

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 一個溫馨的歷史性會面—陪陳總統拜會印順導師側記

doi:10.29665/HS.200104.0001

弘誓雙月刊, (50), 2001

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page： 2-4

出版日期/Publication Date：2001/04

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.200104.0001>



DOI Enhanced

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

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

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

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



一個溫馨的歷史性會面——陪陳總統拜會印順導師側記

釋昭慧

昨天（三月十五日）早上，陪同陳總統搭機至台中清泉崗機場，隨即驅車至華雨精舍，拜會佛教界的精神領袖，九六高齡的印順導師（也是敝人的恩師）。

飛機滑動時，他在機艙，隔著玻璃窗，對著機外行舉手禮的憲兵們，竟也揮手答禮。我不禁好奇地想：他們看得到他的回禮嗎？但對基層的感恩，似已成了平民總統的他深刻的道德習慣了！所以包括抵達台中機場，驅車行於台中路途，只要警衛敬禮，他就一定答禮；只要人民趨前搶著握手，他也一定滿臉歡欣而誠摯地伸出友誼之手。

八時二十分，準時抵達華雨精舍，住持明聖法師與信眾已在門口相候，連鄰居都擁上前來熱烈歡迎著他。「台灣之子」必然深深感受得到人民對他的疼惜之情！

他上了二樓大殿，上香禮佛完畢，轉向大廳，印順導師此時出來了。九六高齡的他，兩腳無力，行走不便，我很驚奇他不是像往常一般坐輪椅被推著出來，而是讓兩位男居士攙扶著走出來的。我知道他一向深居簡從，不喜與權貴往來，過去連某院長級高官要來拜會，都為他所婉拒。他是一位內斂的人，但他卻用行動表達了對總統的歡喜與接納。

坐定之後，總統向他表示（大意如此）：久已景仰導師，去年即想來拜會請示，卻因知道導師身體違和，不敢前來打擾。今年四月五是導師九十六歲嵩壽之期，所以提前前來祝壽。導師的佛學成就，被學界公推為「玄奘以來第一人」，上溯一千五百年，無人比得上導師的成就，廣受國際佛學界的尊敬！您「不忍聖教衰，不忍眾生苦」的胸襟理想，也給了我很大的鼓舞，您提倡「青年佛教」、「人間佛教」的思想革命，已經蔚為當今華人佛教的風潮。您在書中說：您與閩南有緣，您不但是國家的瑰寶，也是佛教界的瑰寶。今天特為拜會導師，請您為我開示！

導師很謙虛地表示：對總統的稱讚，感覺很慚愧，不敢當！改革不是一件容易的事，既有的傳統已是既成的事實，不是可以立刻切斷的。所以總統從事改革，也只能一點一滴慢慢的來。世間事是不可能十全十美的，凡事有正面就

有反面；優點的另一面，往往也就呈現著缺點。但沒關係，只要一點一滴、一天一天慢慢的來，終究是會成功的。人民對您有很深的期待！

總統聞言表示：聽了導師的一席話，我有很深的感動！導師在書上說：您一生是隨順著因緣，我也是隨順著因緣而受人民託付當上總統。今後我當謹記住導師的開示，為國家為人民創造有利的因緣。

臨行前，總統贈送導師一幅賀幛，上書「佛國瑰寶」四字。他很禮貌地請導師坐著受贈，導師依然勉強站立起來，領納了總統的賀禮。

自古先知多寂寞，印順導師一生從事佛教的思想革命，被傳統保守勢力視為眼中釘，連自己身邊的學友，雖然對他有「心嚮往之」的尊崇之情，卻也很難真正體會他思想的卓越，難怪他自喻為「冰雪大地撒種的癡漢」。直到老來，才終於見到整個台灣佛教，以「人間佛教」思想為主流，呈現出積極勇健、無我利他的「青年佛教」特質，好似隆冬已到盡頭，初春回暖，大地綻放出嫩綠的幼苗。

我在一旁靜想：總統一定感觸很深吧！總統的困境，從歷史以觀，是所有從事改革的政治家與思想家，都要逢遇的困境。國事如麻，改革匪易。敵人與舊勢力虎視眈眈，一舉一動都要小心奕奕，以免因動作過於魯莽，而傷及兩千三百萬同胞的福祉；但舊時同志又難免失望不耐，覺得總統有了政權，就失去了理想性。總統的處境，是如此的「兩面不是人」！此時一代高僧如此透徹人情世事而深觀緣起的「過來人語」，對總統一定有很大的鼓勵作用！

總統淳厚、天真且謙遜如童子般的氣質，與導師睿智、安詳而溫煦的表情，讓我想起善財童子與文殊菩薩的身影。《華嚴經》中記載：善財童子向文殊菩薩求法。導師則在《青年的佛教》裡描述兩人第一次晤面的對話：

——文殊菩薩見了善財，就說：「善財！發菩提心是難得的！從菩薩大行的學習中，去完成崇高的志願，那是難得的難得！你來了，好！善財！你要為大乘佛教的普賢行而努力，你將要和我一樣的被人稱美為永久的童年」！文殊菩薩的安慰勉勵，使善財充滿了喜樂與光明，白天的煩擾疲累，什麼都忘記了。

這是一個溫馨的歷史性會面！由於總統知曉導師內斂而澹泊世事的風格，

所以很客氣地不公開此一行程，以免記者擁來，鎂光燈此起彼落，干擾到了老人。但據說總統很重視導師的這番開示，並在巡視中部重建區的最後一站，把導師的慰勉語全部覆述於公眾之前。因茲將是日陪同總統會面的過程，就記憶所及，記載如上。

九十、三、十六 于尊悔樓

——刊於九十年三月十七日《自由時報》

世紀性的會面

陳總統向印順導師祝壽，推崇導師之德學成就

紀 錄：林蓉芝

攝 影：劉 明

首先，我要向導師說一聲抱歉！一直等到今天才有這樣的一個因緣跟福份來親近導師，最主要是個人知道導師玉體違和，所以不敢驚擾。不過，今天我要先代表中華民國政府跟二千三百萬人民向導師來祝壽，恭喜導師九十六歲大壽生日快樂！

當然，我也要向導師表達最高的敬意，導師不忍眾生苦、不忍聖教衰，所以專研佛學——被譽為玄奘以來的第一人，所以，導師在佛學的造詣跟地位，也就是說，一千多年來，沒有一位能夠比得上導師，特別是導師提倡「人間佛教」、「青年佛教」，影響到現在，可以說是對中國、對台灣、對所有的佛弟子最大的一個貢獻。所以，導師也成為中國、也成為台灣第一位獲得博士學位的比丘。

這樣一個卓越的成就跟表現，我們導師仍然這麼樣的謙持，不與人爭，但是並不影響導師在國人、在佛弟子心目中的地位。特別導師也曾經說過：生活

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 第二屆「人間佛教，薪火相傳」學術研討會

doi:10.29665/HS.200104.0002

弘誓雙月刊, (50), 2001

作者/Author：呂姝貞

頁數/Page：9-16

出版日期/Publication Date：2001/04

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.200104.0002>



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



慶祝印順導師九六嵩壽 弘誓文教基金會主辦

第二屆『人間佛教，薪火相傳』學術研討會

呂姝貞

為了慶祝印順導師九秩晉六嵩壽，由弘誓文教基金會主辦的「第二屆『人間佛教，薪火相傳』學術研討會」，三月三十一日於中央研究院學術活動中心召開，並圓滿落幕。

本次研討會主要探討：印順導師「人間佛教」的思想理念及其實踐面向。計有五百多人參與盛會，會中除了進行專題演講、論文研討、座談會之外，弘誓文教基金會董事長昭慧法師並發表「廢除『八敬法』宣言」，強烈呼籲以行動奉行佛陀「眾生平等」的精神，廢除佛門的男女不平等條約；該一宣言，已成為本次研討會的焦點議題。另外，主辦單位、妙心寺與清德法師同時也致贈所有與會來賓七本專書，「以文會友」來為印順導師祝壽。

伴隨著喜多朗「絲綢之路」的樂章，主辦單位播放「一個溫馨的歷史性會面」錄影帶，為整個活動揭開了序幕。「一個溫馨的歷史性會面」是今年3月15日，陳總統拜會印順導師的對談實況錄影，由劉明居士攝影。

接著舉行大會開幕典禮，大會主席性廣法師致詞時表示：

在導師思想的感召，及法乳深恩的啟迪之下，才有今天佛教青年所開展出來的「為正法住世而努力，為人間苦難而獻身」的事功。導師思想是吾人行動的活水源頭，所以我們將所有的榮耀、所有的成就、以及所有努力的功德，都回向導師，希望他能夠為法住世，永遠成為青年佛教心目中的光明燈塔。

記得前年弘誓學院落成時，舉辦第一屆研討會，今年乃延續上一次的精精神，這精神也就是弘誓學院創校以及教學的目標——弘揚印順導師「人間佛教」思想，所以我們希望研討會能夠持續舉辦。

印順導師在學術上、思想上的成就，誠屬漢傳佛教玄奘以來之第一人。

此次研討會的內容，圍繞著印順導師思想「薪火相傳」的主題開展，意義

深遠，而且也非常特殊。這次我們「以文會友」，有別於一般的祝壽方式；大會所贈送的七本書，主題完全環繞在印順導師的思想，並作更深刻或作更廣面的詮釋。相信只要受過導師精神感召的佛教青年，無論是僧是俗，基本上都有喜歡讀書、喜歡思考的共同特質，所以這樣的祝壽方式真的是別開生面。希望明年導師九秩晉七嵩壽的第三屆研討會，我們要預先做功課。

導師的偉大，不在於有形的功業，而在於思想上的啟迪。導師學術思想上的成就，不但在國內，也在國外產生影響。有許多碩士、博士，以印順導師思想為專題以撰寫論文。就個人所知，在國外完成的與正在進行的，也有三篇博士論文，而今年到明年，天下文化出版社，也要為這位了不起的思想家，撰寫傳記。

在二十一世紀開始的第一年，我們能辦這樣的研討會，感覺非常榮幸！這一切的因緣，也都在導師的威德感召下而圓滿達成。預祝與會的來賓在印順導師的思想引領下，做一位積極勇健的佛教青年，為佛教、為眾生，開創正法久住、法輪常轉的大格局、新格局！更祝大家身體健康，大會圓滿成功！

介紹貴賓之後，進行「宣誓廢除佛門兩性不平等條約儀式」，並恭請弘誓文教基金會董事長昭慧法師發表「廢除八敬法宣言」，並向大眾說明其歷史意義。

開幕典禮結束時，為了留下這歷史性的一刻，大會安排攝影師為與會來賓拍攝團體合照，以資紀念。由於與會來賓眾多，於是分成二個梯次進行（第一梯次：邀請第一會議室來賓及義工、第二梯次：邀請平面演講室來賓）。

而後，由中華佛教百科文獻基金會董事長傳道法師擔任專題演講，講題是：「人間佛教——此時、此地、此人的關懷與淨化」。

接著依序進行三場次的論文研討，分別探討《人間佛教禪法及其當代實踐——印順導師禪學思想研究》、《部派佛教系列》上編：（1）實相篇（2）業果篇、《初期唯識思想——瑜伽行派形成之脈絡》、《當代台灣人間佛教思想家》四本書，以及〈印順導師人間佛教思想中的兩性平等意識及其影響〉一篇論文，然後舉行一場「人間佛教面面觀」座談會，座談會主題為：人間佛教的社會關懷、人間佛教的戒律思想、人間佛教的推廣教育。

而令人感到意外的是：在第一場論文研討會中，李遠哲院長以地主身分與民進黨前黨主席林義雄先生連袂抵達研討會場，並受到與會大眾的熱烈歡迎。基於時間因素，大會於回應人藍吉富教授回應性廣法師論文之後，先邀請李遠哲院長以主人的身分，向大眾致詞。李遠哲院長說：

今天我很高興來這裡與大家見面，我是一位科學家，對佛教的了解雖然不多，但是各位相信的「慈悲為懷的理念」，我倒是非常認同。

我還記得，有一次我在義大利和幾位德國人爭論與佛教有關的事。我其實了解的不多，但為了辯護佛教，而與他們爭得面紅耳赤。

那是1989年6月4日，我在義大利開會，當時正值北京天安門事件發生，在那裡開會的德國人在喝咖啡時說：「為什麼中國人這麼殘忍？坦克車進來竟然就對手無寸鐵的人掃射？」其中一個德國人就說：「一定跟佛教有關係。」他說：「佛教生命的輪迴，就是：上一輩子是雞，如果不好好做的話，也許下一個生命的輪迴，就變成狗。」那個德國人的意思是說：人的生命，在受佛教影響的社會中，人和動物都是一樣不值錢的東西，所以才會這樣。我就說：「你不對，你根本對佛教是有很深的誤解。我雖然沒有研究，但是我的伯父是一位非常虔誠的佛教徒。那時候，我常常看到他走路看到一隻螞蟻，他就連一隻小小的螞蟻，都不想殺生，他走路很小心很小心的一步一步的躲過螞蟻。所以，佛教『眾生皆平等』的觀念，其實是尊重所有的生命，而不是像你們，看不起狗，就把人的悲慘遭遇和狗連結在一起。」後來我說服了他們，使他們認同我講的是有道理的。

慈悲為懷的觀念確實是非常重要的。我們最近在作基因的研究，工作中常常發現：像這束花，有百分之二十五的基因和人是一樣的。我這麼講的時候，有些學生就說：「它是我的兄弟姊妹。」我以為是有生命的動物，才是他的兄弟姊妹呢！沒想到植物有百分之二十五的基因，和我們人是一樣的。

我剛剛在慈林講座裡，也談到很多科學的發展與社會的進步。在現在這個階段，我們面對著很大的問題是：科學研究的成果，全世界的人類都應該分享，或是技術發展之後，變成個人的智慧財產是獨占的？這些問題，我們確實是要好好的探討，好好的研究。我們希望看到，在這個世紀，人類真的要學會：全球的人類都能夠互相幫助、互相合作。因為整個全球化走得很快，等到我們在這個世紀的中葉，學會在地球村裡好好努力合作的話，我們才會有新的

紀元。

今天很高興能在這裡，參加這個會議，與大家見面，我祝各位身體健康、萬事如意！

接著邀請台灣偉大的政治家林義雄先生與大家勉勵：

很高興看到各位朋友。印順法師一直是我尊敬的一個長者，佛教不管在中國還是在台灣，一直都讓人家有一種避世、或是不關心、不食人間煙火的感覺。印順法師是扭轉這種感覺的一位重要大師，我希望他的精神能夠在台灣發揚，也希望他的精神能藉由我們大家共同的努力，在台灣各地發揚光大。祝大家好！

整個研討會直到下午六點才圓滿結束。本次研討會不但探討了印順導師思想，展現佛教青年的積極勇健，更為台灣佛教開創了一個嶄新的局面。

第二屆「人間佛教薪火相傳」學術研討會

採訪報導

採訪：清度法師、信融法師、德涵法師、呂姝貞

撰文：清度法師、伍麗滿、呂姝貞

由於舉辦本次研討會意義殊勝，來賓眾多，為此，採訪組特別隨機採訪部分來賓，並將內容整理刊登，以分享大眾。由於第一次充當小記者，於經驗、實務、時間掌握等各方面，皆有所不足，因此錯失了許多採訪機會，也造成了遺珠之憾。在此，我們不但要向各位致歉，並期待未來有機會繼續為大家服務。

蒞臨來賓參與會議之動機及期許（會前抽樣採訪，內容依採訪順序排列）

慧琳法師（新店妙慧精舍）：

我是第二次參加「人間佛教薪火相傳」學術研討會。以此方式來傳播導師思想是很好的事，導師本人較保守，不會辦這類的活動；而昭慧法師這麼發心是很難得的。

柯鴻章居士（雲林縣警察局北港分局分局長）：

我是第一次參加這個活動。在以前，個人就對印老著作有初淺的認識。我在新營佛學社，曾經研討過《學佛三要》及《成佛之道》，也邀請過宏印法師來佛學社講授《佛法概論》。近幾年來，傳道法師等大德一直在弘揚印老的「人間佛教」思想，確實也引導了很多人漸漸的了解印老「人間佛教」思想的特色。大家非常景仰印老，甚至說他是「玄奘以來的第一人」。我今天來參加的主要動力，是想要深入了解，並聽聽與會高僧大德及學者專家對印老「人間佛教」思想更深刻的看法。

個人覺得「人間佛教·薪火相傳」研討會，應該要繼續舉辦，因為印老的思想是非常豐碩的，不是辦一、兩屆就可以了解的。印老的「人間佛教」，是未來佛教界的走向。不但「人間佛教」很契合目前社會的脈動，而且，如何落實佛教的人間化，更是攸關佛法住世的重要課題。因此，應該繼續舉辦，並且要持續宏揚。

由於個人在警界擔任外勤主管，工作較繁忙。不過，若有宏揚印老思想的活動，在時間許可下，都會撥空參加。我也期許自己能盡一份心力，間接弘揚「人間佛教」的思想。

許惠貞居士（高雄正信佛青會總幹事）：

我是第一次參加「人間佛教薪火相傳」學術研討會。從發表者的精闢研究報告中，我們可以直接吸收其精華；此外，由其他與會者的質疑與發表者的回答中，也都有我們可以學習的地方。這對日後推動佛青會的法務，有相當的幫助，因為我們也是以印老的思想為宗旨來推展「人間佛教」，希望藉由多方面的學習，以幫助更多人士來學佛。

呂勝強居士（前高雄正信佛青會會長）：

第二屆的研討會，主要是為恭祝導師九十六歲嵩壽，由於個人深受導師的法乳深恩，有關這方面的活動，只要自己能盡一點心意的，我都會義不容辭的參與，而且這也是我們應該做的。

第二屆與第一屆感覺還是有些不同，我想這兩年來經由這樣的推廣，會有更多的人來分享導師思想的法味。當然，隨之而來的，必然會面對一些挑戰；我想：受到印老思想影響的或確實有受用的人，面對這個時代，也應該作一些回應。怎樣的回應才如法？才符合中道？是有其討論空間的。個人也希望能看到：從更多面向來探討印老的思想，聽一些更理性的批評，藉由不同的聲音，大家互相來激盪，這樣對印順導師思想的弘揚，比較能達到百花爭鳴，相輔相容的境界。

由於每個研討會的時間都是非常的緊迫，大部分的人也不能事先看到論文或心得報告，所以要做回應，或現場開放討論，是有點困難，這部分是比較可惜的。但大部分的學術會議，也都是討論的時間太短。這次來參加這個活動，也算是增廣見聞，尤其這次主辦單位「以法會友」，贈送祝壽專書，是非常有意義的。「人間佛教」是契理與契機的，相信這樣在契機的層面，會產生重要的功能。

黃運喜教授（玄奘大學宗教系所主任、所長）：

希望每年都能持續舉辦。導師的思想博大精深；後來的人若無法承繼、持續舉辦這類會議，就非常可惜！我們應該聚集力量，每年來舉辦此一活動，讓導師的佛學思想真的能形成「印順學派」。玄奘宗教所也可考慮開設「印順思想專題研討」之類的課程，甚至是成立一個常設的讀書會；這些都是可以一步一步進行的。主辦單位辛苦籌辦，值得讚歎、學習。

見晉法師（香光尼眾佛學院教師）：

上次會議，香光寺有許多法師參加，覺得很好，所以這次又有多位法師報名參加。對於此次研討會的期許，是希望藉此吸收當前教界法師或學者如何看待與討論印老思想的內涵。而主辦單位為我們請來這麼多老師，從各種不同角度來探討問題，一定可以打通我的視野；同時今天大會送了一些書，內容好像

很不錯，我已經開始閱讀了，相信對我是會有幫助的。

見侖法師（香光尼眾佛學院教師）：

在學院講授《成佛之道》時，也是大量採取印老著作為教材，同學皆讀得法喜充滿。這樣的研討會在教界舉辦，由法師、比丘尼來主辦，又特別有意義。

廣淨法師（福嚴佛學院教師）：

研討導師思想為他祝壽很好，但是應當平靜地來探討、研究、學習導師的思想與精神；如果情緒太激動，恐怕就不太妥當了。

江燦騰教授（台灣佛教史學者）：（內容已經江老師確認）

這次的學術會議，具有四個重大的意義：

1.以專書形式發表：這次是歷年來為印順導師祝壽乃至學術研討會中，第一次以印老「人間佛教」思想的專門著作（而且是好幾本的專書）發表，作為學術研討會的研討內容。有別於過去的單篇論文形式。

2.發表人皆為單一學院的教師：這次發表新書的作者，主要是弘誓學院的教師所擔任。在台灣過去並沒有任何一個尼眾道場，能單獨以這樣的大型態來發表學術著作，所以這次研討會是有史以來的第一次。

3.印順學多面向的大創新：這次的學術研討會，不是只從外圍來介紹印順導師的思想，而是已對印順導師思想的各層面，做了進一步的詮釋，並且具有多面向的大突破：如禪學、慧學、律學、歷史等。而此種情形是過去所沒有的。

4.水準最高：這次研討會雖由單一比丘尼團體所舉辦，但水平之高，可謂空前。

昭慧按：廣淨法師說：「如果情緒太激動，恐怕就不太妥當了。」我們覺得：這對任何「情緒容易激動」的人，都是很好的提醒。

我們可以很自豪地說：從頭到尾，主辦單位的師生情緒都很平靜，甚至非常愉悅！所以宣讀「廢除八敬法宣言」時，全場氣氛非常幽默輕鬆，連記者們都感染到了這個有如「嘉年華會」的歡樂氣氛。

只是因為擁有「專業的自信」，難免「理直氣壯」了些，所以無法兼顧那些廢除八敬法後失去（「受尼眾禮遇」之）既得利益的部分比丘之尷尬心情，在無心之中，挑起了少數比丘的情緒（中國時報記者直指其為「抱怨」）。也許，成長都要付出代價吧！對他們的情緒性反應，我們至感同情！



本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 新聞焦點：「廢除八敬法」

doi:10.29665/HS.200104.0003

弘誓雙月刊, (50), 2001

作者/Author :

頁數/Page : 17-30

出版日期/Publication Date :2001/04

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.200104.0003>



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



新聞焦點

廢除八敬法

新聞、訪談與研討會精彩對話

繼昨天（三月三十日）主辦單位所召開的記者會之後，有關「廢除八敬法」的議題，一直延燒，並且成為研討會當天大家最關切的焦點新聞。

開幕典禮中，在主席、來賓致詞之後，大會進行「宣告廢除佛門兩性平等條約」儀式，恭請弘誓文教基金會董事長昭慧法師發表「廢除八敬法宣言」，並向大眾說明其歷史性意義。

首先，昭慧法師向大眾報告：昨天已經有兩封信函傳來罵我了，其中特別有一位在家男眾說：縱使你們比丘尼想要廢除，我們這些居士也不贊同。

為了證明此說荒謬，緊接著，邀請比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷一共八位，分別是：中華佛教百科文獻基金會董事長傳道法師、台北縣佛教護教協會召集人文德法師、佛教弘誓學院教授悟殷法師、高雄法印講堂住持見岸法師、中研院近代史研究所陳儀深教授、清華大學通識中心江燦騰教授、瀚邦文教基金會董事長黃麗明居士、現代佛教新聞主編李純櫻居士，四眾弟子一起來進行歷史性的、世界性的首創之舉——撕揭八敬法條文，以象徵開明的四眾弟子共同廢除八敬法，以此作為呈給上印下順導師的祝壽獻禮。

昭慧法師並指出：導師在五十七年前，就已經提倡佛教的男女平等，所以這歷史上的一刻，應歸功於印順導師思想革命的洗禮。

之後，由昭慧法師宣讀〈當代大愛道的二次革命——廢除「八敬法」宣言〉。隨後即由八位佛教界及學術界、文化界代表，依序將八敬法條文一一撕下，完成廢除「八敬法」宣言。

* * * * *

為了聽聽來賓對「廢除八敬法」之看法，採訪組特於休息時間，採訪了部分人士的心聲，並整理臚列如下，以饗讀者諸君（會中抽樣採訪，依採訪順序排列）：

德憶法師（比丘尼）：

我本身就是個實行者，我覺得主辦單位很有魄力！

道宣法師（韓籍比丘）：

韓國也有這樣的討論，不過我覺得台灣比丘尼法師的力量好大，很強烈地提出這些問題；雖然韓國也有許多比丘尼法師提過，但還不能完全為大家所接受。這樣的動作令我覺得很驚訝！因為在韓國，比丘法師擁有較高地位的觀念已根深柢固，不可能有諸如昭慧法師這樣的舉動發生。但如剛才法師所言：這是時代潮流，不是破壞佛陀的教法；站在「眾生平等」的觀點來說，我是可以接受的。

○○法師（香港比丘）：

我本身並無男尊女卑的觀念；只要所說的是正法，我都能接受。

藍吉富教授（佛教史學者）：（內容已經藍老師確認）

古代印度男女不平等的意識相當強烈，女性受教育的機會也比較少。如果真是佛陀制定八敬法，應該也是佛陀幫助女性的一種不得已的權宜施設；雖然看起來好像有男尊女卑的趨勢，實際上是在因應當時男性僧團所較能忍受的方式，去提攜、幫助女性進入僧團、研習佛法。

佛陀本身並沒有貶抑女性的意識形態，這是可以確定的。至於女人八十四醜態的問題，我不相信那是佛說的；我絕對不相信佛陀會說那種話。

厚觀法師（福嚴佛學院院長）：

容我們表達不同的聲音。一般大會宣言應該是整個討論好，有個共識以後才做。媒體都以為這是經過導師同意的，而我們與會大眾都是來聲援的；這其實應該分開說吧！我是純粹就「做法」來談。另外八敬法是否要廢，還有很多討論的空間；如果導師贊成廢除的話，五十七年前他就可以廢了，為什麼沒有？

馬德偉先生（德籍研究生）：

我覺得很好；這表示佛教界現在有一些新的意見與改革，而不只是遵循傳統。

陳明和先生（台北商專副教授）：

我最近看到陳若曦女士寫的佛教長篇小說《慧心蓮》，雖然我是個門外漢，但可以看出陳女士對於佛學有過相當的研究。且令我印象深刻的是：內容強調「眾生平等」的觀念。今天聽到佛教的「八敬法」中，竟然有一條規定：受戒修行多年的比丘尼，必須向剛受戒的小老弟比丘頂禮，對我來說真是一大震撼！其實不合時宜的規定，或不妥當的，該修的應該修，該改的應該改，該廢的就應該廢。這樣對佛教反而是有積極而正面的貢獻。

在台灣可以看出：反而是比丘尼很用功，若將此經驗放在全球來看，也是很奇特的台灣經驗。

昭慧法師：

針對厚觀法師之質疑，我的答覆是：一、「廢除八敬法宣言」是主辦單位結合同願同行者之宣言，而不等於大會宣言，無庸經過來賓之同意。二、印順導師既已說明佛門男尊女卑律法與現象之不公不義，然則忝為印公門人之比丘們，何苦「裝糊塗」說他「沒有贊成廢除」？難道導師是那種容忍不公不義之現象與律法存在的人嗎？

且不論別的比丘，既然忝為學習印公思想之比丘們，你們何不索性問問導師：贊不贊同年輕比丘大刺刺接受比丘尼（甚至是長老尼）的頂禮？如果導師不贊同，你們能否謹依師教，謹守分寸，從此不再理所當然地接受尼眾的頂

禮？

* * * * *

直到下午第三場論文研討會，邱敏捷老師發表〈印順導師人間佛教思想中的兩性平等意識及其影響〉一文中，再度提出檢討「八敬法」及解構、廢除「八敬法」等內容，因此，「廢除八敬法」正式被端出檯面進行討論。為便於大家對進行內容的了解，我們特別將其整理如後：

謝大焜居士：

下面幾點請各位多多指教：

1.關於兩性平權問題，我覺得邱博士的文章寫得很好，劉老師的講評也很中肯，若把問題回到基本點，我們是要求兩性平權，而不是要表現互相對立。因為我個人在國外求學期間，有接觸到兩性平權或女權運動等問題。我要發表我的想法和看法。

我對昭慧法師做的很多事件，是冷眼旁觀，她的作為正如早上性廣法師講的：驚世駭俗，她早上的行為讓我嚇了一跳。我一直跟中國佛教青年會的總幹事講：不能那樣做，應該是兩性相輔相成，互相幫助，而不是互相對立，因為對立，將使事情永遠辦不成。

下面就我對西洋的女權家漸進平等的過程稍微講一下，我有一本書的內容是：女性在爭取女權平等之前，是先對她的身體有所了解，控制自己的生育；生育制止之後，她才有時間去做知識的追求；再爭取工作自主、經濟自主，慢慢才能跟男性要求平等。我希望我們的尼眾大師們，不只限於昭慧法師一個人提升，而是全體尼師大家都提升起來，屆時不用妳們去爭取平等，自然比丘就會跟您們平等。

2.我很認同楊惠南的意見，這個時代應該要從制度面來進行，是個普度的時代。

昭慧法師：

謝謝這位先生的指教，我一直希望有人給我回應，不然實在太寂寞了，因為從「思凡事件」一路下來，只要是與「反」有關的，一定跟我有關。並且你們把我妖魔化，這問題才能攪得更大。就像一盤豆腐散到地上一樣，誰都無法把它拾起來，也許這是一個衝擊性的效果！我必須鄭重的澄清：我沒有想要相互對立，不然我今天不會請四眾弟子一起上來。但是我相信：任何一個意見都會有不同的想法，我們尊重就好，並不一定叫做「對立」，我們不想也不需要扣帽子。

因為剛剛談到與女性主義有關的問題，所以，我再做一點小補充：我一路走下來，深深感覺到中國文化的可貴。我是一個非常叛逆，常批判、反省中國文化的人，但是當我在做女性工作時，發現中國文化有幾點非常可貴的地方：

第一就是：「窮則變，變則通」的《易經》哲學：行有不通，不一定通通都要「反求諸己」；「反求諸己」倘還是不通，那就「窮則變，變則通」，就讓它通嘛！所以以「比丘尼傳承已斷」為理由，就讓女性一半人口不得修道，就是沒有變通哲學的教條主義。我覺得：我們是受中國文化洗禮的人，才有這樣的思想。就我個人而言，其實我對中國的比丘是很尊敬的；因為我覺得他們比南傳、藏傳國家還超越，雖然難免有些雜音，但就大方向而言，他們對女性是比較尊重的。

第二個可貴之處，就是中國文化對女性的態度：如果女性已經「去性化」，也就是不提供男性的性服務時，是受尊敬的。我特別要講這一點，也就是說：其實比丘尼的地位，如果就中國文化這個面向來說，是應該會被肯定的，因為她是去性化的，她不提供男性的性服務。

我們可以注意：印度對女神的崇拜，經常進入「性力崇拜」，以女神為生育之母；但是中國人卻把觀音菩薩女性化，而且是一個溫柔的母性典型，我相信這是佛教會全面讓中國接受的主因。中國全面佛教化，先打前衛戰的不是釋迦牟尼佛，而是觀世音菩薩。所謂「戶戶觀世音」，尤其在全中國人民的心裡，講到觀世音菩薩、觀音媽，比釋迦佛陀還來得親切。如果沒有女性的力量，佛教不見得能夠在中國如此全面地生根。

接著我想談另一個問題，我覺得邱居士此文寫得很好，竟然談起「思凡事件」，我一路走下來，沒有意會我這麼做在兩性倫理上的意義；可是我發現到一個事實——中國文人打壓比丘尼的方法，就是拒絕承認她的「去性化」事實。

如傳統的社會、保守的儒家，就有「不孝有三，無後為大」的觀念，認為女性一定要生孩子，看不慣比丘尼不生孩子，於是將比丘尼醜化，想盡辦法用意淫的態度去形容她，以為女性雖然出家，但心裡卻充滿了情欲，用此方式來醜化她，讓比丘尼不能受到「去性化」該有的尊重。比丘亦然，甚且還不容許比丘尼「去性化」，所以有「女性八十四態」的說法。

前一段時間，我為什麼寫了〈佛門變態男性的Play boy〉一文，那是因為有一比丘竟然叫比丘尼表演「八十四種醜態」，你可以想像一個比丘尼穿著端莊莊的僧服，竟然去表演怎麼去想男人，去偷瞄偷窺，想得要命又不敢說的扭扭捏捏情態嗎？真的是殘害心性，莫此為甚！他們慣用的方式，就是讓比丘尼無法「去性化」。

如果佛教再不解構八敬法，我們不但是佛陀的罪人，甚至連中國的倫理都趕不上，更不要說當今的兩性倫理了，為什麼？你以為你捧出佛陀，其實是逼佛陀和你一起跳崖！我可以肯定的說，佛陀並沒有講這麼糟糕的話，試想，《紅樓夢》中的賈母，倘若二十歲生下賈政後就出家了，四十歲時，賈政生下賈寶玉，七十歲時，賈寶玉三十歲，出家受戒，成為比丘，竟要接受七十歲老祖母的頂禮，這還有沒有倫理？成何體統？這是我今天小小的回應，我不想要對立，但我覺得對立往往是讓彼此互相成長的重要關鍵。

游祥洲居士：

小說中常講到：「說時遲，那時快。」為什麼這樣講呢？因為當你進入一個很重要的歷史事件時，你不知道這事件後來在歷史上所呈現的重要性。所以，事實上，我們今天看起來好像在台北市南港的一個小山下，中央研究院的一個會議室裡，大家看了一個歷史事件的進行，事實上我想昭慧法師今天在這裡，尤其是在傳道法師還有幾位佛友的支持下，所做的這些動作，是會引起整個世界佛教一個歷史性的重視。所以我覺得，我們大家今天要非常嚴肅的來看待這件事，以及它的影響會是什麼？

我早上也與藍吉富老師談論：佛教每次在修改戒律時，都會經過一個羯磨的儀式，這可說是佛教一個非常重要的傳承。有沒有可能將來也透過這個方式，來做一個世界性的溝通。他說：「怎麼可能？羯磨一開會時，男性的比丘佔多數，怎麼會通過呢？」所以，歷史上有些關鍵的時刻，就會有革命英雄出現，大概這也是無可奈何的事情。不過，我相信昭慧法師是非常虛心的。她的

