

福嚴

會訊

Fuyan Journal



Vol. 46
2015.04

一切有為法如
夢幻泡影如
露亦如電若徒
如是觀



印順導師圓寂十週年紀念特刊——

金剛般若

[金剛般若] 《金剛般若波羅蜜經》講記

[佛法啓示] 印順導師《中觀今論》要義

印順導師彌勒淨土思想探析

平凡的一生，褪卻不了的光華

勝解正見（空性）與佛法的宗教生命

印順導師圓寂十週年—— 金剛般若法會

謹訂於104年6月7日（農曆4月21日）星期日，上午8時至12時，為紀念 印順導師圓寂十週年，於福嚴精舍舉行「金剛般若法會」。虔誠敬誦《金剛般若波羅蜜經》及《佛說無常經》，以此誦經功德，祈願風調雨順、國泰民安、正法久住、法輪常轉；並迴向法界衆生，六時吉祥、福慧增長。敬邀諸山長老、法師、居士蒞臨參加，同霑法喜。

當天台北備有遊覽車到新竹，請向慧日講堂報名。
電話：(02)2771-1417

福嚴精舍^{住持}釋厚觀 敬邀

法會流程

- 08:00~09:00 恭誦《金剛般若波羅蜜經》
- 09:30~10:20 恭誦《佛說無常經》
- 10:40~11:25 佛前大供
- 11:30~12:00 午齋
- 12:35~13:15 歸依儀式

（流程若有異動，以當天公告為準）

中午敬備素齋供眾

敬邀
INVITATION



本期主題 >> 金剛般若

《金剛般若》充分表示了佛在人間的平常生活。……
《金剛般若》說「無相」而沒有說「空」，可說保持了「原始般若」的古風。

——《初期大乘佛教之起源與開展》，p.153

目次 Contents

金剛般若

- 002 《金剛般若波羅蜜經》講記 釋厚觀、釋開仁、釋圓波

佛法啓示

- 048 印順導師《中觀今論》要義 釋厚觀
062 覺音論師知道「四悉檀」嗎？ 釋長慈
082 印順導師彌勒淨土思想探析 釋德謙
090 緬懷人間導師 釋德律
094 慧影，暉映我心 釋德行
096 平凡的一生，褪卻不了的光華 釋空瑤
099 勝解正見（空性）與佛法的宗教生命 呂勝強
111 背影 釋真傳

活動紀實

- 112 溫故知新 編輯組



《金剛般若波羅蜜經》講記

文／釋厚觀、釋開仁、釋圓波

編按：本文為彙整「2014年印順導師思想巡迴講座暨座談會」的講稿，講義及mp3檔請至「慧日講堂影音下載專區」下載：<http://video.lwdh.org.tw/html/lecture/lecture.html>

壹、懸論 (p.003)

- 一、釋經題
- 二、示宗要

貳、正釋 (p.009)

甲一、序分 (p.011)

- 乙一、證信序
- 乙二、發起序

甲二、正宗分

乙一、般若道次第

丙一、開示次第

丁一、請說

丁二、許說

丁三、正說

戊一、發心菩提

戊二、伏心菩提

戊三、明心菩提

己一、法身離相而見

己二、衆生久行乃信

庚一、問

庚二、答

辛一、戒慧具足

辛二、久集善根

辛三、諸佛攝持

辛四、三相並寂

己三、賢聖無爲同證 (p.019)

庚一、舉如來爲證

辛一、正說

辛二、校德

庚二、舉聲聞爲證

庚三、舉菩薩爲證

辛一、正說

壬一、得無生忍

壬二、嚴淨佛土

壬三、成法性身

辛二、校德

丙二、勸發奉持

丁一、示奉持行相

戊一、問

戊二、答

己一、正說

庚一、化法離言

庚二、化處非實

庚三、化主無相

己二、校德

丁二、歎奉持功德

戊一、空生歎法美人

己一、深法難遇歎

己二、信者難能歎

戊二、如來勸行歎勝

己一、略歎勸行

庚一、正說

辛一、略歎

辛二、勸行

壬一、忍辱離相勸

壬二、佛說無虛勸

庚二、校德

己二、廣歎顯勝

庚一、正說

辛一、獨被大乘勝

辛二、世間所尊勝

辛三、轉滅罪業勝

庚二、校德

己三、結歎難思

乙二、方便道次第

丙一、開示次第

丁一、請問

丁二、答說

戊一、明心菩提

己一、眞發菩提心

己二、分證菩提果

戊二、出到菩提 (p.034)

己一、成就法身

己二、成熟衆生

己三、莊嚴佛土

戊三、究竟菩提

己一、圓證法身功德

庚一、正說

辛一、知見圓明

辛二、福德衆多

辛三、身相具足

辛四、法音遍滿

辛五、信衆殊勝

辛六、正覺圓成

庚二、校德

己二、示現化身事業

庚一、化凡夫衆

庚二、現化身相

辛一、相好

壬一、正說

壬二、校德

辛二、威儀

庚三、處大千界

辛一、微塵

辛二、世界

庚四、說無我教

丙二、勸發奉持

丁一、別明離相

戊二、應如是受持誦說

丁二、結示正觀

甲三、流通分

《**金**剛經》是印順導師（以下簡稱「導師」）在民國 31 年（1942 年）春講於四川法王學院，由演培法師記錄，並於民國 37 年出版（今編入《妙雲集》上編）。我覺得，導師有幾位學生對於導師著作的理解與貫通，對於後學來說，實在是助益很大。

或許有的人已經常在讀誦《金剛經》，對於經文很熟悉，但是我們在讀誦的時候，是不是能隨文入觀？有些地方可能還不是很透徹，我們藉這個機會，進一步理解其中的義理，再來讀誦時，就會更深入。如果平常沒有讀誦《金剛經》，也沒有關係，我們多聞熏習，就像煙囪一樣，熏久了它也會變黑。

壹、懸論

「懸論」有概要和宗義的意思，即指整部經的概述要義。

《金剛經》是中國佛教界非常流行的一部初期大乘的經典，現存有六個漢譯本：導師提到，《金剛經》和〈中品般若〉（《摩訶般若經》）成立的時代非常的一致，大約在西元 150 年。在中國佛教界最有代表的就是禪宗，因為六祖慧能大師就是聽聞此經的「應無所住，而生其心」開悟的，所以這部經在中國非常地盛行。

導師提到，《金剛經》有二個特色：第一、《金剛經》的卷數很少，符合中國人不喜歡繁瑣，好簡易的風格。第二、非常重視般若的悟證。

《金剛經》的內容非常地深奧，它是印度學者公認非常艱深難懂的經典，雖然文字很短，但是義理難懂。

在中國有很多人對《金剛經》作注疏，而導師將全部的注疏都閱讀過，他認為，能掌握全經的脈絡與宗要者，實在很少。（全經的脈絡與宗要會在下文詳說。）所以導師才重講一遍《金剛經》。

一、釋經題

（一）印順法師的解說

1、金剛

「金剛」有二說：第一、如菩薩金剛寶，菩薩的金剛寶是能壞一切而不為一切所壞；用「金剛」比喻般若，般若是能粉碎所有的煩惱習氣，但是不為一切煩惱戲論所破壞。

第二、如世間的金剛寶石，雖然很堅硬，但是它還是可以破壞；如玄奘大師把「金剛」比喻為煩惱，煩惱雖然是非常難斷除，但是只要修學實相智慧，還是可以把它粉碎。

2、般若

（1）何者般若

A、總說三種般若

「般若」有三類：實相般若、觀照般若和文字般若。觀照般若與文字般若屬於修學的階段，因為佛開示真正的般若就只有實相般若，其他的都是方便我們修學的指南，所以也名為假名般若。

以下就是導師闡述這三類般若的內容。

B、別說三種般若

(A) 實相般若

a、離一切相

諸法實相是離一切相，不可以任何相來形容它的相貌，在《大智度論》中有一句話說：「般若如火焰，四邊不可觸。」導師曾在《華雨集》（第一冊）解釋說：「般若——無分別智，如大火聚，各式各樣的執著，一觸到般若，都不能存在。般若能夠遍破一切妄執，斷息一切戲論。」意即真正有般若實相智慧的人，不管是任何的煩惱習氣靠近它，自然會被銷融，不會受到任何的干擾，所以般若實相的智慧如大火聚一般。

因為凡夫有自性見的戲論，很難領會超越戲論、唯證方知的實相，所以不管是對於緣起相，或是空相的理解都是錯誤的。透過般若的修學，可以讓我們消除自性見，如此方能對緣起或空相如實地掌握其精義。

凡是愚夫所認知的錯相——亂識，所得到的都是虛誑妄取的，因此佛陀教導我們要透過空無所得（畢竟空）的修學，才能破除自性見。

為什麼佛會指導我們用畢竟空的修學對治自性見呢？因為一切法都是緣生無自性，它的體性——本質是空的。所以闡述修空的方法，不外乎是為了說明世間的真相而已，但是這對眾生而言，卻是最困難的，因為無有自性（空）跟眾生與生俱來的自性執是相違背的。不過，若能持續地修學佛說的緣起無自性

的教說，慢慢地就會契入真實的空性。

b、非空非有

般若實相是非空非有，不可以說它是空，或是有，不過，還是可以假名說。

有些人認為：「實相是離開一切而別有的實體。」我曾碰到一些修行人，因為沒有閱覽經論，都是靠自己聽聞而來的法來修持，所以他們在修學的時候都會看時辰、地點等等；比如說，在凌晨，或是在山谷中，他們認為，在那種特殊的情境打坐或修行，會更容易進入空的狀態；這種觀點似是而非。

按照經論的說明，般若的實相雖然不是離開一切法而別有的實體，但是它也不應該離開語言文字而說實相。佛所說的言語，還有留下來的經典、文字，都是修行的指南，如果我們不依照這些指示來修學，都是靠自己的習氣、認知、知識來引導自己修持，其實是非常危險的。如果我們都不去參考這些聖言量，始終難以契入佛法大海。佛法所安立的空或有之理論是沒有問題的，只是我們不可以於此產生自性見，否則，說空說有都會落入一邊。

眾生不能徹悟實相的病根就在於對我法有自性，一切自性見是生死的根本。所以《般若經》與《阿含經》的不同處在於，《阿含經》講眾生的生死根本是無明與愛，《般若經》講眾生的生死根本是自性見。

《阿含經》提到：「見緣起即見法，見法即見佛。」但是《金剛經》說：「凡

所有相，皆是虛妄；若見諸相非相，則見如來。」要見到三相並寂，才是真正見到如來——佛；高揚實相無相的教說，是《般若經》，或是《金剛經》的特質。

導師說：「實相非空非有，而在『寄言離執』的教意說，實相是順於『空』的。」實相是順於空，空的教說之特質就是緣生無自性。因為緣生無自性可以引導我們契入空法，因此衆生若能透過緣起、空、無自性的修學，就能體悟到與佛相同的實相。

c、離能所二邊

《大智度論》有提到：「我是一邊，無我是一邊，離此二邊，名為中道。」大乘所講的中道與《阿含經》的用詞有點不同，《阿含經》都說離苦樂二邊、常斷二邊，它的中道是八正道；但是在《般若經》，或是《大智度論》，很多地方都是談能所二邊、空有二邊，是名中道。其實，二邊也是相待的意思，不管是苦樂，或是能觀、所觀，都是有相待的意義，在修學的過程可以這樣說明與安立，但是在實相而言，就不可以有內外、能所的區別。

導師雖然對實相的內容寫得非常地精彩，不過因為我沒有證到實相，講得就會是隔了一層紗；所以還是要靠我們往下的說明——觀照般若與文字般若，慢慢地修學，才能契入實相。

(B) 觀照般若

大乘的觀照般若與二乘、外道和凡夫都不一樣，因為菩薩的般若是要跟大悲

相應；二乘人也是有智慧，如須菩提在《般若經》與佛問答，他就是阿羅漢，而不是菩薩。阿羅漢也是有智慧，但是看我們用在哪裡，如果智慧用在自利方面比較多，就會成為聲聞；如果智慧除了用在自利，也多方面地用在利益衆生，這樣子的智慧是屬於大乘不共的般若。我們的智慧有時候都用在不對的地方，或是用在自私自利的地方，所以真正要用於利益衆生的身上，這一種與大悲相應的般若就是屬於菩薩的般若。

在修學般若的過程中，有不同名稱的安立，實際上都是般若的修學。《大智度論》有提到：「成就者，名為菩提；未成就者，名為空。」修學的過程稱為「空」，成就之後稱為「般若」，連習氣都斷盡就稱為「無上菩提」。鳩摩羅什說：「薩婆若即老般若。」所以無上菩提亦可稱為「老般若」。

「般若」是智慧，「方便」也是智慧，此二者有何不同？我最近在看高明道老師的解釋，他說：方便慧融合了慈悲跟心願——即成佛的心願與度生的悲心。所以雖然是三乘共證般若，但是菩薩能以方便慧利益衆生，這個部分是不共二乘的；導師說菩薩初以般若慧觀一切法空，如能通達諸法空性，這就能引發無方的巧用——方便慧，以無所得為方便來利益衆生。

《大智度論》有提到：「般若將入畢竟空，絕諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土熟生。」「將」是帶領的意思，「般

若將入畢竟空」是指般若波羅蜜能帶領菩薩證得畢竟空，證得畢竟空主要是絕諸戲論，破除種種的自性見，亦即證得無生法忍的階段。「方便將出畢竟空」是大乘不共的般若，雖然是絕諸戲論，證得無生法忍，但是往後的方便道是善用般若的空慧，用心於利益衆生——嚴土熟生，這樣的任務——從畢竟空中利益衆生、嚴淨佛土，就是方便慧。

如果按照觀照般若的要點來看，即使修學與大悲相應的般若而證得畢竟空，絕諸戲論，還是不忘衆生，然後以方便慧繼續利益衆生。由此可知，觀照般若的修學階段也是非常漫長的。

(C) 文字般若

不管是語言、文字、手勢等等，只要能詮表實相的，都是屬於文字般若，在這裡當然是指《金剛經》。

(D) 結成

此處是談這三種般若的修學次第：第一階段是文字般若——聽聞、受持，初學者以聞思為主；就好像我們現在在聽法，這是屬於聞和思的階段。第二階段是觀照般若，進入思考、明達，而且能攝心審察自己的蘊處界的緣起無自性，乃至一切法的緣起無自性。如此觀照內外都是畢竟空，這是屬於思和修的階段。第三階段是實相般若，如果在這觀照當中能分分，乃至究竟的斷除所有的自性見，離一切戲論，這就是現覺實相。

現覺實相按照發心、修行、證果來看，體證實相也是有階段性的。比如無生法

忍所證到的實相，對應二乘來說，是共般若的實相；若與佛相比，他的實相還是沒有佛的圓滿，所以他還要分分的斷除習氣，方能證得不共二乘、究竟圓滿的實相。其實三乘共證的實相於質的高低沒有不同，只是量的大小不一而已。

(2) 何名般若

導師說：「般若是實相。」真正的般若是諸法實相，所以觀照和文字在某種意義上是般若，但是只能說是「假名般若」。

佛陀所開示的正覺——能所不二的實相，世間任何的語言、文字都沒有辦法恰當的表達，但是又不能不安立文字以化導衆生。《大智度論》有一個譬喻：「佛陀建立這一些名言，猶如擔草過火炬，如果稍微不留意，就會被火燒毀。」意思是說，我們按照文字般若等名言修學，但是千萬要記住，這個只是方便，不能在文字相的知識上受到障礙，否則，我們是沒有辦法進入實相。

(3) 般若何用

從般若是實相說，般若能引導我們證入實相。般若是實相，它是萬化的本性，世間法、出世間法無不依緣起而成立。以迷悟來說，也是以證得實相來區別聖人的大小，究竟、不究竟，這是由於對實相體悟的淺深不同而來的。所以《金剛經》有說：「一切賢聖皆以無為法而有差別。」

從般若是觀慧與實相相應慧說，有二義：第一、「證真實以脫生死」，學習

般若最重要的關鍵就是空無我慧。第二、「導萬行以入智海」，般若除了能幫助個人證得生死解脫，還可以引導菩薩在利他萬行中圓滿而契入佛的功德海；所以在導萬行以入智海方面來看，菩薩有不共二乘的悲智融合的善巧。

這二種中，「證真實以脫生死」是三乘共證的般若，「導萬行以入智海」是菩薩般若的不共妙用。

(4) 般若屬誰

佛說般若波羅蜜，實際上是爲了教化菩薩，雖然二乘有在旁邊聽，但是真正目的是希望教導發大心的菩薩。因爲只要有一個人發菩提心要成佛，三乘教法都能源源不斷；所以能鼓勵一位菩薩發心修學，是最難得的。我們都知道菩薩不好當，如果要自己解脫比較簡單，自己關在房間用功就好了，但是要真正當菩薩，則要自利利人，不見得每個人都能勝任。

佛法有重視境、行、果等不同說明的經論，而《般若經》是重視修行，以實踐爲宗，這跟其他經論的取重不同。

3、波羅蜜

波羅蜜有二義：第一、到彼岸；第二、事究竟。「到彼岸」是到達解脫——菩提的彼岸；「事究竟」主要有二個特質：第一、究竟諸法實相；第二、圓滿自利利他，這是不共聲聞的。《阿含經》常說，阿羅漢有「所作皆辦」的特質，所作皆辦就是事情辦完了；但是「事究竟」不是講聲聞，而是講佛。

4、經

「經」是串連一切佛的教法，攝持不忘的意思。

(二) 羅什和玄奘二系的解說不同

1、金剛

金剛有二類：第一、能破一切而不爲一切所破，這是羅什系把金剛比喻爲般若。第二、堅強難破，但是它還是可以破，這是玄奘系把金剛比喻爲煩惱。

導師認爲，金剛比喻般若比較切實吻合經義。但是二種解釋在梵文裡面都可通。

2、般若

般若分「拙慧」與「巧慧」二類。巧慧能在一法中體悟當體即空，直顯諸法實相。

3、波羅蜜

關於「波羅蜜」的解釋，導師是重在般若能攝導萬行，而般若也要萬行莊嚴，二者是相輔相成；當然仍要以般若爲先，並且不忽略萬行的莊嚴。

「金剛」是指發菩提心要以金剛的妙慧徹悟不失不壞的諸法實相。「般若」是指依菩薩的修行次第方便，廣行利他事業。「波羅蜜」是指到達究竟的彼岸——無上菩提。

4、經

「經」與前文的敘述相同，此處略之。

二、示宗要

(一) 金剛般若即無上遍正覺

這部經稱為《金剛般若》，但是它的內容多明「阿耨多羅三藐三菩提」——佛的境界。因為佛為須菩提說從發心一直到究竟菩提，貫徹始終都是「離相」與「無住」，此二者即是佛的特質。

導師說：「般若無所住，無所住而生其心。」這就是「無住」；又說：「不取諸相，即生實相。」這就是「離相」。能做到前句的「無住」和後句的「離相」，就名為佛。

我們要了知，般若無住的現證就是離相菩提的分證，所以無住與離相是一體兩面的內容。如果能安住在無所住心當中，當體就能離種種相而有菩提的分證，慢慢地可以分證佛的實相功德。

(二) 二道即五種菩提

1、二道

二道分成「般若道」和「方便道」。「般若道」是從發心修學空無我慧，一直到見道無生法忍的階段，重在性空離相，所以關鍵是修學空無我慧。「方便道」是徹悟法空性以後，進入修道，一直到成佛；就是斷習氣、嚴土熟生的階段。

《大智度論》說般若道是七地菩薩，《華嚴經》的十地說則是第八地。

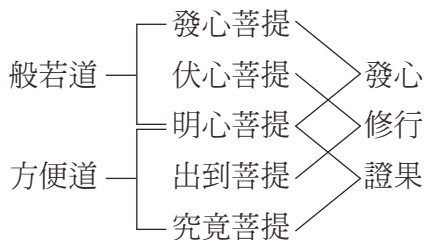
2、五菩提

「發心菩提」是上求下化的大心。「伏心菩提」是依著自己的發心修行，實踐六度，降伏煩惱。「明心菩提」是透過止觀的修學，折伏粗重的煩惱，離戲論，乃至斷除煩惱，證實相。此三類菩提就稱為「般若道」。

「出到菩提」是出離三界，到達佛果；有同學問：「無生法忍已經證實相，斷煩惱戲論，為什麼出到菩提還要再說一次出離三界呢？」這個地方應該是針對佛來說，因為菩薩在證得無生法忍的時候，還有習氣未斷，需要繼續修學，斷盡所有三界的習氣。「究竟菩提」是煩惱習氣都斷盡，自利利他圓滿。此二類菩提就稱為「方便道」。

3、結成

二道各有三階（發心、修行、證果），綜合為五種菩提，這就是二道、三階、五菩提。



貳、正釋

〔開仁法師：〕

請先翻開《金剛經》的科判（本期p.2），這個科判是導師對於《金剛經》收攝的主要科目，科判分成三大科：序分、正宗分和流通分。

科判最上面沒有粗體字的部分是開仁法師負責，之後有粗體字的部分是厚觀法師負責，最後也是沒有粗體字的部分是圓波法師負責。

這個科判最重要的重點除了「甲一、序分」以外，就是「甲二、正宗分」。「甲二、正宗分」分成二項：「乙一、般若道次第」和「乙二、方便道次第」，每一項又分成二項：「丙一、開示次第」和「丙二、勸發奉持」。

「乙一、般若道次第」的「丙一、開示次第」分成三項：「戊一、發心菩提」、「戊二、伏心菩提」和「戊三、明心菩提」。「乙二、方便道次第」的「丙一、開示次第」也是分成三項：「戊一、明心菩提」、「戊二、出道菩提」和「戊三、究竟菩提」。這裡主要是開演了「二道」和「五種菩提」。

爲什麼要這樣分呢？其實是有特殊的涵義，明心菩提是跨兩邊；以「般若道」的「開示次第」來說，發心菩提、伏心菩提和明心菩提就是發心、修行、證果，這階段是屬於斷除煩惱，就是證實相——無生法忍的部分；以「方便道」的「開示次第」來說，明心菩提、出到菩提和究竟菩提，是指斷除習氣、利益

衆生和圓滿佛果的另一階段。方便道的明心菩提重在勝義菩提心的開示，對佛果來說，此是真發心——發心菩提、出到菩提——修行（嚴土熟生的方便道），然後究竟菩提——證果，也是三階。

「乙一、般若道次第」的「戊三、明心菩提」分成三項：「己一、法身離相而見」，我們要見佛的法身，不得以色相音聲等相來見如來，必須離一切諸相才能見如來。「己二、衆生久行乃信」，般若性空甚深，須要多供養諸佛、多種善根、多親近善知識、久行六度，才能信受。「己三、賢聖無爲同證」，就是聲聞乘、獨覺乘、佛乘等三乘聖者都是證得無爲法。

〔厚觀法師：〕

以菩薩來講，「明心菩提」是七地得無生法忍的菩薩，而二乘也有證得無爲法，所以他們也有明心菩提。三乘依次第來說，先舉如來，其次舉聲聞，最後舉菩薩，也就是得無生法忍的菩薩，這主要是在明心菩提的階位。

「庚三、舉菩薩爲證」分成三項：「壬一、得無生忍」，「忍」是智慧的別名，無生法忍的意思，就是體證諸法無生的智慧。「忍」在梵文中有二義：第一、忍辱，意志上的堅持、堅固。第二、知見上的深刻體認。得無生法忍，這是知見上的深刻體認。「壬二、嚴淨佛土」，要莊嚴淨化佛國土，希望衆生有一個理想的修學環境。最後，「壬三、成法性身」。

明心菩提談完之後，緊接著談「丙二、勸發奉持」，分成二項：「丁一、示奉持行相」與「丁二、歎奉持功德」。

「丁一、示奉持行相」，我們要如何扼要地掌握《金剛經》的要義？平常應該怎麼樣修持？此中分成三項：

「庚一、化法離言」，我們平常就要瞭解佛所說的教法——化法是離文字相、離心緣相；要用這樣的方法掌握《金剛經》的要義，而不是只是停留在研究《金剛經》表面上的文字而已，必須依「文字般若」，進一步實踐「觀照般若」而證得「實相般若」。所以首先要體悟化法是離言說相。

「庚二、化處非實」，佛開示的地方——化處有三千大千世界與極微。要理解世界與極微都無自性，不要執著有實在的極微，也不要以為有一實在的佛國世界可以取著。

「庚三、化主無相」，我們不要執著釋迦——化主的色相，或是三十二相。

瞭解以上這些都是畢竟空之後，便可由博返約而憶持《金剛經》的要義。

再來顯示「丁二、歎奉持功德」，分成二項：「戊一、空生歎法美人」和「戊二、如來勸行歎勝」。

「戊一、空生歎法美人」是須菩提——空生讚歎法的深妙——歎法，以及讚歎信受般若的人——美人。此中分成二項：

「己一、深法難遇歎」，百千萬劫難遭遇，我們要好好珍惜。「己二、信者難能歎」，信者有清淨心，才能相信深般若，這是非常難能可貴的。

「戊二、如來勸行歎勝」是佛陀讚歎行般若的殊勝。此中分成三項：「己一、略歎勸行」、「己二、廣歎顯勝」和「己三、結歎難思」。

「己一、略歎勸行」，略歎的地方舉了忍辱仙人的故事，並說明佛所說的都是真實不虛，希望大眾能好好地信受奉行。

「己二、廣歎顯勝」分成三項：「辛一、獨被大乘勝」，即《金剛經》是為大乘者說、為最上乘者說，是大乘的法門。「辛二、世間所尊勝」，世間所有的人都要尊重般若，凡是《般若經》，或是般若法門所在之處，都值得天、人、阿修羅等尊重、恭敬。「辛三、轉滅罪業勝」，受持般若可以減輕罪業，甚至滅除；這一點很殊勝，「轉」就是讓重罪輕受，「滅」是可以將罪業滅除。

「乙二、方便道次第」分成二項：「丙一、開示次第」和「丙二、勸發奉持」。

「丙一、開示次第」分成三項：「戊一、明心菩提」、「戊二、出到菩提」和「戊三、究竟菩提」。

「戊一、明心菩提」分成二項：「己一、真發菩提心」，是發心；「己二、分證菩提果」，無生法忍以上的菩薩能分證菩提果，圓滿證得無上菩提果的才是佛。

〔圓波法師：〕

「戊二、出到菩提」，這是證得無生法忍以上的菩薩，莊嚴佛土、成熟衆生，一直到成佛之前的階段。此中分成三項：「己一、成就法身」、「己二、成熟衆生」和「己三、莊嚴佛土」。這當然是大菩薩要做的事情，有時候我會反推大菩薩做這些事情，凡夫做什麼事？導師在《妙雲集》裡面有談到，人的對境大概有三類：第一、自己身心，第二、人和社會，第三、大自然。

凡夫在這三類對境就產生七種苦：生、老、病、死；怨憎會、愛別離；求不得。凡夫遇到這樣的境界，他痛苦無邊，所以總攝五蘊苦。可是，大菩薩在面對同樣的境界時，他做的事情就不一樣，第一是他身心清淨了，所以他成就法身；第二是他淨化社會、成熟衆生；第三是與同願同行者一起成就佛道、莊嚴佛土。

導師有作一個偈頌：「心淨衆生淨，心淨佛土淨。佛門無量義，一以淨爲本。」佛法說的重心就是在清淨，「心淨」是成就法身，「衆生淨」是成熟衆生，「國土淨」是莊嚴佛土。

「戊三、究竟菩提」，這是佛究竟圓滿證得無上菩提。此中分成二項：「己一、圓證法身功德」和「己二、示現化身事業」，此二項是說明成佛有法身和化身。

「己一、圓證法身功德」分成六項：「辛一、知見圓明」和「辛二、福德衆多」是智慧與福德，屬於內的；「辛三、

身相具足」和「辛四、法音遍滿」屬於外現的；「辛五、信衆殊勝」主要是說聽到這些法的人不是普通的，他能產生信心；「辛六、正覺圓成」則是小結。

「己二、示現化身事業」分成四項：「庚一、化凡夫衆」、「庚二、現化身相」、「庚三、處大千界」和「庚四、說無我教」。此處可以注意一個地方，就是能所。佛法在談事情時常常會從能所去看，我用一個譬喻：微塵與世界。世界是微塵所成的，所以世界是所，微塵是能。

「丙二、勸發奉持」分成二項：「丁一、別明離相」和「丁二、結示正觀」。此部分有它最根本的要義——離相；而且要從一切有爲法開始觀起，這是針對初學者的叮嚀。

〔開仁法師：〕

甲一、序分

乙一、證信序

如是我聞：一時，佛在舍衛國祇樹給孤獨園，與大比丘衆千二百五十人俱。

如是我聞的「如是」，按照《大智度論》的說明，要信與智具足。有信無智，增長愚癡；有智無信，增長邪見。所以要信智合一地進入佛法，才能得到大利益。學佛修行，要有清淨的信心，不能只靠小聰明。對於現前無法體證的境界，誤以爲佛所說的法不真實，這就是沒有信智合一的正見所使然。這問題非常的現實，我們要給自己一些修學的時

間，要有信心，慢慢地就能有所感悟。

我在美國時，有一位年輕人問我：「佛法我什麼都信，但是我唯一很難接受的就是輪迴，我看不到輪迴，你如何證明有輪迴？」我說：「佛法其實不是只有講輪迴這件事情，還有六道等等，佛陀的開示有的不是我們現前能力所及的部分，暫時只能尊重佛所說的聖言量，保持信心。但是我們也要努力修行，一旦證得實相，這些問題都可以解決。但是當我們還沒有體證的時候，就生起疑惑，或是完全不相信，這個就是錯誤的認知。如果輪迴可以從口袋拿出來給你看，我就會拿給你看，但是此事不能，佛法其他的內容有些也是如此。」所以導師才會說，我們暫時以清淨的心修學，一旦能證得實相，這些問題都不是問題。

乙二、發起序

爾時，世尊，食時，著衣持鉢，入舍衛大城乞食。於其城中次第乞已，還至本處。飯食訖，收衣鉢。洗足已，敷座而坐。

「發起序」主要是說明佛為什麼要開示《金剛經》。導師非常扼要的說，《金剛經》一開頭有提到佛托鉢乞食，吃飽後，回到住處洗腳，然後開示。這一些過程表達的就是人間佛陀的樣貌：佛不是一開始就放光，很多天龍八部過來。

《金剛經》很樸實，它就是人間佛陀的樣貌，展現的就是戒定慧和身口意三

業，跟眾生——人類是非常貼切的。

「悟一切法無自性空，離種種妄執」，這是根本的中心思想。般若是要帶領我們契入「悟空」與「離執」一體兩面的境界。但是不得性空實義的人，信戒無基，妄想取一空，以為一切都不必要，不知道佛說性空，重在離執悟入，也就是離不了三學；假使忽略了戒行，或是定、慧而說空，都是妄取，也會被稱為「惡取空者」。所以修學般若空要兼顧三學平衡，三學都要增上，不能只重視慧學。在佛法來說，只重視慧學會落入一邊，一定要三學兼顧，這才不會背離般若的中心思想。

從體悟說，性空離相，不是離開了緣起法，而是要從日常生活中體驗，從穿衣、吃飯、來往、安坐，從行住坐臥當中觀察緣起性空，它是修學最好的道場。《大智度論》中有一個譬喻，銳利的刀要在石頭上磨才會利，反則若銳利的刀放到好的食物上是會越磨越鈍的。智慧也一樣，要在苦樂參半的人間磨，智慧才會利。

眾生有種種的煩惱，故菩薩利益眾生，其實自己會先得利益。就像我要來這裡跟大家報告這份內容，這篇講義我不曉得已看了多少次，畢竟這是導師的心得，我要把導師的心得講出來，有時每看一次，都有不同的體會。所以我講得再怎麼好，都還不是導師真正的意思。所以在學習、利益眾生當中，最先獲得受益的是自己。換句話說，在付出

的當中，其實自利就會圓滿。

佛將開示般若的真空涵義，且以行住坐臥的日常生活中，表達出性空緣起、緣起性空的中道。

甲二、正宗分

乙一、般若道次第

丙一、開示次第

丁一、請說

時長老須菩提，在大眾中，即從座起，偏袒右肩，右膝著地，合掌恭敬而白佛言：「希有世尊！如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩！世尊！善男子、善女人發阿耨多羅三藐三菩提心，應云何住？云何降伏其心？」

「護念」是攝受，「付囑」是叮嚀；如來應該要攝受，以及叮嚀菩薩。因為這些發菩提心的善男子、善女人雖然發好心，但是不懂得如何進一步的修學，所以須菩提代表這些菩薩啓問佛：「假如現在要發心成爲菩薩，要如何安住自己的煩惱？要如何降伏自己的心？」

在學習的道路上，我覺得這是很現實的問題。比如說，我們到佛學院修學，或是回到常住安住，首先要問院長，或是要問住持的問題應該是：「我在這裡修學，要如何安住我的心？如何降伏我的煩惱？」我如果不能安住，我在這裡修學，或是常住，則會很苦惱，所以你要教我一些方法，讓我在這裡可以安住自己的身心，然後降伏自己的煩惱。我覺得這是一體兩面的問題，因為能讓心

安住在法上，實已表達了同時降伏了無法安定自心的煩惱習氣。

爲什麼這部經是由須菩提啓問？因爲須菩提是十大弟子中「解空第一」和「無諍三昧第一」的人物。「無諍」是指擁有深切的慈悲心，沒有與人諍論的問題。

這兩個問題帶出二義：第一、立了大志願的菩薩，應該如何安住、降伏其心？第二、如何安住、降伏其心，讓菩提心能成就？

在龍樹的論有提到，「住」是「深入究竟住」；《金剛經》的「住」有「安住」和「究竟住」的意思。要住在空性、實相當中。發菩提心的人，在動靜、語默、接人待物的一切過程中，要如何讓菩提心不變悔，不落入小乘，不墮於凡外，而能讓菩提心平平安安的，不動搖的繼續往前走，這個就是「安住其心」。也就是說，自己要在日常生活當中覺照，如何讓自己的菩提心不變悔，真所謂發心容易，實踐不易啊！

衆生的心有種種的戲論、妄想，如何洗淨呢？就是降伏其心——降伏戲論；安住在真實法當中，同時離開種種的戲論。我們的心沒有辦法安住在法當中，是因為有戲論在干擾；有一些人要他安靜地看書，他看不下去，因爲他覺得要快點有名聲，要名聞利養，要別人恭敬。

「安住」要住於正，不違法性；「降伏」是離於邪，不越毘尼。無住與離相就是安住與降伏其心；「無住」就是住於實相，「離相」就是離於戲論。「住

於實相」與「離於戲論」正是全經的宗要。

丁二、許說

佛言：「善哉！善哉！須菩提！如汝所說：『如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩。』汝今諦聽，當為汝說。善男子、善女人發阿耨多羅三藐三菩提心，應如是住，如是降伏其心！」

