

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 動物保護法反賭馬條款通過之重大意義

doi:10.29665/HS.199810.0001

弘誓雙月刊, (35), 1998

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page： 1-1

出版日期/Publication Date：1998/10

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.199810.0001>



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



動物保護法反賭馬條款通過之重大意義

釋昭慧

今(十月十三)日下午五點二十五分，立法院連續二、三讀通過「動物保護法」，其中第十條，禁止賭博性動物競賽——「反賭馬條款」，在相關財團運用金權人脈與媒體優勢長期炒作的洶湧暗潮中，竟然順利過關了。這是台灣政治解嚴後，社會運動的又一次重大成就——長期以來，關懷生命協會結合各方社運團體，群策群力，持久不懈地奮鬥與堅持，形成輿論的清議與官員民代的壓力，並向政府官員與國會議員提供與「賭博合法化可以帶來種種利多」迥然不同的負面資訊，影響著執政當局與立法委員的決策判斷。倘若沒有這些努力，相信在台灣，賭馬場(乃至觀光賭場)早已「強強滾」，帶來各種身心、家庭、社會的不幸與動物的災難了！

此一法條的通過，更具有重大的歷史意義與國際上的指標作用：這是台灣民間非政府組織以自主性意識影響國會運作成功的護生法案，而且這是全世界第一個用法律規範來禁制賭馬賭狗的法案。易言之，在法條的規範上，台灣的動保法是有前瞻性眼光的。即使是以保護動物著稱的歐美國家，也因為賭馬牽涉巨大利益，政商關係盤根錯節，而成為動保團體永遠的心頭之痛。但我們卻在還沒發展到政商互利的「賺賭」關係成形之前，將它化諸無形！

回憶自民國八十三年始，筆者代表關懷生命協會參與農委會的「動保法草案」起草會議。當其時，筆者倡議在草案中加入反賭馬條款，立刻引起與會爭論，好在當時的畜牧處長池雙慶先生裁決：先納入草案之中。自此以後，社運團體與財團間艱苦的拉鋸戰開始，而且一戰四年！

一度有人想在「公益彩券條例」之中挾帶「賭馬」過關，在關懷生命協會結合社服團體，透過公聽會表達強力反對的立場，清流立委嚴格把關的情況下，前財政部長林振國以「尚有重大爭議」為由，在黨政協商之時，化險為夷，封殺成功。一度在送行政院審議時，因為高層關說，行政院遂把此一條款刪除，直到行政院長蕭萬長、內政部長黃主文與經建會劉玉山副主委為治安之考量計，堅持「反賭」立場，立院諸清流立委抗拒財利之誘惑，為民眾之恆久利益而努力把關，「反賭馬條款」才又敗部復活。所以這個法案的成就，得來不易！可以說：這是台灣官方與民間的善念凝聚成的共願，它不知轉去了多少人民與動物可能發生苦難的共業！

此一法案的通過，再次證明：一、再深重的共業，都可以為強大的共願所轉。二、台灣這個混亂的社會，只要有良心人士用社運的崇高理念與適當方法，持久不懈地影響政策與法律，那麼，台灣的民主政治還是很有希望的！

此一法案的通過，對佛教界也深具意義！因為關懷生命協會是佛教徒以「嚴土熟生」的「人間佛教」理念為主軸，結合社會各界慈憫動物與關切生態環境的良心人士，透過不斷的說服過程，將佛教「護生」的崇高理想，從個人德行提昇到公共領域的層次，平和地進行了一場思想與制度的革命。

在此要特別感謝上印下順導師，是他老人家「人間佛教」的理念，啟發了我們「在苦難的人間行菩薩道」的信心與思想！

還有關懷生命協會辦公室的同仁阿芬、阿如、阿舍、麗雪、瑋華、麗萍，在秘書長悟泓法師與辦公室主任玉敏的領導下，五年多來，焚膏繼晷，不眠不休，嘔心瀝血地持久奮鬥，近幾個月來，更是幾乎全天候駐守立法院，逐一遊說立委諸公與立委助理，才有今天力挽狂瀾的重大成功！在他們身上，我看到了慈悲、無畏而又對眾生行「無畏施」的菩薩身影！

他們以行動證明：「嚴淨國土，成熟有情」的大乘理想，不祇是經典中遙遠的本生故事，也不祇是大地菩薩的超人身手，這確乎是可以透過凡夫菩薩的血肉之軀，在共願同行中，共同成就的！

八七、十、十三 于雙林寺

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 談「參學」（上）

doi:10.29665/HS.199810.0002

弘誓雙月刊, (35), 1998

作者/Author：昭慧法師;性廣法師

頁數/Page：2-4

出版日期/Publication Date：1998/10

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.199810.0002>



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



談「參學」(上)

昭慧法師·性廣法師 開示

整理：印悅

昭慧法師：

同學們來此參學，未來也可能到別處參學，那麼，就跟大家談談「參學」的意義吧！

要參學，應先想清楚：你要參的是什麼學？佛陀初成道時，以四諦法輪教授五比丘，使他們證成阿羅漢果，後來又陸續度化許多比丘。當這些比丘成就之時，佛陀告訴他們，他們應分途行化，不要二人同一道行。這是因為：盡量分散，各自弘法，可以讓佛法甘露滋潤更多的人。

聲聞佛教之中，行腳僧遊方，為的不是修道，就是傳道。

另外，古中國佛教，尤其禪宗，參學是非常受到重視的，這是一種尋師訪道的過程。因每人的根機不同，可能某甲在某禪師座下開悟了，但某乙在同一禪師座下就是沒個入處，而須要到別的善知識處參學。「趙州八十猶行腳，只為心頭未悄然。」什麼是「未悄然」？就是還沒桶底脫落、明心見性。所以到老邁之年，他依然不停息地各處參訪。他參訪什麼？是參訪善知識，而非到處走走看看，增廣見聞。

