

# 福嚴

會訊

【第 6 期】

2005 年 4 月

● 福德與智慧齊修在乎中道  
● 嚴明共慈悲相應可謂真乘

敬祝 印公導師百歲嵩壽

高山仰止 景行行止



# 福嚴會訊

## 第 6 期【目次】

### 2 編 語

#### 高山仰止專輯

3 ■ 即人成佛之人菩薩行

34 ■ 印順導師的思想特質

呂勝強、莊春江

55 ■ 堅毅若松梅·慈和似春風

釋海弘

#### 授課講義

59 ■ 《大智度論》講義選粹

#### 校友簡介

72 ■ 淨明法師

74 ■ 禪證法師

#### 法音宣流

76 ■ 導師給黃家樹居士的信

77 ■ 千里之行

釋定賢

80 ■ 比較《大智度論》與《攝大乘論》

對《般若經》中一段經文詮釋之異同

釋演明

#### 公 告

## 知之深，行之切

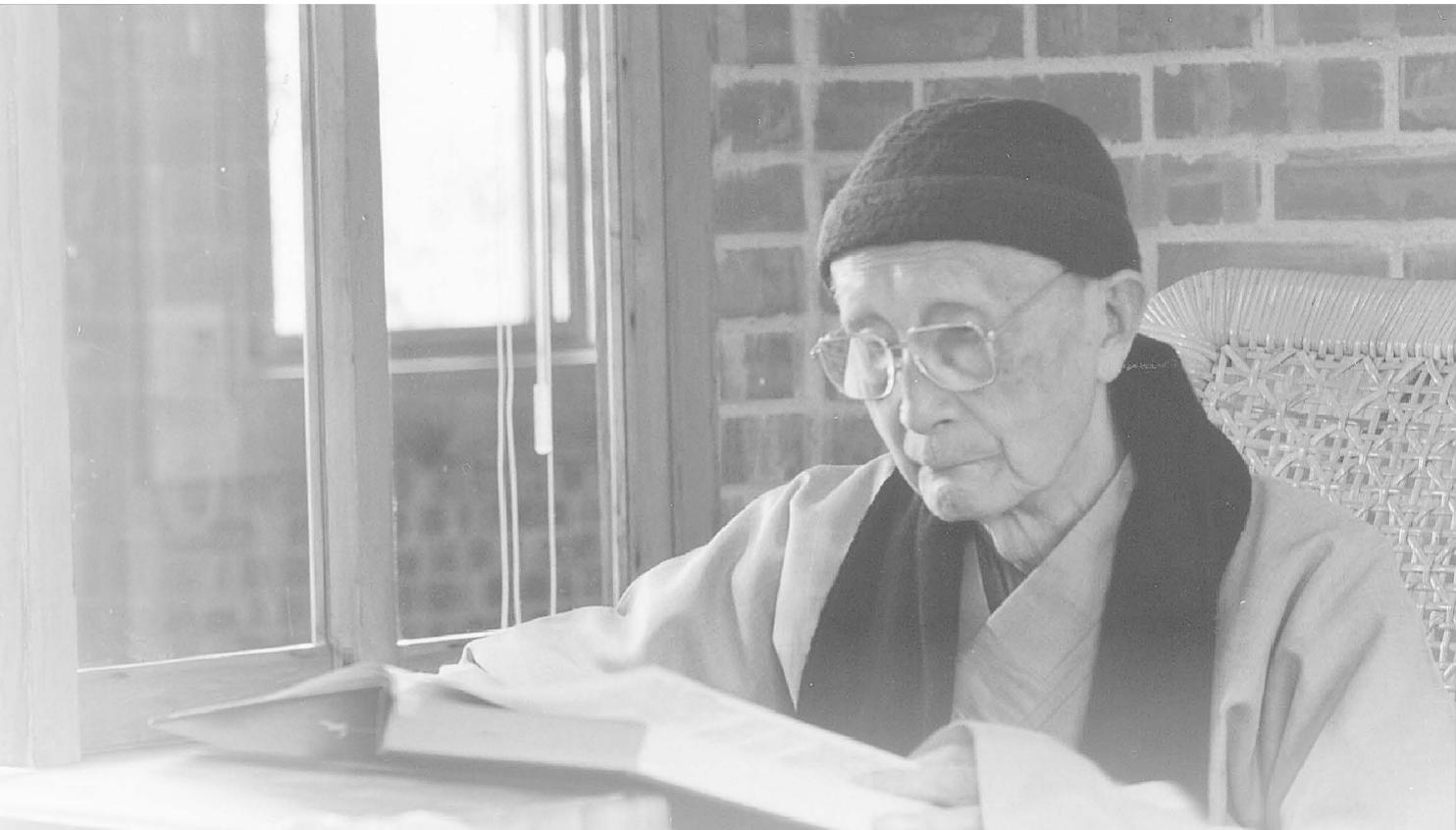
在編輯的過程中，不論是什麼樣的回應，我們都要安然接受。學習付出，本來就是要逆來順受的心理建設，否則只能猶如泥菩薩過江，自身難保。

今年四月，欣逢印公導師高壽，對導師的法乳深恩，除了感恩還是感恩。編輯組在這期當中，特別規劃了「高山仰止」單元，作為晚輩對導師的一份敬意及謝意，其中我們節錄導師《契理契機之人間佛教》一文中之核心思想，並進行分科、分段，以及加入原典出處，並重立題目為「即人成佛的人菩薩行」，希望更能將導師人間佛教的精華，展露無遺。此外，我們也採訪了呂勝強老師及莊春江老師，透過兩位老師對導師思想的融會貫通，來透視「導師的思想特質」。再者，則刊出第八屆海弘法師的祝壽感言，讓我們體會導師「堅毅若松梅，慈和似春風」之高風亮節。

自第五期會訊出刊後，有校友回應因為沒有電腦，所以無法分享到學院掛在網站上的授課講義。因此，編輯組獲得院長的同意，決定自第六期起，將掛在「福嚴網站」上的授課講義，用選粹的方式陸續介紹，與大家分享。不過，講義的份量太多太大，不可能全文摘錄，只能概略簡介，這期先刊出厚觀院長的《大智度論》講義，希望大家從中獲得法喜，並請不吝指正。

在「校友簡介」中，這期邀請到早期福嚴學舍的淨明法師（現任元亨寺住持），以及第五屆的禪證法師，作生平和修學的經歷介紹。至於「法音宣流」，我們有幸收集到導師回覆黃家樹居士請法的信函，導師的敘述雖然簡短，但已點出菩薩「留惑潤生」之利他大行。除此之外，第九屆校友定賢法師，亦將其在緬甸參學之心得，作了簡明的報導，與大家分享這份喜悅。論文方面，則請現就讀大三同學演明法師發表其大作〈比較《大智度論》與《攝大乘論》對《般若經》中一段經文詮釋之異同〉，讓我們對中觀與唯識二家的學理，能有更進一步地瞭解。

每次忙編輯稿件的時候，偶爾都會心有起伏，然而慶幸經常都能聽聞到師長們的開示，如院長在始業式中說：「知之深，則行之切。」佛法的解行，從沒有離開聞思而來的實修，任何正法的熏習，對於修行都有著一定的作用，真所謂知見的法義愈深，履行的心願則自然會更加懇切。這是如是因、如是果的必然理則。這些真誠的體會，對於發心為學院服務的我們而言，實比任何掌聲還來的有意義，內心為之感動，也為之感恩。未了，敬祝大家三業清淨，悲智圓滿。



# 即人成佛的人菩薩行

## 壹、探求佛法的信念與態度

- 一、三十一年在《印度之佛教》「自序」中所說
- 二、三十八年在《佛教概論》「自序」中所說
- 三、四十三年在〈以佛法研究佛法〉中所說
- 四、五十六年夏在〈談入世與佛學〉中所說
- 五、五十六冬在《說一切有部為主的論書與論師之研究》「自序」中所說
- 六、七十一年在致繼程法師的信上說

## 貳、契理而又適應世間的佛法

- 一、立本於根本佛教之淳樸
- 二、宏傳中期佛教之行解
- 三、天化之機應慎
- 四、攝取後期佛教之確當者
- 五、「人間佛教」以不神化為原則

## 參、少壯的人間佛教

- 一、「人間佛教」與太虛大師所說之不同
- 二、印度佛教的興衰正如人的一生
- 三、為佛法而學
- 四、《人間佛教要略》略述

## 肆、解脫道與慈悲心行

- 一、大乘、小乘
- 二、在家、出家
- 三、佛世時，解脫心與利他心行不相礙
- 四、佛滅後，有些思想遠離了佛法的本意
- 五、菩薩道的開展動力

## 伍、人菩薩行的真實形象

- 一、三心為修菩薩行所必備
- 二、十善是初學菩薩之正行
- 三、初學菩薩應有的認識
- 四、「佛法」與「初期大乘」對人間佛教的啟示
- 五、人菩薩的人間正行
- 六、菩薩利他的福慧行

## 陸、向正確的目標邁進

- 一、大乘應有「正直捨方便」的精神
- 二、人菩薩行，不求速疾成佛
- 三、人菩薩行，長在生死中利眾生
- 四、探求契理契機的正覺之音

## 壹、探求佛法的信念與態度

三年前（民國七十五年<sup>①</sup>），宏印法師的〈妙雲集宗趣窺探〉說：「我積多年的見聞，總覺得這些人的批評，抓不住印公導師的思想核心是什麼，換句話說，他們不知《妙雲集》到底是在傳遞什麼訊息」<sup>②</sup>！最近，聖嚴法師在〈印順長老的佛學思想〉中說：「他的著作太多，涉及範圍太廣，因此使得他的弟子們無以為繼，也使他的讀者們無法辨識他究竟屬於那一宗派」。<sup>③</sup>二位所說，都是很正確的！我在修學佛法的過程中，本著一項信念，不斷的探究，從全體佛法中，抉擇出我所要弘揚的法門；涉及的範圍廣了些，我所要弘揚的宗趣，反而使讀者迷惘了！

## 一、三十一年在《印度之佛教》「自序」中所說

其實我的思想，在民國三十一年所寫的《印度之佛教》「自序」，就說得很明白：「立本於根本佛教之淳樸，宏傳中期佛教之行解（梵化之機應慎<sup>④</sup>），攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟」<sup>⑤</sup>！我不是復古的，也決不是創新的，是主張不違反佛法的本質，從適應現實中，振興純正的佛法。

## 二、三十八年在《佛法概論》「自序」中所說

所以三十八年完成的《佛法概論》「自序」就這樣說：「深深的覺得，初期佛法的時代適應性，是不能充分表達釋尊真諦的。大乘佛法的應運而興，……確有他獨到的長處。……宏通佛法，不應為舊有的方便所拘蔽，應使佛法從新的適應中開展。……著重於舊有的抉發，希望能刺透兩邊（不偏於大小，而能通於大小），讓佛法在這人生正道中，逐漸能取得新的方便適應而發揚起來」<sup>⑥</sup>！——這是我所深信的，也就是我所要弘揚的佛法。

### （一）信念的引發

這一信念，一生為此而盡力的，是從修學中引發決定的。在家時期，「我的修學佛法，一切在摸索中進行。沒有人指導，讀什麼經論，是全憑因緣來決定的。一開始，就以三論、唯識法門為研求對象，（法義太深），當然事倍而功半」。「經四、五年的閱讀思惟，多少有一點了解。……理解到的佛法（那時是三論與唯識），與現實佛教界差距太大，這是我學佛以來，引起嚴重關切的問題」。「佛法與現實佛教界有距離，是一向存在於內心的問題。出家來八年的修學，知道（佛法）為中國文化所歪曲的固然不

① 導師於《平凡的一生》（增訂本）（p.168）中自說此文撰寫時是七十八年（八十四歲）之時。

② 藍吉富編《印順導師的思想與學問》，p.54。

③ 聖嚴法師《書序·評介·勵行》，收在《法鼓全集》（第三輯，第六冊），p.237。

④ 《契理契機之人間佛教》：什麼是「梵化之機應慎」？梵化，應改為天化，也就是低級天的鬼神化。（收在《華雨集》（第四冊），p.41）

⑤ 《印度之佛教》「自序」，p.4。

⑥ 《佛法概論》「自序」，p.1-2。

少，而佛法的漸失本真，在印度由來已久，而且越（到後）來越嚴重。所以不能不將心力，放在印度佛教的探究上」<sup>⑦</sup>（〈遊心法海六十年〉）。我在佛法的探求中，直覺得佛法常說的大悲濟世，六度的首重布施，物質的、精神的利濟精神，與中國佛教界是不相吻合的。在國難教難嚴重時刻，讀到了《增壹阿含經》所說：「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也」<sup>⑧</sup>。回想到普陀山閱藏時，讀到《阿含經》與各部廣《律》，有現實人間的親切感、真實感，而不是部分大乘經那樣，表現於信仰與理想之中，而深信佛法是「佛在人間」，「以人類為本」的佛法。

## （二）探求印度佛法的立場與目標

也就決定了探求印度佛法的立場與目標，如《印度之佛教》「自序」所說：「深信佛教於長期之發展中，必有以流變而失真者。探其宗本，明其流變，抉擇而洗鍊之，願自治印度佛教始。察思想之所自來，動機之所出，於身心國家實益之所在，不為華飾之辯論所蒙（蔽），願本此意以治印度之佛教」<sup>⑨</sup>。所以我這一生，雖也寫了《中國禪宗史》，《中國古代民族神話與文化之研究》；對外也寫有〈評熊十力的新唯識論〉<sup>⑩</sup>，〈上帝愛世人〉<sup>⑪</sup>等，而主要是在作印度佛教史的探討；而佛教思想史的探究，不是一般的學問，而是「探其宗本，明其流變，抉擇而洗鍊之」，使佛法能成為適應時代，有益人類身心的，「人類為本」的佛法。

## 三、四十三年在〈以佛法研究佛法〉<sup>⑫</sup>中所說

印度佛教思想史的研究，我是「為佛法而研究」，不是為研究而研究的。我的研究態度與方法，民國四十二年底，表示在〈以佛法研究佛法〉一文中。我是以佛法最普遍的法則，作為研究佛法（存在於人間的史實、文字、制度）的方法，主要是「諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜」。「涅槃寂靜」，為研究佛法者的究極理想。「諸行無常」，「從佛法演化的見地中，去發現佛法真義的健全與正常的適應」。「諸法無我」中，人無我是：「在佛法的研究中，就是不固執自我的成見，不（預）存一成見去研究」<sup>⑬</sup>。法無我是：一切都是「在展轉相依相拒中，成為現實的一切。所以一切法無我，唯是相依相成的眾緣和合的存在」<sup>⑭</sup>。也就因此，要從「自他緣成」，「總別相

關」<sup>⑨</sup>，「錯綜離合」中去理解。這樣「研究的方法，研究的成果，才不會是變了質的違反佛法的佛法」<sup>⑩</sup>。

#### 四、五十六年夏在〈談入世與佛學〉<sup>⑪</sup>中所說

這一研究的信念，在五十六年（夏）所寫的〈談入世與佛學〉，列舉三點：「要重視其宗教性」，「重於求真實」，「應有以古為鑑的實際意義」，而說「真正的佛學研究者，要有深徹的反省的勇氣，探求佛法的真實而求所以適應，使佛法有利於人類，永為眾生作依怙」。

⑦ 《華雨集》（第五冊）《遊心法海六十年》，p.5、p.13。

⑧ 《增壹阿含經》卷26〈等見品〉（大正2，694a）；《大毘婆沙論》卷178（大正27，893a-b）。

⑨ 《印度之佛教》「自序」，p.3。

⑩ 寫於三十九年（四十五歲），現收在《妙雲集》之《無諍之辯》。

⑪ 寫於五十二、三年，現收在《妙雲集》之《我之宗教觀》。

⑫ 〈以佛法研究佛法〉在《平凡的一生》（增訂本）（p.157）中，說是四十三年（四十九歲）年初所寫，在〈遊心法海六十年〉（《華雨集》第五冊）（p.46）中及此篇則皆說為是四十二年底，今從四十三年之說。

⑬ 《以佛法研究佛法》，p.9。

⑭ 《以佛法研究佛法》，p.10。

⑮ 原〈以佛法研究佛法〉之文作「總別無礙」，在〈遊心法海六十年〉（《華雨集》第五冊）（p.49）中，導師已將之修改為「總別相關」，此文雖亦從之，但為免有原文對照之出入，特此說明。

⑯ 《以佛法研究佛法》，p.2。

⑰ 導師在《妙雲集》「序目」（《般若經講記》，p.4）中說，〈談入世與佛學〉是想喚起佛教徒的自覺，不要一直滑向世俗中去。三點說明詳文，參見《無諍之辯》p.239-p.247。

五、五十六年冬在《說一切有部為主的論書與論師之研究》「自序」<sup>18</sup>中說  
那年冬天，在《說一切有部為主的論書與論師之研究》「自序」，把「我的根本信念與看法」，列舉八項，作為研究佛法的準則（略）。

### 六、七十一年在致繼程法師的信上說

我是在這樣的信念、態度、理想下，從事印度佛教思想史的研究，但限於學力、體力，成就有限，如七十一年六月致繼程法師的信上說：「我之思想，因所圖者大，體力又差，致未能完全有成。大抵欲簡別餘宗，必須善知自他宗，故在《妙雲集》上編，曾有三系經論之講記，以明確了知三宗義理之各有差別，立論方便不同。晚年作品，自史實演化之觀點，從大乘佛法興起之因緣，興起以後之發展，進展為如來藏佛性——妙有說；從部派思想之分化，以上觀佛法之初期意義。澄其流，正其源，以佛法本義為核心，攝取發展中之種種勝義，以期更適應人心，而跳出神（天）化之舊徑。此為余之思想，但從事而未能完成也」！

## 貳、契理而又適應世間的佛法

### 一、立本於根本佛教之淳樸

什麼是「立本於根本佛教之淳樸」？佛弟子所應特別重視的，是一切佛法的根源，釋尊的教授教誡，早期集成的聖典——《阿含》與《律》[毘尼]。在《阿含》與《律》中，佛、法、僧——三寶，是樸質而親切的。

#### （一）佛

「佛」是印度迦毘羅衛的王子，經出家，修行而成佛，說法、入涅槃，有印度的史跡可考。《增壹阿含經》說：「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也」。佛不是天神、天使，是在人間修行成佛的；也只有生在人間，才能受持佛法，體悟真理[法]而得正覺的自在解脫，所以說：「人身難得」。「佛出人間」，佛的教化，是現實人間，自覺覺他的大道，所以佛法是「人間佛教」，而不應該鬼化、神化的。不過在佛法的長期流傳

中，由於「佛涅槃後，佛弟子對佛的永恆懷念」<sup>⑮</sup>，不免漸漸的理想化、神化，而失去了「如來兩足[人]尊」的特色！

## （二）僧

「僧」（伽），是從佛出家眾弟子的組合。佛法是解脫道，依聖道修行而實現解脫，在家、出家是一樣的。但在當時——適應那時的印度風尚，釋迦佛是出家的；佛法的傳宏，以佛及出家弟子的遊行教化而廣布，是不容爭議的。適應當時的社會，在家弟子是沒有組織的。對出家眾，佛制有學處——戒條，且有團體的與經濟的規制。出家眾的組合，名為僧伽，僧伽是和樂清淨（健全）的集團。和樂清淨的僧伽，內部是平等的，民主的，法治的，以羯磨而處理僧事的。出家眾，除衣、鉢、坐臥具，及少數日用品外，是沒有私有財物的。寺院、土地、財物，都屬於僧伽所有，而現住眾在合法下，可以使用。而且，這不是「現前（住）僧」所有，佛法是超越民族、國家的，只要是具備僧格的，從各處來的比丘（及比丘尼），如長住下來，就與舊住的一樣。所以僧伽所有物，原則是屬於「四方僧」的。僧伽中，思想是「見和同解」，經濟是「利和同均」，規制是「戒和同遵」。這樣的僧伽制度，才能和樂共住，精進修行，自利利他，達成正法久住的目的。但「毘尼[律]是世界中實」，在律制的原則下，不能沒有因時、因地的適應性。可惜在佛法流傳中，重律的拘泥固執，漸流於繁瑣形式。而一分專重修證，或重入世利生的，卻不重毘尼，不免形同自由的個人主義。我想，現代的佛弟子，出家或在家的（現在也已有組織），應重視律制的特質。

⑮ 《說一切有部為主的論書與論師之研究》「自序」，p.1-p.4。導師列舉八項，現舉大要：  
1、佛法是宗教，是不共於神教的宗教。2、佛法源於佛陀的正覺。3、佛陀的說法立制，並不等於佛的正覺，而有因時、因地、因人的適應性。4、佛陀說法立制，就是世諦流布，不能因地、因時、因人而有所演變，有所發展。5、印度佛教的興起，發展又衰落，正如人的一生，自童真、少壯而衰老。6、佛法不只是理論，不只是修證就好了。7、我是中國佛教徒，尊重中國佛教，而更重印度佛教。8、治佛教史，應理解過去的真實情況，記取過去的興衰教訓。

⑯ 《初期大乘佛教之起源與開展》「自序」，p.3。

### (三) 法

#### 1、聖道支性

律是「法」的一分。法的第一義，是八正道——正見，正思惟，正語，正業，正命，正精進，正念，正定。依正確的知見而修行，才能達成眾苦的解脫。如約次第說，八正道是聞、思、修（正定相應）慧的實踐歷程。這是解脫者所必修的，所以稱為「古仙人道」，離此是沒有解脫的。修行者在正見（而起信願）中，要有正常的語言文字，正常的（身）行為，更要有正命——正常的經濟生活。初學者要這樣的學，修行得解脫的更是這樣。佛法在中國，說圓說妙，說心說性，學佛者必備的正常經濟生活，是很難得聽到的了！依正見而起正語、正業、正命，然後「自淨其心」，定慧相應而引發無漏慧，所以在五根（信、精進、念、定、慧）中，佛說慧——般若如房屋的棟樑一樣，是在先的，也是最後的。佛法是理性的德行的宗教，依正見而起信，不是神教式的信心第一。依慧而要修定，定是方便，所以也不是神教那樣的重禪定，而眩惑於定境引起的神秘現象。佛弟子多數是不得根本定的，沒有神通，但以「法住智」而究竟解脫，這不是眩惑神秘者所能理解的。◎有正見的，不占卜，不持咒，不護摩（火供），佛法是這樣的純正！

#### 2、緣起支性

正見——如實知見的，是緣起——「法」的又一義。世間一切的苦迫，依眾生，人類而有（依人而有家庭、社會、國家等），佛法是直從現實身心去了解一切，知道身心、自他、物我，一切是相依的，依因緣而存在。在相依而有的身心延續中，沒有不變的——非常，沒有安穩的——苦，沒有自在的（自己作主而支配其他）——無我。世間是這樣的，而眾生、人不能正確理解緣起（「無明」），對自己、他人（他眾生）、外物，都不能正見而起染著（「愛」）。以無明，染愛而有造作（業），因行業而有苦果。三世的生死不已是這樣，現生對自體（身心）與外境也是這樣，成為眾生無可奈何的大苦。如知道「苦」的原因所在「集」（無明與愛等煩惱），那從緣起的「此生故彼生」，理解「此滅故彼滅」，也就是以緣起正見而除無明，不再執著常、樂、我我所了，染愛也不起了。這樣，現生是不為外境（及過去熏染的）所干擾而解脫自在，死後是因滅果不起而契入「寂滅」——不能說是有是無，只能從一切苦滅而名為涅槃，涅槃

是無上法。佛法是理性的德行的宗教，以解脫生（老病）死為目標的。這是印度當時的思想主流，但佛如實知緣起而大覺，不同於其他的神教。這是佛法的本源，正確、正常而又是究竟的正覺。修學佛法的，是不應迷失這一不共世間的特質！

## 二、宏傳中期佛教之行解

### （一）中期佛教之解

什麼是「宏傳中期佛教之行解」？中期是「大乘法」的興起，是菩薩行為本而通於根本佛法的。依涅槃而開展為「一切法不生」，「一切法空」說。涅槃是最甚深的，當然可說是第一義悉檀，但重點的開展，顯然存有「對治」的特性。如：

#### 1、大乘以涅槃立場掃盪與融攝一切

一、「佛法」依緣起為本，闡明四諦、三寶、世出世法。在佛法流傳中，顯然是異說紛紜，佛教界形成異論互諍的局面。大乘從高層次——涅槃超越的立場，掃盪一切而又融攝一切，所以說：「一切法正，一切法邪」（龍樹說：「愚者謂為乖錯，智者得般若波羅蜜故，入三種法門無所礙」<sup>②</sup>，也就是這個意思）。

#### 2、大乘以實相觀消融有為與無為的對立

二、佛說緣起，涅槃是緣起的寂滅，是不離緣起「此滅故彼滅」而契入的。在佛法流傳中，傾向於世間與涅槃——有為與無為的對立，所以大乘說「色（等五蘊）即是空，空即是色（等）」，說示世間實相。與文殊有關的教典，說「煩惱即菩提」等；依《思益經》說：這是「隨（人所）宜」<sup>②</sup>的對治法門。

② 如《雜阿含經》卷45（1212經）（大正2，330b）說：「此五百比丘中，九十比丘得三明，九十比丘得俱解脫，餘者慧解脫。」

② 《大智度論》卷18（大正25，192a-b）：「諸佛法無量，有若大海，隨眾生意故，種種說法。或說有，或說無；或說常，或說無常；或說苦，或說樂；或說我，或說無我。或說慙行三業，攝諸善法；或說一切諸法無作相。如是等種種異說，無智聞之，謂為乖錯；智者入三種法門，觀一切佛語皆是實法，不相違背。何等是三門？一者、毘勒門；二者、阿毘曇門；三者、空門。」

② 《思益梵天所問經》卷2（大正15，40c-41b）：「當知是為隨宜所說，欲令眾生捨增上慢故。」；另參《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1248。

### 3、大乘的深義——空性與緣起不二

三、傳統的僧伽，在寺塔莊嚴的發展中，大抵以釋尊晚年的僧制為準繩，以為這樣才是持戒的，不知「毘尼是世界中寶」<sup>②</sup>，不能因時、因地而作合理的修正，有些就不免徒存形式了！專心修持的，不滿拘泥守舊，傾向於釋尊初期佛教的戒行（正語、正業、正命，或身、語、意、命——四清淨），有重「法」的傾向，而說「罪[犯]不罪[持]不可得故，具足尸羅[戒]波羅蜜」<sup>③</sup>。如「對治悉檀」而偏頗發展，那是有副作用的。然《般若經》的深義，專從涅槃異名的空性、真如去發揚，而實是空性與緣起不二。如廣說十八空（性），而所以是空的理由，是「非常非滅故。何以故？性自爾」<sup>④</sup>，這是本性空。「非常非滅」也就是緣起，如《小品般若經》，舉如焰燒柱的譬喻，而說「因緣[緣起]甚深」。怎樣的甚深？「若心已滅，是心更生否？不也，世尊！……若心生，是滅相否？世尊！是滅相。……是滅相當滅否？不也，世尊！……亦如是住，如（真）如住不？世尊！亦如是住，如（真）如住。……若如是住，如如住者，即是常耶？不也，世尊」！<sup>⑤</sup>從這段問答中，可見緣起是非常非滅的，與空性不二。所以經說如幻如化，是譬喻緣起，也是譬喻空性的。《般若經》深義，一切法如幻如化，涅槃也如幻如化。這一「世間即涅槃」的大乘法，如不知立教的理趣，會引起偏差的。龍樹作《中論》，依大乘法，貫通《阿含》的中道緣起，說不生不滅，不常不斷[非常非滅]，不一不異，不來不出的八不緣起。一切法空，依空而四諦、三寶、世出世法都依緣起而成立。遮破異計，廣說一切法空，而從「無我我所」契入法性，與釋尊本教相同。一切法依緣起而善巧成立，特別說明《阿含》常說的十二緣起。在龍樹的《智度論》中，說到緣起的一切法相，大體與說一切有系說相近（但不是實有而是幻有了）。「三法印即一實相印」<sup>⑥</sup>依根性而有巧拙的差異：這是「通」於《阿含》及初期大乘經的！

#### （二）中期佛教之行

說到「大乘佛法」的修行，主要是菩提願，大悲與般若（無所得為方便）。由於眾生根性不一，學修菩薩行的，也有信願增上，悲增上，智增上的差異（經典也有偏重的），但在修菩薩行的歷程中，這三者是必修而不可缺少的。如有悲而沒有菩提願與空

慧，那只是世間的慈善家而已。有空慧而沒有悲願，那是不成其為菩薩的。所以大乘菩薩行，是依此三心而修，主要是六度，四攝。布施等是「佛法」固有的修行項目，大乘是更多的在家弟子發心，所以布施為先。菩薩大行的開展，一則是佛弟子念佛的因行，而發心修學；一則是適應世間，悲念世間而發心。龍樹論闡揚的菩薩精神，我在《印度之佛教》<sup>⑳</sup>說：「其說菩薩也，

一、三乘同入無餘涅槃，而（自）發菩提心，其精神為忘己為人。

二、抑他力為卑怯，自力不由他，其精神為盡其在我。

三、三僧祇劫有限有量，其精神為任重致遠。

菩薩之精神可學，略可於此見之」。<sup>㉑</sup>

菩薩行的偉大，是能適應世間，利樂世間的。初期「大乘佛法」與「佛法」的差異，正如古人所說：「古之學者為己，今之學者為人」。

⑳ 《大智度論》卷1（大正25，66a）。

㉑ 《摩訶般若波羅蜜經》卷1（大正8，218c-219a）。

㉒ 《摩訶般若波羅蜜經》卷5（大正8，250b）。

㉓ 《小品般若波羅蜜經》卷7（大正8，567b）。

㉔ 《大智度論》卷37（大正25，335a）：「空則是無相，若無相則是無作，如是為一，名字為別。」

㉕ 印順導師《印度之佛教》「自序」，p.6-7。

㉖ 另請參考厚觀法師〈印順導師讚嘆的菩薩精神〉，收錄在《印順導師百歲嵩壽祝壽文集（論文篇）》，p.1-p.31。

### 三、天化之機應慎

什麼是「（梵化之機應慎）」？梵化，應改為天化，也就是低級天的鬼神化。西元前五〇年，到西元二〇〇年，「佛法」發展而進入「初期大乘」時代。由於「佛弟子對佛的永恆懷念」，理想化的、信仰的成分加深，與印度神教，自然的多了一分共同性。

#### （一）重天神而輕人間

一、文殊是舍利弗與梵天的合化，普賢是目犍連與帝釋的合化，成為如來（新）的二十大脅侍。取象溼婆天（在色究竟天），有圓滿的毘盧遮那佛。魔王，龍王，夜叉王，緊那羅王等低級天神，都以大菩薩的姿態，出現在大乘經中，雖然所說的，都是發菩提心，悲智相應的菩薩行，卻凌駕人間的聖者，大有人間修行，不如鬼神——天的意趣。無數神天，成為華嚴法會的大菩薩，而夜叉菩薩——執金剛神，地位比十地菩薩還高。這表示了重天神而輕人間的心聲，是值得人間佛弟子注意的！

#### （二）神教的他力護持

二、神教的咒術等，也出現於大乘經中，主要是為了護法。但為了護持佛法，誦咒來求護持，這與「佛法」中自動的來護法不同，而有祈求的意義。神教的他力護持，在佛法中發展起來。

#### （三）忘失人間大乘正行

三、「念佛」（「念菩薩」）、「念法」法門，或是往生他方淨土，或是能得現生利益——消災，治病，延壽等。求得現生利益，與低級的神教、巫術相近。「大乘佛法」普及了，而信行卻更低級了！我不否認神教的信行，如去年有一位（曾參禪）來信說：「否則，……乃至奧義書、耆那教諸作者聖者就是騙子了」！我回信說：「不但奧義書、耆那教不是騙子，就是基督教……其至低級的巫術，也不完全是騙人的。宗教（高級或低級的）總有些修驗（神秘經驗），……如有了些修驗，大抵是信心十足，自以為是，如說給人聽，決不能說是騙子。……不過，不是騙人，並不等於正確，否則奧義書、耆那教也好，何必學佛？」「初期大乘」的神化部分，如看作《長阿含經》那

樣，是「世界悉檀」、「吉祥悅意」，那大可作會心的微笑。如受到「方便」法門功德無邊（佛經的常例，越是方便，越是功德不可思議）的眩惑，順著世俗心而發展，那是會迷失「佛出人間」，人間大乘正行而流入歧途的。