「唯然，世尊！願樂欲聞！」

「許說」的部分，導師很簡要地說：「這兩個問題，就是以下經文的開示。」

丁三、正說

戊一、發心菩提

佛告須菩提：「諸菩薩摩訶薩應如是降伏其心：『所有一切衆生之類——若卵生，若胎生，若溼生，若化生；若有色，若無色；若有想，若無想，若非有想非無想，我皆令入無餘涅槃而滅度之。』」

降伏其心的方法有二個要點：第一、與大悲心相應；第二、與般若空慧相應。如此才能降伏、安住我們的心，才是名符其實的菩薩。「所有一切衆生之類，……我皆令入無餘涅槃而滅度之」，就是菩薩大悲心行的展現，誓願度盡一切衆生，不是局部的，或是某某人。

發菩提心的人要以智導情，要有度衆生的樂欲，要有如金剛一般勇健不動的心。

我們有時候遇到難調難伏的衆生，自己都會反思：我要放棄他，還是要堅持

到底呢？要寬容他，還是要不理他呢？有時我們的心情很矛盾，但是應該要像佛陀這樣，該呵斥時還是要呵斥。有些人呵斥就會醒悟，但是有的呵斥也沒用，唯有耐心等到因緣成熟的時候再感化他。

「如是滅度無量無數無邊衆生，實無衆生得滅度者。」

何以故？須菩提！若菩薩有我相、人相、衆生相、壽者相，即非菩薩。

這一段經文就是在闡述與般若無相應。要如何修學才能與般若慧相應呢？這就是要如經中所說的「如是滅度無量無數無邊衆生，實無衆生得滅度者」，因為「若菩薩有我相、人相、衆生相、壽者相，即非菩薩」。也就是說，菩薩證得我空，他不會認為有一個實在的有情給我度了。

導師解釋說：「何以不見有情？因為菩薩觀緣起相依相成，無自性可得，通達自身、衆生身為同一空寂性，無二無別，不見實有衆生為所度者。」所以有悲心而無般若，則會有很多抱怨，因為自己會覺得：「我對他那麼好，我開示那麼多，他還是不聽我的話。」這就是你對於衆生產生執著了，這就是沒有無我慧，沒有般若慧。

我們在自利利他中，應該要有一項認知：「只要我該盡的責任與義務都做好了，衆生能不能改變，能不能調整，有時候不是我們的事，那是衆生本身的業力。」所以有很多事情不一定要往不好

的方面想，只要全心全意，絕對是功不唐捐。

《般若經》說：「一切智智相應作意，大悲為首，無所得為方便。」「一切智智相應作意」是菩提心，「無所得」是般若空慧，一切皆要以「大悲」為出發點。菩提心、大悲心與般若慧三心要堅固，雖說修學的過程中可以偏重，但是不能偏廢。

發心菩提雖然是初學者的發心階段，但是按照這個內容來看，也都是從三心——菩提心、大悲心與般若慧開始慢慢地分分修學。

戊二、伏心菩提

伏心菩提是把我們內心所發的願力落實於事行，實際上去救度眾生。在救度眾生當中，降伏自己的煩惱，深入清淨的實相，才能達到自利利他的圓滿。因為在救度眾生當中，會有很多考驗，所以會降伏自己的煩惱。

我覺得，男眾和女眾的教育方法要有些不同：男眾是該罵的要罵，該讚歎的要讚歎；女眾就不可以隨意讚歎，因為某某人一經讚歎，受寵與妒嫉的情境就會出現了。所以男女眾的善巧方便要有些不同。在教化眾生的過程中，會慢慢地累積經驗，觀察力越細微，應機施教的方便就會越恰當。

「伏心」不是降伏別人的心，而是先降伏自己的煩惱心，降伏自己的戲論，爾後才有經驗指導眾生如何降伏煩惱。

要如何在實踐當中完成自利利他的任務呢？《金剛經》先舉「布施」為例，介紹菩薩如何以布施圓滿六度。布施是最能接近眾生的方便，台灣有很多慈善團體受到世界各國的肯定，但是在從事慈善工作的同時，又該如何讓六度圓滿呢？這應該要詳讀《金剛經》了。

「布施」分為財施、法施和無畏施三種。「財施」有二種：第一、外財施，給予眾生衣服、飲食等，讓眾生能減緩生活的痛苦。第二、內財施，身體力行，幫忙眾生、服務眾生。這些在三種布施當中只是屬於財施的階段，所以我們不要覺得為常住服務、為眾生服務好像很了不起。

「法施」有三種：第一、與精進相應，在教導眾生而給予法的引導時，要有精進心，誨人不倦、利人不厭。第二、與禪定相應，在法施當中，要有禪定的功夫，要觀機逗教，給予恰當的法藥；《大智度論》有說，如果投錯藥，吃了也不會好。所以即使我們提供很多方法給眾生，如果沒有對症下藥也是沒用，故而需要觀機逗教。第三、與般若相應，要明達緣起的事與理，給予純正佛法的正見。

「無畏施」有二種：第一、與持戒相應，首先要做到以戒克己，不要侵犯他人；在利益眾生時，如果沒有守持好戒律，則是自損損人，讓眾生覺得我們很怖畏，在我們身邊沒有安全感，所以持戒清淨對修行人非常重要。第二、與忍

辱相應，要寬恕眾生、包容眾生，如果我們跟他攪和在一起，我們也當不了菩薩了。

要救度眾生，不能不犧牲自己去利益他人，這就是「布施」；人與人的相處一定要「持戒」，因為持戒才能自護護他；「忍辱」就能彼此包容缺點，要看優點，不要看缺點；必須要以持戒與忍辱的精神，才能達到人與人之間的和樂安寧；以「精進」、「禪定」與「般若」的教化革新眾生的意志，因為眾生無始無明，有很多貪瞋癡的煩惱，所以自己乃至眾生都要透過修學戒定慧，尤其是止觀，才能降伏種種的五欲五蓋，才能革新眾生的意志，歸於中道。這就是以布施度通達六度的涵義。

「復次，須菩提！菩薩於法應無所住行於布施，所謂不住色布施，不住聲、香、味、觸、法布施。

此處的「住」與前面提到的「住」意思不太一樣，前面的「住」是安住與不動，此處的「住」是取著的意思。如果於布施有所取著，就會認為我布施了多少，菩薩不應該有這樣的取著的布施。

「須菩提！菩薩應如是布施，不住於相。何以故？若菩薩不住相布施，其福德不可思量。

須菩提！於意云何？東方虛空可思量不？」「不也，世尊」！

「須菩提！南、西、北方、四維、上、下虛空可思量不？」「不也，世尊」！

「須菩提！菩薩無住相布施，福德亦復如是不可思量。須菩提！菩薩但應如所教住！

不住相的布施能降伏煩惱，安住菩提心，而且所得的福德廣大無邊。導師有舉一則譬喻：「把一滴水滴到大海裡，所有大海的水都有這一滴水的水性。如果我們的心與空相應，雖然只有少少的布施，但是這少少的布施與空相應，就能遍於一切空性。」因此與空性相應的布施雖然不多，但是福德卻是很大。

「發心菩提」以願度眾生為主，與般若相應，重在我空；「伏心菩提」以實行利濟為主，與般若相應，重在法空。下文還會再重複這些要點。

戊三、明心菩提

「明心菩提」是轉凡成聖最重要的部分，內容很豐富。

「明心菩提」，如依《大智度論》來說，相當於七地菩薩得無生法忍這個階位；若在《華嚴經》來講，則相當於八地得無生法忍。

因為明心菩提很重要，所以禪宗才有「明心見性」一詞。明心菩提有三個特點：第一、「法身離相而見」，第二、「眾生久行乃信」，第三、「賢聖無為同證」。

己一、法身離相而見

「須菩提！於意云何？可以身相見如來

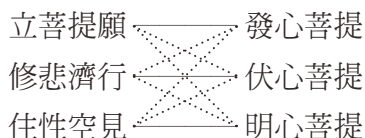
不？」

「不也，世尊！不可以身相得見如來。何以故？如來所說身相，即非身相。」佛告須菩提：「凡所有相皆是虛妄；若見諸相非相，則見如來。」

科判中的「法身」是指佛的法身，我們要見到佛，要在緣起空性當中用功觀照，如果能體悟到緣起性空的當體，就是見到佛。如前所說：「凡所有相皆是虛妄；若見諸相非相，則見如來。」佛不是什麼不可思議的東西，他就是空性。

以下歸結前面三種菩提的特質，「發心菩提」是本願，是住菩提心的階段，以般若扶持大悲願，故又稱為願菩提心；「伏心菩提」重在實踐，修悲濟行，以般若為導來實踐六度行；「明心菩提」是證悟的階位，證如實空，或稱為般若的現證。此三種菩提即是願、行、果，也就是發心、修行、證果這三階。這三個當中，可以有所偏重，但是不能偏廢。

以下是導師繪製的圖表：



上圖中，實線是著重，虛線是兼顧。比如：「立菩提願」著重的是「發菩提心」，就是著重在立願發菩提心；但是發菩提心還要兼顧「修悲濟行」與般若的「住性空見」，合起來就是三心。每一個階段都要兼顧三心，過程中雖有偏重，但是不能偏廢，意義就是如此。

己二、衆生久行乃信

庚一、問

須菩提白佛言：「世尊！頗有衆生得聞如是言說章句，生實信不？」

明心菩提要闡明的是諸法實相，這些無為法、實相，衆生要久行才能相信，一般人由於福薄根鈍而不能生信。

庚二、答

佛的回答有四個要點。

辛一、戒慧具足

佛告須菩提：「莫作是說！如來滅後後五百歲，有持戒修福者，於此章句能生信心，以此為實。」

第一、「戒慧具足」。導師說：「有淨戒、有智慧，過去世如果有培養這樣的資糧，就能夠深信般若的法門；如果沒有持戒、修福、修定慧，對於甚深法門就不能相信。」所以過去世，或是現在世，我們都要培養戒定慧的基礎，這才能對於甚深的法門起信而修學。

辛二、久集善根

「當知是人，不於一佛二佛三四五佛而種善根，已於無量千萬佛所種諸善根。」

第二、「久集善根」，由於過去生中多見佛、多聽法、常持戒、常修福、廣集善根，今生聽到般若法門則會心生歡喜。《瑜伽師地論》有提到：「聲聞種性與菩薩種性有明顯的不同，菩薩種性者一旦聽到六度四攝的內容，即會深受

感動。」如果我們聽了很多法，好像都沒有什麼反應，可能是今生才開始聽；如果聽了就很感動、很受益，可能是過去世就有熏習過。

導師說：「在同一法會聽法，有的聽了即深嘗法味，有的聽了是無動於衷。」同樣在這個法會上，每個人的心都不一樣，有些人在評論講者，有些人在讚歎講者，各種都有。無論如何，如果有久集善根，對於深法都會相應。

導師又說：「能信解此甚深法門，決非偶然，而實由於『夙習三多』。」「夙習三多」就是多見佛及供養佛、種善根、親近善知識（或是久修六度）。

辛三、諸佛攝持

「聞是章句乃至一念生淨信者，須菩提！如來悉知悉見；是諸衆生得如是無量福。」

第三、「諸佛攝持」，如果對深法（般若空慧）有清淨信心，就能為諸佛所護念。

辛四、三相並寂

「何以故？是諸衆生無復我相、人相、衆生相、壽者相，無法相，亦無非法相。何以故？是諸衆生，若心取相，則為著我、人、衆生、壽者。若取法相，即著我、人、衆生、壽者。

何以故？若取非法相，即著我、人、衆生、壽者。是故不應取法，不應取非法。以是義故，如來常說：『汝等比丘！

知我說法如筏喻者，法尚應捨，何況非法！』

第四、「三相並寂」。無我相、無法相、無非法相，這三相就稱為「三相並寂」。

為什麼「戒慧成就」與「久集善根」能得到如來的護念，得到無量的福德呢？因為衆生具備了無我相、無法相、無非法相三個條件，則能為諸佛護念。

經中所言的「我、人、衆生、壽者」，就是我相，沒有我相，就是證得我空；沒有法相，就是證得法空；沒有非法相，連空相也不執著，就是證得空空。這三相並寂，就能見到佛的法身。悟解這三空才能在般若無相法門得到清淨信，這個義意相當重要。

這三種空到底要從哪一個契入？導師說：「我我所見，實為戲論的根源，生死的根源。如真能無我無我所，離一切我執，那也必能離法見、空見的妄執，而能『見諸相非相，即見如來』。」真正要斷除我我所的執著是最艱難的，因此無著菩薩才會說，菩薩的修學「如金剛杵」。意思是說，初學菩薩應廣學一切法，但是真要契實相得無生法忍時，還是要從無我、無我所下手（如金剛杵中段的狹小），等證實相、斷煩惱後，再從空出假而廣行嚴土熟生的方便道。

這三種空為什麼要以我空下手？導師說：「我空、法空、空空，僅是所遣執取的對象不同，『而自性空故』的所以空，並無差別。」如果我執破除，法與

空相就不會有一個執著的人，所以斷除我執是最重要的。所以導師才說：「不要以為這是大乘不共妙門！這是如來的一道解脫門。」這是共三乘的。

〔厚觀法師：〕

己三、賢聖無為同證

這部分將闡述聲聞、菩薩、如來同樣證得無為。

庚一、舉如來為證

辛一、正說

「須菩提！於意云何？如來得阿耨多羅三藐三菩提耶？如來有所說法耶？」

須菩提言：「如我解佛所說義，無有定法名阿耨多羅三藐三菩提，亦無有定法如來可說。」

佛問須菩提：「如來是不是得無上菩提？如來有沒有說法？」

須菩提回答：「根據我的瞭解，沒有一個決定的法名為無上菩提，也就是沒有一個定性的法可證，也沒有決定的法如來可說。」

法分成「證法」和「教法」二種。「證」是內心的體證，真正的體證是離言說相、離心緣相。佛體證——證法以後，為了度化衆生，因此用言語或文字表達出來——教法。但是為什麼此處說佛沒有無上菩提可證，沒有法可說？主要是以明心實相的意義來說。

佛的無上正等正覺是沒有能證與所證的分別，就是能所雙亡，和《般若心經》所說的「無智亦無得」的意思相同。

「智」是能現觀、能證的人，或是能證的智慧；「得」是所得，或是所證的真理。「無智」與「無得」是能所雙亡，教法也是沒有定法可說。

「何以故？如來所說法，皆不可取、不可說，非法非非法。」

「取」是就心境上「能證、所證」來說，「說」是就語言上「能說、所說」來談。如果取著就會有能證和所證的區別；如果執著言說，就會有能詮釋和所詮釋的對立分別。而如來所證的法是沒有自性可取著的，所說的法也是沒有自性可言說的。

「非法非非法」，《金剛經》說：「知我說法，如筏喻者，法尚應捨，何況非法！」「法」和「非法」，導師提出二種解釋，第一、「法」是指正法，如八正道；「非法」是指不合理的八邪道。第二、「法」是指有為法，「非法」是指無為法，或是平等空性。導師認為，《金剛經》所說的「法尚應捨，何況非法」是取第二種解釋。「非法非非法」就是指有為法不要取著，無為平等空性也不可執著。

心念的活動，或口的言說，這一切都是無自性，不要執著有一個實在的法，這名為「非法」。無為空寂，也還是不可取、不可說，不要執著空性、無為法，這名為「非非法」。

「所以者何？一切賢聖皆以無為法而有差別。」

這段經文很重要，各種譯本對此有不

辛二、校德

「須菩提！於意云何？若人滿三千大千世界七寶以用布施，是人所得福德寧為多不？」

須菩提言：「甚多，世尊！何以故？是福德，即非福德性，是故如來說福德多。」

如果有人以滿三千大千世界的七寶布施，得到的福德當然很多。「七寶」是金銀等寶物，代表質的精美；「三千大千世界」是代表量的廣大。質精、量又廣，這樣的布施，福德雖然很多，但是比不上有人用四句偈解說般若。因為「是福德即非福德性，是故如來說福德多」。

不要執著有一個實在的福德。一般人說「積陰德」，為什麼不說「積陽德」？陽德就是做了一點好事，就到處宣揚，唯恐天下人不知道，這樣的陽德就不是真正的功德。積陰德就如《老子》所說的「建德如偷」，建立功德要像小偷一樣，怕別人知道，這就是不要取著功德的意思。

佛說要體認福德沒有實在的自性可取著，這樣子修福德又不取著福德，才是真正的福德多。《大智度論》卷5說：「若人供養我，我若喜受者，我福德則薄，他人得福亦少，以是故不喜。」如有人供養我們，我們不要因貪著供養而顯得很歡喜；如果起貪念歡喜接受，我們的福德就會薄少，因為我們福德少了，信眾得到的福德也隨之減少了。所以如果

同的翻譯。例如，真諦譯為「一切聖人皆以無為真如所顯現故」，意思是說，一切賢聖，特別是指三乘的聖者——聲聞、辟支佛與無生法忍以上的菩薩，包括佛，他們都是證得無為法；無為法就是不生不滅的法，與有為法相對。說一切有部將無為法分為三種：擇滅無為、非擇滅無為與虛空無為，最重要的是擇滅無為——涅槃。擇滅無為是用智慧揀擇，讓一切貪瞋癡等煩惱永遠滅盡，不再現起。

凡夫與聖人的主要差別在於薩迦耶見——有身見，所以初果要斷三結，一定要先斷除我執我見，才能超凡入聖。不過，同樣是證得性空無為，由於智慧的淺深不同，所證悟的空性有廣狹之別。如《大智度論》卷79說：「二乘得空，有分有量；諸佛、菩薩無分無量。……又如毛孔之空，欲比十方空，無有是理！是故比佛、菩薩，千萬億分不及一。」雖然無為法本身是沒有差別的，但是證悟的淺深有別，故依世俗諦來說，「一切賢聖皆以無為法而有差別」。

又如《大智度論》卷84說：「世俗法語言名相故可分別，第一法中無分別。何以故？第一義中一切語言道斷，以一切心所行斷故。」依世俗語言名相說有分別，事實上，依第一法（勝義諦）來說，是心行處滅、言語道斷，是沒有分別的，只是隨世俗而說有分別。

供養法師時，看到法師沒有喜形於色，不要太傷心；心裡應這樣想：「是法師護念我，讓我可以得到更多的福德。」

在勝義諦中，所得的福德是沒有福德的自性可得，法法畢竟空；雖然是畢竟空，卻不礙緣起假名有，所以如來還是說福德多。

此類三句論法，一方面提到勝義畢竟空——「是福德，即非福德性」，就是「即非」；另一方面提到世俗假名有——「是故如來說福德多」，不要落入實有的執著，也不要以為沒有任何福德，它是假名的福德，因果還是有的。雖然法性是空，但是不礙如幻的緣起。

「若復有人於此經中，受持乃至四句偈等，為他人說，其福勝波。」

何以故？須菩提！一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出。

「受」是領受，「持」是憶持不忘；不是現在聽得很高興，一走出門就忘記了。如果有人受持乃至四句偈等，為別人說，他的福德更加的殊勝。何以故？一切諸佛及諸佛的無上菩提，都是從《般若經》出。

《般若經》說，般若是諸佛母，能生一切諸佛，也能生二乘及一切善法；而佛又是眾生的慈父，所以般若波羅蜜是眾生的祖母，地位很崇高，我們要好好學般若。

「須菩提！所謂佛法者，即非佛法。」

「佛法」二字合在一起，有二種解釋：第一、佛所證的法，第二、佛所說的法。

導師說，「佛」是指人，「法」是指法。所以「即非佛法」的意思就是要瞭解眾生空，也要瞭解法空。

庚二、舉聲聞為證

《金剛經》說到，二乘也有證得實相，證得空性，證得我空。《大智度論》說：「二乘證得我空，不會執著法是實有。」華嚴的《十地經》說：「二乘能證此無分別法性。」無分別法性就是空性，二乘人也能證得。

導師引《摩訶般若波羅蜜經》說：「二乘的智與斷，都是菩薩無生法忍。」「智」是智慧，「斷」是斷除煩惱。「無生法忍」已經斷盡見惑和修惑，但是聲聞的初果只有斷三結，雖然見惑已經斷了，而修惑都還沒有斷除。所以不要以為二乘就是無生法忍。嚴格來講，二乘的智與斷只是無生法忍的少分。雖然說所斷的智慧與煩惱有多少的不同，但是二乘也可以證得空性，在質的方面是一樣的。

在般若法會上，佛正化菩薩，二乘也相信共三乘的般若；所以導師說：「這是以聲聞例證菩薩的聖境，也即密化聲聞回心大乘。」

「須菩提！於意云何？須陀洹能作是念『我得須陀洹果』不？」

須菩提言：「不也，世尊！何以故？須陀洹名為入流，而無所入，不入色、聲、香、味、觸、法，是名須陀洹。」

從世俗諦說，初果須陀洹的「入流」

有二種解釋：第一、預入，加入聖者的行列。第二、契入法性流——入法性。

從勝義諦說，則是無所入。導師說：「勝義自證中，實是無所入的。法法空寂，不見有能證、所證，也不見有可證、可入。色聲等六塵，即一切境界相，不入此一切境相，才稱他為須陀洹呢！」因此我們可以反省，如果眼睛喜歡看好看的，耳朵喜歡聽好聽的，在色、聲、香、味、觸、法有所分別，就入了這些境界，這樣是永遠沒辦法契入聖流的。

「須菩提！於意云何？斯陀含能作是念『我得斯陀含果』不？」

須菩提言：「不也，世尊！何以故？斯陀含名一往來，而實無往來，是名斯陀含。」

二果斯陀含斷了上三品、中三品欲界的修惑，剩餘的下三品欲界修惑尚未斷除，還會滋潤一大生死——一往天上、一來人間，所以叫做「一來」。初果則是極七往返，最多七翻生死。但是須菩提卻說：「雖然斯陀含是一來，但是他不執著有來有去，沒有往來，所以名斯陀含。」

「一來」有二義：第一、表示數字的一。如果有人心想：我只剩下一來，你還有五次、六次來……，這樣就會有數字的分別。第二、表示動作的來去。但是導師說：「在聖者的現覺中，沒有數量可說，沒有動相可說，那裡會想到此來彼去？」

「須菩提！於意云何？阿那含能作是念

『我得阿那含果』不？」

須菩提言：「不也，世尊！何以故？阿那含名為不來，而實無不來，是故名阿那含。」

三果阿那含斷除了一切欲界的修惑，不再來欲界受生，所以叫做「不來」。三果還沒斷盡色界、無色界的修惑，所以三果的「不來」只是不再來欲界受生，不是說連三界都不來。

但是須菩提卻說：「阿那含名為不來，而實無不來，是故名阿那含。」如果不執著修行的人，就是我空；不執著有真實的不來法，就是法空。有來有去就是動，不來就是靜；真正的聖者動也不執著，靜也不執著，動靜是緣起相待的，靜不能離動、動不能離靜。

「須菩提！於意云何？阿羅漢能作是念『我得阿羅漢道』不？」

須菩提言：「不也，世尊！何以故？實無有法名阿羅漢。世尊！若阿羅漢作是念：『我得阿羅漢道。』即為著我、人、衆生、壽者。

世尊！佛說我得無諍三昧人中最為第一，是第一離欲阿羅漢。我不作是念：『我是離欲阿羅漢。』世尊！我若作是念：『我得阿羅漢道。』世尊則不說須菩提是樂阿蘭那行者。以須菩提實無所行，而名須菩提是樂阿蘭那行。」

須菩提說：「四果阿羅漢也不會執著自己是離欲阿羅漢，因為實無有法名阿羅漢；如果阿羅漢執著自己已經證得阿羅漢了，就是執著我、人、衆生、壽者。」

佛也不會讚歎須菩提是得無諍三昧人中最為第一，是第一的離欲阿羅漢。」

「離欲」有廣義與狹義的差別，廣義是指離一切三界的欲，這只有阿羅漢才能以智慧真正地離欲。狹義是指離欲界的貪欲，修禪定就可以降伏。

此段經文中，佛讚歎須菩提是第一離欲阿羅漢，是指阿羅漢離一切三界的欲了。如果執著我得阿羅漢道，世尊則不說須菩提是樂阿蘭那行者。「阿蘭那行者」在其他的翻譯是指無諍三昧的行者；所以須菩提除了是解空第一，也是無諍三昧第一。

「無諍三昧」是利根的阿羅漢才可以得到。無諍三昧除了自己不起煩惱之外，也不令眾生因為他而起煩惱。具有無諍三昧的阿羅漢當要入城乞食之前，他會先觀察：「假使一切有情，因為看到我而起煩惱，我乾脆到一個沒有眾生的地方斷食而死，也不要因為我的出現，而讓眾生起煩惱。」這樣的無諍三昧就與悲心相應了。

在般若會上，佛最初沒有請菩薩為大家說般若，佛自己也沒有說，而是請須菩提為大家說般若。《大智度論》裡面就討論到：「如果般若是智慧，為什麼不請智慧第一的舍利弗說般若，卻請須菩提？」《大智度論》解釋：「須菩提是解空第一，因為般若波羅蜜與空有密切的關聯，由他來說般若很合適。而大乘的般若不能只有智慧，還要有悲願，由於須菩提有無諍三昧的悲，與菩薩的

大悲心行是相應的，因此由須菩提說般若是最恰當不過了！」

從表現於外的行相說，無諍三昧是不讓他人起煩惱；從內證來說，無諍三昧是通達法法無自性，唯有無我才能大悲。慈悲有三種：眾生緣的慈悲，法緣的慈悲，無緣大慈、同體大悲。唯有無我才是無緣大慈、同體大悲。如果離去了空三昧，還有什麼無諍行可得呢？

如果沒有證得我空、法空，自己平常就已經生起許多的煩惱，有時候甚至還會影響別人，讓大家一起煩惱——眾生經常做這種事。所以若是自己沒有斷煩惱，未能證得我空、法空，如何讓他人不起煩惱？

庚三、舉菩薩為證

辛一、正說

壬一、得無生忍

佛告須菩提：「於意云何？如來昔在然燈佛所，於法有所得不？」

「不也，世尊！如來在然燈佛所，於法實無所得。」

經中說，釋尊過去在然燈佛的地方，被然燈佛授記得無生法忍，將來會成佛，名號是釋迦牟尼。

佛問須菩提：「釋迦菩薩當初被然燈佛授記，他是不是執著有一個實在的法可得呢？」須菩提說：「如來在然燈佛所，於法實無所得。」

隨世俗諦說，釋迦菩薩是得無生法忍。不過，依勝義諦說，雖得無生法忍，

而不會執著有一個實在的法可得。

無生法忍是證得諸法不生不滅，但是不要執著有一個不生不滅的相。生滅有為法不可得，不生不滅的無為法也是不可得。不要認為我證得無生，又執著有一個不生不滅，所謂「般若將入畢竟空，絕諸戲論」，一切的有無、能所對待全部消融，這才是得無生法忍。

壬二、嚴淨佛土

科判中的「嚴淨」是指莊嚴清淨。聲聞佛法比較著重在淨化自己，斷除煩惱得解脫；大乘除了自己的正報解脫以外，也注意到依報的莊嚴，希望建設一個淨土，提供大家良好的修學環境。

得無生法忍的菩薩，自利已經具足了，剩下的主要還有「莊嚴佛土」和「成就眾生」要繼續完成。

莊嚴佛土不是一個人、一尊佛，或是一位菩薩就可以成就。莊嚴佛土是以願力為本，菩薩立大願，集合同行、同願的道侶一起實踐六度、四攝的善行，是佛（主）與所化的眾生（伴）彼此相攝、互相資助，才完成國土的圓滿莊嚴。所以莊嚴佛土是因緣和合，是佛與相應的眾生一起成就。

「須菩提！於意云何？菩薩莊嚴佛土不？」

「不也，世尊！何以故？莊嚴佛土者，則非莊嚴，是名莊嚴。」

此段經文是《金剛經》中經常出現的三句論法。第一句是標舉，亦即指出要

討論的內容；所以第一句「莊嚴佛土者」是先標舉要討論的內容。第二句「則非莊嚴」是從第一義諦說，勝義都是畢竟空，不要執著有實在的眾生，或是實在的佛土。莊嚴佛土是緣起的，不是只有由佛完成，而是由眾生的因緣共同成就；既然是緣起，則是畢竟空、無自性，所以說「則非莊嚴」。此中所談的「自性」，在《般若經》會常常看到。

「自性」主要有三個特性：獨存性、不變性、實在性。自性的梵文是 *svabhāva*，意即自己成立、自己成就。既然是自己成立，不因待其他的因緣，獨自就可以成立，因此有「獨存性」。既然是獨存，不會因為其他的法有生滅變化而跟著生滅變化，因此有「不變性」。有獨存性、不變性，就有「實在性」，或是「主宰性」。這個是自性的三個定義，也是「我」的定義。我執、法執所執著的就是這三項。

「無自性」就是沒有獨存性、沒有不變性、沒有實在性。從三法印說，「諸行無常」是對治不變性；「諸法無我」是對治獨存性；「涅槃寂靜」是貪瞋癡永盡，離一切戲論執著，不會執著有實在性（主宰性）。所以無自性主要是破除獨存性、不變性、實在性的執著。

般若、中觀所說的「空」，就是緣起；瞭解無常、無我的緣起，即稱為「空」。所以「空」是指無自性，並不是指什麼都沒有。

第三句「是名莊嚴」是指世俗的假名，

無自性空不是指一切都是空無、斷滅，「空」只是沒有自性的執著，它並不破壞緣起的假施設。既然不破壞緣起，所以世間法、出世間法一切都是宛然而有，因此隨世俗說「是名莊嚴」。

《般若經》說：「無大莊嚴為大莊嚴。」莊嚴佛土不是到處去掃地，讓它很乾淨，而是「無莊嚴為莊嚴」。「無莊嚴」就是諸法自性空，能瞭解空，才是大莊嚴；如果不瞭解空，還只是小莊嚴。

世界到底是污穢還是清淨，其實是不決定的，都是依眾生知見行為是邪還是正，是善還是惡而轉。所以莊嚴佛土的下手處在「自淨其身」，其次是「淨眾生心，令行清淨道」。一般說「心淨則佛土淨」，其實中間還有一個中介，就是「眾生淨」。換言之，必須讓自己的心先清淨，然後才教化眾生，讓眾生淨；這樣子自己淨，眾生也淨，國土才會真正清淨。

「是故須菩提！諸菩薩摩訶薩應如是生清淨心，不應住色生心，不應住聲、香、味、觸、法生心，應無所住而生其心！」

要留意此段經文提到的「清淨心，不應住色生心，不應住聲、香、味、觸、法生心，應無所住而生其心」。一般人是厭離娑婆的穢土，欣求莊嚴的淨土。

不過，此處提到，淨土雖然有美麗的色相——黃金鋪地、宛轉的音聲、芳香的香氣、可口的滋味、適意的樂觸、滿意的想像等等，但是行大乘行的菩薩不

要被淨土的莊嚴相所迷惑。即使是往生淨土，也不要色、聲、香、味、觸、法上起分別心，應該要不住著而生清淨心。

「無所住」是要離三種相：第一、我相，不要執著我、人、眾生、壽者。第二、法相，不要執著有為法。第三、非法相，無為法，或是空性都不要執著。

壬三、成法性身

「須菩提！譬如有人身如須彌山王，於意云何？是身為大不？」

須菩提言：「甚大，世尊！何以故？佛說非身，是名大身。」

佛問須菩提：「無生法忍的身非常地莊嚴，如須彌山王。像這樣的身大不大呢？」

須菩提說：「很大！因為佛說非身，是名大身。」

菩薩在修學過程中，主要有二種身：第一、得無生法忍之前，由煩惱與業感得的生死肉身，又稱為結業生身；「結」是煩惱，「業」是所造的業。第二、證得無生法忍以上，見惑、思惑都斷了，無法再感得結業生身；於是菩薩以悲願、習氣而感得法性生身，繼續在三界度化眾生。

此段經文主要是在描述菩薩的法性身非常莊嚴、非常高大，但是不執著有一個實在的莊嚴相。

菩薩以清淨因緣達諸法無自性，依緣起而相成，才能得到清淨的大身。因果

必須要相應，想要得到清淨的法身，必須要有清淨的因緣，如果自己本身胡思亂想，內心很污穢，怎麼可能證得清淨的法身呢？

辛二 校德

「須菩提！如恆河中所有沙數，如是沙等恆河，於意云何？是諸恆河沙寧為多不？」

須菩提言：「甚多，世尊！但諸恆河尚多無數，何況其沙？」

「須菩提！我今實言告汝：若有善男子、善女人，以七寶滿爾所恆河沙數三千大千世界，以用布施，得福多不？」

須菩提言：「甚多，世尊！」

佛告須菩提：「若善男子、善女人，於此經中乃至受持四句偈等，為他人說，而此福德勝前福德。」

復次，須菩提！隨說是經乃至四句偈等，當知此處一切世間天、人、阿修羅皆應供養如佛塔廟，何況有人盡能受持、讀誦！

用如恆河沙數三千大千世界的七寶布施，福德雖然很多，但是不如有人以四句偈等為他人解說，因為為人解說般若所得的福德更多。

四句偈不一定是指哪四句，而是指很短的內容，如果真的透徹瞭解，能為人解說，則能讓自他般若味重重。

《般若經》所在的地方，就好像有佛塔廟一樣，應該恭敬供養。

「須菩提！當知是人成就最上第一希有

之法！若是經典所在之處，則為有佛，若尊重弟子。」

《般若經》所在之處，就如佛及佛弟子（僧）在。也就是說，有法寶的地方，就有佛寶，也有僧寶，三寶都在了。

丙二、勸發奉持

丁一、示奉持行相

戊一、問

爾時，須菩提白佛言：「世尊！當何名此經，我等云何奉持？」

須菩提請問佛：「我們應當如何稱呼這部經？如何信受奉持？」「當何名此經」，有的翻譯成「當何名此法門」。

日蓮宗常唸「南無妙法蓮華經」，其實，要以《金剛經》的經名來攝持修行也是可以。但是導師說：「大乘本義，必須先要對經義深入瞭解，在這麼多的經義中抓住要點，由廣博而返簡要，依著經名——《金剛般若波羅蜜經》，就可以憶持全經的心要。」

