

清淨正語

福嚴



- 導師圓寂十三週年 - Fuyan Journal

Vol. 58 2018.03

會訊

- 中道行的清淨戒學(一)
- 印順導師對《般若經》
思想及其發展之闡釋
- 苦切語苦不苦



samyag-vāc

華雨精舍 上長下叡法師陞座大典 2018.4.27 (第十一屆校友)



上果下證法師普光明寺晉山大典 2018.3.18 (第十三屆校友)



福嚴

Vol. 58
2018.04

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 | 2018年04月
創刊日期 | 2004年01月
I S S N | 2070-0520

本期主題 >> 清淨正語

Contents



云何正語？謂聖弟子念苦是苦時，習是習、滅是滅，
念道是道時，或觀本所作，或學念諸行，或見諸行災患，
或見涅槃止息，或無著念觀善心解脫時，於中除口四妙行，
諸餘口惡行遠離除斷，不行不作，不合不會，是名正語。

——《中阿含經》

慈心慧語

02 中道行的清淨戒學（一） 印順導師

人間法音

12 《大智度論》選讀（七） 釋厚觀
22 印順導師對《般若經》思想及其發展之闡釋 釋長慈
40 略述《八大人覺經》的
「覺悟」與「覺知」及其大乘觀點 釋長觀

佛法啟示

48 苦切語苦不苦 釋真傳

梵語佛典

52 《中論》〈觀四諦品〉第 18 頌之觀行與義理解析（六） 常精進

活動紀實

58 溫故知新 編輯組
60 寒冬送暖



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



中道行的清淨戒學 (一)

文／印順導師
整理／編輯組

一、依正志的要求實踐必有合法的戒行

(一) 正語正業正命以清淨戒學為體性

正見與正思，是慧學。依於正思的要求實踐，必然的引發「正語」，「正業」及「正命」——三正道支。

正語，是不妄語，不兩舌，不惡口，不綺語——合法的語言文字。

正業，指不殺，不盜，不淫——合法的身業。

正命，是合法的經濟生活。

有正確的見地，進求解脫生死，一定會表現出合法的行為。這三者，都是以清淨的戒學為體性的。

在家弟子的正命，是要有合法的職業，合理的取得錢財。在使用方面，不可過於浪費，也不可過於慳，應該

遵行佛說的中道生活。

出家弟子，一向是依施主的信施而生活，所以佛特別告誡。(《成佛之道(增註本)》p.227-228)

(二) 正見乃至正命是由知而行的必然次第

修學解脫道的，開始是先要正直其見解，這就是正見與正思。其次是要清淨其行為，這就是正語，正業與正命。正業，正語，正命，如雙足，足是能向前進的。不但要有兩隻腳，還是要無病的，能走的。正見與正思，如眼目，眼目能明見道路。不但有眼目，而且要是目無眚翳，見得正確。不論要到什麼地方，一定要認清目的地，認識道路，又要能一步步的向前進。有了這兩方面的相互助成，才能達到目的地。

一般的行路都如此，何況向解脫道呢？這當然要足目相成，才能達於彼岸的涅槃。這說明了，出世的解脫法門（世間善道也如此），非先有正確的見解，清淨的行為不可。否則，不管你說修說證，決無實現的可能。如在火宅中，瞎子（有足）與跛子（有目）不肯合作，或只是瞎子或跛子一個人，那怎麼能脫離火宅的災患呢？（《成佛之道（增註本）》p.229）

二、中道的戒學依性善的得緣力而熏發

（一）從不同的文句中區別三類不同的戒法

對於出家者的「戒」，經中用三類不同的文句來敘述，這三類有什麼不同呢？

1、戒成就以波羅提木叉、學處為主

「戒成就」的內容，是「守護波羅提木叉，……受學學處」，是約比丘（比丘尼）律儀說的。學處 śikṣāpada、波羅提木叉 Prātimokṣa，都是「律藏」所說比丘所應受學的戒法。這是「持律者」vinayadhara 所集的戒律，是先「受戒」而後持行的。

2、戒具足以遠離身語七不善為主

「戒具足」的意義不同，沒有說學處、波羅提木叉，而列舉遠離身語七不善業等。

（1）戒具足就是八正道中的戒

『中部』所說的「戒具足」，就是『長部』『梵網經』所說的「小戒」。

『長部』以（沙門）婆羅門為化導對象，所以增列一些出家者所應離的——過多的貯蓄，過分的精美，賭博、嬉戲等；以及婆羅門教所說，無關於解脫的種種學問——明 vidyā。

依根本部分（「小戒」）來說：遠離殺、盜、淫、妄、酒，就是在家優婆塞 upāsaka 的「五戒」。五戒加離非時食，離香華鬘嚴身，離歌舞觀聽，離高廣大床，就是「八關齋戒」。再遠離受持金銀，就是沙彌「十戒」。

這是沒有制立學處（「結戒」）以前，比丘們所奉行的「戒」。在當時一般沙門的行為軌範中，佛弟子自動實行的合理行為。所以都說「遠離」，而沒有說「不許」。受八關齋戒的優婆塞們，都是這樣想：阿羅漢這樣的離殺生，我也要這樣的一日一夜離殺生……。可見遠離身語的不善業，是當時比丘的行為準則；這就是「八正道」中的「戒」。佛初期開示的「中道行」，就是八正道。

（2）正語正業正命的內容皆與戒具足相當

八正道中有「正語」、「正業」、「正命」，內容就與「戒具足」（小戒）相當，如『中部』（一一七）『大四十經』，『中阿含經』（一八九）『聖道經』。

◎『中阿含經』卷四九『聖道經』（大正一·七三六上——中）說：

「云何正語？離妄言、兩舌、麤言、綺語，是謂正語」。

「云何正業？離殺、不與取、邪淫，是謂正業」。

「云何正命？若不求無滿意，不以若干種畜生之咒，不邪命存活；彼如法求衣被，……如法求飲食、床榻、湯藥，諸生活具，則以法也，是謂正命」。

◎『大四十經』以「欺騙、饒說、占相、騙詐、求利」為邪命，更與「小戒」相合。

(3) 制戒以前聖者們所奉行的戒即是八正道中的戒行

「正語」、「正業」、「正命」，是佛弟子初期「戒具足」的主要內容。後來，佛制立「受具足」，制立「學處」，制立「波羅提木叉」，於是聖者們初期的「戒」行，漸演化為出家而沒有受具足的，沙彌們所奉行的戒法。扼要的說，在成立「受戒」制以前，聖者們所奉行的，是八正道中的戒行。

「持律者」重視受戒、持戒——僧伽紀律的戒法；而「持法者」dharmadhara——重法的經師們，對初期聖者們的戒行，依舊傳誦結集下來，存著無限的尊重與景仰！

3、四清淨以十善與正命為主

四清淨，是身行清淨、語行清淨、意行清淨、命行清淨。

(1) 四清淨比戒具足增多了意清淨

身清淨、語清淨、意清淨——

三清淨，也名三妙行。

內容是：

身清淨——離殺、不與取、婬；

語清淨——離妄語、兩舌、惡口、綺語；

意清淨——無貪、無瞋、正見。

三清淨就是十善；四清淨是十善加正命，比「戒具足」增多了無貪、無瞋、正見——意清淨。

(2) 意清淨是七善的因緣與動力

雖然，身語七善被稱為「聖戒」，無貪、無瞋、正見，是七善的因緣，可說意三善（淨行）是身語善行的動力。但佛法所說的「戒」，不只是身語的行為，更是內在的清淨。在修道的歷程中，列舉四種清淨，意清淨不能不說是屬於「戒」的。（《初期大乘佛教之起源與開展》p.289-291）

（二）從戒的含義說明三類戒法的關係性

1、學與學處成為依賴規制來約束的戒學

「戒」是什麼意義？

（1）中文有戒慎、警戒的意思

依中國文字說：戒是「儆戒無虞」（書大禹謨）；「戒慎恐懼」（大學）；「必敬必戒」（孟子）；「戒之在色」、「戒之在鬥」、「戒之在得」（論語）；以兵備警戒叫「戒嚴」：都是戒慎、警戒的意思。

（2）梵語有戒除、戒絕的意義

以「戒」字來翻譯梵語，主要有二：
一、學 śikṣā、學處 śikṣāpada，古來都譯為「戒」。

如初戒的「戒羸」、「不捨戒」，原文為「學羸」、「不捨學」。如「眾學法」，原語是種種的應當「學」；

犯了也稱為「越學法」。這些學法，是二百五十戒（學處）的一部分。

制立學處，古譯為「結戒」；學處是學而有條文可資遵循的。學而不許違犯的，古譯為「戒」，於是戒有「戒除」、「戒絕」的意義了。

（3）佛說的戒應以樂於修習為主，而非只是規制的約束

「學」被譯為戒，所以佛法的三增上學，也被譯為「三戒：無上戒戒、無上意戒、無上智戒」了。三增上學與「學處」（戒）的關係，如『雜阿含經』卷二九（大正二·二一二下）說：

「尊者跋耆子……白佛言：世尊！佛說過二（應作「一」）百五十戒，令族姓子隨次半月來，說波羅提木叉修多羅，……我不堪能隨學而學。佛告跋耆子：汝堪能隨時學三學不？跋耆子白佛言：堪能」。

當時，制立的學處（戒），已超過了一百五十戒。跋耆子 Vrjiputra 覺得太煩瑣，自己學不了。佛說：那末簡要些，能學三種學——戒嗎？在這一經文中，發見學處的過於法律化，形式化，為某些學者所不滿。如大迦葉 Mahākāśyapa 問：「何因何緣，世尊先為諸聲聞少制戒，時多有比丘心樂習學？今多為聲聞制戒，而諸比丘少樂習學？」

制戒（學處）少，比丘修學而證入的多；現在制戒多了，修習證入的反而少。這一事實，與跋耆子的意見是相通的。

佛說的「戒」，應重視啟發人的樂於修習，而不能只依賴規制來約束。學與學處而被譯為「戒」的，流散而眾多，所以歸納為三學。

2、尸羅是善性、是自覺，是防惡向善的戒學

三學中的「戒」學，原語尸羅 śīla，尸羅是譯為「戒」的又一類。

（1）尸羅是善的習性是戒的體相，有防失修善是為善的主動力

尸羅譯為「戒」，原義如『大智度論』卷一三（大正二五·一五三中）說：

「尸羅，（此言性善）。好行善道，不自放逸，是名尸羅。或受戒行善，或不受戒行善，皆名尸羅」。

『大毘婆沙論』與『菩提資糧論』，各列舉了尸羅的十種意義。有些是依譬喻說的，重要而相同的，有：

『大毘婆沙論』 『菩提資糧論』

1.清涼義

3.清涼義

2.安眠義

4.安隱義 · 5.安靜義

3.數習義

1.習近義 · 2.本性義

◎『菩提資糧論』說：「尸羅者，謂習近也，此是體相。又本性義，如世間有樂戒、苦戒等」。「習近」，就是『大毘婆沙論』的「數習」。不斷的這樣行，就會「習以成性」，所以說「本性」。這是通於善惡，也通於苦樂的。現在約「善」說，不斷的行（習）善，成為善的習性，這就是尸羅。

◎這種善的習性，「好行善法」，是樂於為善，有向善行善的推動作用。「不放逸」，是「於所斷修防修為性」。對於應斷除的不善，能防護不作；應修的善法，能夠去行。所以『增壹阿含經』說：「無放逸行，所謂護心也」（約防惡說）

◎尸羅是善的習性，所以說「此言性善」，是戒的體相。

有力的防護過失，修習善法，成為為善的主動力。

（2）尸羅通於有佛無佛是十善為戒的主要意義

尸羅，可說是人類生而就有的（過去數習所成），又因不斷的為善而力量增強。所以不論有佛出世——「受戒」的，或沒有佛出世，或佛出世而不知道——「不受戒」的，都是有尸羅——戒善的。「十善道為舊戒。……十善，有佛無佛常有」，就是這個意義。

尸羅是不必受的，是自覺的，出於同情，出於理性，覺得應該這樣去做。經中所說遠離身語的七支善法，就是這樣，例如：

「斷殺生，離殺生，棄刀杖，慚愧，慈悲，利益哀愍一切眾生」。

「若有欲殺我者，我不喜。我若所不喜，他亦如是，云何殺彼！作是覺已，受不殺生，不樂殺生」。

意淨行的無貪、無瞋、正見，也是這樣，如說：「無貪，不貪他財物；屬他物，不應屬我。無瞋，無怒心，於有情無怨、無害、無惱、安樂」。正見是對世間（出世間）法的正確了解。

總之，尸羅——「戒」是善性，有防惡向善的力量。「戒」是通於沒有佛法時，或不知佛法的人，這是十善是戒的主要意義。

（3）釋尊以十善戒為主進而抉擇為八正道的戒學

十善是尸羅——「戒」，通於有佛法及沒有佛法的時代。如十善化世的

輪王，多數出於沒有佛法的時代。十善分為身、口、意三類，正是印度舊有的道德項目。

釋尊肯認十善是「戒」，而以戒、定、慧三學的「八正道」為中道行。初期的「戒具足」，近於「禮」，依一般沙門行，而選擇更合理的為戒——「正語、正業、正命」。

3、佛法所說的戒是內外兼具的中道戒學

（1）戒是內在的，更需要外緣的助力

然佛法所說的尸羅，與一般泛泛的善行，應該是不同的。

要習性所成的善性，有「好行善法，不自放逸」的力量，才顯出尸羅——戒的特性。生來就「性自仁賢」，是少數人；一般人卻生來為習所成的惡性所蒙蔽，所參雜，都不免要為善而缺乏力量。

一般人的奉行十善，都是或經父母、師友的啟發，或是宗教，或從自身的處事中發覺出來。內心經一度的感動、激發，於是性善力大大增強，具有防護過失，勇於為善的力量，這才是佛法所說的尸羅。所以戒是內在的，更需要外緣的助力。

(2) 依法攝僧制立學處律儀正是外緣的助力

釋尊重視自他展轉的增上力，知道集團的力用，所以「依法攝僧」，制立學處、律儀。一般說：律儀與學處，是外來的約束，而戒（尸羅）是自覺的，內發的，似乎矛盾，而其實也不盡然。尸羅，要依外緣助力，發生防惡、行善的作用；而制立的律儀，正是外緣的助力。如受具足戒的，依自己懇篤的誓願力，僧伽（十師）威力的加護，在一白三羯磨的作法下，誘發善性的增強，也就是一般所說的「得戒」。律儀 samvara 是「護」，

正是尸羅作用的一面，所以律儀都稱為戒。

(3) 重於約束而忽視性善則失去戒的完整性

後代律師們，多少忽視了戒的通於「有佛無佛」；忽視了性善的得緣力而熏發，偏重於戒的從「受」而得，於是問題發生了。如成立「受具足」制度以前，佛弟子出家而證果的不少，又怎能成就戒善呢？於是成立了「善來得」，「見諦得」等名詞。重於「受」，重於學處及制度的約束，終於形式化而忽視性善的尸羅。

受戒，除了團體制度外，著重於激發與增強性善的力量，這非受戒者為法的真誠不可。（《初期大乘佛教之起源與開展》p.291-296）

（三）四清淨與戒具足即是中道的戒學

1、三類戒法是從佛出家至成立僧團的三個階段

『中』、『長』、『增一』所傳的三類戒法，可說是佛教戒法的三個階段。

第三階段是：由於出家弟子的眾多，不能沒有僧伽和合（團體）的紀律；部分行為不正不善的，不能不制定規律來禁約。「依法攝僧」而制立律儀戒，就是「戒成就」。定型的文句為：「善護波羅提木叉，……受學學處」。

