

福嚴

福德興智慧濟修慈乎中道

嚴明共慈悲相應均講真乘

會訊

Fuyan Journal

Vol. 38
2013.04

- 印順導師對《阿含經》教義學上的詮釋
- 印順導師對「龍樹學」的闡發
- 印順導師對初期大乘佛教的探討
- 印順導師人間佛教人菩薩行之特色與饒益

印順導師圓寂八週年紀念特刊——

深觀廣行



紀念印順導師圓寂八週年—— 金剛般若法會

謹訂於102年6月2日（農曆4月24日）星期日，上午8時至12時，為紀念 印順導師圓寂八週年，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》
- 09:30~10:10 恭誦《佛說無常經》
- 10:30~11:15 佛前大供
- 11:20~12:00 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

敬邀
INVITATION



本期主題 >> 深觀廣行

深觀，如《中論》、《十二門論》等，以探究諸法的實相為中心，為迷悟的關鍵所在，所以名之為深觀。廣行，如《大智度論》、《十住毘婆沙論》、《菩提資糧論》等，這是以菩薩的廣大行果為主的。

——印順導師，《中觀今論》，p.14

目次

Contents

深觀廣行



02 | 印順導師對《阿含經》教義學上的詮釋 >> 釋開仁

印順導師對「龍樹學」的闡發 >> 釋厚觀 | 20



印順導師對初期大乘佛教的探討 >> 釋圓波 | 34



48 | 印順導師人間佛教人菩薩行之特色與饒益 >> 釋貫藏

活動紀實

64 活動回顧及預告

文 | 編輯組

本期專欄【深觀廣行】中所收錄的4篇文章為彙整「2012年印順導師思想巡迴講座暨座談會」的講稿，各篇講義及mp3檔請至「慧日講堂影音下載專區」下載：<http://video.lwdh.org.tw/html/lecture/lecture.html>





印順導師對《阿含經》 教義學上的詮釋

口述／釋開仁

福嚴佛學院第八屆高級部畢業
福嚴佛學院第二屆研究所畢業
現任福嚴佛學院講師

壹、研究《阿含經》的方法與動機

一、不是復古，也不是創新

（一）從掘發佛法的根本精神而振興當代的佛教

民國三十一年，導師已經立了復興佛教的方針——「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」，內容包括三大項，主要是根本佛教、中期佛教以及後期佛教，內容非常值得參考。

導師說：「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。」導師主張，要瞭解佛法的真實、真理，掌握了佛法根本的淳樸精神，我們就可以弘揚純正的佛法，然後才能開展出適應每個時代與地域文化背景不同的方便。佛法的本質就是真實，適應現實的就是方便。

佛法的本質在初期佛教存有，在大乘佛法也有，因此不能說只有《阿含經》才得到佛法的本質。導師說：「非精嚴不足以圓融。」就是沒有對佛法有純正的掌握，對方便適應的種種圓融，談不上是真正的方便。因此，導師對於佛法真實的精嚴度要求是很高的。

什麼是純正的佛法呢？以《阿含經》來說，不外乎就是自力的思想，如佛入滅前交代「自依止，法依止」，深刻地彰顯出佛法的特質。佛法沒有神秘，也不向外祈求，依靠法及依靠自力來完成修行與解脫。

（二）從舊有的掘發取得新的方便適應

1、不為舊有的方便所拘蔽

從上述得知，要弘揚佛法，不能夠固執於舊有的方便。方便，每個時代都不同，人事物也不同，所以要有一定的適應。比如說大家耳熟能詳的「煩惱即菩提」，為什麼說煩惱即菩提呢？導師在《初期大乘佛教之起源與開展》這本著作裡面有強調，「煩惱即菩提」就是垢法說淨，眾所周知

知見能影響行爲，因此初學者在建立世間正見，分別善惡的簡擇時，需要清楚了知這是基礎，必須要慢慢提昇到出世正見，就是煩惱無實性的空性見；初學時需要分別，深入後即達無自性的分別（真正的無分別），即是文殊法門所說的「煩惱即菩提」。

文殊法門除了垢法說淨，也有提到淨法說垢，淨法說垢主要是不要貪著於淨法，我們喜歡菩提，喜歡清淨的佛法，但是到了要證無生法忍時，這叫做順道法愛生，到真正要無所得時，這個淨法也要捨去的，以免染著。導師有說一則譬喻：藥本是治病用，但是病好時再吃藥，藥反成病。這一些方便有時候是在初期大乘那個時候適合，但是此時此地是否適用呢？這樣的說法方便會不會產生流弊呢？導師覺得，有一些舊有的方便應該要重新予以抉擇的。

2、從舊有的掘發取得新的方便適應

導師不把《阿含經》看成是小乘，或者是原始的。現在很多人在讀《阿含經》，都認為自己所學的是最原始的佛教。導師說，《阿含經》本來就是佛的教法，它沒有所謂的原始或小乘，它就是佛很純正的教法。我們可以從《阿含經》裡頭看到大乘佛法的淵源及端倪，從中也可以找到大乘與聲聞佛法的共通點，進而相互尊重，發揮所長。發現這些對於佛教才有真實的利益，彼此才能和平共處，為正法久住、利樂有情而努力。

3、《阿含經》中刺透大小兩邊之教法

(1) 舉空三昧

A、行住坐臥皆能修習

《阿含經》有提到空三昧，空的修行方法。舍利弗和一切去尊者都修空三昧，然皆著重在靜坐的時候修。佛卻跟舍利弗說：其實在行住坐臥當中都不讓愛念產生，持續地保持正念正知，這才是真正的修空三昧。

平常我們在面對境界的時候，都希望不要產生煩惱。現在請問大家：你們知不知道煩惱是怎樣生起的？貪瞋癡是怎麼發生的？它喜歡來就來，不喜歡來就不來，是這樣嗎？在論典講，凡夫都有很多的無明煩惱，難道我們一學佛就能夠把它全部捨棄嗎？沒辦法。我們還是天天要面對境界，對不對？尤其是在家人。所以佛陀以及阿毗達磨論師說：內在的煩惱隨眠（類似種子），我們無法一下子就全部把它清除；外在的境界，也並非我們可以左右。比如說，我看見這個人穿得很漂亮，我可以叫他：「你不要穿得那麼漂亮，讓我起心動念」嗎？不可以。所以，外在的境界我們也不能控制它的現起；可是，內外要連結，需要的是加行力，就是聯繫彼此的線。外在的境界雖然我們沒有辦法掌控，但是如果我們看到不好的境界時，能夠守護根門、保持正念正知，我們就不會對這個境界起不如理的思惟，煩惱與心就不會連結在一起。

同樣的，修習空三昧也應該如此，念念保有如理思惟，煩惱就不會入侵內心了。

到這裡為止，其實所有的阿羅漢都可以做得到。

B、菩薩利益衆生，多修空住

同樣是空三昧，導師在經論裡面注意到佛陀是修空三昧成就無上菩提的。我們先從菩薩的角度想想：菩薩要長期在世間度化衆生，言下之意，表示菩薩不會離開煩惱的世間修行。請問大家：如果菩薩離開煩惱，有沒有辦法成佛？沒有辦法。所以，如果一開始修學菩薩道，就趕快躲起來修禪定的話，這種心態就比較難相應於菩薩道。如六度裡面，你要修忍辱，要遇到不好的人，你才可以修忍辱；如果你遇到的全部都是大善知識，你的忍辱怎樣能夠成就呢？菩薩要在煩惱的世間修行，就是要跟衆生、跟煩惱在一起，然而，這就必須要有空三昧的修行，不能讓煩惱所攔阻，要猶如蓮花出於污泥而不染的自在，才能安穩地、勇健地履行菩薩的大悲大願。

導師說：大乘佛法對於煩惱的態度，跟聲聞佛法是完全不同的，大乘認為煩惱沒有煩惱的定性，也就是「煩惱即菩提」的意思。換句話說，如果你能善抑煩惱，它其實並不可怕。就像抓毒蛇，一般人會覺得不可思議，但反過來想想，如果你善於調訓牠的話，毒蛇也可以為主人賺錢，對不對？毒蛇喻如煩惱，故菩薩若有善巧的智慧，不需急於斷盡煩惱。也就是說，煩惱對於菩薩而言，並不會產生厭惡感，只要具足巧慧，自然能在世間隨願流轉度化衆生，圓滿種種波羅蜜。

(2) 井水喻、正見增上

導師解讀《阿含經》的方式，有時候他會單純地以經典本身佛說的內容做一些思想的闡述，就如導師舉出《雜阿含•351經、788經》兩部經的要義發揮菩薩的精神。導師說到：修學佛法就是修學智慧，智慧的經驗淺深不等，最淺的是聞所成慧，這種智慧對於教理，不管是閱讀或是聽開示，到了相當熟悉的程度時，有一些豁然無礙的貫通，意指思想上的貫通，這些領悟，不是證悟，而是智慧最淺的一種領悟。就如看到井水，但是沒有喝到水一樣，看清楚：生死是什麼？如何走出離之道？怎樣能超越三界？這條修道的路非常清楚，當然也包括了這當中將要歷經什麼樣的障礙，該用什麼對治的方法等等，都有十足的把握，而這種對修道肯定的領悟，導師喻如契經所言的「如見井水」般的親切真實。

聞所成慧的建立，就好像有世間正見的人，雖然還未出世解脫，不過因為有此種正見的緣故，雖歷經百千生，然不會墮落惡趣。

從這一段文當中可了知導師合舉了井水喻，以及正見增上的偈頌，而其主要要闡明的就是：菩薩長期在生死中度衆生，假如能具備正見增上的智慧，或許在行菩薩道、在隨願流轉當中，有些許的錯誤，但是不至於會造成重業，所以生死雖歷千百次終不墮惡趣。

另外，在契經所描述的「井水」實是指寂滅法，而導師即依此認為，有諦見井水

能力的人，就仿如初期大乘的菩薩樣貌，喻說有甚深涅槃知見的菩薩，不會貪著涅槃實際，也不會急於證入涅槃。為什麼菩薩體會到空性，但卻能不急證入呢？因為悲願使然，菩薩希望累積圓滿的福慧才成就佛道。

最後，導師還提到，初期大乘的菩薩行跟原始佛法是相通的。從此可了知導師所說的「著重於舊有（如《阿含經》）的抉發，希望能刺透兩邊」的深義了。當然，根本而重要的乃要表明大乘佛法並沒有遠離《阿含經》的根本精神，只是大乘佛法將聲聞者隱沒，也是世尊本懷的深法再度予以闡發而已。

4、小結

同樣是《阿含經》的經文，但是導師的解讀不同於別人。導師透過這樣的說明，給我們做一個會通，刺透兩邊，不偏於大小，而能通於大小的純正佛法。比如說，空三昧就是刺透兩邊、通於大小乘的教法之一。

二、從龍樹學來理解《阿含經》

要讀通《阿含經》，導師發現：龍樹對《阿含經》的抉擇非常特別，如果能透過其著作瞭解《阿含經》經義的話，會更加的圓滿。

（一）龍樹學：看《阿含經》經義需離大小乘的偏執

導師提到，《阿含經》是不能照著偏執者（否認大乘的小乘者，或者是離開小乘的大乘者）的見地理解的，要離開這兩種偏執而單純的看《阿含經》的經義：從佛法一味、大小異解的觀點觀察，這樣比較可以看得到《阿含經》本身隱藏的一些深義。

（二）龍樹抉擇《阿含經》的用意是引導復歸釋尊的本義

不管是龍樹的《中論》或是《大智度論》，對《阿含經》都有很多的闡明。導師認為，他的用意不是在呵斥聲聞，也不是在偏讚大乘，而是引導這些學者復歸世尊本義的運動。雖然同樣是講《阿含經》，但對龍樹而言，《阿含經》的道理是可以通於大乘的。

1、如「空閒處」義，指進入空三昧的禪住

在《阿含經》，空閒處就是無人的地方。其實，佛說空閒處的本義，非但指無人居住的地方就是空閒處，真正的空閒處是進入空三昧，於世間的所有煩惱、愛念不會再染著，內心離繫縛得自在，方可說是空閒處的本義。

2、如「獨住」義，指不與煩惱共住

煩惱的對治，根本在於內心，所以不要以為這個人苦行，穿得破破爛爛，或者是說他在森林裡面修行，就表示對方必定有好的功夫。佛說修行人要獨住，不光是說你一個人住就叫獨住，實是要不跟煩惱共住才是獨住的深義。

在修行這條路上，導師不斷提醒我們哪一些才是佛法的本義，把《阿含經》中關於佛陀的教法真實地告訴我們，讓我們依著這些開示，啟發修道的動力。

（三）龍樹顯出《阿含經》的深義通於《般若經》

龍樹論雖然也是解說《阿含經》，但他遮破部派所異執的歧見，重新解釋《阿含經》的深義，這種深義乃通於大乘《般若經》的深義。所以，龍樹著作所要表達的用意，主要還是希望把佛的本懷告訴大家，而且這種本義是通於大小乘的，絕不會矛盾。

三、尊重古賢意見，理解經法真意

除了從龍樹學了解《阿含經》之外，導師還提到尊重古賢意見，理解經法的真意。這是導師在談《阿含經》有展轉傳來的含意所說的一段話。導師說：古人在研究佛法跟現代人有些不同，就是對於佛法的整個宗要，佛法根本要引領我們抵達的是什麼樣的境地？這些目標和方向要先確立清楚，尤其佛法的宗要——離苦得樂（對於

眾生的身心，以及家國等都有利益的），要掌握好，否則佛法與生命無法獲得結合。

再來，對於經文的意義、修持的方法，還有經論異文異解的會通，都應該在學習的過程中穩固地建立起來。我覺得導師的性格有一個特質，就是他的思想相當重視異文異解的會通，這是因為思想本來就是有比較淳樸的、複雜的，或者是適應根性的，所以在這些不同的經文、意義當中怎麼樣的予以思想上的會通？導師在著作中幫助我們梳理了很多複雜的思想，並且期望我們能從這些研考中，把握古德從傳授傳承中獲取佛法真義的精神（佛法的修行經驗都是師資展轉傳承而來的）。

導師從龍樹論裡看到龍樹對於世尊的經法意趣有很好的掌握與抉擇，這就是所謂的教授傳承，因此覺得應該要再度給予掘發，而不要再重蹈一些偏執者片面性地闡述《阿含經》的經義。

貳、對佛學界的貢獻

一、重視《阿含經》的理由

導師對於《阿含經》的貢獻還有很多。大家知道導師為什麼要重視《阿含經》嗎？是不是導師覺得《阿含經》最好，其他的人都沒有這樣認為？我曾聽過一個說法：讀印順導師的人間佛教，會一窩蜂地偏去研究《阿含經》，而且都認為大乘不是佛說的。說者認為導師的思想有這樣錯誤引導的問題。當我在細看導師著作的時候，我發現此人誤解了導師。



（一）佛法根源在《阿含經》，是中觀與瑜伽的共義

導師重視《阿含經》，不是導師發明的，《阿含經》是古代大小乘的學者共同的依據，不管你學的是大乘或是小乘佛法，《阿含經》都是根本。《瑜伽師地論》有一百卷，但到後面的十幾卷，都是在闡述《雜阿含經》的經義。導師說，其實它要彰顯的第一個用意就是大乘可能比聲聞更加的殊勝；第二個用意就是一切佛法都是以《阿含經》為根源的，瑜伽學也如此。龍樹學更不用說了，龍樹論當中到處都看得到《阿含經》，他引用《阿含經》，其實是要糾正一些部派論師的錯誤詮釋，讓他們也能夠回到佛法的中道思想，然後能夠契入無分別慧，而獲得解脫，絕非偏執某一家的思想而在言論上的鬥爭而已。

由此得知，佛法的根源在《阿含經》，是中觀和瑜伽的共義。其實，不只是中觀跟瑜伽這二系如此，確實而言，《阿含經》應該是大小乘學者共同的依據，它是很淳樸的經典，非常值得我們尊重與學習的。

不管是後來的部派分化，或者是中觀、瑜伽的深義，都可以在《阿含經》找到思想的淵源。所以導師說，這是每一個修學

佛法的人，應該要閱讀探究的聖典。在導師的著作裡提醒我們，《阿含經》是一切佛法都重視的；但這又不是說導師叫我們只讀《阿含經》就夠了，導師沒有這樣的意思。值得閱讀它是因為它是佛法的入門，能掌握純正佛法的準繩，以及建立正見的根基。因此，我們應該深刻地理解導師的用意，免生誤解。

導師說，《中論》是《阿含經》的通論，意指我們讀《阿含經》的人，要真正掌握《阿含經》的精神及精髓，不能只是讀《阿含經》就滿足了，還要接觸龍樹學，尤其是《中論》或者《大智度論》，這會讓我們對佛法的根本思想掌握得更加的貼切。

導師在《如來藏之研究》這本書的〈自序〉中談到緣起與空，或者是唯識的熏變。在《阿含經》或者部派佛教都可以發現它的淵源，只有如來藏思想比較看不到明顯的經證，但依然存有相關的線索。從何處看出唯識熏變於《阿含經》有淵源呢？導師在《印度佛教思想史》有提到：阿賴耶識在唯識學的定義主要是緣起，緣起就是種子，而緣生就是七轉識。無論生死流轉或還滅，都是由這種子所生的，故從此角度而言，導師辨明唯識學沒有違背《阿含經》說緣起的原則，實就是闡明其思想的

淵源。

（二）二諦並重，才能闡述佛教心髓

導師在《中觀論頌講記》提到：《中論》雖談二諦，但還是重於勝義。所以，若不讀《阿含經》與毘曇，可能有忽略法住智的危險。大乘經或者空相應經著重在談空，《阿含經》跟毘曇比較大的篇幅在談緣起中道。因此，若能從《阿含經》和毘曇建立穩固的（緣起中道）基礎，能夠掌握好法住智的正見，進一步才來解讀性空，這就不會產生偏失，而且對於二諦的整體思想更能通達無礙。

二、《阿含經》的相關整理（舉道階整理為例）

什麼叫道階的整理？很多初學者讀《阿含經》，無論讀五蘊相應、六處或緣起相應等，各別的內容都說可以解脫，到底要依哪一個方法來修呢？導師從這些隨機散說的經典裡頭，看出修證有先後必然的因果關係。

《阿含經》是佛陀對眾生不同的教法，隨機散說，想修禪定的眾生，佛就跟他講禪定；想修戒學或慧學，佛就跟他講這些；由此，導師歸納出修學的次第不外乎戒、定、慧、解脫、解脫知見。不管我們要修念佛法門，或其他法門都好，當中絕不能缺少這些內容，因為修道有先後及必然的因果關係，且次第增上。

在導師歸納的三種次第中的第一種，就

是《中阿含·習相應品》的次第，一個通於在家和出家的修學次第。在家的修學次第是從親近善士、多聞正法開始。出家眾大部分都從定慧開始，或是修學止觀的次第開始。這就是導師對於道階的整理，提供初學者修學的依據。瞭解了這些道階的大方向後，我們就可以檢視自己哪一部分尚未發心落實的，就要起步去修學了。

身為佛教徒，如果只有皈依，沒有持五戒，實只能稱為名字佛教徒。真正的佛教徒除了皈依，還要落實持守五戒，才是名副其實的佛弟子，因為這才能表示有把佛法落實與次第履行的意願——開始進入道階。導師整理的這幾種道階，值得我們用心參考與省思。

三、《阿含經》性格的認知

（一）《雜阿含經》與《中阿含經》對定慧的不同性格

導師在《性空學探源》有分探兩個很重要的思想，一是《雜阿含經》的性格，一是《中阿含經》的傾向。導師說，《雜阿含經》談了很多以觀慧為所緣的三昧，像空三昧、無相三昧等，非常重視真實智慧的體悟，定也許已經融合在這裡頭，或者是沒有刻意的去強調；但是在《中阿含經》則不同了，《中阿含經》比較重視禪定的修學次第，以及禪定的建立，所以跟《雜阿含經》的性格迥然不同。導師說，這兩種性格其實對於後代影響很大，像大乘經重視種種的深定，是繼承《雜阿含經》定

慧綜合的風格。導師在著作中經常分析，《阿含經》的思想風格很多樣性，絕不是一般人所認為的聲聞佛法而已，《阿含經》隱藏著許多大乘佛法的精神，值得我們探索其間的思想淵源。

說一切有部把定慧分別的很清楚，反而忽略了真慧的禪定次第化，如不動、無所有處、空等等。如導師在《空之探究》(p.33)中說：「如修無所有正觀，心著而不得解脫，就會招感無所有處報。無所有處定與天報，是在這種情形下成立的。無所有——無所有處道，修無常、苦、無我我所空，是空觀的別名。無所有處定，是空觀的禪定化。」意思是說：這些三昧的修學，若有正知見破除我執的話，無所有三昧就可以引導我們到解脫，反則就會招感無所有處報。這些三昧即顯示出《雜阿含經》定慧綜合的風格。

對於定慧分別的風格是時下許多禪法的特質，有一些系統的禪法教導說，在修定的階段就不可以同時也想學習修觀（無常、苦、無我的共相觀），除非修定已修到一個基礎了，才允許你進入修觀。

導師提供很好的思想給我們參考，也由此我們才會體會這兩類風格沒有對錯的問題，是根性適應的不同而已。

就如之前所談的空三昧，明顯的就是定慧綜合的修法，我們不妨想想，如果修行人在行住坐臥當中都能夠守護著自己的心念，不離開正念正知，且不隨愛染的話，對於五欲的遠離、五蓋的降伏，肯定會越

