

福嚴



Fuyan Journal

Vol. 55 2017.07

從知至行的聖道真諦
佛法 Q & A
《大智度論》值得探討的課題
從論文寫作看行者修學佛道

同歸於佛道

mārgārya-satya

福嚴佛學院 105 年度下學期 禪六 (開恩法師指導) 2017.3.29-4.3



福嚴佛學院 校外參學 2017.5.17-18



福嚴佛學院 研究所第八屆畢業典禮 2017.6.24



福嚴

Vol. 55
2017.07

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。

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07月
創刊日期 | 2004年01月
I S S N | 2070-0520

本期主題 >> 同歸於佛道道諦

Contents



苦集滅道諦 真實未曾違
如世尊所說 眾會悉無疑

《佛所行讚》

慈心慧語

- 02 從知至行的聖道真諦 印順導師
佛法 Q & A
12 印順導師反對大乘嗎？
15 佛弟子受持的三藏經典，如何分辨是「佛說」？

人間法音

- 20 《大智度論》選讀（四） 釋厚觀
24 《大智度論》值得探討的課題 釋厚觀

佛法啟示

- 52 佛典故事及巧妙譬喻（三） 釋厚觀
54 從論文寫作看行者修學佛道 釋振慈
58 淺談嫉惡如仇與勸說善巧 歸零

梵語佛典

- 60 《中論》〈觀四諦品〉第 18 頌之觀行與義理解析（三） 常精進

活動紀實

- 64 溫故知新 編輯組
66 2017 慈濟浴佛大典心得 — 法喜之燈 釋長獻
68 福嚴校友會第七屆第二次幹部會議暨聯誼活動紀實 編輯組



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

封面圖片來源/圓融



從知而行的聖道真諦

文／印順導師
整理／編輯組

壹、解脫與涅槃皆由道諦而完成

解脫，涅槃，由修習八正道而成，所以佛說道諦，總是說八正道，譽為「八正道行入涅槃」。(《成佛之道（增註本）》p.231)

貳、聖道的如實知見

一、四諦、緣起、八正道

從聖道的先導者——正見而開示如實法。

聖道的如實知見，據《雜阿含經》（卷三〇）說：四聖諦，八聖道而外，舉「十二支緣起如實知見」。從無明到老死——十二支，為緣起說的最後定論。佛說因 *hetu*、因緣 *nidāna*、緣起 *pratītya-samutpāda*，這些術語起初是沒有多大差別的。這無非指出一項根本法，一切的有與無，生與滅，都依於因緣，顯示了有無生滅的所以然。釋尊到底怎樣開示緣起呢？釋尊

一向宣說：「此有故彼有，此生故彼生。此無故彼無，此滅故彼滅」。這裏所應該注意的：有與生，是「無明緣行，行緣識……純大苦聚集」。無與滅，是「無明滅則行滅，行滅則識滅，……純大苦聚滅」。

「苦聚」，就是稱為「五盛陰苦」的五取蘊，現實身心的總名。五取蘊的集起，依於因緣，滅盡也由於因緣。這似乎從因緣而展開為相生與還滅的二面，其實是：無明緣行，行緣識，……純大苦聚集，是緣起，是依緣而集起。無明滅則行滅，行滅則識滅，……純大苦聚滅，是寂滅，不是依於緣而是緣滅了。舍利弗聽了馬勝比丘的一偈而悟入，極有名的緣起偈，《四分律》（卷三三）這樣說：「諸法因緣生，佛說此因緣；是法緣及盡，是大沙門說」。緣（依緣而集起）與盡滅，不能看作不相關的兩法。因為依緣而集起的，當下就顯示

了滅盡的可能與必然性。「此有故彼有」的，沒有不歸於「此無故彼無」。所以悟入因緣、緣起的依待性，也就能更深入的悟入寂滅。因此《中阿含經》（卷七）說：「若見緣起便見法，若見法便見緣起」。甚深微妙法，從緣起的悟入而顯現出來。（《以佛法研究佛法》pp.107-109）

二、四諦與緣起雖各有所重， 但並非不相關

出世的解脫道，是以緣起及四諦法門為綱要的。所以說到正見，除知緣起的集、滅外，還有四諦的正見，這是經中特別重視的。

正見流轉還滅的緣起法，是依因而起，依因而滅的正見。但這不是空洞的因果觀，有空觀，而是無明緣行等的依緣而有，無明滅就行滅等的依緣而無。因果相依的必然性，從中道的

立場，如幻假有緣起觀中，正確的體見他，深入到離惑證真的聖境。

四諦，也是因果的：苦由集而生，滅依道而證，這是世間與出世間兩重因果。觀察的對象，還是現實苦迫的人生。

從苦而觀到集（如從老死而觀到愛取為緣，到無明為緣一樣），然後覺了到集滅則苦滅的滅諦（如知道無明滅則行滅……老死滅一樣）。但怎能斷集而證滅呢？這就是修道了。道是證滅的因，也是達成集苦滅的對治。

這樣，知四諦與知緣起，並非是不相關的（十二緣起也可以作四諦觀，如老死，老死集，老死滅，滅老死之道，經中說為四十四智）。所以緣起正見，也即是知四諦慧。不過在說明上，緣起法門著重於豎的系列說明，四諦著重於橫的分類而已。（《成佛之道（增註本）》pp.219-220）

三、從緣起法上顯示四諦的內涵

四諦是在緣起法上顯示的：「此有故彼有，此生故彼生，謂無明緣行，乃至純大苦聚集」，這就是緣起的苦諦與集諦。由如此惑，造如此業，由如此業，感如此果，都是畢竟性空的。「此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅則行滅，乃至純大苦聚滅」，這就是緣起的滅諦。滅如此苦集，證如此擇滅，也都是空無自性的。能作此觀察與種種修行的，即道諦。緣起的苦、集是流轉律，是集成的，是因緣生的；緣起的滅，是還滅律，是消散的；道是扭轉這流轉，而向還滅的方法。滅有二義：

一、苦、集是因緣生的，緣所生的法，本性就是寂滅的。在緣起法上，直指空性，這是本性寂滅。也是指出他的本性，與苦、集的可滅性。

二、以正觀觀察緣起的苦、集是畢竟空無自性，這是道；依道的行踐，行到盡頭，入於涅槃城，就得安隱，也就是寂滅的實證。這大道，主要是緣起觀。作如此觀，名為正觀，由此正觀，得真解脫。（《中觀論頌講記》pp.481-482）

四、道諦與緣起是因緣論中的兩大理則

「有因有緣集世間，有因有緣世間集；有因有緣滅世間，有因有緣世間滅」，即表示了兩方面。說明世間集的因緣，佛法名之為「緣起支性」；說明世間滅的因緣，名之為「聖道支性」。經中每以「法性、法住、法界安住」，形容緣起支性。緣起支性即十二有支，主要為說明世間雜染因果相生的法則。聖道支性即是八正道，要想得到超越世間雜染的清淨法，必須修聖道為因緣，才能實現。經中曾以「古仙人道」（雜含卷一二·二八七經）說此聖道，即可見要到達清淨解脫，不論是過去或未來，大乘或小乘，此八正道是必經之路，必須依此軌則去實行。緣起支性與聖道支性，是因緣論中最重要，可說是佛法中的兩大理則。……這兩大理則，都是因緣論。緣起支性是雜染的、世間的，聖道支性是清淨的、出世間的；因緣即總括了佛法的一切。有情的現實界，即雜染的。這雜染的因緣

理則，經中特別稱之為緣起（釋尊所說的緣起，是不通於清淨的）法。依此理則，當然生起的是雜染的、世間的、苦迫的因果。清淨的因緣——聖道支性，依此理則，當然生起的是清淨的、出世的、安樂的因果。佛法不是泛談因果，是要在現實的雜染事象中，把握因果的必然性。這必然理則，佛也不能使他改變，成佛也只是悟到這必然理則，依著清淨的必然的因緣法去實行完成。所以佛說此兩大理則，即對於現實人間以及向上淨化，提供了一種必然的理則，使人心能有所著落，依著去實踐，捨染從淨。如學者能確認此必然理則，即是得「法住智」；進一步的實證，即是經中所說的「見法涅槃」了。（《佛法概論》pp.144-146）

五、先得法住智次得涅槃智， 是聖道悟入的必然次第

觀諸法緣起，離卻一切戲論顛倒，悟入諸法緣起寂滅性，這就是中道妙觀，就是道諦的中心。……緣起正觀，是觀緣起的如幻因果生滅相，通達諸法的無自性空。觀緣起的幻相，是對緣起法的如是因生如是果的因果決定性，生正確堅固的認識，得諸法的法住智，理解因果幻相的歷然不亂。通達法性空，是觀因果幻相的本性空，生出世的涅槃智，悟入諸法畢竟空不生不滅。修行者，先得法住智，知道名相的差別，因果的必然，生正確的知見。無論是聲聞、菩薩、佛，都先得此智，次得涅槃智證涅槃。所以龍樹的學風，「先分別說諸法，後說畢竟空」。（《中觀論頌講記》pp.508-509）

叁、滅苦之道，唯一乘道

聖道是能證能得的道，以聖道為法，主要是八正道。如《雜阿含》（卷二八）說：「正見是法，乃至……正定是法」。八正道——正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定：為初轉法輪時宣說的道。八正道為什麼稱為「法」呢？法 Dharma 從字根 Dhr 而來，有「持」——執持不失的意義。八正道是被稱為：「古仙人道，古仙人徑，古仙人道跡」（雜阿含經卷一二）。八正道是一切聖者所必由的，佛曾為須跋陀羅表示了絕對的、決定的主張，如《長阿含經》（卷四）說：「若諸法中無八聖道者，則無第一沙門果，第二、第三、第四沙門果。須跋！以諸法中有八聖道故，便有第一沙門果，第二、第三、第四沙門果」。可見八正道是解脫所必由的不二聖道，不變不失，所以稱之為法。……八正道是古仙人道，四念處也被稱譽為：「有一乘道，能淨眾生，度諸憂悲，滅除苦惱，得真如法（準中阿含經卷二四，真如法

即正法），謂四念處」（雜阿含經卷四四）。這是貫通古今，前聖後聖所共依的一乘道。（《以佛法研究佛法》pp.105-109）

能滅苦集的道，是些什麼呢？雖然眾生的根性不同，有利有鈍；有聲聞，緣覺，菩薩，佛也應機而說有多少不同的法門。但真正能出離生死的，是「唯一乘道」，也可說只有一乘，一道。乘是車乘，能運載人物，從此到彼。佛所說的法門，能使眾生從生死中出來，到達究竟解脫的境地，所以稱法門為乘。同樣的，道是道路，是從此到彼，通往目的地所必經的；所以修持的方法，也稱為道。我們知道，眾生是同樣的生死；生死的根源，是同樣的迷執。苦與集的體性是一樣的，那出離生死苦的法門，那裏會有不同呢？所以佛在《阿含經》中，曾明確地宣說一乘法，也就是「一道出生死」，「同登解脫床」。……佛為須跋陀羅說：外道們沒有八正道，所以沒有聖果，沒有解脫。我（佛）法中有八正道，所以有

聖果，有解脫。這可見八正道是「能入於涅槃」的唯一法門了。這在大乘的《楞伽經》中，也還是這樣說：「唯有一大乘，清涼八支道」。(《成佛之道(增註本)》pp.175-177)

一、道諦中雖有種種道品但不離戒定慧

道諦的內容，是八正道——正見、正思惟、正業、正語、正命、正精進、正念、正定：這是一致的教說，公認為聖道的原始內容。

關於道諦，經中說有種種道品……。

道品中與戒有關的，有「四聖種」——衣服喜足、飲食喜足、臥具喜足、樂斷樂修。與「四聖種」有關的，『律』中立「四依法」——但三衣、常乞食、樹下坐、陳棄藥。與「四聖種」、「四依法」有關的，有「十二頭陀行」——住阿蘭若處、常乞食、次第乞食、一坐食、節量食、中後不飲漿、糞掃衣、但三衣、塚間住、樹下坐、露地坐、但坐不臥。雖有作

十三頭陀行的，但一般以「十二頭陀行」為準。「八齋戒」——離殺生、離不與取、離非梵行、離虛誑語、離飲酒、離高廣大床、離塗飾香鬘歌舞觀聽、離非時食。「八敬法」，本是一敬法而分為八類的；各部『律』所說不同，而都說是「八敬」。

與定有關的，如「四禪」——初禪、二禪、三禪、四禪。「四無量」——慈無量、悲無量、喜無量、捨無量。「四無色定」——空無邊處、識無邊處、無所有處、非想非非想處。這三類，綜合名為「十二甘露門」。如安那般那念為「四事」（南傳為四，北傳演化為六事）；廣說為「十六特勝」（四的四倍）。又如「四想」——小想、大想、無量想、無所有想；「八解脫」；「八勝處」等定法，都是以四為數的。

與慧相關的，是苦、集、滅、道「四智」。經說世間法是無常、苦、無我、無我所（如合後二為一，即無常、苦、無我——三修）。……此外，如「四處」——慧處、諦處、捨處、

寂靜處；「四行」——苦遲通行、苦速通行、樂遲通行、樂速通行；「四攝事」——布施攝事、愛語攝事、利行攝事、同事攝事。「八大人覺」——少欲覺、知足覺、遠離覺、精進覺、正念覺、正定覺、正慧覺、不戲論覺。這都是與修行有關，而分為四類或八類的。以上，都約修道說。

(《華雨集第四冊》pp.225-229)

道品，是道類，是將修道的項目，組成一類一類的。經中將道品，總集為三十七道品，分七大類：(一)、四念處；(二)、四正勤；(三)、四神足；(四)、五根；(五)、五力；(六)、七覺支；(七)、八正道支。……將一切道品總合起來，解脫道的主要項目，不外乎十類：

- 一、信——信根，信力。
- 二、勤——四正勤，勤根，勤力，精進覺支，正精進。
- 三、念——念根，念力，念覺支，正念。
- 四、定——四神足，定根，定力，定覺支，正定。
- 五、慧——四念處，慧根，慧力，擇法覺支，正見。
- 六、尋思——正思惟。
- 七、戒——正語，正業，正命。
- 八、喜——喜覺支。
- 九、捨——捨覺支。
- 十、輕安——輕安覺支。

道的主要項目，雖有此十種。但正見成就，就能得信成就。而喜，捨，輕安，不外乎定中的功德。所以八正道的敘述，是最圓滿的；而三學是最簡要的。(《成佛之道(增註本)》pp.233-235)

二、八正道即是三學，皆是趣向解脫的一乘法

八正道的內容，不外乎戒 *śīla*，心 *citta*，慧 *paññā* ——三學。經上說：戒，定，慧，解脫；「戒清淨 *sīla-pārisuddhi*，心清淨 *citta-pārisuddhi*，見清淨 *diṭṭhi-pārisuddhi*，解脫清淨 *vimutti-pārisuddhi*」，正是以戒、定 *samādhi*、慧的修習而實現解脫。(《空之探究》 p.11)

出離生死的一乘法——不二法，從證悟真理來說，是無二無別的（「同入一法性」）；從修行的方法來說，是同樣的。適應眾生的不同根性，佛是說有種種方法的。但除了方便引導的以外，論到出離生死的道體，並無差別，總不出於三學（學是學習，不是學問）。三學，應稱為三增上學，就是增上戒學，增上心（定）學，增上慧學。增上，是有力的，能為他所因依的意思。因為三學有相依相因的關係，是求解脫者必不可缺的學程。決沒有不修戒而能成就定，不修定而

能成就慧，不修慧而能得解脫的道理。然佛在說明道諦時，最常用的內容分類，還是「八正道」。八正道，應稱為「八聖道分」，或「八聖道支」。這是成聖的正道，有不可缺的八種成分。這就是：正見，正思惟，正語，正業，正命，正精進，正念，正定。八正道就是三學，如正見，正思惟是慧學；正語，正業，正命是戒學；正念，正定是定學；正精進是遍通三學的。此八支聖道，是三學，也就是一乘。(《成佛之道（增註本）》 p.176) 卍

財團法人印順文教基金會

106 年度論文獎學金申請辦法公告

中華民國 106 年 5 月 20 日
字號：印文基字第 106004 號

壹、依據：本會「論文獎學金設置辦法」。

貳、公告事項：

一、獎學金金額：新台幣捌仟元至參萬元，名額若干名。

二、獎學金發給對象：國內公私立大專院校及研究所，
或佛教研修學院、佛學研究所、佛學院之在學學生。

三、申請人應於 106 年 9 月 25 日以前，檢附下列資料向本會提出申請。

(以郵戳為憑，過期恕不受理。請以掛號寄：30268 新竹縣竹北市縣政九路 28 巷 7 號
『印順文教基金會』。並於信封上註明：申請獎學金。)

1、申請人資料表(即日起函索即寄，或至印順文教基金會網站下載，
不足者可自行影印。網址：<http://www.yinshun.org.tw>，電話：03-5551830)

2、800 字以上自傳乙篇。(內容須含學佛經歷，請用 A4 紙電腦打字)

3、在學證明書或已辦妥註冊之學生證影本。(已畢業者請勿申請)

4、上一學期成績單。(但第一年入學者免附)

5、申請者應提出八千字至三萬字之中文佛學論文乙篇，紙本二份及電子檔
(請寄送 PDF 格式之電子檔至本會電子信箱 yinshun.tw@msa.hinet.net)。

四、論文題目：題目自訂。申請人可就義理、修行方法、文獻校勘、歷史發展、
現代意義等方向，進行研究。

五、論文格式：

1、請依一般學術論文規格撰寫，應包括「注釋」及「參考文獻」。

2、全文應分段並加小標題，凡引用藏經或他人資料，必須注明出處。

3、論文請用電腦打字，並以 A4 型紙列印。

文中如有梵文、巴利文、藏文等，請盡量使用 Unicode 字型。

六、本會經聘請學者專家評審後，除另行通知得獎人外，並以適當方式公告之。

獎學金於 12 月底以前發放完畢。(為使評審標準更形公平，本會得視申請者多寡，
依博、碩士班、大專、佛學院分組審查)

七、注意事項：

詳情請上網查詢：<http://www.yinshun.org.tw/106announce.htm>

培養佛法的正見基礎，建立正道的修行方向

印順導師著作導讀班

般若思想(上)

研讀《摩訶般若波羅蜜經》

日期／2017.9.8~11.24 (11/17停課一次)
時間／每週五09:00~16:00 [09:00~10:00、10:20~11:15
13:30~14:30、14:50~16:00]
教材／以《摩訶般若經》冠科為主，輔以龍樹及印順導師著作
講師／宏印長老、開仁法師、道一法師、圓波法師
圓權法師、圓融法師、圓悟法師、長旭法師