立意，還有透過邱老師這篇很詳細的論文，對於男女不平等必定做了很深刻的思考。特別是邱老師在文中，引述了很多印老還有傳道法師、宏印法師的看法之後，我相信她本身是有非常大的說服力的。不過我們未來在推廣這樣的觀念時，是不是有更溫和的方式？是不是要思考它將來在各方面發展下去的影響會是什麼？我想：剛才謝先生他當然不是講「昭慧法師是在製造對立」，而是說，做法上是不是可能會引起對立？我想：作為一個時代的帶動者，這些都是必須加以思考的。

厚觀法師：

我們非常高興今天是為了慶祝印公導師九六壽誕，以心平氣和的態度，來探討導師的思想。這應該是非常有意義的事，因為是學術研討會，我們也希望大家集思廣益，有不同的聲音。

我想請教邱老師或是昭慧法師，就是：各位提倡去除八敬法，為的是達到兩性平等。是不是去除八敬法之後，兩性就可以得到平等呢？這是一個問題。八敬法，其實在律部比對以後，有一些不一樣的地方，這八敬法是不是八條全部廢除？因為裡面有很多是各律部編在波逸提的，是不是連波逸提也要一併去除，因為比丘尼的八波羅夷裡面與比丘的八波羅夷有很大的不同，是不是也要一併廢除？

我想在今天的場合，是為印公導師祝壽，但早上做這樣的宣言，讓我想起印公導師的一句話，印公導師說：「我不敢說我知虛大師。」同樣的，我身為印公導師的弟子，我也不敢說我知道導師。

因為有很多我們的同學向我反應，包括游教授也問我：「早上大會的宣言，你們有沒有同意？」同時，也有很多媒體記者們關心這個問題，他們問：「這是導師的思想，是不是導師的授意，還是主辦單位昭慧法師她們的意思？來的人是不是贊同廢除八敬法？」這三者之間，容有討論的空間。

我們知道昭慧法師的用心。但我先表達我個人對八敬法的看法，其實，我跟我的師兄弟裡面，無論男女眾之間，彼此皆非常互相尊重。我在福嚴授課時，我也勉勵同學應該以德學德養，而不是以男性的身分得到別人的恭敬。

《大毗婆沙論》中也提到：在菩薩修三阿僧祇劫福慧之後，百劫修相好時，得五勝法去除五劣法，其中一個是得人身而不得三惡道；另外一個是永遠得男

身，而不是得女身；再來是諸根具足，而不是諸根不具。我在這裡就勉勵同學：對八敬法我們注重其平等性。基本上，我們的態度是這樣，至於對過於強調八敬法的比丘或同學，我們也不以為然。如果你不是百劫修相好的時候，我們對人以外的這些動物，應用緣起的平等心對待牠，否則下輩子說不定變成畜生，或者你對女性太過歧視也要小心，在還不是百劫修相好時，可能下輩子當女性被人家歧視。

所以，從我們對緣起深入的了解，及法義對我們的啟發，我們不是站在大男人沙文主義的立場，我想這是我們應該說明的，剛剛游教授提出的很好，一個理念提出之外，我們要得到共識，做法其實很重要。

我想印公導師在《印度之佛教》有一段話，我覺得滿值得大家來深思的，佛在世時有很多外道，包括佛弟子種種遭受到很多的迫害，導師在《印度之佛教》（頁34）說：「佛與佛弟子雖疊受政、教之迫害，從未叫囂，少流於感情用事，沈靜悲憫，一以德化，卒於心安理得中勝之。」我想這做法是否值得大家參考。

有信法師（福嚴佛學院學生）：

我要針對邱老師的論文，多做一些說明，我是來自馬來西亞，我是一位凡夫，目前還不是百劫修相好的聖人，所以我不排除我下輩子會做女人，因此我不刻意的提倡八敬法，不過，我更沒有廢除八敬法的意願。

在此，我只是依事論事想講幾句話，我最感興趣的是：廢除八敬法是否是印順導師的主張？我們要明確化！從導師的著作中，我們好像沒有具體的看到印順導師要廢除八敬法，印順導師只是提出一些關於尼眾所面對的問題，但這不足以說明印順導師要廢除八敬法的意願。倘若這不是印順導師的意願，我們卻是以印順導師來當擋箭牌而廢除八敬法，是否會造成印順導師成為後人的眾矢之的？如果再以此來做為導師祝壽的理由，我覺得好像有點不人道。對此，可能有人說：你不是導師的知音，你可能不了解導師的思想。不過，在此我要說明：我們不是導師本人，所以我們只能研究他的思想。

游祥洲居士：

我想昭慧法師安排這個會議是非常成功的，因為我們聽到了不同的聲音，

從不同的角度，來思考一個非常重要的問題。所以可見法師這個會議，不是今天就結束了，我相信順著今天法師所提出的一個很重要的主張，以後我是認為：應該有多一些機會，從不同的角度來探討；因為這絕對不是一個單純的問題，這背後牽涉到很多歷史。過去這些經典上的權威，會造成很多人心理上某些衝突，在理性的角度，他也許認同，可是另外從歷史的權威角度而言，他心裡會有所掙扎，這些我相信將來是要思考的。我是主席，不過我必須簡單回應一點，就是說：事實上，在《大智度論》中，龍樹菩薩對《大毗婆沙論》有關「三十二相」的部分，是有保留的，他是有所批評的，所以這些問題，將來我們是不是一條一條把它挑出來，很虛心的大家來討論？我相信這是非常有意義的！一個學術研討會，本來就是要有更多不同角度的討論。

江燦騰老師：（已經江老師確認）

剛剛福嚴佛學院的厚觀法師說，他不能算是印老的知音，所以他不懂得印老的真正想法。至於我個人，我認為我是印老的生平知音之一，而據我所知，他也沒有反對我的這一認定，……所以我認為我懂得他。另一方面，我也認為我懂得昭慧法師，所以剛才涉及到她的一些問題，我大概可以替她回答部分。

而針對剛才的討論，我覺得邱敏捷博士所報告的論文內容存在嚴重的缺點，但講評者劉先生卻無批評的對其全部肯定，所以我對這種說法是不能同意的。我所以持這樣的批評，其理由是這樣：

首先，她（邱敏捷）整個論文的論述，其實是脫離了原先台灣佛教史的思想發展脈絡來談問題的。亦即，事情的發展，不是像文中所寫的這樣理所當然的出現，而是有其曲折的發展過程。因我記得在一九八七年，當時藍吉富先生和古正美教授等都在《當代》第十一期發表文章，而其中有一篇〈佛教與女性歧視〉是由古正美教授提出的，在當時的環境，能提出這個問題，可以說是對台灣戰後佛教女性意識轉換的一個鮮明主張，具有里程碑的意義。

何況這個問題後來也曾衝擊到聖嚴法師（※他在著作中曾提及），只是在後來的佛教倫理學會議中，大家都不敢進一步談這方面的議題。直到一九九一年以後，才由昭慧法師重新提起。可見，在此之前，連昭慧法師本人，也不敢馬上去碰。但就發展上來說，這正是關鍵所在，邱博士卻未說明，所以我才說她的論述有瑕疵。

其次，在這篇論文當中還有一個問題，邱敏捷也弄錯了。這個問題就是：昭慧法師在「思凡事件」時（※我們兩個是大戰過的，當時彼此在報紙（《自由時報副刊》）上曾有相當大篇幅的交鋒內容，可是不必然此後依舊互相對立，所以我們今天才會站在同一陣線，我們彼此的各種觀點，其實有辨證發展的一段過程），所涉及到的女權意識，不是如邱敏捷所談的那樣（※昭慧法師本人就在這裡，可以作證我所講的）。因她當時所從事的，其實是所謂「比丘尼的正名化」問題（※反對世俗用「尼姑」這樣帶有貶抑的字眼），也就是說，反對世俗對佛教傳統女性的歧視。但，這個問題並沒有涉及到教內「八敬法」的問題，因那是對外的，即是屬於僧俗的外圍問題。所以我才批評邱敏捷談的脈絡是不清的（※有關此來龍去脈，可參考我的《當代台灣人間佛教思想家》最後一章，有六萬多字都談此問題）。

因此我必須在此提醒的是：那時候（※一九九〇以前，即「思凡事件」時）昭慧法師還是一個頑固的教內保守派，所以教內僧尼的兩性問題，根本還不是她關懷的重點。當時她只是在反對包括新儒家在內對傳統佛教女性的歧視，所以她其實只是就外道、世俗的角度來進行反駁，並不是與「八敬法」有關。所以這部分邱敏捷在脈絡上是交代不清的，有待補正的。

再說，印老在日後包括對昭慧法師、清德法師等人的思想影響，主要是世尊向阿難提過的所謂「小小戒可捨」這一說法，也就是把有些戒本身是可改變的這一關鍵的歷史命題，在義理上或學理上作出了有力的證明。然後昭慧法師才能在此思想基礎上，於近幾年來「接著講」下去，並有了大突破。所以「八敬法」的修訂問題，雖是過去印老所提出的尊重佛教女性思想的一個必然發展，但這不代表是承襲了印老原有思想的全部內容。這其實有昭慧法師個人特有的革命主張和舉動，並且在這個革命舉動的背後還代表了她的深厚的專業素養和理性堅持，所以她（昭慧法師）的革命行為是有其獨立精神的，絕非是她一時的盲動或隨興之舉。

另外，我也不同意游祥洲博士說我們不懂今天所說所做的歷史意義。大家皆知：我是做當代台灣佛教史研究的，出了許多著作，所以她（昭慧法師）每次在做類似這樣的事情，我除了在一旁鼓掌之外，還立刻加以紀錄和研究，甚至發表成果。由此可以證明，我們（我、傳道法師和昭慧法師等人）是很清楚知道我們在做什麼。而這幾天，台灣各報紙會這麼大的篇幅登出我們的相關報導，並且持肯定者居多，這其實也是我們預期的效果，而不是意外。

最後，我建議：明年由福嚴佛學院辦一場比今天更高水準的印順導師思想研討會，讓我們落伍！屆時我將樂意在下面當聽眾，你看如何？.....

昭慧法師：

對不起，昭慧第二次發言，容我因為是一個當事人，回應一下厚觀法師。我聽了厚觀法師這麼講：「不敢言知道印順導師」，我好失望！導師說他「堪嘆老來無知音」，難道他的知音只有我們這些人嗎？

第二、去除八敬法以後，是否就可以平等嗎？還早呢！憲法已經規定男女平等，今天女性主義者，為什麼還走得這麼辛苦呢？各部派說法的問題是小事，且先不談。

第三、如果問說：導師授意嗎？我覺得這是對導師嚴重的侮辱！導師不是那種要我們做鸚鵡來學話的人。我們今天是要給導師一個祝壽的獻禮，如果事先是他告訴我們要這麼作，那他就不是我尊敬的導師。

第四、請不要對號入座！因為我沒有認為福嚴佛學院這些同學是大男人主義。只是你們剛才的表現，讓我感覺卻是很大男人主義，如果您認為八敬法不應該廢除，那表示我這個長老比丘尼就應該頂禮你這個「小伙子」嗎？

如果做法很重要，那麼請問我不在這裡宣告，我要在廁所宣告嗎？我有叫囂嗎？我所有的言語只是大聲了一點，可是都是來自於專業的自信，這個江燦騰教授講得非常的好！福嚴佛學院的老師及同學們加油，不但達賴喇嘛要加油，你們也要加油！

* * * * *

有關「廢除八敬法」的不同看法，隨著時間的截止，而暫時劃上休止符。由於昭慧法師近年有關「佛門兩性倫理」與「八敬法非佛說」之論著，引發了廣大比丘尼眾之女性自覺，現已有會定法師率三寶弟子，委託法界出版社將相關文章結集為《千載沉吟》一書，即將於五月出版，準備贈送尼眾姊妹，有心讀者敬請拭目以待！

當代大愛道的二次革命

廢除「八敬法」宣言

釋昭慧

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「八十四種醜態」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」。吾人實不難想見：當日大愛道如此「前衛」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喜事，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，充滿著歧視女性的所謂「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。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。

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？佛陀尚曾要求「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」！

佛法是強調「眾生平等」的，人和螞蟻的地位平等；然而弔詭的是：女眾竟然不能得到與男眾平等的地位。五十七年前，被譽為「玄奘以來第一人」的印順導師，就慈悲地為女眾作過不平之鳴：「二千多年的佛法，一直在男眾手裡，不能發揚佛法的男女平等精神，不能扶助女眾，提高女眾，反而多少傾向于重男輕女，甚至鄙棄女眾，厭惡女眾，以為女眾不可教，這實在是對於佛法的歪曲！」

依學理來看，「八敬法」不會是佛制的，因為它既不符合佛陀「隨犯而制」的制戒原則，而且充滿著矛盾、不合理、不符事實的問題！佛陀最多只是在比丘尼僧團剛剛成立時，為了扶植女眾，所以要比丘僧擔起教育尼眾的義務，於是他們形成自然的師生關係。學生對老師表示禮貌，這是很自然會產生的師生倫理，但「八敬法」卻把它詮釋成男尊女卑的兩性關係，這樣一來，就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。顯而易見地，「八敬法」讓出家二眾都成了修道上的「輸家」。

具足悲憫情懷的尼眾姊妹們，我們要以「現代大愛道」自期，掀起一場「爭取男女平權」的二次革命，好讓比丘與比丘尼們心靈都獲得解放，而都能在自尊自信中，展現出謙卑有禮的沙門本色！

尼大姊們，我們不是要「毀佛戒法」，相反的，為了不要讓佛陀「眾生平等」的精神受到扭曲，為了不要讓佛陀平添世人的誤解，我們理應還原佛陀制戒的真實面目！

事實顯然很清楚：「必須廢除佛門的男女不平等條約——八敬法。」讓我們以行動奉行佛陀「眾生平等」的精神，讓我們以「現代大愛道的二次革命——廢除八敬法運動」，與革命女將大愛道之千載沉吟，遙相呼應！

宣讀於第二屆「人間佛教，薪火相傳」研討會上



本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 向印公導師祝壽記

doi:10.29665/HS.200104.0004

弘誓雙月刊, (50), 2001

作者/Author：釋傳法

頁數/Page： 31-32

出版日期/Publication Date：2001/04

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.200104.0004>



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



向印公導師祝壽記

釋傳法

四月五日（農曆三月十二日），是印公導師九秩晉六壽誕。當天清晨，朦朧夜色仍壟罩著法印樓，天空飄著清涼的細雨，兩部箱型車載滿學院師生（連後車廂都塞了人），浩浩蕩蕩從學院出發，一路駛向台中華雨精舍，以虔敬心向印公導師拜壽。

適逢清明節，高速公路塞滿返鄉掃墓車潮，原本一個半小時的車程，花了三個多小時才到達。好不容易抵達華雨精舍，樓上正由精舍師伯帶領信眾誦唸《金剛經》。精舍裡裡外外各個角落，擠滿了打從各地前來祝壽的四眾弟子。雖然還不到喧嘩的程度，但是比起平日的寂靜肅穆，也算得上是「熱鬧非凡」了。

只見師伯們穿進穿出招呼一波波湧來的信徒，打點這、打點那的，忙碌異常，臉上卻無一絲一毫的不耐或緊張，言行舉止仍如平日那般祥和、從容、歡喜、慈靄，我好生仰慕又深感好奇！導師素無「甘願作、歡喜受」、「給人方便、給人歡喜……」之類的「格言」教誨，為什麼精舍的師伯們，卻能有如此自然流露、毫無造作的菩薩風範呢？

誦完《金剛經》之後，由學院學僧擔任悅眾，引領大眾普佛、午供。在長達半日的祝壽法會結束後，應前來拜壽四眾弟子之請，導師坐著輪椅，由傳道法師自隔壁書房推出，到大殿接受信眾的頂禮祝賀，然後切壽糕，還有小朋友的表演節目。這是今日祝壽法會的「重頭戲」，小小的大殿擠滿了祝壽人潮。

我被賦予的重責大任是拍照，藉著相機鏡頭捕捉重要場景，以及導師在壽辰難得一見的身影（因為他一向避壽）。在一連串節目之際，我卻發覺到，對比於週遭的熱鬧擠迫，今日的壽星——導師，則是一貫的平靜表情。我心裡想，導師性喜清靜、害怕熱鬧，加上羸弱多病，這想避而避不了的祝壽大會，怕真是折騰老人家了！心生不忍之餘，連相機快門都按得有些心虛了。

老人為名氣所累，往年每逢生日，是「避之唯恐不及」，謂之「避壽」。這兩年身體更孱弱無力，無法再長途跋涉以「避壽」，只好「乖乖」待在華雨精舍，勉為其難接受信眾熱情的祝賀。難得一次留在精舍，見到導師平安住

世，眾多信徒滿心歡喜，甚至高興得流下淚來。雖然不喜熱鬧，卻還是滿了信眾的願，這正是老人家的慈悲吧！

最後，祝壽法會在妙雲蘭若提供豐盛精緻又美味的午宴後結束，法師信徒一一離去。弘誓學院同學幫忙收拾善後，蒙師伯慈悲，捨不得讓其他人帶走的好湯好菜好料加上一個大壽糕（六層壽糕的最底層），幾乎統統給我們包了帶回去，這下子典座可以輕鬆兩三天了。

然後大夥兒靜靜地等待，等導師午休過後，再上樓去拜見導師。原來，上個星期為了給導師祝壽，由學院舉辦的第二屆「人間佛教薪火相傳」記者會以及學術研討會，照片已經洗出來了，這次下來台中，除了向導師拜壽之外，還要向導師展示並報告這些豐富的照片內容。

只見導師細細端詳著一張張照片，昭慧法師在旁一一予以說明時，怕導師太累，想快快把照片翻過去，導師可堅持詳細看、慢慢看，顯得頗有精神哩！尤其是開幕典禮當中宣告「廢除兩性不平等條約」的精采片段，法師描述得興高采烈，導師也聽得津津有味，頻頻點頭。聽到法師說：文德法師撕下「不得罵謗比丘」條時開心得咧開嘴的照片，上了幾個媒體大報，導師竟呵呵地笑了起來，好像老阿公在看一群淘氣的小孫子玩耍一般。參與這場溫馨會面的我們，也跟著笑了，感到非常非常的幸福，三個多月來的所有辛勞，全都拋到了腦後！

這會兒看到導師輕鬆地展開歡顏。我想，導師是真心歡喜接納我們這場為祝壽而辦的「人間佛教薪火相傳」學術研討會吧！於是，又「打擾」了導師好一會兒時間，學院師生才心滿意足地踏上歸途，並且嚷嚷著要求昭慧法師——「明年再來」！（90.04.06撰）

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 人間佛教—此時、此地、此人的關懷與淨化

doi:10.29665/HS.200104.0005

弘誓雙月刊, (50), 2001

作者/Author：傳道法師

頁數/Page：33-40

出版日期/Publication Date：2001/04

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.200104.0005>



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



人間佛教——此時、此地、此人的關懷與淨化

傳道法師

壹、前言

這一次，應昭慧法師之邀，在本屆「人間佛教，薪火相傳」學術研討會上擔任主題演說，實在令個人既感榮幸又頗生惶恐！左思右想，總覺昭慧法師與性廣法師才是擔綱此一重任的不二人選，而昭法師卻因為彼此皆於印公導師的人間佛教理念同願同行，也許還加上點敬老的意味，而要傳道不揣淺陋地來向諸位法師、大德作報告，個人也只好權充獻曝的野人，將自己的一點感想分享於與會大眾。

有鑑於上一屆的「人間佛教，薪火相傳」研討會，昭法師已於大會引言中，將導師的思想概要，及其在當代佛教史中的重大成就與影響，弟子門生與私淑艾者等薪火相傳者應盡的責任，都作了十分詳備的闡述。今日，個人謹就台灣佛教與台灣社會的現況掠影中，引證人間佛教確居於時代潮流之主導地位，而以人間佛教在實踐層面的綱領——此時、此地、此人的關懷與淨化作結，並以就教於諸位法師、大德，敬請不吝指正！

貳、時空座標下的台灣佛教

時代的巨輪不斷地向前推移，而今二十世紀已悄然譜上休止符，正式迎向二十一世紀。值此新舊世紀更迭之際，我們不妨回顧：台灣佛教過往究竟是以何種面貌呈現在世人眼前？又將帶領世人走向何方？乃至世人所需要的，又是什麼樣的佛法？這應該是我們這一世代的出家、在家四眾弟子，所必須共同面對與省思的。

常戲稱這一世代的台灣佛教，似已進入了百花齊放、眾鳥爭鳴的戰國時代，各具擅場的山頭林立姑且不論，傳統佛教、東瀛佛教、南傳佛教、藏傳密教，光視其各自所弘揚的法門，就已足夠令人目不暇給、眼花撩亂了！遑論如雨後春筍般突起的新興教派！似佛而非佛，似道又非道，印公導師即曾語帶幽默地對個人說：簡直可以書成「台灣佛教怪譚」！而現代的佛教徒，倒也像風險分攤似的，大多同時

擁抱數家道場；但是，真正遇上問題，卻往往又不知所措地急病亂投醫！這一切的責任，究竟誰屬？

表面看來，台灣佛教是興盛極了！君不見光是佛教徒，就號稱有數百萬嗎？甚至佛教界本身，就像部超強的吸金機器，一古腦兒囊括了大多數的社會資源；而且彼此間還會因為爭取這有限的資源，而陷入「各顯神通」的情境。但在這樣的風光背後，其實潛藏著莫大的隱憂，今且試著解讀時空座標下台灣的佛教現象：

一、反智傾向：竊以此為台灣佛教最大的危機。佛法是理智的、實踐的宗教，不是光講修行，或從事研究就好了。如果只是將佛法作為一般學問來研究，那儘管研究成果如何精嚴，佛法理論如何高超，設若缺乏信仰，不能用之於日常體驗，那佛法不過成了少數人鑽研的一門世學罷了！於吾人的生命又有何干？台灣佛教，承襲了自明、清以來即衰蔽不振的中國佛教遺緒，再加上長期的愚民教育推波助瀾，從來就偏廢於智慧的修習。不僅在家信眾對於基本教理理解的不多，甚至出家僧眾本身熟諳整體佛法的興衰，取精用宏；或肯循著聞、思、修、證的次第，深入佛法奧義而具足正知正見者，亦皆寥寥可數。這不能不說是佛法在現代弘傳上的一大隱憂！

二、出世性格：由於政治因素的干預使然，中國佛教自明朝以來，即僅存禪、淨二宗；甚至到了清初，只允許淨土一宗的弘揚，出家僧眾被迫得遠離俗世與人群，而走向山林。台灣佛教不僅承繼了這種出世性格，加上早期又蒙日據時代殖民統治的宗教政策「洗禮」，更加深了僧眾對於社會事務的不予聞問。[1]今日，教界對於「俗事」仍抱持不涉及的論調者，亦所在多有。而部分團體容或已跨越出這一步，卻選擇了「大邊的西瓜」——藉由與政治人物的往來而凸顯自己，藉由對企業界人士與教化而向財團靠攏，楊惠南教授即曾為文批之為「別渡」！[2]佛教由避世而入俗，真是別有一番冷暖！

三、功利主義導向：好簡易、求速成、重己利，或者是台灣佛教承自傳統佛教的一部分特質；或者，也不妨看作是台灣社會急劇變遷下的產物之一。消災解厄、禳福免難、健康長壽，原本就是古往今來，凡夫眾生對於一般宗教的共欲；當一個佛教徒，尚未於緣起因果諦理起正信正解，佛法就他而言，不過如一般的神教

信仰，他要求的，當然也就僅限於「有求必應」而已！於是，一些「特異分子」為了迎合社會大眾，什麼神通感應、氣功五術、看三世因果……等等不一而足的噱頭，就層出不窮了！尤其某些假藉密教之名，而在台灣佛教市場大張旗鼓者，動輒以上師加持、仁波切灌頂等等名目，來行「利益交換」之實，更是加深了台灣佛教功利取向的一面！

四、企業連鎖經營：這似乎已成為台灣佛教發展的現代趨勢。各大山頭除了本山之外，各地的分院、道場，宛如連鎖超商般紛立，形同一龐大的佛教王國。山頭與山頭之間又互相較勁，比分院多，比佛像大，比道場莊嚴，比徒眾多，甚至比那一位領導人「奇特」……！分院多了，卻乏人住持怎麼辦？彼時，濫收徒眾、濫剃度的戲碼就上演了！管他是情場敗北或商賈逃債，是失意政客或黑道大哥，只要熟識政商權貴、八面玲瓏，而且可招徠信施廣進者，無不爭相羅致門下。或有出家半年、一年，就自立山頭當開山祖師或分院住持者，他本身既不諳佛法、又不通佛制，如何領眾？長此以往，僧眾的道心不因權謀與物質而腐化，也難！恐怕連信眾對於佛教的信心，都會被慢慢瓦解掉！

五、引進南傳佛教：近十年來，南傳佛教的教法、禪觀，逐漸被引進台灣來，其法門之次第分明、素樸平易，確是有其可取之處。但是多數人甚至尚未建立佛法的正見正行，即一頭栽入了禪觀的唯心境界，從此視戒、慧的修學如敝屣，而獨尊禪定。這一偏頗的發展，極可能又將台灣佛教帶回重隱遁、修證，而不務人事的傳統窠臼中，甚至衍生南北傳佛教間相互歧視的弊端，吾人不可不慎觀其變！

六、人間佛教理念：幸而台灣佛教仍有一泓清流，秉承著佛陀出世的本懷，默默地在從事入世利生的工作，不論在佛教文化、教育，或本土的政治、社會關懷等面向，均可見其揮灑任運的菩薩身影。由近年來的「思凡」事件、反嬰靈、反挫魚、「觀音」事件、反核電、反賄選等護教、護生事件的投入，更可窺見其與時代脈動緊密相扣之人間取向。雖然，此一理念的詮釋，各個道場或有別異，可喜的是：部分佛弟子已然反省到佛教應該走出傳統，而與現代人間相結合！

參、主導時代潮流的人間佛教

這是一個黑暗的時代，不唯台灣宗教進入了戰國時代，整個台灣社會所呈現的，就是一片你爭我奪、爾虞我詐、唯利是圖的景象。政治、社會亂象不斷，倫理、道德束諸高閣，人與人之間的友好、同情，也被疏離、猜忌、自我中心所取代。部分社會學家認為：宗教是社會演化的產物，什麼型態的社會，便造就出什麼型態的宗教，似乎宗教只能扮演受制約的被動角色。但影響是相互的，宗教儘管可能因為時代的變遷與需求不同，而修正其弘傳的方法與教義的詮釋；然宗教更可能賦予其教理以時代意義，而從事社會改造、人心淨化的神聖使命。只是這一分企圖心，從來為傳統佛教所忽略；咸信印公導師所提出的人間佛教理念，適足以撥亂世而反之正！何以我們如此肯定人間佛教是為時代潮流的主導呢？

一、人間佛教乃時代風潮之所趨

印公導師雖然不是「人間佛教」這一名詞的首創者，卻為「人間佛教」的重新詮釋者，與實踐推行者。身逢中西與新舊文化嚴重衝擊，國難、教難併臨的印公導師，一則受到了太虛大師「人生佛教」的啟發，再則自《阿含經》及各部廣律的研求中，體會到其中所蘊涵現實人間的親切感與真實感——佛法與現實佛教界的偌大距離，才明白地顯示出來。加上由日本學者的著作中，學習到新的治學方法，終使導師凝定了「從現實世間的一定時空中，去理解佛法的本源與流變」[3]的研究方針。時代的苦難，佛教界卻衰頹得無暇他顧，新儒家學者如梁漱溟等人出佛歸儒的關佛風尚，更是引起導師深深的反思；迨讀《增一阿含經》上所說：「諸佛世尊，皆出人間，非由天而得也」[4]，才不禁為尋得源頭活水——佛法人間性的經證喜極而淚！

時至今日的台灣社會，儘管時空別異，但著重人間正行及入世關懷的人間佛教，仍最能契應時代之所需。因為從來以儒家思想為本位的教育模式，早已使台灣社會陷於短視近利、現實冷漠的目的論導向；一切的學問、知識、修養，不是為了利濟人群、服務社會作準備，而是為了來日可以獲得財富權位、聲名顯達。「十年寒窗無人問」無所謂，只要「一朝成名天下知」，那一切的努力、付出才有代價；如不幸未能得到自己所預期的，又當如何呢？中國社會，乃至台灣社會，之所以自私自利、勾心鬥角，重權謀、耍手段，難道不是緣於此種思想的遺毒？這是台灣社會汲汲營營于名利馳求的一個極端。另一個極端是今朝有酒今朝醉的及時行樂主義

者，表面上他們顛覆舊有的倫理道德，放浪不羈，崇尚個人自由；但骨子裡卻普遍存在對於未來的不確定與不安全感，這一迷失的族群，其實是台灣社會只重物質忽略精神的畸形發展下的受害者。這，唯有運用菩薩的悲智，施以人間佛法的薰陶，才能逐步導之向於善、向於光明提昇。

對於世俗名利情的戀著追逐，是世間凡夫不學而能的；厭離世間的穢惡，從此離塵絕世而尋求生死解脫的二乘（聲聞、緣覺）心行，亦非頂難；真正的難中之難，是不戀著世間又不離此世間的菩薩行。今日台灣社會需要的，正是以超勝世俗的心——出世無我的精神，投身淑世利生事業的菩薩行者。印順導師說得好：「出世，不但是否定、破壞，而更是革新、完成。行於世間而不染，既利己更利他，精進不已……。這即是出世的真義，真出世即是入世的。出世不僅是否定，而富於肯定的建設性。」[5]人間菩薩這種世出世法、融攝無礙的襟懷，正是台灣未來改造社會，主導時代的一股重大力量！

二、社會改革的行動家——凡夫菩薩

由人——凡夫發菩提心，修菩薩行而圓滿成佛，乃是人間佛教最大的特色與思想核心。表面看來，行十善正行的凡夫菩薩，與人天乘，乃至儒家或其他宗教，似無太大的差別。究其實，人天乘、儒家及其他宗教，或但求現生、來世報生人天的福樂，或重於家本位的倫常和樂，基本上是為己私利的人天善果；而人間佛教所舉揚的人菩薩行，卻是具足正信正見，以慈悲利他為先的菩薩道。由凡夫菩薩而賢聖菩薩，依次進向佛菩薩，最終完成究竟圓滿的大菩提，這是依於人人能解能行的十善業，先修習完善的人格，再一面培養信心、悲願，一面多聞正法、聞思精進，而漸次向上的成佛之道。印公導師即曾依大乘經論，開示了信、智、悲三者，作為初發心菩薩修持的心要。這三者修習成就，即為菩薩事業的主要內容——信以莊嚴淨土，智以清淨身心，悲以成熟眾生——甚深功德的一切菩薩大行，亦皆隨之開展。

為何說凡夫菩薩是社會改革的行動家？因為他在初發心時，即時時以眾生的苦痛為苦痛，眾生的利樂為利樂，心心念念均在護念眾生、慈悲利他上轉。為了令眾生離苦得樂，他是不惜拋棄身家所有，而與造成眾生苦難的強權惡勢相對抗的。這種「舍我其誰」，「雖千萬人，吾往矣」的宏偉超邁氣概，唯獨在人間菩薩的身上

才得展現！在菩薩道的修習進程，凡夫菩薩不斷地從利他事行之中，積集福德智慧資糧，並結合同願同行者淨化世間、教育有情，逐以莊嚴國土、成熟眾生作為其菩薩道的兩大首要任務：使所依止的世間轉染成淨，也教化有緣眾生轉迷成悟。逮世間與自他的淨化同時圓成，亦即成就了淨土圓滿與法身圓滿。這淨化世間、教育有情，其實就含攝了社會改革工作的兩大面向，故說無私無畏的菩薩行者，最足堪稱社會改革的行動家！

導師在〈人間佛教要略〉一文中，曾說到以人間凡夫的立場，發心學菩薩行的兩點特徵，分別為：具煩惱身與悲心增上，這是我們修學菩薩行不可不知的。凡夫是離不了煩惱的，不能正見自己具有種種煩惱，反而開口證悟、閉口解脫，儼然一派聖人模樣，這是斷然與佛法不能相應的。凡夫菩薩雖然煩惱未斷，但是他已經具備正信正見，足以攝導眾生同向清淨的佛果，所以堪為眾生學習的師範。「不誇高大，不眩神奇」，凡夫菩薩就是這般的平實可親，平易可學！

初發心的凡夫菩薩，是以護持佛法、救度眾生為重的。他不專重信願，因而超勝徒重信仰的神教；他不偏尚修證，因而不落小乘的離世棄俗。他只是悲心殷切、隨分隨力地從「平實穩健處」，做著自己所能做以及所應做的工作。在世人眼裡，他或者是個滿懷熱忱，卻無可救藥的傻子；但台灣社會不正因為「聰明人」太多，才會亂象叢生、蕩然失序嗎？「未能自度先度他，菩薩是故初發心」，忘己為他的人菩薩行，不但可對治台灣佛教諸多異質化的弊端，更是矯治社會病態、安頓世道人心的一帖良劑！台灣社會與台灣佛教要見新生的希望，唯有人人奉行十善，效法人菩薩心行，才可達致！

肆、此時、此地、此人的關懷與淨化

菩薩廣大的悲智願行，是令人景仰無己的；但在其實踐面，從人間凡夫有限的心力、財力、物力與時間上來著眼，必然要面臨有所取、有所捨的抉擇。這一點，導師在《印度之佛教》序文中的一段話，倒可提供我們些許的線索。他說：「釋尊之為教，有十方世界而詳此土，立三世而重現在，志度一切有情而特以人類為本。」竊將之簡化為此時、此地、此人的關懷與淨化。