來越淡，我想此人雖然沒有整天盤腿，但是能說他都沒有定力嗎？不管定力是淺是深，然其表現的卻是定慧平行的發展。而此類風格在大乘佛法最為顯著，也由此獲知大乘三昧的淵源與《雜阿含經》定慧綜合的特質，甚為一貫。

（二）四部《阿含經》的理趣判攝

導師很早就發現四部《阿含經》有不同的宗趣，於民國三十三年導師在介紹《阿含經》的時候，就懂得運用龍樹的四悉檀判攝四部《阿含經》的宗趣。後來當導師看到覺音論師為四部《尼柯耶》所做的注釋名稱，更確切的肯定其不同的宗趣傾向。

《長部》相當於漢譯的《長阿含經》，《長部注》的名稱為「吉祥悅意」，可對應四悉檀之中的「世界悉檀」，顧名思義就是針對某些眾生先要讓他對佛的功德起愛慕心，適應眾生的好樂，然後給他簡單的佛法。再來，《中部注》（相當於《中阿含經》）是「破斥猶豫」，對應「對治悉檀」，比如說：貪行人該修什麼對治法？要修不淨觀；瞋行人要修慈悲觀等等。《相應部注》（《雜阿含經》）是「顯揚真義」，對應「第一義悉檀」。最後，《增支部注》（《增壹阿含經》）是「滿足需求」，對應「為人生善悉檀」。

導師說，其實四部《阿含經》都有不同的偏重，所以，我們若要瞭解佛法最深奧的道理，則須讀《雜阿含經》，《雜阿含經》即顯揚真義，談最多戒定慧的地方。當然，

導師也有交代，《雜阿含經》裡頭也還可以再分四悉檀，絕非單一偏重的特質而已。這些大方向的認知，對深入《阿含經》或掌握整部經的宗趣相當有幫助。

四、原始聖典的價值

（一）現存聖典的部派歸屬

現在我們所看到的《阿含經》其實都是部派所傳的誦本，故而導師說，現存的《阿含經》有很多部派的色彩，並認為若想讀通《阿含經》就不能只讀《阿含經》，必須要涉及論典，尤其是龍樹論，透過龍樹的辨正，對於《阿含經》所隱含的部派色彩才能看得清楚。

導師說：「在我看來，大乘經有演繹整理的痕跡。」大乘經確實有很大的部分是佛說，但是也有很多演變與整理的痕跡，但要說它全是後人的假託，未免有點過火，這實是否定大乘佛法的言論。按照《初期大乘佛教之起源與開展》的結論來看，可以明白一項要點，雖然有些不是佛親口說，但是大乘佛法的經義，絕對沒有離開世尊的精神。導師效法龍樹以三法印判攝真偽佛法的準繩，即使非佛親口宣說，然只要吻合三法印，其就是佛法。

反過來，「小乘經律，雖比較接近佛教的原始態，但也未嘗沒有相當的變化。」《阿含經》全都是佛親口說的嗎？不是的！有些是佛弟子（在家或出家）說的。所以，若要把這些經說成非佛說的話，或把這些經拿掉，《阿含經》的經數也所剩無幾了！

導師以為，應該用佛法的正見判攝是不是佛說，而不是每一字每一句都是佛親口說才是佛說。由此得知，無論是大乘經或是《阿含經》與律，兩者都須兼顧才對。而且還要從中洗鍊神化的、神秘的，或者是適應眾生的部分，明察之後，才能看清純正的佛法以及世尊的本懷。

其次，導師在《原始佛教聖典之集成》等書曾考察現存的《雜阿含經》與《中阿含經》是說一切有部的誦本；《長阿含經》是法藏部的誦本；《增壹阿含經》是大眾部末派的誦本，並已有大乘思想；《別譯雜阿含經》可能是飲光部的誦本。至於巴利藏五部，則全是赤銅鑠部的誦本。

（二）部派對《阿含經》的錯解

部派對於《阿含經》的解釋，有一些並不很圓滿，像四無量心：慈悲喜捨。論師認為，它只是世俗禪定的其中一種方法而已，而且無法獲得解脫。在部派中，普遍皆認為四無量心是屬於假想觀，為什麼？因為它的所緣很多，能夠成就的定力很有限，不容易得深定，更何況得智慧？所以四無量心屬於假想觀。

但是，在導師的研究發現，《雜阿含經》當中就有記載質多羅長者曾說：無量心如果能夠空於貪、瞋、癡，它的境界是可以獲得無漏解脫的，這當中必須要了知：四無量心與七覺支俱修的內涵，才能順利導入於解脫的境地。導師認為，《阿含經》蘊含著很多思想的特質，但在部派的論典

中並沒有給予圓滿的詮釋，故而導師透過龍樹論，或現存的《阿含經》，一一的予以觀念的修正，且告訴我們，有些世尊本懷的闡發，要到大乘佛法中才有透徹的顯露，就如無量心解脫的深義，直到大乘三種慈之無緣大慈，才再度的被發揮出來。

五、思想的文獻溯源

（一）大乘的修行方法源自《阿含經》

導師讀書的性格與態度跟一般人很不一樣；一般人的讀書心態是趕快把它讀完，快點把該做的功課完成就沒事了。可是導師卻不然，他希望透徹地瞭解經論的內容，而且處處觀察這些內容到底有沒有偏離世尊原本的教說。所以，導師對佛教思想的探源，也可說是他非常專長的優點。比如說：佛為什麼會講空三昧？修空三昧為何能夠成就佛道呢？基於此，導師深入《阿含經》並梳理出修空三昧的方法與深義，雖然大家都讀《阿含經》，但是他卻獨具慧眼的讓我們掌握住《阿含經》經文所要詮解的真正意義，同時也用心地為大乘佛法的修行方法尋找根源，多處證明大乘佛法實也同源於《阿含經》，並沒有離開釋迦佛的本懷。

（二）頓漸現觀四諦之異議根源

現觀就是親證，就是親切體證，面對法的意思。現觀的思想在《阿含經》中常見的就是四諦現觀，現觀四諦圓滿就是初果。導師歸納《阿含經》的現觀有兩類：

一、如實知四諦，如實知苦，如實知集、滅乃至道。如實知四諦，一定是次第了知。就如要拿桌上的東西，一定是從第一個、第二個、第三個、第四個……拿，這就是如實了知所緣，站在所邊、所了知的對象來看。

二、從能邊來說，如《雜阿含·轉法輪經》提到，修學八正道時，了知苦、斷集、證滅，當下就是體悟真理。所以，在修學聖道的過程，知苦、斷集、證滅。從這個階段來說，好像只有說到三諦，對不對？但是，在實踐的過程就是道諦，透過實行道諦，證得苦、集、滅。換句話說，四諦也是完成的，只是跟第一類的角度有點不同，是從能邊說明現觀的方式。

站於能邊來說，在正見緣起的集滅中，能達到離愛無欲而體證寂滅，就是得道，也就是頓現觀或見滅得道。見滅的當下就是修道的過程，四諦也都是證得的，因為有實踐道諦，才能夠體證苦、集、滅。

至於如實了知四諦就是漸見四聖諦——漸現觀，這是側重在所知的內容上談，也就是說在知見上可以有引起次第的意義。

這兩類不同的方便，實際上就是後代部派之漸現觀與頓現觀思想異議的根源了，兩種說法皆有依據，並無矛盾。

導師引用古德的譬喻說明頓與漸的差別，他說，就好像有人突然發現了寶藏，然後又一樣一樣的点收一樣，這兩者並沒有矛盾。

(三) 八不緣起可溯源於《雜阿含經》

思想的探源，其中一個最著名的就是龍樹《中論》歸納的八不緣起，導師認為，八不緣起都源自於《雜阿含經》。由於導師的著作有詳細的考究，於此不再贅述。

六、詮釋《阿含經》的面向

(一) 闡明佛的本義

導師認為，要解釋《阿含經》應該要重視經文原本的深義。現舉例說明：

1、舉獨住義為例

《阿含經》有很多獨具深義的語詞，比如說「獨住」，一般人會認為獨住就是單獨住，就像時下流行的住茅蓬。然導師強調，其實《阿含經》所講的獨住，是不跟煩惱共住叫獨住，否則若說單獨住就是佛所言的獨住，如果此人鎖在房裡整天沉迷上網，怎麼可稱得上相合佛說的獨住呢？對不對？所以獨住絕非但重外相，理應要重視不與煩惱共住的深義。如果我們有這樣的能力，縱使在大眾中服務，或是人間弘化，也可稱歎為獨住，因為內心不與煩惱相應。其次，導師還留意，獨住的本義與《般若經》所闡明的遠離意義，精神完全一致。

2、舉沙門義為例

再舉「沙門」為例，導師說：「沙門（śramaṇa），是當時出家者的通稱。然佛說『沙門法』『沙門義』，沙門要有實際的內容，否則就是假名沙門了。」

這裡所提到的沙門即指出家人。現代有些動機不純的出家人進入僧團，其實並不清楚出家該做什麼？出家後才打算。這些變質的情形想獲得改善，首先就是要掌握世尊在《阿含經》怎麼樣定義沙門，他必須具備什麼道德才有資格被稱為沙門？

在《阿含經》中，沙門法的「法」，所指的是八正道，意指沙門所應履行的就是八正道。換言之，若沒有八正道，此人不叫做沙門或出家人。

什麼叫做沙門義？《阿含經》的解釋是要盡斷貪瞋癡才具沙門義。所以，若出家人只關心五欲的問題，可說已偏離了佛陀的教誨。總之，以行踐八正道為任務，以親證涅槃（三毒盡）為理想，才是實質的沙門。

3、佛陀說法的真義乃為令眾生得解脫

佛法是重視深悟的宗教，雖然佛陀成道後四十五年間講了好多佛法，制了很多戒律，但是，佛意並非叫我們全部背誦起來就了事，而應該遵照佛的法律實行，解脫我們的煩惱，目的在於離苦得樂。反則若習學了法律，卻產生染著或執取，就沒有達到佛說法制戒的目的。

因此，導師的這項提示我覺得很重要，無論學習的是佛法或戒律都好，應該要經常反問自心煩惱有沒有越來越減輕，而不是戒持的越多，煩惱也同步增多，這就有點本末倒置了。如果不是為了解脫煩惱這一大件事而學法與律，學再多都沒有用，不從本質上著手，徒有表象而已。

（二）僅存漢譯本的《阿含經》詮釋

有許多的漢譯《阿含經》是可以對應巴利尼柯耶的，然而也有不少僅存漢譯本的經典，其中一部就是《雜阿含·335經》（或稱《勝義空經》），導師對於此經的詮釋，運用了很多論師的看法，然後再加以整合，並強調經義啟發了很多思想的開演。《勝義空經》主要談緣起假有與我不可得的勝義空，就是緣起和空。此經所言的俗數法就是法的名言施設，一切是假有；第一義空就是勝義空。一個假、一個空怎麼結合呢？導師認為，從緣起的立場來說，雖然不是明確的在談二諦，但是緣起和空的意義跟二諦是相合的：一個是站在世俗的緣起談假名有；一個是談勝義或第一義諦，即勝義空。

因此，導師說，二諦以及空假中的涵意隱約在這部《勝義空經》中得到啟發。由此可知，雖有龍樹二諦、空假中等的詮釋可以幫助緣起正見的建立，不過導師還是不斷地探索這種思想乃起源於《阿含經》，大乘的理論沒有離開這個根本的教典。這就是導師從厚實的經論基礎會通諸家思想的本源，表達出佛法是可以互通的、相關的。

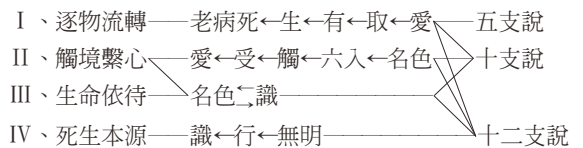
（三）融通深隱經義

1、緣起支數的貫通與事理的歸納


導師對於佛所覺悟的緣起，有非常多的體會，有些人說《阿含經》所講的緣起，支數越少的就是越古，越多的就是越後期的。導師說：應該不是這樣，佛對不同的衆生，有不同根性的適應，所以緣起支數有五支、十支、十二支，只是適應衆生不同的方便，有時是應機的不同，不一定簡略就是比較早，比較圓滿的就是比較後期的，廣略的闡述不一定跟發展的先後有關。由此可知，緣起甚深，真實不虛。

導師認為，真正的瞭解緣起，就是悟得法住智（即明了此有故彼有、此無故彼無之必然理性）。導師對於緣起支數的整理如下：

※《唯識學探源》(p.24)：



這個圖表整理的非常好。五支、十支或十二支緣起，其實都是著重不同角度的切入，不外乎就是闡明衆生如何脫離生死，趣向於還滅的一個方法而已，若能如此理



解《阿含經》，才不會像一般學者那樣的偏執。

佛陀的教法是多樣性及差異性的，如果研究原始佛教或根本佛教忽略這個事實，會專從簡略方面探討，而且滿眼看來，不是後起的，就是起了變化，甚至於說錯了。所以導師說，研究原始佛教不能專從簡單的、簡略的方面去看，有時要從契理契機的平衡切入世尊的教法。因為從世尊悲懷衆生的角度而言，會因應不同的根性，於教法的說明自然會出現開合不同的方便。就如龍樹把一切佛法判攝為四悉檀，這說明了不管衆生的根性是利或鈍，只要能治好他的病就是好藥。

關於導師對於緣起內容的整理，《中觀今論》及《性空學探源》都有相當精湛的論述，這裡無法給大家做詳細的介紹，只能選擇《佛法概論》的內容稍作介紹，導師於此書中歸類因緣有三類：一、果從因生，二、事待理成，三、有依空立。這些實是觀察緣起的步驟，果從何來？從因而來。為何會有愛染？受是其因。如在樂受當中沒有如實了知，或不如理作意，由此即會於受產生愛染執著。果從因生，此過程一定有內在的理則，有其因果的必然性，故言事待理成。如執取感受（因），就會有愛染產生（果），此為必然性。如何於此中了知是空，這就要透過觀察緣起無自性的過程，才能慢慢地達至空或寂滅的境

地。若從究竟義而言，有依空而立，緣起事理的存在，其本身即屬空寂性，都必依否定實在性的本性而成立，現象終必歸於無，故透過緣起與空的觀照，自會明了緣起與性空二不相礙的真實。

2、聖道的實踐即顯示法的全貌

我們所要學的道理是能夠實踐的，因為佛法是宗教、是能夠淨化人心的道德，讀《阿含經》到底要怎麼樣實踐呢？導師對於聖道的實踐提供了非常精采的說明，同時也闡明了法的全貌。

導師有提到，正法可以包括三個方面：中道行、如實理、究竟涅槃，並強調給予法性、法住、法界的意義，因為它是道德與真理的肯定，還有絕對理想的實現。道德的實踐就是中道行；真理的肯定就是如實理；涅槃的實現就是究竟的理想。

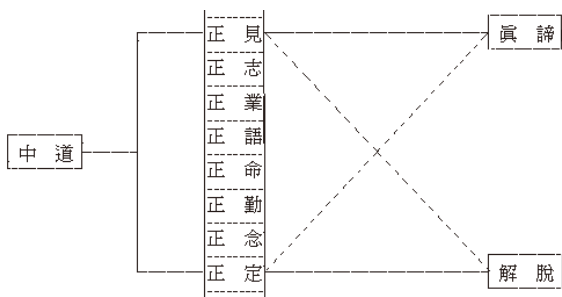
法，是人生向上的指針，所以事理的真相，是理智的真；行為的正軌，是道德的善；究竟的歸宿，是前兩者究竟的圓滿，是正覺。所以佛法不講真善美，而講真、善、覺。

其實在教理當中，皈依法是最究竟的，我們學習佛法，無非就是希望內心獲得皈依。皈依是什麼呢？就是透過法的修習，能夠淨化生命。《瑜伽師地論》說能實踐四預流支者就名為皈依。所以導師認為，皈依法最主要的就是中道的實踐。這當中若能正確的了知解脫、中道、還有苦迫的世間，其實這也就是四聖諦的內容了。

八正道要闡明的就是這三類法，整體八正道叫中道法，中道就是離苦樂二邊。正見所見的內容是什麼呢？是真諦法。何謂真諦？知流轉（世間苦集）與還滅（出世滅道）。於正見階段清楚了知這些，會觸動我們於生活上要進一步落實正思惟，乃至正定。正見所了知之真諦法，最後圓滿證得解脫時，所印證的也是真諦法。因此正見所了知的真諦是知見上的事，但此種理想卻是能引導我們前往究竟的解脫，實現真諦法的圓滿。

八正道的最初是正見，正見能覺了真諦法。所以佛法的正見真諦，近於哲學而與世間的哲學不同，不是形而上的學問。為什麼？所謂近於哲學，是因為正見乃理智的思辨或思擇，然而佛法的正見是會驅動我們去落實道德，一種非落實不可的知見及力量。八正道最後的正定是解脫法，近於宗教的神秘經驗，而與神教者的定境、幻境不同。為什麼？因為前面有正見乃至正念的引導，戒定慧的平衡並進，因此與外道的修行經驗不同。而中道法即統一了真諦法與解脫法，顯出釋尊正覺的達磨（法）的全貌。

配合導師的圖表來看：



真諦、中道與解脫這三類法，其實也是八正道的不同說明而已。由此得悉，佛法不只是理論，理論只是建立正見的基礎，還有實踐及理想需要我們努力的完成。所以，學佛的人，除了會講，還要親身實踐，所說所行才會感動別人。

3、三法印的活學活用

(1) 三法印的兩種契入次第：漸入、頓入

導師在《佛法概論》說：「三法印，是于同一緣起法中體悟有此三性，無論學者的漸入、頓入，三法印有著深切的關聯，不能機械的分割。」

三法印其實也是在解釋緣起，如果能夠完整地瞭解三法印，也就是在緣起當中領悟有這三種特性。導師於此跟我們介紹三法印有兩種契入的次第：

A、漸入

佛在《阿含經》有說：比丘！你知道無常嗎？比丘答：知道。佛接著說：既然所有的一切都是變化無常，故它是苦的（不自在性），這當中有一個主宰的我嗎？因無常故苦，苦故肯定是無我，最後才能獲得涅槃寂靜，這是三法印的次第漸入。

B、頓入

佛在《阿含經》提到：「諸行空，常恆不變易法空，我所空，所以者何？此性自爾。」因為諸行空寂的緣故，所以本身即具備無常性、無我性；因為空，在時間上一定是無常的，在空間上必然是無我的，因此瞭解空的當下不會離開無常、無我，

三法印若由空契入就名為頓入，因空性不離無常、無我的特性。我想此種頓入的方式，跟修空三昧或許有關係，值得研究。

(2) 三法印中之向於厭、離欲、寂滅

A、無常向於「厭」

三法印是可以落實在生命的。請問什麼叫做無常？如果我們有無常的正見，對世間和自己的身心就會有厭離心。然而厭離心不是討厭或消極的心境，因為既然知道人事物都是無常的，難道我們還會認定它永遠屬於我的嗎？由此可知，無常正見是要讓我們看清世間的真相，若看透了，對於名利或恩怨就能放下，放下不是說什麼都不做，反而因了知世間無有常性，更應該要珍惜眼前的因緣。比如說，我們同樣都是人，大家都必定會經歷生老病死，但是，有些人卻懂得在這過程中跟眾生結好緣，自發性的會去修行累積善業。為什麼呢？因為他知道生命有限，如果我不快點做，下一世不知會在哪裡。

導師說，無常的正見不是灰色的人生觀，因為知道一切皆不長久、是苦的，所以勇於為善，希望在有限的因緣創造更多的福慧，珍惜因緣還聚集的時刻，做有意義的事，因此故說無常正見能厭於世間，反而懂得珍惜因緣，勇於為善。

就好像一根蠟燭，你可以用蠟燭來點亮我們的房間，但是，蠟燭也可用於燃燒房間。同樣一個因緣，如果你有正見，你就可以善用它，若缺乏智慧，就會造作惡業。因此，我們的生命雖然是無常的，但是我

們可以讓他淨化，乃至成佛，這種緣起性對每個眾生來說都是平等的。

B、無我向於「離欲」

從無我的正思中，向於離欲。那什麼叫做無我呢？五蘊和合而成的有情，身心確是無法主宰的，由此故知無我，而知見無我才能於五欲及性欲，不生染著。就好像我們聽到好的聲音，如秋風過耳，不曾動心，歌聲終了，也不再憶戀。導師經常說：我們對於別人的讚歎不要沾沾自喜，對於別人的毀謗也不要牢記在心。為什麼？一順一逆，都是成長的善緣。這其實也表現出無我正見的特質：欣然接受、坦然面對。

於此值得注意的是，無常或無我的正見都好，皆非出於討厭或厭惡的心態，實是從緣起當中看清楚法的真相，我們不必攔阻它的生與滅，但是可以善用它來度眾生。

C、涅槃寂靜向於「滅」

涅槃寂靜傾向於滅，意指有涅槃寂靜的正見，必有正確向於涅槃的目標。如此，我們的心才不會偏離涅槃，這實是學佛者首要掌握的大方向，是建立出離心的啓步。

(四) 超脫傳統的個人風格

導師對於《阿含經》的理解，有些是孤明先發的看法，除了前面已經提過的井水喻之外，還有一個很特別的地方，就是法住智和涅槃智的說明。

1、「法住智」

導師在《印度佛教思想史》(p.28)說到：「法住智」知，是正知緣起因果安住不亂

的智慧。因此，如實了知法住智，於五蘊等如實知，厭，離欲，滅而得解脫智。雖然沒有禪定，但煩惱已盡，生死已了。這是以慧得解脫，知一切法寂滅而沒有涅槃的自證。而在《如來藏之研究》(p.33)更說到：能確知緣起，無明、我見為上首的「見煩惱」就會被摧破；其次，貪、瞋等「愛煩惱」也漸漸能除滅；心無所取、無所著、無所住能契入涅槃，得解脫自在。

