

104 年慧日講堂人文講座

◎
印順導師所抉擇的

初期大乘菩薩之修行觀

◎
釋開仁

【目次】

推薦序（宏印）	2
印順導師所抉擇的——初期大乘菩薩之修行觀	3
壹、前言	4
貳、初期大乘菩薩的類型	4
一、依龍樹論所歸納的菩薩種類	4
二、詳述「悲、信、智」增上的三類菩薩	10
參、印順導師對初期大乘菩薩觀的抉擇	15
一、一切抉擇從人間的釋尊而來	16
二、印順導師的菩薩思想特質	21
三、歸結導師理想的菩薩修行特色	40
肆、結論	44
一、對於導師菩薩觀之抉擇，條目為四大項	44
二、歸納導師初期大乘菩薩觀之修行次第	45
正見的領導者——印順導師	57

推薦序

宏印

長久以來，隨著個人推廣印順導師思想的經驗，多數人都能認同導師學術淵博、成就卓越。但是討論到導師是怎樣修持，或是導師提倡大乘法門的特色是什麼？多數人都不甚理解，不知宗趣。導師晚年發願「生生世世在這苦難的人間，為人間的正覺之音而獻身！」我覺得，從印度及中國歷代的高僧，能有這種悲心願力，這種擔當信念，是少見稀有的。導師一定有他的修持法門與成就。由於導師的著作兼備了深度與廣度，一般讀者無法全盤精讀消化，不能由博返約，無法貫通理解；因此大都不明白導師的修持及其特別讚揚的大乘特色。

幾年前，讀到開仁法師《印順導師對初期大乘菩薩觀之抉擇探源》一書，真是如獲至寶，歡喜讚嘆！開仁法師畢業於福嚴佛學院，是厚觀法師接辦福嚴後，辦學有成的後秀之一。去年（2014）六月，因福慧僧團的厚愛，促成我回到慧日晉山效勞，厚觀法師同意慧日增設副住持一席，因此我才有機緣力邀開仁法師鼎力支持，任慧日副住持，分勞殊多，十分感念。

慧日恢復了每月一次邀請各界菁英專題演講，這是導師開始時就有的弘法活動。慧日的「人文講座」開辦以來，頗受好評。這次我請開仁法師以「初期大乘菩薩的修行觀」專題，介紹導師的修持法門，反應甚佳。因此再建議將此專題專文，印成小冊子廣為流傳。有因有緣世間集，略述綴言，權為小序。

104 年慧日講堂人文講座

◎
印順導師所抉擇的

初期大乘菩薩之修行觀

釋開仁
2015.4.26

壹、前言

印順導師（以下簡稱導師）對佛法研究的領域，涉及相當深廣，不容易完全掌握其思想的核要。雖然導師有留下自己對人間佛教之人菩薩行的最後歸納——即《契理契機之人間佛教》一書，但說實在的，對初學來說要簡要地仿效學習，似乎還不容易。

導師在著作中曾強調說：「我始終是大乘的信仰者。」（《永光集》p.197）為何導師要這麼說呢？因為他提倡的人間佛教，或說人菩薩行，其實就是導師自身所抉擇的初期大乘菩薩觀。換句話說，以下，將是筆者希望概述導師人間佛教的修行觀，或可稱為初期大乘菩薩的修行觀。這話中當然蘊含著許多的理論背景，要完整的說明最好回到導師及經論的原文去檢閱，這裡只能擇要而略述而已。

本文除前言及結論之外，將分為兩大部分來說明：第一、初期大乘菩薩的類型，第二、印順導師對初期大乘菩薩觀的抉擇。

貳、初期大乘菩薩的類型

一、依龍樹論所歸納的菩薩種類

導師在《初期大乘佛教之起源與開展》（以下簡稱《初期大乘》）這本書的總結當中，曾介紹過菩薩的類型，歸納下來大約有三類，也就是導師常言的學佛三要，這三項可用於人的根性，也可以是修法；可以是入大菩提道的三門，也可以是究竟圓滿成佛的三心。筆者將依導師書中的敘述次第——先總後別，略為簡要說明。（完整的內容請詳閱《初期大乘》pp.1286-1301）

導師於《初期大乘》說：

學菩薩成佛，是要圓滿一切功德的，但在學者，每因個性（界）不同，興趣（欲）不同，煩惱不同，所受的教化不同，而在菩薩行的進修上，有不同的類型。「中品般若」的「往生品」，可說將大乘經所說，綜合類比而敘述出來。龍樹論中，說到菩薩的不同種類，正寫出了西元二世紀，大乘菩薩的不同類型。（pp.1286-1287）

從上得知，〈往生品〉將當時大乘經所說的菩薩類型，綜合歸納為四十四類，依導師於《初期大乘》的考察可知：

在〈往生品〉中，行般若波羅蜜相應的，舉他方、兜率天、人間——三處來，與「下品般若」〈相無相品〉所說相合。說到「與般若波羅蜜相應，從此間終，當生何處」時，廣說修菩薩行人的不同行相，共四十四類。這不但是「下品般若」所未說，也是「中品般若」「後分」所沒有的。

這表示了當時佛教界所知道的菩薩，無論是事實的，論理的，傳說的，有那麼多的不同類型。(p.682)

先來介紹總說的內容。這部分導師主要是依據龍樹論來歸納的，並且說到這是西元二世紀的菩薩類型。依序而言，總共引了四段資料，而以《大智度論》及《十住毘婆沙論》為主。這四段資料其實提供了不同類型的菩薩樣貌，再由此來歸納出三類菩薩。

第一段資料出自《大智度論》卷40(大正25, 350a)：「菩薩以種種門入佛道，或從悲門；或從精進智慧門入佛道，是菩薩行精進智慧門，不行悲心。」導師說這就是菩薩有以悲行或智慧行入門的兩類。

第二段資料當中，導師引述兩筆出處，首先引《十住毘婆沙論》卷5(大正26, 41b)：「佛法有無量門，如世間道有難有易，陸道步行則苦，水道乘船則樂。菩薩道亦是，或有勤行精進(的難行道)，或有以信方便易行，疾至阿惟越致。」這其實就是著名的易行與難行二種道，從《十住毘婆沙論》的第十二品來說，易行道就是稱名、憶念、懺悔等方便的修行方法，等調心柔軟能堪忍行六度後，再從慈悲心而入六度萬行，也即由易行轉入難行道，言下之意，難行道即指六度行。就《十住毘婆沙論》第十二品的文脈看來，菩薩確實是基於不忍眾生苦，而發起此難行能行的六度行，或許也因為這樣，導師緊接著即

引用了《大智度論》卷38（大正25・342b）：「菩薩有二種：一者、有慈悲心，多為眾生；二者、多集諸佛功德樂。多集諸佛功德者，至一乘清淨無量壽世界。」來會通「信行即易行道」（註1）與「悲行即難行道」的入門兩種類型菩薩。

第三段資料引了兩筆：《大智度論》卷42（大正25・366c-367a）：「有二種菩薩：一者習禪定，二者學讀。坐禪者生神通，學讀者知分別文字，……如是等種種字門。」《大智度論》卷41（大正25・358b）：「一者坐禪，一者誦經。」從此，導師歸納出重修禪與重聞思兩種類型菩薩。重聞思就是一般從讀誦、受持等十法行而入門的一種。至於重修禪定，即先習世間定法，不過這類在導師的判攝中比較特殊，它不屬單獨的一類型菩薩，筆者對此的解讀有三：一、入門即重修禪，與獨善其身的聲聞法太契合，反與菩薩利他在先的精神不合。

二、或是因為修習禪觀是每一類菩薩的必經之路，也就是初入有三門，但真能深入的話，必要透過止觀才能證得法性。這在下面將再提示。

三、或是因為導師將禪定納入無貪善根的關係，故重修禪者即可對應信增上人，這可詳考《佛法概論》第八章（註2）及第十九章（註3）、《成佛之道》（增注本）（註4）等，就可理解以三善根來說，「無貪即三昧」（引《雜阿含710經》

「離貪欲者心解脫」為佐證）及「不貪欲而成無量三摩地」，（註5）而比對大乘三心的話，即指「菩提願是無貪善根的擴展」。（註6）

第四段資料是《大智度論》卷58（大正25，472c）：「是般若有種種門入：若聞持（讀、誦、解說）乃至正憶念者，智慧精進門入。書寫、供養者，信及精進門入。」這部分導師就歸為信行與智行兩種類型的菩薩。

簡要的再回顧一下：（ABCD 表示四類）

- 一、A 悲行、C 智慧行
- 二、B 信行、A 悲行（易行道與難行道）
- 三、D 修禪、C 聞思
- 四、B 信行、C 智行

從四組的行人來看，ABC 三類即導師在結說所攝的三種類型菩薩，而 D 卻不別為一類。導師說：（《初期大乘》pp.1288-1289，筆者略為移動文句）

將上面所說的綜合起來，不出三大類：

- 一、悲增上菩薩；
- 二、信增上菩薩——念佛生佛國，懺悔、隨喜、勸請、迴向，寫經、供養，供養舍利；信增上的念佛，深入的修習念佛三昧。
- 三、智增上菩薩——聞持、讀、誦、解說、憶念，字門；智增上的深入，

是（與定相應名）修習、相應、安住、契入，也就是「諸法無受三昧」（註7），或「慧印三昧」、「寶住三昧」等。

這三類菩薩行人，出家的都不出「阿蘭若住」與「塔寺住」的兩大類。

約上述導師的敘述來說，很明顯的，悲增上菩薩並沒有提及深入後的所習三昧，筆者認為有一種可能就是，這類菩薩是修習與慈悲相應的四無量三昧，如導師於《空之探究》（p.27）所說的那樣：「質多羅長者以為：無量心解脫中最上的，是空於貪、瞋、癡的不動心解脫，空就是無量。這一意義，在大乘所說的無緣慈中，才再度的表達出來。」當然，若按下文來看，導師尚有區別在家與出家兩種不同類型的悲增上菩薩，容後再說。

