

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 談台灣佛教與人間佛教（上）

doi:10.29665/HS.199906.0001

弘誓雙月刊, (39), 1999

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page：1-14

出版日期/Publication Date：1999/06

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.199906.0001>



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



中央研究院「新興宗教現象及相關問題研究計劃」子計劃四

解嚴後新興台灣佛教教派的理念及其形成原因

訪談紀錄：關懷生命協會(一)

訪談時間：八十七年七月八日

訪談地點：桃園縣觀音鄉雙林寺

訪談者：楊惠南(台大哲學系教授)

受訪者：釋昭慧(關懷生命協會理事長)

記錄：賴惠芬(中研院社會所研究助理)

備註：本稿係錄音帶轉寫後，再由楊惠南老師、釋昭慧法師作文字補充。

問：當代台灣佛教的主流思想是什麼？

答：流傳於知識份子間的，主要還是印順導師的「人間佛教」思想。

問：臺灣佛教跟傳統佛教的差別何在？

答：

第一、它有更大的社會聲望，僧尼更受到肯定，整體佛教在臺灣社會介入面比較多——雖然不是政治面的，可是社會面的濟貧救苦工作，也都使佛教比隱遁獨善的傳統佛教更受到社會人士的尊敬。

第二、多元化。漢傳、藏傳跟南傳都在這裡匯流，淨土宗與禪宗照樣流行。還有印順導師的「人間佛教」思想，更是受到推崇。多元化的思想當然產生與傳統佛教不同的風貌。台灣佛教與大陸佛教的最大不同，就在於大陸還是在政治方面有較多的限制，不像台灣佛教的蓬勃發展，充滿自信心跟果斷力。

問：台灣佛教的興盛原因何在？

答：這與大量知識份子學佛乃至出家有密切關係。印公長老、南亭長老與周宣德居士等以提供獎學金與扶持大專佛學社的方式，讓佛法進入大學校園中，這種紮根的工夫影響深遠。還有，這跟思想解嚴也有關係。解嚴以後，社會尊重多元化思想與宗教，思想多元化，再也不能夠以「復興中華文化」之名獨尊儒家。解嚴以後，蔣家的力量也薄弱了，再也不須要唯基督教馬首是瞻。

問：當代臺灣佛教對佛教與社會的貢獻？

答：對佛教，使得佛教的社會地位提昇，而且僧尼素質提高，也對「去污名化」（扭轉社會對僧尼負面的刻板印象）有所助益。對佛教的另外一個貢獻就是比丘尼僧團的強大與傑出，這是古今中外佛教前所未有的現象。這對世界上地位低落甚至受盡打壓的女修道人，是很正面的鼓勵！

對社會的貢獻是，淨土宗在台灣助念與喪葬儀軌，產生了佛教莊嚴肅穆的喪葬文化，一洗過去經懺貿易的污名，而且使參與者感受到迥異於民俗儀式的平安寧靜的氣息，悠揚的佛號聲與莊嚴的靈堂，也驅除了悲苦恐怖的意象。還有豐富的佛教文化事業，臨終關懷、濟貧救苦等慈善事業，廣設

幼稚園、中學、大學等教育事業，我們關懷生命協會如果也算在內的話，就是將「護生」議題從個人彞行提昇到公共領域的層次，推動相關法案與政策。

問：當代臺灣佛教的缺陷？

答：資本主義的氣息太濃厚，偉大的計畫太多，所以難免需人需財孔急，造成許多山頭以綿密的組織網羅人力與財源的，獨特的「台灣經驗」。山頭既然強調內聚力，自然也就不免排外；許多山頭甚至心中只有山頭而無整體佛教。他們營造出濃厚的個人崇拜氣息，依人而不依法，似乎有違佛法的精神。

問：印老對臺灣佛教的主要貢獻？

答：臺灣佛教思想與印順導師所提倡的「人間佛教」有極大的關聯。導師對臺灣佛教的主要貢獻，第一、他個人的研究成果，受到國際佛教學界的肯定。第二、因為他重視原始佛教的經律，所以也為南傳佛教的傳入開了一扇大門。第三、他從大乘佛教的開展中，發現禪、淨、密末流的弊病，而提出了種種精闢的看法，雖令宗派人士反彈，卻也擴大了中國佛教的視界。第四、他對於印度佛教思想與制度的全面鳥瞰（特別是「大乘三系」的判教），是前所未有的清晰，創見良多，嘉惠後學，免除其在傳統佛學研究老路中迂迴摸索的許多工夫。第五、他重視初期大乘所強調「菩薩願行」的偉大，直指此為大乘精髓，以初期大乘的慈悲、信願與空性慧為主軸，提倡「人間佛教」，這也刺激了當代的佛弟子（包括我在內）多做一些貢獻社會的事業。

問：印老最中心的思想是什麼？有人說他沒有實際的修行，也有人說他沒有偉大的功業，你覺得呢？

答：中心思想，簡而言之，應可說是「緣起性空」吧！從「緣起」的主軸開展出來的，是對「性空」的詮釋；從「緣起」開展出的「三法印」，他老人家用以做為研究方法——以「諸行無常」法則看待思想與制度的遞嬗；以「諸法無我」法則避免個人或宗派的主觀偏見，並捉住思想、制度成形的內在與外在因緣脈絡；以「涅槃寂靜」法則，讓一切研究回歸到生命的終極關懷。以此三法則展開對印度原始、部派乃至大乘佛教以及禪、淨、律、密、三論、唯識、天台、華嚴等多方面的研究。

至於所謂「沒有實際的修行」，我想八正道就是修行，不見得要把修行拘在「禪觀」而已。

要說他「沒有偉大的功業」，那未免也太不公平。他老人家終其一生，戒行清淨，志節清高，著作等身，嘉惠學界與教界，像這樣「立德、立言」，成為佛弟子的人格典範，難道不是更大的功業嗎？一個人精力、時間有限，他以孱弱衰病的身軀，可以完成這麼多深具創見的著作，已是奇蹟！他的思想會讓那麼多人成就偉大的「人間佛教」事業，那豈不也是他的「功業」嗎？

問：請您評論一下幾個當代佛教的團體，像佛光山、法鼓山、中台山、慈濟功德會、中國佛教會？

答：佛光山雖有許多地方遭人非議，但是也有它正面的貢獻，例如：它的僧尼素質很高，也很活潑入世，打破了一往對僧尼的刻板印象；它的「佛光協會」類似扶輪社，中產階級積極參與，儼然成為榮耀的符號象徵；它在教育、文化事業上所獲致的成就，不容抹煞；它積極拓展在西方與第三世界的宏法工作，試圖跨越「造福華裔」的傳統框架，而讓佛教在當地「本土化」。還有，一旦佛教有難事起，

