教界及社會各界應如何看待這個問題。

第一、從佛陀出家的根本立場來看：我們知道，佛陀出生為王子，若不出家修道，是繼承王位的國王。在當時印度有很多城邦小國，佛陀的祖國迦毘羅國(城)是許多城邦小國之一，在它的西北有強大的憍薩羅國(都舍衛城)，東南有強大的摩竭陀國(都王舍城)，夾在這兩個強國之間的迦毘羅國的繼承者——佛陀，卻捨去王位，放棄運用政治的方式去抗衡任何一方的強國，而選擇了出家修道，放大胸懷，慈悲救度更多人的苦難。佛陀成道後，憍薩羅的國王波斯匿王，摩竭陀的國王頻婆娑王，都皈依了佛陀，成為佛教的護法者。我們是隨佛出家的弟子，應該跟隨佛學，遠離政治，在不同的政黨之間，不必表示支持誰，也不必表示反對誰，應該以佛陀心懷一切眾生的大悲大願，教化社會大家，放棄對立，互相寬容，不論泛藍泛綠，應該教化他們都成為佛法的擁護者，這才是盡我們出家人弘法利生的責任。

第二、從民主社會的言論自由立場來看：我們知道，民主社會就是每個人都享有其言論自由的權利，社會各行各業都可以自由的表達自己的政治立場，在選舉時表示支持誰或反對誰，出家人與一般公民無異，享有公民的權利，盡公民的義務，法律上並無另有不同的規定，因此選舉時，任何出家人都有表達意見的自由與權利，至於合不合佛法，那是他個人信解的程度與修持的境地，但是社會各界，不該用異樣的眼光來看待這個問題，因為在民主的法則之下，人人平等，出家人亦不例外。

其實佛教本身，在傳統上老早就建立了民主制度，絕對尊重個人言論自由，佛教的「羯磨法」，就是以民主的程序處理眾人的事務，人人有發言權，也要忍聽(容許)他人的發言，有不同的意見，用「成與不成」(通過不通過)來決定。

佛教傳入中國，在言論自由的尺度上就更放大了，尤其是禪宗，簡直以呵佛罵祖為能事，如德山宣鑑禪師說：「達磨是老臊胡，釋迦老子是乾屎橛，文殊普賢是擔糞漢」(五燈會元卷七)。這種大逆不道的言詞，不論其寓意如何，都應該群起而攻之，佛教界非但不如此，反而將它收藏在大藏經中，而德山禪師更成為一代宗師，可見過去中國佛教對言論自由的尺度如何之大了。

時至今日，言論自由已成為時代的標的。請問一個出家人發表他的政治看法，或批評佛教中的某些人及某些團體，佛教會有什麼權力去約束他，依什麼規定去制止他，一些人以打電話抗議佛教會，責罵佛教會來發洩自己的情緒，不僅是找錯了對象，更不瞭解佛教會的組織功能。

復次，玄奘大學雖然是佛教創辦的，但是它是開放的學府，與一般綜合大學無異，佛教中的任何團體與個人言行，都不能代表玄奘大學，玄奘大學也無權代表，而玄奘大學的教職員充分享有其個人的言論自由；再說議事論政，是學者的天職，也是責任，學校不能干涉，也不容許干涉，除非法律有所規定，否則，就會侵犯他人的言論自由與學術自由，不是大學校園應有的常態。

這次因選舉的一把大火，燒到佛教，彼此因觀點的不同在爭論中難免有所傷害，但是這一切都已過去了，「僧伽和合無疑諍」，風雨過了太陽會升起，花兒依舊開，鳥兒照常鳴，讓我們大家都朝向「僧伽和合」的大道前進吧！



本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 惟覺法師不應只憑感覺說話

doi:10.29665/HS.200406.0012

弘誓雙月刊, (69), 2004

作者/Author： 陳儀深

頁數/Page： 72-73

出版日期/Publication Date：2004/06

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.200406.0012>



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



惟覺法師不應只憑感覺說話

陳儀深（中央研究院近史所副研究員 台灣北社副社長）

陳水扁總統曾在上個月 25 日抵達南投主持一項國道工程動土典禮，原本安排順道拜訪埔里中台禪寺，該寺住持惟覺法師卻技術迴避，致陳總統取消行程；而 3 月 9 日另一組總統候選人連宋拜訪中台禪寺的時候，該寺不但動員一兩萬信眾相迎，凍蒜之聲不絕，而且惟覺在電視攝影機前慷慨激昂把扁政府罵得一無是處，更指此次公投是違法亂紀，要大家拒領公投票云云。筆者長期觀察台灣佛教文化，對於惟覺這種涉入現實政治的誇張方式，只能評為突兀、膚淺和失態。

