

福嚴



Fuyan Journal

Vol. 53 2017.01

samudayārya-satyā

有情流轉的生死根本

龍樹依不二深觀而明菩薩的廣行

論生死苦因之根本煩惱

《中論》〈觀四諦品〉第18頌之觀行與義理解析（一）

苦生由業「集」

中和白馬寺開山住持 ^上達^下悟 法師 (第一屆校友) 圓寂，校友為做三時繫念



校友動態

校友會顧問 ^上璠^下慧 法師 帶領校友第三屆校友
為 ^上仁^下至 法師 師長 —— ^上慈^下信 長老 尼 誦經 迴向。



福嚴

會訊

Fuyan Journal

福德與智慧齊修，庶乎中道；
嚴明共慈悲相應，可謂真乘。

Vol. 53
2017.01

發行 | 福嚴佛學院
編輯 | 福嚴佛學院校友會編輯組
郵政劃撥 | 50356726 楊奕誠
地址 | 30065 臺灣新竹市東區明湖路
365巷3號
No. 3, Ln. 365, Minghu Rd., East Dist.,
Hsinchu City 30065, Taiwan (R.O.C.)
電話 | +886-3-5201240
傳真 | +886-3-5205041

福嚴網址 | <http://www.fuyan.org.tw>
Facebook | <http://www.facebook.com/fuyan.tw>
電子雜誌 | <http://issuu.com/fuyanjournal>
校友電郵 | fuyan.alumni@gmail.com
發行日期 | 2017年01月
創刊日期 | 2004年01月
I S S N | 2070-0520

本期主題 >> 苦生由業集 集諦

Contents



有因有緣世間集，有因有緣集世間，
有因有緣世間滅，有因有緣滅世間。

——
《雜阿含》

慈心慧語

02 有情流轉的生死根本 印順導師

人間法音

05 《大智度論》選讀（二） 釋厚觀
16 龍樹依不二深觀而明菩薩的廣大行 釋開仁

佛法啟示

52 佛典故事及巧妙譬喻（一） 釋厚觀
60 論生死苦因之根本煩惱 釋圓融

梵語佛典

64 《中論》〈觀四諦品〉第 18 頌之觀行與義理解析（一） 常精進

活動紀實

68 溫故知新 編輯組
69 那·一起去的地方 釋法智



《福嚴會訊》電子雜誌
<http://issuu.com/fuyanjournal>

封面圖片來源/圓融



有情流轉的生死根本

文／印順導師
整理／編輯組

壹、無名與愛

一、無明與愛為有情苦聚的癥結

有情為蘊、處、界的和合者，以四食的資益而延續者。在這和合的、相續的生死流中，有情無法解脫此苦迫，可以說有情即是苦迫。究竟有情成為苦聚的癥結何在？這略有二事，如說：「於無始生死，無明所蓋，愛結所繫，長夜輪迴，不知苦之本際」（雜含卷一 0·二六六經）。

無明與愛二者，對於有情的生死流轉，無先後也無所輕重的。如生死以此二為因，解脫即成心解脫與慧解脫。

二、無明與愛為迷悟的關鍵

但從迷悟的特點來說，迷情以情愛為繫縛根本，覺者以智慧——明為解脫根本。

這可以舉喻來說：如眼目為布所蒙

蔽，在迷宮中無法出來。從拘礙不自由說，迷宮是更親切的阻力；如想出此迷宮，非解除蒙目布不可。

這樣，由於愚癡——無明，為愛染所繫縛，愛染為繫縛的主力；如要得解脫，非正覺不可，智慧為解脫的根本。此二者，以迷悟而顯出他獨特的重要性。所以迷即有情——情愛，悟即覺者。但所說生死的二本，不是說同樣的生死，從不同的根源而來。佛法是緣起論者，即眾緣相依的共成者，生死即由此二的和合而成。所以經中說：「無明為父，貪愛為母」，共成此有情的苦命兒。

這二者是各有特點的，古德或以無明為前際生死根本，愛為後際生死根本；或說無明發業，愛能潤生：都是偏約二者的特點而說。

貳、我見與識

一、我見

經中又有以薩迦耶見——即身見，我見為生死根本。我見為無明的內容之一。無明即不明，但不止於無所明，是有礙於智慧的迷蒙。無明屬於知，是與正智相反的知。從所知的不正說，即邪見，我見等。《雜含》（卷一二·二九八經）解釋無明說：

不知前際，不知後際，不知前後際；不知於內，不知於外，不知內外；不知業，不知報，不知業報；不知佛，不知法，不知僧；不知苦，不知集，不知滅，不知道；不知因，不知因所起法；不知善不善，有罪無罪，習不習，若劣若勝，染污清淨；分別緣起皆悉不知

這是從有情的緣起而論到一切的無知。但無知中最根本的，即為不能理解緣起的法性——無常性、無我性、

寂滅性。從不知無常說，即常見、斷見；從不知無我說，即我見、我所見；從不知寂滅說，即有見、無見。其中，我見為無明迷蒙於有情自體的特徵。且以人類來說，自我的認識，含有非常的謬誤。有情念念生滅，自少到老，卻常是直覺自己為沒有變化的。就是意味到變化，也似乎僅是形式的而非內在的。有情展轉相依，卻常是直覺自己為獨存的，與自然、社會無關。有情為和合相續的假我，卻常是直覺自己為實在的。由此而作為理論的說明，即會產生各式各樣的我見，如上面所說的三見，即是「分別」所生的。佛法以有情為本，所以無明雖遍於一切而起迷蒙，大乘學者雖為此而廣觀一切法無我，一切法空，而解脫生死的真慧，還要在反觀自身，從離我我所見中去完成。

二、識

又有以識為生死本的，此識為「有取識」，是執取有情身心為自體的，取即愛的擴展。四諦為佛的根本教義，說生死苦因的集諦為愛。舍利弗為摩訶拘絺羅說（雜含卷九·二五〇經）：

非黑牛繫白牛，亦非白牛繫黑牛，然於中間，若軛若繫鞅者，是彼繫縛。如是……非眼繫色，非色繫眼，乃至非意繫法，非法繫意，中間欲貪，是其繫也。

這說明了自己——六處與環境間的繫縛，即由於愛；「欲貪」即愛的內容之一。

愛為繫縛的根本，也即現生、未來一切苦迫不自在的主因。如五蘊為身

心苦聚，經說「五蘊熾盛苦」，此熾然大苦的五蘊，不但是五蘊，而是「五取蘊」。所以身心本非繫縛，本不因生死而成為苦迫，問題即在於愛。

愛的含義極深，如膠漆一樣粘連而不易擺脫的。雖以對象種種不同，而有種種形態的愛染，但主要為對於自己——身心自體的染著。愛又不僅為粘縛，而且是熱烈的，迫切的，緊張的，所以稱為「渴愛」、「欲愛」等。從染愛自體說，即生存意欲的根源；有此，所以稱為有情。有情愛或情識，是這樣的情愛。由此而緊緊的把握、追求，即名為取。這樣的「有取識」，約執取名色自體而說為生死本，即等於愛為繫縛的說明。卍

（《佛法概論》p.79-82）

《大智度論》 選讀(二)

口述／釋厚觀（福嚴佛學院院長）
地點／馬來西亞 三慧講堂
整理／編輯組

三、勸人五德，不說無益語

（一）《雜阿含經》卷18

（497經）（大正2，129b28-c3）

說話雖然很簡單，嘴巴一開口就可以說，但是要說好話可不容易。我們經常說八卦，讓人家起煩惱的、罵人的、嘲笑人的，這都很簡單。但在《雜阿含經》說：看到別人缺失很容易，反省自己比較難。這裡提醒我們，比丘要安住五法，如果以下五個條件能夠具足，就可以舉別人的過失：

（1）說別人的過失要真實，不要羅織很多莫須有的罪名來指責別人，如是所說的不真實，那就不是在勸人，反而是毀謗了，所以第一個要真實、非妄語。

（2）時機要對，他目前心情不好，還沒有平靜的時候，就不是勸他的好時機。

（3）義饒益，就是合乎正法，對他有幫助。我們勸人是讓對方改過向善，是為了讓他得利益，並不是落井下石、看人家笑話，不是這個樣子。所以我們發心要純正。

（4）態度要柔軟，不要講話尖酸刻薄。

（5）心要慈善柔軟，不要瞋恚。

如果能夠具備這五個條件：所說的內容要真實、時機恰當、真的能利益對方、態度柔軟、內心慈祥，我們就可以勸人，可以舉別人的過失，讓他改過向善。

（二）《大智度論》卷73〈55 阿毘跋致品〉（大正25，571c6-14）

內容與上一個類似，但是意義偏重點有點不太一樣。上面說具備五個條

件可以舉罪，指正他人的過失；這裡談說法時也要具備以下五種態度。

說法者有畢竟空的智慧，心純淨、寂滅無煩惱，不說無益語，只要說出來的都能對眾生有利益。

- (1) 所說的是正法，不是旁門左道、邪法，因為正法才能利益眾生！
- (2) 所說的是如實、非妄語；
- (3) 態度柔軟；
- (4) 是以慈悲心來說；
- (5) 要適應時機，觀察人心，隨順每個地方的風俗民情。

這裡略說利益之言，哪些是對眾生有利益的話呢？

1、說佛道（菩薩道），要如何修學成就；2、說解脫道二乘法；3、再來說人天道；這加起來就是五乘共法、三乘共法跟大乘不共法。4、今世得非罪之樂。有人得到快樂，是因為犯罪、做非法行為才得到快樂，或是把

別人的痛苦當作自己的快樂，這個樂不是真樂。我們是要告訴人家，你可以得樂，不過是得非罪之樂。這些都是利益之言。有時候我們不小心就會傷害人，如經上說：嘴巴就好像斧頭一樣，不小心就會砍傷人。

下面這幾點值得我們留意。如果真的希望說出來都是利益的話，那麼就要具備以下幾點：

(1) 常常遠離口的四種惡：妄語、惡口、兩舌、綺語。這些是我們平常就要小心謹慎的，若一不小心，就會習以為常了。這四種口的惡都利益不到眾生。

(2) 於眾生中慈悲心大。各位想想，如果你對恭敬的人、非常愛護你的人有慈悲心，或對你的師長真的是很恭敬、非常景仰、慈悲，你會說他的壞話嗎？不會。那為什麼我們有時候說出來的話不但沒有利益反而傷害別人？那就是你對眾生慈悲心不夠，嘴巴就容易長斧頭傷害他人，所以我們除了要遠離四惡，還要長養慈悲心。

(3) 能自己摧薄諸煩惱。有的人煩惱很多，自己沒辦法消受把它融化掉，反而倒垃圾給別人。你的垃圾能利益眾生嗎？能當肥料嗎？沒辦法！我們說話如要利益他人，那麼自己的煩惱就要多斷一點，不然說出來的都是倒垃圾。

四、具足善相，才能名為善男子、善女人

《大智度論》卷35〈2報應品〉（大正25，316a11-23）：

經中常常提起「比丘、比丘尼、善男子、善女人」，然而並不是所有的男人都是善男人，也不是所有的女人都善女人，有的人很強悍，不一定是善。要稱為善男子、善女人，一定要具備有善的特徵。底下看看這些特徵我們具備了多少？

善的特徵，必須要有慈悲心，要能夠忍辱，就像《法句經》所說：「能夠忍耐人家的惡罵，我們才能夠成為

人中的上人（人上人）」。就好像一匹好的馬才可以做為國王的坐騎。如果這一匹馬非常惡劣暴躁，一般人都不要去騎了，國王怎麼會去騎牠呢？

復次，以五種邪語及鞭杖、打害、繫縛等不能毀壞其心。如果你自認為是善男子、善女人，但是有人用五種邪語稍微說一說，你就說：「我不學了！」這個都不足以稱為善男子、善女人。五種邪語是什麼？這跟剛剛所說有關係。

《禪法要解》中說：行慈悲者種種惡事不會加在他身上，就像穿了盔甲可以保護自己一樣。如果有人想要惱害他，自己反而會受災害。就好像有人用手掌要去打尖的利劍或長矛，只會傷害手，劍或長矛不會受影響。若有一個善男子或善女人，有人用五種邪語指責他，他也不會動搖心志。五種邪語：第一、有人對你說妄語毀謗，說你哪裡有過失，但都不是真實的；第二、他態度非常暴躁、尖酸刻薄；第三、時機不對；第四、他是惡

心、以瞋恨心來說；第五、他的用意是要落井下石，讓你臭名遠播，不是存心要利益你。如果有這五種全部加在我們身上，我們學佛的心都不會動搖。請問各位都具備了嗎？若哪一天師父說你兩下，要想想這一句話。我是善男子、善女人呢！除了說五種邪語之外，如有人打你、或把你綁起來，這些都不會令你動搖，那才叫善的特徵。

另外，身業、口業、意業都沒有過失，這個不容易，特別是意業。而且要樂於幫助別人，看到別人為善，要好好地弘揚，不毀謗別人的善行，不要以酸葡萄的心理說一些風涼話。也不要自己顯揚自己的道德功德，應該是有功勞推給大家，有過自己承擔。隨順眾人，不說別人的過失，不執著世間樂，不求名聞利養，好樂道德之樂，而不是有罪的樂。有罪的樂雖然得了樂，但是會受不好的果報。自己本身的業清淨、不惱眾生。我們有時候常常會說讓眾生很苦惱的話，其實

善男子、善女人是不惱眾生的。心崇尚諸法實相，對於世間的事就不要那麼看重了。好樂正直誠實，直心就是道場！不會因為他人的花言巧語而受欺騙，要有智慧判斷。為一切眾生得安樂故，願捨棄自己的安樂；並願眾生得離苦，甚至替代眾生受苦。要具備這些善人的特徵，才能稱為「善男子、善女人」。

五、利根、鈍根

這個問題很有意思，我們有時候會想，同樣這樣說法，為什麼有人很快領悟，而有人講了那麼多次卻還無法體會？所以有人就會說：「你的根器怎麼那麼鈍？」有人說：「哦！你的領悟力很好，你真的很有善根！」這些我們常聽到，請問你是鈍還是利根？那善根是什麼？我收集了一些資料，大家可以來思考這個問題。怎麼樣才能成為利根，怎麼樣就會變成鈍根，希望大家能夠藉此機會來反省一下。

(一) 《大智度論》卷 24〈1 序品〉
 (大正 25, 237a1-2)

《大智度論》就說，為什麼稱為鈍根？因有的眾生是為了後世想要得到榮華富貴的緣故而造作罪福業的因緣，這個就是鈍根。什麼是利根呢？就是他不為後世，不希望再來三界輪迴造作諸業。這個利鈍是相對的。依印順導師的《成佛之道》來講，有的是發增上生心，就是為得人天的福樂而去造惡業、造善業，這個是人天的發心。第二種是聲聞、獨覺的發心，他們是發出離心，想要出離三界。如果是大乘的話，那是發無上菩提心。這是發心的不同。如果只是為得人天福樂的發心，那就是鈍根；如果知道三界如火宅，能夠發出離心，那就是利根；若進一步能自度度他，那就是更上的利根了。

(二) 《大智度論》卷 24〈1 序品〉
 (大正 25, 238c27-239a26)

佛有十力，其中有一力是「知眾生上下根智力」，就是佛能夠知道眾生是利根、鈍根或中根。其中信、進、念、定、慧，這個在三十七道品裡面有說到，這五根也是利根的一種。有的人信心很清淨，有的人很精進，有的人正念很強，有的人修禪定很容易上路，有的人慧根很強，這樣的信、進、念、定、慧都是利根。有的人用信根入正位，有的人用慧根入正位，有的人信強慧弱，有的人慧強信弱，入正位就是入見道，例如初果向，這個就是正位。

有的人利根，但是被煩惱所障礙，像鴛崛摩羅，大家知道他本來是個殺人魔王，因為他的師長叫他要殺多少人、斬斷人的指頭串為指鬘，所學的法才能成就。鴛崛摩羅殺了很多人，最後還缺一根指頭時，他想要殺母親，後來佛陀為了要度化他，就去找

他，結果鴛崛摩羅一看，殺佛比殺母親可能更好，竟想要去殺佛！結果經佛一度化後他就成為阿羅漢。《大智度論》說，像鴛崛摩羅這樣的人，就是屬於利根的，不過他卻被煩惱所遮蔽、障礙，所以之前誤信外道師長的話而殺人。

另外有人是利根又不被煩惱所障礙，如舍利弗、目犍連。

有的雖然是鈍根，但是沒有煩惱的障礙，如周利槃陀伽，連個偈頌都記不住。佛陀教他掃地，講了掃忘了帚，講了帚忘了掃。雖然他的記憶比較差、根性比較鈍，但是他在煩惱上沒有什麼障礙，最後他還是成為阿羅漢。

有的根鈍又被煩惱所遮蔽，無法開智慧。

有的人見諦所斷的根比較鈍，思惟所斷的根比較利。見諦所斷就是見道，佛法有見道、修道、無學道，對不對？見道是初果向，修道是從初果一直到阿羅漢向，最後無學道是阿羅

漢果。有的人他證得初果很不容易，必須花很長的時間，但證得初果以後，要得二果、三果、四果就很快，這一類人就是證得見道的根比較鈍，但是修道的根比較利。那見道、修道的差別在哪裡呢？見道主要是體悟無我、空的道理，必須有無我、空的智慧才能證得見道。而修道主要是斷除貪、瞋、癡、慢等修惑，這是情感上的煩惱。這些修惑，有的用禪定就可以降伏，有的是用智慧來斷除。如有的人得了見道以後，再修禪定來斷除這些修惑；而有的人用智慧斷見惑之後，同樣再用無漏慧來斷修惑，如慧解脫阿羅漢就是。

從這裡來看，就是有的人在修禪定方面屬於利根，很快就得到禪定；有的人修禪定比較慢，但是在慧觀的方面比較敏銳。又有的人不論見道、修道都同樣鈍，有的同樣利。有的人先因力大，今緣力小；有的人則是先因力小，今緣力大。「先」是過去，「今」是現在。有的人過去累積的因

緣很好，可是今生沒有遇到好的師長，因緣不足。因是主因，緣是助緣，就是自己累積的資糧很好，但是善知識的助緣比較缺；有的是現在的因緣很好，但是由於過去累積的資糧不夠、打的基礎不夠好，所以即使現在遇到佛或善知識，還是不能成就。

又有的人造罪，「欲縛而得解」，像鴛崛摩羅他本來想要殺母、害佛，可是因禍得福，遇到佛來開示而得到解脫。

有的人「欲解而得縛」，本來想要得解脫竟然成為繫縛。例如有一位比丘得了四禪，他誤以為證得四果，起增上慢，最後要臨終的時候業相現前。他想：我應該已經證得阿羅漢，為什麼還會有業相現前？於是起了邪見，說了一句：「諸佛妄語！」像這樣，即使證了四禪，但因知見不正，反而墮地獄，這種就是想要得解脫，結果反而成為繫縛。

