

刮垢磨光

目次

- 01、序／2
- 02、《成佛之道》之「大乘通說～禪波羅蜜」／5
- 03、印順導師對《阿含經》教義學上的詮釋／42
- 04、阿含之由來／88
- 05、人菩薩行／94
- 06、研究印度佛教之動機、方法與理念／117
- 07、如大象去，象子隨／140
- 08、敬讀星雲大師撰〈印順導師學德深厚地位崇高〉有感
／145
- 09、現實的感言／169
- 10、Fundamentals of supporting and maintaining the Sangha
／178



刮垢磨光

序

人間佛教，為古代佛教所本有的，現在不過將他的重要理論，綜合的抽繹出來。所以不是創新，而是將固有的「刮垢磨光」。

——印順導師《佛在人間》（p.99）

這是 印順導師於民國四十一年（1952 年）寫於〈人間佛教要略〉中的一段話，明白地道出其提倡「人間佛教」的用意。

我自 1996 年進入福嚴佛學院修學以來，從未曾離開過研讀導師的著作，即使到了今天，對於導師思想的深廣，依然自覺深不可測。特別是今年（2013.9～2014.6）與圓波法師於福嚴佛學院共同講授《原始佛教聖典之集成》（厚觀院長也參與討論），發現導師對於經律論資料的深入態度，是怕少不怕多的，因為掌握各系豐富的資料，所獲取的研究成果才顯得客觀，反則只能略知其一，不知其二了。

自從教學以來，有多次重新學習導師著作的因緣，諸如《成佛之道》、《佛法概論》、《般若經講記》、《寶積經講記》、《空之探究》、《印度佛教思想史》、《初期大乘佛教之起源與開展》等，因為細讀，更加體會到「淺者見淺，深者見深」的涵義。雖說我無法百分之百的全懂，但由於重複的思惟及研討，對於導師遊心法海的貢獻與真誠，仰敬之心更是筆墨難容。

這幾年非常感恩大家發心幫忙將我的部分講稿整理，由於還有諸多需要再補充的地方，所以不急於成書。不過，有部分以導師思想為主的講稿（除兩篇附錄），潤飾得較為成熟，故先計畫出版此書。為了秉持導師倡導「人間佛教」的用意，故以「刮垢磨光」作為書名，藉此永誌導師的法乳之恩。

開仁序於般若精舍

2014.4.11



刮垢磨光

《成佛之道》之「大乘通說～禪波羅蜜」

前言

曾讀過此書的人都知道內容很好，不過，一讀到〈大乘不共法章〉的時候，有的人或因內心的怯懦，或因沒有辦法涉及太深廣的內容，故而不敢繼續閱讀。因為這裡頭除了提到六度以外，還談論到大乘三系的內容，所以涉及的範疇是滿大的。如果對於教史，或者是大乘佛法的經論沒有一些基礎，對於這部分也許就會覺得沒有辦法理解或講說得非常詳盡。所以我在馬來西亞學習的時候，不少地方學到〈三乘共法章〉就結束了；我來到台灣讀書後，才比較有深入到這個部分。

今天將會用三堂課的時間介紹〈大乘不共法章〉，我負責的是「大乘通說」及「六度之前五度」。此部分，我分成三大項目來介紹：

第壹章是「綜貫一切，歸於一乘」。此一段落，導師主要想讓我們知道，之前所學的五乘或是三乘共



法，從大乘的角度來說，尤其是《法華經》，這些善趣及聲聞的教理，實際上是大乘法海的一部分，或說它是前方便，或說是加行，統統都能納入大乘的正道當中，對於相應這些根性的眾生而言，也可說是讓他們有契入佛道的基石。

因此，破題時導師即介紹「大乘」有兩個涵義，一是殊勝大，另一是含容大。

第貳章是「總述大乘心要」。導師提到，大乘就是成佛之道，而成佛有它的修行法門、經歷的階位和圓滿的佛果。

第參章是「菩薩六度之前五度」。說明這五度的原則及實踐方法等。

壹、綜貫一切，歸於一乘

導師的這本《成佛之道》，想闡明的就是歸於一乘的思想，而經證則源於《法華經》。但是，導師是以中觀性空的思想來看《法華經》，跟中國古德有非常大的不同，雖然都在談一乘，但是這種一乘除了殊勝大以

外，還有含容大的一面，就是它的一乘不是排它的，反而含容所有的世間善法，以及二乘的解脫善法。因此，導師所解釋的一乘，或歸於一乘，有強調說，這並不是自讚毀他，而是依照經典來闡明大乘的事實。

導師是站在整體的佛法來綜貫一切、歸於佛乘。相對來說，因為佛教有無量的法門，各取所需，當然就會形成各宗各派，無形中也就會有很多門戶之見，障礙佛法全面性的開展。我覺得，導師、太虛大師等等在這個部分都有很強大的悲心，希望拯救我們佛法全體的思想，讓其各就其位，且都能夠含容一切，歸於佛道。

一、佛出世之本懷

（一）依人菩薩行而向佛道，乃契理契機之說

導師在著作裡面有提到，佛陀出現於世間，要引導眾生契入佛的知見，就是佛的智慧——無上菩提，佛的智慧要怎麼成就呢？導師的角度跟一般人不同，導師認為，佛既然會出世在人間，就是依人身、人類、人菩薩行而直入佛道的象徵。所以，成佛之道就是人



間佛教——人菩薩行的一條道路。

這個部分在書裡面導師有非常明確的說明，而且這一條道路是契理又契機的，一個非常根本的坦道。

(二)「一切眾生皆成佛道」之說，乃立本於佛法的世界性

這一種提倡「一切眾生皆成佛道」的說明，導師在別的著作裡面有稍微補充。比如說，導師在《佛在人間》有提到佛法的世界性，佛法要在世界上成為世界的宗教，它主要有三大特點，導師認為是非常重要的。

1、隨機適應

第一個是「隨機適應」，就是適化無方，不管我們現在是哪一國人，或說人類的個性、知能、興趣、習慣……各有不同，或是大家所學的法門不同，比如說，我們有修四念處、念佛法門、禪宗等等，但是佛法都有善巧，讓大家找到契合自己的法門，甚至於彼此在一起可以和樂相處。想想佛陀時代，聖者們都是和平相處的，如諸阿羅漢、辟支佛，或彌勒菩薩等，這跟凡夫分彼此、量優劣的情境有很大的差異。

從原始佛教的情形可以明了法與法之間是有很密切的關聯性、一貫性的，只是我們還沒有到達那個層次，所以才有高低的法門評價罷了。若了解佛法有適化無方的特點，我們就可以包容與諒解所學的法門雖有不同，不過大家都期望能夠到達到同一的究竟——成佛或成聖，依此而說「一切眾生皆有成佛的可能性」。

2、自由抉擇

第二點是「自由抉擇」，就是讓佛弟子自由的思考。

3、兼容並蓄

第三點是「兼容並蓄」，就是不管是教內教外，佛法都是沒有排他性，都是含容一切的，這一點類似有教無類，世尊的教法裡有很多的善巧，讓我們不斷地增上。

二、以一乘攝一切

此項的要點主要就是辨明眾生的根機、習慣、所依的方法不同，所以佛法展現的相貌就有千差萬別。



簡單歸納起來，就是有動機異、依法異和性習異。這三個當中的依法異即是明示所依不同的教法，但是都能夠契入於佛道。

（一）回小向大

我們學了解脫法、出世法，不是已經很好、很圓滿了嗎？為什麼還要學大乘法呢？《法華經》就有提到二乘可以迴小向大的問題。《法華經》有一則譬喻——火宅喻，非常地生動，如果拿來演話劇，真的是一級棒。

它說，有一位父親看到房子著火了，家裡的孩子們怎麼辦？有什麼方法可以引導他們離開火場呢？於是，這一位父親就方便說：孩子們！外面有很好玩的玩具。因此，這群孩子很快速地全部衝出去找玩具……。這則譬喻有什麼隱喻呢？主要是闡明二乘聖者證得涅槃的時候，佛再用善巧方便引導他們，讓他們覺得還沒有圓滿，並願意繼續往後面兩百由旬走去，完成所謂的成佛之道。

《法華經》有很多譬喻是為了引領二乘迴小向

大，但是，《大品般若經》和《小品般若經》則主張二乘人不可以迴小向大，因為《般若經》承認二乘入無餘涅槃的究竟，不可以再議論，所以沒有迴小向大的思想。不過，導師認為，《小品般若經》有暗示二乘迴心的可能，但基本上來說，般若系是不談二乘可以迴小向大的。

《大智度論》有討論到迴小向大的問題，其中有說：如果阿羅漢的三界煩惱都斷盡，進入了無餘涅槃，不再生三界的話，他要到哪裡成佛呢？論主依據《法華經》來答辯：這些聖者會到佛國淨土，這些佛國淨土是超過三界的，聲聞到那些地方成佛。但是，另外有提到，既然阿羅漢可以到佛國淨土，受法性生身，也能夠快速地成佛的話，為什麼要說修二乘道是迂迴、稽留呢？論主的回答是，二乘人先修解脫道沒有問題，因為佛還是有辦法引導他們完成佛道。但是，論主提及，先修二乘道會習慣著小乘的因緣，也就是捨眾生、捨佛道。以這樣的因緣而論的話，雖然不受生死的苦惱，不過因為有獨善其身的習氣，雖則說以



後可以迴小向大、行菩薩道，然而，他的根機也因此而相對地比起其他直入的人，較之為鈍劣一點。倒不如直從人乘修菩薩道者來得更加快速，也更加穩當。

佛法有五種不可思議，漏盡阿羅漢還可以作佛，唯佛能知，所以龍樹菩薩也說，這件事情不可測知、不該戲論，餘人可信不可知，你成佛的時候就知道了。

（二）習氣

從釋尊的根本教理而言，習氣就是煩惱的氣分。在部派當中，對於習氣的討論，各派都有自家的說法。像大天五事就提到阿羅漢有習氣；大眾部是認為有無知，也是有習氣；薩婆多部（有部）主張雖然習氣斷了，但是它還會現行。所以，在部派裡面對於習氣的爭論難有定案。

在大乘教法中，像《大智度論》等都提到聲聞聖者還有習氣，不過我想這個還是針對一些比較特殊的習氣，或說是過去所累積的較明顯的習氣。如果說聲聞聖者本身並沒有很顯著的習氣的話，或許也不會那麼彰顯所謂的習氣吧？

（三）《大智度論》攝眾生根性有三類，有從三門入的不同

眾生的根性可以收攝為三類，導師在《成佛之道》中就是按照這三類開展成佛的法門，也即是從信願門、智慧門，還有慈悲門。不過，導師特別強調的是悲增上的慈悲門，因為這是不共二乘的根機，並且是契合於不忍聖教衰、不忍眾生苦而發心的一類。相對來說，這種根性也比較不容易退失菩提心。

（四）以方便說與實說統攝一切，而入於一乘

不管是什麼根性，不管是迴入還是直入，不管是依方便說還是依真實說而契入佛道，大家其實都是走在修行的道上。所以，不應該有彼此差別的心態，大家要有這樣的包容心才是。

站在法上來說，直入就是依人乘行，即人而成佛，比較著重在悲增上契入的根性。實際上，到最後不管是依聲聞乘、天乘，或者是人乘行，都是會具足學佛的三要——信願、智慧、慈悲而成就佛道。所以，《成佛之道》就是含容一切、統攝一切而契入於大乘的說



刮垢磨光

明。

三、成佛的種性

(一) 佛性的意義

成佛當然會講到成佛的種性，通俗說，就是一般所言的「佛性」；依因緣法來說，就是成佛的可能性。導師比較著重在因緣法這一點來發揮。

(二) 成佛的可能性，可分別為二種佛性（依中觀義說）

依「成佛的可能性」可以開展為兩種佛性，依中觀義來說，第一是「理佛性」，就是空性——不生不滅的法性，是可能成佛的原理；第二是「行佛性」，就是待緣而成，或有或無，這是依種菩提心種而定。

行佛性又可分為「性種性位」和「習種性位」二類。「性種性位」就是發心，就是下種的意思；「習種性位」是漸次地修發，讓它長大，冒芽茁壯，讓佛種清淨的功能，由下漸次地成為中，再由中而上，圓滿佛果。

法空性就是理佛性，雖然凡聖一如，在眾生界、

菩薩界、佛界，大家都是平等，而成佛或者不成佛還須要依修習來分別。雖然有佛性，但如果不修習的話，凡夫還是凡夫。

我在美國時遇到一位居士，他說：「師父！既然我們流轉，法既然生了，必然會滅，有流轉必有還滅，對不對？這樣的話，我們現在在流轉，等到它還滅就好，為什麼那麼辛苦地修行？」我就說：「如果按照導師的說明，雖然法有生滅的必然性，但是滅了，如果沒有斷煩惱，它還會繼續生哦！就是生死、死生不斷地延續。」所以，不是自然就可獲得還滅的，還是要透過修行。解脫不是無因、無果論，是要透過修行而成的。

（三）中觀學者依於性空緣起的深義，確信一乘

這一部分就是確信一乘法，一切眾生皆能成佛；這個道理，中觀學、大乘三系都有討論。中觀學者認為，既然大家都是空性，是平等的，眾生本來五蘊皆空，一切法皆空，依於這樣的空性來說，大家都是證悟空性的本質，這就是性空緣起的深義所在。只是



在別的派系，比如真常系，它說有本具的如來藏，或者是唯識系，有談到無漏種子等等。

唯識系有談到無漏的種子，它不用本有這個語詞，它非常善巧地說是依附在阿賴耶裡面，依附就好像我的衣服上有一隻蚊子站在上面，牠不是屬於我的一部分，牠就是依附在我的身邊，故而可透過修行而轉識成智。不過，不管是無漏種子，或者無漏稱性功德的說明，跟中觀系還是有很大的差別。中觀者深信因果如幻的三世觀，染淨無實的隨緣觀，它不會落入自性實有的見地。

貳、總述大乘心要

一、菩提心為菩薩道的根本

導師在〈大乘不共法〉提到：大乘的修學，就是菩提心的修學。菩提心就是以無上菩提為目標，如果我們沒有追求菩提的勇氣與恆心，是沒有辦法成就的。所以要成佛的話，就要了解大乘的心要。

為什麼呢？因為菩提心跟出離心不同，出離心主要是厭離生死、欣求涅槃；菩提心則是上求佛道、下

化眾生。所以，發菩提心的人就可以稱為菩薩。然而，這一種菩薩不是口但說空，不是空發願的，即使我們想修學菩薩的禪波羅蜜，非不得已而暫時遠離人群，但是必須要念念不忘眾生，沒有片刻地遠離上求佛道、下化眾生的心念。相反的，在下化眾生的時刻，在做悲濟事業的時候，也得念念心繫於無上菩提的追求。雖然布施的時候遇到很多刁難，修忍辱的時候遇到很多困境，但是，為了無上菩提，他都會運用智慧來調整心態。也因此而說行菩薩道的時候，以菩提心為根本，才是真正的大乘道。

（一）菩提薩埵之意義

什麼是「菩提薩埵」呢？「菩提」就是無上菩提；「薩埵」就是有情。導師針對有情的部分，作了很多的補充說明。在世間的有情——有情意的眾生叫有情，不是有情有義的眾生，這一種情意，如果能夠轉化成針對於正面的發揮的話，則可成為：對人有真正的利樂心，對法——無上菩提有愛樂欣喜的心。所以，由人成佛不是像毛毛蟲變成蝴蝶那樣脫胎換骨，而實



是依於人本身的特質，淨化或拓展它以完成「即人成佛」的標的。

導師就是從《小品般若經》看出人有我執的特質，對生命有很深刻的愛樂欣喜，這種執取堅定的心，如果把它轉到對人或者對法的話，這種有情的情意慢慢地就可以「以智導情」，淨化人心。

所以，「菩薩」就是愛樂無上菩提，精進欲求無上菩提的有情，對於眾生是真正有利樂的心，不是為了要討好別人，不是擁有任何的目的，純粹是為了利樂眾生。所以，菩薩發心是主動性的，絕對不是被動的。

（二）依三心修一切善行

菩提心是志願，慈悲心是動機，法空慧是空性見，就是技巧。導師在《佛法概論》中有提到，修行六度的菩薩出發於三心，歸結於三心，也是在進修於三心的推移過程中，力行其他法門。所以，這三心是貫徹始終的。

（三）菩提心的類別

菩提心的類別，並非只是說明種類而已，其主要

闡明的是修學的次第。所以，有分成「世俗菩提心」和「勝義菩提心」，類似世俗諦和勝義諦。很多時候法相的安立除了是類別，其實也是修學的次第。

1、世俗菩提心

世俗菩提心分成「願菩提心」和「行菩提心」。願菩提心就是信願——發願，就是上求下化；行菩提心就是實行利他事業的慈悲行，主要是菩薩學處、十善、三聚淨戒。願菩提心就像三歸依，大乘也有大乘的歸依；行菩提心實是菩薩的學處，這個部分就是利行，是菩薩的實踐項目。

2、勝義菩提心

勝義或者是證菩提心著重在般若(智慧)的證理。願菩提心、行菩提心和證菩提心這三心雖然是有階段性的偏重，但是不能偏廢，否則無法圓成佛果。

二、無上菩提的行、位、果

這部分內容，往後的厚觀法師及長慈法師會繼續為大家說明。



參、菩薩六度之前五度

一、總說

（一）六度的深化與廣化

導師有提到六度的深化與廣化，其中有些項目雖同於五乘及三乘，但層次是不一樣的。《大般若經》有提到，無論是修六度還是其他的法，菩薩道都要與三心相應。

還有一個特點，就是自行、教他，還有迴向。自行即指實踐，自己不實踐怎麼會有經驗去教導別人？除了自利以外，要想到眾生，所以要利他，要教他。迴向就比較特別，它是迴向於一切智智，就是迴向於薩婆若，菩薩念念不忘自己要追求的目標。菩薩在布施的時候，願意捨內外的所有。不過，如果遇到刁難的眾生，沒完沒了的提出許多要求，會讓你增加許多的考驗，因此，履行菩薩道時，要莫忘初心，否則，很容易會退道心。

再來就是三輪清淨，就是三輪體空。有一位同學問我：「師父！如果六度都是三輪體空的話，為什麼

我們還要積極地布施？都三輪體空，自己也空，布施的人也空，布施的法也空，為什麼我們還那麼執著布施了多少？我做了多少救濟的工作呢？」我們在學習的過程，有時候道理可以建立得很高，但是，事相上的做法還沒有融通，所以，有時候就會出現眼高手低的情形。不過，它不會妨礙三輪體空，因為，三輪體空不是要等到證悟後才可以學習的法，它應該是凡夫的心境就可以慢慢隨順與學習的道理才對。比如說，我在聽法、布施、出心力、幫忙道場的時候，如果累了，遇到別人的一些刁難、考驗的時候，我們的心要不斷地跟自己說：既然是三輪體空，這一種疲累是會過去的，這種考驗也不一定是真實的，外在的境是虛幻的。如此，我們的內心就可以慢慢地調適在過程中出現的種種境界。無可否認的，三輪體空確是證悟的境界，然而，只要我們用心覺照，不必然要覺得這道理離我們很遙遠。