佛教徒乃至出家眾也是國民的一份子，批評政治參與政治並無不可，且不說政教合一的西藏社會或若干伊斯蘭國家，即以當代較進步的民主國家而論，政治界想要利用宗教，或宗教界想要左右政治的現象亦所在多有，只是其間的分際，要受到法律的規範或輿論的監督。例如，國家預算不得補助特定宗教、公立學校不得要求學生從事宗教禮拜；而宗教徒也不得逃避納稅服兵役的義務等等。所以有學者認為，在現代國家與其說政教分離，不如說政教「分立與制衡」來得恰當。

不過宗教是屬靈的事業，宗教師往往成為信眾膜拜的權威，對於世間政治所涉及的歷史、階級、族群、黨派利益糾葛，宗教師除非對世法也下過苦功，否則若不知節制，若沒有自知之明，會以宗教權威混淆政治權威，對信眾造成誤導的效果。以民國時期的太虛法師為例，他不贊成僧侶「居必蘭若、行必頭陀」，主張「問政而不干治」，但是對於當時社會爭議中的社會主義 vs. 資本主義，中日之間的戰爭 vs. 和平，都是經過深切的研究然後發言；他與蔣介石的私交，也只有有在國民政府通過危害佛教的不良法令時，基於被動的救護，才會予以運用。

以這次惟覺的言論來說，他如何知道扁政府執政四年之中台灣社會的自殺率、犯罪率高於過去？他如何知道四年來的經濟起落與扁政府如何相關？他根據什麼理論認定這次的公投是違法亂紀？他對於過去獨尊國語的政策造成其他族群的母語瀕臨滅絕有何感想？他對於過去所支持的國民黨遂行的獨裁恐怖統治有沒有一點歉意？當台灣或中華民國遭受對岸中國百般打壓的時候，他有沒有運用自己與對岸政府的友好關係為台灣的利益說一句話？我們只知道，2002 年 4 月他率領 198 位弟子，在中國官員陪同並指派公安、交警開道的情況下，乘著 16

輛禮賓車首度回到四川省營山縣的故居，中共當局早已將進出當地的 10 公里羊腸小道拓寬成 16 米大道，將原來的茅草屋翻修成瓦片住宅，掛上「惟覺老和尚舊居」的牌匾。

我們有理由相信，中共對惟覺的禮遇，與惟覺之十分配合北京政策有關，例如 2001 年 4 月他帶領近四百人的團體在中國從事「交流活動」的時候，竟公開批評法輪功是破壞國家社會穩定、是欺世盜名的邪教，「應該被取締」。筆者恰好發現，當時正在台灣傳法的達賴喇嘛，接受信眾提問時公開說：宗教徒應該清淨學習，不必把不同宗教的內容混在一起修學，釋迦佛的教法值得努力修學、絕對能滿足大家所需；但是對於正遭受中國政府迫害的法輪功信徒，佛教徒應該為他們做更多的迴向、發願，為他們祈福；至於法輪功的內容，由於他沒有仔細研究，不能斷定好壞。

以上，以法輪功事件作為試金石，可以看出達賴喇嘛所代表的佛法與世法圓融，而惟覺法師反是。

拉丁美洲的解放神學家，是透過依賴理論、馬克思主義來分析社會實況，然後採取行動；他們主張對歷史中所發生的事要做實際的瞭解，否則空言「愛」可能會被壓迫者所利用，成為維護既得利益的工具。空言「愛」已經會有這般副作用了，何況像惟覺那樣的發洩情緒。

