

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 印順導師九八嵩壽祝壽叢書暨祝壽論文集出版前言

doi:10.29665/HS.200304.0001

弘誓雙月刊, (62), 2003

作者/Author：釋性廣

頁數/Page： 2-3

出版日期/Publication Date：2003/04

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.200304.0001>



*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



印順導師九八嵩壽祝壽叢書  
暨祝壽論文集出版前言

釋性廣

「人間佛教薪火相傳」祝壽研討會，迄今年已進入第四個年頭了。佛教弘誓學院師生抱持著「以法供養」的孝心，每年都在導師壽誕前夕，找一個週休二日的時間，在中央研究院舉辦一場「人間佛教薪火相傳——印順導師思想之理論與實踐」研討會，這不但是佛教學界每年一度「以文會友」的盛事，更是敬重導師的佛弟子們群聚一堂「以法交流」的祝壽良辰。

對一位思想家而言，自己的畢生著作與思想，年年在一場正式舉辦的學術會議之中，被拿來宏傳、研究、討論，還有什麼比這樣的祝壽獻禮更具意義呢？即使在當今台灣，要舉出哪一位思想家，由其弟子門生為他年年舉辦學術會議，其思想成就與學術成果，年年被當作會議主題，可能也不容易吧！從這裡已可看出：印順導師何以被陳總統尊為「玄奘以來第一人」！他的「人間佛教」思想，日久彌新，而他在佛教界與佛教學界人士心目中的崇高地位，更是無可取代！

從第二屆祝壽研討會開始，每年又增加了壽禮：由弘誓師生出書，敬贈與會來賓。這些書雖屬學術著作，但在海內外的佛教界或學界，竟然擁有廣大的讀者，迄今法界出版社猶收到來自海內外的訂單，有的佛學院將其中幾部（如：昭慧法師的《初期唯識思想》、悟殷法師的《部派佛教》與筆者的《人間佛教禪法》）指定為教科書；而昭慧法師的著作《千載沉吟》，更是深受海內外佛弟子與女性主義者的重視。

一般而言，學術會議比較冷門，參與者多半是同行學者、學界新人或系所學生；然而本院舉辦的歷屆祝壽研討會，卻是極其例外。諸方法友年年總是放下萬緣，報名參與，這使得每年研討會的人數，總在五百人以上。他們來自台灣各個角落，而且與主辦單位並無淵源，純粹是自發性地踴躍參與。即使第一會議室的座位有限，有一半以上的來賓必須在平面演講室觀看現場實況轉播，也絲毫不減其參與熱情。這使得每年一度的祝壽研討會，會場氣氛總是如此的熱鬧、溫馨，喜氣洋洋！三屆下來，人氣依然旺盛，而且有增無已，這令主辦單位不但深受鼓舞，而且引以為榮！

而每一場會議的討論，都是如此熱烈而欲罷不能，法師與學者們所提供的論文也極有深度。更讓吾人振奮的是：我們都在祝壽研討會中，共同見證了歷史的

重要時刻——昭慧法師的佛門女性運動，是第二屆祝壽研討會上發起的；星雲大師也在第三屆祝壽研討會上，以佛教領袖的身份，公開聲援佛門兩性平等運動。

本屆祝壽研討會，有三樁值得歡欣的盛事：

一、昭慧法師的兩部新書與悟殷法師的一部新書，將於三月底出版，主辦單位將以這一套三冊的祝壽叢書，與大會來賓結緣。此中昭慧法師的《佛教規範倫理學》，將於大會之中舉行「新書發表會」，由東吳大學哲學系主任葉海煙教授擔任主持人，海峽彼岸中國社會科學院世界宗教研究所張新鷹副所長擔任回應人。本書無論是在佛學界還是在哲學界，都屬創新之作，尚未出書，已廣受各方矚目。

二、受印公導師德學之感召，越來越多傑出的學者，樂意將他們寶貴的作品，在祝壽研討會中發表出來。所以本屆參與學者名單，幾乎涵蓋了海峽兩岸佛教學界最有成就的各方菁英。

三、在李元松老師與禪龍宗長的支持之下，現代禪文教基金會以歡喜供養之心，參與主辦並大力贊助本屆研討會。在弘揚導師思想的旅程上，我們又多了一群同心協力的熱情伙伴。

最後，要感謝弘誓學團的常住眾，他們宵旰辛勤，戮力從公。包括研討會籌備團隊總幹事心住法師，本套祝壽叢書、大會論文集美編與大會海報、看板設計的空寂法師、總司編校工作的印悅法師，以及各組工作同仁：知光、慧英、紹容、維融、心淳、傳法、心瑞、心宇、法聞、心謙、心皓諸師與德發、慧昭居士。

還有李正富、黃麗明、吳東霖、張章得、蘇振輝、張麗雲、張俊誠、李芳枝、楊呂幸、許宗茂、林義男、高慶珍、林秋遠、李淑芬、曾勝耀、徐秋鶯、吳惠曼、陳文玲、蕭玉芬、邱美惠、王彩虹、融廣、簡志華、李素月、李秀鳳等諸位居士，以及許多不及備列大名的友人與義工，感恩他們長年默默地護持著弘誓學團與祝壽研討會！

九十二年三月三日

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 《佛教規範倫理學》自序

doi:10.29665/HS.200304.0002

弘誓雙月刊, (62), 2003

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page：4-9

出版日期/Publication Date：2003/04

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.200304.0002>



*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



## 《佛教規範倫理學》自序

釋昭慧

近十餘年來，筆者以一介佛教僧侶的身份，實地從事社會關懷、環境保護、生態保育與動物福利運動，雖歷經困挫而不退，背後支持筆者的，無非是佛教的倫理信念。這些信念，是自己與諸同仁奮鬥下去的巨大力量。

再者，筆者在從事社會關懷與社會批判時，常與一些良心人士及知識菁英會遇。在與他們交換意見時，佛法的思想訓練，讓筆者得以提供一些與世間情見截然不同的豐富觀點。這些良心人士及知識菁英，具備聰穎的思辯能力與敏銳的批判意識，對世界與人生有相當深刻的見地，但偶而針對某種議題，筆者所提供的「佛法觀點」，還是常讓他們有「柳暗花明又一村」之歎。

印象最深的是：有一次在台灣哲學學會年會晚宴中，與中研院社科所錢永祥教授毗鄰而坐，筆者提起西方基督教社會中所掀起的動物保護運動，他竟然接了一句：「但由你們來做，是更具足正當性的！」筆者當然知道他的「正當性」究何所指，亦即：佛教倫理學的「眾生平等論」，比「神、人、動物三層級論」，較能提供「人應仁慈而平等地對待動物」的理據。

十餘年來，無論是面對官方、立委還是媒體，無論是面對個別訪談、公聽會、記者會還是座談會，自己也常依「佛法觀點」，對社會話題或倫理爭議，提出自己的「佛法觀點」。許多時候，筆者還會針對這些社會話題或倫理爭議，寫成時論或短評，它們大都刊載於台灣的報章雜誌，少部份則發表於教內刊物。這些看似片段段的「佛法觀點」，其實有來自「緣起」要義的活水源頭，從「緣起論」而導出「護生觀」，個中更有一以貫之的思考脈絡。這點點滴滴的心得蘊釀於胸，筆者漸漸感覺，有需要把自己遇境逢緣撰為時論或相與問答，所陳述的佛教倫理思想，組織成一個完整綿密的體系性學說。

至民國八十四年四月間，輔仁大學宗教系前系主任——慈祥儒雅的陸達誠神父，請筆者下學期為大四同學講授「佛教倫理學」。這是一個典型的西方哲學課題——筆者教佛學院十餘年來，還不曾聽說哪個佛學院有「佛教倫理學」課程的安排。但由於前述實務經驗與蘊釀思維的個人背景，使得筆者毫不遲疑地答應接下這門「沒有現成中文教科書」的課，而且於當年七、八月例行性禁足期間，寫出一本體系性論著《佛教倫理學》，一方面作為學生的教科書，一方面也向一般讀者與佛教徒提供有關佛教個己倫理、群己倫理與環境倫理方面的系統知識。

說來好笑！在撰寫該書之前，對於「倫理」二字，雖不覺得陌生，卻也還從

未關切過它的精確定義。在儒家意識掛帥的國中、小教育之中，「生活與倫理」、「公民與道德」，早已成爲必修科目，高中階段的「中國文化基本教材」，學習的正是整套儒家倫理觀。待筆者出家後，更是因學習佛陀教法，而接觸到許多豐富的「倫理素材」，有的是思想、觀念，有的是規範、制度，更有許多豐富而精彩的故事，散見於經律之中。

東方哲學的主流思想，不論是佛學還是儒學，都有非常豐富而多元的倫理學說，而且佛教對僧尼，儒家對「士」，都有高標準的道德要求。可是，「倫理學」(ethics) 這門課程，卻是在西方建立起來的，所以對筆者而言，原是極其陌生的一個學術領域。也就是說，作爲實踐的倫理規範或道德教誨，這在東方、西方都有，可是，要在佛教倫理規範或道德教誨的背後，建立一套完整的，具有內在理路的思想體系，而自成一「佛教倫理學」之學門，這是筆者在過去的佛學訓練中，所沒有閱歷的嶄新經驗。所以爲了撰著該書，筆者於禁足寫作時，開始閱讀少量西方的「倫理學」以及「倫理神學」相關論著，並擺脫前人「文獻學進路」的著述形態，嘗試著運用「哲學進路」的方法，撰爲新著。

總之，先於生活體會與實務經驗中，產生了豐富的心得，然後才來尋求陳述此諸心得的「正規」框架，筆者此一寫作《佛教倫理學》的心路歷程，確乎與一般學者因蘊釀於一門學問久之，而推陳出新以著書立說的情形，截然不同。

也因爲寫作的背景如此，所以該書之出，經常會很自然地拈取一些當代關切之議題，例如性解放運動、政治參與、動物倫理或生態哲學，而作佛法觀點的「對話」。它容或欠缺一些「科班出身」的學術規矩，卻多了一重「人間佛教回應普世價值、引領社會思潮」的時代意義。此所以嚴於作學術規範之要求的江燦騰教授，竟還能寬容地稱讚該書。<sup>[1]</sup>

從民國八十四年十月出版該書迄今，一晃眼已七年有餘，《佛教倫理學》前後已印行三版，五刷，共八千冊（含高雄淨心文教基金會與蘇振輝董事長所助印推廣的三千冊）。七年來，筆者不但在輔大宗教系、玄奘宗研所與佛教弘誓學院，開設「佛教倫理學」或「宗教倫理學」課程，而且法界衛視也於兩年前（民國九十年二月二十一日起），將筆者於弘誓台北推廣部的授課內容，全程錄製，用供「法界空中佛學院」作空中教學之節目。此一節目甚得空中聽友之熱烈迴響。

另一方面，由於著作與教學的因緣，無形中在基礎倫理學方面，有了較爲嚴謹的學術訓練，筆者由是擺脫了一般「散談」倫理議題的慣例，開始撰寫一些「應用倫理學」的學術論文或短篇時論，議題範疇涵蓋安樂死、器官移植、幹細胞、複製科技、代理孕母，……大都與當代醫療科技之發展有關。

撰寫《佛教倫理學》時，正值暑假。爲了讓輔大學生在開學後就能拿到這本教科書，筆者乃於有限的兩個月時間內，閱讀部分與「倫理學」或「基督宗教倫理學」相關的書籍，礙於時間迫切與禁足期間不便外出蒐尋資料的限制，所以參考資料極其有限。此後七年，基於教學的需要，筆者參看了更多相關書籍，並時常將此二學門之中所涉及的議題，拿來用佛法的觀點加以思維。這樣長期下來，教學內容也就跨越了原本在佛學領域建構價值體系的範疇，而多了與「倫理學」或「基督宗教倫理學」作建設性「對話」的色彩；這樣一來，對於原先初步建構的「佛教倫理學」系統，也就有了更精緻、更深刻的細部建構。

前幾年原擬就舊作以重新修訂，但考量到：原書本身已有完整的論述體系（包括基本原理、道德原則、行爲主體、三種層級之倫理實踐），若依此一原有章節架構而插入新的議題，反而會導致結構鬆散之病；而且有的議題已無法於原章節中置入，這樣一來，勢必要大費周章，更動章節結構。再者，當時寫作，設定的閱讀對象，以對佛法基礎知識尚不具備的大學生，以及對倫理學完全陌生的佛教讀者爲主，所以雖不能完全免於運用專業術語，但也儘量讓詞彙淺白一些，以利讀者理解。現在如果要再添加新的內容，倫理學或戒律學方面的術語難免增多，討論的內容也更爲專業，這對初學者是否會可能產生閱讀障礙呢？

於是考慮再三，於去年九月以後，決定保留原書樣貌，讓它成爲一本初階入門的「佛教倫理學」教科書，異日改版發行時，再作小幅度的修訂即可；在原書之外，筆者擬另行撰著《佛教規範倫理學》，一方面章節內容自成體系，讀者即使沒看過《佛教倫理學》，也可以直接跳過前書而單獨閱讀它，另一方面，它也可以針對前書而作延續性討論，或作更爲周延的分析，成爲一部《佛教倫理學》的進階讀物。

有了這個想法之後，筆者開始於相關教學過程中，將蘊釀在胸的點滴思維，向學生作一系統性介紹，好讓新書的內容逐漸浮現輪廓。民國九十一年十月十日，應上海復旦大學宗教研究所王雷泉所長之邀，於復旦大學美國研究中心作專題演講，筆者即選定〈緣起中道——從佛教倫理學到戒律學的思想體系〉作爲演講題目；回台之後，又依學生所整理的錄音講記，將其中之半數內容，先行整理成一篇文章，題爲〈宗教倫理學的基本原理與中層原則——以基督宗教與佛教爲主軸的一個探索〉，作爲《佛教規範倫理學》的部分章節，發表於九十一年十二月十四日「台灣哲學學會」之年會上（台北：台大哲學系館），並將全稿交由《法光學壇》先行刊載，以饗教內讀者。至於書稿，則擬於寒假期間完成，並計劃在三月二十九日（慶祝印順導師九秩晉八嵩壽的第四屆「人間佛教，薪火相傳」研討會之首日），發表這本新書。

這原是給忙碌的自己一點進度壓力，「強迫」自己能於月餘假日放下萬緣，

專力寫作。不料事緣仍然無法全免，寒假期間，先有林建德居士與現代禪就印順導師思想產生論爭，這是師門的一樁大事，使得筆者不得不花費許多時間，關注整件事的發展，並作了一篇較為鄭重而完整的回應。[2]

其後又因二月七日，「慈濟一灘血」事件，證嚴法師遭人誣告之刑庭判決法師無罪，還了法師一個公道，但是當年原住民陳秋吟女士難產送醫遭拒，而在診所地上流了一灘血，身死異鄉的血淚故事，竟然全被翌日的媒體忽略，筆者不忍袖手旁觀此一歷史公案，竟被相關人士顛倒黑白，一筆抹煞，於是協同性廣法師與傳法法師，立刻趕工發出當期（第四十六期）《弘誓電子報》，將《中時晚報》陳世財先生情文並茂的相關報導全文轉載，自己並於翌日親撰〈菩薩行者永世的哀傷〉。為了將這些資料編入，連已編好準備送廠印刷的《弘誓雙月刊》都臨時大幅改版，編校同學空寂、印悅法師，因此而一團忙亂。

即使等著編排本書的學生，眼看月底已到，催稿聲已急促起來了，但在二二八和平紀念日前夕（二月二十七日），筆者還是應長期為流浪動物而奮鬥的劉威良小姐之邀，趕赴中正機場參加「送流浪狗到德國」記者會，為聲帶慘遭無情割截的大量流浪狗而請命，呼籲政府嚴禁獸醫師施行此一不人道的手術，臨時並應邀寫了一篇〈二二八動物和平宣言〉。前後兩篇拙文，連同該記者會消息〈失聲前的哀號——人有言論自由，我們連發聲都不可？〉，都蒙《自由時報》總主筆劉永昌先生義助，即時刊於「自由廣場」[3]。

可以想見，這樣「管閒事」下去，撰作計劃如何能不延誤？到頭來吃苦的必然會是最後幾天熬夜趕工編校的學生們！但是這些點滴近事，無私地義助其事的可敬友人，以及默默支援筆者的可愛學生，更讓筆者得以確證本書的部分觀點：心理利己主義（psychological egoism）認定：所有人類的行為都是出自於「自我關懷」（self regarding），倫理利己主義（ethical egoism）則據以進一步認定：每一個人人都應該提昇自己的利益，人們有義務做任何有利於己的事。這種「全稱命題」的觀點是偏頗的。世間自有菩薩根性的人，老是為了別人，而把自己的事放在一邊；他們無法忍受別人受苦，而且認定自己「應該為了他人而無條件地犧牲自己的利益」。這些人奉行的正是「利他主義」（altruism）的信念，他們的所做所為，甚至是「超義務」的。

以證嚴法師為例，她於三十六年前（民國五十五年），有感於「一灘血」背後原住民卑微婦女的悲苦無助，而發心創建慈濟志業，至如今已在全球匯聚了四百萬忘己為人、救苦救難的龐大力量。即使為「一灘血」公案，而於近年受到嚴重的誣陷與侮辱，但她本人卻完全釋懷，而且對攻訐她的人士，不但沒有任何責難，言談之中也還是千萬般的「不捨、不忍」。

筆者雖與證嚴法師風格迥異，但同樣地，對人對事老是「不捨、不忍」，而致令本書的撰作計劃嚴重耽擱。直至二月中旬，寒假將近尾聲，方才開始整編（應用倫理學之）舊作，並撰為新篇。而且為了配合美編、校對、印刷，本書勢必要在三月十八日以前竣稿。也因為在如此匆遽的時間內成書，所以疏漏之處在所難免，敬請讀者鑒諒，並不吝予指正！

法不孤起，仗境方生。本書之寫成，除了要感謝倫理學界前人之耕耘，讓筆者坐採豐碩果實之外，應特別感謝印順導師與性廣法師。

印順導師在佛法的思想與制度方面，業已建構了博大精深之「人間佛教」理論，他的研究方法論——以諸行無常、諸法無我與涅槃寂靜之三法則來研究佛法，更是給予筆者在治學方面的極大啟發。這些都是本書的活水源頭。更精確而言，本書是在導師思想的基礎之上，針對「佛教倫理學」與戒律學而作進一步的闡述。

性廣法師兼通教、觀，原本志在宏闡禪法，撰著禪學專書，卻因不忍見筆者孤軍奮戰，乃暫時擱置了她的「最愛」，義無反顧地投入了護教與護生之行列。近時更是重新「背書包做學生」，進入以「應用倫理學」見長的中央大學哲學研究所博士班，而作倫理學之研修。在筆者構思本書之際，她還蒐羅了許多中、西倫理學名著，讓筆者得以減除許多「尋找資料」的時間；而當筆者草擬本書大綱之時，她更提供了許多寶貴意見，讓筆者大幅調整了內容順序。

在此還要感謝中央大學哲學研究所李瑞全所長。經性廣法師推介，筆者拜讀了他的大作《儒家生命倫理學》，該書消化西方現代倫理學，吸收「原則主義」（Principlism）為主的生命倫理學，旁及各種重要的倫理學和生命哲學之要點，會通原則主義所提出的中層原則，再結合並發展中國儒家特有的中層原則，而確立以儒家為中心的（人文主義的）生命倫理學。這整套的理論建構模式，筆者深感興趣，於是按圖索驥，尋出「原則主義」的英文原著，並單就其中所論證的四個最基本的中層原則，用以檢視佛教倫理學，讓筆者在早年所寫「因果律」與「護生觀」的兩大原則之外，進而依「緣起」論以作「自律原則」與「公正原則」方面的深層探索，而於本書之中加強了有關「自由意志」與「分配性公正」問題的論述。

應該一提幾位學界前輩與友人——黃宗樂教授、古登美教授、葉海煙教授、陳德光教授、黃運喜教授、江燦騰教授，媒體友人劉永昌總主筆、梁玉芳小姐與陳世財先生，以及幾位社會友人——前立委林瑞圖先生、教育部范巽綠次長、賴浩敏律師、張章得居士、李元松老師、李重志先生、郭建盟先生，倘若沒有這些風雨故人對筆者的義助，筆者可能不會再有興趣撰寫任何與倫理學相關的論文，遑論本書！

感謝本書美編空寂法師、總司校對的印悅法師，參與校對的慧昭、文玲、惠曼居士，發行本書的彩虹居士，以及承擔起學團生活之運作，而讓我們得以無後顧之憂地從事著作、編校工作的其他學團住眾與義工。感恩長期給予筆者諸多護助的諸位師友，以及與筆者一齊為台灣的社會正義而奮鬥的社會友人！

謹以撰著本書功德，回向可敬、可感的眾位師友，祝願他們身心康泰，福慧增長，並祈

印公導師嵩壽無量，

正法光明長照世間！

九十二年三月六日，于尊悔樓

[1] 如說：「釋昭慧法師所著《佛教倫理學》一書，是當代臺灣新佛教倫理學的原創性和集大成之作，其思想源自釋印順博士的人間佛教及戒律思想的啟發，但在實踐面和詮釋體系上，已自成一家之言，堪稱亞洲地區新佛教倫理學說的代表性著作，亦為推動當代臺灣新佛教變革運動的指導書之一，其影響力正方興未艾，是必須鄭重加以肯定者。」江燦騰：〈昭慧法師著《佛教倫理學》：亞洲地區新佛教倫理學說的代表性著作〉，《弘誓雙月刊》，第四七期，民國八十九年十月，頁一四。

[2] 詳見拙著：〈與法相應，求同存異——我對林建德居士與現代禪師友論諍的看法〉，台北：《弘誓雙月刊》，第六一期，民國九十二年二月，頁一四—二三。

[3] 詳見拙著：〈菩薩行者永世的哀傷——在「不捨，不忍」之餘，我們應做些什麼？〉，台北：《自由時報》「自由廣場」，民國九十二年二月九日。《弘誓雙月刊》第六一期轉載，頁四—五。

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 迴響之一—宗教情懷與理性精神

doi:10.29665/HS.200304.0003

弘誓雙月刊, (62), 2003

作者/Author：張新鷹

頁數/Page：10-11

出版日期/Publication Date：2003/04

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.200304.0003>



*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



迴響之一

宗教情懷與理性精神

張新鷹（中國社會科學院世界宗教研究所副所長）

在「人間佛教，薪火相傳」學術研討會上對昭慧法師新著《佛教規範倫理學》的回應〈發言摘要，3月29日上午〉

### 【前略】

昭慧法師的新著《佛教規範倫理學》，是一位身兼法師和學者的女性用自己的心寫出來的一部著作。在這部書裡，我們能看到作者佛學造詣的深厚、哲學思辨的嚴謹、邏輯推理的縝密，能看到佛教的倫理思想得到了系統、全面的重新歸納和闡發，並且為外在行為規範的佛教戒律提供了佛教倫理學的內在根據，即所謂「法理」基礎。但是，給我最深的感覺還不是這些，而是字裡行間自然流溢出的那一片宗教家的情懷，那種基於信仰的力量而張揚起來的理性精神，而呈現出來的意志品格。

倫理學，說到底，是「倫常日用」的學問；佛教倫理學，說到底，是規範佛教信仰者觀念形態、個人行為，規範信眾群體內部關係和社會行為的學問。它的價值在於把佛教的根本教義和終極追求，通過行為主體的能動實踐變成可以感知、可以理解、可以服膺的具體存在。例如書中從「緣起」——「中道」所建構起來的「護生」觀念以及再從這個理念而生發出的種種「應用」，就是如此。正是因為如此，佛教倫理學在作者的詮釋下，成為毫無疑義的「生命倫理學」，彰顯出「眾生平等」的佛教思想，直到現在仍然具有的進步意義。

我以為，「眾生平等」的思想在當前的世界、當前的社會，特別有其教育、推廣的價值。佛教界對此固然責無旁貸，佛教研究的學者們同樣有責任對其繼續開發、解讀、普及和運用。尤其應該說明和強調的，是這個思想的普世價值。在這個意義上，昭慧法師的這部大作，樹立了一個範例，乃是在尋找人類共通的道德理想上的一次新的嘗試，也是方興未艾的宗教對話（宗教交談）進程中的一個新的成果。

昭慧法師的大作，與她長期以來筆耕不輟留下的許多篇章，在反映作者的現實觀照或「社會關懷」方面，是一脈相通的。這個現象給我們的啟示是，在當代台灣社會要體認「佛陀本懷」、「續佛慧命」，有哪些道路可走；或者從另一個方向說，是體現了佛教與當代台灣社會發展相適應，在融入中創化台灣社會文化思潮的積極努力。社會的現代化呼喚觀念的現代化，觀念的現代化又會推進社會現代化的良性發展。

佛教作為有著悠久歷史的觀念形態和智慧資源，如何避免在當代社會生活中遭遇「邊緣化」，如何煥發出新的生機和活力，成為在一定程度上規範引導社會人心的建設力量，昭慧法師的思路和取向也是值得關注和總結的。她的道路，就是「人間佛教」的理念在台灣的社會現實中，在更加廣闊的領域裡，得以展現的一條道路；用宗教性的話語來說，就是當代台灣佛教在堅持其不共世間的主體性的同時，如何踐行菩薩道的問題。這與每個佛教信仰者都有著密切的關係。

我們不一定認為她作為一個個人在這條路上的每一步都正確無誤，都恰到好處，特別是在某些特定情況下的做法——但是，這條路對於台灣的佛教而言是十分重要的，是命運攸關的；這條路對於中國大陸佛教的借鑒意義也是非常明顯的。所以，昭慧法師以及她所從中產生的宗教信仰者群體在台灣當代佛教發展史上的地位和作用，應該得到充分的估計。我想這也是我們這個研討會定名為「人間佛教，薪火相傳」，並且吸引了如此之多有識之士的深刻背景呢！

【下略】



# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 迴響之二一論《佛教規範倫理學》

doi:10.29665/HS.200304.0004

弘誓雙月刊, (62), 2003

作者/Author：江燦騰

頁數/Page：12-12

出版日期/Publication Date：2003/04

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.200304.0004>



*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



## 迴響之二

江燦騰教授函

——論《佛教規範倫理學》

昭慧法師道鑒：

看到貴大著的全書綱要和書序，內心之感佩，無以復加。若回首十幾年來的當代台灣佛教倫理學的教內討論與學術發展，很難相信當年教界從聖嚴法師的名著《戒律學綱要》出發，然後月換星移，在幾經發展波折之後，居然能在如此短暫的歲月中，使此佛教倫理思想急速地躍昇到如此的宏偉和成熟的境地——而當年慧法師以後起之秀初鳴佛教戒律學啼聲，到如今則已儼然成爲當代建構此一新佛教倫理學的中心人物，可見法師之精進，實非泛泛輩所能及。而燦騰多年來，也一直期望法師寫出這樣的著作，並且我二年前在「人間佛教薪火相傳」研討會上，廣法師的禪學大作發表之時，更明白地說出我的期待心聲。

促成法師能如此快速大幅度地精進和提昇的原因，法師在書序已說明至爲清楚。但我要說的只是，當法師已成代表性的佛教思想家之後，燦騰今後可能會在學術方面的規範上更苛求法師，也希望法師屆時能多多體諒區區之用心，而不以爲是別有居心。最後，謹祝賀

法師的大著問世以及法體康泰！

江燦騰鞠躬 2003.3.24

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 《活水源頭—印順導師思想論集》自序

doi:10.29665/HS.200304.0005

弘誓雙月刊, (62), 2003

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page：13-15

出版日期/Publication Date：2003/04

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.200304.0005>



*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



## 《活水源頭——印順導師思想論集》自序

釋昭慧

本書副題如其內容，名為「印順導師思想論集」，而書名則標以「活水源頭」，取其「飲水思源」之寓意焉。

回想二十五年的修道歲月裡，前四年許，思想沒有出路，對教界的不合理現象更是滿懷困惑，倘若不曾遇到導師思想的指引，還真不知要跌跌撞撞到幾時！

親炙印公導師已二十年了，無論是在生活還是思想方面，筆者承自導師的恩澤都如山高海深！即使近數年，自己研究的專題或是關心的時事，有些已與導師著作沒有明顯的關聯性，但是在這些研究論文或時論短評之中，敏銳的教內讀者還是依稀可以見得到導師的影子。

誠如筆者去年底在中觀書院演講答問之所言：導師思想已深深滲入了筆者的心靈，成為筆者思想中極其重要的部分，所以實在想不起自己與導師的思想見地，有任何本質性的「不同」。而這也就是為什麼筆者將本書題為「活水源頭」的原因——印順導師著作，正是筆者思想或學術成果的活水源頭。

本書會在本年三月底出版，實屬原訂出書計劃之外的臨時構想。今年三月二十九、三十日，導師九秩晉八嵩壽前夕，將舉行第四屆「人間佛教，薪火相傳」祝壽研討會，本已規劃於大會中，贈送悟殷法師著《部派佛教》系列中編，以及筆者的《佛教規範倫理學》。

就在農曆年前（一月二十八日），筆者於慈濟大愛台製作的「印順導師傳」節目中，接受楊憲宏與何建明兩位先生之訪問，綜談印順導師其人其學的種種。當時筆者忽然想起：自從民國八十七年《人間佛教試煉場》出書迄今，由於年年忙著撰寫並出版祝壽論集或學術專書，反而已有四年半，未曾將自己的時論、短評，結集成書，四年餘累積下來，這些未出版的著作，少說已可輯成四冊了。其中與印順導師相關的文章，只有一部分涉及「人間佛教論證」，而於去年四月輯為《世紀新聲》，其他在印象中似乎篇數不少，大概也已可結集成書了吧！

筆者乃於二月八日，先將八十七年迄今，筆者所撰與印順導師相關的文章或講記，凡《世紀新聲》尚未列入的部分，全數從五年來的文章檔案中挑選出來，委請印悅法師與空寂法師著手進行編目、美編、排版工作，並由家姐慧昭居士、文玲與惠曼居士協助校對。作字數統計時發現：光是這一部分，竟已有十六萬字左右，而去年底的講記「印順導師思想真義」[1]，則因筆者迄今無暇修訂，故

未編入本書之中。

本書以筆者近四年來闡述印順導師思想的文章為主，有的是學術論文，有的是演講實錄，有的是回應挑戰，有的則是自己親炙導師座下的見聞實錄（如〈三年新竹山居歲月〉）。其內容重在「顯正」（「破邪」部分很少，因為大都已輯在《世紀新聲》一書之中）。既然它是導師思想論集，筆者希望，它能與前述兩本祝壽新書同步出版，一併於本屆研討會中贈送與會來賓。感謝本屆研討會共同主辦單位現代禪文教基金會——特別是極力護持筆者的李元松老師，他們明知這樣會大幅增加「祝壽專案」的支出，但是依然二話不說，隨喜功德。

就在撰寫本書序文的同時，在網路上收到台南妙心出版社呂姝貞居士來函。函中告知：筆者的教學講記《妙雲集教學講座》第二冊[2]，也已編校完畢，共計四百五十四頁。《妙雲集教學講座》之發行，來自姝貞的規劃，並由傳道法師大力支持。原來筆者於民國七十九年九月起，在福嚴佛學院高級部，第二度開講《妙雲集》，連講三年。學生分工合作，整理隨堂講記。四年前開始，妙心寺的妙心寫作讀書會居士們，逐篇將它們鍵入電腦，並予潤飾，交由筆者修訂，自八十九年二月起，逐期發表於《妙心雜誌》。