（二）五度如盲，般若為導

導師在《學佛三要》中有一句名言：「般若攝導萬



行，萬行莊嚴般若。」般若能夠攝導萬行，它能夠引導所有的法趣向於薩婆若；猶如八正道的正見，如果沒有正見的話，雖然我們很精勤地培養念力、定力，但是，這一種禪定、念力未必是趣向於解脫的正道。所以，佛陀有說，正見是學佛首要的核心，如眼目一般的重要。

六度也一樣，一定要先有般若的認識，如果有般若知見的話，其他的法就很容易引領契入於薩婆若。由於心向無上菩提，故而菩薩亦會念念都將心意迴施眾生以及佛道。

有些人說，我只要修學智慧就好，其他的忍辱、禪定等等以後再說吧！我自己的體會是，對於般若、智慧有深刻體認的人，更加會說服自己的懈怠心，隨分隨力的學習戒學和定學等等，他絕不會排斥，更不會為自己找藉口來放逸。為什麼呢？因為般若會攝導萬行，大家不妨審察自心一下，如果我們在學般若、學智慧的時候，會有意或無意地放捨其他法的學習的話，這一種般若並不能攝導萬行，而且這種孤立的般

若，也許只是理性的思辨，並不能真正地引導我們的修行。換句話說，佛法講的智慧跟般若是會帶動審察自己的不足才對。經常會審問自心：我的戒有沒有圓滿？我的定有沒有增強？這個才是般若能夠攝導萬行的意義。

（三）六度之特質

導師很簡要地跟我們歸納：布施、持戒、忍辱比較偏重在為在家人說，或者是成佛的福德資糧，還有佛的色身因緣；精進、禪定、般若比較著重在為出家人說，或者是成佛的智慧資糧，還有佛的法身因緣。這都是偏重說，實際上，六度都有自利利他的內涵。

我有很多機會接觸南傳的修行者，其中有些人會覺得北傳的大乘佛法跟原始佛教是很不相同的。其實，大乘所講的修行方法，六度或者是慈悲方便是可以含容人天善法（世間善法），還有出世的解脫法的。也就是說，真正對大乘佛法通達的人，他絕對不會忽略世間善法以及解脫法。

反則我亦覺得，真正通達解脫道的人，他應該會



明白大乘法亦具有戒定慧，以及三端正法，只是大乘法中的佛果功德更圓滿而已。

慈悲方便是菩薩法的特質，其中強調菩薩能「入世而出世，出世而能夠入世」。也許大家會問：「哪一些項目是入世？哪一些項目是出世？」我個人覺得：菩薩入世的法不外乎就是布施、持戒、忍辱等等，由於菩薩以般若為導，也就是不忘出世的意思，唯有智慧能夠引導所有的法相應於出世法。所以，般若智慧在大乘法中的重要性，不是其他的法可以取代的。

二、布施、持戒與忍辱三度

（一）布施度之重點

「布施」對治的是慳貪，它的原則就是捨己利人，也許我們會說：「既然菩薩什麼都要捨，什麼都是三輪體空，我們初學者該怎麼做呢？」

我在高雄的時候，就有一位同學問我：「師父！我們都知道修菩薩道要做布施，但是最近有一位同事跟我借錢，借了一次又一次，我們都知道他不會還錢，這該怎麼辦啊？」

我說：你要讀《十住毘婆沙論》。《十住毘婆沙論》說：「初學菩薩如果發心布施，知道說這些東西不可能永遠屬於我的，而且，以理而言，行施利眾生亦是我應該實踐的法。不過，畢竟我還是初學，有些東西不是口說想捨就能捨的，此時的我該怎麼辦呢？」論主有教導我們，你可以跟這位乞討的人說：「我現在是初學，善根還沒有成就，心還沒有自在，以後當我的功德圓滿，累積的福德夠了，再全部捨給你，那時候你要多少我都能給你。」

我說：你要很委婉地回覆對方；我想，這個借錢的人也會覺得不好意思的。佛教徒對於這種狀況不必故意不接他的電話，或是用躲閃的方式避而不見；多讀經論就可以學到此類處世智慧的善巧了。

（二）持戒與忍辱度之重點

「持戒」的原則是護生，就是不損他，普施無畏；「忍辱」就是攝生，就是攝化，攝化就是布施，護念就是持戒，攝化還有護念眾生。在這個過程中，一定要修忍辱。



刮垢磨光

忍比較特殊，在梵文的解析中有兩個義項，一個就是「意志」，意即忍辱、忍耐。另外一個是「知解」，意即認可、忍可，對於甚深法的認可與確認；如果我們對於甚深法的認可真的有功夫的話，遇到無常事件發生在我們身上的時候，我們會坦然地接受。為什麼呢？因為你知道佛法教導我們的出世正見可以理解世間現象的不圓滿，面對時要用智慧來忍耐這一切，如果沒有智慧相伴，我們的內心會起伏不定。倘若有甚深佛法的知解認可，就可以疏導或者是看清世間的本相，而不隨波逐流了。

導師在忍度的說明中舉了《法句經》的一個偈頌為提示：怨恨不能夠以怨止怨，要行忍辱才能夠止怨。關於此偈，《法句經》的注釋書有這樣的解釋：以怨止怨，就好像我們一直在用髒水來拖地，你不換乾淨的水，地永遠拖不乾淨，地要拖得乾淨則要換乾淨的水。意思是說：我們要把怨恨止息，一定要用慈心以對，以及要換忍辱的水，才可以把怨恨止息。

三、精進度

(一) 治障難

1、總標二障

「精進」就是要對治懈怠，不過，有兩點我一直覺得滿重要，也很受益。導師說，精進可以對治我們的兩大障礙，一是「不想進修」，這當然是自己懈怠，貪著世樂的緣故所致。

另一是「不敢進修」，此部分又分成三大類，第一類是「佛果難成」，想到三大阿僧祇劫，或者是龍樹所言的無量阿僧祇劫，就沒力了。

第二類是「菩薩道難行苦行」，導師有提到，雖然佛道要很長久的時間才能圓滿，不過，菩薩的修行方便是有學習次第的，很多高層次的要求是要等我們的忍力成就，悲心增勝的時候，才真正能夠做到內外一切都捨。其實，菩薩道是有修學的次第，不是起步就說三輪體空的，但這種空性見是大乘知見建立的初始，因為它將幫助及引導我們所行所學的一切，趨入於大乘的究竟佛果。



第三類是「生死漫長，廣大資糧難集」，菩薩能夠通達生死如幻，所以能夠斷諸惡因，不生苦果。既然是生死如幻，所以，不管是現世的生死，還是未來無窮盡的生死，其實都沒有時間長短的問題，因為生死如幻，時間也如幻。只要深信因緣，真實修行就對了。

2、易行方便攝護，乃信願一流

(1) 二大淨土

一發心就精進不懈的人畢竟是少數，一般眾生多屬於信心不足，或內心怯懦者居多。所以，導師接著於此特別介紹「易行方便攝護」，就是要鼓勵重信願或相應於樂行（或說仰仗他力）的一流眾生。易行道當中，向大家介紹東西方二大淨土，此乃大乘的不共土，跟五乘共法所介紹彌勒淨土——三乘共土不同。

(2) 修法方便：舉西方的極樂淨土為例

A、兩類淨土行者

導師說，有兩類淨土行者：第一類就是發願死後直接到極樂淨土，第二類是以我們現在的這個身體，修易行道而轉入難行道（或說正常道），然後再力行菩

薩的六度萬行，行難行道以趨入佛道。

B、由易行道轉入難行道的方法

(A) 《十住毘婆沙論》的說明

菩薩透過懺悔、勸請等等的七支修學，福德力會逐漸轉增，心性也慢慢地調柔，能如此的話，行者就能夠仰信及淨信佛的功德，還有菩薩的大行。到此為止，就是於易行道修七支的結果。

接著，菩薩除了仰信佛菩薩的功德，他需要去觀察苦惱的眾生還不知道有這些清淨的正法，所以，菩薩發起悲心要救拔他們，這即是由上面提到的淨信，多增加悲心的修習。

此外，因為體諒眾生沈沒在苦惱大海之中，故而繼續萌生引導與救拔他們到安隱之處的心，這就是慈心。所以，至此已行踐了三種心：信、悲和慈。

菩薩隨順淨信心與慈悲心，斷除所有的貪惜，由此而精進履行檀波羅蜜（布施），正式地開始轉入六度的修行階段——從易行道轉入難行道的關鍵處。



(B) 修五門，成就智慧、慈悲與方便

世親造的《淨土論》有提到五門的修學，就是禮拜門、讚歎門、作願門、觀察門，還有迴向門。比較特殊及須要解釋的有三項：

第一是「迴向門」，主要是談慈悲心，不捨一切眾生。大家有沒有注意到一般的法會或者是開示結束時不是有迴向嗎？這種迴向就是培養慈悲心，希望我們所生起的善心或功德都能利益眾生。

第二是「作願門」，作願門不是只有發願，它是一心專念往生淨土，欲修奢摩他故。

第三是「觀察門」，這裡所謂智慧的觀察，跟聲聞法非常的不同，因為它所觀察的是佛土、佛及菩薩的功德莊嚴，這就屬於大乘的觀門，或稱為毘婆舍那。

綜合以上所言，無論是龍樹的《十住論》，或是世親的《淨土論》，都有對於淨土修行方便的說明，值得我們用心參考與修學。

3、廣大的易行道

易行道為什麼叫易行？因為念佛都是內心的觀

想，不待外緣，所以最為易行。經論所說的易行道，其實不是我們時下所說的念佛法門——「一句佛號念到底」。導師提到：「不讀《普賢行願品》，不知念佛易行道的內容廣大。」「不讀《大乘起信論》，不知念佛法門的淺深層次。」其中，《起信論》的說明，相合於龍樹的《大智度論》及《十住毘婆沙論》。

（二）修四力

最後，精進度還談到要修四種力：

第一是「勝解力」，勝解就是深刻地信解而產生的好樂心。我們對於佛法的修學，不管是什麼部分都要有深刻的信解，不是稍微聽了就覺得我就是佛教徒，如果不夠深刻的話，所信所行還是很膚淺的。在生活中，遇到境界的時候，不懂得如理思惟；觸境的時候，每每隨順習氣應對，這種情形就是要加強對於佛法的深刻信解，因為有了信解力之後，會自然產生樂欲心，時刻反思所行，而力求改進。

第二是「堅固力」，修行要有決心、恆心，要強化自力，莫希求他力。



第三是「歡喜力」，學習的時候，應該要時常審查自己有沒有學到法喜充滿，我們修學如果都沒有法喜於心的話，並不能持久的。比如說，我們學佛學了一段時間過後，發現越學越苦惱，越學業績越差，或者家庭越不美滿，這通常會讓我們對佛法產生疑惑。所以，在學習過程中，首先要找到自己相應的法門，讓自心有法喜相伴而無有厭倦之心，精進力才可能由之而啟動。

第四是「休息力」，這個對我們初學來說實在太重要了。當感覺疲累的時候，要讓自己休息一下，色身當然會累，但是心不能對佛道及度生有疲累感，否則會退失菩提心的。所以，身體需要休息，但是（上求下化的）心不能休息，這才是名副其實的菩薩精進。

四、禪定度

（一）總說禪慧二度之重要性

1、定慧之功德

無論是聲聞或是菩薩，修學成就的話一定是定慧不相離的，意即止觀雙運、定慧均等。菩薩道就是在

七地的時候，定慧均等得無生法忍；聲聞道也於止觀雙運的時候，入見道位。菩薩的修行雖然重在菩提願、大悲心、迴向等等的功德。但是，如果沒有定慧，這一切都不能成就。所以，定和慧是三乘共證的出世法。

2、止觀的次第

止——奢摩他，是把心住在一個境當中，讓心平等的保持於一個所緣的專注，亦名為心一境性。但是，心一境性的產生，相應而起的還有很多個心所。比如說，我專注所緣，專注的當下就具有尋和伺兩個心所。「尋」就是找到目標，找到目標過後，住在這個目標上面就是「伺」；此時此刻，當我沒有五蓋五欲干擾，且能持續一段時間的話，自然就會產生「喜」和「樂」心所，繼之最後才能夠得到「一心」。此即所謂的五禪支——尋、伺、喜、樂、一心，是近行定及根本定必備的境界。

觀——毘鉢舍那，是「正思擇，最極思擇，周遍尋思，周遍伺察」的意思，所以，慧是以觀察抉擇為特性的。觀察抉擇的能力，主要是在於抉擇自性不可



得的方法上，而這種觀察的抉擇能力必須在定的基礎上才具有力量。因為散亂心的思惟力道猶如風中的蠟燭，無法斷煩惱的，所以，在般若波羅蜜之前要先學習禪波羅蜜，意思就在這裡。

3、修定的目的

修定有四個目的：第一是為了「得現法樂住」，第二是「得殊勝知見」，第三得「得分別慧」，第四是「得漏永盡」，就是煩惱永盡。

這當中的「現法樂住」值得注意，不管我們坐禪還是聽聞佛法，時常要審查自心有沒有得到現法的快樂，這種法樂與輕安，是驅動我們繼續精進的原動力，有其現實的意義存在，不該忽視。

至於大乘的修定目的亦有四個：

一、引發身心輕安，同於上面的現法樂住。

二、引發神通等功德，同於得殊勝知見。

三、能深入勝義，可對應得漏永盡。

四、作饒益眾生的種種事業，這是不共二乘的特質，乃大慈大悲的利他行。

（二）修習止

關於修習止的方法，《成佛之道》中的介紹有兩種：一是「八斷行」，另一是「九住心」。

1、八斷行

八斷行就是信、欲、精進、輕安、正念、正知、思、捨。我從導師的說明中歸納出兩大類來分析：

（1）信、欲、勤、輕安

第一類是「信、欲、精進、輕安」四個斷行，主要是對治懈怠，實際上，四者乃貫徹於修定的始終過程。所以，我覺得有總說的意思；意指無論修止或修觀，這四項都一定要具備，即使我們得了初禪，但還會有懈怠的情況出現，而且，懈怠更會造成定力衰退。

（2）正念、正知、思、捨

第二類是「正念、正知、思及捨」四個斷行。「正念」就是對治忘聖言，念就是要對於熟悉的所緣境，一再重複地專注它，這種過程就是正念的培養。

接著，如果對於影像或所緣有不安定或是微細的沈掉產生，就要用「正知」來了知它，以及運用合適



刮垢磨光

的方法來對治它。

「思」就是對治它的方法，若我們察覺有沈掉的情形，不能讓它繼續下去，所以要找方法來對治。如果不對治，就會越來越嚴重，思的作用就是抉擇方法來對治它。

「捨」就是於對治過後，如果沒有昏沈掉舉，就保持捨，或是不加功用讓它維持在平等正直的心境之中，慢慢地就有可能達成定境了。

A、二類所緣、多習二念

所緣是幫助我們淨治惑障的方法，然而，有的所緣也是契順於正理的。在這眾多的所緣中，導師提到，念佛和念息最為普及，念佛就是念佛法門，念息就是數息觀。

B、瑜伽行

《瑜伽師地論》所說的瑜伽行，可分別為聲聞和大乘兩類，內容相當豐富，大家若有興趣請自行了解。

C、稱名、觀相、唯心、實相念佛

導師歸納念佛法門為「稱名念佛、觀相念佛、唯

心念佛、實相念佛」四種。

「稱名念佛」在早期的經論中並不是只有念一句阿彌陀佛，它還有念十方佛，念是心的憶念，不一定有發聲，憶念東方有什麼佛，西方有什麼佛等等。

《十住論》第九品就有談到憶念十方佛，方法是先憶念東方佛的功德，其次是其淨土、法眷等的種種莊嚴。從這當中我才了解，光是憶念這些內容，就已經超過半個小時了。所以，大乘的念佛法門，施設的善巧跟聲聞教法中的念佛是非常不同的，因為它具有非常豐富的所緣，讓你將心繫於當中，培養廣大的專注力。

大家有看過敦煌石窟的壁畫嗎？據實而言，這些壁畫應該都是觀想用的內容，並非只是藝術品而流於欣賞而已。

導師說：稱名念佛，不是阿彌陀淨土法門所獨有的。稱名念佛通於十方現在（及過去）佛。在初期大乘法中，稱名念佛是可淺可深的，淺的是散心念，深的是定心。



「觀相念佛」可分為二類：第一、念佛三十二相、八十種好（及行住坐臥等）——色身相；第二、念佛五品具足、十力、四無所畏等功德——法身相。《十住論》的念佛三昧即說明了念色身、念法身、念實相——三階，又說新發意的應念名號，進一步才能「緣相」，成就「般舟三昧」。

「唯心念佛」主要說明般舟三昧的修法，它要觀佛沒有來，自己沒有去，就是所觀境是自性所作，能觀的心最後也是空，是唯心的狀況，所以就是慢慢地進入能所雙亡，且可以契入實相。

「實相念佛」是無憶念的念佛，就是直從佛的五蘊色身功德緣起，觀實相一切都不可得，以這樣的實相來念佛，就是般若的念佛，著重在空性上。

D、隨時思惟「止、舉、捨」三相，心能得正定

當我們的昏沈掉舉不太嚴重的時候，可以用「止、舉、捨」三相來對治。意即心下劣時（昏沈），要提起正念，策發精進——舉。如果心掉舉散亂，則要制止它，並且持心一境——止。倘若已沒有了沈掉，就保

持平衡的心態一直延續下去——捨。

若說沈掉很嚴重的話，對治的方法就是去洗臉，或離開座位去走走等，待五蓋停止，再回到原處繼續用功。

2、九住心

九住心是從最初攝心，一直到成就正定的完整過程，如果要對應八斷行的話，我覺得可以配對後四個斷行——「正念、正知、思、捨」，而且是詳細的說明，自初始習禪的安住所緣（內住），乃至第九住心的等持，次第分明，是成就正定最完整的學程。

簡單的說，九住心的前面四項：「內住、續住、安住、近住」是安住所緣的階段，讓散亂的心逐漸安住在一個所緣上。後三項：「調順、寂靜、最極寂靜」是降伏煩惱的階段，有內外的煩惱，如五欲五蓋等的不善尋思，於此過程學習降伏之。此後，才抵達「專注一趣」和「等持」的階段，進而就接近得定的了。

（三）成就止

1、得定的狀態



修學一直到第九住心都類似定而已，不能說已經成就定，除非他生起了身心的輕安，引發身心的精進，並且對於所緣能夠自在的進出，引發了種種的堪能性，具足了這些，才可真正名為止成就。