同學們不要有錯誤觀念，以為到處走走看看，可以體會到很多，就叫做「參學」。要先想清楚：你所體會的內容，是否戒學、定學與慧學？是否與八正道相關？若你發願行菩薩道，所體會者又是否與六度相關？

要清楚自己的目標。如果你今天發厭離心，行解脫道，要參學，應是為了三學增上，如救頭燃，少事少業少希望住，把任何與三學增上無關的事當成打閒岔，看那裡有善知識可以教導，就到那裡參學。與目標不符的遊走觀看，只是浪費生命。

鳥之心種種故色種種；世間人有種種心，當就會出現種種文化、經濟、政治制度、風土民情，這些是沒有止境的內容。不為求道而遊走，到頭來你可能會變成旅行專家，但還未必有旅行專家的功力，寫出旅行的心得——因為身為出家人，還有律儀考量，不能如他們般，無拘束地到處觀看。

我的記者朋友蔡碧珠是一位旅行專家，她就從旅行中體會很多，撰為文章，但她很清楚她旅行的方向，以及到每一處所要補捉的訊息。你要很清楚所要學習的是些什麼？不然，什麼都可看，即等於什麼都看不到，或看到最後，竟只是一堆零散無用的資料，無法歸檔成為有意義的智慧或知識。

如果你是要行解脫道，參學即要確定目標——如《阿含經》中佛陀的開示：只考量所參學處是否「有法有食」？「法」是什麼呢？是三學八正道。不要跨越這個範圍，東學西學。若要學世法種種，那很簡單，到南陽街電腦補習班待上一年，你極可對電腦的運作變得很純熟，這也是參學，但參的不是解脫之學。

律制五年依止和尚或阿闍黎，為的是堅固三學的基礎。五夏期滿之後，如果不知法不知律，此人是不准離依止的。為什麼不可離依止？因為，若正法律的基礎不具足，因遠離師長而破戒破見，這怎麼辦？

要確認某個地方有善知識，你才可以去依止。萬一你的身語意業有所缺失，善知識可及時提醒；倘若你有不正見，善知識也可及時糾正。初學者不要認為自己已有堅固正見，所遇非人之時，對方若鼓如簧之舌，說些世智辯聰或像似佛法，你是否有能力加以分辨揀擇？參學不審慎追隨善知識，遇惡知識牽引墮落，是很有可能！

若遵照戒律中有關「依止」的規定，在五夏依止期間，不可一天離開和尚（尼）。你們現在並沒有在和尚尼座下，你們的和尚尼託付你們到學團中依止阿闍黎，你們原是不可一天離依止的。例如：你們若到台北某寺院過夜，依律要立刻找該寺的具德法師以求依止。為何戒律規定得如此嚴格？因為初學道時，很多似是而非而自以為是的想法、觀念與行為，不見得自己完全清楚，如果遇惡知識，順著你的口味說些勾牽你，動搖你道心的觀念，或刻意用些聲色犬馬的陷阱來誘惑，使你破見破戒，這一下去，可能法身慧命從此斬絕，再回頭都已是百年身了！所以那樣的參學是絕對不可行、

不能考慮的，縱使有再豐富的四事供養，也去不得！

為何要依止阿闍黎？所依止的對象是誰？戒律中明載：當和尚（尼）還俗、破戒、死亡、身體虛弱或事忙無暇，就要將徒弟託付予依止阿闍黎。這並不是為了控制徒弟，而規定誰可參學，誰不可參學，因為若託付不得其人，和尚（尼）也有連帶的道義責任。

我們等於你們師父所託付的阿闍黎，我們並非好為人師，也不敢以「善知識」自居，所以你們也可再依止其他阿闍黎，但道義上我們也得儘量避免你們不幸滑入惡知識手裡，萬劫沉淪；更不希望你們到處閒逛，揮霍歲月。

例如：有的同學要去依止帕奧禪師，這是大善知識，千生罕遇，萬劫難逢，那有什麼好擔心的？我們只有隨喜功德！但如果初學者不認真依止善知識，只是要到處走走看看，我就未免擔心：若你去到一個地方，那人緩慢地、不知不覺地用情感把你套牢，你有這樣的智慧在初萌階段看到它的結果嗎？若這人用邪知邪見說服你時，你能分辨揀擇嗎？

若你志在行菩薩道，菩薩應於五明中學，但同樣的，你一定要親近善知識。善財童子並非從南印度逛到北印度，到處走走看看，增廣見聞；他每到一處，即是為了親近善知識。在《華嚴經》的「入法界品」中，善財童子每到某善知識處參學完畢，他一定會問此善知識：我下面的行程應參訪誰？善知識告訴他，他才如教走訪下一個善知識。他為何要這麼做？因為經過善知識的推薦，他相信那一定也是善知識，他不怕羊入虎口，也不虞浪費此行。

善財童子說：「我已發菩提心，應如何行菩薩道？」所參訪的菩薩，有不同的風格與特長，他們在不同的領域中各自行菩薩道。善財童子是這樣參學的，你們若是以「大乘行者」自期，也要清楚自己要參些什麼？你們有沒有發菩提心呢？有沒有想行菩薩道呢？若不知如何行菩薩道時，有沒有想要找善知識以參學求教呢？

儒家荀子曾言：「鼯鼠五技而窮。」鼯鼠有五種技倆，可樣樣粗通，卻樣樣疏鬆。時間精力有限，所以「菩薩應於五明中學」，卻不是全天下的學問皆要盡學。若學問只是這個嘗試一些，那個也嘗試一些，一定是花拳秀腿，每個都可露它幾招，繼續下去卻得要穿幫。

若你要行菩薩道，你要嚴肅地思考：自己要發揮的是五明之中那一部份的專長？而不是什麼都學。第一要先把內明（佛法）的基礎打好，因此你還是須要有三學八正道的基礎。基礎打穩了，再看自己要從那個方向服務眾生——要出家，還是在家？要弘法，還是做慈善、文化事業？要發心從事僧教育，還是在僧眾中做粗重工作來成全大眾的道業.....？