筆者從導師判攝三種類型菩薩的種種闡述，推測導師的用心有四：第一、佛性由人性淨化而成。第二、刺透大小兩邊。第三、相通阿含的涅槃意義（三善根）。第四、相應大乘三心。

第一、所謂佛性由人性淨化而成，意思是指隨俗說人性即「意志、情感、理智」，而以佛法的人類特勝而言，即「勤勇、梵行、憶念」，透過修行、開拓與淨化，轉為清淨的佛性，圓滿的三心即為「信願、慈悲、智慧」。在導師的著作中，曾闡述說這三項，實際上就是修菩薩道之「目標、動機、技巧」。

第二、希望刺透大小乘兩邊，因為以修學佛法的根性來說，信與智增上的兩

類人，實通於聲聞法中的隨信與隨法行人，唯悲增上是初期大乘之特色。（註8）

第三、相通阿含的涅槃定義，因為三心的圓滿，就是三善根的圓成，故導師於著作中曾表示過：菩提願對應無貪，大悲對應無瞋，而空慧對應無癡。

第四、會通大乘三心，因為信願對應一切智智相應作意，智慧對應無所得為方便，而慈悲對應大悲為上首，故初入雖有三門，實際上三者不可偏廢，成就時即圓滿三心。

導師經常在著作中提及這三項特質及入門方便，然而，若約上述《初期大乘》的研究看來，〈往生品〉確是提出了四十四類型的菩薩，雖則說可能是依據事實、論理或傳說而來的歸類，不過，也表示初期大乘菩薩的不同樣態。繼之為龍樹論中所記錄的多種二類菩薩，而經導師獨到慧眼的整理，判攝為三大類：信願、智慧與慈悲，似乎更能統攝了大小乘的根性，以及顯示出修行與圓成的必備項目。

二、詳述「悲、信、智」增上的三類菩薩

接著，即要闡明導師書中詳述的三種類型菩薩。

（一）三類菩薩的內涵

首先，先明悲增上菩薩。（《初期大乘》pp.1289-1290）

從內文看來，可分為在家與出家兩類，導師先說出家菩薩。悲增上的出家菩薩，應如《華嚴經·淨行品》所說那樣隨時隨處都用心於為一眾生而發願，悲念眾生、祝福眾生，這也是初期大乘時期，塔寺住的菩薩比丘之生活模式。導師還補充說：「由於出家菩薩守護戒故，不畜財物；出家人多應法施。所以印度的出家菩薩，悲心增上的，初行如〈淨行品〉的發願，久行就以佛法化導人間，是塔寺住的菩薩比丘。」（《初期大乘》p.1290）

其次，是明在家菩薩，在《大智度論》說到「有菩薩以方便力不隨禪生，還生欲界」，而當人間的導首，以權力、智慧、財富、利益苦難的（人間）眾生。當然，最典型的悲增上菩薩，就是釋尊的菩薩本生，為了利益眾生，不惜犧牲（施捨）一切。這可從釋尊的本願獲悉：「我於往昔行菩薩道，作如是言：願我當於五濁惡世，貪瞋垢重諸惡眾生，不孝父母，不敬師長，乃至眷屬不和睦，我於爾時當成阿耨多羅三藐三菩提。……我於今者，以本願力，為如是等諸惡眾生，起大悲心而為說法。」（《大寶積經》卷二二〈彌勒菩薩所問會〉，大正 11, 631b）

悲增上菩薩，是深信「人間勝於天上」，願意生在人間的。到成佛之前的菩薩行，不管時劫有多長久，都不願意往生到十方淨土，而願在五濁惡世度眾

生。導師從釋尊的菩薩本生，以及現實的歷史事實來關懷人間的苦難眾生，來論定悲增上菩薩的特質，絕非否定其他淨土行或到十方國土修行的意義，故而導師才語重心長的說：

不願生天而在人間，不願在淨土而願在穢惡世界，徹底表現了悲增上菩薩的形相！……「大乘佛法」，重視菩薩的悲心，然在印度佛教界，不脫原始佛教以來，「信行人」，「法（重智的）行人」的兩大大分類，所以大乘信行與智行的法門，得到充分的開展，而現實人間——「業因緣所生身」的悲增上行，不受重視。願生天上而有菩薩的「十王大業」，願遊行清淨佛國去成就眾生，使悲心離開了現實的人間。「大乘佛法」說大悲救濟，如《法華經》〈普門品〉，觀世音菩薩能解脫一切眾生所受的苦惱。大菩薩的大悲救濟，是偉大的！但法身大士的隨類現身，隨感而應，類似神力的救濟。這是存在於信仰中的，不是印度人間菩薩的悲行。（《初期大乘》p.1290）

再者，第二類的信增上菩薩，是初期大乘經的一大流。由於此類菩薩大家已多所認識，故筆者就摘要表示要點即可。（詳參《初期大乘》pp.1290-1296）

說到信，根本是信三寶，但信佛是最一般的。信佛的，是禮拜佛，讚歎佛，

供養佛，憶念佛。這也促使「佛塔、佛像」之發展，同時也引生了兩種發展：

第一、是佛像的流行，引起念佛色相的觀行，出現了念佛三昧的法門。

第二、依佛塔、佛像——佛而稱名憶念，或觀想以外，信增上菩薩修懺悔、隨喜、勸請——「三品法門」，如「懺悔法門」，〈普賢行願品〉所說。

基於這些因素，信增上的初學菩薩，以懺悔、隨喜等為入門（易行道），久學深入即修念佛三昧。

最後第三類的智增上菩薩（《初期大乘》pp.1296-1298），也有明顯的塔寺住及阿蘭若住的菩薩樣態。導師說依「原始般若」的起源而論，阿蘭若比丘所修的是「諸法無受三昧」，是重阿蘭若住及深修禪定的一類。然而，作為菩薩般若波羅蜜而發展起來，是重慧的「般若法門」，如《小品般若經》所說的「學空不證」、「不深攝心繫於緣中」等，即為不重「阿蘭若住而深修禪定」的明證；同時期的「文殊法門」，也是重慧的。這類菩薩的深慧，要有悲願來助成，否則定力偏勝會有取證二乘果的可能。也因為這樣，初期大乘經的開展，顯然的有重定與重慧的兩大流。導師說：

定與慧，都是佛法的要行。然而大乘「般若法門」，正是特讚般若（慧）的；得無生法忍以前，不許入滅定的。大德法救說：菩薩「欲廣修般羅若故，於滅盡定心不樂入，勿令般若斷有礙」，與「般若法門」的意

趣相符。

大乘智增上法門，本是以「諸法無受三昧」為「般若波羅蜜」，般若與三昧不二的，但在發展中，世間事總不免相對的分化：重定的偏於阿蘭若處的專修，重慧的流為義理的論究。（《初期大乘》p.1298）

從上面智增上的初學菩薩以「聞持、讀、誦、解說、憶念，字門」等為入門的說明，我們可明了十法行或種種大乘字門，都是初學的下手處；而對深入者，則須修習具定具慧的「諸法無受三昧」等。

（二）導師的歸納與抉擇

其實，這三類型的菩薩，導師的著作經常提及，已不須贅述，它是大乘入門根性的不同，也是大乘三心修習的完成，它可以用於人，也可以是修法，歸納如下：

- 一、悲增上：慈悲——大悲為上首
- 二、信增上：信願——一切智智相應作意
- 三、智增上：智慧——無所得為方便

雖三類型都是大乘的行人，而導師卻特別關注此土釋尊的菩薩本生所表現的人間悲懷，所以才有強調人間佛教、人菩薩行的理論與實踐，這絕無否定其

他類型的菩薩樣態，只是約此時、此地、此人的現實因緣，來喚醒忘失苦難人間的大乘行門而已。（註9）誠如《大智度論》卷30（1序品）所言的生身菩薩，值得稱歎：

復次，若菩薩未得無生忍，未得五神通，生死肉身，有大慈悲心，能為眾生故，內、外所有所貴惜者，悉能施與——外謂所著妻子、上妙五欲，如意珠、最上寶，安樂國土等；內謂身體、肌肉、皮膚、骨、血、頭、目、髓、腦、耳、鼻、手、足。如是等施，甚為難有！是故諸佛讚歎其德。若菩薩入法位，得神通，行苦行不足為難；以是菩薩生身肉眼，志願弘曠，有大悲心，愛樂佛道，行如是事，甚為希有！（大正25，283a28-18）

若單純從《初期大乘》這本書的總結而言，上面的表述已算是核心要點，然而，導師的抉擇與修行觀，難道就只依菩薩本生來學來修嗎？接著筆者將從《契理契機之人間佛教》與《永光集》二書為主來補充一些導師的觀念，讓此課題更為具體與充實。

參、印順導師對初期大乘菩薩觀的抉擇

眾所周知，大乘三心的內涵，是導師著作中相當重要的思想與指南，不過，

導師的思維是非常踏實的，對於行踐道理的引發與持行，有其一定的方向和次第。筆者藉此因緣整理了下述的要義，做為自心向學的標的。當然，導師的著作之中，或已很多人詳談過的部分，筆者將點到為止，或將從略之。

一、一切抉擇從人間的釋尊而來

從上一章筆者所引《初期大乘》之總結看來，導師確實特重人間的釋尊（並沒有否定十方諸佛），也因為這樣，看到「諸佛皆出人間」才分外相應與感動。話說回來，導師重視釋尊的菩薩本生，是完全接受，或是擇取要義？這將可從三個子題來說明之。

（一）大乘正常的菩提道，實源於釋尊的教化

導師在談論三心之菩提心時，曾如此的表示過自己的發心經過：

《華雨集第四冊》：「這不要憑傳說，憑想像，最好從釋迦牟尼佛的一代化跡中，理解而深信佛功德的偉大而引發大心。」（p.57）

《永光集》：「基於現實人間成佛的觀點，我從釋迦佛的發心，及成佛後的遊行教化，引起我的信敬與熱心。」（p.202）

這兩段引文中，導師以為：他個人引發菩提心的親因緣，就是從現實人間

的釋尊，自覺覺他的化跡中而產生的信敬與熱心。換句話說，可參考佛傳及佛本生的記載中，了解釋尊悲懷人間的真義，然而，釋尊的本生中，存留著不少傳說與想像的成分，所以學人必須要以了義的知見來抉擇之。（理想與現實的佛陀觀與菩薩觀，皆由此而產生的。）