因此我們不要只看外表，或是這個人現在如何如何，就任意評斷他人。

如一般人看到鴛崛摩羅殺人無數，大概都會說他是壞人，對不對？其實眾生過去的因緣如何，根性利鈍不同，有的見道快，有的修道快，這些，只有佛才徹底明瞭，我們不要隨意下定論。

（三）《大智度論》卷88〈78 四攝品〉（大正25，683b16-19）

眾生是什麼因緣而導致利、鈍的差別呢？這是因為有種種好樂不同的緣故。為什麼成為鈍根呢？因為經常好樂惡法，嗜好罪惡之事，造惡業，經常入惡道的緣故，所以變成鈍根。如果好樂善法，心又清淨，他好樂道，道是菩提，修助菩提之法，像三十七道品、六度等，好樂菩提解脫而修行，這樣起精進心，根性當然就是利。

(四) 《大智度論》卷38〈4往生品〉(大正25, 337a23-b5)

《摩訶般若波羅蜜經·往生品》提到菩薩有很多種，有的修學以後到極樂世界或其他佛國，而有的修學以後再到人間來。來人間的菩薩，有的是從他方佛國來，有的是本來是人又到人間來。從他方佛國來的人，他的根性比較猛利。為什麼猛利？底下有幾個因緣值得我們思考，想要成為利根的話，可以多參考一下。

想要成利根的話，第一，要除無量罪。為什麼根不利？因為障礙很多，要去除障礙才能成為利根。所以我們平常已經知道的惡要趕快斷，已知惡令速斷，猶如除毒蛇。你被毒蛇咬了，不趕快處理早就沒命了，所以我們知道惡要趕快去除。第二，又能遇到諸佛，佛隨眾生的根器教導契理契機的法門。如刀得好石則利，刀在比喻弟子，好石就是佛，一個好的弟子，再有佛的石在磨，當然這個刀就

變成利刀。如果你這弟子是紙刀或是磚塊這種刀，那是不可一磨，不堪磨當然不能成就。所以要利的話，自己除障礙，還要有好的師長。所以碰到嚴厲的師長要感到慶幸，自己是好刀，即使鈍了，有師長的好石頭再磨一磨就會成利根。第三，不要只靠師長的石子在磨，自己也要精進。自己如何精進呢？要經常聽聞、讀誦、正憶念般若法門，只靠師長磨，自己不努力，那可不行！所以這裡提到三個重點，第一個除障礙，第二得好的善知識好好磨，第三個自己要努力。這樣的話才會變利根。

另外，有的人中來，他沒有遇到佛，是處在佛滅度以後像法時期，佛不在了，但是像法還可以修學。在那邊命終再轉生到這世間，或者在其它的國土沒有遇到佛，不過佛法還有流傳，這樣地聽聞、讀誦、書寫、正憶念，多少隨力修學，修福德也修智慧，這樣的人雖然根鈍，不過也能夠堪受般若波羅蜜。這個鈍是指因為他

沒有當下遇到佛，如果當下遇到佛更利，沒有當下遇到佛就稍微鈍，這是相對的。他方佛國來者是利根，修行般若波羅蜜就很快可以成就，與般若相應就更能夠經常遇到佛。

(五) 《大智度論》卷38〈4往生品〉(大正25, 339a17-b1)

我們講利根、鈍根，在《俱舍論》裡面提到根有二十二種，到底你是哪一種根比較利？我們也可以思考這個問題。二十二根有眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根等六根；還有女根、男根、命根；另外有五受根，就是樂根、苦根、喜根、憂根、捨根，這五個一組；信、進、念、定、慧，這五根一組；最後，未知當知根、已知根、具知根這三個一組，這樣的分類比較好懂。

有人問：利根、鈍根，到底是這二十二根的哪一個利？哪一個鈍？

答曰：

1、慧根

有人主張利根是指智慧根來說，慧根是因為能夠觀察諸法。怎麼樣會鈍呢？如果久受禪味，那就變鈍。就是自己貪著禪定樂的話，那慧根就變鈍，如果不貪著，有禪定的基礎，再加上智慧，這就容易得解脫。所以哪個利、哪個鈍我們就要稍微留意。

2、五根：信、進、念、定、慧

有人說，只有慧根還不夠，也要有信根、精進根、念根、定根，應具足五根才是利根。因為不只是慧根，禪定對成就解脫道也有幫助，淨信、精進、正念也是，所以這些都能夠助成道法。如何判斷是利根或是鈍根，就要從是否具足信、進、念、定、慧這五根來說。

那怎麼會成為鈍根呢？如有人修禪定，生到色界天或無色界天，貪著禪定樂，沒有智慧，沒有再精進修學，那就是鈍根。

3、十八根

有的主張：利根或鈍根，要從十八根來判斷。這十八根包括：眼、耳、鼻、舌、身、意等六根，命根，喜根、樂根、苦根、憂根、捨根，信、進、念、定、慧等五根，及男根。怎麼樣是利根呢？因為有清淨的福德因緣與智慧因緣，他的十八根才會利。如果造罪沒有福德，沒有智慧，那當然就變成鈍根。

(1) 眼等六根

利根的人，眼、耳、鼻、舌、身、意這六根都很利。

(2) 命根

命根就不會被老、病、貧、窮等所逼惱，能夠安隱受樂，這是命根利。

(3) 喜、樂、苦、憂、捨根

喜、樂、苦、憂、捨這一組，這都是感受方面的。這五根為什麼稱為利呢？如果覺知很敏銳，那就是利。以樂根來講，譬如說有的人吃好吃的東西，那是不是很快樂？是很快樂沒錯，但是貪吃的結果，越來越胖而得

糖尿病，這種就不叫利根。

有的人修禪定很快樂，但他受樂時知道這個禪定樂是無常的，不應貪著，必須再修增上慧學，直到斷盡煩惱得解脫，這樣才是利根。如果貪著，經常追逐，那就是鈍根。

苦受，有人很敏感地察覺：「哦！人生是苦。」苦，大家都不喜歡，但是如何不苦呢？就只有利根的人才知道如何解決苦。如果鈍根的人，苦不堪言，他只是一味逃避而已。但逃避能解決問題嗎？有的人當人活得不耐煩去自殺，但自殺就解決苦了嗎？沒有，到三惡道去更苦！就如有人被關在牢籠裡，如果不出離，只是不斷地變換位子，那是沒有用的。

能夠在這喜、樂、苦、憂、捨等五根敏感地察覺，又能知道出離，那才是利根。

(4) 信、進、念、定、慧根

如果信根牢固，難行能行，難信能信，這就是利根。其他四根也是如此。

(5) 男根

另外還有男根，男根不是說雄壯威武這個叫利根，這裡完全不是這樣。那到底是什麼呢？《大智度論》說，佛有三十二相，得陰藏相，不貪著細滑，能夠知道貪欲是過患，這才是利根。

4、三善根、三不善根，三無漏根 證實際、不證實際

三善根，不貪、不瞋、不癡，那就是利根。如果是貪、瞋、癡充滿，那就是鈍根。

另外是從「三無漏根」來判斷利鈍。三無漏根是未知當知根、已知根、具知根，其內容還是信、進、念、定、慧等五根，不過位階不一樣。「未知當知根」是「見道位」的聖者所具備的，「已知根」是「修道位」，「具知根」是「無學位」，他已經所作皆辦，不需要再學，故稱無學。

菩薩雖然具備這三無漏根而不證實際，就是不急著入涅槃，他還發願要度化眾生，不急著證涅槃，那就是利根。相對的，如果直接證入涅槃，不再度眾生了，那就是鈍根。

新書快訊 | 中論講義 (全二冊)



- 主編：釋厚觀
- 出版者：財團法人印順文教基金會
- 2016年11月出版 / A4(21.0公分×29.7公分)

《中論》是龍樹菩薩所作，闡揚緣起、性空、假名、中道、二諦等深義，中觀系之青目、清辨、月稱及唯識系之安慧等皆作《中論》之注釋書，對大乘各學派影響深遠。《中論》分二十七品，每一品都對眾生的各種偏執加以破斥，並顯揚緣起性空之正義。本講義以印順法師所著的《中觀論頌講記》為底本，並加註清辨造《般若燈論釋》、安慧造《大乘中觀釋論》、月稱造梵本《淨明句論》等偈頌及青目釋的長行，另加上相關經論引文而成。

流通處

印順文教基金會
30268新竹縣竹北市縣政九路28巷7號
電話：(03)555-1830
傳真：(03)553-7841

福嚴精舍
30065新竹市東區明湖路365巷3號
電話：(03)520-1240
傳真：(03)520-5041

慧日講堂
10489台北市中山區朱尚街36號
電話：(02)2771-1417
傳真：(02)2771-3475

龍樹依不二深觀 而明菩薩的廣大行

文／釋開仁（福嚴佛學院教師）

目次

- 一、前言
- 二、《大智度論》〈釋初品〉之廣大行
 - （一）般若與方便二道總攝全經
 - （二）〈初品〉的重要性
- 三、《十住毘婆沙論》〈釋初地〉之廣大行
 - （一）十地但釋前二地
 - （二）廣釋初地之願行果
- 四、龍樹闡明的菩薩精神
 - （一）導師所歸納的三項特質
 - （二）比觀大乘三心
- 五、結論

關鍵詞：廣大行、三心、菩薩法。

一、前言

依印順導師（簡稱導師）的考定：龍樹菩薩（簡稱龍樹）是生於西元 150-250 年的¹。此篇要介紹龍樹論中所明的菩薩廣大行。這類廣大行，是「以深見而暢發菩薩之大行」或說「依不二深觀而明菩薩的廣大行」，若欠缺了般若的不二深觀（或深見），則有可能落入導師於《印度之佛教》所言的：

不解無性緣起之離愛染，乃濫世俗之仁愛為慈悲，善行拘於人間，非即人成佛之道也。

不解無性緣起之秩然有次，褊急而求躐等，乃精勤禪定，求神通。

不解無性緣起之和樂善生，有悲心而無方便，不能即此時、此土以成熟有情，嚴淨國土，而唯能責之於未來、他方。²

然而，關於龍樹論的中觀見已多有研究的成果，故筆者不特著力於此，而將焦點放在有中觀見基礎上的廣大行。當然，知見與大行是為了說明方便的緣故而分之為二的，實質上二者乃相依相成。

龍樹論著等身，思想深廣無邊，筆者選擇其中以廣大行著名的二部論為主——《大智度論》和《十住毘婆沙論》，來略明論主對廣大行之修學項目與次第的開示。此二論所注釋的是「初期大乘」之主要教典，如《印度佛教思想史》說：

「初期大乘」的主要教典，可以推定的是：《般若》，《華嚴》（部分），及思想介於《般若》、《華嚴》間的文殊教典，重於菩薩深廣的大行，菩薩普入世間的方便，是興起於南方，傳入北方而大成的。³

而龍樹特約二經作釋，亦可知其對深觀廣行兼備的二經之重視。如導師的著作所說：

菩薩之撰述甚多，以《中觀論》、《智度論》、《十住毘婆沙論》為最著。《中觀論》闡發緣起性空之深義，揭示生死解脫之根本，為三乘共由之門。《智論》釋《般若經》之第二會，《十住》釋《華嚴經》之「十地品」，即以深見而暢發菩薩之大行。⁴

〔龍樹〕後期是在烏荼國，得到（華嚴的）《不可思議解脫經》等。這以後，他著《大智度論》、《十住毘婆沙論》等，是依不二深觀而明菩薩的廣行。前者重在論破，後者重在釋經。立破繁簡皆有不同，當然文體也不可能一致。⁵

龍樹的著作可分為前後期，上述顯示其後期的《大智度論》和《十住毘婆沙論》重在釋經，而相對的前期即重在論破，如《中論》等。導師說「於大乘中見龍樹有特勝者，非愛空也」，故知此二釋經論是特別能彰顯菩薩的大行。如《永光集》說：

說我贊同「緣起性空」，是正確的，但我重視初期大乘經論，並不只是空義，而更重菩薩大行。我不是西藏所傳的後期中觀學者，是重視中國譯傳的龍樹論——《中論》，《大智度論》，《十住毘婆沙論》。所以在〈敬答議印度之佛教〉說：「於大乘中見龍樹有特勝者，非愛空也」；並提出會通《阿含》，及「忘己為人」，「任重致遠」，「盡其在我」的偉大的菩薩精神（《無諍之辯》一二一——一二二頁）。

其實，這在〈印度之佛教·自序〉中，早已說過了。而且，龍樹在闡述菩薩廣大行中，對念佛免難，功德迴向眾生，懺悔罪業，煩惱即菩提，易行與難行，頓入與漸入等：凡有他力的，速成的，也就是神（教）化傾向的，都有不同印度後期論師的卓越見解。⁶

在進入主題之前，略明二論之特質。

《大智度論》是注解般若系的《摩訶般若波羅蜜經》（簡稱《小品經》），隨文廣釋。而《十住毘婆沙論》則是注解華嚴系的《十地經》，但非隨文廣釋，僅是偈頌的註釋。二論皆是鳩摩羅什所譯，但《大智度論》僅對《小品經》〈初品〉詳加翻譯，第二品之後略譯；《十住毘婆沙論》則翻譯十地中的前二地。嚴格說來，二論之翻譯本都不甚完全。

以下將分為三章來說明：《大智度論》〈釋初品〉之廣大行；《十住毘婆沙論》〈釋初地〉之廣大行；龍樹闡明的菩薩精神。

筆者會稱之為廣大行，主要的依據有二：

第一、《大智度論》卷28說：「摩訶衍廣大故，說諸菩薩摩訶薩事，發心、修行十地入位、淨佛世界、成就眾生、得佛道。」⁷大乘的菩薩行，從發心乃至成就佛道皆可稱為廣大行。

第二、無著菩薩所說的：「如畫金剛形，初後闊，中則狹。如是般若波羅蜜，中狹者，謂淨心地。初後闊者，謂信行地、如來地。」⁸從中可知，菩薩道可以簡要描述像金剛杆——初後闊，中則狹。初後闊，是指信行地和如來地；而中狹指淨心地。從初發心的「信行地」而言，菩薩應法門無量誓願學，有遍學一切法的大志願；而福慧資糧慢慢地累積到可以轉凡成聖時，菩薩則進了「淨心

地」，若以龍樹來說此時即以破我法二執證無生忍為要領；之後，就從空出假而嚴土熟生，當資糧圓滿，煩惱習盡之時，菩薩則入「如來地」。從整體而言，初後闍，即指菩薩遍學廣大行之範圍了，本篇筆者著重於「淨心地」之前的廣大行，希望藉此以掌握菩薩應遍學、應具足的內涵。

二、《大智度論》〈釋初品〉之廣大行

（一）般若與方便二道總攝全經

《大品經》現存本有 27 卷，共 90 品，詮釋此經的《大智度論》，留下百卷的內容。從經本身而言，內容的分科就有異說：

第一類，是論主及古德以二道為全經大科。如《大智度論》卷 100 說：

問曰：先見〈阿闍佛品〉中囑累，今復囑累有何等異？

答曰：菩薩道有二種：一者、般若波羅蜜道；二者、方便道。

先囑累者，為說般若波羅蜜體竟；今以說令眾生得是般若方便竟，囑累。

以是故，〈見阿闍佛〉後說〈漚和拘捨羅品〉。般若波羅蜜中雖有方便，方便中雖有般若波羅蜜，而隨多受名。般若與方便，本體是一，所用小異故別說……⁹

承龍樹的意旨者，諸如吉藏《大品經義疏》卷 9 說：

〈無盡品〉第六十七：此下第二，明「方便道」，前是「般若道」，生起如前。¹⁰

而慧影《大智度論疏》卷 24 亦說：

第六十五品者，名為〈囑累品〉，此即是波若道第三大分，流通分也。就此經一部，論主自大分為二分：從此中〈囑累品〉已上，有六十五品經文，名為

「般若道」；次從〈不盡品〉已下，訖後囑累，有二十四品經文，名為「方便道」。¹¹

第二類，印順導師亦同意以二道總攝全經，然從經的內容結構分為三分。如導師《初期大乘佛教之起源與開展》說：

「中品般若」，古人稱為「大品」。上面說到，「中品般若」是三部分所成立的。依「大品本」全部九十品，分為三分如下：¹²

前分—〈序品〉第一 … 〈舌相品〉第六
中分—〈三假品〉第七 … 〈累教品〉第六六
後分—〈無盡品〉第六七… 〈囑累品〉第九〇

另外，導師還說三部分的集成，也有先後之別：

「中品般若」的三部分，是在「下品般若」的流行中，依「下品般若」而各為不同的開展，終於形成了不

同的三部分。後來，極可能是「中分」的傳誦者，綜合三部分，及常啼（Sadāparudita）菩薩求法故事，而集成「中品般若」全部。三部分是各別成立的，成立也是多少有先後的，這裏且約「空」義來說明。……¹³

從經本身而言，可以有不同的判攝與分科，然而，般若與方便二道依然是上述兩類看法的共同準則。

（二）〈初品〉的重要性

現存的《大智度論》，是經與論合編的作品，經文三十卷，論文七十卷，一般人泛說百卷釋論，是不太正確的。其中，前三十四卷是廣釋《大品經》的〈初品〉（確實而言，經文一卷，論釋三十三卷），為百卷大論的34%之分量。據導師之研究，印度的釋經論，大抵是「先詳後略」的，所以，龍樹的《大智度論》同樣採「先詳後略」的模式來造論。¹⁴當然，從另一角度而言，可想而知〈初

品〉之內容，對菩薩行的闡述是何等的關鍵性。本篇將據此而論菩薩之廣大行。

從《大智度論》前三十四卷所立的「釋義名稱」（案：前三十四卷的品名都是「初品」，只是釋義的名稱不同，以下簡稱為釋義名稱）來看，其實已約略可窺見菩薩廣大行之項目與範疇（雖言「釋義名稱」不見得能含攝《論》中的所有內涵）。由於龍樹是以隨文釋義的方式在造此論，因此，只要比對《大品經》〈初品〉之內容，即可發現《大智度論》釋初品之「釋義第 17-42」（卷 11-27）乃為菩薩廣大行最主要的項目。如《大品經》〈初品〉總標所示：

佛告舍利弗說：「菩薩摩訶薩欲以一切種智知一切法，當習行般若波羅蜜！」¹⁵緊接著，舍利弗就請問佛如何修學才能獲至此目的，於是佛就說菩薩應遍學三方面的法：第一、以不住法，具足菩薩六度；第二、以不住法，具足三乘共德；第三、應學

