

從太虛大師的閉關及印順導師的掩關談北傳及南傳菩薩道（全）

呂勝強 2018.7.12~2018.8.30（週四共7次）於正信佛青會

綱目

緣起：學佛行者之道業抉擇

一、（聲聞）解脫道與菩薩道之分辨

- 發心、修行內容及所得果報之不同
- 印度五期佛教在時空流變遞移中之安立
- 「大乘佛法」是菩提道；解脫道是甚深的，菩提道是難行的
- 解脫道及菩薩道之根器利鈍及悟證遲速
- 印順導師對於「解脫道與菩薩道」之評論與解說
- 考察現代禪及新雨等教團 1989 年以來對台灣解脫道與菩薩道發展的影響
- 以印度佛教思想史檢視「解脫道與菩薩道」之諍論及省思

二、菩薩道的來源及形成

- 佛所證「無上菩提」與聲聞弟子所證「三菩提」之差別：菩薩之由來
- 「本生」、「譬喻」、「因緣」，這三部聖典是大乘菩薩思想的主要來源
- 阿含經所傳的菩薩及菩薩的授記
- 部派佛教所傳的菩薩階位
- 大乘經典所傳的菩薩階位
- 北傳及南傳的菩薩波羅蜜多

三、大乘般若法門從（山林）阿蘭若行中來：從禪出教的活水源頭

四、菩薩道的內修（閉關或掩關）與外弘：利他與自利

五、太虛大師的閉關及印順導師的掩關：峰巒萬狀與孤峰獨拔

- 太虛大師閉關的因緣
- 太虛大師閉關的體驗
- 印順導師的掩關、發心及體驗

六、太虛大師偉大的菩薩心行：眾苦方沸煎，遍救懷明達

七、印順導師以智為導的悲增上菩薩典範：踏尋著釋尊本生中的菩薩古道

八、當今南傳的大菩薩：斯里蘭卡的聖法大長老

- 聖法大長老首次在公開場合（高雄市正信佛青會）宣稱未來將成佛
- 帕奧禪師讚嘆的聖法大長老
- 聖法大長老遺著筆記自述過去在燃燈佛座下被授記：確認未來成佛之路

九、從南傳赤銅鑠部（上座部）傳承的菩薩道認識禮敬聖法大長老

十、從北傳上座部（系）的菩薩觀及《大智度論》審觀聖法大長老之波羅蜜多行

十一、印順導師的思想與聖法大長老的菩薩宗風：超越時空、南北相應

十二、從北傳論書探索南傳觀禪之修行理路

十三、宏觀無限時空的菩薩古道：燈燈無盡、法輪常轉

【聞思態度建議】：參考印順導師之提示

1、以三法印的精神（不預設成見之無我法印）聞思佛法

諸法無我法則：諸法無我，是緣起三法印的中心，是完成學佛目的的樞紐。深入無我而體證的實義，姑且不談，現在從兩方面說明怎樣把它應用到研究中。研究佛法，應有無我的精神。無我，是離卻自我（神我）的倒見，不從自我出發去攝取一切。在佛法研究中，就是不固執自我的成見，不存一成見去研究。若主觀的成見太強，就難得正見經論的本義。（《以佛法研究佛法》，pp. 8-9）

●佛語具三相（修多羅相應、不越毘尼、不違法相）

2、以沒有排他性的「法界性」精神（無排他性）看待南北傳佛教

說到佛教的世界性，依佛法的術語來說，應該是「法界性」。姑以人類來說，佛法，從來就不是少數人，多數人，而是一切人（一切眾生）的。論空間，不是一地區，一星球（世界），而是一切世界的。論時間，不是某一時代，而是盡未來際。所以佛法常說：「豎窮三際，橫遍十方」。這是從無限時空中的一切眾生，一切人類去觀察，超越了自我執著，而沒有任何局限性的立場。所以真正能信解佛教的，沒有不深刻感到：這是自己的事，也是人的事。信仰是純粹的自由信仰，雖希望別人信仰，而決不勉強別人信仰。所以佛教始終是自由地傳布，從不曾利用政治或經濟力量，打起替天行道的旗幟，向世界傾銷。也就因此，不曾為了傳教，引起嚴重的宗教戰爭。以佛教的傳入中國來說，他始終是自由傳布，和平的與中國文化共存。然而，卻深深的啟發了中國文化，使中國文化得到更高的發展。（《佛在人間》，pp. 336-337）

3、以聞思力分辨隨喜善知識之行證

（2001.7.16 筆者問）：是否可經由「聞思慧力」辨別某人之行證如不如法？

（導師答）：應該是可以的！（《人間佛教的聞思之路》，p.136）

佛告波斯匿王：

「汝今且止！汝亦不知是阿羅漢，非阿羅漢，不得他心智故，且當親近，觀其戒行，久而可知，勿速自決；審諦觀察，勿但落莫（落莫），當用智慧，不以不智，經諸苦難，堪能自辯，交契計校，真偽則分，見說知明，久而則知，非可卒識，當須思惟，智慧觀察。」

世尊而說偈言：

「不以見形相，知人之善惡，不應暫相見，而與同心志。

有現身口密，俗心不斂攝，猶如鑰石銅，塗以真金色。

內懷鄙雜心，外現聖威儀，遊行諸國土，欺誑於世人。」

（《雜阿含 1148 經》另可參考《別譯雜阿含 71 經》、《相應部 3 相應 11 經/七位結髮者經》）

【講題提要介紹】

緣起（引言）：學佛行者之道業抉擇

（一）嚴肅檢視自己的發心：提供道業抉擇之定位

聞法而發心，隨機成差別。下求增上生，現樂後亦樂。中發出離心，涅槃解脫樂。最上菩提心，悲智究竟樂。依下能起上，依上能攝下；隨機五三異，歸極唯一大。不滯於中下，亦不棄中下，圓攝向佛乘，不謗於正法。
(《成佛之道（增註本）》pp.49-58)

（二）略述筆者探索「人菩薩行」的心路點滴

五次請示印順導師疑問，大多以「人菩薩行」為主題。為闡揚導師所提倡「人間佛教」之「人菩薩行」，並證成人菩薩行的如理（緣起）性及可行（實踐）性，1999年10月曾撰寫發表〈人菩薩行的理論與實踐〉（第一屆人間佛教薪火相傳學術研討會）及2003年3月〈印順導師「人間佛教」之菩薩觀及道次第初探〉（第四屆人間佛教薪火相傳學術研討會）。〈人菩薩行的理論與實踐〉之重點主要是鋪陳「人菩薩行」係立足於緣起法的架構上，並強調其與「戒定慧」三增上學之關係而接通阿含聖典及部派佛教之修道論。而後者則試圖從印順導師引據經論之諸多著作中，「抉擇」其「菩薩觀」，並建構出「人菩薩行」的道次第，俾使同情於「人間佛教」者，得以同願同行，並釐清部分原始（或南傳）佛教行者及新興佛教團體對於人菩薩行之質疑（詳如後述「現代禪及新雨等教團1989年以來對台灣解脫道與菩薩道發展的影響」）。個人2003年退休前夕結集之習作則以《人間佛教的聞思之路》題名。

一、（聲聞）解脫道與菩薩道之分辨（異同）

（一）導師以發心、修行內容及所得果報之不同分別（聲聞）解脫道及菩薩道

佛法在印度的長期（約一千六百年）流傳，分化、嬗變，先後間有顯著的不同。從不同的特徵，可以區別為三類：一、「佛法」；二、「大乘佛法」；三、「祕密大乘佛法」。

一、「佛法」：釋尊為弟子說法，制戒，以悟入正法而實現生死的解脫為宗。弟子們繼承了釋尊的（經）法與（戒）律，修習宏傳。西元前三〇〇年前後，弟子們因戒律（與法）的見地不同而開始分派；其後一再分化，有十八部及更多部派的傳說。如現在流行於斯里蘭卡（即錫蘭）等地區的佛教，就是其中的赤銅牒部。

二、「大乘佛法」：西元前一世紀，有稱為大方廣或大乘者興起，次第傳出數量眾多的教典；以發菩提心（因），修六度等菩薩行（道），圓成佛果為宗。這一時期，論義非常的發達；初期「佛法」的論義，也達到精嚴的階段。從西元二世紀起，

到八世紀中(延續到一一世紀初),譯傳於我國的華文教典,就是以「大乘佛法」為主的。

三、「秘密大乘佛法」:西元五、六世紀起,三密相應,修天瑜伽,迅速成佛的願望流行起來,密典也就不斷的次第傳出。

(《華雨集第二冊》pp.1-2)

印度一千多年的佛教史,從內容,從時代佛教的主流,都可分為三類:「佛法」,「大乘佛法」,「秘密大乘佛法」——三個時代。在經論中,沒有大、小對立的;沒有顯、密對立的;通稱為「正法」,或「法毘奈耶」的,可稱為「佛法時代」。這裏面,有一味和合時代,部派分立時代。

(《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.a5)

(二)導師以解脫道及菩薩道之信行在時空流變遞移中判立印度五期之佛教現在世界各地所傳的佛法,目標與修行、儀式,有相當大的差距,但大體的說,都是從印度傳來,因時地演化而形成的。印度的佛教,從西元前五世紀,釋尊成佛說法而開始,流傳到西元十二世紀而滅亡。千七百年(大概的說千五百年)的印度佛教,我在『印度之佛教』中,分為五個時期:一、聲聞為本之解脫同歸;二、菩薩傾向之聲聞分流;三、菩薩為本之大小兼暢;四、如來為本之菩薩分流;五、如來為本之佛梵一如。這五期中,一、三、五,表示了聲聞、菩薩、如來為主的,也就是修聲聞行,修菩薩行,修如來行,有顯著不同特色的三大類型;第二與第四期,表示了由前期而演化到後期的發展過程。在『說一切有部為主的論書與論師之研究』「自序」,又以「佛法」,「大乘佛法」,「秘密大乘佛法」——三期來統攝印度佛教。「佛法」中,含攝了五期的初期與二期,也就是一般所說「原始佛教」與「部派佛教」。「大乘佛法」中,含攝了五期的第三與第四期,我通常稱之為「初期大乘」與「後期大乘」。約義理說,「初期大乘」是一切皆空說,「後期大乘」是萬法唯心說。「秘密大乘佛法」有顯著的特色,所以別立為一類。

(《華雨集第四冊》p.6~p.7)

南傳佛教,自稱上座部,或分別說部。其實是上座部分出的分別說部,從分別說部所分出的「赤銅鑊部」,今一律稱之為「銅鑊部」。南傳的『律藏』,為了與其他部派『律藏』的分別,稱之為『銅鑊(部)律』。

(《初期大乘佛教之起源與開展》凡例三)

(三)「大乘佛法」是菩提道;解脫道是甚深的,菩提道是難行的。

(《華雨集第二冊》p.10)

1、解脫道(「佛法」)甚深難解

第一節 佛法甚深

釋尊修證而得究竟解脫的，名為法（dharma）。佛是正法的圓滿體證者，教法由佛而傳出，所以名為佛法。佛法出現於印度，與印度的（及一切）神教，有根本的不同處，是一般人所不容易信受契入的，所以說佛法甚深。說佛法甚深，並非說教典與著述繁多，「法海汪洋」，不容易充分了達；也不是說佛法是神祕莫測的，或法義圓融無礙而博大精深的，那為什麼說佛法甚深呢？如實的說：佛法本來如是，是無所謂深不深、難不難的；如果說是深是難，那是難在眾生自己，深在眾生自己。如過去善根到了成熟階段，佛法可說是並不太深太難的。」

（《華雨集》第二冊，pp. 13-14）

……這幾位特出的事例，到底是希有的，如不是過去生中的善根，到了成熟階段，是不可能這樣頓入的。佛法到底不是容易契入的，釋尊為了眾生——人類的難以教化，起初曾有不說法的傳說。眾生的難以教化，問題正在我們——人類自己，這是經、律一致說到的。如《相應部》（六）〈梵天相應〉（南傳一二·二三四——二三五）說：

「我所證法甚深，難見難解，寂靜微妙，超尋思境，深妙智者之所能知。然此眾生，樂阿賴耶，欣阿賴耶，憙阿賴耶；樂阿賴耶、欣阿賴耶、憙阿賴耶故，眾生於此緣性、緣起難見。一切諸行寂止，一切依棄捨，愛盡、離、滅、涅槃，亦甚難見。若我為眾生說法，不能解了，徒自疲勞、困惑」。

緣起（pratītya-samutpāda）是為緣能起的依緣性，涅槃（nirvāṇa）是生死苦迫的徹底止息。緣起與涅槃，是一切眾生所難以通達的。眾生沒有不是愛樂、欣、憙阿賴耶（ālaya）的，是不能通達甚深法（也就不能解脫）的原因所在。佛說生死的原因——集諦（samudaya-satya）的內容是：「後有愛，喜貪俱行愛，彼彼喜樂愛」，可見愛樂、欣、憙阿賴耶，正是生死的癥結所在了。阿賴耶譯為「藏」，或譯作「窟宅」，「巢穴」，如幽深的窟穴一樣。眾生的向外延申擴展，「我所」是無限的，但還可以收斂、放棄，放棄外在的一切（當然不會徹底的）；內在的自我愛著，深閉固拒，如潛藏在幽深的洞窟一樣，是難以放棄的。眾生是太難以解脫了！傳說：梵天（Brahmā）知道佛不說法，特地從天上下來，請佛說法。眾生的確不容易受化，但到底也有煩惱薄而根性利的。如蓮華那樣，也有長在水面上的，如經日光照射，就會開敷；眾生極難化度，但到底也有可以度脫的。這樣，佛才決定為眾生說法。這一傳說，表示了一切神教，神教中最高的創造神，所有的宗教行，都不能解決生死（世間）的苦迫，而惟有仰賴佛法。佛法是不共世間的，與印度婆羅門（brāhmaṇa）教，東方新起的沙門（śramaṇa）文化，有根本不同的特質。也表示了釋尊的悲心，明知眾生剛強難化，而終於展開了覺世度人的法門。」（《華雨集》第二冊，pp. 16-18）

智慧，是甚深的。深淺本是相對的，沒有一定的標準，但此處所說的深，專指體驗第一義空的智慧，不是一般凡夫所能得到的，故名為深。

（《般若經講記》，pp. 172-173）

2、大乘菩提道是難行的

「大乘佛法」以無上圓滿的佛為究極理想，而從菩薩 (bodhisattva) 的廣大修行中去完成。菩薩的發心：「自未得度先度他，是故我禮初發心」，先人後己的精神，是希有難得的！發心修行，從釋尊過去生中的修行事跡來說，特別是布施，為了慈濟眾生，不惜犧牲一切，甚至奉獻自己的生命。菩薩要修行三大阿僧祇劫，這是隨順說一切有部 (Sarvāstivādin) 說的，其實，「佛言無量阿僧祇劫作功德，欲度眾生，何以故言三阿僧祇劫？三阿僧祇劫有量有限」。在無量時劫中修行，「任重道遠」，沒有比菩薩更偉大了！」(《華雨集》第二冊，p.134)

(四) 解脫道及菩薩道之根器利鈍及悟證遲速

近代的佛教界，有許多觀念，都是與經論相反的。他們以現生的修證努力或悟證遲速來分別利鈍，而不知恰好相反。重信與重慧的差別以外，凡急求速成的，才是鈍根；大器晚成的，才是利根。如以三乘來說，聲聞根性是鈍，緣覺根性是中，菩薩根性是利。聲聞是鈍根，從發心到解脫，快些的是三生，最遲也不過六十劫。緣覺的根性要利些，從發心到解脫，最快的也要四生，最遲的要一百劫。菩薩是利根，他要修三大阿僧祇劫才究竟解脫呢！

(《成佛之道 (增註本)》 p.237)

【編按：以下段落，引用厚觀法師《成佛之道講義》 pp.142-144】

解脫道經歷的階段「**通論解脫道，經於種熟脫，修證有遲速，非由利鈍別。**」

(《成佛之道 (增註本)》 p.236)

(一) 三乘聖者 (聲聞、緣覺、菩薩)，在解脫道的修行中，都是經歷了「種、熟、脫」三階段的。

- 1、種 (下種)：初聽佛法，生起厭離心，從此種下了解脫的善根，如種下種子一樣。如沒有出離心種，怎麼聽法修行，都是不會解脫的。
- 2、熟 (成熟)：種下解脫心種以後，見佛、聽法、修持，使解脫心種漸漸的成熟起來，如種子的生芽，發葉，開花一樣。
- 3、脫 (解脫)：到末後，一切成熟，才能證果，如開花而結果實一樣。

(二) 修證過程有遲速的不同，這是決定於前生的準備如何，並非由於利鈍差別。

- 1、今生修行而能不能證入，證入的遲入或速入，那是決定於過去生中的修習。
- 2、如過去沒有種下解脫心種，現在初生厭離心而修行，就想迅速證果，正像種下種子，就想結果，那怎麼成呢？
- 3、如前生已修到了成熟階段，那今生一出頭來，見佛聞法，便能證悟了。
- 4、信行人或法行人都是要經歷種、熟、脫三階。依現生的修證而論，是不能以證入的遲速來決定他是利或鈍的。

(三) 利根與鈍根

- 1、信行人：著重於依師學習，以信為先的是鈍根。
法行人：著重於自力學習，以慧為先的是利根。
- 2、凡急求速成的，才是鈍根；大器晚成的，才是利根。
如以三乘來說，聲聞根性是鈍根，緣覺根性是中根，菩薩根性是利根。

(四) 根性之利鈍與得解脫之遲速

- 1、聲聞根性（鈍根）：快者三生，最遲六十劫得解脫。
- 2、緣覺根性（中根）：快者四生，最遲一百劫得解脫。
- 3、菩薩根性（利根）：修三大阿僧祇劫方得究竟解脫。

※參見：

- 1、《大毘婆沙論》卷101，大正27，525b14-21
依狹小道而得解脫故名時解脫。狹小道者，謂若極速第一生中**種善根**，第二生中**令成熟**，第三生中**得解脫**，餘不決定。
依廣大道而得解脫名不時解脫。廣大道者，謂若極遲**聲聞乘**，經六十劫而得解脫，如舍利子。
獨覺乘，經百劫而得解脫，如麟角喻。
佛乘，經三無數劫而得解脫。
- 2、《大毘婆沙論》卷83：
悲在聲聞、獨覺及佛身中成就，大悲唯在佛身成就。（大正27，428a20-22）
大加行得故名大悲，非如聲聞菩提唯六十劫修加行得，獨覺菩提唯經百劫修加行得。如來大悲三無數劫，修習百千難行苦行然後乃得，故名大悲。
（大正27，428b26-29）
- 3、《大智度論》卷28，大正25，266c14-15
有辟支佛第一疾者，四世行；久者，乃至百劫行。如聲聞疾者三世，久者六十劫。

(五) 印順導師對於「解脫道與菩薩道」之評論與解說

1942年〈《呬嘑文集》序〉

大乘教法，大眾系是始終承認的。二世紀多聞部他們的分裂，也與大乘有關。大乘是佛法，我有堅決的信仰。這與南方巴利文系的佛學者，否認大乘甚至批評勸人學菩薩，根本不同。

釋尊住世時的佛教，我也承認比較上接近巴利文系的佛教。或者覺得它既然接近佛教的原始態，佛教徒只要忠實的依著它去行就得。像中國內地的，西藏的與日本的佛教，不免混入印度教的思想與行為。中國內地的、西藏的與日本的佛教，是否如此，是另一問題。巴利文系的佛教者，雖自以為是理智的佛教，說大

乘是感情的佛教；在我看來，他們只是依樣葫蘆的形式崇拜。他們根本的缺點，是忘卻佛教是哲者宗教之一；哲者宗教應怎樣去信仰它，從來沒有理會過。哲者宗教，出現在婆羅門政治沒落與剎帝利政治興起的時代，創教者是實有其人。他

承襲固有的文化又批判它。在這哲人宗教的內容裡，有著創教者個性的活躍，與他獨特的見解。……凡是一個理智的信仰者，決不是愚昧的形式崇拜。它要吐棄那暫時容許的因襲部分；它要忽視那適應時代的方便；它不但積極的闡發那獨創的真生命，還要使潛在的新意見，從舊形式裡解放出來。真正的理智信仰者，看來似乎比形式崇拜者遠離了創教者的理解與制度，其實卻開顯了完成了創教者的本懷。大乘佛教的開展，即顯發了釋尊本懷的佛教。因了時代思想的適應，確乎與原始佛教有相當的不同。我們要諒解它，要把吻合釋尊本懷的佛教，從適應印度文明的形式中，掘發出來。不能只看到大乘佛教中印度教思想的融合，忘記了原始佛教也不能離開印度文明的搖籃。我們應該深入釋尊的本懷，這要從佛教無限錯綜的演變中，從根本佛教的研究中，從身心調柔的體驗中，才能完成。在這佛教不興則滅的現階段，我們當然不能走上虛玄而神祕的信仰，可也不應該擺出老牌佛教的姿態，引導信眾走上形式的崇拜。要把深刻而正確的佛教，積極的發揚起來，讓它在這病態進化的世界，完成社會救濟與身心解放的兩般任務。釋尊本懷的佛教是什麼？是世界平凡的人類，在生死中發大心，積集悲智的資糧，遍學一切，不急急求證「直入大乘」的菩薩道。這不但適應現實人間的需要，還是釋尊人間成佛的本懷。

慧松法師修學了多年巴利文系的佛教。他在這次歸國的途中，曾與我有三天的共話。他想把近年來發表過的作品，編成一部《呷嘽文集》，要我寫一篇序。我告訴他：不行。不過願意提供一些意見，請求他的批評。

(《華雨香雲》p. 247)

1946年〈與巴利文系學者論大乘〉

到錫蘭去宣傳中國大乘佛教的法舫法師，年來一反固有的立場，熱烈地讚美巴利文系的佛教，真的是「一齊之傳幾何，眾楚之咻易亂」！環境熏染的力量，是怎樣的強大！他的意見——宗派意識指導下的意見，不完全是我所能贊同的。然在中國傳統佛教的今日：缺少反省，缺少批評，陶醉在武斷的幻想中，將理想的應然，看作事實的實然；在這種情況的傳統佛教下，我是非常同情的。「藥不瞑眩，厥疾不瘳」，現在該是到了大聲疾呼的時候了！

法舫法師在〈送錫蘭上座部傳教團赴中國〉一文(見《海潮音》二十七卷第八期)，說到從初期佛教演化到中期大乘佛教的過程。他的意見，有兩大要點：

第一、印度教融化佛教成大乘。他說：「大乘教原係佛教印度教之一融和產物。大乘之盛行，即印度教復興運動之成功」。「阿輸迦滅後，印度教即開始再抬頭，開始神化佛陀，開始融化佛教，大乘之教因此而興焉」。「公元一世紀起，印度教

融化佛教之形式組成——大乘出現」。這一看法，不客氣說，根本是顛倒的。應該把他倒豎過來，即是說：佛教融攝印度教，佛教才轉化為大乘（原因不簡單如此）。這主動的與被動的融化，意義截然不同。誰能相信大乘教的倡導者，是故意的偽裝的印度教徒，為了摧殘佛教而融攝佛教，改造佛教呢？除非是故意的偏見者。這種歷史的事跡，非任何人所能歪曲。舉個眼前的例子吧！據法舫法師說：他所住的錫蘭僧寺的比丘們，正進行參政運動；別的比丘及信眾們，反對僧侶參政，但共產黨是同情的。假如參政運動成功，只可以說，革新的僧侶們，為了融攝世俗，適應世俗而表現新的作風（新得是否妥當，那是另一問題）。站在保守的傳統的立場，可以責備他離棄釋迦的精神，世俗情深，俗化得不成樣子。但決不能說：這是共產黨們為了打擊佛教而融化佛教，改造佛教。這點淺近道理，我想法舫法師不會不知道。但他竟然會這樣說，不外乎宗派意識在作怪。因為，非這樣說，不能暗示大乘的非佛法與外道化，不能反顯出上座佛教是嫡派真傳。

其實，融攝印度教，不一定是錯誤，我們的教主——釋迦牟尼的創樹佛教，也就是從它自證的特見中，融冶印度文明而成的。佛教的根本論題——生死輪迴與涅槃解脫，不都是印度教的遺產嗎？佛教在世間，融攝是應該的，方便是不可缺的。問題在無論如何融攝：一、佛教的根本特質，不容許因融攝而轉變，轉變即將成為反佛教者。二、融攝不是盲目的適應，必須是擴展人性，淨化人生的。適應低級趣味的神化，巫術化，應該要指責他。

大乘是什麼？怎樣的從初期佛教演化為中期的大乘佛教？真是說來話長。據我的意見，在初期大乘的開展中，融化印度教一事，還不是主要的。主要的是：佛教中的青年大眾，對於釋迦的言教，側重理性的直觀；對於釋迦（諸佛及聖弟子）的身教，側重理想的景仰。在佛教普遍發達的過程中，越是與社會民眾相接觸，越是即俗而真的大乘佛教抬頭，從簡樸深刻發展到廣大莊嚴。

第二、上座部才是佛教嫡傳。他說：「自公元前六世紀始，至紀元前二百六十八年，阿輸迦王統治印度，佛教大興。……阿輸迦滅後，印度教開始抬頭，……大乘之教因此而興焉」。「上座部傳承之佛教，在阿輸迦時傳入錫蘭」。「此言上座部，今日所流傳之三藏原典而已」。我們知道，上座部是學派分流的產物，誰相信他的「五部阿含，律，七論」，盡是佛法的原典呢！王舍城的結集中，就有阿毘曇七論嗎？我敢告訴巴利文系的學者，錫蘭自稱自賞的上座部佛教，實是上座三大流中一流——分別說，分別說中的一支。上座系本是西方的耆老系，但從他流出的分別說，曾流行到東方，與東方的青年大眾系有深厚的關係，也即是分別說部的內容，有深厚的大乘傾向。不過傳入錫蘭的一支，與大陸佛教脫節，陷於保守停滯的階段而已。……

巴利文系的佛典，早不是原典了。然而不要誤會我，我不是巴利文系的反對者，

反而是尊重、歡迎，希望他早點翻譯過來。不過我以為，現代佛教的研究，不是宗派主義的。需要從佛教前後的發展中，彼此同異中，掘發出釋迦的真諦。吐棄不適時代的附著物，淨化佛教，接受各部派的積極成果，讓他適應新的時代而復興，實現釋迦化世的本懷！