——刊於九十三年三月十五日《自由時報》「自由廣場」

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 拿僧侶開黃腔？—釋昭慧砲轟謝壽夫，要求向佛教道歉

doi:10.29665/HS.200406.0013

弘誓雙月刊, (69), 2004

作者/Author：張勵德

頁數/Page：74-75

出版日期/Publication Date：2004/06

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.200406.0013>



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



拿僧侶開黃腔？

——釋昭慧砲轟謝壽夫，要求向佛教道歉

張勵德（Ettoday 東森新聞報記者）

昨天立委指控第一金控董事長謝壽夫在內部會議中闡揚「何謂服務的真諦」時，以「日本和尚甚至會幫女性信眾提供性服務」比喻，引發軒然大波。[1]中華佛寺協會常務理事釋昭慧，15日重炮反彈！她強調，謝壽夫不當的言論不僅對在場的同事造成騷擾，更是拿僧侶開黃腔，她要求謝壽夫應該為自己不當的發言向佛教道歉！

這次黃腔事件餘波盪漾，不但在立法院受到立委強烈質疑，先前砲轟中台禪寺惟覺和尚介入選舉的中華佛寺協會常務理事釋昭慧，今天也發表聲明，強烈表達不滿。

聲明中指出，雖然謝壽夫聲稱沒有發生像立委所敘述的性騷擾狀況，在提到該比喻前，也已經事先向同仁聲明並道歉，無意冒犯，當時現場也無不良反應，希望這件事情不要造成大家誤會。然而何謂「服務真諦」？難道謝壽夫會自認為，為了提供第一金控的金融服務，他必須要為第一金控的客戶提供性服務嗎？如果不然，那他又為什麼拿僧侶來開黃腔？

聲明中強調，謝壽夫向同仁道歉是不夠的，她本人嚴正要求，謝壽夫應向佛教道歉。因為他的譬喻齷齪至極，已經帶來了社會對寺院功能與僧侶角色的不當聯想。

——刊於九十三年四月十五日，Ettoday《東森新聞報》

[1] 對此，財政部長林全表示，已經將第一金員工的反應內容交給謝壽夫，財政部要管的是銀行高層的經營理念或方針，因此「不值得去（向謝壽夫）問這樣的事情」。而謝壽夫對於性騷擾疑雲則是三緘其口，不願作出任何評論。第一金方面回應，其實當天會議中，謝壽夫提了非常多的例子來說明服務的重要性，而特別在提到日本寺廟住持這個比較誇張的故事時，他在發言前已經事先道過歉，且表達並無任何冒犯的意思，只是希望用個比較極端的方式來形容，當天一切行

為都有錄影存證。(《中時晚報》，93.4.15) 婦女團體則表示「比喻不當」，若員工認為謝發言已構成性騷擾，可依「兩性工作平等法」向縣市政府兩性工作平等委員會申訴。(《聯合報》，93.4.15)



本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 問題在其「是否實相」—墮胎影片風波感言

doi:10.29665/HS.200406.0014

弘誓雙月刊, (69), 2004

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page：76-78

出版日期/Publication Date：2004/06

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.200406.0014>



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



問題在其「是否實相」
——墮胎影片風波感言

釋昭慧

由輔大神學院生命倫理中心發行的一部名為「殘蝕的理性」影片，在全國高中護理課被廣泛播放，但日昨被部分女性團體指責其內容偏頗錯誤，譴責訊息強烈，血淋淋的畫面，引發許多觀看過的女學生噁心、驚駭、惡夢連連的結果。台灣性別平等教育協會蘇芊玲理事長更是煞費苦心，兩番投書於自由廣場（四月十八日），譴責該片「僅從嚇唬恫嚇女性的角度出發，不僅得不到什麼效果，恐怕只會造成女性普遍厭惡、疏離自己身體的結果」，強調應「正常地實施性教育」。

問題是，什麼標準方為「正常」？如何證明該片真的是「得不到什麼效果」，「只會造成女性普遍厭惡、疏離自己身體的結果」？事實證明，也有兩位中學生於聯合報投書表示，他們於本片中受惠良多。這讓我們不免好奇，除此兩位投書者之外，廣大學生的看法如何？我們是否要先針對他們，做出更精確的調查統計，再來說服讀者同意「該片確實一無可取，只會有反效果」呢？

筆者更為關切的是：到底該影片有沒有造假？如果造假，那麼，該影片絕不可放，而且確有嚇唬恫嚇之嫌。但是如果女性團體不能指證此為造假，那麼，不得放映該影片的訴求，就大大地減低了正當性。