佛教本是佛出人間，而從佛陀自證的內容，發為契應當時、當地、當機而施設的教化。因此目前的台灣佛教，除應在教理上推展契理契機的人間佛教之外，亦須在實踐面首重此時、此地、此人的關懷與淨化；甚而應將此時、此地、此人的關懷與淨化，列為菩薩使命的第一優先。此時——應當關懷的，是如何在不失佛法的根本立場，而將佛法的弘傳善巧地與現代相結合，使佛法更能廣大滋益惶惑的眾生。例如：弘法的方式、利生的事業、僧眾素質的提昇、護法團體的組織、在家居士的教化等等。其次，亦應關懷現時社會人心的趨向，以便依於佛法的正見而予淨化對治。

此地——應當關懷的，是台灣佛教如何走出傳統的陰影，並排除滲入佛法中的神道及俗化思想，從而建立台灣本土宗教的性格與特色。尤應將佛教徒的眼光，從遙遠的他方，拉回這現實的本土台灣，所以應當淨化的，亦屬台灣本土社會，及其所面臨的種種問題與困境。此人——當以此間眾生，尤其是生活在這塊土地上的人類，作為教育關懷的第一順位。其中，尤應對於弱勢團體及其相關議題賦予特別的關懷，寧願作為弱勢團體的捍衛者，也不與擅用財經政權優勢者並肩立！

人間佛教的實踐者，除了以台灣本土的時、地、人，作為關懷淨化的主體之外，更應以龍樹菩薩所揭櫫的三點菩薩精神自期：忘己為人，盡其在我，任重致遠。[6]由人菩薩而成佛，經說需歷三大阿僧祇劫的長時修行，所以菩薩志業是生生世世相繼、任重而致遠的。為了利濟眾生，菩薩難行能行、難忍能忍，唯求盡其在我。儘管現實的一切可能充滿險阻磨難，儘管所悲濟的眾生可能回過頭來惱害，但在菩薩勝解空性的慈心悲懷中，任何的順逆得失都誘動不了他、打擊不倒他！這是菩薩精神的至感人處！

今日，我們在此慶祝人間佛教的播種者——印公導師的九秩晉六嵩壽，除了感謝導師在法義上的乳哺深恩之外，更期勉大家發大心，作一名人間佛教的實踐勇者，最末謹以太虛大師所作的一首詩偈與諸位共勉！

我今修學菩薩行，我今應正菩薩名，

願人稱我以菩薩，不是比丘〔尼〕佛未成！[7]

[1] 楊惠南：〈台灣佛教的「出世」性格與派系紛爭〉，《當代佛教思想展望》，東大圖書公司，頁一～四四。

[2] 楊惠南：〈台灣佛教現代化的省思〉（江燦騰、龔鵬程主編《台灣佛教的歷史與文化》，台北：靈鷲山般若文教基金會國際佛學研究中心，頁二七九～二九二）。

[3] 印順導師：〈遊心法海六十年〉（【華雨集】第五冊，台北：正聞出版社，民國八二年四月初版，頁九）。

[4] 《增一阿含經》卷二六（大正二：六九四上）。

[5] 印順導師：《無諍之辯》，台北：正聞出版社，民國八四年三月修訂版，頁一四。

[6] 印順導師：《印度之佛教》〈自序〉，台北：正聞出版社，民國八一年十月三版，頁六。

[7] 印順導師：《華雨香雲》，台北：正聞出版社，民國八三年四月一版，頁三四〇。

佛曆二五四四年二月廿七日，書于妙心寺

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 印順導師人間佛教思想的「兩性平等意識」及其影響

doi:10.29665/HS.200104.0006

弘誓雙月刊, (50), 2001

作者/Author：邱敏捷

頁數/Page：41-58

出版日期/Publication Date：2001/04

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.200104.0006>



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



印順導師人間佛教思想的「兩性平等意識」及其影響

邱敏捷

壹、前言

960年代以降，隨著美歐女性主義的興倡，訴求兩性平等的社會運動，在世界各主要地區風起雲湧，匯成一股不可逆的時代思潮。傳統「男性思維」中壓抑、歧視女性的不平等觀念，逐漸被一一檢視、評論。處在世界潮流之中，台灣婦女解放運動於1970年代初期開始萌芽，呂秀蓮將女性主義引進，拉開了此一運動的序幕。其後，以部分覺悟了的婦女為主體的婦女組織紛紛成立，她們通過各種宣傳途徑和實際活動，為爭取婦女不僅在法律上，而且在政治、經濟、社會生活各方面的平等權利而努力。

值得注意的是，作為台灣社會重要一環的佛教界，在這股時代新潮流裏，實扮演著不可忽視的角色。印順導師在數十年前即提出兩性平權意識，他立基於「性別正義」的觀點，從「經典的詮釋問題」到「戒律的再反省」，重新檢證「八敬法」，回歸佛陀「眾生平等」、「道器平等」的本懷，並實際推動了尼眾教育，提供尼眾接受佛教教育的機會，實現了兩性平權的理想，有其突破性和影響性。多年來，印順導師師生本著「契理契機」的人間佛教精神，試圖剔除殘留於經典中的印度文化兩性不平等觀念，包括出現在部派佛教各部律典中的「八敬法」與《大愛道比丘尼經》「女人八十四態」的問題，發人所未發，言人不敢言，實值得認識與探討。

回顧從部派佛教到大乘佛教，關於「女人能否成佛」即已成為爭論的焦點。部派佛教由「一切有部主張經由修行，女人可以轉成男身」，經「化地部認為女人永世無法翻身成佛」，到「大眾部針對『轉身論』表現信心十足的女人形象」，才充分展現大乘「空觀思想」中無「男女差別」的觀念。這也顯示了佛教發展史上對這個問題的重視。

台灣尼眾在佛教中的角色與地位，從日治時期到光復初期，由於受到傳統「出世」思想與「八敬法」觀念的影響，扮演的宗教師的角色多屬「隱性功能」。惟近年來，因「社會價值觀的改變」、「女性教育水準的提高」、「女性經濟能力的自主性增強」、「女性文字書寫的解釋權提升」、「女性具體行

動增強」與「女性的組織制度能力提升」等等，女性出家眾的角色已與過去不可同日而言。有許多尼眾在宗教生活場域中，已從「廚房」移到「講堂」，他們擁有傲人的學歷和能力，在佛學院擔任院長或大學教授。可以說，女性出家眾的社會形象與地位已大為提升了。

檢視西方以及國內的「女性主義」思想的萌動與鼓唱，幾乎都來自女性自身的醒覺，就此看來，印順導師可算是其中之異數。而受印順導師影響之傳道法師與宏印法師也秉持這種精神，不以既得權勢與利益者自居，提倡佛門兩性平等，主張八敬法可廢。當然在這之中，身為女性的昭慧法師，從台灣佛教到藏傳佛教、南傳佛教，為尼眾爭取平等的空間，更是不遺餘力，這背後的原動力除了佛陀「緣起無我」、「眾生平等」的教義外，印順導師為尼眾與阿難同樣慈忍的胸懷、思想，更是最大的助緣。

職是，本文以「印順導師人間佛教思想的兩性平等意識及其影響」為題，藉以說明、分析印順導師的兩性平等思想以及深受他思想啟迪的門徒繼承繼起的概況與意義，盼能廣化深化吾人對印順導師佛教思想與當代談台灣佛教女性意識的了解，並作為佛教未來發展的省思參考。

貳、印順導師人間佛教思想的兩性平等意識與實踐

佛教出現於「男尊女卑」的古印度社會，故不免受到印度歷史文化的影響。「女性能不能出家」以及「如何出家」，都要與社會環境相妥協，並加以解決，不是一句「男女平等」就算了。尤其「父權體系」下的「男性思維」，經典的結集權與詮釋權掌握在少數上座保守派的男眾手中，「矮化」、「醜化」女性修行的正當性與平等性就不覺奇怪了。印順導師依據「客觀史實」與「女性思維」為基礎，破解過去兩性不平等的迷失，重提兩性道器平等，解讀「八敬法」之形成與原義，並實踐尼眾教育。以下分項說明之。

一、重提兩性「道器平等觀」

印順導師立基於「性別正義」上，回歸佛陀「眾生平等」的觀念，重提兩性「道器平等觀」。他說：

男與女，約信仰、德行、智慧，佛法中毫無差別。如在家的信眾，男子為優婆塞，女子即是優婆夷。出家眾，男子為沙彌、比丘，女子即為沙彌尼、比

丘尼。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。如「雜含」（卷四五 一一九九經）蘇摩尼所說：「心入於正受，女形復何為」！

在印順導師看來，兩性道器平等，同樣可以修道成佛，能否解脫、得涅槃與男女性別差異無關。他在《勝鬘經講記》又說：

現在人都在說，男女是平等的，不知佛法原就主張男女平等的。以小乘說，比丘得證阿羅漢果，比丘尼同樣得證阿羅漢果。以大乘說，修功德、智慧，斷煩惱，自利利人、男女是一樣的。如寶積經中的勝鬘會，妙慧童女會，恆河上優婆夷會等；大集經中的寶女品；……但過去，佛教受了世間重男輕女的影響，女眾仍不免有相形見絀之處。這在大乘佛法的平等上說，男女平等而且都應荷擔佛法的！

佛法本來就主張男女平權，只因受了世間重男輕女的性別歧視偏見的不當影響，女眾才落入卑微處境，這是時代所限，絕不是「法病」。

（一）檢視「父權體系」女性受歧視的原因

1. 印度傳統文化歧視女性的殘餘

在遺留下來的佛經中，不免留下印度文化「重男輕女」的觀念，印順導師認為，經典中對女性的輕視與印度傳統文化「重男輕女」有關。對於常被引用說明的《四分律》內容：「譬如阿難！有長者家男少女多，則知其家衰微。……又如好稻田而被霜雹即時破壞。如是阿難！若女人在佛法中出家受大戒，即佛法不久。」印順導師質問說：

第一比喻，如中國所說的陰盛陽衰。女人出家多於男眾，也許不是好事，但這不能成為女眾不應出家的理由。因為請求出家，並不就是多於男眾。以第二比喻來說，以男眾喻稻麥，以女眾喻霜雹（『銅鑠律』作病菌）；但男眾真的是健全的禾苗，女眾就是霜雹、病菌嗎？為比丘而制的重罪——四事十三事，都與出家的女眾無關，但一樣的犯了。所以上述二喻，只是古代社會，重男輕女，以女子為小人、禍水的想法。

依印順導師的觀點，釋尊不會把「女眾看成病菌」，又把「病菌移植於禾

田」，而是面對當時「社會環境」，女性出家如何往來、住宿、教化，免受強暴，而可以在「安全」的環境底下修行。這是釋尊要解決的問題。

2.經典結集的問題

如何突破經典中「男尊女卑」的觀念，印順導師回歸「經典的結集問題」，探討尼眾受醜化與矮化的歷史根源。

印順導師在其早期之著作《印度之佛教》就注意到「經典結集」的問題。他認為，「王舍城之第一結集」由大迦葉所領導，與「初四百年佛教之小行大隱有關」。又說大迦葉「薄視女性」。民國五十二年之〈派溥文集序〉中更說大迦葉「是一位女性的絕對厭惡者」。民國五十四年〈王舍城結集之研究〉則更具體的指出其結果是：「在這次結集中，毘尼取得了優先的地位。對戒法，否決佛命的小小戒可捨，而確定了輕重等持的原則，逐漸完成嚴格而瑣碎的規律。對尼眾，採取嚴厲管教的態度，樹立尼眾尊敬男眾的制度。」而〈阿難過在何處〉更把「大迦葉」對女性的偏見展露無遺。印順導師說：

女眾出家，正法減少五百年，如看作頭陀者大迦葉，重律行的優波離等，見到僧伽的流品漸雜，而歸咎於女眾出家，作出正法不久住的預想，是近情的。律師們卻傳說為釋尊的預記，因而陷於傳說的極端混亂。

經典的結集既然集中在「重律」與「保守」者的手裏，對女性多所「醜化」與「矮化」自是「近情」且難免，但實際上它不合佛法的男女道器平等觀。

(二) 從「女性觀點」回應男女不平等的曲解

傳統文化不管是西方、中國或印度，概以男性為中心，因此看待事情與評論事理總是不離「男性思維」。印順導師對尼眾在佛教發展史上長期受到客觀社會環境的影響，而被壓抑與歧視的史實，發出「不平之鳴」，並從「女性思維」擊破這些曲解。例如對於佛經苛責「女色」部分，印順導師指出：

由於佛法多為比丘說，所以對於男女的性欲，偏重于呵責女色。如說：「女人梵行垢，女則累世間」（雜含卷三六 一〇一九經）。其實，如為女眾說法，不就是「男人梵行垢，男則累世間」嗎？

印順導師反對「男性角度」思維下，認為女人「行垢累世」的曲解，主張兩性道器平等，在修養歷程與人格尊嚴上男女平等。

在說明戒義時，提到「女人為男人的戒垢」，印順導師馬上補道：「男人為女人的戒垢」。印順導師認為，「經與律，都是比丘眾結集的。說到有關淫欲的過失，每極力的醜化女人。」這是極不公平的。印順導師在過去盛行男尊女卑的社會氛圍裏，能如此為女性伸張，實在是不容易！充分展現「女性觀點」中「性別正義」的精神。

二、檢討「八敬法」

除了對於女性的醜化與矮化外，更具體的戒規是牽制佛門兩性如何互動的「八敬法」。印順導師依各部派之同異，歸納如下八條：（一）於兩眾中受具足戒；（二）半月從比丘僧請教誡，問布薩；（三）不得無比丘住處住（安居）；（四）安居已，於兩眾舉行自恣；（五）受具百歲，應迎禮新受具比丘；（六）不得呵罵比丘；（七）不得（舉）說比丘罪；（八）半月於兩眾行摩那埵。

學界關於「八敬法」之研究文獻，論者發現，歐美早在1930年，由I. B. Homer所撰之《原始佛教中的婦女》（*Women Under Primitive Buddhism* 1930），開啟了探討原始佛教時期比丘尼與「八敬法」制度的先緒；其後Diana Paul在《佛教中的女性》（*Women in Buddhism* 1979）一書中，則專注於小乘經典對女性的貶抑、大乘佛經中進化的「轉身」說等，以歷史分期的方式概述了佛教女性地位的低落。

根據清德法師《印順法師戒律與教制觀之研究》，印順導師對於「八敬法」之精要說明，是在民國五十四年三月二十二日覆函聖嚴法師時首次表達其看法，印順導師說：

座下為今後建僧計，提及八敬法，印以為不必過分重視。從好處說，八敬法為對女眾之嚴加管教；從壞處說，反使真心為道之女眾，自慚行穢而雌伏。佛世多有善說法要、神通之女眾，佛後殆不聞於印度，得非此耶？……考釋尊律制，因事而制，從不預擬規章，而八敬法則與此原則相背。依經律說：初由佛自教誡尼，後由令僧差次教誡。乃有半月請僧教授之制。有比丘尼出家生

子，乃有二年學法女之制。試思當女眾將出家時，釋尊如何能預定半月求教授，及二年學法女比丘僧中受戒之制耶？……此等事，印固不欲深論，為日後計，當重視平等性。

印順導師認為，今後對傳統佛教的「八敬法」不必過於重視，為日後計，「當重視平等性」。聖嚴法師認同印順導師的觀點，隨後撰文指出，「八敬法」對佛教女眾的限制，過於勉強，他「希望將來的中國比丘尼眾，至少能夠組成屬於尼眾自己的僧團」。

在《原始佛教聖典之集成》與《初期大乘佛教之起源與開展》二書中，印順導師對於「八敬法」的來源，看法如下：

第一，對於摩訶波闍波提出家是否因奉行「八尊法」，且以「八尊法」而得戒，這是有爭議的，且大眾部 (Mahāsaṃghika) 與正量部 (Sammitiya) 所傳的不同。且這只是部分的傳說。

第二，女眾未出家，就制定「八敬法」，這與「隨緣成制」的毘尼原則，顯然不合。

第三，「八敬法」是僧伽規制，而後被集錄出來的。

對於女眾出家，「釋尊曾大費躊躇，不得不為他們定下敬法 (中含瞿曇彌經) 」，「考慮怎樣才能使女眾出家，能適應現實社會，不致障礙佛法的宏通。」在這種時代背景下，「八敬法」的原義，印順導師認為是：

第一，從「尊法」來，尊敬比丘僧。

第二，由於古代一般比丘尼不免知識低、感情重、組織力差，又為其安全起見，比丘負有教導與監護的義務。

但這種原義沒被「領會」，反而「對比丘尼的嚴加管理，造成比丘對比丘尼的權威」，這顯然違背當初立法的精神。「『尼眾』自受到比丘僧的嚴格管制，逐漸消沈了。結果以上座部自居的赤銅鍱部，就是流傳於錫蘭、緬甸、泰國等佛教，比丘尼早已絕跡了！」這不能不說是實行「八敬法」不當所造成的結果。

三、實踐尼眾教育

佛教僧團中凡是有學有德者，對女眾都一律平等，並給與教育。西晉竺法護（?-?）翻譯佛經時大膽為婦女不平等的地位進行辯解，認為婦女有成佛的可能與權利。隨著道安（314-384）法師制定「僧尼軌範」後，佛教僧團的教育逐漸制度化。明末李贄（1527-1602）自剃出家，反對「男尊女卑」、「女子無才便是德」的錯誤偏見，他收尼眾為女學生，給與同男子一樣的教育機會。李贄對於有自己見解的尼眾，倍加贊揚，他說：「此間澹然固奇，善因、明因等又奇，真出世大夫也。」澹然、善因、明因都是尼眾學生，李贄敢於「女子無學」的時代招收女學生，提倡男女平等，以實際行動批判道學家輕視婦女的思想，在當時引起極大爭議，甚至遭到地方官僚的驅逐迫害。

台灣佛教史上的尼眾教育可以說肇始於覺力法師（1881-1933）。覺力法師於民國14年，「因念及尼眾諸猶未學」，乃於新竹香山一善寺，特別開辦女子講習會，為期六個月；此外，他又在法雲寺設有「女眾研究院」，專門培植女眾弟子，當時就學者有達智等十一人。但也因開辦尼眾教育而遭受毀謗。

印順導師因「不忍出家僧尼的失學」，而有創辦女尼佛學院之宏願。民國四十六年，印順導師在新竹一同寺，排除萬難，正式成立「女眾佛學院」，專門為女眾（含尼眾及女居士或準備出家的女眾），開闢修學管道，這可說是我國佛教史上最早較有制度有計畫的尼眾佛學院教育。印順導師長期親自指導她們修學佛法，並為她們講授《成佛之道》、《法華經》與《楞伽經》等。印順導師還因此被批評為「一心一意為尼姑（比丘尼）」，「男女眾雜處」，可見實踐尼眾教育之不易。

民國四十九年底，印順導師又在台北慧日講堂，針對尼眾開辦長期研討佛乘的教育計畫。印順導師每天利用上午兩節課，專門為慧日講堂附近還不能自己閱讀進修的尼眾充實佛法。開課以後，不斷有女居士翕從旁聽，同霑法雨。印順導師稱此為「半天課」，認為「這是一件有意義的事」。

參、印順導師人間佛教思想兩性平等意識的影響

印順導師的入贄弟子與私淑門人，不勝其數，得其宗旨者也不算少。此處限於篇幅，僅就下列三人略述印順導師人間佛教思想兩性平等意識的影響概

況。

一、傳道法師對佛門性別意識之反省

傳道法師身為男眾之「既得利益者」，但對於當今還有大男人主義的「比丘」，深不以為然！他認為，這是外表解嚴，心態還未解嚴，傳統盤根錯節的思想還未解除，習氣還在。傳道法師引用李筱峰教授所言，古今內外的歷史，任何變法革新的障礙，大抵來自三種阻力：（一）既得利益者，（二）既得觀念者，（三）既得習慣者。其中「既得利益者」比較好解決，只要因勢利導，花錢消災，尚可以了事；「既得觀念者」與「既得習慣者」才是改革的更大障礙，那已是一種「制約反應」與「囚室心理」。因此如何從「既得利益者」、「既得觀念者」與「既得習慣者」中解脫出來，必要反思傳統底下的兩性不平等觀，提倡可興可革的戒律觀，並建立「以法攝僧」的平等觀。

（一）反思兩性不平等的觀念

傳道法師認為，「女人五不能」是歷史產物，「八敬法」是歷史事實，「八十四態」是傳說、醜化，「正法滅五百年」是神話、傳說。如果不去了解這些因緣及其來龍去脈，並且加以革除，還要尼眾強行「八敬法」，又以「八十四態」醜化女性，這實在是「封建遺毒」。

「八敬法」的產生有其時代因緣，在那個時代、那種環境底下（印度其他宗教沒有女性出家人），釋尊為提供女性出家修道的機會，由先成立之比丘負起教育與維護尼眾安全的重責，尼眾反過來敬重師長，那不是不平等，是尊師重道。故如導師所言是「尊法」。但是如果變成箝制尼眾的「緊箍咒」，傳道法師則期期以為不然。

關於「女眾戒條」的問題，傳道法師認為，女眾多幾條戒是針對女眾生理與心理而設，是基於「保護」作用，就如印順導師所言：「從戒法來說，比丘（戒）與比丘尼戒，是同樣完全的。只是由於社會關係，情意強弱，佛分別制為比丘戒與比丘尼戒。」因此，在傳道法師看來，尼眾戒規本質是一種「適應性的設計」，切不可有意扭曲為加諸尼眾的枷鎖，而置尼眾於不利的地位。

（二）建立可興可革的「戒律觀」

一般對戒律所持的態度，不外三種心態：（一）興革，（二）保守，（三）不理會。傳道法師表示，其實可興可革的態度才符合「戒律」的精神。佛在世時即有「隨時毘尼」與「隨方毘尼」之不同，也就是說戒律（毘尼）可隨各地之風土習俗與時間的不同而有開制、緩急之別。不合時宜的戒律本是可以「興革」的，但茲事體大，在不妨礙修行、解脫的原則下，還要兼顧「世間悉檀」，以「避譏嫌」。現今有些「戒律」不合中國文化底下的台灣社會，如「不抓生像金銀財寶」（今南傳亦可），在南傳可以實踐，在此地則行不通。戒律「不非食時」（過午不食），在中國社會可以實踐，但非標榜非如此才可。佛教是中道，契理還要契機。

針對「出家還俗」的問題，傳道法師曾向印順導師請問：「戒律說比丘可以還俗出家好幾次，比丘尼為何只能一次？」印順導師回答說：

這是適應社會的制度，非輕視比丘尼。儘管佛倡男女平等，但非男女平等一句馬上就可以解決。這是一種權巧，而不是輕視。修行，出家、在家皆可，道器平等，但到四果一定出家，以家庭為中心的觀念已放棄。但宗教要有一個制度，非自己認為可以即可。

也就是說，男女眾從修道到解脫的道器而言是平等，與「形象」、「種族」、「性別」、「年齡」無關，「信解行證」是平等的，只要具備那些條件即可，但是因為適應社會制度的關係而有所不同。

此外，印順導師也說過「毘尼是世界中實」的問題：「『毘尼』是戒律，戒是因時因地而制定的，有其時代與地域的適應性，絕不是一成不變的。」但是如何興革，這是有待進一步思考的問題，可由各系統、各國之教會會議通過來修改。

（三）回歸「以法攝僧」的平等觀

如何落實兩性平等主張，傳道法師認為，當今非論男女「孰優孰劣」的時候，而是在「內修」方面如何「深化廣化」，在「外弘」上如何「普及化」。抓住「平等的僧團精神與本質」：（一）思想上「見和同解」，（二）規制上「戒和同行」，（三）經濟上「利和同均」。如導師所言：「見和同解：大眾有一致的見解，這是思想的一致。戒和同遵：大眾奉行同一的戒律，這是規制的共同。利和同均：大眾過著同樣的生活受用，這是經濟的均衡。思想，規

制，經濟的和同，為佛教僧團的實質。」此外，「尊上座重大眾」是佛教戒律精神，此為倫理道德，亦同時尊重法治與真理。「上座」有「戒臘上座」與「法性上座」之分，從「法性上座」之設計可見在尊倫理之外更尊法。

「以法攝僧」令「正法久住」才是重點，如果再強調「大男人主義」、
「醜化女性」，那「正法不只滅五百年」。況且，台灣出家「比丘尼」人數眾多是一種特色，而有成就的大法師背後都有幫忙推動寺務的「比丘尼」，就如昭慧法師所說：「比丘尼撐起半邊天」。當今台灣「比丘」已是「少數民族」，已沒有多少地方可以再保有大男人沙文主義了。

二、宏印法師對「毘奈耶」之宏觀

所謂「宏觀」是以佛教「大歷史」演變的角度，以文化結構探討佛法出現人間的意義。佛法在「世諦流布」的施教上有契機的適應與時空背景。在「宏觀」之餘，當然要「深觀」是佛法的本質——「證量」之「不可施設」。「八敬法」是時代產物，不僅如此，其實佛經中還有「印度文化習氣」。

宏印法師認為，導師對佛教問題的知覺有其「前瞻性」，早期在《佛法概論》導師就提出男女「道器平等觀」。宏印法師從「兼顧佛陀教授與教誡的精神」、「思考古德對『毘奈耶』的詮釋」，到「『二部僧制』與現代兩性平等觀」，希望倡導佛門兩性平等思想。

（一）兼顧佛陀教授與教誡的精神

「教授」是經典，是「修多羅」次第所顯；「教誡」是「毘奈耶」，是因緣所顯。因此戒律，不能孤立於佛法。「八敬法」是小小戒，當然可以修改。

宏印法師認為，一味佛法的時代，「法是包括教授教誡」。亦即說，佛法分而為二，即法與律（法與戒），法與律都是比丘們所依止，為比丘所師。但是後來有了偏執的發展，所以印順導師在〈佛陀最後之教誡〉中說：

如但說戒為依止，戒為大師，所說即不圓滿（戒不能代表一切）。流行於西北印度的有部律師，強調戒律的重要，這才但說以戒為師。「遺教經」的「波羅提木叉是汝大師」，也正是這一系傳誦的教典。在中國，「遺教經」流行得很普遍，所以常聽到「以戒為師」。而圓正的、根本的遺教：「法律是汝

大師」；或「以法為師」，反而非常生疏了！

也就是說，部派佛教之後，「以戒為師」有其偏重面，應是「以法為師」。

（二）思考古德對「毘奈耶」的詮釋

印度早期即有「戒律問題」，佛滅第一次分裂就是「戒律問題」，印順導師在《印度之佛教》已作討論，此處不再贅述。

戒律諍論大，所謂「重戒輕戒」在「廣律」中就有出入。例如部派之「雞胤部」對戒律挑戰，衣食等一切隨緣，重行證而不務講說。就如《三論玄義》說：「灰山住部（即雞胤部）……引經偈云：隨宜覆身，隨宜飲食，隨宜住處，疾斷煩惱。」這對於衣、食隨宜，住處可結界也可不結界，律制幾乎一切可以通融了（道德軌範，當然仍受尊重）。大眾部《摩訶僧祇律》卷二三記載富樓那到輸那國度化，彼國中有一長者名曰「闍婆」施栴檀房，請求出家作沙彌，乃至七年眾僧難得，不得受具足戒。爾時眾僧通持律十人，富樓那因集僧故，與憶耳受具足戒。後並請憶耳向世尊乞五願，其中之一是有關受具足戒的問題，經典記載世尊作了如下之裁示：「輸那邊地少於比丘，聽彼五眾受具足，此間十眾自受具足善來受具足，十眾白三羯磨受具足，輸那邊地五眾白三羯磨受具足。」

「毘奈耶」是因緣所顯、有因有緣、因緣施設、有制有開，故「戒律」是可以討論的，在古代就有適應問題。龍樹《大智度論》卷二云：「毘尼中結戒法，是世間中實，非第一實相法。」表示戒律是「世界悉檀」。佛涅槃時說：「小小戒可捨」，但何謂「小小戒」也有爭論。

中國古德又有新面目，禪宗百丈創叢林立清規，百丈且自言：「吾行大乘法，豈宜以諸部阿笈摩教為隨行耶？」又曰：「吾於大小乘中，博約折中設規務，歸於善焉。」導師也說：「禪者衣食隨緣，不拘於三衣、中食；多從事勞作，如百丈之一日不作，一日不食；自始即別立禪院，與律寺異，迥異於古代。」印度早期有律學僧團，中國有禪修僧團。可見律制隨著需要是可以調整的。

（三）「二部僧制」與現代兩性平等觀

「二部僧制」在原始佛教之「廣律」即有之。宏印法師認為，討論「八敬法」可以回歸「二部僧制」。「八敬法」如導師所言是類集，如阿毘達磨。建設性的思考「二部僧制」，男女眾分開住，人事制度與經濟都分開，尼眾自己擁有一切自主的空間。

解構「八敬法」，並重新修正，建立和合、清淨、安樂的「二部僧制」。僧團中兩性平等，不分優劣，並且男女眾見面非一定要「頂禮」，「問訊」才可。兩性平等，但彼此「上下」之溝通方式還是要有「倫常」觀念，《四十二章經》云：「老者以為母，長者以為姊，少者為妹，幼者子。」因此「尊重」是必要的，也是人與人溝通最好的橋樑。此外，僧團要布薩、羯磨。「布薩」是要誦戒，半個月一次。「羯磨」則是僧伽會議，僧團透過羯磨處理僧事與諍事。佛制戒律，有隨機制宜與隨方毘尼的靈活運用性，但對於小小戒的取捨，必須經由同一大界內的僧伽，在體認佛陀制戒原理、因緣的基礎上，衡量小小戒的去取，而後經由會議方式取得大眾的認同，不可由個人自由心證，妄加去取。也因此僧伽是透過「布薩、羯磨」來運作整個僧團。

三、昭慧法師「女性自覺」的理念與踐行

身為女性出家眾，昭慧法師往往「不平則鳴」，「思凡事件」可以說是她對教外的宣告，為傳統尼眾「平反」，也阻止當代再度延續宋代以來對尼眾的誤解與污讟。而對於台灣佛教界少數比丘企圖以「八敬法」、「女人八十四態」醜化女性之回應，可說是對「教內」的極力批判，與社會兩性平權的運動相呼應；《律學今註》則是受到印順導師「律學觀念」、「史學治律法」、「教典結集觀」、「部派譜系觀」與「聖典古新論」的影響，並與世間「法律」、「政治」作比較，而對律學形成之特色及內在之演變的重新詮釋。其中〈佛教與女性——解構佛門男性沙文主義〉一文，更是縱橫評論佛經與佛門不平等的兩性關係，把「佛教與女性」這個課題的探討作了既深且廣的探究，掌聲雷雷，令人為之讚嘆！

（一）導正社會對尼眾的誤解與污讟

古代尼眾往往被認為因「失意」而「遁」入空門。在「男婚女嫁」是天經地義的時代背景下，立志向道的女性，一向不能為社會或家庭所接受、認同，總是無法得到應有的尊重和期許。

據梁 寶唱《比丘尼傳》載，古代尼眾淨檢尼「早寡家貧」，聽法始比丘說法而出家；曇備尼「年及笄，嫁徵幣弗許，母不能違聽其離俗，精勤戒行日夜無怠。」僧基尼「縮髮志道乘願出家，母氏不聽，密以許嫁，祕其聘禮，迎接日近女乃覺知，即便絕糧水漿不下，親屬共請，意不可移。至於七日母呼女婿，婿敬信，見婦殆盡，謂婦母曰：『人各有志，不可奪也。』母即從之，因遂出家。」安令首尼「以佛法自娛，不願求聘」。可見，古代婦女之出家，或出於無奈才落髮，或歷經一番親情的衝突才能如願，完全沒有「社會支持度」可言。

「志於道」而「拒婚」、「出家」者，如妙相尼「遊心慧藏，明達法相」；道馨尼受具足戒後「研求理味，蔬食苦節，彌老彌至」；慧玉尼「行業勤修，經戒通備」，「觀覽經論，未曾廢息」。這些只是尼傳中難得一見「志道得道」的極少數個案。李玉珍《唐代的比丘尼》研究，歸納唐代士族比丘尼出家的原因約可分為五大類：「寡婦守節」、「離婚出家」、「還願」、「家道中落」與「為先人追福作功德」。很顯然的，古代女性出家是相當消極的。

宋代以後，由於理學「關佛」之觀念崛起，尼眾的不利地位更加險惡，醜化尼眾的言論和事件層出不窮。至明清二代，對出家人的限制尤苛，僧人地位每下愈況，尼眾輒受不平之誤解與污衊。尼眾被等同於「花禪」或「淫媒」，什麼「禪室偷香」、「尼庵私會」成了傳統話本、戲曲的題材。明代凌濛初《拍案驚奇初刻》卷六〈酒下酒趙尼媼迷花，機中機賈秀才報怨〉云：

詩曰：「色中餓鬼是僧家，尼扮由來不較差。況是能工閨閣內，但教著手便勾叉。」話說三姑六婆，最是人家不可與他往來出入。……其間一種最狠的，又是尼姑。他借著佛天為由，庵院為囤，可以引得內眷來燒香，可以引得弟子來游耍。見男人問訊稱呼，禮數毫不異僧家，接對無妨；到內室念佛看經，體格終須是婦女，交搭更便。從來馬泊六、撮合山，十粧事到有九粧是尼姑做成，尼庵私會的。

同書卷三十四〈聞人生野戰翠浮庵，靜觀尼畫錦黃沙術〉，盡說尼眾出家非所願，故偷情幽會、淫亂尼庵。

清朝大文人朱彝尊〈雜詩〉十五首之一云：

至晉始有尼，入梁俗莫挽。此輩僧易狎，為態亦婉婉。一入富家門，內言出于柵。挾伴湖山游，積金寺塔建。精舍累百區，有司豈能限！宣淫青豆房，飽食香積飯。因之壞風俗，詎可借息鄣。婦人有婦功，蠶織乃其本。如何水田衣，娑拖出祇苑。

這種鄙視尼眾的詩文戲曲，在明清時代實在是不少。〈思凡〉也是這個時代的產物，敘述小尼色空，非自願出家，晚來孤枕難眠：

見人家夫妻們酒樂一對對，著錦穿羅。阿呀！天啊！不由人心熱如火，不由人心熱如火。啊也罷！今日趁師父師兄多不在家，不免逃下山去，倘有些機緣，亦未可知。有理啊！有理，奴把袈娑扯破，埋了藏經，棄了木魚，丟了鑊鉢，……從今後，把鐘樓佛殿遠離卻。下山去，尋一個年少哥哥，憑他打我罵我，說我笑我，一心不願成佛，不念彌陀、般若、波羅。