若要到其它國家弘法，應有基督教宣教師的精神！他們只要發心到別國佈教，一定要學習那裡的語言；為了宣教，他不但要學到能與他人溝通，而且還要能用那種語言來傳道佈教。

假如諸位發願要到巴西弘傳佛法，這樣去巴西就不是為了觀光，不能逍遙閒逛，而要有西方宣教師捨身為教的精神，把巴西的語言學會，讓佛法在巴西落地生根，傳佈開來。不但如此，你也要到巴西民間，了解一些風土民情了！你是可以各處遊走以增廣見聞，但那不是無目的地閒逛，而是為了廣度眾生。

我平日報紙只看第一落，因為我要了解國家、社會、國際新聞的動態。我為什麼要知道這些？因為我把自己的角色定位為跟社會脈動連繫的宗教師角色，因此我就承擔這個部份，吸收相關資訊。但其他的家庭、娛樂、藝文版，各種副刊與地方新聞，我就沒時間看了，再看就是打閒岔了。就是行菩薩道也要如此專一致力於目標，而不是要到處遊走，或者上網路遊走各個網址，到處閒逛，養成心緒不穩、喜新厭舊、好動善變的習性。這樣的習性一旦養成，就會很麻煩，將來那習性就會是你要對治的對象。

再來建議一點：比丘尼同學若要去帕奧學禪法，最起碼比丘尼戒法一定要學好。因為那邊沒有比丘尼，他們眼睜睜地看著你的一言一行，有時可能會問到有關比丘尼戒的內容，同學不要一問三不知，否則實在是替北傳佛教漏氣！有時不守戒法，也會引起他們的側目。聽說有些北傳尼眾去到帕奧，言行有違律儀，已招來了帕奧僧團的物議。

大乘法義也得有些基礎，有時應對問，若有人問你北傳佛教的內容，你答以「北傳佛教什麼都沒有」，那真是天大的冤枉！北傳佛教有很多內容，只因有些北傳僧尼不懂，而向南傳法師訴苦說：「這裡什麼都沒有！什麼都不好！」甚至把中國佛教莊嚴而有特色的梵唄說成「唱歌」，自輕自辱，害得北傳佛教被誤解。參學固然要下心學習，不可自以為是，但是這種形同「數典忘祖」的參學態度也不甚厚道，戒之為妙！

在帕奧學而有成的開恩法師告訴我：他計劃去歐洲，因他認為北傳有非常多很好的論典，所以他想要在歐洲安靜地研究這些論典。你看他既不劃地自限，又不數典忘祖——真正修道者即是如此：既不自卑自貶，也不自高自大！要參學，不妨向這樣的法師看齊！

~ 未完待續 ~



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（一）

doi:10.29665/HS.199810.0003

弘誓雙月刊, (35), 1998

作者/Author：釋悟殷

頁數/Page： 5-8

出版日期/Publication Date：1998/10

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.199810.0003>



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



壹、前言

依著佛陀的教法，佛弟子如法修行，斷煩惱，契證解脫。由斷八十八使（或說「斷三結」），證得預流果，而後隨著煩惱分分減少，稱為二果、三果，乃至煩惱究竟斷除，稱為阿羅漢果。從預流果至阿羅漢果，一般稱為「四沙門果」。行者從斷三結證初果，即超凡入聖，進入聖者之流。所以四沙門果，都是聖者之果位。

部派佛教中，有關「聖果」的論題，如預流者有退、無退？阿羅漢有退、無退？沙門果有為、無為？住五識退或意識退？等等，有種種異說，且諍論得非常激烈。本文〈論師的聖果觀〉，即採取《異部宗輪論》、《大毘婆沙論》之資料，探究有關「聖果」的內容，以及相關論題之學派諍議，藉以窺見部派佛教時代，論師們心目中的聖者風貌，以及背後的思想內涵。

本文大分為七節。

第一節，論「大天五事」。西元前三世紀中，孔雀王朝的阿育王時代，大眾系的大天，提出了「餘所誘、無知、猶豫、他令人、道因聲故起，是真佛教」（大正 27.511 下）的學說，一時掀起了驚濤駭浪，震驚了整個教界。大天贏得了掌聲，也被披上了異樣的色彩。尤其是以阿羅漢為究竟的上座系——說一切有部，更是對他深惡痛絕——大天被形容為壞事作盡，理應擯出僧團，乃至入無間地獄受苦的惡魔。作為一位受到阿育王崇敬，被派往摩醯沙曼陀羅（今南印賣索爾）弘化一方的的一代大師，何以竟是如此德行？既然大天是犯了三無間罪，而應擯出僧團的惡魔，何以亦有諸多部派，奉行大天的五事學說？尚幸印公導師從經論的記載、歷來大德的描述，淘鍊澄淨，還給大天應有的清白與肯定！筆者以為：大天五事的風波，其實正呈現了部派間不同的聖果觀。

第二節，預流果有退、無退？行者斷三結——身見、戒禁取、疑，證得初果，預入聖流。像這樣已斷三界見所斷煩惱（見惑），晉昇聖者之流的學人，是否還會因現起煩惱而退失聖果？是否會造作無間罪以外之惡事？部派佛教中仍有諍議。大眾部主張「預流者有退義」（大正 49.15 下），有部是「預流者無退義」（16 中）。大眾部說「入正性離生時，可說斷一切結」（15 下）；以「正性離生」為離煩惱，證得聖性義，一般說是見道位（初果——預流果）。既然證初果可斷一切結（煩惱），已得四證淨，「亦得靜慮」（16 上），何以它還要主張「預流者有退義」、「諸預流者造一切惡，唯除無間」（15 下）呢？

有部說「世第一法定不可退」（16 中），因世第一法心心所無間，馬上引入正性離生，進證初果；而初果聖者，則已斷盡三界見所斷煩惱。所以世第一法、初果都不可退。如此，有部和大眾部的說法，大相逕庭。然而，有部說預流者無退，是否真正不退？也還是值得討論的！

