

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ► 覓菩提的典範－懷念上傳下悔長老

doi:10.29665/HS.200102.0001

弘誓雙月刊, (49), 2001

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page： 1-4

出版日期/Publication Date：2001/02

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.200102.0001>



*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



# 覓菩提的典範——懷念上傳下悔長老

釋昭慧

選在農曆除夕前日，傳公長老示寂了！

病殘的色身，已折騰了他這麼多個歲月，如今他的逝世，雖讓我們千般不捨，萬般懷念，但對他而言，可能會有「如釋重負」的感覺吧！

人在忙碌中，常會疏於音問，往往只有在「可能失去機會相見」時，才會特別珍惜相見的機會吧！去年一月間，也是在農曆新年前，聽到長老病情沉重，我非常著急，趕忙跑到山上好幾趟，生怕沒機會再見到他。沒能效勞什麼，但好歹也可陪長老談談心，為長老打打氣，請他為法、為眾子弟而久住世間。

今年卻以為：他既然能越過這艱難的劫數，那麼，長久住世應該不會是問題吧！於是在忙碌中，就疏於上山請安了。原先一心想快快編好「校舍落成週年紀念特刊」，等印出來時，可以上山將它呈獻給老人；待到一月十二日，特刊剛剛印出，竟然得知他已病篤，住在台大醫院。趕過去時，長老已是昏迷狀態，再也不能看我一眼，向我說一句話了！即使將特刊拿到病房，也還癡心期待他醒過來時，能看看書中的「紀念圖像」對他的相片所做的特殊處理，不料卻再也等不到他翻閱這本書的機會了。想到這裡，內心裡真有說不出的遺憾！

這幾次上山參加為長老所啟建的三時繫念法會，長老的侍者道智法師每一看到我，眼眶就紅了

起來。她說：「看到你，就想到師父！他在生時，常常拿著你的書在看，常向我們翹起大姆指稱讚你。你的書，他總是放在近身處。有時我見他閱讀完了，將它們收起來，他會向我要回去，好方便重新翻看。」

長老不但是我的忘年知音，更是我生命中恩深義重的長輩！此生得受長老護念庇蔭，是多麼有福報的一件事！

回想三年前（八十七年），學院即將進行校舍建築，由於我不善向人募款，經費大大短缺。不料七月中旬，承天寺監院道明法師忽然打電話來說：長老告訴他：「弘誓學院正在建築，需要經費，我們要幫助昭慧法師。」我聽了又驚又喜，驚訝的是：長老與我素昧平生，竟然會關心我的事情；欣喜的是：長老能夠雪中送炭，玉成我們僧教育的理想。於是七月十四日，我帶領學生上山向長老禮座，這是第一次與長老會面。聽長老說起才知道：原來他早已默默關心我所發表的文章，以及我在教界與社會的所作所為了。

原本總認為：一個小小佛學院，不比大學，承天寺能捐個一、兩百萬就已很了不得了。不料八月中旬，道明法師電話告知可來取款，這時才知道：長老竟然把我們的小學院比照佛教大學，一捐就捐了五千萬。於是十三日，師生再度上山，向長老敬表感謝。

兩次晤面時，承天寺眾師父善良質樸、苦行實修、嚴以持己、寬以待人的道風，給師生留下了很深刻的印象。他們在傳公長老的領導下，過著最簡單的生活，也沒有另闢分支機構的企圖，卻把大量的信眾供養，拿來成就佛教辦教育。這是何等無私的精神啊！

長老告訴我：他敬奉師教，所以謹遵廣欽老和尚的囑咐，要求大眾「老實念佛」，克己苦行。他本人也不諱言自己是一位很重視教育文化，而且很愛看書的人。我常想：要是換作一般弟子，一旦接棒之後，早就會順著自己的性向，改變承天寺的風格了。然而，他卻由於「敬奉師教」的緣故，讓承天寺的一切做法「率由舊章」，認認真真地維持著老和尚時代的道風。這豈不是「無我」精神的自然流露嗎？

一般而言：苦行實修的人，會忽視經教義學的重要性，對入世關懷的文教事業就更是評價不高。長老最難得的就是：他竟有這樣的威德，感動著苦行實修的常住大眾，讓大家毫無異議地，以省吃儉用所積累下來的巨額資產，大力挹注那些與承天寺毫無淵源的佛教單位，拿來辦理佛教的教育事業。

當學院建築期間，我念念不忘長老護念的厚德。固然長老以清淨心護念後學，施恩不望報答，但我總想在形式上表達師生「永矢弗諼」的心意。於是在翌年一月九日，弘誓文教基金會舉行第一屆第三次董事會時，提案建請將校舍兩棟樓的其中之一取名「尊悔樓」，以感恩長老大力護助建校的無限慈悲。

前年十月九日，校舍落成時，長老因病無法親自前來，由道明法師代為剪綵揭幕。事實上，長老自中風後，不良於行，一向也不在教界走動，更何況那時他健康情形已每下愈況，我們實不敢期望他能前來普照。

然而去年六月十七日上午，長老竟讓我們有了意外的驚喜！他抱病帶領九位法師蒞臨鹿野苑，參觀學

院的新校舍。我們在尊梅樓前合影，留下了學院的歷史性鏡頭。那一日，長老為病所苦，不多言辭，但他樸實勤懇的修道風骨，卻自然煥發著不言之教，全體師生深為感動，為他的到來而踴躍歡喜。怎料就在半年之後，他靜靜地離開了人間！

長老遺著名為《覓菩提》，書中記載著他的身世、經歷、修道經驗與寶貴箴言。這本書，我列為學生的必讀典籍，因為，我總覺得：他一生淡泊自甘、無私無我、為佛教與眾生而奉獻的精神，即已在在印契著菩提。

「哲人日已遠，典型在夙昔。」長老雖已離我們而去，然而，他過往鮮活的言教身教，業已留給後人「覓得菩提」的尊嚴典範！

九〇、二、十 于尊梅樓

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 學審制度應予公開化、透明化

doi:10.29665/HS.200102.0002

弘誓雙月刊, (49), 2001

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page：5-6

出版日期/Publication Date：2001/02

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.200102.0002>



*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



# 學審制度應予公開化、透明化

釋昭慧

二月五日時論廣場鄭泰安先生大作提到：「台灣的學術研究計劃與研究成果評鑑無法避開利益衝突由來已久，卻不見有改善的前景。」筆者深以為然！

問題常是出在秘密審查制度。由於一切程序秘密進行，所以承辦官員可以巧用秘密程序以違法犯紀，而意欲護航或「公報私仇」的學者，也可以罔顧「利益迴避原則」，趁「秘密審查」可以神不知鬼不覺之利便，「球員兼裁判」，一手主導著作的審查工作！倘若學審制度的程序無法公開化、透明化，又有誰來監督承辦官員有否違法犯紀，承審學者有否悖喪學術倫理？

學界有太多這種不幸的個案，但副教授以下的學者，絕對不敢站出來爭取「學審制度公開化」，以免被「點名做記號」，將來死得更慘。而已得教授資歷的人卻又極少願意放棄「隱在暗處比較安全」的既得利益，為學審制度的合理改革，說一句公道話。他們通常所持的理由是：「審查公開，無法抵擋人情壓力的關說或報復的困擾」。

然而秘密審查難道就不會有人情關說或報復嗎？只怕是更方便進行這類小動作吧！學界圈子那麼小，若要關說或報復，當事人猜也猜得到可能會有那些人審理其學術著作，而且好通風報訊的也不乏其人。一位學界前輩就告訴筆者：他受審一個抄襲案，不料當事人馬上知道了，而且前來關說。另一案例中，由於他審查確認當事人涉及抄襲，不料後來當事人竟可在國科會中承審他所申請的研究案，並封殺掉他的申請——這都是在所謂「秘密審查」制度下發生的鑿鑿實例。

我們何不逆向思考：一旦審查人姓名與審查內容公開化後，當事人為了愛惜羽毛，可能不敢胡亂接受關說，以免寫出來的審查意見貽笑學界吧！正因公開之後可受公評，所以明顯有「護航」或「公報私仇」之嫌的審查人，可以被公布為各大學及相關部會學術審查的「拒絕往來戶」——難道他們的敗行劣跡，不應受到公懲嗎？他們的行為，難道不與「抄襲」一樣可恥嗎？

黑暗永遠是罪惡的淵藪！陽光透不進來的地方，最容易魑魅匯聚、鬼魅叢生！台灣的學術研究倘要有「改善的前景」，必須徹底檢討學審制度，使得承辦人與承審人不敢為所欲為，受審人也不敢走後門，耍小動作。倘能讓一線陽光射入學審制度的禁區，則學術幸甚，學者幸甚矣！

九十、二、五 于尊梅樓  
——刊於九十年二月九日《中國時報》



# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 人間佛教禪法及其當代實踐－印順導師禪學思想研究

doi:10.29665/HS.200102.0003

弘誓雙月刊, (49), 2001

作者/Author：性廣法師

頁數/Page：7-29

出版日期/Publication Date：2001/02

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.200102.0003>



*DOI Enhanced*

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

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

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

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



## 第一章 緒論

### 一、研究緣起

印順導師是當代佛學思想巨擘，亦被譽為是「玄奘以來，唯公一人」的佛學思想家；著作等身，在七十餘年的遊心法海生涯中，計得四十巨冊、七百餘萬言的治學成果，當代華文佛學界如果抽掉了這些著作成果，立即顯得寂寥落寞，黯淡無光。

印順導師思維法義深刻，論究問題精到，關懷教運演變所涵蓋的時空範圍廣遠，不但啟發了當代佛教青年學佛的知見與方向，對於知識份子的接觸和研究佛學，也有相當大的影響。近年來，研讀他的著作，紹述他的觀點，弘傳他的思想者，更是蔚為風氣；他對於近代華文佛教圈所產生的影響，實為深廣，所以藍吉富先生也預見了「印順學派」的略成雛形。

筆者生年也晚，沒能躬逢印順導師盛年，而有親聆授課的機緣，然而向來敬仰導師德學，研讀其學說著作亦有經年。每隔一段時日，常會與昭慧業師前去向他老人家問候請安；有時也請教一些法義上的問題或報告修學的動態和心得。

民國八十九年十一月間，筆者陪同昭慧業師前往臺中華雨精舍，探望靜養中的印順導師。在談話中向他提起：筆者在研究導師禪學思想的過程中，發覺「人間佛教」思想是他藉以論說修行知見，或批判宗派禪法偏差發展的依據。所以雖然在他的著作中，不曾見有「人間佛教禪法」一詞的出現，

但是筆者認為，若不以此命題，則似不足以明確地標指導師的禪學思想特色；若不以此命名，似亦無法凸顯「人間佛教行者」在禪修實踐方面的取舍意趣，云云。

見到導師聽聞筆者的看法後，慈祥地微笑頷首，筆者心中喜悅，也更肯定了「人間佛教禪法」的命題意象。

在一旁的昭慧業師想起曾與筆者討論過的話題，接著他問：「還有，導師！我覺得在您那個時代，知道了藏傳的修行內容，對於某些方法並不以為然。例如對於修『勝解作意』的過度強調，致使修『身』的漸趨向於修『氣脈』與『明點』，修『心』的趨向於『本尊觀』；諸如密教此類的修行偏差發展，您都有蠻嚴厲的批判。又例如對於中國禪宗的沒有次第，對於淨土宗的權化凡愚，導師也都有些不同的意見。如此，導師當然也就安住於經教的研尋之中，反正導師也是一個(貪瞋癡薄弱的)『薄塵行人』，所以也就身心自在地度過遊心法海的七十多年歲月。可是我感覺到大部份的人，走這條修行的道路，其實是很辛苦的：因為他要面對自己的身心變化，面對外在的人事因緣，面對整個大環境的變遷，而能安身立命，精勤向道。導師！或許只有少數的人才能像您這樣做。所以對於那些廣大的，願意直入菩薩行，可是具足深重煩惱的人，對於這些在發心、修道路上進進退退的人來說，禪觀的修持，對他而言，也是一個幫助。」導師點點頭，「嗯！」了一聲。