關懷生命協會曾製作一部影片，名為「生命的吶喊」，記述台灣經濟動物（特別是豬與雞）的深重苦難，從出生、飼養、運送到屠宰，無一過程不受制於人類暴力的摧殘。該片試映之時，只要遇到動物被剪耳、剪尾、閹割與宰殺而哀嚎不絕的畫面，筆者都不忍目睹。內心很有一股衝動，想請求製作人將該諸畫面悉數刪除。但最後還是尊重製作人的處理手法——時間減短，但不可能完全不帶到這些畫面。

原因很簡單，這些都是發生在動物身上的血淚事實，作為動物代言人的社運團體，我們沒有權利在明知影片畫面屬實的情況之下，卻為了怕它會有「嚇唬恫嚇」觀眾之嫌，而選擇繼續讓數以千萬計的經濟動物，被控制在陰暗角落裡，承受著無邊楚毒酸切的虐待。我們倘若這樣做，只會讓業者若無其事地繼續宰制它

們，讓深具愛心的廣大民眾，因為不知實相而心安理得的緣故，而無法共同努力改善牠們的處境。在整部影片中，我們沒有任何說教，甚至也沒有勸人吃素，我們相信每一位觀眾的判斷能力。我們確信，只要提供「實相」，他們自會就其能力所及，來決定自己應該做些什麼。

筆者原希望限制兒童觀看。但是後來發現，許多兒童冬、夏令營都主動播放該片，而且鮮有「噁心、驚駭、惡夢連連」的負面反應。這時筆者終於知道，做大人的我們，太自以為是了，太低估了兒童的承受力與判斷力。在影片發行之後，確實有許多兒童不敢吃肉，但也有些觀眾，雖無法改變飲食習慣，卻絕不再買「溫體肉」，而改採買電宰的豬、雞肉。雖說電宰動物一樣難逃一死，雖說死亡從來就不可能是不痛苦的，但電宰倘若得宜，終究減除了待宰動物臨死前的恐懼與劇烈痛苦。

本次針對墮胎影片的所有指責內容，都無法否認一件事情，即：該影片之墮胎畫面縱使令人驚嚇，但卻是「實相」，而非偽造。即使女性團體認為，該片捨棄絕大多數墮胎均在前期（三個月前）進行的事實，而選擇呈現極少案例的中期墮胎，即使婦產科認為，在懷孕中期的墮胎，醫師也會使用「引產」的方式，而不是如影片中所使用的「支解」、「夾出屍塊」的方式進行，但我們無法否認：在人工流產的過程中，「支解」、「夾出屍塊」的可能性，依然是存在的。

更且筆者不免好奇：即使是「引產」，其畫面難道就不令人噁心、驚駭嗎？一個胚胎或胎兒，原本業已在母親子宮著床，卻被「引產」手段，硬生生剝離了子宮。這樣的畫面，又能夠帶給人多舒服的感受呢？我們不免質疑，某些沖淡人們罪惡感的中性名詞，帶來太多「美化」的文字陷阱，是否也是另一種偏頗呢？

例如：宰殺流浪動物的安樂死，官方與某些國外團體，美其名為「人道處理」。說句令人悲痛的「笑話」：筆者在擔任關懷生命協會理事長時，有一回秘書處同仁與農委會合作，針對某收容所部分流浪狗進行安樂死，事後愛心媽媽們會同前來向筆者反映秘書處之嚴重不當。當筆者質疑秘書處時，他們十分不解地說：事前已經知會過筆者了。筆者堅稱不知此事，最後方知，原來他們報告時，是說要進行流浪狗的「人道處理」。動物不可在某些情境下實施安樂死，此非本文所擬論議，筆者只是強調一點，由於筆者孤陋寡聞，竟然因「人道處理」四字，而毫無警覺地讓本會成了上項個案中，流浪動物安樂死的主導者。

女性團體有人質疑，播放「殘蝕理性」這麼片面、錯誤資訊影片的動機為何？但我們根本不用質疑動機，因為同樣的問題也會被對方拋回來質疑諸位，如此劇烈反對播放該影片的動機又是什麼？難道只是為了同情幾個驚嚇做惡夢的案例嗎？難道背後沒有「贊同墮胎」的主張嗎？所以，在墮胎議題的角力場中，兩造都只有陽謀而沒有陰謀，不必用「動機論」來矮化對方。

重點在於：兩造都要拿出真實的證據來說服立委、官員與民眾，沒有任何一方有權利為了說服他們，而將證據掩蓋起來，更遑論要求對方必須掩蓋實相！墮胎與反墮胎是一場苦戰，爭戰兩造中，任一方要求對方綁起手腳來打仗，都會讓人覺得欲蓋彌彰！

