

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 一份很特殊的祝壽賀禮－陳總統致詞

doi:10.29665/HS.200404.0001

弘誓雙月刊, (68), 2004

作者/Author :

頁數/Page : 2-2

出版日期/Publication Date :2004/04

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200404.0001>



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



一份很特殊的祝壽賀禮
——陳總統致詞

九十三年三月五日上午於台中華雨精舍

我們最敬愛的印順導師、中國佛教會理事長淨良長老、各位大德、以及到場觀禮的各位朋友：大家早安、大家好！

今天，本人謹代表中華民國政府和人民，向國際欽崇的佛教高僧、百歲高齡的印順導師提前祝壽，並致贈一份很特殊的祝壽賀禮——「二等卿雲勳章」，以表達對印順導師畢生德業、學術成就以及社會影響力的高度尊崇。

印順導師人格潔淨，智慧高超，悲心洋溢，他生長於動蕩戰亂的時代，見到社會失序，佛教衰敝，眾生痛苦，心生不忍之情，於是窮其畢生心血，透過深湛的學理分析與綿密的歷史研究，探究人類和平與佛教興盛之道，並提出「人間佛教」的主張，反對隱遁獨善與怪力亂神，倡導入世關懷與自力超脫。

走在群眾前面的改革者與先知者，通常是寂寞的，也難免被誤解，有時甚至遭受打壓與迫害，然而印順導師無怨無悔，一往直前，對外在的毀譽，淡然處之。

印順導師曾說自己是「冰雪大地撒種的癡漢」，他所播撒下的種子，現在已是綠意盎然。他的等身著作，嘉惠了無數的佛弟子與後進學者。在「人間佛教」思想啓發或感召下，他的入室弟子們，有的成就了舉世欽崇的濟貧救苦事業（證嚴法師），有的推動了敏銳犀利的社會改造運動（釋昭慧法師）。他的「人間佛教」思想，蔚為當代華人佛教的風潮，並深刻影響國際上佛教的發展。

印順導師在佛教學術思想方面也有巨大貢獻，他被學者公推為「玄奘以來第一人」，上溯一千五百年，學術成就無人能及。未曾到過日本的他，竟然獲頒日本大正大學博士學位，可見他是如何受到國際學界的高度推崇。

印順導師是佛教界的瑰寶，也是國家的瑰寶。本人謹代表中華民國政府和人民，親自前來向印順導師頒贈二等卿雲勳章，表彰他對人類社會的貢獻。祝福印順導師身體健康，也祝大家萬事如意！

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 人間佛教的殊榮—印順導師受贈「二等卿雲勳章」原委

doi:10.29665/HS.200404.0002

弘誓雙月刊, (68), 2004

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page：3-4

出版日期/Publication Date：2004/04

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200404.0002>



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



人間佛教的殊榮

——印順導師受贈「二等卿雲勳章」原委

釋昭慧

三月五日上午，陳水扁總統將蒞臨台中華雨精舍，為印順導師頒贈「二等卿雲勳章」，以表達對印順導師畢生德業、學術成就與社會影響的尊崇。

印順導師著作等身，兼治佛教史學與哲學，甚至旁及神話學，以豐厚的學理基礎，提倡積極勇健、捨己利他的「人間佛教」，並對神化、鬼化、俗化的佛教傾向、囿於一宗一派的思想見地，以及教條主義而保守、封建的僧團陋習，作過全面的檢驗與批判。其卓絕思想與研究成果，嘉惠了無以計數的後學。

他的學術成就，被譽為「玄奘以來第一人」，執佛教學術牛耳的日本，一向以其學術成就睥睨全球，唯對印順導師的學術成就，卻是贊譽有加，大正大學甚至破例在他從未到過日本的情況下，由牛場真玄教授將其著作《中國禪宗史》譯為日文，並依該書的學術價值，而主動頒贈博士（而非「榮譽博士」）學位。

印順導師與史學大家錢賓四先生，以及哲學大家方東美、唐君毅、牟宗三諸先生，都是同一時代的「國之大儒」，在他們身上，可看到前輩知識份子的人格典範——他們都具足深切的憂患意識，念茲在茲的是國家社會乃至人類前途；另一方面，他們又都不慕榮利，遠離權貴而澹泊自處。較之此諸大儒不同的是，印順導師的影響力，不祇是在知識菁英層與大學校園中，他的讀者跨越各個階層，他的追隨者更是深受其精神感召或是思想啟發，蔚為全面性的「人間佛教」運動。

特別是台灣佛教，強而有力的幾個大教團（佛光、法鼓、慈濟），即使在理論的建構方面略有出入，但總還是不約而同提倡著「人間佛教」，並積極展開慈善、教育、文化事業；哪裡有苦難眾生，哪裡就會出現救護並安慰他們的菩薩身影。而筆者近年建構「佛教倫理學」與戒律學的思想體系，並從事關懷生命的社會運動，這也無非是在印順導師思想的基礎之上所作的進一步開展。

早在陳總統就任之初，佛教史學者江燦騰教授就已建議筆者，宜請總統拜訪導師，並頒授國家獎章，以表國家元首對「國寶級」高僧之尊崇。筆者雖曾請友人老包代向總統轉達江教授之建議，自己卻遲至翌年（民國九十年）三月五日方纔上書總統。總統雖國事繁忙，但極重視此事，見函立即邀筆者陪同，於三月十五日搭機前往台中，在印公長老九秩晉六嵩壽前夕拜會他，贈以「佛國瑰寶」之賀幛，推崇他「不但是國家的瑰寶，也是佛教界的瑰寶」。

導師很謙虛地表示慚愧，也勉勵總統，改革不是一件容易的事，既有的傳統已是既成的事實，不是可以立刻切斷的。所以總統從事改革，也只能一點一滴、一天一天慢慢的來，但終究是會成功的。這一番話，真是長久推動思想改革的過來人語。

導師的勉勵，對極力推動改革卻面對著重重障礙的總統，鼓舞至深。總統於離開華雨精舍之後，在南投訪視災區工程時，還特別將導師對他的期勉周告現場大眾，並於當晚總統府幕僚會議中，再度提起導師有關「改革不易」的話，與諸同僚互勉。

然而頒贈獎章部分，筆者始終沒有積極進行。原因是，當年日本大正大學贈與博士學位，導師都曾一再辭卻，最後還是時在日本留學的聖嚴長老，代他受贈，然則國家獎章之有無，對他也應是不增不減的。

江燦騰教授並不死心，三年來，他對筆者催促了好幾次，甚至極力說服筆者，不要從「導師需不需要獎章殊榮」的角度，而要從「國家應不應該表彰國寶」的角度，來思考此事的意義。也因此，遲至去年七月二十三日，在客委會葉菊蘭主委與郭榮宗立委造訪之時，筆者方纔提起頒贈國家獎章之議。葉主委非常積極，回台北後，立刻向陳總統報告此事，總統乃請一向與佛教界感情深厚的勞委會主委陳菊，與中華佛寺協會林蓉芝秘書長作後續之聯繫，並選在導師百歲嵩壽之前，親自蒞臨華雨精舍，向導師頒授勳章。

據總統府網站資料顯示，截至目前為止，本國宗教界人士只有三人獲頒勳章。三人分別是臺灣天主教主教團前任主席羅光總主教、慈濟功德會創辦人證嚴法師與「人間佛教」倡議者印順導師。

此中，羅總主教與證嚴法師都是頒贈二等景星勳章，但以印順導師德業崇隆，且為證嚴法師的師父，因此總統是以比「景星勳章」高一等級的「卿雲勳章」，授與印順導師的。而截至目前，本國只有三人獲頒卿雲勳章，那就是總統府前國策顧問陶百川、行政院前院長張俊雄，以及印順導師三人；易言之，宗教界就只有印順導師獲此殊榮。

佛教界唯一兩位受贈勳章的印順導師與證嚴法師，竟是一對師徒，而且同是「人間佛教」的精神領袖。因此贈勳一事，或可看作是「人間佛教」思想與事功，受到國家表彰的一份殊榮吧！

九三、三、四 于尊悔樓

——刊於九十三年三月五日《自由時報》「自由廣場」

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 印順導師受勳記

doi:10.29665/HS.200404.0003

弘誓雙月刊, (68), 2004

作者/Author： 德風

頁數/Page： 5-6

出版日期/Publication Date：2004/04

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200404.0003>



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



印順導師受勳記

德風

3月5日上午10時40分，陳水扁總統翩然蒞臨台中華雨精舍，總統此行，特來向百歲高齡的印順導師祝壽，並代表中華民國政府，帶來了一份很特殊的禮物：為導師頒贈二等卿雲勳章，以表國家對印順導師畢生德業、學術成就與社會影響之尊崇。

中國佛教會理事長淨良長老、華雨精舍住持明聖法師、昭慧法師、性廣法師暨佛寺協會林蓉芝秘書長在門口迎接總統的到來。熱情民眾則聞風聚來精舍門口，圍在路邊，高呼「阿扁當選」。

總統上到二樓大殿，印順導師已坐在輪椅中恭候大駕。總統先趨前向導師問安，並特別提到三年前來此向導師祝壽之事。

佛前上香之後，贈勳儀式旋即開始。總統先致詞表彰導師的德業風範、學術貢獻與社會影響，並推崇他「是佛教的瑰寶，也是中華民國國家的瑰寶」。導師致謝詞時，謙虛地表示很慚愧，自己只是一介書生，沒有什麼貢獻，承蒙總統頒授這份殊榮，非常感謝總統，也感謝觀禮的朋友們。由於導師的浙江鄉音濃厚，昭慧法師乃趨前為總統翻譯導師的致詞內容，並於嗣後再簡要向記者說明導師致詞大要。

頒贈勳章之時，總統府禮儀科顧澤民先生擔任司儀，並朗聲宣讀贈勳文告，總統與導師在大殿正中間並立（導師因高壽兩腳無力，所以坐在輪椅）。文告宣讀完畢，總統俯身親自將二等卿雲勳章頒贈給導師，導師和煦微笑，頷首稱謝。儀式在大眾鼓掌聲中結束，場面非常溫馨感人。

總統、導師、淨良長老與觀禮來賓合照完畢，總統轉身向導師告辭，導師懇摯地表達他對總統的祝福。明聖法師與昭慧法師陪同總統下樓，熱情民眾見到總統出來，「當選」之聲響亮不絕。親民的總統原本應該立即上車，見狀連忙趨前與民眾一一握手，方才上車揮手告別。「阿扁魅力」著實不凡！

早在陳總統就任之初，江燦騰教授就已建議昭慧法師，要在適切時機，向總統反映，理應對印老這樣「國寶級」的高僧，頒授獎章。但昭慧法師遲至去年7月23日，在客委會葉菊蘭主委與立委郭榮宗先生蒞院造訪之時，方纔向葉主委提及江教授之建議。未料葉主委非常積極，回台北後，立刻向陳總統報告此事，總統乃請一向與佛教界感情深厚的勞委會主委陳菊，與中華佛寺協會林蓉芝秘書長配合，作後續之聯繫與準備工作，並特選於導師百歲高壽之前夕，邀請昭慧法師與林秘書長陪同，親自蒞臨華雨精舍，舉行贈勳儀式。

總統府原擬頒贈「二等景星勳章」，但總統最後批示時，因為印順導師德學崇隆，特改為比景星勳章更高一等的「二等卿雲勳章」。

截至目前為止，本國人士只有三人獲頒卿雲勳章，三人分別是：

一、總統府前國策顧問陶百川，91年8月2日受贈。

二、行政院前院長張俊雄，91年2月4日受贈。

三、「人間佛教」倡議者印順導師，93年3月5日受贈。

因此，印順導師是唯一一位獲頒卿雲勳章的宗教人士。

詳情請閱本期專文：〈總統致詞〉、昭慧法師文章：〈人間佛教的殊榮——印順導師受贈「二等卿雲勳章」原委〉。本期照片，係由性廣法師與吳惠曼居士拍攝。

• 卿雲勳章（Order of Propitious Clouds）小檔案

卿雲勳章中心為卿雲，「卿」與「慶」古字通用，慶雲象徵祥瑞之雲，取自古史虞舜卿雲之歌：「卿雲爛兮，緜緜兮，日月光華，旦復旦兮」。

此章於民國三十年二月十二日頒行，分一至九等。一、二、三等大綬，四、五等領綬，六、七等襟綬附勳表，八、九等襟綬。頒授對國家政務著有勳勞之公務員，及對國家社會貢獻卓著之非公務員或外籍人士。（勳章檔案參考自總統府網站「國璽與勳章」）

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 阿含定慧二學之「綜合說」與「分別論」

doi:10.29665/HS.200404.0004

弘誓雙月刊, (68), 2004

作者/Author：釋性廣

頁數/Page：7-21

出版日期/Publication Date：2004/04

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200404.0004>



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



阿含定慧二學之「綜合說」與「分別論」

釋性廣

印順導師曾指出：從《雜阿含經》與《中阿含經》二書的比對中，發現佛教界對於定慧二學的修持已有偏重發展的傾向。如《雜阿含經》重慧證，故多說三處觀門與十二緣起，於定學只略說（四禪）根本定，並本持「依定明慧」的精神而說空、無相、無願三昧。而《中阿含經》重視煩惱的對治，所以對有助於離欲的定學著墨最多。他的結論是：《雜阿含經》「重在真慧的體悟上，並且是相互融通的」，而《中阿含經》「已成為組織的說明，多論四禪、八定或九次第定，重在修行次第，重在禪定的漸離上。」[1]

本文徵引漢譯「阿含」文獻，[2]進一步解說《雜阿含經》與《中阿含經》不同的禪觀修學內容，並總結定慧二學「綜合說」與「分別論」的定義。

一、四部阿含的結集特色

佛滅之初，弟子們為免教法散佚，在王舍城集合眾人誦出遺教，是為第一次結集。「結集」又稱「合誦」，不單是集眾人之力，將所曾聽聞的內容誦出，而是對法義加以整理與編輯。現存的原始聖典——漢譯四部《阿含經》與巴利語五部尼柯耶，即可從中指出不同的編纂宗旨與體例。以下徵引三個例證，以資說明：

說一切有部的《薩婆多毘尼毘婆沙》卷一，曾指出四阿含的宗旨：

為諸天世人隨時說法，集為增一，是勸化人所習。為利根眾生說諸深義，名中阿含，是學問者所習。說種種隨禪法，是雜阿含，是坐禪人所習。破諸外道，是長阿含。[3]

此中，持經的譬喻師因教化信眾，隨宜說法的需要，故重視「增壹阿含」。「中阿含」多強調分別法義，而為說一切有部的阿毘達磨論師所重，故云「為學問者所習」。「雜阿含」是佛教最早期結集的聖典，《瑜伽師地論》「攝事分」（大正·八五冊，頁七七二下欄至七七三上欄）中，即強調「雜阿笈摩」（雜阿含）的內容以實修趨證為主，是教法的根源，所以有部說這是「坐禪人所習」，亦符合實際的意義。

龍樹（Nāgārjuna，二、三世紀南印人，為大乘中觀學派創始人）即曾根據四阿含的編纂宗旨，總攝一切法為「四悉檀」：

有四種悉檀：一者世界悉檀，二者各各為人悉檀，三者對治悉檀，四者第一義悉檀。四悉檀中，一切十二部經，八萬四千法藏，皆是實，無相違背。[4]

悉檀（梵語 *siddhānta*，巴利語同），意為成就、宗旨、理則等，「四悉檀」即是佛法教化的四種分類與特色。此中：「世界悉檀」是隨順眾生意樂所說的世間端正法；

「各各為人悉檀」則是因應眾生的根機與能力而說法，令能生發善根，出離得脫；「對治悉檀」即針對眾生的貪瞋癡煩惱，應病與藥，淨除諸惡；「第一義悉檀」則詮解勝義諦理，使眾生能契入諸法實相，這是佛法的精髓與特色。

覺音（Buddhaghosa，五世紀中印人，巴利三藏重要注釋家）除了撰著《清淨道論》與《善見律注序》之外，亦曾翻譯四《阿含經》、論藏為巴利語，並撰作注疏。其中，長部經注疏的題名是「吉祥悅意論」（巴 Sumavgalavilāsini），中部經為「破除疑障論」（巴 Papabcasūdani），相應部經為「顯揚心義論」（巴 Sāratthappakāsini），增支部經為「滿足希求論」（巴 Manorathapurani）。從這些書名，也反映出「四阿含」——四部的特色。

印順導師總結：「吉祥悅意」是「長阿含」，「世界悉檀」是適應印度通俗的天神信仰的佛法；在思想上，「長阿含」破斥了外道，但對於庶民信仰中的儀軌等，則在不違正法的原則下，採取融攝的方式，經中並有諸天大集，降伏惡魔的記載，表現了佛陀——正法守護眾生的德用。「破斥猶豫」是「中阿含」，「對治悉檀」，重視分別抉擇諸法以斷除疑情，淨盡「二十一種結（煩惱）」等，這正是對治的意義。「顯揚真義」，是「雜阿含」，「第一義悉檀」。「增壹阿含」的「滿足希求」，是「各各為人悉檀」，適應不同的根性，使人生善得福，這是一般教化，滿足一般的希求。佛法的宗旨與化世的方法，都不外乎這四種。每一阿含，都可以有此四宗，但亦可以針對每一部的特色而做分別。

天台智顛（538～597，中國天臺宗開宗祖師）更以「四隨」解說「四悉檀」，以為教授或修習止觀的指南：[5]

禪經云：「佛以四隨說法：『隨（意）樂，隨（適）宜，隨（對）治，隨（勝）義。』」……智度論四悉……與四隨同。[6]

此中「禪經」應是鳩摩羅什（Kumārajīva，344～413，一說 350～409）所著之《坐禪三昧經》（大正·十五冊，頁二六三至二八五），文中雖無「四隨」名義，然全書結構完整，內容豐富，涵蓋禪法教授與學習的各種層面與需求。全經完整而善巧地從勸發習學意願開始——「隨意樂」，並且重視因材施教——「隨適宜」，提供各種淨化煩惱的具體修法——「隨對治」，最後則導歸禪修的究極目標，涅槃聖道的實證——「隨勝義」。經文以偈頌引言，標明為解脫生死苦的修行目的，接著用長行[7]提示師長應如何啓示初學，進而描述貪瞋癡習氣深重者的性情與特徵，並說明觀機逗教的五門禪觀[8]。以此五門禪做為修得色、無色定與開發五神通的基礎，最後歸於四念處、四聖諦的慧觀，而引發煖、頂、忍、世第一法，以及四雙八輩的聲聞聖果。此外值得注意的是，經中除了說明聲聞禪法之外，並於卷末介紹菩薩的發心及不共聲聞的禪修特點，這是以聲聞禪法為基礎，進修大乘禪的禪修典籍。

無論是禪法的教授指南，還是止觀的修學需要，《雜阿含經》與《中阿含經》編纂禪法的內容與特色，都值得進一步討論。以下從「綜合說」與「分別論」兩個禪

修的對比概念，分析雜、中二部阿含，處理定慧二學的不同特色。

二、「雜阿含」立本於顯揚勝義的禪修宗旨

1. 修學止觀二法，能趨向於解脫

四部《阿含經》中曾廣說諸多善法與道品，可見廣義的「修行」，涵蓋一切增長善德的法門，但是從身心淨化的究竟義而言，則以止觀的修學最為重要，如經云：

……於空處、樹下、閑房思惟者，當以二法專精思惟：所謂止、觀。……（問曰：）修習於止，多修習已，當何所成？修習於觀，多修習已，當何所成？……（答：）修習於止，終成於觀；修習觀已，亦成於止。謂聖弟子止、觀俱修，得諸解脫界。……若斷界，無欲界，滅界；是名諸解脫界。……斷一切行，名斷界。斷除愛欲，無欲界。一切行滅，名滅界。[9]

佛弟子遠離喧擾，至於寧靜無人之處，應專心致意，勤學止、觀二法。止（梵語 *camatha*，音譯「奢摩他」）是攝念專一，凝然不動；觀（梵語 *vipaśyanā*，音譯「毘婆舍那」）是深究分別，抉擇諸法。從止觀修持的實際操作而言，「修止」是心念專注於一個特定對象——所緣境，並停息所有的散動亂想，達到專一安住的精神狀態；「修觀」則是心念對於所緣境的推究與觀察，現見諸法的自相與共相，以證得緣起空慧。然此中需注意的是：以散心觀察對象，用概念分析事理，如觀察紅花的顏色、形狀，思維它的物種屬性與類別等，此非佛法的觀察；「修觀」不以形色觀察，不做概念分析，而是直觀所緣境不與他法共同的特性（自相）——如火大的冷熱相，與諸法普遍必然的共相——即無常、空、無我相等。

止與觀的特性與修法並不相同，但是皆為佛法重要的修行技巧，其中，能清楚照見諸法自相共相的「觀察力」，與散亂心的觀察不同；散心作觀每每陷於概念名言的妄想，多思慮，多散想，常常引來頭昏腦脹，心神耗弱的後果。依此，經中依於證得無我慧的修學目標，指出「修止」成就，乃以開發觀慧為目的。更進而言之，修觀得以成就，乃因修止——定力的幫助所致。由此可知，於聖道法中，止觀相輔如鳥之兩翼，車之兩輪，二者不能互離；先修止或先修觀，而終至於止觀雙運。

止觀俱修的最終目的，是為斷除煩惱[10]，證得解脫道果。經中所說內容與次第是：一、斷界，二、無欲界，三、滅界。「斷界」是「斷一切行[11]」，淨除「九結」[12]中的後八種煩惱；而「無欲界」則進一步斷除所有貪愛，乃至諸行盡滅不起，證諸有餘依、無餘依涅槃——「滅界」。總之，這是於見道、修道位上，斷除過、現、未三時的行業煩惱，乃至得究竟涅槃的聖果。[13]

2. 於煩惱之對治，修止則暫離，修觀能盡斷

修習止觀的最終目的是證得聖道，但無論是修止還是修觀，對於煩惱的對治，都有程度不等的功效。淨除煩惱病根，令之徹底斷盡而不生，當然是以照見緣起無

我的觀慧為究竟。但是「修止」成就，心意能遠離散動妄想，定力發顯的時間有多長，降伏煩惱的時效就有多久，雖然這是暫時的，但卻也是有效的。

前面經文中以斷界、無欲界與滅界，說明止觀雙運對於苦惱業果的次第斷除，這是依定發慧而得的聖果。但是單純從修止的角度而言，因心意的漸次安定專注，對於亂心的降伏與煩惱的暫離，都有深淺不等的功效。

當有情的身心觸對境界，引發認知時，心理活動中的煩惱因素常伴隨生起，並產生苦、樂、捨（不苦不樂）等覺受。[14]從一般的感受經驗而言，世間有憂苦，有喜樂，也有不苦不樂、中性的，但是佛陀卻經常宣說：「諸受皆苦」。這是穿透無常世間的苦樂表層，所做的深入觀察，也是超越現實的苦樂經驗所得的結論。因為在遷流不息的變易中：生起了又滅去，成就了又毀壞，興盛了又衰落，得到了又失去；一切是永無安定，不能長久的，而我人尚且愛執著這無可奈何的現實，不能不說是苦了。但是，既然一切行業是無常，變易的——諸行無常，無常故苦；由無常故，苦也不會是永恆常存的，也將趨向於寂滅與止息[15]。這即是經中所說的：

……世尊說三受：樂受、苦受、不苦不樂受。又復說：諸所有受，悉皆是苦。……以一切行無常故，一切行變易法故，說諸所有受悉皆是苦。又復……我以諸行漸次寂滅故說，以諸行漸次止息故說，一切諸受，悉皆是苦。[16]

佛法教導的離苦之道有兩種，一是因修止力而暫時解離的，一是以修觀力而徹底永斷的。

定力的功用，是發揮強大的專注力，念住於一個對象（所緣境），如專注於呼吸（即安般念），則我人對於身心乃至外境的感知，就相對的減弱，當定力深厚時，甚至可以到達渾然不覺（其它）的情況；於此，羸重覺受既無，則苦惱即除。這只要比照我們曾經因為太專注於某件事，就會忽略（或不知覺）其它事物存在的經驗，就能了解定力遠離覺受的原理。

定力的程度有淺深，定力越深，身心的羸重覺受越降低，利用定力的此一特性，進而修習之，增強之，即可以達到離苦的目標。佛法的禪修，強調從降伏五蓋[17]等過惡與不善法中，得到身心的輕安。此中尚分為兩個層次，一、色界禪（梵 *rupa-dhyana*），這是遠離五欲[18]淨妙色的染著，所得的內心寂靜的定樂；二、無色界定（梵 *ārūpya-samāpattayah*），修習者於證得色界禪定之後，進而思維色法（即物質）的濁重與過患（禪修時多從自身開始觀察），以及其所導致的各種不適與疾病，意欲若能超越色法，即得以解離色法引生的苦惱。

在《雜阿含經》四七四經中，從兩個角度來說明禪定的漸離的特性，一是從感知覺受，也就是情緒上的平靜來說，二是從消滅意念分別而得的行業的止息來說。

首先，從苦樂情緒——「諸受」漸次平和寧靜的角度，說明定心增強的層次差別：

……以諸受漸次寂滅[19]故說：……初禪正受[20]時，言語寂滅；第二禪正受時，覺觀[21]寂滅；第三禪正受時，喜心[22]寂滅；第四禪正受時，出入息寂滅；空入處正受時，色想寂滅；[23]識入處正受時，空入處想寂滅；無所有入處正受時，識入處想寂滅；非想非非想入處正受時，無所有入處想寂滅；想受滅正受時，想受寂滅，是名漸次諸行寂滅。

依序進修色界禪的四個層次，心意能達到融和、寂靜的境界。禪修者遠離惡欲與不善法，心念專一而得初禪成就，此時定心中的尋伺心所，唯一專注於所緣，不再進一步引生名言概念的分別作用，概念分別止息，故言語止息。需知，人類的語言首先由尋、伺作意，進而引發思慮，形成概念，構作語言，所以語言是思慮、概念的名言音聲化。

當入初禪時，心的尋伺作用強力地任持於所緣，因為思慮作用微弱，故構作名言的運作止息——言語寂靜。須知，此時的寂靜不只是「禁聲」，而是思慮、了別作用減弱故「無言」。至此，因欲樂煩動引生的憂苦不再生起，身心得到輕安與喜樂。再進修二禪，心的覺觀（尋伺）作用亦伏而不起，既然心意的趨向——尋伺作用止息，也就體會到心不躍動，無運作的輕安喜樂。再進修第三禪，將情緒上粗糙激揚的喜心減除，進入一種微細的輕安妙樂；世間的五欲樂都無法比得上此一境界的妙樂覺受，這是欲界（禪定）樂的頂點。再進修第四禪，樂受平息，唯是心一境性的捨受，比起有情緒起伏的喜樂覺受而言，捨受是內心極度平衡安穩的狀態。而因為心的動靜與身——生理的活動，如呼吸等，有密切的關係，當心止於一境而證入平穩寧靜的第四禪境時，供給生理活動所需的呼吸量，將因為心的極度寧靜而減至最低的需求，乃至於不需要呼吸——出入息寂滅。這是更高的福樂，也是色界禪的最寂靜境界。

無色界定是比色界禪更深的定境，因為四禪雖然能超越粗糙身色的感知，但這是將心念專注於色法，依定心所生（色法）的影像所證入的定境，依然不脫離色法——以心緣色的，定中影像的色法的滯礙。所以，進而思惟色法的過患，專注於色法的空隙，並以定力將空相（空隙）擴而大之，則得以超越對色法的念著——「色想寂滅」，而證入空入處（無邊空處定）的定境成就。須注意的是，此處的「空」是空間，不是緣起無自性的空慧。

接著思維空無邊處定的過患，並進修識入處（識無邊處定）：行者不再專注於空相，而是以「緣空相的禪心」——識為所緣（對象），因心念的專注而等持，即能證得此一超越空相的定境——「空入處想寂滅」。

接著，更思維識無邊處定的過患，以及無所有處定更深的寧靜，故進而修之：這是以空無邊處禪心的不存在——即以（緣空無邊的）「識不存在」為所緣，當能止息了心識取執對象的活動——「識入處想寂滅」時，就證得更深，更寧靜的無所有處定。

接著，再進入更深的修定層次，即思維識無邊處定的過患，與更深定境的寧靜，故修學非想非非想處定。此定以「無所有處定心」為所緣，之所以稱為非想、非非想，乃因修得此定時，心識活動中的了別活動——「想」[24]降到最低，因此心識活動極端微弱故，可說已沒有「想」的活動——「非想」，但仍然有細微的以定心緣所緣的狀態，故曰「非非想」——不是完全停止。當行者以「無所有處」為所緣而得定時，因為心入於無所有，就證得了「無所有入處寂滅」，亦即「非想非非想處定」。

於此，「想」的活動減至最低，然而畢竟有想就有分別，有受就有取著，故進一步觀察受與想的過患而厭離之。受想滅即一切心、心所法皆滅而不起——想受寂滅。至此，完成九次第定的修學，即：四色界四，四無色界以及三果阿那含以上聖者所證的滅受想定，是名由淺入深，從漸離所有粗細覺受與不起一切憶想分別中，超越三界尋思所行境界，故名曰：漸次寂滅於諸行。

上面所引經文，從苦樂覺受的漸離開始，到句末歸結於身口意三行業的寂靜，用以說明禪定的功能。可見，諸受寂靜根源於諸行的止息，行業包含身口意三種：離諸憤鬧，正身端坐，是身業止息；從欲界漸至色界四禪，尋伺心所漸次消滅，也就止息了名言構作——口業的造作；進至四空定，乃至滅受想，至此連微細的概念分別亦不再作用，則意業止息；故經云「諸行漸次止息」：

……云何漸次諸行止息？……初禪正受時，言語止息；二禪正受時，覺觀止息；三禪正受時，喜心止息；四禪正受時，出入息止息；空入處正受時，色想止息；識入處正受時，空入處想止息；無所有入處正受時，識入處想止息；非想非非想入處正受時，無所有入處想止息；想受滅正受時，想受止息；是名漸次諸行止息。[25]

但是強大的禪定力只能暫時止息行業的造作，不能徹底斷除煩惱，無明與愛執才是集起一切苦樂果報的真正原因，始作俑者。經中總攝煩惱為三不善根，即貪[26]、瞋[27]、癡[28]：「根」有源頭，生發之意，眾生貪著於境界，愛生則苦生；瞋恚惱害則自他兩敗，怨結愈深；愚癡無明，則顛倒邪正，不知苦之本際，這些才是眾生造業感果，苦惱不堪的原動力。相反的，眾生內心亦有無貪、無瞋、無癡等善心所，若能生發並長養之，則此三善根的擴充發展到極高明處，無貪即得三昧，無瞋則是大慈悲，無癡則為般若智。比起前面所說的，以禪定力暫時止息受與行，佛法更重視的是消極的斷除三不善根，與積極的彰顯三善根的功德，這才是超越所有定樂的，諸苦的究竟寂滅。

復有勝止息，奇特止息，上止息，無上止息，如是止息，於餘止息無過上者：……於貪欲心不樂，解脫。恚、癡心不樂，解脫。是名勝止息，奇特止息，上止息，無上止息。諸餘止息無過上者。（出處同上）

3. 止觀俱行，修慧為主

(1) 觀慧為究竟解脫之關鍵

依定力止息一切受與行，而得到寂靜的方法，是共世間法，佛世時代的其它宗教，也修初禪乃至四禪，離欲界之愛欲等煩惱；修四無色界定，離色界之色愛等煩惱。佛陀成道前所跟隨的兩位老師，教授的就是無所有定與非想非非想處定，然而定境雖深，亦不能斷生死根，也仍然有非非想處的煩惱。

在《雜阿含經》三四七經中，記載有一外道須深於佛法中出家，他過去所認為的修行，是共世間的禪定之學，對於不依深定而得解脫的「慧解脫阿羅漢」，感到不能理解，故佛為其說依於觀慧斷煩惱，得究竟解脫的開示：

……須深復問：「云何不得禪定而復記說？」比丘答言：「我是慧解脫也。」……佛告須深：「彼先知法住，後知涅槃；彼諸善男子獨一靜處，專精思惟不放逸法，離於我見，不起諸漏，心善解脫。」……「不問汝知不知，且自先知法住，後知涅槃。」[29]

佛法認為，真正的解脫，是廓清無明的迷妄，解離染愛的戀著，所以重視止觀齊修；但是最根本的是以觀慧破除無明，故云：「依定發慧」。開發智慧所依之定不必是深定，只要能集中精神，即可依之引發無漏慧，斷三毒得解脫。如經中所說的慧解脫阿羅漢，雖然沒有修得甚深禪定，但是佛陀記說彼等以慧力斷盡無明——我見為本的一切煩惱，生死苦惱，已經徹底解除，所以阿羅漢的定力，有淺深不等，但相同的是「先知法住智，後知涅槃智」的無漏解脫慧。筆者曾分析兩者之間的差別：

「證果成聖，須有從『知法住』到『知涅槃』的過程。先知諸法的自相種類差別，知諸法緣起，知諸法有無、生滅的依緣性，再了知諸法共相的無常、苦、非我，是為法住智。涅槃智者，即於一切行中，先起苦想，後如是思：即此一切有苦諸行，無餘永斷，因滅、果滅而證入寂滅，是名涅槃智。」[30]從苦樂的徹底止息，分別的究竟寂滅而言，現觀諸行無常、諸法無我，以臻於涅槃的寂靜，才是最殊勝，最徹底的止息——究竟寂滅。否則定心愈深，愈容易陶醉於深定的微妙覺受中，擇法的力量愈弱，對緣起無自性空慧的開發反而成爲障礙。

(2) 定為發慧之助緣

佛法重視「依定發慧」的修行，又如《中阿含經》中說：

云何正定？謂聖弟子念苦是苦時，習是習，滅是滅，念道是道時，或觀本所作，或學念諸行，或見諸行災患，或見涅槃止息，或無著念觀善心解脫時；於中若心住，禪住，順住，不亂不散，攝止正定，是名正定。[31]