法舫法師的大作，我在開封看到，感到異樣的滋味。特別介紹給他的老同學淨嚴法師一讀，讀了不免大為慨歎。我在旁邊說：「這也難怪！進步的革新的佛教，自稱大乘，想壓迫傳統的保守的佛教，說他是小乘。你想傳統的佛教者，能甘心忍受嗎？自然要掛起正統嫡派的招牌，把對方看作外道或準外道。如要聲聞行者不毀斥菩薩行者為外道，最好菩薩行者不要驕誇的說別人是小乘。大家平等相見，或許會在互相了解中綜合起來」。我的話，或者過於突然而來，不能引起淨嚴法師的反應，他在慨歎中沈默了。但我還嘮叨的說：「這是一邊，那是一邊，我們還是處中說法的好！」（《無諍之辯》，pp. 165-169）

1992年1月14日（筆者參訪提問）導師開示

一、首先，我先說個意思：我寫作的時間很長，從早期到晚年，有一些前前後後不太同，以後期為標準。

二、第二個意思啊！我不是像他們回歸原始佛教，因為我們要了解釋迦牟尼佛本來最初的，並不太容易，怎麼樣呢？我們現在所有資料都是部派的，四阿含是各部各派的；就是南傳（尼柯耶）的也是部派的，並不是他們講的是最初「五百結集」時候的，都是部派分出來的。部派之間，經典有的有，有的沒有，這就是傳承當中的演變…。從部派方面去理解早期的，依據這一個意義，所以我也提貢一點意見，不要把他看成決定如此，我從來沒這樣，我有一篇文章叫「福嚴閒話」的，沒說這一定是對的，一定要這麼講，我沒有這種觀念！因為從文獻方面的了解，佛陀在世的時候，因應眾生根基的不同，所以後來佛的弟子們，把佛陀的意思把它會通，…要會通，那麼個人重點不同、看法不同以後，就引起部派之見解不同，個人修行方面也不會全一樣。比方，說一切有部修行證果的，最初用這個方法，比較南傳的《清淨道論》不同，當然，大家都好像是從那個經典來的，它的次第、個人修行方法不同，這跟它的傳承有關，後來又慢慢就有了變化、分化，所以我們要了解這個意義。佛陀時代的僧團，見解相同，出家人的民主，和合的原則，大家都一樣，…。我看重阿含就是這個意思。…。這是我的基本看法。（《人間佛教的闡思之路》，pp.114-115）

解脫道與慈悲心行（華雨集第四冊/契理契機之人間佛教）

1989年《契理契機之人間佛教》

人間佛教的人菩薩行，以釋尊時代的佛法為本，在以原始佛教為小乘的一般人，也許會覺得離奇的。然佛法的究竟理想是解脫，而解脫心與利他的心行，是並不相礙的。雖受時代的局限，不能充分表達佛的本懷，但決不能說只論解脫，而沒有慈悲利他的。舉例說：佛的在家弟子須達多，好善樂施，被稱為給孤獨長者。梨師達多弟兄，也是這樣。摩訶男為了保全同族，願意犧牲自己的生命。這幾位都是證聖果的，能說修解脫道的沒有道德意識嗎？佛世的出家比丘，身無長物，當然不可能作物質的布施，然如富樓那的甘冒生命的危險，去教化羸獷的邊民，能說沒有忘我為人的悲心嗎？

（《華雨集第四冊》pp. 52-53）

●（依導師以上提示對照南傳聖喜長老及本雅難陀禪師之宗風）

2005年出版《永光集》（導師於1994撰寫完成）：評論現代禪等

菩薩修行的大行難行，佛教界傳有眾多的菩薩故事，名為「本生」。菩薩的修行，以大悲心為本，重於利濟救度眾生，不是聲聞行者那樣的但求自己解脫。佛因地——菩薩所修行的，是六（或十）波羅密、四攝，都是以「布施」為第一。所以成佛的因行，是菩薩的「菩提道」，攝得解脫道，而不是以解脫道為先的。

（《永光集》p.228 ~ p.229）

現代禪者尊重「般若」、「中觀」，卻不知大乘般若法門的宗要：說解脫道而不說菩提道，知觀行而不知廣大行，知通三乘而不知但屬菩薩——這所以雖標揭「般若」系統的名目，卻遠離大乘般若法門的實際意義！

（《永光集》p.229）

在一切佛法中，我是「宏闡中期佛教之行解」，也就是宏揚初期大乘的菩薩行——深觀而廣大行的菩提道，而不是初期佛教，一般稱之為小乘的解脫道。我的論究佛法，有一原則：在大乘法中，依中觀來說中觀，依唯識來講唯識，依真常來講說真常的經論。在論到聲聞乘的解脫道時，也依聲聞法說，決不依自己所宗重的而附會歪曲。聲聞是解脫道，菩薩是菩提道，雖意義有相通處，菩薩得無生忍，含攝得聲聞的解脫道，但菩提道決不是出發於斷煩惱的。

（《永光集》p.265）

上述的四則中，1. 說證得初果，「是學佛法者當前的唯一目標」，是我在《成佛之道》中，講三乘法——聲聞的解脫道而說的。作者引此去解說菩薩道，如說：「初發心的菩薩們，要發心做菩薩，要成佛度眾生，先發斷自己煩惱的心，至少

要能斷無量生死的煩惱」(十四頁下)。這與我的解說菩薩發心，是不相合的。2. 3. 二則，作者為了要說明菩薩要先修解脫道，斷盡煩惱，所以作出了新的解說。菩提心，是菩薩發心：「上求佛道，下化眾生」，也就是從利益眾生中，漸次增進，到達圓滿的佛果。(初發)菩提心是行菩薩道的信願，可說是菩薩最偉大的志願，他卻說：「解脫的正道加菩薩行，等於菩提心」。這是作者所說，佛法中從來沒有聽說過的怪論！「留惑潤生」，佛法中為什麼要說「留惑」？「潤生」是什麼意義？作者可能沒有考慮過，也就是沒有了解菩薩為什麼要「留惑」。照他自己的見解，菩薩要先修解脫道，斷盡無量生死煩惱，再來度眾生，所以想入非非的說：留惑的惑，「是一種對眾生的悲心」。稱悲心為惑——煩惱，善惡不分，這是末世佛法的又一怪論！

(《永光集》p.265 ~ p.266)

(六) 考察現代禪及新雨等教團 1989 年以來對台灣解脫道與菩薩道發展的影響

(1) 導師晚年，曾有人建議他高舉「原始佛法」之旗幟，但導師於〈遊心法海六十年〉重申其立場是一生堅持大乘的，並表示尊重「整體佛教」而說「大乘佛法，我以性空為主，兼攝唯識與真常」；但在精神上、行為上，則是「倡導青年佛教與人間佛教」(希爾伯列克：《史念原始佛法》，頁 173：中譯《尊者阿迦曼傳》的曾銀湖，1984 年皈依導師，衷心於「四雙八輩」，1988 年曾函請導師「要求導師以正直捨方便的教示，促使原始佛法在漢地重現」。)

(2) 觀淨比丘 2004 年、2005 年撰寫《復歸佛陀的教導》(一、二冊) 評論印順導師之「法住智通無漏說」(下文參見《復歸佛陀的教導》(一)，pp. 221 註第 382) 及《復歸佛陀的教導》(二)，pp. 253-257)

2003.11.14 筆者代厚觀法師致觀淨法師函(讀《須深經》與《井水喻經》之研究後：法住智通無漏)

觀淨法師：您好！

上週四我赴新竹福嚴作專題報告，厚觀法師特別找我討論您的大作(《須深經》與《井水喻經》之研究)，之前厚觀法師也請問過導師相關問題(我上週四去時，導師還住在福嚴)，由於您要開印法師等提供意見(我們已看到您的修訂本)，所以厚觀法師要我將以下看法轉供您參考：

1、目前南北傳佛教之文獻都是部派的，所以各說都應予以並存；導師提到的「法住智阿羅漢」並非沒有「論」證，例如《阿毘達磨大毘婆沙論》所說(此一說，很明顯的也是專解《須深經》的)：

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 110：「有餘師說：近分地智是法住智，根本地智是涅槃智。時有五百應真苾芻，蘇尸摩前自讚己德：“我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有。”蘇尸摩曰：『仁等所證依何定耶？為初靜慮為乃至無所有處耶？』諸苾芻言：『我等所證皆不依彼。』蘇尸摩言：『若不依彼如何得證。』諸苾芻曰：『我等皆是慧解脫者。』時蘇尸摩聞已忙然不識所謂，便作是念，脫我親友問此義者，我當云何？還詣佛所問如是義，世尊告曰：『蘇尸摩當知，先有法住智，後有涅槃智。』蘇尸摩曰：『我今不知何者法住智，何者涅槃智。』佛言：『隨汝知與不知然法應爾。』時蘇尸摩不果先願，然彼五百應真苾芻依未至定得漏盡已後，方能起根本等至。由此故知近分地智是法住智，根本地智是涅槃智。」 (CBETA, T27, no. 1545, p. 572, b27-c27)

2、法住智通無漏在《大智度論》中亦有論證（也是解《須深經》之一說）：

《大智度論》卷 23〈序品 1〉

【經】十一智：法智、比智、他心智、世智、苦智、集智、滅智、道智、盡智、無生智、如實智。

【論】「法智」者，欲界繫法中無漏智，欲界繫因中無漏智，欲界繫法滅中無漏智；為斷欲界繫法道中無漏智，及法智品中無漏智。「比智」者，於色、無色界中無漏智亦如是。……復次，有人言：「法智」者，知欲界五眾無常、苦、空、無我，知諸法因緣和合生，所謂無明因緣諸行，乃至生因緣老死。如佛為須尸摩梵志說：「先用法智分別諸法，後用涅槃智。」 (CBETA, T25, no. 1509, p. 232, c18-p. 233, c5)

3、《瑜伽師地論》中有關「法住智」之詮釋，您對「異生地」該段之解讀似有斟酌之處，這裡的「異生地」是指「有某凡夫在異生地時如何以聞思修所成作意來成就法住智」，仔細研讀論文，也覺得法住智是通無漏的：

《瑜伽師地論》卷 94：「復次若有苾芻具淨尸羅，住別解脫清淨律儀，增上心學增上力故，得初靜慮近分所攝勝三摩地。以為依止，增上慧學增上力故，得法住智及涅槃智。用此二智以為依止，先由四種圓滿，遠離受學轉時，令心解脫一切煩惱，得阿羅漢，成慧解脫。此中云何名法住智？謂如有一，聽聞隨順緣性緣起無倒教已，於緣生行因果分位，住異生地，便能如實以聞思修所成作意、如理思惟，能以妙慧悟入信解苦真是苦，集真是集，滅真是滅，道真是道，諸如是等如其因果安立法中所有妙智，名法住智。又復云何名涅槃智？謂彼法爾，若於苦集滅道，以其妙慧悟入信解是真苦集滅道諦時，便於苦集住厭逆想，於滅涅槃起寂靜想，所謂究竟寂靜微妙，棄捨一切生死所依，乃至廣說。如是依止彼法住智，及因於苦若苦因緣，住厭逆想，便於涅槃能以妙慧悟入信解為寂靜等，如是妙智，

名涅槃智。」(CBETA, T30, no. 1579, p. 835, c19-p. 836, a8)

4、另外，如果純從北傳漢譯《須深經》之經文，有一處也值得留意（本經結語之重點擺在須深希望得知法住智得見法住智，自己也即時證初果，後來再證四果）：

《雜阿含經》卷 14 (347 經)

須深白佛：「唯願世尊為我說法，令我得知法住智，得見法住智」！佛告須深：「我今問汝，隨意答我。須深！於意云何？有生故有老死，不離生有老死耶」？……。佛告須深：「無生故無老死，不離生滅而老死滅耶」？須深白佛言：「如是，世尊！無生故無老死，不離生滅而老死滅」。「如是乃至無無明故無行，不離無明滅而行滅耶」？須深白佛：「如是，世尊！無無明故無行，不離無明滅而行滅」。佛告須深：「作如是知、如是見者，為有離欲惡不善法，乃至身作證具足住不」？須深白佛，「不也，世尊」！佛告須深：「是名先知法住，後知涅槃。彼諸善男子，獨一靜處，專精思惟，不放逸住，離於我見，不起諸漏，心善解脫」。佛說此經已，尊者須深遠塵、離垢，得法眼淨。爾時、須深見法，得法，覺法，度疑，不由他信，不由他度，於正法中心得無畏。(CBETA, T02, no. 99, p. 97, b14-c7)

◎總之，印老主張「法住智」可以成就初果或四果，都是有出處的。

開印法師 2003.11.29 回覆觀淨比丘函大要（附檔厚觀院長、呂勝強老師）

我十月在福嚴，曾懇請厚觀院長趁印公導師在福嚴趕快請示有關《空之探究》裡一段：「慧解脫聖者沒有涅槃智」的敘述。我想，這既然涉及導師著作，由老人家親自來回答是最為妥當。幸運的，離臺之前就得到院長告知請示導師後的「結果」，也知道這段文字的引據，非常感恩！

大體來講，我已了解導師是怎麼樣去思考、去分析及去論斷這個問題；出處既然已明確，以後想必能減少一些不必要推想與誤解。

有關大作評論或批判導師的部分，站在南傳佛教論義立場，也覺得言之有理，至少也是有根有據來說的，只是有的措詞未免強烈了些。我想，導師的說法既然有理有據，大家即可按照其引述的「原始材料」上去檢視與考察，是很方便也直截了當。厚觀院長代問後所提供的，該是原著《空之探究》裡未見的——《大智度論》、《毗婆沙論》和《瑜伽師地論》的資料（且不論《瑜伽師地論》與法住智相關的「異生地」斷句是否為大家的看法有所不同。），都值得大家珍惜及利用這一「新」發現。

我以為，在還沒有熟稔及消化這幾部龐大鉅著之前，只斷章取某一字義或某句義來論定導師的對錯，確實待商榷。況且，現在大家只是憑著部派文獻在推論原始佛教面貌而已，到底誰最接近於「原始」呢？這也頗具爭議。

當然，攸關導師《空之探究》說：「在佛教界，慧解脫聖者沒有涅槃智」的看法，也許只能看待是引據自《大毗婆沙論》其中一項「以近分定漏盡(舊譯作「盡漏」)」為準(若上述推斷無誤的話)，然而是否《大毗婆沙論》本義也贊同「在佛教界，慧解脫聖者沒有涅槃智」呢？這還是值得再討論的。至少，以為慧解脫聖者沒有滅諦(涅槃)經驗，「在佛教界」的涵蓋面伸延至南傳佛教的話，就有待商榷了。

南傳上座部佛教的「法住智」，是處在七清淨裡的度疑清淨後乃至隨順智之間，這是以諸行為所緣的；「涅槃智」是在須陀洹道智、斯陀含道智、阿那含道智及阿羅漢道智等四道智，是以滅、涅槃為所緣的。這一點，在《相應部》的註釋書裡說得很清楚，尤其對「法住智」、「涅槃智」的定義。南傳也把慧解脫聖者分作五類：乾觀者、具初禪、第二禪、第三禪及第四禪者當中的任何一類(與類似《俱舍論》的滿分不與滿分慧解脫分類法相似)，凡四道智階段聖者都必然有涅槃智經驗。(詳見《相應部·蘇須摩經》註釋書——《顯揚真義》有關「法住智」及「涅槃智」的註解項目。)南傳佛教的慧解脫聖者肯定有法住智，也肯定有涅槃智的。在南傳佛教，這一點是出處很明確且沒多大爭論的。

另一方面，南傳佛教傳統上對於《相應部·蘇須摩經》的慧解脫，不在於討論初禪至第四禪，這與《摩訶僧祇律》相當：慧解脫是可具備初禪至第四禪的。最重要的，傳統上的註釋書是這樣註釋，進而還指出：禪定不能被視為是涅槃智的等流及完成者，如《蘇須摩經》的註釋書——《顯揚真義》(ii·pts127)裡頭所說：「四道智、四果智不是三摩地的等流、不是三摩地的利益、不是三摩地的完成；唯有依靠毗婆舍那才是四道智、四果智的等流、利益及完成。」毗婆舍那非從禪定的訓練而來。雖《增支部·何義經》及其註釋書都說：「法法相因，法法相益」前法可使後面的法滋潤、甚而更圓滿，例如戒能使定，定能使慧等等。但到底四道智的成就是從毗婆舍那(觀)智而來。「先法住智，後涅槃智」這等流相續的定義是不容忽視的，有了「法住智」才能生能與四道相應的「涅槃智」。我想，這才是南傳佛教傳統上的理解方式，也是他們認為釋尊在此經想要表達的真正意義吧！

(3) 新雨來臺回顧

筆者 1988 年左右與張大卿及張慈田(明法比丘，2009.5.31 年往生)結法緣

「新雨在台灣十年的展望與回顧」發言

※明法比丘：

今天我們所舉辦的是「新雨在台灣十年」的回顧與展望，這次的法會籌備有點倉促，起初是在1997年11月時，想到轉眼新雨在台灣已十年，想辦個對於過去、現在及未來的一個檢討。新雨過去是從台北(1988年1月)開始發展……今天除了高雄呂勝強居士，沒有其他外縣市的人來參與(按：稍後有五位由外地來)……新雨在台灣十年所展現的成績是相當有限的，但它所推廣的原始佛教，在台灣佛教的發展經驗來說，算是獨特的。在台灣發展原始佛教歷史中，「新雨月刊」也佔有一定的份量。甚至可以說在華語世界專門說原始佛教的刊物，也是少見的；而印刷原始佛教書籍的，則有多家。……回顧過去發行的刊物，感覺已經很久了，第一份新雨刊物在1987年3月發行，至今已近十一年了。……今天很感謝高雄呂勝強居士能在百忙之中抽空參加新雨十年的活動，呂居士在我剛回台灣不久就認識，他對新雨這個團體有不少的建議及回饋，我們很感謝他。在大家尚未發言前，先請他談談。

呂勝強：

明法法師在嘉義以「新雨十年的展望與回顧」，來辦此次活動，在法的立場我想是很有意義的，從這一點來說，我願意用台灣的佛教與原始佛教之間的關係與發展，以較宏觀的角度來做個報告。台灣新雨在台灣十年中，它不可能離開台灣佛教而存在，它如同台灣佛教發展中，一片海浪中的浪花。《新雨月刊》對台灣原始佛教的貢獻極大，這是正面的影響，為何能產生如此的力量，有它的背景，或許我個人看的不太完整，但以我個人參與學習佛法當中的心得做個報告，供大家參考。

剛才說新雨在台灣佛教發展有它的功能與背景，那就是過去台灣的佛教對原始佛教的了解相當的薄弱，它最大的力量大概是從印順導師他所推廣的思想而來，導師的思想應不只《妙雲集》，我會這麼說，不是因為我是導師的皈依弟子才如此說，比如我在民國69年(1980年)看了導師的《印度之佛教》，介紹印度佛教的歷史與演變過程，了解了原始佛教在整個印度佛教重要的地位，或者是在整個中國佛教發展中，有著不可遺忘的事實。雖然，在此之前，我透過讀《佛法概論》初步了解到原始佛教，但是在未讀印度佛教歷史以前，不能全面了解阿含在佛教中的地位，當了解了以後才特別注意阿含，民國69年(1980年)時我便與新竹的黃崧修師兄，在高雄工專輔導其佛學社(慈慧社)，以印順導師的《佛法概論》作教材，當然那時我們不敢說對《佛法概論》深入，這表示那時原始佛教在我們那時學習修學當中，變成一個重要地位。在台南新雨成立時，曾聽見幾位台南新雨幹部說：「有一些人研究導師的東西，是否仍執著某一種風格(指大乘風格)?」這一點我可以表示，其實了解導師思想的人，就知道他也是了解原始

佛教的。或許有些人沒發覺到導師對原始佛教的重點重視，導師早期在《性空學探源》裡就提到原始佛教修行的方法。我在這一個月內，正在編輯導師對止觀方面有關的書，拿了很多導師的資料做參考。民國30年（1941年）左右，印順導師已經把早期的原始佛教如何修「上座禪」的修行方法提出了，這也表示說，其實佛法有些東西是一個基礎。早期到現在，有一些人和新雨的接觸，參與護持新雨是因過去受到印順導師對於原始佛教非常重視的影響。楊惠南教授過去對傳統佛教信仰相當投入，但後來卻轉變成對印度佛教的注意，在他早期寫了一些有關佛教政治思想的文章（如「七不退法」），就是引用阿含經的資料，他為何會產生如此轉變，據了解是受了導師作品的影響。再來則是楊郁文老師，他最近推介《當代南傳佛教大師》一書，過去他也是讀了導師的作品才發覺阿含經的重要，現在他也一直推動阿含。我們現在不是在討論某人對某法門有何貢獻，而是說一個法的出現，其所產生的力量是有其背景的。

記得年輕時，我約三十歲，那時台南維鬢，在台南安定的地方辦活動，當時我是以「初生之犢」之熱情，介紹導師的《原始佛教聖典之集成》，當時我也只是抱著心得報告的心情而已。在此我要講的重點是說，在那麼早的時候，導師的一些有關介紹原始佛教的書早已出版了，這讓學佛者有機會去研究原始佛教。當張慈田（明法師父）回台灣時，他也曾到我們高雄「清涼文教基金會」，初期基金會由宏印法師帶領，後來因法師北上，實際上是我與莊春江居士及其他一些法友一起研讀佛法，在明法師尚未回台灣時，我們就訂了一個目標要自修，第一部經就是《雜阿含經》，這也是莊春江師兄現在編輯《雜阿含經二十選》相關資料之因緣。我們不要忽視一種法的推動當中，其所扮演的角色，包括我們現在參與各種活動也是一樣。我對新雨有一點疼惜，有一點參與，甚至《新雨月刊》曾經停刊，我也是感到可惜，希望新雨同仁能繼續合作，繼續推廣新雨。在我認為，一份雜誌能辦這麼久是一件不簡單的事，我們看一看台灣辦的一些雜誌就能明瞭，這是新雨發展的一些背景。

在民國77、78年（1988~1989）左右，佛教出現了一個新興宗派——李元松辦的「現代禪」。他也是受了印老思想的影響，曾參加宏印法師在北部辦的法輪班。我為何要舉出這樣一個因緣呢？過去我曾在他未正式推動現代禪時，到他家參訪，他有一觀念叫做「傾宇宙之力，活在眼前之一瞬」，也就是「活在當下」的意思，據了解他曾讀《佛陀的啟示》好幾次，這個觀念（「傾宇宙之力活在眼前之一瞬」）在《佛陀的啟示》中也有提到。我所要說的是，他的一些基礎，多與印老的資料有關，包括現代禪所說「阿含的禪」、「中觀的禪」。

我們創立「清涼文教基金會」時，「清涼」一名，即是引用阿含說明涅槃的話。就我個人，新雨曾伴我在人生中一個較好的經驗，有種成長的喜悅，這是要感謝新雨的，今天來也是抱著感恩的心來的。雖然我個人參加某個團體（如新雨），並不代表每一樣風格和新雨都一樣，但是在法的本質來講，從「遠離煩惱」的宗旨來看是一樣的。新雨在十年中的發展，它有它過去的背景，參與新雨的人，也應該了解，新雨十年中，其中台北學員甚至有人在學校時是擔任佛學社社長，他

們也曾成長於中國傳統佛教的背景中，新雨的來台，對他們的成長有相當大的助益，所以我認為參與新雨的人，也要感謝台灣佛教的環境，提供他們這樣的背景，以上是我個人的一個鳥瞰。

接下來我要說的是，新雨在台灣十年的情形，當然我個人所看見的有限，不過，因為明法師父或張大卿老師過去不嫌棄，曾邀我一起參加一些討論和建議，這裡我就個人所了解的向大家報告。第一、《新雨月刊》其所訪問的人非常多，其中參與文章寫作的人也很多，其所辦雜誌之品質，我個人認為是上乘之作，要保持一份雜誌的水準達十年，是不容易的；就雜誌本身來說，《新雨月刊》影響台灣佛教思想的功能比其以團體影響人們之功能還大。發行雜誌不需面對面，它只要有人看，依其教法去實行或吸收就可得到益處，所以在這十年當中，不管中間停刊多久，或名稱是否改變，主編實際上是明法師父，他是貫穿台灣《新雨月刊》十年的靈魂人物，這份雜誌，在未來台灣佛教史上應有其一定的地位；至於其團體（道場），所產生之功能，則是另一件事。

今天本來以為楊敏雄老師會來，如果他來，要感謝他介紹我認識明法師父。在這段期間，我感覺與明法師父的因緣蠻深的，他每次打電話向我邀稿時，總覺得很親切讓我不忍拒絕，在這時代，這樣社會，我們時時要懷著感恩，不管個人佛法的風格和喜愛的法門是否相同。

另外在這回顧和展望中，我個人對《新雨月刊》是肯定的，雖然在早期發行的雜誌中，有很多人發表批評大乘的文章，包括批評某一些人的思想，引起一些論戰，也讓一些人對新雨產生了畏懼，對新雨排斥。那時我也曾對新雨有些建議，在《新雨月刊》的後期這段時間，批評大乘的氣氛也較沒出現了，因此大家對新雨就保持較肯定的態度，這是雜誌風格產生變化的情形。過去我也曾表示，《新雨月刊》是以推動原始佛教為其宗風，所以對其它法門的介紹難免作一些分配處理（目前的《嘉義新雨》都是保持在介紹原始佛教，這是可以接受的）。但在以前，台灣新雨是針對全省發行，而又有教師團時，我倒是認為當時新雨雖有包容，但定位卻不是很寬廣。若原始佛教要在台灣生根發芽，應要與佛教其它團體互動，其腳步與實際行動要踏出去，而踏出去的當中，受了主編者的個性及教團的一些成員對風格堅持的影響（明法師父的個性是比較不會和人家有什麼互動），所以整個看起來，我覺得，它的發展有其侷限性。當然擇善固執未嘗不可，不過，要如何這樣的環境中保持一定的包容，我的意思是，以原始佛教為中心，但是譬如包容誦經，我們可以明確的說明誦經在佛法中，佔有什麼地位，在原始佛教的修行上可提供我們什麼樣的幫助，從這點來說就是包容（而不是一定要不得）。比如，在印度佛教的歷史中，也有不同的法門在同一個團體裡同時並存，也就是在主要的法門中包容其它的法門，這對團體的發展是有幫助的，但是，這也要看主持者的風格、個性。

另外，在我發言之前曾徵詢大家的意見，要說國語或用台語，由於我一直對語言有警覺，我內人是眷村長大的，說台語不太流利，故我感受較深。語言要如何適度表達，重點是「法」，堅持某一法或者是以什麼法為中心，或者是以什麼