它比其他山頭更能從「佛教優先」(而非「山頭利益優先」)來考量問題，展現出愛教護教的情操，此從思凡事件與觀音像事件，其它山頭急於向當政者交心表態，佛光山卻明顯地站在佛教立場發言，可見一斑。

法鼓山與慈濟有教育、文化、慈善事業上的輝煌成果，在社會上也同樣有助於建立佛教的正面形象，而中台山則因八十五年九月間的剃度風波，帶給社會對佛教極其負面的印象，佛教傷害至鉅，至今猶未平復。

許多山頭挾其人脈與錢脈的優勢，席捲了大部分的佛教善款，不能說它們沒有提昇佛教聲望的貢獻，但是，有時心胸滿狹隘的，內心裡有山頭而無佛教——也就是說，絕對不肯為了佛教而犧牲山頭的利益。有的甚至可能已逾越戒律的分寸，例如：戒律雖不允准僧尼炫異惑眾，但中台山卻有神化惟覺法師的傾向，時不時傳出一些靈異消息，以顯示主事者的法力無邊。

中國佛教會，在過去因人團法尚未成立，全國性教會只此一家，別無分號，所以心態難免老大。解嚴以後，各種同級教會可以成立，它不得不面對挑戰與競爭。它如果沒有太大的作為，其成員的寺院負責人會抱怨，寺院大可以參加或組成別的全國性人民團體，而不見得要參加中國佛教會。所以，中國佛教會目前已削弱力量，沒有太大的功用。

問：請您評論一下幾個當代佛教的新興團體，像現代禪、新雨、維鬘、萬佛會、佛教青年會？

答：佛教青年會正派做事，僧俗融合，沒有什麼負面的印象。其它這幾個可能會比較有爭議。譬如現代禪與維鬘，他們可能有「慢僧」的傾向。不錯，僧團裡良莠不齊，僧眾中有些人的作為讓人搖頭。

不要說他們了，連我們僧眾也都很反感。但是我覺得他們的「慢」已經到了不祇針對某些他們不以為然的僧團現象在作攻擊，而是否認僧團或出家的價值。例如：認為在家眾就可以證阿羅漢，出家人割愛辭親很殘忍等等。我覺得這已經是在意識形態上排斥僧伽，而不是在指責個人、僧眾或那一個團體的過失了。這樣做未免太極端，對僧伽也不友善。倘若如此，他們又何嘗能夠注意到僧信的融合？不可否認的，我很不喜歡階級意識，我也不喜歡強調僧眾地位的優越；可是他們也缺乏同理心來設想僧團的憂苦，所以正面的鼓勵或針砭就比較缺乏。

現代禪在居士團體裡面，形象也還算是清新的。調整步伐以後，重視內修，不再強調證果，不像一些新興的宗教團體，以炫異惑眾起家。但是由於他們發表一些對僧伽流露敵意的文字，相形之下，也就比較容易激起僧伽對他們的反感。

維鬘的話，既然用「維鬘」這兩個字，你就可以知道：它是以維摩詰與勝鬘夫人自期的。從平素言行以觀，多少還是帶著輕慢僧伽的心態。偏偏有時還是不得不找出家人給他們開示開示。我覺得好像名字要改一改，不然最好自己說法、自己攝眾，完全不要找出家人。

新雨要回歸「原始佛教」，事實上，以緣起的世間來說，時空背景都不一樣，當代佛教是不可能全然回歸原點的。對大乘佛教的貶抑，可能也欠缺深遠而宏觀的見地。大乘佛教並不全然談述個人修道、證道的次第。我想，大乘的出現，應是一種社會性的運動，面對社會的期待，面對教團的願景，也面對個人生命開闊的境界。我覺得大乘菩薩思想的出現，毋寧說是更進一步發揮了佛教的「護生」思想，使佛教得以與苦難眾生心靈交流。

新雨的力量雖然不大，但是他們也關心過臺灣社會的統獨問題；後來也走不下去了，還是走回到專心禪觀的內修路線上。那麼對於它所關心的這塊土地、這個世間，它又能夠賦與什麼行動？為什麼它會這樣寂寥呢？新雨內部的成員可能可以反省此點。固然我們不見得要壯大到像佛光山、法鼓山那樣，可是為什麼會寂寥至此？他們對於大乘佛教尖銳的排斥態度可能也使得他們疏離於台灣佛教；但是他們僧信之間的關係卻比較融合，這是很可取的地方。

萬佛會算是比較激進並關懷社會與政治（特別是統獨問題）的宗教團體，但是它在教理詮釋和修持主張的方面，會讓傳統佛教無法把它歸納為「佛教團體」。不要說是傳統佛教，連那些社運團體，包括在野政治運動人士，他們好像也不太容易把萬佛會當作正規佛教來看待。

問：其次是有關現代禪和新雨社的部份。您和現代禪的關係如何？認識李元松先生嗎？還認識其它現代禪的人嗎？

答：我早先認識溫金柯和廖閱鵬，後來在某一個場合見過李元松先生。跟他們的關係，我想，純就我個人跟他們的關係來說，其實是不差的，他們對我也滿好的。縱使他們抨擊僧尼，但對我個人還是禮讓三分。所以，我不覺得跟他們的關係有任何不良的地方。對於李元松居士，我也很佩服這個人的，我想他應該有相當過人的毅力和遠見，有領導人的氣質。一個宗教領導人的 charisma 很重要，我覺得他是有那麼一點，所以他能夠攝眾。還有，他比較識大體，與人對談也給人謙遜自制而又不失灑脫的印象。

問：您批評現代禪主要的論點是什麼？

答：我想第一個就是僧俗問題。我很反對他們對於僧伽所流露出的敵意。基本上，我對居士佛教的心是很平等的，而且我樂意見到居士佛教的興盛。但是我畢竟是僧伽的成員，不容許他人污衊僧伽。我個人事小，但僧伽整體遭受抹煞，那根本是對佛陀教法的否定。他們的刊物文章中，曾有責備佛陀與僧伽割愛辭親的言論，倘若佛陀出家也有錯，那他們還信仰佛教作什麼？