導師也曾表示過佛法和佛教的演變，實有模糊了人間佛陀的現象，如《永光集》說：

我的意識來源：在沒有出家以前，就感覺佛法與現實佛教界的差距。出家後，贊同太虛大師的「人生佛教」。在研讀中，覺得大乘正常的菩提道，實源於釋尊的教化（身教、言教），開展出菩薩行的如實道。只是受到印度文化（神教）的影響，不能充分落實，反而適應印度神教，演化為通俗的、神秘的宗教。佛教傳來中國，重玄理、山林、來生、度鬼；寺院也家庭化為子孫制。（pp.215-216）

釋尊一生的身教、言教，其實所言所行，絕不會只照顧特定根性的眾生，但是，無可厚非的是，釋尊完滿的自覺，為時代與根性所限（註10），所以才有人天善趣及三乘法門的開演，讓眾生依自身所需來學來證。話雖如此，但釋尊的本懷應該還是以同成佛道為最深刻的期許，因為只要有人發大心而成佛，此土的善法及出世法就有人可以傳承下去。

導師說：大乘正常的菩提道，實源於釋尊的身教和言教，開展出菩薩行的如實道。釋尊本身能成佛，是經由修菩薩道而來的結果，想當然地，菩薩行的闡明應更為釋尊所提倡的才對，然而史實並非如此，當初釋尊受限於印度的文化與眾生的意樂，無法將大乘的菩提道暢所欲言。幸好釋尊的身教和言教，本身即代表著菩薩行的風範，讓有成佛大志的眾生，依著這些或隱或顯的痕跡，條理出可以依循的成佛之道。

人間佛教並不是什麼新口號、新宗派，導師的心意其實只是要效法人間釋尊的菩薩行，也可以說，釋尊的身教和言教就是人間佛教的最佳指南。

（二）初期大乘的菩薩道，有人間化與天化的成分

上面已說過，釋尊的菩薩本生，固然充分表達了菩薩的精神，然而，以導師的抉擇來看，也還要刪除鬼化和神（天）化的部分，讓人間菩薩的修行，完全是你我所能體會與學習的。如導師於下述二書所言：

《永光集》：「初期大乘的菩薩道，是佛教的人間化，也是天化。」（p.212）
《華雨集第四冊》：「講的寫的，只是為了從教典自身，探求適應現代的佛法，也就是脫落鬼化、神（天）化，回到佛法本義，現實人間的佛法。」（p.47）
導師明白的說到，他所強調的初期大乘之菩薩道，雖有佛教人間化的特質

——讓佛法走入社會人心，但也有天化的傾向，不得不加以防止，否則跟現實的人間，就會產生莫大的距離了。

導師又於《永光集》說：

一般都信仰讚歎不可思議的佛菩薩，而不重真正利濟人類，從利他中完成自利的菩薩道。「心性怯劣」，急求自利的，有求生佛國的「易行道」（在家者為多），印度佛教的後期，出家與在家的，一齊修行即身成佛的「易行乘」。正常的菩薩道，偶而說到而已——印度佛教的末日也近了！我說人間佛教，是對佛法的「天化」，清除不符佛法特質的部分……。（pp.212-213）

導師說佛教演進為「信仰讚歎不可思議的佛菩薩」、「急求自利、求生佛國的易行道」及「即身成佛的易行乘」等，無法將正常的菩薩道——從利他中完成自利的菩薩特質（尤其是利濟人類），完整的表達出來，也因為這樣的通徹掌握佛教之發展脈絡，導師才提出人間佛教的藍圖，以暢佛之本懷，並期許清除不符佛法特質的部分。

（三）大乘三心，實以悲心為大乘的根本

從上一章導師強調悲增上菩薩的類型中，可以明白導師是依據釋尊本生為

學習的典範，除此之外，導師也開示過慈悲其實是成佛的主要因行。如他於著作中曾說：

《華雨集第四冊》：「這三者（按：三心）是修菩薩行所必要的，悲心更為重要！如缺乏悲心，什麼法門都與成佛的因行無關的。」（p.59）

《華雨集第四冊》：「佛說尸羅的十善行，是以慈心為本的；財與法的布施；慈、悲、喜、捨三昧的修習，達到遍一切眾生而起，所以名為無量，與儒者的仁心普洽，浩然之氣充塞於天地之間相近。但這還是世間的、共一般的道德，偉大的而不是究竟的；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。」（p.56）

慈悲雖說是人間最高的道德，但導師還明說必須透過無我智慧的洗禮，這種悲智合一的特質，才能顯出大乘的不共特色。這正如《摩訶般若波羅蜜經》卷一〈3 習應品〉所描述的那樣：「舍利弗！菩薩摩訶薩於諸相應中為最第一相應，所謂空相應，是空相應勝餘相應。菩薩摩訶薩如是習空，能生大慈大悲。菩薩摩訶薩如是習相應，不生慳心、不生犯戒心、不生瞋心、不生懈怠心、不生亂心、不生無智心。」（大正8·225a11-17）

關於此，《大智度論》卷37〈3 習相應品〉詮釋說：「菩薩行是眾生空、法空，深入空相應，憶本願度眾生；見眾生狂惑顛倒，於空事中種種生著，

即生大悲心：『我雖知是事，餘者不知。』以教化故，生大慈大悲。」（大正25・336a2-5）據此可知，菩薩能於深入空相應中不忘度生的本願，反因了達一切法性空，更能悲愍眾生，因為眼見眾生狂惑顛倒，於空性事中生種種執著，並自覺到我雖能了知這些無有自性的事實，但眾生無明不知，故而即生起大慈大悲，更能勇於自利利他。這正如導師於《寶積經講記》所說的：

依大乘法說：「修空名為不放逸。」了達一切法性空，才能痛惜眾生，於沒有生死中造成生死，沒有苦痛中自招苦痛；才能勇於自利利他，不著一切法，而努力於斷一切惡，集一切善的進修。（p.163）

也因此，修學者應從釋尊的本生故事裡頭，效法釋尊忘我為人的特質，一切的戒定慧學習，皆念念不離慈悲（也就不離眾生念），與慈悲和合而行而修，一切法門都將與成佛的因行息息相關了。

二、印順導師的菩薩思想特質

導師由於重視人間現實的釋尊，當然也就重視人間的歷史事跡。有的人以為，把佛教的發展切成一個時期一個階段，實有分化佛法的問題，意即造就分宗分派的後果。其實，導師秉持著以佛法研究佛法的知見在做論究，怎麼可能會宛如世間學者那般讓佛教支離破碎呢？其實，導師一生所做的歷史研究，是

重視史實所致，否則離開了史實而漫談佛法，跟一般的宗教信仰又有什麼差別呢？基於此，筆者選擇了幾段文，與大家分享。

（一）初期大乘的興起，讓菩薩道成為主流

1、菩薩思想的傳出是多方面的，而主要是「般若」

從現有教典文獻的研究獲悉，教理教制確是有演進的痕跡的，以導師的抉擇看來，大乘的初興，意思是指由之前的旁流轉換為主流的形態出現。不是說以前沒有，或釋尊未說，到了此時才由弟子說的意思。所以導師於《永光集》說：

流傳於部派佛教的佛與菩薩思想，當然也流傳於（印度）民間。出家（少壯）與在家佛弟子，自然會引發「彼既丈夫我亦爾」的大心，發心修菩薩行成佛，立志在長期（三大阿僧祇劫、或四、或七大阿僧祇劫等）生死中，利濟眾生而圓成佛道。

西元前一世紀中，這一學風開始興起，多方面傳出而主要是「般若」。般若重在了達一切法如幻性空；在發菩薩（菩提）心、大悲心、隨分隨力的修行六波羅蜜，「不修（深）禪定，不斷（盡）煩惱」，所以能不

同於聲聞果證，而直趣菩提大道。（p.210）

大乘菩薩行的學風，約於西元前一世紀中開始興起，會由隱沒成為顯學，因緣當然是因為前階段的部派思潮，有脫離社會人心的情況出現，所以走進社會、悲懷人間的菩薩行，才會成為普世的價值觀。這種學風的流行，並非要與聲聞法對立，而實溯源於釋尊的菩薩大行——不忍眾生苦、不忍聖教衰所致。

導師會判攝「般若」等為初期大乘的佛法，其實是有文獻依據的。誠如《摩訶般若波羅蜜經》卷12（43無作品）諸天子所說的：「我等於閻浮提見第二法輪轉。」（大正8.311b15-16）所謂的第一法輪轉，就是初轉法輪之後的再轉，這在《大智度論》卷65（43無作實相品）說的更為清楚：「初轉法輪，八萬諸天得無生法忍，阿若憍陳如一人得初道；今無量諸天得無生法忍，是故說第二法輪轉。今轉法輪，似如初轉。」（大正25.517a24-27）也由此了知，導師會有判攝佛法的三期、四期或五期之別，實是依經論為據的，絕沒有人云亦云的情形。

2、初期大乘的菩薩道，來自釋尊本生及知滅不證的持行者

上面已多番提及釋尊的本生對菩薩道的意義，除此，其實還有一項現實的因緣，如導師《華雨集第四冊》說：

「初期大乘」是菩薩道。菩薩道的開展，來自釋尊的本生談；「知滅而不證」（等於無生忍的不證實際）的持行者，可說是給以最有力的動力。菩薩六度、四攝的大行，是在「一切法不生」，「一切法空」，「以無所得為方便」（空慧）而進行的。不離「佛法」的解脫道——般若，只是悲心要強些，多為眾生著想，不急求速證而已。（pp.56-57）