筆者在一旁補充說：「導師！畢竟我曾受過您的思想和治學方法的啟發，所以習慣將現今流傳中的南傳禪法，以之對照於《阿含經》與早期論典中的記載，並考以歷史的演變。發現這些禪法的外觀雖多不離『四念處』，『精進禪思』，『叢林修行』等『原始佛教』中的說法；但細考其內容，有些並沒有明確的修道次第，有些則主張不必修定而直接作觀，而頗有中國『祖師禪』的味道，甚至有一派禪修技巧與對道次第的印證，更是由近代人首創，並不見、不符於早期經論的記載。導師！雖然

這些年來我也接觸並學習了一些『南傳禪法』，但是您在《印度之佛教》中的一段話常浮現於心頭，那就是：『立本於根本佛教之淳樸，宏闡中期佛教之行解』。我認為，一個『人間佛教』思想的實踐者，揀擇及修學一切的禪觀法門，都應該以這兩句話做為最高的指導原則。」

導師：「嗯！嗯！」（微笑地點頭）。

昭慧業師接著問：「導師年輕時，在那時候沒有機緣接觸到南傳佛教的禪法；導師！如果回到年輕的時代，如果有因緣能接觸南傳禪法，本著您一貫對於各時各地佛教『契理與契機』的觀察，當然不會完全認同南傳佛教，也相信有更多的意見要表達。但是如果能遇到符合『立本於根本佛教之淳樸，宏闡中期佛教之行解』的禪修法門，您會不會也學學看？」

聽了昭慧業師的提問，導師以一貫的沉靜慈祥，點頭微笑。

此時暮秋近午的暖陽靜靜地灑在導師簡樸的書房，昭慧業師自然地將話題轉向導師一生際遇中幾個重要的轉折因緣上，筆者也滿心寧靜，滿懷喜悅地參與談話。但是筆者已經知道，上來這幾段輕鬆的問答，肯定了筆者在這一段時日以來，研究導師禪觀思想的意象與輪廓，那就是：確定了「人間佛教禪法」的命題，並探索導師所說：「復興佛教而倡佛之本懷」的，在禪觀實踐方面的具體內容，以達到研究印順導師禪學思想的三個目標。

以下，分別敘述一個命題：「人間佛教禪法」，兩方探索：「立本於根本佛教之淳樸」，「宏闡中期佛教之行解」與三種目標（一、自我解惑。二、分享同道。三、回應質疑）的問題意識和研究架構。

## 二、問題意識

一個命題：「人間佛教禪法」之提出，從外觀來看，導師講學或論議的內容，以千六百餘年的印度佛教思想為主，而旁及中國、南傳、西藏佛教。又舉凡聲聞、部派、大乘三系之重要經論義理皆有涉及，且輔以歷史地理的時空觀察角度，探討各個重要學派思想的根源與演變。如此的治學範圍與研究深度，真可謂既深又廣，因為「涉及的範圍廣了些」，也難怪「使他的讀者們無法辨識他究竟屬於那一宗派」；而也有更多的人不知道導師一生勤懇治學著述的努力，到底在傳達甚麼樣的訊息？

其實，印順導師早在民國三十一年，就曾在《印度之佛教》的序文中，自述其思想與治學的大方向，也就是這「佛在人間」——「人間佛教」的主題。此一思想原則，始於讀《阿含經》時，因「諸佛皆出人間，終不在天上成佛」之經句而有感悟。接著循此線索以深入經藏，批尋論典，關懷佛教千年思想演變的軌跡。印順導師從這深厚的義學基礎與歷史宏觀中所累積而得的佛教思想識見，終於能出入五期三系佛教要理，歷數學派宗見得失。當民國七十八年再完整地提出《契理契機的人間佛教》思想時，距最初寫「人間佛教」相關文章的第一篇——〈佛在人間〉，已有約五十年的時間。也可以說：「人間佛教」學說，是建立在五十年深研經論義理、佐以史實論證的基礎而產生的思想結晶。

當筆者閱讀印順導師有關禪修方面的論述時，發覺他面對佛教界眾多的修持傳統，面對大小乘的禪觀取向，面對學派宗門的修持方法，皆以一貫明大義，辨異同的治學手法，絲毫不模擬含糊，不侈議圓融地有取有捨，有評有論，有立有破。這含藏在巨著讜論中的，對各類禪法的批判知見，予人相當深刻的印象。

印順導師認為：研究佛學應超越宗派意識，放下民族地域感情，也不必有「以古非今」，「原始最好」的復古的意識形態，而應該努力革除變質或過時的方便，以探究佛陀的本懷，佛法的真義。而之所以投入於印度佛教的研究，那是因為他認為：長期發展中的佛教，必然在流傳中因變質而有失真的情況，所以要：「探其宗本，明其流變，抉擇而洗鍊之。」因為佛教發源於印度，故導師就以「印度佛教」開始他的探究。

有人說他傾心於印度佛教，對於生長於斯的中國佛教沒有感情，批判多於同情、讚美。這實在是個誤會。他曾說：「我是中國佛教徒。……尊重中國佛教」但是也「知道〔佛法〕為中國文化所歪曲的固然不少，而佛法的漸失本真，在印度由來已久，而且越來越嚴重。所以不能不將心力，放在印度佛教的探究上。」而因為重視印度佛教的觀察與研究，所以對於印度佛教中變質現象的針砭，比對中國佛教末流的批判，多得更多。

承襲歐美文獻考古學風的日本佛學界，相當強調越過翻譯，直接從原典來學習佛法，所以尊崇梵文、巴利文、藏文經典而貶抑漢譯佛典。但是印順導師從「教乘涵蓋時空」與「擁有經典數量」的分析中，肯定漢譯佛典在世界佛學研究中不可或缺的角色：中國的華文佛教——日本佛教也從此流出，在印度三期佛教中，重於中期，即以菩薩乘為本，前攝聲聞乘而後通如來乘。在這世界佛教發展的時代，應值得特別的重視，因為惟有從華文聖典的探研中，才能完整的理解佛教的內容。

華文系的聖典，雖以中期的大乘為主，而教典的傳譯，是不限於中期的。晚期的佛教，已有了頭緒。初期的佛教，有著豐富的傳譯。所以從華文聖典去理解，向前攝取巴利文系的聲聞三藏，向後參考藏文系的晚期中觀、無上瑜伽，那末印度佛教一千六七百年的發展全貌，也即是流傳於今日世界的三大文系佛教，可能獲得一完整的、綜貫的、發達而又適應的真確認識。

就上所知，印順導師並非以民族情感的因素來肯定漢譯佛典的價值。不但如此，他所讚揚倡導的青壯年的「人間佛教」思想，所取本者的不是印度佛教而正是中國佛教，那是汲取了純正佛法、初期大乘精髓的中國佛教；以中國內地特有的中期佛教的思想，攝取藏文系及巴利文系的寶貴成分，發揚佛陀本懷的即人成佛的佛教。所以他批判的是中國佛教末流中的異質化，他憂心的是變質佛教所帶給純正佛法的傷害，說他對於中國佛教沒有同情，是以訛傳訛的誤解。既然印順導師的學問思想，有其一貫的中心意旨，所以如果單單指出他對於禪觀的知見如何，對於諸家禪法的評論如何，似乎仍不足以清楚地傳達導師禪學思想的重心所在。所以雖然在他的著作中，從未曾見到「人間佛教禪法」一詞的出現，但是當筆者研讀導師著作中的相關資料時，強烈感覺到導師的禪學論述有著「人間佛教」思想的精神貫徹其中。

又筆者幾次將本書的預擬大綱跟江燦騰教授討論時，江教授也從綱目標題的線索中，建議筆者不妨將它凸顯出來。故決定以「人間佛教禪法」的命題，為本書確定研究的基調與論說的方向，以標示印順導師「人間佛教」學說中的禪觀修持知見，並進而探討其禪學思想的實踐模式。

兩方探索：「立本於初期佛教之淳樸」與「宏闡中期佛教之行解」

上來闡述「人間佛教禪法」的立論考量與命題意涵，題目已經提出，內容則需探究：

(一)、印順導師一向以義學高僧名世，但是在他的認知，佛法是宗教，所以不但如世間哲學之有理論學說，並且佛法的重心乃是從修證方法的實際行踐中，達到信仰境界的圓成。

(二)、佛法的修學應三增上學依次修學昇進，雖然大乘思想中的「修行」定義，不能窄化為只有「修禪作觀」，而應涵蓋一切自利利他的行持，然而佛法畢竟重視修定修慧，且「無我觀慧」更是不共世間的究竟解脫之道。

(三)、印順導師雖然曾經批判中國宗派末流的一些弊端，然而也曾經如此稱許：從宗教的本質來說，各宗各派的成立，都是建立在由修行而證得的某種體驗。……這不但限於禪、淨這些注重修行的宗派，就是台、賢等注重教理開展的大德，也都是從修證而建立起他們的理論，……這就是所謂「從禪出教」。

這種「從禪出教」的精神，才能發揮宗教的真正偉大的力量，所建立起來的理論，也才具有生生不息的真實性。

(四)、進一步，印順導師更強調應以中道原則檢驗一切流傳中的學派宗門，了解其理論與修證能否均衡俱進；因為「重解輕行」或「重行輕解」的偏差，都將導致現實佛教的畸形發展，乃至異化變質。所以，導師曾批判聲聞之急求自證，不能仰體佛陀久劫度生之悲懷；說「海南佛教」之忽視佛教的正常開顯，方便適應，偏執地指責一切大乘非佛說；說中國禪宗之棄毀經教而又為「真常」、「唯心」、「頓證」所困；說印度「真常論」者末流，融神秘、欲樂而成邪正雜濫之梵佛一體，並有「密教興而佛教滅」的斬截論斷。

「人間佛教」思想的提出，既然是源自印順導師感受「理想佛法與現實佛教間差距太大」而思有以革新與淨化，那麼凝鑄了導師六、七十年的治學功力而完成的學說，也不能迴避他自己所設下的檢驗標準。那就是：

(一)、「人間佛教」的行門實踐內容為何？它會只是一套強於說理而弱於行踐的學說嗎？會只是醉心於理論的精心建構，而忽略以實際行持來印證學說理論的可行性嗎？

(二)、「人間佛教」中定慧二學的內容為何？而實際投入護法利生行的「人菩薩行者」，又如何做禪觀的功課？

(三)、「人間佛教」，能有這般「從禪出教」的精神嗎？或最起碼：以印順導師的深刻智慧所洞見的法要，後繼如我人者，能進一步在禪觀的體會中驗證它的正確性嗎？「人間佛教行者」，能

從不棄人事不廢禪觀的行踐中，體會並「發揮宗教的真正偉大的力量」嗎？「人間佛教禪法」的理論構思為何？「所建立起來的理論」，能因此而「具有生生不息的真實性」嗎？

(四)、非破他論，己義便成；「人間佛教」如何能在不違勝義的前提下兼顧世俗？如何避免多措心於人間事務後，宗教情操或宗教經驗的稀薄？「人間佛教」能在批判宗見的異化變質後，提出補缺填漏，有建設性、具體的禪觀之教嗎？

這裏有一個探究的線索，印順導師自述「人間佛教」思想的提出，乃是要從「不違佛法的本質，從適應現實中，振興純正的佛法。」且重申過去所說的，「立本於根本佛教之淳樸，宏傳中期佛教之行解」，這就「是我〔按，即導師〕所要弘揚的佛法。」

所以本書想依循這兩個方向，一則探索「人間佛教禪法」中不違於「根本佛教的淳樸」的禪觀內容，二則探索相契於菩提心、大悲願、空性見的「人間佛教禪法」之具體禪觀知見與修持特色。

### 三種目標

### (一)、自我解惑

(二)、分享同道：以上對「人間佛教禪法」探索、追尋與實踐的動機，源於個人在印順導師學說思想中得大法益而自然產生的尊崇，但另一方面，動機也建立在「人間佛教」行者亟思「從禪出教」的自我要求與自我反省——進一步在禪觀的體會中驗證理論的正確性。筆者雖然尊崇導師，但猶不會忘失學術訓練中最可貴的批判精神，不會落入以「人間佛教」為絕對真理而拒絕接受檢驗、或抗拒反省批判的反智陷阱。