但是時移事遷，如果還拿這些東西出來作文章，而不加以調整，實在讓人難以接受。昭慧法師領導的護教組「杯葛思凡」的社會運動，就在這種思維形成。昭慧法師說：

長年來我國文學、藝術、戲劇上的創作，不是將佛教過於神化，就是將佛教過於醜化。因而，一般大眾的印象裡，出家女眾都有一段「看破紅塵」的感人故事，這對尼師及佛教是不公平的。事實上，佛教是一個「強者」的宗教。出家人在寺、庵中修智慧與德性的圓滿，相當艱苦，這種肉體與心靈的奉獻，並不是一般人所能夠忍受的。

為了扭轉社會對尼眾不當的污衊與醜化，以及傳達佛教正確的知識，所以不得不冒侵害「藝術自由」之險。就如昭慧法師所說：

因為一般對佛教的誤解與歧視，傷害的都不止是佛教徒個人而已。……無形中斷傷了誤解與歧視佛教者自身的慧命。……所以，基於「不忍聖教衰，不忍眾生苦」的理由，我們應該在和平理性的前提之下，透過有效的文宣策略，努力糾正一般的錯誤印象，並傳達有關佛教的正確知識。

尤其女主角身穿「道袍」，手執拂塵，卻又定位在「尼師」，不倫不類，故最後雙方以「不確定身分」，和平收場。

「思凡事件」是佛教女性自覺的抗爭，導正世人對尼眾之偏見與曲解，而平情地看待尼眾「為法出家」追求人生理想的意義，不再有意無意地污衊尼眾。可以說，「思凡事件」是一個轉折，它是佛教尼眾重新被「定位」的關鍵，也是尼眾為自己的形象與地位自覺的呼聲。昭慧法師之作為，實有其重大的時代意義。

（二）批判醜化、戕害尼眾的謬論

相較於上述抗議「思凡」之教外社會運動，昭慧法師回應教內醜化、戕害尼眾的謬論，尤為激烈。她有如「怒目金剛」，幾乎用盡所有難以入目的字眼批判這些教內的比丘。

十年來，昭慧法師不斷針對《僧伽雜誌》所載醜化、戕害尼眾的謬論，口誅筆伐。從民國八十一年十月〈論出家二眾之倫理——評懺尼「八敬法的認識與實踐」〉，到民國八十九年八月〈現代大愛道的「男人八十四態」〉，諍論的焦點都集中在「八敬法」與「女人八十四態」上。

懺尼發表於《僧伽雜誌》的〈八敬法的認識與實踐〉一文，除了強調「八敬法」於經典有據外，並認為「台灣當代比丘尼，要讓佛法常住在世，在戒律上，必須以實踐八敬法，去除女人八十四態為自己修行努力的目標。」對於懺尼本人這種認知，實在無可置喙，但是其「自卑」、「自貶」的不健康心態，著實令人為之擔憂。昭慧法師指出：

其內容充滿著女眾自甘作踐的奴性意識，令人不敢領教。……僧團之中，嚴重違反佛陀「眾生平等」根本教法而肆行「大男人主義」之奴性教育，是何等戕害人性，把一個好端端的比丘尼，「洗腦」成如此作踐女性的「怪物」！

此外，對於學忍〈完整僧教育制度之嘗試提出〉云：「尼眾加學《大愛道經》，背誦『八十四態』，學行八敬法」。「八十四態」是對於女性惡毒的醜化，竟然「力學」之不足，還要求「背誦」。昭慧法師為此寫過五篇相關的回應文章，希望強調「慈悲」、「智慧」的佛門淨地，不要開「兩性平等」之倒車。

但是這個回應似乎沒有任何效果。民國八十九年七月的《僧伽雜誌》第四期第九卷又刊登此類的文章。而且不只是「背誦」「八十四態」，還拿來表

演，試圖強化這些污穢的字眼於尼眾之心田八識。因此昭慧法師以未曾有過的悚人字眼〈佛門變態男性的Play boy〉一文，嚴批這些男性比丘：「催眠、醜化、詆毀女性」、「妒恨女眾」。並為此強力提出「廢除八敬法除陋規」、「倡導佛門兩性平權」的觀念；更在〈現代大愛道的「男人八十四態」〉一文中，狠狠地臭罵這些比丘是：「沙豬作祟，把女眾當女奴」、「本份不學，扭曲佛門德意」。其措辭之嚴厲真是前所未聞。

在當今台灣教育都在檢視「顯性課程」與「隱性課程」中性別歧視的問題時，佛門中竟以充滿性別歧視的經文當教材，戕害無知的尼眾，也難怪身為佛門女性主義的昭慧法師會「仗義直言」，加以撻伐，以正視聽，引領佛教走出殘留於佛經幽晦的、不平等的印度文化陰影。

（三）解構、廢除「八敬法」

今日台灣尼眾對「八敬法」概已自動廢除或不去理會，但是還有少數人以此觀念「戕害」女眾，對於男女和合僧團造成傷害。對於「八敬法」的檢討，幾乎是討論有關佛教女性論文的的文章都必要面對的。佛教界對「八敬法」之態度，隨著經典詮釋能力的提升與女性自主能力的提高，已從「保留不強調」到「主張廢除」。當然其中最為積極的是有女性自覺的昭慧法師。同樣受到印順導師影響的傳道法師與宏印法師當然也贊成廢除。

早期白聖長老（1904-1989）雖鼓勵尼眾要奮發圖強，但受時代影響，還是主張施行「八敬法」。在前面我們也提到印順導師於民國五十四年覆聖嚴法師的信中首提「八敬法」的問題。聖嚴法師也適時表達自己對「八敬法」的看法，在〈今後佛教的女眾問題〉，他說：

當然，我的意思並不是主張廢除八敬法，它雖使我困惑並覺得它的來歷有些問題，但我只能存疑而不敢確信它是出於後來上座長老們的編造，因為八敬法在原始經律中，都有記載，雖其內容不盡相同，它的出現之早，當可想見。

由於未能確認其出處之問題，故未敢主張廢除八敬法。永明法師《佛教的女性觀》關於八敬法之討論也引用到印順導師《原始佛教聖典之集成》中有關「八敬法」的討論，最後則作了如下的結論：

綜觀八敬法之要，佛雖確認男女出家受大戒，皆可得初果乃至四果，然從

綱維律範，住持聖教之重任上，則女性鄙弱，人少敬信，可能無弘化之益，反更毀辱，故尼制依附大僧，使從差別中完成其平等，這實在是佛陀不得已的一番苦心。

基本上，這還是架構在過去的觀念來思考兩性之間的問題，未全然跳脫開來。

昭慧法師由於看到佛門中某些「關起山門作皇帝」的比丘「戕害尼眾」身心，因此不遺餘力的解構八敬法，並主張廢除八敬法。昭慧法師認為，「所有佛門男性意圖對女性『愚民』的唯一把戲，就是所謂的『聖教量』。」因此解構與廢除這些不合時宜的戒律有其必要，並且在她領導的尼眾僧團早早就剔除掉，建立真正健康、和樂，而梵行清淨的和合僧團。

昭慧法師在〈佛教與女性——解構佛門男性沙文主義〉一文也充分表達她的理念：

第一，從佛法「緣起無我」到「眾生平等」的精神，解讀「文化遺毒」的「無明我慢」與「階級意識」，希望從此透示出佛法的平等與正義。

第二，以印順導師對「八敬法」之研究成果，解構八敬法，並認為「罰則」部分可能是先制「墮罪」，後被權威作祟之比丘改為「僧殘」，以對比丘尼嚴加管理。

第三，舉出戒律與當代法學相同之原理：談任何的規章，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大法；凡牴觸根本大法之律制，依理均屬無效！

第四，對於經典中醜化女性的問題，從史學角度而言，「經律的結集權與解釋權都掌握在印度男性僧侶的手中」；從心理學角度而言，「與修道者『禁慾』的生活形態與焦慮感有關」。

關於最後一點，古正美〈佛教與女性歧視〉也說到：

早期大眾部的和尚認為，一個比丘不能克制情欲衝動的原因，除了沒有瞭

解及控制自己心理活動狀態的能力之外，女人是撩起比丘產生情欲的主要原因。因此制定戒律時便常說，「不要和女人談話；如果要和女人談話，不要看女人；如果要和女人談話，要設法『正心』（控制自己），並將女人視作充滿污穢的皮囊。」

一個比丘在修行梵行時，的確因情欲問題，與女人存在著非常「緊張」關係。

昭慧法師認為，「『八敬法』已經變成了斜坡上的一個皮球，它不往下打滑是不可能的。」在〈回歸佛法正義眾生一律平等〉一文提出「矯正不合時宜的跪拜禮，無論僧俗彼此互敬，點到即可。」在她看來，不必非要頂禮不可。

肆、結語

佛教看待世間是「緣起」的。緣起是相互依存的，人與人也是相互依存的，彼此尊重才是佛法之道。佛經是「世諦流布」之作，難免有「時代的」、「人為的」因素。

綜上可知，印順導師回溯古印度社會文化之背景，以及經典結集權與詮釋權的問題，重提佛教兩性「道器平等」的觀點，為尼眾發出「不平之鳴」。這與佛陀時代的阿難，為女性爭取一席之地，前後同揆。而印順導師力行尼眾教育，實現兩性平權主張，也在佛教尼眾教育史上留下燦爛的一頁。

身為印順導師門徒的傳道法師、宏印法師與昭慧法師等人，沿波而起。傳道法師認為，回歸「以法攝僧」的精神才是長久之道；宏印法師則強調，建立「二部僧制」是最能實現佛門兩性平等的制度，而不僅是「八敬法」的廢除而已。昭慧法師身為「女兒身」，對這種「不合公平正義」的性別歧視體切最深，因此極力反對，不管是教外或教內，總是「遇屈則鳴」。台灣尼眾在近現代台灣佛教史上，或推擴言之，在世界尼眾史上，都是閃亮的明星，不管在教務的推廣上，或社會關懷上，都有最引人注目的表現，誠如昭慧法師所言：「北傳佛教的台灣比丘尼之勇健傑出，才是佛陀時代比丘尼精神的復活！」

要言之，印順導師師生合力解構傳統歧視女性的謬論與偏見，賦予尼眾教育機會與應有的肯定與尊嚴，說他們是當代佛教兩性平權的理論家兼實踐家，一點也不為過！

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

- ▶ 廢「八敬法」的主張與迴響：達賴喇嘛加油！—談「新世紀的道德觀」，何妨向台灣佛教取經

doi:10.29665/HS.200104.0007

弘誓雙月刊, (50), 2001

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page：59-72

出版日期/Publication Date：2001/04

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.200104.0007>



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



廢八敬法的主張與迴響

達賴喇嘛加油！

——談「新世紀的道德觀」，何妨向台灣佛教取經

釋昭慧

達賴喇嘛三月三十一日要來台灣弘法了。站在佛弟子的立場，我們感情上樂觀其成；但是，站在比丘尼的立場，由於對達賴喇嘛有更高的期許，我們理智上有話要說！

四月一日，達賴喇嘛將以「新世紀的道德觀」為題，進行專題演講，我們希望他在作此演講之前，先可注意：新世紀的道德觀，正巧是佛教的「眾生平等論」，亦即是徹底挑戰著男性沙文主義與人類沙文主義的道德觀。而台灣佛教，在這兩方面所交出的成績單，都是舉世超前的。達賴喇嘛來台，似應先行了解，不恥下問！

台灣的一群比丘尼，將在三月三十一日，「玄奘以來第一人」的印順導師九六嵩壽的學術研討會上，宣告「廢除佛門男女不平等條約」。這在世界佛教史上，將具足「新世紀道德觀」的空前意義！

很湊巧地，達賴喇嘛會在當日來到台灣。想想看：達賴喇嘛尚還在大男性主義比丘的壓力下，以「傳承已斷」作為藉口，而不讓西藏「安尼」成為與比丘地位平等的「比丘尼」，那麼，他的演講還能具足「新世紀」的意義嗎？他來台灣，不僅應是「弘法」，而應來此「取經」，聆聽台灣傑出比丘尼的「現身說法」。

印順導師與達賴喇嘛，分別是漢傳佛教與藏傳佛教的精神領袖。但是印順導師以一介比丘，超脫性別偏見，直探佛法真髓，在許多重要著作中，對佛門歧視女性的現象與理由，都做了一針見血的評斷。他甚至在五十七年前就說：「二千多年的佛法，一直在男眾手裡，不能發揚佛法的男女平等精神。不能扶助女眾，提高女眾，反而多少傾向於重男輕女，甚至鄙棄女眾，厭惡女眾，以為女眾不可教，這實在是對於佛法的歪曲！」這一席先知的話，是何等的鏗鏘有力，擲地有聲！多聞、睿智而仁慈的印順導師，在比丘尼僧團史上，必將留下尼大姊們的永恆懷念！

也正因為他對待女眾，是如此的平等而仁慈，因此才會感召到傑出女性投入其座下，為佛法，為眾生，而交出一份輝煌燦爛且遠遠超越比丘們的成績單。舉世聞名的證嚴法師即是一例：她成為比丘尼的因緣，正是導師所大力成就的；而以她的悲心願力為軸心，所組成無遠弗屆的龐大慈濟團隊，就是「觀世音菩薩的千手千眼」——做那尋聲救苦，以慈悲甘露向苦難眾生灌頂的工作，而且成績斐然！這豈不是比本次達賴喇嘛所主持的「千手千眼觀世音菩薩灌頂法會」，實質意義來得更加深長廣遠！

而作為印順導師門生的筆者，也在近十餘年來，與一群共願同行的仁人君子，成立關懷生命協會，在社會上提倡「動物權」與「環境權」的觀念，大力顛覆人類沙文主義，而且介入公共領域，在實質上推動著「動物保護法」與「野生動物保育法」的立法，監督著動保政策的實施；另一方面，筆者也在佛門大力提倡「廢除男女不平等條約」（所謂「八敬法」），以堅強綿密的學理，徹底顛覆著佛門的男性沙文主義。

可以這樣說，沒有印順導師「願意讓女眾剃度成為比丘尼」，今天就沒有偉大卓越的釋證嚴；沒有受過印順導師「人間佛教」思想革命的洗禮，今天就沒有叛逆超絕的釋昭慧。

我們當然知道：達賴喇嘛本身對女眾是很仁慈的，他之所以無法讓藏傳比丘尼傳承得以恢復，實受困於周遭的大男人主義比丘們——他們豈肯放棄「地位優於女眾」的既得利益？「傳承已斷」只是他們抓來搪塞的理由。否則，達賴、班禪、大寶法王的傳承，乃至政教合一制度，又有那一樁是來自佛陀傳承的？比起比丘尼的「傳承已斷」（最起碼還可上溯佛陀傳承），那是更嚴重的「傳承不明」哩！他們有什麼理由好厚此（「活佛傳承」、「政教傳承」）而薄彼（「比丘尼傳承」）呢？

老實說，天下烏鴉一般黑。漢傳佛教精神領袖的印順導師，何嘗沒有遭遇過大男人主義比丘們的壓力？但他終究堅持了他來自佛法的信念：「眾生平等」，也因此，在九六高齡的今天，他終於親眼看到他所播下的正法種子，長成了生命旺盛的樹苗——他的思想傳承者，一群佛陀的女兒，將於為他祝壽的研討會上，正式以行動宣告「廢除八敬法」，她們不但發誓與動物結成地球伙伴，而且發誓將與比丘們「平起平坐」！

我們好生為達賴喇嘛著急！如果漢傳精神領袖的印順導師及其思想上的薪傳者，在思想上、行動上，都早已展開了顛覆傳統封建惡勢力的「新世紀道德關懷」，那麼，藏傳精神領袖的達賴喇嘛，難道還要困在大男人主義比丘的讒言之中，斤斤於「傳承」的小節，而讓同為佛陀女兒的安尼，繼續忍受違反「新世紀道德觀」的不公待遇嗎？果若如是，他又如何能向觀念遠遠超前於藏傳佛教的台灣佛教，提出「新世紀道德觀」的諍言？道德，不光是用來「說」的；「做」出來，比什麼都重要！

我們不希望達賴喇嘛漏氣，達賴喇嘛加油！

九十、三、廿七 于尊悔樓

——刊於九十年三月廿八日《自由時報》「自由廣場」頭條

八敬法顯非佛說

釋昭慧

名「敬法者」的律師所發表的「且慢撕毀八敬法」一文（自由廣場，三月三十一日），先以「八敬法確為佛制」為大前提，然後以「世尊智慧如海」為小前提，而達成了「制度上為維持僧團秩序，並未兼顧歷史因素所必需者，因此不宜撕毀之」的結論。

一位法律人，一旦先有此二前提的肯定，都尚且以「世尊智慧如海」來合理化八敬法，不知覺成了「讓惡法繼續存在」的幫凶，更何況那些沒有法學訓練的修道人呢？我們試想：世間法律，倘若因「為維持社會秩序，並未兼顧歷史因素」，於是產生了迫害人權的惡法，我們是要以各種冠冕堂皇之理由而繼續留下它，還是應予廢除？果如作者的邏輯，則台灣根本不必「解嚴」，刑法第一百條根本不應廢除，民法親屬編中的一些不利女性法律也不應更改。

八敬法當然可以廢除，原因是：

第一、佛陀在世時，就以極其開明的態度，打破弟子對他「個人崇拜」的迷思：「無論何時，只要你自己發現……『這些東西是不好的、可斥責的、受智者所譴責的、不能適當接受的，以及導致傷害和痛苦的』，你就應當放棄它們。……不要由於傳言、傳統、傳聞，或聖典上的言辭、邏輯推理的結果、觀念上的容忍、表面上的相似、對師長的仰慕，而接受任何東西。」「如同智慧的人把金子用作試金石來燒煉、琢磨一樣，你們這些比丘，應該研究之後，再接受我的話語，而不要因為尊敬我就接受。」

所以有智慧的佛弟子，不要為「世尊智慧如海」而合理化所有經典內的歧視女性之言論與戒規，而應合理懷疑：正因為「世尊智慧如海」，所以這些可能已被經典的結集者所扭曲或「加料」了。畢竟，所有經典都不是佛在世時逐字記錄的；佛滅之後，經典的結集權與解釋權，又是掌握在男性手裡的。

第二、退一步言，即使是在當時當地為「維持僧團秩序」而制定之法規，一旦時空背景不同，反而會造成僧團兩性的對立，就應予以廢除，這是在遵循佛陀遺教「小小戒可捨」，而不是違逆佛戒。漢傳佛教早已不知捨了多少戒（包括衣著、乞食、不拿錢等重要戒法都在變革之中），憑什麼就不能捨去如今已讓許多比丘驕慢腐敗，讓許多比丘尼自卑萎縮，讓僧團兩性處在尊卑或對立關係的「八敬法」？

第三、就以戒學原理而言，筆者也可肯定「八敬法非佛制」。原因是：

一、依佛陀制戒的原理，凡有附罰則的律法，一律是「隨犯而制」，八敬法獨獨在尼眾尚未出家前就預制在那兒，連罰則都訂好以伺候未來的不依從者，實在是太「例外」了，太不符合制戒常規了。

二、律典中記載：比丘尼不行「八敬法」，必須受到「摩那捶」（重罰）；更古老的戒經則記載罰則為「波逸提」（輕罰）。兩者自相矛盾。還有，「摩那捶」是僅次於「驅出僧團」的第二類重罪（僧殘）罰則。試想：僅只不禮遇比丘或不受教誡等之行為，竟要受到如此嚴厲的懲罰，也未免太匪夷所思了！

三、所謂「比丘尼不得說比丘過，比丘得說尼過」，來源可疑，且不符事實。大愛道比丘尼就曾向佛陀「說六群比丘過」，佛也沒攔阻她，反而將六群比丘罵了一頓。所以筆者相當懷疑此一敬法出自佛制的可靠性。

更何況，「說比丘過」，是連女信徒都可以的，比丘律中的「二不定法」，就是女信徒對疑似犯戒的比丘行為加以檢舉，僧團所應採取的處置規制。難道女信徒可以「說比丘過」，比丘尼卻反而不准？

四、「比丘尼不得罵謗比丘」，這是多餘的！「不得罵詈任何人」，這是比丘僧尼戒律的共同規定，比丘罵比丘尼當然也一樣有罪。

五、最不合理的就是：「受具百歲，應迎禮新受具比丘」。道理何在？實欠缺說服力。這倘說是「佛制」，那簡直是逼佛陀與封建沙豬一齊跳崖！且不說它與現代兩性平權思想背道而馳，那是連同樣尊男卑女的中國傳統倫理都不能見容的事。我們試想：《紅樓夢》中的賈母倘若二十歲生下賈政後就出家了，四十歲時，賈政生下賈寶玉，七十歲那年，賈寶玉三十歲，出家受戒成為比丘，竟要大剌剌接受七十歲老祖母的頂禮，這還有沒有倫理？有沒有體統？

所以在《中阿含經》中，就有大愛道向佛陀要求男女眾一律依受戒年歲序次的記載。顯然那原是尼僧團剛成立時，佛陀交代比丘們擔任教師，所自然產生的「師生倫理」，卻不幸在比丘們嘗到甜頭之後，勒令形成「兩性倫理」，造成了大愛道比丘尼的不平之鳴。

八敬法」已成為比丘對比丘尼可以隨時祭起的緊箍咒。時至如今，法定的優越感使得許多比丘「比李登輝、陳水扁還大」，誰都說不得、罵不得。這不是心性墮落的源頭嗎？墮落、不長進的比丘，會是修道上的「贏家」嗎？

所以筆者向來主張：應速速廢除八敬法，好讓佛門修道兩性，都能獲得心靈的真正解放，讓比丘僧尼平等地互尊互重，以回歸佛陀扶植女眾的美意與「眾生平等」的精神。

九十、四、一 于尊悔樓

——刊於九十年四月三日《自由時報》「自由廣場」頭條

「國王的新衣」——八敬法

釋昭慧

名「祝務耕」的佛教徒，在四月七日聯合報民意論壇的大作之中辯稱：藏傳佛教沒有大男人主義。然而筆者所認識的西方藏傳佛教尼師（來台受戒成為比丘尼），就曾告訴筆者許多安尼受到歧視的辛酸，以及藏傳比丘僧團如何阻撓比丘尼制度之恢復的事實，這不是祝先生對藏傳佛教「護教心切」就可以掩蓋的。

祝先生更言「八敬法」乃佛制，並毀辱吾人之提倡「廢除八敬法」為「獅子身上蟲」，然而試問：硬將那充滿封建沙文氣息的惡法指為「佛制」，平添世人對佛陀的惡感與對佛教的誤會，那會是比较「獅子身上蟲」更高尚的動物嗎？要知道：像「百歲比丘尼」要向新受戒的「小伙子」頂禮的規範，是連重男輕女的中國傳統倫理都不能見容的事。我們試想：八十歲而受戒六十年的老祖母倘要向新受戒的二十歲小孫子頂禮，這還有沒有倫理？

「八敬法」絕非祇是祝先生所說的「不合時宜」，而是「不合人道」；筆者已不祇一次撰文以學理分析「八敬法」之充滿矛盾、不符事實、不合邏輯，肯定其非佛所制，也不符合佛陀「眾生平等」之教誨。希望所有質疑者就此學理辯證以回應之，而不必情緒性地抹黑筆者之人格與動機。

至於「至今可能沒有一個佛教徒敢說替代佛來修改戒律」的說法，更是對戒律的外行之言，佛滅之前，早已交代「小小戒可捨」了，試問如今的漢傳與藏傳佛教，誰敢說他們沒改一堆戒律？連攸關飲食、衣服、持錢、持午等等的重要規範都不知改了多少呢！

祝先生責備筆者「從教外尋求平等」，「在台北一地自行婆娑起舞，來影響數千萬全球佛教徒之視聽」，這才真正道出了佛門大男人主義者張惶無措的心虛！其實台灣佛教自光復以來，在老一代佛教領袖們開明作風的呵護下，一向有僧尼互敬互信的良好傳統。但不幸的是，一些年輕出家的「小伙子」們卻打破了這種均勢，熱切展開了「男尊女卑」的「洗腦」教育。他們關起山門做皇帝，以「八敬法是佛說」來馴服少數尼眾，並要求她們背誦「女人八十四醜態」，甚至要她們表演「八十四態」，讓許多女眾因此種不人道教育之自我暗示而心理全盤繳械，甚至進而成為「推廣男尊女卑觀念」的幫凶。這股「反

智」逆流，已讓台灣佛教男女平等的良好傳統，受到極大的挑戰！

即使筆者在佛門一向作學理之分析與現象之批判，他們依然「老神在在」，而且近時還結合中國大陸歧視比丘尼的佛教力量，變本加厲，利用少數奴性較強之比丘尼作為共犯，透過戒場與佛學院系統，做神不知鬼不覺的「洗腦」工作。這種不倫不類的行為，業已引起教內「吃了暗虧」的長老尼們之公憤！筆者祇是把這原屬「茶壺裡的風暴」掀了開來，招來社會人士的公評而已。他們當然會對筆者惱怒非常，責以「家醜外揚」的罪過！

筆者不看好達賴喇嘛的建議：讓各國比丘僧伽會議來決定尼眾前途，因為：「天下烏鴉一般黑」，到手的既得利益是不容易主動放棄的。改革如果不能從內自發，那麼，透過輿論的壓力，促使佛教朝正常方向發展，那也不是什麼壞事。佛陀制戒，有一大部分是「避世譏嫌」戒。本次「廢除八敬法運動」乍看似是體制外之運動，但已讓台灣佛教廣受世界佛教女性之注目，更受到教內教外的廣大迴響。我們的所有言論，來自綿密的辯證、專業的自信，以及對佛陀崇高德行的尊敬。我們與比丘們之間，更無任何私怨，只希望「八敬法」此一讓許多比丘驕慢腐敗，許多比丘尼自卑萎縮的惡法，不要再以「佛制」這套「國王的新衣」來蠱惑修道兩性了。

九十、四、七 于尊悔樓

——刊於九十年四月八日《聯合報》

黃鼠狼與嫩雞

釋昭慧

八敬法，這種佛門男尊女卑之法，內容充滿著矛盾，不符事實也不合邏輯，故筆者曾撰學術論文，指其非佛所說，而係印度佛教之修道男性控制著經典的結集權與解釋權，扭曲佛陀扶植女眾之美意的歷史性產物。

男性霸權思想早已引起「佛陀的女兒」比丘尼們之強烈反彈，她們擁戴愛

護女眾並促成女眾出家的阿難尊者，對那厭惡女性的大迦葉，則公開訕笑之。佛之姨母大愛道比丘尼，更提出了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」的主張！吾人應踵繼革命女將大愛道比丘尼的步伐，掀起「當代大愛道的二次革命」。

為此，一群台灣比丘尼於三月三十一日，在四眾弟子聯手揭撕八敬法的儀式中，宣告「廢除八敬法」；並請同日來台的達賴喇嘛加油，恢復藏傳比丘尼制度，以符合他的演講要旨：「新世紀的道德觀」。

達賴喇嘛的回答是：此事非常複雜，非他一人所能決定，最好邀集南傳、藏傳佛教之比丘僧代表開會以研議之。筆者深知他個人對女眾是很仁慈的，「非他一人所能決定」的原因是：男性沙文比丘們一直橫加阻撓。講白一些，「傳承已斷」不是理由，達賴、班禪、政教合一的傳承不明，顯非佛制，他們還不是照樣實施？真正的理由是說不出口的：男性沙文比丘們不肯放棄「比丘獨大」的既得利益。

但是，天下烏鴉一般黑，南傳比丘在女眾跟前高高在上的姿態，比藏傳比丘尤甚，然則，集南傳、藏傳比丘僧代表來開會決定修道女性的命運，這豈不是一群黃鼠狼在決定處置嫩雞的命運？

希望達賴喇嘛要掌握時機，順應佛陀教法與社會脈動，對阻撓者曉以大義；藏傳問題，藏傳佛教自己解決，不宜使南傳佛教介入，而讓事情更加複雜化。否則倘若中共以政治力率先恢復藏傳比丘尼制度，達賴喇嘛就難看了！

九十、四、三 于尊悔樓

契理契機的佛光山兩性平等制度

釋昭慧

讀人間福報，宇彬居士對邱敏捷博士之論文：「如佛光山沒有實施『二部僧制』，可能是男眾愈來愈少的原因」，深不以為然。筆者雖忝為主辦單位的

主事者，由於事前太忙，未先看過邱博士論文，故於閱讀宇彬居士文後，連忙查索原文，並電詢邱博士，方知本文段係轉述宏印法師之言。筆者對佛光山無形中受到誤解，深感抱歉，故已徵得作者之同意，將於本（第五十）期弘誓雙月刊轉載該文時，刪去該段文字！

佛光山傳授三壇大戒，一向就是採取二部僧受戒制的。筆者於民國八十年至佛光山戒會中說法，對此知之甚詳。更難得的不祇於此：筆者對星雲大師平等對待女眾的寬廣胸襟，一向是五體投地的，曾在拙著《律學今詮》一書中讚歎道：「在比丘之中，也不是沒有為女眾說些公道話的大德。星雲大師就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。他在行動上也鍥而不捨，於前（八十六）年在印度佛陀成道處的菩提伽耶（Bodhiḡya），聯合南傳上座比丘，為女眾舉行了比丘尼戒的傳授。」

當然，筆者相信：佛光山如此重視男女平等，必然會招來封建保守人士的側目，也會引來大男人沙文心態比丘們心理的老大不痛快。但是筆者堅信：每一時代引領風潮的人都是備受爭議的，因為俗世知見永遠趕不上先知的腳步。要讓保守與開明之人都叫好是不可能的；縱算有本事擺平到兩邊都不得罪，那也只不過是「騎牆」的鄉愿心態而已。筆者一向敬佩大師的，就是他光明磊落，毫不鄉愿！縱使是饒富爭議性的思凡事件、觀音像事件、佛誕放假運動，為了攸關佛教尊嚴的大是大非，他都可以不計本山利害，站出來表態。這種風骨，這種氣魄，在教內是甚難希有的！

重要的是：佛光山體現了佛陀「眾生平等」的戒律精神，讓女眾有尊嚴地發揮才能，也讓男眾不會因法定地位的優越感而變得驕傲腐敗（像平和尚與定和尚，筆者在他們身上感受到最深切的，就是謙和慈悲與對女眾的平等心）。這是對修道兩性都有利益的舉措，縱算難免招來雜音，但筆者相信，有一天歷史會證明：佛光山是對的！佛光山率先落實男女平等政策，是契合佛陀正理而又契應時代機宜的！

九十、四、八 于尊梅樓

——刊於九十年四月九日《人間福報》

無所畏懼，決不護短——台北縣佛教護教協會成立致賀

釋昭慧

文德法師的召集下，台北縣佛教界的四眾弟子，即將於四月十五日成立「台北縣佛教護教協會」。此一消息傳出，筆者深感欣喜！

回想十餘年「護教」經歷之所以屢建奇功，原因無他，「無所欲求，無所畏懼；勇於內省，決不護短」，如此而已。只有無所欲求的忠肝赤膽，才能正義凜然而無所畏懼；正因能無所畏懼（乃至連死都不怕了），則再頑強的敵人，都不得不懼憚吾人三分；因為他們必有所求（求名、求利、求財、求權），面對無所求之吾人，自然會心生懼憚。這樣一來，氣勢如虹，可先立於不敗之地！

還有，「護教」可不是「護短」，絕對不可以在佛教發生醜聞或腐敗墮落時，還巧為掩飾，或發出些言不由衷的讚美。凡人自侮而後人侮之，所以護教不能停留在消極的「止謗」工夫，還須對內不為強權所屈，不為溫情所泥，勇於批判，勇於內省。這樣，佛教才有改革自新而受到社會尊敬的希望，而護教者也能真正在教內清流與社會大眾之間，產生無可取代的公信力。

我們可以想像：未來台北縣佛教護教協會，必然會產生許多困難，面對許多挑戰。但那些都不可怕，真正可怕的是別有用心！「因地不真，果遭迂曲」，筆者觀察過一些在參與護教運動時，別有用心以經營自己勢力的法師，他們無論如何巧言令色，都無法逃脫業力之網，他們最大的敵人不是對手，而是自己。

如今台北縣佛教護教協會之成立，由文德法師率先召集之，讓筆者對該協會報以極大之期待。

由於「佛誕放假運動」，筆者與文德法師結下深厚的法緣。在共事的過程中，筆者發現：他是一位令人尊敬的大德——有氣魄，有擔當，樸質而誠懇，功成而不居，無私而全力以赴地投入這波運動。最難得的是他對待女眾的平等心，有一回，我們至靜思精舍禮請證嚴法師聲援此一運動，當證嚴法師頂禮

時，他竟然恭謹回禮，一旁某比丘小聲抗議，他依然置之不理。

此回在達賴喇嘛來台之日（九十年三月三十一日），筆者發起「廢除八敬法」運動，他竟然不畏其他比丘可能給予重大壓力，毅然加入運動行列，並與其他七位四眾弟子共同上台撕揭「八敬法」條文。他撕下的是「不得罵謗比丘」，這一條好讀易懂，再加上他撕下時笑得如此燦爛，這樣一來，當日自立晚報第二版與翌日的中國時報第二版，都不約而同採用了他撕下條文的照片。這真是「護教協會」成立之前最好的「暖身運動」！

一位如此無私心、有氣魄、有擔當、有正義感而不護短的比丘，已具足了「護教」的先決條件——「無所欲求，無所畏懼；勇於內省，決不護短」。筆者一向相信「邪不勝正」之法則，相信在文德法師率先發起的本協會中，未來一定可以產生有效的「破邪顯正」功能。