#### 四、攝取後期佛教之確當者

什麼是「攝取後期佛教之確當者」？如「後期大乘」的如來藏、佛性、我，經說還是修菩薩行的。如知道這是「各各為人生善悉檀」，能順應世間人心，激發人發菩提心，學修菩薩行，那就是方便了。如說如來藏、佛性是（真）我，用來引人向佛，再使他們知道：「開引計我諸外道故，說如來藏，……當依無我如來之藏」<sup>⑩</sup>；「佛性者實非我也，為眾生故說名為我」<sup>⑪</sup>，那就可以進一步而引入佛法正義了。只是信如來藏我的，隨順世俗心想，以為這才是究竟的，這可就失去「方便」的妙用，而引起負面作用了！

又如「虛妄唯識論」的《瑜伽師地論》等，通用三乘的境、行、果，「攝事分」還是《雜阿含經》「修多羅」的本母呢！無著，世親的唯識說，也還是依無常生滅，說「分別自性緣起」（稱十二緣起為「愛非愛緣起」）。這是從說一切有部、經部而來的，重於「果從因生」的緣起論。如知道這是為五事不具者所作的顯了解說，那與龍樹的中道八不的緣起論，有相互增明的作用了。

#### 五、「人間佛教」以不神化為原則

古代經論，解理明行，只要確立不神化的「人間佛教」的原則，多有可以採用的。人的根性不一，如經說的「異欲，異解，異忍」<sup>⑫</sup>，佛法是以不同的方法——世界，對治，為人，第一義悉檀，而引向佛法，向聲聞，向佛的解脫道而進修的。這是我所認為是能契合佛法，不違現代的佛法。

<sup>⑩</sup> 《楞伽阿跋多羅寶經》卷2（大正16，489b）。

<sup>⑪</sup> 《大般涅槃經》卷27（大正12，525a）。

<sup>⑫</sup> 如《雜阿含經》卷2（105經）（大正2，32a）。

## 參、少壯的人間佛教

### 一、「人間佛教」與太虛大師所說之不同

宣揚「人間佛教」，當然是受了太虛大師的影響，但多少是有些不同的。

#### (一) 思想的依據

一、(民國二十九年)虛大師在〈我怎樣判攝一切佛法〉中，說到「行之當機及三依三趣」，以為現在進入「依人乘行果，趣進修大乘行的末法時期」；應「依著人乘正行，先修成完善的人格，……由此向上增進，乃可進趣大乘行」。這是能適應現代根機，但末法時期，應該修依人乘而趣大乘行，沒有經說的依據，不易為一般信徒所接受。反而有的正在宣揚：稱名念佛，是末法時期的唯一法門呢！所以我要從佛教思想的演化中，探求人間佛教的依據。

#### (二) 真正的大乘精神

二、大師的思想，核心還是中國佛教傳統的。臺、賢、禪、淨(本是「初期大乘」的方便道)的思想，依印度佛教思想史來看，是屬於「後期大乘」的。這一思想在中國，我在〈談入世與佛學〉<sup>③</sup>中，列舉三義：(一)、「理論的特色是至圓」；(二)、「方法的特色是至簡」；(三)、「修證的特色是至頓」。在信心深切的修學者，沒有不是急求成就的。「一生取辦」，「三生圓證」，「直指人心見性成佛」，「立地成佛」，或「臨終往生淨土」，就大大的傳揚起來。真正的大乘精神，如彌勒的「不修(深)禪定，不斷(盡)煩惱」<sup>④</sup>，從廣修利他的菩薩行中去成佛的法門，在「至圓」、「至簡」、「至頓」的傳統思想下，是不可能發揚的。大師說：中國佛教「說大乘教，修小乘行」，思想與實行，真是這樣的不相關嗎？不是的，中國佛教自以為最上乘，他修的也正是最上乘行呢！遲一些的「秘密大乘佛法」，老實的以菩薩行為迂緩，而開展即身成佛的「易行乘」，可說是這一思想傾向的最後一著。我從印度佛教思想史中，發見這一大乘思想的逆流——佛德本具(本來是佛等)論，所以斷然的贊同「佛法」與「大乘佛法」的初期行解。

### （三）佛法本是人間的

三、佛法本是人間的，容許印度群神的存在，只是為了減少弘傳的阻力，而印度群神，表示了尊敬與護法的真誠。如作曼荼羅，天神都是門外的守衛者，少數進入門內，成為外圍分子。「大乘佛法」，由於理想的佛陀多少神化了，天（鬼神）菩薩也出現了，發展到印度的群神，與神教的行為、儀式，都與佛法融合。這是人間佛教的大障礙，所以民國三十年，寫了《佛在人間》，明確的說：「佛陀怎樣被升到天上，我們還得照樣歡迎到人間。人間佛教的信仰者，不是人間，就是天上，此外沒有你模稜兩可的餘地」<sup>33</sup>！

#### 二、印度佛教的興衰正如人的一生

從印度佛教的興起，發展，衰落而滅亡，我譬喻為：「正如人的一生，自童真、少壯而衰老。童真充滿活力，是可稱讚的，但童真而進入壯年，不是更有意義嗎？壯年而不知珍攝，轉眼衰老了。老年經驗多，知識豐富，表示成熟嗎？也可能表示接近死亡<sup>34</sup>」。存在於世間的，都不出「諸行無常」，我以這樣的看法，而推重「佛法」與「初期大乘」的。童真到壯年，一般是生命力強，重事實，極端的成為唯物論，唯心論是少有的。由壯年而入老年，內心越來越空虛（所以老年的多信神教），思想也接近唯心（唯我、唯神）論。是唯心論者，而更多為自己著想。為自己身體的健在著想，長生不老的信行，大抵來自早衰與漸老的。老年更貪著財物，自覺年紀漸老了（「人生不滿百，常有千歲憂」），多為未來的生活著想，所以孔子說：老年「戒之在得」。印度「後期佛教」與「秘密大乘」，非常契合於老年心態。唯心思想的大發展，是一。觀自身是佛，進而在身體上修風、修脈、修明點，要在大喜中即身成佛，是二。後期的中

<sup>33</sup> 《無諍之辯》，p.190。

<sup>34</sup> 《佛說觀彌勒菩薩上生兜率陀天經》（大正14，418c）。

<sup>35</sup> 《佛在人間》，p.15。

<sup>36</sup> 《說一切有部為主的論書與論師之研究》「自序」，p.3；《華雨集》第五冊〈遊心法海六十年〉，p.53。

觀派，瑜伽行派，都有圓熟的嚴密思想體系，知識經驗豐富，是三。我在這樣的抉擇下，推重人間的佛陀，人間的佛教。

### 三、為佛法而學

我初學佛法——三論與唯識，就感到與現實佛教界的距離。存在於內心的問題，經虛大師思想的啟發，終於在「佛出人間，終不在天上成佛也」，而得到新的啟發。我不是宗派徒裔（也不想作祖師），不是講經論的法師，也不是為考證而考證、為研究而研究的學者。我只是本著從教典得來的一項信念，「為佛法而學」，「為佛教而學」，希望條理出不違佛法本義，又能適應現代人心的正道，為佛法的久住世間而盡一分佛弟子的責任！

### 四、《人間佛教要略》略述

我早期的作品，多數是講記，晚年才都是寫出的。講的寫的，只是為了從教典自身，探求適應現代的佛法，也就是脫落鬼化、神（天）化，回到佛法本義，現實人間的佛法。我明確的討論人間佛教，民國四十年曾講了：〈人間佛教緒言〉，〈從依機設教來說明人間佛教〉，〈人性〉，〈人間佛教要略〉。<sup>⑩</sup>在預想中，這只是序論而已。這裏略述《人間佛教要略》的含義。

#### （一）論題核心

一、「論題核心」，是「人，菩薩，佛——從人而發心修菩薩行，由學菩薩行圓滿而成佛」。從人而發菩薩心，應該認清自己是「具煩惱身」（久修再來者例外），不可裝腔作勢，眩惑神奇。要「悲心增上」，人而進修菩薩行的，正信正見以外，一定要力行十善利他事業，以護法利生。

#### （二）理論原則

二、「理論原則」是：「法與律合一」。「導之以法，齊之以律」，是「佛法」化世的根本原則。重法而輕律，即使心在入世利他，也只是個人自由主義者。「緣起與空性的統一」：這是「緣起甚深」與「涅槃甚深」的統一，是大乘法，尤其是龍樹論的特

色。「自利與利他的統一」：發心利他，不應忽略自己身心的淨化，否則「未能自度，焉能度人」？所以為了要利益眾生，一定要廣學一切，淨化身心（如發願服務人群，而在學校中努力學習一樣）；廣學一切，只是為了利益眾生。不為自己利益著想，以悲心而學而行，那所作世間的正業，就是菩薩行。

### （三）時代傾向

三、「時代傾向」：現在是「青年時代」，少壯的青年，漸演化為社會中心，所以要重視青年的佛教。這不是說老人不能學菩薩行，而是說應該重視少壯的歸信。適應少壯的佛教，必然的重於利他。人菩薩行的大乘法，是適應少壯唯一契機的法門。現在是「處世時代」：佛教本來是在人間的，佛與弟子，經常的「遊化人間」。就是住在山林，為了乞食，每天都要進入村落城邑，與人相接觸而隨緣弘化。修菩薩行的，應該作利益人類的事業，傳播法音，在不離世事，不離眾生的原則下，淨化自己，覺悟自己。現在是「集體（組織）時代」：摩訶迦葉修頭陀行，釋尊曾勸他回僧伽中住；優波離想獨處修行，釋尊要他住在僧中；釋尊自己是「佛在僧數」的。佛法是以集體生活來完成自己，正法久住的，與中國人所說的隱遁，是根本不同的。適應現代，不但出家的僧伽，要更合理（更合於佛意）化，在家弟子學修菩薩行的，也應以健全的組織來從事利他而自利（不是為個人謀取名位權利）。

### （四）修持心要

四、「修持心要」：菩薩行應以信、智、悲為心要，依此而修有利於他的，一切都是菩薩行。我曾特地寫了一篇〈學佛三要〉，三要是信願（大乘是「願菩提心」），慈悲，（依緣起而勝解空性的）智慧。「有信無智長愚癡，有智無信長邪見」；如信與智增上而悲心不足，就是二乘；如信與慧不足，雖以慈悲心而廣作利生善業，不免是「敗壞菩薩」（修學菩薩而失敗了）。所以在人間而修菩薩行的，此三德是不可偏廢的！

---

⑳ 均收於《佛在人間》一書。

## 肆、解脫道與慈悲心行

虛大師提倡「人生佛教」（我進而稱之為「人間佛教」），民國四十年以前，中國佛教界接受的程度是微小的；臺灣佛教現在，接受的程度高些。但傳統的佛教界，可能會不願探究，道聽塗說而引起反感；在少數贊同者，也可能忘卻自己，而陷於外向的庸俗化。世間是緣起的，有相對性，副作用，不能免於抗拒或俗化的情形，但到底是越減少越好！

### 一、大乘、小乘

「人間佛教」是重於人菩薩行的，但對「立本於根本佛教之淳樸」，或者會覺得離奇的。一般稱根本佛教為小乘，想像為（出家的）隱遁獨善，缺少慈悲心的，怎麼能作為「人間佛教」——人菩薩行的根本？不知佛法本來無所謂大小，大乘與小乘，是在佛教發展中形成的；「小乘」是指責對方的名詞。

### 二、在家、出家

釋尊宏傳的佛法，適應當時的社會風尚，以出家（沙門）弟子為重心，但也有在家弟子。出家與在家弟子，都是修解脫行的，以解脫為終極目標。解脫行，是以正確的見解，而引發正確的信願（正思惟——正志）。依身語的正常行為，正常的經濟生活為基，而進修以念得定，引發正慧（般若、覺），才能實現解脫。

#### （一）正命——在家、出家不同

八正道的修行中，正命是在家、出家不同的。出家的以乞求信施而生活，三衣、鉢、坐臥具及少許日用品外，是不許私有經濟的。在家的經濟生活，只要是國法所許可的，佛法所贊同的，都是正當的職業，依此而過著合理的經濟生活。出家的可說是一無所有，財施是不可能的。出家人一方面自己修行，一方面「遊化人間」（除雨季），每天與一般人相見，隨緣以佛法化導他們。佛法否定當時社會的階級制，否定求神能免罪得福，否定火供——護摩，不作占卜、瞻相、咒術等邪命，而以「知善惡，知因果，知業報，知凡聖」<sup>◎</sup>來教化世人。人（人類也這樣）的前途，要自己來決定：前途的光

明，要從自己的正見（正確思想），正語、正業、正命——正當的行為中得來；解脫也是這樣，是如實修行所得到的，釋尊是老師（所以稱為「本師」）那樣，教導我們而已。

## （二）財施、法施——在家、出家不同

所以出家弟子眾，是以慈和嚴肅、樸質清淨的形象，經常的出現於人間，負起啟發、激勵人心，向上向解脫的義務，稱為「法施」（依現代說，是廣義的社會教育）。在家弟子也要有正見，正行，也有為人說法的，如質多長者<sup>③</sup>。在家眾多修財物的施予，有悲田，那是慈濟事業；有敬田，如供養父母、尊長、三寶<sup>④</sup>；有「種植園果故，林樹蔭清涼（這是印度炎熱的好地方），橋船以濟度，造作福德舍，穿井供渴乏，客舍供行旅」<sup>⑤</sup>的，那是公共福利事業了。佛教有在家出家——四眾弟子，而我國一般人，總以為佛教就是出家，誤解出世為脫離人間。不知「出世」是超勝世間，不是隱遁，也不是想遠走他方。佛制比丘「常乞食」，不許在山林中過隱遁的生活，所以我在《佛在人間》中，揭示了（子題）「出家，更接近了人間」，這不是局限於家庭本位者所能理解的。

③ 《雜阿含經》卷28（784經）（大正2，203a）：「何等為正見？謂說有施、有說、有齋，有善行、有惡行、有善惡行果報，有此世、有他世，有父、母，有眾生，有阿羅漢善到、善向，有此世、他世自知作證具足住：我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。」

④ 質多長者為佛在家弟子中智慧第一。（《增壹阿含經》卷3〈清信士品，第1經〉大正2，559c10），其說法事跡參見《雜阿含經》卷21（573經）（大正2，152a23-153b28）。

⑤ 《大乘理趣六波羅蜜多經》卷4（大正8，884c17-20）：「有二種田…。一者悲田：謂諸孤露、貧窮、困苦。二者敬田：謂佛法僧、父母、師長。於悲田所不應輕賤，言無福田；於敬田所，不應求報。」

⑥ 參見《雜阿含經》卷36（997經）（大正2，261b7-9）。

### 三、佛世時，解脫心與利他心行不相礙

人間佛教的人菩薩行，以釋尊時代的佛法為本，在以原始佛教為小乘的一般人，也許會覺得離奇的。然佛法的究竟理想是解脫，而解脫心與利他的心行，是並不相礙的。雖受時代的局限，不能充分表達佛的本懷，但決不能說只論解脫，而沒有慈悲利他的。

#### （一）在家聖弟子的例子

舉例說：佛的在家弟子須達多，好善樂施，被稱為給孤獨長者<sup>④</sup>。梨師達多弟兄<sup>⑤</sup>，也是這樣。摩訶男為了保全同族，願意犧牲自己的生命<sup>⑥</sup>。這幾位都是證聖果的，能說修解脫道的沒有道德意識嗎？

#### （二）出家比丘的例子

佛世的出家比丘，身無長物，當然不可能作物質的布施，然如富樓那<sup>⑦</sup>的甘冒生命的危險，去教化羸獷的邊民，能說沒有忘我為人的悲心嗎？比丘們為心解脫而精進修行，但每日去乞食，隨緣說法。為什麼要說法？經中曾不止一次的說到。如釋尊某次去乞食，那位耕田婆羅門，譏嫌釋尊不種田（近於中國理學先生的觀點，出家人是不勞而食）。釋尊對他說：我也種田，為說以種田為譬喻的佛法。耕田婆羅門聽了，大為感動，要供養豐盛的飲食，釋尊不接受，因為為人說法，是出於對人的關懷，希望別人能向善、向上、向解脫，而不是自己要得到什麼（物質的利益）。<sup>⑧</sup>解脫的心行，決不是沒有慈悲心行的。

### 四、佛滅後，有些思想遠離了佛法的本意

#### （一）四無量心

釋尊滅後，佛教在發展中，有的被稱為小乘，雖是大乘行者故意的貶抑，有些也確乎遠離了佛法的本意。如佛世的質多長者，與比丘大德們論到四種三昧（或作「解脫」）——無量三昧，空三昧，無所有三昧，無相三昧。<sup>⑨</sup>無量三昧是慈、悲、喜、捨——四無量心。慈是給人喜樂，悲是解除人的苦惱，喜是見人離苦得樂而歡喜，捨是怨

親平等：慈悲等是世間所說的道德意識了。但在離私我、離染愛——空於貪、瞋、癡來說，無量與空、無所有、無相三昧的智證解脫，卻是一致的，這是解脫心與道德心的不二。但在（小乘）佛教中，無量三昧被解說為世俗的，也就是不能以此得解脫的。

## （二）戒之尸羅義

又如戒，在律師們的心目中，是不可這樣，不可那樣，純屬法律的，制度的。有的不知「毘尼是世界中實」，不知時地的適應，拘泥固執些煩瑣事項，自以為這是持戒。然三學中戒[尸羅]的本義，並不如此，如說：「尸羅（此言性善）。好行善道，不自放逸，是名尸羅。或受戒行善，或不受戒行善，皆名尸羅」<sup>④②</sup>；「十善道為舊戒。……十善，有佛（出世）無佛（時）常有」<sup>④③</sup>（《大智度論》卷一三、四六）。尸羅，古人一向譯作「戒」，其實是「好行善道，不自放逸」，也就是樂於為善，而又謹慎的防護（自己）惡行的德行。這是人類生而就有的，又因不斷為善（離惡）而力量增強，所以解說為「性善」，或解說為「數習」。尸羅是人與人間的道德（狹義是「私德」）軌範，十善是印度一般的善行項目，所以不只是佛弟子所有，也是神教徒，沒有宗教信仰者所有的。尸羅，是不一定受戒（一條一條的「學處」，古人也譯為戒）的，也是可以受的。受戒，本是自覺的，出於理性，出於同情，覺得應該這樣的。如十善之一——不

④② 《中阿含經》卷6（大正1，460c11-13）：「我名須達哆，以我供給諸孤獨者，是故舍衛國人呼我為給孤獨。」

④③ 《雜阿含經》卷30（860經）（大正2，219a24）：「梨師達多及富蘭那……家中所有財物，常與世尊及諸比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷等共受用，不計我所。」

④④ 《增壹阿含經》卷26〈等見品，第2經〉（大正2，692a1-12）：「摩訶男謂流離王曰：我今沒在水底，隨我遲疾，使諸釋種並得逃走；若我出水，隨意殺之。…即入水底，以頭髮繫樹根而取命終。」

④⑤ 見《雜阿含經》卷13（311經）（大正2，89b17-29）。

④⑥ 見《雜阿含經》卷4（98經）（大正2，27a-b）。

④⑦ 《雜阿含經》卷21（567經）（大正2，149c-150a）。

④⑧ 《大智度論》卷31（大正25，153b）。

④⑨ 《大智度論》卷46（大正25，395c）。

殺生，經上這樣說：「斷殺生，離殺生，棄刀杖，慚愧，慈悲，利益安樂一切眾生」（《增支部》「十集」）。「若有欲殺我者，我不喜；我若所不喜，他亦如是，云何殺彼？作是覺已，受不殺生，不樂殺生」<sup>⑩</sup>（《雜阿含經》卷三七）。不殺生，是「以己度他情」的。我不願意被殺害，他人也是這樣，那我怎麼可以去殺他！所以不殺生，內心中含有慚愧——「崇重賢善，輕拒暴惡」的心理；有慈悲——「利益眾生，哀愍眾生」的心理（依佛法說：心是複雜心所的綜合活動）。不殺生，當然是有因果的，但決不是一般所說的那樣，殺了有多少罪，要墮什麼地獄，殺不得才不殺生，出於功利的想法。不殺生（其他的例同），實是人類在（緣起的）自他依存中，（自覺或不自覺的）感覺到自他相同，而引發對他的關懷與同情，而決定不殺生的。釋尊最初的教化，並沒有一條條的戒——學處，只說「正語，正業，正命」；「身清淨，語清淨，意清淨，命清淨」。一條一條的戒，是由於僧伽的組合，為了維護僧伽的和、樂、清淨而次第制立的。制戒時，佛也每斥責違犯者沒有慈心。可見（在僧伽中）制定的戒行（重於私德），也還是以慈心為本的。我曾寫有〈慈悲為佛法宗本〉，〈一般道德與佛化道德〉，可以參閱。<sup>⑪</sup>

總之，佛說尸羅的十善行，是以慈心為本的；財與法的布施；慈、悲、喜、捨三味的修習，達到遍一切眾生而起，所以名為無量，與儒者的仁心普洽，浩然之氣充塞於天地之間相近。但這還是世間的、共一般的道德，偉大的而不是究竟的；偉大而究竟的無量三昧，要通過無我的解脫道，才能有忘我為人的最高道德。

## 五、菩薩道的開展動力

「初期大乘」是菩薩道。菩薩道的開展，來自釋尊的本生談；「知滅而不證」（等於無生忍的不證實際）的持行者，可說是給以最有力的動力。菩薩六度、四攝的大行，是在「一切法不生」，「一切法空」，「以無所得為方便」（空慧）而進行的。不離「佛法」的解脫道——般若，只是悲心要強些，多為眾生著想，不急求速證而已。

## 伍、人菩薩行的真實形象

### 一、三心為修菩薩行所必備

修學人間佛教——人菩薩行，以三心為基本，三心是大乘信願——菩提心，大悲心，空性見。

#### (一) 菩提心

一、發（願）菩提心：扼要的說，是以佛為理想，為目標，立下自己要成佛的大志願。發大菩提心，先要信解佛陀的崇高偉大：智慧的深徹（智德），悲心的廣大（悲德），心地的究竟清淨（斷德），超勝一切人天，阿羅漢也不及佛的圓滿。這不要憑傳說，憑想像，最好從釋迦牟尼佛的一代化跡中，理解而深信佛功德的偉大而引發大心。現實世間的眾生，多苦多難，世間法的相對改善，當然是好事，但不能徹底的解決。深信佛法有徹底解脫的正道，所以志願修菩薩行成佛，以淨化世間，解脫眾生的苦惱。依此而發起上求佛道，下化眾生的願菩提心，但初學者不免「猶如輕毛，隨風東西」，所以要修習菩提心，志願堅定，以達到不退菩提心。

#### (二) 大悲心

二、大悲心，是菩薩行的根本。慈能予人安樂，悲能除人苦惱，為什麼只說大悲心為本？佛法到底是以解脫眾生生死苦迫為最高理想的，其次才是相對的救苦。悲心，要從人類，眾生的相互依存，到自他平等、自他體空去理解修習的。如什麼都以自己為主，為自己利益著想，那即使做些慈善事業，也不能說是菩薩行的。

#### (三) 空性見

三、空性見，空性是緣起的空性。初學，應於緣起得世間正見：知有善惡，有因果，有業報，有凡聖。進一步，知道世間一切是緣起的，生死是緣起的生死。有因有緣

⑤ 《雜阿含經》卷37（1044經）（大正2，273b）。

⑥ 參見厚觀法師〈大智度論中的十善業道〉，《護僧》第六期，民國八十六年一月十五日，p.30-43。

而生死苦集（起），有因有緣而生死苦滅。一切依緣起，緣起是有相對性的，所以是無[非]常——不可能常住的。緣起無常，所以是苦——不安穩而永不徹底的。這樣的無常故苦，所以沒有我[自在、自性]，沒有我也就沒有我所，無我我所就是空。空，無願，無相——三解脫門：觀無我我所名空，觀無常苦名無願，觀涅槃名無相。其實，生死解脫的涅槃，是超越的，沒有相，也不能說是無相。大乘顯示涅槃甚深，稱之為空（性），無相，無願，真如，法界等。因無我我所而契入，假名為空，空（相）也是不可得的。在大乘「空相應經」中，緣起即空性，空性即緣起，空性是真如等異名，不能解說為「無」的。這是依「緣起甚深」而通達「涅槃（寂滅）甚深」了。在菩薩行中，無我我所空，正知緣起而不著相，是極重要的。沒有「無所得為方便」，處處取著，怎麼能成就菩薩的大行！

#### （四）菩薩行以大悲為上首

這三者是修菩薩行所必要的，悲心更為重要！如缺乏悲心，什麼法門都與成佛的因行無關的。《曲肱齋叢書》說到：西藏一位修無上瑜伽的大威德法門，得到了大成就，應該是成佛不遠了吧！大威德明王是忿怒相，這位修大威德而得大成就的，流露出凶暴殘酷的神情，見他的都驚慌失措，有的竟被他嚇死了！這位大成就者原來沒有修慈悲心。可見沒有慈悲心，古德傳來的什麼高明修法，都不屬於成佛因行的。菩提心，大悲心，空性見——三者是修菩薩行所必備的，切勿高推聖境，要從切近處學習起！我曾寫有〈菩提心的修習次第〉，〈慈悲為佛法宗本〉，〈自利與利他〉，〈慧學概說〉等短篇。

#### 二、十善是初學菩薩之正行

依三心而修行，一切都是菩薩行。初修菩薩行的，經說「十善菩薩發大心」<sup>⑩</sup>。十善是：不殺生，不不與取[偷盜]，不邪淫（出家的是「不淫」），這三善是正常合理的身行。不妄語，不兩舌，不惡口，不綺語，這四善是正常合理的語（言文字）行。不貪，不瞋，不邪見，這三善是正常合理的意行。這裏的不貪，是不貪著財利、名聞、權力；不瞋就是慈（悲）心；不邪見是知善惡業報，信三寶功德；知道前途的光明——解

脫、成佛，都從自己的修集善行中來，不會迷妄的求神力等救護。這十善，如依三心而修，就是「十善菩薩」行了。或者覺得：這是重於私德的，沒有為人類謀幸福的積極態度，這是誤會了！

### 三、初學菩薩應有的認識

佛法是宗教的，不重視自己身心的淨化，那是自救不了，焉能度人！經上說：「未能自度先度他，菩薩於此初發心」<sup>⑤</sup>。怎樣的先度他呢？如有福國利民的抱負，自己卻沒有學識，或生活糜爛，或一意孤行，他能達成偉大的抱負嗎？所以菩薩發心，當然以「利他為先」，這是崇高的理想；要達成利他目的，不能不淨化自己身心。這就是理想要高，而實行要從切近處做起。菩薩在堅定菩提，長養慈悲心，勝解緣起空性的正見中，淨化身心，日漸進步。這不是說要自己解脫了，成了大菩薩，成了佛再來利他，而是在自身的進修中，「隨分隨力」的從事利他，不斷進修，自身的福德、智慧漸大，利他的力量也越大，這是初學菩薩行者應有的認識。

### 四、「佛法」與「初期大乘」對人間佛教的啟示

修人菩薩行的人間佛教，「佛法」與「初期大乘」有良好的啟示。

#### （一）維摩詰長者的啟示

如維摩詰長者，六度利益眾生外，從事「治生」，是從事實業；「入治政法」，是從事政治；在「講論處」宣講正法；在「學堂（學校）誘開童蒙」，那是從事教育了。「淫坊」，「酒肆」也去，那是「示欲之過」，「能立其志（不亂）」<sup>⑥</sup>。普入社會，使別人向善、向上，引發菩提心，這是一位在家大菩薩的形象。

⑤ 《佛說仁王般若波羅蜜經》卷上（大正8，827b）。

⑥ 《大般涅槃經》卷34（大正12，838a5）：「自未得度先度他，是故我禮初發心。」

⑦ 《維摩詰所說經》卷1（大正14，539a25-29）：「執持正法，攝諸長幼。一切治生諧偶，雖獲俗利，不以喜悅。遊諸四衢，饒益眾生。入治政法，救護一切。入講論處，導以大乘。入諸學堂，誘開童蒙。入諸淫舍，示欲之過。入諸酒肆，能立其志。」

## （二）善財童子的啟示

善財童子的參訪善知識，表示了另一意義。善財所參訪的善知識，初三位是出家的比丘；開示的法門，是（繫）念佛，觀法，處眾[僧]，正確的信解三寶，是修學佛法的前提。其他的善知識，比丘、比丘尼以外，有語言學者，藝術工作者，建築的數學家，醫師，國王，鬻香師，航海者，法官；總之，出家菩薩以外，在家菩薩是普入各階層的；也有深入外道，以外道身分而教化外道入佛法的。善知識（後來又加了一些鬼神）們的誘化方便，都是以自己所知所行來教人，所以形成了「同願同行」的一群；也就是從不同事業，攝化有關的人，同向於成佛的大道（我依此而寫有《青年的佛教》）。<sup>⑤</sup>

## （三）《阿含經》中的啟示

以自己所作而教人的，《阿含經》已這樣說：如修行十善，那就「自作」，「教他作」，「讚歎（他人）作」，「見（他人）作（而心生）隨喜」<sup>⑥</sup>，就是自利利人了。這是弘揚佛法的善巧方便！

## 五、人菩薩的人間正行

### （一）在家庭中

試想：修學佛法（如十善）的佛弟子，在家庭中能盡到對家庭應盡的義務，使家庭更和諧更美好，能得到家庭成員的好感，一定能誘導而成為純正的佛化家庭。

### （二）在社會上

在社會上，不論是田間、商店、工廠……中，都有同一事務的人；如學佛者能成為同事中的優良工作者，知識與能力以外，更重要的是德性，不只為自己，更能關懷他人，有布施、愛語、利行、同事的表現，那一定能引化有緣的同事，歸向佛道的。又如做醫師的，為病人服務，治療身病，心病，更為病人說到身心苦惱根源的煩惱病，根治煩惱病的佛道，從自己所知所行而引人學菩薩行，正是善財參訪各善知識利他的最理想的方法！

## 六、菩薩利他的福慧行

從「初期大乘」時代到現在，從印度到中國，時地的差距太大。現代的人間佛教，自利利他，當然會有更多的佛事。利他的菩薩行，不出於慧與福。

### （一）以慧行來說

慧行，是使人從理解佛法，得到內心的淨化；福行，是使人從事行中得到利益（兩者也互相關涉）。以慧行來說，說法以外，如日報、雜誌的編發，佛書的流通，廣播、電視的弘法；佛學院與佛學研究所，佛教大學的創辦；利用寒暑假，而作不同層次（兒童，青年……）的集體進修活動；佛教學術界的聯繫……重點在介紹佛法，祛除一般對佛法的誤解，使人正確理解，而有利於佛法的深入人心。

### （二）以福行來說

以福行來說，如貧窮、疾病、傷殘、孤老、急難等社會福利事業的推行；家庭、工作不和協而苦痛，社會不同階層的衝突而混亂，佛弟子應以超然關切的立場，使大家在和諧歡樂中進步。凡不違反佛法的，一切都是好事。但從事於或慧或福的利他菩薩行，先應要求自身在佛法中的充實，以三心而行十善為基礎。否則，弘化也好，慈濟也好，上也者只是世間的善行，佛法（與世學混淆）的真義越來越稀薄了！下也者是「泥菩薩過河」（不見了），引起佛教的不良副作用。總之，菩薩發心利他，要站穩自己的腳跟才得！

## 陸、向正確的目標邁進

### 一、大乘應有「正直捨方便」的精神

人菩薩行——人間佛教的開展，是適合現代的，但也可能引起副作用。我以為，佛法有不共一般神教的特性，是應該確認肯定的。記得二十年前，有人問我：為什麼泰、

⑤ 詳參《初期大乘佛教之起源與開展》（p.1110）以下。

⑥ 《佛為首迦長者說業報差別經》卷1（大正1，892a6-8）：「一者、自不殺生。二者、勸他不殺。三者、讚歎不殺。四者、見他不殺，心生歡喜。」

錫等（小乘）佛教區，異教徒不容易發展，而大乘佛教徒卻容易改信異教？我當時只歎息而無辭以對。

### （一）釋尊的原始佛法，寬容是有原則的

這應該與佛法的寬容特性有關，但釋尊的原始佛法，寬容是有原則的。如不否認印度的群神，而人間勝過天上，出家眾是不會禮拜群神的，反而為天神所禮敬；「佛法」是徹底否棄了占卜，咒術，護摩，祈求——印度神教（也是一般低級）的宗教行儀。大乘佛教的無限寬容性（印度佛教老化的主因），發展到一切都是方便，終於天佛不二。