第二階段是：釋尊起初攝化弟子，還沒有制立學處、制說波羅提木叉、制受具足的時代。那時佛弟子奉行的戒法，就是「戒具足」——八正道中的正語、正業、正命。定型的文句，如『長部』（一）『梵網經』所說的「小戒」。

第一階段是：釋尊從出家、修行、成佛、轉法輪以前的「四種清淨」——身清淨、語清淨、意清淨、命清淨。

「四種清淨」可通於一般（在家）的十善行；「戒具足」可通於一般沙門的正行；「戒成就」是佛教有了自己的制度，禁約。

2、四種清淨與正語業命是一貫相通的戒學

初期的「四種清淨」（十善及命清淨），與第二期八正道中的正語、正業、正命，是一貫相通的（四清淨中的意清淨，在八正道中，就是正見、正思惟、正念、正定等）。……「四清淨」——十善與命清淨，是戒（尸羅）學的根本。釋尊出家修行的生活，就是這樣的戒。十善是固有的，而釋尊更重視「命清淨」。反對欲行與苦行，而表示中道的生活態度，也包括了（通於在家的）如法的經濟生活。「戒具足」——正語、正業、正命，是從教化五比丘起，開示八正道的戒學內容；這也是在家所共行的。

（《初期大乘佛教之起源與開展》p.296-

298) 卍

《大智度論》 選讀(七)



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

十七、修禪定之前方便

《大智度論》卷17〈1 序品〉
（大正25，181b12-21）

龍 樹菩薩說，有人請問行什麼樣的方便可以得到禪定、禪波羅蜜？

這裡歸納為十五事，第一個是止息五欲，五欲就是五塵，即色、聲、香、味、觸。再來是除五蓋，貪欲、瞋恚、睡眠、掉悔、疑，其中掉悔包含兩項：掉舉跟追悔。還有行五行，就是行五法，即善法欲、精進、正念、巧慧、一心，以下會說明。先看如何止息對五欲的貪著。

（一）呵五欲

1、總說

首先要呵責五欲。哀哉眾生！我們

經常被五欲所困擾著，它這樣地擾亂我們，可是一般的凡夫眾生卻還一直在追求而不止息，非求之不可。這個「之」字是代名詞，其實所追求的就是五欲。得到此五欲之後，常會食髓知味，想要再更進一步貪求，有如火烤疥癩。

也就是說我們貪求無厭，得到後又食髓知味，越陷越深。五欲對我們沒有什麼利益，如狗在咬骨頭一樣，牠沒有咬到肉，只是咬著沒有肉的骨頭。五欲會增加爭鬥，就好像鳥在爭著要搶食一塊小肉。五欲燒人，就好像逆風拿著火把，當然只是會燒到自己。五欲害人就好像踩到毒蛇一樣。五欲沒有一個實在的法，它很容易消逝不見、如夢所得。五欲不會長久停留，就好像我們跟人家短暫借東西。借東西當然要還，五欲其實也是短暫的，但卻是要付出代價。

世間人愚惑，貪著五欲，一直到死都不捨離。為了五欲而在後世受無量的苦，就好像愚癡的人貪著美好的果實，爬上樹吃，不肯適時而下。有人砍樹了，他還不肯下來，結果樹傾倒了，身首異處，粉身碎骨，疼痛苦惱而死。

又此五欲得到的時候只是短暫的快樂，因為快樂很快消失不會長久，可是失去的時候卻得到大苦。例如有蜜塗在刀口上，可是愚癡的人貪圖蜜的甜，結果舌頭就被刀割斷了。甜頭嚐完了之後接著苦就來了，而不知會傷舌。五欲法與畜牲共存，畜牲只知道貪圖五欲，不知道要修善法；而有智慧的人瞭解這一點，就應當要遠離五欲。

以下是一則譬喻故事：有一位居士跟很多商人出遠門做生意，那時候下著大雪，結果在晚上時失散了，同伴也不曉得他到哪裡去，於是他就是一個石窟裡面過夜。這時候山神變成一位很莊嚴的女人要來考驗他，山神就說了這個偈頌：

白雪覆山地，鳥獸皆隱藏；
我獨無所恃，惟願見愍傷！

(181b)

白雪覆蓋了山地，因為很冷，鳥獸都走散、到處隱藏，只剩下我沒有依靠，惟願見愍傷，佛典這個「見」字很常用，不是指看見，「見」放在動詞愍傷的前面，它是代稱自己，也就是「我」的意思。所以「見愍傷」就是「憐憫我」的意思。一般在問候語，說我沒有時間去跟你赴約，請見諒。「見諒」就是請你原諒我的意思。現在連鳥獸都不見了，只剩下我一個人孤苦無依，請你憐愍我。這位優婆塞就馬上兩手掩著耳朵，說：

無羞弊惡人，說此不淨言，
水漂火燒去，不欲聞汝聲！
有婦心不欲，何況造邪姪！
諸欲樂甚淺，大苦患甚深。
諸欲得無厭，失之為大苦；
未得願欲得，得之為所惱。
諸欲樂甚少，憂苦毒甚多，
為之失身命，如蛾赴燈火！

呀！你這個人真是沒有羞恥的惡人，竟然說這樣不淨的言語，你趕快隨著水漂走，讓火把你燒掉，我不想要聽你說這些話。我是有妻室的人，我對自己的妻室都已不貪著了，怎麼會去做這種邪淫的行為呢？這山神所化的情境是四下無人，只有你知我知，都沒有其他人知。但是這位優婆塞很正直，說諸欲樂非常的淺薄，但是大的苦患卻很深，諸貪欲是貪得無厭的，這貪欲一失去就會感受到大苦，未得時就一心想貪求得到，得到以後又會起煩惱。所以不管是前是後，貪五欲都不會有安定解脫清淨的時刻。諸欲樂甚少，但是憂愁苦惱的毒害卻很多，如果為了貪欲而失去身命，就好像飛蛾撲火一樣，自取滅亡。

山神聽了以後很滿意，非常讚歎，就把他送到同伴處安全回家了。

因此智者呵斥五欲不應貪著，如果我們要求禪定的話，應該捨去五欲。

禪定在三界裡面是屬於色界跟無色界。而我們現在是屬於欲界。那麼欲界有什麼辦法可以修到色界呢？它的主要障礙有哪些？我們想要達到一個

目標就得破除障礙。主要的第一個障礙就是欲貪。因為欲界的眾生一生下來就被這五欲繫縛住，所以沒辦法生到色界或者無色界。最主要的障礙是貪欲，男女色欲、食欲、睡欲等等。第二個障礙是瞋恨心。因為色界初禪的眾生是覺、觀、喜、樂、一心，不會有瞋恨，所以瞋恨心是欲界眾生的專利。一個人如果瞋恨心非常強，要得禪定就比較困難。所以這是平常就要做的，平常要寡欲，瞋恨心要淡薄。第三個障礙就是散亂，最主要是一散亂就不能夠專注一心，無法心一境性。因此《大智度論》裡說，我們想要得禪定就要破除它的障礙，而主要障礙就是五欲跟五蓋。

我們要先觀色、聲、香、味、觸的過患。

2、別述

(1) 棄色

A、觀色之患

云何棄色？在觀色的過患，如果有人執著了色，那麼所有的結使火——結使是煩惱的別名——即一切的煩惱火就會熾燃，燒得很旺盛而傷害我

們的身體。就像旺火融化金銀、煮沸熱蜜，這樣熾熱的金和甜蜜看起來也是色彩鮮艷的金色，但是不能貪著，因為若拿了熾熱金丸，或喝了沸熱的蜜，那一定是穿腸破肚、燒身爛口，這時候應該趕快捨棄。儘管金銀或者熱蜜都很珍貴，但如果有人貪著這妙色、美味，一定會燒身、會爛口。

B、好惡在人，色無定也

復次，好壞在人，這色本身並沒有決定性，何以知之？例如，遙遠看到一個所愛的人，心裡會產生喜愛的心；但如果遙遠一看有一個仇人，一看就討厭，再看更傷心，馬上就產生憤怒的心；而如果看到一個普通人，一般的過路人，既不會發怒，也不會特別喜愛。如果想要排除貪喜，或者是憤怒，要怎麼做呢？應當除邪念及妙色，一切都要馬上捨棄。例如熔化的金會燒身，如果要去除的話，不能夠只捨棄火卻想要留著非常熾熱的金丸。這裡的譬喻很好，是在說，金和熱都要一起捨棄才算究竟，不能夠但棄火——「但」除了「但是」之意以外，在佛典的文言文經常是「僅有」、「只是」的意思——不能只

是捨棄火，卻想要留著金，必須金跟火一起棄除。所以除了遠離這些可恨或者可愛的境以外，還要去除邪念，要兩個一起去除才能夠究竟。若只是可愛境或瞋恚仇人的境遠離，但是心裡還是胡思亂想，想到就氣，這都不究竟。

(2) 呵聲

呵聲，聲音其實也是無常，不管人家讚歎我們或者是呵罵我們，罵完了以後聲音也過去了，只是暫時聽聞，這聲音馬上就過去。可是愚癡的人不瞭解聲相無常，它是生滅會消失的，卻於音聲中妄生好惡，於已過之聲念念不忘而生執著。所以一個有智慧的人他要觀想，不要去執著人家的呵罵，觀聲無常，既然無常消失了就不要再把它放在心裡面。

(3) 呵香

有人覺得說，貪著香的罪過很少，只是多聞一下香而已。但是這個門一開以後，其它的眼、耳、舌、身、意五根都會有危險。雖復百歲持戒也可能破壞於一時。因此佛典說，我們要

密護根門，就像烏龜藏六，六是指頭、尾跟四肢。牠碰到危險時，頭、尾、四肢都會藏起來。有人想，那我露出尾巴有什麼關係？只露出一個而已，但如果被咬，全身都完了。意思是說這與露六根一樣，不要以為其它的我眼不亂看，耳不亂聽，多聞一點香，好像罪過不大。正如《大智度論》所說，就像一座城牆，每一個門都要守護得很好，因為只要任何一個門洞開，這整個城就完了。所以我們這六根的每一根都要好好守護才行。

《大智度論》裡就有一個故事，有一個比丘在蓮花池旁邊經行，覺得好香！就多聞了一下。這時候蓮花池的神就跑出來，你怎麼偷我的蓮花香。他覺得就像秀才遇到兵有理講不清，我只是多聞一下而已，哪有偷你的蓮花香？但是始終講不通。這個時候有一個在家人，他跳到蓮花池摘了很多蓮花、蓮藕，把蓮花池弄得亂七八糟就走掉了。這位比丘就想，我剛剛只是多聞一下蓮花香，你就罵我罵得很慘，現在我看你怎麼罵他。奇怪！怎麼靜靜地都不指責他？這位比丘覺得很困惑，就請問蓮花池神。比丘說：你為什麼不罵他？天神說：他是一般

沒有修行的人，如黑衣點墨，穿著黑衣服再沾一點點墨，有誰看得到呢？可是你是個修行人，就像穿一身潔白的衣服，不必說整瓶墨汁，只要稍微沾一點墨汁，人家就看得很清楚，所以我是提醒你希望你要潔身自愛。比丘這時才恍然大悟，原來你是這樣地愛護我，可是我怕忘了，希望你天天提醒我。結果池神就說，我是你的奴婢嗎？你有花錢請我嗎？為什麼要我天天告訴你？講一次你就要自己反省了。所以各位當徒弟的，師父講一次就好了，不要讓師父那麼辛苦，一念二念三念永遠念不完，到時你又嫌師父碎碎念。就像這個比丘跟天神一樣，我們要體諒師父，自己好好改過來才是。

(4) 呵味

自己要經常覺悟，我因為貪著美味而受種種的苦，就好像融化的銅灌入口中，吃熱鐵丸。如果不觀食法，嗜好貪味非常堅固的話，會墮不淨蟲中。《大智度論》也有個典故，就是有一個沙彌非常喜歡吃乳酪，結果最後他就生到酪瓶中當小蟲。

(5) 呵觸

A、觸是生諸結使之大因，繫縛心之根本，多生染著，甚難捨離

色、聲、香、味、觸分別對應於眼、耳、鼻、舌、身，而這個觸是指身體的觸摸。此觸是生諸煩惱的大因，繫縛心的根本。因為其它的眼、耳、鼻、舌，只是身體的一部分。眼只是我們身體的一小部分，耳、鼻、舌也都是一小部分。可是全身都可以生身觸，身觸廣故，多生染著，一觸摸到任何地方，都容易產生染著，這樣的染著非常難以遠離。例如有人執著色，觀身三十六種不淨而生厭離心，但是如果於細滑觸生執著的話，雖然知道不淨，但是貪其細軟，有時候觀不淨使不上力，所以很難遠離。最好的方法就是防患於未然，不要隨便去觸摸。

B、觸難捨離故常作重罪，受苦萬端

復次，以其難捨，如果觸摸了以後產生貪著就容易獲重罪，可能會墮地獄。地獄有寒冰地獄跟焰火地獄，墮這兩種地獄都是因為身觸受重罪，受苦無窮。此觸名為大黑闇處，乃危難之險道。

以上是呵五欲，接著除五蓋。

(二) 除五蓋

五蓋就是貪欲蓋、瞋恚蓋、睡眠蓋、掉悔蓋、疑蓋。為什麼稱為蓋呢？因為有這五種就會覆蓋我們清淨的心，智慧就沒辦法顯露出來，禪定也沒辦法開發。

1、貪欲蓋

(1) 求道之人，豈能縱欲

第一個是貪欲蓋，貪欲之人離解脫道、離佛道非常遠。為什麼呢？因為貪欲是種種煩惱所住著的地方，如果心執著貪欲就沒辦法接近佛道。因此除欲蓋有一個偈頌：

入道慚愧人，持鉢福眾生；
云何縱塵欲？沈沒於五情！
著鎧持刀杖，見敵而退走；
如是怯弱人，舉世所輕笑。
比丘為乞士，除髮著袈裟；
五情馬所制，取笑亦如是。
又如豪貴人，盛服以嚴身，
而行乞衣食，取笑於眾人。
比丘除飾好，毀形以攝心，
而更求欲樂，取笑亦如是！
已捨五欲樂，棄之而不顧；

如何還欲得？如愚自食吐！
如是貪欲人，不知觀本願，
亦不識好醜，狂醉於渴愛。
慚愧尊重法，一切皆已棄，
賢智所不親，愚騃所愛近。
諸欲求時苦，得之多怖畏，
失時懷熱惱，一切無樂時。

入道應該感到慚愧，特別是出家眾，拿著鉢乞食，讓眾生種福田；為什麼自己卻放縱塵欲，沉沒於五根之中？這五情就是五根。

穿著鎧甲拿著刀杖，本來是要殺敵的，這個敵是煩惱賊，是煩惱的怨敵，可是看到敵人竟然自己就後退逃跑；這樣的懦夫將被一切世間人所輕視、所譏笑。

比丘是乞士，他剃除鬚髮穿著袈裟；竟然被五根的馬所制服，一樣也會被人取笑。為什麼用馬來譬喻呢？一般講一個人心猿意馬，妄想紛飛控制不住，就像野馬奔跑一樣。我們的心無法控制，本來應該去調御牠，結果卻被這匹馬拖著走。