可見佛法中正確的修定目的，是與正確的知見（如四聖諦），與純淨的行爲（如三善根）相應的禪定——正定。沒有智慧與道德的禪定，在佛法中並不足取。

(3) 真實禪與上座禪

在《雜阿含經》中更有「真實禪」與「上座禪」的強調：

舍利弗白佛言：「世尊！我今於林中入空三昧禪住。」佛告舍利弗：「善哉！善哉！舍利弗。汝今入上坐禪住而坐禪。若諸比丘欲入上座禪者，當如是學：『若入城時，若行乞食時，若出城時，當作是思惟：我今眼見色，頗起欲、恩愛、愛念著不？』舍利弗！比丘作如是觀時，若眼識於色有愛念染著者，彼比丘為斷惡不善故，當勤欲方便，堪能繫念修學。……彼比丘願以此喜樂善根，日夜精勤，繫念修習。」[32]

「空三昧」屬於三三昧之一，是《阿含經》重要的禪法之一，在另外一部經中介紹其內容是：「善觀色無常、磨滅、離欲之法，如是觀察受、想、行、識無常磨滅離欲之法。觀察彼陰無常磨滅、不堅固，變易法，心樂清淨解脫，是名為空。」（大正·二冊，頁二〇中欄）這是以身心的五蘊為對象，如實觀察彼等依緣而生滅、動亂，是無常，是苦，觀察一切從因緣生，故空無自性；也就是從觀無常不起染著的三昧，而向於離染的清淨解脫。

經中佛陀讚歎舍利弗所修的「空三昧」是上等的禪法——上座禪，並強調在行住語默，日用衣食中，應當時時反省起心動念，若心起貪愛想，染著於外境，則應以種種方法遣除之，如此則心常在安樂中，這即是修心遠離的「空三昧」。

由此可見，佛法重視體證緣起空性的深刻禪觀，也強調是在尋常日用，見聞覺知中，不受制於貪愛境界的離欲清淨。這一切，都不只是有止無觀的枯定，或只是坐中修的禪法所能比擬的。

再者，前面所說九次第定的修法，是厭離下界苦而欣慕上界樂，漸次解除五欲、色法與心法的定學，但是佛陀更稱許不依地水火風，不依受想行識，泯除一切能識所識的對立，證見一切諸法實相的「真實禪」：

世尊告訖陀迦旃延：「當修真實禪……比丘如是禪者，不依地修禪，不依水、火、風、空、識，無所有、非想非非想而修禪；不依此世，不依他世；非日、月，非見、聞、覺、識，非得非求，非隨覺，非隨觀而修禪。」[33]

不依一切，遣相而修的「真實禪」，與四禪四空定的路數與原理大有不同，原來：一般的禪定，必依一所緣境而修，如依於色法的四大，或無色定的遍處等，都是禪修的對象（所緣境）。而只要心念有所緣（對象），必有能識與所識，「有我」與「我能取」的相對的兩邊，進而對於超越認知活動與所知對象的「自我統覺感」，產生牢不可破的「我」見。這種錯誤的「我執」——對於「自我」假象的執取，即是「無明」，是一切三毒煩惱的根源。所以佛陀提醒要了知對象的空（緣起無自性）無所有，修學不執一切法的禪觀，從觀察一切法唯是名言，沒有實性，因假名無實故，即能於法不起所緣相（所知），進而能緣心之想（能知，如尋、伺等作用）也不可得，從能識所識的對立中，所產生的「我」能知，「我」所知的幻我，即能破除——

破「我」執；這是真能遣除一切妄執的禪法，也是佛法的「真實禪」。

三、「中阿含」偏重在止觀分別與煩惱對治

對於禪修的說明，《雜阿含經》以「顯揚勝義」為宗旨，重視的是修觀重點的提醒與觀慧精神的強調，具體介紹禪觀所緣境的內容並不多，並且以能趨向解脫的真實法[34]為主，如五蘊、六處、六界、十二緣起與四聖諦等觀慧內容，對於修止所緣境的列舉內容也不多。而《中阿含經》對於禪修，則詳盡蒐羅，仔細抉擇，務期能對治煩惱，斷除疑情，充份表現了「對治悉檀」的編纂特色。

以下分別說明之：

1. 詳細說明修法內容

以相似主題做比較，《中阿含經》對於禪修內容的介紹比《雜阿含經》多而且詳細，如前面所說「入上座禪」的「空住」禪觀，《中阿含經》的「大空經」與巴利藏《中部》的「乞食清淨經」，對於行住坐臥、尋常日用「空觀」修法的內容與項目，就比《雜阿含經》詳盡許多。[35]

以下再舉「四念處」為例，在眾多道品中，向來列四念處為滅除憂苦的首要法門。「念處」或譯「念住」，「四念處」是：身、受、心、法念處，修學者以此四項為所緣，心意專念於此而如實觀察，故名曰「身（受心法）念處」。所修之對象有二類，依念住自身為基礎，進而觀他身，乃至一切身。此中又分自相與共相觀，自相者，以觀身為例，則念住於往來出入、俯仰屈伸之姿勢，念住於呼吸（鼻息亦為色身的活動形態之一），念住於色身的頭目腦髓等三十二個成份，這些都是色身的特質。更有共相觀，也就是觀身的無常、苦、空、無我等，諸法的共同性質。這是依於有情現實的身心狀況而起修，以捨離淨、常、我、樂之顛倒想，從而滅除憂惱怖畏。由於這是臻於正覺所必乘之道，故名「四念處」為「一乘道」。

《雜阿含經》介紹「四念處」，多只列舉名目，如：

當知如來所說無量無邊，名、句、味身[36]亦復無量，無有終極，所謂四念處。何等為四？謂身念處，受、心、法念處。……一切四念處經，皆以此總句，所謂「是故比丘！於四念處修習，起增上欲，精勤方便，正念正智，應當學」。[37]

佛陀所說之教法，廣大無量，不能窮盡，接著經中標舉「四念處」名目，並言明此為一切四念處經之總綱，然而修法的具體內容，並無說明。而《中阿含經》中，如〈念處經〉、〈念身經〉等，則詳細解說「四念處」的所緣境相與修持技巧。

這其中，如〈念處經〉[38]中詳說身念處的諸多所緣，如姿勢，鼻息，身內器官組織，以及諸多不淨觀等，並提及修學此法能得喜樂等禪定功德。如實觀察色身的種種組合與不淨，就不再於自身起我執，生常見等顛倒想。「受念處」是：一心專

注於苦、樂、捨等覺受的實相（實際情況）而觀察，能了知諸受因無常故苦，苦故無我、無自性的正理，就不再耽溺於諸受而得斷我見、常見。「心念處」是攝念專注於心意的內容，觀其是否與三毒或三善根相應，從而離惡趨善，並進一步觀察心識之活動，仍然是依緣而起，無自性故空。「法念處」是念住並覺觀五蓋等染法，或七覺支等淨法之實相，於其中無一法可安立為我，故能不墮我見。

經中說：「此一道能淨眾生，度憂畏，滅苦惱，斷啼哭，得正法。」（出處同前）若能如是修學四念處，此一禪觀所緣與修持方法，能使眾生不起我見，於身受心法厭離而不起愛著，故得遠離怖畏，免除憂惱，心向清淨而趨證涅槃。《中阿含經》對於「四念處」修法的詳細解說，是依於修行的實際需要而作的呈現，符應其為「對治悉檀」的編纂特色。

2. 空觀之次第禪定化[39]

前面曾引《雜阿含經》說明「空三昧」——真實禪的修學，這是藉由止與觀的修持，以達到體見空性的慧證。這其中，慧為主而定為輔的修道重點，也經由「慧解脫阿羅漢」的修證成就而得到印證。以對治為結集宗旨的《中阿含經》，對於「依定發慧」的禪定之學，除了內容詳細之外，並將修證的過程做次第明確的組織建構。

佛陀之所以教授禪定，是為開發無我慧而說，然而依於淺深定境而修空觀的慧證之學，也可以有兩個不同的發展方向，一是秉持佛法的修證心要，以觀慧為主，多說「空觀」的內容與項目，二是著眼於淺深次第的定境對於修觀的輔助功能，並進一步將定學與慧學分開處理，個別解說且安立次第。印順導師即以「空之行踐」為主題，分析了《雜阿含經》與《中阿含經》處理禪觀之教的不同風格。亦即：「對於禪定，雖《雜含》與《中含》都還是以慧說定，據定明慧的，但也可看到二者精神的不同：《雜含》中，如空三昧、無相三昧、無所有三昧、真實禪等，都處處散說，重在真慧的體悟上，並且是相互融通的。《中阿含》已為組織的說明，多論四禪、八定或九次第定，重在修行次第，重在禪定的漸離上，彼此間也多是差別的。這兩者精神的不同，對後代有很大的影響。如大乘經中的種種深定，是繼承《雜含》定慧綜合的風格；另一方面，如小乘薩婆多部他們，分別定慧，忽略了真慧的禪定次第化，說定則專在四禪、八定上去詳細分析。」後者顯然已從「定慧分別」的角度來處理修證問題的方法。

四、結語

《雜阿含經》中佛陀所教導的修行方法，平易而簡潔，雖然四禪根本定是較為理想的修觀基礎，然而從觀空得證的修持心要而言，無論定力深淺，皆可依之而證得無我空慧。不過因修學者的根性與學習基礎不同，所以定力淺深有別，《中阿含經》已傾向於定慧次第的組織與整理，以及各種禪修問題的對治說明。

定力有輔助證得空慧的功能，然而定學與慧學可以有兩種修學方式，一、定、慧之間有不可分的主從關係，二、定、慧之間有可以各別修證的分合關係。《雜阿含經》秉持佛法根本的修證義，採取慧主定從的主從關係，印順導師稱之為「定慧綜合」說；《中阿含經》則因應實修的需要，分別說明對治煩惱之相關修持問題，可說是對修止與修觀採取分合關係的觀點，印順導師將其稱之為「定慧分別」論。二部阿含對於定慧二學，雖然有不同的編纂特色，但是仍然不離「據定明慧」的原始教法重心。

禪法在學派發展中，有進一步的演變，其中，定慧二學的「綜合說」，秉持「依定發慧」的禪法心要，重視禪修過程中惡法的淨除與無我觀慧的開發，以般若智為主，是佛法不共世間的禪修特色。大要而言，北傳聲聞禪法，如以西北印部禪師頡利伐多為主的，《瑜伽師地論》「聲聞地」中的止觀內容，如魏晉時期中國的譯經師、禪師等所傳譯或教授的禪經、禪法等；以及大乘菩薩禪法，如龍樹中觀與瑜伽行派等所傳授的禪法，都是以觀慧為主的「定慧綜合說」。又如中國禪宗，雖以「禪」標識宗名，然其修行重心，仍然符合大乘禪法重慧不重定的主軸。而「定慧分別論」則定慧二學分別論究，對於不與佛法淨慧相應的禪定之學，亦多所著墨，於此建立完整的純定之學，如南傳《清淨道論》中的「定品」內容，就是「定慧分別論」的代表著作。

本文以「定慧綜合」與「定慧分別」兩個對比概念，從禪學思想溯源的角度，抉發《阿含經》定慧二學的不同發展傾向，這樣的分析闡述，將有助於讀者理解後來部派與大乘佛教禪法的修學風格與思想分流。而這些本諸《阿含》卻各自開展出不同風格、思想、方法的部派與大乘禪學內容，筆者將另著專文，進一步介紹之。

- [1] 印順導師：《性空學探源》，【妙雲集】中編之四，新竹：正聞，一九八八，第八版，頁七三。以下只標書名與頁次。
- [2] 本文徵引之漢譯《阿含經》內容，類同於巴利五部之出處，為節篇幅，不一一標註，讀者可自行參閱日人赤沼智善：《漢巴四部阿含互照錄》，或近年高雄元亨寺翻譯之【漢譯南傳大藏經】等書。
- [3] 佚名：《薩婆多毘尼毘婆沙》卷一，大正·二三冊，頁五〇三至五〇四。
- [4] 龍樹著，姚秦·鳩摩羅什譯：《大智度論》卷一，大正·廿五冊，頁五九。
- [5] 第一節至此內容，參照印順導師：《原始佛教聖典之集成》，臺北：正聞，一九八八年，修訂初版，頁十一至廿四，四八八至四九一。
- [6] 隋·智顓：《摩訶止觀》卷一，大正·四六冊，頁四。
- [7] 長行（梵語 *gadya*），佛經文體，係不限制字數而連續綴輯之文章，類於今日之

散文；爲韻文（偈頌）之對稱。

[8] 經中所說之五門禪爲：一、對治貪欲的不淨觀，二、對治瞋恚的慈心觀，三、對治愚癡的因緣觀，四、對治思覺多者（心散動不安）的數息觀與五、對治等分（三毒平行現起）行人的念佛觀等。

[9] 劉宋·求那跋陀羅譯：《雜阿含經》卷十七，大正·二冊，頁一一八至一一九。）

[10] 「煩惱」（梵 *kleśa*，巴 *kilesa*），是有情眾生負面的心理活動，以人類而言，於明了意識或幽暗意識中，許多欲求與執著的擾亂，常使得現在，乃至未來的身心，沉溺於苦樂之境，不得安隱，這都是煩惱的燥動所招感的後果。

[11] 「行」（梵 *samskāra*，巴 *savkhāra*），意爲「造作」，與「（造）業」同義，即人的一切身心活動；明確而言，指能招感現世界報的過去世身、口、意三業。「行」後又引伸有「遷流變化」之意，與「有爲」同義；一切諸行皆因緣和合而有，散壞而滅，故云「有爲」。「諸行無常」之「行」，與五蘊中之「行蘊」，皆屬之。

[12] 「結」即爲「煩惱」，因其繫縛眾生之力強固，故稱爲「結」。「九結」，是九種結縛眾生，令不得出離生死之煩惱；計有：愛、恚、慢、無明、見、取、疑、嫉與慳等九項。（《阿毘達磨大毘婆沙論》卷五十，大正·二七冊，頁二五八上欄。）

[13] 關於「斷界、無欲界；滅界」，論典之說明，詳略廣狹各有開演，此引《大毘婆沙論》中所說（大正·二八冊，頁一一四下欄至一一五中欄）。其餘可自行參閱：《雜阿毘曇心論》（大正·二八冊，頁九四四上欄）、《阿毘達磨法蘊足論》（大正·二六冊，頁五〇三下欄至五〇四上欄）、《瑜伽師地論》（大正·三十冊，頁七七五上欄）等。

[14] 「受」（梵、巴 *vedanā*，舊譯爲痛、覺），是有情領納境界的功能，從根（認知主體的感官）、境（認知對象）、識（主體的認知活動）三者的和合觸（即接觸而生感覺、認知）而產生。吾人領納境界時所生之種種生理、情緒、思想等諸多覺受，可略分爲苦受，樂受與捨受三種。「苦受」從不可愛之逆境所生，樂受從可愛之順境所生，捨受（不可不樂受）是對非可愛與不可愛之境界的身心覺受。

[15] 「無我」（梵 *anātman* 或 *nir-ātman*，巴 *anattan*），在佛教各學派中有豐富之意涵，今僅就《阿含經》中說。依經所述，一切萬法之存在，須靠各種條件之相互依存而有，此依存關係又必然產生變化——無常，變易，由於無常，故不得自主，不能自在；無法自主，不得自在，就是苦，就是無我。「無我」是我不能主宰，不能控制之意。

[16] 《雜阿含經》，大正·二冊，頁一二一。

[17] 蓋，是覆蓋，「五蓋」（梵 *pañcāvaranani*），謂覆蓋心性，使善法不得生起的五

種煩惱。即：(一)貪欲蓋（梵 *rāga-āvarana*），因執著貪愛於五欲而無有厭足；(二)瞋恚蓋（梵 *pratigha-āvarana*），於不順適於心之境界起忿怒心；(三)昏眠蓋（梵 *styāna-middha-āvarana*），又作睡眠蓋，昏沈與睡眠將使心念闇鈍，無覺知省察力；(四)掉舉惡作蓋（梵 *auddhatya-kaukrtya-āvarana*），心意躁動不安（掉），或憂惱過去（悔）；(五)疑蓋（梵 *vicikitsa-avarana*），於正法猶豫遲疑；此五種皆是障蔽有情，使之造惡的煩惱。

[18] 「五欲」（梵 *pabca kāmāḥ*，巴 *pabca kāmā*），指染著於色、聲、香、味、觸等五境所起之情欲。

[19] 在佛教的一般用法中，「寂滅」是相對於生死流轉的擾動，而說度脫生死，證入安穩寂靜的境界，常用於譬喻之涅槃聖果。準此經之上下文段，《瑜伽師地論》「攝事分」釋為「寂靜」義，以涵蓋定心凝住的平靜狀態，與涅槃的寂滅無生境界，而不單指涅槃的「寂滅」而言。（大正·三十，頁八五一）

[20] 「正受」（梵、巴 *samāpatti*），音譯三摩鉢底，為「等至」之舊譯，是心意到達專注而平穩的狀態。當專念於所緣境而定力現前時，能遠離邪想，使身、心領受平等安和的狀態，是定心的種類之一。言「正受」者，乃約心定而離邪亂為「正」，專念而攝法（所緣境）於心為「受」。

[21] 覺、觀，玄奘新譯為尋、伺，是心的粗細分別作用。「尋」（梵 *vitarka*，巴 *vitakka*），是心的粗分別，「伺」（梵、巴 *vicāra*）是心的細分別；從心了別境界的功能而言，「尋」是趨向目標（所緣境），「伺」是把持對象。試舉一例：貓（如心念）補捉（如尋心所之作用）老鼠（如所緣境——目標），捉到並緊緊咬住（如同心所之功能）；補捉的動作像心意選定目標並投而向之的意趨，緊咬不放有如心念專一於對象的功能。沒有經過禪定鍛練的，一般的尋與伺，只是粗泛地投向，觀察目標，心念仍然紛漫散亂，很快就會轉移對象，甚至有惡法尋伺出現的情形；而惟有透過定力的培養，「尋」與「伺」才能專念於所緣，而且是善法所緣，如此才是禪定的功德——禪支之一。

[22] 色界四禪境的五禪支中，除了尋、伺之外，尚有喜、樂與心一境性等。其中，「喜」（梵 *pīti*），是心意愉悅之相；「樂」（梵 *sukha*），在一般用法中，指身心適悅的感覺，為「苦」的對稱，屬苦、樂、捨的三受之一。在五禪支中，以身、心對舉，則身體的舒適為「樂」受，心理的愉悅稱為「喜」受。

[23] 「空入處」，即「空無邊處定」（梵 *ākāśānantyāyatana dhyāna*。），是四無色界禪的第一個階段。

[24] 「想」（梵 *saṃjñā*，巴 *sabbā*）。人類心識的認知活動，首先是感知外境（或自心思維）的領納作用——「受」，接著是將此攝境於心所產生的心象，構成概念，安立名言。在心識了別境象的過程中，表呈對象並構作概念的精神活動，佛法名之

爲「想」。

[25] 《雜阿含經》四七四經，大正·二冊，頁一二一。

[26] 貪，這是對自身或外境中的喜好之境，如五欲、名聲、財利等，起染愛心，執著想。

[27] 瞋，又稱「恚」，是不滿於境界而引起的惡意；發爲身語者，爲忿、諍、害、惱，藏於意念中者，爲怨、恨、嫉、妒等。

[28] 癡，是愚癡，亦稱無明；此之愚癡並非無所知，而是似是而非的觀念，錯誤顛倒的意見。在佛法中，特指對於真實事理的疑惑與無所知：從其不知而言，是不知善惡，不知因果，不知業報，不知凡聖，不知諸法實相；從其錯知的內容而言，即是：「無常計常，無樂計樂，不淨計淨，非我計我」的邪見。

[29] 《雜阿含經》，大正·二冊，頁九七至九八。

[30] 筆者曾分析：「所謂的『慧解脫』，是不依四禪根本定而發慧，然而其『慧』，亦絕非散心觀察而已。有關於『純毗婆舍那行者』的慧證次第，若據《清淨道論》所載，首先仍須能『簡略或詳盡的把握四界』而後依次對於（自身之）名法、色法、因緣法、異熟法等有爲法而做觀察，如此方能進入智慧觀照諸法共相的階段，如實知見一切有爲法爲無常、空、無我。……『法住智』在《清淨道論》中又稱『遍知智』，這是善巧把握名色之自相因緣，不再迷惑於三世輪轉所成就的智慧，又『法住智』、『如實知』、『正見』皆同是『度疑清淨』的同義語。」（詳見拙著：《人間佛教禪法及其當代實踐》，臺北：法界，頁二四六至二五一。以下簡稱《人間佛教禪法》）

[31] 《中阿含經》，大正·一冊，頁四六九。

[32] 《雜阿含經》，大正·二冊，頁五七。

[33] 同上，頁二三五。

[34] 有關於「真實觀」與「假想觀」，也就是「真實作意」與「勝解作意」的詳細分別，見拙著：《人間佛教禪法》，頁二二六至二三七。

[35] 詳閱印順導師：《空之探究》，頁五二至五四。

[36] 「名」，由文字組成之名詞。「句」，多個名言構成文句。「味」，本指依舌根覺受對象所得之味覺，於此以食味比喻法義，則有依文生義之意，猶如依食而生味。「身」（kāya），有積聚，「集合」之義；「集合」，即附加語尾，表複數詞，如六識身。名、句、文皆有多數，故云名身，句身，（義）味身。

[37] 《雜阿含經》，大正·二冊，頁一七一。

[38] 《中阿含經》，大正·一冊，頁五八二至五八四。

[39] 本段落徵引印順導師：《性空學探源》，頁七二至九二中之分析。



本文章已註冊DOI數位物件識別碼

- ▶ 記《中國佛教史略》之特見一真空妙有與真常唯心（節錄版）

doi:10.29665/HS.200404.0005

弘誓雙月刊, (68), 2004

作者/Author：釋悟殷

頁數/Page：22-41

出版日期/Publication Date：2004/04

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200404.0005>



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



記《中國佛教史略》之特見
——真空妙有與真常唯心（節錄版）

釋悟殷

壹、前言

民國三十二年，印順導師和妙欽法師合著的《中國佛教史略》，可說是中國佛教史的綱要書，短短的九十餘頁，提綱挈領地解析印、中佛教思想流變的過程，中國佛教各時代，各宗、（具有代表性之）各人的重要思想，南北方佛教的思想特質，以及南北方思想交融的發展情形。尤其是，作者綜觀印、中佛教流傳的思想演變，一針見血的點出中國佛教在南北朝時代，就奠定了南方佛教思想特色「真空妙有」與北方佛教思想特色「真常唯心」二大學統；以此為基礎點，我們只要掌握隋唐八大宗派起源及流傳的時空背景，那麼，要理解八大宗派之本質思想，分辨各宗彼此思想最大的差異，及釐清彼此相拒相攝錯綜複雜的思想脈絡，就不是困難的事了。

佛教最根本的思想，是「緣起」教法。緣起的軌則性是，生死流轉與涅槃解脫，都依「緣起」而開顯；在佛教中，「不論是大乘、小乘，都要說明世間的生死流轉，出世的涅槃還滅；而且是貫徹了的，怎樣說流轉，反其道而行之，就是還滅，決不能另起爐灶」[1]。以下，就依循緣起的軌則性，以天台、華嚴、禪宗最主要的學說為探究對象，說明作者之判定中國佛教南方「真空妙有」、北方「真常唯心」的思想特色，實是別具隻眼的慧見。

貳、真空妙有之天台

南方真空妙有的代表學派，是天台宗。如何確定天台宗思想就是「真空妙有」呢？且以天台宗的「性具思想」、「不思議一心三觀」來驗證之。

一、性具思想

天台宗以「一念三千」之「性具思想」，解說有情之生死流轉與涅槃證得[2]。所謂「一念三千」，即一念心中，具足四聖、六凡的十法界，一一法界又各具十法界。一法界即性具而成為事造時，餘九界不過隱而未現，九界實不離此一界。如此，一念心即具足三千諸法，顯然是一法攝於一切法中，一切法又攝於一法中了[3]。又，「介爾有心，即具三千」，它不是「從一心生一切法」（前後，縱），也不是「心一時含一切法」（同時，橫），而是「心是一切法，一切法是心」。既然「心是一切法，一切法是心」，那麼，「具」是「即」義，一念心即一切法，一切法即是心了[4]。

凡夫之一念，即具有地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人、天、聲聞、緣覺、菩薩、佛等十法界（其餘九界亦同）。這說法，一方面表示了天台宗強調行者應注意日常生活的起心動念；另一方面，也說明了天台宗修行的入手處，在於「介爾妄心」。最值得注意的是，「一法界又具十法界」，「心是一切法，一切法是心」，就含藏著天台宗

的重要思想—性具善惡了。例如：人（凡夫）具足佛、菩薩、畜生、餓鬼、地獄等九界，即是人含藏著善惡二性；同理，佛具足餓鬼等九界，則佛亦含藏善惡二性。又，一切法可分為善、惡（及無記）性。既然「心是一切法，一切法是心」，那麼，心亦具足善、惡（及無記）性。如智者大師在《妙法蓮華經玄義》說：「凡夫心一念，即具十界，悉有惡業性相，祇惡性相，即善性相」[5]。這樣，一念心中，即具有善惡之性及善惡之相（性善、修善、性惡、修惡）。

又如《佛性論》論主說如來藏含有「所攝藏、隱覆藏、能攝藏」等三義[6]。《大乘止觀法門》的作者，即以如來藏之「所攝藏」義，作為性具善惡說的理論依據，藉以彰顯如來果德法身、眾生性德淨心，並能包含染淨二性及染淨二事[7]。真心而為無明輓藏所覆藏，藏體無異、無相，體備染、淨二用；由於心體具染、淨二性之用，故依染、淨二種熏力，能生世間、出世間法。就在這裡，安立了生死流轉、解脫涅槃之學理依據。如《大乘止觀法門》說：凡、聖心體，本具染、淨（善惡）二性；而其心體二性，在聖不增、在凡不減，一味平等，實無成壞。但是，「以染業熏染性故，即生死之相顯矣；淨業熏淨性故，即涅槃之用現矣。然此一眾生心體依熏作生死時，而不妨體有淨性之能；一一諸佛心體依熏作涅槃時，而不妨體有染性之用」[8]。這一段話，不但說明了有情流轉生死及轉凡成聖的理論原則，亦是天台「闡提不斷善，諸佛不斷惡」之學理根據。

性具善惡，是天台宗重要的學說，尤其又特別發揮「性惡說」。探尋天台發揮性惡說（闡提不斷善，諸佛不斷惡）最主要的意趣，在於：闡揚佛陀不捨一切眾生之大慈大悲，即使如一闡提輩，遇緣善發，終有自在解脫日；而佛陀於惡自在，廣用諸惡，普入諸趣，以同事攝度化有情。然「闡提不斷善，諸佛不斷惡」，二者究竟是斷何種之善惡呢？智者大師說：「闡提斷修善盡，但性善在；佛斷修惡盡，但性惡在」。那麼，性德善惡何以不斷？大師答道：「性之善惡，但是善惡之法門，性不可改，歷三世無誰能毀，復不可斷壞」故[9]。

智者大師把「性」分為理性（體）與修性（用）。亦即把諸法以「理具」、「事造」而分別之：諸法的本體，是理具（體）；遇緣現前的諸法，即是事造（用）。然理具即是事造，事造即是理具，二者只是從不同的層面來詮釋它。而「一一眾生、一一諸佛，悉具染淨二性，法界法爾，未曾不有」。染淨二性之體，歷三世而不增不減、不斷不壞；性德之用，則有待因緣而成。由於「闡提不斷性德之善，遇緣善發；佛亦不斷性惡，機緣所激，慈力所熏，入阿鼻同一切惡事化眾生」[10]。不過，還有一個問題：倘若闡提不斷性善還能令修善起，佛不斷性惡，豈不是還會令修惡起嗎？果真如此，修行豈不是唐捐其功！智者大師認為：「闡提既不達性善，以不達故，還為善所染，修善得起，廣治諸惡；佛雖不斷性惡，而能了達於惡，以達惡故，於惡自在，故不為惡所染，修惡不得起，故佛永無復惡。以自在故，廣用諸惡法門化度眾生，終日用之終日不染，不染故不起」[11]。即使闡提、諸佛都具染淨二性，但是諸佛已通達惡，「於惡自在」了，自然能以諸惡法門廣度眾生，闡提則因為「染而不達」，自然不得解脫自在，那得以闡提作為例證呢！而且，假如闡提輩能通達此善惡義，則不復名闡提了。

這樣一來，「性具思想」(性具善惡)，也就符合於緣起「怎樣說流轉，反其道而行之，就是還滅」的軌則性。而其「性惡說」則特別發揮諸佛大悲度生之利用。

二、不可思議一心三觀

光有理論依據，尚不足以表彰宗門的特色，必須理論配合實踐門，方能顯出其宗之殊勝與特色所在。在實踐上，天台宗最有名的是止觀法門，尤其是不可思議一心三觀[12]：

若法性無明合，有一念法陰界入等，即是俗諦；一切界入一法界，即是真諦；非一非一切，即是中道第一義諦。如是遍歷一切法無非不思議三諦。若一法一切法，即是因緣所生法，是為假名，假觀也。若一切法即一法，我說即是空，空觀也。若非一非一切，即是中道觀。一空一切空，無假中而不空，總空觀也。一假一切假，無空中而不假，總假觀也。一中一切中，無空假而不中，總中觀也。即《中論》所說不可思議一心三觀，歷一切法亦如是。(《摩訶止觀》，大正 46.55 中)

這是不可思議一心三觀，亦是圓融三諦。智者大師本著龍樹：「眾緣所生法，我說即是無，亦名為假名，亦是中道義」[13]，發揮一心三觀說：一切法都是因緣所生法，緣所生法，實無自性是為空，無自性而生是為假，而此不出法性外是為中。因此，「若一法一切法，即是因緣所生法，是為假名，假觀」；「若一切法即一法，我說即是空，空觀」；「若非一非一切者，即是中道觀」。

天台本於龍樹學，以一念三千為因緣所生法，發展了一切法即空即假即中的一心三觀說。即此空假中三觀，亦是還滅解脫的要門：

三觀者，若從假入空，空慧相應，即能破見思惑，成一切智，智能得體，得真體也。若從空入假，分別藥病種種法門，即破無知，成道種智，智能得體，得俗體也。若雙遮二邊，為入中方便，能破無明，成一切種智，智能得體，得中道體也。(智顛《摩訶止觀》，大正 46.25 下--26 上)

源於「眾緣所生法」義，天台智者大師成立了一念三千即空即假即中的一心三觀說，雖然其禪觀強調「圓頓止觀」(《摩訶止觀》)，但是初學者之下手處，大師又有《六妙門》、《漸次止觀》、《小止觀》等之作，尤其在《修習止觀坐禪法要》中，為指示「初心行入登正道之階梯，入泥洹之等級」，特別以十意明止觀。其初心學坐者，「若能善取其意而修習之，可以安心免難，發定生解，證於無漏之聖果」[14]。大師在第十「證果」處說：行者如是修止觀時，能了知一切諸法皆由心生，因緣虛假不實故空，以知空故，即不得一切諸法名字相，則體真止。爾時、上不見佛果可求，下不見眾生可度，是名從假入空觀，亦名二諦觀，亦名慧眼，亦名一切智。若住此觀，即墮聲聞、辟支佛地。菩薩為一切眾生，成就一切佛法不應取著，無為而自寂滅，爾時、應修從空入假觀，則當諦觀心性雖空，緣對之時，亦能出生一切諸法。雖知一切諸法畢竟空寂，能於空中修種種行，如此，則能利益六道眾生，是名

方便隨緣止。這是從空入假觀，亦名平等觀，亦名法眼，亦名道種智。住此觀中，智慧力多故，雖見佛性，而不明了。菩薩因從假入空觀、從空入假觀，得入中道第一義觀，雙照二諦，心心寂滅，自然流入薩婆若海[15]。

智者大師深受龍樹學說影響，以得自於龍樹學的卓越見地，發展為「一念三千」說；即此介爾妄心，就是修行的下手處，不別求真心。又由一念三千，成立了一切因緣所生法即空即假即中的「一心三觀」說，藉由從假入空觀、從空入假觀，得入中道第一義觀。由此中道第一義觀，則自然流入薩婆若海。

三、小結

以上，從性具思想、不可思議一心三觀，說明天台宗安立生死流轉與解脫還滅的理論依據，及其思想與實踐的關連性。由此，可以得知：智者大師由「介爾有心，即具三千」（一念三千），成立了「性具思想」；即此「性具」，說明了有情生死流轉的原因，以及涅槃證得的可能。修行的入手處，本於有情之「介爾妄心」，由空、假二觀，得入中道正觀。

不過，從「性具」以及「一心三觀」的內涵來看，天台宗都似乎有偏重於心的傾向。然而，天台宗是南方佛教的集大成者，它承續南方慧觀以來的學統，糅合了龍樹的性空學，是真常空與真常有思想的結合。亦即天台宗受到般若性空的熏染很深，即使唱「性具」、「一心三觀」，修行從「介爾妄心」入手，但還是心、色並重的學派，主張依、正不二，心、色並重，唱「一色一香，無非中道」；就在這裡，天台宗發揮了無情有性、草木成佛的學說[16]。

參、真常唯心之華嚴宗

北方真常唯心之大成者是華嚴宗[17]。何以判華嚴宗是真常唯心呢？以下，以華嚴宗之「性起法門」，及華嚴「法界觀」（真空觀，理事無礙觀，周遍含容觀），說明華嚴宗思想符合於真常唯心論之共義。

一、性起法門

華嚴宗的性起法門，是從一真法界現起一切法的思想。一真法界，即是圓常法界心，是有情本具的性德，無二無別的法性。由圓常法界心而現起一切，名為性起，或名法界緣起。可以說，圓常法界心，即是生死與涅槃法的所依處。然性起的定義為何？

本來，依據華嚴〈性起品〉建立的「性起」義，是約佛陀果位說的，是「果性起」。賢首法藏卻主張性起不只是果性起，也通因性起。亦即性起不僅是約佛陀而說，亦通於有情眾生，乃至非情之山川草木等[18]。易言之，由一真法界而現起一切有情、無情等宇宙森羅萬象。然而，性起是唯有染性起、或唯淨性起，還是染淨合起呢？法藏說：「染不離真體」，然「不順真用」，故性起是唯約淨法現起而言；儘管性

