

福嚴

會訊

Fuyan Journal



Vol. 44
2014.10



一乘究竟

【人間法音】印順導師的「一乘究竟」義

【慈心慈語】一乘究竟與三乘究竟的辨異

【佛法啓示】慈悲與生活

略談人間佛教「人菩薩行」的修學目標

【行蹤參方】同淨蘭若「鹿野苑」

第五次佛學研習營

福嚴校友會

圖／編輯組



福嚴校友會 第六屆第一次校友大會 & 第五次佛學研習營

元亨寺台北講堂 善妙殿



福嚴

Vol. 44
2014.10

會訊
Fuyan Journal

福德與智慧齊修，麻乎中道；
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 | 50070116 李國良
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>
部落格 | <http://blog.yam.com/fuyanalumni>
電子雜誌 | <http://issuu.com/fuyanjournal>
校友電郵 | fuyan.alumni@gmail.com
發行日期 | 2014年10月
創刊日期 | 2004年01月
I S S N | 2070-0520



本期主題 >> 一乘究竟

能滅苦集者，唯有一乘道。
三學八正道，能入於涅槃。

——《成佛之道》（增注本），p.174

目次

Contents

人間法音

02 印順導師的「一乘究竟」義

釋貫藏

慈心慧語

26 一乘究竟與三乘究竟的辨異

印順導師

28 點滴叮嚀

釋厚觀

佛法啓示

30 慈悲與生活

釋開仁

36 經中關於佛像的起源

釋如範

38 寫作應有的條件

釋圓融

40 西方正念的「去脈絡化」？

釋長觀

43 淺談修行

釋有哲

44 十年之間——寫給同學

釋真傳

46 略談人間佛教「人菩薩行者」的修學目標

呂勝強

55 如是我聞——聽「印順導師思想

黃啓祥

巡迴講座暨座談會」有感【高雄場】

行腳參方

56 同淨蘭若「鹿野苑」

釋長觀

58 日本佛教母山「延曆寺」

釋妙善

活動紀實

60 溫故知新

編輯組

62 福嚴校友會第六屆第一次校友大會
暨第五次佛學研習營

編輯組



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



印順導師的「一乘究竟」義 (註1)

文／釋貫藏（福嚴佛學院講師）

一、前言

一乘究竟，或三乘究竟？是大乘佛法古來的一大問題；亦是研究印順導師（以下簡稱「導師」）思想的一大論題，不但深涉其性空緣起義，更關係「成佛之道」如何走！

有以爲一乘究竟是其方便說；或以爲雖是究竟說，然不能以中觀性空緣起論證成。以智慧見稱的導師，對這大問題的論斷，是以智爲導，還是以信爲本？是究竟說，還是方便說？

一乘究竟，意指：「不但菩薩決定成佛，聲聞與緣覺將來一定要回心向大，同歸於唯一大路——成佛」(註2)，「一切眾生，同成佛道」(註3)。關於論斷一乘究竟的依據，導師說到：

中觀學者依於性空緣起的深義，所以是確信一乘的，一切眾生皆可成佛的。但不像真常學者一樣，說如來藏本具一切無量稱性功德。也不像唯識學者，說阿賴

耶本有一切無漏種子。因爲中觀者信解因果如幻的三世觀，染淨無實的隨緣觀，不會落入非先有自性不可的見地。(註4)

三乘究竟，本是方便說的。在證入法性平等中，同歸一乘，爲必然的結論（所以，《般若經》說，阿羅漢等聖者，是一定會信受大乘般若的。《法華經》等說，如聲聞而不信一大乘，是增上慢人，自以爲是阿羅漢，而不是真阿羅漢）。(註5)

這樣，其一乘究竟是來自正見的抉擇（不但理證，還舉經證），不是出於情感的抒發，是其究竟說；且所依的正見是：「中觀學者依於性空緣起的深義」、「法性平等」。到底是怎樣的性空緣起義、法性平等義，才是其所見的中觀深義？才能論成「所以是確信一乘的」、「同歸一乘，爲必然的結論」？才能得其一乘究竟義爲

中觀正義，而非真常一乘究竟的「非先有自性不可的見地」？

本文的探求，重其緣起論^(註6)的「事理(空有)一致」義，即：一致的具體內容到底為何？一致的底究竟在哪裡？如何能在空亦復空的畢竟空中，一切衆生終成佛道，一切善法同歸佛道？是偏離了《般若經》、龍樹論，還是不離而徹其底？

還有，《阿含經》亦說到一乘道，如戒定慧^(註7)、四念處^(註8)；甚至，六念^(註9)、四如意足^(註10)等。這與導師一乘究竟的一乘，是否為隔礙的二種？

本文依次以佛性論的事理一致、一乘道與平等空性的事理一致、阿羅漢入滅的迴心向大，探其一乘究竟義。本文是探「印順導師」的一乘究竟義，重其「本義」到底如何？故以其著作為主，不在經論（當然，依經論而論義，是其一貫的特色）。

此外，昭慧法師的一篇學術論文亦涉及此一論題，^(註11)故在探求過程，或兼論及其文較為關鍵的論證。這樣的商討，意在相互增明；到底導師的「深觀廣行」義是難得明白的。況且該文文末說到了「預留任何可能改變上項研究結論的空間」。

二、「佛性論」的事理一致

《成佛之道》(增注本)，p.266-p.270 說到：

什麼是佛性呢？……二、佛性是成佛的可能性，也就是成佛的因緣。……這如《法華經》說：

『諸佛兩足尊，^[1]知法常無性，^[2]佛種從緣起，是故說一乘』。這可以方便分別為二種佛性：一、「理」佛「性」；二、「行」佛「性」（二佛性是印度舊說，今依中觀義說）。

^[1]什麼叫理佛性？……^[A]好在一切法是空無性的，才能轉染成淨，轉迷成悟，轉凡成聖。此法空性，就是可凡可聖，可染可淨的原理，也就是可能成佛的原理。所以說：『以有空義故，一切法得成』。……^[B]同時，法空性雖是一切法成立的普遍理性，但空性就是勝義，是悟而成聖，依而起淨的法性，實為成佛的要因。這雖是遍一切法，而與迷妄不相應，與無漏淨德是相應的。……^[2]什麼叫行佛性？這是依修習發心而成為成佛的因性。……

^[1]一切法空性，為可能成佛的

理性。^[2] 依佛菩薩的教化，發心成聞熏習，為可能成佛的行性。事理是一致的：……無性而緣起，緣起而無性，……依此而成佛，佛也就依此而說一乘，說一切眾生有佛性。

^[1] 約理佛性說，一切眾生都是有佛性的。^[2] 約行佛性說，待緣而成，所以是或有或無的。……^[A] 如不修習，凡夫還是凡夫，^[B] 如能依大乘而熏修，那不問是誰，「一切」眾生的「佛」果，都是可以「成」就的。

前引文說及「中觀學者依於性空緣起的深義，所以是確信一乘的」，此處亦說「二佛性是印度舊說，今依中觀義說」。

此中最為關鍵而又最難解讀的文義：行佛性與理佛性，是「事理是一致的：……無性而緣起，緣起而無性，……依此而成佛，佛也就依此而說一乘，說一切眾生有佛性」，卻又緊接著說「約理佛性說，一切眾生都是有佛性的。約行佛性說，待緣而成，所以是或有或無的」。

首先應知，導師的理佛性與行佛性，是依中觀的「性空與緣起（即緣起的性與相）」安立；雖方便分為二佛性，並非就是相異相離的二個，

是「行佛性與理佛性一致」——「無性而緣起，緣起而無性」、「緣起（有）與性空，不一不異，相得相成」（註12）、「緣起就是空性，空性就是緣起」（註13）、「空有的融貫而得其中道」（註14）、「性空即緣起，緣起即性空的中道」（註15）、「法法假有、法法性空的究竟空義」（註16）。這點，在論究「到底」是一乘還是三乘究竟的問題時，特顯其重要性；因這涉及行佛性的「待緣而成，所以是或有或無」，「到底」可否待得到緣！

二佛性的內在關聯，有其中觀深義在，是正確解讀「雖然『約行佛性說，待緣而成，所以是或有或無的』，而無礙『說一乘』」的關鍵。以下作五點說明：

一、中觀是一切法無自性，故可染可淨、可凡可聖而能轉染成淨、轉凡成聖；約此，法空性就是可凡可聖的原理，也就是可能成佛的原理。

然而，法空性更「就是勝義，是悟而成聖，依而起淨的法性，實為成佛的要因」，「與迷妄不相應，與無漏淨德是相應」（關於淨德的有漏、無漏，詳見後文）；依此，法空性就是勝義實相，實為「成佛的要因」，而非成凡的要因。

二、大乘皆說一切法空，然有宗以

爲不了義，以「他空」轉釋。導師的行佛性與理佛性事理一致，正是中觀空宗即有即空、即空即有的「自空」義。

三、依於「中觀自空的行佛性與理佛性事理一致，也就是二佛性相得相成而融貫」，凡有行佛性（菩提心行淨德）「究竟定無」處（三乘究竟即如此），皆爲衆生已有的「成佛要因的理佛性（空性）」所畢竟空寂，還其緣起的「可有性」。

在中觀如環無端（無始無終）的時間中，與理佛性畢竟一致相應的行佛性淨德終將緣成（迷妄與理佛性畢竟不相應）。這不是「自性本有」所保證的終將有，是「以有空義故，一切法得成；而衆生已有的『成佛要因的理佛性（空性）』，與『淨德（幻有）』相應、與『迷妄（幻有）』不相應」的必然結論。導師的「一切衆生有佛性」，是：理佛性「已有」，行佛性「當有」。這點，後文更詳。

四、關於時間的無始無終，若以爲前後延續相，是「真實有自性」而向前後無限延伸，則不論是「直線的——，或曲折形的~~~~，或螺旋形的○○○○」，皆爲反緣起。中觀的時間「不說是旋形的，而說是如環的」，是因爲「似有始終而始終不可

得」，「從如環無端的任何一點去看，都是前後延續的」；這樣的無始無終，是空相應所幻成的無數無量。有宗以爲的無限延伸，在空宗看來，還墮有數有量（世間的數學對於無限，亦分出不同的等級）。（註17）

五、一切衆生終將證空成聖（沒有定性的無性種性），應是共許的中觀義。然則即已共許：可能成聖的行性，雖「待緣而成，所以或有或無」，也還是「待緣而終將待成，或有或無而終將有」。

本文以爲，導師的佛性論能成中觀的一乘究竟論，所以願對〈「三乘究竟」與「一乘究竟」——兼論印順導師由緣起性空論，以證成「一乘究竟」的可能性〉（以下簡稱〈「三乘究竟」與「一乘究竟」〉）作以下商討：

該文以爲，不能依緣起性空論（佛性論），邏輯性地推論出一乘究竟：（註18）

但是緣起性空論只能證成「成佛的可能性」，而不能證成「成佛的必然性」；……（註19）

理佛性既然無法證成「成佛的必然性」，然則是否可藉助行佛性以證成之？明顯地是更不可能，因為「約行佛性說，待緣而成，所以是或有或無的。」

……

因此筆者以為，無論是主張緣起性空的中觀學派，……在學理的邏輯上，必然會主張「三乘究竟」……

中觀學派還可依緣起性空的原理，邏輯性地推論出「一切眾生成佛的可能性」，……(註20)

該文以個別的二個來論究理佛性與行佛性，近於形式邏輯，不同導師依中觀性空緣起深義所成的「二佛性」（大乘皆說空有不一不異，而法相有宗重不一，法性有宗重不異，中觀空宗直從不一不異）(註21)。

中觀論法與邏輯（因明）推論，是有所不同的。邏輯自有其相對適用的範圍，然不能涉及不一不異的論題，「不能用以論證中觀深義的，不能為通達究極真理的工具」(註22)。中觀的緣起相是「生是生，也可以是滅的」(註23)（即生即滅），緣起性相是「無生無滅及生滅，其實是一」(註24)（即有即空），「中觀法，不是從形式的差別去考察，而是從內容的彼此關涉中去考察；是從緣起法——內在相依相待中，更深入到事事物物的本性去觀察的」(註25)。導師的二佛性，非邏輯所能至。(註26)

關於成佛的必然性，該文說到：

要證明其必然性，一定得依「佛性本有論」。但依《法華經》繫珠喻或「佛種從緣起」之說以觀，這是「緣起性空論」，而非「佛性本有論」，然則《法華經》又當如何證明它自己的結論——眾生有成佛的「必然性」呢？

……只要肯定這種時間上壽量無限，空間上分身無數的佛陀觀，那麼，緣起論依然可以推出「一切眾生必然成佛」的結論。因為，佛陀常住不滅，普門示現，這就提供了一切眾生過、現、未來必當受佛教化而入一佛乘的機會。……他們終將有迴入大乘的機緣。(註27)

二佛性的個別觀，隔空（理佛性）說有（行佛性），既難見導師性空緣起的一乘說，即難免以為成佛的「必然性」，一定得依不空的「佛性本有論」；若是「緣起性空論」，則要更加上「佛陀常住不滅，普門示現」（其實，「常住不滅」是反性空緣起的），才能「終將有迴入大乘的機緣」。

真常有宗的「佛德本具」、虛妄有宗的「佛種本有」，是其「成佛必然

性」的依據；要以「不空的本」，保證其「必定」。在中觀「畢竟空」看來，有所得的必定一乘或三乘，皆不可得；如是因如是果的因果必然（不亂），不是自性緣起的必然，是性空緣起的必然——幻因幻果所幻成的宛然如是如是。

三、「一乘道與平等空性」的事理一致

爲了更明白導師佛性論的「事理是一致」，更明白「在證入法性平等中，同歸一乘，為必然的結論」，本節更以「一乘道（緣起事）與平等空性（緣起理）」的事理一致作說明。

（一）三乘共法的「一乘道與平等空性」

三乘共法的一乘道，是共出煩惱生死；依中觀的「三乘共空」來看，即是三乘共空的一乘道：三乘共乘「空相應的一乘道」，共證同一空性、共斷同一煩惱生死、共得同一解脫涅槃，如：「出離生死的一乘法——不二法，^[1]從證悟真理來說，是無二無別的（『同入一法性』）；^[2]從修行的方法來說，是同樣的。……論到出離生死的道體，並無差別。」^(註28)

三乘共空的一乘道，雖是「同入『涅槃城』而得究竟的安息」、「『三乘同入一法性』」、「『三乘同坐解脫床』」，而證入有「遠近」、「淺深」差別（毛孔空、太虛空，思議解脫、不思議解脫）。^(註29)這樣的三乘，並不就是三乘究竟；要「淺近」的二乘，究竟不能向大入深，才是三乘究竟論。

（二）大乘不共法的「一乘道與平等空性」——會通《般若經》、龍樹論

大乘不共法更是直從平等空性說一乘道，如：「諸法真實義，及證真實慧，無變異差別，是故無別乘」^(註30)（「在證入法性平等中，同歸一乘」、「依於性空緣起的深義，所以是確信一乘的」，已引述在前）。這樣，探求導師大乘不共的一乘道（共成佛道）與三乘共的一乘道（共出煩惱生死）的關聯，即是探求大乘不共證的空與三乘共證的空之間的關聯。

中觀以爲，三乘同是「空相應」，大乘的不共不是別有法源；分別說爲二乘毛孔空、大乘太虛空，不是平等空性（實相——理佛性）本身有此差別的二義，是同一空性約行者空智不同所證入的淺深相。此淺深的空相，

不成「自性相礙」的淺深；在同一平等空寂性中，怎能存在自性相礙的空相、空智（空亦復空）。（註31）

三乘聖道各自的如是修因如是得果，是空相應所幻現的因果如是如是。因不是自性因，是因緣所成的因；果不是自性果，是因緣所成的果。幻因所幻成的相應幻果，不是定法；因緣若變，隨如是因變亦得如是果變：不但轉煩惱成菩提，轉凡成聖；亦能轉二乘成大乘，轉小聖成大聖（他空的有宗則是去惡存善，不是化惡成善）。（註32）

雖有證入淺深的毛孔空與太虛空，然非自性相礙的二空；雖有三種乘，然非自性相礙的三乘。這樣，「三乘共空（毛孔空）的一乘道」——共成出世德，與「大乘不共空（太虛空）的一乘道」——共成出世上上德，非自性相礙的二種一乘道。依於「理佛性（成佛要因的空性）與行佛性的事理一致相成」，在空相應的無始無終時間中，能成：「三乘共法的一乘道」，歸極「大乘不共法的一乘道」；「無自性三乘」，歸極「無自性一佛乘」。這點，後文更詳。

其實，緣起事理是一致的。緣起法空性，是一相無相；與之一致相應的緣起如實乘，即一乘無乘（八不通二

諦）。究極乘至平等空性的一乘相，還要是無（自性）乘相，怎會以「定性永礙的異（三）」為究極的如實乘。

關於「《般若經》的三乘、一乘」，作以下說明：

導師說到，在大乘初興的時代，《般若經》面對傳統佛教，一面尊重，「認為聲聞聖者的悟證，不離菩薩無生忍，與菩薩有著相同的一分」；又一面貶抑，「經中廣舉譬喻，形容棄般若法門而取聲聞經者的無知」。這種尊重又貶抑的立場，「不但維護了般若法門，也有誘導聲聞修學般若法門的意義」。例如：經中說聲聞初果「已於生死作障隔」，所以「不堪任發阿耨多羅三藐三菩提心」；這是「依佛教界公認的教理說」，因為公認初果最多不過七番生死，一定要入無餘涅槃。然而，說了不堪發心，卻接著「又鼓勵他們發心修菩薩道，這是不否定部派佛教的教義，而暗示了聲聞聖者迴心的可能」（「這是可以發心」（註33））。（註34）總之，「發揚大乘而含容傳統的三藏教法，正是大乘初興所採取的態度」。（註35）