又如豪貴人，穿著非常華麗的衣服來莊嚴自身，可是這麼富貴的人，竟然去

向人乞討衣食，那不是會被眾人所取笑嗎？

比丘去除種種的裝飾，毀形，毀形就是他已經剃髮而跟俗人有別，應該要攝心，怎麼可以另外再貪求欲樂呢？如果再貪欲樂，一樣會被人取笑。

已經捨去了五欲樂，捨棄它而不再去護念它；為什麼還想去貪得五欲呢？如果捨棄它又再去貪著它，就像愚人把吐出來的食物又想要吃進去一樣。

像這樣貪欲之人，沒有反省觀察自己想要出離的本願，也不知道利害美醜，卻狂醉沉浸在渴愛當中。

一個沒有羞恥的人，竟然把這些慚愧或貴重的法一切都拋棄。這樣的不重法又貪著五欲的人，是賢聖智者所不親近的，可是愚癡的人卻喜歡親近，這叫做臭味相投。如果我們知道這東西不淨，你就不會想要貪染它。但是為什麼蒼蠅喜歡到糞堆裡找食物呢？因為牠以為那是清淨的。我們對於五欲就要像捨棄屎尿一樣，不要像蒼蠅一樣去追逐這臭糞。

當去求取諸欲時非常辛苦，得到的時候又很怖畏，失去的時候又很煩惱，一切無樂時。這裡有包括三個時候，還沒得到的時候想要得到，追求得很辛苦；得到的時候又很害怕失去；一旦失去的時候又很懊惱，所以一切都無樂時，求道之人不應該縱欲。

(2) 對治貪欲之法

以下提出幾種對治貪欲的方法：

諸欲患如是，以何當捨之？
得諸禪定樂，則不為所欺。
欲樂著無厭，以何能滅除？
若得不淨觀，此心自然無。
著欲不自覺，以何悟其心？
當觀老病死，爾乃出四淵。
諸欲難放捨，何以能遠之？
若能樂善法，此欲自然息。
諸欲難可解，何以能釋之？
觀身得實相，則不為所縛。
如是諸觀法，能滅諸欲火；
譬如大澍雨，野火無在者！

貪欲的過患已如上述，那麼要如何捨棄貪欲呢？

第一個方法：得禪定樂。如果得禪定樂，以禪悅為食，就不會再貪著五欲樂了。貪欲心很強的，如果真正要遠離降伏，好好修禪定就不會再去貪著這五欲樂了。

第二個方法：欲樂貪著無厭，如何才能滅除呢？修不淨觀。如果能修上手的話，這些貪欲就能夠遠離。

第三個方法：著欲不自覺，要如何能夠警惕於心呢？應當知道觀老病死，才能夠出四淵，「淵」是深潭深水，生老病死就好像四個深潭，如果我們不好好修行的話就不能出離，像掉到深井裡而無法出離一樣。

第四個方法：諸欲難以捨棄放捨，要如何才能遠離呢？另外一個方法是要能好樂善法，利用轉移的方式讓諸欲自然平息。如果一個人真的非常好樂善法，他就不會去貪著世間的五欲，會覺得善法比較高貴、比較清淨。

第五個方法：諸欲難以解脫，如何能夠捨離呢？要觀身得實相，即觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我來證實

相。證了實相就有智慧，不再有薩迦耶見，不再有身見貪著這色身，這樣就不會被貪欲所繫縛。

這樣子諸觀法就能夠滅除諸欲火。欲火如野火，用水來噴灑野火，很不容易滅除；但如果能夠降下大雨，這野火就不會再存在了。

如有這種種因緣，就能滅除貪欲蓋。

以下順便談一下南北傳佛教。當南傳、北傳、藏傳很多佛教徒聚會在一起時，難免會產生一些火花，我們要如何來看待這個問題呢？有一些學者覺得巴利藏、巴利文比較古典，對於漢譯的《阿含經》不太重視。但如果我們仔細比對，即使是巴利藏，都是部派的產物。因為佛陀在世的時候，講經說法是隨緣說法，而當時並沒有文字記錄，都是靠背誦的。因為太多了，經藏、律藏真的很多，所以有一些法師就集結起來、分工合作，有的背誦經、有的專門背誦律典。他們有些人有修持陀羅尼，能夠憶持不忘。當時，由於經濟困難，經常會有土匪去劫奪村莊。而這些會背誦的法師或律師們都是寶，大家擔心萬一他們遭受殺害，法寶、律典也就跟著斷滅，所以村人們一遇到有危險的時候，首先就會把這些會背誦經典的經師、律師們送到最安全的地方，他們是這樣地尊重法。一直

到佛滅度幾百年以後，才慢慢有文字的記錄，所以巴利藏也是在佛滅度幾百年後才記錄出來的。

佛以一音演說法，眾生隨類各得解，大家聽了以後記錄出來就有點不太一樣了。比如以四諦現觀來說，《雜阿含經》就講先現觀苦，然後依次現觀集、滅、道。但是在巴利藏就比較著重一時頓觀、頓觀四諦。那麼到底怎麼樣才是原來的佛說，就不太容易考證。不過儘管有次第現觀與頓現觀的差別，在後世的佛弟子也都可以用來修學，不是說方法只有一個。

另外還可以舉一個七覺支治病¹的例子。漢譯《增壹阿含經》中說，均頭得了重病，佛陀去看他，佛陀就問均頭說：你知不知道七覺支？均頭回答：知道。佛又說：你說給我聽。均頭一說完七覺支之後，均頭的病就好了。但是在巴利本裡面，一樣是均頭、世尊，有人生病，又有七覺支，但是主角不一樣，是佛陀生病，均頭去看望佛陀。佛陀問他：你會不會七覺支？他說：會。佛說：那你說看看。當均頭說完七覺支以後，佛陀的病就好了。都是這些事緣，但是到底誰生病？南傳是說佛生病，漢譯則是說均頭生病，各位覺得哪一個比較合理？所以說這種版本的差異，希望大家能夠以開放的心胸，不要只取一個，而把其它的捨棄掉。🙏

[註釋 1] ※ 七覺支治病

一、《增壹阿含經》卷 33 〈等法品 39〉(六)(大正 02, 731a5-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。

二、《相應部經典》卷 46 [一六] 第六病(三)(巴利三藏 17, 237a13-238a11)：

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、多修習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。

印順導師對《般若經》 思想及其發展之闡釋

口述／釋長慈（福嚴佛學院教師）

地點／慧日講堂

整理／編輯組

諸位法師、諸位在家菩薩，大家下午好！很高興有這個因緣與大家分享「印順導師對《般若經》思想及其發展之闡釋」這樣的課題。個人認為導師一生的思想精華，很大一部分表現在對「般若經」、「中論」及「大智度論」等等之闡釋之中，尤其是針對般若經這樣難以研讀的一類經典，導師在其著作中有許多讓我們獲得深刻啟發的詮釋。依導師對般若法門的說明，其中有名為「原始般若」之教學，其方式為一種啟發式的進路，並非知識的灌輸；今天的講演，希望能啟發大家對般若經之興趣與學習熱忱。

本次演講主題預計分為五個部分來說明，依序如下：

一、大乘修行法門如在世間中流傳？

二、般若波羅蜜是何種概念？

如何修學？

三、般若經的傳譯。般若法門是般若經的教學；般若經有許多部類，這些般若經雖長度不同，但有許

多重疊的內容，導師書中將這些歸為一個系統，依經文長度，由長至短，分為上、中、下本（品）。

四、概述法門的教學與發展，從原始般若、下品般若、中本般若等做說明。然限於時間，僅能略說，只在原始般若這部分多作些說明。

五、結語。

一、法門如何傳出？

導師在《初期大乘佛教之起源與開展》之「般若法門」一章中始談到，佛法的傳承，早期為口傳，傳久了，就有許多大同小異不同的版本。流傳中的佛法，經過編輯後，才寫成定本，即是我們現在看到的經本形式。此中，所謂的「編輯」，我們不能想像成一般的創作，並不是把自己關在房間寫哈利波特，想到什麼就寫什麼，而是有所本、根據老師的教導；這其中，若有不同的教法，則必須編輯調和，這是法門編輯成經本的過程，先讓大家要有個基本了解。

佛法是先有法門（教學、修行的方法），然後經過輾轉的傳授才編輯而成經本；換言之，法門的傳授比書籍形式的經典更早存在，所以我們看到的般若經已經是法門流傳一段時間後綜合編輯完成的結果。其次，法門的傳授不僅限於一人，例如台灣傳授淨土法門的道場有很多，其方法亦有所不同。法門經過多方面的傳授、行持到編輯出來，可能產生大同小異的不同闡述，因此輯出者（編輯者）有將之綜合為一部的必要，亦即將不同的般若波羅蜜教學內容綜合起來，集出後，有些疑難部分會附上解說，相關之法義亦在編輯過程中會添補進去，這些都是師資傳承而紀錄下來的，並非是創作。

有關疑難的解說及相關法義的添補，雖是老師及學生之間的問答，但仍可被記錄下來綜合編輯到經本裡頭，例如阿含經裡面有些佛典是二位弟子的對話，雖非佛親口述說，仍被

編輯進來，係屬經驗傳承，特別在大乘佛典比較多這類的部分（聲聞佛典也會有）。這類的教學，透過編輯，其文段漸漸增廣起來，這也是導師理解到為什麼會有「原始般若」、「下品般若」、「中品般若」及「上品般若」的理由。這些般若經，其內容大多是重複的，然有些段落內容較長。另一方面，經本於編輯時，文字雖經過潤飾，但有些銜接的部分仍會有不甚理想的情況，這如道安法師當時研讀《道行經》時覺得「頗有首尾隱者」，亦即覺得《道行般若經》的某段話似乎缺少什麼的感覺，這是經典集成的一般情況，不僅是般若經，一般的經典亦是如此。

二、般若波羅蜜是何種概念？

（一）釋義

般若波羅蜜，為舊音譯，鳩羅摩時（含）以前，都是如此。新譯，主要指玄奘大師的翻譯，作般若波羅蜜

多。其中，波羅蜜舊義譯為度（度可理解為過河）、度過生死河到達涅槃彼岸，古譯為度無極（約三國時期，在家居士譯經師支謙的翻譯）。般若波羅蜜，譯義為「智度（度就是到彼岸）」、「明（明為智慧）度」、「慧度」或「慧到彼岸」。

（二）重要性（般若波羅蜜為一切菩薩法門修行的核心）

導師在書中談到，般若波羅蜜為六波羅蜜之一，在菩薩道的修學中有著主導的地位。另外，般若波羅蜜亦遍在一切大乘經中，是大乘法門不可或缺的部分，雖然有些經典特別名為般若波羅蜜多經，但導師認為所有大乘經都有般若波羅蜜的成分，只是不一定以般若波羅蜜為命名，所以般若波羅蜜是一切法門都必須具備的要素。

雖然般若波羅蜜本為一切法門共通的部分，但在大乘經中，有特重般若波羅蜜，以般若波羅蜜為中心而集成的聖典，這部分的聖典就取得般若波羅蜜的專稱，亦成為大乘經中的重要一大類。在《大正藏》中，第一、二

冊為阿含部，第三、四冊為本緣部，而般若部則為第五至八冊。

（三）作用

菩薩的智慧，就是般若波羅蜜，為不取著一切，同時也不捨離一切的勝義慧（無漏的智慧）。所謂的不執著，並非指放棄或放下一切不顧，例如把家庭放下，讓小孩自己想辦法生活，這是不對的。應該是要不執取，而以無著的心利益一切眾生。另外，般若經，特別是《小品般若經》的〈初品〉，也就是導師判定認為是原始般若的部份，其中有一三昧名為「諸法無受（取著、執著、執受）三昧」，這即是菩薩的般若波羅蜜。這裡面有個奇妙之處，即「三昧」一般是「定」的修學與名稱，卻是般若波羅蜜的主體，這象徵著波若波羅蜜的教學是定與慧的結合與相應。

般若波羅蜜是菩薩行的主導者，布施等五度因般若而趣入一切智海，所以布施等五法才名為波羅蜜。布施必須要有般若波羅蜜的助成才成為布施波羅蜜，不然就僅只是布施。

例如在五乘共法的人天法中亦有布施，但所指的布施並非波羅蜜而是世間的布施。大乘稱作布施波羅蜜，是必須要有般若的智慧、三輪體空的內涵，才能有「波羅蜜」之名。此外，以持戒（尸羅）為例，必須是持戒、犯戒具不著，亦即具有般若波羅蜜的元素，才能名為尸羅波羅蜜。由此可知，般若波羅蜜為五度之要素，亦如經論云：「五度如盲，般若為導」，若沒有般若則五度無法向於一切智海。除此之外，不僅是五度，在般若無所取著中，一切善法都是成佛的法門；雖然《小品般若經》云：般若波羅蜜是五度的領導者；而「中品般若」的教學中，則進一步地說：一切善法都須依著般若波羅蜜才能成為成佛的資糧。

（四）趣入般若的方便

般若是體悟修證的法門，不是義理的敘述或解說；換言之，我們學習般若除了聽、聞、閱讀之外，更重要的是要依著般若隨文入觀，由文字般若而進入觀照般若然後契入實相般若，這即是修學般若的進程；其次，般若

是不取著一切的勝義慧，而非世俗的智慧，然卻是依世俗智而引生的，這是般若經的二諦教學：「諸佛依二諦，為眾生說法，依俗得真諦，依真得解脫」（成佛之道偈誦），亦即對一般人而言，沒有俗諦作為梯階，是達不到勝義。又如《攝大乘論》云：「非心而是心」亦是說明勝義慧（離諸分別，非是心的了別活動或作用）是依於心的正確了別作用而成就。

般若因行階段是屬世俗心的一個種類，意即需要依著世俗而達到勝義。因此般若在發展中（智慧在修學中）其現證無分別與世俗的無自性分別是相連接的；換言之，我們修行並非什麼都不想，突然聽到某個人玻璃杯掉到地上的聲音後就開悟了（這僅只是少數人）。對於般若，導師及《中論》、「般若經」、瑜伽唯識學派的教學，都是依世俗的正分別、無自性的分別，即對一切法觀察其無自性，然後趣入無分別。所以，般若是依世俗的聞、思、修之正分別與現證無分別相連接，現證般若實相智的時候，是離一切分別的。一切經論的教導都提及般若的契悟實相是超越種種

相對的概念，亦如心經云「不生不滅、不垢不淨」，是種超越對立二元的一種境界，然般若的修學是依著分別而入無分別、依著文字而離文字，所以才有文字般若、觀照般若、實相般若的進修過程。因此，依世俗而入勝義，成為般若法門的方便（方法）。以上所說，雖只是對般若之義涵的概說，實則為導師開示般若之精華，依此修行才不會走岔路。事實上，般若非一般心識可了知，也不是一般文字（語言或書寫）可以表示，但般若經究竟還是傳出、表示、也可以理解，這其中的道理，如「中品般若」所言：雖不能說，但若不說則眾生無法理解。因此依二諦故而說，即引導眾生依著世俗而趣入勝義。