起涵蓋果性起及因性起，但是仍偏向於果性起[19]。法藏認為「法界緣起」含有染法緣起、淨法緣起，及染淨合說等三義；其中之「淨法緣起」義，包含本有、修生、本有修生、修生本有等四義，即是以「佛果功德」的階位而說的[20]。這裡有一問題：既然妄染違真而不離真，妄體本真故，性起唯有淨緣起，那麼，為何清淨之體卻能現起染、淨二法呢？法藏回答說：「剋要而言，此一事中有真、妄兩異，如一眾生眼、耳、鼻、舌諸相，是無明用以順泳生死不成熟故，無性即空是真如體，以湛然常住不遷變故」。這是說，染、淨二法，同以一真如為自體，無明為緣用即生死流轉，真如為用反流則出纏解脫；亦即「生死、涅槃依無別」、「無染即無淨」故。雖然如是，「妄境若不現前，無以施教綱」，假如緣未相應，則如虛空無相而不可知。又「妄徹於真源」，「顯真該於妄末」，真妄二法皆唯一真心，因「緣起」之力用，即同時炳現為染、淨二相；雖然無前無後一時顯現染、淨二相，但仍「不妨同時異，無礙別時同」[21]。

法藏又說：「因緣起者，要具力、無力」。性起唯真淨起，之所以顯現染（妄）、淨（真）者，完全是緣起的力用所致，由「無明」與「淨心」互為有力、無力，而形成流轉還滅的關係：

就流轉為言，即無明業種為因，是即力也；淨心隱體為緣，即無力也。何以故？以流轉即順無明、而違淨心故。既以違淨心而成染法，故知無明為有力也。……言有力、無力者，事一而名異也。何者？以無明有力，即以淨心無力為有力；既以無力為有力，是故淨心即無明也。淨心有力亦爾，反以思之。（法藏《遊心法界記》，大正 45.648 下-- 649 上）

無明有力（因），淨心無力（緣），即流轉生死；淨心有力，無明無力，則還滅解脫。有力、無力之所以能互為緣用而形成染、淨二種緣起者，實肇因於力、無力二者皆是「無自性」的緣故；以「力、無力即無性」，故能現起染、淨二性。反之，若實有自性，則墮斷、常二見了。

這樣，華嚴之性起（清淨），必須藉由緣起的因緣力才能現起作用；亦即由無自性之因、緣相資相由，才能現起染、淨二法。果真如此，豈不是只有「性起」，何得有「緣起」呢？法藏以「有力、無力無二性」（無自性）之主張，而言：「力、無力相由，名為緣起。何以故？由彼此相奪果方生故，即彼此相由而無自性，無性為果而生；生即不生，名為性起。何以故？即果自體而是性故」。不過，若自體全性即無生，云何說有果法生呢？法藏還是稟持者「有力、無力無二性」之一貫立場而說：「以力即無力，生即是無生；即無力即有力，無生即是生」[22]。

又法藏以圓常法界心（如來藏真心）為本，為簡別中觀（空）、唯識（有）二宗，自立了三性義[23]：約真中不變、依他無性、所執理無等三義，以及真如隨緣、依他似有、所執情有等三義，前三義與後三義，彼此是無異（不二）門，故成就了「真該妄末、妄徹真源，性相通融，無障無礙」的法界緣起說[24]。簡單的說，法藏之三性義中，真如心含有「不變」、「隨緣」義，依他之「似有」、「無性」義，以及所

執的「情有」、「理無」義，即是華嚴宗著名的「不變隨緣，隨緣不變」的法界緣起說；由此開展了「真該妄末相無不攝，妄徹真源體無不寂，真妄交徹二分雙融，無礙全攝」[25]之相即相入、圓融無礙的學說。另外，法藏又依據唯識學的種子六義，安立了法界緣起的因門六義[26]；此法界緣起六義，以「圓教一乘普賢圓因」來論，則「具足主伴無盡緣起方究竟」。又「由空有義故，有相即門也；由有力無力義故，有相入門也；由有待緣不待緣義故，有同體異體門也。由有此等義門故，得有毛孔容刹海事也」[27]。

總之，賢首法藏，以法界緣起之圓常心——性起法門，說明有情之業果相續、生命緣起的問題；並由此發展為六相、十玄、四法界等學說，闡揚無窮無盡、圓通自在的法界緣起。他側重在平等一如無差別的眞如心，緣起事法必無自性，無自性故舉妄即眞，全事即理，一切現象或虛妄事相，即是本來寂滅的。反過來，從眞起妄，全理爲事，一切皆爲眞如的顯發。從本性現起一切現象，即性起法門。本性與現象，二者是不可分的，現象是本性所顯現、所生起的。然而，要注意的是，華嚴的眞如心（一眞法界）、眞如本性，必須待因緣方能現起一切現象界，故還是「無自性」、是「空」的。這樣，似乎眞如本性（無自性，空）具有「生」的能力，以「空」性爲現出一切現象的根源，由空性生起一切了。如此，不僅與如來藏學說的本義（是依、是持、是建立）有所不同；同時，與中觀「以有空義故，一切法得成」之思想，亦根本不同[28]。不過，華嚴宗之性起法門，還是符合於緣起「怎樣說流轉，反其道而行之，就是還滅」的軌則性。

二、華嚴法界觀

華嚴宗安立「性起法門」，最主要的作用，是說明有情生死流轉之原因，以及涅槃證得的可能。行者實踐的方法，則安立了「華嚴法界觀」。傳說華嚴初祖杜順和尚安立的法界觀，總有三觀：一、真空絕相觀；二、事理無礙觀；三、周遍含容觀[29]。此三重華嚴法界觀，與華嚴之四法界（事、理、理事無礙、事事無礙）有關：真空絕相觀，即理法界觀；事理無礙觀，即理事無礙法界觀；周遍含容觀，即事事無礙法界觀。這樣，要認識華嚴的法界觀，就必須先了解四法界的定義。

「法界」，印順導師認爲：界，有類性和因性二義。所謂「類性」，是說一類一類不相同的事物爲界。如眼界，只攝眼；色界，只攝青黃等色。類性可大可小：如眼界、色界等，可以總稱爲色（物質）界；而物質與精神，又可以總名爲有情界。而「最小的法類——法界，如有部的極微色，剎那心，是其小無內的自性。最大的法類——法界，即一切法都是以眞如爲性的，是遍一切一味的。賢首家稱此爲理法界；眼界、色界等，是事法界。理與事的二法界，都是約類性建立的。不過一在事上說，小到極小，無限的差別；一在理上說，大到極大，無限而平等」[30]。

以法界是「類性」義來說，筆者以爲：或許可以借用有部體與用的關係來理解華嚴的四法界。如有部說：「一切法各住自性」；諸法「體實恆有，無增無減，但依作用，說有說無」；「諸法實體，恆無轉變，非因果故」；「諸法作用，必假因緣」[31]。

此中，自性，是一切法不可再分析的實體，是「其小無內」的；法法各有各之自性，無限差別而難以計數，法性卻恆住如如不變。雖然法性恆住不變，但隨著因緣和合而能現起作用。易言之，一切法的「自性」，是自有、自成，永恆存在的（體）；作用，是因緣和合而現起的緣生法，是有生有滅的（用）。諸法，一方面，法法各住自性，法法恆住，是恆無轉變差別的；另一方面，因緣和合時生、離散時滅，是相依相成而有轉變差別的。自體不屬因果法，作用也只是本有的顯現。這樣，法法一面是各各獨立的，一面又是相互依待的，可說是「不即不離」（不一不異）的關係。由此思想傾向發展下去，就可能成爲華嚴緣起網絡觀，如四法界的理事無礙、事事無礙，或六相、十玄等。不過，有部體與用的關係，偏重於不一；華嚴的重心則在於平等一如無差別的眞如本性（性起），故理與事的關係偏重於相即：舉妄即眞，全事即理，一切現象界皆即是本來寂滅的；從眞起妄，全理爲事，則一切皆爲眞如之顯發。

以有部體與用不即不離（不一不異）的關係來看華嚴四法界：一、事法界，是宇宙森羅萬象差別的現象界（用）。二、理法界，是眞如、空性、真心（體）。三、理事無礙法界，事（用）與理（體）是一體不二、不即不離的關係，本體須待事而顯發（理因事顯）；一切現象都爲眞如本體隨緣之變現（事攬理成）。四、事事無礙法界，不僅是理事不即不離，其現象與現象的關係（用與用）也是不即不離。一切諸法恆住自性，不增不減，隨緣而現起作用（生滅的現象界）；體與用不即不離，而作用與作用又互爲緣用、互相助成，自在無礙，如因陀羅網；又如「須彌納芥子，芥子納須彌」般，大小相容，一多無礙。不過，事法界，「一一事相，皆可成觀」，則歷別難述，故華嚴學者只取理法界、理事無礙法界，以及事事無礙法界作爲法界觀門。

接著，續看三重法界觀：一、真空觀，或說真空絕相觀，是理法界觀。理法界以眞如爲自性，是遍一切一味的空性，稱之爲「真空」。真空，是實體，是真心，非虛妄念慮心，也非形礙色相，是一切法的本性。二、理事無礙觀，是理事無礙法界觀。理事是一體無二（相即）的關係，理體無形相，須待事緣而顯發；事相有千差萬別，但要靠眞如理體的變現才成，相依相成而無礙。三、周遍含容觀，即事事無礙法界觀。事相千差萬別，有大有小；理是遍一切處、無形無相的空性。然理因事顯、事攬理成，理事不即不離；以理融事，全事如理，則事與事亦是不即不離，故能圓融無礙、大小相容、主半具足等等（如十玄門）。

以上，借用四法界的理論，簡單的說明三重法界觀的內涵。可以確定的是，華嚴三重法界觀的理論，是依著「性起法門」的思想路線發展而完成的。中國的祖師大德，還是緊扣緣起教法，理論與實踐是密切結合的。

三、小結

眞常唯心者，以眞常淨心爲一切之本體，依之說明生死流轉與涅槃還滅。既然是眞常淨心，何故生死流轉？眞常唯心者，有一共通的論義：在說明生死流轉方面，

建立二元論：清淨真心與雜染妄習。清淨真心，為無始雜染熏習，以致流轉生死。在說明涅槃還滅方面，建立絕對的一元論：有情本具真心，達本情空，向上要直體真常，圓顯本具真心[32]。以真常唯心者的共通論義來檢視華嚴宗思想，性起法門——唯一真心（一真法界），由「無明」與「淨心」互為緣用，而構成流轉還滅的關係，正合乎於真常唯心的共通論義，無疑地是屬於真常唯心學。其中，真如心含有「不變」、「隨緣」義，依他之「似有」、「無性」義，以及所執的「情有」、「理無」義，即是華嚴宗著名的「不變隨緣，隨緣不變」的法界緣起說；由此開展了「真該妄末相無不攝，妄徹真源體無不寂，真妄交徹二分雙融，無礙全攝」之相即相入、圓融無礙的學說。華嚴三重法界觀的安立，則完全順著性起法門的思想路線發展，到達了理事、事事圓融無礙、大小相容、主半具足的法界緣起觀[33]。

探尋華嚴宗的思想源頭，《中國佛教史略》說：「慧光系之真心緣起，演為華嚴宗，後有「教禪一致」之唱。然真心緣起者，好為流轉還滅之建立。不僅名相紛繁，且常立相對之真妄二元，落入『緣理斷九』。」[34]這是說，華嚴宗承續地論南道派慧光（光承勒那摩提之學統）以來主張阿梨耶是真識，「法性生一切法」，「於真如以為依持」的思想，以及融合《起信論》的思想，成立「性起法門」的法界大緣起說；之後圭峰宗密主張「經是佛語，禪是佛意，諸佛心口，必不相違」[35]，而唱「教禪一致」。在生死流轉與涅槃還滅的安立上，真心緣起者，在還滅門方面，是向上直體唯一真常，顯出清淨真心，理論上比較容易說明些。在流轉門方面，就必須向下建立真妄二元論，然清淨真心為煩惱所染，就比較難解了[36]。又華嚴宗從真心下手的修行方法，天台學者批評它將落入「緣理斷九」的缺失，且杜絕初心者入門之路。亦即十法界中，唯佛界是平等真如之理，其餘九界是真如理之差別，倘從真心起觀，就必須先斷除九界惑方能修觀了。這是天台與華嚴思想的重要分歧點，亦是宋代天台山家、山外爭論的焦點。

肆、南北交融之禪宗[37]

禪宗之思想源頭，本為北土之「真常唯心」，迨流傳於中國南方，融貫了南方般若、三論等學說，於是出現不同之禪風及派別。以下，即以圭峰宗密所判之「直顯心性」、「泯絕無寄」、「息妄修心」等三宗[38]，說明禪宗之底源思想符合於真常唯心的共義，受地域文化熏染形成不同禪風，以致派別生焉。

一、直顯心性宗

達摩之禪法，圭峰宗密判為直顯心性宗[39]。何為直顯心性呢？前面說過，真常唯心者，有一共通的論義：在說明生死流轉方面，向下建立二元論：清淨真心和雜染妄習，真常淨心為無始雜染熏習而流轉生死；在說明涅槃還滅方面，建立絕對的一元論，向上直體唯一真常。因此，所謂「直顯心性」者，即於還滅門中向上直體真常（唯一真心）。以達摩祖師的思想來說，達摩祖師遺留下來最古的文獻，是《大乘入道四行觀》。該書記載：達摩祖師教導道育、慧可「大乘安心之法」：以「壁觀」安心，以「報冤行」等四為發行，以「防護譏嫌」為順物，以「遣其不著」為方便

[40]。如《大乘入道四行觀》說：

夫入道要途，要而言之，不出二種：一是理入；二是行入。理入者，謂藉教悟宗，深信含生、凡聖同一真性，但為客塵妄覆，不能顯了。若也捨妄歸真，凝住壁觀，自他凡聖等一，堅住不移，更不隨於言教，此即與真理冥狀，無有分別，寂然無名，名之理入。行入者，所謂四行，其餘諸行悉入此行中。何等為四行？一者報怨行；二者隨緣行；三者無所求行；四者稱法行。……第四稱法行者，性淨之理，因之為法，此理眾相斯空，無染無著，無此無彼。經云：法無眾生，離眾生垢故，法無有我，離我垢故。智若能信解此理，應當稱法而行。法體無慳於身命，則行檀捨施，心無吝惜，達解三空，不倚不著，但為去垢，攝化眾生，而無取相，此為自利復能利他，亦能莊嚴菩提之道。檀度既爾，餘五亦然，為除妄想，修行六度，而無所行，是為稱法行。此四行是達摩禪師親說，餘則弟子曇林記師言行，集成一卷，名曰達摩論也。（淨覺《楞伽師資記》大正 85.1285 上--中；[41]）

「理入者，謂藉教悟宗，深信含生、凡聖同一真性，但為客塵妄覆，不能顯了」；「行入」之「稱法行」者，即稱「性淨之理」而行。這是如來藏教的思想。傳言達摩以四卷《楞伽經》授與慧可，說：「我觀漢地，唯有此經，仁者依行，自得度世」[42]。考《楞伽經》是融攝了真常妙有的如來藏以及虛妄唯識學之阿賴耶識，結合成為「如來藏藏識」的經典。顯然地，達摩是位傳揚真常性淨（如來藏）的禪者。

慧能大師說：「明與無明，其性無二；無二之性，即是實性。實性者，處凡愚而不減，在賢聖而不增，住煩惱而不亂，居禪定而不寂，不斷、不常，不來、不去，不在中間，及其內外，不生不滅，性相如如，常住不遷，名之曰道。」又說：「汝若欲知心要，但一切善惡都莫思量，自然得入清淨心體，湛然常寂，妙用恒沙。……汝等諸人自心是佛，更莫狐疑！」[43]司空山本淨禪師說：「若欲求佛，即心是佛；若欲會道，無心是道。」[44]馬祖道一說：「各信自心是佛，此心即是佛心。達摩大師從南天竺國來，躬自中華，傳上乘一心之法，令汝等開悟。又引《楞伽經》文，以印眾生心地，恐汝顛倒不自信，此心之法各各有之。」[45]石頭希遷說：「吾之法門，先佛傳授，不論禪定精進，唯達佛之知見，即心即佛。心、佛、眾生，菩提、煩惱，名異體一。汝等當知：自己心靈，體離斷常，性非垢淨，湛然圓滿。凡聖齊同，應用無方。離心意識，三界六道，唯自心現。」[46]黃蘗希運《傳心法要》說：「諸佛與一切眾生，唯是一心，更無別法。此心無始已來不曾生、不曾滅」；「六度萬行河沙功德，本自具足，不假修添」；「此心是本源清淨，佛人皆有之，蠢動畜生與諸佛菩薩一體不異，只為妄想分別造種種業，果本佛上實無一物，虛通寂靜明妙安樂而已。深自悟認，直下便是圓滿具足，更無所欠」；「此本源清淨心，常自圓明遍照，世人不悟，只認見聞覺知為心，為見聞覺知所覆，所以大瞶精明本體，但直下無心，本體自現」[47]。這些禪師所說法要，亦都是真常唯心論的思想。

達摩禪法教人「藉教悟宗」，憑藉著「深信含生、凡聖同一真性，但為客塵妄覆」之如來藏教，以發明眾生真淨本然之心性。故達摩禪在還滅門中，即是向上直體真常，悟入真如實性，唯一真心。如上來所列舉達摩祖師、慧能大師、司空山本淨、

馬祖道一、石頭希遷、黃蘗希運等禪師所說法要，全是本於「真常唯心」的思想而發揮。尤其是，特別強調湛然清淨之心體，本自具足恆沙功德；只為妄想分別故，造種種業而生死流轉。行者只要深自悟認，直下便是圓滿具足——直顯心性。因此，圭峰宗密稱它為「直顯心性宗」，即表顯了禪宗底裡蘊含之思想。

二、泯絕無寄宗

圭峰判牛頭法融之禪法為『泯絕無寄宗』[48]？以牛頭法融的思想來說：依據印順導師的研究，「空為道本」，「無心合道」，是牛頭禪的標誌，代表法融的禪學[49]。如法融《絕觀論》開宗明義地說「大道沖虛，幽微寂寞，不可以心會，不可以言詮」；又說「有念即有心，有心即乖道；無念即無心，無心即真道」[50]。那麼，何者是道呢？法融《絕觀論》說：

問曰：道究竟屬誰？答曰：究竟無所屬，如空無所依。道若有繫屬，即有遮有開、有主有寄也。問曰：云何為道本？云何為法用？答：虛空為道本，森羅為法用也。問曰：於中誰為造作？答曰：於中實無作者，法界性自然。（《絕觀論》，【禪宗全書】36.頁5；[51]）

「大道沖虛，幽微寂寞，不可以心會，不可以言詮」，「虛空為道本」，道「究竟無所屬」，亦「實無作者，法界性自然生」。這樣的「道」，已超越名言分別，不可心思、不可口議，有形而上的意味存在[52]。既然道是「離一切限量分別」，「若修行得之，造作非真；若本自有之，萬行虛設」，那麼，有情怎樣去修行呢？圭峰宗密說：牛頭宗以「喪己忘情」為修行：

牛頭宗意者，體諸法如夢，本來無事，心境本寂，非今始空。迷之為有，即見榮枯貴賤等事。事跡既有，相違相順，故生愛惡等情，情生則諸苦所繫。夢作夢受，何損何益？有此能了之智，亦如夢心；乃至設有一法過於涅槃，亦如夢如幻。既達本來無事，理宜喪己忘情。情忘即絕苦因，方度一切苦厄，此以忘情為修也。（《禪門師資承襲圖》，卍續 110.436 左上--下；《圓覺經大疏鈔》卷三之下，卍續 14. 279 左下-- 279 右上）

法融，「久精般若空宗，於一切法，已無計執」[53]，體悟到一切世間出世間法，都如夢幻泡影，「本來無事，心境本寂」，「迷之為有」，就如人「夜夢種種所見，比至覺時，總無一物。今亦爾，虛妄夢中言有萬法，若悟其性，畢竟無一物可得」[54]。本來無一物，迷情妄執而背道；只要能體達「本來無事」，則與道相合。故行者要體解大道，必須以「喪己忘情」為下手處。亦即有情要「無心」才能與道相合，因為「有念即有心，有心即乖道，無念即無心，無心即真道」；又「無心即無物，無物即天真，天真即大道」[55]故。

總之，法融「先因多年窮究諸部般若之教，已悟諸法本空，迷情妄執」[56]，故主張大道「幽微寂寞，不可以心會，不可以言詮」，而以「喪己忘情」為修行之要

道；倘能「了達本來無事，心無所寄」，則能免除顛倒，得到解脫自在。法融主「本無事而忘情」，故圭峰宗密稱之為「泯絕無寄宗」。又法融主張大道「無所不遍」（通於有情、無情）；由此理論為基礎點，自然會主張「無情成佛」——草木成佛說[57]。

三、息妄修心宗

圭峰判神秀門下為「息妄修心宗」[58]。何以故？以神秀的思想來說[59]：依據印順導師的研究，神秀教授的禪法，先授菩薩戒，再傳禪法，而最主要的是以「念佛名」、「令淨心」作為成佛之方便[60]，如《大乘無生方便門》說：

菩薩戒是持心戒，以佛性為戒。性（？）心瞥起，即違佛性，是破菩薩戒。護持心不起，即順佛性，是持菩薩戒。……佛子！諸佛如來有入道大方便，一念淨心，頓超佛地。……和〔尚〕言：一切相總不得取，所以金剛經云：「凡所有相，皆是虛妄。」看心若淨，名淨心地。莫卷縮身心，舒展身心，放曠遠看，平等盡虛空看！（大正 85.1273 中-下；【禪宗全書】36.頁 232）

「諸佛如來有入道大方便，一念淨心，頓超佛地」，「看心若淨，名淨心地」，所以成佛要從「淨心」下手，要「一切相總不得取」；倘能不取著一切相，即是淨心。離念的淨心，即是佛，因為「佛心清淨，離有離無，身心不起，常守真心」。而且，佛是覺者，所言覺義，是「心體離念。離念相者，等虛空界，無所不遍，法界一相，即是如來平等法身。於此法身，說名本覺。覺心初起，心無初相，遠離微相念，了見心性，性常住，名究竟覺」[61]。

佛是覺者，是身心離念（淨心）。那麼，神秀教人念佛名、令淨心，就是為了引入佛道，及至成佛：

問：緣沒學此方便？答：欲得成佛。問：將是沒成佛？答：將淨心體成佛。是沒是淨心？淨心體猶如明鏡，從無始已來，雖現萬像，不曾染著。今日欲得識此淨心體，所以學此方便。問：是沒是淨心體？答：覺性是淨心體。比來不覺，故心使我；今日覺悟，故覺使心。所以使伊邊看，向前向後，上下十方，靜鬧明闇，行住坐臥俱看。故知覺即是主，心是使。所以學此使心方便，透看十方界，乃至無染即是菩提路。（《大乘五方便》，【禪宗全書】36.頁 210--211）

此中，「將淨心體成佛」，「淨心體猶如明鏡，從無始已來，雖現萬像，不曾染著」，正表露了禪宗之根本思想——清淨心體的如來藏教。神秀以念佛名、看淨，以「心體離念」（淨心）為標的，這種修禪法門，圭峰宗密說是「拂塵看淨，方便通經」，亦名為「息妄修心宗」[62]。

圭峰宗密之所以稱神秀系統為息妄修心者，乃根源於神秀作「時時勤拂拭」偈頌之緣故[63]；並以真常唯心論（如來藏）的共通論義，批評神秀「拂塵看淨」：「但是染淨緣起之相，反流背習之門，而不覺妄念本空，心性本淨，悟既未徹，修豈稱

真？」[64]這是說，拂塵看淨，只是除去鏡上的塵埃，以顯出清淨之體，並未體悟到雜染、清淨只是緣起之相，二者本同為清淨心體，無諸垢染，眾生背覺合塵而生死流轉，背塵合覺則復本清淨心源。眾生本有清淨覺性，妄念（塵染）本空，神秀卻以為有真實之妄染，要得「淨心」，就必須要「拂塵看淨」，故悟的不夠徹底，猶存有階次，是漸次悟入而非頓悟。然而，神秀系是「楞伽師資」，以《楞伽經》「淨除一切眾生自心現流」，是「漸淨非頓」來說，神秀的離妄顯真亦符合於本宗思想[65]。

四、小結

達摩祖師上承東南印度之禪法，傳之於中國北土，其根本思想是真常唯心，是「如來（藏）禪」，及至發展到中國南方，受到南方般若、三論思想的影響，真常唯心（真心）融貫了真空妙有（真空），思想為之一變，形成了不同的禪風。圭峰宗密就禪者之見地不同，分判禪學有直顯心性、泯絕無寄、息妄修心等三宗。直顯心性者，是掃蕩情執、名相，不落言詮，真常本淨非假外求，亦非造作，只直觀真常妙有之本來，即妄而真，唯心而唯實，當下即是。泯絕無寄者，是直體「諸法本空，迷情妄執」，倘能「喪己忘情」，了達「本來無事，心無所寄」，則解脫自在。息妄修心者，是去除虛妄雜染，以顯出清淨覺性，是離妄而得真。可以說，禪宗底裡本為北土之真常唯心論，南播於真空妙有之園地，如道信、弘忍、慧能等，禪風已融般若、三論，主遮遣即是表顯（直顯心性）。牛頭法融，弘化於江、浙，受到江東般若玄學之影響，唱道本空寂、無二，主本無事而忘情（喪己忘情——泯絕無寄）。神秀師資等，弘揚於京洛，本為真常唯心之故鄉，以《楞伽》去除自心現流漸而非頓為準則，主拂塵看淨（息妄修心）。

這樣，源本於印度的如來藏禪，受到化行地域文化，以及師承之個性風格的影響，於是形成各各派別。不過，禪宗雖融冶南方思想，但是論其學統本質，還是不失真常唯心之禪法，是北學大成於南方者，非自南方學統中來。

伍、後記

天台與華嚴是中國佛教的兩大奇葩，發展出真常、圓頓之理論特色，富麗莊嚴圓融無礙之佛教文化，其磅礴思想已凌駕於本源的印度佛教，實是華人智慧的結晶。禪宗行者之風格，亦不同於印度佛教的瑜伽行者，其化導南中國山區而發展的平民佛教，雖然學養稍嫌不足，但是雄健淡泊篤行的實踐精神，在義學衰落之際（唐中葉以後），不僅維持了中國佛教的命脈，同時導發了宋明理學之興起，再建中國學術文明，其功至偉。

天台宗本於初期大乘之緣起性空，攝取後期大乘之如來藏心，融會洗鍊之而歸於緣起，故以當前「一念無明法性心」為本。華嚴宗本於如來藏心，融緣起性空而歸於真心，則以「圓常法界心」為本[66]。禪宗亦本於如來藏禪，融南方般若、三論而歸於真常心，故以發明眾生「真淨本然之心性」為本。然天台、華嚴、禪宗之

思想本源，仍與印度佛教的時代思潮有關。

《中國佛教史略》作者印順導師及妙欽法師，綜觀印、中佛教流傳的思想演變，發掘各時代的思想特色，說明中國佛教不僅受到印度佛教的影響，同時亦受到中國地域文化之熏染。更重要的是，作者獨具慧眼的指出：中國佛教在南北朝時代，就奠定了南方「真空妙有」、北方「真常唯心」二大學統的思想特色。我們只要依循著這二大思想特色，去看隋唐八大宗派，就會發現每一學派之本質思想，都與學派的發源地有關；學派內部的分化，則與融受地域思想及學派彼此相互激盪有密切關連。因此，作者一針見血點出中國佛教在南北朝時代，南方佛教的思想特色「真空妙有」、北方佛教的思想特色「真常唯心」二大學統，以及條理出南北方佛教思想交融的主要脈絡，是本書最具代表性、最珍貴的特見之一。後學者受惠於這個研究成果，想要理解八大宗派最根本的思想，分辨彼此思想最大的差異，及釐清其流傳中互相混融交錯的思想脈絡，就不是困難的事了。

[1] 《中觀論頌講記》，頁 30。

[2] 按：天台反對地論師「一切解惑真妄依持法性」，及攝論師「梨耶是依持」的缺失，故安立「介爾有心，即具三千」的性具學說（《摩訶止觀》，大正 46.54 上--中）。因此，天台安立「性具」學說的本意，就是為了解決有情生死流轉與涅槃證得的依據問題。

[3] 1.見《摩訶止觀》，大正 46.54 上。

2.三千諸法，即一切法。一心具十法界，一法界又具十法界，成百法界。一界具三十種世間。百界即具三千種世間，此三千在一念心。十法界為地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人、天、聲聞、緣覺、菩薩、佛；十界互具成百界。又有三世間：五陰世間、眾生世間、國土世間。十如是：如是相、性、體、力、作、因、緣、果報、本末究竟等。百界一一有三十，總為三千諸法。

[4] 參見《佛學大要》，【華雨集】第四冊，頁 305 --307。

[5] 智顛《妙法蓮華經玄義》，大正 33.743 下。

[6] 1.《佛性論》說：如來藏義：一、所攝藏；二、隱覆藏；三、能攝藏。詳細情形，請檢閱《佛性論》，大正 31.795 下--796 上。

2.按：《佛性論》中，論主說如來藏有三義，其中「所攝藏」義，是「一切眾生悉在如來智內，故名為藏。以如如智稱如如境故，一切眾生決無有出如如境者，並為如來之所攝持，故名所藏，眾生為如來藏」，「由此果能攝藏一切眾生故，說眾生為如來藏」。顯然地，一切眾生，悉被攝於如來的「如如智」與「如如境」中。亦即自性清淨心和煩惱染污心，根本上即不可分離。「一切眾生悉在如來智內」，則清淨的如來中，含藏著染污的「眾生」。此即是天台宗性具說的理論依據。

[7] 1.《大乘止觀法門》作者引用《佛性論》主之如來藏三義，見《大乘止觀法門》，大正 46.644 中。

2.《大乘止觀法門》的作者，雖然大正藏署名是「慧思」，但是古來即爭論其真偽。筆者認為：《大乘止觀法門》的性惡說，和智顛《妙法蓮華經玄義》「凡夫心一念，即具十界，悉有惡業性相，祇惡性相，即善性相。由惡有善，離惡無善，翻於諸惡，即善資成」，智顛《觀音玄義》「如來不斷性惡，闡提不斷性善」說，有思想上的關連。

[8] 見《大乘止觀法門》，大正 46.646 下。

[9] 智顛《觀音玄義》，大正 34.882 下。又「如來不斷性惡，闡提不斷性善」，湛然《止觀輔行傳弘決》亦有論及，請檢閱，大正 46.296 上--中。

[10] 智顛《觀音玄義》，大正 34.882 下--883 上。

[11] 智者《觀音玄義》，大正 34.882 下。

[12] 見《佛教史地考論》，頁 28--29。

[13] 1.《中觀論頌》，大正 30.33 中。

2.印順導師《中觀論頌講記》，解釋頌文「眾緣所生法，我說即是空，亦名為假名，亦是中道義。未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者」時，對天台宗一心三觀有所批評，詳細情形，請檢閱該書（頁 466）。

[14] 1.元照《修習止觀坐禪法要》序說：天台止觀有四本：一、圓頓止觀；二、漸次止觀，今禪波羅蜜是；三、不定止觀，今六妙門是；四、小止觀，即今《修習止觀坐禪法要》是。（大正 46.462 上）

2.《修習止觀坐禪法要》，大正 46.462 中--下。又十意是：具緣、訶欲、棄蓋、調和、方便、正修、善發、覺魔、治病、證果。

[15] 見《大乘止觀坐禪法要》，大正 46.472 中--下。

[16] 天台宗之無情有性，「草木成佛」，見湛然《止觀輔行傳弘決》，大正 46.151 下--152 上；《金剛錚》，大正 46.781 上--中。

[17] 本節，參考《中國佛教史略》第五、六、七節。（《佛教史地考論》，頁 40--41，46--49，60--61）

[18] 「八、通局門者，……問：既局佛果，何故下文通一切法？答：若三乘教，

真如之性，通情非情，開覺佛性唯局有情故。涅槃云：非佛性者，謂草木等。若圓教中，佛性及性起，皆通依正，如下文辨。是故成佛具三世間，國土身等，皆是佛身。是故局唯佛果，通遍非情。」(大正 35.405 中--406 上)

[19] 法藏《探玄記》，大正 35.405 中--下。

[20] 「諸佛功德無過二種，謂修生、本有。此二相對總有四句：一、唯修生，謂信等善根本無今有故。二、唯本有，謂真如恒沙性功德故。三、本有修生，謂如來藏待彼了因本隱今顯故。四、修生本有，謂無分別智等內契真如冥然一相故。」(法藏《探玄記》，大正 35.392 上，《華嚴一乘教義分齊章》，大正 45.497 中；澄觀《華嚴經疏》，大正 35.861 上--中)

[21] 法藏《遊心法界記》，大正 45.648.下--649 上。

[22] 法藏《遊心法界記》，大正 45.649 中。

[23] 1.始教之空有二宗，即中觀空與瑜伽(唯識)有。華嚴把一代時教判為小、始、終、頓、圓等五教，其中，始教又分空始教(中觀)和相始教(唯識)。

2.「三性各有二義：真中二義者，一、不變義；二、隨緣義。依他二義者，一、似有義；二、無性義。所執中二義者，一、情有義；二、理無義。由真中不變、依他無性、所執理無，由此三義，故三性一際同無異也；此則不壞末而常本也。經云：眾生即涅槃，不復更滅也。又約真如隨緣、依他似有、所執情有，由此三義亦無異也；此則不動本而常末也。經云：法身流轉五道，名曰眾生也。即由此三義，與前三義，是不二門也。是故真該妄末、妄徹真源，性相通融，無障無礙。」(法藏《華嚴一乘教義分齊章》，大正 45.499 上)

[24] 法藏《華嚴一乘教義分齊章》，大正 45.499 上--下。

[25] 法藏《華嚴一乘教義分齊章》，大正 45.501 下。

[26] 「一切因皆有六義：一、空有力不待緣；二、空有力待緣；三、空無力待緣；四、有有力不待緣；五、有有力待緣；六、有無力待緣。」詳細內容，請檢閱法藏《華嚴一乘教義分齊章》，大正 45.502 上。又《攝大乘論》之種子六義，見大正 31.135 上。

[27] 法藏《華嚴一乘教義分齊章》，大正 45.503 上。

[28] 1.「世間言說故有死有生。死者諸根壞，生者新諸根起。非如來藏有生有死，如來藏離有為相，如來藏常住不變，是故如來藏是依是持是建立。世尊！不離不斷不脫不異不思議佛法。世尊！斷脫異外有為法依持建立者，是如來藏。」(《勝鬘經》，大正 12.222 中)