九三、四、十八，于尊悔樓

——刊於九十三年四月二十日《自由時報》「自由廣場」

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 認知實相以防患未然

doi:10.29665/HS.200406.0015

弘誓雙月刊, (69), 2004

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page：79-80

出版日期/Publication Date：2004/06

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.200406.0015>



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



認知實相以防患未然

釋昭慧

在墮胎議題上，筆者不喜用動機論來矮化任何一方，例如：將贊同墮胎一方指控為「教唆殺人」，將反對墮胎一方指控為「恐嚇婦女」，這都是動機論的不良示範。作為倫理學的研究者，筆者深知，人間有許多應用倫理議題上的兩難處境，兩造的主張可能都出自善意，不宜一筆抹煞對方的動機。特別是在生命科技發達之後，從出生到死亡，許多原本不是問題的生命處境，如今都已成了問題，我們更難以在面對不同主張時，立刻質疑其有不良動機。

可以這麼說，墮胎的倫理議題相當複雜，墮胎的個案情境也相當多樣。許多墮胎個案，情非得已，吾人「既得其情，則哀矜而勿喜」可也，實不宜加諸種種道德譴責。但現階段許多人工流產個案之所以形成，卻是因為對於墮胎實相欠缺瞭解，使得墮胎行為輕率為之，但待到瞭解真相之後，卻又往往充滿著悔恨與罪惡感，某些恫嚇性的宗教說辭（如「嬰靈」論）於是應運而生，大賺歪錢。

筆者作為一介女性，特別是作為反對男性沙文主義的佛門女性運動倡導者，相信與同為女性的兩位作者或其他女性團體，應該有很大的觀念交集，特別是在「女性身體自主權」的部分。而且對於「影片倘屬偽相，則當然不宜播放」的部分，也沒有太大的爭議。兩造之間最大的歧見在於兩點：一、倘若該影片為真相，兩位作者都認為，此非「正常之性教育」，不宜播放，筆者卻依然肯定它有如實呈現的相對價值。二、即使贊同「女性身體自主權」，筆者都還是認為，這種權利不能無限上綱，女性身心利益與胎兒生命利益，都必須被慎重地平等考量。

任何一種信念或意識形態推到極致，都有可能產生盲點。贊同墮胎與反對墮胎也不例外。即使出發於佛法的「護生」理念，筆者也無法完全著眼於胎兒生命利益，而無視於孕母的身心利益。難道說，當孕母與胎兒的生命只能選擇其一時，我們依然要堅持「胎兒優先」嗎？所以筆者並非「反墮胎基本教義派」。

但相對而言，權利從來就不可能不受到一些制約。筆者贊同女性身體自主權，因為那是對治男性霸權意識的一記利器，然而那是在不涉及另一造弱勢（胎兒）生命自主權的前提之下。畢竟處理胎兒，並不同於處理掉一包隨身垃圾；將胎兒從子宮移除，其倫理意義也絕不同於房東將房客從住房逐出。

既然如此，筆者不免思惟：類此攸關個人生命抉擇的重大議題，我們如何能為孩子決定，哪些實相可以提供，哪些實相卻必須為他們隱瞞呢？

李佳燕醫師說，這種影片「讓墮胎成爲一種如殺人劊子手的罪惡」，「讓有墮胎經驗的婦女，終生活在悔恨交加中」，「是製造與加深墮胎罪惡感的元凶」，這些指控都太沉重了。墮胎是一回事，但未必等同於職業性的「殺人劊子手」；部分高中老師放映該一影片是事實，但未必都是放給「有墮胎經驗的婦女」看，反而是著眼於防患未然。「有墮胎經驗的婦女」若擔心看了會有罪惡感，總也可以拒看此片吧！證諸部分學生在媒體上的反應，覺得該部影片給他們的啓發很大。特別是在這個街頭巷尾與虛擬空間，都充斥著「性的誘惑」的社會，讓孩子防患於未然，總比輕率爲之而後悔恨不已，較有建設性一些吧！

事實上，較諸「殘蝕的理性」更多令人不愉快而又沒有教育意義的畫面，早已充斥於電影、媒體與網路。高中生更是得在生物課堂上，七手八腳做著身歷其境的動物解剖，其血腥與殘忍程度，較諸墮胎的遠距影片猶有過之。動保界再三呼籲廢除此類動物實驗課程，教育界都以其「教育意義」而搪塞之。

