

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 神聖與死亡

doi:10.29665/HS.200110.0001

弘誓雙月刊, (53), 2001

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page： 2-3

出版日期/Publication Date：2001/10

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.200110.0001>



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



神聖與死亡

釋昭慧

死亡，是每一個生命都不得不面對的結局，而且伴隨著死前病苦的折騰，對自己生命的眷戀，對相關人事物的不捨，以及對死後狀況杳冥難知的憂懼，人們大都怖畏死亡。怖畏死亡，當然就會尋求添壽、長生或永生之道。於是，宗教就成為人們面對死亡時最大的慰藉了。也許可以這麼說：每一種宗教都是一種「面對死亡」的生命哲學。

大體而言，世間宗教面對死亡的威脅，有的是應許人透過祈禳儀式以消災添壽，有的是應許人透過修仙煉以長生不老，更有的是應許人透過信靠上主以永生天界。佛陀則直接表明：有生無不死，欲「不死」者除非能在根源上「不生」；他教人逆向思考「生」的荒謬性（理智方面的無明、情意方面的我愛，以及伴隨而來的種種痛苦），以趨入「無生」（涅槃）為面對死亡的究極之道。

90.06.24 昭慧法師參加輔大「廢除死刑國際研討會」並發表〈廢除死刑之佛法觀點〉

總之，人為力量之所以從來無法徹底殲滅宗教，原因就在於：不是宗教需要人，而是人需要宗教。人們需要宗教，以幫助其面對生命中的大敵——死亡；宗教各有一套自成邏輯的說詞，讓人燃起一絲希望，期待死亡時得以避免沉淪，獲致超昇。於是不但亡者減低了面對死亡的哀悽與慌亂，生者也得以縮短「療傷止痛」的時程。

死亡讓人體認到生命的卑微，而宗教卻因其教人「面對死亡」，而益發凸顯其神聖。顯然宗教是如此善意地教人掌握命運之舵，以期擺脫卑微！然而自認為卑微的生命，一旦會遇了他所自認為神聖的宗教，終究很難擺脫那種全身全心依賴信靠，死生以之的情愫；所以宗教的神聖性一旦被侵犯了，會讓人產生一種「生不如死」的痛切感，而帶給人「面對死亡」時無與倫比的勇氣。你很難以常情想像：古今中外那些前仆後繼的殉教者，他們面對著凶猛的野獸、殘酷的刑罰與銳利的武器，是如何克服對死亡之本能畏懼的！其實他們的思維邏輯很簡單：宗教，不但等於，而且大於個人的生命；以極卑微之生命，捍衛那極神聖之宗教，這是「重於泰山」的死亡之道。

神聖的宗教教人如何無懼而尊嚴地面對死亡，罪惡的戰爭則強制人們悲慘地大量死亡。這兩者，本是背道而馳的兩股力量——前者教人「向上提昇」，後者

令人「向下沉淪」；但當兩者被結合而成「聖戰」的時候，它就產生了極其「恐怖」的效果。因為，不但「恐怖份子」本身受到「神聖」的應許而無懼於死亡，而且他們還有足夠的理由相信：這種夾帶著神聖因素的死亡，能夠「早死早超生」；或者可以作如是觀：這是建立「神聖國度」的必要之惡。此時宗教徒所培養出來「面對死亡」的勇氣，就不止於用在宗教迫害發生時被動的「殉教」行為，而可擴而充之用以「宣教」，甚至不惜為了宣教而侵犯異己，屠戮無辜。

殺人者只要不畏死，他就可以找到無數侵犯異己，屠戮無辜的機會，此所以「聖戰」遠比任何一種戰爭都來得「恐怖」。他們堅信：為了神聖而無懼於死亡，會使人更接近神聖。以極卑微換得極神聖，這當然是一場值得豪賭的命運遊戲！至此，人類終極的依靠，生命永恆的慰藉，吊詭地形成了蒼生重大的浩劫！

90.09.10 昭慧法師參加衛生署疾病管制局「生命有限，大愛無限」記者會

杭亭頓說：基督教文明與伊斯蘭文明終將一戰。此一預言，難道已在九一一世貿中心與五角大廈數千冤魂的身上，得到了初步的見證嗎？阿富汗政權不願交出九一一慘案嫌疑首腦賓拉登，甚至不惜為此而掀起一場血腥的聖戰。宗教，難道必須歷經無數「死亡」的血祭，才能證明其「神聖」嗎？

被視為「神聖」的不祇是宗教，人間的意識形態，只要被推到極致（無論是極左還是極右，是父權思想、族歧視、階級意識還是人類沙文主義），就很難逃脫被神聖化的命運。不可思議的是：世俗人事，只要一經神聖化，同樣是如此地貼近死亡！

納粹把自種族神聖化，相對地就把異族類妖魔化，導致令人髮指的滅種大屠殺。毛澤東說他死後要去「見馬克思」；馬克斯因其創說共產主義而被視同神聖（此所以共產黨員可以不需要宗教，因為共產主義早已神聖化而等同於宗教了），正因共產主義如此神聖，不符主義規格的人事物，豈不就等同於邪惡了？於是數以千萬計人民同樣被妖魔化，而在各種鬥爭與困頓中悲慘死亡。中國的大一統意識，使得原屬政治層面的領土或主權問題，也被化約成了「神聖不可侵犯」的宗教信念，台灣人民，也就因為此一政治議題的「神聖」，而長期生活在戰爭與「死亡」的陰影中。

神聖，令人撩起無限嚮往，也令人絕望到幾乎窒息，只因為它是如此地貼近著死亡！

九十年九月十八日 于尊悔樓——刊於九十年九月二十四日《自由時報》

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 神聖與套牢—弔詭的宗教心靈

doi:10.29665/HS.200110.0002

弘誓雙月刊, (53), 2001

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page：4-5

出版日期/Publication Date：2001/10

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.200110.0002>



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



神聖與套牢——弔詭的宗教心靈

釋昭慧

今日閱報，刊登了兩大佛教團體舉行盛典的照片，照片上的信徒們，不約而同的都在頸項上配掛著象徵該團體榮譽標誌的襟帶。看了以後，不禁莞爾，因為第一個浮上腦際的意念，竟然不是「神聖」，而是「套牢」。也許「神聖」與「套牢」，向來就是一體兩面的孿生兄弟吧！

在九二一賑災時，有自詡為「唯一真理」的教派，在賑災工作上積極佈椿，以展開宣教活動，為的是讓災區民眾，能感受得到教會的仁慈，而改變信仰，接受這「唯一真理」的宗教。他們津津樂道這番災區宣教之後，教徒的成長數字。在他們心目中是如此「神聖」的事功，旁人看來，也不過是「套牢」二字而已；而且這已不但是「套牢」，還有「趁火打劫」的味道了。

有的佛教教派，雖然因為教義平和寬容，沒有侵略性，所以不會產生「賑災兼宣教」的狂熱動機，但是信徒們在積極賑災的同時，還是唯恐媒體不知道這份慈悲心的發射台是某某團體。有的信徒，對於媒體報導只重視某幾個大團體，而忽略了他們團體的存在，也頗為理直氣壯地表達不滿的情緒。他們實在無法在佛經中為自己這種小家子氣，找到任何「神聖」的理由，唯一的理由就是：他們已把自己所認同的對象「神聖」化，心甘情願接受它的「套牢」了。

世人多尚「自由」，骨子裡卻常是在相互試探之中，尋覓相互「套牢」之道。自由主義永遠與任何一種族群意識，有某種程度的緊張關係，但是，非但專制政權視「自由」為死敵，即便民主時代的政客，為了要尋求「死忠」選民的奧援，也常是鎖定族群而作族群意識之訴求。「死忠」從何而來？曰：從「套牢」而來。

就筆者的觀察所及，「無明縛、愛結繫」的凡夫俗子，多半還是愛玩「互相套牢」的遊戲，而且樂此不疲。佛洛姆說人類有「逃避自由」的傾向，信哉！不要說是情感、金錢、權力、名譽，可以緊緊箍住心靈，即便是政治上的一句口號，團體中的一枚徽章、一件襟帶、一套制服，都可以成為「套牢」工具，讓人產生更大的「認同」。

苦悶的心靈，偶因情感、金錢、權力、名譽的緊箍，拴得苦不堪言，也會有人因此而探向宗教之門，看是否能學得「自由解脫」的一招半式。但是「沉浸在真理中」的喜悅還沒褪盡，另一重天羅地網又已悄悄張開，宗教中人鮮不淪陷。在認知方面，它讓人們心甘情願地被套牢在某一種宗教意識形態之中，人主出奴，黨同伐異；在情感方面，它讓人們受「神聖」氛圍之蠱惑，甘願被人套牢，而且

進一步成為「套牢」別人的共犯結構。玩此「套牢」遊戲之時，不但樂此不疲，還可隨其「套牢業績」之成長，而讓人自覺更「接近神聖」了。

即使如釋迦佛這樣心靈自在的人，苦心引領世人走上「解脫」之路，但多少佛弟子，卻還是無怨無悔地在體認同、師門認同、宗派認同的過程中，選擇了「套牢」與「被套牢」，心甘情願地接受「套牢」所帶來的甜蜜與苦澀！

筆者生平最怕被「套牢」，將心比心，也雅不欲「套牢」任何人。有一回，學生們來學院歡度中秋，在皎潔的月光下，一位學生真情流露地說：「願生為某某人，死為某某魂！」筆者當即潑了盆冷水：「你萬萬不可死後還做我家的門神！」

筆者一再告訴學生：他們並不屬於筆者或筆者所主導的單位機構，而屬於一切眾生；發心行義，也要為「法界有情」，而不宜狹隘到只為筆者個人與所屬單位機構。希望他們能真正把握住「無我」的精神，而不是沉醉在「大我」迷人的氛圍之中。這樣依法清淨所感應得來的同願同行者，彼此間固然少了許多的是非恩怨、妒忌障礙，但卻絕對不會是龐大數字的會員組織，也無法形成不可忽視的龐大力量。也有學生曾向筆者反映：如此清淡的相互對待方式，使他們欠缺歸屬感。也許這種「不被套牢」的情境，還是容易讓人若有所失吧！

有時想想：是誰在套牢著誰？與其說是主事者單方面的作為，不如說是主事者與追隨群兩廂情願、互相取暖吧！

自由的心靈，竟是如此的「高處不勝寒」！

九十年八月廿七日 于尊悔樓，時禁足中

——刊於九十年八月三十日《自由時報》

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 關於臺灣宗教學界神聖性議題迷思的批判

doi:10.29665/HS.200110.0003

弘誓雙月刊, (53), 2001

作者/Author：江燦騰

頁數/Page：6-7

出版日期/Publication Date：2001/10

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.200110.0003>



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



關於臺灣宗教學界神聖性議題迷思的批判

江燦騰

作為一位研究當代臺灣宗教史的學者，我近幾年來最強烈的反感和譏嘲的學術現象之一，就是看到有不少在學界還有點名氣的所謂「宗教學者」，每隔一陣子就會炒一次關於宗教「神聖性」的學術議題；而不久之前的那一次，規模雖大，但我的評語卻只有一句，那就是：彼等絕大多數文章皆屬離胡說不遠的「硬套之論」，亦即讀者只須將其當「學術垃圾」看待就行了，根本不值得再浪費時間去關懷。

為何我會如此強烈批評呢？因此輩學者，最大的盲點之一，就是忽略了一一彼等關於宗教學「神聖性」的討論，其實是源自西方天主教的宗教哲學思想，並且和超越或絕對的神人異質（二元論）概念有關，但與東方的神人同質（一元論）的泛神概念又是截然不同的。

其實，此兩者在認知上的不同，以明末來華傳教的利瑪竇神父生平體會最深。因他起先認為中國古代經典上的「上帝」和天主教聖經上的「上帝」一樣，但不久他即發現：原來中國人所謂的「上帝」一詞，雖是指權威最大的天上主宰，卻非創造天地萬物的「造物者」，因而其「神聖性」是相對的，而非絕對的；反之，西方的「上帝」，既是宇宙萬物的「造物者」，並且在「神聖性」的概念上則是絕對的——因凡人皆不可能成上帝，唯有耶穌例外。

問題在於，華人一向認人為：人人皆可為堯舜，或人死雖為鬼，但有德有功者可升天為神等，甚至大乘佛教「眾生皆有佛性」的說法亦人盡皆知，故在明末的華人知識分子，始終無法相信利瑪竇所宣稱的：只有人子耶穌一人，可與絕對唯一的「上帝」相等，而別人不行？……

由此例子即知，在談中外宗教的「神聖性」時，此一重大差異，是須謹記在心，才不會犯錯的。我沒料到，同樣的問題，居然一再被當代臺灣的一些宗教學者所忽略（或明知故犯），真是太不應該了。

所以，我在此建議：今後臺灣的宗教學者如要再談「神聖性」的學術議題，請起碼在學理和方法上做到下列三點：

一、就西方原有的「神聖性」概念，放在西方宗教哲學的歷史脈絡來談，即可免混用。

二、如要作中西宗教「神聖性」的比較時，應釐清兩者差異何在？再進行比較。

三、將東方的「神聖性」按其思想本質和實際的歷史脈絡，重新定義，自成解釋系統。

否則，除了胡說，就是再鬧一次笑話罷了。



本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 宗教學上「神聖」的概念與範疇

doi:10.29665/HS.200110.0004

弘誓雙月刊, (53), 2001

作者/Author：釋性廣

頁數/Page：8-15

出版日期/Publication Date：2001/10

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.200110.0004>



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



宗教學上「神聖」的概念與範疇

釋性廣

一、前言

今年九月十一日，美國紐約的世界貿易中心受到恐怖份子以自殺式劫機轟撞的襲擊而傷亡慘重；由此震驚全球的事件中，不禁再次反思宗教信仰對於人類行為的重大影響。尤其是宗教中以「神聖」做煙幕，合理包裹人類對立、傷殺等思想、行為的現象，更值得宗教人士自我檢驗批判與痛切反省。