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（台北市中山區朱崙街36號）

報名方式／

- 電話：(02)2771-1417
- 傳真：(02)2771-3475
- Email：light.wisdom@msa.hinet.net

資訊公告／慧日講堂（<http://www.lwdh.org.tw/>）



佛法 Q&A

印順導師反對大乘嗎？

Q（法友提問）：
印順導師反對大乘嗎？

有人從個人理解的「大乘本位」的立場，在特殊定義的「佛教義學」研討會上，批評導師是迷失大乘方向的失道者，大乘佛教的壞道者。

A（厚觀法師回覆）：
一、印順導師早於 1942 年即表明他所弘揚佛法的宗趣中最重要的是「宏傳中期（大乘）佛教之行解」。並認為「初期佛法的時代適應性，是不能充分表達釋尊真諦的。大乘佛法的應運而興，確有他獨到的長處」。參見《華雨集》（第四冊），〈契理契機之人間佛教〉，pp.1-2：

我在修學佛法的過程中，本著一項信念，不斷的探究，從全體佛法中，抉擇出我所要弘揚的法門；涉及的範圍廣了些，我所要弘揚的宗趣，……在民國三十一年（1942 年）所寫的《印度之佛教》〈自序〉，就說得很明白：「立本於根本佛教之淳樸，宏傳中期

佛教之行解（梵化之機應慎），攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟」！我不是復古的，也決不是創新的，是主張不違反佛法的本質，從適應現實中，振興純正的佛法。所以三十八年完成的《佛法概論》〈自序〉就這樣說：「深深的覺得，初期佛法的時代適應性，是不能充分表達釋尊真諦的。大乘佛法的應運而興，……確有他獨到的長處。

二、印順導師不但沒有反對大乘，1942 年至 1946 年期間，更站在大乘的立場評駁留學錫蘭之法師輕視中國大乘佛教，並撰述闡明「大乘是佛說論」闢之，可謂「大乘佛教的衛道者」（而不是壞道者、失道者）。而且到八十歲時還聲明：「一直到晚年，立場還是堅持大乘的。」參見《華雨集》（第五冊），〈遊心法海六十年〉（1985 年出版），pp.17-18：

我在《印度之佛教》的〈自序〉中說：「立本於根本（即初期）佛教之淳樸，宏闡中期佛教之行解（梵化之機應

慎)，攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟」！那時，我多讀「阿含」、「戒律」、「阿毘達磨」，不滿晚期之神秘欲樂，但立場是堅持大乘的（一直到現在，還是如此）。

錫蘭等南方佛教，以為他們所傳的三藏，是王舍城結集的本原；以為大乘佛教，是印度教化的，非佛說的。這種意見，多少傳入當時的抗戰後方，而引起某些人的疑惑。我為續明他們，討論這個問題，後來題為〈大乘是佛說論〉（依現在看來，說得不太完善）。慧松法師留學錫蘭返國，法舫法師在錫蘭邊學邊教，都有以傳入錫蘭的為純正佛法，而輕視印度所有，傳入中國佛教的傾向。所以為慧松寫〈派文集序〉，表示我的意見；因法舫法師而寫〈與巴利語系學者論大乘〉。……我到臺灣來，有人說我反對大乘，那不是惡意，就是誤會了！

三、印順導師讚歎龍樹菩薩的深觀廣行，認為菩薩之精神值得學習之處有三：參見《印度之佛教·自序》，pp.6-7：

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。

四、印順導師處處讚歎修菩薩行、度化眾生，勉勵信眾「攝一切善法成就佛道」，如《成佛之道》（增注本），p.430云：

修學佛法的，應不廢一切善法，攝一切善法，同歸於佛道，才是佛法的真實意趣！末了，謹祝讀者必當成佛！

五、印順導師讚歎他的老師太虛太師是「人間佛教、人菩薩行」的最佳指南、學習典範。參見《華雨集》（第四冊），〈契理契機之人間佛教〉，p.67：

其實菩薩真正發大心的，是不會計較這些的，只知道理想要崇高，行踐要從

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

六、印順導師自己則追尋、承繼、學習釋尊在穢土成佛的悲願，「不忍聖教衰，不忍眾生苦」發願在這苦難的人間世世常行菩薩道。參見《妙雲集》下篇《我之宗教觀》p.306，《華雨集》（第四冊），〈契理契機之人間佛教〉pp.68-70：


（一）《我之宗教觀》，p.306：

我選擇了佛教，為我苦難中的安慰，黑暗時的明燈。可惜我的根性太鈍，讚仰菩薩常道，不曾能急於求證。然而從此以來，我過著平淡安定的生活，不知別的，只是照著我所選擇的，坦然直進。……十九年夏天，發心出離了家。讓我的身心，融化於三寶之中，為這樣最高的宗教而努力。

（二）《華雨集》（第四冊），p.68：

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

（三）《華雨集》（第四冊），pp.69-70：

從印度佛教思想的演變過程中，探求契理契機的法門；也就是揚棄印度佛教史上衰老而瀕臨滅亡的佛教，而讚揚印度佛教的少壯時代，這是適應現代，更能適應未來進步時代的佛法！現在，我的身體衰老了，而我的心卻永遠不離（佛教）少壯時代佛法的喜悅！願生生世世在這苦難的人間，為人間的正覺之音而獻身！

參見：<http://yinshun-edu.org.tw/zh-hant/node/22313>

佛弟子受持的三藏經典， 如何分辨是「佛說」？

Q (法友提問):
佛教徒彼此的性格、看法、習性，特別是聞法熏習的背景都不盡相同，如導師所示的「眾生多異欲，異解，異忍」，我們初學者在閱讀三藏經典中，如何分辨何者才合於「佛說」的真義？

A (厚觀法師回覆):
一、印順導師認為「在阿含中，集成的佛法，有些是有限於佛說的」，參見《原始佛教聖典之集成》，p.480：

在阿含中，集成的佛法，是有限於佛說的。佛說的以外，諸大弟子所說，都集錄在內。又如《蜚肆經》、《瞿默目連經》等，佛涅槃以後弟子所說的，也都集在裏面。這還可說「佛涅槃未久」，而如《增壹阿含經》，那羅陀(Nārada)為文荼王(Muṇḍa)說法，是佛滅後四五十年的事了。此外，如《相應部》〈有偈品〉中諸天所說的，也集錄起來。時

間上，從佛世到佛涅槃以後。說法者，從佛到諸大弟子、諸天。「阿含」所集錄的佛法，是以佛為本的；將流傳於僧伽內部，社會民間的佛法，一起集為「阿含」，所以《成實論》卷一(大正三二·二四三下)說：

「是法根本，皆從佛出。是諸聲聞及天神等，皆傳佛語。如比尼中說：佛法名佛所說，弟子所說，變化(人)所說，諸天所說。取要言之，一切世間所有善語，皆是佛說」。

《成實論》文，是依「律藏」及《增支部》而作此解說的。這是原始結集以來的「教法」真相，也正是集經為「阿含」的指導方針。當「九分教」組成時，雖不一定有稱為「阿含」的部類，而傳誦的經法，確已不少。組為九分，而標揭為「如來所說」，是當時經師們推重經法的表示。後來集成的經(律部也受此影響)，「佛說」與「佛法」不分，顯然是受了「佛說九分教」(或「十二分教」)的影響。離佛的時代遠了，崇仰佛陀的信念，也逐漸加強；「佛法」也嬗變為「佛說」了。

二、經論內容不同，何者才是佛親口所說的？

(一) 舉「聽聞七覺支而病癒」為例：

漢譯《增壹阿含經》中提到**均頭比丘身患重病**，佛陀去看他。佛「」陀問均頭比丘說：「你知不知道七覺支，能不能對我說一說？」均頭比丘回答：「知道。」佛說：「你說給我聽。」結果他一說完七覺支之後，均頭的病就好了！

南傳《相應部》也有類似的內容，一樣提到世尊、均頭比丘、七覺支，但不是說均頭比丘生病，而是說**佛陀身患重病**。均頭去看望佛陀，佛陀問他：「你會不會七覺支？」均頭回答：「會。」佛陀說：「你說看看。」結果均頭比丘說完七覺支之後，佛陀的病就好了。

同樣是「聽聞七覺支而病癒」的事緣，漢譯的《增壹阿含經》是說均頭生病，南傳《相應部》卻說是佛陀生病，到底哪一個版本合乎事實呢？

(A) 《增壹阿含經》卷 33〈等法品 39〉(CBETA, T02, no. 125, p. 731, a5-b13)：

聞如是：

一時，佛在舍衛國祇樹給孤獨園。

當於爾時，尊者均頭身抱重患，臥在床褥，不能自起居。是時，均頭便念：「如來世尊今日不見垂愍，又遭重患，命在不久，醫藥不接。又聞世尊言：『一人不度，吾終不捨。』然今獨見遺棄，將何苦哉！」

爾時，世尊以天耳聞均頭比丘作是稱怨。是時，世尊告諸比丘：「汝等皆集至均頭比丘所，問其所疾。」

諸比丘對曰：「如是。世尊！」

世尊將眾多比丘漸漸至均頭比丘房。是時，均頭遙見如來來，即自投地。爾時，世尊告均頭曰：「汝今抱患極為篤重，不須下床，吾自有坐。」

爾時，世尊告均頭曰：「汝所患為增為損，不增損乎？有能堪任受吾教也？」

是時，均頭比丘白佛言：「弟子今日所患極篤，但有增無損也。所服藥草，靡不周遍。」

世尊問曰：「視瞻病者竟為是誰？」

均頭白言：「諸梵行來見瞻視。」

爾時，世尊告均頭曰：「汝今堪與吾說七覺意乎？」

均頭是時，三自稱說七覺意名：「我今堪任於如來前說七覺意法。」

世尊告曰：「若能堪任向如來說，今便說之。」

是時，均頭白佛言：「七覺意者，何等為七？所謂念覺意，如來之所說，法覺意、精進覺意、喜覺意、猗

覺意、定覺意、護覺意。是謂，世尊！
有此七覺意者，正謂此耳。」

爾時，尊者均頭說此語已，所有疾患，皆悉除愈，無有眾惱。是時，均頭白世尊言：「藥中之盛，所謂此七覺意之法是也。欲言藥中之盛者，不過此七覺意，今思惟此七覺意，所有眾病皆悉除愈。」

爾時，世尊告諸比丘：「汝等受持此七覺意法，善念諷誦，勿有狐疑於佛、法、眾者，彼眾生類所有疾患皆悉除愈。所以然者，此七覺意甚難曉了，一切諸法皆悉了知，照明一切諸法，亦如良藥療治一切眾病，猶如甘露食無厭足。若不得此七覺意者，眾生之類流轉生死。諸比丘！當求方便，修七覺意。如是，諸比丘！當作是學。」

爾時，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

(B) 《相應部經典》卷 46〔一六〕第六 病 (三) (CBETA, N17, no. 6, p. 237, a13-p. 238, a11 // PTS. S. 5. 81)：

爾時，世尊住王舍城之竹林迦蘭陀迦園。

其時，世尊為患重疾病而困苦。

時，具壽摩訶均頭詣世尊住處。詣已，禮敬世尊後，坐於一面。

坐於一面之時，世尊言於具壽摩訶均頭曰：

「均頭！說於覺支。」

「大德！修習、多修世尊所正說之七覺支、則資助於證知、等覺、涅槃。以何為七耶？大德！修習、多修世尊所正說之念覺支者，則資助於證知、等覺、涅槃……〔擇法覺支……精進覺支……喜覺支……輕安覺支……定覺支〕……大德！修習、多修世尊所正說之捨覺支者，則資助於證知、等覺、涅槃。大德！修習、多修世尊所正說之此七覺支、則資助於證知、等覺、涅槃。」

「均頭！實覺支哉！均頭！實覺支哉！」

具壽摩訶均頭之如是說，師作認許。世尊病癒，如是世尊之病斷。

(二) 以比丘戒條文為例

比丘戒、比丘尼戒在佛教界都認為是佛陀所制訂，但現存律典中，有關「比丘戒」的條文卻不相同。大眾部的《摩訶僧祇律》說是 218 條，南傳《銅鑠律》是 227 條，法藏部的《四分律》是 250 條，化地部的《五分律》是 251 條，說一切有部所傳的《十誦律》說是 257 條。

同樣是佛制訂的比丘戒，為何各部派所傳的戒條卻不同呢？如何判定哪一種才是佛親口所說？

三、印順導師依據古代經論傳承，檢別是否「佛說」的準繩，參見《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.1323-1324：

要討論「是佛說」與「非佛說」，應該理解佛教經典的特性。釋尊說法，當時並沒有記錄。存留於弟子內心的，只是佛說的影象教。領受佛說，憶持在心，依法修行，而再以語言表示出來，展轉傳誦：這是通過了弟子們內心的領解，所以多少會有些出入。

佛滅後的「原始結集」，是少數長老的結集，經當時少數人的審定而成立，這是通過結集者的共同意解而認可的。如不得大眾的認可，如阿難傳佛「小小戒可捨」的遺命，雖是佛說，也會被否決，反而立「訶毀小小戒」的學處（如《銅鑠律》《小品》（南傳四·四三二）。又《大分別》（南傳二·二二六——二二七）。

原始結集的「法」，是「蘊相應」、「界相應」、「處相應」、「因緣相應」、「諦相應」、「道品相應」，所以稱為「相應修多羅」。不久，又

集出「如來記說」、「弟子記說」、「諸天記說」。以上一切，大體與《雜阿含經》相當。到佛滅百年，傳出的經典更多，在固有的「相應」以外，又集成「中」、「長」、「增一」，這四部是一切部派所公認的。

當時，各方面傳出的經典極多，或說是從「佛」聽來的，或說從「和合眾僧多聞耆舊」處聽來的，或說從「眾多比丘」聽來的，或說從「一比丘」聽來的。對傳來的種種教說，到底是否佛說，以什麼為取捨的標準？赤銅鑠部說：「依經，依律」。法藏部說：「依經、依律、依法」。這就是「佛語具三相」：一、修多羅相應，二、不越毘尼，三、不違法性。修多羅相應與不越毘尼，是與原始集出的經律相順的；不違法性，重於義理（論證的，體悟的），也就是「不違法相[性]，是即佛說」。這一勘辨「佛說」的標準，與非宗教的世俗的史實考辨不同，這是以佛弟子受持悟入的「佛法」為準繩，經多數人的共同審核而決定的。卍

參見：<http://yinshun-edu.org.tw/zh-hant/node/22322#comment-42325>



開仁法師



長慈法師



厚觀法師

慧日佛學班

第23期

2017

9/7

2018

1/13

初級班

停課：10/5、11/16、1/4、1/11

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 (視訊教學)

停課：11/17、12/8

如來藏之研究 講師／長慈法師 週五／19:00~21:00

如來藏之教學，言淺意深；其體驗者，淺些的與外道神我見類似，深徹的則是無分別智證的「絕諸戲論」。本課程將與大家探討如來藏之修學要義。

高級班 (視訊教學)

停課：9/23、11/18、12/2、12/9

十住毘婆沙論 講師／厚觀法師 週六／14:00~16:00

《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行，並開示念佛法門及易行道的真義。

(課程如有變更，依「慧日講堂網站」公告為準。網址：<http://www.lwdh.org.tw/>)

上課地點 台北市中山區朱崙街36號(中興高中隔壁)

報名方式
 • 線上報名：<http://www.lwdh.org.tw/>
 • 慧日講堂：- 電話：(02)2771-1417
 - E-mail：light.wisdom@msa.hinet.net

※歡迎隨喜贊助／

• 郵政劃撥：00143225

• 戶名：慧日講堂(請註明「慧日佛學班」)

<http://www.lwdh.org.tw/>



《大智度論》

選讀(四)



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

九、訶慳貪，讚布施

《大智度論》卷22〈1序品〉（大正25，226c6-227a19）

（一）施三寶必得涅槃

眾生於無始世界中，不知道在三寶中布施，福皆滅盡。就是說有人雖然是修福德，但他不是在三寶裡修福德，這樣的福德就容易滅盡；而三寶卻有無量法，佛是無漏的，而僧寶，特別是賢聖僧也是無漏的。我們如能布施於三寶的福田中，其福德是無量的。在法上行法布施，幫助佛法的弘揚，這樣所布施的福，就不會窮盡，必得涅槃。我們要觀想布施的好處，就是布施三寶，福德不盡，終究必得涅槃。

（二）布施是初助道因緣

另外過去諸佛剛開始發心的時候，以或多或少的布施為因緣，因此布施最初助道的因緣。

（三）人命無常，財物如電，應布施作助道因緣

人命無常，財物如閃電。財物是無常，人也是無常，哪一個先無常，不一定。有時候財物很多，人先走了，這些財物怎麼辦？你帶不走，有時只能給不肖子孫。以前沒有子孫的話是被官府拿走，你只能嘆息。有的人，人還沒往生，財物就先無常，於是變得貧窮潦倒。

如果別人沒有來乞討，我們尚且要慈悲心施捨，何況有人已經上門來乞討了，你怎麼可以不給呢？所以應該布施，借著布施破除慳貪，作為助道的因緣。

(四) 財為煩惱業因緣，常應 自捨，何況施得大福而 不布施

如果貪著財物的話，那是種種煩惱罪業的因緣。如果種下持戒、禪定、智慧種種善法，那就可以趣向涅槃。因此涅槃是果，那它的因緣是什麼？就是戒、定、慧。因此財物尚應自棄，你即使不施捨，最後它自己也會滅失，終究不屬於你的。即使現在我沒有把它施捨給別人，最後它一定還是會離我們而去。這錢財遲早會離開我們，不如現在可以做主時，布施於好福田中來修福德。

以下是讚歎布施的偈頌。羅什法師翻譯的《大智度論》文詞很優美，也不會太深。不過偈頌比較簡要，需要稍微花點腦筋來思惟。

施名行寶藏，亦為善親友，
終始相利益，無有能壞者。
施為好密蓋，能遮飢渴雨；
施為堅牢船，能度貧窮海。
慳為凶衰相，為之生憂畏；
洗之以施水，則為生福利。
慳惜不衣食，終身無歡樂，
雖云有財物，與貧困無異。
慳人之室宅，譬如丘塚墓，
求者遠避之，終無有向者。

如是慳貪人，智者所擯棄；
命氣雖未盡，與死等無異。
慳人無福慧，於施無堅要；
臨當墮死坑，戀惜生懊恨；
涕泣當獨去，憂悔火燒身。
好施者安樂，終無有是苦。
人修布施者，名聞滿十方，
智者所愛敬，入眾無所畏，
命終生天上，久必得涅槃！

布施是行動的寶藏，我們走到哪裡這個寶藏就跟隨到哪裡，因為福德是跟隨著你的，也是良善的親友。布施所種下的福德經常利益我們，這種福德沒有人可以破壞。

布施就好像非常緻密的蓋子，能夠遮止飢渴時的雨水。因為雨水有的是毒雨，如果沒有好的蓋子密封的話，喝這毒雨水會發狂。佛典裡就有這樣的事例，如果慳貪這蓋子沒有密蓋的話，飢渴就會跟著來。布施是堅固的船，能夠讓我們渡過貧窮的大海；如果船不堅固，到中途就滅頂了。