戊二、答

己一、正說

庚一、化法離言

佛告須菩提：「是經名為『金剛般若波羅蜜』，以是名字，汝當奉持！」

所以者何？須菩提！佛說般若波羅蜜，則非般若波羅蜜。

此經名為《金剛般若波羅蜜》，但是般若波羅蜜則非般若波羅蜜，不要執著有一個實在的法——名義。「名」是能

詮釋的語言文字，「義」是所解釋的內涵。文字般若是藉著文字以指指月，希望衆生再進一步修學觀照般若，最後證得實相般若。

「須菩提！於意云何？如來有所說法不？」

須菩提白佛言：「世尊！如來無所說。」

佛問須菩提：「你的看法如何？如來有說法嗎？」

須菩提說：「如來無所說。」這是法的離言。

庚二、化處非實

「須菩提！於意云何？三千大千世界所有微塵，是為多不？」

須菩提言：「甚多，世尊！」

「須菩提！諸微塵，如來說非微塵，是名微塵。如來說世界，非世界，是名世界。」

這段經文在敘述佛說法的地點。聲聞佛教說佛的化處是三千大千世界，大乘佛教就更廣大了。

化處，從大的來說是世界，從小的來說是微塵。我們要瞭解化處是性空，世界、極微都是無自性的，不要執著有一個實在的化處可得。

庚三、化主無相

「須菩提！於意云何？可以三十二相見如來不？」

「不也，世尊！不可以三十二相得見如來。何以故？如來說三十二相，即是非相，是名三十二相。」

三十二相沒有實在的自性可得，但是並不是說佛沒有三十二相的相好莊嚴，依世俗假名說，可以名為三十二相。

所說的法是離言，所化的處所是非實，能化的主是無相；能這樣的瞭解一切法是如幻如化，那麼，金剛般若波羅蜜法門就可以因此而扼要地受持了！

己二、校德

「須菩提！若有善男子、善女人，以恆河沙等身命布施；若復有人，於此經中乃至受持四句偈等，為他人說，其福甚多！」

如果以恆河沙等身命布施，當然很可貴，但是不如以四句偈為他人演說。以身命布施還只是捨棄色身而已，但是為人演說般若法門，可以令衆生得法身、得慧命，這就不只是色身的身命而已。

丁二、歎奉持功德

戊一、空生歎法美人

己一、深法難遇歎

爾時，須菩提聞說是經，深解義趣，涕淚悲泣而白佛言：「希有世尊！佛說如是甚深經典，我從昔來所得慧眼，未曾得聞如是之經！」

須菩提說：「我雖然具有慧眼，但是佛說的這些甚深經典，我從來都沒聽過。」下文會提到五眼，慧眼主要是觀空，菩薩的法眼則是觀衆生各種不同的根性，分別教導契理契機的法門。

須菩提說從來沒有聽過這樣的經典，

可作二種解釋：第一、般若法門有共三乘的般若與大乘不共的般若；須菩提只是大阿羅漢，對於大悲以及大乘不共的般若，聲聞行者確實是不知道。

第二、須菩提瞭解共三乘的般若，應該是瞭解實相的，為什麼說沒有聽過這樣的經典？其實是須菩提代表一般取相的聲聞行者請問佛。

己二、信者難能歎

「世尊！若復有人得聞是經，信心清淨，則生實相，當知是人成就第一希有功德。世尊！是實相者，則是非相，是故如來說名實相。」

如果有人聽聞這樣的甚深般若，要信心清淨，才能生實相；信心如果不清淨，實相則生不起來。但是不要以為有一個實在的相可以取著，不是的！「實相」是指諸法如實的真理、如實的樣貌，這樣的實相是空相，不要誤以為有一個具體的相可以取著。

《摩訶般若波羅蜜經》說：「一切諸法不起不生、不得不失故，般若波羅蜜生。」一般眾生認為，一個法的生起不外乎自生、他生、共生、無因生。但是《中論》說，這四生都是有自性的，都是不對的。般若中觀是講因緣生，但是此因緣生不像說一切有部執著有四緣的自性，這樣無自性的因緣生，稱為「無生」。瞭解諸法因緣無生，般若才能生起。

「世尊！我今得聞如是經典，信解受

持，不足為難。若當來世後五百歲，其有眾生得聞是經，信解受持，是人則為第一希有！

何以故？此人無我相、人相、眾生相、壽者相。所以者何？我相即是非相，人相、眾生相、壽者相即是非相。

何以故？離一切諸相，則名諸佛。」

須菩提說：「我今天聽聞這樣的經典，信解受持，對我來說並不困難；但是未來如果有人聽聞這樣的經典，要能信解受持，是非常稀有難得的。他們需要瞭解無我相、無人相、無眾生相、無壽者相，能跟空相應，才能信受這樣的甚深般若法門。因為我相、人相、眾生相、壽者相即是非相。」

「無我」等四相並不是說有一個實在的「我」等四相，再加以破除摧毀。本來就是「無我」，本來就是無所有，我們只是恢復它本來畢竟空。從這個意義來說，「我相即是非相」。

從時間來說，不論是正法時期，或是像法時期，從空間來講，不論是在中國——有佛法的地方，或是邊地，能不能信解般若，都在眾生本身過去是不是具有「三多」的因緣。如果過去能多見佛，多聽聞佛法、多種善根，與善知識相隨，就能信受甚深般若。善知識很重要，如果有善知識的護持，可以幫助我們信受甚深般若。

如果不能離我相、人相、眾生相、壽者相，不能與空相應，這樣的甚深般若法門則難以信受。

戊二、如來勸行歎勝

己一、略歎勸行

庚一、正說

辛一、略歎

佛告須菩提：「如是！如是！若復有人得聞是經，不驚、不怖、不畏，當知是人甚為希有！」

何以故？須菩提！如來說第一波羅蜜，非第一波羅蜜，是名第一波羅蜜。」

佛對須菩提說：「如果有人聽聞這樣的經典，不驚恐、不怖畏，這種人非常稀有！因為如來說第一波羅蜜，非第一波羅蜜，是名第一波羅蜜。」

「五度如盲，般若為導」，所以般若波羅蜜是第一波羅蜜。但是不要認為我只要第一波羅蜜的般若就夠了，其餘的五波羅蜜都不需要，這是不對的！不要取著般若是第一，所以說「非第一波羅蜜」。必須以般若攝導萬行（五度），並以萬行莊嚴般若，二者要相輔相成。

下文即以五度中的忍辱波羅蜜來說明。

辛二、勸行

壬一、忍辱離相勸

「須菩提！忍辱波羅蜜，如來說非忍辱波羅蜜。」

在修忍辱的時候，不要執著我在修忍辱，對侮辱我們的人與打罵加害等法也要觀空。

下文是舉忍辱仙人的例子。

「何以故？須菩提！如我昔為歌利王割

截身體，我於爾時無我相、無人相、無衆生相、無壽者相。」

何以故？我於往昔節節支解時，若有我相、人相、衆生相、壽者相，應生瞋恨。須菩提！又念過去於五百世作忍辱仙人，於爾所世無我相、無人相、無衆生相、無壽者相。」

《賢愚經》中提到，過去釋迦菩薩當忍辱仙人的時候，歌利王帶與宮女遊玩，歌利王累了就睡著了。醒來以後，發現宮女都不見了，於是四處尋找。後來，歌利王看到忍辱仙人，就問他：「你在這裡做什麼？」忍辱仙人回答：「我在修忍辱。」歌利王很生氣地說：「如果我割斷你的手、腳、口、鼻、耳，你是不是還修忍辱？」忍辱仙人說：「我也是修忍辱。」結果忍辱仙人的手、腳、口、鼻、耳被割截之後，沒有生氣；忍辱仙人說：「你現在用刀子割我，等我成佛以後，我也要割你。但是我使用的刀不是普通的刀，而是智慧刀。我割的不是你的身體形骸，而是你的三毒煩惱。」

在場的人都很讚歎，歌利王很感動，請忍辱仙人到王宮接受豐厚的供養。這時，外道非常不滿，用糞便丟在忍辱仙人身上。但是忍辱仙人沒有生氣，對他們說：「我身體雖然髒了，但是用清水洗一洗就可以變乾淨，只是用清水洗過的身體以後還是會變髒；我將來成佛以後，我要用法水洗滌的不是你的色身，而是你內在的塵垢煩惱，永令清淨。」

回到《金剛經》的經文，過去世忍辱仙人被歌利王節節割截身體的時候，如果有我相、人相、衆生相、壽者相，應該會起瞋恨心，但是忍辱仙人並沒有起瞋心，反而發願成佛之後先度化歌利王。我們應該要學佛這樣的行爲。

「是故須菩提！菩薩應離一切相發阿耨多羅三藐三菩提心！不應住色生心，不應住聲、香、味、觸、法生心，應生無所住心！

若心有住，則爲非住，是故佛說：『菩薩心不應住色布施。』

須菩提！菩薩爲利益一切衆生，應如是布施！

如來說：『一切諸相，即是非相。』又說：

『一切衆生，則非衆生。』

菩薩應離一切相而發無上菩提心，不要取著色、聲、香、味、觸、法等境，應該無所住而生清淨的心。如果心有所住著，就不是安住；如果心有住，則爲非住。

「住」有取著與安住的意思。如果有取著，住著在六塵中，就不是真正地安住在菩提心。菩薩爲利益一切衆生，應該如是布施。

「菩薩應離一切相」，不要以爲有相可得，如來所說的一切相是性空的，即是非相；不要執著有一切諸相，但是也不要執著有一切相可離、可捨，所以說「一切諸相，即是非相」。

「菩薩爲利益一切衆生」，不要執著有一個實在的衆生相，所以說「一切眾

生，則非衆生」。

壬二、佛說無虛勸

「須菩提！如來是真語者，實語者，如語者，不誑語者，不異語者。

須菩提！如來所得法，此法無實無虛。

如來所說的話都是真實不虛，不會前後不一致。但是大家一聽到「如來所說的話是真實的」，又去取著「真實」。因此佛便隨說隨遣——一邊解說，又隨即遣除執著：不要執著如來所說的是實；在畢竟空當中，沒有「實」與「虛」的分別對立。

「須菩提！若菩薩心住於法而行布施，如人入闇，則無所見；若菩薩心不住法而行布施，如人有目，日光明照，見種種色。

菩薩心住於法而行布施，如果有所取著，就像在黑暗的地方，什麼也看不見；如果不取著，就像有眼睛，而且所在的地方是光明的，可以見種種色。

庚二、校德

「須菩提！當來之世，若有善男子、善女人，能於此經受持、讀誦，則爲如來以佛智慧悉知是人，悉見是人，皆得成就無量無邊功德。

須菩提！若有善男子、善女人，初日分以恆河沙等身布施，中日分復以恆河沙等身布施，後日分亦以恆河沙等身布施，如是無量百千萬億劫以身布施；若復有人聞此經典信心不逆，其福勝波，

何況書寫、受持、讀誦、為人解說！」

能以身命布施，已經難能可貴；若能初日分、中日分、後日分以恆河沙等身命布施，當然功德更多；但是還不如有人信心清淨，為他人解說般若。因為身命有限，而慧命是無窮的。

己二、廣歎顯勝

庚一、正說

辛一、獨被大乘勝

「須菩提！以要言之，是經有不可思議、不可稱量、無邊功德！如來為發大乘者說，為發最上乘者說。

大略地說，此經有不可思議、不可稱量、無邊的功德！此段經文所說的「大乘」是指含容很廣大；「最上乘」是指殊勝、最高。一個是廣大，一個是最高。

「若有人能受持、讀誦、廣為人說，如來悉知是人、悉見是人，皆得成就不可量、不可稱、無有邊、不可思議功德。如是人等，則為荷擔如來阿耨多羅三藐三菩提。

如果有人受持、讀誦、廣為人說，就有不可思議的功德，這樣的人可以荷擔如來的無上菩提大業。所以我們學《金剛經》不但是自己要通達無相，斷除一切戲論，也要為他人解說，幫佛陀弘揚佛法。

「何以故？須菩提！若樂小法者，著我見、人見、眾生見、壽者見，則於此經不能聽受、讀誦、為人解說。

相對於大乘來說，二乘法是小法。如

果有人好樂小法，就是執著我見、人見、眾生見、壽者見。

聲聞者是好樂小法的，但是聲聞人也可以證得我空，不執著諸法，為什麼這裡卻說好樂小法者會執著我見、人見、眾生見、壽者見？這裡分成二點說明：

第一、「如實說」（約證理平等說）。「不得法空，即著我見」，三乘聖者都是同入一法性，是如實說；引導聲聞行者不著於法相，迴心向大乘。

第二、「方便說」（約事行抑揚說）。好樂小法者住於我見，是約二乘人不能大悲利他而言，所以折抑小乘，使二乘人心生慚愧，迴小向大。

辛二、世間所尊勝

「須菩提！在在處處若有此經，一切世間天、人、阿修羅所應供養；當知此處則為是塔，皆應恭敬作禮圍繞，以諸華香而散其處。

有《般若經》的地方，天、人、阿修羅等都應當供養，而且要設花香等物供養。此外，還要讀誦、思惟、廣為他人解說，這是最殊勝的法供養。

辛三、轉滅罪業勝

「復次，須菩提！善男子、善女人，受持、讀誦此經，若為人輕賤，是人先世罪業應墮惡道，以今世人輕賤故，先世罪業則為消滅，當得阿耨多羅三藐三菩提。

如果有人受持《金剛經》卻遭人輕賤，

或是被人辱罵，此時不要認為是因為誦了《金剛經》才被人看不起，所以就不再誦《金剛經》了。其實不然！此段經文說：「此人先世罪業本來應該墮入三惡道，幸好有誦《金剛經》，所以只是被別人輕賤、辱罵，罪報就消除了，不會再受三惡道的果報。」

我們要有正確的觀念：多受一分苦，是多消除一分的罪報；多享一分福，則多減少一分的福報。

庚二、校德

「須菩提！我念過去無量阿僧祇劫，於然燈佛前，得值八百四千萬億那由他諸佛，悉皆供養承事，無空過者。

若復有人於後末世，能受持、讀誦此經所得功德，於我所供養諸佛功德，百分不及一，千萬億分乃至算數譬喻所不能及。

我念過去無量阿僧祇劫，在未見然燈佛以前，已經供養無數的諸佛，如果後末世有人受持、讀誦此經，功德比我供養諸佛還大得多。

己三、結歎難思

「須菩提！若善男子、善女人，於後末世，有受持、讀誦此經所得功德，我若具說者，或有人聞，心則狂亂，狐疑不信。

須菩提！當知是經義不可思議，果報亦不可思議！」

般若的功德很多，如果要全部敘說，

是說不完的。經不可思議，果報也不可思議。

乙二、方便道次第

丙一、開示次第

丁一、請問

爾時，須菩提白佛言：「世尊！善男子、善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心，云何應住？云何降伏其心？」

「安住」是指安住在實相、空，不是只有修禪定，安住所緣而已。「降伏」是指離一切戲論、妄想、執著、煩惱。

丁二、答說

戊一、明心菩提

己一、真發菩提心

佛告須菩提：「善男子、善女人發阿耨多羅三藐三菩提心者，當生如是心：『我應滅度一切衆生，滅度一切衆生已，而無有一衆生實滅度者。』

何以故？須菩提！若菩薩有我相、人相、衆生相、壽者相，則非菩薩。

所以者何？須菩提！實無有法發阿耨多羅三藐三菩提心者。

「滅度」是指度化一切衆生，讓他們得到解脫。但是要瞭解衆生是空，不要因此而執著自己度了很多衆生。如果菩薩有執著自己在度衆生，有很多衆生被自己所度，就不是菩薩了。

此段經文比之前的「發心菩提」多了一句「實無有法發無上菩提心者」。導師說：「上一段的『發心菩提』著重在

補特伽羅——衆生相不可得，這裡的『明心菩提』不但是外觀所化的衆生不可得，更能反觀自身，瞭解能發心、能度衆生的菩薩——我也不可得，而斷除薩迦耶見。」

己二、分證菩提果

「須菩提！於意云何？如來於然燈佛所，有法得阿耨多羅三藐三菩提不？」

「不也，世尊！如我解佛所說義，佛於然燈佛所，無有法得阿耨多羅三藐三菩提。」

佛言：「如是！如是！須菩提！實無有法如來得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提！若有法如來得阿耨多羅三藐三菩提者，然燈佛則不與我授記：『汝於來世當得作佛，號釋迦牟尼。』以實無有法得阿耨多羅三藐三菩提，是故然燈佛與我授記，作是言：『汝於來世當得作佛，號釋迦牟尼。』」

過去釋迦菩薩在然燈佛前證得無生法忍，分證無上菩提果，被然燈佛授記將來會成佛。如果當時釋迦菩薩有所執著，就沒辦法證得無生法忍，也不會得到然燈佛的授記了。所以說「實無有法得無上菩提」。

「何以故？如來者，即諸法如義。

若有人言：『如來得阿耨多羅三藐三菩提。』須菩提！實無有法佛得阿耨多羅三藐三菩提。

「如」有的譯爲「眞如」，這是諸法實相的別名；徹底體證眞如、平等空性

的就是「如來」。

雖然從世俗假名說如來體證眞如，得無上菩提，但是從勝義畢竟空來說，是沒有能得與所得的。

「須菩提！如來所得阿耨多羅三藐三菩提，於是中無實無虛，是故如來說：『一切法皆是佛法。』」

「無實無虛」的無上正等正覺，是離一切相，通達一切法眞如相。我們要通達眞如，不是離開一切法去體悟眞如法性，因爲「色即是空，空即是色」，在諸法當中體悟空性、體悟實相。從這個意義說「一切法皆是佛法」——只要在一切法當中瞭解空性，當下就是佛法。

但是有人誤解：「既然一切法都是佛法，那麼，種種會讓人起心動念的染污法也是佛法了。」其實不是！雖然佛說「一切法皆是佛法」，但是前提是要瞭解一切法是性空，這才是佛法。從緣起假名有來說，還是有善惡、邪正、是非等分別，這些都是因果宛然。如果有人執理廢事，把邪惡雜染的法誤以爲是佛法，就會產生偏差。

「須菩提！所言一切法者，即非一切法，是故名一切法。」

如來雖說「一切法皆是佛法」，隨即又說「所言一切法者，即非一切法」。不要以爲實有一切法，也不要毀謗佛有實在邪惡雜染的諸法。

中觀有句重要的話：「勝義畢竟空，世俗緣起假名有。」能清楚掌握這兩句話，就能掌握般若中觀的要義。

〔圓波法師：〕

導師說過：「淨心第一，利他爲上。」有人便問：「上是最高，第一跟最高，哪一個比較高？這兩個的次序又是哪一個比較優先？」如果把它放在不同的地方來看，也就通了——般若道是三乘共，以淨化自己的身心爲第一；方便道是大乘不共，以利他爲最高。如此則各安其位，互不衝突。

大乘佛法是一開始就自利利他，在般若道是從自利利他中完成自利，不是沒有利他。所以悲行、六度、四攝在般若道就已經要加行了；可是大悲利他在般若道還是比較屬於練習的性質，真正要大悲利他，則要在方便道才能具足。所以可以把「淨心第一，利他爲上」視爲三乘共與大乘不共。

戊二、出到菩提

己一、成就法身

「須菩提！譬如人身長大。」

須菩提言：「世尊！如來說人身長大，則爲非大身，是名大身。」

般若系有下品般若、中品般若和上品般若，《金剛經》比較接近中品般若。《金剛經》說：「所言一切法，即非一切法，是名一切法。」第一句是說法的內容，不管是聽、所聞、所見等等的一切法。第二句用否定的語詞——即非，就第一義諦說，這個否定是指超越。第三句是就世俗諦說，是世俗的假名。《金剛經》這三句應該是中品般若的二諦說

變成公式化，這個公式化會一直出現，所以《金剛經》不會早於中品般若。

菩薩得法性身有二類，都是得無生法忍：第一、得無生法忍的時候就得到法性身；譬如涅槃者迴心向大，發菩提心，就得法性身。第二、得無生法忍時還沒有得法性身，還是肉身，要捨棄分段身——肉身之後，才能得法性身。所以《大智度論》有一句話：「八地捨蟲身。」「捨蟲身」是肉身，分段身、蟲身都是一樣的。

蟲身也稱作「生死身」，生死身是在惑業苦當中，不斷地延續蟲身。有時候看看古代使用的語詞，再想想現代科學的觀察，「蟲身」用的也頗有道理的。不知道各位有沒有聽過，生物學家在研究人類身上住的菌量大概是身上細胞的四倍，而身體沒有這些細菌又不行，把這些菌抓掉大概活不了；這些菌量很多，應該也就是蟲身。它主要告訴我們，分段身捨棄了，才能得法性生身。

我們剛說肉身，或是分段身，是依於煩惱造業，感得苦果而來的；大菩薩的身沒有煩惱，也不會造惡業了，他這些身怎麼成的？《大智度論》說：「末後肉身盡得法性生身。」「末後肉身盡」就是斷煩惱，但是他還有煩惱習氣的因緣，依於煩惱習氣，造作無漏的業，而感得法性生身。

己二、成熟衆生

「須菩提！菩薩亦如是。若作是言：『我

當滅度無量衆生。』則不名菩薩。

何以故？須菩提！實無有法名為菩薩。是故佛說：『一切法無我、無人、無衆生、無壽者。』

如果有「我當滅度無量衆生」的想法，就不名為菩薩，因為「無有法名為菩薩」，所以「無我、無人、無衆生、無壽者」。

成就法身是「能」，成熟衆生與莊嚴佛土是「所」；「能」與「所」都沒有真實性。衆生不能執有能度的菩薩與所度的衆生，因為一有執，我相則無法斷。

明心菩提著重在從假入空，出到菩提著重在從空出假；就是因為從空出假，所以能成熟衆生、莊嚴佛土。

從發心到證法性，甚至到一生補處，一切全部是緣成如幻，因緣所成；因為如幻，所以不真實。

一切法分爲「有漏」與「無漏」，有漏是生起（增益）煩惱。無論如何，重點是一切法都沒有我、沒有菩薩的實在性，所以不可以執爲什麼是真我。

己三、莊嚴佛土

「須菩提！若菩薩作是言：『我當莊嚴佛土。』是不名菩薩。

何以故？如來說莊嚴佛土者，即非莊嚴，是名莊嚴。須菩提！若菩薩通達無我法者，如來說名真是菩薩。

相對於成就法身的「能」，莊嚴佛土則是「所」。

無生法忍菩薩化穢土成淨土，而且他

攝取同行、同願者一起依共業莊嚴佛土。

明心菩提與出到菩提所表顯的真義不同，明心菩提是分證，它是少分證得究竟菩提；分證菩提是相對如來而說。約菩薩的真義說，出到菩提是嚴土熟生。

《大智度論》說：「具智慧分，說名菩薩。」約實義菩薩說，菩薩在般若道的時候，要發起悲願，然而悲願要到方便道時才能真正地成就。

戊三、究竟菩提

己一、圓證法身功德

庚一、正說

辛一、知見圓明

「須菩提！於意云何？如來有肉眼不？」「如是！世尊！如來有肉眼。」

「須菩提！於意云何？如來有天眼不？」「如是！世尊！如來有天眼。」

「須菩提！於意云何？如來有慧眼不？」「如是！世尊！如來有慧眼。」

「須菩提！於意云何？如來有法眼不？」「如是！世尊！如來有法眼。」

「須菩提！於意云何？如來有佛眼不？」「如是！世尊！如來有佛眼。」

「須菩提！於意云何？如恆河中所有沙，佛說是沙不？」如是！世尊！如來說是沙。」

「須菩提！於意云何？如一恆河中所有沙，有如是沙等恆河，是諸恆河所有沙數佛世界，如是寧為多不？」「甚多！世尊！」

佛告須菩提：「爾所國土中所有衆生若干種心，如來悉知。何以故？如來說諸心，皆為非心，是名為心。所以者何？須菩提！過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得。」

1、如來知見圓明

在恆河沙中的每一粒沙中，又有恆河沙那麼多的沙，每一粒沙又有佛世界，每一佛世界中有衆生，一個衆生有種種心，這些種種心，如來悉知。說心，就為非心，是名心。有一句話大家最常聽到：「過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得。」

經文中為何要談五眼，然後又要談佛知道這麼多衆生的種種心？有人就會疑惑：「佛說到諸法皆空，會不會變成是空無所知？」爲了要否定這些人，所以要顯示不是無所知，而是知見圓明。

2、佛身

大乘有說到，佛有「法身」與「化身」的二身說，二乘也有二身。大眾部等說：「如來色身實無邊際，如來威力亦無邊際，諸佛壽量亦無邊際，念念遍知一切法。」這不是色與心都滅了，而且色與心都圓滿，這才是如來真身。化身是指在人間八相成道的釋迦佛，這是適應初心菩薩，還有二乘、凡夫而現；法身則是爲了法身菩薩而現。

3、五眼

五眼有肉眼、天眼、慧眼、法眼和佛眼。肉眼能見近，不能見遠；天眼能見遠，能看人類所不能看到的，但是天眼沒有辦法見實相。肉眼和天眼是色法，而且這邊有說到清淨的四大極微——淨色根是有質礙，它佔有空間，但是你看不到；佔有空間卻看不到，就是神經，像視神經、耳神經，這都是清淨的四大極微所造色。

慧眼、法眼、佛眼是心法。慧眼能通達無我空性；法眼除了能通達無我空性，還能從空出假，而且在空能見如幻的緣起，亦即空與有都能通達；佛眼則是空假不二，圓見中道。

這五眼有二說，第一、大乘菩薩了知俗諦萬有是法眼；見佛所見的不共境是佛眼。

第二、佛雖然有五眼，但是肉眼和天眼比人天更好、更精細。心法的三眼約自證化他說：自證是慧眼，化他是法眼與佛眼。心法的三眼約一切智、道種智和一切種智說：一切智是聲聞的慧眼，道種智是大身菩薩的法眼，一切種智是佛眼。

這麼多衆生的心念，而且衆生的心念又剎那生滅，沒有辦法數，佛如何能知？因爲佛「以無所得，得無所礙」，無所見而無所不見。這個問題在《大智度論》也有談到，佛的慧眼能照諸法實相，而且能盡他的邊際，所以佛能無法不見；二乘就沒辦法。菩薩世世集福德、

智慧，所以能有這些因緣。

另外還有一則譬喻：如果比丘貪求，就不得供養；如果比丘無所貪求，就不會缺乏。這是在譬喻佛眼，你有所限礙，所得、所知就有限；你沒有限礙，就無所貪求，不會缺少。

4、三世中求心不可得

三世中求心不可得——現在心不可得，過去心不可得，未來心不可得。如果要找一個實在的心，就要依於時間，所以這邊就依時間來破。現在念念不住，變動不拘，何來實心？而且現在還是相對於過去和未來。如果不談過去、未來，如何安立現在？如果心在未來，未來還沒來；如果心在過去，過去已過去了。所以三世求心，自性不可得，是如幻的假名，所以說諸心非心。「自性不可得」是在說非心，「如幻的假名」是在說諸心，有世間如幻，緣起的這些心都可以說，但是其自性不可得。

5、世人有種種的妄執

世人有種種的妄執，有常、斷的執著，最常看到的就是「三世實有」，三世實有會落於常見。三世實有就是說一切有部的主張，三世實有談到「法」，就有體、相、用。「法」是法體恆存，而且存在三世；「法」產生現起了，產生作用了，則有體、有相、有用。可是，法滅謝過去了，樣相和作用雖然也都滅去了，但是體還在。

這樣聽起來很像有一點道理，但是有人會質疑：「你能不能告訴我，什麼叫

做有體，但是沒有樣相，又沒有作用的法，到底是什麼？」過去的法過去了，你說它有體，但是它已經沒有作用了，它又沒有樣相可以被認識，那個法到底是什麼行？所以有人就說：「只能把法安立在現在，而不能安立在過去和未來。」你只能現起的法，說它有體相用，所以才說現在實有。現在實有其實是質疑三世實有者，三世實有當然是常見，現在實有為什麼是斷見呢？因為過去、未來非有，只有現在有。

剎那是時間的最小單位，剎那是生滅的。有人就問：「你說現在實有，現在的剎那可否再分割？剎那有無生滅？如果說有，還不是最小單位。若再分割，如果你說，現在的剎那不可以再分割了，也就是現在的剎那沒有前生後滅。如果現在的剎那還有前生、後滅，請你再分割；如果現在的剎那已經沒有前生、後滅，沒有生滅的剎那是什麼？」沒有生滅相就不是有為法，有為法一定有生滅相，這個就有問題了。

接著他進一步質疑：「如果前剎那和後剎那沒有差別，怎麼能被稱作前剎那和後剎那的時間相？如此則失去時間相了。如果前剎那和後剎那有差別，前後不同就中斷了，就失去連續性了。」所以斷見是指斷，會有中斷的過失。

6、心的極無自性

常、我主要是在談真常大我，或是真心，心念念不住，息息流變，妄執為常。從前，德山學《金剛經》學得很精通了，

要去南方與人破斥，結果中途遇到一位老婆子就被打敗了，連肚子也沒有辦法填飽。

德山認為，學佛要萬劫學細行才能成。他是屬於漸進式的，反對頓悟的禪宗，不滿意南方「直指人心，見性成佛」的說法。他遇到這位賣點心的老婆子，老婆子問他：「讀什麼？」他說：「讀《金剛經》。」老婆子就問一個問題：「過去心不可得，未來心不可得，現在心不可得，你點的點心是哪一個心？」德山講不出話來。

「直指人心，見性成佛」是指頓悟，就是當體即空。德山的問題在於，他認為三心不可得就是沒有心了，心不可得就是沒有。其實，他最主要的問題是「空」，不可得是空，他沒有體證「空」與「有」無礙。真正的應該是畢竟空、無常、無我的幻心，所以空與有能真俗空有，能通達無礙。

辛二、福德眾多

「須菩提！於意云何？若有人滿三千大千世界七寶以用布施，是人以是因緣，得福多不？」

「如是！世尊！此人以是因緣，得福甚多。」

「須菩提！若福德有實，如來不說得福德多；以福德無故，如來說得福德多。」

因為福德無性，法界是無量無邊的，所以無自性是契合法界。這種超越性，布施與般若相應的功德才會多。

辛三、身相具足

「須菩提！於意云何？佛可以具足色身見不？」

「不也，世尊！如來不應以具足色身見。何以故？如來說具足色身，即非具足色身，是名具足色身。」

「須菩提！於意云何？如來可以具足諸相見不？」

「不也，世尊！如來不應以具足諸相見，何以故？如來說諸相具足，即非具足，是名諸相具足。」

此段經文提出了二個問題：「佛可以具足色身見不」以及「如來可以具足諸相見不」；一個是「具足色身」，一個是「具足諸相」。

「色相」是指一合相，「諸相」是指三十二相；三十二相就是某一部分特殊的形態。

色相談完，接著談法身。到底法身是有相還是無相，這個有爭議。色身無邊際，音聲遍滿十方。如果佛的法身是這樣描述，法身則是有相；如果以法身為平等空性，法身則是無相。

大乘剛開始立法身時，有二說：第一、法身是佛的真身，是悲智圓滿身，而且是心色無礙，可以現身，可以說法。第二、法身是無相，是無為所顯，不可思議；龍樹主要採用這個說法。由此可以看出，《金剛經》談的法身可能著重在有相義。

佛身有二身、三身與四身之說，二身有「法身」與「應身」二種。龍樹菩薩、

大眾部，以及大乘初立，比較著重在有相義，所以早期的二身的法身可能著重在有相來談，《金剛經》則是如此。

三身則把無相別立為法身，分別為法身、報身、應化身。

四身又把報身分成自受用跟他受用。

具足色身的「具足」有時候翻譯為圓滿、成就，亦即圓成，或是圓實，不要以為圓成，或是圓實是自體成就，不待他緣。有句話說：「自體成就，不待他緣，即名圓成實。」「圓成實」不是三性的圓成實，而是有自性，自己成就，不需要別人。

諸相具足則是具足三十二相，三十二相是根本，還有其他無量的細相。都是指無自性——沒有實在的自性。

辛四、法音遍滿

「須菩提！汝勿謂如來作是念：『我當有所說法。』莫作是念！

何以故？若人言：『如來有所說法。』即為謗佛，不能解我所說故。須菩提！說法者，無法可說，是名說法。」

可能怕有人聽完了「說法者，無法可說，是名說法」，會用這個格式造出一個句子：「聽法者，無法可聽，是名聽法。」因為都聽不懂。此處所說的「無」是指超越。

法的如實相，離言說，本來是無法可說，但是還是要隨順世俗的說明，因為有可能從言說而通達法的如實相。

有些人就會針對「說法者，無法可說，

是名說法」的內容，主張法身不說法；若是從法身知見圓明，福德莊嚴來說，當然可以。知見圓明，福德莊嚴，色身具足，當然可以法聲遍滿。

說法有未證、已證，還有究竟圓滿的說法。未證要依照尋與伺的心所，還要「思」與「慧」的心所幫忙；已證者就不需要了，不需要推求觀察；究竟圓滿是無思普應，「無思」是不假尋思，而且能普應眾生，隨類各解。

辛五、信眾殊勝

爾時，慧命須菩提白佛言：「世尊！頗有眾生於未來世聞說是法，生信心不？」

佛言：「須菩提！彼非眾生，非不眾生。何以故？須菩提！眾生眾生者，如來說非眾生，是名眾生。」

科判中的「信眾」不是指一般的信眾。須菩提請問佛：「頗有眾生於未來世聞說是法，生信心不？」佛答：「彼非眾生，非不眾生。」到底是不是眾生？若能相信這些深法，已經不是一般的凡夫信眾——「非眾生」；但是這類信眾與佛相比，仍然是一般的眾生——「非不眾生」。所以「非眾生，非不眾生」是基準點的不同。

佛又回答：「眾生眾生者，如來說非眾生，是名眾生。」化身是前文談到的早期的化身與法身二身，化身主要是為凡夫、二乘，以及初心菩薩說法；法身是為大菩薩。

辛六、正覺圓成

須菩提白佛言：「世尊！佛得阿耨多羅三藐三菩提，為無所得耶？」

佛言：「如是！如是！須菩提！我於阿耨多羅三藐三菩提，乃至無有少法可得，是名阿耨多羅三藐三菩提。

復次，須菩提！是法平等，無有高下，是名阿耨多羅三藐三菩提。以無我、無人、無衆生、無壽者，修一切善法，則得阿耨多羅三藐三菩提。

須菩提！所言善法者，如來說即非善法，是名善法。

此段經文主要談到三件事情：得阿耨多羅三藐三菩提；無我、無人、無衆生；善法，即非善法，是名善法。一般是說：「我修一切善法得到究竟菩提。」有我、一切善法，以及究竟菩提。此段經文即針對這三個，都是無所得。

無上正覺，一點點的實法性都不可得。

法身佛有不同的解釋：第一、因位上是如來藏，果位上是涅槃、無上正覺。第二、約境說是真如，約因行說是般若，約果德說是一切種智。空的異名也有約境、行、果而說，所以境、行、果是佛法中分類的另一方法。

法身佛的不同詮釋都是依平等如虛空的空性而約義施設，只是一般衆生執著有真我如來藏，或是超越能所的靈知。無論如何，都要找到一個根本的實在性，其大無外也好，其小無內也可以，這是神我論。