聲聞聖者不能發心而又可能，特別是經中「依『如』——真如而泯『三乘人』與『一（菩薩）乘人』的差別」（註36）。這樣，《般若經》的應機多說

三乘，並非就是決定說三乘究竟。

關於「龍樹論的三乘、一乘」，作以下說明：

《大智度論》說「阿羅漢、辟支佛於此大乘，以為永滅」(註37)，這是二乘不能迴心；卻又說「得阿羅漢時，三界諸漏因緣盡，更不復生三界。有淨佛土，出於三界，乃至無煩惱之名，於是國土佛所，聞《法華經》，具足佛道。……漏盡阿羅漢還作佛，唯佛能知。……餘人可信而不可知」(註38)，「般若波羅蜜非祕密法；而《法華》等諸經說『阿羅漢受決作佛』，大菩薩能受持用，譬如大藥師能以毒為藥。復次，……般若波羅蜜總相是一，而深淺有異」(註39)，這是二乘能迴心。

特別是說到「諸法一相中，所謂無相；尚無一乘定相，何況三乘」(註40)，「般若波羅蜜雖廣說三乘法，非有定相，皆以十八空和合故說」(註41)，「正以無相故，有三乘諸道」(註42)，「於一道分為三乘」(註43)。

綜觀以上引文，龍樹「不決定說」三乘或一乘（當時說一乘的經典不多），而「或說」三乘、「或說」一乘（所應時代稍有不同，相較於《般若經》，更明顯的「或說一乘」了），特別是以無相（空相）泯一乘三乘

相，以無定相說一乘三乘相。這些，原則上與《般若經》並沒二樣。

大乘初期時代，初興的《般若經》與稍後的龍樹論，適應當時的傳統佛教，並未將「一乘與三乘」對論，非要論出個究竟到底。導師處在一乘經典極多，古來就有論辨到底是三乘或一乘究竟的時代，不離初期大乘的三乘共空（證入有淺深），而「決定說」三乘同歸一乘。這與《般若經》、龍樹論「不決定說」，不但義理不違，應機的精神亦同；只是所應時機不同，而有「徹說與不徹說」的方便不同。如釋尊亦是應機而詳說「以聲聞為主的三乘共法」，並沒詳徹於「大乘不共法」。

導師依中觀的「三乘共空」，說三乘共證同一真實涅槃（證入有淺深）。《成佛之道》的大乘不共法章說到二乘涅槃如化城、醉三昧酒，本文以為，是約「行者沈滯（休息）於空寂，而滯淺終歸入深」說的；不是二乘所入的涅槃本身非真（沈空滯寂所沈滯的空寂，是正確真實的，佛菩薩所證的還是這個空）(註44)。如同龍樹說二乘習氣於菩薩是煩惱（習氣雖不障涅槃，然障無上菩提，而菩薩是求成無上菩提的）。

(三) 一切善法同歸佛道與平等空性——會通《阿含經》的一乘道

導師的大乘不共法，更是直貫五乘同歸一佛乘。本節依次以善法就是善法（善法無自性）、一切衆生皆有善法、一切善法的圓滿貫徹，探其「一切善法皆是佛法，同歸佛道」的一乘究竟義。

第一、善法就是善法（善法無自性）。導師說到：「到底什麼是善法？向於法的，順於法的，與法相應的，就是善，就是佛法。所以凡隨順或契合緣起法性空的，無論是心念，對人應事，沒有不是善的。」其徹見世出世一切善法的「內在底裡」——共同一味的順契平等空理（成佛要因的理佛性），所以「約契理來說，……善法就是善法」。凡是順契空性的法就是善法，其所以成爲凡夫的有漏善，是善法爲煩惱所雜糅，同一善法在離煩惱的聖者行來，即成無漏善；善法就是善法，不是善法本身有自性不同的有漏善、無漏善（有部則以善法本身分別自性不同的漏、無漏善，無漏善亦三乘各自；從凡入聖，從小入大，是捨下善得上善）。同樣的，一切善法皆一味的順契平等空性，其所

以有不同程度的契合，是與善雜糅的漏所成，不是善法本身有自性不同的契合程度。（註45）

其善法定義，可說是源於「空性就是勝義，是悟而成聖，依而起淨的法性，實爲成佛的要因〔理佛性〕。這雖是遍一切法，而與迷妄不相應，與無漏淨德是相應的」。

第二、一切衆生皆有善法。在導師的深見中，不但智慧，慈悲也是基於緣起的正覺。此中，從緣起相的相關性（相依共存）說，「慈悲（仁、愛），……似乎神秘，而實是人心的映現緣起法則而流露的——關切的同情」。從緣起性的平等性說，一切衆生，特別是人類，每每無意識地直覺得對自對他，都有「傾向於平等，傾向於和同，有著同一根源的直感與渴仰。這不是神在呼召我們，而是緣起法性的敞露於我們之前」，我們雖因顛倒而不能體現他，但並不遠離他，在妄識歪曲過的直覺中，依舊透露出來。

這「不是超人的、分外的，只是人心契當於事理真相的自然的流露」的慈悲（其實，智慧亦復如是。只是智慧重在契當事理真相而自然流露的知解（直覺），慈悲重在自然流露的情意、行爲），就是「隨順或契合緣起

法性空」的善法。(註46)一切衆生皆有順契平等空性的善法，是契當於緣起事理真相的自然流露；這是性空緣起論，不是本有論。

還想說的是：導師的深觀能深見慈悲的根源，讓發心初學的菩薩，依這樣的「緣起正見（智慧）」，即能具體親切的學行：一切法畢竟空寂，正好學發菩薩的「慈悲」。菩薩的深觀與廣行（智慧與慈悲），在導師是如其實的融為一體兩面，正見、正信、正行是這樣的相得相成。

第三、一切善法的圓滿貫徹。理佛性與善法相應，與迷妄不相應；且善法就是善法，就是順契理佛性的法。衆生所緣成的世間善法，同樣的與理佛性一致相應，只因惑習的雜糅而不能圓滿契合，在空相應的無始無終時間中，「有了善法，向上向光明〔順契空性實相〕，終究會向佛道而邁進的〔行佛性〕」(註47)，「在無限的生命延續中，終於要到達究竟完滿的地步〔一切善法究極圓滿的融契理佛性〕」(註48)，「一切諸善法，同歸於佛道」。所以，「佛法是善法的別名」(註49)、「『一切世間微妙善語，皆是佛法』(增一阿含經)」(註50)、「《法華經》說：『一稱南無佛，皆已成佛道』」(註51)。這即是導師「行佛性與理佛性

事理一致而行佛性終將有」的根源。

善法就是善法，行佛性善法（菩提心行）的終究會有，其實只是：善法「順其（順契理佛性的）本性」所行成的結果。從此，更以行佛性將一切善法行成佛德，也就是：一切善法「順其本性」而行至究極圓滿的契合理佛性。善法的圓滿融契理佛性，是「無上善法（佛德）」，亦是「善法還其（不為惑習所雜糅的）本來面目」。這樣看來，若三乘究竟，反成：盡一切一切的未來未來際（空相應的無終），行者的惑習（與行者已有的理佛性不相應）究竟能逆，永障與自身理佛性相應的出世善力「順其本性」的圓滿行。

究其實，順契緣起性相的善法，實即含智慧與慈悲（智慧與慈悲，為佛法的宗本，而同基於緣起的正覺。……真智慧與真慈悲，即緣起正覺的內容）(註52)，智慧與慈悲實是相成不二的（智慧與慈悲，也可說智慧即慈悲（「般若是一法，隨機立異稱」））(註53)。發心上求佛道（智慧）、下化衆生（慈悲）的菩提善，從二乘解脫（智慧）善到大乘（智慧相應的）大悲善，實是善法「順其智慧與慈悲的內含」所行成的。(註54)

總之，五乘皆是空相應（一切善法

皆相應於同一空性——理佛性）的一乘道；五乘共法的一乘道，是人天善相應空性的一乘道。種種的一乘道（同一空相應，因惑習的雜糅與否而有種種的契應程度），皆歸極一佛乘（一切善乘皆歸極於圓契空性）。行佛性的終將有，從法性說，與理佛性一致故；從法相說，亦其來有自——善乘就是善乘，就是與理佛性一致相成的乘（契合的程度有不同）。依這樣的中觀正見，一切有情到底有著永恆的無上的光明希望，且終會有實踐與實現的一天。

這裡還想說的是：一切善法順契空性實相，故要證空必要行善，行善即是行向、行在空性，（註55）福行、慧行相成而不二。同證平等空性而有毛孔與太虛的量別，就是慈悲心行的不同所成（二乘的沈空滯寂，即是對「有」（慈悲心行）的用心偏失）（註56）；大小乘的分別即由於心行的不同。（註57）從「一切善法皆相應理佛性，即含智慧與慈悲」看，依人類特有的宗教意欲（向上向善向光明）、三大特勝（憶念、梵行、猛勇），以人間正行直入三心（菩提願、慈悲心、般若慧）相應的人菩薩行，真是人人可信、可學、可行的大直大坦道。

〈「三乘究竟」與「一乘究竟」〉

說到：

很自然地，凡事趨向圓滿的心理，使得筆者在主觀上充分體會印順導師「一乘究竟」的信念，並強烈期望「一切眾生皆成佛道」。如果能證明一切眾生都有這種凡事趨向圓滿的心理（心理學上名之為「趨圓效應」），也許這種人同此心的趨圓效應，就正是每位眾生都必然要趨向圓滿佛道的原理吧！

但這樣討論下去，吾人在色心同樣具足緣起性空的共相之外，是否也要給「心」留下一個異於色法的特殊定位？是否要在某種程度下，重新檢視《大乘起信論》中「真如內熏」的原理？（註58）

在導師看來，所謂的「人同此心的趨圓效應」，並非是超人的、分外的，不過是人心契當於事理真相而自然流露的善法。似乎神秘，而實是人心映現緣起法則的流露；不是神在呼召我們，而是緣起法性敞露於我們之前，我們雖然不能體現他，但並不遠離他，在妄識歪曲過的直覺中，依舊透露出來。

這樣的「人同此心的趨圓效應」，是徹底的緣起論，且色心平等而無礙心為主導的由心論，可不必「是否也

要給『心』留下一個異於色法的特殊定位」。

一切衆生皆有順契緣起的善法，是無始以來面對緣起的自然流露（一切皆是緣起，衆生無始劫來即坐落在緣起中；甚且，衆生自身即是緣起法，已有中觀的理佛性），不必佛德本具的稱性功德在內熏我們，故不同《起信論》的「真如內熏」。同時，一切衆生的善法終究要圓滿貫徹，雖來自行佛性與理佛性的事理一致（不一不異的中道），然中觀不以理說事（雖「有依空立」，而有要依緣而有。雖理佛性與行佛性相應，而行佛性要依緣而有），^(註59)亦不同《起信論》（重事理不異）的「真如內熏」。

導師這樣的說到：「空性就是勝義，是悟而成聖，依而起淨的法性，實為成佛的要因。這雖是遍一切法，而與迷妄不相應，與無漏淨德是相應的。所以爲了引發一般的信解，方便說此法空性爲如來藏，佛性，而說爲本有如來智慧德相等。」^(註60)

都說「事理（空有）不一不異」，眞常唯心重不異而成其一乘究竟；導

師依性空唯名的不一不異中道而成其一乘究竟，真是善入虎穴得虎子，善取驪龍頷下珠。明確的說出「一切衆生皆有善法，一切善法同歸佛道」的一乘究竟論，是來自中觀正見的正信，不是以情爲本的主觀期望。

關於「導師的一乘道與《阿含經》一乘道的關聯」，作以下說明：

導師不但於「三乘共法」說一乘道，亦於「大乘不共法」說一乘道，更於「五乘共法」說一乘道（《阿含經》亦不但於「戒定慧、四念處」，亦於「四如意足、六念」說一乘道）。種種一乘道的字義，導師解說爲「道體，並無差別」、「不二法」、「唯一法門」、「必不可缺的學程」、^(註61)「如實道無二無別」^(註62)等。這些解說，意義共同。

導師一乘道的唯一（不二、無別），是道體唯一，是一切道品的道體唯一（一切善道皆順契同一平等空性），不是道品唯一，如「從經中看來，任何一項道品（其實是包含一切功德，不過舉其重要而說），都是能解脫生死的，都說爲『一乘道』的」

(註63)，如《雜阿含經》六念——念、四如意足——如意足及戒定慧等，經中都一一說為解脫的一乘道。種種的道品，似有更直接、較間接的相對不同，而道體唯一，所以「方便有多門，歸元無二路」。這樣的唯一，是一切道品的綜貫統一，不是某道品的獨得此一乘道。

《雜阿含經》說到，慈（四）無量與七覺支俱修，能得出世大果。(註64)依導師看來，這正說明了：善法就是善法，就是順契空性的法，世間有漏善（四無量、六念、四如意足等）不是自性的有漏善，是善法為煩惱所雜，以七覺支斷煩惱即成出世善。總之，聖道即是善道，善慧不但是道支，更是道體的導一切善法貫徹於空性；出世大果，是以慧為導的行一切善所成的，不只是慧。如八支聖道，又如「汝當先淨其戒、直其見、具足三業，然後修四念處」(註65)。

《雜阿含經》種種的一乘道，經中自說皆是出離生死的一乘道。在導師的深見中，不但能依經直解，甚且攝歸一佛乘（一切善道皆順契理佛性（空性）而終將圓契）。《阿含經》重解脫道，故經中（只）說到一切善道皆為解脫的一乘道，自是合宜。依「解脫」來說，「一切

諸善法，同歸解脫道」，即是「一切諸善法，同歸最上善」。這樣看來，導師的「一切諸善法，同歸於佛道（菩薩道的最上善）」，還是一脈相承於《阿含經》。(註66)

種種一乘道的一，皆是唯一。種種唯一的一乘道，到底乘向何底裡？導師深徹的說到，從緣起性說，「究極意趣，實指平等慧的解悟本無」；從緣起相說，「如通泛的說，回心向大，也可說同歸一大乘了」。(註67)

〈「三乘究竟」與「一乘究竟」〉說到：

依前述經文的陳述脈絡可以理解，「一乘」是指「唯一途徑」。《雜阿含經》以「四念處」為離苦證滅的唯一途徑；而《解深密經》則強調，三乘都依「諸法無自性」的體證，而趨入究竟涅槃。《解深密經》這種說法，顯然是延續著初期大乘經（除了《法華經》以外）的基本見解：三乘同入一法性，三乘共坐解脫床，所不同者，行願大小而已。

然而在本文中所要探討的「一乘究竟」論，此中「一乘」指的不是四念處，也不是諸法無自性義，而是「一佛乘」，亦即以「成佛」為眾生的唯一歸趨，相對而

言，也就否定了「三乘共坐解脫床」的說法。(註68)

該文以為，「一佛乘」與「三乘共坐解脫床」相互否定。然依導師而言，種種一乘道的一，皆是「唯一」義，皆是「同一」順契「平等空性（涅槃）」；三乘共空共解脫（淺深不同），無礙三乘共成佛道（不思議解脫），上來已有詳述。

以導師看來，「三乘共坐解脫床」是了義說，「三乘究竟」則是方便說。一部《成佛之道》的大乘不共法章與三乘共法章（及五乘共法章），並不自體相違，是真正徹底的「依下能起上，依上能攝下」。

順帶一提，《解深密經》的三乘究竟，是依定性種姓成立，不是依三乘共證一空、一涅槃（反而依此「密意說言唯有一乘」）。(註69)《解經》的空義是他空，反成其定性種姓的不空，是自性緣起的定性因果（與導師所見的阿含、般若、中觀根本不同，其依《解經》自說的為五事不具者說作會通）。三乘雖同證一空、一涅槃，而他空相應的三乘，是定性的三乘種姓所成的定性三乘（定性的不定種姓所成的三乘亦還是定性，不同中觀自空相應的無自性三乘），甚至還有定性的無性種姓所成的定性人天乘。

四、阿羅漢入滅的迴心向大

一乘究竟要面對一極大的難問：阿羅漢入滅如何迴心向大？這對二乘涅槃非真論者並不成問題，而導師是三乘共證同一究竟涅槃（證入有淺深），則有說明的必要。

三乘所共證的涅槃即是法空性。

(註70)關於涅槃，導師說到：

灰身滅智，使涅槃枯寂得一無生氣。……積極的大涅槃，又轉上常樂我淨，佛壽無量。中期的性空論者，在通達法性空中，才打破了悶葫蘆，唯有在涅槃如幻如化的正見中，才能體會融然空寂的聖境。(註71)

空寂，不能想像為什麼都沒有，什麼都取消，而是意味著超脫一般名言識的自性有，而沒入於絕對的不二。(註72)

在超越情識知見的當下，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），如如不動。(註73)

「畢竟空中不礙一切」；……「不可以言宣」而唯證方知的「寂滅相」，即是如實的緣起性相、體用、因果。所以說：「離一切相，即一切法」……(註74)

入了涅槃，身心都泯寂了。……

這並非說毀滅了，而是慧證法性，銷解了相對的個體性，與一切平等平等，同一解脫味。(註75)

忽視涅槃的超越性，以涅槃為『灰身泯智』，那是世間心的臆測了！(註76)

緣起是即空（性、涅槃異名）的緣起，空性是不礙緣起的空性。(註77)

緣起畢竟空，而畢竟空寂不礙緣起有。(註78)

涅槃的泯一切相，是攝一切法融入平等法性；並非毀滅了，是慧證平等法性，銷解了相對的個體性，與一切平等平等。其中，關於涅槃的「如幻如化而融然空寂」，導師還說到：

佛教說見真諦證涅槃，是悟入畢竟空性，深入法的內在，與一切法空性融然一味，無二無別，平常稱之為入不二法門。……上來依勝義說。

然如幻眾生，修如幻行，不取著一切而得身心解脫的涅槃；這涅槃即如幻如化的。在如幻如化的涅槃中，也決無自性實有的可得、可至、可斷、可常、可生、可滅。(註79)

在無自性的緣起有中，涅槃亦如幻如化。生死涅槃寂然都無自

性，離一切戲論而正見法相。(註80)

從以上引文可知，「融然空寂」的涅槃，雖泯一切相而不壞、不離一切法，不礙緣起。其實，若涅槃本身能礙緣起，無生法忍菩薩就不能無住涅槃（所證的與二乘同一涅槃而入得深，二乘證實際而沈滯於淺），佛大般涅槃也不能無思普應。

三乘共證這樣的涅槃，雖因聖者的空智大小不同而有證入的淺深差別（不是涅槃空寂海本身有差別），然此「如幻涅槃」的淺深相，不成「自性相礙」的淺深。在「融然空寂」的涅槃空性海中，怎能存在「自性相礙的涅槃（空性）相」。