慳貪是凶惡衰損的相貌，如果我們有慳貪的話，那就會生憂惱，會生怖畏。「洗之以施水」，是要洗什麼？用什麼來洗？我們要洗除慳貪的污垢，因為慳貪的污垢是煩惱。那麼我

們要用什麼來洗呢？要用布施的水來洗除慳貪的污垢，因為這樣就可以生福德利益。

慳貪吝惜而沒有施捨衣食，甚至自己捨不得穿好的衣服、吃好的食物，這樣的話一生都沒有歡樂。雖然說他擁有很多的財物，但是沒有受用，不願意給別人，甚至自己捨不得吃、捨不得穿，即使他很富有，也跟貧窮沒有兩樣！

慳貪的人他的房子就像墳墓一樣。乞討的人，有誰會到墳墓去呢？沒有用呀！所以想要乞討的人，大家都不會去向慳貪的人乞討。慳貪的人是有智慧的人所不想見的，性命氣息雖然還沒有滅盡，那已經跟死沒有差別。

慳貪的人沒有福德、沒有智慧，想要布施又沒有起堅固心，將要墮死坑時，又對財物特別戀惜而生懊惱，因為他都沒有用到，眼睜睜地目睹辛苦賺來的錢根本帶不走，唯有業隨身了。即使這個時候非常悲傷地哭泣，只能孤孤單單地自己走上死亡的道路，根本沒有人做伴，任憑憂惱後悔的火來燒身。如果是一個喜好布施的人，他就很安樂，因為他種下福德因緣可以生人天，甚至可以做為解脫

道、菩薩道的資糧，他就很安樂，沒有上面這些苦惱。

人修布施，好名聲就遍滿十方，有智慧的人也對這樣布施的人恭敬、喜愛。布施的人到大眾當中也不會感到怖畏，命終生天上。如果布施又能夠捨慳貪，再捨棄種種的煩惱，就可以得涅槃。

十、布施之體性

《大智度論》卷11〈1序品〉
(大正25, 140c16-21)

讓我們看一下布施的體性。什麼是布施？是不是把財物捨出去就叫布施？其實在《大智度論》裡面，提醒了我們以下幾點。有幾種說法：

(一) 布施心相應善思(意業)

第一種說法認為，布施的體性是與施心相應的善思，這個思是思心所。一般俗話裡有講到「三思而後行」對不對？在經部也說有三思。哪三思呢？即審慮思、決定思、發動思。思就是我們內心的考慮、決定。第一個是審慮，審慮就是思惟觀察、考慮，我到底要不要布施出去？這時還在

抉擇。第二個是決定思，好！我已經下定決心了。但下定了決心之後，你手不拿出來也沒用，所以第三個要動發，在身口上表現出來。

在佛教裡面談的心所有很多，有的是善心所，有的是不善心所，這個「思」是非常重要的。在部派裡面，談到業的主要內涵，主要就是思心所。經典上有講到思業跟思已業。思業就是意業，思已業就是思考以後表現在身口的活動，就是身業跟口業。因此這裡說到布施的體性，強調發心，如果沒有這個意念，你把很多的財物像丟垃圾一樣施捨出去，若沒有善思的心所，就不稱為布施，那叫做倒垃圾而已。

（二）從善思起身口業亦是（通三業）

另外有人說，只有內心的意業還不夠，必須從善思而起身業跟口業，就是要表達、展現出來才是布施。

（三）有信、有福田、有財物，三事和合，心生捨法，能破慳

又有人說：施者本身有信心，又有好的福田，這個信是施者，福田是受者，中間有財物，三事和合，還要心生捨法，能破慳貪。有的居士把東西捨出去供養師父，師父用不到，轉送給其他的人。居士就說：「師父！那是我供養你的耶！」師父說：「你供養我之後，這些東西現在是你的還是我的？」「是師父的呀！」「那就對了！既然東西是師父的，師父愛給誰就給誰呀！你還有什麼話說？」不過有些人就容易在這邊起執著，東西雖然布施出去了，他還念念不忘這是我布施給你的。這裡所說的「心生捨法」，就是說，布施除了捨財之外，最重要的是能破慳貪。真正布施的福德，不是東西捨出去就有福德，而是在破除慳貪的煩惱，除了捨財還要捨慳貪的煩惱。例如修慈法，觀眾生快樂而心生慈愍，布施的心數法也是一樣，施者、受者、財物三事和合，心生捨法又破慳貪，那才是布施。🙏

《大智度論》 值得探討的課題¹

文／釋厚觀（福嚴佛學院院長）

摘要

《大智度論》被讚譽為佛教百科全書，除了廣泛地註解《摩訶般若波羅蜜經》之外，還引用相當多的經、律、論，比較大小乘之異同，在文獻上具有非常重要的參考價值。最重要的是，《大智度論》在修行實踐上依般若深觀為基礎，闡明菩薩的廣行，為深觀廣行的菩薩道指出具體可行的方向。

本文回顧《大智度論》過去在中國南北朝及隋唐時代的弘傳，及當代學者有關《大智度論》的研究，再展望未來《大智度論》有哪些值得研究的課題。筆者從「文獻方面」及「教理、修行實踐方面」等試擬了若干研究課題，藉以拋磚引玉，希望學者們繼續深入探究，期待將來能有更豐富的研究結果。

關鍵詞：《大智度論》、龍樹、菩薩、二乘、印順

【目次】

- 壹、《大智度論》的重要性
- 貳、《大智度論》的弘傳及當代研究概況
 - （壹）《大智度論》的弘傳
 - （貳）《大智度論》當代研究概況
- 參、《大智度論》研究的未來展望（值得探討的課題）

（壹）文獻方面

- 一、《大智度論》之版本
- 二、《大智度論》之作者
- 三、《大智度論》引用之典籍
 - （一）引用經典之類別
 - （二）聲聞律典之比較
 - （三）初期大乘經之比較
 - （四）《般若經》的比較
 - （五）《法華經》的比較

（貳）教理、修行實踐方面

- 一、《大智度論》之主要內容
- 二、法義之分類（依境、行、果分類）
- 三、關於「境」方便的論題
 - （一）何謂利根？何謂鈍根？
 - （二）諸門分別（以陀羅尼為例）
- 四、菩薩行門、菩薩階位
 - （一）菩薩的信願
 - （二）懺悔、隨喜、迴向，念佛
 - （三）六波羅蜜
 - （四）慈悲、利他
 - （五）斷煩惱、斷習氣，除魔事
 - （六）菩薩修學共二乘法，與聲聞人有何差別？
 - （七）菩薩之修行階位
 - （八）不退轉
- 五、佛果德
- 六、其他論題
 - （一）四悉檀
 - （二）二乘能否回小向大？
 - （三）部派佛教中常見之異論
 - （四）時間觀
 - （五）各學派所引用的《大智度論》，及《大智度論》對各學派之影響
 - （六）本生故事、譬喻文學、語言學等

肆、結語

壹、《大智度論》的重要性

印順法師在〈英譯成唯識論序〉²中曾提到，流傳於梵語系、巴利語系、漢語系、藏語系的佛典中，有三部具有重要思想的論典，現僅存於漢語系中。序文明白指出這三部論，分別為中觀系的《大智度論》、瑜伽系的《成唯識論》，以及說一切有部的《大毘婆沙論》。太虛大師曾建議將這三部論轉譯為藏文，可惜後來沒有完成。

其中，《大智度論》被讚譽為佛教百科全書，除了廣泛地註解《摩訶般若波羅蜜經》之外，還引用相當多的經、律、論，比較大小乘之異同，在文獻上具有非常重要的參考價值。最重要的是，《大智度論》在修行實踐上依般若深觀為基礎，闡明菩薩的廣行，為深觀廣行的菩薩道指出具體可行的方向。

天台宗的慧思、智顛，三論宗的吉藏及華嚴宗的澄觀等，都引用了大量的《大智度論》，此論對中國佛教各宗派之思想有許多重要的啟發與影響，值得重視。

貳、《大智度論》的弘傳及當代研究概況

（壹）《大智度論》的弘傳

關於《大智度論》的弘傳，特別是南北朝及隋唐時代，曾有許多位法師弘講、註釋。大野榮人教授在〈《大智度論》の中国的展開〉³文中，以《續高僧傳》為線索，考察其中有些法師在一生中不只一次，而是數次弘講《大智度論》。

當時講說《大智度論》的風潮，不分門派。不只有專弘《大智度論》的「大論學派」，還有講說《中論》、《百論》、《十二門論》的「三論學派」，以世親《十地經論》思想為主的「地論學派」，以《攝大乘論》思想為主的「攝論學派」，以《成實論》思想為主的「成實論學派」，以及天台等學派，都與《大智度論》的弘傳有密切關連。

乃至到了隋文帝時代設立「五眾主」，包括大論眾、講論眾、講律眾、涅槃眾及十地眾。其中，大論眾專門教授《大智度論》為主。在這麼多的經論裡，可以看到《大智度論》受到相當地重視。

雖然過去曾經有多位大德講說、註解《大智度論》，很可惜流傳到當代僅存北周慧影的《大智度論疏》⁴，原著有24卷，目前僅存7卷，收錄於《卍續藏》中。即使只剩這一部疏可以參考，參閱時仍須留意疏文中夾雜了「佛性、阿黎耶識」的思想。例如：其中以「般若乃是阿黎耶識，實諦真心」解釋般若，就與般若、中觀系的思想有差距。

（貳）《大智度論》當代研究概況

當代學者有關《大智度論》的研究，較廣為人知的就是比利時籍神父——Lamotte 教授，以法文發表共 5 冊的《大智度論》譯注。⁵不過，Lamotte 教授只譯注了原《摩訶般若波羅蜜經》的初品，相當於《大智度論》的第 1 卷至 34 卷，以及第 49 卷至 50 卷〈發趣品〉中的菩薩十地。

除了譯注之外，Lamotte 教授在每項主題前，並附上文獻解說，可供參考。只是，注解大量的文獻難免百密一疏。例如：譯注中，Lamotte 教授認為「得無生法忍的菩薩是在第八地」；⁶然而，考察《大智度論》原文，在第 10 卷、第 29 卷和第 100 卷中都明白顯示，無生法忍在第七地。⁷Lamotte 教授的譯注豐富，值得參考，不過有些觀點仍需審慎斟酌。

Lamotte 教授在譯註第 3 卷的序文中，評判《大智度論》作者並非造《中論》的那位龍樹菩薩，對學界產生很大的影響。針對 Lamotte 教授的質疑，印順法師在〈《大智度論》之作者及其翻譯〉⁸文中，逐一提出具體有力的論證加以反駁，大家可以對照研究。

另外，Ramanan 教授⁹，還有三枝充惠教授¹⁰，分別於 1966 年、1969 年使用英文、德文，以《大智度論》為主題發表論文。以上是屬於比較早期的研究。

比較新的研究，是日本學者武田浩學所著的《大智度論の研究》¹¹。武田雖然贊同《大智度論》的作者是龍樹菩薩，卻認為論文中有多處是羅什或是其他人的加筆。

關於武田先生提出的加筆說，筆者認為還有待斟酌。例如，武田以為《雜阿含經》335 經的《第一義空經》裡面提到「眼不實而生，生已盡滅」這句話，《俱舍論》、《順正理論》都有引用到這部經，對應的文句是「**眼根生位無所從來，眼根滅時無所造集，本無今有，有已還無。**」¹²武田認為「本無今有」是無因生，「今有還無」會墮入斷滅，這些說法不符合《大智度論》不常不斷的思想。

然而，只要仔細對照《俱舍論》或《瑜伽師地論》等論文，即可知道其實這句「本無今有，已有還無」，並不是在談無因生或斷滅，僅是單純對「無常」的一種描述而已。¹³但是武田卻認為凡是這類的描述，都不是《大智度論》的作者所作。另外，《大智度論》解釋十八空時，提到「無常則是空之初門」，武田也認為不是《大智度論》原作者所作。

還有，武田提出「釋尊的正覺就是無生法忍」的看法。然而，「無生法忍」真的就等於無上正等正覺嗎？假設這種說法成立的話，無生法忍之後的八地、九地、十地又怎麼說呢？類似這些問題，還需審慎處理。

加藤純章教授於 2003 年在《大智度論の總合的研究》¹⁴ 一書中，羅列了關連文獻的目錄，有興趣的讀者可以進一步參考。

其他華文研究成果，如：嚴瑋泓教授的博士論文，以研究《大智度論》對部派佛教實在論的批判為主，¹⁵ 張慧芳老師的《大智度論初品的結構與意義——菩薩·具足·一切法》¹⁶；大陸方面則有楊航先生對於《大智度論》菩薩思想的研究¹⁷等。

關於《大智度論》的研究工具書，也是很重要的參考資料。其中之一，就是印順法師的《大智度論筆記》¹⁸，掃描印順法師手稿並開發全文檢索程式而成，收錄在「印順法師佛學著作集」的光碟中。印順法師以摘要文字或繪製大綱表格的方式，將大段經論收攝其中，對於掌握《大智度論》核心要義相當有幫助。

其次，筆者與郭忠生老師合編了《《大智度論》之本文相互索引》¹⁹。因為《大智度論》中處處提到「如前說」、「如先說」或「後當廣說」，到底前說指何處？後說又是什麼？即使檢索，也未必能得到正確的結果。於是，筆者與郭忠生老師就一點一滴把這些相關內容找出來，編成這部索引。

後來，筆者主編完成一百卷《大智度論講義》，曾在慧日講堂佛學班及福嚴推廣教育班講授《大智度論》時作為教材，已經由印順文教基金會發行，全套分成七冊，免費與大眾結緣，電子檔也可以在印順文教基金會網站下載。²⁰

參、《大智度論》研究的未來展望（值得探討的課題）

未來，《大智度論》尚待研究開發的課題，在浩瀚的學術領域中有無限的可能。限於篇幅，在此僅略提兩種方向作為參考：第一是文獻方面，第二是教理、修行實踐方面。

（壹）文獻方面

文獻方面，可從《大智度論》流傳的版本、作者及《大智度論》引用之典籍等方面來探討。

一、《大智度論》之版本

關於《大智度論》的版本，除了收錄於現存的《趙城金藏》、《高麗藏》、已加校勘的《大正藏》等刊本之外，敦煌寫本也是重要的文獻。不過寫本的素質參差不齊，抄寫年代也不同，在運用寫本時也需留意。

日本學者伊藤美重子的〈敦煌本《大智度論》の整理〉²¹，將可能找得到的寫本進行分類並附上《大正藏》對應的頁數、卷數、品名。寫本含有「首題」、「中題」、「尾題」，有的殘缺不全。特別是卷尾之「尾題」，有的寫本提示了年代、抄寫者等資訊。如有一寫本記載著：「大智度經卷第二十一，延昌二年歲次癸巳七月二十八日燉煌鎮官經生 張乾護所寫訖竟，用帑十九張，典經帥令狐崇哲校經道人」。由此得知，抄寫年代是北魏·延昌二年（西元 513 年），距離羅什譯經（西元 405 年）不遠，且是官方所為，寫本的品質相對較佳。

關於「經題」，有「大智度經」、「摩訶衍經」、「大智論」、「大智度論」、「大智度經論」等多種，品名也不一致。

另外，大陸學者劉顯出版的《敦煌寫本大智度論研究》²²，書末附有「敦煌寫本《大智度論》收藏情況一覽表」，彙整英國圖書館、法國國立圖書館，以及台北國家圖書館、中研院及日本各地所藏敦煌寫本《大智度論》的資訊。其中，台北國家圖書館所收藏的，是《大智度論》卷 31 及卷 68 的敦煌寫本。

劉顯將收錄於《大正藏》的《大智度論》，與現存的各種敦煌寫本進行比對，列出 64 筆校勘資料。例如，其中劉顯指出一筆「供養三寶，勤修福業，以來佛道」，《大正藏》第 25 冊中這句「以來佛道」²³ 該如何理解？劉顯認為，改成敦煌寫本中的文句「以求佛道」（敦煌本「北 7269」），就能說得通，「來」跟「求」因為字「形」相近，應該是誤寫。

不過，劉顯很可能沒有查回《高麗藏》的版本。因為《大正藏》是以《高麗藏》為底本，再比對宋、元、明、石山寺本等校勘而成。筆者查了《高麗藏》對應的文句，正是「以求佛道」²⁴。由此推知當初《大正藏》在此處排版鉛字時，可能就出錯了。如果能先比對《高麗藏》的話，可能許多問題便可迎刃而解。

二、《大智度論》之作者

關於《大智度論》的作者，目前學界有四種不同的說法。

第一種說法，干潟龍祥認為基本上還是龍樹菩薩所造，《大智度論》文中出現的「秦言」、「天竺」、「安息」、「放光」等詞彙，可能都是羅什加筆。²⁵

第二種說法，Lamotte 教授則認為《大智度論》作者不是造《中論》的龍樹，而是後人所作。²⁶

第三種說法，印順法師在《大智度論之作者及其翻譯》²⁷ 文中，舉證《大智度論》是龍樹菩薩所造，並分別對 Lamotte 教授、干潟龍祥教授的觀點，提出具體有力的反駁。

第四種說法，加藤純章教授在〈羅什と《大智度論》〉²⁸ 表示，《大智度論》為羅什所造的可能性非常大。目前已發表的博碩士論文文獻回顧，引用的都是加藤更早期的〈《大智度論》の世界〉²⁹ 一文，事實上加藤教授已作了一些修正。

筆者認為，要探討《大智度論》的作者，必須留意造論者的思想背景、論中所提及之經論、各部派之異說、地理、人物……等。例如，《大智度論》中提到月氏、罽賓，還有南天竺等地，這對於作者是誰提供了若干的線索。

又《大智度論》文中有許多問答，從提問者提出的問題，大概可以判斷其背景。從郭忠生老師〈試論《大智度論》中的「對談者」〉³⁰ 的研究中得知，對談者的身分非常多元：有的是外道，有的是佛法的初學者，有的是修學二乘或是已證果的人，有的是修學大乘但行門不同、屬於不同學派的提問者。有時候論主對提問者的回應還滿嚴厲的。

論主造論，先破邪執後顯正義。當時主要的爭論點是什麼？各部派的主張如何？彰顯的正義又是什麼？這都與論主所處的時代思想背景密切相關。如果我們

對這些背景思想多一分瞭解，由此再判斷《大智度論》作者是何人，更具論證力。

在論定《大智度論》是羅什所造或是加筆之前，也應先瞭解羅什法師的參學經歷及其是否具備造作這部大論的學養？

平川彰教授就指出，羅什法師對華嚴、戒律不甚精通。以翻譯《十住毘婆沙論》（華嚴《十地經》的釋論）為例，翻譯進行的方式，由耶舍法師口誦，羅什法師譯為漢文。本論應具足十地，然而翻譯到第二地時，由於耶舍法師因故不誦³¹，羅什法師便終止翻譯了。