2、通遍的定德

得定的話會有定德，定的功德有三個：一、明顯。二、無分別。三、微妙輕安樂。

明顯就是內心明淨、安靜，不會有任何情緒的波動，更不會有散亂。所謂的「明淨」，可以分別字義來解釋，「明」是平靜的意思，讓散亂掉動的心獲得平靜；「淨」是降伏了五欲五蓋，故名為淨。

無分別，指心安住而自然任運，了了分明。

微妙輕安樂，指於欲境自然不起染著。

導師說，後面的兩個功德中，有些人誤以為自己證得無分別智，以及斷盡煩惱而能動靜一如，常在定中。其實，修定不等於修慧，保持正念不代表就是已經證得聖果，這些問題就是要以正見或般若來審核，否則，有深定的外道不就契證無漏慧了嗎？

3、定依觀慧而成差別

得到未到地定後，如果我們選擇繼續加強世間的禪定，就需要修六行觀——（一）欣上：靜、妙、離；（二）厭下：苦、麤、障。若是要修解脫道（聲聞乘）者，就要修三法印的毘婆舍那觀。假如要行菩薩道（大乘）者，就要相應於大乘三心及三輪體空，這樣的話，菩薩的禪波羅蜜就可以圓滿達成。

按：此文乃「2013 年印順導師思想講座暨座談會」的筆錄，曾刊登於《福嚴會訊》第 42 期（2014.4 出版），p.16-29。另請參考座談會的講義及 MP3，<http://video.lwdh.org.tw/html/lecture/lecture.html>



印順導師對《阿含經》教義學上的詮釋

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》才找得到佛法的本質。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為，因此



刮垢磨光

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、菩薩利益眾生，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眾生，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，就是要跟眾生、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，只要具足智慧，自然能在世間隨願流轉度化眾生，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、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眾生，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》與《中阿含》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》（《增一阿含經》）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，然後又一樣一樣的點收一樣，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

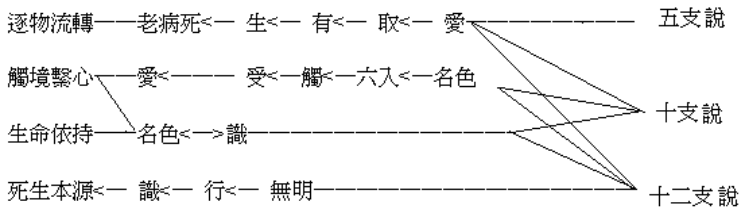
1、緣起支數的貫通與事理的歸納

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，佛對不同的眾生，有不同根性的適應，所以緣起支數有五支、十支、十二支，只是適應眾生不同的方便，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，不外乎就是闡明眾生如何脫離生死，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。因為從世尊悲懷眾生的角度而言，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，這說明了不管眾生的根性是利或鈍，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

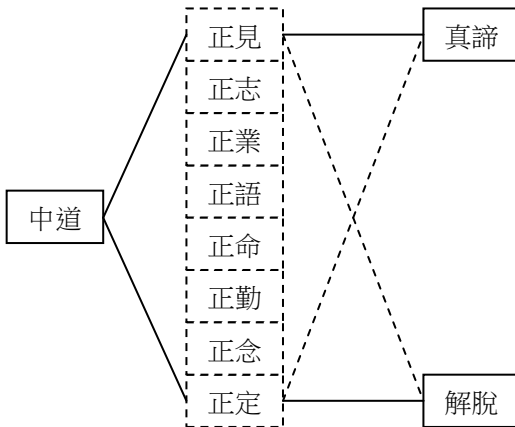


佛法的正見真諦，近於哲學而與世間的哲學不同，不是形而上的學問。為什麼？所謂近於哲學，是因為正見乃理智的思辨或思擇，然而佛法的正見是會驅動我們去落實道德，一種非落實不可的知見及力量。

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，是建立出離心的啟步。

（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



刮垢磨光

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讓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《增一阿含經》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鑠部的論書（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，然佛

法真正的偉大是要讓無量的眾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，利益無量無邊的眾生，這也才吻合無邊眾生誓願度的誓願。

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，利益無量的眾生。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。

按：此文乃「2012 年印順導師思想講座暨座談會」的筆錄，曾刊登於《福嚴會訊》第 38 期（2013.4 出版），p.2-19。另請參考座談會的講義及 MP3，<http://video.lwdh.org.tw/html/lecture/lecture.html>



阿含之由來

阿含 (Āgama) 其實有兩組涵義，第一個就是來或者是傳來；第二組是歸或者是趣。所以 Āgama 在梵文裡有「傳來」或者「來」的意思，另外一組是「法歸」或者「趣無」的意思。

一、古德的解說

「法歸」是什麼意思呢？在《一切經音義》卷 26 (大正 54, 473c17) 提到：「阿含 (此云『教』也，亦云『法藏』也，眾善所歸也)。」

「阿含」在中國稱作「教」；「教」不是指教主，是指教導，而聖者的言教、身教是屬於「法藏」這個部分。我們一般所說的「法」，是三藏或者是法藏，是眾善所歸之意；這是指法匯集在一起，叫作法「歸」或者「法藏」。因此，「阿含」簡單來說，如《翻譯名義集》卷 4 云：「《長阿含序》云：阿含者，秦言法歸，所謂萬法之淵府，總持之林苑也。」(大正 54, 1112a28-29)

「阿含」秦言法歸，在秦朝翻成法歸。萬法之淵府，淵府就是積集的意思。總持之林苑，也就是法。那「趣無」又是什麼意思？這個無不是有、無的意思，是「空」的意思。吉藏大師解釋這個「無」是「空」的意思。《翻譯名義集》說：「《法華論》解其智慧門為說阿含義甚深。」（大正 54，1112a29-b1）

吉藏大師在《法華論》中提到：阿含義很深，要解釋它的話，要有種種的智慧門（方便）；阿含在吉藏的解釋是「教甚深」。在佛法裡，法分成「教法」與「證法」兩種。在早期佛陀的身教、言教，叫做「教法」；「證法」是內證的智慧。透過教法，體證與聖者相同的智慧（證法）。這裡所說的阿含（Āgama），比較偏重在「教法」。

二、印順導師的解說

印順導師在《原始佛教聖典之集成》（p.484）說：「阿含是『來』，是『展轉傳來』，有傳授傳承的意思。…在經法的展轉傳來中，師資授受，不僅是文句的暗誦。…在師資的展轉傳來中，也傳承了經法的文



義與意趣。傳授這種傳承的，名為『傳阿含』者。…
等到大部集成，還是由人傳承傳授下去，也就因此而被稱為『阿含』了。」

亦說「āgama 是由彼而此——『來』的意義」，彼就是對方，對方來到這裡，所以叫作「來」。在梵文裡，「如來」實際上有二個義項，可翻成如來，也可譯為如去。如來是什麼意思呢？「如」又是什麼意思？如就是「真如」，再簡化一點叫「法性」——也就是法的本性，或者稱為「如實」。真理是永恆不變，從真實中來的人叫「如來」，佛證悟宇宙真理，證悟那些真理出來的人叫「如來」；一個人如果修行成功斷盡煩惱，他也可被形容為趣向「如實」或「真理」，就是把凡夫的境界超越了，到法性的境界去，這個叫「如去」，其實兩種涵義皆正確。

而這裡說阿含有「來」的意思，正如導師所說，四果中的「一來」（*sakṛdāgāmin*）或「不來」（*anāgāmin*）。「一來」就是二果，「不來」就是三果，都是依 *āgāmin* 為「來」；所以他們這種來，除了

是不來三界之外，還表示出這些聖者都是證悟了法性的人，亦可翻成「來」。

所以阿含——「來」，是「展轉傳來」，有傳授、傳承的意思。傳授和傳承，或許有兩面意義：第一，如果站在佛法教理來說，就是經法文句的傳承。譬如說我現在教導大家，和大家研討三十七道品，大家有不懂的地方，每一個疑惑都要問清楚，並要學懂經法的文義與意趣，下次您就可以和家人、朋友或者沒有學佛的人，介紹三十七道品，可以把教法的內容如實地傳承開來，這個叫作教理的傳授與傳承。

第二，就是修持方法，以及止觀經驗的傳承。譬如說在四念處的身念處修法中有一項是觀呼吸，觀息長與息短，這些文字的傳承，我們可以解釋的很清楚。可是實際在修的時候，您會發現它沒有一定的標準；什麼樣的呼吸是長息或短息，也許會因人而異。如帕奧禪師對入出息的長短培育覺知說道：「（長短）是指時間的長短。若長時間呼吸即是出入息長，短時間呼吸則是出入息短。正常地呼吸，不要刻意把呼吸弄



成長或短，也不需要心中默念長或短。……只需要知道息是長或短，而專注力仍然放在與鼻孔或人中接觸的息，不要跟隨息進入身體或出去身體。若禪修者的注意力跟隨息進入身體或出去體外，他將無法圓滿其定力。」（《智慧之光》p.46）

接下來導師又解釋說：我國古代翻譯阿含為「趣」或者是「歸」。道安就是把阿含翻成「趣（無）」，這個「無」在吉藏的解釋就是空；僧肇就是說百川所歸，眾法匯集在一起，叫法歸。那律中是怎麼說的呢？分別說部的《善見律》說是（容受）聚集、或是趣的意思，然而此中卻出現「畜生阿含」的文句，到底「畜生阿含」要怎麼解說呢？導師說：實際上就是畜生趣的意思。那這裡的「（畜生）阿含」跟我們所瞭解的「阿含（經）」有何關係？原來「趣」還有趣向、去處之意，像道安所言，傳來的法可以引領你趣向於涅槃；當然，或許也可詮釋為聖者或聖法之聚集處。其實，《善見律》的「畜生阿含」，對應的是Nikāya，不是Āgama，不過，尼迦耶有部類之意，也就是畜生

聚集處，以此而推知為法之聚集處，亦應可通。

三、綜合解說

我覺得阿含既然有「傳」、「來」、「歸」、「趣」等的涵義，彼此之間理應有著相關性的連結才對，故我對 āgama 的多個義項作出如下解釋，供大家參考：

阿含是世尊涅槃之後，一切教法（或包括律典）匯集的內容，這些法的匯集，實際上可以引導每個眾生進入涅槃。另外，無論是大乘法、聲聞法都可以在阿含找得到思想的依據。這裡所談的法之匯集，並非指收集佛的開示出版成書的意思，因為這樣不一定能夠讓眾生得到真實利益。確實的說，應該是在法的匯集過後，要有人發心說法。有人說法及引導修法，才能讓眾生進入空或涅槃的境界（阿含的另一個涵義），而達到究竟的解脫。這才是阿含（展轉傳來）的實質意義。

按：此講稿乃是 2011 年 7 月美國佛法度假課程的部分內容。



人菩薩行

這一個主題主要是介紹印順導師的「人菩薩行」，他說人菩薩行就是人間佛教的特色，實踐從「十善」開始。很多人非常嚮往人菩薩行，故而我們一定要從最基礎的十善做起，如此才能漸進地趨入於中道。或許有人會說：「十善還不簡單。」實際上並不簡單！

一、善法修學初步：不失人身之要行

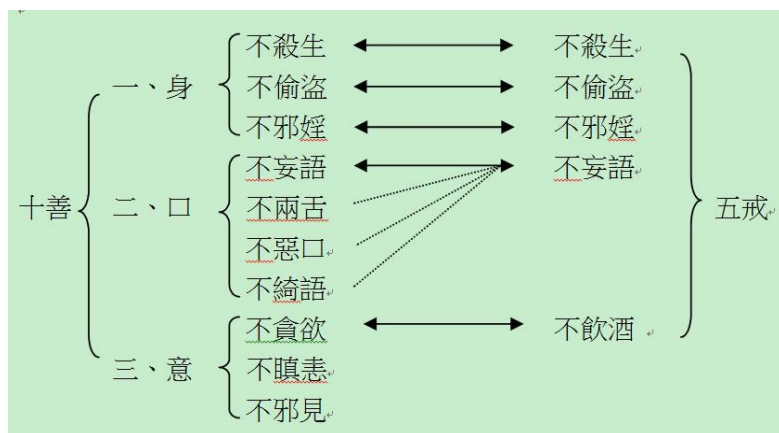
印順導師在《成佛之道》中有提示：修學善法的第一步就是要保住人身，這是當前最切要的課題才是。如果只是求今生能不能證聖果，有時候，由於這些目標太高了，當達不到時反而會退心。就個人而言，我今生學佛什麼都不求，我只求「不失人身」，因為這樣才能夠不斷地往善、往解脫前進。

印順導師說：「如果希望來生不失去人身，而能夠依人身趨向佛道，不能不以五戒、十善等的戒行為宗要。」就是一定要有五戒、十善為基礎。「初學菩薩的，名十善菩薩，也是著重十善行的。」（p.124）

所以，我們要保住人身，簡單的說就是五戒、十善。

五戒、十善不只是初學者所要修學，它也可以是初學菩薩道第一步。簡言之，人間佛教的修行次第就是從這裡開始。

二、十善與五戒的關係



此是《智論》卷 20 及 46（大正 25，211b、395b）中所描述，十善與五戒的前四戒有著明顯的相攝意義，至於最後的不飲酒戒則攝於十善的不貪欲。

十善可分為身、口、意，意指身語意皆可攝於戒行。有人問：「是不是要十善清淨才能保住人身？」



若依《雜含阿·1044 經》來說：身口（前七支）要完全清淨，勢必要證得初果才能辦得到（於佛、法、僧不壞淨及聖戒成就），而凡夫還沒有到這樣的標準，無法全然清淨，但是不可以故意去犯戒，因為故作業還是要受報的。至於什麼情況才可稱作不清淨，應該還是要回歸跟意業有關的檢視，才清楚身口的行業是否有清淨。

三、三善根與大乘三心

《阿含經》對於涅槃的定義，就是三毒永盡；然而，大乘的成就佛果，也是「不貪欲、不瞋恚、不邪見（不癡）」的究竟圓滿。換句話說，三毒永盡或稱為圓滿三善根，實跟菩薩道有著密切的關係，故而印順導師在《佛法概論》第八章與第十九章中則將「無貪、無瞋、無癡」分作二類說法，如下表示所：

三毒永盡——第八章——第十九章

無貪——三昧——菩提願

無瞋——大悲——大悲心

無癡——般若——性空見

若要修習「無貪」，就要修學三昧；要「無瞋」，就要修學大悲心；要「無癡」，就要習學智慧（般若）。於導師著作的說明中，可明白的知曉菩薩的無瞋善根，以無量的大悲心來圓成，比二乘聖者的偏重理智的體悟，更為深刻與圓滿。

從中可發現「無貪」，於第八章對應的是三昧，而第十九章則配對菩提願，此有二說該如何會通呢？接下來，筆者從三方面來論述其意義：

第一、約擴展人的三特勝來說：無貪配菩提願，可以人菩薩行不貪急證成佛，與勇求及樂欲佛道的菩薩意義為詮釋對象。此外，導師亦有說明菩提願取代三昧的涵義。

第二、約圓滿三善根來說：無貪配三昧，分別以菩薩需要成就無量三摩地，和未至菩提座前不現入滅定的兩項主題來論述之。當然，這也關係到佛盡除定障的意義。

第三、導師於《初期大乘佛教之起源與開展》第十五章，在歸納菩薩不出「信願、慈悲、智慧」三大



類時，曾透露出三類菩薩於深入之後，都有各自相應的三昧需要修習，明顯的看出欲證得諸法實相智慧，倘若欠缺三昧為基礎的話，是無法完成的事實。

接著將各別來敘述之。

四、無貪善根與菩提願的關係

（一）不貪急證成佛

約擴展人的三特勝來說，導師在《成佛之道》（p.274-p.275）說到：依人身而直趨佛道的修法，若約大乘三心的圓滿來看，實是依人身的三特勝（憶念勝、梵行勝、堅忍勝；可對應知情意）的擴展淨化而成，並無離開現實的人生，即人而成佛，每位眾生皆存有著這緣起的可能性。

菩薩的大菩提願，對應的是無貪善根。這兩者到底有什麼關係呢？導師在《華雨香雲》（p.337-p.339）曾說：「（太虛）大師在佛法中之意趣，……沒有求即時成佛的貪心，正是本於依人生增進而直趣大乘行的佛道；也因此而超脫了聲聞行，天行的專為自己，專重現在。」從太虛大師的人生佛教看來，無有成佛

的貪心，為的就是依人生而直趣無上菩提——完成成佛的大願。

導師的人間佛教，同樣秉持大師的這些理念，而於《佛在人間》（p.104）說到：「以凡夫身來學菩薩行，向於佛道的，不會標榜神奇，也不會矜誇玄妙，而從平實穩健處著手做起。一切佛菩薩，都由此道修學而成，修學這樣的人本大乘法，如久修利根，不離此人間正行，自會超證直入。如一般初學的，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！」

不急貪求成佛，願生生世世在這苦難的人間，為正覺之音而獻身，是導師畢生，乃至無限時空的願行，也是每位人間菩薩應效法的才對。

（二）勇求佛道的菩薩

其次，無有急求成佛的貪心，是人菩薩行的特質所在，是發心階段所應該特別留意的志願。不過，從另一方面來看，菩薩就是勇求佛道——愛樂無上菩提（大菩提願）的有情，如《大毘婆沙論》卷 176（大



正 27, 887a24-b12) 所說的——菩薩還對無上菩提有愛樂、渴仰，求證，欲證，不懈不息之心境；直至成佛後，方於菩提勇猛心息。

在菩薩修行的階段裡頭，對無上菩提的愛樂、渴仰、求證、欲證等的心境，這不是貪樂深法又是什麼呢？誠如導師在《佛法概論》（p.248）所言：

對於不善根的根治，也認為貪欲是不善的，但不是最嚴重的。貪欲不一定厭棄有情，障礙有情，世間多少善事，也依貪愛而作成；惟有瞋恚，對有情缺乏同情，才是最違反和樂善生的德行。……論理，應該使無癡的智慧，無貪的淨定，無瞋的慈悲，和諧均衡的擴展到完成。

由此可知，善法欲的樂於為善，只要有正見引導，或說以智導情的話，實是有助於菩薩道的修習的。

當然，導師於《初期大乘佛教之起源與開展》（p.130-p.131）說的更為詳盡些，如言：

《大品般若經》，更以「堅固金剛喻心定不退壞」，「勝心大心」，「決定不傾動心」，「真利樂心」，「愛

法、樂法、欣法、熹法」——五義，解說於「大有情眾當為上首」的意義。所舉的五義，不是別的，正是有情的特性。生死流轉中的有情，表現生命力的情意，是堅強的，旺盛的。是情，所以對生命是愛、樂、欣、熹的。釋尊在成佛不久，由於感到有情的「愛阿賴耶，樂阿賴耶，欣阿賴耶，熹阿賴耶」，不容易解脫，而有想入涅槃的傳說。但這種情意：如改變方向，對人，就是「真利樂心」；對正法——無上菩提，就是「愛法、樂法、欣法、熹法」心。菩薩，只是將有情固有的那種堅定、愛著的情意特性，用於無上菩提，因而菩薩在生死流轉中，為了無上菩提，是那樣的堅強，那樣的愛好，那樣的精進！