第三節，阿羅漢有退、無退？大眾部認為前三果有退，而「阿羅漢無退義」（大正 49.15 下）。有部則認為初果無退，二、三果乃至「阿羅漢有退義」（16 中）。行者斷盡三界見道、修道煩惱，證得阿羅漢果。阿羅漢果，是應斷已斷，應證已證，是聲聞的究極果位。有部認為初果聖者已不再退墮了，何以二、三果有退，乃至阿羅漢亦有退呢？論者的解說是：時解脫阿羅漢由於五種因緣，引起煩惱現前，故還會退墮。已斷盡煩惱的阿羅漢，猶可現起煩惱退，那麼，佛也是阿羅漢，佛陀是否也會退？又大眾部承襲大天「有阿羅漢為餘所誘，猶有無知，亦有猶豫」（15 下）等學說，可見它是承認阿羅漢的功德不夠圓滿，猶有缺失的。既然如此，何以它卻說阿羅漢無退呢？這些，都是值得深究的問題。

第四節，經部師之「預流者無退、阿羅漢亦無退」。西元二、三世紀間，有部內之持經譬喻師，脫離了有部，獨立為經部譬喻師學派。經部同於有部，說預流者無退，這是站在「位」不退，轉根有退的角度說。至於阿羅漢，經部師說：時解脫阿羅漢有退，不時解脫阿羅漢無退。如此，則大同於有部說。不過，若詳細分別，有部認為時解脫尚會起煩惱退，經部師認為只是退失「現法樂住」，故實質上還是不同。有部、經部，同樣說預流者位不退，轉根有退，何以一主會起

煩惱退，一說只是退失現法樂住，其主要癥結何在？這也是值得探討的。

第五節·阿羅漢與業。阿羅漢是「我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有」的聖者，何以「猶受故業」？何以「亦有緣起支隨阿羅漢轉」？還要「增長福業」（大正 49.16 中）？本節將一一討論。

第六節·齊頂阿羅漢。齊頂阿羅漢，是化地部的主張。他以為生在非非想處天的三果聖者，彼處無聖道現前，但是將要命終時，能斷盡煩惱，證阿羅漢果，然後入滅。有部反對這種主張，認為生在非非想處天的三果聖者，是依無所有處之無漏聖道，斷煩惱得解脫的，因煩惱必依定力滅除故。

第七節·輯錄《大毘婆沙論》中，有關阿羅漢的論題。以阿羅漢為中心，為究極聖果的有部，於《婆沙論》中，常出現與阿羅漢有關的話題。本節輯錄：一、阿羅漢行五法，令他相續煩惱不起。二、不時解脫阿羅漢具足願智。三、阿羅漢的隨心轉戒。四、阿羅漢住無記心入涅槃。五、無有在家阿羅漢等。本節輯錄這五個特殊議題，藉以輔釋論師之聖果觀。

貳、大天五事

阿育王時代，大眾部的大天，唱道「餘所誘、無知、猶豫、他令人、道因聲故起，是名真佛教」（大正 27.511 下）的學說，為自己帶來毀譽參半，甚至毀多於譽的負面評價。在《大毘婆沙論》裏，說他未出家前犯三無間罪，是應該下無間地獄的惡魔（大正 27.510 下--512 上）；而在《分德功德論》裏，卻說「唯大天一人是大士，其餘皆是小節」（大正 25.32 下）。然而，不管是「惡魔」，抑是「大士」，大天的創說，總為當時沈寂的思想界，注入了一股新生命，帶來無限的生機，影響深遠。

據《異部宗輪論》記載：部派佛教中的大眾部、多聞、制多山、西山住、北山住，以及雪山部等，都承續「大天五事」學說，而主張「有阿羅漢為餘所誘、猶有無知、亦有猶豫、他令悟入、道因聲故起」（大正 49.15 下--16 下，南傳 57.pp.221--268，東山住部亦同此說）。據《大毘婆沙論》記載：當大天提出：「餘所誘、無知、猶豫、他令人、道因聲故起，是名真佛教」（大正 27.511 下）的學說時，有部學者反制大天，提出了：「餘所誘、無知、猶豫、他令人、道因聲故起，汝言非佛教」（大正 27.511 下），來否定大天的教說。他們彼此諍論什麼？以下試分別解說之。

一、餘所誘

「餘所誘」，是指阿羅漢仍會漏失不淨。據《大毘婆沙論》說：大天不正思惟，夢失不淨，弟子為師浣洗衣物時，發現了不淨，因而起疑：和尚是阿羅漢，阿羅漢諸漏已淨，如何猶有斯事？大天答說：這是天魔所擾，汝不應驚怪！何況漏失有兩種：一者煩惱漏，二者不淨漏。煩惱漏，阿羅漢已無，但猶未能免除不淨漏失。如諸羅漢雖然斷了煩惱，豈無便利、涕唾等事！且諸天魔常於佛法而生憎嫉，見修善者便往壞之，即使是阿羅漢亦被其擾亂。我漏失是天魔所為，汝等不應有所疑怪（大正 27.511 上）。

大天意說阿羅漢已經斷盡了煩惱，不會再因內心煩惱的攪動而漏失不淨，但阿羅漢生長在世間，還是人數，由生理的反應，自然地會流出不淨。這就像阿羅漢一樣要穿衣、吃飯，一樣要大小便、涕唾等，是很自然的現象。又，天魔常擾亂行者修行，把不淨穢污行者，我衣服上的不淨，就是天魔所為，不是煩惱漏失。

而有部則認為：大天漏失不淨，這不淨是內心煩惱的反應。大天尚未證得阿羅漢，由於內心煩惱攪動，因而漏失不淨，為了遮掩過失，遂推說是天魔擾亂。這是非因計因，戒禁取所攝的惡見（大正 27.510 中）。

