

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 〈心靈環保〉之我見

doi:10.29665/HS.200106.0001

弘誓雙月刊, (51), 2001

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page： -

出版日期/Publication Date：2001/06

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200106.0001>



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



〈心靈環保〉之我見

釋昭慧

環保是時代思潮之所趨，珍重物資，永續經營美麗的國土，這也與佛家「惜福」及「嚴淨國土」的思想若合符節。所以台灣佛教團體實踐並推動環保理念者，成績斐然。法鼓山創辦人聖嚴法師更有「心靈環保」之議，極受讚歎與肯定。

本來，佛家就不是「唯心論」，而是承認心、物交感的「緣起論」，再加上「環保」此一議題，牽涉到的是「人」這個主體與「環境」這個客體的對待關係，所以用「心靈環保」一詞，最好不要有太濃的「唯心」，以免忽略了事相上的努力。

但是「心靈環保」仍有其重大意義。筆者所能想到的有兩個面向：

一、不馭於物（物，在此廣義指自己之外的「他者」，客觀環境中的其他人、動物、植物、無生物都可涵蓋在內）。使心靈更加純淨而淡泊五欲，不受物欲之蠱惑牽引，而能無入而不自得。

二、不應以「馭物」者自居。這樣才能拋開「人類沙文主義」的驕慢態度，以平等和同的心來善待萬物眾生。

但是，別忘了：環保議題，絕不是「唯心論」取向可以解決的。對環境或其他眾生不公乃至有害的制度、法律、政策乃至社會偏見，這些都需要吾人透過各種努力加以矯正，而這些都難免因衝撞既有習性與既得利益，而顯得張力較高。如果我們有意無意忽略這些「事實」，而耽溺在對現實環境「無知」狀態的「寧靜喜樂」之中，這時，「心靈環保」反而成了逃避、畏縮、不願面對現實最好的護身符。

然而刻意避而不見世相之擾攘與眾生之苦難，以此取得之和諧寧靜，豈不帶著虛偽的成份？豈不是脆弱而不堪接受挑戰？也許「心靈環保」的更大意義，不在於遠避塵囂，而是能在塵囂之中，參與無休無止的「救苦救難」之艱鉅工程，還能獲得更深層的心靈和諧與寧靜吧！

九十、五、二十一 于尊梅樓

刊於九十年五月二十三日《自立晚報》「晚安台灣」專欄

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 人間佛教禪法及其當代實踐—印順導師禪學思想研究

doi:10.29665/HS.200106.0002

弘誓雙月刊, (51), 2001

作者/Author： 性廣法師

頁數/Page： 3-6

出版日期/Publication Date：2001/06

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200106.0002>



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



第二屆「人間佛教薪火相傳」研討會

·第一場論文研討會發言紀錄

人間佛教禪法及其當代實踐——印順導師禪學思想研究

主講人：性廣法師 回應人：藍吉富老師 紀錄：信融法師

主持人黃運喜老師：

主講人、回應人、各位與會的法師大德，大家好！性廣法師是玄奘最傑出的校友之一，因為她在玄奘創下四個第一：首先，她是玄奘宗研所第一屆第一名入學的學生，也是玄奘的第一位畢業生，而且她的論文口試成績到目前為止是最高的，另外，也是第一位將論文改寫出書的。所以，等一下的論文發表將是精彩可期。

主講人性廣法師：

謝謝黃老師的讚歎，我還不曉得我破了那麼多的紀錄。

印順導師的思想非常偉大，我們在他的精神感召之下，才能夠在這裡共同來讚歎他老人家，甚至願意將他的思想薪火相傳，以此作為我們的自我期許。但他常被一些自以為有修行的人批評批判，甚至指責為沒有修行。我個人是一個很喜歡禪修的人，我也服膺導師的思想，所以，寫這本書，在我的內心裡，是以一種報恩的心情為之。但這並非是盲目的護師，而是我在禪修的過程中，真正在導師的著作中看到佛法的正見，這些正見一直指引著我，使我比起一些只有修行而沒有知見的人幸運。

導師談禪修是以人間佛教的思想為主軸來談思想、修行，在二千多年的禪法傳承中，導師有所繼承，也有所批判。他繼承的已經不是一般禪修者的宗門禪法，而是佛陀的正教，是龍樹菩薩以菩薩行，入世無礙而得解脫的禪法正見。所以他所繼承的非常的深刻，他批判的是一些變質的禪法，他批判西藏密教、聲聞乃至禪宗的自了心態。或許你會以為他都在批判，其實他亦有所建樹，他思想的主軸，就是「人間佛教」入世的精神。

我自己是一位修行的人，要用我自己的見證來告訴大家（想修行的人），如果沒有印順導師所提煉的禪觀正見，修行很可能走偏差了。我希望這本書能夠如實把導師的思想傳遞出來，也能夠如實回應一般人的批判。所以，談論印順導師的禪學

思想，如果不以「人間佛教禪法」為命題，實在不足以掌握其積極建立的面向。

現在請大家先翻到本書的目次，先大概講一下本書的思想主軸：第一章是緒論，談述研究緣起。其中談到我向導師請教的一些禪法見地。至於本書的問題意識，第一：我們談印順導師的禪學思想，如果沒有以「人間佛教禪法」的命題，實在不足以掌握其積極建立的面向。第二、兩方探索：我還是抓住了導師在《印度之佛教》序文裡所談到的訊息：「立本於初期佛教之淳樸」與「宏闡中期佛教之行解」，以這兩個方向來探索導師人間佛教禪法的思想。

第二章開始談導師的禪學思想，首先先談人，所以我以人格特寫的方式記述導師（一萬多個字）——「積極研求佛法真意，消極順應人事因緣」。接著，回顧人間佛教思想，從醞釀到成形及其要義，因為導師關懷全體佛教，而禪修則是導師不可能不觸及的修行問題。

本章第三節是本書的特色之一，我以檢驗手法、反向操作及禪學研究手法的觀點，來重新詮釋導師在其著作當中批判各家禪法的研究方法與精神。除了人間佛教的精神以外，在理則上把握緣起中道，在實踐上則是把握八正道中道。反向操作，就是要檢驗禪法，第一要檢驗學理：檢驗其空理的純粹度。第二要檢驗其經驗，是夢境、幻境、定境、或是不共世間的慧證。接著，還要檢驗其走向人間關懷及有效兌現的情形。