從上獲悉，菩薩的這類情意，實是把有情對生命之愛、樂、欣、熹的心，改變方向，用之對正法——無上菩提，在生死流轉中，為了無上菩提，是那樣的堅強、愛好與精進。



（三）大乘法特有的定

上面曾引述《佛法概論》第八章有關「無貪即三昧」的一段話，其中，導師特別提示：「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。」
(p.118-p.119)

又於《佛法概論》第十九章說：「聲聞行以無貪得心解脫，偏於自得自足。菩薩的發菩提心，是悲智融和淨化了的意志。有這大願欲，即是為大覺而勇于趨求的菩薩。」(p.252) 很明顯的，導師認為聲聞行以無貪得心解脫，偏於自得自足。意指重於定學的心解脫，由於要完成修定的目標，會有獨善其身，或勿為塵蓋所擾的心情，有偏於自得自足的傾向；然而，菩薩的菩提願，雖對應的是無貪善根，卻基於擁有大悲與般若的護持，竟可以為了大覺而勇于趨求，此類願欲為動力，若要會通三昧的內涵，則應如導師所說的——「無貪為心性明淨而不受染著，解脫自在，才是大定的極致」——來支持菩薩所蘊涵的定心。

這種對定的特殊詮釋，猶如《大智度論》卷 19（大正 25，198b28）在談及菩薩修習三十七道品時，對於五根的定根解釋為「常攝心在道，是名定根。」又或於卷 26（大正 25，248b7-9）闡釋佛的十八不共法之「無不定心」時提到：「無不定心者，有種種義。定名常攝心善法中住；佛於諸法實相中定，不退失，是名無不定心。」

由上可知，大乘法特有的定，與聲聞法固有的定義是有若干距離的，能「常攝心善法中住」，以及能於「諸法實相」中安住，讓心性明淨而不受染著，保持無間斷，又不會退失，這就是大定的極致。

五、無貪善根與三昧的關係

（一）成就無量三昧

若約圓滿三善根的角度，導師曾說：《佛法概論》（p.119）：「無貪即三昧。」《成佛之道》（p.276-p.277）：「不貪欲而成無量三摩地。」

這裡所講的不貪，所成就的功德就是（無量）三昧。若約佛法論說的愛見二煩惱來說，三昧對應的即



是愛煩惱，如《大智度論》卷 41（大正 25，361c13-19）所言：「行不貪善根故，愛等諸結使衰薄，深入禪定」。在菩薩的修學階段中，初學菩薩雖未離欲，然可行十善門，確保人間正行，而以淨戒來此界履行菩薩道；若菩薩能離欲得四禪，乃至四無色定，也是衰薄愛等諸結使的定學修習，理應相合於圓滿無量三摩地的無貪善根才對。（詳參《大智度論》卷 56，大正 25，460a5-13）

不過，熟悉導師著作的人必然知道，導師在某些著作中表示了不修深禪定——尤其滅盡定，因為這與般若的修習會有所障礙，而且易著禪定功德而取證聲聞實際，乃至無方便而隨禪生到天界，無法繼續完成任重道遠的菩提大道。

為此，筆者扼要說明一下對導師著作的理解，今先闡述菩薩不是不修禪定，而是因為要契合無上菩提的大願，所以對禪定的方法在初學的階段應有所選擇——應與大乘精神相呼應者為對象，否則一旦沈迷於定樂，就無法再前進了。接著，即藉由導師著作中所闡

發的空三昧與慈三昧，略為概述其與菩薩思想的密切性。

《小品般若經》卷 7（大正 8，568c17-569a20）說：

須菩提！若菩薩具足觀空，本已生心，但觀空，而不證空，我當學空。今是學時，非是證時，不深攝心繫於緣中。…菩薩緣一切眾生，繫心慈三昧，過諸結使，及助結使法，過諸魔及助魔者，過聲聞、辟支佛地，住空三昧而不盡漏。…菩薩行空解脫門，而不證無相，亦不墮有相。…行空，學空；行無相，學無相；行無作，學無作。未具足諸佛法，而不墮空、無相、無作。…菩薩行般若波羅蜜，方便所護故，不證第一實際，為欲成就阿耨多羅三藐三菩提善根故，成就阿耨多羅三藐三菩提時，乃證第一實際。

此段經文曾為導師多次引用，並且還歸納出兩項要點：一是方便力，就是菩薩不願證空的願力，這願力決定了菩薩不深入禪定。二是悲願不捨眾生。這樣



的悲願——方便(應含有空慧、禪定與大悲的綜合內容)所護，顯示與二乘的不同，也守護著菩薩不令其取證實際而墮落二乘地。

若按上述《小品經》的經文來說，菩薩除了習學空(三昧)不證空之外，更提到繫心於慈三昧，從這兩種三昧的描述而言，菩薩豈有不修禪定的呢？

從《大智度論》卷 76(大正 25, 594a5-16)來說，乃明初入者才不深攝心繫於「空三昧」的所緣中，深入者(定慧均等的無生忍位)就不必擔心了。所以，導師《空之探究》(p.40)才會說：「大乘經以為：菩薩如悲願不足而入滅定，是會證小果的；如悲願具足，那就是證入如如法性的深定了。」

導師在《契理契機之人間佛教》(p.69)總結其人菩薩行的三心修習時，末端引述：「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！」由此可知空三昧的重要性了。

此外，慈三昧或稱四無量定，亦佔有一席之地。當然，完整的說應如《大智度論》卷 56（大正 25，460a5-13）所言：未離欲，即是未得禪定的菩薩，此階段像五乘共法中的初學菩薩，不急於修定，先集聚及行踐十善道，開啟三善道門——先遮斷三惡道及天人貧、諸災患等，並養成自利與利他的習慣。已離欲，即是已得禪定的菩薩，此階段像三乘共法中的菩薩，見五欲及身苦過患，而修色無色禪定。再者，論中還說有「以本願故，起四無量心」的定法，這不僅屬於定法的一類，也與菩薩的本願（不忍眾生苦的大慈悲心）相合。

換個角度來說，若照導師提示初學菩薩對三福業的抉擇來看，戒是最根本保住人身的條件，而倘若想修定，就可以四無量心為入門，其中的理由，當然就是與菩薩的本願相合的緣故了。當然，假如已有堅定菩提心者，繼續修色無色禪定，就不必擔心會落入獨善其身之窠臼。菩薩為圓滿六波羅蜜，禪定能治亂心，



不可能會省略的，只是什麼階段該修那些定法，成為菩薩行者應關注的課題才是。

（二）未至菩提座前不現入滅定

導師在說明「觀空不證空」的初期大乘菩薩特質時，曾在《空之探究》（p.152-153）說過：「大乘法中，菩薩觀空而不證實際，當然是由於智慧深，悲願切（還有佛力加持），而最原始的見解，還有『不深攝心繫於緣中』；不深入禪定，因為入深定是要墮二乘、證實際的。所以《觀彌勒菩薩上生兜率陀天經》說：彌勒『雖復出家，不修禪定，不斷煩惱』。被稱為菩薩的持經譬喻師法救也說：『菩薩雖伏我見，不怖邊際滅，不起深坑想，而欲廣修般羅若故，於滅盡定心不樂入，勿令般若有斷有礙』。」

所謂不深攝心繫於緣中、不深入禪定或不修深禪定，若從上述《大智度論》卷 76 而言，是擔心初學著迷於定境而鼓勵菩薩不專心攝念入禪，因為未登不退轉地的菩薩，隨時有墮落或取證二乘果的可能性，為了守護這顆菩提心，在無生忍位之前，對於滅盡定應

該採取保留態度。相對的，若已達深入者，或言定慧等持的無生忍境地者，則已超過二乘地、魔事等，似乎就可排除此類顧慮了。

然而，若檢視《大智度論》卷 42（大正 25，366c6-16）所說：菩薩若已修得無相三昧，有辦法做得到「於一切法不取相而不入滅定」，理由就是「以空故無所住」的緣故。換句話說，得三解脫門，或無生忍的菩薩，雖言不會再耽溺於深定的境界，但從引文來看，此處的菩薩已有「於一切法不取相」的能力，但還是「不入滅定」。

關於此，《大般若經》卷 591（大正 7，1056b3-9）及卷 592（大正 7，1064b14-c12）有提示菩薩修學的兩個階段：一者未得無生忍的菩薩，佛提醒勿由此滅定而墮二乘地。二者縱使已得無生忍，佛還是不許菩薩現入滅定，然菩薩是能入而不入，時至菩薩坐菩提座，永害一切虛妄相等，方可入滅受想定，證無上正等菩提轉法輪，利樂有情。

由上述的要義可明白，三摩地對菩薩而言，還是



有其獨特的深義。

六、三類菩薩於深入時皆須修相應的三昧

導師於《初期大乘佛教之起源與開展》第十五章（p.1288-1289）說到：

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；

三、智增上菩薩——聞持、讀、誦、解說、憶念，字門。

信增上的念佛，深入的修習念佛三昧；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」，或「慧印三昧」、「寶住三昧」等。

由此可知，三類菩薩的入門方便各異，乃至於深入時亦皆修習相應其根性的三昧。當然我們不禁要問：那悲增上菩薩的方便與三昧呢？

導師對於悲增上菩薩的修行方便，於《初期大乘

佛教之起源與開展》(p.1289-1290)深刻的描述道：

悲增上的出家菩薩，如《華嚴經·淨行品》說。菩薩的出家生活，隨時隨處都在「當願眾生」，為一切眾生而發願，表現了出家菩薩的悲願。…典型的悲增上菩薩，是釋尊的菩薩本生，為了利益眾生，不惜犧牲（施捨）一切。…從釋尊的本生來說，悲增上菩薩多數是在人間的。…

悲增上菩薩，是「人間勝於天上」，願意生在人間的。菩薩多數是人間的導首，以權力、智慧、財富，利益苦難的（人間）眾生。到成佛，（菩薩時也）不願意在淨土，而願在五濁惡世度眾生。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。《華嚴經·入法界品》，也說觀世音菩薩，「成就菩薩大悲行解脫門」。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。

關於悲增上菩薩所修的三昧，當然就是慈三昧，上面已陳述過，今不贅言。

綜合觀之，無貪對應信願，也許是著重其根性之契入，以及其大菩提願的進修動力來說的；而無貪配對三昧，則如《初期大乘佛教之起源與開展》第十五章所言是深入過程之修學內容。

其實，不管是三類菩薩、大乘三心或是三善根，起初或修習的過程必然會有所偏重的，然而偏重而不可偏廢，因為最終必定是三者具足，才能成佛的。今將上述所言，簡單整理如下：

三類菩薩：信願——慈悲——智慧(重定)／(重慧)

深入所修：念佛三昧——慈三昧——無受三昧／空三昧

第八章：三摩地——慈悲——正慧

第十九章：一切智智作意——大悲為上首——無所得為方便

三善根：無貪——無瞋——無癡

七、但念無常，慎莫放逸

我們要經常憶念無常，不要放逸。在《大智度論》卷 14（大正 25，162c-163a）中舉出一則譬喻，有一隻野干住在樹林中，這隻野干長年跟著獅子、虎豹等生活，食用獅子、虎豹吃剩的食物活命。有一次沒有食物時，野干就在半夜跑到有人居住的地方找食物，找不到食物時就在那裡睡覺，但是卻沒有發現天要亮了；當發現天亮時，雖然內心害怕死亡，可是想逃跑已來不及了，所以就在原處裝死。

有人見到裝死的野干，便說：「我要這隻野干的耳朵。」於是就把野干的耳朵切下來。野干內心想著：「雖然耳朵被切除很痛，但是我的生命還在，就讓他切吧！」

接著有一人說：「我要這隻野干的尾巴。」於是



就剪去野干的尾巴。野干心裡想：「被剪去尾巴是小事，就讓他剪吧！」

之後又有人說：「我要這隻野干的牙齒。」野干就想著：「越來越多人來，如果取我的頭，不就死路一條了！」於是在大家不注意時，奮力起身逃跑。

《大智度論》中說到：「修行人求脫苦難的心也是要這樣。假如年老到來，或許還會給自己很多寬容的藉口，不能夠發奮精進；而處於大病時，則認為終究是會痊癒的，所以不能生起堅決的精進心；除非等到生命快結束時，知道沒有希望了，那時候才會奮力精進，從此不斷地精進，直到證入涅槃。」這則故事是在提醒我們要念念無常，莫到了死亡來臨時才要修行，因為有時已為時太晚了。

八、菩薩善思惟空、無常而修菩提道

也許有人會問：「一直在講但念無常，會不會在修菩薩道中產生厭離生死、不願度眾生的心呢？」菩薩也是需要思惟三法印，思惟空、無常的。一般人不瞭解菩薩道的內容，不讀《大智度論》等，當然要實

踐人菩薩行的時候，就不是那般深刻了。在《大智度論》卷 15（大正 25，169b）中說了一則故事：

有一位國王的大臣做錯了事情，但卻覆藏起來不讓人知道。後來當國王知道此事後就跟他說：「大臣！你去抓一隻沒有脂肪的肥羊來，如果你沒有辦法抓到這樣的羊，我就治你的罪。」這名大臣其實是很有智慧的人，他綁了一隻羊，給牠很好的飼料；但是每天早、中、晚都用狼嚇羊，羊雖然吃得很飽、很壯，但是因為一天嚇三次，所以只會長肥肉而不會有脂肪。

大臣便將這隻羊牽到國王的處所，國王就派人殺了那隻羊，檢查之後，果然確定這隻羊真的是沒有脂肪的肥羊。國王便問大臣：「你是怎麼辦到的？」大臣就如實的回答國王飼養羊的經過。

《大智度論》就將這則故事回應菩薩的精神：我們要用無常、苦、空的狼，使我們煩惱的脂肪消去，讓功德肉肥。因為菩薩要於世間修很多的功德，要像羊一樣多吃才夠強壯，不過，菩薩所修的這眾多的福業，不會變成累贅，或者變成輪迴的因。也因此，在



刮垢磨光

修世間福業時，每天都要觀想三次無常、苦、空；這樣才不會在行菩薩道時有染著心，而能將這些世間福業轉換成菩薩行的資糧。

我們在修學的過程中，經論中的譬喻、典故是最容易記取修行的道理。所以要記住這些譬喻，才會懂得實踐這些道理。

按：此文內容乃結合兩篇短文而成（也補充了不少內容）：

一篇曾刊登於《福嚴會訊》第 41 期（2014.1 出版），p.54-56；

另一篇則曾刊登於《福嚴會訊》第 30 期（2011.4 出版），p.2-30。

研究印度佛教之動機、方法與理念

一、印順導師一生研究之起源

首先，跟大家介紹《印度之佛教》。這本書，導師寫於 1942 年，是很早期的一本書，因為是導師的第一本印度佛教史，所以裡頭有一些感想是非常真實的，提到他為什麼要研究印度佛教。我曾經到法鼓山採訪李志夫教授，他在介紹導師的思想時，說了一句話：「其實印順導師的著作，從他第一本《印度之佛教》開始，一生都在研究印度佛教。」《唯識學探源》也很早，但真正教史還是《印度之佛教》，最晚期屬於比較大本的著作，就是《印度佛教思想史》。導師的著作，除了佛教史之外，還有《初期大乘佛教之起源與開展》、《說一切有部為主的論書與論師之研究》、《如來藏之研究》、《空之探究》及《中國禪宗史》等等，導師對佛教史的認識，幾乎一生都在這方面努力。所以我們來看導師的第一本書，到底有什麼新發現？促使他一生都在這方面努力。



二、印順導師治印度佛教之動機與理念

(一) 世尊之本教在人間

1、梁漱溟退心之啟發

什麼是世尊的本教在人間？釋迦牟尼佛的本教在人間，其重點為「此土」、「現在」，還有「人類」這三項。1938年，有一位梁漱溟居士到導師的住處找他，居士說：「自己已經沒有再繼續學佛了。」導師想瞭解原因，故請梁居士談談他的心聲，他說：「這是此時、此地、此人的問題」，簡單的講，就是佛教的道理跟此時、此地、此人的關係，好像很難搭上線。跟自己的生活、生命，完全看不出有什麼關係，學久了自然就會終止學習。就像我們來到一個學習的環境，假如從中得不到需要的安慰跟寄託，要不就做到如行屍走肉般，再不就是會退失道心，做得太疲勞了，對於法的好樂、三寶的信心就會消失，如果是這樣的話，我們就要非常的謹慎。導師第一次聽到這句話的時候，很深刻的去思惟。

2、理學家之出佛歸儒

有很多人去找導師，當然不是只有梁居士提到：「宋明理學之出佛歸儒」，在宋朝或是明朝的理學家，原本很多思想是出自佛教的，尤其是禪宗。這兩個朝代的學問家，像宋朝代表有朱熹，明朝代表就有陳汝元，這些都是非常有學問的人，他們當時因為禪宗的關係，而認識了佛教，也開發出自己的學問。宋朝的理學家重視天理，他們認為「淨天欲而存天理」，所以重視道理；明朝的理學家則重視心的修為、心的感受，他們是「淨妄心而顯真心」，因此重視的是這顆心。兩個朝代的學問家，因為深刻地受到禪宗的影響，所以不會受物質、五欲所迷惑而追求真理或內心上的安慰，但是日子久了之後，還是歸順於儒家。為什麼呢？導師說：「何嘗不也是因為覺得，佛教跟現實有落差。」

3、言高行卑之缺憾

佛教談到遍十方界、盡未來際，度一切有情，心量廣大，這沒有什麼不對，但是，假如我們不懂得發



展的先後次第，重要的、枝末的等等，只是一味強調「三生取辦，即身成佛」，事大而急功，也難怪佛教會被人家批評為「言高而行卑」。理論雖然很高，但是在實踐上，卻讓人打了問號。導師考慮到這點，心裡很不安。為什麼心裡會不安呢？因為導師那時候雖然是出家了，但有很多佛教思想與現實的差距，往往是在捨俗踏上出家的路之後，才真正看清楚的。我們來這裡學佛，很多時候是在道場中才開始建立對佛法的信心，然而若在僧團裡面，或在一起學佛的善知識中，有人發出這樣的質疑說：「難道我們只有講，不會做嗎？」請問此時此刻，我們對於佛法的信念不會動搖嗎？

4、人間本教之重視

導師在撰寫《唯識學探源》的時候，由於考察而獲悉唯識學源自於《阿含經》，同時也發現《增一阿含經》中震撼其一生的一句話：「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也」。導師看到這句話非常的感動，所以導師認為釋迦牟尼佛的教法，雖然談到十方世界，