問：他們主要對僧伽的攻擊，除了辭親以外，還有沒有？

答：細節我已經忘了，我與他們的論戰都編到書裡面了。

問：哪一本書？

答：《獨留情義落江湖》與《如是我思》第二集。那裡有一些跟現代禪的論爭。前者與僧俗倫理有關，後者是有關導師思想的論戰。主要的僧伽論戰，現在因為事過境遷，我就會忘記談論的有哪些事，只記得當時針對現代禪刊物中對於僧伽不友善、不公平的觀點，我都曾一一駁斥。

其次就是印順導師的思想。起先他們是讚歎印順導師的，甚至於拿印順導師的著作來支持居士佛教的正當性。我找出導師的一些著作來證明導師更重視僧團，告知導師曾以「師子窟中哪容野干鳴」來對比僧伽佛教與居士佛教。這樣可能使他們覺得，連導師也非要被批判不可了。

問：溫金柯批評印順導師的菩薩道，主要有兩點：一個是印順導師主張菩薩不斷煩惱、不修禪定、留

惑潤生、不入涅槃，這違背佛陀教人修習禪定、斷煩惱、證涅槃的明訓；第二點是對傳統中國大乘教派，像禪、淨、密等等的批評。請問您對他這種說法有什麼評論嗎？

答：有關第二點，中國宗派的議題非常多，是導師哪些方面的批評引來他們的不滿？我不清楚，且先置之不論。關於第一點，我覺得他們應該想想北傳佛教還比較忌諱自述的「證果」問題——為了強調自述證果的正當性，他們特別援引南傳佛教的說法：相信到現在還有很多人證果，還有很多人是阿羅漢。如果他們援引南傳佛教的說法，就要注意一下，南傳佛教主張：菩薩是凡夫，所以菩薩確實是有煩惱，而可以留惑潤生的。菩薩是凡夫，所以不入涅槃。證果者是要入涅槃的。

導師只是沒有那麼明確地說：菩薩非是凡夫不可；因為北傳的大乘佛教還是講菩薩證聖階次的——從初地以上就已經是聖者而非凡夫。所以，他比較不像南傳佛教那麼斬決地說：菩薩一定是凡夫。但是，導師談菩薩道之所以可貴，重點不在於深妙的玄理，不在於果位上的種種莊嚴，而是深徹廣大的悲心弘願。大乘經典記述：初地以上就是歡喜地；登入初地，就已保證成功，而且已經具足相當能耐，可以分身無數，度人無數。所以凡作救護眾生之事，也成了舉手之勞，順理成章。然而大菩薩之所以偉大，是在於他從凡夫地當小菩薩，一路跌跌撞撞走來的偉大；他可以在任何時候，只要看到眾生有苦有難，就不顧一切，覆護眾生，縱使如飛蛾撲火，也在所不惜。所以證入初地以上的成果固然是偉大的。但偉大的成果是奠基在仍屬凡夫的長遠時劫，在沒有很深厚的禪定力、很強大的堪忍力的情況下，一生一生不斷地為了眾生而忘記自己，這才真正難能可貴！

所以，為什麼菩薩道會「違背佛陀明訓」呢？沒錯，佛陀有教弟子修禪定、斷煩惱、證涅槃。但是，他並沒有宣稱菩薩道是不對的。最起碼，不要說是大乘佛教了，即使在南傳佛教，也流傳了很

多的本生談——佛陀過去生曾行菩薩道的故事。他們認為那是釋迦菩薩還在凡夫的階段所做的豐功偉業，可是他們還是承認凡夫菩薩的佛陀本生是很偉大的。佛陀在哪一部典籍裡面罵過菩薩道？找不到經證，而說「違背佛陀明訓」，那根本是欲加之罪，是自由心證！

再者，所謂「菩薩不斷煩惱、不入禪定」，我覺得：導師如果那麼肯定所有菩薩在所有階段都不修禪定、不斷煩惱，那應該要推翻菩薩德目的六度，因為六波羅蜜裡面，還是有禪定度啊！導師在《成佛之道》「大乘不共法」中講禪度的篇幅也還不少呢！「依住堪能性，能成所作事」，導師自編的偈頌作如是說，怎麼可能會說菩薩在任何階段都不修禪定？只能說，菩薩往往為眾生而忘了自己，所以，他經常沒有時間修習禪定，因此他也不大能夠入於深定；要修也以修「四無量心」為多。

菩薩之所以不願耽著於禪味，是因為禪定屬於比較個人的事，所緣境純屬個人身心的世界。所以，也許在資糧位長期幫助眾生的階段，他會奮不顧身到沒有太多時間去為自己的禪修作打算。但是，到加行位的時候是一定要修定的。資糧位下來是加行位，加行位當然是依禪觀而得四加行。導師還很明確地引無著所說的「金剛杵喻」，金剛杵的兩頭粗，中間細。兩頭粗，譬如資糧位與修道位的發廣大心，行利生事；中間細，就譬如在加行位的階段，要放下萬緣，加強自己的禪定、觀慧，然後從觀慧中斷除自性見。這個階段是不可或缺的，由此而邁入見道位，依大乘的說法，此時的菩薩才真正脫離凡夫的境況，預入聖流。

為什麼不從斷自性見而順向涅槃？這是因為：他在久遠的資糧位中，已經養成發廣大心的強固串習力，他向來就不斷為眾生而忘記自己，所以，縱使加行階段暫時閉門謝客，專心修持，可是，加行成就之後，他依然還是會繼續以悲願力發廣大心度化眾生。我不覺得導師的說法「有違佛陀明訓」，反而覺得：他們若想批評導師的言論，得先勤讀經論，不然開口便錯，佛學常識不足，很難讓人對其

言論產生重視，頂多當作自我吹噓的文宣品而已。

問：您認為現代禪為什麼會在當代社會或佛教界出現，茁壯？

答：我想還是李元松個人的領袖氣質。

問：我的意思是：舊的佛教沒有什麼？

答：我知道你的意思。當然，舊的佛教界有很多不良的現象，我相信很多居士都不以為然，可是真正要成立一個居士團體，還有它的主要因緣，不能光依其對佛教界的不以為然。

問：您認為舊的佛教哪些因緣讓它茁壯？

答：比如說，它比較重視禪定，禪定之中當然有一些身心的體驗，這些可能在過去的台灣佛教，是很少談到的。現在就不算怎麼特別了，因為現在到處都流行南傳禪觀與藏密修法，它的禪法反而變得沒什麼特色。但早先佛教以淨土宗念佛為主，走到瓶頸的時候，聽到一些禪法的教學，身心鬆弛，有了某些禪修的體會，當然是很吸引人的。還有，他們會強調：出家割愛辭親很殘忍；我們沒有必要出家，也照樣可以修得正果；很多出家人大興土木，造成社會資源的浪費。但是倘若只是輕慢出家，我想那還不足以構成建立一個教團的條件。