不共二乘的佛功德。如此，菩薩方能以道慧而得道種慧（此為菩薩智），以一切智得一切種智，繼而斷盡煩惱習（此為佛智），而圓滿成佛。¹⁶

（案：佛答舍利弗的這句話為總標，是「境」；開闡菩薩應遍學三類法，是「行」；最後菩薩斷煩惱習、得一切種智，是「果」。）

對於上面《大品經》〈初品〉的總標內涵，《大智度論》卷 11 的經文是翻譯為「一切種¹⁷」，論主解釋時也明「一切種」，從意義上而言，跟經的「一切種智」是相同的，且龍樹釋為「世智、出世智，阿羅漢、辟支佛、菩薩、佛智，如是等智慧知諸法，名為一切種。」¹⁸

另外，關於所應行的三類法，經文只明前二類「菩薩法」和「聲聞法」須以「不住」來修習，然若校閱中分的〈9 集散品〉，可知實有括概「佛的法」的，約妙境法師的冠科來看，〈9 集散品〉有四種不應住的法：一、不住世、出世法（這裡就包括三

類法)；二、不住禪、慧；三、不住緣、觀；四、不住三昧門、陀羅尼門。當然以導師的判攝來看，中分多了一些初分沒有的內容，像陀羅尼門就是最明顯的例子。另外，在〈21 出到品〉佛亦說：「是大乘無住處。何以故？一切法無住相故，是乘若住不住法住。」²¹到了〈27 問住品〉，舍利弗和須菩提的對話，即可看出乃延續前面佛說的方式了，如說：

舍利弗語須菩提：「諸佛法無有住處。諸佛不色中住，不受想行識中住，不有為性中住，不無為性中住，不四念處中住，乃至不十八不共法中住，不一切種智中住。」

「舍利弗！菩薩摩訶薩般若波羅蜜中應如是住。如諸佛住，於諸法中非住非不住。舍利弗！菩薩摩訶薩般若波羅蜜中應如是學！我當住不住法故。」²²

至於龍樹《大智度論》卷 11 有說：

如是菩薩觀一切法，非常非無常，非苦非樂，非空非實，非我非無我，非生滅非不生滅；如是住甚深般若波羅蜜中，於般若波羅蜜相亦不取，是名不住法住。若取般若波羅蜜相，是為住法住。……

菩薩憐愍眾生故，先立誓願：「我必當度脫一切眾生。」以精進波羅蜜力故，雖知諸法不生不滅、如涅槃相，復行諸功德，具足六波羅蜜。所以者何？以不住法住般若波羅蜜中故。²³

從上第一段引文可知，菩薩在修性空慧時，不能以取相來修，否則就有住著。而次段引文，闡明菩薩是大悲和信願皆具備的，故而雖知性空法，亦能行諸功德而圓成六度。關於這部分，導師亦有相當簡明的敘述，如說：

《般若經》所說的，是菩薩道，菩薩道是以般若（prajñā）的都無所住為主導，重於「正法」的悟入。在般若的如實觀中，一切法——境、行、果，一切人——聲聞、辟支佛、菩薩、如來，都如幻如化，本性空寂。²⁴

導師以「無所住」來闡釋經文的「不住」，且完整的開示菩薩道的修學，對於「一切人、一切法」，皆以都無所住、本性空的態度來修學，如此方能達至無上菩提。

再者，是要介紹廣大行的項目，如《大智度論》卷24的開端有說：

【經】「舍利弗！菩薩摩訶薩欲遍知佛十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法、大慈大悲，當習行般若波羅蜜！」

【論】

問曰：是十力、四無所畏等，是佛無上法，應當前說，何以故先

說九相、八念等？

答曰：六波羅蜜是菩薩所應用，先已說。

三十七品乃至三無漏根，是聲聞法。

菩薩行是六波羅蜜得力故，欲過聲聞、辟支佛地，亦欲教化向聲聞、辟支佛人令入佛道；是故呵是小乘法，捨一切眾生，無所利益。

若諸聲聞人言：「汝是凡夫人，未斷結使，不能行是法。」是故空呵！

以是故佛言：「菩薩應具足三十七品等諸聲聞法，不可得故。」雖行是諸法，以不可得故，為眾生行邪行故，行此正行，常不捨。是諸法不可得空，亦不疾取涅槃證。

若菩薩不解不行是小乘而但呵者，誰當肯信？譬如釋迦牟尼佛若先不行六年苦行，而呵言非道者，無人信受！以是故，自行苦

由此得知，〈初品〉其實已描繪出菩薩道（境行果）的完整藍圖，且佔了〈初品〉約50%的篇幅。²⁶若就「品名」略為對應，《大智度論》釋初品之「釋義第17-42」可說是相當吻合的。附帶一提，後出的瑜伽系則以第二分第3品（英譯）的一段經文，為《般若》全經要義，於此從略。²⁷

然而，細察《大智度論》前三十四卷的內容，除上述明白可知的「品名」之外，其他《大智度論》釋初品之「釋義第1-16」或「釋義第43-52」，內容亦多可融入上述釋初品之「釋義第17-42」的相關主題，諸如：〈初品中欲住六神通釋論第四十三〉（卷28），可攝於「禪度」。²⁸〈釋初品中十八空義第四十八〉（卷31），可攝於「般若度」。²⁹〈釋初品中四緣義第四十九〉（卷32），可攝於「般若度」。諸如此類，推比可知，也就不多詳辨了。

以下，特約《大智度論》釋初品之「釋義第17-42」來論述菩薩所應遍學之廣大行。（如p.43右圖表）

由（p.43 右圖表）表可知，菩薩所應遍學之廣大行，有三大類：1、菩薩法，2、聲聞法，3、佛的法。這三類是行法，當修學圓滿就可成就菩薩智與佛智，這於卷27末端，有詳盡之論究。³¹須附帶一提的是，這三大類法，並非只有出現在〈初品〉，像〈24會宗品〉以及龍樹論釋的內涵，即可明白筆者所說的意義，如《大品經》卷7說：

佛告須菩提：「所謂檀那波羅蜜、尸羅波羅蜜、羼提波羅蜜、毘梨耶波羅蜜、禪那波羅蜜、般若波羅蜜，四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺分、八聖道分，空、無相、無作解脫門，佛十力、四無所畏、四無闕智、大慈大悲、十八不共法，無

卷數	品名	內容	遍學法
11	〈釋初品中檀波羅蜜義第十七〉	檀波羅蜜	菩薩法
	〈釋初品中讚檀波羅蜜義第十八〉		
	〈釋初品中檀相義第十九〉		
	〈釋初品中檀波羅蜜法施義第二十〉		
12	〈釋初品中檀波羅蜜法施第二十之餘〉		
13	〈釋初品中尸羅波羅蜜義第二十一〉	尸羅波羅蜜	
	〈釋初品中戒相義第二十二之一〉		
	〈釋初品中讚尸羅波羅蜜義第二十三〉		
14	〈釋初品中尸羅波羅蜜義之餘〉	屬提波羅蜜	
	〈釋初品中屬提波羅蜜義第二十四〉		
15	〈釋初品中屬提波羅蜜法忍義第二十五〉	毘梨耶波羅蜜	
	〈釋初品中毘梨耶波羅蜜義第二十六〉		
16	〈釋初品中毘梨耶波羅蜜義第二十七〉		
17	〈釋初品中禪波羅蜜第二十八〉	禪波羅蜜	
18	〈釋初品中般若波羅蜜第二十九〉	般若波羅蜜	
	〈釋般若相義第三十〉		
19	〈釋初品中三十七品義第三十一〉	三十七品	
20	〈釋初品中三三昧義第三十二〉	三三昧 〔四禪〕	
	〈釋初品中四無量義第三十三〉	四無量 〔四無色定〕	
21	〈釋初品中八背捨義第三十四〉	八背捨	
	〈釋初品中九相義第三十五〉	九相	
	〈釋初品八念義第三十六之一〉	八念	
22	〈釋初品中八念義第三十六之餘〉		
23	〈初品中十想釋論第三十七〉	十想	
	〈初品中十一智釋論第三十八〉	十一智 〔三三昧、三根〕	
24	〈初品十力釋論第三十九〉	十力	
25	〈釋初品中四無所畏義第四十〉	四無所畏 〔四無闍智〕	
26	〈釋初品中十八不共法釋論第四十一〉	十八不共法	
27	〈釋初品大慈大悲義第四十二〉	大慈大悲	
			佛法

錯謬相、常捨行。須菩提！是諸餘善法、助道法，若聲聞法、若辟支佛法、若菩薩法、若佛法，皆攝入般若波羅蜜中。³²

而《大智度論》卷 52 則解釋說：

此義初已論之，今佛為說隨順因緣，所謂三乘所攝一切善法，皆合聚在般若波羅蜜中。所以者何？一切三乘善法，皆為涅槃故。涅槃門有三種，一切法皆入空門、無相、無作門。如持戒能生禪定，禪定能生實智慧，不著世間故。何等三乘助道法攝在般若中？所謂六波羅蜜，三十七品，三脫門，佛十力、四無所畏、四無礙智、大慈大悲、十八不共法，無錯謬相、常捨行。此中三十七品、三脫門，是三乘共法；六波羅蜜，是菩薩法；十力乃至常捨行是佛法。³³

筆者覺得，〈初品〉所標示的三大類法，可以做為菩薩修行的藍圖，這是大方向，也意指可攝盡其他相關的所應行法，比如《大智度論》有相當的篇幅在詮釋淨土思想，若論及諸佛功德——依正二莊嚴，可攝於「佛的法」之中；若講述念佛三昧的修法，稱名念佛可如印順導師《成佛之道》那樣攝於六度之精進度，而唯心念佛可攝於禪度，或是實相念佛則可通於般若度，諸如此類，不再贅述。

接著，筆者舉菩薩於遍學種種法門當中，內心所應必備的條件，若缺少這些也不能算是菩薩道。如《小品經》卷 5 說：

云何名檀那波羅蜜？須菩提！菩薩摩訶薩以應薩婆若心，內、外所有布施，共一切眾生，迴向阿耨多羅三藐三菩提，用無所得故。須菩提！是名菩薩摩訶薩檀波羅蜜。³⁴

上述所說的項目，有大家熟悉的大乘三心，若約龍樹所詮的內容來觀察，項目不只有三心，意義相當深遠，如《大智度論》卷46說：

問曰：檀波羅蜜有種種相，此中佛何以但說五相？所謂用薩婆若相應心，捨內、外物，是福共一切眾生，迴向阿耨多羅三藐三菩提，用無所得故。何以不說「大慈悲心，供養諸佛，及神通、布施」等？

答曰：是五種相中，攝一切布施。

〔一〕

「相應薩婆若心布施」者，此緣佛道，依佛道；

「捨內外」者，則捨一切諸煩惱；

「共眾生」者，則是大悲心；

「迴向」者，以此布施但求佛道，不求餘報；

「用無所得故」者，得諸法實相

般若波羅蜜氣分故；檀波羅蜜非誑非倒，亦無窮盡。……

〔二〕

「應薩婆若心」者，以菩薩心，求佛薩婆若，作緣作念繫心。持是布施，欲得薩婆若果，不求今世因緣、名聞、恩分等；亦不求後世轉輪聖王、天王富貴處；為度眾生故，不求涅槃，但欲具一切智等諸佛法，為盡一切眾生苦故。是名應薩婆若心。

「內、外物」者，內名頭、腦、骨、髓、血、肉等，難捨故在初說；外物者，國土、妻子、七寶、飲食等。

「共一切眾生」者，是布施福德果報，與一切眾生共用；譬如大家種穀，與人共食。菩薩福德果報，一切眾生皆來依附；譬如好菓樹，眾鳥歸集。

「迴向」者，是福德邊，不求餘報，但求阿耨多羅三藐三菩提。……

「用無所得」者，以般若波羅蜜心布施，順諸法實相而不虛誑，如是等說檀波羅蜜義。³⁵

從上引文可知，龍樹在釋此段經文，是用了兩種角度來詮釋，其中：

第一、「應薩婆若心」，即玄奘所譯的「一切智智相應作意」，這部分兩段解釋相同。

第二、「捨內外」，這裡的內外就有差別了，〔一〕是指煩惱，〔二〕是指內財及外財。

第三、「共一切眾生」，〔一〕是指大悲心，〔二〕是指菩薩乃以布施的果報，與一切眾生共用，而非福德可與，強化自力。³⁶

第四、「迴向」則兩段解釋相同。

第五、「用無所得」指諸法實相，亦同。

就此五項而言，第一、三及五，明顯就是大乘三心。第二則六度所指不

同，第四為菩薩但求佛道，不求餘報。這部分，若對應玄奘的譯本，內容如下：

善現！云何布施波羅蜜多？若菩薩摩訶薩以一切智智相應作意，大悲為首，用無所得而為方便，自捨一切內外所有，亦勸他捨內外所有，持此善根與一切有情同共迴向一切智智。善現！是為菩薩摩訶薩布施波羅蜜多。³⁷

在同本異譯的對照下，五個項目雖然相同，但在文法的理解上，玄奘的譯本確實更顯分明。筆者以為，導師於《佛法概論》說的相當好，他說：

「菩薩的修行六度，出發於三心，歸結於三心，又進修於三心的推移過程中。」³⁸ 而且還強調說，這三心是

「菩薩的一切德行，不能離去這偉大目標，純正動機，適當技巧」³⁹，否則將無法圓滿佛道。接著，將繼續介紹《十住毘婆沙論》的初地內涵。

三、《十住毘婆沙論》〈釋初地〉之廣大行

(一) 十地但釋前二地

《十住毘婆沙論》相傳為龍樹所作，是《華嚴經》〈十地品〉偈頌的廣釋，為闡揚廣大菩薩行的論書。⁴⁰

《十住毘婆沙論》現僅存漢譯本，為姚秦鳩摩羅什⁴¹所譯，僅譯出十地中的前二地——歡喜地、離垢地。

賢首法藏的《華嚴經傳記》卷1說：

十住毘婆沙論一十六卷，龍樹所造，釋十地品義。後秦耶舍三藏，口誦其文，共羅什法師譯出，釋十地品內，至第二地，餘文以耶舍不誦，遂闕解釋。相傳其論，是大不思議論中一分也。⁴²

另於《華嚴經探玄記》卷1亦說：

龍樹既將下本出，因造大不思議論，亦十萬頌，以釋此經。今時十住毘婆沙論是彼一分，秦朝耶

舍三藏頌出譯之，十六卷文纔至第二地，餘皆不足。⁴³

從上得知，《十住毘婆沙論》若全部譯出，也是部大論。現存的《十住毘婆沙論》全部35品，共十七卷。總說為第1品（卷1），釋初地為第2-27品（卷1-13），釋二地為第28-35品（卷13-17）。

(二) 廣釋初地之願行果

本篇將以初地（第2-27品）的內容為主，來探討菩薩廣大行之項目及次第，因為初地之範圍，佔現存本之論文76%（案：全論僅釋初地、二地的內容，須留意），可想而知，其意義值得重視。

從前人的研究中，《十住毘婆沙論》的全論架構，已有不少成果的，諸如上杉文秀〈十住毘婆沙論解題〉（收於《佛書解說大辭典》第五卷）p.174的科判，以及武邑尚邦《十住毘婆沙論研究》的附表（百華苑，

1979年)。均為相當全面性的研究，值得我人參酌。

據筆者研讀之後，大方向雖然跟這些前輩差距不遠，然而，覺得論中已隱約開示了初地之大科，且各品內容所暗示的行法，也條然有理，所以希望藉此因緣，略表示研究所得，茲供參考。

《十住毘婆沙論》卷12〈26譬喻品〉說到：

〔頌〕是菩薩應聞，地相得修果，
為得諸地分，故勤行精進。

〔釋〕相者，是相貌，因以得知。
得者，成就。以是法故，名
成就是法。

修，名得修、行修。

常念果者：從因有事成，名
為果。

是菩薩欲得十地行，應善聞
相、得、修、果。

聞者，從諸佛菩薩所聞，及
勝己者。

為得諸地分者，為得是地
分，故勤行精進。⁴⁴

偈頌的「地相得修果」及「為得諸地分」，顯示的就是初地之「相」、「得」、「修」、「果」及「分」五項。其中，「修」行的範圍最大，如《十住毘婆沙論》卷12〈26譬喻品〉說：

修，名從初發心乃至成諸佛現前三昧，於其中間，具說諸地功德。能生是諸功德，生已，修集增長，名為初地修。

果者，先已處處說「得若干福德，不迴向聲聞、辟支佛地。」今當更說菩薩得初地果，能得菩薩數百定等。⁴⁵

據上面〈26譬喻品〉的敘述可知（此品不包括在科內），此論的大科，試列⁴⁶如下：（如p.49右圖表）

從論文的内容，可以明白「修」包括了「願、行」兩個項目，所以簡要說之，菩薩初地的修行至證果，即是

卷數	初地（從 2-27 品）	修行項目	大科	
1	〈2 入初地品〉	成就八法入於初地	得	
2	〈3 地相品〉	成就七法是初地相	相	
	〈4 淨地品〉	二十七法淨治初地		
2	〈5 釋願品〉	釋十大願	十願	
3	〈6 發菩提心品〉	發心因緣		
4	〈7 調伏心品〉	成壞因緣		
	〈8 阿惟越致相品〉	成就不退轉		
5	〈9 易行品〉	1.信：易行道（方便道）	修	
	〈10 除業品〉			
6	〈11 分別功德品〉			2.悲：易行道轉入難行道 3.慈
	〈12 分別布施品〉			
7	〈13 分別法施品〉	4.捨：難行道（正常道）		
	〈14 歸命相品〉			
	〈15 五戒品〉			
	〈16 知家過患品〉			
8	〈17 入寺品〉			十行
	〈18 共行品〉			
9	〈19 四法品〉前半	5.無疲厭，6.能知義趣，7.隨宜引導 眾生，8.慚愧，9.堪受，10.供養佛		
	〈19 四法品〉後半			
	〈20 念佛品〉			
10	〈21 四十不共法品〉	念佛法身	得數 百定 等	
10	〈22 難一切智人品〉			
11	〈23 善知不定品〉			
12	〈24 讚偈品〉			
	〈25 助念佛三昧品〉			
13	〈27 略行品〉	做閻浮提王	果	

※表內的虛線表示跨卷。

「願、行、果」。大要如下：

- 1、願：十大願。
- 2、行：十行——(1)信、(2)悲、(3)慈、(4)捨、(5)無疲厭、(6)能知義趣、(7)隨宜引導眾生、(8)慚愧、(9)堪受、(10)供養佛。
- 3、果：初地——得見百佛及得數百定等。或做閻浮提王。