由於成立大會召開在即，謹遵法師之囑，略述護教大旨與法師風範，為賀為禱！

九十年四月八日凌晨一時三十分 于尊悔樓

《佛門沙文？》

兩性平等，大陸應來台取經

李維 / 文化工作者（台北市）

達賴喇嘛四年前訪台時，就表示要向中土比丘尼傳承取法，期待恢復藏傳佛教早已中斷的比丘尼傳承。漢傳佛教的比丘尼早可以和比丘平起平坐，「八敬法」早已成為具文，但藏傳佛教卻還做不到。西藏沒有比丘尼戒律的傳承，有其歷史因素，但男女平權在宗教界無法完全落實的情形，不只是藏傳佛教如此，大陸佛教界其他宗派其實也有不足之處。

筆者去年曾到揚州高旻禪寺參訪，高旻禪寺是大陸禪宗四大叢林之一，方

丈德林老和尚地位崇高。筆者在高旻禪寺遇見正在此間參禪的佛光山比丘尼妙政法師。記得妙政法師說，大陸的佛寺並不那麼講究男女平等，她剛到高旻寺時，有些男眾還向德林老和尚抱怨收留女眾，平時這些比丘見了她，會假裝沒看見。

佛陀開創佛教之初，就在印度建立了比丘、比丘尼、沙彌、沙彌尼等四眾的教團，提倡男女平等，在佛教史籍多有記載，是不容否認的事實。但妙政法師說：「在大陸這邊，他們認為女眾是參禪的障礙，可是，這不是許多需要度過的業障之一嗎？男眾難道不也是比丘尼要度過的業障之一？」妙政法師表示，這裡面其實包含男女不平權的觀念，譬如比丘互稱「大僧」，對比丘尼則稱「二堂」，而高旻寺在大陸還是極少數收容女眾的禪寺，其他寺廟恐怕更沒有男女平權的觀念。大陸稱比丘尼為「二堂」，可說就是佛門的「男性沙文主義」。

台灣比丘與比丘尼的人數大約是一比五，比丘尼人數之多，世界各佛教國家無出其右，而比丘尼的表現突出，如證嚴法師，也為以男性為主的佛教叢林寫下嶄新一頁。台灣佛教界講男女平等，由此可證。不但藏傳佛教，大陸佛教界，都應來台灣取經。

——轉載自九十年四月七日《聯合報》

《佛門沙文？》

男尊女卑，殘存出家人心中

釋竹慧 / 宗教師（屏縣內埔）

讀五日有關達賴會比丘尼，釋昭慧未受邀的報導中，提到台灣無受制八敬法的問題。令人不得不質疑。

去年八十九年筆者在某戒場受戒，寺方要請大陸某山來指導，確實灌輸八敬法，讓新戒尼眾及長老尼頂禮新戒比丘等言行，並強調八敬法用意何在，這

又意味什麼呢？比丘尼因八敬法而得戒，此行為令在場的和尚尼（長老尼）、比丘尼事後感到不平之鳴而反彈。

然而在台灣各戒場、各角落都有八敬法，其中百臘比丘尼禮拜新戒比丘的傳統觀念或提倡女人八十四態來醜化尼眾，使有些尼眾產生自卑感甚至內心萎縮現象，這些例子卻烙印在比丘或比丘尼心中，並未全然消除。

頂禮應是兩方很自然互相尊重禮貌，而不是無形中流露男尊女卑之意味，尤其是南傳地區不管在任何場合，十戒女（不能受具足戒的尼師）是不能與比丘平坐或同桌，她們必須跪在一旁，如此可見，八敬法是應該從每個出家人心中廢除，改造兩方不平等條規，以尊敬方式代替尊崇。藉此也希望達賴喇嘛能夠讓藏傳比丘尼制度成立。

——轉載自九十年四月七日《聯合報》

「八敬法」宜廢除

徐敏淑／英語教師，佛書譯者

見釋昭慧為文宣示去除「八敬法」。「八敬法」另一譯為「八敬戒」，應以後者較為恰當。在梵文、巴利文中明顯區隔的字在英譯裡亦有所分別，如 rules, principles, commands.....等，在中文裡都被譯為「法」，故有人以「依法不依人」作為續存「八敬法」的理由。其實八敬法與「出滅諍法」一樣，是僧團裡的規範（rules, commands）而不是佛所說之佛法（dharma）。

所謂「依法」依的自然就是「佛法」，而佛陀指導眾生：真正的佛法必禁得起「三法印」的檢驗，否則即非佛說。此三法印為「諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜」。吾人處於無常、無我的人世間，卻執持一個不合（人）情、不合（事）理、不合（佛）法的生活規約二、三千年不改，豈不悖離佛陀本懷？

其實不消說是二、三千年，佛陀在世時即使是二、三天即可能修改一些不

合宜的規定。例如：原本規定僧侶清晨托鉢，中午以後就修行做功課，不再外出，午晚餐吃的是早晨的食物。直到有一小沙彌吃了晚飯後腹痛如絞，因當時印度天氣熱，又無冰箱，食物易腐敗，佛陀即規定托鉢來的食物，中午以前即食畢，因而有所謂「過午不食」。

又如僧侶們一向穿布鞋，然當時印度南部多雨，布鞋遇水即溼，很難維護足部健康，前往南方弘法的僧侶回來後即向佛陀請示，佛陀即特許他們穿著皮鞋。類似的事例不勝枚舉，可見佛陀之通達明理絕不在現代人之下。

至於「八敬法」的由來：一天，佛陀的姨母摩訶波闍波提率五十名女子向佛陀請求出家為尼。經阿難尊者多次幫忙請託，佛陀便召集諸位大弟子共同商討如何能收女眾出家而不引起社會反彈，因當時長久以來一直有歧視女性的現象，而在任何一派宗教中，女性出家是史無前例的。

再者，摩訶波闍波提是撫養佛陀給予充分母愛的姨母，若她入僧團，在輩分上，眾比丘理當十分敬重，而在道業上卻是眾比丘的後生晚輩。為兼顧社會習俗與師徒倫理，佛陀與大弟子們便共同商議，訂出此八項規範。

當時目犍連尊者即稱此八條顯然歧視婦女，因而表示反對，而舍利弗尊者解釋說，若不如此，恐難為婦女開出家的第一道門。眾人諒解後再經求道之心亟切的佛陀姨母同意，「八敬法」始確立。

凡學佛者皆知佛陀強調眾生平等，斷不會制定歧視婦女的法，八敬法之制定乃顧及社會背景與環境因素的權宜之計。這些因素在二千五百餘年後的今日早已解除，又何需八敬法的存在呢？

至於八敬法在佛世時為何未被廢除？當時印度社會人民分四個種姓，其不平等狀況現代人難以想像，而男女不平等早已是理所當然。能讓女眾入佛門已是創舉，進一步的革命在短短數十年間不可能達成，有待後世繼續努力。今人提出廢除「八敬戒」正是實行佛陀「眾生平等」的理想。

——轉載自九十年四月八日《自由時報》

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

- ▶ 祝壽三書出版前言—兼述第二屆「人間佛教，薪火相傳」研討會緣起

doi:10.29665/HS.200104.0008

弘誓雙月刊, (50), 2001

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page：73-77

出版日期/Publication Date：2001/04

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.200104.0008>



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



祝壽三書出版前言

——兼述第二屆「人間佛教，薪火相傳」研討會緣起

釋昭慧

(八十八)年九月，佛教弘誓學院新校舍落成在即，敬愛的印順導師忽然病重就醫，讓筆者內心震撼不已！於是排除一些忙碌事緣，頻頻到花蓮探望老人。從那以後，每一聽到導師侍者明聖法師的電話，心頭都是一震，待到知是交代其他事情，這才鬆了一口氣。

在這種沉重的心情下，十月九日舉行了校舍落成典禮；由於導師思想實為弘誓師生思想的「活水源頭」，於是緊接著，十月廿三、廿四兩日，我們在中央研究院學術活動中心，如期舉辦了一場「人間佛教，薪火相傳」研討會，報名人數爆滿。會中來賓有許多精彩的討論與感人的敘述，台上台下都洋溢著無比的法喜！至今猶有參與人士向筆者反映，難以忘懷當日在會場中的動人情景！學術本屬冷硬事物，竟可有此感性畫面，想來還是印公老人畢生「精衛銜石」般為法為眾生的情操，深深地打動著我們的心扉吧！

三個月後（去年元月廿二、廿三日），為慶祝導師九秩晉五嵩壽，印順文教基金會、現代佛教學會與覺風文教基金會合辦的「邁向2000年——印順法師思想研討會」，於台大第二學生活動中心國際廳隆重召開，各界與會人士極其踴躍，場面殊勝浩大。弘誓學院的悟殷法師與筆者，也都應邀發表論文。

兩次研討會，在台灣佛教界，不啻是兩次成功的「法供養」。

那一次，由於導師養病於靜思精舍，無法一如往常遠走「避壽」，於是在慈濟功德會眾師父居士的精心策劃下，我們圍繞著大病初癒的導師，參與了一場饒富溫馨氣息的慶生會。筆者在當期慶祝老人九秩晉五嵩壽的《弘誓雙月刊》上，有感而發地說：

「老人生命中又一次的艱難困頓，竟這樣奇跡一般地度過去了。他老人家每一天住世，都讓我們感覺好似三寶對苦難人間、愚癡眾生的恩賜，讓我們對

一切善法因緣都深懷感恩！這也就是為什麼年年遵囑平淡度過老人的壽誕良辰，今年卻對老人的九五大壽，格外珍惜的原因！」

忙中日子過得真快！一轉眼，導師的九六大壽又將屆臨。去年九月間，悟殷法師、性廣法師與筆者三人，到大陸梅州市講學。課餘三人閒談，筆者建議：何不在翌年導師生日時，三人各寫一書以誌慶賀？當下兩位法師都欣然同意。

回來後，十一月間，性廣法師受江燦騰教授之鼓勵，將碩士論文大幅增益改寫，撰為約計二十五萬字的《人間佛教禪法及其當代實踐——印順導師禪學思想研究》，悟殷法師也著手重新整理他歷年來所發表的部派佛教論文，題為《部派佛教系列》，並準備先為祝壽而發表上編（「實相篇」與「業果篇」，約計二十萬字）。江燦騰教授知道我們有這個祝壽出書的想法，竟也抱病將他歷年所撰寫有關印順導師思想之著作整理出來，並加入他新近的相關研究篇章，擬由新文豐書局發行。

反而是筆者，除了教學之外，還有許多事緣待理。由於六百餘頁的巨冊《另類師生、另類經驗——佛教弘誓學院校舍落成壹週年紀念特刊》，想趕在去年年底以前出書，其中歷史圖像的選擇與歷年年表的校訂，耗費了筆者許多的心神，於是原訂寫作唯識主題或天台思想的計畫，就不得不暫予擱置了。

十二月間，筆者靈機一動，突發奇想：「何不在導師壽辰（今年四月五日）前夕（三月三十一日），來一場四人（三位法師與江教授）的新書發表會，並請幾位學界精英及一向弘揚導師思想的法師居士們來共襄盛舉呢？」

不料此議一出，學團師生立刻歡喜踴躍地通過提案，並且全體動員，分頭展開了時日迫促，工作又極其繁重的「研討會」與「出新書」兩大項籌備工作。而應邀發表論文或擔任引言人的法師居士們，也無不慨允撥冗參加。

我們決定：不再另為本次研討會安立主題，就直接命名為「第二屆人間佛教薪火相傳研討會」，以示「報師恩、法供養」理念的一以貫之。

筆者更衷心期待的是：未來可以延續著，第三屆、第四屆、第五屆……一直舉辦下去。特別是，假如年年於印公老人的壽誕良辰，弘揚其思想的法將們，就能以文會友，以法交流，而且可以逐漸培養出有理念、有思想、有才情的後起之秀，好完成「人間佛教，薪火相傳」的使命，這豈不才是對印公老人法乳深恩的最佳回報嗎？

由於此中悟殷法師、性廣法師、江教授與筆者四人，是以發表新書的形式，而作論文報告的，於是決議：本次研討會中，將由弘誓文教基金會請購這四本新書兩百套，現場贈送與會來賓，以作更殊勝的法供養。

今年元旦，筆者將研討會企劃大致完成之後，乃與性廣法師驅車至華兩精舍，將此企劃案呈遞導師過目。老人細細閱讀，表情至為愉悅。印老人畢生為法精勤，自喻為「冰雪大地撒種的癡漢」，老來見到這些「小朋友」們，因其思想之啟迪而歡喜雀躍，勇於承挑「薪傳」大任，好似隆冬已到盡頭，初春回暖，大地綻放出嫩綠的幼苗，想來老人內心，一定是無比的欣慰吧！老人一生淡泊無求，避壽更是「入山唯恐不深」，想來這種法供養，正是對老人最好的「生日禮物」吧！

就這樣，學團「全體總動員」，度過了極度忙碌，極富挑戰性，但也極其意興昂揚的寒假。悟殷法師細心校勘舊作，性廣法師大力撰作新篇，法界出版社所發行的三本新書，則由筆者負起總編與潤稿之責。研討會的後勤部隊，由監院心住法師做總指揮，學團同學分組籌備研討會的諸項事宜，做得有聲有色！出新書的部分，則由印悅、空寂二師總理排版校對事務，佳雯承擔所有封面、封底、海報、公告、隔頁、信封等等之美編工作，並交涉印刷事務，其他同學在籌備研討會諸事之餘，還要支援繁重的校對工作。最後，連悟殷法師都在二月中旬，甫從新竹授課完畢之後，拖著感冒疲憊的身體，趕來學院，加入支援校訂的行列。

靜謐的校園，格外襯托出法印樓辦公室內的張力與動感；入夜時分，連流浪狗Lucky都已蜷著身子慵懶入睡，玻璃窗內的世界，依然燈火通明。燈光之

下，同學們安詳而耐煩地持續工作，靜默地奉獻著護法報恩的生命熱情。有時筆者走在寒風凜冽的校園裡，端詳著這幅莊嚴的圖像，內心油然生起對學友們的珍惜之情！

至於筆者個人的部分，待到一月初，研討會企劃定稿，這才決定了拙著新書的題目與內容：將歷來授課而由學生們依錄音帶所整理的筆記，改寫成《初期唯識思想——瑜伽行派形成之脈絡》。但由於悟殷、性廣兩位法師的書稿逐漸彙集而來，加總四十餘萬字，篇幅極多，筆者光是細心潤稿，工作就已非常繁重，還要撰寫七篇序文，兩篇學術論文，又還時不時要處理學團內外諸事、護教護生事緣（例如兩天的反核靜坐、兩天的「生命教育教材事件」），或寫些時論文章於報端以表達「佛教立場」，有時被催稿催得緊，還得熬夜趕工，往往電腦桌前一坐五、六小時，五、六千字的長文一氣呵成，竟還「不知東方之既白」。

即使如此夙夜匪懈，截至本文完稿之時，都還完全無暇著手整理自己的書稿。好在印悅法師體貼筆者，也好樂於法，見筆者忙碌如此，心生不忍之情，竟於元月下旬寫完研究所的報告以後，毅然承擔起了將「唯識講座」錄音帶筆記先行整理修訂的重任（截至目前已整理了約計十五萬字的初稿），悟殷法師也允為校訂補強出處，好方便筆者以較快速度進行潤稿。這些師友的熱誠協助，讓筆者大大地鬆了一口氣。

校園內的動態如此，校園外也有了熱情的迴響！本次報名人數比往常還更為踴躍！截至完稿之前為止，通告還只是在網路上局部張貼，本期院訊與研討會海報也尚未寄出，卻已有二百三十六位法師居士報名參加。

由於主辦單位經費有限，辦一場研討會，所費不貲，故本預計只贈送兩百套法界出版社祝壽新書（每一套三厚冊）與江燦騰教授新書（四冊書加總折價預估約需一千元），令我們安慰的是：在沒有向外募款的情況下，仍有大德發心贊助。所以研討會現場贈送新書的數量，應還可以酌情增多。

只要一想到能貫徹導師的弘願，讓眾生分享淨法果實的甜美，就會覺得：所有籌備過程的辛勞，都算不得什麼！我們只是傾心祝禱，祈望所有籌備研討會與出版新書的功德，都能迴向

印公導師法體康泰，為法住世！

三寶光明豎窮三際，橫遍十方！

南無本師釋迦牟尼佛！

民國九十年二月十六日 于尊梅樓



本文章已註冊DOI數位物件識別碼

- ▶ 序—一個新禪學思想家的誕生—賀性廣法師的《人間佛教禪法》新書問世

doi:10.29665/HS.200104.0009

弘誓雙月刊, (50), 2001

作者/Author：江燦騰

頁數/Page：78-86

出版日期/Publication Date：2001/04

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.200104.0009>



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



序——

一個新禪學思想家的誕生——賀性廣法師的《人間佛教禪法》新書問世

江燦騰

當代臺灣的佛教界，不管你喜歡不喜歡，或懂不懂，有幾個名詞或佛教觀念，總是大家耳熟能詳，甚至是經常掛在嘴邊的，那就是「人間淨土」或「人間佛教思想」之類的。但，迄今為止，雖有人會出面力爭誰是「人間佛教思想」的倡導者，卻從未見有人以提倡「人間佛教禪法」自居者；若有的話，也僅此一家，別無分號，那就是由本書的作者性廣上人首開風氣。所以他堪稱是臺灣第一位「人間佛教禪法」的思想體系建立者，也夠資格被認為具有開派祖師的崇高歷史地位。

事實上，吾人若回顧整個漢民族的佛教傳播史上，近一千多年來，可以說皆屬男性禪學思想家的天下。換言之，在過去從無有一位佛教比丘尼，夠得上被稱為所謂「禪學思想家」者。若有，也只有臺灣地區剛出現這位——正擔任「弘誓學院」院長的——性廣上人。因此，他的此一新書問世，其實是具有新禪學思想出現的劃時代里程碑之重大意義，值得吾人大書特書。

當然，在當代臺灣的社會，由於平時喜自稱「禪師」或喜被人奉為「祖師」者，其實不在少數，故就表面上看來，此次性廣上人的崛起，似乎也只是在這些「禪師」或「祖師」當中又添了一個影子而已。但，在事實上，這根本是兩回事，不應隨便就混為一談。而若需證明，則吾人亦可舉三點理由來說明：

（一）是他能以過人的智慧，首先將印順導師的禪學精華加以吸收和體系化，並將其定位為「人間佛教禪學思想」——在這一點上，據我所知，也曾獲印順導師本人稱許。

（二）是性廣上人的新禪學體系，雖在核心觀念上，得力於印順導師的啟蒙和奠基，卻非僅止於原樣的轉述，而是經過重新詮釋和添補新知的，所以就此一創新的意義來講，是超越了當代所謂禪學思想的任何流派的。

（三）是此一「人間佛教禪學思想」，不但具有精湛的實修經驗，同時在態度上也與佛法的社會實踐能充分配合的。因此，傳統隱逸式的自閉禪風，當

然在排斥之列；此外，當今一些只有「禪七」而無「禪八」的操作式禪法，也完全被此一新禪學思想所打破和所取代。故綜合以上這三點特質和豐富的新內涵來看，無論如何，我們都應該以新角度來評估和適時地給予高度的肯定才是。

再者，若從近年來所謂「印順學」的發展與繼承來看，其中昭慧法師的新佛教倫理學的提倡，似較傾向於對傳統佛教戒律學的批判以及重新進行有系統的現代觀念之詮釋，同時他在關於慧學的思想部分，亦堪稱自成一家之言，相當出色。不過，除此之外，在關於「人間佛教禪學思想」的體系建立與精湛的實踐功夫方面，則毫無疑問，當屬性廣上人的貢獻為最多。而由此即不難看出：慧、廣雙傑，其實是各有擅長，卻又能互敬互補的；再擴而言之，在佛教界能出現像慧、廣雙傑這樣的長期合作無間，且戒、定、慧三學兼備，實堪稱一代美談，值得流傳後世。

最後，筆者必須說，儘管作了以上簡短的高度評價，但自信不會愧對佛教史家的直言史筆風範，同時也想藉此昭告世人：當代臺灣地區的佛教界，現已誕生一位新禪學思想家了，請千萬不要錯過向其請益的良機！

——公元二〇〇一年三月六日於竹北書房

抉擇禪觀所緣

釋性廣

一、如實正觀緣起

世間生死苦迫從何而有？又如何止息？對此問題的關切，是佛陀時代印度宗教界的思想主題。若論我人對世間的素樸印象，則理所當然的是：一切「終歸於滅」——所有的存在都不脫「生住異滅」的過程和結果；反而是「常恆不變」的主張，有違一般的常識經驗。故斷滅論、唯物觀等思想，大抵是觀察事實現狀後的結論；而唯心或「神我不滅」之常見，則反映了人類趨生畏死，希冀永恆的意欲投射。這種哲學或神學上的玄想冥思，若有意無意地藉定心專念

以推波助瀾，則唯心禪定中光明寂止的宗教經驗，會更加強自性（神性）本有、本淨、常恆的錯知與執著。

佛陀不循梵王舊說而處中說法，不依六師異論而修慧證真，直從依緣起正見而得的般若空慧中，徹見我執的迷思，盡斷輪迴的鎖鍊。佛陀所悟者為「此有故彼有，此無故彼無」的緣起中道，這就是「如實正觀」而得的緣起智慧。如阿難尊者教闍陀云：「我親從佛聞，教摩訶迦旃延言：『世人顛倒，依於二邊，若有、若無；世人取諸境界，心便計著。迦旃延！若不受、不取、不住、不計於我，此苦生時生、滅時滅。迦旃延！於此不疑不惑，不由於他，而能自知，是名正見。……如實正觀世間集者，則不生世間無見；如實正觀世間滅，則不生世間有見。迦旃延！如來離於二邊，說於中道：所謂此有故彼有，此生故彼生，謂緣無明有行，乃至生老病死，憂悲惱苦集；所謂此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅則行滅，乃至生老病死，憂悲惱苦滅。』」

緣起正見，不是忽略真相的閉目擬想，也不是住心不動的定境，而是從如實知見中得來的：正觀世間一切是「此故彼」的因緣相涉——即是「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅」的。因為能「正觀世間集者，則不生世間無見」，能「如實正觀世間滅，則不生世間有見」，故能不惑於常見，不落於斷見，直截建立「無常相續，雖空幻有」的緣起中道深觀。其觀慧修持的所緣是生滅的實法，所得的正見是「緣起的集與滅，也是離二邊的中道」。

二、勝義觀能證真實

「觀」是「觀察」，佛陀所教導如實正觀的對象（所緣境），不是天馬行空，漫無目的的觀察，而是正視生死、迷惑的根源，尋求正確的解決之道。經中說，這依於眾生自體而存在的生命之流，因有情識而起的幻感情執，正是「如實知見」的觀察所緣。

再者，「正觀世間」，不是廣泛觀察一切世間諸法，而是針對有情生命輪轉不已、緣生緣滅的相狀（十二緣起）以起觀。能正觀其因緣而生，故不起無見、斷見；能正觀其依緣而滅，故不起有見、常見。斷、常，有、無之邊見滅，則無常相續，無我生滅的中道智慧生，這乃是徹知因果的必然性（如實知緣起），而為佛陀所教授的，「順向勝義」的觀察，也是諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜三法則的觀察。

關於觀慧的修學，經論中依所緣不同，定慧相應與否而有諸多種類、名相差別，如《俱舍論》說有三種作意，又如《瑜伽師地論》從七種根本作意鋪陳至四十種作意，然而依此作意趨於無分別與分別的定慧特性，大要不出二種，即：「……唯攝勝解，……唯攝真實（作意）」。故印順導師據《瑜伽師地論》之說，依於禪定或觀慧的差別而分「勝解作意」與「真實作意」二類。

「作意」是心所之一，是將心念投注於某個目標的警覺、專注作用，這是心的精神作用之一，也是認識過程中的要素。如《中阿含經》云：「若內眼處不壞者，外色便為光明所照，而便有念，眼識得生。」，耳、鼻、舌、身、意、識亦同。此「念」，即是「作意」，淺說是「注意」；深刻的說，即根境和合時，心反應而警動，才發為了別的作用。此心的警動反應作用，即是「作意」。

「勝解」，是對於所觀境起深刻意解，而達到堅定不移的狀態。從禪定及觀慧的境界而論「勝解」心所，佛陀曾回答彌勒菩薩的提問說：當能緣心為境，內專思維時，尚非是「奢摩他相應作意」，而只能稱是「隨順奢摩他勝解相應作意」。可見在「勝解作意」成就之前的「隨順奢摩他勝解相應作意」，還是欲至而未達的專意狀態。

又依修唯識觀之分別，煖、頂、忍、世第一法攝於「勝解行地」中，也就是觀能取、所取二無所得的修慧階段：「四加行位」。故知「勝解作意」雖未至真實的證境，然其對於諸法的體會，亦不是眾生散心位中一般的思慮與了解。

「真實」，即「勝義」或「第一義」，指勝於世俗義之最勝真實義理，無相所行，不可言說，絕諸表示，息諸諍論，是乃超越一切尋思之境相，殊勝於世俗諦義，故名「勝義」。「真實作意」，即作「順向勝義的觀察」。

以下進一步解說「勝解」與「真實」二種作意的內容：

勝解作意：於諸事相勝解增益

「勝解作意」是一種假想觀，所謂的「假想」，不是閉目靜坐幻想，而是一種禪修的進境；論中說這是修禪定（靜慮）者，透過心念作意，而將所緣增

強擴充的一種定學修持法。如說：「勝解作意者，謂修靜慮者隨其所欲，於諸事相增益作意。」

印順導師解釋說：「假想觀，於事是有所增益的。……這是與事實不符的。是誇張的想像所成的定境，所以說是『增益』。」

所謂「誇張的想像」，不宜錯誤解讀為：「對所緣境（如不淨之種種相）作不符實境的誇大幻想」，不可誤解是讓心緒飄浮無已，隨意造作幻想，否則禪修與意念的白日夢或視象的海市蜃樓何異？禪修者豈不都成了癡人說夢的一群？佛教經論中的種種殊妙勝解觀境，豈不成了滿紙神話寓言？其實絕非如此！

一般新學因其心未經調柔鍛鍊，初時乍坐，心緒時常在掉舉昏沉中隨境漫遊，無力專注；若能透過「制心一處」的定學訓練，則從「隨順奢摩他勝解相應作意」到「奢摩他相應作意」成就，此時心的所緣相將會很清晰的出現在定中意識，此即名為「心相」。

如《解深密經》中云：「奢摩他所緣境事，謂無分別影像。……獨處空閑，作意思維。復即於此能思惟心，內心相續作意思維；如是正行，多安住故，起身輕安及心輕安，是名奢摩他。」又說：「緣心為境，內思維心，乃至未得身心輕安，所有作意……非奢摩他作意，是隨順奢摩他勝解相應作意。」
「齊何當緣菩薩一向修奢摩他？善男子，若相續作意，唯思唯無間心。……云何無間心？善男子，謂緣彼影相心奢摩他所緣。……所云影像，唯是其識。」

以安那般那念為例，從心的粗住、細住，專心、一意，則安般禪相開始從粗糙、模糊、晃動而至清晰、穩定，此時散亂的五俱意識伏而不起，唯定中意識的心所緣相了了分明。

又以修十遍處中的「白遍處」為例，禪修者先能於心相中呈現白色的定中影像（禪相），然後心念再作意將此禪相擴大，直至定中意識所能緣及之處一切皆白，充塞遍滿。這是比平常散亂心的睜眼視物還更清朗穩固的，而且定心成就，則能隨心意所之，於所緣禪相增益減損作意；所以切莫認為禪定的「無分別」是什麼都不知道的昏瞶狀態，勝解作意境界也決非是眼前昏暗一團的閉目亂想。

而這影像是真是幻？《解深密經》說得好：「我說識所緣，唯識所現故。」原來這只是「三摩地所行影像顯現」，如果不明正理，不知因緣（根境識三緣）——《解深密經》更說是「於諸影像，不能如實知唯是識」，那就會生起諸如常、樂、我、淨等的「顛倒解」。所以必須進一步順於勝義而作觀照：「或一切行皆是無常，或諸行苦，或一切法皆無有我，或復涅槃畢竟寂靜。」故由「隨順勝解相應作意」以至於「勝解作意」，禪定修學成就後，則仍須作（佛法不共世間的）無我空性的觀照——即「真實作意」的修慧觀察，如此方能契入勝義，證得涅槃。

在佛教的禪觀方法中，有哪些是「勝解作意」的禪定修持法？如《大毘婆沙論》中所說：「勝解作意者，如不淨觀，持息念，〔四〕無量，〔八〕解脫，〔八〕勝處，〔十〕遍處等。」

印順導師對於禪觀「勝解作意」的種類與特色，及其相互間的關係，作了詳盡的說明。如說：「勝解作意是假想觀，於事是有所增益的。如不淨觀，想青瘀或膿爛等，觀自身及到處的尸身青瘀或膿爛，這是與事實不符的。……佛法中的八解脫、八勝處、十遍處，都是勝解作意。」

他分析八勝處為「淨觀」與「不淨觀」二種：前四勝處與八解脫的前二解脫相當，是「不淨觀」；後四勝處與第三解脫的「淨解脫身作證」相當，是「淨觀」。至於遍處的前八遍處，也是淨觀。青、黃、赤、白，是所造色；所造色依於能造的四大——地、水、火、風，所以有前四遍處。

再者，前三解脫、前八遍處、八勝處，都是依色界禪定，緣欲界色為境的，都是勝解的假想觀。十遍處中，在四大及四大所造色的八遍處以上，有（虛）空遍處，識遍處。這十要目，正是《阿含》所說的地、水、火、風、空、識——六界。六界是構成眾生自體的因素，其中四大是色法，是血肉等身體的物質組成，虛空是鼻孔、咽喉、毛孔等可見可觸的空隙，識是有情的心理活動及精神作用。

印順導師將此諸「勝解作意」的內容，與不淨觀及色界天境作一對應解析：「古代的修行者，觀色法的不淨以對治貪欲，進而觀色法的清淨，這也就是前三解脫、前八遍處與八勝處的內容。或進而超越色相，觀虛空相，勝解為遍一切處；這如不能依之發慧而得解脫，將生在虛空無邊處。或進一步的觀「識」相，假想其識遍一切處；這如不能依之發慧而得解脫，將生在識無邊

處。後代所說的「心包太虛」，「心遍十方」，都由此定境的深刻體會而來。」

上來所說是屬於聲聞佛教的部分「勝解作意」內容，至於大乘佛教所特重的念佛、觀佛法門，其修持仍不出奢摩他（制心於一而無分別）與毘鉢舍那（觀察分別以入於實相）的原則。印順導師指出：念佛三昧是由觀像而進一步觀想的過程（故淨土宗將觀像念佛與觀想念佛，列為兩種念佛，顯有未當）。這是依勝解作意而引發禪定，由此達到「一切佛即一佛，一佛即一切佛」，「從自身出佛，佛入自身」的境界。所以導師認為：「這不只是理論化的玄談，在印度是修勝解觀而呈現於自心的。」

綜上可知，當心念所緣之禪相現前時，若不轉而觀察法的自相或共相，而是將心念不作分別地專意趨入於「一境性」中，如此數數修習，則將進入於安止的禪定境界。故「勝解作意」的成就，就是定學的成就。

印順導師秉持佛法重視智慧、正觀緣起的一貫立場，認為無論勝解作意所成就的境界是如何的殊勝與逼真，仍然是與實際情況不符合的「顛倒作意」：「勝解觀成就，自心所見的不淨或清淨色相，與事實不符，所以是『顛倒作意。』」故：「以憶想觀憶想，是以分別觀分別，順世俗的觀行，是不可能引入勝義自證的。「若以想捨想」，以想觀想，不能脫離憶想的胃索，「為想所縛」而不得解脫。」

對於取相修定的假想觀，導師雖知它也有「由定得通」的妙用，但態度傾向於戒慎審視，並不眩惑於它的神奇，而是從佛法「依真得證」的立場，釐清「勝解作意」在修持過程中的功能與極限，並給予持平的評價。提醒大家小心留意，避免走入「美麗而險惡的歧途」。

真實作意：入證聖境勝義觀察

解脫生死流轉的關鍵，不在於定力的高深，而在於智慧的覺照；「勝解作意」的修學能增上定力，而成為觀照覺察的有力因依，但只有轉入「真實作意」，方能成就佛法不共世間的功德。如論中云：「慧，謂於法能有抉擇，即是於攝，相應，成就，諸因，緣，果，自相，共相——八種法中，隨其所應，觀察為義。」

「真實作意」是對於諸法真實相狀的觀照，亦即順向於勝義（真實義）的觀察。勝義觀察的內容為何？如何觀察？《瑜伽師地論》說：是自相、共相、真如相；至於觀察的原則，是「如理作意」，即：「真實作意者，謂以自相、共相及真如相如理思維，惟諸法作意。」

「自相」，為「共相」之對稱，指每一法獨具而不與他法相同共通之質素或特質；「共相」，即諸法共通之相。據《阿含經》義，緣起、無常、空、無我之實相乃為諸法共相。「真如」，據大乘佛教義，即諸法空相，乃一切法最大之共相。

對於自相、共相、真如等之「真實作意」的所緣，印順導師引《瑜伽師地論》與《大毘婆沙論》而作解說：「有自相作意，如念出入息；共相作意，如觀「諸行無常」等。真如作意，如觀「一切法空」，「不生不滅」等。」

由此可知，「真實作意」即是對於諸法自相、共相、真如等的如理思維。姑以「四大種」中的「地界」為例：觀察地界大的軟、硬、滑、粗等是對「地界」的自相觀察；觀察「地界」的無常、空、無我，是對「地界」的共相觀察；觀察「地界」法依緣生滅而一切法空，不生不滅，則是對「地界」的真如觀察。

「真如作意」在《阿含經》等早期教典中未見提及，故應是依聲聞空義進一步而產生的大乘空觀，如《解深密經》中所說：「由真如作意除遣法相及與義相。若於其名及名自性無所得時，亦不觀彼所依之相，如是除遣。……於一切義，當知亦爾。……諸所了知真如義相，此真如相，亦可遣否？……於所了知真如義中，都無有相，亦無所得，當何所遣？善男子！我說了知真如義時，能伏一切法義之相，非此了達，餘所能伏。」