2、「涅槃智」

其次，導師在《印度佛教思想史》(p.29)有說：「涅槃智」知，或是慧解脫者的末「後知涅槃」；也有生前得見法涅槃，能現證知涅槃，這是得三明、六通的，名為（定慧）俱解脫的大阿羅漢。

雖有二類不同，但生死的究竟解脫是一樣的；而且都是「先知法住，後知涅槃」的。

參、以原始經律精神為根基的人間佛教

一、為即人成佛的理悟找根據

（一）諸佛皆出人間，彰顯人本的特色

人間為何與其他趣相較起來更有因緣修道及證得解脫呢？導師曾發現《增壹阿含經》的一句話：「佛世尊皆出人間，非由天而得也。」由此可知，若要成佛就在人間，因為諸佛皆出人間的緣故。

導師研究《阿含經》以及一切佛法的動機實是為了解佛法適應每一個時代，利益人類及家國，並強調要以人類為本。雖然

佛法也講十方世界、也講放生、也悲愍其他趣的眾生，但是，真正最重要的還是以人類為本，唯有人類的三特勝才有辦法透過淨化而獲至圓滿的解脫。

（二）三善根與大乘三心之連結

菩薩道重視慈悲，實際上是有對治性的。因為聲聞比較著重在理智及意志，忽略情感方面。所以，菩薩重大悲是有其對治意義的，真正說來，三德圓滿的佛必然具備無癡的智慧，無貪的淨定，無瞋的慈悲，此三德圓滿才是大菩提的成就。因此，導師說，聲聞法有以無貪、無瞋、無癡形容涅槃，大乘法也一樣，無癡對應智慧、無貪對應淨定、無瞋對應慈悲。

大乘三心也是善根的擴展，無貪對應菩提願、無瞋對應大悲心、無癡對應性空見，修學大乘三心同樣可以圓滿三善根。初期大乘經大多尊重三乘同入無餘涅槃，因為涅槃都是貪、瞋、癡永盡，無貪、無瞋、無癡的狀況，所以佛的三德也是如此。這當中可以留意的是，導師在《佛法概論》的第八章闡明「無貪對應三昧」，於第十九章則開示「無貪對應菩提願」，兩者應無矛盾，相關說明請參考拙作〈由三善根開展人菩薩行〉（收於《福嚴佛學研究》第6期）。



（三）顯發空三昧的深義

空三昧的經義詮釋前面已說過，這裡再補充與菩薩精神相關的說明。

空三昧在《中阿含經》的《小空經》，或者是《增壹阿含經》等都有提到，佛自說：「我多行空。」就是佛陀本身多住空三昧，成就無上菩提。所以，導師發現，空義跟菩提是有密切關係的。菩薩長期在世間化度眾生，自己要養成一種不受世間染著，不為境界所轉，像入污泥而不染的自在能力才行。導師說，這其實就是空（三昧）的能力，如果能夠修學空住，無礙自在，不隨世轉，就能夠多多利益眾生。這個空三昧比較特別，它不是只有在禪坐修，更應於行住坐臥當中去用心，讓自己保持像蓮花的葉子般滴水無痕，不會沾染。

二、省思佛之本懷

（一）佛陀教學的風格：平易而能直入，三學特重戒慧

1、佛陀時代的修學次第平易直入

導師讀《阿含經》時經常省思佛的本懷，其中一個很特殊的地方，就是導師發現，佛陀教學的風格實是平易而能直入的。

佛世的修行方法，平易、簡單，觀察空、無我，由一個最基本的定力引發無漏慧，斷煩惱而得解脫。

導師說，部派對於修慧次第的說明，首推說一切有部及赤銅磔部的論書（像《清淨道論》），以戒定慧的次第編排，加以

組織條理，非常的嚴密，但是覺得有一點太過了。導師認為，對真正的修行者恐怕多所糾纏，不可能有世尊時代那種簡要直入的修證。由此可讓我們了知一項事實，雖然這些論書提供很好的修學次第，但是也不盡然所有的眾生都能適應這種嚴密的修行方法。然而，那一些簡要的方法又該從何下手與把握呢？我想，導師強調的空三昧是一個很好的修法，不妨從此線索深入。

2、三學次第特重於戒慧，乃菩薩道初學者之側重

導師說，修學大乘佛法要在《阿含經》看到菩薩行的淵源，這實是一項很重要指示。就如導師在《寶積經講記》提到：戒定慧三學中，《寶積經》比較著重在戒慧。怎麼說呢？佛法不離世間而能在處世待人當中自他和樂，這要有持戒的精神，因為戒是基於慈悲的同情；另外，佛法要能即世間而出世間，一定要有不染世間的智慧。所以，從自證來說，戒和慧淺進而能深入；從利他來說，悲智相成才能廣度眾生。如果一開始就著重在修學禪定，有時會樹立獨善隱遁的性格，反而和菩薩道不能相應。

猶如《阿含經》所說的「淨其戒，直其見，具足三業，然後修四念處。」而導師的《成佛之道》也有偈頌言：「足目兩相成，能達於彼岸。」戒如足，慧如目，足目兩相成，能到於自在的彼岸。

有戒有智慧是行菩薩道最重要的，所以，對於初學，暫不鼓勵重視禪定的修學。不

過，如果戒慧已久行後，我們想加強定力的話，修定還是應該的，因為三學圓滿，或說三善根圓滿才能成佛。

（二）法與律的統一，完成正法久住的重任

最後，導師在研究根本佛教中發現，亦須重視佛法的傳承。菩薩再偉大，都是個人的偉大而已，然而，佛法真正的偉大是要讓無量的衆生能夠得到佛法的利益。所以，釋迦牟尼佛成佛後，還教導了很多弟子修行，把佛法代代的傳承下去，利益無量無邊的衆生，這也才吻合無邊衆生誓願度的誓願。

釋迦佛救世的大悲願與大智慧，從原始佛法來看，不能依賴個人的修證，唯有依靠和合、安樂、清淨的僧伽才能讓正法久住世間，利益無量的衆生。所以，導師解釋《阿含經》不會偏離世尊的本懷，兼顧法與律的統一，圓滿的闡述佛的大悲與大智。☺

【勘 誤】

《福嚴會訊》第37期，p.34（左欄最後一行）：

筆者對於導師所言：「進步到一人一寺一學院」一句，意解為「從自淨其意為始，一人清淨才能影響一寺或一學院的清淨」，慚愧當初沒細心思惟導師的文脈，經師友們的指正，今重申導師的正確文意如下：

依據文脈，覺得導師說：「進步到一人一寺一學院」一句，應指「一人一寺」、「一人一學院」，意思是說，在團體中，不合就走人，最後演變到每間寺都只有一人，乃至教育機構的佛學院也是一人佛學院。這一句中的「進步」或可理解為「發展」或「演變」之意；或者，也可以理解成一種反諷，即「『進步』到一人一寺一學院，事實上是一種『退步』」的情況。換言之，即指不能團結，如一盤散沙，這又如何復興佛教呢？

印順導師對 「龍樹學」的闡發

口述／釋厚觀
中華佛學研究所畢業
日本東京大學博士課程修畢
現任福嚴佛學院院長

壹、復興佛教之良方

印順導師非常關心佛教的未來，在 1942 年（民國 31 年）於第一本出版的著作《印度之佛教》中提出復興佛教之三個方針：

第一是「立本於根本佛教之淳樸」，也就是《阿含經》裡面很多重要的要義。

第二是「宏闡中期佛教之行解」，這裡就是初期大乘修行和義理的理解，但是「梵化之機應慎」，後來導師之著作改成「天化之機應慎」。梵化的「梵」是色界的梵天，基本上還是清淨的，但是後來的一些經典則趨向於低級的天，欲界的天，所以導師把它改成「天化之機應慎」；有些天化、鬼、神這一部分我們要注意。

第三是「攝取後期佛教之確當者」，有些唯識系或如來藏系，比較不錯的內容，也可把它納進來。後期佛教像如來藏系的《大般涅槃經》，其中很多是談如來藏的思想，是佛性常住，但是在「後分」，它是以般若來解釋佛性，這部分是值得參考的。還有如來藏系比較強調慈悲、不殺生、

素食，可以養慈悲心的，我們還是可以放進來。

導師說，從這三方面下手的話，可以復興佛教而暢佛之本懷。這次主要是針對初期大乘之「龍樹論」，做簡要的介紹。

貳、龍樹菩薩是印度佛教史上著名的第一位大乘論師

龍樹菩薩被尊稱為八宗共祖，他的地位非常的崇高，他是約於西元 150 年至 250 年這個時代的人物。龍樹菩薩在南印度出生，後來到北印度修學。當時他所處的環境，面對（1）印度的神教——婆羅門教、印度教等，思想非常龐雜。（2）有「佛法」流傳出的部派，導師所說的「佛法」主要是指包括原始佛教、部派佛教。（其中，部派思想很龐雜，發展到十八部派或者更多。）（3）另外還有大乘自身的各種不同的法義，大乘的法門經典也很多，有《般若經》、《華嚴經》、文殊法門、淨土法門、《寶積經》、《法華經》等等，每部經都說是經中之王，到底哪一個是最殊勝的呢？

在這樣的背景下，大家無所適從，所以，龍樹菩薩覺得應該加以分別、抉擇與貫通，確立大乘正義的必要。因此，龍樹菩薩應運而出，成為印度史上第一位著名的大乘論師。

龍樹菩薩是論師，也有經師的特性。經師可以隨方就圓，依眾生成種不同的根性，有時講非常生動的故事，或是巧妙的譬喻。龍樹菩薩對於論議條理分明，非常嚴謹；又能講生動的故事、巧妙的譬喻，一個人能夠兩者兼備，非常不容易。導師就說，龍樹菩薩雖然是論師，但是具備有經師隨機方便而貫通的特長，即使是論議，都是為了修持而論的。

參、深觀與廣行之綜合，才是完整的龍樹學

龍樹菩薩主要的論，包括兩類：一是深觀的，另一是廣大菩薩行的。

深觀的論主要以《中論》為主；廣大菩薩行的論主要有兩部：一部是《大智度論》，是解釋《摩訶般若波羅蜜經》，另外一部論是《十住毘婆沙論》，是註解《華嚴經》的〈十地品〉，正好龍樹菩薩選了這兩部主要的經來做註解。菩薩進修的歷程，從初地、二地、三地、四地，一直到十地、成佛，到底每一地應具備哪些資糧，應去除哪些煩惱等等，這是站在一切法空的深理上，說明菩薩利他的廣行。

所以，導師說，要把這兩類論典綜合起來——深觀的，還有廣行的一起配合，才稱

為完整的龍樹學。

有一次我在福嚴開中觀學時，導師說，教中觀不能只有上《中論》。我心裡想，上中觀不上《中論》，還要上什麼呢？原來導師的意思是，空的道理要應用在菩薩的修行上面。所以，《大智度論》、《十住毘婆沙論》這些菩薩行也要一起合併研討。

肆、中論與中觀，理論與實踐

有一次，一位居士拜訪導師，非常讚歎導師：「《中論》非常不好懂，還好有您老人家作了《中觀今論》、《中觀論頌講記》，讓我們能夠深入龍樹菩薩的深奧義。導師您寫的非常精彩，對各部派破斥的淋漓盡致。」導師回答：「中觀是要破除自己的煩惱，不是只有破除別人！」所以，《中論》不是只有理論，而是要「中觀」，要觀照自己的言行、起心動念，這才是龍樹造《中論》的本義。

因此，我們要好好審思自己的見地是否正確，因為凡夫與聖人的差別在於有沒有斷除薩迦耶見（有身見），就是我見；如果有我執的話，都還是凡夫。初果斷三結，最主要就是斷我執。所以我們要反省自己，是不是在自性見中過生活。

在中觀裡面，無論《大智度論》或《中論》，「自性」這個語詞經常出現，所以我們有必要對它做個簡要的定義。

什麼是「自性」？它的梵文是 *svabhāva*，就是自有，自己存在的意思。既然是自己存在，就是具備有獨存性、獨一性，就不



需要依待其他的因緣；不需具備其他的因緣，所以可以有恆常性、不變性；如果我們依待的因緣有生滅變化的話，我們自己也會跟著變化。既然自己存在的話，它就有主宰性、實在性。這樣的獨一、恆常不變、主宰，正好就是一般人對「我」的認識。

我們要破除我見，可以用「諸行無常」來破除恆常不變性的執著。

要知道用「諸法無我」來破除獨一性、獨存性這樣錯誤的見解。

第三個法印就是「涅槃寂靜」，涅槃主要是貪、瞋、癡永盡，破除我執的主宰性、實在性。

所以，我們要反省，即使做善事，是不是爲了自己的利益或爲了自己的名聲？要反省是不是在這樣的自性見中過生活？不要認爲《中論》只是在破除外道或小乘。古德說「遍呵自心」，每一句話都可用來反省自己，而不是拿著戒尺在衡量別人。如果死守章句，只曉得這一頌是破除這一派，那一頌是破除那一派，而不曉得檢點自心，不知道隨機活用的話，那就枉費龍樹菩薩作《中論》的苦心。

導師有一部著作是《空之探究》，爲何寫這部著作呢？導師有提到他的寫作動機：「發心修學，只是對佛法的一點真誠，希望從印度傳來的三藏中，理解出行持與義解的根源與流變。」有些人說導師只是談理論，不過是書面上的白紙黑字而已，沒有實踐。事實上，導師寫作的方針是留意到行持與義解，不是一味的圓融，而是瞭

解它的根源與流變，有些已經不合時宜的方便，要抉擇洗鍊，把握更純正的，更少爲了適應天（神）化、俗化的佛法。導師是爲了避免俗化的佛法，有人反而說導師的人間佛教是俗化，這根本是誤會了導師的本義。

導師閱讀三藏有些心得，希望做一番「空之探究」，以闡明空的實踐性與理論的開展，就是實踐跟理論要搭配。曾經有位法師閱讀般若藏，單是玄奘大師翻譯的《大般若經》就六百卷。他說，整部經看完，每個地方都是「空」，只知道這個印象，但是到底這個空跟那個空有什麼差別？他無法分辨。

導師就不一樣，導師說，「阿含」的空是重於修持的解脫道。《阿含經》說的空三昧是要觀照無我、無我所。

「部派」的空則漸漸傾向於法義的論究。

「般若」的空是體悟的「深奧義」。這裡體悟的深奧義指的就是無生法忍、真如、法性、實際。這樣證悟的諸法實相，也可以稱爲「空」。「空」有雙關義，一個是虛妄不實，不實可以稱爲「空」；另外，貪、瞋、癡永盡，這樣的寂靜涅槃，我們也可稱爲「空」。《般若經》的空主要就是涅槃、無生法忍，這樣深刻的體悟諸法實相是深奧義。

在《大智度論》卷四十六有提到自性也有兩種：一個是虛妄的自性，就是我們應該破除的獨存、常住、我執。另外一種是勝義的自性，是指聖者體悟的真如、法性、

實際、涅槃。

早期的原始般若、《小品般若經》所講的自性空是指勝義的自性空，後來，慢慢的爲了方便一般衆生的修學，也有從破除虛妄不實的自性下手。畢竟一開始要體悟不生不滅——涅槃的空不容易。

龍樹菩薩的空，是融合了《阿含經》與《般若經》，就是把《般若經》的假名、空性與《阿含經》的緣起、中道統一起來。

伍、《中論》之中心思想：緣起、空性、假名、中道

《中論》有一首重要的偈頌：「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」這就是《中論》的中心思想——緣起、空性、假名、中道。

「眾因緣生法」就是緣起。爲什麼我們說緣起是空性呢？這是透過無自性的觀念，把兩者結合起來的。緣起是「此有故彼有」，既然是因緣和合而生，就沒有獨存性、不變性、主宰性；也就是無自性，這樣的無自性，我們給它一個名稱叫做「空」，所以緣起無自性就是「空」。

我們不要以爲空是落入斷滅或頑空，中觀所說的空，其實就是講緣起。這樣的空也不要執著有一實在的空，「空」只不過是假名安立而已，所以說「亦為是假名」，這個假名是在形容空的，不是離開空以外另外有一個假名，梵文的原意還有月稱的解釋是這樣子的。後面的「中道義」，依龍樹菩薩的原意，這個中道也是在形容空。

所以整首偈頌字面上的意思是說：「空性」是我們用來描述「緣起法」的，而「空性」乃是「假名」，「空性」也是「中道」。

但是中國古德有的解釋爲：不落入空，不落入假，另外有一個中。其實不是！如果正確地瞭解空，當下就是中道。空是不落入兩邊，凡是一切的執著，它都能破除。如導師於《空之探究》(p.217)說：「龍樹學的宗要，說空說假名，而重點還是中道的緣起說。空以離一切見為主，與離二邊見的中道相同。」

空與中道有什麼異同？空是離一切見爲主，中道是離二邊見。在《阿含經》我們常看到「不一不異、不常不斷、不來不去，離此二邊，正向中道」的說法。而「空」是離一切見，不只是離兩邊；如果你用空來破除邊見，卻又執有空見，這也不對。空是離一切見，連「空」也不可以執著。所以緣起即是空，空也是假名，正確理解空當下即是中道；下一偈頌緊接著說「未曾有一法，不從因緣生」，任何一法都是從因緣生，所以一切法都是空。

所以，我們聽到空，不要誤以爲就是全無、斷滅，爲了加深大家的印象穿插一個小故事。

蘇東坡與佛印禪師經常在鬥機鋒，有一次蘇東坡去拜訪佛印禪師，佛印禪師自己坐在椅子上，也沒有準備客人的座椅。蘇東坡就說：「禪師！你這是待客之道嗎？爲何沒有準備椅子給客人坐呢？」

佛印禪師就說：「四大（地水火風）本空，

五蘊（色受想行識）非有，人都是四大、五蘊假合的，這都是空，請問仁者以何為坐？」

蘇東坡突然卡住了，只好乖乖愣在那邊。但是他心想，君子報仇，三年不晚。

果然有一天角色互換，被他等到機會了，佛印禪師去拜訪蘇東坡，他如法炮製，自己坐在那邊，師父來了也不讓坐。

禪師就說：「讓坐、讓坐！」

蘇東坡就說：「四大本空，五蘊非有，請問禪師以何為坐？」

禪師就大搖大擺的，往他大腿上坐下去。

蘇東坡說：「你怎麼坐我大腿？」

禪師說：「你的大腿是四大本空，我的身體也是四大本空，五蘊非有，我用我的空，坐你的空，有何不可呢？」

由此可知，中觀裡面所說的空不是什麼都沒有，其實就是緣起無自性。

陸、中觀學值得稱述的精義

一、大小共貫

同樣是大乘經的教理，但是對二乘的看法，有的包容，有的貶抑，不太一樣。以《般若經》、龍樹學來說，是含容三乘的，對二乘是包容的。所以，在般若法會有須菩提、舍利弗，甚至帝釋天參與般若法義的問答。但是，在《華嚴經》或有些大乘經，二乘人就沒有參與討論大乘法義的餘地。在文殊法門，二乘人反而經常會被做為貶抑的對象。龍樹菩薩的《中論》、《大智度論》是含容二乘的，而且是大小共貫。

《大智度論》認為，二乘如果徹底證得我空的話，他也不會有法執。但是，唯識或有些學派認為，二乘人只能證得我空，不能證得法空。而且有些經認為二乘所證的涅槃只是化城或醉三昧酒，並不是真正的得涅槃。但以中觀學來說，是承認二乘所證的涅槃，主張三法印即是一實相印，三解脫門同緣實相。

龍樹菩薩這樣的貫通，有一個很大的作用。因為崇尚聲聞的學派，說大乘非佛說，另一方面，有的學派站在大乘本位的立場，說二乘焦芽敗種；於是大乘與小乘極端對立。但是龍樹菩薩認為大小共貫，消解大小乘的對立。

關於二乘與大乘的差別，二乘比較著重在共相的智慧，菩薩除了共相的智慧外，也通達別相的智慧；二乘比較著重在自我的解脫，菩薩則著重在利他；在聲聞經論所談的，大部分是著重在有情的解脫，而大乘經典除了成就眾生之外，還有莊嚴佛土，創造一個好的環境讓大家來修學，這是大乘所兼顧到的。

或許有人有這樣的疑惑：如果我們依著《阿含經》正確的理解、修學，便可以得到解脫，那麼，我學《阿含經》就夠了，為什麼還要研讀《般若經》、《中論》……呢？

導師說，我們研讀阿含，不要落入兩邊：有的人不相信大乘，站在二乘的立場讀阿含，這樣不能瞭解佛陀的本義；有的人認為阿含是小教或藏教，大乘才是圓教，比

較殊勝，所以強調自己的大乘而否定阿含。這樣看《阿含經》，從頭否定到尾，也沒辦法得到阿含的宗趣。所以導師建議，我們要把阿含看成是三乘共依的聖典，要以大乘菩薩心行來研讀《阿含經》。事實上，《中論》裡面引用的都是《阿含經》，同樣是研讀《阿含經》，《中論》和部派對《阿含經》的解讀，心態上及所得的結果不一樣。大乘除了個人的解脫之外，也注意利益有情、莊嚴佛土。因此，研讀阿含的解脫道之外，應再搭配初期大乘的慈悲行，相輔相成。