修訂過程中，常因不滿意於自己當時的講學內容，而深感苦惱，卻又因時間不足而無暇大幅改寫；而且修訂一篇講記，比寫一篇同樣長度的文章，花費的時間還要更多，這對忙碌的筆者而言當然是椿「苦差事」。說來好笑，支持自己做下去的最大理由，竟然是「不做不好交代」——難以向護念筆者的傳道法師與「緊迫盯人」的姝貞仁者交代。不料這樣咬牙苦撐下來，轉眼竟已編出兩冊講記了。

這樣算下來，筆者個人著作（業已出版部分），自民國七十五年至本年三月底，十七年來已累計二十三部，其他文章還可編輯三到四部文集。許多人對筆者在如此忙碌的宏法生涯中，何以出書如此快速，總是難以置信，想來應該是思想上有著泉湧不絕的源頭活水使然！

祈願 導師嵩壽無量，法身常住，讓更多有心人士能如筆者一般，擁有思想上的「活水源頭」！

九十二年三月三日 于尊悔樓

[1] 去年十一月二十四日，筆者應李元松老師之邀，至中觀書院演講「印順導師思想真義」。該一講記，估計大概也在三萬字上下，已由現代禪朋友初步整理成文字稿。但因筆者迄今無暇修訂，所以不擬編入本書之中。

[2] 《妙雲集教學講座》第二冊內容是「印順導師的宗教觀」，並附錄一篇筆者在九十年代發表於輔大的學術論文〈論宗教學從各宗教分出之過程與問題〉；至於《妙雲集教學講座》第一冊，內容則是課程與作者介紹，已於兩年前發行，妙心出版社曾在第二屆「人間佛教，薪火相傳」祝壽研討會中廣贈來賓。



# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 現場採訪報導

doi:10.29665/HS.200304.0006

弘誓雙月刊, (62), 2003

作者/Author :

頁數/Page : 16-29

出版日期/Publication Date :2003/04

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.200304.0006>



*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



## 現場採訪報導

編按：感謝採訪小組的義工大德們精心規劃本篇報導，其內容分為兩個主題：一、論文發表人專訪，二、與會來賓迴響。第一個主題是部份研討會論文的延伸討論，其發言內容饒富意義，然而為了讓與會來賓有發言的機會與節省篇幅，在此只節錄第二項之部份內容。本篇報導之全文，將登錄於「弘誓網站」中，有興趣進一步閱讀的讀者，敬請自行上網瀏覽。

因為採訪成員大部分是第一次充當小記者，在經驗、實務與時間上的掌握，皆有所不足，而且亦不免錯失許多寶貴機會，與遺珠之憾。在此，我們感謝受訪來賓於會議期間撥空接受採訪，呈現多元面向的觀點，共同激盪出豐富的思考空間。

採訪小組：溫彬僖、黃顯滇、黃豐村、洪明振、蔡衛倫、許玉頭、李麗梅、王美月、李瑩、王琇環、李玟慧、林育嫻、伍麗滿、呂姝貞

### 與會來賓迴響

為方便受訪者，採訪小組預擬了訪問的參考內容如下：

#### 一、參加本屆研討會的動機

請問您為何想要參加此次研討會？

#### 二、對舉辦本屆研討會各場次的看法

##### (一) 新書發表：

請問您對昭慧法師所發表之新書內容，有關佛教的規範倫理，有何看法？

##### (二) 論文研討之三大單元：

#### 1. 博大精深印順學

請問您覺得「印順學」對佛教有什麼影響？

#### 2. 當代佛教走入人間

(1) 您所認識印順導師的人間佛教思想，最重要的是什麼？

(2) 對於臺灣推廣人間佛教，您有何期待？或是有那方面需更加努力？

(三) 座談會主題：典範人物的歷史圖像

1. 請問您聽了製作印順導師傳記的過程，有什麼想法？

2. 大陸方面努力修復弘一大師及梁啟超先生故居，您覺得如何？

三、其他：

1. 請談一談對「印順導師思想之理論與實踐」學術研討會持續辦理的期望？

2. 其他心得及建議。

(訪談者及其內容，依姓氏筆畫排序)

王筱惠小姐（淡江英文系學生）：

今年是第二次參加，去年參加時聽到一些學者的意見，是我以前看書看不到的內容，所以覺得不錯。我看了《印順導師傳》後很感動，我覺得導師是我們現在年輕人學習的榜樣。

池煥旗先生（服務業）：

民國六十五年讀文化大學哲學系時，從李志夫老師、楊惠南老師口中，以及社團活動中，聽過印順導師《妙雲集》，那時受到很大的鼓舞與震撼，在整個社會變遷過程當中，我一直認為印順導師在佛教界是古今中外一個很難得而且偉大的人物，我在印順導師著作中得到很大的發心與滿足，而且每次讀到這些書都很難忘懷。

印順導師思想體系非常博大精深，非常適合哲學探討思惟，可是功夫上可能會缺少進度，若有再多的專家學者往實踐方面進展，可能會對印順導師人間思想體系，有比較大的振興作用！

吳耀庭先生（台北科技大學）：

認識印順導師是因受傳道法師的影響。參加學術會議，我想藉由學界各個專家學者以精闢、深刻的角度，來探討導師的思想，來更認識導師。當然對於《妙雲集》也有閱讀。基本上不是為知識面，而是景仰導師人格煥發出來的洞慧與解行。

所以，我參加了三屆研討會。覺得弘誓學院主辦這樣的活動是非常有慧根，昭慧法師、性廣法師一本初衷的對導師思想，從不同角度切入現代性，來加以弘揚，我覺得做得非常好，希望能夠繼續辦下去。

呂勝強先生（高雄市正信佛青會教師）：

我覺得弘誓合辦這次研討會，比以前更周密。另外，我有一點感想：在學術與信仰的激盪中，如何保持清明的立場，我覺得導師讚歎道生法師對於真理的執著與風骨，這方面可以多多學習。

有關導師思想理論與實踐，對於理路的建構，已漸趨完備。而就適應現代需要，在實際操作方面的空間非常大，包括導師思想的英譯等，大家談的非常多，這有待大家去努力。

邱永順先生（台塑關係企業總管理處法律事務室專員）：

我覺得研討會的程序很嚴謹，節奏也很明快，報告人與回應人能控制時間，也很有重點，我覺得很有收穫，這是我所參加過的研討會中，算是一個很有水準的研討會。

我認為導師的思想，因為有學理的建構，也有實踐面，實際受他影響或參與的人，在佛教界或台灣社會上的影響力，以佛教史而言，是足夠且實際上也已成為一個學派。

我覺得若能例行性的辦理研討會，假以時日，在佛學研究方向上，會有收穫和成果呈現，跟一般偶爾辦的會，是不太一樣的，期望主辦單位持續的辦下去。

林朝成先生（成功大學中文系教授）：

這次參加會議覺得很高興。整體來講交流的氣氛很好，也就是跟一般的會議不太一樣：不像正式的學術會議那麼嚴肅，不必針鋒相對，我覺得善意交流是這次會議很重要的一個特色。

第二點，我們這次會議容納一些比較敏感的話題，我覺得這也是好的。也就是有些話題應當可以討論，這些敏感的話題在會議中提出，就有開創性。

第三點是這次的會議有一個好處，就是有人學了人間佛教、印順導師的理論、觀念，學了二十五年或更長，在會議中把他的學習，以不是純學術的角度進入，不斷經過他的反省和關心，把他的成果呈現出來。我覺得會議可以鼓勵這樣，鼓勵他真正就是一個導師的追隨者，從這個角度進去把他很多年的經驗發揮出來，這些發揮對每一個人而言，有正面的作用。其實學術會議也不一定高不可攀，大家可以把經驗，透過實踐和反省，把它呈現出來，這樣的交流，會刺激大家對人間佛教的開展。

林義焜先生（中佛青新竹分會副會長）：

以學術論文發展的方式來為導師祝壽，是非常有意義的方式。而昭慧法師的新書旁徵博引，深入探討佛教的規範佛理，將可引領我們正確思考。對於佛法「正見」的確立，在理哲學上有堅強的論證基礎，對往後的弘揚與發展及修行與證悟，有不可或缺的增進。

期盼研討會持續辦理，並且永不止息。

林桶法先生（輔仁大學副教授）：

我覺得佛法，應該是有利於世間，有利於現在的環境；像導師一直強調佛法的人間化，所以只要是有關這方面，應該都是佛法精髓的所在。透過思想研討的交流，總是對導師的思想推展比較有幫助。我想感恩主辦單位給我這個機會來學習！

林貴貞先生（室內設計師）：

我是第一次參加，躬逢盛會與學佛的人齊聚一堂，就好像人間淨土一樣。覺得印順導師的思想是非常博大精深，能來聆聽各路菁英發表的修行感言。還有有送書，覺得很高興。雖然是在第二會議室，但是可以目睹昭慧法師的風采，覺得非常值得！

我覺得人間佛教非常可貴之處，是它把佛教活生生的應用在苦難的人間，大家用佛法慢慢的消融自己的煩惱，更可貴的是不同根性各有不同方式可以在佛法中得到養分。

宣 方先生（中國人民大學宗教學系副教授）：

我覺得台灣佛教界辦此次會談，滿強的優勢就是有大批熱心的信眾，他們會志願來做很多默默的奉獻，和很煩瑣的工作。覺得這次會議準備得很細緻，這點比大陸學界做得強很多。

對於佛教界舉辦學術會議，我覺得台灣這邊的作法，有些和大陸一樣的，有些是不同。比如：在開始時唱三寶歌，我覺得應該是這樣，因為是佛教界辦的會，不是一般學術界辦的會，這會有一種肅穆的氣氛引領，聽眾可能大部分是佛教徒，所以這樣的儀式是滿好的。

還有就是在台灣佛教界辦這些會議，食物是全素，不會說因為有些與會的學者、聽眾是吃葷的，就分開來區別。在大陸辦這些學術會議，基本上是隨緣。應向台灣佛教學習，堅持佛教的理念不吃葷。

這次學術會議，台灣有個特點，覺得大家比較坦率，意見有時比較尖銳；大陸學術界、佛教界開會往往肯定的比較多，不同的意見、批評，就會說得比較含蓄、婉轉，這當然有大家一團和氣的好處，但也有不理想之處，因為畢竟是學術討論，要知道問題所在，如果是尖銳的問題，就像在棉花團裡，讓人感覺不到那根針怎麼扎，最後效果如何？也是值得考慮的問題。所以我覺得在這方面，其實是不是大陸學界和台灣學界能夠互相折衷，取長補短，會比較好。剛才說到好處是比較直率、尖銳，但是也有一個流弊，是有時候如果有些話過於尖銳，可能會對學者有一種傷害，這樣也不太符合佛教和合的精神。也就是在討論的風氣上，如何直接了當且尖銳的指出問題；同時，大家能夠心平氣和的進行討論，這是一個比較重要的問題。

郭昌文先生（美國華盛頓州民）：

我從美國華盛頓州西雅圖回來，我很早就報名，什麼都可忘記，就是研討會不能忘記，再怎麼忙我都會趕回來，我已經參加第四次，所以明年如果還有，我也會再回來，

印順導師給我對未來充滿信心，更希望前途是光明的，在這一生我已經找到路了，而且我可以大膽放心的一直走下去，很高興有這樣的一股清流在台灣。在世界上是碩果僅存的，從國外回來參加，就是希望導師思想能更茁壯、更普及到世界的每一角落，到國外離鄉背井，才知道善法、善知識的難逢，這真是不容易，可說比中樂透都要好。

陳儀深先生（中研院近史所研究員）：

在我們這個會議，並不是非常滿足學院需求的會議。在這裡講求理論與實踐，所以，它與一般學院內的研討會有點不同。像呂勝強老師，以一位誠實的信徒，對於實踐的內在需求，再去找經典的依據，找導師的著作，這就是另外一種進入，而不只是純粹學者學術的關心而已，那是一種修行的關心，這種文章在一般的學院中不太看得到。

另外一個感想：討論時間當然是很短、不夠，但是內行人其實就已經在心中完成了對話。雖沒有足夠的機會去回答這些問題，但是彼此都已經過了招，彼此都已經完成了一些對話，我覺得這是值得道賀的，以這樣性質的研討會來講，提供這個機會，讓各種角度、各種需求、對人間佛教有關懷的人，來此互相工作學習，達成這樣的目的，是很值得道賀的。

張秀丹女士（佛青會董事）：

我們從導師的著作得到很大的啟發，讓我們在學佛的路上建立正見，也讓我們的生命走得很踏實。而且覺得這條學佛路，在當生就可以受用，而不是一定要等到來生。

導師早年在這條路上走得很孤單、很寂寞，也讓我們走這條路的人有同樣的感受，但是在這十年間，導師的思想引起很大的共鳴，而且受到教界的肯定，我想這是有心學習或追隨導師人間佛教思想的人，都相當的感動，也期許將來有更多人，能接受導師的思想，能好好研讀、深入導師的思想，真正去釐清導師的人間佛教。

游祥洲先生（世界佛教友誼會執行理事）：

這四屆，我都有參加。其中，我發現：

第一、很明顯的就是對印順學的探討，一方面主辦單位採取開放的態度，就是在學術討論空間上，我覺得是有很大的自由度，不預設某種立場，我覺得這是會議成功的重要之處。

第二、會議參與的人愈來愈多，我指的是論文發表者、回應者、或參加討論者、學術界、佛教專業人士，我想這也是讓這個會議更成熟、更豐富的原因。

第三、探討印順學這議題，將來更細膩呈現出很好的發展方向，探討印順學，

我覺得一方面是把印老已談的內涵呈現，但我覺得更重要是「接著講」的問題，就是把印老那些可以開發的部分，進一步的開展，譬如：像我個人提「全球化」的問題，如果純粹就佛教的立場去談印老的思想，可能是一種思維，可是放在「全球化」的環境去看印老的思想，可能思維的角度，又有點不一樣，所以我從這幾個方面來看，這個會議是更成熟，更有深度。

黃瑞凱先生（高雄正信佛教青年會）：

參加導師的祝壽學術研討會已是第四屆，每次參加都有些很好的收穫，因為發表會的論文水準都相當的高。早期準備參加研究所考試時，要考應用倫理學的議題，所以參考昭慧法師早期有關應用倫理學的著作，譬如：眾生貪、瞋、癡的小立場，今天也是因為如此，所以再持續參考昭慧法師《佛教倫理學》。這次很高興看到昭慧法師在這個議題進一步的建構，在國內的教界與學界並沒有太多類似的著作，我想昭慧法師的新書，應該是一個創舉，而且應該是非常值得參考的著作。

個人一直對印順導師的思想很有興趣。從第一屆參加到現在，參加的人數一直這麼多，可以代表對導師思想有興趣的人，應該是愈來愈多，或許也有可能與第二屆昭慧法師石破天驚撕揭八敬法運動有密切相關。因為導師的思想本具批判性，尤其是後學者，可以根據導師的著作所提出的觀點做自我批判，甚至對他所處的環境作出相對的回應，所以廢八敬法是一個奇蹟，也有可能是教界與學界的深水炸彈，也有可能是因為這樣，所以第三、四屆逐漸關懷這樣的議題，與導師思想如何開展的議題愈來愈多，這是樂觀其發展中的結果。

黃文玲小姐（人生雜誌）：

我是第一次參加。我覺得這個會其實除了學術研討之外，也有讓大家在修道上互相勉勵的作用，此外，感覺會場較溫馨與祥和，且散發出平易近人的氣氛。

我覺得昭慧法師非常關注這個社會，所以，她有一些內容是新的議題，如：代理孕母、幹細胞，其實這種也是醫學上探討的問題，她用佛教的角度給予詮釋，我覺得這樣才能讓佛法回應時代脈動。

我也非常喜歡性廣法師這篇論文，她選了智者大師、印順法師比較，一般人覺得印老在禪學上的成就並沒有那麼大，但是她把它提出來做探討，從另一個角度，讓我們的眼光拉向禪法的體驗，畢竟「禪」是中國最特別的。這真是一個頗具意義的研討會，可以增進聞、思、修。

葉智魁先生（東華大學運動與休閒系主任）：

很多人都認為道家、佛家，都是很消極、閉塞，或什麼事情都不管。事實上，不是的，其實最重要的，像眾生平等觀念，以及我們討論的正義、關懷，也都是非常值得我們思考的面向，愈豐富的討論，對於佛教或整個社會，應該有比較正向的影響。

坦白講，學術界開了很多學術研討會，像這麼熱烈的，其實不多，在台灣學術研討會參加的人，不見得這麼多，研討的人，也不見得這麼熱烈，這個也許值得我們學術界來參訪。

溫金柯先生（現代禪教研部主任）：

關於明年續辦的問題，我覺得李志夫教授提得非常好。事實上，昭慧法師昨天有跟我提到這個問題，過去三屆都是弘誓主辦，今年有我們參與，我們覺得很高興與光榮，明年如果有更多的佛教單位參與，我們真的是樂觀其成，人間佛教絕不是一門一派的事情，昭慧法師當然是印順導師的嫡系，如果有別人來參與，就代表印順導師的思想，應該有更多人來了解與推廣。

今天鄧子美教授談到一點，我覺得很新，很喜歡他的講法，他說：其實太虛大師或印順導師所提出的，事實上是新的佛教適應新時代的佛教，所以他用一個名詞，叫做適應市民社會的新佛教，就是所謂適應現代社會的佛教，是理性化與現代化的佛教，我覺得理性化的程度，適應現代化能夠被現代人所了解接受的程度，其實還有待努力，它的程度其實跟印順導師思想的普及度有關，所以印順導師的思想，應該有更多被推廣、被了解，如果這樣，台灣與中國社會佛教會越來越被社會所接受、了解學習。佛法的法輪常轉，佛法普及，能讓更多人了解佛教的勝義，印順導師思想越推廣，對佛教現代化，或對迷惑的眾生，都是很有幫助的。

楊曾文先生（中國社會科學院世界宗教研究所教授）：

印順法師在兩岸聲望很大，他的著作貢獻很大，因為我剛才提到二十一世紀的佛教，兩岸都是以人間佛教為旗幟，這個理論貢獻者：一位是太虛大師，一位是印順法師，把人間佛法理念深入人心，影響兩岸現代佛教走向，所以二十一世紀兩岸更加主動、積極來試驗。參與印順法師九八祝壽學術研討會很有意義。

佛教弘誓學院發起人昭慧法師，發表《佛教規範倫理學》，她做為現代的研究者，為了堅固研究打下了基礎，也為別人提供借鑒、線索或基礎，其開拓之風，

功不可沒。

因為傳統佛教與現代的教團關係，將來必定會面對許多的議題，昭慧法師又走到前頭，我認為這是符合時代要求，舉例來講：日本佛教十多年必然關係熱烈，因為背後的信眾是一體，如果搞對裂，就不符合時代對話的精神，不僅佛教內部要對話，而且佛教與天主教、基督教一定要對話，所以從這點來講，國家又要走向前頭，我認為是好事。

我也希望兩岸學者能透過這樣的會議來交流。

傳道法師（中華佛教百科文獻基金會董事長）：

能夠將信仰者與研究者齊集於一堂，而以「人間佛教·薪火相傳——第四屆印順導師思想之理論與實踐研討會」的法供養，作為慶祝導師九秩晉八嵩壽的賀禮，是饒具深遠意義的！

在這樣的薪火相傳中，除福嚴佛學院與弘誓學院等致力於僧才的培育之外，大家對昭慧法師與性廣法師，是有著特別期許的。不但因為他們的文筆、思辨都很縝密，口才又很好；尤其長期以來深厚的佛學與禪學體驗基礎，由理論進入，又發之於實踐，理論與實踐並行、相輔又相成，將來會是導師思想的繼承者之一。有正見，年輕又有願力、有智慧，依此作為行動的前導，將來導師思想的發揚光大，是很可以期待的！

個人忝為弘揚導師人間佛教思想的一員，在弘揚導師思想的過程，深深覺得，導師的思想實堪為世紀佛教的永久領航者。為什麼呢？因為導師的思想，是建構在緣起中道正見的磐石上，從印度乃至中國佛教思想之流變與遞演的判攝，他說：他不主張越古的越真，也不同意越後越究竟越圓滿的見解。因為緣起——由於佛世當時的根機所限，所以佛陀的本懷在早期並未得到充分的發揮。說越古越真者，抹煞了日後正常的開展；反之，強調越後越圓滿越究竟者，則漠視了以後病態的、畸形的發展。所以對於佛教思想的發展，導師依於緣起中觀的正見，而不依於民族情感或個人偏見。

至於落實在日常的實踐面，則是以智化情、以智導行，所以他有深刻的反省能力，有強烈的道德批判——勇於反省，才能夠勇於改過；勇於批判，才能夠有所創新。因此落實在生活實踐，就歸結出一個行動綱領——此時、此地、此人的關懷與淨化：在需要關懷淨化的時間，去關懷淨化需要關懷淨化的地方和人事，所以是活在當下，也就是重於本土化的。就這一點來講，從過去到未來，人間佛教都居於佛教界，甚至世界宗教的思想領航地位。

但「登高必自卑」，所以人間佛教思想的紮根工作，也就更形重要！依個人的修學經驗，正信正見一定要先確立，有了正信正見為基礎，進而力行人間正行——從十善的人菩薩行發心做去，才能依著成佛之道而次第向上。

在這發心、修行的過程，對法義的親自體驗是非常重要的。體驗，就猶如一泓源頭活水，要能長恆持續的修學佛法，一定要有一個思想動能，這個思想動能不是一般所講的正信正見而已，還要有宗教體驗來延續宗教的生命，才能將正信正見轉換為日常生活的能量。有了宗教體驗，才可能為實現自己所信仰的真理而全力以赴，不畏強權、無視名利、罔顧生死。如果僅止於思想觀念，那壓力來了，抗壓性不夠就退轉了！如果僅憑著一股宗教熱誠，那信仰將永遠成不了力量，而只能流於情意上的依歸。

所以研讀導師的著作，切勿僅停留在知識面的汲取，否則很容易就誤會自己也擁有那麼高超的見地，而傲慢起來！忘了在一切知識還未化為自己的養分——落實在生活日用之前，那還不成為自己的，而是導師的思想，試問：這有什麼值得驕人！這是研讀導師的思想者所必須深自警惕的！

另外要釐清的，是一般人對導師所詮釋的教義之誤解。比方說「不修深禪定」，而不是不修禪定；定，淺一點的是專注，深一點的就是進入忘我、無我的境界。雖說定是共世間的，但佛法所重視的，是在身心靜定當中，專精思惟曾修習過的法義，藉由修觀進一步引發真實的無漏慧，而開悟解脫。所以佛教中的聖者，有定慧俱解脫阿羅漢，也有慧解脫阿羅漢。慧解脫阿羅漢即是不修深禪定的，但他並非不修禪定，不過比重上慧強定弱，只需未到定，甚至一念相應的電光喻定，便足夠發慧契證真理。因此慧解脫阿羅漢沒有神通，但就生死的超脫而言，兩者可說並無二致。就如同進到一間教室去拿東西，俱解脫阿羅漢因為有神通，所以可以如入無人之境，而來去、行取自如；慧解脫阿羅漢則如入黑闇之室，尚需仰賴閃電的短暫光明，才能遂成其取物之目的。這短暫光明，即是於電光喻定中的定慧相應，而完成解脫，這一點是吾人必須注意釐清的。

劉金鵬先生（慈濟外文刊物部）：

以前久聞昭慧法師的大名，昨天聽了她發表的高見，非常佩服。我錯過前面三屆，這次絕不能錯過。我看了印公的《妙雲集》，覺得他講得非常對，他說佛教是為活人而不是為死人服務的，是當下在人間行菩薩道的。我常覺得一個高僧大德，不論他講經講得再好，如果沒有行的印證，一切都是枉然的。

因為我是負責慈濟外文部門，所以想透過外文（英文、日文、德文），把它

傳揚到世界各地去，所以師公的《中觀今論》、《中觀論頌講記》中的內容，我都把它試圖譯成英文，傳播出去。

鄭夙惠小姐（高雄正信佛教青年會）：

我是第一次參加導師的學術研討會。我喜歡導師思想是因為我深深感覺到：導師是一雙慧眼看世間，滿腔熱血愁眾生，對我們這些芸芸眾生的關懷是無遠弗屆。對於推行人間佛教對現代社會是非常貼切的。看導師的書愈看愈感動，也不知為什麼聽到導師的名字就很歡喜。我也很感恩主辦單位舉辦學術研討會，讓我們可以增廣見聞，看這麼多菁英嘔心瀝血地在研究導師的思想，及身體力行的前輩，把他們的法喜分享出來，我們光是聽，就受益良多，真的非常感謝主辦單位用這樣的方式來慶祝導師的壽誕，非常具有意義。

蕭金松先生（法光佛教文化研究所所長）：

印順導師也是法光佛研所的導師，十三年前，創立時，就恭請他來當我們的導師，我們每年都會帶領學生去請導師開示。印順導師在學術方面是獨步古今，目前來講很難找到第二位像他一樣將佛教的經論，加以融通，並分析印度佛教的發展，乃至傳到中國、西藏、南傳的情形，只有他才能把佛教看得那麼清楚、全面而且深入。今天我們講印順學，其實也不局限在人間佛教，他的著作當中，對於大乘、小乘經論都有很多的論文著述，同時有自己的綜論。可以說對於義理與教史，都著作等身，不是就某一方面，而是全面性的，所以我們弘揚印順學幾乎沒什麼界限。只要是佛法的發展、研究，普及人間，擴散至世界各地都是他所關心的，也是在他著作中一再提醒大家的。我總是覺得「印順學」是全面性的，希望能推廣到社會各階層，讓大家都接觸，不是僅限定他的某一部分。

推廣人間佛教是台灣佛教的特色，很多人都在做，不僅是印順學的弘揚部門，包括慈濟，也是印老的派下，像他們做的，我是覺得滿好的，佛法不是經驗學派的佛法，而是普及到人間的，不同的人基於不同的背景，對於佛法的了解，有些人是淺嚐即可，有些必須深入去了解，隨人而異，所以既可淺嚐也可以深入，這是佛法的特色，所以在還沒有淺嚐之前，能讓多一點人來淺嚐佛法也是很好的。特別是我們的社會動盪不安，確實需要更多人來了解佛法，即使了解一點點就受益無窮，對淨化社會很有用。大家能夠不斷的去推展。這裡以「成佛之道」引起大家的共同研讀，作為佛學的入門，光是推廣這樣，就能給社會帶來很好的影響。加上佛教徒的身體力行，也就是佛教徒表現與外人不一樣，引起大家想學，這點我覺得佛教徒做得不錯。

鄧子美先生（中國江南大學法政學院教授）：

佛教徒最會關心的問題是：什麼是正法？印順法師把正法還原，推崇到《阿含經》中找正法，《阿含經》中是否全部都是正法，這還是有問題的，經中有包含了當時婆羅門教的東西，而且是正面的，不是批判性的。印順導師最重要的從《阿含經》中以「緣起性空」佛教帶有創造性的根本原則，做為全部正法的依據，這是印順導師最重要的貢獻，也是佛教與其他宗教不共的特色。

台灣推廣人間佛教最重要的一點，是「尋求共識，協進向上」。例如：協會，在西方是協進會，現在變成協會，是連絡的意思，已經不完全吻合了。它的原意，例如：人間佛教的教團很多，大家有各自的理念，有各自的特色，是以前的情況，也是必須的，在多元的社會要各有特色，否則沒有辦法立足，發展到現在，大家在發揚自己的特色，堅持自己的理念中，找出共同的基礎。有許多場合協調後產生行動，這就是協進的意思。有些東西是一個教團做，有些可以許多教團一起做，例如：明年導師一百歲的活動，大家一起做，可以節省許多資源，花少錢辦大事。另外，也給與社會整體的形象，不會宗派林立，門戶主義，各作各的，這對佛教整體形象大有好處，在求同存異，我覺得台灣的人間佛教已經走上這個階段。大陸的人間佛教還沒有走上這個階段，主要是要澄清內涵，變「說」為「做」。

盧蕙馨女士（慈濟大學宗教與文化研究所所長）：

我想印順導師思想是博大精深，事實上我自己也是一位初學者，他的人間佛教思想慢慢的開展，尤其人間佛教研討會舉辦到第四年，由早期只是純粹就印老的思想體系作探討，一直到現在延伸到社會上的現實面，所以不管對信徒的宗教經驗，在宗教立法上或是其他跟海峽對岸的交流，事實上它開展很多的課題，我覺得這是一個很豐沛的研究動力，當然導師提出人間佛教重要的精神理念，怎樣運用到人間，需要在研究上或修行上親自去體證，我感到非常豐富，而且很多的主題還可以再開發。

我只是抱著學習的心情，我覺得每一年的主題都不太一樣（去年也參加），可見主辦單位非常的用心，有宗教的修行人、研究者，也有學術會議上很少見的，學術會議上修行和做研究是不大對話的，可是可以齊聚一堂共同探討，我覺得是因緣殊勝！很不容易開創這樣一個格局，很高興有這個機會來參與。

簡志華居士（志工）：

我參加過三次。這是我第一次看到佛教不只是法會或其他世俗的形式，而用這種學術專題研討的方式弘法，這在台灣很少見。而且不只是幾篇論文，而是有這麼多學者專家投入，我覺得這應該是前所未見的，這是以另外一種方式來呈現

佛法，我覺得很歡喜。

我第一年看到昭慧法師提議「廢除八敬法」，第一次看到有人這麼有正義，將幾千年來壓迫女性的束縛打破，令我很感動。別人在佛法上對女性的看法是很奇怪的，佛教中如果少了女眾，根本就不可能有今天的成就，這是事實。今年報名人數及論文發表，都比去年多很多，內容也比較豐富，可見已經受到重視，可能會有其他佛教團體跟進，或許想要一起合辦這類研討會，可見已經做出口碑，不只是虛晃兩招而已。

我對研討會今後的期待是：印公的思想能夠從理論進而去實踐，理論如果沒有去實踐，那只是理論，就是一堆人關起門來講一講，所以，希望確實能對社會、世界有所貢獻。就像今天印度佛教復興運動推動者 Mr. Lokamitra 所推動的工作，誠如昭慧法師講的，印度的運動是開始，應該慢慢延續，我們應該反省台灣的佛教到底在做什麼？不是團體大、山頭大就是佛法，這是應該思考的。我在弘誓看到不同於一般團體的作法。不是辦大法會、大園遊會或講經說法，這些到底給了眾人什麼？信眾帶回去的是什麼？一堆紀念品嗎？很多人是去走馬看花的。而從這麼多的法當中，找到影響眾人的東西，這才是昭慧法師花這麼多時間，不眠不休，幾乎沒有睡覺的代價。這不只是理論上說菩薩道，而是實際去做了。昭慧法師廢除八敬法、關懷社會，這不就是在行菩薩道。我講一句實在話，很多法師、很多道場不敢做這些事，害怕得罪某些人，昭慧法師卻無懼這些事。

魏志堅先生（高雄正信佛教青年會）：

我參加第二、四屆，覺得辦這個活動為導師祝壽是很有意義的事情，藉著這活動讓大家更了解導師的思想。其實會中也有不同的聲音，透過大家彼此互相的討論，把目前教界的問題或導師的看法，透過學術發表會，具體把它呈現出來。那後續還是會產生很大的聯誼作用，聽說明年還會擴大，我期待更多學者來發表對導師思想的想法或對教界的建議，進而讓大家更知道真正的佛法。