二、無知

「無知」，這關係到證果的聖者是否有「自證智」的問題。傳說大天一一記別弟子證得聖果（四沙門果）。弟子覺得奇怪，問和尚：阿羅漢等應該有自證智，如何我等都不自知？大天說：無知有兩種：一者染污，二者不染污。染污無知，阿羅漢已無；不染污無知，阿羅漢猶有。由於汝等尚有不染污無知，所以汝輩不能自知是否證果，汝等實不應懷疑，

不信自己已證得果分 (大正 27.511 中)。

有部則認為：阿羅漢於自解脫，由無漏智見故，已離無知。大天說阿羅漢猶有無知，是撥阿羅漢無有無漏智的邪見 (大正 27.510 中)。

三、猶豫

「猶豫」，這是阿羅漢是否有「證信」的問題。弟子問大天和尚：曾聽聞聖者有證信，已度諸疑惑，如何我等於諦實中猶懷疑惑？大天說：諸阿羅漢也有疑惑，疑惑有兩種：一者隨眠性疑，阿羅漢已斷。二者處非處疑，阿羅漢未斷，獨覺於此而猶成就，況汝聲聞於諸諦實，不能無所疑惑，遂乃自輕 (大正 27.511 中)！

有部認為：阿羅漢於自解脫，由無漏道，已斷除猶豫，具足證信。大天說仍有疑惑，這是謗阿羅漢無無漏智道之邪見 (大正 27.510 下)。

四、他令人

「他令人」，這是阿羅漢是否有「聖慧眼」的問題。大天弟子披讀經典，得知阿羅漢有聖慧眼，於自解脫能自證自知。因而問：我等若是阿羅漢者，應自證知。如何但由師之令人，我等都無現智能自證知？大天說：有阿羅漢是但由他人記別，自己不能自知的。如舍利子智慧第一，大目犍連神通第一，佛若未記，彼等亦不能自知。舍利子、目犍連是世尊上首弟子，尚須佛記，汝等於此實不應窮詰 (大正 27.511 中)。

有部說：阿羅漢實自證得無障無背現量慧眼，身證自在，非但由他而得度脫。若說但由他故得度，則是謗聖道的邪見 (大正 27.510 下)。

五、道因聲故起

「道因聲故起」，是可否由音聲得道的問題。傳言大天在夜裏數唱「苦哉苦哉」，弟子聽到，疑惑驚怪。因而問和尚：起居安否？何故夜裏呼唱「苦哉苦哉」？大天說：我稱呼聖道，汝不應怪。有諸聖道，若不至誠稱苦召喚，命終都不現起，所以我夜裏數唱「苦哉苦哉」，是為了召喚聖道現前 (大正 27.511 中)！

有部說：諸聖道要修方得，若說唱言苦哉能喚起聖道，是非因計因，戒禁取所攝的惡見 (大正 27.510 下)。

以上，依據《大毘婆沙論》的記載，說明大天五事，以及有部對他的批判。《婆沙論》說：大天不僅犯三逆罪，又因創說五事，造成部派分裂 (大正 27.510 中--512 上)，可說是一個罪大惡極的佛教敗類。由於《大毘婆沙論》是有部論師的著作，其他的資料又缺乏，所以，大天教說的學理根據，弘揚情形，對教界的影響.....等等實際情況，不得而知；我們從《大毘婆沙論》得到的訊息，可說是一面倒的負面評價。不過，從五事的內容來看，餘所誘、猶豫、無知，乃至他令人等，都是阿羅漢是否究竟的相關問題；道因聲故起，是修道方面的問題。所以，五事的創說者大天，應是有見於當時傳統佛教墨守成規，堅持以阿羅漢為中心，為究竟解脫，上不能體會世尊因機設教的方便，下而未能適應時代需求，於是創說五事，藉以跳脫傳統窠臼，發揚世尊出世本懷。大天五事的唱說，雖然遭受橫逆與非議，然在大心人士的推波助瀾下，風起雲湧，遂形成一股革新思潮。

從《異部宗輪論》的記載，有大眾、一說、說出世、雞胤、多聞部、制多山、西山住、北山住、雪山部等九個部派 (若加上東山住，共十個)，奉行阿羅漢為餘所誘等五事。前八個 (及東山住)，都是大眾部之姐妹學派；雪山部，是說一切有部分裂出來之後的根本上座，轉名為雪山部。如此，可見大天學說相當盛行，對教界一定有某種程度的影響。印順導師在《唯識學探源》一書中，對大天五事有獨到的見解。如說：

真諦怪他的弟子不是羅漢，這也不致引起教理上的糾紛。《婆沙》說他毀謗羅漢沒有自證智，還有疑惑。聖者證果而沒有自覺與證信，在後代佛教思想上，沒有這種痕跡。居於大眾系領導地位的大天，也不致那樣荒唐。事實上，這是「不染無知」、「處非處疑」，阿羅漢有沒有斷的諍論。(《唯識學探源》，p.139)

羅漢有無知、有疑惑，這是指出了羅漢功德上的缺點。在以羅漢為究竟的上座面前，簡直等於誣辱，這才引起了嚴重的糾紛，促成部派的分裂；大天也被反對者描寫成惡魔。大天的呼聲，震醒了全體佛教界，獲得了新的認識，從狹隘的羅漢中心論裏解放出來。羅漢的無知未斷，還有它要做的事，才回小向大。大乘不共境、行、果的新天地，都在羅漢不斷餘習的光明下發現。（《唯識學探源》，p.139）

導師又說：大天的羅漢「為餘所誘」，「猶有無知」，「亦有猶豫」，都是習氣之一。而這習氣與不染污無知，對後來唯識學的種子思想，有莫大的關係（《唯識學探源》，pp.141--142）。而且，大眾部主張羅漢有無知、有猶豫，在有部論者中，亦有歧異。有的認為羅漢「雖斷而猶現行」，只有佛陀才畢竟斷。如說：

