

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

► 歧視的名稱宛如烙印的牲畜—反對使用「尼姑」稱謂原委

doi:10.29665/HS.200306.0001

弘誓雙月刊, (63), 2003

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page： 2-3

出版日期/Publication Date：2003/06

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200306.0001>



*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



歧視的名稱宛如烙印的牲畜  
——反對使用「尼姑」稱謂原委

釋昭慧

筆者於年初（2月21日）中華佛寺協會春節團拜暨理監事會中，即曾提案云：建議推展「佛教僧伽正名運動」，廣為宣導僧尼的正確稱呼（男眾稱為「比丘」，女眾稱為「比丘尼」或「尼師」），以免媒體動不動就呼「和尚、尼姑、女尼」等語帶歧視而令人不悅之稱謂。此一提案業已獲得通過。

筆者之所以強烈建議此一正名運動，原因有二：

一、名義不符：佛教僧尼正名為「比丘」與「比丘尼」。「比丘」之梵文原義為「乞士」，「尼」者，梵文陰性字尾。比丘或比丘尼，是指向佛陀乞法以資養慧命，向眾生乞食以長養色身的男性與女性出家修道人。「尼」者，梵文陰性字尾而已，因此「尼」字之後加一「姑」字，兩者都只表達了女性角色，但卻完全不能呈現佛教女宗教師的意義。

二、語帶歧視：媒體與廣大民眾，對尼眾動輒稱為「尼姑」，則隱藏著歧視特殊族群的意味。從文化脈絡意義而言，由於中國過往的家族中心文化，排斥不奉行婚姻生活的族群，所以往往將僧尼邊緣化，甚至汙名化為情色與暴力的中介者。於是，明顯地在使用「尼姑」二字之時，帶著嚴重歧視的心理。

最令筆者難過的是，千餘年來，社會強加一個不正確且不友善的名稱給比丘尼，比丘尼竟然毫無反抗餘地，默默地接受了下來。卒至積漸成是，不但「尼姑」出現了，「女尼」出現了，連嚴重藐視尼眾的「姑子」字眼都出現了。此一名稱成了尼眾世代代揮之不去的噩夢。尼眾宛若烙印的牲畜，歧視就恰恰鑲嵌在她們的名字上，終其一生都如影隨形。

筆者為了改革此一用語，已花了十五年的時間，至今猶未間斷。只要一聞此名，無論對方是惡意還是無知，都立刻正色糾正之。只要一知道媒體用「尼姑」或「女尼」之名，也立刻致電或去函，要求立予更正。如此長期努力下來，已有部分媒體較為謹慎，較常使用「比丘尼」來稱呼尼眾了。

爭奈主編與記者總是新人輩出，漸漸又會擺盪回到原點，習稱「尼姑」與「女尼」。筆者甚至親聞一位大眾傳播系的同事告知：他過去在某無線電視新聞部工作時，內部為僧尼名稱曾作過討論，結論竟然是：「就稱『尼姑』即可，這個詞彙，觀眾比較熟悉。」然而，媒體若只顧視聽群眾的「熟悉」而一意媚俗，倘視

聽群眾所「熟悉」之字眼有誤，或是有害於他人，媒體傳播的力量，勢將加重且加深其惡害。所以，媒體不但不應將就這種錯誤的「熟悉」，反而應該針對它來加以強力導正。

有人聲稱：「尼姑」二字並無歧視意涵，筆者立即請其檢閱報章雜誌，凡是與情色、暴力、犯罪相關之負面新聞，或是凸顯該人角色之卑微、粗鄙者，一定用「尼姑」或「女尼」稱之；反之，遇到尼眾正面教化人心、救苦救難的新聞，以及諸如證嚴法師、曉雲法師或筆者等從事慈善公益事業的比丘尼，則大都會主動尊稱一聲「法師」。在此情況之下，如何能說「尼姑」二字無有歧視之語意存焉？

有人向筆者辯稱：「尼」與「姑」二字均無歧視與不雅，何必對此名稱如此敏感與執著？筆者反問：「蕃」與「仔」二字均無歧視與不雅，又為何稱呼「蕃仔」竟然變成了對原住民的莫大歧視呢？

有人聞筆者正名「比丘尼」或「尼師」，乃向筆者抗議云：「她們又不是我的老師，憑什麼稱她們為『師』？」我反問道：你不是基督徒，牧師也不是你的老師，那你又為什麼稱呼他們為「師」呢？你這擺明了還是柿子在挑軟的吃，對比丘尼有所歧視嘛！還有，中國北方對司機尚且尊稱一聲『師傅』，難不成僧尼連司機的地位都不如嗎？

對任何族群的人，依理都不應予以歧視，特別是在名稱上給予羞辱。它傷害到的絕不僅祇於少數族群的僧尼，而是任何一種身份、職業、種族而目前處於不利狀態的人們。本次 SARS 風暴中，連一向廣受社會愛敬的醫護人員，都飽受社會歧視之苦。這證明了：歧視一旦被正當化，就宛如無所不在的惡魔，每一個人都可能成為被歧視的受害者。因此，即使為了免於歧視被正當化所帶來的一切不幸，我們都必須尊重尼眾當事人的感受，不應再呼她們為「尼姑」或「女尼」了吧！

九二、五、二九 于尊悔樓

——刊於九十二年六月一日《自由時報》「自由廣場」

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 尼眾世代揮之不去的夢魘－佛教正名運動緣起

doi:10.29665/HS.200306.0002

弘誓雙月刊, (63), 2003

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page：5-8

出版日期/Publication Date：2003/06

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200306.0002>



*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



## 尼眾世代揮之不去的夢魘 ——佛教正名運動緣起

釋昭慧

4月24日，聯合晚報出現新聞一則，說是華視即將上映的「至尊紅顏——武媚娘傳奇」連續劇，女星賈靜雯將穿低胸的所謂「尼姑裝」，內容極端下流粗暴，猥褻不堪，對出家女眾之侮辱甚劇。不但如此，該報還出現該女星以尼師打扮穿低胸衣服之大幅劇照。讀後筆者甚為震怒，乃於翌日上午，在立委陳建銘先生陪同下，於立法院中興大樓召開緊急記者會，嚴厲譴責華視將此新聞稿與劇照，提供聯合晚報大幅刊載，並作如下四點要求：

一、對人之稱謂，理應尊重當事人的感受。由於「尼姑」二字之語意極端歧視尼眾，敝人謹代表尼眾鄭重要求：各媒體請務必要以「比丘尼」或「尼師」稱呼出家女眾，而不宜用「尼姑」、「女尼」之類字眼侮慢尼師。尼眾所住之佛寺稱「尼寺」即可，不宜稱作「尼姑庵」。

二、本人強烈要求華視向全國比丘尼眾道歉，並立即變更電視劇內容，否則將邀集比丘尼眾到場抗議，並要求全國佛教徒拒看華視的所有節目。

三、請各媒體暫勿採用華視所提出之劇照與新聞稿，以免擴大對出家女眾尊嚴之傷害。

四、請聯合晚報體會此一報導對佛教尼眾之尊嚴，所造成的嚴重傷害，並對此作報導上之補救。

是日記者會，我們特別製作了兩大張海報，標著鮮明的幾個大字：「我不叫『尼姑』，我叫『比丘尼』」，「我不叫『女尼』，我叫『比丘尼』」，並張貼於正前方牆上，以利於媒體鏡頭之攝影。電視台除華視本身未到之外，都前來採訪，當日或翌日之中央社、聯合報、中國電子報與 ET Today 亦作大篇幅之報導，但由於部分主編與記者疏忽，依然出現「尼姑」之類的標題與內容，令人啼笑皆非。

凜於我人的「來勢洶洶」，當日下午，華視立即發佈了回應聲明，雖然表達了對佛教界的善意，但有關新聞內容與劇照的推諉之詞，則完全不足採信，而且聲稱新聞稿並非由華視發佈的。爲了求證新聞稿的來源，陳委員助理郭建盟先生與筆者，乃向聯合晚報詢問事實真相。

晚間七時，撰寫新聞稿的記者蔡宜玲小姐致電筆者，表明該一新聞稿確實是她撰寫的，而且她並無惡意，只是覺得好玩，想增加新聞的趣味性。筆者乃婉言告知：此種輕佻寫法與「尼姑」稱謂，對尼眾尊嚴實已構成傷害，並請其向報方反應，看如何作平衡報導，以挽救該報導對佛教的傷害。但聯合晚報並未給予回應，翌日之聯合報依然「尼姑」長「尼姑」短的，令人極其不快。只是 SARS 風暴成了全國關心的焦點，筆者深知：此時即使追究下去，也不會引起閱聽群眾的注意，無法達到社會教育的效果，於是暫時作罷。

然而對於身為女性的年輕記者，竟用如此物化女性的男性觀點來撰稿，筆者不免有更深刻的失望。在此之前，筆者堅信該新聞稿決非出自女性手筆，一定是某位華視內部的男性在紙上開黃腔，意圖獲得意淫式的滿足，但怎麼也料想不到撰稿人竟是女性！想想看，將男性對女性吃豆腐、佔便宜的性意識作露骨的描寫，即使能吸引到多一些閱報人的注意，但這對同樣身為女性的作者，又有什麼尊嚴可言？還是說，性別尊嚴竟然如此廉價，抵不過一篇新聞稿的一日閱讀率來得重要？

無論如何，華視經此教訓，也已在聲明稿中聲稱，將謹慎處理該部連續劇，絕不敢有任何對佛教之辱慢。筆者相信，他們應該不敢過於造次。這不是他們變得仁慈了，而是他們承受不起「全體佛教徒拒看華視節目」的後果。

其後，筆者的呼籲漸漸受到了重視，五月六日中午，公視記者陳信聰、張秉豐先生蒞院採訪筆者，請教有關僧尼正名運動之原委與意義。本項訪談於晚間七時的新聞報導中播出。筆者分別從字典意義與文化脈絡意義解析：

一、從字典意義而言，「尼」是梵文的陰性名詞字尾，「姑」是中文對女性長輩的稱呼，兩字加在一起，不但語焉不詳，而且沒有任何宗教性的意義，不符合佛教之正確用語。至於「女尼」二字，則更屬荒唐的媒體新創造語。

二、從文化脈絡意義而言，由於中國過往的家族中心文化，排斥不奉行婚姻生活的族群，所以往往將僧尼邊緣化，甚至汙名化為情色與暴力的中介者。於是，明顯地在使用「尼姑」二字之時，帶著嚴重歧視的語意。於此可證諸媒體之報導，凡是與情色、暴力、犯罪有關之負面新聞，尼眾一定會被喚以「尼姑」，反之，正面教化人心、救苦救難的新聞，則會喚該尼師為「比丘尼」與「法師」。

三、因此呼籲：爾後媒體與民眾應正確稱呼佛教僧尼為「比丘、比丘尼」，即使是「法師、師父、尼師」的用法，也還是正確的，但千萬不可再呼「和尚、尼姑」。尤其是媒體，往往影響著視聽群眾的認知，更應起帶頭作用，不宜在報導或標題中出現「和尚、尼姑」的字眼。

筆者於訪談中指出：文明社會的人應該尊重自他之人格權，用歧視的名義來稱呼人，是對自己與他人人格之不尊重。而且是否有歧視意涵？這應尊重被稱呼者的感受，而不能任由稱呼者以「自覺沒有歧視」為藉口，而就不理會「佛教正名運動」的要求。

五月十日，中華佛教比丘尼協進會副會長蓮懺法師告知：在電視節目中發現，有名為「得意的一天」之廣告，於推廣葵花油等產品時，竟有詞令聲稱「沒油沒鹹，和尚尼姑吃了嘛會嫌」。

筆者乃上網查詢「得意的一天」產品之公司資料，發現這是出產有名的桂格奶粉、桂格燕麥片的佳格食品公司，乃於 12 日尋求中國佛教會、中華佛寺協會與中華佛教比丘尼協進會之共同支持。中佛會（14 日）、佛寺協會（12 日）與比丘尼會（19 日）乃分別發函致佳格食品公司表示：

「和尚尼姑」是對佛教出家眾的歧視用語，正確名詞應為「比丘、比丘尼」。貴公司之廣告詞已嚴重使佛教徒產生不快，故請自即日起停播上項廣告，否則將視同對佛教僧尼之惡意歧視，並發動全體佛教徒拒絕採買及使用貴公司之所有產品，包括桂格奶粉、嬰兒麥粉、燕麥片、三合一麥片、得意的一天葵花油、橄欖油、曼陀珠及漢補天地一壺人參、養氣人參、及靈芝液等。

交涉結果，該公司分別回函上述教會，為該支受爭議之廣告對佛教徒所造成之困擾而誠懇致歉，並表示：獲悉之後，13 日當天下午即已通知各電視台，在最短時間停播該廣告。受限於內部作業時間之故，部分電視台無法立即當天抽換原排定之廣告檔次，偶有零星檔次之露出，望請眾佛教徒見諒。佛寺協會則於 13 日獲電告知：無線電視從即日起立刻停播該支廣告，有線衛視則因準備不及，最晚將於週五以後完全停播。

略述兩項「佛教正名運動」的近事，與諸讀者分享心得如下：

千餘年來，社會強加一個不正確且不友善的名稱給比丘尼，比丘尼竟然毫無反抗餘地，默默地接受了下來。卒至積漸成是，不但「尼姑」出現了，「女尼」出現了，連嚴重藐視尼眾的「姑子」字眼都出現了。「姑子」，成了中國北方廣大民眾對尼師的慣用語。這是佛教徒的「忍辱波羅蜜」，還是不敢嚴詞拒絕這些不雅稱呼的駝鳥心態使然？筆者不得而知，但可以肯定的是，此一名稱成了尼眾世世代代揮之不去的夢魘。尼眾宛若烙印的牲畜，歧視就恰恰鑲嵌在她們的名字上，終其一生都如影隨形。

筆者爲了改革此一用語，已花了十五年的時間，至今猶未間斷。只要一聞此名，無論對方是惡意還是無知，都立刻正色糾正之。只要一知道媒體用「尼姑」或「女尼」之名，也立刻致電或去函，要求立予更正。如此長期努力下來，已有部分媒體較爲謹慎，較常使用「比丘尼」來稱呼尼眾了。

爭奈主編與記者總是新人輩出，漸漸又會擺盪回到原點，習稱「尼姑」與「女尼」。筆者甚至親聞一位大眾傳播系的同事告知：他過去在某無線電視新聞部工作時，內部爲僧尼名稱曾作過討論，結論竟然是：「就稱『尼姑』即可，這個詞彙，觀眾比較熟悉。」然而，即使是二十年前，廣大台灣人民也不熟悉何謂「原住民」，但如今還不是改口了呢？媒體若只顧視聽群眾的「熟悉」而一意媚俗，倘視聽群眾所「熟悉」之字眼有誤，或是有害於他人，媒體傳播的力量，勢將加重且加深其惡害。所以，媒體不但不應將就這種錯誤的「熟悉」，反而應該針對它來加以強力導正。

待 SARS 疫情平靜一些以後，筆者想敦請中國佛教會、中華佛寺協會與中華佛教比丘尼協進會聯合召開記者會，並發函給所有媒體主管，嚴正要求將僧尼正名爲「比丘、比丘尼」，不得再用「和尚、尼姑」的歧視稱謂。如有置之不理而依然故我的情事，佛教界應展開具體的回應行動，例如：呼籲全國佛教徒拒看、拒聽該媒體之所有節目，拒訂該份報章雜誌。

權利不會從天而降，一定須要我人努力爭取而得。台灣的原住民幾經努力，終於擺脫了「蕃仔」的汙名，這是原民運動的一項重大成果。佛教徒在台人口佔八百萬左右，遠非原住民之人口所能並比。原住民既然做得到，筆者就不信佛弟子辦不到。佛教正名運動的「革命尚未成功」，佛子仍須努力！

九二、六、二 于尊悔樓

一一刊於九十二年六月四～五日《人間福報》



# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 附錄：為廣告詞不當，佛教會與佳格公司交涉函

doi:10.29665/HS.200306.0003

弘誓雙月刊, (63), 2003

作者/Author :

頁數/Page : 9-12

出版日期/Publication Date :2003/06

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200306.0003>



*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



附錄：

為廣告詞不當，佛教會與佳格公司交涉函

一、中國佛教會函

受文者：佳格食品公司負責人 曹德風先生

發文日期：中華民國九十二年五月十四日

發文字號：(92)中佛定秘字第九二一五一號

主旨：據反映：櫃公司以電子媒體製作「得意的一天」廣告中，有「沒油沒鹹，和尚尼姑吃了嘛會嫌」之詞句，至為不當，尤以「尼姑」兩字，實屬不敬之詞，因此招致佛教界僧眾極大反感，請即更正或停播，庶免引發佛教後續之抗議。有損清譽，用特函達，請查照惠復為荷。

說明：按社會大眾對佛教出家眾稱謂之正確名詞應為：「比丘、比丘尼」，由以「尼姑」語彙不合佛教對出家女眾之稱謂，且有歧視之意，貴公司之廣告已使佛教徒嚴重反感，敬請查照惠辦如主旨。

副本：一、內政部民政司、行政院衛生署、新聞局

二、台北市政府民政局、衛生局、新聞處

理事長 淨良

二、佳格食品有限公司回函

日期：民國九十二年五月十五日

發文字號：佳行字第九二〇四九號

聯絡人：王碧卿

受文者：中國佛教會理事長 淨良法師

主旨：本公司已於貴教會來函前兩天即通知各電視台停播受爭議之「得意的一天肉鬆」廣告，對該廣告所造成的困擾鄭重表達歉意。

說 明：

一、貴教會於本月十四日之發文（文號（92）中佛定秘字第九二一五一號）提及「得意的一天肉鬆」廣告中使用之「和尚尼姑」用語已造成佛教徒之反感，本公司在此鄭重表示歉意，並藉此機會說明處理方式。

二、本公司獲悉該支受爭議之廣告對佛教徒所造成的困擾後，即於十三日當天下午通知各電台在最短的時間內停播該廣告，受限於內部作業時間之故，部分電視台無法立即當天抽換原排定之廣告檔次，偶有零星檔次的露出，望請眾佛教徒見諒。

三、此次事件乃導因於對佛教出眾眾稱呼用語之誤解，本公司對所有宗教信徒一律採尊重態度，因此也將依建議立即修改該不宜用語，如貴團體尚有其他建議，敬請指教。

副 本：一、行政院內政部民政司、衛生署、新聞局

二、台北市政府民政局、衛生局、新聞局

佳格食品股份有限公司

負責人：曹德風

地 址：臺北市仁愛路三段一三六號八樓 801 室

電 話：02 - 27092323

備註：中華佛寺協會與中華佛教比丘尼協進會亦先後收到該公司之回函，內容大同，故不重贅。

三、中華佛寺協會、中華佛教比丘尼協進會函

受 文 者：佳格食品公司負責人曹德風先生

發文日期：中華民國九十二年五月十二日

發文字號：中華佛寺字第九二〇〇二〇號

主旨：茲有佛教信徒檢舉，稱貴公司以「得意的一天」食品做電子媒體之廣告時，竟有詞令聲稱「沒油沒鹹，和尚尼姑吃了嘛會嫌」，令佛教徒聞之極其反感，請即日起停播上項廣告，以免損及貴公司聲譽。

說明：一、按，「和尚尼姑」是對佛教出家眾的歧視用語，正確名詞應為「比丘、比丘尼」。「比丘」係佛教出家男眾之正確稱呼，「比丘」之後加一「尼」之陰性尾語，則係佛教出家女眾之正確稱謂。特別是「尼姑」二字。由於「尼」(-ni)字是梵文陰性名詞之語尾，「姑」字是中文女性長者之稱謂，此一語彙顯然不合佛教對出家女眾之正確稱謂，並因其帶有歧視出家女眾之意謂，已由佛教界鄭重呼籲不宜使用，正確名稱應是「比丘尼」。

二、由於貴公司之廣告詞已嚴重使佛教徒產生不快，茲有建議，請本會發動全體佛教徒拒絕採買及使用貴公司所有產品之作法，本會為免因此造成貴公司之損失，而專函致貴公司，請自即日起停播上項廣告。

理事長 達傳

佳格食品公司曹德風先生大鑒：

敬啟者，茲有佛教信徒檢舉，稱貴公司以「得意的一天」食品作電子媒體之廣告時，竟有詞令聲稱「沒油沒鹹，和尚尼姑吃了嘛會嫌」，令佛教徒聞之極其反感。

按，「和尚尼姑」是對佛教出家眾的歧視用語，正確名詞應為「比丘、比丘尼」。「比丘」係佛教出家男眾之正確稱呼；原意是「乞士」，意指：向佛陀乞請佛法，以資慧命；向眾生乞求食物，以資色身。「比丘」之後加一「尼」之陰性語尾，則係佛教出家女眾之正確稱謂。

特別是「尼姑」二字。由於「尼」(-ni)字是梵文陰性名詞之語尾，「姑」字是中文女性長者之稱謂，此一語彙顯然不合佛教對出家女眾之正確稱謂，並因其帶有歧視出家女眾之意謂，已由佛教界鄭重呼籲不宜使用。正確名稱應是「比丘尼」。

由於貴公司之廣告詞已嚴重使佛教徒產生不快，故請自即日起停播上項廣告，否則將視同對佛教僧尼之惡意歧視，本會將發動全體佛教徒拒絕採買及使用貴公司之所有產品，包括桂格奶粉、嬰兒麥粉、燕麥片、三合一麥片、得意的一天葵花油、橄欖油、曼陀珠及漢補天地一蜜人參、養氣人參及靈芝液等。