### （二）中國佛教的理論過於圓融

中國佛教的理論，真是圓融深妙極了，但如應用到現實，那會出現怎樣情形？近代太虛大師，是特長於融會貫通的！三十年發起組織「太虛大師學生會」，會員的資格是：返俗的也好，加入異教的也好，「去陝北」的也好。在大師的意境中，「夜叉、羅剎亦有其用處」<sup>⑩</sup>（《太虛大師年譜》）。後來，學生會沒有進行。會員這樣的雜濫不純，如真的進行組織活動，夜叉、羅剎（如黑社會一樣）會對佛教引起怎樣的負面作用？大乘佛教的寬容性，在有利於大乘流通的要求下，種種「方便」漸漸融攝進來，終於到達「天佛一如」的境界。

### （三）初期大乘「正直捨方便」的精神

我不反對方便，方便是不可能沒有的，但方便有時空的適應性，也應有初期大乘「正直捨方便」的精神。如虛大師在〈我怎樣判攝一切佛法〉中說：「到了這時候，……依天乘行果（天國土的淨土，天色身的密宗），是要被謗為迷信神權的，不惟不是方便，而反成為障礙了！」虛大師長於圓融，而能放下方便，突顯適應現代的「人生佛教」，可說是希有希有！但對讀者，大師心目中的「人生佛教」，總不免為圓融所累！現在的臺灣，「人生佛教」，「人間佛教」，「人乘佛教」，似乎漸漸興起來，但適應時代方便的多，契合佛法如實的少，本質上還是「天佛一如」。「人間」、「人生」，「人乘」的宣揚者，不也有人提倡「顯密圓融」嗎？如對佛法沒有見地，以搞活動為目的，那是庸俗化而已，這裏不必多說。重要的，有的以為「佛法」是解脫道，道

德意識等於還在萌芽；道德意識是菩薩道，又覺得與解脫心不能合一，這是漠視般若與大悲相應的經說。有不用佛教術語來宏揚佛法的構想，這一發展的傾向，似乎有一定思想，而表現出來，卻又是一切神道教都是無礙的共存，還是無所不可的圓融者。

#### （四）提倡「人間佛教」，應避免「天佛一如」的發展傾向

有的提倡「人間佛教」，而對佛法與異教（佛與神），表現出寬容而可以相通的態度。一般的發展傾向，近於印度晚期佛教的「天佛一如」，中國晚期佛教「三教同源」的現代化。為達成個己的意願，或許是可能成功的，但對佛法的純正化、現代化，不一定有前途，反而有引起印度佛教末後一著（為神教侵蝕而消滅）的隱憂。真正的人菩薩行，要認清佛法不共世間的特性，而「適應今時今地今人的實際需要」，如虛大師的〈從巴利語系佛教說到今菩薩行〉（以錫蘭等佛教為小乘，虛大師還是承習傳統，現在應作進一步的探求）所說。

### 二、人菩薩行，不求速疾成佛

#### （一）歷時成佛為方便說

以成佛為理想，修慈悲利他的菩薩道，到底要經歷多少時間才能成佛，這是一般所要論到的問題。或說三大阿僧祇劫，或說四大阿僧祇劫，或說七大阿僧祇劫，或說無量阿僧祇劫<sup>57</sup>；或說一生取辦，即生成佛等，可說眾說紛紜，莫衷一是。人心是矛盾的，說容易成佛，會覺得佛菩薩的不夠偉大；如說久劫修成呢，又覺得太難，不敢發心修學，所以經中要說些隨機的方便。



<sup>57</sup> 《太虛大師年譜》，p.486。

<sup>58</sup> 《攝大乘論》卷3（大正31，126c1-3）：「於幾時中修習十地，正行得圓滿？…於三阿僧祇劫修行圓滿，或七阿僧祇劫，或三十三阿僧祇劫。」另參《初期大乘佛教之起源與開展》，p.134-136。

## （二）菩薩道無限量心

其實菩薩真正發大心的，是不會計較這些的，只知道理想要崇高，行踐要從平實處做起。「隨分隨力」，盡力而行。修行漸深漸廣，那就在「因果必然」的深信中，只知耕耘，不問收穫，功到自然成就的。如悲願深而得無生忍，那就體悟不落時空數量的涅槃甚深，還說什麼久成、速成呢？印度佛教早期的論師，以有限量心論菩薩道，所以為龍樹所呵責；「佛言無量阿僧祇劫作功德，欲度眾生，何以故言三阿僧祇劫？三阿僧祇劫有量有限」<sup>⑨</sup>（《大智度論》卷四）！「大乘佛法」後期，又都覺得太久了，所以有速疾成佛說。太虛大師曾提出《本人在佛法中之意趣》，說到：「甲、非研究佛書之學者」，「乙、不為專承一宗之徒裔」，「丙、無求即時成佛之貪心」，「丁、為學菩薩發心而修學者。……願以凡夫之身，學菩薩發心修行，即是本人意趣之所在」（《優婆塞戒經講錄》）。想即生成佛，急到連菩薩行也不要了，真是顛倒！虛大師在佛法中的意趣，可說是人間佛教，人菩薩行的最佳指南！

## 三、人菩薩行，長在生死中利眾生

人間佛教的人菩薩行，不但是契機的，也是純正的菩薩正常道。下面引一段舊作的〈自利與利他〉；「不忍聖教衰，不忍眾生苦」的大心佛弟子，依菩薩正常道而坦然直進吧！

「要長在生死中修菩薩行，自然要在生死中學習，要有一套長在生死而能普利眾生的本領。……菩薩這套長在生死而能廣利眾生的本領，除堅定信願（菩提心），長養慈悲而外，主要的是勝解空性。觀一切法如幻如化，了無自性，得二諦無礙的正見，是最主要的一著。所以（《雜阿含》）經上說：「若有於世間，正見增上者，雖歷百千生，終不墮地獄」<sup>⑩</sup>。惟有了達得生死與涅槃，都是如幻如化的，這才能……，在生死中浮沉，因信願（菩提心），慈悲，特別是空勝解力，能逐漸的調伏煩惱，能做到煩惱雖小小現起而不會闖大亂子。不斷煩惱（瞋，忿，恨，惱，嫉，害等，與慈悲相違反的，一定要伏除不起），也不致作出重大惡業。時時以眾生的苦痛為苦痛，眾生的利樂為利樂；我見一天天的薄劣，慈悲一天天的深厚，怕什麼墮落！惟有專為自己打算的，才隨

時有墮落的憂慮。發願在生死中，常得見佛，常得聞法，世世常行菩薩道，這是初期大乘的共義，也是中觀與瑜伽的共義。釋尊在（《中阿含》）經中說：「阿難！我多行空」<sup>⑨</sup>。《瑜伽師地論》解說為：「世尊於昔修習菩薩行位，多修空住，故能速證阿耨多羅三藐三菩提」<sup>⑩</sup>。……大乘經的多明一切法空，即是不住生死，不住涅槃，修菩薩行成佛的大方便」！<sup>⑪</sup>

#### 四、探求契理契機的正覺之音

末了，我再度表明自己：我對佛法作多方面的探求，寫了一些，也講了一些，但我不是宗派徒裔，也不是論師。我不希望博學多聞成一佛學者；也不想開一佛法百貨公司，你要什麼，我就給你什麼（這是大菩薩模樣）。我是繼承太虛大師的思想路線（非「鬼化」的人生佛教），而想進一步的（非「天化」的）給以理論的證明。從印度佛教思想的演變過程中，探求契理契機的法門；也就是揚棄印度佛教史上衰老而瀕臨滅亡的佛教，而讚揚印度佛教的少壯時代，這是適應現代，更能適應未來進步時代的佛法！現在，我的身體衰老了，而我的心卻永遠不離（佛教）少壯時代佛法的喜悅！願生生世世在這苦難的人間，為人間的正覺之音而獻身！

※ 摘自：印順導師《華雨集》（第四冊）之《契理契機之人間佛教》，p.1~p.6；p.33~p.70。

※ 編者按：除了大標題（壹…）為導師原文外，其他內容的科判為編輯組所加，特此說明。

⑨ 《大智度論》卷4（大正25，92b7-9）。

⑩ 《雜阿含經》卷28（788經）（大正2，204c11-12）：「假使有世間，正見增上者，雖復百千生，終不墮惡趣。」

⑪ 《中阿含經》卷49（大正1，737a4）。

⑫ 《瑜伽師地論》卷90（大正30，813a6-8）。

⑬ 本文是作者引〈自利與利他〉一文中之第四節「長在生死利眾生」的節錄。編在《學佛三要》（第八章），p.149-152。



▲左:莊春江;右:呂勝強

## 印順導師的思想特質

日期：2004年10月23日

受訪：呂勝強老師(呂)

地點：高雄市正信佛青會

淡江大學化學工程系畢業

現任高雄市正信佛教青年會常務監事、高雄市正信佛教青年會講師

莊春江老師(莊)

中國文化大學化工系畢業

現任高雄正信佛青會常務理事、講師(1999~)，美國印順導師基金會、美國新州同淨蘭若講師(2002~2004)

### 接觸導師思想的因緣

問：請老師談談接觸導師思想的因緣？

呂：我大學的時候，先母中風，由於岡山佛教堂李一光居士跟我二哥的因緣，他禮請月基法師（星雲法師之師叔）到我家為先母辦理皈依（月基法師是早年家父於1956年之皈依師），從那時候開始李一光就跟我比較有接觸。他那時候介紹我看導師所

著，於香港出版的《金剛經講記》單行本及老本小字的《成佛之道》，這是第一次接觸導師的著作，約於民國61年左右。而宏印法師是63年來淡江作一系列有關《妙雲集》的專題演講，另外就是在善導寺的大專佛學講座，聽印海長老的《成佛之道》，因此要談最初接觸導師思想的因緣，應該是61~63年間。

莊：大概是69年參加宏印法師的南部法輪班開始，因它完全用導師的著作《妙雲集》為教材，主要是由蔡俊宏介紹的（那時我跟他同事），動機是想瞭解各種宗教。我一開始就接觸導師的思想，沒有接觸其他的宗派思想。記得那時候宏印法師南部法輪班是借用心穗法師的地方，慧瑜法師也來幫忙。

### 對導師思想的認識與收穫

問：老師個人對導師思想的認識與收穫？

呂：我覺得以前的個性有點懦弱，或許因為我是老么的關係吧。所以當先母中風時，讓我警覺到沒有什麼可以真正依靠的，因此讓自己學會獨立，可是那是因環境所迫而成，並非由內在的自覺而來。然而接觸導師的思想後，讓我增廣見聞，從思想層面提昇，對自己的獨立性更具實效。在那個青澀的學生年代難免都會覺得徬徨，但導師的著作除了打開眼界對我確立人生的方向有很大的幫助外，也提昇了佛法上的知見。以我現在的心境來說，導師提倡的「學尚自由」，影響我最為深刻，所以當我看到有人強迫別人接受某些觀念時，常會以此自我警惕，學習導師開放的無我心胸。

莊：讓我覺得對佛教的思想清晰起來。（你一開始就接觸印度佛教史嗎？）一開始是讀《妙雲集》下篇（法輪班的選材），裡面大部分是演講稿，所以讀起來是這邊那麼講，那邊那麼講，連貫不起來，直到讀了思想史以後就整個清晰了。（那這樣是你自己讀的嗎？）法輪班只開《妙雲集》下篇，結束之後，隔兩年又辦了一次，約半年結束後，為讓參加過法輪班的法友聚集起來，就組成一個「清涼讀書會」，我們有訂一個讀書計劃，可是後來沒有按照計劃進行。記得那時候導師《印度佛教思想史》剛出版，比我們作計劃時稍慢，因此我們還是先讀完《雜阿含經》，之後緊接

著就讀《印度佛教思想史》。讀《印度佛教思想史》讓自己對佛教的思想清晰，並清楚了思想的演變，對於思想上的衝突與矛盾較有解決之道。不知大家有沒有發現，其實導師後期的著作，幾乎都是思想史。從《初期大乘佛教之起源與開展》、《空之探究》、《如來藏之研究》等，無不從思想史的層面來剖析各個思想的起源與發展。

## 導師核心的思想及其特色

問：老師認為導師核心的思想及其特色是什麼？

呂：我覺得導師的核心思想，是他試圖暢佛本懷。從研究佛教史的動機來說是溯本追源或正本清源的「探其源，澄其流」，但真正要正本清源的目的是什麼？就是暢佛本懷。導師認為唯有透過歷史、文獻等的考察找到世尊的根本精神，以抉發世尊真正要弘揚的正法內容。以我自己的角度來理解導師對佛教史的鑽研，我覺得導師不只是探索印度佛教思想的流變，例如導師本身生長在中國文化的環境裡，他從接觸的現實面作反省，不斷往三藏當中去溯本追源，所以他會批判中國佛教，而內在的用心，事實上就是希望暢佛本懷。

導師從思想的流變中，不斷回顧正法，透過此來懷念世尊，這就是他的治學動機了。所以導師在談到他的信念時歸結為：「立本於根本佛教之淳樸，宏傳中期佛教之行解（天化之機應慎），攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟！」

透過這些治學的方法，目的還是為了要弘揚純正的佛法。理解世尊的教法，這就是契理，要如何去運用這些道理來適應時代的需要，這是契機的層面，由契理與契機的機制看來，其實就是暢佛本懷。也由此得知，事實上確實有必要去探索歷史的種種，才能有效地整理出一套不失世尊的真理，又適合現實有情的佛法。

我常常說導師談到佛教史各階段思想的轉折，是他的特色，透過歷史的探索來把真相抉發釐清出來，所以導師的根本精神在於暢佛本懷，進而由此推動純正的佛法。

以技術層面來說，導師重視的是「正聞、正信、正行」，這猶如四預流支。他深信要復興中國佛教，一定要從正聞著手，而正聞的涵義就是重視各部派、各時代的演進過程，繼而溯本追源，沒有正聞就沒辦法生起正信與正行。總之，導師的思想重點都在於提示不忘世尊的教誨。

莊：我們看導師的這一生，從他的出家因緣，或是他為什麼會有這麼多著作，他想要表達些什麼？《契理契機的人間佛教》那一本書做了一個總結。導師為什麼要出家呢？因為他發現他理解的佛法跟現實差異太大，為什麼會出現這種差異？怎麼樣解決這個問題呢？導師畢生的心力花在這上面，他用的方法就是追本溯源，追溯到中國佛教源頭的印度佛教去，把他的心力放在印度佛教——治史的方法、思想的演變上。史實，不是從信仰的角度可以理解的，我覺得導師用的這個方法是相當可貴的。

今年三月我在幫印順導師基金會做網頁，但網頁要怎麼樣表現導師的特質呢？所以我就問基金會：你們的宗旨在哪裡？由於宗旨的內容還在討論中，且要取得共識可能也還要一段時間，因此我就用我認為的導師的特色來表現。導師從歷史裡面發現的是人間佛教，主要是為了對治長期以來神秘及非人間的信仰，於是就強調人間，這就是從史實追到根源，也即是人間的佛教了。我覺得導師所運用的治學方法，其實就是他最有成就的地方，也就是他最大的特色，從歷史切入去理解什麼是純正的佛法？純正的佛法為什麼演變到有這種差異？那是適應的問題，所以提出所謂的四悉檀。四悉檀是一個很好的理解與抉擇方法，為什麼會有這種變化與異說呢？因為這是依於各種不同的需求所開演出來的思想。

## 導師的菩薩思想

問：導師說自己是大乘行者，就老師所知談談導師的菩薩思想？

呂：導師的菩薩思想，在他晚年的定論來看，就是人間佛教，在談人間佛教的底下，花了很長的篇幅來敘述人菩薩行，如果以他所定義的人間佛教，事實上就是人菩薩行，這可以說是他菩薩思想的總結。很多人開始慢慢比較瞭解導師所要表達的思想了，只要熟讀他的書，就可以將他的思想輪廓與內容弄清楚。

莊：導師認為大乘是現代社會的契機，所以他的抉擇跟他的觀察可能是有關係的（如果觀察點跟角度不一樣，那結論可能就不一樣。）導師的觀察有一定的準確度，比如說大家關懷人，關懷這個地球，這些課題是現代的顯學，可是導師在民國三十幾年寫的《印度之佛教》就已經作出這樣的結論。也由此得知，導師的觀察力是相當敏銳的。

呂：導師確實是菩薩種性的人，我個人曾做這樣的理解。導師讚歎太虛大師有三大特點，並且斷言虛大師是近代中國佛教史上唯一的一人，其中，導師說從對佛教的觀察，知道虛大師是非常有遠見的人，其實我也覺得導師非常有遠見，導師提倡的菩薩思想，從人菩薩行的理論與實踐來說，是非常適合這個時代的眾生修學。我認為導師的《佛在人間》這本書，即已總括了人間佛教的核心思想及應用指南了，導師稱人間佛教是古代佛教所本有的，這種說法是有依據的。

導師曾為了人間佛教的思想對虛大師有所批評，這主要是因為虛大師認為從人乘而成佛的行踐道階是第三期的佛教，導師認為這種說法找不到經論的依據，也因此，導師回溯到更早，並提出理論的依據來確定人間佛教或人菩薩行，是古代佛教所本有的思想。從這一點可以看出，導師有獨特的遠見，就好像《佛在人間》乙書裡提到的認識自我、瞭解人性、關懷人間等，這是暢行於現代的普世價值。該書之中也談到佛教的財富觀、知識觀等，並且還強調佛法應關涉世界和平的領域，宗教界必須相互關懷與尊重。我覺得要運用人間佛教的思想，導師的《佛在人間》，確實可以做為一個藍本。

### 導師提倡的人菩薩行

問：導師提倡的人菩薩行，是否就是當時世尊所教導的一種對菩薩的修行方法？

呂：所謂古代佛教史上曾出現過的，當然不只是世尊時代，我想它也含攝到初期大乘。

問：導師在很多著作都有強調，這種人菩薩行不但有繼承虛大師由人成佛的樸實一面，他還特別重視初期大乘的空性見與廣大行，如果要綜合來談導師的菩薩觀，不知老師的認為如何？

呂：我們不能跳過根本佛教來談初期大乘，因為所有菩薩道的活水源頭一定來自世尊，所以在根本佛教中有它純樸的意義，這導師自有詮釋：在純樸的意義中導師特別強調的是（1）人有三特勝故，所以超勝其他道的眾生。（2）諸佛世尊皆出人間。（3）世尊的本生談。（4）世尊行菩薩道時多修空住故圓成佛道。

談到世尊修空住的這個空，大乘的意義是能夠讓你生生世世來人間的「勝解空性」，也就是相當於擁有「增上」的世間正見人一樣，它猶如鐵球燒熱，水滴沾上隨即蒸消，也就是煩惱即現即滅的自在，這種觀念到了初期大乘時期則稱之為「觀空不證空」，這個思想是一脈相傳的，只是比重上我們不能不說，初期大乘在展現菩薩的品質、心量上，有淋漓盡致的發揮。那時在印度菩薩道的思潮中，特別以龍樹菩薩為代表，這是導師所說的弘傳中期佛教之行解，並且特別提到大乘的三心——「一切智智相應作意、大悲為上首、無所得為方便」，這是初期大乘的精華所在。也由此得知，導師在行解方面是以初期大乘為中心的，但是源頭依然返溯到世尊，畢竟這才是導師菩薩思想真正的活水源頭，換句話說，就是以世尊的生平及本生之行踐為藍本，加之龍樹論之廣行，作為自己履行菩薩道的指南。

莊：就歷史上而言，維護純正佛法這個心是沒有商量餘地，可是要怎麼展現？可能有多種方式，那初期大乘的菩薩行和「阿含」有怎樣的衝突嗎？我的意思是說，如果取自世尊的佛道乃至本生當然是不會有什麼衝突，但是原始佛教所談的內容幾乎都偏重在解脫這方面的。導師說的很清楚，「阿含」確實沒有談到菩薩行，所有大乘經典的來源都在《本生》、《譬喻》裡面，《本生》、《譬喻》、《因緣》是九分教後集出的，屬十二分教，所以經典的集成與傳出的時間，與《阿含經》是有落差的，這確實是一個歷史的事實。

那初期大乘的菩薩行都完全沒有問題嗎？不見得。導師在《初期大乘佛教之起源與開展》中提到，初期大乘菩薩的開展是多方面的，有懺悔法門、淨土法門、般若法門、文殊法門等，在這裡面重信仰的部分（部派也有），如拜佛塔、舍利、供養等，到後來還演變到跟我們現在的酬神一樣，這些成分，是有問題的。所以我們不能說初期大乘全然都是以正法為核心，甚至於有些問題是蘊釀於部派時期的。所以記得導師感歎佛法如果能夠平實一點，其實往後的發展自然就會顯得健康一些。信仰與感性的東西，本身就存有這種副作用，所以還是有必要透過揀別的，才能彰顯正法的內容。

呂：這就是導師所說的，不管是初期或後期的大乘都需要「正直捨方便」才行，當然也不是說全部都要不得，像六念法門的不健康發展，導師當然表示不同意的。六念法門跟大乘佛法的出現有著一定的關係，但是導師要的是那種健康的，比較契理契機的成分。導師所說的契理，就是為了純正的佛法，契機是為了眾生。

莊：所以契理是不能妥協的，如果只有契機沒有契理那效果也不大，這跟外道就難以區分了。

## 導師的大乘思想與太虛大師的差異

問：如果按照呂老師所講而論，導師的大乘思想跟虛大師是有滿大的差異？

呂：這應該稍微深入一點來探討。現在導師年過百歲，德高望重，我覺得大家對當代的導師當然熟悉度高，大部份人對民國時代的太虛大師恐怕都淡忘了。太虛大師的偉大，我們這一代的人比較不會感覺得到，我們從導師所提到的太虛大師，我覺得太虛大師真的非常偉大，固然有人講說導師在思想上的深入，他的精密度超越太虛大師，這個我想歷史上會給他們一個合理的論斷。可是如果從導師的菩薩觀，或是從導師自己的描述當中，導師受到太虛大師在精神上以及菩薩思想上的影響很大，而且非常深遠。我講

一個結論，導師在《契理契機之人間佛教》的結尾〈向正確的目標邁進〉這一節中，說到太虛大師的四點，可以做為人間佛教的最佳指南。

第一點：他不是專門研究佛書的學者。照導師的詮釋，虛大師認為佛書只是個工具，所以要閱讀佛書或者研究佛教思想，發心是非常關鍵的，這一點太虛大師說他不是純粹研究佛學。第二點：他不為專承一宗之徒裔，所以導師也說自己不為一宗一派的徒裔，這一點我覺得導師可能受到太虛大師的影響。有人說導師有超越太虛大師的地方，因為太虛大師還受到中國佛教思想的影響，而導師卻是不受民族情感所羈蔽，這方面（就佛法所說的「無我所」上）導師確實超越了虛大師，然而導師始終也沒說自己不受中國文化的影響，這一點是不可能一刀兩斷的。因為虛大師本身受到禪的影響很深，他的體驗裡面受到空、天台以及禪宗的影響，法界圓覺的體驗很深，你說他是民族情感沒有跳脫，或者說他的體驗是中國祖師所發揚的那種禪，可是在「空」的體驗所相應的「不為專一的宗派徒裔」方面卻是非常深刻。第三點：沒有即時求成佛的貪心。最後一點：是一個從凡夫發心修學菩薩的行者。

導師說這四點就是人間佛教的指南，導師稱為「人菩薩行」，太虛大師則稱之為適合今時、今地、今人的「今菩薩行」或人生佛教，所以從顯正來說，導師的人間佛教跟太虛大師的人生佛教一樣。什麼是顯正？就這四點，完全一模一樣，而且我們不能不說導師的菩薩思想是受虛大師的啟發，導師說太虛大師有如峰巒萬狀，他只是孤峰獨拔，但是這孤峰也是屬於峰巒萬狀的一峰，而且虛大師不會遺棄此一峰，這已隱含著說他在文字思想受到太虛大師之啟發。有人說導師的思想力很強，行動力不如太虛大師，導師在行動力上受限於他的體衰及個性，太虛大師是屬於天才型的（我不是說導師不是天才），如果從「菩薩應於五明中學」來說，太虛大師那種才氣，二十幾歲就寫那種文章（還有詩文等等），這風格與導師是不同的。如果以多方面的才氣來說，太虛大師是宗教界的天才（天才也是有因有緣的），而導師則是特殊的、另外一種領域的天才。

但是從對治來說，導師就有超越的地方。太虛大師的人生佛教對治鬼，可是在對治神化、天化這一部份，太虛大師到了晚年才看到。從這一點來說，太虛大師還

不免被人生佛教的圓融所累，為什麼南傳佛教的人不容易改變信仰，因為當年的世尊對外道的包容是有原則的，意思隱含說太虛大師有時候原則不夠，所以在對治這一點上來說導師的嚴謹度較高，尤其是對純正佛法的嚴謹度，讓佛教能精嚴的保留純正佛法的品質。

再約對治來說，所謂「正直捨方便」，這一點我就覺得太虛大師沒有完全捨掉一些不合時宜的方便，或者說到後來他才有修正，如到晚年虛大師才捨八宗平等而修改為「三宗」：「法性空慧宗」、「法相唯識宗」及「法界圓覺宗」，也稱之為三系。還有另外一點，導師發願生生世世來「人間」，太虛大師則發願往生「兜率」（導師雖然認為虛大師的往生兜率還是要來人間，但作略上還是與導師稍不同）。因此可以理解兩位的菩薩思想在顯正方面是一樣的，不同的只在於對治法上。我覺得虛大師在行動上所展現的大乘菩薩的行動與心量，導師自己說這是他所做不到的，所以導師讚譽為民國以來唯一的大師，大家都做不到，學不來，我覺得這是宿習，如是因、如是果，過去有這樣的宿習，透過自己的努力，今天就可以展現這種風格，所以他在大陸人才濟濟的大時代裡，那麼年輕（十八歲），圓瑛法師（二十九歲）就與他結為盟兄弟，今天，我覺得應該向虛大師感恩與讚嘆。

莊：太虛大師在思想上以法界圓覺（如來藏思想）為宗本，所以就義來說，沒有突破時代的限制，乃至於我們再溯源到玄奘法師，他也沒有突破師門的限制。民初以後，整個中國的佛教環境是以如來藏或佛性本有說為主流的，在這種大環境之下，導師能夠突破這種限制，這讓我聯想到世尊能突破當時那種有我、梵我的思想而暢談無我的情況，所以就這一點來說，太虛大師的總分是會稍低一點的。如果要在菩薩行的推動上來談，而不論及思想內涵的話，那也許太虛大師的分數就很高了。這端視百分比要怎麼放。就我來看，沒有能夠突破佛性本有論這種思想，確實是一個很大的缺憾，雖然它在某一個層次上不會有影響，可是到關鍵的時候就會被卡住了。然而，這又會不會如導師所說的：當時的中國皆以如來藏系的思想為主流的緣故。所以沒有突破是很正常的，突破是很難的。（內在的因素，與環境、傳承者都有關）就像玄奘法師那麼辛苦到印度去求法，可是他也只能求到印度那個時代的主流思想，他也沒有辦法突破這個限制。

呂：這一點我覺得如果從因緣所生法來說，可以「諸法無我」來作解釋，我以為導師比玄奘大師那個時代有更多的工具，因為當時玄奘大師就是因為看到資料不全而決定去印度的，但在印度他所看到的等於是被大師層所包圍；而導師主要的則是直接從一個相對靜態的《大藏經》下手，所以他得到的樣本比玄奘大師更多，另外他又接受到從日本方面傳來的研究方法思潮，若以公平論斷的角度而言，我覺得他們的條件不太一樣。

另外，導師是標準的經教（三藏法）師，而太虛大師則是進入中國天台法脈的禪堂，並獲得內心深刻的體驗。我想：如果導師不是從經教出身，也同樣進入禪堂，當他有了深刻的體驗後，會不會也很難從那裡面超拔出來，所以這也是一個因緣。當然的，導師的偉大不見得大家都同意，但是起碼從佛性本有論來說，能像導師這樣徹底超越的人，可說是歷史少有的了。

莊：這些因緣當然是存在的。譬如玄奘法師他是非常重視師承的，老師這樣教他，就一定要這樣翻譯，所以我覺得這是他無法超越師承來追求真理，然而導師卻有所不同，他雖說師承乃是太虛大師，可是他沒有說老師這樣教，就不能違背。也由此得知彼此之間在性格上還是存有若干距離的。

呂：這一點我完全同意，因為他們能夠取得的素材條件不同，可是我想進一步舉個例子來作說明：玄奘大師他有很好的學養，可是他到底有沒有只維護一宗一派的思想，或者是說超越自己的師承，若從他雜揉諸家而完成特別以護法的思想為主的《成唯識論》來看，在嚴格的無我心量上，玄奘大師是有商榷之處。然而，在這一點上，虛大師雖然也同樣沒有超越中國佛教的傳統，可是虛大師的偉大，則是他能批判當時天台門人以法派、剎派子孫為傳承的做法，這在當時的中國佛教來說不是件容易的事，所以太虛大師提倡不為專承一宗之徒裔而批判傳統，從這一點上看，太虛大師的心量是很了不起的！

莊：像導師這種不純從信仰出發，而尊重歷史的角度，也類似近代西方的客觀貢獻，就這點而言，在我們中國佛教史裡面是很難找到類似的例子。

呂：我認為在佛教歷史上，似乎沒有人像導師明確提倡以「三法印」來研究佛法。導師會以諸行無常、諸法無我來做為方法論，主要是因為歷史代表一個軌跡，歷史不只是一門學問而已的，它是活生生的緣起事實，而就因為它是一個緣起事實，因此一定是不能違背諸行無常、諸法無我，導師在尊重這個法則的前提下，歷史反而成為了只是諸行無常、諸法無我當中的樣本罷了。導師的偉大，就是因為透過這緣起的內容，來挖掘到底事實是怎麼一回事，所以我覺得以世俗的名稱來說它是「歷史」，但以佛法而言它就是「真理的樣本」。三法印的研究方法，似乎是前無古人，如果你要談導師的偉大，這個研究方法論就是他所以偉大之處了。

### 解脫道與菩薩道

問：導師說汲取根本佛教之純樸，會讓人聯想到說「阿含」所談的是偏重「厭離」，這不會與菩薩道起衝突嗎？

莊：我覺得「厭離」這個詞也許是後來的論師所說的，因為在「阿含」裡面找到的只是「厭」，如厭、離欲、滅盡，有些南傳經典是厭、離貪、盡滅。這個「厭」很有意思，如果為了配合兩個字的安排，而故意把這個「離」加進去讓它成為「厭離、離欲、滅盡」的話，我覺得有必要加以說明的。

如果以巴利文來對照，說厭離就不一定貼切，這個字我曾經特別去請問菩提比丘長老，他在《中部》英譯用一個字（disenchantment），在《相應部》又用另外一個字（revulsion），於是我就問他為什麼會這樣，他說對這兩個英譯都不滿意，nibbindati巴利文的「厭」沒有可以對譯的英文字，那我就請問他：為何作兩種不同的翻譯呢？他說《中部》是他老師的用詞，後來我才知道原來是因為他的老師過世後而由他接續完成《中部》這本英譯的，所以他幾乎都保留並沿用老師的用詞。而《相應部》則由他一手包辦。那兩個英譯，其中一個是厭惡的意思，有討厭排斥的涵義。但巴利原義是介於厭惡與從迷中清醒中間，沒有完全相當的英文字對應，我想中文也可能很難找到，所以古德用了「厭」，而不是「厭離」。

呂：會不會比較接近：我不想擁有，無所有，因為你瞭解它的過患。

莊：那可能是延伸義。其實，它就是不想接近它（很自然的）、沒有興趣之意而已，但是我們現在都很習慣在後面加上一個「離」，這個「離」就比較有排斥的含意，那就太重了。

呂：原始佛教說知其過患，我們講：知非即離，味、患、離。

莊：「離」也不是排斥，而是調伏，「離」的過程，《阿含經》裡講調伏欲貪、斷欲貪、越欲貪。越欲貪在南傳是沒有的，但我覺得北傳多了這個超越欲貪的意思，更加精彩。有時候「斷」不一定斷的很心平氣和，就像抽煙，他不會因為堅守著戒律的緣故而不去抽煙，他不用去抵擋，自然而然的他就不會想要抽煙。就好像沒有煙癮的人，根本不會想要抽煙。「超越」就是不需要去抵抗，所以經說的味、患、離，它表示的是經過調伏，然後斷除，然後超越的意思。