此論是龍樹對《華嚴經》〈十地品〉或《十地經》之註釋，想當然爾，菩薩的行法必跟經文相應，十行所修的十個項目，出自於《華嚴經》卷34：

佛子！菩薩發如是大願已，則得利益心、……不濁心。(1)成淨信者，有信功用：能信如來本行所入，信成就諸波羅蜜，……信成就果。舉要言之，信一切菩薩行，乃至如來智地說力故。(2)……菩薩見諸眾生於如是

苦聚不得出離，是故即生大悲智慧。(3)復作是念：『此諸眾生我應救拔，置於究竟安樂之處。』是故即生大慈光明智。(4)佛子！菩薩摩訶薩隨順如是大悲、大慈，以深重心住初地時，於一切物無所吝惜，求佛大智，修行大捨，凡是所有一切能施。所謂……頭目、手足、血肉、骨髓、一切身分皆無所惜，為求諸佛廣大智慧。是名菩薩住於初地大捨成就。

佛子！菩薩以此(2)慈、(3)悲、(4)大施心，(5)為欲救護一切眾生，轉更推求世、出世間諸利益事無疲厭故，即得成就無疲厭心。(6)得無疲厭心已，於一切經論心無怯弱；無怯弱故，即得成就一切經論智。(7)獲是智已，善能籌量應作、不應作，於上、中、下一切眾生，隨應、隨力、隨其所習，如是而行，是故菩薩得成世智。(8)

成世智已，知時知量，以慚愧莊嚴勤修自利、利他之道，是故成就慚愧莊嚴，（9）於此行中勤修出離，不退不轉，成堅固力。

（10）得堅固力已，勤供諸佛，於佛教法能如說行。

佛子！菩薩如是成就十種淨諸地法，所謂：信、悲、慈、捨、無有疲厭、知諸經論、善解世法、慚愧、堅固力、供養諸佛，依教修行。⁴⁷

上面的經文末端，明示此為「十種淨諸地法」，也就是淨治初地的十法。從《華嚴經》來看是果地的十法，而龍樹則以此十法，為因地所行之十法，這是從果知因，或是因果相應的解說方式吧。其實，除了龍樹以外，後來無著的《瑜伽師地論》卷49亦採因地之說，其十行的項目為：1. 信，2. 悲，3. 慈，4. 捨，5. 無倦，6. 善知論，7. 一切世間，8. 慚愧，9. 堅力持性，10. 供養如來。⁴⁸

除此以因地修行的角度之外，龍樹於《十住毘婆沙論》中，更區別出易行與難行二道的不同，悲愍志幹怯弱者而開示了從「信增上」入門的方便道，詳盡的闡述了「憶念、稱名、禮敬、懺悔、勸請、隨喜、迴向」的七支修法，讓初學者有一明確的修學次第。如導師於著作中說：

《十住毘婆沙論》卷六（大正二六·四九中—下）說：

「是菩薩以懺悔、勸請、隨喜、迴向故，福力轉增，心調柔軟，於諸佛無量功德清淨第一，凡夫所不信而能信受；及諸大菩薩清淨大行，希有難事，亦能信受」。

「信諸佛菩薩無量甚深清淨第一功德已，愍傷諸眾生無此功德，但以諸邪見，受種種苦惱，故深生悲心。……以悲心故，為求隨意使得安樂，則名慈心。……隨所能作，利益眾生，發堅固施心」。

依《論》所說，修易行道而能成就信心的，就能引生慈悲心，能進修施等六波羅蜜。這可見菩薩道是一貫的，重信的易行道，重悲智的難行道，並不是對立，而只是入門有些偏重而已。⁴⁹

自古以來，《十住毘婆沙論》尤為人重視的特色，就是上述易行道的闡釋，而且論主善巧地引導修學者由易行道轉入難行道的竅門，讓人印象深刻：

- 1、信：易行道（方便道）—— 七支修法〔重信〕
- 2、悲：開始易行道轉入難行道〔重悲、智〕
- 3、慈
- 4、捨：難行道（正常道）—— 布施等六度

其實，上面這四項「信、悲、慈、捨」，內容如導師所言，乃出自《十

住毘婆沙論》的〈12 分別布施品〉至〈14 歸命品〉，⁵⁰對應上引的《華嚴經》卷 34，即是第一段經文，這四項的次第，龍樹顯然是依經而釋，而且也能看出從第 12 品開始，至第 19 品為止，即是《華嚴經》卷 34 兩段經文的廣釋——菩薩所應實踐的「十行」內容。不過，如果嚴格來說，第 12 品的信成就，必須要有前面的七支內容，如此往前推，就該從第 9 品開始算了，換言之，「十行」的內容，在《十住毘婆沙論》釋初地的二十七品當中，是自第 9-19 品，佔初地內容的 41%，比率上也顯得很有分量了。

龍樹在《大智度論》〈4 往生品〉中，舉了四十四類的菩薩，其中就有介紹「悲增上」與「信增上」的入門不同，如《大智度論》卷 38 說：

菩薩有二種：一者、有慈悲心，多為眾生；二者、多集諸佛功德。樂多集諸佛功德者，至一乘清淨無量壽世界；好多為眾生者，至無佛法眾處，讚歎三寶之音，如後章說。⁵²

由此可知，《十住毘婆沙論》所說好樂修易行道的菩薩，跟此類樂多集諸佛功德者或信增上者，十分雷同。此外，《十住毘婆沙論》〈27 略行品〉在總結初地之行法時，提出了真實菩薩之樣貌，如說：

菩薩住是三十二法，能成七法。
所謂：

1、四無量心。2、能遊戲五神通。3、常依於智。4、常不捨善惡眾生。5、所言決定。6、言必皆實。7、集一切善法，心無厭足。是為三十二法，為七法，菩薩成就此者，名為真實菩薩。⁵³

引文之前，論主開示了若行者能安住三十二法，是名真實菩薩。由於這些項目有點多，故龍樹於文末略要地說菩薩住是三十二法，能成七法。這七法，即可成為初地菩薩的精要條件了。話說回來，這部分龍樹實是依據《大寶積經》〈普明菩薩會〉⁵⁴而

說的，若比照二者，龍樹所謂的七法，其實完全相同於〈普明菩薩會〉的第 27-31 項，經文本身也沒有「住三十二法，能成七法」的說法，這有可能是版本不同所致吧。值得一提的是，龍樹的第 7 項「集一切善法，心無厭足」，在〈普明菩薩會〉的第 32 項則是「一切所作，菩提為首」；另外，龍樹的第 1-2 項，於〈普明菩薩會〉則合為第 27 項，二者似乎也就不能完全相合了。

若以龍樹的七法來說，第 1、2、4 項，明顯是慈悲心行；而第 3、5、6 項，則像是智慧的樣相；第 7 項，是精進於善法而無厭足。對應三心的話，相合於慈悲和智慧。如果加以〈普明菩薩會〉第 32 項「一切所作，菩提為首」⁵⁵來論，則三心全合了。

在《十住毘婆沙論》中，引用〈普明菩薩會〉的內容不算少，跟真實菩薩相反的像菩薩法，在行道之中是應該捨離的，另舉菩薩應增長及護念的四法，如說：

問曰：像菩薩法云何可捨？

答曰：若菩薩應修菩薩初行功德，是則能離像菩薩法，是故菩薩若欲離像菩薩法，如偈說：初行四功德，精勤令得生；生已令增長，增長已當護。何等為四？

一者，信解空法，亦信業果報。

二者，樂無我法，而於一切眾生生大悲心。

三者，心在涅槃而行在生死。

四者，布施為欲成就眾生，而不求果報。⁵⁶

要遠離像菩薩法，則要實行四種功德，第一是信解空性與因果（似二諦），第二是好樂無我法，故而對眾生能生大悲心，第三是心念念繫於涅槃實相，而卻願行在生死度化眾生，⁵⁷ 第四是所修目的為施與眾生，並不求任何果報。筆者覺得，前三項近似大乘三心，第四項則相似《般若經》的共一切眾生和回向。

龍樹所闡明的論典，對於法數的收攝，或是修學的次第，皆有相當好的提示，若能把握住一些大方向來讀龍樹論，修學之架構也會由斯而能予以建立。如《十住毘婆沙論》卷 15 說：

復次！初說能得諸地法，次說能住諸地法，次說能得諸地底法，次說遠離諸地垢法，次說能作淨地法，次說諸地久住法，次說能到諸地邊法，次說能作不退失諸地法，次說諸地果，次說諸地果勢力。⁵⁸

如果說《大智度論》（釋〈初品〉）的廣行藍圖，是菩薩應具足與應學的大方向的話（菩薩法、聲聞法及佛法皆應遍學圓滿才能成佛），那麼，《十住毘婆沙論》對初地之廣行指南，便可視為菩薩具體而微的修學次第（願、行、果）。

其實，龍樹於《大智度論》也有將《大品經》中分的十地說，提前到〈初品〉（或初分）的解釋之中，如說：

若有菩薩具足菩薩事，所謂十地、六波羅蜜、十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法等無量清淨佛法；為眾生故，久住生死，不取阿耨多羅三藐三菩提，而廣度眾生。⁵⁹

今當如實說：菩薩得無生法忍，煩惱已盡；習氣未除故，因習氣受，及法性生身，能自在化生。有大慈悲為眾生故，亦為滿本願故，還來世間具足成就餘殘佛法故；十地滿，坐道場，以無礙解脫力故，得一切智、一切種智，斷煩惱習。⁶⁰

由此得知，菩薩十地的修學次第，也是菩薩所應具足的菩薩事了。祇是

十地之說，有兩或三類說法而已，像證無生忍位，就有「般若七地⁶¹」與「華嚴八地⁶²」之別，不可一概而論。

接下來，筆者將依據導師對於龍樹論所歸納的菩薩三要項，來做一簡單的介紹，讓二部大論的深觀與廣行，有一指標作用，俾使菩薩能穩健地越行越深，越行越廣。

四、龍樹闡明的菩薩精神

（一）導師所歸納的三項特質

龍樹的著作很多，思想兼具深觀與廣行，風格亦綜合經師與論師之特質於一身，要通盤掌握其思想核心，克實不易。慶幸的是，熟悉龍樹思想的印順導師，曾對於龍樹所說的菩薩行，歸納為三要項，極具特色。然由於前人已做過相關的研究，⁶³故於此只需拈出兩則，以明龍樹悲智大行之特點，助我人建立起一依循的指南。

導師於《印度之佛教》〈自序〉曾說：

龍樹集其成，其說菩薩也：

- 1.三乘同入無餘涅槃而發菩提心，其精神為「忘己為人」。
- 2.抑他力為卑怯，「自力不由他」，其精神為「盡其在我」。
- 3.三阿僧祇劫有限有量，其精神為「任重致遠」。

菩薩之真精神可學，略可於此見之。⁶⁴

而又於《無諍之辯》說到：

言菩薩行，則三乘同入無餘，而菩薩為眾生發菩提心，此「忘己為人」之精神也。不雜功利思想，為人忘我之最高道德，於菩薩之心行見之。

以三僧祇行因為有限有量，此「任重致遠」之精神也。常人於佛德則重其高大，於實行則樂其易而速，「好大急功」，宜後期佛教之言誕而行僻。

斥求易行道者為志性怯劣，「盡

其在我」之精神也，蓋唯自力而後有護助之者。菩薩乘為雄健之佛教，為導者，以救世為己任者，求於本生談之菩薩精神無不合。⁶⁵

從上可知，第一項是基於「忘己為人」的精神，菩薩能發菩提心。第二項乃因有「盡其在我」的魄力，深信自力不由他。第三項是因為有「任重致遠」的承擔，故而能於無量阿僧祇劫行自利利他之大行。

（二）比觀大乘三心

此外，導師於《印度之佛教》〈第十一章〉，有言：「菩薩道雖深廣無倫，《般若經》以三句釋之，罄無不盡」，這就是大乘菩薩的三心了。

以下，先引述導師對於三心的詮釋。

一、「一切智智相應作意」者：

一切智智即無上菩提，即以佛智為中心而攝一切佛德。學者於生死中創發大心，期圓成此崇高究竟之佛德。虛空可盡，此希聖成佛之大志不移，能發此菩提心者，即名菩提薩埵（菩薩）。薩埵即有情，強毅而不拔，熱誠而奔放，凡人以此趨生死者，今則以此求菩提。此大菩提願，乃成佛之因種也。聲聞志求解脫，以出離心為因，與菩薩異。⁶⁶

一切智智即無上菩提，以佛智為中心而含攝一切佛德。修學者於生死中創發菩提心，期望能圓成這崇高究竟的佛德。虛空可以窮盡，這希求成佛的大志願不變移，由此故言能發這大菩提心者，就可稱為菩提薩埵，或簡稱為菩薩。薩埵即有情，於梵文的詞義中，對生命具有堅毅不拔和熱誠奔放的生死凡夫，用此特質趨赴生死，今則以此有情的特質轉向上求菩提。這大菩提志願，乃成佛的因種。聲聞志求解脫，是以出離心為因，這與菩薩不同。

二、「大悲為上首」者：

悲以拔苦為義。世間即苦，知一切者痛之深，人莫不能離苦而莫知之也。背解脫，趣生死，吾不濟拔誰濟之？以有情之苦樂為苦樂，如母之子憂而憂，子樂而樂，故曰「為眾生病」；「我不入地獄，誰入地獄」。悲心徹骨髓而莫能自己，唯悲所之。「菩薩但從大悲生」，悲心（情）動而後求佛果（意志），非為成佛而生大悲也。菩薩憫苦，與聲聞厭苦異。⁶⁷

悲的意義為拔濟苦難。世間即苦，對這認知切實者即會徹底而深刻地想離苦的，只是不知道而已。然而，由於凡夫背離解脫，趨向生死，我不救濟無明的眾生，有誰會來救濟呢？因此，菩薩是以有情的苦樂為苦樂，就如同母親因兒子擔憂而擔憂，因兒子快樂而快樂。菩薩的悲心深徹骨髓而不能自止，故而大乘經才會說「菩薩但從大悲生」，基於悲心悲情的驅

動而後方有志求佛果的大志，絕非但為了成佛才生起大悲的。菩薩憐憫苦難，跟聲聞厭棄苦不同。

三、「無所得為方便而行」者：

世間即緣起，緣起無自性；無自性而愚夫執以為實，故於無生死中成生死，無苦痛中有苦痛。⁶⁸ 陷身網罟，觸處荊榛，自苦不能離，他苦不能拔也。達一切法之本空，無我無我所，外不拘於物，內不蔽於我，以無所得為方便，乃能忘我以為眾，行六度大行，以成就有情，嚴淨國土也。……

菩薩道從性空門入：解一切法無自性，如幻、如化；無常如幻，苦亦如幻。即如幻生死而寂滅，固大佳，其如苦海之有情，淪溺而未脫苦何？厭心薄而空見生，乃能動無緣之悲，發菩提之願。菩薩得空之巧用，乃能行六度之行。

成就有情，則令於佛法厚植善根，生正見，成正行。嚴淨國土，則以三心行六度，攝一切同願、同行之有情，共化世間為淨土。……⁶⁹

世間即是緣起，緣起無自性；雖無自性，但愚夫執著以為是真實，所以於沒有生死中造成生死，無苦痛中自招苦痛。凡夫就是這樣宛若身陷網羅，所到之處都有危難，自己的苦不能脫離，他人的苦也無力拔濟。然而，由於菩薩能通達一切法本性空寂，無我無我所，對外不為物欲拘束，於內不為我執蒙蔽，並能夠以無所得為方便，於是能夠忘我而為人，實踐六度，嚴土熟生。……菩薩乃從性空門進入：透視一切事物了無自性，如幻如化，無常與苦皆如幻不實。自身能契證生死寂滅，固然很好，可是對於那些苦海流轉中的有情，該怎樣幫助他們脫離苦難呢？於是，菩薩生起性空正見，能發動無所

緣的悲心，發起菩提大願。當菩薩獲得空的巧用慧之後（一般稱為證般若之後的方便慧），才能廣行六度以利益一切眾生。證無生法忍後的菩薩，他的工作只剩下「成就有情」與「嚴淨國土」。菩薩成就有情，乃令有情於佛法中深刻種植善根，具備正見與正行；菩薩嚴淨國土，則用三心行踐六度，攝導一切同願同行的有情，共同淨化現實的世間為淨土。

從上述導師所闡明的大乘三心內容來看，跟上一節——龍樹的三項特質，是有呼應之處的。筆者覺得或許可有這種解釋：

第一，一切智智相應作意，就是念念不離於無上的佛智，此即是大菩提願（信願）。所謂虛空可盡，此希聖成佛之大志不移，似乎說明了此大菩提願無有盡期的自許，三乘雖同以涅槃為理想，而菩薩卻能自創發菩提心，忘己而為人、為教，不惜犧牲一切。

第二，大悲為上首，就是大慈悲心

（慈悲）。所謂視凡夫的背解脫、趣生死，我不濟拔誰濟之呢？似乎說明了此大慈悲心的勇猛精進，無有期限，也不考慮自己何時會成佛，任重道遠地修學不厭、教化不倦。

第三，無所得為方便，即為本性空慧（智慧）。所謂菩薩以勝解空性的正見為自利利人的本領，不卑下怯懦、不祈求他力，依於自力的正見增上，處處展現出盡其在我的擔當力。

筆者上述所做的會通——龍樹三要項對應大乘三心，並非導師自身的意思，不過，二者在精神上必有其貫通性，否則就無法彰顯大乘菩薩的真精神了。當然，二者也未必需要一一對應，這些根本而重要的精神，彼此間必有其緊密的關係，不可一概而論。如導師的著作所示：

《印度佛教思想史》說：

無量阿僧祇劫作功德，欲度眾生，所以說沒有一處不是釋尊過去生中，捨身救度眾生的地方。

為法為眾生而無限精進，忘己為人，不求速成——不急求自己的解脫成佛，而願長期在生死中，從利他中去完成自己。⁷⁰

《佛法概論》說：

菩薩行的精進，是無限的，廣大的精進，修學不厭，教化不倦的。發心修學，救濟有情，莊嚴國土，這一切都是為了一切的一切，不是聲聞那樣的為了有限目標，急求自了而努力。菩薩是任重致遠的，如休捨優婆夷那樣，但知努力於菩薩行的進修，問什麼成不成佛。⁷¹