肅此奉聞，並請

大安

中華佛教比丘尼協進會 謹啓

民國 92 年 5 月 14 日

92 華佛尼字第 0014 號



# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 惡劣戲劇誣衊清淨尼眾

doi:10.29665/HS.200306.0004

弘誓雙月刊, (63), 2003

作者/Author：簡志華

頁數/Page：13-14

出版日期/Publication Date：2003/06

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200306.0004>



*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



## 惡劣戲劇誣衊清淨尼眾

簡志華（媒體工作者）

身為社會的一員，我嚴正拒絕這樣惡劣且低水準污衊比丘尼眾的戲劇演出。

昨晚（四月二十四日）驚聞華視將製播新劇，請來賈姓女演員，穿著低胸的所謂「尼姑裝」入鏡演出，劇照中的賈姓女演員以妖嬈的姿態與充滿挑逗的眼神，穿著低胸透明的灰色服裝，並戲稱這樣「真是尼姑也瘋狂」，而製作人員不但以「尼姑」、「女尼」等充滿著歧視的字眼，來侮辱比丘尼眾，該劇組工作人員更戲笑的說「將使尼姑庵大亂」。

經昭慧法師於本日強烈抗議，製作單位竟還狡辯，說是「戲服係依據唐朝婦女低胸服飾作為設計參考重點，有關劇中武媚娘入感業寺為尼，也有歷史可考」，但是請問：「有歷史可考」，唐朝的比丘尼是穿低胸僧裝的嗎？武則天入寺為尼期間，是穿低胸僧裝的嗎？顯見製作單位推諉卸責，全無誠意面對自己的過失。

這樣醜化宗教中人，卻對於佛教比丘尼眾淨化人心的無私付出，視而不見，就因為某些利益效果，而必須這樣以惡劣手段來壓低比丘尼眾的尊嚴，試問公理正義何在？

身為佛弟子，看見社會上種種對出家眾的輕視與忽略，對應於我親眼見證過，不求名利，但以己身對社會大眾無怨無悔付出的比丘尼與比丘眾，我總是痛心不已。社會已湧現各式各樣的混亂，難道這樣扭曲清淨人心的新聞或是影劇，不會更使社會陷於墮落、遠離光明嗎？這樣的媒體與節目，究竟對社會大眾有什麼正面幫助？娛樂是要用這樣「損人利己」的方式來進行的嗎？

以台灣來舉例就好，有多少付出心力與時間的佛教比丘尼，是怎樣地影響了無數人，例如：證嚴法師造就數百萬人的慈善事業，惠及海內外苦難人民；又如：藝術造詣高超的曉雲法師，創立了佛教第一所大學——華梵大學；再如：關懷社會種種議題的昭慧法師，更是影響著佛教與社會對種種世事的看法。像這些光明且深深影響社會的力量，都來自佛教中的比丘尼眾。為何好的視而不見，硬要這樣扭曲象徵清淨且對社會無私付出的比丘尼眾，讓人對她們想入非非！

作為媒體，有教育社會大眾的功能，理應站在客觀與理性的立場，給予人們正確及良善的資訊，如今卻以如此荒謬與離譜的戲劇，來汗辱比丘尼眾，誤導社會大眾，而使得民眾失去了學習正確認知出家人與尊重修道人的機會。

作為一個媒體工作者，我認同演藝確實有誇張與虛構的必要，可是需要老往出家眾身上尋開心嗎？這樣的作為，即使是爭取到了收視率，也會陷出家眾於不義。即使是飾演比丘尼的賈姓女演員，也會在媒體中因惡劣報導而受到傷害，她這樣的演出，更可能壞了她自己的演藝前途，她實不妨冷靜思量，做這種損人不利己的事，是值得的嗎？

長期以來，時常看到這類污衊出家眾的文字報導與戲劇演出，從「思凡」、「誘憎」到「濟公」等等，總是挾著不同的名義，演出著不是事實的節目，誤導著社會大眾，而毫不在意它對比丘尼眾所產生的鉅大傷害，佛教界是應該起身鄭重抗議了！我甚至認為，社會上所有良知大眾，都不妨一齊抵制，並拒看這類惡劣與無意義的戲劇演出。





# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 給台灣社會的一封信－同心共濟弭災疫

doi:10.29665/HS.200306.0005

弘誓雙月刊, (63), 2003

作者/Author：證嚴法師

頁數/Page：15-17

出版日期/Publication Date：2003/06

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200306.0005>



*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



給台灣社會的一封信  
——同心共濟弭災疫

證嚴法師

美伊戰爭甫告平靜，SARS 威脅又席捲全球。國土危脆，世間無常，面臨紛至沓來的各種苦難，人心難免惶恐與不安。

對台灣的民眾來說，美伊戰爭的殘酷，伊拉克人民的傷痛，或許我們遠離戰區，未受戰禍直接波及，難體難民流離失所之悲與家破人亡之痛。現在 SARS 病毒大軍壓境，感染病例漸增，防疫戰線又傳失守，於是人人自危，社會不安，一股 SARS 疫情蔓延的恐懼，籠罩全台，台灣似乎又面臨 921 大地震以來另一次的危機與慌亂。

俗話說：明槍易躲，暗箭難防。有形的敵人不可怕，無形的敵人更難防。SARS 病毒除了無聲無息、無形無色、無影無蹤外，更具有隨人聚散，隨物飄移；望之在前，忽焉在後的可怕特質，在微生物的世界裡，人類似乎變得更無知，更渺小了。面對這一個截至目前為止，我們仍然對它一無所知的敵人，一場最艱辛、最長久、最難打的仗，似乎不可避免了。

對付這樣一個我們對它所知有限，飄忽不定的病毒，不是那一個人的責任，而是全人類每一個人的責任；不是那一國的責任，而是全世界每一國的責任。我們不能把防治 SARS 病毒的全部責任要醫護人員一肩挑起，療傷治病固然是醫護人員責無旁貸的神聖使命，但當他們站在醫療防護的第一線，用自己的生命搶救別人的生命；用自己的專業、智慧與勇氣為眾多病人爭健康，我們有充分的理由，為他們無怨無悔，犧牲奉獻，守護生命的偉大情操，鼓舞喝采；我們也有絕對的義務，用具體的行動向不顧自身安危的醫護人員致上我們最高的敬意；為他們不眠不休，堅守崗位的敬業精神，大聲的說出我們心中的無限謝意！

感染病毒，人人都不願意，所以感染病毒不是那一個人的錯。但感染之後諱疾忌醫，以致將病毒擴散到各處，傳染給別人，就是感染者的大錯。因為這不僅只是道德的問題，也是法律的問題，更是全民安全、社會安危的問題，絕對不能以人權搪塞，不能以自由免責。我們相信現在民智已開，只有以通情達理的態度，配合醫政單位的各項防治隔離措施，才是圍堵與消滅病毒的正當舉措與做為一個守法國民的高尚行為。所以我們要對那些樂於配合接受隔離的民眾加油打氣，對於他們寧願犧牲自己的一點點自由，確保別人的全部健康，表達我們的關切與感恩。

香港的 SARS 疫情比台灣嚴重，但從新聞報導中，我們看到淘大社區的民眾，在陽台與樓梯各處，親繫黃色絲帶誠摯歡迎住院治療並戰勝 SARS 病毒，歷劫歸來的鄰居與親友，我們內心有著無比的感動，這種互愛、互助、互諒的高貴情懷，確實讓人動容。受到 SARS 病毒感染的人，本身就是受害者，理應得到大家的關懷與幫助，如果他們逃過了病毒的蹂躪，病癒後卻得不到親友與鄰居的接受與撫慰，這種心靈上的創傷，一生難以抹滅，較之於 SARS 病毒的傷害，恐怕有過之而無不及。我們的社會如果能有較多的寬容與大愛，我們的國家就會有較多的祥和與安定。如果人人能彼此寬容、相互關愛，SARS 病毒充其量只能傷害我們的身體，絕對不能傷害到我們彼此之間那份緊緊相繫的情。

親愛的朋友們！面對無所不在，無處不藏的病毒，我們唯一能夠對抗的法寶就是：保持個人與社區的環境清潔，勤洗手、戴口罩、多運動、注意飲食衛生、生活規律化與正常化，唯有不讓病毒寄生，才能壓制病情，遠離疫災。

親愛的朋友們！人與人之間，唇齒相依，榮辱與共，整個社會就是一個生命共同體。一個人有病，大家都可能有病。因此，我們大家都須自保，也須互保；要各自小心，也要相互關心；要自我祝福，也要相互祝福。只有大家攜手並肩，站穩腳跟，不被病毒擊倒，才能擊倒病毒。

親愛的朋友們！SARS 病毒誠然可怕，但心靈的病毒更可怕。面對 SARS 病毒的大舉來襲，我們應該如履薄冰，如臨深淵，同心協力，一致對外。對於冷漠、自私、瞋恨、權慾等的心靈病毒，我們也應該用戒慎恐懼的心情，嚴防它的滋生與蔓延。

天災與人禍；戰爭與瘟疫的頻傳，或許就是對人類社會的一種警訊，以人類的聰明才智，我們相信 SARS 病毒遲早會被有效的控制與遏止；但心靈的病毒仍有待我們的反躬自省與徹底覺悟。

面對 SARS，最重要的，是用虔誠的心來祈禱，祈禱的效用是很大的，因為這是一種至誠戒慎的「聲波」共振。願大家用共同的心來祝福，化災疫為祥和。所以不管是什麼宗教，期待大家用很虔誠的心，時時刻刻來祈禱，以愛和善念化解無形的災難。證嚴暨全球慈濟人，敬邀朋友們一起虔誠祈禱。讓我們用力行「口說好話、身行好事、心發好願」的具體作為，以最清澄、最虔誠的心，共同祈願早日消弭「瘟疫、兵劫、飢饉」等三災，讓我們的社會永遠祥和，人人常保安康。

佛教慈濟慈善事業基金會

釋證嚴 二〇〇三年四月二十七日

——轉載自佛教慈濟慈善事業基金會網站二〇〇三年四月二十九日慈善新聞

同心共濟弭災疫！

證嚴法師不但關心人類苦難，也深切悲憫動物處境，因此慈濟發起「響應齋戒運動」，現已獲得全球之迴響。有心響應此一運動的讀者，敬請上「慈濟全球資訊網」(<http://www.tzuchi.org.tw/>) 閱讀詳細資訊，並且共襄盛舉。



# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 花盛年兇？－SARS病毒隨想

doi:10.29665/HS.200306.0006

弘誓雙月刊, (63), 2003

作者/Author： 陳玉峰

頁數/Page： 18-23

出版日期/Publication Date：2003/06

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200306.0006>



*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



花盛年兇？

——SARS 病毒隨想

陳玉峰（靜宜大學生態學研究所所長）

天藍而人不在山林野調、拍攝，我就有深深的罪惡感。青、壯年時期如此，遷居大肚台地初五年如此，好不容易 1996 年以降稍稍一解如是美麗的夢魘，可 2002 年之後，我又開始罹患晴天症，尤其今年春、夏之交。然而，這份疑慮截然不同於往日探索的單純、唯美與研究的情操。

這份焦慮是 921 大震後的連綿餘震。921 一週天之後，我在澀子坑（九份二山）目睹大地層下滑、研磨，浩大的摩擦熱竟叫石英礦融解如玻片，而整座山河大地浮泛出土的邪靈，用實證檢驗的話語說，潛蝕地層中數千百萬年的物質懸粒騰空而出，遮蔽藍天之藍，隔空多了數不清厚度的濛濛浮塵，其與人的直覺碰觸，迸發滋滋裂響，彷彿烙鐵淬冰，不祥是唯一印象。

千禧年後，幾次風水之災，我檢視大地，認定天眼已開，正向台灣人揭示，台灣島前世今生的前因後果、業障輪迴。我以所謂生態學、科學的舉證，剖析世紀之交土石橫流的根本成因，痛斥當局人本霸道陰魂不散，逆天違道之舉未曾稍減，集為小冊《21 世紀台灣主流的土石亂流》，奈何舉國上下無人正視；另以佛陀「仁王護國經」作現世台灣新銓，但台灣的倒行逆施橫行如故，官方所謂的生態工法、水土保持、全民造林、平地景觀造林……，依然以蠅頭小利，誘使農民砍大樹種小苗，全面清除次生林、天然林，矯情栽植水不服、土不從的島內外來種。直到現在，台灣人從未瞭解有良心做錯事、有善心做壞事、無知危害土地、蓄意無知屠殺生靈的百年業障，及其可能性後果與災難。

長期以來，我斷言國土殘破與人心道德瓦解成正比，且此後不得安寧，因而預祝國人「亂世如意」。我是在極度痛苦下來陳述這些「妄語」！身為科學理學、生態學背景的研究者，實證、否證、雙證雙反的理性認知者，我憑藉何等認知、信仰，痛下神秘色彩或偏見的指陳？我崇尚 K. Popper 的否證、檢證、駁斥與進展，但我無法割捨生命衍出性（emergent）與整體論（holism）的事實與謙虛；我堅信理性科學的審慎與堅持，但我深知科學反科學的盲點、科學家心裡、科學社會學等等陰晦曖昧的冰山一角；如果我堅持科學實證的可靠性，我更必須面對所有現世實證科學所無能面對的龐雜現象或事實。

今之邏輯、理性檢驗下，不相關的事務未必不相關；統計上相關係數接近的「完美」，未必是因果關係；科學如果萬能，感情早就可以放棄，上帝也可以拍賣；人無法脫離自然而萬能，生態絕對是流變的生態。

2001年以降，我在阿里山公路入山處的觸口，首度感受杉木異常死亡的現象，隨後，驚覺死亡的普遍，三義火炎山的馬尾松幾乎全軍覆沒；中台灣杉木連綿立枯而觸目驚心；柳杉由單株到帶狀、片狀枯竭；台灣杉植株亦步後塵，1980、1990年代我之所以杞人憂天，提出「異形叩關、疫情跨世紀」的預警已成事實，更令我憂心者，高山天然林的台灣鐵杉、檜木、冷杉等，異常衰退的現象亦已蠢蠢欲動，我早已臆測，台灣生界大變遷由1989年銅門、1990年紅葉災變揭開預告，1996年賀伯是最後通牒，1999年921大震正式揭幕，千禧年之後疫情告急，2003年異形直撲人體，這三年來山林大地早就迷漫著死亡的氣息！

這三年來，春夏野花怒放，今年則遼原鼎盛，狀似奮力一搏。一般說來，喬、灌木或部分草本的開花、結實，存有未必規則的「週期」，因而就果樹、喬木的收穫而言，人們習於以常年、豐年、缺年或凶年指稱其變異，而變化量取決於植株生理、環境條件等，非常複雜的相關或不相關，然而，另外存有盛花果的奇特現象，也就是植株在死亡之前，拼命將養分以花果方式展現，人類依目的論觀點，將之解釋為植物在死亡前儲存物質於休眠狀態的果實，以便渡過惡劣環境或時期，期待時過境遷，新生命得以再度傳承與繁衍。

可以說，土地生靈一直在向我傳送引信，一開始模糊、朦朧，繼而萬籟齊引，待我一領會，輕舟已過重山。原來死亡之所以佈置花圈、花籃、花海的本質在此，這就是土地倫理的另一幻相。大氣候、土地、眾生、萬象，從來合一，但永遠千差萬別。

近年我在野地頻頻感知如是氣氛，迫於不嚴謹、不充分的檢證原則，我不敢穿鑿或附會，但我騙不了自己的直覺與觀察，今年的花開異常妖冶，今年的相思樹再度鮮黃火辣，木棉怒放且花期長，中高海拔的杜鵑族群簡直是火爆演出，森氏杜鵑、西施花、玉山杜鵑叢花，美得夠邪門。天下人皆可駁斥我「穿鑿邪論」，可以說我「妖言惑眾」，可以痛剿我「唱衰台灣」，我會在乎？因為不論台灣怎麼「衰」，任何台灣人無可逃避已發生、將發生的大小劫難，無關樂觀或悲觀，我仍將持續將近三十年的山林生界研究與記錄。佛門師父說我念力很強，我一笑置之；說我福報很大，我回以功德、福德之辨，既無功德、福德何來福報？我本無有、無現量、無自證、無無，我不知有無。

四月底，目睹中國病毒在台灣發燒，而竟有人預測病毒已接近尾聲，以數千年專制鐵幕的慣習，隱瞞掩蓋生物生長曲線的常識與事實，同時，眼見台灣人性黑暗面的猖獗，於是我寫了篇「疫情另類觀察」，當時所撰全文如下：

同一天的傳媒。新竹市長與新竹醫院周邊各里長們手牽手、戴口罩，圍堵疑

似沙士病患進入醫院，內政部長打電話商請「大局為重」，遭到斷然拒絕，最後經三黨民代斡旋，衛生署副署長「保證疫情不會在新竹擴散」後，市長於晚間十一時才同意讓病患入院；雲林縣長鄉民反對和平醫院沙士醫療廢棄物送至該鄉的日友公司焚化處理，約二百名群眾與一百二十名警力來回衝撞，場面火爆；高雄市特設發燒咳嗽門診，鄰近居民惡形惡狀在診所門口舉白布條抗議，「動手推擠想來看病的人」；和平醫院逃逸封鎖的醫師回醫院報到，前往 A 棟，同事「驚慌」，「警衛前來，那醫生拔腿奔跑」；機場實施入境隔離管制，來自疫區旅客必須居家或集中隔離 10 天，但高雄並無配置過境旅館，市區旅館一律回絕成爲隔離場所，而香港、加拿大政府不滿，抨擊台灣反應過度；扁政府擬召開「朝野領袖防疫會議」，但「連宋婉拒」；沙士症候群，部分救護車業者「婉拒衛生局指派運送疑似沙士患者」，而民眾勤消毒、洗手，獲致富貴手。某寺廟濟公降凡指示沙士藥方，縣府「許多員工急著拿回家煮」，坊間各種偏方大行其道，若干草藥價格飆漲，「民眾有錢不一定買得到」。全國各行業界活動中斷、取消者族繁不予備載；國際媒體報導台灣和平醫院失序，贏得「全球關注」，且傳說某外國人回報「台北已失序」；藍立委圍剿衛生署長「怕死」，不願至和平醫院「督軍」；部分傳媒「幸災樂禍報導台灣防制沙士三零破功」，和平醫院資訊室股長發公開信，指出媒體不斷打電話要找「院內疏失，不斷誘導員工情緒性、刺激性話語與字眼」；台銀決定來自醫院的現鈔，「一律套上塑膠袋，避免沙士病毒散播」……（2003 年 4 月 29 日）。

同一天的傳媒忘記報導「傳媒沙士」早已席捲台灣二、三年，而且全面癱瘓台灣民心、道德。傳媒「不愧是傳媒」，筆者不必評論，報導本身就足以毒殺傳媒，只不過人們無知、無助、無能察覺那類傳媒遠比沙士、黑死病、愛滋病更毒，果真台灣人的人性真已墮落至此？還是近年傳媒疫情的效應？

學生物學的人皆知，新興病毒或古老病毒的再度爆發，絕大多數是由人以外的動物所傳遞，例如原自然寄主是齧齒類、鳥類、哺乳類等，基本傳播機制都是由人類行爲所引發，全球化打破海洋的生物隔離是大機制，人類挑釁是直接機制。

而且，大部分的恐怖病毒來自古老人類起源中心，很可能是伴隨人種演化而來，今之已流行或將流行者，大抵是跨海旅行，將之帶至病毒適合發展或突變的地區加速繁衍，引發疾病與擴大傳播能力之所致。

十餘年前，諾貝爾得獎人 Lederberg 宣稱：「沒有理由說明大瘟疫不會再度發生；必然的，流行病即將發生……人們依然不瞭解這是自然事件，近乎可預測的現象……但災難的確當前，我們始終活在與微生物——細菌、病毒的演化競爭當中，誰也無法保證人類必將獲勝」，事實上，自然界中存在難以想像廣大的病



毒貯存庫，到處具有潛在性威脅，我們只知對浮現的病毒恐慌，卻不知冰山一角之下。

衷心盼望台灣有良知的傳媒，藉此契機多加報導正確、健康的病毒知識，醫療、研究人員更該挺身而出，駁斥惡毒傳媒疫病，且未雨綢繆今後更可能的其他疫變，而此波沙土方興未艾，由生物週期檢視，有可能存在爆炸式傳染，端視人類行為與心態而定，然而，以台灣當今醫療水準，我們不必悲觀，但籲全民透視政客、惡質傳媒的帶菌效應，其毋寧才是真正的台灣殺手！附帶一提，原則上筆者從來反對活體動植物的跨海引進與輸出。

進入黑色五月之後，每天疫情「戰報」紛沓雜來，我有種感覺，台灣有史以來，甚至往後數十年，當以今日的「自由」為極值；另一方面，我一直在等待，等待有人由生態失衡角度來論述疫情，果然，總算有西方相關論述斷續出現，終於，也有人提及保育林地的議題，然而，仍然止於浮光掠影。

一、二十年來我堅持捍衛天然林，堅持我們不止於為天然植物找尋它們可以長存斯土的「天賦樹權」，更為台灣世世代代文化的活水源頭、生界健全的保育中樞捍衛。如果你可以接受北京的一隻蝴蝶無意振翅，可以釀造北美的一場風暴，你為何不能考量，全台百年來毀山倒水、洗劫林地一空的暴行，更可能導致新世紀龐雜的疫情？混沌理論尚止限於多變數無能掌握的不得不然說，生態災難卻是鐵的事實。百萬年來台灣最穩定的山林系統，自 1956 年斷子絕孫的砍伐政策以來，國在山河破就是個事實與現實，而現今的農委會仍然是餘孽猶存，屠殺林木卻美其名造林的惡業，從來都在進行！