邪智有二種：一、染污，二、不染污。染污者，無明相應；不染污者，無明不相應，如於杌起人想等。染污者，聲聞、獨覺俱能斷盡，亦不現行。不染污者，聲聞、獨覺雖能斷盡，而猶現行；唯有如來畢竟不起，煩惱、習氣俱永斷故。（大正 27.42 中--下）聲聞、獨覺慧不猛利，雖斷煩惱而有餘習。如世常火，雖有所燒而餘灰燼。佛慧猛利，斷諸煩惱令無餘習。如劫盡火，隨所燒物，無餘灰燼。（大正 27.77 下）

有的則認為阿羅漢是不斷不染無知的，如說：

有餘師說：阿羅漢等亦現行痴，不染無知猶未斷故。（大正 27.78 中）

由此可見：當時教界，不只大天主張羅漢功德不盡圓滿，有部論者中，亦有相同的聲音，與之相互輝映。所以，印公導師說：

大抵佛滅以後，成為上座中心的佛教，阿羅漢是無學聖者，受到非常的尊敬。到那時，比對佛的究竟圓滿，發現解脫生死的阿羅漢，還有習氣「無知」，還有種種不圓滿。綜合為五事而舉揚出來，與傳統無保留的讚歎恭敬，不免引起了諍論。由於阿羅漢不究竟，不圓滿的宣揚，使人更仰慕佛陀，歸向於佛陀。五事的宣揚者——大天，是引導佛教向大乘法演進的大師，所以《分別功德論》隱約的說：「唯大天一人是大士，其餘皆是小節」（大正 25.32 下）（《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.372--373）。

至於大天之「道因聲故起」，也影響後代佛教的修行方法。如大眾部認為「苦能引道，苦言能助」，「眼等五識身有染有離染」（大正 49.15 下）。所以導師說：

內心精誠的口唱「苦哉」，因耳聽「苦哉」的聲音，能夠引起聖道。這是音聲佛事，與口到、耳到、心到的念佛一樣。大天的「道因聲故起」，只是應用這一原則。五識有離染，也就可在見色、聞聲、嗅香、嘗味、覺觸時修道。所以五識有離染，是修行方法上的理論原則。「苦能引道」，是五識修道的實施方法。這一方法，在大乘佛法中，多方面予以應用。連中國禪宗的修行特色，也可從這原則而理會出來。（《初期大乘佛教之起源與開展》，p. 367）

以上，導師從思想史的角度切入問題中心，釐清諍論的焦點，說明了大天五事對未來教界之影響。他認為：五事的創說，促使佛教界從狹隘的羅漢中心論裏解放出來；大天不僅是眾部弘化一方的傳教師，更是引導佛教向大乘演進的大師！他非但不是造成部派分裂的罪魁禍首，實是當時佛教思想界之先驅者。由導師別具隻眼的解說，使我們瞭解到大乘佛教思想萌芽階段，先驅者擔負著「千夫所指」之輿論壓力，以「雖千萬人吾往矣」之無畏，敲響警鐘，企圖喚醒沈睡的教界，為正法久住世間而努力。大天真是一位值得吾人致上崇高敬意的長者！

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

- ▶ 論宗教定義中的一本質論與功能論兼以探求《阿含經》中佛教之宗教本質

doi:10.29665/HS.199810.0004

弘誓雙月刊, (35), 1998

作者/Author：釋性廣

頁數/Page：9-12

出版日期/Publication Date：1998/10

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

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

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.199810.0004>



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



論宗教定義中的——本質論與功能論

兼以探求《阿含經》中佛教之宗教本質

釋性廣

論述章節大綱：

- 1.何謂「宗教」？——「本質論」與「功能論」的探討
 - 1.1.法性與法相——「本質」為宗教的「親因緣」
 - 1.2.宗教本質與神(或神聖)
 - 1.3.宗教的本質——人類意識活動的內容
- 2.佛教的「宗教」本質
 - 2.1.佛陀求道的因緣
 - 2.2.佛陀對生命的思維與覺證
- 3.結論

壹、引言：

1.探討的動機：

考察西方宗教學的研究，對「宗教」定義的說明，約有二種立場：一是從其本質(Substantive definitions)的認定中出發；二是以宗教的功能(function)中對社會層面的影響，甚至是心理活動的內容而討論。本文擬從對宗教這一「法」的見解，來探討這二種立場的優劣得失，進而釐清一己對宗教的了解與對宗教定義的看法。

2.兼述佛教宗教本質，與引據《阿含經》教之理由：

有鑑於根源與浸染於基督文化土壤的西方，其對於宗教的了解或肯定、否定，或多或少受到一神思想的影響，有時很難理解或接納佛教無神、自力的「宗教」觀，所以想進而闡明佛陀自證覺知的，不共西方宗教有神觀的特色。

佛教與民族宗教的成因不同，它不是部落、種族共同累積的文化成果，而是釋迦佛陀的創見發明。在佛教流傳人類社會歷千百年的傳承中，出現了許多的經典與衍生的教義；然而論述其根本精神，還是要追溯到佛陀體證緣起法後的教說，這些資料被整理於早期的經典中，故本文對於佛陀宗教意識本懷的掘發，亦以《阿含經》教的記載為主要的引證資料。

貳、論述：

1.何謂「宗教」？——「本質論」與「功能論」的探討

宗教學之研究肇始於西方，其詞之語源(religion)從拉丁文而來，原義為「人對神聖的敬仰、義務和尊崇，以及對神人之間的結合和重歸於和好」。其後學說經百年來之輾轉演化，諸家學派各擅勝場，對於宗教之定義則歧義紛陳，宗教學中「神」之觀念日漸式微。

概括而言，西方宗教學對於宗教的討論可分類為二方向：一是本質論，探討宗教本質之內容而下定義；故有以「神」為本質，或擴大意象而以「神聖(的宗教經驗)」為宗教之本質者。二是(社會)功能論，著眼於宗教在人類社會所發揮的功能，重視宗教與社會間的互動關係，並進而分析它的影響；這可以宗教社會學的研究發展為例證。