五、結論

從上面的討論，可以簡單歸納如下：

（一）《大智度論》釋《大品經》〈初品〉時，於卷 24 的開端，標出〈初品〉經文的三大類法：1、菩薩

法，2、聲聞法，3、佛法。從《大品經》〈初品〉來看，是屬於三類行法（行），至於經上佛說的「總標（境）」和「得佛果（果）」，則是不應忽略的整體藍圖。約次第而言，論主鼓勵初學先學菩薩法，有了足夠的程度後，再學聲聞法和佛的法。

（二）《十住毘婆沙論》釋〈初地〉的願、行、果，條理分明，《華嚴》所說十行中的前四：1、信，2、悲，3、慈，4、捨，論主善巧地化為易行道轉入難行道的修學次第，融攝「信、悲、智」增上的三類菩薩，讓眾生各取所需，同朝佛道而前進。

（三）龍樹闡明的菩薩精神，用導師歸納的三要項來看，極為完備。而筆者覺得，三要項和大乘三心，或許可以對應：

- 1、忘己為人 = 菩提願。
- 2、盡其在我 = 空性慧。
- 3、任重道遠 = 大悲心。

無論如何，菩薩的修學歷程——六度四攝，必然是出發於三心，歸結於三心，又進修於三心的推移過程中，即人成佛。

此外，筆者覺得無論是《般若經》或龍樹論，有很多意義是可以深入探討的。如《小品般若》卷7說：

須菩提言：「世尊！如佛所說菩薩不應證空。云何菩薩入空三昧而不證空？」

「須菩提！若菩薩具足觀空，本已生心，但觀空，而不證空，我當學空。今是學時，非是證時，不深攝心繫於緣中。爾時菩薩不退助道法，亦不盡漏。何以故？是菩薩有大智慧深善根故，能作是念：『今是學時，非是證時，我為得般若波羅蜜故。』……須菩提！菩薩緣一切眾生，繫心慈三昧，過諸結使，及助結使法，過諸魔及助魔者，過聲聞、辟支

佛地，住空三昧而不盡漏。」⁷²

筆者以為，經文所言的「今是學時，非是證時」，即是信願。而「慈三昧」，即大悲心的修習；「空三昧」，就是空性慧的方便。這也讓人意會到，菩薩的三心和廣大行的實踐，是有修學的具體方便，絕非止於觀念上的三心而已。

(附錄):

妙境法師,《摩訶般若波羅蜜經》冠科

佛廣讚般若勸菩薩學		對照《大智度論》〈1 初品〉	
總明		卷 10 (大正 25, 134b24)~卷 11 (大正 25, 138c8)	
別明	一、 偏約自利明	1、具足因行當學般若	卷 11 (大正 25, 138c9)~卷 23 (大正 25, 235a18)
		2、圓滿果德當學般若	卷 24 (大正 25, 235a28)~卷 27 (大正 25, 262a16)
		3、欲超二乘當學般若	卷 27 (大正 25, 262a17)~卷 29 (大正 25, 272b21)
		4、成就眾德當學般若	卷 29 (大正 25, 272b22)~卷 32 (大正 25, 299a21)
		5、具大神力當學般若	卷 32 (大正 25, 299a22-300c19)
	二、 偏約利他明		卷 32 (大正 25, 300c20-302b5)
	三、 約得佛果明	1、自他圓滿當學般若	卷 32 (大正 25, 302b6)~卷 34 (大正 25, 309c23)
		2、得佛威儀當學般若	卷 34 (大正 25, 309c24-311a8)
		3、成熟眾生當學般若	卷 34 (大正 25, 311a9-312b21)
		4、嚴淨佛土當學般若	卷 34 (大正 25, 312b24-314b17)

※依據嘉祥吉藏大師之《大品經義疏》製作科表,參照《大智度論》及妙境法師手抄科文校對而成。

- 1、印順導師,《印度佛教思想史》,pp.119-120。
- 2、印順導師,《印度之佛教》,p.191。
- 3、印順導師,《印度佛教思想史》,p.89。
- 4、印順導師,《印度之佛教》,p.200。
- 5、印順導師,《永光集》,p.107。
- 6、印順導師,《永光集》,p.255。另外,關於導師所言的「龍樹在闡述菩薩廣大行中,對念佛免難,功德迴向眾生,懺悔罪業,煩惱即菩提,易行與難行,頓入與漸入等:凡有他力的,速成的,也就是神(教)化傾向的,都有不同印度後期論師的卓越見解」,這幾項的詳細考察,可詳參厚觀法師著〈印順導師讚嘆的菩薩精神〉,收在《深觀廣行的菩提道》,pp.129-175。
- 7、《大智度論》卷28〈1 序品〉(大正25, 266c23-25)。
- 8、無著《金剛般若論》卷1(大正25, 759a13-20)。
- 9、《大智度論》卷100〈90釋囉累品〉(大正25, 754b27-c7)
- 10、隋·吉藏,《大品經義疏》卷9(《卍新續藏》24, 319a10-11)

- 11、隋·慧影，《大智度論疏》卷24（《卍新續藏》46，909c13-17），另參卷24（《卍新續藏》46，912c4-13）。
- 12、印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》第十章〈第四節、中品般若〉，p.675。
- 13、印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.686。
- 14、印順導師，《永光集》〈《大智度論》之作者及其翻譯〉，pp.11-12。
- 15、西晉 竺法護譯《光讚經》卷1〈1 光讚品〉（大正8，149a11-20）：
舍利弗白佛：
「唯然，世尊！云何菩薩摩訶薩一切具足、曉解諸法，學般若波羅蜜乎？」
佛告舍利弗：「菩薩摩訶薩住於般若波羅蜜已修無處所，即便具足檀波羅蜜；令不缺減，有所施與、無所愛逆，尸波羅蜜當令具足。從是因緣，未曾住於罪不罪；亦當具足羸波羅蜜，興無瞋恚；當學惟逮波羅蜜，便得受決；從其身意興諸精進，不起諸漏，當具足禪波羅蜜。由是之故，無所求慕。」
- 16、《摩訶般若波羅蜜經》卷1〈1 序品〉（大正8，218c13-219a26）。
- 17、《大智度論》卷11〈1 序品〉（大正25，137c26-27）。
- 18、《大智度論》卷11〈1 序品〉（大正25，138a17-19）。
- 19、妙境法師，《摩訶般若波羅蜜經》冠科（上冊），pp.99-113。
- 20、《摩訶般若波羅蜜經》卷3〈9 集散品〉（大正8，235a4-c12）。
- 21、《摩訶般若波羅蜜經》卷6〈21 出到品〉：「須菩提！是大乘無住處。何以故？一切法無住相故，是乘若住不住法住。須菩提！譬如法性不生不滅、不垢不淨無、相無作，非住非不住。須菩提！是乘亦如是，非住非不住。何以故？法性相非住非不住。所以者何？法性相空故，乃至無作性無作性空故。諸餘法亦如是。須菩提！以是因緣故，是乘無所住。以不住法、不動法故。」（大正8，260b25-c4）
- 22、《摩訶般若波羅蜜經》卷7〈27 問住品〉（大正8，275b8-15）。
- 23、《大智度論》卷11〈1 序品〉（大正25，140a5-20）。
- 24、印順導師，《如來藏之研究》，p.89。
- 25、《大智度論》卷24〈1 序品〉（大正25，235a28-b21）。
- 26、關於《大智度論》〈釋初品〉的統計工作，張慧芳著《大智度論初品的結構與意義》，可供參考。（台北，里仁，2013.2初版）
- 27、印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.692-693：
如《大般若波羅蜜多經》（初分）卷四（大正五·一七中——下）說：「舍利子！菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，應如是觀：實有菩薩。不見有菩薩，不見菩薩名；不見般若波羅蜜多，不見般若波羅蜜多名；不見行，不見不行。何以故？舍利子！菩薩自性空，菩薩名空。所以者何？色自性空；不由空故；色空非色；色不離空，空不離色，色即是空，空即是色。受、想、行、識自性空；不由空故；受、想、行、識空非受、想、行、識；受、想、行、識不離空，空不離受、想、行、識，受、想、行、識即是空，空即是受、想、行、識。何以故？舍利子！此但有名謂為菩提，此但有名謂為薩埵，此但有名謂為菩提薩埵，此但有名謂之為空，此但有名謂之為色、受、想、行、識。如是自性，無生無滅，無染無淨。菩薩摩訶薩如是行般若波羅蜜多，不見生，不見滅，不見染，不見淨。何以故？但假立客名，別別於法而起分別。假立客名，隨起言說。如如言說，如是如是生起執著。菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，於如是等一切不見；由不見故，不生執著」※。這一段經文，瑜伽者是作為《般若》全經要義去理解的。※原書出處：《大般若波羅蜜多經》（二分）卷402（大正7，11b-c）。又（三分）卷480（大正7，433b）。
- 28、《大智度論》卷28〈1 序品〉：「菩薩離五欲，得諸禪，有慈悲故，為眾生取神

通，現諸希有奇特之事，令眾生心清淨。何以故？若無希有事，不能令多眾生得度。」（大正25，264b15-18）

- 29、《大智度論》卷31〈1序品〉：「般若波羅蜜有二分：有小，有大。欲得大者，先當學小方便門；欲得大智慧，當學十八空。住是小智慧方便門，能得十八空。」（大正25，285c17-20）
- 30、《大智度論》卷32〈1序品〉：「菩薩行般若波羅蜜，如是觀四緣，心無所著；雖分別是法，而知其空，皆如幻化；幻化中雖有種種別異，智者觀之，知無有實，但誑於眼。」（大正25，297a16-20）
- 31、妙境法師著《摩訶般若波羅蜜經（冠科）》，基本上是依據吉藏的看法來整理，關於《大品經》〈序品〉的大科，也相當值得參考，附錄於論文之末。
- 32、《摩訶般若波羅蜜經》卷7〈24會宗品〉（大正8，266c15-23）。
- 33、《大智度論》卷52〈24會宗品〉（大正25，430a12-22）。
- 34、《摩訶般若波羅蜜經》卷5〈18問乘品〉（大正8，250a9-13）。
- 35、《大智度論》卷46〈18摩訶衍品〉（大正25，395a12-b18）。
- 36、《大智度論》卷61〈39隨喜迴向品〉（大正25，487c27-488a13）：

「持是隨喜福德，共一切眾生，迴向阿耨多羅三藐三菩提」——「共一切眾生」者，是福德，不可得與一切眾生，而果報可與。菩薩既得福德果報——衣服、飲食等世間樂具，以利益眾生。菩薩以福德清淨身、口，人所信受；為眾生說法，令得十善道、四禪等，與作後世利益。末後成佛，得福德果報，身有三十二相、八十種隨形好、無量光明，觀者無厭；無量清淨，梵音柔和，無礙解脫等諸佛法，於三事示現，度無量阿僧祇眾生。般涅槃後，碎身舍利，與人供養，久後皆令得道。是果報可與一切眾生，以果中說因故，言「福德與眾生共」。若福德可以與人者，諸佛從初發心所集福德，盡可與人，然後更作。善法體不可與人，今直以無畏、無惱施與眾生用。
- 37、《大般若波羅蜜多經》卷413〈16三摩地品〉（大正7，72c9-14）。
- 38、印順導師，《佛法概論》，p.257。
- 39、印順導師，《佛法概論》，pp.252-253。
- 40、印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.24-25；《印度佛教思想史》，p.123。
- 41、關於姚秦鳩摩羅什的年代，學界有說西元344-413年；或說350-409年。
- 42、唐·法藏集《華嚴經傳記》卷1（大正51，156b20-24）。
- 43、唐·法藏述《華嚴經探玄記》卷1（大正35，122b25-29）。
- 44、《十住毘婆沙論》卷12〈26譬喻品〉（大正26，88c20-27）。
- 45、《十住毘婆沙論》卷12〈26譬喻品〉（大正26，89a17-22）。
- 46、按：此表乃是於教學期間（2013年6月），跟同學釋真傳法師等研討及擬定的版本。
- 47、《大方廣佛華嚴經》卷34〈十地品26〉（大正10，182b19-183a9）。
- 48、《瑜伽師地論》卷49〈3地品〉（大正30，565b1-24）。
- 49、印順導師，《華雨集》（第二冊），pp.138-139。
- 50、《十住毘婆沙論》卷6〈12分別布施品〉（大正26，49b11-c3）：

菩薩能行如是懺悔、勸請、隨喜、迴向，福德力轉增，心亦益柔軟，即信佛功德，及菩薩大行。……
復次，苦惱諸眾生，無是深淨法，於此生慙傷，而發深悲心。……
念是諸眾生，沒在苦惱泥，我當救拔之，令在安隱處。〔慈心〕……
若菩薩如是，深隨慈悲心，斷所有貪惜，為施勤精進。〔入檀波羅蜜〕
※財施與法施：詳參〈第12布施品〉，〈第13法施品〉及〈第14歸命品〉。

- 51、《十住毘婆沙論》卷9〈19 四法品〉（大正26，68b3-9）：
以〔1〕信〔2〕悲〔3〕慈〔4〕捨，堪受〔5〕無疲厭，又〔6〕能知義趣，〔7〕引導眾生心，〔8〕愧〔9〕堪受第一，〔10〕深供養諸佛，住佛所說中，正行此十法，能淨治初地，是則菩薩道。若菩薩以信為始，後住佛故，則能淨治初地。
- 52、《大智度論》卷38〈4 往生品〉（大正25，342b1-5）。
- 53、《十住毘婆沙論》卷13〈27 略行品〉（大正26，94a15-20）。
- 54、《大寶積經》卷112〈普明菩薩會〉（大正11，632c29-633c15）。
- 55、無著造《攝大乘論本》卷2：「大菩提心恆為首故。」（大正31，142a9-10）
無性造《攝大乘論釋》卷5：「大菩提心恆為首故者，是無雜染心之所解釋，由菩提心所攝受故。凡有所作終不貪求他供事等，唯求證得無上菩提。」（大正31，413a27-29）
- 56、《十住毘婆沙論》卷9〈19 四法品〉（大正26，66c12-21）。
- 57、《大智度論》卷30〈1 序品〉（大正25，283a20-28）：
復次，佛讚歎菩薩言：「是菩薩能觀諸法畢竟空，亦能於眾生有大慈悲。能行生忍，亦不見眾生；雖行法忍，於一切法而不生著；雖觀宿命事，不墮始見；雖觀眾生入無餘涅槃，而不墮邊見；雖知涅槃是無上實法，亦能起身、口、意善業；雖行生、死中，而深心愛樂涅槃；雖住三解脫門觀於涅槃，亦不斷本願及善行。如是等種種奇特功德，甚為難有！」
- 58、《十住毘婆沙論》卷15〈30 大乘品〉（大正26，104b20-24）。
- 59、《大智度論》卷30〈1 序品〉（大正25，283c1-4）。
- 60、《大智度論》卷27〈1 序品〉（大正25，261c22-27）。
- 61、（1）《摩訶般若波羅蜜經》卷6〈20 發趣品〉（大正8，259a19-b1）：
云何菩薩無生忍？為諸法不生不滅，不作忍故。……是為菩薩住七地中，具足二十法。
- （2）《大智度論》卷50〈20 發趣品〉（大正25，417c5-6）：「無生法忍」者，於無生滅諸法實相中，信受通達無礙不退，是名無生忍。
- （3）《大智度論》卷10〈1 序品〉（大正25，132a19-20）：
如七住菩薩，觀諸法空無所有，不生不滅。
- 62、《大方廣佛華嚴經》卷26〈22 十地品〉（大正9，564b7-c1）：
金剛藏菩薩言：「佛子！菩薩摩訶薩已習七地微妙行慧，方便道淨，善集助道法，具大願力；諸佛神力所護，自善根得力，常念隨順如來力、無畏、不共法、直心、深心、清淨，成就福德智慧，大慈大悲，不捨眾生，修行無量智道。入諸法本來無生、無起、無相、無成、無壞、無來、無去、無初、無中、無後，入如來智，一切心、意、識憶想分別，無所貪著；一切法如虛空性，是名菩薩得無生法忍，入第八地。入不動地，名為深行菩薩，一切世間所不能測，離一切相，離一切想、一切貪著，一切聲聞辟支佛所不能壞，深大遠離而現在前。譬如比丘，得於神通，心得自在，次第乃入滅盡定，一切動心，憶想分別，皆悉盡滅。菩薩

亦如是，菩薩住是地，諸勤方便身口意行，皆悉息滅，住大遠離。如人夢中欲渡深水，發大精進，施大方便，未渡之間，忽然便覺，諸方便事，皆悉放捨。菩薩亦如是，從初已來，發大精進，廣修道行，至不動地，一切皆捨，不行二心，諸所憶想，不復現前。譬如生梵世者，欲界煩惱不現在前。菩薩亦如是，住不動地，一切心、意、識，不現在前，乃至佛心、菩提心、涅槃心尚不現前，何況當生諸世間心？」

63、這類比對，可參考者，如下：

(1) 厚觀法師《深觀廣行的菩薩道》，p.130：

- 1、忘己為人：發菩提心，利益眾生。
- 2、盡其在我：強調自力，淡化他力。
- 3、任重道遠：發長遠心，不求急證涅槃。

(2) 性廣法師《人間佛教禪法及其當代實踐》，pp.369-374：

- 1、忘己為人：修無緣慈，不入深定。
- 2、盡其在我：如實觀照，不修假想。
- 3、任重致遠：發長遠心，不求急證。

64、印順導師，《印度之佛教》〈自序〉，pp.6-7。

65、印順導師，《無諍之辯》，p.122。

66、印順導師，《印度之佛教》第十一章，p.189。

67、印順導師，《印度之佛教》第十一章，pp.189-190。

68、《大智度論》卷16〈1序品〉：「爾時，念本願憐愍眾生故，還行菩薩法，集諸功德。菩薩自念：『我雖知諸法虛誑，眾生不知是事，於五道中受諸苦痛，我今當具足行六波羅蜜。』」（大正25，180a4-7）

69、印順導師，《印度之佛教》第十一章，p.190。

70、印順導師，《印度佛教思想史》，p.85。

71、印順導師，《佛法概論》，p.256。

72、《小品般若波羅蜜經》卷7〈18伽提婆品〉（大正8，568c17-569a11）。



106年上半年 人文講座

宗旨：激勵佛教界對「人文」的重視，進而提升人文水準。

- 活動時間：民國 106 年 3/26、4/23、6/25 (週日) (下午 2:30 至 5:00)
● 活動內容：

日期	主題	主持人	主講人
3/26	印順導師傳記所呈現人間比丘內涵	宏印法師	李芝瑩教授
4/23	佛教禪修與西方正念—佛教現代主義的審觀	開仁法師	鄧偉仁教授
6/25	印公遺經校本的價值	開仁法師	繼程法師