我講了一、二十年，還是要繼續講下去。象神災變後，記者問我未來，我答魔神、死神，如今死神已降臨，但台灣人仍然縱容傷天害理的造林，為造林而伐木！我不確定台灣還有多少福份可以揮霍？為談保育觀念的連鎖網脈，從科學理性論證講盡，現在，我更加明確地指出，山林及都會從來一總體，心、肝、肺、胃都爛光了，不可能參加百米賽跑；國土潰決還能拚經濟？

不妨回想，幾十年犧牲環境安全、自然資源的耗竭發展，造就一大票名商巨賈，不過幾年經濟不怎麼景氣，罵盡新政府無所不用其極者，如今疫變如何？然而，我還是祈禱災難很快過去，好讓這票人可以繼續痛罵政府，好讓偽科學、假科學可以繼續使壞，好讓一切罪惡、邪靈可以壞到良知出現。因為自然界無善、無惡，只會調整，不過，從來不會保證人種存在之必然！

當局部政府正在痛責壹週刊，國人不妨看看壹週刊的報導，公權力更該檢驗壹週刊是否涉嫌違法、誹謗？疫情可怕，人性更惡質！當國不國、人不人，還有

什麼理性、科學、真相、道德？

知識程度、認知水準在某些面向亦與災難程度相關，台灣人對山林生態系的摧殘卻是政權、政策，經由教育系統公公開開的傳承毒素，以致於不斷蛻變而遺傳物質隨時更新，從而為害生靈；相對的，中國病毒之橫掃台灣，暴露的，正是台灣生物教育的大失敗，試問任何學生物的人，誰不知濾過性病毒為何叫濾過性？乃因 1892 年俄國植物學家伊凡諾斯基發現煙草鑲嵌病的汁液，可通過一般細菌無法穿越的濾器而致病，故稱其濾過性，它們的體積太小，有 RNA 病毒與 DNA 病毒，其染色體組具有五至數百個基因，此外，尚有比病毒更微小的類病毒，龐多的疾病即拜病毒的寄生所引起。而台灣迄今視口罩為防身的金剛罩，試問那種口罩病毒無法穿越？短短半月來，口罩在台的搶購、哄抬、囤積，電視一些吐血的口水節目，甚至於以口罩短缺用來「預測」下屆總統大選，即令台灣這些超級大病毒佔盡台灣便宜而毒害天下蒼生，台灣人除了口罩之外，許多狀況下更需要眼罩與耳塞，這些大病毒實在很吻合台灣人咒懺的天壽！然而，除了自身身心的免疫系統之外，別無良策，畢竟病毒也要存活啊！而知識、智慧的程度，某些角度而言，正代表免疫力的強度。

中國病毒之所以夠毒，在於它利用人體的免疫系統，將之導向攻擊人體自身；利用人性之善，用以消滅社會之善；利用人性之惡，遂行己身之惡。病毒介於生命與無生命之間的混沌，它很可能是地球太初第一個類細胞，據我的生物學知識所知，DNA 是由 RNA 演化而來，而人類對存在 36 億年以上的 RNA 演化史似乎仍然一片空白！病毒無所不在，海洋是地球兩大不同生態系之一，藉由海洋隔離，億萬年來各類病毒各安其身，只在人類打破禁忌，重啓阿拉丁神燈，威力魔咒始告紛紛出籠；第二層級的隔離機制即是陸域上不同生態系，例如森林、沼澤、洞穴、地底等等，當特定生態系被摧毀，原生態系的生物消失或流竄，寄居該批生物體上的病毒異地逢春，原本無害者突受刺激，異地繁衍、凶性大發，在下一波消長、演化平衡之前，興起大小不等的禍亂。

生也有涯知無涯，莊子二千年長嘆並不因當代文明而消失，人類對病毒、對生態系複雜得無以復加的網脈相牽仍然無知，奈何化約主義、實證功利太猖狂，身心病毒早已突變成爲文明與主流，何謂異形？此即是，異形原本在人間。

山林國土原生生態系謂之地母，地母到處癌生病變，六畜不能安，人身無能保全，心智更形毒化。這波中國病毒不論如何消長與平衡，仍然只是階段性的開始。希臘神話薛西佛斯推著原罪的巨石上山，活著，永將受罪，如何參透生命的本質，如何了知生態系的流變，出入一切罪與罰，超越一切善與真，超越一切超越與沈淪，即是生命的當下課題。

所有異象與常態在天地間操演，科學無能之處，希望絕地而生，中國病毒帶給台灣重大的契機，今年的花開極盛，年凶與否端視台灣人心。



# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 眼鏡蛇、果子狸與瘟疫－因應後SARS時代，野保政策何在？

doi:10.29665/HS.200306.0007

弘誓雙月刊, (63), 2003

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page：24-25

出版日期/Publication Date：2003/06

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200306.0007>



*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



眼鏡蛇、果子狸與瘟疫

——因應後 SARS 時代，野保政策何在？

釋昭慧

民國八十三年十月間通過的「野生動物保育法」(簡稱「野保法」)修正案，是動保、環保及生態保育社團共同制訂，並請盧修一委員提案的民間版。當時行政院所推出的草案，主張開放人工飼養野生動物，這是社運團體最為反對的條文。然而民間版法案依然是一個妥協性的產物。吾人原本極力反對開放人工飼養野生動物，認為那不但將對野生動物產生巨大的傷害，加速野生動物的滅絕，而且會對人類產生不可預測的風險。

當時我們舉出兩個攸關人類安全的反對飼養理由：

一、飼養野生動物，可能會讓人類從野生動物身上感染新型的人畜共通疾病。

二、有的飼主，動輒飼養數千條眼鏡蛇、數百條鱷魚，這些具有強烈毒性或攻擊性的野生動物，一旦因業者滯銷、飼主棄養或動物自行逃逸，勢將讓人民付出「毒蛇猛獸，常伴左右」的代價，對人們的生命安全必當構成嚴重威脅。

然而言者諄諄而聽者藐藐，業者面對官員、民代與社運團體，動輒要脅將野生動物拿到立法院前「放生」，農委會官員與部分學者也與業者唱和不已，卒至野保法只限制了瀕臨絕種類野生動物之人工飼養，至於保育類野生動物，則由農委會列名錄以決定何者不得開放飼養。這就開了很大的一道後門。

果然到了八十五年十月間，農委會就將眼鏡蛇、果子狸、山羌、環頸雉等四種保育類野生動物從名錄中予以剔除，開放業者人工飼養、繁殖買賣，這不啻是重新撩起了台灣人民「嗜食山產」的惡癖。

野保法修法至今不到十年，我人之預料已屢屢不幸而言中！台灣社會陸續出現毒蛇、鱷魚逃逸至民宅或公園之怪事。六月五日晚報刊載，一名女子在中和住處飼養包括毒蛇在內的許多奇怪動物做為寵物，日昨她在餵一條全世界最毒的金剛眼鏡蛇時，突遭蛇吻，經消防局送醫救治，一度失去生命跡象，迄今未脫險境。

最令人矚目的消息是，近期兩岸三地專家之研究，紛紛推測：SARS 冠狀病毒是源自果子狸。六月四日，中國湖北之專家研究發現，無論是在野外捕獲的，還是在相對封閉環境下經人工馴養繁殖的果子狸，其體內都發現 SARS 病毒，由

此可以推測：果子狸極可能是 SARS 病毒的自然宿主。

早在此前的四月二十九日，中國政府有鑑於 SARS 疫情持續蔓延，形勢嚴峻，為切斷與非典型性肺炎傳染、擴散的可能渠道，有效防止疫病在人與動物之間相互傳染和蔓延，已發出緊急通知，要求立即停止野生動物之獵捕、販售、收購、運輸、進出口，對馴養繁殖野生動物場所，也實行全面監控，並且停止馬戲團表演。五月十四日報導，深圳不僅禁止捕殺與銷售野生動物，還明訂對食客的懲罰措施。SARS 作為廿一世紀初超恐怖的新病毒，令人聞而色變，但是從另一立場來看，SARS 未嘗不是漢民族的「嚴師」。它竟然讓中國人一夕痛改嗜野味的飲食習慣。

相形之下，SARS 肆虐的台灣，至今對於野生動物的繁殖、獵捕、販賣與進出口，依然沒有相應措施。即使科學界已證實了果子狸是病毒宿主，然而業者依然大量飼養果子狸，以供老饕大快朵頤，而政府對民間近期大量棄養果子狸的行為，也顯得一籌莫展。

不祇如此，明知國家公園內，非法獵捕野生動物的情形，已經極為嚴重，連登山者都對山林間廣佈的陷阱與捕獸夾，不寒而慄，然而行政院與部分立委還擬修改國家公園法，讓獵捕行動化暗為明。他們口口聲聲說是維護原住民的狩獵文化，卻罔顧當前之狩獵文化早已走樣的事實。我們可以預想：以漢民族嗜食野味的文化，結合原住民之現代化狩獵技術，益以資本主義社會的產銷結構，國家公園一旦開放狩獵，必將形成台灣山林一場無可彌補的浩劫。

我們的農業與內政官員，在此關鍵時刻，難道依舊「如如不動」，任憑少數業者、獵戶、民代與老饕，左右著野生動物與台灣人民的命運嗎？退一萬步言，即使對野生動物的苦難無動於衷，對物種之滅絕也視若無睹，但相關部會官員能不保護人民的健康與安全嗎？在地狹人稠的台灣，我們承擔得起類似廣東佛山果子狸傳播瘟疫的嚴重後果嗎？請袞袞諸公告訴我們：因應後 SARS 社會，我們的野生動物保育政策在那裡？

九二、六、五 于尊悔樓

一一刊於九十二年六月九日《自由時報》「自由廣場」

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ► 高中活體解剖替代教學之建議

doi:10.29665/HS.200306.0008

弘誓雙月刊, (63), 2003

作者/Author：關懷生命協會

頁數/Page：26-30

出版日期/Publication Date：2003/06

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200306.0008>



*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



## 高中活體解剖替代教學之建議 關懷生命協會

### 目前課程標準

高二生命科學課程標準「探討活動 7-1：生殖腺與生殖細胞」建議以牛蛙為實驗材料，觀察其生殖腺與生殖細胞；高三選修生物，以觀察腦與脊髓、內臟活動與心跳等神經系統為主，而進行「探討活動 9-1：蛙的觀察與解剖」。

### 建議

以電腦虛擬、模型、套膜、圖鑑等教材為實驗材料替代活體動物解剖。

### 理由

1. 就技術層次而言：活體解剖操作程序複雜，須具備一定程度之專業技術與知識，非目前高中學生所具備，因此高中學生之「活體解剖」實為「活體肢解」。
2. 就目的層次而言：活體解剖課程之目的乃藉由被解剖之動物觀察生理結構，並非在於活體解剖，若其技術拙劣造成血肉模糊，根本無法達到教學目的。若有其他效果較佳且更人道之學習方法，應考慮替代教學教材。
3. 就動物實驗倫理而言：基於人道與尊重生命，進行動物科學應用之機構應組成動物實驗管理小組，以督導該機構進行實驗動物之科學應用而落實生命教育主旨。

### 高中動物解剖學生態度問卷

經本會針對全省高三選修生物學生隨機抽樣調查結果顯示，「活體動物解剖課程」可達到教學目的者占 27.16%，而無法達到此目標者占 38.15%，其中 21.11% 學生抱持戲謔動物態度進行活體解剖，甚至認為可藉活體解剖滿足切割衝動與快感，喜歡活體解剖之理由甚至有如下：

1. 感覺非常刺激，血液頓時沸騰起來，有快感！
2. 那種用刀劃來劃去的感覺真是……太美妙了！
3. 看到內部的臟器覺得很過癮！



4. 可以拿牠的手腳來丟，充氣。
5. 解剖容易上癮！
6. 原始的衝動吧！
7. 動物死前的掙扎是生命最美的形象！
8. 掠奪動物生命是一種樂趣及享受！
9. 調劑身心。
10. 平時若解剖動物，會被人說殘忍。

14.53%學生產生噁心、恐怖、殘忍等相當程度之心理障礙，其不喜活體解剖理由如下：

1. 非常噁心，太殘忍了，眼睜睜地看牠死在手中，有罪惡感！
2. 爲了人的求知慾，而犧牲活生生的生命，當牠前一秒還在活蹦亂跳，卻在下一秒渾身抽搐而亡，如此血淋淋的剝奪一條生命，實在令人難過！
3. 爲了看幾眼，就把牠宰了，挺過份的！
4. 其中一組沒有穿刺成功，就活生生的被剖開，因爲在解剖過程中青蛙仍活蹦亂跳。
5. 青蛙變成同學玩弄的工具，同組組員過於殘忍，不愛護動物。
6. 活體解剖對高中生學習是不必要的，因爲高中生常以興奮好玩的心態來進行解剖。
7. 大多數同學並沒有用心觀察，只是以玩耍的心態，更有人只努力去想出標新立異的分屍方式以取悅全班同學，實驗全是歡笑聲，而歡笑來自戲謔動物與分屍的快感，犧牲了不少無辜的生命。
8. 沒收穫，而且實驗完後食不下嚥。

9. 下手時，青蛙會動，血流不止，有種殺人的感覺。

10. 不是所有高中生都會讀與生科相關的學系

#### 國外之反活體解剖運動與法令

1. 一八二四年，當 Magendie 來到倫敦，示範其著名的神經系統動物活體實驗時，在英國引起嚴重抗議風潮。國會中，甚至有人試圖要將這「野蠻的法國人」驅除出境。其實，科學界為求新知，或為教學示範、不斷重複造成動物痛苦的實驗，不單引起輿論抗議，在科學社群內部，亦出現自律聲音。一八七一年「英國科學促進會」發表報告，試圖建立一套基本規範，以管理動物解剖，規定強制麻醉的使用，並限制會引起痛苦之實驗的重複示範。

2. 十九世紀英國反對動物解剖運動，也在一八七六年的「防止殘酷對待動物法案」之後，展開新頁。短短數年間，英國成立近十個反動物實驗的單一議題團體。運動之激烈，不下百年後另一波反對浪潮，陳情、投書、室內演講、室外集會、遊行示威等，無一不缺。

3. 在美國大專院校，學生們紛紛主動爭取有權利不參與解剖，從紐約到維吉尼亞、奧勒岡、賓州等等，在師生之間已引起廣泛的討論是否有必要繼續殘忍的活體解剖課程。

4. Sarah Lawrence Collage 是東部頗有名望的學院，在 1994 年全校通過「學生選擇權政策」，對於生物課上的活體解剖，學生站在人道及宗教的立場，有權反對參與，這項政策成立後，其它院校紛紛響應。

5. 在康乃爾大學常常有「學生人道對待動物會」的抗議，在 1998 至 1999 年之間，校長 Hunter Rawlings 允許提供取代法給反對活體解剖的學生。為了促成「替代政策」的通過，學生權益會特別邀請資深的教授們出面遊說（包括神經生物學、解剖學及生理學等學者），他們認為取代法可以提供相等的教學功能。

6. 在 1999 年，瑪爾學院的學生動保組織，參照康乃爾大學的學生反對活體解剖的爭議過程，要求校方正式通過學生有權選擇取代法。他們的努力得到學生環保社的全力支持，且得到大多數學生的簽名請願，由環保社草擬取代法政策，在師生之間誠懇、理性的討論之後，該校終於允許，學生若是基於道德或宗教信仰的理由，反對參與動物活體解剖，可以依據明定的取代政策，選擇非動物模式的學習方式。

7. 美國愈來愈多主修心理、生物系的學生，堅決反對在課堂內以傷害活生生的生命，來作為教學內容，因為站在尊重生命的立場，此種教育方式是值得質疑和否定的。

8. 在歐美先進國家的大專院校內，大學生挺身為受苦的動物說話，舉凡活體解剖方面的課程和實驗，必遭到學生們的抗議。在學校與學校之間，大專學生彼此合作提供，逐步為已過時的教學方式建立更人道的替代政策。

9. 美國已有六十多所醫學院廢止動物實驗。

10. 美國目前已有 24 所大學為學生提供取代法，包括電腦模擬、圖鑑、模型、影片 以及臨床觀摩實習等等。

11. 目前美國有四州有「解剖選擇」的法令：佛羅里達州（1985 年實行）、加州（1988 年）、賓州（1992 年）和紐約州（1994 年）。這些法令允許大專以下程度的學生，選擇不傷害動物的課程來替代動物解剖。

12. 1933 年，義大利國會立法認可任何人有拒絕參與動物實驗和解剖的權利。

13. 1995 年，斯洛伐克共和國禁止了所有中小學課程中的動物解剖。

14. 1996 年 6 月，德里高等法院的一委員會下令禁止印度學校一年可達六千萬動物數量的動物解剖。

15. 在英國，拒絕解剖動物的學生可以選擇替代的課程；課堂中也不可進行可能會傷害動物的行爲；除了顯微手術以外，即使是外科醫師也不可動物來精練技術。

16. 德國、捷克、挪威、荷蘭等國家，規定在替代方式的情形下，禁止在教育中使用活體動物。

#### 未來期望

顯然地，對教育中動物使用的關心已成潮流，希望國內開明而具有遠見的教育人士們，能夠坦然接受在政策、制度與教學方式上的改良，擬定課程標準時應有明確之目的與謹慎之思維，在活體解剖教學能夠以電腦虛擬、模型、套膜、圖

鑑等教學教材替代活體動物，為學生提供更人道而合理的學習內容與環境。

後記：本文係致教育部黃榮村部長說帖，已由聯合報記者梁玉芳小姐將內容作了一千四百字左右的報導，並於5月5日《聯合報》中刊出。



# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

- ▶ 大乘禪波羅蜜「止觀法要」之抉擇—以智者大師與印順導師禪觀思想為主軸之比較研究（中）

doi:10.29665/HS.200306.0009

弘誓雙月刊, (63), 2003

作者/Author：釋性廣

頁數/Page：31-41

出版日期/Publication Date：2003/06

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200306.0009>



*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



大乘禪波羅蜜「止觀法要」之抉擇  
——以智者大師與印順導師禪觀思想為主軸之比較研究（中）

釋性廣

【接續前期】

三、對於印度禪學典籍的取材與抉擇

（一）天台教下的止觀實修教材

1. 依據天台教判以撰著禪修教材[22]

考察智者大師的禪學思想，發現是依於天台「五時八教」[23]的判教架構所做的說明。他將止觀教學的內容，按照頓、漸、秘密、不定等「化儀四教」[24]與「化法四教」[25]的綱目，分別撰著發揮而成。此中：《摩訶止觀》闡述止觀之圓頓義，並說明修持要點及其殊勝之處，《釋禪波羅蜜次第法門》（簡稱《次第禪門》）詳明止觀的各種所緣與漸次修習方法，《六妙門》則以安般念為所緣，強調以同一所緣（安般念），可以善巧地分別修止與修觀，並作實例說明。[26]

而這三本取向不同的著作，智者大師都一本其融貫的治學特色，以天台的圓教意旨，說：「圓教但明一實諦，……實是一諦，二諦三諦，一諦離合之相也。」[27]準此，這三本禪書對於禪觀之教的開演與次第，雖然有「圓頓」、「漸次」與「不定」的不同，但這是以圓頓教——「摩訶止觀」為本的據理演繹與應機分說。又如說：「通則名異意同，別則略指三門，大意在一頓」[28]，亦即：雖然三書之標名有別，各類之修法有異，但都是本於（《摩訶止觀》）圓頓義所開演出來的「離合之相」而已。

再者，以「化法四教」開演禪法義者，則是《四念處》一書。智者大師以藏、通、別、圓之四法，就同一「四念處」觀門作總相與別相觀，以演繹四類根機不同的禪觀修行與境界。

復有《修習止觀坐禪法要》（以下稱《坐禪法要》）[29]，此書向來被簡稱為《童蒙止觀》或《小止觀》，但是其內容並非別於前書而另有撰述，而是取自《摩訶止觀》上編第四卷的「方便門」，針對初學者入門實修的需要，將一些修行項目廣為開演，詳加解釋；這是台家所謂「通漸教」的禪法說明，也可以說是（圓頓）止觀實修上的節要本。所以綜合《摩訶止觀》、《次第禪門》的行文與《坐禪法要》的前言，可得知此《坐禪法要》，含有相應於圓教而由淺入深的「淺顯義」，

相較於頓證而依次增上的「次第義」，相對於深廣而接引初學的「基礎義」，相比於與提綱挈領的「法要義」等四種意涵，所以不純粹只是接引初機而已。

## 2. 涵攝聲聞禪法而指歸圓頓止觀

上來從一一禪書的重點，了解智者大師禪學思想的各個面向，在此則統整所有禪書中所提到的禪法項目，以分析其援引印度傳統禪法的情形。

在所有的天台禪籍中，如：四禪、四無量、四無色定、十六特勝、九想、八念、十想、八背捨、八勝處、十一切處、九次第定等，都是引自「藏教」一一聲聞《阿含經》中的禪法名目。<sup>[30]</sup>而《六妙門》中安般念的定慧所緣，與身、受、心、法之《四念處》觀門，以及《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》中，以七覺意所開展的「覺意三昧」，明顯可見其取自《阿含經》。當然，其中也另有菩薩不共聲聞的，大乘特有的諸多三昧法門。

論者一般皆言智者大師的《次第禪門》等，是源自《般若經》的禪法內容，但是筆者在此之所以上溯《阿含經》，主要是強調智者大師立本於天台的完整判教體系，其在具體禪法的施設上，仍不失從「通教」一一三乘所共的禪法內容，以臻「圓教」一一止觀的「頓證」境界。這是不離龍樹《大智度論》，而又涵攝聲聞禪法的修持內容，且能另行發揮天台不共餘宗之修證義一一「圓頓止觀」。