《十誦律》的翻譯也有類似的情形，現存漢譯的《十誦律》，依《大正藏》所載，分為六十一卷。這部律，經四位大師的傳譯與整理而成的。據《出三藏記集》與《高僧傳》所說：最初由弗若多羅法師³²誦出，羅什法師譯成漢文。可惜的是，弗若多羅法師僅完成三分之二就圓寂了，羅什法師亦終止翻譯。後來，因廬山慧遠的勸請，西域的曇摩流支，依據梵本，與鳩摩羅什繼續譯出。但僅成初稿，還來不及整理，鳩摩羅什就示寂了。最後再由罽賓的卑摩羅叉，將《十誦律》的初稿整理完成。

33

Lamotte 教授與平川彰教授都認為，即使羅什法師天資聰穎也不可能造《大智度論》。

另外，加藤純章教授還認為：《大智度論》〈初品〉對「如是我聞，一時」講解這麼詳細，應該是對初學者講的。

然而如果我們仔細看《大智度論》論主解說「如是我聞」時，討論到「有我」或「無我」？「聞」，到底是用「耳根聞」、「耳識聞」或「意識聞」？「一時」的「一」，到底是一、還是異？「時」，到底時間是實有、還是假有？並提到「時論外道」等議論。其中，已經蘊含濃厚的中觀思想，難道這些論題是「初學者」能理解的嗎？論主會對「初學者」說這麼深奧的內容嗎？筆者認為仍有討論的空間。

三、《大智度論》引用之典籍

(一) 引用經典之類別

《大智度論》引用的聲聞典籍有：1、《阿含經》；2、聲聞律典，主要是《十誦律》及《根本說一切有部律》；3、雜藏，包含法義偈頌類、本生故事類等；4、部派論書、思想，包含了說一切有部的六足一身論、《大毘婆沙論》等，雖以「說一切有部」為主，卻不僅限於「說一切有部」，還包含了《舍利弗阿毘曇》以及《毘勒》……等。犢子系的本末各部、上座分別說系的法藏部，都是以《舍利弗阿毘曇》為根本論。³⁴《毘勒》是值得研究的一個課題。有學者研究認為，《毘勒》與緬甸所傳的《導論》(Nettipakarāṇa)，還有《藏論》(Petakopadeśa，水野弘元教授翻成《藏識》)，有密切的關連。³⁵從《大智度論》引用的典籍可知，《大智度論》分析探討的論題、思想，除了「有部」以外，還有「分別說系」、「大眾部」等，實際上涉及的議題非常廣闊。

而《大智度論》引用的大乘典籍有《般若經》、《維摩經》、《十地經》、《法華經》……等大乘經，也引用龍樹的《中論》、提婆的《百論》及羅睺羅的《讚般若波羅蜜偈》等論典。並提及當時大乘學者的看法。

此外，《大智度論》連外道的吠陀、數論等也都有提到。

《大智度論》談到「毘勒當時盛行於南天竺」，南天竺就是南印度。羅什法師是龜茲人，僅到過罽賓，當時交通非常不便利，又如何得知在南天竺的詳細情形呢？主張《大智度論》為羅什所造或是羅什加筆之說值得商榷。

(二) 聲聞律典之比較

由於「主題演講」的時間有限，有關聲聞律典的比較，在此僅略舉數例說明。《大智度論》提到，大迦葉在佛圓寂後召集僧眾舉行結集，阿難想要參加，大迦葉認為阿難未證阿羅漢，不得參加結集，並數落阿難犯了六種突吉羅（惡作罪）。《十誦律》也是講六種，但是「根本說一切有部律」說八種，南傳說五種。³⁶同樣的事件，在不同傳誦的律典中，就有些不一樣了。

印順法師收集了很多的資料，寫了一篇〈阿難過在何處〉³⁷的文章。因為大迦葉所說的這些事情，都是佛在世時發生的，都是小過失，為什麼佛都不在意了，大迦葉卻在佛圓寂後舊事重提呢？譬如其中有一過，佛叫阿難到河邊取水，阿難正要取水時，發現有很多輛車子經過，使得水變得非常混濁，阿難不忍心拿污水給佛飲用。大迦葉指責阿難，你拿回來就好了，佛有神通可以把水變清淨呀！阿難非常敦厚，為此懺悔。其他人或許會想，既然佛有神通，佛自己用神通去取水不就好了嗎？類似的問題，印順法師經過深入研究，發現到大迦葉尊者與阿難的性格不同，導致佛教生各種不同的發展，這些都是值得探討的。

（三）初期大乘經之比較

《大智度論》引用的初期大乘經。印順法師在《初期大乘佛教之起源與開展》³⁸中考察了羅什所譯的《大智度論》、《十住毘婆沙論》，所引用的初期大乘經共有三十七部。加上中國古譯，除去重譯的，代表初期大乘經有九十多部，包含了般若法門、淨土法門、文殊法門、《華嚴經》、《法華經》、《寶積經》……等，非常廣泛。

筆者曾聽印順法師說過，中國古譯的初期大乘經，是中國佛教值得研究的部分，如支婁迦讖、支謙、竺法護等翻譯的初期大乘經年代相當早，甚至比現存的梵文本還早！這些古譯的初期大乘經是很值得開發的課題。

（四）《般若經》的比較

《大智度論》引用的初期大乘經很多，在此略舉《般若經》及《法華經》為例，提出可進一步研究的課題。以不同譯者翻譯的《般若經》為例。

在羅什法師翻譯的《摩訶般若波羅蜜經·大如品》中的一段經文：

佛告舍利弗：「有菩薩遠離薩婆若心，修空、無相、無作法，無方便力故，取聲聞乘。舍利弗！復有菩薩摩訶薩不遠離薩婆若心，修空、無相、無作法，有方便力故，入菩薩位，得阿耨多羅三藐三菩提。」³⁹

由上文可知，菩薩在「不遠離菩提心」的前提之下，修習空、無相、無作三解脫門；由於有「不遠離菩提心」這種非常關鍵的方便力的緣故，則得以入「菩薩位」。

這裡的「菩薩位」不是一般的菩薩地，而是菩薩「正性離生」。

玄奘法師翻譯的《大般若波羅蜜多經·真如品》相對應的經文⁴⁰，則為「雖證實際而能入菩薩正性離生」。問題在增加了這句「雖證實際」。什麼是「實際」？依《大智度論》的解說：如、法性、實際，是諸法實相或涅槃的別名。⁴¹同樣是羅什法師翻譯的《小品般若波羅蜜經》明確地說：「若人已入正位，則不堪任發阿耨多羅三藐三菩提心。何以故？已於生死作障隔故。」⁴²

蔡耀明教授於〈由三乘施設論菩薩正性離生——以《大般若經·第二會》為中心〉論文中表示：「生起這樣的無上正等菩提心，即使入了二乘正性離生，也還可能轉到菩薩乘以趣求無上正等菩提。入了二乘正性離生並非無法再轉到菩薩乘。」⁴³意思是說，即使入二乘的正性離生，還可以轉向菩薩乘，求無上菩提。

但，同樣是《大般若經》，其中也看到以下這樣的描述：

世尊！若菩薩摩訶薩成預流、一來、不還、阿羅漢、獨覺已，能入菩薩正性離生必無是處。不入菩薩正性離生，而能證得一切智智亦無是處。⁴⁴

這段經文明確地說：如果菩薩已證入二乘果位的話，想要再入菩薩正性離生，那是不可能的。在《大般若經·習近品》⁴⁵同樣是說，菩薩直到得一切智智（得無上菩提）之前，於其中間都不證實際。也就說，菩薩一開始就直接修大乘，不要先證二乘果再回小向大。在什麼時候才證實際呢？「實際」（bhūtakoti）是「最究竟的真實」，在二乘人來說，「涅槃」是最究竟的目標；但對大乘而言，「無上菩提」才是最究竟的真實。因此菩薩雖有能力證得涅槃，但不以共三乘的涅槃為究竟，而是直到無上菩提的時候才證實際。《大智度論》說，如果取得聲聞證，就畢竟不得作佛。⁴⁶

證入二乘正性離生之後，究竟是否能轉向大乘證得無上菩提，是《大般若經》本身就有不同的說法，或是由於解讀不同所造成的差異，值得再探究。

（五）《法華經》的比較

接著談談《大智度論》多處引用的《法華經》。需留意《法華經》在翻譯史中，不同「傳本」出現的順序。翻譯《大智度論》之前，已經有竺法護翻譯的《正法華經》。《大智度論》翻譯之後，羅什也翻譯了《妙法蓮華經》。⁴⁷以《大智度論》卷 10 的引文為例：

1、《大智度論》卷 10〈1 序品〉（大正 25，130c13 - 19）：

於千二百歲服食眾香，……使我身光明，照八十恆河沙等佛世界！……
於千二百歲，身然不滅。

2、〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》卷 6〈23 藥王菩薩本事品〉

（大正 9，53b7 - 18）：

滿千二百歲已，香油塗身，……光明遍照八十億恆河沙世界。……其身
火燃千二百歲，過是已後，其身乃盡。

3、〔西晉〕竺法護譯，《正法華經》卷 9〈21 藥王菩薩品〉

（大正 9，125b15 - 26）：

如是服香竟十二年，……其光遍照八十江河沙諸佛世界，……於時菩薩
自然其身，千二百歲火故不滅，用一心故無有苦患。於是之後火焰乃
息。

羅什翻譯的《大智度論》文中，藥王菩薩在「千二百歲」服食眾香，要燃身供佛，希望光明能夠遍照「八十恆河沙等佛世界」，千二百歲身燃不滅。對照《正法華經》是「服香竟十二年」，只有十二年，光明遍照八十江河沙諸佛世界，「千二百歲」火仍不滅。

羅什翻譯的《妙法蓮華經》相對應的經文，光明遍照的時間長度就不同，「八十億恆河沙」，火燃身過千二百歲已後，其身乃盡。

《大智度論》這段引文，部分與《正法華經》一樣，部分與《妙法蓮華經》一樣，這代表了什麼涵意？或許有人說，《大智度論》在翻譯的時候，譯者看《正法華經》所以把它抄進來。但是為什麼不全部一起抄過來呢？為何會有些一樣，有些又不一樣呢？假設《大智度論》是羅什造的話，所引用的《法華經》又為什麼不與羅什翻譯的《妙法蓮華經》完全一樣呢？

很有可能，《大智度論》造論者當時看到的《法華經》傳本，與後來的竺法護、羅什法師看到的都不同，這是必須留意的。

另外，以《法華經》中提到的「十如是」為例。《妙法蓮華經》說性、相、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟。⁴⁸《正法華經》及梵文本都沒有說那麼多。不過《大智度論》裡面提到有九種⁴⁹，在卷 27、卷 33 則說七種，這些都是可以再進一步探討的課題。

（貳）教理、修行實踐方面

一、《大智度論》之主要內容

接著略述《大智度論》在教理、修行實踐的意義上，值得進一步研究的論題。綜合來看，《摩訶般若波羅蜜經》所談的主要內容是：菩薩發菩提心、修六度、四攝等，還要遍學一切法。《大智度論》闡釋《摩訶般若波羅蜜經》，菩薩不只修六度的菩薩法，二乘法也要修，對於佛的功德，也要隨分修學。菩薩雖然修二乘法，卻不能急著入涅槃，這是必須特別留意的。很多人探討《大智度論》時，多著重在菩薩法，事實上菩薩應如何修二乘法，是值得注意的。

修行除了要累積功德外，還要破除障礙，辨明魔事，更重要的是得不退轉。雖然努力學道，卻墮入二乘，問題出在哪裡，應如何避免。

此外，修菩薩十地，還要莊嚴佛土、度化眾生以圓滿成就佛道。

二、法義之分類（依境、行、果分類）

佛教的法義非常多，在收集資料時，或許可以依境、行、果分類：

（一）境：

- 1、事境（五蘊、十二處、十八界、二十二根……等）。
- 2、理境（諸法實相、如、法性、實際……等）。

（二）行：

- 1、五乘共法（人天行）。
- 2、三乘共法（二乘行）。
- 3、大乘不共法（菩薩行）。

(三) 果：

- 1、人天果。
- 2、聲聞果、辟支佛。
- 3、菩薩地、佛果。

三、關於「境」方便的論題

討論「境」的問題，必須瞭解諸法的體性。以下略舉「利根、鈍根」與「陀羅尼」為例來說明。

(一) 何謂利根？何謂鈍根？

以事境中的「根」為例。我們常說人有利根、鈍根，在《大智度論》⁵⁰中便討論了一個問題：論書中談到「根」有二十二種：眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根，女根、男根、命根，樂根、苦根、喜根、憂根、捨根，信根、精進根、念根、定根、慧根，未知當知根、已知根、具知根。⁵¹未知當知根是已經入見道位的聖者，已知根是修道位的聖者，具知根這個是無學位的聖者。談利根或鈍根，究竟是哪一種根利或鈍？必須理解法義，才有辦法進一步分析。

(二) 諸門分別（以陀羅尼為例）

研究種種法相，要留意其體性是什麼？《大智度論》與部派論書中，經常提到諸門分別。如《大智度論》卷5〈1序品〉（大正25，95c10-18）云：

陀羅尼，秦言能持，或言能遮。……

是陀羅尼，或心相應，或心不相應；或有漏，或無漏；無色不可見無對；

一持、一入、一陰攝：法持、法入、行陰……。

陀羅尼的體性，是「一持、一入、一陰」所攝。「一持」就是十八界中的「法界」；「一入」（「入」是「處」的不同翻譯），相當於十二處中的「法處」；「一陰」就是五蘊中的「行蘊」。

陀羅尼有的是有漏，就是還夾雜煩惱；有的是無漏，已經斷盡煩惱。

陀羅尼有心相應，也有心不相應。什麼是心相應、心不相應？就必須從「法界」、「法處」、「行蘊」所包含的內容來考察。如依說一切有部的說法，行蘊包括受、想以外的四十四種心所法，還有十四種不相應行法，如得、非得，同分，無想果、無想定、滅盡定，命根，生、住、異、滅，名身、句身、文身等。

談「心相應」的只有心與心所法才相應，其它的色法、不相應行法、無為法都與心不相應。由於諸門分別提到「陀羅尼是行蘊所攝」，因此推知，陀羅尼的體性，只有「心所法」與部分「不相應行法」而已。

如論中提到「聞持陀羅尼」能憶持不忘，「得諸法實相陀羅尼」能通達義理，⁵²這應與念心所、定的三摩地心所、慧心所等有關。「文字陀羅尼」⁵³，則應與「名身、句身、文身」等心不相應行有關。其他還有多種不同的陀羅尼⁵⁴，如果對於諸門分別能深入理解的話，就更能清楚掌握其內容。

四、菩薩行門、菩薩階位

關於「菩薩行」，可以探討的問題很多，現略舉幾項來說明。

（一）菩薩的信願

《大智度論》說「信為能入，智為能度」⁵⁵，信是入門，但是真的度到彼岸，必需靠智慧。初學者的信心，與五根中的「信根」、五力中的「信力」有何不同？「信」在整個菩薩道中的定位如何，可以再進一步探究。

菩薩要發菩提心，還要發願。《般若經》提到菩薩除了發四弘誓願之外，還發種種願，如《摩訶般若波羅蜜經》卷1〈1序品〉（大正8，220c13-16）云：

菩薩摩訶薩若欲令十方如恒河沙等世界中眾生諸在三惡趣者，以我力故皆得人身，當學般若波羅蜜。

《摩訶般若波羅蜜經》卷1〈1序品〉（大正8，221a17-19）又說：

我得阿耨多羅三藐三菩提時，十方如恒河沙等世界中眾生聞我名者，必得阿耨多羅三藐三菩提。

有菩薩希望所有三惡道眾生，以菩薩的力量就可得人身；如果眾生聽到菩薩的名號，就一定能得無上菩提。

可是問題來了，眾生善業、惡業，各有各的業報，為什麼依菩薩的力量就可以得人身？很多人不只是念名號，甚至還有親自看到佛，不但沒有得解脫，甚至還有的墮惡道。這些問題，龍樹菩薩是怎麼回答的呢？欲知詳情，請看《大智度論》。

（二）懺悔、隨喜、迴向，念佛

再來略談懺悔、隨喜、迴向。有人提問：「功德修得很多、很好，請你迴向給我，你再繼續修。」可是，事實上可能嗎？龍樹菩薩在《大智度論》中解釋，福德是善法體，是沒辦法給人的。不過，由福德所感得的財物、飲食等種種資具，可以與眾生分享。⁵⁶《大智度論》中處處淡化他力的色彩，是值得我們參考的。

《大智度論》中也有提到關於念佛的問題，內容包含了稱名念佛、觀相念佛、唯心念佛、實相念佛等。《摩訶般若波羅蜜經》說：「無憶故，是為念佛。」⁵⁷念佛不是要一心專念嗎？為什麼說「無憶念」才是「念佛」呢？《大智度論》提供了很好的解說。

（三）六波羅蜜

六波羅蜜（布施波羅蜜、持戒波羅蜜、忍辱波羅蜜、精進波羅蜜、禪定波羅蜜、般若波羅蜜）是菩薩主要的修行法，值得探討的課題甚多。其中的「禪定波羅蜜」包含了四禪、四無色定、四無量心、三三昧、百八三昧……等各種行門，神通的引發與禪定有關，亦可一併探討。

與「般若波羅蜜」相關的內容非常廣，如「文字般若、觀照般若、實相般若」，「般若與空（分破空、觀空、十八空）」，「緣起、空性、假名、中道」，「般若與方便」，「智慧與慈悲」……等。

關於「文字般若、觀照般若、實相般若」，中國古德在文字般若的解釋，比較沒有太大的出入。但是，觀照般若與實相般若，就有些不同，這方面也值得再探討。

關於「分破空、觀空、十八空」，其中「分破空」與說一切有部有關，「觀空」與譬喻師有關。

（四）慈悲、利他

菩薩除了修智慧之外，也要慈悲、利他。菩薩要先自利或先利他呢？經論間有不同的說法。

此外，《摩訶般若波羅蜜經》卷4〈13金剛品〉（大正8，243c4-11）云：

菩薩摩訶薩應生如是心：「我當代十方一切眾生，若地獄眾生、若畜生眾生、若餓鬼眾生，受苦痛；為一一眾生無量百千億劫代受地獄中苦，乃至是眾生入無餘涅槃。以是法故，為是眾生受諸勤苦。是眾生入無餘涅槃已，然後自種善根，無量百千億阿僧祇劫當得阿耨多羅三藐三菩提。」

經中說，菩薩應該要代替十方一切三惡道的眾生受苦，讓他們入無餘涅槃之後，菩薩自己再種善根，於無量劫之後才得無上菩提。可是，菩薩真能代替眾生受苦嗎？如果能夠代替眾生受苦，因果業報怎麼說呢？欲知詳情，請看《大智度論》。⁵⁸