龔雋先生（中國廣州中山大學哲學系教授）：

我覺得這個會議主持得非常好，台灣佛教界主持會議規模非常大，人數很多，有這麼整齊，讓我感到很震驚，因為我以前參加很多學術會議，人數很少。而且像我們主辦會議時，要請學生幫忙，就必須輔導，但是台灣的佛教籌備會議的很多是義工，這是一個很特殊的、很有趣的現象。

我感覺會議一年比一年好，最主要感覺論文的資料和收集的問題，比去年更加深入。會議的形式也是滿不錯的，以各種方式大家來發言，大家對題目也可以

比較自然，反駁的意見也可以呈現，我覺得應該這樣，事實上這對於學界、教界之間是比較好的現象。以前大陸學界的會議一般很少有教界的信眾來參加，信眾舉辦他們的活動，也不會請學界參與，彼此是分開的。分開的問題是，學術界對於看一些問題的方式，可能與信眾有些不一樣，我覺得不一樣沒有關係，但是要有機會讓他們在一起互相了解對方，看看對方到底在想什麼，學者也會有很多自己的框框，學者的框框只是用他自己的角度去看事情，對他來講可能還需要去了解一些別的事情，我覺得今天會議的這種形式，可以讓學者、信眾彼此了解，是滿不錯的。

但是以這種形式來討論，有些問題因為時間的限制，沒辦法充分討論。有些話題，以後還可以用什麼方式談下去，如果沒有適當的方式，大家散會走了，可能就忘掉了。其實有些對話方式，或是問題都滿好的，這些很好的問題是不是可以由網站的方式，或是以別的方式，把這個會議中大家覺得還沒有盡興的，或是很有意思的問題，再把它繼續延伸下去。



# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 七日參訪紀行

doi:10.29665/HS.200304.0007

弘誓雙月刊, (62), 2003

作者/Author：釋空寂

頁數/Page：30-36

出版日期/Publication Date：2003/04

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.200304.0007>



*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



## 七日參訪紀行

釋空寂（板橋社區大學講師）

### 91.3.31

清晨，學團師生昭慧、性廣法師率領慧英、法聞諸師與筆者，以及張章得、德發、德淨、文玲等居士共九人，齊赴中央研究院學術活動中心，與大陸學者、來賓七人會合（龔雋教授因另有行程而未參加），一齊搭乘遊覽車前往台中市華雨精舍。黃麗明居士原擬同行，因事取消行程，卻仍然來到中研院探望大家，並贊助五萬元之旅費。車行至台中已大約十時，李元松老師率現代禪弟子於華雨精舍門前與一行人會合。稍晚，游祥洲教授伉儷陪同世友先生，與劉易齋教授也前來拜會導師。

印順導師坐著輪椅，到大殿前的大廳慈悲接見。昭慧法師、性廣法師與李元松老師、禪龍老師四人將本次研討會的成果（三本新書與論文集）呈獻給導師；法師並向導師約略報告研討會的情形。接著法師請大陸學者向導師表達他們的意見，楊曾文教授說：「中國古代講『立德、立功、立言』，您在佛教界可說是三者全立。人間佛教的思想在大陸年輕學子中地位崇高，現在已成為一面旗幟，海峽兩岸教界必將實踐人間佛教的理念。透過佛教關懷人生，促進人生的改善，這必將會對中國新世紀的道德文化建設，生起很大的作用。」他並說：以後只要為導師辦祝壽研討會，他們幾位一定會前來參加。

王雷泉教授說：「上個世紀導師思想使中國佛教站起來，這個世紀您的思想將傳播全世界。這次看到美伊戰爭，深感日後漢傳佛教對世界的和平將任重道遠。復旦大學研究生與大陸各大佛學院，都在研讀您的著作。」

宣方教授說：「中國人民大學宗教所將開設印順導師思想研究的課程。」鄧子美教授則向導師提到自己研究導師思想的心得。接著，張新鷹教授走到導師身邊，向導師帶來一個好消息：四川縉雲山漢藏教理院即將恢復教學，明年將舉辦學術研討會，主事者衷心期望導師屆時能蒞臨四川縉雲山。他並提及導師在《平凡的一生》中所說的話：在縉雲山的八年，是導師一生中最重要的八年，也就在此，導師與法尊法師有同學之樂。導師沉吟片刻，竟然滿心喜悅地說：「看看到時候身體狀況，如果還可以，我願意回去看看。」昭慧法師複述了導師的說法之後，滿場歡欣，大家熱烈鼓掌。

稍晚在游祥洲教授陪同下來的世友先生，向導師問訊並敬獻花環。他表示，曾經讀過導師著作的英譯本（指澳洲華藏寺英譯小組所翻譯的三冊《妙雲選集》），

受到很多啓發，他非常崇敬太虛大師與印順導師。世友先生說，他們現在在印度所做的，其實就是「人間佛教」思想的實踐。而有關印度佛教的復興運動，在 1951 年，全印度佛教徒總人數是 13 萬人，經過五十年的弘法努力，現在有 2000 多萬佛教徒，大多數是賤民階級。近幾年，每年在印度龍城，都有四、五十萬人皈依佛教，而目前最大的困難則是師資的缺乏。

接著法師將學員李芳枝與高慶珍所攝影的研討會首日照片，呈給導師觀看，讓導師約略感受研討會的現場氣氛。隨後導師與大家在大殿合影留念，遠道來賓並與導師單獨合影。

中午於華雨精舍用齋之後，與現代禪師友、世友先生與游老師等揮別之後，大陸來賓與學院師生繼續本日的行程。首先前往南投魚池鄉日月潭，並在玄奘寺與德化社下車禮佛、攬勝，接著轉至霧社，巡禮莫那魯道抗日殉難紀念碑。隨行的弘誓學生陳文玲留學日本的博士候選人，刻正作原住民研究，她生動而簡要地陳述著當年泰雅族抗日的壯烈事蹟，以及其後被集體屠殺與後代遷村的種種悲慘遭遇。最後，一行人抵達清境農場，夜宿國民賓館。是晚，兩位法師與大陸學者在國民賓館二樓客廳暢談，我們這群「小朋友」在一旁也聽得興高彩烈，對宣方教授「打破沙鍋問到底」的精神，更是印象深刻。

#### 92.4.1

清晨出發，一行人在雨中漫步於青青草原上；隨後搭車翻越合歡山，一路煙雨濛濛，山在虛無縹緲中。從大禹嶺轉往中橫公路，天氣漸漸放晴，終於可以睹見中央山脈叢山峻嶺的壯闊氣象了。到達天祥以後，巡禮紀念文天祥的天祥公園，並越過吊橋，至祥德寺禮佛，是晚下榻天祥晶華飯店。

#### 92.4.2

清晨出發，一行人在天祥到太魯閣的沿路，觀賞峭壁湍流之種種奇景。約十時半抵達靜思精舍，德宣、德懷、德如等法師與黃明月、林惠玲等師姐已於大殿等候。大家在精舍師父與志工的熱誠招待下，在典雅的數位會議室小歇。十一時，甫開會完畢的證嚴法師翩然進來，大家紛紛起立致敬。證嚴法師與昭慧法師相互頂禮，在這一剎那，我深深感受到了證嚴法師與昭慧法師的相知相惜，爲之感動不已。學者們一一向證嚴法師表達他們對法師與慈濟事業的讚佩與支持，證嚴法師非常謙虛地表達謝意，並對美伊戰爭與 SARS 病毒傳播全球，表達深度的憂心。昭慧法師致贈整套祝壽研討會的新書與論文集給證嚴法師，並且表示：「有了慈濟的成就，我們宣講『人間佛教』也會比較大聲一些。」證嚴法師幽默地笑著回答：「你這樣說，不就是要讓我更加拖命地做。」

中午與證嚴法師一齊共進午餐，然後與全精舍的住眾、志工，為世間小三災的種種苦難，進行約半小時的午禱，配合著何日生居士在大愛台的「慈濟新聞深度報導」，在螢幕上看著戰爭的殘酷畫面，大家吟詠著「愛灑人間」等歌曲，並靜穆地回向，情境頗為感人。隨後在法師們與謝錦貴居士的陪同下，參觀靜思精舍。

下午一時半離開靜思精舍，由德宣法師、德懷法師與黃明月、蘆瑾師姐全程陪同，進入花蓮市區，參觀慈濟志業體的教育、文化、慈善、醫療諸單位。每到一處，都接受到慈濟人的竭誠招待與介紹。在慈濟大學實驗小學，校長楊月鳳居士親自率領老師歡迎，並配合幻燈片之放映而作簡報；在慈濟大學實驗中學，校長曾漢榮居士也親自率領老師迎接，並帶大家到圖書館，參觀玻璃帷幕的特殊建築，並以座談會的形式作雙向交流。會後一行乘車繞行慈濟技術學院校園一圈。

離開這三個學校所形成的慈濟教育園區，大家到達慈濟大學，由人文室主任張榮攀居士接待。他先請大家到書軒享用咖啡，然後至大捨堂，瞭解大體捐贈、大體解剖與大體安置、火化、供奉的莊嚴流程，並講述大體捐贈者種種遺愛人間的感人事蹟。

離開慈濟大學後，穿越極為質樸而有特色的幾幢竹軒，觀看依原始規格仿製的證嚴法師早年苦行小木屋；最後，大家在靜思堂前，合影留念。旋至慈濟醫院，參觀癌末臨終關懷的心蓮病房，由病房主任王英偉醫師與黃明月師姐導覽，並說明病房中種種人性設施與感人故事。

接著到達靜思紀念堂，首先參觀二樓的講經堂，該堂可容納一千多人。德宣法師向大家詳細介紹台上莊嚴佛像畫的設計原委（此畫由北京中央美術學院唐暉副教授花了七年構思、創作的一幅具有現代意象的佛陀度生像），大家對於講經堂的每一項設計都歎為觀止。王雷泉教授並要求德宣法師帶領大家在一列列的座位間繞佛念佛。在念佛聲中，大家緩緩跟著法師繞行，至為感人。

隨後下樓進用晚餐。德宣法師告知：平日都是以便當待客，但今日林碧玉副總執行長特別交代志工師姐，要以豐盛的歐式自助餐宴客。大家聞言深感榮幸。

飯後參觀法華步道與慈濟博覽會之豐富展示，中途，林碧玉副總自台北新店趕回來，向大家表達迎接之意，並接續講解慈濟志業體的希望工程（為九二一震災中損毀的五十一間中小學展開重建工程），經林副總講解後，在美觀、莊嚴、堅固又各具特色的校園展示照片背後，看到了證嚴法師與林副總的細膩、美感與無限慈悲。每一樁展示，背後都是許許多多感人的故事，澆灌的是慈濟人的無限

心血。林副總並向大家憶述自己當年考察國外醫學機構大體安置的方式（浸泡於藥水中或吊立起來），於是力求改良，讓大體平放安置於鐵床上，如同安眠一般的種種舊事，言談之間充滿著對人的尊重之心，聆聽者無不深受感動。

晚間八時半，由慈濟基金會宗教處王運敬居士作了約四十分鐘的兩段「慈濟海外工作情況」介紹。配合影片與王居士的說明，大家很快地明瞭了慈濟在印尼整治紅溪河所做出的巨大貢獻與深遠意義，也看到了慈濟人在臨近伊拉克的約旦邊境，所作的難民營救工作。

最後，慈濟海外工作總督導黃思賢居士以一席精闢而感人的結論，為本日的慈濟參訪之旅，劃上了完美的句號。黃居士特別提到他原先是一個基督徒，在美國因受到慈濟證嚴法師的感動，而轉變成爲佛弟子，並回國全心全力追隨證嚴法師腳步做慈濟事業的心路歷程。

晚間九時半以後，一行人在德宣、德懷法師與林副總、黃督導、黃明月師姐、蘆瑾師姐陪同下走出靜思紀念堂，並依依不捨地向慈濟菩薩們揮別。今晚，夜宿國統飯店。

是晚，本院護法張麗雲居士來花蓮與大家會合。麗雲爲了讓來賓旅途乘坐舒適，特爲安排大台遊覽巴士，並請開車技術良好又安全的梁有德先生與服務親切周到的黃寶珠小姐隨行服務，爲大家提供旅途貼心的照顧。而這些費用也都是她贊助的。

#### 92.4.3

上午出發，從濱海公路往台東出發。在煙雨濛濛中，大家沿途欣賞東海岸的山海美景，並在石梯坪與八仙洞下車攬勝。下午近三時，一行人抵達台東市的國立台灣史前文化博物館，由於陳文玲原先在台大讀人類學系，透過她的接洽與安排，由她的學長（現任職於該博物館）李德仁先生熱誠接待。李先生送給每人一份精美的禮品，並請館內的胡智偉先生全程導覽。胡先生帶領大家逐館參觀，並作精闢之介紹，讓大家深感受益良多。至五時休館之後，李先生帶大家到館外庭園，佇足於涼亭中避雨，並欣賞著爲時 20 分的水舞——水柱隨著音樂而以種種變化的形式起舞。

結束了參觀之旅後，夜宿知本統信飯店。

#### 92.4.4

上午穿越南迴公路，從楓港往南折向墾丁國家公園。先至貓鼻頭攬勝，午餐後至國立海洋生物館參觀，然後到墾丁公園，漫步於森林步道。夜宿極為典雅的「雅客之家」旅社。是晚，學僧融慎師父率屏東佛友來看兩位法師，並帶來了三大塊奶油糕與兩大罐芭樂汁，要請大家。法師建議：剛才用過藥石，而且大家累了幾天，可能也已入睡了，這些點心就留待明天在旅途中分給大家吃。

下午，佛光山慧得法師電詢昭慧法師，何時抵達佛光山（4月5日下午三時半左右），並於稍後電告：星雲大師雖將於4月8日動手術，而且近期已不接見訪客，但確極為重視這次大家的來到，不但親囑弟子們精心安排佛光山的參訪行程，並且將於4月7日晚間七時接見兩位法師與大陸來賓。大家聞訊極為感動、興奮。

#### 92.4.5~6

上午，先至墾丁國家公園遊客中心觀賞龍坑生態保護區的影片，然後由遊客中心生態解說員余光輝先生陪同至龍坑、鵝鑾鼻攬勝。龍坑是管制區，一般遊客非申請不能前往參觀，海邊奇岩與驚濤拍岸，蔚為奇觀。

中午至屏東萬巒之安巒山莊用齋。本次午齋，原係由弘誓學僧融慎師父與屏東的佛友們特為設宴款待大家，但不料安巒山莊董事長黃瑞命居士聞訊，竟然吩咐經理龐俊龍先生，要全數供養來賓，並將已收費用退回。屏東佛友共捐29300元贊助本次參訪之旅途費用。

下午三時半，一行人抵達佛光山，負責攝影的吳惠曼同學已從台北趕來，接替文玲的班（文玲於台東史前博物館參觀完畢後，已先行搭機北上，處理其他要事）。由都監院頭單書記慧得法師與佛光山各單位一級主管永明、永進、覺冠、慧施、慧行、慧延、滿修、永本、覺均等諸位法師聯合接待，陪同大家於本日及翌日（6日）上午分別參觀佛光山之編藏處、宗史館、禪淨法堂、佛牙舍利殿、佛光緣展覽館、大悲殿、女眾學部與圖書館、男眾學部、大佛城、淨土洞窟與示範佛堂等處。而上項各單位之主管慧倫、覺聖、永堂、如常、妙勤、慧光、慧瀚、永良、依玄、永隆等諸位法師，則分別在各該單位接見大家，並作導覽與說明。輔從美國回來的依恆法師與輔自台北回來的人間福報社長永芸法師也撥空前來會晤昭慧法師。

慧得法師告訴大家：星雲大師昨晚特別召開會議，親自安排昭慧法師、性廣法師與大陸嘉賓到來的細節（包括宴客菜單與參觀行程），並特別吩咐：以一人一間的貴賓客房招待大家住宿。由於大師將於4月8日至台北的榮民總醫院動手術，本已未再會客，但為了大家的到來，他決定延後北上，並破例於今晚七時在

傳燈樓會議室接見與會來賓。

5日晚間，昭慧、性廣法師與大陸來賓拜會星雲大師。由於大師體力不濟，無法接見所有同行的人，學院師生遂在雲居樓與依恆法師舉行座談，張章得居士向佛光山法師們介紹關懷生命協會。昭慧法師事後告知筆者拜會星雲大師的片段情景，茲記述如下：

大師極為謙虛地表示：因為行動不便，所以未能陪同大家參觀佛光山，但是一定要看過大家，再北上赴開刀。大家聞言深受感動。他對教授們期勉甚深，認為宗教界致力培養正知正見的人才，學者們則以文字影響人心，同為社會的穩定、民心的淨化而作貢獻，是同樣重要的。學者們也推崇大師與「人間佛教」的貢獻。張新鷹教授提起 14 年前大師的大陸之行，並說，他曾寫過第一篇在大陸介紹大師與佛光山的文章。

星雲大師提到去年迎請佛指舍利一事：在近一個月內，有將近 500 萬人前來禮拜佛指舍利，影響人心極大。他並提到：台灣佛教在光復之後，幸有李炳南、朱鏡宙、周宣德等幾位大德推動弘法，以及白聖長老推動傳戒，他們對台灣佛教很有貢獻。過去的宗教由掌握極權的帝王與貴族來推動，是由上而下的發展，信徒對寺廟也沒有歸屬感；現今的世界宗教，卻是由平民百姓來帶動，是由下而上的發展，將信徒組織起來，發揮更大的弘法力量。

大師表示：台灣倘若沒有佛教，民風會比現在更差。但宗教的進步，不是來自拜拜、燒香、口號等，而在於落實宗教理想。在這部分，牽涉到理論的鋪陳、邏輯的論述、思想的架構等，還有賴於廣大有宗教使命感的學者們努力以赴。

天津文化局傅學軍局長簡述天津弘一大師故居之修復與弘揚「弘一學」的努力。大師說：「弘一大師一生修道是很坎坷的，因為他提倡嚴謹持律，其他寺廟未必歡迎。在佛光山，不推翻戒律，但重視清規，讓戒律的真精神與清規的時代性融合在一起。」他又幽默地說：「在佛光山，男眾一半，女眾一半，誰也不要想比誰大。你看世間，佛祖一半，魔王也有一半嘛！我們樂見百家爭鳴，百花齊放。」言談之間，充滿著處世的寬容，與高度的人生智慧。

最後大師慈祥地向昭慧法師說：「我是妳的護法，妳知道嗎？」並且要昭慧法師下個結論。法師表示：很多人在社會上，一旦把團體發展壯大了，家大、業大，隨著膽子也就小了。但大師卻非如此。他在教內、教外都是敢言敢做的長者，為社會樹立了正義的典範，法師並歷數幾次護教運動中大師的氣魄與心量，表達至誠感恩之情。

#### 92.4.6

上午繼續昨日的行程，參訪佛光山各單位；中午於滴水食坊用齋。下午約一時許，與佛光山眾法師依依惜別，然後驅車前往台南永康市妙心寺。宣方教授則留在佛光山，為女眾學部作為期兩個月的講學。傳道法師與護法會石會長及曾於本院就讀的呂姝貞、伍麗滿，陪同參觀妙心文教大樓之各項文化教育設施、書畫展示品，以及圖書資訊中心，傳道法師並向大家做了約 20 分鐘的簡報，概述他接掌妙心寺的內外因緣、妙心寺的沿革與文教事業。約四時，大家方才在法師與居士們送行下登車北返。

抵達學院時已近九點，現代禪李元松老師、禪龍老師與諸弟子，以及法鼓山果霽法師都已在此等候。大家用過一點藥石之後，楊曾文教授由果霽法師載到法鼓山，開始其講學之旅；張新鷹、王雷泉與鄧子美教授由李老師等載到現代禪象山社區。傅學軍、韓學香兩位來賓則留在學院掛單。



# 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（上篇）

doi:10.29665/HS.200304.0008

弘誓雙月刊, (62), 2003

作者/Author：釋性廣

頁數/Page：37-47

出版日期/Publication Date：2003/04

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.200304.0008>



*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



## 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（上篇）

釋性廣

編按：本文已於第四屆祝壽研討會中發表，本刊將分爲上中下三篇而予刊載，以饗未克赴會之廣大讀者。全文三萬二千字，茲先列全文目次，再刊出上篇。

目次

### 一、前言

### 二、研究概念的提出

（一）「治學方法」的兩個對比概念——「融貫」與「精嚴」

（二）「止觀法要」的四個議題——大乘禪波羅蜜涵攝聲聞的討論

#### 1. 對於印度禪學典籍的取材與抉擇

#### 2. 大乘禪波羅蜜涵攝聲聞禪法的觀點

#### 3. 止觀所緣與禪修次第的抉擇

#### 4. 菩薩初學三要門的取向

### 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

#### 2. 涵攝聲聞禪法而指歸圓頓止觀

（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

## 2. 分立三類教法而指歸無量三昧

### 四、大乘禪波羅蜜涵攝聲聞禪法的觀點

(一) 大乘《般若經》對聲聞教法的觀點

(二) 化儀四教以大涵小，修在圓頓

(三) 三機設教依上攝下，重視基礎

### 五、大乘觀慧所緣與次第的抉擇

(一) 《中論》與《阿含經》同一修觀所緣與次第

(二) 「一念三千」以修心為要

(三) 「成佛之道」以修身為先

### 六、菩薩三昧法門的心行取向

(一) 大乘禪法以三昧行門為特勝

(二) 圓頓止觀以信願行入法華三昧

(三) 人間佛教以慈悲行修無量三昧

(四) 從信願易行道轉進慈悲難行道

### 七、結論

(一) 融貫且創新超越的天台止觀

1. 架構「化儀四教」綱領，以融貫一切聲聞、大乘禪法。

2. 寓創新於融貫，提出「圓頓止觀」的特見。

3. 融貫信願行門，創修法華三昧。

(二) 精嚴而「新義如故」的人間佛教

(三) 離精嚴無貫攝，離貫攝無精嚴

## 一、前言

從「傳承與創發」的角度來觀察漢傳佛教與印度佛教之間的互動，在止觀修持的吸收與轉化方面，南北朝到隋唐時代的各家禪學思想，最足以呈現中國人吸收印度（佛教）文化的成果。此中除了後來蔚為中國禪學主流的禪宗之外，其它被尊為各宗早期的開拓者，如三論的攝山諸師，天台的慧文、慧思，淨宗的慧遠、曇鸞等，都重視義學與禪觀的並修。而這其中又以智者大師的禪學體系與止觀教學，最有成就，也最為著稱。[1]

以「傳承與創發」來考察中國的禪學思想，筆者重視的是：其一，從「傳承」的過程，追溯中國佛教對印度禪學資料的消化與吸收，以見中國禪學思想與禪法技巧的繼承。其二，從「創發」的角度，考察理論建構與修行技巧的轉化。至於範例的選擇，則以智者大師與印順導師的禪觀思想為主，主要的幾項選取考量是：

一、在外部條件上，有幾個相同而可以做為比較的基礎，亦即：二人在佛教義學方面的成就相類，故加以並列討論。如：（一）在教典研讀方面，二人雖所生之年代相隔約千五百餘年，其間傳譯的典籍數量也多有增益，但是他們都大量地研讀了從印度傳來的，龐大的佛教典籍；對於精微的佛法義理，也有全盤的掌握與深入。（二）在思想根源方面，二人都闡述龍樹菩薩的學說，對於《中論》典籍與中觀思想都有獨到的體會與發揮。（三）在義學成就方面，二人都建構一套判攝完整，體系分明的義學理論，如智者大師以「五時八教」之說，創立「圓頓止觀」的天台宗；印順導師從「大乘三系」之論，指歸依人菩薩行而學的「成佛之道」。他們的學說思想，都代表了漢傳佛教學者自成體系，卓然成家的成就。依此而建構的止觀之教，是在論義縝密精嚴，思想體系通貫的基礎上，關顧全局後所發的議論。因此，筆者想就兩位大師思想以為主軸，了解漢傳佛教學者消化、吸收印度佛教義理後，各自的思想成就。

二、從內部分析所發現的義理差異部份，針對禪觀的範圍，發現二人的禪學立論與施設內容有異，故加以並列比較。如：（一）在禪觀學門的安立方面，智者大師多依《般若經》系與《大智度論》等對於定慧二學的說法，而印順導師則依據瑜伽行派典籍，以施設止觀修學的次第。（二）有關禪學的研究方法與解說方式，智者大師表現出「定慧等持」的特色，而印順導師則偏重於「定慧分別」的取向。[2]（三）、對於修學禪觀的所緣內容，智者大師舉列的項目，多是《阿

含經》中可見的修法，而印順導師在大乘禪觀的部份，則以《瑜伽師地論》「四種所緣境事」的分判而加以說明。

接著說明「大乘禪波羅蜜」與「止觀法要」論題的意涵：

智者大師與印順導師皆宗本大乘而勸發菩提心，[3]對於依定發慧的禪觀之學，皆說是屬於菩薩道所當修之六波羅蜜行門，而且所引經文多出自初期大乘《般若經》與龍樹菩薩的《大智度論》等，所以「大乘禪波羅蜜」者，取其依於三昧以深觀諸法的（初期）大乘菩薩禪法之寓意。[4]而「止觀法要」者，乃因二人皆重視教法修學之次第，故在禪觀教學的施設上，也強調了依次漸修的基礎與進階學程。[5]有關於修學止觀的基礎，智者大師曾著《修習止觀坐禪法要》（一曰：「童蒙止觀」，又名「小止觀」）、《釋禪波羅蜜次第法門》與《六妙門》等禪學作品；而印順導師雖然沒有相關的專著，然在《成佛之道》第五章的「禪波羅蜜」中，則有專門介紹的段落，而且對於禪修基礎與次第的強調與說明，在其諸多著作中多處可見。本文即是對於智者大師與印順導師在基礎禪觀思想與教學內容方面的比較研究。

最後說明本文的研究動機。在中國禪觀教學的發展史上，除了禪宗之外，天台教觀亦傳衍長久，紹述與學習者眾多；其中智者大師的《小止觀》，更是佛弟子禪修的入門教材，現今的佛學院，仍多有講授。今者討論其基礎法要的思想源頭與教典依據，俾使我人對天台禪學於印度禪學之「繼承與創發」，可以有更多的了解。

當代漢傳佛教，以印順導師的義學體系最為嚴整縝密，其思想也最具深度與廣度。筆者因此亟欲了解印順導師同在闡發龍樹中觀學的基礎上，對大乘禪波羅思想，與智者大師之不同，究竟著眼於甚麼觀點。再者，印順導師因比智者大師晚出，其禪學的研究成果，更涵攝了瑜伽行派典籍的重要觀點。[6]探討印順導師禪學思想中源自瑜伽經論的部份，除了可見玄奘大師翻譯成果對後人禪學思想的影響之外，也能了解自智者大師之後，漢傳佛教全盤消化印度禪學並建構修行體系的成果，這是本文撰作的第二個動機。

## 二、研究概念的提出

### （一）「治學方法」的兩個對比概念——「融貫」與「精嚴」

有關於本文的討論脈落，筆者針對智者大師與印順導師二人不同的治學風格，引入「融貫」與「精嚴」兩個對比概念，以做為說明的綱領。之所以提出這兩個概念，主要來自幾方面的綜合：

#### 一、二人思想所宗的龍樹中觀學說，本身即展現了此一融貫與精嚴的特色。

龍樹（Nagarjuna）菩薩，公元二、三世紀南印人，是初期大乘佛教的開創者，其治學能深入南印佛教的「一切法性空」思想，對於西北印佛教所重視的「三世法相有」學說也很有心得。他面對當時印度佛教南北不同的學派思想，由慧悟而發為論說，善巧地溝通二者，開啓了初期大乘中觀學的一代學風。他治學的特色是：「先分別諸法，後說畢竟空」[7]，也就是從精嚴分別諸法的基礎上，融通綜貫而臻於唯一勝義的畢竟空。在學理建構方面，龍樹菩薩的中觀論，融通南北空有之說於無礙，確立三乘貫攝的大乘法幢，其學說可稱為精微而宏偉。

龍樹菩薩的著作很多，大要可分為二類，一是「深觀」——抉擇深法，二是「廣行」——分別大行。前者是學理的敷演，用以開顯諸法的真實義，如《中論》的撰作；後者則導向大乘菩薩行的實踐，這是在「畢竟空」的深觀上，勸勉菩薩行者投入利益眾生的大願廣行，此如《大智度論》中所說。

二、二人的治學方法，分別呈現重於融貫或重於精嚴的不同趨向。

上來指出龍樹菩薩「極精嚴而臻融貫」的學思特色，可以看出這是中觀大乘學者符應「中道」精神的最高成就。對於一般人而言，「中道」精神本來就是難以企及的，加上時代思潮與文化慣性等有形無形，外在內在因素的影響，則個人的治學取向，難免會有或偏精嚴，或偏融貫的不同。

智者大師與印順導師在思想上，雖然都讚揚並宗法龍樹菩薩的中觀學，對於經論的紹述，也多措心於《中論》、《大智度論》等典籍。但是進一步加以觀察，就會發現二人彼此的學問風格，乃至於治學成就，依稀見到各取龍樹菩薩「融貫」與「精嚴」的特色於一端；前者如智者大師，後者如印順導師。二人的差異，無論從中觀義理到止觀實踐，無論從理論架構到三乘貫攝，都能明顯的見到。但這並不是說，在佛教法義的了解與對各家義理的詮釋上，智者大師唯應用融貫方法，印順導師則皆出以精嚴態度；而是說，二人面對龐大紛雜的教理異說，在建構體系以統合安排，分判疏解中，各見其擅長一端的特色。如天台最著稱者，乃是其「圓教意旨」，而印順導師則自述其「長於辨異」。<sup>[8]</sup>

三、以義理與判教二例做為說明。

首先，在緣起性空的理觀方面，智者大師對於世俗與勝義的體會是：應於緣起勝義空，性空世諦假的空、假二觀之外，別立一空、假無二的中觀，而且認為依中觀以見中諦，才能統合一切法。也就是說，離一切執著相即是空觀，即一切宛然有即是假觀，進而空假無礙（也就是雙遮雙照之「真空妙有」），則是統合全體而掌握中諦的中觀。這一體會，源於百界千如於一心中具，理具事造的性具思

想，發而為觀門，即是從空、假而入中，即真空而妙有。

但是印順導師則認為：龍樹菩薩《中論》中所說的「二諦」，是在「世俗」中空去「自性執」，於「勝義」中空去「假有執」，二諦當體即中道義。也就是說，此世俗諦與勝義諦的提出，著重於從世俗的緣起幻有上，離去實有自性的妄執——世俗中空，當下即顯示勝義的寂滅性——勝義中空；所以緣起中道的正觀，是當下「即有而空」——世俗中空，更是當下「即空而幻」——勝義中空的中道。故離世俗、勝義即無中道，因為這是「有依空立」的。

印順導師分析：「世俗諦中緣起法相不亂，以此為門，觀察什麼是實有，什麼是非實有——假有，分別抉擇以生勝解。進一步，入第二門，觀緣起法中所現的幻相自性不可得；雖無自性而假相宛然，於二諦中得善巧正見。以緣起故無自性，以無自性故緣起；空有交融，即成如實觀。再進一步，入第三門，深入實相的堂奧而現證他。即有而空，還是相待成觀，不是真的能見空性。所以，即有觀空，有相忘而空相不生，豁破二邊，廓然妙證。不但空不可說，非空也不可說。《智度論》說：『智是一邊，愚是一邊，離此二邊名為中道。有是一邊，無是一邊，離此二邊名為中道。』」[9]