從上文得知，菩薩道的開展，有二因緣，一是釋尊的本生談，二是知滅而不證的持行者。在史實的記載，於西元前一世紀中，有一群修行者效法釋尊過去世忍而不證的菩薩行，為何要說釋尊過去世呢？因為菩薩行，需要累生累劫的修行，才能圓滿成佛的，這當中若沒有忍而不證的實力，菩薩行通常都敗壞的居多，理由只有一個，就是眾生難度、佛道難修。

在這樣的情形下，已發大心的初學菩薩，必定要建立起正確的大乘正見，以般若（空慧）為導來進行六度和四攝的大行，換言之，就是三心的無所得慧或勝解空性，實際上相同於八正道以正見為先的意義。只是悲心要比二乘人強一些，多為眾生著想，不急求速證而已。因此，這其實已說明了以三心來修六度和四攝，完成佛道時，也就是三心的圓滿無礙。

（二）初期的大乘經論是會通《阿含》而闡揚菩薩道的

1、初期的大乘經論更契合釋尊的本懷

導師的人間佛教，就是初期大乘的人菩薩行，如《永光集》說：「初期的大乘經（龍樹）論——性空唯名系，是會通《阿含》而闡揚菩薩道的，更契合釋尊的本懷。」（p256）

導師對大乘三系的抉擇中，曾表示最為同情的是性空唯名系，這並非只欣賞此系的空性見，更感懷此系會通《阿含》而闡揚的菩薩道，因為初期的大乘經及龍樹論，理論與實踐的敘述，最是契合釋尊的本懷。

2、「般若」的解脫道，是與《阿含》相同的

導師有什麼理由說：「性空唯名系乃是會通《阿含》而闡揚菩薩道，是最契合釋尊本懷的學說」呢？此或可參考《永光集》的說明：

《般若經》是「通教三乘」，「但為菩薩」。約通教三乘說：一切法空即諸法無我（二空，也名二無我），所以論修慧的契入現證，與《阿含》相通，如《般若經》說：二乘的「若忍若智，皆是菩薩無生法忍」（《十地經》說：同得「無分別法性」）。

龍樹的《大智度論》，明確的說三法印與一法印無二；《中論》雖廣說

一切法空，而〈觀法品〉仍以觀無我所而證入。

在這一意義上，「般若」的解脫道，是與《阿含》相同的。（pp.227-228）從上可知，《般若經》闡明的解脫道，是與《阿含》相同的，實就是「通教三乘」的意義；但《般若經》還有一「但為菩薩」的特色，意即志在宏揚菩薩道為軸心的。明顯的凸顯出菩薩道才是最契合釋尊本懷的深義，不是嗎？在如實彰顯菩薩道之餘，《般若經》處處也表示了尊重與含容二乘的功德，如《摩訶般若波羅蜜經》卷一〈三習應品〉說：「舍利弗！白佛言：世尊！聲聞所有智慧——若須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢，辟支佛智慧，佛智慧，是諸眾智無有差別，不相違背無生性空。若法不相違背無生性空，是法無有別異。」（大正8・222a10-14）

3、「般若」所說的菩薩行，正是從人乘直入大乘的特質

（1）人菩薩行的修學架構

導師對於自己所抉擇的人菩薩行，是有次第修學之理論架構的，如其在《永光集》的詳述：

「般若」系統是大乘經，主要是說菩薩行的。

論法義，經說一切法空，一切法不生不滅，世間即涅槃。（註11）

論發心修行，「十善菩薩發大心」（菩提心——上求佛道，下度眾生），正是「從人乘正法而進入大乘」。菩提心從大悲心（世俗稱為「愛心」）而來，所以說：「菩薩但從大悲生」。經說菩薩發心修行，是依菩提心、大悲心、般若（慧）——無所得為方便，而修六度等大行。菩薩不是只為自己解脫，而是重慈悲利濟眾生的。

從初發心到成佛，《般若經》立菩薩十地次第，《華嚴經》更有十住、十行、十迴向、十地等位次，菩薩決不是急求證入，當下成佛的。所以菩薩在修行過程中，如悲願還不足，那在修空無我慧時，要記著「今是學時，非是證時」，以免急求解脫而落入聲聞果證。菩薩如證入聲聞果，對成佛來說，是被貶斥為焦芽敗種的。要修到悲慧深徹，才契入無生忍，但還是「忍而不證」實際，利益眾生的事還多呢！

佛，就是這樣的歷劫廣修菩薩大行，利他為先，從利他中完成自利，這所以佛是福慧的究竟圓滿者。（pp230-231）

以上述這段文來說，人間佛教的人菩薩行，或說是初期大乘的菩薩行，原則與方法，是相當明確的，筆者試舉兩項特質來稍作論述。

(2) 十善法不只是人乘正法，也是萬行的基石

其一是「十善菩薩發大心」（菩提心——上求佛道，下度眾生），正是「從人乘法而進入大乘」。十善法，就是人乘正法，也是萬行的基石，如《十住毘婆沙論》卷14〈29分別聲聞辟支佛品〉說：

問曰：是十善業道，但是生人天因緣，更有餘利益耶？答曰：有。所有聲聞乘，辟支佛、大乘，皆以十善道，而為大利益。凡出生死因緣，唯有三乘：聲聞、辟支佛、大乘，是三乘皆以十善道為大利益。何以故？是十善道能令行者至聲聞地，亦能令至辟支佛地，亦能令人至於佛地。

（大正26，99b11-18）

從龍樹上述的說明亦可了知，十善法不只是人乘正法，亦可做為進階的修法，淺者修十善唯人天業果，深者修十善能達離三界的三乘聖果，了然可見，也因此，導師的著作才會強調由十善菩薩入門起修，是直入大乘的菩提道，與迴入大乘的其他行門不同。十善除了是菩薩戒的早期意義之外，它實為萬行的基石，如《摩訶般若波羅蜜經》卷6〈20發趣品〉說：「云何菩薩遠離十不善道？是十不善道能障八聖道，何況阿耨多羅三藐三菩提，是名遠離十不善道。」（大正8，258c3-5）此處雖在明五地之修法，但明顯可見遠離十不善道，才有進修

出世法的可能。

另外，在《摩訶般若波羅蜜經》卷二（往生品）的三十四類菩薩當中，也有兩類非常契合導師於著作中提倡的菩薩樣貌，如經說（大正8，226b28-c3）：

舍利弗！有菩薩摩訶薩從初發心住檀那波羅蜜、尸羅波羅蜜乃至阿惟越致地，終不墮三惡道。

舍利弗！有菩薩摩訶薩從初發心乃至阿惟越致地，常不捨十善行。

第一類菩薩是從初發心就住於布施與持戒二度，直至不退轉地，而且能終不墮惡趣；第二類情形相同，只是以常行十善為伍。由此得知，導師強調以「十善」與「有施有戒」為初學菩薩的指南說法，實有經證為據的。

這兩類菩薩的表現風格也許會讓人生疑：「難道不用智慧，或其他波羅蜜，就能順利修至不退轉地嗎？」我想從《般若經》的前後文來看，以布施與持戒二度為主的菩薩，還通於發願以在家身做轉輪聖王，安立眾生於十善道及以財物布施眾生的菩薩類型，以三十四類來計算，這是屬於第二十九、三十、三十一及三十二類的菩薩。話雖如此，若就實而言，這些根性者若非在特殊的環境因緣中，或許也不容易成為現實，可能因為這樣，導師才會強調這三十四類菩薩確是「當時佛教界所知道的菩薩，無論是事實的，論理

的，傳說的，有那麼多的不同類型。」（《初期大乘》，p.682）當然，若約利根或特殊範例來說，這類型的菩薩為何不能成為現實呢？

（3）忍而不證實際的菩薩觀慧

其二，導師亦提到，菩薩在修空無我慧時，要記著「今是學時，非是證時」的悲願，此乃般若七地之前須要留意的要項。若說菩薩真修到悲慧深徹的第七地，契入了無生法忍，但還是要「忍而不證」實際，因為利益眾生的事還很長遠的，如《大智度論》卷30〈1序品〉說：

復次，佛讚歎菩薩言：「是菩薩能觀諸法畢竟空，亦能於眾生有大慈悲。能行生忍，亦不見眾生；雖行法忍，於一切法而不生著；雖觀宿命事，不墮始見；雖觀眾生入無餘涅槃，而不墮邊見；雖知涅槃是無上實法，亦能起身、口、意善業；雖行生、死中，而深心愛樂涅槃；雖住三解脱門觀於涅槃，亦不斷本願及善行。如是等種種奇特功德，甚為難有！」

（大正25，283a20-28）

從上文可知，成就生忍與法忍的菩薩，相當難得，「雖知涅槃是無上實法，亦能起身、口、意善業；雖行生、死中，而深心愛樂涅槃；雖住三解脱門觀於涅槃，亦不斷本願及善行」，這就是菩薩證得共三乘的般若無分別智之後，不

斷本願及善行的明證，直至完成後續的嚴土熟生的任務，圓滿而成佛。

第七地的無生法忍菩薩，要忍而不證實際，到底什麼是實際呢？《大智度論》卷32〈1序品〉在辨明「如、法性、實際」的五種說法時，其中第四種如此說到：

復次，諸法實相，常住不動。眾生以無明等諸煩惱故，於實相中轉異邪曲；諸佛賢聖種種方便說法，破無明等諸煩惱，令眾生還得實性，如本不異，是名為「如」。

實性與無明合，故變異則不清淨；若除却無明等，得其真性，是名「法性清淨」。

「實際」名入法性中，知法性無量無邊，最為微妙，更無法勝於法性、出法性者，心則滿足，更不餘求，則便作證。譬如行道，日日發引而中止息，到所至處，無復去心；行者住於實際，亦復如是。如羅漢、辟支佛住於實際，縱復恒沙諸佛為其說法，亦不能更有增進，又不復生三界。若菩薩入是法性中，懸知實際，若未具足六波羅蜜、教化眾生，爾時若證，妨成佛道；是時菩薩以大悲精進力故，還修諸行。（大正25，298c24-299a10）