● 時間安排：主講人演講 90 分鐘、休息 20 分鐘——洗手及用點心、開放大眾提問及解答 35 分鐘。
● 講師介紹：



李芝瑩教授

國立中山大學中文系畢業，國立台中教育大學教育博士。現任南華大學教授。專長於人間佛教研究與文化、當代佛教傳記研究及生命教育論述、阿含經與佛教生命觀。



鄧偉仁教授

高中肄業後，曾任事販店餐飲工作十年，之後到斯里蘭卡肯納尼亞大學就讀巴利文佛學，再前往印度普納大學攻讀梵文與佛語研究所，取得碩士學位。又到美國芝加哥大學取得宗教學碩士，及哈佛大學宗教學博士學位。目前任教於法政文理學院。



繼程法師

出生於馬來西亞的華人，1978 年於華法學院下制度出家。曾到佛光山研究佛學，並跟隨法鼓山聖嚴法師修學佛法，成為弟子。曾擔任馬來西亞佛教青年總會會長，目前擔任馬來西亞普照寺住持、馬來西亞佛學院院長、馬佛總會副會長。

● 報名方式：1. 電話報名：(02) 2771-1417 慧日講堂 2. 網站報名：<http://www.lwdh.org.tw> 慧日講堂網站 3. Email 報名：syoung.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：台北市中山區朱衛街 36 號 網址：<http://www.lwdh.org.tw>

空之探究

阿含的空、部派的空

講師：厚觀法師、長慈法師、圓波法師、開仁法師、寶藏法師、圓悟法師

- 2017.02.26 (週日)：高雄-高雄市正信佛教青年會
● 2017.03.05 (週日)：嘉義-妙雲蘭若
● 2017.03.11 (週六)：台北-慧日講堂

講義：會場發送，人手一份 (講義下載：<http://www.fuyan.org.tw/yinshun-2017/>)

- 報名方式：
1、網路：<http://www.fuyan.org.tw/yinshun-2017/>
2、電話：◎高雄-高雄市正信佛教青年會：(07)224-7705 (接聽時間：週一~週五 14:00-22:00)
◎嘉義-妙雲蘭若：(05)276-5143
◎台北-慧日講堂：(02)2771-1417

報名日期：即日起至額滿為止

時間	內容	主持人/主講人
0800-0840	報到	
0840-0850	開場式	高雄/圓悟法師；嘉義/寶藏法師；台北/宏印長老
0850-1000	場 1：序—第一章第五節	高雄/圓悟法師；嘉義/寶藏法師；台北/開仁法師
1000-1020	茶點時間	
1020-1140	場 2：第二章第六節~第十節	厚觀法師
1140-1230	午 餐	
1230-1450	場 3：第二章第一節~第五節	圓波法師
1450-1510	茶點時間	
1510-1630	場 4：第二章第六節~第十節	長慈法師
1630-1710	綜合討論及閉幕式	四位主講人

◎講義若有異動，請以「福嚴佛學院」網站公告為準。<http://www.fuyan.org.tw/yinshun-2017/>

- 主辦單位：福嚴佛學院、慧日講堂、妙雲蘭若、高雄市正信佛教會
● 協辦單位：印順文教基金會、佛教青年文教基金會、台北市佛教青年會

◎ 高雄市正信佛教青年會
地址：高雄市苓雅區中正路 58 號 9 樓
電話：(07)224-7705
傳真：(07)223-2315
E-mail: c886789@gmail.com

◎ 妙雲蘭若
地址：嘉義市東區新榮里東華 135-2 號
電話：(05)276-5143
傳真：(05)275-0457
E-mail: msayun1963@gmail.com

◎ 慧日講堂
地址：台北市中山區朱衛街 36 號
電話：(02)2771-1417
傳真：(02)2771-3475
E-mail: syoung.judy@msa.hinet.net

印順導師著作導讀班

培養佛法的正見基礎，建立正道的修行方向



菩薩道的 深觀與廣行

► 印順導師著《金剛經》、《心經》、《大樹緊那羅王所問經》講記

日期/2017.3.3~5.19
時間/每週五 09:00~16:00 [09:00-10:00、10:20-11:20、13:30-14:30、14:50-16:00]

講師/宏印長老、開仁法師、如正法師、圓權法師
海正法師、圓波法師、圓悟法師、會常法師

班 主 任/開仁法師

報名費/全免。提供教材及午餐，歡迎隨喜贊助

上課地點/慧日講堂 (台北市中山區朱衛街36號)

報名方式/

- 電話：(02)2771-1417
- 傳真：(02)2771-3475
- 網路：<http://www.lwdh.org.tw/>
- Email：light.wisdom@msa.hinet.net



| 第33期 |

福嚴推廣教育班

2017.3.2~6.10

初級班 (隨到隨學)

雜阿含經論會編 講師/開仁法師
週四/19:00~21:00

《雜阿含》代表釋尊在世時期的佛法實態——簡實中正，以修行為主。後來的部派甚至大乘都可從本經而發見其淵源，《瑜伽攝事分》是此經的本母，能顯發此經的深義，值得對讀。

中級班

初期大乘佛教之起源與開展 講師/長慈法師
週五/19:00~21:00

大乘佛法的興起，從多方面傳出而向共同目標而展開。本課程將與學員共同探討「般若」、「淨土」及「華嚴」等初期大乘之重要修行法門。

高級班

十住毘婆沙論 講師/厚觀法師
週六/14:00~17:00

《十住毘婆沙論》是龍樹菩薩對《華嚴經·十地品》的釋論，在深觀的基礎上闡明菩薩的廣大行，並開示念佛法門及易行道的真義。



上課地點：新竹市東區明湖路365巷1號 (廈同寺旁)

報名方式：◎ 線上報名：<http://www.fuyan.org.tw/>

◎ 福嚴佛學院：

- 電話：(03)520-1240

- E-mail：fuyan.tw@msa.hinet.net

停課日期：◎ 《雜阿含經論會編》：5/25 (新竹停課)

◎ 《初期大乘佛教之起源與開展》：3/10、5/26

◎ 《十住毘婆沙論》：3/4、3/11、5/20、5/27



佛典故事及巧妙譬喻

(一)

文／釋厚觀（福嚴佛學院院長）

一、鼓聲不如好名聲

《佛說天王太子辟羅經》卷1（大正15，130b25-131a5）。

行善有福，行惡有殃，殃福迫人，猶影隨形。
凡人作行，譬若影之隨身，響之應聲，無不報答矣。

一般世間人都想要追求富貴名譽，但我們很認真地追求好名聲，是不是一定就有好名聲？我們很努力地追求財富，是不是一定能夠發大財？不一定。

有一位天子他名字叫做辟羅，有一天他請問世尊，說：「一般世間的人都是追名求利，我們這樣追求好名聲、追求財富，追得很辛苦，但是不一定能得到。是不是有一種情形讓這個好名聲與財富反過來追我們？這樣比較簡單，不用那麼累。」他這樣請問世尊。

噢！竟然世尊說：「有！」他就覺得很奇怪，怎麼有這種情形？財富怎麼會追著我們跑？世尊就說：「事實上行善有福、造惡就有罪，我們做善事那就有福德，造了惡業就有罪過，福德跟罪過追著人如影隨形。」世尊的意思就是說，我們不必去追著財富跑，其實財富、好名聲這是果報。但是果報的因是什麼？就是行善業。因此重點不是去追求財富，而是做善業。如影隨形，我們人走到哪裡，影子是不是跟著到哪裡？不會說你走到很遠的地方，影子還在很後面，不會！你走到哪裡它就跟著到哪裡。

因此佛這樣回答以後，他就非常興奮。

辟羅說：「世尊開示真的非常對，回想以前我在人間當國王的時候，有一天召集所有的大臣說：『我想要做一座大鼓，你們誰有辦法能夠做一個鼓聲可以傳達百里之外的大鼓。』一般的鼓聲，大概就附近能聽到而已，怎麼能夠傳百里呢？很多大臣都搖頭。這時候有一位大臣他說：『我可以，但是要一筆資金。』國王說：『資金沒問題呀！我們國庫有。那就開國庫送給他資金。』約定好一年之後完成。這位大臣拿了錢財之後他就發放救濟，結果很多貧窮人、修行人也都來領救濟。好康逗相報，大家一傳十，十傳百，結果傳得很遠很遠，連國外的人都攜著老幼前來。

結果一年時間到了，國王就想起來：『唉！大臣你說一年要把鼓做好，現在到底好了沒？』他說：『我已經做好了。』國王說：『你已經做好了，但這一年當中為什麼我都沒有聽到鼓聲？』他說：『不急，不急，等一下我們到城外一看你就知道了。』結果他就領著國王到城市當中，哇！發現到人山人海，很多人看起來都很陌生，不是自己的子民。國王就問他：『你從哪裡來？』他說：『我從百里之外來。』再問另一個：『你從哪裡來？』答：『二百里之外來。』再問另一位，答：『五百里

之外來的。』。那時候他想，哎呀！我本來希望這個鼓聲能夠傳達百里，沒想到五百里以外的人都來了！雖然沒聽到鼓聲，但是這位大臣替我行善，好名聲竟然傳達更遠更遠。』因此辟羅就非常讚歎，世尊說得對！

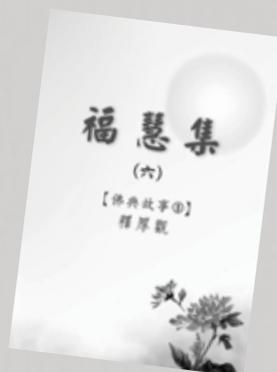
世尊就說：「人的一切行為，就好像如影隨形，如響之應聲。」影子一直都是隨著身形；響是迴響，聲音就是我們口出的聲音。如果你在一個山谷裡面大聲地喊：「你好優秀！」請問，迴音是什麼？「你好優秀！你好優秀！你好優秀！」不斷地回來。他不會迴音說：「你好差勁！」不會。所以我們的善惡業如影隨形，如響之應聲，如果希望人家讚歎我們，我們就要多說好話。

【新書快訊】

福慧集(六)

流通處：

- 1、印順文教基金會：30268
 新竹縣竹北市縣政九路28巷7號
 電話：(03)555-1830
 傳真：(03)553-7841
- 2、福嚴佛學院：30065
 新竹市明湖路365巷3號
 電話：(03)520-1240
 傳真：(03)520-5041
- 3、慧日講堂：10489
 台北市中山區朱崙街36號
 電話：(02)2771-1417
 傳真：(02)2771-3475



二、莊嚴則影好，垢穢則影醜

《大莊嚴論經》卷3（15經）

（大正4，272c17-273c6）。

莊嚴面目者，臨水見勝好，
好醜隨其面，影悉現水中。
莊嚴則影好，垢穢則影醜，
今身如面貌，後受形如影。
莊嚴形戒慧，後得可愛果；
若作惡行者，後受報甚苦。
信心以財物，供養父母師，
沙門婆羅門，貧窮困厄者，
即是後有水，於中見面像，
施戒慧業影，亦復彼中現。
王有眾營從，宮人諸姝女，
臣佐及吏民，音樂等倡妓；
如其命終時，悲戀送塚間，
到已便還家，無一隨從者。
唯有善惡業，隨逐終不放。
若人命終時，獨往無伴黨，
畢定當捨離，所愛諸親友；
獨遊黑闇中，可畏恐怖處；
親愛皆別離，孤茕無徒伴。
是故應莊嚴，善法之資糧。

莊嚴則影好，垢穢則影醜。過去有一位國王非常貪心，他想要聚積很多的錢財，無所不用其極。最後國王想了一個辦法，他的女兒長得很莊嚴，於是就把她安置到姪女樓，很多人覺

得這個公主非常漂亮想要下聘金去娶她，國王就下令有誰想要帶聘金來，就連財寶跟人一齊抓過來。事實上他並不是真正要嫁女兒，是利用這個時候來聚積財寶。

那時候有一位寡婦，她有一個獨生子，看到這位公主以後就神不守舍，他大概得了失戀症，整天悶悶不樂。他的母親就很擔心，問他：「你到底怎麼回事？」他說：「我想要娶國王的女兒，沒有娶她我活不下去。」他母親很擔心，因為沒有錢可以下聘，但是如果沒有滿兒子的願，他又活不了。後來這位母親突然想到：「誒！你父親在死的時候嘴裡含有一枚金幣，你就到你父親的墳墓那裡把棺木打開來，再把把你父親的嘴巴拉開來取金幣，取了金幣之後就去下聘娶公主吧！」

這獨生子取了金幣後，到了公主那裡，一樣被國王抓走了。國王一看到金幣就說：「所有值錢的東西都已經被我搜括殆盡，你怎麼還有金幣？你是不是藏了很多？」他說：「沒有呀，這是從我死去的父親嘴巴拿出來的。」國王派人去看，果然如此，他父親的嘴還是被撬開的。

國王這時候領悟到，人死了一塊錢都帶不走。這時候有位非常有智慧的大臣對國王說：「國王！不只一塊錢

帶不走，我們的身體你也是帶不走的，人身你都沒有辦法帶到下輩子去，你這麼多的金銀財寶，怎麼能帶得去呢？你真要帶去的話，不是靠馬車、牛車，這些你都帶不走，真能帶到下輩子去的只有善惡業而已。一個面貌莊嚴的人，他投射在水中的倒影當然是非常美好，而倒影的美好或者是醜陋其實都是隨著他的面貌。」我們照鏡子，會顯現出漂亮或醜陋的影像，如果照出來很醜陋的話，你能怪鏡子嗎？當然是怪自己呀！對不對？面貌美醜一定是如實地映現在鏡子上面的。

以前沒有鏡子，就是在水中看見自己的倒影。這個大臣很有智慧，他就說：「如果你的面貌莊嚴，影像就美好；如果你長得凹凸不平、污穢不堪的話，當然你的影像一定是醜陋的。同理，今生我們所做的善惡行為，就好像面貌和倒影，我們今生所做的事情，如果是善的業，到後世去所得的果報就會是美好的。後世感得的身形、面貌……，就如水中如實映現出的倒影一樣，善業感樂果，惡業感苦果。

「莊嚴形戒慧」，是說我們用戒定慧莊嚴面貌，日後一定可以得到可愛的果報；如果造作種種惡行，未來一定遭受非常痛苦的果報。如果我們用

誠淨的信心供養父母、師長、沙門、出家人、婆羅門、修行人以及貧窮困苦的人，這樣種下善的因緣，下一生在欲界、色界、無色界三有水當中，呈現的影子也一定是非常的莊嚴。我們所做的布施、持戒、智慧這些善業，後世也一定感得安樂的果報。

國王即使有很多的宮女、大臣，以及種種跳舞唱歌的人圍在身邊，可是一旦命終的時候，他們頂多只能送到墳墓邊而已，他們不可能跟著你一起下去的。送到墳墓以後就各自回家了，沒有一個人能跟隨著我們，能夠跟隨著我們的只有善惡業。所以人命終的時候是獨來獨往的，根本沒有伴侶，所有的親友一定會捨離我們而去，自己孤獨地在黑暗中行走，到非常恐怖。親愛都別離，孤苦無依，所以在今世努力地聚積錢財那是沒有用的，應該要累積善法之資糧才對！」

三、愚闇近智如瓢斟味，開達近智如舌嘗味

《法句譬喻經》卷2〈13 愚闇品〉

(大正4, 586a17-b24)。

愚闇近智，如瓢斟味，
 雖久狎習，猶不知法。
 開達近智，如舌嘗味，

雖須臾習，即解道要。
愚人施行，為身招患，
快心作惡，自致重殃。
行為不善，退見悔慙，
致涕流面，報由宿習。

一個愚笨的人親近智者，卻沒有好好學習，就「如瓢斟味」一樣。「瓢」就是葫蘆，葫蘆切半做成水瓢。一個愚癡的人，即使善知識就在他旁邊，他也不懂得要親近善知識，就好像葫蘆做的瓢放在山珍海味的羹湯裡面，浸得再久，瓢也不知道羹湯好吃不好吃，雖然浸泡很久卻不知味道。愚癡的人接近智者也一樣，嚐不到般若味重重。但是一個開明、非常通達的人，他接近智者，就好像舌頭品嚐味道，當下就了解。「須臾」就是很短的時間馬上就瞭解。

愚人的所作所為，對自己招來很多的過患，他逞一時之快來造惡，結果感得很多嚴重的災害。造作不善的行為而後悔莫及、淚流滿面，這些苦報怪誰呢？都是怪自己過去不好的因緣。

這個故事主要是在提醒我們，其實善知識就在你旁邊，一定要好好把握機會，如果我們不好好把握機會，就像湯匙放在羹湯裡面再久也不知道滋味。

四、賊起染心，失神而喪命

《根本說一切有部毘奈耶破僧事》
卷20（大正24，204b28-205a8）。

此非彼車主，而能殺於我，
由我起染心，觀他便失命。

這故事出自《根本說一切有部毘奈耶》，是一部出家的律典，不過這裡只是講其中的一小段故事。話說提婆達多（提婆達多是佛弟子），但是他破壞僧，想要害佛、出佛身血。因為他破壞和合僧，帶領了五百個比丘脫離世尊的僧團，他想要成為僧的領導。這時候佛的兩大弟子，智慧第一的舍利弗與神通第一的目犍連，這兩大弟子智慧高、默契又好，他們就聯合去破壞了提婆達多的陰謀，把這五百比丘全部勸回來了。勸回來以後，世尊就說，舍利弗與目犍連這兩個人他們今生的默契很好，事實上是過去生的默契就已經非常好了，世尊就開始講這個因緣。

世尊說，過去很久很久以前，有一個習武的人，武術非常高明，弓箭、刀……，各種武術都非常善巧高明。他有一位女兒到了婚嫁的年齡，就想把她嫁出去。但是他想，如果她的先生是跟我志同道合的話那就最理想的了，因此就等待機會。隔一段

期間，來了兩位男人想要練習武術，其中一位很快地就把師父的所有武藝全部學會了，而另外一位師弟學了半天，只有學會一招。當然父親就把女兒嫁給全部學會的師兄。師弟就懷恨在心，只好下山。娶不到老婆，武藝又只有學一樣，他憤恨不平，跟著盜賊混在一起，一方面繼續專精刀劍之術。他在路邊等師兄，心想：哪一天師兄如果過來的話，要一刀砍死他。師兄跟師父的女兒他們已經成為夫婦了，有一天夫婦倆駕著車要出遠門。

出門不久之後，路堵著沒辦法往前進，一看，前面怎麼那麼多人？一問，原來前面有盜賊。他說，盜賊算什麼，他不怕繼續往前走。其他人一看，哦！竟然有人往前衝，我們也跟著看看，就隨後跟去了。結果發現他的師弟竟然變成盜賊的首領了。