三、關於般若經的傳譯

般若經在世間流傳而弘布，被保存下來的主要有華文譯本、藏文譯本及部分梵語寫本；另外，般若經並非偈頌體佛典，但梵本的經題卻常用多少頌（詩頌）來表示，如現存有名為《八千頌般若波羅蜜經》之梵語寫本。現依導師的文字系統（經文長度由少至多有下、中、上本（品）般若）來作說明。

（一）下品般若：

此類般若經之經文長度約八千頌左右（一頌為三十二個音節），相當於二十五萬六千個音節（梵字）。對此，經錄（古代描述經典的翻譯、來龍去脈或譯者的目錄性典籍）通常作二十五萬六千字或言，這裡的「字」指的是梵本的梵字而非翻譯成漢語的漢字；另漢譯「下品般若經」有《道行般若經》、《大明度經》、《小品般若經》、《大般若經》〈第四會〉（十八卷）及〈第五會〉（十卷）。

（二）中品般若：

此類般若經之經文長度約一萬八千至二萬五千頌左右；屬於漢譯「中品般若經」的有《光贊般若經》（殘卷）、《放光般若經》、《摩訶般若波羅蜜經》（羅什翻譯，約二萬二千頌）、《大般若經》〈第二會〉及〈第三會〉。

（三）上品般若：

此類般若經之經文長度約十萬頌左右（漢譯本約有四百卷，收錄在《大

導師所用術語	下品般若 (中國古代所傳的小品類)	中品般若 (中國古代所傳的大品類)	上品般若
華文譯本	七 部	五 部	大般若經(初分)
藏譯本	二 部	二 部	十萬頌般若
梵 文	八千頌本	二萬五千頌	十萬頌般若

正藏》第五、第六冊)，內容大多重複、法相增多；漢譯「上品般若經」現存有《大般若經》的〈初會〉。另般若經的傳譯如上圖所示：

首先介紹下品般若：

1.1、華文譯本計七部，分別為：《道行般若經》、《大明度經》、《摩訶般若波羅蜜鈔經》、《小品摩訶般若波羅蜜經》、《大般若波羅蜜多經》〈第四分〉、《大般若波羅蜜多經》〈第五分〉、《佛說佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》，詳述如下：

(1)《道行般若經》：

《道行般若經》應是最早的一部傳譯到漢地來大乘經，於西元 179 年（漢靈帝時）譯出，亦是華文最古譯出的般若經（支婁迦讖所譯）。關於《道行般若經》的譯出，導師於瀏覽經錄時發現有矛盾的記載，即除了支

婁迦讖所譯的十卷本之外，於出《三藏記集》亦提及竺朔佛（竺佛朔）在靈帝時也譯出《道行經》一卷，而道安法師亦為此做序注；換言之，同一時期（漢靈帝）有二譯本。另外，道安法師在為《道行般若經》所作的〈序〉中提到：「外國高士抄（大品）九十章為道行品；桓、靈之世，朔佛齋詣京師，譯為漢文」，古代的人認為「小品」是從比較長的「般若經」中節錄出來，抄錄大品的內容，或摘錄要旨而編成《道行經》，在桓、靈之世，竺朔佛帶著來到京師譯為漢文；另〈道行經後記〉云：「光和二年十月八日，河南洛陽孟元士口受（授，《大正藏》），天竺菩薩竺朔佛，時傳言者一一譯（者）月支菩薩支讖」，導師根據這段文字發現，十卷本似乎是竺朔佛及支讖二人合譯而成，惟分工不同而已。這段文字湯用彤（民國初年學者）則認為：

「竺朔佛口授，支讖傳譯，孟元士筆受」，亦即竺朔佛念出來、支讖口譯為漢文(語)、孟元士記錄下來。經導師的考察，有關道安為一卷的「道行經」作序注的記載，應指現存支謙(三國時代)的《大明度經》之〈道行品〉，現存此品附有注說。因此，導師認為，經錄所說，非是為《道行般若經》作注，道安是依據《大度明經》第一品(道行品)而作注，並非支讖的十卷本。現存的十卷本被認為是支讖的翻譯，所以這部《道行般若經》簡稱為「漢譯本」(東漢時翻譯、東漢的譯本)。

(2) 《大明度經》：

《大明度經》(四卷)或云《大明度無極經》(大即摩訶、明即般若、度無極則是波羅蜜；大明度無極即是般若波羅蜜的義譯)，其譯者，經錄中有些不一樣的傳說，而導師認為，音譯少、文字簡要，跟支謙的翻譯特性相吻合，簡稱「吳譯本」(三國時代東吳翻譯譯本)。

(3) 《摩訶般若波羅蜜鈔經》：

這部經問題比較多，現在我們看到

的翻譯者是「符秦天竺沙門曇摩婢共竺佛念譯」，另其譯出的經過，《三藏記集》中有一段記載，如道安〈摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序〉云：建元十八年正(公元382年正月份)，車師前部(車師為當時西域的一個國家，後分為前、後二部)王，名字為彌第，來前秦朝見符堅，其國師鳩摩羅跋提獻胡小品一部(胡可能是西域文字或天竺梵語或俗語，小品即是中本般若之部類)，四百二貝葉，二萬首盧(頌)。首盧為三十二字之偈頌(一個首盧就是一個頌、三十二音節、三十二個梵字)，此為胡人數經的方法。當時詳細地計數，根據經錄所說，共十七千二百六十首盧，又多二十七字，全部共五十五萬二千四百七十五字(精確數字應為十七千二百六十四首盧)。

〈序〉中亦提及天竺沙門曇摩婢執本(源頭語之經本)，佛護為譯，對而檢之(彼此相對照)，慧進法師筆受。與《放光》、《光讚》(二者階屬「中本般若」)同者，無所更出也(內容與二經相同則不再翻譯)。其二經(《放光》、《光讚》)譯人

所漏者，隨其失處，稱而正焉（如有缺漏則恰當地改正）。其義譯不知孰是者，輒併而兩存之，往往為訓其下（若不同之處也不知誰對者，則採併列方式，於併列之經文旁標記注釋）。凡四卷，其一紙二紙異者（大概是指前面所說之「其義譯不知孰是者，輒併而兩存之，往往為訓其下」的部分），別出為一卷，合五卷也。另外，《出三藏記集》之〈新集經論錄〉亦提及本經翻譯過程，其內容有些不同，於簡文帝時，天竺沙門曇摩婢，執胡小品本（非小品本），竺佛念譯出。由此而知，《摩訶般若波羅蜜經抄》現存五卷，譯者雖有佛護與竺佛念的異說，但都是曇摩婢執「胡小品」本；然現存《摩訶般若波羅蜜鈔經》之內容實為「小品」（約為八千頌長度之般若經），與經錄記載之執「胡小品」不相合，所以《開元釋教錄》云：「或恐尋之未審也」，即是認為道安法師當時看到的是「小品」，但記錄時卻說成「小品」；換言之，由於《開元釋教錄》作者看到的本子與道安〈序〉中所描述的，兩者有所出入，因此認為道安法師當時應是不小心搞錯了，是未能仔

細考察所致。但導師認為，「國師字鳩摩羅跋提獻梵本，計四百二牒、十七千二百六十首盧、殘二十七字」的記述，道安法師說得那樣精確，是不可能錯誤的。

依道安的〈抄序〉（這是抄出，非全部翻譯），曇摩婢依小品二萬頌梵本，對勘《放光》與《光讚》二經，如相同的就不再翻譯，如有缺漏就翻譯出來。若文義不同而無法確定何者正確者就兩存，亦即在舊譯以外，再出新譯，往往又加以注釋，此為「一紙二紙異者」。換言之，翻譯完後有四卷（缺漏而譯出的部分與兩存的部分），而兩存的部分抽出來別立一卷，合計五卷。因此，《摩訶般若波羅蜜經抄》並不是小品的全部翻譯，而是經文的校勘記；此外，只有四卷或五卷這部經抄早已佚失了。

導師指出，現存摩訶般若波羅蜜鈔經的內容實為小品，隋代法經法師等所撰輯之眾經目錄云：竺法護曾翻譯小品類的經文，譯出《新道行經》十卷，又名《新小品經》或七卷。此中所說，可能因當時翻譯完後寫在紙

鈔經-卷 3、卷 4(闕漏第 7 至 13 品)				鈔經-卷 5(闕漏第 21 至 30 品)			
1	嘆品-第 7	6	譬喻品-第 12	1	貢高品-第 21	6	不可盡品-第 26
2	持品-第 8	7	分別品-第 13	2	學品-第 22	7	隨品-第 27
3	覺品-第 9			3	守行品-第 23	8	薩陀波崙品-第 28
4	照明品-第 10			4	強弱品-第 24	9	曇無竭品-第 29
5	不可計品-第 11			5	累教品-第 25	10	囑類品-第 30

卷上，然每個朝代紙卷長度不同，所以一卷的字數並不一致，故有十卷或七卷之別；其次，《原始般若經之研究》中提到：「依鈴木博士說，推定現存的《摩訶般若波羅蜜鈔經》為東晉竺法護所譯。」導師覺得此說合理可信。此外，現存之《摩訶般若波羅蜜鈔經》不僅是小品而且還是殘本，其文字多採用「漢譯本」，即是支婁迦讖所譯之《道行般若經》，以這二本來對照，其所缺漏部分如上表：

由上表而知，鈔經共缺漏十七品（約五卷），所以導師認為現存之鈔經五卷本為竺法護所譯，簡稱「晉譯本」（晉代之翻譯）。

(4)《摩訶般若波羅蜜經》或作《小品般若波羅蜜經》（十卷）於西元四〇八年（姚秦弘始十年）為鳩摩羅什所譯，簡稱「秦譯本」。除此之外，

還有《大般若經》〈第四分〉（十八卷）及〈第五分〉（十卷），唐玄奘所譯，是與小品相同的部類（這二部，簡稱「唐譯四分本」、「唐譯五分本」）；另外還有《佛說佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》（二十五卷），於西元九八二年（宋太平興國七年）譯出，譯者為施護，簡稱「宋譯本」。

1.2、藏譯本（二部）：壹萬頌本與八千頌本。

1.3、梵文本：八千頌本，實數為八千壹百九十頌。

此外，導師將七部小品般若依其內容相似度區分為二類，分別為「唐譯四分本」、「宋譯本」、「梵文本」；另一類則為「漢譯本」、「吳譯本」、「晉譯本」、「秦譯本」、「唐譯五分本」。另導師在書中提到：至元法

寶勘同總錄云：「藏譯本的壹萬頌本同於「唐譯四分本」，而八千頌本同於「唐譯五分本」，然導師認為此說明未必正確，因為「唐譯五分本」譯成十卷不可能有八千頌（八千頌多於十卷很多）。

接著介紹中本般若：

2.1、華文譯本計五部，分別為：《光讚般若波羅蜜經》、《放光般若波羅蜜經》、《摩訶般若波羅蜜經》、《大般若波羅蜜多經》〈第二分〉、《大般若波羅蜜多經》〈第三分〉，簡述如下：

(1)《光讚般若波羅蜜經》：

竺法護執胡本，聶承遠筆受，翻譯於涼州，譯出後「寢逸涼土九十一年」，幾至泯滅（沒有人理會），於九十一年後傳到漢地，然僅剩下殘卷；之所以能傳到漢地，是因為幾位法師欲前往印度時，經過涼州，知道有這部經，於是抄寫出來，展轉秦雍（甘肅）並於晉泰元元年（西元 291 年左右）五月到達襄陽（約現今之湖北），計 10 卷 27 品。

(2)《放光般若波羅蜜經》：

朱士行在於闐（新疆）求來的，譯成 20 卷 90 品。傳聞朱士行在於闐國求得般若經後，當地聲聞佛教團體認為這是邪經（書），因此建議國王不能讓朱士行離開於闐國度，以免惑亂世間眾生。然朱士行仍想辦法讓經本偷渡出境，因此我們現在得以見聞《放光波若經》。此經於西元 282 年至洛陽，於西元 291 年（約十年後）至水南寺譯出，並經過多番斟酌用詞、修訂文句等，於西元 304 年（永安元年）才校訂完成。

(3)《摩訶般若波羅蜜經》：西元 404 年鳩摩羅什翻譯，計三十卷（二萬二千頌）。

(4)《大般若波羅蜜多經》〈第二分〉、〈第三分〉：

收於玄奘所譯之《大般若波羅蜜多經》（計六百卷，十六分）。其中〈第二分〉（唐譯二分本）計 78 卷，〈第三分〉（唐譯三分本）計 59 卷。

其次，「中本般若」的藏譯本計二部，梵本計乙部。順帶一提，福嚴佛學院圖書館存有此梵本，係院長於日本東京大學影印攜回國內。礙於時間的關係，有關般若經的傳譯介紹到這邊。

四、法門的教學與發展之概述

導師將般若法門區分為原始般若、下品般若、中品般若及上品般若等類別。首先介紹原始般若法門，這部分並無單獨的經典，見於「下品般若經」之最初部分，其教學風格與「下品般若經」其他品不同。導師在書中提及，原始般若法門由現存般若經（下品般若經）中抉擇出來的，其內容是深徹、體悟的境界，亦即般若的悟入無生。所以，若大家看不懂，或是無法理解時，均屬正常現象，請不要緊張，因為這不是屬於我們的境界。導師說，這是開示悟入的教學，利根者能立即隨文入觀而進入無相的境界，而初學者則是不易信解持行的。另外，導師還提到，當時在少數利根佛弟子輾轉的傳授中，於流行的菩薩思想當中，這些教學被認為菩薩

的波若波羅蜜，不會再退轉（不退二乘）的法門；換言之，當時般若經教學剛傳出時，被認為是菩薩的般若波羅蜜，而這樣的教學內容常令人無法理解的。雖然如此，經過導師的解說，還是可以讓人慢慢了解。導師經過考察羅什法師翻譯的《小品般若經》之〈初品〉後，認為原始般若法門部分是由須菩提宣說般若波羅蜜，而容易引起疑問的部分則由舍利弗發問、須菩提回答。導師指出，須菩提所言之內容屬啟發性的、反詰（交互詰問）及修證的；換言之，原始般若法門之教學特色為啟發性的、以反詰形式作為回答的、是直接引導修學者契入修證的。希望今天的演講，亦能啟發大家對般若經法門修學的熱忱與興趣。

下品般若法門，其基本內容繼承佛法智證的特質，亦即繼承「親近善友、多聞正法、如理思維、法隨法行」，也就是聞、思、修的方法。其內容提及，不但要安住於般若、修習於般若、與般若相應、不離般若，同時也要思維、觀察及聽聞、讀、誦、受持等。此中，聽聞、讀、誦、受持

這一部分，一般人是可以修學的；換言之，這些內容可以讓不是很利根者來修學。

其次，其教學內容有新趨勢的部分，在此摘錄二點說明。第一、以因果、業報觀念誘導誠信修學；例如：毀謗般若經其罪業比五逆罪更嚴重，並說明修學般若又有很大功德等，以這類的方式來誘導。第二、少談理論而多用譬喻；例如：般若波羅蜜有很多很好的用作，又如誦持般若經都不會有任何天魔的干擾等等之類的譬喻。另外，關於教學對象之部分，前述原始般若法門的教學對象為利根者，是臨近不退轉的菩薩；而下品般若法門之教學對象則擴及久學及新學菩薩，惟新學菩薩聽聞、讀、誦、受持時需有善知識陪同，以避免產生聽不懂、生疑等等之情事，如同現在大家身邊都有善知識相隨，所以可以放心聽講、不用害怕。從這其中的演變，我們可以了解到一個情況，即般若經剛開始教學的對象為少數利根者；然理想上是希望能夠利益更多人，因此在下品般若的教學中，有將難度降低的情況，以利於久學及新學