（五）斷煩惱、斷習氣，除魔事

除了修行之外，障礙也應該要去除，這包含了斷煩惱、斷習氣及除魔事。

煩惱應該積極地斷除，但是，《大智度論》談忍波羅蜜時卻說：

菩薩於諸煩惱中，應當修忍，不應斷結。何以故？若斷結者，所失甚多，墮阿羅漢道中，與根敗無異。是故遮而不斷，以修忍辱，不隨結使。⁵⁹

菩薩如果很快地把煩惱斷掉的話，就會墮入二乘，與焦芽敗種沒有差別。為什麼這麼說呢？這要瞭解其背後的含義，當菩薩悲心還沒有具足之前，若急著斷除煩惱，就沒辦法感得五蘊身再來世間長久度眾生。因此，菩薩即使有能力斷盡煩惱，在悲心沒有具足前，應該忍而不斷。

另外，為了修行順利，也應該覺知魔事⁶⁰，去除魔的障礙。魔有四種：煩惱魔、五陰魔、死魔、天子魔。⁶¹會障礙生命的都稱為魔，如五蘊散壞了稱為「五陰魔」；死了，無法繼續從事想做的事稱為「死魔」。破壞慧命的也叫魔，如「自在天魔」擾亂修行者，「煩惱魔」障礙智慧的顯現等都是魔。這四種魔應如何破除，也是行者應該留意的課題。

（六）菩薩修學共二乘法，與聲聞人有何差別？

菩薩修學二乘法跟聲聞的行法有什麼差別？以八正道中的「正業」為例，《大智度論》卷 19〈1 序品〉（大正 25，205b21 - c9）云：

諸業中尚無有一，何況有三！何以故？如行時已過則無去業，未至亦無去業，現在去時亦無去業——以是故無去業。……

除去業，去者不可得；除去者，去業不可得。

如是等一切業空，是名正業。

依《大智度論》所說，一切業空才叫正業，如果行者還執著「我在修八正道，我在行正業」，這樣就不算是正業。

《大智度論》這裡引用《中論·觀去來品》來解說。雖然三枝充惠、齋藤明教授都曾探討《大智度論》所引用的《中論》，但是，他們只著重在偈頌，這些不是偈頌的部分就沒有提到。事實上，《大智度論》引用《中論》的內容，不是以偈頌形式表現的地方也應該多留意。

（七）菩薩之修行階位

關於菩薩修行的階位，《摩訶般若波羅蜜經》提到了乾慧地、性地等「共三乘十地」⁶²及〈發趣品〉中無名字之十地⁶³。但經中僅說到共三乘十地的名稱，至於什麼叫做乾慧地、性地、八人地等，都沒有解釋；《大智度論》卷 75 則對這些地相當於什麼階位有詳細地解說。⁶⁴

《大智度論》除了解釋「共三乘十地」、〈發趣品〉中無名字之十地之外，還提到了華嚴歡喜地等十地。這三類「十地」間的對應關係如何，也值得探討。

（八）不退轉

修行很重要的關鍵是「不退轉」。「不退轉」有不同的涵義，包含不退到三惡道、不退墮凡夫、不退墮二乘。對於大乘行者來說，不退二乘是非常重要的。

《大智度論》多處提到菩薩要證得菩薩位（菩薩正性離生），不退轉二乘。「菩薩位」與「菩薩地」有何差別？「菩薩位」相當於什麼階位？具備哪些條件才能不退轉？如何得不退轉？這些都是重要的課題。

五、佛果德

佛的果德有十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法等。

有關「佛陀觀、佛身觀」，《大智度論》只有提到法身與生死肉身，沒有像後代提到法身、報身、化身。法身到底是有相或無相？《大智度論》所說的「二身」（法身、生死肉身）與後來的「三身」（法身、報身、化身）對應關係如何，可以再進一步探討。

還有「淨土觀」，不是「往生淨土」而已，還要「淨化佛國土」。要怎麼淨化佛國土呢？《摩訶般若波羅蜜經》說，要除身、口、意的粗業。⁶⁵

一般常說「心淨佛土淨」，但《大智度論》不是用唯心來解釋「心淨佛土淨」，而必須是自己身、口、意清淨，也教化眾生令其身、口、意清淨，這樣子自己清淨、眾生清淨，國土才會真正的清淨。

六、其他論題

（一）四悉檀

由於眾生根器有利有鈍，所患的病也各有不同，有的貪心重，有的瞋心重等，所以必須用不同的藥來對治。《大智度論》中提到有四種悉檀：世界悉檀、各各為人悉檀、對治悉檀、第一義悉檀，利用這四悉檀來總攝一切佛法。

《大智度論》中說，雖然第一義悉檀最究竟了義，但也不能不談其他三種悉檀。論中多處談到「毘尼是世界悉檀」，戒律（毘尼）也很重要，為何判攝為「世界悉檀」，其真正的意義為何？

（二）二乘能否回小向大？

修行者證得二乘果之後能不能回小向大，經論間有不同的異說。如《維摩詰所說經》卷中〈8 佛道品〉（大正 14，549b4 - 9）云：

（文殊師利）答曰：「若見無為入正位者，不能復發阿耨多羅三藐三菩提心；譬如高原陸地，不生蓮華，卑濕淤泥乃生此華；如是見無為法入正位者，終不復能生於佛法；煩惱泥中，乃有眾生起佛法耳！」

《維摩經》及早期的《般若經》都說二乘不能回小向大，但《法華經》說三乘終歸一佛乘，即使二乘證得阿羅漢果仍然可以回小向大的。⁶⁶

《大智度論》是《摩訶般若波羅蜜經》的釋論，也引用了《維摩經》、《法華經》，面對這種種異說，《大智度論》如何會通，值得進一步探討。⁶⁷

（三）部派佛教中常見之異論

大家寫論文的時候或許會苦惱，到底要找什麼主題好呢？《成實論》中彙整了一些部派佛教經常爭論的主題，或許可以為我們提供一些線索。如《成實論》卷2〈19 有相品〉（大正 32，253c22 - 27）云：

於三藏中多諸異論，但人多喜起爭論者，所謂二世有、二世無，一切有、一切無，中陰有、中陰無，四諦次第得、一時得，有退、無退，使與心相應、心不相應，心性本淨、性本不淨，已受報業或有、或無，佛在僧數、不在僧數，有人、無人。

「二世有、二世無」與時間有關，主要是討論過去與未來是有還是無？

「一切有、一切無」關係到蘊、處、界等諸法是有還是沒有？大乘中觀與唯識就爭論依他起、圓成實到底是有或無？

「四諦次第得、一時得」就是「漸現觀與頓現觀」之爭辯，這牽涉到漸悟或頓悟等問題。

「有退、無退」，在部派中常爭論「初果、阿羅漢果」是有退或無退；若以大乘法來說，就可以討論怎麼樣才能不退二乘、不退墮凡夫、不墮三惡道。

「有人、無人」，在部派佛教中是討論有我或無我，若從大乘佛教來說，就可進一步探討「有法、無法」，二乘能不能證得法空？中觀學派與唯識學派的見解有何不同？

諸如此類，從部派中的異論，可以再進一步推論大乘佛教的各種異說⁶⁸，這些都是值得再深入探討的課題。

（四）時間觀

時間觀的問題，學派間大致上有三種異說：1、三世實有，2、現在有，過去、未來無，3、三世幻有。中觀的立場是三世幻有，性空的時間觀可應用在修行上，如《大智度論》卷 75〈58 夢中入三昧品〉（大正 25，591a3 - 9）云：

佛道無量無數阿僧祇劫行諸功德，然後可得；但一劫歲數不可得數，故佛以譬喻示人，何況無量無邊阿僧祇劫經此生死受諸苦惱！眾生亦無量無邊，非可譬喻算數所及，但以三千大千世界中微塵等眾生猶尚難度，何況十方無量世界微塵等眾生而可得度！

雖然菩薩發願「眾生無邊誓願度」，但眾生無量無邊，而且菩薩還要無量無邊阿僧祇劫常在生死度眾生，眾生那麼多，時間那麼長，什麼時候才能度盡？如果能深刻體悟眾生性空、時間也性空的話，就不會產生疲厭想了！

（五）各學派所引用的《大智度論》，及《大智度論》對各學派之影響

《大智度論》影響遍及各個學派，如三論宗、天台宗、華嚴宗等都是。

平井俊榮教授認為：吉藏的著作中，引用《大般涅槃經》、《大智度論》最頻繁。在這一經一論中，吉藏特別重視《大般涅槃經·師子吼品》，將它作為聖言量的權威來看待。而對於《大智度論》之引用，多用它來說明大乘教義，只是作為辭典的功能而已。⁶⁹但京津宜英教授則認為：《大智度論》對吉藏來說，應不只是作為辭典的功能而已，《大智度論》談到的「四悉檀」、「般若道、方便道」等，對吉藏的思想架構有很重要的影響。⁷⁰

另外，「三論宗」以重視《中論》、《百論》、《十二門論》三部論而得名，但也常提及《大智度論》，為何不稱為「四論宗」？在「三論宗」與吉藏的整個思想體系中，究竟「三論」與《大智度論》之定位如何，值得探究。

天台宗的慧思、智顛，華嚴宗的澄觀等，也都引用了大量的《大智度論》，《大智度論》對於各宗派生什麼影響，是值得研究的課題。

（六）本生故事、譬喻文學、語言學等

其它可以探討的論題還很多，例如二諦、三諦……等。如有人覺得深奧的義理不太容易懂，《大智度論》中也談到許多本生故事以及巧妙的譬喻，提供了非常多的素材，有興趣的也可以深入研究。

另外，目前的《漢語大詞典》還有許多詞條尚未收錄或是不太完整，中文系的專家、學者如有興趣，也可以從語詞研究與辭典編纂方面來研究，可以1、增補《漢語大詞典》未收錄的詞條，2、補充《漢語大詞典》的書證，3、提前《漢語大詞典》書證的時間，4、補正《漢語大詞典》的釋義。

肆、結語

佛法浩瀚，各種法門、異說甚多，要如何決擇是個重要的課題，《大智度論》所談的四悉檀及二諦之運用，提供了很好的參考。

另外，《大智度論》中也提到許多重要的觀念，對於當代的學佛者有很好的啟發。

例如，淡化他力的思想，聞佛名只是修學佛法的因緣，並非聽聞佛名或稱念佛的名號即可成佛。⁷¹

「心淨佛土淨」的本意是，自己身心清淨，還要令眾生淨，這樣自他都清淨才能國土淨。⁷²

《大智度論》其他相關研究可參考以下網站，如：

- 一、《大智度論》研究書目，香光尼眾佛學院圖書館整理，
更新日期：2010.6.29。 <http://www.gaya.org.tw/library/readers/guide-89.htm>
- 二、臺灣大學佛學數位圖書館暨博物館，
<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/DLMBS/index.jsp>
- 三、インド学仏教学論文データベース（INBU DS），<http://www.inbuds.net/jpn/index.html>，主要提供了日文期刊、記念論文集、一般論文集中有關佛教學之論文。

《大智度論》含有豐富的寶藏，值得好好研究、開發運用，由於演講的時間僅有一個小時，時間有限，扼要簡介到此，請各位多多指教，謝謝！🙏

- 1、案：本文是筆者於2016年8月22日，應邀在國立臺灣大學哲學系主辦的第一屆「《大智度論》研究之繼承與開展」學術研討會中所發表的「主題演講」加以改寫而成，標題改為「《大智度論》值得探討的課題」。
- 2、印順法師，〈英譯成唯識論序〉，收錄於《華雨香雲》，p. 230：
佛教進入了世界佛教的時代。中國佛教界，要發揚中國所發展的，也應發揚中國所保存的。從印度傳來，保存了印度佛學的勝義，而為今日中國所獨有的聖典；將之貢獻於世界，應是中國佛教徒的責任！中國所保有，而為其他佛教界所沒有的，最重要的是：中觀系的《大智度論》；瑜伽系的《成唯識論》（《瑜伽師地論》，西藏也有譯本，還有梵本的〈菩薩地〉）；還有說一切有部的《大毘婆沙論》。太虛大師曾經提議，把這三大部譯為藏文，並由法尊法師先譯《大毘婆沙論》（沒有完成），也就是對中國佛教寶藏的珍重！
- 3、大野榮人，〈《大智度論》の中国的展開〉，《人間文化：愛知学院大学人間文化研究所紀要》16，2001年，pp. 1-44。
- 4、《大智度論》之注解書，今僅存〔北周〕慧影的《大智度論疏》。原有24卷，現存7卷（卷1、6、14、15、17、21、24）。收於《卍續藏》第74冊、第87冊，《卍新纂續藏經》第46冊。
- 5、Lamotte, Étienne. 1944, 1949, 1970, 1976, 1980. *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjun (Mahāprajñāpāramitāsāstra)*, Tome I-V, Louvain et Louvain-la-Neuve: Institut Orientaliste.
- 6、參見Lamotte (1976, p. 1804, n.2)：「此「無生法忍」確定是在第八地（不動地）證得，由此菩薩確定可得無上菩提：此種菩薩不會退轉，且可以稱之為菩薩位。」
- 7、參見《大智度論》卷10（大正25，132a18-b5），卷29（大正25，273b8-20），卷100（大正25，753c20-23）。
- 8、印順法師，〈《大智度論》之作者及其翻譯〉，《永光集》，新竹：正聞出版社，2004年。
- 9、Ramanan, K. Venkata. 1966. *Nāgārjuna's Philosophy: As Presented in the Mahā-Prajñāpāramitā-sāstra*, Rutland, Vermont: Charles E. Tuttle Company.
- 10、Saigusa, Mitsuyoshi. 1969. *Studien zum Mahāprajñāpāramitā (upadesa) sāstra*, Dissertation des Doktorgrades der Universität München in 1962, Tokyo: Hokuseido Verlag.
- 11、武田浩學，《大智度論の研究》，東京：山喜房佛書林，2005年。
- 12、《阿毘達磨俱舍論》卷20〈5分別隨眠品〉（大正29，105b20-22）；《阿毘達磨順正理論》卷51（大正29，625c28-29）。
- 13、《大智度論》卷3〈1序品〉（大正25，78c7-13）：
長老摩訶迦葉晡時從禪定起，入眾中坐，讚說無常：「諸一切有為法，因緣生故無常；本無今有、已有還無故無常。因緣生故無常，無常故苦，苦故無我，無我故，有智者不應著我我所；若著我我所，得無量憂愁苦惱。一切世間中，心應厭求離欲。」
- 14、加藤純章等著，《大智度論の總合的研究——その成立から中國佛教への影響まで——》，平成11年度～平成13年度科學研究費補助金基盤研究B2研究成果報告書，2003年。其中pp. 110-122之「大智度論關連文獻目錄」，收錄多篇研究論文目錄。
- 15、嚴瑋泓，《《大智度論》對部派佛教實在論之批判的研究》，臺北：臺灣大學哲學研究所博士論文，2010年。

- 16、張慧芳，《大智度論初品的結構與意義——菩薩·具足·一切法》，臺北：里仁書局，2013年。
- 17、楊航，《大乘般若智——《大智度論》菩薩思想研究》，山東：齊魯書社，2014年。（陝西：西北大學宗教文化專業歷史學博士論文，2011年）
- 18、印順法師，〈大智度論筆記〉，收錄於《印順法師佛學著作集》光碟，新竹：印順文教基金會，2004年。
- 19、釋厚觀、郭忠生合編，〈《大智度論》之本文相互索引〉，《正觀》6，1998年。
- 20、釋厚觀編，《大智度論講義》（一）～（七），新竹：印順文教基金會，2016年。關於講義電子檔，可於印順文教基金會網站（<http://www.yinshun.org.tw/freebook/index.htm>）下載。
- 21、伊藤美重子，〈敦煌本《大智度論》の整理〉，《中國佛教石經の研究》，日本：京都大學學術出版會，1996年，pp. 339-409。
- 22、劉顯，《敦煌寫本《大智度論》研究》，中國社會出版社，2011年。
- 23、《大智度論》卷13〈1序品〉（大正25，160a2-4）：
是優婆塞五戒，盡壽受持。當供養三寶：佛寶、法寶、比丘僧寶，勤修福業，以來佛道！
- 24、《大智度論》卷13〈1序品〉（高麗藏14，630c12）。
- 25、干瀉龍祥，〈大智度論の作者について〉，《印度學佛教學研究》第7卷第1號，1958年，pp. 1-12。
- 26、郭忠生譯，〈《大智度論》之作者及其翻譯——法文譯《大智度論》第三冊序文〉，《諦觀》62期，1990年，pp. 97-179。
- 27、印順法師，〈《大智度論》之作者及其翻譯〉，收錄於《永光集》，正聞出版社，1992年。
- 28、加藤純章，〈羅什と《大智度論》〉，《印度哲學佛教學》11號，北海道：印度哲学仏教学会，1996年，pp. 32-58。
- 29、加藤純章，〈《大智度論》の世界〉，收錄於《般若思想》（〈講座·大乘佛教2〉），東京：春秋社，1983年，pp. 151-191。
- 30、參見郭忠生，〈試論《大智度論》中的「對談者」〉，《正觀》2，1997年，pp. 63-177。
- 31、（1）〔唐〕法藏集，《華嚴經傳記》（大正51，156b20-24）：
《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。
（2）〔唐〕法藏，《華嚴經探玄記》（大正35，122b25-29）：
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。
- 32、《高僧傳》卷2（大正50，333a14-24）：
弗若多羅，此云功德華，罽賓人也。少出家，以戒節見稱，備通三藏，而專精十誦律部。為外國師宗，時人咸謂己階聖果。以偽秦弘始中振錫入關，秦上姚興待以上賓之禮。羅什亦挹其戒範厚相尊敬，先是經法雖傳律藏未闡，聞多羅既善斯部，咸共思慕。以偽秦弘始六年十月十七日，集義學僧數百餘人於長安中寺。延請多羅誦出十誦梵本，羅什譯為晉文，三分獲二。多羅構疾蒼然棄世，眾以大業未就而匠人殂往，悲恨之深有踰常痛。