二、真俗無礙（理事無礙）

「真」配合「理」，「俗」配合「事」，真俗無礙，是生死即涅槃，世間即出世間。生死就是世俗，涅槃就是出世間的真理、勝義。二乘把世間生死與涅槃看成是極端的對立，所以厭離生死、欣向涅槃；先著重在自我解脫，之後才隨緣利益眾生。

但是，大乘可以通達世間生死當下就是涅槃，不必厭離世間另外欣求一個涅槃。所以，在《中論》的〈觀涅槃品〉說「世間之實際即是涅槃際」，世間其實是空性，在大乘來說，涅槃也是空性，不能執著有一個實在的涅槃。

如《般若經》所說，如果有法勝過涅槃，我說它也是空。觀世間就是涅槃，就可以當下在世間利益眾生；所以解行可以融通，不要只偏向於解，而忽略了世間福德智慧的事行。

三、悲智圓融

智慧與慈悲，同基於緣起的正覺。佛陀是在菩提樹下體悟緣起無我而開悟，我們體悟緣起能破除我執，是可以修得智慧的；而慈悲是不是也可以從緣起下手呢？可以的。

從德行（福德、善法）來講，緣起是無我的，人生是身心依存的相續流，不是唯心，也不是唯物，是身心依待的緣起，也是自他依存的和合眾，單靠自己一個人，都沒有別人的護持是不行的。所以，真正深刻地體會緣起，不會以自我為中心，不會生起狂妄的我慢。能夠從緣起中體會到眾生對我的護持、恩德，不能因為自己得解脫，就跟人家說再見了。雖然自己知道空性，但是眾生還在世間輪迴，應起悲憫心，救拔他們。這種悲憫心是對緣起的深刻體會而展現出來的。

導師說：「唯有無我，才有慈悲。」慈悲有三種層次：眾生緣慈，法緣慈，無緣大慈。

凡夫的眾生緣慈還有我相、人相、眾生相的分別；二乘的法緣慈雖然沒有眾生執，但是沒有像大菩薩廣觀一切法空；無生法忍以上的大菩薩則是無緣大慈，沒有我執、法執，展現出最純淨的慈悲。

從身心相依、自他共存，還有萬物與我互相支持、互相幫助，從這樣的緣起正覺中湧出無我的真情。

所以，深刻體會緣起，悟得無我，除了

可以自我解脫，也能從緣起體會到自他共存，進一步展現慈悲的精神。從緣起的物我相依，也可以展現為對器世間的環保，不會認為萬物只是唯我所用，而不斷的糟蹋地球、浪費資源。

四、空有融會

「有」就是世俗緣起假名有，「空」是勝義畢竟空，空有融會，勝義畢竟空就是無自性。我們要體悟空，並不是離開緣起有而另外有一個空，所以《般若心經》說：「色即是空，空即是色。」我們要體悟空，就在色、受、想、行、識當中，瞭解它是無自性，那才是空，不是離開了這些法另外有一個空。中觀從這邊下手，即有而明空，可以得到空有融會。

柒、龍樹菩薩所稱歎的菩薩精神

一、總說

導師研讀了《大智度論》，歸納出三點龍樹的菩薩精神，值得我們好好學習。而導師讚歎的菩薩精神，也是龍樹所稱揚的菩薩精神。

（一）三乘同入無餘涅槃而發菩提心，其精神為「忘己為人」

在唯識有提到五種種性：聲聞種性、緣覺種性、佛種性、不定種性和無種性。

無種性的眾生，依唯識的教義，再怎麼修都沒辦法成佛，連二乘也沒辦法成就。但是在《般若經》來說，三乘共入無餘涅槃，承認二乘所證得的也是真正的涅槃，

也是可以得解脫，並非只是一個化城而已。

同樣是得解脫，菩薩為什麼還要花那麼多時間在三界度化眾生呢？這裡舉一譬喻：三界如火宅。房子失火了，有的人很快衝出去了；有的人拉幾個人一起逃出火海，不只如此，他又回來救人，萬不得已自己最後才離開，有時連自己都犧牲了。逃出火宅都是得解脫，為什麼他要來來回回地救人呢？從這裡展現菩薩的精神，雖然可以同入無餘涅槃，但是菩薩這樣的菩提心、忘己為人，是值得我們推崇的。

（二）抑他力為卑怯，「自力不由他」，其精神為「盡其在我」

龍樹論有淡化他力的傾向，菩薩精神的可貴，是要靠自力，不要只是依賴別人的加持。像阿難尊者當佛的侍者好多年，最後，佛入涅槃的時候，他只是得初果，還沒證得阿羅漢。所以，證悟是要靠自己，其他的只是助緣。

（三）三阿僧祇劫有限有量，其精神為「任重致遠」

很多經論說，菩薩道的修學要三大阿僧祇劫，《般若經》不只說三大阿僧祇劫，甚至說無量阿僧祇劫，「阿僧祇劫」是一個很長的時間單位。這裡我們要注意，三大阿僧祇劫的菩薩行，是從十住的初住——發心住開始計算，這時候發菩提心很堅定，不會隨便風吹兩邊倒，這才是菩薩行三大阿僧祇劫的開端。

三大阿僧祇劫已經很長了，為什麼《大智度論》還說它是有限有量呢？主要在說

明菩薩不要以有限量的心來修菩薩道。不能說我只修三大阿僧祇劫就好，時間再延長一些的話就不做了！不能這樣子，不能存心做到此為止，再來不做了，菩薩不會這樣，他是在利益衆生當中成就自己。在拙作《深觀廣行的菩薩道》裡面有比較詳細的論述，請大家自行參照。

二、別述

（一）三乘同入無餘涅槃而發菩提心，其精神為「忘己為人」

《摩訶般若波羅蜜經》說：「我應當以三乘度脫一切衆生，令入無餘涅槃。」

有的衆生求聲聞乘，有的求獨覺乘，有的求佛乘。菩薩廣學一切法門，依衆生的根性而令入無餘涅槃。

「我度一切衆生已，無有乃至一人入涅槃者」，這個意思是什麼呢？並不是說衆生空，我不用度。不是！菩薩還是要度衆生，且度完衆生之後，他不會執著「我度了好多的衆生」，心中不會認為哪一個衆生是被我所度的，他不會這樣執著。甚至說：「我當代十方一切衆生受三惡道苦，衆生入無餘涅槃之後，然後自種善根，無量百千億阿僧祇劫，才得無上菩提。」菩薩是這樣的發心。

（二）抑他力為卑怯，「自力不由他」，其精神為「盡其在我」

1、「佛力加持」的真正意義

在般若法會上，佛請須菩提為菩薩說般若波羅蜜。有人覺得，須菩提是聲聞的阿羅漢，有能力為菩薩說般若波羅蜜嗎？須菩提說：「這是佛力的加持。」這樣的佛力是什麼意思呢？導師引《大智度論》解說如下：依須菩提所說，佛弟子依佛所說的法而修學，是能證得諸「法相」（諸法實相）的，證了以後，能與佛所體悟的諸法實相不相違背；所以說「皆是佛力」，「以法相力故」。

依《大智度論》的解說，在三界黑暗的環境當中，我們弟子雖然有智慧眼，但若無佛的智慧燈照耀的話，也是看不見的。若只有眼睛，沒有燈的光明，或只有眼睛，沒有照亮的燈，都是看不見的。所以，一方面須要有佛的智慧燈，另一方面自己也要法隨法行、開智慧眼，才能夠有所見。

「佛力」就是「佛的智慧燈」，從這樣的意義來說佛力加持，必須要有自力的體悟才行，不能完全依賴他力的加持。

2·易行道的真正意涵

有的人覺得修學時間那麼長，衆生那麼多，什麼時候才度得完？菩薩道非常難行，很怕退轉，就請問龍樹菩薩：佛是不是有開示易行道，讓我們很快得到不退轉？

龍樹菩薩回答：如果每個人都像你這種想法，只想趕快得解脫，不積極度衆生的

話，請問誰來弘法呢？像你這樣的想法，是懦弱、怯劣，無有大心，並不是丈夫志幹之言也！菩薩應該要發廣大願度化衆生，不是只顧自己求容易速成的法門。

龍樹菩薩先呵斥一番之後，也很慈悲地說：如果你一定要聽聞易行道的話，我就爲你解說。

在《十住毘婆沙論》裡面有很長的一段解釋，導師有歸納易行道的真正意義。首先念佛、念菩薩，再修學懺悔、隨喜、回向等普賢十願；這樣修學以後，福德增長了，本來剛強的心變調柔了，煩惱也慢慢淡薄了，對於佛、菩薩難行能行，本來是剛強不相信的，這時候因爲心調柔而相信了；又愍念衆生還在輪迴，他就想要學佛來利益衆生。見衆生資具缺乏要行財施，不懂佛法要行法施，這就是行佈施波羅蜜。行佈施還不夠，自己要持戒清淨，所以又修持戒波羅蜜。此外，忍辱、精進、禪定、般若等波羅蜜也要具足。所以，他藉著易行道，調柔身心，福德增長，轉入難行道，這才是易行道的真正意義。並不是只修易行道便能超速直接成佛，不是這個意思。

3、果報回向

我們說「普皆回向」，這就提到福德。什麼是福德？福德與福報不同，以不貪、不瞋、不癡所修的一切善法才叫「福德」。而福德所感得的果報，才叫「福報」。所以，福德這樣的善法體，是無法回向給衆生的；依福德感得的果報——財富、資具等才可以與衆生分享。

所以，不要誤會了，以爲說：「你好好修，你所有的福德全部回向給我，你自己再去修。」其實沒有這回事！否則，阿難尊者服侍世尊，當侍者那麼久，爲什麼佛入滅時他還未成阿羅漢？假如可以回向的話，佛回向給阿難不是很好嗎？

（三）三阿僧祇劫有限有量，其精神為「任重致遠」

《大毘婆沙論》是部派的論書，相傳是五百阿羅漢所造，裡面就有提到狹小道與廣大道。聲聞人修學快者，種、熟、脫，三世就可以得解脫，但是比較慢的要六十劫。

聲聞人中修六十劫才得解脫的是誰呢？是舍利弗。舍利弗在聲聞弟子中是智慧第一，爲何反而比較慢？因爲他修的是廣大道。

獨覺要修百劫，菩薩要修三大阿僧祇劫，反而更長。並非菩薩的根器比二乘鈍，所以修的比較慢；相反的，菩薩是利根，爲了利益廣大的衆生，累積更多的資糧、學更多的法，所以修學的時間比較長，這是任重而致遠。



捌、《大智度論》對佛法的貫攝與修學指南

一、依《大智度論》的四悉檀，貫攝一切佛法

除了深觀、廣行之外，龍樹學還有很多值得我們留意的地方，我在這裡簡單地向大家提示幾點：

佛教經論浩瀚，思想體系繁雜，如何判攝、分別，給予恰當的定位，是一門大學問。所以中國就有天臺宗的藏、通、別、圓，還有賢首宗的小、始、終、頓、圓等的判教。

中國古德的判教認為，所有的經典都是一代時教，在世尊弘法的四十幾年間已經將所有的佛經都說完了，有的人甚至還主張，佛陀成道最初之三七日間說《華嚴經》，其次十二年說《阿含經》，接著八年說《維摩》、《思益》、《勝鬘》等大乘方等經，二十二年說《般若經》，之後八年間說《法華經》與入涅槃之前一日一夜說《涅槃經》。

但是我們想想，《華嚴經》很深，暫且先不談，如果佛說法是依序從淺入深，先從最淺的阿含，慢慢再說方等，最後說法華、涅槃；請問各位，佛說阿含的時候，你是不是就跟著在旁邊聽了？如果那時未跟上，等到佛說方等，甚至說法華、涅槃時你才來，若沒有前面的基礎，你聽得懂嗎？佛難道會說：「你這時才來，前面的你沒聽到，對不起！我不再講了。」會這樣嗎？其實不會的，對不對？

我就請問導師：「類似古德這樣的判教，有很多不合乎佛教歷史的事實，還有必要研究嗎？」

導師說：「儘管不合乎佛教的歷史事實，但是他們這樣的歸類，有很多地方是值得參考的。比如說，阿含、部派歸一類，有關於性空的歸為一類，真常的歸一類，這樣的歸類是值得參考的。至於說哪個了義，哪個不了義，就見仁見智了。」

同樣的，《大智度論》對於這麼多的經典，用什麼方式來判攝呢？就用「四悉檀」。所謂悉檀就是宗旨或宗趣。「世間悉檀」是從世間適應世俗方便誘導，爲了引起衆生的好樂。「對治悉檀」是針對衆生的缺失或疾病，給他對治下藥。「各各爲人悉檀」是讓他引生向上、向善，以學習善法的心；除惡以外也要養善。最後才是「第一義悉檀」趣入究竟真實。

佛法一切聖典的集成，只不過是四大宗趣的重點開展。在不同適應的底裡，都有接續佛陀自證的真實。

二、修學指南

（一）二諦的正確解行，是學佛者良好的指南

《中論》說：「若不依俗諦，不得第一義，不得第一義，則不得涅槃。」中觀學對世俗諦和勝義諦有一個很重要的觀念是「世俗是緣起假名有，勝義是畢竟空」。
勝義就是第一義諦，心行處滅，言語道斷，是畢竟空。

我們修學佛法，不是一下子就趣入真空，必須要有佈施、持戒、禪定等為基礎才行。如《大智度論》說：「觀真空人，先有無量布施、持戒、禪定，其心柔軟，諸結使薄，然後得真空。」不行諸功德，只是想要得空，是為邪見。

導師在著作裡也有提到，以前在大陸，有一位修行人每次吃飯都一定要有田雞。有人問：「出家人應該吃素，你為什麼吃田雞？」他就回答：「酒肉穿腸過，佛在心中坐，這都是空。」導師就說：「你既然說一切皆空，為什麼你的田雞不空呢？」如果忽略了世俗諦，只想求得第一義諦的真空，這是沒有根的，是錯誤的。龍樹「性空唯名」的正確義解與行持，正是我們學佛的良好指南！

（二）從發心到成佛的歷程（二道、五菩提）

菩薩道非常長遠，如何修學呢？如果以《大智度論》來講，從發心到成佛的歷程可以分成二道、五菩提的修學歷程。

二道就是般若道、方便道。《大智度論》有一句很有名的話：「般若將入畢竟空，絕諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土熟生。」修般若道主要是上求佛道，絕諸戲論，斷除我執、我見、顛倒。方便道是要出畢竟空，不能執著在空裡面，要莊嚴佛淨土，要成熟眾生（度化眾生）。「方便」，在梵文的原意是從一個起點朝向一個目標，中間所有的過程、方法都可以稱為方便。

所以「方便」的意義很廣，有前方便，也有般若道之後的方便道——更成熟的智慧，展現善巧的方便。方便有淺有深，不要誤會方便的意義。菩薩是上求佛道、下化眾生，兼顧般若道與方便道。

五菩提是什麼呢？導師有整理《大智度論》的筆記，這筆記一目了然，非常方便，五菩提就是：

一、發心菩提，從初發心，上求佛道，下化眾生，發這樣的無上菩提心，叫發心菩提。

二、伏心菩提，就是降伏煩惱的階段。

三、明心菩提，這是得諸法實相，得無生法忍。

四、出到菩提，這是得無生法忍之後出三界，一直到成佛之前的階段；「出」就是出三界，「到」是到達佛的一切智，這個叫「出到」。得無生法忍以上，八地、九地、十地，在嚴土熟生的階段稱為出到菩提。

五、無上菩提，最後證得究竟的佛果。

以上的二道、五菩提是依《大智度論》來講，若依《華嚴經》來說，修學的歷程有十住、十行、十迴向、十地等。

（三）三假修行次第觀（名假→受假→法假→實相）

另外，《大智度論》還有提到依三假（名假、受假、法假）次第得實相的修行方法。

《中論》說：「因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」其中的假名，

在這裡講的最詳細，不只是名稱的假施設而已。

為何會提到名假、受假、法假這三種假呢？在般若會上，一開始佛沒有親自為菩薩開示般若波羅蜜，也沒有請大菩薩說，而是請大阿羅漢的須菩提說。

須菩提受命為菩薩講般若波羅蜜時，他對佛說：「世尊所說的菩薩、菩薩名字，什麼法是菩薩？到底什麼是菩薩？我不見是法名菩薩，如何教菩薩般若波羅蜜？」

須菩提說完了，請問各位菩薩，你知道什麼是般若波羅蜜嗎？很難懂，對不對？好在《大智度論》為我們解說了。

首先，世尊所說的菩薩，是指眾生一一的個體，由五蘊假合的複合物，人、眾生，這是「受假」。對各個眾生給他安立一個假名，這叫「名假」——這是菩薩字。組成菩薩的就是五蘊——色、受、想、行、識，這些法的施設，叫「法假」。

《般若經》明一切法但假施設，而依《大智度論》的解說，三假有次第悟入的意義：如果有人指責你笨得像什麼一樣，你不要自己去對號入座，先破除對名字的執著，這就是體悟到名字假施設，不會因為對名字的執著而起煩惱。其次是破除對眾生、我的執著，體悟我空或眾生空，就是受假。進一步破除對法的執著，雖然眾生是由五蘊假合，但卻不要執著色、受、想、行、識也是實有，也要瞭解一一法是空。

能夠瞭解我空、法空，當然就入實相得解脫了。這個也是修學智慧的歷程。

玳、澄清古來的誤解，還原經論原來的真義

一、《法華經》「繫珠喻」之真正意義

導師對於古德誤解經論的地方，做了許多的澄清。比如在《法華經》有一個繫珠的譬喻，有一個人到親友家喝酒喝醉了，這時親友給了他一顆無價寶珠，將它繫在衣角裡面。他醒來以後，遊行到其他國家，窮苦潦倒，在街頭行乞；有一天又遇到這個親友，親友跟他說：「之前我在你的衣角繫了一顆無價寶珠，可以拿去賣錢，你為何還要在路上行乞？」

《法華經》的繫珠喻，有很多人將它理解為眾生本有佛性，認為眾生本來就具備有如來智慧德相。中國傳統佛教受如來藏的影響很深，幾乎都是這樣的理解。但是導師注意到《法華經》的原文：「佛亦如是，為菩薩時，教化我等，令發一切智心。而尋廢忘，不知不覺。既得阿羅漢道，自謂減度，資生艱難，得少為足。一切智願，猶在不失。」（註1）

阿羅漢們說：佛當他還是菩薩時，曾教化我們，令我們發無上菩提心。可是我們卻忘失了，不知不覺得了阿羅漢以後，得少為足，自以為所作皆辦，不受後有。現在佛再告訴我們：你有個如意寶珠，為什麼忘失了昵？

經上說的很明白，這樣的無價寶珠，指的是「無上菩提願」，不是本有的佛性。

這樣的無上菩提願，是之前曾聽過佛菩薩的開示，自己發大心得來的。你曾經發過堅固的誓願，這樣的無上菩提心，只是短暫忘失，並沒有失去。「菩提心」一經發起，「種佛善根」，雖然是一時忘了，也是永不失壞的。

依《法華經》來講，阿羅漢可以迴小向大，指的就是之前所種下的菩提種子。這樣的無價寶珠就是菩提心，這不是別人給你的，是要自己發心的，這才是經的本義。

《法華經》上說：「諸佛兩足尊，知法常無性，佛種從緣起，是故說一乘。」（註2）佛種（菩提種子）是從緣起而有，是由於過去聽聞佛菩薩的開示而發無上菩提心，菩提種子是由這樣的因緣而產生的，這樣的佛性並不是本有的。

二、《中論》「若先非佛性，不應得成佛」之真正意義

《大智度論》說：「是相，積習成性；譬如人瞋，日習不已，則成惡性。」（註3）性是什麼呢？性並不是天性、本性，不是本來具有的，而是積習成性，是不斷的熏習而成爲必然之勢，而有非如此不可的一個習性。譬如人瞋恚，不斷的熏習則成惡性。但是如果心很調柔，想要佈施、持戒，不斷的積習，那就成爲善性。很多人不瞭解這一點，錯解了「性」的意義。

六波羅蜜中的「戒波羅蜜」，其中「戒」的梵文叫尸羅，尸羅的原意就是善的習性。

所以持戒的真義是要養成好的習性，防非止惡，不是說有人看著我才不敢做壞事。養成好的習性，這樣的防非止惡，能夠斷惡向善，這才是真正的持戒。

關於「佛性」，大乘三系各有不同的說法。有人說：佛性人人本具。這是如來藏的講法，主張一切衆生都有佛性，只因爲忽然一念無明才有輪迴。如來藏系認爲，佛性本具，不是熏習而來，是本來就有的。

「還有約無漏種子，說某些人有佛性，某些人無佛性！」這個就是唯識五種種性的說法。

從中觀的立場來看，說一切衆生本來都具有佛性或說有些衆生絕對沒有佛性，這都是因中有果論。依中觀來說，佛性其實是空性、無自性。如果智慧、慈悲、福德都具足，因緣和合就可以成佛。中觀說「習以成性」，等熏習到成爲必然之勢，也可以稱之爲性，但是沒有本來如此的定性，這是中觀對佛性的看法。