菩薩修學。如此一來，深徹的般若波羅蜜法門，從不退轉菩薩到久行及初學菩薩都可以修學，而般若法門也因此廣大流行起來。

有關觀行的善巧部分，導師首先特別指出，「壞相而趣入無相」在般若經中被認為是聲聞之修法；亦即去觀一切法無常、壞滅等等而起厭離欲才能夠滅盡的過程，亦是二乘的證入。然菩薩為不取一切相，也不壞諸相；換言之，菩薩不取相也不取無相，這是般若波羅蜜的方便（無所得為方便）。換言之，般若經認為，佛說「無常」的真正義趣並非是去觀「生滅無常」，而生厭離，真正的義趣是直觀「常性不可得」而悟入空寂。觀行善巧的第二點是悲願，其實菩薩亦修聲聞的法門，如三解脫門「空、無相、無作」或「無願三昧」，這是聲聞修習而趣入解脫的法門，然菩薩以悲願修習而不證入聲聞之涅槃，即配合悲願之修習與善巧，而能觀空不證實際（即以當前所悟的空寂性為最後的終點），並且不入深定（悲願不足而入深定容易落入二乘之果證）及悲願不捨眾生等。

再者，菩薩的修學歷程（五階位）依序為初發心、如說行（還沒修般若波羅蜜或尚未相應之階段）、行六波羅蜜（久修）、阿鞞跋致（不退轉）、一生補處。

導師亦提到，「下品般若」是包含新學、久修、不退轉等都可以修學的，其方法是從讀、誦、書寫及供養經卷等說起，其中所描述之阿惟越致（不退轉）菩薩是人間修行者的模樣，並非神通變化的不思議菩薩。例如：一再說到不退轉為二乘、不墮二地的方便，如何不墮入聲聞及種種修學的障礙（魔事），還有菩薩跟聲聞的關係等等的現實面描述。因此導師說其所描述的不退轉菩薩是人間修行者的模樣。

關於教學的方式，「下品般若」的教學是開示的、啟發的、誘導的（如說明業果關係），是「般若道」的教學（沒有「方便道」的內容），重於般若的無所取著、悟入如如法性。

中品般若的部類很大，區分為「後分」、「前分」、「中分」教學，整

個中品般若的教學即是由這三部分所組成。首先介紹後分的教學，這部分是方便道的內容，只泛說聽聞，因為方便道的菩薩無須再書寫、讀誦。這些菩薩可以神通變化到十方佛國聽佛說法，提升自己在般若波羅蜜方面的層級，重於方便的化他。其教學方式採敘述的、說明的，是比較長的文字說明而非簡短的啟發式教學（如「下品般若」，會以反問提問者相關的問題或熟悉的事物等以引導啟發提問者，使令從中獲得所問之問題的答案），亦非反詰的、否定的（如「原始般若」）。其次，亦提及六度的關係，即是六度相攝。如修布施度就能具足其他五度，尸羅度亦是如此。換言之，每一度都能具足其他五度（「原始般若」專提般若波羅蜜；「下品般若」提及布施等六波羅蜜，而六度中以般若波羅蜜為首要；「中品般若」後分說明六波羅蜜的相互具足）。後分中，經中提到「一切都不可施設而為什麼要說法等」，即前面提及般若波羅蜜無法言說，既然不能說，那佛又為什麼要說？佛言：依二諦故說。意即依著世俗諦才能說。換言之，為令修行者依著教學文字而修學，進而

能趣入勝義的般若波羅蜜，所以才需要說明。

關於前分的教學，經文提及般若能攝受廣大的功德而非僅是攝導五度（「下品般若」僅說攝導五度）。前分亦提到佛菩薩的智慧都從習行般若中來。此外，「中品般若」前分教學的特色為「般若波羅蜜與空的一致性」，亦即般若波羅蜜就是空，空亦是般若波羅蜜；換言之，學般若波羅蜜就是學空（「原始般若」未提及空；「下品般若」的空法是為了住般若波羅蜜的方便，亦即空與般若波羅蜜是二件事，空是達到般若波羅蜜的修學方法）。

關於「中品般若」的中分，經文提及大乘法門的內容，可區分為四類，分別為菩薩法（六波羅蜜等）、共二乘法（三三昧等）、佛的功德（十八不共法等）及陀羅尼（四十二字門等）。其教學內容與下品般若的開始部分一樣，為佛命須菩提說般若。對於須菩提的反問質疑——「世尊！所言『菩薩』，菩薩者，何等法義是菩薩？我不見有法名為菩薩。世尊！我

不見菩薩，不得菩薩，亦不見、不得般若波羅蜜，當教何等菩薩般若波羅蜜？」——下品般若的修學者或編輯者認為這就是須菩提的反詰說法。在「中品般若」的中分，這部分被理解為須菩提向佛發問，於是佛說了一大段文字，因此有了「名假」、「受假」及「法假」的教學內容。關於慧觀的所觀境，則包括了一切的人與法，這一切都是所應知的（一切法）。此外，這部分的經文提及讀、誦、書寫等內容，特別強調要與三心相應。關於這部分，下品般若亦提及讀、誦、書寫等內容，但主要是針對初學者；然中分強調修學這些法門之深化層次的實踐，即一切智智相應作意、大悲為上首、無所得為方便。另外，在中分的內容中談到了菩薩行位（十住行）。從導師關於十地的說明中，可以理解到般若經的菩薩的十地是在中本般若輯成時才形成。有關上品般若部分，導師僅點出「實有菩薩」之教學。

上面略述了「原始般若」、「下品般若」、「中品般若」及「上品般若」的內容形式，現在要特別介紹「原

始般若」的教學特色。「原始般若」是從「下品般若」中抉擇出來的，其內容為深徹的體悟，即般若的悟入無生，所以文字都是體悟的描述。關於法門集出的情形，《大明度經》提到：「月十五日說戒時，佛說般若波羅蜜經。」大體的情況是，月十五日說戒日時，大眾集合，佛命須菩提為菩薩說所應該修學成就的般若波羅蜜。導師認為這應是古代傳說須菩提說般若的實際情形，與古代「論法」情況相符合。所謂論法，是月十五日月圓時，大家聚集在一起誦戒，誦完戒後，接著討論佛法，這如《中部》的《滿月大經》、《滿月小經》中所描述：「布薩日十五滿月之夜，世尊為比丘眾圍繞，於空地坐……」大家這樣地圍繞世尊而坐，是要討論法義，並非舉辦營火晚會，也不是坐在那裡許願而已。導師指出，佛法是以修證為主，在這大眾集合問難中，種種的教學被傳授下來，漸漸地被發揚起來。這是有關般若經教學，特別是「原始般若」之教學傳出的情形。另外，「原始般若」教學中，導師留意到須菩提為當機眾的意義，認為須菩提的無諍行與原始般若教學之精神

相契合。導師注意到經中稱讚須菩提為無諍三昧人中最為第一，無諍就是阿蘭若，從行跡來說，就是人煙稀少處，從實質而言則是遠離一切戲論、遠離一切煩惱、遠離一切諍執的寂滅。對此，導師指出般若波羅蜜的修學精神也是無諍；換言之，並非學了之後到處去破斥別人，而是要調伏自己的煩惱，如中阿含經記載須菩提之無諍特質，此中之無諍即是遠離一切戲論、煩惱、諍執的寂滅，亦即是悟入諸法的實相。導師認為，般若經以須菩提為當機眾的用意，是在於說明其教學特質、精神為無諍；另外，導師在此引用《中阿含經》的義趣，是在於表示般若波羅蜜的教學是遠承阿含經的教學而來，是與須菩提有關之傳承與教學，並非憑空而來。有關無諍行，經言「無苦、無煩、無熱、無憂戚」，亦即無種種煩惱的中道行，亦是「真實不虛妄、與義相應」的正行。

原始般若法門的另一個特色為「但名無實」，佛命須菩提說般若波羅蜜，須菩提言「不見菩薩，不得菩薩，亦不見、不得般若波羅蜜，這如

何可說呢？」佛回答：「說得太好了，能有這樣的了解，就能悟入般若波羅蜜」。所以原始般若教學的重要觀念就是「但名無實」。然此中的「但名無實」，不要誤會為三假的「名假」。早期的「原始般若」講「但名無實」就能令修學者悟入諸法實相，這是以名字的虛妄不實來啟發修行者，令其了悟一切法無有實性。原始般若亦提及「無受三昧」，經中有二處提到「無受三昧」的教學，在羅什譯本都稱作「無受三昧」（「無受」就是不執取），而在「宋譯本」（施護的譯本）則分成不同的名稱，一種是「於一切法無攝受定」，這樣的定是不住（住在此為「執著」之意），亦即不攝受一切法、不執著一切法，是名諸法無（攝）受三昧；另一種是「於一切法無取執定」，導師認為無取執是不執著一切法的「法相」，與前者有些微妙的不同。然導師認為這是二種教學原本是同一個教學，但傳承過程中分化出不一樣的教學內容，所以編輯時產生二種三昧。這樣的三昧，在「原始般若」教學中被認為是般若波羅蜜的實質內涵。此外，在諸法無受三昧的教學中出現了「不住色」、「不作

行」、「不取著」、「不攝受」等一些不太好懂的語詞，簡單來說，這些都是不執著的同義語。這些都是繼承早期佛教（如阿含經之教學）之固有的術語，可以說般若經是上承阿含經的教學而來。依「原始般若」的教學所說，這樣的諸法無受三昧，若修習成就了，是不會退轉而證二乘果的，並且是不共二乘、菩薩獨有的般若波羅蜜。

「原始般若」的另外一個特色是「以遮為顯」。導師指出，「原始般若」教學中的一貫特質是用「以遮為顯」的方式來說明般若之所行與成就。如佛命須菩提為菩薩說般若波羅蜜，但須菩提並不說菩薩應該怎樣修學般若波羅蜜，反而以否定、懷疑的語句，去表達所應學、所應成就的般若，例如須菩提言：「我沒有看見菩薩，要講給誰聽呢？也沒有見到般若波羅蜜，那要講什麼呢？」、「如是一切處、一切時、一切種，菩薩不可得，當教何等菩薩般若波羅蜜？到底要教什麼呢？」這樣的否定懷疑語句，是要表達菩薩與般若都但名無實，意即沒有受教的人（菩薩），

也沒有所教的法(般若)。這樣的教學，看起來似乎與佛唱反調，但其實若能從中了達諸法但名無實，並且能不驚、不佈、不沒、不退，則就是成就菩薩所應修的般若波羅蜜。換言之，聽完之後應該要如實了達諸法但名無實，若能如此了達則能不驚、不佈、不沒、不退。在須菩提這樣的反詰回答與種種否定之教學(如「不應色中住」、「不行色」等)之後，佛說「太棒了，菩薩就應該這樣修學！」由此可知，這樣的一種反詰、否定的教學，其實是要表達沒有實有的菩薩，也沒有實有的般若，而這樣的問答內容與方式，古人即稱為「以遮為顯」。總而言之，原始般若的一貫特徵，是以無可教、無可入、不應住、不應念等，引導修學者入無生的深悟。

最後，簡要歸納上述之「原始般若」的教學以作為結束。依導師的理解，「原始般若」是深悟的法門，為一般人難以接受了解的，因此〈初品〉中提到：「若聞此說，不驚、不佈、不沒、不退」是不離般若波羅蜜行的、是住不退轉地的、是已從諸佛

得受無上菩提之記的人，可見這樣的深法是少數人所能得的(相關之描述，見於《小品般若波羅蜜經》之〈初品〉)。可以說，這樣的教學是著重不退轉菩薩的，是甚深般若波羅蜜的層次，應於阿毘跋致菩薩前說，因為這樣的菩薩才能聽聞後不疑、不悔。其次，原始般若專提甚深般若波羅蜜，不說布施等波羅蜜，著重於不退轉(為二乘)菩薩的深悟無生。

雖然般若不是文字所能描述，但仍表達出來，亦即我們現在看到的般若經，其中有「原始般若法門」、「下品般若法門」、「中品般若法門」、「上品般若法門」等修行方式的教學，不同類別的般若法門，是由於時代之根器、法門的普及化及完整性等因素，從「原始般若法門」依序發展成「下品般若法門」、「中品般若法門」、「上品般若法門」。

印順導師對般若經思想及其發展所做之闡釋，提供我們一條修學般若法門清楚的道路，讓我們更能正確掌握法門的核心要義。最後，感謝大家耐心聆聽。🙏

107

福嚴佛學院 大學部暨研究所招生

107學年度

大學部暨研究所招生報考最新訊息

報名採書面報名方式，詳細訊息請上本院網站「招生簡章」：<http://www.fuyan.org.tw>



更多資訊請利用QR Code查詢

招生學制：二年制短期大學部：一年級新生。
四年制大學部：一年級新生及三年級插班生。
研究所：一年級新生。

報名日期：2018年8月17日止（星期五）。

考試日期：2018年8月26日（星期日）。

略述《八大人覺經》的 「覺悟」與「覺知」及其大乘觀點

文／釋長觀
(福嚴佛學院第五屆研究所畢業)

後 漢安息國三藏安世高譯《佛說八大人覺經》：

為佛弟子，常於晝夜，至心誦念，八大人覺：

- 第一覺^悟：世間無常，國土危脆；四大苦空，五陰無我；生滅變異，虛偽無主；心是惡源，形為罪藪。如是觀察，漸離生死。
- 第二覺^知：多欲為苦，生死疲勞，從貪欲起；少欲無為，身心自在。
- 第三覺^知：心無厭足，唯得多求，增長罪惡；菩薩不爾，常念知足，安貧守道，唯慧是業。
- 第四覺^知：懈怠墜落；常行精進，破煩惱惡，摧伏四魔，出陰界獄。
- 第五覺^悟：愚癡生死。菩薩常念，廣學多聞，增長智慧，成就辯才，教化一切，悉以大樂。
- 第六覺^知：貧苦多怨，橫結惡緣。菩薩布施，等念冤親，不念舊惡，不憎惡人。
- 第七覺^悟：五欲過患。雖為俗人，不染世樂；但念三衣，瓦鉢法器；志願出家，守道清白；梵行高遠，慈悲一切。
- 第八覺^知：生死熾然，苦惱無量。發大乘心，普濟一切；願代眾生，受無量苦；令諸眾生，畢竟大樂。

如此八事，乃是諸佛菩薩大人之所覺悟。精進行道，慈悲修慧，乘法身船，至涅槃岸；復還生死，度脫眾生。以前八事，開導一切，令諸眾生，覺生死苦，捨離五欲，修心聖道。

若佛弟子，誦此八事，於念念中，滅無量罪；進趣菩提，速登正覺；永斷生死，常住快樂。

在德州佛教會 2017 年七月出版的第 214 期中，宏意法師大作〈覺悟與覺知〉一文提到，法師曾在佛七時為共修者講解《佛說八大人覺經》。此《經》中的「八覺」，有三條是「覺悟」，有五條作「覺知」〔案：如以上經文加口框處〕。到底「覺悟」與「覺知」是相同？是不同？當時曾引起大眾討論。法師並引用一九九九年聖嚴法師在象岡道場講此《經》的紀錄：