而作為一位「人間佛教」的實踐者，雖然走入了世間，加入了弘法利生的行列，卻仍督促自己：須時時回顧佛法的本質，不要流於庸俗腐化，更須留心理論與實踐之間的密合度，也就是「入世利生」與「禪觀自省」的均衡發展與互為印證。這當中，導師的著作，讓筆者得以「自我解惑」，而不會偏執一端；進一步為了「分享同道」，筆者誠願將自己深入導師智慧之海所領受到的法益，以及在此基礎之上的體會，具體而有系統性地呈現出來。

(三)、回應質疑：佛弟子建立學說，是為了讓正法久住，好令眾生離苦得樂。倘或不願反思，即是固步自封；倘若抗拒批判，那不啻是自築藩籬。而為補強自我的思考慣性與觀察盲點，所以在自我反省之餘，更應重視他人的批判。這不是來自爭競心，而是來自探索正法的強烈願望，故「回應質疑」亦為研究的重點之一。

導師曾於民國七十五年以「法海微波」為名，收集評論或批評其學說思想的文字，他說：「我從沒有以為自己就是對的，反而是希望佛教界能給我批評。」。所以在本書的撰寫過程中，筆者也著手蒐集評論（甚至是批判）導師禪觀思想的文字。針對一些誤解的部分，擬作進一步的解說或答辯；

但也不預設立場，非「答辯」不可；因為，其中尚有貼切的批判與精采的建議，又何嘗不可留下這個時代一群追求佛法真理的人「在交會中互放光芒」的影痕呢？

以下再進一步分述本書的三個研究目標：

### (一)、自我解惑

二十年學佛生涯中，印順導師的著作，一直是筆者學佛的明燈，慧業的津糧，其所揭示的「人間佛教」思想，也為我等從事社會運動與僧信教育的指導原則。七、八年前，筆者開始致力於禪觀的實際修持，當接觸南傳與北傳，印度與中國，古代與今時的各類法門與實修技巧時，導師評論中國禪宗傳承與發展特色的一段話常浮上心頭：

禪者重自心體驗，憑一句「教外別傳」，「師心不師古」，對如來經教的本義，自己體驗的內容，也就越來越晦昧不明了！

以上的這段話，是對於好樂禪修者的重要警語，我們可以用一個視覺錯亂的例子來加以說明。如將一根筆直筷子的一半斜插在一碗水中，這時因水質與光線的折射作用，從外而觀，這筷子與水面的交接處，是折斷而不連接的。筷子拿出水中則整隻還是筆直的，入水一半則是不連接的；如果這常識的直是法的理證，這眼中的斷箸，就是感官的錯見，雖為親目所見，然而還是不可信的，錯知的。準此可知，禪修過程中，最多的就是身心的變化覺受，重要的不是感受，而是對經驗的明確詮釋和對解脫的正確知見。禪修者如果一味強調自心體驗，而不警惕於身心感覺的幻惑之相，則當然會重視自家體驗而輕忽經教的正論——「教外別傳」。如此棄絕經教，而代代相傳的禪法師資就在後者拋棄前者的經驗傳授——「師心不師古」中，中國禪宗終於走入了晦澀暗昧的小胡同中。

所以筆者常以此自我警惕：莫要陷入「不以勝義印證，只重自心體驗」的泥淖。當面對修持過程中身心的諸多變化時，過往誦讀的導師法語，更成為彼時擇法的靈感與依歸，解決了許多禪修觀念上的困惑與瓶頸。每從禪修營隊回來，也會就個人修持的進境，與昭慧業師討論法義的印契，偶或謁見靜養中的導師，也會向他報告修持的心得，以求修持能不偏離於正道。故筆者想進一步深入印順導師「人間佛教」的禪學思想與修行知見，使自己得以在禪修的道路中，隨時不忘「勝義印證」，得以氣定神閒地穩步向前。

再者，印順導師是「人間佛教」思想的創發人與播種者。近年來，教界幾大團體，不約而同地有了施行「人間佛教」理想的號召，而「人間淨土」觀念也漸為教外人士所熟知，儼然匯為台灣佛教發展的主流方向。

筆者私心為導師思想的仰慕習學者，更由於因緣使然，脾性相投，所依止的受業師是「願同弱少抗強權」，頗有幾分衝決網羅英雄氣的昭慧法師。所以在「人間佛教」思想的實踐過程中，在衛教護生的行動中，從事的多是對立性大，張力較高的社會運動；這對於心性的堪忍力將是更大的考驗，對於當下「緣起中道」的擇法力不啻是更高的挑戰。這其中所依憑的專念任持力與觀慧擇法力，應如何修學而得呢？印順導師所讚許的是依人身而向於佛道的凡夫菩薩行，其難能可貴處，在於不懼生死，不捨眾生，不退悲心，不耽定樂，不急求解脫。而這「人間佛教」的行者，其所修學的定慧二學的功課，又應有那些呢？

問題意識觸發於民國八十五年，在緬甸一處靜闐的鄉間禪修道場。民國八十九年二月間，在鹿野苑舉行「結七共修」，結業之時，筆者曾以「人間佛教禪修行」為題，與即將出堂的禪修者共勉；但是總覺言有未盡，由此開始具體思索種種相關的意涵。從此，這「人間佛教禪法」的意象時時縈繞

於心，本書即是將筆者於八十九年五月間完稿的碩士論文加以改寫，而對「人間佛教禪法」此一命題，作一延展而更完整的探討。

## (二)、分享同道

以「正見」引導淨行的原則，在修行的過程中非常重要，也方能彰顯印順導師禪觀思想的「主智」特色。筆者偶爾環顧四周，常驚訝於禪修者的諸多惶惑：有受困於身心的劇烈變化者，有悽徨於各家言論之莫衷一是者，有踟躕於「自了」抑或「利他」者，當然更有一些以定境為慧證，或不捨自性執見的增上慢人。有鑑於此，筆者更肯定了四預流支、聞思修慧之不可躐等，以及「以正見指導行持」的重要。

近年來或與禪修同道交流切磋，或向初學後進提供建議，導師的思想一直是筆者說法教禪的依據。筆者這樣的努力，實際見到了效果：一些修持多年，經歷諸多神秘境界的學人，因導師的慧言法語而撥雲見日；許多禪修新手的學員初始上路，就因導師思想的啟發，而得禪修的正見。每當看到他們能因此而省卻錯走歧途的時間，以自饒益，法饒益，作為禪修主持人的筆者，真是歡喜無已。

印順導師關懷與治學的重心，以整體（特別是印度）佛教為主，對於詮解定慧二學和辨別各家修持內容的主題，多於論述整體佛法時一併論列；其義學成就的光芒，掩蓋了他在禪學研究方面的特見。然其抉擇禪法的見解精到，對於修持的建議，也中肯切要，對於禪修歧途的評破更是鞭辟入裡，出入諸家而超越狹隘宗見，俾益學人之處甚多。筆者在受用法喜並隨宜說法之餘，試圖織串這點點閃耀的星光，完整呈現印順導師的禪學思想，以供禪修行人參考，以為修行途程的暗夜明燈。

### (三)、回應質疑

這一部分，分兩個項目而作討論：一、「法海微波」：蒐集並分類前人評論或批判印順導師禪學思想的相關文論，並略述筆者處理這些資料的構想與方法。二、針對批判導師禪學思想的內容，就筆者個人的了解，倘認為批評者容有誤解之處，或因角度不同而產生不同意見，一以「無諍之辯」的態度，提出進一步的說明與回應。

#### 法海微波——前人評論回顧

印順導師二十五歲出家於普陀山，翌年至廈門閩南佛學院讀書，在上學期（民國二十年，時年二十六歲）初次嘗試寫了〈抉擇三時教〉、〈共不共之研究〉，從此開啟了他七十多年著書立說的生涯。他的著作，質精而量多，對於當代漢傳佛教，產生了深遠影響，也在教史上確立了以「義解」名世的高僧尊譽；其佛學思想不但為佛教中人之所信受、傳習，也逐漸被學術界之所重視與研究。

他有大量的著作傳世，有許多獨到的思想觀點，但是在一個不重視義學研究，沒有公開論辯習慣的中國佛教大環境裏，雖然有虛心接納批評的胸懷，但是得到的回響和反應，卻是相當令他失望的。民國七十五年，他蒐集教界學界對他學說思想的評論，名為《法海微波》，點計其中篇幅字數，相較於他自己洋洋幾百萬言的著作和眾多的獨到見解，的確不成比例。

但是從這以後，「人間佛教」的思想漸被討論，一些敬重他的學者，如聖嚴法師、藍吉富先生、楊惠南先生等，也陸續以祝壽文集或專文的方式，評介導師的著作，這其中導師所著的《中國禪宗史》亦被論及。為配合章節理路的安排，並顧及前人研究成果的呈現，筆者將蒐集所及的，評論導師禪學研究的論文分為兩類：一是對導師的禪學思想提出質疑或不同意見的相關資料。此一部分，即在「法

海微波」章節中列述之，並交代筆者將於本書中加以回應或討論的段落所在。二是純為導師禪學著作之推介及分析的相關資料，這一部分，因與導師觀點並無明顯相左，故待第二章第三節討論導師的禪學研究方法時，再一併介紹之。

有關第一部分對印順導師禪學思想提出分析或批判的見解，可歸納為三大類：一、討論導師之修行知見者。二、討論導師評破各家宗見之內容者。三、討論「人間佛教」修行觀所引起之論諍者。

以下就此三項，分別簡述彼等之論述大意，並提出針對此諸言論，在本書中所欲著墨的要點：

#### 一、討論導師之修行知見：

江燦騰教授認為印順導師「人間佛教」思想的提倡，「固然對治了傳統中國佛教常有的重經懺法會，喜神秘神通的流弊現象，但是同時也削弱了宗教體驗的成份。」導師說他施設「人間佛教」學說，除了「契理」，更有其「契機」的用心，如果說「對治喜神秘神通的流弊現象」是一種「契機的矯治」，那麼，筆者想進一步探討導師對於「宗教經驗」（特別是所謂「神秘經驗」）的看法與態度，還有，「人間佛教」倘還對「宗教經驗」有所肯定，那麼，它所重視的「宗教體驗」又是什麼？理論依據何在？

邱敏捷博士曾論及印順導師對於「宗教經驗」的看法，並歸納導師辨別宗教經驗是否符合佛法的兩個原則，即：一、與佛法根本義是否相符？二、行為的表現如何？本書將試從論典結構嚴謹的敘述中，進一步討論禪觀修持的檢測，是否有「標準答案」？並以此詳論導師論說「宗教經驗」二原則的理論依據，及其在現實佛教中的對治意義。

江燦騰教授指出：西藏宗喀巴與太虛大師的弟子法尊法師，都理解中觀義，然卻不排斥密教，而印順導師則有「密教之興與佛教之滅」的說法。再者，太虛大師的「人生佛教」思想，標舉「法界圓覺」，而以中國佛教的圓教為依歸；印順導師的「人間佛教」思想，則立本於初期佛教的緣起正見，而說「性空唯名」的龍樹中觀義為殊勝。二者雖皆肯定佛教走入人間的確當性，但是思想的立足點卻是如此的南轅北轍。所以江教授特別提出：修密教者與太虛大師皆應有從實際的「禪定境界與宗教現觀」得來的，經修持而得的，致使信念「深信不疑」的力量。

江教授認為：要以學說理論說服有實際「宗教經驗」的人，放棄他因修持所得的結論，是很不容易的。所以印順導師從聞思擇法所得的「人間佛教」思想，對於太虛大師從宗教體驗所得來的「人生佛教」立論基點，乃至於印順導師的禪學理論之於密教的實修經驗者——這已牽涉各人「宗教修持經驗」之差異，不但彼此間沒有交集，也更難以各自的「理論」去說服對方。