### (二) 人間佛教的止觀實修原則

#### 1. 以定慧分別方法釐清止觀知見

如上來第二節中所分析，印順導師治學偏重於法義的精嚴簡擇，故其禪學著述的重點，就在以「定慧分別」的方法，對諸多止觀法門做精嚴的解析與論議。對於印度傳統聲聞、大乘的諸多止觀行門，印順導師的論述可以分為二種，一是在論究法義的專著中，針對禪法的學理，而作深入的解析；這是著眼於佛法的宗教特質，從「依教起修」與「以觀證教」的原則，來解說止觀的定義與特勝，此如《性空學探源》、《空之探究》中說。二是依三學增上的修道次第，從實修實證的角度，建構止觀修學的體系；此如《成佛之道》中，以三類教法為綱領，解析人天、聲聞與大乘等三個系統的禪修要點。

佛法不共世間的修持特色，就是在這「依慧明定」以入勝義空觀的禪修精神，對於傳統止觀法門，印順導師指出：從《雜阿含經》與《中阿含經》的對比中，無論在禪法的修持或說明上，都可見到佛教界在定慧修持中的不同傾向。如《雜阿含經》多重觀慧，故重視與慧相應的觀門，如「三三昧」的解說等；而《中阿

含經》則以對治眾生的煩惱為主，故對於能幫助離欲的禪定次第著墨最多。所以《雜阿含經》「重在真慧的體悟上，並且是相互融通的」，《中阿含經》「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。」[31]

而印順導師又以「定慧分別」的原則，運用在兩方面的解析上面，一是簡別定、慧二學的特性，指出佛法不共世間的特色，是以觀慧證入無我空慧的智證，而不是修得甚深禪定的身心凝然或神通妙變。二是分析佛教界修持與研究禪法的方向，向來有此「定慧分別」及「定慧等持」的兩種不同學風。

印順導師所論之禪法內容，在定學上，除了大乘不共的禪波羅蜜之外，也包含了四禪、四空定、八背捨、八解脫、九次第定，二甘露門、五停心等聲聞定學；在慧學上，從聲聞的色界、緣起、三三昧，到中觀大乘的人、法二空觀門，以及諸多勝解方便的淨觀（如觀佛等）法門等，亦都是組成禪學體系的要素。只是沒有像智者大師一樣，另立一超越的禪觀證境來包涵一切（禪法）而更超越一切（禪法）的「圓頓止觀」法門。

## 2. 分立三類教法而指歸無量三昧

印順導師認為：「佛法的多采多姿，適化無方，凡不能統攝總貫，不能始終條理，都會犯上偏取部分而棄全體的過失。」故以「綜貫一切佛法，而歸於一乘」[32]的立論宗旨，以撰作《成佛之道》。在人天禪法部份，他以《阿含經》中所說的世間四種正見，在慈心與淨戒的基礎上，介紹禪修的方法。在聲聞禪法部份，則依《阿含經》中所說的修定六種前方便，建議修持能夠開發無漏慧的七依定，在觀慧上則說四聖諦、十二緣起等觀門。在大乘禪波羅蜜部份，以大乘瑜伽行派的根本論《瑜伽師地論》中，修習八斷行以滅五過失的方法，進修九住心次第的定學，觀門則依龍樹中觀義，以二諦觀門之原則入大乘我空、法空二種觀門。

大乘與聲聞，雖然定慧二學的基本原理相通，但是二者因目標與發心有所差異，故大乘不共聲聞的止觀二學，也就多有不同。印順導師在其《成佛之道》中，還原《阿含經》的意旨，明列聲聞乘的修定前方便——準備工夫，並以「同歸於佛道」的思想主軸，分別依《阿含經》與大乘相關的經論內容，平均敘述聲聞與菩薩的止觀行持內容，完整地呈現了三乘禪法的各別風貌。此中可以注意的是，在大乘觀門中，《成佛之道》本於大乘《般若經》、龍樹《中觀論》的意旨，說依俗證真，觀空得證的般若波羅蜜法，與智者大師另立一「中觀」以統合而超越「空觀」與「假觀」的「一心三觀」圓頓法門，顯有不同。

在大乘禪波羅蜜部份，印順導師採取的是瑜伽大乘的定學次第，相較於智者大師所說諸頓漸禪門的內容，取材則已擴大包含到瑜伽大乘的禪學。由於瑜伽行



派之文獻譯出較晚，以致於智者大師未及見之，故在這一點上，二者當然是不具比較意義的。但是本文著眼於印順導師的禪學思想體系，對於翻譯文獻的引用與涵攝諸家禪法的角度自應予以重視。可以說，印順導師已汲取了玄奘大師譯經的成果，在禪學研究與修行法門上，乃成爲繼智者大師以來，對於印度禪學有所學習又有所創發的另一個代表。於此，也可以與西藏宗喀巴所著《菩提道次第廣論》比較，以見中國與西藏佛教對於印度大乘佛教奢摩他（止）與毘婆奢那（觀）取材與觀點的異同。

印順導師立足於瑜伽大乘的定學基礎——禪波羅蜜，與中觀大乘的觀慧原則——般若波羅蜜，而在菩薩道所行的諸多三昧中，則重行發掘《阿含經》中早被忽略與忘失的修持方法：無量三昧。如經中云：「有無量心三昧、無相心三昧、無所有心三昧、空心三昧。……有法種種義、種種句、種種味；有法一義種種味。」[33]又云：「若有比丘得無量三昧，身作證具足住，於有身滅、涅槃，心生信樂，不念有身。……現法隨順法教，乃至命終，不復來還生於此界。」[34]

《阿含經》中列出四種三昧，然後進一步解釋其間異同之處，即：就禪修所觀境的不同而言，「三三昧」依三法印以成觀，而「無量三昧」以（眾生）「苦」爲所觀境，如是乃通於（觀眾生苦而起願欲以救拔之的）大乘觀門。然而就空相應緣起而無諍的「同一義」而言：有情自體非能獨立存在、截然對立，而是相依相成的（故無自性）。故普緣有情的慈悲——無緣慈，也是能契入空性的。故印順導師強調：無量三昧不祇是色界禪定而已，它與三三昧，同是「空於貪、瞋、癡，而能得無我、我所的解脫。」[35]

事實上，《阿含經》文確已明白表示，若修無量三昧——觀無量而破我、我所執，不樂著於身，則必得涅槃而不復還此界中；可見修學無量三昧，能與其他三三昧同樣達到「證解脫」的效果。故若修學此一（與三乘同證法空性的）觀門，即能彰顯佛陀慈悲護生的本懷，掌握慈悲普覆的菩薩道心髓。這通於大乘的「無量三昧」觀門，亦將順向於圓滿的佛果。

如果說，智者大師從圓融的治學手法，提出有別於龍樹中觀大乘的一心三觀、一念三千、圓頓止觀之圓教義，是禪學思想上的創新與變革，那麼印順導師從精嚴的治學特色中，重新發掘龍樹《大智度論》中，菩薩不廢聲聞禪法的「無量三昧」，則應屬禪學思想上的復古與回歸。

#### 四、大乘禪波羅蜜涵攝聲聞禪法的觀點

龍樹菩薩生於印度大小乘佛教思想並行的時代。他長於南印，久受大乘思想的薰陶，又在北印的說一切有部出家。但是在教理上，他反對北方佛教一些主張

法為實有的觀點，也不喜將法義做瑣碎支離的討論，[36]他也批評南方佛教有些方廣道人執理廢事，成為惡取空者，故其溯源《阿含經》古典的緣起觀，從緣起的寂滅性中，貫通一切法空的究竟義。也就是說，在這佛教的轉變期中，龍樹菩薩綜貫印度南北佛教的長處：取法北方毘曇論典的精嚴，以《中論》的撰作來把握緣起法空慧的甚深義——中觀；再者，取法南方大乘經對於佛陀度生悲懷的體會，故仰讚菩薩道的大悲發心與長久願行，故依據《般若經》以開演《大智度論》中菩薩的六波羅蜜行門；可以說，這是在發揮一切性空而一切幻有義理的同時，也完成了三乘同歸的大乘菩薩道思想。

當時中印的佛教，在龍樹菩薩「大小共貫，菩薩為本」的提倡下，大乘佛教乃在聲聞佛教的氛圍中，得到了很好的開展。但是龍樹菩薩為主的性空大乘，是大小共行的，是「教通三乘，但為菩薩」的；此一大小共行的見解，就是承認小（聲聞）果的究竟，故龍樹菩薩指出，不能因為《法華經》的孤證而說二乘將迴小向大，決定成佛。在這一點上，智者大師與印順導師都與龍樹菩薩不同，兩人都提倡「我說諸眾生，皆共成佛道」的「一大乘究竟」思想。

反觀中國，佛教傳入時，正值印度大小乘思想各擅勝場之期，所有印度前後期傳出之思想，差不多同時來到中國，所以中土諸祖師也就認為：不同的教說，皆是佛陀因應不同根機的一時之教。在這樣的認知前提下，南北朝、隋唐時期完成的印度佛學中國化過程中，智者大師成為一個具體而微的典型代表，他將所有印土傳來的各期佛教思想，以佛陀畢生因應各類根機的「五時說法」，與藏、通、別、圓的「化法四教」，來總攝佛教中大、小，空、有等諸多異說，再分眾生根機而立「化儀四教」。而印順導師所生之時代，接觸到了日本佛學界習自西方的文獻考古與原典語文研究的成果，故從歷史先後發展的時序，來說明佛教中大、小，空、有思想的沿革；故其五期[37]三類的判教理論架構，就加入了思想產生的時間考量。

然而大乘佛教對於聲聞佛教的態度，無論是智者大師的「同時說」，或印順導師的「前後說」以為前提，筆者想進一步討論的是，二者取舍聲聞禪法的立論觀點為何。

### （一）大乘《般若經》對聲聞教法的觀點

大乘空義的代表經典《般若經》中，有一段談論大乘菩薩行人勸學聲聞教法的記載，經云：

菩薩摩訶薩常行……禪那波羅蜜，……以方便力斷眾生愛結，安立眾生於四禪、四無量心、四無色定、四念處，乃至八聖道分，空、無相、無作三昧。……

自行禪那波羅蜜，教人行禪那波羅蜜，讚禪那波羅蜜法，亦歡喜讚歎行禪那波羅蜜者。……自入初禪，教人入初禪，讚初禪法，亦歡喜讚歎入初禪者。二禪、三禪、四禪亦如是。自入慈心（中），教人入慈心，讚慈心法，亦歡喜讚嘆入慈心者；悲、喜、捨心亦如是。自入無邊空處，……；無邊識處、無所有處、非有想非無想處亦如是。……自修空、無相、無作三昧，教人……。自入八背捨……。自入九次第定。……若菩薩摩訶薩行出世間……行禪那波羅蜜，禪那不可得……。

[38]

在經文中可以很明顯地看到，菩薩自修與教人的禪波羅蜜內容，如四禪、四無量、四空定等，皆是傳統聲聞所修的定法；而在觀慧所緣的部份，如四念處、八正道、乃至三十七道品、三三昧等，亦皆同於聲聞道品的觀門。

既然與聲聞修學同樣的定學與觀慧所緣，然則大乘的禪波羅蜜，與聲聞的定慧二學又有甚麼不同呢？經中進一步指出其不同處在於：

云何名禪那波羅蜜？須菩提！菩薩摩訶薩以應薩婆若心，自以方便入諸禪，不隨禪生，亦教他令入諸禪，以無所得故，是名菩薩摩訶薩禪。[39]

原來菩薩同學聲聞禪法，但不是與出離心相應，而是與薩婆若心——菩提心——相應的。由於以利樂眾生為優先的緣故，在其中展現了雖入禪而不為禪力所拘的方便力，這是菩薩不廢止觀基礎，卻又更深化、廣化的大乘禪波羅蜜殊勝義。

對於上來的經說，龍樹菩薩在《大智度論》中相關的疏解是：

問曰：「三十七品是聲聞辟支佛道，六波羅蜜是菩薩摩訶薩道，何以故於菩薩道中說聲聞法？」答曰：「菩薩摩訶薩應學一切善法、一切道，如佛告須菩提，菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，悉學一切善法一切道，所謂乾慧地乃至佛地；是九地應學而不取證，佛地亦學亦證。」[40]

這一段答問，是龍樹菩薩針對當時教界一種錯誤觀念的回應。原來，在大乘教中也有一種固執印象，那就是認為：三十七道品是聲聞法，六波羅蜜才是菩薩所修法。然則於大乘《般若經》中，為何說菩薩亦應具足三十七道品功德呢？龍樹菩薩的看法是：「因為菩薩須成就一切眾生，故應廣學一切善法，善學一切道品；於九地前但學一切，忍而不證，直至佛地方得功行圓滿。」這是為何在《般若波羅蜜經》等大乘經法中，佛亦教授四念處、八聖道分道品；更沒有說三十七道品唯是小乘法的原因。所以在《大智度論》中接著反問：「在何處的大乘經說只有聲聞、辟支佛才修三十七道品法，而菩薩不修學呢？」[41]

龍樹菩薩進一步發揮三乘共貫的學法理念是：

佛以大慈故說三十七品涅槃道，隨眾生願，隨眾生因緣，各得其道。欲求聲聞人，得聲聞道；種辟支佛善根人，得辟支佛道；求佛道者得佛道。隨其本願，諸根利鈍，有大悲無大悲。譬如龍王降雨普雨天下，雨無差別，大樹大草，根大故多受；小樹小草，根小故少受。[42]

佛陀以大慈悲心，而對所有大小乘行人皆說三十七品涅槃道，唯視眾生個人的本願力、慈悲心與根機差別等種種差異，而各得其所，各趨所向。就像龍王興風降雨而普潤一切一樣，雨量並無差別，惟視草木本身樹根的大小而所受有別。三乘聖賢亦復如是，世尊普同宣說三十七道品涅槃道，唯視眾生悲心之有無、願行之大小、根機之利鈍，而或得聲聞果，或入緣覺乘，或行菩薩道而進證圓滿的佛果。

從上來《般若經》文與《大智度論》義的並列中可以發現，經文中特重於說明：大乘禪波羅蜜是菩薩行人用以為度生的方便，這是修學禪定而不為禪力所拘的特勝；而論義則只就眾生發心的不同，做「佛以一音演說法，眾生隨類各得解」的平面解釋。雖然其義可以相通，但前者卻比較具體地指出：大乘行者與聲聞行人，雖然修學同一禪觀所緣，但卻更深化、廣化的關鍵所在。

## （二）化儀四教以大涵小，修在圓頓

智者大師立足於「圓頓止觀」的究竟圓滿義，以統攝所有大小乘的教法，如說：「通則名異意同，別則略指三門，大意在一頓。……聽者因何作觀？…六根淨位，能以一妙音，遍滿三千界，隨意悉能至，則能傳秘教。」[43]對於修習傳統聲聞禪法，並且顯發大乘禪波羅蜜義的觀點是：

菩薩所行禪定，云何名波羅蜜？答曰：「因中說果故，隨分說故，頓教所明發心，畢竟二不別故，以如是等眾多義故，菩薩所行禪定，亦得名波羅蜜。」[44]

由此可知，智者大師貫攝聲聞禪法於摩訶止觀——圓頓止觀，從佛陀的圓音演教中，所有教法將隨眾生的根機，而有深淺、頓漸的不同解悟與行證。所以智者大師依此義旨，傳下篇幅龐大，羅列眾多而敘述詳盡的漸次禪觀典籍，如《次第禪門》、《四念處》等。而在大乘不共聲聞的禪波羅蜜方面，則強調：於菩薩因行中說佛果位，在因緣各別中分別說禪修所緣，在依於最高圓頓意旨而勸發大心等的意義中，顯發菩薩禪波羅蜜的殊勝義。

智者大師所承繼的是《大智度論》中，大乘行人涵容聲聞禪法的觀點，並以天台的圓教意來顯揚佛陀「以一妙音，遍滿三千界」的「秘密義」，但是上智上機者，並不從漸次門入，而是直修頓超的證圓教義。

### （三）三機設教依上攝下，重視基礎

印順導師從「佛在人間」的立場，肯定依人身行菩薩道而向於佛乘的「人間佛教」，在《成佛之道》中闡揚的大乘要義，是以悲心實踐為原則的般若空義與菩薩廣行。對於傳統聲聞禪法，則從「依下起上，依上攝下」[45]的（五乘）三乘共學的觀點，認為此亦是大乘菩薩行人所應修學的禪法。此中，印順導師引《法華經》三百由旬涵蓋在五百由旬中的譬喻，說明其間的意義：

在佛法的三類中，也是「依下」士法「能起」中士法，依中士法能起「上」士法。[46]

從相攝來說：如三層塔的建立，有中層就有下層；有最上層就一定有中下層。所以在佛法中，「依上」士法，「能攝」得中下士法；依中士法，一定能攝得「下」士法。如《法華經》中說：二乘為三百由旬，大乘為五百由旬。然五百由旬中，就含攝得三百由旬；三百由旬，就是五百由旬的車站。這一相攝的見地，為貫攝一切佛法，善巧一切佛法所必須的。[47]

單就禪定境界的次第引生而言，三乘共法中，從欲界未到地定，乃至色、無色界等四禪八定的定心次第，也都是三乘禪觀之學的基礎；此一聲聞禪法，並不障礙大乘的修學，甚至更是貫通大乘的禪定（禪波羅蜜）與智慧（般若波羅蜜）之教法施設。不但如此，他更強調菩薩為了度眾生，故須修學禪定——三昧力，養成堪忍性，以助成菩薩道的事業。如說：

為什麼要修止而得禪定？因修止而能得定，就能成辦種種有義利的事業。所以說：「制心一處，無事不辦」。修止而得住心時，身心引發輕安，身心都輕快舒適，而有行善離惡的力量。眾生一向在散亂心中，對欲境的抗拒力，煩惱的制伏力，善事的進修力，都非常薄弱，總覺得有心無力，如逆水行舟那樣的艱難。……如修止而能住正定，「依住」心而發生「堪能性」，就是從身輕安而生身精進，從心輕安而生心精進；過去無能不堪的情形，全部改觀。依止這樣的堪能性，就「能」勇於進修，作「成所」要「作」的「事」業。……大乘行人，依定才能引發身心輕安，引發神通等功德；能深入勝義，更能作饒益眾生的種種事業。總之，佛法的殊勝功德，都是離不了定的，所以應專心修習禪定。[48]

印順導師將聲聞定學視為共三乘的基礎，這已通於《般若經》中所說的，不

廢聲聞禪法，而且用為基礎，以深化菩薩行的大乘禪波羅蜜。所以在《成佛之道》的「禪定度」，按照次第進修，步步增上的原則，說由勤修八斷行，滅除五過失，以修得九住心的大乘奢摩他法門。

### 【未完待續】

[22] 智者大師的禪學著述，親自撰著者少，講說述義而由弟子筆錄者多，故引發學者討論。彼等在智者親自撰作或學人筆錄中，考察其內容是否存有後人增減的部份。本文取智者大師的思想特色及其禪法精神的重點，故不在此議題上繼續分判與細論。

[23] 面對佛教中不同意旨的諸多經典，今人多從歷史的角度，解說學派思想的演變，而智者大師與其同時代的佛教徒，則多從「所有教典皆是佛說」的詮釋角度來了解，故智者大師提出佛陀衡時應機而「五時說法」與「法儀八教」的說法，反映的是當時人對於佛法的共同觀念。

[24] 所謂的「化儀四教」是：1.頓教，即佛陀以自內證之法，以直接教示眾生。2.漸教，乃施設有次第相之教法內容，以教示眾生。3.祕密教，佛陀應眾生之不同根機而施予個別教化，這是因材施教，學者彼此互不相知的教法。4.不定教，佛陀以一音演說，眾生雖同一聽法，然隨各人根機與能力之不同，所體悟的內容則不一定。

[25] 智者大師將教典內容依天台義旨而做深淺的分判，內容分為：藏教、通教、別教、圓教等四種，此與「化儀四教」並稱為天台八教。此中：「藏教」為小乘三藏；通教以（共）《般若經》為主；「別教」則是不通二乘之大乘法，如方等大品；「圓教」，天台宗認為這是教化最上利根之人，故名「圓」，此以《法華經》、《涅槃經》為主。

[26] 針對止觀教學，「祕密教儀」是因機施設，故其法門傳授，祕而不顯，但是具體之止觀內容，則其他三書已涵蓋殆盡。

[27] 智者大師：《摩訶止觀》，【大正藏】四十六冊，頁一一八中。

[28] 同上，頁三下。

[29] 《修習止觀坐禪法要》，向來被簡稱《小止觀》或《童蒙止觀》，但是考察此書的撰作意旨與所述內容，則不僅只是援引初學的意義而已，故筆者認為直接截取篇名數字，簡稱：「坐禪法要」或較為妥切。

[30] 智者大師援引《阿含經》禪法內容後，在處理上是依據「化儀四教」的原則而做定位（如上一節中說），在解說上是以世、出世間法為區分的標準。詳細內容可參閱拙著：〈《次第禪門》與《清淨道論》禪學觀點釋疑〉答問之一、二、五題等，《弘誓雙月刊》第六十一期，桃園：弘誓，二〇〇三年二月，頁三二～四一。

[31] 拙著：《人間佛教禪法及其當代實踐》，頁二九八中有較詳細的分析。其中摘引印順導師說法之文段，見《性空學探源》，【妙雲集】中編之四，頁七三。

[32] 有關於印順導師三機教判的依據與立論分析，詳見拙著：《人間佛教禪法及其當代實踐》，頁二五九～二七二。印順導師：《成佛之道》自序，【妙雲集】中編之五，頁一。