「在本（八大人覺）經的八條項目中，第一、第五、第七的三項，是用『覺悟』，其他五項，均用『覺知』；我們不明白梵文原典，對這兩種語詞的用法有什麼差別，如果就本段（第二覺知）的文義考察，似乎並無不同。……在歷來的本經註釋書中，均未對此『悟』與『知』二字，作任何分析解釋。」

如本文文首所列《八大人覺經》經文，這八項是以「覺悟、覺知、覺知、

覺知、覺悟、覺知、覺悟、覺知」的次第敘述。到底「覺悟」與「覺知」是否有差別？筆者認為這是個有趣的問題。為此，蒐集、檢讀相關資料，嘗試提出拙見，就教方家。在寫作過程中，並因此「因論生論」，留意起《八大人覺經》中獨特的大乘觀點。感謝有此論法因緣。

先講結論：

一、不論是「覺悟」還是「覺知」，應該都是一樣的「覺」，例如蕩益大師《八大人覺經略解》卷 1：「以第一覺降伏見惑，次以第二覺降伏思惑」。蕩益大師把「第一覺悟」、「第二覺知」等同視之，所以稱為「第一覺」、「第二覺」。

二、此處的「覺」，其對應的巴利文，應是 vitakka，較不是 bodhi。

三、如果都是一「覺」字，為什麼

《八大人覺經》要分別用「覺悟」與「覺知」來翻譯？筆者猜測：古德為了湊成四字一句，方便念誦，如：「第一覺悟：世間無常，國土危脆…。第二覺知：多欲為苦…少欲無為，身心自在…」，所以要在「第一覺」、「第二覺」…之後，加上一個字，以便補齊四字，這樣，在讀誦時，因句子長度有一致性（「四言絕句」？），能起節奏感，也容易背誦。如果此「補字」說成立，可以說明「覺悟」等同「覺知」，都是一「覺」，此二者並無差別。

四、至於為何有時是「覺悟」、有時作「覺知」？這有可能是譯者為了避免重複、單調，在文辭上略加變化，所以有「覺悟」與「覺知」之別。這種筆法在佛典翻譯中，並不少見，例如《阿彌陀經》有「應當發願，願生彼國」及「應當發願，生彼國土」之差別；《金剛經》有「應云何住」、「云何應住」等等類似例子。筆者以為，古德在翻譯《八大人覺經》時，分別使用「覺悟」與「覺知」不同文字，應是修辭上的考量。

如何得知「覺」的對應巴利文是 vitakka？檢《佛光大辭典》有【八大人覺】辭條，其中註明「八大人覺」（巴 atṭha maha-purisa-vitakkā），可以看出此「覺」原文是 vitakka。

再者，與「八大人覺」相關的經文，有《增支部第8集30經》，其經名之巴利文即是 AN.8.30/ 10. Anuruddhamahāvītakkasuttaṃ。在此《經》中，莊春江居士的註解：vitakkesi，菩提比丘長老英譯為「深思」(have reflected on)。

所以，此一「覺」字，對應巴利原文是 vitakka；若以英文來理解，是 reflect；中文白話，莊居士譯為「深思」。

再考察 vitakka 之意義，根據明法尊者增訂的《巴漢詞典》，有如下之解說：

vitakka，(〈vi+takk 想〉)，【陽】沈思，思考 (reflection, thought, thinking; “initial application”)。vitakkana，【中】沈思。

《分別論》〈禪那分別品〉(Vbh·565·)：

Tattha katamo vitakko?

Yo ¹takko ²vitakko ³sañkappo
⁴appanā ⁵byappanā ⁶cetaso abhiniropanā
⁷sammāsañkappo-- ayaṃ vuccati “vitakko”·

什麼叫做‘尋(思)’(vitakko, vi(含強化之義)+takka < takk 思索, 尋、思索)？

凡是

- 1 尋(takka)、
- 2 尋思(vitakka, 尋思、思維、思量)、
- 3 思惟(sañkappa)、
- 4 安止(appanā, 把心固定在一個對象)、
- 5 極安止
(byappanā=vyappanā < vi+appanā)、
- 6 心的安置(cetaso abhiniropanā)、
- 7 正思惟(sammāsañkappo),

這稱為「尋」。七個同義詞中，最能表達「尋」的性質及作用的是「心的安置」(cetaso abhiniropanā)，即「把心安置在所緣上」。

根據以上《巴漢詞典》對 vitakka 之解說，特別是有「心的安置」的特質，回頭檢讀《佛說八大人覺經》，或可這樣理解——此《八大人覺經》所開示的重點是：菩薩賢聖僧把心念「安置 vitakka」在八種事項上〔案：這令人想起《金剛經》名句：「云何應住、云何降伏其心」〕。另外，也可反過來說：佛弟子把心念「安置」、「安住」在這八種事項上，可以證得聖果，成為「大人」——菩薩賢聖僧。

以下「因論生論」，作進一步研究，參考「福嚴佛學院阿含經講義」中，在《增壹阿含 42 品第 6 經》經文之註腳，有各《經》關於「八大人念」的對照表如下：

附表一：「福嚴佛學院阿含經講義」
(下頁)

附表一：「福嚴佛學院阿含經講義」 案：以下括弧〔 〕中之內容，為筆者淺見所加

《增壹阿含》 卷 37〈八難品 第六經〉(大正 2, 754a12-c13)	《長阿含》 卷 9《十上經》 (大正 1, 55c21-26)	《中阿含 74 經》〈長壽 王品〉《八念經》&《增 支部》 (大正 1, 541c7-13); AN.8.30/ 10.	《阿那律八念經》 (大正 1, 835c12-837a1)
1.少欲	1.少欲	1.無欲	1.少欲
2.知足	2.知足	2.知足	2.知足
3.閑居	3.閑靜	3.遠離	3.隱處
4.持戒	—	—	—
5.定	7.定意	6.定意	5.制心
6.智慧	8.智慧	7.智慧	7.智慧
7.多聞[應可合併 於 6.智慧]	—	—	—
8.精進	5.精進	4.精勤	4.精進
—	6.專念[應可合併於 7.定意]	5.正念[應可合併於 6.定意]	6.定意[應可合併於 5.制心]
—	4.自守[應可歸類於 持戒]	8.不戲、樂不戲、行不戲 [應可歸於 持戒]*	8.捨家，不以戲慢 [應可歸於 持戒]*

*「持戒」是否等於「不戲」？筆者依《阿那律八念經》「捨家，不以戲慢」這一項的「捨家」，判「不戲」近似於「持戒」。

如果筆者以上的理解可以成立，那麼此表中，各《經》所述「八念」內容，可謂「大致相同」，是為各《經》「通說」。重新整理如下：

附表二：經筆者重新整理

《增壹阿含》	《長阿含》	《中阿含》&《增支部》	《阿那律八念經》
1.少欲	1.少欲	1.無欲	1.少欲
2.知足	2.知足	2.知足	2.知足
3.閑居	3.閑靜	3.遠離	3.隱處
4.持戒	4.自守	8.不戲、樂不戲、 行不戲	8.捨家，不以戲慢
5.定	6.專念 7.定意	5.正念 6.定意	5.制心 6.定意
6.智慧 7.多聞	8.智慧	7.智慧	7.智慧
8.精進	5.精進	4.精勤	4.精進

仔細觀察以上各《經》，很有趣的是，即便是漢譯《阿那律八念經》，所載「八大人念」，可說全都偏向聲聞立場的德目；然而，在漢譯《八大人覺經》中，則很獨特地提出大乘的觀點。經由下表比對德目與經文，可以看出聲聞與菩薩，對「八念」的不同立場。

附表三：比對各《經》德目與《八大人覺經》經文

「八大人念」	
《增壹阿含》等經	《八大人覺經》
1.少欲	第二覺知：多欲為苦，生死疲勞，從貪欲起；少欲無為，身心自在。
2.知足	第三覺知：心無厭足，唯得多求，增長罪惡；菩薩不爾，常念知足，安貧守道，唯慧是業
3.閑居/遠離	第一覺悟：世間無常，國土危脆；四大苦空，五陰無我；生滅變異，虛偽無主；心是惡源，形為罪藪——如是觀察，漸離生死。*
4.持戒/自守/不戲	第七覺悟：五欲過患。雖為俗人，不染世樂；但念三衣，瓦鉢法器；志願出家，守道清白；梵行高遠，慈悲一切。
5.定/定意/正念	—
6.智慧	第五覺悟：愚癡生死。菩薩常念，廣學多聞，增長智慧，成就辯才，教化一切，悉以大樂。
7.多聞	
8.精進	第四覺知：懈怠墜落；常行精進，破煩惱惡，摧伏四魔，出陰界獄。
—	第六覺知：貧苦多怨，橫結惡緣。菩薩布施，等念冤親，不念舊惡，不憎惡人。
—	第八覺知：生死熾然，苦惱無量。發大乘心，普濟一切；願代眾生，受無量苦；令諸眾生，畢竟大樂。

*按：《八大人覺經》的「第一覺悟」是否能與「閑居 / 遠離」對應，容或有不同解讀，但筆者取「第一覺悟」中，觀察「無常、苦、無我」，「如是觀察，漸離生死」的「共聲聞之學」，判其符順於「閑居」、「遠離」。

由以上之比對，明顯可見：

一、在《增壹阿含》等《經》中的八念，屬於聲聞立場，沒有《八大人覺經》的第六、第八覺知。

二、在《八大人覺經》的菩薩八念中，沒有強調「定」；另外在第六、第八覺知兩項，提出他《經》所無的「布施」，以及「發大乘心，願代眾生，受無量苦；令諸眾生，畢竟大樂」，這顯示了異於聲聞的大乘菩薩觀點。

略作檢討：

一、聲聞人的修行，不強調布施的重要，如印順導師《無諍之辯》〈談入世與佛學〉：

「出世法的修學，重於私德（戒），寧一身心（定）以求徹證。在出家而向解脫的修行來說，布施不是道品。慈悲救濟，對解脫並無重要意義。就是為教而多聞說法，也被看作旁騖而不重正事。」

然而，相較於聲聞人，布施（財施、法施、無畏施）卻是菩薩的重要事業，如《金剛經》中處處講布施：

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

「菩薩於法，應無所住，行於布施。」

「菩薩無住相布施，福德亦復如是不可思量。須菩提！菩薩但應如所教住！」

對此，印順導師在《般若經講記》解說「以布施攝六度」：

「本《經》發菩提心，以大悲度眾生為首，這與布施——以自己所有的給予眾生，使他離苦得樂，尤為吻合，故本《經》即以布施為主而統攝利他的六度行。」

《金剛經》處處講布施，菩薩能將「六波羅蜜」修行統攝於一「布施」之中，布施是菩薩行的根本，布施（財施、法施、無畏施）在大乘法中是何等重要！此一立場印證於《八大人覺經》中，以「第六覺」的布施，鮮明地提出了大乘的觀點。

二、至於《八大人覺經》為何沒有強調「定」，可能是人菩薩行者不特別強調修深定，如果修深定而執著，轉生於長壽天，對菩薩行者而言，是迂迴曲折的道路。印順導師《寶積經講記》有說：

「修禪定成就的，要隨定力（不動業）而生色無色界天。菩薩行以見佛、聞法、利他為先要，所以雖修起禪定，而以悲願力、智慧力，常生人中；或生於天上，也決不生四無色——空無邊處、識無邊處、無所有處、非想非非想處天。因為生在這種長壽天上，於見佛、聞法、修菩薩行，是有障礙的。」

再如印順導師《佛法概論》〈在家眾的德行〉亦提到：

「禪定是傾向於獨善的，偏重於內心的，如修慈悲、欣厭等禪定而取著，即會生於天國。從正覺的佛法說，還不如持戒而生於人間的穩當。」

這樣，是主張菩薩都不禪修嗎？也沒有這樣極端。人菩薩行者多修六念與四無量心。如印順導師《佛法概論》〈菩薩眾的德行〉：

「在家眾修行五法而外，多修六念與四無量（無量三昧能入真，也是質多長者說的），這都是大乘法的重要內容。」

結語：

綜上所述，雖然這幾部《經》同樣都是解說「八念」，漢譯《八大人覺經》凸顯了菩薩「八念」與聲聞「八念」的差異。因此，筆者以為，我們在學習《八大人覺經》時，可能要留意此中，菩薩與聲聞在「八念」上的「共」與「不共」。

後記：本文完成後，感謝覺韜法師惠賜相關研究成果——黃國清、釋性圓〈《八大人覺經》之翻譯與流傳問題——以佛經目錄記載及義理特色為線索〉，《圓光佛學學報》第六期，1999.12 出版。這是一篇專業論述，以經錄文獻進行學術考察，欲證明此《經》非印度原典，而是中國人的作品。文獻學非筆者意之所在，較感興趣者是此文中「經論中所見八大人覺或八大人念的比較」這一小章節，有很細密的整理與解說；此文也對「覺」與「覺知」，提出不同看法。對此主題有興趣者，亦請卓參。㊦

苦切語苦不苦

文／釋真傳（壹同女眾佛學院第一屆研究所畢業）

說到正語，無論學佛久近，肯定都知道「不妄語、不惡口、不綺語、不兩舌」，學菩薩道的一定知道四攝法中的「愛語攝」，然而也都曾經經歷過被嚴厲批評，甚至有些苛刻的言語訓斥過，有時在話語的刺激後變得上進，但卻有時丟失了信心與前進的動力，彼時的您可曾猶豫過愛語究竟為何？在《大智度論》中說：「佛以大慈大悲大智故，有時軟美語，有時苦切語，有時雜語，以此調御令不失道。」悲智雙運的佛陀，能適應不同眾生而施以不同的言教善巧，以此調御眾生令不失正道。其中，長篇討論「苦切語」的地方，出現在解釋佛陀為何呵斥提婆達多是嗽睡人的地方。在《大智度論》卷 26（大正 25，252a7-14）中說：

佛苦切語諸比丘，汝「狂愚人」者，苦切語有二種：一者、垢心瞋罵，二者、憐愍眾生，欲教化故。離欲人無有垢心瞋罵，何況佛！佛憐愍教化故，有苦切語；有眾生軟語善教，不入道檢，要須苦切教，乃得入法。如良馬見鞭影便去，鈍驢得痛手乃行。亦如有瘡，得軟藥唾呪便差；有瘡，刀破出其惡肉，塗以惡藥乃愈者。

苦切語有兩種，一種是以煩惱心瞋恨怒罵，一種是憐憫教化。佛之所以有以苦切語呵責教導或軟語善教的區別，是因為眾生入道因緣的不同。如同論中的譬喻，也是引用了《阿含經》中的良馬喻，不同的馬用不同的方法調治。能治好病的藥就是好藥，無論貴賤。然而在現實的實踐之中，我們的思惟經常產生誤區，以為自己用了苦切語收到反效果，便謂眾生難度；

或以為自己接受不了苦切語，便謂自己比那鈍驢更鈍。苦切語與柔軟語要產生正當的力用，必須在前提正確下方可生效，那麼此處的前提，個人心得以契理契機歸納之：

一、**契理**：我們所使用的言語善巧是否善順語言的正理，也就是說自己所說的時機、地點、語詞的脈絡，是否是恰當並且符合三法印的道理。在《以佛法研究佛法》中，導師曾提及以三法印來驗證佛法的流變，同樣的，三法印的道理也可以運用在言語的善巧之中。