我們現在都習慣從大乘的立場，批評聲聞是厭世的，早期佛教中確實也有證解脫就要入涅槃的例子，但那只是少數幾位。不過，從「遠離」的英譯可以瞭解就是獨居的意思。這其實跟世尊所教導的方法有關，因為當時世尊鼓勵獨一靜處、專精禪思，並讚嘆獨住，那時候的僧團也不會一起住，就像現在的南傳佛教，有些也還是獨來獨往，山間、水邊、樹下用功。像闍陀比丘，他雖然是住精舍，但他在傍晚禪修中遇到問題，就把門關起來拿著鑰匙到處去問人家，這顯然是自己獨住，遠離群居的。然而我們也看到有更多的阿羅漢，他不是證解脫就想要入滅的，如舍利弗、目犍連等。因為在世尊晚年的時候，幾乎將整個僧團的重擔，託附於他們兩位照顧。由此得知，剛才所說的「厭離」，我覺得如果從《阿含經》來看，可能看不到這種情況。這種問題有需要釐清，像我們一般接受的觀念就是這樣，尤其是一些特別闡揚原始佛教的，因他們排斥大乘非佛說的態度，而導致相對的也被人反駁為隱遁而沒有自利利他的菩薩精神。這些問題可能透過經典來瞭解會比較實際，像經典中就有阿羅漢的修根猶如蓮花葉上的水滴，五蘊身雖然還在世，但一切法的生起皆能如水滑過蓮葉般的即刻保持平靜一般，完全不受任何影響，自在解脫。

《雜阿含經》有個很好的譬喻，經文稱作聖者的修根，說聖者的根塵識和合產生觸的那一剎那，生起合意、不合意的感受，即刻就平息下去，不起任何擾動，以

六根來喻說其速度之快，眼睛像眨眼，耳朵就像彈指，鼻子就像水滑過荷葉一樣，舌頭就像吐口水，身體就像曲臂，意根就像熱鐵，水一滴下去就沒有了。

## 導師對每一期佛教所作的抉擇

問：如果要確切明白導師對每一期佛教所作的抉擇，不曉得老師有什麼意見可以提供出來？

莊：其實都要抉擇，因為每一期都有四悉檀。

呂：這「抉擇」引發我一點感想：那是有關「業力與願力」的問題（不是說菩薩的願力不偉大）。比如說，世尊難道沒有願力嗎？但世尊有沒有辦法抵擋印度當時的那種思潮？印度的思潮是共業，縱使世尊有願力，卻無法抵擋那股強大的業力，所以導師才說世尊無法暢其本懷，為時代所限制，被什麼限制？被共業（也就是集體因緣）限制。

所以從這一點來說，還是要依因緣法來決定。我們說「盡其在我」也是願力，但是言下之意同時也表示業力強大。所以我思考，太虛大師的行動力這麼強為什麼會失敗？導師一定看到他失敗的原因，所以才會將心力轉向於三藏之中，透過瞭解佛法的真義來做釐清思想的工作。

莊：你需要那些資源，同樣的，你的負擔也會跟著來了。就比如說政治優勢、經濟優勢等，若你需要到它，就必須要從那這裡面去掌握這些東西，然而從另一方面來說，那些東西也要掌握你，所以無形中會增加自己的負擔，這是沒辦法的事情。

呂：我想世尊的偉大就在這裡，當初他發現透過政治力量也沒有辦法徹底解決印度的問題，於是他抉擇回到宗教人心的改革。太虛大師早期的革命也將政治力量擺在前面，若看導師所描述革命時代的太虛大師，他把前階段叫做政治的激昂時期，後來才又回到佛教，從人心改革的原點，而把專注力拉回到佛教來後，虛大師閉關用功，這是為什麼？即是回到根本處，提昇自己的智慧，增強觀察力。

## 導師菩薩觀的重要依據

問：老師對於導師菩薩觀的重要依據，還有什麼要補充的？

呂：要談導師菩薩觀的依據，以「阿含」來說就是「若有於世間，正見增上者，雖歷百千生，終不墮惡趣」，還有「諸佛世尊皆出人間」以及世尊往昔的「多行空」，另外重要的則是本生談。至於初期大乘則提倡「世世常行菩薩道」（尤其是龍樹菩薩所說的「無量無數阿僧祇劫行菩薩道成佛」），還有，彌勒菩薩的「不修禪定，不斷煩惱」，這些都是導師的思想依據。

## 從現實佛教抉擇與闡揚導師的人菩薩行

問：請老師為我們談談南北藏合流的現實佛教狀況。再者，以現代的這種情況看，我們怎麼來抉擇或者是闡揚導師的人菩薩行？

呂：依我所瞭解的南、北、藏合流，應該是說南傳、北傳及藏傳都同時來到台灣，如果是給大家做抉擇的話，我們要如何抉擇呢？從導師的思想來說，現在所謂的南傳佛教，只是部派的一支，稱為（分別說系之）赤銅鍱部，不論是從思想或是文獻的考究，它都不能代表是世尊當時的佛法，只能說比較接近而已。基本上，導師以現有的資料可以推定其無法代表最原始的佛法（若自稱「最原始」無形之中就會產生優越感），這是可以思考的。

至於西藏佛教的部分，我覺得就如之前提到玄奘大師不能超越師承的傳統一樣。今年十月初我曾經參訪一位仁波切（十四世達賴喇嘛曾受學於他），從訪談中發現他們的思想始終無法超越傳統，他們純粹受教於西藏佛教本身的歷史觀，深信所有經典都是佛陀在世時原本就有的，他們不重視歷史延伸的事實，一切都遵照師承。然而，佛教的歷史是可以透過考證去瞭解的，因為那是歷史的事實，事實是最重要的研究樣本，就這一點來說，我覺得西藏佛教無法超越他們的傳統，因為他們認為佛教是超越時空的。再者，他們所認為「時輪金剛法」所說的本初佛，從他們自己的解釋來看本初佛（本有佛性）竟然跟中觀是不相違背的。另外，據了解，他們的辯經也是要按照他們西藏佛教的定義去辯經的。

所以若要論說南、北、藏合流的最大的問題在什麼地方？若從導師的人間佛教來說，我覺得在思想上如果不重視歷史的話，當然就不會去反省傳統思想的盲點在那裡？什麼叫胎藏思想，它就是蘊涵一切眾生皆有佛性的意思，這跟中觀怎麼可以說是一致的呢？我覺得如果這一點無法修正過來的話，就沒辦法對話了！

其實，太虛大師也認為這裡（藏傳佛教）有問題，雖然說他寬宏大量，導師也稱讚說太虛大師對人事、對教義有無限的寬容，為近代佛教史上唯一的。可是教義的寬容，結果讓太虛大師後來受了委曲，在武漢，原來護持他的弟子，結果都跑到金剛阿闍梨那邊去了。以致於後來他的弟子要去西藏，他特別寫信勸阻，所以晚年的時候他反省到西藏佛教是存有問題的。現在台灣有某山門認為太虛大師提倡八宗平等，他們不知是否知道晚年的虛大師已經不再談八宗平等，而只談三宗、三系了。

至於北傳佛教，在導師的著作中提到很多，這裡就不再重說了。在這樣的合流當中，如果能把握導師所提倡的純正佛法，我想是比較可以彼此截長補短的。

莊：以前太虛大師那個時代，要看到南傳或藏傳佛教的真實情況是不太可能的事，但現在則都活生生的擺在大家的面前。

呂：世界性的宗教，在資訊發達的時代裡，已經沒有時空的距離了，反而應該在合流與激盪當中，讓純正的佛法映現於人間才是。

莊：南傳其實也有受到他們部派局限性的影響，比如說他們不認為《相應部》是最早集出的，像菩提比丘長老很重視《中部》，聽他的語氣就不一定同意《相應部》是最早集出的，但基本上他們還是認為「阿含」是最早出來的，而且最純真、最原始的，不過也有認為甚至於論典也是世尊時代就已經有的。菩提比丘長老曾經跟一位德國的年輕南傳比丘交談，並且提到說現存的「阿含」都是部派編輯的，他很驚訝，他現場就問說能不能（公開）引用菩提比丘長老的話？因為菩提比丘在西方是有知名度的，菩提比丘長老說當然可以。一般上他們沒有部派的觀念，都自認為是最正統的。

導師從歷史上、思想史上所獲得到的訊息，確定他們只是部派的一支。所以文獻永遠不嫌多。要真正理解世尊的教法，以現存的文獻來看，透過對讀，是會相得益彰的。

所以，不要以北傳來看南傳，也不要以南傳來看北傳，只知道他們有差異就好了。至於彼此相同的部分，說它是第一次集結的可能性會比較高一點。其實大眾版的版本，是一個很關鍵性的文獻，但可惜的是目前完全缺少這一部分。

南北傳的資料放在一起對讀，除了可以將一些翻譯上的疑慮解除，同時還可以掌握彼此的優點。這對佛法核心的掌握是有很大幫忙的。如果掌握到佛法的核心，那就可以隨個人的個性去選擇合適的法來修行，不論是聲聞行或菩薩行，都不會有衝突的。

比對南北傳經文的風氣現在已漸漸出來了。一部分的西方比丘已經開始在做這種工作了。比對可以賦予彼此平等的地位，所以他們才會想要看自己傳承以外的經典，至於北傳的重要觀念，導師在《原始佛教聖典之集成》已有研究成果，所以他們是很迫切的想瞭解這裡頭的內容。

呂：有關導師對《雜阿含經》的整編，日本原始佛教的權威學者水野弘元對導師很肯定，這是有足夠的份量拿到國際佛學界去讓大家瞭解的。一般南傳學者可能並不太重視歷史的研究，所以他們有可能會自認為是最原始最純的。

莊：我所講的西方比丘，不是斯里蘭卡比丘，而是德國、歐洲、美國的南傳比丘，他們的視野會比較好一點，因為多少從英譯的日本著作中知道有北傳，並能接受北傳保留了非常值得參考的文獻。

呂：這是被教育所塑造與其所薰習的有關，因為他們西方的教育較多元化。

莊：如果說斯里蘭卡的佛教受到傳承與師承的影響，這也是難以改變的。至於在受過西方教育的南傳比丘，他們對師承的重視度不會那麼強烈，就好像在西方獲得博士學位才來出家的菩提比丘長老，在《相應部》的註解裡面，他有不同意過去論師的意見。他不會照單全收，並具備的反省力也比較高。

呂：我曾聽開印法師說過，南傳佛教有悠久的實證傳承，所以除了歷史文獻這部分外，在修行經驗上來說，他們擁有千年以上的傳承，所以內心比較不會動搖。這些傳承，如果本身沒有體驗的話，聽到新的說法，很容易生起懷疑，一般來看，他們僧團的力量可能比較大，集體共同的意識形態集合起來，非同凡響。

莊：我覺得北傳有一個現象就是修道的次第比較薄弱，且大乘都說無量劫修，初期大乘倡導的「今是學時，非是證時」也有點刻意要沖淡這個問題。有些人學佛，他思想核心如果不是那麼穩固的話，北傳的修道觀會讓他覺得沒有成就感，也不知能得到什麼？相反的，南傳就不一樣了，他們的次第分明，詳述十六觀智的內容與實踐的步驟，每個階段都非常清晰。所以，如果渴望獲得有所成就的人，一接觸到這些教理，他馬上就選擇放棄舊有的。其實，在菩薩道的內容中，修道的階梯絕不比原始佛教來的少，在中國還細分到五十二階位，可是問題點就在於每個階梯的標準比較模糊，因此在這方面有迫切性需要的人，當然不會滿意北傳的這些說法——包括實際的操作與思想的內涵。

我覺得有些問題透過思想史的分析可以獲得理解，比如談中觀的空義，有人覺得與如來藏所說的空義沒有什麼不同，這就說明了在思想層面的認知有時候的確不容易說的很明白。所以假如思想上有模糊，操作的技巧上也模糊，那這些人自會覺得不知如何將佛法運用到生活上了。比如說談修根，六根觸對六境的種種過程，其實「阿含」裡面就有，所以我覺得若於純正佛法的根基不穩固的話，都會影響到信仰層面的信心。

呂：初期大乘的「今是學時，非是證時」是否刻意要沖淡「修道的次第」這個問題，恐怕有待深入了解。此外，導師曾經說過，世親菩薩的理論乃延用經部的思想，修行道次第則依有部為根基，因為後者是古代聖賢經驗過、走過的足跡，不得不尊重，而且它是一股很大的力量。相對的，如果關係到菩薩道的經驗部分，我覺得是有機會重新建立的，就像龍樹菩薩原本希望建立一個菩薩的僧團，實踐自己的理想，雖然這理想始終沒有達成。但我覺得英雄造時勢，時勢也可以造英雄，假設能有一些具願力的宗教師，能結合一些具共識的法友建立所謂的菩薩僧團，在共住的一段時間裡，譬如三、五十年，他們可以在修學菩薩行的當中，內部慢慢形成一個有力的經驗，而讓這經驗凝成一個道階來，經一段時間後獲得大家的認同，如此則可能重造一個傳承，否則不少人說北傳的實踐面已經斷層了，這到底是一個值得省思的事。

莊：可以嘗試，但是嘗試能不能成功是要時間考驗的。

## 導師的思想與實踐層面

問：大家都知道，現在的南傳和藏傳佛教都有很好的修行經驗，不知道老師對於導師思想的實踐面這部份有何看法？

呂：這就談到導師的思想如何面對未來時空的問題。有人認為導師雖然思想偉大，但行動力這部份就遭到質疑，其實這是受限於因緣以及他的身體，然而這部分確實應該有待努力。至於說對導師的思想應該照著講還是接著講，這不是我所重視的，我所重視的是真正的內涵，我覺得誰講都不是問題，要運用什麼方式表達也不是問題，我只要檢驗其內容到底是否合乎導師純正的佛法就可以了（亦即要重視：通往「契理」的「契機」）。至於說，我學的是導師思想，也學習南傳的禪法，這又有什麼關係呢？禪法是手段，個人的行願與發心才重要，若我所發的心是修學菩薩行的話，那六度萬行都應該遍學才對，假如在心量上可以做到這樣，就會彰顯出菩薩的寬廣心胸了。我可以說我的心法源自於導師，你學導師，我也學導師，世尊的弟子不也都是這樣嗎？之後終究會分化到各方去度眾生的，這樣不是很好嗎？

莊：紐約佛青會的雜誌，趁我們在美國的時候訪問了我們，他們聽到有人讚歎說導師的著作是一部小藏經，要我們提出對這個問題的看法。我覺得現在的問題跟他們所問都是類似的問題，若以我所瞭解的導師著作來說，我關心的是導師他選擇出家的初衷，因為他曾明確的表示過，就是為了純正佛法。而探求純正佛法的動力來源，是因為他看到了佛法跟現實的差異，從這裡一直追究下去，就會看出導師探討純正佛法所使用的方法——以佛法研究佛法，這是他研究佛教歷史的方法，也是他的特色所在，而且更是他非常傑出的地方。

除此而外，導師也說他不是開百貨公司的，要什麼都有，導師好像曾說你要學禪就到禪堂去學。所以導師提供的是這部分，而且他也沒有說你只要跟他學就好，他崇尚自由的風範也不應該是這樣。他強調自己不是一宗一派的徒裔。因此，我們現在提倡的印順導師派，或是印順學，其實跟他的作風是完全不能吻合的，他在著作裡也從未有過這種意思，那假如我們還一直要鞏固這種觀念，對他老人家而言是否就表示尊敬他呢？

呂：對於這一點，當年藍老師在為導師祝壽的學術研討會上，提出所謂的印順學、妙雲學。那一天的下午，我就提出感言說世尊從未曾在僧團中標榜自己，且未預立一人為大家之所依，所有的修行者皆須依法不依人。若我們在談所謂的印順學時，如果產生排他性，這樣其實已經違背導師在《佛在人間》最後一篇文章中強調的「發揚世界性佛教的文化不能有排他性」，導師依照佛法而說學尚自由，談無我的修養，談世界性佛教文化，這才是導師根本的原則。

導師提到，菩薩的特色應該遍於各階層，不一定是顯赫領導者，他可以隨自己的能力、智慧、興趣、事業、環境等，發起大悲的精神，只要有利眾生，有利佛教，無法不是入世，無法不是大乘，所以菩薩是人人可學，也不分別在家與出家，這才是真正的大乘菩薩道。導師相信涓滴、洪流或微波、巨浪，終將匯為汪洋法海而莊嚴法界，所以說「盡其在我」。導師讚嘆龍樹菩薩說：「盡其在我、任重道遠」，而且還尊重修學解脫道的人，三乘同入無餘涅槃而自發菩提心。

## 導師思想面對未來時空的考驗

問：談到導師思想如何面對未來時空的問題，我們很想瞭解老師對於推動導師思想的個人體會是什麼？

呂：我們今天談印順導師的思想，先要瞭解到底印順導師思想的內容與其風格是怎樣？導師說「學尚自由，不強人以從己」、「溯本追源於世尊」，大家都是佛弟子，應該要向世尊學習，「我不是一宗一派的徒裔」，導師表示了自己所談的不是一家之言，因為這些在藏經都可以找到出處，所以我們有必要讓大家瞭解導師所談的內容，都是以三藏為憑據的。這是推動導師思想首先必需說明的重點所在。

還有一個重點就是，導師所談的是整體的佛法，他重視的是「共法」，《成佛之道》這本書為什麼廣為佛學院選為教材，因為它裡面所說的，各家各派都是這樣講的，而不是導師自己的創說，五乘共法、三乘共法，是大家共許之處，因為這是最重要的基礎。強調這個「共法」，的確有助於導師思想的推展。

此外，有時候口頭常說「純正的佛法」，有人聽了未必會喜歡，所以要看場合來講，這樣在推動導師思想上，會減少一些阻力。另外，我們這些受學於導師思想的人，在人家批評導師思想的時候，那種情感上維護師長的情緒，要特別注意，如何讓自己不要如《阿含經》所講的「從愛生愛」呢？怎麼樣來表達我們的風度，該如何作適當的回應，若能從理性的層面，依據導師著作的內容來討論，這樣會比較客觀一點。

莊：要推展導師的思想，我覺得導師所認知的史觀，跟一些人的抉擇不同，在這點上的困難度是蠻高的，就比如不同的史觀就會產生如《雜阿含經》或是《中阿含經》才是最早的問題，甚至於有人說世尊時代就已出現了大乘經。這一點是我現在覺得遇到最大的障礙。

呂：這個在導師與太虛大師論辯時也有類似的情形（此指兩人對於「印度佛教史觀」之不同看法）。

莊：印順導師在現代佛教界的名聲很響亮，但是有關他的思想，崇拜他的人不見得都完全同意。

呂：我有一種感覺，現在崇拜他的，有一部分人是因為他活得比廣欽老和尚等台灣諸長老還年長，從一般「世間情深」的角度，似乎代表修行很高，尤其是達到很難突破的百歲。總之，從世俗的佛教來說，導師的德望現在是相對的顛峰。

莊：這幾年真正能接受導師思想的人，意思是能從歷史著手，然後掌握到純正的佛法，並正確的瞭解佛法的核心在哪裡的，真的是很少，而且不容易推動。

呂：現在有一個問題是，許多同情「中國禪宗」的教界人士，他們認為導師因為沒有中國禪的體驗，所以就誤解中國禪。這話怎麼講你都沒有辦法說清楚，其實從歷史去

考證那一個時代有什麼思想這還比較好處理，至於經驗上的內證，超越時空的體驗，是完全沒有辦法用言語說明讓人家接受的，這是最難的。歷史上呈現的情形，是曾經發生過的事實，一般人還能夠相信，但是超越時空的內心的體驗就不全然了（不管它是否與正見相應）。即使偉大的世尊當年也沒有辦法為印度全部宗教界認同，所以我覺得只能「盡其在我」，偉大的龍樹菩薩不也「盡其在我」。太虛大師晚年覺得鬱鬱，請導師摘梅花給他，因為他深切的知道改革運動的結果是失望的，而導師會說「做到那裏，那裏就是完成」，其實他是參透了，尤其他因為有太虛大師失敗經驗做殷鑑，他瞭解不能逆著因緣走，願力大，業力更大。業是代表著真正的緣起，既然說尊重緣起，那願力也就要尊重緣起。導師曾談到妙欽法師為什麼得肝病？就是因為，妙欽法師他有為佛教的滿腔熱誠，但是限於時勢而未能成就，以致心懷鬱鬱。所以導師會長壽，我相信有一部分與他看透因緣、隨順因緣的素養有關。

莊：所以要完全按照導師所講的來做，是很困難的，因為從我們在實務上遇到的情況獲知，確實沒有幾個人可以全面相應這種思想的。

呂：我受導師思想的啟發已有三十年的時間了，從因緣來看，要推動一個思想（尤其是純正的佛法）是很不容易的，因為它還涉及人性既得利益的部分，要找相應的更難，加上在家人跟出家人在引導上還是存有一定的差異性。因緣真的很偉大，個人的力量其實是蠻小的，所以我很相應於「盡其在我」，我覺得導師的思想真的是非常的卓越，就我來說是非常的契合，也很讚嘆。

莊：自己覺得能力越來越差，越來越小，越沒有能力。

呂：法師們可以比較有好的發揮，我曾經說過，法師們不見得一定要有很高的才氣，只要有誠心、毅力，在不失佛法正見之前提下自然可以攝受一定的信眾，這一點是在家人所不如的。

問：由於時間的關係，今天的訪談至此結束，謝謝兩位老師。

# 堅毅若松梅 · 慈和似春風

◎釋海弘（第八屆）

如果給我們百年的光陰，你想怎樣擘畫您的人生？人間百年看似悠悠漫漫…回眸探看卻宛然白駒過隙般匆匆倏瞬！其實，人生的際遇在無常法則中本不可預期，祇能在既有的因緣下開創因緣，並隨順因緣。睿智而成其大事者，善觀緣起，體解得緣起法在世俗流替中的無我性。因此，言於外未必宏大深遠，然其心志必也弘毅如山！

當代的教界耆德印順導師，曾於其著

作《說一切有部為主的論書與論師之研究》序文中說到：「世間，有限的一生，本就是不了了之的。本著精衛啣石的精神，做到那裏，那裏就是完成，又何必瞻前顧後呢！佛法，佛法的研究、復興，原不是一人的事，一天的事。」這樣的序文雖不鏗鏘有力，卻是平易而可親。沒有誓為中流砥柱的英雄式自滿（佛法的研究、復興，原不是一人的事），收攝了自我的鋒芒，廣邀有志者齊為佛法的復興而努力，如此無私、無畏的襟懷，為大眾留下了為法獻身的不朽典範！





佛法的興衰與否，癥結源於佛法教育的落實與普及，而教育之重心，不在於宣揚教義與死記名相。教育的根本應是啟迪思想，惟有思想的深化與活化，方有辨識真偽與摧邪顯正的道力！然而思想的萎靡僵化、混濫亂真，最是剛強冥頑而難以調疏。這舊垢新塵、陳疴新疾，祇能「本著精衛啣石的精神，做到那裏，那裏就是完成，又何必瞻前顧後呢！佛教，佛法的研究、復興，原不是一人的事，一天的事。」

而今這位自喻為精衛，冰雪大地撒種的愚癡漢，（《華雨集》第五冊，頁104）已是百齡嵩壽，其一生有鑑於「虛大師所提倡的改革運動不易成功，現實佛教界的問題，根本是思想問題，不同於虛大師那樣，提出教理革命，卻願意多多理解教理，對佛教思想起一點澄清作用。」（《華雨集》第五冊，頁104）終生筆耕不輟著作等身，堪稱當代教界思想的啟蒙者，如今印順導師的著作在教界漸漸的被弘揚、研究、討論，儼然是教界的一門顯學，「人間佛教」幾為台灣佛教界的普世價值。

我們感念印公導師為法增明的悲心宏願，也銘篆三寶的慈光護祐，讓導師孱弱

的身軀得以住世百年，廣利有情。自導師二十五歲出家以來，迄今已有七十餘載的歲月，春花、秋月、夏風、冬陽四季的更迭，讓滿腔熱血的僧青年，蛻變為年高德邵的教界泰斗。如今雖韶華飛逝，其思想卻持續在黯甚中發亮增明，這股力量勢必突破時空的窒礙，點亮著正信四眾心中的正法明燈，猶如清水珠一般，為浩瀚教海起著澄清淨明的作用。

綜觀導師一生的行持，其人格特質足為後學效法之處，指不勝屈。今將其統合為：「堅毅」與「慈和」。導師是位僅懷胎七月即早產的孩子，故一生病弱不堪，又生於窮鄉僻壤與顛沛流離的亂世，因此不曾受到完備的養成教育，但憑藉著其「堅毅」的性格與夙世的善根，克服萬難，苦學有成。曾為佛法的被曲解混淆，不卑不亢地敢與學界大家如：胡適之、熊十力等人作理性之爭，這沒有大氣魄、大氣度與深厚的學術功底是萬難從事的，在導師為法為教的兩萬七千多個日子裏，這不過是巨幅篇章中的兩則插曲。

導師在（《平凡的一生》，頁3）中如此自述：「對佛法的真義來說，我不是順應的，是自發的去尋求、去了解、去發現、去貫通，化為自己不可分的一部分。我

在這方面的主動性，也許比那些權力喧赫者的努力，並不遜色。但我這裏，沒有權力的爭奪，沒有貪染，也沒有瞋恨，而有的只是法喜無量。」在浩如煙海的三藏教典；南、北、藏互別的傳譯中，光是順應是不夠的，導師於《攝大乘論講記》自序中提及：「非精嚴不足以圓融。」惟有從尋求中去了解，繼而發見，終而貫通，如此鏗而不捨的精神，方能將佛法的真義，化為自己不可分的部分。

從導師對教理鑽研的廣度與深度來看，足可印證導師所言不虛。（對佛法的探求，比起那些權力喧赫者的努力毫不遜色。）對導師而言：研習教理不是用來消遣調劑身心的，而是傾生命之力救亡圖存的燃眉之急！因此，他老人家自喻為精衛，冰雪大地撒種的愚癡漢，大智若愚地默默墾荒，辛勤耕耘。這真切的發心中最難能可貴的是：「沒有貪染，也沒有瞋恨，而有的只是法喜無量。」導師為法忘軀，展現出無比「堅毅」的人格特質，無疑是護法衛教的千古佳話。

導師「慈和」的性格，比起其「堅毅」的性格也毫不遜色。從其謙沖自牧的自白中，慈和不與人爭的性情，使人如沐春風。如〈我懷念大師〉一文中說到：

「大師的事業，我無力主持；大師的遺物，我無力保存；大師的舍利，我無法供養。在大師門下，我是那樣後起，那樣的障重福薄，那樣的執拗。我不是上首迦葉，不是多聞阿難，更不是代師分化一方的舍利、目連。我只是，但求依附學團，潛心於佛法的孤獨者！只是辜負大師深恩，煩勞大師而不曾給予助力者！」（《華雨香雲》，頁307）

然而虛大師對導師的器重、寄重與寄予厚望，可從大師幾次耳提面命地意欲導師去武院指導三論的研究，甚至自掏二十塊錢作為旅費可見一斑。（《華雨香雲》，頁18~20）大師病重臨危之際，囑咐導師：「回來時，折幾枝梅花來吧！」虛大師往生時導師以梅花奉為最後供養。導師更被虛大師的弟子推為《太虛大師全書》的主編。（《華雨香雲》，頁34~35）從這幾則軼事中，師生的情誼已不言自明。虛大師的學生裏人才薈集，導師受請主編《太虛大師全書》，足見導師在虛大師門下，猶如眾星拱月般的被景仰與愛戴。然而從導師的自述中，自己卻只是個辜負師恩，煩勞大師而不曾給予助力者！

在同儕的學友中，導師總是「以法會友」，沒有絲毫孤傲的餘習。如在漢藏教

理院其間，與法尊法師對論法義，時有異議而爭論不下，最後總以「夜深了，睡吧！」而結束。法尊法師留學於西藏，其思想已經西藏佛教化了，但在辯詰過程中，從不曾引起彼此不愉悅的情緒，反被老人家視為出家以來，修學的殊勝因緣！

（《華雨集》第五冊，頁12；《華雨香雲》，頁23～24）導師在著作中對於秘密乘，多有評論之處，也曾寫成專文〈修定——修心與唯心·秘密乘〉，有人以為；導師對秘密乘是持全盤否定的態度，筆者以為如此見解，恐非導師本意。誠如《印度之佛教》自序中說：「立本於根本佛教之淳樸，宏傳中期佛教（指「初期大乘」）之行解（天化之機應慎），攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟！」如完全的否定秘密乘，又怎會視法尊法師為虛大師以外，給予佛法啟發受益之最大者？（《華雨香雲》，頁24）

對於弟子與學生，導師也從未以師長的威權來授課，導師是絕對的尊重自由的學風，包容異己的言論。曾提出：「予學尚自由，不強人以從己。」（《教制教典與教學》，頁221）對於自己授課的內容，曾做了如此說明：「我的講解，從不

會拈出一字一句，發揮自己的高見，也沒有融會貫通。雖然所說的未必正確，但只希望闡明經論的本義。」（《華雨集》第五冊，頁14）由此文可見：導師從不以其見解，要求學生奉為準繩圭臬，只是縝密地依於經論的原意加以闡述發明，不發揮自己高見，又說沒有融通；所說未必正確。導師治學嚴謹的態度，完全來自於對法的虔敬心與謙遜慈和的性格，足為我們探求佛法之借鑑。

對導師的崇仰，我們宜將過勝的情感投射，導向於求法的赤誠。導師的成就，非僅止於學術上的，而是「僧格」澄明淨澈的通體圓成，導師以其「堅毅」的性格，克服萬難、深入教海，通達無礙開智慧眼。其「慈和」的性格，正是濟利有情之福德門的具體展現。這正如導師於「福嚴精舍」大雄寶殿所撰的對聯：「福德與智慧齊修庶乎中道；嚴明共慈悲相應可謂真乘。」導師以佛法研究佛法，繼而以佛法自利利人。觀其一生仿若堅毅的松梅，歷經一番寒徹骨，春風拂來滿園生香！



# 《大智度論》講義選粹

當《福嚴會訊》第五期出版後，有校友向編輯組透露，看到封底裡的「福嚴網站」介紹，有一種望穿秋水的無奈，因為他們沒有電腦…。基於這份真誠，編輯組與院長進行討論後，決定自第六期起，將掛在「福嚴網站」上的授課講義，用選粹的方式陸續介紹，與大家分享。不過，講義的份量太多太大，不可能全文摘錄，只能概略簡介，倘若有興趣者欲深入相關經論，則必須透過整部論的研讀，才能體會其中的深奧義。

現已掛在網站上的講義，種類很多，這期先以厚觀院長的《大智度論》作為先鋒。在福嚴教學的歷史上，厚觀院長開講的《大智度論》已非首次，早期院長留學日本東京大學時，亦曾安排於寒暑假期間回院跟同學研討《大智度論》，並以「六度」等主題作雙向的研討。不過，由於百卷的份量太大，所以無法作更深細或整部論的研讀。然而時至今日，因緣成熟，院長即採取地毯式的導讀模式，希望與同學共同把百卷的《大智度論》作一整理和研討。

所謂因緣成熟，主要是導師的《大智度論筆記》在去年四月導師百歲嵩壽時成功完成數位化，凡熟悉導師著作的人都知道，導師精通三藏，尤其對《大智度論》用功最勤。我們如要深入龍樹菩薩的思想，若能善用導師的《大智度論筆記》，豈不是更加如虎添翼嗎？因此，學院計劃以兩年的時間，希望將百卷《大智度論》分段、標點、並加科判、腳注，以方便大家研讀。

此番《大智度論》的講義編輯，前三十四卷（也就是〈初品〉）參考比利時Lamotte教授的譯注（郭忠生老師翻譯），以及師生們查到的資料來做註解。立科判與分段落，主要參考導師的《大智度論筆記》。而新式標點，則借重導師的《大智度論》標點本。另，有關論中常出現的「如前說」等，亦借助厚觀院長與郭忠生老師編輯的《大智度論相互索引》（《正觀雜誌》第六期）作加註補充。版本校勘參考《金藏》、《高麗藏》等，字詞問題則查證《漢語大詞典》及《漢語大字典》等。現代參考資料尚有導師的相關著作、日本的《大智度論類聚標目》等，均為此次研討的豐富資料。