又，江教授雖然稱許太虛大師與印順導師，「在義理上，都能建立一貫的體系，在思想上，亦能卓然成家。」但是，也提出從實踐的觀察角度，檢驗二者的學說理論在現實環境中實踐的可行性。

江教授所提出的論點不但重要，而且更是修行擇法上的一個重大關鍵，筆者將就此探討印順導師對於修持的現觀次第、宗教經驗、禪定驗證與謹慎抉擇禪觀所緣境的看法，並進一步剖析導師判定秘密大乘為佛法流傳的「方便歧出」之理論依據。

## 二、討論導師評破各家宗見之內容：

邱敏捷博士以「攘斥神化佛教」的標題，來論述印順導師對於密教的意見，即：密教有嚴重被印度傳統神教同化而產生「天化」傾向和耽於欲樂神秘的流弊。筆者擬進一步深入討論導師所著《修

定——修心·唯心與秘密乘》一書所提出的見地：禪觀對象從身到心，從不淨觀到淨觀的變質現象，密教這等將欲樂合理化且公然納入修行體系的現象，正是佛教因雜濫淫偽而衰頹滅絕的主因。筆者想探討的是，導師的研究成果在佛教修持沿革史上，呈現出何等的特殊和關鍵性。

邱敏捷博士以兩項標目，來討論導師對中國禪宗的批判：一、批判禪宗自利急證的心行，不符大乘「菩薩道」利濟眾生的悲懷。二、批判禪宗的如來藏思想，偏離了「緣起性空」的佛法中道義；輕忽義學，自利急證。本書則將在此兩項標目的基礎上，進一步討論導師對禪宗修道次第的看法。

### 三、討論「人間佛教」修行觀所引起之論諍：

因為口頭傳說的閃爍與道聽途說的難以討論，故筆者以楊惠南教授〈從印順的人間佛教探討新兩社與現代禪的宗教發展〉文中所蒐列的，一些團體或個人批評印順導師禪學思想的言論，作為討論的主要資料。

楊教授文歸納部份教內人士對於導師思想的兩點質疑是：一、「人間佛教」不曾提供一套具體的修行方法，二、「人間佛教」所強調的「不急求解脫」的思想，被視為不關心究極的解脫（證果）。楊先生雖然在列出批評者們的質疑內容後，亦對質疑有所反駁，但是大部份的篇幅，則放在對於這兩個團體的訪談、敘述，可做為瞭解批評者背景的資料，但對於批評的內容本身，則討論不多。所以本書願意進一步回應此二質疑，討論導師對於「具體的修行方法」（也就是建立修道次第）的看法，以及對於凡夫行菩薩道，在「證果」方面的主張。

### 無諍之辯——善意回應批判

「人間佛教」理想的提出，蘊藏印順導師「不忍聖教衰」的佛子心腸，與「不忍眾生苦」的菩薩悲懷；它不應只是象牙塔中建構的玄想，而應從後繼者的實踐中，檢驗學說的可行性與實行效果。如前所述，對於種種檢驗甚至質疑的內容，楊惠南教授曾為文討論部份禪密教團對於導師禪修知見的批評。筆者在思維「人間佛教禪法」的具體內涵時，也虛心地歸納了這些質疑的內容，並以此審慎檢驗：自己在這方面的研究，是否足以妥切而完整地回應這些質疑？

其實，有質疑並不可怕，可怕的反而是拒絕接受質疑，而一味想辦法將逆耳之言「消音」的「思想法西斯」；證諸佛教史，無論是聲聞部派、大乘學派或是中國宗派的論爭，不但沒有因其「無法統一思想」而使佛教衰微，反而更見其多彩多姿，百花爭放，綻放出了極為熾熱的生命力。是故諍友們的意見，不必視若寇讎，它們常帶來「刺激反應」，使得受質疑的學說，在回應挑戰的過程中，理路更加明確而周延。更何況，緣起的世間，誰又能宣稱他代表真理且具足了一切？所以，筆者願意學習導師「無諍之辯」的精神，針對禪修主題，與愛好修行的同道切磋；若偶因諍友問難，而促發筆者一些思考的向度，則一切辯論亦算是這一時代佛弟子暢佛本懷的心意。

所以，在本書中，筆者會將所有質疑「印順法師沒修行」、「印順法師不重視修行」、「印順法師沒有證量」、「菩薩豈能不修禪定不斷煩惱」、「人間佛教提不出完整的修行次第與方法」等等，在教界口頭傳布或書面表達的問題，作一善意而負責任的回應。言其「善意」，表示筆者意不在與諍友一爭勝負高下，言其「負責任」，表示筆者不以「護師」的意氣出發，而是審慎地站在「法」的立場，作一思維抉擇。

總結本書的三個關懷面：一是自得法樂，分享同道，二則嘗試建構「人間佛教禪法」的藍圖，三是回應質疑導師禪學思想的提問。這是激發筆者針對此一「實踐性」主題，而作「理論性」探討的動機與目標。

### 三、研究進路

印順導師著作中，對於修持的相關說明或討論，散見於各書之中；其中《成佛之道》有關人天、二乘與菩薩行人修習禪法的偈頌長行，算是最有次第、篇幅也多的敘述。專書中深具代表性者，則有《中國禪宗史》、《修定——修心·唯心與秘密乘》。本書將以三個項目考察其禪學論義的篇章，以探究其所讚許的「淳樸根本佛教」的禪法內容，而這又須從以下三項中去仔細爬梳：(一)、承襲佛教傳統之禪修知見與禪觀法門。(二)、對於有些傳統宗派修持法的批判。(三)、對於傳統舊有禪法的新抉發。茲說明如下：

#### (一)、承襲佛教傳統之禪修知見與禪觀法門。

導師述介禪修知見與禪觀技巧時，多以佛陀根本教的《阿含經》與《瑜伽師地論》「聲聞地」之修持法要為主，這些內容，雖不為慣曉禪、淨二宗或天台禪法的中國佛教徒之所熟知，但它們畢竟是佛教定慧二學的共義。這些內容並不是導師個人的特見，但我人卻可由此見其抉擇諸多禪法的意向所趣。此中內容，在本書第三章中將作說明。

#### (二)、對於某些傳統宗派修持法的批判。

印順導師常會批判許多漢、藏宗派禪法，認為它們忘失佛陀本懷，偏離中道正見。本書據此以整理導師對於南傳禪法、中國禪宗與淨土宗、秘密大乘佛教之修持法門的批判意見，冀讀者由此得見導師以菩薩心、中道見、正直行的原則，評斷各家的立論所在。詳見第三章。

### (三)、對於傳統舊有禪法之重新抉發。

許多人只注意導師對宗派禪法的批判，卻未注意到：他在批判之外，也是有所建立的。建立，不是自由心證地、別出心裁地擬想一套前所未聞的禪修法，而是依「契理」與「契機」的原則，重新抉發經典中有所記述，饒富意涵但已久被遺忘的禪觀法門。

此中可再細分為二，一是對治：對治偏差觀念與偏差行為；二是顯發：顯發傳統禪觀中，相應於「人間佛教」思想的修持觀念和法門。

印順導師重視佛法「中道精神」的實踐，在《說一切有部為主的論書與論師之研究》序文中，提出「以實際事行表現來衡量理論與修證」的原則，做為汰擇一切教法宗見的標準；據此，其「人間佛教」理論，必然也要面對「實踐」與「修證」的檢驗。

在「實踐」方面，要面對的是「人間佛教」的「實踐情況」與「實踐成果」的檢驗；在「修證」方面，「從禪出教」的佛教特質，使「人間佛教」必然有明確提出「行門」內容的需要，並將受到「行持與教證能否一致」的檢驗。

在「實踐」部分，昭慧業師、江燦騰與邱敏捷二位教授等，曾提出「親身體驗」或「客觀檢驗」的觀察角度之說明；本書重點則在檢驗「修證」的部份。筆者以一禪觀實修的「體驗者」兼而為「人間佛教」的「宏傳者」，一方面闡述導師的禪觀思想，一方面也在此一基礎上分享筆者的研修心得：

從「抉發古義」與「人間佛教禪法」這兩個方向，提供他人他日「檢驗人間佛教行門教證與實際成效」的依據。

接著，依序介紹章節之安立考量與論說內容如下：

第一章緒論，交代本書之問題意識、探究方向、研究目標與思考進路。

第二章述介印順導師禪學思想興起之背景。以個人微觀和歷史宏觀的角度，敘說蘊育此學說思想的主要載體；此中涵蓋導師所處時代背景與當時佛教現況的追述、作為思想創發者的人格特質，以及「人間佛教」思想凝成的經過。

之所以如此敘述，是因為：如果不將導師的禪修思想，放在大歷史的時空座標上，將無法研判其特色及其價值；如果不追溯「人間佛教」學說的創立因緣、治學動機與思想基礎，將無法全盤掌握其禪學思想，甚至可能會斷章取義，而產生「盲人摸象」的偏頗結論。例如：許多人依據他所引「不修禪定，不斷煩惱」的經文，而指責他漠視禪修的重要性，這是由於不知其言論在時代背景下的「對治」意義，及其學說體系的重心所在，所導致的偏差結論。

第三章及第四章，有了前面的辨析基礎，我們將能順利地進入「人間佛教禪法」主題，展開一系列義理方面的討論，並針對各種質疑而作回應。這是本書的論述重心所在。以「人間佛教禪法」的命題，標明並界定印順導師的禪學思想，及其所推重的「契理而又契機」的修行方法；一則凸顯印順導師異於一般宗見的「人間佛教禪學思想」，再則剖述筆者作為「人間佛教」薪傳者的一員，承續導師的禪觀思想以為基礎，進一步在修持觀念與禪觀方法上的研修心得。

從第三章標題「人間佛教禪法的基本思想」可知：這是對於人間佛教禪法的理論建構。本書以「傳統」與「當代」兩個進路，來呈現印順導師整理經教典籍後的擇法學思功力。就「傳統子遺」的保存而言，沒有傳統繼承的學說立論，若不是對於古德智慧遺緒的漠視，就是對於先人文化財產的無知。而印順導師深入三藏，學養深厚，故其禪思立論，涵詠典籍而卓見迭出，不同於某些「師心不師古」天馬行空式的夸夸之言。

就「傳統異化」的反省而言，印順導師一本令正法久住，利樂有情的智覺悲懷，對佛教傳統中的雜質滲透和惡質變異，加以破斥批判，不苟同那含混愚佞者的照本宣科，更反對假借古說以遂己之私。

故在「面對傳統」時，他的學說同時呈現「傳統之繼承」與「傳統之批判」的正反面向，具見其有所保存，有所批判而卓然成家的歷史地位。

再者，學說思想倘若沒有與時代對話的能力，則不啻哲學家自說自話的囁語；就算再精巧曼妙，也不過是意識運思的遊逞和語言搬弄的戲論。導師有感於國難教危而奮勉治學，深心切盼其思想的啟迪和學說的創立，能有益於家國聖教，故其「人間佛教」學說，針砭當代佛教病態和時潮發展弊病的特質，相當特出而醒目。研究導師思想，這一部份絕對不容忽略。就此，本書以「回應當代」為提綱，研究導師從佛陀本懷的抉發中，為對治教界內外禪修發展的偏差，所作的批判與建言。

相對於第三章的理論建構，第四章則著重在禪法的實踐面向。「人間佛教」除了「回歸佛法本質」的契理性之外，有強烈回應時代因緣的契機性。故論述導師的禪觀思想，不能忽略「契機」的部分——禪觀技巧的實際操作和禪觀所緣的選擇因緣，本就無法抽離當事人的根器，以及現實的環境

條件。因此，筆者將導師禪學思想的起源與開展，安立於時空座標中，而以「人間佛教禪法」的「當代實踐」為主軸，展開此一章節的論述。

前一章的理論建構，立足於過往歷史的回顧，由此展現印順導師禪學研究吞吐千年傳統後的思想深度；本章的實踐取向，強調真實人間的參與，由此展現「人間佛教禪法」善導時潮人心的生命活力。