有時會聽到人家說：「你看看你，老是這個樣子，一點進步沒有。」或者「他每次都這樣。」這類的話，其實這些話並不符合三法印中的諸行無常印。人是不斷在變化的，無論是別人或者自己。記得以前在佛學院讀高中部的時候，學長總是跟我說：「冬瓜不見大，天天在長大。」有很多成長，悄悄地發生，只是沒有被發現。在還沒受大戒的時候，回常住總要見識「有理是訓練，無理是磨練」的教育，見識過很多的呵責方式，有些總能讓我體會深刻。苦切語其實未必是合理的，但也得符合當下受教者能堪

受的心性成熟度，否則過了度的苦切語，便成了摧殘菩提幼苗的那把刀。不僅要應機，也要觀察到眾生的轉變，如同醫生配藥，要觀察身體的變化調整藥方，不能一味苦藥用到盡頭，有時藥反成毒。

如果說話的雙方都能放下自我的執見，那些停留在過去或軟或硬的話語印象，那些對於將要說出口的話的臆測，在諸法無我印的學習中，善察自己的認識、自己的話語，動搖那些在自己識界裡深信不疑的認知，是不是就多了一份在此時此刻好好談上一席話的機會？在那些看似難聽的話語背後，是不是就能在此撥開語言的迷障，見到彼此背後隱藏的心意？

如果我們放下自己內心對彼此的期待與貪求，放下因為不合期待而產生的怨怒，放下在這緣起法相上無法正見的迷惘，息滅自己內心的貪瞋癡，是不是就能稍稍契會涅槃寂靜印的法味？在《大智度論》卷 26 中說：

苦切語有五種：一者、但綺語；二者、惡口亦綺語；三者、惡口亦綺語、妄語；四者、惡口亦綺語、妄語、兩舌；五者、無煩惱

心苦切語：為教弟子分別善不善法故，拔眾生於苦難地故。具四種惡語者，其罪重；三、二、一，轉轉輕微。

還記得在學院讀書的時候，有一次放暑假回常住，恰巧遇上傳授式叉戒，被安排擔任糾察。那時要傳戒之前，有一位戒子遲遲未到，後來尋得此人時，糾察長嚴正的批評呵斥她一番，但戒子一入壇，師長轉頭對著我們又是如沐春風的慈顏，那一幕在我心裡留下很深刻的印象。事後找到機會向師長請益，師長說：「如果你沒有嚴肅的批評她的行為，她就不能認識自己的錯誤，以後就會屢犯。她讓那麼多人等她，荒廢修行人的時間，沒有呵責她，她不起慚愧心，這份罪業就不能消弭。」我又問：「那為什麼您可以轉頭又和顏悅色待我們呢？」師長說：「你是為了教導她才現威相，不能真動怒，真動怒了，那就變成自己造罪業了。」不是出於煩惱心的苦切語，才能真正思考到眾生的需要，知道合適的分際在哪，才能真正達到教育眾生的目的，拔除眾生的苦難。

二、**契機**：契機講究師長是否正確的認識自己的學生或徒弟究竟是何種根性；師長採用的苦切語與柔軟語是否為弟子所消化；弟子對師長的話語以及背

後包藏的心意能否正確理解。然而在這個時代，師長與弟子之間的應機越來越難，因此越來越多師長發現苦切語吃力不討好，索性對著弟子或學生都說著不痛不癢或者一味稱讚的話；也越來越多弟子，只願意聽好聽話，努力了一點點就希望聽到鼓勵，忘記了努力本是自己的本分，被批評被無視就失去了上進的動力。

佛陀曾在經中說，好聽而無益於對方的話不一定要說、好聽而有益於對方的話挑著說、難聽而無益於對方的不要說、難聽而有益於對方的一定要說。這把尺擱哪都太難。然而這時代需要直進而無畏的師長、需要善解而真誠的弟子，止息自己的三毒，捨棄自己的執見，在時間的流轉中看到彼此的付出與努力，正直而真誠，但為道法而來，莫戲論世間俗情。愛語之愛，離了空性智慧與菩提心，不過是愛見大悲；苦切語之苦，離了柔軟的大悲與菩提心，不過是勉強他人無益苦行。唯有一個修行人具備大菩提心，知佛道久遠、眾生因緣無量，方能在空性直見與大悲的溫潤中，陶成一個大菩薩的大胸懷與謙懷。說苦切語時真為眾生，乃為耘其雜草，莫擾那稚嫩的菩提心苗；說愛語時真為眾生，乃為澆灌稚嫩的菩提心苗，莫長那嬌慢貪愛的毒草。悲智雙運方能在苦切與愛的無量因緣相中，完成緣起「此生故彼生，此滅故彼滅」的大用。🙏

壹同女眾佛學院

一〇七學年度大學部暨高中部招生簡章

- 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。
- 五、待遇：學雜費全免、供膳宿，日常用品自備。另備有獎學金，供成績優良者申請。
- 六、考試科目：筆試：大學部—國文、佛法概論(印順導師著)。
高中部—國文、學佛三要(印順導師著)。
口試：口試不合格者，不予以錄取。
- 七、報名日期：即日起至一〇七年七月三十一日止。
- 八、繳交證件：
(1) 報名表(附照片2張)
(2) 學歷證件影印本一份
(3) 身分證(護照)影本一份
(4) 自傳(八百字以上，內容須含學佛經歷、報考佛學院動機等，請用六百字稿紙或A4紙電腦打字)
- 九、考試日期：書面資料審核通過後，將另行通知。



壹

報名地點：新竹市明湖路365巷1號(壹同女眾佛學院)

聯絡電話：03-5293238(教務處)

傳真：03-5293203

網址：<http://yitung.org/>

E-MAIL：yitungtemple101@gmail.com



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（六）

在上一期的《會訊》中，筆者分享說明了關於月稱論師對「三是偈」中「眾因緣生法，我說即是空」之「緣起」一語的詮釋，即「依於諸因、緣而有苗、識等法之生起」為「緣起」的義涵；換言之，「緣起」即是「依種種因緣而生起、存在」之意。除此之外，月稱論師亦指出：凡是依因待緣而生起、存在的，即是無自性生的；此即為一切事物存在的本質或真相。在這一期中，筆者將進一步說明月稱論師對「三是偈」中「眾因緣生法，我說即是空」的後半部分的闡釋。

在說明了一切事物存在的本質或真相之後（即「凡是依因待緣而生起、存在的，即是無自性生的」），月稱論師進一步安立無自性生（*svabhāvena anutpādo*）的義涵，內容如下：

*yaś ca svabhāvena anutpādo
bhāvānām, [sa] sū śūnyatā
(Prasannapadā [ed. de la Vallée
Poussin 1913] 503.13)*

以下，同樣先就文句中之字詞進行分析。

yaś: 未因連音變化前的形式為 *yaḥ*，為關係代名詞 (relative pronoun)，陽性、單數、主格。*-aḥ* 其後若接無聲的 (voiceless) 顎音 (palatals)，如 *c-*、*ch-*，則 *-aḥ* 變音 *-aś*。

ca: 不變化詞，意為「並且」、「以及」、「與」等意思，相當於英文中的 *and*。

svabhāvena: 為 *svabhāva* 的具格 (instrumental) 形式。*svabhāva* 一語，為 *sva-*（自己）與 *-bhāva*（存在）的複合詞，意為「自性」，有「自己生起」、「自己存在」等意思。其中，*bhāva* 一詞的詞根為 $\sqrt{bhū}$ ，相當於英文中的動詞 *be*。在句子中為具格，有表示「原因」的涵義，與其後之語詞 *anutpādo* 搭配。在句子中的文法特性為：陽性、單數、具格。

anutpādo: 未經連音變化的形式為 *anutpādaḥ*。在古典梵語中，若 *-aḥ* 其後接有聲子音，則 *-aḥ* 變為 *-o*。此一語詞是由動詞詞根 $\sqrt{\text{pad}}$ 所衍生出的名詞 *pāda* 加上接頭詞 *an-* 及 *ut-* 所形成，整個複合詞的意思為「非是生起」。與前面的語詞 *svabhāvena* 搭配，可理解為「非是因自性而生起」。

bhāvānām: 為 *bhāva* 的複數、屬格形。其動詞詞根為 $\sqrt{\text{bhū}}$ ，有「存在」等意思，相當於英文中的動詞 *be*。*bhāva* 之字面義為「正存在的狀態」(*existing*)，在這個句子中，可理解為「正存在之法」，即「現前存在之法」。屬格在此可理解為修飾句中的“*anutpādo*”，若作字面上的直譯，即「現前存在之諸法的生起非是因於自性」；或者，可以將屬格語字視為相當於「與格」(*dative*) 的功能作用，¹ 即：「對…而言」²。整個關係子句可理解為：「對諸法而言，若彼非是因於自性而生起」。

[*sa*]: 此為依文脈所補入之「相應關係代名詞」(*correlative pronoun*)，陽性、單數、主格。與前面之 *yaś (yaḥ)* 相對應。在梵語中，「相應關係代名詞」與「關係代名詞」結構的句子，亦即“*yad tad*” 結構的句子，其中之「相應關係代名詞」“*tad*” 有時會被

省略。³ 前面 *yaś* 所引領的子句 (*clause*) “*yaś ca svabhāvena anutpādo bhāvānām,*” 即是此「相應關係代名詞」[*sa*] 的內涵。特別是句子中的“*svabhāvena anutpādo*” (非因於自性而生起)。

sā: 在句子中可理解為一單純的代名詞，陰性、單數、主格。在此句中可理解為表示強調，修飾其後的 *sūnyatā*，即「此空性」。相關之文法可參閱 Monier-Williams 編輯之梵英詞典 (*A Sanskrit-English dictionary*)，詞條 *tad* 中之說明。

sūnyatā: 意為「空性」。陰性、單數、主格。

在一一了解句中之語詞之後，此梵語文句的中文文義可表示如下：

yaś ca svabhāvena anutpādo bhāvānām,
 [*sa*] *sā sūnyatā.*

並且，若現前存在之諸法的生起非是因於自性，則彼法是此空性。(或者，可理解為：並且，對諸存在[之法]而言，若非因自性而生起，則彼法是此空性。)

此一句子同樣是「關係代名詞」與「相應關係代名詞」(*yad tad*) 所構成之句型，句子中的「關係代名詞」與「相應關係代名詞」的文法形式為陽性、單數、主格，內容定義空性的內涵，即無自性生。若

結合上一句來看，則是解說偈頌 “*yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatām tāṃ pracakṣmahe*”（「眾因緣生法，我說即是空」）。為說明上的方便，於此再將這二句梵語文句引述如下：

yo 'yaṃ pratītya-samutpādo, hetu-pratyayān apekṣya aṅkura-vijñānādīnāṃ prādurbhāvaḥ, sa svabhāvena anutpādaḥ. yaś ca svabhāvena anutpādo bhāvānāṃ, [sa] sā śūnyatā (Prasannapadā [ed. de la Vallée Poussin 1913] 503.12–13).

若某法是如此緣起——[譬如]依於諸因、緣而有苗、識等[法]之生起，則彼法非因於自性而生起。並且，現前存在之諸法的生起非是因於自性，則彼法是如此空性。

由引文中說明「緣起」如何是「空性」之內容，可知緣起與空的關係是透過「無自性生」（*svabhāvena anutpādaḥ*）而連結。此緣起之「無自性生」的特質，在月稱論師對此頌的說明中扮演著核心樞紐的角色。即藉由緣起之「無自性生」的特質，說明「空性」與「假名」及「空性」與「中道」之關係與連結。例如，在解釋假名與空性之關係時，月稱論師云：

若法是依待彼[車般]之自身的種種

部分而有之施設，則彼法非是因於自性而生（*svabhāvena anutpattiḥ*）。若法非是因於自性而生（*svabhāvena anutpattiḥ*），則彼法是空性。⁴

此外，在解釋中道與空性之關係時，月稱論師云：

…因此，具有非因於一切自性而生（*-svabhāvānutpatti-*）之相的空性被安立為「至中之道，即處中之道路」，因為離有、無二邊之故。⁵

關於以「無自性生」貫通「緣起」、「空性」、「假名」、「中道」間之關係，印順導師於《空之探究》亦有類似之見解：

緣起法為什麼是中？緣起法是無自性的，所以但有假名（無實）；緣起法是無自性的，所以即是空。空，所以無自性，是假名的緣起；假名的緣起，所以離見而空寂。（p. 257）

此一詮釋內容與月稱論師對緣起、空性、假名、中道間之關係的說明有異曲同工之妙。印順導師亦指出，「無自性」之教學，除了用來說明是一切緣起事物之存在的真相，亦是龍樹菩薩運用來消弭「阿含經」與「般若經」二種教學在文字上不調和的善巧方便。如導師在

《空之探究》中說：

依「無自性」來闡明「緣起」與「空」的一致性，而《阿含經》的一切依緣起，《般若經》（等）的一切法皆空，得到了貫通，而達成「緣起即空」的定論。

就文字的字面義來說，「緣起」表達的是「存在」的概念，而「空」有著「不存在」之義趣。「無自性」之教學，指出「緣起」世間一切法「存在」之現像的內在特性，亦同時揭示了自性「不存在」（空）的觀行義趣——「戲論依空滅」之修行意義。

在說明完緣起無自性生即空性之道理，月稱論師引述三部經典中關於「無自性生」（*na ... utpādaḥ svabhāvato 'sti* 或 *svabhāvānutpatti*）或「無自性」（*niḥsvabhāva-*）之經文以作為支持之明證。第一個經證是一個偈頌，依據現存《明句論》之梵本所示，月稱論師引述此偈頌達四次之多，此處之引用為第四次引用。在此，月稱論師並未標示其出處之經題，只簡單地說：「如是，婆伽梵說」（*yathā bhagavatoktam*）。然在其第一次引用時，月稱論師指出其引用的偈頌是佛在《入無熱池經》（*Anavatapta-hradāpasamkramaṇa-sūtre*）中所說。相當之經文亦見於漢

譯之《佛說弘道廣顯三昧經》（大正15，497b3-4）。除此之外，此頌在宗喀巴大師之《菩提道次第廣論》中亦出現了二次（《大藏經補編》第10冊745a11-12；767a2）。由上述之說明，可見其重要性。

為說明上之方便，筆者將在文中稱之為「緣起無生偈」。四次所引述之經文內容，部分語詞之拼寫形式相互之間有些差異，其中亦有一些不符合古典梵語規範的格位語尾，即所謂的佛教混合梵語。以下為四次所引之偈頌。

(1)

yaḥ pratyayair jāyati sa hy ajāto
***no** tasya utpādu **sabhāvato** 'sti |*
*yaḥ pratyayādhīnu sa **sūnya** ukto*
yaḥ sūnyatām jānati so 'pramattaḥ ||
Prasannapadā (ed. de la Vallée Poussin 1913) 239.10-13.