在禪學的研究中，導師至少有三個成就：第一是揭開秘密；第二是脫離幻想，因為真正可以讓我們得解脫的，是認清所有事物無常、空、無我的真相，而不是唯心假想的觀想；第三是對禪宗歷史研究的貢獻。

第三章是「傳統的繼承」。本章分為四節，釐清禪修的知見。本書在戒定慧三學中，著重定學、慧學知見的啟發。在修定的歧途中，導師有兩個特見：第一、因為專注於禪定，不能邁向解脫，而獲升天果報；第二、修定而不作如實勝義的觀察，而往見光、見佛等關注的唯心禪法。升天與見佛並非不好，但它們跟究竟得解脫，沒有絕對的關係。另外，導師還有一個研究成果，就是以禪者禪修的經驗結合四空定、四無色界。日本也有人提到三界與禪法的關係，但不若導師來得詳盡透徹。接著，在抉擇禪觀所緣中，比較有特色的是勝解作意和真實作意的區分。這是導師研究的重點之一。

第四章是「傳統的批判」。導師批判了聲聞禪法（因為它不能深觀般若，忽視無量三昧）、中國禪宗與假想觀法。印順導師是漢傳佛教的精神領袖，我深信在印順導師影響下的台灣佛教，現在若要與藏傳佛教論禪法，絕對不會重蹈支那堪布與

蓮花戒辯論而一敗塗地的覆轍。這是我從印順導師人間佛教禪法知見所得到的堅定信心。

第五章是談實踐的：在指點當代迷津方面，建議勤修無量三昧，發揚禪宗靈動的精神。我從這裡也看到導師對傳統禪門宗派敦厚的地方。有關人間禪法的要旨，是把禪堂的修行回歸到人間的實踐，其意象為「人間菩薩的禪法、青年佛教的實踐」。所以，佛教青年禪法的真正道場，不在禪堂而在人間；禪法所緣不在自身的離苦，而是緣眾生苦而發菩提心。我很高興在研究印順導師的禪法時，得到「走入人間的禪法」的結論。這不是我的預設立場，卻是必然的結論，請大家批評指教！

回應人藍吉富老師：

性廣法師的這部書，所說的不只是禪法，可說是印順學的實踐論及其根本思想，而且還包括人間佛教要付諸實行的全面架構。這本書有幾個特點：

第一、選題有膽識：因為一般大都不認為印老的精采之處在禪法，但性廣法師選擇了這個大家都不看好的面向為題目。另外，印老在這方面的看法，大都是零散的，作者能在這麼零散的資料中整理出一個體系，可見得是相當有見識的。

第二、基本功夫紮實：性廣法師的禪法訓練足夠，對印老的思想熟悉，這兩個基礎具足，才能寫出這本書。

第三、組織力強：要把幾十本書的零散資料系統化、組織化，其組織力要非常強。

以上是綜合看法，接著來談其他問題：第一、在撰寫論文的態度方面，有兩類：論師的與學術的。性廣法師所採取的態度，可說是論師式的。因為採取學術的態度，一定要有批評，但是本書完全沒有批評，只有讚揚。第二、在史料蒐集和方法應用方面：要多注意國際佛教學術成果，多應用社會科學的研究方法。第三、內容方面：在將來若有更進一步的著作時，我建議，在章節方面增加「人間佛教禪法與大小乘禪法的比較」，以凸顯人間禪法的特質；增加「人間佛教禪法與當代禪師的比較」；密教的批評可再增加。第四、我要為密勒日巴講話，因為這是方便，不是其本意。

游祥洲：

請教性廣法師，在本書的第四章「傳統的批判」中，對這些不同傳承禪法有所

批判，但我覺得人間佛教應該是非常有包容性的，所以，法師若有進一步的著作時，是否能夠對這些不同的傳承多一些同情的了解，而採取更寬廣、開闊的方式來作處理？

見晉法師：

請教性廣法師，人間佛教禪法實際修行的步驟，方法及其檢驗如何？

性廣法師：

聲聞的禪法是一切禪法的基礎，導師在《華嚴經》的「善財童子五十三參」中看到，每一善知識都是以解脫門帶領眾生邁向解脫。所以，大乘的禪波羅蜜是以三昧，而非祇以某一所緣之禪法作為修行。

關於密教方面問題非常大，但這不是本書的內容。導師批判假想禪法，我是整體論述唯心假想的修持系統，而非專指密教的系統。我簡單回答到此。

這本書有很多缺失，也有我個人的一點淺見，希望大家能多給我指教！希望人間禪法開放給每一個人，每個人都得一個解脫門，在苦難的人世間，有人間佛教禪法的行者以其解脫門來度化眾生，所有人間禪法修行者的全部度生行門加總起來，剛好圓滿成就了佛果、輝映了法界。謝謝！



本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 《部派佛教系列》（上編）

doi:10.29665/HS.200106.0003

弘誓雙月刊, (51), 2001

作者/Author： 悟殷法師

頁數/Page： 7-14

出版日期/Publication Date：2001/06

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200106.0003>



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



第二屆「人間佛教薪火相傳」研討會

《部派佛教系列》（上編）

·第二場論文研討會發言紀錄主講人：悟殷法師

回應人：郭忠生老師紀錄：德涵法師

悟殷法師：

各位法師慈悲，各位先生女士大家午安！首先感謝主辦單位，讓我有這個機會能對印公導師表達我對他的敬意，也感謝昭慧法師的指導，更感謝竹山明善寺長期對後學的照顧，使後學能安身立命。

「部派佛教」，是「原始佛教」和「大乘佛教」的中介點，在佛教的發展史上，佔有關鍵性的地位。然在佛教史上，從和合一味的原始佛教，發展到大乘佛教之間的過程，卻是一段相當模糊的歷史。而且，部派佛教在次第發展中形成，學派在不斷分化而互相交流下，形成了無邊異義及彼此錯綜複雜的關係。因此，要理解部派佛教思想，並不是一件容易的事。後學研究部派佛教之時，也曾經被論師們彼此諍論的議題所困，他們何以會有如此的諍論呢？由於自己在摸索的過程中，曾經困苦過，因此嘗思惟一個問題：要理解部派佛教，真的是那麼辛苦的事嗎？