問：出家人皈依李元松上師，您的看法？

答：可能這得先問：倒底它是一個什麼樣的皈依法？

問：他有一個儀式，然後，皈依佛、皈依法，有沒有皈依僧我忘了，然後皈依上師。

答：這個是密教的。

問：他是有密教的傳統，因為他有一個師父悟光法師，是東密的。

答：以顯教來說，皈依就是「皈依佛法僧三寶」，不是皈依任何一個人。不要說是在家人，就是出家人也不可以——「皈依僧」也不是皈依某一個出家人，因此這並不是對在家人的歧視。所以，我覺得用皈依是不妥的。可是，向居士學，居士當老師，我個人沒有什麼反感。包括你楊惠南老師，在臺大哲學系，也許有一天會出現一個出家人，在那裡當你的學生。

問：他不只如此，而是皈依，也就是拜師。

答：皈依是一回事；拜師父又是另外一回事。皈依三寶，不可以皈依個人。拜師父卻不然，在佛教的律典裡，出家就是要拜和尚或和尚尼。這須具足十年的戒臘，才能做和尚。女眾須十二年——也許基於男女平等的理由，也可以改成十年。不祇如此，還要戒行清淨，詳熟戒法的開遮持犯。然後，經

過僧團的允許，他才可以收徒弟。有這麼嚴謹的程序，而不是任誰都可以做師父的。（下期續）

後記：

八十八年三月三日，藍吉富教授安排筆者與李元松居士暨現代禪諸居士晤面；是日暢談逾六小時，在交談過程中，蒙李老師不棄，筆者對於僧伽、戒律、印順導師思想及中國佛教部分表達了自己的看法。

例如：當溫金柯居士對導師批判中國佛教的部分，認為「應該對中國佛教有更多的溫情」時，筆者答道：

「導師在治佛學或教史的過程中，『依於本質的佛法』而作抉擇，可說是一個徹頭徹尾的批判者，並不拘執於『民族主義』或『原始佛教』的情結。他對中國佛教的批評，篇幅還算是少的了！你看看他的著作，對印度佛教的批評，是有過之而無不及的！不但是晚期秘密大乘，連初期大乘、部派佛教的某些發展方向，他都自有評斷。不祇如此，即便對於原始經律中所記載的某些事實，只要覺得與法不相應，或有違公平原則，如律中有關『八敬法』的記載，或大迦葉的某些言論，他都會提出批判，他的〈阿難過在何處〉即為一例。所以只看到導師對中國佛教的批判，是不夠的，要看到他對整個印、中、南傳、藏傳佛教史，依於『本質的佛法』所作的思擇，才能體會他的智慧與慈悲，以及態度的公正。」（大意如此。）

在這一席談話中，李老師很懇切而謙遜地表達自己及學員們，作為承受導師法乳深恩的後學晚輩，對導師之敬意、歉意，與研讀導師著作之誠意；對出家僧團的功能，也因相互了解，而有了高度的肯定。

因此筆者也得公允指出：現代禪依然是個成長中的團體，和你我的生命歷程一樣，都在嘗試錯誤的過程中成長，但只要有謙遜受容之心，也有調整想法和做法的可能性。佛教界也不妨敞開心胸，樂見這個居士團體與法相應的成長。

因此本文之中一些對現代禪的批評，都是過往的印象，而不代表那是筆者對他們「不變」的看法。這也印證了佛法所說的「諸行無常」。以此類推，本文中對台灣佛教某些團體的看法，也只是現階段筆者對它們的印象，在無常變異的世間，不圓滿的生命、不圓滿的僧團或社團，都有漸進而趨於圓滿的可能。祝福他們！

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 讀《大毘婆沙論》笱記 論師的聖果觀（五）

doi:10.29665/HS.199906.0002

弘誓雙月刊, (39), 1999

作者/Author：釋悟殷

頁數/Page： 15-25

出版日期/Publication Date：1999/06

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.199906.0002>



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



捌、輯錄《大毘婆沙論》中，有關羅漢之論題

上來已把《異部宗輪論》中有關聖果部分，歸納為六大項；除此之外，《異部宗輪論》中，尚有「諸預流者心心所法能了自性」(大正 49.15 下)，「諸阿羅漢亦有非學非無學法」(16 中)等，本文尚未說明。大眾部的「諸預流者心心所法能了自性」，筆者於〈論師的佛陀觀〉，有關佛智部分，已作了說明：證得初果的聖者，在一剎那心頃，就能緣、能了心心所法的自性，這是站在「智等能了為自性，故能了自他。如燈能照為自性，故能照自他」(大正 27.42 下)而說的。有部一剎那心不了一切法，心不能了自性，是因為「自性不與自性相應」(大正 49.16 中)的緣故。

至於有部「諸阿羅漢亦有非學非無學法」，是就阿羅漢身是有漏、無漏說。所謂「非學非無學法」，《大毘婆沙論》解釋為：學法，是有學五蘊；無學法，是無學五蘊；非學非無學法，是有漏五蘊及三無為(擇滅、非擇滅、虛空，大正 27.396 下)。《俱舍論》的解釋大致相同：學法指的是有學者無漏有為法；無學法指的是無學者無漏有為法(大正 29.127 上)；非學非無學法，指一切有漏及三無為(大正 29.23 上)。

依據《婆沙論》、《俱舍論》的解釋，可知「諸阿羅漢亦有非學非無學法」，是說：阿羅漢尚有有漏(五蘊)法和三無為法。如正理論師說：「十八界中，前十五界一向有漏，經所說故。謂契經言：有漏法者，諸所有眼，諸所有色，諸所有眼識，如是乃至身、觸、身識。」(《順正理論》，大正 29.332 上)所以，阿羅漢身之十五界亦是有漏。由於如此，所以說阿羅漢身是有漏的；此點和法藏部「阿羅漢身皆是無漏」(大正 49.17 上)，正好相反。正因為「諸阿羅漢亦有非學非無學法」(阿

羅漢身猶是有漏)，就難免有人因阿羅漢而起貪瞋痴等，這就進一步為有部的「佛身有漏」說，作了更具體的說明。

以下輯錄《大毘婆沙論》中，有關羅漢之論題。

一、阿羅漢行五法，令他相續煩惱不起

有部以為：有漏法是「從漏生，故說為有漏；能生他漏，故名有漏」（大正 27.392 中，872 上--中）；「除道諦，餘有為法」，因為「諸漏於中等隨增」（大正 29.1 下）故。所以，有漏是除道諦以外的一切有為法。這些有為法，與煩惱相應，或為煩惱所緣，又有增益煩惱的力量。以此有漏的定義來看，佛陀、阿羅漢，都難免有人因之而起貪瞋痴。這是有部的「佛陀、阿羅漢猶有漏法」，最重要的理論依據。