無上遍正覺的本性是空寂平等，但是即空的緣起是因果宛然，「宛然」就是必然，只要是緣起，必然符合因果律，所以不能說緣起沒有。

畢竟空而宛然有，一切法是空平等，但是空無礙一切法。當我們說畢竟空，說宛然有，可能會產生一個錯覺，以為有一個無為本體而生出一切現象，這是從體起用，佛法不是這樣看的。

修習空，這是無上正等正覺，要具備二大法門：第一、空慧——般若空；第二、一切善法，就是累積福德。般若攝導方便，方便助成般若，這樣才能圓證無上正覺。

終究還是一開始說的三句的形式，它其實是在說二諦無礙；勝義諦是說法性如空，空無所得，雖然「空」，但是「有」的部分，若是不加功用，不廣集資糧，不發心，不修行，還是不會成佛。

庚二、校德

「須菩提！若三千大千世界中所有諸須彌山王，如是等七寶聚，有人持用布施。若人以此般若波羅蜜經乃至四句偈等，受持、讀誦，為他人說，於前福德百分不及一，百千萬億分乃至算數譬喻所不能及。

此段經文主要在說明受持、讀誦《金剛經》，甚至四句偈的功德，其功德比布施的功德還要大。

曾經有人在問：「《金剛經》的四句偈，到底是哪四句呢？」裡面有好幾個

四句偈，但是經中所說的四句偈不一定要說哪一個四句偈。有人說是我等四相，有人說是末了一頌。其實這是形容極少的意思。也就是說，你說很多的般若法，或是即使用很少的幾句話來說般若法，功德都很大；能受持、讀誦，不管般若多的，份量多的，份量少的，功德都很大。

此經「般若道」與「方便道」的校德內容，方便道的數量比般若道的數量大得多。

己二、示現化身事業

庚一、化凡夫衆

「須菩提！於意云何？汝等勿謂如來作是念：『我當度衆生。』須菩提！莫作是念！

何以故？實無有衆生如來度者。若有衆生如來度者，如來則有我、人、衆生、壽者。

須菩提！如來說：『有我者，則非有我，而凡夫之人以為有我。』

須菩提！凡夫者，如來說即非凡夫。

此段經文提到化身佛與凡夫衆：「若有衆生如來度者，如來則有我、人、衆生、壽者。……凡夫者，如來說即非凡夫。」化身佛主要約入胎到成道、轉法輪，在人間的化身佛。

「非我」，或是「無我」，很不容易說清楚，也很容易被誤解。在部派時代，犢子部對佛說無我——沒有五蘊的我，但是談到「輪迴」，他又說有一個不可

說我在輪迴。到底有沒有我？就是這邊談到的，他還是執著有一個真實的我。

庚二、現化身相

辛一、相好

壬一、正說

「須菩提！於意云何？可以三十二相觀如來不？」

須菩提言：「如是！如是！以三十二相觀如來。」

佛言：「須菩提！若以三十二相觀如來者，轉輪聖王則是如來。」

須菩提白佛言：「世尊！如我解佛所說義，不應以三十二相觀如來。」

爾時，世尊而說偈言：「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來。

須菩提！汝若作是念：『如來不以具足相故，得阿耨多羅三藐三菩提。』須菩提！莫作是念！如來不以具足相故，得阿耨多羅三藐三菩提！

須菩提！汝若作是念：『發阿耨多羅三藐三菩提心者，說諸法斷滅。』莫作是念！何以故？發阿耨多羅三藐三菩提心者，於法不說斷滅相。

上文「化凡夫衆」有談到能化的佛與所化的衆生。此處「現化身相」也是約能所而說；有身相了，才有威儀，威儀是所。

此段經文佛問須菩提：「可以三十二相觀如來不？」須菩提回答：「如是！如是！」此處說可以，但是前文說不可以。為何同樣的問題，答案卻不同？因

爲前文約法身說，所以不可以三十二相見法身；此處約化身說，所以可以三十二相見化身。

佛又提到：「不應以三十二相觀如來。……若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來。」這就是一個四句偈了。這一段是在談不可以執著有，可是下半段就不太一樣：「汝若作是念，如來不以具足相故，得阿耨多羅三藐三菩提。……於法不說斷滅相。」所以這一段經文前段是在說空，後段是在說有；主要是在告訴我們，不能空到斷滅。

佛接著說：「如果你這樣想：如來不是因爲這些諸相具足證得無上正覺，也是不對的，這樣就會落入斷滅見。」導師說：「菩薩因爲深見緣起因果，這才發大菩提心，修行而求成佛。」所以談緣起因果不能落入斷滅。如果成佛沒有功德的莊嚴身相，則會落入惡取空，落入斷滅見。

壬二、校德

「須菩提！若菩薩以滿恆河沙等世界七寶持用布施，若復有人知一切法無我得成於忍，此菩薩勝前菩薩所得功德。

何以故？須菩提！以諸菩薩不受福過故。」

須菩提白佛言：「世尊！云何菩薩不受福過？」

「須菩提！菩薩所作福過，不應貪著，是故說不受福過。」

這部分可以自己看。

辛二、威儀

「須菩提！若有人言：『如來若來、若去、若坐、若臥。』是人不解我所說義。何以故？如來者，無所從來，亦無所去，故名如來。」

來、去、坐、臥這都是在說徹見無我，如導師所說：「來去坐臥都不過性空如幻，法法性空如幻，來無所從，去無所至；不來相而來，無去相而去，徹見無我法性——如義，這才名為如來。」

庚三、處大千界

辛一、微塵

「須菩提！若善男子、善女人，以三千大千世界碎爲微塵，於意云何？是微塵衆寧爲多不？」

須菩提言：「甚多，世尊！何以故？若是微塵衆實有者，佛則不說是微塵衆。所以者何？佛說微塵衆，即非微塵衆，是名微塵衆。」

大千界有微塵與世界，微塵是能成，世界是所成。色法還是緣起法，相依相緣存在。佛法在分析色法時，有一種分析法叫「散空」。《阿含經》中則有散空的法門，有部卻把它分析到最小的單位，稱作「極微」，而且是實有自性的。可是，在緣起色中，不認爲有最小的究竟真實，還是用緣起如幻。

唯物論者與唯心論者也有談最小單位。科學界先從物理下手，想要找最小的單位；物理界發展到宇宙天文，往極大著手。所以都在極大、極小中找「真

實」，這都是唯物論者對微塵的實在性。

唯心論者認為，外在的微塵不成立，而將微塵建立在自心上談。他說，微塵的世界——物質的世界都是自心的產物。這與佛法的緣起觀又差很多了。

現代科學在心法、物質的發展已經下了很大的功夫，他們最近在心法上面還滿用科學的方法在分析。譬如，他們在問每一個人有沒有自由意志的選擇，他就舉了一個例子：有一個人晚上口渴，於是打開冰箱，裡面有蘋果汁和柳橙汁，這個人拿了蘋果汁。他們就問：「這是他自己的選擇嗎？」看起來很像是，其實恐怕有問題。他們後來說：「他會選擇蘋果汁，很可能是過去經驗而來，因為他當初初戀的時候，跟他的女朋友就是喝蘋果汁，所以他看到有蘋果汁和柳橙汁的時候，第一個選擇是蘋果汁。所以這個不是他的選擇，是他的過去經驗而來。」這個跟佛法就有少分接近，過去的經驗造就現在的選擇，其實不是自己的抉擇。

辛二、世界

「世尊！如來所說三千大千世界，即非世界，是名世界。何以故？若世界實有者，則是一合相。如來說一合相，則非一合相，是名一合相。」

「須菩提！一合相者，則是不可說，但凡夫之人貪著其事。」

「極微」是最小，「世界」是一合相。由「極微」聚集成為一「世界」。

庚四、說無我教

「須菩提！若人言：『佛說我見、人見、衆生見、壽者見。』須菩提！於意云何？是人解我所說義不？」

「不也，世尊！是人不解如來所說義。何以故？世尊說我見、人見、衆生見、壽者見，即非我見、人見、衆生見、壽者見，是名我見、人見、衆生見、壽者見。」

佛陀的教法，最主要的特色是「空無我」，佛陀說，衆生的「我見」是生死的根本。導師說：「不見法空性，所以名為『無明』。由於無明而起『薩迦耶見』，執我執我所。」簡單的說，每一個凡夫都被「我見」害慘了，所以不斷地在受苦。

《阿含經》中有談到：修地無邊處定可以到初禪，乃至四禪。無邊的地就是我，我就是地，我和地無二無別。《大毘婆沙論》就有說到，因為這種特殊的經驗，如果修到四禪而產生地無邊是我，色無邊是我，這就是身見——薩迦耶見，這樣的薩迦耶見非常難破除。這是修定會有薩迦耶見的困擾。

如果是在正道修行的人，《瑜伽師地論》說，薩迦耶見會在三個地方產生障

礙：第一、觀四諦的時候，還沒有證入，當在觀涅槃的時候，會產生涅槃寂靜空寂的想法，這個時候，薩迦耶見會起來作怪，我入涅槃之後，「我」跑去哪裡了？就會害怕，心就不願意再趣向寂靜涅槃法，便會從修行上退返。所以薩迦耶見在修行過程之中還是會不斷地干擾。

第二、有學位證果之後，會生起我慢；以聲聞乘來說，跟「我」相關的微細心理，要到四果阿羅漢才能斷除。

第三、在阿羅漢的時候還會障礙，有些阿羅漢有慢的習氣，這還是根源於薩迦耶見。

導師說：「從所見的自我不可得，即悟能見的我見無性。」如果從次第來說，修觀要先從所，再觀能。簡單的說，就是先觀境不可得，再觀心不可得。唯識是先觀遍計執不可得，遍計執就是在談境的部分；再觀境不可得，心不起。中觀先廣觀一切法空，可是廣觀一切法空，不能破我執，還要觀自己的身心不可得。所以都是先從所不可得，再觀能不可得。

丙二、勸發奉持

「勸發奉持」有離相與正觀二項。為何在此處勸發奉持？因為是對初學者。也就是說，在勸發奉持之前，談完了出到菩提與究竟菩提，這是廣說方便，廣說方便之後，歸結到發菩提心者要如何知見，如何受持。

丁一、別明離相

戊一、應如是知見信解

「須菩提！發阿耨多羅三藐三菩提心者，於一切法，應如是知，如是見，如是信解，不生法相。

須菩提！所言法相者，如來說即非法相，是名法相。

此處主要的對象是發菩提心者，這個部分談無相、談離相。離相是對一切佛法最根本的認識，離相，不取，不生法相而知見、信解。

戊二、應如是受持誦說

「須菩提！若有人以滿無量阿僧祇世界七寶持用布施，若有善男子、善女人發菩提心者，持於此經，乃至四句偈等，受持、讀誦，為人演說，其福勝波。云何為人演說，不取於相，如如不動。

我舉一個譬喻以說明受持：有人畢業時得到市長獎，領獎狀就是受，之後會裱框，然後放在大家都很容易看到的地方，別人看，自己也看，每次看到了就回憶當時的光榮，就是憶持。

修學佛法就類似這樣，不斷地聽聞，然後憶念，這才是受持的真義。

丁二、結示正觀

「何以故？一切有為法，如夢、幻、泡、影，如露亦如電，應作如是觀！」

1、觀一切法不實

觀察不是一開始下手處就是最高的，那是不對的，此處告訴我們，下手處是

要觀一切法不實。這是「假名即空」的般若正觀，一切有爲法是假名，夢、幻、泡、影的譬喻就是空。

2、假名即空的般若正觀

聽到空，以爲空是什麼都沒有，自以爲知道空，認爲一切善法都沒有，就會變成斷滅見。空不是要空世間一切法，是要空一切法沒有自性；若是否定了世間的一切法，這個叫做空過頭了。

有人不滿談空，要成立實在的自相有——假必依實，以安立所有的一切。譬如，他可以接受五蘊和合的我是假的觀點，可是他認爲五蘊的——法是實，這是假依實，自相有可以在一一法安立，要在心法安立也可以。這是空不夠。

衆生不容易安於中道，所以假名即空，這一段經文其實是要告訴初學者，從一切法去做「假名即空」的般若正觀。

3、有爲、無爲

有爲與無爲是對立的，無爲是相對於有爲的本性空寂而說無爲。

有爲法是觀察的境，依一切有爲法觀無常、無我，以及無生無滅，而且離這些有爲法不能成爲觀察，所以下手處要從切近處下手。

4、以六喻觀察一切法

經文舉了六個譬喻——夢、幻、泡、影、露、電，第一個是夢，我們的身心會有是是而非的夢境，也有可能產生是非而是的問題；譬如有人睡了十年，然後醒來一個鐘頭，睡十年和醒來一個鐘頭，這時候你問這個人：「你覺得你

在夢裡面比較真實，還是醒來的那一個小時比較真實？」他會告訴你：「我在夢裡面比較真實，醒來很像假的。」凡夫可能也是這樣，凡夫在不真實的世界久了，他會覺得那個才是真實，你告訴他佛法，他反而會覺得很像離我很遠，沒有切近真實感，這個是夢的譬喻。所以夢的譬喻主要在告訴我們似是而非，所以這六個，或是有九個譬喻、十個譬喻，都在說無常義，也在說不實義。

這一段不能太小看它，你觀察一切有爲法，還是從無常、無我下手。

5、畢竟空而宛然有

「畢竟空而宛然有」是這一部經，尤其在方便道特別強調的。從因果施設邊來說，即空的假名有，不可以說無；從自性不可得邊說，即假的自性空，不能說有。這才是正觀。

甲三、流通分

佛說是經已，長老須菩提，及諸比丘，比丘尼，優婆塞，優婆夷，一切世間天、人、阿修羅，聞佛所說，皆大歡喜，信受奉行。

聽了本經，明白菩薩發心的宗要與次第。《金剛經》的次第就是二道五菩提，宗要就是般若。在般若道是空慧爲本，在方便道也是空慧，但是它是即空的巧慧，它的慧更善巧了。所以都是在談智慧。宗要是般若，次第是二道五菩提，這是這部經的要義。

導師在《印度之佛教》有針對般若道

與方便道做說明，般若道是以空慧為本，方便道是以即空的巧慧為本。不管是般若道，或是方便道，都是依於三心而來。

在伏心菩提的時候，是行六度、四攝，集福智資糧，而且折伏粗重煩惱；在般若道的伏心菩提，粗重煩惱要先處理，等到大願比較堅固，空勝解越來越深，

接著依空而有的悲，這個悲是悲得不捨有情，而且又悲得空，因為空，讓他不著戲論，這個是在進入明心菩提，這時候空與悲，智與悲兩個交融。

導師說：「此三者，初發願心，中成悲事，後證空寂。」所以不管是般若道，或是方便道，發心、修行、證果都是依大悲行。所以大悲是非常重要的。❧

2014年印順導師思想巡迴講座暨座談會

般若經講記

議題講義

本書為2014年「印順導師思想巡迴講座暨座談會」的議題講義，內容係由該次講座各講師依據印順導師著作《般若經講記》編輯而成。本書另附有該次講座各講師講授的mp3光碟，配合講義內容，得以更透徹地瞭解印順導師所詮釋的「般若」意涵。

◎編者 | 釋厚觀、釋開仁、釋圓波、釋長慈
◎出版者 | 福嚴精舍



非賣品

一流
通處

【台北】慧日講堂 / (02)2771-1417
【新竹】福嚴精舍 / (03)520-1240
【嘉義】妙雲蘭若 / (05)276-5143
【高雄】高雄市正信佛教青年會 / (07)224-7705
慧日講堂影音下載 / <http://video.lwdh.org.tw/>

郵政劃撥 | 10948242 戶名 | 福嚴精舍

104 年度上半年

人文講座

慧日講堂

Light of Wisdom
Dharma Hall

宗旨：激勵佛教界對「人文」的重視，進而提升人文水準。

■ 活動日期與內容：週日 下午 2:30 至 5:00

日期	主題	主持人	主講人
3/22	印順導師對中國佛教復興的省察與悲懷	葉瑞圻 老師	呂勝強 老師
4/26	初期大乘菩薩的修行觀	宏印法師	開仁法師
5/24	印順與聖嚴的佛教思想比較	謝水庸 老師	林建德 博士

■ 時間安排：

主講人演講 85 分鐘，休息 20 分鐘（洗手及用點心），開放大眾提問及解答 30 分鐘。

■ 講師介紹：



開仁法師

馬來西亞人，依止檳城洪福寺文建長老出家。福嚴佛學院第二屆研究所畢業，現任福嚴佛學院講師，編著有成佛之道講義、佛法概論講義等多種。曾數度擔任印順思想巡迴講座講師，甚受好評。



呂勝強老師

曾任妙心寺、弘誓學院推廣部、高雄正信佛青會等佛學講師，現任印順文教基金會推廣中心主任。著作有關闡揚導師思想的書籍多種，甚受重視、喜愛。



林建德博士

台灣大學哲學博士，現任慈濟大學宗教與人文研究所副教授。

- 報名方式：(1) 電話：(02)2771-1417
(2) 線上報名：<http://www.lwdh.org.tw>（慧日講堂）
(3) Email：syong.judy@msa.hinet.net

■ 主辦單位：慧日講堂

■ 協辦單位：中華佛教青年會、佛教青年文教基金會、台北市佛教青年會

■ 上課地點：台北市中山區朱厝街 36 號

印順導師《中觀今論》要義

文／釋厚觀（福嚴佛學院院長）

一、前言

《中觀今論》是印順導師（以下簡稱「導師」）於民國 36 年（1947 年）在雪竇寺編纂《太虛大師全書》時，應海潮音社的稿約，以「中觀今論」為題，隨講隨刊，後來於民國 39 年（1950 年）彙整出版。《中觀今論》是以《中論》為本，以《大智度論》為助，闡揚中觀思想與實踐的著作。①據導師說，當時聽眾能聽懂的，僅有續明法師與楊星森居士二人。②筆者想：《中論》很深，《大智度論》有一百卷，如果沒有般若、中觀的基礎，要理解《中觀今論》深義確實不太容易。

《中觀今論·自序》中，導師提到自己與空宗的因緣非常深厚，早在民國 16 年（22 歲）開始閱讀佛典的時候，第一部即是《中論》。雖然內容不太明白，但是卻非常喜好，甚至引領導師趨向佛法，終於出了家。一般人讀不懂可能就放棄了，但是導師說：「由於不了解，所以更愛好，只怪自己的學力不足，佛法是那樣的高深，使我嚮往不已！」③導師勉勵我們，雖然開始讀不懂，但是不要放棄，佛法裡面有許多豐富的寶藏，值得我們努力挖掘。

筆者從 2006 年 9 月至 2013 年 6 月，前後七年時間，於台北慧日講堂及新竹福嚴推廣教育班講授《大智度論》，並於福嚴佛學院及福嚴推廣教育班多次開設《中觀今論》課程，才漸漸將以前所學的一點一滴貫串起來，而有「般若味重重」的法喜。

導師在《中觀今論》中提出了許多重要的觀念，值得我們深入思惟、體會，而導師寫作用詞一向精鍊，幾乎每個地方都是重點，今想藉此機會略述

《中觀今論》要義，與大家共同切磋，同時也希望方家多多指正。

二、中觀學值得稱頌的精義

導師歸納中觀學值得稱頌的精義有四點：大小共貫、真俗無礙、悲智圓融、空有融會。^④

（一）大小共貫

在佛教的發展中，部派佛教主張大乘非佛說，大乘則指責二乘是焦芽敗種；導師覺得，大小乘的對立是佛法的不幸！^⑤而龍樹菩薩則特別留意大乘與聲聞之間的貫通。龍樹菩薩認為，一切有情的生死都是以「無明」為根源，三乘聖者同樣是體悟無我、無我所而得解脫。雖然聲聞的正常道多說無常、無我；大乘則從空門入，多說不生不滅。但是無我與空並非性質有什麼不同，因此大小乘是可以貫通的。詳見第三章〈緣起之生滅與不生不滅〉。

（二）真俗無礙

釋尊體悟緣起而得解脫，且悲心深重，積極度化衆生。可是有些聲聞弟子趣向於獨善、隱遁，沈醉於自淨其心的涅槃，忽略自他和樂、依正莊嚴

的一切。聲聞行者認為，世間與出世間是隔別的，因此厭離世間，欣向出世間的涅槃。大乘行者覺得，釋尊的正覺內容受到苦行厭離時機的歪曲，因此貶斥它，揭示佛法真俗無礙的正義，主張「生死即涅槃，世間即出世間」。^⑥

真俗無礙可以從「解」與「行」兩方面來說：

1、解——俗事與真理：應即俗而恆真，又真而不礙俗。「俗」——世俗諦，著重在事相的種種差別；而「真」——真諦，勝義的真理著重在平等的統一。「解」除了瞭解世間的事相差別，也要體悟真理的空性平等；在一一事相上體悟無自性空，雖是畢竟空，但是不礙世俗有，不能忽略世間的善惡因果。

2、行——事行與理證：我們雖然推行濟貧等福利事業，研讀經教、說法布教，但是不能只是侷限於福德、智慧的事行^⑦，還要進一步悟入勝義空性，這是「依俗契真」；契入空性而又不廢世間的福德、智慧的種種事行，這是「真不礙俗」。如《大智度論》說：「信戒無基，妄取一空，是為邪空。」^⑧要悟入空性，必須要以淨信三寶與清淨的戒行為基礎，如果

缺乏這些資糧而想要悟入空性，則容易落入斷滅空。

所以無論是理論、實踐，都要貫徹真俗而不相礙。

（三）悲智圓融

我們修智慧時會想到觀緣起無自性空；那麼，修慈悲能不能從緣起下手呢？其實也是可以的。導師說：「智慧與慈悲，為佛法的宗本，而同基於緣起的正覺。」^⑨我們可以依緣起來修智慧，也可以依緣起來修慈悲。

1、從智慧（真）說：一切是緣起的存在，展轉相依，剎那流變，即是無我的緣起。^⑩

「我」或「自性」有三個定義：獨存性、不變性、實在性。緣起無我的中觀即是在否定這三種錯誤的執著。

（1）否定獨存性：瞭解一切是因緣相待、互相依存的。

（2）否定不變性：瞭解一切是無常，是會流變的。

（3）否定實在性：瞭解一切不是絕對，只不過是相對的存在。

所以體悟緣起來否定這三者，也就能得無我、空的智慧，即可離一切戲論煩惱而通達實相。

2、從德行（善）說：緣起是無我的，人生為身心依存的相續流，也是

自他依存的和合眾。佛法不否認相對的個性，而一般強烈的自我實在感——含攝得不變、獨存、主宰——即神我論者的自由意志，是根本錯誤，是思想與行為的罪惡根源。否定這樣的自我中心的主宰欲，才能體貼得有情的同體平等，於一切行為中，消極的不害他，積極的救護他。……唯有無我，才有慈悲，從身心相依、自他共存、物我互資的緣起正覺中，涌出無我的真情。^⑪

人生是身、心相依的，而且是自身與他人互相依存的和合眾；身與心會互相影響，自己和他人也會互相影響。從緣起瞭解到一切互相依存，並不是以「我」為中心，因為我們要依附許多人、物等因緣才能生存。如能從緣起的觀察中否定自我中心的主宰欲，才能體會到一切有情是同體平等，於一切行為中，除了消極地不害他，更要積極地救護他，從利他中完成自利。

慈悲有三種：眾生緣慈、法緣慈、無緣大慈。雖然都是慈悲，為何有三種不同層次的差別？主要是因為智慧的不同。只有真正的無我，才能夠犧牲自己去成就別人，因此只有無我，才有真正的慈悲。

如何對無我有深刻的體認？就要從

身心相依、自他共存，以及外物與我互相資助的緣起正覺中，涌出無我的真情。

（四）空有融會

緣起性空，本於生滅的八不——不有不無、不常不斷、不一不異、不來不去。一切是從因緣而有，一切也是畢竟空。從即空而有、即有而空的中觀當中，使真妄、事理、性相、空有、平等與差別，能夠得到相依而不相礙的融貫。^⑫

中觀所說的空並不是指一切斷滅、空無，而是指緣起、無自性。瞭解空即是緣起，對於「空」與「有」就容易貫通。

《中觀論頌講記》，pp.16-27 云：

依緣起法說二諦教，……說二諦教顯勝義空，……解勝義空見中道義。

佛悟得「中道緣起」，從證出教為眾生說「二諦教」，而說二諦教主要是為了顯示「勝義空」；但是解「勝義空」是為了徹見「空有無礙的中道義」。因此「緣起法、二諦教、勝義空、中道義」是環環相扣的，佛「從證出教」（依緣起法說二諦教），眾生「依教悟宗」（依二諦教證悟勝義空、緣起中道義）。

《中觀論頌講記》，pp.24-25 云：

佛陀談空，目的在引我們窺見緣起的真相。我們因有自性見的存在，不能徹見緣起，永遠在生死戲論中打轉。要認識緣起，必先知道空，空卻自性，才見到無自性的緣起，緣起是本來空寂的。唯有在畢竟空中，才能徹底通達緣起的因果、性相、力用。

……到現證時，既通達無自性空的寂滅，不偏在空上，……也同時能在空中現見一切法的幻相宛然，這就是性空不礙緣起，緣起不礙性空的中道妙悟。……從大悲本願的善根中，從空出假，在性空的幻化中，嚴土、熟生。

佛說空的目的，在引導我們窺見緣起的真相。一般的凡夫因為有自性執，所以不能透徹瞭解緣起的真相，想要體悟緣起，必須先知道空，去除自性執，才能見到無自性的緣起；也唯有在畢竟空中，才能徹底通達緣起的因果、性相、力用等。菩薩不能只是偏於空，還要從大悲本願中從空出假，莊嚴佛土、成熟眾生。在現證空性時，也能現見一切法幻相宛然，這樣性空不礙緣起，緣起不礙性空的「空有融會」，才是佛陀正覺的「中道緣起」。

三、立名《中論》的理由

龍樹闡揚一切法空，但是其論著爲什麼不稱爲《空論》，卻稱作《中論》呢？原來，龍樹菩薩主張「緣起、空、中道是同一的，而更以不落兩邊的中道爲宗極」。這代表中道有很重要的意義，所以導師在第一章就先談「中道的內容」與「中道的意義」。

（一）中道的內容

中道的內容包含「行的中道」與「理的中道」。^⑬

1、行的中道：不苦不樂的中道，即是以「智」爲本的八正道。不偏於樂行、不偏於苦行，也不是折中，而是從正見爲本的實踐中，不落於情本的苦樂二邊。

2、理的中道：正觀緣起，離於二邊的八不中道——不生不滅、不常不斷、不一不異、不來不去。

雖然有行的中道與理的中道，但是這只是相對的區分而已。事實上，「行的中道」要以正見爲先導，所以在理上體悟正確是非常必要的。

另外，體悟「理的中道」是要斷除煩惱，除了利益自己，也要利益他人，所以悟理之外，也要實踐自利利他的正行，行與理相依相待，不可或缺。

（二）中道的意義

中道有二義：一、中實，即是如實、實相；二、中正，即圓滿正確。^⑭

龍樹的中道論可用「宗歸一實，教申二諦」^⑮來說明，「宗」就是體證，「教」就是用語言文字表達出來以教化衆生。

1、宗歸一實——中實：要體證實相，必須把握兩個重點：

（1）不取著名相，不要落入語言種種的戲論。

（2）不落於對待——常斷、一異、能所的對待。

2、教申二諦——中正：因爲實相是心行處滅、言語道斷，一般凡夫不瞭解實相，所以佛陀從證出教，依世俗諦與勝義諦爲衆生說法，希望衆生能綜貫性相、空有，進而體悟中道。

四、龍樹只談「八不」的理由及其次第

龍樹以八不（不生不滅、不常不斷、不一不異、不來不去）來否定衆生一切的執著。衆生的執著很多，爲什麼只有取這「四對八不」？爲什麼依這樣的次第來說八不？

導師的解說非常善巧，「生滅、常斷、一異、來去」分別與「法體、時間、空間、運動」有關。所以即使只

有「四對八不」，其實幾乎已經包含了一切法，龍樹以這「八不」就可以破除一切的執著。

雖然在解說上有「法體、時間、空間、運動」之次第，但是在理上是不可分割的，不是說先有時間，再有空間。因此是「說有次第，理非前後」，如順世間的意見說，不妨說有「生滅、常斷、一異、來去」的次第。

關於此論題，詳見第六章〈八不〉及第七章〈有、時、空、動〉。

五、二諦

（一）佛依世俗諦、第一義諦為衆生說法，令衆生轉迷起悟

《中論·觀四諦品》（大正 30，32c16-19）云：

諸佛依二諦，為衆生說法，
一以世俗諦，二第一義諦。
若人不能知，分別於二諦，
則於深佛法，不知真實義。

諸佛依「世俗諦、第一義諦」為衆生說法，若有人不明了世俗諦與第一義諦的差別，將世俗諦誤以為是勝義諦，這樣對於甚深的佛法，就不能知道其真實義了。

「諦」是正確真實的意思。

「世俗諦」是世間凡夫共許的真實。凡夫所認識的，顛倒虛妄，本不

成其為諦，但是在世俗共許的認識上，仍有其相對的確實性、妥當性，因此隨順世間說為「世俗諦」。

「勝義諦」是聖者共證的真實。聖者用特勝的無漏無分別智所覺證的境界，這名為「第一義」，或是「勝義」。

佛陀說法，就是指出世間凡夫共許的「世俗諦」還不究竟，另有聖者共證「勝義諦」，這才是最究竟的真實。^⑩

（二）「世俗」一詞之意義：障真實性、互為依事、世間言說

月稱從詞源學的觀點來分析世俗諦的「世俗」（*samvṛti*）一詞，綜合起來有三種意義，^⑪在不同的脈絡下有不同的意義，這是必須留意的。

1、障真實性：由於凡夫有無明，因此不瞭解諸法實相，本來是無常、空、無我，卻誤以為是恒常、實有、有我。一般凡夫以為，所看到的世間就是真實的法，但是聖者明白，這其實都還是在無明之下所見到的法，根本不是諸法的真相。

2、互為依事：相互依靠的事物。或許月稱一方面視 *samvṛti* 為 *samvṛtti*，並且取後者的詞根 *vṛt*（轉起）之義來詮釋，再取 *saṃ* 的「一

起、共同」之義，合起來便有「共同轉起」的意思，這就是世間的緣起。

3、世間言說：以世間的習慣約定俗成，用來表示世間的言語。

(1) 障真實性

《中觀今論》，p.206 云：

凡夫因迷情妄執，不悟真理，凡情的境界，即常識的世界，是世俗有的，名為世俗諦。世、是遷流義，俗、是浮虛不實義。依梵語，有覆障義，即凡情亂現虛妄不真而障於真相的。

此處所說的「世俗」，很明顯的是指「障真實性」的意思。

(2) 互為依事

《中觀今論》，pp.208-209 云：

二諦原是聖者所通達的，在聖者的心境中，也還是可說有二諦的。凡夫的情執，只知（不能如實知）有世俗而不知有勝義，聖者則通達勝義而又善巧世俗。所以從聖者的境界說，具足二諦，從他的淺深上，可分為不同的二諦。

此處所說的「聖者通達的世俗」就是指「互為依事的緣起」，因為聖者已經通達實相了，怎麼還會障蔽真實呢？不過，由於聖者的智慧淺深有

別，因此通達的二諦也有三類的差別：

第一類是鈍根聲聞所體悟的「實有真空二諦」。聲聞學者厭離心切而不觀法法性空，於悟入我空性時，離執自證，這是「勝義真空」。等到從空出有，起世俗心時，於一切境界中依舊有實在性現前，這是「世俗實有」。雖然真悟的聲聞學者不會再固執法是實有，可是在他們的世俗心境中還是有自性相現前，與一般凡情所現的相差不遠，但是不執著實有。

第二類是利根聲聞及菩薩所體悟的「幻有真空二諦」。觀一切法緣起而知法法畢竟空，這是「勝義真空」。從勝義空出，起無漏後得智（方便智），對現起的一切法知為無自性的假名，如幻如化，這是「世俗幻有」。可以說是以「般若智（理智）通達性空為勝義」，以「方便智（事智）分別幻有為世俗」，還不能二諦並觀。

第三類是得無生法忍以上的大菩薩及佛所體悟的「妙有真空二諦」。這是即俗即真的二諦並觀，不能局限這是世俗，那是勝義。不過這裡所說的「妙有」與如來藏系形而上本體的妙有不同，此處所說的「妙有」不是本具無漏功德，而是指一念頓了「畢竟

空」時，當下就是「如幻有」，而且在見「如幻有」的當下，也同時知道是「畢竟空」，就是二諦並觀、空有無礙。像此類大菩薩與佛所通達的世俗緣起有，稱之為「妙有」。

以上這三類聖者，在「勝義諦」方面，都是體悟「真空」，或許在「量」上有些差異，如聲聞所體悟的是毛孔空，而大菩薩體悟的是太虛空，但是在「質」方面都是真空，沒有什麼差別。在「世俗諦」方面，由於智慧方便有別，因而有「實有、幻有、妙有」之分。雖然如此，這些聖者所通達的「世俗」都是指「互為依事的緣起」，不是以「障真實性」來解釋。

（3）世間言說

《中論·觀四諦品》的第十個偈頌說：「若不依俗諦，不得第一義，不得第一義，則不得涅槃。」¹⁸此處所說的「俗諦」，梵語是「vyavahāra」，原來的意思就是約定俗成，相當於月稱所言「世間言說」的意思。

因為第一義是諸法實相，是心行處滅、言語道斷，不屬於思維分別及言說可以運作的範圍。但是如果不用世間人共許的語言解說，凡夫眾生是沒辦法體悟第一義的，所以必須要依「世間言說」來為眾生解說才行。

（三）勝義諦：狹義的勝義諦、廣義的勝義諦

第一義諦即是勝義諦，就是聖者特勝的無漏無分別智所覺證的境界。凡夫的情執只知有世俗，而不知有勝義；聖者則通達勝義，而又善巧世俗。

勝義諦又分成「狹義的勝義諦」和「廣義的勝義諦」。¹⁹狹諦的勝義諦就是「空性」；廣義的勝義諦包含「空性」及「如幻緣生」。

一提到「勝義諦」，我們或許會聯想到聖者體悟的空性，但是其實聖者體悟的境界不只是「空性」而已，也能通達「一切緣起如幻假名有」。因此導師在第八章特別討論到〈中觀之諸法實相〉，舉《法華經》所說「唯佛與佛乃能究盡諸法實相，所謂諸法如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟等」²⁰，說明聖者體悟的實相不只是空而已，還包括性、相、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟等。

所以我們修學中觀時，不能只偏重於「性空」，也應通達「因、緣、果、報」等「緣起如幻有」才行。

另外，導師引《般若經》「菩薩不共中道妙觀」，說明菩薩「體悟畢竟

空寂，而不礙緣起有」，能「不盡有為，不住無為」，這才是不共二乘的緣起。²¹「不盡有為，不住無為」出自《維摩經》，²²僧肇《注維摩詰經》說得好：「有為雖偽，捨之則大業不成；無為雖實，住之則慧心不明。」²³