[33] 劉宋·求那跋陀羅譯：《雜阿含經》卷二十一，【大正藏】第二冊，頁一四九下。

[34] 同上，頁一二八中。

[35] 印順導師：《佛法概論》，【妙雲集】中編一，頁二四一。

[36] 如《發智論》、《毘婆娑論》等。

[37] 此五期分類是：「一、聲聞為本之解脫同歸；二、菩薩傾向之聲聞分流；三、菩薩為本之大小兼暢；四、如來為本之菩薩分流；五、如來為本之佛梵一如。這五期中，一、三、五，表示了聲聞、菩薩、如來為主的，也就是修聲聞行，修菩薩行，修如來行，有顯著不同特色的三大類型；第二與第四期，表示了由前期而演化到後期的發展過程。」（印順導師：《契理契機之人間佛教》，【華雨集】第四冊，頁六）

[38] 後秦·鳩摩羅什譯：《摩訶般若波羅蜜經》卷八，【大正藏】第八冊，頁二八一上～二八三上。

[39] 同上，卷五，頁二五〇上。

[40] 龍樹菩薩造，鳩摩羅什譯：《大智度論》卷十九，【大正藏】第二五冊，頁一九七中。

[41] 《大智度論》卷十九：「復次，何處說三十七品但是聲聞辟支佛法非菩薩道？是般若波羅蜜摩訶衍品中，佛說四念處，乃至八聖道分；是摩訶衍三藏中，亦不說三十七品獨是小乘法。」（同前，頁一九七下。）

[42] 同前。

[43] 智者大師：《摩訶止觀》卷五上，【大正藏】第四十六冊，頁三下欄。

[44] 智者大師：《釋禪波羅蜜次第法門》卷一上，【大正藏】第四十六冊，頁四七九上欄。

[45] 印順導師：《成佛之道》，《聞法趣入章》第二，【妙雲集】上編第五，頁五二～五四。

[46] 同上，五三頁。

[47] 同上，五四頁。

[48] 同上，三〇五～三〇六頁。





# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 人間佛教在台展開50年感懷

doi:10.29665/HS.200306.0010

弘誓雙月刊, (63), 2003

作者/Author：鄧子美

頁數/Page：42-46

出版日期/Publication Date：2003/06

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200306.0010>



*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



## 人間佛教在台展開 50 年感懷

鄧子美（江南大學法政學院教授）

從太虛大師創辦的《海潮音》在臺灣復刊開始，人間佛教思潮在臺灣整整已展開了五十年。太虛生前無論怎麼也想不到，他的理論竟然在臺灣成爲了現實。猶如杜維明曾就西方傳統轉換爲現代法制文明所指出的那樣，這是一個 **Unintended Consequence**，即沒有預期到的，沒有想到的結果。

眾所周知，近代佛教復興的先驅楊文會由讀《大乘起信論》對佛教生起信仰，也由目睹禪宗末流的作爲，實際上率先對《大乘起信論》的基礎真常唯心論作出了反思，即批判了禪宗的弊端，開始宣揚唯識論。他的兩個最傑出的學生，一個重在繼承他一面。歐陽竟無繼承了他的批判性，即以唯識論嚴厲批判了真常唯心論。太虛則保持了楊文會思想的連續性，一面闡揚唯識論，一面在捍衛真常唯心論的同時，對其核心思想作出了現代闡述。太虛還進一步注意到了法性空慧學即中觀論的思想價值。進而，印順導師以《阿含經》爲抉擇依據，一方面強調龍樹的中觀論，批評如來藏，追溯佛陀本懷。一方面也肯定真常唯心論同樣源自原始佛教。這一近代佛教自我省思的概括，雖因簡而未免不完整，但點明了三代佛學思想家的思想脈絡。

這一過程，與清初到清末儒學的自我反思不無相似之處。明末清初，儒家實學把明亡歸因於陽明心學的空疏，因而批判心學；清初的實學後來演變爲考據學，進而依據東漢古文經批判宋代理學；繼而，清代今文經學派批判了考據學派，而一依西漢今文儒家經典爲准，（雖然也不無扭曲）追溯到孔學原貌。就是說，佛教與儒學都在對傳統的懷疑中展開了省思及其中合理價值內涵的發掘。不同之處在於，儒學的反思經歷了四個世紀，才產生了當代新儒家。佛教的反思從楊文會開始，才經不到百年便產生了新佛教即人間佛教。

人間佛教是大乘佛教合理內涵在現代的當然繼承者，大乘佛教理論如太虛所概括與印順所承認，無非建立在真常唯心論、唯識論、中觀論三大體系基礎上。而這三大體系都可在原始佛教中找到其蘊含，其根本均爲緣起說。三論之中，由於對真常唯心論體系的批判及其弊端的反省較早，思想準備較爲充分；同時，這一系屬於與中華民族思維方式與文化較爲貼近的一系。所以，主要安立在這理論體系之上的人間佛教思想（不排除也吸收其他理論體系，乃至直接吸收原始佛教的思想養份）率先開花結果，實爲意料之外，情理之中。

五十年前，太虛弟子與學生印順、慈航、大醒、東初、演培等就把人間佛教思想帶來臺灣，並不懈地宣傳闡揚，特別是印順導師還作出了創造性的推進。其

中，慈航應為人間佛教教育思想踐行的先驅，可惜剛剛撒播與培養了一些人間佛教的種子，事業還未及展開就圓寂了，唯有精神長留人間。

大規模展開與踐行人間佛教的前驅，當數星雲大師。1953年，他到宜蘭，把雷音寺作為人間佛教的試驗場，並未大聲宣揚而先著手做。1957年，他在《海潮音》上發表《(太虛)大師仍然活著》，借此表達了早在大陸就抱有的對太虛的懷念以及其思想的仰慕。1967年，在高雄開啓了佛光山的宏大的多方面事業。與其他人間佛教道場比較而言，星雲與佛光菩薩僧團的特點是從「恒順眾生之願」著手，把人間佛教普及於社會各階層。同時，在本質上堅持漢傳佛教叢林優良傳統的基礎上，借鑒了各國現代化的宗教傳播與組織形式，其中日本佛教大本山制的痕迹較明顯。不管其他人間佛教道場或不怎麼認同人間佛教理念的道場意識到與否，佛光山模式作為前驅，其許多創造性形式給了他們以豐富的啟發。

東初的思想與太虛之間有著直接繼承關係，他著重展開踐行的是人間佛教的文化學術思想。這一重心由聖嚴法師及其開創的法鼓山事業所繼承與進一步拓展，承續了漢傳佛教慧命，並在全方位的佛教教育、禪修等各方面作了推進，但其特色與成功之處仍在文化學術，特別是高水準的佛學研究引導，電子版的經論共用，使學界教界受惠無窮。

證嚴法師法脈上雖傳自印順導師，但其開創的慈濟事業充分展開了、踐行了太虛、印順共有的人間佛教的關懷社會思想，其重踐行的特徵，如果用證嚴的話表達，那就是「做就是了」，其成效可說是後來居上。其特色為從印順所稱之大乘特有的「悲增上行」入手，從其儀式、音樂、建築等方面看，也許可以說立足佛教本懷，借鑒了基督教的現代形式而有所創新。但從慈濟遵奉的基本經典《無量義經》來看，也仍屬大乘佛教的真常唯心論一系。

自從日本所謂「批判佛教」提出「如來藏」非佛說後，有些人對「如來藏」說似乎諱莫如深。其實，禪淨台賢依據的真常唯心論固然部分源于如來藏，佛性論也與如來藏有密不可分的關係。這並沒什麼好忌諱，只是應警惕並防範「如來藏」可能帶來的弊端就是了。任何思想都有其弱點，如來藏說當然不例外，印順導師對如來藏的批評正由此著眼。而只要正視而不是掩蓋其弊端，就能夠防範。佛光山宗務委員會就曾為此設計了一些重大措施，如凡幹部一旦完成建寺任務，就立即調回，另派人任新建道場住持。這一措施明確地有鑒於禪宗子孫制的弊端，就是為了防範如來藏思想容易引起的「我執」。

其實，日本「批判佛教」與其他宗教中產生的極端原教旨主義傾向有接近的一面，它們都反映了對現代思潮帶來的種種弊病的不滿。就此而言，不無對現代思潮的激進與躁動反撥的意義。但極端原教旨主義還含有從根本上否定現代思潮

的傾向，就此而言，9·11 事件與隨之而生的阿富汗戰爭、美伊戰爭不說判處了這一傾向的死刑的話，也至少給這一傾向劃上了階段性的句號。因而，面對西方強勢文化的衝擊，保持與昂揚東方文化慧命的根本途徑不是回到古代，而是實現自身傳統的更新——臺灣人間佛教的成功就是有力的證明，慈濟與佛光山更朝著國際化方向邁進，表明了東方文化的全球生命力。

就實質而言，體現人間佛教思潮在臺灣充分展開的上述三大教派的踐行具有互補性，儘管至少在目前，還大體不出或很少超出太虛思想，特別是其批判繼承真常唯心論的構架。

——花蓮瀰漫著感人的氣息（如用現代語來表達，那就是重在通過人與有情眾生共具的情感感化），那怕是不瞭解佛教，甚至對佛教持懷疑態度的人，在這樣的氛圍下，也不禁想為佛教，為慈濟事業幹點兒什麼。慈濟情感的包容廣大而深厚，進而以悲開智，悲智雙運，可以說至少人類的半數會感到這是心靈的皈依處。與證嚴法師提出的「超越反戰」的內涵相比，聖女貞德「拯救法蘭西」的號召似稍遜一籌。南丁格爾與她領導的修女們開創的事業確實偉大，但其聲名遠播仰仗著大英帝國的赫赫威勢，可能不若來自小島的「藍衣天使」一無所憑。稍有遺憾的是，情感的開掘終有極限，如林宜璿所說，人一再被感動，難免麻木。

——來到法鼓山，淡雅的建築與潺潺的溪流終於使學者們亢奮的心熨貼起來。中華佛學研究所圖書館提供了雄厚的學術資源，廣闊的學術空間、第一流的學習設施。《中華佛學學報》、《中華佛學研究》也為學者們提供了當代一流的學術成果交流園地。這兒真是學子們的天堂，佛教學者的天堂，佛學思辨理性的天堂。不無遺憾的是，曲高總是和寡，聖嚴法師極其追隨者多年心血凝聚起來的資源還未充分的利用。

——幸而，佛光山的讓佛光普照人間的宗旨足以彌補此缺憾。佛光山上洋溢著一股強大的生命本身的向上的力量（人的自然本能或眾生出於自然的正面傾向），也能夠突破情感的局限。無論是佛光人的喜樂面貌，鏗而不捨的精神，還是開拓進取品格等等，都源於生命本身的動力。星雲大師以佛法所作的引導，無非是從個人「小我」開始，攝向「大我」與「法我」（最終應達到「無我」），開發出人所共有的悲心與智慧。從如實認知「無常」與「苦」出發，以追求常樂與清淨的理想，由此開展出各項事業。在中國古代，無論儒道佛，都飽受宗法思想影響，都偏於硬性壓制這一本能，但現代人間佛教把這一被壓抑著的潛能釋放出來，予以適當引導，於是爆發出無窮無盡的力量。同時，這裏由繼承漢傳佛教叢林傳統而表現出的真常唯心論的特徵也特別明顯。

可惜，安立在大乘唯識論基礎上，以歐陽竟無、呂澂為代表的的現代佛教思

想體系五十年來竟秀（開花）而未實。太虛的唯識論也主要從實用理性出發，作為分析問題的工具使用，很少開發其踐行層面。就是客觀上承接歐陽漸、呂澂的居士佛教傳統的現代禪，在思想上卻重在承傳漢傳佛教慧命，因而不出經過改造的（現代的）真常唯心論範疇，在實際上也還沒有逾越太虛提出的佛化家庭思路。難道這一思想體系也如玄奘開創的慈恩宗，傳二世而衰？只能供後人研究？撇開社會因素，秀而未實究竟由哪些內在的思想缺陷導致？意在傳承玄奘事業的玄奘大學及其創辦者是否能把玄奘思想核心——唯識論體系的現代轉換與展開作為重大課題研究？

具有中華文化特色的大乘真常唯心論體系標示圓融即包容性，這一思想體系在現代的轉換成功在茲，不可避免的局限也在茲。簡言之，在這一思想體系中，人所特有的而且原始佛教所特別強調的超越理性力量薄弱——對外缺乏棱角，即所謂隨世圓融，缺少獨特的直透心底的深邃的思想力量——對內缺乏自身反思，導致在明清時期，宗法性的東西披著「法我」的外衣泛濫。因此在現代，也應對在「法我」掩蓋下的生命自然傾向的負面，保持應有的警覺。這是宗教的本懷，特別是佛陀超越理性的本懷所在，不宜有絲毫的懈怠。雖然緣起性空論傳入漢地最早，這就是由鳩摩羅什譯解，道安所傳承的龍樹空宗思想，但不久就與真常唯心論融和，散見於中國化佛教各宗教義中，未能獨立傳承。而印順導師根據《阿含》，對這一思想體系作了新的抉發，並繼承太虛思想，在此基礎上安立了其人間佛教思想體系。印公強調的佛教理性信仰特色，將在世界宗教競爭中，為佛教拓展更廣闊的生存空間，也為批判現代思潮之弊，引導匡扶現代社會確立了佛教立場的準繩。在緣起性空思想體系上安立的人間佛教理論才展開不久，並由臺灣北部的弘誓、中部的佛青、南部的妙心等多個教團倡導踐行，未來不可限量。

人間佛教思潮在臺灣展開五十年，由小到大，忍受了重重壓力，衝破了層層阻力，幾乎每一步都走得很艱辛，而且從來各種批評不絕於耳。從動機看，這些批評大致可分為三大類，一為因原有權位被削弱而發出的哀鳴、陳詞濫調，對此自然可不予理采。二為因不察內情或受挑撥或確實曾受不公平對待等等，對此當有分析。例如所謂不講修行問題，其實，法鼓山、佛光山等道場都已形成有特色的修行模式，面對的現代市民社會越複雜，修行也理應越精進。在現代，躲入深山老林的修行很難經受住社會考驗。又如所謂世俗化問題並不新鮮。韋伯早此百年就提出了，他在著名的《新教倫理與資本主義精神》中曾針對新教指出：「儘管還保留了宗教的形式，但宗教的精神正在如飛似的逝去」，最終為功利的世俗精神所取代。這一預判基於神教的「世俗」與「神聖」兩元對立，本身就存在問題；而且與所謂宗教消亡論殊途同歸。當然，人間佛教與社會的互動的領域愈廣泛深入，自身的根源性愈需加強。三為出於善意的建設性批評，當代人間佛教正缺乏中肯的這類批評。

韋伯正確地強調說，純書卷氣的學說不可能改變世界。其上述名著的理論價值正在於證明了宗教信仰和行爲的踐行意義。但他又聲稱，除了現代西方文化之外，沒有任何文化（無論是出於宗教的還是其他的理想動機）能夠包容如此規模的全面的（從精神到物質生產）廣泛實踐。這一斷言也已被人間佛教在台展開五十年的事實無情地打破。尤其是佛教在中國社會中一向處於邊緣地位，不象基督教在西方。20世紀前期，章太炎、梁漱溟等都由佛歸儒，其原因雖多，但也不無出於這一現實考量。但是原處於邊緣狀態的佛教倫理在人間化的推動下，竟然至少在臺灣社會的中下層躍居主流，同樣也起到了西方新教倫理在17、18世紀所起的使社會在變革中朝良性方向發展的作用，避免了貪的無厭的資本主義的那種非理性的形式，避免了在威權消解和崩裂時代的社會大規模失範現象（如目前伊拉克的可怕現象）。雖然其他宗教對此也有貢獻，但從臺灣的實例更可看出東方傳統延續的巨大力量，人間佛教雖然是對傳統的根本性變革，但她對佛教基本觀念的繼承也很明顯。這一繼承彌補了新舊倫理規範的斷層，獲得了更廣泛的社會認同，增強了對社會變革導向的約束力。僅此一點，就是非常了不起的成就。同時，這又是意料之外，情理之中。因為儒家文化在中華大地上歷來雖居主流，經過創造性轉換的新儒學傳統在臺灣也從未中斷。但傳統儒學的根基——宗法社會已土崩瓦解，殘存的宗族組織也無法承擔通常由普世性宗教推展的社會化踐行要求。而倫理只能靠踐行，說教總是無力的。歷史的使命於是落到人間佛教肩上。

不僅如此，正如美國學者麥金太爾所說，東西方各有自身的理性傳統。由此全球現代思潮與「後現代」思潮的展開也具有繁複的形式與極為多樣化的曲折的途徑。例如，與康得的名言——西方啓蒙的口號：「勇於成爲智慧者！勇於運用你『自己的』理智」相比，在人間佛教領袖號召下，千百萬義工、志工「用心地去做，努力地去做」，具有鮮明的東方啓蒙色彩。但無論如何，覺悟雖有早晚之分，東西方社會理性化（不僅工具理性而已）的大方向卻趨同。五十年來，人間佛教從在冰雪大地上播種開始，至今在臺灣已有豐碩的收穫。雖然其間對西方文化不無借鑒，但歸根到底，這是東方各民族心智的結晶，特別是人間佛教倡導者與踐行者的心智之結晶。

南無人間佛陀！南無四眾佛弟子！南無千百萬義工志工菩薩！

（本文作者爲大陸研究中國近現代佛教專家）

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 修證篇概論（下）

doi:10.29665/HS.200306.0011

弘誓雙月刊, (63), 2003

作者/Author：釋悟殷

頁數/Page： 47-58

出版日期/Publication Date：2003/06

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200306.0011>



*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



【接續前期】

參、聖果觀與時間觀，及大乘佛教之關係

依著佛陀的教法，佛弟子如法修行，斷煩惱，契證解脫。由斷三結——我見、戒禁取、疑（或說斷八十八使），證得預流果，晉升為聖者之流，而後隨著煩惱分分減少，稱為二果、三果，乃至煩惱究竟斷除者，稱為阿羅漢果。

學派中，關於聖果仍有不同的見解[21]。大眾部主張：「預流者有退義，阿羅漢無退義」。預流者只斷了三界見道所斷煩惱（見惑），修道的煩惱（修惑）未斷，故還會退墮；二、三果聖者，其修道煩惱亦未完全斷除，故同樣會退；而阿羅漢則已斷盡一切見、修所斷煩惱，是故決定不退了。由於初果還有修惑未斷，不僅還會退墮，甚至還可能造作五無間罪以外的惡業：「諸預流者，造一切惡，唯除無間」。雖然斷盡煩惱的阿羅漢決定不退了，但是「有阿羅漢，為餘所誘，猶有無知，亦有猶豫，他令悟入」等，顯然阿羅漢的功德未盡圓滿。既然不夠圓滿，就表示有更上追求的空間，於是開啓了抑小揚大之風潮。

有部主張：「預流者無退義，阿羅漢有退義」。這是說，初果聖者不會退墮，二、三、四果聖者，才會退墮。二、三果聖者尚有修道煩惱未完全斷除，容有退墮，何以只斷見道煩惱的初果聖者不會退墮，而已經斷盡所有煩惱的阿羅漢者卻會退墮？有部以為：初果聖者已斷見惑，已通達無我我所，更無有一法是我、我所可執者——因「見所斷結依無事起」，所以必無再退的道理。後三果聖者，是斷修惑，因「修所斷煩惱於有事起」，故即便斷已，仍會再現起煩惱而退。亦即一切見所斷結，聖慧斷已，皆永不退；修所斷結則不然，有時由於觸動外境，繫著外境，以致現起煩惱而退轉[22]。而且，有部是三世實有論者，以「三世實有」的立場而言：「阿羅漢斷諸煩惱，非令全無，過去、未來煩惱性相猶實有故」（大正二七·三一二下）。時解脫阿羅漢，若遇到退緣，還會現起煩惱而退。佛陀是阿羅漢，佛陀亦會退失「四增上心現法樂住」（四根本靜慮）。亦即佛陀所得四根本靜慮，並非恆時現前，此亦符合「諸阿羅漢皆得靜慮，非皆能起靜慮現前」的主張。

此中，大眾部（分別論者）和有部，都承認阿羅漢已斷盡煩惱了，而彼此的爭論點是：大眾部等是過未體無、現在實有論者，又主張「心性本淨，客隨煩惱之所雜染，說為不淨。……隨眠異纏，纏異隨眠。應說隨眠與心不相應，纏與心相應」（大正四九·一五下——一六上）。阿羅漢不僅斷除了現行煩惱（纏），連煩



惱的種子（隨眠）都斷盡了，怎麼可能再現起煩惱而退轉！而有部是三世實有論者，阿羅漢已斷盡煩惱，但「過去、未來煩惱性相猶實有」（大正二七·三一二下），故遇退緣仍會現起煩惱而退轉。由此，再次說明了「時間觀」影響學派思想之深遠了。

以上，概略說明學派對於「聖果」內涵之不同意見，及其思想背後的癥結點。接下來，說明不同聖果觀及其延伸而來的思想發展。

大眾部之「預流者有退義」，「諸預流者，造一切惡，唯除無間」，「有阿羅漢，為餘所誘，猶有無知，亦有猶豫，他令悟入」。如此，已晉升聖者之林的初果聖者，還會造作五無間罪外之惡業，而阿羅漢又無自證智（無知）、無證信（猶豫）、無聖慧眼（他令悟入）等，此則不僅是不可用行為來判凡聖，即使聖者也不知自己是凡是聖。這樣一來，凡聖之分野，就難以嚴明了[23]。有部「預流者無退義」，阿羅漢有自證智、證信、聖慧眼，不復於三寶、四諦起疑，嚴格界定了凡聖之分野；然「有阿羅漢猶受故業」，「時解脫阿羅漢」還會現起煩惱而退轉，或者擔心退轉而舉刀自殺[24]。如此，外人亦不能以行為來揣測聖者之德行。而且，「諸阿羅漢亦有非學非學法」（前五界身是有漏）——阿羅漢身猶是有漏，就難免有人因阿羅漢身而起貪瞋癡等，這不但為有部的「佛身有漏」說，作了更具體的說明，而阿羅漢如何避免他人因己而現起煩惱，則是日常生活上的重要課題了。