又說：「修行觀察，要依世俗諦；言說顯示，也要依世俗諦。言語就是世俗；不依言語世俗，怎能使人知道第一義諦？佛說法的究竟目的，在使人通達空性，得第一義；所以要通達第一義，因為若『不得第一義』，就『不』能『得』到『涅槃』了。涅槃，是第一義諦的實證。涅槃與第一義二者，依空性說，沒有差別的；約離一切虛妄顛倒而得解脫說，涅槃是果，勝義是境。勝義，不唯指最高無上的真勝義智，如但指無漏的勝義智，那就與世俗失卻連絡。所以，解說性空的言教，這是隨順勝義的言教；有漏的觀慧，學觀空性，這是隨順勝義的觀慧。前者是文字般若，後者是觀照般若。這二種，雖是世俗的，卻隨順般若勝義，才能趣入真的實相般若——真勝義諦。如沒有隨順勝義的文字般若，趣向勝義的觀照般若，實相與世俗就脫節了。所以本文說，依世俗得勝義，依勝義得涅槃。因為如此，實相不二，而佛陀卻以二諦開宗。如實有論者的偏執真實有，實在是不夠理解佛法。」[10]

由此可見，印順導師認為二諦中道觀是：緣起即是性空，因為諸法空無自性，所以是緣起法，要由眾緣而現前。並明確地指出：「即一切為緣起法，由因緣生，非由空性生起一切或具足一切。然這裏要鄭重指出的，性空即緣起本相，不應作形而上的實體看，也不應作原理而為諸法的依託看；這是形上形下或理事差別者的擬想，而非緣起性空的實相。」[11]

上來所述二者對於二諦中道義的不同體會，智者大師以超越性的中諦來統攝

二諦，於此可見其圓融貫攝的特色，亦即，雖然他也強調這統合而別於空、假二觀的中觀，是「即一即三」且「即三即一」的觀照，但畢竟是多了一個不待空、假的中觀概念，這對於龍樹中觀思想而言，是一個以融貫見長的創見。而印順導師則是「以破為顯」地見其精嚴析理的特色，他指出：既然是緣起（假有）的，就沒有常恆獨立的實在性可言，故當體即空（是為性空）；依此「緣起性空」義，故不偏於有、無，常、斷，一、異，來、去之邊見，故云：「離此二邊，而言中道」[12]。因此，「眾因緣生法，我說即是無（空），亦為是假名，亦是中道義。」[13]中道不須另立為第三諦。進而言之，中道又分二種：一是「緣起中道」，一是「八正道中道」。緣起中道準前所述，是萬法生滅「實然」層面的分析；八正道中道，則是悟證實相的「應然」途徑。此中並無離於空、假的另一觀門稱為中觀，而是直下離於情見，不落一邊，即名「中觀」。

這樣的手法，也可見於二人的判教思想。即，在判教方面，天台有名的「五時八教」之判攝，多取「南三北七」[14]等各家之說加以融通而成。融通的手法是統涵諸說，分立偏圓，重視《法華經》的歸一顯實義，並與《涅槃經》之真常妙有合流，終於成就於一超越圓滿的「圓教」意旨。而印順導師則在三乘同證一法空性的基礎上，析分大乘佛法為三系，而以「性空唯名」為究竟。三系說法，近可溯及太虛大師所立的大乘三宗，[15]遠可對照於唐代圭峰宗密與永明延壽的三宗判教。[16]這其中，印順導師對於正理的抉擇和取舍與太虛大師等有異，[17]他立足於析明「性空唯名」——「法空性無二」的正理，對於虛妄唯識學的涵攝是：認為以識有遣境無，境無而識亦不起，最後到達心、境都無所得——「唯識無境，境空心無，能所雙泯」，也就歸入了極無自性的現觀中道——勝義空觀。他對於真常唯心——如來藏的涵攝是：「佛說法空性，以為如來藏」，即於眾生位上的（無我）如來藏，乃法空性之所顯現。[18]在涵容而精嚴的判攝基礎上，不失大乘學者之特色，最終則歸趣於「一切眾生，皆共成佛道」的究竟一大乘說。

## （二）「止觀法要」的四個議題——大乘禪波羅蜜涵攝聲聞的討論

上來分析智者大師與印順導師各自以融貫或精嚴的治學特長，吸收與發揮龍樹中觀學後，對於「中道正見」義理深觀方面的見地。而在「中道正行」的止觀實踐方面，有感於龍樹菩薩的大乘中觀學體精而用宏，智者大師與印順導師發揚其遺緒而各有見地，而本文只針對二人繼承印度禪學中「止觀法要」的部份，提出幾個討論的議題，以比較智者大師與印順導師立論的異同之處。以下分別羅列議題考量的著眼點：

### 1. 對於印度禪學典籍的取材與抉擇

從「繼承傳統」的角度，筆者想了解的是，二人所建構的禪觀理論，對於印

度傳統禪法的解讀與詮釋，涵融與抉擇的內容為何？再者，因為印順導師所出之年代較晚，故能參考到智者大師所未及見的，屬於唯識瑜伽系統的禪學典籍。這一項雖不具比較研究上的對等關係，但是對於了解玄奘大師譯經成就，對於中國禪學的影響，自有其對照上的意義。因為這是繼鳩摩羅什的偉大譯業之後，國人對於印度佛學的另一個從翻譯、吸收到轉化的過程。

## 2. 大乘禪波羅蜜涵攝聲聞禪法的觀點

大乘禪學在發揮自身特色與兼容聲聞教法這兩個面向上，筆者注意到的是：一、大乘禪法詮釋或涵攝聲聞道品的觀點為何？二、如何掌握大乘菩薩道禪波羅蜜的精神？

第一個議題反映了印度初期大乘對於傳統聲聞佛教的態度，智者大師與印順導師依循《般若經》與龍樹《大智度論》的基本看法，也都各有偏重性的強調與發揮，這也是筆者想要討論的議題。

## 3. 止觀所緣與禪修次第的抉擇

緣起空慧的悟證，不是忽略現實境相的擬想或玄思，也不是住心不動的禪定，而是從如實知見諸法實相中的正見緣起，悟入空性。無論是阿含教典中說的：「不問汝知不知，且自先知法住，後知涅槃。」<sup>[19]</sup>還是《中觀論頌》中所云的：「若不依俗諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃。」<sup>[20]</sup>二者都明確地指出：體證中道的空觀，須從緣起法相的正觀中修習與悟入，在聲聞為主的《阿含經》中，必須先從緣生因果的正見正信——法住智中，趨入緣起性空的涅槃還滅——涅槃智；至於菩薩所學與所證的空慧，般若大乘仍是依於聲聞空為基礎所作的深觀，故並非離此身心世界，而別有大乘的空觀與勝義。

從法住智、世俗諦到涅槃智、勝義諦，其間都關係到止觀所緣與禪修次第的抉擇，筆者在此想探討的是，同樣發揮龍樹菩薩思想與《般若經》義的智者大師與印順導師，二人對於此二議題的觀點，其異同為何。

## 4. 菩薩初學三要門的取向

有關發揮大乘禪法精神而兼容聲聞教法的議題，筆者注意的是：聲聞道強調發出離心，以離苦為要，這是從觀「無常故苦」及「諸受皆苦」，而產生深切厭離心的解脫道心髓。故聲聞行人修習止觀，首要是「少事少業少希望住」，無論是增長義學知見的讀經研教，還是平日應有的作務，只要是會干擾到禪觀進境，都必須盡量減少。這樣的心行，有如出淤泥而不染的君子，但是對於世間的

改善與眾生的關懷，卻不會有積極投入的意願。

而菩薩道的心要，在《大般若經》中曾說到：

若菩薩摩訶薩，以一切智智相應作意，大悲爲首，說諸靜慮無量無色時，不爲聲聞獨覺等心之所間雜；持此善根，以無所得而爲方便，與諸有情平等共有迴向無上正等菩提。[21]

菩薩發心修行以「一切智智相應作意」，「大悲爲首」，「無所得爲方便」的三心爲綱要，不讓定樂與急求急證的聲聞心干擾了度生的願行。此中，「一切智智相應作意」是菩薩發願成佛的志向；「大悲爲首」——緣苦眾生發大悲心，是菩薩不共聲聞的主要特色；「無所得爲方便」是以性空慧行利濟眾生事的善巧。就此可以簡約爲「信願」、「慈悲」與「智慧」的菩薩三要門。《大般若經》重視廣明一切菩薩學行，也勸學一切菩薩行，然而初心學人畢竟有根機與好樂的不同，所以在實踐上，多從一門而後入無量門。

就此，筆者想探究的是：智者大師與印順導師各自建構的大乘禪法，必當是由淺而深的系統理論，但不知其於初學菩薩行人，對三要門的取向爲何。

以下將從「思想特色」中「融貫」與「精嚴」的兩個對比概念，針對智者大師與印順導師的禪學思想，展開「止觀法要」四個面向的討論。

【未完待續】

[1] 見湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，與佐佐木憲德：《漢魏六朝禪觀發展史論》中說。

[2] 對於「禪學研究方法」與「定慧解說方式」的進一步說明，相關於智者大師的部份，可參閱拙著：〈《次第禪門》與《清淨道論》禪學觀點釋疑〉，頁三五～三七。（《弘誓雙月刊》第 61 期，2003 年 2 月）。相關於印順導師的部份，則在《人間佛教禪法及其當代實踐》，第三章第一、二節中有較多的論述。（法界，2000 年 4 月，頁一八五～二三七。）

[3] 當然，智者大師與印順導師雖皆宗源於龍樹菩薩的《中論》，但前者指歸法華涅槃，以「真空妙有」爲其思想特色，而後者則宗本「性空唯名」的緣起中道義，二人之思想顯然有別異之處。

[4] 對於大乘禪法的內容與最高境界，二人之主張各有不同，詳見本文第三節

以下之分析。

[5] 智者大師雖以法華三昧之圓頓止觀爲究極，然而亦說漸次止觀行門，此則明載於《修習止觀坐禪法要》與《釋禪波羅蜜次第行門》之撰著意旨中。

[6] 對於印度佛教思想，印順導師在義理上重視的是龍樹中觀大乘的思想，但是對於禪觀內容的解說與施設，多有參考瑜伽行派之說法與觀點者。

[7] 如龍樹菩薩於《大智度論》中所云：「諸佛有二種說法：先分別諸法，後說畢竟空。若說三世諸法，通達無礙，是分別說；若說三世一相無相，是說畢竟空。」（龍樹菩薩造，後秦·鳩摩羅什譯：《大智度論》卷二十六，【大正藏】二五冊，頁二五五上。）

[8] 原文是：「我雖然也覺得：『離精嚴無貫攝，離貫攝無精嚴』，而其實長於辨異。」（印順導師：《華雨香雲》〈我懷念大師〉，【妙雲集】下編之十，頁三〇三。）

[9] 印順導師：《中觀論頌講記》，【妙雲集】上編第五，台北：正聞出版社，頁三四一。

[10] 同前，頁四五四。

[11] 印順導師：《中觀今論》，【妙雲集】中編第二，台北：正聞出版社，頁二〇〇。

[12] 如云：「我說一切法空，若言從緣生者，亦是空之異名。何以故？因施設故，世間出世間法，並是世諦所作，如是施設名字，即是中道。」（龍樹菩薩造，波羅頗蜜多羅譯：《般若燈論釋》卷十四，【大正藏】三十冊，頁一二六中。）

[13] 再續錄此句的下一偈是：「未曾有一法，不從因緣生；是故一切法，無不是空者。」（龍樹菩薩造，青目釋，鳩摩羅什譯：《中論》卷四，【大正藏】三十冊，頁三三中。）

[14] 智者大師：《妙法蓮花經玄義》，【大正藏】三三卷，頁八〇一上。有關各家判教資料之羅列，可參閱悟殷：《中國佛教史略·原典資料彙編》，台北：法界出版社，一九九七年，初版，頁一九九～二〇四。

[15] 太虛大師所判的是：法性空慧宗，法相唯識宗，法界圓覺宗等三宗。

[16] 唐圭峰宗密的教判是：法相宗、破相宗、法性宗（總攝終，頓，圓）的安立；永明延壽則稱為相宗，空宗，性宗。

[17] 有關於印順導師對於印度大乘三期思想，乃至中國台賢諸家教判的完整分析與抉擇，可參閱印順導師：《契理契機之人間佛教》〈印度佛教思想史的分判〉、〈從印度佛教思想史論台賢教判〉等，【華雨集】第四冊，頁六～三三。

[18] 印順導師：《成佛之道》，【妙雲集】上編第五冊，頁三七四～三八六。

[19] 劉宋·求那跋陀羅譯：《雜阿含經》卷十四，【大正藏】第二冊，頁九七中。

[20] 龍樹造，青目釋，姚秦·鳩摩羅什譯：《中論》〈觀法品〉第三卷，【大正藏】第三十冊，頁三三上。

[21] 唐·玄奘譯：《大般若波羅蜜多經》〈善現品〉，【大正藏】第七冊，頁四七三中。



# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

- ▶ 印順導師不曾說過禪宗是「梵我外道」—回應慧昭法師與陳英善小姐之「印順法師說」

doi:10.29665/HS.200304.0009

弘誓雙月刊, (62), 2003

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page：48-51

出版日期/Publication Date：2003/04

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.200304.0009>



*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



印順導師不曾說過禪宗是「梵我外道」  
——回應慧昭法師與陳英善小姐之「印順法師說」

釋昭慧

### 一、印順導師不曾說過禪宗是「梵我外道」

中午，朋友要筆者上網「中國佛教論壇」，閱讀長空印月所引慧昭法師普門學報第十三期一篇討論「禪宗是否梵我外道」的專文〈論《金剛經》人間佛教思想對南宗禪的影響與發展〉，筆者因正在撰寫倫理學之書稿，無暇全篇閱覽，故只大致蒐尋該文提及印順導師的三個段落，頗覺作者或作者所轉引的陳英善小姐文，對印順導師言論之指責，實「莫須有」，但若不予糾正，將陷於「一犬吠聲，眾犬吠影」之局面，讓他莫名其妙地成了禪門兒孫與天台後裔的「公敵」。因無暇一一細讀回應，僅就兩位聲稱是「印順言論」而實屬「夫子自道」的明顯錯誤糾正如下：

該文云：

「將中國禪宗視為梵我外道者，如印順導師，其在大乘佛學三系說——性空唯名、虛妄唯識、真常唯心中，唯獨認為『性空唯名』一系才真正把握了佛教的精神，餘皆已非佛教原意，尤其真常唯心這一系，是屬於外道梵我、真我的思想，而中國佛教則是這一系的產物，除了三論宗能倖免。」

筆者印象中，從不曾見導師稱禪宗為「梵我外道」，但為謹慎起見，還是花時間上網蒐尋了一遍導師著作全集，以「梵我外道」與「禪宗」兩個關鍵字，分別全面蒐尋，這也印證了筆者的記憶無謬：導師確實不曾說過禪宗係「梵我外道」。

### 二、如來藏思想「攝受外道」而不等同於「外道」

慧昭法師直指導師稱禪宗為「梵我外道」，實則印順導師雖判真常唯心不究竟，卻從未如歐陽竟無之支那內學院系統，直指如來藏是「附佛外道」，反而肯定它是大乘佛教的一個重要學派，且將它視為攝受「主張有我而恐懼無我的外道」所說的方便法。有文為證：

「如來藏為眾生不能了解一切法空的甚深真義，佛陀所開示的另一方便教說。從外型上看，雖然近似外道所說的，是常是我，但其真正內容，卻與外道迥異。《楞伽經》說：『開引計我諸外道故，說如來藏』。『為斷愚夫畏無我句，故說……

如來藏』。『陰界入生滅，彼無有我，誰生誰滅？……如來之藏，是善不善因』。依《楞伽經》佛說如來藏的意趣，是對主張有我而恐懼無我的外道說的，也是對不能在無常生滅中成立輪迴的眾生說的。」（《以佛法研究佛法》 pp. 309～310）

「如來藏說，佛說的經典不少，會使人生起一種意解：在生死眾生，或眾生心中，有如來那樣的體性存在，而具足智慧德相，或說相好莊嚴的。這與印度的神我說，很接近。所以西藏的覺囊巴派，就依十部大乘經——如來藏說教典，成立神我體系的大乘佛教。中國內地也有這一類，以真我的體驗，作為最高的法門。好在佛知道眾生愚癡，預先在《楞伽經》裏，抉擇了如來藏說的真意義。這是攝化計我外道，而實際與大乘法空性，是一脈相通的。」（《成佛之道》 p.374）

「從大乘三系看來，不得不讚歎如來的善巧『方便』，一『轉』一『轉』的，越來越殊『勝』！如來藏說，可說是不可思議的方便了！但考求內容——真實，始終是現證『法空性，無二』無別。如性空唯名系，以現觀法性空為主要目的，是不消說了。虛妄唯識系，雖廣說法相，而說到修證，先以識有遣境無，然後以境無而識也不起，這才到達心境的都無所得。因為說依他有自相，所以離執所顯空性，也非實在不可。但到底可破無邊煩惱，可息種種妄執。如能進步到五事具足，還不又歸入極無自性的現觀嗎？所以清辨闢實有空性為『似我真如』，大可不必！真常唯心系，雖立近似神我的如來藏說，但在修學過程中，佛早開示了『無我如來之藏』。修持次第，也還是先觀外境非實有性，名觀察義禪。進達二無我而不生妄想（識），名攀緣如禪。等到般若現前，就是『於法無我離一切妄想』的如來禪，這與虛妄唯識者的現觀次第一樣。所以三系是適應眾生的方便不同，而歸宗於法空性的現證，毫無差別。」（《成佛之道》 pp. 382～383）

姑且不論真常唯心論者是否同意將如來藏指歸「法空性」，但從全文以觀，從不見導師指責其屬於「外道」，而只見導師努力為他們開脫被責以「外道」的罪名。

三、天台宗是「真空妙有」而非「真常唯心」

又如慧昭法師轉引陳英善小姐文云：

「據陳英善小姐所著《天台緣起中道實相論·檢視印順法師所理解的天台學》一文中論及：印順法師以『空』為判準，建立了他的三系說之判教，且以此作為對虛妄唯識和真常唯心之批評。而以空作為判準所存在的諸問題如上述所論，也就是說印順法師對虛妄唯識和真常唯心的批評，同樣會發生在空宗身上。而其視天台為真常唯心的如來藏系，可說並不符合天台緣起中道實相論之教義。……由於印順法師先判定如來藏是屬真常思想，所以將『如來』、『藏』，乃至『如來藏』

皆視為外道東西。因而也出現其對佛法中之『如來』採取雙重標準，性空者所講的如來是合乎佛法，而如來藏者之如來則為外道。」

但在筆者印象中，導師一向將天台判攝為「真空妙有」，從不見其曾指稱天台是「真常唯心」。就以筆者個人天台教學的常識來看，山家山外之爭，正在於正統的山家不同意山外學派將「妄心」代以「真心」，認為這會造成「緣理斷九」的毛病。足見天台正宗思想與真常唯心論扞格不入之一班。

筆者為慎重起見，同樣以「天台」之關鍵字，遍蒐尋印順導師著作，發現筆者的記憶與理解完全無謬，陳小姐一樣是將導師安立了「莫須有」的罪名。有文為證：

「天台說法性中具足一切（善惡）法。這等於以如來藏而說明生死雜染的一切；與依阿賴耶識而說明雜染，有所不同。中國佛教，似乎要到天台的性具思想，才能圓滿的說明這一問題。但這與只說如來藏的常住不變，清淨本然，說一切虛妄雜染法，不依如來藏緣起，而要依阿賴耶雜染種子心，就大大不同。天台學者評如來藏學者為不免『緣理斷九』，也就是不同二種根本——別有妄原。」（《以佛法研究佛法》p.361~362）

「天台宗的見地說，如只說如來藏具足清淨法，而說世間生死雜染法，不是如來藏自性所具有，這就是別教的見解，必落於『緣理斷九』的結論。非說法法如是、本來如是，佛法界中性具九法界而不斷，這才是圓義。」（《大乘起信論講記》p.289）

#### 四、種種不合邏輯的指控

慧昭法師大作之註腳有一段（不詳其編號）云：

「有關於印順導師對於人間佛教之實踐，筆者認為是不足的，譬如太虛大師認為能復興中華佛教的，仍在乎禪，然印順導師卻主張性空唯名一系才最接近佛教的根本思想緣起說，這在思想上彼此就有所差異了。另外，經云：『般若入畢竟空，絕諸戲論；方便出畢竟空，嚴土熟生。』這點印順導師也是沒有真正做到。譬如其在所著的《無諍之辯》一書中，書名雖然名為《無諍之辯》，但從書裡卻發覺，幾乎每一篇文章都是在跟他人論辯，這早已失去佛法無諍的根本精神了；另外，『方便出畢竟空，嚴土熟生』，關於這點也是做的不足的！」

這些都是極端不合邏輯的指控。試問：如何證明導師與太虛大師的思想有所差異，就等於其於人間佛教之實踐不足？又如作者將第一義諦的「絕諸戲論」，

拿來檢視導師善用世俗諦的「無諍之辯」，這已是對佛法二諦的層級不清了；復說那些法義論辯「早已失去佛法無諍的根本精神」，這簡直是同時把他自己撰寫文章的正當性都一筆抹煞了。這好像是為了征服敵人，而採取「自殺式攻擊」一般，令人不解！

## 五、人間佛教應有多元風貌之開展

慧昭法師云：「佛光山開山宗長——星雲大師一生致力於人間佛教的弘揚及實踐，其不但繼承太虛大師人間佛教的思想理念，而且也將《金剛經》佛陀所開示的大乘菩薩教法實踐於人間。不過，還是有些人認為星雲大師所做的佛教事業太過商業化、世俗化，甚至認為這不是佛法，而認為印順導師才是真正弘揚人間佛教、繼承太虛大師人間佛教者。這點也是激起筆者想要撰寫本文的主要動機所在！」

這一點，筆者能同情理解，並且與法師的看法相同，不認為這樣看待星雲大師是公允之論，反而一向撰文指出：星雲大師依其慈悲寬廣之人格特質，所開展出來的大乘氣象，功莫能名。而且筆者一向主張：人間佛教應有多元風貌的開展，以攝受不同根性的眾生，這不但是來自「緣起論」的寬容與自信，也正是從印順導師判攝大乘三系時，不同於歐陽竟無居士將如來藏思想一筆抹煞的態度，所獲致的寶貴啓迪。

作者即使要將其他受到導師思想影響的學者之說法，歸咎於導師思想之啓發，也不能無限上綱到採用「連坐法」吧！還有，即使要批評導師的「緣起性空」思想，或是為天台學與如來藏作辯護，引文也要有憑有據，總不能想當然耳，以訛傳訛，濫代導師本人發言，而讓他莫名其妙地成了禪門兒孫與天台後裔的「公敵」吧！

九二、二、十九 于尊悔樓

——刊於九十二年三月第十四期《普門學報》

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 《佛教規範倫理學》書摘

doi:10.29665/HS.200304.0010

弘誓雙月刊, (62), 2003

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page：52-59

出版日期/Publication Date：2003/04

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.200304.0010>



*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



## 《佛教規範倫理學》書摘

釋昭慧

### 一、緒言

本書依法哲學以探索佛教戒律（成文法或不成文法）背後更為基礎性的理論系統（基本原理與中層原則），並依法理學以論述僧伽實體法的層級與程序法的效用。

由於佛弟子所面對的許多倫理情境，未必盡有現成法規可以依循，所以基本原理與中層原則的理解，實有助於佛弟子舉一反三，在每一個倫理情境之中，作「相應於佛法」的價值判斷；或是在遇到價值衝突的時候，作「相應於佛法」的倫理抉擇。而基本原理與中層原則的理解，更有助於佛教團體（包括僧伽或居士團體、乃至佛教的慈善、文教單位）依程序正義而修訂或增制出「相應於佛法」的內部法規。本書之作，目的在於就以上（價值判斷、倫理抉擇與制訂法規）三個面向，提供一點協助。可以說，本書即是一套詮釋佛教行為規範系統的「佛教規範倫理學」（**Buddhist normative ethics**）。[1]

本書上篇建構佛教規範倫理學中之「基礎倫理學」（**fundamental ethics**），故名「理論篇」；下篇名為「應用篇」，筆者選輯了近作八篇論文，這都是佛法觀點的「應用倫理學」（**applied ethics**），其中有四篇內容都與生命醫學倫理學（**biomedical ethics**）相關。

此中原亦牽涉到許多更根源的「後設倫理學」（**metaethics**）議題，例如：何謂善、惡、對、錯？道德語句（**moral statements**）究竟有否認知的內涵與真假值？是否可由自然性質（**natural properties**）或經驗性語句來加以檢證？這已涉及當代的分析哲學。本書間亦視需要而就道德語句以作「後設」式的分析，但不以此為全書主軸，也不擬另立篇章，完整且有系統地論述相應於「後設倫理學」的佛法觀點。

本書之作，有「對話」的特色，全書時見與其他宗教或當代倫理思潮的對話。最重要的是，筆者意圖透過從「佛教倫理學」到「戒律學」的思想建構，而與佛教的傳統律學界展開思想、觀念乃至方法論的對話。

對於友教的倫理系統，筆者還是保持「宗教對話」的尊重態度，但是對於教內倫理問題的批判性較強。例如：傳統、保守且積非成是的男尊女卑相關法規，由於它實際上已形成了「吃人的禮教」，對佛教修道兩性的心靈，都已造成了鉅

大的戕害，而且見不到相對有益的倫理意義，筆者難免會依法哲學與法理學，而作較為嚴厲的質疑與批判。此下綜述本書中的幾個特色：

一、方法論之對話：九十年八月間，筆者著〈撰寫「佛教倫理學」的「教證」與「理證」〉，並於同年九月十五日宣讀於現代佛教學會「佛教倫理學」學術研討會上（台北：台大哲學系館；本文刊於九十年第五期《法光學壇》），在該文之中，筆者提及有關「教證」採用與「理證」鋪演方面的一些考量。本書乃將該文納入而增訂之，作為一個以「問題意識」為導向的，方法論上的探索。

二、與戒律學之研究者、奉行者展開對話：闡述佛教規範背後的基本原理與中層原則，期能開拓視界，對教條主義之種種弊端，展開反省與批判。

三、與其他宗教（特別是基督宗教）倫理學之對話，用供讀者見出兩個思想系統之差異與交集，及其差異與交集之緣由。此一對話，目的不在於作「宗教優劣」的比較，而是讓讀者更加清晰地看到兩種宗教倫理學系統的個別特質。

四、與當代倫理學所關注的部分議題，依佛法之觀點作一對話（部分已屬於後設倫理學範疇）。比如：依佛法以觀，人性究竟係利己主義抑或利他主義？道德的多樣性呈現，究竟是否證明了倫理相對主義，抑或仍可於這種文化相對性中找到其共通的客觀真理？進以言之，真理究竟係多元、相對，抑或一元、絕對？依佛法以觀，對當代規範倫理學之三大學派：效益主義、義務論與德行倫理學所提出的道德原則或倫理判準，有何看法？對上項問題，筆者將在簡要介紹內容之後，即以佛法觀點作一回應。但為了避免「炒冷飯」，且為節篇幅，故於諸家學說之細部分類，以及學派之間的相互論辯，則本書將不再條陳縷述，讀者可自行參看中、西「倫理學」之相關書籍。

五、善的心理與對的行為，即使是在非宗教者或其他友教人士的身上都可看到。反之，邪惡的心靈與錯謬的行為，也不乏出現在佛教徒的身上。特別是，在筆者和基督宗教的神父、牧師、修士、修女與平信徒長期接觸的過程中，對於他們的愛德、公義、正直、善良，以及溫文儒雅之氣質的自然流露，常是深深地受到感動！

筆者的個性長於「辨異」，一向認同印順導師的看法：「非精嚴不足以融貫」。<sup>[2]</sup>故此不主張籠統顛預地將諸家思想「放在一鍋炒」，或是和稀泥地聲稱「信不信教或信什麼宗教都一樣」，而希望能以精嚴的思辨方式來探索：是否個人的良善心理與行為（身口意三善業），只要在生命的長遠時劫之中習以成性，就會在各種宗教或文化氛圍內發生正面的作用？倘或如此，則德行倫理學之說法，就有其他二家（義務論與目的論）所無可取代的重大意義；而來自經驗的體會，讓筆

者不得不傾向於這樣的結論——當然筆者也知道，依個人在生活經驗中的觀察，雖可拿來檢證某些理論，但因它屬於歸納式的命題，所以永遠無法以「全稱命題」的形態出現。

相對而言，同樣來自經驗的觀察，吾人明明看到了各種宗教思想，是如此強烈地在左右著世人的倫理認知、價值判斷乃至行為實踐，伊斯蘭的「聖戰」論與各大世界宗教對女性的打壓與歧視，即為宗教思想所產生負面影響之著例。各種宗教思想所影響的，不祇是個人的認知與行動，它們還影響著教會或僧團的制度；在這些不同制度下長期生活的人，又會被形塑成某些不同的性格傾向與行事作風。而這又不是單純從「動機」以論善惡的德行倫理學所能解釋的現象，而必須回到現實操作的層面，思索義務論與目的論所提供的道德原則與道德判準，妥善地看待認知與行為之間的複雜關係。

六、依上所述，可知各宗教理論還是有可能會被導入一些思維陷阱，致令個人的倫理認知與倫理行為產生偏差的現象。本書於此中分別提出基督宗教與佛教各自可能面對的質疑，而作一歸納性質的對話。例如：基督徒有積極進取、彰顯公義的優點，但其「一生一切」論易於出現排他性，從而抵消了愛與公義的良好品格；佛教徒則時常陷入「一即一切」論的玄學思維，或是產生宿命式的「業障」論，從而削弱了慈悲與正義的良好品格，以及積極進取的奮鬥意志。（本節摘自《佛教規範倫理學》第一章第一節）

## 二、宗教、倫理與宗教倫理學

自古至今，倫理並不一定要依宗教而存在；宗教的信奉者與不信奉者都一樣要有「如何自處」或是「如何待人」的行為規範。但是反之，宗教（包括佛教在內），是否必須涉及倫理（ethics）或道德（morality）？或者，宗教是否可以縮小倫理關切的範疇，讓內部成員單祇關切（攸關個人生命處境之）個己倫理，而完全不須涉及（攸關他者或群體處境的）群己倫理與（攸關自己所置身之世間的）環境倫理？這是本節所欲探究的問題。

在基督宗教，有「屬靈」抑或「屬世」的路線之爭，在佛教，也有「出世」抑或「入世」的路線之爭，這已是一個古老的爭議性話題。話說回來，即使是純重「屬靈」或「出世」的隱修僧，僅為了「立足世間」以達成隱修目的之「利己」理由，亦不得不顧及群己倫理與環境倫理。否則他們將會受到社會的強大排斥或干預，處境維艱，那時即連隱修也終將成為奢望。

其次，更積極而言，無論是為了實踐諸如基督宗教的「愛德」或佛教的「慈悲」教義，還是為了讓所弘傳的教義，得以受到世人的接納與肯定，以遂其濟世

救人的理想，宗教也不能將「倫理」置之度外。

這都還是理性層次的思辨。更深層而言，生命既立足於天地之間，焉能不沉思默想於個己處境、群己關係，焉能無所感於山岳之壯偉、河海之澎湃、星空之浩渺、鳥獸蟲魚之蜎飛蠕動、草木花果之蓬勃生機？既有所思所感，則面對個己、他者、群體、動物、植物，乃至環境中的無情之物，必有以思對應之道。而對應之道的探索，正是哲學與宗教的源泉。