談到批判與反省，自古以來，人類從不缺乏對於「宗教」的投入和參與，關懷與批判；從需求與心態的不同，可略分為信仰型的理解與表達，和學術性的研究與批判。前者屬於各宗教自身發展的內部介述（如神學、佛學等），後者則多為宗教學者跨宗教研究的外部考察。

九一一劫機慘案發生後，美國布希總統以「十字軍東征」的用語（*crusade*）指稱這次的反恐怖行動。學者警告說，美國的反恐怖主義行動，可能激起回教世界的「聖戰」（ *Jihad*）。發動攻擊的恐怖份子，與發動反恐怖戰爭的美國總統布希，都能根據自身的信仰系統，為「發動聖戰」與「打擊魔鬼」的行動找到理由；可見信仰型的內部教義提倡，「神聖」概念的迷思，是有可能導致更大的仇恨與更多的傷殺。而學術型的外部研究，近年在現象主義的氛圍中，多著重於泛宗教間的描述與界定，這種傾向於「理解取向」的研究，在避免判定優劣的「價值取向」之時，也較少提供反思宗教負面影響的評議。

此下簡述西方宗教界對於「神聖」概念較具代表性的定義與看法，以供讀者了解此一議題的宗教學背景資料。

二、比較宗教學的研究特色

（一）在心態上，屬研究方法上的無神論【註 1】

隨著達爾文《物種起源》的出版，十九世紀末「進化論」成為歐洲學界顯學，流風所及，各科學界無不深受影響。西方學者引入「進化論」的方法研究宗教，使宗教研究的領域迅速發展。比較宗教學自此從非宗教的立場出發，在信仰與科學的論爭中，順著「科學」這條路發展，拒絕基督教天啟說的主張，而採用進化

論的觀點，這是有別於神學立場的學術研究，也是今日宗教學研究的主要基調。

(二) 在取向上，採「功能」或「本質」等兩種定義模式

人們對於「宗教」的印象與描繪琳瑯滿目，莫衷一是，然而大要可歸納學者的研究取向為兩種定義模式：一是從其本質(substantive definitions)的認定中出發；二是以宗教的功能(function)中對社會層面的影響，甚至是心理活動的內容而討論。

進而言之，「本質論」探討宗教本質之內容而下定義；故有以「神」為本質，或擴大意象而以「神聖（的對象或經驗）」為宗教之本質者。而「功能論」則著眼於宗教在人類社會所發揮的功能，重視宗教與社會間的互動關係，並進而分析宗教對於社會的影響；此中，宗教社會學的研究，即為典型的代表。若就研究意義而言，「本質論」分析宗教「是什麼」；而「功能論」則探討宗教「能做什麼」。

三、「神聖」概念的提出

根植於絕對一神信仰的西方宗教學，因其所處宗教文化氛圍的影響，無論是強調信仰本質還是偏重宗教功能的研究，無論是學派彼此間對於「神聖」概念的認知內容和涵蓋範圍大有差異，但仍多不離以「神聖」與「世俗」兩個對立範疇來討論人類的宗教。

在西方宗教學中，瑟德布洛姆（Nathan Soderblom，1866～1931）是最早提出「神聖」概念的學者之一，他認為：

神聖是宗教中的主要概念；它甚至比上帝概念還要重要。真正的宗教可以沒有一個明確的上帝概念，但真正的宗教不可以沒有神聖和世俗的區別。【註 2】

爾後各類宗教學領域的學者，多有應用神聖概念於彼等的宗教定義或詮釋理論中者，以下依宗教的社會學、心理學、現象學等幾個重要研究學門，介紹幾位較具代表性且影響廣泛的學者對於「神聖」概念的看法。

如宗教社會學者涂爾幹（Durkheim, Emile，1858～1917）云：
迄今所知的宗教信仰，無論是簡單的或是複雜的，都顯示了一個共同的特色，…… 凡俗的與神聖的，…… 這種畫分是宗教思想的一個顯著的特點。【註 3】

涂爾幹在選取宗教「聖與俗」特色的基礎上，主張「宗教乃是顯著社會性的事務。宗教表象是表達集體實在的集體表象。」【註 4】這是典型宗教社會學者的觀點，也就是研究社會實體中所賦予宗教象徵的意義。在社會學者的眼中，宗教是一種與神聖事物有關的，信仰與儀式組成的完整體系，並扮演溝通集體情感與觀念，整合社會關係與維繫群體規範等的功能。【註 5】

而在宗教心理學方面，如詹姆士（William James，1842～1910）也提到了神聖概念，他認為：

宗教……是人在獨處時，與神聖對象關連所發生的感情、行為，和體驗。【註 6】

詹姆士在觀察個人宗教經驗與信仰意識的發展後，得到了前述的結論；在此中，他提出了宗教經驗領域中信仰者與「神聖對象」接觸的概念。宗教心理學的研究角度，多由一些支配宗教感受、行為和信念的實際經驗和心理狀態的內容出發，雖欲建立一套普遍的解釋系統，然而仍然以個人信仰的身心經驗為研究的主要對象，而建立屬於心理學解釋的系統理論和分類標準。

宗教心理學的觀察，著重在人類參與宗教信仰過程中的體驗感受、意識變化與性格影響，與其說他在研究宗教，不如說他從重視人對宗教的反應出發，而談到宗教對個人的影響。自詹姆士的宗教心理學先驅之作《宗教經驗的種種》於一九〇二年出版後，心理學的研究角度，為當時瀰漫在人類學與社會學氛圍中的宗教學研究，開發出新的宗教學視野。

如果要說心理學研究法的局限，則它觀察點的特色也就是它的局限所在，亦即它只關心宗教與個人間的心理互動，而忽略宗教學上以宗教本身作為一個獨立研究對象的前提。再者，對於人的宗教需求與信仰情感，特別是冥契體驗的部份，它也僅能根據信仰者的語文表述內容而作分析；而冥契經驗中語言難能表達的部份，成為心理學研究人類宗教經驗的先天缺憾。無怪乎心理學者也因詮釋內容的差異而產生眾多的爭論。如詹姆士的研究被評為方法不夠嚴謹，佛洛伊德的理論則取樣偏頗，且攙入太多的個人想像，而榮格的心理學亦被評為缺乏一個始終如一的體系。

再如以宗教現象學方法研究宗教的奧托（Rudolf Otto，1869～1937），他特別重視宗教中不可為社會功能所掩蓋的，宗教之所以為宗教的本質是：

「神聖」即「神聖者」（the Holy），是一個宗教領域特有的解釋範疇與評價範疇。【註 7】

奧托指出，「神聖」是宗教經驗特有的基本範疇，他認為宗教中的「神聖」範疇，不是一「至善」，毋寧說它是一種完全特殊（*suigeneris*）且不可歸納為任何其他東西的“*das Numinose*”——對神既敬怕畏懼卻又嚮往著迷的感情交織的心理狀態。【註 8】

這種認為「宗教的本質是對於神的一種近乎直接、直覺的領悟」的觀點，既不能得到證明，也不能得到偽證，它的主要論據是一種信念——判斷，而不是一種學理性的論證。雖然如此，它卻捕捉到了時代精神與人心需求，提醒研究者注意到，宗教並不僅僅是教義、儀規等的社會功能而已。故其 *Das Heilige*（《論神聖》）一書的觀點，對於廿世紀宗教學的研究方向產生了重大的影響。

再者，有關於「宗教現象學」，與其說它是一種學說的理論，不如說是一種研究的態度；也就是在價值中立與中止判斷的原則下，客觀地理解並描述研究對象的一種研究態度。這是針對早期宗教進化觀點而做的修正態度，即認為不應將人類宗教做原始與進步，野蠻與文明，高級與低級等區分的態度。

接續的學者伊里亞德（*Mircea Eliade*），承繼奧托主張的：「神聖為一完全不同於自然狀態中的實體」的立論，避開奧托主張「神聖」的超理性觀點，從所有能被指認的神聖網絡中試圖找到宗教的本質。在這樣的基礎上，他關心的是宗教

所呈現的「神聖的整體狀態」（*the sacred in its entirety*），【註 9】並強調：

對神聖第一個可能的定義，便是它與凡俗相對立。【註 10】

伊里亞德一開始就區分了「聖與俗」的兩種生活經驗形式，且無論是空間或時間，都有另一層面的神聖顯現於其中——即神聖時間與神聖空間，而且「即使是把神聖剔除得最徹底的存在方式，都仍在世上保留了宗教的痕跡。」【註 11】他把宗教定義為神聖的顯現，認為異於平常的事物即含有象徵意識，且即是宗教——神聖的素材與影痕，於是宗教成為全人類生活中的普遍結構與法則。

伊里亞德認為，雖然人類活動的每一種模式都取決於不同的象徵結構，但都是生活本質的一種表現。而且甚至在一般的世俗活動之中，都蘊含了宗教形態與神聖性；吾人解釋宗教的任務就是在於揭示隱藏在不同的，甚至是平常模式中的宗教——神聖價值。

照他的理論，則人類活動中凡有二元對立（對比）現象、傾向，甚或只是意念上的對比分別，就都可以納入「神聖—世俗」的宗教法則；這樣的概念範疇未

免過於寬鬆浮泛，除了忽略各宗教的異質性與特殊性之外，也模糊了宗教與非宗教的界限。

四、反思與建言

然而近年來，西方宗教學界也已開始反省：【註 12】套用自西方一神宗教的二分法，【註 13】不能完全解釋人類的信仰行為——尤其是東方的宗教。以中國而言，「神聖—世俗」的二分對立概念，不但不能貼切解釋「參贊天地萬物」、「天人合一」的中國宗教特質，尤其不能涵蓋「不依世俗諦，不得第一義」的佛教觀點。中國儒釋道三家在追求與實踐「更高層次」的生命境界——成聖、成佛、成仙的同時，向來不以對立或隔絕的心態來對待現實的人間世，甚且認為：聖俗只是一體兩面的不同表現。所以當今的宗教學研究，也就一再地反省而調整了：將神聖—世俗對立的範疇，從高下價值分級，到放寬（位格）神的尺度，以至於只保留「神聖」的概念，甚或當作只是「另一層面」的境界。然而無論如何，依於二元對立，甚或只是相對並比的立論前提，則終不可免。

上來從西方學者對於宗教的不同定義中，指出它的共同話題——神聖概念。宗教學者從群體社會功能、人類深層心理與探討宗教本質等向度中，試圖建構宗教的詮釋理論，提供我人對於「宗教」這一複雜圖譜的多面了解。但無論如何，這還是以西方宗教為主要觀察與研究對象的圖譜。我們希望能將東方（特別是佛教）「聖俗不必然二分對立」的觀點，提供建設性的另類新思唯。

有關神聖與世俗的概念，這是以人類二分思維的慣習，應用於宗教觀察上的必然結果，宗教現象學上聖與俗的畫分，只有選定了宗教研究對象後，才有解釋上的效能。以伊里亞德為例，他認為：在一般的世俗活動之中，都蘊含了宗教形態與神聖性。這固然也言之成理，然而在人類生活中，因心態或對象的不同而有的，不同時間、不同空間、不同行為的反應，相當普遍。例如：向國旗敬禮，向偉人像鞠躬等，這難道也可歸為宗教行為嗎？又，我們能抽取學生對老師敬愛乃至畏懼的心情，而說這是宗教，或是宗教的神聖概念在日常中的呈現嗎？所以伊里亞德式的推論，只有在選定了「宗教」的對象以後，才有推之成理的效能；而問題是，宗教學研究的第一個難題，不就是為宗教下一個有效的定義，並劃出一個明確而能討論的範疇嗎！

且最令人震驚的，是某些被宗教所允許，因神聖之名而堂皇進行的事物，特別是某些偏執的一神宗教，向來是並且持續是以上帝或真神的名義，為暴力與傷殺背書。神聖的光環瀰漫於生活中的一切，聖神常與所有同在，也陪著他們向前行進——即使在他們相互鬥毆廝殺的時候。

又人類在對性慾的刺激與神秘感到既著迷又敬畏的同時，也透出宗教的影痕；情慾行為的神聖化、儀式化，在生殖崇拜與雙身修法中，具體而赤裸地呈現出來，這是假宗教之名而遂貪慾之實呢？還是情慾本身也可當作是神聖性的顯現？

主張以神聖為宗教之本質者，或許可以進一步思索：如何分辨神聖和不神聖的爭鬥和情慾行為？若說戰爭與情慾不是宗教，但神聖的戰爭與神聖的情慾是宗教嗎？染上神聖光芒的行為，就不必受到道德倫理的批判和譴責嗎？如果「神聖」是如此普遍存在於人類的身心行為中，那「神聖」就不能說是宗教的本質，而只能說是人類的特質之一而已。這是何種特質的呈現呢？應該即是人性中的「分別」特質——有白才有黑，有醜就有美，有污穢褻瀆，所以追求聖潔超脫。

基於「諸法因緣生滅」的原理來看待宗教，筆者以為：在宗教的社會功能與心理需求中，組成「宗教」的因素與條件，只有強項與弱項的程度差別，並非是主從或本末的劃分及隔礙。

還有，對於宗教「神聖」性的檢視，宗教學者或從維繫社會的功能談神聖的合理化，或從冥契經驗的本質論神聖的普同性，他們的目標是在跨宗教研究的基點上，尋求具有普遍性的泛宗教定義；而對於人類為何在普遍的宗教需求上，會發展出各自獨特的教義和風貌，則非關心的重點。【註 14】