在《大智度論》卷32的「如、法性、實際」有多義，有時意義無別，有時

有次第前後。(註12)其中，第三種說法中，已提過「上中下三種如」的內容，其實，這就是緣起中道的正見，如導師在《空之探究》對三種如所做的詮釋：(註13)

依龍樹論說：空性是一切法的實性，也可名為(勝義)自性。空性是不生不滅，非有非無的；依因緣力，而說為生滅有無。……龍樹的緣起即空性，是超越數量的，超越數量的空性，不礙一切。空無自性，非別別的存在，所以可說依緣而不一不異，成立一切法。這是徹底相反的，然通過無自性空的緣起法，是三世一如的，如幻(這是譬喻)的三世一切有者。緣起無自性的有，不但一切法有，我也是有的。(p.250)

至於「法性」，應指「性自爾」的空性。而「實際」，就是經由「如」和「法性」的次第修學，而證入的結果——究竟的真實(「實際」：對二乘來說，二乘的實際是涅槃，大乘的實際(究竟的真實)是無上菩提)，如上引文所說的「入法性中，知法性無量無邊，最為微妙，更無有法勝於法性、出法性者，心則滿足，更不餘求，則便作證」。菩薩的不證實際，就是不取涅槃果證，然而，這三者已了然於心，如上面的引述所言「若菩薩入是法性中，懸知實際，若未具足六波羅蜜、教化眾生，爾時若證，妨成佛道；是時菩薩以大悲精進力故，還修諸行。」這就是知滅而不證的菩薩樣態了。

(4) 概論初期大乘菩薩的如實觀

初期大乘的菩薩觀，並非抽象或是高深莫測的境界，如果有心留意導師的著作，其實還不少地方有精闢的闡述，如導師於《如來藏之研究》(pp.89-90)曾說：

《般若經》所說的，是菩薩道，菩薩道是以般若 (prajñā) 的都無所住為主導，重於「正法」的悟入。在般若的如實觀中，一切法——境、行、果，一切人——聲聞、辟支佛、菩薩、如來，都如幻如化，本性空寂。代表自證內容的真如 (tathatā)，法界 (dharma-dhātu)，實際 (bhūtakoti)，也不離如幻如化，本性空寂。

《般若經》是以本性空為門，引導行人，透出名相分別的戲論，也就是超脫了語言與思惟，現證「戲論寂滅」的（不過菩薩忍而不證，以免落入二乘）。

在現證中，說作什麼也是不相符的。超越了時空性，所以沒有先後，沒有內外、彼此；沒有體的生滅，質的垢淨，量的增減可說。沒有對立——「二」（也就沒有矛盾），也沒有變異，充分表顯了大乘深觀的特性。釋尊方便說法，說世間與出世間，有為與無為，生死與涅槃，安立相對

的論門（不是相對，就無法可說），使人捨有為而入無為，捨生死而得涅槃。

後代的佛弟子，依名相安立，落入相對的有諍論處：世間與出世間的對立，隨順世俗而有礙於勝義的現證。

《般若經》以一切性空為門，達到了一切無二、無分別——如，世間與出世間，有為與無為，生死與涅槃，在如、法界、實際（的勝義現證）中，無二、無分別，開展了一切本空，一切皆如，一切平等的理念。

從之前所言的「論法義」與「論發心修行」來看，初期大乘的菩薩修行，必於無所住之如實觀中，透出人與法皆本性空寂；即使是內證的勝義——如、法性、實際亦幻化空寂。相關於此，導師亦在《華雨集第三冊》（pp.176-177）表示過：

真如（tathatā），法界（dharma-dhātu），空性（śūnyatā），《阿含經》中也是有的。依「佛法」，是觀緣起，無常、無我所（即是「空」）而證知的。大乘《般若經》等，雖說「但依勝義」，也是觀一切（人、法）但有假名——假施設（prajñapti），假名無實性而契入的。不離現實的身心世間，如理觀察，以真如作意（tathatā-manasikāra）——勝義觀（慧）而證知，不是勝解作意（adhimokṣa-manasikāra）——假想觀。定心的澄

澈明淨，當然是要修的，但生死解脫與大乘的體悟無生，要依般若慧，而不是定力所能達成的。

也由此獲悉，導師並沒有否認禪定的重要性，因為定是體悟無生的基礎之一，然若真要論及證悟法性，要依般若慧，而不是定力所能達成的。當然，我們也必須了解，大乘佛法中所談的三摩地，是有止也有觀的，含義極廣。如導師於《華雨集第三冊》（p.159）曾辨明道：

在「佛法」中，禪是殊勝的，三摩地是泛通一般的。所以在定學的類別中，如「有尋有伺」等三三摩地；「空、無相、無願」三三摩地；電光喻三摩地，金剛喻三摩地，都是通稱為三摩地的。也就因此，在「大乘佛法」中，菩薩所修的定，如般舟三昧等，或依修法，或依定心功德，或約譬說，成立更多的三摩地，如《般若經》的百八三昧等。修得三摩地，有止（*śamatha*）也有觀（*vipaśyanā*）。說到觀，有世俗的事相觀（如觀五蘊），假想觀（如觀不淨）；勝義觀（如觀空無我），所以三摩地一詞，含義極廣。這些，對於定學的理解，是不可不知，不可誤解的！

大乘菩薩所修的止觀，種類開演了非常繁多，若以上面導師所說的毘婆舍那觀，即包括了「世俗觀」（事相與假想觀）及「勝義觀」兩類，不過，導師亦曾在《學佛三要》敘述過這些觀察的方法，實際上是通於止也通於觀的，如

說：

心能安住一境——無論世俗現象，或勝義諦理，是為止相；

止相現前，對於諸法境界，心地雖極明了，但並非觀慧，而是止與定應有的心境。

止修成就，進一步在世俗事相上，觀因果、觀緣起、乃至觀佛相好莊嚴；或在勝義諦中，觀法無我，本來寂滅。這不但心地極其寂靜明了，而且能夠於明寂的心境中，如實觀察、抉擇，體會得諸法實相。從靜止中起觀照，即是修觀的成就。

這是佛為彌勒菩薩等開示止觀時，所定的界說。（註14）

據此觀之，導師對於大乘的三摩地也多有深入探討的，且禪定為六度之一，是解脫與成佛的共同基礎。另外，關於菩薩「無性空」的止觀次第——從聞思修到證入於寂滅的說明，導師早在《成佛之道》（增注本）（pp.367-368）已有詳述，故於此從略。（註15）

行文至此，讓我想起釋尊於《摩訶般若波羅蜜經》卷2〈7三假品〉告知須菩提說：「菩薩摩訶薩一切法不可得故，應行般若波羅蜜。」（大正8，232c10-11）據此，筆者覺得《般若經》等並非不重視三學或六度的修學次第，而是在那個時空下，大家已有相近的基礎，欠缺的就是於「一切法不可得」的

深慧，讓佛化世的悲智大行，流於偏理性、偏事相等的離世教義；也因為這樣，才有自發長遠心濟拔眾生的菩薩行者崛起，堅持釋尊本懷的悲智大行，並忍而不證，無所求地完成自利利人的覺世大業。

（5）龍樹僅是破斥不知釋迦真義而專於支離名相者

順便一提，上述導師所謂「落人名相安立評論處的後代佛弟子」，其實「並非破斥釋迦之阿含與律」，如《華雨集第五冊》說：

依本人所知，佛法本無所謂大乘、小乘。但在佛法流行中，一分偏主保守者，慧劣而拘於戒條，重於自了者，成為聲聞。一分偏於自由適應時代者，慧深而略於瑣屑之戒條（並不反對根本及主要戒律），重於化他者，成為菩薩，因之演成小乘與大乘。龍樹之破斥小乘，並非破斥釋迦之阿含與律，僅是破斥不知釋迦真義而專於支離名相者。此等聲聞，即是不知佛法而自以為是之聲聞，非佛說之聲聞也。（p.242）

從《般若經》與龍樹論來看，確是尊重二乘，也明三乘究竟的，只是菩薩根性難求，因此須菩提才會於《小品般若波羅蜜經》卷1（「釋提桓因品」）向釋提桓因及諸天眾說：「是人（已入正位的聲聞）若發阿耨多羅三藐三菩提心，我亦隨喜，終不斷其功德。所以者何？上人應求上法。」（大正8，540a19-21）

(三) 初期大乘「正直捨方便」的精神

1、堅信大乘

導師在《永光集》說：「我始終是大乘的信仰者。」(p.197)明確的表示自己實是菩薩的行者，但是他雖有堅信大乘的信心，卻不防礙他對大乘法做理智的判斷與抉擇，如導師在《華雨集第四冊》說：

我不反對方便，方便是不可能沒有的，但方便有時空的適應性，也應有初期大乘「正直捨方便」的精神。(p.65)

大乘菩薩的思想深廣無邊，方便也無邊，如上曾說，初期大乘有將佛法人間化，但也有天神化的成分，所以導師才再再強調要備有「正直捨方便」的精神，應正確釐清傳說中的事實，以及事實中的傳說部分。

2、龍樹論闡揚的菩薩精神

所謂的正直捨方便，並非為批判而批判，其實導師除了上面以《般若經》為主的修行說明以外（即初期大乘經），更條理出龍樹論闡揚的菩薩精神，如說：

《印度之佛教·自序》(pp.6-7) ..

龍樹集其成，其說菩薩也：1、三乘同入無餘涅槃而發菩提心，其精神為「忘己為人」。2、抑他力為卑怯，「自力不由他」，其精神為「盡其在我」。3、三阿僧祇劫有限有量，其精神為「任重致遠」。菩薩之真精神可學，略可於此見之。

《無諍之辯》(p.122) ..