但是對於「此土」人間的優點、缺點，佛陀都提及；即使建立三世的正見，然而還是重視「現在」的當下；即便有遠高的志願，要度化一切有情，當中包含鬼道、畜生、天神等等，而實際上根本還是在「人類」。因此導師說釋迦牟尼佛的本教，不像末流圓融者動不動就說：「我要度十方世界的眾生，我連觀想都觀想十方世界的眾生。」

當然，這類觀想與觀照，對於調伏心性或心量的擴大，是有幫助的。但從中我們必須反思一下，為何有的人在師父面前、在道場當中，行為可以表現的很好，然而一旦回到家裡，對自己的孩子或親人，卻又非常的兇；他可以對外人、對寵物都很好，但是對自己的兄弟姊妹，卻非常刻薄，這問題到底從在何處呢？簡言之，就是忘了佛法實是重視現實人際關係的生活改善，而非但停留在觀念的層面而已。

學佛久了，對於越親切的人，若你能感動他，其實很了不起。不太了解你的人，才容易被你感動，因為他不清楚你，被你的外相給迷惑了，如果一個人跟



你相處在一起那麼多年，一直都欽崇你的這種教法或是思想，並懂得用來調整自己的缺失的話，這個修行人了不起。如果以我是一個出家人的經驗來說，我跟自己的家人，要保持適當的距離，因為如果沒有一點距離，回去就是叫你孩子時候的名字，不會稱呼你為師父的，不然就是叫你兩個字「開仁、開仁」。這其實不是好現象，都需要教育，這部分每個人都要留意。確實而言，現代的學人理應重視佛法的此人、此地、此時三個層面，才不會重蹈覆轍。

我們知道佛法是宗教，不是學問。宗教是什麼？宗教是內心有體證到某種經驗的人。「宗」就是內心體證，「教」就是教化，言說也好、行為也好，種種表現出來的就是教。佛教是宗教，不是學問，所以我們讀佛教史，或是讀其他經論也好，假如讀了不會改善我們自己習氣的話，那我們其實還是把它當成學問來看待而已，關於這點，我們可以再改進。

5、發現本教之感動

導師看到世尊說：「諸佛皆出人間」，實是要學

人重視此地、此時、此人的教化，故而當下感動到喜極而淚。所以你看，當導師看到這種資料的時候，他不會說：「『諸佛皆出人間。』這是我發現的第一手資料，別人都還沒發表，我要提倡這個，建立我的人間佛教。」我想如果導師存有絲毫這種想法的話，他不會流眼淚。由此了知，若我們研究佛法只想展現自己、膨脹自我的話，是無法得到像導師這種經驗的。

（二）治印度佛教之動機

1、探佛法宗本，以洗鍊流變之菁蕪

導師在寫這本書的時候，其實是中國戰亂的時代，當時很多佛教的精華，都沒有辦法顯示。導師看到這樣的現象就覺得：「佛法三藏中所看到的教理，為什麼跟現在所看到的佛教現象差別那麼大？」所以導師說要：「探其宗本，明其流變，抉擇而洗鍊之。」我們要了解現在的狀況，不是看到佛教這樣子，就覺得好失望，而決定還俗去；導師並沒有這麼想，這已經是擺在眼前的事實，我們應該要思考，該怎麼樣去改善、改變它，這樣才是真正的了解因緣法，而不是



放棄，如果放棄就永遠都改變不了。因此引發了導師「探其宗本」的決心，全心投入地探究佛教真正的本質在哪裡？佛教發展到現在，已有二千多年的歷史了，要掌握它的流變過程，在這當中，該捨的要有勇氣捨棄，該留的要保留之，希望用此意志，真正了解印度佛教史。這是導師的心願。

2、治學之方向與目的

因此，導師說：「察思想之所自來，動機之所出」。佛教很多思想，不管是念佛法門、懺悔法門等，每一個思想都有它的起源，比如說佛為什麼要講懺悔法門？其實是有動機的。佛教的內涵，並非擺放了很多東西或品牌，你相應的就來買，佛陀並不是這樣子的。是因為有眾生請問法，佛陀才會宣說一法；制戒也是一樣，佛陀不是先把法律全部制好，然後宣佈你要當佛教徒，就來守這些戒律。在戒律裡頭，我們可以看到，佛陀是基於有人犯戒才制戒，所以它是有因有緣的，要知道它的動機在哪裡。

再來，「於身心國家實益之所在」，要知道哪一

些，是能真正利益我們身心，以及國家的法，然後不為「華飾之辯論所蒙」蔽，不要被一些華麗的包裝所蒙蔽，「願本此意」願秉持這樣的理念，來治印度佛教史。

因此導師在治學的時候，就會面臨很多問題。例如導師在寫唯識學的時候，就要去考察，為什麼釋迦牟尼佛那個時候沒有唯識？在《阿含經》找不到「阿賴耶識（第八識）」，只能找到「阿賴耶」三個字，甚至在律典中也沒有。假如你不去關心它源自哪裡，那我們對唯識學的起源，永遠是保持著一個不清楚的狀況。導師就是有這樣的問題意識，所以他去追根究底，探其思想之所來、動機之所出，然後了解唯識學對身心與國家有什麼幫助？導師研究每一個思想，都會考慮到這些問題。

在導師整個學佛歷程中，曾提出學佛有兩個重點：一個是「淨心第一」，自己要淨化自心；再來是要「利他為上」，就是要做對國家、人民有幫助的事。換一個語詞就是「淨治身心，利濟有情」。其實從導



師治印度佛教史的動機中，我們就可以看到他的用心所在了。

（三）依片斷的史料做接近史實之考察

導師發現印度是一個不重視歷史的國家，印度佛教發展至今二千多年，歷史的事實都是片斷零散的，因為印度本身沒有歷史的文獻記載，所以他們追溯印度的歷史，是用拼湊、用推論的方式。佛滅一百年，阿育王時代，阿育王樹立了石柱，記載當時的年代、王朝、地點等等，所以歐美、日本的歷史、考古學家到印度考古，都是靠著阿育王留下來的石柱文獻去推算，以阿育王的時代，做為計算的標準。所以導師才會說，現在留下來的文獻，太過支離破碎，但是無可奈何，還是要把這個拼圖，拼出一個完整的形相。在錯綜複雜、支離破碎的片段中，發現它的流變，找出適合的軌跡。這是想要研究印度佛教歷史，無法避開的現實。

（四）釋尊本行之菩薩道有待開發

1、世尊宣教之本懷

導師為什麼在自序中寫到，釋迦牟尼佛的本教非常簡樸平實，因為適應時代的要求，所以只講聲聞法，大乘法隱沒了沒有說？比如在《法華經》就有人問佛陀說：「釋迦牟尼佛！您為什麼自己成佛，然後教弟子全部成阿羅漢？」因為當時佛陀的弟子，只有彌勒菩薩是菩薩，其他弟子全部都是阿羅漢。

那你們有沒有問過：「老師！為什麼你只是教我們當學生，不教我們如何當老師？」你們有問過這個問題嗎？沒有！那你就永遠不能當老師了，因為你沒有志氣。一個優秀的學生，其實老師在教書的時候，他就是半個老師的角色。有位法師說他以前在日本留學的時候，就會想：「我現在學這一門課，以後我就是要講這一門課的人，成為這一門課的老師。」所以學習的心態，與那些只是接受而已的心態，是完全不同的。「如果以後有機會，我也要教育晚輩。」假如抱著這樣的心情，我們在學習的過程中，縱使老師沒有講到，沒有時間說的很清楚，或者是基於某種情況，沒有辦法敘述的很好，那我們自己必須要主動的繼續



去研究或深入考察，才是學習者應有的心態。否則，我們永遠就只能停留在當學生的時代裡。

《法華經》中有人這樣請問，釋迦牟尼佛解釋說：「其實不是只要度那些人成阿羅漢，而是因為那些人的根性，若跟他們說要修三大阿僧祇劫才能成佛，他們會覺得要走好遠而無力，所以先跟他們說一半的路程，等他們休息夠了，再跟他們說：你要繼續往前走，就可以成佛了。」所以實際上佛的本意，就如導師所說：因為他自己是修菩薩行而成佛的，應該也很希望眾生都能修菩薩道。當然，如果有些人沒有辦法修菩薩道，要修二乘道，那也是鼓勵的。

2、龍樹之菩薩精神

接著要介紹中期佛教中，龍樹對菩薩思想特質的闡發，導師歸納其菩薩思想為三項：

第一、「三乘同入無餘涅槃而發菩提心，其精神為『忘己為人』。」三乘就是聲聞、緣覺、菩薩，或者聲聞、緣覺、佛。大家所得到的解脫，其實都一樣，但是，我們就只是為了得到解脫而已嗎？這三乘人

中，其中就有一類菩薩道的人，他會覺得：我自己能得解脫，也希望我身邊的眾生，都能得解脫。所以，他們這一些發菩提心的人，就有這種「忘己為人」行菩薩道的風格了；如果我們沒有這種精神的話，那就是二乘人。大家同樣得解脫，大家走同樣的路，而發心就因人而異了。佛法本來就很自由，看你自己的選擇。

第二、「抑他力為卑怯，『自力不由他』，其精神為『盡其在我』。」假如我們希望靠外在的力量，這個就是靠他力。真正的勇士、大士，是自力不由他，就是靠自己，盡其在我，即一切都要從自己的努力開始做起，在內心中，沒有希望別人給我們什麼的期望。

第三、「三阿僧祇劫有限有量，其精神為『任重致遠』。」三大阿僧祇劫在部派裡面，是修菩薩道的歷程，而龍樹菩薩卻還是覺得，三大阿僧祇劫是有限有量，菩薩應該是於無量阿僧祇劫，行菩薩道，才是真正的菩薩！

所以導師說到：「菩薩真精神可學，可以從這三



點看出來。」

3、復興佛教之觀瞻

最後，導師說到希望「能立本於根本佛教之淳樸」，其根本佛教即指阿含與律，進而「宏闡中期佛教之行解」，中期佛教所指即是性空唯名系或者是菩薩行，而「梵化之機應慎」，導師在晚期著作《契理契機之人間佛教》中，梵化已經改成天化了，再者「攝取後期佛教之確當者」後期就是唯識以及真常如來藏，「庶足以復興佛教而暢佛之本懷」希望如此即能復興佛教。

(1) 別釋「天化之機應慎」

導師說：「天化之機應慎」，為什麼在初期大乘經中，導師會說天化之機應慎呢？哪一些內容是有天化的呢？導師在《契理契機之人間佛教》中，有作稍微的解釋。

A、重天神菩薩，輕人間聖者

第一點，大乘經中，是重天神菩薩而輕人間聖者。在一類大乘經中，仍提及佛的十大弟子，如《阿彌陀

經》；而另一類的大乘經，輕忽了人間的聖者，卻只說到十方菩薩、藥叉、天神來集等等。這一種重天神菩薩而輕人間聖者的傾向需要留意。

B、神教他力的護持

第二、神教他力的護持。我們的心無法安定的時候，就會希望外在力量的加持，讓自己的心能夠恢復平靜；在經論上，通常都形容此類眾生為心性怯弱。不過，當心很平靜，或處於沒有煩惱的時候，人就會變得理性一些。這種神教模式的他力護持，常在宗教中被重視，假如把這些都拿掉的話，我想我們佛教，大概沒有剩下多少人了。記得以前跟大家說過，有一位居士抱了一尊佛像來給我，他說：「師父！你幫我開光。」我看著那尊佛像傻了眼：「祂是佛，我是人。對不對？怎麼人跟佛開光？」可是，他一直說：「師父！你一定要幫我開光……。」所以，我就把佛像拿到大殿供奉起來，然後他隔了一個禮拜再來，很高興的就請回去了。真正來說，如果我們真的好好修行念佛，那種感應才更有力！



但是，當我們了解這樣的解釋以後，會不會覺得難道印順導師對這種他力、咒術，都給予完全否定嗎？既然這樣詮釋，是不是說明了這些都一無是處呢？不是的。所以，我們還是要向佛供香。然也許你也會反問：如果佛陀都聞不到香，為什麼要點香？或延申出為什麼要做法會、要共修？

其實，導師並不是不知道它的作用在哪裡？這些方便，不可否認還是有培養宗教情操的作用。若一個人太過偏於理性的話，往往就會疏忽宗教情操的情感。真實的佛子，應該要關注理智與感性的平衡，畢竟佛法核心在於「淨化人心」，而非止於知識層面。也因此，面對這些接引初機的方便，必須慎記莫以方便為究竟的教誨，並且要善巧地幫忙初機建立正見正信，淡化祈禱他力護持的色彩，強調世尊依自、依法而修行之正道。

當然，若共修法會的帶領者懂得教導初機者隨文入觀，以及用於審查身口意三業的話，這對於止惡向善的力量，也能獲得安穩的建立。

C、何謂「天化」

第三、什麼叫「天化」？「天化」就是一味的祈求往生他方，在現生又能消災利益。

(A) 往生他方

我們為什麼要往生他方？台灣有颱風、美國有颶風，那天我剛從美國回來的前兩天，剛好有颶風，幸好它轉彎而行，沒有登陸。在這個人間，遇到這種災難，也是沒有辦法的事。所以我們常常希望往外，求生他方佛國世界，對嗎？對於這種心情，導師也說，不是說完全沒有意義的，或說是假的。佛菩薩不可思議的境界，這種願力是存在的，真正來說，這是讓你暫時到那個國土，去提升你的能力之後，再回來度化眾生、行菩薩道的。不是說你到了他方，就可以在那裡不愁吃不愁穿，外加免費旅遊，不是這樣的喔！

往生他方是一個過程，導師說：「我們出生在在在人間，不能夠只是寄託在他方。」我曾經碰到這樣的修行人，我請問他說：「師父，你為什麼要念佛往生他方？」修行人回答說：「我隔壁住了個修行人，可



是，每次都因為一點點事情，就跟我計較，所以我覺得在這個人間，不講道理的人太多了。雖然你做的很有道理、做的非常好，但他還是要讓你吃虧，因此你會覺得還要行什麼菩薩道？趕快到西方極樂世界去比較實在。」有這樣的心態，你覺得能不能往生西方？我聽後有點懷疑。

我們的心態上，假如有這樣的作意，那我們其實對待此時、此地、此人，都會漠不關心。你所謂的厭離娑婆，其實是討厭娑婆世界，不是厭離啊！不是厭離煩惱，而是討厭某某人、某某敵人，這樣離開人間的話，是逃避，不是厭離。其實想要到極樂世界去，那是因為那邊有阿彌陀佛，現在佛在那裡，我要去親近他，而不是說，這裡有很多我討厭的人，我去那裡就不要再回來。我們在冀望往生他方的時候，這個心態我覺得需要留意。

（B）現生消災

再來就是現生消災利益，這個部分導師說到：「很多眾生都是需要的。」不要說你們，我們遇到病苦，

病到吃中、西藥都無效，有時我們還是會祈求，這很普遍。這一種方便，並非一無是處，這一點需要澄清。

(2) 印度佛教史的思想脈絡

接著，導師有一個重點，就是上面所說的脈絡。這個脈絡，是導師寫印度佛教史最重要的思想脈絡。

A、佛世的緣起論

導師說，釋迦牟尼佛在世的時候，他所提倡的思想叫做「緣起論」。何謂緣起呢？佛告訴我們一切都是緣起和合，我們從這些緣起裡面，去悟到它的無常性、無我性、涅槃性而得解脫。緣起論，都是由「先知法住智，後知涅槃智」開始的，就是先以四諦緣起為出發點來建立世間的正見，或說依世俗乃至勝義的次第去學習。如果你連人天善法都做不好，世間正見也沒有建立，那更加不要談出世間法。所以，導師說早期談正法的內容，都是以「緣起」為根本的。

B、般若經的法性論

第二個時期，什麼叫做法本性呢？《般若經》所說的法本性，就是一一法都要觀到其本性，不只是看



到表象。所以，中國禪宗重視這個般若慧，就說要無所念，無所念就是法性，亦即真正法的體驗。但這種直入法性的能力，假如沒有足夠的資糧，可不是一般根性那麼容易契入的。你的念還沒有生起的時候，就是真正的無所念，這樣的境界，對有基礎的人談，或許會比較好。

《般若經》說一切法皆入法性，一說就說到勝義諦，與《阿含經》的緣起論，先說世俗諦，後說勝義諦的次第不同。

C、如來藏的佛性本具

《般若經》之法性論過後，接下來還發展出「佛性本具即如來藏」。那是什麼意思呢？這種法性是法爾如是的真理，這種真理與法性是沒有差別的，不會因為是凡夫，而少了什麼，也不會因你成為聖人，就多了什麼。所以法性在每一個有情身中，都是本來如此，毫無差別。當我們這樣去思惟時，慢慢地這種真如、真常的思想，每位眾生都佛性本具的概念就產生了。

D、秘密教的即身成佛

再來進一步的是，觀察自己也是一切空、一切法性的本體，最終，如來藏思想也就是觀察自己也是佛，因為你都具備了這樣的法性、空性，那我跟佛是無二無別的，你再繼續觀想，那我不就是佛了嗎？漸漸演變到「即身成佛」。秘密大乘的即身成佛，也是由這樣的演變過程出現的，非一下子成立的，我們都有佛的本性，只是被灰塵蒙蔽而已。

在美國有一位居士提問說：「師父，如果這樣的話，我今生懶得去擦他，總有一天灰塵會自己掉落的，為什麼要那麼緊張？」我聽到就傻了眼，竟然這樣也可以想得到。

他的大意是說，反正我們流轉還滅，有生必有滅，所以，我輪迴到盡頭的時候，就會還滅了，就讓它自然生滅好了！可是，從因緣法的角度來說，這是不可能的。生死流轉的緣起是「此生故彼生，此有故彼有」，如果沒有修行八正道、六度這些法門，讓生死「此無故彼無，此滅故彼滅」的話，那是無法還滅的，就只



能流轉而已。

三、小結

真正的研究印度佛教史，雖然文獻是支離破碎，但是閱讀了這些資料以後，導師覺得，身為一個菩薩道的行者，我們要秉持「此時、此地、此人」的方向。再來就要在這些佛教發展的過程中，汲取出每一個時代的精華，讓這個菩薩道實踐起來，在理論上不會匱乏，在行踐上更加能夠兼顧到每個層面。所以我也選擇了導師所了解的這種觀念，做為我講述印度佛教史的開頭及結尾。我們研究那麼多印度佛教的年代、思想，其實在這當中，我們應該要抉擇適合此時、此地、此人的菩薩道來實踐才是正確的。不是我讀完了這本書就好像沒事一樣，拿到畢業證書就沒事了，不是的，讀完了這一本書，應該要知道怎麼行菩薩道，這樣了解嗎？所以到最後一個章時，我會再跟大家談談印順導師怎麼抉契理契機的菩薩道，而做為結論。