2. 「以有空義故，一切法得成」(大正 30.33 上)。

[29] 1. 澄觀《華嚴經隨疏演義鈔》，大正 36.71 下。

2. 三觀的次第及內容，清涼澄觀的解說，見澄觀《華嚴法界玄鏡》，大正 45.672 下--673 上。

[30] 印順導師：界，有類性和因性二義。所謂「類性」，是說一類一類不相同的事物為界。「如說眼界，只攝眼；色界，只攝青黃等色。眼與眼是一類，色與色是一類，不能相混，故名眼界、色界等。類性可大可小：如眼界、色界等，可以總稱為色(物質)界；而物質與精神，又可以總名為有情界。所以，界是一圈一圈的，小類的外延有大類，小類的內包還有小類。最小的法類——法界，如有部的極微色，剎那心，是其小無內的自性。最大的法類——法界，即一切法都是以真如為性的，是遍一切一味的。賢首家稱此為理法界；眼界、色界等，是事法界。理與事的二法界，都是約類性建立的。不過一在事上說，小到極小，無限的差別；一在理上說，大到極大，無限而平等。」(《大乘起信論講記》，頁 64--66)

[31] 《大毘婆沙論》說：「一切法各住自性」(大正 27.42 中)。「三世諸法，因性果性，隨其所應，次第安立。體實恆有，無增無減；但依作用，說有說無」(397 下--398 上)。「諸法實體，恆無轉變，非因果故」(105 下)。「諸法作用，必假因緣」(108 下)。又有部依據「一切法各住自性」的主張，安立假實的關係：「諸有者，有說二種：一、實物有，謂蘊界等。二、施設有，謂男女等」(42 上)。此中，實物有，即指「一切法各住自性」的「自性」。它是事物最小的單元，如極微色，或剎那心。施設有，則是實物有上因緣和合的假法。

[32] 1. 《印度之佛教》，頁 273。

2. 《大乘起信論講記》，頁 142--143。

[33] 此如《中國佛教史略》說：華嚴宗之賢首法藏，「立本於真常唯心之學統，……以『因該果海，果徹因源』之圓常法界心為本。以空有、真妄、理事等，悉為相奪相成交遍融攝而無礙者；明法法互涉，相即相入、重重無盡而事事無礙之法界緣起。」(《佛教史地考論》，頁 48)

[34] 1. 《佛教史地考論》，頁 40--41。

2. 「地論師慧光一系，經《大乘起信論》，發展而成賢首宗。《起信論》傳為真諦所譯，馬鳴菩薩造。北土唯心論，有法性為依持(如來藏說)，阿黎耶識為依持之諍，《大乘起信論》頗能統一而調和之。」(《佛學大要》，『華雨集』第四冊，頁 307)

[35] 圭峰宗密《禪源諸詮集都序》，大正 48.402 中

[36] 「世尊！如來藏者，是法界藏，法身藏，出世間上上藏，自性清淨藏。此自性清淨藏，而客塵煩惱上煩惱所染，不思議如來境界。何以故？剎那善心，非煩惱所染；剎那不善心，亦非煩惱所染。煩惱不觸心，心不觸煩惱，云何不觸法而能得染心？世尊！然有煩惱，有煩惱染心，自性清淨心而有染者，難可了知。惟佛世尊，實眼實智，爲法根本，爲通達法，爲正法依，如實知見。勝鬘夫人說難解之法問於佛時，佛即隨喜：如是如是，自性清淨心而有染污，難可了知。有二法難可了知：謂自性清淨心難可了知，彼心爲煩惱所染亦難了知。如此二法，汝及成就大法菩薩摩訶薩乃能聽受，諸餘聲聞，唯信佛語。」（《勝鬘經》，大正 12.222 中--下）

[37] 1.本節，參見《佛教史地考論》，頁 52--55。

2.禪風派別，見《佛教史地考論》，頁 62。

[38] 圭峰宗密在其《禪源諸詮集都序》云：「今時弟子彼此迷源，修心者，以經論爲別宗；講說者，以禪門爲別法。聞談因果修證，便推屬經論之家，不知修證正是禪門之本事；聞說即心即佛，便推屬胸襟之禪，不知心佛正是經論之本意。」於是宗密以禪之三宗對配教之三種：「禪三宗者，一、息妄修心宗；二、泯絕無寄宗；三、直顯心性宗。教三種者，一、密意依性說相教；二、密意破相顯性教；三、顯示真心即性教。」（大正 48.400 中，402 中）

[39] 「直顯心性宗者，說一切諸法，若有若空，皆爲真性。真性無相無爲，體非一切，謂非凡非聖，非因非果，非善非惡等。然即體之用，而能造作種種，謂能凡能聖、現色現相等。……既了諸相非相，自然修而無修；煩惱盡時，生死即絕；滅生滅已，寂照現前；應用無窮，名之爲佛。然此兩家皆會相歸性，故同一宗。」（圭峰宗密《禪源諸詮集都序》，大正 48.402 下--403 上）

[40] 「達摩以壁觀教人安心，外止諸緣，內心無喘，心如牆壁，可以入道。」（圭峰宗密《禪源諸詮集都序》，大正 48.403 下）

[41] 達摩《大乘入道四行觀》，亦可見《景德傳燈錄》大正 51.458 中--下；《續高僧傳》，大正 50.551 下；【禪宗全書】第 36 冊，頁 22--24。

[42] 《續高僧傳》，大正 50.552 中。

[43] 《景德傳燈錄》，大正 51.236 上。

[44] 《景德傳燈錄》，大正 51.242 中。

[45] 《景德傳燈錄》，大正 51.246 上。

[46] 《景德傳燈錄》，大正 51.309 中。

[47] 《景德傳燈錄》，大正 51.270 中--271 中。

[48] 「泯絕無寄宗者，說凡聖等法，皆如夢幻，都無所有；本來空寂，非今始無；即此達無之智，亦不可得。平等法界，無佛、無眾生，法界亦是假名。心既不有，誰言法界？無修不修，無佛不佛，設有一法勝過涅槃，我說一如夢幻。無法可拘，無佛可作；凡有所作，皆是迷妄。如此了達本來無事，心無所寄，方免顛倒，始名解脫。石頭、牛頭，下至徑山，皆示此理。便令心行與此相應，不令滯情於一法上，日久功至，塵習自亡，則於怨親、苦樂，一切無礙。」(圭峰宗密《禪源諸詮集都序》，大正 48.402 下)

[49] 印順導師《中國禪宗史》，頁 117。

[50] 《絕觀論》，【禪宗全書】36.頁 3。

[51] 「於中實無作者，法界性自然」，永明延壽《宗鏡錄》，作「於中實無作者，法界性自然生」。(大正 48.842 中)

[52] 1.「夫道者，若一人得之，道即不遍。若眾人得之，道即有窮。若各各有之，道即有數。若總共有之，方便即空。若修行得之，造作非真。若本自有之，萬行虛設。何以故？離一切限量分別故」。(引自永明延壽《宗鏡錄》，大正 48.463 中)

2.「離一切限量分別」，《絕觀論》作「離一切根量分別貪欲」，見【禪宗全書】36.頁 5。

[53] 圭峰宗密《圓覺經大疏鈔》卷三之下，卅續 14.279 左下。

[54] 1.法融《淨名經私記》，引自《宗鏡錄》(大正 48.564 下)。

2.「牛頭融大師云：諸法如夢，本來無事，心境本寂，非今始空，宜喪已忘情，情忘即絕。」引自永明延壽《註心賦》(卅續 110.2 左上)。

[55] 《絕觀論》，【禪宗全書】36.頁 3。

[56] 圭峰宗密《禪門師資承襲圖》云：「牛頭宗者，……有慧融禪師者，道性高簡，神慧聰利。先因多年窮究諸部般若之教，已悟諸法本空，迷情妄執。」(卅續左 110.436 上)

[57] 1.「問曰：道若遍者，何故煞人有罪，煞草木無罪？答曰：夫言罪不罪者，皆是就情約事，非正道也。但為世人不達道，妄立我身，煞即有心。心結於業，即云罪也。草木無情，本來合道，理無我故，煞者不計，即不論罪與非罪。凡夫無我合道者，視形如草木，被斫如樹林。故文殊執劍於瞿曇，鶩掘持刀於釋氏，此皆合道，同證不生，了知幻化虛妄，故即不論罪與非罪。」

2.「問曰：若草木久來合道，經中何故不記草木成佛，偏記人也？答曰：非獨記人，亦記草木。經云：於一微塵中，具含一切法。又云：一切法亦如也，一切眾生亦如也。如，無二無差別。」（《絕觀論》，【禪宗全書】36.頁7）

[58] 「息妄修心宗者，說眾生雖本有佛性，而無始無明覆之不見，故輪迴生死。諸佛已斷妄想，故見性了了，出離生死，神通自在。當知凡聖功用不同，外境內心各有分限，故須依師言教，背境觀心，息滅妄念，念盡即覺，無所不知。如鏡昏塵，須勤勤拂拭，塵盡明現，即無所不照。又須明解趣入禪境方便，遠離憤鬧，住閑靜處，調身調息，跏趺宴默，舌拄上顎，心注一境。南岳、北秀、保唐、宣什等門下，皆此類也，牛頭、天台、惠稠、求那等，進趣方便，跡即大同，見解即別。」（圭峰宗密《禪源諸詮集都序》，大正 48.402 中--下）

[59] 1.依據《楞伽師資記》記載，神秀於雙峰山弘忍禪師所，「受得禪法，禪燈默照，言語道斷，心行處滅，不出文記。」（大正 85.1290 上）

2.傳說《大乘無生方便門》，是神秀的著作，今收錄於大正 85 冊。而《禪宗全書》第 36 冊收錄有《大乘五方便》（北宗），附〈無題〉；《大乘無生方便門》。

[60] 《中國禪宗史》，頁 138--152。

[61] 《大乘無生方便門》，大正 85.1273 下；《大乘五方便》，【禪宗全書】36.頁 186--187。

[62] 1.圭峰宗密《圓覺經大疏鈔》卷三之下，卅續 14. 277 右上-- 278 左下。

2.依據《大乘無生方便門》、《大乘五方便》，以及《圓覺經大疏鈔》記載，神秀在每一門中都解通經論，如第一總彰佛體（離念門），依據《起信論》「所言覺義者，謂心體離念。……依此法身，說名本覺」。第二開智慧門，依《法華經》「開示悟入佛之知見」。第三不思議解脫門，依《維摩經》「諸佛菩薩有解脫名不可思議」。第四明正性門，依據《思益經》梵天菩薩問「云何是諸法正性」。第五了無異門，依據《華嚴經》「一切無礙人，一道出生死」。

3.神秀在「通經」（解通經論）中，亦發揮其特殊見地（佛是離念之淨心所顯），如說：「問：是沒是報身佛？知六根本不動，覺性頓圓，光明遍照，是報身佛。是沒是法身佛？為因中修戒定慧，破得身中無明重疊厚障，成就智慧大光明，是法身佛。是沒是化身佛？由心離念，境塵清淨，知見無礙，圓應十方，是化身佛。體用分明：離念名體，見聞覺知是用。寂而常用，用而常寂，即用即寂，離相名寂，寂照照寂，寂照者因性起相，照寂者攝相歸性。舒則彌淪法界，卷則總在於毛端。吐納分明，神用自在。」（大正 85.1274 上--中；《大乘五方便》，【禪宗全書】36.頁 187）

[63] 1.傳言：弘忍要學人作一偈，檢驗見地，以作為付法之憑準。神秀作偈曰：「身

是菩提樹，心如明鏡臺，時時勤拂拭，莫使有塵埃。」(《六祖壇經》，大正 48.337 中--下)

2. 「北宗意者，眾生本有覺性，如鏡有明性，煩惱覆之不見，如鏡有塵闇。若依師言教，息滅妄念，念盡則心性覺悟，無所不知。如磨拂昏塵，塵盡則鏡體明淨，無所不照。」(卍續 110. 435 右上)

[64] 1.按：真常唯心的共通論義是，生死流轉方面，建立二元論：清淨真心和雜染妄習；涅槃還滅方面，建立絕對的一元論：直體真常。

2.圭峰宗密《禪門師資承襲圖》，卍續 110. 435 右下；《圓覺經大疏鈔》卷三之下，卍續 14. 277 右上。

[65] 1.見《楞伽阿跋多羅寶經》，大正 16.485 下--486 上。

2.安州玄曠之弟子淨覺作《楞伽師資記》，認為禪宗以《楞伽經》印心，從求那跋陀羅、菩提達摩，乃至弘忍傳神秀、老安、玄曠，神秀傳普寂、義福等系統，是「楞伽師資」。

3.依據印順導師之研究，神秀的五方便，與《楞嚴經》及賢首法藏有關，詳細情形，請檢閱該書(頁 147--152)。

[66] 天台、華嚴，參見《佛法大要》，『華雨集』，第四冊，頁 311--312。

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 一部遊心法海的「對話史」—印順導師思想真義（一）

doi:10.29665/HS.200404.0006

弘誓雙月刊, (68), 2004

作者/Author：昭慧法師;釋淨音

頁數/Page：42-47

出版日期/Publication Date：2004/04

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200404.0006>



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



一部遊心法海的「對話史」
——印順導師思想真義（一）

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

期能吟詠箇中三昧

李元松老師：

今天應該是我要先開場白的。其實今天邀請昭慧法師來為我們開示「印公導師思想的真義」，這個題目是我選定的，本來法師非常謙遜，她說：導師的門生滿天下，而且有很多比丘、比丘尼都是法師所尊敬的，他們都是印公導師的門下，由她來講「印公導師思想真義」，她覺得這樣有點不好意思。但是我堅持這樣，因為就我個人感覺，在導師的座下，由昭慧法師來講這個題目是最具代表性的，更重要的是，我自己感覺是最有信心的。

首先我要說，也許我是個「不孝」的人，為什麼說不孝呢？因為我是印公導師的弟子，但是在過去的十四、十五年當中，我曾經在微小部分對導師提出一些不太禮貌的批評。那些不太禮貌的批評，雖然都是本之於我的信仰跟我的體驗，所發表的一點點淺見，但是隨著昭慧法師於今年四月引我入導師之門，讓我能拜在導師座下，這一因緣使我得以近距離親近導師。而近距離的親近導師，相對於在文章中所看見的導師，給我不同的感受——我感覺導師不僅在思想上吞吐日月，通古今之變，尤其導師對佛教的貢獻更是全面性的，他老人家並不只是研究一宗一派、一經一論而已。

我覺得依自己現在的情形，是很適合做一個學生，假如我有更多的閒暇，我最想讀兩位善知識的書，第一位是印公導師的書，我想再好好的重讀一遍《妙雲集》。第二位就是昭慧法師的書，因為就我的接觸和經驗，我覺得昭慧法師對印公導師的思想掌握得最完整深入。而且最主要的是，昭慧法師不僅僅是掌握了思想，更因為她潔淨的人格，以及無我無私的心境，最是令人感動。

由於上述原因，假如我有時間、我有福報能好好讀書的話，我最想讀印公導師和昭慧法師的書。我想，再重新讀，也許是很可喜的現象——發現到我以前對印公導師某些不禮貌的批判是錯誤的。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。只是說，要發現自己可能的缺點、過失，是要有學習機會跟學習時間的，可是我目前學習的時間跟機會還相當有限。也就是說，我要好好讀導師的書跟法師的著作，其實那要有很長很長的一段時間，很靜的心，慢慢的吟詠，才有辦法得到個中三昧，並不是以一般隨便讀哲學書的方式，就有辦法體得個中三昧的。

因此在這個地方我想說，假如不久之後，或者有一天，我發現我對導師不禮貌的評論，對導師不受教的部份，是我的錯誤，我一定會公開承認的。但是在還沒有發現自己的過失之前，我非常仰仗昭慧法師為我提燈引路，引導我入導師之門，同時也慢慢從她的身教言教當中，讓我感受導師的思想和導師的精神，這是我非常感恩的。以上所說都是由衷之言，我先做這樣一個（算是一半介紹，一半引言的）開場白吧！

【大眾鼓掌】

接著就請法師為我們大家開示。

昭慧法師：

人間佛教的多元開展

我比較習慣站著，沒問題！沒關係！這樣後面也比較看得到！

李老師，禪龍宗長，禪本副宗長，溫主任，還有各位朋友，我就不一一叫大家的名銜了。非常歡喜有這個因緣在中觀書院與大家結緣。特別是中觀書院，印順導師雖然不限於一宗一派，但確實是對龍樹的中觀學，有「情有獨鍾」的傾向，所以在這個地方談印順導師的思想，所面對的大家，李老師所帶領的諸位，也長期在研讀印順導師的思想，所以我在這裏要談導師的思想，是很有意義而值得高興的。

雖然過往我們可能有些意見的不同，我覺得那是很微小的事情，而且那更是在我們互相磨合的過程中，體現了人間佛教更多的包容、更多的異質性。中國主流文化從西漢董仲舒倡議「罷黜百家獨尊儒術」以後，其實就已經定調了。思想定調對中國文化來說，反而是慢性衰微的潛因——也就是說，先秦思想多元的社會，互相激盪出智慧的火花，「罷黜百家」使得火花暫時停息了。漢魏兩晉到隋唐期間，有了佛教的異質文化融入，中國文化又興盛了很長的時期。到了韓愈以後，又以國族主義的偏狹眼光，為佛老思想定調；宋明理學興起，政治力量也持續支援儒學獨盛，中國的文化又慢性衰微了。可見得文化要蓬勃繁盛，還是要有多元思想的刺激、多元思想的開展，人間佛教面對多元的世間與多重的根性，既然不放捨一切眾生，又怎能排除異質性，而淪為另一個沒有包容性的思想集團呢？

導師思想的影像教

李老師那樣光明磊落、那麼誠懇地做這番表白，我聽了很感動。其實，如果李老師到最後感覺，自己看到的是另一面向的導師思想，我覺得也無妨，因為緣起的世間，並非每一個人都可以看到所有的面向，這才符合緣起法則。就像我自己，也不能說我看到了導師思想的所有面向，這才是一個體會緣起的修道人，在世間所應有的自在，否則的話，縱使（來自財產或者外在名利、權位爭執的）欲諍沒有了，可是（思想爭執的）見諍還是存在，這樣會使我們的心不快樂。

以此為前言，我想再進一步談到自己要講這個題目，內心的微小不安。這個不安，不但是來自剛才李老師所說，這麼多人在研究導師的思想，憑什麼我認為自己的看法是「真義」？姑不論其他人的體會是否「真義」，我自己也會反思，我目前所吸收消化的，到底是否就等於印順導師思想的真義呢？

在座的溫主任，他也是受過哲學訓練的，還有我自己，是受過唯識學訓練的，在知識論的領域裏，我們只可承認我們看到了某些「現象」，但那是不是就代表「物自身」的實相呢？那又另當別論，因為現象被認知的過程，依然受限於眼、耳、鼻、舌、身的感官，而且也受限於既有的意念基礎。同理，當我們在研究導師思想的時候，也都難免會隨著個人的觀念、境遇，個人心性中比較特殊的部份，而放大特寫導師思想龐大體系裏的某些部份。某些部份可能與自己的生命情境比較相應，或是對自己目前所面對的挑戰有所啟發，因此可能會把精神放在那些部分，來注意導師思想。因此，當我在兩個鐘頭時間內，講述我所理解的導師思想時，難道這就表示是「印順導師思想真義」嗎？

所以我必須誠懇地告訴大家，那還是「影像教」吧！所謂的影像教就是說，導師的思想落入到我的心裏，變成投射在我心裏的影像，我今天複述出來的時候，也已經是一個「導師思想的影像教」了。

好吧！不管是不是「真義」，我就奉李老師之命，來跟大家談一下印順導師的思想。

遊心法海的強大動機

今天下午，我一邊在寫一篇論文，一邊在思考，年歲那麼大了，很多事情都忘記了，導師的書這麼龐大，很多他談到的細部問題，我都已經忘記了，我今天到底要跟大家講些什麼？而且他所關切的層面那麼廣，我到底要從那裏說起呢？後來我想，沒有關係，我先從「印順導師研究佛法的動機」開始講起好了。

一個人為什麼如此推崇佛教，而且是以畢生之力悠遊法海？必然有他深刻而強烈的動機。龍樹說：「信為欲依，欲為勤依」。一個人達成某一目標的意願是怎麼生起的？一定有他很強烈的信念為後盾；信念具足了以後，產生了很強烈的動機，有了動機，才會勤奮地投入，以達成這個目標。所以我應該要先分析，導師在早年是怎麼建立起他的信念，以致於他有這樣強大的意願，窮畢生之力投入佛法研究的汪洋大海。

追溯導師的傳記，早先他看了一些中觀與唯識論典，以他那時候的程度，真的是似懂非懂，但是最起碼覺得此中學問高深。再比較一下現實佛教環境，不免覺得理論與現實差距太大了。佛教在他的家鄉，只有香火道場，只有經懺應赴。他寫得很含蓄了！我們可以想像，那時出家人的素質很低，很難讓社會知識份子生起敬重信仰之情。導師覺得很可惜，他從佛法研究中得到一個信念，那就是，佛法是救世明燈，但是現實怎麼會與理論之間落差那麼大？他不禁打了個問號。

他萌生起了強大的願心，要為佛教、為眾生，特別是為人類而修學佛法——他特別把眾生裏的人類提舉出來，並不是輕藐其他眾生，而是覺得，人類的知情意已進化到了可以接受佛法的程度。有好東西就應該跟人們分享，可是目前以佛教名義端出來的貨色，實在很不起眼，會障礙人們接受佛法而滋潤生命的機會，所以他意圖發掘佛法真義，並探尋改善現實佛教之道，這就是他研究佛法最強大的一股動力。

這個動機一定會影響到他後來很多方向思想的呈現。既然希望人們領受得到佛法的美好，那麼他就必須檢討導致佛教目前狀況的原因，才能解除困惑，並尋求改善之道。為了尋求此一困惑的解決之道，他選擇了教理與教史同步研究的方向。

他在民國二十一年到二十五年之間，前後斷斷續續閱讀了三年藏經，在這段閱藏期間，他領略了整體佛法的寬廣，他的視野更為宏觀了，不再像閩南佛學院時代，對佛法的認識，僅限於中觀與唯識，而能體會佛法開展的多元與豐富。一方面他重視原始教典的阿含與律典，另一方面，他也確立了「大乘有三系學說」的信念。

在佛教史方面，起先是來自這樣的問題意識：佛教搞成現實這般迷妄粗俗的狀態，到底是中國佛教出了毛病，還是印度佛教本身在演變過程中，也就出現毛病了呢？

太虛大師已經發現中國佛教的重大問題，是太過於重視「死」跟「鬼」——死鬼佛教，而不是「人」與「生」——在生時就改善人生的佛教，太虛大師為對治此一現象，而提倡人生佛教。但是印順導師卻進一步再往上追溯，現實與理想的落差，是不是與教法的本質有關？如果跟本質有關，那佛教或許根本不值得投入；如果跟本質無關，那就是文化的影響。文化的影響，是不是單祇中國這邊出現了問題？他從教史研究中，想進一步知道，到底古印度流傳中的佛教，是否就等於本質的佛教？若亦有所變質，其變質的文化因素何在？

與古德及時代對話

在這兩軌——教史與教理的研究過程中，他一直不斷與古德對話，與時代對話。我們可以綜合的說，他一生的著作，就是他不斷與各方對話的過程，呈現在字裡行間。

與古德的對話暫且不表，在與時代對話的部分，一方面他與教內人士對話，一方面也與外教人士或學界人士對話。但這對話不一定是面對面的談話，他在文章中，

不斷的回應當代來自社會、外教或是學界的看法。他所回應的，是來自各方針對佛教史實或思想所提出的質疑，以及觀念的挑戰。

與周遭情境「對話」，是任何思想家與宗教家都無可避免的。在印順導師著《印度之佛教》第一章，他說印度佛教是「本其獨特之深見，應人類之共欲，陶冶印度文化而樹立者」。佛陀獨特的深見，就是緣起，縮小範圍來說，即有情的十二緣起，乃至十二緣起流轉與還滅的關鍵。佛陀不接受形上學的第一因，而直接從深觀的經驗中，歸納出現象界普遍的法則：緣起論。佛陀的特見，也是導師確認「佛法本質」的所在，「若佛出世，若不出世，是法常住，法住法界」，這本質的佛法，可以經得起時間與空間的考驗。但對「人類之共欲」與「印度文化」的回應，也正是佛陀在創教時所不可免除的「對話」過程。

大家長期在李老師的教導下學佛，教研部的諸位老師也都在平日帶引大家讀導師的著作，所以佛陀的特見，本質的佛法，不必在此細表。我今天要談的是導師思想的另一部份內容，屬於人類共欲與文化的問題。就文化而言，從印度文化到中國文化，正面的文化當然對佛教有正面的影響，可是負面的部份，豈不也會帶給佛教一些歷史負擔？至於人類共欲的部份，導師也有所檢視。特別是佛陀觀與淨土觀的發展，他留意到了人類意欲所投射出來的內容，在佛教史上所帶來的影響。

印順導師透過教理與教史的研究，體會佛法的本質，理解佛法在印度與中國的流變，並分析、簡擇這些流變，何者具足長處，何者帶來弊端。他的目的不是為了滿足做純學問的興趣，而是希望提供給佛教「懲前毖後」，以史為鑑之道。「以銅為鑑，可以正衣冠；以史為鑑，可以知興替。」研究過往佛教的興衰關鍵，是為了愛護佛教，希望佛教健康壯大，可以提供眾生離苦得樂之道。

與教內的學術對話

導師在來台灣以前，他的學習場域大都停留在學院中——閩南佛學院、武昌佛學院、漢藏教理院，還有在普陀山閱藏的三年。學院的教學生活，是比較平靜的，跟外界比較沒什麼接觸，資訊又不像現在那麼發達。在這樣的環境中，人很容易跟社會的想法脫節。不要說別的，昨天十二萬農民上街遊行，我就住在農村，可是我在村裏，竟然什麼感覺都沒有，要不是翻開報紙，看到了報導，我根本不知道發生了什麼事。農村尚且如此，山林就更遠離人群了。所以，如果單純就導師早期在學院的生活背景，來推測他對社會脈動的理解有多深刻，老實說，是有些困難的。

所以他在閩南佛學院教學期間，對話的對象主要是教內人士，對話的主要內容，則是教理方面的爭議。問題意識來自支那內學院與傳統佛學界的論爭——大乘到底是如歐陽竟無所說的，只有中觀、唯識二系，還是要加入如來藏學派？唯識學到底是舊譯本還是新譯本較為正確？印順導師當時是傾向於中觀、唯識二系理論的，而且主張唯識典籍以新譯較為正確，且曾與守培長老有過一翻激烈的往覆論辯。這是學院派的思想研究，那些思想在古印度佛教，也只是少部份論師（佛教知識菁英層）

關切的議題，跟廣大的庶民佛教，未必見得有密切的關聯性。

人要先有問題意識，才會在眾多周遭接觸的資訊裏，注意與這些問題關聯的資訊。閻院的一番論證，使得導師在往後閱藏時，格外關切這部分的聖典資料。他開始注意如來藏思想的典籍，並於民國三十年提出了「大乘三系」的說法。他認為大乘思想依時間先後順序，可大體分為性空唯名、虛妄唯識、真常唯心等三個學系，此中性空唯名的中觀思想，源自性空大乘經，而由西元二世紀的龍樹立宗；到了西元四世紀無著的時代，中、北印度方纔出現虛妄唯識思想。真常唯心的如來藏經典，則幾乎是與唯識學出現的時代同步，而從南方發展起來的，初期如來藏思想甚或可上溯更早的時代，但那應是非主流且深受正統佛教質疑的。

這種說法在中國佛教界引來了反彈聲浪。支那內學院系不承認如來藏學，認為唯識思想最為究竟，而且認為龍樹與無著的思想可以一脈相承。但是印順導師認為，無著系統的瑜伽行派還是「假必依實」的方法論，要在幻化的事物內裏，尋求根源性的真實，在龍樹學的系統裏，反對「假必依實」，直接指稱一切現象因緣生而如幻有，不需要從這裏尋找一個終極真實；如幻緣生法雖非真實，卻依然會發生作用。兩學派的關鍵性看法有重大差異，因此兩種學派並無一脈相承的關係。

對傳統佛教或太虛大師來說，導師的看法讓他們更難以認同，因為中國傳統佛教以真常唯心論為本。太虛大師思想立本於中國傳統佛教，認為八宗可以共融，也可以與世界各大系佛教作相互間的思想交流，但是中國佛教還是有它的主體性思想，那就是諸學說中最為究竟圓熟的如來藏思想。他認為如來藏思想不但最為究竟，而且應該是大乘佛教中最早出現的一脈，早於龍樹而出世的馬鳴，就已有《大乘起信論》這部如來藏思想的經典論著。

可是，包括日本學者如望月信亨等人，以及中國的梁啟超，都已經論證了《楞嚴經》與《大乘起信論》的真偽，當然也推翻了馬鳴造《大乘起信論》的可能性。從《大乘起信論》的內容來看，有很多部分與《楞伽經》相仿，顯然是在唯識學出現以後，才會被進一步討論的內容。因此若說以《大乘起信論》為根本論的真常唯心系，竟會出現在龍樹之前，這在文獻解讀上，是很難被接受的。

綜合太虛大師與印順導師師生之間的不同看法，扼要而言有二：第一、空常孰先？到底性空思想與真常思想在歷史上哪個先出現？第二、空常孰優？到底哪一種思想的佛法純度比較高。導師雖出自太虛大師之門，但是在這方面，卻彼此之間各自表述。

我想如果我依此方向再講下去，得擔心有些同修會吃不消了。對大家很抱歉，趕快剎車，來談另外一些「對話」吧！

【眾笑】

【下期待續】

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 印順導師判教理論述要

doi:10.29665/HS.200404.0007

弘誓雙月刊, (68), 2004

作者/Author：羅顥

頁數/Page：48-59

出版日期/Publication Date：2004/04

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200404.0007>



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



印順導師判教理論述要

羅顥（上海古籍出版社）

內容提要

判教是傳統佛教對整個佛陀教法的總判攝，具有佛教思想史與佛教學術史的性質。近代以來，國內學術界受到西方文化思潮的衝擊，佛教研究中也興起一股套用西洋文化的標準和方法來評判佛教文化的風氣，難免方枘圓鑿，格格不入，且佛教界往往也有不少媚俗迎合者，不能保持應有的警惕與清醒。對此，印順導師續太虛法脈，承應而起，為提挈、豁顯佛教之真生命、真價值，深入法海，在對傳統判教理論綜合取舍的基礎上，結合教理與教史，從契理與契機兩個角度考察佛教之本質及在世間的流變，通過認識「過去的真情況，記取過去的興衰教訓」，並進而發揚純正的佛教，抉擇出人間佛教的正義。

關鍵字：教理 教史 契理 契機 本質佛教 世間

判教是釋迦佛以後的佛學者，根據各自對佛陀教法的理解而對傳世的經教分出類別、深淺及傳出的先後等，建立貫攝全部佛法的綱領與體系，以表明自己對整個佛教總的看法和對佛教的分判。判教的思想與學說，溯自印度，發達於中國。佛教傳入中國，至南北朝時，有關判教理論逐漸開始發達，尤其到隋唐以後中國佛教宗派的出現，如天臺、華嚴、法相等宗派都有自成體系又極豐富的判教理論。近代以來，因新史學的興起，有一部分治佛教的學者，試圖跳出那種傳統的判教路子，用所謂純史學的方法探究佛教的歷史。

近代新史學，是與被視為先進的西方的社會科學的一部分傳入國內學界的，而近代以來西方的一切文化思潮，又都是隨近代西方的科技文明裹挾而來，故國人面對各種各類新潮思想與理論，「倉促之間，便有瞠乎其後的錯覺」（南懷瑾《中國發展史略》第四章）。不少人竭力想甩開已有的傳統（因傳統已被他們與落後、保守劃上等號，認為是障礙發展，是前進中的包袱），但又創造不出能為大家所接受的新的東西，所以也只能抄起洋人的傢夥，來砍自家的大樹，跟著洋人後面鼓噪了。這就像當代大儒牟宗三先生所指出的那樣，在這個「西方文化當令的時代，人們皆一切以西方為標準。這不但西方人自視是如此，民國以來，中國的知識份子一般來說，亦無不如此」（牟宗三《中國哲學的特質》第一講）。在這樣一個時代風氣之下，佛教界似乎也未能完全獨立，保持它應有的清醒與超越，甚至有的可以說是見解全丟，立場盡失。如一部分佛教學者（包括教內的），對於佛教的研究就完全是套用西洋人的標準和方法來評判東方的佛教文化。但因其中的大部分學者對佛教本身缺乏相應的瞭解，其研究的方法往往是局部、片面和機械的，結果反將佛教搞得支離破碎，完全不是宗教所有的面目了，更遑論所標榜的客觀如實。

當然，對此淺薄虛妄的研究風氣，佛教界中不乏有能保持一份清醒與批評的有識之士，而最能回應這個時代對佛教之誤判誤解，又能契合時代，提挈、豁顯佛教之真生命、真價值者，當推太虛與印順兩位高僧了。本文即通過對印順導師判教理論的介紹論析，來揭示這方面的特點。

一、綜合教理與教史的判教方法

首先要說明的是，本文介紹印順導師的判教理論，所依據的文本主要是導師的第一部佛學著作《印度之佛教》一書。根據導師自述，該書不但「表達了我（印順自謂——引按）對佛法的信念」（印順《妙雲集序目》），同時反映了導師結合教理與教史進行綜合「條理考證」（同上）研究方法的特點，而這個基本信念與方法論的特點，貫穿著印順導師以後一切的佛教研究中。

印順導師認為，佛教在數千年的流傳過程中，一方面是應著世諦而流布，「緣起的世諦流布，不能不因時、因地、因人而有所變，有所發展」（印順《說一切有部爲主的論書與論師之研究·序》）；另一方面，印順又指出，「從佛法在人間來說，變是當然的、應該的」（同上），但無論「怎麼變，也不能忽視佛法的特質」（同上），不能「以爲地無分中外，時無分古今而可行」——「那是拘泥錮蔽」（同上）。印順指出，研究佛教，「要從無限錯雜的演變中，把握它相續的一貫共同性」（印順《以佛法研究佛法》）。所以，印順強調，在用發展、演變的觀點來認識佛教在世間流傳的時候，還須懂得「演變、發展，並不等於進化，並不等於正確」（同上）。那麼，印順導師是如何考察、抉擇佛教發展的歷史的呢？