因此，阿羅漢自己的煩惱已斷除，為避免別人因他而起煩惱，而行淨威儀路、應時語默、善量去處、分別應受不應受、觀察補特伽羅等五法〔註 31〕，以遮他相續煩惱，令不現起。《婆沙論》說：

問：何故阿羅漢已得解脫，而修此法自拘縛耶？答：彼阿羅漢先是菩薩種性，不忍有情造惡招苦，為拔彼故，恆作是念：「我無始來，與諸有情互起纏縛，輪迴五趣，受諸劇苦，我幸得免，復應救彼。」又作是念：「我無始來，或作倡妓，或作淫女等，鄙穢之身，百千眾生於我起結，尚由此故長夜受苦。況我今者，離貪恚痴，為世福田，於我起結而不招苦。故我今者不應復作煩惱因緣。」故阿羅漢雖自解脫，而為有情起無諍行。（大正 27.898 下--899 上）

阿羅漢在日常生活、行住坐臥、說法教化中，謹慎奉行五法，因此得以免除別人因為他而生起煩惱，即是具足「無諍行」者。不過，阿羅漢中，唯不時解脫阿羅漢具足無諍行，因為「要得自在定，

及相續不為煩惱所持者，方能起故」（大正 27.899 下），時解脫阿羅漢於定不得自在，故未住無諍行。

論主說「不忍有情造惡招苦」的「菩薩種性」阿羅漢，修五法，遮斷自他相續煩惱，是為住無諍行者。那麼，「於無諍中，愛樂尊重，恆時修習」（899 下）的善現（須菩提），可說是菩薩種性行者了。這是否和大乘佛法中須菩提為諸菩薩說般若波羅蜜（大正 8.11 上，425 下），有所關連？或許論主是受到興起於東南印，西元一世紀後已流行於北印的《般若經》之影響吧！

二、不時解脫具足願智

願智，就是隨自己之意願而能知的智慧。若阿羅漢成就神通，得心自在，隨自己欲知的內容，發正願已，入邊際第四靜慮，從定起已，能如願皆知。阿羅漢常為了饒益弟子、住持佛法、知世間不安等三種因緣，而現起願智（大正 27.895 上--下）。而阿羅漢中，唯有不時解脫「於定得自在，及相續不為煩惱所持」，方能起願智。時解脫阿羅漢，於定不得自在，是不能現起的（896 中）。

在阿羅漢現起願智的三種因緣中，較特殊的是「住持佛法」。論中有說：

阿羅漢或有經營窣堵波、毘訶羅、僧伽藍等佛法僧事時，法應觀察久近成辦，盡我壽來為能成辦不？設不辦者，我命終後，為有餘人能續辦不？或有國王、大臣、長者，及商主等，欲於佛法作衰損事，有阿羅漢念欲化之，即便觀察彼可化不？設可化者，為久近耶？我壽盡來化事果不？設不可者，我命終後，有能續不？此等皆以願智故知。諸如是事，名住持佛法。（大正 27.895 中）

由本段可知：本由在家居士營建的塔寺〔註 32〕，漸轉為僧眾所經營、修建、管理。出家眾之職責，本為梵行久住，正法久住而說法教化，而今經營塔寺等修福事業，竟也成為「住持佛法」之要項，無怪乎遭譬喻者質疑！而被否定為佛說的《四梵住經》，論主也引用以作為「建塔、蓋僧伽藍能

生梵福」之聖教量（大正 27.425 下--426 上）。由此，不僅顯示佛弟子思想之遞變，同時亦表示當時北印建塔、蓋寺之風氣盛行。此一風氣盛行，也表示佛教興盛了，寺塔莊嚴了，修福事盛行了，因而以建塔、蓋寺之修福事，作為住持佛法之要目！

三、阿羅漢之隨心轉戒

論主說：色界戒及無漏戒，隨心轉；欲界戒及餘身語業，不隨心轉（大正 27.82 下）。因此，隨心轉戒有二種：一、道俱有戒，二、定俱有戒。道俱有戒，是無漏戒；定俱有戒，是色界戒（83 上）。不過，論中說：

問：得阿羅漢果，得幾地身隨心轉戒？西方諸師作如是說：得二十六處身隨心轉戒，謂欲界九，色界十七。迦濕彌羅國諸論師言：得二十五處身隨心轉戒，以大梵天無別處故。是未來修，非皆現起。謂欲、色界，隨何地身得無學果，即彼地身隨心轉戒，亦未來修，亦得現起。所餘地身隨心轉戒，雖未來修而不現起，無彼異熟所依身故。生無色界，得無學果，雖得彼戒而不現起，生上不起下地定故。（大正 27.85 中）

如此，得阿羅漢果時，得欲、色二界隨心轉戒（無色界雖得而不現起）。西方師說「得二十六處隨心轉戒」，是因為西方師主張：「色界十七」天，即別立有大梵天處——初靜慮有三：一、梵眾天處，二、梵輔天處，三、大梵天處（大正 27.509 上）。不過，有處又說「外國師說：第四靜慮處別有九」（784 中），無想定攝在此處；那是別立「無想天處」。如此，色界就有十八天了。迦濕彌羅國諸論師說「得二十五處身隨心轉戒」，是因此國諸論師主張：大梵天住在梵輔天中之高勝靜處（509 上），因此「大梵天無別處」。又無想天於廣果天攝，以高勝寂靜，故別立名，未別立無想天住處（875 中，〔註 33〕）。如此，色界就只有十六天。

得阿羅漢時，得幾地身隨心轉戒？答案是隨著各學派所立色界天數之多寡而不同的。此中，西方師，是指迦濕彌羅之西方——犍陀羅地方的學者。外國師可泛指為迦濕彌羅國以外之學者。據印公導師之研究：西方師、犍陀羅師、外國師，三者並無嚴格界別；大致上是以犍陀羅為中心，迦濕彌羅以外的西方師（《說一切有部為主之論書與論師之研究》，p.306）。又當時色界天數多少，亦尚未嚴格界定。到《俱舍論》時代，俱舍論者仍採用色界十七天說，有大梵天，而未別立無想天（大正 29.41 上，〔註 34〕）。