而從佛法「尊重因緣異質性」的基本立場，我們不妨透視人心運用宗教以神聖化其偏執目標，所引起的弔詭與迷思。那是一種將凌奪仇害，貪逸享樂心行除罪化與合理化的必要過程。

2001.10.06. 完稿於法印樓

【註釋】

- 1.如 Eric J. Sharpe 於 "Understanding Religion" 中說。
- 2.Nathan Soderblom, "Holiness(General and Primitive) ", in Hastings, J.(ed.), Encycloepadia of Religion and Ethics VI(1913),pp.731ff. Soderblom N.瑞典學者，首先提出宗教之「神聖」概念。
- 3.Durkheim,Emile (涂爾幹)著，芮傳明、趙學元譯：《宗教生活的基本形式》(The

Elementary of the Religious Life) , 臺北：桂冠圖書公司，1994 年，p.38。

4.前揭書，p.10。

5.社會學者從論宗教功能的同一基點出發，進一步則可能對宗教做出截然相反的評價，持正面觀點者，則肯定 宗教具有維繫、整合社會的價值，而負面貶抑的極端例子，則可舉馬克斯等為例。這些社會學的「病理學家」向來對宗教無有好感，認為「國家、社會產生了宗教，即顛倒了的世界觀，因為它們本身就是顛倒了的世界」，甚至說：「宗教是人民的鴉片」，意即是既得利益階級藉以麻痺、操控弱勢的工具。(馬克斯之說法，見〈黑格爾哲學批判·導言〉〔《馬克斯恩格斯選集》第一卷，北京：人民出版社，p.2。〕)

6.William James 著，唐鉞譯：《宗教經驗之種種》(The Varieties of Religious Experience), 臺北：萬年青，1947 年，p.30。此句參考 Eric J. Sharpe, “Understanding Religion” (London, 1983) 中引述而譯，文句更為簡鍊。

7.Rudolf Otto 著，成窮、周邦實譯：《論神聖》(The Idea of the Holy, 德文原著：Das Heilige), 四川：人民出版社，1995 年，p.6。

8.前揭書，pp.1~48。特別將「至善」排除於「神聖」範疇之外的觀點，有別於西方一神信仰中神的特質，這是受到康德哲學影響的關係。

9.Mircea Eliade 著，楊素娥譯：《聖與俗——宗教的本質》(The Sacred & Profane: The Nature of Religion), 臺北：桂冠圖書公司，2000 年，p.61。

10.前揭書。

11.前揭書，p.73。

12.如前所引之 Eric J. Sharpe，以及 Winston L. King 等學者。有關 King 之觀點，感謝中華大學余秀敏教授提供資料。(余秀敏：〈文化深層層面的極致：宗教——Winston L. King 的宗教定義〉，) 近期將刊登於《玄奘學報》。)

13.也就是截然二分神聖與凡俗、上帝與魔鬼、聖賢與罪人等基本前提的假設。

14.這一點，可以呼應本期昭慧法師〈方法學上的惡劣示範〉一文的看法。即以宗教學上的假設：人類普同的「心理動力」及「宗教性」，並不能有效解釋何以在同樣的「心理動力」下，會有不同的宗教型態出現？這般濫用宗教學結論，以

解釋初期大乘開展的原因，誠屬無效而失敗的研究範例。



本文章已註冊DOI數位物件識別碼

- ▶ 解構臺灣「異法門」佛寺建築的神聖性－從漢寶德教授的一篇批評談起

doi:10.29665/HS.200110.0005

弘誓雙月刊, (53), 2001

作者/Author：江燦騰

頁數/Page：16-18

出版日期/Publication Date：2001/10

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.200110.0005>



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



解構臺灣「異法門」佛寺建築的神聖性

——從漢寶德教授的一篇批評談起

江燦騰

台灣近百年來的佛寺建築美學問題，在型塑當代臺灣新佛教文化的表現內涵時，極為重要。例如近來耗資五十億新台幣、由名建築師李祖原以「異法門」為藉口所建成的「中臺禪寺」，雖號稱突破舊思維，但近十年來，多數佛教建築師和歷史學者都以「建築怪物」視之。其間所涉及的評論爭議，究竟要如何解決？的確很值得深入的探討。

恰巧漢寶德教授在本年九月十日，於《人間副刊》所發表的「尋求現代宗教的象徵」一文，雖是針對歷史上的宗見建築弊端有所鍼貶，卻用含混的語氣，輕輕閃開了他原應對南投埔里「中臺禪寺」的正面批評，所以令我相當失望。

因漢寶德教授一直是我景仰的建築評論家，多年來他在報上發表的文章，我幾乎都會拜讀，深覺受益不少。特別是在《回憶錄》中，曾詳談當年他如何率先在東海大學建築系引進西方新建築文化的種種啟蒙經驗，不但對當今的臺灣建築界影響深遠，也令人相當欽佩。而如今，他可以說已具有「教父級」的崇高地位了。

但，他此次評論卻迴避了一個當代重大佛寺建築的爭議性課題，即他把眾人期待他能對此事有所深刻啟發的一次仲裁批評，居然只以一句「這座佛寺已經傳聞已久了，可惜我一直沒有機會親往拜觀，只自報紙上的照片與報導了解個大概。以這種皮毛的了解是不能發表意見的，要說話只能就表象談一點觀念」，就把自己享譽學界多年的建築專業批評之大老角色全忘了，彷彿他已不須對很多朋友負有解惑責任似的。我不禁要懷疑：講上述這種滑頭話的人，真的是我們一向所崇敬的臺灣建築批評權威——漢寶德教授？

其實，埔里離臺北並不遠，而「中臺禪寺」的主要建築師李祖原也非無名之輩，更何況當李祖原以「異法門」為設計藉口，而臺灣建築史家李乾朗等居然也出面肯定其能「突破臺灣傳統宗教思維」時，難道像這樣的當代建築文化思維爭議——先不管其是對或錯，該或不該建，——仍根本不值得由建築批評界的大老漢寶德教授親自跑一趟？然後以他的批評專業清楚地告訴我們：這到底是怎麼回事？

再者，若漢寶德教授已事先坦言他對佛寺建築是外行，無法評論，則我們也

可諒解，不必苛求他一定要批評。可是，他除了「中臺禪寺」之外，有關古今中外的宗教建築，他又談得既溜且熟，完全以行家自居。所以他不是不能，而是不為也。因而，建築師權威大老漢寶德批評名建築師李祖原作品的熱鬧好戲，自然也就不會上演了。

相較之下，我早在一九九二年元月於《佛教文化》發表〈當代佛寺建築的省思〉一文，即公開批評要興建號稱「全世界最大規模的禪宗道場——中臺禪寺」，為臺灣佛教界「暴發戶」的心態在作祟。我當時還認為「無論從禪修的功能或建築美學來看，臺灣都不需要、也無能力蓋出什麼夠水準的『全世界最大的道場』」。如今，「中臺禪寺」從當初的預算四億新台幣，膨脹到現在的近五十億元之多，李祖原還說造價合理，並且以「異法門」為藉口，來化解來自各方——特別是由李敖先生在電視上公開發出的強烈質疑。

這難道只是歷史學者和建築師之間的認知差異嗎？非也，茲舉兩個實例為證。

一、國內以中英雙語發行的專業建築雜誌 *Dialogue*，於一九九八年二月號上，特以「宗教建築」專號討論臺灣佛教建築與現代化的問題，當時就有學者提到「自創形式的新風格：惟覺法師的中臺禪寺，即是此類的代表。但，此一類型，可稱之為最失敗或最負面的樣版。理由是寺中的佛像和佛塔重疊，大殿的空間太小，佛寺外觀的線條過於銳利，主體建築與四周的景觀不協調。凡此種種，都與惟覺法師標榜的禪宗傳承相違背，違反了基本的佛寺建築美學原則」。當時，漢寶德先生雖未參與此討論，卻在同期該刊上發表一篇〈醜陋而滿足的台北市〉。這兩者的距離是何等的近。難道漢寶德先生已忘了嗎？

二、一九九八年一月四日，在台北舉行的「佛教建築設計與發展國際研討會」上，幾乎所有的專家都一致嚴厲批評「中臺禪寺」。特別是本身是佛教建築專業的釋寬謙尼師——楊英風之女——批評說：要批評「中臺禪寺」的建築，她也曾有過掙扎，不過「宗教師若不用功，也只是光頭俗漢」。而「中臺禪寺」未能掌握「禪」在建築物中應如何表現，「只見一百零八米的龐然怪物傲立在群山之中」，造價昂貴，勞民傷財。所以，隔天某報記者梁玉芳小姐以此作為新聞，出現：「國內佛寺比大比美拘泥表相」、「中臺禪寺成破壞景觀的龐然大物，佛教界籲回歸素樸本質」，這樣的醒目標題。

由此看來，過去臺灣建築界和歷史學者之間，並不是沒有共識，反而在批評「中臺禪寺」這件事上，還相當一致。因此，漢寶德先生除非已不讀別人的批評文章了，否則他如何能夠視若無睹呢？要知道，他此次用泛泛的方式來批評臺灣佛寺建築，受傷害的，其實是整體臺灣佛教界的社會形象，而非事主「中臺禪

寺」，這難道是公平的嗎？

所以，我期待漢寶德先生能「認真而有擔當的」，再針對「中臺禪寺」的建築爭議，撰寫一篇專業的深度建築批評，好讓我們像過去一樣的受益和被啟發。不知漢先生意下如何？



本文章已註冊DOI數位物件識別碼

- ▶ 方法學上的惡劣示範－評如石法師〈大乘起源與開展之心理動力〉

doi:10.29665/HS.200110.0006

弘誓雙月刊, (53), 2001

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page：19-28

出版日期/Publication Date：2001/10

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.200110.0006>



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



方法學上的惡劣示範

——評如石法師〈大乘起源與開展之心理動力〉

釋昭慧

一、評論本文的基本立場

中華佛研所第十四期《中華佛學學報》，內有如石法師的大作〈大乘起源與開展之心理動力——永恆懷念是大乘起源與開展的動力嗎？〉（以下簡稱〈心理動力〉）讀了以後，不禁驚訝：這樣的一篇文章，明顯地是「以學術規格包裝信仰立場」，方法錯用，思路不清。

筆者要表明自己評論〈心理動力〉一文的基本立場：

一、在近年諸多「反印順文章」中，筆者並未對該文偏見特深；事實上，筆者認為其他更屬「教派文宣品」，叫囂之聲浪雖大，但是層次不高。而〈心理動力〉一文，雖然瑕疵不少，最起碼作者花了極大力氣，引了極多資料，維持了它表面上的「學術規格」。

二、筆者撰為本篇評議，並不是站在「護師」或「護印順學」的立場來發言。筆者忝為印公門生，思想上的活水源頭是來自印公導師，故深切銘感印公導師的法乳深恩，但也從不把印公著作全然當作「聖教量」，而是「為愛真理而敬吾師」。所以教學之時，凡遇到自己與印公的觀點有所不同時，或是查證史料、出處，發現印公所述有誤之時，也還是不避諱表達出來，以供讀者與學生參考。前些時為了印公導師的「八敬法是佛制」說詞，筆者毫不遲疑地表達了自己「礙難同意」的看法。【註 1】

再舉個例子：蔡耀明教授的大作〈判定《阿含經》部派歸屬牽涉的難題〉【註 2】一文，可說是完全推翻了過往佛教學界（包括歐、日學者與印順導師）對四《阿含》部派歸屬問題所下的定論。筆者不但以其「挑戰了印順導師說法的權威性」為忤，反而大加讚歎，並於研究所授課時，指定為學生的「必讀教材」，並盼望有人翻譯成日文、英文，好讓國際學界知道本國學者的此一研究成果。

所以，筆者面對〈心理動力〉一文，同樣是敞開心胸，唯「真理之追求」是務。

總之，這裡只有學術上的對錯問題（連信仰上一併檢討也不妨），而沒有「護師情結」或「面子問題」。

二、意圖「盜壘得分」乎？

從全文看來，作者明顯地是鎖定了印順導師的「人間佛教」思想，作為總體的攻擊目標。在此前提之下，他拉拉雜雜談了一堆大乘佛教相關議題，以曲意證成其「如來藏學說究竟」、「禪、淨、藏密有崇高價值」之結論。這個目標是雄心

萬丈的，但也是千頭萬緒的。因為「人間佛教」思想有其綿密複雜的整體證成架構與相關重要論述，印公對如來藏思想與禪、淨、密諸宗的看法是多重面向而又論述豐富的。

90.03.02 昭慧法師於「我在，因為你的愛—2001 器官捐贈活動」系列座談會上致詞。

依學術之常規，既然作者鎖定的總體攻擊目標，是印順導師的「人間佛教」思想，照理他應該要審慎地將印公「人間佛教」思想的整體架構與重要論述，加以通盤而扼要的檢驗，透過史料證據或邏輯推理，以瓦解論敵學說；還有，既然作者的最大目的是要證明「如來藏學說究竟」、「禪、淨、藏密有其崇高價值」，那麼他就得將所有論敵所認為它們「不究竟」的負面評價，全數羅列出來，一一加以有力的反駁，並將自己所認為它們「究竟」或「價值崇高」之理由，也全數羅列出來，好方便讀者檢驗其結論是否站得住腳。這是古之論師或今之學者破他立自的不二法門。

然而作者不此之圖，不知是有意還是無意，好像印順導師「人間佛教」思想的整體架構與重要論述「根本不曾存在」似地，常常把大部專書或長篇論文掐頭去尾，信手拈取「自認為對自己論點有益」的片段，斷章取義，冷嘲熱諷一番。