二乘因習氣未斷，使其出世善德未能圓滿契合「理佛性（空性）」，雖入同一真實涅槃（空性）而沈滯於淺。若以為滯淺成永滯，即成行佛性「究竟定無」；於此，依於行佛性與理佛性的一致相成，還為眾生已有的「理佛性」所空寂，還其緣起的「可有性」。

無生法忍菩薩依未盡的習氣及未圓的出世善（無緣悲），起法性生身而無住涅槃。二乘雖入涅槃而不壞不離善德、習氣，不礙緣起；依於行佛性與理佛性的一致相成，理佛性與善相應、與習氣不相應，在空相應的無始

無終時間中，終要如無住涅槃的菩薩，依未斷的習氣及未圓的出世善（法緣悲）出滅而不住滅，未圓的出世善「順其本性（圓向理佛性）」的緣成行佛性而行向佛道。

阿羅漢的證淺入滅而出滅，不但符順中觀的理佛性與行佛性一致，且仍證得三乘共涅槃而無住；出滅非失滅，非退墮煩惱生死的三界。出滅入深，是在三乘共空中順向中道實相，從出世善向出世上上善的向上行。

若問阿羅漢入滅，泯滅了一切，其泯滅的善德、習氣如何能起，無依如何起？其實，如前引文說的「入了涅槃，身心都泯寂了。……這並非說毀滅了，而是慧證法性，銷解了相對的個體性，與一切平等平等」、「忽視涅槃的超越性，以涅槃為『灰身泯智』，那是世間心的臆測了」！入滅是入法空性，空性泯相是超越，非壞五分法身功德、習氣；涅槃（空性）「離一切相，即一切法」，不礙緣起，佛入滅也還是依緣起用（有感則應）。

其實，就是世間無常生滅的滅，亦非斷滅都無，如「生滅的滅，不是說毀滅而等於沒有，而是存在的另一態。……（滅而不無，滅而為緣能生的存在）」（註81）；世間死後生前身心

不起，中觀也還是無常而相續，不須「相續常」（註82）來連接，如「人死了，生理機構解體了，一向生滅不已的心識，滅而不再生起，然而並非等於沒有。因緣和合時，前滅的心識，又為緣而引起心識的生滅相續」（註83），「從前火到後火，時間上可以有一間隔，這如後生與前生間，時間與空間，都不妨有距離的。不過，這到底是比喻而已。如約佛法來說，過去了的業力，在如幻的法性空中，本不可說有時空的間隔，只要因緣和合（如人生，要有父精母血的和合等），就能在另一時間，另一空間，忽然的引發一新生命——身心活動的又一新開始」（註84），「法性空中無礙，過去雖然過去，或者很久了，仍然可起用，不必要相續才能成立因果」（註85）。

導師的「行佛性與理佛性的事理（空有）一致」，是徹底到阿羅漢入涅槃（理佛性），亦終將緣成行佛性（佛入涅槃而無盡期的大悲普應）。（註86）

還有一大事由能助成，其中亦涉有中觀義，即：

佛不是修菩薩行，廣度眾生而成佛的嗎？佛為什麼不教聲聞行者修菩薩行成佛，卻叫大家修自利行而了生死呢？這是一大疑問。

同樣的證入法性，同樣的解脫生死，聲聞阿羅漢果真的什麼都與佛平等嗎？比較起來，真是『天地懸隔』了！（註87）

經〔《法華》〕上說：「若以小乘化，乃至於一人，我則墮慳貪，此事為不可」。自己成佛而教弟子成阿羅漢，這是不合理的！對於這些，應有滿意的解說！（註88）

佛因機設教為佛弟子所共許。根機，依中觀義是從緣起，是「積久成性」，非絕對定性不可改。（註89）本可熏修成大乘根性而成佛果，卻因順其積久成性的相對根性，竟教成永不可轉的聲聞果。煩惱習氣淨盡的佛，最善說法的佛，會這樣教嗎？會教成這樣嗎？若阿羅漢入滅永不能迴心，那佛叫弟子證阿羅漢，真是「一大疑問」！真是「若以小乘化，乃至於一人，我則墮慳貪，此事為不可」（或以為二乘不能迴心不是太大的問題，那是只見有情生死的苦迫性，不見有情之情可高超的尊重性，未見佛家莊嚴富貴的深廣宏偉）！對此「不合理的」，是該有「滿意的解說」。三乘究竟是方便，即是合理滿意的解說，如：

佛出世間，只是為了以佛慧——佛之知見示悟眾生。但眾生根

鈍，不能信受，所以方便的說三乘……聲聞、緣覺行果，可說是佛乘的預修；佛不說聲聞可以成佛，正是佛的悲心所在！（註90）

阿羅漢入滅終可出滅的中觀義說明，到此即止亦成。若要問：「證同一涅槃而淺深不同，其相云何？」亦不妨往下說。

龍樹《大智度論》釋《般若經》義，即說到菩薩法性生身的感得：

今當如實說：菩薩得無生法忍，^{〔1〕}煩惱已盡，習氣未除故，因習氣受及法性生身，能自在化生；^{〔2〕}有大慈悲為眾生故，亦為滿本願故，還來世間具足成就餘殘佛法故。（註91）

若菩薩漏盡，云何復生？云何受生？……雖斷諸煩惱，有煩惱習因緣故，受法性生身，非三界生也。（註92）

說般若正義有二種：一者、〔三界內〕生死肉身菩薩；二者、出三界不生不死法性生身菩薩。（註93）

關於阿羅漢的法性生身，《大智度論》說到：

問曰：若菩薩皆畢定，佛何以故種種呵二乘，不聽菩薩取二乘證？……

問曰：阿羅漢先世因緣所受身必應當滅，住在何處而具足佛道？
答曰：得阿羅漢時，三界諸漏因緣盡，更不復生三界。有淨佛土，出於三界，乃至無煩惱之名，於是國土佛所，聞《法華經》，具足佛道。……

問曰：若阿羅漢往淨佛國土，受法性身，……(註94)

《大智度論》還說到：

問曰：更有何法甚深勝般若者，而以《般若》囑累阿難，而餘經囑累菩薩？

答曰：〔1〕般若波羅蜜非祕密法。而《法華》等諸經說「阿羅漢受決作佛」，大菩薩能受持用；譬如大藥師能以毒為藥。

〔2〕復次，如先說，般若有二種：一者、共聲聞說；二者、但為十方住十地大菩薩說，非九住所聞，何況新發意者！復有九地所聞，乃至初地所聞，各各不同。般若波羅蜜總相是一，而深淺有異，是故囑累阿難無咎。(註95)

論文作兩番解說：第一、般若波羅蜜非祕密法；《法華》等說「阿羅漢受決作佛」則是祕密法，唯大菩薩能受持。第二、更直從般若波羅蜜本身

說淺顯、深密，即：般若波羅蜜總相是一，而深淺有異。這樣，「阿羅漢受決作佛」的祕密法，即是般若波羅蜜的深義（為大菩薩說）。

導師就這樣說到：

一般說來，二乘已證入無為了，無為是不生滅的；二乘得無為，而有變易生死，這似乎是矛盾。其實，二乘雖證入無為而不盡；證入無為而還有有為(註96)的生死。如大力菩薩，已證得法性，也還有『法性所生身』。雖是悲願無漏力起，而也還是生死身。(註97)

無生法忍菩薩雖斷盡三界一切煩惱、生死，而習氣未盡、悲願功德未圓（出世無漏善為習氣所雜，沒能圓滿契合理佛性而成佛德），故感得出三界的變異生死法性生身，證「無住涅槃」而未徹（佛的大般涅槃則徹證涅槃海底裡，一切功德圓滿融入空性，一切習氣淨盡，變異生死斷盡，得究極圓滿的法性生身）。

這樣，「二乘雖證入無為而『不盡』」，即習氣未斷、出世功德未圓，證同一涅槃之「淺」；雖盡「三界煩惱生死身」而入滅，然不壞不離未圓善德、習氣，還有「出三界的變異生死」未了，終要如無住涅槃的大力

菩薩，起出三界的法性生身出滅（非失滅）而無住，緣成行佛性而行向佛道。（註98）

關於異變生死，還應知：大小乘所斷及所證，中觀空宗與後期大乘有宗所說不同。大乘有宗的空義，不但是他空，且是隔礙的空，即：我空破我執，法空破法執；二乘但證我空破我執，不能證法空破法執，我執破而存法執。導師依中觀正見，三乘共空（涅槃），共破我法二執出三界，二乘不斷的是煩惱的餘習——習氣（因習氣而有異變生死，非由法執煩惱）；二乘亦能證法空，雖不證法空亦不執法（同一自性執，遇人則人我執，遇法則法我執；二乘依人我空破盡一切自性執）。對二乘所斷、所證及對空義（涅槃）、佛性皆有不同見解，「阿羅漢（及大力菩薩）變異生死未了」即有不同的意含（如舊有的二佛性，導師依中觀說，不同舊義）。由於習氣、出三界的變異生死不障涅槃（障無上菩提），重解脫道的《阿含經》可不強調詳談。

這樣，上述的「證同一涅槃的淺深相」說明，是中觀義的說明，不違三乘共涅槃；雖似而實有不同於後期真常論所述的。如上引文，《智論》也說：《法華》等所說的祕密法「阿

羅漢受決作佛」，即有以「般若的深義」作解。

關於佛法，釋尊即是應機說法，並沒詳徹於「大乘不共法」，而今日的我們卻是弘揚菩薩法的佛弟子。處於這個時代的導師，應時代之機宜，依佛法的深義，善貫徹從釋尊以來的佛法。

這裡還想說的是：本文開宗明義即說到，意在研求到底是怎樣的緣起論，能成導師一乘究竟的成佛之道。本節的說明，也還是不離緣起說涅槃（這樣的「解」，爲了當前的「行」）。

五、結論

大乘都說空有（事理）不一不異，而法相有宗重不一而成其三乘究竟，法性有宗重不異而成其一乘究竟，且皆依他空的自性本有而成立。導師依中觀空宗不一不異的自空成立一乘究竟，這正是龍樹論的特色，如：「若人有問者，離空而欲答，是則不成答，俱同於彼疑。若人有難問，離空說其過，是不成難問，俱同於彼疑」；「以有空義故，一切法得成；若無空義者，一切則不成」。導師這樣說到：「離開性空，批評別人，答覆別人，都不行；依性空，那就一切都可以了，

這似乎過於爲性空鼓吹。其實，這是事實，空確有立破的功能。」(註99)

導師依中觀自空的行佛性與理佛性(即善法相應而爲成佛要因的法空性)一致相成，三乘共空而毛孔、太虛二空非相礙，二乘涅槃融然空寂而不離善德習氣、不礙緣起，一切善法皆相應於理佛性(契應程度不同)，在空相應的無始無終時間中，論出：三乘共入同一究竟涅槃(所入淺深不同)，而無礙一乘究竟。這是中觀深義的徹底詳說，不是離龍樹論的別說。

甚且，是五乘(一切善法)同歸佛道的一乘究竟，是真正徹底的「依下能起上，依上能攝下」；善攝種種一乘道入一佛乘，善貫《阿含經》、《般若經》、龍樹論等說而不違。

其一乘究竟，是無礙三乘共證同一究竟涅槃。這樣的一乘究竟義，即使在世界佛教時代的今日，亦非抑他自高(其實，三乘究竟也還是以成佛爲

高，而低的卻永不成高；約此，不免階級論。而佛弟子的內心深深處，沒有不以佛爲理想的；聲聞法的阿羅漢究竟論，其實也還是根源於此)；是大乘行者所應自知的義理，而不必急論於南傳(若能應善根而善論，亦可能自他咸增上)。

導師「一切諸善法，同歸於佛道」的一乘究竟義，與其「人間佛教的人菩薩行(三心相應而行一切人間正行)」相得相成，正可依之而立本於根本佛教之淳樸(不神化)，學行、體現初期大乘的行解，聖龍樹所說的菩薩真精神——忘己爲人、盡其在我、任重致遠。

行文至此，筆者想引《成佛之道》末後一段文，作爲本文的結束：

一切眾生，同成佛道，是了義的，究竟的。所以修學佛法的，應不廢一切善法，攝一切善法，同歸於佛道，才是佛法的真實意趣！

末了，謹祝讀者必當成佛！

【註釋】

註1：初稿曾發表於新北市南山放生寺「南山佛教文化研討會」(2010.10.17)，本文依之刪修而成。

註2：印順導師，《佛在人間》，p.34。

註3：印順導師，《成佛之道》(增注本)，p.430。

註4：印順導師，《以佛法研究佛法》，p.342。

註5：印順導師，《佛在人間》，p.35。

註6：印順導師，《無諍之辯》，p.231：「我是宗奉佛說的『緣起論者』。」

- 註 7：《雜阿含·563 經》卷 21（大正 2，147c12-148a2）。
- 註 8：《雜阿含·607 經》卷 24（大正 2，171a10-12）。
- 註 9：《雜阿含·550 經》卷 20（大正 2，143b20-144a26）。
- 註 10：《雜阿含·561 經》卷 21（大正 2，147b1-9）。
- 註 11：昭慧法師，〈「三乘究竟」與「一乘究竟」——兼論印順導師由緣起性空論，以證成「一乘究竟」的可能性〉，《法與律之深層探索》論集，台北：法界出版社，2009，p.1-p.45。
- 註 12：印順導師，《佛法是救世之光》，p.186。
- 註 13：印順導師，《印度佛教思想史》，p.129。
- 註 14：印順導師，《中觀今論》，p.211。
- 註 15：印順導師，《般若經講記》，p.26。
- 註 16：印順導師，《性空學探源》，p.119。
- 註 17：印順導師，《中觀今論》，p.123-p.126。
- 註 18：昭慧法師〈一部遊心法海的「對話史」〉，《人菩薩行的歷史足履》，p.387-p.390，亦有相同意見。其中 p.388 說到：（未撰〈三乘究竟〉與「一乘究竟」專文前）曾向導師口頭表達了二次，導師聞言，「第一次他笑一笑，第二次他竟然還是笑著回答：『還是一乘究竟。』我認為他內心有一個可貴的情懷：希望所有生命都是究極圓滿的。」p.389 註 4 還說到：導師看了專文之後，「笑著說：『有道理！』因此導師是否始終不變地認定『一乘究竟』，不得而知。」
- 對此，想隨舉二文：（1）印順導師，《華雨集第四冊》，p.238：「兩家之說都有道理，……我覺得法相與唯識，這兩個名詞，不一定衝突，也不一定同一。……」（2）《無諍之辯》，p.175-p.177：「是一篇極有意義的文字。……這是一篇好文章！我讀了這篇文章，有許多感觸，許多意見，一向積壓於內心的，竟源源不絕的湧上心來，成為我想寫作的因緣！……」
- 註 19：昭慧法師〈「三乘究竟」與「一乘究竟」〉，p.16。
- 註 20：昭慧法師〈「三乘究竟」與「一乘究竟」〉，p.43-p.44。
- 註 21：印順導師，《佛法是救世之光》，p.185-p.186。
- 註 22：印順導師，《中觀今論》，p.51-p.52。
- 註 23：印順導師，《中觀今論》，p.47。
- 註 24：印順導師，《中觀今論》，p.32。
- 註 25：印順導師，《中觀今論》，p.55。
- 註 26：案：不但形式邏輯，辯證邏輯亦不能置喙。
- 註 27：昭慧法師〈「三乘究竟」與「一乘究竟」〉，p.25-p.27。
- 註 28：印順導師，《成佛之道》（增注本），p.176。另參見《中觀論頌講記》，p.27-p.28。
- 註 29：印順導師，《成佛之道》（增注本），p.235-p.236。
- 註 30：印順導師，《成佛之道》（增注本），p.424。
- 註 31：案：世俗緣起無自性空與勝義涅槃自性空，法住智知一切法寂滅與涅槃智知現法涅槃，亦非隔礙的二種空。
- 註 32：印順導師，《中觀今論》，p.170：「佛為什麼要說因緣生諸法？因為法既從因緣生，則在因緣生法的關係中，什麼不是固定的，可以改善其中的關係，使化惡為善，日進於善而離於惡。若看成自性存在的，已有的，那不是化惡為善，不過消滅一些惡的，另外保存一些善的。」
- 註 33：印順導師，《華雨集第四冊》，p.12。
- 註 34：印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.650-p.651。
- 註 35：印順導師，《華雨集第四冊》，p.12。
- 註 36：印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.651。
- 另見《摩訶般若波羅蜜經》卷 16〈54 大如品〉（大正 337，c8-24）：
- 舍利弗語須菩提：「如須菩提所說，是法忍中，無有菩薩於阿耨多羅三藐三菩提退還者。若不退還，佛說求道者有三種：阿羅漢道、辟支佛道、佛道，是三種為無分別；如須菩提說，獨有一菩薩摩訶薩求佛道！」……
- 須菩提語舍利弗：「於諸法『如』中，欲使有三種乘——聲聞乘、辟支佛乘、佛乘耶？」……
- 「舍利弗！『如』中可得分別有三乘不？」……
- 「舍利弗！是『如』有若一相、若二相、若三相不？」……
- 「舍利弗！汝欲於『如』中，乃至有一菩薩不？」……