語言來表達，我有很大的警覺：以什麼為中心、為堅持，這種堅持中，要如何展現我們沒有排他性。以我觀察台灣新雨這幾年當中，到目前為止，它的排他性不能說已經百分之百沒有了，我指的是外向而不是主持的人內在意識形態，由於我沒辦法推測人的內心，這是說在外在的形式（讓人的覺受）。要了解佛教思想很困難，一般人要了解佛教都是從佛教的外在形式來了解，而你所展現的東西，到底有沒有排他性，一般人也只看表象而已。在團體發展中，要如何展現它的包容度？這點我有個思考。為何我會如此說，因為在接觸一些介紹原始佛教、南傳佛教的人士時，在有意無意當中，他們會說，南傳佛教所承受的佛陀教法是最古老的、最純的。之間，有時會無意中透露出他的「優越意識」。我的警覺是，祇要有那種優越的意識時，在修行的立場來講，或許就有商討的空間。這不是我個人認為無或有的問題，而是我們展現的事物裡面有具包容度或排他性，我覺得這在團體未來推動法的當中，或許是要注意的。

說到這裡，我有個感慨，個人這一、二十年來也參與推動介紹印老的思想，這當中也與一些推動導師思想的人結合，例如宏印法師、黃崧修師兄、莊春江師兄等，但是目前為止，我們並沒有成立硬性規定的教學團，但大家有合作。台灣新雨剛成立時，成立教學團，經審查，認定哪些人可以代表新雨弘揚原始佛教，把他們列入教學團師資，表示大家認同他的能力、風格種種。為什麼我說風格這句話呢？因過去教學團在篩選師資當中，他個人的修行如沒有大家特別質疑的，那只是他個人修行內涵。但如果是一個團體，那麼它的風格，最好趨向於一致，雖不太可能，但最好異中求同，同質性要高些，那它的風格大家必須百分之八十以上欣賞，那麼教學團較能運作，如此，就不會產生以後離開、分散的可能。所以新雨教學團的離散，我有很大的感慨，因為它對於台灣新雨力量的分散產生一些負面影響，過去我也很關心這件事（想為此努力，但因緣未能成就），雖然大家在因緣中分散了，在此我們也算是做一個回顧、檢討。

未來新雨若要再成立教學團，一定要考慮，不只考慮他對法的體驗，也包括他的風格，這風格對這團體也好，雜誌也好，但包容很重要。大家對法的認同，從這一點來說，風格很重要，雖然佛陀在世時也指出，喜歡坐禪的就跟坐禪在一起，喜歡持戒的在一起，但佛陀本人卻有很大的包容，所以讓很多不同風格的人都在僧團中，這是佛陀個人的魅力。但是現在要找像佛陀這樣魅力的人很少，故在此當中，教學團要讓什麼人進來，一定要多花點時間去做認同。我們高雄最近要辦一個「妙雲佛青學苑」介紹導師的思想，在這當中，我們也想訓練一些人才，希望他們能夠推動法，並不是只推動導師的思想，是推動佛法。這也是一個警覺，過去歷史中發生的，包括新雨所發生的一些因緣，能讓人參考，做為借鏡的一個很好的教材，這是我說到新雨教學團的一些感想。

另外我有一個較大的感觸，過去台南新雨成立那天我也參加，其中有人談論到新雨就是要回歸原始佛教，我在現場時就建議說，我們不要說「回歸」，因為歷史就是已經過去的事情，它是沒辦法再回去了，過去，就過去了。但是我們可以找回過去佛陀的修行方法，我稱之為「重建」，或者說「復興」，這個部份，新

兩章程已有了改變，不叫「回歸」。在提倡原始佛教當中，我個人較同情、贊成導師的講法：「過去的法，不一定百分之百適應這個時代的人」。名稱叫「原始佛教」沒有問題，但是在法的運作當中，明法師父曾在《嘉義新雨月刊》說：「建立台灣原始佛教團體，南傳佛教的戒律來台灣應該做個改變」。佛法的本質若沒改變（佛陀教我們離去煩惱的方法），但表達的風格應該可以修正。個人也曾有一些經驗，過去在岡山、高雄參與共修，他們就說，呂居士讓人看起來很嚴肅，有些問題不敢與他討論，但我自己並沒自覺，我們本身可能有些盲點而當時不自覺的。例如，眼前我們坐在嘉義新雨道場裡，主題是在回顧過去，展望未來（不是在坐禪），但就氣氛來講，我覺得還是嚴肅了一點，我雖不了解這嚴肅當中會產生什麼正負面的東西。過去參加一些佛教團體活動，有人告訴我，我自己也檢討反省，平常說話不會嚴肅，為什麼說法時會嚴肅？而我嚴肅的態度是否會影響別人，使大家不開朗。在此提供個人經驗，思考在團體活動中，是否能讓氣氛開朗些，但法的本質並不影響。

以上是附帶的一個觀察，也使我想到大乘法門是否有些東西可取？大乘佛教雖有其理想性，台灣傳統佛教在「法」這方面，也有一些偏差，即使到目前為止，也還是這樣，即使如此，但是有些台灣佛教團體，它們運作團體及發展團體的方法，還是可以供我們做參考。以上，不是很有系統地說出我對新雨的看法，我說過新雨與我有頗深的友誼，它給我很多成長，也與明法師父有一段法緣，因此，我也直言的作一些綜合報告。佔了大家很多的時間，謝謝！

明法比丘：

感謝呂勝強居士。他不喜歡讓人稱呼「老師」，所以我用呂居士這個名稱。感謝他對新雨做個定位和一些背景的介紹。有些背景我沒辦法了解，所以要寫新雨歷史還是旁觀者清。．．．

呂勝強：

我補充一點，以台灣新雨來說，它叫做「原始佛法」，它並沒稱作「南傳佛教」，我想這樣來說也算是個綜合，只要它的提供的修行方法（包括南、北傳）是如法的，就能拿來用。．．．

此外，我要談談佛教史，它可使佛弟子對佛教現況，有個清楚的定位與選擇，瞭解佛教史對修行有什麼幫助？當然，純粹一直專修四念處，早晚就會進步，一段時間內可以悟道，由經典來看，這一點是肯定的。這樣，不瞭解佛教史來修行也沒有問題。不過，目前我們在台灣，大家接觸許多傳統佛教其他宗派，我們腦海裡已有一些東西，它可能跟佛陀的法違背，如何辨別，可由佛教史來瞭解，使之撥雲見日，增加對法的信心。再來，對修行的好處是，知道佛教的演變，能使人心胸較為廣大，對無我的修行有幫助。

我的觀點，如果介紹佛教史，應該介紹各種法門對人有什麼幫助；在過去的歷史事件，曾發生過什麼錯誤的因，產生什麼錯誤的果，不要重蹈覆轍；或者說

有什麼法值得學，雖然那法門有百分之九十五不好，但有百分之五不錯，那好的部份我們可以揀拾來用，這是佛教史的一些功能。

(1998年1月5日於嘉義新雨道場，摘錄自《嘉義新雨月刊》第24期，文字略作修潤)(《人間佛教的聞思之路》，pp.427-440)

(4) 現代禪與印順導師思想之關涉

李先生說：「第一次參加佛教團體的活動是『能仁學會』舉辦的『法輪班』，以研讀印順導師的《妙雲集》為主。」

「在我退伍之後，當一接觸到印順法師的《妙雲集》思想，立即察覺到這正是我突破人生思想進一步開拓心靈所必需的資糧——至此新的眼界展開，而我也在此時正式踏入佛教的領地！接觸印順法師的《妙雲集》，我稱之為人生的第三個貴人。因為沒有印順法師《妙雲集》思想的啟迪，我不會成為純粹的佛教徒，也無法窺探中觀思想的甚深義，當然也就可能永遠與實修實證的禪無緣。《妙雲集》思想是我追尋明心見性一個無比重要的踏板。」

經過三年努力的精進實踐，李先生在1988年3月，自認為得到了根本的安心。(〈敬述先師李元松先生的「現代禪」思想--溫金柯〉)

《與現代人論現代禪》原序-李元松 1988年夏(1988年11月出版)

【本書分別由宏印法師及黃國達居士寫序】

《與現代人論現代禪》原序

師心何必師古——開創新時代的禪風

農業社會的禪師，慣說的平常心是飢來吃飯暈則眠。如今時代不一樣了，世界也隨著交通的發達縮小了，現代禪的平常心就可能是「商業談判」，或是「企業管理」「生態保護」「司法獨立」「行政中立」等新時代的平常話題。職此之故，今日的修禪士大可不必再去羨慕「林下泉邊」「吃茶去」的禪風。印度有印度的平常事，中國有中國的平常事，古代、近代、現代的「平常」不盡相同。善修禪者，師其「平常心」，又何必一定師其「平常跡」呢？今日之禪，亦必如古代之禪——要跟當代的社會脈搏一起跳動；唯有如此，禪才能在「不與世間諍」之中，將「佛心」一代一代地傳下去，照耀千古，利樂人天。其次，修行真正的得力，乃表現在「有人的地方」——你如何對待父母、兄弟、妻兒、師友、同事、上司、部屬，乃至似乎與你無關的社會大眾呢？你在面對這些人和處理煩瑣事務時，你的心志是否清醒寂靜？你的判斷是否客觀公正？你的態度是否誠摯尊重呢？當

你遭受突如其來的打擊和誤解，你是否沮喪不安？你是否懷恨埋怨？在這個時候你是否明見：他們也是身不由己受業力所制約？你是否仍然肯定——「雖然有苦的感受，卻找不到受苦者；雖然有行為的表現，卻沒有行事的人」這一理性的立場呢？如果能，那麼在家、出家都一樣好；如果不能，那麼想出家好修行，都算是一種合理化的逃避，並沒有「針對有因有緣而生起的痛苦，施予有因有緣而息滅的對治」，那麼所謂「出家」，也只是換一套不同的服裝，從台北「搬」到鄉下另外一個「家」而已，何曾出家呢？

上述一番話，本來是講義中的一部份，由於同時也是筆者賴以擺脫懷疑和矛盾的基礎信念，所以特地移用為本冊的開場白。今天台灣佛教的衰頹，以及佛教徒信佛之後，卻難以超越不安和矛盾，在筆者看來，認為教內到處瀰漫著迷信與玄談之風乃是主因之一。佛教之初，本是極為重視經驗、實效和理性的修行團體；然而，曾幾何時，它在台灣幾乎快淪為另一種名稱的「婆羅門教」和「魏晉清談」……。多數的佛教徒不再像早期的佛弟子，以「事實真相」為唯一的皈依處，也不再以具體的經驗做為揀擇是否真理的有效根據。他不願學習佛陀富於批判的精神，卻寧願相信「某大師如是說」；他們不去檢視經論上所載的是否一一皆是現象上的事實，卻依文解意照單全收，咸信「菩薩」所說是放諸四海皆準、百世不易的真理；尤其讓有識之士譏為消極、空談的是：不挺起胸膛、坦蕩迎對人生；不去實地關懷身旁周遭的眷屬，乃至與自己有著息息相關的社會大眾，卻喜歡立于「木頭」「石像」之前侈談「眾生度盡，方證菩提；地獄不空，誓不成佛」。真是嗚呼哀哉！許多佛教徒就是如此在經論之中，埋沒了獨立思考和理性判斷之能力，最後也在此起彼落的「學佛」「學菩薩」聲中，迷失了真正的解脫道。然而，這豈是佛陀本懷、佛教本意呢？

這本小冊子所收錄的文字，是筆者於一九八八年三月至七月間，分別在文殊文化中心以及永和禪修會講課時，隨堂杜撰的講義。在此必須特別聲明：「禪」無疑無惑，自在無礙的生活經驗，是不可說的——無法以言語、文字讓人親切的明白。任何言說，無論發揮到多麼的「圓妙」，也不過是「經驗」的外在描述和許多形容當中的一種而已。除非人類的「精神意志」「思考習慣」和自以為是的「邏輯觀念」，得到重大的轉向、徹底的改變，不然人們對於「禪」的理解，將永遠止於「理解」而已！職此之故，我希望讀者能夠本著「經驗」的原則，在日常生活中，在喜怒哀樂中去探尋文字背後的真意；切莫前門拒虎，後門卻又引狼入室。崇拜權威和理性思辯，雖然稍有不同，可是，只要本地風光不明的話，那也不過是五十步跟百步之別而已矣！

最後要特別一提的是，這些講義原來的文稿，字體十分潦草，並且也欠缺工整，閱讀起來頗為費力。今天，它之能以較為悅目的面貌，呈現在讀者眼前，完全是好友劉松侗兄的幫忙，若不是他主動熱心地校閱，並且將之輸入電腦，我想繼續還會有人拿著講義，指著某字問我：「這個字怎麼唸？」的事情發生；並且，這些文稿的流通，恐怕也將更困難了。

雖然松侗兄與我有著多年的情誼，但是我仍然要說一聲：「謝謝！」

信佛人 一九八八年夏

筆者 1989.3.10 至台北吳興街拜訪李元松（1989年4月創立「現代禪」）。數年後與陳建宇（李元松之學生）會面【1989.3.10存有錄音，2003.12.10李元松（淨嵩）往生，筆者代表宏印法師赴台北象山道場弔唁】。

1989年中佛青創立（宏印法師為首任理事長（陳儀深、李元松、陳雨鑫等亦為理監事）。

李元松 2003 年向佛教界公開懺悔啟事

凡夫我由於生了一場病，九月下旬方覺過去的功夫使用不上，從而生起疑情：過去所謂的「悟道」應只是自己的增上慢。我為往昔創立的現代禪在部分知見上不純正之一事深感慚愧，特向諸佛菩薩、護法龍天、十方善知識、善男子、善女人至誠懺悔。

我今至心發願往生彌陀淨土，唯有「南無阿彌陀佛」是我生命中的依靠。南無阿彌陀佛。

李元松 頓首 二〇〇三年十月十六日

〈李元松老師 2003 年〈公開啟事〉的解讀（溫金柯）〉

2003 年初，師自知世緣將盡，再次集眾，大暢本懷，宣講《淨土九課》，提出「現代淨土宗」，導引弟子全部歸入淨土。其後，又於病中，示現種種方便，為弟子決斷猶豫，使之捨棄自力，一心念佛。

李老師宣講《淨土九課》的時間，是 2003 年 5 到 7 月。當時，李老師藉 SARS 疫情流行的因緣，為象山社區的弟子再次完整地講述他對淨土宗的理解，傳授淨土念佛的心要，勸諭弟子唯行念佛。據禪音師在《李元松老師紀念文集》的記述，講完課後「上師的身體狀況驟然而下」，直至 12 月 10 日往生。

師在這一段養病期間中，除持名不輟外，有時以手稿對弟子的道業，和教團的發展表達關切和安排。在這一段時間中，在李老師的主導下，現代禪教團作出了一些重大的決策，如關閉網站、結束依《宗門規矩》建立的菩薩僧團制度，改為「彌陀共修會」等等。因此，對於李老師這一段時間手稿的整理與解讀，對了解李老師以及現代禪教團的發展，具不可忽略的重要性。

這裡，筆者想要先處理的是其中最引起外界的注意，作出種種解讀，也令現代禪弟子頗生困惑的，就是李老師在改組現代禪教團制度的同時，在2003年10月16日，發了一封〈向佛教界公開懺悔啟事〉，為「現代禪部分知見上不純正」表示懺悔一事。

譬如，李老師1988年12月21日初出佛教(未正式創立現代禪教團)時，接受《新雨月刊》的專訪，其中談到對印順法師的看法。1990年12月，李老師將過去的訪談錄，輯為《經驗主義的現代禪——李元松居士訪談錄》一書時，在收錄該篇專訪時，特別在其中談到「導師對從定心智慧到無漏慧，他本身談得少…」的一段文字後，加了按語：

七十九年五月重新讀誦《妙雲集》，深深為以上所講的八十二個字感到慚愧。事實上，導師四十年前在《妙雲集》中，討論有關修慧及無漏慧的開示，可說俯拾皆是。自己當時的談話，純根據早先對《妙雲集》的印象，以致有以上八十二個字的膚淺之語。在此謹先遙向導師的座處頂禮懺悔，並請讀者諒查這一錯誤的訊息。

首先，從心境上來說，李老師從初創現代禪教團時，「獨坐大雄峰」、「一肩擔荷祖師禪」的禪者氣概，到1992年3月寫〈皈依彌陀〉，表述其心境的由禪轉入淨土時，其心情上的意趣，與這篇〈公開啟事〉是相通的，那就是從「自許為『契佛心印』的悟道者」轉變為「自承無知、渺小的皈依者」。

(〈李元松老師2003年〈公開啟事〉的解讀(溫金柯)〉，發佈日期2007/05/02)

1998年，李老師在答覆受中央研究院委託，從事專案研究現代禪教團的學者、台大哲學系教授楊惠南的提問時，又談到對此問題的看法：

在我過去修行弘法的十年，我覺得我有兩個最大的性格缺點，第一是量人過寬，總覺得人的可塑性是無限的；第二是我以為我能建立清淨的聖者團體菩薩僧團，從而改革舊教，重振唐宋禪風。其實，整部現代禪的發展史，就好像是我由對人性的過度樂觀和自不量力的佛教使命感，一步步奮鬥、一次次憬醒的成長歷史！

我曾授記多位同修已得或當得初果、二果、三果，而這些最後證明都是無效的——但是當時我之所以「因中說果」，我坦言絕非明知不可而說。換句話說，我是真的認為悟道斷三結是不難的，是這些同修都非常有潛力在短期間修得證得的——

—即使今天我還是這樣的認為：悟道斷三結是不難的。（〈敬述先師李元松先生的「現代禪」思想--溫金柯〉）

李老師曾這樣自述其學說：

「對於佛教，我次第經歷過阿含、般若、中觀、禪、密、淨土的學習，而最後的皈依是立本於《阿含》，心情上則以彌陀淨土最感親切。」

印順法師對於佛教義學的抉擇，是歸本於《阿含》而立足於龍樹的《中觀》。李先生曾經明確的說過，現代禪的核心思想是《中觀》的緣起無我論。但是，李先生也在學修的過程中，無法認同印順法師斥責傳統的佛教宗派——禪、密重視修證的傾向，而認為恰恰相反，這些傳統宗派有不可磨滅的價值。他說：「研讀《妙雲集》前後大概五年，之後我產生了一個困惑，那就是為什麼實際的身心總是距離經典那麼遠？或者說為什麼經意能夠懂，卻感受不到？我覺得自己的思想和心境之間有一道鴻溝隔絕，所以想要不發脾氣做不到，想要不擔憂做不到，想要平息紛飛的雜念也做不到……這種情形更使我生起一個疑問：如此混濁的身心所理解的佛法會是真的佛法嗎？在數度重新翻閱《妙雲集》的文句，我並沒有在其中找到可以助我突破瓶頸的養料。」相反的，過去曾因印順法師的態度，使我對它產生懷疑擱置一旁的禪宗和密教的典籍，卻在此時給我一線生機，指引我勇猛修練禪定才是突破瓶頸消弭這道鴻溝的途徑。我由此開始精勤打坐，經論典籍也暫拋一邊，偶有閱讀則僅就可令自己身心輕安並生起無常之警惕的法語反覆吟詠，而全副的精神都用在修定、修觀。修定、修觀常常會使人在日常生活中或正在用功時，獲得前所未有的喜悅和覺受，其中有的被稱為『開悟』；當然從現在的經驗來看，開悟分很多種，有深有淺有真有假，只是悟者當時通常不自知，有的甚至以為自己從此沒事了，就這樣一誤十年八年乃至一輩子。而我算是比較幸運，一次悟境的出現，通常三兩個小時，也有三兩天的，而最長的一次頂多也是一個月，自己便發現這是不徹底的悟；而這主要是得力於般若中觀思想的基礎，以及對禪密祖師的行履的崇敬和自我策勵。」從這樣的描述，可以看到李先生透過既虔敬又批判的實踐，在印順法師的影響下，又走出了印順法師的侷限，而重新認識傳統佛教宗派的價值。經過三年努力的精進實踐，李先生在 1988 年 3 月，自認為得到了根本的安心。

（〈敬述先師李元松先生的「現代禪」思想--溫金柯〉，2009 年 8 月）

筆者整理李元松老師法義待商榷之處

〈橫看成嶺側成峰—現代禪創始人李元松老師談南北傳佛教的深淺異同〉
（《現代禪本地風光月刊》1997 年第 22、23 期）

幾年來有個看法我依舊沒變：阿含二十歲，般若三十歲，禪宗四十歲，密教五十歲，淨土六十歲。

大悲甚深，空性也甚深之故！尤其大悲和空性在性質上有如烈火和寒冰的不同，我們屬因地的佛弟子，只能在見地上同時肯定這兩者的重要性，而在修持上則輾轉或修習大悲、或修習空性，一時性的偏重是無可奈何的事，

一般頭腦清楚、心情平靜的普通意識，之所以也能發無漏慧，理由很簡單，只要我們問，已經覺悟的人他們是否永遠都處在禪定中不出來？也就是問說，他們是否也會有日常生活的普通意識？在我看來那是明顯、必定有的。既然覺悟的人也有日常的普通意識，那麼一般人也就有潛力在日常普通意識中覺悟。

同樣宗仰畢竟空的禪宗和中觀在修行方面有什麼歧異，為什麼會導致一部份的中觀行者批評禪宗不究竟呢？我覺得最主要的歧異只有一點，那就是中觀在修行時較強調三三昧之中的空三昧，而禪宗則傾向無相三昧和無願三昧。

為了自度，他必須選擇他有能力趣證的途徑；為了度他，他也必須在空三昧的修習法之外另闢蹊徑而這就是後來可稱之為「心地法門(本地風光)」的無相三昧、無願三昧。

我們可作這樣的比喻：就好像在桌上擺一個古董花瓶，有兩個人都想看清楚它的紋路畫彩，其中叫做「空三昧」的那個人，他採取的方式是一遍又一遍地轉動花瓶，直到看得非常清楚為止；另一個叫做「無相、無願三昧」的人，他採取的方式是，看了一下，然後閉目凝神，又看了一下，然後又閉目凝神，而最後終於對花瓶的紋路畫彩也熟悉不過在實際的情況下，修習無相、無願三昧的行者，為體證所信所解的空性，直接從心地下功夫，廢棄對一切法的染愛執著、取捨造作，並且令心空蕩無住、清醒寂靜，因此超越了人類有情因為主觀情見、希冀畏怖而扭曲了客觀事實的認知；因為心思混濁、念想喧動而感受不到法爾如是的緣起空性的困境。這種為證空性而修的無相、無願三昧，可說同時具備了增上定學和增上慧學的內容，它的一切努力終將迴向到他的發心目標也就是空性的地方，而獲得徹底的解脫。

修無相無願三昧的人，至少在無作意、無造作、無希願、無企求的部份較修空三昧的人強，因為修空三昧的人，必須不斷的分析、思惟、作意、觀察。其次，修無相無願三昧的人對空義的信解程度，只要達到對空義的理解不再有猶豫，對空義的皈依不再有動搖即可。之所以如此，是因為他並不準備走分析觀察的路線，所以不必像修空三昧的人需要積聚更深厚的聞思基礎，只要自己對趣向空性的正當性和趣向空性的決心，沒有懷疑沒有動搖，能夠扼其大意執持在心，也就足以

修無相無願三昧了。

我的看法是，空的直觀、空的智慧或者簡稱為「空」，它的價值比較像「過江之筏」或者像「敲門之磚」，在解脫境的內證中屬較外層的功德，而無相、無願特別是無願則是解脫境最內層的內容。《大寶積經》說：「真實觀生聖智慧，聖智慧生已，復燒真實觀。」《中論》也說：「大聖說空法，為離諸見故，若復見有空，諸佛所不化。」這兩段話都可引為例證，空只是進入涅槃的過程手段，並不是涅槃的當體。

總的說，思惟觀察一切顯現皆空，其目的是為了達到面對一切顯現皆無罣礙染著的解脫境；而這種解脫境與其說是空，不如說是無願，無願心比起空的智慧，它和解脫境的關聯是更密切的，也因此古德每有「歇即菩提」的說法。

最後回答有關淨土法門的兩個問題，淨土法門之所以也能斷惑證空，根本原理自然不離無相三昧、無願三昧，這點你們可以廣閱淨土宗大德的著作，我想應該會發現他們的修法在三三昧之中是比較相應於無相、無願三昧。唯一比較不好回答的是，淨土宗的他力往生跟向來主張自力解脫的阿含、般若、禪是否有矛盾的問題。

淨土宗可以說專門撿被阿含般若禪所「遺棄」的眾生，因為這一類眾生他們無法理解三三昧的修證原理，更沒有能力多聞空、勝解空、修觀空然而，他們其實都是善良、與佛有緣的人。

淨土宗的殊勝有兩方面，其一是將佛教三三昧的修證原理融化於感性的信仰中，讓一般「愚」夫「愚」婦順著淨土教的導引，不知不覺也通過修行通軌「頌揚」「啟信」「發願」「修持」「開悟」「證果」的次第；其二是讓根性更鈍、智慧福報更加不足的一類眾生，只要發願往生淨土、持名念誦佛號，便得以有朝一日成就菩提究竟涅槃而這是我說我們需要謙卑，也是我感到不可思議、沒有能力思議的地方。

彌陀法門在接引眾生邁向解脫之路，從一開始就是以自承卑微渺小、業障深重以及因自身無力解脫唯有仰賴彌陀如來救贖的皈依心為教化重點；另一方面當然還包括大乘佛教共通的教義，如「諸行無常」「五蘊無我」「諸法如幻」等，只是彌陀法門通常不是以哲理的方式來說明這些高深的教義，反而是以一般痛苦紛亂的凡夫都能感受經驗的通俗語言，諸如「人生短暫」「此身是臭皮囊」「黃泉路上人皆孤獨」「夫妻猶如同林鳥，大限到來各分飛」「荒郊日落草風悲，試問骷髏你是誰？」……來引導眾生發起出離心並放下對世間的貪戀執著。

儘管如前面所說，彌陀法門的修行是很殊勝的，不過，如果認為彌陀法門的殊勝完全因為它含攝三昧的解脫原理於感性的行持之中，而排除了「念佛往生」這一他力的部份，那麼對於這樣的立論，我的態度是中立的；我所謂的「中立」是指，我只是聽，**我知道有人有這樣的主張，但我不曉得他說得對不對，也沒有意念沒有能力去探個究竟，只是我確定自己的態度不是這樣的。**

為什麼我的態度是中立的（其實也可以說是無諍或無意見）？因為我對「阿彌陀佛」感到很親切，而生起那樣的立論、那樣的態度，對我而言是很唐突的。其次，儘管我沒辦法證明法界中有不可思議的神秘力量，可是在我的意念中，業報不失的信仰已融為生命的一部份。對於「念佛是不是可以往生？」平心的說，這世上有誰知道呢？但是我自己還是想到就會念佛，並且也經常勸人念佛。

總的說，我信佛、念佛，並且也就過去所習回答一些同修的問題，在我而言，覺得都沒有問題，可是聽的人或許仍有無法釋疑的地方，但這應該是正常自然的事，因為我也是被救的人。