這些「學術違規」的現象，在 40 頁篇幅中隨處可見。但舉一例，讀者可一葉知秋矣！

通篇之中，他根本沒有能力全盤舉證印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》諸多面向的史料證據或推理過程，到底「過在何處」，於是儘抓住「大乘起源與開展之推動主力」中「佛涅槃以後，佛弟子對佛的永恆懷念」一句（特別是「永恆懷念」此一寬鬆定義之動名詞），拿來吹毛求疵、窮追猛打一番，故意窄化、淺化此為「感性心理」，然後另取「靈性需求」、「追求超越、追求完美」之類同樣寬鬆而無法精確下定義的動名詞與動詞，拼湊出一大堆不知所云的解釋，意圖

取而代之。

即使「永恆懷念」的定義，無法周延地呈現「大乘起源與開展」的所有面向，難道全書各自獨立而又環環相扣的章節言論，會因這「永恆懷念」一詞不夠周延之語病，而就「崩盤」嗎？那只能證明它的歸納方式不夠窮盡所有「推動主力」而已！

退一步說，就算是「永恆懷念」的定義，嚴重錯誤到可以瓦解整本巨著的所有言論，我們也別忘了：印公導師在還沒撰寫該一巨著之前，早於民國四十年，就於香港講授「人間佛教」，而創發了全面的「人間佛教」理論【註3】呢！不客氣說，作者試圖以此「永恆懷念」為破他立自的總線索，拿來推翻「人間佛教」的理論，在方法學上，是嚴重的便宜行事，不夠用功，投機取巧的。可以說，在方法學上，作者已忘卻了古論師的殷殷告誡：「非破他義，己義便成，應更確陳，成此教理。」【註4】

還有，既然作者以一佛教法師兼學者身份撰為該文，照理說，應有佛學基本常識。但遺憾的是，全文40頁的篇幅之中，有許多地方連佛教的基本義理都掌握不足。這些錯誤，稍有佛學素養的讀者，不難一眼看穿，筆者在此不一一叨絮，以免所佔篇幅過多，僅舉一例：

作者把「出離心」與「菩提心」拿來放在一鍋炒，自創新猷地將二者與「空性慧」合為「菩提道三要」(p.37)，完全無視於「出離心」與「菩提心」中間所存在著的，無可妥協的重大異質性（前者的目標是「無餘涅槃」，後者的目標卻是成就佛道，故「不住生死，不住涅槃」）。

這還祇是教理方面的程度不足，但在此一案例上，他還有在學術方面「技術犯規」的重大毛病。原來，自《大般若經》、宗喀巴《菩提道次第廣論》乃至印順導師的《學佛三要》、《成佛之道》，都一致將「菩提心、慈悲心與法空慧」視為「菩薩三要門」，而且印順導師還針對此三要門，有其綿密的理論發揮，用以證成「菩薩行必須具足三要門，可以偏重卻不可偏廢」。作者對這種經論一致的共同主張，隻字不提。不知是真的不知其存在，還是裝作其不存在？

如果是真的不知這麼重要而基本的大乘學說之存在，那麼作者的「大乘佛教ABC」都不及格了，還有能耐維護「大乘佛教」嗎？

如果是裝作其不存在，那就是學術上的不誠實、偷懶或避重就輕。前二者（不誠實或偷懶）不難理解，至於為什麼是避重就輕？可能要略加說明：因為，只要裝作「不知有此經論說法」，那麼他就可以迴避掉以下這些在學術規格上必

須處理，可是以作者的能力又極難面對的問題：一、作者本人到底認不認同此一經論說法？二、若是認同，又何必另創新猷？三、若不認同，原因何在？四、自己所創新猷，比經論所示的教說，其高明處何在，以至於自己要捨經論而創新猷？

以上所舉數端，只是〈心理動力〉文中的一小部分毛病。但它們透露出了一個消息：作者沒有訓練自己「擊出安打或全壘打」的能力，卻為求勝而虎視眈眈，找任何機會以圖「盜壘得分」。這種得分方式，是勝之不武的，最多只能證明對方偶有疏忽，卻無法證明自己的球技過人。作者以此「盜壘」心態擺出來的學術陣仗，就算能證明印順導師著作中的若干文義或部分觀點有所瑕疵，又能證明什麼？證明自己立論正確嗎？怕只是緣木求魚吧！

三、方法學上的嚴重謬誤

作者不能忘情於如來藏思想，更衷情於禪、淨與藏密法門（特別是對藏密法門情有獨鍾，所以揄揚忒多），故對印順導師施諸彼等的負面評價，難以忍受，擬對禪、淨行持與秘密佛教，做迥異印公觀點之高度評價。這已是先存「個人好惡」的信仰立場，再找有利資料，以進行一場修理論敵的鬥爭，而非促成一次先不預設信仰立場，而客觀尋求正確答案的討論了。

為了達成此一鬥爭目的，通篇拉拉雜雜，任情東抄西引，實已冗長累贅到令人不忍卒讀的程度。

通常書評家或論文講評人最害怕的，就是所遇文章篇幅又長，錯誤又多。原因很簡單：要證明對方的一句話是錯的，那麼從前提、推論到結論，至少要用到三句話。更別說有的嚴重錯誤，光是其中一點，就可引經據典寫上一篇文章以回應之了。然則〈心理動力〉一文，洋洋灑灑的 40 頁，難不成筆者還要回應個 120 頁以上不成？所以本文擬縮小範圍，談談〈心理動力〉一文在方法學上的嚴重謬誤。

所謂「工欲善其事，必先利其器」，每一學門的研究方法，就如同可以「善其事」的工具一般。方法學上如已有了根本謬誤，那麼，就學術而言，全文價值已蕩然無存。縱使巧遇作者的結論竟然僥倖正確的情形，那也像是「瞎貓碰上了死耗子」，無法在該一學門的研究領域中立足了。

每一學門有一些前人已開創出來的研究方法；當然，有本事的學者也可以開宗立派，自創新猷，推出迥異常規的新研究法。重要的是：這種方法論是必須禁得起檢驗的，它必須是實質上能產生「工欲善其事」之效應，獲得正確之研究成果的。

在一學門之中不能掌握方法利器，並不可恥，對應之道，要不是虛心「拜師習藝」，就是自動「退出江湖」，死了在該學門中深入研究的願心。最怕的是，既不虛心求教舊法，又不放棄研究課題，於是捨現成工具而不用，硬是土法煉鋼，用粗糙的方法，處理自己能力所不及的問題。〈心理動力〉作者所犯下的，正是這個毛病！

無論是「大乘佛教」相關議題，或是作者所關切之學派、宗派思想，要證成它們的權威性，有老方法，也有新方法。老方法就是：採取龍樹與無著等古論師的辯證模式：先取「立敵共許」（即正方與反方都共同承認）的原始教典（《阿含》或廣律）以為「教證」，再以教證為基礎，逐步推演出邏輯綿密的「理證」。如果「教證」是「立敵無法共許」的大乘經典，那麼，在引教證之前，還要煞費工夫來證明「大乘經是佛說」（如龍樹、無著），或是干脆先來個全面「判教」（如智顛、賢首）。

這樣的方法，原則上是希望達到學術上與信仰上的雙重說服效果。但是縱使論證過程如此周密，是否就能達到折伏異宗的預期效果？都還未必。此所以論師們雖展轉論辯，部派、學派或宗派的紛歧意見，卻從來都是有增無已的。但最起碼，它已努力讓「聖教量」與「比量」兼而用之，已儘量求其研究工具之為最有效的利器了。

新方法就是：延用當代「佛教學」（**Buddhist Studies, Buddhology**）的諸多方法論，例如：哲學、文獻學、史學乃至心理學、社會學、人類學或宗教學等等方法。這些研究法，有些由於越過「教證」，或推翻「教證」之正確性，沒有「聖言量」的支持，未必見得能獲得信仰上的共鳴；但只要用得中規中矩，最起碼還可以就著學術行規來檢驗其研究成果。

例如：為了證成「大乘佛教」之起源與開展究竟是什麼樣的情形，歐、日學者與印公導師，最起碼靈活運用了前述諸方法論（特別是史學方法）；印順導師更是不囿於大乘經「是佛說」或「非佛說」之傳統兩極論諍，透過綿密之辯證，以建立「大乘經即使不是佛所親口宣說，也不礙於大乘是佛法」的理論，從本質與功能的兩個向度，強調大乘價值的無可取代性。

然而，作者無論是運用舊方法還是新方法，都是不及格的。

在舊方法方面，他對教證是不加抉擇，舉凡如來藏經論、密教經續、禪門語錄、祖師嘉言，都是隨己所好，拈來就用，試圖以此諸「聖教量」，來證成「如來藏」、「密續」或禪、淨諸宗之價值。但他這樣做，業已完全迴避了傳統論師的

學術規範——教證要「立敵共許」的大原則。他既無有能力如龍樹或無著一般，透過綿密的辯析，以證明所引經典與密續都是「佛說」，又無能力如智者或賢首一般，透過綿密之辯析，來作全面之判教——以證明在大乘三系之中，如來藏理論確屬究竟；或證明在顯密諸宗之中，藏密確屬「最勝法門」。這種粗糙的「聖教量引用法」，或許可以拿來通俗宏化，但拿到學術場域之中，卻是極其外行而又違規的。

作者似乎更鍾情於新方法。通篇之中，捨傳統論師依教證與理證，以證明「大乘是佛說」之嚴謹方法論不用，將大乘之出現，訴諸人類普同的「靈性需求」與神學普見的「形上基礎」，並套用了一大堆心理學、宗教學或神學學者的言論，用以證成其「大乘起源與開展」論。姑不論其內容之荒腔走板，不知所云，即使純就方法學而言，他也已是嚴重違背學術行規的。

原來，學者觀點不是不可引用，但是切忌像作者那樣，把它們當作「聖教量」一般，不經辨析、不經揀擇地亂用。特別是當代佛教學，往往同一議題，學者的結論卻南轅北轍。這時，我們不是不可以選擇其一，以作為自己所認定的「標準答案」或「相對最好答案」，但必須先周延而扼要地排比並敘述相異諸說，然後耐心證明孰優孰劣，孰對孰錯。但作者不是。像他選擇性地引用了一些日本與西方學者的觀點，以證明「初期大乘的主流，是與出離有關的森林禪修活動，而非一般居士虔誠的宗教信仰」(p.7)，但是在引文的前後段落之中，卻絲毫看不出作者個人之所以認為「前者的觀點比後者正確」的理由何在。

更何況，大乘之起源與開展的主流，在「與出離有關的森林禪修活動」與「一般居士虔誠的宗教信仰」之外，也還有太虛大師、印順導師或其他學者的不同觀點呢！作者卻濫用「排中律」，把原可能提供多重答案，而且不排除「複選」的命題，打成了「二選一」命題。總不能為了證成作者所特有的「菩提道三要」說——排除掉以「慈悲心」為另一大主流的本生談菩薩，而加入向所未聞的「出離心菩薩」，就硬是要把「森林禪修活動」塞進去，當作「初期大乘主流」的標準答案吧！

最糟糕的還不是他運用一般佛教學者觀點的部分，而是他運用心理學、宗教學或神學觀點的部分。從作者的引證之中，顯然看出他在此諸學門，都只能算是稍事涉獵而已。以心理學為例：像佛洛伊德與容格兩人，雖為精神分析大師，歷史地位不容抹煞，但即使在心理學界，都迄未把他們的學說當作金科玉律之「定論」。特別是作者所屢屢提及的「集體潛意識」學說，其爭議性尤大。於是，當作者情有獨鍾地選定容格的言論 (p.9)，在沒有比較其學說與其他心理學派之不同觀點到底孰優孰劣之前，就近乎當作「聖教量」似地，用以證明大乘發心的「思想原型」與「深層心理需求」，並將它等同於《大乘起信論》的「真如內熏」之

說 (P.13)，這簡直是不先探鑽土質，就急切在沙堆上建立起了龐大的金字塔。這種無有揀擇過程之交代，而濫引學者觀點，以證成其所謂「大乘經之思想原型及與此相應之深層心理需求」(p.8)的作法，縱算是能被心理學界、宗教學界或神學界之所認同，充其實也只是目前還未被推翻(以後難說)的「世間學問權威」，恐還未必能如傳統論師的「聖教量」，足以打動信仰者的心靈呢！

既然傳統與當代的研究法都不循規蹈矩地加以採用，那麼，他也只能另闢蹊徑，將大乘起源與發展此一千頭萬緒之課題，重點鎖在「心理動力」此一經論中無可稽，史學上無可考，哲學上無從辯析，人類學上無從蒐證的結論了。為此，他好似「饑不擇食」似地，將近代部分心理學、宗教學乃至神學研究者的言論濫加引用，以此證明一般所看不到摸不著的「思想原型」與「深層心理需求」。而且很主觀地把這些不知所云的「心理動力」，當作是「核心的主幹」，而把其他一律打成「順勢外延的一個心理旁枝」(p.35、p.40)了。

90.09.15 「佛教倫理學」學術研討會上，昭慧法師發表論文。左為主持人楊惠南教授。

作者如此便宜行事，試圖透過世間學門中之一招半式，一舉推翻諸多印公觀點，好證明「天化」的佛陀觀與「天化、鬼化、畜生化」的菩薩觀，都是大乘行者「心靈需求」的必然趨勢 (P.24~25)，且罔顧世間哲學的「人本主義」與印順導師的「人間佛教」，有著南轅北轍的定義與內涵，硬是將兩者劃上等號 (P.23)。姑不論其論證方法是如何地犯了前述諸多不循學術常規的毛病，就算是這些透過世間學所推論出來的結論，在各該學門之領域裡，目前還可以站得住腳，但還是不能解除一個最基本也最深層的困惑：這些作者眼中全人類宗教所共通的「思想原型」與「深層心理需求」，如何可以解釋：為何西元前後在印度大陸風起雲湧的，「渴望無限」，「追求超越」、「嚮往圓滿」(p.39)的，竟是「大乘佛教」，而不是也同樣「渴望無限」，「追求超越」、「嚮往圓滿」的基督宗教與回教？「核心的主幹」理論顯然到此傻眼！看來只好求諸（作者所認定的）「順勢外延的一個心理旁枝」囉！