基督宗教與佛教都不免觸及到倫理或道德的議題。基督宗教的宗教學者或神學家從各自的神學觀點開展出具有特色的神學倫理學（theological ethics or moral theology）。推而廣之，凡是對各宗教之倫理思想作系統分析之學，吾人都可名之為宗教倫理學（religious ethics）；縮小範圍而言，對佛教之倫理思想作系統分析之學，即名之為佛教倫理學（Buddhist ethics）。

在西方，基督宗教是很自覺地建構著整套的倫理神學，因為源自西亞的希伯來宗教，有必要與西方本土的希臘哲學，作積極性的對話。而希臘哲學早在亞里斯多德（Aristotle）的時代，就已建構了「倫理學」的體系，為此，中世紀經院哲學大師湯瑪斯·阿奎那（Thomas Aquinas），還綜合希臘哲學與希伯來神學，使用亞里斯多德的哲學方法，而建構其兼顧「自然律」與「神律」的道德學說。

東方的佛教因為沒有這種背景，所以雖然在它的古典之中，有許多與倫理、道德相關的豐富素材，近人著作也有一些史學進路的佛教倫理議題之探討，依佛教經典資料或佛教國家之相關史料，研究佛陀時代或是各時代、地區之佛教的生活倫理、社會倫理、經濟倫理，但那都還是在「實然倫理」的層面所作的紀錄與描述。在筆者所閱讀的佛教群籍之中，未曾發現有任何專論，有意識地建構一套哲學進路的「應然倫理」之學，此所以筆者在民國八十四年，會撰著哲學進路的《佛教倫理學》以為大學教材，並進而撰著本書以饗讀者。（本節摘自《佛教規範倫理學》第三章第二節）

### 三、「利己主義」與「利他主義」

如前所述，由於緣起法則中，事情的開展隨著善因緣的牽動，而有著無限的可塑性，所以即使是從旁協助當事者的「護生」行為，也有它相對的效果與善性的循環。然而這還只說明了「護生」的合理性；合理的事，未必就是必須做的事，「善因緣可以相對改善處境」，這是一個「實然」命題，但「我們應製造善因緣，好能相對改善處境」，這卻是一個「應然」的命題。在後設倫理學有關道德語句的討論之中，如何從實然過渡到應然？這是一個重大難題。更何況，倘只是「必須改善自己的處境」，那還有「自己的強烈欲求」可以為憑，而「必須改善他人

處境」這樣的指令，其依憑又復何在？「護生」，包括消極的不傷害生命與積極的拯救生命、讓他們離苦得樂，這難道是每一個佛教徒（乃至每一個人）必盡的「義務」嗎？

於是我們要進一步探索在倫理學中「利己主義」與「利他主義」的兩種看法，以及對應於此二種主張，如何提供一個「實然」層面的佛法觀點。

「利己主義」有強烈的「目的論」(teleological theory) 傾向。心理利己主義 (psychological egoism) 認定：所有人類的行為都是出自於「自我關懷」(self regarding)，而且即使是關懷他人，導致自己的效益有所減損，但其目的都是為了讓自己獲得更多更長遠的效益。倫理利己主義 (ethical egoism) 則據以進一步認定：每一個人都應該提昇自己的利益，人們有義務做任何有利於己的事。

但「利己主義」(egoism) 並不等於目無他人的「自我中心主義」(egotism)，如果利益他人可導致己利，那麼利己主義者也會勉力為之，是為「開明的利己」(enlightened self-interest)。例如：交友、誠實、助人、勤奮，這些行為即使眼前對自己不利，但長遠而言都是對自己有利的。所以，利己主義者可能與道德實踐者在表象上的行為無分軒輊。十六、七世紀英國哲學家霍布士(Thomas Hobbes) 的整個倫理學和政治學理論，就是建立在「人性是利己」的假設上。他認為「自保」(self preservation) 是人類最根本的欲望，人類的制度只是為了相互節制彼此欲望的無限擴展，以免帶來不利於己的後果。[3]

然而事實證明，世間還是有一類人（我們姑且依佛教術語，名之為「菩薩」，梵 bodhi-sattva），老是為了別人，而把自己的事放在一邊；他們無法忍受別人受苦，而且認定自己「應該為了他人而無條件地犧牲自己的利益」。這些人奉行的正是「利他主義」(altruism) 的信念。顯然利己主義的說法即使不全是錯的，而且反應了一大部分人類的心理狀態與價值觀念，但用「全稱命題」(所有人類) 以表達之，卻是失之偏頗。

「利己主義」即使不乏實例可以為證，但這並不表示：人類就完全沒有在實然層面，傾向「利他」的自然現象，也並不表示人類在應然層面「利他」的倫理實踐，必然都來自「利己」因素的考量。「心理利他主義」與「倫理利他主義」也不乏實例可以為證。例如：乍見孺子落於河中，奮不顧身勇往救助，有的甚至因此而犧牲了自己的性命。這類感人的故事，屢見不鮮。此諸義行，大都出自對受難人的惻怛之心，而不是慮及事成之後孺子家屬的感激與報酬，以及鄉里傳揚的令名美譽。那些「利己」的外部因素一旦考量進去，人就很難「奮不顧身」了，因為相形之下，內部利基的「自身安全」，當然來得更形重要。

事實可以證明：人類社會中不乏種種損己利人的布施行，在從事此諸善行的當下，是完全沒有慮及「利己」（乃至「大我」）因素的。即使這些善行讓人感覺快樂，但越是沒有「利己」動機的善行，它所招感來的快樂就越是強大而殊勝；也就是說：感到快樂，這是從事善行自然獲致的結果，卻不是他們從事善行的原始動機。至於這些事實背後的原理何在？將留待下一節作進一步的探究。

這些利他主義的事例，同樣只是證明了：「利他主義」反應了另一部分人的心理狀態與價值觀念，但也同樣無法以「全稱命題」，證成所有人類都是如此。（本節摘自《佛教規範倫理學》第五章第四節）

#### 四、「中道」之定義與內涵

依第五章第三節所述，人在無限因緣推移的情況之下，依然存在著「相對的選擇自由」。而在自己、他者、群體乃至動物、植物、無生物之間，人也得時常作倫理判斷，以決定自己「要如此」而「不要如彼」。問題是，「要如此」而「不要如彼」，其判準何在？人如何善用「相對的自由」，而儘可能妥善地、正確地作好每一個當下的選擇？在此，佛陀拈出「中道」（梵 *madhyama-pratipad*）一詞，作為倫理實踐的總綱領。

「中道」常被誤以為是模稜兩可，或是放棄選擇。其實「道」也者，途徑是也；中道即是為了達到「中」之目的，所選擇的一種途徑。這當然不會是「放棄選擇」，而且由於所選擇的途徑極為明確，所以也沒有模稜兩可的空間。

簡要而言，「中」涵蓋著雙方面的目標，一方面主觀態度必須維持「中正」而無所偏袒，另一方面對客觀事理必須窮究問題的「中心」（根本核心）。透過這種公正而勤奮的態度，方能無所偏頗地從關涉到的各方因緣，而作深入考察與合理推究，徹底了解問題的真相，從而尋求合理的解決之道，是為「中道」。

「不偏不倚」是倫理判斷的要領。它不但要藉助於公正的品格，易地而處的同理心，也要藉助於對更多相關因緣的認知。是以「中道論」既不偏於唯心論，也不偏於唯物論，而是心物相涉、心境相待的緣起論。

經過「不偏不倚」的倫理判斷，發為行動，方為「中道」——一個人或團體處在時代環境之中，要有不偏不倚的對應之道；人我之間相互對待，要有不偏不倚的對待之道；縮小範圍以言個人煩惱，也有其不偏不倚的對治之道。但切莫以為，這「不偏不倚」必然就是幾何線兩端的中間點。懶於抉擇而一心只求「標準答案」的人，反而無法培養出敏銳的心智，實踐中道的生活。

例如：佛說「不苦不樂」，是為中道，這是智者的過來人語。佛陀以其修道的切身經驗而深切認知：世間欲樂與禪定喜樂固不可恃，種種苦行也無益於生命的解脫，於是在自我對待方面，他向弟子們提示了「不苦不樂」中道，以為生活要領。如何而能「不苦不樂」到恰如其份？重點不在於千篇一律地找尋中間的那個定點。因為這個定點，是有可能隨著個人根性、角色與周遭環境而有所調整的。奢華成性者，需要的是中間偏苦的訓練；嚴苛待己者，需要的是中間偏樂的緩衝。同樣是「不苦不樂」，在家人士的生活水平，可能還是在「中間」之上；出家僧侶就以「中間」以下的生活水平為宜。而在普遍赤貧或是普遍富足的大環境中，個人「不苦不樂」的生活水準，自亦有所不同——同樣的深院大宅，座落在貧民區格外引人側目，但在大廈如雲的都會中心，就沖淡了豪門巨富的色彩。

依於上述，我們不妨嘗試著為「中道」下一個比較精確的定義：「在可見聞覺知的因緣條件之中，無私地作相對最好的抉擇」。

言「可見聞覺知」者，預留了感官、認知有其局限的伏筆，行為主體必須意會到：這些「可見聞覺知」的因緣，並不窮盡所有因緣，所以在作抉擇之時，不敢自詡所有的抉擇都是「絕對真理」，而只能謙遜地承認：這是目前為止「相對最好」的選擇。

例如：人類最初發明核能發電時，認為那是零污染、高功能、低費率的一種發電方式，所以各國紛紛設置核電廠。當其時，人們認為這是一種正確的公共政策。但不料其後發生諸如蘇俄車諾堡原子爐爐心熔毀、核輻射外洩的重大事故，禍害慘烈，牽連廣遠。經過此一慘痛教訓，人們必須承認：核能發電其實是一樁錯誤的選擇。顯然，受限於認知的因素，眼前所見「最好」的選擇，異日認知增廣之後，往往會發現它是「不好」的選擇。既然如此，中道論者只能對自己的選擇，保持一種謙遜的態度。謙遜的態度，縱使不能保證其選擇之絕對正確，卻可減少固執己見而重覆犯錯的機會。

再者，緣起論的陶冶下，所產生的自通之法，乃至「緣起無我」的洞觀力，也有助於吾人在抉擇之時，將「自我利益」放在一邊，而為眾生利益以作「無私」的抉擇。例如：明明知曉核電政策所潛伏的重大危機，以及核廢料無法處置的重大難題，但是有些人依然選擇了核電政策，原因是：自己所處地區已在核電災變危險區域之外，核廢料的掩埋場也距離自己的住處與上班地點甚遠，自己既不須負擔核能發電乃至核電災變的任何風險，又可坐擁核能發電所帶來的種種生活便利。這就是一種遠離「中道」的抉擇，因為行為主體沒有「無私」的公正態度，無法與承受核電風險的居民易地而處，尊重他們的感受，體貼他們的痛苦。

職是之故，政客或商賈也在隨時因應「可見聞覺知的因緣條件」，而「作相

對最好的抉擇」，但那不即是「中道」，而是「賺取個人的最大利益」，差之毫釐，失之千里。所差正在「有私無私、有我無我」之別而已。（本節摘自《佛教規範倫理學》第六章第一節）

以上四節引文，摘自昭慧法師著《佛教規範倫理學》乙書之中，全書 360 頁，定價 360 元，法界出版社已於三月下旬出版。

訂購專線：02-87896108

劃撥帳號：15391324 法界出版社

團體訂購，另有優惠

[1] 有關「規範倫理學」、「應用倫理學」之定義與類別，詳見本書第三章第一節，頁二九—三五。

[2] 印順導師：「然也覺得：『離精嚴無貫攝，離貫攝無精嚴』，而其實長於辨異。」〈我懷念大師〉，《華雨香雲》，頁三〇三。

[3] 以上有關兩種「利己主義」、「自我中心主義」以及「利他主義」的內容，還有西方哲學家在這方面的相互質疑與論辯，詳見林火旺：《倫理學》，頁四九—七〇。

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 人間淨土與地上神國—潘儒達先生訪談錄（上）

doi:10.29665/HS.200304.0011

弘誓雙月刊, (62), 2003

作者/Author：釋德發;釋慧昭;釋印悅

頁數/Page：60-69

出版日期/Publication Date：2003/04

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.200304.0011>



*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



人間淨土與地上神國

——潘儒達先生訪談錄（上）

德發、慧昭整理 印悅潤稿

昭慧按：九十一年十二月二十三日，刻於英國愛丁堡大學進修博士學位的潘儒達先生蒞院，與筆者作深度訪談。訪談內容主要依其研究方向（台灣佛教的「人間淨土」與基督宗教的「地上神國」）而展開。潘先生係循理會基督徒，曾於校園團契擔任十四年的傳道人。後來出國進修，先至美國取得碩士學位，今在英國進修博士學位。本文經德發、慧昭居士整理，印悅法師潤稿，並於日昨臨送印刷之前，傳給筆者校訂。由於時間匆遽，修訂如有不周詳處，敬請讀者原諒，並予指教！

九二、三、十七，于尊悔樓

■潘：我的研究範疇是有關佛教與基督教的比較與對話。我觀察到，近年來台灣佛教在品質、數量上都很興盛，我發現其中很重要的因素，是跟「人間佛教」觀念的提出有關係的，當然這也牽涉到「建立人間淨土」等觀念。我現在撰寫的論文可能是人間淨土，或者廣義的說法，是佛教淨土與基督教天國，在觀念上的一個比較，或是對話的可能性。我在作這一方面的研究與整理，當然需要實際瞭解台灣目前宗教對話（特別是佛教跟基督教間對話）的現況，及兩邊的宗教領袖，或是神職人員與僧侶、一般信徒，對於這一個問題的看法。

除此之外，昭慧法師您是印公導師的弟子，我拜讀過您寫的印公導師傳記《人間佛教的播種者》，我認為您應該對於印公思想是有詮釋的。我來拜訪，是想要從您這裡學習幾個方面：一是有關印公導師的「人間佛教」思想，另外一方面就是想要請您談談對基督教與佛教之間，宗教對談之議題的看法。我已經去拜訪過馬天賜神父，他非常推薦我來拜訪您、請問您，這是我主要來跟您學習的兩部份。

先請教有關印公導師「人間佛教」的部份。有關印公導師的「人間佛教」，您覺得這個觀念，從您的角度來講，是這個時代的創新觀念，或是像他自己曾經強調的，其實這是還原原始佛教釋迦牟尼佛的佛法觀念？

■昭：本質上他還是認為：這是來自於佛陀的教法。如果說，這已完全脫離佛陀的教法，而只是他自身適應時代的觀念，我們也擔心這會是佛教世俗化的結果。但是不然，他對於這個部份，曾作過一連串嚴謹的學術探討。例如導師治印度佛教史，探索從印度到中國佛教史的若干轉換，包括思想層面，還有社會面向的這些部份——特別是思想層面，所以他確實是有思想源自「佛陀本懷」的自信

心。另一方面，您問它是否這個時代的創新觀念，應該這麼說：就他那個時代而言，「人間佛教」觀念的提出，確實也是一個創舉。雖然在他之前已有太虛大師提倡「人生佛教」，但是太虛大師比較著眼於中國佛教社會裡那種「重死、祭鬼」的情形，佛教的層次停留在人死以後種種的祭祀儀式，甚至極為商業化；僧侶的素質低落，廣大社會對於僧侶的印象頗為負面，這些都是太虛大師深覺憂心的地方。所以他認為應該回歸到佛陀教法的重點，佛法是對活人講的，而不是唸給死人聽的。佛法重點在於教化活人，讓活人能夠活出豐富而有價值的生命，為此他提倡「人生佛教」。

印順導師為什麼要提倡「人間佛教」來稍作區隔？原來在他的觀察中，發現到不但是「鬼化」的傾向值得憂心，「神化」的傾向也要反省。所謂神化，就是把佛陀加以神格化，這在印度就是如此；神格化以後，出現了與民間宗教合流的跡象。這使得佛教的本質越來越稀疏，徒重軀殼的繁複儀軌，還有一些荒誕之言，也就漸漸增加了，卒致佛法之流傳，面目全非。他覺得這個部份也應該要一併檢討，此所以他會提出「人間佛教」的看法。

他請讀者注意，佛陀當時是如何呈現其人格典範的：他是在人間遊化的一位比丘，總是神情平和而悲心洋溢地為大眾說法，說法的對象主要是人。當然，這並不是指佛陀揀選了人，也並非如基督宗教認為人有特殊的神聖性，而是說，就主體而言，人目前知情意的層次已經進化到可以聽得懂法義，並作進一步的修持功夫了；就載體而言，人間苦樂參半的環境也較適於修道，所以人間較諸天上更為可貴。他努力把佛陀從天上又拉回到人間。

這還是導師對教內的觀察與反省，另一方面，背景環境也不容忽視，此中，來自儒者的刺激是一大因緣。例如，梁漱溟先生選擇了棄佛入儒。他對佛教不是沒有感情的；從他的《中西文化及其哲學》看來，他對佛教還是有高度的推崇，但是他認為，以中國當前的國家局勢與社會民情來看，重點應該要放在拯救國家民族，讓人民改善生活。所以梁漱溟先生決定先以儒家對現世承擔的精神，來從事農村社會的改造運動。此所以他會跟印順導師提到「此時，此地，此人」的看法。這給印順導師帶來了深度的反思，試想，如果以梁漱溟先生這樣一個佛學者，最後竟還會脫離佛教而去，那是否佛教本身應該要痛切檢討呢？整個中國佛教，先不要講下焉者的生活腐化，水準低落，就是上焉者「入山唯恐不深」的隱遁獨善心態，豈不也應予反省？所以他才會思考，整個佛教的問題到底出在哪裡？是佛教本質就出了問題，還是後代佛弟子的經營理念出了問題？

就像西方教會，有「屬靈」與「屬世」的路線之爭，佛教也是一樣。佛弟子有一個共同的認識：目前的人間是不圓滿的，生命必須面對種種痛苦。但是，到底是要立足人間，幫助社會，改善環境呢，還是覺得人間已然不可救藥了，所以

一心只求自身的超越，或是要以「移民」心態，放棄本土，往生他方世界呢？這在基督宗教也好，佛教也好，都存在著路線之爭。

■潘：人間佛教的觀念，跟佛教信仰當中的了生死、求解脫，這兩者之間是有張力衝突呢，還是事實上相輔相成？

■昭：其實印順導師的「人間佛教」思想，並不是淺俗的觀念，他寫《成佛之道》，依循宗喀巴與太虛大師的判攝方式，分成下士道、中士道與上世道，也就是五乘共法、三乘共法與大乘不共法。他認為下者是上者的基礎，也就是說，在人間廣修福德，希望獲得人間天上的福報，這點雖然是比較「取法乎下」了些，但是，良好德性與行為的培養，本來就是中層（邁向解脫道）的基礎；同樣的，邁向解脫道所訓練出來的純淨心靈，正即是上層菩薩道的基礎。因為當一個人具足了純淨無私的品格，那麼他在人間打滾，貼近苦難眾生，加入改造社會的行列，才有可能維持不腐化、不變質、不退轉——不因眾生所回饋的名利權位而變質、腐化，也不會因為眾生的冷漠無情、恩將仇報等種種現象而退心。所以他會認為，這種「無私、無我」的訓練，正是上層菩薩道的基礎。下層是中層基礎，中層是上層基礎，因此彼此在德行上是不必然相互抵觸的。

三者間相互扞格的是「發心」的不同。如果一個人開始發心，目標是朝向自我解脫，目標既然鎖定在那裡，自然就趨向於那裡。這個時候，他的心念自然會專注於自己目前的處境，一定要窮究超脫之途。重點放在這裡，所有的努力也就自然會放在這裡，他就不會去注意（或是較少注意）週遭的事情。週遭發生的事情儼然與他無關，跟他的目標也無關。相對而言，假使一個人的目標，就是希望能夠幫助廣大眾生，讓廣大眾生也能朝向圓滿正覺的生命情境，重點既然在此，那麼，他就自然較能關切眾生；他的目標既然是鎖定在幫助眾生一事之上，他就會比較注意週遭所發生與眾生苦樂相關的問題。

■潘：您剛才的意思是說，人間佛教的實踐是屬於下層的教法？

■昭：人間佛教的實踐，是儘量在包容「多元選擇」的前提下，對那些只尋求個人此生或來世的幸福快樂，尋求生命的終極解脫，以及尋求所有眾生的圓滿成就這三種層次，都涵蓋進來的教法。也就是說，對每一個層次的理想與所成就的德行，都給予正面的鼓勵，期待他們能這樣打下良好的德行基礎。但是以人間佛教的終極目標而言，當然是希望大家都能圓成佛道，那麼，在生命進化的過程中，就不能得少為足，必須翻轉上來——從下層翻轉到中層乃至上層，以趨向於圓滿的菩薩道。有些發菩提心的人，不用這麼迂迴，從下層、中層一路翻轉上來，他可能一開始就直入菩薩道，而不是從解脫道迴入（迴小向大），這種人是大乘根性，一開始發心，就行菩薩道，志在改造社會，幫助眾生。

■潘：所以不管是從印公導師的想法，或者是從您個人的看法，佛教的本質及佛法本身，應該是入世的，某個角度來講，過去中國佛教歷史上出世的這種表現，是扭曲了、偏離了佛法的。

■昭：不能說是「扭曲」，大概只能說是不夠完整吧！我想那不只是在中國發生的問題，其實在古印度就已經有這方面的路線差異了。佛陀在世的時候，他面對的那些僧侶，大都原本就是苦行僧，希望尋求生天或解脫之道，以隱遁獨善的根性居多。那種發願要幫助眾生的菩薩根性，即使在他的弟子裡面，也是不多見的。但何以見得人數不多的反而是「佛陀本懷」的表現？何以見得多數弟子的沙門苦行風格，反而非佛本懷？這就不宜自由心證，而要回歸到佛陀本身與教法內涵來加以印證。

佛陀的一生，呈現的就是典型的兼善風格；從他悟道以後，四十五年期間，他把全部生命歲月，拿來廣度眾生，並沒有在悟道之後，就坐著乾等入涅槃的一天。他對弟子以及廣大人民，乃至受苦動物的慈愛，溢於言表。從他自己以及一些菩薩根性弟子的表現來看，對度化眾生的重視，絕對不亞於個人解脫。當時佛陀的座下，並沒有形成入世與出世之爭，但根性的不同已經隱然浮現。佛陀當然鼓勵弟子們都與他一樣，四處遊方行腳，以佛法開導眾生，但是對於那些隱遁苦行的僧侶，他也還是接納並予尊重的，並沒有要求他們轉變過來。

■潘：對，所以我在讀印公導師的書的時候，發現他有提到您剛才講的那個觀念。我有一個問題，我們怎麼樣從現在去看佛陀？他的弟子有入世的，有出世的；我們，或是印公導師，是以怎麼樣的根據，來作一個判斷，說入世是真的發揚了佛法的精神，而出世卻是遷就實際環境的？

■昭：對，他確實是有這樣的一個結論。以佛陀當時座下的人數來看，也許那時印度佛教僧團的風氣就是如此，搞不好那種隱遁出世以尋求解脫的僧侶還是多數的，像阿難、富樓那、舍利弗、目犍連等那樣熱心弘揚佛法，說不定還是少數的呢！但是若以佛陀作為一個指標來看就很清楚：佛陀從來就是如此，遊行於恆河兩岸，僕僕風塵，旨在弘法利生，而且從來沒有間斷；直到他臨涅槃前，都還為最後度化的弟子須跋陀羅而勉力說法。就在他臨涅槃前，念茲在茲的都還是最後教誡，希望弟子們依戒定慧而專力修持，並將這些教法輾轉傳佈下去。在他的心理，從來就沒有捨棄眾生的念頭，也不認為自己解脫了，就可以劃上句號了，他個人兼善天下的典範就是如此。

他那種典範，是不是後來就沒有任何延續了呢？應該也不是。在他滅度之後，即使是偏向頭陀苦行的摩訶迦葉，也還是發願召集大眾以結集佛陀教法，避免日

久忘失或是教法變質，這還不是爲了佛法常住世間，好能利益眾生嗎？大體來說，到後來保守上座佔了上風，他們掌握了教典的結集權與解釋權。由於他們在觀念上傾向保守，對於比丘尼也不像佛陀那樣仁慈、開明，傾向於打壓、歧視她們；相對而言，阿難、富樓那等比丘較爲仁慈而開明，卻反而是非主流派。於是佛一滅度，在結集大會上，兩者的路線矛盾立現，阿難也只好讓步求全，富樓那則抗議無效。

這種保守主義在印度，可想而知會出現許多問題。且讓我努力拼湊印度佛教史的片段，來還原一個依稀彷彿的圖像——看起來，大乘之所以會出現在印度土壤，那不是偶然的，應該是說，面對隱遁獨善、僧伽至上、歧視女眾的保守僧團，一些有心居士和社會大眾，已開始感覺不耐煩，他們另行建構佛教流行人間的願景。所以雖然是在西元前五十年左右，大乘佛教才開始興起。其實在那之前，應已隱約浮現大乘兼善人間的思想，他們理想中兼善人間的典範，就是佛陀。

弟子們懷念佛陀，追溯佛陀的此生行誼與過去生的風範，開始比較佛陀與其他阿羅漢的異同，這些都是在部派佛教時代就已經出現的情形。在這中間，他們比較出了佛陀之所以成爲佛陀，而高於阿羅漢的原因，那就是，他是生生世世行菩薩道的。當時所指的菩薩，就是釋迦菩薩，而不是後來在大乘經中出現的眾多大菩薩。

我們試問：爲什麼會有那麼多源源不絕的佛陀本生談故事流傳出來呢？以佛陀的風格而言，他平素與人說法，重點在於把握當前，理應不常向人說到自己過去生的種種。但是那麼多本生故事流傳出來，此中顯示的是佛教徒懷念佛陀典範的一種心情。

佛法看一切現象，都是有因有緣的，佛陀爲甚麼會較阿羅漢更爲殊勝，爲甚麼會得到大眾如此深切的敬仰？就佛弟子的眼光來看，這當然不是無緣無故的，應該是他過去與大眾結的法緣更深更廣，所以如是因，如是果，他成了阿羅漢所望塵莫及的佛陀。於是他們再回顧佛陀的過去生，認爲他理應有非常多爲眾生而犧牲奉獻的故事。這些故事未盡見得都可證明實有其事，但卻充分反應出了佛教徒的心情。後來逐漸形成的大乘運動，第一個來源就是菩薩思想，菩薩本生談的精神不但被發揚光大，而且菩薩行的具體德目，也被一一予以歸納，而成了六度、四攝之法。

其次，大乘佛教也對僧伽主義或男性沙文主義作了反思，它以經典的形態，技巧地提高居士與女性的地位。大乘經中有居士說法，如維摩詰居士；也有女性說法，如《維摩詰經》裡嘲弄著比丘們的仙女，即身成佛的龍女，以及作獅子吼的勝鬘夫人。

這些為居士與女性作不平之鳴的聲音，很技巧地以經典的故事形態出現了。我們現在對於傳統經典中貶抑女性與居士的片段，可以用文獻學知識來理解經典結集史，並依根本教法以透視此中之悖謬，但在古時候，佛教界重視聖教量的絕對權威，無法這樣加以辨明，於是就透過「同屬經典」的權威性喊話，對於保守僧侶自視甚高的階級意識，技巧地表達他們的不滿。從這裡來看，應該是說，佛弟子們面對僧團的保守思想，有反省，也有批判，那種批判比較含蓄，而且那些文本的東西不見得能流傳得下來，有些口耳相傳的看法，也未必能保留如初。更何況廣大信眾對於僧侶，有來自善良風俗與傳統習慣的敬愛護持，所以即使是批判，也不能夠太過露骨，於是只好巧妙地用經典的方式來流傳僧俗或男女平等的理念。從這些經典會受到廣大歡迎的情形來看，大乘運動不是突如其來的，這其實蘊釀著一股改革的風潮，從思想、制度與修持方法而做通盤的檢討，希望發揚佛陀仁慈、開明而平等的精神。但你如果想要找到很明確的文本記錄，是哪一年哪一月發生在哪裡的，那就真的很難，因為印度人就是這麼不重視歷史。

■潘：所以就還是只能夠朝一般的源流發展來看？

■昭：當然還可以從「緣起」教法本身推論出兼善思想。這點無暇在此細說，我的著作《佛教倫理學》，就是在南傳、藏傳所能共許的「緣起」教法上，印證大乘菩薩道的。

總之，如何尋求根據以判斷，入世是真的發揚了佛法的精神，而出世卻是遷就實際環境的？我只能說，即使是在佛陀時代，兼善思想都不見得是那麼的「主流」，連佛陀也只能就著弟子們的根性意樂，講說人天乘與解脫道的正途，沒有特別標榜什麼叫作「大乘」。可以說，「大」是與「小」相對比較出來的概念；大乘亦復如是，是與小心小量的獨善思想對比出來的概念。佛陀樂見生命在淨化與進化的過程之中，用不同的方式，打好德行的基礎，可是如果受教者的目標就只是自己的淨化與進化，佛陀也沒有辦法強制他改變心態，只能以身作則地幫助眾生。

可是到後來，從大眾部到大乘的《法華經》，擴大解釋說，佛陀是因為關懷眾生，愛護眾生，所以壽量無有邊際的，他只是「示現涅槃」而已，他其實早已分身無數，甚至以各種化身不斷地在各處說法。這種神乎其神的佛陀觀，就根本佛教而言，是比較不能得到證實的。佛陀提示「緣起」以為教法總綱，佛陀的肉身也必然時順應著緣起的無常法則，終歸敗壞。至於佛法要如何讓它不絕滅於人間呢？佛陀自己講得很明確，就是要說法，結戒、立說戒制度，讓僧團建全，弟子們輾轉傳佈教法。這就是佛陀的「法身不滅」，而不是以神秘奧妙的方式，與緣起法則相左，來呈現「永遠不滅」之壽量與微妙色身。

■潘：您剛剛提到涅槃，其實也是我上個禮拜跟李元松老師稍微提到一個狀況，在佛學的思想裡，所謂涅槃是主觀上今世可以經歷到的，或說它有一個終極的境界？

■昭：這是可以現生體驗，而不一定要等到來世的。如經典所述，阿羅漢都是在生的時候就證得了阿羅漢的境界，等到此生壽終，就證入無餘涅槃；當他們壽量未斷，依身尚存之前，就名之為「有餘依涅槃」。這都是「現法涅槃」，現生親證而不待來世的。至於說，那是一個怎樣的境界？應該這樣說，那是一個「無我」的境界。一個人到達無我的境界時，會出現什麼效應呢？就是不隨無常、痛苦的世相而心緒起伏的，清涼安穩的心境。自我愛是一種很強大的本能，推促著生命奔向業海洪流，鍊鎖不絕；一期生命中斷了，自我愛馬上就會以強大的力量，尋求下一期生命的依託之處（例如胎生眾生，會令精卵結合，以形成生命的物質基礎）。