依《解深密經》的說法，修觀行者如其所聞（聞慧），如其所覺（思慧），如其所見（修慧）後，則應以真如作意遣除諸相，不應更求勝義。因為勝義諦相乃由行相之無自性所顯現，勝義諦相超越一相、異相、亦一亦異相、非一非異相；這是甚深微細，極難通達的。當能超越諸法的一、異等相時，勝義諦相現而成正等覺。正等覺是佛果之智，可見真如作意入於一切無所得中，是依空相應緣起而為大乘特有的甚深般若，無礙智慧。

印順導師對真實作意中之真如作意，給予最高的評價：「勝解作意對修持

有助益的，但不能得解脫。……要達到解脫、成佛，還是離不了真實——真如作意（真實作意）的。」

筆者以為：從分別定慧二學而論禪觀所緣，「止」則成就假想所生勝解，「觀」則依所緣境之自相共相而起空性見。然而若從修觀之作意而明棲心，則勝解作意與真實作意，皆為毗婆舍那（觀）所依。爾後由勝解作意而漸入於禪定，由真實作意而契證般若，是為二種作意之分途。

初始而言，勝解與真實二種作意之所緣，皆屬觀境。印順導師依《解深密經》說：觀自身的青瘀膿爛、佛土的依正嚴淨等，都以「有分別影像相」為境，故勝解作意是屬於世俗的觀慧；而觀一切法無自性空，不生不滅等，這雖是分別的，而能觀一切分別自性不可得，是以「無分別影像相」為境的。這樣的分別觀，是順於勝義的，是（順向勝義的）分別而能破（妄想）分別的，所以是勝義觀。

然而觀慧性質畢竟是依於凡夫的雜染有漏心識，如何依之而起無漏般若呢？印順導師在《寶積經講記》「智起觀息」中，以鑽木出火，火燃木盡；以聲止聲，以楔出楔之譬喻，助吾人理解：「真實作意」還是要由觀法之自相、共相以入於無相。勝義雖超諸分別擬想，但也絕對不是下手就自命「無相為相」、「無分別」的修持歧途所能契及的。

本文摘自性廣法師著《人間佛教禪法及其當代實踐——印順導師禪學思想研究》。該書已於三月底發行，精裝450元。

詳洽「法界出版社」帳戶，郵撥帳號 / 15391324，或電話(02)25784742
begin_of_the_skype_highlighting (02)25784742
end_of_the_skype_highlighting，傳真(02)25702440
begin_of_the_skype_highlighting (02)25702440
end_of_the_skype_highlighting，查詢相關資訊。

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 瑜伽禪觀

doi:10.29665/HS.200104.0010

弘誓雙月刊, (50), 2001

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page：87-98

出版日期/Publication Date：2001/04

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.200104.0010>



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



瑜伽禪觀

釋昭慧

大乘瑜伽師的歷史貢獻

瑜伽禪觀，是產生唯識學極為重要的因素，所以唯識學派也稱為瑜伽行派（Yogacara）。唯識學派的興起，與西北印瑜伽師的禪觀經驗，有非常密切的關係。禪修時，定中所緣影像與現實狀況不符的經驗，使他們容易產生「唯識無境」的想法。

西元四世紀，罽賓的瑜伽師，緊隨經部譬喻師而獨立發展。他們本著瑜伽師的修證，綜合說一切有與經部的理論，應時機而直通大乘。印順導師指出：這一學系的開展，繼承經部的過未無體說，細心持種說，境界不實說，而導入「三界唯心」，「萬法唯識」；對於佛教思想，有卓越的貢獻。

真實作意：境識雙泯

與聲聞部派、中觀大乘一樣，瑜伽行派的禪觀，一樣是以泯絕能所的「無分別智證真如」為其目標的。彌勒的《辯中邊論頌》云：

依識有所得，境無所得生；依境無所得，識無所得生。由識有得性，亦成無所得；故知二：有得、無得性平等。

一切現象界，都是虛妄識所現的，「識」，是現象界的終極真實。既然識是境相產生的依憑，則顯然「境」無真實相可得。有了這層體會之後，進一步可再行思維：既然境無所得——境是虛妄不實的，那識又如何生起呢？因為識以「了別」為其功能，識之所以為識，正是因為它認知外境，而顯其存在的。如果境是不存在的，那識的「了別」功能又到底存在於哪裡？倘若了別功能不存在，識的存在意義也就沒有了。所以說「依境無所得，識無所得生」。然則這豈不是「由識有得性，亦成無所得」嗎——以識之有所得（終極實在）來證明境的無所得，不料這樣一來，反而因境無所得而達成了「識無所得」的結論。所以，有得也好，無得也好，它們都是互為依持的存在，易言之，都具有「虛妄」的特性。

唯識學的修行，最後要達到的目標是境、識雙泯（二取空），亦即須放下能識、所識、能取、所取的對立，這樣才能夠以無分別智契入離言自性。雖然唯識論理在證成「一切唯識所現」時，因「假必依實」論而有點拖泥帶水，可是真正要進入勝義觀照階段時，它還是不斷地作內在的超越。

當然，方法是比較迂迴了一些，它不像中觀者，直下就著法法當體以契入其無自性空，而是帶引行人逐步放下：先放下對境的執著，其次放下對識的執著，再進一步，「現前立少物，猶非唯識性」，連「識與境都不可得」這樣的念頭也一併放下，如此才能夠真正地證唯識性（圓成實性），從凡入聖而得轉依。所以，在論理方面，唯識學「假必依實」的理論，使得它仍然隱藏著「離言自性」的自性見，可是在步入禪觀階段，它依然是有階次地斷除著自性見，而且做到「絕無取著」的程度。

勝解作意：唯識無境

但以上所述，還是依勝義觀照（即「真實作意」）之內容而作分析；另一方面，大乘瑜伽師在「勝解作意」（假想觀）方面的禪觀，卻已有逐漸朝向「唯識無境」解釋的趨向了。

勝解作意所行影像的探索，應是經過一段相當長時間的醞釀期。此可以從《般舟三昧經》再作探討。

雖然《般舟三昧經》是初期大乘經典，起源甚早，但它卻是依禪觀經驗以談述「境相無實」的先聲。

前第參章「參考資料」之中，業已順為提及「般舟三昧」之修法與內容，茲不詳述。由於《般舟三昧經》畢竟是初期大乘經，對「性空」之體悟較切，所以雖然行者透過禪觀而諸佛現前，但卻立刻反省到：

佛從何所來？我為到何所？自念：佛無所從來，我亦無所至。自念：欲處、色處、無色處，是三處意所作爾。我所念即見：心作佛，心自見；心是佛，心佛，心是我身，心見佛。

行者自我回顧：佛並沒有從他方來，我也沒有到佛國淨土去拜見他！那麼，到底眼前現起的佛陀影像是什麼？是不是真實的？如果說佛沒有來，我也

沒去，而佛像會現前，這可見得是定中意識所生影像（意所作爾）。這時行者已思維到「我所念即見」、「是心作佛，是心是佛」的道理了。

有了這樣的體會，瑜伽行者可進一步思維：所見影像是否真實？利根上智者，可以當下見其同樣不脫「緣起性空」的法則——這一切（包括定中影像之佛與見此影像之心），都是虛妄不實的因緣生法；可是稍一不慎，就會滯留在「心即是佛」的唯心層次了。

勝解作意，在聲聞禪法中，以不淨觀、慈心觀、八解脫、八勝處等為主，至大乘即改以念佛觀為主。這是禪觀內容的變化，但原理卻是一樣的：先以有助於「對治惑障」或「順向正理」的目標為所緣，當修觀過程中，所緣境分明現前時，可以對治個人特別深重的煩惱（如欲貪等），最好是進而觀照所緣境的無常、無我，透視其境相非實，以進一步超越對定中影像的執著心。

境相非實的禪觀思想，直接影響到了唯識學派的誕生。《解深密經》時代，就出現了唯識學中非常重要的一段經教，彌勒菩薩與釋迦佛之間的一番對話：

慈氏菩薩復白佛言：「世尊，諸毘鉢舍那三摩地所行影像，彼與此心當言有異，當言無異？」佛告慈氏菩薩曰：「善男子，當言無異。何以故？由彼影像唯是識故。善男子！我說識所緣，唯識所現故。」

「世尊，若諸有情自性而住，緣色等心所行影像，彼與此心亦無異耶？」
「善男子，亦無有異。而諸愚夫由顛倒覺，於諸影像不能如實知唯是識，作顛倒解。」

彌勒菩薩問佛：有關「毘鉢舍那三摩地所行影像」，亦即禪觀修習之中以定心逼現的定中影像，它與心到底是同是異？若說是同，那豈不是心自見心了嗎？那就違反了本宗「指不自指，刀不自割」的理論。若說影像與心有異，那它又是來自何所？佛回答道：「當言無異。」原因是：「由彼影像唯是識故」，定中影像是定中意識所呈現出來的，不是外境之相，所以當然就只是心相。

由定心位到散心位

「善男子！我說識所緣，唯識所現故。」引文至此為止，都是在談毘鉢舍那三摩地所行影像，也就是禪觀影像的本質問題。但沒想到：接下來的引文，就進一步將結論從定心位推到散心位。

「若諸有情自性而住」，「自性而住」，是指有情各依「三界、五趣、四生、九有」的自類而住。那豈不就包括了散心位嗎？散心位的「緣色等心所行影像」，亦即心識所緣的色、聲、香、味、觸、法，是否也是唯識所現的呢？佛回答說：「亦無有異。」因為同樣都是識所緣的境相；而凡是識所緣者，就必然為識所現境。這一經教，是「境相非實」說的一大跨越。它已不是在談境與識相互對待，由「有所得」而入「無所得」的勝義空性，而是在探究依他起的勝義有法，直指其為「識所變現」了。

這是一個極其大步的跨越！由禪觀心得而達成「認識論」上「唯識無境」的結論。

吾人不免要生起極大的困惑：既然如此，為什麼一般人卻不感覺這是「唯識所現」呢？為什麼我們總是覺得：境相是那麼真實的呈現在眼前呢？原來那是因為：「諸愚夫由顛倒覺，於諸影像，不能如實知唯是識。」

顛倒的知覺，那不就是「無明」嗎？無明相應的凡夫，總是無法擺脫顛倒知覺，那也就當然無法洞徹「遍計執性」的迷障，而見到「相無自性」的本質，所以才會無法明瞭定中和散心所緣的影像，其實相究屬如何。但那「不可知」的一定會是「識」嗎？光是「顛倒覺」，未必推得出這樣的答案吧！我們或許只能說：這是由於瑜伽師在禪觀境界中，心有大堪能性，甚至能轉化境相，於是對「心能轉境」有了強大的信念，由此而類推到散心位上，達成了同樣的結論。

定中影像：因緣生法

這是《解深密經》中的重要教證，很明顯地點出了「禪修者體會中的唯識」。當然，事情不會無可疑惑。先不要談散心位的境相了，我們來思考定心位境相的本質吧！

吾人或可承認，定中意識所現起的境相非真，它是行者用定心所遍現的影像（即便是般舟三昧成就時，佛可以到來，說話，答問，摩行者頂，這都不足

以證明其為「真實境相」)。但境相非真，這難道就足以達成「唯識無境」的結論嗎？若此影像以識為其本質，那麼，未入定境的人也有心識，為什麼就無法看到這樣的影像？還有，同是入定，但也只有修念佛觀成就者，才可現起清晰的佛像；若修其他觀門的人，雖有心識，只以修習時的所緣不同，也依然不見佛之影像。然則將影像之出現，歸因於「唯識所現」，是否已忽略了「有識未必就現」的事實了呢？是否已不自覺陷入了「識為終極真實」的自性見，而讓單純的一樁禪修中的認識活動，被嵌進了本體論的範疇？

顯然定中所現影像是「無識必然不現，可是有識未必就現」的因緣生法。識，只是影像現前的必要條件，卻不是唯一條件。定中影像現前，要由眾緣成就，而不可化約為「識現」的單一因素。這些「眾緣」，包括了修觀行者對禪觀的加功用行，行者對所修觀境的簡擇（是佛相而非不淨相等之簡擇），也包括了明師指導、善士提攜、道場護持、社會環境允許個人放下一切專心修行……種種的配合因素。這些因緣，只要一項不具足，都有可能致令行者無法於定中現起預期修觀的影像相。

然則，與其說那是「識所緣而唯識所現」的，還不如推出「眾緣成就，無自性空」的結論，豈不更周延地呈現著定中影像的本質！但這一步推向「唯識所現」，就一路滑向「三界唯心，萬法唯識」的思考模式之中，為唯識學的理論，建構了禪者十足自信的教證與理證了。

認識論→生命論→宇宙論

此外，定境中「唯識無境」之體會，縱使真確，但是否可以類推到散心位中呢？這又是一大問題。因為定心位與散心位還是有所不同的。定中影像，隨著禪者的主觀意願而現起或消逝；一旦行者從定境出來，這影像也就不見了。但散心位卻不同。在散心位之所見，可是不能隨主觀意願而出現或消失的。縱使眼前看到了某甲，等一下沒見到他，也並不表示某甲就從此消失了；心裡沒想到他，也不表示他就不存在了。這中間，定心所見與散心所見，似乎還有很大的落差，所以理論也就無法硬是等同類推，而須更加強理論，來填補這份落差了。也因此，唯識學者在談述「唯識無境」的時候，雖然將禪觀經驗當作「唯識無境」最堅固的教證，但是另外一方面，它也就開始探尋定中意識以外之「心」的性格了。

如上所述，不可能因為現在心裡沒有想到某甲，眼睛沒有看到某甲，某甲

這個人就平白無故地從地球上消失。倘若這樣，怎麼還能夠說此某甲是「唯識所現」的呢？於是，為了建構「散心位上所見也是唯識所現」的理論，瑜伽學者不但在「瑜伽禪觀」的基礎認識上，結合了「情緒分別」、「業力分別」、「依緣分別」之原理，而形構了認識論上的唯識學，也開始從生命論以探討心的本質——「細心相續、種習熏生」的唯識學。認識論往上探索到生命論，這就是印順導師所分析的：「約轉識能所成唯識」與「約本識因果成唯識」之雙軌。它們原是分頭進行探索的論題，卻在將瑜伽禪觀的結論擴推到散心位時，因理論的需要而被結合起來了。從這以後，唯識學跨出了生命論與認識論的範疇，正式探向宇宙論，追究根身所依之器界，認定它亦是源自阿賴耶識種子之所變現（眾生賴耶種子共變），故亦「唯識無境」。

散心位上如何證成「唯識無境」？這不是用「諸愚夫由顛倒覺，於諸影像，不能如實知唯是識」就能解釋的。吾人焉知「非顛倒覺」時就能確認是「唯識無境」呢？要知道：吾人心識，依於根身，緣於器界，產生種種業行的造作，又熏回來成為業的潛伏功能——姑名之為「種子」；此一心識與業的潛伏功能還是會待眾緣而現前（唯識學名為「從阿賴耶識種子生起現行」）。

於是，包括了轉識、根身與器界，這有的是由眾生各自的業力所感（唯識學名之為「種子生現行」），有的則是共業所感（唯識學名之為「阿賴耶識共變」）。經由吾人心識對善法或淨法的修習，亦可相對改造根身、境遇；經由眾人共同的善、淨業之增上力，也可使器界改觀。這樣的原理，原是探討到「心為主導性」的業感緣起，所可達成的共識，是上接根本佛法而「約本識因果成唯識」的生命論——彼此不同的只是：根本佛法但以心為根身與器界所形成的動力因，唯識學則擴而為質料因，將生命論擴大到宇宙論的層次了。但無論如何，這絕非「約轉識能所成唯識」的思考脈絡，不可能直接了當地以禪觀經驗擴散到散心體驗，就達成根身、器界唯識所現的結論。

定中意識是轉識之一，與阿賴耶識畢竟不是同一層次的心識，它只是「隨阿賴耶識俱轉」。換言之，阿賴耶識是更深層的生命中樞，而定中意識和散位意識，則屬次一層級的生命表現，但是唯識學者終於把它們編串在一起了。

如前所述，一般對於「唯識無境」學說的質疑是：散心位中所見，並不隨主觀意識而生成或消失。例如：在散心位，縱使現在沒看到桌子，心裡沒想到桌子，但桌子還是客觀存在。對於這樣的質疑，唯識學者的回答是：它還是唯識所現的。因為這個桌子的現前，雖然有待眾緣形成，而非主觀的第六識單獨

變現出來的，但是這些因緣，無論是親因緣還是增上緣，無一不是以心為主導性：木匠製作之動力因是心，桌子的材料——木頭源自於人的栽種，砍伐、割裁，運送等等，這些分工，也無一不是人心動力所灌注的成果。即便是木頭這個質料因，其樹木之生成，也還是眾生阿賴耶識種子之所共變的呢！

又如：某甲今生的報體，是某甲的識變現的，但這不是指現在的心一想，就立刻變現出今生如此或如彼的報身。某甲現在的心念現行之後，立刻熏成種子；其潛伏之種子一旦眾緣成就，當然會於未來某時現行。但是眼前的異熟果報，卻還是源於過去的業行。這是生命論上的唯識論。同樣的，吾人當前共處的環境，也是吾人共同的心念與業增上力所造成的；在唯識學，會把它名為「阿賴耶識種子共變」。共願與共業的強度與內容，就可能相對地決定了人文景觀乃至自然景觀的風貌。

因此，當唯識學想將定中影像唯識所現的原理，推到散心位上之時，不能忘卻的是「阿賴耶識種現熏生」的原理。倘若忘卻了這重要的一環，恐將維持在認識論的層次，圍繞著「現象與物自身」在打轉，徒然不斷辯證著「不可知」也無從檢驗的境相。

話說回來，前面所談的阿賴耶識種現熏生原理，是業感緣起的範疇，是「約本識因果成唯識」的問題；唯識無境，則是「約轉識能所成唯識」的問題。這兩個不同的論議範疇，竟被巧妙結合起來，這中間，倘若沒有禪師們瑜伽禪觀所產生的信念大力促成之，也是不可能的！

這兩軌的結合，除了來自瑜伽禪觀的體會之外，也與佛法所述「無明」和「覺智」有大關聯。佛法談無明，肯定了眾生的認知有一種根本的缺陷，這根本的缺陷，也就是我見、我愛、我慢、我癡恆共相應，亦即：眾生以自我為中心，向外輻射，產生了許多對於人、事、物的認知偏差、情意扭曲與處理過失；而無明相應的心，恆常主導著眾生的生死流轉，必待無明滅，則愛、取之業行滅，而覺智生，這才能達於涅槃還滅的境界。

因此，佛法的認識論，不純然地只是哲學上的思考、辯證，它既是認識論的範疇，又是生命論的範疇，二者原就是一體的呈現。在凡夫，此一體為「無明」；在聖者，此一體即「菩提」。

歷史圖像，生機展現

從這裡吾人可以知道：唯識學把這麼多散在部派各個範疇的論題銜接起來，成為自成完整體系的學說，自始至終，它有內在非常清楚的，源自根本佛法的理念，而不是隨隨便便胡亂抓來，勉為其難拼湊出來的一個大拼盤。所以逆推過來，吾人只要把上述幾大脈絡的思想銜接起來，這個在文獻上業已模糊了的歷史圖像，就可非常清晰而富有生機地展現在我們的眼前。

總之，從原始佛教到部派佛教，談到的無論是生命論還是認識論，是有情根身的正報還是器界的依報，都還只是傾向於以心為主導性，亦即以心為動力因，而有關色法的部分，它是不輕易地以心法作為質料因的。因此，就現象而言，吾人永不知其「物自身」之本質為何。

然而待到瑜伽禪觀的因素加入之後，瑜伽師的經驗訴諸經典，論師們也就大膽地再跨一步，將「心識」作為「物自身」的本質，一切「現象」的動力因與質料因了。這是一個很大膽的跨越。也因此，直到後來，唯識根本論典的《攝大乘論》之中，在辯證「三種雜染、世出世清淨非賴耶不成」時，還可以用大量的《阿含經》教證與豐富精彩的理證，作為成立「阿賴耶識」理論依據，論理綿綿密密，雄辯滔滔。

但是到了要證實「唯識無境」的時候，《攝大乘論》就無法援引大小乘共許的《阿含經》，而是改採大乘經（《華嚴經》、《解深密經》）以為教證了。以彼此不共許之經典以為教證，這又如何說服聲聞部派，與他們產生共識呢？

不但教證不夠普遍性，即連理證，也不如證成「阿賴耶識」那樣的強而有力，大部分的論證，還是就著業力分別、依緣分別與瑜伽禪觀的主題而加以發揮的。例如：就在援引上述兩則大乘經證之後，《攝大乘論》作了如下理證的分析：

即由此教，理亦顯現。所以者何？於定心中隨所觀見諸青瘀等所知影像，一切無別青瘀等事，但見自心。由此道理，菩薩於其一切識中，應可比知皆唯有識，無有境界。又於如是青瘀等中，非憶持識見所緣境現前住故；聞思所成二憶持識，亦以過去為所緣故，所現影像得成唯識。由此比量，菩薩雖未得真智覺，於唯識中應可比知。

此中以不淨觀所見的「青瘀等所知影像」為例，說明了定中影像只是自心所現。不但是當前修觀的憶持識觀見現所緣境，還有聞思所成的憶持識，也會就著過去所學不淨觀的教法，而對「青瘀等所知影像」有所認知。顯然，唯識無境，這是要靠修觀經驗而進一步「比知」（推理得知）的。

成就四智」之理論檢驗

我們再來看一段最重要的「唯識無境」之理證：

諸義現前分明顯示而非是有，云何可見？如世尊言：若諸菩薩成就四法，能隨悟入一切唯識都無有義。一者、成就相違識相智，如餓鬼旁生及諸天人，同於一事，見彼所識有差別故。二者、成就無所緣識現可得智，如過去、未來、夢、影緣中有所得故。三者、成就應離功用無顛倒智，如有義中能緣義識應無顛倒，不由功用知真實故。四者、成就三種勝智隨轉妙智，何等為三？一、得心自在一切菩薩，得靜慮者，隨勝解力諸義顯現。二、得奢摩他修法觀者，才作意時諸義顯現。三、已得無分別智者無分別智現在前時，一切諸義皆不顯現。由此所說三種勝智隨轉妙智，及前所說三種因緣，諸義無義道理成就。

茲就此中四法以檢驗之：

第一「成就相違識相智」，其實不過是「業力分別」的原理，如前已述，它只可達成「現象隨業而轉，物自身則不可知」的不可知論，但不足以達成「唯識無境」之論。

第二「成就無所緣識現可得智」，那也只是在探討「雖無真實所緣，識卻依然可以現起」的道理，這在聲聞部派中，早就有「緣無」的思想出現了，也算不得是「菩薩成就」的特義。但識可以「緣無」，並不必然可以推出「唯識無境」的結論，那只能拿來證明識的功能，而不足以證明境的本質。

到底是否可以「緣無」，諸學派看法不一。一、有部認為：所緣境必然是有，不可能緣到「無」法。二、經部認為：可以緣於「無」境。三、依空宗的看法，應是：有所緣，但所緣非實，緣生如幻。四、唯識學派：應有所緣，但所緣只是唯識所現，所以境相存在與否，不是所緣成就的要件。所以「成就無所緣識現可得智」還未必就能證明唯識無境呢！

第三「成就應離功用無顛倒智」：假使吾人所認識的竟然同解脫的聖者一樣，那豈不是不須加功用行，就可以有無顛倒之智慧，體證到的都是諸法實相了？但實際上並非如此，吾人所認識的都是虛妄的，都不出「遍計執」的範疇，吾人仍是生死凡夫，要具足無顛倒智，有待用功；只有聖者才能以無顛倒智體證實相。所以論主逆推之後作出結論：必須承認吾人所認識的境相非真。

問題在於：境相非真，並不能直接推出「其質料因為識」之結論。而凡夫所認識之不如實境相，即便勉強說是唯識所現，但也無法進一步證成「聖者所認識之諸法實相亦唯識變現」的結論呢！部派與中觀學者都可以共許「吾人仍是生死凡夫，要具足無顛倒智，有待用功；只有聖者才能以無顛倒智體證實相」之事實，但何以他們卻未達成「唯識無境」之結論？可見得此一論據並不必然可以證成「唯識」。

第四「成就三種勝智隨轉妙智」，成就了這三種殊勝的智慧，就能隨心自在地轉起所緣境相：

一、隨自在者智而轉：得心自在的菩薩和得靜慮的聲聞緣覺，隨其殊勝的義解，可以於定中現起影像，且影像隨心而自在變化。這就是勝解作意（假想觀），可透過習定以成就之。總之，修禪定時現起之影像（包括青瘀相、佛相等淨不淨相），是隨著心的勝解力而自在現起的。瑜伽行派即欲以此證成唯識：若外境是真實有的，為何可隨勝解力而自在變現？這是瑜珈禪觀中所所得到的結論，和《解深密經》中「分別瑜伽品」的教證、理證，是一脈相承的。

二、隨觀察者智而轉：得「奢摩他」修法觀者，已是修四念處中之「法念處」，不祇在觀影像，也在修苦、空、無常、無我等共相。才作意時，此諸共相義便顯現出來。可見這些教法的義相，也都是由修法觀者的心識所現起的。

三、隨無分別智而轉：得「無分別智」之菩薩，已到「能所雙泯」的見道位，那一剎那，已沒有能見智與所見如的對待。如果境界是真實的，為何在那時觀察不到境相之法？

以上三種勝智，皆與禪觀有關，所述皆是修持者的境界，禪觀心是如此的強大，可作假想觀、真實義觀乃至證得泯除能所之覺智。但是如前所述，縱算此諸觀智所緣確係唯心所現，又如何依此以推論到未作禪觀修持的凡夫身上，

來證明其散心所見境界，亦是唯識所現？還有，得「無分別智」時能所雙泯，如果以此推論所觀境界非實，又為何不可以依理類推，而達成「能觀智亦非實」的結論呢？

可見得：「若諸菩薩成就四法，能隨悟入一切唯識都無有義」，這樣的推論，理由還是不夠強固的。這一部分的落差，顯然是要由阿賴耶識理論來銜接了。

小結

至此，吾人可以回顧本章所述，作一結論。在部派分流的諸多論議中，與唯識學理之成立有關聯者：

一、細心相續：這是阿陀那識執受根身而結生相續之思想的萌芽。

二、種習熏生：這已是「業滅過去果報不失」之業感緣起的活潑詮釋；瑜伽行派就是由「熏習之所依處」的討論，而帶出了細心相續之阿賴耶識。這是生命論的唯識學將「細心相續」與「種習熏生」之雙軌論義，作了第一階段的結合。

三、境相非實：情緒分別、業力分別與依緣分別的理論，逐步朝向認識論上的唯識學邁進。

四、瑜伽禪觀：這原亦是依轉識能所（定中意識及其所生影像）而構築的——認識論上的唯識學，可以不牽涉到阿賴耶識的深層結構——非關本識因果的問題。但為了證成散心位亦唯識所現，於是涉入了阿賴耶識種習熏生的本識因果論，這一來，就將認識論與生命論朝向唯識學，作了第二階段的結合。

五、本識因果，原在說明生命之依持，如何可能跨越到宇宙論之層次，連器界境相也說成是阿賴耶識種子所生之現行法？這已是將阿賴耶識從「生命流轉還滅的中樞」跨越至「宇宙生成之質料因與動力因」了。這是細心、種習之論義與瑜伽禪觀之體會作了第三階段的結合之後，所跨越的一大步。

「唯識無境」的理論，就在這部派論議與瑜伽禪觀三階段的結合之中，完備地出現了；瑜伽行派終於脫離了聲聞部派，而成為與中觀學相互輝映的大乘

重要學派。

本文摘自昭慧法師著《初期唯識思想》。該書已於三月底發行，精裝380元。

詳洽「法界出版社」帳戶，郵撥帳號 / 15391324，或電話(02)25784742
begin_of_the_skype_highlighting (02)25784742
end_of_the_skype_highlighting，傳真(02)25702440
begin_of_the_skype_highlighting (02)25702440
end_of_the_skype_highlighting，查詢相關資訊。



本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 部派思想概論

doi:10.29665/HS.200104.0011

弘誓雙月刊, (50), 2001

作者/Author：釋悟殷

頁數/Page：99-110

出版日期/Publication Date：2001/04

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.200104.0011>



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



部派思想概論

釋悟殷

壹、前言

印度佛教的流傳，是從佛陀時代的「根本佛教」，和合一味的「原始佛教」，經「部派佛教」，發展到「大乘佛教」乃至「祕密大乘佛教」的。而「部派佛教」，正處於「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，是不容忽視的重要一環。

遺憾的是，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。因此，佛教界與學術界在探尋大乘佛教的淵源，考論大乘經典的來源時，出現了不少的推測與論證，也形成了「大乘是否佛說」的論諍。既然部派佛教是佛法發展到大乘佛教的中介，那麼，探討部派佛教思想，發掘大乘佛法與部派佛教思想的共通性，不但可以用思想史串連佛法發展到大乘佛教的過程，補足歷史的空白；同時，確認大乘思想淵源於部派思想，而部派佛教又是承續於世尊所說教法。那麼，「大乘是否佛說」，就不再是那麼嚴重的問題了。

然部派佛教在次第發展中形成，學派分化的次第，分裂的系譜，是眾說紛紜；學派在不斷分化而互相交流下，又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，釐清彼此錯綜複雜的關係，並不是一件容易的事。雖然如是，筆者以為：研讀部派佛教，還是有一根本原則：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，可說是研讀部派思想的捷徑；倘能掌握此一根本原則，那麼，不管論師們如何地橫說豎說，很多看似複雜的問題，都可迎刃而解。由此不僅可以發現：原來早在世尊時代，針對佛陀所說教法，佛弟子在行解上，已出現不同風格；同時還可以發現：佛教行者思考的模式，影響了學派的思想與風格、道次第的說明，以及未來佛教發展的傾向。另外，倘若我們順著佛教思想發展的自然傾向，去理解印度、中國佛教思想史，大乘三系乃至中國大乘八宗等，當可發現：原來無論是印度還是中國的宗派學說，都可溯源於這些基本脈絡。如此，要認識各時代各宗各派的思想學說，就不是那麼困難的事了！

貳、佛法的特質與實踐

佛法的特質，在於「緣起法」。由於緣起甚深，而有情又執著於我，「樂阿賴耶，欣阿賴耶，喜阿賴耶」，於緣起難見難了，故生死流轉而不得解脫。此如《雜阿含經》說：

為彼比丘說賢聖出世空相應緣起隨順法。所謂有是故是事有，是事有故是事起，所謂緣無明行，緣行識，……緣生老死、憂悲苦惱，如是如是純大苦聚集。乃至如是純大苦聚滅。……此甚深處，所謂緣起；倍復甚深、難見，所謂一切取離、愛盡、無欲、寂滅、涅槃。如此二法，謂有為、無為。有為者，若生、若住、若異、若滅。無為者，不生、不住、不異、不滅。（大正二 八三下）

由此佛教的特質——緣起法來說：從「此有故彼有，此生故彼生」的生死流轉（有為法）；到「此無故彼無，此滅故彼滅」的寂滅涅槃（無為法）。有為法，是生滅、有所造作的緣起法；無為法，是緣起甚深難見，離一切戲論的涅槃寂滅。有為與無為，都是在緣起法上來說，並非毫不相干的兩回事。因此，有情若能徹悟緣起，定能從煩惱荊棘之林到達清涼自在的解脫之園。

不過，如何才能到達解脫之園呢？佛陀開示佛弟子說：

云何無為法？謂貪欲永盡，瞋恚、愚痴永盡，一切煩惱永盡，是無為法。云何無為道跡？謂八聖道分，正見、正志、正語、正業、正命、正方便、正定，是名無為道跡。（大正二 二二四中）

這是說，行者依著無為道跡——「八聖道分」，就能從生死有為，到達一切煩惱永盡的無為（寂滅涅槃）。如此，八正道，是成佛必經之道：一切諸佛，由此而成佛；釋尊出世說法，亦唯以八正道為能通達解脫之園的「古仙人道」。因此，佛教的實踐性，即依緣起教法，以八正道為準則，從生死輪迴之此岸，到達解脫涅槃的彼岸。

本著佛法的特質及佛教的實踐性，佛教學派之所以急遽分化，最主要的原因，即是有一嚴重而又必須解決的問題：有情業果相續、生命緣起（輪迴）的問題。有情是五蘊和合——色心相依不離的，那麼，在「諸行無常、諸法無

我」的教說下，如何安立有情的業果相續、生命緣起呢？

佛陀時代，世尊說：「若有故作業，我說彼必受其報。……若不故作業，我說此不必受報」；又說：「有業報而無作者，此陰滅已，異陰相續」，「自作自覺，則墮常見；他作他覺，則墮斷見」。而有情由「無明覆，愛結繫，得此識身」；由「一切取離、愛盡、無欲、寂滅、涅槃」。亦即由佛法因緣論中的兩大理則——緣起支性（世間雜染的）與聖道支性（出世清淨的），就圓滿說明有情業果相續、生命緣起的問題了。

部派佛教時代，各部派的學者們，極力發揚自宗學說，各引理證及教證作為學理依據，終至異執紛紜，莫衷一是。不過，探尋各學派成立宗旨最主要的意趣，無不是著眼於佛教的實踐性——為說明、解決、建立有情業果相續、生命緣起的問題。此從學派諍論的主題，就透露出這個訊息了。

以下，擬以學派在探討諸法與時間的關係上所成立的「時間觀」，以及凡夫至聖者斷惑證真之「現觀次第」為引子，說明部派佛教的論師們，在緣起教法與實踐性的主軸下，發展出的不同路線，學派主要思想、修證次第，與學派間之錯綜關係，藉以說明研讀部派時的根本原則：學派思想在發展中完成，掌握學派思想分歧的重要脈絡，順著這些思想發展的自然傾向，去理解學派的論義。