四、阿羅漢住無記心入涅槃

有關「阿羅漢住無記心入涅槃」一節，筆者在〈論師的佛陀觀〉，討論佛陀「在等引位必不命終」（大正 49.16 中）時，曾加以說明，此處不再贅述〔註 35〕。現要討論的是阿羅漢將涅槃時，最後心的所緣境，及何種阿羅漢得最多非擇滅。

關於阿羅漢最後心的所緣境，有多種說法。此中，有說緣自身中諸根大種；有說緣內六處；有說緣外六處；有說緣十二處。而：

尊者說曰〔註 36〕：阿羅漢最後心為何所緣？答：緣自身。彼於自身作無命，離命者想，空解脫門現在前而般涅槃。有說：彼心緣一切行，以於諸行深見過失，無願解脫門現在前而般涅槃。有說：彼心緣涅槃，以於涅槃觀寂靜功德，無相解脫門現在前而般涅槃。〔論主：〕應知此中依阿羅漢相續命終心說，非剎那最後心，以彼心唯無記故。大德說曰：阿羅漢最後心緣所見聞覺知境，以彼心是異熟生自體所攝，由先業行盡，故自然斷滅。如陶家輪，勢極則止。（大正 27.954 上）

有部諸師依不同之解脫門現前，而說阿羅漢最後心緣自身、或緣一切行、或緣涅槃，論主則認為這些都是「依阿羅漢相續命終心說，非剎那最後心」，因為阿羅漢最後剎那是住無記心入滅；非善非惡的無記心，其性是羸劣而無所作用的。

又，非擇滅，是由「緣缺不生」，不由擇慧得此滅。所以「非擇滅唯於未來不生法得」（大正 27.164 下）。而無色界阿羅漢住最後心時，成就非擇滅最多，因無色界無色，一切色法不現行故。爾時，雖沒有過去未得、今始能得之非擇滅，但有無量「非擇滅得」猶現在前，故說成就非擇滅最多（大正 27.167 上—中）。

有部異師說：無色界阿羅漢住最後心時，不得非擇滅。阿羅漢不受後有，雖然無量蘊、處、界相續永滅，但於彼畢竟不得非擇滅。論主則認為「無有蘊、處、界相續永滅，於彼不得非擇滅者」，無色界阿羅漢住最後心時，於不相續永滅蘊、處、界，「雖非今得，而名成就，先已得故」。無色界阿羅漢，般涅槃時，「除未來世正起剎那，於餘蘊、處、界，皆得非擇滅」（大正 27.167 中）。

論主說：以三事建立十八界：一、以所依建立六內界，謂眼界乃至意界。二、以能依立六識界，謂眼識界乃至意識界。三、以境界立六外界，謂色界乃至法界（大正 27.367 中）。有問：若以所依、能依、境界，各有六，故立十八界有差別者，諸阿羅漢最後念心，應非意界，依彼不能生後識故。

論主說：

答：彼亦是意界；依彼不能生後識者，非彼為障，但餘緣障，故後識不起；設後起者，亦作所依。如有餘緣不生芽等，豈沃壤地非芽等依。（大正 27.367 中）

雖然阿羅漢生死永盡，不受後有，不再轉世輪迴，後有識不再生起，但有部是三世實有論者，認為阿羅漢最後心還是緣意界。障礙後識令不現起的，是無漏聖道；只是阿羅漢身中已無煩惱，無有滋潤後有生起的溫床，即使最後心仍緣意界，後有識也不會再現起了。

五、無有在家阿羅漢

在家眾可否證得阿羅漢？據《增一阿含》記載：有象利舍利弗出家修學，後捨戒還俗，行五欲樂。未久，又出家證得阿羅漢果，遂招致梵志譏毀。時諸多居士往問象利舍利弗：尊者昔時是阿羅漢否？有阿羅漢還捨法服、習白衣行五欲樂否？象利舍利弗言：我昔時未證得阿羅漢，尚在學地；五通

與六通不同，五通仙人，欲愛已盡，若生上界，復來墮欲界；六通阿羅漢如來弟子者，得漏盡通，即於無餘涅槃界而般涅槃。又「無有阿羅漢還捨法服，習白衣行」，以「得阿羅漢終不犯戒」，但卻有「住學地之人」因煩惱而犯禁戒的。以下他說：有十一法，漏盡阿羅漢所不習：一、終不捨法服習白衣行，二、不習不淨行，三、不殺生，四、不盜，五、食終不留遺餘，六、終不妄語，七、不群類相佐，八、不吐惡言，九、不有狐疑，十、不恐懼，十一、不受餘師，又不更受胞胎（《增壹阿含經》，大正 2.796 上--797 中）。

由《增一阿含》的「無有阿羅漢還捨法服，習白衣行」，可見證得阿羅漢者，不可能再過家庭生活，行五欲樂。這種說法，《婆沙論》亦有記載：

問：〔預流者七返生死，〕若滿七有，無佛出世，彼在家得阿羅漢耶？有說：不得，必要出家受餘法服，得阿羅漢。有說：彼在家得阿羅漢已，後必出家受餘法服。〔論主：〕如是說者，彼法爾成佛弟子相乃得極果。如五百仙人在伊師迦山修道，本是聲聞，出無佛世，獼猴為現佛弟子相。彼皆學之，證獨覺果，無學不受外道相故。（大正 27.241 上--中）

論中有二說：一說必須出家，方能證得阿羅漢果。一說在家得阿羅漢果後，必出家受法服。論主雙存二說，可見有這二種情形存在。不過，論主仍強調「佛弟子相乃得極果」，「無學不受外道相」。又，有部說後三果（二、三、四果）有退。那麼，若阿羅漢退住於二果，是否還會沈浸於情欲等所不應作事呢？論者說：不復能作。因「退上果者所作事業，與先未得上果聖人，事業異」（大正 27.319 下）故。《俱舍論》亦說：「住果所不為，慚增故不作」（大正 29.131 上）。由此，亦說明得阿羅漢者，即使退住有學，亦不可能再過繫縛之習俗生活。

在家是否可以證得阿羅漢？或證得阿羅漢的聖者，是否仍過著居家之習俗生活？印公導師在《初期大乘之起源與開展》，有非常詳細的說明。以下，引該書之一段文字，作為本篇章之結束。印公導師說：