- 「如是四種中，三乘人不可得。舍利弗！云何作是念：『是求聲聞乘人，是求辟支佛乘人，是求佛乘人』？」
- 註 37：《大智度論》卷 27〈1 序品〉（大正 25，263b11-14）。
- 註 38：《大智度論》卷 93〈83 畢定品〉（大正 25，714a9-25）。
- 註 39：《大智度論》卷 100〈90 囑累品〉（大正 25，754b20-26）。
- 註 40：《大智度論》卷 73〈56 轉不轉品〉（大正 25，576a10-17）。
- 註 41：《大智度論》卷 55〈28 幻人聽法品〉（大正 25，451a8-9）。
- 註 42：《大智度論》卷 89〈79 善達品〉（大正 25，692a3）。
- 註 43：《大智度論》卷 93〈82 淨佛國土品〉（大正 25，712a2-7）。
- 註 44：印順導師，《性空學探源》，p.10-p.11。
- 註 45：印順導師，《成佛之道》（增注本），p.428-p.429。
- 註 46：印順導師，《學佛三要》，p.120-p.123；《中觀今論》，p.a7-p.a8。
- 註 47：印順導師，《成佛之道》（增注本），p.430。
- 註 48：印順導師，《佛法是救世之光》，p.250。
- 註 49：印順導師，《成佛之道》（增注本），p.428。
- 註 50：印順導師，《佛法概論》，p.3。
- 註 51：印順導師，《成佛之道》（增注本），p.57、p.429。
- 註 52：印順導師，《中觀今論》，p.a7-p.a8。
- 註 53：印順導師，《學佛三要》，p.137。
- 註 54：印順導師，《華雨集第四冊》，p.52-p.56：「然佛法的究竟理想是解脫，而解脫心與利他的心行，是並不相礙的。……解脫的心行，決不是沒有慈悲心行的。……空於貪、瞋、癡來說，無量與空、無所有、無相三昧的智證解脫，却是一致的，這是解脫心與道德心的不二。……^[1] 慈、悲、喜、捨三昧的修習，達到遍一切眾生而起，所以名為無量，……但這還是世間的、共一般的道德，偉大的而不是究竟的；^[2] 偉大而究竟的無量三昧，要通過無我的解脫道，才能有忘我為人的最高道德。」《學佛三要》，p.136-p.139：「慈悲可分為三類：一、眾生緣慈；……二、法緣慈；……三、無所緣慈；……所以慈悲的激發，流露，是必緣眾生相的。但^[1] 初是執著眾生有實性的；^[2] 次是不執實有眾生，而取法為實有的；^[3] 唯有大乘的無緣慈，是通達我法畢竟空，而僅有如幻假名我法的。……是絕待真理的體現，也是最高道德（無私的、平等的慈悲）的完成。唯有最高的道德——大慈悲，才能徹證真實而成為般若。」
- 註 55：印順導師，《大乘起信論講記》，p.312：「不要以為善行，僅是事上用功；要知事上的善行，是順於真如，而可以趣向於真性的。……《大智度論》說：修布施可以薄一切煩惱。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。」《印度佛教思想史》，p.134：「為離情執而勝解一切法空不可得，不是否定一切善惡邪正；善行、正行，是與第一義空相順而能趣入的。即使徹悟無生的菩薩，也修度化眾生，莊嚴佛土的善行，……」《性空學探源》，p.8-p.9：「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。」《永光集》，p.255：「說我贊同『緣起性空』，是正確的，但我重視初期大乘經論，並不只是空義，而更重菩薩大行。」
- 註 56：印順導師，《性空學探源》，p.11。
- 註 57：印順導師，《中觀論頌講記》，p.28-p.29：「在通達性空慧上，大小平等，他們的差別，究竟在什麼地方呢？這就在悲願的不同；……在這點上，表示了大小乘顯著的差別，……至於在見實相的空慧方面，只有量的差別，『聲聞如毛孔空，菩薩如大虛空』；而質的方面，可說毫無差別。」《佛法是救世之光》，p.144：「佛法的因機設教，三乘一乘，都在學佛者的心行上立論。」
- 另見《大智度論》卷 28〈1 序品〉（大正 25，266c3-6）：「菩薩智慧相，與聲聞智慧，是一智慧；但無方便、無大誓莊嚴、無大慈大悲，不求一切佛法，不求一切種智、知一切法，但厭老、病、死，斷諸愛繫，直趣涅槃為異。」
- 註 58：昭慧法師〈「三乘究竟」與「一乘究竟」〉，p.45。
- 註 59：印順導師，《中觀今論》，p.198：「諸法是眾因緣相依相待而有的，差別的現象，唯有在因緣法上安立，決不在性上說。」《佛法是救世之光》，p.186：「法法從緣有，法法本性空。」
- 註 60：印順導師，《成佛之道》（增注本），p.267-p.268。

- 註 61：印順導師，《成佛之道》（增注本），p.176。
- 註 62：印順導師，《成佛之道》（增注本），p.428。
- 註 63：印順導師，《成佛之道》（增注本），p.233。
- 註 64：《雜阿含·744 經》卷 27（大正 2，197c17-21）。另參見印順導師，《空之探究》，p.26-p.27。
- 註 65：《雜阿含·624 經》卷 24（大正 2，175a7-8）。
- 註 66：關於《阿含經》的一乘道，南傳、北傳及現代學者的解說，可參見溫宗堃，〈四念住如何是唯一之道——再探“ekāyana magga”之語意〉，《福嚴佛學研究》（第六冊），新竹：福嚴佛學院，2011.4，p.1-p.22。
- 註 67：印順導師，《佛法是救世之光》，p.143-p.144。
- 註 68：昭慧法師〈「三乘究竟」與「一乘究竟」〉，p.3。
- 註 69：《解深密經》卷 2〈5 無自性相品〉（大正 16，695a5-b4）。
- 註 70：印順導師，《空之探究》，p.8：「出世間空性，是難見難覺，唯是自證的涅槃甚深。」p.142：「法空性是涅槃異名。」p.247-p.248：「說緣起法性如、法界，或說涅槃即如、法界，只是說明的方便不同，而實義是一致的。」《大乘起信論講記》，p.285：「涅槃，約眾生離妄所證得說。涅槃約果說，真如是聖智境。」
- 註 71：印順導師，《華雨集第四冊》，p.98。
- 註 72：印順導師，《佛法是救世之光》，p.184。
- 註 73：印順導師，《佛法是救世之光》，p.213。
- 註 74：印順導師，《無諍之辯》，p.39。
- 註 75：印順導師，《學佛三要》，p.231。
- 註 76：印順導師，《印度佛教思想史》，p.27。
- 註 77：印順導師，《空之探究》，p.247。
- 註 78：印順導師，《中觀今論》，p.211。
- 註 79：印順導師，《中觀論頌講記》，p.488-p.490。
- 註 80：印順導師，《中觀論頌講記》，p.237。
- 註 81：印順導師，《學佛三要》，p.32-p.33。
- 註 82：參見印順導師，《以佛法研究佛法》，p.340-p.341。
- 註 83：印順導師，《學佛三要》，p.32-p.33。
- 註 84：印順導師，《成佛之道》（增注本），p.80。
- 註 85：印順導師，《以佛法研究佛法》，p.341。
- 註 86：印順導師，《學佛三要》，p.232-p.233：「（二）約修持的悲願無盡說：小乘者的證入涅槃，所以（暫時）不起作用，除了但證空性，不見中道而外，也因為他們在修持時，缺乏了深廣的慈悲心。……由於菩薩悲願力的熏發，到了成佛，雖圓滿的證入涅槃，但度生無盡的悲願，成為不動本際而起妙用的動力，無盡期的救度眾生，這就大大不同於小乘者的見地了。……佛的涅槃，是無在無不在的，是隨眾生的善根力所感而起應化的——現身，說法等。佛涅槃是有感必應，自然起用，不用作意與功力的。」
- 註 87：印順導師，《成佛之道》（增注本），p.257。
- 註 88：印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1180。
- 註 89：印順導師，《中觀今論》，p.150。
- 註 90：印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1180。
- 註 91：《大智度論》卷 27〈1 序品〉（大正 25，261c22-26）。
- 註 92：《大智度論》卷 28〈1 序品〉（大正 25，264a29-b7）。
- 註 93：《大智度論》卷 60〈38 校量法施品〉（大正 25，485c18-19）。
- 註 94：《大智度論》卷 93〈83 畢定品〉（大正 25，714a2-16）。
- 註 95：《大智度論》卷 100〈90 囑累品〉（大正 25，754b18-27）。
- 註 96：案：有為，可方便分為有漏有為、無漏有為。
- 註 97：印順導師，《勝鬘經講記》，p.214。
- 註 98：印順導師，《般若經講記》，p.110：「菩薩得法性身，有二類：一、證得無生法忍時，即得法性身，如入涅槃者迴心向大而發勝義菩提心。二、得無生法忍時，還是肉身，捨此分段身，才能得法性身。」另參見《中觀今論》，p.234：「一心中得，龍樹菩薩引述的解釋，可有三說：……（二）、一念心中得，雖頓得而用不妨前後起，即頓得而漸用。……此有類於薩婆多部的或得而現前，或得而不現前。」
- 註 99：印順導師，《中觀論頌講記》，p.119-p.120。

慧日講堂

Light of Wisdom
Dharma Hall



103 年度

人文講座

宗旨：激勵佛教界對「人文」的重視，進而提升人文水準。

活動內容：

103 年 / 月 / 日	主 題	主持人	主講人	回應與談人
11/23 (日) 下午 2:30 至 5:00	劇變時代的人生	宏印法師	柴松林教授	黃書瑋博士
12/28 (日) 下午 2:30 至 5:00	中共佛教史研究的省思	宏印法師	侯坤宏博士	林建德博士

講師簡介：



柴松林教授

法國高等研究院統計學博士，政大教授，消費者文教基金會創辦人，第一社會福利基金會、環境與發展基金會董事長。



黃書瑋博士

中國文化大學 / 日本東京農業大學農業博士，曾任國大代表、立法委員，現任龍山寺副董事長。



侯坤洪博士

政治大學歷史學博士，二二八、近代史、佛教史等歷史學者，有四十幾種重要著作，現任國史館修纂處處長。



林建德博士

台灣大學哲學博士，現任慈濟大學宗教與人文研究所副教授。

主辦單位：慧日講堂

協辦單位：中華佛教青年會、佛教青年文教基金會、台北市佛教青年會

上課地點：台北市中山區朱崙街 36 號

電話報名：2771-1417 慧日講堂



一乘究竟與三乘究竟的辨異

文／印順導師
整理／編輯組

大乘法中，闡提有沒有佛性，一乘究竟還是三乘究竟，阿賴耶是真是妄，依他起是有是空，異說也是非常多。世間法是「二」，也就是相對的。佛法流傳世間，發展出不同意見，也是不可免的。

如不知道異義的差異所在，為什麼不同，就方便的給以會通，「無諍」雖是好事，但可能是附會的、籠統的、含混的。我在〈第一部講說成書的〉《攝大乘論講記》〈自序〉中說：「非精嚴不足以圓融」（在臺灣再版，原序被失落了）。

我著重辨異，心裏記得不少異論，所以閱讀經論時，覺得到處是可引用的資料。我的立場是佛法，不是宗派，所以超然的去理解異論，探求異說的原因。如《攝大乘論講記》的

「附論」中，列舉唯識經論對唯識變的說明，條理出：重於阿賴耶種子識的，成爲「一能變」說；重於阿賴耶現行識的，成爲「三能變」說。這都是淵源於印度的，真諦與玄奘所傳，各有所重，何必偏新偏舊，非要「只此一家」不可呢！我先要知道差別，再慢慢來觀察其相通。

（《華雨集第五冊》，p.41-p.42）

大乘經中講一乘的很多，說一乘是究竟，人人可以成佛。但依本論的意見看，小乘不得離障所顯的最清淨法界，怎麼可說人人成佛？一乘究竟，三乘方便，與三乘究竟，一乘方便，在佛學界中展開了熱烈的諍辯，真諦和菩提流支，是主張一乘究竟的，玄奘門下是主張三乘究竟的。



《攝大乘論》前說救濟乘爲業，不是說小乘決定要成佛，只是依不定種姓說。唯識家說聲聞有二：

一、定性的，這又有二類：（一）畢竟的，這一類的聲聞必入小乘的無餘涅槃，無論如何不再受化成佛。（二）不畢竟的。

二、不定性的，這二類聲聞是可以引導成佛的，因他過去曾受過大乘的熏習，種過大乘的善根。《法華經》上說舍利弗等對法華等都會聽過的，不過忘失而已。

所以，依《攝大乘論》說，應該說三乘是究竟。真諦釋論，說前頌是顯義說一乘，後頌是密義說一乘，因此，他的解說不定種姓，以爲凡是聲聞皆不定性，皆可作大乘菩薩。到了菩薩的地位，大乘已成，這才叫定，

所以他有練小乘根性成大乘的理論。

我覺得雖然《一乘寶性論》、《佛性論》等在說一乘，但《瑜伽》及《攝論》等，到底是說三乘究竟的。概略的說，無著系的論典，思想淵源說一切有系，確是說三乘究竟。但很多大乘經，與大眾分別說系接近的，卻顯然是說一乘究竟。

依大乘經典來解說《瑜伽》、《攝論》，說它主張一乘，固然是牽強附會；但偏據《瑜伽》、《莊嚴》與《攝大乘論》等，想解說一切大乘經，成立三乘究竟是大乘經的本意，結果也是徒然。卍

（《攝大乘論講記》，p.538-p.539）



點滴叮嚀



口述／釋厚觀（福嚴佛學院院長）
整理／編輯組

設定長遠的目標 堅毅穩健的邁進

明確的目標有長程、中程和近程，希望大家至少在這一生中，要有明確的「想要達到的目標」。

不管做任何事情，如果有始有終，能夠專注，至少都會有成效。現在的時代變化萬千，如果沒有一技之長，很難存活，而這「一技之長」不是掃地這一類的技能，你會掃地，其他人也會掃地，這個一技之長要區別，要有自己的特長，而且這個特長不是很冷門的，而是要大家都用得到、非用不可的特長，不然很容易就被替代了。

有了長遠的目標之後，就要提早準備，因為「胖子不是一口飯吃胖

的」，如果沒有設定長遠的目標，沒有早一點起步，二十年以後，還是看不到成績。

既然有長遠的目標，接下來就是要堅決的毅力，而且運用方法，能夠穩健的邁進。有了長遠的目標，在做事時就不會見異思遷，才不會不斷地改變志向。

站在不同的角度 看待周遭的事物

站在不同的高度，看到不同的風景，大家可以將心境轉換一下，不要只是在淺水溝裡面胡思亂想；自己要站在高一點的角度，看得廣、看得深、看得遠，自然就不會只是在一個小圈圈裡面起煩惱。

培養清淨的法喜 累積良善的因緣

路要走得長、走得遠，自己一定要產生法喜。做自己喜歡做的事才不會累，不然恐怕會寸步難行。

「法喜」要自己培養，而且這樣的法喜不是雜染的，因為雜染會障礙修行，到時候會痛苦無窮。儘管學院可能會有課業的壓力、人事的紛爭等，但是自己要懂得化解，「逃避一時，不能逃避一世」、「醜媳婦還得見公婆」，要面對現實，再怎麼逃避，總會有要面對的時候。「路遙知馬力，日久見人心」，好好的規劃未來。

或許有人會覺得自己的因緣為什麼會這麼差？引用《大智度論》所說的：「要怪誰呢？只能怪自己沒有種

下好因緣。」所以，不要怨天尤人，而是要充實自己，這才是重要的，不要總是覺得「爹不疼、娘不愛，大家都不關心我！」問題其實都是在自己。🐾



一、身心健康

（一）身心的健康，與地球、社會整體的健康有關

健康不只是身體表象也是心理狀態；兩者事實上是一體的，卻也彼此影響。環境與周遭的健康也同樣會影響個人健康，而個人的健康也與地球、社會整體的健康有關。反過來說，生理與心理都真正健康的人，自然也會協助恢復環境與周遭事物的健康。

只有徹底轉變心念，才能恢復健康與福祉！唯有全心全意，身體力行追求平衡的生活模式，才能真正恢復健康。我理解到，如果缺少醫學知識與養生之道的整合，我協助創造的知識並不足以恢復自身或其他人的健康。此外，愈深入鑽研科學，反而可能變得機械化，也與心靈漸行漸遠。〔楊定一〕

（二）「真慈愛」與「假慈愛」

《雜阿含經》說：「因心，眾生有煩惱；因心，眾生有清淨。」^①而讓眾生清淨的最好方法是愛。愛有兩種：宗教的愛、有貪欲的愛。宗教的愛是沒有貪欲的愛、無分別的愛，是使心清淨、深入不分別的境界，最有力量的方法。不論修什麼法門，以慈心觀為前方便，很容易達到目標，實現沒有障礙的心，平平衡無分別。〔性空〕

與「真慈愛」不同的「假慈愛」。假慈愛其實是“*taṇhāpema*”（渴愛的愛），雖然它的所緣和真慈愛一樣都是屬於概念法的眾生。世人習慣把這種假慈愛稱為「慈」或「愛」。真正的慈愛只與「善心」或「唯作心」^②相應，若生起於阿羅漢心中，

即屬於「唯作」；若非阿羅漢，則屬於「善」。假的慈愛或說「渴愛愛」(*taṇhāpema*)，一定和不善的貪心(*lobha*)相應。〔班迪達〕

(三) 用慈心與忍辱，取代怨恨與瞋惱

1、《法句經》(*dharmapada*)〈1. 雙品〉：

第三頌：「彼罵我打我，敗我劫奪我」，若人懷此念，怨恨不能息。

巴利註釋：

(1) *ajini maṃ*：他以作假證，或爭論，或交互對談，或以報復的行動，而勝我。

(2) *ahāsi me*：他拿走某些屬於我的東西。

(3) *ye taṃ upanayhanti*：任何人，可能是天神或居士或比丘，會讓瞋恨綑綁。就是說，基於這些念頭：「他罵我等」，瞋恨會重覆地綑綁著他們，如同以皮鞭綑綁車桿，以稻草綑綁臭魚。當此人生起瞋恨的時候，心是不能平靜的。

(4) *na sammati*：瞋恨一旦生起，不會熄滅、平靜的。

第四頌：「彼罵我打我，敗我劫奪我」，若人捨此念，怨恨自平息。

巴利註釋：*veraṃ tesūpasammati*：

(1) 以不記恨，(2) 不要讓自己回憶到此事，(3) 或對自己的行為作如此的反省：「你一定在過去世也罵過或打過某些無過失之人；或以作假證，或爭論，或交互對談，或以報復的行動，而勝別人；或一定搶過別人的所屬物。因此，現在你也會遭受與此相關的情形。」讓瞋恨平息。這些人縱使失去正念，而生起瞋恨，由於這些方法，可以平息瞋恨，就像失去燃料供應的火堆一樣。[cf.《雜阿含·944經》：見諸眾生而生恐怖。《雜阿含·945經》：見眾生愛念歡喜。]