濫用世間學門，以證成大乘的「心理動力」，必然會趨向於「天化、鬼化、畜生化」的結局 (P.25)，這無非是要合理化作者所鍾情的藏密法門（特別是印順導師詬病為「大貪、大瞋、大慢」的，「天化、鬼化、畜生化」的部分本尊觀門，以及無上瑜伽的男女雙身修法）。其結果就是：主動讓「佛法」或「大乘佛法」不共世間的特質，消失殆盡！

難怪作者會大談與《奧義書》「梵我論」相去無幾的「大乘發心形上基礎」，將猶太教的「上帝」、基督教或回教中冥契學派的「神」之意涵，拿來論斷它們與理想佛身觀（乃至與禪宗明心見性境界）(pp.17~21)的相同性。然則他又何必責怪印順導師「淺化、窄化」了如來藏學說、理想佛身觀或禪、淨、密修持法呢？印公確實就是看到了同樣的問題：如來藏思想少了佛法不共世間部分的異質性，而多了與世間其他「冥契主義」宗教（如梵我論）的同質性，所以才會將它們判攝為「不了義教」的呀！

至於說，印公認定大眾部的理想佛身觀是「將人類固有的宗教意識，表現於佛法中」，是「無始以來，人類為無明（愚昧）所蔽，所表現出的生命意欲的愚癡相。」而作者同樣認為：理想佛身觀確實有趨同於「神之概念」的宗教心理因素，卻認為那是「智慧相」而非「愚癡相」，那就已是在「吵架」而非「論學」了。這就像是有人說《舊約》中的耶和華「粗暴」，有人卻說那叫作「公義」，大概只能訴諸「信仰」的層次來各說各話了吧！

而若要由筆者來對理想佛身觀之趨同於「神之概念」，抉擇其究係「智慧相」還是「愚癡相」，那筆者可要依「佛學常識」說：印順導師的「愚癡相」之說，是比較符合《阿含》「我愛、我所愛、後有愛」之理論的。無限意欲的外射作用，縱使有泰國高僧阿姜查所說的階段性意義 (p.18)，都不能因其是「單純的、中性的」(p.18)，而就擺脫它在論師們心中所定位的「有覆無記」性格，稱其為「無明」，豈不恰如其份！

與「人類固有的宗教意識」合流的結果，就是佛教的「邁入老年」。在這部分，作者花了極大力氣，用了極多篇幅，以維護後期大乘的印度密教，幾近抬槓地說：佛教在印度的毀滅，純屬「不可抗拒的外力侵害」（亦即十一至十二世紀間之回教入侵）。印公不否認回教迫害為其中之一重要因素，筆者也並不否認此點。但筆者仍須誠懇拋出一個問題，請作者審慎思量：倘若佛教於印度之衰亡，純屬「外力侵害」因素，那麼，為何同樣遭到回教殘酷的「外力侵害」之印度教，在事過境遷之後，依然可以在印度本土屹立不搖，而且愈見興旺呢？為何佛教反而成了風中殘燭，逐漸消失了最後的微光呢？佛教在印度之滅亡，真的是一句「外力侵害」，就能自圓其說的嗎？可能不得不思考另一合理因素，就是：它不是全然滅亡了，而是因其後期發展在思想上與儀軌上都與世間神教或梵教合流，所以很自然地轉化並等同於印度教或印度其他冥契學派宗教了。

至於用印度後期佛教時代、古西藏與古中國高僧或大成就者輩出 (p.27~29) 為理由，以證明這種佛教不能被判入「老年佛教」之流，在方法論上也是大有問題的。猶、基、回三大冥契教派之中，也多有修持高明的僧侶呢！難道與神教、梵教漸趨合流的「老年佛教」，就不能輩出高僧了嗎？「老年佛教」是從其「不

共世間之佛法性格衰退」的立場而言；若是從其「與其他宗教的同質性提高」一點而言，「老年佛教」還未嘗不可稱之為「青年神教」呢！

最後，再講一項作者在學術方法論上的嚴重犯規。作者不祇一次譏嘲印順導師的「人間佛教」學說，甚至明目張膽地說：那是「缺乏深刻禪悟體驗的俗化新興佛教」(p.29)；尤有甚者，竟大刺刺數落印公要有「禪修體驗與胸襟氣度」(p.24)，這簡直已經忘了自己是在學術殿堂中論學了。

如前所述，要論「俗化」，還有誰比作者之混同神佛更「俗化」？

至於要論「禪悟體驗」，那就更是在學術場域裡面賣弄「現量境界」之虛玄了。作者能用學術方法來證明印公沒有「禪修體驗與胸襟氣度」嗎？能用學術方法來證明自己就有「禪修體驗與胸襟氣度」嗎？不能！一點也不能！這是學術方法運用在宗教學門的一大局限。

作者如果要將〈心理動力〉一文降格為教派文宣品，將自己升格為「新興教派的教主」，那他怎麼奚落印公，都沒有關係，但是，如果作者還要維持一點論文的學術門面，就千千萬萬不可以鬧這個笑話！試想：筆者單從作者如此不厚道地、情緒性地對印公施以人身攻擊，就可以直覺推斷：作者不但沒有「深刻禪悟體驗」，也沒有「胸襟氣度」了。但那又怎樣？能用來證明作者的「如來藏究竟論」或「藏密、禪、淨究竟論」是錯的嗎？

四、結語

筆者可以用同理心，瞭解作者維護其信仰與信念的忠誠，但方法若用得不對，就一切都甬談了。

筆者不忍再繼續分析作者全文中還大量存在著的，不符事實、不合教理、思路紊亂、邏輯不通的諸多毛病了。

但請作者不要硬是將三位當代台灣學者與一位大陸學者的結論，當作是「台灣學界」「尚無異議」乃至「一致認同」(p.1 提要，p.5，p.39)的定論！此一說法，既不符合事實（如：郭朋即非「台灣學界」人士），而又以偏概全。不要說是與印公無師承關係的學界人士了，即使印公思想「薪傳者」之一員的筆者，亦從不曾在任何文章段落之中，「無異議認同」此一結論，甚至還一再於公開演講或講學時提到：合理判斷，大乘之起源與開展，必有眾生深重的苦難對佛教行者良心的刺激，社會大眾對佛教的殷切期許，以及佛弟子對教團思想與制度的反思等諸多因素存在【註5】。

作者對學界如此隔閡，而「尚無異議」乃至「一致認同」的肯定句，又下得如此決斷，這樣一來，憑空把自己塑造成了「千山獨行」的孤臣孽子，唉！何苦在嚴謹理性的學術辯證場合，增添幾許不必要的悲情色彩呢？

九十年十月二日，于尊悔樓

【註釋】

- 1.詳見《弘誓》雙月刊第 52 期諸文，【告別傳統】專輯，民國 90 年 8 月。
- 2.原刊載於《法光》第 111 期，民國 87 年 12 月。
- 3.內容詳如印順導師著《佛在人間》諸文所說，茲不贅引。
- 4.《成唯識論》卷七，大正三一，頁三九上。
- 5.最起碼，拙著〈我願將身化明月，照君車馬渡關河〉致李元松居士，談菩薩心行〉一文，就明確提到過，不能自己的慈悲心，是異生菩薩願行的「心理動力」。如云：「我確信：異生菩薩就是在正見、正思維力具足的前提下，在不知不覺捨己利他的正語、正業、正命中，在漫長的『資糧位』過程之中（而不是在禪堂的止觀中），逐步強化並淨化了自己，使自己的貪瞋癡逐漸稀薄，正念正知的力道逐漸增加。這有『八正道』的軌跡可循，我已透過自己的體驗肯定：大乘直入菩薩並不是不重視止觀，而是不『專修禪定』。還有，無休止的利他事行，也會使他無暇『深修禪定』。這是一條迥異於聲聞解脫道的路線，它同樣的是『緣苦』，但發的不是厭離心，而是慈悲心，因為他看到的盡是眾生的深重苦難，而使自己不得不暫時把自己的苦惱放在一邊，以後再說。」（《弘誓》雙月刊第 45 期，pp.3~4）

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

- ▶ 關於「後印順學時代」的批評問題－從陳玉蛟先生兩篇書評談起

doi:10.29665/HS.200110.0007

弘誓雙月刊, (53), 2001

作者/Author：江燦騰

頁數/Page：29-38

出版日期/Publication Date：2001/10

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.200110.0007>



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



關於「後印順學時代」的批評問題

——從陳玉蛟先生兩篇書評談起

江燦騰

讀者看到我這篇文章的題目，可能有很多人會皺眉頭，因他們可能會想：印順導師本人明明健在，為何我會用一個奇怪的名稱叫「後印順學時代」？這難道是一種詛咒的話？或十分無理的講法？——其實，讀者若有這樣的憂慮和心理不快的，還請千萬不要多心，因我完全沒有一點故意不敬的意思在。並且，所謂「後印順學時代」一詞，也非我的原創，它其實是由台灣佛教史學界中聲望最著、對印順導師極為崇敬的藍吉富教授，最近才在一篇新作中所提出的，其全名是〈台灣佛教思想史上的後印順學時代〉，而我只是從藍先生那裡借用部分罷了。

可是，藍先生為何要那樣用法呢？據我所親聞的原來構想如下：一、藍先生認為戰後台灣佛教學術思想的發展，無法抽離印順導師的研究和思考來談，故堪稱為「印順時代的佛教思想」；二、近年來則一方面由於印順導師已不再寫作、思想也大致確定，但教界和學界批評的文章則明顯地增多起來，跟過去有很大的不同，例如《弘誓》第五十二期的主題就是「告別傳統」，所以他認為用「後印順學」一詞的時機確已來臨，故他即如此採用為一篇新論文的標題。由此可見，這完全是史學家藍先生的敏銳觀察，故純粹屬於學術用語，別無他指。

在此同時，藍先生也因必須構思一篇他將在本年十一月二十四日，於「法鼓山中華佛學研究所」回應的文章，即李志夫教授擬在當天發表的〈批判的態度、立場與方法——從如石法師兩篇論文探討起〉一文。其中李志夫教授所提到的如石法師，即出家前的陳玉蛟先生，而對藏密思想的入迷和對此一立場的一味維護，便是如石寫文章批評印順導師的主要出發點。至於李志夫教授所提到的兩篇論文的第一篇，即《香光莊嚴》擬在第六十六期和第六十七期分別刊登的〈台灣佛教學術研究、阿含學風與人間佛教走向之綜合省思〉一文；第二篇則是剛在《中華佛學學報》第十四期發表的〈大乘起源與開展之心理動力——永恆懷念是大乘起源與開展的動力嗎？——〉。

但，由於迄我寫這篇文章為止，李志夫教授的文章還未送到藍先生處，故藍先生雖已想好標題，也透露了若干構想，卻未實際動筆，所以不知其將如何回應。因而，底下談的只是我個人的反批評和一些目前的初步想法。

壹、為何我此文中只稱陳玉蛟先生，而不稱他為「如石法師」？理由有二：甲、是陳玉蛟先生曾於一九八八年前後，在我去中華佛學研究所演講結束時，曾陪我

走到新北投車站搭公車，但一路上，他主要是想向我請教：因其個人不善於學術研究，今後他要如何在台灣學界立足的問題？我當時曾建議他：以他自己專長的西藏語言和佛教知識從事譯介《現觀莊嚴論》等諸經，而他後來也的確如此從事。——所以我實際和他在出家前有一面之緣。乙、是我不認為出家後的「如石法師」和出家前的陳玉蛟先生有何差異？更何況他現在對天上和鬼神的興趣遠遠高於人間——而這顯然是他的藏密背景所形成的，但我從不信這種鬼話，並且極力批判這種自欺欺人的信仰心態，所以我寧願和昔日的陳玉蛟先生論學，卻一點也不願與頑冥若石並專講天學或鬼話的法師打交道。故我在此文中只稱陳玉蛟先生，而不稱他為「如石法師」。

貳、陳玉蛟先生的論文，有幾個特色或缺點，茲分項說明如下：

一、其論文的標題不是含混、邏輯不清，就是重複而無邏輯性。前者如〈台灣佛教學術研究、阿含學風與人間佛教走向之綜合省思〉一文；後者如〈大乘起源與開展之心理動力——永恆懷念是大乘起源與開展的動力嗎？——〉一文。我在此試修改其後者如下：〈永恆懷念是大乘起源與開展的動力嗎？——對印順導師論點的質疑——〉，不就比他原先的清楚多了嗎？

二、其論文因主要是要反駁當代台灣人間佛教的主張，故其全文便極為傳統佛教的形而上學辯護，因而其有關對印順導師的各項觀點的批評和其一味維護如來藏、讚美天神及堅信藏密的立場，原是一體的兩面，所以其論辯中帶有明顯的立場取向，與一般學界堅守公正立場的論學態度有異。

三、其論文喜東拉西引，但討論有關大乘佛教的歷史發展，卻不從史料的具體證據入手，也不涉及印度本土各種主流宗教哲學對佛教的巨大衝擊和影響，反而只一味標榜所謂普遍的深層宗教心理因素，可以說是唯心到極點的佛教思想史探討。但從我的史學專業來看，這種方式既是武斷的，也不具備正常學術斷言的有效性——此一批評，也同樣有部份適用於印順導師的相關論點。