〈從印順的人間佛教探討新雨社與現代禪的宗教發展〉

（台灣大學哲學系楊惠南 佛學研究中心學報第五期，2000年）

一、人間佛教的幾個理念

印順「人間佛教」，和本文相關的內容，大體可以歸納為下面幾點：

（一）佛教的社會關懷

印順的「人間佛教」，改良自他的老師—太虛法師(1890—1947)所提倡的「人生佛教」。太虛年幼出家，卻參加辛亥革命，深受國民革命黨人—孫中山、章太炎、吳稚暉、張繼等人的影響，也深受清末民初維新派人士—康有為、譚嗣同、梁啟超等人的影響。他對世俗社會和現實政治，有極深入的關懷和介入。

做為太虛的學生，印順並沒有實際的行動，只在著作當中，展現他對社會和政治的關懷。他鼓勵佛教徒，在政治、農工商學上，乃至佛教自己內部，「組織自己的集團」—工會、商會、農會乃至佛教會等。他批判「從權力而來的文化統制(如納粹式的)，從財力而來的文化壟斷(如資本家的收買新聞)」，而主張「言論與出版自由」，主張「教育平等」、「財富無效」(指政府免費提供選舉經費)乃至「經濟平等」；但他卻從來不曾加參過任何解放政治和經濟的活動。**江燦騰曾批評印順是一個「思想的巨人，行動的侏儒」，因而引起論戰。印順早年的學生—幻生法師，從印順的身體和內在人格分析，以為印順因為身體差、不會化緣、沒有才華和興趣去搞人事的活動關係等等因素，致使他在落實「人間佛教」的理念上，沒有成就。而印順晚年學生—昭慧法師，則認為，一個人的時間、精力都有限，要求一個思想家，又要有好思想，又要有偉大功業，是不公平的。**

印順的重思想、輕行動，也是新雨社和現代禪對於印順的批評。新雨社和現代禪的成立，也和印順的這一特質，有直接或間接的關聯。

二、「凡夫菩薩」的強調

印順「人間佛教」，和本文論題有關的第二個理念是：從「凡夫菩薩」到「賢聖菩薩」和「佛菩薩」。

凡夫菩薩，指的是奉行「十善」的一般凡人。這些菩薩具有兩個特質：具煩惱身、悲心增上。前一特質的具體內容是：『不能裝成聖人的模樣，開口證悟，閉口解脫』；『務要不誇大，不眩神奇』；『一落裝腔作勢……即是無慚無愧的邪命』。而「悲心增上」的特質則是：『菩薩以利他為重，如…急於了生死，對利他事業漠不關心…決非菩薩』；『專重修行，必定墮落小乘』。這樣看來，所謂的「凡夫菩薩」，乃是帶有煩惱，不弄虛玄、神妙，卻悲心廣大，實行救度眾生的一般凡人。

其次，所謂「賢聖菩薩」、「佛菩薩」，乃是像觀世音、彌勒這類，佛典裏所一再讚嘆的大菩薩。依照印順的說法，這些大菩薩們，都必須從「凡夫菩薩」做起，才能達到。

印順「人間佛教」特重凡夫菩薩的這一特質，顯然不被現代禪所接受。現代禪的創始人—李元松上師，即批評說：『人間佛教的主角人物—也就是十善菩薩，我不能認同十善菩薩可作為大乘菩薩行者的代表。』李元松以為，真正的大乘菩薩，必須具有「空性見」，亦即具有體悟「一切皆空」的「般若」智慧。

李元松顯然沒有注意到，印順的「十善菩薩」，只是三種菩薩當中資歷最淺的一種；十善菩薩最終還是要進一步成為賢聖菩薩，甚至佛菩薩。印順的忠實追隨者—宏印法師，也提到了這點。

印順「人間佛教」特重凡夫菩薩的這一特質，顯然不被現代禪所接受。現代禪的創始人—李元松上師，即批評說：『人間佛教的主角人物—也就是十善菩薩，我不能認同十善菩薩可作為大乘菩薩行者的代表。』李元松以為，真正的大乘菩薩，必須具有「空性見」，亦即具有體悟「一切皆空」的「般若」智慧。

三、「不修禪定，不斷煩惱」乃至「不證實際」

印順「人間佛教」，和本文主題相關的第三個理念是：「不修(深)禪定，不斷(細)煩惱」乃至「不證入實際」。印順以為，這是初期大乘佛教的修行原則。他說：當時的大乘佛教徒，雖然也修禪定，不過他們都像《阿含經》裏的彌勒菩薩一樣，不修深定；因為修深定必會耽著在禪樂當中而成小乘。他還說：小乘行者說證得什麼「果」，而大乘則說得到什麼「忍」，例如「無生法忍」。他說：『到了無生法忍好像已經修行得很高深了，但還是沒有證入實際。』印順以為，初期大乘的菩薩們，並不是沒有能力證入「實際」的「果」位，而是他們不願意證入，因為他們要「留惑潤生」，以便救度眾生。

印順這些說法，顯然沒有受到新雨社的認同。例如，和新雨社關係密切的台灣知名鄉土文學作家—宋澤萊，就曾這樣批評：『但大乘佛教…它需要三大阿僧祇劫才能成佛、無涅槃可證的思想是如何使信徒感到絕望…。』又說：『大乘所有教說中最違背佛陀的是鼓勵其信徒不要追隨本人及阿羅漢證入涅槃。據說不證入涅槃才是菩薩的大悲行。菩薩據說都該等到拯救了一切眾生之後，才證入涅槃。這種說法是很偏激的。』

其次，印順這些說法，也沒有受到現代禪的認同；事實上，這也是現代禪從印順門下分出，另立門戶的主要原因之一。

針對「不修禪定，不斷煩惱」，現代禪的溫金柯批評說：『因為已修禪定，所以不修禪定；因為已斷煩惱，所以不斷煩惱。』又說：『本無禪定煩惱(所以不修禪定，不斷煩惱)。』他總結說：『如果說你一定不修禪定，一定不斷煩惱，那這是不對的。』

針對「留惑潤生」，溫金柯則說：『留惑潤生應該是他內心了無疑惑之後，它是解脫之後的表現…也就是示現有煩惱的樣子，其實他的內心應該是沒有染著的。』

溫金柯的這些說法，有違佛典的原意；但卻是現代禪之所以和印順「人間佛教」，劃清界線的主要原因之一。

而印順主張的「不證實際」，是現代禪批評最力的一點；李元松上師批評說：『印順法師比較沒有強調修…在他的人間佛教的思想裏面，(修行)不是很重要的核心地位。』溫金柯也批評說：『我對印順法師的批評是：找出或是發現印順法師他自己的矛盾處…他(印順)會肯定證初果的重要性…可是在其他地方，他又說證果就不能行菩薩道了，絕對不要證果，甚至要抗拒證果。』

印順確實主張「不證實際」，他的出發點是留在生死輪迴的人間度化眾生。他以為，這才是初期大乘菩薩道的本意。初期大乘菩薩道的這一本意，新雨社和現代禪的人士並不能體會。

【註】現代禪李元松上師訪問記

訪談時間：1998/1/20 訪談者(問者)：楊惠南(台大哲學系教授)

問：底下的幾個問題都跟印順法師有關。他的人間佛教的人乘菩薩、十善菩薩跟您所提到的法眼淨菩薩有什麼不同？

答：在初步的書面資提供給老師(按：整理為「訪談紀錄：現代禪(一)」)，裡面有提到說：其實我已經很久沒有再溫習印順法師的著作。大概根據過去的印象，這印象可能嚴謹不會很嚴謹，但姑且這樣談談看。印象之中，印順法師比較

沒有強修證，在修行、證悟，也就是在他的人間佛教的思想裡面，不是很重要的核心地位。我個人比較崇拜的是那些已經斷自性見的菩薩，以這樣斷自性見的菩薩的大乘佛教。換句話說，佛教的主角，我不認同是印順法師所主張的十善菩薩。我認為大乘佛教的主角人物，最起碼應該是有法眼清淨，有斷惑的菩薩。但斷這個惑，從斷自性見這個意義來看，並不是一定要斷見惑、思惑，不過斷見惑、思惑，我個人覺得似乎才是大乘佛教的一個主角人物，也是核心的義理、核心的主張。

問：另外一個，您曾經為弟子授記，那個授記現在認為不是很妥當，是因中說果。什麼叫因中說果？

答：「因中說果」就是說我判斷他不久之後應該能夠到達。

問：就是說還沒到達？

答：還沒到達，但是我判斷他不久之後會到達。

問：因為授記的意思也是這樣子，預言嘛。

答：哦！是這樣子。可是我的預言都失敗，都失效。

所以我必須要承認說，我當時在佛教界對同修說我是慧解脫阿羅漢這樣講的時候，我覺得我在嚴謹度是比較不夠，我的態度是不夠嚴謹的。但是在文字上比較嚴謹的時候，我都只稱自己是見道者而已。事實上我已經很多年不談，不談有不談的原因，等一下可以跟老師報告。就是說我今天之所以在回答老師的書面問題再度宣稱說我是，一樣在談到果位問題時，說我是法眼清淨的學習菩薩道的行者，這個是我尊重到老師要問的本意。

導師《永光集》對現代禪的蓋棺論定

〈《我有明珠一顆》讀後〉

「《與現代人論現代禪》二集，有一篇提到了我，並表示不同的意見，如（三三—三四頁）說：

「如果將他們（指禪宗）類比為真常唯心系，我還沒有什麼意見，但將他們歸類為梵我合一，我就認為是仁智之見了。」

「《妙雲集》中，聞思部分談的很多，但修慧及如何從與定心相應的般若慧頓入無漏慧，談的較少。他的批評，從某個層次看，很有道理；但從定心智慧到無漏慧，他本身談的少，再想去批評禪（宗），我認為發揮的不多」（按：這一段共八

十二字)。

文字寫得相當的含蓄！他對我的批評，明顯的說我對定心、智慧到無漏慧，談的少；也就是知道得不多，所以也不用再想去批評禪了。這篇文章，又被編入《經驗主義的現代禪》(三六一—三七頁)，末了卻附上一段按語：

「李元松按：七十九年五月，重新讀《妙雲集》，深深為以上所講的八十二個字感到慚愧！事實上，(印順)導師四十年前在《妙雲集》中，討論有關修慧與無漏慧的開示，可說俯拾皆是。自己當時的談話，純根據早先時《妙雲集》的印象，以致有以上八十二個字的膚淺之語。在此謹先向導師的座處頂禮懺悔，並請讀者諒解這一錯誤的訊息！」

這篇文章，本是不同意我對禪宗的評論而講的。不知為了什麼，又附上這段按語，並表示向我懺悔！這麼一來，那我對禪宗的評論，應該是可以而說得不太離譜了。這不等於為我的《妙雲集》宣傳，會引起有礙現代禪的發揚嗎！在最近出版的《我有明珠一顆》，又回到「按」語以前八十二個字的立場，如(二四頁)說：

「《妙雲集》中將禪宗列為真常唯心系，並認為禪宗含有外道思想，我認為這是需要再探究的。當然，認為禪宗帶有外道成份的人，並不是只有印順法師。……禪宗祖師所以引用某類經文，甚至引用道家的經文，……不能因此而歸類為梵我合一的外道」。

年紀大了幾歲，我的記憶力也多少衰退，但在我的記憶裡，並沒有將禪宗「歸類為梵我合一的外道」。作者本是贊同《妙雲集》而一再稱揚的。為了現代禪的發揚，不能同意我的論述，但又同意了而向我懺悔；現在又不同意——連認為可以的「真常唯心」也要「再探究」了。否定又肯定，肯定又否定，現代禪者的隨心所欲，確是使人感到為難的！

……菩薩的修行，以大悲心為本，重於利濟救度眾生，不是聲聞行者那樣的但求自己解脫。佛因地——菩薩所修行的，是六(或十)波羅蜜、四攝，都是以「布施」為第一。所以成佛的因行，是菩薩的「菩提道」，攝得解脫道，而不是以解脫道為先的。約解脫涅槃說，是三乘共的，但聲聞如毛孔空，佛菩薩如太虛空，可說質同而量異。古人譬喻為「三獸渡河，渡分深淺」。《金剛經》說：「一切賢聖皆以無為法而有差別」，也就是這一意義。現代禪者尊重「般若」、「中觀」，卻不知大乘般若法門的宗要：說解脫道而不說菩提道，知觀行而不知廣行，知通三乘而不知但屬菩薩——這所以雖標揭「般若」系統的名目，卻遠離大乘般若法門的實際意義！

《與現代人論現代禪》(三〇一——三〇二頁)有這樣的一段話：

「佛法在人間，他對人世有益，這點是毫無疑問的。只是我們在抉擇何者是了義佛法時，是否應該將較可利益人類，對眾生較有利之一項列入判斷呢！事實上，有些人之所以主張初期大乘之優越性，多少便是建立在此種觀念上。進言之，他們認為：初期大乘不但發揮《阿含》深義，並且對人類有情懷有一分最深摯的愛心，對世間表現出最積極、最活潑的態度，故而他是佛陀本懷，了義佛教。對此，筆者稍有異義。我以為：(解脫道最重要)……那是屬於第二義的。」

說「有些人」、「他們」，沒有明白的說到我，但我確是這樣說的。現代禪重於（修改過的）解脫道，不重菩薩的菩提道，事實上也不用談般若了！「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。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。現代禪自己說是佛教，還成立「菩薩僧團」，那應該行菩薩行，以成佛為理想的。可是，不說發菩提心，長養大悲心，反而輕視菩薩的菩提道為「第二義」，這是違反「般若」系大乘經的。

《我有明珠一顆》，引述我的話（一七六頁）說：

「菩薩道的本意，是人乘菩薩行，以五戒、十善的凡夫身來力行菩薩道。相信以此上求下化的發心，未來世必能再轉生為人，繼續修行」。

他不是「勘尋出處，逐字引用」，而是記憶所及的。所以大體相近，用字可能會引起誤解，不妨再解說一下。人乘菩薩行，是以人乘善行（戒）為基而發菩提心的，隨能力所及而努力於慈悲、智慧及利益眾生的菩薩行。初發大心者的修行，不能誤解為「菩薩道的本意」。「來世必能……繼續修行」，就是歷劫在生死中修行。由初發心而到久發心，久發心而進入不退轉，由不退轉而成佛（依《小品般若經》四位略說）。菩薩越修功德越大，利濟眾生的功能也越大，菩薩道是不限於初心的，不過弘揚菩薩道，總要從人的初發心說起。我這樣說，他批評為：「大乘佛教的本意，果真是人乘的菩薩行？……那是印順法師個人的看法而已！」初發心學菩薩——「十善菩薩發大心」（十信位），我不覺得是個人的意見。相反的，推崇「般若」系統大乘經，卻不說發菩提心、大悲心，竟以大悲利生的菩提道為第二義，才是現代禪老師李元松的個人看法而已！他也不同意我說禪宗是小乘急證精神的復活，他自己卻（《我有明珠一顆》一七三——一七七頁）說：「臨濟與德山，都是禪門的天王巨星，死在他們手下，證得阿羅漢的不知凡幾」。原來禪門所證得的，是阿羅漢，這不是聲聞乘——小乘的聖果嗎？這是現代禪的新解說，在古代禪師們，怕都說是「見性成佛」的。我曾說：禪宗是「小乘急證精神之復活」，現代禪批評說：「那是印順法師個人的看法」。不過事實確是如此，禪師們是證阿羅漢的，那就與我見解相同了！」（《永光集》，pp. 223-233）

「禪」，這裡說的是印度傳來而中國化了的禪。菩提達磨傳來的是如來禪，以《楞伽經》印心，《楞伽》是唯識說而又有如來藏思想的。唐初，道信在黃梅「營宇立象」，在楞伽禪的基礎上，引入《文殊所說摩訶般若波羅蜜經》。這部傳出較遲的《般若經》，說到「如來界及我界，即不二相」，明顯的說到了如來界（藏）。道信引用這部經的「一行三昧」，這才長坐不臥的，（弘忍重）念佛淨心——看心、看淨的方便，普及的發達起來。慧能在（文殊所說）「摩訶般若波羅蜜」中，又融攝了《大般涅槃經》的「定慧等故，明見佛性」；「見性成佛」，成為中國禪宗最受尊重的六祖。從達摩到慧能，還是不離經教的。由於大唐開始衰亂，五代的衰亂更甚，北方的義學衰落，禪者也日漸中國化。一則由於「以心傳心」、「不立文字」的傳說，引發離經教而自成一體的禪語，如「祖師西來意」、「本分事」、「本來人」、「本來面目」、「無位真人」、「這個」、「那個」、「白牯牛」等。再則「見性成佛」，到底性是什麼？性在何處？點出「性在作用」而引人去悟入的，如《傳燈錄》卷三（大正五一·二一八中）說：

「王曰：性在何處？答曰：性在作用。王曰：是何作用？……波羅提即說偈曰：在胎為身，處世為人，在眼曰見，在耳曰聞，在鼻辨香，在口談論，在手執捉，在足運奔。遍現俱該沙界，收攝在一微塵，識者知是佛性，不識喚作精魂」。

（佛）性在作用，所以禪師們的指示，不但說「是心」，也直指說「是汝」。更多在見聞、動作中去啟示，如：揚眉，瞬目，擊拳，豎拂，叉手，棒打，腳踢，推倒禪床，踢翻淨瓶，撥虛空等外，還有斬蛇，殺貓，放火，斫手指，打落水去等。這樣的接引學人，為中國禪風最特出的！雖然，第一義不落言詮，不是語文——「語表」所能表達的，也不是身體動作——「身表」所能表達的。但如當機善用方便，身體的動作，使學人不知所措，受怖受驚而內心極度震動，也有能使人進入宗教經驗的可能。不過「身表」的任何動作（「語表」的大喝、大笑也相同），在受教者來說，這是不明確的，可能會引起誤會。所以，如泛濫起來，不免有「皮匠禪」等笑話了。

西元三世紀起，印度佛教界傳出不少的真常經典。主要是說：眾生本有如來界、如來藏、我、佛性（這些是異名同實）等——真我，與自性清淨心——真心說合流。由於四世紀起，「虛妄唯識系」流行，真我、真心攝受唯識學而成「真常唯心系」，禪宗是屬於這一系的。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，這所以太虛大師有「說大乘教，修小乘行」的慨歎！現代禪少說「真心」、「真我」，說（初期大乘的）「緣起性空」。其實，印度經論中的「緣起性空」，與唯識者的「遍計所執性」空，如來藏（佛性、我等）說者的雜染法空而如來藏稱性功德不空；不但是義理的體系不同，還都依自宗而評他說為不了義。中國佛教長於融

通，禪者初期採用了《文殊所說摩訶般若波羅蜜經》；「摩訶般若波羅蜜」，為講說《壇經》的主體。弘忍以來，漸取簡短的《金剛般若波羅蜜經》；到神會更適應當時而專說《金剛般若波羅蜜經》了，而同時也引用《大乘起信論》，所以禪宗的內容，決不是以「緣起性空說」為主的。如慧能以下，南嶽門下是「直顯心性」；青原以下，受江東牛頭禪的影響而被稱為「泯絕無寄」，然泯絕無寄也還是「無心即真心」的。所以，論禪宗的思想，與「空」有關，而核心到底是「真心」（或「真我」）系的。」（《永光集》，pp. 232-236）

●編按：二〇〇一年四月二十六日，李元松皈依於印順導師座下，法名「慧誠」。

（七）以印度佛教思想史檢視「解脫道與菩薩道」之諍論及省思

佛語具三相（修多羅相應、不越毘尼、不違法相）：判定佛法真偽之準繩

審定傳出的是否佛法，準則是「修多羅相應，不越毘尼」，就是法義要與原始集出的「修多羅」相契合，能調伏煩惱而不違毘尼的。這樣的集出，被稱為「四大廣說」，是一切部派所共傳的古說。多方面的不斷傳出，審定為是佛法的，比附於「修多羅」，這是稱經為「阿含」的原始意義。

（《雜阿含經論會編（上）》p. b33）

不斷傳誦出來，不斷結集的另一重要文證，是「四大廣說」，或譯為「四大廣演」、「四大教法」、「四大處」。這是對於新傳來的教說，勘辨真偽，作為應取應捨的結集準繩。「大說」、「廣說」，就是大眾共同論究，也就是結集的意思。「四大教說」，是各部派經律所共傳的：集入「增壹阿含」的、有銅鑠部、大眾部、說一切有部。集入「長阿含」的，有銅鑠部、法藏部。集錄於律部的，有說一切有部、雪山部。總之，「四大廣說」是各部派經律所共傳的。

（《原始佛教聖典之集成》p. 22）

三乘同證菩提之經證

《雜阿含 287 經》：

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時、世尊告諸比丘：「我憶宿命，未成正覺時，獨一靜處，專精禪思，作是念：何法有故老死有？何法緣故老死有？即正思惟，生如實無間等，生有故老死有，生緣故老死有。如有……。取……。愛……。受……。觸……。六入處……。名色，何法有故名色有？何法緣故名色有？即正思惟，如實無間等生，識有故名色有，識緣故有名色有。我作是思惟時，齊識而還，不能過彼：謂緣識名色，緣名色六入處，緣六入處觸，緣觸受，緣受愛，緣愛取，緣取有，緣有生，緣生老病死、憂悲惱苦，如是如是純大苦聚集。……

愛滅故取滅，取滅故有滅，有滅故生滅，生滅故老病死、憂悲惱苦滅，如是如是純大苦聚滅。我時作是念：我得古仙人道，古仙人逕，古仙人道跡；古仙人從此跡去，我今隨去。譬如有人遊於曠野，披荒覓路，忽遇故道、古人行處，彼則隨行。……**今我如是，得古仙人道，古仙人逕，古仙人跡；古仙人去處，我得隨去，謂八聖道：正見，正志，正語，正業，正命，正方便，正念，正定。**我從彼道，見老病死，老病死集，老病死滅，老病死滅道跡。見生……。有……。取……。愛……。受……。觸……。六入處……。名色……。識……。行，行集，行滅，行滅道跡。**我於此法，自知、自覺，成等正覺。為比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，及餘外道，沙門，婆羅門，在家、出家，彼諸四眾，聞法正向！信樂知法善，梵行增廣，多所饒益，開示顯發。**佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。（《雜阿含 287 經》）

淨土宗一般行者不重聞思 隔陰之迷

四十年前，我曾讀過一本淨土宗的書，有這麼一句：「羅漢猶有隔陰之迷」。意思說：修證到羅漢，還有隔陰之迷，不如往生極樂世界的好。但阿羅漢生死已了，不會再受後陰，怎麼會有隔陰之迷呢？我曾向人請教，有的說：「四果羅漢」，本指第四阿羅漢果，有的以為一、二、三、四果，都可以稱為阿羅漢，才有這樣的文句。中國人的作品，有些是不能以嚴格的法義來評量的。雖這麼說，我也不知對不對。近見『當代』雜誌（三十期）所引，印光大師『淨土決疑論』說：「一切法門皆仗自力，縱令宿根深厚，徹悟自心，倘見、思二惑稍有未盡，則生死輪迴依舊莫出。況既受胎陰，觸境生著，由覺至覺者少，從迷入迷者多」，當然沒有念佛法門的穩當了！**文句說到「既受胎陰……從迷入迷者多」，也許這就是隔陰之迷的一種解說吧！**

迷有二類：迷事是對事相的迷亂、錯誤、無知；迷理是對諦理——無常、無我我所、空性、法住、法界的迷惑。**約「迷事」說，一般眾生及證得初果、二果、三果的聖者，在從此生到下一生的過程中，都是「不正知」的。**如入胎時，或見怖畏，或見歡樂的境界，在胎中與出生時，也這樣的不能正知；前生的自己與事，都忘失了。約事迷說，一切眾生，就是前三果聖者（阿羅漢不會再受後陰），都是有此「隔陰之迷」的。不過三果聖者，初生時雖不能正知，但很快能憶知前生的一切。所以釋迦佛的在家弟子，得三果而生色界天的，有的從天上來下，向佛致敬與說偈讚歎。如約迷理說：凡夫是迷理的，如不能轉凡成聖，是從迷入迷的。初果聖者是能見諦理的，一得永得，是不會再退失的。在入胎、出胎時，雖不能正知，不能現見諦理，但所得無漏智果，並沒有失落。如錢在衣袋中，雖沒有取出來用，你還是有錢的。所以得初果的，最多是七番生死；得二果——「一來」的，一往天上，一來人間；得三果——「不還」的，一生天上，就能究竟解脫。所以聖者雖有「隔陰之迷」，對解脫生死來說，是絕對穩當的，解脫生死是為期

不遠的。聖者決不會從覺入迷，不知念佛的人為什麼要怕聖者的「隔陰之迷」？

再來研求『淨土決疑論』的意趣：文中說到「徹悟自心」，大抵是針對中國禪者說的。我不知禪者的徹悟自心，有沒有斷惑。「見惑」是見（道）所斷煩惱，「思惑」是修（道）所斷煩惱。見惑是見諦所斷的，佛教中或說「一心見諦」，或說「十五心見諦」，十五心是十五剎那心，就世俗說，是一霎眼就過去了。所以見惑，說斷就斷盡而成聖者，不斷就是凡夫，見惑是不會斷而未盡的。徹悟自心，如等於見道斷惑，那即使受胎迷著，也不可能「從迷入迷」，而一定是「由覺至覺」的。也許中國禪者的徹悟自心，內心雖有些超常經驗，但不能斷見惑，還是與凡夫一般。如說「思惑」沒有斷盡，那是二果、三果的事，怎麼會「從迷入迷者多」？這一段文字，是不正確的！**印光大師是精通天台的淨土行者，對這些應該是不會不知道的。可能慈悲心重，為了弘揚淨土，故意這樣說的吧！**

（《華雨集第四冊》pp. 181-184）

參訪（三）：一九九九年一月二十九日（台中華雨精舍）

由於來如石法師所寫『台灣教界學術研究、阿含學風與人間佛教走向的綜合省思』乙文，讀完後，引發一些感想：也就是「人間佛教」學習者應如何自我反省與努力，**筆者特地請示 導師：**

問：……有些學禪的法友相當敬重導師的德風，但是對於導師的不能同情「中國禪宗」，他們覺得深深遺憾與不解，他們質疑：「中國禪宗史上，難道沒有真正開悟解脫的嗎？為什麼導師在著作中（他們參訪導師本人時，並不覺得），似乎沒有能夠給予中國禪（在第一義上）真正肯定的空間？」