第五頌：在於世界中，從非怨止怨，唯以忍止怨；此古（聖常）法。

巴利註釋：

(1) *na hi verena verāni sammant' iha kudācanaṃ*：被不乾淨的物質，如唾液或鼻涕等塗敷的地方，不能以相同的不淨物來清理或去除味道；反而，那地方會變得更不乾淨、難聞。同樣的，以怨報怨的人，以打報打的人，不能以怨恨平息怨恨；反而，創造出更多的怨恨。所以，在任何時刻，想要以怨恨平息怨恨是不可能的，僅會增加怨恨。

(2) *averena ca sammanti*：不淨物如唾瓶，當以淨水洗滌的時候，會變成乾淨且沒有臭味。同樣的，藉

著(1)無怨，(2)忍辱(*khanti*)水，(3)慈愛(*mettā*)水及(4)如理作意，能平息、安靜、止息怨恨。[cf.《經集》之〈1.8 慈經〉]

(3) *esa dhammo sanantano*：藉著無怨平息怨恨的方法是諸佛、辟支佛及阿羅漢所走的路。[cf.《中阿含·72 長壽王本起經》：如何止怨。]〔齋因〕

2、《大智度論》卷20〈1 序品〉（大正25，209a8-c17）：

問曰：是四無量心云何行？

答曰：如佛處處經中說：「有比丘以慈相應心，無恚無恨，無怨無惱，廣大無量，善修。慈心得解遍滿東方世界眾生，慈心得解遍滿南西北方、四維、上下、十方世界眾生。以悲、喜、捨相應心，亦如是。」

(1)「慈相應心」者，慈名心數法，能除心中憤濁，所謂瞋恨慳貪等煩惱。譬如淨水珠著濁水中，水即清。

(2)「無恚恨」者，於眾生中，若有因緣、若無因緣而瞋，若欲惡口罵詈，殺害劫奪，是名瞋；待時節，得處所，有勢力，當加害，是名恨。以慈除此二事故，名無瞋恨。

(3)「無怨無惱」，恨即是怨，初嫌為恨，恨久成怨，身口業加害，

是名惱。復次，初生瞋結名為瞋；瞋增長籌量，持著心中未決了，是名恨，亦名怨；若心已定，無所畏忌，是名惱。

以慈心力除、捨、離此三事，是名無瞋無恨、無怨無惱。此無瞋無恨、無怨無惱，佛以是讚歎慈心。一切眾生皆畏於苦，貪著於樂；瞋為苦因緣，慈是樂因緣。眾生聞是慈三昧，能除苦、能與樂故，一心慳精進，行是三昧。以是故，無瞋無恨、無怨無惱。

(4)「廣、大、無量」者，一大心分別有三名：

「廣」名一方，「大」名高遠，「無量」名下方及九方。……如是等，分別義。

(5)「善修」者，是慈心牢固。初得慈心，不名為修。非但愛念眾生中，非但好眾生中，非但益己眾生中，非但一方眾生中，名為「善修」。

久行得深愛樂，愛、憎及中三種眾生，正等無異。十方五道眾生中，以一慈心視之，如父如母，如兄弟、姊妹、子姪、知識，常求好事，欲令得利益安隱。

如是心遍滿十方眾生中，如是慈心，名「^[1]眾生緣」；多在凡夫人行處，或有學人未漏盡者行。

「^[2]法緣」者，諸漏盡阿羅漢、辟支佛、諸佛。是諸聖人破吾我相，滅一異相故，但觀從因緣相續生諸欲。以慈念眾生時，從和合因緣相續生，但空五眾即是眾生，念是五眾。以慈念眾生不知是法空，而常一心欲得樂。聖人愍之，令隨意得樂；為世俗法故，名為「法緣」。

「^[3]無緣」者，是慈但諸佛有。何以故？諸佛心不住有為無為性中，不依止過去世，未來、現在世，知諸緣不實，顛倒虛誑故，心無所緣。佛以眾生不知是諸法實相，往來五道，心著諸法，分別取捨；以是諸法實相智慧，令眾生得之，是名「無緣」。

譬如給賜貧人，或與財物，或與金銀寶物，或與如意真珠；眾生緣、法緣、無緣，亦復如是。是為略說慈心義。

悲心義，亦如是：以憐愍心，遍觀十方眾生苦，作是念：「眾生可愍，莫令受是種種苦，無瞋、無恨、無怨、無惱心，乃至十方亦如是。」

（四）散播愛心，祝福眾生

《經集·慈經》：

欲獲得寂靜的善行者，應如是修學：堪能、誠懇及正直，謙恭、柔和與不慢。知足易供養，少世俗物，生

活儉樸，諸根寂靜，謹慎和謙虛，不攀求於俗家。不應做任何違戾事，免遭其他智者所譴責。

願一切眾生皆幸福、安穩和快樂！凡有生命者，若強、若弱、若長、若大、若中、若短、若粗、若細，盡一切無餘，或可見、或不可見、或遠、或近、或已生、或未生，願一切眾生都快樂！

不要欺騙他人，或於一切處蔑視任何人。不應出於忿怒及仇恨而詛咒希望他人痛苦。對一切眾生應修習無限的慈愛心，猶如慈母用生命保護自己唯一的兒子。讓無限的慈心遍照於十方世界，上、下、左、右，不受阻擾，不懷仇恨，不抱敵意。無論站著、走著、坐著、躺著，若不昏昧，應確立此念。能如是住者，即云「梵住」。

不陷於邪見，具有戒德，具有智見，及斷諸貪欲。當絕不再入母胎。

（五）生活中的威儀，與心、呼吸是不能分開的

透過修慈悲觀來感受身心的輕安，身體不輕安便不會樂修樂斷，心就會樂在妄念、煩惱裡。此時的所緣，就是以慈悲的心來放鬆身體，要瞭解威儀與身、心及呼吸的關係。威儀與慈悲的修行連在一起，以慈悲心祝福自

己，使自己感到身心的快樂。

佛陀教導我們四種威儀：站立、坐著、經行、躺臥，要瞭解站著時不是坐著，坐著時不是躺著，躺著時不是經行，我們是不斷地在變換著姿勢，所有的威儀都是無常。在四威儀中學習身體威儀穩定，身體威儀穩定會幫助我們調心穩定，在身心穩定的情況下，什麼活動都能做好，修行也能進入情況。

心改變，呼吸就跟著改變。呼吸是心的窗戶，心改變會馬上反應在呼吸上，若威儀穩定，深呼吸即任運而生。威儀與心、呼吸是不能分開的。在心的訓練中，若能將呼吸與身、心連起來，會更容易進入情況。

放鬆的重要因緣是穩定的威儀，身體的威儀穩定，心也很容易穩定。如果身體的威儀不穩定，那心也不容易穩定，也不容易放鬆。〔性空〕

二、人際關係

（一）世間的一切是關係的存在

從緣起相的相關性說：世間的一切——物質、心識、生命，都不是獨立的，是相依相成的緣起法。在依託種種因緣和合而成爲現實的存在中，表現爲個體的、獨立的活動，這猶如結成的網結一樣，實在是關係的存

在。關係的存在，看來雖營爲個體與獨立的活動，其實受著關係的決定，離了關係是不能存在的。從這樣的緣起事實，而成爲人生觀，即是無我的人生觀，互助的人生觀，知恩報恩的人生觀，也就是慈悲爲本的人生觀。

從生死的三世流轉來說，一切衆生，從無始以來，都與自己有著非常密切的關係，過著共同而密切的生活，都是我的父母，我的兄弟姐妹，我的夫婦兒女。③一切衆生，對我都有恩德——「父母恩」「衆生恩」「國家（王）恩」，「三寶恩」。

從自他的展轉關係，而達到一切衆生的共同意識，因而發生利樂一切衆生（慈），救濟一切衆生（悲）的報恩心行。慈悲（仁、愛），爲道德的根源，爲道德的最高準繩，似乎神秘，而實是人心的映現緣起法則而流露的——關切的同情。〔《學佛三要》，p.120-p.122〕

（二）設身處地的爲他人著想

以自己的自愛而推度他人，設身處地的爲他人著想，把他人看作自己去著想，慈悲的心情，自然會油然而生起來。〔《學佛三要》，p.134〕

人與人間的正常道德，不難從這以己度他的意識獲得（但基督教的道

德，是從愛神的前提中得來）。自己厭苦求樂，別人與我一樣，那怎可以奪他人的喜樂，增加他人的痛苦？怎可不同情別人的喜樂，不救濟別人的苦痛？

佛教「與樂拔苦」的慈悲，也就是這種精神的實踐。所以克制自己的情欲而持戒，不是別的，就是自通之法，本於慈悲而自願持戒的。這真是現（世）樂後亦樂的法行！（《成佛之道》（增注本），p.108）

就像一個人的手腳等部位雖然多，但是，把它們都當成身體的一分來保護卻是相同的。同樣，生的苦樂感受雖然互異，但是，只追求快樂的意願卻和我完全相同。（《入菩薩行》第8品第91頌）


自身的痛苦，即使小如別人出言不遜，我也會自動細心地防護，免受傷害；同樣，對於眾生的任何失意和痛

苦，我也該視同身受，常修慈悲和愛護心。（《入菩薩行》第8品第117頌 - 齋因）

（三）社會乃因善意與附著才得以存續

《中部古疏》：「因為它有友愛、濕潤（敏感）或黏著的性質，故說為『慈』」。

「慈」和三善根裡的「無瞋」（*adosa*）是同義詞。人不高興（有「瞋」*dosa* 或「恚」*paṭigha*）時，會變得乾燥（麻木、無情），或者說，與瞋心所相應的心會變得乾燥。我們的社會乃因善意與附著才得以存續，如同膠合板是由許多薄板彼此附著才得以成爲一塊結實的厚板。

調適自己的心去發現事物的光明面，非常的重要。這可稱爲“*yonisomanasikāra*”，即「如理作意」。（班迪達）

參考文獻

- 1、印順導師，《學佛三要》、《成佛之道》（增注本）。
- 2、性空法師，《四無量心》。
- 3、班迪達禪師，《解脫道上》。
- 4、齋因法師，《法句經》（*dhammapada*）（*dhammapada*）、《入菩薩行》。
- 5、楊定一，《真原醫》（*Primordia Medicine*）。

①：《雜阿含·267經》卷10：「心惱故眾生惱。心淨故眾生淨。」（大正2，69c12-69c12-1）。

②：唯作心：只是實行其作用，而與業毫無關係。這種心並不造業，也不是業的果報。（《阿毗達摩概要精解》，p.24）。

③：參見《相應部·無始經》二（漢譯南傳十四，236）。

經中關於佛像的起源

文／釋如範（曾任福嚴佛學院講師）

佛母摩耶夫人死後生在三十三天中的忉利天，梵天王於是勸請佛陀升天為母說法。難陀和優槃難陀龍王知道了這事兒，「此諸禿沙門在我上飛，當作方便，使不陵易」，莫名地起了無明瞋火，為阻止世尊升天，就放了大風火燒閻浮提，閻浮提一片火光，湮霧迷茫，天眼第一的阿那律看見了，秉白世尊自願前去降伏惡龍，世尊說：「此二龍王，極為凶惡，難可受化，卿可就坐。」

在坐的弟子中，皆是智慧神通具足的阿羅漢，包括論議第一的迦旃延、解空第一的須菩提、善說法的優陀夷……都秉白世尊自願前去降伏惡龍，世尊還是說：「此二龍王，極為凶惡。……」

最後，神通第一的目犍連跳出來了，世尊知道他的神通廣大，諸弟子中最為第一，必能讓惡龍伏首歸化，佛陀微笑地應允了。

果不其然，二惡龍被目犍連降伏了並且歸化在世尊座下，目犍連告誡惡龍，訶令他們離開須彌山：「此須彌山是諸天道路，非汝所居之處。」

於是，世尊升天到了忉利天宮為母說法。……

天上一日，人間不知幾寒暑，眾弟子久不見佛陀，日漸想念。……

優填王和波斯匿王受不了了，終於「愁憂成患」，吵著阿難尊者想知道佛陀到底在那兒？那時會回到人間？阿難雖以天眼觀看，卻不知世尊身在何方。優填王心情更壞，說：「若見不著世尊會因此死了。」臣子們急了，最後想出個法子，秉告於王，優填王才勉強擠出一絲笑容，他們找來了奇巧師匠，以上等的牛頭旃檀木作如來形像，日夜恭敬禮拜。

話說波斯匿王也知道了這事兒，不讓優填王獨美！也召來了國中巧匠，他想：佛身光明無量，「當以黃金作如來形象」。於是做成黃金佛像日夜禮拜。如此，便有了闍浮提世間的最初二尊佛像——「旃檀佛」與「金佛」。



※按：

據史家與考古學的考察，佛像的造像史應始自西元前一世紀的貴霜王朝開始。在此之前，佛教有以菩提葉、法輪、傘蓋、金剛座、佛足、虛空等形象以代表佛像的傳統。

如范據《增壹阿含經》卷 28〈36 聽法品〉（大正 2，703b13-706a26）大要白話述記。

新書快訊 | 日文佛學讀本 —— 《般若心經》講記



- 作者：阿部慈園（原著書名：《あなただけの般若心經》[小学館]）
- 編譯者：楊德輝
- 出版者：福嚴精舍

本書特點

- * 原著作者阿部慈園教授出生於日本海附近，新潟縣村中的寺院，十歲時進入佛門，身兼日本曹洞宗默仙寺住持，曾留學印度取得博士學位，受中村元教授推薦，以親身體驗來講解《般若心經》，精闢用心。
- * 編譯者楊德輝費時長達二十多年的光陰編譯原著中文譯本，發心將此書編寫為佛學日語上課教材。結合《迷你日語文法手冊》的精神，設計出獨創的五格式分析表，內含日譯中的重組排列轉換技術，避免繁瑣的文字解說，可供上課教材及自修使用。

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

寫作應有的條件

文／釋圓融（福嚴佛學院第四屆研究所畢業）

以前在學院修學厚觀院長的課時，總是要交一篇論文，但是，要撰寫的論文必須先讓他審核通過才可以寫；審核的內容不外乎：題目、大綱、前言、參考書目。然而，往往一篇論文的審核需要經歷多次的往返修訂，因為常常不知道自己所要寫的题目的問題在哪裡？寫作的動機是什麼？這樣就更不用說研究方法的穩當性了！

今以印順導師（以下簡稱「導師」）的著作《雜阿含經論會編》（以下簡稱《會編》）來說一下寫作應有的幾項條件：

一、重要性

對於自己所要寫的主題，其內容的重要性有沒有掌握到。舉例來說，導師寫《會編》主要是以《雜阿含經》為主，他將《雜阿含經》的重要性歸納為三項：1、代表佛世的實態。2、簡要、平實的修行，依世間而達涅槃。3、是教法的根源，乃至後期佛法的依止。

二、具體的問題意識

導師為什麼要寫這本《會編》呢？問題在於內容、次第有問題，導致全經組織的部類無法明瞭。這樣，對於想學習《雜阿含經》的人，就無法掌握整部《雜阿含經》的架構與脈絡了，這樣學習起來不免會有摸不著方向的感覺。然而，這樣的問題是現在才有，還是以前就有了呢？所以接下來的工作就是資料的搜集。

三、相關資料的搜集

資料搜集是最花時間的，但也是必須做的。因為

沒有一個主題是前人沒有發現、研究過的，既然有前人的研究，就必須先了解別人的研究成果，才不會他人已做過的自己不知，而所研究的範疇也沒有超越他人，這樣的寫作就會顯得無意義與孤陋寡聞了。

以《會編》來說，導師舉出了1、呂澂的《雜阿含經刊定記》：是依《瑜伽師地論》，知道四阿含經是依《雜阿含經》為根本。2、自己以前研究過的心得，如《原始佛教聖典之集成》。3、近代學者的研究，或說依九分教而集成四部阿含；或說依四部阿含而類別為九（十二）分教。

四、抉擇前人的成果，提出自己的看法

既然發現了問題，也搜集了前人研究的成果，問題是否就已解決了呢？其實並沒有完全解決，既然如此，就要說明還有哪一些是值得注意或補充的，乃至提出前人成果的缺失。所以，導師抉擇了他人的成果，也提出了自己的看法，如呂澂的《雜阿含經刊定記》，他雖依《瑜伽師地論》，但是對於《雜阿含經》的經論比對，導師認為，他還是不免粗疏而不夠精確！再者，對於近代學者的研究，導師認為：「四部阿含是先有《雜阿含》，九分教是先有「修多羅」，「祇

夜」，「記說」（這三分也還是先後集出），二者互相關聯，同時發展而次第成立的。」最後，對於自己曾研究的成果，導師也說：「我在《原始佛教聖典之集成》中，經論對比，也還有些錯失。」

五、提出自己的研究方式

雖然有以上種種的研究成果，但還是不夠完備，所以才要再進一步的作研究。而怎樣的研究方法才是最完備的呢？就是針對上述的缺失作修正。然而，上述最明顯的缺失即是經論的比對；因此，對於這問題，導師是採用了「（先經後論）經論比對合編」。再來即是本書的主要問題：部類、次第的編排。對於這一問題，導師說：「分別部類，依『修多羅』、『祇夜』、『記說』的次第，分全經為七誦、五十一相應。」末後再校正一些衍文與訛字。這樣的研究方式即說明了本書的大綱。

雖然我們沒有導師那樣深厚的功力，但希望能藉助導師研究佛法的方法，讓我們更能掌握寫作的方式，進而更能抉擇出佛法的真實義！也願在院學習的同學們，於論文寫作上更能遊刃有餘，遨遊於廣大佛法中！

西方正念的「去脈絡化」？

文／釋長觀（福嚴佛學院第五屆研究所畢業）

在無著比丘的《念住——通往證悟的直接道路》一書的中文版譯序中，自蘊法師指出：

「將正念應用在當代生活，以提昇個人的生活品質，確實值得鼓勵。但是，在倡導念住的應用與普及化之下，卻隱含著去脈絡化的事實」。^①

此處，法師並未具體舉出正念學「去脈絡化」的「事實」例證。筆者試圖猜測，所謂「去脈絡化」有可能是指：爲了某些理由，此一「正念運動」的推行者刻意把正念的練習與佛教傳統禪修做區隔。