幸運的是：印公導師在民國二十九年撰寫的《唯識學探源》，民國三十一年撰寫的《印度之佛教》，就一針見血的提出：學派分化的主要原因，是為說明、建立有情業果相續生命緣起問題。由此發展出二條思想路線：「依蘊立我」與「依心立我」。印公導師在紛繁的部派學說中，抓出學派依蘊立我與依心立我的兩大動脈，這是印公導師的創見！而且這是研讀部派思想的捷徑。我們只要依循著導師依蘊立我與依心立我的創見去理解部派佛教、學派的無邊諍議，都能紛然灑落無遺。進一步說，依循著這二條脈絡去研究印度、中國的佛教思想史、大乘三系或中國大乘八宗，也可以一目了然。

在此想和與會大眾分享我研讀部派佛教的心得。

印公導師指出：學派分裂，有一個重要的課題，就是有情業果相續的問題。由此發展出的兩條路線，是本於佛法的特質與實踐性。佛法的特質在緣起法，有情生死流轉與涅槃解脫，是依於緣起法則。佛教進而闡明：眾生從生死流轉到涅槃還滅，必須遵循著八正道而到達究竟的境地。倘若能掌握緣起教法的根本原則和實踐

性，探求部派論師們的思想，他們無不著眼於業果相續和生命緣起的問題。論師們不是無聊，更不是宣耀自家學問，而是眉毛拖地（比喻慈悲）的，關懷著生命本質，立足於佛教的實踐性而著述。

「依蘊立我」與「依心立我」，是如何說明的？現在就以部派佛教最根本思想的分歧——有部的三世實有論和大眾部的現在實有論，來分析它。

有部安立三世實有的最根本信念，是立足在「自性實有」上。自性實有如何建立三世實有？有部說：一切有為法，是恆住自性，不增不減，三世一如；因緣和合，從法體上現起作用，是有生有滅的，由此建立三世差別。作用現起是現在，作用過去就是過去，作用未現起是未來。作用由法體而現起，可說是從屬於法體的。既然法體是自性實有，不增不減，三世一如，那麼從屬於法體的作用也是實有的，因此達到一切有為法都是三世實有的結論。由此三世實有的思想，建立了眾生從流轉到解脫的生命論以及認識論。

有部在自性實有的根本信念上，又主張「剎那生滅不能轉變差別」。其有為法體是恆住自性，沒有轉變差別；作用是剎那生滅，沒有轉變差別；而心法是剎那生滅法，也沒有轉變差別。若如此，有情如何建立生命的移轉？有部提出：在有情的五蘊相續和合上，建立假名補特伽羅，作為前生與後世移轉的依據。

另外，從認識論的觀點上說明。如我看見性廣法師，他是五蘊和合的，可是他所依的一蘊是真實的，所以我所緣到的，還是實有——依實立假。

大眾部、分別說部，是現在實有論者。其理論依據是：有為法體是無為。有為法的自性，是真如，是無為，自性上而起的生滅，才是有為。因此，其時間觀是現在無為實有。如此，有情如何從前生轉到後世呢？他們認為：「剎那生滅亦有轉變差別」，且「一剎那有前生後滅二時」，如說「入胎為初，命終為後，色根大種皆有轉變，心心所法亦有轉變」。故以「一心」相續作為有情前生到後世的移轉依據。而其認識論，亦與有部有所差異。有部認為：如觀貪不善根，是觀過去？還是現在？還是未來？此一定是觀過去與未來。過去與未來，能成為我們所觀的，因此一定是實有的。但不能觀現在，若觀現在，能觀、所觀，一剎那就有二心，然有情不能一剎那二心並起。又大眾、分別說部主過未體無，而過去與未來既然能成為我們的所緣，因此，「無」亦可成為我們所認識的。

進一步，我們來看時間觀與業力的關係。先要理解什麼是業力？簡單的來說，當我觸對外境，或者閉起眼睛，思前念後，由於內心的推動，而引起身口行為的動作，當下就引起潛力的存在，或稱生活的遺痕，這就是業力。從內心推動，加上身

口行為，所以，業力是色心合作的。人是五蘊——色受想行識和合，也是色心和合的。既然諸行無常、諸法無我，業力造作以後，它是如何與有情發生關係呢？

有部認為業力是無表色，是法處所攝色。無表色是色法，而無色界無色，無心定無心，有情業果如何相續？有部說「命根依二法轉」，無色界有情依心轉，無心定有情依色轉。大眾部依心立我，唱「唯心心所有異熟因異熟果」，業因業果建立在心心所法上。在有情是色心相依不離的聖教之下，必然會說「無色界有色」，「無心定有心」；且其主張「四空處無為」，就是無色界有色的思想。

這裡值得注意的是：色法有質礙和變礙的定義。那無表色是否具足這二種定義？如果沒有，它就不是色法；如果有，那麼，有情的業力，如何相續？豈不是出現了困境？同樣的，心法有覺知與能緣的作用，若業力是心心所法，是否有能緣與覺知的作用呢？學派在此都要有圓滿說明的地方，由於時間的關係，在此不再詳加贅述。

接著，說明部派佛教的時間觀與解脫的關係。由凡夫眾生修行而達到聖位，凡夫從未有無漏慧，那最初一念的無漏慧從何而來？有部立足於自性實有的思想，認為有的不能成為沒有，沒有的也不能成為有。凡夫眾生未來無漏法早已具足，只是未現前而已，只要靠著現在有漏的加行善把它引生出來即可。現在實有論者的大眾、分別說部，主張心性本淨。眾生是心性本淨，而現今被客塵所染，客塵是隨眠，而心性本淨就是未來的無漏因。但是，如果未來早已具足無漏法（有部），為何我們還是凡夫而不是聖者？其凡聖的分野點在那？有部立足在三世實有，又建立得與非得（成就與非成就）的思想：當凡夫現起善心，沒有煩惱現前之時，因有煩惱「得」，所以還是凡夫，還會生死流轉。由於三世實有論，又建立得與非得（成就與非成就），也就因此，他心目中的阿羅漢，雖斷除煩惱，然「未來煩惱性相猶實有」，所以，時解脫阿羅漢，若遇到退緣，仍然會現起煩惱退。而大眾部、分別說部主張心性是本淨的。既然心性本淨，何以還是凡夫？因為有客塵煩惱。客塵煩惱雖說是「客」，但是無始以來就有，那就是「俱生我執」，也就是阿羅漢所不斷的習氣。