也因此，引發弟子想起在民國 72 年 6 月請示導師的相關問題；弟子的問題是：（一）導師在『中國禪宗史（序）』說：如來藏，是說來淺易，意在深徹。所以如來藏的體驗者，淺深不一。淺些的類似外道的神我見，深徹的是無分別智證的「絕諸戲論」。（二）又於『中國禪宗史（p.387）』說：憑慧能自身的深徹悟入，善識根機，要學者直下去頓見真如本性，禪風是煥然一新。（三）又說（p.386~387）：（直指心傳）這是語言以外的「心傳」，在原始佛教中，稱為「轉法輪」。法是菩提，從佛（或師長）的自證心中，轉入弟子心中，稱為「得淨法眼」。這一師資道合而直入法界，就是佛法的根本事實。（四）於『中國佛教史略（p.2）』說：上起李唐，下迄清季，為延續篤行時期。即所知而行之證之，其特色為簡易平實。得則渾樸忠誠，失則簡陋貧乏，如田舍郎。確樹此一代之風者，嶺南盧慧能也。凡此四點，似乎是肯定「六祖慧能」是如實的「淨法眼」「絕諸戲論」者。是否如此？但是，若六祖是「得法眼者」，為何會說出「何期自性能生萬法」帶有「自性見」的話，這豈不是互相矛盾？請導師開示？

答：究竟什麼叫做「開悟」，開悟的境地是什麼？應該有一個標準，「中國禪宗」到了明、清以後，有人大悟幾百次、小悟不計其數，悟了又悟，悟了又悟，究竟這個悟是怎麼回事…。比方他們講「三關」，開始「破

初關」(破本參)，然後…。這比較有個次第；到後來，不講次第，就是「參禪」、「參禪」…。這個樣子。這個情況啊，所以我也為中國佛教著想，台灣修禪的、參禪的人著想啊！我不能同情！…。我看中國祖師的書少，看的經、論，大都是印度的……。

【導師的諄諄開示】

我對印度佛教的論究，想理解佛法的實義與方便，而縮短佛法與現實佛教間的距離。方便，是不能沒有的；方便適應，才能有利於佛法的弘布。然方便過時而不再適應的，應有「正直捨方便」的精神，闡揚佛法真義，應用有利人間，淨化人間的方便。希望誠信佛法的讀者，從印度佛教思想的流變中，能時時回顧，不忘正法，為正法而懷念人間的佛陀！

(《印度佛教思想史》自序 p.a7)

(編另附)

問：要走修行解脫的路，您認為對佛教史是否需要去了解？

答：佛教史這條路相信不是對每個人都必要的。一個純粹走修行路線的人，如果受到過去佛教傳統不正確觀念影響不大，不一定必須了解佛教史。但是如果未來要弘法，這個基礎是必須要有的。或許不需精密，但必須要有鳥瞰性的了解，對弘法者而言，在面對各式各樣的不同宗教特質及道友的問題時，可以從歷史上找到應對的方法及經驗。而對知識份子而言，如果了解佛教史對解除見解上的疑慮比起一般人是有事半功倍之處，破疑解惑會比一般沒有佛教史基礎的人要來得快，這是佛教史的功能。另外是對整個佛教的觀察會比別人敏銳些。佛教史是一面鏡子能鑑往知來，能透過多樣的因緣培養較寬廣的心胸，包容性較大，所以結論來講，我想在佛法解脫的路應該沒必然性。就我個人來講，我是覺得從裡頭得到相當大的受益，這是個人的經驗。(《清涼法音》)(張慈田採訪 郭麗霞 魏志堅 整理) (1993年4月26日~27日 訪問於呂勝強居士自宅)(1993.9.《新雨月刊》第70期)

【編按】以下所附〈年少修行憶事〉大作，作者雖未署名，列為無名氏。但從運筆行文風格及內容（自述年齡等行誼），筆者可以推斷為明法比丘本人所撰。1993年明法比丘（當時的張慈田老師）親赴敝宅專訪時（留宿一晚），我曾有以下的看法，明法比丘2008年這篇〈年少修行憶事〉似乎回應了我的建議：在「台南新雨」成立時，我曾建議「新雨」提供一種如「流浪者之歌」的文字，來描述修道的心路歷程，這方面自己將來或可與道友們一起來做。例如張大卿老師的修行日記模式，雖然對於四念處之專注力練習很有幫助，但似乎尚覺有所不足；又如《尊者阿迦曼傳》描述其一生修道的歷程，對我們當然有甚大的啟發。但是我與莊春江等總覺得歷史上前賢們（包括禪宗等大師）的道跡，在有關如見道等較大的心意開發方面，缺少詳細的記載，尤其是其間的轉折變化及前後心境之感受部分，即心念變化的因緣及其與法的關係，因為這跟法之體驗有直接的關係。希望以後能在這方面學習觀察努力。（摘自〈清涼法音〉）（1993年4月26日～27日訪問於呂勝強居士自宅）（1993.9.《新雨月刊》第70期）

【附錄】

年少修行憶事（無名氏：明法比丘）（《法雨雜誌》第2期）

（2008.5.訂正）

我在台灣出生，出生的時候，佛陀已經入滅了近二千五百年。小時候，我有時會帶著一種惶恐的心情靠近鏡子，望著鏡中人，摸摸臉，捏捏身體，問自己：「這是誰？」我甚至於閉起眼睛，注意呼吸幾分鐘，努力的想自己「生從何來」，然而答案依然沒有浮現，我總有懊惱的感覺。那時，我覺得大部份的人，每天活著，活得那麼的老神在在，竟然都不會想要出離一再循環的生死牢獄(rodha, Vism.495)，實在不可思議。隱隱約約之中，我似乎已在尋根，尋找一條能夠「終結生死」(ni-rodha=滅，無牢獄(之災))的理路。

在我七歲左右的時候，就由父親的口中得知，印度曾經有一位釋迦牟尼佛，因為體悟了人生有生、老、病、死的苦，於是透過修行而悟道(脫離生死輪迴)。佛陀的修行故事，在我內心產生了極大的震撼，可說是記憶猶新，這讓我更加的肯定——確實是有個「出脫生死之道」；那時，我生起了想要修行的心意，可是又不敢說出來。家人及身邊的人都沒有在修行，我沒有可學習的對象，也不知道何處可找到正確的方法。在缺乏老師及經書的引導下，我也只能獨自摸索。

一、觀四大、不淨

1962年，在我國小五年級學期快結束的時候，有一節「勞作課」，是要將一塊一塊膠製的人體五藏六腑，貼在硬紙版上的正確位置，當我看到人體的各種內臟時，有種噁心感。之前我也看過人體解剖圖，但總是有迴避的心理，所以沒有看仔細；而那次，我特別定睛看大約五公分四方大的小腸子圖像。雖然腸子跟其他臟腑都

製作得很粗糙、不逼真，但是我看了之後，鼻頭略有癢癢的感覺，再仔細的看和感覺，似乎有一個口罩罩住我的口鼻。當時，我想著腸子是軟軟的，於是就取軟軟的感覺；吸氣與呼氣，則取不淨物中的軟相。雖然，那時的心思不能說是達到念念分明，但是整天都是與軟相為伍。

學期考試結束，放暑假了，我還是一直取軟相，結果臉部似乎有點扭曲變形，身體也軟趴趴的。這是自己找的，不知道是不是自找麻煩；我自己也知道，如果身體出狀況，大概醫生也救不了。但因為自己還做得了主，所以敢持續地觀軟相，不過也不敢全然投入，因為全神貫注時，就會馬上加重臉部的扭曲變形及身體的柔弱無力。大約觀了半個月左右，感覺似乎沒有結果，所以就放棄，不再作意軟相了；再經一週左右，我才恢復正常，前後有將近一個月的時間不敢照鏡子。取「軟相」兼「不淨觀」作為禪修的對象——是我四十一年前初次修行的小插曲，不很正點。在多年之後，我才知道有所謂的「不淨觀」這種修法。以修「四大」來說，實際的修法是四大的十二個特相，反覆的修軟、硬，冷、熱...等，直到證得近行定(靠近初禪的定)，而可見到自己的五臟六腑，並繼續修行色法(物質)的透視等等禪法。至於修「不淨觀」，則取不淨相，並輔助以默念該不淨相樣貌的名字(如：厭惡的膿爛、厭惡的膿爛...)，直到得初禪(安止定，完全地全神貫注)(詳見：《清淨道論》第十一品、第六品，Vism. 347f.、178f.)。

當我開始摸索修行時，未滿十一歲，但我卻覺得自己已經很老了，因為遲修了幾年，少說也有五、六年。再者，以輪迴來說，我已經是宇宙老人了，已經錯過無數次修行得解脫的機會。以修行來說，實際上，大約六、七歲就可以修行證阿羅漢果，七歲以前不能現觀涅槃，是因為「心無力、細小、遲鈍、不清晰」(見《彌蘭王問經》下卷〈第八品〉第八)。而我遲修了，當時也不知道自己修得對不對。

二、呼吸法

1963年，在我國小畢業後與上初中之前的那個空檔期間，我曾經用七天的時間來練習觀呼吸。當時的我，對「戒定慧」、「四聖諦」、「八正道」一概不知，只知道靜坐時要注意呼吸，於是取「呼吸」作為禪修的對象，日夜注意呼吸，讓心能念茲在茲。那段時間，除非有必要，不然不說話，說話只是應付一下，很簡短，我不敢完全禁語，怕被家人知道，會故意吵我，我就破功了。好佳哉（好在），家人並不知道我在秘密地進行「觀呼吸」。當時我對「呼吸觀」、「數息法」、「入出息念」等，這些名詞一無所知，細節則更是無知。我只會注意呼吸，但不懂得「數」呼吸，不過心還是能專注在「呼」、「吸」上，跑掉的機會不多，我可以守住呼吸一直到入睡，一醒來也能馬上守住呼吸，那時幾乎是全天候的「念住」。至於坐姿，靜靜地持續坐著的時間並不長（最長也只有二十分鐘左右），因為坐久身體會不舒服，也不知道如何克服；而且，那時家裏的空間是整個開放的，一

舉一動都會被看到，所以在靜坐時，有時我還得動手動腳，裝模作樣，好讓家人不會覺得我有異樣（在靜坐）。我常常變換姿勢，靜坐、動作、來回走動，就是一直守住呼吸。這次沒有修不淨觀時的後遺症，所以可以更專心的修習了。大約在第六或第七天下午的時候，我騎腳踏車到新學校去看環境。黃昏時，在騎車回家還剩一百公尺左右，我心想著：我守住呼吸那麼久了，怎麼沒有什麼結果？那時，我沒有懊惱，沒有期待。想想，會不會專注還不夠？於是，再多踏幾下踏板，讓車子滑行之後，就只是加強觀察呼吸。不到兩下，在呼氣的時候，看到亮光 (obhāsa) 及心念快速生滅，僅維持幾秒鐘；而當心念慢下來的時候，還是可以覺知一秒鐘有數十、數百下的生滅（實際上，在一彈指之間，有許多百億(koṭṣata) 心識剎那，見《相應部註》(SA.12.61./II,99.)。當時，我還騎在車上，沒有閉眼，沒有跌倒，心念快速生滅，心臟也蹦蹦跳。還有，身體有點麻木，手腳活動不太靈光，我有點嚇到。此刻，我了解到，原來心念是一念滅了，新的一念緊接著快速生起，一秒鐘有無數個生滅；我也了解到，造因(造業)亦是一念一念地累積。雖然，那時我對因果的觀念，還是無法以追溯前因後果的方式來全盤貫通，但是追溯根源的傾向，已若隱若現的在我心中萌生。心念快速生滅，前後才持續幾秒鐘。我的心念變得很清晰，一舉一動了了分明。我每說一個字音，就有一個字音清清楚楚「印」在心臟中，說一串字音就有一串字音清清楚楚依序「印」在心臟中，我當時並不知道那是什麼現象，原來人是靠心臟中的「心所依靠的色法」(hadaya vatthu or rūpa vatthu)才生起思考作用，不是用大腦思考。有一段短時間，記憶也變得超強，但是沒有測試是否可以過目不忘。我守住呼吸六、七天，事先並不知會發生什麼狀況，當然也不知道會見到「無常」，我只是有一股傻勁，認為自己再不修行不行的迫切感。觀察到「無常」是美事一椿，也是愉快的經驗，只是當時我並不知道它在修道上的意義與作用；不過，我知道修行裡面還有很多的祕密，正等著我去探索。能見到「生滅法」(udayabbayaṃ)是非常難得的、佛陀所讚歎的，《法句經》113 偈說：「若人壽百歲，不見生滅法，不如生一日，得見生滅法」。「一日」(ekāham) 在此可作「一時」解釋(參考《法句經故事集》)。觀察五蘊(物質與精神)的生滅，再更進一步的話，可進趣涅槃，這是非常重要的第一步。可是中國的高僧傳中，竟然沒有直接的文字記載高僧見到「生滅」或「無常」，不知道是私祕起來，或者已經被「生滅即無生滅」、「常無常不可得」的玄思攪亂了，而以為「無常」是小兒科(微不足道)或小乘法。

三、四念處

少年時期，我讀了一些禪宗的書，似懂非懂，對正法的知識增長不多。1973 年，我上了大學，參加佛學社，看到了市面上看不到的佛書，於是就開始拼命讀。那時，我對修行很投入，有道業比課業重要的取向，「大事未了，如喪考妣ㄅ一」正是我當時的心情寫照。我也去聽學社開的「十四講表」，雖然我對「淨土」的觀念不以為然，但是當我聽到「無常」的道理時，感觸很深，才開始正襟危坐的聽法。為了能感同身受的瞭解念佛法門及「念佛三昧」，1974 年年初，我

去參加一次佛七。「念佛」畢竟是比較感性，在第三天，早齋結齋時，梵唱迴向偈，我的心被觸動了。之後，連續幾天一出聲唸佛，眼淚就奪眶而出，不能自主，這是我一生中流淚最多的經驗。那時，我對「佛」有「如子憶母」的感覺，似乎已睽違佛陀良久。1974年四月，學校的春假有七天，我留在學校宿舍度過。宿舍只剩我一人，佛學社的社友也都走了，校園冷冷清清的，除了睡覺以外，大部份的時間我都待在佛學社禪修。那時我修習正念的知識還很淺薄，主要是來自《佛陀的啟示》第七章「修習：心智的培育」及《原始佛典選譯》中的〈大念住(經)〉。那幾天，我安排打坐、經行，不看書，不講話，只觀住呼吸；動作、走路時，則兼顧觀察「連續」動作、「連續」走路。「連續」的意思是：慢慢做動作，但是也沒有特別慢，「慢」只是為了更細膩的念念分明，並兼觀動作的生滅。這樣的反覆練習是生滅觀的遍作定(parikammaṃ 預備)。雖然，經書上並沒有提到，需要這樣做來增加正念；但我那時卻覺得有這個需要。後來我才知道《清淨道論》(Vism. 104, 621)有提到，而且有些南傳的禪師也這樣指導。關於呼吸的方式，我常常觀察呼吸觸擊鼻端 (parimukkha, 人中及其附近的「觸」(phoṭṭhabba、samphassa)生滅：呼→觸生呼→觸生呼→觸生... 吸→觸生吸→觸生吸→觸生... 我保持覺知「觸」的「生」(呈現)與「滅」(消失)。「生」：就是在呼或吸觸擊鼻端時的觸覺；「滅」：是當呼或吸停頓一下時，沒有「觸」時的覺知之稱呼。新觸覺的生起(現見法)，就是前一個「觸」已滅，後一個「觸」尚未生。「觸」的生(呈現).滅(消失)、生.滅、生.滅...的輪番交替，是我用來現觀生滅或無常的方式。當然，每一口氣不一定要頓三次，可以頓更多次或只頓一次。「頓」是：極短暫的停頓，即使極輕微也可以。在正常呼吸的節奏中，略略覺知呼或吸的停頓，不一定要出聲。實修時，原則上呼與吸都可以頓，但是這樣做會比較累；可只選其中的一個，我大部份都集中在呼氣時頓，或加強觀照。當然，不管什麼時候，若感覺累，就恢復自然的呼吸，保持覺知呼吸的「觸」就可以了。知道「觸」或「出息.入息.長息.短息」的是心(=名，nāma 精神作用)，「出息.入息.長息.短息」是「色」(rūpa 物質及物質作用)。觀「觸」及觀「觸」的生滅，一開始就是在運作「名」「色」分別；心(名)運作呼吸(色)，呼吸(色)由於心(名)；若心(名)滅了，呼吸(色)也不再運作，如是了知，即是了知因緣；「名」「色」的本身生滅及「名」「色」交替生滅即是生滅隨觀的智慧。《瑜伽師地論》卷第二十七也有類似的說法(大正 30.431 下~432 上)。呼、呼...，吸、吸...的造作，屬於呼吸四相「風、喘、氣、息」的「喘相」(不管有聲或無聲，但不是急促)。天台智者大師(538~597A.D.)說：坐時鼻中息出入覺有聲是「風相」。坐時息雖無聲而出入結滯不通是「喘相」。坐時息雖無聲亦不結滯而出入不細是「氣相」。不聲、不結、不羶，出入綿綿，若存若亡，資神安隱，情抱悅豫是「息相」。(大正藏 46.466 上)。依修定來說，風相、喘相、氣相被判定為不調相，心難平定。然而，在我的經驗裡，修直觀無常者不但不用忌諱，而且應常常加以應用，甚至每次靜坐都可以使用。若呼吸已調到平順的「息相」，因為「心一境性」的特相逐漸顯著或已穩定，需作意轉移至覺知呼吸的「觸」的生滅，這樣做才可以在短時間內品嚐

到更微細的無常。經中說到由觀察「眼觸、耳觸、鼻觸、舌觸、身觸、意觸」，及所生之受，並辨別是常是無常？於我於我所是空；論藏中說到觀察「觸」(phassa；phoṭṭhabba，由地、火、風撞擊「身淨色」產生的色法)，可以當作「觀禪」的目標，但是我當時沒有這個知識，也沒有實修的例子。我使用風相、喘相、氣相來做無常的觀察，其中以「喘相」觀測「觸」的生滅(無常)，對我來說，是最直接的(現前的、非想像的)、最真實的(可觸的、可覺知的)、現見法的(當下馬上可見到的)。觀察呼吸的「觸」之生滅，與緬甸韋布西亞多(WebūSayādaw 1896-1977，傳說他是阿羅漢)的教法有異曲同工之處，但是我當時並不知道他的修法(他的教法，請見〈智慧的語言〉、〈見法之道〉《嘉義新雨雜誌》第17期，1997.1.；Selected Discourses of WebūSayādaw, Translated by Rogerschof, 1992.)。就我所知，韋布並沒有指導「喘相」，但是私下的教學，我就不得而知了。1998年，當我到「上緬甸」瓦城之南 Kyause(叫些鎮)的 We bū Monastery(韋布寺)拜山頭時，倍感親切。觀察「觸」這個方法，可以在未完成八種定、十種遍禪或一階一階的細修觀禪(vipassanā 毘鉢舍那、內觀)之前，即能直接觀到無常，乃至體證涅槃的捷徑。我還有一個輔助修行的方法，也是自己的獨門工夫，但是比較難表達，就是：在呼吸時，特別是在呼、呼...時，心中加猛力(勉強可說是精進力及培育瞬間的定力)，作意要入「甚深法界」，去破無明殼。我的靈感來自「無明殼」這個佛學名詞，我想，無明的「殼」是很硬或者是很頑強，眾生才被困其中，所以就用這種作意的方式。《清淨道論》〈第八品〉說〈安般念〉時，有提到呼吸十六事(十六勝行)中的第16事，有「遍捨捨遣」(pariccāga-paṭinissaggo 完全捨棄之捨離)，及「跳入捨遣」(pakkhandana-paṭinissaggo) (Vism.290)。但是，我的加猛力的作勢，跟兩種「捨遣」(捨離)並非完全相同。論文是說：完全捨棄(蘊及諸行的煩惱)→跳入涅槃。而我的作意方式是：加猛力作意要進入法界深處，破「殼」而出(無明殼破了，等於完全捨棄世間煩惱)→跳入涅槃。在《律藏》〈經分別〉「波羅夷」，佛陀說：「於此世唯一破無明(蛋)殼」(巴 avijjaṇḍa -kosa, 梵 avidyāṇḍa -kośa)，證無上正等正覺者。」(又見《增支部》A.8.11./IV,176)用「殼」來作比喻無明的狀態；而我的作意方式就是取這個「殼」來當作突破的假想對象。加猛力破「殼」雖然比較抽象，但是經過實際操練之後，應該會是一個有力的助緣。在吸法的反覆操練，我自行土法練鋼，摸上了經中所說的三相中的「舉」。三相是：「止」(samādhinimitta 禪定相)、「舉」(paggāhanimitta 精進相)、「捨」(upekkhānimitta 捨相，不過急不過緩的精進)。(《雜阿含 1247 經》，A.3.100./I,257.) 禪修前三、四天，我每天還幾次刻想像「(五)欲境」(色、聲、香、味、觸中的某項事情)，然後甩掉；作意「(好、壞)情境」、甩掉，作意「色相(或女人)」、甩掉；...；現前的情境也是被我作意甩掉。如何甩？就像用一隻無形的手，捉住情境，再甩掉。如此持續反覆的練習，是可以伏斷相續不斷的欲望及更深層的欲念。我就是用這個方法，作為禪修的輔助資糧，一天用三、五分鐘，將世間的欲望一一捨棄。這是我「訶(責)五欲」(借用天台大師之語)的方式，沒有人教我這樣操作，結果我鎮伏了五欲，六根觸境變成無好惡(upekkhā, 捨)，更貼切的形容是「梛

(T一么,空朽)木死灰」的特別覺受。到達這個境界，保持在這個境界時，我就不再這樣作意了。經中所說的「一切世間不可樂想」(sabbaloke-anabhirati-saññā)的頂尖成就，應是六根觸境變成無好惡的狀態。經文對此並無任何解釋，注解書也無細說，針對這個法是很難讓人去實踐的。中國行者偶而有人會達到守護六根成為根境接觸無好惡的狀態，而且自然運作(anābhoga，無功用行，不加造作的用功)，但是無以名之，也不被肯定。禪宗公案有「婆子燒庵」的故事引為鑑戒(負面的教材)，禪宗行者否定修成「枯木」、「寒巖」的狀態(一位阿婆憇惠女兒擁抱她供養的禪者，以試其道行，之後，禪者表示：「(我好像)枯木(一樣地)倚(靠在女子身體，像)寒巖(一般沒有感覺)，(即使)三冬(=年)(，也)無暖氣(=不生欲望)」。阿婆聽了頗為失望，她趕走禪者，燒了庵。)；但是，那種境界若能成為往後修行的增上緣，又有何不可呢？禪修四、五天之後，我省察內心，感覺似乎有些微的急切或者說緊繃，但是這個狀態是不太容易覺察與下判斷來確認。我想到佛說的彈琴譬喻(《增支部》A.6.55.；《雜阿含 254 經》；《增壹阿含 23.3 經》；《中阿含 123 經》...等)，琴線不可太緊，亦不可太鬆。於是我想，試著稍做放鬆也無妨。我放鬆一些些，放鬆中又能精進、不渙散，慢慢的去拿捏。當時，打坐時的念頭還很多，每一分鐘內還出現好幾個，有點沮喪；後來就隨它去，只守住「念」。那時我並不知道，對「純觀」行者而言，只要守住「呼吸、觸」這一個主要目標即可，其它的次要目標，如念頭多、身體痛...出現時，不用去在意它或覺得懊惱，就讓它自然的生滅，不一定要「打得念頭死」。另外，在禪修第四或五天，我內心主動生起對過去所作的所有過失生起悔意，並至誠懇切的表示懺悔。在當生中，曾誹謗佛陀、聖者、佛法，就會障礙證聖果或更進一步的果證。若明說或暗想：「這些人無禪、無解脫、無道、無果」等，是以損毀他們的德的誹謗。無論他是故意的誹謗，或無知的誹謗，兩者都是誹謗聖者。」(Vism.425.)誹謗聖者會禍及來世(如：出生在惡趣(《中部》M.6./1,35)，或異教徒家庭)。只要說的話，不是佛陀(或聖者)的話，卻說成佛陀說(或聖者說)的，不是法(=非法)，說是法，就是構成誣謗。當時我還不知道誣謗三寶的嚴重性，以及懺罪的必要性。在第六天下午黃昏時(我黃昏打坐，心較容易平定；每個人都有差異。〈禪修時辰〉詳見：《嘉義新雨雜誌》第 38 期，2002.4.)，我閉眼打坐的時候，心想，五蘊中沒有「我」(恆常不變的實體)，一蘊一蘊的想過，只有片刻的省思，然後再注意呼吸，不到兩個呼吸，感覺胸口突然鬆開(心的障礙去掉)，眼前慢慢大亮起來，前兩天也有兩次亮光閃過。這次眼前亮起來，可以用比太陽光還亮來形容，而且還持續亮著。不僅如此，我見到心念快速生滅，越來越快，像一直掉入萬丈深淵，我雖然有點恐懼，但是還是順其自然，以「存辦死」的心理去迎接它。跳入生滅觀的前勁來自數日以來不間斷的觀呼吸觸的生滅，而保持生滅觀的後勁來自住在觀心念的生滅，也就是說不在乎鼻端觸的生滅。前勁若力道不夠的話，只會見到鼻端萬馬奔騰的觸，或擴充全臉、全身，若觀到心臟的「色法」的生滅，觀心臟太久會心痛，如此，還得暫時回到呼吸，修正禪--觀氣息，不觀觸)。心念快速生滅之際，還進入更細的生滅，那時耳朵聽不到聲音，身體的感覺也消失(當時前五根不起作用