生命延續有兩大要素，第一要素是愛力，第二要素是業力。業就是過往以來所有的善惡行爲，由於生命過往的行爲無量無數，要從哪裡來看他下一生是由什麼業來決定的呢？就像種子撒下來，哪些種子先成熟，就可以先萌芽，道理是一樣的。但是哪些會先成熟？這也是有因有緣的，一般而言，以重大的善惡業優先成熟，感召果報；其次是頑強的行爲慣性，再其次就是臨終的念頭——死亡當下的念頭倘是惡念，就比較容易與黑暗的業交感，而形成惡業先行成熟的效果；反之，若是善念，就比較容易感得善業成熟。所以臨終關懷是很重要的，幫助將亡之人，讓他的心自信、平安、喜樂，向於光明，幫助他排除沮喪、憤怒等種種負面的情緒，就比較容易鉤牽善業成熟。當然也不能夠只靠這臨終一念，因為如果平時已養成惡的習性，或是做了極爲重大的惡業，也還是容易就著那些惡業與惡習而業相現前，讓將亡者臨終生起惡念，鉤牽惡業成熟而沉淪惡道的。

所以總的來說，有兩股力量形成生命之流，一個是愛力，一個是業力。愛力可以說是動力因，業力可以說是質料因；愛力是第一序的存在，業力是第二序的存在。台灣許多佛教徒，行持重在消除業障，這是把第二序的存在拿來努力，意圖改變狀況；其實就佛陀教法來看，反而是要從第一序的動力因下手，如果形成生命的動力因不存在了，那麼，業力的質料因就沒有發揮的餘地，所以要斷除自我愛。

■潘：就不會進輪迴了。

■昭：對。斷我愛以後，第一序的動力因消失，第二序的質料因，就沒有發酵的餘地了。涅槃是什麼呢？有餘依涅槃是指自我愛斷除但壽量未盡、依身猶存

的境界；直到入滅之前，這段時間縱使還有惡業成熟，聖者也都能不動於心，因為他再也沒有自我愛，不會出現那種抗拒逆境或貪著順境的煩惱了。到達生命終點的時候，由於沒有愛力推動，所以業的質料因就不再發生作用，「此生故彼生，此滅故彼滅」，餘蘊不續生起，故名「不受後有」。你說那是什麼境界？我想，「如人飲水，冷暖自知」，沒有體證的人，無法用言語文字精確地揣想或形容那種境界。

還有一點，佛教時常說到「寂滅」。佛教是一種很特殊的宗教，因為一般而言，儒家講的是「生生不已」，讚嘆生機；基督宗教也講永生。對於生，人們總是有一股強烈的嚮往之情，讚嘆不已；對死亡則容易產生恐懼、焦慮、痛苦的情緒。人們確實是希望生生不息的，但是這種期待，會不會是真相呢？佛法帶引我們冷靜地認清真相：固然生是值得讚嘆的，可問題是，有生就要面對死，而人們又那麼懼怕死亡。不可能有所謂的永生，這是來自緣起法則的體會，因為，因緣和合而生者，必當因緣離散而滅，絕對沒有可能出現一個永生不滅的事相。

佛陀對「生」是非常重視的。他反對人們自殺，比丘自殺是犯戒的。人們也不可以殺生，而要尊重他人的生命，因為每一個眾生都有自我愛，一定會渴慕於生，畏懼死亡，這點應予尊重，不能傷害生命這種強烈的感情。但是另一方面，他希望有智慧的人，能夠看清「無常、無我」的真相，跳脫出來。如果不跳脫出來，將永遠只是在錯誤的期待當中，一次又一次感受到無常幻滅的痛苦。

這就形成了一個特殊的解脫觀。就眾生而言，如果他希望自己能夠不再受到生死流轉的痛苦，那麼他就要斷除我愛。我愛斷除了以後，生的主因不出現了，次緣就會退散；因緣終止了，這個生法就會趨於寂滅。

既然所有現象必趨於滅，那麼，眾生為什麼卻不可能自然在死亡的那一刻開始，終止生命的輪迴呢？因為眾生還有我愛，有我愛就有貪瞋癡煩惱以製造種種之業。所以生命會在兩方面都不斷「加料」，我愛的動力因繼續增強，業力的質料因繼續增多。在這種情況下，雖然有生者必趨於滅，生命卻在生生不已的過程中，滅滅不已，而不能一滅永滅。就像是一爐炭火，本來它即使再怎麼旺盛，只要炭料燒完了，就會趨於熄滅；可是我愛與業，就像不斷增加到爐子裡面的柴薪、炭料，以及吹灌於爐中的氧氣，讓那一爐火永遠熾燃，無法停熄。

■潘：這樣說來，我愛的消除比業的消除更為重要。然而我愛的消除，從某個角度來講，好像是一個消極的作為，這跟人間佛教的積極性似有差距，這個差距是怎麼銜接的？

■昭：應該這麼說，一個有我愛的人，他很難完全擺脫自己的立場去考量眾

生的處境。我雖然對基督宗教不是很懂，但是因為自己教宗教倫理學，慢慢也就關切到基督宗教一些爭議性問題。例如，起先我也不太懂「因信稱義」是什麼意思，後來我才發現到，基督宗教的一些修道者，體會生命根源擺脫不掉的煩惱(姑名之為「原罪」)，一個帶著罪性的人，即使是做很多的善事，擁有良好的德行，也無法免除來自德行的驕傲；如果他認為自己是因其德行而獲救，那麼他的驕傲將不會終止。因信稱義，其實是讓人切斷來自德行的驕傲，相信自己之所以得救，完全來自於上帝白白的恩典，不是來自於自己的德行。要完完全全地把高抬自己的心都消溶掉，這就是基督宗教努力消解自我的一種方式。

佛教的基礎教理不來自上帝，但佛教徒一樣要面對這個問題。我們觀察少數令人欽敬的典範人物，姑且名之為菩薩，他們把自己置之度外，只為苦難眾生而無休無止地努力，這就是少分、多分消除我愛的力量使然。相對而言，你也可以看到很多昔日共同為社會正義而奮鬥的友人，一旦擁有了權力或是名利，就開始變質了。依佛法看，一般凡夫很難完全斷絕對名利、權位的渴慕；如果沒有德行，就不能感召到福緣；有了德行，固然可以感召福緣，但可能又會因此而讓我們對自己頗為滿意。一個人的心如果沒有經過淨化的鍛煉，即使未因權力或名利而變質，也很難不出現類似「德行的驕傲」那麼隱微深刻的問題。

這就是為什麼我方才會說，解脫道的德行可以成為菩薩道的基礎(可是發心卻是扞格的)。也就是說，一個人越是受過斷除我愛的訓練，那麼他面對世間，就越是能夠把自己放開來，純然無私地擁抱眾生，幫助眾生離苦得樂，而不是意圖征服眾生，讓眾生臣服於我，擁戴於我，歡喜於我。這兩者表面上好像都是在擁抱眾生，其實是差之毫釐，失之千里的。解脫道所成就的「無我」，正好也就是菩薩道的重大德行基礎。倘若沒有這個德行基礎，他就與世間一般慈善家或社會改造人士一樣，可能到了某一個情境，還是會捲入到自己的私欲裡，無法超越。

■潘：您的意思是說，當一個人真能消除自我愛的時候，他才能夠真正毫無保留的去關懷眾生。

■昭：毫無染污的，那種染污很細微。昨天我與學生交談，有一位學生提到，如果一個人有某些缺陷，往往會讓人不能服他。我就立刻糾正他的觀念，我告訴他，這個要人「服我」的念頭都不可以生起；當你做許多有意義的事情時，若想到這樣別人才會服我，這種念頭還是不夠純淨的。應該要這樣：我希望幫助眾生，我很疼惜眾生，卻沒有一點期待他們服我這個人的心，這樣才是無染污的。如果我雖然關心他，也疼惜他，並打點他的一切，卻希望他能因此而服我，那時我的重心還是在「我」。起初的念頭不過是一點點的微細差別，可是到後來就會形成重大的差距。

【未完待續】



# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 修證篇概論（上）

doi:10.29665/HS.200304.0012

弘誓雙月刊, (62), 2003

作者/Author：釋悟殷

頁數/Page：70-79

出版日期/Publication Date：2003/04

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.200304.0012>



*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



## 修證篇概論（上）

### 釋悟殷

部派佛教時代，學派的思想，是異義無邊，要如何理解部派佛教，釐清彼此錯綜複雜的關係？筆者於〈部派思想概論〉，曾提及研讀部派佛教的根本原則：以佛法「緣起」的本質與佛教的實踐性為出發點，掌握學派思想分歧的重要問題，順著這些思想發展的自然傾向，配合著時空背景，以理解學派論義。此一根本原則，是研讀部派佛教的捷徑；倘若能掌握此一根本原則，很多繁複龐雜的問題，都可迎刃而解。

尤其是，學派之所以急遽分化，最主要的原因，即是必須解決：有情業果相續、生命緣起的問題。各學派之安立「時間觀」，即是為說明有情如何業果相續、生命緣起。可以說，各學派重要的宗義，無不以自宗的時間觀為依歸，再作更寬廣，更細緻的分別。只要能掌握伴隨著不同時間觀而發展的幾個關鍵思想，順著這些思想發展的自然傾向，去理解部派論義，必能收到事半功倍的效果。

以下，就以學派的佛陀、菩薩、聖果、戒律觀等為引子，藉以說明學派的時間觀，與學派宗義、斷惑證真的道次第，彼此間的相互關係。以下分四節來說：一、佛陀觀與時間觀的關係；二、菩薩觀與道次第的關係；三、聖果觀與時間觀，及大乘佛教之關係；四、學派思想與戒律之關係。

#### 壹、佛陀觀與時間觀的關係

佛陀時代，釋尊與弟子，是師資的關係，釋尊是阿羅漢，弟子們斷惑清淨，也是阿羅漢。如要說二者的不同，最初只是說佛是無師自悟而弟子是聽聞佛之教法而悟。然佛教在流傳中，在探討釋尊大悲大智的事跡中，釋尊有別於聲聞弟子的特殊德行，深邃智慧，慈悲大願，慢慢的表顯出來。佛弟子所認識的佛陀，即出現不同的風貌。部派佛教時代，大眾部、分別說部與說一切有部間，也曾為了「佛身是有漏，或是無漏」而爭論不息。佛的無漏功德，是出世的，是無漏的，名為法身，這是學派的共識。學派主要的爭論在於：佛的生身是有漏，還是無漏？

大眾部、分別說部等以為：不但佛的法身無漏，生身也是無漏的；有部卻認為：佛的生身是有漏，唯有法身才是無漏。探尋二者相異的癥結點，主要在於：有漏、無漏之定義不同。大眾部認為佛陀已經斷盡一切煩惱、習氣，修證圓滿了，當然是無漏的。有部卻認為佛陀「自身中諸漏永斷，而能增長他身漏」（大正二七·八七二上—中），故仍是有漏。亦即有部的有漏法是，它能與煩惱相應，是煩惱所緣，以及要有增益煩惱的力量（能增長他身漏）[1]。由此「有漏、無漏」

定義之不同，故形成佛身有漏、無漏的認知差異。不過，若進一步追溯促成二者認知差異之背後原因，實肇因於二者「時間觀」的不同。大眾部、分別說部是過未體無、現在無為實有論者，以此時間觀來說：煩惱完全斷盡，連煩惱的種子（隨眠）都斷了，當然是無漏的。這樣一來，不僅是佛身無漏，也為其主張「阿羅漢無退義」（大正四九·一五下）奠下了理論基礎。有部是三世實有論者，以三世實有——「自性實有」及「得、非得」（成就、非成就）的學理來說：「阿羅漢斷盡煩惱，非令全無，過去、未來煩惱性相猶實有故。若相續中違煩惱道未現在前，爾時名煩惱未斷；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）。如此，不僅佛身是有漏，而且還是其主張「阿羅漢有退義」（大正四九·一六中）的關鍵所在！

由此也就透露出一個重要訊息：時間觀對學派宗義的重要影響。下面，再以佛陀的「智慧」與「言教」為例子說明它[2]。一、佛智方面，大眾部主張：佛「一剎那心了一切法，一剎那心相應般若知一切法。諸佛世尊盡智、無生智恆常隨轉，乃至般涅槃」。此關涉到大眾部的心識論。大眾部主張「一補特伽羅有二心俱生」（大正二七·四七中），唱言「智等能了為自性，故能了自他。如燈能照為自性，故能照自他」（大正二七·四二下）——「心能自知」論。以此思想而言，必然會說佛的「一剎那心了一切法，一剎那心相應般若知一切法」；以及「諸佛世尊盡智、無生智恆常隨轉，乃至般涅槃」。同理，有部主張「一補特伽羅無二心俱生」（大正二七·四七中），唱說「自性不與自性相應，心不與心相應」（大正四九·一六中），自然是說佛一剎那心不了一切法，心不能了知自性[3]，以及「非諸阿羅漢皆得無生智」了。又「無生智」是不受生死輪迴之智，阿羅漢已不受後有了，何以「非諸阿羅漢皆得無生智」呢？主要在於：有部主張三世實有，在這個學理下，時解脫阿羅漢，還會現起煩惱而退轉[4]，故而時解脫阿羅漢不成就無生智。

二、佛的語言方面：大眾部主張佛解脫智（盡智、無生智）恆常隨轉，故而亦說佛無「無記心」；因佛無「無記心」，故「如來答問不待思惟」，「諸如來語皆轉法輪」，乃至「佛所說經皆是了義」等。又在「諸如來語皆轉法輪」的理論下，後來也就形成「一切世間真實善語，微妙好語」，皆是佛法的思想了[5]。有部認為「非諸阿羅漢皆得無生智」，佛陀也如此，盡智、無生智不能同時現起、同時活動（二心不能俱生），有時也會進入「無記心」狀態，故如來答問必經思惟，且「八支聖道是正法輪，非如來語皆為轉法輪」，乃至「佛所說經非皆是了義，佛自說有不了義經」等。又由於「八支聖道是正法輪，非如來語皆為轉法輪」，故而提婆達多唱說「五法是道」，名為破法輪（大正二七·六〇二中）。由此，也可以演申出：倘佛弟子不以八正道自行化他，亦是破法輪[6]。

由此可知：大眾部與有部，在詮釋「佛智、佛語」上，之所以出現南轅北轍

的說法，在於二者心識論的不同；而各宗的心識論，又奠基於自宗的「時間觀」[7]。如大眾部主「一補特伽羅有二心俱生」，「心能自知」，都是根源於「現在實有」的時間觀。它認為六識可以並起，進而在六識外，建立一個恆常相續的細心，作為六識生起的所依。如此，「心遍於身」及「根本識」的生死細心說因之成立[8]。有部「一補特伽羅無二心俱生」，「心不自知」，都淵源於「三世實有」的時間觀，它以為：由前念六識滅去，能引生後念六識（無間滅意）：剎那過去的前念，能引生剎那後念，這剎那剎那生滅中，它不許二心俱起，也就沒有在六識外建立細心[9]。然有部譬喻師唱說「離思無異熟因，離受無異熟果」，「身口意業皆是一思」，至經部譬喻師主張種子熏習說[10]；與大眾部的「心遍於身」及「根本識」的生死細心說合流，由此開啓了唯心（依心識立我）大乘佛法。

上來概略說明了佛身、佛智、佛語的學派爭議，及其爭議背後的癥結點。從中，可以得到這樣的結論：各學派所認識的「佛陀」，不管是佛身、佛智，或佛語，無不與自宗之時間觀緊密結合。可以說，都是以自宗的時間觀為依歸，然後再作更寬廣、更細緻的分別。我們只要掌握伴隨著時間觀而來的重要思想脈絡，很多錯綜複雜的問題，就能渙然而解了。

接下來，簡單說明不同佛陀觀及其延伸而來的思想發展。大眾部「佛身無漏」的佛陀觀：佛是無所不在，無所不能，無所不知的。佛陀以度化有情令生淨信為出世說法的志業，眾生無盡，為度無量無盡的眾生，應常住不滅而說法；且十方世界都有無量苦難的有情等待救助，何以獨在此土成佛？於是出現了「諸佛壽量亦無邊際」，及「十方世界有佛住世」的思想。或有說真實的佛陀，常在兜率天上，並未來此世間，人間的佛，只是示現的。事實上，佛未曾說法，我們見佛說法，只是佛的化現而已[11]。這樣，大眾部的佛陀，從佛出「人間」，到佛身無漏，佛壽無量，十方世界有佛，乃至於佛陀常住於兜率「天上」，在彼說法，人間只是應化罷了。

有部「佛生身有漏」的佛陀觀：佛陀生在人間，是父母所生身，與人一樣的過日常生活，要飲食、睡眠、大小便；一樣的有病痛、譏謗等種種業報的考驗，最後也為無常風所壞，唯有功德法身才是無漏。又有部感於佛陀之出世，有如優曇華之難可值遇，讚言「佛必無有二，並出世間」（大正二七·一五六中），而後卻漸漸地形成「一切菩薩皆於此座證得無上正等菩提」（九一六下）——諸佛皆出閻浮提、成道在伽耶的思想[12]。把佛陀成道之地，侷限於印度伽耶，雖然有部亦極力讚揚「諸佛世尊，皆於人中而取正覺」（八九三上）的殊勝，然在高揚「諸佛皆從閻浮提出」、「成道在伽耶」（印度成佛）的本土意識，就難免忽略了其餘世界有情的亟待救助，漸而生起「自傷生在邊地」的感懷，此種思潮，或許還是生在邊地是罪障深重，無法成為聖者（不能入正性離生）的濫觴呢[13]。

總之，大眾部的佛陀觀，是傾向於理想化，有部則是傾向於人間化。二者的佛陀觀容有不同，亦有發展後的偏頗，但是我們切不可忘了佛說「人間於天則是善處」（大正二·六九三下），「佛世尊皆出人間，非由天而得也」（大正二·六九四上）的教示。

## 貳、菩薩觀與道次第的關係

世尊，經長期的行菩薩道而成佛，這是學派的共識。學派的諍論處在於：菩薩是聖者、還是凡夫？

大眾部認為：有情發阿耨多羅三藐三菩提心，即可名為菩薩，至第二阿僧祇劫時，因「迦葉佛之教語，入決定」。入決定，即是入「正性離生」，捨凡夫性，成為聖者了[14]。菩薩是聖者，不再現起貪欲、瞋恚、損害等三惡想[15]；又可以隨自己的願欲而往生惡趣，救度受苦眾生。最後身菩薩，從兜率天降，作白象入胎，從母右脅而入、亦從右脅而生。

有部主張：「應言菩薩猶是異生。諸結未斷，若未已入正性離生，於異生地未名超越」（大正四九·一六中一下）。有部認為：有情經過了三無數劫具修種種難行苦行，倘若未修習「妙相業」者，還不是菩薩；要能「造作增長相異熟業」，才能稱為菩薩。亦即有情經三大阿僧祇劫的修行，進入百劫修「妙相業」；具修妙相業時，「菩提決定，趣決定」，「若人、若天共識，知彼是菩薩」，以及「得五勝事、捨五劣事」。如此，才夠資格稱為「真實菩薩」（大正二七·八八六下）。然即使是真實菩薩了，但還是異生菩薩，因為「諸結未斷，若未已入正性離生，於異生地未名超越」，乃至最後身菩薩，於菩提樹下金剛座上，尚起貪欲、瞋恚、損害等三惡尋，直到依第四靜慮起煖、頂、忍、世第一法入正性離生，以三十四心斷盡一切煩惱，才成為聖者佛陀。菩薩「猶是異生，諸結未斷」，所以可能由於業力的牽引，墮入惡趣。然而，有部亦主張「忍違惡趣，諸得忍性者，於諸惡趣得非擇滅，菩薩有時乘大願力，生諸惡趣，饒益有情」（大正二七·三五二上）。煖、頂、忍、世第一法，是順決擇分善根，尚是凡夫位。那麼，有部是認為「入忍位」的異生菩薩，可能由發願而往生惡趣了。果真如此，豈不是比（大眾部）聖者菩薩發願往生惡趣更難能可貴嗎！蓋一為凡夫，不畏業力而發願往生惡趣；一為聖者，隨願而去惡趣度化眾生。凡聖殊途，願力之大小，也就不可以道里計了。

就在這裡，大眾部和有部的菩薩觀，出現了學理的困境。以聲聞聖果的道次第來說，行者斷五下分結——欲貪、瞋恚、我見、戒禁取、疑，得證三果。三果遠離欲貪、瞋恚，才遠離男女情欲。那麼，既然大眾部「一切菩薩不起欲想、恚想、害想」，何以（釋迦菩薩）還轉世投生、娶妻生子[16]？於是大眾部（及分

別論者)說:「不染污心,亦令有相續」(大正二七·三〇八下)。菩薩入胎時,無顛倒想,亦無染愛、親愛之情,這樣會通了菩薩是聖者說。然「不起欲想、恚想、害想」的菩薩,是泛指已入決定的「一切菩薩」,還是「最後身」菩薩?由於定位上出了問題,反應在大乘佛教中,就出現眾說紛紜的現象了[17]。不過,從龍樹菩薩說:「八人若智、若斷,乃至辟支佛若智、若斷,皆是菩薩無生法忍」,亦透露了一些訊息:菩薩入第二阿僧祇,因「迦葉佛之教語,入決定」,就成為聖者,「得不退轉」(阿鞞跋致相),再不斷向上進修,一直到最深刻的「無生法忍」(八地或七住地)位,斷盡一切煩惱而習氣未斷(等同阿羅漢);菩薩就是藉由煩惱習因緣去轉世投生的。

有部嚴謹的規範菩薩猶是異生,乃至最後身菩薩在菩提樹下未證聖果前,還是凡夫異生,於是又說「唯染污心,能令有相續」(大正二七·三〇九上)。菩薩入胎時,雖然正知入母胎,但仍有親愛之情、染污之心。菩薩是異生,就沒有轉世投生娶妻生子的問題。然在菩薩道長遠,業力可畏下,就不容易發展成大乘菩薩道了。從另一角度來說,有部主張入「忍」位的異生菩薩,「有時乘大願力,生諸惡趣,饒益有情」。又說:釋迦「菩薩九十一劫不墮惡趣」。而且,菩薩過去生中未曾起順決擇分善根,「菩薩所有殊勝善根,謂從不淨觀乃至無生智,皆此生中依第四靜慮一坐引起」,「菩薩唯依第四靜慮起煖、頂、忍、世第一法,入正性離生」(大正二七·三三上一中),以「三十四心刹那證得無上菩提」(七八〇中)。這樣一來,就沒有發願往生惡趣的異生菩薩了,故而旁生趣中的小鳥、猴王等(傳言的釋尊本生),是業力所生,非是聖者菩薩示現了;釋迦菩薩九十一劫不墮惡趣(恆生善趣:天、人),表示了菩薩是以人為主,在人間修行,在人間成佛。

有部爲了對治「實非菩薩,起菩薩增上慢」者,特別強調:菩薩行者「雖經於三無數劫,具修種種難行苦行,若未修習妙相業者,猶未應言我是菩薩」。直到「齊能造作增長相異熟業」,才名「真菩薩」(八八六下)。面對釋尊「本生」故事時,亦以自己本宗思想加以抉擇[18],因而在高推菩薩之餘,終究無法跨越聲聞佛教的鴻溝。本生故事裡旁生趣中的小鳥、猴王等有情,是由業力牽引而墮入的,並不是菩薩的慈悲示現。因此,其所見的菩薩,會是以釋迦菩薩爲典範,再論及傳說中的本行菩薩,強調釋尊「經三無數大劫,修習百千難行苦行」,所成就的大悲(唯佛成就),可隨願往返各趣去救度有情[19]。大眾部力主聖者菩薩,「菩薩爲欲饒益有情,願生惡趣,隨意能往」。旁生趣的小鳥、猴王等有情,是菩薩的大悲示現。自然其所見的菩薩,會以釋尊本生爲主(惡趣的鬼神、旁生菩薩),再論及未成正覺前的釋迦菩薩了。然而,聖者可隨願往生惡趣,惡趣中的有情,究竟是聖、是凡,則實難以判明。

總之,大眾部與有部,二者菩薩觀相異的癥結點在於:菩薩是聖者,還是凡

夫的認知差異。然進一步追溯造成二者認知差異的背後原因，還在於：二者斷惑證真的道次第，及學派重定、重慧之風格不同所致[20]。由此學派思想、風格，以及道次第之不同，又影響了大乘佛教中菩薩的身分，是以人菩薩為主，還是以天神、外道、夜叉等菩薩爲主了。

### 【未完待續】

[1] 《俱舍論》說：「有漏法云何？謂除道諦，餘有爲法。所以者何？諸漏於中等隨增故。緣滅、道諦，諸漏雖生而不隨增，故非有漏。」（大正二九·一下）

[2] 一、佛智方面，大眾部主張「一剎那心了一切法，一剎那心相應般若知一切法。諸佛世尊盡智、無生智恆常隨轉，乃至般涅槃」；有部主張「非諸阿羅漢皆得無生智」。（《異部宗輪論》，大正四九·一五下；一六中）

二、佛語言方面，大眾部主張：「佛以一音說一切法」，「如來答問不待思惟。佛一切時不說名等，常在定故，然諸有情謂說名等，歡喜踴躍」。有部則主張「八支聖道是正法輪，非如來語皆爲轉法輪。非佛一音能說一切法，世尊亦有不如義言。佛所說經非皆了義，佛自說有不了義經」。（《異部宗輪論》，大正四九·一五中—下，一六中—下）

[3] 有部認爲念有憶念過去的作用，雖以一剎那間雖沒有能知自心，但後念能憶念以前的心。（《印度佛教思想史》，頁三三九）

[4] 按：有部認爲：煩惱盡，身中初起及遍有的是盡智，必盡智後，方現起無生智。無生智，非遍有，亦非初起（大正二七·五二八下—五二九上）。以此定義來說，有部的時解脫阿羅漢，若遇到退緣，還會現起煩惱而退，因爲有部是三世實有論者（自性實有），「阿羅漢斷諸煩惱，非令全無，過去未來煩惱性相猶實有故。」（三一—二下）

[5] 如《大智度論》說：「一切世間真實善語，微妙好語，皆入佛法中。」（大正二五·六六中）

[6] 按：既然法輪是八支聖道，佛弟子若不行八正道，不以八正道教人，即是破法輪了。如《毘尼母經》說：「破有二種：一、破法輪，二、破僧。法輪者，八正道不行，邪法流布，用愚爲正，智障邪顯，是名壞法輪。破僧者，一伽藍中，一人布薩，乃至五人布薩，或一人爲二人羯磨，乃至爲大眾羯磨，是名破僧。」（大正二四·八三〇中）《十誦律》亦說：「破〔法〕輪者，輪名八種聖道分。令人捨八聖道，入邪道中，是名破〔法〕輪。」（大正二三·四一七下）

[7] 各宗的時間觀，與心識論、解脫論、認識論的連帶關係，筆者於〈部派思想概論〉，曾探討過，詳細情形，請檢閱拙作《部派佛教》系列上編：實相、業果篇（頁一一—一八）。

[8] 一、「有於一時二心俱起，道與煩惱容俱現前」，「心遍於身」。（大正四九·一六上）

二、大眾部：「於大眾部阿笈摩中，亦以異門密意說此名根本識，如樹依根。」（《攝大乘論》，大正三一·一三四上）

[9] 有部成立三世實有論最主要的理由，共有五項：自性實有，有當果故，識起必緣實境，實有成就、不成就性，二心不能並生。此中，自性實有，是三世實有論的最根本依據。大眾部是現在無為實有論者，它說「有為相體是無為」；或說「有為法的自性是真如、是無為」。現在有者主張：二心能並生，有無所緣心（非實境可為所緣）等。詳細情形，筆者於〈論師的時間觀〉已作了說明，見拙作《部派佛教》系列上編。

[10] 一、有部譬喻師說「離思無異熟因，離受無異熟果」（大正二七·九六上，二六三下，七四一中）；「身口意業皆是一思」（五八七上）。把業因果安立於心法上。

二、經部譬喻師則說：「如外種果，感赴理成，如是應知業果感赴。謂如外種，由遇別緣，為親傳因，感果已滅。由此後位，遂起根、芽、莖、枝、葉等諸相異法，體非不住而相異轉。於最後位，復遇別緣，方能為因生於自果。如是諸業，於相續中，為親傳因，感果已滅。由此於後自相續中，有分位別異相法起，體雖不住而相續轉。於最後位，復遇別緣，方能為因生於自果。……如是諸業，亦非親為因，令自果生，然由展轉力。內外因果相續理同，外謂種根芽等，不斷名為相續；內法相續，謂前後心，恆無間斷。故無外道所難過失。」（大正二九·五三五上）

[11] 南傳《論事》：大眾部說：十方世界有佛住世（南傳五八·四一二—四一三）。方廣部說：真實的佛陀，在兜率天上，並未住此世間，人間的佛，只是示現的身相（南傳五八·三三七—三三九）；所以佛未說法，我們見佛說法，只是佛的化現而已（南傳五八·三三九—三四一）。案達羅與北道派更說：佛的大小便，勝過其他的妙香（南傳五八·三四三—三四四）。

[12] 一、《佛所行讚》說：「一切諸牟尼，成道必伽耶；亦同迦尸國，而轉正法

輪。」(大正四·二九上)

二、《俱舍論》說：「南瞻部洲，……唯此洲中有金剛座，上窮地際，下據金輪。一切菩薩將登正覺，皆坐此座上起金剛喻定。」(大正二九·五七下—五八上)這是說諸佛成道必在閻浮提——印度。《大毘婆沙論》亦有此說法，見大正二七·一五六上。

三、「一切諸部論師皆說：一切諸佛皆從閻浮提出。」(《入大乘論》，大正三二·四七上)

[13] 一、《法顯傳》：凡諸佛有四處常定：一者、成道處，二者、轉法輪處，三者、說法論議伏外道處，四者、上忉利天為母說法來下處。餘者，則隨時示現焉(大正五一·八六一中)。法顯、道整初到祇洹精舍，念昔世尊住此二十五年，「自傷生在邊地」，共諸同志遊歷諸國，而或有還者，或有無常者，今日乃見佛空處，愴然心悲(八六〇下)。道整誓言：自今已去至得佛，願不生邊地，故遂停不歸(八六四中—下)。

二、據遁倫《瑜伽論記》記載：玄奘大師云：八卷《楞伽經》辨聲聞、緣覺、菩薩，不定、闍提等五種性，其中，菩薩闍提，畢竟無成佛義，斷善闍提遇勝緣必得成佛。而《大莊嚴論》云無佛性人，謂常無性。「若至本國，必不生信，願於所將種論之」，故玄奘大師語戒賢論師：「人欲來之，時諸大德論無性人文」。(戒賢)呵曰：「彌離車人解何物？而輒為彼損！」(遁倫《瑜伽論記》，大正四二·六一五上—中)

三、《大毘婆沙論》：達拏及蔑戾車人不能入正性離生(大正二七·八六八下)。西方有蔑戾車，名曰目迦，起如是見，立如是論：父母衰老，及遭痼疾，若能殺者，得福無罪(六〇五下)；母女姊妹及兒妻等，於彼行欲，悉無有罪(六〇六上)。

四、按：從《大毘婆沙論》的記載，蔑戾車人是毫無正見的愚癡有情，不可能成為聖者(正性離生)；而戒賢呵斥「邊國」人：「彌離車人解何物？而輒為彼損！」由此可見「中國」(指印度)意識的強烈！

[14] 大眾部、案達羅學派：菩薩經二大阿僧祇劫修行，因迦葉佛語入決定，入決定即是正性離生，從此進入聖者之流。菩薩是聖者，為了救度惡趣苦難眾生，而往生於彼，行同事攝，所以說「菩薩為欲饒益有情，願生惡趣，隨意能往。」(南傳五七·三六六一—三七一；大正四九·一五下)