拾、依《大智度論》、《十住毘婆沙論》及中國早期漢譯典籍判定初期大乘經

因爲《大智度論》和《十住毘婆沙論》引了很多初期大乘經，我們正好可以搭配中國早期的譯經師，斷定哪些是初期大乘經，哪些是後期大乘經。所以，它們在文獻上也很重要。這部分導師於《初期大乘佛教之起源與開展》有詳細的討論，大家可以參考。

拾壹、導師晚年定論：以《大智度論》評判印度佛教，也同樣的評判中國傳統佛教

導師晚年最後的一部著作是《永光集》，提到以《大智度論》評判印度佛教，還有評判中國傳統佛教。

導師說：「我與月稱思想的關係，很少人提及，唯一例外的是江燦騰先生。他對月稱的思想，似乎與我差不多，知道得有限。」

導師講話很幽默，很含蓄。事實上，大家知道導師對月稱的理解也不少，而江先生是研究近代佛教史的，對月稱的思想哪能和導師比？月稱是中觀系應成派的一位論師，江先生對月稱知道的很有限，但是卻推斷說「導師大乘三系的判教理論基礎，其實是得自於月稱的著作。」

導師回應：「我的大乘三系說，最早發表的是民國30年寫的〈法海探珍〉，而《入中論》那時候還未翻譯。《入中論》是民國31年才翻譯出來的，怎麼可能去參考呢？」

更離奇的，江先生說：「印順以月稱的《入

中論》為依據，撰寫《唯識學探源》。」導師說：《唯識學探源》在民國29年就寫出來，《入中論》還沒翻譯出來，怎麼可能去參考到月稱的《入中論》呢？

江先生又說：「印老事實上，是透過月稱和宗喀巴的中觀思想，來批判中國的傳統佛教。」

導師回應：月稱的《入中論》有提到持咒，而持咒是導師不贊同的。另外宗喀巴又提到「密宗道次第」，強調密法，也有提到無上瑜伽；這是導師所反對的，怎麼會以他們來評判中國佛教呢？這些也是導師評判的對象，怎麼會以他們為標準來評判中國佛教呢？其實江先生誤會了。導師說：「我所依據的，是中國傳譯的龍樹《大智度論》。」

《大智度論》目前沒有梵文本，也沒有藏文譯本，巴利文更沒有，是我們漢譯佛教的寶藏。《大智度論》從初發心修菩薩行，自度度他，到佛陀圓滿一切功德，是菩薩行的準繩，值得我們用心地學習。《大智度論》強調以深觀為基礎，修廣大菩薩行，而且在文獻上非常重要，不但對自己修學深觀、廣行很重要，對復興佛教也提供了很好的思惟，值得我們好好研究！☺

【註釋】


註1：《妙法蓮華經》卷4〈8 五百弟子受記品〉（大正9，29a16-19）。

註2：《妙法蓮華經》卷1〈2 方便品〉（大正9，9b8-10）。

註3：《大智度論》卷67〈45 歎信行品〉（大正25，528b25-26）。



印順導師對 初期大乘佛教的探討



口述／釋圓波
福嚴佛學院第九屆大學部畢業
福嚴佛學院第三屆研究所畢業
現任福嚴佛學院講師

對於導師的這本著作——《初期大乘佛教之起源與開展》這本書，我當時讀的時候在想，這一本書 1329 頁，導師為什麼要花這麼大的心力，寫這麼大部頭的書？後來得到一個感想，導師對於整體的佛法，有他的判攝與看法，這本書就是《成佛之道》。可是在整體佛法裡面，他又特別關注大乘佛法中的初期大乘，所以對於大乘佛法的看法，就寫這本書——《初期大乘佛教之起源與開展》。這兩本書是很重要的，一個是對整體佛法，一個是對大乘佛法的探討。我的意圖是希望能夠背景式的介紹，讓大家瞭解導師的這本書，事實上，裡面有對初期大乘佛教很多很深入，也很廣大的探討，我也提供幾點介紹，至於要串起來就有賴各位從點而線而面的努力。

討論初期大乘對於印度也要有一個概略的認識，從淺的來說，印度這個國家它有沒有別於其他國家特殊的地方？別於其它比較強盛的國家，一般來講就是西方國家。西方國家它們仰慕的對象是所謂的英雄，英雄的特色是什麼？是拓展、是掠奪。所

以，古代西方國家靠打仗不斷的擴充它的領土。可是，印度對於敬仰的對象不是靠武力的，是靠和平的，所以他們稱為「聖雄」。聖雄不只是以正法化世的國王，他更有宗教的意圖。以印度來講，對於宗教是很尊重、很重視的。即使外道那麼多，他們對於宗教的特質，甚至對於求解脫的特質，即使到現在一直都是存在的。

先簡單介紹經典的特質，導師曾經提到一點，要理解印度宗教文化的特質，這個宗教文化的特質就表現在它的典籍上面。在印度有幾部很重要的史詩，有一部我要介紹的是《摩訶婆羅多》，這是一部大戰史詩，這部史詩從集成一直到完成，前後大概花了八百年。這麼受到印度尊重的一部書，裡面出現很多神與人物，裡面談到的是戰爭的故事。可是更重要的，它要表達的是法的觀念，這個法的觀念在印度是很普遍的，他們對法的觀念不見得是佛法的法，因為印度其它宗教也談法，這個法包括做一個君主的責任，做家長的責任，做兒子的責任，這些都是法的觀念，透過

這樣的故事要表達這些法的觀念。

你可能會問：這些人物呢？或者這個事件到底是不是真實的？其實，如果透過歷史的探究，去考據、去發現，這些事件確實是發生的，可是故事的表現就比較誇大了，這是這部印度典籍的特色。而且在結集的歷史過程中，在歷史上發生的一些事件也加進來。舉一個佛教的例子：佛教有些典籍會說什麼？佛滅後五百年，正法會滅去，正法滅去，它要表示什麼？它是用寓言的方式，其實，它要表現的是佛滅後五百年，正處在相當戰亂的時代，這個戰亂的時代讓佛法幾乎要滅去，或是它比較著重在提醒後人對於正法要努力，對於典籍的表達、解讀也許要採取印度文化宗教的立場與看法去看待它。

壹、探求佛法的方針

研究初期大乘，必須考慮初期大乘當時的時代，探究在人間發生的史實，然後加以抉擇。

人間的史實必須透過歷史、地理考證。導師說，他沒有下過功夫，但是如果看《初期大乘佛教之起源與開展》這本書會發現，地理、年代的觀念，導師下了很多功夫，參考很多典籍。

重點還是以現實的人間時空去理解源頭，還有它怎麼變化。這個觀念，導師也用在他的寫作——對於本源，大乘三系有《性空學探源》、《唯識學探源》，可能有人會問：有沒有如來藏探源？其實應該有，在《如

來藏之研究》都有。性空學有龍樹菩薩之《中觀論頌講記》，導師還有一本《中觀今論》，《中觀今論》就是它的現代適應，它對於《中論》適應現代人所寫的中觀的看法。

貳、初期大乘的經典

一、佛教歷史年代與時期

初期大乘的時間，大概在西元前 50 年到西元後 200 年，大約 250 年，佛陀開始說法的年代是西元前 476 年，佛陀入滅的年代是西元前 431 年，這是導師比較後期的看法，各家說法不一樣。另外有一點也值得注意，從部派佛教這個年代，其實更早在西元前 300 多年，直到西元的前後，這個年代在印度，尤其在西北印，是處在極端動亂的時代。

二、初期大乘經典部類

（一）早期傳譯的大乘經

佛教的分期，初期大乘佛法主要是性空唯名系。對於傳來中國，漢傳的典籍，主要的譯經師有支婁迦讖、支謙還有竺法護。

支婁迦讖的年代最晚是西元 200 年，支謙很像晚了 50 年——253 年。竺法護好像晚了 100 年——307 年，剛剛說到初期大乘是西元 200 年，這個應該是導師的看法。導師說，大乘的典籍從印度傳來中國，前後大概須要 100 年的時間，這個 100 年的時間，我們對於典籍的輾轉傳來，不能用現代的觀念，現在飛機一坐，東西一送，

使命必達。可是以前例如絲路，他們在貿易時是從 A、B、C……，一站一站運送，AB 之間的人貿易，然後再慢慢 BC 之間的人貿易，才把 A 的物資一層一層漸漸傳遞過去，速度是很慢的。所以前後大約 100 年，所以竺法護他的年代 307 年，有可能時間不須要那麼久，不過大概是 100 年傳遞的時間。如果是這樣的話，鳩摩羅什的年代就有問題了，鳩摩羅什的年代在 409 年，與剛剛初期大乘的 200 年已經差了 200 年，導師爲什麼要把它挑進來？導師發現，鳩摩羅什所譯的經典仍保有早期的成份，雖然它譯出的時代比較慢，但它的內容還比較早。

（二）龍樹所引的大乘經

龍樹菩薩的年代在第二、三世紀之間，透過龍樹菩薩所引用以及其他譯師所譯，把兩邊交叉比對、聯集，加起來大概 95 部左右。另外，對於古代譯師，這些譯師也是不簡單的人物，當時的國王都一直要將譯師留在他的國家之內，像符堅要將什公請過來，有時都用武力的，去搶人就對了。主要是羅什深解法相，善閑陰陽，對政治上有幫助。

其他例子如道恆法師和道標法師，君王要他們「釋羅漢之服，尋菩薩之跡」，從文句看起來好像不錯，要他行菩薩道，其實不是，是要他還俗，還俗後來幫助國政。所以，在當時的譯師或法師，不管在佛法或世俗上，都相當有能力。

參、初期大乘的研究

一、初期大乘的起源

發展到大乘佛法之動力，它的主要根源是什麼？是佛涅槃之後，佛弟子對佛永恆的懷念，這個懷念在各種面向表現出來。

（一）事相上

對於佛的遺體，就是舍利，建塔供養，還有佛的遺物、遺跡，如佛誕生地、佛涅槃的地方等等，這些都讓佛教徒可以懷念，這樣的事相的紀念，表現在宗教的信行。

（二）意識上

除了事相上之外，意識上也已經有產生變化，引出了菩薩道和佛陀觀。

1、菩薩道

佛涅槃之後，佛弟子一定會想，佛陀到底是如何成佛的？他過去到底是行何功德？所以本生故事、大事、因緣，就是佛陀的傳記，從佛陀的傳記推究佛陀是怎麼修行、怎麼成就。這不只是信仰，更是修學的榜樣，而這樣的菩薩道，這樣的立場是所有部派共傳的。

2、佛陀觀

佛與聲聞比丘之間的距離，有沒有不同？有兩個重要的部派，他們的觀念相差很大，在上座部說「佛在僧數」，意思是佛是聲聞衆的一員，是僧伽的一員。在大衆部就不一樣，大衆部對佛陀的觀念是超越的，佛陀是超越比丘僧的，是無比偉大的，究

竟圓滿的。在大眾部看來，阿羅漢與佛的距離差異太大。這些信仰、傳說、理想，還有修行都彙整起來，就是大乘佛法的線索。「對佛永恆的懷念」，重心都在佛陀，注重佛陀的前生修行還有佛的偉大。

(三) 教化上

世尊對佛弟子的教化因時制宜，有法與律兩部分。法的部分有四部阿含、四大宗趣。法的修證還有戒律的受持，在部派已經有偏重的傾向，甚至有對立。

(四) 教團上

1、依法攝僧的律制

法和律分化為兩部分，如果追溯佛陀早期的時候，法和律是同一內容，它是同一根本的不同呈現。法是什麼？法是離繫，身心調伏。法如光明的顯發，律（毘尼）如陰暗的銷除，所以，基本上是同一根源。

毘尼有斷煩惱毘尼的義相，它和法的意思是一致的，所以法和律是同一個內容。可是，慢慢地法和律分化了，這個分化有一個最重要的原因是出家眾多了，所以有僧伽的成立，律制就變得越來越重要，還有團體生活公約也很重要。所以，「律」就越顯重要，與「法」慢慢相對並立，後來看成不同的的傾向，重律的甚至喊出毘尼至上。「法」與「律」的特性，一個是教說的，一個是制立的；一個重個人，一個重大眾；一個重意，一個重身和語；一個是自律的，一個是他律的；「法」是修

行解脫的所依，「律」是讓佛法能久住人間。

2、教內對立的傾向

佛教內部有不同的根性，也有產生不同的傾向，這些不同的傾向對於大乘佛法都產生了作用。


(1) 佛法專門化

有「持法者」、「持律者」、「論法者」、「唄嚩者」、「瑜伽者」。前三者比較好理解，經、律、論，憶持經典、律典、論典。

「論法者」有兩類，一類稱為論師，是將經法予以整理、分別、抉擇，將佛法系統化，發展為「阿毘達磨」。阿毘達磨是對法，對向真理，本來是真理的現觀，但在論阿毘達磨的發展中，成為思辯繁密的學問。另一類論法者傾向於通俗的教化，要使一般聽眾容易信受，所以依據簡要的經法，與「譬喻」、「本生」、「因緣」等相結合。通俗的說法與後來學問式的阿毘達磨者，同源而異流，在北方就有持經的「譬喻師」，他重經而不重繁瑣的思辯。

還有一類對於弘揚佛法也很重要，叫「唄嚩者」，以音聲作佛事的，早期它的音聲比較屬於自然式的吟咏，有誦經、讚偈、唱導等法事，比譬喻師更為通俗，影響佛教的發展極大！印度山齊有一個塔，塔上有刻建塔之人，其中三分之一以上都是「唄嚩者」。所以，「唄嚩者」除了對於弘揚佛法，還有塔、寺的護持也是盡心盡力。

另外有一類「瑜伽者」，多數是阿蘭若住的頭陀行者，獨住而專修禪慧。



除了上列五類，到大乘出現更多不同類別的出家眾，甚至十六、七種都有。其中比較特殊的是「開士奉藏者」，開士就是菩薩，有持菩薩藏的，有行菩薩道的。

對於經典的憶持，有一點值得提醒，佛法的經典成爲文字化，就是把佛法記錄下來，大概是在西元前一世紀，可是在西元前一世紀之前的佛法都是透過誦持，就是背誦，有一類人的功能就是把佛法、經典記錄、背起來，如「持法者」就是憶持集成的經法，憶持這件事情不只是在佛教，在印度當時很多都很重視這件事情，對於憶持經、律、論的比丘，當國家政治社會動盪不安的時候，這些人要先走，因爲這些人肩負著佛法的命脈，所以可以看出當時大家對佛法重視的程度，爲了讓佛法繼續延續下來，背誦經法的這些人就很重要。印度現在還有這樣的學校，專門背誦他們的典集。所以，憶持這件事情對於經典的保存，這些人就負起很重要的責任。

（2）耆年與少壯

耆年與少壯，一個是重律，一個重法。上座部重律，輕重等持，對於法——「阿毘達磨藏」也很重視。因爲他們都講究謹嚴繁密，只是對象不一樣而已。

大眾部重法，重於法的持行，重會通而不重分別。對於律，重根本而生活傾向「隨宜」，「隨宜」並不等於放逸，反而傾向於阿蘭若行。

大眾部他們當然是不滿於輕重等持——

重律的學系，可是也不隨便，不會自己再制定一套，而是不斷的回顧、追溯佛陀時代的修行，還有佛陀早期的情形。

初期大乘是重法的，重於慧悟。這個學風淵源於大眾系的學風，所以大眾系（少壯系）有推動大乘佛法的作用。

（3）阿蘭若比丘與（近）聚落比丘

「阿蘭若比丘」與「（近）聚落比丘」其實是住處的不同，住處的不同也反應不同的性格或功能。

阿蘭若比丘重視頭陀、重視修行，對於初期大乘有重大的意義。重深悟的大部份從阿蘭若比丘持宏出來的。

（近）聚落比丘在寺院就有很多的活動，除了給在家眾、出家眾之外，都有發展佛法很大的空間。如「經師」、「律師」、「論師」、「譬喻者」、「喞嚙者」，都在近聚落比丘的住處，就是寺院。

（4）出家布薩與在家布薩

重慧的讀、誦、說法，重信的念佛、懺悔，就是在寺院開展起來的。所以，寺院對於大乘佛法的開展，也佔據重要的地位。而聚落比丘對於大乘佛法的開展也有很大的貢獻。

（五）部派上

除了有不同傾向的發展，部派對於大乘佛法的開展也有貢獻，或者從不同的面向往初期大乘的方向發展。在部派裡，教團越來越發達，也越來越往不同的地方開展。

（六）地區上

佛教本來是在恆河流域孕育，也慢慢地往恆河流域之外發展。

1、佛教向外發展

佛法有所謂的「佛教中國」，主要在恆河流域。印度教或婆羅門教有沒有他們所謂的中國？也有，他們稱為「拘羅」，在恆河流域的西北邊，屬印度河流域，在印度河流域有一個沙漠，這個沙漠代表歷史上氣候的變遷，氣候變遷讓印度河流域慢慢乾枯，迫使亞利安人往東走。所以，現在考古學家在印度河流域發現很多的古城，經過他們的調查，那些城市的人口推估都有二十萬，在西元一、兩千年前，城市規模已經是那麼大了。亞利安人為何自稱為亞利安？亞利安以現在的稱法就是文明化，而會產生文明通常都在城市，所以是高度城市化所產生的文明。因此，印度早期文明是在印度河流域，接著才是恆河流域。

而部派的發展走向則是從「佛教中國」開始往東西兩邊走，西邊以摩偷羅為中心，東邊以毘舍離為中心。

2、政局動亂中的佛教

大眾部、分別說部和說一切有部的走向：大眾部的走向往東南的烏荼，再往南就是安達羅。上座部往西的摩偷羅，又分兩支，一支往西北印的說一切有部；一支往西南印的分別說系，從分別說系還有一個往更南走的，到錫蘭島，所以也有稱它為海島

的分別說系，留在大陸的就是大陸分別說系。可是留在大陸的分別說系和從東邊南下的大眾系，它們距離較近，因此它們的流通與交往就很密切。

3、異民族與佛教

除了部派內部的分化之外，還有在印度本土之外的外民族都進入到印度。主要有三個民族：與那（就是波斯人）、伊朗人和塞迦人。這三個民族一直不斷的入侵印度，在西北印造成動盪。阿育王的爺爺旃陀羅笈多——孔雀王朝的創立者，到阿育王時就把整個印度的局勢穩定下來，可是，在阿育王之後又開始動亂，這個動亂一直到西元前 50 年，或西元前後，入侵印度三個外民族的動亂才結束。

之後，在西北印有一個貴霜王朝，在南印有一個安達羅王朝，這兩個王朝都是護持佛法的。所以，這兩個王朝在位的時候剛好是初期大乘佛教大興的時期，但是，好景不常，到三世紀末，這兩個王朝沒落，後來被屬於印度教的笈多王朝統治，佛教此時則轉入不同的面向發展。

二、初期大乘的開展

大乘的興起，為當時佛教界（程度不等）的一大趨勢，複雜而傾向同一理想——成佛道。以不同的根性求佛道，就有不同的發展，有重信、重智和重悲的傾向。不同的傾向在大乘的發展當中都有各自不同的法門，信增上者發展出懺罪和淨土法門；

智增上者重於不生、寂滅的深悟，就發展出般若法門；悲增上者回顧釋尊的大行，釋尊在穢土利益無量衆生，釋尊悲心深重，這是悲增上。

不管怎樣，不同的法門傳出了。可是，一開始傳出的經典不會太長，只是各有重點，各有中心論題。後來，發展的部頭越來越大，除了自己的中心論題一直的研究、分別和廣說之外，同時也加進不同東西，甚至到後來不同法門之間的互相影響。

（一）大乘經之序曲

在比較大部頭的法門開展之前還有序曲，就是中介性質的聖典。有些屬於部派佛教，卻流露出大乘的特徵；有些屬於原始大乘，就是初期大乘的更早期。這些聖典可說是大乘佛教的序曲。

（二）般若法門

菩薩行主要是六度（六波羅蜜），六度著重於悟入深義的般若波羅蜜；六度又以般若波羅蜜為前導，這當然是大乘佛法的核心，而且般若也影響了一切大乘經。

「般若法門」，玄奘大師的翻譯為十六會，十六會中屬於初期大乘的經典只有第一會到第五會，另外還有第九會。

般若法門早期從少數慧悟的甚深法門演化為大眾也可以修學的法門，由開示而傾向於說明；由簡要而傾向於完備；由菩薩的上求菩提而著重到下化衆生。這是從般若道慢慢著重到方便道。

（三）淨土法門

淨土法門主要有東方阿閼佛的「妙樂淨土」與西方阿彌陀佛的「極樂淨土」二大淨土。

阿閼菩薩是如何發菩提心的？他在大目如來面前說：「我欲如菩薩結願，學所當學者。」大目如來對他說：「如結願學諸菩薩道者甚亦難。所以者何？菩薩於一切人民及蜎飛、蠕動之類不得有瞋恚。」這當然很難，可是阿閼菩薩說：「我從今以往，發無上正真道意。若於一切人民、蜎飛蠕動之類，起是瞋恚，我為欺是諸佛世尊！」雖然很難，但是阿閼菩薩還是發菩提心，這個菩提心一開始就是無瞋。