- 33、參見印順法師，《原始佛教聖典之集成》，p. 68。
- 34、參見印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp. 428–449。
- 35、(1) Zacchetti, Stefano. 2002. “Some Remarks on the 'Petaka Passages' in the Da zhi lun and their Relation to the Pali Petakopadesa,” ARIRIAB (*Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University*), Vol.5, pp. 67–85.
 (2) 薩爾吉，〈《大智度論》中的毘勒與毗曇〉，《法音》，2003年，第7期，pp. 17–22。
- 36、(1) 《大智度論》卷2〈1序品〉（大正25，68b14–15）：「六種突吉羅罪懺悔。」
 (2) 《十誦律》卷60（大正23，449c17–18）：「令長老阿難六突吉羅罪，僧中悔過。」
 (3) 《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷39（大正24，405c9–10）：「詰其八事惡作罪。」
 (4) 南傳《銅鑠律·小品》之〈五百犍度〉：有**五**突吉羅。
- 37、印順法師，〈阿難過在何處〉，《華雨集》（第三冊），新竹：正聞出版社，1993年，pp. 87–114。
- 38、印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，新竹：正聞出版社，1981年，pp. 24–41。
- 39、《摩訶般若波羅蜜經》卷16〈54大如品〉（大正8，336b18–23）。
- 40、《大般若波羅蜜多經》卷447〈52真如品〉（大正7，256a7–14）：
 佛言：「舍利子！諸聲聞乘或獨覺乘補特伽羅，遠離一切智智心，不攝受般若波羅蜜多，無方便善巧故，修空、無相、無願之法，便證實際墮於聲聞或獨覺地。
 諸菩薩乘補特伽羅不離一切智智心，攝受般若波羅蜜多，依方便善巧，大悲心為上首，修空、無相、無願之法，雖證實際而能入菩薩正性離生位，能證無上正等菩提。」
- 41、《大智度論》卷32〈1序品〉（大正25，299a19）：若得證時，如、法性則是實際。
- 42、《小品般若波羅蜜經》卷1〈2釋提桓因品〉（大正8，540a17–19）。
- 43、蔡耀明，〈由三乘施設論菩薩正性離生——以《大般若經·第二會》為中心〉，《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土：內在建構之道的佛教進路論文集》，南投：正觀出版社，2001年，p. 122。
- 44、《大般若波羅蜜多經》卷465〈72遍學品〉（大正7，349b1–4）。
- 45、《大般若波羅蜜多經》卷452〈59習近品〉（大正7，281b6–9）：
 是菩薩摩訶薩成就善巧方便力故，雖數現起三解脫門，而於中間不證實際，乃至未得一切智智，**要得無上正等菩提方乃取證。**
- 46、《大智度論》卷31〈1序品〉（大正25，289c21–22）：
 如作五逆罪，畢竟闍三善道！**若取聲聞證者，畢竟不得作佛。**
- 47、參見塚本啟祥，〈大智度論と法華經——成立と翻譯の問題に關連して〉，《法華經の思想と展開》，京都：平樂寺書店，1972年。
- 48、《妙法蓮華經》卷1〈2方便品〉（大正9，5c10–13）：
 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。
- 49、《大智度論》卷32〈1序品〉（大正25，298c6–15）：
 一一法有九種：一者、有體；二者、各各有法；……三者、諸法各有力；……四者、諸法各自有因；五者、諸法各自有緣；六者、諸法各自有果；七者、諸法各自有性；八者、諸法各有限礙；九者、諸法各各有開通方便。諸法生時，體及餘法，凡有九事。知此法各各有體、法具足，是名「**世間下如**」。
- 50、參見《大智度論》卷38〈4往生品〉（大正25，339a17–b2）。

- 51、參見《阿毘達磨發智論》卷 14（大正 26，991b23-26）。
- 52、《大智度論》卷 85〈72 菩薩行品〉（大正 25，657a15-18）：
 陀羅尼有二種：一者、聞持陀羅尼，二者、得諸法實相陀羅尼。讀、誦、修習、常念故，得聞持陀羅尼；通達義故，得實相陀羅尼。
- 53、參見《大智度論》卷 48〈19 四念處品〉（大正 25，409a24）：
 是文字陀羅尼，是諸陀羅尼門。
- 54、（1）參見《大智度論》卷 5〈1 序品〉（大正 25，96a5-b28）。
 （2）《瑜伽師地論》卷 45〈17 菩提分品〉（大正 30，542c16-543a24）提到「法陀羅尼，義陀羅尼，呪陀羅尼，能得菩薩忍陀羅尼」。
 （3）印順法師，《華雨集》（第一冊），pp. 106-107：
 （一）法陀羅尼，即文字陀羅尼。聽法之後，便不會忘記，隨聞能記。
 （二）義陀羅尼，即能夠了解通達義理，並且予以相互貫通。
 （三）呪陀羅尼，修行到了某一個程度，所說的話都靈驗。在南傳佛教的波羅蜜多中，有一「諦語」波羅蜜多，即是菩薩所說的話，能夠句句兌現。
 （四）勝義陀羅尼，這是與證悟真理有關的。證悟勝義諦，於一切法得通達，才是最上的陀羅尼。
- 55、《大智度論》卷 1〈1 序品〉（大正 25，63a1-2）：佛法大海，信為能入，智為能度。
- 56、參見《大智度論》卷 61〈39 隨喜迴向品〉（大正 25，487c27-488a13）。
- 57、《摩訶般若波羅蜜經》卷 23〈75 三次品〉（大正 8，385b22）：無憶故，是為念佛。
- 58、參見《大智度論》卷 49〈20 發趣品〉（大正 25，414b10-21）。
- 59、《大智度論》卷 15〈1 序品〉（大正 25，169a28-b2）。
- 60、參見《大智度論》卷 68〈46 魔事品〉（大正 25，533a2-538b17），《大智度論》卷 69〈47 兩不和合品〉（大正 25，538b20-542c2）。
- 61、參見《大智度論》卷 5〈1 序品〉（大正 25，99b11-17）。
- 62、參見《摩訶般若波羅蜜經》卷 6〈20 發趣品〉（大正 8，259c12-14）：
 過乾慧地、性地、八人地、見地、薄地、離欲地、已作地、辟支佛地、菩薩地，過是九地住於佛地，是為菩薩十地。
- 63、參見《摩訶般若波羅蜜經》卷 6〈20 發趣品〉（大正 8，256c6-259c15）。
- 64、參見《大智度論》卷 75〈57 燈炷品〉（大正 25，585c28-586b6）。
- 65、參見《摩訶般若波羅蜜經》卷 26〈82 淨土品〉（大正 8，408b20-24）：
 須菩提白佛言：「世尊！云何菩薩摩訶薩淨佛國土？」
 佛言：「有菩薩從初發意以來，自除身麁業、除口麁業、除意麁業，亦淨他人身、口、意麁業。」
- 66、參見《妙法蓮華經》卷 3〈7 化城喻品〉（大正 9，25c14-20）。
- 67、參見《大智度論》卷 93〈83 畢定品〉（大正 25，713c9-714a25）。
- 68、參見印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》第六章，第二節，第二項〈部派發展中的大乘傾向〉，pp. 359-368。
- 69、平井俊榮，《中國般若思想史研究——吉藏と三論學派》，春秋社，1976 年。
- 70、吉津宜英，〈吉藏における『大智度論』依用と大智度論師批判〉，收錄於平井俊榮監修，《三論教學の研究》，春秋社，1990 年。
- 71、參見《大智度論》卷 34〈1 序品〉（大正 25，313b13-c18）。
- 72、參見《大智度論》卷 50〈20 發趣品〉（大正 25，418b14-17），《大智度論》卷 92-93〈82 淨佛國土品〉（大正 25，706c1-712c18）。釋惠敏，〈「心淨則佛土淨」之考察〉，《中華佛學學報》第 10 期，pp.25-44。

【引用文獻】

佛教藏經或原典文獻

- 《大般若波羅蜜多經》。《大正藏》冊 05，第 220 號。
《摩訶般若波羅蜜經》。《大正藏》冊 08，第 0223 號。
《小品般若波羅蜜經》。《大正藏》冊 08，第 0227 號。
《妙法蓮華經》。《大正藏》冊 09，第 262 號。
《十誦律》。《大正藏》冊 23，第 1435 號。
《根本說一切有部毘奈耶雜事》。《大正藏》冊 24，第 1451 號。
《大智度論》。《大正藏》冊 25，第 1509 號。
《阿毘達磨發智論》。《大正藏》冊 26，第 1544 號。
《阿毘達磨俱舍論》。《大正藏》冊 29，第 1558 號。
《阿毘達磨順正理論》。《大正藏》冊 29，第 1562 號。
《瑜伽師地論》。《大正藏》冊 30，第 1579 號。
《華嚴經探玄記》。《大正藏》冊 35，第 1733 號。
《高僧傳》。《大正藏》冊 50，第 2059 號。
《華嚴經傳記》。《大正藏》冊 51，第 2073 號。
《大智度論》。《高麗藏》冊 14，第 549 號。
《大智度論疏》。《卍新纂續藏經》冊 46，第 791 號。

中日文專書、論文

- 大野榮人（2001）。〈《大智度論》の中国的展開〉。
《人間文化：愛知学院大学人間文化研究所紀要》16。頁1-44。
干瀉龍祥（1958）。〈大智度論の作者について〉。《印度學佛教學研究》7-1。頁1-12。
加藤純章（1983）。〈《大智度論》の世界〉。《般若思想》（〈講座・大乘佛教2〉）。
東京：春秋社。頁151-191。
加藤純章（1996）。〈羅什と《大智度論》〉。《印度哲學佛教學》11。
北海道：印度哲学仏教学会。頁32-58。
加藤純章等著（2003）。《大智度論の總合的研究——その成立から中國佛教への影響まで——》。
平成11年度～平成13年度科學研究費補助金基盤研究B2研究成果報告書。
平井俊榮（1976）。《中國般若思想史研究——吉藏と三論學派》。東京：春秋社。
伊藤美重子（1996）。〈敦煌本《大智度論》の整理〉。《中國佛教石經の研究》。
日本：京都大學學術出版會。頁339-409。
印順法師（1973）。〈英譯成唯識論序〉。《華雨香雲》。新竹：正聞出版社。
印順法師（1981a）。《原始佛教聖典之集成》。新竹：正聞出版社。（初版發行於1971年）
印順法師（1981b）。《初期大乘佛教之起源與開展》。新竹：正聞出版社。
印順法師（1993a）。《華雨集》（一）。新竹：正聞出版社。
印順法師（1993b）。〈阿難過在何處〉。《華雨集》（三）。新竹：正聞出版社。頁87-115。
印順法師（2004a）。〈《大智度論》之作者及其翻譯〉。《永光集》。
新竹：正聞出版社。頁1-115。

- 印順法師（2004b）。〈大智度論筆記〉。《印順法師佛學著作集》光碟。新竹：印順文教基金會。
- 吉津宜英（1990）。〈吉藏における『大智度論』依用と大智度論師批判〉。
 平井俊榮監修《三論教學の研究》。東京：春秋社，1990年。
- 武田浩學（2005）。《大智度論の研究》。東京：山喜房佛書林。
- 張慧芳（2013）。《大智度論初品の結構與意義——菩薩・具足・一切法》。臺北：里仁書局。
- 郭忠生（1997）。〈試論《大智度論》中的「對談者」〉。《正觀》2。南投：正觀雜誌社。頁63-177。
- 郭忠生譯（1990）。〈《大智度論》之作者及其翻譯——法文譯《大智度論》第三冊序文〉。
 《諦觀》62。南投：諦觀雜誌社。頁97-179。
- 塚本啟祥（1972）。〈大智度論と法華經——成立と翻訳の問題に關連して〉。
 《法華經の思想と展開》。京都：平樂寺書店。
- 楊航（2014）。《大乘般若智——《大智度論》菩薩思想研究》。山東：齊魯書社。
- 劉顯（2011）。《敦煌寫本《大智度論》研究》。中國社會出版社。
- 薩爾吉（2003）。〈《大智度論》中的蜚語與毗曇〉。《法音》7。北京：法音雜誌社。頁17-22。
- 嚴璋泓（2010）。《《大智度論》對部派佛教實在論之批判的研究》。
 臺北：臺灣大學哲學研究所博士論文。
- 釋厚觀、郭忠生（1998）。〈《大智度論》之本文相互索引〉。《正觀》6。南投：正觀雜誌社。
- 釋厚觀（2016）。《大智度論講義》（一）～（七）。新竹：印順文教基金會。
- 釋惠敏（1997）。〈「心淨則佛土淨」之考察〉，《中華佛學學報》第10期。
 台北：中華佛學研究所。頁25-44。

西文專書、論文

- Lamotte, Étienne. 1944, 1949, 1970, 1976, 1980. *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāsāstra)*, Tome I-V, Louvain et Louvain-la-Neuve: Institut Orientaliste.
- Ramanan, K. Venkata. 1966. *Nāgārjuna's Philosophy: As Presented in the Mahā-Prajñāpāramitā-śāstra*, Rutland, Vermont: Charles E. Tuttle Company.
- Saigusa, Mitsuyoshi. 1969. *Studien zum Mahāprajñāpāramitā (upadesa) śāstra*, Dissertation des Doktorgrades der Universität München in 1962, Tokyo: Hokuseido Verlag.
- Zacchetti, Stefano. 2002. "Some Remarks on the 'Petaka Passages' in the Da zhi du lun and their Relation to the Pali Petakopadesa," ARIRIAB (*Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhism at Soka University*), Vol.5, pp. 67-85.

網路資源

- 1、《大智度論》研究書目，香光尼眾佛學院圖書館整理，更新日期：2010.6.29。
<http://www.gaya.org.tw/library/readers/guide-89.htm>
- 2、臺灣大學佛學數位圖書館暨博物館，<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/DLMBS/index.jsp>
- 3、インド学仏教学論文データベース（INBUDS），<http://www.inbuds.net/jpn/index.html>

佛典故事及巧妙譬喻 (三)

文／釋厚觀（福嚴佛學院院長）

一、佛巧度船師

《撰集百緣經》卷3（26）〈船師渡佛僧過水緣〉
（大正4，215a19-b27）。

佛告船匠：「我亦船師，於三界中互相濟度，
出生死海，不亦快乎！

如鴛掘摩羅瞋恚熾盛，殺害人民，我亦度彼出生死海；
如摩那答陀極大憍慢，卑下他人，我亦度彼出生死海；
如憂留頻螺迦葉愚癡偏多，無有智慧，我亦度彼出生死海。
如是等比無量眾生，我亦皆度出生死海，盡不索直。
汝今何故特從我索，然後渡人？」

有一天佛帶著弟子們到了恆河邊，找了一位船師說：「請你帶著我這些弟子渡到恆河的彼岸。」船師說：「錢拿來，沒有錢免談！」

佛陀告訴船師：「你是船師，我也是船師，你這個船師渡的只是小河流而已，我是度眾生，幫助眾生出離三界生死大海。我這個船師能度過三界生死大海，是不是比你度過小河更加的殊勝呢？如鴛掘摩羅殺了很多人，這樣瞋恨心重的人我也能夠降伏他，讓他能夠放下屠刀最後證得阿羅漢，心變成很慈悲、很調柔。另外有一個傲慢的、憍慢的婆羅門，我也能夠調伏他，讓他很謙虛地對待別人，我也度他出離生死苦海。還有憂留頻螺迦葉，他非常愚癡，我有能力引導他開智慧。像這樣子瞋心重、高傲憍慢，或是愚癡多等無量眾生，我度他們出離生死苦海，我都沒有向他們要錢，你只不過幫人渡過小河而已，為什麼就一定要錢才度人呢？」

世尊這樣講完以後，這個船師還是不肯為世尊度船，這時在下游的其他船師聽到佛說的話，卻心懷歡喜地對佛說：「世尊！他不肯度，我來渡你們。」結果要渡船的時候，看到這些弟子們有人飛到天上，有人站在河中，有人已經到彼岸了。

下游的船師們見此神變，驚訝地說：「原來佛及佛弟子其實很多人是具有神通的，佛陀根本不需要我划船渡他！是他在度我們！」

不肯渡船的船師見到佛陀與弟子們以神通渡河，內心非常後悔：「佛本來是給我種福田的機會，而我竟然有眼不識泰山。」因此船師就趕快向佛懺悔，請佛到他家接受供養，船師也發願希望將來能有機緣得解脫。後來船師成為辟支佛，他的名號叫「度生死海」。

二、豪貴梵志含漱口水吐進舍利弗鉢中

《雜譬喻經》卷2(17) (大正4, 506c21-507a10)。

彼慳貪見施一口水，今用泥佛經行處，
願佛經行其上，使彼長夜受福無量。

過去有一位非常富有的婆羅門，財產非常多、非常聰明，但是他有邪見，不知道布施的好處；舍利弗知道他過去生有修福今日才得富貴，不過如果沒有再好好修福德的話，會坐吃山空而墮惡道；舍利弗看到婆羅門因緣已經成熟，就到他家去托鉢，想要藉機度化他。

但這位婆羅門非常慳貪，不肯布施給舍利弗，舍利弗也沒因此而離開，婆羅門就叫他的家僕去驅趕毆打舍利弗，但舍利弗還是不走。後來吃飯時間到了，婆羅門就洗洗手吃飯，讓舍利弗尊者站在旁邊。等到婆羅門吃完飯、洗完手、漱漱口的時候，他就把含在

口中的漱口水吐到舍利弗的鉢中，對舍利弗說：「我這一口漱口水就布施給你吧！」沒有托到飯，只托到一口的漱口水。但是舍利弗並沒有生氣，他拿著鉢就回去了。

這時候反而是婆羅門開始緊張起來，我對這位修行人這麼無禮，他竟然都沒有生氣。於是婆羅門就派僕人跟著去看動靜，看舍利弗是不是到處散播謠言，說我虐待他。結果跟隨的僕人遠遠觀察，看到舍利弗拿著漱口水和著泥土，舖在佛經行的道路上。因為經行時，道路有時會凹凸不平，於是把泥土舖在經行的道路上。舍利弗對佛說：「這位婆羅門非常慳貪，沒有給我飯，只給我一口漱口水。我現在和著泥，舖在佛經行的地方，也希望佛在上面經行時，祝福他能夠長久受無量福。」

這位婆羅門對舍利弗這麼無禮，而舍利弗卻還是祝福婆羅門，並請佛來加被祝福婆羅門壽福無量。這個僕人趕快回去向主人報告說：「其實啊！世尊本來是王子出身，如果沒有出家的話他會成為轉輪聖王，若出家則會成佛當法王！出家人托鉢乞食，並不是為了追求美好的飲食，事實上是藉行乞的機緣給眾生種福田，而且隨機為眾生說法。」

結果長者聽了之後，感到很慚愧，於是帶著全家大小去向佛及舍利弗懺悔。

我們就從這裡就可以看出修行人的涵養。🙏

從論文寫作看行者修學佛道

文／釋振慈（喜同女眾佛學院第三屆研究部畢業）

論文寫作與行者修學佛道，如何取得二者間平衡點，一直是許多人的難題，多數人總將二者分開來談，而偏執、偏廢一邊。藉由此次福嚴佛學院暨壹同女眾佛學院聯合論文發表會，整理出幾項心得，從論文寫作為出發點與修學佛道相結合為主題，以供參考：

一、問題意識的產生

佛法浩瀚猶如虛空，如果以管窺天，則不能得其究竟全貌，所以面對這樣的繁多內容，應要有謹慎抉擇。對於不同的諸家異說，心中應該浮現這樣的思惟：佛典沒有說清楚明白的，或者經典中應機施設的大小乘說法，如此岐異之處，應該都有其背後的道理。

問題意識的產生是論文寫作的第一要素，然而在找尋資料過程中，我們心中是客觀的？還是已經存有預設立場？或者我們是否願意以開放的角度來容納其他異說，亦或是排斥與自己見解不一的說法？這其中，以客觀的開放角度來理解其他異說，正是與我們修行所相應的中道態度。

猶如修行在困境時，我們心中是否早已存有一把尺用來衡量他人？是否以能符合自己見解的即對，若不順己意的即是錯？若是如此，是是非非都在心中早已有認定答案，而已失去中正且明辨審思之智慧。倘若心境能與論文寫作一般的客觀，願意摒除自我意識，尊重且理性的面對他人意見，不存有預先立場，這樣的修行之路不正恰好吻合佛典所說，修學佛道理應去除我見？