1、言菩薩行，則三乘同入無餘，而菩薩為眾生發菩提心，此「忘己為人」之精神也。不雜功利思想，為人忘我之最高道德，於菩薩之心行見之。2、以三僧祇行因為有限有量，此「任重致遠」之精神也。常人於佛德則重其高大，於實行則樂其易而速，「好大急功」，宜後期佛教之言誕而行僻。3、斥求易行道者為志性怯劣，「盡其在我」之精神也，蓋唯自力而後有護助之者。菩薩乘為雄健之佛教，為導者，以救世為己任者，求於本生談之菩薩精神無不合。

《永光集》(p.255) ..

於大乘中見龍樹有特勝者，非愛空也；並提出會通《阿含》，及「忘己為人」，「任重致遠」，「盡其在我」的偉大的菩薩精神。

從上三段引文來說，龍樹闡揚的菩薩精神，就是「忘己為人」、「任重致

遠」、「盡其在我」三個方向，而不管是龍樹的深觀或廣行的闡述，皆能會通到《阿含》，暢釋尊之本懷。關於此，可參考厚觀法師《深觀廣行的菩薩道》一書。

三、歸結導師理想的菩薩修行特色

導師的思想雖然深廣莫測，但是他的行踐指南，是確切而實在的，如《華雨集第四冊》說：「真正的人菩薩行，要認清佛法不共世間的特性，而適應今時今地今人的實際需要。」（p.66）

所謂人間佛教及人菩薩行，無非就是堅持佛法不共世間的特質的思想，而且還是當代現實人間的實際需要，因為，導師的用意無外乎讓這些道理來淨化人間，成為苦難人間的精神指南。人菩薩行絕不是理論，而是初期大乘菩薩的修行觀，由人乘直入佛乘的典範，如導師曾說：

《華雨集第四冊》（p.59）：

菩提心，大悲心，空性見——三者是修菩薩行所必備的，切勿高推聖境，要從切近處學習起！

《華雨集第四冊》（p.63）：

凡不違反佛法的，一切都是好事。但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。

《華雨集第四冊》（p.67）..

其實菩薩真正發大心的，是不會計較這些的，只知道理想要崇高，行踐要從平實處做起。「隨分隨力」，盡力而行。修行漸深漸廣，那就在「因果必然」的深信中，只知耕耘，不問收穫，功到自然成就的。如悲願深而得無生忍，那就體悟不落時空數量的涅槃甚深，還說什麼久成、速成呢？（註16）

《華雨集第四冊》（pp.68-70）..

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

「要長在生死中修菩薩行，自然要在生死中學習，要有一套長在生死而能普利眾生的本領。……菩薩這套長在生死而能廣利眾生的本領，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，了無自性，得二諦無礙的正見，是最主要的一著。……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。……願生生世世在這苦難的人間，為人間的正

覺之音而獻身！

導師強調人間佛教的人菩薩行，不但是契合當代的時、地、人，也是純正的菩薩正常道。以般若正見為先導，發願在生死中，常得見佛，常得聞法，世世常行菩薩道——履行六度與四攝來圓滿三心，這實是初期大乘的共義，也是中觀與瑜伽的共義。慈悲增上的菩薩典範，以釋尊的本生菩薩為伍，不捨五濁惡世的人間有情，發願生生世世在這苦難的人間，為人間的正覺之音而獻身！

談到這裡，大家必定想起了導師一生治學的根本方向，如其於《永光集》（p.254）的重述：

能立本於（釋迦佛時）初期佛教之淳樸，宏闡中期佛教（初期大乘經與龍樹論）之行解——梵化之機應慎，攝取後期佛教（虛妄唯識、真常唯心）之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟（〈印度之佛教・自序〉七頁）！

其中的「梵化，應改為天化，也就是低級天的鬼神化。」（《華雨集第四冊》p.41）

導師放眼於整體的佛教，著力於釋尊慈悲增上的菩薩風範，闡揚契理契機的正法特質，如導師於《永光集》所言：「為佛法而學，為佛教而學，希望條理出不違佛法本義，又能適應現代人心的正道，為佛法的久住世間而盡一分佛

弟子的責任。」(p.267)這當中或許有人會疑惑為何導師從不明示自修的止觀法門，不曾談論個人的宗教經驗，筆者不是導師本人當然不懂其中的原由，然而，若從導師下述的自白看來，這就是他理想的人生了，如《以佛法研究佛法》說：

我覺得，大乘的真價值，大乘的所以可學，不在世間集滅的解說，卻在這菩薩的大行。菩薩學一切法，有崇高的智慧。度一切眾生，有深徹的慈悲。他要求解脫，但為了眾生，不惜多生在生死中流轉。冷靜的究理心，火熱的悲願，調和到恰好。他為法為人，犧牲一切，忍受一切，這就是他的安慰，他的莊嚴了！他只知應該這樣行，不問他與己有何利益。那一種無限不已的大精進，在信智、悲願的大行中橫溢出來，這確是理想的人生了。(p.197)

導師所表現的菩薩樣態，讓筆者連想到《摩訶般若波羅蜜經》的這種類型菩薩，也希望這些內容，做為此篇的最後共勉：

《摩訶般若波羅蜜經》卷2〈4往生品〉(大正8, 226c9-11) ..

舍利弗！有菩薩摩訶薩常為眾生以法照明亦以自照，乃至阿耨多羅三藐三菩提終不離照明。

《大智度論》卷39〈4往生品〉(大正25, 345a28-b11) ..

是菩薩但分別諸經，讀誦、憶念、思惟、分別諸法，以求佛道。以是智慧光明，自利益，亦能利益眾生；如人闇道中然燈，亦能自益，亦能益人。

「終不離」者，是因緣故，終不離智慧光明，乃至阿耨多羅三藐三菩提。復次，是菩薩清淨法施，不求名利供養恭敬，不貪弟子，不恃智慧，亦不自高輕於餘人，亦不譏刺；但念十方諸佛慈心念眾生，我亦如是學佛道：說法無所依止，適無所著，但為眾生，令知諸法實相。如是清淨說法，世世不失智慧光明，乃至阿耨多羅三藐三菩提。

肆、結論

導師的菩薩思想，牽涉的範圍極廣極深，不容易歸納與抉擇。筆者經上述的選擇要探討後，簡要地以兩個方向來做為總結：

一、對於導師菩薩觀之抉擇，條目為四大項

第一、導師強調要效法釋尊的人間佛教，重於拔濟人類，利他為先的菩薩風範。

第二、導師的研究不離史實與文獻，像他判攝佛法為三期乃至五期，實都

有教典為依據的，所以他所說的初期大乘階段，在《般若經》自身就顯示此為「第二法輪轉」，跟「初轉法輪」是不同時段的，當然往後更有三時教的研究，（註17）做為三期佛法的演進歷程。

第三、導師認為就契理契機之所宜，此時此地此人的實際需要，是人間佛教的人菩薩行。以般若正見為導的菩提道，把握依三心修十善、六度四攝的原則，同時應闡揚龍樹的菩薩精神——「忘己為人、任重致遠、盡其在我」。

第四、筆者以為導師應該是選擇適合自己根性的菩薩典範來修學，從不強人以從己。他從釋尊的行跡中省思到悲增上菩薩的人間悲懷被忽略，而其個人則有智增上的傾向（註18），綜合來說，自然形成了悲智合一的特質。

二、歸納導師初期大乘菩薩觀之修行次第

此外，筆者透過此番的探討，對於導師所抉擇的初期大乘菩薩觀之修行次第，有一簡明的歸納，今約略分做五項次第，提供給讀者做參考：

第一、人菩薩行，首先要培養的是大乘正見，此即導師所謂的勝解空性或本性空為門。（註19）

第二、菩薩的修學次第可分為三項，首先須以三心行十善（令菩提與大悲心生）；其次是可以十地為次第，遍學一切法；而在修空無我慧的同時，不能

忘失本願，否則易成敗壞菩薩。

第三、修到悲慧均等（般若為七地），契入法性，即可現證無分別法性，或言證無生法忍；此階段的菩薩依然不忘本願，且因悲願故不證實際；當然地，此時的菩薩是懸知實際及愛樂涅槃，只是因本願未了，功德未滿，故繼續還住生死，還修諸行。

第四、由現證無生法性為始，雖已斷結而習氣未盡，所以行方便道來嚴土熟生。

第五、當習氣漸盡，度生功德漸滿，菩薩將圓滿一切種智而成佛。

【附錄一】

印順導師《學佛三要》（pp.187-188）…

一、辨別思慧與修慧之同異處

在三有漏慧的修行過程中，思慧與修慧，同樣對於諸法起著分別抉擇，祇是前者（雖也曾習定）未與定心相應，後者與定心相應。

思惟，又譯為作意，本是觀想的別名，因為修定未成，不與定心相應，還是一種散心觀，所以稱為思慧。

如定心成熟，能夠在定中，觀察抉擇諸法實相，即成修慧。

二、世俗及勝義的所緣皆能成就「心一境性」

心能安住一境——無論世俗現象，或勝義諦理，是為止相；止相現前，對於諸法境界，心地雖極明了，但並非觀慧，而是止與定應有的心境。

三、由「心一境性」為基礎，透過世俗或勝義的所緣起修「如實觀」

止修成就，進一步在世俗事相上，觀因果、觀緣起、乃至觀佛相好莊嚴；或在勝義諦中，觀法無我，本來寂滅。

這不但心地極其寂靜明了，而且能夠於明寂的心境中，如實觀察、抉擇，體會得諸法實相。從靜止中起觀照，即是修觀的成就。這是佛為彌勒菩薩等開示止觀時，所定的界說。

四、緣世俗相可得定，進一步須觀共相得有漏慧，繼而才能引發無漏慧

單是緣世俗相，獲得定心成就，並不能趣向證悟；必須觀察一切法無我畢竟空寂，才可從有漏修慧引發無漏的現證慧。修慧雖不能直接取證，但卻是到達證悟的必經階段。

五、「依智不依識」對修慧階段的重要性

四依裡的依智不依識，就是修慧的指導標準。

識是有漏有取的，以我我所為本的妄想分別，若依此而進修，不但不得證

悟解脫，而且障礙了證悟解脫之路。智則相反地，具有戳破我執，遣除邪見的功能，無自性無分別的慧觀，能夠降伏自心煩惱，引發現證智慧。

【附錄二】

印順導師《成佛之道》（增注本）（pp.367-368）..