彌陀淨土有所謂的三輩往生，最上輩是「行作沙門，就無為之道，當作菩薩道、奉行六波羅蜜經者。作沙門不虧經戒，慈心精進，不當瞋怒，不當與女人交通。齋戒清淨，心無所貪慕，至誠願欲往生阿彌陀佛國，常念至心不斷絕者。」

中輩「雖不能去家捨妻子斷愛欲，行作沙門者。常信受佛經語深，當作至誠中信。飯食諸沙門，廣興福德。不當瞋怒，齋戒清淨，慈心精進，斷愛欲念。」

下輩無法出家也不能做福德，但是「斷愛欲，無所貪慕，慈心精進，不當瞋怒，齋戒清淨。」

這三輩共同的行門是慈心、不瞋、齋戒清淨，斷愛欲。三輩的不同是：上輩是出家行六波羅蜜，中輩廣修福德，下輩無法

廣修福德，但有它的必備條件。所以慈心、不瞋、斷愛欲是往生的根本條件。

（四）文殊法門

文殊菩薩在大乘佛法裡是很重要的菩薩，是甚深法界的闡發者，大乘信心（菩提心）的啓發者，代表「信智一如」，所以被稱為「大智文殊」。善財童子一開始啓發菩提心就是文殊菩薩勸發的，善財童子最後去參訪之後，回來再見文殊菩薩，一開始是發菩提心，最後再見文殊菩薩時就是證真——證實智慧，證實智慧就是信智一如。

文殊法門的特點主要是為諸天（神）說、為他方菩薩說；對傳統佛教的態度，每給以責難或屈辱；重視「煩惱即菩提」、「欲為方便」的法門。這樣的說法都是傳統佛教沒有的，對之後的佛教也有一些影響，有在家的傾向，神秘的、欲樂的，對後期佛教都有些許影響。

（五）華嚴法門

《大方廣佛華嚴經》的集成比「上品般若」遲一些，含有後期大乘的成分。

「華嚴」的「華」是指菩薩萬行，「嚴」是指莊嚴佛功德，所以華嚴法門是重菩薩大行。華嚴法門比較早期集出的是〈淨行品〉，還有菩薩的行位——〈十住品〉。

〈淨行品〉是菩薩一開始修學，初學者所要學習的就是〈淨行品〉。

華嚴法門的佛陀觀是繼承大眾部的，多說法身菩薩行。說法處、聽法者多在天上，

為天菩薩（及他方菩薩）說。重要人物有金剛手菩薩和普賢菩薩，這兩位菩薩的地位極高，都是超過十地菩薩。

法門有它的特色，圓融無礙的法門富於理想、神秘及藝術的氣息。

（六）其他法門

以初期大乘經來看，與龍宮和鬼國有關的只有五部經，可以看出初期大乘對鬼和畜生沒有那麼重視。

雖然《法華經》與《寶積經》的部頭沒有那麼大，但是各有特質，它們都站在大乘的立場，不過對於二乘及傳統佛教則有不同的態度。

另外，導師收集戒學、定學、慧學有關的初期大乘經，隨類歸納這些發展的法門。導師對於大乘經廣度與深度的研究都是令人讚嘆的，例如，《華嚴經》總共有三十九品，前面六品主要談的內容是「佛剎與佛」；從第七品到第二十九品是重視「菩薩行」；從第三十一品到第三十八品是重視「如來果德」。其中有一品很特殊，叫〈入法界品〉，描寫大心菩薩的模範，它有單獨流通，受到廣大的歡迎。





肆、導師研究的特點

一、歷史觀

(一) 重於本源

導師對於研究重於歷史觀，而歷史又更重於溯源。

1、初期大乘經之序曲

三藏以內的部派聖典：本生、甚希有法、譬喻、因緣、方廣，這都是大乘思想的孕育者。三藏以外的部派聖典：「雜藏」或「小部」。

經典一直不斷在流出，本來屬於十二分教裡的少分，到後來已經成為另外一藏或一部了。在銅鑠部就是「小部」，在有部就是「雜藏」。雖然說是三藏以外，南傳對於「小部」的尊重程度不下於四部尼科耶，所以他們說五尼科耶——四阿含加上小部。沒有歸在四阿含的經，他們也是非常的尊重。但是，相對於說一切有部的「雜藏」，採取的態度是存而不論，尊重但是不當成勝義的經典。

後來發展變成菩薩藏，已經有了大乘的特徵。所以看得出來，初期大乘的序曲從三藏以內慢慢的獨立成為菩薩藏。

大乘經裡有引到原始大乘的典籍，譬如《大阿彌陀經》所說：《道智大經》、《六波羅蜜經》等。

2、淨土法門之源流

導師也很重視初期的淨土思想。比較早期的淨土思想應該是彌勒淨土；淨土思想的源頭，在《中阿含經》中有談到世間安穩豐樂，自然界沒有大災害，而且很富足，國王的政治也是穩定的，而且是德化的，光有這兩個還是世間，如果還有佛出世說法，是更理想的修學佛法的地方。

(二) 先後發展

1、原始佛教經典集出的先後

佛滅後有五百結集，一百年之後有七百結集；在五百結集到七百結集之間，還一直不斷的傳出不同類型的典籍。所以，在很早期的時候，典籍就一直不斷的傳出。為什麼已經有第一次結集，還要作第二次結集？因為要抉擇。抉擇、判攝哪些傳來的教典是合法，哪些不是。

七百結集有所謂的「四大廣說」，四大廣說的意思是指傳出來的典籍，有些比丘從佛聽聞而來，有些從多聞的長老聽來的，有些是從很多的比丘聽來的，有些從一比丘聽來的。這些聽來的教法，都將其收集之後，大家再開會決定哪些要收錄。

2、般若經集出的先後

導師對《般若經》也相當有研究，分別有「原始般若」、「下品般若」、「中品般若」和「上品般若」。「原始般若」大概不晚於西元前 50 年，「下品般若」的發展始於西元前 50 年到西元後 50 年，大概花了 100 年。「下品般若」是「般若道」，

重於般若的無所取著，悟入如如法性。「中品般若」是從西元後 50 年到西元後 150 年，「中品般若」的「後分」是「方便道」，重於方便的化他。「上品般若」約十萬頌，比起「中品般若」的兩萬頌或兩萬五千頌多了四倍；發展時間據導師說，大概 50 年，因為從「中品般若」到「上品般若」只是文字的推演，比較容易。「中品般若」開演出「方便道」，輪廓就已經具足了，「上品般若」只是更廣而已。

3、經錄考訂

大本《阿彌陀經》的考訂，導師從經錄看，《大正藏》收集大本的《阿彌陀經》有五本，第一本是《阿彌陀經》，一般說的二十四願本，它的譯出是最早的。第二本《無量清淨平等覺經》主要是根據第一本再加以修正。第三本《無量壽經》是四十八願本和二十四願本之間的過度。第四本《大寶積經》的〈無量壽如來會〉是四十八願本。第五本《大乘無量壽莊嚴經》是三十六願本。

我們專注在第一本和第二本的譯者考訂。依據《大正藏》，比較早譯出的《阿彌陀經》的譯者是支謙，比較後譯出的第二本《無量清淨平等覺經》的譯者是支婁迦讖。導師對這兩部經的譯者有點疑問，就考據很多經錄，從南北朝到隋唐，發現不同的經錄記載不同的譯者。《大正藏》主要是根據《開元釋教錄》，導師推測、懷疑這個可能有問題。為什麼？因為譯者的風格。以譯出年代說，第一本比較早，第二本比

較晚，可是譯師的譯品有不同的風格，支謙是繼承支婁迦讖，支婁迦讖翻譯的風格是使用比較多的音譯，支謙則義譯比較多。從翻譯的過程看，通常早期會用音來翻譯，後期比較會用意思來翻譯。根據這點，導師認為第一本的譯者應是支婁迦讖，第二本的譯者才是支謙。

二、空間觀

除了時間上的觀念之外，其它的各個面向也很值得注意。

（一）三個方向審定初期大乘之成立全貌

大乘佛經的出現是多方面的，以人來說，有重信的、重智的和重悲的；重理想的、不忘現實的；住阿蘭若的、住寺院的；闡揚深義的、通俗教化的；出家的、在家的；重法的、重律的。因各人所重不同，領解佛法也就有差別。因為有這些方面的不同，在大乘佛教孕育成熟而湧現時，從不同的立場而傾向於大乘，彼此也相互影響，後來形成大乘佛教的全體。

（二）同源異流的不同傾向

同樣一個源流，但是卻有不同的展現，例如「文殊法門」與「般若法門」。文殊法門屬於五力說法中的「隨宜」，般若法門在《思益梵天所問經》中屬於五力說法中的「法門」。

《思益梵天所問經》說的「隨宜」，比照四悉檀是屬於「對治悉檀」，《思益梵

天所問經》說的「法門」，比照四悉檀是屬於「第一義悉檀」。所以，般若和文殊的差異可以看出同源異流，都是重智——智證的立場，可是，表現方式卻不一樣。文殊法門是「隨宜」的，就是對治。對治哪些性格之人呢？主要是對治「慢」，當時的外道慢心很強，這可能是它對治的一個很重要的關鍵。

三、重於異

導師也很重視辨別差異，而且論典裡面也一直有這樣的風格。

（一）聲聞乘v.s.大乘

1、「四依」的差異

「四依」以聲聞乘來講，有「親近善士、聽聞正法、如理作意、法隨法行」，這四項以聲聞法來看是次第的漸入漸深。以大乘法來看這四依，《大方等大集經》的「依法」是依法界平等；「依義」是依文字所不能宣說的實義；「依了義」是依平等、清淨、空、無生等了義；「依智」是依不取相、無分別的智。這些內容其實都是一樣的。

所以，以聲聞法來看是次第，以大乘法對看都可以依它而啟發深悟。大乘以無生法性為本，依此理解一切法；這樣的「四依」，顯出了大乘智證的特質。所以，這個智證的特質——「般若」，影響大乘所有的法門，是最重要、最根本的。

2、初期大乘佛法與聲聞佛的差異

簡單的說，菩薩與聲聞的差別就是重於為人與重於為己的不同。

（二）寶積經v.s.法華經

大乘法門有《寶積經》與《法華經》，這兩個法門也有很特殊的異同，同是在大乘的立場，但《寶積經》重現實，《法華經》重理想。所以《法華經》認為聲聞是初學，是進入大乘法之前的預修；它認為三乘同入一佛乘，只有一佛乘，沒有小乘。《寶積經》則站在法性來和聲聞乘溝通，勸化入大乘，這是立場的不同。

四、國學深厚——寺的意義

佛寺在佛教的意思是取法「府廷所在」，就是王公貴族的住處，是取法這個意思而來，所以寺院的建築和宮廷的建築是很相近的。

五、重於抉擇

論師的性格一定是重於抉擇，「抉擇而洗鍊之」，抉擇出聲聞、菩薩的正常道，這些都是純正的佛法。

六、宗教目的

導師認為，對於佛法的研究要有探求佛法真實意趣的信念，進而對自己身心產生淨化的真實利益，不要把它當成一般知識的研究。

伍、初期大乘的學習

一、多聞闕疑

「多聞闕疑」是學習的態度，在研究一經一論時切莫自作聰明，預存見解，不要先有主觀的意見。在這部經論的前後去看，若不能獲得明確的定義與見解，再從與此經、此論思想很接近的經論中參考。如研究《般若》，可以參考《思益》、《持世》、《無行》、《無盡意》等經；《中觀》，《智論》等論。如一時不能理解，儘可由它不懂，應該「多聞闕疑」，再慢慢的求參考，可能於無意中得之。有一點值得提醒，要多用點思惟，思惟是重要的一件事情。

二、推薦經典

導師建議，《般若經》應先看前五會；《華嚴經》應先讀〈淨行品〉，初學者在日常生活中不斷的發善願、不斷的思惟佛法。〈入法界品〉則是大心菩薩的模範。

三、根本精神

大乘佛法的根本精神就是大乘三心，這三心在很多經典中不斷地提到，主要是深密的理智、誠摯的同情和崇高的志願。這三項平衡的發展，沒有偏重，才是大乘佛法的根本精神。

有些人讀導師的書時通常會誤解一點，會說是不是行的不夠？其實，導師非常重視解行，學佛的切要行解要從何處下手？解的部份是從「生滅相續」和「自他增上」；行的部份是「淨心第一」和「利他為上」，淨化自己的身心，又不忘利他。

解的部分從生滅相續下手，然後行的部份則是淨化自己的身心，這是屬於聲聞道的立場。而大乘不共的立場又多上自他增上、利他為上。

學佛者應從自己淨化做起，進而擴大時空到其他的國土和衆生。有解有行是修學相當重要的關鍵。☺



印順導師人間佛教 人菩薩行之特色與饒益

口述／釋貫藏
福嚴佛學院第十一屆大學部畢業
福嚴佛學院第五屆研究所畢業
現任福嚴佛學院講師

壹、引言

在福嚴佛學院的山門刻有導師的一幅對聯——「即人成佛，佛在人間，人佛一如真法界；因智興悲，悲依智導，智悲無礙大菩提」。上聯的大意是：由人修行成佛，佛是在人間的；也就是即人而成佛，成佛不礙為人，人與佛平等無礙才是真法界。下聯的大意是：在智見緣起的依緣性與平等性中，興起大悲心行；以智導情而成忘我為人的最高德行，依著智悲無礙相成的大心大行，成就大菩提。

在大雄寶殿的對聯是「福德與智慧齊修，庶乎中道；嚴明共慈悲相應，可謂真乘」。上聯的大意是：修學菩薩道，不能只修福（悲行）或只修慧，要福慧齊修，才是中道之行。下聯的大意是：不能偏於智或偏於悲，要智慧與慈悲相應交融，才是真實之乘。將上、下聯的第一個字合起來就是「福嚴」。

這兩幅對聯所說的內容，就是人間佛教的人菩薩行。從其所置之處——山門與大

殿，即可充分顯示導師對人間佛教人菩薩行的深切期許。

源於深刻智慧與慈悲的「不忍聖教衰（護法），不忍眾生苦（利生）」，依之而起大悲心，自發菩提心，行人菩薩法；以智化情，成就有情之情為無我大悲之情，在一路悲智相成的大心大行中成就佛道。這樣的人菩薩行是導師念念不忘，而為其生生世世在苦難人間所要獻身弘揚的佛法。

貳、人間佛教人菩薩行的義趣

一、即人成佛，佛在人間

佛是天人師，當然亦可教化天；然而，唯人能學佛成佛，佛出人間。人身難得、佛法難聞，我們既身為人，又聞佛法，就應好好的把握，認識人間的佛陀。關於這，導師明確的說出：佛陀是人間的，我們要遠離擬想，應理解佛在人間的確實性，確立人間正見的佛陀觀；然而，不要因此就以為佛陀與世俗凡人一樣，應知佛是即人而成佛的，所以要遠離俗見，要探索佛陀所以成佛的佛格，把握出世正見的佛陀觀。

人間與出世間（不是天上）這兩者的融然無礙，才是正確的佛陀觀。

在印度大乘佛教的發展中，有依人乘而發趣的大乘（人菩薩行），亦有依天乘而發趣的大乘（天菩薩行）；人間成佛與天上成佛，就是兩者明顯的分界線。導師明確的說出，人間佛教人菩薩行的信仰者，對於到底在何處成佛，只能二選一，不是人間，就是天上，此外沒有模稜兩可的餘地，也就是沒有「在天而天，在人而人」這樣的選項；導師依釋尊聖教說出「諸佛世尊皆出人間，不在天上成佛也」！所以，過去從印度大乘佛教的流變以來，佛陀怎樣被升到天上（天上的佛陀），我們現在還得照樣的迎回人間（人間的佛陀）。

人間佛教的人菩薩行，不但不是神化的天乘行，也不是俗化的人乘行，是以人間正行而直達菩薩道，是從究竟的佛乘中，來看我們人類應怎樣的從人而向於佛道；「成佛」是人性淨化到最高的完成，所以是「即人而成佛，成佛而不礙為人」。

二、現實人間的佛陀

佛陀的正覺，在三乘共證的同一空寂性上，更有真俗無礙性、悲智相應性。現實人間的佛陀，在空寂的正覺中，沒有彼此差別，這是徹底的；真俗無礙性、悲智相應性所成的三德（無貪、無瞋、無癡）平衡開發，則是完善的。本著這樣徹底而完善的正覺，適應當時、當地、當機，皆能恰到好處，人間的佛陀是究竟圓滿的。

成佛是智證空寂——即三法印的一實相印，法法假有、法法性空的究竟空義：這是沒有彼此差別而可說是絕對的，徹底的，能真俗無礙、悲智相應的。然而，佛陀應機而出現人間即是緣起的存在，而緣起必定是相對的，無論是知識、能力、存在，都不能是絕對的無所不知、無所不能、無所不在。這並非是人間佛陀的缺陷，這才是契當真理（創造神的一切，就唯是戲論相）。雖說是相對的，但不論佛陀出現在什麼時代、什麼地方，他的知識、能力、存在都必定是適應而達到恰到好處的；佛陀的絕對性，就是在這樣的相對性中完成！

導師自述是宗奉佛說的「緣起論者」，如來出世，無非時節因緣，當然與當時的印度文明有關；但這無礙於釋尊的無師自悟。從緣起論的觀點，果不能離開因；但果不即是因，有它自身的緣起存在性。所以從所受的文化影響（因緣）說，與時代文明是息息相關；但從釋尊自覺的中道聖法（佛果）說，卻是獨拔於人天魔梵之上，非印度文明所固有，這就是無師自悟。

順帶一提，度生死河的過程即決定了到彼岸時的淺近或深遠；涅槃彼岸不離生死河，怎樣的度生死河，就怎樣的到彼岸。證法性的自然證得聲聞果或菩薩位而進成佛果，是如是因如是果的如是如是。法性涅槃海的一味，不是單調的一，是融然空寂的一味，是「既離一切相，離一切著，就攝一切法而融入平等法性，無二無別（不落對待）」。虛空一相，而圓器有圓空，

方器有方空。「法空性」是遍一切法一味相，也是一一法的空相，聲聞近取諸身，證得毛孔空；菩薩廣觀萬法、廣行悲事，證得太虛空——於一一悲行中證二諦並觀的中道空義，圓攝一切悲事而融入同一空寂大海的底裡。聲聞、菩薩雖同證融然一味的空性，而證量有淺深差別。

三、即人成佛的人菩薩行

（一）攝一切世出世善法直入佛道

人菩薩行是與學佛三要（菩提心、大悲心、空性見）相應而行一切人間正行、資生事業，不是以厭離（如念死）為初學的入門，所以能直攝世間的人天功德（因為行人間正行）及出世間的二乘功德（因為與三心相應而成菩薩出世上上法），世出世統一而直入佛道。

如佛道為五百由旬，人天乘在一百由旬中，二乘在三百由旬中。人菩薩行者不是以「中途站下車（滯留）的方式，取證其中途之功德」（從下而上的迴入）；而且，在大乘不共法中，亦唯此人菩薩行（上），能始終攝得五乘共德與三乘共德（下）而直入佛道。初發心學人菩薩行，似乎同行在一百由旬或三百由旬內，其實與只（暫時）走到一百由旬或三百由旬大不相同，是直登五百由旬的佛道直達車。

（二）三心相應而重慈悲

導師的「學佛三要」，特別獨立大悲心成一要，而以大菩提的不思議解脫攝二乘的解脫；提出大悲為上首的人菩薩行，以人間光明正大的十善正行為人菩薩行初學者的入門，不但脫盡神教氣分，亦不墮俗化。導師自行教人行的成佛之道，是以人菩薩行一路悲心悲行，直到佛道，甚且提出龍樹廣行論（《大智度論》）的「三大阿僧祇劫有限有量」；此外沒有更高的法門，在導師，人菩薩行是心、口、行一致的坦然篤定。

宗喀巴大師的《菩提道次第廣論》雖是在在強調大悲，然「三主要道」（出離心、菩提心、空性見）卻是獨立出離心為一要道，而以菩提願心包含大悲心（修七種因果等，成就菩提心）；共下士道更以念死為入道要門（這樣的修行動力，到底是順向厭苦的動力，不是大悲憫苦的動力）。這樣的道次近乎從下而上的次第漸入，一不小心則成滯於聲聞（下）式的急求。（註1）例如《菩提道次》，論中自述另有更高的密宗。《菩提道次》所說的，只是要你知道，不是要你依其所說的菩提道一路廣行到底（論中亦不詳於菩薩無量劫修行的階次）；例如法尊、能海法師去拉薩修學，沒多少

年就有資格進修無上密，皆學得大威德法回來。(註2)《密宗道次》的最高修道方式，是修天色身急求即身(生)成佛，雖說是為度眾生願成佛道，而到底是(菩提心包含大悲心的)先成佛道再度眾生。宗喀巴的二本《廣論》，是以《密宗道次》為高；論主在說《菩提道次》時，必定沒有導師來得肯定不移。

發菩提心，應於三心相應而重於悲願，此中略有二類：一、「不忍聖教衰」，這是重於護法。二、「不忍眾生苦」，這是重於利生。這二類發心是出於深刻的智慧及悲願而自發的(悲智交融，是大乘般若的究極體相之一，且是不共二乘的特義)，所以堅強有力，容易成就。