四、在陳玉蛟先生的此兩篇論文中，以斷章取義的方式出現者，可謂比比皆是。例如他引藍先生和我的部分，只是片面引用我們對印順導師的部分批評之語，卻從不交代我們對印順導師大量肯定的部分。

五、其論文中經常出現違規或非常不成熟的學術斷言。舉例來說，他在〈大乘起源與開展之心理動力——永恆懷念是大乘起源與開展的動力嗎？——〉一文幾次提到：印順長老……以「佛滅後，佛弟子對佛的永恆懷念」作為大乘起源與開展之原動力，博得了台灣學界一致的認同。——由於他這裡的斷言是用全稱肯定的，故就學術的用語來說，作者除非另有修訂，否則即須證明沒有出現任何否定性的

例外，不然的話，就是無效和誇大的不誠實學術判斷。結果，他全文只在註十六中告訴我們說：共有楊惠南教授、邱敏捷博士和郭朋三人，有明確證據可以看出他們完全贊同印順導師的主張。然而，如此做法，難道不是一種極為荒謬可笑的學術詐欺行為嗎？

我的反駁如下：(一)、其中的郭朋原是大陸學者，卻被稱為台灣學者。若非無知，就是存心詐欺，兩者必居其一。(二)、只有楊惠南教授、邱敏捷博士兩人贊同，便可斷言：已「博得了台灣學界一致的認同」嗎？試問在認同印順導師思想的學者中，如藍吉富先生、昭慧法師和我等，我們曾有過任何一次無異議地贊同——以「佛滅後，佛弟子對佛的永恆懷念」作為大乘起源與開展之原動力的說法呢？若有，請舉出證據，否則即是陳玉蛟先生又一次不負責任的學術詐欺，非加以譴責和批判不可。

參、印順導師的人間佛教思想，在涉及批評大乘法身思想的部分，一方面固然有他的時代關懷在，另一方面其實也是受到從十九世後期到二十世紀初期的世界佛教新思潮影響的結果。例如矢吹慶輝博士於一九三七年增訂出版的《阿彌陀佛之研究》（東京：明治書院）一書中，即以幾十萬字綜合世界各地佛教學者的研究觀點、信仰史蹟的證據和相關文獻的記載，加以系統和深入地討論過這個問題。而一九二五年十一月在東京芝園增上寺召開的「第一屆東亞佛教大會」上，中日台出席的佛教學者在共同決議文中，亦明確主張「佛陀非超人化」是二十世紀東亞佛教應走的思想趨向。並且這種情形同樣也反映在高楠順次郎博士於一九三八、三九兩年在夏威夷大學講學時的講義彙編“*The Essentials Of Buddhist Philosophy*”（佛教哲學要義）中。

所以，就東亞的知識份子而言，人間佛教思想實是當時世界性的佛教思潮，而且在台灣出現的時間也已超過四分之三的世紀了。故陳玉蛟先生欲對印順導師有關人間佛教思想的提出質疑，其實是在對抗整個二十世紀前期的東亞佛教思潮（※此處非指「以『佛滅後，佛弟子對佛的永恆懷念』作為大乘起源與開展之原動力」一語，而是指佛陀非超人化的人間佛教思想），勇氣雖可嘉，卻不一定有效。

肆、狄雍（J. W. de Jong）在《歐美佛學研究小史》中，曾於〈評魏爾本著「佛教涅槃與西方解人」〉一文結尾提到：「欲處理或書寫一個問題時，須考慮本身能力，不能擔負的便由他，只做可擔負的」（引自霍韜晦譯本，頁一〇九）。我想，這段話對陳玉蛟先生恐怕也很適用。

二〇〇一年九月三〇日

俠情正氣，沛乎蒼冥

——記述幾段與星雲大師的深厚法緣

釋昭慧

個人自學佛開始，就蒙星雲大師覆護義助之厚恩，以迄於今。

90.03.28 星雲大師與昭慧法師合攝於林口體育場，是日大師於萬人大法會上呼籲信眾踴躍簽署，促成佛誕放假。

學佛的啟蒙恩師

六十六年暑假，透過高醫廖敏洋學長（現於豐原懸壺執業）的安排，筆者抱著「到山上玩玩也好」的態度，參加了佛光山夏令營，在那裡第一次見到大師，並聞其慈祥溫煦的開示，內心頓生對佛法的景仰之情。可以說，大師正是筆者此生學佛的第一位啟蒙恩師！

這也是筆者第一次有機會接觸到出家人與正統佛法。佛光山師父們的活潑熱誠、善說法要，給筆者很大的震撼，因為在此之前，筆者對出家人還是停留在灰色的刻板印象，自此卻完全改觀。回家之後，就逐漸看佛書、素食，並於一次大師至中山堂弘法時，報名參加了集體皈依。

思凡事件極力相挺

爾後另有因緣，竟未在佛光山出家，一晃眼，十年都不曾見到過大師。直到七十七年底，筆者帶領著中佛會護教組，掀起了全國轟動的「思凡事件」，緣此才與大師作了第一次單獨的接觸。

那時大師還完全不知筆者與佛光山過往的一段深厚因緣。他只是從媒體中知悉：筆者為了維護佛教，不容崑曲「思凡」的內容扭曲佛門尼師形象，而與國立藝術學院、教育部和許多傳播媒體、藝文界人士都槓上了，為此他大為讚嘆，乃於雙方僵持不下，氣氛緊繃的某個晚上，以電話告知：

「昭慧法師，我會全力支持你！包括去基隆文化中心抗議，你看須要發動多少人？我們就去多少人！」

這通電話，讓筆者吃了顆定心丸。要知道：當時筆者不但被許多傳媒醜化為

大魔女，連教界許多知名法師，也都為了維持他們「與世無爭」的社會形象，對筆者不是敬而遠之，擺明了絕不動信徒的一兵一卒，就是說些「何必如此？自己做好就好了」之類的風涼話。所以大師的支援，對筆者而言：是不折不扣的「雪中送炭」！

事件結束後，七十八年初，筆者到台北普門寺向大師禮座，這才告知自己在佛光山的學佛緣起。大師更為歡喜讚嘆，乃命筆者為普門寺的佛學講座，講兩次的開示。此後因事忙緣故，與大師還是疏於聯絡。但當他知道筆者離開了汐止慈航堂時，有一次竟打電話來福嚴佛學院，關心筆者的居處，並主動表示：願意無條件提供居所。那時因已在景美落腳，覺得環境還差強人意，所以並未即時接受大師的雪中送炭，但是想到家業如此龐大，終年國內外奔波宏法的師長，竟還會關注一位與他距離如此遙遠而又疏於向他請安的晚輩，內心不禁是又驚訝，又感動，又慚愧！

大力留下祈安觀音

93.03.25 星雲大師至絕食護觀音現場，公布「市府應允留下觀音像」消息。

八十三年，觀音像事件爆發，原來心胸狹隘的異教徒將大安森林公園預定地上的楊英風先生銅雕「祈安觀音」，當做是「魔鬼撒旦」，必欲除之而後快，故結合其在政界的廣大人脈，向市府施壓，要求鑿除觀音像。

幾經努力護像無效，護觀音人士準備在二月十九日，於新生南路七號公園門口的紅磚道上，發起「觀音不要走」大集會活動。筆者趁寒假的春節期間，到南部發動諸山長老響應，但發現到：除了高雄市佛教會理事長會本法師仗義力挺之外，其他長老法師似都有所顧忌，反應冷淡。

筆者生怕集會活動人氣稀薄，會讓官方與異教，更是無所忌憚以鑿除觀音聖像，想來想去，只好鼓起勇氣打電話給大師，向他簡報事件緣起，請他鼎力相助。他老人家沉吟片刻，乃慈悲告知：「當日本來在台北道場，還有法會正進行中，但既然你昭慧法師關切此事，我答應你：當天會來到現場，也會發動信徒聲援。」

就這樣，二月十九日下午，不但佛光會有眾多法師居士先行來到，而且在集會進行的淒風細雨中，大師翩然蒞臨現場，獲得集會大眾的如雷掌聲。他不卑不亢地表達了「佛教徒應該護像，觀音像應予留下」的基本立場，演說內容，擲地有聲！

此後，他持續關切觀音像事件的發展。當一切努力均告無效，觀音像拆在旦

夕之時，我們徹底絕望，於是立委林正杰與筆者，決定在新生南路紅磚道上的觀音像前，以「絕食」的方式，做最悲切的抗議。筆者並答覆媒體：若市府魯莽動粗以拆除聖像，我會讓他們鬧出國際新聞！那時心裡已有了「與聖像共存亡」的最壞打算。

大師又一次出現在關鍵時刻。他到台北道場，親自召開佛光會幹部會議，請佛光人全力動員來支持護像行動。至今印象猶新的一幕是：筆者絕食期間，有一次他透過行動電話與筆者聯繫，當時正是氣氛最為低迷的時刻，電話那頭慈祥的聲音飄入耳際，筆者忍不住哽咽了：

「大師，我的性命就交到您的手上了！」

「昭慧法師，你放心！我會全力聲援你的。你聽到了沒有？大家在這裡向你鼓掌的聲音，你聽聽啊！」

就這樣一通電話，讓我心裡篤定下來，而且隱約感覺：有了大師力挺，事情必有轉機。果不其然，佛光會挺身而出，大師以「三百輛遊覽車將於三月廿九日來參加公園開幕」的實力與台北市長黃大洲先生展開溫和而堅定的談判，讓我們在絕食六日之後，終於成功地留下了這尊台北佛教的地標——永遠慈悲俯瞰著台北蒼生的祈安觀音。

那一次，由於中央教會、知名大師與許多法師「放冷箭」，使筆者深深承受著內憂外患的艱苦，要不是大師以其豪氣俠情，極力相挺，筆者早已屍骨無存了。所以筆者常常告訴師友：星雲大師對筆者而言，不但是佛法的啟蒙恩師，更是救命恩人！

促成國定佛誕紀念日

數十年來，由於國府領導人有特殊宗教信仰，乃將耶誕以「行憲紀念日」的名義放假。過往已有許多長老法師向官方反映：佛誕應比照耶誕而放假，但官方總置之不理。至八十八年初，筆者考量到年底即將舉行總統大選，此時正是發動「佛誕放假運動」的良機，於是與幾位青年法師共組「佛誕放假促進會」，分別請教內大老為召集人。

二月十日晚間，電話追蹤到宜蘭，找到了星雲大師，請他擔任總召集人並聯署支持，他二話不說就應諾了。筆者連夜寫信，將排名順位的難處稟告大師：「雖然籌備會為了尊重中佛會而將淨心長老列名為第一順位的總召集人，但是您的首肯，在學人心目中，卻有最特殊的意義，因為每一個佛教有難的歷史關鍵時刻，

您都是在包袱最沉重的情況之下，於長老中率先聲援的，令晚輩敬重的長老！」

說實在話，論國內資歷，論國際聲望，論教中戒臘，大師都應排在前面，但我們卻為了全佛教的團結，把他排在總召集人的第二順位。他老人家了解我們的尷尬處境，竟然寬容了我們，自己簽署之外，還順為請兩員大將——慈惠、心定兩位法師——共同聯署。

到三月時，促進會之聯署活動已於全國展開，有些團體仍在觀望，但也有非常熱心的團體（如現代禪），一口氣簽了三千五百多人。筆者明知大師大病初癒，正在靜養，卻仍忍不住傳真信函到美國，向他尋求進一步的奧援：

「目前我們相信：倘若佛教徒能有一百萬人聯署，力量一定會相當可觀，當局也不敢小覷此一能量。……明年總統大選，執政當局勢必不得不考慮佛教徒的心情。所以學人估計：這是佛教界不可失去的唯一機會，若此時不推展此一活動，以後就沒希望了！由於這個緣故，若待民間佛教力量慢慢蘊釀而浮現，實屬緩不濟急，因此促進會急切渴盼 大師號召佛光協會動員簽署之力量。學人聽說後天下午佛光山將在屏東舉辦一場顯密淨獻燈法會，時日迫近，只好斗膽懇求 大師同意，讓學人親自率領促進會義工，來至法會場外，呼籲與會大眾聯署。」

這封信在三月十二日晚間傳真過去，翌日上午他已從洛杉磯打電話來，慈祥地說：「昭慧法師，我完全同意你的看法！我已交代佛光會全力支持，你可直接與秘書長永富法師聯繫相關事宜。」

那一次，國際佛光會中華總會分別於三月十四日屏東體育館以及三月二十一日彰化體育館的兩場「獻燈大法會」中，發動與會信眾支持，聯署者將近萬人；三月二十八日，星雲大師已從美國返台，在林口體育館親自主持「萬人獻燈大法會」，此後，他慈悲指示佛光協會及佛光山各分別院，全力動員僧信二眾連署，支持該項運動。所以那次的聯署名單，佛光會以十餘萬人之眾，居所有聯署團體之首，而且也讓執政當局不得不重視此中所隱藏的佛教實力。

六月初，他自佛光山北上，拖著病體，帶著我們馬不停蹄地拜訪部會首長、行政院長與各宗教領袖，尋求支持。經過這一連串的努力，破除重重障礙，佛弟子數十年的心願終於達到了一部分：立委沈智慧的提案獲得朝野一致通過，明訂農曆四月初八日佛誕為國定紀念日，得調移至週日放假。

調移放假，這是因為我們體諒工商業界「怕假日太多影響營運成本」的難處。另一方面，無法爭取到全面的放假，這還是因為政客看穿了：佛教界並非全面團結的——扯後腿、放冷箭、夜奔敵營去向政要通風報訊的，都大有人在。

後來有人竟還責怪我們：沒爭取到放假，有什麼意思？殊不知：連耶誕都還只是掛在「行憲」名義下，而佛誕卻首先訂定為國定紀念日。至今（民國九十）年，人事行政局才終於一併將道教節、耶誕節都列為「國定紀念日」了。佛教開風氣之先，其意義還是極為重大的！