「以無性正見，觀察及安住。止觀互相應，善入於寂滅。」

一、世俗假名有，自性不可得

想修學般若，契悟真實，先要對於一切是世俗假名有，自性不可得，深細抉擇，而得空有無礙的堅固正見。

假名有與無性空，是相成不相礙的。所以說：「宛然有而畢竟空，畢竟空而宛然有」。

二、聞、思、修、證的次第修學

1、聞、思位

有極無自性的正見，而不壞世俗緣起有的一切，這就是聞、思慧的學習。如定心沒有修成，那還只是散心分別的觀察。

2、修位

如修止而已得到輕安，已經成就正定，就可以不礙假有的空性正見，依定

修觀，入於修慧階段。

有分別影像：以無性空為所緣而修「觀察」。

無分別影像：以無性空為所緣而修「安住」——定（不加觀察的無分別）。

止觀雜修：如安住了，再修觀察；這樣的止觀雜修，都是以無性空為所緣的。

修觀成就：觀心純熟時，安住、明顯、澄淨，如淨虛空的離一切雲翳一樣。那時，一切法趣空，觀一切法相，無一法可當情而住的，都如輕煙一樣。修觀將成就時，應緩功力，等到由觀力而重發輕安，才名修觀成就。

3、證位

以後，就止觀互相應，名為止觀雙運。以無分別觀慧，能起無分別住心；無分別住心，能起無分別觀慧。止觀均等，觀力深徹；末了，空相也脫落不現，就善入於無生的寂滅法性。

到此，般若——無分別智現前，如說：「般若波羅蜜，能滅諸邪見煩惱戲論，將至畢竟空中」。又說：「慧眼都無所見」。唯識學也說：無分別的「真見道」，是離一切相的，從凡入聖的畢竟空慧，為印度大乘學者所公認。這與末世的擬議圓融，不知重點突破的方便，不可並論！

【註釋】

註1：筆者在寫作的過程中，比照之下，才發現導師在著作與筆記中有不同的歸類，故有關此段的菩薩類型，請問厚觀法師的看法，其答覆如下：

關於「樂多集諸佛功德者，至一乘清淨無量壽世界」，導師的《成佛之道》（增注本）（pp.261-262）、《初期大乘佛教之起源與開展》（pp.1287-1289）等著作多配合「信增上菩薩」來說明，但導師筆記則多配合「智增上」（另有附加檔中的一筆資料：《大智度論》卷38，大正25，342a-b）。經論都未明示這類是「信願增上的菩薩」或「智慧增上的菩薩」。或許相對於「好多為眾生」的「悲增上菩薩」，而「樂多集諸佛功德」，可解讀為「信願增上的菩薩」，也能是「智慧增上的菩薩」。雖然導師著作解說為「信增上菩薩」，不過若比對般若經文：「復次，舍利弗！有菩薩摩訶薩得六神通，不生欲界、色界、無色界；從一佛國至一佛國，供養恭敬尊重讚歎諸佛。舍利弗！有菩薩摩訶薩遊戲神通，從一佛國至一佛國，所至到處，無有聲聞、辟支佛乘，乃至無二乘之名。舍利弗！有菩薩摩訶薩遊戲神通，從一佛國至一佛國，所至到處，其壽無量。」論說：「法身菩薩斷結使，得六神通。……得六神通者，不生三界，遊諸世界，供養十方諸佛。遊戲神通者，到十方世界度眾生，雨七寶；所至世界，皆一乘清淨，壽無量阿僧祇劫。」由此看來，這些菩薩都是斷結使的大菩薩，似與一般依信願往生的小菩薩不同。

註2：印順導師《佛法概論》（pp.118-119）：

從此三善根而顯現流行，即一般心相應的無貪、無瞋、無癡。如擴充發展到極高明處，無癡即般若，無瞋即大（慈）悲，無貪即三昧。三昧即定心；定學或稱心學，而經說「離貪故心得解脫」。無貪為心性明淨而不受染著，解脫自在，才是大定的極致。

註3：印順導師《佛法概論》（p.257）：

菩薩的修行六度，出發於三心，歸結於三心，又進修於三心的推移過程中。試約菩薩行的歷程來解說：一、立菩提願，動大悲心，得性空見——無所得，這即是無貪、無瞋、無癡三善根的擴展。

註4：印順導師《成佛之道》（增注本）（pp.276-277）：

說到菩薩戒，是以十善行為根本的。不但菩薩初學，從十善學起，名為十善菩薩。如說：「十善菩薩發大心，長別三界苦輪海」。就是大地菩薩，也就是十善正行的深廣實踐。除身、語的正行清淨外，如——不邪見而得甚深的正慧，不瞋恚而具廣大的慈悲，不貪欲而成無量三摩地。

註5：印順導師《華雨集第三冊》（p.159）：

在「大乘佛法」中，菩薩所修的定，如般舟三昧等，或依修法，或依定心功德，或約譬說，成立更多的三摩地，如《般若經》的百八三昧等。修得三摩地，有止（śamatha）也有觀（vipaśyanā）。說到觀，有世俗的事相觀（如觀五蘊），假想觀（如觀不淨）；勝義觀（如觀空無我），所以三摩地一詞，含義極廣。

這些，對於定學的理解，是不可不知，不可誤解的！

註6：關於「菩提願是無貪善根的擴展」討論，可參考拙作〈由三善根開展人菩薩行〉，收在《福嚴佛學研究》第6期，pp.121-150。（2011年4月20日出版）

註7：《摩訶般若波羅蜜經》卷3〈10相行品〉（大正8，237c5-14）：

須菩提言：「是般若波羅蜜自性不可得故不受。何以故？無所有法是般若波羅蜜。舍利弗！以是故，菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，行亦不受、不行亦不受、不行亦不受、非行非不行亦不受，不受亦不受。何以故？一切法性無所有，不隨諸法行，不受諸法相故。是名菩薩摩訶薩諸法無所受三昧廣大之用，不與聲聞辟支佛共。是菩薩摩訶薩行是三昧不離，疾得阿耨多羅三藐三菩提。」

註8：參見印順導師《教制教典與教學》，p.181。

註9：在《摩訶般若波羅蜜經》卷2〈4往生品〉（大正8，225a25-41）及卷15〈50成辦品〉（大正8，328c15-329a12）中，皆有說明從人道中終還生人間的菩薩類型。

註10：印順導師《佛法概論》（p.16）：「釋尊完滿的自覺，為時代所限，不能徹底而詳盡的發揚，只能建立適應時機的「方便教」。方便教，糅合了一分時代精神——厭世的精神，使釋尊的究竟道受到限制，但不是毫無真實。」

註11：《摩訶般若波羅蜜經》卷2〈7三假品〉：「須菩提！有為性不見無為性，無為性不見有為性。何以故？離有為不可說無為，離無為不可說有為。」（大正8，

232b21-23)

另參見《大智度論》卷19〈1序品〉(大正25・197c8-198a9)。

註12：印順導師《印度佛教思想史》(pp.157-158) ..

《般若》等大乘經，修菩薩行為主，以般若(Prajñā)的解悟為先導。般若所體悟的，是「佛法」的涅槃(nirvāṇa)，有法性(dharmatā)、真如(tathatā)、法界(dharma-dhātu)等異名。真如等不離一切而超越一切；超越一切，所以空性(śūnyatā)為其他經典所應用，被稱為《空相應經》。然《般若經》初義，是自性空(svabhāva-śūnyatā)。自性空，形容自性(svabhāva)的不落名、相、分別——體悟的真實，不是沒有勝義(Paramārtha)自性。由於遮遣虛妄執著，對治部派的實有說，「無自性(niḥsvabhāva)故空」的思想發展起來；這是高層次的，但也是容易被誤解的。《般若經》等說「一切法空性」，「一切法無生」，「一切法清淨」，重於般若的體悟，方便說明，有所證理性的傾向，但也有傾向於能證智慧的說明。

註13：印順導師《空之探究》(pp.247-248) ..

(真)如，法界等，是形容緣起法的，而在大乘經中，真如有十二異名：「真如，法界，法性，不虛妄性，不變異性，平等性，離生性，法定，法住，實際，虛空界，不思議界」；而真如、法界等，是被解說為涅槃異名的。一般說，緣起是有為，涅槃是無為。佛法本以緣起法為宗，而《般若》等大乘佛法，卻以真如、法界等為本；在解行上，形成嚴重的對立。龍樹一以貫之，出發於緣起——眾因緣

生法，但名無實，無自性故自性空。於是緣起是即空（性、涅槃異名）的緣起，空性是不礙緣起的空性。說緣起法性是如、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。八不——空的緣起說，真是善巧極了！

註14：詳見【附錄一】。

註15：詳見【附錄二】。

註16：（1）《摩訶般若波羅蜜經》卷17〈58夢行品〉（大正8，349b6-11）…

復次，須菩提！菩薩摩訶薩行六波羅蜜時，當作是念：「雖生死道長、眾生性多」，爾時應如是正憶念：「生死邊如虛空，眾生性邊亦如虛空，是中實無生死往來亦無解脫者。」菩薩摩訶薩作如是行，能具足六波羅蜜近一切種智。

（2）《大智度論》卷75〈58夢中入三昧品〉（大正25，591a2-19）…

最後願義不明了，今當略說：菩薩作如是上願已，疲厭心起：「佛道無量無數阿僧祇劫行諸功德，然後可得；但一劫歲數不可得數，故佛以譬喻示人，何況無量無邊阿僧祇劫，經此生死，受諸苦惱！眾生亦無量無邊，非可譬喻算數所及，但以三千大千世界中微塵等眾生，猶尚難度，何況十方無量世界微塵等眾生而可得度！」以是事故，或心生退沒，是名邪憶念。是故佛教是菩薩正憶念：生死雖長，是事皆空，如虛空，如夢中所見，非實長遠，不應生厭心。又未來世亦是一念所緣，亦非長遠。復次，菩薩無量福德智慧力故，能超無量劫。如是種種因緣故，不應生

厭心。此中佛說大因緣，所謂「生死如虛空，眾生亦如是；眾生雖多，亦無定實眾生。」如眾生無量無邊，佛智慧亦無量無邊，度亦不難，是故菩薩不應生疲厭心。

註17：三時教之判攝經證，參見印順導師著作：《華雨集第四冊》，pp.82-83，《印度之佛教》，pp.186-187，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.21-23，《如來藏之研究》，p.4。

註18：印順導師《平凡的一生》（重訂本），p.227..