再者，雖說學佛要「依法不依人」，但是，「人能弘道，非道弘人。」倘若徒有「高擎正法」的抽象概念，而卻無「實踐典範」的真人行誼，則不但有愧於佛陀「皆願眾生得解脫」的恩德，更有「書空咄咄」，「徒逞口舌」的嫌疑。所以本章第二節，討論「人間佛教禪法」創發人和追隨者的一生意業和平日事行，看是否能冥符於自己所提倡的學說。

以上，從理論（應然面）——「人間佛教禪法」的論述，到實踐（實然面）——「人間佛教行者」的事行，以總結回應對導師禪學思想的質疑。

第五章是本書內容的綜合性結論，以及在本書之後，筆者預擬展開的關懷方向與研究議題。

本文係性廣法師著《人間佛教禪法及其當代實踐——印順導師禪學思想研究》中之第一章，法界出版社三月底即將出版。

本書原係性廣法師八十九年六月提交之碩士論文。八十九年十一月至九十年元月間，性廣法師在江燦騰教授之悉心指導下，復將其碩士論文加以大幅改寫，並增補內容。由於法師本即有深刻之禪觀體會與教學經驗，在教界已深得口碑，又廣為涉獵南傳、藏傳、漢傳諸家禪法之內容，卻在學理的比較研究與實際行持的經驗中，肯定地指出印順導師禪學思想之更為卓越，並在經典依據與導師禪學

思想的基礎上，揉合自己的禪觀體會，肯定地提出一套「人間佛教禪法」的正面主張，並強調人菩薩行「法門須與見地相應」的重要性。故本書未出，即已深受學界與教界之矚目。法界出版社列為「印順導師九秩晉六嵩壽誌慶」新書之一，擬於三月底發行。

三月三十一日上午，性廣法師將於第二屆「人間佛教薪火相傳」學術研討會第一場論文研討會中發表本版新書，有意參加者請參閱本刊公告，並填寫報名表，向佛教弘誓學院秘書處報名。



# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 般若波羅蜜多心經略說（上）－【續上期】

doi:10.29665/HS.200102.0004

弘誓雙月刊, (49), 2001

作者/Author：日慧法師

頁數/Page：30-34

出版日期/Publication Date：2001/02

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.200102.0004>



*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



# 般若波羅蜜多心經略說(上)

【續上期】

唐玄奘大師譯 日慧法師講

## 二、出經義

示般若波羅蜜多所通達義

據上說不生、不滅，不垢、不淨，不增、不減之諸法空相以觀，則諸法實相畢竟空中，是無所有、盡相，無有一法可得。依此，觀自在菩薩說：  
是故空中無色，無受、想、行、識；無眼、耳、鼻、舌、身、意，無色、聲、香、味、觸、法；無眼界，乃至無意識界；無無明，亦無無明盡，乃至無老死，亦無老死盡；無苦、集、滅、道。

此諸教示，准前所說的六相所相諸法空相，此中，不生不滅二相，遍此中所舉的一切法，如說「是故空中無色」，乃至「無苦、集、滅、道」，謂色自性空不生不滅，故色無所有不可得，乃至苦、集、滅、道亦如是說。不垢、不淨二相，雖亦遍蘊、處、界等三聚法，及四種聖諦法，不過，亦可看作，它乃側重十二有支而立。謂無明、愛、取三煩惱雜染，行、有二業雜染，識、名色、六入、觸、受、生、老死七生雜染（或作苦雜染），一一皆畢竟空，無所有，不可得，是故說空中無無明，亦無無明盡，乃至無老死，亦無老死盡。說世間生死名流轉，說世間生死盡名還滅，諸法空相中，無如是流轉、還滅事；以此，立不垢、不淨相。不增、不減二相，則似是側重在四諦法輪的畢竟空而立的。如前說，諸佛轉法輪，說法度眾生出生死得涅槃，而眾生界不滅；不說法，不度眾生，眾生界亦不增，

以畢竟空中，無佛無眾生，無說法人，亦無所說之法；三界苦無所有，煩惱、業等集亦無所有，亦無苦滅之涅槃及斷煩惱、業之道，故於此中，立不增不減相。如《般若經·四諦品》說<sup>15</sup>：

須菩提白佛言：世尊！用苦聖諦得度？用苦智得度？用集聖諦得度？用集智得度？用滅聖諦得度？用滅智得度？用道聖諦得度？用道智得度？佛告須菩提：非苦聖諦得度，亦非苦智得度，乃至非道聖諦得度，亦非道智得度。須菩提！是四聖諦平等故，我說即是涅槃。不以苦聖諦，不以集、滅、道聖諦，亦不以苦智，不以集、滅、道智得涅槃。須菩提白佛言：世尊！何等是四聖諦平等？須菩提！若無苦，無苦智；無集，無集智；無滅，無滅智；無道，無道智，是名四聖諦平等。

試想：四聖諦既然平等，若世間苦、集，若出世間滅、道，於平等空相中，何增、減之有？

又，《思益梵天所問經》說<sup>16</sup>：

爾時，思益梵天白佛言：世尊！所說四聖諦，何等是真聖諦？

梵天！苦不名為聖諦，苦集不名為聖諦，苦滅不名為聖諦，苦滅道不名為聖諦……當知聖諦，非苦，非集，非滅，非道。聖諦者，知苦無生，是名苦聖諦；知集無和合，是名集聖諦；於畢竟滅法中，知無生無滅，是名滅聖諦。於一切法平等，以不二法得道，是名道聖諦。

以上所引經教，都充分地說明了諸法實相中無四聖諦之義。此外，也連帶地說明有支緣起及還滅亦復如此。因有支緣起是苦、集諦，有支還滅是滅、道諦。至於單獨指苦諦的蘊、處、界等，自然也不在話下。所謂蘊、處、界等都指苦諦者，即所謂的蘊自性是苦，界性如毒蛇，處是苦生門，這些都是苦相，苦諦所攝。

觀自在菩薩續後又說：無智亦無得，以無所得故。

說法至此，乃總結上來所說義。謂：四諦法既無，則通達四諦之智亦無。四諦智無，則所謂用四諦智得涅槃，此涅槃亦無所得。如《中論》說<sup>17</sup>：無得亦無至，不斷亦不常，不生亦不滅，是說名涅槃。

復次，這裏說「無得」，不唯說涅槃無所得，亦說生死無所得，以生死、涅槃是相待成立的。又，上來所說的蘊、處、界，十二有支緣起，苦、集二諦都是說生死不可得；生死尚不可得，那有涅槃可得？生死、涅槃無差別故。《中論》又說<sup>18</sup>：涅槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫釐差別。

又，《思益梵天所問經》另有「不可得」義說<sup>19</sup>：

爾時，思益梵天白佛言：世尊！若如來於法無所得者，有何利益說如來得菩提名為佛。佛言：梵天！於汝意云何？我所說法，若有為若無為，是法為實為虛妄耶？梵天言：是法虛妄非實。於汝意云何？若法虛妄非實，是法為有為無？梵天言：世尊！若法虛妄，是法不應說有，不應說無。於汝意云何？若法非有非無，是法有得者不？梵天言：無有得者。梵天！如來坐道場時，惟得虛妄顛倒所起煩惱畢竟空性，以無所得故得，以無所知故知。

這段經教，對無所得義，解釋頗深，宜善思之！

總上所說，都是依般若波羅蜜多所通達的諸法實相第一義空而說，學者，應依此說去理解、去悟入。緣起實相的第一義是不可說的，這裏仍以名言說，是世俗諦，非第一義。第一義是離一切思量、言說戲論的；為欲令知第一義，也是非依世俗諦言說不可的。

觀自在菩薩從「色不異空」說起，到「以無所得故」止，是一氣貫下，不可分割的。

談到這裏，為了想把緣起性空，說得更淺近一些，擬引《大智度論》釋初品中，菩薩「能斷眾生種種見纏及諸煩惱」這句經，所說的一個故事，作為分析的憑藉。論說<sup>20</sup>：如佛在時，三人為伯、仲、季，聞毘耶離國淫女人，名菴羅婆利；舍婆提有淫女人，名須蔓那；王舍城淫女人，名優鉢羅槃那。有三人各各聞人讚三女人端正無比，晝夜專念，心著不捨，便於夢中夢與從事。覺已心念：彼女不來，我亦不往，而淫事得辦。因是而悟：「一切諸法皆如是耶？」

於是，往到 陀婆羅菩薩所，問是事。陀婆羅答言：諸法實爾，皆從念生。如是種種為此三人，方便巧說諸法空，是時，三人即得阿埤跋致。

這故事，兄弟三人，應有三個夢，這裏，姑取伯氏一人之夢來說。夢中，至少有兩人，一男一女。有了人，必有人活動的一片天地。所以，整個夢境，也是一個世界。假定伯氏這個夢是很清楚的，則夢中世界，夢中人、物，夢中際遇，做夢的人，在夢境中，必和醒境一樣的真實，不會知道自己在做夢。這一點，應該是被肯定的。

佛法中，夢也是緣起法，今擬套用緣起性空的理趣，對這個夢提出幾句審問。

夢，不由自性有，或不由自體有，是嗎？

夢，自體無所有，畢竟空，此中，無有少法乃至一剎那、一微塵可得；夢的實相就是如此，是嗎？

夢，雖無所有，畢竟空，然不能說無夢，是嗎？

夢中諸法，既以無自性的空性而有，則是無自性法生無自性法；空法生空法，是嗎？

夢，雖是空法生空法，空法非不可有，是嗎？

夢中雖有諸法，但我人卻不見有一法生，一法滅，有一法來，一法去，垢、淨、增、減等都不見有，是嗎？

《智度論》在這裏說，夢從念生；餘處也說，諸法從憶想分別生，然不能說，這是唯心論。無相法輪系諸經論，不許一切諸法實有，心法無例外。這樣，心法的存有，且不能成立，還談什麼諸法唯心造之唯心論呢？更何況色、心……等諸緣起法，如何緣起，且不可說；經中說六相緣起，是緣起諸法，空相之相，這緣起相是寂滅諸戲論的，如何可以論議說？今說諸法唯心，豈非臆語？不過，若說心是緣起諸法的主導或作者，用以遮諸法自作、他作、共作、大自在天作等邪見，則非不可。唯應知這是依世諦說，非第一義。



# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 讀《大毘婆沙論》笈記論師的「時間」觀（二）

doi:10.29665/HS.200102.0005

弘誓雙月刊, (49), 2001

作者/Author：釋悟殷

頁數/Page： 35-52

出版日期/Publication Date：2001/02

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.200102.0005>



*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



## 讀《大毘婆沙論》筭記論師的「時間」觀 (二)

釋悟殷

### 參、三世實有

部派佛教時代，過現未三世，是實有還是假有，是當時諍論的焦點之一。學派中，主張「三世實有」的，是說一切有部學系（包括犢子、說轉部）、化地部末宗，以及〔大眾部的〕案達羅學派等。主張「過未體無、現在實有」的，是大眾、分別說系，以及經部譬喻師學派。

據印公導師的研究，學派之所以形成「三世實有」和「現在實有」兩大陣營，那是因為：時間本就含有相續性與剎那性的兩面。若從過去看到現在、看到未來的是相續論；從未來看到現在、看到過去的是剎那論。在法的剎那單位上，考慮其未生以前、滅了以後是什麼狀況？是否存在？對這未生（未來）及已滅（過去）之是有是無，各有側重，就形成了「三世實有」與「過未無體」兩大陣營了。

然以「三世有」與「現在有」來說，大眾部系中，有主張三世有的；上座部系中（如分別說部系）也有主張現在有的。由此顯見學派分裂之初，並未以三世有或現在有，作為自部宗義。不過，「三世有」與「現在有」，在紛紜的學派思想中，佔有舉足輕重的地位，學派間往往因時間觀的安立不同，而形成無邊異議。這種情形，並反應於所造的論書中。故本節即依據《識身足論》、《大毘婆沙論》，以及《俱舍論》等的記載，歸納有部成立三世實有論的理由，以見三世實有論的根本學理依據。

#### 一、《識身足論》主的問難

《識身足論》的作者，傳說是佛滅百年中的提婆設摩。印公導師直從《識身足論》本身的思想作探討，而主張本論深受《發智論》的影響，且思想極為圓熟精密，很可能是成書於西元一世紀初左右。