「不盡有為」：這裡所說的「有為」是指一切有為的善法，菩薩不離大慈，不捨大悲，深發一切智心，教化衆生，終不厭倦，心無放逸，不失衆善。若菩薩捨棄這些有為善法，成佛的大業就不能成就。

「不住無為」：菩薩雖修學空、無相、無願三解脫門，但是不像二乘那樣急著入涅槃。無為雖然是真實，但是不能住著，若住著便慧心不明了。

六、中觀與修行、證悟

或許有些人覺得，中觀只是講理論，不談修行；也有人認為，中觀應該也有談修行，只是不太明瞭修行的下手處。針對「中觀與修行、證悟」的問題，導師在《中觀今論》、《中觀論頌講記》中談得不少，在此摘錄幾點供大家參考。

（一）八正道中的「正見」就是「中觀」

《中觀論頌講記·懸論》，p.6 云：

「中」是正確真實，離顛倒戲論而不落空有的二邊。觀體是智慧，觀用是觀察、體悟。以智慧去觀察一切諸法的真實，不觀有無顛倒的「知諸法實相慧」，名為「中觀」。（阿含經）八正道中的正見（正觀），就是這裡的中觀。正就是中，見就是觀，正見即中觀，是一而二、二而一的。

（二）中觀重在破除自己的自性見，不是專破他人

《中觀論頌講記·懸論》，pp.33-34 云：

我們要審思自己的見地，是否正確，是否在自性見中過生活，不要把《中論》看為專破外道、小乘的。古人說：三論遍破外小，就是「遍呵自心」，這是何等的正確！《中論》的觀門，是觀破自性的方法，知道了這破斥的方法，凡是執著實有的，也什麼都可破，不要死守章句，只曉得這頌是破這派，那頌是破那派，不曉得檢點自心，不知道隨機活用。

「中觀」與「中論」同樣是以「中道」為對象，用觀察的方法去觀察中道，即「中觀」；用論證的方法來論證中道，即「中論」，可以說：「存

之於心為觀，吐之於口為論。」²⁴如果我們的觀察離開了中道，不能破除自己的自性見，便不能稱為「中觀」；如果只是用《中論》的論法與他人辯論輸贏，而無法淨化自己的身心，也不能稱為「中論」。如《大智度論》卷18引〈義品〉偈說：「各各相是非，勝負懷憂喜。勝者墮憍坑，負者墮憂獄；是故有智者，不隨此二法。」²⁵許多人爭強好勝，常常自以為是，非難他人；但是辯論往往有輸有贏，勝利的人墮入憍慢的坑洞內，而失敗的人則墮入憂愁的牢獄中；無論是贏或輸，都會墮入煩惱之中；因此有智慧的人重在破除自己的自性見，而不是在口舌上辯輸贏。

（三）悟入空性的前方便

要悟入空性，必先信解因果，具備「空有無礙的正見」，並以戒行為基礎，才能契入空性，而又不廢福德與智慧的種種事行。如《大智度論》卷18（大正25，194a15-25）說：

觀真空人，先有無量布施、持戒、禪定，其心柔軟，諸結使薄，然後得真空；邪見中無此事，但欲以憶想分別邪心取空。……無智人聞空解脫門，不行諸功德，但欲得空，是為邪

見，斷諸善根。

悟入空性的前方便，三乘共通的解脫道要以三增上學（增上戒學、增上定學、增上慧學）為資糧；大乘不共的菩提道則需要以三心（一切智智相應作意，大悲為上首，無所得空慧為方便）來修六度。²⁶

（四）觀我空的方法

《中觀今論》，p.247 云：

如何觀察無我？經說我依五蘊而有，常人雖種種執我，而假我是不離五蘊假合的身心的。所以觀我性空，須在五蘊的和合相續中觀察。

生死的根本是無明，必須破除薩迦耶見（我身見），證得我空才可以得解脫。觀我空的方法有「二門觀」（觀即蘊非我，觀離蘊無我），「三門觀」（觀即蘊非我，觀離蘊無我，五蘊與我不相在），「四門觀」（觀即蘊非我，觀離蘊無我，我不在五蘊中，五蘊不在我中），「五求門」（觀即蘊非我，觀離蘊無我，我不在五蘊中，五蘊不在我中，五蘊不屬於我）等。詳見《成佛之道》（增注本），pp.355-358 及《中觀今論》第11章〈中道之實踐〉，第2節〈緣起空有〉，pp.237-252。

（五）觀法空的方法

《中觀今論》，p.250 云：

說到法空，觀一切法不可得，
《中論》以觀察四生不可得為發端。同時，菩薩（聲聞若斷若智，也是）悟證也名無生法忍。無生，即含得無滅。但大乘重在不生，即觀現前的諸法不生，由此可證法空。這也是從涅槃義引生得來，涅槃的寂滅義，生死的後有不起，得盡智、無生智，也即得涅槃。大乘達一切法本來自性涅槃，故通達無生，即知一切法本來不生。大乘重不生，而《中論》亦以四生為主要的觀門，如《中論》詳說。

聖者除了破除我執，也要破除法執。導師指出，觀一切法空可由「觀四生不可得」下手，即觀察諸法不自生、不他生、不共生、不無因生。體悟諸法都是無自性的因緣生，即是「無生」。證得「無生」，可通「三乘共證的涅槃」，也通「大乘菩薩的無生法忍」。詳見《成佛之道》（增注本），pp.352-355 及《中觀今論》第 6 章〈八不〉，第 2 節〈不〉，pp.101-102，《中觀論頌講記》〈觀因緣品〉，pp.58-65 等。

（六）聲聞道與菩薩道、頓悟與漸修

《中觀今論》不只是談深觀，也談到廣大的菩薩行；談如何修行時，也探討到頓悟與漸修的問題，詳見第 11 章〈中道之實踐〉，第 1 節〈頓漸與偏圓〉，pp.232-233。

1、聲聞的正常道：直接觀無我、無我所，重要的是把握諸法共相，特別是三法印——諸行無常、諸法無我、悟入涅槃寂靜。

2、大乘的菩薩道：從「漸修」到「頓悟」，再從頓悟到「圓修」。如無著菩薩「金剛杵」的譬喻——首尾粗，中間狹。菩薩發心開始修學的時候，親近善知識、聽聞正法、信解因果、廣觀世間一切法空，並以慈悲心作利他事。大乘的不共慧，約事相方面，除生死世間的因緣果報、身心現象，還有菩薩行為、佛果功德等等，都是菩薩的所觀境。勝解世間一切法空之後，還要收攝到無我、無我所，徹悟空性之後，才又起方便——後得智，廣觀無邊境相，繼續嚴淨佛土、成熟衆生。

（七）聖者所悟的真理：悟偏真、悟圓中

《中觀今論》，pp.233-234 云：

從凡入聖，即先從事修而後入真悟，所悟的理是什麼？這可安立為「悟圓中」與「悟偏真」的兩種。……考龍樹《大智度論》，是有偏真與圓中二類的，如說：「般若將入畢竟空，絕諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土熟生」。由般若慧泯絕一切而不取相，即是悟真性；方便智從空出有，才能行莊嚴佛土、成熟眾生的廣大行。大乘的慧眼，即見道的實相慧，《智論》說：「慧眼於一切法都無所見」，此即與藏傳的「極無戲論」相合。然論中也曾說：「慧眼無所見而無所不見」，這即泯絕一切而顯了一切，顯了一切而泯絕一切，即悟圓中的根據。^⑦

「悟偏真」就是偏於真諦，偏於勝義的空，或稱之為「但空」，體悟第一義諦時，僅有平等之空理，一切差別現象皆不顯現。如二乘重在偏真的空，比較不重視緣起如幻有，這樣的「悟偏真、但空」還不圓滿，必須「悟圓中」，二諦並觀，體悟「空有無礙的中道」才是究竟圓滿。因此修行證悟不應以「悟偏真」為滿足，應該以

佛的「圓滿中道」為目標。

七、空宗與有宗

空宗除了講空也講有，有宗除了講有也講空，既然空宗、有空都講有，都講空，為什麼會有空宗、有宗的不同呢？導師很明確地指出空宗、有宗的不同，應注意兩點：^⑧

（一）歸宿點不同

以一切法畢竟空為究竟了義的，才是空宗；如果認為一切法空是不了義，主張一部分空，還有一部分不空，那就是有宗了。在因果依存的現象論上，「假必依實」是有宗；「以有空義故，一切法得成」是空宗。關於這個問題，詳見第十二章〈空宗與有宗〉，pp.253-263。

（二）觀空的方法不同^⑨

凡主張「他空」——以「此法是空，餘法不空」為立論原則，就是主張空者不有、有者不空的，雖說空而歸結到有，是有宗。如《中阿含·小空經》所說，鹿子母講堂裡面沒有牛、羊，依沒有牛、羊說空，但是鹿子母講堂本身並沒有空，這是「他空」。

凡主張「自空」——以「此法有故，

此法即空」為立論原則，就是有而即空，空而即有的，雖說有而歸結到空，是空宗。在法的當體說它是無自性、是空，這是「自空」。

由於方法的不同，導致結果也不一樣，因此正確的方法非常重要。或許有人認為，用西洋的邏輯或因明就可以體悟中道的實相。然而，導師明確地說「不行」！詳見第四章〈中道之方法論〉，pp.41-58。

八、結語

導師說：「龍樹菩薩的作品很多，主要分成兩類：一、深觀，最重要的代表作是《中論》；二、菩薩廣大行，主要有《大智度論》、《十住毘婆沙論》。要把深觀與廣行這兩類論典綜合起來，才成為完整的龍樹學。」³⁰

中國佛教長久以來受真常唯心思想的影響很深，加上《中論》義理艱深，不容易看得懂，即使想要研究，也不容易。雖然有三論宗吉藏大師的《中觀論疏》注解《中論》，但是他受北方地論宗、南方攝論宗的影響不小，還融合了真常唯心的思想，已經不是單純的中觀了。而導師依《大智度論》等般若、中觀的經論來解說《中論》，更契合《中論》原意；且用現代的語體寫出來，為現代研究中

觀的讀者帶來莫大的便利。

如果想要深入中觀，《中觀今論》是一部很重要的參考書；另外還有《中觀論頌講記》、《性空學探源》、《般若經講記》、《空之探究》、《初期大乘佛教之起源與開展》（第十章〈般若波羅蜜法門〉）等相關著作，也非常值得參考。

導師這本《中觀今論》雖然是在闡揚中觀、解說《中論》要義，但是也多有比對印度、中國、西藏等宗義；在大乘三系方面，也經常比對性空唯名與虛妄唯識、真常唯心的不同，彰顯中觀的殊勝；此外，還常引用《阿含》與部派論書，比對大小乘之間的差異；談到時間觀、空間觀時，更提到外道乃至現代科學的看法。如此種種，可見導師學問的淵博。而導師則提醒我們：「學問不厭廣博，而觀行要扼其關要。」³¹

筆者從2013年9月起至2014年12月止，於福嚴推廣教育班講授《中觀今論》課程，為了講授的方便，除了增補《中觀今論》科判之外，並考察加註許多經論的出處，編輯了《中觀今論講義》，由印順文教基金會出版與大眾結緣。有心研究的讀者們，也可搭配我講授的《中觀今論》MP3研讀，相關檔案可到慧日講堂影音

網站 (<http://video.lwdh.org.tw/html/zgjl/zgjl02zgjl00.html>) 下載。

撰寫此文以紀念及感謝印順導師的法乳深恩。

今年正值印順導師圓寂十週年，謹

2015年2月1日，於福嚴佛學院

- ①：參見印順法師，《中觀今論·自序》，p.3。
- ②：參見印順法師，《中觀今論·自序》，p.2。
- ③：參見印順法師，《》（第五冊），p.5。
- ④：參見印順法師，《中觀今論·自序》，pp.3-10。
- ⑤：參見印順法師，《空之探究》，pp.147-150。
- ⑥：參見印順法師，《中觀今論·自序》，p.5。
- ⑦：參見印順法師，《華雨集》（第四冊），pp.62-63。
- ⑧：《大智度論》卷18〈序品1〉：「觀真空人，先有無量布施、持戒、禪定，其心柔軟，諸結使薄，然後得真空；邪見中無此事，但欲以憶想分別，邪心取空。……無智人聞空解脫門，不行諸功德，但欲得空，是為邪見，斷諸善根。」（大正25，194a15-25）
- ⑨：參見印順法師，《中觀今論·自序》，p.7。
- ⑩：印順法師，《中觀今論·自序》，p.7。
- ⑪：印順法師，《中觀今論·自序》，p.8。
- ⑫：（1）參見印順法師，《中觀今論·自序》，p.9，第9章〈現象與實性之中道〉，第10章〈談二諦〉，第11章〈中道之實踐〉，第12章〈空宗與有宗〉。
（2）參見印順法師，《中觀論頌講記·懸論》，pp.16-27。
- ⑬：印順法師，《中觀今論》，第1章，第1節〈中道之內容〉，pp.5-9。
- ⑭：印順法師，《中觀今論》，第1章，第2節〈中道之意義〉，pp.9-12。
- ⑮：印順法師，《中觀今論》，第1章，第2節〈中道之意義〉，p.12。
- ⑯：參見印順法師，《中觀今論》，pp.205-207。
- ⑰：參見萬金川，《中觀思想講錄》，香光書鄉出版社，1998年，pp.163-165。
- ⑱：《中論》卷4〈觀四諦品24〉（大正30，33a2-3）。
- ⑲：印順法師，《中觀今論》，第10章，第2節〈二諦之安立〉，pp.218-219。
- ⑳：《妙法蓮華經》卷1〈方便品2〉（大正9，5c10-13）。
- ㉑：印順法師，《中觀今論》，第10章，第2節〈二諦之安立〉，p.211。
- ㉒：參見《維摩詰所說經》卷3〈菩薩行品11〉（大正14，554b3-c21）。
- ㉓：〔後秦〕僧肇撰，《注維摩詰經》卷9〈菩薩行品11〉（大正38，406a27-28）。
- ㉔：參見印順法師，《中觀今論》，第4章，第1節〈中觀與中論〉，pp.42-43。
- ㉕：《大智度論》卷18〈序品1〉（大正25，193b23-26）。
- ㉖：參見印順法師，《中觀今論》，第11章，第2節〈緣起空有〉，p.319。
- ㉗：另參見印順法師，《中觀今論》，p.195：
若就修行體悟說，這只有二類：（一）悟真諦，（二）悟中諦。
悟真諦是：體悟第一義諦時，一切差別現象皆不顯現，唯有平等一味之理，是名但空、偏真。
悟中諦是：悟得理性平等一如，而當下即是差別宛然的現象；現象差別宛然，而當下即是寂滅平等。真理，從智慧的體證說，不外悟偏真與圓中。中，即是統一切法，即假即空而即中的。……
悟偏真，現象與本性是不相即的；悟圓中，假與空是相即的。但這是從悟境而方便說明的，在如實的體證時，決不執取為是即是離的。
- ㉘：參見印順法師，《中觀今論》，第12章〈空宗與有宗〉，p.263。
- ㉙：參見印順法師，《中觀今論》，第5章，第3節〈空〉，pp.75-77。
- ㉚：參見印順法師，《中觀論頌講記·懸論》，p.2。
- ㉛：參見印順法師，《中觀論頌講記》，p.312。

覺音論師知道「四悉檀」嗎？

——關於覺音「四部注」題名與《大智度論》的「四悉檀」

文／釋長慈（福嚴佛學院教師）

一、撰寫因緣

這 一期的《福嚴會訊》是紀念導師圓寂十週年的專刊，主編來函希望能寫一篇紀念導師的文章，收到邀約之後，內心就一直在思惟要寫些什麼，事過數天，心中頓時浮現 2014 年在美國同淨蘭若講學的記憶。在 2014 年七、八月間，依往例（筆者是從 2013 年的「夏季佛法度假」後開始這個課程，每一期大約五個星期），於同淨蘭若與信眾們講述導師的《初期大乘佛教之起源與開展》。課程中討論到菩提長老（Venerable Bhikkhu Bodhi）對覺音（Buddhaghosa）「四部注」題名與「四悉檀」這一課題的看法，意外地引起熱烈的討論。當時在課堂中曾約略地提出自己對此的一些想法，如今回想起來，覺得這些想法對於理解導師的思想應該有些正面的意義。因此就以〈覺音論師知道「四悉檀」嗎？〉為題，不揣淺陋地與學習導師思想的道友們分享個人小小的心得。

事情的緣由應該要從四、五年前與菩提長老的閒談說起。2006 至 2010 年期間，每年都到美國同淨蘭若講學。這四、五年間數次與菩提長老談論一些佛法的課題，其中一個印象較為深刻的是關於導師援引覺音「四部注」的題名而提出「四悉檀」即「四阿含」（或「四尼柯耶」）編輯宗趣之證明的討論。當時只是飯後經行時的談論，菩提長老也沒有說太多，只是約略提到這樣的連結關係恐怕是有問題的。時間來到 2013 年 5 月的中旬，某個週末的傍晚收到一封轉寄信函，是菩提長老應某居士的提問所作的答覆，內容即是關於「四悉檀」是否為「四

尼柯耶」之編輯宗趣的說明。這應該是菩提長老第一次完整表達他自己不同意導師此一判攝的看法。信中長老提出了具說服力的論述，其中一個重要的證據是「四部注」的書末跋文（colophon）。書末跋文中說明了覺音安立「四部注」之題名的緣由，而這些緣由並不支持導師的觀點。菩提長老認為，導師援引覺音「四部注」之題名作為「『四悉檀』即『四尼柯耶』編輯宗趣」之證明的論述，基本上是證據不足的。

身為導師思想的學習者，面對這樣的結論，坦白說內心是有幾分失落之感，然這並沒有減損理性的自己對導師誠摯的崇敬。菩提長老是巴利三藏的權威，信函中的論述亦是舉證確實，然導師的推論，亦是立論充分，其觀點仍具有意義與價值。換言之，導師的論述雖未能得到巴利文獻的支持，卻也不能推翻其立論成立的可能性。由於此為菩提長老於私人信函中所作的論述，筆者於2015年初發函給菩提長老，希望徵求他的同意，在《福巖會訊》中公開介紹、討論他的此一見解。長老同意此事，亦慎重地對先前的信函作進一步的補充。以下將引述菩提長老的信函內容對此一課題作進一步的探討。

二、菩提長老的論述

菩提長老在增補修訂過的信函中，將論述分為七大段（2013年之原信函只有四段），第一段是說明覺音造論的慣用方式及體例。菩提長老提到，覺音是一個樂於將所知道的一切清楚地告知讀者的注釋家。對於他在注釋經典時所用的解析方法，會在文中作清楚的說明。換言之，覺音不是善於運用暗藏微言大意這樣的一類注釋者。關於覺音的注釋慣例，其典型的注釋步驟是先在摘要中闡述其所引用的注釋體系類別，然後對注釋體系之類別作清楚的解釋，連帶提供說明這些類別的經典出處。因此，菩提長老認為，若覺音論師在撰寫「四尼柯耶」之注疏時心中有「四悉檀」之概念，他應該會以某種方式明確地說明此事。

在第二段的論述中，菩提長老舉證說明了「悉檀」（*siddhanta*）一語在巴利文獻中被使用情況。菩提長老指出：在覺音的所有著作中，「悉檀」一語並不存在；而在覺音之後的「疏鈔」（*tīkāṣ, subcommentaries*）雖然出現了「悉檀」（*siddhanta*）一語的使用，然其意涵與《大智度論》使用「悉檀」一語的意義有所不同。菩提長老運用了緬甸「第六次結集」之三

藏資料庫的查詢功能，通遍尋查所有被認為是覺音所造的注釋書，其搜尋結果中並無「悉檀」（siddhanta）一詞。在進一步的擴大查詢過程中，長老發現此一語詞的確存在於「疏鈔」中，這些「疏鈔」的成書年代是覺音論師之後百年以上的時代。然而「悉檀」（siddhanta）一語在這些「疏鈔」中是用來作為解說「三摩耶」（samaya）這個詞的同意語，在此文脈下的意思為「教義」或「宗義」。這樣的意涵，菩提長老認為是不同於在《大智度論》中的意義。

在第三段文中，菩提長老進一步提出他自己對《大智度論》使用「悉檀」（siddhanta）一語的理解，並基於前面兩段之論述提出他個人對此課題之結論性的看法。他認為在《大智度論》中「悉檀」一語有「詮釋之原則」，「解釋義理之方針」，「教法的目的」等意思。這部分，筆者認為是第二段文末之論述的延續。在說明完他對《大智度論》使用「悉檀」（siddhanta）一語的理解之後，菩提長老的行文即進入結論式的論述。關於菩提長老的結論，他說：

關於覺音「四部注」之題名的安立，若說其隱含有「四悉檀」之意涵，對我而言這似乎是非常不

可能的。

對於這一結論，菩提長老基於前面兩段之論述，作了如下之理由的說明：

在覺音的注釋書中，我們會看到很多組注解詮釋之原則，但卻找不到《大智度論》所說的四「悉檀」（siddhāntas），甚至連語意相當而名稱不同的情況也沒有。如果覺音是熟知此「四悉檀」的，或者說「四悉檀」早已存在於他所參考的古老注釋書當中的話，我們則可以確定地說，他應該會介紹「四悉檀」這樣的詮釋原則並說明這些原則是他用來詮釋教典的重要方法。但「四悉檀」這樣的詮釋教典原則卻不見於覺音的注釋書中。

菩提長老在第一段的論述中認為覺音的注釋風格是將所知道的一切清楚地告知讀者，並且對於他在注釋經典時所用的解析方法，於文中作清楚的說明。由於「四悉檀」不見於覺音的注釋當中，因此菩提長老認為覺音對「四悉檀」這樣的詮釋原則應是毫無所悉的。

延續上面第一段的論述，菩提長老在第四段文中進一步舉例說明覺音在注釋時所慣用的方法。菩提長老指出，覺音似乎特別經常運用種種四法

之詮釋方法。舉例來說，他依據一種「四法」的詮釋體系——「佛陀闡述教法的四類因緣」，而將教典作分類。這四類因緣分別是：佛陀可能依自己的意欲來說法；或者依據他人的意欲來說法；或者回應當時某人所提出的問題；或者因為當時某個特別的事件而說法。覺音在「四部注」之一開始的篇章中便清楚地將此一詮釋體系（即「佛陀闡述教法的四類因緣」）揭示出來。另一個詮釋教典之體系見於《中部注》一書。此一詮釋體系，根據如下之情形，將教法區分為四類——此教法之施設是：以某種特質作為經典的主要部分而說明關於人物的；以人物作為經典的主要部分而說明關於某種特質的；以人物作為經典的主要部分而說明關於人物的；以某種特質作為經典的主要部分而說明關於某種特質的。除此之外，菩提長老亦指出覺音還提到教法中之緣起法有四種深奧：「義深奧，法深奧，闡釋深奧，及洞察力深奧。

在第五段的論述中，菩提長老總結收攝關於覺音所運用的詮釋體系及其注釋慣例，並再次強調「四悉檀」這樣的詮釋體系並不見於覺音的著作之中及其後之注釋家的作品。菩提長老指出：

……不論是相同的名稱或是以不同名稱的方式出現，都找不到「四悉檀」或與之相當的內容。在以覺音為作者的諸多作品中，我們找不到「四悉檀」這樣的詮釋體系。

不僅如此，菩提長老更進一步指出，覺音之後的後期注釋家們所造的注釋書中也同樣找不到這樣的詮釋體系。可以說，整個巴利語系的佛教傳承，從古至今都沒有「四悉檀」這樣的詮釋體系。

在第六段的論述中，菩提長老對覺音「四部注」之題名的安立理由作了明確的說明。長老指出，在「四部注」的書末跋文（colophon）中，覺音揭示了蘊含於題名背後的理由（參見附錄中關於題名安立之理由的偈頌翻譯）。關於「四部注」之題名，菩提長老的說明如下：

1、《長部注》：

……將《長部注》的題名安立為「吉祥之嚴飾」（按：此為菩提長老英文原文“Embellishment of the Very Auspicious”之翻譯，導師著作中作「吉祥悅意」）是因為支助他造《長部注》的長老是吉祥寺的住眾。

2、《增支部注》：

他將《增支部注》命名為「願望之

圓成者」（按：此為菩提長老英文原文“The Fulfiller of Wishes”之翻譯，導師著作中作「滿足希求」），這是因為造這部《增支部注》使他得以圓成為「四尼柯耶」撰寫注釋的願望。

3、《中部注》：

《中部注》的題名為「戲論之破除者」（按：菩提長老英文原文為“Destroyer of Mental Fabrication”，此中之「戲論」為筆者對巴利語“papañca”一詞之翻譯，導師著作中作「破斥猶豫」），這個題名可能暗示了「對治悉檀」這樣的概念，但若說覺音心中有此概念，這仍是不太可能的。

4、《相應部注》：

《相應部注》的題名是「要義之啟示者」（按：此為菩提長老英文原文“Revealer of the Essential Meaning”之翻譯，導師著作中作「顯揚真義」），此中之「要義」不必然指涉與「世俗」相對之「勝義」。在巴利語中 sāratta 僅僅是「核心要義」的意思，而覺音在《相應部注》之題名中使用 sāratta 這個字的原因大概是因為《相應部注》解釋了《相應部》中各部經典的核心要義。因此《相應部注》之題名並沒有暗示《相應部》

所傳達的教理比其他三「尼柯耶」來的更加究竟之意。覺音並沒有在其著作中有過這樣的主張，而這樣的主張也不大可能為覺音所贊同。

在上述對「四部注」題名的說明中，《長部注》與《增支部注》的題名意義明顯與導師所推斷的不一樣，並非如導師所說：「吉祥悅意」與「世界悉檀」相當而「滿足希求」與「各各為人悉檀」相當。《中部注》的題名安立理由，菩提長老覺得可能可以與「對治悉檀」的概念相當，但他認為這只是巧合，不太能夠作為覺音知道「四悉檀」的證明。《相應部注》題名中的「要義」（導師作「真義」），菩提長老認為，這裡只是表達「核心要義」之意，不必然指涉與世「俗相」對之「勝義」。言下之意，即認為題名中的「要義」與《大智度論》「第一義悉檀」中的「第一義」（指諸法實相）意涵不同。在這第六段的論述中，菩提長老藉由「四部注」題名意涵之說明，以證成他認為覺音對「四悉檀」毫無所悉的看法。

在最後一段文中，菩提長老對以上之所說作了總結。依據上面關於「四部注」題名意涵之說明，菩提長老認為印順導師的論點僅得到一部分的

支持。這一小部分的支持，指的是前述《中部注》之題名的意涵可能可以與「對治悉檀」相當。但菩提長老強調，此中的關係並非是很確定的。最後，菩提長老總結地說，就種種證據所顯示，他並不認同導師所提出的觀點——「四部注」之題名與「四悉檀」相呼應。他認為這樣的觀點是以「『四部注』之題名蘊含以『四悉檀』作為總攝『四尼柯耶』的詮釋體系」為前提的，而這樣的一個詮釋體系在覺音的注釋書中是不存在的。文末，他再一次地指出，如果「四悉檀」是覺音用來作為注釋經典的詮釋體系之一者，他會在書中明確地提示此事。對此，菩提長老再次地強調，「這是覺音的注釋慣例」。就目前所能掌握的證據來看，菩提長老語帶保留的認為，覺音似乎對「四悉檀」沒有任何認知。

歸納總結菩提長老的論點與結論如下：

- 1、對於導師依「四部注」題名連結「四悉檀」的分判，菩提長老認為這是預先假定「四悉檀」為覺音注釋「四尼柯耶」的詮釋體系。
- 2、覺音注釋的習慣是坦率地說明他所運用的詮釋體系與原則，而在他所

有的注釋書中找不到「四悉檀」這樣的詮釋原則，這證明覺音對「四悉檀」毫無所悉。

- 3、在覺音說明「四部注」之題名安立的理由中，無一與「四悉檀」有確定的對應關係。這顯示，導師依「四部注」題名連結「四悉檀」的分判是證據力不足的。

三、重新詮釋導師關於「四悉檀」的分判

導師在其著作中多次提及他判攝一切佛法的準則——《大智度論》中的「四悉檀」。對此，導師自述：「我從『阿含講要』（『佛法概論』的初稿）以來，就一再說到四悉檀，作為貫攝一切佛法的方便。」（《華雨集》（第五冊），p. 275）依據〈印順導師著作出版年表〉，這一觀點是在1944年就提出了。當時導師尚未有因緣接觸到南傳大藏經，因此關於「四悉檀」的分判應該還未與「四部注」題名作連結。搜尋導師之佛學著作資料庫，若依出版年代而論，最早是在《原始佛教聖典之集成》（1971年出版）中完整論述關於「四悉檀」與覺音「四部注」題名之間的對應關係。此外，導師在其他著作或書信中

亦多次完整論述關於「四悉檀」與覺音「四部注」題名之間的關係，其內容大致相同。相關方面之著作或書信篇章表列如下：

《初期大乘佛教之起源與開展》（1981年出版）。

《如來藏之研究》（1981年出版）。

《印度佛教思想史》（1988年出版）。

《契理契機之人間佛教》（1989年出版）。

《方便之道》（1985年完稿，1993年出版，《華雨集》二）。

〈答楊敏雄居士〉、〈答曾淨宏居士〉（完稿年代不詳，1993年出版，《華雨集》五）。

以下之討論將擇選重要且特殊的部分加以說明。

導師在《原始佛教聖典之集成》論及「四阿含」的宗趣時，作了如下之說明：

龍樹四悉檀的判攝一切佛法，到底根據什麼？說破了，這只是依於「四阿含」的四大宗旨。以四悉檀與覺音的四論相對比，就可以明白過來。「吉祥悅意」，是「長阿含」，「世界悉檀」。如『闍尼沙經』、『大典尊經』、

『大會經』、『帝釋所問經』、『阿吒囊胝經』等，是通俗的適應天神信仰（印度教）的佛法。思想上，「長含」破斥了外道，而在民眾信仰上融攝他。諸天大集，降伏惡魔；特別是『阿吒囊胝經』的「護經」，有「守護」的德用。「破斥猶豫」，是「中阿含」，「對治悉檀」。「中阿含」的分別抉擇以斷疑情，淨除「二十一種結」等，正是對治的意義。「顯揚真義」，是「雜阿含」，「第一義悉檀」。『增壹阿含』的「滿足希求」，是「各各為人悉檀」。適應不同的根性，使人生善得福，這是一般教化，滿足一般的希求。龍樹的四悉檀，與覺音四論的宗趣，完全相合，這一定有古老的傳承為依據的。」（《原始佛教聖典之集成》，pp. 490-491）

這部分的論述是導師回答自設兩個問題之答案的一部分。自設的兩個問題是：「為什麼集成四部？這四部有什麼不同的特殊意義？」（《原始佛教聖典之集成》，p. 489）嚴格地來說，在這段說明的文字中，很大比例的成分是導師獨到詮釋與推測。字裡行間

也顯示出導師對此獨到的詮釋與推測深具信心，如導師在文末中認為：「龍樹的四悉檀，與覺音四論的宗趣，完全相合，這一定有古老的傳承為依據的。」然而到了晚年，導師在《契理契機之人間佛教》（今收錄於《華雨集》（第四冊））一書中對此一論述的表達在語氣上有了一些調整——運用了一些不會太過於肯定的語句。導師在書中說：

南傳佛教的覺音三藏，我沒有能力讀他的著作，但從他四部（阿含）注釋書名中，得到了啟發。他的四部注釋，『長部』注名「吉祥悅意」，『中部』注名「破斥猶豫」，『相應（即「雜」）部』注名「顯揚真義」，『增支部』注名「滿足希求」。四部注的名稱，顯然與龍樹所說的四悉檀（四宗，四理趣）有關，如「顯揚真義」與第一義悉檀，「破斥猶豫」與對治悉檀，「滿足希求」與各各為人（生善）悉檀，「吉祥悅意」與世界悉檀。深信這是古代傳來的，對結集而分為四部阿含，表示各部所有的主要宗趣。（《華雨集》（第四冊），pp. 28-29）

導師在進行論述之前，先表達自己的學力有限，而說「南傳佛教的覺音三藏，我沒有能力讀他的著作」，某種程度上這提示了導師接下來的論述有很大的成分是推斷而來的，特別對於覺音的注疏部分導師只能依據有限的一小部分內容作為推論的基礎。接著，導師說：「從他四部（阿含）注釋書名中，得到了啟發。」文字中透露出對於覺音「四部注」題名的意涵，很大程度是從書名之文字本身的詮釋而來。於文末，導師使用了較為表示個人情感上之信仰的語詞「深信」，而總結地說：「深信這是古代傳來的，對結集而分為四部阿含，表示各部所有的主要宗趣。」仔細推敲導師在《契理契機之人間佛教》一書中關於「四悉檀」與覺音「四部注」題名之間對應關係的論述，導師似乎在晚年對於這一論斷已不再那麼樣信心滿滿地肯定二者的必然關係，似乎是留有伏筆而已作好面對修正此一論述的心理準備。

導師在《以佛法研究佛法》中，提示了研究佛法的重要觀念——以無我的精神不固執自我的成見。導師說：

研究佛法，應有無我的精神。……在佛法研究中，就是

不固執自我的成見……依佛法的見地，認識是能知所知間互相緣成的覺用，本沒有離卻主觀的純客觀的認識，並且還是特別受著過去熏習的限制。……勿穿鑿附會，自以為然！只要知道沒有懂，那將來見聞稍廣，一定會恍然明白，於無意中得之。

（《以佛法研究佛法》，pp. 8-10）

導師一生探求佛法，經常以無我的精神修正自己的見解，在《遊心法海六十年》中，又再一次清楚地表示這一研究佛法的態度：

我常常憑藉已有的理解，經思惟而作成假定的答案。在進修過程中（也許聽到見到別人的意見），發現以前的見解錯了，或者不圓滿，就再經思惟而作出修正、補充，或完全改變。總之，決不隨便的以自己的見解為一定對的。這樣的修正又修正，也就是進步更進步……。（《華雨集》

（第五冊），pp. 42-43）

導師關於「四悉檀」與覺音「四部注」題名之間對應關係的論述，某種程度上看來，即如引文中所說：「……憑藉已有的理解，經思惟而作成假定的答案。」如果導師尚在

人間，相信會很歡喜地面對菩提長老——一位通達巴利三藏及熟悉覺音論著之佛教學者所提出的指正，並隨即思惟如何修正關於「四悉檀」與覺音「四部注」題名之間對應關係的論述。正如導師自己所說：「發現以前的見解錯了，或者不圓滿，就再經思惟而作出修正、補充，或完全改變。」行文至此，筆者內心不由自主地對導師生起無限崇高的敬意，導師那種「決不隨便的以自己的見解為一定對的」的精神，釋放出容許後人依明確的證據修正其論述的空間，充分體現無我的實踐精神！