那麼，阿羅漢的生活是什麼狀況呢？有部主有五種因緣，令時解脫阿羅漢退失聖果：一、多營事業；二、樂諸戲論；三、好和鬥諍；四、喜涉長途；五、身恆多病（大正二七·三一二中；三下）。顯然地，阿羅漢理應過著「少事、少業、少希望住」（大正二四·一一——一下）的寂靜生活。不過，有「先是菩薩種性」的阿羅漢，雖然已經解脫了，但「不忍有情造惡招苦，為拔彼故」，在日常生活上，會藉著無諍行，以遮除他人相續煩惱[25]；亦有阿羅漢為「住持佛法」、「知世間安不安」等而現起願智[26]。如此，就顯示了阿羅漢亦懷有「不忍聖教衰，不忍眾生苦」的淑世熱誠，並不純然的享受於寂靜的解脫樂中。而「有阿羅漢增長福業」（大正四九·一六中）的思想，在建塔、立寺風氣盛行之後，有部即以《四梵住經》作為「建塔、立寺能生梵福」之理論依據（大正二七·四二五下），極力讚揚建塔立寺能生梵天受樂，而阿羅漢「經營牽堵波、毘訶羅、僧伽藍」等修福事，亦成為「住持佛法」（大正二七·八九五中）之要目！南傳案達羅派說：阿羅漢，若布施衣食等資生之物，或禮拜支提（塔）、獻華鬘、塗香、乃至右繞支提等，這都是阿羅漢的積集福業事（南傳五八·三一——三一三）。如此，南北印學者不約而同帶動了莊嚴寺塔之修福事！而「福力最為勝，由福成佛道」之思想出現，當是極為自然的事了[27]。

然值得注意的是，如前說：有「先是菩薩種性」的阿羅漢，因「不忍有情造

惡招苦，為拔彼故」，會藉行無諍行，而遮除他人相續煩惱。何以「先是菩薩種性」的行者，卻自證解脫（阿羅漢果）呢？這或許是大乘佛教中得「無生法忍」（第八地）的菩薩，倘本願力不足，還要諸佛勸發的原因吧[28]！也就在這裡，說明了一件事：雖然阿羅漢亦懷有淑世熱誠，並不純然的享受於寂靜的解脫樂中，但是阿羅漢與大乘菩薩行者的淑世熱誠，在精神內涵上仍是有距離的。

另外，有部主張「忍違惡趣，菩薩發願生惡趣」（大正二七·三三中），故入忍位的聲聞種性行者，就沒有「成無上正覺」——回小向大的可能[29]。而大眾部主張「有阿羅漢，為餘所誘，猶有無知，亦有猶豫，他令悟入」（大正四九·一五下）：阿羅漢的功德不夠圓滿，還要更求上法，因而開啓了抑小揚大的學風。阿羅漢不斷之餘習，在大乘佛法中，演化為阿羅漢、辟支佛智所不能斷，唯佛才能究竟斷的「無始無明住地」（即所知障）；由此「無明住地緣，無漏業因」，而「生阿羅漢、辟支佛、大力菩薩三種意生身」，於是「不思議變易死」說因之成立[30]。有部則不然，阿羅漢之餘習，聲聞、獨覺雖能斷盡而猶現行，唯有如來畢竟不起，煩惱習氣俱永斷故（大正二七·四二中）。然何者才能回小向大？學派的思想差異，不僅表顯了二者與大乘佛教的親疏關係；同時，也造成大乘佛教中諸多異說：有說入了正位（正性離生），即不能回小向大者；有說阿羅漢不能回小向大者；有說唯入無餘涅槃不能回小向大者；然亦有說即使入了無餘涅槃還可再發大心者[31]。

總之，聖果觀的學派爭議，與其各宗的「時間觀」有絕大的關係。如「阿羅漢有退、無退」的問題，大眾部、分別說部和有部之間的爭議，其最主要的癥結點，即是肇因於彼此「時間觀」的不同。又如大眾部是「心性本淨」論者，其凡聖之分野，在於「客隨煩惱」（大正四九·一五下）。此客隨煩惱，是與心不相應的「隨眠」（煩惱的種子），阿羅漢之不退，就是他不僅斷了煩惱，連煩惱種子都斷了，自然不會再現起煩惱而退了。然此「客隨煩惱」，雖說是「客」，其實是無始以來就有的——「俱生我執」，不但能起煩惱，亦是煩惱的潛能，最微細部分，即是阿羅漢所不斷的「習氣」。阿羅漢不斷習氣，但是並不障礙他的解脫，故而習氣還是（無覆）無記的[32]。然而在大乘佛教中，此阿羅漢不斷的「習氣」，就演化為只有佛陀才能究竟斷的「無始無明住地」（即所知障）；此無明住地，即是菩薩轉世投生的原動力（「無明住地」為緣，「無漏業」為因）。如此，習氣也就由原先的「無覆無記」性，而轉變為「有覆無記」性了。

有部是三世實有論者，其凡聖縛脫之分別，是安立在三世實有——「自性實有」及「得、非得」（成就、不成就）上，是以阿羅漢雖然斷盡了煩惱，但是「阿羅漢斷諸煩惱，非令全無，過去、未來煩惱性相猶實有故。若相續中違煩惱道未現在前，爾時是煩惱未斷；若相續中違煩惱道已現在前，斷諸繫得，證離繫得，不成就煩惱，名煩惱已斷」（大正二七·三一一下）。因而（時解脫）阿羅漢，若

遇到退緣，還會現起煩惱而退轉了。在這樣的理論下，也決定了他的心性論——「心性無記」論者：有情之善惡，則端視其心是與善心所相應，還是與惡心所相應而定[33]。而有漏、無漏之定義，也不全然放在有無煩惱上，而是說「諸漏於中等隨增故」（能增長他身漏）。有漏，是能與煩惱相應、為煩惱所緣，還要有增益煩惱的力量，這樣一來，自然他會主張佛的生身、阿羅漢身等，都是有漏，唯有佛的功德法身才是無漏的。

#### 肆、學派思想與戒律之關係

學派的思想、風格、道次第等，不僅對大乘佛教有深遠的影響，即使是同屬於聲聞部派的律藏，亦可發現其受到學派思想影響的痕跡。以下，就來說明學派思想與戒律之關係。

以佛陀的制定戒法來說，佛教的根本教義，是緣起教法。世尊在為弟子制定戒法時，採「隨犯而制」的原則[34]，未有「逆制戒」的現象，此即符合緣起的精神。

以佛塔來說，世尊入滅後，以轉輪王葬法荼毘，並建塔供養。在諸部廣律的「眾學法」中，與佛塔有關的條目，唯獨《四分律》記載著有二十六條之多[35]。何以故？《善見律毘婆沙》的解說是：「佛塔中止宿及藏物，此二戒梵本無有。所以無者？佛在世，未有塔。此戒佛在世制，是故無『著革屣入佛塔，手捉革屣入佛塔，……不得繞佛塔四邊涕唾，向佛塔舒腳、安佛置下房』。此上二十戒，梵本無有，如來在世，塔無佛故。」（大正二四·七八七上一中）

《善見律》說：著革屣入佛塔等，此「二十戒，梵本無有，如來在世，塔無佛故」。這種說法，透露出一個訊息：與佛塔有關的學法，是佛滅後律師之增入的。而探尋《四分律》增入「不得在佛塔中止宿」等眾學法的主要意趣，實與《四分律》者的學派思想有關[36]。如《異部宗輪論》記載：制多山、西山住、北山住部，及化地部末宗異義主張：「於窣堵波興供養業，不得大果」；法藏部則認為：「於窣堵波興供養業，獲廣大果」（大正四九·一六上，一七上）。

法藏部認為供養佛塔能獲廣大果，律典中則說「學菩薩道，能供養爪髮者，必成無上道。以佛眼觀天下，無不入無餘涅槃界而般涅槃」（大正二二·七八五下）。而有部論師主張：「於未曾立窣堵波處，為佛舍利起窣堵波，是名第一補特伽羅能生梵福」（未曾立僧伽藍處，為佛弟子起僧伽藍，亦同，大正二七·四二五下）。亦即建塔供養佛陀舍利，能生梵天受樂一劫；而以香花等供養佛塔，亦能隨心滿願[37]。於是本由在家居士營建的塔寺[38]，也就漸漸轉變為僧眾所經營、修建、管理，進而阿羅漢之經營塔寺、僧坊等修福事業，也成為「住持佛法」

之要項了（大正二七・八九五中）。

又有關「目連入定聞聲」，以及「提婆達多破僧」之事緣，是廣為教界所熟知的，有部論師也曾以此事緣作為論題，並加以分別[39]。在目連入定聞聲方面，有部系的《十誦律》、《根有律》，在敘述「目連入定聞聲」的事緣時說：無色定已破壞色相，捨離聲相，定中是不可能聽到聲音的，目連是不善分辨入出定相，遂產生定中間聲的錯覺[40]。律師這樣的解說，亦符合於有部「等引位中無發語者」、以及「無色界無色」的主張[41]。

在提婆達多破僧方面，《十誦律》、《根有律》，在分別破僧人數時說：一比丘乃至八比丘，不能破僧，只可說是僧諍；一定要有九人，若過九人（第九人唱言取籌），才是破僧[42]。破法輪最少要有九人，此亦與有部論師的說法相合：「極少下至九人，則法輪僧壞」[43]。然何以破法輪僧必須有九人？原來還與有部「八支聖道是正法輪，非如來語皆為轉法輪」（大正四九・一六下）的主張有關。提婆達多提出「五法是道」，違反世尊「八支聖道」的教說，故提婆達多是破法輪。破法輪者，最少要有九人，而破羯磨僧，則最少為八人。

還有一則與「提婆達多破僧」有關。《根有律破僧事》說：提婆達多造三惡業，將墮入地獄受苦，經阿難的勸誨，深心慙重，至誠懇切，歸依世尊。由此因緣，世尊說：提婆達多善根已續，將來能得解脫[44]。律師說：提婆達多善根已續，將來能得解脫；而有部論師則說：已種順解脫分善根，將來能得解脫[45]。如此，二者的說法似乎不同了。不過，探尋二者學說之主要意趣，還在於：斷了善根以後，若遇到善知識教導，引發其心，倘能歡喜領受，即是善根已續。而且，善根斷了能再續的思想，亦符合於有部論師的主張[46]。

另外，律師在註解「毘奈耶」時，亦會把地理環境納入考量，如有部的《薩婆多毘尼毘婆沙》，註解「阿練若處」的定義時說：「阿練若處者，去聚落五百弓，名阿練若處。……摩竭國一拘屢舍，於北方半拘屢舍。中國地平，是故近也；北方山陵高下，是故遠耳。又云：中國多風，遠則不聞鼓聲，近則聞之，是故近耳。北方少風，遠聞鼓聲，是故遠也。所以南北有遠近者，以聞鼓聲有遠近故。」[47]律師視地勢、氣象不同，而界定阿練若處的距離，有部論師亦有相同的解說[48]。這些在在說明了戒律亦與學派思想有關。

以上，簡單的說明學派思想與戒律之關係。龍樹菩薩曾說：「毘尼中結戒法，是世界中實，非第一實相法」（大正二五・六六中）。戒律有時與地的適應性，所以佛法分化各地而成立的部派，僧伽所依據的毘尼 || 律，也有多少適應性的變化。律師對於戒律，有時或依據自宗的學理，敘述世尊制戒的事緣；或依據各地的地勢、氣象，用來界定「阿練若處」的距離（犯相分別）；或依據氣溫，而決

定安居的時間[49]；或依價值觀，而作不同的規制[50]。如此，不僅說明了學派思想影響了戒律的解說，同時亦顯示了戒律之隨方毘尼的精神。而現存漢譯廣律，是不同部派奉持的律典[51]，因此，即使是敘述同一事緣，各部廣律的說明，有時會出現極大的差異，甚至是南轅北轍的說法。這種情形，我們必須從他的學派屬性來瞭解其內容之差異。

## 伍、結論

以上，以學派的佛陀、菩薩、聖果、戒律觀為例子，說明了學派的時間觀、主要宗義、斷惑證真的道次第，彼此間的相互關係，以及部派佛教與大乘佛教之思想關連。從中可以發現，各學派的「時間觀」，佔有牽一髮而動全身的關鍵地位。因此，研讀部派佛教，只要能掌握各學派安立時間觀的主要學理，順者這些學理思想發展的自然傾向，配合著學派的道次第及其風格，去理解部派佛教，那麼，部派的無邊異義，及彼此錯綜複雜的關係，都可迎刃而解了。

時間觀，在學派的無邊異義中，之所以佔有舉足輕重的地位，還在於各學派安立「時間觀」的主要意趣，就是為了圓滿說明有情業果相續、生命緣起的問題。值得注意的是，以緣起教法來說：此有故彼有，此生故彼生，所謂無明緣行……如是純大苦聚集；此無故彼無，此滅故彼滅，所謂無明滅故行滅，……乃至如是純大苦聚滅。從「此有故彼有，此生故彼生」等，是說明如何會生死流轉（有為）；而從「此無故彼無，此滅故彼滅」等，是說明如何可以涅槃解脫（無為）。這裡，說明了一切事：緣起教法，它如何說明有情之生死流轉，反其道而行，就如何說明有情之涅槃解脫。因此，在緣起教法下，每一學派自然都是它怎樣說明生死流轉，反其道而行，就如何安立涅槃解脫。而各學派時間觀的安立，既然就是為說明有情業果相續、生命緣問題而設的，那麼，掌握學派安立時間觀的理論基礎，自然就能掌握此一學派之思想要義；而此學派要義，即是如何從生死的此岸（有為），到涅槃的彼岸（無為）。

### 【全文完】

本文摘自《部派佛教系列》（中編——修證篇），

全書 500 頁，定價 460 元

訂購專線：02-87896108 begin\_of\_the\_skype\_highlighting

02-87896108 end\_of\_the\_skype\_highlighting

劃撥帳號：15391324 法界出版社

團體訂購，另有優惠

[21] 關於「聖果」，大眾部主張：「諸預流者，心心所法能了自性。有阿羅漢為

餘所誘，猶有無知，亦有猶豫，他令悟入」；「第八地中亦得久住，乃至性地法皆可說有退。預流者有退義，阿羅漢無退義」；「入正性離生時，可說斷一切結。諸預流者造一切惡唯除無間」(大正四九·一五下)；「諸預流者亦得靜慮」(一六上)。有部主張：「預流者無退義，阿羅漢有退義。非諸阿羅漢皆得無生智」；「亦有緣起支隨阿羅漢轉。有阿羅漢增長福業」；「諸阿羅漢亦有非學非學法。諸阿羅漢皆得靜慮，非皆能起靜慮現前。有阿羅漢猶受故業」(一六中)等。

[22] 「修所斷結依有事起，謂有淨相，有不淨相。彼由非理作意，觀淨相時，便於不淨想退。見所斷結依無事起，無有一法是我我所，可令彼觀於無我見退。」(大正二七·九三三下，三一六中一下)

[23] 見《印度之佛教》(頁一四八—一四九)。

[24] 契經說：瞿底迦阿羅漢，是時解脫阿羅漢，六反退已，於第七時，恐復退失，以刀自害而般涅槃(大正二七·三一二中)。有部論師即以此聖教為依據，證成「阿羅漢有退義」的主張。

[25] 一、「問：何故阿羅漢已得解脫，而修此法自拘縛耶？答：彼阿羅漢先是菩薩種性，不忍有情造惡招苦，為拔彼故，恆作是念：『我無始來，與諸有情互起纏縛，輪迴五趣，受諸劇苦。我幸得免，復應救彼。』又作是念：『我無始來，或作倡妓，或作淫女等，鄙穢之身，百千眾生於我起結，尚由此故長夜受苦。況我今者離貪恚癡，為世福田，於我起結而不招苦！故我今者不應復作煩惱因緣。』故阿羅漢雖自解脫，而為有情起無諍行。」(大正二七·八九八下—八九九上)

二、唯「不時解脫阿羅漢」，能起無諍行，「以要得自在定及相續不為煩惱所持者，方能起故。」(大正二七·八九九下)

[26] 《大毘婆沙論》說：不時解脫阿羅漢，常為了「饒益弟子、住持佛法、知世間安不安」等三種因緣，而現起願智(大正二七·八九五上一下)。以「知世間安不安」來說，阿羅漢者，「或時觀察所在國土及時分中，當有豐、儉、怖畏、安隱、疾疫等事，欲令自他知趣捨，故起願智知。」(八九五中)如此，亦顯示了阿羅漢對世間的關懷。

[27] 「福力最為勝，由福成佛道」，見《增一阿含》，大正二·七一九中。又說假部，主張「由福故得聖道，道不可修，道不可壞」(大正四九·一六上)。

[28] 《華嚴經》說：「菩薩得無生法忍，入第八地，入不動地。……住不動地，一切心意識不現在前，乃至佛心、菩提心、涅槃心尚不現前，何況當生諸世間心！

佛子！是菩薩隨順是地，以本願力故；又諸佛爲現其身，……皆作是言：善哉！善哉！善男子！……一切法性，一切法相，有佛無佛常住不異，一切如來不以得此法故說名爲佛，聲聞、辟支佛亦得此寂滅無分別法。……若諸佛不與菩薩起智慧門者，是菩薩畢竟取於涅槃。」（《華嚴經》〈十地品〉，大正九·五六四中一下；大正一〇·一九九上—中）

[29] 有部主張「忍違惡趣」。故聲聞種性行者，在煖、頂位以前，容有回小向大的可能，一旦入了忍位，就不能回小向大了。如《大毘婆沙論》說：「轉聲聞種性忍，起獨覺種性忍，非轉聲聞、獨覺種性忍，能起佛種性忍。所以者何？忍違惡趣，菩薩發願生惡趣故。」（大正二七·三三中）《俱舍論》亦說：「聲聞種性煖、頂已生，容可轉成無上正覺；彼若得忍，無成佛理。謂於惡趣已超越故。菩提薩埵利物爲懷，爲化有情必往惡趣。彼忍種性不可迴轉，是故定無得成佛義。」（大正二九·一二〇下）

[30] 見《勝鬘經》，大正一二·二一九下—二二〇上。

[31] 一、《小品般若經》：「若人已入正位〔正性離生〕，則不堪任發阿耨多羅三藐三菩提心。何以故？已於生死作障隔故。」（大正八·五四〇上）

二、「大迦葉波言：我等今者心相續中，生死種子悉已焦敗，終不能發正等覺心；寧可成就五無間業，不作我等諸阿羅漢究竟解脫。所以者何？成就五種無間業者，猶能有力盡無間業，發於無上正等覺心，漸能成辦一切佛法；我等六盡發羅漢永無此能。如缺根土，於妙五欲，無所能爲。如是漏盡諸阿羅漢，諸結永斷，即於佛法無所能爲，不復志求諸佛妙法。是故異生能報佛恩，聲聞、獨覺終不能報。所以者何？異生聞佛法僧功德，爲三寶種，終無斷絕，能發無上正等覺心，漸能成辦一切佛法。聲聞、獨覺假使終身聞說如來力無畏等，乃至所有不共佛法一切功德，終不能發正等覺心。」（《說無垢稱經》，大正一四·五七五下一—五七六上）

三、「問：迴向菩提聲聞，爲住無餘依涅槃界中可能發趣阿耨多羅三藐三菩提耶？爲住有餘依涅槃界耶？答：唯住有餘依涅槃界中可有此事。所以者何？以無餘依涅槃界中，遠離一切發起事業，一切功用皆悉止息。」（《瑜伽師地論》，大正三〇·七四九上）

四、「想起泥洹，疑盡滅身而生死不斷。羅漢得泥洹，譬如寐人，其身在床，一時休息，命不離身。羅漢得禪，故是大疑。」（《無極寶三昧經》，大正一五·五〇七下）印順導師解說：羅漢入了涅槃，以爲生死已斷盡了。其實如熟睡般，雖心識不起而命不離身。阿羅漢所得的涅槃，只是定力，等到定力盡了，感覺到

生死未盡，就會見佛聽法而向佛道——回小向大。(《初期大乘佛教之起源與開展》，頁一一八二——一八三)

[32] 大眾部不立「無記法」(大正四九·一五下)，有部才立「無記法」(一六中)。

[33] 一、有部主張「一切隨眠，皆是心所，與心相應，有所緣境」，「心心所法體各實有」。(大正四九·一六中—下)

二、有部主張：「心與心所相應，心所亦與心所相應，心所亦與心所相應，心所又得與心相應，唯心與心無相應義」(大正二七·二七〇上)。「心心所必俱時生，有相應義」，「相應者，必俱時生，別有自體」(五六四中)。「心心所俱時而生，展轉相應」(七四五上)。

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

[34] 「如來未為諸比丘結戒，何以故？比丘中未有犯有漏法。若有犯有漏法者，然後世尊為諸比丘結戒，斷彼有漏法故。舍利弗！比丘乃至未得利養，故未生有漏法；若得利養，便生有漏法。……舍利弗！比丘未生有漏法者，以未有名稱為人所識、多聞、多財業故。若比丘得名稱，乃至多財業，便生有漏法。若有漏法生，然後世尊當為結戒。」(大正二二·五六九下)