以上很簡單說明心識論、解脫論與業力的關係。

現在我想要解說，我一直關切的問題是：學派思想，修道次第，以及學派風格的密切關係。大眾部的修道次第是「四諦頓現觀」，在相當於有部的世第一法位上，就廣觀一切法了，一旦如實智生，引入見道，就四諦皆能了知。而有部是「四諦漸現觀」，主張十五心見道，以正性離生分凡聖。證果的階次，端看凡夫位上斷了多少欲界所斷的煩惱而定。有直接證入初果，或直接證入二果或三果的。有部認

為：凡夫可斷欲界、色界、無色界的見道所斷煩惱，以及修道所斷煩惱，亦即：除了非想非非想處煩惱不能斷以外，其他三界的見、修所斷煩惱，凡夫是可依世俗道與修道斷的。由此，顯示了有部是重定的學派。由於凡夫眾生可以斷煩惱，那麼，他的菩薩觀自然是：菩薩還是凡夫眾生。也就是，在菩提樹下金剛座上的菩薩，還是凡夫，直到依第四靜慮引入正性離生，以三十四心斷去非想非非想處煩惱而成為聖者佛陀。若還沒有依著第四靜慮引入正性離生以前，都還是凡夫眾生。

大眾部則認為：以聖無漏慧斷煩惱，才是真正斷煩惱（重慧）。然凡夫眾生沒有聖無漏慧，所以凡夫眾生不能斷煩惱，頂多只能伏煩惱。所以，他們的菩薩觀是：有聖者菩薩。聖者菩薩，不起愛欲想、瞋恚想、損壞想。既然菩薩是聖者，已不起愛欲想、瞋恚想、損壞想，為何菩薩還娶妻生子？他說：「不染污心亦令有相續」。至於三世實有論者的有部，其菩薩是凡夫眾生，那麼，菩薩還娶妻生子是不成問題的，因為凡夫菩薩猶有染心，「唯染污心令有相續」。

由此，說明了學派修道次第，學派思想，以及學派風格（重定或重慧）三者是緊密結合的。

上來簡單的說明自己修學部派佛教的方法與心得。末學認為：若能遵循著印公導師依蘊立我與依心立我的二大軌則，順著這二大軌則思想發展的自然趨勢，研讀部派應可事半功倍；而且，不要忘了論師們作論立說，確是為了圓滿說明有情業果相續生命緣起——是佛教的終極關懷，而此終極關懷，正是立本於佛教的緣起正見及其實踐性。此一方法，是研讀部派佛教的捷徑。

謝謝大家！

回應人—郭忠生老師：

看到本書，內心有一些感觸，最近就我所知：很少人研究部派佛教。印公導師很早之時，對印度佛教的流變，判攝為五期，而前三期是：聲聞為本的解脫同歸、傾向菩薩的聲聞分流、菩薩為本的大小兼暢等。這三期，不管是大乘或小乘，在我們所理解的觀念，這演變中，是不脫離部派佛教的。但要研究部派佛教，最大的問題，好像名詞很多，有關的著作很少，又加上有時有一些既存的觀念，限制我們對部派的理解。其實研究部派佛教是一條很艱辛的一條路，我們很高興有人花費很大的心力研究部派佛教。

古代大德並不是坐在冷氣房的書桌前寫出論書來的，所以沒有所謂「思想的巨人，行動的侏儒」。古代大德對世間法的分類不是靠想像出來的。我想悟殷法師在

報告之時，大家一定會覺得：為何名相那麼多，而連接不起來。同樣一個觀念，在不同的論書與論師，會有不同的理解和解釋，是一種剪不斷理還亂的情形。我個人認為她是一位相當難得的法師。

在座不要認為論師們無聊，而不食人間煙火，整天做想像的問題。或許你們會覺得無聊，可是有時覺得他們是苦中作樂，又有時覺得他們觀察細膩。譬如部派論師會去研究人的鼻子為何是一個，而眼睛要二個？為何人會長出白頭髮？

在這裏，我想提出：三世實有，為何會有三世？既然法體常存，就應沒有時間觀念才對。部派佛教從一個問題，以不同的角度來理解，如果所有的觀念都在三世實有，那三世實有的三世，已經界定我們對問題的了解。其實本來在說一切有部，認為時間是假法，既然是假法，就不把時間立為諸法之一，但到大乘百法就把時間立為不相應行法了。

厚觀法師：

請問悟殷法師，在您的大作第十九頁倒數第三行，引用「異生能斷欲界，乃至無所有處，見修所斷煩惱，唯除有頂」。我想確認一下您這裏所說的是說一切有部對二乘的主張，還是有部對菩薩觀的看法？如果是主張二乘果位的話，二乘斷見惑已經是聖位，若能斷修惑，已經是修道位，應該是有學聖者！如果是指菩薩的話，是那些時候斷這些惑？是不是最後三十四心？如果是的話，與聲聞什麼時候斷惑有那些不同？

悟殷法師：

關於凡夫是否能斷見道與修道的煩惱，在有部學說有一些轉折，在《大毘婆娑論》時代，有部認為異生能斷見道和修道的煩惱，而這正是有部和犢子部不同的地方。《大毘婆娑論》（大正27.8中/-13）記載著有部與犢子部的不同。其中提到：凡夫眾生是不是能斷見道所斷的煩惱？而關於有部的主張：異生是不是能斷三界見修所斷煩惱（除非想非非想處惑）？《婆娑論》至少有三處（大正27.264下，465上，741下）。有部最主要的關鍵，是以見道分凡聖（正性離生）。凡夫眾生可依世俗道和修道，斷去欲界、色界、無色界等三界的見道所斷與修道所斷煩惱，除非想非非想處惑，只要未證入正性離生（見道），都是凡夫異生。

有部是重定的學派，他說外道能得五通，引發神通必須依四根本靜慮，但外道沒有無漏慧；他也反對分別論者的齊首補特伽羅。「齊首補特伽羅」，是生到非想非非想處的三果聖者，有部認為此聖者要依著無所有處的聖無漏慧斷煩惱，才證得