《識身足論》中，論主評破二家：「沙門目連」的「過去未來無，現在無為有」，以及「補特伽羅論者」的「諦義勝義，補特伽羅可得可證，現有等有，是故定有補特伽羅」。其中，評破「沙門目連」的「過去未來無，現在無為有」部分，論主以「三世實有」的立場，以四項學理評破：

(一)、二心不能並生：如觀貪不善根，是觀過去、未來，還是現在？論主認為：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；而一有情身一剎那不可能心並生。又，既然過未可以成為觀的對象，可見是實有的（大正 26.531 上--中）！

(二)、業與異熟果不能同時：有情造業而感異熟果，那是業滅而感果，不可能是現在造業現在感果。若說現在，則是非前非後亦造業亦感此業異熟了（531 中）！

(三)、識起定有所緣境：佛說「了別」名為識，如了別色、聲、香、味、觸、法，故識起必有所緣境。而過去、未來的，可以觀察，可以了別，所以過去、未來是實有（535 上--中）。

(四)、成就的可以不現前：如有學聖者，雖現起纏心，還是成就信、精進、念、定、慧等五根（535 中--下）。無學阿羅漢聖者，身在欲界，雖入滅盡定，還是成就少欲、羞慚、觸食、意思食、識食。信等五根與少欲等諸法雖不現前而可成就，由此肯定：它們必是過去、未來實有之法（535 下--536 下）。

## 二、《大毘婆沙論》主的問難

說一切有部是主張「過去未來體亦實有，現在是有為」（大正 27.116 下）的三世實有學派。

《大毘婆沙論》中，論主為了成立自宗的三世實有論，作了許多論題，用來破斥「無過去、未來，現在是無為法論」的主張。然而遺憾的是，論主都未標明主張現在無為實有論的學派名稱。不過，從餘論可知：大眾、分別說部就是主張過未體無、現在無為實有的學派。雖然論主未標學派名稱，然從論主再三羅列論門以評斥其說來看，這顯示了：當時有部的大本營——北印，「現在實有」學派，似乎已成為有部強勢的對手，有部思想受到強烈的挑戰，北印已經不再是有部一枝獨秀了，因而激起有部學者護法的意識。

然而探察有部成立「三世實有」學說的主要意趣，實含藏著佛弟子最關心的問題——修行、斷煩惱、證解脫，以及業果相續、生命緣起等問題（從論主的問難中，透露出了訊息），故婆沙論主不惜以諸多篇幅，指出「現在有論」違理背教的過失，以成立有部正義。以致「三世有」與「現在有」成為當時教界激烈論諍的熱門話題。

《大毘婆沙論》中，論主破斥「現在實有」學說的論題相當多，筆者不擬一一介紹，此處只舉卷七十六，有部論師的五個問難，以見諍議的關鍵點。

（一）、問難：若過未非實，則無成就、不成就性：

若過去、未來非實有者，應無成就及不成就。如第二頭、第三手、第六蘊、第十三處、第十九界，無有成就及不成就。過去、未來法亦應爾，既有成就及不成就，故知實有過去、未來。（大正 27.393 上；796 上--中）

論主說：如果過去、未來都非實有，則沒有所謂「成就」、「不成就」了。言下之意是：若成就、不成就沒有實體，行者就無修道、斷煩惱、證解脫、入涅槃的可能。

何以論主用「無成就及不成就」來責難過未體無論者呢？主因是：「成就、不成就」，是有部論師特重的論門之一，大多用在三世上說，而且，是有部凡聖縛解差異的建立處。所以，「成就、不成就」論題，牽涉到有部的根本學理；而這學理，還是源於有部主張「不相應行法」有實體的關係。

(二)、問難業力感果的問題：

若有異熟因在現在世時，彼所得果，當言在何世？過去耶？未來耶？現在耶？若言在過去，應說有過去；若言在未來，應說有未來；若言在現在，應說異熟因果同時，如是便違伽他所說：「作惡不即受，非如乳成酪，猶灰覆火上，愚蹈久方燒。」若言彼果不在三世，彼應無果，以異熟果非無為故；若無果者，因亦應無，如第二頭，第三手等。若有異熟果在現在世時，彼所酬因，當言在何世？過去耶？未來耶？現在耶？若言在過去，應說有過去；若言在未來，應說有未來；若言在現在，應說異熟因果同時，如是便違前所引頌。若言彼因不在三世，彼應無因，以異熟因非無為故；若無因者，果亦應無，如第二頭、第三手等。（大正 27.393 上--中）

有情造作的異熟因在現在，他感得的異熟果在那一世？說過去，說未來，表示有過去，有未來；說現在，則異熟因果同時，就與「因果不同時」的頌文相違；若說不在三世，那是無果了，異熟因不是無為法，何以無果呢！又若說有情所得的異熟果報在現在，這是那一世的異熟因所感呢？說過去、未來、現在，或不在三世，同樣的都說不通。所以，若非三世實有，有情的業力（因）業果就無法建立了。

### (三)、問難無出家受具：

若過去未來非實有者，應無出家受具戒義。如有頌言：「若執無過去，應無過去佛；若無過去佛，無出家受具。」(大正 27.393 中)

有部論師認為：若無過去，就沒有過去佛；如此，也就沒有出家受具事。考二世體無論者認為：過去是曾有，未來是當有，都非實有，並非指稱沒有所謂的「過去事」，何以有部論師以「若無過去佛，無出家受具」的理由來問難！而且，有部以為：文頌是不了義的，不可作為佛法的定論，何以自己卻以文頌作為教量呢？

筆者以為：這是二者基本時間觀念的不同所致。原來有部是以「觀待」前後而安立三世差別。現在是「觀過去未來」而施設的(大正 27.393 中，394 中)，離開過未不成現在，故責難二世體無論者「若無過去佛，無出家受具」。而二世體無論者主張現在實有，過未是依現在而安立，離開現在則無所謂的過未。不過，依據印公導師的研究：「若無過去佛，無出家受具」，是世友尊者所造的文頌。若果真如此，則有部以世友尊者頌證成三世實有，不免犯了依自師承而不極成的論理過失！

### (四)、問難正知虛誑語：

若過去未來非實有，應出家眾皆有正知而虛誑語。如有頌言：「若執無過去，而言歲少多，彼應日日增，正知虛誑語。」(大正 27.393 中)

有部論師質疑二世體無論者：「應出家眾皆有正知而虛誑語」。這問題，牽涉到二者思想的歧異。有部認為：不正知是「非理所引慧」。雖然虛誑語皆從不正知而起，但說虛誑語的人是正知彼事，卻隨自意故作妄語(顛倒說)，因此妄語者實是「正知而妄語」。分別論者則以為：既然不正知是非

理所引慧，那麼，由非理所引慧所發的虛誑語，當然是從不正知而引起的，所以「無有正知而妄語者」

(大正 27.222 上--下)。

考二者的諍議點在於：「無明」與「不正知」是同體還是異體的問題。分別論者認為：無明皆與不正知相應，故妄語者皆因無明所纏，以致失念不正知而妄語。而有部則主張：「無明」與「不正知」有各別實體，妄語是明明正知彼事，卻隨著自己的執見而故作妄語。因此，有部質難說：若過去未來體非實有，則「應出家眾皆有正知而虛誑語」，其意涵是表示：這樣就違反你自宗的宗義(無有正知而妄語)了！故應該是三世實有才對。

(五)、問難「現在」是不能獨立存在的：

若過去未來非實有者，彼現在世應亦是無，觀過去未來施設現在故。若無三世，便無有為；若無有為，亦無無為，觀有為法立無為故。若無有為、無為，應無一切法；若無一切法，應無解脫、出離、涅槃；如是便成大邪見者。勿有斯過，故知實有過去未來。(大正 27.393 中)

論主說「觀過去未來施設現在」故，若果過去未來非實有者，則「現在世應亦是無」。這是源於有部論師「觀待前後以安立三世」的思想。如《大毘婆沙論》說：

諸有為法，觀過去現在故施設未來，不觀未來故施設未來，無第四世故。觀未來現在故施設過去，不觀過去施設過去，無第四世故。觀過去未來故施設現在，不觀現在故施設現在，無第四世故。如是名為三世差別。依此建立諸行行義，由此行義，世義得成。(大正 27.394 中)

有部由觀待前後安立三世，成立了「行義是世義」(大正 27.393 下)的學理，時間只是有為法的活動，現在是觀待過去未來而有，離了過去未來，則沒有所謂的現在。而且，時間是依有為法的

生滅而安立的，故無別實體可言？顯然婆沙論主是以世友宗義，依作用而安立三世的。這裡，論主以「觀待法」成立了過未實有學說，而在破斥大眾部「一補特伽羅有二心俱生論」（大正 27.47 中）時，亦運用這觀待法，證成「無一補特伽羅非前非後二心俱生」為有部正義（大正 27.49 中--50 上）。

《婆沙論》中，有部論主以五難質疑「二世體無論」的過錯，證成了三世實有學說的合理性。至於「現在無為實有」方面，有部論主基於「行義是世義」的學理，也主張現在世非無為法，因它是「因緣生故，有作用故」（大正 27.393 中），所以一定是有為法；若說無為，則非因緣生法了。

### 三、《俱舍論》的二教二理

據世親《俱舍論》記載，有部成立三世實有論的理由是：

論曰：三世實有。所以者何？由契經中世尊說故。謂世尊說：「芘芻當知：若過去色非有，不應多聞聖弟子眾，於過去色勤修厭捨；以過去色是有故，應多聞聖弟子眾，於過去色勤修厭捨。若未來色非有，不應多聞聖弟子眾，於未來色勤斷欣求；以未來色是有故，應多聞聖弟子眾，於未來色勤斷欣求。」又具二緣，識方生故。謂契經說：「識二緣生。其二者何？謂眼及色，廣說〔耳及聲……身及觸〕乃至意及諸法。」若去來世非實有者，能緣彼識應闕二緣。已依聖教證去來有，當依正理證有去來：以識起時必有境故。謂必有境，識乃得生，無則不生，其理決定。若去來世境體無實，是則應有無所緣識；所緣無故，識亦應無。又已謝業有當果故。謂若實無過去體者，善惡二業當果應無，非果生時有現因在。由此教理，毘婆沙師定立去來二世實有。（大正 29.104 中）

有部論師舉教證及理證，安立「去來二世實有」說。此中教證有二：一、以多聞聖弟子勤修厭捨「過去色」，勤斷欣求「未來色」的《阿含經》教，證明過去、未來是實有的，才是佛陀教說的真

義。二、以「識二緣生」的《阿含經》教，說明識的生起，必待二緣：所依根，所緣境。認識必有實在對象（境），既然過去未來境都可以被心識所識知，顯然過未法一定是實有的。

理證也有二：一、「識起時必有境故」。這是從認識上考察：識以了別為其特性，識生起時，必有所緣境，境是識生起的所緣緣。這個理由，和前面「識二緣生」的聖教有連帶關係。有部認為：識的生起，一定要有二種緣：所依根、所緣境，缺了就不能生起。認識必要有實在對象（境），既然過去未來法都可以認識得到，所以一定是實有的。二、「已謝業有當果故」。這是從因果上考察：有如是因，必有如是果。現在法剎那過去，不能就說沒有；沒有怎能感果？經說：過去滅壞而非即無。所以過去法應該是有。既然過去是有，故未來應該也可類推為有。因而《俱舍論》說：

若自謂是說一切有宗，決定應許實有去來世，以說世皆是實有故，許是說一切有宗。謂若有人說三世實有，方許彼是說一切有宗。若人唯說有現在世，及過去世未與果業，說無未來及過去世已與果業，彼可許為分別說部。（大正 29.104 中）

這裡，明確的說到：主張有「過去世未與果業」的，與主張「無未來及過去世已與果業」的，都是「分別說部」。據《異部宗輪論》及《大毘婆沙論》記載，飲光部主張「若業果已熟則無，業果未熟則有」；而飲光部是從分別說部系分流出來的學派。所以，與主張「無未來及過去世」的，都可說是「分別說部」。而「說一切有宗」，則決定是主張「三世實有」的。如此，顯然的，「三世有」和「現在有」，即是有部和分別說部思想分野的標幟了。