[35] 《四分律》記載：「不得在佛塔中止宿，除為守護故，應當學。……不得安佛塔在下房，已在上房住，應當學。」(大正二二·一〇二一中—下)一共有二十六條。

[36] 漢譯《四分律》，是法藏部奉持的律典。

[37] 《根有律雜事》記載：大世主(佛姨母)及五百比丘尼取涅槃。「世尊即舉大世主喬答彌，及五百苾芻尼所蓋上衣，告諸苾芻曰：汝等看此，大世主喬答彌等壽百二十歲，身無老相，如十六歲童女。」時與會大眾，咸皆起疑：大世主及五百比丘尼等，作何業而得此果報？佛告大眾：彼等過去生中，曾以香花等供養迦葉塔，發願言：「以此供養無上福田所有善根，願我生生乃至壽終，身無老相」。由此福力，乃至今生百二十歲無有老相，猶如十六童女。(大正二四·二四九上—中)



[38] 據《遊行經》記載：世尊將欲滅度，阿難請問世尊：佛滅度後，葬法如何？佛告阿難：汝且默然！思汝所業，諸清淨土，自樂爲之（大正一·二〇上）。由此，世尊滅後之荼毘、建塔供養，皆是在家居士所應爲。建塔，以香花、繪蓋、伎樂供養，並非真正供養如來，唯有「能受法，能行法，斯乃名曰供養如來。」（二一上）

[39] 一、「目連入定聞聲」的事緣，見《發智論》，大正二六·一〇二一下—一〇二二上；《大毘婆沙論》，大正二七·九二九中—下。

二、「提婆達多破僧」的事緣，見《大毘婆沙論》，大正二七·六〇一下—六〇四下。

[40] 《十誦律》，大正二三·一二下—一三上；四四一上；《根有律》，大正二三·六八〇中。

[41] 一、有部主張：「唯欲色界定有中有，無色界無中有，因「無色界無色」故。（《異部宗輪論》，大正四九·一六中；《大毘婆沙論》，大正二七·四三一—中，四九五下）

二、又有部認爲定中意識，無見色聞聲的作用，所以說「等引位中無發語者」。又主張「眼等五識身，有染無離染，但取自相，唯無分別」。（《異部宗輪論》，大正四九·一六下）

[42] 一、「一比丘不能破和合僧，若二、三、四、五、六、七、八，亦不能破和合比丘僧。極少乃至九清淨同見比丘，能破和合比丘僧。」（大正二三·二六七上）

二、「若一苾芻，是亦不能破僧伽也，若二、若三，乃至於八，亦復不能破和合眾。如其過九，或復過斯，有兩僧伽，方名破眾。作其羯磨，并復行籌。」（大正二四·一五三中）

[43] 「破羯磨僧，極少八人。四人已上，方名爲僧，三人不爾。於一界內，有二部僧，各各別住，作布灑陀、羯磨、說戒，乃得名爲羯磨壞故。破法輪僧，極少九人。以一界內，有二部僧，各各別住，於無慚愧部中，定別有一眾所尊重，能教誨者，當知則是提婆達多。於正眾中，極少四人，於邪眾中，極少五人，如是極少下至九人，則法輪僧壞。」（大正二七·六〇二下）

[44] 《根有律破僧事》說：提婆達多犯了三無間罪，當墮無間地獄受苦，經阿

難的勸誨，深心懇重，至誠懇切，歸依世尊，而後墮入地獄。世尊告諸比丘：提婆達多善根已續，於一大劫生於無間地獄中，其罪畢已，後得人身，展轉修習，終得證悟，成爲辟支佛，名爲具骨（大正二四·一五〇上—中）。

[45] 有部論師則說：「寧作提婆達多墮無間獄，不作嗚達洛迦曷邏摩子，生非想非非想天。所以者何？提婆達多雖造三無間業，斷諸善根，墮無間獄，而於人壽四萬歲時，當得獨覺菩提，利根勝舍利子等。……天授（即提婆達多）已種順解脫分善根故，雖造眾惡生地獄中，而當成獨覺，勝舍利子等。」（大正二七·八八五下—八八六上）

[46] 「彼若遇多聞善友，具戒辯才，言詞威肅，能爲說法，引發其心。告言：汝於因果正理，應生信解，勿起邪謗。如於我所，以淳淨心恭敬供養，於其餘尊重同梵行邊，亦應如是，由此令汝長夜獲得安穩。彼聞言若歡喜領受，當知即是已續善根。」（大正二七·一八四上—中）

[47] 一、《薩婆多毘尼毘婆沙》，大正二三·五三八上—中。

二、《十誦律》：「阿練兒處者，去聚落五百弓。於摩伽陀國是一拘盧舍，於北方國則半拘盧舍。」（大正二三·五七中，一三三上）

三、《四分律》：「阿蘭若處者，去村五百弓。遮摩邏國弓長四肘，用中肘量取。」（大正二二·六三二中—下，六九七下）

四、《僧祇律》：「阿練若處住者，若離城邑聚落五百弓，弓長五肘，於其中間無人住，是名阿練若處。」（大正二二·三八九中）

[48] 「去村五百弓，名阿練若處，從此已去，名邊遠處。即五百弓成摩揭陀國一俱盧舍，成北方半俱盧舍。所以者何？摩揭陀國其地平正，去村雖近而不聞聲，北方高下遠猶聲及，是故北方俱盧舍大。」（《大毘婆沙論》，大正二七·七〇二上）

[49] 如《西域記》說：「睹貨邏國，……冬末春初，霖雨相繼，故此境已南，濫波已北，其國風土，並多溫疾。而諸僧徒以十二月十六日入安居，三月十五日解安居，斯乃據其多雨，亦是設教隨時也。」（《西域記》，大正五一·八七二上）

[50] 價值觀異，毘尼亦異：「阿耨達龍王，請諸比丘於宮五百金銀眾寶窟中安居。諸比丘不敢往，以是白佛。佛言：聽往。諸比丘欲作階道，安置坐石及洗腳石，而皆是金銀，慚愧不敢，以是白佛。佛言：彼金銀猶此土石，隨意用之。」

（《五分律》，大正二二·一二九中）

[51] 如《五分律》是化地部，《四分律》是法藏部，《善見律》是銅鑠部，《僧祇律》是大眾部，《十誦律》、《根有律》、《薩婆多毘尼毘婆沙》、《薩婆多毘尼摩得勒伽》等是有部，《解脫戒經》是飲光部，《毘尼母經》是雪山部；《律二十二明了論》是正量部。



# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 百分之百的言論自由

doi:10.29665/HS.200306.0012

弘誓雙月刊, (63), 2003

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page：59-60

出版日期/Publication Date：2003/06

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200306.0012>



*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



## 百分之百的言論自由

釋昭慧

我們恆常感覺「自由」的重要，但又會隱約明白「自由」的限制。例如：剛才為鄭南榕追悼會獻唱的福爾摩沙合唱團，四部合唱的音階高低、快慢、強弱，都必須接受指揮，合唱團的成員絕不能任情自由，愛怎麼唱就怎麼唱。唱歌尚且如此，言談更是要講求分寸，然則，又怎麼可能有所謂「百分之百的言論自由」呢？

原來，談「自由」，要從三個層面理解此一語彙：一、日常語言。二、哲學語言。三、政治語言。

就日常語言而言，我們未必精確地以理性分析的方式，看待「自由」的權利來源，但在感情上當然願意獲得自由，並往往因自由受限而承受種種痛苦。然而依經驗法則而言，我們生活之中，卻充滿著種種的不自由。舉南榕所說的「言論自由」為例：我們從小在家庭、學校、社會教育的環境裡，不斷地在制約反應的學習過程之中，學會了如何在運用語言的同時，不因語言的錯誤，而導致自己或他人的傷害。我們學習著言論的「分寸」，好能用溫暖的語言，撫慰親友的心靈。我們從來就不是「愛講什麼就講什麼」，而必須注意講出來的效果，否則就必然要為自己的「黑白講」而付出自他受害的代價。

就哲學語言而言，自由的理論依據何在？這是一個難解的課題。例如：基督宗教的神學可以詮釋：自由意志來自神的恩典。但這對無神論的佛教或非宗教信仰者，就無法具足說服力了。

就政治語言而言，由於政權擁有權力（power），權力又經常導致腐敗，有權力的人還是一樣會犯錯，但又往往因耽嗜權力，而不願接受異議的挑戰。他們更恐懼的是：異議所產生的社會影響，可能會導致權力的淪喪，於是他們往往剝奪異議份子的言論權乃至生命權。古今多少「文字獄」，就是這樣產生的。以此方式，可以讓沉默大眾更形恐懼而完全噤聲，以方便政權的持久穩定，並達成統治人民的效果。

然則南榕所提倡的「百分之百的言論自由」，正是一種政治語言。這句話倘若放在政治與法律的脈絡裡來解讀，是意義深長的。言論自由是任何人民所應擁有的，一種不能打折扣的權利（right），如果稍打折扣，不能「百分之百」，那麼，折扣的部分，就會形成政權鉗制乃至迫害異議份子的藉口了。

然而生存自由比起言論自由，顯然更形重要，人們如何可能冒著生命風險以爭取言論自由？大多數人是寧願封口以換取生存空間的。大眾既然如此沉默，又如何能凝聚出一定的力量（power），來抗衡政權的力量，以爭取言論自由的權利（right）？這確實是行動策略上的重大難題。顯然必須有典範人物（甚至可能會成為烈士），挺身而出，喚醒人民的自由意識，並以其人格感召，讓人民因感動而願意追隨其後，如此而形成一股不可抗拒的改革力量，迫使政權尊重人民「百分之百的言論自由」。

爲了爭取人民最大的言論自由，南榕選擇做一位開風氣之先的烈士。他犧牲了自己最大的自由（生存自由）。我更覺得：他不僅像一位烈士，更像一位宗教家。因爲他已把「百分之百的言論自由」當作自己一份無可撼動的信念。這就如同本基金會一位董事（記憶中應是李喬先生）的說法：「說南榕『殉難』是不夠的，應該說他是『殉道』。」確實如此，南榕用一種宗教家殉道的精神，面對重大的艱難困挫，喚醒了沉默大眾的良知。

十四年後的今天，我們不但在此紀念南榕，更要讓我們的子子孫孫銘記在心：曾經有一位烈士，也是宗教家，他用他的生命與鮮血，譜出了一首壯闊的自由組曲。他以大無畏的殉道精神，爲我們爭取到了百分之百的言論自由。我們不但永遠記得他，而且對他無限感恩！

（2003年4月7日，演講於「自由之愛：鄭南榕殉難14週年紀念活動」追思會上。）

——刊於九十二年四月九日《自由時報》「自由廣場」

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

- ▶ 世界佛教女性的處境與轉機（下）－昭慧法師與慧空(Karma Lekshe Tsomo)法師對談錄

doi:10.29665/HS.200306.0013

弘誓雙月刊, (63), 2003

作者/Author：鄭翠華;釋印悅

頁數/Page：61-67

出版日期/Publication Date：2003/06

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200306.0013>



*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



世界佛教女性的處境與轉機（下）

——昭慧法師與慧空（Karma Lekshe Tsomo）法師對談錄

鄭翠華整理 釋印悅潤稿

【接續本刊第 58 期】

第二天對話紀錄

有關「情欲自主」的對話

昭：台灣佛教界已與女性主義者展開對「情欲解放」議題的對話，這在佛教界是相當前衛的。「性」的議題，若僅以泛道德論來說服這個社會是不夠的，在情欲與道德間，如何取得平衡？或許能以佛法的角度，提供給重視道德的良家婦女與主張性解放的女性主義者另一種思考方向。以佛法的知見來看待情欲，因性的過度欲求而造成對他者的依賴，再加上感官的不斷刺激而擴大需求，永無止盡；於是，說是說「解放」，反而讓當事者淪陷為感官的奴隸，與原來想要透過性解放以求取自由的本意相背離。

即使在面對社會上最前衛的議題上，我們還是可以用佛法的角度，來引導社會的知見，指出一些看來極其動聽的理論所導致的迷思與此中的盲點。一個人生命中若是具足了佛法的智慧，就可以成為引領人心正思，導正社會風氣的良師益友。

空：佛教能入世，涉入社會是相當好的；但女性主義並非放諸四海皆是的標準，它是在某些社會條件下所形成的思潮，有其文化背景的差異。在西方，女性因受過高等教育，有相當的社會背景，所以她們可以提倡女性主義；但別的国家，處於不同環境，不同階層的女性，則在為不同的問題而努力。佛教女性可以發展出屬於佛教的女性主義。「佛陀的女兒」這個組織，現在最重要的就是讓每個階層的女性，都能相互溝通，把彼此的處境陳述出來，然後用佛教的價值觀來處理這些事情。

1950～1960 年代，美國女權運動者爭取到避孕的權力，認為由此可以得到性自由，但後來發現婚姻的性關係會轉變為姪欲，所以有些女性便轉入同性戀，但之後又發現，即使是同性戀的伴侶還是要面對複雜的情欲問題及性關係。在佛教，出家尼眾守貞無欲，可以根本拒絕陷入情欲的問題，雖然不見得每位女性都要出家，但佛教至少提供女性一個可以不用淪為情欲奴隸的典範與選擇。女性如



果把女性所具有的能力釋放出來，將會產生相當大的力量，傳統社會便是靠不付酬勞給女性及控制女性所建立出來的，只要給女性機會，女性通常表現得相當傑出。善用女性的能力，會增加社會相當大的能量，也能推翻傳統認為女性不能自主情欲的刻板印象，但女性要達到更自由、獨立的地位，則需要有養成過程，這就是佛法能提供她們的協助。

### 畸型制度的殘酷制約

昭：在這之前八敬法必須先予廢除，否則社會會認為佛法是非常野蠻地對待佛教女性。今年三月我們把八敬法搬到抬面上來討論，使它不再是教界內茶壺裡的風暴，而讓社會公義一起檢視這個問題。以台灣社會的平權意識，造成佛教界相當大的壓力，促使教界必須坦誠面對八敬法存廢的問題。為了佛教界的良性成長，我們不可以護短，雖然會有過渡期的對立衝擊與壓力，但這是修正調整必經的過程。在藏傳佛教裡，喇嘛們會希望尼眾不要背離傳統，但以更高的視野來看，我們應以不違背佛陀的精神為指標。今年中國佛教會也修改只能男眾為秘書長的慣例，而今年也史無前例地產生了二位尼眾擔任常務理事，這就是女性自覺的聲浪出現以後，佛教界的迴響。

空：達賴喇嘛本身是相當開明慈悲的，但整個西藏文化普遍上還是相當傳統。就像我的右手有一次被毒蛇咬到，整個肌肉壞死，開了五次刀，幾乎喪失生命，而西藏人卻說那是我膽敢提出女性議題所招感來的惡報。而西藏女性也未必認同我的作法，所以在西藏必須以緩慢漸進、溫和且不間斷的方式來變革。而對美國而言，佛教則是相當新的宗教，美國人第一次真正了解僧眾是透過佛光山的西來寺，一般民眾對佛教的認知還是神秘負面的，他們最接受的還是達賴喇嘛本人。

昭：我非常感佩您的精神。相同地，在台灣有些尼眾也未必認同我的看法，「男人與女人的戰爭」，落敗的一方通常是女人，而致命的一擊通常也來自女人，特別是服膺於父權意識的女性，這可說是兩性互為共犯結構的局面。雖然如此，我們還是要不停地改革，這不是為自己的利益，因為還有很多女性需要我們來樹立典範，以建立她們的自信心及自尊心，為了眾生平等，為了兩性平和，我們不願看到男眾的修道毀於他們的驕慢，也不願看到女眾的修道毀於她們的自卑。

緬甸有一位女禪師，修持的境界相當高，許多比丘都向她求法，但那些比丘卻是坐著向女禪師求法，而女禪師卻是跪著向比丘說法。這表示裡面隱藏著罪惡，意味著比丘的驕慢與墮落，重視身份大過重視真理，面對真理卻不懂謙卑，這完全違反波羅提木叉中「人坐已立不得為說法」的戒律。「八敬法」這種違反正義的畸型制度，是殘害兩性非常深遠的，它往往產生了比它本身的規制更殘酷的性別制約。當然台灣的文化條件與西藏的文化條件不同，相對的，所可採取的改革

策略也就有所不同。

### 釜底抽薪以「教育尼眾」

空：近十五年來，很多情況都在改變中，錫蘭的僧伽也有在轉變。台灣的條件還是優於其他國家的，許多亞洲的女性修行者，還是在維持基本生活所需的食、住問題上掙扎，並且缺乏教育。而西方的女性修道者，即使她們在西方社會裡曾經受過高等教育，一旦出了家，居然也相同地要面對食、住等基本問題的困擾，以及如何接受正當僧伽教育的困苦問題，所以這些女性修行者，不會把兩性問題當作最迫切的問題來處理，所以策略的方向，也會不同於台灣。

當初我創辦「佛陀的女兒」時，也有很多人懷疑我的動機是為了名、利，為了得到更多的認可，而西方的女性修行者則對我說：她們對職務、頭銜、名利沒有興趣。這整個原因在於「佛陀的女兒」是一個新的事務、新的組織，人們對新的東西一開始都會有疑慮而望之卻步。

1987年建立「佛陀的女兒」時，就已經確立主旨：一者為教育尼眾，二者為建立尼眾的學校。當時有很多西方的男眾，不斷地鼓勵我們催促西藏喇嘛恢復比丘尼法脈及二部受戒。但當時我回頭看看那些西藏尼眾們，個個衣衫襤褸，面黃肌瘦，甚至都是文盲，連永久居住的地方都沒有，因此便想到那時推動比丘尼受戒是否太早些？如果那時讓西藏所有尼眾受戒的話，喇嘛們還是會嘲笑她們，因為她們還不具足威儀，也沒有立足點，所以我決定先建立沙彌尼學校。

十五年來，在印度的沙彌尼學校教育中，在提升西藏尼眾素質上有了顯著的效果。在未來二年內，八所沙彌尼學校教育中，共有六位沙彌尼將會參與西藏「格西」資格的考試，這是西藏歷史上第一次有女性去參加考試。以此情況繼續發展下去的話，西藏的尼眾將漸漸具有高教育水準，威儀具足，而且能通多國語言；具備了這些條件，一旦她們變成比丘尼以後，沒有人敢鄙視她們，如此，傳比丘尼戒才有實質上的效果。這八所沙彌尼學校的學生即將畢業，並且成為佛法的老師，回到西藏自己的家鄉，到山上再建立起自己的學校，教育當地的女性，以長久歷史的角度來看，這種進展速度是相當快的。

### 女性地位與文化生態

昭：在台灣，佛教徒及社會大眾對比丘尼的尊敬，大過於基督教徒及西方社會大眾對女牧師的尊敬。雖然基督教的許多教會系統已經公平地對待女神學生，給予她們相同的教育機會，希望她們成為女牧師，但一般信徒還是比較接受男牧師，而期望女牧師以牧師之妻的副手角色出現，上主日學、彈彈鋼琴，做做家庭

訪問，認為這樣較為恰當。當女性沒有與文化上的情欲角色脫勾之時，是很難提升其地位的。比丘尼的有利位置在此：她已宣告與情欲脫勾，讓社會人士不得不從而放棄文化慣性，思考面對這類女性時的對待之道。

空：目前比丘尼的處境比天主教的修女好太多了，因為梵諦岡教宗還是不打算讓修女有神職人員的資格，而佛教裡還有比丘尼法脈。

昭：這是因為天主教組織採金字塔型的垂直管理方式，而佛教則採用各個僧團獨立運作的型態出現，這主要源自基本教義的差異。在天主教中，上帝是一切的造物主，人類則是祂的子民，信上帝者則得永生，上帝與人類是建立在上對下的關係中。在佛教中，佛陀是法的證覺者，而非創造者，人人只要依法修持，皆可成佛，佛陀與眾生的屬性是相同的，彼此處於平等的基準上。

空：在台灣比丘尼已可以獨立自主地運作，韓國、越南的尼眾狀況也還算可以，但其他佛教國家的尼眾還是需要依賴比丘及在家眾的資助，這可發現：有比丘尼僧團的地方，佛教女性的地位會比較高。

昭：我們也可注意到另一個情況是：佛教女性的地位較佳的區域，往往是漢傳佛教的國家，這其中與中國文化對於超越情欲的女性較為尊重有關。如祖母、婆婆等長輩通常皆受到子女晚輩相當的敬重，地位崇高。以慈悲救苦渡化眾生的觀世音菩薩信仰，在中國社會所向披靡，也與這個因素有關。

空：有學者從另外一個角度來看中國，認為中國深受儒家倫理思想的影響，而把女性地位貶抑得非常低，同樣的在漢傳佛教裡，日本女性的地位是非常低的。我認為台灣比丘尼會有今日的成就，是因為在 1950 年代台灣比丘尼願意支持來自大陸的僧侶而得到教育的機會，而那些大陸僧侶也願意接受台灣比丘尼的資助，而使佛教在台灣強盛起來，而這也是台灣比丘尼能夠站起來的因素之一。當然所有比丘尼都具有奮鬥的歷程，但台灣比丘尼的狀況可算是非常特殊的。中國在唐朝時，比丘尼僧團相當的興盛，這也是很特殊的。台灣女性的處境比起中國女性實在好太多了，台灣女性非常有意願接受教育。創造自己的事業，並且所生子女數目少，花在家庭的時間也相對的減少。這些因素的結合，使台灣女性的社會地位提高，而比丘尼的地位也對等的提升，但來自鄉村與其他社會階層的女性所受的阻礙還是比較大的。

昭：我並不認為中國的女性沒有受到歧視，其實普世的傳統文化還是歧視女性的，但中國對於跳脫情欲的女性相對於其他國家而言是較為尊重的。比丘尼的傳承在北傳國家延續下來，但在南傳及藏傳國家卻斷掉了，這裡面還是有些因素是來自於中國文化。中國哲學比較不教條主義，易經裡有「窮則變，變則通」的