儘管菩提長老提出了指正，導師這一關於「四悉檀」與「四阿含」（或「四尼柯耶」）的論述就完全沒有價值了嗎？其實，若去掉覺音「四部注」之題名與「四悉檀」之連結關係的論述，其他部分仍是有說服力的。導師的這段論述是回答自設的兩個問題：「為什麼集成四部？這四部有什麼不同的特殊意義？」在說明的論證過程中，導師亦善盡了舉證之責，如舉《薩婆多毘尼毘婆沙》說明「四阿含」有不同的適應性：「為諸天世人隨時說法，集為《增一》，是勸化人所習。為利根眾生說諸深義，

名《中阿含》，是學問者所習。說種種禪法，是《雜阿含》，是坐禪人所習。破諸外道，是《長阿含》。」《薩婆多毘尼毘婆沙》（大正 23，503c27-504a1）的說明中，明確提示了各部內容存在著特殊的意義。

除了舉《薩婆多毘尼毘婆沙》之文說明「四阿含」有不同的適應性之外，導師亦舉例說明各部「阿含」（或「尼柯耶」）之經文意趣存在著與「四悉檀」一一對應的情形。如在說明《長阿含》的宗趣為「世界悉檀」時，導師舉《長阿含》中的《闍尼沙經》、《大典尊經》、《大會經》、《帝釋所問經》、《阿吒曩胝經》等，說明這些經的內容主要是通俗化的，是適應印度神教之天神信仰的佛法。（《原始佛教聖典之集成》，p. 490）而導師對「世界悉檀」的詮釋即是「方便適應」（《無諍之辯》，p. 248）、「隨順眾生的樂欲而說」（《華雨集》（第二冊），p. 108）。這部分，導師是依憑自己熟讀「四阿含」的心得而提出「四阿含」各部有其主要的中心思想，並且可以與「四悉檀」一一對應。嚴格地來說，導師這裡的論述只能說是一種合理而具說明力的「詮釋」，並非證據本身就清楚說

明這樣的一種關係。換言之，「四悉檀」與「四阿含」旨趣的對應關係並非是必然，而是存在有不同解釋的空間，如《薩婆多毘尼毘婆沙》說「破諸外道，是《長阿含》」，依文意，這是認為《長阿含》是「對治悉檀」，與導師所說是「世界悉檀」不同。客觀地來說，各部「阿含」（或「尼柯耶」）皆含攝許多不同課題的經典，究竟那個主題才是其主要的宗趣，見解上會有一些主觀的認定因素在其中。然而持平來說，導師依「四悉檀」判攝「四阿含」之旨趣的論述，有其合理性，其舉證所作的說明亦具說服力。總而言之，「四阿含」（或「四尼柯耶」）各有其特殊的「宗趣」或「適應性」可以說是個客觀存在的事實，《薩婆多毘尼毘婆沙》中的相關敘述內容即是明證。導師的判攝雖與《薩婆多毘尼毘婆沙》不同，這或可視為對同一客觀事實所作之不同面向的描述。

四、結語

綜合上述之討論，依據種種客觀的事實，導師依「四悉檀」判攝「四阿含」之旨趣的論述仍具有其價值與意義。面對菩提長老所提出的指正，

只要將關於覺音「四部注」對應「四悉檀」之部分去除，其他部分之論述依然是合理的，亦是具說服力的。在此，以導師在《契理契機之人間佛教》中之論述為例，其論述或可作如下之調整：

在印度佛教思想史的探求中，發現了一項重要的判攝準則。深信「四悉檀」為四部阿含各部所有的主要宗趣。民國三十三年秋，我在漢院講『阿含講要』，先講「四阿含經的判攝」，就是依四悉檀而判攝四阿含的。在原始聖典的集成研究中，知道原始的結集，略同『雜阿含』，而『雜阿含』是修多羅，祇夜，記說等三分集成的。以四悉檀而論，「修多羅」是第一義悉檀；「祇夜」是世界悉檀；「記說」中，弟子記說是對治悉檀，如來記說是各各為人生善悉檀。這可見，『雜阿含』以第一義悉檀為主，而實含有其他三悉檀。進一步的辨析，那「修多羅」部分，也還是含有其他三悉檀的。所以這一判攝，是約聖典主要的理趣所在而說的。四悉檀傳來中國，天臺家多約眾生的聽聞得益說，其實是

從教典文句的特性，所作客觀的判攝。（參較《華雨集》（第四冊），pp. 28-30）

在導師的原文中，筆者看到導師試圖將「四悉檀」與「原始結集」的方針作連結，而說「深信這是古代傳來的，對結集而分為四部阿含，表示各部所有的主要宗趣」。（《華雨集》（第四冊），p. 29）導師的用意，相信是希望將「四悉檀」這一判攝一切佛法之準則提昇到「古仙人道」的層次，這同時也強化了導師依「四悉檀」所抉擇出之「人間佛教」其原有的恰當性與正確性。

在結束這篇文章之前，筆者想再花一些篇幅討論菩提長老所提的論述。從覺音說明其安立「四部注」之題名的理由中，發現《長部注》、《增支部注》之題名與經文或注釋內容無關。《長部注》的題名安立是為紀念或感謝那位住在吉祥寺而支助他造《長部注》的長老；《增支部注》的題名安立是為紀念或感謝造這部《增支部注》的因緣，這使他得以圓成他為「四尼柯耶」寫注的願望。可以感受到，覺音亦是一位感性之性情中人。然而這麼重要且嚴肅的「注疏」，其題名竟然只有感性的成分而

與內容之義理無關，並且保守的大寺派上座長老們竟也對此默然無有異議，這對筆者而言有些百思不得其解。關於《相應部注》之題名「要義之啓示者」（導師作「顯揚真義」），菩提長老認為此中之「要義」不必然指涉與「世俗」相對之「勝義」或是導師所說的「真義」，但這並不排除「要義」之內涵為與「勝義」或「諸法實相」（即「第一義悉檀」）相關之可能性。此中，由於「第一義悉檀」在「四悉檀」中，相較於其他三「悉檀」，有較爲了義或較爲殊勝的意涵，若將「要義之啓示者」的意涵視爲與「第一義悉檀」的意趣相當，則暗示《相應部》所傳達的教理比其他三「尼柯耶」來的更加究竟。因此，菩提長老特別指出覺音並沒有主張《相應部》所傳達的教理比其他「尼柯耶」更加究竟，並且認爲這樣的主張也不大可能爲覺音所贊同。然將「要義之啓示者」的意涵視爲與「第一義悉檀」的意趣相當的論述並不必然主張《相應部》所傳達的教理比其他三「尼柯耶」來的更加究竟，這樣的主張可以只是說明《相應部》的旨趣或中心思想是以說明諸法實相或如何趣入諸法實相爲主要課題。

這樣的詮釋與菩提長老的論述並無任何矛盾之處。至於《中部注》之題名「戲論之破除者」，菩提長老亦坦誠認爲其意趣與「對治悉檀」之意涵相當，雖然不能就此認爲覺音心中對「四悉檀」（部分或全部）有所知曉，這至少顯示出導師在此的論述與覺音的看法是一致的。這樣的一致性是非常有意義的，即使不能說是源自「原始結集」以來的古老傳承，至少可以說導師與覺音二者在此處的見解不謀而合，或者說是英雄所見略同。在此，筆者嘗試提出一個假設，如果覺音對其「四部注」的題名是依各「尼柯耶」的主要宗趣來安立，則題名所顯示之意涵相信與「四悉檀」之名義會有或多或少的相似性。如果依「尼柯耶」主要宗趣所安立之「四部注」的題名意涵恰好與「四悉檀」的意義完全吻合，並且與導師所對應的完全一致，雖不能很肯定的說「這一定有古老的傳承為依據的」，但顯示出各部「阿含」都有一種編輯上的傾向，而這樣的傾向雖不必然是一種「古老的傳承」，至少可以說是源自古代而世代接續的一種「不謀而合的默契」。

末了，僅以上述之文字，表達筆者

對導師誠摯而無上之敬意。若這些文字能給與讀者一絲絲的正面啓發，這亦是筆者所衷心期盼的。

附錄一：菩提長老之英文論述原文與中文翻譯

筆者按：菩提長的英文原文有許多中文難於傳譯之處，不易逐字依句子的結構傳達菩提長老的意思。因此，爲令中文譯文易於明白了解，於譯文中依文脈增入一些幫助理解之文字，並對某些句子的結構作了調整，以符合中文讀者的習慣，特此說明。

If Buddhaghosa had in mind the four *siddhāntas* when he composed the commentaries to the four Nikāyas, he would almost surely have indicated this in some way. He is not the kind of author who works with his exegetical schemes hidden in the background. To the contrary, he tends to delight in bringing forth his schemes of analysis and making them fully explicit. His typical procedure, which may already have been in the old Sinhala commentaries that he edited, is to first state in the abstract the categories relevant to his discussion and then to

flesh them in with citations from the suttas that illustrate them.

A global search through the entire corpus of commentaries, using the search function of the Chaṭṭha Saṅgāyana Tipiṭaka, fails to turn up the word *siddhanta* (Pāli for Skt *siddhānta*) in the commentaries ascribed to Buddhaghosa. The word does appear in the *ṭīkā*s, the subcommentaries, which were composed in a period beginning a century or more after Buddhaghosa. The *ṭīkā*s, however, use the word *siddhanta* in a different sense than the Dazhidulun, namely, as a gloss on the word *samaya*, which (in this context) means “doctrine” or “tenet.” Thus the *Sīlakkhandhavagga-Ṭīkā*, the subcommentary to the first part of the Dīgha Nikāya, states in a gloss on a line from the commentary: Samayam avilomento ti siddhantaṃ avirodhento, etena atthadosābhāvamāha. “Not contradicting the doctrine: not opposing the tenet (*siddhanta*); hence he speaks of the absence of any fault in the meaning.” This seems to be the meaning of the word *siddhānta*, as

used in later Indian Buddhist literature, according to which a school's *siddhānta* is its distinctive tenet system.

The Dazhidulun (DZDL) employs the word *siddhānta* (悉檀) in the sense of “hermeneutical principle,” guideline to interpretation, purpose of a teaching. In the commentaries of Buddhaghosa, one finds many sets of hermeneutical principles, but nowhere does one find the four *siddhāntas* of DZDL—not even under a different group name. If Buddhaghosa were acquainted with them—or if these four had appeared in the old commentaries that Buddhaghosa consulted—we can be certain that he would have introduced them as keys to interpreting the texts. But they are simply not found at all in his works and it therefore seems to me highly improbable that they constituted some hidden explanation for the titles he assigned to his commentaries.

Buddhaghosa is not shy about using sets of interpretative principles as keys to explicating the suttas, and he particularly seems to draw upon sets of four. Thus he classifies the suttas

according to a scheme of “four grounds for the laying down of a discourse” (*cattāro suttanikkhepā*): that is, a sutta may be pronounced according to the Buddha’s own inclination, due to the inclination of others, in response to a question, or on account of a particular incident (*attajjhāsayo parajjhāsayo pucchāvasiko aṭṭhuppattiko*). This scheme is explained at the beginning of each of the four Nikāyas. Another scheme that occurs at the beginning of the Majjhima Nikāya, and is employed elsewhere, distinguishes teachings according to whether they are taught in terms of qualities with qualities as basis, or in terms of persons with qualities as basis, or in terms of persons with persons as basis, or in terms of qualities with persons as basis (*dhammādhiṭṭhānā dhammadesanā, dhammādhiṭṭhānā puggaladesanā, puggalādhiṭṭhānā puggaladesanā, puggalādhiṭṭhānā dhammadesanā*). The teachings, particularly dependent origination, are said to have a fourfold depth: depth of meaning, depth of doctrine, depth of exposition, and

depth of penetration (*atthagambhīratā*, *dhammagambhīratā*, *desanāgambhīratā*, *paṭivedhagambhīratā*).

Still more fourfold exegetical schemes could be cited, but the above should suffice to show that this particular number was a favorite of Buddhaghosa or of the ancient commentaries he edited. It also shows that Buddhaghosa brings forth, at the very outset, the sets of principles that underlie his analysis of the suttas. Yet we do not find any mention in his works of the four siddhantas of DZDL, either under that name or under some other name, in the commentarial literature of the Pāli tradition. We do not find that scheme in the works under Buddhaghosa's authorship or in those composed by later commentators such as Dhammapāla, Ānanda, the Sri Lankan Sāriputta, or others.

As to the titles of the Nikāya commentaries, the colophons by Buddhaghosa indicate the rationale behind them (see attachment with translations of the verses of each colophon relevant to the titles).

He named the Dīgha commentary *Sumaṅgala-vilāsinī* because the elder who sponsored him was resident at the Sumaṅgala Pariveṇa. He named the Aṅguttara commentary *Manorathapūraṇī* because composing it was the fulfillment (*pūraṇī*) of his wish (*manoratha*) to write commentaries on the four Nikāyas. The name of the Majjhima commentary, *Papañcasūdanī*, “Destroyer of Mental Fabrication,” may suggest the therapeutic *siddhanta*, though it is still improbable that Buddhaghosa had this in mind. The name of the Saṃyutta commentary, *Sāratthappakāsinī*, “Revealer of the Essential Meaning,” does not necessarily refer to “supreme meaning” in contrast to more mundane purposes. The word *sārattha* means simply essential meaning, and Buddhaghosa probably used that word in his title because the commentary explains the essential meaning of the suttas in the Saṃyutta Nikāya. It does not imply that the Saṃyutta conveys a higher meaning than the other three Nikāyas, something Buddhaghosa nowhere asserts and is

unlikely to have agreed with.

Thus Master Yinshun's thesis rests only on a partial and very uncertain correspondence of one title (that of the Majjhima commentary) with one of the four *siddhāntas* of the DZDL. It presupposes a hermeneutic scheme that is nowhere brought forward in Buddhaghosa's commentaries, contrary to his usual practice. And it further presupposes a scheme with which Buddhaghosa, from all the evidence available, does not seem to have had any acquaintance.

如果覺音論師在撰寫「四尼柯耶」之注疏時心中有「四悉檀」之概念，他應該會以某種方式明確地說明此事。他不是運用暗藏微言大意在其注釋中的這樣一類注釋者；恰恰相反，他傾向樂於強調所用的解析方法並完全清楚地說明此些方法。其典型的注釋步驟，首先是在摘要中闡述與討論有關的注釋類別，然後對注釋體系之類別作清楚的解釋，連帶提供說明這些類別的經典出處。此注釋之體例可能早已存在於其所編輯之古老的僧伽羅語（錫蘭語）注釋書之中。

運用「第六次結集三藏」資料庫的

查詢功能，通遍尋查所有被歸為覺音所造之注釋書，其搜尋結果顯示查無「悉檀」（*siddhanta*）一詞。此一語詞確實在「疏鈔」（*ṭīkāś, subcommentaries*）中出現，而這些「疏鈔」的成書年代是覺音之後百年以上的時代。然而「悉檀」（*siddhanta*）一語在這些「疏鈔」中是用來解說「三摩耶」（*samaya*）這個詞，在此文脈下其意思為「教義」或「宗義」，這不同於在《大智度論》中的意義。舉例來說，《長部注疏鈔》對於《長部》之第一部分的解釋中，有如下解釋《長部注》中之一句注釋文字的解釋：

Samayaṃ avilomento ti siddhantaṃ avirodhento, etena atthadosābhāvamāha.

「不違反此教義」者，不與此宗義相違之意。因此，他的意思是遠離任何意義上的錯解。

這似乎應該就是「悉檀」（*siddhānta*）一語在巴利文獻中的意思；在後期印度佛教文獻裡，「悉檀」（*siddhānta*）一語意思也同樣是如此。據此，一個部派的「悉檀」即是其特殊教義體系。

《大智度論》使用「悉檀」

(*siddhānta*) 一語，其意思是「詮釋之原則」，解釋義理之方針，教法的目的。在覺音的注釋書中，我們會看到很多組注解詮釋之原則，但卻找不到《大智度論》所說的四「悉檀」(*siddhāntas*)，甚至連語意相當而名稱不同的情況也沒有。如果覺音是熟知此「四悉檀」的，或者說「四悉檀」早已存在於他所參考的古老注釋書當中的話，我們則可以確定地說，他應該會介紹「四悉檀」這樣的詮釋原則並說明這些原則是他用來詮釋教典的重要方法。但「四悉檀」這樣的詮釋教典原則卻不見於覺音的注釋書中。因此，關於覺音「四部注」之題名的安立，若說其隱含有「四悉檀」之意涵，對我而言這似乎是非常不可能的。

覺音並非是一個怯於運各種詮釋教典方法的注釋家，他運用這些詮釋方法使教典的文意變得清楚明白。他似乎特別經常運用種種四法之詮釋方式。舉例來說，他依據一種「四法」的詮釋體系——「佛陀闡述教法的四類因緣」(*cattāro suttanikkhepā*)，而將教典作分類，這四類因緣分別是：佛陀可能依自己的意欲來說法；或者依據他人的意欲

來說法；或者回應當時某人所提出的問題；或者因為當時某個特別的事件而說法 (*attajjhāsayo parajjhāsayo pucchāvasiko atthupattiko*)。此一詮釋體系（即「佛陀闡述教法的四類因緣」）在「四尼柯耶」之注釋的一開始就被揭示出來。另一個詮釋教典之體系見於《中部注》的一開始之處，並且被運用在其也地方。此一詮釋體系，根據如下之情形，將教法區分為四類——此教法之施設是：以某些特質作為經典的主要部分而說明關於人物的；以人物作為經典的主要部分而說明關於某些特質的；以人物作為經典的主要部分而說明關於人物的；以某些特質作為經典的主要部分而說明關於某些特質的 (*dhammādhiṭṭhānā dhammadesanā, dhammādhiṭṭhānā puggaladesanā, puggalādhiṭṭhānā puggaladesanā, puggalādhiṭṭhānā dhammadesanā*)。此外，教法中，特別是緣起的教法，被認為有四種深奧：「義之深奧，法之深奧，闡釋之深奧，及洞察力之深奧 (*atthagambhīratā, dhammagambhīratā, desanāgambhīratā, paṭivedhagambhīratā*)」。

此外，尚有其他更多的「四法」詮

釋體系可以在此舉例說明，但上述之例子應該足以顯示，在教法的詮釋體系上，覺音偏愛「四」這個數字，或者說他所引用之古代注釋書偏愛「四」這個數字。這也顯示出，覺音在對經典作注釋時，會在一開始的地方明白說明他所用來解析經典的種種準則。然而，我們並沒有看到覺音在他的著作中提及《大智度論》所說到的「四悉檀」，遍尋巴利語系所傳承的注釋文獻，不論是相同的名稱或是以不同名稱的方式出現，都找不到「四悉檀」或與之相當的內容。在以覺音為作者的諸多作品中，我們找不到「四悉檀」這樣的詮釋體系。在覺音之後的後期注釋家，如法護、阿難、錫蘭的舍利弗，或是其他的注釋家等，在他們所造的注釋書中也找不到這樣的詮釋體系。

關於「四部注」的題名，覺音在注釋書的書末跋文提示了含藏於題名背後的理由（參見「附錄二」中關於題名安立之理由的偈頌翻譯）。在書末跋文中，覺音提及他之所以將《長部注》的題名安立為 *Sumaṅgala-vilāsinī*「吉祥之嚴飾」是因為支助他造《長部注》的長老是吉祥寺的住眾。他將《增支部注》

命名為 *Manorathapūranī*「願望之圓成者」，這是因為造這部《增支部注》使他得以圓成為「四尼柯耶」撰寫注釋的願望。《中部注》的題名為 *Papañcasūdanī*「戲論之破除者」，這個題名可能暗示了「對治悉檀」這樣的概念，但若說覺音心中有此概念，這仍是不太可能的。《相應部注》的題名是 *Sāratthappakāsinī*「要義之啓示者」，此中之「要義」不必然指涉與「世俗」相對之「勝義」。在巴利語中 *sārattha* 僅僅是「核心要義」的意思，而覺音在《相應部注》之題名中使用 *sārattha* 這個字的原因大概是因為《相應部注》解釋了《相應部》中各部經典的核心要義。因此《相應部注》之題名並沒有暗示《相應部》所傳達的教理比其他三「尼柯耶」來的更加究竟之意。覺音並沒有在其著作中有過這樣的主張，而這樣的主張也不大可能為覺音所贊同。

因此，印順導師的論點僅得到一部分的支持，即前述《中部注》之題名意涵可能與「對治悉檀」相當。然而這一小部分的支持並非很確定地提示《中部注》之題名與「四悉檀」中的「對治悉檀」是相對應的。印順導師的觀點是預先假定「覺音是依『四

悉檀』作為分判『四尼柯耶』的詮釋體系」，而這樣的一個詮釋體系並不見於覺音的注釋書中。如果四悉檀是覺音用來作為注釋經典的詮釋體系之一，他會在書中明確地提示此事，這是他的注釋慣例。此外，就目前所能掌握的證據來看，似乎顯示覺音對導師論述中所預先假定的詮釋原則毫無知悉。

附錄二：「四部注」書末跋文中之題名安立理由

筆者按：此下之內容為菩提長老對巴利原文之翻譯，中文部分為筆者譯自菩提長老的英文翻譯。由於菩提長的英文原文為巴利語偈頌之直譯，許多表達是中文難於傳譯的，不易逐字依句子的結構傳達菩提長老對巴利原文的理解。因此，為令中文譯文易於明白了解，於譯文中依文脈增入一些幫助理解之文字，並對某些句子的結構作了調整，以符合中文讀者的習慣，特此說明。

Dīgha Nikāya Commentary

Āyācito **sumaṅgala, pariveṇanivāsīnā**
thiraḡuṇena;

Dāṭhānāgasaṅghattherena,
theravaṃsanvayena.

Dīghāgamavarassa dasabala,
ḡuṇaḡaṇaparidīpanassa aṭṭhakatham;
Yaṃ ārabhiṃ **sumaṅgala, vilāsinīṃ**
nāma nāmena.

Requested by the Sangha elder
**Dāṭhānāga, a resident at the
Sumaṅgala Parivena (a monastic
study institute), a follower in the
lineage of elders, one strong in
virtues, I composed the commentary
with the name Sumaṅgalavilāsinī**
(“Embellishment of the Very
Auspicious”), [the commentary] **to
the excellent Dīgha Āgama, which
illuminates the multitude of virtues
of the One with the Ten Powers (= the
Buddha).**

Dāṭhānāga 是一位具崇高德行的吉祥
寺（一個佛學院）寺僧，他是大寺
派長老傳承中的追隨者，因他所請，
我撰寫《長阿含》的注疏，命名為
Sumaṅgalavilāsinī（吉祥之嚴飾），
宣揚具十力者（佛）之種種功德。

Majjhima Nikāya Commentary

Āyācito **sumatinā** therena
bhadantabuddhamittena,

Pubbe **mayūradūtaṭṭanamhi**

saddhiṃ nivasantena.

Paravāḍavidhaṃsanaṣṣa
majjhimanikāyasetṭhassa,
Yamaḥapañcasūdanimaṭṭhakathaṃ
kātumārabhiṃ.

Requested by the very wise elder,
Venerable Buddhamitta,
who in the past dwelled [with me] in
Mayūradūtaṭṭana,

to the excellent Majjhima Nikāya,
which destroys the doctrines of others,
I composed the commentary
Papañcasūdanī [“Destroyer of Mental
Fabrication”].

由於具高度智慧之長老 **Buddhamitta**
法師有此請求，爲了表達對此殊勝
而能破除外道宗義之《中部》的
崇敬，我撰寫了名爲「戲論之破
除者」的注疏。這位長老曾與我在
Mayūradūtaṭṭana 共住。

Samyutta Nikāya Commentary

Bahukāraṣṣa yatīnaṃ
vipassanācāranipuṇabuddhīnaṃ,
Samyuttavarānikāyassa
atthasaṃvaṇṇanaṃ kātuṃ.

“Saddhammassa ciraṭṭhitimāsisamānena
yā mayā;

Nipuṇā aṭṭhakathā āradhā
sāratthapakāsinī nāma.

Desiring the long duration of the good
Dhamma,

I composed the subtle commentary
named **Sāratthapakāsinī**

giving an explanation of the meaning of
the excellent Saṃyutta Nikāya,
which is helpful to monks of subtle
intellect who practice insight.

爲欲善法常住，我撰寫此微妙注疏，
名爲「要義之啓示者」，以解釋殊勝
《相應部》之義，此有助於諸修觀的
利根比丘們。

Āṅguttara Nikāya Commentary

Sabbāgamasamvaṇṇanamanoratho
pūrito ca me yasmā;

Etāya **manorathapūraṇī** nāmaṃ tato
assā.

Because this work fulfilled my wish to
comment on all the Āgamas,

it has been given the name
Manorathapūraṇī (“The Fulfiller of
Wishes”).

此著作圓滿自己對諸「阿含」作注
疏的願望，因此名爲「願望之圓成
者」。卍

印順導師彌勒淨土思想探析

文／釋德謙（妙雲蘭若—妙雲學佛班教師）

一、前言

人類在現實生活中面對著種種的缺陷及不圓滿而帶來的苦難，是故清淨的國度似乎成爲人人嚮往的處所。佛教的淨土思想幾乎是大小乘共同嚮往且認爲最理想的地方，如印順導師（以下簡稱「導師」）說：「戒律與淨土，不應獨立成宗。」^①「淨土」是由自利利他的淨化國土之行，藉由自他的共願所開展出來的清淨國土，可視爲大乘菩薩精神的具體展現。^②藤田宏達在《原始佛教淨土思想の研究》中提及，光是漢譯的淨土經論便有 290 種，梵文經論則有 31 種。^③木村泰賢說：「大乘必有淨土思想，而且此淨土的理想，一面是超越不完全的現實而爲解脫的目標，一面是建議最完善的世界目標，就是解脫，即建設理想國。」^④誠如他的說法，點出佛教淨土有二大目標，即「解脫的要求」及「完成更好的使命」。

導師以佛法「淨」，體現宗教真善美之境地。含有嚴土熟生的意義，即衆生界和器世界的淨化。《般若經》言，菩薩利他事業有二：一是「莊嚴淨土」，一是「成就衆生」，也就是建立莊嚴清淨的世界，及令所有衆生得以解脫。導師認爲，中國佛教「往生西方淨土」爲偏頗的發展，應提倡菩薩道「莊嚴」淨土的精神。如《維摩詰經·佛國品》說：「衆生之類是菩薩佛土。」^⑤菩薩爲渡化衆生，才發願成就莊嚴的淨土。「說到淨土，即是諸佛、菩薩與衆生展轉互相增上助成的。在佛土與衆生土間，不能忽略菩薩與佛共同創造淨土，相助攝化衆生的意義。」^⑥不妨說，導師只是更加關切菩薩道莊嚴佛國淨土的精神和實踐。

導師窮盡一生於法海之中，雖然強調自己是「智

增上」的法行人，但就其著作中常透露出菩薩的大悲弘願，於此更可見導師的淨土觀確實值得後人加以辯正與討論。^⑦

導師指出，未來彌勒成佛的國土，為理想政治與完善宗教的並行，是世間正法與出世間正法同時進行的時代，故本文以其畢生倡導的「人間佛教」理念及「人菩薩行」悲增上菩薩的實踐，結合彌勒當來下生的「人間淨土」，探析其彌勒淨土思想的核心概念。

二、佛教的原始淨土思想——人間淨土

在《中阿含經》及《長阿含經》均有記載早期人間淨土的思想根源，是現實人間國土的佛化與淨化。特色是政治和平、佛法昌明的綜合，也可說是佛教原始的淨土思想。^⑧其思想的可能來源有二：

1、是佛經中描述的北方樂土，是原始純樸的生活形態。原始佛教仰望中的淨土即類似於北俱盧洲的樂土，社會和平、莊嚴、清淨，資具充裕、富足，沒有貧窮；再將此世界融入佛教的真理與自由、智慧與慈悲，就是佛教徒仰望的人間淨土。

2、天界式的型態。楊白衣提出：印度人除了於地上創說烏托邦之外，

復想像天上的理想世界。淨土本與天界不同，乃為理想的無為世界，但為了引誘眾生修行，不得不指方立相，不得不依眾生的根機與背景，創造各色各樣的淨土。但無論那一種淨土，最好是盡善、盡美，把人間想像得到的全部匯集，以臻至善。印度人極盡理想之能事，認為理想的世界是平坦、整齊、清潔、富麗，缺少了這四種即顯出不理想。同時還得要有自然界、眾生界的淨化。這包括平等的經濟生活、群居生活（男女平等、種族平等、沒有恩怨）。印度是種族最多的國家，所以表示種族的「瓦爾那」（*varna*）一語即為「色」義，因皮膚色的差別而成為四姓制度的術語。淨土在平等互惠的原則下打破種族的差別，所以沒有膚色，清一色為金色，金色代表了種族的平等。^⑨

天界的殊勝，如《成佛之道》說：「天趣初欲界，色及無色界。身勝壽亦勝，樂勝定亦勝。」^⑩天界式的淨土在物質方面比北洲來得殊勝，但是在人事方面沒有北洲「無我我所，無有守護」那種無繫縛的幸福。天界有政治的組織形態，有被統治者與統治者的王權專制，但是天的光明和勝妙是北洲無可比擬的。^⑪天趣雖有其勝過人間的微妙之處，但人類所仰慕天界的淨土，主要則是忉利天的善法

堂^⑫和彌勒說法的兜率內院。^⑬

兜率天的彌勒菩薩住處有清淨莊嚴的福樂，又有菩薩說法，可說兩全其美，成為佛弟子心目中仰望的地方。如此的理想淨土和十方佛的他方淨土結合，變成大乘行者心目中仰慕嚮往的淨土。^⑭

三、彌勒當來下生與人間淨土的完成

彌勒信仰淵源於印度，約莫在四世紀時傳入中國，南北朝為最鼎盛的時期，是中國最早流行的淨土信仰。從印度的無著、世親菩薩，到中國的道安、玄奘^⑮等都是彌勒信仰的提倡者。後來彌勒信仰被民變叛亂所利用，被朝廷禁教，加上彌陀信仰的大力弘揚，彌勒法門遂逐漸衰微。近代的太虛大師、法尊法師等都曾宣講過彌勒經典及修持方法；導師則認為，彌勒人間淨土給與中國人的影響極大，可惜佛教不能實現政治的淨化，不能引淨土的思想而實現於人間，得到正常的發展。另亦提出：「月光童子出世和彌勒下生的思想，……鼓舞了中國人對於人間淨土的要求與實行。」^⑯

彌勒淨土法門依據的經典有「彌勒六部經」或「彌勒三部經」的說法，乃敘述彌勒菩薩上生兜率天，以及從兜率天下生閻浮提成佛時，其國土及

其出家、成道、轉法輪、度化眾生等事的經典。^⑰

（一）彌勒菩薩的特德

彌勒，梵語 *Maitreya*，又稱梅呬麗耶菩薩、末怛利耶菩薩、迷底履菩薩、彌帝禮菩薩，意譯為慈氏。在《一切智光明仙人慈心因緣不食肉經》中記載，由於彌勒從發心以來就不食眾生肉，所以名為慈氏。現住兜率天，是繼釋迦牟尼佛之後，將來下生於閻浮提世界成佛的菩薩，所以被尊稱為「一生補處菩薩」，或是「當來下生彌勒尊佛」。

太虛大師讚歎彌勒法門為「慈宗」，即「彌勒宗」；依據慈氏為宗，乃立「慈宗」的名義。民國十二年元旦，於武昌佛學院選集《瑜伽師地論·真實義品》以明其境，《菩薩戒本》以軌其行，《彌勒上生經》以明其果，稱為「慈宗三要」。導師也深受太虛大師的啟發而說：「關於淨土，二十一冬，大師在廈門成立慈（彌勒）宗學會；並合編《彌勒上生經》、《瑜伽師地論·真實義品》、《瑜伽菩薩戒本》為《慈宗三要》。三十五年，還在上海玉佛寺講《彌勒大成佛經》。我的讚揚彌勒淨土，就是依這一思想而來的。」^⑱由此可知，太虛大師非常讚歎彌勒菩薩的特德，也啟發導師的彌勒淨土思想。

（二）彌勒當來下生與人間的淨化

1、彌勒下生人間正依報富樂莊嚴

據《佛說彌勒下生經》的記載，彌勒菩薩下生成佛時的人間，自然環境美好無災害，無論是在國土的淨化和衆生界的清淨，都已達到圓滿清淨的情形。是故沒有經濟資具不均的問題。轉輪聖王出世，以德育民，沒有豪奪強權者的侵犯，人民慈愛、心地純善，社會安定、百姓安居樂業，^⑩乃是人人嚮往的世界。

2、彌勒下生成佛的教化

（1）彌勒菩薩下生成道與說法化衆

《彌勒下生成佛經》：「彌勒菩薩觀世五欲致患，甚多眾生沈沒在大生死，甚可憐愍。自以如是正念觀故，不樂在家。……修無常想，出家學道。坐於龍華菩提樹下，樹莖枝葉高五十里，即以出家日，得阿耨多羅三藐三菩提。」^⑪《佛說彌勒大成佛經》：「彌勒佛住世六萬億歲，……正法住世六萬歲，像法二萬歲。」^⑫

彌勒菩薩成道後，爲諸人天說苦、集、滅、道等法，化衆無數。因聞法證果不勝枚舉，共有三次規模宏大的說法度衆法會，名爲「龍華三會」。龍華初會說四諦、三十七道品、十二因緣等法，時有九十六億人漏盡意解，證阿羅漢三明六通，具八解脫；

龍華第二會有九十四億人得阿羅漢；龍華第三會有九十二億人得阿羅漢，三十四億天龍八部發大菩提心。^⑬

（2）成就淨土的深義

彌勒爲釋迦牟尼佛教法的託付者：「我今弟子付彌勒，龍華會中得解脫。」^⑭又云：「彌勒所化弟子盡是釋迦文弟子，由我遺化得盡有漏。」^⑮釋迦牟尼佛涅槃前付囑未來將於娑婆世界成佛的彌勒菩薩，凡是於釋迦牟尼佛處供養三寶、受持三皈五戒、八關齋戒、修諸善行等者，將來都能在彌勒下生時的龍華三會得度。

又彌勒佛與釋迦牟尼佛是前後佛的關係，釋尊證道時間浮提還是五濁的穢土，而彌勒下生時此閻浮提已經是人間淨土。

以彌陀淨土和彌勒淨土做比較，就成就淨土的意義來說：「西方淨土代表著佛果的究竟的清淨莊嚴，彌勒淨土代表著在五濁惡世來實現理想的淨土。……約佛果功德的究竟圓滿說，彌勒淨土是不如彌陀淨土的；約切身處世的現實世界說，是希望這個世界的苦痛得到救濟，那麼……彌勒淨土是更切合實際的。」^⑯據此，導師強調：「我們學佛，應求成佛的究竟圓滿；然對當時當地的要求淨化，也應該是正確而需要的。在這點上，彌勒淨土的信行，才有特別的意思！」^⑰