印順導師指出，「佛法的流行人間」，「不能沒有方便適應」（印順《佛法概論·自序》）。這就是說，佛教乃是在一個「方便適應」的開展中，呈現出不同時代特徵的佛教史。所謂「方便適應」，按印順導師的解釋，即是「隨（世間）好樂，隨時宜，隨對治，隨勝義的問題」（印順《原始佛教聖典之集成·序》）。在導師這段文字中，我們尤須關注的是「隨勝義」這個觀念。何謂「隨勝義」，印順有明確的表示，那就是「佛法的化導世間，是有原則的；雖多姿多采，而有一貫方針的」（同上，第十二章第二節）。既堅持「原則」，依於「勝義」，又隨順「時宜」，方便對治，這就是太虛大師與印順導師所始終強調的，佛教在世間生存與發展的根本，無非在於把握一個契理與契機的問題。如僅講契理而不知契機，則此理是只存有但不活動的死理，佛教的教化就無法落實，所謂的契機也無從談起。如只求契機而離開了契理，那佛教在世間的適應最終必然是變質與異化。既然佛教在世間的開展是如此，那麼對佛教歷史的考察與分判同樣也應如此。正是出於這樣的理念與立場，印順導師的佛教研究，尤其是對佛教史的探究判攝，要結合教理與教史進行綜合地考察，其具體表現則有如下諸特點。

一、印順認為，「佛法的根本是在印度」（印順《如來藏之研究》），「欲知佛教之本質，應於印度佛教中求之」（見印順《印度之佛教》第一章，以下凡引該書時只注意章節），因佛教在世界各族之流行，「雖以適應異族文化而有所變化，然其根本之

差別，實以承受印度之佛教者異也」(同上)；「世界各地所傳佛法雖有差距，但大體來說，都是從印度傳來，因時地演化而形成的」(印順《契理契機之人間佛教》)。離開了印度佛教，一切的研究都無從談起。所以印順多次強調，對於佛教的研究須從「印度佛教去印證世界佛教全體」(印順《華語聖典在世界佛教中的地位》)，「應該從印度佛教去作更深切的瞭解」(《如來藏之研究》)；欲求佛教之本質，應「自治印度佛教始」(《印度之佛教·序》)。

二、佛教在世間的開展，既須契理，又要契機。雖然佛法的「隨宜立制，並不等於佛的正覺」，但揭櫫佛教各個時段「因時地的適應，因根性的契合，而有重點的，或部分的特別發達」，從中抉擇根本的佛教與方便的佛教，並獲得兩者關聯下的經驗教訓(見《說一切有部爲主的論書與論師之研究·序》)。

三、印順認爲，「佛法，應求佛法的真實以爲真實」(《說一切有部爲主的論書與論師之研究》)。歷史的外在表現是現象的，歷史研究者切忌在紛亂、繁瑣的表像世界的泥潭中陷下去，出不來，在一堆古籍史料中做「零售」或「躉批」買賣，而是要能用獨特、敏銳的鑒別能力，「認清根本立場，根本出發點」，力求「振領提綱而表現其特色」(見印順《讀〈大乘三系概觀〉以後》)。即能於「時代事理之特徵」中分劃出每個時代的特色(見《印度之佛教》第一章)。

四、歷史的研究，應該立足於歷史的事實。對於佛教史的研究，更有它的特殊性，它既不能像過去那些佛弟子，「或者重視律制的，或是重視法儀的……(研究者)每爲個人固有的信仰與見解所左右」，也不可如近現代以來那些「非佛弟子，本著神學、哲學的觀念來研究」，印順認爲，這兩種立場和方法，均不能得出「正確的結論」(見印順《初期大乘佛教之起源與發展》第一章)。印順不同於上述兩類的研究者，堅持在佛法研究中「不固執自我的成見，不存一成見去研究」(印順《以佛法研究佛法》)。導師對佛教的分判，始終尊重歷史的事實，既有史實的考訂，又處處應顧到佛法的特質，做到教理與教史的有機結合，條貫融通，勾微抉隱，「從現實世間的一切時空中」，去理解，去探索「佛法的本源與流變」(印順《遊心法海六十年》)。[1]

五、佛教不是一堆死的古跡，也非神創或虛構的產物，它活生生地在地在人世間流傳、弘布。所以，「不能刻舟求劍而停滯於古代的」，「不應爲舊有的方便所拘蔽」(《佛法概論·自序》)。印順認爲，佛教在世間的不斷演變過程中，同樣脫不了佛教三法印之一諸行無常的規則，也就是說「佛法的思想、制度，流行在世間，就不能不受著無常演變法則所支配」(《以佛法研究佛法》)。印順稱「隨順這樣的法則來研究」的方法爲「用佛法去研究佛法」(同上)。正因如此，印順既不贊同復古主義的歷史觀，更反對庸俗的進化論觀點，明確表示：「我不說『愈古愈真』，更不同情於『愈後愈圓滿，愈究竟』的見解。」既不唯古，又非媚今，理性而如實，不從「預設」中討「方便」。

六、近代以來，由西方學者開始，經日本學者進一步的實踐推動，以巴利語聖典爲研究物件，來從事對原始佛教真相的考察，曾有著豐碩的成果。受此影響，一

部分學者遂有輕視乃至否定漢語藏經的傾向。甚至有認為，不懂梵文、巴利文，就不必談佛教，沒有巴利文佛典的引徵，就不是研究佛教。而這種極端的觀點，挾著近代以來西洋文明的聲勢，在國內佛教（學）界也極有市場。對此，印順不以為然。印順認為，「華（漢）文聖典——代表不同部派的經律，比之巴利聖典（屬於一派）的單一性，應有更多的比較價值」（《原始佛教聖典之集成·序》）。在當今世界佛教的三大語系中，漢譯佛典最為豐富，它兼有巴利系和藏文系的大部分內容，離開了漢譯佛典，對全體佛教是不能夠「獲得一完整的、綜貫的、發達而又適應的真確認識」的（見《華語聖典在世界佛教中的地位》）。所以，印順特別強調研究者要對漢語佛典的重視，尤其是中國學者，更不能數典忘祖，不識自家寶藏，妄自菲薄。而在這方面，印順本人在研究上所取得的成就，即是一個成功的典範。[2]

上述這些特點，在印順探求印度佛教史實的過程中，得到了充分的體現。印順的判教理論，有五期說、四期說、三期說和大乘三系說等。而尤以五期說和大乘三系說，最為豐富、精彩，最能代表印順的佛教思想和佛教史學觀。由於大乘三系說不是印順導師對全部印度佛教的判攝，所以本文主要介紹導師的五期說。

二、以五期說為代表的判教思想

「五期說」是印順導師對全體印度佛教考察後的總結性理論，印順在他的早期著作《印度之佛教》中即已系統地給予揭示（以下凡引該書處均只出章），以後又不斷地予以充實。

印度佛教自佛祖釋迦牟尼創立始，至佛元一千六百年左右徹底衰亡止，這總一千六百年的歷史，猶如一條長長的軌道，而佛教就似一列向前行駛的列車。在漫漫的旅程中，列車要經過許多站點。每個站點，總會有一批批新的乘客，導致列車每一時段主流乘客的身份在不斷地變換著。因載客人員結構的變化，於是又形成了列車在每一個運行時段的不同特色。印順就是根據這不同運行時段的不同特點，將全程的印度佛教一千六百年歷史劃成五個階段——五期。

佛教出於印度，研究佛教，須對佛陀時代的印度文明有所瞭解，因佛教在世間的流布，有「因時、因地、因人的適應性」（《說一切有部論書與論師之研究·序》），「是具體的，活躍的，在不同地區，不同文化，不同時代的適應中，進行覺化，淨化大業的宗教」（《原始佛教聖典之集成》第十章第三節）。印度文化的特點，關聯著佛教在印度的發展，「佛法的開展，在印度文化中，有印度宗教的特性」（同上）；瞭解印度社會，有助於我們認識佛教在印度的嬗變、演化。印度文明的開發者，來自于印歐族之雅利安人。佛教之前的印度文明，經歷了崇神為主要特色的「吠陀創始時代」；「以祭祀為萬能」，「幽靈密咒之崇拜大盛」，生死輪回、求生天國觀念興起，四種姓制確立的「梵教極盛時代」；推崇「苦行」、「遁世」，瑜伽法盛行，追求真我解脫，出家沙門組織對立，反吠陀潮流「風行一時」的「教派興起時代」（參見第一章）。

在這個印度教派繁起的時代中，佛教「乘時而興」。佛教創始人釋迦牟尼，出身於印度摩竭陀國的附屬國迦毗羅衛。釋尊原為王子，他放棄王位，出家修行，去探索人生的真諦，追求人類的真解脫。佛陀以無我緣起為本，舍神秘、苦行之極端，悲智雙運，「中和雄健」，其教法雖有「適應時代思潮」的方便，卻有其根本的特點：「1. 于現實人生之佛教，反侵略而歌頌無諍，辟四姓階級而道平等。2. 于未來生天之佛教，崇善行以代祭祀萬能，尊自力以斥神力、咒力。3. 於究竟解脫之佛教，以不苦不樂為中道行；不以瑜伽者之狂禪為是，而以戒為足。以慧為目。」弟子們追隨佛陀，出家學道，聞佛法而同歸解脫，形成了「聲聞為本之解脫同歸」為主要特徵的第一期佛教（同上）。

佛入滅後，弟子們秉承佛陀的遺教，各以他們所聞受持的佛法，分化各方。由於「語文、師承、環境」等的差異，「學派之分流日甚」（同上）。環境的差異，需要有不同的方便與適應進行佛教的開展，此固不待言；而語言、師承的不同，必有表達上的局限與理解上的側重等，因而將會導致學派的出現，此更是必然之理。為什麼會出現語言、師承的不同，這與印度當時的文化有關。佛陀說法的時代，沒有文字記錄。佛說法時，「或對一人說，或對數人，或對大眾說」（《原始佛教聖典之集成》第一章），物件是不同的。語言剎那生滅，弟子們「領受佛說，憶持在心」，「忘失了，憶持不完整」（同上）；或「憶持完全的，有領解的程度不等，存在於聽者內心的佛法，彼此間也不容易一致」（同上）。所謂佛以一音演說法，眾生隨類受其解，這種「不同的反應，不同的理解，甚至相反的意見，在『聽』與『說』的關係中，是極普遍的」（同上）。不過，這些還只是表像，或者說，這些分化還僅限於聲聞乘內部。而真正具有相對意義（因都是本佛的）的根本性分化，則是聲聞乘與菩薩乘兩種思想的出現。菩薩乘思想的興起，在佛滅後四百年左右。其與聲聞學者的分化，除了上述方面外，最主要的原因，「實為大乘入世傾向之勃發」（第一章）。大乘是相對小乘說的，大乘與小乘爭辯不斷，分化是多方面的，其核心則是「急於己利（聲聞）與重與為人（菩薩）兩大思想之激蕩」（同上）。總之，自佛滅後下迄佛元四百年這段時期，主要表現為「小乘盛而大乘猶隱（初興——引按）」（同上），印順謂之「傾向菩薩之聲聞分流」（同上）。

往下，在佛元四世紀至七世紀，印度佛教進入到初期大乘時期。關於大乘佛教的淵源，大乘初期的情景，大乘是否是佛說等問題，「在佛教發展史、思想史上，是一個互相關聯的，根本而又重要的大問題」（《初期大乘佛教之起源與開展·自序》）。印順對這些問題，均有極深入的研究，貢獻卓越，待另作專門介紹。印順認為，大乘佛教的「一個總線索」，是佛涅槃後，「佛弟子對佛的永恒懷念」，而產生「佛身常在」的思想，這個想法，「彌補了佛涅槃以來的心理上的空虛」（見《初期大乘佛教之起源》第一章）。於是，佛「本生」故事，「菩薩道的傳說」：「菩薩的發心」、「精進修行」、「忘我利他的行為」等，「這些信仰、傳說、理想、（修行），匯合起來，大乘法也就明朗地呈現出來」（同上）了。正因為如此，大乘佛教在它興起的同時，也自覺與不自覺地「融攝了世俗的情見，而不無神秘、苦行、表徵、他力思想之潛萌」（第一章）。不過，有「大乘不祧之宗」（同上）龍樹菩薩出，此類情見乃得以「聞為之洗刷」（同上）。熟悉印順導師思想的人都知道，印順對初期大乘佛教是抱有充

分的理解與同情的。導師認為此期之佛教，總體上說是純正且得佛陀之精神，這與龍樹「闡一切法性空而三世幻有之大乘」(同上)有直接關係。龍樹「本是南印度的學者，又到北印度的雪山去參學。他正確地深入了(南方佛教所重的)一切法性空，於(北方佛教所重的)三世法相有，也有透關的觀察。所以從他的證悟而作為論說，就善巧的溝通了兩大流派：『先分別說諸法，後說畢竟空』。他是空有無礙的中觀者，南北方佛教的綜貫者，大小乘佛教的貫通者……當時的佛教，在他的弘揚下，發生了劃時代的巨變。原來龍樹以前的大乘學者，雖闡揚法法空寂的深義，但還缺少嚴密的論述。到龍樹建立精嚴綿密的觀法，批評一般聲聞學者的似而非真，確立三乘共貫的大乘法幢」(印順《中觀論頌講記·懸論》)。總之，此第三期的佛教，「說三乘共同一解脫，與根本佛教相契應；然佛世重聲聞，今則詳菩薩之利他」(第一章)。印順特名之曰：「菩薩為本之大小兼暢」(同上)。

再後，自佛元七世紀至千年頃，大乘佛教又開始分流，出現了「虛妄唯識學」與「真常唯心論」兩家大乘學派。虛妄唯識學，「胥出於瑜伽者之自覺之經驗」(十四章)，以「生滅之虛妄分別心為本，詳於熏種感果而建立者」(同上)。真常唯心論，是「真常心與真常空之糅合」(十五章)，是以「真常心之本覺為本，詳於惑障之熏染而建立者」(十四章)。同時，學出龍樹的佛護、請辨等，又復興「性空唯名論」于南印。三系一時競進，[3]相聚於摩竭陀，而時有諍訟論辯。論諍的內容，有「生滅心與真常心之諍」、「唯心與有境之諍」、「性空與不空之諍」、「三乘與一乘之諍」等(見第一章)。這些論諍的實質，則是「一、由於惑業而生死流轉，到底依於什麼而有流轉的可能。二、由於修證而得大菩提，到底依於什麼而有修證的可能」(印順《大乘三系的商榷》)。故此期雖為印度大乘佛教隆盛期，然大乘各系的分化亦呈複雜之態勢。其原因，按印順的分析，實乃「『如來』傾向之潛流」(第一章)左右之。印度如來一詞，非佛教之專有。如來既為佛陀之異名，也是「外道神我之異名」(同上)。而將佛性名之如來者，應該說與「如來性真常不變，即清淨本具之心體」(同上)這一含義有關。所以，印順謂此期為「傾向如來之菩薩分流」(同上)。

因第四期有「如來」問題的凸顯，而演化至「以如來不可思議之三密為重點」(第一章)的第五期佛教。此第五期佛教，即大乘佛教發展至後期(非印順所判的「後期大乘教」)所興起的密教盛行期。密教之思想十分駁雜，「謂一切學派、內外思想之綜合」(同上)，在行解上「立本於神秘、唯心、頓入」(同上)，其表現的形式則是「菩薩與外道、龍、鬼、夜叉之合化」(第十七章)，「為一切秘密、迷信之綜合」(第一章)，有嚴重的梵化、俗化性質。密教雖也唱一切有情成佛，但「求即心即身之成佛」，「不復如大乘初興之重於利他」(同上)。而「迷信、淫穢」，更是「鄙劣不堪」！內既「無益於身心」，外又「無益于國族」(見第十七章)。至此，印度佛教完全走向沒落矣。印順特稱此末期之佛教為「如來為本之梵佛一體」(第一章)。

印度佛教至第五期，逐漸失去了先期的雄健、純正，離佛陀的精神愈來愈遠，再加上外族異教的侵入，終於萎縮衰亡。印順特將印度五期佛教比之於人的一生，在經歷了誕生、童年、少壯之後，最後「衰而老死也」(同上)。

三、超越宗派民族情感的判教特點

從印順導師的判教方法和內容中可以看出，印順對全部佛法的分判，不但體大思精，宏博深切，同時，還可明顯地看出導師與以往佛教學者不同的致思理路，反映了導師對佛教獨特的體認與整體的把握。

傳統的判教方法，乃是將全部佛法彙入佛陀一代時教下予以系統組織，而視一切佛經皆為佛陀住世時針對不同的根器，相應地隨機施設所有。至於那些先賢宗師對佛法經教的判攝，又大多帶有自宗的立場，對全體佛法分別出大小深淺的不同。如印度空宗（中觀）學者智光論師所立的三時教說，將佛陀教法分為第一時佛對小乘根機說心境俱有的四諦法；第二時佛為下根（即中根）者說法相大乘之境空心有唯識義；第三時佛為上根人說無相大乘甚深般若，雙遣心境，平等一味，屬究竟了義法門。而有宗（瑜伽）學者戒賢論師也有三時教說，立第一時也為小乘教，第二時與第三時卻與空宗的第二、第三時移位，以自宗為了義教。又如中國佛教宗派天台宗的五時八教說，借用《涅槃經》中以佛法開展如牛乳五味的比喻，「案天臺一宗略論旨趣」（灌頂《天臺八教大意》），認為佛之一代時教，乃因「機緣差品應物現形」（同上）而可分味為五個階段（五時），以第五時法華涅槃時為大乘圓教。再後出的華嚴宗，卻又謂《法華經》是「回三入一」的同教一乘，並改判天臺的圓教為頓教；而以自宗的《華嚴經》則是獨立於三乘之外的「別教一乘」，才是真正的圓教（參見法藏《華嚴一乘教義分齊章》卷一）。如此等等，在其正面的宗派意義之外，無不存在揚己抑他，有所偏頗與不足。

對於歷史上的那些判教理論，印順導師雖有充分的同情與理解，肯定古德的判教思想都有其義理上的價值，如印順認為天臺、賢首的判教理論，大體上與印度佛教演進的歷史相合，「與印度佛教思想史的發展，倒是相當接近的」（《契理契機的人間佛教》），並說他自己的分判，「與我國古德的判教相通」（同上）。但導師又指出，古德那種「以一切經為佛說，依佛說的先後而判……那是不符合實況」（同上）的，與歷史的事實不能對應，也是不易為現代人所理解和接受的。導師指出，佛法研究最忌「自作聰明」，存有「私見」。印順認為，「一般的宗派學者」，在研究佛法時，之所以會出現這樣那樣的偏失，主要原因就是「固執他所宗的行解為標準」，往往喜歡「將自己所學的那一套湊上去」，此好比「不問對方的頭大頭小，就拿自己頭上的帽子去套」，這當然難免會出現不相應（見《以佛法研究佛法》）。

印順對全部印度佛教的處理，既有與古德的判教思想相通之處，又有與古德「抉擇取捨不同」（《契理契機的人間佛教》）。這個不同，乃是因為印順導師的判教視域是整個一千六百年的印度佛教史的，是用動態的、發展的眼光，從歷史的大背景下對印度佛教的演化加以判攝的，即是「從歷史觀點」來分判「印度佛教嬗變的歷程」（同上）。這就是說，印順導師的判教理論，體現了導師的佛教史觀。而導師佛教史觀的獨特之處，就在於導師能突破傳統判教之領域，超越于一家一宗的樊籬，全方位地對全體佛教予以整體的把握與判攝。

作為一位「中國佛教徒」，印順導師毫無疑問地「尊重中國佛教」，認為中國佛教能「適應中國文化而成體系」，有其獨特的價值。然中國佛教畢竟「源於印度」，所以研究佛教，首先應該「重視印度佛教」。導師不但能「不為民族情感所拘蔽」，也自覺不作「宗派徒裔」，完全是理性（不排斥信仰，因理性與信仰非矛盾對立而不相容）地去理解、探求佛教「過去的真實情況」（見《說一切有部為主的論書與論師之研究·序》），而對佛陀所開創的全體佛教全面地作出獨特的梳理和有價值的分判。

如眾所周知，印順導師對佛教的性空之學曾傾注過相當多的心力，予以特別的關注，抉發之，闡揚之。因而世人往往以印順為空宗門徒相視。對此，印順導師曾作過多次的解釋。首先導師並不否認他自己「對於空宗的根本大義，確有廣泛的同情」（印順《中觀今論·自序》）；但同時又表示自己「研究三論或空宗」是「出入諸家而自成一完整的體系」，「不能屬於空宗的任何學派」（同上）。非但如此，導師還表示他自己的「同情空宗」，不僅無礙於「融會空有」（同上），還要「從即空而有，即有而空的中觀中，使真妄、事理、性相、空有、平等與差別等，能得到相依而不相礙的綜貫」（同上）。而印順導師的這一份自信與弘願，是基於導師對佛教根本空義的透闢體認上的。印順導師認為，雖然在佛教中存在有與「有宗對立的空宗」，甚至「從佛教思想發展史去看，早在聲聞學派中」就「形成此空有二流」，這是「佛教史上不可否認的事實」，但「空為總相義」，「為佛法共同的特質」，佛教中任何學派，「都不能不明空」，「都在說空，並不限於什麼三論宗或應成派」，所以，「並非說空即是空宗」。對於歷史上各類帶有「宗見」的「空義」，導師明確表示「不要站在宗派見解上來研究」，對於「各方面說」的「不同」，是「應該抉擇而條貫之，攝取而闡發之，使它更接近空的真義，不要形成宗派與其他宗派對立起來」（見印順《性空學探源》第一章第一節、第三節、第二章第二節）。

顯然，印順導師對「空」的這番透闢理解與高度重視，確是表現出與古代的一些宗派大師有相當的不同，而這個不一樣地體現了導師超越宗派的立場進行對佛法真義的探尋。導師之研究佛教空義，所依的是超越一般宗派之上的，為「大小乘學者共同依據，空有一切理論的共同本源」（《性空學探源》第二章第一節）的《阿含經》。印順導師認為，「《阿含經》是從佛陀展轉而來的根本教典，空義當然也是從阿含為根源」（《性空學探源》第二章第一節），導師通過對《阿含經》的研究，而知「性空源遠流長」，而知「性空的緣起中道確為根本佛教的心源」（同上，第一節）。正因為導師能從根源上把握空的本義，所以導師在判攝歷史上所形成的各種類型的佛教時，能理性地判攝之，綜合地條貫之，如實地評判之，既不「呵斥聲聞」，又不「偏贊大乘」（《中觀今論·自序》）；對於「自以為勝他一層」的中國佛教學派，也能明確地指出它們所存在的「宗派的偏見」，不能正確把握「緣起中道的空義」（同上），不能平等對待一切的佛教。

再如，印順導師對大乘佛教的肯定是十分明確的，但同時又能予以理性的分疏與簡別。就以導師對印度大乘佛教三系的劃分與評價看，導師認為三系中的「性空唯名系」，又似「不講究裝潢，老實賣藥」的「老店」，「只有真識貨的人，才來買藥救命」。但因「有人嫌他不美觀」，不易招徠顧客，「這才新設門面，講求銷術」，不

斷進行包裝，「滲和大量的糖」，這就又有了「虛妄唯識」與「真常唯心」兩系。如此一來，買藥的人多了，「照理救的命也多了」，這就是方便，「以方便而至究竟」。然眾生或容易被外面的包裝所吸引而顧不得吃藥了，「那可錯了」，「那真該死了」！或因爲「糖和得太多，有時會藥力不足，有時會藥性變質，吃了也救不到命」。所以印順導師又說：「老實賣藥，也有他的好處。」（上見印順《大乘系台教判》）可見導師的評判持平允中。又中國的教界與學界，歷來對中國大乘佛教都有極高的評價，但印順導師卻保持一份獨有的清醒，指出「傳統的中國佛教」，由於脫逸了「空性平等的基點」，「把生死涅槃看實在了」，「急急的厭生厭死，求涅槃」，在貌似「大乘姿態下」，乍看「萬丈光芒」，其實卻是「自利急證精神的復活」，是佛陀「慈悲利濟精神的丟失」（見印順《談入世與佛學》）。

正因爲印順導師的判教立場不是出於爲研究而研究，或將佛教只看作是一個死的歷史陳跡；又能跳出一宗一派的局限，不拘於以往的陳說，不盲從，不偏廢，以歷史的發展爲線索，綜合教理與教史兩方面，全面考察佛教在不同時地中的流變，所以能從佛教在不同時代的演化中，分辨出那些是本質的，根本的，那些又是方便適應的，甚至是變了質的；堅持根本的，發揚本質的，尋求佛教在新的適應中的經驗與教訓。

四、抉發佛教的本質，提倡人間佛教

通過以上對印順導師判教理論的介紹分析，我們已可獲得這樣的認識，即全體的印度佛教乃是佛教在不同的時地中，在適應不同的社會，適應不同的機宜而方便展開的歷史。但既然「方便」只是適應的，是隨順對機的，那就必然存在有「適應」與「原則」，「隨順」與「本源」，「對機」與「契理」，乃至「異化」與「本質」等一系列的「緊張」。這種緊張，就是佛教通常所說的「俗諦」與「真諦」，或印順導師常說的「方便道」與「根本道」之間的關係問題。也即是一般哲學上所謂的用與體、權與實的問題。如何把握住存在的佛教（歷史的與現實的）這種兩面性，分辨出真實與方便、本質與異化，抉揀取捨，進行判攝，這對於一般的史學家言，關係到如《史通》作者劉知幾所說的史識、史才的高低。而具體到治佛教史來說，就反映出研究者對全體佛教的理解、把握和立場。甚至可以再進一步明確地說，對於佛教的研究，不管是史的還是理的，首先就必須對佛教的精神能夠相契，要對佛法的本質有準確的把握，要具備必要的佛教智慧。如此，方能從佛教的事相與名相中由表及裏地透入，了知「佛教之本質及流變」（第一章）。而不至於流於一般的情見與俗見，或把方便當究竟，或無視乃至排斥歷史的事實，空談義理，死守「原則」。

很顯然，相比歷史上各種判教學說，印順導師的判教理論更有它的歷史價值和時代意義，更能揭示佛教的精神及其流變的真相，更能使人認識佛教的真實，彰顯全體的、本質的佛教。

歷史的存在是客觀的，但存在不等於合理。印順導師之研究佛教的歷史，不是簡單地揭示佛教的歷史實況，對於本質的佛教來說，多少方便的適應，在歷史上固

然有它特定的需要與理由。但決不能因為它是佛教所有的，就認為是佛教該有的，更「不能誤解方便為究竟」（印順《從依機設教來說明人間佛教》），將歷史上凡屬佛教名下的存在，不加分辨地固守之，執著之，「從根本上破壞了佛法的綱宗」（同上）。即便如佛陀時代的佛教，印順導師認為，「釋尊完滿的自覺」，也「為時代所限，不能徹底而詳盡的發揚，只能建立適應時機的『方便』」（《佛法概論》第一章第二節）；並指出，早期的佛教（即一般所謂的「原始佛教」），「如來方便教化的聲聞行，慈悲心未免薄弱……是偏而不圓備的」（印順《學佛三要》）。再如印度後期的密教，雖說是「多少傾向於天乘的大乘法」，它「應時應機」確曾「發展出異樣光芒」，但就是因為它過多地融攝世俗、適應世俗，使佛弟子「久而忘本，佛教化神教，結果反多少被神教化了」，「反障蔽了大乘的真精神」（見《從依機設教來說明人間佛教》），從而導致印度佛教最終的衰亡。這在印順導師的許多著作中都反復地作為一個歷史教訓予以強調。所以印順導師說：「佛法的時代適應性，是不能表達釋尊真諦的。」（《佛法概論·自序》）對於本質的佛教來說，「必有以流變而失真者」（《印度之佛教·自序》）。

適應，對主體而言，就難免帶來多少的扭曲、遮蔽，甚至是對本質的「墮落」，所謂「方便出下流」（《契理契機的人間佛教》）是也。印順導師治佛教史的旨趣和目的，首先就在於「探其宗本，明其流變，抉揀而洗練之」（《印度之佛教·自序》），分辨哪些是方便的佛教，哪些是本質的佛教，洗練失真者，發揚本質的。通過瞭解認識「過去真實情況，記取過去的興衰教訓」（《契理契機之人間佛教》），「讓佛法在這人生正道中，逐漸能取得新的方便適應而發揚起來」（《佛法概論·自序》）。

那麼，佛教的本質是什麼，佛法的正道在哪里，佛教又應該在怎樣的新的方便適應下發揚開展呢？這三個問題乃似三而一，都是與佛教的本質相關聯的，它是印順導師考察佛教歷史的目的所在，是導師判教理論的核心所在，精神所在。

佛教是以生死問題為根本，生死解脫為究竟來開展一切佛法的。佛教三法印中，以涅槃、寂靜為「學佛者的歸趣所在」（《以佛法研究佛法》）。佛教的時代適應，如無關於生死解脫的落實，都是對本質佛教的偏離、遮蔽。人間社會遷遷不已，「從佛法在人間來說」，隨緣而有所適應，「變是當然的、應該的」，但無論「怎麼變，也不能忽視佛法的特質」（《說一切有部為主的論書與論師之研究·自序》）。眾生的生死解脫——涅槃寂靜，作為佛法的基本特質，也就是佛教化世、利世的根本所在。一切經教，佛教千百年來在世間的弘布，其核心全在此「轉迷啟悟，轉染還淨」（《性空學探源》第一章第一節）上。以印順導師的見解，作為佛教學者，如游離了這個核心，卻「專在判地位，講斷證上下功夫，或專在佛果妙嚴上作玄想」（印順《大乘是佛說論》），無疑將使佛教走入狹路，甚至會偏離佛教的方向；至於「為考證而考證，為研究而研究」（《契理契機之人間佛教》），那更是無益於人生，無補於社會，只是供人把玩，「學點談話資料」（《以佛法研究佛法》），甚至於資人「為自己的名聞利養作工具」（同上）的一種世俗的學問而已。而印順導師判教的目的，即在於剝離歷史上那些「華飾之辯論蒙（蔽）」（《印度之佛教·自序》），抉發這以生死解脫為根本的佛教之本質。

當然，堅持佛教的本質，並不是否定、排斥佛教在世間開展所必要的適應融攝，方便對機。但一切方便，只是在宏揚本質的佛法之前提下應機的方便；適應，也是融攝世間一切善法歸宗於佛道的權巧。如為適應而適應，以權為實，視方便為究竟，則是本末倒置，顛倒錯位了。印順導師說：「佛陀巨集揚佛法的目的……只是為了人類（眾生）的憂苦困厄。」（印順《佛法是救世之仁》）只有在契合此「目的」的前提下，一切方便適應才能判為屬佛教的，稱得上是契理契機的。

作為一位大乘學者，印順導師對本質佛教的闡揚、堅持，決非執理的、教條的。導師的「出發點是緣起」的，「是緣起的眾生，尤其是人本的立場」（《人間佛教要略》）的。由於眾生的生死問題在不同時代下有其不同的表現，不同的社會人類的憂苦困厄有不同的特徵，佛教的濟世利生，也自然不能不隨順因緣，抉擇相應的對治之道。印順導師在《談入世與佛學》一文中指出，「真正的佛學研究者」，其對佛法的研究，在於「探究佛法的真實而求所以適應，使佛法有利於人類，永為眾生作依怙」。而導師在晚年所撰的《契理契機之人間佛教》中，更明確地向我們表示，他不是「宗派徒裔（也不想作祖師）」，也非「學理或某一修行方法的偏好者」，不是「復古的」，更非「創新的」，乃是「為佛法而學，為佛法適應于現代而學」者；他研究佛教，弘揚佛法，為的是在「不違反佛法的本質」的前提下，「從適應現實中，振興純正的佛法」。導師判教的目的，就是要通過「在佛法的開展中，探索其發展的脈絡，而瞭解不同時代的多姿多態，而作更純正的，更適應于現代的抉擇」。

那麼，印順導師「從佛教思想的演化中」，「條理出不違佛法的本義」（《契理契機之人間佛教》）是什麼呢？那就是導師在「國難教難嚴重時刻」（同上）所讀《增壹阿含經》時所確立、深信的「佛法是『佛在人間』，『以人為本』的佛法」（同上）。導師以此為「探求印度佛法的立場與目標」（同上），在「契理而契機」方法的指導下，「抉擇出人間佛教的正義」（同上）。印順導師認為，人間佛教，作為「純正的，適應現代要求」（同上）的人間正道，是契合佛陀本懷，符合大乘佛教濟世利生的菩薩精神的，而導師又自信他對人間佛教的抉發與弘揚，也完全是「超越宗派的，歸宗於佛本的」（《人間佛教要略》）。關於印順導師人間佛教的理論，因筆者已有《從太虛大師的人生佛教到印順導師的人間佛教》及《試論都市佛教與人間佛教之關係及開展》等論文，讀者可參閱，本文不再介紹。

[1] 如印順曾自述，他以龍樹菩薩的「四悉檀」（四理趣）作為對探求印度佛教思想史的判攝標準，及用此準則撰成的《原始佛教聖典之集成》等，這些皆可視為印順運用教理與教史相結合進行研究的成功表現。（參見《契理契機之人間佛教》）

[2] 如印順早年在大陸出版的第一部著作——《印度之佛教》，在幾乎「沒有什麼現代的參考書」的條件下，在深山古寺裏，主要憑藉一部清刻的《大藏經》（即《龍藏》）完成的。（參見《〈印度之佛教〉重版後記》及《論一切有部為主的論書與論師之研究·序》）

[3] 大乘三系之所出，在時間上是有先後的，按印順對大乘佛教的考察，其順序是：一、性空唯名論，二、虛妄唯識論，三、真常唯心論。因此處印順只是通判全體的印度佛教史，故不復不細分矣。