當然吾人不能說，因爲更大之惡無法避免，因此小惡有權爲之。筆者只是以此爲例，指陳一樁事實，人們究竟是否真能營造出一個「只有美感」的視覺溫室？這對孩子有幫助嗎？我們不能因爲墮胎影片給人帶來不舒服的感覺，就指責那叫作「恫嚇」。如果這種邏輯能夠成立，那麼所有世界各地的大屠殺紀念館、戰爭紀念館都應予以封館。反之，如果此諸紀念館因其教育意義而應予展示，那麼，同樣的邏輯也可運用於墮胎影片之中。

因此筆者認爲，在墮胎議題上，孩子有權利接受「認知實相」的教育，當然他們也有權利因身心狀況不宜而選擇拒看，但大人卻沒有權利認定他們非看不可，或是認定他們不宜看、不可看、不准看。認爲孩子「非看不可」，與認爲孩子「非不看不可」，同樣是一種對孩子「受教權」的侵犯。

九三、四、廿七，于尊悔樓

一一刊於九十三年四月廿九日《自由時報》「自由廣場」

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 人體標本展爭議新聞摘錄

doi:10.29665/HS.200406.0016

弘誓雙月刊, (69), 2004

作者/Author：張勵德;楊惠君;胡恩蕙

頁數/Page：81-83

出版日期/Publication Date：2004/06

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.200406.0016>



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



人體標本展爭議新聞摘錄

人體標本展惹爭議

釋昭慧：適度分級減少恐慌

記者張勵德／台北報導

國立台灣科學教育館將從明天起展開為期半年的「人體奧秘巡迴展」，外界對於真人屍體標本所引發的道德爭議卻一直沒有平息。中華佛寺協會常務理事釋昭慧認為，佛家修行中雖然有建議人應該看清楚自己身體的實象，但也應該考量到每個人的根性不同，尊重不同參觀者的意願。

釋昭慧表示，這種屍體標本當然會引發爭議，不過以佛教的觀點來看，佛法認為人們應該藉由修行體會、看清楚自己身體的實象，而不是朦朧印象而已，因為唯有越認清自己，才不會越有對身體的錯誤期待，達到健康身心的目的。

釋昭慧說，此外，在經典中也曾經記載，對於在修行中碰到特殊情慾不能克制的情況者，修行者可藉由到墓地看屍體變化的情形的「不淨觀」修行方式，強調人所迷戀的肉體最終也不過如此。因此，所謂人體標本展示，在佛家的觀點來看，是具有教育意含的。

不過釋昭慧也強調，「藥不對症」也不行，每個人的根性、年齡、成熟度都不同，對於屍體的感觀也不同，不能排除有人因為心理沒有準備、或在不能適應的情況下受到驚嚇，這樣反而會有反效果，畢竟人還是希望面對美好的事物。因此展覽不該一視同仁對待，她建議主辦單位應該善盡告知的責任，採取適度的分級措施，才能減少恐慌，達到教育的意義。

——轉載自九十三年四月二十日 Etoday 《東森新聞報》

面對大體反應 言人人殊

記者楊惠君、胡恩蕙／報導

公然展示死者大體，究竟有助於超脫生死桎梏還是衝破了人倫道德的最後一道防線，爭論的話題從國外延燒到國內，宗教界、人文教育學者看法各有不同。

玄奘人文社會學院釋昭慧法師持佛教「尊重實象」觀點，贊成展出大體。她表示，僧侶修行時，有人會到墳地修行，藉由看屍體腐敗相，破除對自身肉體的執著，她認為大體展亦有此意義，台灣引進大體展，可破除民眾對自身肉體的迷思；國外許多人看了大體展後，簽下捐贈大體、器官的意願提高，這也是大體展的功勞。不過，在參觀之前，民眾應被充分告知展覽內容，讓民眾有選擇的權利。

但天主教輔仁大學神學院院長艾力勤神父卻認為，遺體可用來奉獻，做為大體解剖、器官捐贈或病理解剖用途，不應做為藝術品展覽；他認為這不僅沒有必要，對遺體也不夠尊重；特別此次展覽中還展出母親懷胎時，將肚子剖開露出胎兒的展品，艾神父大搖其頭，直歎：「千萬不可以呀！」