這期所選用的講義，為《大智度論》卷20的「大乘的四無量心」，茲將講義摘錄如下，並求正於方家。

# 《大智度論》卷20「大乘的四無量心」

大正25，209a~210c

## 大乘的四無量心

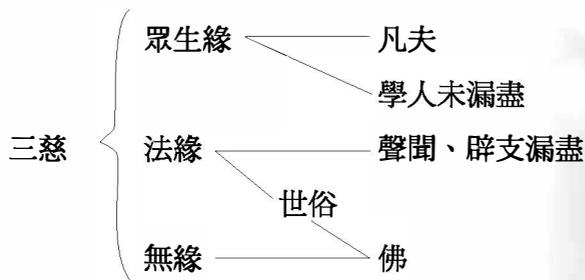
◎總標：諸法實相即眾生相，取眾生相遠離實相（導師《大智度論筆記》[C023]，p.224）

取眾生相故有漏，取相已入諸法實相故無漏。

## ◎隨釋

1、三種慈（導師《大智度論筆記》[F001]，p.325）

（導師《大智度論筆記》[A018]，p.33；[A032]，p.60）



以是故，《無盡意菩薩問》中<sup>①</sup>，說慈有三種：<sup>②</sup>

一者、眾生緣；

二者、法緣；

三者、無緣。<sup>③</sup>

## （1）眾生緣慈

問曰：是四無量心云何行？

答曰：

A 佛說四無量經（導師《大智度論筆記》[I014]，p.431）

如佛處處經中說：「有比丘以<sup>(A)</sup>慈相應心，<sup>(B)</sup>無恚無恨，<sup>(C)</sup>無怨無惱，

(D) 廣大無量，(E) 善修。慈心得解遍滿東方世界眾生，慈心得解遍滿南、西、北方、四維、上下、十方世界眾生。以悲、喜、捨相應心，亦如是。」<sup>④</sup>

① (Lamotte,p.1245,n.1)：《無盡意菩薩問(經)》(Akṣayamatibodhisattvapariṣcchā)在《大智度論》卷20(大正25,211c24)還會再提及。此經在Mahāvvyut.列為No.1400,它是漢譯《大寶積經》(Ratnakūṭa)之第45會,西藏譯《大寶積經》之第44會：

(1)《無盡意菩薩會》，大正11,648a-650a,菩提流支在西元693-727間譯出。

(2)《Blo-gros-mi-zad-par zus pa》,OKC,No.760(44),係Sūrendrabodhi及Ye-śes-sde譯出並校正。但是,《大智度論》此處所引之經文出自Akṣayamatibodhisattvapariṣcchā,或簡稱Akṣayamatinirdeśasūtra,本經現有二種漢譯本及一本西藏譯本傳世：

(1)《阿差末菩薩經》，西元265-313年間,竺法護譯出。

(2)《無盡意菩薩品》，西元414-421年間,曇無讖譯出。後被收入《大集經》(Mahāsaṃnipāta),第12會(卷27-30),大正13,184a-213b。

(3)《Blo-gros-mi-zad-pas bstan-pa》,OKC, No. 842,譯者不詳。

本經以《Akṣayamatisūtra》之名,而為Śikṣāsamuccaya(梵本《學處集要》)所引用,見該論p.11,21,33,34,117,119,158,167,183,190,212,233,236,271,278,285,287,316;又Pañjikā(梵本《入菩提行論細疏》),p.81,86,118,173,522,527也引述本經;而《大智度論》卷53(大正25,442a2)也引用本經,並稱《阿差末經》。另外在Pañjikā(梵本《入菩提行論細疏》),p.20及Mahāvvyut.,No.1344,則稱本經為《Akṣayamatinirdeśasūtra》。

② 《大智度論》卷50,大正25,417b:「一切眾生中具足慈悲智者:悲有三種:眾生緣、法緣、無緣。此中說無緣大悲名具足,所謂法性空乃至實相亦空,是名無緣大悲。菩薩深入實相,然後悲念眾生。譬如人有一子,得好寶物則深心愛念欲以與之。」

③ (Lamotte,p.1245,n.2)：《阿差末菩薩經》卷4,大正13,599a13-17;《無盡意菩薩品》，大正13,200a15-18。本段經文之梵文原文,見Śikṣāsamuccaya,p.212:〔郭忠生譯按〕:「在《阿差末經》中,這種慈有三種:菩薩以眾生為所緣客體之『慈』,菩薩以之而生菩提心;行持諸法,菩薩以『法』為所緣客體之『慈』;信持諸法不生,菩薩無所緣之『慈』。」

④ (Lamotte,p.1246,n.1)：《大智度論》此處所指出之原始佛典經文,就如同Kośa,VIII,p.199(《俱舍論》卷29,大正29,150c)以及《清淨道論》,p.255一樣,《大智度論》要確立所謂之無量心,不僅是含攝十方,而且兼及十方之眾生。它強調菩薩此一「行為」性質上是一種主觀意願,因為無量(心)是一種勝解(adhimucya),而相反於行者所見之苦、樂、喜之眾生:關於此問題,參看Kośa,IV,p.245(《俱舍論》卷18,大正29,97a28);Kośa,VIII,p.198-199(《俱舍論》卷29,大正29,150c)。

B釋義

(A) 慈相應心者，慈名心數法，能除心中憤濁，所謂瞋恨慳貪等煩惱。譬如淨水珠著濁水中，水即清。

(B) 無恚恨者，於眾生中，若有因緣，若無因緣而瞋，若欲惡口罵詈，殺害劫奪，是名瞋；待時節，得處所，有勢力，當加害，是名恨。以慈除此二事故，名無瞋恨。⑤

(C) 無怨無惱，恨即是怨，初嫌為恨，恨久成怨，身口業加害，是名惱。復次，初生瞋結名為瞋；瞋增長籌量，持著心中未決了，是名恨，亦名怨；若心已定，無所畏忌，是名惱。⑥

※以慈心力除捨，離此三事，是名無瞋無恨，無怨無惱。此無瞋無恨，無怨無惱，佛以是讚歎慈心。⑦一切眾生皆畏於苦，貪著於樂；瞋為苦因緣，慈是樂因緣。眾生聞是慈三昧，能除苦、能與樂故，一心懃精進，行是三昧。以是故，無瞋無恨，無怨無惱。

(D) 廣、大、無量者⑧，一大心分別有三名：⑨

【1】廣名—(209b)方，大名高遠，無量名下方及九方。

【2】復次，下名廣，中名大，上名無量。

【3】復次，緣四方眾生心是名廣，緣四維眾生心是名大，緣上下方眾生心是名無量。

【4】復次，破⑩瞋恨心是名廣，破怨心是名大，破惱心是名無量。

◎復次，一切煩惱心，小人所行，生小事故名為小；復小於此，故名瞋恨、怨、惱。破是小中之小，是名廣大無量。所以者何？大因緣常能破小事故。

【5】廣心者，畏罪畏墮地獄故，除心中惡法。大心者，信樂福德果報，故除惡心。無量心者，為欲得涅槃故，除惡心。

【6】復次，行者持戒清淨故，是心廣；禪定具足故，是心大；智慧成就故，是心無量。

【7】以是慈心，念得道聖人，是名無量心。用無量法分別聖人故；念諸天及人尊貴處，故名為大心；念諸餘下賤眾生及三惡道，是名廣心。

【8】於所愛眾生中，以慈念廣於念已故，名為廣心；以慈念中人，是名大心；以慈念怨憎，其功德多故，名無量心。⑩

- 
- ⑤ (Lamotte,p.1247,n.1)：依據《清淨道論》,p.256之說法，此心是無恚，因為它已斷瞋怨。
- ⑥ (Lamotte,p.1247,n.2)：相反的，依《清淨道論》,p.256所述，此心是無瞋，因為它已斷愛。所以此一說法是指「無苦」。
- ⑦ (Lamotte,p.1247,n.3)：特別是在《慈經》(Mettasutta)，見 Suttanipāta (《經集》),p.26,v.149-151。佛陀在此經說：〔郭忠生譯按〕：「就如同母親之在其一生，保護其子，其獨生之子；而對一切眾生胸懷無量情誼。…所以他以無量之慈，無量之情誼、上、下、中央(水平)，無障礙、無瞋怨而胸懷整個世間。…行、住、坐、臥，只要他清醒，就是活在這種情懷之中，因為我們可以說，那就是梵天的住處。」
- ⑧ (Lamotte,p.1248,n.4)：《清淨道論》,p.256:〔郭忠生譯按〕：所謂的「廣」，此處應該解為是指其含攝的廣度；同樣的，「大」是關於它所能及於之地(從欲界至色界(含))；「無量」是指他精嫻，而且因為它是以無量眾生為所緣客體。
- ⑨ 導師認為：「廣、大、無量(九說)」。(導師《大智度論筆記》[J030]，p.518)
- ⑩ (Lamotte,p.1249,n.1)：事實上，慈並不能破(斷除)這些煩惱，而僅能遠離或動搖它們。
- ⑪ (Lamotte,p.1249,n.2)：修習「慈」應漸次以同樣的慈心含攝一切眾生，包括所愛者，不愛不憎者，以及所憎之人。這即是所謂之「破除界限」。cf.《清淨道論》,p.246:〔郭忠生譯按〕：「若比丘要破除障礙，即應對於極為親近之同伴修習慈，接著是將沒有任何關係之人當作好像是極為親近之朋友，持著又把敵對之人當作如同沒有任何關係之人。而比丘每次在如此修習之時，應在對下一個如此修習之前使其心柔軟。」關於初發心學者應該如何修習慈，另見《大毘婆沙論》卷82，大正27，421c15-22；Kośa,VIII,p.201-202(《俱舍論》卷29，大正29，150c28以下)。

【9】復次，為狹緣心，故名為廬；為小緣心，故名為大；為有量心，故名為無量。

※如是等，分別義。

(E) 善修者，是慈心牢固；初得慈心，不名為修。非但愛念眾生中，非但好眾生中，非但益己眾生中，非但一方眾生中，名為善修。

#### C 小結

久行得深愛樂，愛憎及中三種眾生，正等無異。十方五道眾生中，以一慈心視之，如父如母，如兄弟、姊妹、子姪、知識，常求好事，欲令得利益安隱。如是心遍滿十方眾生中，<sup>⑩</sup>如是慈心，名眾生緣：多在凡夫人行處，或有學人未漏盡者行。

#### (2) 法緣慈

法緣者，諸漏(209c)盡阿羅漢、辟支佛、諸佛。

⑩ (Lamotte, p.1250, n.1) : 《大智度論》在下文(卷40, 大正25, 350b25-28; 卷53, 442a2-3), 將會再度提及三種慈悲。此是大乘經論所常見之問題, 特別是《大智度論》卷20(大正25, 209a)所引之Akṣayamatīśūtra。以下是提及三種慈之其他大乘經論: 《(大乘)涅槃經》(T374, 卷15, 大正12, 452c; T375, 卷14, 大正12, 694c): 「復次, 善男子! 復有梵行, 謂慈、悲、喜、捨。迦葉菩薩白佛言: 世尊! 若多修慈能斷瞋恚、修悲心亦能斷瞋恚, 云何而言四無量心? 推義而言, 則應有三。世尊! 慈有三種: 一緣眾生; 二緣於法; 三則無緣。悲、喜、捨心亦復如是。若從是義, 唯應有三, 不應有四(無量心)。眾生緣者, 緣於五陰, 願與其樂, 是名眾生緣。法緣者, 緣眾生所須之物而施與之, 是名法緣。無緣者, 緣於如來, 是名無緣。慈者多緣貧窮眾生; 如來大師永離貧窮受第一樂。若緣眾生, 則不緣佛法亦如是, 以是義故, 緣如來者名曰無緣。世尊! 慈之所緣一切眾生, 如緣父母、妻子、親屬, 以是義故, 名曰眾生緣。法緣者, 不見父母妻子、親屬, 見一切法皆從緣生, 是名法緣。無緣者, 不住法相及眾生相是名無緣。悲、喜、捨心亦復如是, 是故應三, 不應有四。」《佛地經論》卷5, 大正26, 314b8-13: 「慈有三種: 一有情緣; 二者法緣; 三者無緣。初發心位諸菩薩等, 多分修習有情緣慈, 多是有漏, 以世俗有為境界故。修正行位諸菩薩等, 多分修習法緣之慈, 亦多有漏, 大乘教法為境界故。得無生法忍, 諸菩薩等, 多分修習無緣之慈, 雖有所緣, 緣法界故, 譬如眼等異熟諸法, 無有分別, 不作加行, 任運轉故, 說名無緣平等性智相應大慈。或有義者: 唯緣法界, 所緣分別永無有故, 不緣有情及諸法故, 名無緣慈。」

是諸聖人破吾我相<sup>⑬</sup>，滅一異相故，但觀從因緣相續生。諸欲以慈念眾生時，從和合因緣相續生，但空五眾即是眾生，念是五眾。以慈念眾生不知是法空，而常一心欲得樂。聖人愍之，令隨意得樂；為世俗法故，名為法緣。

### (3) 無緣慈

無緣者，是慈但諸佛有。何以故？

諸佛心不住有為無為性中，不依止過去世，未來、現在世，知諸緣不實，顛倒虛誑故，心無所緣。佛以眾生不知是諸法實相，往來五道，心著諸法，分別取捨；以是諸法實相智慧，令眾生得之，是名無緣。<sup>⑭</sup>

#### ※結成三種慈

譬如給賜貧人，或與財物，或與金銀寶物，或與如意真珠。眾生緣、法緣、

Sūtrālamkāra (梵本《大乘莊嚴經論》), p.121 同樣也提到三種無量，而其所謂之無緣之慈是以如如 (tathatā)，這是因為它沒有憶想分別，所以是無緣。

Bodh.bhūmi, p.241-242 (《瑜伽師地論》卷44, 大正30, 535c7-18)：「約略言之，菩薩以三種方式修習四無量：眾生緣、法緣、無緣。菩薩將眾生分為三類，對於這些苦樂、不苦不樂而欲求安樂之眾生，胸懷慈心，決意為他們求取安樂；以此慈心含攝十方，對眾生而住於『勝解』(cf: Kośa, VIII, p.199; 《俱舍論》卷29, 大正29, 150c)，此即是以眾生為所緣之菩薩之慈。其次，菩薩僅有『法想』，而修此慈，心生意念：此一眾生之假名不過只是『法』而已，此即是以法為所緣之菩薩之慈。最後，菩薩不再有法之分別而修此慈，此即是菩薩之無緣慈。應當知道，悲、喜、捨也是與慈一樣有三種：眾生緣、法緣、無緣。」

此處應加說明者，上面所引之經論都是以其本身之基本哲學立場而採行三種慈之理論。所以《(大乘)涅槃經》是承認一切眾生本具佛性，即以「如來」作為其「無緣」之緣。而《佛地經論》，Sūtrālamkāra (梵本《大乘莊嚴經論》) 及 Bodh.bhūmi 是唯識宗觀念論學派之論典，其「無緣」之緣就是法界、如如，亦即識之主體與客體合一之心，更進一步的說，就是沒有主客分別之心。

《大智度論》代表著純粹之中觀思想，顯然不可能贊同一元論佛教或觀念論佛教之結論。《大智度論》之「無緣」之緣是「諸法實相」，換句話說，就是單純的「空」，《大智度論》此處之解釋即是如此。

⑬ (Lamotte, p.1253, n.1)：「相」應作「想」。

⑭ 佛所行處：佛心不住有為無為中，不依止三世，知所緣虛誑，故無緣。(導師《大智度論筆記》[D029]，p.279)

無緣，亦復如是。⑤是為略說慈心義。

## 2、悲心

悲心義亦如是：以憐愍心，遍觀十方眾生苦，作是念：眾生可愍，莫令受是種種苦，無瞋、無恨、無怨、無惱心，乃至十方亦如是。

【因論生論】眾生苦樂異，慈悲無量不成疑（導師《大智度論筆記》[D019]，p.263）

問曰：有三種眾生：有受樂，如諸天及人中少分；有受苦，如三惡道及人中少分；有受不苦不樂，五道中少分。云何行慈者，觀一切眾生皆受樂？行悲者，觀一切眾生皆受苦？

答曰：◎行者欲學是慈無量心時，先作願：「願諸眾生受種種樂。」⑥取受樂人相，攝心入禪，是相漸漸增廣，即見眾生皆受樂。譬如鑽火，先以軟草、乾牛屎，火勢轉大，能燒大濕木。⑦慈三昧亦如是，初生慈願時，唯及諸親族知識；慈心轉廣，怨親同等，皆見得樂，是慈禪定增長成就故。

◎悲、喜、捨心亦如是。

## 3、捨心

問曰：悲心中取受苦人相，喜心中取受喜人相，捨心中取何等(210a)相？

答曰：取受不苦不樂人相，行者以是心漸漸增廣，盡見一切受不苦不樂。⑧

問曰：是三種心中，應有福德，是捨心於眾生不苦不樂，有何等饒益？

答曰：行捨心何用：不苦不樂安隱故；離貪憂故（導師《大智度論筆記》[F001]，p.325）

行者作是念：「一切眾生離樂時得苦，苦時即是苦，得不苦不樂則安隱」⑨，以是饒益。行者行慈、喜心，或時貪著心生；行悲心⑩，或

時憂愁心生；以是貪憂故心亂，入是捨心，除此貪憂，貪憂除故名爲捨心。

#### 4、喜心

問曰：悲心、捨心，可知有別，慈心令眾生樂，喜心令眾生喜，樂與喜有何等異？

答曰：

(1) 喜樂之別(導師《大智度論筆記》[D001]，p.239)

◎<sup>[1]</sup>身樂名樂，心樂名喜；<sup>[2]</sup>五識相應樂名樂<sup>②</sup>，意識相應樂名喜；<sup>[3]</sup>五塵<sup>②</sup>中生樂名樂，法塵中生樂名喜；<sup>[4]</sup>先求樂，願令眾生得，從樂因令眾生得喜。如人憐愍貧人，先施寶物是名樂；後教令賣買得受五欲樂，是名喜。

◎復次，<sup>[5]</sup>欲界樂願令眾生得，是名樂；色界樂願令眾生得，是名喜。

◎復次，<sup>[6]</sup>欲界中五識相應樂，初禪中三識相應樂，三禪中一切樂

⑮ (Lamotte,p.1254,n.1)：三種慈被譬喻如給予財物、寶物以及如意真珠。

⑯ (Lamotte,p.1254,n.2)：此處應再說明，無量心之修習乃是在於形成純精神式之願望並將之延伸以至無限：cf.Abhidharmadīpa《阿毘達磨燈論》，p.428。另見Kośa,VIII,p.198(《俱舍論》卷29，大正29，150c)。

⑰ (Lamotte,p.1255,n.1)：cf.Majjhima,I,p.240：〔郭忠生譯按〕「一個人如以木棒摩擦生火以引燃一堆濕潤、有水浸透的木材，他能生火而發出熱量嗎？」

⑱ 慈取受樂人相，悲取受苦人相，喜取受喜人相，捨取不苦不樂人相。(導師《大智度論筆記》[F001]，p.325)

⑲ (Lamotte,p.1255,n.1)：此是修習捨之利益，但不是以之為其客體。

⑳ 心+ (得苦時即是苦，得不苦不樂則安隱，以是饒益行者。行慈喜心，或時貪著心生；行悲心，或時) 三十五字【石】(大正25，210d,n.2)

㉑ (Lamotte,p.1256,n.1)：眼、耳、鼻、舌及身識。

㉒ (Lamotte,p.1256,n.2)：色、聲、香、味、觸。

②，是名樂；欲界及初禪意識相應樂，二禪中一切樂，是名喜；<sup>[7]</sup> 麤樂名樂，細樂名喜；<sup>[8]</sup> 因時名樂，果時名喜；<sup>[9]</sup> 初得樂時是名樂，歡心內發，樂相外現，歌舞踊躍，是名喜。譬如初服藥時，是名樂，藥發遍身時，是名喜②。

(2) 喜樂別說之理 (導師《大智度論筆記》[F001]，p.325)

問曰：若爾者，何以不和合二心作一無量，而分別為二法？

答曰：行者初心未攝，未能深愛眾生故，但與樂；攝心深愛眾生，故與喜。以是故，先樂而後喜。

(3) 喜、樂之次第

問曰：若爾者，何以不慈、喜次第？

答曰：行慈心時，愛眾生如兒子，願與樂。出慈三昧故，見眾生受種種苦，發深愛(210b)心憐愍眾生，令得深樂。⑤ 譬如父母雖常愛子，若得病急，是時愛心轉重。菩薩亦如是，入悲心觀眾生苦，憐愍心生，便與深樂，以是故悲心在中。

5、行捨心之理由

問曰：若如是深愛眾生，復何以行捨心？

答曰：

(1) 此但憶想，未有實事 (導師《大智度論筆記》[F001]，p.325)

行者如是觀，常不捨眾生，但念捨是三種心。何以故？妨廢餘法故。

⑥ 亦以是慈心欲令眾生樂，而不能令得樂；悲心欲令眾生離苦，亦不能令得離苦；行喜心時，亦不能令眾生得大喜。此但憶想，未有實事，欲令眾生得實事，當發心作佛，行六波羅蜜具足佛法，令眾生得是實樂。

以是故，捨是三心，入是捨心。⑳

(2) 捨心捨眾生為易 (導師《大智度論筆記》[F001]，p.326)

復次，如慈、悲、喜心愛深故捨眾生難，入是捨心故易得出離。

6、辨慈悲喜三心無有實事的理由

問曰：菩薩行六波羅蜜，乃至成佛，亦不能令一切眾生離苦得樂，何以故但言是三心憶想心生無有實事？

答曰：

(1) 菩薩發大誓願得大福德果報饒益眾生

◎是菩薩作佛時，雖不能令一切眾生得樂，但菩薩發大誓願，從是大願，得大福德果報，得大報故，能大饒益。㉑

(導師《大智度論筆記》[F007]，p.332)

行四無量心之別	凡夫、聲聞行	——	自調自利，空念眾生	
		菩薩行	——	自教教他
	佛行			

㉑ (Lamotte,p.1257,n.1)：關於欲界及前三禪之樂之性質，見Kośa,VIII,p.150-151 (《俱舍論》卷28，大正29，147a)。

㉒ 導師說「喜樂何別，十說」(導師《大智度論筆記》[F001]，p.325)，但依第一項的內容，有兩個「譬如」，似僅有九說？

㉓ (Lamotte,p.1258,n.1)：從心理上來說，喜是在悲之後：此處應予說明者，眾生在祈求喜樂之前都是感受苦的。

㉔ (Lamotte,p.1258,n.2)：修習捨，行者可以遠離對於眾生之愛憎，見《大智度論》卷20 (大正25，208c)。

㉕ (Lamotte,p.1258,n.3)：捨心是成佛所不可或缺之要件。

◎凡夫、聲聞行是四無量，為自調自利故，亦但空念眾生。<sup>28</sup>

◎諸菩薩行是慈心，欲令眾生離苦得樂，從此慈心因緣，亦自作福德，亦教他作福德，受果報時，或作轉輪聖王，多所饒益；菩薩或時出家行禪，引導眾生，教令行禪，得生清淨界，受無量心樂。

◎若作佛時，共無量阿僧祇眾生，入無餘涅槃；比於空心願益，是為大利！乃至舍利餘法，多所饒益。

(2) 一佛不度一切生(導師《大智度論筆記》[C021]，p.222)

復次，若一佛盡度一切眾生，餘佛則無所復度，是則無未來佛，為斷佛種，有如是等過。以是故，一佛不(210c)度一切眾生。<sup>29</sup>

(3) 無生云何可度(導師《大智度論筆記》[C026]，p.229)

復次，是眾生性，從癡而有，非實定法，三世十方諸佛，求眾生實不可得，云何盡度一切？

(以下略)

<sup>28</sup> 《大智度論》卷61(大正25, 487c-488a)說：「共一切眾生者，是福德不可得與一切眾生，而果報可與。菩薩既得福德果報，衣服、飲食等世間樂具，以利益眾生。菩薩以福德清淨，(所有)身口，人所信受；為眾生說法，令得十善，……末後成佛。……是果報可與一切眾生，以果中說因，故言福德與眾生共。若福德可以與人者，諸佛從初發心所集福德，盡可與人！」；另參見印順導師《華雨集》第二冊，p.159-p.160。

<sup>29</sup> (Lamotte,p.1259,n.1)：就此而言，眾生不能因聲聞之四無量而得到任何利益，因為聲聞所形成之無量心僅在自利。

<sup>30</sup> (Lamotte,p.1260,n.1)：依原始佛典之說法(Majjhima,III,p.65; Aṅguttara,I,p.28; 《中阿含經》卷47(心品,《多界經》,第181經),大正1,723a-c),在同一世間內,不能同時有二位佛陀存在。小乘學者即是根據此一經典否認諸佛同時併存。相反的,大乘學者卻認為十方遍滿無量世界,而有無量佛同時在救度眾生。《大智度論》就是採此前面已經有所說明之見解:是否有多位佛陀之問題(《大智度論》卷9,大正25,125a17-c23);何以有「十方佛」(《大智度論》卷9,大正25,125c23-126b14);雖有許多救度者,但能得度者並不算多(《大智度論》卷9,大正25,126b15-127a18)。

上述《大智度論》之見解顯然僅是一種「假定」的立場,而與世俗相應。《大智度論》之後即一再說明「救度」僅是一種世俗法之概念,從人法二空之立場而言,無人得度,無人救度。

# 福嚴佛學院94學年度插班考簡章

- 辦學宗旨** 本院為印順導師創建，目標在於造就僧才、住持佛法、續佛慧命、淨化人心。
- 特色** 一、秉持印順法師「淨治身心、弘揚正法、利濟有情」的訓示，致力於佛教人才之培育。  
二、除經律論佛典導讀之外，亦開設多門印順法師著作，如《妙雲集》、《印度佛教思想史》等研討課程。  
三、學風自由，不限行門，並於每學期舉辦戶外參學，以增廣見聞。  
四、本院為純男眾之學團，環境幽靜，適宜修學。
- 插班年級** 大學部二年級(採學分制，之前在佛學院修過之課程得依本學院學分抵免辦法抵免學分)。
- 報考資格** 高中以上或具同等學歷，年齡十八歲以上，身心健全，品行端正之出家比丘、沙彌或正信三寶弟子(男眾)。
- 報名日期** 自九十四年三月十日起至六月二日止。
- 繳交證件** (1)報名表 (2)學歷證件影本一份 (3)身分證(護照)影本一份(4)自傳(八百字以上，內容須含學佛經歷、報考佛學院動機等，請用600字稿紙或A4紙電腦打字)。
- 報名方式** 一律以掛號郵件寄至「福嚴佛學院教務處招生組」。  
300台灣新竹市明湖路365巷3號。  
3, LANE 365, MING HU ROAD, HSINCHU, TAIWAN 300, R.O.C.  
電話：03-5201240 傳真：03-5205041  
網址：http://www.fuyan.org.tw/ 電郵信箱：fuyan@mail.fuyan.org.tw
- 考試日期** 民國94年6月12日(週日)
- 考試地點** 福嚴佛學院
- 考試科目** 筆試：佛學概論，國文。  
口試：口試不合格者，概不錄取。(經審查合格者，考後次日個別通知)
- 在學待遇** 學雜費全免，提供膳宿、衣被、教科書、講義、日常用品，就醫另有醫療補助費。另有隱名氏護持金及各項獎助金供學生申請。
- 參考書目** 《成佛之道》、《學佛三要》、《佛法概論》(印順導師著，正聞出版社)  
※參考書籍請自行向出版社洽詢—正聞出版社：03-5512254  
※遠途者若需掛單請事先來電告知，以便安排寮房。

## 淨明法師簡介

淨明法師俗名劉英治，臺灣省高雄縣人，民國三十二年八月十二日出生，家中共有兄弟三人，渠排行第三。自幼宿具慧根極有佛緣，常隨家人至寺院禮佛。

十三歲那年，隨通妙師伯至新竹福嚴精舍薰習佛法。初抵福嚴精舍 印順導師門下參學，服膺導師「為佛教，為眾生」的教誨。任續明法師之侍者及從事雜務的工作，因生性樸實懇切，三學俱進，深得師長喜愛，並蒙 演培長老收為徒弟。

在福嚴得以竟日沉潛法海微波之中，未久自動發心請求出家。剃度之後，往靈隱佛學院、福嚴學舍求學計有六年奠定佛法基礎；服完兵役後，於民國五十五年底往臨濟寺登三壇大戒成就比丘之身。

法師於民國五十六年駐錫元亨寺，追隨 善妙和尚研習淨土法門，襄助弘法利生志業。平日深居於高雄縣甲仙鄉斑芝埔「慈仁淨苑」，專志苦修一心念佛，舉止規律戒行謹嚴，遵行一日不作，一日不食的農禪生活，除帶領寺眾修行外，並親執勞役墾殖農作，不畏艱辛自食其力，生活



儉樸清貧淡泊，日常事務親力親為，不願麻煩他人，好寂淨，遠名利，實為一苦修苦行的老實僧人。

民國八十五年十月接掌妙林雜誌社，定期發行《妙林》雙月刊，內容充實弘揚正法，深獲教界四眾佳評，並陸續編輯出版《厚基法師往生三週年紀念集》、《元亨寺大雄寶殿落成特刊》、《善妙和尚晉山三十週年紀念特刊》、《眼淨和尚圓寂二十五週年紀念集》、《彩繪元亨寺兒童寫生集》、《原始佛教基本教理的探討》、《佛教學生論文 第一集》、《佛教學生論文 第二集》、《善妙和尚法語錄》、《臨濟禪法述略》等書刊，廣為流通。為淨化社會人心，建立人間淨土，奉獻心力。其中尤以舉辦佛教論文徵選活

動，開拓國內外學術團體及學生鑽研佛教文化之風潮，提升探討經、論之深度與水準，廣為教界四眾肯定與推崇。

法師性格慈悲溫和，敦厚淳良，隨和謙讓，處事圓融。九十一年獲選擔任高雄市佛教會理事長，熱誠服務廣結善緣，為教界所敬重。

善妙老和尚晉山四十週年，年事已高體力減退，為卸任清修，慧眼明鑒遴選淨明法師繼任住持，並獲教團一致支持。九十三年中秋佳節，元亨寺隆重舉行「善妙老和尚晉山四十週年紀念活動暨淨明法師陞座大典」，教界深慶得人。法師接掌重任，深感責任艱鉅，發願振興佛教，建設人間淨土，弘傳戒法，護法衛教，安僧辦道，培育僧材，不遺餘力。

在古剎新舊方丈交替之後，元亨寺由淨明法師住持，法師身先四眾，佛門砥柱續佛慧命，寺務必然會在善妙老和尚的現有基礎上發揚光大。在兩任方丈之間的道風默契、寺院大眾的相互和敬，護法居士及人天的護持，必將迎來元亨寺佛法盛興的美好前景。■

（◎妙林雜誌社編輯部提供）

## 禪證法師簡介

釋禪證，俗名易翠華，民國五十一年生於台中縣大甲鎮，家住「鎮瀾宮」廟旁邊。上有兄、姊各一位，下有一個弟弟，我排行老三，由於父母親忙著做生意，所以童年的我幾乎都是在廟旁玩耍長大的。

雙親雖不能算是學佛的人，但為人忠厚老實，並充滿愛心。父親的身教隨時隨地都在教導我做人的道理。母親識字不多，但很善解人意，所以人緣極佳，由於生意繁忙，在過度操勞之下，身體一天不如一天。這時幸好有結拜姊妹的鼓勵，到永光寺參加法會和共修念佛，是心情的轉換，或是三寶的加被，讓母親神采煥發。

記得第一次陪母親到寺裡，內心就有一種無法言喻的觸動，那謐靜清幽的環境，素樸的大殿，跟「媽祖廟」的熱鬧喧嘩，截然不同。佛菩薩的莊嚴法相，還有師父的慈祥，加上扣人心弦的梵唄聲，我整個身心就像被大磁鐵給震攝住一般，感動不已。每天早上一睡醒來，就好想直奔永光寺，不管是打掃環境或擦玻璃，總是歡歡喜喜地做。那時候，恩師正在講《成