本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 人生中的典範

doi:10.29665/HS.200404.0008

弘誓雙月刊, (68), 2004

作者/Author：林建德

頁數/Page：60-62

出版日期/Publication Date：2004/04

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200404.0008>



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



人生中的典範

林建德（台大哲學研究所博士生）

今年是印順導師的百歲壽誕，能恭逢其時為老人家祝壽，實在是令人歡喜的事。

在昭慧法師的引介下，我和一位朋友有兩次拜見導師的機緣。雖然導師年老體衰，所言不多，但其親切的笑容及慈和平靜的心思，已使我留下深刻的印象。

我記得很清楚，去年到花蓮慈濟精舍拜會印順導師時，翌日臨別之前，向導師頂禮告駕，此時導師連忙說：「不要！不要！」並作出搖手的動作。當然，導師的阻止並沒有成功；我們對導師真摯的敬意與感念，深深的一個禮敬已未必能表現於萬一，又豈是導師「不要」二字所能回絕的？所以我們還是頂禮了！

當然，這不是我們特有的「殊榮」，導師對所有的人都是一樣的。當天，專門照顧導師的醫療小組，照往例向導師及導師侍者報告體檢狀況，醫護人員們要向導師頂禮之時，老人家也是搖手說：「不要！不要！」但醫療人員終究不顧導師意思，仍舊稽首跪拜。

導師這樣簡單的舉動，讓我有很深的感觸！而為什麼簡單頂禮的動作，會引起我的感觸？禮敬一位教界的高僧，本是件平常自然的事，但在看似平常的背後，我卻感受到一位菩薩行者的風範！

相較教界不少長老大法師，持著濃厚的威權性格，高高在上；或者，雖是年輕的出家師父，卻有很大的架子，如昭慧法師所形容的「上中前法師」（坐位要上座，照相坐中間，走路在前面），導師的舉動更讓我體會到老人家的無我與脫俗，體會到人間菩薩平實平淡的特質，以及體會到人間佛教信仰者尊嚴自力的可貴！

印老思想對我的影響是全面的，儼然成為我人生中一種典範；以上只是我拜見老人家時的一個領會，真正受到啓迪最深的，是從其書本而來。可以說，我對佛教的認識、喜愛、以及信仰，甚至宗教情操、人生的信念與理想，就是在老人家的著作中建立起來的。如就學術研究而言，由於自己是個想作研究的人，總覺得該以印老為典範，學習如何把心思放在書本上，致力於佛學的研究上。以下即環繞此點來談印老治學心態對我的啓示與影響。

一、菩薩為眾生學的悲願

雖然現代學者在研究上立場是客觀的，其優點是公正、獨立，不帶有偏見，但學問和生命脫節，少了一份理想和情操，彷彿研究佛學和研究世間學一樣（如研究一個石頭或某一朝代的頭蓋骨）。學不能致用，和俗世的人沒什麼不同，而這多少令人感到可惜，因為佛法的修學與實踐，應不只是純粹的知識學問。

印老作佛學研究，但卻不只是一位佛教學者，亦是宗教家、思想家，其是用生命來從事佛學研究，既能「確立信念」又能「指引方向」。換言之，印老孜孜不息探求佛法真義，背後有強烈的時代關懷和使命感，是力行「菩薩為眾生而學」、「菩薩廣學一切」的悲願，而這和一般學者純然滿足於知識上的樂趣，是很不同的。

二、安心、沈靜於佛法的進修

印老曾在〈福嚴閒話〉表示其身體一向不好，福報因緣也差，長期過著淡泊苦學的生活，以致養成一種愛好清靜、不喜活動的習慣。他勉勵福嚴的同學，在修學的階段，能學到他安心、沈靜，不急功近利的精神。

對於一切看似風光的外在形式，印老是不看重的，他說自己不交際、不活動，也不願自我宣傳，一切等因緣來自然湊和，甚至視別人眼中熱鬧的法業為時間的浪費。而一旦遇到了複雜、困擾的人事，就沒有克服的信心與決心，所以生活平淡樸素，少事少業，將心力投注在佛法的研究上。

可知，今日印老之所以在佛學研究有所成果，除了虛弱的身軀與內向的性格外，沈穩凝定的心境是其中一個原因，此用「淡泊以明志，寧靜以致遠」來形容是最恰當不過了。作研究的人無法靜下心來，盡在人事外務上打轉，很容易消磨學術生命，終使學問難以成就。

三、沈浸正法的光明中

印老長年為學內修的生活，曾表示其「有點孤獨」，但在佛法進修的過程中卻是充滿喜悅的。印老說：「每日在聖典的閱覽中，正法的思惟中，如與古昔聖賢為伍。讓我在法喜怡悅中孤獨下去罷！」所以儘管研究的路上是千山獨行，但在佛法研究的過程中，卻是法喜充滿。印老曾說自己「沈浸於佛菩薩的正法光明中」，也曾用「遊心法海」形容閱藏時的法喜道樂，此實非一般人所能體會。可知，讀書人把心思安放在書本上，才會感受到寧靜充實的生活，並以此法樂為樂，而不以俗樂為樂。

另外，印老曾表示其著書寫作時，不考慮有人看或沒人看，也不管讀了有沒有反應，寫好了就印在那裡；其認為自己對佛法有這麼一點誠心，想要追究佛法的真理，是好是壞，都不太衡量。長期以來，就是以如此的態度從事佛學研究工作；這樣的方式，印老曾形容「正如學生向老師背誦或覆講一樣」，只問耕耘、不問收穫，盡其在我，這樣的態度亦很值得學習。

四、忘卻俗世生活的照顧

印老對於一切世俗的價值是不放在心上的。印老曾表示對經濟上的困難不會放在心上，對於世間所謂的功成名就，亦是淡然處之。如民國六十二年日本學界要頒發博士學位（以著作之研究成果而非榮譽學位）給印老，但老人家對取得學位興趣缺缺，最後雖在他人盛情下促成此事，但亦寫了〈為取得日本學位而要說的幾句話〉，

不希望為這件事帶來紛擾。

反觀自省，多少學子耗盡心思為取得學位，而某些人卻無動於衷。有時想想，學者追求知識，和政治人物追求權力、商人追求錢財，並沒什麼不同，似都汲汲營營在世俗的價值上。我想，聖嚴法師說：「道心第一，健康第二，學問第三」是很有道理的，自己應多點提醒。

印老身體不好，研究的資源有限，反倒成就其佛法修學的機緣，作出令人讚嘆的成果；而我們身強力壯，在研究資訊便利暢達的時代，具備許多優勢，不是該作出更卓越的成果出來嗎？見賢思齊，我們實應好好學習效法。

總之，印老思想對我的影響是全面的，儼然成為我人生中一種典範。而單就「為學」這點來談，主要是對自己的期勉。因為長久以來，大好光陰都不知不覺地蹉跎掉了，耗擲在俗世的生活上，心思渙散，過著苟且因循的生活，每想到此我就覺得慚愧。尤其遍讀印老所有著作，是我所懷抱的心願，但迄今幾乎沒有進展。所以謹藉此機緣，作自我的反省，也熱切希望學習印老沈靜的心思，在安定的環境下從事佛學研究，把精神放在書本上，為佛教的義學研究略盡棉薄心力，以作為對導師法乳深恩的回報！



本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 宗教界宜自清自省－對中台山的幾點看法

doi:10.29665/HS.200404.0009

弘誓雙月刊, (68), 2004

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page：63-64

出版日期/Publication Date：2004/04

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200404.0009>



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



宗教界宜自清自省 ——對中台山的幾點看法

釋昭慧

依佛法的「因緣論」，雖然無法得到「應統還是應獨」的結論，卻絕對可以證成「實行直接民主」的正當性。因為多方因緣彙總折衝的機制，總比一人或少數人貫徹其共同意志的決策方式，來得可靠一些。佛陀一向在僧團中，就實行直接民主制（而非民主代議制），反對「救世主」的迷思，而倡言開發每一生命的「自覺性」。因此惟覺法師於三月九日公開批評公投是違法亂紀，要大家拒領公投票，這點是令人匪夷所思的。

針對中台山激情演出的政治表態，筆者於三月十二日召開記者會，開宗明義就說，筆者並不認為政治與宗教可以一刀切，而且筆者在佛教界與學術界，有許多支持連宋的長輩與朋友，彼此也從未因此而傷害情誼。然而筆者為何站出來質疑中台山，原因是他們：

一、危言聳聽：惟覺法師說宗教團體法可導致「人頭落地」，試問是哪一條會讓「人頭落地」？

二、妖言惑眾：四年前某教授告知，惟覺法師說「某某人若不當選，已預見台灣血流成片」，這實屬妖言惑眾，讓信眾的理性繳械，並產生莫名其妙的恐懼感。特別是中台山這麼一個神秘性的團體，號稱「師父有神通，是聖僧」，這不免讓人對其預言產生信賴感。這豈非〈一九九五年閏八月〉的翻版？再加上本次大選時諸如「人頭落地」之類語言，實已不是建構理性平台來討論政治，而會被視為「妖言惑眾、危言聳聽」。

三、窮奢極欲：在中部九二一災區，建立了金碧輝煌的所謂東亞最大道場，令人格外側目。惟覺法師竟還聲稱：「每天翻開報紙，自殺、社會案件層出不窮，經濟蕭條，社會動盪，人民生活在水深火熱之中」。乍看恍如回到「反共抗俄、殺朱拔毛」的時代了。試問：「人民生活在水深火熱之中」，扁政府有責任，難道中台山就沒有責任？他們只要把堆在高牆上的鈔票拿來分給人民，人民不就不會「生活在水深火熱之中」了嗎？自殺的不就不會自殺，經濟不就不會蕭條了嗎？

四、富可敵國：中台山以商業手法盤銷納骨塔位（如天祥寶塔與南台寶塔等），財源滾滾，這與一般寺院納骨塔，為信眾提供老病死之宗教服務，實已不可同日而語。由於中台山作風大膽，模糊了宗教與商業的份際，這使得其他寺院莫名其妙被捲進了「清算納骨塔」的風暴之中，至今無有寧日。如果像中台山這樣豪富的納骨塔業，都可只享權利而不盡義務，那就難怪會有某立委揚言要開「廟店」了。中台山業已富可敵國，還繼續搜括財產，儼然是龐大的「宗教托拉斯」，憑什麼反對宗教團體法所要求的建立會計帳目？講白一點，這是「混水好摸魚」！兩年來，中台山

對宗教法案的動作頻頻，甚至技巧地把他們的利益與佛教的命運綁在一起。清修小廟實無能力記帳，容或有其財務公開之困難，制定宗教團體法時，或可為其解決困境，但像中台禪寺這麼龐大而又富可敵國的「宗教托拉斯」，怎能一意頑抗，煽動佛教不知情的法師跟著恐慌，並揚言上街頭抗爭呢？

五、引喻失義：惟覺法師以太虛大師自況，這簡直是引喻失義。太虛大師生活質樸，不好建大廟，募大款，反對怪力亂神，提倡「人生佛教」，且本諸佛法之體悟，一生僕僕風塵，為國、為教、為眾生而席不暇暖，滿清末年，冒著「人頭落地」的危險，參與民主革命。惟覺法師卻處處反其道而行，建大廟，募大款，災區之中突兀地挺立著世界級超大建物，內部裝璜富麗奢華，各種作風引人非議，並以怪力亂神炫異惑眾，當民主人士「人頭落地」之時，噤不敢言，如今卻以莫須有的「人頭落地」唬人，並視直接民主之公投宛若寇讎，如何能將自己比作太虛大師？

六、目無法紀：中台歷年來因被控訴「誘拐出家」、涉及財務糾紛、違建或佔用國有土地而被輿論交相指責，捲起掀然大波，時常使得佛教面臨社會指責，說我們是「心中有佛法，眼中無國法」。佛教難道還要再背負這樣的共業嗎？

七、神通廣大：他們在陽明山國家公園違規興建靈泉禪寺，惟覺法師與四名弟子還因涉嫌竊佔國土、違反山坡地保育條例及國家公園法，而被台北士林地檢署檢查官張熙懷以竊佔國土、連續違規未改善、多次告發制止不聽等多項罪嫌，提起公訴。待到法院宣判罪刑時，惟覺法師竟然神通廣大，可以全身而退，而由弟子代負刑責。筆者驚訝的是，中華民國的法律千條萬條，就是沒有一條管得到中台山。這一點，過往的國民黨政府與現在的民進黨政府都有責任，他們是怎麼縱容這樣一個巨獸型的宗教大亨的？

不祇於此，中台山經常張冠李戴，移花接木。宗教團體法明明是各宗教領袖集思廣益之成果，卻被說成是扁政府危害宗教的手段。他所舉出的法條，經媒體查證，發現無一屬實。嗣後中台發言人硬拗，說惟覺法師指的是「監督寺廟條例」，而非「宗教團體法」，但監督寺廟條例早於民國十八年就存在至今，不是現任執政者所擬，且其中並無他所舉出的法條。再者，無論是「監督寺廟條例」，還是「宗教團體法」，試問其中又有哪一條會導致「人頭落地」呢？

中台山坐大至此，已是無人敢得罪的「怪獸」，政治人物絡繹於途，連媒體都忌憚三分，在這種情況下，社會清流難道不應以第三力量作一監督嗎？有良知的佛門人士難道不應自清自省，自我批判嗎？還是要繼續鄉愿下去，卻被迫背負中台山的共業，概括承受社會的反撲聲浪呢？

九三、三、十四 于尊悔樓

一一刊於九十三年三月第一二五期〈Taiwan News 綜合周刊〉

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 「宗教團體法」真的會讓人頭落地嗎？

doi:10.29665/HS.200404.0010

弘誓雙月刊, (68), 2004

作者/Author：林蓉芝

頁數/Page：65-66

出版日期/Publication Date：2004/04

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200404.0010>



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



「宗教團體法」真的會讓人頭落地嗎？
林蓉芝（中華佛寺協會秘書長）

在一個民主法治的社會，任何政治立場都不能影響法律判斷，即使言論自由，也不能偏離事實舉証的法律基礎，尤其是論及「法律條文」，更應依法有據，不能無的放矢，以自己的主觀立場來誘導廣大信眾。

不實批判，危言聳聽

緣由三月九日惟覺老和尚於中台禪寺法會時發表挺連宋之政治立場並嚴厲批判阿扁政府及指責「宗教團體法」的諸多不是，他說：「若非國親立委阻擋，團體法如果通過，宗教人士早就人頭落地了」，其實，早在四年前一二千年總統大選之時，中台禪寺即有「出家法師延街托鉢選票之舉」，因此，其政治立場的鮮明，原在預料之中，不足為奇。個人一向尊重其言論及政治選擇的自由，惟因惟覺法師公開指責宗教團體法「違憲、違法」，實已辱及所有參與立案之各界代表（含各宗教、學者專家等）再則，若不予澄清，日後本案在立法院審查時，必再引發爭議，恐非佛教之福。

事實上，從民國八十九年「宗教團體法」草案擬訂以來，中台禪寺一直是站在反對的立場，一方面透過黃昭順委員在立法院全力阻擾（雖然有所謂的黃昭順委員版本，但其真正用意是反對立法），在佛教內部，則是透由弟子張淑貞到各道場四處遊說，聯署反對，每個人都有其言論之自由，這些作法原也無可厚非，令人不解的是，何以中台對外都不以自己的名義，每次都是以別的單位出名，例如九十年六月十八日，佛光會與佛寺協會聯合於佛光山台北道場舉行「宗教團體法研討會」，邀請各佛教團體及寺院代表參加，由星雲大師親自主持，當時張淑貞是以「高雄宏法寺」代表身份出席，會中所發表的言論卻是中台的立場；九十二年三月二十九日佛教團體致總統陳情書（反對宗教團體法第二條及第三十條內容），也非以中台名義，而是藉護僧協會及地方教會名義指控中佛會理事長淨良長老，事後查證，這些團體對陳情書內容並不十分理解，令人不得不懷疑主導者的背後動機。

記者會上，澄清說明

三月十日記者會前一晚，張淑貞來電，奉勸我不要因為這次事件「讓過去三十年所做的功德，毀於一旦」，我當即反駁她：「我參加記者會，只是單純說明宗教團體法，因為本法悠關許許多多道場的權益，可以解決許多問題，佛教不是只有一間中台山，如果我會因此有損功德，那我願意下地獄」。為了不想讓記者有所誤解，我還連夜書寫發表內容，第一點就是我們尊重惟覺法師的政治立場及言論自由但必需為「宗教團體法」提出澄清。

三月十一日早上我與林本炫教授比昭慧法師早到立法院，昭慧法師因路上塞車而遲到幾分鐘，法師一到即開始發表，全國電子媒體馬上轉播報導，並將主題放在昭慧法師對中台的指控，團體法的部分反而被忽略了，記者會後，佛寺協會高雄辦

公室接連數天不得安寧，不斷接獲抗議昭慧法師的電話。（我既然尊重惟覺法師的言論自由，自然也必需尊重昭慧法師的言論自由。）

職責所在，衛教護法

多年來，從內政部紀司長即開始草擬的「宗教團體法」，到前立法委員謝啓大的「宗教法」，我一直是竭盡人力，站在護衛佛教的立場全力反對，甚且到立法院發表「反對理由」（詳 89·7·19 立法院第十次第三會期內政及民族委員會「宗教法」公聽會紀錄），九十三年立法院邱太三委員重提「宗教法」，我即煩請好友勞委會陳菊主委代為聯繫，並聯合其他宗教代表同赴立法院，與邱委員三度協調並為文逐條比較說明，直到邱委員同意放棄「宗教法」，以行政院的本版本為主，另外，淨心長老並因此專程赴立法院拜會三黨黨團，淨良長老更率團赴總統府陳情，大家都是為護衛佛教權益在努力，並非唯有「國親立委」在反對。

至於「宗教法」及「宗教團體法」有何不同，我曾以拙作「當代佛寺法制化的再探討」詳細比較兩法之不同，並發表於去年「人間佛教，薪火相傳」學術研討會，然而，這種種法理上的努力用心，很遺憾的，都無法取得中台的信任、諒解，張淑貞甚且責問我「過去反對立法，現在何以贊成」？我只能心痛的說，有些人顯然是不夠認真，只會為反對而反對，即使再多的說明一也是無益。

缺乏理性，奢談法治

中台禪寺也透過自己的刊物(靈泉月刊)對「宗教團體法」作許多不實的指控，如第四十七、四十八兩期(九十年八月出刊)，內有劉昌崙律師及李永然律師所寫的「違法違憲，開民主倒車 | 百分之百惡法的宗教團體法草案」，及「宗教法不宜訂定」兩篇大作，我曾對這兩篇大作提出反駁（拙文「當代台灣佛教政教關係的再檢討 | 以宗教團體法立法折衝過程為例」，發表於 91·4·20 人間佛教與當代對話學術研討會），此番，惟覺老和尚的「斷頭論」，已然引起社會的廣泛討論及立法委員們的關注，迫使我只得將「宗教團體法」草案版本交給各媒體記者，以為證明。

至於惟覺法師提到的「違憲、違法」，「宗教團體法」既然尚未立法通過，何來違憲、違法之論？日前司法院大法官針對「監督寺廟條例」第八條「寺廟之不動產及法物，非經所屬教會之決議，並呈請主管官署許可，不得處分或變更」，作出違憲的解釋，此乃民國十八年國民政府所訂頒，與現在的執政黨何干？國民黨執政五十年，怎麼沒有人置疑違憲？如果會因此條文就人頭落地，那早就真的「血流成河」了，如何能有今日佛教的榮景盛況？其實，就所屬教會的部分，在「宗教團體法」裡早就沒有強制規定，如今大法官釋憲後，政府機關對宗教財產處分的監督權，必然會跟著調整，大可不必緊張，反倒是，個人的政治立場表態，何苦借著不實的「宗教團體法」，硬是羅織罪名於國家之首？

——刊於九十三年三月三十日《佛音時報》

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 誰打誑語？

doi:10.29665/HS.200404.0011

弘誓雙月刊, (68), 2004

作者/Author：林本炫

頁數/Page：67-67

出版日期/Publication Date：2004/04

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200404.0011>



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



誰打誑語？

林本炫（南華大學社會學研究所助理教授）

中台禪寺的惟覺和尚在法會上公開挺連宋之後，引來一片社會議論。據報導有一些支持綠營的民眾，包了遊覽車到中台禪寺去抗議，這種舉動實在沒有必要，而且很愚蠢。

惟覺和尚要挺誰，那是他的自由。重點不在於惟覺挺誰，而在於他說的話不符合事實。惟覺說他挺連宋，是因為民進黨政府草擬的「宗教團體法草案」是要「摧毀宗教」，如果不是國、親黨團攔下來，宗教界早就要「人頭落地」了。真是這樣嗎？

惟覺說，宗教團體法裡有個條文，規定宗教人士觸犯法律一律加重其刑二分之一，把宗教人士當累犯、通緝犯看待。有這個事嗎？老和尚恐怕連「宗教團體法」草案看都沒看過，否則不會說這樣的話。很抱歉，有這個條文的，是前立法委員謝啓大提出的「宗教法」草案，不是行政院版的「宗教團體法」草案。行政院版的「宗教團體法草案」是由宗教事務諮詢委員會推派代表草擬，然後經過宗教事務諮詢委員會多次會議討論通過的版本。惟覺老和尚這番沒搞清楚狀況的談話，其實傷害了所有參與討論的宗教事務諮詢委員。

「宗教團體法」草案到底如何？親民黨籍的立法委員沈智慧，在立法院一讀審查會結束後這樣說：「行政院的版本，其中容或有些條文還要經過協商，但基本上已將宗教的組織章程明訂出來，達到實質納入管理，而宗教界也不反對，這還是歷屆以來的第一次。……。本法中有許多滿前進的條文，相信以後的宗教環境會更好，讓宗教界現存的一些使內政部頭痛的、管理失衡的問題，可以改善一半以上。」（見立法院公報，九十二卷第五期，頁 263—264）」

出家人有沒有打誑語？讀者自己判斷吧！

——轉載自九十三年三月十六日《台灣日報》

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 對中台政治表態的回應－記者會與訪談側記

doi:10.29665/HS.200404.0012

弘誓雙月刊, (68), 2004

作者/Author： 德風

頁數/Page： 68-70

出版日期/Publication Date：2004/04

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200404.0012>



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



對中台政治表態的回應 ——記者會與訪談側記

德風

3月11日上午9:30，昭慧法師、林蓉芝秘書長與南華大學林本炫教授於立法院中興大樓聯合召開記者會，回應中台山之政治表態，並戳破了「宗教團體法導致人頭落地」的謊言。該記者會極受重視，媒體記者悉數到齊，部分媒體甚至以SNG車，同步將現場實況播放給全國觀眾，記者會現場水洩不通。事後各大媒體都有極長時段或極大篇幅的報導，事後迴響之大，讓我們頗感意外。

茲憶述昭慧法師當日於記者會中的發言內容如下：

惟覺法師激情發言之同時，個人正在立法院絕食靜坐一整天，以支持「要求立委減半」運動。兩者皆屬「介入政治」，因此今天並非站在「反對宗教介入政治」之立場發言。而個人對任何法師擁藍或擁綠並無意見，長輩與朋友也有許多擁連宋者，大家也並未因此減損情誼。

宗教與政治不可能一刀切斷，佛教無論是消極地爲了自保，以免法律與政策危害佛教，還是積極地爲了實現佛陀的慈悲精神，促成保護弱勢生命的法律與政策，都不可能不關心政治。但這應是議題導向的，應是可以建構理性平台來討論的。

以下將分八點來談述個人對中台山之不以爲然。

一、危言聳聽：他說宗教團體法可導致「人頭落地」，試問是哪一條會讓「人頭落地」？而當年台灣民主人士爲民主運動而「人頭落地」之時，試問他又在哪裡？

二、妖言惑眾：四年前某教授告知，惟覺法師說「某某人若不當選，已預見台灣血流成片」，這實屬妖言惑眾，讓信眾的理性繳械，並產生莫名奇妙的恐懼感。特別是中台山這麼一個神秘性的團體，號稱「師父有神通，是神僧、聖僧」，不免讓人對其預言產生信賴感，這豈非〈一九九五年閏八月〉的翻版。[1]

三、窮奢極欲：在中部九二一災區，建立了金碧輝煌的所謂東亞最大道場，令人格外側目。我希望媒體沒有寫錯，惟覺法師竟聲稱：「每天翻開報紙，自殺、社會案件層出不窮，經濟蕭條，社會動盪，人民生活在水深火熱之中」。乍看恍如回到「反共抗俄、殺朱拔毛」的時代了[2]。試問：「人民生活在水深火熱之中」，扁政府有責任，難道中台山就沒有責任？他們只要把堆在高牆上的鈔票拿來分給人民，人民不就不會「生活在水深火熱之中」了嗎？自殺的不就不會自殺，經濟不就不會蕭條了嗎？

四、富可敵國：宗教團體法要求宗教團體年度作會計報表，這對三兩人安住的清修小廟，容或構成困難，他們反對該法，這還情有可原，但中台山納骨塔盤銷業

相當成功，完全是商業手法，而且繼續搜括財產，儼然是龐大的「宗教托拉斯」，憑什麼不公開帳目？講白一點，這是「混水好摸魚」！但中台山竟然把他們的利益與佛教的命運綁在一起，甚至煽動佛教徒走上街頭。

五、引喻失義：惟覺法師竟將他的政治演出與太虛大師相提並比，然而太虛大師本諸佛法良知，在滿清末年，冒著「人頭落地」的危險，參與國民革命，而惟覺法師卻是反其道而行，竟然反對直接民主的公民投票。

六、目無法紀：他們的全台超級大違建，時常使得佛教面臨社會指責，說我們是「心中有佛法，眼中無國法」。佛教難道還要再背負這樣的共業下去嗎？

七、神通廣大：他在陽明山國家公園違規興建靈泉禪寺，國家公園管理處屢制止而不聽，一狀告到地檢署。中台山被起訴之後，法院的判決，竟然是由弟子代負刑責。我感到十分驚訝！中華民國的法律千條萬條，就是沒有一條管得到中台山。這一點，過往的國民黨政府與現在的民進黨政府都有責任，他們是怎麼縱容這樣一個巨獸型的宗教大亨的？

記者會中，宗教諮詢委員會成員，中華佛寺協會林蓉芝秘書長與南華大學林本炫教授，則針對「宗教團體法」，指出該法係由林教授起草，各宗教領袖組成的「宗教諮詢委員會」所共同研擬，如今被枉指為「人頭落地」之惡法，若不將法案內容說清楚，將對不起各宗教領袖。他們並一一將惟覺法師所述法案內容加以說明，證明無有一條係行政院版內容，反而部分是來自泛藍陣營的謝啓大（前立法委員）與李子春檢查官所擬版本，

記者會結束後，中時晚報邱俊吉先生問昭慧法師：「您剛才說要列述中台山的八點，為何只有七條？」法師笑說：「第八條原是『開剃頭店』，指其濫剃導致軒然大波一事，後來覺得事隔已久，不想再提，所以臨時取消說出。」當日中時晚報的報導，因此將八條全數列出，稱為「八大罪狀」。Ettoday 記者張勵德先生則問法師對「公投」的看法，法師答云：「惟覺法師批評公投是違法亂紀，要大家拒領公投票，但依佛法的因緣論，雖無法得到『應統還是應獨』的結論，卻絕對可以證成『實行直接民主』的正當性。因為佛陀一向在僧團中，就是實行直接民主制（而非民主代議制），反對「救世主」的迷思，而倡言開發每一生命的「自覺性」。公投是最接近佛法直接民主精神的民主措施，惟覺法師公開反公投的佛法依據何在？

接著，昭慧法師趕至 TVBS，接受「台灣放送」節目邱顯辰先生之訪談，表達自己對政教關係的看法，以及對中台禪寺種種豪富作風與違法行事之批判。在主持人問及其何以於四年前為綠營站台時，法師自述：

一、其時佛教被國民黨收編，全面擁護，這使個人深有危機感，唯恐一旦換人執政，佛教灰頭土臉。所以矯枉必須過正，自己寧與在野人士站在一起。

二、長期為弱勢眾生而與黑金政治對抗，不宜明哲保身以自命超然，否則對清

流政治人物與黑金立委等同看待，不但對他們不公平，而且對於理念的推動無疑會構成重大障礙。

三、自己受邀站台的對象，有統有獨，有泛藍有泛綠，是議題導向的，而非特定政黨或人物導向的。

該一節目立即於下午一時播出，並於下午五時重播一遍，深受好評。

3月16日晚間，昭慧法師與社會觀察家黃越綏女士至超級電視上「魚夫報到」節目，接受魚夫訪談中台政治表態與政教分際。法師特別指出：

一、中台山政治表態的過失不在於他們「挺藍」，而是其為挺藍而不惜說謊，理由「不實」。

二、本次競選過於激烈，雙方都用負面手法抨擊對手，沒有良好的風度。在此情況之下，宗教師要站在制高點上，同情兩造候選人心靈的悲苦與傷痕，而不宜加入抹黑、中傷、造謠的行列。

三、個人過往源自佛法體會的社會理念，訴諸社會改造之時，與許多清流政治人物共同奮鬥。有恩報恩，所以應邀站台演講之時，雖明知明哲保身對自己最為有利，卻還是不忍置身事外。但支持的對象，不乏統獨、藍綠各方清流人士。

四、「公投」一事，無論是出於佛法體會還是出於運動經驗，個人都覺得：那是正當的手段。以個人所倡議的「反賭」議題為例，親眼見到朝野各政黨的少數立委厚顏操縱議事，並以要脅手段向官員施壓，這才真正體會到：人民不可無條件信賴任何政黨或政治人物，而必須在政府或代議士決策不良之時，具足「公投」這樣的救濟手段。

本節目連同廣告共一小時，於翌（17）日晚間七時至八時播出，甚受好評。

[1] 〈一九九五年閏八月〉是一本出自基督徒作者的書，預言該年閏八月，中共與台灣將產生軍事衝突。當時引生許多基督徒之極大恐慌，大量民眾紛紛移民國外。

[2] 其時的反共口號，就是「反共抗俄，殺朱拔毛」，並聲稱「大陸人民生活在水深火熱中」，有待吾人拯救。

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 中台山政治表態之反思

doi:10.29665/HS.200404.0013

弘誓雙月刊, (68), 2004

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page：71-73

出版日期/Publication Date：2004/04

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200404.0013>



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



中台山政治表態之反思

釋昭慧

人海戰術冷箭不斷

頃閱三月十六日佛音時報，對批垮鬥臭、抹黑醜化筆者的兩篇讀者投書，認為不值一哂，因為一看就知道：這只不過是某大山頭，延續過去「人海戰術」的手段，再一次故技重施而已。而且筆者十餘年來從事社會改造運動，早已養成「寵辱不驚」的能耐了，哪會將區區辱罵放在心上。

檯面上的批鬥就已洶洶而來，檯面下更是頻頻出現了有計劃而全面性的圍剿動作，放冷箭、佈黑函、以電郵或傳真來散佈種種惡毒謠言，以「人海戰術」的電話來持續騷擾筆者所任教的大學、筆者所屬的教會以及其他佛教道場，其陰惡行爲，已到了罄竹難書的程度。

然而自從個人於三月十一日召開記者會之後，不分統派獨派、泛藍泛綠，都有人讚歎個人敢於開罪豪勢，仗義執言，可見公道自在人心，中台山種種作風之引人非議，已非一朝一夕之事。許多師父甚至告知：惟覺法師於三月九日大鳴大放之後，他們走到街上或市場，都受到民眾敵意的眼光與質疑，尙幸兩天後筆者召開記者會，將中台與佛教的立場區分清楚，這才讓民眾釋懷，他們也較為減少了被民眾敵視的巨大壓力。

中台山回應聲稱他們有言論自由。中台山當然有言論自由，卻沒有說謊自由。各媒體已證實，他們所聲稱會「人頭落地」的法令，其中完全沒有他們所列舉的條目（例如：犯罪加重二分之一刑責）。而且這是各宗教領袖所共同擬訂的草案，中台山卻把它歸為執政者的罪狀，已屬謊言毀謗，而不是言論自由。

中台山激情演出的政治表態，已讓佛教受到沉重壓力。許多法師紛紛向我表示：走到街上都受到強烈質疑，問他們出家人如何可以說「人頭落地」或「死不瞑目」？挺藍挺到將另一方人馬視若寇讎，是否有違佛教精神？

而中台歷年來因被控訴「誘拐出家」、涉及財務糾紛、違建或佔用國有土地而被輿論交相指責，捲起掀然大波，時常使得佛教面臨社會指責。剃度事件發生之時，許多道場收入頓時減半，法會人數減半，夏令營門可羅雀，出家人出門不時遭到羞辱，有的還被吐口水。

佛教一次又一次被中台山的行徑害得如此淒慘，筆者因此不得不站出來，讓社會理解：中台歸中台，佛教歸佛教，以免他們的種種激情表態，再次殃及池魚，讓佛教背負這樣沉重的共業。

佛教主體性，而非政治屬性

有人故意將筆者批判中台山，矮化成「流派鬥爭」，首先，筆者必須嚴正聲明，筆者於三月十一日所召開之記者會，與「流派鬥爭」無關。眾所周知，筆者在佛教界向來是「個體戶」，不屬於任何流派。反而各大流派在此事上紛紛保持緘默，試問，誰有興趣得罪中台山這樣財大氣粗的「宗教托拉斯」呢？

其次，筆者批判中台山，這也與「政治屬性」無關。筆者於三月十二日召開記者會，開宗明義就說，筆者並不認為政治與宗教可以一刀切，而且筆者在佛教界與學術界，有許多支持連宋的長輩與朋友，彼此也從未因此而傷害情誼。筆者在台灣，並沒有絕對的政治屬性，而只有「佛教主體性」的政治意識。換言之，無論是統派還是獨派，泛藍還是泛綠，只要其施政、問政，在消極面有傷及宗教（或佛教），在積極面違反佛陀慈悲精神，筆者一概批判不遺餘力。

過往鮮明獨派色彩的台北市議員周柏雅，就因其在觀音像事件上與異教聯手對付佛教，而被筆者全力批判；即使阿扁政府主政的四年期間，筆者也曾為了反賭博合法化、神豬祭等事件等，而為文批判執政者與部分朝野立委。這些想法與做法，都有筆者四年來所發表的文章，與各界的新聞報導可以證明，任何批鬥手段，都休想一筆抹煞歷史記錄！