附論：

佛教從古至今，都是百家爭鳴，各自發揮的局面。

對於佛教史的研究風氣，雖然是興起於學術界在先，然而對於教典與教理的意趣取向不同，適應眾生的層次有別之外，應該還有更重要的聖言量（經律）依據才對，否則此類學說，誰能起信？也因此，不甚了解為何有些人要大力評論「將大乘強分三系」？因為佛法本來就有契理契機的適應情形，每個時代的因緣也不同，諸如著名的「三時教說」，經證有：《解深密經》卷 2（大正 16，697a-b），《究竟一乘寶性論》卷 1（大正 31，822a1-19），《大方等大集經》卷 3（大正 13，21c）及《大哀經》卷 6（大正 13，439c）等。難道這不是史實嗎？

總而言之，印順導師尊重佛教史實，但還是「堅持大乘」啊！

按：取材自 印順導師的「《印度之佛教》自序」。



如大象去，象子隨

《大智度論》卷 2 有段尊者憍梵鉢提的偈言：「聞佛滅度我隨去，如大象去象子隨」的記載，重讀之，不免讓人再度憶起印公導師的捨報，多位學生陸續圓寂的畫面。自稱「在福嚴服務最久」的真華長老（簡稱老院長），也在上個月往生蓮邦了。（2012.10）

其實，由於末學就讀的是第八屆（1996 年 9 月開學），嚴格來說並無親近過老院長（其在福嚴曾擔任過六屆一十八年的院長一職），然而，因為在學期間曾協助學院編輯的工作，所以拜閱過不少老院長的人生經歷，印象最深刻的就是《福嚴五十周年特刊》的內容。在老院長敘述其與導師及福嚴的因緣當中，讓人不禁感懷其人格的特質——「兩肩擔道義，一心報師恩」。

從導師通知他「先去試住三個月」，直到他圓滿男眾第七屆的畢業，離開福嚴十來年的景象看來，看似像齣戲，更像是場僧教育的典範過程。怎麼說呢？

這得從其與導師為僧教育的精神中，領略一二。

當初老院長住進了福嚴，曾住了一年零八個月。因擔任僧職而無法避免的人事問題，讓他萌生離開福嚴的念頭，後便隨順因緣而告別福嚴，至宜蘭組一修會。不久，續明法師命妙峰法師到宜蘭請老院長返新竹講授菩薩戒，不過因其決意不願再回福嚴，故來者便把導師給續明法師的信拿給他看，信中寫道：「昨於常覺致妙欽法師書中，得知真華法師離去，遠地聞之，不能入寐。為法為人為參學離去，印大致隨喜，甚少為自己著想，佛法固非一人一寺之事也。真師之去，可能為人事不和，果爾，不免難過。究竟何事不必問，每覺僧人無父母兒女之累，行動自由，每每一聲不合，走了再說，既不顧曾否負責，亦不顧有無影響，過分自由，乃缺乏忍苦曲全以維持一寺之美德，不易團結，未始不由於斯，進步到一人一寺一學院，復興佛教云云，真不知從何說起矣！」

老院長形容道：這一段共計僅一百七十五個字的信箋，讓他讀後淚如湧泉般的流個不停！於是立下志



願：「我從那時起，便徹底改變了處世做人的態度，凡是答應人的事，不管如何的艱難，都要有始有終，堅持到底，竭力學習『忍苦曲全以維持一寺之美德』，絕不『一言不合，走了再說』。」

也因為這個志願，當親聞導師說：「你忍見福嚴就這樣下去嗎？」於是，發起「兩肩擔道義，一心報師恩」的堅定大心，回來福嚴辦學及重建，其中，仁公文中的勉勵「集中智思，專心致志研修，講解與教導後學」，以及基金上的支持，讓老院長毅無反顧地承擔起作育僧才的大任，並且喚起他那切中時弊的福嚴院訓（分別有四：風格、精神、榮譽、使命），倡導「能以身為福嚴一份子為榮」的精神，期許福嚴這十方道場，能成為「法身培養的聖地，慧命茁長的搖籃」，栽培出佛教的法門龍象，延續佛陀的法身慧命。

從導師的這封信中，末學也從中學習了僧教育承先啟後的幾項觀念：

第一，導師一向秉持著「不強人以從己」的態度來從事教育，所以有志同道合而來福嚴共住學習的同

學們，若「為法為人為參學離去」，導師「大致隨喜」。縱使因人事而離去，導師依舊認為「究竟何事不必問」，只是申明出家無家之累的自由，容易造就「一聲不合，走了再說」，這也是時下人常有的口號「只要我高興，有什麼不可以」的自私態度。

第二，導師「從沒有把它（福嚴）看成是自己的」，所以「甚少為自己著想，佛法固非一人一寺之事也」，所謂做到那裡，那裡就算完成——盡了本份。也因為能捨己為人，當然也就有任重道遠的擔當力了。

第三，導師對僧團共住的理念，堅持「導之以法、齊之以律」，這外現一般的道場規模，實是無法了知導師內心存有「法律平等」的理想，念念建立正知見為足下的基石，以復興佛教為遠大的標幟，否則光做學問，或喜攀俗務，豈是導師思想之整體呢？也因此，導師期許出家眾要有「忍苦曲全以維持一寺之美德」，更應該極積地成為僧團清淨的份子，以「和、樂、淨」的共識感染身邊的所有學人，以身作則，由此才有資格談「復興佛教」的理想。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？

末學 1996 年年中來福嚴參加入學考時，老院長依舊親自帶領早晚課誦的，看到老人家的身影，感動莫名。私下也聽到同學們常論老院長的名言：「做人，做事，做學問」。想想自己，改天到了這把年紀時，對僧教育是否還有心力堅持下去呢？此時真的不敢妄想太多，然而敬畏老院長的心情，竟不自覺地已填滿當前的心頭了……。

按：此文曾刊登於《福嚴會訊》第 37 期（2013.1 出版），p.32-44。

文雖然是紀念老院長，但導師對於佛教的關懷，值得我人學習。

敬讀星雲大師撰〈印順導師學德深厚地位崇高〉有感

最近敬讀了《人間福報》（2013.5.1 及 2013.5.8 上、下篇）所刊載星雲大師撰寫的〈印順導師學德深厚地位崇高〉一文（原文出自《百年佛緣》，詳閱註釋 1），對於大師的提示深思了一番，自覺身為導師思想的學習者，應更深入思惟、確認印順導師思想的特質並適時澄清誤解，今試為摘錄導師的重要開示，據此提出一些心得感想與同願同行之法友們共勉，並就教於方家。（以下將印順導師簡稱為導師，星雲大師簡稱為大師）

一、確認導師對於佛法的「核心思想」，也就澄清了一些誤解

（一）導師晚年自己多次聲明他的「核心思想」及願行就是「人間佛教」

1、《遊心法海六十年》（民國 73 年，79 歲）

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



之行解（梵化之機應慎），攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟」！那時，我多讀「阿含」、「戒律」、「阿毘達磨」，不滿晚期之神秘欲樂，但立場是堅持大乘的（一直到現在，還是如此）。……大乘佛法，我以性空為主，兼攝唯識與真常。在精神上、行為上，倡導青年佛教與人間佛教。……我講「人間佛教」，現存〈人間佛教緒言〉，〈從依機設教來說明人間佛教〉，〈人性〉，〈人間佛教要略〉。在預想中，這只是全部的「序論」，但由於離開了香港，外緣紛繁，沒有能繼續講出。（《華雨集第五冊》p.17-p.19）

2、《契理契機之人間佛教》（民國 78 年，84 歲）

我的著作太多，涉及的範圍太廣，所以讀者每不能知道我的核心思想。因此，三月中開始寫了《契理契機之人間佛教》（三萬字），簡要的從「印度佛教嬗變歷程」，說明「對佛教思想的判攝準則」，而表示「人間佛教」的意義。

（《平凡的一生（重訂本）》p.168）

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。……「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！……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！（《華雨集（第四冊）》p.69-p.70）

3、《平凡的一生（重訂本）》（民國 87 年，93 歲）

我的寫作，就是這一些了。寫作的動機，雖主要是：「願意理解教理，對佛法思想（界）起一點澄清作用」；從《妙雲集》出版以來，也受到佛教界的多少注意。然我從經論所得來的佛法，純正平實，從利他中完成自利的菩薩行，是糾正鬼化、神化的「人間佛教」。（《平凡的一生（重訂本）》p.170）

依據以上導師之自述，他老人家早從民國四十一年暫住香港時即倡導「人間佛教」，一直到晚年「發



願生生世世在這苦難的人間，為人間的正覺之音而獻身」矢志不變。從而星雲大師所稱：「後來他有一些弟子，過分的把印順導師歸類到人間佛教裡」恐與事實不符，謹此陳明。

（二）「人間佛教」的思想及精神乃是根源於釋尊， 導師及聖嚴長老的想法與大師相同

導師於民國四十一年撰寫之〈人間佛教要略〉專文中表示：

「從經論去研究，知道人間佛教，不但是適應時代的，而且還是契合於佛法真理的。從人而學習菩薩行，由菩薩行修學圓滿而成佛——人間佛教，為古代佛教所本有的，現在不過將他的重要理論，綜合的抽繹出來。所以不是創新，而是將固有的『刮垢磨光』。佛法，祇可說發見，不像世間學術的能有所發明。因為佛已圓滿證得一切諸法的實相，唯佛是創覺的唯一大師；佛弟子只是依之奉行，溫故知新而已。」

（《佛在人間》p.99）

上文指出「人間佛教，為古代佛教所本有的」，導師清楚的點出人間佛教就是起源於人間的佛陀，而且表示只是「刮垢磨光」而已，何曾以創始人或掌旗人自居？

法鼓山的聖嚴長老於民國九十四年六月導師圓寂的追悼文指出：「印順導師是現代佛教的世界級偉人，堪稱為『人間佛教之父』，此一思想雖是釋迦佛化世的本懷，至所以能夠形成今日佛教世界的一大思潮及一大運動，則是出於印順導師大聲疾呼而來的貢獻。」（〈佛門星殞，人天哀悼〉）可見聖嚴長老也是認為「人間佛教思想」源自「釋迦佛化世的本懷」。

但由於佛教衰微，佛陀化世的本懷日漸隱沒，能再次對於「人間佛教」提出教證、理證，且有系統地提示理論原則、修持心要的，無疑地導師貢獻良多，可能聖嚴長老是基於這一點而推崇導師是「人間佛教之父」吧！不過這項稱譽，或許導師本人也不敢自居吧！

至於大師倡導的「星雲模式的人間佛教」被讚譽



為「實踐人間佛教第一人」我們也隨喜功德，祈願佛教界能在「人間佛教」的佛陀本懷下，「異中求同或同中存異」一起努力創造「人間淨土」，以等待「龍華三會」的早日到來。

(三) 大師認為「導師跟人間佛教並不相契合」：「印順導師的人間佛教」與「星雲模式的人間佛教」之差異

導師晚年寫了三萬字的《契理契機之人間佛教》闡發其「人間佛教」的基本信念，然而大師認為「導師跟人間佛教並不相契合」。吾等以為「言人人殊」，其間應有「不相契合」之因緣。然而聖嚴長老則贊同追隨導師的人間佛教並表示：「我們法鼓山推出『人間淨土』及『心靈環保』的世界性運動，主要的構想，也是出於人間佛教的啟發。」（〈佛門星殞，人天哀悼〉）

另一方面，高希均教授則讚譽：「半世紀以來，星雲大師在海內外推動的『人間佛教』，是另一個『台灣奇蹟』、另一次『寧靜革命』、另一場『和平崛起』。」

（〈台灣的「星雲奇蹟」——人間佛教在寧靜中全球興起〉）

可見導師及大師對於當代的佛教，皆有其不同層面的化世善巧，值得後繼者的效法及推行。

星雲大師與聖嚴長老對於導師「人間佛教思想」的看法不同，或許是導師所倡導的人間佛教與「星雲模式的人間佛教」不盡相同吧！且容筆者將之分別舉列出來供大家參考：

導師晚年於《契理契機之人間佛教》擇要整理早年所寫〈人間佛教要略〉的含義：

1、「論題核心」是：「人，菩薩，佛——從人而發心修菩薩行，由學菩薩行圓滿而成佛」。要「悲心增上」，人而進修菩薩行的，正信正見以外，一定要力行十善利他事業，以護法利生。

2、「理論原則」是：

(1)「法與律合一」：「導之以法，齊之以律」，是「佛法」化世的根本原則。

(2)「緣起與空性的統一」：這是「緣起甚深」與「涅



繫甚深」的統一，是大乘法，尤其是龍樹論的特色。

- (3) 「自利與利他的統一」：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」？所以為了要利益眾生，一定要廣學一切，淨化身心（如發願服務人群，而在學校中努力學習一樣）；廣學一切，只是為了利益眾生。不為自己利益著想，以悲心而學而行，那所作世間的正業，就是菩薩行。

3、「時代傾向」：

- (1) 現在是「青年時代」，少壯的青年，漸演化為社會中心，所以要重視青年的佛教。
- (2) 現在是「處世時代」：佛教本來是在人間的，佛與弟子，經常的「遊化人間」。修菩薩行的，應該作利益人類的事業，傳播法音，在不離世事、不離眾生的原則下，淨化自己、覺悟自己。
- (3) 現在是「集體（組織）時代」：佛法是以集體生活來完成自己，正法久住的，與中國人所說的

隱遁，是根本不同的。適應現代，不但出家的僧伽，要更合理（更合於佛意）化，在家弟子學修菩薩行的，也應以健全的組織來從事利他而自利（不是為個人謀取名位權利）。

- 4、「修持心要」：菩薩行應以信、智、悲為心要，依此而修有利於他的，一切都是菩薩行。「有信無智長愚癡，有智無信長邪見」；如信與智增上而悲心不足，就是二乘；如信與慧不足，雖以慈悲心而廣作利生善業，不免是「敗壞菩薩」（修學菩薩而失敗了）。所以在人間而修菩薩行的，此三德是不可偏廢的！（摘自《華雨集（第四冊）》p.48-p.50）

星雲大師所定義的人間佛教為：「『人間佛教』就是：佛說的、人要的、淨化的、善美的；凡是有助於幸福人生增進的教法，都是人間佛教。」（滿義法師著《星雲模式的人間佛教》高希均之導論，p.2）；「人間佛教就是一切佛法，一切佛法都是人間佛教。」（《星雲模式的人間佛教》p.330）此處無法一一摘錄



滿義法師所撰述《星雲模式的人間佛教》之其他重要內容，然從上述之摘要可以略辨兩者的差異。

不過，導師所關注及憂慮的是「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！」（《華雨集（第四冊）》p.63）

（四）「佛法從三處聞」：人間佛教的思想來自經論

1、「人間佛教」要有經說為依據，才易為一般信徒所接受

導師曾經表示：「宣揚『人間佛教』，是受了太虛大師的影響，但多少是有些不同。（民國二十九年）虛大師在〈我怎樣判攝一切佛法〉中，說到『行之當機及三依三趣』，以為現在是進入『依人乘行果，趣進修大乘行的末法時期』；應『依著人乘正行，先修成完善的人

格，……由此向上增進，乃可進趣大乘行』。」導師認為「這是能適應現代根機，但末法時期，應該修依人乘而趣大乘行，沒有經說的依據，不易為一般信徒所接受。反而有的正在宣揚：稱名念佛，是末法時期的唯一法門呢！」所以導師「要從佛教思想的演化中，探求人間佛教的依據。」（摘錄自《華雨集（第四冊）》p.44）

2、佛法從三處聞：從佛聞、從佛弟子聞、從經中聞

這是龍樹菩薩在《大智度論》卷 18〈1 序品〉的開示：「初發心菩薩，若從佛聞、若從弟子聞、若於經中聞……。」導師據此於《成佛之道（增注本）》（p.37-p.38）加以解說：

「不過釋迦如來涅槃以後，我們只能從佛弟子聞法了。雖然十方諸佛——東方藥師、西方彌陀佛等現在說法，但對於此時此地的我們，除非已經聞法修行到相當程度，是不可能親聆佛說的。從經典聞法，就是自己『以古為師』，從閱讀經論中去了解佛法。所以，從佛弟子聞法，



刮垢磨光

或者閱讀經教，都稱為聞法；學佛法，就從此下手。」

所以導師才說「從經論去研究，知道人間佛教，不但是適應時代的，而且還是契合於佛法真理的。從人而學習菩薩行，由菩薩行修學圓滿而成佛——人間佛教，為古代佛教所本有的。」（《佛在人間》p.99）

這如同大師早年所撰寫的《釋迦牟尼佛傳》及《十大弟子傳》，不也是依據經論而掘發出活生生的人間佛陀嗎？由此可知，大師於《人間福報》所提「我主張人間佛教不應把它歸納於經論」，此間恐有誤解！

（五）人間佛教的定義雖有不同，應為正法久住而相敬和樂

導師曾表示與虛大師大乘三系的差異處，主要是「由於修學的環境不同，引起傳統與反省的差異，當然也由於不同的個性。」（《永光集》p.251）

星雲大師也表示：「自己的性格和印老不盡相同。」（《印順導師永懷集》p.42）

不同的個性，會展現出不同的風格，是理所當然

的事，所以教團中才有經師、律師、論師、譬喻師、禪師等不同的教化風貌，只要立基於佛法的本義，「盡一分自己所能盡的義務」（《華雨集第五冊》p.104），我想，人間佛教的定義雖有不同，然應為正法久住而相敬和樂。

二、導師「為眾服務」的意趣可能與大師不盡相同：

從《人間福報》知道大師對於導師「為眾服務」的風格不盡認同，其間之因緣（也許是導師受限於身體多病，無法與信眾多有互動等有關），有需要加以釐清。有關導師在佛法上真正的宗趣以及「為眾服務」的影響與貢獻，從以下的文章可以得知其梗概：

（一）導師於〈遊心法海六十年〉（《華雨集第五冊》p.50）自述對於佛法之基本信念為「立志為佛教、為眾生——人類而修學佛法」，而其一以貫之的行踐目標則是：

- 1、我的修學佛法，為了把握純正的佛法。……確認佛法的衰落，與演化中的神化、俗化有關，那末應從傳統束縛，神秘催眠狀態中，振作起



來，為純正的佛法而努力！（《華雨集第五冊》
p.54-p.55）

2、我在修學佛法的過程中，本著一項信念，不斷的探究，從全體佛法中，抉擇出我所要弘揚的法門；涉及的範圍廣了些，我所要弘揚的宗趣，反而使讀者迷惘了！其實我的思想，在民國三十一年所寫的《印度之佛教·自序》，就說得很明白：「立本於根本佛教之淳樸，宏傳中期佛教之行解（天化之機應慎），攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟」！我不是復古的，也決不是創新的，是主張不違反佛法的本質，從適應現實中，振興純正的佛法。（《華雨集（第四冊）》p.1-p.2）

3、我曾一再表明自己一生為法的意趣：「虛大師所提倡的佛教（教理、教制、教產）改革運動，我原則上是贊成的，但覺得不容易成功。出家以來，多少感覺到：現實佛教界的問題，根本是思想問題。我不像虛大師那樣提出『教理革