佛之道》的課程，從皈依三寶、聞法趣入……乃至成佛。雖然初學佛法，對一些名相不怎麼了解，卻充滿著法喜，所以回永光寺就成為我一天當中最期盼也是最快樂的時候。皈依三寶是母親歡喜促成的，而聽聞佛法以後，知道修行的重要，「離俗出家」卻是我唯一的選擇。這時候，母親反而萬般不捨，一再推脫，說店裡沒人幫忙不可以，又說要等弟弟當兵回來才行，而這一等就是五年過去。終於在民國七十五年，我如願的踏上出家的道路。出家不久，除了在常住輪執事以外，也體會到自我充實的重要，如經上說「有信無智增愚痴，有智無信長邪見」對佛法若沒有正確的認識，要調伏自己的煩惱都不容易，以後如何接引初機？我們目前所處的

時代，較諸過去的人事物皆複雜而多元，新的時代更需要佛法的滋潤，正見的建立。有感於此，恩師對僧才的培育非常的積極，並鼓勵我進佛學院讀書，更感恩院長慈悲，讓我有機會成為福嚴佛學院的一份子。

回顧剛踏入福嚴的院門時，週遭的一切對我而言，都是新鮮而陌生的。榕柏樹整齊的排列，古色古香的矮房、廚房、齋堂都是臨時搭建好的，浴室也是三合板所拼成，雖然粗糙，但我已很感恩了。建築期間，為了配合工程早日完成，同學們出坡時，都同心協力，幫忙搬磚、搬木板、清理廢棄物等等。那時候，我們無時無刻都充滿著期待，期待新居的落成。學期中，院長慈悲，首創了「行腳參訪」的課程，為了讓同學能增廣見聞、堅固道心，及體驗古大德行腳參訪的意義。在每次參訪的時候，同學們快樂地戴上大斗笠，右肩背著一個小巧的藍色水壺，臉上洋溢著活力，隊伍的後面，是一位高大魁梧、慈祥的老院長，自在的走著，在沒有塵聲喧嚷的山林中，宛如布袋和尚一般超然——「一鉢千家飯，孤僧萬里遊，青目睹人少，問路白雲頭。」學院生活是快樂的，但憶起院長，為了要培育學生，生活經費及人事的重擔，他老人家一肩挑起，實在

辛苦。院長曾開示說：「我為福嚴，既不為名，亦不為利，本著承先啟後，無私無我的赤誠，兩肩擔道義，一心報師恩。」使我們既感動又慚愧。

離開學院回到常住，不管在學業和道業上，都尚如一個剛學走路的小孩。如天台湛然大師有偈曰：「今日期明日，恍忽悟白頭；道心在疑惑，世事常悠悠。名墮聖賢數，行在凡夫儔；高談與闊論，反省自生愁。」這一領袈裟，穿上去或許不難，可是要名符其實，「反省自生愁」卻正是自己的寫照。面對前程，在未來漫長的學佛道路上，決定遵循導師的開示：

「以念誦懺悔培養宗教情操，安立於聞思經教慧學中。」隨時鞭策自己，不忘初心。如今，雖不能在恩師座下，奉事左右，但其殷殷訓示，乃時時刻刻縈繞耳畔，絲毫不敢淡忘。恩師常教誡說：「人身難得，佛法難聞，更難的是身為出家人，應要擔負起如來家業，遵循古德懿行，耐苦、耐窮、耐寂寞，以這三方面去警惕自己。從淡泊中滋生喜樂，從無求中體驗清淨，從無我中實踐慈悲。」尊師，不就是遵循教誨嗎？更應好好把握任何機緣，珍惜現有的福報。祈願自己真能承順福嚴風格，發揚福嚴精神，保持福嚴榮譽，達成福嚴使命。■

# 導師給黃家樹居士的信

## 慧樹居士慧鑒：

依佛法，斷了惑，生死已有定限，不能長在生死中度眾生，所以菩薩「留惑潤生」。菩薩長期修利他大行，廣集福智資糧，才能成福智圓滿的兩足尊。佛的偉大是果，從菩薩的久行（因）而來。不想修大行，而求急速成佛，正是印度佛教末期——「秘密大乘」的思想，神佛不分，專重禪定，失佛法以慧得解脫的特質。

「法住智」通達緣起，如實知四諦而得解脫，與一般世俗知識不同。「一切智」，是在一切法上通達無常、無我、寂滅。大眾系及大乘，作了解一切事理解，而成為無所不知——念念知一切法。在大乘法中，體悟真如、法性（涅槃異名），是無分別智。在菩薩修學過程中，如學習「五明」都是世俗智。在證悟真如（初地）以後，從無分別智起「無分別後得智」——知一切如幻的俗智，知種種事理，不知的還是從學習而知。一直到佛地，才能「念念知一切法」，不待學習。

三交杖，或譯三歧杖，從杖端的形態得名，是婆羅門所用。「執杖釋」，雖沒有明確解說，大抵是釋族而信婆羅門外道的。專復，即請法安

印順合十

五月一日

# 千里之行

◎釋定賢（第九屆）

一晃眼，在福嚴四年的學僧生涯暫告一段落，挾著不少的「法寶」與回憶片段告別師友、山門……。前路，是一片茫茫，或者會是越走越光明呢？為真理和理想而奮鬥，從來就不曾容易。懷「高山仰止」之志向的同時，豈敢忘卻「千里之行，始於足下」的哲訓？況且「解行並重」，一向是佛門大德所強調。問題是，如何能夠將學過的佛法理論，持續深廣地研究及應用在日常的修行和生活當中，並且堅定不移地實踐自度度人的決心而永不退墮。

除「法寶」外，個人在福嚴最為珍惜和感動的，是慶幸有緣能跟隨具菩薩心行的師長和同學們一起學習。其中一例是在第九屆有兩位年輕的緬甸僑生，在學院的諒解和容許下，為幫忙在仰光的常住舉辦一次傳授三壇大戒法會，於最後一年大四繁忙的功課和活動中，仍不辭勞苦，盡心盡力地作出各項安排：蒐集相關資料、請傳戒法師和師長同學幫忙、籌措資金、訂購衣鉢等等。當中一位同學還迫於無奈放棄標誌著數年寒窗下苦讀的畢業證書，提早半學年回仰光常住安排有關事宜。受到他們的努力和誠意的感召，可以抽空幫忙的師長和同學皆義不容辭隨喜支援；這亦給予未學一趟到緬甸和中國大陸參訪的機緣。

九月上旬（2004年）的緬甸，雨季彷彿漸漸遠離，但不時還有零星的驟雨；從香港到曼谷轉機，抵達仰光機場已是晚上八時多，接機同學沒有送鮮花，卻帶來一陣「迎客雨」。該傳戒法會為期三星期，之後有一個月的佛法講座和禪修活動讓新戒佛子參加。由於簽證問題，我於戒會開始後五天才到達，得悉已傳授了沙彌戒，最忙碌的前期部署工作已完成，心裡暗喜來得正合時也！來戒會是以觀摩為目的，本只盼望一份閒角差事，濫竽充數一下，但畢竟事常與願違，拜一位沒來的同學所賜，在餘下的戒會日子裡，在半推半就的情況下被安排充當攝影和錄音的工作。這傳戒法會可謂陣容鼎盛，除本地法師外，有來自各地方的法師幫忙或隨喜參與；計有中國、台灣、香港、馬來西亞、星加坡、越南、印尼、印度、美國等。最令我欣喜的是，能夠與福嚴教過自己的師

長、學長、老同學和自己受戒時的幾位師父在異地相逢，並且共同協力成就一樁極有意義的事。在此又要套用印公導師的一句老話：「因緣實在是不可思議的」！

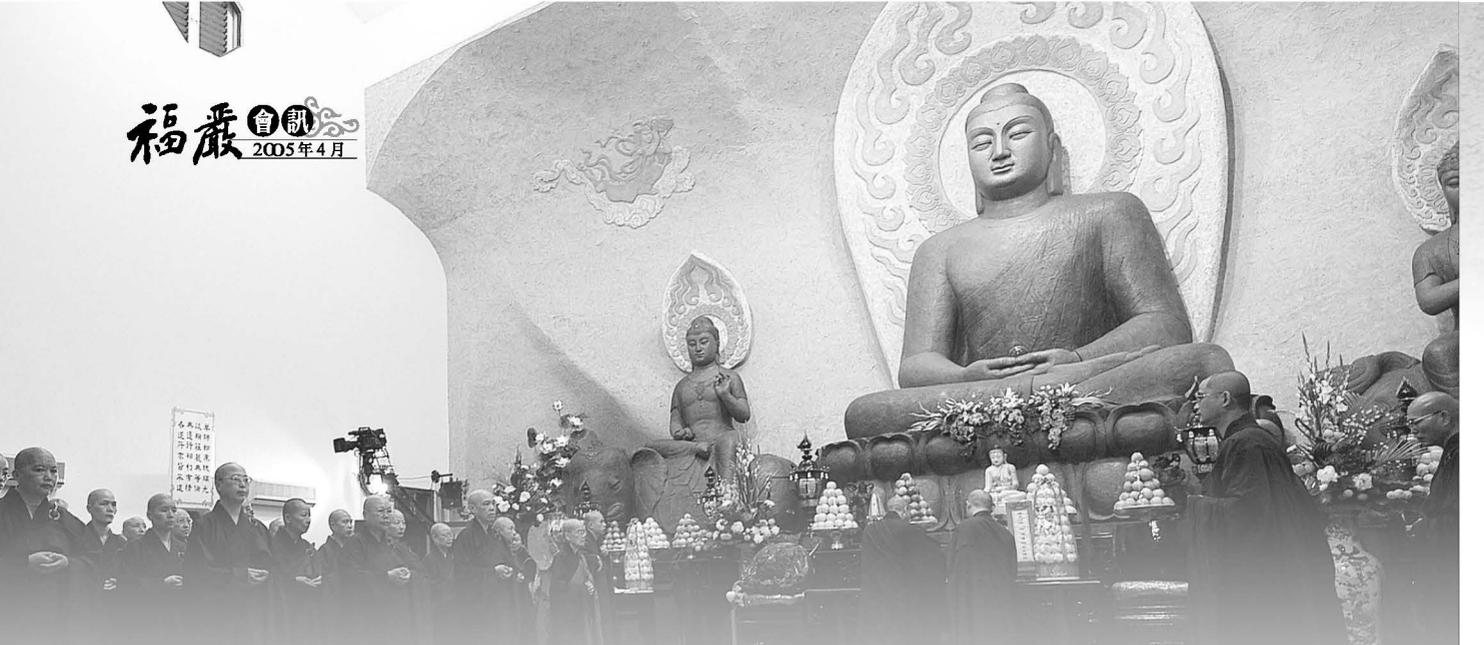
求戒的佛子有一百多位，來自仰光和緬甸其他地區的漢傳佛教寺院，大部份是年輕人，女眾約佔全體三分之二；此將代表著漢傳佛教在緬甸土地上的一支生力軍。看到他們純樸的氣質和誠懇恭敬的態度，相信已給予尤其是從遠方而來的法師一種鼓舞—為未來的佛門棟樑而奔波勞累也是值得的。另一方面，一些小沙彌、沙彌尼，跟隨他們的師父來到戒場觀摩學習和幫忙做些小事情，加上法師和居士們為法會的事情分工合作而忙碌，令莊嚴的戒場添上融和熱鬧的氣氛。這使我想，要成就一項有意義的事，人和最為重要。主事人要有氣量、忍耐和知人善用的能力；當大眾的目標一致，各人清楚了解自己的責任，並且獲得適當的尊重和信賴，在齊心協力之下，任何難題都可以迎刃而解。

根據資料（《翁山蘇姬—來自緬甸的聲音》一書）顯示，緬甸是一個天然資源豐富的國家，以農業生產為主，擁有包括柚木、橡牙木、花梨木及多種貴重木材的森林；礦產最出名的莫過於紅寶、藍寶、翡翠、黃玉和尖晶等寶石，一些沿海區域還生產珍珠。緬甸歷史悠久（起自西元前2500至1500年間），由多個種族組成，經歷朝代的興替，邊界亦時有變動。宗教方面受印度影響尤深，早期主要的信仰有印度教和大小二乘並行的佛教，在阿瑙拉塔王征服孟族位於達通的王朝之後（時約西元1054~1057年），上座部佛教才迅速成為緬甸的優勢宗教。1885年經兩次敗仗後，緬甸成為大英帝國的一部分；第二次世界大戰結束後，緬甸於1948年1月4日成為獨立國，現時是由軍人專政的社會主義國家。佛教在緬甸依然受到相當的尊重，到處可見以南傳上座部為主的法師，莊嚴的佛寺和佛塔林立，即使在較偏遠的地方，也不難發現佛教的建築（尤其是佛塔），於經濟和政治都不算發達的緬甸來說，此格外顯示出佛教在其人民心中的重要地位。

在南傳佛教的幾個國家當中，禪修的教授在緬甸是比較特出的，因而有多個出名的禪修中心（如帕奧禪林），可惜在戒會期間有任務在身，未能抽空一訪，但在空檔的時

間還能夠忙裡偷閒去「名聞緬外」殊勝的仰光大金塔幾趟！大金塔主要建築群座落的面積，可能有十個福嚴那麼大；僧侶遊人從早到晚絡繹穿梭於金碧輝煌的大金塔和其他莊嚴壯觀的塔寺、塔群中，人們禮拜、誦經、靜坐、經行、撞鐘、拍照……，各適其式，雖然人多但由於地方大，也不覺得太擁擠喧譁。大金塔的頂部是由黃金鑄造並鑲嵌著無數價值連城的寶石，據說在日間無論太陽在任何角度也照不出它的影子來！據了解，緬甸各處還有很多佛教的名勝古蹟，農村和大自然的風光也很優美；戒會結束後有機會與幾位法師到東枝和瓦城走幾天，發覺果然是名不虛傳。出外參訪欲獲得增廣見聞，擴闊胸襟的效益，我想首先應有正面的動機和興趣，同時放下不必要的主觀和成見，不作無謂的挑剔和比較，常以欣賞的態度接受新事物，這樣即使是稀鬆平常的事也會生趣盎然。

十月初從仰光飛往雲南省的昆明市，用了一個月參訪了四川峨嵋山、青城山、雲南雞足山、大理、麗江、石林等地。從南傳佛國的緬甸，到漢傳佛教的中國，兩者在意識形態上均存有差異。中國大陸的佛教由於內部的不振和政治的動盪，封閉停頓了幾十年，衰落了幾百年，最近十多年才漸漸開放呈現生機，但有說不清的內外問題，正是百廢待舉之時。個人認為要振興佛教，利益群生，首要改善與加強的是僧伽和居士的教育；有具正知見的佛子人才，弘法利生、淨化人間的使命方能導向正確的軌道。科技的發達令生活模式急速轉變，然而現代文明的發展並未減少人類的身心煩惱，反而增添新的問題和使問題複雜化；佛弟子應深思佛教在現代社會所扮演的角色，要回歸理智、樸實、慈悲與關懷的佛教，抑或繼續走感性、神祕、媚俗和注重門面風光的路線？歷史告訴我們：佛教曾「離棄」社會大眾或被社會大眾所「離棄」，一切都是因有緣，並非出於偶然的。不想歷史重演，唯有寄望正見正信的佛弟子自強不息，不變初衷，善巧運用佛法適切地、恆久地救度苦難中的眾生。讓我們多做「雪中送炭」的事吧，多培養年輕的法師，多與居士們溝通合作，多關懷眾生的疾苦，人間需要佛法的地方實在太多了……。



# 比較《大智度論》與《攝大乘論》對《般若經》中一段經文詮釋之異同

◎釋演明

## 一、前言

印順導師《成佛之道》中，其中有一頌說：「般若本無二，隨機行有別。」<sup>①</sup>在此頌的長行中，說明由於根性的不同，所以對般若學的詮釋亦不盡然一樣，因此佛法有隨機異說，同聞異解，經同論異等現象。

本篇論文，筆者將對《大般若經》中舍利子問：「菩薩如何實行般若波羅蜜？」佛陀回答說：「實有菩薩，不見菩薩……不生執著。」這一大篇幅的文章來做一探討。為何筆者採此段作為討論的經文？因為此處說「實有菩薩」與其他相當的譯本均不同，對此經文《攝大乘論》有加以說明，與此段經文相當的譯本《摩訶般若波羅蜜經》，亦有《大智度論》對其作詮釋。因此希望從此可窺見中觀及唯識對於《般若經》詮釋的異同，探求的方式如下：

- (一) 由於《般若經》的漢譯本有非常多種，因此一開始筆者將會於大藏經中，尋出與《大般若經》中「實有菩薩…」一段文章相當的譯本，接著做文字的比對，以瞭解在諸譯本中，有關此段經文的翻譯，以探求是否有較顯著的不同。

- (二) 印順導師判攝《般若經》為性空唯名系的經典，龍樹的《大智度論》，就是《般若經》的廣釋<sup>②</sup>，在此就以《大智度論》對此經文解釋。
- (三) 唯識的方面，筆者將參考六經十一論中的《攝大乘論》，來對《大般若經》做解釋，希望藉由這些論著以便瞭解唯識家對於般若的詮釋。
- (四) 最後筆者將對二家說法做一比較，以探求出二家對於此經典解釋有差異的地方，本文以比較的方式論述，希望能夠藉由比較看出二家的思想之異同。

## 二、諸譯本之差異

現存漢譯佛典中，《般若經》有許多不同的譯本，現存除了有漢譯本，還有梵文本。由於筆者尚未學習梵文，故僅能從漢譯資料做一比對。本篇論文欲探討的經文，在玄奘所譯《大般若經》之初分、二分、三分均有相同的記載，印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》中說：

「放光本」、「光讚本」、「大品本」，是與「唐譯二分本」、「三分本」相當的。<sup>③</sup>

也就是說《放光般若經》（以下簡稱放光本）、《光讚經》（以下簡稱光讚本）、《摩訶般若波羅蜜經》（以下簡稱大品本）與唐譯《大般若波羅蜜經》（以下簡稱唐譯本）二、三分是相當的，在此筆者就依此資料來做文獻的比對。在《大般若經》中，筆者選擇第二分作為比對的內容，因為放光、光讚、大品三本譯本，是與第二分及第三分相當，而且二、三分內容相同，因此筆者就依《大般若波羅蜜經》第二分，與其他三譯本做文獻比對，比對如下：

① 《成佛之道》（增注本）p.339，印順著，新竹，正聞出版社，90年新版。

② 對於印順導師所判性空唯名系，所依經典如下：除《般若經》為其所依經，論就屬於龍樹的《大智度論》，就是《般若經》的廣釋。龍樹的《中論》、《七十空性論》、《六十如理論》、《十二門論》、《迴諍論》、《寶鬘論》等，以及提婆的《百論》，公認為依《般若經》而作論，以發揮一切法空的法門。參考《成佛之道》（增注本）p.339~340。

③ 《初期大乘佛教之起源與開展》，印順著，新竹，正聞出版社，民國91年1月十刷，p.696。

西晉 無羅叉譯	放光本	舍利弗白佛言：「菩薩當云何行般若波羅蜜？」 <sup>④</sup>
西晉 竺法護譯	光讚本	舍利弗白佛：「唯天中天！云何菩薩摩訶薩行般若波羅蜜？」 <sup>⑤</sup>
後秦 鳩摩羅什譯	大品本	舍利弗白佛言：「菩薩摩訶薩，云何應行般若波羅蜜？」 <sup>⑥</sup>
唐玄奘譯	唐譯本	爾時舍利子白佛言：「世尊，諸菩薩摩訶薩應云何修行般若波羅蜜多？」 <sup>⑦</sup>

在此段所譯的文字皆大同小異，均是由舍利弗向佛陀問：「菩薩如何行般若波羅蜜？」接著佛陀就慈悲的回答此問題，四個譯本分別如下：

放光本	佛告舍利弗：「菩薩行般若波羅蜜者，不見有菩薩亦不見字，亦不見般若波羅蜜，悉無所見亦不見不行者。」 <sup>⑧</sup>
光讚本	佛告舍利弗：「菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，不見菩薩，亦不見菩薩字，亦不見般若波羅蜜，亦不見行般若波羅蜜字，亦不見非行。」 <sup>⑨</sup>
大品本	佛告舍利弗：「菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，不見菩薩，不見菩薩字，不見般若波羅蜜，亦不見我行般若波羅蜜，亦不見我不行般若波羅蜜。」 <sup>⑩</sup>
唐譯本	佛言：「舍利子，菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，應如是觀。實有菩薩，不見有菩薩，不見菩薩名，不見般若波羅蜜多，不見般若波羅蜜多名，不見行，不見不行。」 <sup>⑪</sup>

此段譯文，在放光本、光讚本及大品本無較大的出入，內容可說是如出一轍，唯有於唐譯本中有著一個較不同之處，就是在「實有菩薩」的「實有」二字，與此段文的「不見菩薩…」，感覺上有些奇怪，可能有著不同的深義，為何會如此說呢？因為既然是「實有菩薩」，又如何會不見呢？可說是一個值得探討的論題。

接下來，佛陀便加以解釋上段經文，四譯本所譯分別如下：

- 
- ④ 《放光般若經》卷一〈摩訶般若波羅蜜無見品〉，大正8，p.4c17。  
 ⑤ 《光讚經》卷一〈摩訶般若波羅蜜順空品〉，大正8，p.152a15~16。  
 ⑥ 《摩訶般若波羅蜜經》卷一〈摩訶般若波羅蜜奉鉢品〉，大正8，p.221b24~25。

放光本	何以故？菩薩空，字亦空，空無有五陰。何謂五陰？色陰、痛陰、想陰、行陰、識陰。五陰則是空，空則是五陰。何以故？但字耳，以字故名為道，以字故名為菩薩，以字故名為空，以字故名為五陰。其實亦不生亦不見，亦無著亦無斷。菩薩作如是行者，亦不見生亦不見滅，亦不見著亦不見斷。何以故？但以空為法立名假號為字耳，菩薩行般若波羅蜜，不見諸法之字，以無所見故無所入。 <sup>⑦</sup>
光讚本	所以者何？菩薩之字自然空，其為空者無色，無痛痒思想生死識，不復異色空，不復異痛痒思想生死識空，如色空痛痒思想生死識亦空，所謂空者色則為空，痛痒思想生死識亦自然。所以者何？所謂菩薩但假號耳，所謂道者則亦假號，所謂空者則亦假號。其法自然不起不滅，亦無塵勞無所依倚無所諍訟。若有菩薩所行如是，不見所起亦不見所滅，不見所猗不見所訟。所以者何？誑詐立字因遊客想，或想念故而致此法，從何立字但託虛言，曉了如是，菩薩摩訶薩則為行般若波羅蜜一切不見有名號也已無所見亦非不見，則無所猗，則為行般若波羅蜜。 <sup>⑧</sup>
大品本	何以故？菩薩，菩薩字性空，空中無色，無受想行識，離色亦無空，離受想行識亦無空，色即是空，空即是色，受想行識即是空，空即是識。何以故？舍利弗，但有名字故謂為菩提，但有名字故謂為菩薩，但有名字故謂為空。所以者何？諸法實性，無生無滅無垢無淨，故菩薩摩訶薩如是行，亦不見生亦不見滅，亦不見垢亦不見淨。何以故？名字是因緣和合作法，但分別憶想假名說，是故菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，不見一切名字，不見故不著。 <sup>⑨</sup>
唐譯本	何以故？舍利子，菩薩自性空，菩薩名空。所以者何？色自性空，不由空故，色空非色，色不離空，空不離色，色即是空，空即是色，受想行識自性空，不由空故，受想行識空非受想行識，受想行識不離空，空不離受想行識，受想行識即是空，空即是受想行識。何以故？舍利子，此但有名謂為菩提，此但有名謂為薩埵，此但有名謂為菩薩，此但有名謂之為空，此但有名謂之為色受想行識，如是自性，無生無滅無染無淨。菩薩摩訶薩如是修行般若波羅蜜多，不見生、不見滅、不見染、不見淨。何以故？但假立客名，分別於法，而起分別，假立客名，隨起言說，如如言說，如是如是生起執著。菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，於如是等一切不見，由不見故不生執著。 <sup>⑩</sup>

- ⑦ 《大般若波羅蜜經》〈第二分觀照品〉，大正7，p.11b25~26。  
 ⑧ 《放光般若經》卷一〈摩訶般若波羅蜜無見品〉，大正8，p.4c18~20。  
 ⑨ 《光讚經》卷一〈摩訶般若波羅蜜順空品〉，大正8，p.152a16~19。  
 ⑩ 《摩訶般若波羅蜜經》卷一〈摩訶般若波羅蜜奉鉢品〉，大正8，p.221b25~28。  
 ⑪ 《大般若波羅蜜經》〈第二分觀照品〉，大正7，p.11b26~c2。  
 ⑫ 《放光般若經》卷一〈摩訶般若波羅蜜無見品第二〉，大正8，p.4c20~28。  
 ⑬ 《光讚經》卷一〈摩訶般若波羅蜜順空品〉，大正8，p.152a19~b2。  
 ⑭ 《摩訶般若波羅蜜經》卷一〈摩訶般若波羅蜜奉鉢品〉，大正8，p.221b28~c10。  
 ⑮ 《大般若波羅蜜經》〈第二分觀照品〉，大正7，p.11c2~16。

此段經文，是加以說明前段的，從文義上來看，四譯本無任何矛盾處，皆使用「但字耳」、「假立客名」……等相似的詞彙，說明為何菩薩行般若波羅蜜於一切不生執著。雖說此段經文四譯本無特別之處，但在唐譯本卻產生了一個值得研究的論題。在唐譯《大般若波羅蜜經》中說：「實有菩薩」，但是在此處又說：「此但有名謂為菩提，此但有名謂為薩埵，此但有名謂為菩薩。」這「實有菩薩」與「但有名謂為菩薩」可說是極為矛盾，若是「實有菩薩」就應該「實有菩薩名」，反之，若是「假有」才能說「但有名」，如何能夠「實有」又「但有名」，對此，在導師的《初期大乘佛教起源與開展》亦有同樣的論說：

「實有菩薩」，與經說的「但有假名謂之菩提薩埵」，直覺得有點不調和。<sup>⑩</sup>

從諸譯本的比較中，顯示出《大般若經》中「實有菩薩」是與其他三本截然不同的。為何《大般若經》中會多了「實有菩薩」呢？根據導師的推測：

同樣是「中品般若」，在西元三——五世紀譯出的，沒有「實有菩薩」句，而七世紀譯出的卻有了。從此可以推定為：當「中品般若」集成時，是沒有「實有菩薩」的，也就是還沒有附入「真我」說。極可能是從「中品」而推衍為「上品般若」時，增入了「實有菩薩」一句，如『大乘阿毘達磨雜集論』卷一四（大正三一·七六四中）說：「如是十種分別，依般若波羅蜜多初分宣說」。……多了「實有菩薩」一句，為瑜伽學者「十種散亂分別」所依。在梵本的長期流傳中，玄奘所傳的「二分本」（梵本），也已受影響而補上這一句——「實有菩薩」了。<sup>⑪</sup>

除了「實有菩薩」不同於其他譯本，《大般若經》中亦有一可探討之處，就是前段所說：「若是『假有』才能說『但有名』，如何能夠『實有』又『但有名』。」基於這二個論題，對此段經文二系又均有解釋，因此令筆者欲進一步探討，希望了解二系對《般若經》是否有不同的說明。在下一段論述，筆者將取《大智度論》對《摩訶般若波羅蜜經》的說明，用《攝大乘論》對《大般若經》作解釋，除了譯者所站立場是各屬中觀家——鳩摩羅什及唯識家——玄奘，註解的論典也分別為中觀及唯識所依，運用這些資料作比較，希望能夠個別瞭解二大系對《般若經》的詮釋。<sup>⑫</sup>

### 三、以中觀《大智度論》的角度詮釋

從上一節文獻的比對，可以清楚的明白，玄奘所譯的《大般若經》中：「實有菩薩……不生執著」的經文，在《摩訶般若波羅蜜經》亦有翻譯，就如第一節所說，《大智度論》是中觀家——龍樹對《摩訶般若波羅蜜經》的廣釋，在此節就依《大智度論》對此經文做一解釋。

首先簡單說明龍樹二諦的觀念，龍樹對二諦——世俗諦、勝義諦，其說明的總綱是「世俗諦唯假名，勝義諦畢竟空。」對於假名<sup>⑩</sup>，分為名假、受假、法假。在此節筆者先依三假來說明，瞭解三假後，即能得知世俗的一切不外乎是名假等，最後說勝義畢竟空，下文就一一說明。

#### (一) 為令眾生知故出般若名

《般若經》對於行般若一開始就說：「菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，不見菩薩，不見菩薩字，不見般若波羅蜜，亦不見我行般若波羅蜜，亦不見我不行般若波羅蜜。」<sup>⑪</sup>這實在是匪夷所思，如何能夠不見而行呢？對此龍樹便以因論生論的方式解釋，論云：

如人有眼見，方知所趣處，然後能行。菩薩亦如是，先念佛道，知般若，見已，身然後應行。今何以言不見菩薩及般若，若不見，云何得行？<sup>⑫</sup>

論主說菩薩修行般若波羅蜜，就如人需要有能辨別道路的眼睛，這樣才能了知所要

⑩ 《初期大乘佛教之起源與開展》，p.692。

⑪ 《初期大乘佛教之起源與開展》，p.696。

⑫

	中觀	唯識
譯者	鳩摩羅什	玄奘
註解書	《大智度論》	《攝大乘論》

⑬ 此處所說三假，於《大智度論》卷41〈釋三假品〉有更深入的說明。

⑭ 《摩訶般若波羅蜜經》〈摩訶般若波羅蜜奉鉢品〉，大正8，p.221b25~28。

⑮ 《大智度論》卷三十五，大正25，p.318b15~19。

去的處所，如此才能夠往目標邁進。同樣的，菩薩要修學般若波羅蜜，就應先憶念佛道，了知般若的道理，對於修行的方向有一定的了知後，才能夠身體力行。但是經中卻說不見菩薩及般若，如果不能夠見到，那應如何去力行般若法門？接著，龍樹就對此疑問做了答覆，敘述如下：

此中不言常不見，但明入般若觀時，不見菩薩及般若波羅蜜。般若波羅蜜，為令眾生知實法故出；此菩薩名字，眾緣和合假稱，如後品<sup>②</sup>中廣說。般若波羅蜜名字，亦如是，眾法和合故，假名般若波羅蜜。般若波羅蜜雖是假名，而能破諸戲論；以自性無故，說言不可見。如火從眾緣和合，假名為火，雖無實事，而能燒物。<sup>③</sup>

龍樹說明經文中不見菩薩，並非永恆的，此處說只有在進入般若觀照中時，不見菩薩及般若波羅蜜。這裡說的般若波羅蜜，是為了令執著實法的眾生了知，有一般若法門可修行，因而出現的名假，是佛陀所善巧安立的；「菩薩」這個名詞，是由眾緣和合而假名安立，在後品<sup>②</sup>將會更詳細說明，「般若波羅蜜」這個名詞，也是眾緣和合而假名安立的。筆者以為這裡所解釋，即是龍樹所立三假中的名假，所謂名假，也就是名義相應假施設<sup>④</sup>，也就是依此名，能了達此名所代表之義，由於並沒有一實體可取，所以說是假，但為了使眾生明白，所以就施設「般若波羅蜜」名。雖說般若波羅蜜是假名安立，但還是有破除諸戲論的功用。為何如此？就如上所說，是因為眾生所需，所以立此名稱之，雖名無自性，但還是能令眾生得般若、滅戲論。由於是假名安立的名假，所以是無自性的，因此從勝義諦上說不可見、不可得。接著龍樹舉例說明，「般若波羅蜜」如同火一般，火是由於蠟燭、燈芯等眾緣和合產生，所以假名為火，從眾緣和合生，所以無一火的真實自性可得，火這個字僅僅是我們對其所定義的名假。雖說無一自性可言，但由眾緣和合而生的火還是能夠燒物。<sup>⑤</sup>

龍樹繼續論述：

問曰：若入般若中不見，出則便見，何者可信？

答曰：上言般若為實法故出，是則可信；出般若波羅蜜不實，故不可信。<sup>⑥</sup>

文中問到：「若是於般若正觀中不見般若，但在出般若正觀後，則能見到般若，此二種般若何者可信？」對此問難論主回答說：「上述般若是無自性的，唯有入般若正觀能夠體會，是故說不可見，對此不見的般若才是可信的；後來所說『般若』一詞是為度眾生而出現，所以不是真實相，因此不可信。」由於「般若」本無自性，只有在正觀般若法中才能夠體會，因此在此處所說不見的「般若」，才是可以信解的，第二種所說能見的般若，是為了教化眾生而說，僅僅只是名義相應假施設——名假，所以是無真實的