3、完善的政教合一為人間淨土的理想環境

彌勒菩薩於未來下生人間成佛時，其國土正依報富樂莊嚴，度眾無數，是政治清明，轉輪聖王統治閻浮提的時代，是人類嚮往的理想環境。

「彌勒的淨土成佛，本為政治與宗教，世間正法與出世間正法的同時進行。……中國佛教徒，於每年元旦（傳說為彌勒誕），舉行祝彌勒誕生的法會，……由於推究為什麼一在穢土成佛，一在淨土成佛，而充分表達了（原始的）釋尊大悲救世的精神。……所以，現實世間輪王政治的理想被忽視，才發展為大乘的淨土法門。」^{②⑦}

「佛法有輪王的傳說，與未來彌勒成佛說法相結合，成為佛教早期的人間淨土。」^{②⑧}「輪王是以正法——五戒、十善的德化來化導人民，使世間過著長壽、繁榮、歡樂、和平的生活。佛教一向推重輪王政治，在這樣的時代，又有佛出世，用出世的正法來化導人間。理想的政治，與完善的宗教並行，這是現實人間最理想不過的了！」^{②⑨}

（三）彌勒淨土法門的殊勝

《成佛之道》：「正念彌勒尊，求生彼淨土，法門最希有，近易普及故。」^{③⑩}導師以彌勒淨土和他方淨土

相比，認為彌勒淨土反而顯得希有且穩當。彌勒現在於欲界的兜率天，同一世界、同一欲界，論地點是很近的。依據經中描述，兜率天的位置約在「剎浮提向上三億二萬由旬」^{③⑪}，換算現代公里數約是地球到月球的距離的五倍。兜率天的一晝夜是人間四百年，其天壽是四千歲，相當於人間 5.76 億年。彌勒菩薩入滅後投生兜率天，何時下生人間成佛？「彌勒佛却後六十億殘六十萬歲當來下。」^{③⑫}以 10 萬為億，概略的說，彌勒菩薩距今約 600 萬年後下生人間成佛，折合兜率天的歲月約 50 年。^{③⑬}兜率淨土與將來的人間淨土，都是欲界散地，所以只要能歸依三寶，清淨持戒，如法布施，再加發願往生，稱念南無當來下生彌勒佛，不一定要發菩提心、出離心，就能往生兜率淨土。

古今中外，歷代高僧大德發願臨終時往生彌勒兜率淨土者眾；《法苑珠林》卷 16 載：「西方道俗，並作彌勒業，為同欲界，其行易成，大小乘師皆許此法。」^{③⑭}可見「彌勒淨土才是名符其實的三根普被，廣度五姓的法門。」^{③⑮}

太虛大師：「彌勒淨土，是由人上生。故其上生，是由人修習十善福德成辦，即是使人類德業增勝，社會進化成為清淨安樂；因此可早感彌勒下生成佛，亦為創造人間淨土也。」^{③⑯}

導師：「彌勒人間淨土的思想，本于《阿含經》，起初是含得兩方面的，但後來的佛弟子，似乎特別重視上生兜率的淨土，而忽略了實現彌勒下生的人間淨土。佛教原始的淨土特質，被忽略了，這才偏重於發展為天國的淨土，他方淨土。」³⁷其皆認為彌勒下生淨土最適合成爲人間淨土，但是觀今時的彌勒信仰者，大都是「中國佛教特別重視上生兜率天淨土，而忽略了實現彌勒下生的人間淨土」³⁸。只知彌勒菩薩所住之兜率淨土，而忘卻彌勒淨土實際是人間淨土的完成；若只一心求往兜率的他方淨土，反而失去了彌勒淨土的真正涵義。

在大乘佛法中，最終極的理想與目標是導向莊嚴淨土與幫助衆生離卻煩惱、成就佛道。如果僅一味地想求生淨土，那將會失去佛法利益衆生前提的用意。發大心行菩薩道者必然發大宏誓願莊嚴淨土，而初學者可以階段性地求生淨土，俾使不退菩薩心，能見佛聞佛法，鞏固信心。太虛大師所提倡的「人生佛教」理念，即以對應人間親切感的彌勒兜率淨土爲依歸；另一方面是爲了對治當時風靡佛教界的彌陀淨土信仰，故提出彌勒佛淨土，用來區別傳統淨土信仰消極厭世的風格。導師認為，彌勒淨土含有佛教原始的淨土特質，也就是人間性的佛教及未來彌勒菩薩成佛時，人間淨

土的實現完成。

四、結論

導師以人間正行而直達菩薩道，行菩薩道而不礙人間正行的佛教；提倡由人而發心學菩薩行，漸次地於人間行菩薩道。配合其「人間佛教」的實踐，創設人間淨土，其重點在於「創造淨土」與「莊嚴淨土」。這樣淨土觀與傳統的「往生淨土」有很大的不同，針對學佛者被誤以爲是「死人或學死的宗教」，人間佛教的人間正行有對治的作用。故又道：「中國人特重西方淨土，也即是重佛德而忽略了菩薩的智證大行（阿閼佛國淨土）；又忽略了現實人間淨土（彌勒淨土）的信行；這已經是偏頗的發展了。等到與藥師淨土對論，彌陀淨土，也即被誤會作『等死』、『逃生』，這那裏是阿彌陀佛淨土的真義！」³⁹且認爲「往生淨土」不是一句阿彌陀佛便可以往生，必須實踐善法，廣集善法資糧：「奉勸淨土的行者，在一心祈求往生之外，也應該注重現生的實際事務，要能夠學習永明延壽祖師『萬善同歸』的精神，什麼事都要做一點，不要荒廢世間的事務才好！」⁴⁰

淨土學者陳劍鏗：「導師以『人間正行』指稱『契機』之義，又以印光大師所提倡的『敦倫盡分』作爲『人間正行』的註腳，引申求生西方極樂

淨土的基礎即在於此。顯然，印順導師並未否定求生西方極樂世界，且依據印光大師的陳說，為求往生者下一轉語，令修淨行者深知往生要件不只是念佛而已，尚須於人間『盡到為人的本分』。」^④

此處將導師的淨土思想做出確切的詮釋，也說明其並未否定西方極樂世界，反而是依據淨土大師提倡的理念，更積極地點明在人間修行當善盡之處。

導師認為，生於穢土或淨土，是各有各的長處，二者之間沒有誰優誰劣的問題。其認為行者要理解經論的意趣，才能確實得到佛法的妙用；「在淨土中，進修是緩慢的，但不會退墮，非常穩當。穢土修行功德強，進

步快，只是障礙多，風險要大些。穢土與淨土法門，適應不同根性，是各有長處的。」^⑤

然而，在諸淨土之中，「莊嚴淨土」以共創「人間淨土」，無疑是導師最為重視的，因為最為相符其畢生倡行「人間佛教」的此時、此地、此人的關懷。

人菩薩行者雖以「具煩惱身」而「悲心殷切」，但同時必須有緣起中道的正觀，於行為上行八正道、十善行；在人間逐漸淡化貪瞋癡煩惱，進而成就道德圓滿人格。結合彌勒下生的原始人間淨土之說，配合其「人間佛教」的實踐理論，來創設「人間淨土」；換言之，「人間淨土」的實現，可說是「人間佛教」所追求的理想。^⑥

①：印順法師，《淨土與禪》，p.1。

②：關於「淨土」的意義，參見藤田宏達，《原始淨土思想の研究》，東京：岩波書局，1991年11月，p.507；釋慧嚴，《淨土概論》，臺北：東大圖書，1998年4月，pp.7-8、pp.14-17。

③：參見藤田宏達，《原始淨土思想 研究》，pp.139-164。

④：木村泰賢，〈現實與淨土〉，《現代佛教學術叢刊》第64冊，台北：大乘文化出版社，1979年2月，p.281。

⑤：〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》〈佛國品1〉（大正14，538a21）。

⑥：印順法師，《淨土與禪》，p.37。

⑦：參見陳劍鋒，〈印順導師與印光大師的淨土觀點比較——「契理契機」與「稱名念佛」為核心〉，《人間佛教研究》第五期，香港：香港中文大學人間佛教研究中心，2013年10月，pp.72-73。

⑧：參見印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，台北：正聞出版社，1992年2月，p.494。

⑨：參見楊白衣，〈淨土的淵源及其演變〉，《華崗佛學學報》第8期，pp.87-89。

⑩：印順法師，《成佛之道》（增注本），p.93。

⑪：參見〔隋〕達摩笈多譯，《起世因本經》卷7〈三十三天品8〉（大正1，400a28-b6）：「人間螢火之明，則不如彼燈火之明。……月宮殿明，又不及日宮殿光明。其日宮殿照耀光明，又不及彼四天王天牆壁宮殿身瓔珞明。四天王天諸有光明，則又不及三十三天所有光明。」

⑫：忉利天，意譯「三十三天」，此天為欲界六天中的第二天。其位於須彌山頂，忉利天王名為釋提桓因，住在須彌山中央的大城，四方各有八城由其眷屬天眾居住，合計共有三十三天。忉利天上的善法堂，是忉利天主和諸天集會的處所，是講經說法的地方；忉利天主歸依三寶，而且還證初果。大乘經說到十方淨土，都常常以忉利天做為譬喻，可惜這裡的物欲太過於享

受，即使聽到佛法也是馬上遺忘。

- ⑬：天界式來源之一，為彌勒說法的兜率內院。兜率天為欲界六天中的第四天，分為兜率內院和兜率外院。內院為彌勒菩薩居住說法的地方，也稱之為「善法堂」。此「善法堂」是天神為供養一生補處的菩薩，而以天福力建造的共有四十九重的宮殿。經說：「爾時此宮有一大神，名牢度跋提，即從座起，遍禮十方佛，發弘誓願：若我福德應為彌勒菩薩造善法堂，令我額上自然出珠。既發願已，額上自然出百億寶珠，琉璃玻璃一切衆色無不迴旋空中，化為四十九重微妙寶宮。」又其周圍的欄杆都是由摩尼寶所合成，寶中化現無量天子、天女，所詠歌音演說十善、四弘誓願，諸天聞者皆發無上道心，以此共同演說各種善法。〔北涼〕沮渠京聲譯，《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經》（大正 14，418）。
- ⑭：參見印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.500-501。
- ⑮：汪娟，〈唐代彌勒信仰與佛教諸宗派的關係〉，《中華佛學學報》第五期，台北：中華佛學研究所，1992 年 7 月，p.195：「玄奘的信仰不以上升兜率內院為終極目的，他還要隨同彌勒下生廣作佛事，這正是大乘菩薩積極入世的精神。因此玄奘『法師一生已來常作彌勒業』，可知的有譯經、禮懺、發願、造塔、造像、洗浴眾僧、給施貧人、功德迴向等等。他除了說偈教人念誦以外，並譯有《讚彌勒四禮文》。由於玄奘的極力弘揚，不僅法相宗徒多修彌勒淨業，對於時人也有很深的影響。」
- ⑯：印順法師，《淨土與禪》，p.20。
- ⑰：（1）〔劉宋〕沮渠京聲譯《觀彌勒菩薩上生兜率陀天經》，又稱《彌勒菩薩涅槃經》、《觀彌勒上生經》。內容敘述彌勒菩薩兜率淨土的殊勝莊嚴，及往生該淨土的方法，為建立彌勒淨土信仰最主要的經典之一。（2）〔姚秦〕鳩摩羅什譯《彌勒下生經》，又稱《彌勒成佛經》。（3）譯者不詳，《彌勒來時經》。（4）〔西晉〕竺法護譯《觀彌勒菩薩下生經》，又名《彌勒下生經》、《彌勒當來下生經》等。本經內容 述未來彌勒轉輪聖王時，彌勒自兜率天下生，以修梵摩為父、梵摩越為母，成道後教化善財、父母等八萬四千大衆，迦葉尊者從雞足山出滅盡定，轉送釋迦佛所遣的僧伽梨衣給彌勒，並佐彌勒教化衆生，因此是彌勒下生諸經中內容最為完整、最受重視者。（5）〔唐〕義淨譯《彌勒下生成佛經》。〔西晉〕竺法護譯《觀彌勒菩薩下生經》為同本異譯。以上皆收錄於《大正藏》第 14 冊。
- ⑱：印順法師，《華雨集》（第五冊），〈《台灣當代淨土思想的動向》讀後〉，台北：正聞出版社，1993 年 4 月，p.100。
- ⑲：參見〔西晉〕竺法護譯，《佛說彌勒下生經》卷 1（大正 14，421a）。
- ⑳：〔西晉〕竺法護譯，《佛說彌勒下生成佛經》卷 1（大正 14，424b19-27）。
- ㉑：〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《佛說彌勒大成佛經》卷 1（大正 14，434a16-19）。
- ㉒：參見〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《佛說彌勒大成佛經》卷 1（大正 14，432b21-c13）。
- ㉓：〔唐〕般若譯，《大乘本生心地觀經》卷 3〈報恩品 2〉（大正 3，306a5）。
- ㉔：〔西晉〕竺法護譯，《佛說彌勒下生經》卷 1（大正 14，422b20-21）。
- ㉕：參見印順法師，《淨土與禪》，pp.30-31。
- ㉖：印順法師，《淨土與禪》，p.31。
- ㉗：印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.493-494。
- ㉘：印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.808。
- ㉙：印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.492。
- ㉚：印順法師，《成佛之道》（增注本），p.127。
- ㉛：《佛說立世阿毘曇論》卷 6〈云何品 20〉（大正 32，199a6-7）
- ㉜：《佛說彌勒來時經》卷 1（大正 14，435a26）。
- ㉝：參見林崇安，〈談談兜率彌勒淨土〉，《法光》第 256 期，2011 年 1 月，pp.2-3。
- ㉞：《法苑珠林》卷 16（大正 53，406a3-4）。
- ㉟：印順法師，《成佛之道》（增注本），p.129。
- ㊱：太虛大師，《太虛大師全書》（第六冊），〈兜率淨土與十方淨土〉，台北：善導寺佛經流通處，1980 年 11 月，pp.1363-1365。
- ㊲：印順法師，《淨土與禪》，p.47。
- ㊳：印順法師，《華雨集》（第五冊），p.17。
- ㊴：印順法師，《淨土與禪》，p.32-33。
- ㊵：印順法師，《華雨集》（第五冊），〈中國佛教的由興到衰及其未來的展望〉，p.150。
- ㊶：參見陳劍鋒，〈印順導師與印光大師的淨土觀點比較——「契理契機」與「稱名念佛」為核心〉，《人間佛教研究》第五期，p.75。
- ㊷：印順法師，《華雨集》（第四冊），〈中國佛教瑣談〉，p.178。

緬懷人間導師

文／釋德律（妙雲蘭若 妙雲學佛班教師）

今年適逢印順導師（以下稱「師公」）圓寂十週年，在這別具意義的日子裡，除了節錄幾位妙雲蘭若共住法師對師公的緬懷感言，並寫下筆者的一些省思。

◎德弘法師：

早年曾幾次到華雨精舍幫忙廚房工作，師公很喜歡看書，在打點滴的時候，師伯請他閉目養神，他卻一直看書看到點滴滴完。師公行住坐臥是個威儀很整齊的人，像吃飯的時候，一定會把衛生紙摺好，一切都整列好才用餐，絕不會把位置弄得亂七八糟。記得有一次師公問我讀什麼畢業，我回答：「高中」，結果師公卻說：「哦！你讀高中不錯，我小學都沒有畢業。」當下感受到師公雖然是國際性的人物，但他真的很謙虛。有一回師公回妙雲蘭若期間碰到了地震，我們跑到師公那邊看他，正在看書的他竟然專注到不知道發生地震；當我們告知師公有地震時，師公很慈祥地安慰我們「不要怕、不要怕」，似乎變成師公在保護我們。

◎德昭法師：

憶及民國九十二年十二月六日，師公在妙雲蘭若外庭經行散步時，適逢一位母親帶著女兒前來請法，師公為這位大學生開示：「人的四周圍都是人，離不開人際關係，對待朋友要好，對待別人也要好，這是人的本份。……」這一幕，一位超凡入聖的大菩薩立現在前，為一對母女隨緣親切開示的影像，是多麼令人動容！看似輕淡的一段對話，卻道盡人我間因緣果報的關係，是緣起性空、契入中道、慈悲喜捨的展現啊！

師公的佛法思想博大精深，慚愧自己體弱膽怯、根性闇鈍，身為徒孫，無能大力宏揚，深感慚愧！僅能勉勵自己在妙雲學佛班不斷地教導、宣揚師公的著作，力盡而不止。

至誠感念師公的法乳深恩，何其有幸追隨二十世紀最具影響力的佛教思想家，循序漸進導歸佛法正見，願在無限生命的輪迴中，生生世世能與師公歷劫相逢，為三寶而獻身！

◎德榮法師：

很珍惜師公回來妙雲蘭若的那段時光，因為負責師公的三餐，我的責任感更為深重，常常會詢問侍者明聖師伯有否需要改進的地方；每次見著師公的飯菜都吃完、而且微微地笑，自己也會感到很開心。因為師公，我終於認清且明瞭出家人的本份——以念誦、懺悔培養宗教情操，而將安立於聞思經教慧學中，不求速成，以待時節因緣。期許自己與師長、師兄們守護妙雲蘭若，隨分隨力奉獻自我，讓正法延續以利益諸有情，讓妙雲蘭若成為實踐人間佛教的人間淨土。

筆者曾經書信請教師公有關《中國禪宗史》的一些疑問，因為我聽不懂師公的浙江口音，所以準備了錄音機錄音，以便事後再請教師長。師公每

講完一段便會問我：「聽得懂嗎？」起初我很直接地反應：「聽不懂！」師公竟然耐心、和悅地重覆講解，當下我很過意不去，但是敬佩之情油然而生。

有人以為，師公一生的成就在「立言」；我卻認為，師公實是具備「立言、立功、立德」三不朽。立言方面，師公著作等身，其思想走在時代前鋒；立功方面，釐清積非成是的觀念，導向以智為導的佛教信仰、提高佛教研究的風氣，以及重視人間（人菩薩行）、落實關懷本土社會；立德方面，師公的淡泊平凡、悲智增上，其背後卻顯出他教證兼具的偉大與不凡。

師公一生逢遇許多的風波，卻沒有任何憤怒與怨言，或感到自己損減了什麼，師公自述：「我沒有祈求佛菩薩的加被，也沒有什麼辦法。我只是問心無愧，順著因緣而自然發展。一切是不能盡如人意的，一切讓因緣去決定吧！」^①面對漫天風雨的迫害與誤解，而能在「無諍」之中，仍堅持散發他的光與熱，有的只是無盡的法喜與悲願，才能成就「立言」的偉業！師公言：「在嘉義妙雲蘭若掩室自修。雖掩關只有一年，但又將進

入法義深觀的另一境界。」^②又說：「我沈浸於佛菩薩的正法光明中，寫一些，正如學生向老師背誦或覆講一樣。在這樣的生活中，我沒有孤獨，充滿了法喜。」^③在與人的互動中，師公平易近人，沒有絲毫傷害眾生的言論，總是那般寧靜、理性、無私與慈祥，讓我看到一位宗教師的典範！

筆者研究所畢業後，有幸接受蔡奇林老師的教導，讓我對「初期佛法」有較深刻的認識，沉浸在初期佛法樸實親切的法喜中。我的性格是明顯傾向於上座部論師的「重視業力而不重般若與願力的超勝」^④之見地，故畏懼輪迴的苦難，缺乏歷劫修習菩薩道的勇氣。然而，另一方面自己又那麼容易被「悲增上菩薩」的悲心和願力而深深撼動！

上述筆者提出的抉擇掙扎，不是來自聲聞道與菩薩道修學內容的衝突。事實上，聲聞道所修「三學」乃三乘共學，更是菩薩利他的菩提資糧；菩薩道所修「六度」，於解脫道也有這些德目，在佛教根本聖典裡，處處可見佛陀聖弟子，那些大阿羅漢們代佛宣化而為法忘軀、為度生而忍辱、為修行而施捨等所留下的足跡。同時，菩薩利生的修學德目，亦常出現在佛

陀對在家居士的教導，在初期佛教修行道次第中，多被安放在今生和來世安樂道，是五乘共學，不是解脫道就不用修。

另從「離苦」的角度看，離苦有兩個面向：自己的苦和別人的苦。菩薩道一方面是自己要離苦（上求佛道），一方面是幫眾生離苦（下化眾生）；同樣地，解脫道也談自利利他，不是只談自利而已。是故嚴格來說，內涵並無太大的差異。師公也指出，解脫道與菩薩道之間僅在於「發心」的不同，所謂：「未能自度先度人，菩薩於此初發心。」菩薩是重悲濟的，不急於入涅槃，願意多緣念眾生苦，用較長的時間、無盡的輪迴利益眾生，而其修學的德目與內涵應該是一樣的。

每個人多生以來的熏習不同，造就各人不同的「習性」（如悲行人、信行人、法行人等），以致在「自利與利他」兩者用力先後及比重上面臨感情上的抉擇。然而，誠如師公所言：「名符其實的菩薩，是偉大的！最偉大處，就在他能不為自己著想，以利他為自利。偉大的，這是我們所應該學習的。」^⑤又說：「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!」^⑥傳道法師亦言:「我容或只是個色力漸衰的凡夫, 但我的心始終嚮往波瀾萬狀的大乘菩薩, 力盡而不止!……在緣起中道的如實正觀中, 佛菩薩怨親平等、不捨一眾生的大悲胸懷流入我心, 我心也永遠繫念正法的弘揚, 不復悲憤、失望, 而只有盈滿的法喜、無盡的感恩! 唯願追隨印公導師的步履, 生生世世在菩薩道上精勤勇進, 永不退卻!」^⑦菩薩爲了住持人間正法, 效法佛陀因地修行的菩薩本生, 「不願生天而在人間, 不願在淨土而願在穢惡世界。……為了利益眾生, 不惜犧牲(施捨)一切」^⑧的弘願, 是多麼令人敬佩! 因爲景仰佛陀的圓滿、菩薩

的風格, 理解菩薩利他的真精神, 願隨分隨力盡其在我, 生生世世跟隨善知識們的腳步, 同行同願!

未了, 家師時常讚歎福嚴佛學院秉持導師建立的道風, 並衷心地感謝院長厚觀法師十多年來守護導師創辦的學院, 以培育弘法僧才、發揚導師思想爲己任。「院長, 辛苦您了!」家師亦常掛念院長的健康狀況, 並請院長要爲佛教、爲眾生保重身體! 筆者偶因公務與院長透過電子信箱書信, 才訝異院長不但平易近人, 還是一個時常挑戰夜燈, 工作態度謹慎、講求效率的人; 在一次院長親自拜訪家師的過程中, 亦深感院長的澹泊平實、與人無爭之涵養。祈願院長在精進不懈、爲法忘軀之餘, 仍要爲正法而珍重啊! 卍

①: 印順法師, 《平凡的一生》(增訂本), p.78。

②: 印順法師, 《平凡的一生》(增訂本), p.178。

③: 印順法師, 《平凡的一生》(增訂本), p.122。

④: 印順法師, 《初期大乘佛教之起源與開展》, p.151。

⑤: 印順法師, 《學佛三要》, p.153。

⑥: 印順法師, 《華雨集》(第四冊), p.70。

⑦: 《妙雲學訊: 50週年紀念專刊》第54期, 嘉義: 妙雲蘭若, p.11。

⑧: 印順法師, 《初期大乘佛教之起源與開展》, p.1289。

慧影， 暉映我心

文／釋德行（妙雲闍若——澎湖妙雲學佛班教師）

韶華易逝，何其駛哉！歲月空度，何其迷哉！
活著，曾不知所為為何？總想，時間何以速
乎疾逝？一生，究竟意義何在？少年的生命充滿迷
茫與困惑，難道要漫不經心地走完此生？

終於遇見佛陀，看見生命曙光；幸得遇見印順導
師（以下簡稱「導師」），確立佛法正見，釐清內
心的迷茫與困惑！

民國 88 年，妙雲蘭若二位師長在澎湖設立講堂，
是我首聞導師的生平及其人間佛教思想的因緣。這
「人間佛教」，抒發佛陀本懷的正理，佛在人間的
修行方向，感動了我，開啓我生命中的隻眼。不同
以往所學所知，更積極、更合理的佛法讓我對修行
的信心更堅定，對佛法也更好樂。然而導師的見解
精闢，於佛法博學而深解，研讀導師的著作雖別有
體會，但要真懂幾分，何其容易。不過雖只知皮毛，
卻徹底改變了我的修行理念，讓我對導師的尊崇與
仰敬無以言表，對人間修行的志向更是堅定。

民國 94 年 9 月，在妙雲蘭若出家後，二位師長同
意我至佛教弘誓學院就學，在學院中，對導師著作
的熏習是更親切熟悉了，尤其是讀了《印度之佛教》
後，內心是雀躍無比的欣喜。瞭解了印度佛教的流
變、思想演化的足跡，讓我對佛陀教法有更深刻的
理解，對於法的辨別也更有能力了。在弘誓學院更
讓我感動的是，弘誓學團對人間佛教關懷的落實；
除了承襲導師思想，弘揚正法，護教護生之情懷更
加說明了人菩薩行的教學及體會。

因為對法的認知，在與人互動的過程中，更能觀
察到內心貪瞋癡湧動的厲害，時有情緒起伏致使行
為乖違而生恐懼，偶有擔心長在人間是否會為煩惱
趨使而墮落的可能。但讀到導師在《學佛三要》中
提到：「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？唯有專為自己打算的，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』。……」的確，是自私自利的心性，我愛我見的執取，才是令自己墮落的主因。於是我開始懂得學習以慚愧心約束身口二業，謹言慎行，努力戰勝貪瞋癡，不成其手下敗將，不再錯誤思惟。學著時刻將衆生的苦痛放在心上，相信若能逐漸淡泊我見，何來「我」會墮落呢？我知道成佛不是一天的功課，更不以自我解脫為目的，在菩薩的眼中只有衆生的苦痛，何曾在意過「我」？所以該在意的是有否學習菩薩的德行——點滴付出、不求回報。就如導師「本著精衛啣石的精神，做到哪裡，哪裡就是完成，又何必瞻前顧後」的身體力行。不問結果，只問過程；「不求速成，以待時節因緣」。

來到澎湖妙雲講堂，開始學著分享佛法，與在家居士說法的當下，更能體會什麼是「成佛之道」；也知道在離去「自我優先」、懷抱「體貼衆生」的心態下，才更能體會佛陀闡述「緣起」及「無緣大慈」之深義。回想年少的我，容易緊張、易怒易樂、愛哭愛笑、愛玩愛吃、信心欠缺、懈怠有餘。但在時代巨人的感召下，我找到了內心清淨與安寧之源，能夠緩衝情

緒的支使力，慢慢地收攝身心，精進學習，讓善惡、業報、三世及凡聖等世間正見成為身心安頓的指南。或許貪瞋癡仍舊熾盛，但對於修道斷惑的肯定不再有疑惑，知道只要精勤修習，不問成就，就不愧為佛弟子，就如《雜阿含·263經》提到：「如是比较精勤修習隨順成就，不自知見今日爾所漏盡，明日爾所漏盡，然彼比丘知有漏盡。」相信煩惱在修習過程中會漸漸薄弱，乃至斷盡。

所謂生生世世的菩薩願，是要不離衆生，但無盡的悲願要有體會緣起的智慧來助成，才能不沒溺於世間。我想我是多情的，有情才會在世間，當以此多情來提煉悲願，不捨衆生苦；但重要的修慧功課，是要親近善知識，在人間面見佛陀，親聞教導，目前已屬渺茫。但願意「生生世世在這苦難的人間，為人間的正覺之音而獻身」的人間導師悲智充溢，是可以且值得追隨親炙就學的，跟著導師的腳步，不斷增長福慧，才能長長久久不陷於世間，亦不棄世間。

遇見佛法的我，感恩佛陀指引，感恩導師啓發，此等慧影暉映，令我心生光明與覺照力。或許此生並未成就大事業，亦未將此身運用到最大的經濟效益，但無悔乃至有所成長已是肯定。常在人間，我堅信無虞！以導師為師，我堅信無虞！

平凡的一生， 褪卻不了的光華

文／釋空瑤（壹同女眾佛學院大學部三年級）

印順導師（以下簡稱「導師」）在我的心目中是一位平凡中而又不平凡的偉大人物。很多年以前，還是在家身分的我，在慈濟台北分會靜思書軒中的書架上看到一套印順導師（撰述的《妙雲集》，那時的我只是用手輕輕地撫摸著整套《妙雲集》，不敢翻閱，因為我知道此時此刻的我是看不懂的，但內心卻告訴自己，總有一天我一定要拜讀一次，並且看懂其中的內容。後來我有幸出家了，雖然我修學的環境沒有因緣涉獵導師的著作，但還是很想閱讀自己一直掛在心裡面的《妙雲集》，於是請朋友幫我請一套。也因為這一念，因緣的流轉，我來到了壹同女眾佛學院，這所學院與導師的因緣頗深，也緊鄰福嚴佛學院，因此所學的較之過去更能親近導師的思想。雖然導師已不在人間，但是他的法身慧命一直永留在我們的心中。

在浩瀚的《妙雲集》中，我看的第一本書是導師的自傳——《平凡的一生》，這本書影響我很深。如此偉大又具有高深智慧的仁者，卻自認是個平凡的人。在靜思人文出版的《印順導師傳》（全八集）的影片口述中提到：「『平凡』在導師的心中就像佛法的三輪體空一樣，因為平凡，所以無所求的自在。」影片中也有導師的自述：「平平凡凡的做，沒有覺得這個怎樣子的好，我要去爭、要去做、我要去拿到，我沒這個觀念，平平凡凡的，能做多少就做多少。」導師平凡的描述自己的一生，讓我意會到淡泊無諍以及隨順每一個當下因緣的態度，而這種無諍及隨順就是導師深度的修行。有多少人能在隨順中而不起煩惱，能不起煩惱的才是「隨順」

因緣的真正含義。導師從出家到圓寂，都隨順著他多病的身體而不起任何的恐懼、擔憂與煩惱。雖然生病，但卻是他更加向前精進的日子。他本著「不忍聖教衰，不忍衆生苦」的悲心，窮究佛陀本懷，釐清佛法在歷史遷流中為適應時代而施設的種種異方便，回復純正的佛法內涵。在《印順導師傳》的影片中，導師謙虛的說：「我是個很平常、很平常的人，不是我自己有什麼法，這都是經與論上講過的。」聽到這些話，深深覺得導師真的是再來人間的菩薩，菩薩無我的精神如此展露無遺，能不打從心裡敬仰嗎？

在《印順導師傳》中，製片人透過導師的口述，將他一生努力的目標歸整為四：追尋正見、確立正信、堅忍正行、傳承正法。因為這些目標，導師經歷了很多的批判與排斥，只希望佛教界重新回入佛陀的本懷。導師說：「受到讚歎，是對自己的同情與鼓勵；受到批評，是對自己的有力鞭策：一順一逆的增上緣，會激發自己的精進。」（《平凡的一生》（重訂本），p.151），導師總是如此正念地看待發生在自己周圍的境界。帶著多病的身子，堅忍地寫了很多著作，他的信仰

與毅力的堅定都是非凡的，但他卻說自己是平凡的人；我覺得，這就是佛法最偉大的實踐。導師所展現的宗教情操只為了讓後學的我們對佛法、佛教有著正見的依循。從這裡，我看見了導師的堅忍、堅定與承先啓後的精神。在導師那個年代，物資是那麼的匱乏，交通是那麼的不便，但從未動搖導師為佛教、為衆生的道心，一步一步的走下去。而到了我們這一代，一切都那麼的富裕與便利，我們更要加強道心與精進力，等導師再來人間示現時，能與導師以佛法相識，以精進相惜。

導師在八十五歲那年，左腦有一塊淤血，需要馬上開刀，而且是處在生死關頭的危急情況。但那時導師所展現的修行人的定力與修養，令我印象深刻。在《印順導師傳》中紀錄了一段導師的自述，談起開刀這事，他只是笑著清淡的說：「開刀以後，記憶力差一點，很多事情忘記了。」然後就是一連串的笑聲，那種笑聲彷彿開刀的人不是他。笑看人間事，包括了切身的一切。我會永遠記住導師落實佛法的身教，自在面對自己所處的境界。

導師，您的眼神是純淨的，您的笑

容是純真的，一種令人感動的清淨，就像您在《平凡的一生》（pp.1-2）裡寫的：「我今年九十三歲，出家也已經六十多年了。在這不太短的歲月中，總該有些值得回憶的吧！平凡的自己，過著平淡的生活。回憶起來，如白雲消失在遙遠的虛空一般，有什麼值得回憶的呢！我的一生，無關於國家大事，也不曾因我而使佛教興衰。我不能救人，也不能殺人。平凡的一生，沒有多采多姿的生活，也沒有可歌可泣的事跡。平凡的一生，平淡到等於一片空白，有什麼可說可寫的呢！靜靜的回憶自己，觀察自己——這是四十八歲以後的事了。自己如水面的一片落葉，向前流去，流去。忽而停滯，又忽而團團轉。有時激起了浪花，為浪花所掩蓋，而又平靜了，還是那樣的流去。為什麼會這

樣？不但落葉不明白，落葉那樣的自己也不太明白……。」

我很喜歡這段話，雖然您如此平淡的描述自己，但卻有著無比的智慧與感動，那樣的發人省思！您發願生生世世在這苦難的人間，為人間的正覺之音而獻身。您的偉大，影響那麼多人的一生，卻說自己很平凡。能奉獻自己所擁有的人，都是出自一顆無私的心，唯有如此才能達致無我的精神，完成難行能行的菩薩道。

研讀您的著作，有一種難言的精彩；在理性的佛法間，含藏著一顆感性的心；您是一位讓人很想親近的師長，即便只能默默的站在一旁，也能感受佛法的縈繞，如細水長流般，流過每個人的心間。雖然您已離開我們十年，但我一直覺得您沒離開過我的心，就如佛陀一樣。🙏