)，只見生滅，其中又分幾個階段(如：...怖畏...欲解脫...)，當那階段發生時，我知道它，但我不想刻意去標記它，我知道我的定力不夠紮實，我怕去一一去記住那些階段的話，我的定力會衰退，而正在沉浸的生滅相也會跟著消失。當時不見有永遠不變的「我」--「心」在生生滅滅，「心」所依靠的色法也在生生滅滅，「心」所依靠的色法只生在心臟中，當時我並不知道這樣的名詞，以及心與心的色法的依靠關係。「無我」原來是從生生滅滅的名色法去理解，不必要太多的理論。在這裡，我當時直覺尚未到「家」，我並沒有標記自己已經在頂峰或證悟了。當心念快速生滅停下來之際，感覺「暈眩」一下，進入一種「寧靜」(santa)，極短暫地停留，心臟跳動一下，然後離開「寧靜」。心念生滅的整個過程，前後不到十秒鐘。心念快速生滅的最後階段，我感覺頭頂百會穴附近的頭殼有裂開三次的感覺，心臟也有「暴動」的感覺。所以當這些情景停下來之後，我第一個動作是摸摸頭殼有沒有破裂，還好，沒怎樣，再摸摸心臟，也沒怎樣，我就放心了。再感覺那種「寧靜」，很奇特，一切存在(的欲望)完全滅絕，已經無法用六根觸境無好惡來形容。我無喜、無樂的感受，我原以為是時間極短的關係，其實那「寧靜」是無想(沒有辦法「想」)——難怪我誤以為是「暈眩」，當然也沒有辦法覺知感受；當離開那「寧靜」時(因為已離開情境)，同樣是感受不出，即使「寧靜」中有喜、樂的心所(cetasika 心的因子、心的伴隨物)，持續七天七夜，同樣是感受不到。此中喜、樂及其他的心所，必須有「名色分別智」(nāma rūpapariccheda ñāṇa)，才有能力省察已發生過的心與心所。那種「寧靜」絕對不是完全專注的禪定，因為當時的心是如護油鉢(不令油溢出)的一直鎖定「生」「滅」；那也不是短暫昏沈一下，而掉入有分心(Bhavaṅga，六根不接觸六境的無記心狀態)，在生死交關的時刻，怎麼可能打盹？過後，六根恢復知覺，我沒有任何激情，內心有一種未曾有過的「寧靜」，說「死寂」更貼切。我感覺記憶似乎從「零」慢慢恢復，恍若隔世。我有生出「眼」(智慧)的感覺，以前是有「眼」，但是是瞎著，前後對比，判然有別。經中說：「眼睛生出來了」(cakkhumudapādi)、「眼睛產生」(cakkhu-karaṇi)，在此「眼睛」被認為是智慧的代名詞之一而已，但是我感覺智慧跟眼睛奇妙的結合在一起。之後，大約有兩年的時間，我每在閉眼張眼之際，感覺有兩道光芒從眼睛中射出。我發自內心的深處，歸依佛、歸依法、歸依賢聖僧。「歸依、信仰佛陀及賢聖僧」的心意是：肯定他們都是毫無疑問的解脫者，這是將心比心；「歸依法」的心意是：不會想要再尋找或構思比佛法「更殊勝」的法，相信這樣依法修行，必定能究竟解脫。「寧靜」的後續力很強，我有種「朝聞道，夕死可也」的心境，我已知世間的一切存在都是因緣生滅法、充滿苦、無價值的，甚至說世間的存在是荒謬的；換句話說，「生命無意義」(緬甸帕奧禪師(Phā-Auk Sayādaw)也這麼說過)。那時肉體的知覺消失很多，摸起來不太有感覺，而且持續多日。我有視死如歸的心態，感覺活片刻，就是累贅，但是沒有想要馬上去死的念頭。佛陀說「所有受皆悉是苦」(‘Ya kiñci vedayitaṃ , taṃ dukkhasmin’ti. S.36.11 / IV. p.216)，佛陀是依諸行無常而說的，修觀禪者確實可見到微細之「苦」(三法印之一)，但我在離開觀禪之後，比對「寧靜界」(

我不是說觀禪)與生存界，我完全明白生存本身就是苦，這並不是沉浸在觀察究竟名色法的苦(或無常、無我)的時候(每秒有數百億次生滅)所能理解的。我的心情很像舍利弗尊者所說的：「我不樂死，我(也)不慶生。」(“Nābhinandāmi maraṇam, nābhinandāmi jīvitam.”)(《長老偈》Theragāthā v. 1002)。我能完全理解經典故事所說的，聞佛說法得初果或更高果位的聖者，不用多加考慮，馬上可以捨棄一切，跟佛陀出家。因為親證者已經有「法眼」，而且一較量「世間」與「出世間」(涅槃)，立即可捨棄無價值、無意義的世間，這絕不是用概念思索出來的。禪修結束後，接下來的十天左右，沒有煩惱生起。只感覺心念很清晰，先有念頭，再有動作；念頭一個，動作一個，兩者分開。頭兩三天，連呼、呼...，吸、吸...，都還會感覺身心分離。念頭生滅、生滅，如果念頭、說話、動作太快，感覺會亂掉身心「一生一滅」的步調，所以我念頭、說話、動作都放慢，有時像在做慢動作。名色(身心)分離的現象，往往會發生在禪修者身上，特別是修持毘鉢舍那的行者，近代緬甸馬哈希西亞多(MahāsiSayādaw)在 1950 年代開始弘揚毘鉢舍那法門以來，在緬甸已廣為人知，只是我當時一無所悉。「煩惱是否會再生起？」是我重要的檢測指標。大約在禪修結束後十天左右，生起一個微細的煩惱(瞋念)，我才知道煩惱還在。在觀力消退之後，正念弱時，貪瞋癡就輪番上陣了。

四、結語

回顧自己年少時的修行過程，由於能取得的知識有限，因此，在修行道上一路走來，總是披沙瀝金，方得法寶。而現在，文中所夾帶的經證及論證都不是我當時的知識。那時，我何嘗不願意依止(大)師(satthā, garu)或明確的道跡(patipadā)來走，但是生在罕有正法的邊地，先天上就難遇到正法，明師更是稀罕，所以，自己只好堅強起來當獨行客。我的實修經驗三、四十年未曾公開，而近來我如此思惟：是否應該為禪修者留下一些可資參考的道跡？經過考量後，我決定以報「事」不報「名」(隱名)的方式來陳述。於是，我就慢慢的回憶，清理陳倉舊貨，用「偷渡」的方式來發表。然而，像這樣的述說，有時我還是會懷疑自己，是不是不甘寂寞而墮落了。我對存在的生命的焦慮感及無歸宿感已消失，我自忖報佛恩，願意當佛門義工，推動佛法一陣子，一方面也繼續學習正法。但是歲月如梭，匆匆又經過三十年，我已經是髮白齒搖了。雖然，當我正念相續時，還是可以見到無常，但是威力不強，這跟我近年來密集禪修不多，及修「止禪」(samatha, 集中專注的禪法)的取向有關。不過，我還是很自信，在短期的密集「觀禪」中，還是可以再進入更深的「無常觀」，畢竟這條路自己親自走過，已有道跡可尋。佛陀說，人生三個時期，應該要有一個時期來修行(《法句經》157 偈)。我已經錯過少年期、中年期，不應該再蹉跎歲月了！願一切有情，循法覓道，出生死牢獄。

(編按：本文未署名，列為無名氏。) (2008.5.訂正)

【附表】

附錄六

台灣新雨教學團成員檢定表

- 本表供新雨佛教文化中心會員申請加入教學團資格檢定之用。
- 本表分自覺與覺他兩部分，每部分各有九項，每項分數從0分至10分，以0分為最低分，10分為最高分。
- 通過檢定者必需達到每位評審之教學團成員評分總平均分數7分以上；其中自覺部分1,2,4,6各項需達9分以上。
- 自認符合資格且願加入教學團者，請先以此表自我評分，再向教學團申請檢定，教學團將擇日口試與評審。

檢定項目 分數	自 覺									覺 他								
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	1	2	3	4	5	6	7	8	9
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	1	2	3	4	5	6	7	8	9
	認	堅	持	評	知	破	觀	直	中	弘	擔	慈	語	處	親	和	同	威
	同	信	戒	判	見	我	照	心	性	法	當	悲	言	事	和	理	儀	
	僧	佛	能	力	見	見	力	心	性	熱		心	善	效	力	能	心	
	團	法	力		見	見	力	心	性	誠		巧	率	率	力	力	儀	
10																		
9																		
8																		
7																		
6																		
5																		
4																		
3																		
2																		
1																		
0																		

檢定項目說明

自 覺

1. 認同僧團：對僧團之肯定、尊重及認同程度。
2. 堅信佛法：對佛法知見之信心及護持程度。
3. 持 戒：在自護護他上實踐的程度。
4. 評判能力：對法與非法的評判能力。
5. 知 見：對緣起、四聖諦、八正道熟練與通達的程度。
6. 破我見：對問題的思考不以自我中心出發。
7. 觀照力：對煩惱的分析、察覺能力。
8. 直 心：對問題的探討真誠與坦白的程度。
9. 中 性：無偏袒、無好惡之習氣。

覺 他

1. 弘法熱誠：教誡他人的熱誠。
2. 擔 當：做弘法工作獨當一面的能力。
3. 慈 悲 心：關懷他人與行善。
4. 語言善巧：直接點出或以方便善巧協助他人分析出煩惱的因果及止熄煩惱的因果。
5. 處事效率：處理問題的效率。
6. 親 和 力：團體成員樂於親近的程度。
7. 和諧能力：和群及化解糾紛的能力。
8. 同 理 心：深刻理解他人的感受，並樂意適時幫他紓解。
9. 威 儀：服裝儀容、舉止談吐等表現。

二、菩薩道的來源及形成

(一) 菩薩道的來源

菩薩發心、修行、成佛，是大乘法的主要內容。「本生」、「譬喻」、「因緣」，這三部聖典，就是大乘思想的主要來源。（《初期大乘佛教之起源與開展》p.109）

「九分教」本是教法的分類。教法在次第集成中，以形式或內容不同，漸形成不同的部類。把不同的部類，綜合起來，成為「九分教」，這是教法的原始分類。「九分教」是：「修多羅」、「祇夜」、「記說」、「伽陀」、「優陀那」、「本事」、「本生」、「方廣」、「未曾有法」。然在佛法的開展中，特別是律部與論議的發達，對於聖典的部類，感到有補充的必要，於是又增加而綜合為「十二分教」。「十二分教」是：九分以外，又加入「因緣」、「譬喻」、「論議」。

（《原始佛教聖典之集成》p.493）

九分教中的本生（Jā taka），也是事跡，應該一併敘述。一、「本生」：以當前的事實為因緣，說到過去生中的一項事情，然後結論說：當時的某人，就是我（釋尊），或是某一佛弟子。這樣的體裁，名為本生。本生在《阿含經》中已有，但在這一時期，傳出的更多。北方泛說「五百本生」；南傳《小部》中的《本生》，共五四七則，都是釋尊過去世事，也就是修菩薩行的事跡。「本生」所說的釋尊過去生中的身分，是王，臣，平民，宗教師（有的是外道），也可能是天神（鬼），或是旁生——獸類、鳥類、魚類。這類本生故事，對未來的「大乘佛法」，菩薩不只是人，也可能是天，或是高等的畜生與鬼王，起著決定性的作用。二、「譬喻」：譬喻的意義，是光輝的事跡，所以古譯為「出曜」或「日出」。南傳《小部》的《譬喻》，分為四部：「佛譬喻」，讚美諸佛國土的莊嚴；說十波羅蜜多，就是菩薩的大行。「辟支佛譬喻」。「長老譬喻」也是五四七人，「長老尼譬喻」四〇人：這是聲聞弟子，自說在過去生中，怎樣的見佛，布施，修行，多生中受人天福報，現在生才得究竟解脫。……三、「因緣」：因緣本來是通於如來的說法、制戒，在那裡說，為什麼人、什麼事而說。後來傳出的因緣，主要是釋尊的事跡。或是建僧的因緣，如《赤銅鑠部律》（《善見律》），化地部的《五分律》，法藏部的《四分律》，大眾部的《摩訶僧祇律》，說一切有部的《十誦律》，正量部的《佛阿毘曇經》。為了成立僧伽組織，制定受戒制度，都從釋尊成佛說起，或從釋尊誕生說起，或從前生受記作佛說起，說到成佛以後度五比丘，一直到王舍城說法，舍利弗（Śāriputra）、目犍連（Mahāmaudgalyāyana）出家，再說到制立受具足戒的制度。《根本說一切有部毘奈耶破僧事》，從佛誕生說起，一直到釋尊回故國——迦毘羅衛（Kapilavastu），度釋種提婆達多（Devadatta）等出家，以下說到提婆達多的破僧，所以這是破僧的因緣。《赤銅鑠部律》在說《本生》前，先說釋尊的「遠因緣」，「次遠因緣」，「近因緣」，也是從過去生事說起，說到成立祇園（Jetavana），在祇園說《本生》，這是說《本生》的因緣。釋尊的傳記，

各部派廣略出入很大，主要是附於毘尼（vinaya）藏，而後才獨立成部的。

（《印度佛教思想史》，pp. 47-49）

佛的傳記，隨部派而名目不同，尼[彌]沙塞部名為『毘尼藏根本』，正是建僧因緣的意義。大眾部名為『大事』，現存梵本『大事』，是大眾部分出的說出世部本，開始也說到毘尼。漢譯的『方廣大莊嚴經』，是說一切有部的佛傳，但多少受到大乘的影響。『修行本起經』，『過去現在因果經』等，漢譯本的佛傳，著實不少！以上三類，或是釋尊的事跡，或是往昔生中的事跡，與佛德及菩薩行有關。如『大事』說到了他方世界現在佛，菩薩的「十地」。而部派中，或說四波羅蜜多，或說六波羅蜜多，或說十波羅蜜多，都是從釋尊過去生的大行中歸納得來的。……在意識上，從真誠的仰信中，傳出了釋尊過去生中的大行——「譬喻」與「本生」；出世成佛說法的「因緣」。希有的佛功德，慈悲的菩薩行，是部派佛教所共同傳說的；對現實人間的佛——釋尊，多少存有想像的成分。重視人間佛的，如『薩婆多毘尼毘婆沙』說：「凡是本生，因緣，不可依也。此中說者，非是修多羅，非是毘尼，不可以（作為決）定義」。但重信仰重理想的部派，依此而論究佛功德，菩薩的大行。這是部派分化的重要因素；也是重信仰與重理想的，發展而傳出「大乘佛法」的關鍵所在。（《印度佛教思想史》p.49）

（二）佛所證「無上菩提」與聲聞弟子所證「三菩提」之差別：菩薩之由來

阿含聖典記載：佛陀是無師自悟獨得「世尊」等十大德號（《雜阿含 53 經》等……），能自記「得阿耨多羅三藐三菩提」（《雜阿含 13 經》等……），具「十力」（《雜阿含 684 經》）、「四無所畏」（《雜阿含 1227 經》）；而聲聞阿羅漢弟子，則是「得三菩提」（《雜阿含 61 經》等……）。所以導師說：

「佛與弟子間的差別，也被深深的發覺出來。發見《阿含經》中，佛以求成「無上菩提」——阿耨多羅三藐三菩提為目的；與聲聞弟子們以涅槃為理想，似乎有些不同。本來，聲聞弟子證果時，經上也說：「得須陀洹，不墮惡趣法，決定正向三菩提」（「正覺」）。決定趣向三菩提，不正是聲聞弟子的目標嗎？如佛於波羅奈轉法輪：法輪是佛心中的菩提，在弟子心中顯現出來，從此至彼，所以比喻為轉法輪。佛與聲聞弟子所證的正法，是沒有差別的。然在佛教界，一般以「前蘊滅，後蘊不復生」，證入涅槃為目的；菩提，似乎只是達成理想的工具一樣。在這普遍的情形下，形成了這樣的差別：佛以成無上菩提為目的，聲聞弟子以證入涅槃為目的。三、部派分化過程中，釋尊過去生中的事，或「本生」，或「譬喻」，更多更廣的傳布開來，為當時佛教界所公認。佛在過去生中的修行，與聲聞弟子不一樣。釋尊在過去生中，流轉於無量無數的生死中，稱之為聲聞、辟支佛，都不適當。這麼多的廣大修行，多生累劫，總不能沒有名稱。佛是以求成無上菩提為理想的，所以稱為菩薩，就是勇於求成（無上）菩提的人。這一名稱，迅速為當時佛教界所公認。」（《初期大乘佛教之起源與開展》，p. 129）

大乘佛法」興起的因緣，是多方面的。……佛是修行所成的，與聲聞弟子的修行，當然會有些不同。從不斷傳出的釋尊過去生中的本生事跡，歸納出成佛的大行——波羅蜜多，波羅蜜多譯為「到彼岸」，也是「究竟完成」的意思。說一切有部立四波羅蜜多。「外國師」立六波羅蜜多——施，戒，忍，精進，靜慮，般若。又有別立六波羅蜜多，去「靜慮」而加「聞」的。赤銅牒部立十波羅蜜多。「外國師」所立六波羅蜜，是法藏部、說出世部等所用，也是一般大乘經所通用的。**六波羅蜜是成佛的因行，發心成佛而修行的，名為菩薩。佛是福德、智慧都圓滿的，依因果律，一定是菩薩長期修集福慧的成果。**……為法為眾生而無限精進，忘己為人，不求速成——不急求自己的解脫成佛，而願長期在生死中，從利他中去完成自己。菩薩修行成佛的菩提道，無比的偉大，充分的表現出來；這才受到佛弟子的讚仰修學，形成「大乘佛法」的洪流。
(《印度佛教思想史》p.84 ~ p.85)

(三) 菩薩道的形成 (阿含經所傳的菩薩及菩薩的授記)

在西元前二世紀，對於成佛以前的釋尊，沒有稱之為菩薩，正與《雜阿含經》等所說相合。(《初期大乘佛教之起源與開展》，p.126)

在傳說中，有彌勒 (Maitreya) 及釋迦 (Śākyā) 授記作佛的事，一般都稱之為菩薩。在經、律中，彌勒成佛的事，約與過去佛的思想同時。《中阿含經》的《說本經》，首先說到阿那律陀 (Aniruddha) 的本起。次說：未來人壽八萬歲時，這個世界，「極大富樂，多有人民，村邑相近」。那時，有名為螺 (Śaṅkha) 的作轉輪王；彌勒佛出世，廣度眾生。當時，尊者阿夷哆 (Ajita) 發願作轉輪王，尊者彌勒發願成佛。南傳的《中部》，沒有與《說本經》相當的。但在《長部》的《轉輪聖王師子吼經》，說到未來人壽八萬歲時，有儂伽 (螺) 作轉輪王，彌勒成佛，主體部分，與《說本經》相同。《長阿含經》的《轉輪聖王修行經》，與《長部》說一致。彌勒成佛，是「譬喻」(本末)，本只說明未來有佛出世，與一般的授記作佛，文體不同。《說本經》增入了阿夷哆與彌勒發願，及佛的許可，使其近於授記作佛的體例，但也不完全相同。**彌勒成佛，被編入《阿含經》，是相當古老的「譬喻」，但沒有說到菩薩一詞。釋尊授記作佛，傳說為然燈佛 (Dīpaṅkara) 時。**當時，釋尊是一位婆羅門青年，名字因傳說而不同：或名彌卻 (雲、雲雷——Megha) (20.010)，或名善慧 (Sumati)，或名無垢光。青年以「五華獻佛」，「布髮掩泥」，求成佛道，得到然燈佛給予未來世中成佛的記別。**這一傳說，有蒙佛授記，決定成佛的特殊意義，所以為多種大乘經所引用。這是各部派公認的傳說，但沒有編入《阿含經》；也只有法藏部的《四分律》，才編入律部。《四分律》說到彌卻菩薩，也說到定光 (未成佛前) 菩薩、彌勒菩薩。**

(《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.127-128)

(20.010)：『四分律』卷三一(大正二二·七八四上——七八五下)。『增壹阿含經』卷一一(大正二·五九七中——五九九下)。『佛本行集經』卷三(大正三·六六五上——六六六中)。

●《增壹阿含經》卷 11〈善知識品 20〉：「此雲雷梵志技術悉備，無事不通，即以立名，名曰超術。……爾時，定光如來默然不語。時，彼梵志手執五莖華，右膝著地，散定光如來，並作是說：『持是福祐，使將來世當如定光如來、至真、等正覺，而無有異！』即自散髮在于淤泥。『若如來授我決者，便當以足蹈我髮上過。』」

「比丘當知：爾時，定光如來觀察梵志心中所念，便告梵志曰：『汝將來世當作釋迦文佛、如來、至真、等正覺。』」

「時，超術梵志有同學，名曇摩留支，在如來邊，見定光佛授超術梵志決，又足蹈髮上。見已，便作是說：『此禿頭沙門何忍，乃舉足蹈此清淨梵志髮上？此非人行！』」

佛告諸比丘：「爾時耶若達梵志者，豈異人乎？莫作是觀。所以然者，爾時耶若達者，今白淨王是。爾時八萬四千梵志上坐者，今提婆達兜身是也。時超術梵志者，即我身是也。是時梵志女賣華者，今瞿夷是也。」(CBETA, T02, no. 125, p. 599, b8-24)

●《增壹阿含經》卷 38〈馬血天子問八政品 43〉：「過去世時，有王名寶岳，以法治化，無有阿曲，領此閻浮提境界。爾時，有佛名曰寶藏如來……」

「爾時，有長老比丘，亦不堪任修行禪法。時，彼比丘便作是念：『我今年衰長大，亦不能修其禪法，今當求願行勸助之法。』是時，彼長老比丘入野馬城中，求燭火、麻油，日來供養寶藏如來，使明不斷。」

「是時，王女牟尼見此長老比丘里巷乞求，即問彼比丘曰：『比丘！今日為何所求？』比丘報曰：『聖女當知，我年衰邁，不堪行禪法，故求乞脂油，用供養佛，續尊光明。』是時，彼女聞佛名號，歡喜踊躍，不能自勝，白彼長老比丘曰：『汝今，比丘！勿在餘處乞求，我自相供給，麻油燈炷盡相惠施。』」

「是時，長老比丘受彼女施，日來取油供養寶藏如來，持此功德福業，施與無上正真之道，口自演說：『年既衰大，又復鈍根，無有智慧得行禪法，持此功德之業，所生之處莫墮惡趣，使將來之世值遇聖尊，如今寶藏如來無異；亦遇聖眾如今聖眾而無有異；說法亦當如今無異。』是時，寶藏如來知彼比丘心中所念，即時便笑，口出五色光，而告之曰：『汝今，比丘！將來無數阿僧祇劫當作佛，號曰燈光如來、至真、等正覺。』是時，長老比丘歡喜踊躍，不能自勝，身心堅固，意不退轉，顏色特勝，不與常同。」

「時，彼牟尼女人見彼比丘顏色殊常，即前問曰：『比丘！今日顏色極為殊妙，不與常同，得何意故？』比丘報曰：『王女當知，向者，如來以甘露見灌。』牟尼女問曰：『云何如來以甘露見灌？』比丘報曰：『我為寶藏如來所授決，言將來無數阿僧祇劫當得作佛，號曰燈光如來、至真、等正覺，身心牢固，意不退轉。如是，王女！為彼如來之所授決也。』王女問曰：『彼佛頗授我決乎？』長老比丘報曰：『我亦不知為授汝不？』」

「是時，王女聞比丘說已，即乘羽寶之車，往至寶藏如來所，頭面禮足，在一面坐。爾時，王女白佛言：『我今見檀越施主，所須脂油恒相供給，然今世尊授彼比丘法，獨不見授我。』寶藏如來告曰：『發心求願，其福難量，何況以財惠施乎？』**牟尼女報曰：『設當如來不授我法者，當自斷其命根。』寶藏如來報曰：『夫處女人之身，求作轉輪聖王者，終不獲也；求作帝釋者，亦不可獲也；求作梵天王者，亦不可得也；求作魔王者，亦不可得也；求作如來者，亦不可得也。』女曰：『我定不能得成無上道乎？』寶藏佛報曰：『能也。牟尼女，成無上正真道也。然王女當知，將來無數阿僧祇劫有佛出世，是汝善知識，彼佛當授汝法。』……。**

「**優波離當知，無數阿僧祇劫，燈光佛乃出現於世**，治在鉢頭摩大國，與大比丘眾十六萬八千眾俱，國主、人民悉來承事。……

「**爾時，有梵志子名曰彌佉**，顏貌端政，眾中獨出，像如梵天，通諸經藏，靡不貫練，諸書呪術，皆悉明了，天文地理，靡不了知。**是時，彼梵志遙見燈光佛來**，顏貌殊特，世之奇異，諸根寂定，三十二相、八十種好，莊嚴其身，見已，便發喜豫之意，善心生焉：『書籍所載，如來出現，甚為難遇。時時乃出，猶如優鉢華時乃出耳。……

「**是時，燈光佛即入三昧定，使彼梵志見其二相。是時，燈光佛復出廣長舌，左右舐耳放大光明，還從頂上入。**是時，梵志見如來有三十二相具足，見已，歡喜踊躍，不能自勝，普作是說：『唯願世尊當見觀察，我今持五華奉上如來，又持此身供養聖尊。』發此誓願時，彼五華在空中化成寶臺，極為殊妙，四柱四門。彼時，見交露臺已，歡喜踊躍，不能自勝，發此誓願：『使我將來之世作佛，當如燈光佛，弟子翼從，悉皆如是。』

「是時，燈光知彼梵志心中所念，即時便笑。佛世尊常法：若授法時世尊笑者，口出五色光明，遍照三千大千世界。是時，光明已照三千大千世界，日月無復光明，還從頂上入。**設如來授法之時，光從頂上入；**設授辟支佛法時，光從口出還入耳中；若授聲聞法者，光從肩上入；若授生天之法者，是時光明從臂中入；若法生人中者，是時光明從兩脇入；若授生餓鬼法者，是時光明從腋入；若授生畜生法者，光明從膝入；若授生地獄法者，是時光明從腳底入。

「**是時，梵志見光從頂上入，歡喜踊躍，不能自勝，即布髮在地，並作是說：『設如來不授我法者，即於此處自斷壞，不成諸根。』是時，燈光佛知梵志心中所念，即告之曰：『汝速還起，將來之世，當成作佛，號釋迦文如來、至真、等正覺。』**

是時，摩訶聞佛授法已，心懷踊躍，不能自勝，即於彼處，得遍現三昧，踊在虛空，去地七刃，叉手向燈光如來。

「汝優波離莫作異觀，**爾時寶藏如來時長老比丘，豈是異人乎？爾時燈光如來是也。爾時王女牟尼，今我是也。時寶藏如來立我名號字釋迦文**，我今以此因緣故，說此八關齋法，當發誓願，無願不果。所以然者。若彼女人作是誓願，即於彼劫成其所願也。若長老比丘不發誓願者，終不成佛道。誓願之福不可稱記，得至甘露滅盡之處。如是，優波離！當作是學。」(CBETA, T02, no. 125, p. 757, a26-p. 758, c11)