② 《大智度論》之本文相互索引，釋厚觀、郭忠生合編，《正觀》雜誌第6期，南投，正觀雜誌社，1998年9月25日出版，p.87：

1. 《大品般若經》：

- a. 卷1，大正8，頁221下13 - 21（「習相應品」第3）
- b. 卷2，大正8，頁230下5 - 頁231上19（「三假品」第7）
- c. 卷3，大正8，頁234下14 - 29（「集散品」第9）
- d. 卷4，大正8，頁247中6 - 19（「乘乘品」第16）
- e. 卷7，大正8，頁268下19 - 頁269上8（「十無品」第26）

2. 《放光般若經》：

- a. 卷1，大正8，頁5上2 - 7（「假號品」第3）
- b. 卷2，大正8，頁11中6 - 下8（「行品」第9）
- c. 卷2，大正8，頁14上27 - 中11（「本無品」第11）
- d. 卷3，大正8，頁21上9 - 16（「摩訶衍品」第17）
- e. 卷5，大正8，頁34下20 - 頁21上5（「不可得三際品」第26）

③ 《大智度論》卷三十五，大正25，p.318b19~26。

④ 《大智度論》〈釋三假品〉卷41，有詳細說明，請自行參閱。

⑤ 在印順導師的《成佛之道》（增注本）p.334解釋名假說：「名假是淺顯而易了的。如想到人，說到人，有以為就是那個人，名與義合一，不知道這是名義相應假施設。」

⑥ 關於以火譬喻般若，在《大智度論》卷41（大正25，p. 358a17~b1）亦記載：「復次，凡有二法：一者名字、二者名字義。如火能照、能燒是其義，照是造色，燒是火大，是二法和合，名為火。若離是二法有火，更應有第三用，除燒、除照，更無第三業，以是故，知二法和合，假名為火。是火名不在二法內。何以故？是法二，火是一，一不為二，二不為一。義以名，二法不相合。所以者何？若二法合，說火時應燒口；若離，索火應得水，如是等因緣知不在內。若火在二法外，聞火名，不應二法中生火想。若在兩中間，則無依止處，一切有為法無有依止處。若在中間則不可知，以是故火不在三處，但有假名。」

⑦ 《大智度論》卷三十五，大正25，p.318b26~29。

般若自性可言。若是從勝義中說，此名言安立的般若是不真實的，是故說不可信解。

或許對此解釋還是有眾生不明白，因此就問龍樹說：「若入般若中不見，出則見者，當知非是常空，以般若力故空！」<sup>②</sup>對此問，龍樹答曰：「世俗法故，言行者入般若波羅蜜；諸觀戲論滅故，無出、無入。若諸賢聖不以名字說，則不得以教化凡夫；當取說意，莫著語言！」<sup>③</sup>這些不瞭解般若真義的眾生認為：「若是入般若的觀照說不見的『般若』是可信的，為令眾生見到的『般若』是不可信的，那麼此般若就不是真實無自性，需要有般若觀照的力量，這樣才能達到空無自性。」對此龍樹則答說：「這是從世俗諦上談，說行者有一般若波羅蜜的正觀可入；事實上，般若的修證，是令諸戲論得到止息，實際上是無法言語的，為度眾生而善巧安立，所以出現一般若法門；亦不能說入般若正觀才能了知其無自性空，正因為般若的當體即空，因此不論出、入，皆是空無自性。對此修證的體驗，若是不能以名義相應的假施設，就無法教化世間的凡夫，應當瞭解佛陀言教的意趣，不可執著此語言文字。」

此段說明為了教化眾生，故施設一名假——般若，名假是名義相應假施設，由因緣和合故出，對名假瞭解便是向佛道邁進。

## （二）修學般若之次第

在解釋名假後，接著說明受假，在解釋受假前龍樹設問說：「般若之尊貴，是在於一切法畢竟空的道理，為何先說我是眾緣和合生起，實無一自性，依此來破我呢？」

② 對此龍樹解釋說：

初聞般若，不得便說一切法空。我，不以五情<sup>④</sup>求得，但憶想分別生我想，無而謂有。又意情中無有定緣，但憶想分別，顛倒因緣故，於空五眾中而生我想，若聞無我，則易可解。色等諸法，現眼所見，若初言空無，則難可信。今先破我，次破我所法，破我、我所法故，則一切法盡空<sup>⑤</sup>；如是離欲，名為得道。<sup>⑥</sup>

龍樹以為，對一個初聞般若法門者，是不能直截了當闡揚一切法畢竟空的深意，因此先對眾生說我空。龍樹以為，我是由於意識分別而產生我想，因為實在無我可得，所以凡夫有我想是錯誤的認知。論中又提到說意根無有一固定所緣，僅有意識錯誤的憶想

分別，產生錯誤的知見，由此錯誤的知見，對五蘊和合所生出一合相，起了我想，若是能聽聞無我之理，即能輕易的知道無有實我。此中龍樹欲表達的，即是受假<sup>⑳</sup>的觀念，以人為例，若是通俗的說，人是由四肢、百骸、五臟、六腑等所和集而成，若是以佛教術語說，即是由色等五蘊和合而生。由於是種種因緣而複合而成的一合相，所以是假施設成為人，從名義相應假施設，對此可說是名假，若是從眾緣和合所複合而成，則以受假的角度說明，之前所說的菩薩及般若法亦可從此受假的方式說明。龍樹對為何先說我空做了解釋，接著說明，色等五蘊，為凡夫現前能見之法，若是對初學者說法空，會令其難以信解，所以先破除我執，瞭解我空之後，再破法我，由於破我、我所，就能夠通達一切法空的道理。由於達諸法畢竟空之理，即能離去染著的欲，對此甚深義的通達，就名為得道。此段解釋受假的觀念，又提出修行者需從我空為下手處，進一步瞭解法空，最後才能通達諸法畢竟空之理。

### （三）判別般若之行與不行

下來，龍樹對於般若之行與不行，加以分別說明，論云：

般若波羅蜜無一定法，故不見我行般若，不見不行者。如凡夫不得般若，故名不行；菩薩則不然，但<sup>㉑</sup>行空般若，故說不見不行。

佛為法王，觀餘菩薩其智甚少，雜諸結使，不名為行。譬如國王雖得少物，不名為

⑳ 《大智度論》卷三十五，大正25，p.318b29~c2。

㉑ 《大智度論》卷三十五，大正25，p.318c2~5。

㉒ 《大智度論》卷三十五：「若般若中貴一切法空，此中何以先說眾生空破我？」（大正25，p.318c5~6）

㉓ 《大智度論》卷十九：「眼等五情為內身。」（大正25，p.202a13~14）

㉔ 《大智度論》卷四十一：「行者先壞名字波羅聶提到受波羅聶提，次破受波羅聶提到法波羅聶提，破法波羅聶提到諸法實相中，諸法實相即是諸法，及名字空般若波羅蜜。」（大正25，p.358c5~8）

㉕ 《大智度論》卷三十五，大正25，p.318c6~13。

㉖ 《大智度論》卷四十一：「五眾因緣和合，故名為眾生。諸骨和合，故名為頭骨。如根莖枝葉和合，故名為樹。是名受波羅聶提。」（大正25，p.358b22~24）

㉗ 但：只管；儘管的意思。《漢語大辭典》卷1，p.1239。

得；佛亦如是，教諸菩薩，雖有少行，不名為行。

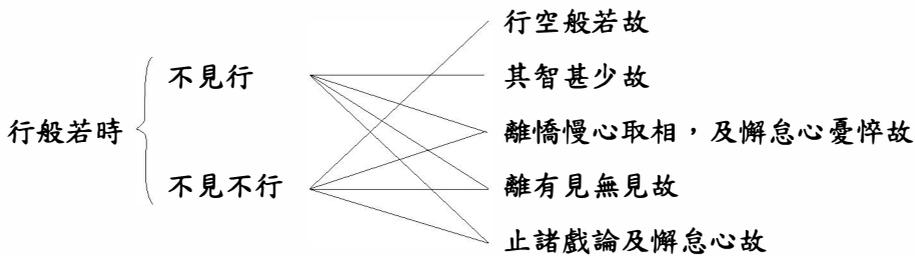
行般若波羅蜜者，生憍慢心，言我有般若波羅蜜，取是相；若不行者，心自懈怠而懷憂悴；是故不見我行與不行。

不見我行般若波羅蜜者，破著有見；不見我不行般若波羅蜜者，破著無見。

不見我行般若波羅蜜者，止諸法戲調；不見我不行者，止懈怠心故。譬如乘馬，疾則制之，遲則鞭之。

如是等分別行不行。⑳

對於此段，印順導師將其整理為一詳細的圖表㉑如下：



從此圖即可明白的分別行般若時，何謂行？何謂不行？龍樹所說不見行是針對「其智甚少」故說，說不見不行，是針對「行空般若」故說，其餘的三項，是分別對治不同的煩惱而說。

龍樹一開始從理上闡述受假、名假，是眾緣和合成一合相所以說受假，又為令眾生知又為此安立名假，實無一自性故說假，僅是假施設。接下來龍樹更進一步依事相來說明，敘述如何去分辨所謂的行與不行，從此二真能看出龍樹的見解，實在是「理事圓融、空有無礙。」

#### (四) 色即是空，空即是色

上來解釋了「不見菩薩…亦不見我不行般若波羅蜜」，現在解釋其甚深的意趣。經云：「何以故？菩薩、菩薩字性空，空中無色，無受、想、行、識，離色亦無空，離受、想、行、識亦無空；空即是色，色即是空，空即是受、想、行、識，受、想、行、

識即是空。」<sup>36</sup>這是經中的說明，對此段論亦做了一詳細的解釋，論曰：

佛自說因緣，所謂菩薩、菩薩字性空。是中雖但說菩薩字空，而五眾亦空。空中無色，離色亦無空者，空名法空，法空中乃無一毫法，何況粗色！空亦不離色，所以者何？破色故有空，云何言離色？受、想、行、識亦如是。<sup>37</sup>

佛陀對上述「不見…」說明原因，上述菩薩及菩薩這個語詞是無自性的。先前說菩薩是由五蘊和合而成的一合相，所以無自性，對此安立的菩薩詞亦如是，現在說五蘊等法，亦是空、無自性的，龍樹舉五蘊中的色蘊說明，論中說：「空中無色，離色也沒有空。」所談即是甚深的法空，因為諸法畢竟空，所以在空中無法安立任何細微法，何況是粗色！又說：「破除對色的執著，所以瞭解色是空的，然而空並不能夠離色而有，是因為破色才瞭解到色等法是無自性，因此空也無法離色蘊而說。」所以說空與色，其實是一體的二面，印順導師在《般若波羅蜜多心經講記》中提到色與空的關係如下：

從理論上說，色（一切法也如此）是因果法，凡是依於因緣條件而有的，就必歸於空。如把因果法看成是有實自性的，即不成其為因果了。因法的自性實有，即應法本來如是，不應再藉因緣而後生起；若必仗因緣而能生起，那法的自性必不可得。由此，一切果法都是從因緣生，從因緣生，果法體性即不可得，不可得即是空，故佛說一切法畢竟空。反之，果法從因緣有，果法的作用形態又不即是因緣，可從因緣條件有，雖有而非實有，故佛說一切法緣起有。可知色與空，是一事的不同說明：所以色即是空，空即是色。<sup>38</sup>

從此處瞭解到色等五蘊法，當體即是空無自性的，這裡所說即是法假的概念，在《大智度論》卷四十一中說：「眾微塵法和合，故有粗法生；如微塵和合故有粗色，是

<sup>36</sup> 《大智度論》卷三十五，大正25，p.318c14~28。

<sup>37</sup> 印順導師《大智度論筆記》[F031]，p.362。

<sup>38</sup> 《摩訶般若波羅蜜經》卷一〈摩訶般若波羅蜜奉鉢品〉，大正8，p.221b28~c2。

<sup>39</sup> 《大智度論》卷三十五，大正25，p.318c28~319a4。

<sup>40</sup> 《般若經講記》p.182，印順著，台北正聞出版社，民國83年3月，修訂一版。

名法波羅聶提。」<sup>④</sup>這裡說由微塵法，可和合成法，色同樣也是由眾微塵和合的，由於是待眾緣而生，因此是無自性、空的，所以稱之為法波羅聶提（=法假），又說瞭解法的無自性，才能知道法是空的，若是沒有色等法，就無法瞭解色是因緣和合而生，那也就無法了達色空的道理，所以空也無法離色而言說。或許有眾生因此不去執著色法，卻對微塵法產生了執著，實在是誤解龍樹的善巧方便。

### （五）一切法但有名字而無實

上述以世俗的三假闡述，一切皆是空無自性的，對於上述，佛陀進一步闡述說：「但有名字，故謂為菩提；但有名字，故謂為菩薩；但有名字，故謂為空。所以者何？諸法實性，無生、無滅，無垢、無淨故。」<sup>④</sup>對此論主說明：

先說不見菩薩，不見菩薩字，不見般若波羅蜜；今說不見是因緣，所謂但有名謂為菩提，但名謂為菩薩，但名謂為空。

上菩薩、此菩薩義同。菩薩字，即如菩薩中說。

般若波羅蜜，分為二分：成就者名為菩提；未成就者名為空。

生相實不可得故，名為無生。所以者何？若先生後法，若先法後生，若生法一時，皆不可得，如先說<sup>④</sup>。

無生故無滅，若法不生不滅如虛空，云何有垢不淨？譬如虛空，萬歲雨亦不溼，火燒不熱，煙亦不著。所以者何？本自無生故。<sup>④</sup>

此處說明菩提僅是假名施設，菩薩也是假施設的，甚至所說的空亦復如是。但對此前段已經解釋過，為何又加以說明？上面說菩薩是受假，以菩薩這個詞是名假，所以說無一真實性。這裡更明確的指出但有名字，由此即可了解世俗唯假名，但名無實。對於菩提與空，論主認為此二各為般若波羅蜜的一分，若是成就般若即是菩提，若是未成就便稱之為空，其實此二者也是假施設的，就如同上文所說，般若波羅蜜是因緣和合而有，所以是受假，又諸佛欲令眾生能知，所以立一般般若波羅蜜名，是名假，因此般若是假施設的，是故般若是空無自性的，既然般若是無一自性可言說，那菩提與空也就是無自性的。

再來說明為何是「但有名字」，經中說：「因為諸法實無自性，無自性、空性，才是諸法的實相，是無生、無滅、無垢、無淨的，所以說但有名字。」由於生相是不可得的，所以說無生，為何如此說？龍樹舉了三種情況說明為何「諸法實性」的「生相」不可得，以下分別說明：

#### 1、先有「生」，後有「法」：

若是先有「生」，後有「法」，那麼「生相」是從何而來？由此可知「法」是「無生」的。

#### 2、先有「法」，後有「生」：

若是先有「法」，後有「生」，那麼在有「法」的情況下，何須再有「生」呢？所以說「法」是「無生」的。

#### 3、「生」與「法」同時：

若是「生」與「法」是同時存在的，那麼如何分別何者是「法」？何者是「生」？又「生」與「法」是從何而來？因此說「法」是「無生」的。

#### 4、由1、2、3點可知「法」是「無生」的。

既然說無生，就無相對的滅可言，所以知道一切法的當體即是空無自性的，所以說是無生無滅。從法是不生不滅，因此說無垢無淨。因為不生不滅如虛空<sup>④</sup>，空中無法安立垢與淨，所以亦可知道法是不垢不淨。論中說虛空中，若是下萬年的雨，虛空亦不會濕，同理可知，火燒也不會令虛空生熱，煙燻也不會附著，這皆是無生的緣故。

④ 《大智度論》卷四十一，大正25，p.258b26~28。

④ 《摩訶般若波羅蜜經》卷一〈摩訶般若波羅蜜奉鉢品〉，大正8，p.221c3~5。

④ 《大智度論》之本文相互索引p.87：「大正25，p.171a24~b15，p.189b4~24，p.222b27~c16，p.287c6~18。」

④ 《大智度論》卷三十五，大正25，p.319a6~18。

④ 此處論主以「易解空」闡述「難解空」，可參考《大智度論》卷6，大正25，101c~105c。

從這段說明，一切世俗均是假施設的，不論是名假、受假或者是法假，一切皆是因緣和合所以安立，一切法皆無自性，因此我們可以瞭解到世俗唯假名，皆是但名無實、似有實無。

### （六）菩薩以慧眼不見一切法而不著

最後，經文即說：「菩薩摩訶薩如是行，亦不見生，亦不見滅；亦不見垢，亦不見淨。何以故？名字是因緣和合作法，但分別憶相假名說。是故菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，不見一切名字，不見故不著。」<sup>④</sup>論中的說明如下：

菩薩能如是觀，不見離是不生不滅法，有生有滅，有垢有淨。何以故？佛自說因緣，一切法皆憶想分別，因緣和合故，強以名說。不可說者是實義；可說者皆是名字。菩薩行般若波羅蜜，不見一切名字者，先略說名字，所謂菩薩、菩薩字，般若波羅蜜、菩提字；今廣說一切名字，皆不可見，不見故不著；不著者，不可得故。如諸眼中，慧眼第一。菩薩以慧眼遍求不見，乃至不見細微一法，是故不著。<sup>⑤</sup>

此處說明菩薩若能夠如實作觀，從一開始的名假，到受假，最後得知法假，知道一切法皆是因緣和合而假施設，所以均是無自性。此無自性的畢竟空即是不生不滅的，這是諸法的實相，所以我們是不能見離此不生不滅的空相，而有生滅，有染淨的法。佛說一切的法皆是憶想分別，由因緣和合產生，為了表達此分別，是故勉強施設名字稱呼。不論是受假或法假，為了表達，所以勉強立一名假。這一切均是假施設的，是為了世俗言說而假名安立的，所以說世俗唯假名。真實義是不可說，是言語道斷、心行處滅的，唯有證悟者才能夠了達，然為了無知的眾生，不得不用名言來詮釋所證的境界。即使是空、無自性也是為了眾生而假施設。由於所證唯有同證者才能知，因此立名而說只是善巧，可說的一切唯假名安立罷了。論中最後提到菩薩在修習般若法門時，從名假到受假，再從受假到法假，瞭解諸法實相空，這是菩薩修習的次第，現在將此開展到一切唯假名，皆是因緣和合生，是故無一實體可見，由於一切皆不可見，所以不會對其染著，不去染著，就是因為一切法皆是無自性可得，由此了達諸法畢竟空。在諸眼中，慧眼能夠瞭解諸法是空無自性的。菩薩在得慧眼後，以慧眼廣觀一切法皆無自性，因此就能夠通達諸法畢竟空之理。

## (七) 小結

上來依《大智度論》解釋般若經中菩薩如何行般若波羅蜜，先說明為令眾生知，是故出般若名，接著提出修學般若應先破我，次破法。關於般若之行與不行，龍樹順帶作一番分別，再來即提到色即是空的深意，一切法依世俗說，皆是但有名字，無有一實在的自性，以上依三假說明，開展到世俗唯假名，一切法均是但名無實的，從瞭解一切法但名無實，而了達諸法實相畢竟空的道理，這是菩薩所得慧眼可知的，是故於一切皆不著。從三假推論至世俗唯假名，最後了解勝義畢竟空即是中觀對菩薩行般若法的說明，其實就是修行般若的道次第。下一節筆者將依瑜伽行派的《攝大乘論》來作說明。

## 四、以唯識家的《攝大乘論》詮釋

無著所著的《攝大乘論》是唯識學家所依的要典之一，在此論對於般若經中菩薩如何行般若波羅蜜有著不同於中觀家的見解，在真諦所譯《攝大乘論》<sup>④⑥</sup>中記載：

十散動分別，謂菩薩十種分別：無有相散動、有相散動、增益散動、損減散動、一執散動、異執散動、通散動、別散動、如名起義散動、如義起名散動。為對治此十種散動分別故，於一切般若波羅蜜教中佛世尊說：「無分別智能對治此十種散動，應知具足般若波羅蜜經義。」如《般若波羅蜜經》言：「云何菩薩行於般若波羅蜜？舍利弗，是菩薩實有菩薩，不見有菩薩，不見菩薩名，不見般若波羅蜜，不見行，不見不行。不見色，不見受想行識。何以故？色由自性空，不由空空，是色空，非色無色異空故，色即是空，空即是色。何以故？舍利弗，此但有名，所謂色是自性，無生、無滅、無染、無淨，對假立名，分別諸法，由假立客名，隨說諸法，如如隨說，如是如是生起執著。如此一切，名菩薩不見；若不見，不生執著，如觀色，乃至識亦應作如此觀。」<sup>④⑦</sup>

<sup>④⑥</sup> 《摩訶般若波羅蜜經》卷一〈摩訶般若波羅蜜奉鉢品〉，大正8，p.221c5~10。

<sup>④⑦</sup> 《大智度論》卷三十五，大正25，p.319a18~27。

<sup>④⑧</sup> 另有玄奘譯《攝大乘論本》，大正31，p.140a1~7。

<sup>④⑨</sup> 《攝大乘論》卷中，大正31，p.120a17~b4。

從此文可知，論中所提到的般若波羅蜜經，筆者以為即是《大般若經》，為何如此說呢？在本篇論文第二章中提到，唯有在《大般若經》中有提到「實有菩薩」這個語詞，在其他的般若經——《放光般若經》、《光讚經》、《摩訶般若波羅蜜經》，皆無提到「實有」的這個概念，是故筆者認為《攝大乘論》中所解釋的般若波羅蜜經，即是《大般若經》。

在解釋經文時，論主提出了十種散動分別，是菩薩所應對治的。此十種散動分別是「無有相散動、有相散動、增益散動、損減散動、一執散動、異執散動、通散動、別散動、如名起義散動、如義起名散動。」對治十種散動的法門，在一切般若波羅蜜教法中說：「無分別智能對治這十種分別，所以應該具足了知般若波羅蜜多經中的要義。」無著並未對此多加說明，僅說由此可對治十種散動分別，在此筆者將以世親的《攝大乘論釋》（以下稱為世親釋）、無性的《攝大乘論釋》（以下稱為無性釋）對此論加以說明，再參考印順導師所說的《攝大乘論講記》給予補充，除了《攝大乘論》有說明此段經文，另有安慧揉釋《集論》而成的《大乘阿毘達磨雜集論》，也立十種分別給與註解。二論對十種散動的註解，均以三性做說明。因此筆者在此節初，會先對三性做一概要性的說明，接著切入主題，以《攝大乘論》為主，《大乘阿毘達磨雜集論》為輔，來探求唯識家對《般若經》中，菩薩如何行般若般若波羅蜜的詮釋。

### （一）略述三性

三性，分別為遍計所執性、依他起性、圓成實性。為何唯識家要立三性說呢？在唯識系所依的《解深密經》<sup>④</sup>中，說明三性是為了「五事不具」的眾生而宣說。此類眾生無法通達一切法無自性的教說，立三性的教說，為的就是令此類眾生，能夠入佛法大海。在印順導師《成佛之道》中說：「無著所傳的瑜伽法門，依《解深密經》的顯了說，站在五事不具的根性來說話。」<sup>⑤</sup>

關於三性中的依他起性，《攝大乘論》中記載：「依他起自性，實唯有識，似義顯現之所依止……從自熏習種子所生，依他緣起故名依他起；生剎那後無有功能自然住故，名依他起。」<sup>⑥</sup>由此段論文，可得知依他起性，是實在唯有識（阿賴耶識），是遍計所

執所依止，又說依著過去熏習至阿賴耶的種子生起，所以叫做依他起；在生起之後，剎那滅去，由於需依著其他諸法才能發生作用，所以生起後就無法自然而住，由此因素故名依他起，導師認為：「簡單說，仗因托緣而起的就是依他起。」<sup>⑤①</sup>又說：「『或是自相有』的『實有唯事』，叫做離言自性，依他起性。因緣生法是自相有的，是一切法的緣生自性……這不是執著而實有性的，從因緣生時，就是這樣自性有的。」<sup>⑤②</sup>

接著說明遍計所執性，論中記載：「遍計所執自性，依依他起實無所有似義顯現……無量行相意識遍計顛倒生相，故名遍計所執；自相實無，唯有遍計所執可得，是故說名遍計所執。」<sup>⑤③</sup>從此可知遍計所執性，是由依他起的似義顯現，似義是不存在的事物，但凡夫取著所以顯現，所以說遍計所執性是實無所有。由於意識對於遍計似義生起顛倒，所以名為遍計所執；又說凡夫取著的似義，其自相實際上是沒有的，唯有遍計所執會緣此似義而顯現，因此說是遍計所執性。導師說：「他所以稱遍計執性，都從遍計的分別心來。」<sup>⑤④</sup>在《成佛之道》中亦記載：「『或是無自性』的假有，叫做假說自性，遍計所執相。」<sup>⑤⑤</sup>

最後說明圓成實性，論主云：「圓成實自性，是遍計所執永無有相……由無變異性故名圓成實；又由清淨所緣性故，一切善法最勝性故，由最勝義名圓成實。」<sup>⑤⑥</sup>此處說明圓成實性，由於滅去遍計所執而有的。因為圓成實性是無變異，導師說：「他是諸法的真實性，就是在欺誑的亂相顯現時，它也還是如此；離卻亂相而顯現真相時，它也還

⑤① 《解深密經》卷2〈無自性相品第5〉，大正16，695b11~696a29。

⑤② 《成佛之道》（增註本），p.367。

⑤③ 《攝大乘論本》卷中，大正31，p.139a26~29。

⑤④ 《攝大乘論講記》，印順著，台北，正聞出版社，民國81年2月修訂一版，p.232。

⑤⑤ 《成佛之道》（增註本），p.368。

⑤⑥ 《攝大乘論本》卷中，大正31，p.139b1~5。

⑤⑦ 《攝大乘論講記》，p.233。

⑤⑧ 《成佛之道》（增註本），p.368。

⑤⑨ 《攝大乘論本》卷中，大正31，p.139b5~9。

⑤⑩ 《攝大乘論講記》，p.233 ~ p.234。

是如此。這不變異的性，是圓滿，成就，真實，所以叫圓成實性。」<sup>⑨</sup>論中又說圓成實性，其所緣是清淨無雜染法，是一切善法中最殊勝的，由於最勝義，所以名為圓成實性。

依印順導師所說做一小結，導師以為：「這三性的名義，撮要來說：仗因（種子）托緣而有的，名依他起；為識所緣，依識而現的叫遍計執；法性所顯的是圓成實。」<sup>⑩</sup>因此除了遍計執是實無有事外，依他起性及圓成實性是有自性的，所以在《成佛之道》中記說：「簡單的說：依三無性，遣除遍計所執性，說一切法無自性。其實，緣起法——依他起性，寂滅法性——圓成實性，是有自性的，並非一切都沒有。有的是非有，有的是實有，這才不信不解的，也不反對了。誤解以為什麼都沒有的，也不誤解了。有信而不解的，也可依著進修了。」<sup>⑪</sup>此段依《攝大乘論》簡單的說明三性的教說，接著就進入此節的主題。

## （二）依《攝大乘論》闡述般若經

如本節初所說，在《攝大乘論》中立了十種散動分別，依此十種散動分別對《大般若經》中，佛對舍利弗說：「菩薩如何行般若波羅蜜？」之一段文章，接著就依此解釋《大般若經》的經文，由於有二種論釋本及一論有對《攝大乘論》加以闡述，分別為《攝大乘論釋》世親釋（以下簡稱世親釋）、《攝大乘論釋》無性釋（以下簡稱無性釋）、《大乘阿毘達磨雜集論》安慧揉釋（以下簡稱《雜集論》），所以筆者將分別對十種散動一一論述，論述前先用表格將三本論釋列出，再做解釋。

### 1、無相散動

世親釋 玄奘譯	此中無相散動者，謂此散動即以其「無」為所緣相，為對治此散動故，般若波羅蜜多經言：「實有菩薩。」言實有者，顯示菩薩實有空體，空即是體故名空體。 <sup>⑫</sup>
無性釋	此中為對治無相散動故，彼經說言：「實有菩薩等。」謂實有空為菩薩體。 <sup>⑬</sup>
《雜集論》	於此經中為對治無性分別，故說如是言：「是菩薩實有菩薩。」如是等由「實有」言，是有性義故。 <sup>⑭</sup>

此中的無相散動，就是以「無」為所緣。因此在《大般若經》中說：「實有菩薩。」實有的意思就是顯示出菩薩是實有空體，就是以真如空為體<sup>⑥</sup>，在無性釋中也一樣說實有空稱為菩薩體，《雜集論》亦說因為菩薩有一體性，所以說是實有。為何唯識家都說菩薩是實有空、實有體性呢？這是因為由二空所顯的菩薩空體，是真有一自性可言，此即是圓成實性，不能說無，是實有的。若是否定一切而說空，即成了無相散動。筆者以為此處就是在說惡取空者，他們以為無相就是否定一切，甚至連可證的真理都說無，為了對治此類眾生，因而說由二空所顯的圓成實菩薩體是有的。

## 2、有相散動

世親釋 玄奘譯	有相散動者：謂此散動即以其「有」為所緣相。為對治此散動故，即彼經言：「不見有菩薩。」此經意說不見菩薩，以遍計所執及依他起為體。 <sup>⑥</sup>
無性釋	為對治有相散動故，即彼經言：「不見有菩薩等。」謂遍計所執自性永無有故。 <sup>⑦</sup>
《雜集論》	為對治有性分別，故說如是言：「正不隨觀菩薩乃至正不隨觀不行。」由遣補特伽羅及法二性故。 <sup>⑧</sup>

世親說明有相散動就是以「有」為所緣境，認為一切皆是實有。為了對治此散動，《大般若經》就說：「不見有菩薩。」為何上句經文說：「實有菩薩。」這裡卻說不見呢？這裡不見菩薩的原因，導師依世親所註解的解釋為：「依他起的五蘊，而妄計的小我，這是不可得的，現在就說不見這樣的菩薩。」<sup>⑨</sup>《雜集論》中說這是為了遣除補特

⑥ 《攝大乘論講記》，p.234。

⑦ 《成佛之道》（增註本），p.376。

⑧ 《攝大乘論釋》卷四，大正31，p.289a17~20。

⑨ 《攝大乘論釋》卷四，大正31，p.405b22~24。

⑩ 《大乘阿毘達磨雜集論》卷十四，大正31，p.764c3~5。

⑪ 《攝大乘論釋》真諦譯：「由說實有顯有菩薩，以真如空為體」（大正31，p.189c28）

⑫ 《攝大乘論釋》卷四，大正31，p.289a20~22。

⑬ 《攝大乘論釋》卷四，大正31，p.405b24~25。

⑭ 《大乘阿毘達磨雜集論》卷十四，大正31，p.764c5~7。

⑮ 《攝大乘論講記》，p.256。

伽羅及法的依他起性及遍計所執性，與世親說：「不見的菩薩，是以遍計所執及依他起為體。」相同，然無性釋卻只說：「因為遍計所執是無自性，此處不見如是的菩薩。」二種不同的說法，筆者以為世親釋與《雜集論》是從依他起能生假法的角度說，因為假法亦是依他起，而凡夫的虛妄分別卻計度其為實，所以世親說不見菩薩能對治；然無性即直接從凡夫的計度即是虛妄，所以說不見菩薩去對治此遍計執，二者皆是要遣除凡夫的遍計所執而說：「不見菩薩。」

### 3、增益散動

世親釋 玄奘譯	增益散動者，為對治此散動故，即彼經言：「色自性空。」由遍計所執色，自性空故。⑩
無性釋	為對治增益散動故，即彼經言：「色自性空等。」謂即遍計所執自性永無有故。⑪
《雜集論》	為對治增益分別，故說如是言：「所以者何？名自性空。」由遣不實遍計所執自性故。⑫

此增益之語義，導師說：「於似義顯現的非有中計有，執為實有，叫增益。」⑩為了對治增益散動，所以《大般若經》中云：「色自性空。」對治此散動，三本論釋皆說，遍計所執的色是沒有，是自性空的。為何說遍計所執的色是無，是自性空的？導師解釋說：「遍計性的實有色法，但是假相安立，不是自相安立，了知它本無自性空，就可對治增益散動。」⑪在本章第一節即說明了凡夫所計度分別而產生色，實際上是沒有的，是虛妄不實的，但是凡夫不瞭解其中道理，執不實的色為有，因此說色是假相安立的，是空無自性，來遣除此增益散動。