要知道，若只因佛法的義理深廣而發心，還不是重於悲願(悲智交融)的發心，一定要不忍佛法的衰微才是；而且，不忍佛法的衰微也還是緣於深見唯有佛法能度一切苦厄，是不離不忍眾生苦的。智見緣起的法法平等性，以及身心、自他、依正一切都是相依相待的，於是悲心內發，不忍眾生苦，不忍聖教衰而行菩薩道；所以導師說「不忍聖教衰、不忍眾生苦」是出於深刻的智慧及悲願，而皆是著重於悲願(悲智交融)。依此發心的人菩薩行，是一路悲心悲行而至成佛；導師說其重視初期大乘經論，並不只是空義，而更重菩薩大行。

(三) 正常直坦的成佛之道

1、唯人能學佛成佛——人有三特德勝諸天，人間苦樂參半正好修行

唯有人能學佛、成佛！為什麼是這樣？難道是因為我們現在是人，所以非這樣講不可？不是的。導師依佛法說，是因為人有三大特德勝過諸天，而且人間苦樂參半的環境正好修行；也因為這樣，人間比天上更好，而一般宗教卻是天上比人間更好。所以，神化式的崇佛，不只是置佛陀於生死世間，亦是矮化、淺視了我們人類自己。

關於人的三大特勝：一、憶念勝：就是一般講的智慧。人類的生得慧，經過學習，能發達成高深的智力——不但是世間智力，更能成就出世智。其他動物再怎麼學習，從加行而起的智力，雖也多少有一些，但比起人來，那真是太微渺了。如果我們自覺智慧不夠，甚至很笨，對你我的這一特勝，一定要觀察思惟而確認：只要發心願學，以現在的智力，往上提升的可能幅度，高過天人多多。天雖有他的智能，但要再往上提升的量是不大的。

導師說，人間苦樂參半的環境就像刀(智慧刀)置於磨刀石上磨，越磨越利；天上太樂，就如拿刀切土，越切越鈍。諸天是享樂主義者，而我們是要成佛的，佛是有智慧的，若對這思惟清楚了，逆境來時正可成逆增上緣；順境亦可警覺而成順增上緣。

二、梵行勝：是有關道德的，也就是慚愧，即自覺不足而要求改善的向上心。其他眾生的作為，都是從本能所發，而不能不如此作的；而人則有自覺的道德意識，可以不這樣作（沒人看見，也沒人拿刀逼著你），一旦覺得非這樣作不可時，就一定要這樣作。因為人有這樣的道德自覺能力，上進能上進得徹底，而墮落也墮落的深；然而，縱然是墮落了，也還可生起向善離惡的力量，悔改自拔，這也是人類極為可貴的特色。

天國的良善勝於人間，但死後墮落的比上進還多。因為良善是果報，自然而然的如此行去，對道德的價值並不高，不能在那樣的良善中再往上增加多少。

三、勇猛勝：就是毅力、堅忍。牛、馬等，也是能耐苦的，但那是受到人類的控制；如沒有人管制牠，牠是會躺在田埂休息的。人類雖也受到生活的逼迫，但往往都有自覺，常能出於自發的，覺得自己應這樣做，要負起責任，不管任何的困難，都奮力去完成。

學佛不是專看我們現在所在的修行位階，因為這是果報；應重在從現在的位階上，我們到底是往哪一個方向前進，前進了多少。而人的三大特勝，正是達成這些的最佳利器。身為佛弟子的我們，都知道要時常憶念三寶的功德；可不要忘了，也應憶念（善用、加深）你我自身的三大特德，以及人間苦樂參半的德用。

2、人性三特勝的圓滿完成，即是佛的性德

怎樣是佛？概略的說具足三事：大智、大悲、大雄。而這正是人的三大特勝的圓滿完成。憶念勝的圓滿完成，就是佛的大智；梵行勝的圓滿完成，就是佛的大悲；勇猛勝的圓滿完成，就是佛的大雄力。

身為佛弟子的我們，應立本於我們人類自己的人性中的三大特勝，從此而看到人性中的佛性、人性中有佛性；看到佛的圓滿性德（佛性），是我們人自己的三大特性的圓滿完成。如能這樣觀察，就能親切看到，唯有人能學佛、成佛，也就能有力的修向人菩薩行。

（四）契理契機

關於契理，不論是《阿含經》或是初期大乘都是緣起論，不是本具論；然而，越往後期越是神化的佛德本具，以為能夠即身（生）成佛，不必廣修菩薩行。說得詳細的，如〈人間佛教要略〉所說：人間佛教的「論題核心」是：人、菩薩、佛，也就是從人而發心修菩薩行，由學菩薩行圓滿而成佛。「理論原則」是：法與律的合一（是「佛法」化世的根本原則），緣起與空性的統一（是大乘法，尤其是龍樹論的特色），自利與利他的統一。

關於契機，約時代來說，現代是「青年、處世、集體（組織）的時代」，人菩薩行是最能契應這樣的時代根機，更能適應未來進步的時代。若以個人來說，隨自己當

前的因緣條件、能力、興趣、事業等，能與學佛三要相應，但求有利於眾生、佛教，則所行的一切即是契理契機的人菩薩行。

四、「人間佛教」與「人生佛教」的比較

關於立名「人間」的意趣：太虛大師的「人生佛教」，導師進而說「人間佛教」，對於這，導師說到，約顯正方面說，大致相近；而在對治方面，更有極重要的理由。中國傳統佛教重視鬼與死，虛大師提出「人生」，以「人」對治鬼，以「生」對治死。而導師更看到，人在五趣的位置恰好是在中間，如不能重視人間，那麼：如重視鬼、畜，會變為著重於鬼與死亡，而近於鬼教；如羨慕天神，會成為著重於神與永生、長生，而近於神教；如神、鬼不分，即會變成又神又鬼的神化巫化的佛教。不但中國佛教流於死鬼，印度後期的佛教也流於天神的混濫，而且情勢異常嚴重，也嚴重影響到中國佛教。所以導師特別提出「人間」二字來對治，不但對治了偏於死亡與鬼，同時也對治了偏於神與永生。

佛法所說的生，是包括死，是生死死生的生死流轉不已；生生不已，其實也即是滅滅不已。佛法是了生死的，既了生亦了死。人生佛教重視生，以對治死，自有其應機的對治性；然而，難以有力的對治神化的永生、長生。一般人都重在生生不已，一般宗教都向神、永生滑去。導師提出「人間佛教」，不但能對治鬼、死，更重要的

是能強而有力的對治神化、永生。不要以為導師看出天神化的嚴重性，看出天神化是佛法一百八十度的轉變，沒什麼了不起；直到現在，以為天化是更高的，還要往天化末後一著的無上密修去的，不也還正多著！

關於「人間佛教」與「人生佛教」的不同，導師還綜合說到三點：一、太虛大師認為，在末法時期應修人菩薩行；導師認為，沒有經說的依據，反而有的正在宣揚「稱名念佛」是末法時期的唯一法門，末法時期要修念佛法門，求生淨土，才是最契機的。所以導師要在印度佛教的思想演化中，探求人間佛教的依據：初期大乘的行解（天化之機應慎），正是人菩薩行的依據。

二、太虛大師的思想，核心還是中國佛教傳統的。在「至圓」、「至簡」、「至頓」的傳統思想下，真正的大乘菩薩精神，從廣修利他的菩薩行中成佛的人菩薩行，是不可能發揚的。而密教所開展的即身成佛的「易行乘」，可說是這一中國傳統思想傾向的最後一著，其至圓至簡至頓到了即身就要成佛的這一地步。導師發現這一大乘思想的逆流——佛種從緣起，逆轉為佛德本具（本來是佛等），所以斷然的贊同「佛法」與初期「大乘佛法」的行解。

三、導師看到，印度後期佛教的嚴重神化是人間佛教人菩薩行的大障礙，早在民國三十年就明確的說到：「佛陀怎樣被升到天上，我們還得照樣歡迎到人間。人間佛教的信仰者，不是人間，就是天上，此外沒有你模稜兩可的餘地。」

從上述中可以見到，導師的深觀廣行論，能在最關鍵處看得真切而且不移動：雖許「秘密大乘佛法」為印度佛教第三期的主流，但判為「世界悉檀」；「後期大乘佛法」則判為「為人生善悉檀」。相較之下，太虛大師可說是（較）容忍了天化這一部分（但也以為不能適應現代之時機），到底大師思想的核心是中國傳統佛教——以後期大乘天化日趨嚴重的真常論為主。

五、現在宣揚人間佛教者，「天佛一如」、「顯密圓融」應慎

現在的台灣對於「人間佛教」的宣揚，似乎漸漸興起來，但適應時代方便的多，契合佛法如實的少，本質上還是「天佛一如」，例如有的提倡「顯密圓融」；然而，密教卻是天化最嚴重、最末後的一著，與即人成佛的人間佛教人菩薩行最為不同。真正的人菩薩行，一定要認清佛法與世間不共的特性而作出適應，如適應融攝而不重視佛法的特質，漸漸就會佛魔不分。

人有時很奇怪，有些事理若發生在正常人間，會肯定的絲毫不予認同；但若發生在宗教界，則可能投降而接受。宗教當然有其超乎一般思議的事理，但佛法的修行還是要「尊重真理（法增上）、尊重自己（自增上）、尊重世間（世間增上）」，「佛法不只是『理論』，也不是『修證』就好了！理論與修證，都應以實際事行（對人對事）的表現來衡量」；佛法是不共於神教的宗教，是理智的、德行的、自力的宗教，身

為佛弟子的我們，千萬不要被「華飾之辯論」、「以艱奧之理論為其代辯」所惑，而迷失佛法不共世間的特性。

六、不神化的「人間佛教」原則下，抉擇貫攝而圓成純正的全體佛教

（一）非精嚴辨異不足以圓融

導師聞思佛法的宗趣是：不違反佛法的本質（契理），從適應現實中（契機），振興純正的佛法。然而，導師的純正，不是排拒，不是自視特高、特圓的唯此一家，是「抉擇洗鍊」、「刮垢磨光」的將世諦流布中的一切佛法，依全體佛法安立其恰合的階位，於四悉檀的抉擇貫攝中暢佛本懷。從純正中知方便、知究竟，能依方便而至究竟（不再是方便的，則應正直捨方便）；能依著究竟（契理）而出因應新時代的方便（契機），縮短佛法與現實佛教的距離，也就迎接佛法至你我的跟前。

若不知方便與究竟，將方便當成究竟，那就太可惜了；佛法是一切智者的法，總不要得少為足，否則，所失的就真是算數譬喻所不能及了。世人因為知道錢的價值，黃金的價值，所以幾元、幾K金都計較得清清楚楚；若知道佛法的無量深廣富貴，就會感激導師一生聞思佛法而抉擇出方便與究竟，就會感恩導師的慈悲。導師看到印度後期佛教天神化之嚴重，看到天神化是佛法一百八十度的逆轉，應徹底的抉擇洗鍊，刮垢磨光，置之於全體佛法中之世界悉檀，而且不再能適應現代與一切進步時

代之機；不再是方便，就要正直捨此方便。

（二）精嚴辨異所成的圓融

爲了契理契機的振興純正的佛法，導師早在民國三十一年《印度之佛教》就提出：「立本於根本佛教之淳樸，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！」此中，中期佛教即是初期大乘，其應慎的「梵化之機」，後來更改爲「天化之機」；導師所要宏闡沒天化的初期大乘行解，即是人間佛教的人菩薩行。

其實，這些早在民國三十年的〈法海探珍〉就已說得明白：「後期佛教，可以請他做顧問，取他一分豐富的經驗。我們更得發揚初期的天真、切實的精神。以中國內地特有的中期佛教的思想，攝取藏文系及巴利文系的寶貴成分，發揚佛陀本懷的即人成佛的佛教！」

上述的具體事例，如導師覺得在佛法的世諦流布中，大乘三系對佛法是互有利弊的，所以雖然是弘揚性空唯名系，但只是辨了義與不了義，而且依各系自宗的經典予以貫攝：虛妄唯識是爲「五事不具」者的方便說，眞常唯心是適應「畏無我」的凡夫、外道與一分執我小乘的方便說，如《成佛之道》所說的「方便轉轉勝，法空性無二，智者善貫攝，一道一清淨」。在佛法中，依著方便而成就「五事具足」、「不畏無我」的法器，則堪能進一步的修學大法，信受「一切法空」是究竟了義說，

信受「法法假有、法法性空的究竟空義」。

又如內學院否定眞常唯心爲佛法正統，導師則依世諦流布中的佛教史實，肯認是後期大乘佛法的正統、主流；甚至秘密大乘佛法也不否定。然而，雖不否定，卻是抉擇洗鍊；不再是方便的，就應正直的捨棄。在此，身爲佛弟子的我們，也要深切的警覺：現在的佛法，就在你我身上表現出，我們到底把佛法弘揚成怎樣的佛法！

導師的抉擇洗鍊、刮垢磨光，意在全體佛法的融貫；然其精嚴辨異而來的圓融，與中國台賢圓頓理論正好爲密教所用，大有不同！若要將導師自述重於、長於辨異，而與中國古德的圓融對論，應勿輕忽導師的「離差別無圓融」、「非精嚴不足以圓融」，及其依初期大乘般若中觀義而來的善貫攝：善，不只是擅長；擅長圓融所出的，不一定是契理的善巧。

參、依導師緣起論以攝導人菩薩行，是人人親切可信可學而能行

一、智慧與慈悲同基於緣起的正覺

（一）悲智交融

一般都還能說到智慧是基於緣起的正覺，導師更指出慈悲也是。從緣起相的相關性，引發共同意識的慈悲心行（無緣大慈）；進而從緣起性的平等性，引發衆生平等的同體大悲。

關於善法，導師就是這樣說：凡隨順或

契合緣起法性空的，無論是心念、對人應事，就是善的。善法就是善法；有漏善是善與煩惱的雜糅，如離煩惱，就是無漏善了。眾生的流轉生死，是由於煩惱及業；生人及天，並不由於善法，而是與善法相雜的煩惱。

關於法空性，導師這樣說到：雖是依空而成立一切染淨法；然而，空性就是勝義，是悟之而成聖、依之而起淨的法性，實是成佛（最極清淨法）的要因。空性雖是遍一切染淨法，而與迷妄染法不相應，與無漏淨德相應。

若能深刻體認慈悲也是基於緣起的正覺，則更能親切奉行導師所說的因智興悲，悲依智導，悲智無礙交融的人菩薩行。能以順向本來如是的實相而學慈忍精進；亦能依著緣起論，於日常善心善行中，親切的具體觀察其契應緣起相關性與平等性，而更善巧的長養慈悲心行，且是無我相應的真慈悲。這樣的觀察長養善心行，是能漸學漸正的以般若攝導慈悲，慈悲莊嚴般若，契向究竟實相——緣起大海的底裡。

（二）通過「無我的解脫道」，才有「忘我為人的最高道德」

長養慈悲心，略有二大法門：一、自他互易觀：以自我的立場而為他人設想，我所不喜歡的，別人也不喜歡；這雖能長養慈悲，但不能淨化完成，還只是擴充自我的情愛。二、親怨平等觀：修無量心，慈心推廣到一切眾生；然若不離我而作親、

中、怨的推廣，縱然推至一切，也還在限量中，還是共世間的道德。

一定要觀察一切眾生而超越限量心，不以我而作推展，不起自他的分別，與無我我所的空慧相應，才是佛法不共世間的無量，才能淨化完成大乘不共的「無緣大慈、同體大悲」，也就是「忘我為人的最高道德」。人菩薩行即是智慧（解脫）與慈悲統一的菩薩不思議解脫行。

二、重視空義（非愛空），更重菩薩大行

導師重視初期大乘經論，並不只是空義，而更重菩薩大行。贊同龍樹，不是愛空，是見到龍樹的特勝，如：大小共貫，真俗、空有、悲智無礙，以及菩薩「忘己為人」、「盡其在我」、「任重致遠」的偉大精神；在闡述菩薩廣大行中，對於念佛免難、功德迴向眾生、懺悔罪業、煩惱即菩提、易行與難行、頓入與漸入等，凡有他力的、速成的，也就是神（教）化傾向的，都有不同於印度後期論師的卓越見解。

（一）知空，不即能知有

雖是以有空義故，一切法得成（有依空立）；然而，要有因有緣，一切法才能生起，而所緣生的法，有善惡正邪的不同。知「空」不即能知「有」，「空」並不能證明「有」是否正確：究竟是有或沒有，究竟有何作用，究竟對於身心行為、人類社會有否利益，究竟障不障礙出世解脫等

等的問題，不是偏於談空所能了解的。

空有空的意義，不容誇大的包辦一切、解決一切；多少講空者，說到性空不礙緣起，以為什麼都可以有，而不注意事實。結果，空理儘管說得好聽，而思想行為儘可與那最庸俗最下流的巫術混做一團。

（二）善用空者，成其大悲；不善巧者，沈空滯寂，甚或惡取空

由於對「有」的用心偏失，也就是悲願不足、偏好禪定、急求證入，所以一證「空」就沈滯在空寂中。而大乘善用空者、不沈空滯寂者，所證得的還是這個空；由於對「有」能正確用心，也就是悲願較切、重視智慧、不求急證，所以能善巧的用「空」，正可增長大乘不共的大悲心，加大大乘入世的力量。

菩薩智慧的深廣，不是一味的用心於空理的深觀，要在廣大悲行中莊嚴般若，方成其大乘悲智交融的不共般若。

（三）對印度後期中觀師與宗喀巴《菩提道次》、《密宗道次》的評論

印度後期的中觀師，不知龍樹的菩薩廣行論——《大智度論》（當時印度已失傳），身處真常唯心發展至末後一著的密教時期，多轉而學密；傳入西藏的佛法就是以這一期為主的。宗喀巴雖有《菩提道次》，然以「佛德本具論」的無上瑜伽為最高，在《密宗道次》說到，非修天色身不得成佛（大乘佛法沒修天色身，所以不能成佛），

卻又以中觀「緣起的勝義空觀」釋其義，解、行不能統一的附會、雜糅，為導師所深覺而精嚴抉擇之。

「空義」應如何理解才正確，應如何行才能達到所說的！印度佛教最末後一著的無上密天色身的即身成佛行，與初期大乘的菩薩廣大行是絕然不同的，導師深見印度佛教的流變史實，說出：重視初期大乘，不只是空義（非愛空），更重菩薩大行。

三、以「緣起」一路到底，盡破一切自性執

（一）一切自性執必在「緣起三相」起執，成「自性三相」

緣起的存在者，不離存在、時間、空間三相。依導師的緣起論，緣起的存在是緣起三法印（一實相印的三義相）的存在：以時間上的無有常性，破常恆實性（常有）；空間上的無有我性，破獨一實性（獨有）；存在當體的無有生性，破自體實性（自有）。以緣起的三法印盡破一切自性執的自性三相——自有、常有、獨有（依《中論》偈頌的自性定義）。

觀察自性執，不但觀察直對存在法當體的實在直感（自有），還要在存在法必有的時空活動中，觀察其所展露的執取（常有、獨有）。月稱的《顯句論》解釋《中論》偈頌的自性，專重自有義。導師認為，這是離開時空談存在，所破太狹小了！





（二）觀緣起三相，盡破一切自性執

導師是徹底的緣起論者，緣起與自性是絕然相反，從緣起即可直破一切自性執到底（不論是俱生的、分別的、法執的、我執的）。緣起的因果具體事相是我們親切能知的，人菩薩行是重在人間正常事行的。導師的緣起論，能讓我們在緣起的具體事行中，觀察因緣和合無自性空，也就是以一實相印相應的緣起三法印觀察，破盡一切自性執；徹底的不離世諦事相而入第一義法性，也就徹底的不墮神秘形上氣分。

宗喀巴《菩提道次第廣論》以為：在時間上破「常」，空間上破「一」，只能破分別，不能破到俱生自性執。導師以為：一切自性執皆有「自有、常有、獨有」三相，雖然破分別的常、一，未必就能破盡自性執，但要了達緣起無自性，還是要從緣起三相觀察；如觀察到俱生自性執，即知其自性三相亦是不相離的。

《廣論》以為，自性三相的定義，不能盡破一切自性執，是不及派。以為自性的異名「不仗他性」，非「不仗因緣」，而是「非由『有境名言識』增上安立」。依導師的緣起論，難免略於直從具體的、我們親切可知的緣起事相作觀察，是易踏空了。

（三）以「法住智」知一切法寂滅，得解脫智

導師晚年更論出：以法住智「從因果起滅的必然性中，於五蘊等如實知，厭，離欲，滅，而得解脫智：…〔中略〕…這是以慧得解脫，知一切法寂滅」、「正見依緣起滅的確定性——法住智，而能得無明滅故行滅，……生滅故老死滅的果證」。其緣起論徹底到：一路以「凡夫親切能知的」緣起現象，依法住智知因果事相的依緣而起滅；就在法住智「正見確知依緣而起滅」的必然性（確定性）中，進而「知一切法寂滅」（「聖者方能如實確知的」緣起性），得解脫智而解脫；不必一定要依深定現法涅槃（現證倍復甚深的緣起空寂性）才能證得解脫。「世俗無自性空」與「勝義自性空」，在導師的緣起論，不是條然不同的二種空性。

導師緣起論的這一特質，也可讓我們審思慎觀而看清：什麼是「唯有智慧能破煩惱，破煩惱的主力是智慧」！什麼是「佛法重慧，世間重定」！印度佛教史實中，越往後期越重修定、越向神化的這一滑動，到底是對佛法觀慧的那一點紮得不夠深固，以致如此！