二、資料搜集與撰寫

產生問題意識後，經由多方搜集經典文獻，或參考現代學者意見，進而提出自己的觀點，形成論述，這是撰寫的論文的第二步驟。然而在面臨許多資料之際，應該留意：我們是否謹慎過濾來源，保持中立理性思惟，正確地容納各家之說？還是只選擇有利自己已形成之觀點的論典而引述之，乃至知而不寫，避開了繁鎖的論證，掩蓋對論述不利的資料？若是後者，其撰文立場已經不夠客觀，同時也是不如實坦承地撰寫論文，這樣偏向於自己心中早有之既定答案寫作，可能也已經偏離經典本來所要展現的真實。

好比修行時，我們是否有遵從佛意修行？或者仍在大眾生活時只做自己想做的事，考量自己利益而沒有顧慮他人感受？或者所犯的過錯，我們是選擇隱瞞，知而不說，還是願意至誠發露懺悔，讓自己身心回復清淨？撰寫論文如同一面鏡子，反射出修行者對於自身修行的詳實態度。我們應時時反省自己，在透過寫作而越來越能審思經義的過程當中，是否也能老實表達經中所要表達的實際，以供後人參考？



三、虛心接受他人意見

在論文發表之後，他人針對自己的文章所提供優點、缺失，可以作為下次修改論文或撰寫新論文的方向，這雖然是論文寫作完成後的步驟，但也是大多數會內心存有反抗環節。人非聖賢，思慮確實有不周，或者觀點失準而產生偏頗的時候，若透過別人指出我們所不足之處，這絕對是一種向上的動力。然而論文撰寫者在面對講評老師的評論時，心中是虛懷若谷接受？還是急於表達讓自己的立論為對方所接受？恐怕大多數是以後者居多，這也是甚為可惜之處。

為什麼不能虛心接受建議，讓自己將來的論文有更大進步空間？若非要對方能認同自己所寫的才是對的，則越辨越失去當初寫論文目的與動機，越爭論越不能納受他人意見，這樣的論說，再三強調的立論點，不正是越突顯我人的我見煩惱嗎？真理不能入心，不也全因為

我們不能去除我執而來，那麼現在的辨論，要爭的到底是什麼？是詭辨？是輸是贏？煩惱的去除，不正是隨佛修行者應該首要之務？

從論文寫作來反思修學佛道，達到解行不偏廢，則不易落入一味追求學術成就，而忘記修道初心，同時這也是自己一直不敢忘記課題。每年一度的兩院論文發表時，正是一個可以檢視自己所學與心境的時刻，每每台上同學的發表、師長的評論，都是良善互動與勸發學子們繼續向上的最佳動力。不論論文的寫作好壞，都值得擁有最佳的鼓勵掌聲，正因為有同學的不斷努力寫作，才得以持續正確抉發出佛意，導正視聽，期許法之饗宴能永續不絕，未來都能有與諸上善人共集一堂的機會。🙏



慧日講堂

Light of Wisdom
Dharma Hall

106年下半年 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 9/24、10/22、11/26 (週日) (下午 2:30 至 5:00)

■ 活動內容：

日期	主題	主持人	主講人
9/24	妙法蓮華經暨經變	謝水庸老師	寬謙法師
10/22	佛教禪修心要： 四念處的當代應用	闍仁法師	溫宗堃教授
11/26	佛教養生學之理論與實務	葉瑞圻老師	性廣法師

■ 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：



寬謙法師

國立成功大學建築研究所碩士，因長年海外弘法，放下博士班修學。1986 年出家。研讀佛學，深契印順導師思想，服膺導師所倡導的「人間佛教」。法師乃楊英風大師之後，自幼熏習藝術涵養，因此法師說法，乃結合藝術及圖解弘法為其特色。1987-1997 年間，因緣際會參與新竹福嚴佛學院與台北慧日講堂的建築重建規劃設計與工程。2000 年起於國立交通大學擔任「楊英風藝術研究中心」負責人。2007 年接任永修精舍住持。2012 年設立北投「覺風佛教藝術學院」，2017 年於永修精舍設立「覺風書院」。期融合佛教的修持理念及建築、藝術的特質，乃當代深入佛法與藝術的法師。



性廣法師

玄奘大學碩士，國立中央大學哲學博士。1981 年出家，受學於昭慧法師，深入印順導師思想，並曾多次追隨法師投入護法衛教行動。1986 年，創辦佛教弘誓學院，講授導師著作，強調解行並重。曾向多位禪師學習南北傳佛法，致力於建立與弘揚「人間佛教禪法」。著作有：《人間佛教禪法及其當代實踐——印順導師禪學思想研究》、《禪觀修持與人間關懷》，被譽為「當代新禪學思想家」。常受各佛寺之邀請，主持禪七，甚受好評。法師現任佛教弘誓學院院長，桃園鹿野苑住持，並於東吳大學哲學系任教。



溫宗堃 教授

澳洲昆士蘭大學宗教研究博士、臺灣正念發展協會創會理事長、麻省大學醫學院正念中心合格正念減壓教師。現任法鼓文理學院佛教學系專任助理教授。曾任福嚴佛學院、香同寺女眾佛學院、圓光佛學研究所教師。學術興趣為正念的理論與應用、上座部佛教禪修、初期佛教。近年致力推廣正念的普世運用，於醫院、政府機構，小學、大學院校、企業帶領正念工作坊，亦受邀至新加坡、大陸多個城市教授正念。

■ 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：台北市中山區朱崙街 36 號 網址：<http://www.lwdh.org.tw>

淺談嫉惡如仇與勸說善巧

文／歸零

共住的生活中，同學們習慣不同，或許會觸惱我們，或吵、或亂、或髒、或有人因煩惱心重而愛挑剔找碴、或不具威儀，或不守規矩、或不夠護念他人。面對諸多境界，在每一天的待人接物上，我們可曾檢討，是否是以惡口、惡行、惡意對待觸惱我們的人？我們可曾自問，自己是否是個嫉惡如仇之人，還是個真心希望他人道業增上且具勸說善巧之人？

其實，對於他人所犯的過失，不一定要視其如惡事般地嚴厲對待，因為「嫉惡如仇」的結果，通常會造作

令自他生起煩惱的身口意業。若將格局放大，為了整個僧團自他和樂，或許可以將「嫉惡如仇」的心放下，而以善解、鼓勵、勸說的心，去發動相對應的身口業。若他人所犯的過失並非最大惡極，那麼便該自問「嫉惡如仇」，是否代表著自己的心不夠慈悲，為了自己執著的道理、準則，而不顧及他人的顏面，沒有給其台階可下？在瞋心詈罵他人時，可曾知道，或許有著比自己德行操守更好的人，也對自己不夠圓滿的作為感到不悅？不管自認為自己戒行、威儀、品德再好，勢必有人比自己更圓滿，是故在說他人過失時，或許可以將心放柔軟，慈悲相向，而不該疾言厲色，因為自己看他人幼稚愚蠢的錯誤的同時，在比我們德行操守更好的人眼中，自己或許也正犯下幼稚愚蠢的錯誤，只是自己的錯誤或許比比你差的那個人的錯「高級」一些而已。當思及此，又何忍用苛責的態度來面對自己瞋怒的對象呢？必竟自己犯過時，又何嘗願意受到嚴厲的苛責？

「嫉惡如仇」，通常讓自己行事缺乏善巧，因為心中懷著瞋惱，如何能有力地勸服犯過之人，讓其改正？倘

若仔細審查便可發現，「嫉惡如仇」，多半是從自己洩憤的立場出發，遠過於希望他人改過；更該檢視的是，「嫉惡如仇」是否會生起「害心」，希望對方受到羞辱、排擠、甚至受到公權力的處罰？若欲他人改過，這些手段真能讓人起慚愧心，抑或者令受辱者起瞋恨、抗辯、乃至轉而詆毀之心？是否有更周全、更圓融的方式，讓整件事圓滿解決，真正達到讓他人悔過遷善的目的，而非藉機發洩一頓脾氣？

若能完全站在希望他人改過的立場出發，勢必會更加周全地考量到犯過者的感受，並且思索該如何幫助其悔過向善——若此，「我的」瞋恨、「我的」標準、「我的」惱怒，便能夠——放下，完全從一個「利他」的角度出發，內心所思的是如何勸說他人悔過向善的善巧方便，身行的無表業所散發的亦絕非看不慣他人的敵意；口中所吐的是希望他人能全心接受的柔軟語、而絕非抱怨、責罵、瞪眼、威脅上報、不給他人留情面的傷人言詞，尤其是當對方已經有悔過之意，便當開始轉變言說的重心，從「過失的指正」到「改過後的種種利益」，而非「得理不饒人」地窮追猛打。如此才真是利他之菩薩行，才真正能讓

聽者不起反抗、瞋惱、又能虛心接受，且真心感謝你誠意勸說的用心。

若是真心從利他角度出發，除予人台階可下，還要將姿態作得優美，而非持高高在上的態度——若此，多半當先私下勸說，而非公開地令對方難堪，更不該威脅甚至直接尋求公權力的裁懲。為了不讓他人瞋惱，再私下勸說中，更可為他找些值得原諒的理由，表達自己能夠體諒他人犯過的原因，甚至承認自己也曾經犯過同樣的過失——因為自己承認也曾犯類似的過錯而深覺慚愧，現在你見到他在同處跌倒，便想拉他一把，如此便在說者與聽者間建立了「彼此有共同點」的微妙關係，故更能取得對方的信任、引發其慚恥之心。藉此鼓勵對方一定也能夠改過不再犯，最後再來一個「咱們彼此加油，一同三業增上」等話語，定當能夠讓聽者欣然接受。當知以瞋心待人，人必以瞋心回報於你；疾言厲色，如仰天吐唾，他人不受，必還墮己身。若能慈心待人，考量其感受，為對方做足面子，不留痕跡地為他找了台階下的作法，如此對方聽到的不是責怪、詈罵，便不會惱羞成怒，且能從你的慈言善語中真正獲益，彼此增上，豈非功德一樁？

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（三）

在上一期的《會訊》中，筆者分享說明了關於「三是偈」下半偈之前半句 “*sā prajñaptir upādāya*” 之語法上與義理上的解析，澄清了 “*upādāya*” 之語法上的觀念。在這一期中，筆者將接續此一課題，進一步地分析說明「三是偈」之下半偈的全部涵義。為了說明上的方便，於此再一次地將梵語偈頌呈現如下：

*yaḥ pratīyasamutpādaḥ śūnyatām
tām pracakṣmahe /
sā prajñaptir upādāya, pratipat
saiva madhyamā //*
(*Prasannapadā [ed. de la Vallée
Poussin 1913] 503.10–11*)

在上一期中，我們解析了 “*upādāya*” 一語若作「由……故」解時的相關文法，依據 *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*（以下簡稱 BHSD）中關於 *upādāya* 一詞的說明，*upādāya* 一詞作「由……故」

理解時，前面需有一業格（accusative）語詞搭配。而「三是偈」之下半頌 “*sā prajñaptir upādāya, pratipat saiva madhyamā*” 中，特別是 “*sā prajñaptir upādāya*” 一句，置於 *upādāya* 之前的語詞 “*sā*” 與 “*prajñaptir*” 皆為主格（nominative）而非業格（accusative），就文法上來說，並無法與 *upādāya* 搭配而作為原因之內涵。因此，〈龍樹之論空、假、中〉一文之作者認為「*upādāya* 或 *upā-dāya* 是『由……故』之意，表示某種理由。故這半偈的意思是，由于這空是假名，故他（空）實是中道。」的這種理解，在文法上恐怕是有問題的。除此之外，這樣的理解，似乎也不見於諸注釋家的理解中，以下即將針對這一點作進一步的說明。

關於 “*sā prajñaptir upādāya*” 一句（即下半偈之前半句），在羅什大師的譯文中作「亦為是假名」。從譯文上來看，“*prajñaptir*” 與 “*upādāya*” 二詞明顯地是被當作一個詞組——「假

名」來詮釋。這樣的詮釋，很大程度上來說，可以理解為是將“*prajñaptir*”與“*upādāya*”視為一複合詞“*upādāya-prajñaptir*”，如同“*upādāya-rūpa*”（所造色）這一複合詞一樣。在月稱論師對“*sā prajñaptir upādāya*”一句的注釋文字中，多處將“*prajñaptir*”與“*upādāya*”的詞序倒轉過來，如：“*saiva śūnyatā ‘upādāya prajñaptir’iti vyavasthāpyate*”¹（即彼空性被安立為「假施設」）。有趣的是，在這一注釋文字中，月稱論師在“*upādāya prajñaptir*”後加上一代表引號的不變化詞“*iti*”。明顯地，月稱論師是將“*upādāya prajñaptir*”視為一個詞組或是片語（idiom），很大程度上來說，月稱論師亦很可能是將其視為複合詞而讀為“*upādāya-prajñaptir*”。關於此，我們觀察到一有趣的情況，即梵本《明句論》的編訂者 Poussin 並沒有將“*upādāya*”與“*prajñaptir*”視為一複合詞，因為在其校訂本中，二詞是分開的。當然，從文獻學的角度及文法上來說，若是將二詞視為一複合詞而讀為“*upādāya-prajñaptir*”，這是會遇到一些困難的，即偈頌中的情況是詞序相反而且二詞是分開的，因而視為複合詞則會與偈頌中的形式無法一致。儘管如此，Mattia Salvini 認為，這只是 Poussin 在編訂上的一種選擇

或者是決定。其言下之意，即認為：二詞可以視為複合詞而讀為“*upādāya-prajñaptir*”，也可以不視為複合詞而讀為“*upādāya prajñaptir*”。此外，Mattia Salvini 亦指出，不論是二詞分開而讀為“*upādāya prajñaptir*”，或是二詞複合而讀為“*upādāya-prajñaptir*”，文義上都是一致的。² 在其文章之中，Mattia Salvini 亦提出具說服力的論證，並且指出：若讀為複合詞“*upādāya-prajñaptir*”，則可看出月稱論師解讀偈頌中此句文義的善巧。文中提到，“*upādāya-prajñaptir*”與“*pratītya-samutpādaḥ*”（緣起）二詞皆是由一不變化分詞（即 *upādāya-* 與 *pratītya-*）與一名詞（即 *-prajñapti* 與 *-samutpāda*）所組成的複合詞，二詞的複合結構及涵義都有著異曲同工之妙。³

在了解 *upādāya* 之語意及使用上之文法觀念後，我們可以較清楚地掌握“*sā prajñaptir upādāya*”一句的句法結構。就傳統上來說，這是一個省略 be 動詞“*asti*”或“*bhavati*”的「名詞句」（nominal sentence），即「A（彼[空性]）是 B（依[因]待[緣]的施設）」的句型。因此，此句可譯為：「彼[空性]是依[因]待[緣]的施設。」關於此句，在羅什大師譯語「假名」中，

「假」有「依待、憑籍」之意，可以理解為是翻譯“*upādāya*”的譯語；而「名」則很肯定是 *prajñapti*（施設）之譯語。

關於“*pratipat saiva madhyamā*”一句，各字詞之相關文法解析如下：

pratipat: 陰性、單數、主格名詞，源自動詞詞根 *prati-√pad*，此名詞之原形詞幹為 *pratipad*，為「道路」之意。

saiva: 此為 *sā* 與 *eva* 因外連音規則而連寫在一起。

sā 為指示代名詞，陰性、單數、主格，可理解為指涉前半句中之「空性」（*sūnyatā*）。

eva 為不變化詞，作用為副詞（*adverb*），在此偈頌中表示「強調」之意。

madhyamā: 陰性、單數、主格形容詞（*adjective*），為形容詞 *madhya*（中間的）之最高級（*superlative degree*）形式之形容詞，在偈頌中修飾同為陰性、單數、主格之名詞“*pratipad*”，二者合起來可理解為「至中之道」。

“*pratipat saiva madhyamā*”一句，

可以理解為：「即此[空性]是至中之道」。由此，「三是偈」整個下半偈可理解為：「彼[空性]是依[因]待[緣]的施設；即此空性是至中之道。」此中，關於前半句“*sā prajñaptir upādāya*”與其後之“*pratipat saiva madhyamā*”一句的關係，單純就文法上來說，並無前句為因、後句是果的直接關聯性。換言之，此一半頌之二句——「空性是假施設」與「空性是至中之道」是分立的兩個獨立句，若從觀行的角度來說，可以理解為以空性為中心的兩個面向的觀法或說明；或者說，前者為說明緣起即空之觀行內容，後者為說明緣起即空之觀行的體悟境地，即離二邊之中道體證。關於這部分的探討，有待往後在說明月稱論師之注釋時再作進一步的解析。

討論至此，我們對於「三是偈」之下半頌的前半句文義已有了合乎文法且得到傳統上之支持的理解。於此，謹就先前之解析與探討結果，作一歸納與整理。傳統上，“*sā prajñaptir upādāya*”一句中並不作「由于這空是假名，故他（空）實是中道」、「空之又稱為中道，是由于它（空）是假名之故」、「梵文原偈……強調由于空是假名，故是中道這一意思」等之理解，上述之月稱論師的注釋與羅什大師的翻譯等都不支持這樣的解讀。

關於傳統上的解讀，Jay L. Garfield 與 Jan Westerhoff 在 2011 年的一篇文章中指出，印度、漢地及藏地諸古德們（包含隨順諸古德們之見解的現代西方中觀學學者）基本上都是將“*prajñaptir*”與“*upādāya*”二詞視為一片語，⁴ 正如羅什大師譯為「假名」，以及藏譯之譯文為“*brten nas gdags pa*”（依待之施設）一樣。再者，依據 BHSD 對“*upādāya*”一詞的文法說明，當“*upādāya*”作「由……故」理解時，需有一置於其前之業格語詞與其搭配而作為表達原因的內容。然而“*sā prajñaptir upādāya*”一句中，“*sā*”與“*prajñaptir*”皆為主格語詞，無法與“*upādāya*”搭配而作為「由……故」之理解時的理由。因此，「由于這空是假名，故他（空）實是中道」這樣的解讀，雖然具有創意，但卻無法得到傳統注釋家及文法上的支持。

在解析、了解「三是偈」之後，整個偈頌的字面上文義可以理解如下：我們稱緣起事相為彼空性。彼空性是**依待而有之施設（假名）**，彼空性本身即是至中之道。此中，上半偈可以理解為是說明「空

性」的定義。就觀行上來說，亦可以理解為「緣起即空」之觀行內涵。對此，印順導師認為這是龍樹菩薩之《中論》闡明空義的獨到之處，與「般若經」之空即甚深涅槃的教學重心有所不同。行文之中，可以感受到導師對此一改變之正面的肯定立場，即「緣起即空」之觀行教學讓「般若經」之直觀涅槃的教學能有另一種較符合一般根性之修行者的觀行模式。