無獨有偶地，學者呂凱文在其「MBST 正念心理學工作坊 (2)：MBST 正念學的基本技巧」之 ppt 檔中也提到：

「佛陀說法的對象分成三類人士。

第一類是以出家為核心的修行者：比丘、比丘尼；

第二類是對佛教喜歡……的在家居士善信；

第三類說法對象則是更外圍部分，是指非佛教徒部分。……

西方的正念學是針對於最外圍的第三類人士，這些西方的課程是將佛陀／佛教的教導去脈絡化了，換言之，雖有正念的觀念／技術，但已捨棄佛教的言語。

我認為 MBSR、MBCT 是屬於這一類，他透過當代的歐美的文化情緒，融合了西方心理學的理論，進行對東方佛教的正念學去脈絡化的粹取。」^②

綜合看來，所謂的「去脈絡化」似乎是相關專業人士對西方正念學的共同評價。

然而，筆者在練習「正念」的過程中，經常覺得，西方正念學上所使用的理念、技巧，對增進傳統禪修，大有幫助，例如其「非正式練習」，就是要把蒲團上禪修的益處，刻意帶進日常生活中，「打成

一片」。另外，筆者就在傳統禪修中，很慚愧地，有幾年「冷水泡石頭」的「實修經驗」。學習了正念，似乎為原先的禪修增添了新的熱情與進步的機會。筆者以為，比起傳統方式，西方正念學應該很適合在此一時代推動佛教禪修的普及，不禁覺得，西方的正念學，與其說是對佛教的「去脈絡化」，或許更可能是對傳統佛教的「再脈絡化」呢！

而所謂「去脈絡化」，筆者以為，有可能僅是「去標籤化」——練習「正念」的場地中，沒有擺設佛像，指導的老師不是出家僧侶，過程中沒有採用宗教儀式……等等「宗教」的外衣與包裝。為何需要「去標籤化」呢？筆者以為，目的是要對「非佛教徒」推廣「正念」。如果沒有去掉這些宗教元素的「門檻」，很多西方人士大概很難跨越「門檻」，走進來學「正念」。

這樣，合理的懷疑是：正念有對佛教「去脈絡」嗎？學者解釋的「去脈絡化」是「雖有正念的觀念／技術，但已捨棄佛教的言語」，或許有討論的空間，正念當中，不是處處皆有佛教的語言嗎？何來「捨棄佛教語言」呢？還有，正念的「目標客戶」是否僅限於「第三類教外人士」？佛教的四眾弟子都不在正念推廣的「目標族

群」中嗎？四眾弟子有排斥學習西方的正念嗎？——筆者以為，如果這些問題的答案都是否定的，那麼就難說正念對佛教是「去脈絡化」。

以上是筆者的主觀認知。若要找尋客觀的證據，就帶著「正念是否去脈絡化」的疑情，披尋、檢讀正念學教科書《減壓，從一粒葡萄乾開始》：

「正念是一種觀禪，因為它全神貫注當下的身心，並不去改變或操縱我們的體驗。……僅觀察它不斷變化的本質。」^③

「正念的梵文是 *smṛti*，字根 *smṛ* 意為『憶念』，佛教最早期經典所使用的巴利文則為 *sati*。」^④

這是開門見山，絲毫不含糊地說明正念與佛教早期經典的關係。相關文證還有許多，在此不詳引。另外，正念學的「開山祖師」卡巴金在其回顧專文〈關於 MBSR 的起源、善巧方與地圖問題的一些思考〉中這樣說：

「〔正念是〕提取「法」的精髓，而不依賴傳統佛教的語彙、典籍和教學形態。」

「我想要這本書明確表達出那成為課程基底的「法」（*dharma*），但又不使用「（佛）法」（*Dharma*）這個字，^⑤也不援引佛教思想或佛教權威。……我的意思與希望是，這書能盡可能地具體表現佛陀教導的法的

本質，並使其為面臨壓力、疼痛與疾病的主流美國人所運用。……從創立 MBSR 的一開始，我就……盡可能避免它被看作是佛教的、新時代、東方神秘主義。……」^⑥

如果我們記得卡巴金一開始推動正念的對象是「面臨壓力、疼痛與疾病的主流美國人」或許事情會簡單一些——如果在正念的文宣或練習過程，大力宣揚這是「佛教的修行」，筆者以為，這會讓飽受疼痛、壓力所折磨的西方人士，在嘗試學習正念減壓之前，還要擔心這是「別的宗教（外道？）」的修行、是否會與他原有的信仰有所衝突。筆者以為，這不啻在他原有的壓力上，更行「火上加油」。

一位西方神父透露他在日本習禪的經驗，提到他跟山田耕雲禪師的對話，禪師對他說：

「禪修有兩種，一種帶著佛學、佛法的禪修；另一種則是單純的禪修，

不受宗教派別的局限。你只要禪修，就可以成為更好的基督徒。」^⑦

筆者認為，西方的正念學，恰恰正是這第二種「單純的禪修」，可以讓人成為「更好的基督徒」，乃至「更好的一般人」，而不只是為了推廣佛教、讓人成為「佛教徒」（當然，很有可能有人因學習正念而進入佛教的殿堂）。再者，我們有足夠的信心：正念禪修既然可以讓天主教的神父成為「更好的基督徒」，當然也可以使「一般的佛教徒」成為「更好的佛教徒」——不過，如果「正念」能讓人成為「更好的人」，這個「好人」屬於哪一個宗教，有那麼重要嗎？

筆者認為，對於正念的推廣是否會對佛教有「去脈絡化」的危機感，很有可能是多慮了。我們應該樂觀其成，相信：正念的推廣，有助於西方人士對佛教的接受度、認同感——如此一來，佛教難道不會「水漲船高」嗎？

①：香光書香編譯組譯，無著比丘著，《念住——通往證悟的直接道路》，頁 xiv。

②：哈哈衍那（Haha-yana）<http://taiwanmindfulnessassociation.blogspot.tw/2013/10/mbst2mbst.html>, 2014.01.15

③：鮑伯·史鐸、依立夏·高斯坦著，雷叔雲譯，《減壓，從一粒葡萄乾開始》，頁 37。

④：鮑伯·史鐸、依立夏·高斯坦著，雷叔雲譯，《減壓，從一粒葡萄乾開始》，頁 45。

⑤：「在此脈絡中，為了凸顯法（dharma）的普世的特質與可運用性，我使用小寫的 d，除了那些特指明確佛教脈絡裡的傳統佛教教學的情況例外。」

⑥：“SOME REFLECTIONS ON THE ORIGINS OF MBSR, SKILLFULMEANS, AND THE TROUBLE WITH MAPS” 溫宗堃譯，刊登於《福嚴佛學研究》，第八期，頁 187-214。

⑦：Thomas G. Hand, S.T. 著，李純娟譯，《永恆的朝聖者——空與神的會晤》，頁 35。

淺談修行

文／釋有哲（福嚴佛學院第七屆研究所）

很多人一談修行，就說「我們要一門深入」。但是哪一門適合我們？

從幼稚園、小學、中學、大學，哪一個不是五花八門的課程？直到研究所才決定了專精修學。

然而，我們剛踏入佛教就不斷的倡導一門深入，是否正確呢？

我將修行分為三類：智慧、慈悲與信願。

智慧，是對於佛學我們可以廣泛的攝取、聽聞。

慈悲，是對於大眾福利，我們可以藉此廣集菩提道上的福德資糧。

信願，是我們相信佛陀的教誨能令我們上求佛道、下化眾生。

我們必須選擇一個法門，令我們淨化與提升。可以是數息、慈悲觀、誦經、拜懺、念佛等。畢竟這是信願的部分，所以必定會有功用。而這個信願的修持需要一天一天的累積，一旦懷疑或放棄就無法得到進展與利益。

信願的修持是對治與相應的。

有些人因為愛好菩薩道，所以喜歡慈悲觀。

有些人因為無法專注，所以需要聲音念佛才能攝心。

有些人因為業障深重，沒辦法深入種種法門，所以必須先懺悔業障……。

沒有廣泛的聽聞，就沒有因緣了解自己在信願的修持上應該學習什麼法門。

沒有聚集福德，就沒有因緣迅速的接觸到與自己相應並對治自己習氣的法門。

我相信這樣的修行理念是普遍大眾可以參考的。

如果你選擇菩薩道，那麼，請廣泛的學習各個不同的法門，廣度不同的根性！

十年之間 —— 寫給同學

文／釋真傳（壹同女眾佛學院第一屆研究所畢業）

沒能來得及——跟同學說說話，
沒能參與你們的畢業典禮、你們的未來。
十年之間，如白駒過隙，人來人往已忘了面貌。
十年之間，如雨洗鉛華，順順逆逆已成了雲煙。
留下的，只有慶幸、感恩，與步步積聚起的力量。

再多的不快，終將成爲過去；
再多的疲累，都將化爲經驗，
不怕與人共事、不怕成疊的作業、不怕接踵而來的
工作，因爲那些終會成爲生命的養分。
咬咬牙，忍過了，便是海闊天空。

學習佛法的路漫漫，但卻不是黑夜裡的孤寂。
佛法有光，能爲我們照亮前方的路；
學道有侶，能伴我們共渡波瀾的流。
不怕難、不怕苦，
只怕自己的心不長進、
只怕自己被自己困住了腳步。
笑待每個人，做衆生不請之友。

沒有人說你來學院一定要讀到什麼樣的高度，
不要害怕自己學習不來。
有沒有人告訴過你們，
佛法的學習，在於自己體會了多少。
躍上書間的文字，
需要你用心深思，內化爲自己的內涵；
平淡無奇的日作，
需要你用心體會，深化爲自己的安然。

也許照表操課會讓你們忘了珍惜，
但請你們一定要好好珍惜這忙碌緊湊的學法日子，
這樣的日子，
只會在你們漫長的修學生涯中，佔上一小段時間；
這樣的日子，終將結束。

也許人多的會讓你們忘記能有這麼多人一起共學是一種幸福，
但請你們一定要好好珍惜，
無論這新來的同學有多麼笨拙，無論這同學習氣多麼的重，
耐心溫和的相待，離去的一天，終能無悔。

承擔起你們今日該負的責任，請不要躲避你的責任。
安守住你們身分該守的本分，請不要逾越你的本分。

無論你們是三年、四年、七年、十年，
或者只是匆匆過客，且行且珍惜，
我們永遠也無法知道，
明天的我們是否還能坐在這間教室，跟身邊的人一起吃這頓飯。

遙相祝福，願共精進道業，在同一塊土地，同一片天下。🙏

略談人間佛教 「人菩薩行者」 的修學目標

文／呂勝強（印順文教基金會推廣教育中心主任）

一、引言

2004年5月，我經由劉有容博士的翻譯，在福州「同淨蘭若」利用八週的時間，分七次向（當時正在自修中文的）菩提長老比丘報告印順導師（以下簡稱「導師」）《空之探究》前二章（阿含與部派的空）的大義，其間曾討論到「人間佛教」的課題，他認為（人間佛教）這個「名稱」似乎顯得「世俗化而不能凸顯佛法之真精神」。長老的想法確實反映了當今教界的一些實況：導師早於1940年代，即省察到「民國初年的中國佛教」早已受困於「圓融」、「方便」、「真常」、「唯心」、「他力」、「頓證」之偏頗風潮；餘風影響所及，現今台灣佛教所提倡的「人間佛教」，導師也認為仍有「庸俗、圓融、方便、天化」之氣息，不盡契合佛法之如實義。因此，他特別在「人間佛教」之前冠上「契理契機」並予以定義解說。

二、導師所闡揚的「契理契機之人間佛教」就是「人菩薩行」，它有幾項基本的信念（以下偏重「契理」方面來說）：

1、從人而發心，以凡夫身（具煩惱）來學菩薩行，不標榜神奇，也不矜誇玄妙，而從平實穩健處著手做起。

2、發心利他，不應忽略自己身心的淨化，否則「未能自度，焉能度人」。

3、人類有三種適合修行（勝過諸天）的殊勝品德，這三種善根，是過去諸佛所以選擇在人間成佛的重要因素：

(1) 情感上具慚愧心的「梵行勝」：這是道德的向上心，能息除煩惱眾惡的動力。人能不計功利，克制自己，修習梵行——清淨行，使自己的身心，清淨合理，有利於人群等。爲了這，克己犧牲都願意，人類的道德精神，非常偉大。

(2) 意志上的「勤勇勝」：人類具有「勇猛精進心」，能在此堪忍的娑婆世界，爲了達到某一目的，難忍能忍，犧牲在所不惜，非達到目的（圓滿至善的境地）不可。

(3) 知（智）識上的「憶念勝」：人能從經驗的記憶中，啓發「抉擇、量度」等智慧力，設法解決問題。不但有世俗智，相對的改善環境、身心，而且能成就更高的般若智慧，探求人生的秘奧，到達徹底的解脫。

4、唯有在這苦樂參半的人間，才能使人知苦而離苦，有時間去考慮參究，人間才是體悟真理與實現自由的道場。如同不粗不細的石頭，能磨出鋒利的刀劍一樣，在這種環境中，易於觀察體會「無常、苦、空、無我」。

5、「人間」爲六道（五趣）中「升沈的樞紐」：如生天，是由於人身的積集善業，修習「三福業」。如由天而更向上生，或由惡趣而生天，這都是過去世中人身所作的善業。墮落惡

趣，也大半由於人身的惡業。

6、「人身難得」：惟有生在人間，才能稟受佛法，體悟真理而得正覺的自在，這是《阿含經》的深義。我們如不但爲了追求五欲，還有更高的理想，提高道德，發展智慧，完成自由，那就惟有在人間才有可能。《增壹阿含經》記載，連天神也羨慕「人間爲善處」，視爲未來往生的目標，人間成爲天神仰望「可以聽聞佛法」的樂土。

7、人生如此優勝，難得生在人間，又遇到佛法，應盡量發揮人的特長，依佛陀所開示的方法修行，在沒有完成正覺解脫以前，必須保持此優良的人身。

8、人間佛教之「人菩薩行」，是以「三心」爲基本，三心就是大乘信願——菩提心，大悲心，空性見。這可以說是人類三特德之深化及廣化：勤勇勝深化爲信願菩提心、梵行勝擴充爲大慈悲心、憶念勝深化廣化爲空性見之般若智慧。

9、學習《彌勒上生經》所示「不修（深）禪定，不斷（盡）煩惱」不急證的菩薩精神：

導師曾於〈太虛大師圓寂百日祭文〉稱頌：「惟我大師，修菩薩行，不斷煩惱，不修禪定，大心凡夫，彌

勒疑是！」而認為虛大師的「無求即時成佛的貪心」是「人菩薩行的最佳指南」；導師自己則是「讚仰菩薩常道，不曾能急於求證」。

10、導師發願（並鼓勵「同願同行者」）生生世世在人間（常保人身），宣揚「佛陀本懷的正覺之音」。而對於願行不同的大德（發願往生兜率的法舫法師，往生西方的道源長老），導師在追悼他們的文章中，也不禁悲心深徹地期望他們「早日回到人間來，在這苦痛的世間，多給眾生一些安慰」！

三、「人菩薩行者」的修學目標

根據以上的信念，筆者且就個人的理解及一些經驗，談一談「人菩薩行者」的修學目標。

（一）發心利他，不應忽略自己身心的淨化

導師說：「從事於或慧或福的利他菩薩行，先應要求自身在佛法中的充實，以三心而行十善為基礎。否則，弘化也好，慈濟也好，上也者只是世間的善行，佛法（與世學混淆）的真義越來越稀薄了！下也者是「泥菩薩過河」（不見了），引起佛教的不良副作用。總之，菩薩發心利他，要站

穩自己的腳跟才得！」

（二）導師即使夙植德本，智深悲廣，也曾於五十九歲時掩關自修

民國五十三（1964）年初夏，導師決心丟下一切，在嘉義「妙雲蘭若」掩關。導師自述：「五月廿六日，為釋迦世尊誕辰。中夜寧寂，舉世歡欣。印順於是日，就嘉市妙雲蘭若，虔誠懺願，捨諸緣務，掩室專修。爰舉偈遙寄，以告海內外緇素同道：

『離塵卅五載，來臺滿一紀。

風雨悵淒其，歲月驚消逝！

時難懷親依，折翮歎羅什：

古今事本同，安用心於悒！』

『願此危脆身，仰憑三寶力；

教證得增上，自他咸喜悅！

不計年復年，且度日又日，

聖道耀東南，靜對萬籟寂。』」

導師在偈頌中寫到「教證得增上，自他咸喜悅」，可見他老人家仍是重視「伏斷煩惱」（忍而不證）的「現量體驗」，不過他的前題是「自他咸喜悅」，也就是一切的自修掩關都是以利益眾生為前題為目標，因為導師認為「名符其實的菩薩，最偉大處，就在他能不為自己著想，以利他為自利」。

（三）學習人間佛教「人菩薩行者」的修學目標

導師於 1972 年 1 月應美國佛教會沈家楨居士之請赴美養病，借居紐約長島「菩提精舍」（由日常法師隨侍），同年 6 月返臺前曾開示〈佛法的宗教經驗〉作為臨別贈言。筆者以為這篇開示（詳請參閱《華雨集第四冊》），可以作為「人菩薩行者」修學目標的重要指南，特摘要如下：

1、導師首先於開示前的「引言」表示

「海外的法師和居士們，都很希望將佛法轉移到新大陸的美國來發揚。這是非常艱鉅的工作，但是應當怎樣著手呢？佛法是一種宗教，宗教須適應社會。佛法的好處甚深，一般人不大了解，所以推動更艱難。不過出家弟子的健全團結，與在家弟子的共同努力，實甚重要。佛陀在世之時亦頗注意於組織僧團，推行佛法，團結就是力量。」接著談到「宗教是要求在身心上兌現的」，所以提示「佛教是宗教，宗教要發生力量，……信也好，學也好，修習也好，要有所得……在美國弘揚佛法，尤須注意，因為美國社會講求實效。如講道理，