相對而言，無論是統派還是獨派，泛藍還是泛綠，只要其施政、問政，在消極面對宗教有公正之對待與尊重，在積極面符合佛陀慈悲精神，筆者一概力挺不遺餘力。因此，筆者曾公開支持為觀音像事件而為佛教伸張正義的立委林正杰與台北市議員候選人郭承啓，以及為動物權與反賭博合法化而在立法院奮鬥的謝啓大，而他們都是統派，謝啓大更屬泛藍要角。而親民黨沈智慧委員，更是筆者的好友，兩人不祇一次共同為佛教權益而攜手奮鬥。因此，意圖將筆者一棒打成「泛綠集團代言人」者，其批鬥技術未免太過拙劣了。

宗教本應超越意識形態

有媒體因見筆者多與獨派正義之士為友，因此戲稱筆者是「台獨人士」。事實上，台獨不是洪水猛獸，而是一種政治選項，筆者是不怕被作政治歸類的。然而無功不受祿，與「台獨」有關的政治運動，筆者既然從未參與，就不好意思承受這樣的令名。

筆者於佛法中所體會的是「因緣法」，而不是絕對的「統獨論」。兩岸之間應統應獨，要視其因緣對人民是利是弊而定，要看其是否會與佛法「護生」理念有違而定。緣起論之奉行，是不會熱衷於單一政治意識形態的。

政治是一時的，宗教是永久的。宗教本應超越於統獨、藍綠情結之上，超越國家、民族、地域的藩籬，依佛法的理念來看待政治議題。特別是本次選戰如此激烈，兩方人馬互相抹黑，兩個陣營的候選人，心靈也早已傷痕累累。作為宗教師者，見到這樣可憐憫的眾生相，理應哀矜而勿喜，以更寬廣的心胸，讓撕裂的族群傷痕，

在佛法中得以療癒。

從佛法「自覺性」看公投意義

其次，依佛法的「因緣論」，雖然無法得到「應統還是應獨」的結論，卻絕對可以證成「實行直接民主」的正當性。因為多方因緣彙總折衝的機制，總比一人或少數人貫徹其共同意志的決策方式，來得可靠一些。佛陀一向在僧團中，就實行直接民主制（而非民主代議制），反對「救世主」的迷思，而倡言開發每一生命的「自覺性」。因此惟覺法師於三月九日公開批評公投是違法亂紀，要大家拒領公投票，這點是令人匪夷所思的。

筆者在社會運動的推動過程中，充分體會到：無論任何政黨執政，都有可能因權力而腐敗。特別是在立法院，筆者親見多少不利弱勢或是助長黑金的法案，都在財團或特定利益團體關說的情況下，一再闖關，在這種情況下，我們焉能寄望任一政黨的政治人物不會犯錯？我們必須打破死忠一人一黨的迷思，而以人民的力量，作更嚴格的監督，乃至像「公民投票」這種最後的救濟手段，來挽回代議政治在決策過程中所發生的錯誤。

問題是，中台山坐大至此，已是無人敢得罪的「怪獸」，政治人物絡繹於途，連媒體都忌憚三分，在這種情況下，社會清流難道不應以第三力量作一監督嗎？有良知的佛門人士難道不應自清自省，自我批判嗎？還是要繼續鄉愿下去，卻被迫背負中台山的共業，概括承受社會的反撲聲浪呢？這才是筆者為何要站出來責備惟覺法師激情政治演出的真正原因。

——刊於九十三年三月二十三日《佛音時報》

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 台灣放送節目－為中台政治表態事件訪昭慧法師

doi:10.29665/HS.200404.0014

弘誓雙月刊, (68), 2004

作者/Author：邱顯辰

頁數/Page：74-83

出版日期/Publication Date：2004/04

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200404.0014>



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



台灣放送節目
——為中台政治表態事件訪昭慧法師

主持人：邱顯辰

受訪人：昭慧法師

錄影時間：93.3.11 上午 11:30 至 12:00

節目製作：TVBS 有線衛視

播放時間：93.3.11 下午 1:00、5:00（重播）

本文字稿由 TVBS 新聞部郭宏章先生提供，謹此致謝！

本文字稿由印悅法師稍作修潤。由於此為電視訪談紀錄，故盡量不修改文字，以維持訪談原貌。

主：台灣島，台灣人，從早拚到晚；

台灣心，台灣情，等您來放送。

各位鄉親父老、各位觀眾朋友，感謝年收看「台灣放送」的節目，我是主持人邱顯辰。

最近政治界跟宗教界發生一個很大的事件，就是在南投一間很大很大的寺廟——中台寺，中台寺的惟覺老和尚，在觀音菩薩聖誕的法會上，公開挺連宋，大罵現在的政府。這個事件引起大家很大的重視，因為在佛教寺廟裡，其實背後就是菩薩觀看著這個事件，因此引起大家很多的討論。

我們今天特別邀請另外一種聲音出來，來討論這個事件。不過在討論之前，我們先來看看那天的場面是如何的。我們先來看一下南投中台禪寺。

【VCR：惟覺法師與中台僧信激情擁藍、亢奮高喊之現場錄影畫面。在此段 VCR 中，只見惟覺法師吶喊：「連宋當選，台灣才有希望，我們要支持連宋當選！當選！我絕不領公投票，拒領公投票！」】

主：好，我們看到這是南投。他在中台禪寺的大雄寶殿，我們看到身後的菩薩很莊嚴。不過在莊嚴的菩薩面前，卻變成一個選舉的造勢場合。很多人說得沒有錯，宗教人是能表達政治意見，不過在這種場合、這種氣氛適合嗎？其實我們瞭解那天原本說是一個觀音菩薩聖誕（觀音菩薩誕辰）的一場法會，結果信徒來卻是一場政治的造勢場合。我們看到尼姑也在喊當選，我們看到老和尚大喊不能投公投，不能

領公投票，要支持連宋，甚至還有更激烈的言詞。

我們今天很高興邀請到中華佛寺協會常務理事，她可以說是佛教界裡常常在關懷社會，很多事件我們常看到她，我們歡迎釋昭慧法師來到我們節目。

昭：邱先生你好，各位觀眾朋友大家好。

主：好。我們剛才說了，沒有錯，她其實是佛教界中一位很特殊的人，常常很多社會議題、政治議題，她會站出來表達她的意見，所以也有很多人對她有意見。

昭：對。

主：就是說妳身爲一個尼姑……

昭：女修道人不能叫尼姑，一定要叫比丘尼、尼師。

主：對，抱歉！法師以前特別指正過，要叫比丘尼。不好意思，我先跟您道歉！

其實這也是有一段故事，上次她也曾經出來很明確地表達她的意見。總之我們看到這個事件，妳今天也去立法院開記者會表達妳的意見。妳覺得前天在中台禪寺這個場面，妳自己認爲不適當的地方在哪裡？

昭：是的。我必須要先講，在他發表他的高論的同時，我在立法院絕食靜坐 24 小時。剛好那天輪到我，那是爲了「立委減半的運動」。我是用什麼立場來認爲他不對？這是大家覺得很好奇的地方。因爲我並不是慈濟，說三不政策嘛，凡政治事都不管，我是真的有參與。我爲什麼要插手這件事？覺得參與這個可以，覺得參與那個就不可以？所以我今天要先表達我的立場。

主：這件事爲什麼妳會跳出來。

昭：對。我要表達我的立場，我並不是反對他支持連宋。每一個人都有他的政治立場。我有很多朋友、很多長輩，他們是支持連宋的，但是他們仍然是我的長輩、我的朋友。爲什麼我對他這樣的表態覺得很反感？主要是我覺得政治跟宗教從來不可能完全地一刀切割……。

主：對，一刀兩斷這樣。

昭：對。真的清清楚楚不可能。宗教它必然是受到政治的某些牽制的，它向來也是如此，這是歷史的必然性。所以站在宗教的立場，消極的一面，如果說不希望宗教受到政治危害，就必須要關心政治的政策跟法律，是不是有一些對宗教不利的地方，不能說，那是政治，我就不敢管。

第二點，積極的方面，我們如果身爲一個佛教徒，站在一個佛教慈悲精神的立場，看到有一些法律跟政策對弱勢生命不好，對國家前途、對人類未來不好，我們是不是有義務要站出來，表達做爲一個佛教徒兼一個公民的身分，我們也有我們的立場。所以宗教人去關心社會、關心政治是很正當的。

主：是，我覺得很正當。

昭：但是我一向……

主：他也是站出來關心社會、政治。

昭：我要講的就是這一點。就是說，我一路走來，爲什麼沒有被人家貼一個政治標籤，說我是政治和尚、政治比丘尼？爲什麼有些人會被人家貼政治標籤？我們必須要去想，社會人士怎麼認定我們之間的差別？就像我也在靜坐，我訴求的也是政治議題，但是我很清楚的就是，第一，我不是爲特殊一個黨派在拉抬勢力，這個是可以檢驗的。阿扁政府上來以後，我有好幾次都對阿扁政府的施政不滿，而且提出我的抗議聲音，包括對反賭博政策的搖擺，包括神豬事件，包括對很多環保議題，我們是很有意見的。我們常常都提出對扁政府的抗議跟不滿，這是我們社運團體的立場。所以我們是議題導向，而不是政黨特殊人物導向。

所以今天很清楚的就是，不可以以立場來代替是非，不辨是非，不分青紅皂白，張冠李戴，移花接木。把屬於前任執政黨的罪過，給它放在這一任執政黨的身上來談，我覺得這裡面欠缺一個公道。如果欠缺公道的話，這種宗教參與政治，變成對於社會是很負面的，甚至對宗教本身也有影響。第二點，……

主：除了您剛剛說特定立場之外，中台禪寺最近這樣的表現，會不會跟宗教團體法有關？是不是因爲牽涉到自己的利益？

昭：我必須要這樣講，在四年前，宗教團體法還沒出爐時，他的表現就讓我們大家覺得很側目。老實說，八年之前，陳履安傾家蕩產到中台禪寺，但是後來他爲了拉抬李登輝，就踢了陳履安一腳，那時候我們看在眼裡，都已經覺得很詫異。宋楚瑜也幫他很多忙，但是到了後來連戰跟宋楚瑜競選時，爲了拉抬李登輝跟連戰，也把宋楚瑜踢一腳，我們看了也是很側目。

所以就他的表現，我覺得很側目的就是：第一點，你還敢要求政治人物給你特權，但是你不需要的時候，就踢他一腳，這種做法對宗教的傷害很大。像我，雖然你看我對很多議題有意見，但是我盡量不欠政治人物的情。你看，我在什麼場合、我的慶典會請什麼總統、還是五院院長來到我們這裡拉抬一下。沒有。我不欠政治人物的情，這樣我講話的時候，……

主：妳才可以保持……就是無慾則剛啦。我沒有……無所求我才能行得正。

昭：對。但是他這樣的表現會讓人覺得，原來我們政治人物對你再好，你到時都有可能翻手就是一記。那麼你想想看，這對佛教會不會構成危險。

所以，其實有些法師很擔心我站出來，會不會因為批判中台，而對佛教造成傷害，但是我都告訴那些法師，我如果不站出來，對佛教的傷害更大，人家會覺得佛教是很奇怪的一個宗教，怎麼表現會是這樣子。

主：另外對於他說的一些話，你的看法如何？

昭：對。我是很有意見，我覺得很反感。因為宗教團體法並不是阿扁政府草擬的，那是各宗教派代表來草擬的，那是各宗教共同的意見。但是當時我就有聽到一些聲音說，因為他們沒有被列入邀請名單(宗教諮詢委員名單)，所以他們非常反彈。甚至他們對我們的那位林蓉芝秘書長做為諮詢委員，也很有意見。甚至有一些黑函，忽然間發遍到整個宗教界，要求大家宗教界要站出來，海內外所有的佛教徒都要站出來反對這個法。

主：反對那個法是反對什麼？

昭：我不懂。因為當時我有看那個宗教團體法，當然有一些條文可能對佛教界構成困難，但是人家也很努力在溝通，甚至於很努力在讓步。但是你到底要做到什麼程度？要予取予求嗎？到後來會不會讓人對於佛教產生很大的反感、惡感跟反撲？認為佛教只享權利不盡義務呢？認為佛教意圖避免公正第三勢力的監督呢？如果構成這樣的認知，是不是對整個佛教構成一個很大的傷害？

主：不過宗教團體法草擬到現在，你覺得那個法案好嗎？會不會影響宗教的發展？

昭：我覺得目前來講，還有幾個條文有爭議，其他的可以說對於宗教團體相當正面。

主：不過，其實他好像對這個法可能有所誤解，很多他討厭的條文其實都沒有了。

昭：對。還有我告訴你，他所討厭的條文，都是泛藍陣營自己訂出來的，他還不知道。是他是故意裝不知道，還是忘記的，我不知道。但是那個都是李子春訂出來的，謝啓大委員當時訂出來的。所以，如果是這樣的話，他為什麼說，要不是國親兩黨，他早就人頭落地？那是什麼意思我不知道。

主：我們聽到這裡，聽到最後，所謂人頭落地，是惟覺老和尚對宗教團體法，他非常極力的批評。我們來看一下，其實這兩天被人家罵成這樣，我們看中台禪寺他們怎麼說？我們來聽聽看中台禪寺有一位發言人，也是一位法師，來聽聽他的說法。

【VCR：發言人：「對於昨天法會老和尚對大眾的開示，這是非常慈悲的一個提醒。希望大家能夠在這最重要的時刻，能夠多思考台灣的未來、台灣的發展。這是一個慈悲的提醒，我們出家人對於政治是不參與的，只是關心社會，關心政治，關心台灣的發展跟未來。老和尚的開示，把道理告訴大家以後，相信每個人心中都有所體會，每一個人多思考多思維，這樣子是最重要的。」】

主：好。我們聽到中台禪寺一位發言人的說法。他說惟覺老和尚的說法，是一種慈悲的提醒，他的說法到底是不是慈悲的提醒，是不是他說的，重要的時刻，來思考台灣的未來？他的發言、他的動作到底情形如何？

我們現場釋昭慧法師待會兒還會再提出她的想法，我們先休息一下，待會兒繼續聽法師她的想法。

【進廣告】

主：聽你的心聲，等您來放送！我們看到這幾天南投的中台寺，這是一間很大很大的寺廟，在台灣佛教界可以說也是有一定的影響力，發生這樣一個事件，我們來做一個討論。

今天很高興邀請到佛教界裡面，可以說常常最有聲音、最有意見的釋昭慧法師，來到這個節目裡面。剛才我們看到中台寺，他的一些發言，說明了他說這是一種慈悲的提醒，妳的看法呢？

昭：我覺得是很不慈悲。我來唸幾句他講的話，除非是記者寫錯了。他說，現在他看報紙，自殺、社會案件層出不窮，經濟蕭條，社會動盪，人民生活在水深火熱之中。我忽然間回到要反共復國，殺朱拔毛的時代！水深火熱？

主：對。

昭：那我想要試問一下，中台禪寺富可敵國，它的分別院、分公司相當的多，普及到全台灣的據點相當多，它的納骨塔業真的是生意興隆，財源滾滾。人民生活在水深火熱之中，那難道只有扁政府有責任，中台禪寺沒責任嗎？他為什麼不把他堆起高牆的那些錢，拿來分給水深火熱的人民，這樣自殺的也就不會自殺，經濟也就不會再蕭條了，就業機會也就增多了，對不對？

所以我覺得，一個宗教必須要先想，他要如何站在一個慈悲的立場去關懷社會，關懷眾生，而不是自己吃香喝辣，自己窮奢極慾，然後說，你看你看，人民都好苦，人民都好慘。那人家會想：人民好慘跟你沒關係嗎？尤其那個時候，在 921 重建區，他建了那麼龐大的，幾乎號稱是亞洲還是全世界最大的道場，你知不知道，那個時候我們佛教界有多大的壓力。在當時，佛教有很多的寺廟，包括慈濟、包括法鼓、包括佛光山出來，在災區一直不斷地工作。因為在災區，可能老百姓也會覺得側目，不一定是反感，覺得我們災區還有一間這麼大這麼大間的廟。

主：對。

昭：所以我覺得，他的很多政治性語言，讓我覺得難以接受。我覺得第一個，沒有事實根據。第二個，難以被邏輯分析它的合理性何在？第三個，可以說根本就是張冠李戴、移花接木。他剛才說水深火熱，不過也要請教他，如果水深火熱，怎麼可以有這麼多錢？

主：對，蓋這麼大的廟。

昭：這個社會如果真的到水深火熱的程度，可能也沒辦法造就這樣的事業了。

主：對。不過法師，我還是要不得不質疑妳喔！妳說出家人當然不打誑語，妳剛剛說中台寺吃香喝辣，窮奢極慾，這個會不會也是比較過份的批評？

昭：我相信也許有些人聽了以後會很反彈，但是我真的是希望，做為一個宗教……

主：他們生活過得很奢華嗎？

昭：那你看一下，他們的整個設備、整個裝潢。

主：我是去過那個廟，那個廟的確是、真的是驚人的富麗堂皇啦，就是蓋很大很大的一個廟，不過生活的狀態有到窮奢極慾嗎？

昭：也許是這樣講吧。有一些人私底下告訴我，他們在中台生活時候的情況，我是從這裡來談窮奢極慾四個字，而並不是說，我完全沒有一些事實的背景，就來談窮奢極慾四個字。

主：另外，老和尚說這個宗教團體法會讓他人頭落地。

昭：對，我對這點很有意見。我要說的是，他口口聲聲民主法律、法治，但是人家當年為民主在運動的時候，人家人頭落地的時候，他在哪裡？今天已經到了民主的社會了，沒有人會為民主而人頭落地了，他講人頭落地是什麼意思？他口口聲聲說法律的時候，他的很多違法的行為，到底如何對國人做交代？事實上，他也已經危害到佛教了，讓佛教被人家貼上一個標籤。很多人都跟我說，佛教徒「心中有佛法，眼中無國法」。但是並不是所有佛教都是這樣，並不是所有佛教的法師都是這樣，可是我們是撐著這樣一個共業的。如果我今天不站出來講的話，人家會誤以為中台就代表整個佛教。

主：對。不過一個關鍵的問題。法師，妳一直覺得政教是要分離，政治跟宗教要有一定的區隔，可以參政，但是不能從政。因為據我的了解，蠻久以前，南投縣彭百顯縣長剛當選的時候，好像是不是曾經邀請您去出任副縣長，您婉拒了。等於

說在妳的心目中，宗教跟政治到底什麼能做，能做到什麼？哪一條線？

昭：好。包括後來台聯有一個法師要參選，我甚至於也寫了一篇文章說，「穿袈裟太沈重」，請他脫下袈裟去競選。

主：所以妳認為宗教人不應該參選？

昭：確實，我們關心某一些議題，但是關心某一些議題，是不是一定要去跟人家分割那個權力的大餅？因為當你去介入、分割權力大餅的時候，人家會把你當做政敵，於是你的議題被模糊掉了。人家會注意的是，你在佔那個位置。所以事實上，我們無官一身輕，我們照樣去走立法院，我們照樣強烈地去表達我們的意見，我們開公聽會，但是我們絕對沒有想到說，我們要佔一角，從政。

主：對。

昭：因為你從政是需要有很多的配套措施。我們要想清楚，做為一個宗教師是不是適合。比如說，你一天到晚要去跑婚喪喜慶，你要接很多的紅白帖子，很多很多的應酬場合，還有包括，許多的法律未必見得是站在人民的立場。站在一個宗教人的立場需要關心的法律，可是當你是一個立法委員，你就責無旁貸地要面對全部的法案，那麼你有沒有心理準備說，你必須要面對這所有的一切？

比如說，即使你認為在宗教本位，你要推一個宗教團體法，但因此你就要競選立法委員嗎？我覺得這是兩碼子的事。如果宗教人沒有辦法在這個部分，自己潔身自愛，給他劃出一條界線來的話，我覺得政教的份際會亂掉。

主：這樣子喔！所以，是不是簡單明確地說，就是，參與政治，但是不要從政。我想所謂的參與如果是，……

昭：對。比如公聽會去遊說，希望立的法符合你的理念，但是不一定要去從政嘛。我覺得不需要，因為經常從政就會陷入到，……你今天去看就知道，我們也對扁政府發出聲音，可是為什麼扁政府沒有對我們視若寇仇？因為他們知道，我們就是議題導向的，我們對某些議題絕對堅持，可是我們絕對不會為反對而反對，因為我們並沒有想到瓜分那一塊餅。不是看立場，不是看政黨的。

主：對，是看你們的議題是不是符合你的理念。

昭：對。不好意思，我忘記說台語了。

主：沒關係，那個沒關係。不過可能也有人會質疑妳說，釋昭慧，妳也曾經站在阿扁的台子上。

昭：是，在四年前的選舉。

主：對。我的了解，妳也是競選總部副主委之一。[1]那人家這樣質疑妳，妳怎麼講？

昭：對。我從來都不對大家做解釋，今天正好您給我這個機會。我可以告訴大家，其實這是因為整個台灣的宗教環境，已經被嚴重扭曲了。過去國民黨執政的時候，其實宗教界算是它的樁腳，那時候不管是李登輝競選，還是連戰競選，就要法師在他們旁邊站台，他們那時候，甚至代表某些法師發函給信徒，要支持某某人的。宗教變成是一個動員系統了。

主：對。

昭：所以在那個時候，我站在在野的立場。我一向都和在野的人一起奮鬥，為很多民生法案在打拚。那個時候我有一個危機感，第一點我覺得，萬一換人執政的時候，佛教這樣做，不是灰頭土臉嗎？這是第一點。

第二點就是說，站在我們的立場，為很多民生法案、或者是環保法案、動物法案，在奮鬥的時候，這一群朋友是和我們站在一起的。他們跟我站在一起的時候，他們會得罪很多財團、業者，得罪特定的一些利益人士。那時候他們站出來說話，當他們危險的時候，他們站出來希望我們幫忙的時候，我覺得，我不能為了自己的利益，就不敢站出來。我當然知道，保護自己最好的辦法，就是我保持中立，但是我覺得如果……，

主：就是明哲保身。

昭：對。但是如果沒對他們鼓勵，他們會覺得很失望說，原來我跟黑金立委，是被你等同看待的，那麼將來我就乾脆黑金好了，我又何必為你們來得罪黑金呢？我那時候覺得，為了良性鼓勵這一些支持正面議題的人，我應該站出來。

第二個就是，我真的是為了保護佛教。我看到那麼多人站在李先生和連先生旁邊，在那裡喊「凍蒜」的時候，我是很著急的，我想說，佛教……，

主：不過，妳如果覺得他們站在那邊不恰當，難道妳就站到另外一邊嗎？

昭：那個時候也只能是如此。因為妳站在第三個力量講話的時候，沒有人聽得到你的聲音。所以，我可以說，好吧，犧牲我自己的形象，我願意在一個場合出現，最起碼如果換人執政的時候，不要讓人家貼上標籤，認為佛教通通都是如此的。

主：所以妳曾經有一句話說，不要以為站在中間就是所謂中立，最好的辦法，其實應該選擇立場。

昭：對。我一向是這樣講。但是我所謂的立場是，明辨是非就是我的立場，而不是為了立場、為了利益而決定立場，編一套是非的理由。

主：對。我的意思是，妳爲什麼這麼強調說，我們人站在中間，所謂的中立，表面的中立，事實上不見得能夠改善事情。妳說反而可能是自私或者懦弱。

昭：對。您對於我說過的很了解。

主：很不好意思，我當然去看過妳很多資料。

昭：是。今天很明顯的，好比說我是一個社運人士，我有一些我的理念的時候，有一黨的人支持，另外一黨的人反對，那個時候我如果說：「我中立。」站在中間不表示立場，我要如何來推這個理念，不可能推這個理念嘛！變成我自己明哲保身而已。這樣做真的是叫做超然？超然應該是，把個人的利益先放在一邊。其實我當然知道，上台對我來說是有……，

主：很多人會罵妳。

昭：對。但是我爲什麼那個時候必須要這樣站出來？我就是覺得，我必須要把我的利益放在旁邊，我要先想到，這一些理念要實現，是不是要對那一些支持這個理念的政治人物，有一些良性的鼓勵作法。你不能把他當聖人說，「他無所求。」他也總是希望有一些具有社會清望的人，能夠站出來幫他講幾句話，這個時候我們是不是也要憑良心來幫他講話。而且，你去看我上台的紀錄，裡面有統派、有獨派、有泛藍、有泛綠，我並不是完全都幫綠色的人說話。這個是可以檢驗的。

主：好。我們先進行到這裡。

我們聽到釋昭慧談了很多宗教跟政治，到底分際在哪邊？事實上，二十幾年來，她一直在從事社會的關懷跟政治上的關心，這是她的理念。

我們先休息一下，等一下繼續聽法師給我們做一些意見上的開導。

【進廣告】

主：聽您的心聲，等您來放送！節目進行到此，一樣，我們有台灣俗語的時間。我們來看一下電視畫面。

「人有善願，天必從之。」

就是說，人心存善念，來發一個願，上天會幫助我們來達成，上天其實就是宗教的意思。其實，台灣人傳統的想法裡面一直想說，我們人如果存一個善念、善心，然後去發願，就會達成。這是我們傳統的想法，其實跟宗教很接近。

我們今天請到釋昭慧法師來到這邊。最近宗教跟政治的話題，因爲我們知道，總統大選打得這麼激烈，社會可以說是各層面、各種社會力都會介入，宗教當然也

被捲進去。所以，法師妳剛剛講了很多宗教跟政治的事情，其實另外一派的人，也會用同樣的想法跟妳講說，我也是依照我的想法來做，我也是站上去，有什麼不對。所以基本上還是有一些標準。妳怎麼去看待說，妳今天用很強烈的言詞，去批判中台禪寺的惟覺和尚，妳說是妖言惑眾？

昭：對。

主：爲什麼是妖言？

昭：好。我必須要這樣講，確實我剛剛說，其實每一個人都有不同的看法，即使昨天，也有長輩打電話過來關心我。他就坦白告訴我，他對扁政府很不以爲然，但是他依然是我的好長輩，我們依然能夠溝通。所以我的意思是說，我們必須要站在一個理性的平台上溝通問題。扁政府不是神聖的，它一定有很多的缺點，但是你所指控的是否事實，這個是一個很重要的問題。

第二個，他是一個宗教師，特別是中台山這樣的一個帶了神秘色彩的教團，很多他們的信徒告訴我，他們的師父是聖僧、神僧，有神通力。有神通力者，經常會讓人家覺得能夠預知很多未來的事情。比如說四年前，在總統大選的時候，有一個教授就告訴我，「我們師父說了，如果某某人不當選，台灣會血流成遍，他已經預見到了台灣血流成遍。」我說的妖言惑眾是指這一個，也就是說，人家認爲你有某種神秘不可思議的力量，然後你就弄出一個「1995年閏八月」之類的預言，這個時候，你的宗教跟政治分際在哪裡？我所有討論的東西，是用理性跟事實檢驗的；那屬於超理性、非理性的部分，讓人無從檢驗，又害怕，又不得不相信的時候，……

主：就是妳所謂的妖言。

昭：對。我覺得很不合理。

主：好。我們今天聽到釋昭慧法師，她這次又站出來，再發出她的聲音，大家做個參考。這是最近政治跟宗教的事件，佛教徒這麼多，大家來思考看看。

好。我們今天感謝法師。謝謝您的收看，再會。

昭：謝謝。

主：謝謝。

——刊於九十三年四月十五日第六十八期《弘誓雙月刊》

[1] 備註：因爲現場發言，未及查證，昭慧法師聞言，以爲自己在未被告知下，曾有被掛上「競選總部副主委」的名義，當場一頭霧水；後來向陳呂總部查證，發現這是訛傳。

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

- ▶ 勿讓支持者對立劃分淪為政黨的附庸—釋昭慧籲中道力量應站出來

doi:10.29665/HS.200404.0015

弘誓雙月刊, (68), 2004

作者/Author: 顧美芬

頁數/Page: 84-85

出版日期/Publication Date: 2004/04

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200404.0015>



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



【意見領袖看政局】專欄
勿讓支持者對立劃分淪為政黨的附庸
——釋昭慧籲中道力量應站出來

顧美芬（台灣日報記者）

（記者顧美芬／專訪）320大選結束，連宋陣營發起群眾運動，從總統府前廣場到中正紀念堂，至今還沒有停歇的意思。玄奘大學副教授釋昭慧直覺，連宋陣營輸不起，而且有誤導民眾之嫌。她說，這幾天鬧下來，難道綠營不想行動嗎？綠營的人有能力制止，避免造成更大的衝突。

堪稱佛教界異數的釋昭慧，投入社運多年，處理政治問題時，她始終堅持，應該要回歸議題導向。她認為，政治不是只有意識形態，甚至簡化成藍綠兩種顏色。台灣社會歷經多次選舉下來，往往是先確定立場，然後對於不同陣線的人，就成了敵對的關係，甚至於給對方扣帽子。

「非政府組織應該是永遠的在野黨。」釋昭慧認為，政治應該要多面向地監督、檢討，尤其是非政府組織，到了選舉的時候，不能不發出聲音。即使是對執政黨有任何批評，也應該是就事論事地討論，不涉及意識形態之爭。

質疑惟覺受黑函攻擊

她指出，中華民國關懷生命協會從82年成立至今，一定會與某些政治人物的理念相同，而獲得支持，這些人當中，可能來自不同政黨，遇到選舉時，他們會邀請你幫他講幾句話，但也可能因此刺激敵對陣營的不悅，但她覺得，站在公益的立場，該說話的時候，就要說話；前些日子因為中台禪寺惟覺老和尚出面挺連宋，釋昭慧跳出來質疑惟覺老和尚為私利誤導信徒的作法，使她飽受黑函不斷。釋昭慧說，就是因為當年堅持，無形中讓她面對外界的紛擾，依然能夠理直氣壯。

從事社會運動多年，釋昭慧也曾幫過林正杰、綠黨的高成炎、以及謝啓大等人。她舉例，像謝啓大與她的政治立場不同，但是站在動物保護法、反賭博合法化的立場相同，而彼此支持，但是遇到反核的議題，她認為謝啓大似乎是為了反阿扁，而贊成興建核四。釋昭慧也感嘆，社運的路愈走愈窄，直到今天，似乎要被迫選邊站，不論在哪個陣營裡面講話，講什麼都對，反而不管是非了，但是站在藍綠中間發聲的人，就顯得很尷尬，不論批評哪一邊都被強烈質疑。

超越認同回歸議題面

長年浸淫在佛法中，也影響了釋昭慧處理政治議題的態度。一般人強調犧牲小我，完成大我。但她說，「佛法強調的是超越自我，也就是無我。」她認為，面對政治問題時，不能將自己的利益考量在裡面。不諱言，釋昭慧也坦承自己有政治認同，但是處理政治問題時，她還是必須超越政治認同，回歸議題導向。

看著總統府廣場前的泛藍支持者搖旗吶喊，讓釋昭慧心生感慨，再度批判，釋昭慧鮮明的作風，「恐怕連統獨人士都不喜歡。」但她仍然認為，不論是統是獨，都應該去疼惜人家的歷史情懷與生命情境。

2004 總統大選，選戰早在一年前就開打，媒體也瘋狂大肆報導。釋昭慧認為，藍綠總統候選人得票數相當，顯示台灣人民對媒體已經有了免疫力。她說，早年國民黨主政的時代，媒體幾乎是一言堂，但是現在仍然有許多媒體存在著統派色彩，不過，具有本土意識的媒體，如台灣日報、自由時報，以及民視等，也都能呈現不同於統派的觀點，對民主運動的過程中，本土意識對下一代應該會更清楚。釋昭慧語重心長地說：「台灣意識需要整合更大的共識，不應該再這樣內耗下去。」

彰顯正義更成熟理性

儘管宗教團體對政治團體應該保持中立，釋昭慧表示，佛教和道教在文化層面，雖然延續著中國文化的脈絡，但在政治層面，強調本土的意識形態，對台灣佛教界也未必不能接受。她說，以前國民黨的政治打壓，無孔不入，宗教界也不放過，甚至曾經有法師在不被告知的情況下，發函給每一位信眾，要求選舉時支持某位候選人，這種情況在現在已經很少見了；但她對中台禪寺挺連宋之舉還是頗有微詞。

釋昭慧呼籲，社會大眾眼光應該放遠一點，民主政治應該要照顧弱勢，而不是畫分政黨的對立，讓支持者淪為政黨的附庸。她也感嘆中道力量的淪陷，有時候她幾乎懷疑，是不是要讓社運的路上畫下句點？但她還是覺得不甘心，她呼籲選民應該要更成熟理性，發揮社會的中道力量，讓社會正義得以彰顯。

——轉載自九十三年三月三十一日《台灣日報》

【意見領袖看政局】專欄（三版頭條）

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

- ▶ 當代臺灣佛教的榮景與隱憂（下）－問答篇（與聽眾雙向交流）

doi:10.29665/HS.200404.0016

弘誓雙月刊, (68), 2004

作者/Author：維融;德發;德風;印悅;陳平

頁數/Page：86-97

出版日期/Publication Date：2004/04

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200404.0016>



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



當代臺灣佛教的榮景與隱憂（下）
——問答篇（與聽眾雙向交流）

維融、德發、德風整理

印悅 潤稿／陳平修訂

【接續前期】

雙向交流

一、有關大陸佛教現況問題

問：昭慧法師剛才所說關於大陸佛教廟宇收門票的事情，我的看法是這樣的：現在大陸的廟宇分兩派來管理，一派是宗教局，一派是旅遊局，很多地方主要歸旅遊局管理。廟宇開始收門票，最先是源於中國大陸財政制度的改革，旅遊局要發展當地的地方經濟、旅遊事業，於是旅遊局所管理的廟宇，因為投資的同時要得到回收，所以收門票，而那些完全由宗教局管理的廟宇是不收門票的，所以從管理層面來說，是有很大區別的。[1]

另外，大陸目前佛教發展的現狀有它的歷史淵源、政治因素，如文化大革命。我覺得目前大陸的佛教不是窮途末路，還是很有希望，只不過出於政治方面的原因，不可能站出來公開露面；我們沒有台灣那樣寬鬆、自由的宗教政策。但大陸即使在這種情況之下，菩薩道的行者仍然是不少的，他們兢兢業業，完完全全不計較個人得失地付出與奉獻，這種人我見識了不少。

台灣由於歷史的原因，自從一九四九年以來，宗教政策沒有毀滅性地打擊宗教，在這種情況之下，總的來說，它的宗教確實有比較好的環境可以發展。宗教政策肯定是左右宗教發展的原因，我希望大陸宗教政策能寬鬆一些，能夠讓大乘菩薩道的行者更加發輝自己的作用，有一片更廣闊的天空，我相信有一天大陸佛教界會讓台灣佛教界非常非常地看得起。