#### 四、結語

歸納《識身足論》、《大毘婆沙論》、《俱舍論》等有部的說辭，就可得知有部成立三世實有的主要理由了。其中，有當果故（因果論），識起必緣實境（認識論），是《識身足論》等三論共有的理由。而實有成就、不成就性（成就的可以不現前），二心不能並生，則是《識身足論》、《大毘婆沙論》共同的意見。

另外，尚值得注意的是，「行義是世義」——時間是有為法。在《大毘婆沙論》裡，有部奉世友的「位異」說為宗依——依作用生滅安立三世差別。一切法在未生起以前，已經存在，是未來有；剎那生起，現有作用，是現在有；剎那滅去，還是存在，是過去有。法體是恆有的，無增減而不變易的，三世差別是法體上作用的生滅。由於「一切法各住自性」（大正 27.42 中，200 上），「諸法無時不攝自性，以彼一切時不捨自體故」，「諸法無因而攝自性，以不待因緣而有自體故」（307 上）。所以，諸法自性是實有，非因緣和合而有，自相安住而不變，是三世一如：現在有，過去、未來也是有。

這樣，一切法「自性實有」，是有部成立三世實有論最根本的依據了。如此，有部成立「三世實有論」的重要理由，就共有五項：自性實有，以及前面四項（有當果故，識起必緣實境，實有成就、不成就性，二心不能並生）。而這五項理由中，筆者以為：諸法「自性實有」，自相安住而不變，應該是三世實有論最重要、最根本的信念；否則，就無法成立三世實有論。而其餘四項，還都是立足於自性實有的立場，而從不同的角度來詮釋而已；尤其是成就、不成就，在三世有下發展，且成為有部特殊的論門之一。不過，總的來說，有部成立三世實有的五項理由，不僅是有部根本的學理，也是「三世有」和「現在有」根本思想的分歧點。這一部分，下一節再作說明。

#### 肆、過未體無、現在無為實有

主張過未體無、現在無為實有的學派，是大眾、分別說系。如《異部宗輪論》說：大眾部主張「過去未來非實有體」（大正 49.16 上），化地部本宗主張「過去未來是無，現在、無為是有」（大正 49.16 下）。

此中，具有諍議性的，是化地部本宗主張「過去未來是無，現在、無為是有」。這句話，由標號的不同，可作不同的詮釋。如標「過去未來是無，現在、無為是有」，可以解釋為「現在」及「無為法」都是實有。如說「過去未來是無，現在無為是有」，則是說「現在」是實有，且是「無為法」了。然據《大毘婆沙論》記載，當時的確有主張：「過去、未來無實體性，現在雖有而是無為」（大正 27.65 中，116 下）的，但論主未說學派名。而印公導師在《印度佛教思想史》說：「過去、未來無實體性，現在雖有而是無為」，這是現在有說，應屬於大眾、分別說系。說現在有而是無為的，似乎非常特殊！從大眾部分化出的北道派說：色等（有為）法的自性，是真如、無為（南傳 58.372）。這正是「現在實有而是無為」；無為是有為的自性，如如不異，依自性而起用，有生有滅，才是有為。這與說轉部的根本蘊是常，同一意義，不同的是三世有與現在有而已。由導師的解說可知：《婆沙論》中，主張過未體無、現在無為實有論的，就是大眾、分別說系下的學派了。

然而遺憾的是，由於大眾部及分別說部系漢譯的論書不多，文獻資料缺佚，故其建立現在無為實有的理由，只能從反對者（三世實有論者）的問難中，得到部分訊息。故本節即以〔上一節所述〕有部成立「三世實有論」的重要理由：自性實有，有當果故，識起必緣實境故，實有成就、不成就性，二心不能並生等，藉由「過未體無論」者對「三世實有論」問難的迴響，以明過未體無論的根本學理。

#### （一）自性實有

有部「三世實有」的安立，是把諸法分為法體與作用。諸法「各住自性」，法體恆有；因緣和合所現起的作用，則生滅無常。三世之差別在於作用的起滅上。剎那生滅之現在法是實有；未來法已有，但尚未有作用；過去法也還是有，但作用已經滅了。大眾、分別說系「現在無為實有」的安立，則是把諸法分為理則與事相。無為法——理則性，是生滅有為法的自性，是如如不異，超三世而恆有的；依理則性（無為）而起的作用，是有生有滅的（事相）。一切法剎那剎那恆住，如如不異，沒有三世差別，無常生滅的，只是假相而已。

因此，有部是依恆住自性的法體上之作用，以體用義來說明三世；而大眾、分別說系是依常住不變的理則性，以理事義來說明三世。

那麼，法體與作用是一、是異呢？有部論師說：不可定說是一、是異。如有漏法，一一體上有無常等眾多義相，故不可定說是一、是異；此法體與作用的關係，也是這樣不可說是一、是異（大正27.394下）。而大眾、分別說部系則認為：法體是念念恆住，作用只是法的假相，是虛妄性的。這樣，法體（理則）與作用（事相）的關係，近於本體起現象。不過，有部的法體恆住自性，大眾部的法體是常住無為，雖然時間觀的安立容有不同，但論究到一一法的自性（法體），都出現了是恆、是常的傾向，這對後期的大乘佛教起了深遠的影響。

## （二）有當果

自作自受的業報說，是佛教緣起說的重要內容之一；佛教之所以形成學派的急遽分化，絕對與「安立業果相續生命緣起」的課題有關。有部以為：若過未無體，業果就無法建立。然而這種說法，是有部的宗見，過未體無論者，自有建立業果相續的依據。如《大毘婆沙論》說，大眾部主張：「唯

心心所，有異熟因及異熟果」(大正 27.96 上)。而且，即使同是奉行三世實有論，業果相續的建立也不盡相同。如有部譬喻師即主張：「離思無異熟因，離受無異熟果」「身語意業，皆是一思」(587 上)。大眾部(包括分別說部)及譬喻師，把業因業果建立在心心所法上，由一心相續轉變差別，以成立業果輪迴說(這部分，筆者於〈論師的業力觀〉，有較詳細的說明)。

至於有情造業以後，如何和有情身心相續發生關係呢？大眾、分別說部認為：善惡業剎那剎那過去，業力也並未消失。如說：

僧祇、曇無德(法藏)、譬喻，明現在業謝過去，體是無，而有曾有義，是故得果。(大正 42.118 上)

於佛法中，若有若無，皆方便說，為示罪福業因緣故，非第一義。如以因緣說有眾生，去來亦爾。依過去意者，是方便依，不如人依壁等；亦明心生不依於神，因先心故後心即生。業力亦爾，佛知是業雖滅，而能與果作因，不言定知，如字在紙。罪業亦爾，以此身造業，是業雖滅，果報不失。(大正 32.255 下)

此身造業，業雖過去，但這是「曾有」的。曾經現有的東西，它雖滅了，但影響有情身心的力量還是存在，「如字在紙」般，清清楚楚的紀錄著，因緣成熟，就能引起果報。這是說：過未是無體的，眾生所造的業，剎那過去，即轉化為潛在的動能，不離眾生的身心相續中，故而「此身造業，是業雖滅，果報不失」。

至於主張「過未體無、現在有為實有」的經部譬喻師則說：「即過去業能生當果，然業為先，所引相續轉變差別，令當果生」(大正 29.106 上)。過去所造的業，雖然剎那滅了，但它是曾經現

有的東西，已成就在眾生的相續中，如外種子，潛存著能生性，因緣成熟了，自然感果。這種子能生當果的「譬喻」，在《順正理論》中有進一步的詮釋：

然業為先，所引相續轉變差別，能生當果。業相續者，謂業為先，後後剎那心相續起。即此相續，後後剎那異異而生，名為轉變。即此轉變，於最後時，有勝功能無間生果，異餘轉變，故名差別」  
(大正 29.629 中)。

有情造業剎那滅了，而當下就留下了能生果的功能性，含在後念剎那剎那不斷的相續之中。這功能性不斷地相續轉變，時機成熟時，引發殊勝的功能，就感得愛非愛的果報。總之，有部以為唯有「三世實有」，才能圓滿詮釋有情業果相續的難題。而大眾、分別說部，及經部等過未無體論者，則以「曾有」、「如字在紙」、「種子」等，來說明有情前後業果相續的關係。故即使過去未來都無實體，業果相續的建立還是不成問題的，並無三世實有論者所責難的過失。

### (三) 所緣境

有部以為：識生起必有所緣境，真實的境相是識生起的所緣緣。過未法既能成為認識，故過未都是實有。然而過未體無、現在無為實有論者卻說：「有無所緣心」，如「緣過去和未來」(大正 26.535 上)。過去、未來雖非實有，卻能成為所緣，可見所緣並不一定要實有。然則所緣境是否實有？有部與大眾、分別說部等意見正好相反。另外，有部中的持經譬喻師，亦贊同「有緣無智論」。如《大毘婆沙論》說：

有執：有緣無智，如譬喻者。彼作是說：若緣幻事、健達縛城、及旋火輪、鹿愛等智，皆緣無境。(大正 27.228 中，558 上)

尚是奉行三世實有論的持經譬喻師，卻說識可以緣到幻事、健達縛城等，可見大多學派的看法，還是認為：識的生起，不一定都緣慮實境；非實之境，也可以成為我們認識的對象。

學派有關「所緣境是否實有」之諍，牽涉到學派對於「假實」的認知差異。有部以三世實有（一切法恆住自性）的立場，主張「有」有二種：一、「實物有」，是蘊界等——諸法的真實自性。二、「施設有」，是諸法自性上和合施設的假法（大正 27.42 上--中）。此「施設有」，從諸法自性和合施設上，可說是無自性的假法；但從依「實物有」而施設——依實立假——來說，還是實法。因此，有部說：見聞覺知的外境是有；如看到一個人，人雖是五蘊和合的假法，但——蘊是真實的，故所緣境是實有。而有部譬喻師雖然也是依實立假論者，但他直從所緣境是和合施設的假法上，說所緣境非實有。

#### （四）成就、不成就性

成就、不成就，是有部重要的論門之一，也是有部成立三世實有論的重要學理。有部論師認為：「成就、不成就性」定有實體；否則即有凡聖縛解無法分野的困境。《識身足論》及《大毘婆沙論》中，有部的問難，未見二世體無論者的回應，反而是同屬有部的譬喻師，提出了「無實成就、不成就性」的意見。如說：

無實成就、不成就性，如譬喻者。彼說：有情不離諸法，說名成就，離諸法時，名不成就，俱假施設。如五指合，假說為拳，離即非拳，此亦如是。契經說：「有轉輪王成就七寶。」若成就性是實有者，成就輪寶、神珠寶故，應法性壞。所以者何？亦是有情，亦非情故。成就象寶及馬寶故，復應趣壞。所以者何？亦是旁生，亦是人故。成就女寶故，復應身壞。所以者何？亦是男身，亦女身故。

成就主兵、主藏臣故，復應業壞。所以者何？君、臣雜故。勿有此失，故成就性，定非實有。（大正 27.479 上--中；796 中）

譬喻者以為：離開諸法，並無所謂「成就」的法存在。如捲指為拳，非離指而有拳。又如契經說「轉輪王成就七寶」，若成就有實性，則有「法性壞」、「趣壞」、「身壞」、「業壞」等過失。故成就、不成就是無實性的假法。譬喻師大德法救也說：「世俗有情不離諸法，假說成就；勝義中無成就性」（大正 27.480 中）。

面對譬喻者的「無實成就、不成就性論」，有部論主則舉四個聖教量及一個過難，質疑譬喻者違理背教，並證成己宗的「實有成就、不成就性論」才符合聖教又無過難。而對於譬喻者所引〔轉輪王成就七寶〕的聖教，有部論主則以「自在」來會通：經說「轉輪王成就七寶」，是轉輪王於自所得的七寶，攝御「自在」；由此攝御自在，假說為「成就」，實際上不是「已得未捨」的成就（大正 27.796 下；479 中，）。而且，若無「成就、不成就性」，有情就無斷煩惱證解脫的可能，修行就唐捐其功了。因為聖道斷煩惱，是「但斷繫得，證離繫得，令諸煩惱不成就起，說名為斷」（大正 27.796 下--797 上，）故。