大概的說：身力弱而心力強，感性弱而智性強，記性弱而悟性強；執行力弱而理解力強——依佛法來說，我是「智增上」的。這一特性，從小就形成了，我就是這樣的人。

註19：印順導師《華雨集第三冊》（p.192）..

「佛法」的解脫道，是以正見（*samyag-dṛṣṭi*）為先的；慧如房屋的梁棟那樣的。重要。初期「大乘佛法」，直體勝義，同樣的以般若為先導，觀一切法虛妄無實，但假施設而契入的。「佛法」的涅槃（*nirvāṇa*），在《般若經》中，是空性、真如（*tathatā*）等異名。空觀（《瑜伽論》名為空性勝解）的開展，有種種空——七空，十四空，十六空，十八空，二十空的建立，是勝義空。「佛法」說三學——戒，心，慧，以慧而得解脫。初期「大乘佛法」說六度——施，戒，忍，進，禪，慧，依慧為導而行菩薩道，依慧而得無生忍。

正見的領導者

印順導師

釋開仁
2014/8/6

一、前言

印順導師在著作中，經常提示佛法是宗教，與其他的學說（哲學、科學等）不同，宗教必須具備自覺與覺他雙面向的實施，方有其出現於世之價值，這是導師對佛法的根本立場。當然，也基於此，於其著作中只要讀者稍微用心，即可獲得親切的感受，以下，將約略說明之。（按：引文的出處，源自《般若經講記》，pp.1-53，筆者不再一一標示。）

二、梳理脈絡與掘發宗要

最近重讀《金剛經講記》（收錄於《般若經講記》），深刻體會到導師對佛法之至誠懇切，舉凡所寫所說皆理通無礙。導師在《金剛經講記》的懸論提及：

本經文義次第的艱深，實為印度學者所公認！所以，我國本經的注疏雖多，大抵流於泛論空談，少有能發見全經脈絡而握得宗要的！

《金剛經》確實是文義深廣的一部經，不只是深入到離戲論而住實相，且能讓此二項特質轉起於整個菩提道上，直至成佛。如說：

此二——住與降伏，於菩提心行上轉；全經宗要，不過如此住於實相而

離於戲論而已。

這簡短的收攝，即是梳理全經的脈絡，以及掘發此經之宗要，讓讀者一目了然，建立正確的方向。

三、抉擇病因與辨證指南

導師通常梳通義理之後，皆會提供世尊抉擇病因的說明，修行的大方向有了，更應掌握凡夫的根本病因所在，否則若以我為中心來實行，再多的時間，也於資糧無益的。如說：

眾生的不能徹悟實相，病根在執有我法的自性；所以見色聞聲時，總以為色聲的本質是這樣的，確實是這樣的，自己是這樣的。由於這一根本的執見，即為生死根本。

我我所見，實為戲論的根源，生死的根源。

《金剛經》保留了原始般若重視無我的特質，直指眾生不能徹悟實相的病根，就在於我見或自性見，要看準根源，才能連根拔起。甚至於在還未能斷除這自性執之前的初修階段，理應就必須處處提醒自心莫為自性見所縛，讓我見越修越薄弱，讓般若越學越增明，這樣的省思自心，才會明了沒走錯方向。

話雖說直指病因在於我見，但要除之，談何容易呢？所以，導師引領我們

由文字般若著手，由淺入深，漸見深廣，如說：

佛陀所要開示的，即正覺現證的——能所不二的實相，本非世間「般若」的名義所能恰當，但又不能不安立名言以化導眾生。

實相非離一切而別有實體，所以不應離文字而說實相。同時，不假藉言說，更無法引導眾生離執而契入。

文字雖不即是實義，而到底因文字而入實義；如離卻文字，即凡聖永隔！所謂的文字般若，當然不是指知識或文字的層面而已，假如無法從佛說的言教中，建立起般若正見的話，我想這還不算有體悟到文字般若的意義吧。換言之，以般若為導的發心，乃至於菩提大道中，行者皆須念念以般若來省察自心，莫為無明戲論所侵，由聞入思，再經思啟修，逐漸地離執而契入世尊現覺的實相。

離妄證真，也通於二乘的，故而導師更為我們辨證了菩薩道應具足的指南，如說：

菩薩綜合了智行與悲行，以空慧得解脫；而即以大悲為本的無所得為大方便，策導萬行，普度眾生，以此萬行的因華，莊嚴無上的佛果。要般若通達法性空，方能攝導所修的大行而成佛。

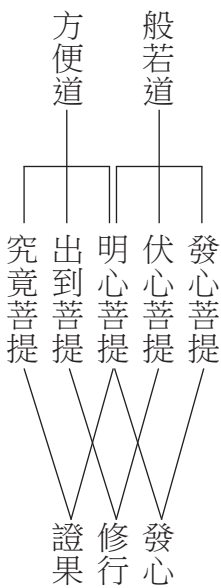
雖說三心相應，同等重要，然導師巧妙地點出「以大悲為本的無所得為大

方便，策導萬行，普度眾生」，言下之意，似乎是要強調平衡智行與悲行，莫使菩提信願，落入空願空信而已。

菩薩道深廣無際，幸好《金剛經》及《大智度論》等統攝了每個階段應有的學習內涵，如說：

二道各有三階，綜合凡五種菩提，總括了菩提道的因果次第。明白此二道、五菩提，即知須菩提與佛的二問二答，以及文段次第的全經脈絡了！二道，為菩薩從初發心到成佛的過程中，所分的兩個階段。……般若即菩提，約菩提說：此二道即五種菩提。

二道、三階、五菩提，就是菩薩道的指南，或修道次第。導師於書中簡要地給予表示如下圖：



有了長遠廣大的修行指南，同時，也該擁有憶持《金剛經》全經經意之核心要領，如此才能日日思惟，天天增進。導師於書中有一化繁為簡的釋題，如

言：

發菩提心者，能以如金剛的妙慧，徹悟不失不壞的諸法如實相，依菩薩修行的次第方便，廣行利他事業，則能到達究竟彼岸——無上菩提，所以名為金剛般若波羅蜜。

上述這段釋題，對修行者來說，實在是精要之極，記得要謹記於心。

四、生活體悟與運用六度

此時此地此人的佛法，要能契理契機才行，導師對此相當關注，因此，雖然《金剛經》或般若法門有點深奧，但從它的體悟管道而言，還是不能離開生活的，如說：

從體悟說：性空離相，不是離開了緣起法，要能從日常生活中去體驗。所以，穿衣、吃飯、來往、安坐，無不是正觀性空的道場！

行住坐臥，語默動靜，到處都是破自性見的道場，時刻正念正知性空離相的正見，保持離執的清淨，佛法怎麼會無法運用到生活呢？其實，確實省察起來，不是經論的問題，也不是導師的問題，是我人用不用心的問題才是。

菩薩道離不開三心與六度，上面說過三心，這裡要介紹六度的運用，導師說到：

要救眾生，不能不犧牲自己去利他——布施：這必須具足物質救濟，以達到眾生生活等的滿足；必須以戒忍的精神，達到人與人間和樂安寧；又必須以進、定、慧的教化，革新眾生的思想意志，而使之歸於中道。從前，僧團中的「利和同均」、「戒和共遵」、「見和無諍」，也即是六度精神的實施！

由上述可了知，六度非止於各別的六個項目而已，其亦可成為巧用於心的三組觀念：第一組是「布施」，第二組是「戒、忍」，第三組是「進、定、慧」。悲濟眾生，不能不犧牲自己去利益他人。在人間學習與度眾，就得與人共處，而這人際關係的建立，又必須有戒與忍的精神，否則彼此無法和樂安寧。物質或體力的救濟，或是克制煩惱衝動的行為，倘若欠缺了進一步的意志革新（即自淨其意），都還只是表面的功夫，故而菩薩更需以精進與定慧的教化，讓自他的心志，得以洗淨，這才是最徹底的拔濟。

五、結語

一路走來，自覺得曾讀導師著作的人，修行比較不會怪，說法比較有包容心，信仰也比較不會受其他學說的影響。

導師在《金剛經講記》給予後學的勉勵，如說：

佛法以因果為本，凡能戒正、見正、具福、具慧，能信解此甚深法門，決非偶然，而實由於「夙習三多」。所以，佛法不可不學，不學，將終久無分了！

所謂的「夙習三多」，《摩訶般若波羅蜜經》卷8（大正8，276b）是指「多見佛及供養」、「種善根」及「親近善知識」；而《大智度論》卷61（大正25，489b）前二相同，第三項則為「久修六度」。然而，不外乎就是福慧二行，學多學少是個人的用功問題，但假如完全不學，將終久於實相無分的了。

國家圖書館出版品預行編目 (CIP) 資料

印順導師所抉擇的：初期大乘菩薩之修行觀／釋開仁〔作〕。
-- 高雄市：高市正信佛青會，2015.05
面；公分。--（慧日講堂人文講座．104 年度）

ISBN 978-957-30471-8-6（平裝）

1. 釋印順 2. 學術思想 3. 佛教 4. 佛教修持

220.920

8104008678

作 者：釋開仁

出版者：高雄市正信佛教青年會

地 址：80271 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

助 印：胡昭源及薄淑貞 1000 本

海印精舍大惠法師 2000 本

2015 年 5 月（3000 本）

ISBN：978-957-300471-8-6（平裝）

非賣品／NOT FOR SALE