關於下半偈的涵義，依月稱論師的說明，可以理解為是闡明「空性」之觀行的方法與目標。上面所說之「彼空性是**依待而有之施設（假名）**」可以理解為空性觀的一種進路，即透過觀察一切法皆依待而有，非由「自性」而生，體悟一切法空之理。而此非由「自性」生之觀察，能令修行者離有、無或常見、斷見之二邊而體悟離二邊之中道實相。

關於「緣起」、「空」、「假名」、「中道」之關係及此一偈頌整體上之義理及觀行上的涵義，將於往後再為大家作說明。期待下一期繼續與大家分享梵語佛典之學習心得筆記！

- 1、*Prasannapadā* (ed. de la Vallée Poussin 1913) 504.8–9)。按：句子中的現代標點符號為筆者依文脈所加。一般來說，“*iti*”代表引文結束的地方，關於引文的開頭處，依文脈來判斷，應是“*upādāya*”。因此，“*iti*”所包含的內容應是“*upādāya prajñaptir*”。
- 2、詳見：Salvini, Mattia. 2011. “*Upādāyaprajñaptih* and the Meaning of Absolutives: Grammar and Syntax in the Interpretation of Madhyamaka.” *Journal of Indian Philosophy* 39.3: 229–244。
- 3、關於上述 Mattia Salvini 的文章，文中之討論涉及較多且深細之梵語文法的說明，限於篇幅及讀者群的屬性，在此只能點到為止，於此則不再多作說明。
- 4、相關之舉證說明，參見：Garfield, Jay L. and Jan Westerhoff. 2011. “Acquiring the Notion of a Dependent Designation: A Response to Douglas L. Berger .” *Philosophy East and West* 61.2: 365–367。

溫故知新

活動回顧

- 4月 ▶ 03/29~04/03 福嚴佛學院 禪六（開恩法師指導）。（參閱 p.1）
- ▶ 04/04 福嚴佛學院 清明法會。
- ▶ 04/18、19 福嚴校友會 第七屆第二次幹部會議暨聯誼活動。（參閱 pp.68-72）
- 5月 ▶ 05/14 福嚴佛學院師生參與慈濟浴佛大典。（參閱 pp.66-67）
- ▶ 05/17、18 福嚴佛學院 校外參學。（參閱 p.1）
- ▶ 05/21 福嚴精舍 金剛法會。
- ▶ 05/27 福嚴佛學院、壹同女眾佛學院 聯合論文發表會。（參閱 pp.54-56）
- 6月 ▶ 06/24 福嚴佛學院 第八屆研究所畢業典禮暨結業式。（參閱 p.1）
- ▶ 06/26 第二屆校友「宏下尊」法師追思讚頌大典。（參閱 p.73）

活動預告

- 8月 ▶ 08/31 福嚴佛學院 暑假結束，全院報到。
- 9月 ▶ 09/04~06 福嚴佛學院 院內佛三（會藏法師 主持）。
- ▶ 09/07~01/13〔1〕福嚴推廣教育班第 34 期正式上課。
- 〔2〕慧日佛學班第 23 期正式上課。
- ▶ 09/23~24 第二十八屆全國聯合論文發表會【華嚴專宗】。
- 10月 ▶ 10/06 福嚴佛學院 消防演習。
- ▶ 10/12~13 福嚴校友會第七屆第二次校友大會（地點：高雄元亨寺）。

福嚴佛學院 招生中

辦學宗旨：本院為印順導師所創建，目標在於造就僧才、住持佛法，
續佛慧命，淨化人心。

特色： 一、秉持印順法師「淨治身心、弘揚正法、利濟有情」的訓示，
致力於佛教人才之培育。

二、除經律論佛典導讀之外，亦開設多門印順法師著作，
如《妙雲集》、《印度佛教思想史》等研討課程。

三、學風自由，不限行門，並於每學期舉辦戶外參學，以增廣見聞。

四、本院為純男眾之學團，環境幽靜，適宜修學。

教育方針：

一、教導佛法的正知正見。 二、陶冶高尚的宗教情操。

三、指導正確的修學方法。 四、力行和合的僧團生活。

學制：

大學部：二年(短期大學)、四年(採學分制)。

研究所：三年(採學分制)。

※本次招收 二年制短期大學部/四年制大學部插班生。

報考資格：大學部——高中以上或具同等學歷，年齡十八歲以上，五十歲以下，
身心健全，品行端正之出家男眾或正信三寶的男居士。

詳情請參考：<http://www.fuyan.org.tw/fu2017-6/fu2017-6.html>

壹同女眾佛學院 招生中

一、宗 旨：以傳統中國佛教之叢林生活教育為典範，
依戒定慧三學總持培育悲智相成、
解行兼修之真實正法僧才，續佛慧命。

二、教育方針：(一)培養品德高尚之宗教情操。

(二)實踐清淨和樂之僧團生活。

三、學 制：(一)大學部四年(採學分制)

(二)高中部三年(採學年制)

四、報名資格：

(一)思想純正、身心健全，品行端正的出家僧眾及正信三寶未婚信女

(二)年齡十八歲以上，四十五歲以下。

(三)大學部：高中職畢業以上或具同等學歷。

高中部：國中畢業以上。

詳情請參考：<http://www.yitong.org/scene/info.html>

2017 慈濟浴佛大典心得 — 法喜之燈

文/Chang rui 圖/慈濟攝影組

福嚴佛學院師生今年按照慣例，參加新竹、台北兩場慈濟浴佛大典，今日由學務長如暘法師帶隊出席。

本人過去幾乎每年都參加此浴佛活動（除了一次腳傷、一次出國不在），每年都要寫心得，去年的心得，連降旗典禮時的「國旗歌」都寫到了，今年還能寫些什麼？出發前自問：參加熟悉的活動，怎樣體會出新的收獲、記錄新的感動？

因為帶著這「心得要寫什麼」的「問題意識」參加活動，就會多一分用心，不會只是「擎香跟拜」（閩南語）。佛法上常講「眼耳鼻舌身意」，「色聲香味觸法」。運用六根，努力在六塵境界中，尋找智慧的吉光片羽。我就用這「十二字真言」，觀察活動、記錄心得。

早上剛到新竹靜思堂，就看到牆上的幾幅靜思語，眼睛一亮，馬上抄下來：

「感恩他人就是美化自己」、
「要學習聽到任何話，都保持歡喜」、
「用智慧探討人生真義，
用毅力安排人生時間」。



特別是看見「要學習聽到任何話，都保持歡喜」時，明明是眼睛看到的文字符號，耳中卻彷彿是聽見大殿的洪鐘，深沉地扣了一記「咚~」（還有「噶~ 噶~」的繞樑餘音）。善哉！妙啊！

因為學人這一向以來對佛法的理解，偏向於學術，每當聽到 / 讀到不合己意的話語 / 文章論點時，每易被「無明風」所吹，猶如輕毛，隨風西東，所以看到這句靜思語，甚為相應。

以前只知道：「遇到順、逆境時，都要保持平常心」，總覺得「保持平常心」的鼓勵，似乎還帶了一分被動與無奈；相較之下，這「要練習聽到任何話，都保持歡喜」，就明顯居於主動與樂觀了。若能時常練習，這才真正是「八風吹不動，端坐紫金蓮」的境界，我猜，倘若東坡居士看到此句「靜思語」，想必也是擲筆三歎、五體投地、無量歡喜。



但，這句金玉良言應該不單是「假想觀」——純屬「觀想」的產物，內心應該要有真實的法喜作底蘊，才能真正「百毒不侵」、「保持歡喜」。所以，還是要努力修善法、有實質體會，「時時心有法喜、念念不離禪悅」才能真正做到「聽到任何話，都保持歡喜」。

以上是參加新竹靜思堂的浴佛典禮的心得。

新竹場之後，中午十二點再度集合出發，前往台北中正紀念堂。

今年活動有新的設計，有「鐘鼓齊鳴」，我們出家眾要擊鐘。我因為剛剛從國外回來，先前沒有參加在新竹的預演，只看了文字檔，覺得記不得這許多細節，有點擔心。



下午實際排演後，發現動作並不難，為何覺得不難？關鍵是有「種子」教練在前示範，口令、動作都很清楚，經過幾次演練，就很篤定了。對此，心得是「不要自己嚇自己」、「做就對了」，只要掌握重點，很多看似複雜的任務，可以「以簡馭繁」；「理論」似乎複雜，只要有善知識指引，「實務」沒有想像的難。

回程在遊覽車上，與同學們分享今日心得。請同學們思考：今日兩場活動的「結緣品」，有何特質，有何共通處？答案是：都有「財供養、法供養」——有精美的食品，也都有慈濟法寶出版品。大家以後都有準備結緣品的機會，像這樣的理念與用心，比照辦理就對了。然後，我講了自己參加活動的心得，也請同學們輪流講自己的心得，回程的時間，就在大家彼此的心得分享中，愉快而有收穫地渡過。

法喜是一盞燈，暗夜中的明燈。人生苦海，在佛法中得到法喜的，可以用此法喜「自燈明、法燈明」。而且，法喜多分享，「法燈」就照亮自己、照亮別人、互相照亮。另外，時時心有法喜，自然容易「聽到任何話，都保持歡喜」。



福嚴校友會第七屆第二次幹部會議 暨聯誼活動紀實

文圖 / 編輯組

一、緣起

為讓會務得以順遂運作，校友會每年都會定期召開幹部會議，藉以研擬討論相關會務。但平時校友都各自弘化一方，極少因緣能相聚一堂。因此，藉此開會的因緣，安排校友參訪名山古剎親近善知識。本屆第二次幹部會議暨聯誼活動，於4月18、19日展開為期兩天的行程。

二、第一天（4月18日）

1、茶敘 / 午餐

本次由於校友的踴躍參與，遂用到兩輛遊覽車來當交通工具。18號當天九點半，校友分別在元亨寺台北講堂及台北車站兩地，集合報到。校友於指定地點報到後，首站便往御香齋出發，進行茶敘。到餐廳時，校友間寒暄問候的聲音此起彼落，現場品茗閒話家常的氣氛，仿佛又回到學院求學時期的溫馨。在學長修彰法師的發心下，校友們也就在御香齋，享用了一頓豐盛美味的午餐。

2、靈泉寺參訪

用完午餐，隨即驅車前往基隆靈泉禪寺，參訪上晴下虛長老。到了靈泉禪寺，山門前早立了一個海報，斗大寫著『歡迎福嚴校友會蒞臨本寺』，可見長老及常住法師對此次參訪的重視與用心。步入山門順勢而上，莊嚴巍峨的大殿隨即矗立在前，進到大殿禮佛後，校友們誦一部《心經》，回向給上晴下虛長老及現任住持上傳下超法師，祈願兩位善知識法體康泰，正法久住。

隨後恭請上晴下虛長老來為大眾開示，從長老內容開示內容中，不難聽出他對僧教育及佛教未來，有著深深的期許。過程中還舉日本佛教與南傳佛教，對僧眾教育的重視；但反觀台灣佛教，他認為有可以再努力的空間。長老強調僧教



育需要：一、國際化，佛學研究需與國際接軌。二、制度化，藉由制度化的培養，以提升僧眾的素質。最後，長老以『學貴知要，用貴適時。』來勉勵大家一起為佛教及僧眾教育而努力。

3、九份之旅

向佛菩薩及長老告假後，即起程往金山九份出發。九份的老街古道，是依山順勢而上，熙熙攘攘的古道常會有分歧的岔路，雖然都能登上山頂，但都會出現難以抉擇的選項。一條比較陡峻難爬的階梯，另一條則比較平順好走的平路，雖然好走，但相對步行距離會比較長。有校友就在路口打趣地說：一條是難行的菩薩道，但比較快成就；一條是方便的易行道，需要迂迴稍微繞一下。果然佛法貴在日常應用，看似平淡無奇的步道，原來也是在演說妙法。修彰法師怕校友們賞遊古道後飢腸轆轆，特別打理當地著名的素圓當做藥石，車上後看到校友手上的戰利品，其實也是不少。

4、幹部會議

離開了金山九份，晚上七點許，兩台遊覽車也同時回到元亨寺台北講堂。常住安排校友安單後，校友幹部隨即於七點半，在台北講堂二樓國際會議廳，召開『第七屆第二次幹部會議』。

會議首先討論了「第七屆第二次校友大會暨第六次佛學研習營」相關籌辦事宜。第二次校友大會訂於10月12、13兩天，假高雄元亨寺舉行。而第三屆籌辦本屆校友大會的校友，也補充說明目前相籌辦的進度與相關事宜。

議程緊接著討論「福嚴校友會醫療基金」草擬的章程內容。經由校友一番討論後，針對關懷補助金的部分，將對目前的草案內容作些許的調整，以期能真正幫助到校友危急之用的目的，此章程也將交付校友大會追認通過，進而執行。

第三個案由，討論目前校友大會群組的使用情形。會長鼓勵各屆都能成立一個專屬該屆的群組，以利校友會消息的傳達。討論中，大家也達成一個群組的使用默契：大會的群組為校友會公佈重要事項用，若要分享其它的訊息，就在各屆群組分享。以免因為眾多的分享，而導致校友會的訊息無法有效的傳達。



會議接著討論第四個案由：「目前導師著作推展的情形？」於去年幹部會議時共擬推廣《學佛三要》，為推廣弘揚導師的思想，校友會這次又接著提供《佛在人間》、《人間佛教》、《般若經講記》、《寶積經講記》等四本講義，給校友們登記申請，作為弘揚導師思想的授課教材。

最後討論第五個案由：提名「校友會第八屆會長與副會長」，經由校友幹部一番的討論與表決，最後提出三位會長與副會長的遴選名單。會長人選：會常法師、圓西法師、大慧法師；副會長人選：真輝法師、宗滢法師、巽慧法師，將交付給校友大會投票出第八屆會長與副會長。至於各屆會長與副會長是否也隨同校友大會改選，則交由各屆校友自行決定。



三、第二天（4月19日）

1、陽明山之旅

第二日，校友們起了一個大早，在享用講堂豐盛的早餐以後，便驅車前往陽明山國家公園。陽明山國家公園，當時正值觀光海芋花季，難得的因緣，當然要好好地去賞花。當日八點許，兩部遊覽車就浩浩蕩蕩，到達陽明山最大的海芋花田。只見校友們打從下車後，就被眼前的花海美景給吸引住了，隨即拿起手機不停搶拍各種美景。校友們平日也很難得有這樣的因緣，愜意地賞遊在花海當中。

當大家都拍的心滿意足以後，隨即往下一個景點——冷水坑與牛奶湖出發。到了景點下車後，身邊山嵐繚繞彷彿置身於佛國仙境當中，環境的導覽員不斷讚嘆我們真有福報，因為陽明山昨天下一整天的大雨，沒想到今天的天氣卻是如此宜人。由於人數眾多，導覽員依腳



力分成——百步蛇、毛毛蟲、金剛隊等三隊，規劃出三個不同環境參觀路線，當然多數校友都不認輸地加入金剛隊。

環境導覽員引領校友們緩緩地爬上高處，眺望著牛奶湖。牛奶湖因為湖底噴發帶有硫磺粒子的硫磺瓦斯，使得湖水中混有大量硫磺礦物，而變成乳白色。離開牛奶湖，隨後來到落羽松步道，兩排高聳的松樹加上繚繞的霧氣山嵐，真的讓人的心為之澄靜，導覽員要我們稍作駐足，來感受這份大自然的幽靜。

穿過落羽松步道，經過了菁山吊橋，隨即來到一個祕境——陽明山夢幻湖。校友們都被這個眼前夢幻景象所震攝，若隱若現的巒巒山峰，映在飄著輕輕雲霧的湖面，加上四週翠綠的嫩草，一幅好似國畫的夢幻美景，謐靜的程度讓人不敢呼吸，深怕會擾動到湖面，而泛起湖面上的漣漪。大家都說夢幻湖的景緻，果然是名不虛傳的夢幻。



最後，導覽員帶我們到休憩的地方——冷水坑溫泉泡腳區。當我們來到泡腳區，區內早已座無虛席，更是一位難求。據說，硫磺溫泉泡腳對消除身體疲勞，有顯著的功效，這對剛爬完山的遊客來說，可真是一大享受。

2、妙德蘭若參訪

賞遊陽明山後，一行人隨即前往妙德蘭若。在遊覽車未抵達時，常住法師已巷口等候多時，等著引領大眾進入蘭若，而能淨長老尼也早在山門口，迎接校友的到來。全體至大殿禮完佛後，隨即被引領到用餐的地方，常住為了款待前來參訪的校友，特別請了外燴準備了數十道的佳餚，大眾無不稱讚午餐的美味與豐盛。



用餐畢，場地稍作整理後，能淨長老尼與大眾分享他在福嚴教學的因緣，以及出家修學佛法的過程。在分享中，長老尼特別強調僧眾教育的重要性，這也不難看出長老尼心繫佛教發展的一面。有校友提問：道場如何運作及寺院後人接棒與傳承的問題。長老尼也就他的經驗與見解，和現場的校友作討論與分享。由於還有一個參訪的行程，所以到了下午二點，也不得不結束此次的佛法交流。



3、法鼓山農禪寺參訪

從妙德蘭若離開後，便前往法鼓山的發源地——農禪寺水月道場。由於，農禪寺的入口位於巷內，遊覽車無法直接進入。因此需要步行一小段路，待所有人下車後，便隨著導覽志工的引導，緩緩地步行進入農禪寺。進到農禪寺後，首先進到簡報室，看一段法鼓山農禪寺的簡介。隨後依著引導人員的規劃分組，分成幾個參觀路線進行參訪。

整個參訪過程，從入口「入慈悲門」的牌坊，到東初老人的開山農舍、迴廊的金剛經牆、質樸莊嚴的大殿，以及隨著光影變化的心經牆，導覽志工無不一一詳盡的解說。當然還有最令人流連忘返的水月池，每天都有成千上萬的信眾遊客在池邊駐足賞遊。

在參訪行程到了尾聲時，天空也突然飄起甘露般的毛毛細雨，這彷彿菩薩為所有來訪的校友，洗滌所有煩惱與塵垢。

四、賦歸

為期兩天一夜的校友幹部會議暨聯誼活動，就在校友互道珍重聲中，劃下一個圓滿的句點。由於幾位學長校友的發心，校友們手上滿是禮物以及點心餐盒。笑稱下次還要結緣一個背包，才有辦法將所有的禮品帶回去。也期待十月份的校友大會再見！🙏



靈泉禪寺



海芋園



夢幻湖



農禪寺



農禪寺



農禪寺 - 法鼓書店



農禪寺 - 入慈悲門



解說員 導覽



第二屆校友上宏下尊法師追思讚頌大典 2017.06.26



上印下順導師圓寂紀念金剛法會

◆ 印順導師法語 ◆

修學佛法的，
應不廢一切善法，
攝一切善法，
同歸於佛道，
才是佛法的真實意趣！



會場一樓



會場二樓(內)



會場二樓(外)



印順導師紀念室



福慧塔院