命』，卻願意多多理解教理，對佛教思想起一點澄清作用」（《遊心法海六十年》p.7）。我
「不是為考證而考證，為研究而研究的學者。我只是本著從教典得來的一項信念：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。」（《永光集》p.267）

（二）導師思想的影響與貢獻

1、聖嚴長老表示：

「（導師）是我一生學佛的指路明燈，從佛教的義理研究，到佛法的生活實踐，我都是在印順導師的大樹蔭下走過來的。」（〈佛門星殞，人天哀悼〉）長老於另一篇文章指出：「蒙受印老治理佛學態度的影響很深，我也非常感恩印老的著作，對我一生學佛的啟發，所以我於國內外，不論在口頭上或在文章中，總是鼓勵有心於佛法的研究者及修行者，多讀印老的著作。我們中國的現代佛教，由於有了印順長老，



已從傳統走向現代，已從寺院推展到社會。」

（〈印順長老的佛學思想〉，《佛教的思想與文化——印順導師八秩晉六壽慶論文集》序）

2、中國人民大學佛教與宗教學理論研究所所長方立天教授指出：

「印順是現代中國佛教僧人當中居於第一位的理論家、思想家和教育家，或者說他是太虛以後居於第一位的理論家、思想家和教育家。……印順法師的貢獻可以概括為兩個方面：一個方面，他梳理和闡釋了印度佛學思想。二、發展和豐富了中國佛教思想，人間佛教是印順導師發展了他的老師太虛法師“人生佛教”的思想，他的特點是：第一更強調人本，強調不講鬼神，也不講天化、神化；第二更重視現實，關心現實人間的苦難。特別表現下兩個方面。我們知道中國化的佛教有兩個最大的創造，一個是禪宗，一個就是人間佛教。印順導師在這兩方面都做了推進和發展。……我們要研究了

解現代中國佛教，不能離開印順的著作和理論；我們要研究當代中國佛教文化，不能離開印順的著作和理論；我們要研究當代中國的國學—中國化的佛學也是國學的一部分，也離不開印順的著作和理論。」（〈研究國學離不開印順著作和理論〉2009年11月6日，北京中國人民大學《印順法師佛學著作全集》簡體版出版座談會，轉載自《弘誓》雙月刊第104期）

3、佛教歷史學者藍吉富教授認為：

導師是「中國佛教發展方向的指引者……印公的思想，就像佛教歷史發展路線上的路標。透過這一路標的指引，後人如果繼承得宜，那麼佛教史的發展，是很可能轉向的；中國佛教史，是很可能有嶄新的一章的。」（《二十世紀的中日佛教》，p.223）

「無疑的，印順法師正是當代漢傳佛教界中的卓越佛法研究者。他的研究成果，在數十年來的華人佛教圈中，已經有顯而易見的影響。他



刮垢磨光

的若干看法，也逐漸成為漢傳佛教發展的重要指標。」（《印順思想》——印順導師九秩晉五壽慶論文集，p.1）

導師曾說：「其實菩薩真正發大心的，……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。」（《華雨集（第四冊）》p.67）這是導師一向秉持的實踐態度，導師雖曾自謙地說：「我慚愧自己的平凡，福緣不足，又缺少祖師精神，但熱望有這麼一位，『辦一個道場，樹百年規模』，為佛教開拓未來光明的前途！」（《華雨香雲》p.111）然而，導師的著作所引領的「暢佛本懷、振興純正佛法」，確實已在華人世界產生重大的影響。

三、導師闡揚「暢佛本懷」的菩薩精神（並非原始佛教的性格）與中國祖師有些不同

- （一）導師著重於佛法的真實，不為民族情感所拘蔽
（導師說）我是中國佛教徒。中國佛法源於印

度，適應（當時的）中國文化而自成體系。佛法，應求佛法的真實以為遵循，所以尊重中國佛教，而更（著）重印度佛教（並不是說印度來的樣樣好）。我不屬於宗派徒裔，也不為民族情感所拘蔽。（《華雨集第五冊》p.53-p.54）

（二）導師對於虛大師慨歎中國佛教「說大乘教，修小乘行」之反思：

導師回顧，民國二十九年，虛大師訪問南方佛教國家回來，曾說了這樣的一段話：

「中國佛教所說的是大乘理論，但卻不能把他實踐起來。……我國的佛徒，都是偏於自修自了。……說大乘教，行小乘行的現象，在中國是普遍地存在。出家眾的參禪念佛者，固然為的自修自了；即在家的信眾，也是偏重自修自了的。」（《無諍之辯》p.178）

後來，導師在《永光集》中提到：「在真常大乘經中，還是說到菩薩，六（或十）度，十地等，而禪宗雖自稱最上乘，直顯心性，即心即



佛，卻棄菩提道而不論，這以太虛大師有『說大乘教，修小乘行』的慨歎！」（《永光集》p.235）

導師因此反思：

「中國佛教的衰落，虛大師在『人』上著想（『說大乘教，修小乘行』）；……我當然也知道『人』的低落與墨守成規，但從史的探求中，『確認佛法的衰落，與演化中的神（天）化，（庸）俗化有關』佛教的衰落，從印度到中國，不只是『人』的低落，而也是『法』的神化、俗化。」（《永光集》p.253-p.254）

（三）堅持大乘：闡揚「暢佛本懷」的龍樹菩薩精神

進而要說明的是，導師重視根本佛教，並不表示他提倡回歸原始佛教，如於《遊心法海六十年》所聲明的「立場是堅持大乘的（一直到現在，還是如此）」，導師的立願乃是「宏闡中期佛教之行解」，因為這「是會通《阿含》而闡揚菩薩道的，更契合釋尊的本懷。」（《永光集》p.256）並且還強調：「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。我不是西藏所傳的後期中觀學者，是重視中國譯傳的龍樹論——《中論》，《大智度論》，《十住毘婆沙論》。所以在〈敬答議印度之佛教〉說：『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。」（《永光集》p.255）從這些導師自己歸結的特質來看，即可了知導師所行乃以印度中期大乘佛教之行解為主，並非大師所稱的「原始佛教的性格」也與「中國大乘佛教的行解（菩薩開展的精神）」不同。（《人間福報》上篇，2013.5.1）

（四）導師本人立願效法釋尊本生「願生生世世在人間行菩薩道」：「悲增上菩薩」

至於導師對於「人間佛教」的闡揚與身體力行，乃是對於古代印度大乘佛教「悲增上菩薩」之未能充分開展，有所反省而產生的，導師說：

「悲增上菩薩，是『人間勝於天上』，願意生在人間的。菩薩多數是人間的導首，以權力、



智慧、財富，利益苦難的（人間）眾生。到成佛，（菩薩時也）不願意在淨土，而願在五濁惡世度眾生。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！……典型的悲增上菩薩，是釋尊的菩薩本生，為了利益眾生，不惜犧牲（施捨）一切。」（《初期大乘佛教之起源與開展》p.1289-p.1290）

從以上導師對於印度佛教的反省，我們可以探尋到導師「願生生世世在這苦難的人間，為人間的正覺之音而獻身」之思想源頭，原來他老人家是為了「暢佛本懷」，學習釋尊於菩薩本生之悲增上菩薩典範，導師這般「任重道遠的大乘宗風」，值得我們省思、學習。

四、導師的自我定位，教界的歷史評斷

導師在晚年的著作中，多次表明自己的立場：「我不是宗派徒裔（也不想作祖師），不是講經論的法師，也不是為考證而考證、為研究而研究的學者」，「我

不是宗派徒裔，也不是論師。我不希望博學多聞成一佛學者；也不想開一佛法百貨公司，你要什麼，我就給你什麼（這是大菩薩模樣）。」（《華雨集（第四冊）》p.47、p.69）「有人說我是三論宗，是空宗，而不知我只是佛弟子，是不屬於任何宗派的。」（《華雨集（第五冊）》p.50）基於上述的聲明，即可了知導師並不希望自己被冠上宗師、論師或佛學研究者等的稱號。

星雲大師認為「應該把導師歸於一個『論師』的地位，以示尊重」，至於聖嚴長老則是認為導師是「偉大的三藏法師」；聖嚴長老評斷導師之歷史地位為：「有三種人留名在世間。一種是專門讓人來寫的，一種是專門寫人的，另一種既讓人寫他又寫人。這其中當然以第三種人最偉大，既有事功，又能為後人留下思想的遺產。印順長老即是屬於第三種人。……他是一位偉大的三藏法師，他對佛學的深入和廣博是超宗派、超地域、超時代的。以他的著作而言，古往今來的中國佛教史上，還沒有第二個人能有這樣的涵蓋



量。他除了不似古代的三藏法師立下譯經的偉業之外，對於佛法的探討和認知極少有人能出其右。」（〈印順長老的佛學思想〉，《佛教的思想與文化——印順導師八秩晉六壽慶論文集》序）

吾人以為，若是尊重導師，較公允的似乎應該還歸導師自己的定位：「有人說我是三論宗，是空宗，而不知我只是佛弟子，是不屬於任何宗派的」。

※本文承蒙呂勝強老師提供素材及意見，謹此致謝。

【註釋 1】原文出自：

星雲大師口述、佛光山書記室記錄，《百年佛緣》（第一冊）「僧信之間」，國史館，民國 101 年 9 月，初版本，p.145-p.149。

星雲大師口述、佛光山書記室記錄，《百年佛緣》（第七冊）「僧信篇」，佛光文化，民國 102 年 5 月，增訂本，p.222-p.227。

按：此文曾刊登於《福嚴會訊》第 39 期（2013.7 出版），p.36-45。

（附錄一） 現實的感言

一、求學之動機與目的

乞求長輩讓我有學習成長的機會，指正我不懂的盲點；而非長輩央求學生要成長，拜託學生莫辦休退。就像現代的父母經常說的：我們這一代除了要孝敬老的，也要孝敬小的。社會亂象層出不窮，培養不起正確的人生觀。漫無目的最可憐，上每一門新課都只有負責換書，完全無法感受當中的喜悅，有的是個性使然，有的因隨順習氣在學佛而不自知。唯有切斷了後路，人才會以死心踏地的心情來安住與學習。

求學的動機很重要，若想學法，刻苦一點、寂寞一點也會甘之如飴；不要把功課當作是負擔，選擇在此修學就是要養成擔當的責任，要去體會長輩點滴的用心，不懂之處要虛心請益，而非一味的排斥，否則，太隨順習氣，日後換個場所時，仍會依然故我的。

二、過程附帶的觀察

佛學院或僧團的情形大同小異，有人發心成就初



學，有人犧牲青春栽培佛教棟梁，故而求學求教者應自制地體恤上層管理者的苦心，並對在幕後默默付出的菩薩們感恩於心。

教書互動之成效，莫一味地迎合學生的俗氣，時緊時鬆、不即不離的智慧最要緊。否則，表面像是結善緣，卻潛藏著庸俗的染污。

教育是雙方的問題，然而，道心維護的安排則要自力爭取，莫浪費相聚的因緣。

在團體中，各式各樣的人都有，有的人個性像榴槤，每個角都會傷人；有的人則八面圓融，喜歡奉承討好人家，帶著俗氣來學佛修行，這是正常的轉換過程。不過，從學從教之中，若不懂得善觀調整自己，反而會越學越剛強好勝，得失心更強。

學習莫徒具外形，而內涵空虛，這種人日子最不好過；或是活在別人的眼光中，處處碰壁，也讓自心難以平靜來學法。

三、從欲求中尋找現實

年輕人喜歡從此山望彼山，永遠都有朦朧美，在

欲求中只想找簡單的、沒壓力的、容易受人讚歎的來學，難怪現代人常被長輩嫌吃不了苦，耐力與恆心羸弱。甚至於還有當師父的開玩笑說：好像是收了個師父而非收了個徒弟。

衡量自己能力所及，在有興趣的層面來發揮。不是每人都是上根器，無法深入經論，也要結法緣，往中或下的層面去發心。像是建立初學的正見正信，或普及化的佛法教育，也要有人顧及。要記住，佛法是多樣性與深廣面不一的，應隨個人所及的範圍深入及發長遠心，做奠基工程也是功德無量的。

現階段做不到，或無能力兼顧的，不能視同永遠放棄。如止觀的學習，應保持熱忱的向學心，隨分隨力而為之。若因緣到了，就要全力以赴，莫再找藉口逃避止觀的增上。

學人千萬莫眼高手低、畫地自限，或廣結惡緣，因為佛教界很小的，隨時都有再碰面的機會。用心照顧足下的本份，處處留下「隨時歡迎再來」的喜悅印象，而非留下「斷絕來往」的遺憾。



為自己設立近程、中程及遠程的學習目標。在佛學院的時候，有在此處能學能完成的任務，莫要急早妄想度生及建立名氣，把飄浮不定的心給鎖緊，把貪著利養的心給刪除，這樣才不會白過共住共學的這段日子。

四、汲取課本及生活中的新知

佛菩薩及古德的修為經驗是最好的啟示，三藏十二部中，有掏取不盡的佛法寶藏，有不計其數的修行指南。在學者要融古為新、古新合一，這樣，雖言在修學當中，但手裡已握有指南，走起來會具足信心及毅力，而非越學越模糊困頓。

在教育的單位中，可以訓練教理文義的科判掌握，以及重組及整理修行與弘法的編目。論文是訓練邏輯思維、資料分析與條理陳述等的的能力，方法隨個人喜愛而定，只要基本原則認知確立，閱讀量夠豐富，其實，寫作並非難事。

語言與古文、寫作與編輯等的的能力，雖言熟能生巧，但有部分是與生得慧有關的，倘若已盡了全力，

而非因為討厭的心態而疏遠的話，轉換心情正確面對想學及能用的部分來紮穩根基，絕非丟臉的事，莫忘了佛法是用來安頓自心的良藥，是向道向解脫的一樁美事哦。

五、抉擇善知識的優點

三人行必有我師，在修學中，你可以輕易發現：有重學問、重語言、重教理、重禪觀、重通俗、重戒律、重法事、重工程、重管理、重成果、重名聞、重健康、重是非、重自由等等的人，只要懂得從每位的身上學一個優點，十二位就有十二個優點，宛如時鐘一般，周而復始，圓滿生命。

依自己的個性與能力，規畫每個階段可以親近的善士學習。現今網路資訊發達，可以節省許多距離的問題；畢業絕非學習的停止，而是另一個新階段的開始，好好地思索過去、現在、未來。倘若暫無把握，就發心留在僧團中服務，或繼續深入教理的研究，靜待因緣成熟。

對善知識要觀察入微，少說話、多受化，沒有人



是十全十美的，收集其優點，警慎其缺點。多發心為大眾服務，莫只自掃門前雪，因為僧團是六和敬的齊聚善緣，要經常思念世尊的遺教，狂妄的心則會慢慢地獲得止息。

六、記取錯誤的示範

人非聖賢，孰能無過？任何人都有轉凡成聖的機會。真所謂「錯中學，學中錯，人之常情」，有慚愧心改進即可。今天我看別人做，他日換個角色時，自己又有多少能耐承受這類壓力呢？

期許自己能成為僧團中的清淨份子，而非破壞因緣。即使不圓滿處歷歷在目，然而，是非止於智者，何必讓是非傳百成真？為何不換個角度欣賞，或私下幫忙平伏眾人之心呢？

處事待人的方法，每個人難免會有所偏重，雖則說誰都有評估錯誤的時候，可是，千萬莫小事化大，反而應該作為自己日後管理或學習的良好借鏡。別人跌在前，我則學在後，況且，真心為僧團付出的人，不該計較過去的功過，而應勇於從觀察中提供建議，

即使不被採納，也已聊表心意，功不唐捐的。

優點用在對的地方，可以自利利人；反之，則會自害害人。僧團與世間不同的地方在於道心與僧倫，人人雖有發言權，但也應尊重長輩的決定，全心配合，把不滿意的心放下有這麼難嗎？

網路是時代的顯學，善用它來成長及利人，莫為網路所控制。它可以用來教學弘化，也可以用來攀緣結黨，端視個人的道心而定。這種時代的趨勢，似乎除了培養使用者的正見及自愛自律，難有更好的管理手法吧。

七、獨立能力之適應

情緒化的決定不會有好的後果。不成熟的眼光也會有錯誤的選擇，有時茫然衝動不如沉澱習氣，跟隨團體學習。

長時間在大團體中被磨被教才會改正習氣，對於善意或惡意的考驗皆要心懷感恩。若是沒有機會碰上這類逆緣，其實也無從檢視內心煩惱的輕重。

觀察團體的力量，想想未來獨立的自己。想要有



長輩的扶持，個人要有福分，當然有大象走在前，小象隨後，必然要全力以赴的學習，勿自視過高，否則，跌傷的是自己。

學習獨立的過程並非全部事情都是從零無始，因為在團體中已經是邊做邊學。不懂思考的人會如行屍走肉，過一天算一天，換個試練場又得重新開始，浪費時間也浪費資源。長輩曾教導：下士要隨時善察上士的辦事能力與管理方法，因為隨時要具備替代位置的心境，這不是越線，是因緣把你推上去時，你才不會手忙腳亂。

男女的相處界線是維護彼此道念的堤防，莫潛藏私欲與愛念，否則，滴水會穿石。僧俗如何相互護持與尊重，同心為自利利人而努力，我們要全面思考、用心觀察，日後才會運用自如、帶領有方。

八、隨緣盡分獻生命

量力而為，能做多少算多少；認識自己，體諒眾生。以無求回饋的心付出，而非在輕慢中希求肯定；平等對待眾生，莫隨習氣做事。有所求的奉獻會帶著

很多的苦在存活，何必呢？

不須羨慕別人的成就與成果，但問耕耘、但問我還能付出多少。修行解脫是種熟脫的問題，在緣起性空的立場而言，因果是平等的。

修行最忌諱比較或比賽，真有功夫的人應大智若愚才對。每人的生命長度不一，但寬度可以自我改善。

佛教的主體與附屬的精神要體認清楚，切莫本末倒置。以釋尊化世的主體而言，即自覺覺他，住持正法，讓正覺之音永為眾生的依怙。

盡未來際的悲願，三世因果與如幻生死的正見，每一生都有因能力所及而偏重的任務，很多理想不須急於一時，只要相信功不唐捐，因果必然水到渠成。

按：此文乃為 2014.6 畢業的同學撰寫，亦與在學的同學們共勉。



刮垢磨光

(附錄二) **Fundamentals of supporting
and maintaining the Sangha**

By Ven Kai Ren

Forward

The Three Refuges (or Triple Gem, Three Jewels) – Buddha, Dharma and Sangha are the most important values in Buddhism. Should there be not the Three Refuges, the Buddha’s true teaching would not remain existed today. Accordingly, a Buddhist would not be considered a genuine Buddhist if one does not understand the meaning of the Three Refuges.