### 4、損減散動

世親釋⑬ 玄奘譯	損減散動者，為對治此散動故，即彼經言：「不由空故。」謂法性、色性不空故。⑭
無性釋	為對治損減散動故，即彼經言：「不由空故等。」謂彼法性是實有故。⑮
《雜集論》	為對治損減分別，故說如是言：「非空性。」由於此名遍計所執自性遠離性一切時有故。⑯

何為損減散動？導師說：「真實性的實有法，妄執為無，就是損減。」<sup>⑩</sup>《大般若經》中說：「不由空故。」是為了對治損減散動，此中所說不空的，是指法性與色性是不空，非但不是空反而是實有的，若是認為法性不是實有而說是空無，則落入損減散動。損減，導師解釋說：「真實性的實有法，妄執為無，就是損減。」<sup>⑪</sup>又說：「色性與法性，並不是沒有的，不因遍計性空而無，由此可以對治損減散動。」<sup>⑫</sup>如同本章第一節所說，唯有遍計所執是無，依他起及圓成實是有的。此處所說的色性與法性，是色與法在遭緣遍計執後所得的圓成實性，此圓成實性是有的，並不能說無。從《雜集論》中能夠進一步瞭解，此教說亦能夠對治聽到遍計所執是無而否定一切的邪執。總而言之，三家所說的皆是為了說明圓成實法性是實有的，雖說遍計所執的色非實有，但不能因此否定圓成實色性有，若是否定了，那就落入損減散動。

⑩ 《攝大乘論釋》卷四，大正31，p.289a23~24。

⑪ 《攝大乘論釋》卷四，大正31，p.405b25~27。

⑫ 《大乘阿毘達磨雜集論》卷十四，大正31，p.764c7~9。

⑬ 《攝大乘論講記》，p.256。

⑭ 《攝大乘論講記》，p.256。

⑮ 另有真諦譯本云：「以無損減實有，此執即是散動，為對治此散動故，經言：『不由空空。』此色不由真如空故空。」

⑯ 《攝大乘論釋》卷四，大正31，p.289a24~25。

⑰ 《攝大乘論釋》卷四，大正31，p.405b27~29。

⑱ 《大乘阿毘達磨雜集論》卷十四，大正31，p.764c9~11。

⑲ 《攝大乘論講記》，p.256。

⑳ 《攝大乘論講記》，p.256。

㉑ 《攝大乘論講記》，p.257。

### 5、一性散動

世親釋 玄奘譯	一性散動者，為對治此散動故，即彼經言：「色空非色。」何以故？若依他起與圓成實是一性者，此依他起應如圓成實是清淨境。②
無性釋	為對治一性散動故，即彼經言：「色空非色等。」淨不淨境性各別故。③
《雜集論》	為對治一性分別，故說如是言：「此色空性非即色乃至此識空性非即識，由自性異故。」所以者何？色等是遍計所執自性，空性是圓成實自性故。④

一性散動，導師解釋說：「執依他與圓成是一法，這是錯誤的，因為法與法性不能說是一。」⑤論中說為對治一性散動，所以《大般若經》云：「色空非色。」為什麼如此說？世親釋中說：「若是依他起與圓成實是同樣的，那麼依他起應該跟圓成實一樣是清淨的境。」如上述所說，依他起性是含有染法的，所以染淨相摻，反觀圓成實是觀依他起時，遣除遍計執而得，所以圓成實是清淨的，若是說二者是一性，是說不通的，導師對此有更進一步的解釋說：「就是說法性的色空，不是法的色；換句話說：圓成實不是依他起。」⑥無性說的較籠統，只說色空及色，二者差別在色空是淨、色是不淨，所以不能將二者說為一性，《雜集論》就與世親釋不太相同，《雜集論》說明色等是遍計所執自性，色空性是圓成實性，色是凡夫計度分別，是沒有的，圓成實的色空則是實有，由於一是無，一是有，所以不能說是一性。無性釋與世親釋亦是相同。因此三家所要表達的重點，皆建立在圓成實的實有及清淨。

### 6、異性散動

世親釋 玄奘譯	異性散動者，為對治此散動故，即彼經言：「色不離空。」何以故？此二若異，法與法性亦應有異，若有異性不應道理，如無常法與無常性。若取遍計所執自性。色即是空，空即是色。何以故？遍計所執色無所有，即是空性，此空性即是彼無所有，非如依他起與圓成實，不可說一。⑦
無性釋	為對治異性散動故，即彼經言：「色不離空等。」謂遍計所執色自性無所有，即是空故。⑧
《雜集論》	為對治異性分別，故說如是言：「亦不離色別有空性。乃至空性即是識。」由遍計所執自性無相，故離彼，彼無性不可得故。⑨

所謂異性散動，依導師說就是：「執依他圓成截然不同。」<sup>82</sup>為了對治異性散動，所以《大般若經》中說：「色不離空。」這是為什麼呢？依世親釋，若是依他起與圓成實是異的話，法與法性那就應該有異，若是二者完全相異，是與道理不符，就如同無常法與無常性是不能說異，對此導師更簡單的指出說：「因為圓成實是依他離義而顯的，怎麼可說是異？」<sup>83</sup>為何如此說？因為圓成實是從依他起中遣除義相而得，所以不能說二者是完全無關連，所以說圓成實是不離依他起的，世親又說遍計所執與圓成實也不能說異，所以《般若經》中說：「色即是空，空即是色。」為什麼不能說異呢？因為遍計所執色是本身就無有一法，此就是空性，此空性就是說明遍計所執的法是沒有的，了悟遍計所執的法是無，這就是體驗到圓成實性的實有，因此不可說遍計所執與圓成實不同。依導師說：「本論的見解，不離並非是即，依他不能說即是空性，只能說不離。遍計不能說不離空性，只能說當體即是空性。」<sup>84</sup>無性釋與《雜集論》中，僅提到遍計所執與圓成實不能說是異，與世親解說的第二種相同。

- 
- ⑧② 《攝大乘論釋》卷四，大正31，p.289a25~28。  
 ⑧③ 《攝大乘論釋》卷四，大正31，p.405b29~c1。  
 ⑧④ 《大乘阿毘達磨雜集論》卷十四，大正31，p.764c11~14。  
 ⑧⑤ 《攝大乘論講記》，p.257。  
 ⑧⑥ 《攝大乘論講記》，p.257。  
 ⑧⑦ 《攝大乘論釋》卷四，大正31，p.289a28~b4。  
 ⑧⑧ 《攝大乘論釋》卷四，大正31，p.405c1~c3。  
 ⑧⑨ 《大乘阿毘達磨雜集論》卷十四，大正31，p.764c14~17。  
 ⑧⑩ 《攝大乘論講記》，p.257。  
 ⑧⑪ 《攝大乘論講記》，p.257。  
 ⑧⑫ 《攝大乘論講記》，p.257。

## 7、自性散動

世親釋 玄奘譯	自性散動者，為對治此散動故，即彼經言：「舍利子，此但有名謂之為色。」何以故？色之自性無所有故。⑨
無性釋	為對治自性散動故，即彼經言：「此但有名謂之為色等。」⑩
《雜集論》	為對治自性分別，故說如是言：「此唯有名，所謂此是色乃至此是識等。」由離能詮無有決定所詮自性故。⑪

此散動即是指於諸法執有自性⑨，《大般若經》中說：「舍利子，此但有名謂之為色。」為何說只有名？對此世親認為色是無自性的，由凡夫計度分別所立的色法，是不實的，可說是龜毛兔角，這些實際上是沒有的物體，卻因遍計所執而為有，為對治凡夫計執無為有，所以說但有名。導師清楚的說：「就是一切諸法，但依假名安立，不能妄計一法的真實性。」⑩《雜集論》說：「離開能詮色法的語言，就沒有決定的所詮自性，因此知道色等法是無自性的。」這與世親的說法可說如出一轍。

## 8、差別散動

世親釋 玄奘譯	差別散動者，為對治此散動故，即彼經言：「自性無生無滅無染無淨。」生即有染，滅即有淨，無生滅故無染無淨。⑫
無性釋	為對治差別散動故，即彼經言：「無生無滅等。」⑬
《雜集論》	為對治差別分別，故說如是言：「由彼自性無生乃至正不隨觀淨。」由遣生等差別相故。⑭

對差別導師解釋：「於諸法中，分別是生，是滅，是染，是淨，這種種分別，名為差別。」⑫這裡是說圓成實性唯淨無染，是二空所顯，法爾如是，故不能說有法生，若是有生滅可說，即會產生染淨，由於眾生不明真理，對無生、無滅、無染、無淨的自性，產生生滅染淨的錯誤知見，即是差別散動，就如同世親所說：「有生就會有染，有滅即會有淨，正因為自性是無生無滅，所以是無染無淨的。」這就像是一面鏡子，若是有塵垢的生起，生起時即可說有染於鏡子上，當塵垢拭去時，鏡子就因塵垢的滅去，而

變為乾淨的，但是鏡子本身是無染淨的，因凡夫分別而有染淨，為對治散動此所以《大般若經》中說：「自性是無生無滅，無染無淨的。」

### 9、如名取義散動

世親釋 玄奘譯	如名取義散動者，謂如其名於義散動，為對治此散動故，即彼經言：「假立客名，別別於法而起分別。」言別別者，謂別別名。 <sup>⑨</sup>
無性釋	為對治如名取義散動故，即彼經言：「假立客名別別於法而起分別等。」 <sup>⑩</sup>
《雜集論》	為對治隨名義分別，故說如是言：「於所計度彼彼諸法，假立客名，由隨客名而起言說」如是等。 <sup>⑩</sup>

此如名取義散動，就是依著名字而對其義產生執著，認為是真實的。對此散動，導師解釋說：「聽到某一名字，就依名而取其義為真實，名是假立，並非名中就有真實的所詮義。」<sup>⑨</sup>例如有人被罵「笨蛋」，凡夫的遍計所執就計度分別笨蛋名為實法，因而忿忿不平，這就是不瞭解名只是假立沒有實義，反而執取其義為真實。為了對治此散動，《大般若經》即說：「假立客名，別別於法而起分別。」對此僅有世親才有加以解釋，世親說經說別別於法，就是說別別於法假立客名，所以說名不過是假名安立，為了與不同的法區別，因此別別假名安立，並非實有義。

⑨ 《攝大乘論釋》卷四，大正31，p.289b4~6。

⑩ 《攝大乘論釋》卷四，大正31，p.405c3~4。

⑪ 《大乘阿毘達磨雜集論》卷十四，大正31，p.764c17~19。

⑫ 《攝大乘論講記》，p.258。

⑬ 《攝大乘論講記》，p.258。

⑭ 《攝大乘論釋》卷四，大正31，p.289b6~9。

⑮ 《攝大乘論釋》卷四，大正31，p.405c4~5。

⑯ 《大乘阿毘達磨雜集論》卷十四，大正31，p.764c19~21。

⑰ 《攝大乘論講記》，p.258。

⑱ 《攝大乘論釋》卷四，大正31，p.289b9~11。

⑲ 《攝大乘論釋》卷四，大正31，p.405c5~7。

⑳ 《大乘阿毘達磨雜集論》卷十四，大正31，p.764c21~23。

㉑ 《攝大乘論講記》，p.258。

### 10、如義取名散動

世親釋 玄奘譯	如義於名而起散動，為對治此散動故，即彼經言：「假立客名隨起言說。」非義自性有如是名。⑩
無性釋	為對治如義取名散動故，即彼經言：「假立客名隨起言說。如如言說如是如是生起執著，如是一切菩薩不見，由不見故不生執著。」⑩
《雜集論》	為對治隨義名分別，故說如是言：「菩薩於如是一切名正不隨觀，正不隨觀故不生執著。」⑩

如義取名散動，導師對此解說為：「見到某一事，就如起所取的義而推度他的名字，以為這法確有名字。」⑩就是當想到一概念時，就會對此概念產生一名字，認為此概念實有一名字可言語。舉例來說：初次吃到酸梅，不知道它是什麼，吃起來酸酸的，酸酸的是酸梅名的所詮義，若是以酸義去推度酸梅，即是如義取名散動。如上所說，若是以所詮的酸義去說酸的物品就是酸梅，那檸檬也不應該稱作檸檬，而要叫做酸梅。為了對治此種錯誤的分別，所以《大般若經》即說：「假立客名隨起言說。」要是能了知依義而假立的名，義並不能推度出一真實的名，就能夠對治此如義取名散動。

### (三) 小結

從上節說明可知，唯識家以為佛陀對舍利弗問：「菩薩如何行般若波羅蜜？」所答：「實有菩薩……不生執著。」是對治十種散動分別的，也就是說在遣除此十種散動時，就等同在行般若波羅蜜，唯識家就以遣除十種散動分別，為其行般若波羅蜜之法。十種散動分別是二個一組，其目的就是，應該有的要如實知，不實的要遣除錯誤的知見，如有相散動及無相散動，就是要我們遣除遍計所執的有，但在遣除遍計執後，所得的圓成實是存在的，因此要如實知。在損減散動及增益散動，亦是要眾生如實了知遍計執的無及圓成實的有。在一性散動及異性散動，說明圓成實是依他起除去遍計執，因此不可說三者皆無關連，而說三者皆異，然從染淨的角度切入，亦不可說一，因為圓成實是清淨的，依他起具染淨二分，遍計執是全分雜染的，所以不可說一。自性散動與差別散動中說明不可執名有自性，名因凡夫計度分別而有，所以只有假立的名；然在除去凡夫的遍計執，所得到的圓成實是無生滅染淨的，若是計度此有生滅染淨，那就落入凡夫

的分別。如名取義、如義取名散動，是要凡夫了解假立的名不能代表真實的義，義亦不能推度出一真實的名，所以義與名是無絕對的真實。總結來說，「於有的如實知道有，於無的如實了知是無」，這應該是唯識家對於如何行般若波羅蜜，一個非常重要的觀念。<sup>⑩</sup>

## 五、結論

由本篇論文可得知：

第一、中觀家運用三假來解釋《摩訶般若波羅蜜經》，先說菩薩字是名假，菩薩是五蘊和合的受假，又說五蘊亦是因緣和合，所以是法假，從三假能夠瞭解到世俗唯假名，一切皆但名無實、似有實無。由世俗唯假名，了知一切法皆是如幻如化，因而了解勝義畢竟空之深義。然而說畢竟空亦為假名安立，是為了教導眾生而說，實際上，勝義是言絕慮亡、言語道斷的，所以中觀家認為菩薩行般若波羅蜜時，應該如實觀「世俗唯假名，勝義畢竟空」，如此即能夠於一切不生執著。

凡夫從世俗法，破除名假的執著，接著滅除對受假的執取，最後連法假亦不去取著，因而通達唯假名的世俗諦。由於了解唯假名的世俗無一實有的自性能取著，就能夠通達畢竟空的深義。事實上，這即是龍樹對修學般若法門，所安立的道次第。

第二、唯識家的《解深密經》中，以為五事不具者是無法瞭解一切法空性的，是故《攝大乘論》在說明《大般若經》時，立了十種散動分別。這十種散動一面說明圓成實的實有，一面遣除凡夫的遍計所執，為的就是使五事不具的眾生，能夠由此瞭解實有

⑩ 《攝大乘論釋》卷四，大正31，p.289b11~13。

⑪ 《攝大乘論釋》卷四，大正31，p.405c7~10。

⑫ 《大乘阿毘達磨雜集論》卷十四，大正31，p.764c23~26。

⑬ 《攝大乘論講記》，p.258。

⑭ 導師在《說一切有部為主的論書與論師之研究》（印順著，台北，正聞出版社，民國81年10月七版），p.662中說：「依虛妄分別識以立一切法；以一切法空為不了義，而是無其所無，有其所有的，就是唯識（有）宗。」

的圓成實是如此真有，是觀依他起遣除遍計執而成的，遍計所執是凡夫錯誤的認知，是不正確的見解，瞭解到遍計所執的無，因而契入圓成實性得解脫，於有如實知有，於無亦如實知無，這大概是唯識家所想表達的重點。

二家同樣註解般若經，中觀家是說世俗唯假名，唯識家說的是遣除凡夫的遍計所執，二者同樣是令凡夫遣除世俗錯誤的知見。二者不同處，中觀家認為了達一切法無性，即能契入佛法的實相，所以說「諸法畢竟空」，所證得的即是甚深的法空性，是言語道斷的，僅有證悟者才能夠瞭解。但是在於唯識家為令「五事不具」的眾生能契入佛法，這類眾生無法通達一切法無自性說，需「依實立假」，這類眾生才能信解，是故立了三性的教說。依他起是自相有，遣除遍計所執，圓成實就顯現，所以說圓成實性是實有的。雖說二者有不同之處，然同樣是令眾生得般若、斷煩惱。筆者以為若是能夠依此得到煩惱的止息，那就達到佛陀說法的目的了，儘管在說明上有出入，那又何妨呢？而且眾生根機不一，五事具足的眾生能夠信解中觀家的一切法空性說，五事不具的眾生適合為其說唯識淺顯明瞭的論述，若是能夠瞭解佛陀當初說法的本懷：「諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世。諸佛世尊，欲令眾生開佛知見使得清淨故出現於世，欲示眾生佛之知見故出現於世，欲令眾生悟佛知見故出現於世，欲令眾生入佛知見道故出現於世。」<sup>⑪</sup> 依此就能夠各適其機、各弘其道了。由於筆者學力不足，無法詳細的將經文做更準確的比對，希望在未來能夠更進一步，對此做更精確的說明。

---

⑪ 《妙法蓮華經》卷一，大正9，p.7a22~27。

## 【參考書目】

## 一、原典

1. 《大般若波羅蜜多經》600卷，唐·玄奘譯，大正第5、6、7冊，No.220。
2. 《放光般若經》20卷，西晉·無羅叉譯，大正第8冊，No.221。
3. 《光讚經》10卷，西晉·竺法護譯，大正第8冊，No.222。
4. 《摩訶般若波羅蜜經》27卷，後秦·鳩摩羅什譯，大正第8冊，No.223。
5. 《妙法蓮華經》7卷，後秦·鳩摩羅什譯，大正第9冊，No.226。
6. 《解深密經》5卷，唐·玄奘譯，大正第16冊，No.676。
7. 《大智度論》100卷，龍樹菩薩造，後秦·鳩摩羅什譯，大正第25冊，No.1509。
8. 《中論》4卷，龍樹菩薩造，青目釋，後秦·鳩摩羅什譯，大正第30冊，No.1564。
9. 《成唯識論》10卷，護法等菩薩造，唐·玄奘譯，大正第31冊，No.1585。
10. 《攝大乘論》3卷，無著菩薩造，真諦譯，大正第31冊，No.1593。
11. 《攝大乘論本》3卷，無著菩薩造，唐·玄奘譯，大正第31冊，No.1594。
12. 《攝大乘論釋》10卷，世親菩薩造，唐·玄奘譯，大正第31冊，No.1595。
13. 《攝大乘論釋》10卷，無性菩薩造，唐·玄奘譯，大正第31冊，No.1598。
14. 《大乘阿毘達磨雜集論》16卷，安慧菩薩釋釋上集論，唐·玄奘譯，大正第31冊，No.1606。

## 二、現代著作

1. 《攝大乘論講記》，印順著，台北，正聞出版社，民國81年2月修訂一版。
2. 《說一切有部為主的論書與論師之研究》，印順著，台北，正聞出版社，民國81年10月七版。
3. 《成佛之道》（增註本），印順著，台北，正聞出版社，民國83年6月出版。
4. 《初期大乘佛教之起源與開展》，印順著，新竹，正聞出版社，民國91年1月十刷。
5. 《大智度論》之本文相互索引，釋厚觀、郭忠生合編，《正觀》雜誌第6期，南投，正觀雜誌社，1998年9月25日出版。

印順導師基金會·妙華佛學會主辦  
佛教慈濟基金會香港分會·香港大學佛學研究中心·溫暖人間協辦  
印順導師百歲嵩壽

## (香港) 佛法講座 人間佛教與現代社會

目的：

- (1)、宏揚釋尊本懷，慈悲淨智
- (2)、綜觀浩瀚法海
- (3)、宏揚印順導師正見
- (4)、宏揚人間佛教
- (5)、探討人間佛教，對現代人事社會的重要性、關係和實踐
- (6)、讓佛法正見，薪火相傳，長住在世

地點：

香港銅鑼灣掃桿埔大球場徑1號香港康體發展局體育大樓演講廳  
2005年4月30日及2005年5月1日  
尖沙咀東部科學館道2號香港科學館演講廳  
2005年5月1日及2005年5月2日

講座時間及內容：

2005年4月30日～2005年5月2日

星期六 2005年4月30日 銅鑼灣掃桿埔大球場徑1 號體育大樓	星期日 2005年5月1日 銅鑼灣掃桿埔大球場徑1 號體育大樓	星期一 2005年5月2日 尖東科學館2號
倪啓瑞主持	馬少雄主持	午前：倪啓瑞主持 午後：馬少雄主持
嘉賓主持：妙光法師		
9:00～10:00 場地、展板佈置； 短片試播	9:00～10:00 場地佈置	9:00～10:00 場地佈置
10:00～10:30 開幕禮 慈濟手語舞 短片播放	10:00～11:30 第五場講座：法光法師 「以佛法研究佛法」— 印順導師對華籍佛子佛學 研究的啓迪	10:00～11:30 第八場講座：厚宗法師 〈成佛之道〉之間法趣入

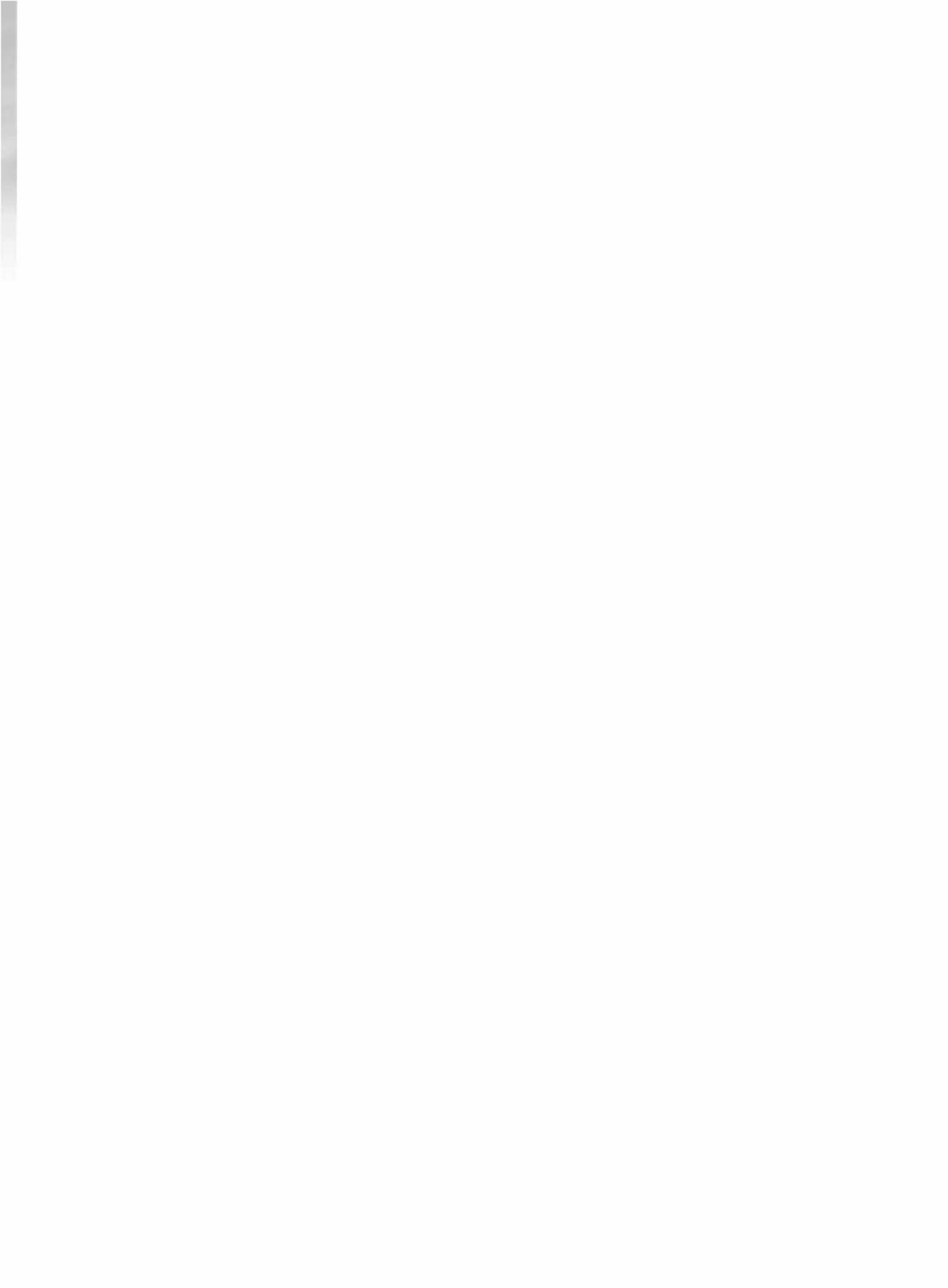
10:30 ~ 12:00 第一場講座 仁俊法師 (未定)	休息15'	
	11:45 ~ 12:15 第五場座談會：法光法師、 能仁佛學院—「以佛法研 究佛法」—印順導師對華 籍佛子佛學研究的啓迪	11:45~12:15 第八場座談會：厚宗法師 〈成佛之道〉之聞法趣入
12:00~12:30 第一場座談會 仁俊法師、李樂詩 (未定)	午飯1小時	
	1:15 ~ 2:45 第六場講座：衍空法師 印順導師求真熱誠的啓示	1:15~2:45 第九場講座：繼程法師 (未定)
午餐1小時		休息15'
1:30~3:00 第二場講座：淨因法師 「人間佛教」：古今一味的 佛法——印順導師的超宗派 立場對現代佛教之意義	3:00~3:30 第六場座談會：衍空法師 印順導師求真熱誠的啓示	3:00~3:30 第九場座談會：繼程法師 (未定)
休息15'		休息30'
3:15~3:45 第二場座談會：淨因法師 「人間佛教」：古今一味的 佛法——印順導師的超宗派 立場對現代佛教之意義	體育大樓清場 科學館佈置	4:00~5:30 第十場講座：厚觀法師 解脫道與菩薩道
休息30'		休息15'
4:15~5:45 第三場講座：呂勝強居士 略談印順導師人間佛教之精 義及其應用		5:45~6:15 第十場座談會：厚觀法師、 香港大學佛學研究中心 解脫道與菩薩道
休息15'		晚飯1小時
6:00~6:30 第三場座談會：呂勝強居士 略談印順導師人間佛教之精 義及其應用	尖東科學館2號 7:30~9:00 第七場講座：宏印法師 印順導師之佛教史觀	7:15~8:45 總結 厚觀法師、倪啓瑞、馬少雄 主持【薪火相傳】
晚飯1小時		8:45~9:00 閉幕禮 傳燈
7:15~8:45 第四場講座：莊春江居士 從印順導師著作略談導師思 想特色	9:00~9:30 第七場座談會：宏印法師 印順導師之佛教史觀	9:00~10:00 清場
休息15'		
9:00~9:30 第四場座談會：莊春江居士 從印順導師著作略談導師思 想特色		

# 元亨佛學院94學年度招生簡章

導師：善妙長老

院長：能淨法師

- 辦學宗旨** 1、陶鑄僧品、造就僧才。  
2、紹傳佛燈、高懸慧日。  
3、繼踵法輪、常軌達磨。  
4、利濟有情、淨化世間。
- 教育方針** 1、導正見、立正志、履正行。  
2、提升道念、長養道心、深植道根、儲備道糧。  
3、建構理想的、和諧的一展轉相諫、展轉相教一僧團。
- 特色** 1、日常生活修行化，修行生活日常化。  
2、學佛、佛學並進；傳統、現代兼顧（師資陣容：教界耆宿、學有所成之縉門大德，及佛研所、大專院校之當代俊彥）。  
3、循序漸進不失行；按部就班不躁進。  
4、體認傳統佛教梵唄、佛家醫方、佛門健身術……期身安道隆。
- 學制** 三年。
- 在學待遇** 學雜費全免、供膳宿、教科書；成績優良者提供獎學金。
- 報考資格** 18~35歲高中（職）以上，身心健全之出（在）家女眾。
- 報名日期** 即日起至考試前一天止。
- 考試日期** 第一梯次94年6月18日（農曆5月12日）。  
第二梯次94年8月13日（農曆7月9日）。
- 考試科目** 1、筆試：「成佛之道」前二章（印順法師著，正聞出版社）、國文。  
2、口試：面試不合格者，概不錄取。經審核通過者，個別通知。
- 報名地點** 國內：元亨佛學院 / 高雄市鼓山區元亨街5號。  
電話：(07) 5330186 傳真：(07) 5512138  
E-mail：bhadra@ms90.url.com.tw  
國外：藥師行願會 / No.11 Lorong 25 Geylang, Singapore 388293  
電話：6741-9969
- 簡章、報名表備索：**  
寄「元亨佛學院」或至元亨寺網址<http://www.yhm.org.tw> 下載。



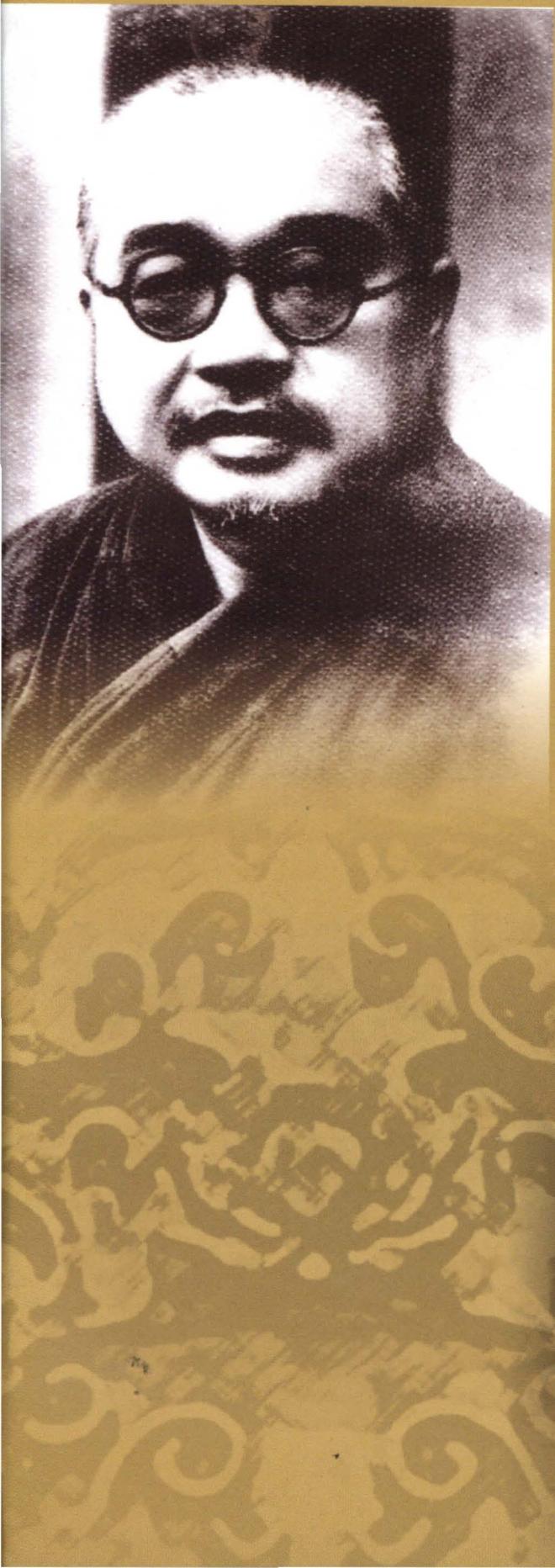
# 太虛大師全書

光碟版

印順文教基金會預定於今年發行

《太虛大師全書》光碟版，

敬請大家留意此項訊息



# 福嚴會訊

自利利他為行  
學佛應以信心為本

印順導師  
宣統元年

## 福嚴會訊《第6期》

- 發行：福嚴佛學院
- 編輯：福嚴佛學院校友會編輯組
- 郵政劃撥：19811090 李進珍
- 地址：300 臺灣新竹市明湖路365巷3號
- 電話：886-3-5201240
- 傳真：886-3-5205041
- 電子郵件：fuyan@mail.fuyan.org.tw
- 福嚴網址：http://www.fuyan.org.tw
- 發行日期：2005年4月

No. 3, Lane 365, Ming Hu Rd., HSINCHU, TAIWAN 300, R.O.C.