「成就」，與不相應行法的「得」相近。故有部論師與持經譬喻師，兩者的爭議點，主要是源於對「不相應行」的認知不同。有部主張「不相應行實有」，必然說「成就、不成就實有」；同理，譬喻者以為「不相應行非實有」，故自然會說「無實成就、不成就性」。

由於有部把「成就」看成有實體的法，而譬喻師則認為「有情不離諸法，說名成就」，「成就」是假立而非真實獨立的法，因此彼此對立著。不過，「成就、不成就」，是有部論師特重的論門之一，

大多用在三世上說。有部論師與譬喻師對論「成就、不成就」，實已透露出一個重大訊息——《大毘婆沙論》裡的有部持經譬喻師，終將揚棄三世實有，邁向過未無體的里程了。

#### (五) 二心俱生

有情一剎那「二心不能並生」，這是《識身論》主的問難。然這個問難，並未困擾二世體無論者，因為「二心並生」，還正是二世體無論者的主張呢！如《大毘婆沙論》記載：大眾部主張「一補特伽羅有二心俱生」（大正 27.47 中）；《異部宗輪論》說：大眾部末派主張「有於一時二心俱起，道與煩惱容俱現前」（大正 49.16 上，）。

然而《婆沙論》主為了破斥大眾部的「二心俱生」說，引了世友、大德等五師的意見，說明「二心俱起論」的過難，以證有情一時不能二心俱生（大正 27.49 下--50 上）。《識身論》主同樣的列舉多個問題，以很大的篇幅質問過未體無論者：如觀貪不善根〔結縛，乃至斷諸漏等〕，是觀過去貪？未來貪？還是現在貪？若說觀過去貪，則實有過去；若說觀未來貪，則實有未來；若觀現在貪，則一剎那有能觀所觀的二心俱生，此則違反正義（大正 26.531 上--537 上）。所以，必是三世實有，才能避免這些過失。

有部和大眾部的諍議，在於：大眾部早期主張六識可以並起；後來又在六識外，建立一個恆常相續的細心（根本識），作為六識生起的所依。有部則以前念六識滅去，能引生後念六識的無間滅意說明：剎那過去的前念，能引生剎那後念，這叫作意根。而在這剎那剎那生滅中，它既不贊同二心俱起，也沒有在六識外建立細心。

#### (六) 結語

探討大眾、分別說部主張「過未體無、現在無為實有」的學理依據，囿於大眾部及大陸本土分別說系的漢譯論書不多，故只能用「三世實有論」者的問難，藉以釐清二者根本學理上的歧異。其中，「識起必有境故」，「實有成就、不成就性」，還得應用譬喻師的意見，才得以概略的認識二者的差異。雖然《婆沙論》裡的有部譬喻師還是三世實有論的奉行著，但是藉由有部論師和譬喻師的對論，不僅說明了所謂的《婆沙論》正義，事實上只是迦濕彌羅地方的有部論師思想，並不能代表全部有部學系的思想；同時，譬喻師脫離有部，獨立成經部譬喻師學派的重要關鍵，也已呼之欲出了！

而最值得我們留意的是：從有部成立「三世實有論」的理由中，可以得知：有部成立「三世實有論」，主要是為了圓滿解決有情業果相續，以及修道斷煩惱證解脫等的問題。可以說，重三世實有的有部，還是著眼於佛法的實踐性。如此一來，學派的諍論，其實就是論師們為「佛教的實踐性」奉獻心力，所留下的珍貴畫面了！

#### 【未完待續】

本文全篇已收錄於悟殷法師著《部派佛教系列（上編）實相篇》中，法界出版社三月底即將出版。

悟殷法師在印順導師思想之基礎上，鑽研印度佛教史，特別長於部派佛教之學門。他將雜亂繁瑣的部派論義，提綱挈領地剖析其發展脈絡與異同關鍵，有助於讀者以簡馭繁地學習部派論義。其於本刊連載之相關論文，深受教界之重視。近將其相關著作，編為《部派佛教系列》全套四部，依次為（一）實相篇、（二）業果篇、（三）修證篇、（四）諸部論師之思想與風格。法界出版社已先將

其第一、二部「實相篇」與「業果篇」付梓，列為「印順導師九秩晉六嵩壽誌慶論叢」之一。其餘三部，將陸續於兩年內修訂出版。敬請期待！

三月三十一日上午，悟殷法師將於第二屆「人間佛教薪火相傳」學術研討會第一場論文研討會中發表本版新書，有意參加者請參閱本刊公告，並填寫報名表，向佛教弘誓學院秘書處報名。



# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 人類沙文主義何時了？－《憤怒的獸籠》序

doi:10.29665/HS.200102.0006

弘誓雙月刊, (49), 2001

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page：53-56

出版日期/Publication Date：2001/02

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.200102.0006>



*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



## 人類沙文主義何時了？——《憤怒的獸籠》序

釋昭慧

當代「動物權」的經典之作，首推 Peter Singer 教授所著的《動物解放》。該書之中，除了歷述經濟動物與實驗動物的種種苦難之外，對於種種將奴役、剝削、殘虐、殺害動物的行為加以合理化的說詞（諸如「人有意識而動物沒有」之類），透過極其綿密的邏輯推理與實例舉證，予以一一評破。

破而後立。在正面的立論部分，他抓住一個主軸，就是：「動物與人平等，所以不應受虐」。原來牠們與人一樣有憂苦、歡樂、恐懼等等情緒，並有趨生畏死、趨樂避苦的本能。依此而言，人們不應對牠們施以人類自身所不願領納的苦切待遇。進而言之，動物應從被人類奴役、剝削、殘虐、殺害的悲慘情境中解放出來。他那豐富的辯證內容，被歸屬於哲學上的「目的論」；他本人不知是否曾接觸過佛學？無論如何，筆者認為：他已是在用不同的語彙，講述與佛法相同的護生觀——「眾生平等論」。

自此以後，「動物權」一直是西方應用倫理學界的重要議題，義務論、目的論與契約論各擅勝場，互相論辯。可是，在現實社會裡，動物的苦難依舊殷重，而且隨著生物科技、基因工程的發達，人類對動物之覬覦愈益深切，動物苦難有增無已。

我們明顯看出一點：就如同提倡「人權」的過程一般，對「動物權」的提倡，絕對不能光作道德訴求與思想辯論，而必須將此諸訴求與辯論的成果，落實到法律的層面，這樣才能形成實質上對動物苦難的疏解，與對動物生存權的保障。

攸關動物的習慣法或成文法，過去不是沒有，但大抵停留在「財產權」的認知層次。易言之：殺牛未必有罪，其構成犯罪的前提必須是：殺了張三或李四的牛，這樣就構成了對張三或李四財產的「侵佔罪」或「毀損罪」。很明顯地，牛在這樣的法律體系裡，沒有主體性，而只是人的「財產」；牠沒有「法定人格」而只有「法定物格」。「動物權」觀念倘能落實在法律層面，其意義自然深遠，因為這意味著：動物不再因其作為張三或李四的財產而具足「物格」，而是具足牠們自己的「法定人格」；牠們和人一樣擁有生存權、擁有免於痛苦、免於恐懼的權利。

但是，法律的形成有賴於立法委員(或國會議員)，法律的執行與解釋有賴於行政官僚與司法官。由於關懷生命協會過往推動修訂「野生動物保育法」與制訂「動物保護法」，並抵制所有促成「賭馬」或「賭狗」合法化的相關條例，所以對於爭取動物立法過程的艱鉅曲折，實有深刻的認知：首先，如何讓「動物權」的理想落實為法律的條文？那就必須先說服立法委員。這就是一件極其艱鉅的工程：我們必須先爭取得輿論的同情，才有可能爭取得立法諸公的重視，因為他們的權力來自民選。而如何說服人民改變其根深蒂固的人類沙文主義觀念？又如何讓他們看到(被刻意隱在暗處的)動物受難的現況，而打動他們的惻隱之心？這都是相當高難度的工作。

即使好不容易費了九牛二虎之力，擁有了多數民意的支持，也還不足以保證能夠順利完成立法，因為這必然牴觸相關學術界、科技部門與業界的利益。所以，如何讓立法諸公能夠抗拒他們隱在檯面下的關說壓力與利益輸送的誘惑？那就更是難矣哉！

就算是法案業已通過，如何讓行政部門所制訂出來的相關政策或施行細則，能夠符合動物的利益？這也沒那麼簡單。就關懷生命協會過往與行政官僚互動時所遭遇的經驗來看：要求行政部門在面對相關學術界、科技部門與業界利益時，還能站在動物利益的立場來考量問題，有時比要求立法委員還困

難。因為他們時常是著眼於經濟利益，周邊又包圍著一群御用學者，以似是而非的學術論證來合理化學界與業界對動物的暴行。更麻煩的是：他們比立委更沒有「面對民意」的壓力。

至於面對司法官的部分，我們的經驗就很稀薄了。而本書作者史帝芬·懷斯，正好以其法律人的專業背景與學術訓練，及其實際參與訴訟的豐富經驗，在這方面提供給讀者極其豐富的資料與觀點。他先回顧過往西方的哲學與神學中對動物極不友善與不公平的理論並作批判，其次舉出自古至今呈現著鮮明對比的相關法條與案例，並以此作出法哲學、法歷史學上的比較、分析與批判。他甚至以極大的篇幅來陳述奴隸制度在歐美兩國的相關案例，讓讀者明瞭：過往所認為理所當然的，「奴隸只有法定物格而沒有法定人格」的法律觀念，也有被推翻的一天，並具體落實在法理、法條或判例的解釋與法官的判決上。以此類推，「動物只有法定物格而無法定人格」的法律觀念，又何嘗沒有被推翻的可能性呢？

他當然知道：人類沙文主義者絕對會振振有詞地說：奴隸作為「人」，與動物還是有所不同。他當然也知道：西方宗教的神學思考，容或有利於促成「廢除奴隸制度」的運動，但卻無助於動物的解放。因為：人依神的肖像而受造，動物卻不然。所以他另闢蹊徑，依達爾文的進化論為哲學基礎，廣引科學實驗的例證（這一部分似乎稍嫌冗長瑣碎），來分析人類在演化史上的近親（黑猩猩與侏儒黑猩猩），所具足的心靈功能與敏銳意識。

表面上看，這似乎只是在維護類人猿的人格權，意圖終結其被殺被虐被奴役的悲慘命運；但是，筆者認為：作者其實是在運動過程中，以有步驟的方式說服人們，以達到「動物解放」的終極目的。首先，倘將所有動物的法定權益一併提出要求，必然會因人類社會政策性的實際需求，而一併遭到封

殺。但是，假使改變方法，不採「鯨吞」策略，而行「蠶食」步驟，能搶救的就先予搶救，最起碼也減少了動物界受害者的種類與數量。

其次，這樣做，雖然看似不究竟，然而重要的是：一旦類人猿被賦與法定人格，那麼，這已在動物權奮鬥史上，為所有其它動物，投射了第一道「爭取法定人格權」的曙光。爾後，我們可以分階段逐步舉出類人猿與其他脊椎動物（最後及於一切動物）的相似點，辯證性地要求將其比照類人猿而賦與法定人格。然則《憤怒的獸籠》之價值，就決不僅止於成為「黑猩猩的法律訴訟代理人」，因為它的終極目標是「建立所有動物的法定人格」。

思及於此，作為一介長期從事「動物關懷」之理論建構與實務推展的人，筆者欣見本書即將出版，不但讚歎作者史帝芬·懷斯先生與譯者李以彬先生的人道精神與學術功力，而且讚歎希代出版社「不惜成本選好書以出版之」的前瞻性眼光！既然隨喜功德，當然也就義不容辭，因茲遵囑撰作本書中譯版序如上。

八十九年十二月十二日 于尊梅樓