就研究意義而言，「本質論」分析宗教「是什麼？」；「功能論」則說明宗教「能做什麼？」。其實本質與功能各是宗教的面相之一，然若深究其所以然，則不能不對「宗教」——這一引生吾人心意認識的「法」，對它做自性與共相的討論。舉例而言：一群人向國父遺像行禮，和一群人對著神像行禮，為什麼認定後者是宗教行為，而前者不是？其判別的標準，牽涉了行為本質中不共它法的特色，這「不共」是屬構成宗教的「親因緣」(主要條件)部份；而其諸如安定社會、提供認知等的功能，則屬於宗教與它法共有的「次要因緣」(助緣)部份。質是之故，若單從功能而論宗教，竊以為關顧不能周延，今且進而申論：

1.1.法性的探討與法相的界定——「本質」為宗教的「親因緣」

一切法的存在與生起，皆是依於因緣而有的，這是佛法看待世間事物的基本觀念。但若是泛談一切有因有果，世人亦未嘗不說(如西哲亞理斯多德的四因說)，但只有佛法徹底的說到：凡是存在的，皆從眾緣而生，決無非緣生者，所以也就不認為有一「存有」，其能推動萬物運動，而本身卻是不運動的「第一不動原動者」(the First Unmoved Mover)。因為緣生，所以稱「無自性、空」——沒有單獨、恆存、不變的個體，故此「空」不是「什麼都沒有」的意思。

當佛教進入思想體系化的時代(部派佛教)，對於「因緣」開始作進一步的討論，探討「因緣」(構成一法的條件)的種類與數目，說一切有部學者將種種因緣，精練為「四緣」——親因緣(主要條件)、次第緣、緣緣、增上緣(能生它法之勝用者稱之，或可簡說為一法的功用)。而一般的解釋是，親切的、主要的條件是「因」；疏遠的、次要的條件是「緣」。本文為化約名相觀念故，可大要說明：以一般的解釋為主，「親因緣」是「因」；「增上緣」是「緣」。

「法」有物質的(色法)，有心識活動的(心法)，在《成唯識論》中有云：「法謂軌持」，是「軌生他解，任持自性」之意；意即凡有它特有的性相，能引發一定的認識，就名為「法」(註1)。若套用哲學概念的解釋方式，「心法」這種概念—是次性而非初性，它是心識所知的境界，對它的了解也由心識認知的活動而來。「宗教」這一「法」，被心識活動所認知，也應符合這一條件。

佛教對「法」的詮釋是：是通透一切法的原則—緣生無自性；而眾生在对—法產生認知時，法亦有「任持自性」而來的必然結果——「自相不失」。所以「宗教」是「法」，在其「自相不失」方面，就是「因」—親因緣(為人類精神活動所認知的對象)、主要條件，與「緣」—增上緣、次要條件。就「宗教」而言，凡能為人的認識能力所認知而做類別的歸納者，一定有宗教特殊而不與它法共有的特質；而宗教的相狀與功用等其它面向，則或有與它法相類似者。

故宗教以其本質而自明，此為親因緣；而儀式、經典、司職，及因之而對人類社會帶來的影響等是共相，乍視或與他法相似。若以功能而論宗教，偏取其法相之一，不過是就其增上緣——「用」的觀點談問題，而忽略了主要的條件。功能論在宗教的社會對應方面，有很好的研究成果，但對於「什麼樣的形式才算是宗教」，也就是在宗教的認定上，有其模糊和嵌隔之處。

有此認知，則能明白德國社會學家韋伯，將中國儒家類歸為宗教，乃著眼於其功能，視彼於中國文化中之廟堂、典籍、儒生信仰及對社會之影響等共相外觀所下的結論所致。一般人對此歸類多做保留，且儒者們也很難首肯。這就是只著重於宗教的功能，忽略了對它主因特質的把握時，所會產生的問題。一些學者，在對「宗教與信仰」、「宗教與法術」、「宗教與世俗虔誠」做界定時，也常須要面對這些問題。

持功能論者之立場，常隱含有：一、認為信仰之對象或終極境界不可知，吾人只能探究它所發揮的影響。二、認為宗教經驗皆為自欺欺人之幻想，雖或肯定宗教在時代過渡階段的任務，但主張宗教將會被進步的理想社會所淘汰。最鮮明的莫過於馬克斯社會主義，他對宗教所下的批判內容，堪稱為「反宗教」的代表。

故吾人認為，先從本質而論宗教，明確地辨別此法的親因緣—宗教的本質；再進一步顧及此法的增上緣—宗教的共相，涵蓋宗教表現於世間的外貌，及所引生的功能(如社會功能、認知功能等等)。這或許會是較周延的，了解宗教、研究宗教的方法。本文即以這樣的觀點，進一步討論宗教的本質。

1.2. 宗教本質與神(或神聖)

對於宗教本質的認知，德國宗教學者弗里德里希·海勒爾(Friedrich Heiler, 1892-1967)是以「神」為主。而納坦·瑟德布洛姆(Nathan Soderblom 1866-1931)和魯道夫·奧托(Rudolf Otto 1869-1937)則主張對「神聖」的宗教經驗是宗教的本質。

其實「宗教」的本質並不必然和「神」或「神聖物」連結在一起，衡諸世間的諸多宗教實例是如此，徵以無神論的佛教更是如此。故應進一步探討：建立神或神聖觀念的心理因素為何？此種心理因素有必然導致傾向於神(的救贖)嗎？後者的答案，顯然是否定的。

西方宗教學對宗教的理解與定義，若不能超越神人關係，則常陷入定義不能周延一切人類宗教的難題——除非不承認佛教是宗教，而待之以「教外別傳」的處理。

1.3. 宗教的本質—人類意識活動的內容

既然宗教是人類意識活動的作用，我們且來探討觸發它生起的因緣是甚麼。「羅伊斯(Royce, J.)贊成一開始就把宗教同生存的焦慮結合起來進行研究。這種生存的焦慮即純粹來自做人本身，以及應付生活中種種問題的不安或憂慮。在《存在的勇氣》(The Courage To Be)一書中，保羅·蒂里希(Paul Tillich)總結了引生宗教意識的重點，並指出人們體驗過的主要幾種生存的焦慮：無法避免死亡的憂慮，對生命的無意義和無目的性的恐懼，以及對於我們自身行為後果的關注。」(註2)