在佛陀遺體、遺物、遺跡的崇奉中，佛的崇高偉大，被強力的宣揚起來。佛與弟子間的差別，也被深深的發覺出來。發見《阿含經》中，佛以求成「無上菩提」——阿耨多羅三藐三菩提 (anuttara-samyak-sambodhi) 為目的；與聲聞弟子們以涅槃為理想，似乎有些不同。本來，聲聞弟子證果時，經上也說：「得須陀洹，不墮惡趣法，決定正向三菩提」(「正覺」)。決定趣向三菩提，不正是聲聞弟子的目標嗎？如佛於波羅奈 (Vārāṇasī) 轉法輪：法輪是佛心中的菩提，在弟子心中顯現出來，從此至彼，所以比喻為轉法輪。佛與聲聞弟子所證的正法，是沒有差別的。然在佛教界，一般以「前蘊滅，後蘊不復生」，證入涅槃為目的；菩提，似乎只是達成理想的工具一樣。在這普遍的情形下，形成了這樣的差別：佛以成無上菩提為目的，聲聞弟子以證入涅槃為目的。三、部派分化過程中，釋尊過去生中的事，或「本生」，或「譬喻」，更多更廣的傳布開來，為當時佛教界所公認。佛在過去生中的修行，與聲聞弟子不一樣。釋尊在過去生中，流轉於無量無數的生死中，稱之為聲聞 (śrāvaka)、辟支佛 (pratyeka-buddha)，都不適當。這麼多的廣大修行，多生累劫，總不能沒有名稱。佛是以求成無上菩提為理想的，所以稱為菩薩 (bodhisattva)，就是勇於求成(無上)菩提的人。這一名稱，迅速為當時佛教界所公認。這一名稱，約成立於西元前二〇〇年前後。

(《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.129-130)

(四)(部派佛教所傳的)菩薩修行階位

成佛以前，為了求得無上菩提，久修大行的，名為菩薩。菩薩過去生中的久遠修行，功德展轉增上，這是當然的事。對無量本生所傳說的釋尊過去生中的修行，古人漸漸的分別前後，而菩薩的修行階位，也就逐漸的顯示出來，這是大乘菩薩行位說的淵源。

屬於法藏部 (Dharmaguptaka) 的《佛本行集經》，說菩薩有「四種微妙性行」。屬於說出世部 (Lokottaravādin) 的《大事》，也說到「四行」。法藏部出於分別說部 (Vibhajyavādin)，說出世部出於大眾部 (Mahāsaṃghika)，部派的系統不同，而所說卻相近。可能是：說出世部的教區，在梵衍那 (Bāmiyān)，即今 Ghorband 河與 Indu 河上流，梵衍那谿谷山地；法藏部盛行於罽賓，化區相近，所以有共同的傳說。「四行」是：

依《佛本行集經》，一、「自性行」：在沒有發願成佛以前，「本性已來，賢良質直，順父母教，信敬沙門及婆羅門，善知家內尊卑親疎，知已恭敬承事無失。具足十善，復更廣行其餘善業」，這是菩薩種姓。雖沒有發心，也不一定見佛，卻已成就了重道德，重宗教，又能多作慈善事業的性格。這是生成了的菩薩種姓，也可能是從積集善根，成就這樣的菩薩法器。二、「願性行」：是發願希求無上菩提。三、「順性行」：是隨順本願，修六波羅蜜多成就的階段。四、「轉性行」：依《大事》是「不退轉行」，就是供養然燈佛 (Dīpaṃkara)，蒙佛授記階段。《佛本行

集經》說：「如我供養然燈世尊，依彼因緣，讀誦則知」。這是說，供養然燈佛，蒙佛授記的事，讀誦然燈佛授記「因緣」，就可以明白。然燈佛授記，正是不退轉位。所以《佛本行集經》與《大事》，所說的意義相同；《佛本行集經》的「轉性行」，應該是「不退轉性」的訛脫。**四性行，明確的分別出菩薩的行位——一種性位，發心位，隨順修行位，不退轉位。後三位，與《小品般若經》說相合。**（《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.133-134）

釋尊過去生中的修行，或依修行的時劫，逢見的如來，分別菩薩道的進修階位。不過各部派的意見，是異說紛紜的。一、法藏部的《佛本行集經》，從「身值三十億佛，皆同一號，號釋迦如來」起，到「善思如來」止，應該是「自性行」位。從「示誨幢如來，……初發道心」，是「願性行」位。「我念往昔無量無邊阿僧祇劫」，有帝釋幢如來；這樣的佛佛相承，到勝上如來，「我身悉皆供養承事」，是「順性行」位。見然燈佛授記；再「過於阿僧祇劫，當得作佛」，是「不退轉性」位。然燈佛以來，從一切勝佛到迦葉佛，共十四佛。**二、說一切有部（Sarvāstivādin）說，發心以來，是經三大阿僧祇劫，又百大劫成佛的**，如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一七七——一七八（大正二七·八九一中——八九二下）說：「過去久遠，人壽百歲時，有佛名釋迦牟尼，出現於世。……時有陶師，名曰廣熾，……願我未來當得作佛。……發是願後，乃至逢事實髻如來，是名初劫阿僧企耶滿。從此以後，乃至逢事然燈如來，是名第二劫阿僧企耶滿。復從此後，乃至逢事勝觀（即毘婆尸）如來，是名第三劫阿僧企耶滿。此後復經九十一劫，修妙相業，至逢事迦葉波佛時，方得圓滿」。

「初劫阿僧企耶，逢事七萬五千佛，最初名釋迦牟尼，最後名寶髻。第二劫阿僧企耶，逢事七萬六千佛，最初即寶髻，最後名然燈。第三劫阿僧企耶，逢事七萬七千佛，最初即然燈，最後名勝觀。**於修相異熟業九十一劫中，逢事六佛，最初即勝觀，最後名迦葉波。當知此依釋迦菩薩說**」。

《根本說一切有部毘奈耶藥事》，傳說的三阿僧企耶劫中逢事諸佛，與論師說有些不同。《藥事》的長行與偈頌，也小有出入，如長行的寶髻佛（與論師同），偈頌作帝釋幢佛。這可見對於菩薩行的傳說，意見是多麼紛紜！說一切有部所傳，然燈佛以後，又過一阿僧祇劫，與《佛本行集經》說相合。**三、銅鑠部（Tāmraśāṭīya）所傳，如《佛種姓經》說：從然燈佛授記，到迦葉佛，經歷了「四阿僧祇又十萬劫」。授記以前，沒有留下傳說。從然燈佛起，逢事二十四佛，才圓滿成佛。四、說出世部的《大事》說：**自性行時期，釋尊過去逢 Aparājitadhvaṃja 佛。願行時期，逢過去的釋迦牟尼（Śākyamuni）佛而發心，與說一切有部說相合。順行時期，逢 Samitāvin 佛。**不退行時期，見然燈佛而得授記。依上來四說，可見部派間對釋尊過去生中，所經時劫，所逢見的佛，傳說是不完全一致的。**修行三大阿僧祇劫成佛，是說一切有部的傳說（可能與大眾部相同），為後代北方的論師所通用，其實並不一定。**所以《大智度論》這樣說：「佛言無量阿僧祇劫作功德，欲度眾生，何以故言三阿僧祇劫？三阿僧祇劫有量有限」。無量阿僧**

祇劫，《佛本行集經》也有此說，不一定是大乘者的創說。又梁譯《攝大乘論釋》說：「有五種人，於三阿僧祇劫修行圓滿；或七阿僧祇劫；或三十三阿僧祇劫」。後二說，是梁譯所獨有的。《論》說七阿僧祇劫，是「餘部別執」，「別部執」，也應該是部派的異說。

菩薩修行的階位，大乘立有種種行位。部派佛教中，也有「十地」說。如《修行本起經》說：「積德無限，累劫勤苦，通十地行，在一生補處」。《太子瑞應本起經》（可能屬化地部）說：「修道德，學佛意，通十地行，在一生補處」。《過去現在因果經》說：「功行滿足，位登十地，在一生補處」。這些不明部派的佛傳，都說到了十地。《佛本行集經》，在所說「一百八法明門」中，也說：「從一地至一地智」。十地說似乎為各部派所採用，雖然內容不一定相同。現存說出世部的《大事》，有明確的十地說，十地是：

- 初「難登地」(dur ā roh ā)
- 二「結慢地」(baddham ā n ā)
- 三「華莊嚴地」(puṣpamaṇḍita)
- 四「明輝地」(rucir ā)
- 五「廣心地」(cittaviatar ā)
- 六「妙相具足地」(r ū pavat ī)
- 七「難勝地」(dur jay ā)
- 八「生誕因緣地」(janmanideśa)
- 九「王子位地」(yauvar ā jyt ā)
- 十「灌頂地」(abhiṣeka)

《大事》的十地說：初地是凡夫而自覺發心的階位。第七地是不退轉地。第八生誕因緣，第九王子，第十灌頂，這是以世間正法化世的輪王，比擬以出世法化世的佛。輪王誕生，經王子，也就是太子位，然後灌頂。灌頂，是印度國王登位的儀式，灌了頂就成為（國）輪王。十地的生誕因緣，是成佛的因緣圓滿，決定要誕生了。王子位，是從兜率天下降，出胎，直到菩提樹下坐。灌頂位，就是成佛。這一十地說，與大乘「發心」等「十住（地）」說，及「歡喜」等「十地」說，都有類似的部分，特別是十住說。第七不退住，第八童真住，第九法王子住，第十灌頂住——這四住，與《大事》的（七——十）後四地，無論是名稱，意義，都非常相近。初發心住，也與初難登地相當。《大事》十地與大乘的十住說，有著非常親密的關係。歡喜等十地，雖名稱不同，然第五難勝地（sudur jay ā），與《大事》的第七難勝地（dur jay ā）相近；第十法雲地，經說十方諸佛放光，為菩薩灌頂，也保存最後灌頂的古義。部派的十地說，彼此不一定相合，但依《大事》的十地說，也足以看出與大乘菩薩行位的關係。（《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.134-138）

(五)(印度大乘佛教及中國所傳)菩薩修行的階位

《華嚴·十地品》，竺法護所譯本，名《漸備一切智德經》，是依經說「此集一切種一切智功德菩薩行法門」，「集一切智功德法門」立名的。這一法門的名稱，表示了本品的內容，也就顯示了佛法的特質。「阿耨多羅三藐三菩提」——無上正覺，是《阿含經》以來，用來表示圓滿究竟的佛功德。佛為「多聞聖弟子」說法，也是為了得「三菩提」。菩提，智慧的現證，是佛法的根本問題。在佛教的發展中，傾向於拘謹繁瑣的律制，嚴密分析的阿毘達磨；佛教傾向於重儀制，重思辨，還有重仰信的，失去了佛陀時代重智證的特性。「原始般若」，為了得佛的「一切智」，而實踐「般若波羅蜜」為主導的菩薩行，嚴肅的重振佛法的智證行。「一切智」，又演化出「一切智智」，「一切種智」，或合稱「佛無上智、大智、自然無師智，一切智，如來智」。「佛表達自證的內容，稱為「達磨」——法，法是眾生的歸依處。在說明上，智是能證的，法是所證的。在如實正覺中，超越了世俗的能所對立，所以法就是般若（慧）。」

(《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.1087-1088)

《華嚴·十地品》，是菩薩成佛的歷程……「華嚴十地」，是一部長於組織的經典，內容豐富，秩然有序，所以能成為菩薩行位的準繩。菩薩是修行成佛的，與聲聞、緣覺不同，但聲聞與緣覺的智斷功德，不出於菩薩般若。所以《般若經》說：「一切聲聞、辟支佛地，皆在般若波羅蜜中。」

(《初期大乘佛教之起源與開展》，pp. 1089-1090)

【編按】「華嚴十地」的原本，與「般若十地」、「華嚴十住」相近，而後來有了變化，時間在龍樹以後。……「華嚴十地」的集出，受到了「般若十地」，「華嚴十住」的影響。集出的時間，比較遲一些，後來又有了重大的變化。

(《初期大乘佛教之起源與開展》pp.1079-1081)

依龍樹的意思，菩薩根性不同，不是一致的。有的菩薩，初發心住地不得證入，要到第七住地，才得無生法忍。有的初發心，就得無生忍，那是頓超入第七住地了。龍樹的解釋，是依《般若經》的，如《摩訶般若波羅蜜經》卷二（大正八·二二六上）說：

「有菩薩摩訶薩，初發意時，行六波羅蜜，上菩薩位，得阿惟越致地。舍利弗！有菩薩摩訶薩，初發意時，便得阿耨多羅三藐三菩提，轉法輪；與無量阿僧祇眾生作益厚已，入無餘涅槃。……舍利弗！有菩薩摩訶薩，初發意時，與般若波羅蜜相應，與無數百千億菩薩，從一佛國至一佛國，為淨佛國土故。」

《大智度論》解說為：這三類菩薩，都是利根。《論》中舉乘羊、乘馬、乘神通，以說明根性不同，成佛的遲速不同。羊乘、象乘、神通乘——日月神通乘、聲聞神通乘、如來神通乘——五類菩薩成佛的遲速不同，出於《入定不定印經》。龍樹是這樣的，會通了「般若十地」與「華嚴十地」間的差別。」

(《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.1096-1097)

【十地說的發展】

〈十地品〉，對菩薩十地的進修過程，作了有條理的編次，成為菩薩行位的準繩。〈十地品〉成立以後，佛教界有以十地為主而作更充實的組集，可以分為二流。(《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1099)

十住、十行、十迴向、十地的次第，後漢譯出的《兜沙經》已經說到。從佛放光的處所，及說法的處所，次第向上，在編集者的心目中，應該是有先後次第的意義！《華嚴經》在印度，是著名的經典，但後期大乘經論，對於菩薩行位，都用「華嚴十地」，而對十住、十行、十迴向、十地的次第，可說是沒有採用的。(《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1103)

十住、十行、十迴向、十地的菩薩行位，或十住以前立十信，在中國佛教中，是眾所週知的。這主要是受了《梵網經盧舍那佛說菩薩心地戒品》，《仁王護國般若波羅蜜經》，《菩薩瓔珞本業經》的影響。上二部，一向有「疑偽」的傳說。《菩薩瓔珞本業經》，《出三藏記集》在〈新集續撰失譯雜經錄〉中，是「失譯」經。對中國佛學有莫大影響的三部經，來歷都有欠明白！(《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1105)

三經所說的，名目雖有三心的不同，而可以推定為出於一源。依《菩薩瓔珞本業經》說：十住以前的名字菩薩，修十信心，如十信成就了，進入初住。《仁王經》也有「習忍」以前的十善菩薩。十住以前立十信位，所以中國有五十一位，或五十二位說。這三部經，是在中國集出的。在十地以前，立三（賢）位——「十發趣」、「十長養」、「十金剛」；「十信」、「十（意）止」、「十堅」：在《梵網》與《仁王經》中，並沒有引用《華嚴經》的術語。到《菩薩瓔珞本業經》，才稱之為「十住」、「十行」、「十迴向」，引用《華嚴經》說。從此，成為中國佛學界的定論。為什麼立三賢位，每位是不多不少的十數，如不出於《華嚴》的傳說，到底原始的根據何在？這一發展，雖不屬於印度，但我總覺得：十地以前立三賢位，多少有西方傳來的因素。(《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.1107-1108)

(六) 菩薩道修行的內容——波羅蜜多

釋尊過去生中的修行，雖各部派的分類不一致，而都是稱之為波羅蜜多（或簡譯為「波羅蜜」）的。波羅蜜多（pāramitā），譯義為「度」，「到彼岸」。《大智度論》說：「於事成辦，亦名到彼岸」。附注說：「天竺俗法，凡造事成辦，皆言到彼岸」。在一般習用語言中，波羅蜜多有「究竟」、「完成」的意義。如《中部·不斷經》，稱讚舍利弗（Śāriputra），於戒、定、慧、解脫，能得自在，得究竟；

得究竟就是 pāramīpatta 的義譯。所以，波羅蜜多是可用於果位的。這是修行所成就的，從此到彼的實踐道，也就名為波羅蜜多，是「因得果名」。這是能到達究竟的，成為菩薩行的通稱。（《初期大乘佛教之起源與開展》，p.140）

菩薩的波羅蜜多行，在分類方面，也是各部的意見不一，如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一七八（大正二七·八九二上——中）說：

「如說菩薩經三劫阿僧企耶，修四波羅蜜多而得圓滿，謂施波羅蜜多，戒波羅蜜多，精進波羅蜜多，般若波羅蜜多。……外國師說：有六波羅蜜多，謂於前四，加忍、靜慮。迦溼彌羅國諸論師言：後二波羅蜜多，即前四所攝。……復有別說六波羅蜜多，謂於前四，加聞及忍」。

迦溼彌羅(Kaśmīra)論師，是說一切有部(Sarvāstivādin)的毘婆沙師(Vibhāṣā)，立四波羅蜜多——施、戒、精進、般若。「外國師」，在名稱上看來，是迦溼彌羅以外的外國師。然依《大毘婆沙論》所見，在思想上，外國師與「西方師」，「犍陀羅(Gandhāra)師」，大致相近。所以外國師是泛稱古代屬賓區之佛教。外國師立六波羅蜜多——施、戒、忍、精進、靜慮、般若。在部派中，流行於屬賓的法藏部(Dharmaguptaka)的《佛本行集經》，梵衍那(Bāmiyān)說出世部(Lokottaravādin)《大事》的〈多佛品〉，不明部派的《修行本起經》，都說到六波羅蜜多。《根本說一切有部毘奈耶藥事》說：「修行滿六波羅蜜」，是根本說一切有部的律師說。《增壹阿含經·序品》說：「人尊說六度無極」，傳說為大眾部(Mahāsaṃghika)說。六波羅蜜多，是多數部派所通用的，所以大乘佛法興起，也立六波羅蜜多。另一派的六波羅蜜多說，是：施、戒、聞、忍、精進、般若。菩薩波羅蜜多行，不立禪(靜慮)波羅蜜多，與迦溼彌羅論師相同，這是值得注意的。

銅鑠部(Tāmasāṭīya)所傳：覺音(Buddhaghosa)引《佛種姓》頌，立十波羅蜜多：施、戒、出離、智慧、精進、忍、真諦、決定、慈、捨。……銅鑠部古義，到底立幾波羅蜜多，似乎並沒有明確的定論。因此想到，〈佛譬喻〉初頌說：「三十波羅蜜多滿」。「三十」，不知是什麼意義！也許是初說三波羅蜜多，其後又成立十波羅蜜多。後人綜合的說「三十波羅蜜多」，安在〈佛譬喻〉的最初吧！（《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.140-142）

【註】三十波羅蜜多

菩薩以獨特的方式圓滿諸波羅蜜，即十種普通波羅蜜、十種中等波羅蜜與十種究竟波羅蜜，一共三十種波羅蜜。（《南傳菩薩道》上冊，p.15）

波羅蜜有三十個，即是十個普通波羅蜜(pāramī)、十個中等波羅蜜(upapāramī)和十個究竟波羅蜜(paramatthapāramī)。佈施有普通佈施波羅

蜜、中等佈施波羅蜜和究竟佈施波羅蜜。關於持戒、出離等其他九個波羅蜜，每個皆有三個層次，因此原本的十個波羅蜜則可分為三十個波羅蜜。

對於這問題：「什麼是普通、中等與究竟波羅蜜？」，在《行藏註疏》的「雜集」一章裡有給與答案。……我們將只提供大護法上座論師認為最恰當的見解。

(一) 佈施妻子、兒女與財產這些外物是屬於普通佈施波羅蜜。佈施自己的手腳等肢體是屬於中等佈施波羅蜜。佈施自己的生命是屬於究竟佈施波羅蜜。……

(《南傳菩薩道》上冊，p. 145)

《行藏註疏》中解釋「波羅蜜」(pāramī) 這個字可能具有的各種不同意思：pāramī 是由 parama 和 ī 組合而成的。Parama 的意思是「最優越」，在此是指菩薩為最優越者。

《勝者莊嚴疏鈔》裡提到：Pāramnibbānaṃ ayaṇ ti gacchanti etāhi ti pāramiyo,
nibbānasādhakā hi dānacetanādayo dhammā pāramī ti vuccanti.”

意即：「組成導向娑婆世界的彼岸（涅槃）之道的佈施思等種種思是為波羅蜜。」

《行藏註疏》提到：“taṇhāmānadiṭṭhīhi anupahatā karuṇ’ūpāyakosalla-pariggahitā dānādayo guṇāpāramiyo.”意即：「波羅蜜是由通過悲智而得以掌握的種種美德組成的。悲愍的對象是受到渴愛、我慢與邪見極度擊潰的眾生。」

在此，智是指方法善巧智。以悲智為主導的佈施等是為波羅蜜。這是特別針對正等正覺者的波羅蜜的分析法。

(南傳) 十波羅蜜是：一、佈施 (dāna)；二、持戒 (sīla)；

三、出離 (nekkhamma)；四、智慧 (paññā)；五、精進 (vīriya)；

六、忍辱 (khanti)；七、真實 (sacca)；八、決意 (adhiṭṭhāna)；

九、慈 (mettā)；十、捨 (upekkhā)。

(《南傳菩薩道》下冊，pp. 5-8)

三、大乘般若法門從（山林）阿蘭若行中來：從禪出教的活水源頭

「阿含」的空，是重於修持的解脫道。「部派」的空，漸傾向於法義的論究。「般若」的空，是體悟的「深奧義」。「龍樹」的空，是『般若經』的假名、空性，與『阿含經』緣起、中道的統一。

(《空之探究》p.a2)

釋尊的「從宗出教」於鹿野苑初轉法輪，即是從山林中來。

導師在《初期大乘佛教之起源與開展》論斷：「大乘三昧，與阿蘭若行的關係很深。般若法門也從阿蘭若行中來」(p. 635)；「『原始般若』，出於阿蘭若行者的深悟」(p. 701)。

須菩提，是被稱讚為：「無諍三昧人中最為第一」。「無諍」(aranya)，就是阿蘭若。從形跡說，這是初期野處的阿蘭若行，而不是近聚落住（與聚落住）的律儀行。從實質說，無諍行是遠離一切戲論，遠離一切諍執的寂滅。《中阿含經》卷四三《拘樓瘦無諍經》(大正一·七〇三下)說：

「須菩提族姓子，以無諍道於後知法如法」。

「知法如真實，須菩提說偈，此行真實空，捨此住止息」。

無諍行，經說是「無苦無煩無熱無憂戚」的中道正行，是「真實不虛妄，與義相應」的正行。在所說「隨國俗法，莫是莫非」中，說明了語言隨方俗的不定性，不應固執而起諍論。『般若經』中，須菩提說的般若，是「不見菩薩，不得菩薩，亦不見不得般若波羅蜜」。「菩薩字無決定無住處，所以者何？是字無所有故」。「菩薩者但有名字」。這與無諍行的名字不定性，顯然是有關係的。

(《初期大乘佛教之起源與開展》p.633)

般若法門，是繼承「原始佛教」而有所發展的。在上面「部派佛教分化與大乘」中，說到「次第見諦」派，是漸入的，先見苦諦——無常、苦、空、無我的。「一念見諦」派，是頓入的，直見滅諦——寂滅無相的。「部派佛教」雖有漸入、頓入的流派，但在未見道以前，總是先以無常、苦、無我（或加「不淨」）為觀門，起厭、離心而向於滅。厭離生死，趣向寂滅，厭離的情緒很濃厚。如『初品』第四段中，菩薩不行色，不行色生、色滅，不行色壞、色空：般若法門是不觀生滅無常及空的。經上說：「不壞色故觀色無常……；不作如是觀者，是名行相似般若波羅蜜」。「不壞」是不變異的意思，般若法門是從色等如如不異——不生不滅去觀無常的。這是淵源於原始佛教，接近「一心見諦」，而是少數深悟者，直觀一切法不可得、不生滅而悟入的。(《初期大乘佛教之起源與開展》pp.637-638)

四、菩薩道的內修（閉關或掩關）與外弘：利他與自利

淨化身心，擴展德性，從徹悟中得自利的解脫自在，本為佛弟子的共同目標。聲聞道與菩薩道的差別，只在重於自利，或者重於利他，從利他中完成自利。聲聞不是不能利他的，也還是住持佛法，利樂人天，度脫眾生，不過重於解脫的己利。在未得解脫以前，厭離心太深，不大修利他的功德。證悟以後，也不過隨緣行化而已。而菩薩，在解脫自利以前，著重於慈悲的利他。所以說：「未能自度先度人，菩薩於此初發心」。證悟以後，更是救濟度脫無量眾生。所以聲聞乘的主機，是重智證的；菩薩乘的主機，是重悲濟的。

（《學佛三要》pp.145-146）

菩薩行的偉大，是能適應世間，利樂世間的。初期「大乘佛法」與「佛法」的差異，正如古人所說：「古之學者為己，今之學者為人」。

（《華雨集第四冊》p. 40）

「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。（《華雨集第四冊》p. 57）

大乘佛教的修學者——菩薩，如沒有證悟，還不能解脫自在，他怎麼能長期的在生死中修行？不怕失敗嗎？能自己作得主而不像一般凡夫的墮入惡道，或生長壽夭嗎？自己不能浮水，怎能在水中救人？難道不怕自己沈沒嗎？一分學者的專重信願，求得信心的不退；或專重智證，而趨於急求解脫，急求成佛，這都不外乎受了這種思想的影響。

當然，自己不能浮水，不能入水救人。然而，自己離水上岸，又怎麼能在水中救人？聲聞人急求自證，了脫生死，等到一斷煩惱，即「與生死作隔礙」，再不能發菩提心——長在生死修菩薩行。雖然大乘經中，進展到還是可以回心向大的結論，然而被痛責為焦芽敗種的，要費多大的方便，才能使他迴向大乘呢？要再修多少劫的大乘信心，才能登菩薩地呢？即使迴入菩薩乘，由於過去自利的積習難返，也遠不及直往大乘的來得順利而精進。所以大乘經中，以退失菩提心為犯菩薩重戒；以悲願不足而墮入自利的證入為必死無疑。不重悲願，不集利他的種種功德，一心一意的自利，以為能速疾成佛，這真是可悲的大乘真精神的沒落！

在水中救人，是不能離水上岸的。要學會浮水，也非在水中學習不可。菩薩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。但這非依賴佛力可成；也非自己先做到了生脫死，解脫自在，因為這

是要墮入小乘深坑的。菩薩這套長在生死而能廣利眾生的本領，除「堅定信願」，「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。所以經上說：「若有於世間，正見增上者，雖歷百千生，終不墮惡趣」。唯有了達得生死與涅槃，都是如幻如化的，這才能不如凡夫的戀著生死，也不像小乘那樣的以「三界為牢獄，生死如冤家」而厭離他，急求擺脫他。這才能不如凡夫那樣的怖畏涅槃，能深知涅槃的功德，而也不像小乘那樣的急趣涅槃。在生死中浮沈，因信願，慈悲，特別是空勝解力，能逐漸的調伏煩惱，能做到煩惱雖小小現起而不會闖大亂子。不斷煩惱，也不致作出重大惡業。時時以眾生的苦痛為苦痛，眾生的利樂為利樂；我見一天天的薄劣，慈悲一天天的深厚，怕什麼墮落？唯有專為自己打算的，才隨時有墮落的憂慮。發願在生死中，常得見佛，常得聞法，「世世常行菩薩道」，這是初期大乘的共義，中觀與瑜伽宗的共義。釋尊在經中說：「我往昔中多住空故，證得阿耨多羅三藐三菩提」。這與聲聞行的多修生死無常故苦，厭離心深，是非常不同的。大乘經的多明一切法空，即是不住生死，不住涅槃，修菩薩行的成佛大方便。這種空性勝解，或稱「真空見」，要從聞思而進向修習，以信願、慈悲來助成。時常記著：「今是學時，非是證時」（悲願不足而證空，就會墮入小乘）。這才能長在生死中，忍受生死的苦難，眾生的種種迫害，而不退菩提心。菩薩以「布施」「愛語」「利行」「同事」——四攝法廣利一切眾生。自己還沒有解脫，卻能廣行慈悲濟物的難行苦行。雖然這不是人人所能的，然而菩薩的正常道，卻確實如此。（《學佛三要》pp.149-152）