盜賊發現有人經過，就先派了五個人去搶劫。一下子就被師兄打倒了，再派二十幾個，一樣，全軍覆沒。師弟想，哦！這個人這麼厲害，到底是誰？全部的盜賊一起出動，一陣廝殺以後只剩下盜賊的首領師弟一個，最後剩下師兄弟對決。

師兄的弓箭技術很好，還多帶了五百隻箭，就拿起弓箭，一直不斷地將箭射出，共射了四百九十九隻，只

剩下一隻沒有射出。因為師弟的刀術非常靈敏，就將射過來的箭全部砍掉。師兄的夫人就說：「老公呀，趕快射劍呀，你在等什麼？」他就說：「不行，他的劍術太好了，如果我現在射出，萬一沒射中怎麼辦？一定要趁他不留神，沒有專注的時候才能夠讓他一箭斃命。」一說這個話以後，他的太太靈機一動，就馬上跳下車，開始翩翩起舞。哦！這個賊主的眼光竟被舞者所吸引！師弟這一失神，咻的一聲，馬上被師兄最後的一隻箭射中要害。這時候，師弟臨死之前說了這麼一句話，我會死並不是車主（車主就是他的師兄）的弓箭術很好，我的刀法也不差，而他能夠讓我斃命，事實上是因為我起染污的心，因為一閃神，所以命喪他手。

佛陀就說，這個車主是誰呢？這個車主其實就是舍利弗，而這位翩翩起舞的夫人就是目犍連啦！這個當盜賊的師弟就是提婆達多。舍利弗與目犍連過去生兩個人已經是默契非常好，今生還有這個因緣。所以各位如果要有默契，不只是今生要培養，過去多生累劫就要好好培養。

這故事提醒我們，如我們開快車，速度很快一個閃神就會沒命。而我們在修行的道路上也相同要好好攝心，如果起染心，一閃神，慧命也會沒有了。

五、煩惱未斷盡，遇緣還起

《大莊嚴論經》卷6（36經）

（大正4，290c19-291a20）。

先火無烟焰，慈心不淨觀，
現在結不生，如火無烟焰。
如火得乾薪，烟焰俱時起；
心火遇因緣，值惡知識時，
瞋恚烟便起，若覩好色時，
貪欲火熾然。

是故應斷得，成就具三明，
為斷貪瞋癡，應勤修精進。
明行足斷心，結使草不生，
喻如常行道，眾卉皆不出。
貪欲及瞋恚，未遇緣不起，
根本未斷故，遇緣還復發。
喻如得瘧病，四日定發現，
於三二日時，遇緣還復發。
又似世俗定，掩按結不起，
都無有患相。

欲如毒樹根，不拔芽還生；
如人耻白髮，并剃其黑者，
剃之未久間，白髮尋還生。
不永斷結使，其事亦如是；
欲結及瞋恚，逼戒行機關。
對治隱不起，不造身口業，
便生難有想，結使後還起，
毀犯於戒行，貪嗜著五欲，
如蛇隱入穴，還出則螫人。

※《大毘婆沙論》卷61（大正27，

313c16-26）

又起煩惱現在前者，有具因緣、有不具因緣，彼依具因緣而起煩惱現在前者說；

謂諸有情三因緣故起諸煩惱名具因緣：一、由因力，二、由境界力，三、由加行力。

欲貪隨眠未斷未遍知者說因力；

順欲貪纏法現在前者說境界力；

於彼有非理作意者說加行力。

有一位師父跟他的弟子冬天在設有火爐的房間裡面取暖，火爐燒過一些柴，一段時間以後看到柴火沒有冒煙也沒有火焰，師父就對弟子說：「你看到這一堆柴火沒有冒煙沒有火焰嗎？」弟子說：「看到了。」師父就教弟子：「你添一些乾柴吧。」這個時候煙就冒出來了。師父說：「你再用嘴巴吹吹氣。」弟子一吹，火焰就生起來了。師父就對弟子說：先前，這一堆柴火沒有冒煙也沒有火焰，如同我們修有漏的禪定，有的修慈心觀，有的修不淨觀，那只是暫時煩惱不生而已；就像這個火堆，沒有看到煙，也沒有看到焰，但是在火堆上加上乾柴、吹吹氣，煙、火焰就會冒出來了。

我們內心的煩惱火也是一樣，如果看到一個惡知識、一個冤家，一看就討厭，再看更傷心，瞋恚的煙就會冒出來；如果看到美色，貪欲的火又旺盛起來。所以我們不要以為煩惱暫時沒有現行就覺得很了不起，應該要斷盡煩惱，具足三明(天眼明、宿命明、漏盡明)，一定要為了斷貪、瞋、癡而好好地精進。三明與身口的清淨行為具足，能讓煩惱草不生，就好像我們經常在走的道路，你不斷不斷地行走，上面的花草能不能長出來？就長不出來。但是如果你沒有經常去走動的話，自然這草又會長出來。

這個譬喻很好，貪欲、瞋恚如果根本還沒有斷除的話，還沒有遇到適當的因緣不會發起，但是若遇到恰當的因緣它還是會復發。就好像有人得了瘧疾，瘧疾它是有間隔的，有的初一發作，初二、初三暫時停止，初四又發作。你不要看到他初二、初三好好的，好像沒事，事實上那是暫時沒有發病，可是瘧疾的根並沒有斷除，一遇到因緣還是會復發。就好像世俗的有漏定，只是稍微伏住煩惱，讓它不現起，看起來沒有過患。就好像毒的樹根，如果沒有連根拔起，還是會發芽。就像有的年輕人心想，我年紀輕輕的竟然長了白頭髮，就想要剃白髮，結果連黑髮一起剃掉了。剃掉沒

多久，白髮過不久還是會長出來。所以如果沒有永斷煩惱的話，遇到了外境或不正思惟，都還會危害關鍵的戒行。如果只是暫時對治煩惱讓它隱藏不起，不要覺得我現在沒有再造身口業，就覺得希有難得了。沒有斷根，煩惱還會現起，甚至會違犯戒行，又貪著五欲。這樣的話，就好像毒蛇只是進入穴洞冬眠，但是時間一到，牠又跑出來咬人。

《大毘婆沙論》裡面有提到：煩惱會現行有三種力：因力、境界力、加行力。因力就是煩惱。沒有根本斷除煩惱，因為根沒有斷，所以煩惱會現行，這是主因。第二個叫境界力，平常還好，突然看到仇人，瞋怒心就起來了；看到一個喜歡的人，貪欲心就生起；當猛烈的境界現前，煩惱就現起，這個就是境界力。另外有一種，仇人不在了，喜歡的人也回家了，可是自己回到家裡不正思惟，一想到就喜歡，一想到就生氣，這個叫做加行力。我們的煩惱會現行，有主因、有助緣，我們平常就要遠離這些不好的境界，這是第一步；另外就是要正念、正知，平常要訓練正念、正知煩惱才不容易現行；而最根本的就是煩惱必須連根拔起。🙏

論生死苦因之根本煩惱

文／釋圓融（福嚴佛學院第四屆研究所畢業）

一、略明生死苦因

生死，回頭望，無始劫來已不知經多少回了；向前探，亦不知其邊際。如《雜阿含·266經》所說：「對於生死，因無明所蓋，愛結所繫，致使長夜輪轉，已不知其源頭。在此生死輪迴中，因愛結不斷，亦不能見到生死的邊際。縱使大地所有草木已乾枯，大海水全部枯竭，須彌山悉數崩落，大地皆悉敗壞，我們仍在生死中輪迴。如同小狗被繫在柱子上，如果所繫的繩子不斷，那麼只有長夜不斷的繞柱輪迴而轉了。」¹

稍知生死、死生輪回之苦者，莫不渴求了生脫死。但若不知生死之因，想要了脫生死談何容易！不過從經中則能了知，致使我們長夜生死輪迴的就是無明與貪愛。這在《雜阿含·307經》就更明確的說到：「諸業愛無明，因積他世陰」²。因為有無明與愛，所以才會此生結束而更感得下一生。

二、生死二本——無明與貪愛

但無明與貪愛這二者誰才是最根本的生死之因呢？從《雜阿含·266經》來說，這二者同是生死之本，導師在《佛法概論》說：「無明與愛二者，對於有情的生死流轉，無先後也無所輕重的。」但為何說是無先後也無所輕重呢？因為「佛法是緣起論者，即眾緣相依的共成者，生死即由此二的和合而成。」³也就是生死流轉於此二者，缺一不可。但若是進一步去推求二者的特點，那就知道想了生脫死就該從何者先下手了。

首先，以無明來說，導師在《成佛之道》(p.159)中說：「無明，從對於真實事理的無所知而得名。但不是說什麼都不知，反而這是知的一類，不過是錯誤顛倒，似是而非。」從中知道，無明含攝著知與無知。所以「從他的不知來說，是不知善惡，不知因果，不知業報，不知凡聖，不知事理。從他的所知所見來說，便是：『無常計常，無樂計樂，不淨計淨，非我計我』。不是對於真實事理的疑惑，就是對於真實事理的倒見。」疑惑與倒見就是無明的相貌，只不過疑惑是無知，倒見是所知。

再者，「貪愛，主要是自我的愛戀，從現在到未來。」這是從自我而擴大到一切的染愛，所以導師也說：「這是染著自我，及有關自己的一切。顧戀過去的，耽著現在的，希求未來的。」因此「對人，那就是愛我的父母，我的兒女，我的兄弟姊妹，我的朋友等。對事物，那就是愛我的財富，我的事業，我的學問，我的名譽等。」而不管是對人或對事物的染愛，都是「以自我的愛染為本」。⁴

由上而知，無明與愛雖各有各的特點，但從中能發現，愛染是以自我為主的煩惱，而這自我不是別的，正是無明的主要內容。導師在《佛法概論》中說：「經中又有以薩迦耶見——即身見，我見為生死根本。……從不知無常說，即常見、斷見；從不知無我說，即我見、我所見；從不知寂滅說，即有見、無見。其中，我見為無明迷蒙於有情自體的特徵。」(p.81)「所以，無明就是『愚於無我』；從執見來說，就是我所見了。」⁵有了這自我、我見的倒見，進而使貪愛染著一切，想以自己的意欲來決定一切。由此可知，無明與愛是有一種主從的關係性的。無明「是以自我為中心而統攝一切的」，而貪愛「也是如膠如漆而染著一切的」。這二者展轉的相互關係，造就了「一種凝聚的強大向心力。」而這樣的力量，「就是招感生死，而造成一個個眾生自體的力量。」而由無明與愛凝聚而成的自體，在業力的局限下，是有其時間性，不會常久存在，最終將業盡而死。但並非一死了之，而是以我見為本的無明與貪愛等煩惱，還在發揮他的統攝凝聚力，眾生就是如此的相續流轉下去，成為茫無了期的生死。⁶

三、從苦諦與緣起說明無明為生死的根本

再者，從苦諦來說，苦諦即是苦聚的說明，為的只是讓我們明白，「眾生成就的身心自體，經上每說：『得蘊，得界，得處』，這是眾生苦聚的一切。」並沒有所謂永恆不變的自我或靈性的主體，唯有了知這是愚癡無明的幻想產物，唯有了知在六道生死中輪迴的唯有這蘊、處、界而已，並沒有所謂的自我。如此「才有解脫自在的可能。修學出世的聖法，這是必要而首先應該深切解了的。」⁷

另外，從緣起的根境相涉觸來說，當「六根開始了與六塵境界相關涉的活動，根境相觸而起一般的認識，叫做觸。根境識三者，因觸而和合，也可說因三者的和合而有觸。認識開始，就到了重要的關頭。」⁸緣起的觸支是一個重要的轉捩點，不只因為認識即由此為始，相對的，他亦是逐物流轉的前提。因此，我們以佛教的認識論來說，「識支是識，名色支是境，六入支是根，因這三者的和合便能生觸。在觸支以前，建立識、名色、六入三支，不外乎敘述構成認識的條件。」⁹而所構成認識的這些條件，不外乎都

在說明「識是不能自起自有的，所以不可想像有絕對的主觀。」¹⁰但偏偏我們的「認識，是不離無明蒙蔽的——『無明相應觸』。所以觸對境界後，就會依自我中心的執取，起種種的複雜心理，造種種的善惡行為；生死輪迴，是不能避免的了。」不過俗話說：從哪裡跌倒就從哪裡爬起來。既知生死輪迴從無明而來，當然想出生死也得從這方面下手了。所以「在根境相觸時，如有智慧的觀照，就稱為『明相應觸』，那就能從此透出，裂破十二緣起的連鎖。」¹¹

因此，就上苦諦與緣起的論述中，明白顯出無明才是真正生死的根本煩惱，而且是無庸置疑的。

四、解脫於癡與愛，亦符合修學的先後次第

當我們弄明白了生死的根本是無明時，對於修學的次第，才能契合經論所說，而領納於心篤信到底。所以從見道入修道而證得無學道的次第來說「認識上的錯誤，名為見；這只要有正確而堅定的悟解，就可以改正過來的。」所以是「先通達無我，得到無我真智的契證」，這是屬於見道的

修學。接著「行動上的錯誤，稱為愛；這要把握正確的見地，在生活行為中，時時照顧，不斷磨練，才能改正過來」，這是屬於修道的修學「從日常行中，不斷的銷除染愛」。¹²最後到達圓滿時，不論是癡或是愛，那都是完全解除的了，此如經中所說：「離貪欲者心解脫，離無明者慧解脫」¹³這就是解脫於癡愛所體證的無學道了。

希望藉由這樣的論述，能讓我們更清楚生死苦因之本是無明，而能從中有次第的斷除生死之煩惱，共期那平等不動，解脫自在的聖境——涅槃寂滅！

-
- 1、《雜阿含·266經》卷10(T02, 69b5-18)。
 - 2、《雜阿含·307經》卷13(T02, 88b9)。
 - 3、印順法師《佛法概論》(p.79-80)。
 - 4、印順法師《成佛之道(增註本)》(p.160)。
 - 5、印順法師《成佛之道(增註本)》(p.163)。
 - 6、印順法師《成佛之道(增註本)》(p.163-164)。
 - 7、印順法師《成佛之道(增註本)》(p.153-154)。
 - 8、印順法師《成佛之道(增註本)》(p.170)。
 - 9、印順法師《唯識學探源》(p.20)。
 - 10、印順法師《初期大乘佛教之起源與開展》(p.239)。
 - 11、印順法師《成佛之道(增註本)》(p.170-171)。
 - 12、印順法師《成佛之道(增註本)》(p.162、p.174)。
 - 13、《雜阿含經》卷26(T02, 190b17-18)。

梵語佛典教學與學習之心得筆記

文／常精進

——《中論》〈觀四諦品〉第18頌之觀行與義理解析（一）——

《中論》的第二十四〈觀四諦品〉第18頌又稱為「三是偈」¹：「眾因緣生法，我說即是空²，亦為是假名，亦是中道義」。自古以來受諸家重視，³學界亦有許多探討。而近代在尼泊爾發現的《中論》梵本註釋書《明句論》⁴，由月稱論師所造，是重要的研究材料之一。本文擬依據比利時學者普桑（*Poussin*）之勘訂本，探討此「三是偈」之內涵。

梵本《中論》〈觀四諦品〉第18頌之內容如下：

yaḥ pratīyasamutpādaḥ śūnyatām
tām pracakṣmahe /

sā prajñaptir upādāya, pratīpat saiva
madhyamā //

(*Prasannapadā* [ed. de la Vallée
Poussin 1913] 503.10–11)⁵

偈頌中之上半句

“yaḥ pratīyasamutpādaḥ śūnyatām
tām pracakṣmahe”，對應漢譯本「眾

因緣說法，我說即是空」之內容。關於這一句的相關字詞之文法解析如下：

yaḥ: 關係代名詞 (relative pronoun)，陽性、單數、主格。

pratītya-samutpādaḥ: 漢譯佛典常譯為「緣起」。此為由 *pratītya*（緣）與 *samutpādaḥ*（起）組成之複合詞。與上面的“yaḥ”合起來，對應漢譯偈頌中的「眾因緣生法」。整個複合詞為陽性、單數、主格。

śūnyatām: 意為「空性」。陰性、單數、業格。

tām: 指示代名詞，陰性、單數、業格，句子中修飾“śūnyatām”，意味著句子中所說的「空性」有特定之指涉。

pracakṣmahe: 此為動詞 *pra-√caks* 的第一人稱、複數、現在時、為自言之形式，意為「我們說……」。

關於此半偈之文法上的句法分析，

在〈龍樹之論空、假、中〉(1984年)一文中如下之解析說明：

在前半偈，yah 與 tām 相應，是相應關係詞與關係詞的結構，而 tām 則是指涉及 śūnyatām (空)。這半偈的意思是，我們宣稱，凡是相關連而生起的，都是空。⁶

在〈龍樹之論空、假、中〉一文之作者的說明中，他認為上半句中的“yah”與“tām”相應，是「相應關係詞」(correlative pronoun)與「關係詞」(relative pronoun)的結構。就筆者的了解，在英文的梵語文法書中，這樣的句子結構被稱為“relative-correlative structures”，中文直譯為「關係—共同關係之[句子]結構」。一般來說，在文法書中會以中性、主格的形式來表達「關係—共同關係之句子結構」，即“yad tad”。依據梵語之相關的文法，「相應關係詞」與「關係詞」必須在「性」(gender)與「數」(number)上一致，「格位」(case)則依所在子句中所扮演的角色而定，可以是不同的。⁷然而，如上述之詞語解析中所示，“yah”是陽性詞，而“tām”是陰性詞，二者無法成為「相應關係詞」與「關係詞」之對應關係。於此，

要澄清的是，筆者並無有任何指責、批評或輕蔑〈龍樹之論空、假、中〉一文作者之意，只是單純地希望提供正確的訊息給未來學習梵本此一偈頌之學習者。因為，無獨有偶，在其後，一篇題名為〈吉藏三諦說初探：以《中觀論疏》對〈觀四諦品〉第十八偈解釋為主〉(2001年)之文章中亦出現將“yah”與“tām”視為是有對應關係的不正確理解。⁸

雖然上述認為“yah”與“tām”是「相應關係詞」與「關係詞」之對應關係的見解並不正確，但此一句子的結構確實是「相應關係詞」與「關係詞」的結構。對於中文的讀者來說，「相應關係詞」與「關係詞」結構的句子應是陌生的，而在英文中，此種句子結構是常見的。在此舉一簡單的例子作一說明：

John who is one of my best friends is a gracious person.