人類的意識覺知「生命有限性」的狀況，是一個開端，但其進一步產生的思維結果，則大有差異。總結而說，可歸納為三種：一、否認局限性，二、迴避局限性，三、接受局限性三種；每一種選擇都可以採取宗教或非宗教的形式。徵諸人類各類宗教的教說主張，則也能包含在其中的三種分類中。將人生有限性的意解和趨向，建立在有神信仰的宗教，隱約透露出：祈求以神的助力而達到超越有限性的希望。它是發展的趨向之一，但不是所有宗教發展的必然結論；徵諸佛教的教義內容就是一個明證。

費爾巴哈(L. Feuerbach)也提到了這個宗教意識發展的心理根源，但人本主義或存在主義者，則傾向於接受人生有限性的現實，並多半主張人可以為自己的生活發現意義或者創造意義。

佛法的特色是「與局限性共存」，並進一步去發現：原來渴求完美和無限是無知和病根，透徹覺知法變遷不住的真相——無常，放捨對自我的強烈執取——無我，才能解除因無知而引生的無謂的傷痛。人本主義與存在主義者的接受，有時是不得不然的無力和無耐，且轉移而再創生命的另一番意義，難免有移情之嫌。

2. 佛教的「宗教」本質

2.1. 佛陀對生命困境的思維

佛教源從釋迦牟尼對於世間真相的了悟，臻至生命境界的圓成而發展，這與神造世界或自然神論的宗教起源說，在本質上有很大的差異。

釋迦佛陀生於印度剎帝利階級，為迦毗羅衛城之王儲，少時生活富裕優越，受過良好教育，但是並不以此為滿足；反而自述少年時嘗出城觀耕與遊行，因途中所見聞之景象，對所有生命的普同經驗——生、老、病、死，有很深刻的感觸與思維。佛教經典中，記載了佛陀對生命必然困境的思維，敘述了佛法如何看待生命的局限性，進而如何超越的過程。下面就聖典的記載，來探討佛教宗教意識中的本質。經中對此事之描述是：

「路旁見耕人，墾壤殺諸蟲，其心生悲惻，痛踰刺貫心。又見彼農夫，勤苦形枯悴，蓬髮而流汗，塵土塗其身；耕牛亦

疲困·吐舌而急喘·太子性仁慈·極生憐憫心。」(註3)

這種生命的有限與困窘·雖尚未降臨其身·然仍引起佛陀深刻的思維·對眾生遭苦臨難的困頓興起無限的悲懷!又於遊觀四城門外·見眾生老病死之慘狀·而有「人生好景無常·終歸於滅」之嘆!

2.2. 佛陀的覺證

面對生命的悲懷·佛陀並不依靠外力或求神幫助·而是針對人生實相·做務實的觀察和覺知·指出痛苦的根源不在於人生的有限性和境界變動不居·世相本然如此;痛苦的生起來自於人類奢望那會滅的不要滅·會變的不要變·這種非分而又永不可能得到的奢求之心·才是痛苦真正的根源。徹底解除了這份對生命焦渴似的癡求·當下體現放捨的輕鬆與無執的自由·才有究竟解脫的可能。因為充分地理解到依賴型的信仰和非份式的祈求·真正是人性中「有求·貪求」的無知·故摒除之而坦然接受有限性並與之共存;意識到絕對沒有任何可以依賴的事物·放棄宗教—神—的安慰·安全和保證·超脫了一切·這才真正完成了一切。

在阿含經中·佛陀曾自述覺知生命局限性——病·老·死·並進而超越的思維:
「病法老法·及死亡法·如法自有·凡夫見惡·若我憎惡·不度此法;我不宜然·亦有是法·彼如是行·知法離生·無病少壯·為壽貢高·斷諸貢高·見無欲安·彼如是覺·無怖於欲·得無有想·行淨梵行。」(註4)

3. 結論

從人類發展史來看·古往今來·各個民族中·皆有宗教信仰的存在·可見宗教在人類社會有著重要的地位·也扮演了非常重要的角色;這是因為它關懷的主題觸及了人類生命的終極關懷(註5)·也為之提供了答案。然而對宗教從事於專門的研究與理論的說明·卻是近百年間宗教學者的努力;筆者研讀宗教學·除了試圖了解一些學者的看法之外·也想從佛法的觀點·對一些已提出的理論作整理·這是本文前半部的寫作心理背景。

而後半部則承續對「法」——宗教本質的關懷·引證佛陀教法的特色。佛陀的覺悟與解脫·是對生命的流轉——(十二)緣起——有清楚而全然的觀照·從而打破緣起的鎖鍊所達到的境界·然後基於為眾生拔除苦難的大悲心而開展其對解脫方法的教說。今限於篇幅·僅就其宗教意識的本質·做經典上的引述和說明·以釐清佛法共(宗教意識的發生)與不共(宗教境界的體會與究竟完成)世學的特色所在。

附註

1. 此中「自性」與「共相」之關係·非主要條件與次要條件之主從關係·「宗教」此法的體·面·是渾融一體而不可分的。若分主從·則易產生「本質」是宗教定義的唯一要素·其餘都是附加的認知·這樣決斷的觀點正是「諸法無我」法則所要極力避免的。

2. Mary Jo Meadow Richard D. Kahoe 著·陳麟書等譯:《宗教心理學—個人生活中的宗教》(《Psychology of Religion·Religion in Individual Lives》)·四川:人民出版社·1990年11月第一版一刷·pp.4-5。

3 《佛所行讚》卷一·大正大藏經第四冊·pp.8c。

4 《中阿含經》卷九·〈柔軟經〉·大正藏第一冊阿含部·pp.607c-608a。

5 引田立克(P. Tillich)語 Ultimate Concern(終極關懷)的中文譯名·所指的對象是中外古今普同的人性經驗。