在家與出家，歸依三寶的理想是一致的，在修證上有什麼差別嗎？一般說，在家者不能得究竟的阿羅漢（arhat）。這是說，在修證上，出家者也是勝過在家者的，出家者有著優越性。然北道派（UttarApathaka）以為：在家者也可以成阿羅漢，與出家者平等平等。北道派的見解，是引證經律的。如族姓子耶舍（YaZa），居士鬱低迦（Uttika），婆羅門青年斯特（Setu），都是以在家身而得阿羅漢，可見阿羅漢不限於出家，應有在家阿羅漢（《論事》，南傳 57.342--344）。《論事》（銅鑠部論）引述北道派的見解，而加以責難。《論事》以為：在家身是可以得阿羅漢的，但阿羅漢沒有在家生活的戀著，所以不可能再過在家的生活。《彌蘭王問》依此而有所解說，如「在家得阿羅漢果，不出二途：即日出家，或般涅槃」（南傳 59 下.43）。這是說，得了阿羅漢果，不可能再過在家的生活，所以不是出家，就是涅槃（死）。這一解說，也是依據事實的。族姓子耶舍，在家身得到阿羅漢，不願再過在家的生活，當天就從佛出家。這是「即日出家」說，出於律部（大正 22.105 中；789 下--790 上；大正 24.129 中）。外道須跋陀羅（Subhadra）是佛的最後弟子，聽法就得了阿羅漢，知道釋尊快要入涅槃，他就先涅槃了，這是「般涅槃」說，如《遊行經》等說（大正 1.25 中；大正 24.397 上）。依原始的經、律來說，《彌蘭王問》所說，是正確的。北道派與《彌蘭王問》，都是根據事實而說。吳支謙（西元二二二~二五三）所譯的《惟日雜難經》，說到「人有居家得阿羅漢、阿那含、斯陀含、須陀洹者」（大正 17.605 上）。在家阿羅漢說，很早就傳來中國了，不知與北道派有沒有關係！（《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.185--186）

在家是否可證得阿羅漢果，長久以來即是諍論的焦點，尤其是對於一方面嚮往著斷煩惱得解脫，一方面又難捨五欲之樂的人而言，無不企盼兩者得兼。於是搜索枯腸，遍尋三藏，冀望由聖言量以撫慰脆弱之心靈。印公導師的解說，無疑著給我們更清楚的答案：在家可以證得阿羅漢，但是不是即日出家，就是入滅，因阿羅漢者不可能再有為欲樂所繫縛的行為。

玖、後記

學佛修行，斷煩惱，超凡入聖，乃至成佛，是行者努力的目標。但是「初地不知二地事」，筆者自學佛以來，空負歲月而無消息，以〈論師的聖果觀〉為題，內心難免虛怯，深怕以一凡夫異生偏

狹之心，揣測聖者的汪洋智海，會有所誤解。然而基於「雖未能至而心嚮往之」的心情，還是以《異部宗輪論》、《大毘婆沙論》為根據，探討部派佛教時代，北方論師們對於「聖果」的看法。

在研讀印度佛教思想史的過程中，深深體會到，在缺乏歷史記載的印度，佛教經、律、論三藏中所記載的思想學說、歷史事件，往往是當時現況的縮寫。由三藏中透露出的訊息，正可彌補佛教歷史之空白，藉以瞭解佛教之傳揚，思想之流變。所以，〈論師之聖果觀〉，一方面以各部派，主要是大眾、分別說部，以及有部思想為主，探討他們對於聖果之看法，以及彼此的爭議點。另一方面，亦試圖從論書的記載、論主的說辭中，去聆聽法音，聆聽時代的心聲，藉以認識當時佛弟子所開展之時代新思潮！

本文的撰作，除了依據《異部宗輪論》、《大毘婆沙論》外，也參考了印公導師的《唯識學探源》、《說一切有部為主之論書與論師之研究》等著作，受到導師思想的啟發甚多。寫作的過程中，為了詳細分別部派的爭議，在彼此比對中，幫自己釐清了諸多問題，這是一件很愉悅的事！

註 31：

1.淨威儀路：彼阿羅漢先一處坐，若他來者，即觀其心：以何威儀令不起結？若知由此生彼結者，即便捨此住餘威儀；若不起結，即如本住先住。

2.應時語默：彼阿羅漢見他來時，即觀其意：為應與語？為應默耶？觀已，若見語起彼結，雖即欲語，即便默然。若見由默起彼結者，雖不欲言，而便與語。若涉道路見二人來，即觀誰應先可與語。觀已，

若見與此語時，彼起結者，即與彼語（與彼亦然）。若俱與語而起結者，即便默然。若語若默，俱起彼結者，即為避路，令不起結。

3.善量去住：彼阿羅漢隨所住處，即便觀察：我為應住？為應去耶？若見住時起他結者，處雖安隱，資具豐饒，隨順善品，而便捨去。若見由去生他結者，處雖不安，資源匱乏，不順善品，而便強住。

4.分別應受不應受：彼阿羅漢若有施主以資具施，即觀其心：為應受？為不應受？觀已，若見受起彼結，雖是所須，而便不受。若見不受起彼結者，雖所不須，而便故受。

5.觀察補特伽羅：彼阿羅漢為乞食故，將入城邑里巷他家，觀察此中男女大小：勿有因我起諸煩惱。若知不起，便入乞食；若知起者，雖復極飢，而便不入。無如是事為分別故，假使一切有情，因見我故起煩惱者，我即往一無有情處，斷食而死，終不令他因我起結。

彼阿羅漢修行如是五種行法，則能遮他相續煩惱，令不現前。（大正 27.898 中--下）

註 32：據《遊行經》記載：世尊將欲滅度，阿難請問世尊：佛滅度後，葬法如何？佛告阿難：汝且默然！思汝所業，諸清淨士，自樂為之（大正 1.20 上）。由此，世尊滅後之荼毘、建塔供養，皆是在家居士之所應為。建塔，以香花、繒蓋、伎樂供養，並非真正供養如來，唯有「能受法，能行法，斯乃名曰供養如來」（21 上）。

註 33：

1.參考印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.307。

2.毘婆沙師：無別立大梵天、無想天。如問：聖者上流亦於二處有礙，謂大梵王及無想處，何故得名上流？答：彼無別處，即梵輔、廣果二處攝故。（大正 27.875 中）

註 34：第一靜慮三天：梵眾、梵輔、大梵。第二靜慮三天：少光、無亮光、極光淨。第三靜慮三天：少淨、無量淨、遍淨。第四靜慮八天：無雲、福生、廣果、無煩、無熱、善現、善見、色究竟（《俱舍論》，大正 29.41 上）。迦濕彌羅國諸大論師皆言「色界處但有十六」。彼謂即於梵輔天處有高台閣，名大梵天，一王所居，非有別地（41 上）。