[15] 大眾部說：「一切菩薩入母胎中，皆不執受羯刺藍、頰部曇、閉尸、鍵南爲自體；一切菩薩入母胎時，作白象形；一切菩薩出母胎時，皆從右脅。一切菩薩不起欲想、恚想、害想。菩薩爲欲饒益有情，願生惡趣，隨意能往。」（大正四九·一五下）

[16] 一、大眾部主「一切菩薩不起欲想、恚想、害想」。窺基法師的解釋是：「此部中說：入第二阿僧祇即名聖者，從此已後乃至百劫，更亦不起此三種想，況最後身復起三想！不同諸部，猶許佛起。」（《異部宗論論述記》，卅續八三·四四六上一下）印順導師《印度之佛教》說：「得決定道，即不起欲想、恚想、害想；願生惡趣，即隨意能往，或現同類隻身而濟拔之。」（頁一四八）《初期大乘佛教之起源與開展》：此是最後身菩薩（頁一五〇）。

二、這問題，也正是大乘佛教中要解決的課題。如《大智度論》中，龍樹菩薩批評了有部「菩薩不斷結使，乃至坐道場然後斷」，大乘行者「得無生法忍菩薩，一切煩惱及習都盡」之說，然後提出：菩薩在「得無生法忍時斷煩惱，得佛時斷煩惱習。」（大正二五·二六一中一下）「菩薩入法位，住阿鞞跋致地，末後肉身盡，得法性生身，雖斷諸煩惱，有煩惱習因緣，故受法性生身非三界生」（大正二五·二六四中）的見解。可以說，龍樹把菩薩類分爲生身菩薩和法性生身菩薩，以及菩薩得無生忍時斷煩惱，得佛時斷盡一切煩惱習氣，抉擇會通了從聲聞佛法以來難解的問題。」

三、若是無生忍菩薩（等同阿羅漢），已經斷盡所有的煩惱了，何以還轉世受生？堅意菩薩說：菩薩無諸煩惱，「以方便力故，現受五欲，作諸過惡，捨四天下轉輪王位，令使眾生得厭離心」（《入大乘論》，大正三二·四四上）。

[17] 一、無生忍法的階次，經論中出現不同說法。有說：二乘若斷若智，都是菩薩無生法忍：「八人若智、若斷，乃至辟支佛若智、若斷，皆是菩薩無生法忍。智，名學人八智，無學或九或十。斷，名斷十種結使，所謂上、下分十結。須陀洹、斯陀含，略說斷三結，廣說斷八十八結；阿那含略說斷五下分結，廣說斷九十二；阿羅漢略說三漏盡，廣說斷一切煩惱；是名智斷，智斷皆是菩薩忍。」（大正二五·六六二中，六五九下，六七六上，四〇五中）有說：七住得無生法忍：「或有菩薩得無生法忍，法性生身，在七住地，住五神通，變身如佛，教化眾生。」（大正二五·二七三中，一三二上—中）有說：八地得無生忍。如《華嚴經》說：「菩薩得無生法忍，入第八地，入不動地。」（大正九·五六四中—下；大正一〇·一九九上—中）

二、「問曰：何等是阿鞞跋致地？答曰：……無生忍法，即是阿鞞跋致地。復次，入菩薩位，是阿鞞跋致地；過聲聞、辟支佛，亦名阿鞞跋致地。……有二

種阿鞞跋致：一者、得無生忍法；二者、雖未得無生忍法，佛知其過去、未來所作因緣，必當作佛，為利益傍人故，為其授記。是菩薩生死肉身，結使未斷，於諸凡夫中為最第一，是亦名阿鞞跋致相。若得無生忍法，斷諸結使，此則清淨，末後肉身盡，得法性生身，結使所不礙，不須教戒。」（大正二五·二六三下一二六四上）

[18] 一、有部說：「然燈佛本事，當云何通？……答：此不須通。所以者何？此非素怛纜、毘奈耶、阿毘達磨所說，但是傳說。諸傳所說，或然不然。若必欲通者，應知過去燈光城，即是今婆羅 斯，過去喝利多羅山，即是今仙人鹿苑。」（大正二七·九一六中）

二、按：有部認為「然燈佛本事」非三藏，不須會通，但是傳說，諸傳所說，或然不然。這帶有以本宗思想抉擇釋尊本生的意含存在。傳說釋迦菩薩在第二阿僧祇劫滿時，遇然燈佛授記未來當成佛，而成為聖者。菩薩是聖者，就與本宗菩薩「猶是異生」不合了。

[19] 一、「為度無量難化有情，造作難為大劬勞事，故名大悲。謂佛雖居極尊貴位，為眾生故，或作陶師，或作商人，或作力士，或作獵主，或作俳優，或販花鬘，或賃船筏，作如是等諸猥雜業，拔濟種種所化有情。或將阿難（四二八下，作難陀）遊歷五趣，晝夜無間，饒益有情；或為指鬘得度脫故，延促地界，時遠時近，令其調伏，然後化之。雖復成就增上慚愧，而為有情現陰藏相，令彼見已，誹謗止息。……如是等事，無量無邊，一切皆由大悲威力。」（大正二七·一五九下一一六〇上；四二八下）

二、《婆沙論》中，引用之佛本生，有一切施王（大正二七·七六四下）；忍辱仙人（世尊）和羯利王（橋陳如）（九一四下一九一五上）；釋迦菩薩（八九〇中一下）；佛因提婆達多說五百本生（六六〇上）等。

[20] 見拙作〈部派思想概論〉，收錄於《部派佛教》系列上編——實相、業果篇（頁一八一—二二二）。或〈論師的菩薩觀〉之「異生不斷欲貪瞋恚」章節。

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ► 基進生態學與佛教的環境關懷（下）

doi:10.29665/HS.200304.0013

弘誓雙月刊, (62), 2003

作者/Author：林朝成

頁數/Page：80-85

出版日期/Publication Date：2003/04

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.200304.0013>



*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



基進生態學與佛教的環境關懷（下）

林朝成（成功大學中文系副教授）

### 【接續前期】

#### 伍、佛教的環境關懷：一個初步的構想

智慧解脫與慈悲利他是佛教的二十大基本法則，若以一句話來概括大乘菩薩的慈悲，則可以說是悲智雙運的慈悲。如果把慈悲與智慧和基進生態學與關懷倫理學相類比，基進生態學偏於智慧面，關懷倫理學偏於慈悲面，二者相互依存又相互指涉，才可能構成一完整的生態倫理學。因此，從時代的適應與實踐的動力為著眼點，本文提出三個原則以做為佛教式的環境關懷倫理學。

##### 一、以慈悲為本的環境關懷倫理學

慈，就是愛護眾生的意思，所以常常謀求安穩快樂之事，希望能夠豐富饒益利益眾生；悲，就是憐憫眾生的意思，憐憫眾生輪迴於五道[58]之中，受種種生理與心理之苦。

慈悲可分為三類，南本《大般涅槃經》做這樣的界說：

慈有三緣，一緣眾生，二緣於法，三則無緣。…眾生緣者，緣於五陰願與其樂，是名眾生緣。法緣者，緣於眾生所需之物而施與之，是名法緣。無緣者緣於如來，是名無緣。慈者多緣貧窮眾生。如來大師永離貧窮受第一樂。若緣眾生則不緣佛。法亦如是。以是義故，緣如來者名曰無緣。世尊！慈之所緣一切眾生，如父母、妻子、親屬，以是義故，名曰眾生緣。法緣者不見父母、妻子、親屬，見一切法皆從緣生，是名法緣。無緣者不住法相及眾生相，是名無緣。[59]

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

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

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

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

「諸法緣生」的意思是指存在的一切諸事物以及生命，都由無限的因緣而起滅，一切存有彼此互為因緣、互成因果，在無限的因果輪迴之中，每一眾生在無限時空中，或為親子或為怨敵，然而不論親子或者怨敵，怨親之間仍有著一看不見的因緣纏繞彼此，所有的因緣乃支撐「存有」之為此時此刻之「存有」的條件。是以自因緣觀來看，怨親是平等地與「我」相關連的，是以眾生不論是怨是親，對行法緣慈悲者而言，都需平等相對，不能有所差別。法緣慈悲所指涉的關懷倫理，可建構起環境的關係項。一切眾生皆需依存環境而生，環境的健康與整全是給予眾生所需之物最基本、必要的條件，因此，法緣慈悲可做為環境關懷的態度，與基進生態學相結合，以促成被關懷方（眾生與環境）的生存權利與自由。

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

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

物三因緣所成的結果，故慈悲本身也是緣起性空的存有。

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

這已經超越了一般的關懷倫理學，提供給關懷倫理學純粹的宗教靈性的資源，以做為平等觀的終極理想。就這三種慈悲和關懷倫理的相應關係，印順導師的提示是個關鍵的領會：

佛菩薩的實證，如但證空性，怎麼能起慈悲？所以慈悲的激發、流露，是必緣眾生相的。但初是執著眾生有實性的；次是不執著有眾生，而取法為實有的；唯有大乘的無緣慈，是通達我法畢竟空，而僅有如幻假名我法的。有些人，不明大乘深義，以為大乘的體證，但緣平等普通的法性，但是理智邊事，不知大乘的現證，一定是悲智平等，離慈悲而論證得，是不能顯發菩薩的特德的。[60]

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

## 二、以苦、無我為核心的環境關懷態度的培養與實踐

佛教把苦(dukkha)分為三種性質：苦苦、壞苦、行苦。三苦不只是性質不同，也有層次上的差別。苦苦是指身心上所直接感受到的痛苦，譬如疾病、傷害、沮喪、憂鬱等。苦苦是任何人都會經歷到的痛苦，是最直接也最普遍的痛苦感受。

壞苦是因快樂消逝或者變易而形成的痛苦。譬如愛別離苦，譬如老病死苦，譬如富者變貧窮，由愛變成不愛之苦，這類變易無常的痛苦都屬於壞苦。壞苦雖是引起苦苦的原因之一，例如老病死苦的過程，會產生生理的痛苦；富者變窮或愛變不愛也會產生心理情緒上的痛苦；但苦苦是指身心直接對痛苦的感受，壞苦則多了一個過程，是經過對於「無常」變易的體認之後所產生的痛苦，是透過生死、得失、喜悲、榮辱的變化，才產生的痛苦。因此若說苦苦是純感性的痛苦，那麼壞苦便是基於理智認知無常之後所產生的痛苦，故壞苦可說是一種理智所引發的痛苦。

苦苦與壞苦雖有層次之不同，但是一樣都指那些可以經過身心所感受到的實際痛苦，其中壞苦可以是苦苦的原因。然而再深入追究壞苦的根源，則「無常」更是壞苦的原因。行苦是指就諸行無常這個客觀事實所引生的痛苦，行苦是其他

諸苦的根本原因，也是痛苦的本質。

諸行無常的「行」，泛指一切因緣造作的事物，佛教認為所有的存在無不因緣而生，是以諸行便指一切的存在物。一切事物都有其局限性，是以「無常」，「無常」乃相對「常」而言，「常」在時間上指的是永恆，就狀態而言則是圓滿的狀態，所以「無常」就是不永恆與不圓滿的狀態。因此，佛教的「苦」雖有苦難、痛苦等意義，更廣義的意義，是「不圓滿」的意思[61]。

因此，「行苦」乃是完全超越主觀意識而論「苦」，「諸行無常」的「行苦」，其實就是存在的本質——變易、不永恆、不圓滿，同時這即是一切痛苦的最後根源。一切眾生都是無常的，即使六道中的天人，當其福報享盡之時也要衰亡，並落入輪迴。[62]一切無情之物，一樣也是無常的，所不同者在於，有情眾生有苦苦及壞苦這些主觀的痛苦感受，而無情物卻只有無常之苦。無情物的無常之苦，和有情物的無常之苦，本質上完全相同，這便是「行苦」。

佛教對於痛苦的理解，不只注意到現象或者感受而已，「諸行無常」的行苦，透露了存在的本質即是不圓滿——無常。通過此一具有普遍性的體悟，佛陀悲憫一切眾生，悲憫眾生存在這無常的世間，以無常危脆的生命，去執著一樣無常的事物，引發了種種苦苦與壞苦，卻仍以爲是自己生命的主人，是自然的擁有者、主宰者，而不知如何解決痛苦，引來了更多的匱乏與不安。

透過「苦」（不圓滿）的認知體悟，令吾人認識「苦」乃是一切眾生的共同處境，又因一切存有之間緣起相依的關係，激起吾人對環境的關懷態度。人們需放棄事物有「常」的妄想，不再主觀的忽視生界的不圓滿，強要宰制、執著，使生界受更大的苦，加劇苦的時空尺度。由苦的察覺到「離苦」、「去苦」的實踐，環境的面向在新時代的危機中該是一個重要的介面與新的展望。

### 三、確定環境關懷的正當性，不行環境關懷的作為才需要理由與證明。

對諾丁的關懷倫理學而言，重視如何發動關懷之道德實踐，才是真正的道德哲學內涵，因為道德就在於道德發動本身。所以道德關懷的正當性是無需證明，而是必須去印證或體會的。

我們必須去證明「不關懷」是正當的；亦即，我們要解釋——基於關懷道德自我的興趣，或基於對我們關懷之人的興趣——爲何我們還可向漠不關心的人一樣來對待對方。在相關的問題中，我們一定要證明，雖然對方不希望我們這樣對他，但這樣做卻是基於我們對他的關心，所做的真正努力。即使在這些例子中，關懷倫理學仍不強調證明正當理由。

作為關懷者，我不會為我的行動找理由；我不是獨自站在某個法庭之前。我所尋求的是，在對方之中完成---尋求被關懷者的感受，而且希望受關懷者的承諾將會因此而激發出來，在定義他的生活圈、鍊中，他也卓然成為關懷者。

於是，我不是由正當理由的辯護而定義的，而是，在我自己的人生和那些受我影響之人的生活中，實現而完成。[63]

關懷本不需要外在理由來證明，因其正是道德情意之發動，其需要的是去發動它、維護它、促進它。相對的，有兩種情形是需要提供外在理由的：一是遇事而沒有表現關懷的理由；另一是用別人不能理解的方式去關懷時，也需要提供理由。這些理由也不是在提供合理化的理由，而是在關懷理想的前提下，對於行為的脈絡做更細膩的關係上的詮釋。

與諾丁相同的理由也適用在慈悲的環境關懷上。針對慈悲為本的環境倫理所做的說明，只是辨析其實踐的取向與更細膩的相關性論理的說明，可不視為正面的證成，因此，它不是道德推理的步驟程序，而是道德的態度與道德實踐如何在慈悲關係下成就有情與世間的清淨與莊嚴。當我們在行動與意識的當下，有任何違背環境倫理的舉止行為時，我們都要自問：「為什麼不能與環境建立關懷的關係？」如此保持清醒的察覺，也是培養環境關懷的正當性意識。

印順法師從緣起相的相關性與緣起性的平等性闡述慈悲的根源。[64]緣起相的相關實在是無限差別的關係的存在；緣起性的平等性即通達一切法的無自性，而體現平等一如的法性。因此，在印順法師思想中，「差異」與「同一」在緣起法中同時存在，不偏一端。就慈悲的情感來說：

「一切眾生」，特別是人類，不但由於緣起相的相依共存而引發共同意識的仁慈，而且每每是無意識地，直覺得對於眾生，對於人類的苦樂共同感。無論對自，無論對他，都有傾向於平等，傾向於和同，有著同一根源的直感與渴仰。這不是神在呼召我們，而是緣起法性的敞露于我們之前。[65]

依緣起法性而來的慈悲觀，於會通基進生態學與關懷倫理學，有著理論性的深度與有效性，於實踐上提供佛教的靈性資糧，這是值得開拓的佛教式的環境倫理學。

[58] 五道指地獄、餓鬼、畜牲、人道、天道，六道則加上修羅道。

[59] 《大正藏》第 12 冊，頁 694 下。

[60] 印順《學佛三要》，頁 137。

[61] 參見 Kalupahana 著，陳鈞鴻譯，《佛教哲學：一個歷史的分析》（香港：法佳學會，1984），頁 30。

[62] 天人報盡時，會出現五種衰亡的現象：衣服垢膩、頭上花萎、身體臭穢、腋下汗出、不樂本座（或說玉女離散），然而經歷死亡，再入輪迴。這五種現象即所謂的天人五衰。

[63] Nel Nodding?Caring?p.95。以下的論述，參見方志華，《諾丁關懷倫理學之理論發展與教育實踐》，頁 48。

[64] 印順，《學佛三要》，頁 120-123。

[65] 同上，頁 123。



# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 反對國家公園開放狩獵—替野生動物保留最後一塊淨土

doi:10.29665/HS.200304.0014

弘誓雙月刊, (62), 2003

作者/Author：釋傳法

頁數/Page：86-87

出版日期/Publication Date：2003/04

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.200304.0014>



*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



## 反對國家公園開放狩獵 ——替野生動物保留最後一塊淨土

### 釋傳法

爲了保障原住民的權益，以及實現扁政府設立馬告國家公園的承諾，行政院即將大規模修訂國家公園法，其中，開放國家公園予原住民狩獵，似乎已成爲諸版本的「共識」，差別只是在於准予狩獵的「尺度」或「標準」不一而已。相對於原住民的興高采烈，野生動物的悲苦顯然被人置諸腦後。

本來，在以人類爲本位的「人類沙文主義」之下談「動物權」，可能無異「以卵擊石」！但是既然敝協會自許爲「動物的代言人」，就不得不說些逆耳之言，干犯人類無始以來根深蒂固的思想偏見乃至文化慣習，以及立基於利用、剝削、殘殺動物的龐大利益結構。

本來，保障原住民的權益根本就不必動到國家公園法，這在本月二十四日自由時報第十五版陳玉峰教授的文章就已經剖析得非常清楚，這點行政院不會不知，然而卻爲了與抵制馬告諸立委取得妥協，而以國家公園法修法作條件交換，讓台灣所有的野生動物喪失其最後一塊淨土——國家公園。再次我們看到，沒有選票、沒有政治代言人的地球夥伴，在人類的政治角力場當中，其利益毫無被考慮的餘地！

現在除了國家公園以外，還有哪個地區不准原住民狩獵呢？原住民狩獵已是到處存在的事實（更別談盜獵的橫行了），如果連國家公園也放行狩獵，野生動物在台灣，簡直沒有任何「無有恐懼」的喘息之地了。台灣的國家公園，在限制人爲干擾與利用之下，努力多年逐漸有成的復育工作，一直讓盜獵者覬覦不已，根據一些山友反應，靠近國家公園的邊緣一向更多捕獸陷阱，讓他們心裡懷著很大的恐懼，因爲捕獸陷阱是「一視同仁」、「來者不拒」的。現在國家公園法的修訂，連爬山的山友也將失去最後一塊安心探勘之地了。

其實，「狩獵」與「保育」之間，並非二選一的排中命題，因爲，這兩者之間「異曲同工」，歧異實在不大，目的都是爲了恢復人類對於野生動物的利用，還是不脫以「人」爲中心的思考格局。因此，保育團體面對這個問題，如果不從「保育」過渡到「動物保護」，站在動物本身的生存權益來看待問題，要反對「狩獵」，可能立場就不是那麼站得住腳了。

再談到原住民的狩獵傳統，隨著科技、行銷工具的進步，還有傳承的中斷，現在的狩獵，多是擎著槍彈、山林裡散放捕獸器夾，或以種種材料架設的陷阱，

相對於傳統的刀矛弓箭、草木石塊乃至徒手，人獸之間「公平搏鬥」的素樸方式，早已是面目全非。工具都不一樣了，哪還叫「傳統」？如果是基於傳統文化的保存而開放狩獵，是不是也應該要求使用傳統工具，以還原傳統狩獵的原貌，以及原住民與野生動物之間，公平而素樸的競爭方式？否則，現代原住民的「新狩獵文化」，不但是野生動物的浩劫，也一樣是原住民族失根的悲哀。

而且，何謂「傳統文化」及「風俗」？界定太過模糊，由誰來界定？如何鑑定這位原住民及當地居民是基於「風俗」因素而狩獵，還是基於「經濟」因素而狩獵？在原住民傳統文化祭典「觀光化」的現況之下，基於「傳統文化及風俗」而狩獵，實際上已兼具有「觀光經濟」之效益，兩者根本無法截然劃分。而且，為什麼原住民可以狩獵，平地人就不可以？

目前，就有許多人對於開放「觀光狩獵」躍躍欲試，可以想見的是，在原住民經濟弱勢之現況下，國家公園法修法所塑造的「經濟空間」，顯然比「文化空間」更來得誘人，以平地人強大的政商勢力，未來，原住民的狩獵傳統要不變形也難。可以預見未來在傳統祭典期間，由原住民「基於傳統文化及風俗」而去狩獵，順道帶著「生態觀光」或「文化觀光」、還有來嚐嚐「生鮮野味」的平地人，將在國家公園到處可見。屆時，有什麼理由只准原住民執槍桿射殺動物，卻不准平地人為之呢？

更何況，原住民狩獵文化的失傳，其罪魁禍首根本不是國家公園，其中牽涉到複雜的歷史因素、政治糾葛、種族歧視、經濟結構、社會條件……，這些因素都讓文化復原成爲一件極爲艱辛的事，再加上多數人還是最在意溫飽問題，狩獵生活的「經濟誘因」比起「文化誘因」，顯然更爲原住民所重視，遑論那些打著如意算盤的政商人物了。

原住民朋友建立「新狩獵文化」的努力，是一場承繼傳統的文化再造工程，其中許多來自於現代西方保育思潮以及歐美國家原住民經驗的刺激。然而，西方文化向來當人類是萬物的「轄制者」，這是一種「人類沙文主義」的優越感，站在「人類本位」的立場，把野生動物當作人類經濟利用的資源之一。若依資源「永續利用」的觀點，只要該項野生動物已非瀕臨絕種，則對其保護自可撤銷，若繁殖過多則加以撲殺，以維持自以爲是的「生態平衡」。這種人工操作，是不是已經真的掌握宇宙生態的奧秘？是否會帶來無從預知的另一種生態失衡的後果？原住民最後會不會變成漢民族操弄自然的那雙「手」？恐怕只能有待歷史檢驗了。

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 「本土化」與「多元化」－參加台灣漢文化本土化研討會記

doi:10.29665/HS.200304.0015

弘誓雙月刊, (62), 2003

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page：88-89

出版日期/Publication Date：2003/04

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.200304.0015>



*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



「本土化」與「多元化」

——參加台灣漢文化本土化研討會記

釋昭慧

三月十五日，赴台灣國際會館參加「台灣漢文化本土化研討會」，並於會中發表論文：〈台灣本土佛教之發展及其特色〉。本次研討會由台灣教授協會與國際文化基金會主辦之。

第二場研討會由台大歷史系鄭欽仁教授主持，分別由董芳苑教授、筆者與鄭仰恩教授發表有關台灣民間宗教、佛教與基督長老教會本土化的論文。筆者因聞董芳苑教授以一基督教牧師立場，抨擊民間信仰，且亦掃到佛教，乃於發表時段與董教授有兩番針鋒相對的對話。

董芳苑教授身為基督長老教會牧師，兼研民間宗教，強烈抨擊民間信仰之種種，並認為它所崇拜者非「王」即「帝」，甚有中國封建帝王思想之餘毒。他亦自知語病之所在，乃補充道：「諸位也許會問：你們信仰上帝，還不是崇拜『帝王』，但那當然有所不同，上帝是『萬王之王』。」

他又掃及佛教，說台灣的宿命論氣息濃厚，只重積福以求來世功德，且認為苦難、殘障具係前世因果，這是佛教對台灣民間信仰的負面影響。他並且舉印度目前之落後貧窮，隱指此與印度之宗教信仰有關，筆者聞後頗覺納悶，若就董教授的邏輯，盧安達等非洲貧窮國家之大多數人民，難道是因信奉基督宗教之故，落得如此慘狀，較印度有過之而無不及？

待筆者發表論文時，乃簡述云：佛陀將宿命論視為「邪見」，認為眾多因緣產生果報，而不唯由過去生來決定命運，所以人應把握當前，創造善因以改變命運。筆者並反詰：「如果佛教真的認為，人的命運都是前生註定的，那為什麼還要做慈善救濟？做了豈不也是白做？做了豈不是讓對方在生命的銀行中負債更多嗎？」

其後，筆者乃一反平日對任何宗教友善禮讓之態度，論及台灣人民對佛教在情感上的認同時，特別提到其中一個因素：台灣人不願為了宗教吵架，所以對包容性較強且不具排他性的佛教，較有好感。民間信仰確實是西方宗教的宣教瓶頸，所以有些人就為了「知己知彼」的宣教策略，而研究民間宗教。

在提及台灣佛教大專青年與菁英份子大量學佛的因緣時，筆者也特別強調：「因為這些菁英受過民主、理性的教育，對於佛教講求生命平等，肯定人要為自己的行為負責，而不將命運交給任何第三者——不管他是萬王之王，千王之王還

是百王之王，這種說法，較能獲得知識菁英的認同。」

是日座中，有聽眾問及，對台灣民間信仰的看法如何？筆者回答：「雖有迷妄部分，但還是有相當可貴的內容，基於對其他宗教應予尊重的立場，我不願對它作過分之批判。」董教授回答時則表達自己是讀書人，研究宗教，本來就應予批判，不應緘默，並質疑玄奘人文社會學院的宗教學研究，難道不會涉及批判。他大概沒有想到，自己除了與筆者一樣是讀書人之外，還兼為牧師。為此筆者乃指出：

自人類學家潘乃德出，主張改變西方文化優越感的立場，在研究其他部落與文化之時，但作忠實之紀錄，而不作價值判斷。所以董教授問到玄奘人文社會學院的宗教學研究，我的答覆是，當代宗教學研究，早已不時興批判異教的那一套，而以宗教現象學或人類學的方法，將所研究的宗教內容，作忠實的呈現。至於批判，則不宜從自己宗教之立場以為之，而應將它留給第三者。而且「本土化」也者，亦應排除西方文化或西方宗教意識形態的優越感，否則也只不過是「西方化」而已。

謹將本次研討會針鋒相對的幾段對話憶述如上。問題是：宗教學者在有主觀信仰的前提之下，作異宗教研究之時，到底是延續過往的做法，對異宗教嚴加批判，還是依「宗教現象學」與「宗教人類學」的研究態度，不輕易用自己的價值信念，來對異己宗教散彈四射。任何一種宗教，包括佛教在內，其「本土化」是帶著侵入性的方式嘲笑本土的價值觀，還是與尊重「多元化」的世界潮流接軌，多一些對異宗教、異文化的同理心。這也許是台灣「宗教本土化」，必須面對的一個嚴肅課題。

九二、三、十五 于尊悔樓

一一刊於九十二年三月十八日《自由時報》「自由廣場」

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 佛教內的男女平等問題

doi:10.29665/HS.200304.0016

弘誓雙月刊, (62), 2003

作者/Author：林國良

頁數/Page：90-94

出版日期/Publication Date：2003/04

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.200304.0016>



*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



## 佛教內的男女平等問題

林國良（上海大學文學院中文系副教授）

《普門學報》第十一期上發表了楊曾文教授的《既仁且智之舉——星雲法師發表〈比丘尼僧團的發展〉》一文，讀後不覺想起不久前與昭慧法師見面的情況以及佛教內男女平等的問題。

### （一）

10月上旬，昭慧法師來上海，復旦大學王雷泉教授設宴歡迎，筆者有幸忝列。在此之前，筆者對臺灣佛教所知不多，對昭慧法師也並不瞭解。席間交談之中，法師談到了關於僧團內男眾與女眾平等的觀點，筆者十分贊同，並認為這是一個佛教現代化的問題。而從楊教授的文章筆者方知，原來在一年前，昭慧法師已「斷然拒絕並廢除『八敬法』」。由此，筆者不禁對佛教內的男女平等問題作了進一步的思考。儘管戒律是教團內部事務，外人不便妄加評論，但從教理上對此問題作番探討，或許還是有益的。

「八敬法」若從男女平等的角度去審視，必然會得出結論，這是一種男女不平等的戒律。如「八敬法」中有一條戒律尤為人所詬病：「百歲尼禮初夏比丘足（意謂即使百歲的比丘尼，見了新受戒的比丘也要向他頂禮）。」這意味著所有的比丘高於所有的比丘尼，所有的比丘尼都要向所有的比丘跪拜敬禮。這種「男尊女卑」的觀念對現代人來說，一般都會感到不可思議，難以接受。而若將我們的視野展開，這種「男尊女卑」的男女不平等觀念，在古代世界並非鮮見，而是通例。

孔子有一句名言：「唯女子與小人為難養也。」儘管現代一些新儒家對此話作了種種新解釋，以期擺脫其字面所具有的對女性的歧視性的含義，但這並不能擺脫這樣一個事實：二千多年來，人們（包括儒學理論家）一直是按其字面意義來理解這句話的。由此看來，儒家理論中也有男女不平等的觀念。再看看天主教，最近網上消息，天主教內部正在爭論，女性能否在教會內擔任執事，而此爭論至今仍無定論。再看歷史，古希臘的城邦制是古代世界中獨一無二的民主體制，最崇尚平等觀念。但城邦的公民是20歲以上的男性公民，婦女並沒有公民權，因此也是受歧視的。由此可見，男女不平等問題，在古代世界中普遍存在，不但世俗社會如此，宗教團體也不例外。

古代世界中男女不平等觀念的產生，有其一般的社會學解釋。或許，古代女性的社會地位低導致了其受教育程度低，進而又產生了其素質整體較低的局面，

從而使胸襟開闊的孔老夫子也不由發出了那樣的感歎。

然而，世界在變，觀念也在變。男女平等已成為現代文明的基本價值觀。佛教如果一面高唱「眾生平等」的價值理想，一面又堅持事實上的男女不平等的做法，難免不使青年信眾生疑，使世俗社會側目。在宴席上，昭慧法師談了一個情況。在臺灣迎接佛舍利的法會上，臺灣極具聲望的慈濟功德會的比丘尼證嚴法師向比丘長老頂禮，此舉使臺灣許多民眾大惑不解乃至大為不滿。（此例希望我沒聽錯或記錯。）隨即復旦王雷泉教授也談了一個情況。在大陸的一次佛教夏令營活動中，一位比丘尼應邀上臺說法，在說法前和說法後，這位比丘尼都向在座的比丘頂禮。當場有一位女青年站起來說：「我原想出家的，看到這個場面，我不想出家了。」這些例子都表明，佛教的某些傳統戒律乃至傳統禮節，都已與現代文明的價值觀以及現代生活的方式和習慣大相逕庭，乃至格格不入。

就說跪拜這種禮節。跪拜在古代社會中是一種常見的禮節。民見官要跪拜，下屬見上司要跪拜，子女見父母要跪拜，學生見老師要跪拜。人們對跪拜這一形式已習以為常，並不以為怪，並不以為忤。然而時代變了。現代社會強調人人平等，強調獨立人格。官員理論上只是民眾的公僕，民眾自然不必對官員跪拜。即使在家庭裏、學校中，子女與父母、學生與老師也都被認為人格平等，乃至在西方社會中，子女學生可以對父母老師直呼其名，尊敬不必表現在形式上。在這種情況下，不但男子膝下有黃金，女子膝下也有黃金。跪拜只有在非常特殊的情況下才會出現（如各宗教的禮拜聖像等），在日常生活中反而成為一種非常怪異的行為方式。動輒跪拜則可能被認為是沒有人格尊嚴的表現。而全體比丘尼都應向所有比丘跪拜這種「男尊女卑」的做法，更難為現代人所接受。長此以往，佛教完全可能被邊緣化，不要說以濟世度人的積極姿態出現于世人前，恐怕在世人心目中，佛教本身就是一個囿於封建觀念而落伍于現時代的傳統宗教團體，是一個需要外部力量幫助方能融合進現代社會的弱勢群體。