要尋根究底。講信仰修持，亦要有實地的經驗。」於是提供了以下淺近的「佛法的宗教經驗」，依此，我們可以逐一來檢驗自己學佛的進境如何。

2、「信」的經驗

佛法中的「信」是什麼？信佛、信法、信僧。……假如我們真正有信心，信仰三寶的話，等於眼前忽然一亮，找到一線光明。好似在茫茫大海上，忽然看到大陸，這時真有說不出的高興。……「信心」好像一顆澄清濁水的「清水珠」，能將渾水變清；信心使我們內心清淨，心上得到安定。信心沒有生之前，煩惱無窮，混混沌沌，莫知所從。凡具有信心者，必能得到安定。佛經上說：「若有信者得歡喜」。這種豁然開朗的經驗，因為得到佛法的引導，可漸除煩惱的困擾，找得了一條光明的大道，跟此信心而來。若能向此方向努力，必得快樂。煩惱雖還是有的，仍應努力修習。但有了內心清淨信心的經驗，會安心的向前邁進了！

3、「戒」的經驗

受戒者得到的這個戒，以誓願為體。不應做的事須決心不做；應做的事當盡力去做。要虔誠、懇切、懺

悔，有這種堅強的信願，然後可得「戒」。這種依佛法所得的戒，即是心裏增加了一種特殊的力量，這種力量能「防非制惡」。這力量自得戒後，一天一天的增加。……如得到了戒，則自內心發生一種力量，可以「懸崖勒馬」，控制自己。「戒」好比一個城，叫做「戒城」。古時修築城牆，所以防制匪敵。有了城牆時，如有匪敵進犯，保衛這城者，在裡面就發動員令，當然亦可以求外面的救援，但主要的是自力內在的戒備。「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」。有了這種力量，一天一天增長，煩惱自然漸除。

4、「定」的經驗

我現在所要講的是「生得定」。是我們每個人生下即得到的。假如諸位說沒有，那是沒有用因緣來顯發。……我國有一部哲學書《莊子》。《莊子》有一段孔子與弟子顏回有關靜定的問答。孔子教顏回學習靜坐，顏回將所得的經驗，告訴孔子。顏回第一次報告孔子說：「靜坐久了，外面的境界都沒有了」。第二次又報告說：「我的手與足也不知何處去了」！第三次報告孔子說：「我

的心，我自己也不知何處去了」！那時，顏回已失卻身心世界，心靈一片虛明。正如《莊子》所說：「虛室生白，吉祥止止」。此種境界，中國叫做「坐忘」。這在佛法中是將到未到，到達定的邊緣——「生得」的「未到定」。年輕力壯的，如能靜坐，常會很快發現，得到這種經驗。……上面所說，當然是初步的，很淺的定，當然還須向上修習。……所以即使略得定力，也能深信佛法中的修證，而向上趣入。

5、「慧」的經驗

慧的經驗，也是淺深不等。現在要講的，是最淺的「聞所成慧」，即「聞慧」。我人自讀經，或自聽開示而得來的慧，（與一般生得慧不同）就是聞慧。對佛法絕對的真理，豁然啓悟，由豁然無礙而得貫通，所謂「大開圓解」。這種解慧，並不是證悟。試舉一個比喻：井中有水，已經明白的看到，但不是嘗到。對聞所成慧——正見，經裡有頌說：「若有於世間，正見增上者，雖歷百千生，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，終不墮入惡趣。

導師以上的五點開示，與佛陀於《雜阿含·927經》對於在家人「具足五法（信、戒、施、聞、慧（含攝定）」的教示，可以說是相通的！

（四）個人經驗分享

筆者於1973年初讀《妙雲集》，1975年歸依導師，回憶1980年於宏印法師帶領之「南部法輪班」初識莊春江師兄與之同學（當時黃國達師兄及李元松居士參加「北部法輪班」），不久讀得私印版文言體的《印度之佛教》，之後又敬讀完《初期大乘佛教之起源與開展》，內心起了重大的變化，也打開「佛法之眼界」。想起胡適先生的《四十自述》，憶及孔老夫子之「四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲、不踰矩。」之惕勉金言，於是發起了誓願：「四十確立於佛法之正見，五十為佛法之終身志工」。後來於1992年1月1日在請示疑難的書信中向導師報告與自勉：「弟子自六十二年接觸《妙雲集》，於六十四年歸依導師以來，常浸沐在您老人家之智雨悲光之中，從中確立了人生之新方向，佛法之新生命。相信終此一

生應可確定不移於佛法僧三寶之淨信（心中常浮現不忘於導師「不管那天翻地覆，於所信不移」之教誨），並願親身學習初期大乘『利他中自利』之精神。」後來也在五十歲時提早退休，參加護教輔教的工作。

1、有關「信的經驗」

我們都耳熟能詳導師的開示：「深信三寶應從正見中來，依正見而起正信，乃能引發正行而向於佛道，自利利人，護持正法。」其實這段開示是很有深意的，它也是「八正道的修行次第」，《阿含經》說：「如日出前相，謂明相初光。如是比丘正盡苦邊，究竟苦邊前相者，所謂正見。彼正見者，能起正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定。」正見是向於「出世間菩提道」的第一階，它既然是「明（智慧的別名）相初光」，則能照亮人生真正的「道」路，使人一往直前，依此產生一種「善法欲」之動能，這就是「信」。這裡的「信」是一種「善心所」，古代論師解說為「忍許、澄清」，尤其有「歸趣、熱情、力量」的特性，所以孫中山先生說「思想（類似正見）產生信仰，信仰生出力量」。從此「佛法成為生命中不可分的一部分」，它是相

應於「從法化生，得佛法分」的高度宗教情操與動能（正行）。到了這個田地，就可以引導趣向「人生之新方向，佛法之新生命」，而「登堂入室」成爲一個真正的「佛弟子」了。

2、有關「戒的經驗」

經論中戒（「尸羅」）的原意是「好行善道，不自放逸」，也就是樂於爲善，又能謹慎的防護（自己）惡行的德行。導師說：「這是人類生而就有的，又因不斷爲善（離惡）而力量增強，所以解說為『性善』，或解說為『數習』（一次又一次產生的習慣性）。」受戒，不是一條一條僵化的戒條，它本是自覺的，出於「緣起」的理性，出於「己所不欲，勿施於人」的同情，覺得應該這樣的，「五戒」實是人類在（緣起的）自他依附中，（自覺或不自覺的）感覺到自他相同，而引發對他人的（護生）關懷與同情。

3、有關「定的經驗」

確實如導師所說的「年輕力壯的，如能靜坐，常會很快發現，得到這種（失卻身心世界，心靈一片虛明）經驗」，許多「具聞思熏習」的法友，即使年紀稍長，他們參加「十日禪」

等禪修學習，因爲「法的淨信」較深，而於「五蓋」中的「疑蓋」較無障礙，另於其他「四蓋（貪、瞋、昏忱、掉舉等）的對治」也累積了一些波羅蜜，因此常能在坐禪之第六、七日當中達到一定的安止狀態。不過一般的禪修營，學員中有「聞思」背景的似乎並不太多，如果能夠依據《雜阿含·624經》佛陀的教示：「汝當先淨其戒，直其見，具足三業，然後修四念處。」那是最安穩的了！

4、有關「慧」的經驗（可深入為大乘「空有無礙」正觀）：「信、戒、慧」合一

（1）「增上世間正見，不墮惡趣」與「聞所成慧」

導師在其著作多次談到《雜阿含·788經》的偈頌，並援引作爲「聞所成慧」之經證。該經偈頌原文爲：「鄙法不應近，放逸不應行，不應習邪見，增長於世間。假使有世間，正見增上者，雖復百千生，終不墮惡趣。」這是指「增上有力」的「世間正見」，雖是「有漏」的，但卻是「隨順於空相應解脫」。其實「聞所成慧」是「信、戒、慧」的合一，爲什麼呢？如上開偈頌所示：「鄙法不應近，放逸不應行，不應習

邪見」，那自然是「戒法不失」了。至於「增上世間正見」與「信心具足」相應，可參見於《出曜經》（對於《雜阿含·788經》的解說）：「正見增上道者，諸有分別邪見根原永捨離之，正使前人化作佛形其人前立，演說顛倒謂為正法，持心堅固終不承受。何以故爾？以其正見難沮壞故，正使弊魔波旬及諸幻士，化若干變來恐善男子，不能移動其心，倍修正見意不移易，此是世俗正見非第一義，是故說曰，正見增上道，世俗智所察也。於百千生者，如佛所說，吾未曾見行正見人，於百千生墮惡趣者，吾未聞也。所生之處賢聖相遇，亦不墮地獄餓鬼畜生中。是故說曰，於百千生終不墮惡道。」個人自讀導師著作以來，蒙受法恩，常能領受「不隨別人舌根轉」之「信力」的少分饒益，這或許是《出曜經》所示「正見難沮壞」之意趣。若能如此，當今多少頂戴著「相似佛法」的新興宗教師或可望之卻步了！

（2）「聞所成慧」與大乘「空有無礙」正觀

導師是「立本於根本佛教之淳樸，宏傳中期佛教之行解」，提倡「少壯的人間佛教」，他是依據《雜阿含經》的「增上世間正見，百千生不墮

惡趣」（聞所成慧）以及《中阿含經》的「阿難！我多行空」及大乘經論，建構了「生生世世行菩薩道」的行踐之路。導師特別提示與鼓勵：

學發菩提心的，勝解一切法——身心、自他、依正，都是輾轉的緣起法；了知自他相依，而性相畢竟空。依據即空而有的緣起慧，引起平等普利一切的利他悲願，廣行十善，積集資糧。……循此修學，保證能不失人身，不礙大乘，這是唯一有利而沒有險曲的大道！（《佛在人間》，p.103-p.104）

上說：「若有於世間，正見增上者，雖歷百千生，終不墮地獄」。惟有了達得生死與涅槃，都是如幻如化的，這才能不如凡夫的戀著生死，也不像小乘那樣的以「三界為牢獄，生死如冤家」而厭離他，急求擺脫他。這才能不如凡夫那樣的怖畏涅槃，能深知涅槃的功德，而也不像小乘那樣的急趣涅槃。在生死中浮沉，因信願（菩提心），慈悲，特別是空勝解力，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（瞋，忿，恨，惱，嫉，害等，與慈悲相違反的，一定要伏除不起），也不致作出重大惡業。時時以眾生的苦痛為苦痛，眾生的利樂為利樂；我見

一天天的薄劣，慈悲一天天的深厚，怕什麼墮落！惟有專為自己打算的，才隨時有墮落的憂慮。發願在生死中，常得見佛，常得聞法，世世常行菩薩道，這是初期大乘的共義，也是中觀與瑜伽的共義。釋尊在（『中阿含』）經中說：「阿難！我多行空」。『瑜伽師地論』解說為：「世尊於昔修習菩薩行位，多修空住，故能速證阿耨多羅三藐三菩提」。……大乘經的多明一切法空，即是不住生死，不住涅槃，修菩薩行成佛的大方便！」（《華雨集第四冊》，p.68-p.69）

《雜阿含經》的「增上世間正見，百千生不墮惡趣」，能保持人身，前已多有說明，為何《中阿含經》的「我多行空」（世尊於昔修習菩薩行位，多修空住）是菩薩道的修行方法呢？原來部派佛教中「空住」的「空三昧」修習方法是著重於觀「空、無我」行相，而不觀「無常及苦」行相的，如此即不會生起「厭苦」情緒，而能隨順於不捨眾生「以眾生的苦痛為苦痛，眾生的利樂為利樂」。

筆者曾經依此撰寫過二篇論文心得（1999年〈人菩薩行的理論與實踐〉及2003年〈印順導師「人間佛教」之菩薩觀及道次第初探〉），試為證成「人間佛教的人菩薩行」是相

應於「緣起法的如理性及實踐的可行性」。

5、人生座右銘

寫到這裡，筆者不禁要再次感念導師的法乳深恩，讀其著作受其啟發，我立下（佛法）人生的三項座右銘：「學尚自由，不強人以從己」（砥勵無我）、「不為人師」（今是學時）、「一日為法友，生生世世為法友」（初心學菩薩道，願為眾生之不請之友）。謹此，與諸法友共勉！🙏

【本文係應「紐約世界佛教青年會（WYMBA）」邀稿，完稿於2013年12月10日】



如是我聞——聽「印順導師思想巡迴講座暨座談會」有感【高雄場】

文／黃啓祥（立曜行事務機器公司）

弟子從接觸佛法以來，《心經》也不知誦過多少遍，不管是消災、超薦，還是早課，甚至是打禪七時也要先背誦《心經》後才能開始。

古德曾說：「誦經千遍，其義自知。」而弟子對《心經》也只是會背誦，其經文含意為何，了解甚少，只聽法師說過：「《般若經》的精華在《金剛經》，《金剛經》的精華在《心經》，而《心經》的精華則在『照』字。」其餘只是一知半解而已。

弟子雖然修學禪宗法門，然最初接觸到佛法的內涵卻是上印下順導師之思想，參加了今年度的「印順導師思想巡迴講座暨座談會」（高雄場）後，對《般若經》有了更深之了悟。

《金剛經》有云：「所言一切法者，即非一切法，是故名一切法。」指的是：佛法是講緣起的，緣起是性空的，只是給它一個假名稱呼罷了。

緣起無自性，這是《般若經》常見的，不、無、空、非乃是《般若經》對自性的否定，是爲了破除衆生對自性的妄執。

弟子在看電視「西遊記」完結篇時，玄奘法師在渡過到靈山時，法船消失，正如《金剛經》中所說：「如筏喻者，法尚應捨，何況非法。」到了彼岸，渡你過來的船也該放下。接下來是，靈山—如來—玄奘，一切全滅，正如《般若經》所說：靈山是空—如來是空—玄奘也是空，一切法如幻如化，龍樹菩薩說：「因緣所生法，我說即是空。」《心經》說：「諸法空相。」《金剛經》說：「凡所有相皆是虛妄，若見諸相非相，即見如來。」

期盼下次有因緣去打禪七時，能坐到幾支好香，看看自己的煩惱減了多少？執著又放下了多少？



同淨蘭若「鹿野苑」

圖文／釋長叡（福嚴佛學院第五屆研究所畢業）

同淨蘭若這邊樹林中、草坪上，有很多野鹿。前幾天早上散步時，看到對面路旁有一隻死鹿，應該是過馬路時發生意外，被車撞死的。據說，可以打電話，美國地方政府有部門在處理此事。

我想掩埋牠，但那味道有點可怕，又不知道要埋到哪裡。住持法師說：「前一天有不少老鷹飛來啄食。」我安慰自己的良心，回答說：「這也是天葬，回歸天地自然。」唸了幾句佛號，祝福牠去到更好的下一世。

講到野鹿，在此處，我負責將廚餘丟棄在草坡邊，因為這邊的野鹿會來吃廚餘。拿著廚餘桶往草坡走時，我習慣咂舌作聲，通知大鹿、小鹿們：「來喔！來喔！來呷喔！」

最近發現，經過這兩個月相處，他們不會像以前那樣，在原野上看到

我，豎起白尾巴（不是「投降」，而是通知其他夥伴「警戒」！）撒腿就跑；反而是站在原地，安安靜靜地看著我。住持法師見此，說他們已經認識我了。

不過，同淨蘭若大寮週間通常只有三個人吃飯，廚餘很少，都只是一些果皮、菜葉，有時加上少許剩菜。每天的廚餘大概一、兩隻鹿就吃光了，後來才到的大、小鹿們，睜著亮晶晶的眼睛看著我，分明在給我施加無言的壓力：「菜呢？菜呢？」。我略帶歉意地跟他們說：「沒有了，明天請早。」不過，隔天一樣是少少的廚餘。「僧多粥少」，不，「鹿多、廚餘少」，總覺得自己好像在欺騙他們的感情。

餵鹿的結果是牽掛。外出時，隨身帶著香蕉、蘋果作食物；吃完水果，



野鹿前來吃廚餘，沒有舉起白尾巴，表示某種放鬆狀態。

想著，這蕉皮、果芯扔到垃圾桶去，多可惜啊！是不是應該打包帶回去給「我們家的鹿」吃……。這會不會也是一種「從癡有愛則我病生」呢？

我不敢提議要去買鹿飼料，若把簡單的「倒廚餘」擴大成對鹿群的 food pantry（發放食物）^①，這道場恐怕會變成「野鹿收容所」。更重要的是，我這一介雲水僧，只是短期客中居，沒有 long term commitment（長期承諾），最好不要給道場製造麻煩。

最近認識的一位本地居士說，他父親病故前，就是被鹿蟲咬到，在漫長

的治療過程中，元氣大傷。可能因此引發原有疾病，因而往生。^②野鹿，可一點都不浪漫。不過，我想，跟這些野鹿互動時，若稍微留心自己的安全，牠們應該也會把自己身上的鹿蟲管理好，該不會放出來嚇唬我吧！？

住在這人煙稀少的大道場中，夜間一片漆黑寂靜，有時也會讓人忐忑。晚上拜佛、打坐時，想到：外邊的原野上、樹林中，有大小野鹿朋友們，此刻他們大概都在安歇養息了，就微微一笑，覺得自己並不孤單。^卍

（Sept. 3, 2014）

①：案：同淨蘭若設有「food pantry 敬施處」，每週五，有數十位失業人士會固定來此領取救濟食物。本地區雖然有許多有錢人家，因近年來新澤西州貧富不均情況擴大，來領取食物的人似乎有逐漸增加的趨勢。

②：不必自己嚇自己，鹿蟲咬到，不一定發病。去年來此，住持法師帶我們在蘭若的森林中逛了一圈（請參考：《福嚴會訊》第40期第36頁）。在莽林中竄了一下午之後，隔天發現，我身上有三隻鹿蟲！（逆向思考：免費得到放生的機會）。雖沒去看醫生，後來留意觀察身體變化，也沒事。不過，就是上了寶貴的一課，至少知道大名鼎鼎的鹿蟲長得什麼樣子。