也有人罵大師：為何好好將佛誕與母親節相混淆？其實，那根本與大師無關，原立法院所通過的提案，明確寫的就是「得調移至週日」；但李總統於九月一日上佛光山公布此一消息時，由於旁人提供的資訊錯誤，竟宣布成「調移至母親節」了，行政院只好將錯就錯，如此訂定了下來，而與原立法院所通過的提案文字略有了出入。這一點，一直到去年，筆者還是不斷努力尋求更正，而且業已獲得效果，讓佛誕之假日與母親節重作區隔了。

更有人酸溜溜地說：「到底是誰在主導這件事？」但那能怪我們嗎？當日在艱苦的奮鬥過程中，這些在意「主導權」的人在哪裡？相形之下，大師又是如何地不計排名順位，不計本山利害，義無反顧地偕同我們年輕人一齊衝刺的呢？他根本沒向我們談到「誰來主導」的難題，卻以無私與至誠的人格，感動了我們，讓我們自然地將後續的主導權交到他的手上的。

總的來說，那次的佛誕運動，內有自己人扯後腿，說風涼話，甚且還有人夜奔敵營，向政客們交心表態，外有異教徒用盡所有手段暗中抵制，要不是大師出面力挺，一方面以佛光會成員的實力展現，讓官方不得不盱衡時勢，順水推舟，另一方面也走訪一貫道、道教與天帝教等本土宗教領袖，感動到他們出面表達支持立場，我們還未必見得能得到這樣的成果呢！

聲援廢除八敬法運動

對女眾，星雲大師一向就是仁慈而平等對待的。他常常向南傳國家的僧眾提議恢復比丘尼戒的傳承，而且相當肯定女眾在佛教中的貢獻。老實說，沒有女眾，就沒有佛光山，也就不會產生今天舉世聞名的國際佛光會。他在行動上也鏗而不捨，於八十六年在印度佛陀成道處的菩提伽耶，聯合南傳上座比丘，為女眾舉行了比丘尼戒的傳授。

今年三月底，弘誓文教基金會為印順導師之九六嵩壽，舉行「人間佛教薪火相傳」研討會，適逢達賴喇嘛於是日來台。由於海峽兩岸佛教近年對尼眾的箝制加劇，而藏傳佛教亦在保守僧侶的阻撓下，遲遲不得恢復比丘尼制度。筆者認為：時機業已成熟，於是將印順導師「五十七年前就已提倡男女平等」與達賴喇嘛無法恢復比丘尼制度的困境兩相提比，一方面呼籲達賴：儘速恢復比丘尼制度，另

一方面，則於台灣發動「廢除八敬法運動」。這樣一來，社會各界叫快叫好，卻也引起了嗣後佛教保守派對筆者的全面反撲。當其時，諸山長老之中，只有星雲大師公開地在媒體上支持此一運動，而且坦然宣稱：「佛光山是全世界最大的比丘尼教團，沒有比丘尼就沒有佛光山。」

比較起其他長老法師的表現，大師的開明、公道與勇敢，真是讓人不得不佩服得五體投地！難怪一向對佛教界批評甚為峻厲的江燦騰教授，忍不住對大師致以最高的推崇云：「當時在台灣佛教界的大師級前輩中，唯有佛光山的開山祖師星雲長老能以高瞻遠矚的眼光，在第一時間內即公開呼應台灣現代比丘尼此一追求佛教兩性平等的合理訴求，真不愧一代大師，值得後輩們的景仰讚嘆！」

支持制訂宗教團體法

今年五月，宗教團體法的制定，開始引起了教界的關注。筆者原本無意關切此一議題，卻因為看不慣某佛教單位用種種不光明的手段（如黑函詆毀與黑道恐嚇等），將該法之草案講得極其不堪，意圖挑唆佛教法師居士上街頭反對立法，筆者唯恐這樣不負責任的煽動行為，讓佛教平添社會的惡感與鄙視，於是站出來卯上了他們，當他們於公聽會上動用人海戰術時，筆者責備他們道：「如果這樣，趕明兒我們也請佛光山的法師們來，把整個樓層坐滿如何？」

後來中時晚報以四版頭條刊出此一新聞，翌日的日報跟進報導，將所有黑幕來個大曝光，連該單位在北部國家公園內的大違建使得兩位比丘做了銀鐐入獄的「人頭」，也都被有心記者挖了出來。該單位之氣餒頓挫，後續的小動作就沒敢再如此明目張膽了——當然，詆毀他人名節的黑函還是不斷四處散發，但已極少法師願意給他們利用了。

大師看到了報導，打電話來垂詢關切，並讚許筆者的勇敢。不但如此，他還慨然提供台北道場的會議廳，與中華佛寺協會合辦了一場「宗教團體法研討會」，討論過程一切透明化，讓記者們自由旁聽。這對佛教建立「立法共識」，以及爭取媒體與官方的同情瞭解，至關重要。是日政府官員與媒體朋友，看到教界法師是如此理性地在討論法案，而且不斤斤於本位利益，於是減少了許多因某單位興風作浪，而對佛教所平添的誤會與惡感。

俠情正氣，沛乎蒼冥

筆者認真思想起來，幾番投入護教事業，都還是因為星雲大師以佛光會龐大成員的實力，挺身義助，才得以順利完成。筆者以此常自謔是「狐假虎威」，浪得虛名；也常感恩地自忖：若無愛教心切的星雲大師，不計本山利害以拔刀相助，

筆者可能連性命都早已無存，更遑論成就那幾樁難度極高的護教事業！

大師平日矢志「給人歡喜，給人信心」，願作眾生「不請之友」，自然流露的是極其寬大、慈和、溫煦、雍容的氣質，但是在幾次大師義助護教的事件中，對映於其他諸多教中名僧的涼薄、怯弱、退縮、把持私利、諂媚官方、落井下石，筆者更見證了大師的另一面，那就是「時窮節乃現」的風骨，是生命深層無比的正氣俠情，相信那應是源自於對佛法的敬信與忠誠，也源自於對一個晚輩無條件的慈憫護念！

茲當大師七五華誕前夕，筆者主動向永芸法師表白：想寫一篇文章，記述與大師的幾段法緣，讓世人知道：大師的功業，絕不僅祇於建立了無遠弗屆的國際佛光會；大師的人格偉大，更表現在「不計本山利害，存念全體佛教」的光風霽月！這一面向，經常是被佛教中人忽略，甚至故意詆毀而加以扭曲的。

懇祝大師為法為眾生而常住世間，嵩壽無疆！

九十年八月三十一日 于尊悔樓，時禁足中

——刊於九十年九月八、九日《人間福報》副刊



本文章已註冊DOI數位物件識別碼

► 比丘尼僧的獨立宣言—也談「八敬法」之廢除

doi:10.29665/HS.200110.0008

弘誓雙月刊, (53), 2001

作者/Author：釋傳道

頁數/Page：39-46

出版日期/Publication Date：2001/10

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.200110.0008>



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



比丘尼僧的獨立宣言

——也談「八敬法」之廢除

釋傳道

一、前言

90.03.31 廢除 八敬法運動，傳道法師（右）撕揭「八敬法」條文

自今（九十）年三月三十一日，在「人間佛教·薪火相傳——印順導師思想之理論與實踐學術研討會」上，象徵性地撕揭「八敬法」條文以來，可謂引起了教界內外廣泛的討論與迴響。其中，同情肯定者有之，質疑反對者亦有之，這原是世間常態；但在彼此往返的經驗交流與理念闡述當中，關於此一議題的既存事實與各類觀點，也隨之逐一地浮上檯面，接受佛教徒（四眾弟子）乃至社會大眾的檢驗。縱然「僧事僧決」，但把問題攤在陽光下，對改革來說，亦未嘗不是件好事！所謂在家居士無權置喙之說【註 1】，顯然有關起門來判生死，不夠坦蕩之嫌！

在佛教的僧伽體制中，比丘僧與比丘尼僧理論上雖屬各自獨立的僧團，實質上卻不然，印順導師即曾明確地指出「（比丘尼僧）這種獨立，僅是形式的，而實際是比丘的附屬體，依比丘僧的存在而存在【註 2】。」「八（尊）敬法」，即為比丘尼附屬於比丘僧，作了最好的註腳。它不但反映出佛世以來比丘尼僧的實際地位，更意味著比丘僧從此享有優越的領導權威。所以，這一次昭慧法師宣示性的廢除「八敬法」，在意義上，其實就等同比丘尼僧所發出的「獨立宣言」。身為一介比丘的筆者，對此「兩性平權」前瞻的「獨立宣言」，倒是樂觀其成，而且衷心讚歎與支持！

遺憾的是，質疑反對者對印順導師博大精深的佛法卓見，與昭慧法師依經據律而來的綿密論證，從無撰文反駁，以作法義的無諍之辯；反倒充滿了激動的情緒而無法自制，以至於口無擇言！尤有甚者，還慫恿一小撮人躲在暗處放冷箭（亂發黑函），詆毀熱心衛教護法者，真是可悲可憫！

二、「八敬法」是否佛制？

「八敬法」是否佛制，原無關乎其存廢，律制的精神本就因時因地而制宜，而非放之四海皆準，推之百世而可行；抑或唯佛與古德可以興廢，而今人只能遵行無違的。但是，自從大迦葉等保守上座們在主導的王舍城結集中，否定了阿難

傳佛遺命「小小戒可捨」以來，「輕重等持」（甚或專持微細戒）便成為各時代、地域，標榜持戒精嚴者奉行不渝的圭臬。一句「佛制」，似即象徵牢不可破的鐵律；而事實上他們是否真是如此恪遵佛制呢？恐怕也只是選擇性的堅持，選擇性的規避罷！君不見佛教界逢有重大儀典或法會，達官顯要的座位必列在比丘、比丘尼之前嗎？若依佛制的四眾倫理序次，在家居士哪裡有機會臚列僧眾之前呢！

再以這一次中國佛教會決議行文請示印順導師，有關「八敬法是否佛制」一事為例，導師的一句「八敬法是佛制」，隨即被引用以作為反擊昭慧法師廢除八敬法的利鏃，其對於「佛制」賦予不同的「適應」，倒真是令人印象深刻！至於導師覆文的後段：「如因時、地不適而應有所變易，亦應徵得多數長老（得含等額長老尼，不僅是少數比丘）同意，然後集大會通過【註 3】。」中佛會袞袞諸公卻略而不談，顯有斷章取義（只取「八敬法是佛制」、自由心證之嫌！

台灣佛教史學者江燦騰博士為此，還特地透過中華佛寺協會林蓉芝秘書長，代為向導師求證其語意何指，從而認定導師的意見是：「『八敬法』中，只有比丘尼應尊重比丘的這一精神，因各律見解一致，可以推定是佛制遺風，至於『八敬法』本身，其實是佛陀之後的部分法派所制定，故部派之間的見解並不一致【註 4】。」

昭慧法師在其〈佛教與女性——解構佛門男性沙文主義〉文中，亦曾援引印順導師對於各部律中八敬法的比對研究成果，如「『犯尊（敬）法，於兩眾行半月摩那埵』，是違犯『尊法』的處分條款（昭慧法師認為這一項經保守上座比丘們修訂過）。……『八尊法』中有四項規定，是各部律所一致的，如：

- 1.於兩眾中受具足（先在比丘尼僧中受具足戒，當日還要到比丘僧中受戒）。
- 2.半月從比丘僧請教誡（請求名德上座前往說法教誡）·問布薩（自己布薩 清淨了，還要向比丘僧報告，比丘尼如法清淨）。
- 3.不得無比丘住處住（近於比丘安居，以方便請求教誡）。
- 4.安居已，於兩眾行自恣（比丘尼先在比丘尼僧中請求別人舉發己過，第二天再到比丘僧中請求比丘指示糾正）【註 5】。」

這四項，導師認為是「尊法」——比丘尼尊敬比丘僧（精神所在）的具體措施，這是各部律一致的條文。為何要比丘尼尊敬比丘僧一如師長呢？因為「一般比丘尼，總不免知識低、感情重、組織力差（這是古代的一般情形）。要他們遵行律制，過著集團生活，如法清淨，是有點困難的。所以制定『尊法』，尊重比

比丘僧，接受比丘僧的教育與監護【註 6】。」可以說這四則「尊法」，實質上是為了比丘尼僧團的如法清淨，較先成立的比丘僧團所應擔負的責任與義務；倘以師生倫理來看待，亦不為過。考諸古印度女性的實際情形，昭慧法師也同意以上五項（安居、自恣、受戒、求教誡、僧殘出罪），「比較有可能是初期佛陀制訂下來的」，而且「是基於對女眾護念提攜之慈悲心」【註 7】而制訂下來的。

「八尊法」的另外三則，是：「受具百歲，應迎禮新受具比丘」；「不得呵罵比丘」；「不得（舉）說比丘罪」。關於此三則，印順導師認為「是禮貌上的尊敬」【註 8】。所以總和而言，「『八敬法』，就是源於比丘尼的『敬法』——尊敬比丘僧，服從教導的實施方案。尊敬比丘僧的條例，固有的（或者我們也可說是佛制的）或增訂的，及舊有的『敬法』（處分條款），共為『八敬』【註 9】。」最後，導師的結論是：「『八敬法』的成立，早在部派分立以前；在佛教主流（老上座們）的主持影響下完成，成為全佛教界所公認【註 10】」