答：我先謝謝您的回應。我必須告訴你，我很瞭解你那種心情，但你必須瞭解到一點，我是以一個出家人愛護佛教的心腸在看待大陸佛教，所以我希望你能減低一些自衛的心理。

今天我並不是站在台灣佛教的立場，看不起大陸佛教，我不是這樣看待問題的。況且我已把台灣佛教那麼多醜陋的面貌也告訴各位了，你又何必如此自衛呢？我當然知道：大陸佛教有些人正默默在做，如果我對大陸佛教完全絕望的話，我今天會完全不想踏入大陸。現在我只是在分析一個大結構、大方向。誠如你所說，默默無名在做的人太多了，如果我認為大陸佛教所有的出家人都非常荒誕，都不守戒，都搞經懺，那我還來大陸做什麼？我只是看到台灣佛教的發展有某些利基，而這些利

基的部分大陸目前容或欠缺，我爲此而替大陸佛教擔憂。況且宗教政策是外在的，如果它不合理，也必須要有一群很勇敢的佛弟子，敢站出來向政權爭取合理待遇。如果這些都不具足，那還有什麼指望？所有的權利都不是從天上掉下來的，過去我們在台灣的奮鬥也是這樣，曾經也同樣地受到政權的打壓，我們罕見政權會毫無自身利益考量地對待宗教。

問：挑戰政權的行爲是危險的。

答：如果每個人都只顧著不危險而很安全，那又由誰來做危險的工作呢？

二、大乘、小乘與出世、入世

問：昭慧法師，您對小乘佛教也應平等，僧俗平等，男女平等，小乘佛教與大乘也平等，小乘佛教有其價值。

答：這個題目很好。應該這麼說，我一向都很謹慎，從頭到尾的演講，我都不敢稱呼人家爲「小乘」。也就是說，我不認爲自己叫大乘，人家叫小乘。自居於「大」而把別人當「小」，這是我從來就避免的語彙與心態。就如同對於大陸佛教，我絕對沒有要在言語上刺傷大陸佛教的意思。

所以演講伊始，我就告訴大家：我希望有一天大陸佛教能夠強過台灣。我希望在我有生之年能看到這麼一天；佛教在大陸有希望，不正是佛弟子「令正法久住」的共同希望嗎？

同樣地，我對於聲聞佛教審慎的善意，是無庸置疑的。我之所以會於演講中一再談到「修證是個人的事，而且理所當然，無須誇耀」，這來自於我自身近時所接觸到的一些背景。第一，我剛才之所以會談到「保護傘」，是因為最近海峽兩岸，有一些人指責「人間佛教」不事修證，這些人自居大乘，卻認爲必須先自利才能利他，認爲一定要先得聖位，才能開始從事利人的工作，那些人對「人間佛教」和印順導師，做了一些言詞上的羞辱和批判，所以我在演講中，也順道帶出了對他們的看法的一種回應。

我以上所說，並非針對南傳佛教，主要是與前述這些人的觀念在對話，因爲您可能不知道那個背景，所以誤以爲我在指責聲聞佛教，抹煞解脫道的價值。今天我帶來了一本書《世紀新聲——當代台灣佛教的入世與出世之爭》，書中即是針對這些挑戰，提出比較全面與細膩的回應。

當時他們全面批判印順導師與人間佛教，標榜修證，認爲須先證悟後才能談利他行；他們依然自認爲是「大乘」，而不屑以「小乘」自居。當時我回應他們幾點，請他們注意：

第一、如果真正那麼重視「要先自利才能利他」，就應該只在山門裡眼觀鼻鼻觀

心，注意到自身的「五蘊皆空」，而不宜對外面的事指指點點；如果今天你還對別人說長道短，那表示你對修持不認真，竟然能注意別人在做些什麼。

第二、如果你說長道短，是爲了對方好，這也表示你自相矛盾，在「自利」事尚未完成之前，就想要行「利他」事。因爲你明明主張，必須利己之後才能利他，依此邏輯，那麼你必須等到自己成爲聖者，才有資格站出來爲利益眾生而說話。如果是惡意毀謗，那就更糟糕，因爲這不符合修持者的道德要求。

第三、今天在漢傳佛教的土地上，如果沒有大乘菩薩前仆後繼，默默地在做紮根的工作，甚至因爲忙於弘法利生的事業，而不得不把自身修持的時間縮短再縮短，請問漢傳佛教在重視現實功利的漢民族社會裡，能受到尊敬與重視嗎？因爲他們的努力，所以今天隱遁僧才得以在這個保護傘底下，安安穩穩地辦道。如果今天廣大的人民唾棄佛教，政權也把佛教當成不存在的實體，甚至縱令異教徒透過政權以打壓佛教，你還有可能安安穩穩地在山門裡唸佛或坐禪嗎？

也許長江大河難免夾雜大量泥沙而下，它不像涓涓細流那麼清澈，但是長江大河的氣勢，不是涓涓細流所能類比的；所以，縱使有些人間佛教的行者是敗壞菩薩，但是人間佛教安慰苦難眾生的事功，畢竟還是偉大而暇不掩瑜，不容任情醜化與抹黑的。所以我認爲，所有人都可以譏笑污泥，只有蓮花不能譏笑污泥，因爲蓮花的清徹，是建立在污泥養分之中的。

今天一個菩薩行者如果沒有那個心胸度量，來包容乃至成就解脫道行者的修行，而一定要把他拉出來說：「你不能夠修行，你一定要和我一起工作。」那是霸道，是不知善觀緣起、不知觀機逗教的表現。可是相對的，如果一個自認爲重視解脫修證，大過重視利他菩薩行的人，却站出來用不公允、尖銳而不厚道的方式來批判「人間佛教」，他其實是在砸自己的台，他不知道，如果這層保護膜消失了以後，他在漢民族社會裡，是無法尊嚴立足的。

此外，從宗教學的角度來看，不祇是漢民族社會對於隱修僧有重大敵意，西方社會看待那些修道主義者，也都是非常嚴苛的，一樣認爲他們是社會上不事生產和不知民間疾苦的一群自私之人。可是爲什麼西方的教會總的來說還能被西方文化和西方社會之所接受呢？這是因爲他們還是交出了慈善、教育、文化的亮麗成績單，包括神秘主義者與其他重視文教慈善的修會，他們實際上做出了很多事功，那些事功都是貼近苦難群眾的。

若一個宗教要立足於社會，它不但要有「屬靈」的部分，也要有「屬世」的部分；也就是說，它不但要有入世的部分，也要有出世的部分，這兩者不能互相輕慢，而要互補互重。今天在台灣所發生的爭事，並非一群菩薩行者主動指責對方的隱遁，而是隱遁者主動挑釁，表達他們對人間佛教的種種批判，認爲這些都是不務正業，不顧修行；認爲出家人的本業就是修行，其它的都是打閒岔，也因此我才會對他們提出如上反擊。因爲這部分的背景我沒有時間交代，所以你聽起來，好像是在推翻

聲聞佛教的價值，其實不是的。

三、未來佛教的慧根何在

問：中國佛教的情形相當複雜，您看不清楚，了解也不夠。「人間佛教」在大陸不能盛行有其背景，您對這些背景的了解也不夠。台灣的佛教能夠那麼興盛有幾種原因：

第一、主要是台灣出了幾個豪傑，隋唐佛教興盛，也是因為出了幾位豪傑。

第二、台灣佛教所做的這些工作究竟怎麼樣？要評價我看還早，因為台灣佛教是從八十年代以後才開始發展，抱負太大了，還不知道今後は向好或向壞的方向發展，現在評價還是過早，我們還要再觀察。此外，台灣佛教的任何行為，只不過提供他們的經驗、教訓，給我們做參考，成功了就是我們的經驗，失敗了就是我們的教訓。現在提出來討論台灣佛教正在做的事情是福是禍，評價還太早。

第三、關於中國大陸佛教的現況。中國民族過去被欺凌，在社會支持下，宗教才能發展；但由於政治因素，過去像一盤散沙。佛教在這個轉型期的社會當中，如何適應並建立他的世界觀、民主觀？是很重要的，未來佛教的慧根絕對還是在大陸，而不會是在台灣。

答：第一點，您說我對大陸佛教瞭解不夠，這是正常的，就像你們對台灣佛教瞭解不夠一樣；如果你們對台灣佛教的了解超過我，我就不需要站在這邊談台灣佛教了。今天我若告訴你們：我對大陸佛教的了解超過你們，這叫做「胡說」，沒有自知之明。

剛剛宣教授問到我對大陸佛教的看法，回答時，我特別聲明：這是就我所看到的片段來回應。對各位所提出的問題，我應該老實回應，而不要只講客氣話。「革命不是請客吃飯」，同樣地，佛教的復興，也不是請客吃飯。所以我很真誠地告訴大家我所看到的隱憂，這是種「恨鐵不成鋼」的心情。至於台灣有豪傑出現，這就是我剛剛提到的，典範型人物的出現。我熱切希望看到大陸也有典範型人物，能帶動大陸佛教的復興。

第二點，您認為目前評價台灣佛教還是太早，須要再作觀察，但到現在為止，我還未對台灣佛教作出總評價，我不認為它的發展都很正面。演講的時間有限，我所看到的「台灣佛教的隱憂」，事實上還不祇上面所說的部分。

我可以告訴大家，台灣佛教最大的隱憂不是「抱負太大」，而是典範型的人物沒有具足高度威望的接班人。若沒處理好這個問題，那麼，這種龐大教團的金字塔，會是堆積在沙灘上的。一旦典範人物過世，縱使權力可以轉移，但聲望卻不能轉移，這樣，後繼的接班人如何攝受這些動輒數十萬、數百萬人的大團體，而讓它維持良好的運作？這才是台灣佛教令人擔憂的地方。一旦典範人物走了，接班人還沒有準

備好接班的工作，事情就麻煩大了。有錢、有權的地方，就容易出現罪惡，所以很難保證接下來不會出現紕漏。

在台灣，其他的小師父容或可以犯錯，但大和尚或知名法師，卻是不可以犯錯的。因為大和尚或知名法師一旦犯錯，給社會的觀感，就等於是「佛教犯錯」；而小師父犯錯，一般只是把它當做茶餘飯後的花邊新聞。所以萬一某大團體出現了風波，它會危及整個社會對佛教的信賴與觀感。我不覺得他們所做的是力所未逮的工作，事實上今天他們能夠開展出這番事業，就表示這些是他們力所能及的；今天他們已攝受了幾十、百萬人，這就表示他們的確有辦法攝受到這麼多人。然而，在這些團體因典範人物的特殊魅力，而快速成長的過程中，反而不容易栽培同具高度聲望的頂尖人物。

以佛光山為例，星雲大師算是非常有眼光的，他持續努力栽培各方面的人才；即使是縮小範圍看他們的教育程度，你都會發現他們人才濟濟。佛光山的師父有許多碩士、博士，也有好幾位教授。這個班底算是非常卓越的了，但後繼者又有誰能具足星雲大師的聲望呢？星雲大師很早就從「佛光山宗長」一職退位，讓信眾適應他的接棒人，但直到現在，國際佛光總會會長的位子還是交不出去，必須落在老人家身上，而他已經七十多歲了，身體也愈來愈差了。

即使是有這樣的隱憂，我認為還是不至於無可挽救。要防止台灣佛教出現無可挽救的負面狀況，最重要的就是，要有監督與批判機制。有監督、批判機制，即使出現了問題，還可以防止它進一步惡化，若沒有監督、批判機制，等它惡化到底而整個爆發出來，那時往往已不可收拾了。

您不用擔心我對台灣佛教的評價，比大陸佛教來得高。基本上，佛弟子要學著放下自我愛與我所愛。當我談佛教問題的時候，並沒有夾雜著對台灣佛教的「我所愛」，我不會認為：台灣佛教最偉大，台灣佛教最了不起，台灣佛教是世界第一。一開始我就已經告訴大家：台灣畢竟有它的局限，大陸佛教若能強盛，將更具足華人社會在世界宗教領域裡的標竿性意義。大陸若有十億佛教徒，這對國際佛教而言，會是極大的鼓勵。今天即使我說台灣佛教非常之好，但當大陸十億人口都紛紛選擇了其他宗教時，台灣佛教又有什麼好得意的？我是在這樣的心情下，告訴各位我對大陸佛教的熱切期待。

台灣佛教當然還要再觀察，如果它的現況是「一百分」，我就不會告訴大家我所觀察到的隱憂。所以請各位務必要瞭解我的誠意，不要用自衛的態度來反擊我。張新鷹教授曾說：「今天的台灣佛教，也許是明天的大陸佛教。」我希望大陸佛教在復興的過程中，能夠避免我們曾犯下的錯誤，避免我們復興佛教的迂迴過程，並能快速地與時代接軌。若能減低犯錯的機會，也就可能縮短復興的時限。要知道，時不我與！昨天那位司機先生的話，猶如一記警鐘！我不希望看到那麼一天，大陸已有十億人口選擇了放棄佛教，屆時，你的「未來佛教的慧根一定是在大陸」之論，要等著應驗也來不及了！

還有，也許我們沒有辦法立刻改變宗教政策的現狀，但是我們是否可以先從能做的部分做起？比如，放棄一些既有的偏執。如「僧事僧決」，原是健全的社團自主機制，但不可錯會為「出家人的事情，白衣不可聞問；比丘事比丘尼不可說」。我們是否可以先改變這種「階級意識」，聽取各方的諍言呢？

有些學者向我說，他們想提一些對佛教的看法，卻不願讓佛教中人覺得被干預與被侵犯。我覺得，如果僧眾不能放下身段，平等對待所有群眾（包括白衣與比丘尼），如果僧眾不能意會到：承擔如來家業是一種責任而不是一種特權，必須接受善意的監督與批判，以促進自我反省的機制——如果沒有這些自覺，只有被迫害意識，只能負氣告知：「你憑什麼管我！總有一天我會比你更好。」若果如此，則佛教真的會「沒有明天」。

此外，我不喜歡預言式的東西，「未來佛教的慧根絕對還是在大陸，而不會是在台灣」，這種宿命論式的說法，是違背緣起論的。慧根在不在大陸，得看大陸佛教徒的努力。我真誠希望慧根是在大陸，更希望您的預言成真，但我不希望那是宿命論式的自我安慰與自我防衛。謝謝！

四、對政治形勢的看法

問：大乘佛教最重要的是救苦救難的精神，但是大陸佛教界對社會苦難卻視而不見，我們缺少佛教典範型領袖人物。

我想請問昭慧法師兩個問題，第一，從佛教倫理學的角度來看，台灣佛教界對環保方面做了些什麼工作。第二個問題是題外話，台灣人民也是炎黃子孫，來自同一祖先，也都是吃黃河水長大的，台灣現在好像是獨派佔了大多數，他們有什麼理由可以不認同大陸，常常在那裡興風作浪？（另一位聽眾順便問道：昭慧法師，好像您也有幫他們站台，可不可以請您解釋一下。）

答：這兩個問題都非常重要。第一，關於佛教的環保工作方面，在台灣，慈濟功德會做了不少。例如，它帶動慈濟人做資源回收，儘量減低紙張、免洗餐具與塑膠瓶的用量等等，這些方面他們卓有所成。而法鼓山提倡「心靈環保」、「禮儀環保」等，提倡不燒紙錢、資源節用，或是提倡心靈上的少欲知足，這些也做得很好。但屬於「改變政策面向」的環保運動部分，還是民間的 NGO（非政府組織）做得比較多。在抗拒政商勾結的環保社會運動方面，台南妙心寺的傳道法師，算是佛教界開風氣之先的人。

至於我個人，成立關懷生命協會以後，某些環保議題，我願意加入，以共同呼籲政策的改變。例如，「是否興建核能發電廠」，這是個重大議題，不但牽涉到許多科技專業，核輻射等潛在問題，也牽涉到台灣人民乃至福建、廣東、浙江沿海一帶人民的安危。在種種考量下，我們呼籲不要蓋核電廠。但由於這牽涉到強大的政商勾結力量，他們還是要蓋，於是就形成了官方與民間的拉鋸戰。在這種時候，佛教

徒通常是「退出現場」的，爲了要明哲保身而不敢吭聲。但是我認爲，佛教老在這些涉及爭議性的場合就一定缺席，這也不妙。萬一有一天發生了核電事故，人們會質疑：佛教當年爲什麼都不發出一點「正義」的聲音？今天佛教在台灣社會是舉足輕重的，擁有一、兩百萬信徒的出家人，站出來針對環保政策講幾句公道話，真的是會「大地震動」，讓政治人物忌憚三分的。但是佛教太重視自身的「安全」了，總是默不吭聲。

大體上，我也並非做得很夠，因爲我自己能力微薄，而且一人身兼多職，所以只能重點地選著做，其他則是隨喜贊助各種 NGO 團體，針對一些環保議題，與社運人士共同奮鬥的。有時在演講場合或其他場合，他們請我發表相關言論或擔任總召集人（或副總召集人之類），我也不會有所忌諱而刻意迴避。

我個人在關懷生命協會理事長任內，極力提倡「動物保護法」的立法。過去台灣沒有動物保護法，對於「凌虐動物」之事，只能訴諸「道德」，但倘若對動物沒有法律層面的保障，還是讓「言者諄諄，聽者藐藐」。

終於在我任內的最後一年，動物保護法通過。在此之前，我發現到賽馬（賭馬）對馬匹的危害很深（這中間所牽涉的許多邪惡，我無法於短時間細表）。由於一些政治人物與特定財團一搭一唱，想在台灣開放賽馬，於是我不但透過媒體以呼籲「不宜開放賭馬」，甚至直接訴求立法——在動物保護法草案中加入「不得作動物的賭博性競賽」的條文。

這中間經過了很多轉折，與政商勢力間對抗的張力很高，幾度落敗下來，又幾度贏了上去，終於在民國八十八年（1999年），立法院通過了動物保護法，並且在該法之中，正式列入了「反賭馬條款」，這可說是對政商勾結勢力的一大勝利！這是在民主社會裡，第一個透過民主法治的程序，禁止賭馬的條款。雖然今天歐美、香港、新加坡各地的民間，也有「反對賭馬」的聲音，但官商勢力盤根錯結，已無法撼動賭馬存在的事實。我們是唯一透過民主立法程序，而達到了「禁止賭馬」的效果。

還有一點，當年我們提出民間版的「野生動物保育法」修正案，要求更嚴格限制野生動物被繁殖、飼養、屠殺、賣買，該法案在部分修正之後獲得通過。

這兩個與動物保護相關的法案，並不夠周全，依然有向利益團體妥協的成份；但這已不是我們的理想性不夠，而是我們的力量不夠龐大。我雖然在台灣社會有點清望，但並沒有刻意組織群眾，也因此，當局對我所提出的訴求，即使不得不予以重視，但還不至於擔憂「群眾力量」的威脅。我當然也在觀念傳輸的過程中，結合了部分佛教界有心人士的力量，但您剛才說得好，佛教界對社會苦難往往視而不見。有的甚至還幫倒忙，例如，台灣有許多所謂的「放生」，經常不顧環境生態（如把海龜放到陸地，把陸龜又放到海裡），活生生地將大量的烏魚蝦蟹「放死」。

也許台灣社會有個錯覺，以為「昭慧法師站出來，就表示佛教界有很多人站出來」，其實我應該很謙卑地說：我也算不出來我後面有多少人，因此不敢說我代表著「佛教界」。但是我看到了一個前景：民主政治如果沒有很強大的監督系統，經常只不過是「有錢人在玩遊戲」而已，這就是所謂的「金權政治」。在金權政治中，縱使人民選出了他們所喜歡的領袖與民代，但是很快地，這些領袖與民代就會被財團收編。在與財團利益一致的情況下，試想他們到底會聽命於誰呢？是聽命於人民還是財團？如果沒有強大 NGO 團體的監督力量介入，他們是很有可能聽命於財團，而做出違背良心的事。在立法院裡，常會通過一些有利於財團卻不利於弱者的法案，這是民主政治必須面對的嚴重課題。

當前台灣佛教所要面對的，已經不是大陸佛教所面對的問題，而是台灣人民更進一步的要求了。他們常會質疑：在通過這些惡劣政策時，佛教難道都儘是缺席的嗎？例如，當水泥產業要移到東部設廠時，環保團體請某位提倡環保的著名法師表達反對意見，但那位法師卻因其「不碰觸與政治有關的事」，而致令環保團體非常憤怒，他們向我說：該位法師既然口口聲聲說要「打造人間淨土」，今天東部美好的「淨土」，即將面臨大片開挖，而成爲「惡山惡水」，該法師竟然毫不吭聲，這是什麼意思？難道他的「人間淨土」，是說著玩的嗎？

顯然無論是爲了「自保」，還是爲了「護生」，未來台灣佛教在「政教關係」方面，還是要在「攀附權貴」和「畏懼政治」的兩極之外，尋求一個建立台灣佛教主體性意識的中道。

所謂台灣佛教的主體性意識，並不是指成立政黨、參與選舉，與人奪權，而是基於佛法理念，隨份隨力過問攸關國計民生的政策與法律。這是西方宗教在慘痛的政教關係拉鋸戰中，所獲得的歷史教訓，但西方宗教很強勢，他們向來只有斟酌介入政治要有多大多深的問題，而沒有被政治「邊陲化」的可能性。台灣佛教在這部分，政教互動的主體意識，顯然還是過於薄弱，東方宗教數千年在政治文化薰陶下，「順民」的心態太濃，這點比較可惜。否則以台灣佛教目前的總體力量，只要佛教領袖人物的腳踩地一下，都會引發「大地震動」，我相信絕對可以使台灣的法律與政策，獲得更良性的轉換。

在這部分，我覺得星雲大師很有眼光，如 1994 年的觀音像事件，針對大安森林公園中所矗立的觀音聖像，某些基督教派結合政治力量，必欲除之而後快，許多知名法師不敢吭聲，但是星雲大師（還有許多長老法師）卻站了出來。佛誕放假運動也是如此，大師發動佛光會系統，全力動員簽署，給政權帶來了極大的壓力。他站出來支持，這表示背後有一股驚人的群眾力量。所以幾度交鋒之後，台灣的異教徒與政治人物，已不太敢侵犯佛教了。

我最擔心的不是政治的嚴苛。不知大家有沒有發現一個歷史法則？宗教往往是愈被打壓就愈興盛的。一貫道過去被打壓的時候，道親的人數節節暴漲，但是合法化了以後，它的成長反而轉緩。因爲政治迫害，經常會激起人們的憂患意識，使他

們更爲自立自強。這就如同將青蛙放在冷水裡燉，在水溫逐漸增加之後，青蛙會不自覺地在逐漸沸騰的水中死去，但若一下子就將青蛙丟到熱水之中，牠反而會掙扎著彈跳出來。所以我覺得，宗教政策不良固然是佛教無法復興的部分理由，卻不能將佛教的盛衰，全盤歸因於政策。我們還是要想想：即使無法打破既有的「框框」，但在這個「框框」之下，我們還能做些什麼？

無論如何，倘不涉及政策面，那麼，有關環保的工作，台灣佛教界目前還是持續在做，而且功不可沒。但還有一點需要注意：總不能因爲人家做，我們就跟著做，這豈不成了「應聲蟲」，或只是爲了獲得掌聲？這是不夠的。我們要做，一定要有佛法的思想基礎，來促使自己如此地做，這才有教理上的正當性，也才能促發參與信眾的理想與熱情。爲此，我於 1995 年寫了《佛教倫理學》，把整個佛教倫理的思想體系化。最近我還想寫一本進階的佛教倫理學新書，介紹並分析從佛教倫理學到佛教戒律學，彼此環環相扣的思想體系。佛教徒做任何「社會參與」的事情，都應有佛學角度的反省，而且應是自發性的，不能因爲人家的刀架在自己脖子上，所以不得不做，這樣實在是矮化了佛弟子護法護生的宗教情操。

我是一個愛護佛教的人，時節因緣促使我不敢停留在學術象牙塔中，而必須瞻顧全局。以我個人重視學術工作的心情，不會傻到不知道，做這些事情將會浪費我的時間，讓我不能專心致力於學術；但是，我不忍佛教在台灣社會被譴責和被質疑，所以願意站出來補這麼一點點缺角。最起碼佛教有我這樣的人站出來，會讓人覺得，佛教在這部分，是沒有「交白卷」的。

最後，從「佛教主體性意識」，來談兩位朋友不約而同關切的「統獨」問題。我先解釋一下，我爲什麼會應邀而幫一些獨派朋友站台？這也是我常自我檢視的一個問題。我非常重視「政教分離」，去年台灣佛教有一位不上道的比丘，竟然披掛上陣，準備競選立法委員，我還寫了一篇文章《穿袈裟太沈重》，登在台灣最大的報紙——《自由時報》，我公開告訴他，如果非參選不可，請他脫下袈裟。我個人「政教分離」的思想是一以貫之的，並沒有什麼改變，但是我爲什麼在台灣會幫一些政治人物站台呢？

記得我第一次站台，是爲了施明德先生，他那時在競選立委。施明德先生曾經爲了台灣的民主運動，而坐牢二十五年，半生都在牢中度過。他是天主教徒（這些過去爲台灣民主奮鬥過的人，以基督徒爲多，而佛教在過去都被看作是政權的羽翼，不順便踹他們一腳就夠好的了）。這些民主鬥士爲了政治理念，不但身陷囹圄，有的甚至家破人亡。

具有政治家偉大風範的林義雄先生，他的母親與兩個小女兒被殺死，大女兒重傷。林先生的母親是個佛弟子，他在母親的墓碑上寫的是《華嚴經》句：「我願如日普照一切，不求恩報，眾生有惡悉能容受，不以一惡眾生故捨一切眾生，但勤修習善根回向一切眾生，皆得安樂。」在監獄時，他讀《大般若經》與《華嚴經》，並且勤於打坐。他對佛教有很深厚的感情，但是現在他們全家人都是基督徒了（大概只

有林先生本人除外)。爲什麼？因爲在他們苦難的歲月中，在他們爲台灣民主而奮鬥的時候，佛教缺席了，佛教沒有人陪伴在他們身邊撫慰他們，反而都是基督徒陪伴著他們，爲他們禱告、唱聖歌，帶著他們渡過了無比痛苦的歲月。身爲佛弟子，我對佛教界在當年對他們的冷落，總有一種內疚之情。

另一方面，我意識到，佛教界大老一廂情願地靠攏國民黨，這無異是「把全部的雞蛋放在同一個籃子裡」，不但對民主志士「不義」，而且對佛教前途也做了「不智」之舉。我已經看到，台灣未來的政治趨勢，很有可能會政權轉移。我很擔心有一天，政權轉移的時候，佛教將會非常難堪，有很多地方會受到干擾，某種程度的發展也會受到阻礙。

當施明德先生請我站台時，我很猶豫，性廣法師勸我說：「人權、環保，你在這些方面的表態，我都可以體會；但要幫政治人物站台，對你的形象是絕對不利的。」當然，我也不是笨到不知「愛惜羽毛」的人，今天如果能像提倡環保或動物保護一樣，完全站在超黨派立場，要求每一個政黨都支持某些政策，這不是更好嗎？但是我當時還是選擇了站台，一方面，我身爲一個佛弟子，對人格典範的民主志士，理應公開表達自己對他們的敬意，而不能顧自身利益以保持緘默。另一方面，我這樣做也是爲了佛教，我很擔心佛教在緊抱國民黨大腿的情況下，將來不知如何自處？這已不是「中立」而置身事外就能解決的。置身事外當然可以自保，但對整體佛教，「矯枉」已必須「過正」，所以我寧願站在「在野」的這一邊，以達成佛教界在政治立場方面的「生態平衡」。

此外，爲誰站台？我還是有選擇性的，我所爲站台的人，都是像林義雄、施明德這等人格潔淨，而且對台灣有過重大貢獻，付出血淚代價的人。我最起碼要讓他們知道佛弟子也有像我這樣的人，如此他們也比較不會因誤解而疏離佛教。

我太愛護佛教了，其實公允而論，整個台灣政治環境的良性改變，是以基督徒爲主的民主人士所打下來的基礎。我爲了佛教的緣故，願意站在「在野」的這一頭，跟他們一起奮鬥，即使「滄渾水」，我也不怕。

後來我還幫陳水扁先生站台，這是另有「社運」理由的。早在 1994 年市長選舉時，我反對開放賽馬，國民黨的市長候選人黃大洲先生卻堅持開放賽馬，而陳水扁先生卻同樣反對開放賽馬，作爲關懷生命協會領導人，基於社運主體性意識，我支持反賽馬的候選人，不願支持促成賽馬的候選人，這就是在他的市長選舉時，應邀助選的最大原因。

既然助選了，一次跟兩次就沒什麼差別。等到總統大選時，我發現佛教大老們熱心爲國民黨候選人連戰先生站台，爲此而非非常擔憂，我知道連戰不可能當選，當時宋楚瑜先生民意居高不下，所以預測當選者不是宋楚瑜先生就是陳水扁先生。我不是腳踏兩條船的人，也不喜錦上添花，陳水扁先生陣營找我助講時，是在他的選情還很低迷，遠遠低過宋楚瑜的時候。

除了不希望佛教一廂情願「押錯寶」之外，我也不希望佛教被政治勢力邊陲化，我不希望任何政黨候選人都無視於佛教的存在，根本不屑與佛教徒談他的政見或政策。只要佛教徒擺明了對這些都不過問，政治人物就可以無視於佛教的感覺與立場，甚至寧願向其他教派勢力妥協，接受他們的要求來打壓佛教，因為他們知道，佛教反正不敢碰觸政治，犧牲掉這樣的族群比較沒有後遺症。這是我從「觀音像事件」中學到的重要教訓。所以，在這種種考量之下，我公開支持陳水扁先生。

我個人並沒有很強烈的政治門戶色彩，但是我也不怕人誤會，如果還擔心人家誤會，怕被貼上政治標籤，那麼，早在十幾年前，我就應該要擔心這一點，我就應該當一個「純學者」，而大可不必滄渾水。但既然滄了一次渾水，我也就不怕多滄幾次，所以我不會介意被貼上任何一種政治標籤。

觀音像事件中，支持我的人原先是統派，後來獨派的人也加入了。所以在台灣社會裡，我是少數被人當作獨派，但又被統派、獨派的人所共同接受的人之一。即使今天站在這裡，我也不會刻意表態，與獨派劃清界線，因為獨派人士已經把我當作好朋友，若我特別標榜中立，好與獨派劃清界線，那麼，對佛教而言，我的努力是前功盡棄，對獨派的朋友而言，我等於是背叛了他們。

就佛法的「緣起論」來看，所有絕對化的意識型態，都不符合緣起智慧。公允而論，每個人都有每個人的成長背景、歷史情懷及所遭遇到的一些事件，這些經驗不可能互相替代，所以只能以同理心來同情共感。我能夠理解為什麼台灣很多大陸籍的老兵，看到獨派人士，就痛恨到了極點；我也同樣地能夠理解，為什麼獨派人士一講到國民黨政府或大陸政府，就充滿著疑懼之情，因為他們經歷過許多不愉快（甚至是痛苦、悲慘）的經驗。今天雙方如果在這些議題上永遠互相對立、互相殺伐，台灣是沒有明天的；只有在一個「疼惜對方」的共同點上，大家互相同情、互相理解、互相傾聽，然後緩慢地共同改變現況，這才會是未來漢民族的前途與台灣的光明前景。

對於各位的「統獨」問題，我簡單答覆如上。

引言人（宣方教授）結語

今天非常感謝大家的參與。我們在不知不覺之中，已見證了一個歷史事件，至少從中國人民大學來說，建校以來，恐怕沒有一位比丘尼走入大學的殿堂來，用一種正信的佛教智慧來跟大家演講，這是第一次。就大陸整個高教系統而言，我也不知道有沒有很多這樣的例子。

非常感謝大家，週末來聽這一場跟大家實際生活可能沒有直接關係的演講，但我相信這應有益於大家瞭解佛教、實際的生活與工作的態度。謝謝大家！

二〇〇三年二月十四日，修訂完稿於尊悔樓

【全文完】

[1] 宣方教授按：根據各自不同的歷史沿革以及具體情況，大陸佛寺分屬三個部門管理：宗教局、文物局、旅遊局。後兩個系統的寺廟一般都收門票，宗教局管轄的寺廟有的不收門票。另外，根據有關規定，出家人和有皈依證的在家居士進寺院不收門票。



本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 編輯手記

doi:10.29665/HS.200404.0017

弘誓雙月刊, (68), 2004

作者/Author：釋性廣

頁數/Page：98-98

出版日期/Publication Date：2004/04

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200404.0017>



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

釋性廣

印公導師受贈二等卿雲勳章，這在台灣社會已屬甚難希有（截至目前全國只有三人受贈此一勳章），在佛教界更是一大盛事。本期刊載了當日陳總統致詞全文，以及兩篇敘述贈勳原委與過程的文章，當作是本期慶祝導師百歲嵩壽的專題。

第五屆祝壽研討會中，將有教界與學界相關論文，刊載於研討會論文集，並於會後將全部論文內容上網，以便無法與會之讀者瀏覽。此外，本期也推出了有關導師思想之研究之四篇論文，與一篇昭慧法師兩年前在現代禪中觀書院發表演講的講記，講記長達四萬六千餘字，出自前現代禪教團淨音法師之逐字整理，讓我們省了不少整理文字稿的時間，在此敬表感謝！

李元松老師已於年前往生淨域，讀到他在昭慧法師演講前一席光明磊落的前言，讓我們對他更生起了深切的敬重與懷念。由於講記文長，所以自本期起將逐期連載，但無法讓讀者一氣呵成以全篇閱覽，敬請原諒！

總統大選前夕，中台山激情的政治演出，讓佛教陷入了重大險境。昭慧法師不畏豪勢，挺身指責中台山的種種過失，一時解除了台灣社會對佛教的鄙視與敵意，但也讓她本人身處險境，面對著各種陰惡險毒的明槍暗箭。由於廣大讀者極其贊歎並關切法師之言論，但在媒體上看到的，經常只是片斷發言內容而已，因此本期將此一事件中昭慧法師、林蓉芝秘書長、林本炫教授大作及 TVBS「台灣放送」節目的昭慧法師訪談錄，予以彙整刊出，讓讀者得以窺其相關言論之全豹。這也算是台灣政教關係史上的重要文獻吧！