註 35：何以阿羅漢住無記心入涅槃？見大正 27.953 下--954 上。

註 36：據《說一切有部為主之論書與論師之研究》，尊者和大德，為同一人，即是有部持經譬喻師大德法救（p.248）。

1998.04.12 完稿、1998.08.06 定稿

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 林建隆《動物新世紀》序

doi:10.29665/HS.199906.0003

弘誓雙月刊, (39), 1999

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page：26-28

出版日期/Publication Date：1999/06

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.199906.0003>



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



林建隆 《動物新世紀》序

釋昭慧

林建隆教授新輯的大作《動物新世紀》，算是國內第一部「動物詩集」。關懷生命協會成立於民國八十一年，而林建隆卻是從民國八十一年開始，就陸續創作動物詩，算來比協會的會齡還久。如今，這部深具歷史意義的詩作，蒙林建隆惠允，由協會發行，筆者忝為創會之一員，實為協會深感榮幸！

由於這些年來寫了太多與動物有關的文章，在此想略過「動物」的部分，談談關心動物的林建隆這個人。

有道是：「仗義每從屠狗輩」，作為關懷生命協會的諮詢委員，林建隆實質上是「救狗輩」，但是卻有類同古之「屠狗輩」的強烈俠情。就是這份俠情，使得他無法自甘於將生命局限在校園的學術殿堂裡，而投入民主運動的弱勢陣營；也是這份俠情，使得他很自然地站在任何弱勢的一方，例如：女性主義者、同性戀族群、勞工、原住民，乃至於沒有選票，不會喊冤的「弱勢中之弱勢」一動物。筆者對林建隆的認識，就是從動物議題開始的。

民國八十二年春，協會成立之初，就因反對台南天后宮文化季中的「抓春雞」娛樂活動，而與本土文化工作者產生劇烈的論辯。在一個以「本土化」為主流思潮的社會裡，這一波「護生」運動，不但要面對既得利益的抗拒，還要面對「迫害本土文化」的尖銳指責，因此顯得倍加艱鉅。就在這處境艱難的時刻，同仁忽然在自由時報讀到林建隆的詩作〈抓春雞〉，眼睛為之一亮。

最難得的是：後來筆者才知道：林建隆其實是一位具有強烈本土意識的知識份子；但是在「抓春雞」事件中，他不但打破了緘默，表達對協會的支持，而且用詩反諷那種將「本土化」推向無限上綱的價值觀。該詩一開始就以「去冬選舉，不再斬雞；今春文化季，依舊抓你」，連番對「斬雞頭」與「抓春雞」兩種惡質的本土習俗，提出譴責。顯然，在簡潔明快的「詩的語言」背後，蘊涵著他深刻的人生哲思——在諸多有價值的事物當中，他把「生命權」的價值置於最優位。因此，這首詩不祇是流露出他在情感上對受苦蒼生的不忍之情，也可說是他在理性思維的層面，批判性地檢驗著本土文化——雖然通篇詩作之中，他既不流露自己的心情，也不把綿密理論的內在邏輯鋪述出來。很少人能將知情意如此調和到恰好，但他做到了。

由於彼此都非常忙碌，私下的晤談機會其實不多；但是在許多筆者所從事的社運或護教議題上，雖然備受爭議，林建隆卻總是站出來，義無反顧地給予奧援。就如本次的「佛誕放假」運動，非屬佛門中人的他，不但為我們上台演說，而且為了紀念佛誕，他還呼應佛陀「眾生平等」的精神，以動物為主體，發表了一篇饒富溫馨氣息與趣味性的詩作〈那一天，讓我們一起坐下〉（收於本書之末）。本次出版《動物新世紀》，有關書中各篇詩作的創作年份，他也特別指定：要以「佛元紀年」——這是一般佛教徒都做不到的堅持，他卻以身示範，其意義還真耐人尋味！

印象最深的是：多年前，謝長廷先生在被宋七力事件拖累之時，政治生命滑入前所未有的低潮時期，政治聲望滑入谷底。國人多對謝先生表達負面看法，政敵更是借力使力，積極醜化他；當其時，唯獨林建隆，不但發揮「風雨故人」的精神，力挺到底，而且還為謝先生而撰文與人大打筆戰。

白曉燕命案是另一項他待人處世的艱難考驗。當陳進興挾持南非武官閤家以為人質之時，他顧念的是人質的安全、台灣的國際聲望以及「犯罪世代化」對罪犯後代與社會所造成的悲劇。他與謝先

生的所有犧牲與努力，得到了國人的肯定，卻不為少數人之所諒解。在此情況之下，他默默忍受著種種毀辱，而不作任何防衛性的回應。但是，一旦謝先生競選高雄市長，為了避免針對此一事件的攻擊造成殺傷力，他又毅然於忙中抽空，一次次赴高雄為謝先生助講，說明他兩人涉入此事件中的原委。

凡此種種，雖只是林建隆生命中的一二側影，但已可從中窺見他極其鮮明的仁厚俠義之性格。司馬遷說：「俠以武犯禁。」如果我們明其俠情之滂沛，就不會驚訝他為何在少年時代就「以武犯禁」。但也正因為他在俠情之外，還有仁厚的心地，與好學深思的性格，所以鐵窗歲月中，失去空間卻換得時間，作諸法實相的觀察與思考，這逆境反而成了他寶貴的生命閱歷。

中年以後，他更是爐火純青地將「俠客」、「學者」與「宗教家」的長處融為一體，可以義無反顧地投入社會運動，卻又時時不忘冷靜檢視社會運動的優劣與個人性格的特質。例如：前些天他在談話之時，簡述德國法蘭克福學派阿東諾的社會運動觀，然後告訴我：他參與社會運動的方式是：寧願口誅筆伐，也決不走上街頭——因為後者與他帶殺氣的性格太過相應，他不願助長性格中的這一面。這是何其深刻的內省功力！這也正是佛法所說的「中道智慧」。

我常常告訴朋友：「佛教」不是一種身份的標籤，那是生命的智慧與慈悲的性格。我在許多「佛教徒」的言行中看不到佛法，但是相反地，卻在許多非「佛教徒」的身上，看到了佛法的自然流露。林建隆的悲心與智慧，在在處處都是佛法的實踐與印證，我很欣喜於此生結識這麼一位體證佛法的友人，更歡喜見到《動物新世紀》，另類「演說佛法」的形式，呈現在讀者面前！

佛曆二五四三年五月廿三日 于弘誓學苑