阿羅漢。而分別論者（化地部）是重慧學派，主張有「齊首補特伽羅」。認為生到非想非非想處的三果聖者，在他生命終了時，自然斷去煩惱成為阿羅漢。

廣淨法師：

請問悟殷法師，「四空處無為」如何跨越到「無色界有色」呢？

悟殷法師：

印公導師在《印度之佛教》第八章（p.151）說到：四空處無為是空去粗色，而其最細色是有情色心所依，此即是「無色界有色」說。詳細情形，請檢閱《印度之佛教》第八章。

悟殷補充資料：

印公導師說：「空無邊之空，即虛空。厭色界質礙物之粗障，欣虛空之淨妙。無邊空觀所成，斷生色之煩惱，離色界質礙而顯著，即無為，為有情心行之所依處。然此心所依事，是極微細之色法，故曰無色界有色。餘識無邊處等三，例此可知」。

厚觀法師：

悟殷法師，您沒有回答我剛剛的問題，我說：若在聲聞果位的話，三賢之上是聖位，您剛才所說的是菩薩異生能斷惑。我另外的問題是：在有部的系統，對於菩薩觀跟二乘修行法門，在斷惑上有什麼不同，這裏您還沒有回答。

悟殷法師：

有部是聲聞部派，不是大乘學派，他會作菩薩論題，主要牽涉當時的時代背景。例如：關於菩薩，《發智論》只說：「問：齊何名菩薩？答：得相異熟業」。在《大毘婆娑論》（大正27.886下）解釋說：「問：何故作此論？……答：為斷實非菩薩起菩薩增上慢故，而作斯論。」有人以一食布施，布施一楊枝，或受持一句頌，就說定當作佛。此增上慢者，是當時學派對菩薩的異說。有部面對這種異說，覺得應該給予「菩薩」以一定義。有部的菩薩觀是什麼呢？有情經三大阿僧祇劫修行，還是會退墮。行者到第二阿僧祇劫滿，自知當來成佛，但不敢發言當來作佛！直至三大阿僧祇劫滿，到百劫種相好，才是真正菩薩，但這時的菩薩，還是凡夫的階段。所以他們的修道次第，我們可說是聲聞部派的修道次第。在《異部宗輪論》

中說有部主張「異生能斷欲貪嗔恚」。凡夫和聖者的差別，是在「正性離生」（見道）。其實有部在那時代，並沒有嚴格區分聲聞與菩薩二者。

悟殷補充資料：

關於筆者引《大毘婆沙論》「異生能斷欲界乃至無所有處見修所斷煩惱，唯除有頂」（大正27.465上），厚觀法師問：此是說一切有部對二乘的主張，還是有部對菩薩觀的看法？如果是主張二乘果位的話，二乘斷見惑已經是聖位，若能斷修惑已經是修道位，應該是有學聖者！如果是指菩薩的話，是那些時候斷這些惑？是不是最後三十四心？如果是的話，與聲聞什麼時候斷惑有那些不同？

厚觀法師的問題是蠻深刻的，筆者覺得有再補充的必要。問題的癥結點，牽涉到有部斷惑證真的次第。以漸次斷證來說，斷了見惑，即成為初果聖者了，何故斷了三界見、修所斷煩惱（除有頂惑）還是異生？這源於有部以見道分凡聖，主張十五心見道：「若已得入正性離生，十五心頃說名行向，第十六心說名住果」，「四沙門果非定漸得」（大正49.16中），以及異生能以世俗道、以修道「斷欲界乃至無所有處見、修所斷隨眠（除有頂）」（大正27.465上）的緣故。超次證果的行者，即使斷了三界見、修二惑（除有頂），倘若未引入正性離生，都還是凡夫異生。一旦引入正性離生，就隨著已斷除多少欲界煩惱，而有證初果，直證二果、或直證三果的情形。而有部主張異生能斷見道、修道煩惱，是有部的新義。此如《品類足論》說：「九十八隨眠中，八十八見所斷，十修所斷。」（大正26.702上）《發智論》卻說：「九十八隨眠中，二十八見所斷，十修所斷。」（大正26.930中）二者的不同，《大毘婆沙論》主解說為：《品類論》，是「依漸次者、具縛者、非超越者說」，「唯依聖者離染非異生，聖道作用非世俗說」；《發智論》則是「依非漸次者、不具縛者、超越者說」，「通依聖者、異生離染，聖道、世俗道作用說」（大正27.266下--267上）。論主意謂：《品類論》說異生不能斷見惑，是就漸次證果者而言；《發智論》說異生能斷見、修二惑，是就超越證果者而設的。這即是說：《品類論》主張異生不能斷見惑，《發智論》主張異生能斷見惑、修惑。而這也是犢子部與有部的不同：犢子部主張異生不能斷見惑（大正27.8中），是源於阿毘達磨論舊說：「八十八隨眠見所斷，十隨眠修所斷。」有部論師主張異生能斷見、修二惑，是源於阿毘達磨論新義：「異生能斷欲界乃至無所有處見、修所斷煩惱，唯除有頂。」（筆者於〈有部譬喻師的思想與風格〉文中，有詳細的說明，只是尚未發表而已。）

另外，有部是聲聞部派，其菩薩並非是大乘之菩薩。有部說：「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49.16中--下）「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。」（大正27.33上）「菩薩三十四心剎那證得無上正等菩提。……菩薩先離無所有處染，後依第四靜慮入正性離生，於見道中有十五心剎那，道類智時為第十六，即此名斷有頂加行，離非想非非想處染，復有九無間道九解脫道，是名三十四心剎那，菩薩依此證無上覺。」（大正27.780中--下）「不退法異生，若已離無所有處染，如菩薩等，未來下八地見修所斷結定不當退。」（大正27.312上）從這幾則有部對菩薩的描述中，就可以確定有部的菩薩符合其修道次第。



本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 千載沉吟—解構佛門男性沙文主義—自序

doi:10.29665/HS.200106.0004

弘誓雙月刊, (51), 2001

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page：15-21

出版日期/Publication Date：2001/06

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200106.0004>



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



千載沉吟

解構佛門男性沙文主義——自序

釋昭慧

§本序文之部分內容已改寫為「現代大愛道的二次革命——廢除八敬法宣言」，刊於前（第50）期本刊之中。

大愛道（瞿曇彌），是佛教史上富於革命意識的勇敢女性。

首先，她強烈要求佛陀：讓女性能與男性一般出家修道。仗阿難之懇請，佛陀排除了主客觀的困難，慈悲應准了比丘尼僧團的設立。只要想到大愛道能在極度輕藐女性的古印度社會，以女修道人的自由之身，顛覆了「女性必為男性財產」的意識，在印度宗教史上，突破了「沙門必為男性」的社會慣例，你都不能不對她刮目相看，肅然起敬！