日本佛教母山「延曆寺」

圖文／釋妙善

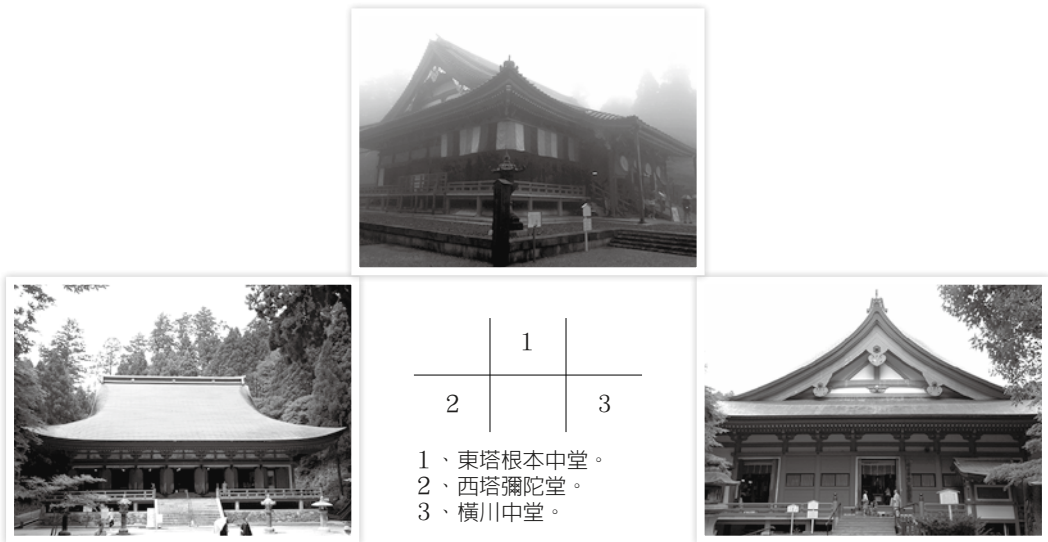
比叡山位於日本京都府京都市東北隅的山岳，由大比叡岳（標高 848 公尺）和四明岳（標高 839 公尺）組成，最高點位於鄰縣滋賀縣大津市境內。

比叡山自古即是被稱作「大山咋神」的山神鎮護京師的聖山，尤其位於比叡山內的延曆寺為日本佛教天台宗的總本山，也因此比叡山幾乎成為延曆寺的代名詞，聯合國教育科學文化組織於 1994 年指定延曆寺為世界文化遺產。

延曆寺自古以來就是京都附近的一級大寺，創寺時間幾乎與京都建城同時。延曆 7 年（788），日本天台宗開祖傳教大師最澄上人（766~822）離開奈良，來到比叡山建立供奉藥師如來的「一乘止觀院」，做為山林修行之所，此即現今的總本堂「根本中堂」的前身。

對京都而言，位於東北方位的比叡山乃是鬼門，傳說鬼會從這個方位進出，因此，延曆 13 年（794）遷都平安京的桓武天皇為抑止鬼怪作亂，指定最澄的一乘止觀院為王城守護的道場。直到弘文 14 年（823），最澄入寂的第二年，嵯峨天皇御賜桓武天皇的年號「延曆」為寺名，足以顯示延曆寺的重要及地位。

延曆寺此後確立了 12 年專修「止觀業」與「遮那業」的修學制度，致力培養「菩薩僧」，使得後代高僧碩德輩出。特別是鎌倉時代之後，培養出許多日本佛教各宗各派的祖師，包括：淨土宗開祖法然上人（1133~1212）、淨土真宗開祖親鸞聖人（1173~1262）、臨濟宗開祖榮西禪師（1141~1215）、曹洞宗開祖道元禪師（1200~1253）、日蓮各宗開祖日蓮聖人（1222~1282）。與比



- 1、東塔根本中堂。
2、西塔彌陀堂。
3、橫川中堂。

叡山相關的門派幾乎包括了京都所有最重要的寺院，比叡山也因此被奉為「日本佛教母山」。

比叡山延曆寺最盛時期有多達 3000 座寺院堂塔，然而，元龜 2 年（1571）的織田信長「比叡山燒討」事件，使得堂塔伽藍幾乎化為灰燼。此後，由豐臣秀吉、德川家的外護與慈眼大師天海等人再度復興比叡山。

在比叡山諸多寺院堂塔中，無法找到一座名為延曆寺的建築。其實，延曆寺是散布在比叡山內 500 公頃廣大用地內，多達 150 座堂塔的總稱；境內分為東塔、西塔和橫川三個區域。

東塔是延曆寺的發祥地，位於比叡山三塔的中心。有著許多重要的寺院佛堂，其中以總本堂「根本中堂」最具代表性。佛像前的「不滅的法燈」自 1200 年前點燃以來，從未熄滅過。

西塔位於東塔北部 1 公里處，本堂

是「釋迦堂」，正式名稱為「轉法輪堂」，也是山中有最古老的建築，此處是第二代天台座主寂光大師圓澄創建。目前的釋迦堂被織田信長燒毀後，由豐臣秀吉將園城寺的彌勒堂移來修給而成。

橫川位於西塔北部 4 公里，昔日的聖地，如今依然隱約可見當年的壯麗景觀。本堂為「橫川中堂」，亦稱作「首楞嚴院」，是第三代天台座主慈覺大師圓仁創建。然而，昭和 17 年因遭受雷擊燃燒而面目全非。昭和 46 年在傳教大師誕辰 1150 年盛大紀念儀式中重新開光復建。

日本佛教的發源地——比叡山，跨越 1200 年的歷史，如今作為世界文化的寶藏，正閃著耀人的光芒。

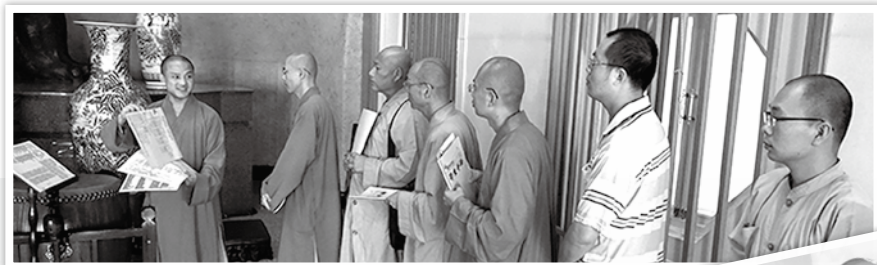
Info 比叡山延曆寺

- *地址：滋賀縣大津市坂本本町4220
*官網：<http://www.hieizan.or.jp/>

溫故知新

活動回顧

- 7月 ▶ 07/20 福嚴佛學院大學部暨研究所 103 學年度招生考試及插班考試（第二次 - 台灣考區）。
- ▶ 07/27 福嚴佛學院大學部暨研究所 103 學年度招生考試及插班考試（第二次 - 馬來西亞考區）。
- 8月 ▶ 08/10 慧日講堂「盂蘭盆報恩法會」。
- ▶ 08/24 福嚴佛學院大學部暨研究所 103 學年度招生考試及插班考試（第三次 - 台灣考區）。
- 9月 ▶ 09/03~04 福嚴佛學院第十六屆大學部新生訓練。
- ▶ 09/04 福嚴佛學院暑假結束。
- ▶ 09/09 福嚴佛學院 103 學年度上學期始業式。
- ▶ 09/11~13 福嚴佛學院佛三共修 / 道一法師主持。
- ▶ 09/15 [1] 福嚴推廣教育班第 28 期正式上課。
[2] 慧日佛學班第 17 期正式上課。
- ▶ 09/27~28 第 25 屆全國佛學論文聯合發表會。
地點：佛教弘誓學院。
- 10月 ▶ 10/01~02 福嚴校友會第六屆第一次校友大會暨第五次佛學研習營。（詳閱 p.62）
- ▶ 10/09 福嚴佛學院消防演習。

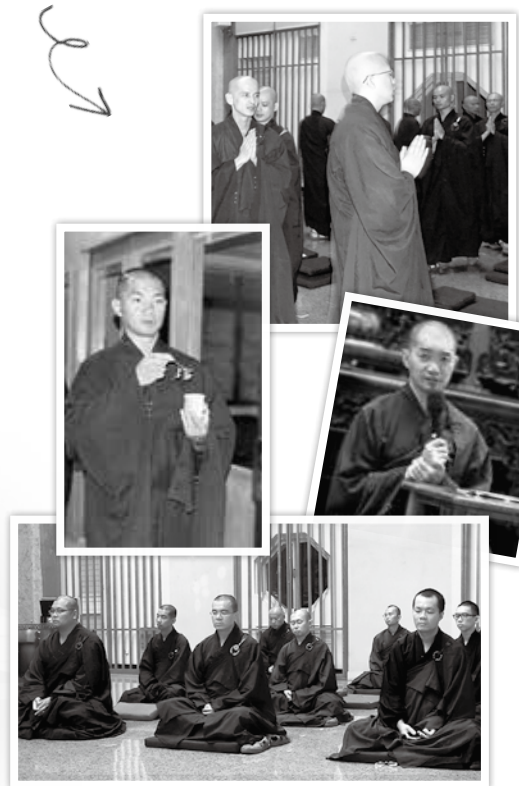


福嚴佛學院第十六屆大學部新生訓練

活動預告

- 10月 ▶ 10/15 福嚴佛學院專題演講。
講題：飲食經驗分享。 講師：長定法師。
- ▶ 10/17~19 慧日講堂藥師佛三法會。
- 11月 ▶ 11/17~19 福嚴佛學院校外參學。
- ▶ 11/17 慧日講堂人文講座 (14:30~17:00)。(詳閱 p.25)
講題：劇變的時代。 講師：柴松林教授。
- 12月 ▶ 12/02 福嚴佛學院院內大悲懺共修法會。
- ▶ 12/13 福嚴佛學院院內聯合論文發表會。
- ▶ 12/28 慧日講堂人文講座 (14:30~17:00)。(詳閱 p.25)
講題：中共佛教史研究的省思。 講師：侯坤宏博士。
- 2015年 1月 ▶ 01/08 慧日講堂臘八菩提法會 (09:00~12:00)。

福嚴佛學院佛三共修



第 25 屆全國佛學論文聯合發表會



福嚴佛學院 103 學年度上學期始業式



福嚴校友會

暨第五次佛學研習營 第六屆第一次校友大會

圖／元亨寺台北講堂 提供
文／編輯組

福嚴校友會 第六屆第一次校友大會 第五次佛學研習營	
10/1(三) 福嚴校友大會	10/2(四) 佛學研習營
09:30-10:00 校友/來賓報到	08:30-09:40 千年慈恩敦煌莫高窟(一)
10:00-11:00 各屆校友聯誼	09:40-10:00 茶敘時間
11:00-13:00 午 齋	10:00-11:10 千年慈恩敦煌莫高窟(二)
13:30-14:30 幹部工作討論/茶敘/午休	11:10-11:30 討論時間
14:30-17:00 第六屆第一次校友大會	11:30-13:50 午餐 / 午休
17:00-17:30 校友全體合照	14:00-15:10 大智度論選讀(一)
17:30-18:30 藥 石	15:10-15:30 茶敘時間
19:00-21:30 福慧聯歡晚會	15:30-16:40 大智度論選讀(二)
21:00- 費 息	16:40-17:00 討論時間



✦緣起

福嚴校友會的年度盛事——「第六屆第一次校友大會暨第五次佛學研習營」，於十月一日至二日假新北市新莊區元亨寺台北講堂隆重舉行。本次校友大會由第 11、12 屆校友聯合主辦。主辦的校友們爲了讓這次的活動能夠圓滿成功，早於半年前便組織籌備委員會，開始積極籌劃各項活動內容。除了定期開會外，平

時的聯繫與討論則運用手機通訊軟體等現代科技，以達到處事的效率。

✦校友大會

十月一日天色稍亮，工作人員已經忙進忙出，準備迎接來自四面八方的校友們。上午九時許，各屆校友雲集，報到處招呼寒暄的聲音此起彼落，同學們相聚甚歡的氣氛，宛如一場盛大的嘉年華會。報到後，經接待



組的引導，校友們齊聚在「梵音講堂」，並依屆別分桌敘舊與討論。主辦單位為體恤諸位法師平時弘法利生的辛勤，場內除了準備豐盛的茶點以外，特別安排豎琴、揚琴、鋼琴等樂器現場演奏，場邊則有義診推拿。活動現場除了有花香、茶香、咖啡香，還有悅耳的天籟演奏，這也再次凸顯本次主辦單位的用心。

為盡地主之誼，元亨寺現任方丈

上淨下明法師特地委請知名的素食餐廳備妥盛宴，供養諸位法師校友。用完豐盛的午餐後，各屆幹部於「國際會議廳」召開幹部會議，其他校友則移駕至七樓「品茗區」喫茶、敘舊。

校友大會於「幹部會議」結束後隨即召開，本次大會特別禮請到一位上賓——上晴下虛長老。長老於致詞時提醒與會校友，要注重僧伽教育的重要性，並且要學以致用。上淨下明法師

於致詞時表示，非常歡喜諸位校友的蒞臨，如有不周之處也請諸位法師多加包涵。

至於校友大會，除了例行性的會務報告以外，議題討論則決議了「第六屆第二次校友大會」於新竹市壹同寺舉行，並由第一屆校友負責主辦；壹同寺住持上如下琳法師則表達萬分歡迎之意。進而也討論起下一次校友大會的結緣品款式與顏色。就在一片熱烈的討論聲中，擬定了下次校友大會的初步構想。

此次校友大會的另一項重頭戲，可說是當晚的「福慧聯歡晚會」。主辦單位精心安排了將近三個小時的節目，其內容附有豐富的知識意涵。

首先由「元亨寺台北講堂禪鼓隊」揭開晚會序幕，再由「高雄市元亨寺婦女會」獻上一首「蓮池仙樂舞娑婆」的敦煌舞蹈，以天女散花、天樂妙音之姿歡

迎與會嘉賓。台北講堂禪鼓隊也因此次校友大會的因緣而成立的；高雄市元亨寺婦女會則特地一早遠從高雄驅車北上來參與盛會。節目接著由「福智新莊讚頌團」約三十位居士懷著虔誠恭敬之心，合唱讚揚「僧寶」。晚會過程最令人感覺到溫馨的則屬「祝壽慶生」活動，主辦單位於事先準備了精美的祝壽卡，壽卡內寫滿了大眾對壽星的祝福。最特別的是，致贈賀卡與切壽糕的同時，台下則由國樂團演奏著「萬壽無疆」的樂曲，莊嚴的場面不亞於為佛菩薩祝壽的規格。慶生活動結束後，高雄市元亨寺婦女會再獻上一首「孔雀繽紛獻吉祥」，祝禱壽星及與會大眾六時吉祥。

此次的晚會不僅只有表演性質的節目，更有說書的「知識饗宴」活動。說書活動係由說書者在短五分鐘內為大家推薦一本值得一讀的好書，並概略地說



明書的內容，及說明推薦大家讀此書的理由。這樣說書的活動也為讓與會大眾吸收些許新的知識。當天說書活動，分為上下兩場，其中間又穿插了一場國樂表演，緩和一下現場的氣氛。

最後的壓軸表演由「新莊福智戲劇團」以舞台劇重新詮釋《法華經》藥草喻的內容。最令人感佩的是，這群居士雖然無法像法師一樣登座說法，但他們卻已以善巧方便來宏揚佛法、詮釋經意，當然，他們的表演也贏得滿堂的喝彩。

晚會最後就是令人期待的摸彩活動，整場晚會不僅節目精彩，連獎品也都很精彩，晚會就在一片歡樂聲中，劃下圓滿的休止符。

✦佛學研習營

為期兩天的活動，除了第一天校友大會以外，還有第二天的佛學研習營。今

年的佛學研習營的課程內容係依據上一次校友大會提議的內容安排。上午由取得美國華盛頓大學人類學博士學位、專攻敦煌學的^上顯^下慧法師講演「千年藝廊——敦煌莫高窟」，法師藉由豐富的照片，詳盡地介紹每個朝代不同風格的石窟，精彩的程度彷彿身歷其境般。

下午則禮請^上厚^下觀法師講演「《大智度論》選讀」，分別以親近善知識、隨憶念受報、人身難得、持戒之利益等主題分享《大智度論》的精要。^上厚^下觀法師深入淺出精闢的講演，引起與會者廣大的共鳴，無不法喜充滿。

在活動的最後，現任會長^上傳^下妙法師代表全體校友感謝元亨寺台北講堂全體志工為這次活動的付出，以及盛情的款待。本次校友大會與佛學研習營就在這一片感恩與互道珍重的氣氛中，劃下完美的句點。✦



福嚴校友會元亨寺台北講堂
 溫馨歡聚——<http://goo.gl/vPv0e0>

福嚴校友會第六屆各項編組職事表

	組別	職事校友
會長：傳妙法師 (7) 副會長：如華法師 (2)	秘書	本良法師 (11)
	財務組	如暘法師 (11)
	編輯組	本良法師 (11)
	聯絡組	組長：能超法師 (1) 第 1 屆：能超、如琳 第 3 屆：璨慧、照澄 第 5 屆：文宏、德弘 第 7 屆：祖蓮、會政 第 9 屆：明惟、群慧 第 11 屆：智光、見一 第 13 屆：振价、從照 第 2 屆：如華、堅慈 第 4 屆：達聞 ^中 、宏嚴 ^北 、旭慧 ^南 第 6 屆：宗澄、海輪 第 8 屆：開仁、大慧 第 10 屆：性空、圓融 第 12 屆：堅實、心寬 第 14 屆：洞岸
	活動組	組長：永騰法師 (9) 常證 (1) 如瑩 (2) 禪果 (6) 元融 (7) 宗育 (12) 振价 (13) 副組長：異慧法師 (5) 正真 (3) 宏覺 (4) 檜融 (5) 大慧 (8) 宗皓 (10) 法禎 (11) 長定 (14)
	關懷組	組長：會常法師 (11) 傳惠 (1) 淨慧 (2) 仁宣 (6) 開尊 (7) 圓悟 (11) 長旭 (12) 副組長：淨珠法師 (1) 如深 (3) 賢和 (4) 性岳 (5) 海弘 (8) 普嚴 (9) 如誠 (10) 覺竟 (13) 覺天 (14)
	法務組	組長：群慧法師 (9) 上定 (1) 濬慧 (2) 真常 (5) 印哲 (6) 道一 (9) 覺明 (10) 如恩 (14) 副組長：禪哲法師 (3) 仁辰 (2) 德松 (3) 真輝 (4) 法堅 (6) 如正 (7) 圓西 (8) 會曜 (11) 智覺 (12) 聖調 (13)
備註：() 內之數字，表示校友屆別。		

◎印順導師法語◎

雖然眾生的根性不同，有利有鈍；
有聲聞，緣覺，菩薩，佛也應機而說；
但真正能出離生死的，是唯有一乘道，
也可說只有一乘，一道。

103年10月01日校友大會編定



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

ISSN 2070-0520



9 772070 052005