參、時間觀與生命流轉、還滅之關係

部派佛教的時間觀，有兩大系統：三世實有和現在實有。之所以形成「三世有」和「現在有」，主要是時間本身就含有：從過去看到現在、再看到未來的「相續性」，以及從未來看到現在、再看到過去的「剎那性」。從剎那上分別假實，對於過去、未來是有是無的見解不同，就形成了三世實有或現在實有的異見。

一、依蘊立我與依心立我

三世實有論的代表，是說一切有部學系（犢子部及說轉部包括在內）。考有部成立三世實有的主要理由有五：自體（性）實有，有當果，識起必有所緣境，成就、不成就實有，以及一剎那不能二心並生。其中，「自性實有」，是有部安立三世實有最根本的信念；「有當果」，則是在因果論上考察，以成立

有情業果相續，可說是成立三世實有學說最主要的意趣。有部立足於三世實有（自性實有）的學理：「體時恆有，無增無減；但依作用，說有說無」；且由觀待過未而施設現在，離開過未不成現在。所以，諸法自體常住自性，沒有轉變可說；諸行剎那生滅亦無轉變差別：「說一切行皆剎那滅，定無少法能從前世轉至後世」。而在五蘊生滅相續和合上，建立「世俗補特伽羅」，作為有情前生後世的「移轉」依據。

主張現在實有的學派，是大眾部、分別說部（現在無為實有）及經部譬喻師（現在有為實有）。大眾部、分別說部成立現在實有論的學理是：如如不變的真如無為，是有為法的自性；依自性而起的作用，有生有滅，才是有為。過去未來依現在施設而安立，離開現在則無所謂過去未來。雖然「說一切行皆剎那滅，定無少法能從前世轉至後世」；但由於一剎那有前後二時，故諸行剎那生滅亦有轉變差別：「入胎為初，命終為後，色根大種皆有轉變，心心所法亦有轉變」：如是安立了有情的業果相續、生命緣起。

顯然地，在諸行無常、諸法無我，以及有情色心相依不離的聖教下，學派在解說有情業果相續上，發展出兩條路線：三世實有論者「依蘊立我」，現在實有論者「依心立我」。由此依蘊或依心的不同，影響了各學派的學說，也影響了大乘佛教安立有情業果相續的教說。

然而，探討三世實有論者「依蘊立我」——在五蘊和合的身心相續中，建立「世俗補特伽羅」的理論基礎，還是立本於「自性實有」的信念：「一切法各住自性」，是實物有，即實法我；因緣和合，由諸法現起的作用，是施設有，亦即假名我。諸法恆住自性，不增不減，故沒有轉變差別；諸法之作用剎那生滅，亦「定無少法能從前世轉至後世」。因此，在（不離法體的）諸法現起的作用和合相續上，假名安立為補特伽羅，作為有情生命的輪迴體。

而現在實有論者「依心立我」——在有情一心相續上，安立假名補特伽羅。其學理依據則是：在剎那生滅的心心所法上，別有一心相續不斷；亦即在六識外，別有細心相續不斷，是六識生起的所依，亦是有情生命緣起的中樞。

這樣，三世實有和現在實有論者，隨著時間觀念的不同，對於有情業果相續處的看法，也就出現了歧異；而導致學派對業果相續處看法不同的原因，還牽涉到彼此心識論與業力觀的異見。

二、時間觀與心識論及業力觀

有部的心識論，是心心所別體同時生。主張「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，它既不許二心俱起，也沒有在六識外建立細心，故「心不能自知」。由於剎那生滅就沒有轉變差別，心是剎那剎那生滅的，不能作為有情業果相續的安立處；唯有在諸法現起的作用相續上，才有連繫與轉變差別。因此，業果安立於假名的補特伽羅——五蘊生滅相續和合上。故而主張「異熟因及異熟果，俱通五蘊」，「〔心、心所外〕亦通諸色、不相應行」（大正二七 九六上|中），「思體外，別有身語二業自性」（大正二七 五八七上）：並不是只有思業及身語業感果，有情作業時，俱起的一切法——色、心、心所、不相應行，都是異熟因，都能招感異熟果報。

又，有部認為相續的業力，是由身語動作（表業）當下剎那引起的無表業——法處所攝色。那麼，在「無色界無色」、「無心定無心」的教說下，有部提出：「三界死生往來，或色續色，或色續無色，或無色續無色，或無色續色」（大正二七 四三二上）；「命根依二法轉：一、色，二、心。……生欲、色界起此〔滅盡〕定時，心雖斷而命根依色轉；生無色界，色雖斷而命根依心轉」（大正二七·七七九中）的主張。

有情死後，欲、色界的有情，必化生為中有身，作為死有與生有間的橋樑，因緣和合再轉世投生。由於「唯染污心能令有相續」，（大正二七 三〇九上），有情是藉由染污心識去投胎，故一般有情之中有，必從生門入胎；雖然「菩薩猶是異生，諸結未斷」（大正四九 一六中）——是凡夫菩薩，但菩薩已離顛倒，心無婬愛，能正知入胎、住胎、出胎，故菩薩是從右脅入胎（大正二七 三六三下）。

大眾、分別說部的心識論，也是心心所別體同時生。但主張「心能自知」，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（根本識），作為六識生起的所依。又主張一剎那心有前生後滅二時（「入胎為初，命終為後」，或「要得生有，方捨死有」），所以剎那生滅亦有轉變差別——「心心所法亦有轉變」，故有情業果相續安立於心法上。又大眾部說「唯心心所有異熟因及異熟果。」（大正二七 九六上）業力是心法，在有情是「色心相依不離」的教說下，自然會主張「無色界有色」，「無心定細心不滅」。又由於「心心所法亦有轉變」，故有情生命結束的剎那（「要得生有，方捨死有」），因緣和合，即由心識去轉世投生，無須假藉中有投胎。由於「一切菩

薩不起欲想、恚想、害想」(大正四九 一五下)——有聖者菩薩，故而主張生命緣起的問題。而學派業果相續處的安立，與其心識論、業力觀等，都有連帶關係。另外，不容忽視的是：時間觀與解脫論的關係。

三、時間觀與解脫論

透過修行而達到解脫自在，是佛弟子的目標。凡夫眾生一向是有漏的，從來沒有生起出世無漏心。那麼，最初的一念無漏心是如何而得的呢？三世實有論者，如有部，他們認為：清淨無漏法早已存在，只是還在未來而已，行者只要藉著現在有漏的加行善，把它引生出來即可。說轉部主張：「異生位中亦有聖法。」(大正四九 一七中)眾生現在就具足清淨無漏(潛在的)，這異生位中的無漏「聖法」，即是本有無漏種了。二世無體論者，如大眾部、分別論者，主張「心性本淨，客隨煩惱之所雜染，說為不淨」。此「心性本淨」，是有漏無漏的共通心性，就是無漏的根源。經部譬喻師，以「種子熏習」說明業果相續：「有漏心心所法為無漏種，而體非無漏」(大正二九 七一三上)，種子是新熏的，有漏將來可以轉成無漏。

不過，眾生既然本有無漏因，已具足無漏，何以還是凡夫而不是聖人？於是，清淨無漏早已存在(未現前)論者，必須建立實有「成就、不成就」(得、非得)，作為凡聖縛解的差別。而心性本淨論者，則以「客塵煩惱」——隨眠，作為凡聖之分野。有漏種子將轉成無漏論者，後來則發展為新熏與本有二說。然而，有部在三世實有上，又建立了「得與不得」(成就、不成就)，作為繫縛解脫的說明：凡夫善心現前，未有煩惱而煩惱未斷，此乃煩惱「得」隨逐不離；有學現起纏心，無學阿羅漢入滅盡定，彼等猶成就無漏，此乃煩惱「得」不成就。也就由此，其心目中的阿羅漢還會現起煩惱退。大眾、分別論者則認為，凡夫現起善心，煩惱雖未現前，但有與心不相應的「隨眠」存在，隨眠雖是「客塵」，但是無始以來就有，故還是本具的「俱生我執」，其微細部分，即是阿羅漢所不斷的習氣。

由此，學派成立的時間觀，實與各宗建立的凡聖分野、繫縛解脫——流轉論與還滅論都有關聯。

肆、時間觀與認識論

另外，學派的時間觀，亦與認識論有關。如有部成立三世實有論的理由之

一，即是從認識論考察：如觀貪不善根，是觀過去、未來，還是現在？有部認為：一定是觀過去、未來的貪。若觀現在，則同時有能觀、所觀，那是一時二心並生了；而一有情身一時不可能二心並生。又，既然過未都是所觀的對象，可見過未是實有的（大正二六 五三一上|中）。又識的生起，必須有二緣：所依根，所緣境。識的生起必有所緣境，境是識生起的所緣緣，若過去、未來非實有，則識不得生起。這是從認識上考察，認為認識必要有實在對象，而成立三世實有論了。

然過未體無、現在無為實有論者卻說：有情「有於一時二心並起，道與煩惱容俱現前」（大正四九 一六上）。又說「有無所緣心」，如「緣過去和未來」（大正二六 五三五上）。過去、未來非實有，卻能成為所緣，可見所緣不一定要實有。如此，一剎那是否二心並起（前文已說，茲略），及「無」（沒有）的是否可以成為認識？是學派中重要的思想諍論。

而此諍論的背後，尚牽涉到學派對於假實的認知差異。如有部以三世實有（一切法恆住自性）的立場，認為見聞覺知的外境（如人），雖是五蘊和合的假法，但一一蘊是真實的，故所緣境是實有。所緣非實有論者，卻直從所緣境是和合施設的假法上，說所緣境非實。二者的不同，在於：是否專從所緣境上判斷其假實（有無）。

此中，值得注意的是：所緣實有論者，推論到所緣境內在所依托的實在體上，承認它是「有」；而錯亂顛倒的認識，還是承認它是「沒有」的。如夢中見人頭上生角，那是異處見人，異處見角，夢中昏亂見在一處，故錯誤是內心造成的（大正二七 一九四中）。雖然如是，但頭與角是實有的，還是有它實在所依。不過，由於認為錯亂行相是內心造成的，未直接建立在所緣境上，故後來終於走上了唯心論。

而所緣非實有論者認為，「無」（非實有）可以成為所緣（外境非實），進而形成了「有染與無染，境不決定」（大正二七 二八八中）的思想。這種從有情主觀心理——煩惱繫縛的厚薄程度，去說明外在境界的不真實，是境空心有——唯心論的先驅思想。另一方面，無（非實有）可以成為所緣，錯誤在所緣境上就可直接安立，不必建立在內心上。那麼，它也不一定要走上唯心。如此，顯示了學派思想的發展傾向，是多方面而又錯綜複雜的交流。從認識論考察，以建立時間觀，學派出現了所緣境實非實（及一剎那是否二心並起）之諍；此外，境（所緣境）實非實之諍，主要在於是否專從所緣境上判斷其有

無。由此，不僅形成了學派的空有之諍，亦影響了學派發展之傾向——唯心論的發展。

伍、修道次第與學派思想、風格之關係

稟承佛陀的緣起教法，依尋著古仙人道跡——八正道，即可以從凡夫地到達究竟的佛地。此從凡夫到成佛的修證大道，由於佛弟子的根性不同，入手處也就不同，於是形成了不同的修道次第。此如部派佛教時代，學派的現觀次第，就出現了頓觀四諦的「見滅得道」、漸觀四諦的「見苦得道」，以及雙取二說的折衷學派。雖然如是，但必須肯定的是：每一學派的修道次第，都是有所稟承，必經由師資傳授及古來大德的修行經驗，才能成立一條修證的大道。因此，學派成立的現觀次第，必然地與其學派思想、學派風格，都有密切的連帶關係。以下，只以「學派之現觀次第、菩薩思想及學派風格」部分，作一簡單說明。

一、現觀次第與學派思想之關係

有部是次第見諦學派，主張「四聖諦漸現觀」，是「若已得入正性離生，十五心頃說名行向，第十六心說名住果」，以及「四沙門果非定漸得」論者：主「十五心見道」，以「正性離生」——見道分凡聖。隨著行者斷除了多少的欲界煩惱，而有漸證初果，或直證二果，乃至直證三果的差別。因此，「異生能斷欲貪瞋恚」（大正四九 一六中），「異生能斷欲界，乃至無所有處見修所斷煩惱，唯除有頂」（大正二七 四六五上）。如此一來，有部的菩薩觀：「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」；「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」；「菩薩先離無所有處染，後依第四靜慮入正性離生」，「以三十四心剎那證得無上正等菩提」等，都根源於有部斷惑證真的修道次第了。又由於「若先已入正性離生，依世俗道有證一來及不還果」，故有部認為由「世俗道」斷煩惱證得的二果、三果是會退的。

大眾部是一心見諦學派，主張「以一剎那現觀邊智，遍知四諦諸相差別」（大正四九 一五下），在（相當於有部的）世第一法位的世俗智上，對四諦已分別思辨，用過一番功夫了。所以見道時，只集中觀一滅諦，一旦如實智生，證入滅諦的空寂性，就能四諦皆了。因此，稱為「頓現觀」，或說「見滅得道」，或說是「見空得道」者。如此，大眾部在見道前之法住位、決定位，

已經成為聖者。那麼，大眾部與有部的凡聖分水嶺就有所不同。

既然菩薩「由迦葉佛之教語入決定」，故「一切菩薩不起欲想、恚想、害想；菩薩為欲饒益有情，願生惡趣，隨意能往」。由於現觀次第是「見滅得道」，菩薩是隨願力去惡趣度化眾生——「願生惡趣，隨意能往」，故在厭離氣氛濃郁的時代，推動大乘菩薩道興起的主要動力——「有滅涅槃知見」而不證阿羅漢者，與大眾部的關係特別密切。

而有部的菩薩是異生，經三大阿僧祇劫修行，還可能隨業力而墮落，就不易形成大乘菩薩道的思想了。不過，三事和合入母胎（母身是時調適，父母交愛和合，健達縛正現在前），倘若菩薩是聖者，已不起「欲想、恚想、害想」了，何以最後身菩薩（如釋迦菩薩）還從兜率天下來人間，轉世投生，乃至娶妻生子呢？主張有聖者菩薩者，自然會說「不染污心亦令有相續」；同理，以為菩薩猶是異生者，必然會主張「唯染污心能令有相續」了。

二、修道次第與學派風格

有部主張「四沙門果非定漸得」，行者的斷煩惱證解脫，有漸次證果與超次證果的差別。又以見道（正性離生）分凡聖，主十五心見道，因此，「異生能斷欲貪瞋恚」，「異生能斷欲界乃至無所有處見修所斷煩惱，唯除有頂」。異生之所以能斷煩惱，那是「世俗道」能斷結故，亦即異生能以修道、以世俗道斷三界見、修所斷煩惱（除非想非非想處）。

異生未有聖無漏慧，何以能斷三界見、修所斷煩惱呢？此從其主張「有諸外道能得五通」（大正四九 一六中），及非撥分別論者的「齊首補特伽羅論」，即透露出訊息了。原來，有部論師是重定的學派，必依四禪、三無色定引發的無漏慧，才能斷煩惱；發通必須得四根本靜慮，外道能得五通，卻未有無漏慧。有部純從世俗的立場看待「定」，故在三增上學中，是重定學派，且是定慧差別論者。

而大眾部、分別論者（化地部）及譬喻師，是重慧的學派，認為「聖慧見法斷者，是名真斷」（大正二七 二六四中），異生未有聖無漏慧，所以「異生不斷欲貪瞋恚」。而且，「慧闕無靜慮，靜慮闕無慧」（大正二七 六九三中），故「無諸外道能得五通」（大正四九 一七上）；因為「有諸煩惱不依定滅」（大正二七 三一〇下），故主「亦有齊首補特伽羅」（大正四九 一

七上)。如此，顯然地彼是重慧而又能把握空慧次第禪定化的學派。又，由於重慧，又主張「聖道支性無為」，「沙門果無為」，唱「由福故得聖道，道不可修，道不可壞」，則道體真常、本有之思想已呼之欲出矣！

三、小結

以上簡單說明了學派的修道次第，與學派思想、學派風格間的互動關係。由此說明了一件事實：部派的現觀次第容有不同，但每一學派的現觀次第，與其學派思想、學派風格都息息相關。而部派的現觀次第、思想與風格，又影響了未來佛教思想的發展傾向。由此，也說明了部派佛教在佛教發展史上的重要性。

陸、結論

部派佛教，是佛法跨越到大乘佛法的中介站，具有承先啟後的重要性。雖然部派的異義無邊，彼此關係又錯綜複雜，但是只要確認部派思想是在發展中完成的，掌握學派重要思想的分歧點，順著這些自然的發展趨勢，就能發現部派思想的發展中，自然形成的二條發展路線：依蘊立我與依心立我。而這二條發展路線，在大乘佛教中又起了融合的現象。

所以，想要了解異義無邊的部派思想，首先必須確認：佛教的發展與學派的分化，最主要的原因，就是為了說明有情業果相續、生命緣起的問題。以此問題為基點，發掘學派分歧的重要思想，順著這些思想發展的自然傾向，來看待各時代各學派成立的宗義學說，就不容易被學派的無邊異義所困惑，也不致於漂流佛法大海外而找不著歸路。

在學派的無邊異義中，筆者以為：各學派安立時間觀最根本的學理依據，是值得重視的關鍵所在。如三世實有的有部，立足於「自性實有」上，以法體與作用來成立宗義；大眾、分別說部則以「有為法體是無為」（有為法的自性是真如、無為），以理事義來建立學說。如此，表象上安立了自宗的時間觀，但深層的意趣，卻是巧妙地解決了有情業果相續、生命流轉乃至修道解脫等問題了。

簡單的說，有情是色心和合相依不離的，在諸行無常、諸法無我的教說中，為說明有情業果相續的安立，學派中發展出兩條路線：

一、三世實有論者，「依蘊立我」。如有部認為：法體恆有不增不減，作用剎那生滅，心也剎那生滅，三者都沒有轉變差別可言，故而在五蘊和合的相續上建立「世俗補特伽羅」，作為前生後世的「移轉」。其異熟因果，俱通五蘊；業力是無表業（法處所攝色）；「唯欲色界定有中有」。由於依蘊（色，受、想、行、識——心）立我，在「無色界無色，無心定無心」的教說下，自然會說「命根依二法轉：一、色，二、心。……生欲色界起此〔滅盡〕定時，心雖斷而命根依色轉；生無色界，色雖斷而命根依心轉」。

二、現在實有論者，「依心立我」。如大眾、分別說部認為：一剎那有前後二時，剎那生滅亦有轉變差別（心心所法亦有轉變），且心是「一心相續」的。故「唯心心所，有異熟因及異熟果」；業力是心法。由於依心立我，必然會主張「無色界有色，無心定細心不滅」；有情死時，「要得生有，方捨死有」，故「定無中有」去轉世投生。

如此，順著學派「依蘊」或「依心」立我思想發展之自然傾向，來看部派佛教的分化與融合，就可一目了然了。如有部譬喻師，在西元二、三世紀間，脫離有部，獨立為經部譬喻師學派。《大毘婆沙論》時代的有部譬喻師，雖然還是三世實有論者，也贊同中有身，但它唱道「世體是常」，「三有為相非一剎那」，「心心所法前後起」，「無實表無表業」，「無法處所攝色」，都異於有部論師，而最重要的關鍵是，譬喻師說「離思無異熟因，離受無異熟果」，「身語意業皆是一思」——有情業因果安放於心法上，大同於大眾、分別說部的主張，所以它與有部論師分道揚鑣是極自然的事了。

不過，值得注意的是：有部譬喻師或經部譬喻師，都是在北印有部的大本營裡發展出來的。雖然經部已改採現在實有的「種子熏習」說，主張蘊處是假，唯「界」的因果諸行是實；但是，「界」是自相不失，是一一法最小的質素。這樣，經部還是承續著有部「自性實有」及「假必依實」的根本信念。進而北方瑜伽師立本於有部思想，取入經部現在實有和種子熏習說，而大成唯識學說。經部的「界」（種子），在唯識學上，就是實有依他的「離言自性」。如此，唯識學者也還留存著有部「自性實有」及「假必依實」的思想遺痕。

又有部譬喻師依心立我；經部譬喻師的種子所依，其本義是心心相續；但一類經為量者以細心相續為種子所依，就發展到唯識學的「阿賴耶識」說——依心識立我了。而依蘊立我的犢子部，其「依蘊處界假施設名」（大正四九

一六下。即「不可說我」)，與大眾、分別說部的「一心」相續，在大乘佛教結合，成如來藏學說——依真常心立我。而且，三世實有「體實恆有，無增無減；但依作用，說有說無」，與「不變隨緣，隨緣不變」學說有關；而現在無為實有「有為法體是無為」，則與「如來藏緣起」亦有莫大關係；二者推論到最後，也都有恆常的傾向。如此，印度大乘佛教的唯識與如來藏學派，都帶有「真常」、「唯心」的性格，不是沒有原因的。

另外，還有一個嚴肅的問題：最初一念無漏如何而得？有部本著三世實有的信念，主張未來無漏已經具足，只是未現前而已；大眾、分別說部主張「心性本淨」為無漏因；經部是有漏為無漏種；唯識學則出現本有、新熏，或本有新熏合說；如來藏學者則主張自性清淨心。如此去看待中國的學派：地論師主張阿梨耶識是真妄和合而偏於真（南道偏於真，後會歸於華嚴宗；北道偏於妄，後則會於攝論宗）；攝論師主張阿梨耶識真妄和合而偏於妄；天臺主「性具思想」——闡提不斷善，諸佛不斷惡；華嚴唱「性起法門」——真如本性現起一切。這些學派詮釋的方式容有不同，但還是本於佛教的實踐性：說明有關有情業果相續、生命緣起、修道解脫等重要問題。

本文摘自悟殷法師著《部派佛教系列（上編）實相、業果篇》。該書已於三月底發行，精裝450元。

詳洽「法界出版社」帳戶，郵撥帳號 / 15391324，或電話(02)25784742

begin_of_the_skype_highlighting (02)25784742

end_of_the_skype_highlighting · 傳真(02)25702440

begin_of_the_skype_highlighting (02)25702440

end_of_the_skype_highlighting · 查詢相關資訊。

原連載於本院訊中之悟殷法師大作〈論師的時間觀〉，因已於本次出書，本期起停止轉載，意者敬請直接閱讀《部派佛教系列（上編） 稜皇g、業果篇》。

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 台灣當代人間佛教思想家第三場論文研討會發言紀錄

doi:10.29665/HS.200104.0012

弘誓雙月刊, (50), 2001

作者/Author：江燦騰

頁數/Page：111-121

出版日期/Publication Date：2001/04

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.200104.0012>



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



台灣當代人間佛教思想家

第三場論文研討會發言紀錄

主講人：江燦騰老師

回應人：楊惠南教授

紀 錄：清度法師

剛剛藍吉富老師讚嘆性廣法師這本改寫自碩士論文的著作，接近博士論文程度，我想再補充的一點是：在短短四個月內可以使一篇碩士論文搖身一變而為博士論文的教練就是一區區在下。……

其次，我必須說，雖然以前人家都說我在批評印老，使我成為眾矢之的。但大會這次要舉辦印老人間佛教思想研討會，我仍想我可以參加。

只是，原先我是計畫把我的新書，加在昭慧法師等人的三本著作後面，成了第四本，卻又考慮有人會認為祝壽有「四」字可能不吉祥，所以我就拿到新文豐去另外出版。這就是本書《當代臺灣人間佛教思想家》的出版緣起。

但，大會的主題既然是「第二屆人間佛教薪火相傳」，這也意味著我除了交代原有的相關問題以外，應加進其他新的東西才行。所以，在本書中，我又加了兩樣新的東西：第一種可能是各位在其他著作中從未見過的——即印順導師回我的三封信之原稿書影。不過，其中有兩封是他自己親筆寫的，另一封是明聖法師代筆的。他親筆的兩封回信，談的都是修行上的關鍵問題，大家可以自己看。這信上是他九十歲時的字跡，還很端正，但現在他已九十六歲，寫字手會發抖，沒辦法寫得像以前那樣端正、清麗了。

本書另外一種重要的新資料，就是我這本新書的後面第十五章，整章文長差不多有六萬字，這是六年前昭慧法師應邀於清華大學「兩性工作室」所作的一場〈臺灣比丘尼的出家經驗與社會關懷〉演講和討論的完整報告。我記得那一天（一九九五年四月廿日）的發表情形和精彩無比的討論內容，都稱得上是現代臺灣比丘尼研究史上的劃時代事件。因為當天會場上，不但全臺最麻辣的女性研究者都齊聚一堂，並且所問的各種問題也是尖銳而赤裸裸的問法，其內

容涉及到昭慧法師內心世界的所有問題。

我敢說，在此之前，我們很少看到任何一個臺灣佛教界的女性修行者，有勇氣來面對現代臺灣學界的精英知識分子做類似這樣深刻的質疑和解剖。特別是昭慧法師在這方面又最有代表性的，所以這篇報告的草稿和相關內容，後來甚至成為包括李玉珍等人在從事臺灣佛教比丘尼博士論文研究的重要參考資料。換言之，它實際上已對當代臺灣學界造成一定的衝擊和深刻影響了！

不過，本書的內容，除了上述的兩種新資料之外，大概還可分三大部分，並且份量也是很可觀的。第一部份是我對印老思想的評價，第二部份是我對他的研究，第三部分則是對印老做學理上的批評。所以，我的書中是有肯定也有批評的。

可是，儘管有批評，卻是基於學理的商榷所提出的，與惡意的攻擊無關。請不要再誤解我好嗎？

以上我們已對書中的內容作了大概的說明。現在我們要回到一個問題點上：即臺灣當代的人間佛教思想，是怎樣開始的？坦白說，是和我個人的率先研究有關。只是此一過程，若不說明，大家可能不會認同。可是，我為何會最先研究呢？

其實，就我個人對印老的研究來說，時間是在一九八六年（就是我進臺大歷史研究所的第二年），但在此之前，我並不認識印順導師這個人。

問題在於，當我一開始要研究，我就注意到一些所謂印順導師的研究者，甚至包括曾多年追隨他的學生和一些弟子，實際上對印順導師的「人間佛教思想」並不是很理解的。而我之所以會有如此發現，是當時有幾個難得機緣恰好促成了我的此一觀點的提出。

各位須知，在一九八六年，當我正要開始理解印順導師的人間佛教思想之時，剛好在那一年有幾本書，同時出現了。

其中最重要的第一本，就是藍吉富先生主編的《印順導師的思想與學問》一書，這本書的確是在印老八十歲以前學界所寫有關他的思想研究的最重要著作，因為此書幾已涵括了當時重要學者及其門徒所寫有關他的思想與學問的二

十篇文章。但在所有這些文章裡面，只有一篇談到人生佛教與人間佛教，作者是在福嚴隨印老修學過的修嚴法師。可是，他寫了好幾萬字來論證的結果，竟然是「人生佛教與人間佛教是一樣的」。換言之，他認為印老的人間佛教思想，受太虛大師的啟發，因此兩者是性質相同的。他居然沒有發現：印老本人最反對的就是這種講法！所以，我當時的驚訝，真是難以形容。

而我當時所以會大不以為然，是因幾乎在同一時間，我又看到三樣相關的著作。首先，我是在那一年，因為有印老的第一本書《印度之佛教》的再版，我先讀到序，心中頗有所感，再看到第二章，立刻就發覺修嚴法師的說法是不對的。接著在那一年印老的《法海微波》一書也出版了，我讀了之後，更證明修嚴法師的說法是錯的。但，更關鍵的是，楊惠南教授在那一年也出版他編寫的《當代學人談佛教》一書。而其中有一篇，題為〈中國佛教的由興至衰及其未來的展望〉，這是一九八〇年郭忠生與楊惠南先生至華雨精舍訪問導師，導師在訪談中清楚談到他與太虛是不同的，並且特別指出不同之處，就是他的人間佛教思想與太虛的人生佛教思想有本質上的差異。我當時看了之後，便得出一個結論，即：印順導師的門徒不一定認識印順導師。

然後，我接著便根據這樣的想法，開始醞釀一篇後來反應相當不錯的研究論文，即〈當代臺灣人間淨土思想的新動向〉這篇，在「東方宗教討論會」的第二屆（一九八七年九月）年會上發表；而當時講評者即是今天在座的楊惠南教授，並從此展開日後我和他彼此之間對此問題思考的長期辯證發展的互動關係。

起初，他認為我當天所發表的論文在前面的部分是讚美得很好，但對我在論文後面針對印老思想的部分所作的批評他則不以為然。於是，他決定把爭論的問題點擴大，在隔年撰出並公開發表他的著名論文，即〈臺灣佛教的出世性格與派系之爭〉一文，因而掀開了整個問題。並且從那時起有三年時間，人間佛教的思想問題，便在臺灣佛教界開始被關注和慢慢被接受了。

而當時之所以會變成關注焦點，是因為當時整個台灣社會在解嚴前後，已在開展各種社會運動。可是，臺灣佛教界在初期的反應其實是既保守又謹慎的！

事實上，在此一階段之前，雖已有台灣基督長老教會介入當時的政治運動，並擁有了作為運動指導的解放神學理念（※儘管只是綱領式的口號和宣

言)，可是相對於臺灣佛教界當時的整個保守派而言，由於他們都不是革命家，所以一時之間彼等似乎並不需要任何理論。所以我們若回顧當時的發展狀況，即可發現：儘管在當時臺灣佛教界雖也有個人或個別小團體曾參與了一些社會運動，但在一九八八年以前，卻根本沒有一個屬於臺灣佛教界本身所共同的行動綱領。

而有關這一點，最具體的例子，可由藍吉富先生在一九八九年，將印順導師在此年所寫的一本《契理契機的人間佛教》的這本小冊子，送給來臺參加學術會議的中國佛教史專家鎌田茂雄教授及其有訝異反應的這件事來說明。鎌田茂雄教授對臺灣的佛教界並不陌生，因他過去已曾幾度來臺調查臺灣佛教和參與相關的學術活動，可是看到印老的書名是《契理契機的人間佛教》後，居然疑惑地問道：「難道佛教還有非『人間』的嗎？」當然，這也可能是因為在日文，「人間」即是「人類」，所以他才有此一問。

但這正好說明，連他這樣的專家，都還不知道當時臺灣佛教已面臨一個新的轉折，並且已開始提出的一個新觀念，也就是關於「人間佛教」這個觀念。

所以，我們可以說，有關「人間佛教」這個觀念，能在當時的臺灣佛教環境中從醞釀到出現，其實是有它的時代背景和逐漸發展的過程。也因此，我們在認知上，千萬不能很理所當然地就認為：是由於印順導師在幾十年前已曾提過，然後臺灣佛教界就自動地在解除戒嚴前後將它流行起來。這就是我必須在此有所澄清的關鍵點之一。否則，便難以解釋：何以在一九八六年以前，連印老的學生都很少提到他的「人間佛教」思想，並且縱使提到也是誤解其原意的這一鐵的事實。

再者，順著上述的說明脈絡，在有關它的時代意義方面，我們還應注意到以下情況：本來，我也知道今天臺灣佛教界每次談人間佛教問題，通常都會很自然地就回到太虛、印老他們早期所寫的一些相關的文章；可是，包括宏印法師早期所寫的專門介紹如何讀印老《妙雲集》的小冊子在內，我們從頭到尾也沒有看到他提到「人間佛教」就能代表印老的一生思想。

但，在事實上，是我本人首先根據印老的大量著作，歸納其精髓，將「人間佛教」的命題當作是印老一個思想的主軸（※見拙著〈當代臺灣淨土思想新動向〉一文）；而他自己也同意這一點，並且也是直到他八十歲以後才出現的事。否則他的《契理契機的人間佛教》一書，不會直到一九八九年才正式出

版。同時印老本人亦不曾否認，是因為有人根據他的早期說法重新加以提出，並將「人間佛教思想」即定位為他的整個佛教思想的主軸，然後我們在今天他的九十六歲時，看到它已實際成為當代臺灣佛教思想的主流。

並且，在一九八九年，也就是導師出版他的《契理契機的人間佛教》這同一年，我正好也出版我的第一本相關的專書，那就是《人間淨土的追尋》；換句話說，有關這個思想問題，其實我和楊教授已把它當作臺灣佛教學術的新課題，並經過快三年了，所以我的書才直接定名為《人間淨土的追尋》。

當然，在一九八九年九月星雲法師也出版了他的《如何建設人間的佛教》，並且他也於隔年在高雄佛光山擴大舉辦了「人間佛教學術會議」（1990年）。同時，在座楊惠南、游祥洲兩位先生，也在同一年將臺灣人間佛教的思想訊息帶到香港；但兩人所寫人間佛教有個很大的不同點：前者會特別注意到太虛與印老的不同，而後者並未特別提它。所以在會議之後，大陸的方立天教授特別驚訝臺灣學者為何會特別注意此太虛、印老的差異點？但也可以了解，在一九九〇年以前，這方面的問題在大陸還是很陌生的。可是在一九九〇年以後，我們看大陸上一再標榜他們趙樸初的人間佛教思想，但我敢說，這其實就是跟著我們臺灣學者的路子而提出的。

由於時間不多，我現在只能將相關的發展狀況談到這裡。接著，我希望用一點時間，把當代臺灣「人間佛教」的思想特徵，以及它在思想上可以發展的幾個值得重視的部分，約略加以說明：

甲、目前雖然臺灣學界討論人間佛教的很多，但大家在認知上是有差異的，而我個人覺得當代臺灣「人間佛教」第一個特徵是：人間佛教不等於現代化。儘管在一九八六年以後臺灣各種的社會運動中，有關現代化的問題被討論的很多，但「人間佛教」的核心思想，並不能等於現代化。此因「人間佛教」是涉及到整個佛教對人類和生態的關懷，簡言之，就是對出於對整體佛教正法的抉擇而提出的詮釋概念，也是它在思想上必然的發展。所以它的形式和意義，重點並不在現代化，而是有關整體佛教正法思想的觀念釐定。

乙、有關當代臺灣「人間佛教」的論述，當然也包括太虛與印老的差異，並且這個差異的釐清，甚至也包括對外教的批判；但人間佛教也不僅僅等於對外教或對教內的思想批判。比如在這期間，楊惠南教授也寫了《佛教思想新論》一書，他在書中整個觀點就是用印老的中觀思想來批判如來藏的思想，但