其次，在男性擁有經典結集權與解釋權的情況下，女性被徹底「妖魔化」成了具足「八十四態」的怪物，被「扣帽子」成了「使得正法只能延續五百年」的罪魁禍首，並被套上了所謂「佛制八敬法」（佛門男尊女卑法）的緊箍，比丘藉此以合理化「將比丘尼予以壓制乃至消滅」的正當性。然而大愛道的革命言行，卻不得不被比丘們緊張而小心奕奕地予以回應，這些歷史的片段，縱算是無法為佛世比丘尼史作完整的拼圖，但吾人展讀經典，卻仍可嗅出一絲不尋常的「革命」氣息！

她最「前衛」的言論，莫過於向佛要求：廢除比丘尼必須禮敬比丘之法，而改為讓比丘僧尼依受戒年歲序次，年少比丘要對長老比丘尼「稽首作禮，恭敬承事」^[1]：

「當知此諸比丘尼長老上尊為王者所識，久修梵行；彼諸比丘年少新學，晚後出家，入此正法、律，甫爾不久。願令此諸比丘為諸比丘尼隨其大小稽首作禮，恭敬承事。」

此一言論，必然強烈激起了比丘們的危機意識。我們只要想想：即使在當代，男女平權思想已經成為社會共識，而仁慈對待女眾的比丘印順導師與緬甸帕奧禪師，都仍然要為其善待女眾而受到比丘們的極大壓力，且不得不作適度的讓步，然則吾人實不難想見：當日大愛道如此「勁爆」的言論，是如何地讓佛陀備受來自比

丘陣營的壓力。

即使比丘們在佛陀跟前隱忍不發，但是一到佛滅，就已忍不住拿出「清君側」的架勢，將佛陀的近身侍者阿難，當作trouble maker（麻煩製造者），將其促成女眾出家的「美事」，當作罪狀以數落之。他們大概只差沒有數落佛陀「把比丘尼寵壞了」吧！

有了這個歷史背景的認知，經典接著記載的所謂「佛陀言論」，就容易解讀多了。這與其說是佛陀之言，不如說是比丘們在備感「男性尊嚴受到挑戰」的情境下，戰戰兢兢地回應著來自大愛道的挑戰：

「止！止！阿難。守護此言，慎莫說是。阿難！若使汝知如我知者，不應說一句，況復如是說。」

這充份顯示比丘們面對大愛道「前衛」言論的手足無措。此事豈會連說都說不得？這與佛陀除了「十四無記」以外，一向「有問必答」的風格，極不吻合。準此，吾人實可「合理懷疑」此非佛說。

「若女人不得於此正法、律中，至信捨家無家學道者，正法當住千年；今失五百歲，餘有五百年。」

這就更妙了。女性出家當真使得正法只能住世五百年嗎？如今正法豈不還正在世間流傳嗎？預言未免太不靈光了吧！這麼離譜的預言，會出自具足一切智的佛陀之口嗎？當然不會！

有持律者看到預言「破功」，連忙添此一說：「女性出家雖使正法只能住世五百年，但只要出家後能嚴持淨戒，將使正法住世一千年。」這也不對！正法如今住世已足足兩千六百年啦！總之，這是徹頭徹尾的謊言，再怎麼自圓其說都來不及了！

看官可能無法想像：比丘尼出家，何以會與「正法久不久住」扯上關係？告訴大家：這叫作「扣帽子」。原來律載，佛陀制戒，是為了「令正法久住」，於是厭惡女性的比丘們，為了推翻女性出家的正當性，只好為她們扣了一頂「害得正法不能久住」的帽子，好讓她們充滿罪惡感，抬不起頭來。如此，假以時日，比丘們可以透過「二部僧受戒」的程序法，技術性地斬斷女眾的出家之路。而且當他們剷除僧團中的女眾勢力時，不僅沒有「違背佛陀遺教」的罪惡感，反而有了「替天行道」、「剷除『令正法久住』之路障」的道德感。

「阿難！當知女人不得行五事：若女人作如來無所著等正覺，及轉輪王、天帝釋、魔王、大梵天者，終無是處。當知男子得行五事：若男子作如來無所著等正覺，及轉輪王、天帝釋、魔王、大梵天者，必有是處」

這段話也耐人尋味：且不說女性是否亦能成佛，最起碼，女性連阿羅漢都可以成就了，豈竟不能成就那境界遠低於阿羅漢的天王、魔王？還有，唐朝武則天、英國女王的存在，不已證明：女性是可以成為「轉輪王」的嗎？這是不是也意味著：「女人五不能」之說，只是一樁違反常識經驗的笑話嗎？佛陀倘會說出這麼違背事實的話，就不名為「正遍知」囉！

保守而充滿階級意識的比丘們藉佛陀之口說心中之話，似乎很懂「挾天子以令諸侯」的本事！然而革命女將大愛道，就這樣以一個四平八穩的「平等」訴求，遺留下了歷史上的一把照妖鏡，讓我們得以透過上述三段的經文解讀，讓「玩聖言量遊戲」的招數破功。

大愛道的貢獻不祇於此。她在耳聞六群比丘們不三不四的言論後，一狀告到佛陀那裡，佛陀不但沒有數落她「不得說比丘過」，反而把六群比丘叫來問明狀況，然後責罵了他們一頓。妙哉！這豈不也證明了「八敬法」的來源可疑？佛陀倘曾要求「比丘尼不得說比丘過」，那麼，當天挨罵的就不會是六群比丘，而是大愛道比丘尼了。

這樣一位世界宗教史上女眾修道的先驅，充滿著革命氣息，顛覆著傳統「男尊女卑」的價值觀，實為我尼眾姊妹的好榜樣。然而她「革命尚未成功」，反而累及阿難，讓他承受了大迦葉的秋後算帳。

兩千六百年之後，吾人回顧歷史，衡量現況，實應奮起直追，不讓賢於先輩，重新將大愛道的訴求，大聲地「講清楚，說明白」！

筆者研律多年，以綿密的推論證明：「必須廢除佛門的男女不平等條約——八敬法。」這不但是為了忠實呈現佛陀的平等精神，而且也可以與革命女將大愛道之千載沉吟，遙相呼應！

簡要回顧歷史之後，且讓我們來衡量一下現況！太多現實的例子足以證明：來源可疑，而又自相矛盾的「八敬法」，業已扭曲了佛門健康的兩性關係，它讓許多比丘尼自覺「矮了比丘一截」，而萌生了極大的自卑感。據說，台灣中部還有一位老比丘尼因自歎「女身障重」而自焚以亡。也有某比丘尼本來很有才幹，善說法