(2)

yaḥ pratyayair jāyati sa hy ajāto
***na** tasya utpādu **svabhāvato** 'sti |*
*yaḥ pratyayādhīnu sa **sūnyu** ukto*
yaḥ sūnyatām jānati so 'pramattaḥ ||
Prasannapadā (ed. de la Vallée Poussin 1913) 491.11-14

(3)

yaḥ pratyayair jāyati sa hy ajāto
na tasya utpādu svabhāvato 'sti |
yaḥ pratyayādhīnu sa sūnya ukto
yaḥ sūnyatām jānati so 'pramattaḥ ||
Prasannapadā (ed. de la Vallée Poussin 1913)
500.7–10

(4)

yaḥ pratyayair jāyati sa hy ajāto
na tasya utpādu svabhāvato 'sti |
yaḥ pratyayādhīnu sa sūnya ukto
yaḥ sūnyatām jānati so 'pramattaḥ ||
Prasannapadā (ed. de la Vallée Poussin 1913)
504.1–4

依普桑的校訂本，在月稱論師四次的引述中，某些字詞的拼寫形式存在著差異性，如在第二行中的第一個詞，在編號(2)、(3)、(4)

中作“*na*”而在編號(1)作“*no*”。另外，第二行倒數第二個詞在編號(2)、(3)、(4)中作“*svabhāvato*”而在編號(1)作“*sabhāvato*”。又如在第三行倒數第二個詞在編號(1)、(3)、(4)中作“*sūnya*”而在編號(2)作“*sūnyu*”。除此之外，偈頌中“*utpādu*”與“*pratyayādhīnu*”兩個語詞的格位語尾並不符合古典梵語的規範。依文脈，二者皆是單數、主格，其符合古典梵語的格位語尾形式，前者為“*utpādah*”，後者為“*pratyayādhīnah*”。這些差異性，或是不符合古典梵語的格位語尾形式，可以理解為佛典梵語化時所保留下來的俗語(Prakrit)的特徵。因此，在討論偈頌之義理之前，有需要先釐清一些語言特徵上的問題，以利文義上的理解。相關的討論，將在下一期《會訊》中為大家作詳細的分析。期待下一期再與大家分享梵語佛典之學習心得筆記！

- 1、在古典梵語中，屬格(genitive)被廣泛地使用來表示不同格位之特質，如與格(dative)、具格(instrumental)、處格(locative)、從格(ablative)等。參見：§294.b in *Sanskrit Grammar* by William Dwight Whitney。
- 2、類似之用例，如《增支部》「一集」中有一關於「心極光淨」之經文，內容提到：此心是光輝的，但它被外來的雜染所染污，未受教導的凡夫不如實了知它。經文的最後說：“*tasmā 'assutavato puthujjanassa cittabhāvanā natthī'ti vadāmi.*”（因此，我說：「未受教導的凡夫之心的修習不存在」）。菩提長老(Ven. Bhikkhu Bodhi)的英譯為：“therefore I say that **for the uninstructed worldling** there is no development of the mind.”（因此，我說：「**對於未受教導的凡夫來說**，沒有心的修習」）。此中，“**for the uninstructed worldling**”為“*assutavato puthujjanassa*”之翻譯，而“*assutavato puthujjanassa*”為屬格或與格詞語。另一類似之用例，如《八千頌般若波羅蜜經》中關於菩薩摩訶薩修習諸法無受三昧而住於三昧時，彼不見此三昧，不思惟自己已入三昧、將入三昧、正入三昧等，經文最後說：“*evaṃ tasya sarveṇa sarvaṃ sarvathā sarvaṃ na saṃvidyate*”。Conze 的翻譯為：“All that in each and every way does not exist **for him**”。句子中的“**for him**”即是翻譯屬格代名詞“*tasya*”。
- 3、參見：Thomas Egenes. 2003. *Introduction to Sanskrit Part I* (3rd Revised Edition). Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, p. 174.
- 4、*tasya yā svāṅgānyupādāya prajñaptiḥ, sā svabhāvenānutpattiḥ; yā ca svabhāvenānutpattiḥ, sā sūnyatā* (*Prasannapadā* [ed. de la Vallée Poussin 1913] 504.9–10)。關於此句梵語文句之解析，留待往後說明「假名」時，再一一詳細地解說。
- 5、*ato bhāvābhāvāntadvayarahitatvāt sarvasvabhāvenānutpattilakṣaṇā sūnyatā 'madhyamā pratipat, madhyamo mārṅa' ityucyate* (*Prasannapadā* [ed. de la Vallée Poussin 1913] 504.13–14)。關於此句梵語文句之解析，留待往後說明「中道」時，再一一詳細地解說。

福嚴精舍金剛法會

謹訂於107年6月10日（農曆4月27日）星期日，上午8時至12時，為紀念 印順導師圓寂十三週年，於福嚴精舍舉行「金剛般若法會」。虔誠敬誦《金剛般若波羅蜜經》及《佛說無常經》，以此誦經功德，祈願風調雨順、國泰民安、正法久住、法輪常轉；並迴向法界眾生，六時吉祥、福慧增長。敬邀諸山長老、法師、居士蒞臨參加，同霑法喜。

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

福嚴精舍^{住持}釋厚觀 敬邀

法會流程

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

（流程若有異動，以當天公告為準）

中午敬備素齋供眾

溫故知新

活動回顧

- 01月 ▶ 01/28 福嚴精舍 寒冬送暖 便當結善緣。(參閱 p.60-63)
- 02月 ▶ 02/28 印順導師思想巡迴講座 高雄場—正信佛教青年會。
- 03月 ▶ 03/04~06 福嚴佛學院 佛三 (會藏法師指導)。
- ▶ 03/04 印順導師思想巡迴講座 嘉義場—妙雲蘭若。
- ▶ 03/10 印順導師思想巡迴講座 台北場—慧日講堂。
- 04月 ▶ 03/15~05/31 〔1〕福嚴推廣教育班 第 35 期正式上課。
〔2〕慧日佛學班 第 24 期正式上課。
- ▶ 04/05 福嚴佛學院 清明法會。(參閱 p.65)
- ▶ 04/27 華雨精舍 新任住持^{上長}_{下叡}法師陞座大典。(參閱 p.1)

活動預告

- 05月 ▶ 05/10~11 福嚴佛學院 校外參學。
- ▶ 05/16~18 福嚴校友會 第八屆第一次幹部會議。
- ▶ 05/19 福嚴佛學院、壹同女眾佛學院聯合論文發表會。
- 06月 ▶ 06/03 慧日講堂 新舊任住持交接。
- ▶ 06/10 福嚴佛學院 金剛法會。
- ▶ 06/23 福嚴佛學院【第十六屆大學部畢業典禮暨結業式】。
- ▶ 06/24 福嚴精舍 新舊任住持交接。
- ▶ 06/24 福嚴佛學院 暑假開始。

請柬

獻上最誠摯的敬邀



謹訂於民國一〇七年六月三日（農曆四月二十日）

星期日上午九時三十分舉行慧日講堂新舊任住持交接

典禮，恭請^上淨_下照長老送位。

敬請諸山長老、法師、護法善信蒞臨觀禮指導，

不勝銘感。敬頌

法安



是日中午敬備素齋供眾

慧日講堂

新任住持 釋會藏

現任住持 釋宏印



寒冬 送暖

攝影 / 許沛晴

~善緣便當~

文 / 釋長定

福嚴便當結善緣，廣邀菩薩雲來集，累積善念祝福心，成就福慧菩薩行。福嚴平安蔬食便當首次在新竹市區發放，終於圓滿結束了。

當初一念心，只為了讓大家知道新竹福嚴精舍、讓大家與三寶結善緣，能夠一餐飽食，就這樣很單純，想不到因緣成熟，只好運用我的餐飲專業做福嚴平安蔬食便當來做個寒冬平安蔬食便當發放。

從事前規劃溝通、場地探勘、菜單設計，前一天的買菜、備菜、當天的流程，真是一大考驗，還是有些不盡圓滿，但是終於成功，還是要謝謝院方的大力支持，與大眾的相互成就。

福嚴首次舉辦這樣的活動，也讓外派出去發便當的法師、同學們，有一種不同的感受與想法，看到一些我們平常在學院看不到的地方，一部分凝聚居士間的感情與福嚴的互動，也對於三寶的恭敬心。

在打包平安便當前特別提醒與會大眾，我們在打菜的當下，一句佛號、一句咒語、一個善念，都是一個祝福一份關懷，不求快，將每一位有緣吃到便當

的菩薩當作未來佛，這樣用心的打菜，加上外派法師的親手給與索取的有緣菩薩，這是在寒冷天氣中是多大的祝福！

這次有許多菩薩出錢出力，也有台中菩薩發心自己滷了豆干、海帶，也發心以池上米來供養，更有菩薩聽到福嚴要做便當，還臨時自己洗好、切好花椰菜來為便當加菜，更是感到窩心。這次做了近 700 個平安蔬食便當發放，加上一同參與義工共有 120 人左右，很多感謝幫忙的菩薩，一起成就。

最後還是謝謝院方的大力支持，義工的幫忙，同學的相挺，所有出錢、出力的菩薩們相挺，還有新竹仁海寺的大力護念，以及一群默默炒菜、挑菜、切菜、洗菜的菩薩，也感謝新竹市東寧宮、竹蓮寺協助維持秩序，讓發放順利。更要感謝願意在寒冷的下雨天來跟我們結善緣的菩薩，如果沒有他們，也許因緣無法成熟。

到了下午好好的休息，更有同學、朋友來問，請問下次何時要再做，請麻煩通知我們，我們要在共襄盛舉，心裡真是歡喜，期待下一次的成就。🙏

~遞出一份平安~

文 / 釋洞岸

這天，福嚴，帶點陌生的喜氣洋溢著。。。 「雲來集」菩薩們隨著典座師父及資深志工的引導，有序的忙碌著香積。

學院的生活，傾向於自修，一年僅有一次對外法會，平日裡也不接眾，氣氛十分恬靜。今天就是就讀學院後，除導師紀念法會外，第一次舉辦對外活動。聽說在此寒流陣陣之際，要準備 700 個便當與本地的菩薩們結個溫暖的好緣！

本身領到的執事是到東寧宮支援發送工作，心中有些新鮮、不無期待的抖擻。

母親今天帶著三舅、舅媽與二舅從中部家裡來到學院，還特地載了 650 個地瓜包參加活動。

學長送我們一行六人到東寧宮就位，剛到達時，天上飄著絲絲細雨，東寧宮前小廣場旁，已有些老菩薩在等候，他（她）們或站或坐的目視著我們到來。看來提早登出的通啟發揮了功效！

「希望今天準備的便當能足數與大眾結緣……」心中登時打起盤算。

東寧宮有固定發送物資的例行活動，因此接洽的義工菩薩們都是熟手，舉凡



擺設桌具、工作分配、物資整理、發送動線、維持秩序等，多虧她（他）們的協助，幾乎毫無滯礙的順利完成，只剩等待約定的時間。

這時，義工菩薩們提醒我，開始結緣之前是不是要說些吉祥話？這才想起主辦同學也曾叮嚀要準備開場白……。只好連忙問了平日參加發送的菩薩，有哪些祝福語比較常聽到；再加上心中感受到的現場氣氛，就這麼上場了！

「我們是來自青草湖附近的福嚴佛學院，很開心今天有機會與大家結緣，也感恩給我們這個機會的各位……快要過農曆年了，希望能帶給大家一份平安的祝福。」

安全過關了……





寒冬送暖

攝影 / 許沛晴



於是，菩薩們陸陸續續向我們靠近，由義工菩薩引導至攤位前收取便當。趁此機會我也在心中升起慈心，憶念常不輕菩薩的功德，隨著一份份溫熱的便當從手上遞出，慈念與恭敬亦漸漸明澈。平日裡，笑了一個小時後，應該很僵硬的臉，今天竟一點都沒症狀，還是開心的笑著。

十一點半時，所有便當都發出去了。回到福嚴，與同學們彼此討論著竹蓮寺與東寧宮兩個地點的發送情形；在五觀堂中與幫廚的團隊一起用齋；看到大眾聚集、同學忙進忙出，心中有很真切的「難遭遇」感，自己也有幸參與其中，真是「殊勝難得」！感恩 三寶，龍天護法、諸菩薩同學。🙏



~冬季愛心~

文 / 章力恆

1月28日正逢寒假期間。冷風蕭蕭的福嚴精舍，一早迎來百位熱心菩薩。在長定法師的安排下，大家井井有條各就其職。大寮頓時一片熱鬧，炊煙四起。在十點半的鐘聲前，共六百個六樣菜色的飯盒及地瓜包，已然順利抵達新竹市的竹蓮寺和東寧宮。

細雨綿綿下，無阻許多老弱婦孺，特地到來領取愛心便當。恰逢進香的善男信女，也籍此因緣，和福嚴結了個緣。福嚴精舍以及諸位義工們，對於回饋社會、關懷貧弱的一片心意，藉著便當傳達了出去。

這是福嚴首次舉辦的慈善活動。雖然在發便當時發生了點小插曲，但整體活動順利完成。受益者，何止是領便當的朋友？發心服務、出錢出力的菩薩們，更因此有培福的機緣。在打便當的流水線啟動前，長定法師借著時機教育大眾，希望大家在手動的當下，內心默念佛號，將慈心散播出去。十善本不就是以意業為主？善哉！



福嚴精舍新舊任住持兼院長交接典禮

邀請

Invitation

2018/06/24日
09:30-12:00

謹訂於民國一〇七年六月二十四日（農曆五月十一日）星期日上午九時三十分，舉行福嚴精舍新舊任住持兼院長交接典禮，恭請 上法下藏長老送位。敬請諸山長老、法師、護法善信蒞臨觀禮指導，不勝銘感。 敬頌

法安

福嚴精舍 現任住持釋厚觀 新任住持釋長慈 敬邀

上如下斌法師 圓寂 (第七屆校友)-

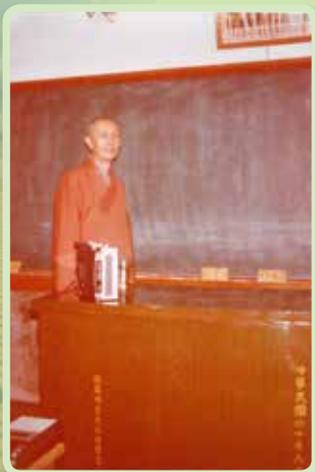
福嚴校友為做佛事 2018.4.9-1、告別式 2018.4.14



福嚴佛學院 清明法會 2018.4.5



導師蹤跡



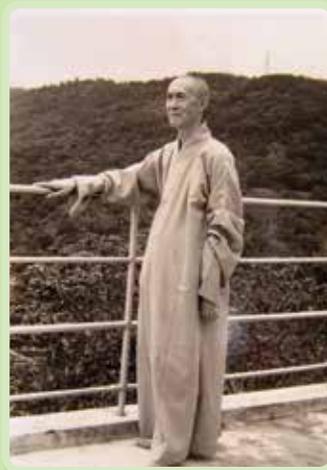
▲民國 60 年導師於福嚴佛學院開示



▲民國 61 年導師主持報恩小築法會後於齋堂與信眾合影



▲民國 62 年 1 月 23 日歡送導師赴美宏法



▲民國 61 年於報恩小築前院



▲民國 62 年導師於美國紐約靜養



▲民國 62 年導師至美國大覺寺



▲民國 64 年導師送林挺生議長佛門之光攝於慧日講堂



◀民國 62 年導師博士學位授予典禮於大正大學

◆ 印順導師法語

◆ 正語是不妄語、不綺語、不兩舌、不惡口、及一切的愛語、法語。