其中沒有任何一篇曾談到「人間佛教」的問題。亦即，即使批判到如來藏，也不等於意識到人間佛教問題。但人間佛教也不必然排斥現代化。這就是我們在實際的發展脈絡中，所看到的它的真正面向及其內涵。

丙、歸納以上的看法之後，我目前得出的結論是這樣：

(一) 當代臺灣「人間佛教」的思想，目前在哲理上、思辯上較有意義的，是由楊惠南教授所提出的幾個問題點。第一，心跟境的問題。楊惠南教授認為心跟境同等重要及有互動的。因此他曾就「普渡」與「別渡」的問題，公開為文批判了當代臺灣主張「預約人間淨土」與「心靈環保」的兩大佛教團體的理念和相關作為。第二，「人間佛教」思想所涉及的人本問題——即人的關懷，原是佛法經抉擇後對人的關鍵性地位所做的揭示。但在他批評「別渡」的同時，我們對於人間佛教是否為「別渡」？是否為有限性的（※因其主張在「六道」之中以「人」為主的）？這在哲理思辯上要如何去解決？這是一個問題。

另外「人間佛教」對此岸的問題很重視，所以從理論上來講，就不必考慮到彼岸問題。但，這是否也意味著它的主張，是與傳統佛教有斷裂的？因此，有關這個問題，我們想請楊惠南教授來為我們解決。亦即，到底他個人今後有關「人間佛教」的場所哲學，所要建構的理論內涵究竟又是什麼？

(二)、另外，兩個比較有意義的「人間佛教」課題，是在實踐方面：一是禪法方面的體系建立和如何付諸實踐的問題。本來，有關這個問題，從印老到性廣法師的這個傳承，實際上已存在，只是如何去建構和加以實踐的問題；但我們可以期待它，是因為性廣法師已完成了她的理論建構，今後在此問題上，其實只是進一步加以推廣和實踐而已！

至於另一個重要的理論發展，就是關於佛教女性的平權問題。但，包括今天撕下〈八敬法〉這個大動作在內，在整個佛教的傳播史上，都是屬於一個非常艱鉅的革命性大問題。我個人當然很肯定今天昭慧法師的非凡行為，但對於傳統汙辱比丘尼的其他戒條，也應該繼續革命，以完成它的歷史大業。所我們期待下一次，昭慧法師能將她的相關律學著作統整成「人間佛教的律學思想」，以嘉惠當代的整體臺灣佛教界。我今天的報告，就到這裡，敬請指教！

回應人楊惠南老師：

各位法師、在座大德、主席、還有我們可敬又可畏的江先生：

很高興、很榮幸地來參加這場座談會，雖然實在有點怕怕的；但還是蠻高興的。也很高興我事先拜讀了——但由於時間太趕，只有一個禮拜時間，我略略翻了一下江先生的大作《當代臺灣人間佛教思想家——以印順導師為中心的薪火相傳研究論文集》。他剛才一開頭幫他的書推銷了一下，我也幫他推銷一下；我覺得這是一本好書。第一輯有四章，大概簡略地介紹印老的思想與生平；第二輯從第五章到第八章，是以《淨土新論》——早期在臺灣引起爭議的一本書，來討論印老的淨土思想。第三輯第九章到十二章，基本上是他一些回辯的文章、雜文。然後第四輯之後，名為「後繼有人」，總共有三章；前兩章是序文，第十五章篇幅佔了相當大的一部分。這本書雖然並不都環繞在印老身上，但基本上都與印老有關；這是他的大作。

今天他口頭報告的都out of the book，超出他著作的範圍之外。還好我很緊張，所以事先連絡一下；他稍微透露一點，雖然沒有完全透露他今天要說什麼。所以我也略有準備，因此我願意就他的問題，提出個人的一些回應，比如說心靈環保的問題，普渡與別渡的問題。至於說性廣法師的禪法問題，昭慧法師的女性問題；這個我外行，在座兩位會更適合來回應。

心靈環保的問題，基本上我有個看法：人是緣起的動物。其實不只人，任何一草、一木、一石都是緣起的；這是基本的佛法，佛教徒基本的信念。實際上我們去觀察、思維，的確也是如此。人與人之間如此，人與大自然之間也是如此；是息息相關的，一種互動的、彼此交流的狀況。彼此是不可分割的一體；那種彼此的分隔，只不過是一種錯覺而已。實際上我們是離不開所有土地、人或其他眾生的。

基於這樣的一個觀點，我們說只有我們的心淨，國土淨；而別人都在煩惱，都在受苦當中，整個大地都被污染了。你可以心淨，躲在自己的廟裡、高樓大廈裡，而感到心淨；我是覺得很懷疑。可能可以做到部份心淨，但那種心淨我想不是徹底的，像佛那樣徹底的一種心淨。很多不是信佛教的人都說，佛的最大執著就是要普渡眾生。現在想來也的確如此，他的最大執著，就是最放不下心的一件事情，也就是還有很多人沒有被渡。這是佛最大的執著，現在想起來我也同意。雖然「執著」這個詞用得不是很恰當，但這個看法基本上是對的。因為只有把全部的人都渡完，他才能徹底、真正的成佛。這是個人的基本

觀念。

至於要如何來達到這個目的？「普渡」這個概念來自於佛經，原意是要普渡眾生，所有眾生我都要渡。問題是在「人間佛教」的理念之下，我們時間有限、能力有限，我們絕對不可能普渡，沒有一個大師敢說他普渡了眾生，包括佛。佛跟基督教的上帝不一樣，他不是萬能的；所以實際上他也沒有普渡所有的眾生。所以我們在此必須要選擇以人為最優先的普渡對象。

而人離不開人、離不開土地，但是人也離不開制度——包括政治的、經濟的、社會的、教育的……等等各種制度。所以說，你要普渡眾生，一個一個渡，要渡到何時？而諸如造橋鋪路、施米、施粥、施醫、施藥、假日到觀光地區撿垃圾、監獄弘法等，雖然都是好事，但也是我所謂的別渡——沒有辦法徹底解決問題。以上可歸納為交通、經濟、醫療制度、環保、社會教育等問題，都與制度有關；與其一個一個去做、去救渡，不如從制度面去徹底解決。

以後有空我會把我的想法寫成書，寫得完整一點；來就教於江先生以及各位，謝謝！

閻羅面、菩薩心

江燦騰博士《當代臺灣人間佛教思想家》序

釋昭慧

江燦騰，可說是許多佛教界與佛教學界人士心目中的「頭痛人物」。一般對他的評語，不外乎是「狂傲、偏激、張牙舞爪、散彈四射」。老實說，筆者早年對他不脫此一印象；他也一樣把筆者定位為「頑強的保守派」，從民國七十八年初的思凡事件起，就與筆者交鋒數次。彼此間實在很「不對味」！

與他也真是「不打不相識」，從早年激烈的「鏖戰不休」，到後來，我們竟可互相欣賞對方的才華，珍惜對方的成就。在平淡的君子之交中，筆者逐漸感受到：他有許多不為人知的一面：敦厚、率真，熱誠、善體人情事理，有大精進力，而且安貧樂道。

有關他「敦厚、率真」的一面，這是筆者從拜讀他的作品時，感受到的人格特質。他的碩士論文，以明代高僧憨山德清為研究對象，見憨山與政權過從甚密，他不依俗情俗見而鄙薄之，反而善觀因緣，體會到弱勢佛教面對強勢政權的無奈，以此凸顯憨山護衛時代佛教的歷史意義與無畏精神。

「熱誠、善體人情事理」的一面，是在親見或耳聞他如何對待登門求教的研究生時，才感受到的。學生們告訴我：他總是無條件地，不厭其煩地引領著學生，讓他們的論文寫作能力逐漸提昇，並提醒對方如何與指導教授相處；面對資質較差的研究生，在明瞭其能力極限之後，他也會寬厚地避免打擊對方的自尊心與自信心，幫對方尋求一些更好的出路與資源。筆者這才知道：他不但愛才惜才，也有仁憫平庸的慈悲心。

說到他的「大精進力」，他少年家貧失學，在工作繁重、養家活口的沉重壓力下，竟可力爭上游，通過高中學力鑑定考試，考上國內第一流的大學、研究所。不祇如此，他並冷靜面對多發性骨髓癌及化療、干擾素治療等所帶來的極度疼痛與不適，在死亡陰影中完成六十餘萬字的博士論文，只要想想他這些背景與遭遇，你都會忍不住打自內心對他「超人」的意志力，肅然起敬！

當然，他直率而狂傲的一面，也令他在教界與學界廣樹敵人，讓筆者不免擔心：學審制度暗箱作業，而學術良知又如此凋零的台灣學界，會不會無視於他豐富精彩的學術成果，而以情緒因素，將他擋在研究機構與大學教壇之外？果若如此，不但是對他極不公平，也將是台灣佛教史學研究領域的嚴重損失。然而，他反而淡然告知：出路問題不重要，重要的是他得將有限的生命餘年，為台灣佛教界與佛教學界，多做一點有長遠意義的貢獻。

這當然會使他的家境繼續「清貧」下去，但他依然不改作略，而且為了維持他研究台灣佛教史的客觀公正性，他也與教界保持距離，堅毅地拒絕教界某些「巨利收編」的誘惑，而甘願與我們這些「散赤」的佛教友人往來。他這樣做，容或有點不盡情理，但確實有其學術上的重要性；即使筆者身為佛門中人，也都不免要與佛門大戶保持距離，倘必要時，對佛教界作些愛深責切的針砭，也比較不會有「吃人的口軟，拿人的手短」的尷尬。

雖說「無恆產而有恆心者，唯士為能。」但就筆者觀察所見：不要說是讀書人（士），就連宗教師，也少有這種風骨。這種「憂道不憂貧」的情操，讓我看到了人間佛教「具煩惱身，行菩薩道」的另一風範！

一般人往往只看到他對佛教界的嚴厲批判，卻忽略了他對佛教界「恨鐵不成鋼」的熱心腸。還有，如果真的是遇到大德高僧，他也不會吝於發出讚美之聲。最令筆者感動的是：他對印順導師，充滿著尊敬之情，而且到任何時地，都不忘記向人推崇導師的學術成就和歷史地位。天下文化出版社，就是在他的建議之下，將導師視為「經典人物」，策劃於今年初起，由潘火宣女士蒐集資料，準備為印順導師作傳，並擬於明年導師九七嵩壽之期出書誌慶。

去年初，陳水扁先生當選總統後，江老師又要筆者轉告陳總統：印公老人這位「國寶級」的人，理應受到國家獎章的頒贈；陳總統既然禮賢下士，也應該得空去拜望他，以凸顯其文化深度。因為許多佛教徒的印象是：政治人物只會往人多的佛教團體走動，卻無心參訪真正的「大德」。

我們當然都了解：印順導師不但視名利如浮雲，而且早就潛隱下來，甚至還婉拒達官貴人的往訪；數年前達賴喇嘛來台時想拜會他，也被他婉拒了。總之，他不會需要那些「國家獎章」之類的虛譽來莊嚴自己的。但江老師的用心，也絕不在於世俗虛譽。在他心目中，印順導師是不世出的「國之瑰寶」；頒贈獎章，可表達「國家政府珍視國寶」的立場；對台灣社會，則更有表彰典範，移風易俗的重大意義。

今年四月五日（農曆三月十二日），將是印公導師九秩晉六嵩壽之期。佛教弘誓學院師生擬舉辦第二屆「人間佛教薪火相傳——印順導師思想之理論與實踐」研討會，筆者邀請他站在史學角度，發表一篇「人間佛教」歷史意義方面的論文。他不但慨然允諾，而且將歷年來他所撰寫有關「人間佛教」主題的評議文章，集結成冊，題為《解嚴後台灣人間佛教思想的發展與印順導師的影響》，並交由新文豐書局出版，作為對導師的祝壽賀禮。

本書付梓在即，忝為印公門生的筆者，在感激之餘，忍不住以由衷的欽佩之情，向讀者介紹他罕為人知的那一面：「閻羅面，菩薩心」——以此代序。

九十年一月十五日 于尊梅樓

的薪火相傳研究論文集》。該書已於三月底發行，精裝650元。

I 詳洽「新文豐出版社」帳戶，郵撥帳號 / 01004426，或電話(02) 23060757 begin_of_the_skype_highlighting (02)23060757 end_of_the_skype_highlighting，傳真(02)23568076 begin_of_the_skype_highlighting (02)23568076 end_of_the_skype_highlighting，查詢相關資訊。



本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 平凡的羅漢·不平凡的妙心一序傳道上人的《妙心文集》

doi:10.29665/HS.200104.0013

弘誓雙月刊, (50), 2001

作者/Author: 江燦騰

頁數/Page: 122-125

出版日期/Publication Date: 2001/04

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.200104.0013>



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



平凡的羅漢·不平凡的妙心

——序傳道上人的《妙心文集》

江燦騰

臺南妙心寺的傳道上人，是我多年來在教界少數能深談並相契的師友之一，雖然平時直接相處的時間不多，但若有當面請益的機會，則兩人常會酣暢縱談而欲罷不能。而多年來，我也每每在其睿智的啟發下，才能對臺灣佛教界大環境的觀察或了解，更為清晰及深刻。除此之外，每遇有臺灣本土佛教史研究上的相關問題，例如我在臺大的博士論文中便有一章關於高雄「大崗山派」的探討，就是經常透過長途電話向其請教而獲得滿意解決的。因此，當他最近要編四本《妙心文集》作為慶祝印順導師九十六歲壽誕的出版品，又不嫌棄的要我撰一篇短序時，我便毫不考慮地答應了下來。一來，這是一件有意義的事值得我去做，二來，我也想藉此機會和即將閱覽本書的廣大讀者分享個人的一點讀後心得，所以我是懷著喜悅和感激的心情，來寫這篇短文的。

而讀者將來在讀到傳道上人的《妙心文集》時，也可能會有兩種不同的反應：第一種是立刻接受型，第二種則是遲緩接受型。為何有這樣的差別呢？這是由於第一種人，之前在傳道上人的弘法現場已聽過，或在他所辦《妙心雜誌》已讀過其中一部分或全部的內容者，所以此次重讀，彼等便會如遇舊友，倍增親切，立刻就能欣然接受了。可是也可能有些人，因過去一直無緣接觸此類作品，所以彼等在剛接觸本書時，很可能會覺得書中內容雖新鮮有趣，但和「一般的佛教著作」相比，又覺得似乎太另類或太前衛了，以致於心中一時之間還不太能適應，故彼等要經過一段掙扎或自我調適之後，才願誠心悅納，所以此類讀者，即屬第二種所謂遲緩接受型。

不過，不論屬於那一種，只要能：（一）真正了解書中內容、（二）願意進一步加以吸收、（三）能應用到日常生活上，則雖在接受的時間上有快慢早晚皆無妨，也都稱得上是「人間佛教」理念的共鳴者和標準的菩薩行者。

儘管如此，對於那些不曾親耳聽過傳道上人用道地、漂亮、流暢的「臺語」弘法演講的人，由於彼等很可能只能單靠閱讀來了解本書，如此一來，彼等雖也可能同樣會有驚豔或意外的收穫，但這就像空有人間絕頂美味，若無香氣撲鼻的嗅覺感受，而只是單靠敏銳的舌尖去品嚐，其將無法領會全部的絕頂

佳趣則是無疑的。事實上，以我個人長期在大學講課的觀察來說，每當我在新學期播放相關的錄影帶給班上的學生欣賞時，其中最能讓學生不打瞌睡的，就是當傳道上人用磁性的「臺語」說旁白之時，因我發現只要他的聲音一出現，學生就會一直豎耳傾聽下去，可是等到換了別人開講，學生就紛紛打瞌睡了。——由此可以看出：傳道上人的「臺語」魅力，不只驚人，而且在當今臺灣佛教界也應是頂尖高手，故十分珍貴和值得稱許。也由於他的「臺語」演講是如此特別和罕有，故我建議將來傳道上人可發行有聲的光碟版，讓過去從未聽過的讀者除了能用眼睛讀文章以外，還能用耳朵傾聽傳道上人原味的第一流「臺語」演講，相信這時讀者能體會到的「法喜充滿」，將是真正的酣暢淋漓十分過癮，而不只是像一般地平常感覺而已！

對於本書豐富內容介紹，我不須在此詳述各篇原已講得極為清楚的內容。事實上傳道上人在演講之際，已針對一般的聽眾做了既條理又明白曉暢的解說。特別是他的話中還穿插了他個人所經歷、所耳聞或所體會的各種生活小故事，——有些以古諷今，有些就近取譬，有些作為平素行為鑑誡之用，有些則是提供學佛者的正道啟蒙，——可以說既妙趣橫生，同時也在機智中帶有批判的辛辣味，讓在場者聽了即能當下會心，獲益無窮。所謂契理契機的本領，我是萬萬比不上傳道上人的。但，我個人的專長是臺灣佛教史的研究，寫過很多這方面的著作，連在臺大的博士學位也是關於臺灣近代佛教文化發展史的課題，所以我在這篇短序中，打算從佛教文化史的觀察角度，指出本書所具有的幾點內容特色和思想價值：

一、本書是精確和充分掌握了印順導師的「人間佛教思想」之神髓，並將其反映在各篇的內容和詮釋觀點的。並且，就這一點來說，應是堪稱和昭慧法師的詮釋成就能互相輝映的代表性作品。所以，本書亦堪稱「印順學研究」的一大豐收，值得高度肯定。

二、本書的獨特性是視角多元，但能緊守佛教正法立場，卻又不失其敏銳的時代性和具有豐富的經驗性。這一句似乎有點冗長的話是說：像在本書中所暢談的，諸如關於「尿療法」、「幼稚園經營法」、「寺院建築批評」、「玖公書法作品收集」、「反生態破壞」、「排斥神通及宿命論」等，都是基於知識和理性的健全觀點來說，並且除了一再向廣大的聽眾作苦口婆心地勸導之外，最重要的是他自己也能一一親自身體力行，而非像一般人僅只於口號式地叫叫罷了。

當然，就臺灣當代社會的資訊傳播來看，上述的觀念和知識並不是傳道上人首先提出或由他開始倡導的，但在臺灣佛教傳統的信仰範圍內，傳道上人的上述觀念和做法，不只前衛並且衝擊力極強，所以如果要在當今臺灣所謂印順導師的追隨者中，列舉在實踐方面有開創性的代表性人物，毫無疑問地，傳道上人及其所主導的妙心寺佛教文化事業，是少數可以入選的重量級人物，並且其影響力猶與日俱增，前景看好。

可是，為何他能很出類拔萃的做到這一點呢？我想這有下列五大原因：
（一）由於師門「新大崗山派」開派長老開證上人一向務實、開明和理性的作風所深刻影響；（二）是得力於傳道上人幼年的坎坷際遇和青少年時期克苦自礪的奮發經驗所培養出來悲憫心腸和生活睿智；（三）他已深刻吸收了和奉行了印順導師「人間佛教思想」的理念及相關佛教知識；（四）他能敏銳地感受到當代臺灣社會環境的劇烈變遷，並思有所回應；（五）作為佛教宗教師的一員，他有強烈的動機和大本事，願為臺灣保守的佛教界注入新活力和開創新風貌。所以近二十年，在南臺灣佛教界中，與臺灣學界精英（※不限佛教學者）互動最密切，以及從事文教事業和生態保護運動最勤、最有成就的，就是臺南妙心寺的傳道上人；而本書內容即是此一人物及其各項活動過程的最佳實錄或寫照！

三、事實上，傳道上人的佛教事業，並不僅止於本書所述的以上內容而已。例如成功大學已故文學家蘇雪林教授的畫冊，即是交由妙心寺編輯和出版的，但在本書中並未提及。另外，有關臺灣佛教本土文物的收藏，妙心寺一向不後人，並且相當豐富，而傳道上人除對我透露多次之外，也未在本書中有所介紹。舉此二例，即可知道今後能期待於傳道上人或妙心寺的地方，還有很多呢。只是在本序中，我也只能就此點到為止地提一下而已。

二十一世紀元月二十一日 序於竹北市家中

本文摘自傳道法師著【妙心文集】第一集：《印順導師與人間佛教》。該書已於三月底發行。

詳洽「財團法人中華佛教百科文獻基金會」帳戶，郵撥帳號 / 03877373，或電話(06)3115713 begin_of_the_skype_highlighting

(06)3115713 end_of_the_skype_highlighting · 傳真(06)3115713
begin_of_the_skype_highlighting (06)3115713
end_of_the_skype_highlighting · 查詢索贈或助印之相關資訊。



本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 佛教界的魯迅—橫眉冷對千夫指，俯首甘為孺子牛

doi:10.29665/HS.200104.0014

弘誓雙月刊, (50), 2001

作者/Author：釋傳道

頁數/Page：126-129

出版日期/Publication Date：2001/04

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.200104.0014>



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



佛教界的魯迅

——橫眉冷對千夫指，俯首甘為孺子牛

釋傳道

《妙雲集》，是印順導師本於經論的意趣，以整體佛法的立場，在流行的佛法中，抉擇出契合佛法、契應於現代人心，裨益於身心行持的法要鉅著。它兼顧信仰行踐與學理研究，而以「信智合一、悲智交融」為目標，要使佛法純度昌明為職責。因此，在教界素有「佛教小藏經」之美稱；庶幾可與《法句經》相媲美！不僅堪為「始進者之鴻漸」，更足為「深入者之奧藏」；確實宜應納入佛學院（系、所）學科之中，以嘉惠後進。

正因為《妙雲集》包羅層面廣泛，幾涵蓋全面佛法，內容豐富，論義深徹，苟非對整體佛法有確當之信解，且不囿於宗派成見，又復具備文學素養、道德勇氣者，實難恰當領解、剖析其要義，遑論進一步的闡揚與薪火相傳！但，因緣果真不可思議，當印公在耄耋之年，正慨嘆於「老來無知音」之際，適時出現了一位才華橫溢，且具大無畏精神的菩薩尼——昭慧法師，克紹其緒，吾輩莫不慶幸「人間佛教，人菩薩行」之薪傳有人！德之不孤，信而足徵！

昭慧法師不但文思敏銳，筆鋒犀利，並且慧悟悲切，辯才無礙；不僅廣研世學，尤其深究內典。緣於早年修道時，曾與筆者同樣受困於傳統佛教思想、制度的歧義中徬徨摸索過；又同從印公導師《妙雲集》等著作中，得到思想的啟發與指引，於焉步出生命的困境，「真正徹瞭佛法不共世間的特質，而確立了自己的宗教觀，也確立了自己未來研學的原則與方針」，甚而尋得了思想與行動的「源頭活水」。從此，面對印公導師思想，倍感珍惜！為了報答導師的法乳深恩，她席不暇暖、夜以繼日地四處弘揚導師思想；更結合了志同道合的性廣法師等，成立弘誓學院，培育僧才，研習印公導師思想，以建立精純的佛法知見，承擔「人間佛教」的弘傳大業為己任。

她還首開紀錄，以一介比丘尼的身分，應陸達誠神父之邀，任教於天主教興辦的輔仁大學，而為宗教系學生講授《佛法概論》、《佛教倫理學》。尤其後者，目前教界內外尚無該類著作足資參考，依舊是印順導師的「人間佛教」思想，給予她倫理上的啟發；而其方法論的骨幹，則脫自印公「以佛法研究佛

法」的三法印法則——「以『諸行無常』法則，留意時代變遷與佛教倫理實踐的對等關係，以『諸法無我』法則（『人無我』與『法無我』），分析根性與角色的差異與空間區隔所導致的文化差異，在倫理實踐上的契機問題，以『涅槃寂靜』法則，將個人的覺行圓滿做為倫理實踐的終極目標。」這在教界，可說是空前的創見！

秀外而慧中，冷眼而熱腸的昭法師，待人溫厚儒雅，處事果斷明確。她在教學、寫作內修外弘之餘，猶拳拳服膺於「人間佛教」的理論實踐，戮力於護教、護生的社會運動：從「思凡」事件、「觀音」不要走、佛誕放假；到成立關懷生命協會，反挫魚、爭取立法反賽馬等為動物的生命權請命，乃至救援馬曉濱、反嬰靈、終結核電等社會關懷，她從未曾缺席不說，甚且是站在第一線的尖兵！莫怪乎被《黑白新聞》社長老包稱譽她為「佛教界的魯迅」——橫眉冷對千夫指，俯首甘為孺子牛。「以一敵眾，不僅必須忍受醬缸官僚體系的冷言冷語，還必須承受鄉愿社會大眾的誤解，以及強勢傳播媒體的慣性打壓。」然一旦面對不義、不公，或鄉愿、奸慝，她仍然義無反顧地口誅筆伐，俠情噴發、豪氣干雲，「願同弱小抗強權」！這種無私無畏的精神，充分展露出人間菩薩行者「同體大悲」的無我胸襟，不覺令人由衷讚佩并效法！在弘揚印順導師思想的法將之中，似這般敢做、敢說，敢寫又敢擔當的「怒目金剛·慈眉菩薩」，昭法師實是典範的不二人選！

自民國七十五年起，她分別為慧觀學處、福嚴佛學院的學生講述「妙雲集導讀」；此後，並編寫〈《妙雲集》教學目次暨其說明〉，分門別類從「作者介紹」、「宗教觀」、「學佛旨趣」、「佛陀觀」、「僧伽與律制」、「法義泛論」、「教典泛論」、「聞法趣入」、「五乘共法」、「三乘共法」、「大乘不共法」，以及中、印佛教史等十四單元中，提綱挈領，旁徵博引，除《妙雲集》外，尚提示補充了導師多種專書與論文，以利學生深入明瞭導師對各相關問題之全盤看法，深入淺出、畫龍點睛似地勾勒出「人間佛教」的精神與特色。她同時又拈出導師汰粕存菁的要領，使後學免於在佛教浩瀚的文化遺產與學術資訊中徬徨、滅頂，進而「跨越了傳統與現代的鴻溝，彌補了信仰與學術的罅隙，而且對傳統的、信仰導向的行踐精神有了明晰的肯定，對現代的、理智導向的治學方便有了靈活的運用」。

誠如昭法師所說：「〈妙雲集教學目次〉只是一種教學資料，便於教學，卻未必適於一般閱讀。」何況，當年隨課堂錄下，剪接拿來複習與筆記之用的錄音帶，音質差而易訛誤！因此筆者曾建議她，讓妙心寺義工幫忙整理成文字

予以出版，以利閱讀，以資教學之用；然因其法務繁冗，無暇仔細校訂而暫予擱置。後來，為共同推廣「人間佛教」思想教育，遂擬於每期的《妙心雜誌》中連載，以普及社會各階層。她居於對印公導師深摯的孺慕之忱與感恩之情，雖然教務、法務兩忙，仍毫無猶豫地慨諾每月撥冗，熬夜修訂講座文稿，以供雜誌如期刊出，嘉惠讀者，讓我們編輯同仁暨諸讀者既珍惜又感動！

在《妙雲集教學講座》第一冊《妙雲集導論》中，不難看出昭慧法師用功之勤，用心之深，尤其思辨縝密，教法善巧：演繹歸納互用，重於觀念的啟發、腦力的激盪，並對於崇尚權威及僧團思考模式，提出強烈的批評與反省！又例舉所參與的社會關懷運動，凸顯教團縝素對於社會脈動嗅覺的鈍化！要者，揭櫫《妙雲集》的教學目標：把握印公導師的特見，吸收導師的研究成果，理解導師的治學方法，以培養正知正見。確如作者在〈《妙雲集》教學目次暨其說明〉中所述：

「讀《妙雲集》，妙在深者見深，淺者見淺，而又莫不受大法益：初學者可由此培養正信正見，把握修學要領；久學若能大量吸收其中精華，則於教法、教制、教史、教典當有全面性的認識，讀經律論時，不致囿於宗見而陷入盲人摸象的困境，而且免除了迂迴摸索的力氣；志在深研學理者，更可從其中學習到問題處理考辨的治學方法，樹立基本的研究態度，並且避免在知識傲慢中逸出了宗教徒理性而謙遜的常軌。」

正因如此，當《妙雲集導論》在《妙心雜誌》刊載之後，即收獲各方讀者的熱烈回應，不論是社會賢達，或佛學院的教師及學僧，無不渴望將此另類師生、另類經驗，迥異於傳統的另類教學，早日彙輯成冊、公諸於世，以饗同好，以礪同道。信能激發另類思想與行動，使台灣佛教與社會增加良性互動，展現另番的趣向與景象！適值此書出版前夕，昭法師不嫌鄉野粗陋，要筆者寫幾句話以誌出版因緣，因恐添足類犬，遂重新細讀。今學野叟獻曝，報告讀後心得，分享讀者而已，唯願見聞者，正見增明，是為序。

佛曆二五四五年觀音菩薩聖誕 寫于妙心寺

本文摘自昭慧法師著【妙雲集教學講座】第一集：《妙雲集導論》。該書

已於三月底發行。

詳洽「財團法人中華佛教百科文獻基金會」帳戶，郵撥帳號 /
03877373，或電話(06)3115713 begin_of_the_skype_highlighting
(06)3115713 end_of_the_skype_highlighting，傳真(06)3115713
begin_of_the_skype_highlighting (06)3115713
end_of_the_skype_highlighting，查詢索贈或助印之相關資訊。



本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 序—清德法師《印順導師的律學思想》概論

doi:10.29665/HS.200104.0015

弘誓雙月刊, (50), 2001

作者/Author：江燦騰

頁數/Page：130-132

出版日期/Publication Date：2001/04

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.200104.0015>



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



清德法師

印順導師的律學思想概論

序 — 江燦騰

清德法師的大著《印順導師的律學思想》即將出版，這的確是「印順學研究」的又一新發展，值得教界和學界人士的注意和肯定。至於我個人之所以會寫這樣的一篇序，是由於我多年來一直關心此事，加上本身是研究當代臺灣佛教思想史，以及擔任清德師在畢業論文口試時的考試委員之一（※其餘兩位，一是聖嚴長老，一是藍吉富教授），所以當清德師好意要我為本書寫篇短序時，我義不容辭的便答應了下來。

當然，由於專業背景的關係，我也很清楚地知道，基本上在當代臺灣佛教界，一般佛教學者或本身為「白衣」——在家信徒，除了極少數（如區區在下）例外，很少有人會去公開議論傳統佛教戒律的核心變革問題，以免隨時可能招來層出不窮的教內反彈聲浪，因那不但會使本身處境立刻變得尷尬為難，嚴重者甚至連原本一帆風順的教界關係也可能跟著遭到池魚之殃。換言之，有關傳統佛教戒律變革問題的討論，縱使議論當事者的最初動機極為良善，但若稍有處理得不好，其下場簡直可以說和碰到馬蜂窩的慘況沒甚麼兩樣。所以，讀者不難想像：處在這樣傳統教界的強大保守壓力之下，任何一位研究者要寫這樣一本有關戒律方面的書，其實都是非常不易的。也因為這樣，我個人極為讚嘆清德師的用心和苦心，如今我們才能讀到這樣一本得來不易的好書，而這也是我樂於為本書寫序的主要原因。

讀者須知，在近五十年來的臺灣佛教戒律著作中，論名氣之大和流傳之廣，當數清德師撰寫本書的原指導教授聖嚴法師的《戒律學綱要》，但若只純就學術或思想層面的角度來看，則聖嚴法師的此書依然只是在傳統原有的脈絡中進行整理和詮釋，雖依然有高度的參考價值，卻難稱之為有突破性的革新作品。當然，這也非關作者才氣或知識的問題，而是撰書時的早年教界大環境極為保守所致。但也因此，我們如今來看由清德師所整理出來的，以印順長老律學思想為中心的本書內容，才更能體會到當年印順長老如何堅持律學開明立場的艱難及其強大的毅力所在。

事實上，在近年來，被譽為百年來佛教律學思想大突破的劃時代作品，即

昭慧法師所寫的《佛教倫理學》和《律學今註》，毫無疑問地，是在充分地掌握和繼承了印順長老的律學精華之後，再進行更具現代性的詮釋開展的。換言之，人間佛教的律學思想，由於幸好有印順長老的遠見和偉大的啟蒙之功，到第二代接棒的昭慧法師便出現了驚人的大突破！

但是，若論及印順長老本人的律學思想體系是甚麼？一般人要了解恐怕不易，這是為甚麼？這其實是因印順長老生平未著律學思想的專書所致。因此，若非有像清德師這樣的有心人，肯四處尋覓、耗費無數時間和盡全力整理，否則是不可能有所謂的出現；而若無本書，則讀者縱使有心要深入理解印順長老生平的律學思想，也將有不知如何下手的困難。

另一方面，清德師本人又是一位極謹慎的印順崇敬者，她的治學態度一向都極為忠實和平易；由於她的此一治學態度，所以在撰寫本書的過程中，可以說是一板一眼地弄清楚印順長老的律學思想到底曾講了些甚麼？除非她真正自己搞懂了，否則她是不可能進一步作大突破的新詮釋。也因此，讀者在實際展開閱讀時，請不必太苛求本書有何突破性的學術貢獻——因據我所知，從一開始這就不是本書原先所要預期達成的，故讀者不須對此作不必要的額外苛求。儘管如此，在本書的第五章，也就是結論的前一章，清德師也已逐漸展開「印順法師論中國佛教制度的興革之道」。由此可以證明，她其實是將進一步的詮釋，放置在較後面階段的。

因而，我們有理由相信，她在下一本書（若有的話），其側重點將是新詮釋觀點的提出，而非僅停留在忠實的整理和介紹罷了。最後，讓我們期待清德師的下一本書，也能早日完成和順利出版。

公元二千年十二月二十三日 江燦騰序於竹北市自宅

本文摘自清德法師著《印順導師的律學思想》。該書已於三月底發行，平裝200元。

詳洽「知書房出版社」帳戶，郵撥帳號 / 16039160，或電話(02) 23640872 begin_of_the_skype_highlighting (02)23640872

end_of_the_skype_highlighting · 傳真(02)23640873

begin_of_the_skype_highlighting (02)23640873

end_of_the_skype_highlighting · 查詢相關資訊。