要，自聞某比丘「女身障重」之謬論後，整個人都意志消沉了，再也不願說法度眾。

比丘會是「八敬法」下的贏家嗎？不然，「八敬法」讓許多比丘沉淪在「法定的優越感」中，無法長進。他們既放不下身段以向卓越比丘尼（或沙彌尼）學法，更無法以正常的長幼倫理來面對長老尼，自卑與自大交綜，嫉妒與驕慢滋長。可憐啊！這樣的比丘還能有出息嗎？難怪在當今台灣社會，比丘尼的成就及其社會支持度、信賴度，遠遠超過了比丘！

顯而易見地，「八敬法」讓出家二眾都成了修道上的「輸家」。

看官或許會問：女眾禮敬比丘，這是謙卑自抑，正好調伏慢心，於修道上怎會是「輸家」呢？但請問：如此一來，讓比丘自以為高人一等，無形中增長了慢心，這豈不是為了讓女眾「調伏慢心」，而把比丘置於「成為修道輸家」的險境中了嗎？比丘豈不成了「讓女眾修道成功」的工具了？比丘豈不揮了一記「讓女眾上壘」的犧牲打？以比丘的犧牲換來比丘尼的成功，我們於心何忍？

而且要知道：「八敬法」給女眾帶來的，是自卑而不是謙卑。自卑與謙卑，乍看近似，其實南轅北轍。何以云然？原來自卑恆來自「人我之比較」。「人比人，氣死人」，不管爬得再高，只要往上一看，還有人比自己更高，自卑之感就油然而生。意欲把別人壓低，把自己抬高，心未順遂，則自卑自歎，倘有順遂，亦自然會自大自誇。所以，自卑與自大恆是孿生兄弟。

由於很介意自己「被別人比下去了」，所以倘遇到比自己更處弱勢的人，他會因補償心理作祟，而擺出「媳婦熬成婆」的晚娘面孔。魯迅筆下的阿Q，極受輕藐，但也翻身欺負比他更弱小的人（比丘尼），即是「自卑」人格之顯例。此所以諺云：「閻王易見，小鬼難纏。」

總之，自卑使得心理恆常處在「匱乏狀態」，「坐這山望那山高」，如何不生起懊惱妒恨之情？所以自卑的人是極端不快樂的。

相反的，謙卑不出自「人我之比較」，而來自「緣起」之正見正思維。善觀緣起之人，凡有成就，感念的儘是他人或其他助緣的功德，哪會有自大之心？自然會打自內心謙遜地善待他人（無論是比他強還是比他弱的人），而不會生起較競之心，汲汲於「把別人壓下去」，或因「被別人比下去了」而深為苦惱。這樣，他永遠不會處在患得患失的憂惱狀態，反而因內心承載滿滿的眾生恩惠，而湧生幸福與富足的感覺。

筆者可以肯定：「八敬法」固然給男眾帶來了「自大與自卑交綜」的苦惱，使其成為「修道上的輸家」，也讓女眾深陷在「自大與自卑交綜」的情緒中，無法領略「謙卑」的法喜。筆者看多了許多自命「嚴持八敬法」的比丘尼，面對比丘固然恭謹有加，可是翻身面對「小眾」（沙彌尼與學法女），可就是「晚娘臉孔」了！不祇此也，竟有比丘尼在恭謹對待比丘的同時，連長老尼也不擺在眼裡的呢！看到這些比丘尼「大小眼」的表現，就足以質疑：「八敬法」究竟能帶給尼眾什麼「謙卑」的修道養份？

面對迷信「八敬法」的同道們（無論是比丘還是比丘尼），筆者固然嚴詞叱責其言之謬，但內心深處還是「恨鐵不成鋼」的悲憫成份居多。希望同樣具足悲憫情懷的尼眾姊妹們，能以「現代大愛道」自期，掀起一場「爭取男女平權」的二次革命，好讓比丘們不再成為「促使女眾折伏慢心」的一件工具，好讓比丘與比丘尼們都能在自尊自信中，流露出真正的謙卑。

很欣慰的是：這些年來，筆者的言論，除了承受三兩封不敢具名的黑函攻擊之外，竟然受到各方的熱烈迴響，包括教內、教外，長老、長老尼，比丘、比丘尼，都有人痛快叫好！

戒兄會定法師，素富有「與弱勢站在一起」的仁慈心與正義感，痛感近時保守勢力大反撲，意圖重施「壓抑比丘尼」之故技，而且業已讓海峽兩岸（特別是中國大陸）之比丘尼姊妹，產生了嚴重的自卑感，爰將筆者批駁佛門男性沙文主義、倡議「廢除八敬法」之相關論著，輯為一冊，意欲廣為發行於海峽兩岸。站在「悲憫佛門兩性」的立場，筆者深深感恩，至誠頂禮！盼我尼眾姊妹，在閱讀本書之後，不負會定法師之厚望，掀起一場「現代大愛道」的二次革命，俾佛門兩性皆能獲致心靈之解放，邁向圓滿的正覺之路！

是為序。

佛元二五三五年三月二日凌晨 于弘誓學苑

——跋

致比丘尼姊妹的一封信

一向行「八敬法」的尼大姊，本書一定要看，看完再來決定您要不要繼續如此。一向不行「八敬法」的尼大姊，本書還是要看，好讓您爾後理直氣壯地揚棄階級意識，平等對待教中同道，而不會動不動被扣上「毀佛戒法」的帽子。

看完了本書，您若還願意實行「八敬法」，請不要急著咒罵我！請將本書內容記在心裡，拿來觀察您與您所頂禮的「年少比丘」，看是否有本書所說的「自卑自大交綜」心理。果爾有之，為了您與那些可憐的比丘們著想，您最好改變想法與做法。

也許有人會問：看完了本書，我也贊同「八敬法非佛說」（或精確地說：「八敬法」已扭曲了佛陀扶植尼眾的美意），但接下來，我可以怎麼做？很簡單：

一、從此不再向戒臘低的比丘頂禮，以免助長他們的驕慢心。對子弟也如是教導。

二、半月求教誡、安居依比丘僧住、向比丘請自恣等規制一律作廢。二部僧受戒本亦可廢，而改由尼十人僧尊證即可，但目前台灣長老比丘對尼眾大都仁慈（作怪的以年輕比丘居多），為表對這些長老比丘的尊敬與重視，所以也可暫時保留；倘有長老比丘們不再為新戒尊證的一天，為免步入南傳、藏傳之前轍，為不令比丘尼傳承中斷，宜立刻改為單獨由尼十人僧尊證。