為佛教
為衆生
印順

勝解正見（空性）與佛法的宗教生命

文／呂勝強（印順文教基金會推廣教育中心主任）

一、引言

導師圓寂十年了，消逝的日子越久，心中的感恩愈深，從而憶念起 1983 年 6 月 14 日下午，在慧瑜法師帶領下參訪華雨精舍，導師對於我們幾位青年居士的諄諄教誨：「佛法的本質是宗教，……是注重我們個人身心方面，或是信仰的，或是行為的。如佛法講開悟、修證，每個人所以信宗教，最高的理想是自己身心得到一種喜樂，得到一種力量，這是真正宗教最重要的。如果在學習佛法的當中，由於自己的信仰，對於佛法的理解，而使身心得到安定、從容，則是最可貴的。像現在這個時代，競爭、紊亂，每個人的心理空虛，好像沒有著落一樣，學佛法就是為了這個。……總為求得一個安身立命的準則，使自己身心安定下來，不管它天翻地覆，我還是照著這種方法去做，一天天的。人生的過程中並不理想，個人也好，家庭也好，社會也好，人人都遭遇許多困難、重重障礙，但真正佛法的信仰，宗教根本信念，是能夠不受外界干擾，怎樣的天翻地覆，我還是這樣。例如信仰佛教方面，若是佛教不成了，人人不信佛，我還是信。」^①

1992 年元旦，筆者在寄呈導師的請示函中，曾因此自勉：「相信終此一生應可確定不移於佛法僧三寶之淨信（心中常浮現不忘於導師所示『不管那天翻地覆，於所信不移』之教誨）。」平時常想起素所欽仰的幻生法師（筆者有幸到洛杉磯時，曾二次禮見長老並請益佛法），1985 年 4 月，導師八十嵩壽時撰寫的〈一個別具意義的祝壽集會〉^②所記錄的一段話：「仁公法師（按：仁俊長老）講話：『希望在座諸位法師，好好用番工夫多讀導師

的著作，本人天資很拙，每天總要抽出半小時來閱讀他的著作，不讀他的著作，總是睡不著。』……印海法師講話：『剛才仁公法師說：他每天在任何忙碌的情形下，總要抽出半小時來閱讀印公導師的著作，這給我的啟發和感觸很大，我希望我們……應該效法仁公的精神，每天也去讀《妙雲集》半小時，將導師的智慧，永遠地存養在我們心中。』……。」

今日，筆者也謹遵長老們的教示，試將個人研讀導師著作的心得，撰擬成這篇報告——〈勝解正見（空性）與佛法的宗教生命〉，以表達對導師最虔敬的懷思及感恩。這或許是去年八月投稿《妙雲蘭若建寺五十週年特刊》之拙文〈從宗出教話蘭若〉的續篇吧！

二、引發信心的因緣：勝解為信因

如何能夠如導師所示「怎樣的天翻地覆，我還是這樣（深信佛法）」？導師說：「佛法中說：『信為欲依，欲為勤（精進）依。』依止真切的信心，會引起真誠的願欲。有真誠的願欲，自然會起勇猛精進的實行。由信而願，由願而勇進，為從信仰而生力量的一貫發展。精進勇猛，雖是遍於一切善行的，但要從信願的引發而

來。」^③但「信」的因緣為何呢？導師接著解說：

「信」是什麼？以「心淨為性」，這是非常難懂的！要從引發信心的因緣，與信心所起的成果來說明。「深忍」，是深刻的忍可，即「勝解」。由於深刻的有力的理解，能引發信心，所以說「勝解為信因」。「樂欲」，是要實現目的的希求、願望。有信心，必有願欲，所以說「樂欲為信果」。^④

依據導師所提示「信及精進之因緣」可以歸納為「勝解為信因，信為欲依（樂欲為信果），欲為勤（精進）依」，它們可以從以下論典中尋得其論證：

《阿毘達磨集異門足論》卷12：「疑惑猶豫，不悟入，無勝解，無淨信。若於大師，疑惑猶豫，不悟入，無勝解，無淨信。」^⑤

《大乘阿毘達磨雜集論》卷10：「神足修習者，謂：數修習八種斷行，何等為八，謂：欲、精進、信、安、正念、正知、思、捨。如是八種略攝為四，謂：加行、攝受、繼屬、對治。加行者，謂：欲、精進、信。欲為精進依，信為欲因。」^⑥

《成唯識論》卷6：「云何為信？於實、德、能，深忍樂欲，心淨為性。

對治不信，樂善為業。然信差別，略有三種：一、信實有，謂於諸法實事理中，深信忍故。二、信有德，謂於三寶真淨德中，深信樂故。三、信有能，謂於一切世出世善，深信有力，能得能成，起希望故。由斯對治彼不信心，愛樂證修世出世善。忍謂勝解，此即信因，樂欲謂欲，即是信果。確陳此信，自相是何？豈不適言，心淨為性？此猶未了彼心淨言，若淨即心，應非心所。若令心淨，漸等何別？心俱淨法，為難亦然！此性澄清，能淨心等，以心勝故，立心淨名，如水清珠能清濁水。」^⑦

依上揭論典，也可以得知導師於《學佛三要》所提示的「凡是正信，必須所信的對象，有實、有德、有能」^⑧恰與《成唯識論》相合。而其中有關「勝解為信因」的「勝解」，應該是導師所教示「怎樣的天翻地覆，我還是這樣〔深信佛法〕」最關鍵的心理因素，值得深入探討。

三、勝解的含義

「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。」^⑨

導師提倡人間佛教的人菩薩行，讚揚菩薩正常道，並提示「勝解空性」是最重要的！依南北傳論書，「勝解」是一種心所。在《阿含經》中，最初的心所，大約僅有五蘊中的「受、想、行（思）」及「觸、作意」等，後來各部派之智者可能依據他們止觀禪思的修道經驗，舉列了其他善惡等不同的心所（譬如：勝解、信、念、慚、愧、輕安、不放逸、捨、不害或忿、恨、惱、慳、憍、惛沈、掉舉等），提供給後學者觀察自己內心善法及煩惱之參考指南。

（一）勝解（北傳論書的看法）及導師的解說

《阿毘達磨俱舍論》卷4：「勝解謂能於境印可。」^⑩

《大乘五蘊論》卷1：「云何勝解？謂於決定事，即如所了印可為性。」^⑪

《大乘廣五蘊論》卷1：「云何勝解？謂於決定境，如所了知，印可為性。決定境者，謂於五蘊等，如日親說：色如聚沫、受如水泡、想如陽炎、行如芭蕉、識如幻境，如是決定；或如諸法所住自相，謂即如是而生決定。言決定者，即印持義。餘無引轉為業。此增勝故，餘所不能引。」^⑫

導師曾就以上《大乘廣五蘊論》所定義的「勝解」，在講記中解說如下：

我們對於佛法有一種心、有一種瞭解，但是，單單是瞭解，並不是「勝解」。「勝解」是一種確定無疑的理解，確定無疑，所以叫做「決定境」。對於這個道理、這個事實決定如此，有一種深刻的理解。「如所了知」，如他所瞭解到的這個道理、這個事情。「印可為性」，就是認可，確定如此。有一種決定的境界，自己去認識，確實如此，一定如此，決定這樣、對的，這叫「印可」。

「勝解」，在佛法裡也有許多，但是這個地方講的「勝解」，就是我們普通講的一種「深刻的認識」。深刻到什麼程度呢？那是別人勸你，叫你不要相信，叫你不要承認，也沒用，拉都拉不走的。勝解為因，願樂為果，所以佛法講信仰從「勝解」來的。深刻的認識，確定如此，發生信仰心。有了信心，就要起欲，就要求了，要實現、要做了。這裡都是講好的，壞的叫邪勝解，不在這裡面。⑬

（二）勝解（南傳論書的看法）

「勝解」——即信。因他生起與觀相應及對於他的心與心所極其信樂而強有力的信。⑭

勝解（adhimokkha）：直譯巴利文 adhimokkha 則是「把心放開，讓它進入目標」；由此譯為勝解或決意。其特相是確定（目標）；作用是不猶豫；現起是確定或決定；近因是須要抉擇之事。基於它對目標不可動搖的決心，它被形容為石柱。⑮

綜合南北傳論書及導師的解說，「勝解」是一種心所，它是對於所要抉擇的對象，如正見或空性等，產生磐石般確定不移的理解與決心，不受任何外境的影響及動搖，依此激發「增上意樂」的善法願欲。我想這應該就是導師所教誨的「怎樣的天翻地覆，我還是這樣，人人不信佛，我還是信」吧！

四、如何成就勝解

（一）勝解正見（空性）在八正道中的地位

依據導師《佛法概論》pp.221-222 的開示，筆者試將「勝解為信因，信為欲依（樂欲為信果），欲為勤（精進）依」對應於八正道的道階次第。依正見，專心一意於正見，努力於正見的修學，而達堅定不移的「正見（般若空性）勝解」。依此而生「心淨為性」的「正信」。它能引發正志，專心一意於正志，努力於正志的修

學，這是「正志之樂欲」，進而發願實踐「正語、正業、正命」三業清淨。並以「正精進」支助完成它。

筆者認為，以上三者也許可以視為人類三特德的展現：勝解正見是憶念勝，依此起（正）信，從而激發（善法願欲）之「正思惟（正志）」是梵行勝，再以「正精進」之勤勇勝圓成正道。

（二）成就勝解之次第

1、「先說端正法，後說正法要」： 有漏世俗八正道轉向無漏出世間八正道

阿含及律一致的教誡：「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意，是諸佛教。」這是「從有漏世間法轉向無漏出世間法」的修道次第，佛為眾生說法，先依人世間的正行——「諸惡莫作，眾善奉行」，而引向「內淨其意」的定慧熏修，趨向出世解脫。這是佛「先說端正法，後說正法要」的修學次第！

《雜阿含經》卷28（785經）：「何等為正見？謂正見有二種：有正見是世俗、有漏、有取、轉向善趣，有正見是聖、出世間、無漏、無取、正盡苦、轉向苦邊。何等為正見有漏、有取，向於善趣？若彼見有施，有說，

乃至知世間有阿羅漢，不受後有，是名世間正見，世俗、有漏、有取，向於善趣。何等為正見是聖、出世間、無漏、不取、正盡苦、轉向苦邊？謂聖弟子，苦、苦思惟，集……，滅……，道、道思惟，無漏思惟相應於法，選擇、分別、推求、覺知、點慧、開覺、觀察，是名正見，是聖、出世間、無漏、不取、正盡苦、轉向苦邊。」^{①⑥}

《中阿含經》卷6：「如諸佛法，先說端正法，聞者歡悅，謂說施、說戒、說生天法，毀咎欲為災患，生死為穢，稱歎無欲為妙道品白淨。世尊為我說如是法已，佛知我有歡喜心、具足心、柔軟心、堪耐心、昇上心、一向心、無疑心、無蓋心，有能有力，堪受正法，謂如諸佛所說正要，世尊即為我說苦、習、滅、道。尊者舍梨子！我即於坐中見四聖諦苦、習、滅、道，猶如白素易染為色，我亦如是，即於坐中見四聖諦苦、習、滅、道。」^{①⑦}

《百論》卷1：「生道次第法，如垢衣浣染，如垢衣先浣後淨，乃染浣淨不虛也。所以者何？染法次第故，以垢衣不受染故。如是先除罪垢，次以福德熏心，然後受涅槃道染。外曰：捨福依何等？依福捨惡；依何捨福？內曰：無相最上。」^{①⑧}

導師對於上述論文解釋為：《百論》說：「先依福捨罪，次一步必依捨捨福，才能得入無相。」^{①9}

《大智度論》卷18：「觀真空人，先有無量布施、持戒、禪定，其心柔軟，諸結使薄，然後得真空；邪見中無此事，但欲以憶想分別，邪心取空。」^{②0}

這就是印順導師所說的：「信戒無基，憶想取一空，是為邪空」。

即使是大乘「空性見」之修習，也一樣是從有漏有取轉向無漏無取，如導師以下的開示：

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！^{②1}

從以上經論一致的開示可知，福德資糧（三福行等）能令學者除諸障礙，心地柔軟，使之易於受熏出世無染法而漸得「勝解正見」，所以導師常常提示「向善、向上、向解脫」的輾轉增上因緣。筆者也因此深深體會到導師所感慨及教示的：「福德因緣不足，智慧也難得成就。」^{②2}或許這也是「種、熟、脫」的次第！

2、德行四要素與修行之次第

導師於《佛法概論》特別列舉德行的四個要素：有慚、有愧、精進、不放逸。這是古德一向重視的善心所，也是《阿含經》中常常提示的修道內容，它是成就勝解的重要因素。

（1）德行四要素：有慚、有愧、精進、不放逸

導師說：慚與愧，可說是道德意向。一般人陷於重重的罪惡中，善根力非常微薄，惟有慚愧的重善輕惡，

能使人戰勝罪惡，使善根顯發而日趨於增進。……慚愧心「自增上，法增上，世間增上」。即是說：慚愧應依（增上是依義）於自、法、世間三者的助緣來完成。……經中說：精進是「有勢、有勤、有勇、堅猛、不捨善軛」。這如勇士的披甲前進，臨敵不懼，小勝不驕，非達到完全勝利的目的不止。然精進是中道的，如佛對億耳說：「精進太急，增其掉悔；精進太緩，令人懈怠。是故汝當平等修習攝受，莫著，莫放逸，莫取相」（雜含卷九·二五四經）。從容中努力前進，這是大踏步的向前走，不是暴虎憑河般的前進。至於不放逸，即近人所說的警覺，所以說：「常自警策不放逸」（雜含卷四七·一二五二經）。²³

精進（viriya）：其特相是支持、奮鬥、或激起力量；作用是支持或穩固相應名法；現起是不放棄；近因是悚懼或逼迫感（samvega）或精進事，即任何能夠激起精進之事。有如在一間老舊的屋子加上幾支新柱子，以防止它倒塌，或有如作為後援的生力軍令國王的軍隊擊敗敵方，精進亦能支持所有的相應法，不令它們退減。²⁴

慚（hiri）與愧（ottappa）：慚的特相是對惡行感到厭惡，愧的特相是

對惡行感到害怕；兩者的作用都是不造惡；現起是退避諸惡；各自的近因是尊重自己與尊重他人。佛陀稱此二法為世間的守護者，因為它們制止世間陷入廣泛的不道德。²⁵

（2）修行次第（慚、愧、信、戒、不悔、歡悅、精進、喜、樂、定、見如實）

《雜阿含經》卷14（346經）：

世尊告諸比丘：「……以慚、愧故不放逸；不放逸故恭敬，順語，為善知識；為善知識故，樂見賢聖，樂聞正法，不求人短；不求人短故，生信，順語，精進；精進故不掉，住律儀，學戒；學戒故不失念，正知，住不亂心；不亂心故正思惟，習近正道，心不懈怠；心不懈怠故，不著身見，不著戒取，度疑惑；不疑故不起貪，恚，癡；離貪，恚，癡故，堪能斷老，病，死。」²⁶

《中阿含經》卷10：

世尊告諸比丘：「……若比丘有慚有愧，便習愛恭敬；若有愛恭敬，便習其信；若有其信，便習正思惟；若有正思惟，便習正念、正智；若有正念、正智，便習護諸根、護戒、不悔、歡悅、喜、止、樂、定、見如實、知如真、厭、無欲、解脫；若有解脫，便習涅槃。」²⁷

（三）空性勝解要從聞思而進向修習（導師的開示）

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，中觀與瑜伽宗的共義。釋尊在經中說：「我往昔中多住空故，證得阿耨多羅三藐三菩提」。這與聲聞行的多修生死無常故苦，厭離心深，是非常不同的。大乘經的多明一切法空，即是不住生死，不住涅槃，修菩薩行的成佛大方便。這種空性勝解，或稱「真空見」，要從聞思而進向修習，以信願、慈悲來助成。時常記著：「今是學時，非是證時」（悲願不足而證空，就會墮入小乘）。這才能長在生死中，忍受生死的苦難，眾生的種種迫害，而不退菩提心。菩薩以「布施」「愛語」「利行」「同事」——四攝法廣利一切眾生。自己還沒有解脫，卻能廣行慈悲濟物的難行苦行。雖然這不是人人所能的，然而菩薩的正常道，卻確實如此。⑳

五、佛法的宗教生命：法喜的培養與體驗

導師曾提示我們：「佛教是宗教，宗教要發生力量，必需這個宗教的信徒，要具有信心，盡心去做。不論信

也好，學也好，修習也好，要有所得。因為人們往往要問你信佛教以後得到什麼？不但佛教如此，其他宗教也莫不皆然。由信心而引發宗教經驗，獲得好處。」㉑並指導我們要有「信、戒、定、慧」的宗教經驗。

導師於1964年在妙雲蘭若掩室專修，撰有偈頌：「……願此危脆身，仰憑三寶力；教證得增上，自他咸喜悅！……」表達「教證得增上」的願望。1968年於《教制教典與教學》之〈用在修行〉提示：

現在從事於止觀、禪慧熏修的，雖說不太多，但也不是完全沒有。……如曾聞思修學，而能應用所學，從事修行，相信這種副作用，就會少得多。……佛法所說的，或有關於身心，或有關於修證。專在名相上修學，如身處熱帶而說下雪一樣，總究竟是依稀彷彿，不得真切。不要說「真如」、「法身」，要自己體悟出來。就是所說心心所法，煩惱頭數，禪定境界，不從修行去體驗，怎麼也不會透徹。例如所說「尋」、「伺」、「輕安」，到底是什麼？佛法所說，多數是自家身心上事，修證上事。不經實行，怎能深刻踏實地了解。㉒

從以上的記載中可以得知，導師是有一番體驗的，筆者在本文之開頭引

述了導師所開示的「佛法的本質是宗教，……是注重我們個人身心方面，或是信仰的；或是行為的。如佛法講開悟、修證，每個人所以信宗教，最高的理想是自己身心得到一種喜樂，得到一種力量，這是真正宗教最重要的」。筆者謹恭錄導師有關「法喜」的體驗，供自己學習及法友參考：

（一）導師的體驗

但我這裡，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。隨自己夙緣所可能的，盡著所能盡的努力。^⑳

病，成了常態，也就不再重視病。法喜與為法的願力，支持我勝過了奄奄欲息的病態。^㉑

四十一年（四十七歲）的因緣，一件件的緊迫而來，不管是苦難與折磨，還是法喜充滿，總之是引入了一個新的境界。^㉒

從聞思而來的法喜充滿，應該是支持我生存下去的力量。我對病的態度，是不足為訓的，但對神經兮兮的終日在痛苦威脅中的人，倒不失為一帖健康劑。^㉓

我沈浸於佛菩薩的正法光明中，寫一些，正如學生向老師背誦或覆講一樣。在這樣的生活中，我沒有孤獨，

充滿了法喜。^㉔

【註】喜、樂^㉕

喜（pīti）：它令心清爽，因此它是喜。它的特相是令目標變得親切；作用是令身與心清新，或遍佈、充滿喜；現起是喜悅。喜有五種：小喜、剎那喜、繼起喜、踴躍喜、遍滿喜。

樂（sukha）：樂的特相是滿足；作用是增長相應法；現起為協助。在此，它是體驗安般似相的樂受。

（二）修習佛法得法喜之經證及論證

1、修習精進覺支得法喜

《雜阿含經》卷 26（711 經）：

佛告無畏：「若〔沙門、〕婆羅門有一勝念，決定成就，久時所作，久時所說，能隨憶念，當於爾時習念覺支；修念覺已，念覺〔支〕滿足。念覺〔支〕滿足已，則於選擇、分別、思惟，爾時擇法覺支修習；修擇法覺支已，擇法覺支滿足。彼選擇、分別、思量法已，則精進方便，精進覺支於此修習；修精進覺支已，精進覺支滿足。彼精進方便已，則歡喜生。」^㉖

《雜阿含經》卷 30（855 經）：

佛告難提：「若於此五根一切時不成就者，我說此等為凡夫數。若

聖弟子不成就者，為放逸，非不放逸。……若聖弟子成就於佛不壞淨，其心不起知足想，於空閑林中，樹下、露地，晝夜禪思，精勤方便，能起勝妙出離隨喜；隨喜已生歡喜，生歡喜已身猗息，身猗息已覺受樂，覺受樂已心則定。若聖弟子心定者，名不放逸。法，僧不壞淨，聖戒成就，亦如是說。」³⁸

2、聞思法義得法喜

《阿毘達磨集異門足論》卷 13：

具壽當知，若諸苾芻苾芻尼等，或有大師為說法要；或有隨一尊重有智同梵行者為說法要。……如是如是於彼法要能正了知，若法若義由正了知，若法若義便發起欣，欣故生喜。心喜故身輕安，身輕安故受樂，受樂故心定，心定故如實知見，如實知見故生厭，厭故能離，離故得解脫。³⁹

六、結語（自勉）

從以上經論及導師的開示可以得知，要能於佛法上「信心堅定不移」，進而在身心上得到「喜樂、安定、力量」，就必須「勝解正見（或空性）」，並依循八正道的修習次第，精進不放逸方能成辦。如要試鍊

自己是否是真實的三寶弟子，或許亦可依此做為檢驗參考。

在此謹遵仁公長老們的教示，日日研讀導師的著作，筆者想舉一段導師的開示，作為自己念茲在茲的砥礪：

凡是佛法的研究者，不但要把文字所顯的實義，體會到學者的自心，還要了解文字語言的無常無我，直從文字中去體現寂滅。古來多少大德，讀一經，聞一偈，就廓然悟入這寂滅的聖境。像舍利弗的聽說緣起偈，慧能的聽「應無所住而生其心」等，都能直下悟入。「文字性空，即解脫相」，能具足深入這個見解，多聞正思，到工夫成熟時，也不難直入個中。文字研究，不一定是淺學，這在研究者的怎樣研究用心罷了！⁴⁰

從師多聞正法，要從語言文字中，體會語文的實義。如果重文輕義，執文害義，也是錯誤的，所以「依義不依語」。經上說：「聞色是生厭，離欲，滅盡寂靜法，是名多聞」（雜含卷一·二五經）。正法的多聞，不是專在名相中作活計，是理會真義而能引解脫的行證。⁴¹

十年前的四月，先父因心肺衰竭往生，他於 1956 年歸依三寶，護念我童年得以種下微小的菩提種子。懷念

感恩之餘，特別要陳述他老人家也是承受導師法恩的，他晚年因為如實信受導師的開示，而將其四十多年專誠

發願往生西方淨土的信仰，轉向兜率彌勒淨土，在此一併要感恩導師！

2015年2月15日，敬寫於岡山

- ①：摘自拙著《人間佛教的聞思之路》，pp.86-87。
- ②：印順法師，《法海微波》，p.333、p.337。
- ③：印順法師，《學佛三要》，p.69。
- ④：印順法師，《學佛三要》，p.88。
- ⑤：〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨集異門足論》卷12〈五法品6〉（大正26，416c1-2）。
- ⑥：安慧菩薩糞，〔唐〕玄奘譯，《大乘阿毘達磨雜集論》卷10〈諦品1〉（大正31，740a17-27）。
- ⑦：護法等菩薩造，〔唐〕玄奘譯，《成唯識論》卷6（大正31，29b22-c5）。
- ⑧：印順法師，《學佛三要》p.85。
- ⑨：印順法師，《華雨集》（第四冊），p.68。
- ⑩：世親菩薩造，〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》卷4〈分別根品2〉（大正29，19a21-22）。
- ⑪：世親菩薩造，〔唐〕玄奘譯，《大乘五蘊論》卷1（大正31，848c15-16）。
- ⑫：安慧菩薩造，〔唐〕玄奘譯，《大乘廣五蘊論》卷1（大正31，851c20-25）。
- ⑬：印順法師，《大乘廣五蘊論講記》，p.63。
- ⑭：《清淨道論》，p.657。
- ⑮：《阿毘達磨概要精解》，p.65。
- ⑯：《雜阿含經》卷28（785經）（大正2，203a21-b11）。
- ⑰：《中阿含經》卷6〈舍梨子相應品3〉（大正1，460b19-c3）。
- ⑱：提婆菩薩造，〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《百論》卷1〈捨罪福品1〉（大正30，170b26-c3）。
- ⑲：印順法師，《佛法是救世之光》，p.155。
- ⑳：龍樹菩薩造，〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷18〈序品1〉（大正25，194a15-18）。
- ㉑：印順法師，《華雨集》（第四冊），pp.58-59。
- ㉒：印順法師，《華雨集》（第五冊），p.1。
- ㉓：印順法師，《佛法概論》，pp.181-185。
- ㉔：《阿毘達磨概要精解》，pp.65-66。
- ㉕：《阿毘達磨概要精解》，p.71。
- ㉖：《雜阿含經》卷14（346經）（大正2，96b16-23）。
- ㉗：《中阿含經》卷10〈習相應品5〉（大正1，486a13-18）。
- ㉘：印順法師，《學佛三要》，p.151。
- ㉙：印順法師，《華雨集》（第四冊），pp.281-282。
- ㉚：印順法師，《教制教典與教學》，pp.192-193。
- ㉛：印順法師，《平凡的一生》（重訂本），p.3。
- ㉜：印順法師，《平凡的一生》（重訂本），p.26。
- ㉝：印順法師，《平凡的一生》（重訂本），p.59。
- ㉞：印順法師，《平凡的一生》（重訂本），pp.91-92。
- ㉟：印順法師，《平凡的一生》（重訂本），p.122。
- ㊱：摘自帕奧禪師，《顯正法藏》，pp.102-103。
- ㊲：《雜阿含經》卷26（711經）（大正2，190c12-19）。
- ㊳：《雜阿含經》卷30（855經）（大正2，217c22-218a8）。
- ㊴：〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨集異門足論》卷13〈五法品6〉（大正26，424a4-12）。
- ㊵：印順法師，《以佛法研究佛法》，pp.12-13。
- ㊶：印順法師，《佛法概論》，p.240。

不忍
聖教
哀
不忍
眾生
苦



背影

文／釋真傳（壹同女眾佛學院研究部第一屆畢業）


還記得國中課本裡的一篇散文——朱自清的《背影》——一個戴著黑布小帽，穿著黑布大馬褂的胖父親，爲了給孩子買橘子，不辭辛苦地穿過鐵道，爬上月台。那一幕的描寫，我印象特別深刻。

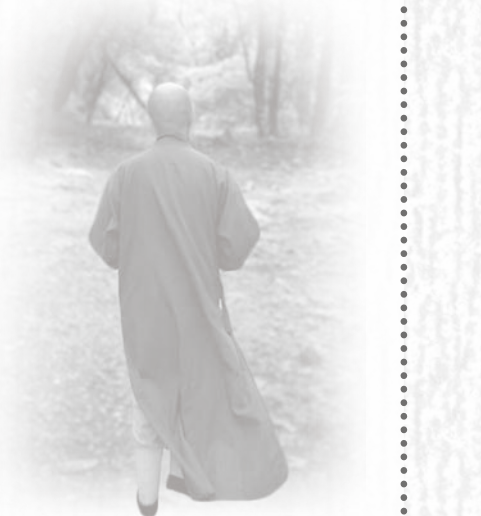
離開學院的第一個過年，常住一放假就趕回學院向如琳院長拜年。前一晚相談甚歡，院長明明浮現了倦色，卻始終沒有開口說結束，直到一通電話才終了。

隔日早上要離開時，去向院長告假，院長像是還有很多話要說，最後卻只說了一句：「好好精進就好！」我也不知道該說什麼，只是說了三四遍：「院長要好好保重身體。」

看著院長左手扶著樓梯的扶手，右手拿著兩罐保養品，一步步慢慢地爬著樓梯的背影。我有股衝動想趕上前去，陪她老人家走一段路，但我沒有……。我後悔了，後悔我沒有憑著那股衝動跟上去。也許只是靜靜地陪他走一段路，都會成爲珍貴的回憶……。

此行也有前往福嚴向厚觀院長拜年，收到了許多法寶！看到院長的慈顏，很歡喜。能與他坐下來說上兩句，聆聽開示，更是我始料不及的驚喜。因爲他還有訪客，所以只是很短的見面，但仍然又一次溫沐了院長慈悲而謹嚴的德範。匆匆的背影，不減他走路的雄風，依然堅定挺拔。

染上了心緒的背影，或許不是背影的實相，卻是我新的一年可以繼續努力的動力！



溫故知新

活動回顧

- 1月
 - ▶ 01/24~26 福嚴佛學院禪三共修 / 開恩法師指導。
 - ▶ 01/28 福嚴佛學院 103 學年度上學期結業式。
 - ▶ 01/29~03/01 福嚴佛學院寒假。
- 3月
 - ▶ 03/06~05/22 慧日講堂僧伽研修班。
 - ▶ 03/05~07 福嚴佛學院佛三共修 / 本因法師指導。
 - ▶ 03/09 福嚴佛學院 103 學年度下學期始業式。
 - ▶ 03/09~06/12 [1] 福嚴推廣教育班第 29 期正式上課。
[2] 慧日佛學班第 18 期正式上課。
 - ▶ 03/22 慧日講堂人文講座 (14:30~17:00)。
講題：印順導師對中國佛教復興的省察與悲懷。
講師：呂勝強老師。
 - ▶ 03/25 福嚴佛學院消防演習。
- 4月
 - ▶ 04/05 福嚴佛學院清明法會 (院內共修)。



禪三共修：經行



佛三共修：開示

活動預告

- 4月
 - ▶ 04/14~15 福嚴校友會第六屆第二次幹部會議。
 - ▶ 04/26 慧日講堂人文講座 (14:30~17:00)。(詳閱 p.047)
講題：初期大乘菩薩的修行觀。 講師：開仁法師。
- 5月
 - ▶ 05/05~06 福嚴佛學院校外參學。
 - ▶ 05/10 福嚴佛學院參加慈濟浴佛法會。
 - ▶ 05/24 慧日講堂人文講座 (14:30~17:00)。(詳閱 p.047)
講題：印順與聖嚴的佛教思想比教。 講師：林建德。
 - ▶ 05/24 慧日講堂浴佛法會 (09:00~12:00)。
 - ▶ 05/30 福嚴佛學院暨壹同女眾佛學院聯合論文發表會。
- 6月
 - ▶ 06/07 福嚴佛學院金剛般若法會
——印順導師圓寂十週年紀念法會 (詳閱封面內頁)
 - ▶ 06/14、21、27 印順導師思想巡迴講座暨座談會 (詳閱封底內頁)
 - ▶ 06/24~26 福嚴佛學院禪三共修 / 開恩法師指導。
 - ▶ 06/29 福嚴佛學院第七屆研究所畢業典禮暨 103 學年度下學期結業式。
 - ▶ 06/30~09/02 福嚴佛學院暑假。



103 學年度下學期始業式：
頒發學行成績優良獎

2015年印順導師思想巡迴講座暨座談會

學佛三要

向於佛道，護持正法。
進而「淨化身心、利濟人群」，
導引正見，啟發正信，
闡揚印順導師思想，推展人間佛教，



● **主題** / 印順導師著《學佛三要》。

● **講師** / 宏印長老（慧日講堂住持）、厚觀法師（福嚴佛學院院長）、開仁法師、圓波法師、長慈法師（福嚴佛學院三位教師）。

● **場次** / ◎ 高雄場（高雄市正信佛教青年會）：2015/ **6/14**（週日）。

◎ 嘉義場（妙雲蘭若）：2015/ **6/21**（週日）。

◎ 台北場（慧日講堂）：2015/ **6/27**（週六）。

● **進行方式** / 每一主題專題演講暨討論 30～80 分鐘。

● **講義** / 會場發送，人手一份。（講義下載：<http://www.fuyan.org.tw/yinshun-2015/>）

● **報名方式** / 1、網路：<http://www.fuyan.org.tw/yinshun-2015/>

2、電話：◎ 高雄場（高雄市正信佛教青年會）：(07)224-7705。

◎ 嘉義場（妙雲蘭若）：(05)276-5143。

◎ 台北場（慧日講堂）：(02)2771-1417。

● **報名日期** / 即日起至額滿為止。

議程 /	時間	內容	主持人／主講人
	08:00~08:40	報到	
	08:40~08:50	開幕式	高雄：呂勝強老師 嘉義：慧理法師 台北：宏印長老
	08:50~10:00	場 1：第一章~第三章	開仁法師
	10:00~10:20	茶點時間	
	10:20~11:40	場 2：第四章~第六章	厚觀法師
	11:40~13:30	午齋	
	13:30~14:40	場 3：第七章~第八章	圓波法師
	14:40~14:55	茶點時間	
	14:55~16:05	場 4：第九章~第十章	長慈法師
	16:05~16:20	茶點時間	
	16:20~16:50	場 5：第十一章	宏印長老
	16:50~17:30	綜合討論 & 閉幕式	五位主講人

※ 議程若有異動，請以福嚴佛學院網站公告為準：
<http://www.fuyan.org.tw/yinshun-2015/>

● **主辦單位** / 福嚴佛學院、慧日講堂、妙雲蘭若、高雄市正信佛教青年會、佛教青年文教基金會。

● **協辦單位** / 印順文教基金會。

■ 高雄市正信佛教青年會

地址：高雄市苓雅區中正二路 58 號 9 樓

電話：(07)224-7705

傳真：(07)223-2315

E-mail：chba7705@gmail.com

■ 妙雲蘭若

地址：嘉義市東區川頭里盧厝 135-2 號

電話：(05)276-5143

傳真：(05)275-0457

E-mail：miaoyun1963@gmail.com

■ 慧日講堂

地址：台北市中山區朱崙街 36 號

電話：(02)2771-1417

傳真：(02)2771-3475

E-mail：syounng.judy@msa.hinet.net

導師蹤跡

▼民國 58 年 1 月 27 日，印順導師訪新加坡南大佛學會。



►民國 58 年 2 月 8 日，印順導師於新加坡彌陀學院開示。



☆印順導師法語☆

學大乘人，應觀虛妄分別，似有無實，是如夢如幻的。應觀轉依自性——清淨真如，如虛空、金、水那樣。似有而實無的，可以消解滅去，所以能出生死。



▲民國 58 年 2 月 26 日，印順導師應新加坡佛教界之請在維多利亞大會堂講「佛教是救世之光」。



▲民國 58 年 3 月 17 日，印順導師初抵馬來西亞檳城三慧講堂。



▲民國 58 年 3 月 18 日，印順導師於馬來西亞假廣福會館公開講演。

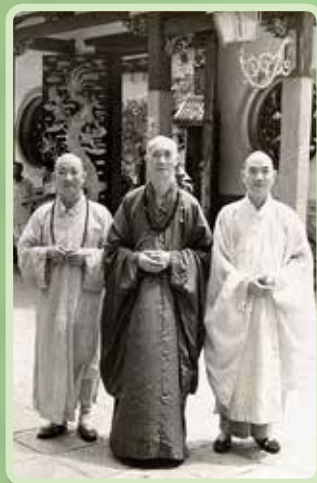


▲民國 58 年 3 月 19 日晚起，印順導師於馬來西亞三慧講堂講《心經》五日。

▼民國 58 年 3 月 22 日，印順導師與竺摩法師合影於檳城。



▼民國 58 年 3 月 28 日，印順導師於馬來西亞吉隆坡曇華院弘法。



►民國 58 年 4 月 2 日，印順導師（中）與演培法師（左）、妙欽法師（右）合影於馬來西亞馬六甲。

ISSN 2070-0520



9 772070 052005