Buddha is the physical reflection/expression of Dharma; Dharma refers to the universal principle of life and the universe; and Sangha is the community of practitioners who follow the footpath of the Buddha. Sangha, the main subject of this essay, includes noble monks and ordinary monks- all those who have shaved their heads bald, abandoned the mundane life and taken

refuge in the Three Refuges. The Sangha bear holy responsibility for spreading Dharma and maintaining Buddha's true teaching, and lay Buddhists' support is the crucial foundation for the mission. Therefore, lay disciples must learn how to properly support Sangha members, especially the ordinary monks/nuns, so that the Sangha may effectively keep the true teachings alive in the world.

The essay discusses 10 principles for maintenance of the Sangha and the proper interaction in the perspective of laypeople: 1. Observe merits, not shortcomings; 2. Make four kinds of offerings; 3. Refrain from meaningless speech; 4. Keep appropriate distance; 5. Provide righteous suggestions; 6. Observe ethics of Buddhism; 7. Seek the Dharma; 8. Rely on the teachings and not on the person; 9. Continue the Buddha's teaching; 10. Practice diligently to attain enlightenment.



1. Observe Merits, Not Shortcomings

In Buddhism practice, going around with Buddhist teachers is highly emphasized. The Buddha once taught us that going close to virtuous teachers is considered accomplished, meaning that spiritual guides play an indispensable role in the path of practice. Although lay disciples can be as good Buddhist teachers as ordained monks, monastics that have dedicated themselves to the Three Refuges normally assume a leadership role in Buddhism. The responsibility and pressure that come from the leadership, along with one's own Dharma practice and commitments, are probably heavier than any one ordinary person can take. In other words, living a monastic life is considered immense merit yet requires tremendous determination.

Having this in mind, how do laypeople act properly when approaching ordained monastics? By tradition, the

principle is “observe merits not shortcomings”. In reality, however, unless we blindly believe or worship, it is not difficult to discover shortcomings of monastics. Nevertheless, I am of the view that in order to maintain a good reputation of the Sangha, laypeople should not broadcast the shortcomings of Sangha members unless there is a fundamental infringement. In the case that some Sangha members break fundamental precepts, in order to guard the virtuousness of the Sangha community, laypeople may inform the public to be alert so that the wrongdoer will not go scot-free. However, a healthy Sangha community will take measures to discipline the offender, and laypeople should not question closely and intervene in the Sangha affairs.

“Observe merits not shortcomings” does not imply to ignore the deterioration of the Sangha; on the contrary, it means to help the wrongdoers restore the virtuousness. This requires kindness towards Sangha members who



刮垢磨光

have done wrong. Furthermore, building an effective means of communication with the Sangha is essential so that laypeople will not unknowingly make the mistake of slandering the Sangha.

2. Make four kinds of offerings

During the Buddha's time, Sangha members received only 4 types of dana (offering): clothes, food, bedding, and medicine. They must not receive dana to satisfy desires or for a living; one meaning of 'Bikkhu' is 'beggar', so they should not waste time in making a living. Their primary mission is to practice the Dharma.

If laypeople wish to make offerings, it is good to inquire Sangha members' needs so that the donation can be made appropriately. But this does not mean to ask Sangha members for a wish list, as that would be against the spirit of precepts. Speaking of precepts, different Buddhism sects have different views and actions on

“money”. Theravada keeps the original precepts from Buddha’s time until today, so Theravada Sangha do not touch money; on the contrary, Mahayana Sangha do take and use money. However, we shall not draw a rash conclusion that Mahayana Buddhism are against the basic spirit of the Buddha, because each tradition is evolved from different conditions.

With a view to supporting the Sangha to attain liberation, necessities in the path of cultivation, including the basic needs and expenses for spreading the teachings, should take the priority over any other matter.

The offerings to Sangha members are becoming more diversified in these years. In order to propagate the Dharma and benefit the general public, some of the Sangha build schools, publish magazines and use computers. Since they involve various fields of activities, they may require money as well as various supports to undertake these activities. Therefore, apart from the 4



刮垢磨光

types of dana mentioned above, laypeople should also provide appropriate offerings in accordance to the needs.

However, I do not mean that Sangha members can act according to their whims and fancies. Laypeople must not blindly satisfy the requirements of Sangha members, as that will create many problems. For example, the unlimited dana may give rise to unnecessary attachment so that Sangha members may not be able to practice the Dharma peacefully. Additionally, money is wasted if the purpose of propagating the Dharma is lost. Unwise provisions will disturb the Sangha's virtuousness and will not bring about any merits of offering.

3. Refrain from meaningless speech

Be mindful when converse with Sangha members, as gossips or empty talks are inappropriate. Some laypeople long for listeners for their family, marriage or

friendship problems and thus turn to reliable Sangha members. But the tale-telling may take up too much time from Sangha members' regular practice and work. Should there be urgent situation, Sangha members would do everything to help others; however, their primary duty is not a listener for lay Buddhists. In the perspective of supporting and maintaining the Sangha, having meaningless speech with Sangha members is very unwise and injudicious.

It is rather difficult for present Sangha members to keep away from empty talks. Buddha taught us that, apart from the practice of *śamatha-vipaśyanā* (cessation and contemplation), all talks such as food, politics, making a living, gaining a reputation, divination and astronomy, and arts, are meaningless speech. Being ordained, Sangha members must refrain from all worldly subjects (unless Bodhisattva's vow to assist all sentient beings is regarded).



刮垢磨光

Accordingly, besides futile conversations, laypeople shall not invite Sangha members for leisure activities, such as picnics, planting, movie watching, and sightseeing tours. Once a habit is developed, it becomes a hindrance of indulgence on the path of cultivation. Although the Sangha must keep self-awareness and self-control, laypeople shall not create external temptations. On the contrary, laypeople shall provide righteous conditions to support the Sangha's practice.

4. Keep Appropriate Distance

The purpose of living a monastic life is to eliminate five sensual desires and five hindrances, to practice and realize ultimate virtuousness, and to attain liberation. Keeping an appropriate distance with opposite sex is especially important for Sangha members. The Buddha set many precepts to prevent conditions that might lead to misconducts, because most of the misconducts can be

attributed to unawareness of an appropriate distance.

For a practitioner who has not extinguished desires, it is understandable that sensual desires may arise any time. However, if one overlooks the desire and fails to correct it, accumulated desire may become afflictions. Laypeople must be alert to the potential problem and spontaneously keep a proper distance from Sangha members.

In addition, laypeople shall be aware of conditions and actions that may bring scorn and contempt. A layperson should not come alone to look for a Sangha member of the opposite sex. The place for meeting must be an open space; if it is indoors, the door should be kept open. When ferrying a Sangha member of the opposite sex, a third person must be present. Lastly, having telephone conversation is convenient, but if such conversation takes place too frequently, one should be alert. Taken together, laypeople must refrain from



刮垢磨光

actions that may cause defamation of Sangha members.

5. Provide Righteous Suggestions

Laypeople may raise righteous suggestions to support Sangha members' practice and to encourage Dharma teaching. For example, for those who are skilled at speeches, laypeople may suggest them to give more Dharma talks, including casual and ordinary preaching or systematic Dharma course. This will cultivate lay Buddhists' quality, and the Dharma teacher will benefit from teaching and learning at the same time. Besides talks, laypeople may suggest Sangha members to lead group practices such as chanting, meditation, retreats, and observation of eight precepts. All these activities will naturally strengthen the faith, enhance the awareness, and deepen the understanding of Dharma for both lay and Sangha members.

When Sangha members participate in activities like

Dharma assemblies (Buddhist service), releasing living creatures, voluntary medical consultation and outdoor visits, organizers may invite Sangha members to give short Dharma explanations to the public. Such talks according with conditions will remind the participants of the true meaning of the activities and, at the same time, allow the Sangha members to recall their role in spreading Buddha's teaching.

Preaching alone in borderlands where Dharma is unknown is very admirable, but if self-control is weak, one's mind could change easily by unfavorable circumstances. If a Sangha member leaves the community and stays alone in a distant place to spread the teaching, laypeople shall appreciate the monastic's efforts and provide supports in every respect. Furthermore, at appropriate time, laypeople may encourage the Sangha member to visit other places for advanced studies, or go back to previous monastery to



刮垢磨光

pay respect to teachers and to connect with monastic brothers/sisters.

If a Sangha member stays in an association organized by laypeople, the laity must be aware that a monk/nun can never ask for money because of the precepts. The association shall provide some dana monthly, so that the Sangha member has some cash for books, transportation, etc. If the monk/nun wishes to go for advanced studies, the laity may as well provide sufficient support.

Generally speaking, Sangha members are open to any well-intentioned and constructive suggestions, and skilled communication is always the key and will be very much appreciated. Laypeople must not be aggressive nor forget the distinction between lay and ordained members.

6. Observe the Ethics of Buddhism

The moral principles are vital in maintaining the integrity and harmony of Buddhist community. The value of observing ethics of Buddhism includes: 1. The Sangha represents virtuousness in laypeople' minds; 2. Lay Buddhists can trust and follow the Sangha's teachings; 3. Upon seeing a Sangha member, lay Buddhists recall the virtuous Sangha community at Buddha's time, and naturally praise and respect the Sangha; 4. Lay Buddhists believe that a monk/nun represent the Sangha, so showing respect and making offering to monks/nuns are equivalent to revering the Three Refuges.

On the other hand, we should bear in mind that the only reason for Sangha members and laypeople to come together is the Dharma. Without such consensus, the gathering is meaningless but increasing worldly afflictions. Even worse, the respect to Sangha members



刮垢磨光

may become merely a formality, and lay Buddhist may no longer have faith and take refuge in the Three Refuges.

Nowadays, some lay Buddhists are not committed because they do not have a good understanding on the moral principles of Buddhism and have various misconceptions about the Sangha. For example, some elder laypeople think that young Sangha members are too young to be their teachers. Or, the monk/nun used to be my friend before renouncement, now he/she just shaved the head bald, does that immediately make him/her my teacher? Or, as the wise saying goes: “money makes the mare to go”, so these monks can only survive with my charity. Or, we are intellectuals, and we only wish to learn from monks that possess diploma from Buddhist Institution. Or, paying respect and making offering to Sangha members is to show that we are educated, not because of the virtue of the Sangha.

Taken together, except for few occasions that the Sangha members have little self-respect, these misconceptions reveal that some laypeople regard the Sangha as ordinary Buddhists and do not realize the ethics of Buddhism.

Observing moral principles of Buddhism is also fundamental to maintenance of the Sangha. Sangha members who observe the full 227 precepts may unintentionally break some very minor precepts anytime. To prevent this from happening, on one hand, Sangha members must exercise extreme cautions on his/her behavior; on the other hand, laypeople shall not provide unfavorable conditions to spoil the virtuousness of the Sangha. Although we may not understand the content of full precepts, by seeing that Sangha members are refrained from many conducts, one would believe that there are substantial distinctions between the ordained and lay Buddhists. Otherwise, why should the Sangha receive reverence and offerings?



7. Seek the Dharma

Laypeople who have rare opportunities in seeing Sangha members and long for going around with the Sangha shall always ask questions about Dharma whenever there is Sangha members visiting. When a Sangha member comes to a new place, he/she would be very delighted if one grasps the opportunity to approach him/her for Dharma. This means that people in this place are longing for Dharma, and that spreading the teachings here is significant. Otherwise, if people only converse about meaningless subjects, the Sangha member would be very disappointed.

The motivations and actions of laypeople for learning Buddhism are extremely diversified. Some only practice Buddhism in “office hour” -when they are in temple or Buddhist association. Some attach themselves to a particular Sangha member for the whole

day. Some prejudice particular Sangha members and ignore them. Some involuntarily keep company with Sangha members for their living. Some act on their sentiment or peer pressure. Some wish to widen their horizons, some wish to approach the famed Master, and some just like to question and challenge the Master. It is too numerous to mention individually.

Laypeople must appreciate and take every opportunity to seek Dharma from the Sangha. Besides Dharma explanations, one may invite Sangha members to lead group practice or retreats to deepen the practice with one method. Many laypeople are considered part-time Buddhists, and if one does not study diligently, one will surround oneself with worldly afflictions. Therefore, although laypeople often devote much time in Buddhist activities and charity works, one should always observe one's primary motivation and be attentive to one's own practice.



8. Rely on the teachings, not on the person

When Buddha taught about approaching the learned ones, the first of four factors for holy stream-attainment, he also taught four types of bases on which one can rely. What is the significance behind it? It shows profound wisdom of the Buddha. Being far from the Buddha's time, we all learn from the learned ones. Without the guidance from teachers, we are very unlikely to attain any level of accomplishment based on our inherent wisdom or independent study. Therefore, frequently approaching good teachers is essential for a beginner to map the program of practice.

However, for practitioners that have not attained the stream of holiness, there must be shortcomings and afflictions exposed to student followers. How shall a student respond and cope with the condition? Buddha foresaw the issue, so he subsequently taught us that the

main purpose of approaching good Buddhist teachers is nothing but seeking the Dharma. A teacher is only responsible for teaching the method, and students must make every effort to practice and to realize the truth. Therefore, do not get disturbed by the teacher's habitual afflictions nor attach yourself to a great teacher. Please remember that the purpose of approaching the learned ones is nothing but learning to eliminate our own afflictions.

The principle “relying on the teaching, not on the person” is essential, and ignorance of this principle has led to numerous issues in Buddhist society. Some feel uneasy for not coming to the temple and seeing Sangha members everyday, which leads to a broken family in the end. Some devote themselves to the temple, leaving their spouse unattended, abandoning ordinary life, yet are reluctant to renounce the household life. This causes undesirable family problems of laypeople and, even



刮垢磨光

worse, hurts the reputation of Buddhism and the Sangha. Therefore, laypeople must observe the principle and be aware that inappropriate support and interaction with Sangha members will lead to regrettable effects to oneself, to the Sangha, and to Buddhism.

9. Continue the Buddha's teaching

Supporting and maintaining the Sangha requires good knowledge in Buddhism and correct understanding in dos and don'ts of ordained practitioners. Otherwise, the hopes and the future of dedicated practitioners can be ruined by wrong actions of laypeople.

Supporting the Sangha is of great significance in facilitating the monastic affairs and, at the same time, safeguarding the Three Refuges. Buddha told the disciples before his Nirvana that genuine Dharma will remain as long as Buddhists put the Dharma into practice. Likewise, Buddha's ultimate goal of establishing the

Sangha is to sustain the Dharma. Therefore, as lay Buddhists, how can we hesitate to fully support a monk/nun, member of the Sangha?

In the perspective of sustaining Buddha's teaching, lay Buddhists have equal responsibility with the Sangha; however, the roles are distinct. Since the Sangha have no livelihoods and dedicate their life to the practice of morality, meditation, and wisdom, their necessities in daily life are in need of laypeople's time, energy, and financial supports.

The Buddha's Dharma lives in the Sangha, and the Sangha is obliged to practice and to spread the teaching. Supporting the Sangha is seemingly to help others; however, if Sangha members are able to focus on practice and Dharma studies, the Dharma will be propagated extensively and laypeople will have more opportunities to learn the Dharma. Therefore, as a matter of fact, supporting the Sangha is to support one's own



刮垢磨光

practice and to make Buddha's teaching sustained.

10. Practice diligently to attain enlightenment

Enlightenment is full realization of the Dharma, the truth about our body, mind, and the universe. Buddha once said, if you wholeheartedly practice the Dharma in early morning, you would realize by midday that the Dharma is truth. This means that realizing the Dharma requires nothing but awareness and awakening of oneself at any time anywhere.

The Buddha welcomed all those who approached him for the Dharma, and equally offered the teaching to renounced and lay disciples. As recorded in the Sutra, the appearance of Buddha is to free the sentient beings from sufferings, showing that the compassion of Buddha is so profound and comprehensive.

Nevertheless, even the Buddha cannot possibly deliver each one of the innumerable sentient beings to

enlightenment. In order to retain the teaching for future beings, the Buddha conveyed the Dharma to disciples, who would spread the Dharma from generation to generation until all conditions for Buddhism are extinct. In addition, Shakyamuni Buddha found that several preceding Buddhas did not introduce precepts nor spread the teaching extensively, so the teachings disappeared when they and their disciples went into Nirvana. Combining all these factors, the Buddha established the Sangha of harmony and virtuousness on the basis of six principles, and the Sangha bear the holy responsibility of maintaining Dharma in the world.

As for laypeople, lay disciples are not considered accomplished by just providing time, effort, and financial support to the Sangha. In addition to supporting the Sangha, most importantly, laypeople should also practice the Dharma diligently, as the saying goes, “learning and practicing Dharma is the most superior



刮垢磨光

offering to the Three Refuges”. Every disciple of the Buddha, no matter renounced or lay, is obliged to maintain the Buddha’s teaching. As the Sangha devote themselves to Buddhism and bear more responsibility, laypeople shall spontaneously help to facilitate the spreading of Buddhism and boundless merits to all sentient beings.

Conclusion

The subject “supporting and maintaining the Sangha” involves very extensively, and this essay only discusses the topic in the perspective of laypeople. The same issue from the view of the Sangha community will hopefully be discussed in the future.

The support and maintenance of the Sangha carry a great significance. There is a simile in the Sutra: Buddha is a master of medicine, Dharma is the panacea, and Sangha is the caregiver/attendant. Sangha are indeed

caregivers for the sentient beings; when people suffer from aging, illness, death, etc., the Sangha would render their compassionate hands and comfort them. This is the mission of the Sangha.

Having understood their mission, lay students have every reason to fully assist, support, and guard the Sangha so that they can practice and propagate Buddha's teaching in accordance with the Dharma until the last minute of their current life.

按：原文為〈護僧的基本認知〉，而中文摘要及英譯版曾刊登於馬來西亞佛教青年總會出版的《佛教青年》（Berita YBAM vol.123）pp.11-22。如今邱怡禎居士發心重新英譯，特此致謝。



刮垢磨光

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

| | |
|--|-----------|
| 刮垢磨光 / 釋開仁作. -- 高雄市 : 高市正信佛青會, 2014.04 面 ; 公分 ISBN 978-957-30471-6-2(平裝) 1.佛教 2.文集 220.7 | 103008001 |
|--|-----------|

書名：刮垢磨光

作者：釋開仁

出版：高雄市正信佛教青年會

ISBN：978-957-30471-6-2（平裝）

日期：2014年4月（2000本）

流通：

1、台灣：高雄市正信佛教青年會／www.kyba.org.tw

會址：802 高雄市苓雅區中正二路 58 號九樓

電話：07-2247705

Email: chba7705@gmail.com

2、美國：美國佛教會／www.baus.org

The Buddhist Association of the United State

2020 Route 301, Carmel, NY 10512

大覺寺、莊嚴寺

Email: baus.book@gmail.com

非賣品／NOT FOR SALE

承印：福峰圖書光碟有限公司，11192 台北市士林區永公路 500 巷 48 號，

電話：02-28620707，傳真：02-28617023