主辦展覽的業者聲稱大體展有助於死亡教育，調查顯示，民眾在參觀後捐贈器官和大體的意願確實明顯提升；但台灣緩和安寧醫療學會理事長賴允亮對此，看法十分保留。他指出，民眾看見死者大體的反應可能呈兩極化，也許真有人參透生死，但多數民眾可能受的刺激更大；這種視覺感觀式的體驗，並不是合宜的死亡教育管道，死亡教育應由心靈層面的感應，才能真正面對死亡和生命。

台大解剖暨細胞生物學科主任曾國藩也認為，大體展對於民眾捐器官、大體可能有加溫作用，但捐大體和器官最大的關卡不在往生者、而是病家；喪親的悲慟，往往讓病家沒有勇氣把家人的身體捐出來，所以，要真讓捐器官和大體風氣大開，光是一個展覽效果有限，還是必須靠長期、持續的社會死亡教育和哀傷輔導。

曾在柏林參觀過大體展的台北醫學大學醫學人文所助理教授彭雙俊表示，過去大體解剖是少數醫師和醫學生的專利，一般民眾沒有機會接觸或了解，大體展也許有助於打破這種被壟斷的「科學階級」；但死者的身體最為私密，當大體公

開做為商業展覽，社會上還有什麼禁忌不能違逆或打破呢？色情是否也能公開展示、表演？

彭雙峻說，窺視是人性的本能，早年 X 光問世時即掀起一陣旋風，這種可以讓人「內在」現形的機器，令人為之瘋狂；人體展更赤裸裸地呈現人體，屍體「全都露」；人倫道德最後一個「潘朵拉盒子」也被打開後，衍伸的後遺症，社會是否真的準備好接招了？更值得關注。

——轉載自九十三年四月二十二日《民生報》



本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 編輯手記

doi:10.29665/HS.200406.0017

弘誓雙月刊, (69), 2004

作者/Author：釋性廣

頁數/Page：84-84

出版日期/Publication Date：2004/06

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.200406.0017>



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



編輯手記

本期昭慧法師的〈千山競秀、萬壑爭幽〉，認為：人間佛教的多元思想與多樣風格，在「不忍聖教衰，不忍眾生苦」的共同宗旨下，不但不是「負債」，反而是一項可貴的「資產」，它們千山競秀，萬壑爭幽，相互激盪，但也相互助成，呈現出的是總體佛法的莊嚴性。全文充滿著「對話而不對立」的精神，而且觀察角度也很「另類」。

楊惠南教授大作〈不厭生死·不欣涅槃——印順導師「人間佛教」的精髓〉，回顧了近年教界針對印順導師思想所作的種種批判，並一本「緣起性空」與「直入大乘」的見地，一一給予扼要的回應。他在本次祝壽研討會上宣讀之時，開宗明義就先開自己的玩笑，說他早上出門之前，打開民視，看到一段星象學。他姑妄聽之，看看自己的星象今日運勢如何，上面說：「小心，你今天會得罪人！」大家聞言哄堂大笑。

然而佛家的「善願轉去業力」之說，果然立見效驗。前現代禪溫金柯主任回應了楊教授大作，但全文已不見一絲火氣。因此星象學提供的答案錯了，楊教授並沒有因該文而「得罪人」，他們在進行著一場「無諍之辯」。由於楊教授大作刊載於研討會論文集，本刊讀者大都無緣拜讀該論文集，因此主編特將兩篇大作一併刊登，以供讀者對照閱讀，掌握兩造觀點之全豹。

此外，中台政治表態事件發生之後，了中長老受盡了電話騷擾之苦，卻對昭慧法師不減其護念之情，不但在玄奘大學的教職員座談會中，表明他尊重教師言論自由的立場，而且還在《海潮音》月刊發為一席智慧與寬容的「言論自由」論，本期特請惠予轉載，並且順道將前期「遺珠」的陳儀深教授批判中台山大作一併刊載，作為本期「政教關係」的主題文章。

秉持「護生」精神的佛弟子，怎可能贊同墮胎合法化？但許多倫理情境又是兩難，無奈，而又令人哀憐的。且聽聽昭慧法師近期在此一倫理議題上，與醫學界及女運界所進行的另一場「無諍之辯」吧！

釋性廣