筆者之所以再度不厭其煩地引述印順導師的論證，是基於敬法暨對於印公老人的感恩與愚誠，不忍讓他的話成為保守派拒絕改革的遁詞，而試圖為其作進一步地解讀！根據以上導師的研究分析，我們不妨說「八敬法」有部分是釋尊衡量當時比丘尼僧團的實際需求，為令他們能如法修行、和樂清淨，方才制訂下來的。只是釋尊涅槃後，大迦葉等上座比丘們因於嫌厭女眾出家的情緒發酵，甚至將釋尊晚年的僧品日雜，歸罪於此，遂從「尊（敬）法」集成了「八尊（敬）法」。而對於比丘尼的監護與教育，也變質「成為對比丘尼的嚴加管理，造成比丘對比丘尼的權威【註 11】。」這一發展過程，應可相信是歷史上的事實。至於佛以「八敬法」為女眾出家的根本法，或大愛道比丘尼依「八敬法」而得戒之傳說，依據以上的論述，亦可判定為佛後所附加。

回歸到前所述及的觀點，「八敬法」是佛制也好，非佛制也罷，原無關乎其存廢，昭慧法師說得好：「談任何規章，都不能超越『十句義』（十種利益）的根本大法——令『正法久住』或『梵行久住』，就是戒律十大根本法的總結論。任何律制，只要是因時因地制宜的法條，就有可能因時移境遷而牴觸此一根本法；凡牴觸根本大法之律制，依理均屬無效！這與世間子法不能超越母法，任何法令不能牴觸憲法的道理，是一樣的【註 12】。」

更何況，佛法是以「法」為中心的，「法」是佛法的一切。釋尊組織僧眾的原則，也是「依法以攝僧」，所以說「組合僧眾的一切制度（律），是依於法的；依於法而立的僧制，有助於法的修證，有助於佛法的增長廣大（正法久住、梵行久住）【註 13】。」不過由於隨佛出家者日眾，所以「律」的重要性日增，進而達到與「法」對舉並立的地位【註 14】；甚至在王舍城結集中，毘尼還取得了優先於法的地位【註 15】。

「法與律，起初是同一內容的兩面。『法』聖道的修證，一定是離罪惡，離縛著而身心調伏的，所以又稱為『毘尼』【註 16】。」毘尼的譯義即為「律」或「調伏」【註 17】。因此我們可以說，任何佛制（增訂的通常也說是佛制）的戒律，只要是妨礙聖道的修證，無法使僧眾達到離罪惡、離縛著而身心調伏的目標，甚至與「梵行久住」、「正法久住」的究極理想背道而馳者，皆應廢棄；即使是佛制，而現時業已變質或與目前的時空相隔礙者，亦當在此列！

三、「女形非障，驕慢成障」

在四月十日，中國佛教會召開的長老委員會議中，長老比丘們或言「每位比丘都不會要求尼眾遵行八敬法」；「八敬法之有無並沒有影響比丘尼」；「多少年來根本沒有人提及或強調八敬法的問題」；或言「目前並沒有實行八敬法」；「八敬法自古以來很少人談論」；「在大陸或台灣的法師們沒有人強調八敬法」【註 18】……乍聽其言論，不知情的人也許會認為廢除八敬法多此一舉！但事實果若其言，昭慧法師就不必如此大費周章，還落了個絆腳石【註 19】的罪名了！至於「影響佛教團結與發展，至深且鉅」這頂大帽子，還是讓給林立的山頭與傳統保守的長老們吧！

真不知這些長老比丘們是素在「深宮」，不知比丘尼「疾苦」，以致有此「天真」的想法呢？或者是意欲粉飾太平，以入人於罪？其實昭慧法師在其一篇篇的論著與回應文中，對於當前比丘尼所遭遇的不平等待遇，早已舉證歷歷；並有其他比丘尼與在家居士為文見證他們親身的經驗與見聞，這些實際的事例，難道都不曾上達「天聽」嗎？舉其瑩瑩之大者，如某戒場就要求傳戒的長老尼頂禮新戒比丘【註 20】。我們不妨運用一下想像力，設想那是個什麼樣的畫面！真不知當時這些比丘的內心是滿懷忐忑與慚愧，還是從此自覺高「尼」一等，而志得意滿起來？又如某專弘《大愛道比丘尼經》的道場，則要求參與結夏安居的比丘尼，表演女人八十四態【註 21】；甚至還有要求依文背誦者【註 22】，真正匪夷所思！

日前覽讀參與安居的比丘尼所寫下的心得，心中真不知作何感想！只能說這些道場的主事者——或者因於大比丘的心態作祟（比丘僧），或者業已徹底受到洗腦而自甘卑微（比丘尼僧）；但他們的確做到將這些反智、反淨化的奴化教育，紮紮實實地輸入到這些比丘尼的心識中！而且深刻到讓他們對號入座，認定自己與「性別」俱來這些煩惱罪惡；（這是否也可以稱為佛門女性的「原罪」？）深刻到讓他們在比丘面前自慚形穢而抬不起頭來！這就如同算命，筆者一向勸信徒不要輕易去嘗試，因為算命先生預告式的話語，即使自己剛開始全然不信，但這些「預言」慢慢地會滲透到心識中產生暗示作用。漸漸地自己就會由全然不信，而半信半疑，最後，應驗了算命先生的鐵口直斷。為何如此？就是因為全副心思

都集中在那上頭了，一點點的蛛絲馬跡，都會立刻引發同樣的聯想，進而展開行動，造成事實。所以算命先生一向準，因為我們的潛意識一直在給自己指令，暗示自己往相同的方向做去。

同理，女人八十四態如若「不是男女共有之病態，就是男女均屬罕見之變態」【註 23】，而卻有人要比丘尼們暗示自己，那是身為女眾特有的成分，從而對他們的向上、向善、向解脫，乃至弘法利生形成障礙。對於彼等心性之殘害，真是莫此為甚！這些愚弄佛法教育，藉著醜化、詆毀女性來滿足自尊、優越，甚至達到遠離情欲目的的比丘，真正是我佛罪人！然而歸根究底，始作俑者就是結集經律的保守上座比丘們，在其中附加了自己對於女眾出家的厭惡情緒，並刻意地予以壓制與鄙視，而現代懷抱大比丘思想的比丘僧又從旁推波助瀾所致！

昭慧法師分析得好：「任何一種階級意識，不論是種族優越論、身分（地位、職業）優越論、男性優越論還是人類優越論，都是『無明』——不能明瞭『緣起無我』的愚癡相，也都是『我慢』——高舉自我或己群的重要性而相對忽略他人或他群——的變相產物【註 24】。」而偏偏這樣的無明我慢存在於每個凡夫的心中，或淺露，或深隱；而一旦有人試圖否定或質疑其重要性與優越地位，他便馬上如刺蝟一般，張開全身的刺迎上前去——即使在「眾生平等」這樣的基調之前，都會有人以「佛制」這塊金字招牌，來保住自以為「欽定」的優越地位！我慢真是堅固如高山啊！

這些年來，深深體會到：凡不能正見緣起，而時時處處以自我為中心，便是對別人（他群）、對自己（己群）的一種莫大的傷害。因為事事以自我（己群）為考量，只要非我族類，都可以不論公義、昧著良心棄而不顧，甚至自己還成為加害者！於是同一階級、同一利益者，便藉著共同的意識型態與利益，結合成為同一陣線，共同捍衛這有形、無形的利益。這些由自我感所發展出來的煩惱產物，究竟是愛自己還是害自己？這些愛、見、慢、無明，難道不是吾人出家修道意欲斷除的嗎？豈可容它汨濫而妨礙自他聖道的修證呢！

所以儘管八敬法是佛制的吧！儘管「每一位」比丘僧皆不因此而生起驕慢心和優越感吧！倘若這些貶抑女眾的律制，已然對比丘尼的心性造成傷害和障礙，基於「同根生」的立場，難道我們還能夠理直氣壯地說八敬法不可廢嗎？更何況，事實上已有不少青年比丘依於此制而有恃無恐，名正言順地接受比丘尼（包括長老尼）的頂禮，並且沾沾自喜地享受特權呢！此所以筆者會借用昭慧法師的用語，提出「女形非障，驕慢成障」【註 25】，來與大家共勉！

印順導師說得真確：「男與女，約信仰、德行、智慧，佛法中毫無差別。……女眾與男眾，同樣的可以修道解脫。依這道器的平等觀，生理差別的男女形相，

毫無關係【註 26】。」這對於長期以來被壓抑而缺乏自信的女眾而言，該是多大的鼓舞！雖然自來中國社會即與印度同樣有著重男輕女、男尊女卑的文化傾向，但在兩性平權思想業已編入國民教材的今日，佛教實亦應順應時代思潮，勇於突破傳統所固守的，不合時代機宜的律制，以促進僧團的和樂清淨！

四、佛教縱興盛，僧眾當自強

回顧自「廢除八敬法宣言」發布以來，見諸報章雜誌的多方回應，甚至筆者所接獲，未具名黑函的指責違反佛制云云，都在在加深了個人對於佛教未來的隱憂。不管佛教表面看來是如何興盛，但是從長老到青年僧眾，真正深入佛法堂奧，會得佛法要旨者，確乎是寥寥可數！僧眾們或為道場的維持、發展，鎮日忙著送往迎來、音聲佛事；或偏弘一宗一派，而捨棄無邊法義的探求；或遠離僧團，獨居自修；或崇尚知識性的理解研究，而卻未能以佛法淨治身心、自利利他……。

弘法的人才似乎是多了，但細察其內容，講的無非是儒道等共世間的倫理道德；尤有甚者，連一些民間信仰、異教的思想也被裹上佛法的外衣，用來教育信徒。於是，從僧眾到白衣，多的是人云亦云，不會思考、不善分辨之徒（慧以抉擇為性）！願意安心在法義上深入的少了，或者該說寺務的繁重與信徒的恭敬供養，漸漸地消融了為法的理想。於是身雖出家，卻離法遙遠！儘管佛學院林立，僧教育亦較從前普及；但是，教史不讀，律制不通，連最基本的佛法要義都說不出個所以然來！這豈不是八十四態可以冠上「佛說」，而被某些人深信不疑，甚至達到戕害目的的主要癥結？又豈不是自恃驕貴，藉著奴化、醜詆異性，來達到自我肯定目的者所欠缺的呢！

政治上的愚民策略，從教育到宗教，皆造就了可悲憫的廣大受害者；可喜的是有些受害者已不願再當愚民或順民，而且有了思考反省的能力！在廢除八敬法事件中，個人認為能夠讓問題透明化，使「因時、地不適而應有變易」的律制，為全體僧尼所關心、思考與討論，即算完成了階段性的任務。尤有進者，與其等待中佛會不知底時「集大會通過」【註 27】廢除八敬法，倒不如從比丘尼眾的反奴化教育紮根，以喚醒佛門女性的自覺意識。唯有從心理上脫離「比丘尼是比丘僧的附屬體」這一意識型態，建立起佛門四眾弟子悉皆平等的觀念，根除凡夫的劣根性，好好地充實自己的知能，擴大自己的氣量、視野。如此做去，任誰膽敢鄙視於你、戕害於你！怕只怕比丘尼們自甘卑微，願意逆來順受，繼續接受「次級僧眾」的待遇，這樣縱然廢除了八敬法，都沒有任何實質上的意義！

比丘尼是當自強，但比丘僧難道不應自強嗎？發心出家的男眾，在人數比例上的確少於女眾許多，而動機純正、心在佛法者，顯然更是稀有！惟因男眾出家的難得，所以如果未曾真正將佛法體會到自心，又時時以涅槃寂靜的終極目標，

作為惕勵自己不斷向前的信念，太早到來的肯定呵護，垂手可得名聞利養，信徒的不能如法供養、如法護持，很快就會將那脆弱如露水般的道心給腐蝕掉！出家難，出家後又能抗拒世俗名、利、情的誘因，而始終如一地以法為念、依法而行，更是難中之難！若說「心入於正受，女形復何為？」【註 28】我們何妨也警醒自己：「心若不入於正受，男形復何為？」但願在佛法真理之前，盡捨大比

丘本位主義，結合四眾弟子，共同為正法久住、涅槃寂靜的理想而努力，這也算是忝為年長老比丘的筆者，一番婆心的建言！伏願法輪常轉，正法久住！

佛曆二五四五年九月十日 于妙心寺

【註釋】

1. 中國佛教會九十年度第一次長老委員會議記錄（民 90.4.10）。
2. 印順導師，《原始佛教聖典之集成》，頁 401。
3. 印順導師覆中國佛教會函，民 90.6.3。
4. 《弘誓通訊》，第 52 期「告別傳統」專輯，頁 2。
5. 印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 192-193。
6. 同 5，頁 193。
7. 昭慧法師，《律學今詮》，頁 359。
8. 同 6。
9. 同 2，頁 409。
10. 同 9。
11. 同 6。

- 12.同 7，頁 362。
 - 13.同 5，頁 175。
 - 14.同 5，頁 176。
 - 15.印順導師，《華雨集》(三)，頁 55。
 - 16.同 14。
 - 17.同 14。
 - 18.同 1。
 - 19.中國佛教會函，(九〇)中佛淨秘字第九〇一〇六號，其內容稱「慧比丘尼……發表(廢除八敬法)宣言，當眾將八敬法條文一一撕毀。……影響佛教團結與發展，至深且鉅！」
 - 20.同 4，頁 5。
 - 21.《僧伽》，第九卷第四期，頁 6-14，民國 89 年 7 月。
 - 22.《僧伽》，第二卷第一期，頁 15，民國 82 年 1 月。
 - 23.同 7，頁 366。
 - 24.同 7，頁 341。
 - 25.昭慧法師，《燃燈與熄燄》，〈軀殼非障，驕慢成障〉。
 - 26.印順導師，《佛法概論》，頁 173 (新版)。
 - 27.同 3。
- .《雜阿含》卷四五·一一九九經(大正 2·326 中)。