思想，所以認為如果傳承斷了，把它接回來就可以了，不必去計較表相，而是要重視實際的精神，這種哲理是南傳及藏傳國家所缺乏的，也因為這種變通哲學，讓中國比丘尼法脈得以傳承。

繫乎「十人」與繫乎「一神」

空：因為您剛剛談到法脈接續的問題，所以現在我最關心的是：您是否認為中國比丘尼法脈曾經斷過？您是否有證據？

昭：重點不在於法脈是否曾經斷過。中國比丘尼法脈從淨檢以來並不是一直維持二部僧，但最起碼有一部僧，就這點來說是從來沒有斷過的。依照戒律，為比丘及比丘尼證成的十師必須具備十德。以臺灣近年的例子而言，這些十師難免也有犯戒者，甚至發生醜聞，所以十師們是否具足資格主持認證，授予新戒成為比丘及比丘尼？嚴格說來，不論比丘或比丘尼，如果用這種標準來認證傳承，其傳承都是有瑕疵的。弘一大師說過，從南宋以來，比丘的傳承便斷絕了。如此，是否連比丘的法脈也沒有了？若照這種說法，則中國的僧團早就沒有了。但佛戒的真義絕非如此！所以我們不要從教條主義出發，應直接掌握佛陀的精神，使佛教實質存在世間，讓佛法的智慧能分享給眾生，這比起斤斤計較傳承來得有意義多了，否則嚴格論究起來，比丘及比丘尼的法脈都不能說是沒有斷過的。

空：您所論述的其實對恢復西藏比丘尼法脈沒有助益。道海法師去德蘭沙拉時也引用了弘一大師的話，結果藏傳代表反而說：如果台灣連比丘的法脈都不純淨的話，那比丘尼的法脈根本不用再談了。藏傳的觀念裡還是認為法脈是必須一代一代傳下來的。基於人性的關係，我們也了解用完美戒德的標準來衡量是不易達到的，而必須有十位戒師來證成的原因也在於此，因為十位中只要至少有一位戒德具足即可。

昭：我的意思是說，若認為十位戒師中，只要有一位戒德不具足，戒法的傳承便是不完整而無效的，那麼，比丘與比丘尼都一樣沒資格聲稱具足戒法，何能拿來作為「比丘尼僧團不得成立」的理由？

空：十位戒師都具足戒德這是不可能的。至於戒德是否完整該如何定義？

昭：二部僧受戒屬於波逸提戒，只要比丘犯了波逸提卻沒有懺悔清淨，即為犯戒。二部僧受戒只是小小戒，所犯戒的等級與說謊、罵人是一樣的，沒有必要擴大它的嚴重性，而讓世界一半的僧眾不能受戒。〔昭按：老實說，把「個人得不得戒」與「是否有十人僧證明」連結上必然關係，已有神秘傾向，而非正理之論了。得戒與否，關鍵應於自己在受戒過程中的殷重心。否則一個人是否能成為

修道人，其命運決定在「必須有十個人是真正無瑕的修道人」之基礎上，那與一個人得不得救的命運「繫乎上帝一個人」的基礎上有何不同？欲求十個凡人的清淨，比起欲得一個上帝的恩寵，恐將更難能稀有，更陷於「他力思想」吧！〕

空：我們參與「佛陀的女兒」，真正獲益的是那連生活基本需求都缺乏的三百萬尼眾，基於這個立場，我們是否要耐心地處理藏傳對法脈傳承的認知？

昭：基於佛法對所有眾生的慈悲，我們非常願意幫助任何一位眾生，但如果我們佛教彼此陷入一種互不承認且無意義的攻訐中，只會讓世間人笑話說：佛教徒連人與人之間互相尊重謙和的認知都沒有。

空：我永遠抱持著樂觀的態度來面對一切。其實性別的問題不只存在於西藏，全世界的僧團都有這個問題，無論如何我們還是要不斷努力地去作，只要以後全世界的佛教女性不再重蹈比丘們所犯的錯誤，這樣對整個佛教的前途來講是好的。您所陳述的問題我都思考過，我也曾經很沮喪，但我還是不改初衷地一直做下去。

#### 外在壓力與內部改革

昭：我由衷敬佩您的精神，但藏傳喇嘛已設下前提，不願讓比丘尼僧團成立，所以他們會找任何理由來讓比丘尼僧團不得成立。因此我認為：我們不需再與他們爭執法脈傳承的問題，我們應該告訴他們，只要比丘尼法脈一天沒恢復，這些比丘們的罪惡便增加一天，而恢復比丘尼法脈是他們的責任，而不是他們的權利。不但如此，我們亦有充足的學理基礎，來證成比丘尼僧團成立的合法性。

空：今天西藏佛教若不往兩性平權的方向走，是違反世界歷史潮流的。「佛陀的女兒」現在所面對的問題不在於「做」與「不做」的選擇，而在於如何引進外在的壓力，促使藏傳佛教改革。

昭：您是非常溫厚內斂的人，而且在印度，爲了八所尼眾學校的處境而長遠布局，所以您必須以溫和漸進的方式來處理，但我們是外界的人，可以透過國際壓力，以較強硬的方式來譴責這種不公義的行爲。就如同某些國家會釋放政治犯，往往是受到國際的壓力，不是因爲當政者大發慈悲。

空：現在佛教比丘尼的問題已經受到國際的注意了，尤其最近泰國女教授到斯里蘭卡受戒，而且不穿泰國白色的 magi，她穿的是橘紅色袈裟，紐約時報以頭條報導她整個出家過程。泰國僧團對她非常生氣，語多批評，其實她到斯里蘭卡受的是沙彌尼的十戒，而這沙彌尼十戒在西藏早已有傳承了。在泰國也有一位

比丘尼已受了比丘尼戒，但她還是穿白色的 magi，而且在泰國建立了一所沙彌尼學校。國際間正進行簽署活動，為阿富汗的婦女請命，而且已持續兩年了，現在有很多人用不同的方式在進行著。

在台灣，當地的組織有權力要求當地的教團改革，這是理所當然的事，但「佛陀的女兒」對西藏而言是外國人的組織，他們會認為外國人憑什麼干涉屬於他們教團的事。即使我在西藏住了這麼多年，我還是外國人，如果我們採取太強烈激進的方式，他們根本不理睬我們，所以我們目前採用溫和漸進的方式。而且現在西藏人口外移很嚴重，使西藏的文化大量流失，所以目前西藏政府對外來文化採取謹慎的態度，有強烈的危機感。再者，在喜馬拉雅山的西藏年輕人進入寺院受教育的意願並不高，而流亡印度的西藏人又看到外面更寬廣的世界——美國，所以整個西藏文化保存問題岌岌可危。西藏流亡政府是夾在印度與巴基斯坦的戰火線上的不合法政府，他們最在乎的是未來流亡政府存亡的前途，對於比丘尼議題，他們認為它是邊緣、較不重要的。但對「佛陀的女兒」而言，比丘尼法脈關係到三百萬西藏女性的福祉及佛教世界化的前途，這是非常重要、急迫的。

昭：任何一個地方只要有任何一位尼師受到委屈，對身為比丘尼的我們而言，都是生命中的不圓滿，所以非常感謝您為世界佛教女性所作的一切努力。

**【前期更正】**

第 58 期本刊頁 64/3：「比丘尼眾有二部受戒」，應為「比丘尼眾沒有二部受戒」之誤，漏植「沒」字。

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 書法寫經的意義

doi:10.29665/HS.200306.0014

弘誓雙月刊, (63), 2003

作者/Author：張果盛

頁數/Page：68-68

出版日期/Publication Date：2003/06

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200306.0014>



*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



## 書法寫經的意義

張果盛〈法印講堂寫經班老師〉

自從開始有寫經班之後，發現講堂裡真有不少學員充滿才華，寫經的字跡清秀、筆劃穩定，全幅作品有整體性，能夠令人感受到作者的那份平靜心思，非常難得，並且每個人各有自己的特色，學員會相互欣賞，這種氣氛令人喜悅。

近日來爲了更提昇書法水準，大家學刻印章，成果相當好，真是「地靈人傑」，好印章一個個出爐，也啓發了不少人刻印的興趣，會選一些佛法句子，刻在印石上與人結緣，真是高雅。

書法寫經的課程，是以傳統毛筆爲工具，佛教經典爲內容。用意上，學員不僅可以藉此寫經的因緣，感受一下中國傳統書法的藝術，也可以從書寫的一字一句當中，慢慢體會佛法的意義。對於現代人而言，書法寫經，可以說是有助於減緩內心緊張情緒的修練。

書法的藝術，在中國文化裏一直有很深奧的基礎，筆劃中的巧妙變化，是需要寧靜的心思才能體會，一撇一捺，一橫一豎，起筆收筆都有法度存在，並且要求寫的自然生動。

書法講求方法，寫經講求心意，這是基本上的不同。所以寫經的開始，是不太要求字體美醜的，只要用平順的心思書寫，心順則手順，手順時自然每一個字就會好看，久而久之，對於書法的筆劃運用，自然可以領會於心了。所以課堂中，總有一些學員，在幾個月的時間裡，就把書法字跡寫得非常好看，這是一種心意的展現。

在寫經的觀念中，一筆劃就是一個心念，就是一個修行，如果能心念平等的寫，心中的定性也會漸漸具足，這是寫經的好處。

編按：本文由學院高雄推廣部「書法寫經班」授課老師張果盛書法家撰文，向學員闡釋課程意義與學習要領。



# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 王俊中《東亞漢藏佛教史研究》編輯說明

doi:10.29665/HS.200306.0015

弘誓雙月刊, (63), 2003

作者/Author：江燦騰

頁數/Page：69-70

出版日期/Publication Date：2003/06

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200306.0015>



*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



## 王俊中《東亞漢藏佛教史研究》

### 編輯說明

江燦騰

本書（2003年4月東大圖書公司出版）是王俊中先生英年猝逝之後，由其學長、同學、師友等多方蒐集、借閱其遺稿而匯集成的。但在多樣遺稿中，此書僅精選其中有關漢藏佛教史研究的論文，以《東亞漢藏佛教史研究》為書名，經李訓詳博士洽妥，交由信譽卓著的三民書局出版。而本書所以如此精選，是基於如下考慮：

一、此書應以專業而有特色的學術論文稿，為優先選取的對象。所以遺稿中有些屬於中學時期的短篇習作，就只得暫時割愛了。

二、東亞漢藏佛教史研究，是俊中先生享譽學界的學術專精領域，遺稿中也以此佔最大部份。但因其有關藏傳政教關係史研究的論文，主要是集中在俊中的成名作《達賴五世政教權力的崛起》一書；而此書才於2001年底，由新文豐出版公司為其出版不久，所以為免兩書內容過於重複，只得在最小限度且絕對必要之下，將其部分內容合併，而建構成本書目前所呈現的體系和內容。

三、有關俊中先生遺稿書目的完整內容，經潘光哲博士的整理和分類之後，已納入本書的附錄中，以提供給有興趣想進一步理解者的參考之用。而若有可能，繼本書之後，亦考慮再另出一紀念文集，屆時當可將未曾納入的其他遺稿，悉數納入。

四、在本書所收入各類論文中，有一篇〈台灣與西藏及在台的藏傳研究〉一文，原登《思與言》第37卷第2期（1999年6月）。其後，俊中先生曾刪除部分爭議性的段落，再被收入由張珣和江燦騰合編的《當代台灣本土宗教研究導論》（台北：南天書局，2001年）一書。所以此次本書編輯時，即以後者的內容為準。

五、俊中先生的東亞漢藏佛教史研究，內容多元，考訂精細，並且常有新的見解提出。這在當代兩岸少壯派的佛教學者中，可謂異軍突起，別豎一幟。他的研究著眼點，是佛教與多民族統治的交涉史為主軸，然後旁涉諸如古代的中國佛教宗派的形成、中古佛教醫學的傳播狀況、乃至近代以來的日本佛教轉變、梁啟超的佛教與時局變革的思維等。

六、特別值得一提的是，由於筆者的建議，他和由筆者所指導的釋滿貴兩人，

分別專攻明末清初環繞山西五台山文殊菩薩的佛教信仰淵源史及其歷代所衍生的政教影響狀況。<sup>[1]</sup>其後，俊中先生又與江氏商定新大綱後，採取邊地多元國家共治的新觀點，來透視清朝統治下的滿、蒙、藏政教關係。所以，其論學實反映台灣學界在九〇年代中期對兩岸統獨意識的憂慮和深切關懷。因此他一方面對五台山文殊佛教道場的歷代變革之探索用力獨深，一方面則透闢分析清初統治下的精巧多面性政策。所以在本書中此類文章共收入三篇——內容前後相貫，成一思維體系——而其學術的份量亦最重，且隱然有獨步當代學界的非凡氣概。

七、但由於俊中先生曾擔心其論滿、蒙、藏三地的政教關係與學界主流意見不合，所以筆者除設法將其書出版之外，並建議他旁治當代台灣佛教發展史，以培養第二學術專長。所以本書收入的兩篇關台灣佛教史的書評，都是關於筆者的著作。其意見雖非一定成熟，但見解犀利之處仍隨處可見。惜其早逝，否則當可又綻放另一學術領域的異彩。

八、至於其他訪問稿和評論，都是俊中在法光佛教文化研究所選修藏文和佛教史的作品，有一定的代表性，故本書亦加以收入。

九、除上述文章外，還特約博士論文的指導教授黃進興博士為本書撰一序文；而俊中先生之父王家儉教授亦特撰〈一個失落的希望〉一文為後記，歷數俊中的成長過程，點點滴滴，流露著對愛子的情深望切，以及對其英年早逝後的沉重失落感，動人心坎。

[1] 釋滿貴的論文以明末華嚴的思想為主軸，於 1996 年完成，為佛光山開山三十年來最佳論文之一；而口試答辯時，俊中本人即在現場觀摩。此後兩人還共同論學多次，彼此受惠良多。

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 哲學饗宴－中正大學哲研所演講之行側記

doi:10.29665/HS.200306.0016

弘誓雙月刊, (63), 2003

作者/Author：釋法聞

頁數/Page： 71-72

出版日期/Publication Date：2003/06

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200306.0016>



*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



## 哲學饗宴

### ——中正大學哲研所演講之行側記

#### 釋法聞

四月二十三日下午，筆者開車陪同昭慧法師至嘉義的國立中正大學哲學研究所。原來昭慧法師應邀為哲研所師生作專題演講，題目為「佛門女權運動的法理基礎與行動策略」。

車行途中，法師告知：中正大學有好幾位教授，都是與法師在台灣哲學會的舊識；戴華所長在第二屆大會中被選出來擔任會長，他並推選法師為執委，共同推展會務，故此次與諸友人晤面，倍感親切。

本演講的主持人是中正大學哲研所所長戴華教授，是日並有謝世民、吳秀瑾、王文方、鄭凱元等諸位教授親臨聽講。演講將結束時，播放 2001 年「人間佛教薪火相傳」研討會開幕典禮上宣告「廢除八敬法」之 VCD。聽眾反應熱烈，並提出了許多極有意義的問題，法師一一細心回答。

例如：有一學生問到：何以法師如此重視「出家」的身份？法師從兩個層面回答：一、修證層面：出家受具足戒可獲得更好的修證成果，故此他認為：南傳與藏傳佛教女性理應受到公平對待，獲得比丘尼身份。二、運動層面：他個人必須維持比丘尼身份，在佛門推動兩性平等運動才更有著力點與正當性。所以她決不允讓教會將自己奪除僧籍。

演講之前，王教授帶法師至戴所長辦公室晤談。昭慧法師將新書《佛教規範倫理學》致贈二位教授，並就著戴教授之詢問，而談及一些佛教倫理學關鍵性的理論（例如：良知是否自明的真理，還是須有更高的理論來證成良知的存在）。演講結束後，王教授請昭慧法師在哲研所樓中花園喝咖啡，並與前後來到的謝世民、吳秀瑾教授交換一些哲學問題與女性主義方面的意見。謝教授並提起在本電子報中看到林建德居士撰文一事，原來林居士是他的學生，已於該所碩士班畢業。

晚間，戴所長請法師於嘉義市聖華宮用餐，謝世民、王文方、鄭凱元教授與筆者作陪。

因知戴教授是康德專家，席間昭慧法師問了許多有關康德哲學的問題，記憶所及，問題包括：康德哲學中是否需要上帝？此一上帝是什麼屬性——是愛還是公義？如果上帝之存在是為證成「福德一致」，是否有其他同樣可以證成「福

德一致」的進路，亦即上帝存在以外的其他命題？或甚至是否有可能不必然要證實「福德一致」？基督徒是否能接受康德所定義的上帝？康德是否太過理性，而以他自己為樣本，來擬想人類這種理性的道德族群，卒而忽略了情緒衝動且根本無法依理性行事的族群？凡此問題，戴教授的答覆均極為精彩切要，以深入淺出的方式，講述一般印象中艱澀繁冗的康德哲學。戴教授並指出：康德哲學重在自力的完成，而非他力的救贖，與佛教的自我解脫精神接近。法師表示受益匪淺，並以不能就近請益為憾。惜因筆者哲學程度很差，無法具體複述戴教授的說法。

席間，謝世民教授特別提到：法師本次的演講，對哲學系所女生的鼓勵甚大。他發現本次到場的學生不少，女生尤其認真專注。讀哲學的人可以發現問題，並設法提出解答，但是要將理念推展到社會中，則需要勇氣、毅力。即此而言，法師以一從事運動者而現身說法，對她們的鼓勵甚大。

是晚，陪同法師住於中正大學致遠樓學人招待所，翌日北返。

筆者因工作之便，常陪同法師在外辦事，會遇各種團體與各行各業的人士，台灣哲學會的教授們，總讓筆者感覺特別斯文而有氣質。本次中正大學哲研所之行，再次印證了筆者的初步印象。

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 佛教弘誓學院第四期結七禪觀共修通啟

doi:10.29665/HS.200306.0017

弘誓雙月刊, (63), 2003

作者/Author :

頁數/Page : 73-74

出版日期/Publication Date :2003/06

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200306.0017>



*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



## 佛教弘誓學院第四期結七禪觀共修通啓

經云：「若諸聲聞，若諸菩薩，若諸如來，所有世間及出世間所有善法，應知皆是此奢摩他及毘婆舍那之果。(《解深密經》)」故為佛弟子應常修習定(奢摩他)、慧(毘婆舍那)二學，以為增益。

如何修習？應以清淨戒德為基石，緣起正見為眼目，輔以善巧之前行，令身心柔軟空閒，「若爾空閒，便能引發內心安住正奢摩他；若心安住正奢摩他，便能引發毘婆舍那果。(《解深密經》)」

何時修習？日有定課之禪修，能令心意調柔，正念現前；長期精進之禪修，能深入止觀堂奧，親嘗現法樂住。或「由奢摩他為依止故，令毘婆舍那速得清淨；由毘婆舍那為依止故，令奢摩他增長廣大。(《瑜伽師地論》)」

欲修習禪觀法門，以嘗清涼法味者，歡迎參加專精禪思之結期共修。

主辦單位：佛教弘誓學院、六龜大行寺、高雄法印講堂

主法法師：性廣法師

課程大要：解門：五乘三類禪觀正見開示。

行門：受持齋戒、定前方便、安那般那念、界分別觀、無量三昧等。

時 間：民國 92 年 8 月 23 日 下午 2 ~ 4 時入堂報到  
8 月 24 日~30 日 正修七永日  
8 月 31 日 中午圓滿出堂

禪修地點：高雄六龜大行寺〈高雄縣六龜鄉中興村中庄 215 之 2 號〉

報到及出堂日備有交通車接送〈詳情將於報到通知單上說明〉

報 名：法印講堂〈高雄市苓雅區中正一路 255 號 11 樓〉

Tel：07-7220073 begin\_of\_the\_skype\_highlighting

07-7220073 end\_of\_the\_skype\_highlighting

Fax：07-7220078 begin\_of\_the\_skype\_highlighting

07-7220078 end\_of\_the\_skype\_highlighting



聯絡人：宗願師父

名 額：100 名【即日起開始報名，額滿截止】

費 用：全免

備 註：請自備睡袋、盥洗用具、個人常用藥品



# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 編輯室手記

doi:10.29665/HS.200306.0018

弘誓雙月刊, (63), 2003

作者/Author :

頁數/Page : 75-75

出版日期/Publication Date :2003/06

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200306.0018>



*DOI Enhanced*

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

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

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

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



## 編輯室手記

本期稿擠，故新書文摘〈從佛教倫理學到戒律學（上）——價值判斷與律法位階〉、〈人間淨土與地上神國——潘儒達先生訪談錄〉（中）將挪至下期連載。

四、五月間，SARS 肆虐台灣，疫情現已漸趨平穩，本期三篇相關文章，分別是證嚴法師的〈給台灣社會的一封信——同心共濟弭災疫〉，陳玉峰教授的〈花盛年兇？——SARS 病毒隨想〉，以及昭慧法師的〈眼鏡蛇、果子狸與瘟疫——因應 SARS，野保政策何在？〉；三篇文章的重點分別是關懷人類社會、生態環境與動物處境，所關懷的面向相當廣闊。

上海復旦大學王雷泉教授、江南大學鄧子美教授對本刊寄予厚望，建議多項編輯意見，特別是希望本刊能以現有思想批判的基礎，加強作者陣營，而成爲佛教界中的思想性刊物，並申請登記國際期刊 ISSN 碼。

這些寶貴意見，我們極其重視，竭誠歡迎十方作者共襄盛舉。有關申請 ISSN 碼一事，刻正進行中，三個月後，將可以正式登錄。在此謹向兩位教授敬表感恩！