上述英文句子的中文直譯為：「是我最要好朋友之一的約翰是一位仁慈的人。」句子中的 who 即相當於「三是偈」中 yah 的角色。而關於英文句中的 John 在文法上的角色，若比對「三是偈」，則相當於被省

略而沒有出現在句子中的「相應關係詞」——“[tam]”。此中，方括號 [] 中的字詞表示原文所無而依文脈及文法規則所加，而方括號 [] 中之“tam”一詞為陽性、單數詞，是「三是偈」之上半偈中真正與“yah”對應的「相應關係詞」。在梵語中，「相應關係詞」與「關係詞」結構的句子，亦即“yad tad”結構的句子，其中之「相應關係詞」“tad”有時會被省略。⁹ 因此，「三是偈」中的「相應關係詞」其實是被省略的“[tam]”而非句子中的“tām”。然而這樣的文法觀念（即「相應關係詞」“tad”有時會被省略），在中文的梵語文法書中，就筆者目前所能接觸到的情況，似乎是毫無所悉。由此，可以想見，大多數在中文環境下的梵語學習者在面對「相應關係詞」與「關係詞」結構的句子時，基本上是處在一知半解這一可能的情況。¹⁰

在澄清了「相應關係詞」與「關係詞」結構句子之相關觀念之後，筆者在此要進行「三是偈」上半偈之文義說明。依據上述之討論，「三是偈」上半偈之完整的句子內容可表示如下：

yah pratīyasamutpādaḥ [tam]
śūnyatām tām pracakṣmahe /

中文的文義可以直譯如下：「若某

法 (yah) 是緣起，我們說彼 ([tam]) 為此 (tām) 空性。」如此的理解，以較為白話的方式來詮釋，可以是：「依因待緣而生起之這一現象，本身即是空的狀態。」此外，在直譯的中文句子當中，「此空性」意味著指涉某特定之「空性」。若連結到「中本般若經」的教學，當時已有種種「空性」之類集，如「本性空」(prakṛti-śūnyatā)、「畢竟空」(atyanta-śūnyatā)、「自性空」(svabhāva-śūnyatā) 等¹¹，而上述「三是偈」之上半偈梵語直譯中之「此空性」，若依月稱論師《明句論》的長行解說，指涉的是「自性空性」(svabhāva-śūnyatā)。因為，在其解釋「三是偈」的說明中，月稱論師以“iyam svabhāvaśūnyatā”¹²（「此自性空性」）來指涉偈頌中之“śūnyatām tām”（「此空性」）的內涵。

說明至此，我們逐漸可以了解到正確理解「相應關係詞」與「關係詞」結構句子之相關觀念的重要性，即句子中的“tām”並非如〈龍樹之論空、假、中〉一文作者所說之「相應關係詞」，而應是作為修飾“śūnyatām”的「指示代名詞」，這意味著此中所說之「空性」(śūnyatā) 非泛指一般的「空性」，而是指涉特定的空性——「自性空性」。這樣，這才

顯示出月稱論師特別提以“iyam svabhāvaśūnyatā”來指涉偈頌中“śūnyatām tām”的意義！導師《空之探究》中有一段文值得注意：

統觀「中本般若」全經，從不同事義以顯示空性，以「本性空」(prakṛtiśūnyatā)、¹「畢竟空」(atyantaśūnyatā)、²「自性空」(svabhāvaśūnyatā)、³「自相空」(svalakṣaṇaśūnyatā)，特別是自性空與自相空，應用得最為廣泛。(pp. 163-164)

「般若經」的種種空性類集中，導師提到「自性空」(以及「自相空」)應用得最為廣泛，某種程度上來說，這樣的說法提示了「自性空」有特別受到重視的意味。若配合此中所說，月稱論師的注釋文字中以「此自性空性」指涉偈頌中「我說即是空」之「空」的內涵，某種程度上契合導師上述這段文字的說明。⁴

- 1、參見：吉藏《二諦義》卷1 (CBETA, T45, 82c12-16)。
- 2、「空」字，大正藏作「無」。吉藏《中觀論疏》卷2〈1 因緣品〉引偈作：「眾因緣生法，我說即是空。」(CBETA, T42, 23a2-3)本文依吉藏《中觀論疏》所引偈之版本。
- 3、參見：智顛，《妙法蓮華經玄義》卷1 (CBETA, T33, 682c6-9)；灌頂，《大般涅槃經疏》卷17〈20 梵行品〉(CBETA, T38, 140 b2-4)；澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷6 (CBETA, T36, 39c1-3)；吉藏，《大乘玄論》卷1 (CBETA, T45, 19b17-20)；釋印順 (1952; 2012)。《中觀論頌講記》，p. 461。台北：正聞出版社。
- 4、釋惠敏 (1984)。〈梵本《中論頌·月稱註》(淨明句論)研究序論〉，p. 344。收於《華岡佛學學報》7: 329-354。
- 5、此中關於出處之資訊中，*Prasannapadā* 為《明句論》之梵語，ed. 為“edited by”之意，de la Vallée Poussin 為校訂編輯者，1913 為出版年，503.10-11 為頁503，第10-11行。
- 6、參見：《華岡佛學學報》第7期 (1984年)，〈龍樹之論空、假、中〉(pp. 101-111)，p. 102。
筆者按：文章中之引文出處，筆者在此並沒有依循一般的慣例，此中只列出期刊名、期數、出版年、題名及所引文字所在頁數等。本文中或可能涉及相關之評論，這些評論性的文字並無意傷害任何人，只是試著提出對梵語佛典更精確的理解。
- 7、參見：Thomas Egenes. 2003. *Introduction to Sanskrit Part 1* (3rd Revised Edition). Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, p. 176.
- 8、《中華佛學研究》第5期 (2001年)，一篇題名為〈吉藏三諦說初探：以《中觀論疏》對〈觀四諦品〉第十八偈解釋為主〉(pp. 291-342)之文章中也出現了類似上述引文的說明 (p. 295)：
在此偈頌的上半偈，其文法結構是以 yaḥ.....tām..... 句型為主 (中文意思可譯為：凡 (yaḥ) ...者，它 (tām) 即...)，即是關係代名詞與指示代名詞的文法結構。偈中 yaḥ 是指涉 tām 所包含的內容，而 tām 所指示的則是 śūnyatām (空性) 一語。其次，就上半偈的性 (liṅga)、數 (vacana)、格 (vibhakti) 來看，關係代名詞 yaḥ 與 pratītyasamutpādaḥ (眾因緣生法) 二者在性、數、格均是一致，都是陽性、單數、主格，而指示代名詞 tām 所指謂的 śūnyatām (空性)，二者也是在性、數、格上一致，都是陰性、單數、對格，作為 pracakṣmahe (動詞：說、稱為，第一人稱、複數、為己) 之受詞。因此，這上半偈的意思，我們可譯為：舉凡是眾因緣生法，我們稱他為空性。
- 9、參見：Thomas Egenes. 2003. *Introduction to Sanskrit Part 1* (3rd Revised Edition). Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, p. 174.
- 10、在梵語中，「相應關係詞」與「關係詞」結構的句子 (“yad tad” 結構) 應用的情況很多，許多的例子中 “yad” 與 “tad” 的格位並不相同。在《梵語學》一書中，雖有介紹此一相關的結構句，但所舉的例子都是較為常見之句型，如 “yad tad”，“yatra..... tad.....” 等，某種程度上，是將這些常見句型視為定型套句來作說明，若經文超出所舉之事例，讀者可說是一籌莫展。因此，筆者完全可以理解在中文環境中學習梵文之學者在面對此種句型時的困難處境，之所以無法全面正確解讀此種句型的原因，主要在於學習教材上之相關說明不足所致。
- 11、參見：印順導師著，《空之探究》，pp. 163-164。
- 12、*Prasannapadā* (ed. de la Vallée Poussin 1913) 504.8。

溫故知新

活動回顧

- ▶ 11月 11/8~11/10 福嚴佛學院 校外參學（三天）。（詳閱 pp.69-73）
- ▶ 11/16~11/25 福嚴佛學院 院內禪十（開恩法師指導）。
- ▶ 11/26 福嚴校友 敬定法師 六龜諦願寺開光落成。
- ▶ 12月 12/06 校友會協助參與台中霧峰護國寺「如」虛長老告別式。
- ▶ 12/10 福嚴佛學院 院內論文發表會。
- ▶ 12/10~11 慧日講堂 佛隨念 禪二（開印法師、開仁法師主持）。
- ▶ 1月 12/25 慧日講堂 龍樹思想研討會。
- ▶ 01/10 福嚴佛學院 105 學年度上學期 結業式。
- ▶ 01/11 福嚴佛學院 寒假開始。

活動預告

- ▶ 2月 02/12 福嚴佛學院 寒假結束，全院報到。
- ▶ 02/16~18 福嚴佛學院 院內佛三（本因法師指導）。
- ▶ 02/26 印順導師思想巡迴講座 高雄場—正信佛教青年會。
- ▶ 3月 03/02~06/10 〔1〕福嚴推廣教育班第 33 期正式上課。
- 〔2〕慧日佛學班第 22 期正式上課。
- ▶ 03/05 印順導師思想巡迴講座 嘉義場—妙雲蘭若。
- ▶ 03/11 印順導師思想巡迴講座 台北場—慧日講堂。
- ▶ 03/29~04/03 福嚴佛學院 禪六（開恩法師指導）。
- ▶ 4月 04/04 福嚴佛學院 清明法會。

那·一起去的地方

文/釋法智

圖/福嚴攝影組

105年上學期開學迄今已然2個多月了，在充實且規律的學院生活，時間若飛梭一般轉眼即逝。此時，迎來了3天2夜的校外參學，不免有「充電」之感，讓人得以藉以抖落一身積勞，以更輕鬆的心情學習佛法。

11月8日早上5點50分，全體師生向佛菩薩告假後準時出發，正式掀開了校外參學的「序幕」。此次的戶外參學由上長下定法師召集與策劃，法師將此次的參學性質著重於「古跡、文化」之學習，是故將有「府城」美譽之台南市策劃為此次戶外參學重點。

台灣素有「一府二鹿三艋舺」的諺語，同時也表示清朝時期時，台灣最負盛名的三大港口；港口向來為文化開展的起源關鍵處，而「府都」為三大港口之首，意味著這是台南市是台灣列最古的文化發源地。

由於出發時間太早及行程時間所限，無法安排於院內用早齋，是故師生一行人等惟有在遊覽車上享用早餐，大約於早上8點30分左右到達位於嘉義的「故宮南院」。照理說，「故宮南院」理當是「故

宮『北』院」（士林國立故宮博物院）的分院，因為士林國立故宮博物院場地有限，無法展示所有珍寶的「古物」，才花費了18年的時間設立了「故宮南院」作為另一展示國家珍寶的古物之處。

從建築外觀來說，「故宮北院」比較傾向於古宮廷式架構，而「故宮南院」則以水墨般的流線式來表現，而黑白交融式的架構無疑是揉合了現代技術與古典中國風。換言之，單依建築外觀來看，「故宮南院」令人有現代化藝術建設的驚豔；若由線條去看，其剛柔並濟的氣質則酷似水墨在於宣紙上的揮灑自如，使人讚嘆不絕。

其中館藏珍品古物，有：亞州茶藝文化、亞州佛教藝術、亞州織品藝術、亞州瓷品藝術、台灣嘉義發展史等。此五館都讓人感覺驚嘆歷代的工藝技術之細膩堪稱鬼斧神工，其作品渾然一體之美已然超越了現代機械所難以達臻的門檻。相對於織品藝術、嘉義發展史，個人更心儀的是茶藝文化的「歷代泡茶法」、佛教藝術中的「康熙龍藏經」、瓷品藝術的「韓國清瓷」，這些展示古



物有些並不是「故宮南院」的館藏而是向大阪市立東洋陶瓷美術館等博物館「外借」的館藏。

由於五個展示館的場地並不算很大，在不完全「走馬看花」的情況之下，大約1個小時30分的時間就已經將五個展示瀏覽完畢了。我與二位同學覺得意猶未盡，便前往亞州佛教藝術展示館再看一遍，我們回到亞州佛教藝術館時，讓我們注視良久就是「彌勒菩薩像」與「康熙龍藏經」的經書制作與保養。對於亞州佛教藝術展示館所展示的古物中，就讓我們三人最感興趣的是，早期佛教及大乘時期的佛菩薩像，對於後期的豔麗、繁雜的佛菩薩及護法神像，我們多數以走馬看花的心態「點到為止」；這或許被「立足於原始佛教之純樸」的心態所促使吧？



爾後，全體師生便離開了「故宮南院」，趨往「品皇咖啡觀光工場」參觀。遊覽車到了品皇咖啡門口，就已經有接待人員招待我們前往展示區進行導覽。導覽的內容並不是一開始就介紹「品皇咖啡」企業，而是向我講解咖啡的起源、生起歷程、烘焙類別、咖啡的產地、泡咖啡器具類別等；同時，由於導覽人員的講解，我們才知道，原來：1、咖啡因含量最多的植物並不是咖啡，而是「巧克力」；2、「咖啡瘦身」，主要是在運動前1小時飲用「中烘焙」咖啡才有效。當然，最後壓軸當然是「品皇咖啡」的起源與發展。在一番自由參觀與免費試喝以後，我們一行人等便繼續到下一個行程——位於白河區六重溪的「台灣電影文化城」參觀。

「台灣電影文化城」是拍攝「八點檔」古裝劇的地方，這裡架構起了明末清初及清末民初的老街古厝，乃至連宋朝「開封府」府衙的場景都少不了。導覽人員在講解場景的「角色」時，不免俗地提及了「哪部八點檔古裝劇」在這個場景拍攝過、哪一家「佛教電視台」最家拍攝哪一個場景。個人覺得，是中保留得最好的是「明清一條街」，因為這不若其他場景一樣遭遇到「歲月的摧殘」，但明清一條街的「火車站」卻有隨時倒塌的「危險」。

接下來，全體師生便來到了「美雅家具觀光工廠」。顧名思義，這是一家家具製造工廠，來到「美雅家具觀光工廠」之

前，心中不禁滴沾「家具制造工廠有什麼好參觀的？」進入了美雅家具觀光工廠門口之際，其庭園擺設絕對讓人讚嘆，而庭園擺設地家具工藝真是堪稱美輪美奐。首先，我們進入了「影音室」觀賞「美雅家具觀光工廠」的創立與沿革，先了解工廠的創辦人從外地學藝歸來創辦工廠的「初發心」，加上時代的變遷、經濟危機的到來，「美雅家具工廠」是如何從一般本地制造到接受國外訂單，怎樣由一般家具工廠到「家具觀光工廠」的發展歷程。

爾後，由工廠的「副總」、導覽人員一路帶領參觀與講解，讓我們了解如何在制造家具的過程中引入高科技，並且還要著重環保；同時，由於二位人員的「招待」，我們也學會從花紋上分辨不同木料種類，並且學會辨別天然木料與人造料的優劣之處。經由「副總」的說明，我們才了解 CNC（Computer Numerical Control 縮寫，即：電腦數值控制）在體質較硬的金屬類上，可以慢速度雕刻；反之，在體質較軟的木料就必須以高速度雕刻，才不致使木料破裂而能表現美好的效果。因此，在不能用纖毫之差之處，就必須使用 CNC 技術；只能有纖毫之差之處，才讓技術純熟的老工匠出馬。

結束了「美雅家具觀光工廠」的參觀，我們就到老街素食餐廳用餐，然後就下榻飯店休息，為第一天的校外參學畫下休止符。

第二天用完早餐後，全體師生就出發嘉義布袋水晶教堂參觀，由於水晶教堂還未開放觀，所以只能遠距離與之合影後便去參觀「老房壁畫街道」。其後，就出發去台灣鹽樂活村去參觀「台灣鹽博物館」。一般認知，鹽有食用、腌制食品的功用，然而到了「台灣鹽博物館」才知道：1、論類別，鹽有分四大類——家庭用鹽、農業用鹽、醫藥用鹽、工業用鹽；2、論作用，鹽有 1 萬 4 千種功用；3、論制造法，先將海水引用鹽田，然後透過日曬成為鹽結晶，全台灣目前僅此一家鹽場而已。這可是長知識了！

午餐之後，我們乘坐遊覽車到四草人造運河紅樹林參觀，據說這一條人造運河在 1922 年時由日本人所開鑿。這一條人造運河四邊布滿了紅樹林，成為了美好生態溫床，因此隨著人造運河緩緩駛進，便是「導覽」所說的「養『機』場」——每每遊客到此一遊，不免祭出「相機、手機」捕捉美景，據說此處有一「天使之吻」是必須天時地利人和才能看見，因此四草紅樹林就有「綠色隧道」、「迷你亞馬遜」的美譽。



離開了四草紅樹林，我們便到安平古堡、安平樹屋、安平老街、林默娘公園、億載金城參觀。在這裡，我們是以騎自行車方式自由參觀，漸漸夕照西照映現在湖面上，呈顯了安平的古色古香之美。接下來，我們在素食餐廳用餐後就下榻飯店休息，完成了第二天的校外參學。

第三天早餐後是自由時間，由於住在赤崁樓附近，所以在早上的自由參觀時間，同時學們便去參觀了孔子廟、鄭成功廟、赤崁樓、普羅民遮城、關公廟。由於時間有限，加上在孔子廟、鄭成功廟耗時過多，所以赤崁樓、普羅民遮城、關公廟只能蜻蜓點水一番。

在午餐後，我們一行人等便到「奇美博物館」去參觀。到了「奇美博物館」

外面有希臘式雕像的噴水池，再搭配噴水池希臘式雕像的橋與「奇美博物館」外觀建築，真是美到非筆墨所能形容。希臘雕像是希臘神話中的人物，由此可見奇美博物館中所展示的文物就不是「中式」的。果不其然，上下二樓展示館之大，真不是3個小時就能走完的。是中大約分為四個展示館，分別是藝術、樂器、兵器與自然史四大領域，藝術、樂器、兵器都能讓我們佇目參觀；唯有自然史一館，由於是展示動物標本為主，令許多同學都不忍再多看。

結束「奇美博物館」之行，一行人便踏上了回程之路，為這三天的校外參學畫下句點。👋





福嚴佛學院 禪十 (上開下恩法師指導)



福嚴佛學院 院內論文發表會



2017

諦願寺大雄寶殿開光典禮

(福嚴佛學院 校友)

座落在高雄六龜的諦願寺，集結信眾布施，歷經 25 年興建，結合宗教跟藝術，將彩繪藝術融入佛教經典，山牆飛簷呈現建築之美。



❖ 印順導師法語

❖

「苦」與「集」是互相鉤引，互相纏縛，也就是展轉為因果的。



《福嚴會訊》電子雜誌
<http://issuu.com/fuyanjournal>

ISSN 2070-0520



9 772070 052005