三、依戒經，「罵人」本即不可，「罵比丘」自亦不例外，但嚴格要求比丘亦依戒經「不得罵詈」之規制，不得「罵比丘尼」。

四、為善意讓惡比丘改過，自得「說比丘過」（向比丘僧團舉罪），給他們適度的壓力。

五、受戒時，只要戒場、戒師不趁傳戒時灌輸「八敬法」之類男尊女卑思想與禮節，則不妨自己（並讓子弟）至該戒場受戒（如中佛會系統、佛光山系統、中華佛教僧伽會系統等戒場，即比較平等對待女眾）。

六、自己（或子弟）欲受戒或讀佛學院時，最好先行打聽：倘戒場戒師與佛學院主事者有灌輸「男尊女卑」思想與禮節之傾向，為不扭曲心性起見，自己（或子弟）宜改至其他戒場受戒，改至其他佛學院讀書。

相信您在「平等對待」一切眾生的心境中，一定能自我成長，也一定能幫助您的子弟，乃至幫助年少比丘們成長！

本書《千載沉吟》約計198頁，已於會定法師暨三寶弟子贊助下印行二千本，五月發行，並由會定法師廣為贈送比丘尼姐妹們。餘五百本，由本學院與比丘尼法

師結緣，函索即寄，每本請附回郵34元。為推廣本書於尼眾姐妹之間，歡迎助印！
詳洽佛教弘誓學院，地址：桃園縣觀音鄉大同村十一鄰121-5號，電話(03)
4987325 begin_of_the_skype_highlighting (03)4987325
end_of_the_skype_highlighting，傳真(03)4986123
begin_of_the_skype_highlighting (03)4986123
end_of_the_skype_highlighting。



本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 弘誓院訊

doi:10.29665/HS.200106.0005

弘誓雙月刊, (51), 2001

作者/Author :

頁數/Page : 22-23

出版日期/Publication Date :2001/06

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200106.0005>



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



五月中，教內黑函滿天飛，宣稱內政部所擬「宗教團體法」草案是歧視、打壓、迫害佛教，鼓動海內外佛教法師居士「走上街頭」。許多法師受不實謠言誤導，以為佛教行將大難臨頭，紛紛簽署反對立法（「宗教團體法」）。其實該草案係由全國各大宗教領袖所組成之「宗教諮詢委員會」三十七人所共擬之版本，乃歷來各宗教法版本中對宗教最為善意，優遇最多而限制最少之版本，甚至被媒體指責為對宗教的利益大放送。宗教諮詢委員會中又以佛道二教人數最多，各佔六名。在這情況之下，說是政府打壓、迫害宗教，實令人啼笑皆非！

昭慧法師不忍見佛教的善良法師被不實說辭之所蒙蔽，弄到與輿情為敵，讓社會誤解佛教「無法無天」，或指責佛教「只想享權利，不想盡義務」，乃不惜得罪某大山頭，數度於全國性佛教會議之公開場合，出面拆穿危言聳聽之謊言，質疑黑函蠱惑人心之動機，並於六月二日立法委員沈智慧居士所召開之公聽會上，數度發言表達對該草案之意見，抗議某山頭用「人海戰術」騷擾公聽會之進行。此事業經中時晚報六月五日以第四版頭條大篇幅報導之，引起教內外之注意（詳見本刊第20~26附錄新聞）。

如今國際佛光會、中國佛教會、中華佛寺協會、比丘尼協進會皆已贊同「略事修正原草案後立法，以達保護宗教之目的」，佛教界並將於六月十八日，於佛光山台北道場召開研商「宗教團體法草案」之座談會。一場荒謬的「鼓動佛教法師居士上街頭」之鬧劇，終於順利落幕。如今昭慧法師已遭報復性之圍勸、抹黑、中傷，教界法師居士頗為關心其處境之安危。

玄奘人文社會學院宗教學研究所招生考試於五月五、六兩日舉行，並已於五月廿九日放榜，本學院研究部心淳法師與呂和美二位同學應考，分別以在職生第一名與一般生第二名榮獲入學資格。心淳法師現任玄奘人文社會學院心理輔導中心之宗教輔導老師。玄奘宗研所創所以來，前後五年，本院研究部已有十人金榜題名。

不但研究部學生陸續考上玄奘宗研所，亦有部分已於玄奘宗研所修畢學分或已畢業之學長，又回流至本學院之研究部選讀學分；德憶、傳法、印悅三位法師則即將加入本學院專修部教學之行列。

五月二十六日，板橋社區大學主任張則周教授（原台大農經系教授，四一〇教改運動召集人）與張耀齊先生等五人蒞臨學院，敦請性廣法師於下學期繼續擔任佛法講授課程。性廣法師在板橋社大已教授「佛法與人生」兩個學期，深得口碑；原以事忙，擬辭卻教職，卻因張主任一行人之懇邀，乃應諾下學期繼續擔任佛法相關

課程之教學。教學時間是每週三晚上，科目名稱尚未定出。家住板橋、樹林、土城附近而欲進修佛法之居士，不妨得空至板橋社區大學，選修該科學分。

昭慧法師每星期三晚講授之「佛教倫理學」，原在慧日講堂授課，自六月起，改在新生北路一段11-1號九樓講堂進行之。原於慧日講堂授課期間，每月供養常住場地費八千元，如今許宗茂居士卻無條件提供講堂舒適寬敞之場地，許居士伉儷與楊呂幸居士並負責佈置場地，省卻場地租賃費用，功德無量！

本基金會台北聯絡處與法界出版社，業已於五月下旬搬遷至南京東路現址。學團監院心住法師率領學眾，以近一星期時間打包、搬遷、清潔環境，倍極辛勤！林義男、高慶珍、張秋鴻、楊忠正、曾慶鏜、黃素卿、黃敏惠、李瑞祥、高堇錨、楊中順、嚴得清、嚴浣馨、李芳枝、許宗茂、陳昱君與廣合建設公司義助搬遷，謹此致謝！