按佛教的教義來理解，跪拜既是用以表示敬意，也可用來折服我慢。因此，一個以折服我慢為宗旨的忍辱法門修行者，決不會計較跪拜的物件是男是女、是老是少。因為一切眾生皆被視作過去世中的父母，他們在過去無數世中都於自己有恩。又如《法華經》中的常不輕菩薩，無論見到比丘還是比丘尼、優婆塞還是優婆夷，都要禮拜讚歎，認為他們都在行菩薩道，因此都是未來佛。但這種以修忍辱為宗旨的跪拜，恰恰貫穿了平等觀念，是以平等觀念為基礎的。

然而，即使在古代社會中，佛教也不是只管個人修行，而不顧及其整體的社會形象。中國古代發生過「沙門是否應敬王」之爭，即僧人見帝王時是否應跪拜？排佛者和堅持儒家傳統者竭力主張僧人應敬王，但在歷史上的絕大多數時期，由於僧人和信仰佛教大臣的全力反對，僧人見帝王時還是可以不跪拜。顯然，這已

不是個人修養的問題，而是事關佛教的整體形象。佛教應有佛教的尊嚴。所以，不能以忍辱修行來囊括佛教的一切行爲，尤其是其社會表現。而上述比丘尼在公眾場合向比丘頂禮，實際上已是一種社會表現，產生了相當的負面影響。

## (二)

那麼，這種男女不平等的觀念和戒律又是如何在佛教這樣一個主張「眾生平等」的宗教內產生並持續存在的呢？

佛教從理論上的「眾生平等」走向事實上的男女不平等，如上所說，有一定的客觀原因，因此也可說在歷史上有一定的必要性。如「八敬法」中規定比丘尼應依止比丘，按印順法師的說法，原始佛教時期的比丘尼，知識低、感情重、組織力差，要她們像比丘一樣，遵行律制，過團體生活，如法清淨，是有困難的，因此就有了「八敬法」中的相應規定。這樣就形成了事實上的男女不平等。

而在更廣闊的範圍內考慮，不平等現象的產生，既有社會的原因，也有自然的原因。所謂社會原因產生的不平等，是指由於社會對某群體、階層、階級、種族乃至民族的歧視而造成的不平等。所謂自然產生的不平等，即人有高矮、美醜、壯弱、智愚等種種先天的差別。更進一步說，人的出身家庭的貧富、出生地區的發達或落後，也會對其人生造成影響，以至於決定性的影響。現代社會反對由社會原因造成的不平等，但對由自然原因造成的不平等則並不否定，只是強調要給予一切人平等的機會，使其能得到充分的發展。

然而，在世人眼中純屬偶然的自然不平等，在佛教看來並非無因。在佛教的輪回說中，人在這一世中的境遇好壞，實際上是由其先前世中的善惡業力所決定的。善有善報，惡有惡報。這是一種因果決定論。但在應用這種輪回說的因果決定論時，一定要謹慎，即不應將其用來說明社會性歧視的合理性，如不應用來論證男女不平等的合理性。

在傳統的觀念中，得男身是福報好，得女身是福報差。這或許可從客觀現狀中找到一些依據。如從生理學常識來看，女身有每月一次的麻煩，有生育時不可避免的痛苦。因此，女身顯然比男身有更多的麻煩和痛苦。所以，假如人在輪回中能自由選擇男女身，那麼或許會有更多的人願選擇較少麻煩和痛苦的男身吧。或許這就是男身比女身優越的一個考慮。（當然，古人也意識到，說男身的福報要比女身好，這是就整體而言，若從個體看則不一定。如男性乞丐與皇后公主、男性白癡與才女，以至於體弱多病的男性與身體健壯的女性相比，福報優劣則又另當別論。）

但如果基於這種因果福報的觀念，將女性的所有弱點綜合在一起（如女身多麻煩痛苦，女性受教育少素質較差等），將自然因素和社會因素產生的女性問題綜合在一起，得出「男尊女卑」的結論，由此來論證男女不平等的合理性，這是現代人所不能接受的。而當代的現實也會對這種結論提出致命的挑戰。因為在當代女性中，尤其是在當代獨生子女中，女性受高等教育的比例並不在男性之下。如仍以因果福報來解釋，這是否說明時至今日，因緣變遷，女性已不再是一個福報差的群體了？至於生育痛苦，若從個體福報來說，似乎是福報差；但從對人種延續的意義來說，則是女性在作出犧牲。所以，從對社會的貢獻來說，這恰恰表明女性為社會作出了更多的貢獻，因而這決不是一個女性應受歧視的理由，而應是一個女性應受尊重的理由。如以此作為歧視女性的理由，這是不能為現代道德所接受的。

這樣一來，男女不平等就完全沒有任何合理性了。

佛教的社會參與乃至生存方式，都應遵循緣起論，即依據一定的時代和社會之「緣」來決定自己的表現形式和社會活動方式。例如，當佛教傳到了歐美，佛教即使在表現形式上，也有了巨大的變化，與傳統佛教形成了巨大的差別。以美國佛教為例：「為適應美國青年的需要，有些寺院的會議大廳比寺院本身還大，有的甚至能容千人。在這些會廳裏，地板磨得很光，青年人可以在裏面打籃球、開舞會、辦宴會、看電影。寺院不僅發揮著傳統宗教作用，還成為青年人喜歡彙集的文化中心。在祈禱形式方面。有些佛寺裏，信眾在祈禱時仿照基督教禮拜時唱聖歌的方式唱佛教頌歌，在方丈講經或授五戒時用鋼琴伴奏；有些佛寺裏，留著長髮、穿著牛仔褲的青年在靠背椅上打坐，用英文念經，因為人們注重的不是祈禱的儀式，而是相信可使其獲得解脫的教義。」[1]

「緣起」的本質是「性空」，一切「緣起法」都「性空」。因此，只要能生起菩提之「心」，則形式上完全可以「無所住」，即不執著任何特定的形式。佛教內的男女不平等，或許在歷史上有其一定的必要性，但時至今日，時代和社會都已發生了巨變，若仍執著此法實有，不可變更，那似乎就違背了「緣起性空」的道理了。

從教團的實際情況來說，老一代的比丘和比丘尼都生活在一個女性受歧視的時代，因而都能對男女不平等的狀況習以為常，安然受之。而年青的僧尼都出生在一個尊重女性、提倡男女平等的時代，因此，一般而言，女眾不能容忍受歧視，而男眾更願尊重女眾。由此或許可說，佛教內部提倡男女平等的時機也已成熟。

（本文原刊於 92 年 1 月《普門學報 2002 年讀後感》，經作者同意，轉載以饗讀者）

[1] 楊曾文主編：《當代佛教》，東方出版社，1993 年版，第 340 頁。



# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

- ▶ 關懷生命協會《台灣動物之聲》合輯電子書即日起開始接受預訂

doi:10.29665/HS.200304.0017

弘誓雙月刊, (62), 2003

作者/Author :

頁數/Page : 95-95

出版日期/Publication Date :2003/04

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.200304.0017>



*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



關懷生命協會《台灣動物之聲》合輯電子書  
即日起開始接受預訂

本會季刊《台灣動物之聲》，雖然並非是台灣唯一的動物保護刊物，但絕對是想要了解台灣動保運動的人，所不能忽略的重要歷史文獻。它紀錄了台灣近十年間的重要動物新聞事件，動物保護從私領域跨入公領域、從柔性的慈悲救護到剛性的社會運動的演化過程，見證了台灣從人權、女權「進化」到動物權運動的歷史，並且是當代台灣「人間佛教」思想「回應時代思潮、引領社會進步」的具體實證。

這樣一份重要的刊物，自 82 年 7 月創刊以來，迄今已發行 32 期、累積 60 餘萬字、平均每期發行 2 萬冊。其中某些篇章，雖然是針對當時所發生的事件所寫，但其中所蘊藏的思想內涵，並不因時空變化而失去其意義與價值；其他針對歷年重大動保事件的報導文章，則是重要的文字史料。

向來，《台灣動物之聲》以平面刊物的方式印刷出版，後來由於網際網路蔚為潮流，自第 22 期開始才全文登錄於協會網站，可是之前已發行季刊內容的電子檔案，有不少因為歷經多次搬遷、水災、電腦中毒、磁片損毀……諸種原因而不復得，只留下印刷出來的雜誌稿，最為遺憾的是，早期的第二期、第六期連任何存檔都沒有，已邈然無跡可尋。這也讓本會警覺，應該要留意重要文獻的保存。

基於以上之原因，加上今（92）年 2 月本會將創會屆滿十週年，是以乃有將已出版的《台灣動物之聲》合輯成電子書的構想，一方面紀念本會創會十週年，一方面也作為十年來台灣動物保護運動的史料文獻。製作成光碟，除了取其不易毀損的好處，也設計了「搜尋」功能，並且內容上重新編排，讓讀者更能方便索閱。

目前秘書處同仁在百忙之中刻正趕工製作，沒有電子檔案的，必須重新打字或以文字辨識軟體掃描、尋找替代照片、圖片掃描、美編、設計網頁等等……；由衷希望關心台灣動保運動的讀者，能夠歡喜本會這份十週年的紀念獻禮。

《台灣動物之聲》合輯電子書為免費贈閱，除了贈送給國內外各公私立圖書館之外，為方便估算發行數量，即日起接受讀者預訂，若您個人或單位想要這份文獻，請來信告知您的姓名或單位名稱、地址、電話，寄至聯絡信箱：  
[lcatwn@ms15.hinet.net](mailto:lcatwn@ms15.hinet.net) 登記。

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

- ▶ 仁者嵩壽，法水長流 第四屆「印順導師思想之理論與實踐」「人間佛教，薪火相傳」海峽兩岸學術研討會圓滿落幕

doi:10.29665/HS.200304.0018

弘誓雙月刊, (62), 2003

作者/Author：呂姝貞

頁數/Page：96-103

出版日期/Publication Date：2003/04

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.200304.0018>



*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



仁者嵩壽，法水長流

第四屆「印順導師思想之理論與實踐」

「人間佛教，薪火相傳」海峽兩岸學術研討會圓滿落幕

呂姝貞

為恭祝佛教大思想家印順導師九秩晉八嵩壽，並促進「人間佛教」理念之弘揚，由佛教弘誓學院、弘誓文教基金會、現代禪文教基金會主辦的「第四屆印順導師思想之理論與實踐」學術研討會，於三月二十九、三十日假中央研究院學術活動中心舉行，並圓滿落幕。計有六百餘人參加，與會人士由大會贈送《印順導師九秩晉八嵩壽紀念集》一套三冊，內含：昭慧法師著《佛教規範倫理學——從佛教倫理學到戒律學思想體系之建構》、《活水源頭——印順導師思想論集》及悟殷法師著《部派佛教系列中編：修證篇》。新書發表、研討及座談過程中的交流與論辯，相當精彩而多元。

大會開始時，全體大眾向印順導師法相行三問訊禮，恭祝導師為法住世，嵩壽無量，正法光明長照世間。

主席性廣法師於開幕典禮中致詞時表示：為促進「人間佛教」理念之弘揚，延續「人間佛教」行者「回應普世價值，引領社會進步」之一貫宗旨，並帶動台灣佛教界之新思維與改革熱情，主辦單位舉辦三屆以來，尤以第二屆「廢除八敬法」宣言，獲得教界與社會之廣大迴響，第三屆更將佛法與「當代對話」——期能以知識和理性的人間菩薩道精神，從事建構當代台灣本土佛教哲學的新思維，並真正落實佛教兩性平權的新倫理觀，本屆研討會則邀請海峽兩岸學者共同研討「博大精深印順學」與「當代佛教走入人間」二大議題。而每一年用「以法供養」的方式，來為導師祝壽，主要是以憶念法、思維法、學習法、甚至修證法的心情。而這樣的方式，應可說是對於一位思想家、佛學卓越成就者最好的祝壽方式，也因為印順導師的思想具有延展性，所以每年舉辦研討會，都能夠以導師的思想為主軸，討論相關議題。由於法不孤起，仗緣方生，所以一年比一年殊勝，無論是大陸還是台灣的學界先進，都願意把他們的論文發表出來。其實，學術研討會真正的精神，在新思想的交流，新觀念的激盪，雖然思想的改革並不代表行動的實踐，但卻是實踐的動力。

性廣法師並引述前些時自美國訪台的繼如法師之言。繼如法師表示：願意在美國社會，弘傳印順導師的思想。因為，人間佛教思想能與西方深度對話。

同是主辦單位之一的現代禪文教基金會，由現代禪教研部主任溫金柯居士代表致詞。他說：現代禪李元松老師思想深受導師思想之啟發，因此現代禪教團能

夠參與共同主辦，全體同仁都非常高興。本屆與會學者與所提交之論文，有相當之份量，大陸重量級學者與會，為大會增色不少。而以導師思想對漢傳佛教之重要性而言，不應只有「法海微波」，而應是「法海巨濤」才對。

中國社會科學院世界宗教研究所副所長張新鷹教授代表大陸學者，向主辦單位表達謝忱，同時指出：印老是佛教界公認的高僧，他的成就是中國佛教學界的光榮。他祝福印公導師福壽綿長、永住世間。他並預告：當年由太虛大師主辦的漢藏教理院，將於明年整修後舉辦國際學術研討會，重慶的法師殷切期盼印順導師能於明年再到恢復重光的縉雲山。因為導師曾在《平凡的一生》寫道：「在漢藏教理院的八年，是決定自己未來一切的八年」。

上海復旦大學宗教所所長王雷泉教授致詞時表示：三次來台，都與印公導師有關係。並談及印公導師「此時、此地、此人」的人間佛教思想，已成為兩岸很重要的佛教思想。

中華佛研所所長李志夫教授表示：明年是導師九十九歲，應可以聯合更多單位，擴大辦理研討會，以資慶祝。

開幕典禮之後，與會來賓分兩梯次合影留念。然後由昭慧法師發表新書《佛教規範倫理學》。本書研究的是佛教道德哲學，也可說是戒律學的「法哲學」與「法理學」，作者將《佛教倫理學》與《律學今詮》作了一個全面性的銜接，讓讀者清晰地看到從佛教倫理學到戒律學，有其一以貫之的思想脈絡，那就是：基本原理→中層原則→基本規範→各種規制→延伸規章與判例。

葉海煙教授稱譽：這是一場別開生面，而且人數最多的新書發表會，他很剴切地提到幾個本書的重要觀點及其價值，並對本書的學術成就，給予極大的讚歎。

而張新鷹教授精采的回應，則更指出：這本書反應了作者的現世觀照，給我們的啟示是當代的續佛慧命，體現佛教在當代社會的發展與適應。昭慧法師的思路與趣向，不但反映了人間佛教的理念，而且與當代社會思潮，有著非常密切的對應關係。

本次會議專題演講，邀請在印度長達二十五年，從事印度佛教復興運動的英籍世友先生（Mr. Lokamitra），談「印度佛教復興運動的重大發展」，分享與會大眾，游祥洲教授擔任翻譯。世友先生指出：印度佛教復興，亦為人間佛教對社會影響的具體展現之一。出身賤民階級，而在英、美留學的安貝卡博士，是印度獨立後的第一任司法部長，他認為人是平等的，只有透過佛教才能讓賤民脫離種姓

制度。在安貝卡博士的推動之下，四十五年前，五十萬人一次在龍城集體皈依了佛教。

他並指出：在印度佛教復興運動中，以貧民窟中的賤民意識是最難突破的地方。現在，如果我們不能幫助他們產生正確的佛法觀念，他們很有可能進而改信其他宗教，那印度佛教將有可能面臨第二度的滅亡。游祥洲教授補充說：「太虛大師說：不忍聖教衰，不忍眾生苦。玄奘大師與歷代大師將佛法從印度傳過來，也希望我們將佛法傳回印度。」主持該場講座的昭慧法師，希望大家能慷慨解囊，幫助印度佛教復興運動。她的呼籲，獲得了來賓廣大的迴響。

除了新書發表會、專題演講之外，尚有七場論文發表會，計有十八篇論文發表，所發表之論文有二大主題：(一) 博大精深印順學。(二) 當代佛教走入人間。

各場次主持人分別為：李志夫教授、賴澤涵教授、盧蕙馨教授、黃運喜教授、蕭金松教授、葉智魁教授、張嘉尹教授。

發表人依序為：性廣法師、江燦騰教授、朱文光教授、賴賢宗教授、楊曾文教授、林蓉芝老師、林光明教授、龔雋教授、游祥洲教授、空寂法師、悟殷法師、呂勝強老師、鄧子美教授、楊惠南教授、戴愛蓮教授、林朝成教授、陳儀深教授、宣方教授等教界、學界人士。

性廣法師在其發表之〈大乘禪波羅蜜「止觀法要」之抉擇〉中，以智者大師與印順導師的禪觀思想為主軸，而做比較研究，指出智者大師和印順導師思想，都建立在深厚的義理基礎上，對於印度禪學的典籍都有廣泛的研究，二位都是延續龍樹中觀的思想，由於智者大師受《法華經》之影響，從信願入門，強調修心，發揮中觀學而強調融貫；而印順導師禪學思想則吸收《瑜伽師地論》之學理，從慈悲入門，菩提心是其心要，並強調依「修身」入門，發揮中觀學而強調精嚴。文中探討二位大師異同之處，極受與會人士之重視。

江燦騰教授發表〈傳統新義：近代台灣本土佛教史料的蒐集與研究〉，闡明有關從事近代台灣本土佛教研究之史料蒐集與研究意識，並探討史料整理與研究史的發展，且強調應擴大視野——以近代東亞發展史的觀察角度，來研究台灣佛教近代史，並主張：研究者應從實際的層面，探明其中所涉及的日中台三角交流的佛教新秩序，並揭發其中有關台灣本土佛教曾被宰制、聯絡、輔導和強迫改造的各種問題。

朱文光教授則於其〈漢語佛學研究的方法論轉向〉中，探討近現代佛學研究

典範之形成、漢地佛學研究者的方法學構思，以及漢語佛學研究的方法論轉向。以反應印老青年時代對佛教的反應，說明人間佛教佛學研究方法論，並指出二十一世紀以來漢地佛學呈現轉向的趨勢，並綜述守舊與維新的佛學研究方法論。

賴賢宗教授於〈佛教詮釋學與人間佛教思想的哲學詮釋〉中表示：人間佛教是中國佛教的脈動。他並解明人間佛教的大乘佛教思想基礎，探討人間佛教思想的兩種進路及其整合與相關問題，進而探討佛教詮釋學對於詮釋學與佛學研究之意義，闡明當代意義脈絡中人間佛教的理論基礎與佛教詮釋學。

楊曾文教授於〈二十一世紀的人間佛教和佛教研究〉中指出：「人間佛教」是新世紀佛教的一面旗幟，並對昭慧法師公開聲明廢除「八敬法」的大無畏做法表示讚賞。他表示：在新世紀以人間佛教理念為旗幟是時代潮流，佛教在社會適應中必將煥發新的活力，湧現出種種新的現象。在此過程中，佛教研究不僅會為發展社會人文科學作出貢獻，也將為新世紀佛教的傳播發展提供借鑒、諮詢，為開展各種弘法利生、環保、佛教教育等事業提供對策。

林蓉芝老師於〈當代佛寺法制化的再討論〉中闡明：宗教團體法是以宗教團體的立場，對宗教團體的規範，宗教法確實有其必要，且關係佛教未來的命運。宗教法制化是必行之路，唯有從人治走向法治，人間佛教才能薪火相傳。

林光明老師於〈試析印順導師對咒語的態度〉中表示，導師由原始佛教的思想出發，對咒語並沒有偏見，也沒有貶抑「持咒」的修行力量，並讚許「咒術對佛教宏傳的功德」，他認為導師對咒語的認知與詮釋都很正確。傳道法師則提供不同看法：「導師雖不會反對別人持咒，但卻不會贊成咒語。」游祥洲也提供導師親口對他說的一段話：「我不接受密教，但對西藏喇嘛認真治學的態度，我是非常讚賞的。」

龔雋教授於〈調適與反抗〉一文中，以近代東亞佛教傳統與政治關係中的兩個案例為中心，主要圍繞在以太虛大師為代表的中國近代人間佛教運動與日本禪佛教，和以西田幾多郎等為代表的京都學派，在二十世紀三、四十年代有關政治的討論，分析東亞近代不同境域中的人間佛教運動，是如何從現代性與民族主義的議題，各自展開自己的論述，以處置佛教傳統的內在觀念與社會外緣關係之間的緊張狀況。

游祥洲教授〈論印順學與佛教全球化〉中表示：全球化是二十一世紀最明顯的趨勢，面對此一新趨勢的挑戰，「對話」將是解決全球化問題最主要的途徑。也唯有積極展開「對話」，才能夠展現實力並創造優勢。印順導師將近一世紀的研究成果，已為佛教詮釋學提供一個接古開新的基礎，可以為佛教全球化作一個

極大的思考。並希望能將這佛教內部對話的思想語言介面，為「佛教全球化」創造極大的優勢。其中，「三乘共貫」與佛教內部對話、「人間佛教」與佛教的現代性、四眾平等與「全球倫理」三點是值得特別注意的面向。而印順學與佛教全球化，已成為一個真正值得討論的問題，例如將導師的著作英譯流通，以及在世界有名的大學，提供印順學講座，甚至如果明年可以擴大辦理，並邀請西方的學者來參與，那將會是很好的開始。

空寂法師在〈論佛教戒律觀對「罪」的看法〉中，以「罪」之判定為主，依其層級而作探討，並針對「主要罪因」與「次要罪因」、佛教三類罪因而作理論分析，探析人天乘所認定之罪、聲聞乘所認定的罪與菩薩乘所認定的罪之不同。她指出：世間的法律並不過問人的無明與愛染，而佛教為了尊重緣起世間不同佛弟子之不同根性，還將道德層次分為三級，讓佛弟子隨著自己道德意識的提高，而將行為的自我要求相對提高。於是「罪」之意識讓自我警策的力量，因而相形提高。

悟殷法師〈記印順導師《印度之佛教》的特見〉，從聲聞部派到大乘二大唯心論來闡明導師《印度之佛教》的卓越特見：導師釐清了傳說紛紜的學派分化次第，論定部派分化的次第及系譜；在錯綜複雜的部派論義中，歸納了部派佛教發展的兩條路線——依蘊立我和依心立我；並且用學派思想、風格、地域文化串連了聲聞部派跨越到大乘佛教的關係，闡明大乘佛教的思想源頭；以妄心、真心的思想來源不同，發掘妄心論和真心論思想之歧異與彼此之拒攝；並從眾多的唯識典籍中，發現唯識學者在印度、在中國形成諸多異說的關鍵，解決了自古以來唯識學說的紛紜爭論。最重要的是：導師緊扣佛教的根本思想「緣起」——生死流轉與涅槃解脫，都依「緣起」而開顯的軌則性，以探求佛教的本源，明其流變，抉擇而洗鍊之。而釋尊之特見，即是「緣起」。法師並揭櫫一個原則：各期各學派怎樣說明生死流轉，反其道而行，就如何說明涅槃解脫。

呂勝強老師於〈印順導師「人間佛教」之菩薩觀及道次第初探〉中，闡揚導師所提倡「人間佛教」之「人菩薩行」，並證成人菩薩行之如理（緣起）性及可行（實踐）性。試圖從印順導師引據經論之諸多著作中，抉擇其「菩薩觀」，並建構出「人菩薩行」的道次第，俾使同情「人間佛教」者，得以同願同行，並釐清部份佛教行者對人菩薩行之質疑。

鄧子美教授〈人間佛教與大乘佛教關係論〉，參照現代宗教社會學理論，從宗教型態比較、大乘與小乘佛教比較，以及現代與傳統佛教比較出發，依據佛教經論與人間佛教代表性人物太虛、印順、趙樸初的論述，界定了大乘佛教與人間佛教的內涵與外延。並強調：人間佛教理論的創立者在構建嚴整的理論範型，不僅著眼於批判，而且更致力於傳統大乘各教派以及藏傳佛教、日本佛教、南傳佛

教甚至基督教優點的吸取。作者肯定：人間佛教繼承了大乘精髓，論及人間佛教與大乘佛教間的包容與兼容關係，佛教與現代社會互動過程中所產生的問題與爭議，並評估海峽兩岸佛教走向（多元競爭）以及今後各自所應努力的重點。

昭慧法師回應：人間佛教應共同擁抱苦難眾生，相濡以沫，而非競爭關係。鄧子美教授補充說，實踐是可以競爭的，否則會產生經濟學上「劣幣驅逐良幣」的情形。

楊惠南教授於〈建立台灣女同志佛教徒的主體論述與女性生態學〉文中闡明，受到深層生態學影響的生態女性主義者主張：以「生物中心觀」來取代以往的「人類中心觀」。並進行生態女性主義的反思。作者則主張以佛教「緣起論」的立場，來解決西方同志主體論述的內在矛盾，以及女性生態學的理论困難等相關議題，並呼籲：台灣女同志佛教徒應該勇敢「出櫃」，與台灣男同志佛教徒攜手合作，以解決老死等問題，並建立台灣本土性的同志佛教徒論述。

戴愛蓮教授於〈佛教、婦女與公民社會在台灣〉中表示：台灣不僅已經成為大乘佛教的心臟地帶，更主要的是：台灣是亞洲及亞洲以外，所有佛教傳統的女性修道院之中心。台灣比丘尼可以健康發展之主要因素，她歸納了十一點因素，並探討台灣女性出家人究竟能不能算是世界性的女性出家人運動中的一環？以及台灣的女性出家人是否認同台灣的女性主義運動？並舉出羅伯特·威勒的看法：「台灣的婦女以及佛教在型塑公民社會的過程中，扮演了積極的角色。」

林朝成教授所發表的〈正義與關懷：佛教觀點的詮釋〉，指出：關懷倫理與正義倫理的爭議，對人間佛教而言，是個值得關注的論題。他嘗試從「可普遍性」的解析，說明關懷倫理學理論的定位，並從「需要的詮釋」說明關懷倫理學透過溝通理性建構正義倫理的必要性。作者提出佛教「法緣慈悲」的倫理學立場，及其重構的可能性。就慈悲的關懷倫理的制度面建構而言，吸收「需要的詮釋」的溝通理性，並就「法緣慈悲」的面向，確立其「可普遍性」的後設原則，將是慈悲倫理世俗面向開展的重要環節。昭慧法師補充說：平等分配的原理何在？是哪一種形態的平等分配？是否可實行於僧團之外的俗世社會？這些都還可再做深入的探討。

陳儀深教授於〈民國時期的佛教與政治（1912～1949）〉中，從政府檔案與《海潮音》雜誌等資料來探討 1912 至 1949 年間佛教與政治的關係。此期間有廟產興學等問題，從太虛大師提出的「僧伽參政」看法，可以見到佛教現代化的問題。他認為，理想的政教關係只有在政治民主、社會健全的環境下才可能產生。而佛教界對於國家社會的民主進步、公平正義如果不能扮演推手，至少也不應是旁觀者或是向下拉扯的角色。由此可見，太虛大師不避「政僧」之譏，勇於對社

會主義、世界主義、民族主義乃至具體的公共事務發言，猶然是今日佛教徒應該重視的榜樣。作者希望，佛教能把大乘佛法的菩薩道精神，真正帶到人間的日常生活之中。

宣方教授於〈當代南傳佛教國家佛門女性解放運動之考察〉，以恢復比丘尼傳承運動為中心，來探討當代南傳佛教國家佛門女性解放運動所涉及的不同層次，以及眾多的問題。此中尤以涉及「律制」之爭，招致眾多的非議和譏評。作者認為：佛門女性解放運動，需要各種策略的綜合運用，更需要各種人才的群策群力。需要披荆斬棘、勇往直前的革命家，也需要堅韌不拔、穩步推進的改革者，並且需要「不忍眾生苦，不忍聖教衰」的悲愍情懷，以及「造次必於是，顛沛必於是」的堅定信心，才能突破重重的障蔽。

最後由黃麗明居士主持「典範人物的歷史圖像」座談會，邀請四位引言人，分享典範人物的懿德風範，以及彌足珍貴的歷史圖像：

首先請傳學軍局長代讀李載道先生論文，為大家介紹弘一大師與梁啟超先生兩位典範人物，以及他們在天津的故居之修復始末。由於兩位偉大人物，留下了極其豐厚的文化遺產和宗教遺產，給世人留下了許多啓迪與思考，在海內外享有極高的聲望，所以他們的故居之修復也備受世人的關注。

接著，由傳道法師談述製作《人間佛教的播種者——印順導師》紀錄錄影帶之始末。傳道法師受導師「此時、此地、此人的關懷與淨化」之啓發，於十年前不畏艱難，完成導師錄影帶之製作，其動機為：一方面立志報答導師的法乳深恩，另一方面也為曾經接受導師思想熏陶的晚生後輩，彌補些許未能親謁慈容的缺憾；而更重要的，還是想為廣大的佛教與非佛教徒，介紹導師的一生行誼與思想大要，以昭顯長者的精神與德行。

為印順導師製作紀錄片的慈濟大愛台總監姚仁祿先生，於座談會中談述其製作的總體過程與心路歷程，由導師常寫的「追尋正見、確立正信、堅忍正行、傳承正法」，而錄製成「正見·正信·正行·正法——印順導師傳」紀錄片與 DVD，談述製作過程、內容、團隊等相關資訊，本紀錄片廣為訪問相關法師，談述導師行誼，以及對導師思想的想法。

潘小姐曾為印順導師寫作傳記，現身說法，認為：紀錄這一代中國人的奮鬥與成就，以鼓舞下一世代的人，是一件深具意義而令人雀躍的事。她以說故事的方式，來呈現導師的思想與人格特質；她表示：能聆聽導師及其弟子對導師生活或思想的想法，在各種相關場景中，感到溫馨祥和。她看到導師是那樣的念茲在茲於佛法的弘傳，內心至為感動。她表示：《印順導師傳》的寫作對她的挑戰很

大，因而心靈的收穫也很多。

其後昭慧法師並補充說明安排座談會始末，並希望將來能有更多人來弘揚印順學以及太虛學。

接著由昭慧法師主持閉幕典禮，她表示：「人間佛教，薪火相傳」研討會之命名，主要是期盼諸方承受導師思想澤蔭的佛教單位，能夠一棒接一棒地辦下去，而且成事不必在我。

她並分享王爾德「快樂王子」的故事，以譬喻不捨眾生的菩薩心行——小燕子因為代快樂王子分送那些嵌鑲在他銅像上的金片，乃至眼中的紅寶石，給窮苦人家，而終至於耽誤了南遷避冬的時段，倒斃在銅像腳下。她比喻導師為快樂王子，追隨導師的我們（包括在座所有人）就像一群小燕子。小燕子可以歡喜的行菩薩道，在利他的過程之中，不斷的完成自利，他們見證著人間佛教的人菩薩行。她接著介紹她身邊的一群小燕子——弘誓師生的工作團隊。大家熱烈鼓掌，而且掌聲不斷。本次研討會就在一片歡喜的氣氛下，圓滿地畫上了句號。

本次研討會所有論文，已於 3 月 31 日以後，在佛教弘誓學院與現代禪網站之中全文刊載，敬請讀者下載瀏覽，並且惠予指教！