四、佛法是宗教，以有情——人類為本；以聖道為中心

導師常說，佛法是宗教（註3），是理智的、德行的、自力的（註4）宗教，脫盡一切神教

氣分。人類特有的宗教意欲的真相，是人類自己要求自身的淨化解脫，也就是人的三大特勝的究竟圓滿；佛教的歸敬三寶，是要三寶在自身實現（《成佛之道》的「若人自歸命，自力自依止，是人則能契，歸依真實義」）。所以，佛法以聖道為中心，從人類（有情）自身說起（不向外從神、宇宙說起）。三寶在人間，聖道是為人而安立的；以人的宗教意欲，起人的三大特勝，發相應的學佛三要，行人間正常德行的中道行，才能將人最為深切可貴的德能，充分的力用在人生的崇高無上理想上。

佛所證而開示的法，即佛弟子所歸依的法，導師分為真諦法、中道法、解脫法，而以中道法（聖道）為中心，統一真諦法與解脫法；真諦法是理智的，中道法是德行（善、慈悲）的，以正見為導而行德行的中道法，悟見真諦法時，即正定而心得解脫。依修道過程而說明真諦實相與解脫涅槃，完全脫盡離事的神秘玄論，依你我所能知、能學的，清楚而正確的指向聖者方知的。（註5）

導師雖重辨異，而對於佛法中（世間學術更不必說）一些偏重說明的傾向，深有戒心，能始終以聖道為中心；說得清楚明白，是為了行得正確有力（導師自述《成佛之道》、《初期大乘佛教之起源與開展》就是在談修行的）。聖道與我們有著親切的關聯，是導師最為關切而極力闡明的：得其親切的關聯，則聖道所行向的目標，越崇高越能使人嚮往，而向前實現；一時

的跌倒，亦不會全倒，因為路還在，一路上還有佛菩薩、善友在。失其親切的關聯，則佛法越高，可能感覺離自己越遠。

五、人菩薩行是人人能學能行

依三心而修十善行，即是初學人菩薩行的十善菩薩，說不能學，一定是自己看輕自己，不能於自身的三特勝得真切的信解。初學者發心（理想）要高，而實行要從切近處做起。在堅定菩提願、長養慈悲心、勝解空性正見中，以十善行淨化身心（自利），日漸進步，站穩自己的腳跟；在自身的進修中，也隨分隨力的從事利他；當自己不斷的進修，自身的福德、智慧漸大，不但更能與三心相應，且從事利他的力量也越大。佛法是宗教，是要求三寶在自身實現；人菩薩行的大悲為上首，不是一味的向外，不是泥菩薩過河，不是不重視自利，而只是更著重在利他，使自利行在利他行的進程中完成，達到自利利他的統一。這所以導師說：修行的方法，主要在「淨心第一」和「利他為上」。

初心學人亦應時時恭敬禮念諸佛菩薩、繫念三寶，以增長自己的信心；時常想起眾生的苦處、佛法的衰微，以激發自己的悲心；多親近善士善友、聞思佛法，且時時修習，以養成堅定的正見。

菩薩遍及各階層，不一定是高層的領導者。發心學人菩薩行，是人人隨自己當前的因緣條件、能力、興趣、事業（職業）等，但求有利於眾生、佛教，則所行的一切人



間正行（種田種菜也不例外），都可以利益衆生，成爲菩薩的事業、攝化的道場、成佛的因行。這所以菩薩人人可學！

菩薩的自利利他，不一定是艱難廣大的，隨分隨力的小事，也一樣是二利的實踐，只看你用心如何！例如地而有空餘的，樹而於人有益的——花可以供人欣賞，枝葉可以乘涼，果可以供人採食；或可以作藥，或可以作建材，那就去栽植他。但問是否於人有益，不爲自己著想，這便是菩薩行了。行菩薩道的，出發於利他，使利他的觀念與行爲逐漸擴大，不局限於個人、一家、一鄉等。

上述小小利他功德，尚能得現生與未來的自利，何況能提高向佛道的精進，擴大利他的事業，爲衆生的究竟離苦得樂而修學！所以，凡不爲自己著想，存著利他的悲心而作有利衆生的事，都是實踐菩薩行、趣向佛果，自利利他同時成就。

至於要多少時劫才能成佛，真正發大心的，是不會計較；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；如果更進一步，悲願深而得無生忍，體悟不落時空數量的涅槃，還說什麼久成、速成呢？

關於空性正見，應知空性是緣起的空性；

緣起與性空的統一，出發點是緣起，是緣起的衆生，尤其是人本的立場。初學者應於緣起得世間正見：知有善惡、有因果、有業報、有凡聖。進一步，知道世間一切是緣起的，生死是緣起的生死：有因有緣而生死苦集，有因有緣而生死苦滅。更進一步，緣起即空性，空性即緣起；緣起與性空無礙相成，世出世法融攝統一，這是即人事以成佛道的人菩薩行所應正觀的。

導師的緣起論，能讓我們於常性不可得的無常相續中，見三世因果的自力可改性（自作自受），而向上、向善；我性不可得的自他因果大綱中，見自他增上的和合性（共作共受），而和樂、互助。世間的無常、無我，釋尊的無常、無我法印，不必是厭苦而急求出世，可以是見苦而憫苦的入世悲行。漸學漸廣，悲智漸深，所攝導的一切人間正行，即能一步一步的淨化自他，莊嚴人間；這一切的人菩薩行，即是創造大乘的人間淨土行。

六、在三心相應的人間正行中，得佛法的宗教經驗

宗教經驗就是一般所講的受用，有了宗教經驗，能夠讓我們更有力量的精進向前。

（一）行善可以趣向實相

不要專意在自己的煩惱，應「薄一切煩惱，即在一切善法的修集中；善增即惡薄，自然能歸順於真如」；空理的觀察，亦應重於從利他行中勝解空理，也在空性慧中

觀察煩惱，觀察生死與涅槃。

菩薩長在生死而能廣利衆生，除堅定信願（菩提心），長養慈悲而外，主要的是勝解空性，觀一切法如幻如化，得二諦無礙的正見；所以經上說：「若有於世間，正見增上者，雖歷百千生，終不墮地獄。」唯有了達生死與涅槃，都是如幻如化，才能在生死浮沉中，因信願（菩提心）、慈悲、特別是空勝解力，而能逐漸的調伏煩惱，能做到煩惱雖小小現起而不會闖大亂子；不斷煩惱（與慈悲相違反的瞋、忿、恨、惱、嫉、害等，一定要伏除不起），也不致作出重大惡業。不以我為出發點，時時以衆生的苦痛為苦痛，衆生的利樂為利樂；我見一天天的薄劣，慈悲一天天的深厚，不但不會時時害怕自己是否墮落，亦自會向上、向善、向光明！唯有專為自己打算的，不但隨時憂慮於自己的是否墮落，亦難於向上、向善、向光明而有墮落的憂慮。

真正信解自身的三特勝，知其圓滿完成即是佛的性德；以及空寂的「理佛性」是與善相應，與不善不相應，佛是無量劫行大悲善行（即「行佛性」）而成無上正等正覺，知道佛法的光明、遠大與富貴，必定是善惡正邪、因果業報的精嚴分別，必能拒惡向善，而把佛法用在日常生活。在三世因果相續與必然中，只管善心直行，不信低級宗教行為的神秘取巧（鬼神化、巫術化），以為：信之，即是傾向黑暗；行之，即是滑到黑暗；有效驗，即是舔到刀頭蜜，飲到甘鳩酒，一切皆與佛法無關。

（二）人菩薩行重「信、悲、智」；直其見、淨其戒，然後修證

初學菩薩要培養信心、悲心，學習發菩提心；樂聞正法，聞思精進，而著重以十善業為菩薩道的基石。這類菩薩雖沒有什麼深定大慧、神通妙用，但能修發菩提心，修集十善行——菩薩戒，精勤佛道，已充分表示出菩薩的面目。

修學人菩薩行，是重在信願、慈悲（戒）、智慧的熏修；而信、戒、聞思慧正是修定慧的前方便，如「當先淨其戒，直其見，具足三業，然後修四念處」、「始則直其見，次則淨其行；足目兩相成，能達於彼岸」。戒如足，慧如目，從自證說，這才能前進而深入；從利他說，這才能悲智相成，廣度衆生。假使不重戒慧而偏重禪定，不但有落入邪定、味定的可能；即使是正定，也會傾向於隱遁獨善。

定是共世間的，佛法的正定不能離信、戒、慧。信、戒、聞思慧而來的正見、正信、正行，都有其純正的安定力（還不是正定力），且可讓我們趣向實相。雖止成觀乃成，而止觀一向是互相交替推進的；初學菩薩重在聞思的悲心悲行，積集福智資糧；在未積集深厚的福慧資糧前，不深修禪定（「未到地定」可說是人類的「生得定」，用修習的因緣即能顯發），以免為定力所拘，敗壞了悲慧為前導的人菩薩行。不側重（深）定，並不是輕忽定，而習定（以四無量為主）是重在加強聞思與悲行的堪

能力，雖得輕安而不住輕安；縱然是與（未到地）定相應的修慧，也還是如此，不在於急求現證解脫——「今是學時，非是證時」。

修慧，是以聞思而來的正見，依定心而觀察的慧；不要只見聞思是散心觀察而輕忽，應知：聞思是依於佛菩薩等從證出教的經論，無聞凡夫若是師心不師古，縱然定境現前，依自以為是的知見作觀，即使觀破了頭，也還是戲論相，永不能出離。

人菩薩的人間正行，正念的修習極為重要。人類的憶念勝是智慧，四念處是以慧為體；正念，不但是修定的方便，亦是觀慧（聞思修）必不可少的。世間學問都還要專心才能成就，何況佛法的智慧；聞思的散心觀，是相對正定而說的，不是一般世人所說的散亂，聞思是極須正念的。

在佛法中，不只是定力能讓我們前進，信心、戒德、聞思正見都能讓我們有力量的向前邁進，而且是向著正確的方向。

我們若真正有菩提信願，信仰三寶，則是找到了明燈，望到了人生的歸宿。「信心」好像「清水珠」，能將渾水變清；信心使我們內心清淨，得到安定。信心沒生之前，煩惱無窮，混混沌沌，不知所從。具有信心者，煩惱雖還是有，還要努力修習；但有了內心清淨信心的經驗，會安心的向前邁進了！

「戒」的力量，是由信佛法所起心理上的變化，發生一種「清淨誓願力」，不應做的事須決心不做；應做的事當盡力去做。

這種力量能「防非制惡」，「懸崖勒馬」。有了這種力量，一天一天增長，煩惱自然漸除。

初步的、很淺的「生得定」，是將到未到而到達定的邊緣——「生得」的「未到定」，是我們每個人生下即得到的。假如說沒有，那是沒有用因緣來顯發；譬如我們能讀書，智力也是由於「生得」，經教育的學習而獲得。即使略得這樣的定力，也能深信佛法中的修證而向前向上。

慧的經驗，也是淺深不等，現在要講的，是最淺的「聞慧」正見。正確的認識不一定成為正見，要將正確的知識時時修習，養成堅定的正見。正見雖只是堅定不移的見地，但力量極強，如經上說：「假使有世間，正見增上者，雖復百千生，終不墮惡趣。」這是說，若人生於世界上，能得到正見的力量，增長不退；如菩薩長期在生死輪迴中度眾生，得了此慧，雖然或有小錯，但決不造重罪，故生死雖歷千百次，終不墮入地獄。

只要願學人菩薩行，人人可得淺深不同的宗教經驗，在每個階段、每個經驗中，都有讓我們前進的力量，不要輕忽這些，然亦不要誇大它而得少為足。這樣，我們學人菩薩行，就能一路心安理得的向前走去。

走在成佛之道上，一路都有無量寶藏等著行者拿，而初學人菩薩行有一極為可貴的宗教經驗，是：「拿到的，拿向眾生」這一方向的深刻信解，於日常的正行，親切感到是佛法，是成佛的因行；在這樣的

前進中，越行越年青（不但最能接引青年，亦是迎接自己的年青）。

一般世人都在談人生規畫，人生的遠程目標能有多遠？導師緣起論的人菩薩行，能從我們當前腳跟下建立緣起大道，直指成佛的人生目標，一路光明的前行於一生一世、多生多世、累劫累世。


肆、為「人菩薩法」而懷念人間的印順導師，發心學「人菩薩行」

導師讓我們親切的知見：學佛三要，正是身為人的我們自己所擁有的三特勝；與之相應的人間正大光明的正常行，是學佛最坦、最直的大道，只要肯學願行，是人能學能行的。不必依著本具論，而能令我們親切感到，佛法的無量功德於已有份而起行，且願學一路的悲心悲行，是導師

緣起論最極尊貴，而應為我們所珍感、珍視的。導師晚年在其最後專著《印度佛教思想史》〈自序〉最後說到：

希望誠信佛法的讀者，從印度佛教思想的流變中，能時時回顧，不忘正法，為正法而懷念人間的佛陀！

願我們「為人菩薩法而懷念人間的印順導師」，在成佛之道上，發心學「人菩薩行」，依緣起無所得正見，起緣起無我的悲心正行，好好的、穩穩的一步一步坦然直進，漸學漸深，具足永不失光明的信心與願望，如導師晚年在〈契理契機之人間佛教〉文末所說的：

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！



【註釋】

- 註1：《華雨集第四冊》(p.103-p.106)：「據龍樹菩薩說：一、一分鈍根的菩薩，最初觀察五蘊生滅無常不淨，要久而久之，才能觀察一切法性空；這是「從無常入空……」的。這一類大乘學者，經上說它「無數無量發菩薩心，難得若一若二住不退者」。我們要知道：大乘菩薩，要修行六度、四攝去利他的；像這樣充滿了厭離世間，生死可痛的心情，焉能克服難關，完成入世度生的目的？…〔中略〕…或者認為非迫切的厭離（無常苦）自己的生死，它絕不能認識他人的苦痛，發大悲心去利人。他們的意見，非「從無常門入」不可，這是非常錯誤的。他如果願意一讀『諸法無行經』，就知道行徑的各別了。「從空而入」的依人乘而進趣佛乘，不是貪戀世間，在性空的正見中，才能觀生死無常而不致退失呀！」
- 註2：《永光集》(p.249)：「宗喀巴所樹立的黃教，是通過『菩提道次第』（要你知道，不是要你廣修菩薩行），而進修神秘、欲樂、他力、急證的『密宗道次第』。如法尊、能海去拉薩修學，不都是學得無上瑜伽的大威德而回來嗎！」
- 註3：導師在《說一切有部為主的論書與論師之研究》〈自序〉中，綜述其「根本信念與看法」，第一項說的就是「佛法是宗教」。
- 註4：(1)《我之宗教觀》(p.17)：「佛教是無神的宗教，是正覺的宗教，是自力的宗教，這不能以神教的觀念來了解他。」
(2)《淨土與禪》(p.90)：「自力與他力，必須互相展轉增上。如果專靠他力而忽略自力，即與神教無異；依佛法說，便不合因果律。不管世間法也好，佛法也好，若能著重自力，自己努力向上，自然會有他力來助成。如古語說：『自助者人助之』。不然，單有他力也幫不了忙，所以佛教是特重自力的宗教。」
- 註5：《中國禪宗史》(p.119)：「傳為僧肇所作『涅槃無名論』，不從修證契入的立場，說明涅槃的有餘與無餘，而從涅槃自身去說明有餘與無餘，多少有了形而上學的傾向。」

活動(回顧)及(預告)

活動回顧

- | | | | |
|----|---|----|--|
| 1月 | <p>01/24 福嚴佛學院寒假開始</p> <p>01/23 福嚴佛學院 101 學年度上學期結業式</p> <p>01/17 福嚴佛學院禪五共修 / 開恩法師指導</p> <p>01/16、22 福嚴佛學院犍陀羅語佛典講座
主講：Mr. Blair Silverlock
翻譯：長慈法師</p> | 3月 | <p>03/28 福嚴佛學院消防演習</p> <p>03/13 福嚴佛學院及福嚴校友會參加嘉義妙雲蘭若第三任住持常光和尚尼陞座典禮</p> <p>03/09 福嚴佛學院師生參加^上道^下海老和尚圓寂追思讚頌法會</p> <p>03/04 福嚴推廣教育班第 25 期正式上課</p> <p>03/01 福嚴校友會參加第 11 屆校友興智法師圓寂告別追思會</p> |
| 2月 | <p>02/25 福嚴佛學院寒假結束</p> <p>02/28 第 11 屆校友興智法師圓寂三時繫念法會 / 福嚴校友會會長傳妙法師主法</p> | 4月 | <p>04/04 福嚴佛學院清明法會</p> |

興智法師圓寂告別追思

出道老和尚圓寂追思讚頌法會





活動預告

4月

04/29~30 福嚴佛學院校外參學

04/17~18 福嚴校友會第五屆第二次
幹部會議
地點：屏東縣妙光禪寺

5月 05/12 福嚴佛學院參加慈濟浴佛大典

05/18 福嚴佛學院暨壹同女眾佛學院聯合論文發表會

6月

06/29 福嚴佛學院暑假開始

06/28 福嚴佛學院第六屆研究所畢業典禮暨 101 學年度下學期結業式

06/24~26 福嚴佛學院禪三共修
/ 開恩法師指導

06/16、23 印順導師思想巡迴講座暨座談會
【高雄場、台北場】(詳閱封底內頁)

06/02 福嚴佛學院金剛法會(詳閱封面內頁)

妙雲蘭若第三任住持 常光和高尼陞座大典



新書介紹

福慧集(二) 佛典故事①

- 作者：釋厚觀
- 出版者：福嚴精舍

本書結集福嚴佛學院院長厚觀法師自2011年10月29日起，於福嚴推廣教育班每週講授《大智度論》課程前所講說的佛典故事，書中內容除了生動精彩、含意深遠的佛典故事白話講解之外，並於每則故事後附加經文原典及難解字詞解釋，讓希望閱讀經典原文的讀者也能對照參考。此外，隨書附加每則佛典故事的講說語音光碟。



◎ 流通處：

- ◆ 福嚴精舍：30065 新竹市東區明湖路365巷3號
電話：(03)520-1240
傳真：(03)520-5041
- ◆ 慧日講堂：10489 台北市中山區朱崙街36號
電話：(02)2771-1417
傳真：(02)2771-3475

>> 郵政劃撥：10948242

>> 戶名：福嚴精舍

印順導師思想 巡迴講座暨座談會

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

🕉️**講題**：印順導師著《成佛之道》。

🕉️**講師**：厚觀法師（福嚴佛學院院長）、開仁法師、圓波法師、長慈法師（福嚴佛學院三位教師）。

🕉️**場次**：◎高雄市正信佛教青年會：2013年6月16日（週日）

◎台北市慧日講堂：2013年6月23日（週日）

🕉️**進行方式**：每一主題專題演講暨討論 80~90 分鐘。

🕉️**講義**：會場發送，人手一份。（講義下載：<http://www.fuyan.org.tw/yinshun-2013/>）

🕉️**報名方式**：1、網路：請上「福嚴佛學院」網站 <http://www.fuyan.org.tw/yinshun-2013/> 報名。

2、電話：◎高雄場：(07)224-7705（高雄正信佛青會）

◎台北場：(02)2771-1417（慧日講堂）

🕉️**報名日期**：即日起至 2013 年 6 月 6 日（週四）。（座位有限，額滿為止）

🕉️**議程**：

時間	內容	主持人／主講人
08:00~08:30	報到	
08:30~08:40	開幕式	高雄：宏印法師 台北：厚賢法師
08:40~10:00	場 1：第一章~第四章	圓波法師
10:00~10:20	茶點時間	
10:20~11:40	場 2：第五章—大乘通說~禪波羅蜜	開仁法師
11:40~13:30	午齋	
13:30~15:00	場 3：第五章—般若波羅蜜~中觀系	厚觀法師
15:00~15:20	茶點時間	
15:20~16:50	場 4：第五章—唯識系~佛果功德	長慈法師
16:50~17:30	綜合討論、閉幕	四位主講人

※ 議程若有異動，請以福嚴佛學院網站公告為準：<http://www.fuyan.org.tw/yinshun-2013/>

🕉️**主辦單位**：福嚴佛學院、慧日講堂、佛教青年文教基金會、高雄市正信佛教青年會。

🕉️**協辦單位**：印順文教基金會。

■ 台北市慧日講堂

地址：台北市中山區朱崙街 36 號
電話：(02)2771-1417
傳真：(02)2771-3475
E-mail：syoung.judy@msa.hinet.net

■ 高雄市正信佛教青年會

地址：高雄市苓雅區中正二路 58 號 9 樓
電話：(07)224-7705
傳真：(07)223-2315
E-mail：chba7705@gmail.com





導師法語

人菩薩行，不是庸常的人乘法，是發菩提心，趣向無上菩提的大乘行。



導師蹤影

- ① 民國 56 年 4 月 16 日，福嚴精舍福慧塔院落成，續明法師靈骨入塔。
- ② 民國 56 年 4 月 16 日，福嚴精舍福慧塔院落成，清念上人舍利入塔。
- ③ 民國 56 年 5 月，福嚴精舍外觀。
- ④ 民國 56 年 11 月 1 日～12 月 10 日，印順導師主持慈明寺戒期。
- ⑤ 民國 57 年 4 月 9 日，六三初度共集報恩小築，印順導師引領大眾普佛。
- ⑥ 民國 57 年 6 月 4 日，高雄千光寺開光臨別，印順導師攝於火車站。



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

ISSN 2070-0520



9 772070 052005