【有關「自利與利他」之討論】

讀宣方教授《弘誓雙月刊》第 148 期大作〈當前南北傳佛教交流中應當注意的幾個問題〉有感

「是否要等到見法、證法以後，才可以教導別人？」

依《中阿含 91 經》〈穢品〉所提示，能夠「利他」的行者，有二種「道階程度」的不同：「自調御」（尚非聖者）及「自般涅槃」（四果阿羅漢）。在相對應的南傳《中部 8 經》則分為三種「道階」：「自調御」（尚非聖者）、「已訓練」（可能指有學聖者）及「般涅槃」（無學阿羅漢）。因此，只要有某種「自利」成就程度的善知識，均可就自己能力所及的部分去「利他」。這如同印順導師於《學佛三要》之〈自利與利他〉中所說的：

即以出世的法施來說，從使人得解脫來說，也並不像一般所想像的偏差。解脫，要從熏修行持得來。小乘行者，初發出離心，即種下解脫的種子；以後隨順修學，漸漸成熟；最後才證真斷惑得解脫。大乘行者，初發菩提心，即種下菩提種子；經長時的修行成熟，才能究竟成佛。大乘與小乘，都要經歷「種」「熟」「脫」的過程。所以出世法的教化，也不只是使人當下解脫自在，才是利他。使人「種」，「熟」，難道不是利他？使人當前解脫，非自己解脫不可。但使人得「種」利，

得「熟」利，自己雖並未得解「脫」利，卻是完全可能的。所以《涅槃經》說：「具煩惱人」，如能明真義的一分，也可以為人「依」（師）。如了解佛法的真意義，不說給人現在安樂的利益，就是專論解脫樂，也決非「非自己先大徹大悟不可」。不過真能解脫自在，利益眾生的力量，更深刻更廣大而已。質疑者，從非要大徹大悟不可所引起的疑難，本來不成問題。可是一分佛弟子，極力強調當前解脫自在的利益，唱起非自利不能利他的高調。結果，是否做到（解脫的）自利，還不得而知，而一切利他事行，卻完全忽略了！（《學佛三要》p.144 ~ p.145）

六年前，「印順文教基金會推廣教育中心網站」有人問到相關問題，當時筆者曾有回應：〈探討大乘批評小乘不慈悲的問題〉

<http://yinshun-edu.org.tw/zh-hant/node/2623>

五、太虛大師的閉關及印順導師的掩關：峰巒萬狀與孤峰獨拔

(一) 導師尊仰太虛大師的宗風有如「峰巒萬狀」，而自許為諸峰中之一「孤峰」太虛大師上生二十周年，導師於〈略論虛大師的菩薩心行〉乙文中表示：為什麼不能本著大師的悲願，繼承大師的思想與事行而努力呢？對我來說，這是很難說的。記得民國三十三年春，為了《印度之佛教》，曾寫過一篇不願發表的文章——〈無諍之辨〉，寄呈大師（文存漢藏教理院圖書館）。文中說到：「大師是峰巒萬狀，我只能孤峰獨拔。其實，這也是峰巒萬狀中的一峰呢」？雖然大師是不會遺棄此一峰的，但到底不足以代表峰巒萬狀。我深受大師思想的啟發，對大師也有某種程度的理解，但自己為宿習所熏的根性所限，即使嚮往有心，也不可能成為大師那樣的菩薩。大師太偉大！心胸闊大，眼光深遠，是不容易學習的，這豈止是我而已！

（《華雨香雲》 pp. 339-340）

(二) 為何導師的孤峰獨拔也是虛大師峰巒萬狀中的一峰

- 1、我對佛法作多方面的探求，寫了一些，也講了一些，但我不是宗派徒裔，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）。我是繼承太虛大師的思想路線（非「鬼化」的人生佛教），而想進一步的（非「天化」的）給以理論的證明。
（《華雨集第四冊》 p.69）
- 2、宣揚「人間佛教」，當然是受了太虛大師的影響，但多少是有些不同的。……大師的思想，核心還是中國佛教傳統的。臺、賢、禪、淨（本是「初期大乘」的方便道）的思想，依印度佛教思想史來看，是屬於「後期大乘」的。……我在這樣的抉擇下，推重人間的佛陀，人間的佛教。我初學佛法——三論與唯識，就感到與現實佛教界的距離。存在於內心的問題，經虛大師思想的啟發，終於在「佛出人間，終不在天上成佛也」，而得到新的啟發。
（《華雨集第四冊》 pp. 44-47）
- 3、有些人覺得我是個三論學者，其實這並不十分確實，我從不敢以此自居。我們虛大師曾這樣對人說：「我不為一宗一派之徒裔」。大師的福德智慧，我們學不到，但他這種不拘宗派的精神，自問也願意修學。
（《教制教典與教學》 pp. 221-222）
- 4、在印度大乘佛教中，大師立三宗，我也說三系，內容大同。不過我認為：在佛教歷史上，「真常唯心論」是遲一些的；大師以此為大乘根本，所以說早於龍樹、無著。我與大師間的不同，除個性不同外，也許我生長的年代遲些；遵循大師的研究方針，世界性（佛教）的傾向更多一些。我雖「不為民族情感所拘蔽」，而對流行於印度或中國的「怪力亂神」，「索隱行怪」的佛教，與大師同樣的不會尊重他們（《華雨集第五冊》 pp.101-102）。
- 5、我的大乘三系（或作三論）說，是從太虛大師的三宗來的。起初，「我贊同

(支那)內學院的見解，只有法性與法相二宗」；經過「三年閱藏，……對於大乘佛法，覺得虛大師說得對，應該有法界圓覺一大流」(《遊心法海六十年》六——九頁)。虛大師的三宗說，最早見於民國十年的《佛法大系》，立真如的法性論，意識的唯心論，妙覺的唯智論(《太虛大師年譜》(以下簡稱《年譜》)一二三——一二四頁)。十一年，為了評破《唯識抉擇談》，作《佛法總抉擇談》。依窺基《法苑義林章》所說：「攝法歸無為之主，故言一切皆如也；攝法歸有為之主，故言諸法皆唯識；攝法歸簡擇之主，故言一切皆般若」——立般若宗，唯識宗，真如宗(《年譜》一四五——一四八頁)。其後，確定三宗的名稱為：法性空慧宗，法相唯識宗，法界圓覺宗。所以，「我分大乘佛法為三系：性空唯名，虛妄唯識，真常唯心，與虛大師所判的法性空慧宗，法相唯識宗，法界圓覺宗——三宗的次第(與內容)相同」(《契理契機之人間佛教》一六頁)。(《永光集》p.240)

- 6、人生佛教是極好了，為什麼有些人要提倡人間佛教呢？約顯正方面說，大致相近；而在對治方面，覺得更有極重要的理由。
(《佛在人間》p.21)

【摘錄聖嚴長老〈太虛大師評傳〉】

縱觀太虛大師的一生，正如李白的詩境：“黃河之水天上來”，但又“奔流到海不復回”！他像是天縱的聖賢，不假造作，便能救人救世；又像是香象渡河，迅速地度過了他偉大的一生，又去得無影無蹤了。(〈太虛大師評傳〉，聖嚴法師)

《太虛大師年譜》，是由印順法師編述的，故從年譜之中，不但看到了太虛大師的崇高偉大，同時也看到了印順法師的治學精神。這使我感到，太虛大師長於恢宏廣博，印順法師優於縝密專精。他們二人的性格不同，所以思想意趣，也互有異。

最先，當我看過太虛大師的自傳以後，總以為年譜與自傳出入無幾，同時我也知道，印順法師與太虛大師的思想，互有出入，以印順法師編述太虛年譜，可能難保持平客觀的態度，所以一直沒有看它。想不到當我看完年譜，除對太虛大師更加了解與更加崇仰之外，對於印順法師竟也肅然起敬了。

在年譜之中，雖也加入了編述者的意見與評斷，但那只有增加年譜的光彩，並無損於大師的崇高偉大。尤其是對年月日期的考核，以及年譜素材的取捨抉擇，精審縝密，大有史家的風骨。不誇、不褒、不隱、不貶，純以平實的手法，介紹太虛大師的一生，字字有根據，事事有出處。我讀了很多年譜，這一部年譜的寫作法，最能使我心折。【聖嚴法師 1963 年 7 月 17 日脫稿於美濃朝元寺】(《法

海微波》，p.392；〈太虛大師評傳〉，聖嚴法師，《海潮音四十六卷三及五月號》)

(三) 對於太虛大師的閉關及印順導師掩關之省思

2014年五月底，宏印法師晉任慧日講堂住持之前，在一次的電話中告訴我，他雖然忙碌仍抽空為「妙雲蘭若建寺五十週年」寫了一篇短文，同時也鼓勵我寫一篇。想到蘭若，心中浮現的盡是導師的恩澤，確實應該試著寫一點感想，於是應「妙雲蘭若」之邀，寫了一篇《從宗出教話蘭若》，文中曾表示：

回憶1997年底，因宏印法師的鞭策及鼓勵，編輯《妙雲華雨的禪思》，深切體認導師所敷演的文字般若之「教」，必有所「宗」(源自「智深悲廣」之體驗所流出)，從而回顧及思惟：

導師於1964年初夏，重溫昔願於「妙雲蘭若」掩室專修時撰寫的頌文：「……願此危脆身，仰憑三寶力；**教證得增上，自他咸喜悅**！不計年復年，且度日又日，聖道耀東南，靜對萬籟寂。」讀到「**教證得增上，自他咸喜悅**」，特別對「證」這一字，產生疑惑，因為大乘菩薩正常道是「忍而不證」的。數年後(1992年)寫信請示導師，導師慈悲回函通知我到「華雨精舍」，老人家當面的開示特別指出：「『忍而不證』的意思，不是不證悟，無生法忍對理性的體驗很深，但它是不證『實際』，並沒有說，到這裡就好了、究竟邊證了、到家了、涅槃了。」由此可知導師並非不重視「伏斷煩惱」的「證量」修行，但要特別留意導師「掩關自修」的願心，乃是為了利益眾生的「自他咸喜悅」，導師曾在《學佛三要》(p.153)提示：「名符其實的菩薩，是偉大的！最偉大處，就在他能不為自己著想，以利他為自利。」

也想起導師在《初期大乘佛教之起源與開展》的論斷：「大乘三昧，與阿蘭若行的關係很深。般若法門也從阿蘭若行中來」(p.635)；「『原始般若』，出於阿蘭若行者的深悟」(p.701)。因此，導師掩關於嘉義鄉下的「蘭若(遠離囂雜煩擾之處)」是相應於「般若波羅蜜多行」的，導師於〈遊心法海六十年〉(《華雨集第五冊》p.60)即自述：「佛不是讚歎『獨住』(按：《雜阿含·348經》)嗎？每日在聖典的閱覽中，正法的思惟中，如與古昔聖賢為伍。」導師曾在「用在修行」的開示中，特別指出「學用結合而相互增進，在修行中最足以表現出來。修行是學佛上上第一等事！在佛教中，這也是第一要事。真正修行，能為僧伽典範，為眾生所歸向。……佛法的真生命，真活力，都從修行體證而來。從印度到中國，過去莫不如此。現代中國的衰落，在種種原因中，宗教經驗的稀薄，不能不說是重要一著。佛教而缺少這個，又那裡會有真誠，會有力量呢！」

(《教制教典與教學》pp.193-194)

因此在長遠的菩薩道上，為利他而自利，中途閉關及掩關自修精進是必要的，例如太虛大師曾有數次閉關的體驗(三次悟境)，大師在他的「自傳」曾記述：「我內心中善根佛種的時時喚醒我，終不能安處於一般的塵俗生活。到了民三的五六月間，再不耐和光混俗的下去了，乃於秋間入普陀閉關」(《太虛大師全書》精第29冊，p.208)；在此之前，虛大師十九歲(1909年)時就曾在汶溪「西方寺」

閱藏，讀《大般若經》有所入：「積月餘大般若經垂盡，身心漸漸凝定。一日，閱經次，忽然失卻身心世界，泯然空寂中靈光湛湛，無數塵刹煥然炳現如凌空影像，明照無邊。座經數小時如彈指頃，歷好多日身心猶在輕清安悅中。……伸紙飛筆，以似歌非歌、似偈非偈的詩句隨意抒發，日數十紙，累千萬字。……從此、我以前禪錄上的疑團一概冰釋，心智透脫無滯，曾學過的台、賢、相宗以及世間文字，亦隨心活用，悟解非凡。……此為我蛻脫塵俗而獲得佛法新生命的開始。」（《太虛大師全書》精第29冊，p.188）

所以導師讚譽大師：「『以言佛學，得十百人能從遺言索隱闡幽，不如有一人向內心熏修印證。一朝徹證心源，則剖一微塵出大千經卷，皆湛心海，應機施設，流行無盡』。這幾句話，可作為大師佛學的寫照。」（《無諍之辯》p.220）。

聖嚴長老也曾論及：「（虛）大師能為法忘軀，奔走呼籲，席不暇暖，就是因為他在修證上有了經驗的緣故。」（聖嚴長老《禪的體驗》p.103）

（四）太虛大師閉關之因緣

民國三年，一九一四（癸丑——甲寅），大師二十六歲。

七月（「五六月間」），大師善根內熏，倦於塵俗生活，復迴俗以趨真（自傳七）。

蓋自佛教協進會挫折以來，於佛教頗抱悲觀，大有離心之勢。唯泛濫於新舊文學以自消遣，習為文人之落拓疏放。每為友人所邀，閑遊於上海，寧波、杭州、紹興，二年餘矣（自傳七）。而今復迴俗以返真者，一則，大師從事社會活動，此心初未嘗離於佛法（自傳四）；再則環境有以促成之。大師自謂：

『已而鑒於政潮之逆流；且自審於佛陀之法化，未完成其體系，迺習禪普陀』（告徒眾書）。

『歐戰爆發，對於西洋學說，及自己以佛法救世的力量，發生懷疑，覺到如此的荒廢光陰下去，甚不值得』（我之宗教經驗）。

蓋光復二年來之政治，多未愜人意。民二之春，大師即有『潮流滿地來新鬼，荊棘參天失古途』之歎！逮二次革命失敗，繼以國會及省議會之解散，一般革命情緒，異常低落；而國際風雲又日益險惡。大師際此政治氣氛窒息之運，懷疑於世間政術，懷疑於自己力量，乃復活昔年之善根潛力，復歸於真，而一求究竟焉。（《太虛大師年譜》pp.70-72）

八月，大師至普陀山，寓錫麟堂。與了老商談，決來山掩關。時昱山掩關於般若精舍，詩友豁宣亦寓是（自傳八）。大師為昱山輯定《毗陵集》，作〈跋後〉：

『頃者，擬禁足錫麟禪院，去君般若精舍不及半里，遂又得昕夕過談。顧君已迴不如昔也！焚棄竹帛，高閣典籍，空其室內，大有淨名示病之風。檢討舊作，寥落殆盡。乃遽取其火存者，為之輯次，都凡十篇，顏曰毗陵集，蓋取仿永嘉集也。君之見地踐履，亦略似永嘉，祇以世無曹溪為印證耳』！

按：大師嘗歎昱山：『真摯高純，為平生第一益友』。當西方寺閱藏時，『屢屢鞭辟向裡，督促我用本分工夫。……然昱山與我的影響，猶不止此』(自傳三)。所謂不止此者，『然(大師)終不與佛教絕緣者，則道誼上有豁宣、昱山的時相慰勉』(自傳七)。此來適昱山掩關於此，於大師之發心掩關，應不無激發之處。大師友輩中，能不雜功利，純以道誼相慰勉策進者，有昱山其人。

十月(「八月下旬」)，大師掩關於普陀山之錫麟禪院，印老來為封關。作「閉關普陀」四律以見意(自傳八)。顏其關房曰「遯無悶廬」，自署曰「昧龕」，作〈梅岑答友〉以謝諸俗緣(詩存遺)：

『芙蓉寶劍葡萄酒，都是迷離舊夢痕！大陸龍蛇莽飛動，故山猿鶴積清怨。三年化碧書生血，千里成虹俠士魂。一到梅岑渾不憶，爐香經梵自晨昏』。

大師在關中，坐禪、禮佛、閱讀、寫作，日有常課。初溫習臺賢禪淨諸撰集，尤留意《楞嚴》、《起信》，於此得中國佛學綱要。世學則新舊諸籍，每日旁及。於嚴譯，尤於章太炎各文，殆莫不重讀精讀。故關中文筆，頗受章嚴影響(自傳八)。(《太虛大師年譜》pp.72-74)

【編按】

《太虛大師自傳》：「在民四夏初，以許良弼來訪，欲取以印送，集題曰嚴譯小辨，夏間出版流布，引生不少人的震驚，來書表示稱歎。佛學導言、在民四秋間亦曾由了老印成小冊以送人閱覽。昱山在普陀閉關後，日惟端坐，以前閱過的經書及抄錄等盡束高閣，專從宗門心地工夫以上上昇進。印光法師對其時號稱禪師如治閑等，每加訾議，對楊仁老、諦閑法師亦不無間言，唯以折服人歸崇淨土為事，獨昱山曾與大交論鋒數次，卒心折而反嘆昱山為當世僅見的宗通。昱山對我，亦時時以這一著子提撕，屢施毒語逼拶，不曾輕許。後閱及這一小冊，他不禁曰「還是老兄較些子！」(《太虛大師全書》，精第29冊，pp.218-219)

般若精舍是屬於普慧庵的一個茅蓬。我們到了目的地，見房屋不大，雙門緊閉。好久，才有一位(只有這一位)嚴肅而安詳的老和尚出來開門。聽說我們想研究佛法，就為我們略說佛法大意。我們說：錫麟堂香客往來太多，我們想找一處僻靜的所在，安住幾個月，對佛法作初步的參研。他向西南角一指說：「有，離這裡不過一里路，有個俗名天后宮的福泉庵。當家是福建人，香客也都是福建人，一年不過三、四次，平時非常的安靜。我也不用介紹，你們說般若精舍老法師指導來的就得了」。……十月十一日，我就在福泉庵剃落出家，法名印順，號盛正。那位白髮白鬚的當家，就是我的恩師上清下念老和尚。般若精舍的那位老和尚，原來是太虛大師的戒兄，被虛大師稱譽為「平生第一益友」的昱山上人。我的出家，曾經得到他的指示，所以出家後，順從普陀山的習俗，禮昱公為義師

父。(《平凡的一生(重訂本)》pp.7-9)

(五) 太虛大師閉關之體驗

虛大師十九歲(1909年)時在汶溪「西方寺」閱藏，讀《大般若經》有所入：「積月餘大般若經垂盡，身心漸漸凝定。一日，閱經次，忽然失卻身心世界，泯然空寂中靈光湛湛，無數塵剎煥然炳現如凌空影像，明照無邊。座經數小時如彈指頃，歷好多日身心猶在輕清安悅中。……伸紙飛筆，以似歌非歌、似偈非偈的詩句隨意抒發，日數十紙，累千萬字。……從此、我以前禪錄上的疑團一概冰釋，心智透脫無滯，曾學過的台、賢、相宗以及世間文字，亦隨心活用，悟解非凡。……此為我蛻脫塵俗而獲得佛法新生命的開始。」(《太虛大師全書》精第29冊，p.188)

《第十九編 文叢》：「是冬、每夜坐禪，專提昔在西方寺閱藏時悟境作體空觀，漸能成片。一夜、在聞前寺開大靜的一聲鐘下，忽然心斷。心再覺，則音光明圓無際，從泯無內外能所中，漸現能所、內外、遠近、久暫，回復根身座舍的原狀，則心斷後已坐過一長夜，心再覺係再聞前寺之晨鐘矣。心空際斷，心再覺而漸現身器，符起信、楞嚴所說。乃從楞嚴提唐以後的中國佛學綱要，而楞嚴攝論即成於此時。從茲有一淨裸明覺的重心為本，迥不同以前但是空明幻影矣。民四春，致力於嘉祥關於三論的各種玄疏，」(《太虛大師全書》，精第29冊，p.216)

《第十九編 文叢》：「民五、曾於閱述記至釋「假智詮不得自相」一章，朗然玄悟，冥會諸法離言自相，真覺無量情器、一一塵根識法，皆別別徹見始終條理，精微嚴密，森然秩然，有萬非昔悟的空靈幻化，及從不覺而覺心漸現身器堪及者。從此後，真不離俗，俗皆徹真，」(《太虛大師全書》，精第29冊，p.216)

【導師談太虛大師「西方寺」閱《般若經》之體驗】

我們講「聞思修慧」，這還不是無漏慧。聞不是聽一聽，懂得一點，這還不是「聞所成慧」，它也要經過聽聞、慢慢理解，比較一般人有深刻的體認，舉個例子來講：我們太虛大師看《般若經》，《般若經》都是講法空、講空義的啦，他好像契入開悟了，其實這是一種「聞所成慧」；此外，智者大師也有，他是講《法華經》，談法身常住不變，他讀《法華經》，見到「(佛陀於)靈(鷲)山法會(猶)未散」，智者大師自己說這是「五品位」，不是很高深，(在「六即佛」中)為「名字即佛」。那麼「聞所成慧」理解之後，思惟、發心去實現，把很寬泛的道理濃縮起來，簡單扼要的去實踐，這叫「思所成慧」。慢慢的，「以止相應」(一般看經，都是散心的)修觀才是「修所成慧」。…慢慢到達「柔順忍」…後來體悟「無生法忍」，這時候，不會說是「要啊!」、「不要啊!」不會的(按：此是針對筆者質疑「欲令如是，不欲令如是」而說)。這個忍不是像平常人講的這樣，說是忍耐的忍，他這個境界，清清楚楚、明明白白，但不以為是究竟的。…

(《人間佛教的聞思之路》，「參訪善識」，pp.117-118。1992.1.14 導師台中華雨精舍開示)

【聖嚴長老的評論】

一天竟在看經之際：“忽然失卻身心世界，泯然空寂中，靈光湛湛，無數塵剎煥然炳現，如凌虛影像，明照無邊。座經數小時，如彈指頃；歷好多日，身心猶在輕清安悅中。”他是得到悟境了。自此以後，文思活躍，所學的佛學與世學，也均能隨心活用了。

是年冬，有“一夜，在聞前寺開大靜的一聲鐘下，忽然心斷。再覺，則見光明無際。從泯無內外能所中，漸現能所內外，遠近久暫，回覆根身座舍的原狀。……心空際斷，心再覺漸現，符起信、楞嚴所說。”這是又一次的悟境，同時，也就從此而宗於起信論與楞嚴經了。

同時就在這年，對於唯識義，又有所悟，他說：“曾於閱述記至釋《假智詮不得自相》一章，朗然玄語，冥會諸法離言自相，真覺無量情器一一塵根識法，皆別別徹見始終條理，精微嚴密，森然秩然，有萬非昔悟的空靈幻化堪及者。”

這是第三次悟境，而且比前二次更勝了。由於悟境的關係，他的一生，論理境時，皆不出起信、楞嚴、唯識的應合與開發了。但其所講唯識乃以起信論和會，與專宗唯識者有所不同。(〈太虛大師評傳〉，聖嚴法師 1963 年 7 月 17 日於美濃朝元寺)

如果將太虛大師的三次悟境，與十牛圖的階段層次對比，便很難明確地指出，究竟如何的配合，才算恰當。第一次的悟境中，雖然時間的感受非常的輕微短暫，空間的感受卻更為明顯廣大，而且在那無際的空間中，尚有像《華嚴經》中所說無量剎土的凌虛影像，及明照無邊的湛湛靈光。只能說，此時的太虛大師，已得一心不亂，由一心的定境而顯映出無邊的空間，卻好像是失去了時間；時間的感受，不是完全沒有，只是極為快速。這是相對的，空間的感受愈遼闊，時間的感受便愈短促。由定境而見到光明無際，身心輕安愉悅，這是必然的現象。可見此次的悟境，尚不是「無心」，所以不能算深悟。

第二次的悟境，「心空際斷」，也就是當他對時間與空間的感受，完全中止，再恢復到他的感覺世界時，已經過了一長夜。是見到本然自性而到達「無心」的程度了。從此，太虛大師，才有一個非常清淨、非常光明的重心，作為他為人處世的依據或原動力。真正改變了他的氣質、淨化了他的人格，使他完成了一個偉大僧侶的模範。

第三次的悟境，是從靜中得到的一種智慧力，因為他已有過定境及悟境，凡須要用直覺的觀照來決斷和判別的時候，自然會有所謂神來之筆似的思潮湧現，但那現象的本身，並不是定，也不是悟。（聖嚴長老《禪的體驗》pp.105-106）

（六）印順導師的掩關、發心與體驗

民國五十三年初夏，決心丟下一切，重溫昔願。「舉偈遙寄，以告謝海內外緇素同道」：

「離塵卅五載，來臺滿一紀。風雨悵淒其，歲月驚消逝！時難懷親依，折翮歎羅什；古今事本同，安用心於悒！」

「願此危脆身，仰憑三寶力；教證得增上，自他咸喜悅！不計年復年，且度日又日，聖道耀東南，靜對萬籟寂」。

（《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.a4）

五十三年（1964年），我來臺灣已十二年了。建寺院，出國，弘法，儘做些自己不擅長的事，比之早年的專心佛法，真是得不償失。這樣，（國曆）五月二十三日，就在嘉義妙雲蘭若掩室自修。雖掩關只有一年，但又將進入法義深觀的另一境界。【註】（《平凡的一生（重訂本）》p.179）

【註】「阿含」的空，是重於修持的解脫道。「部派」的空，漸傾向於法義的論究。「般若」的空，是體悟的「深奧義」。「龍樹」的空，是『般若經』的假名、空性，與『阿含經』緣起、中道的統一。

（《空之探究》p.a2）

佛法所說的，或有關於身心，或有關於修證。專在名相上修學，如身處熱帶而說下雪一樣，總究是依稀彷彿，不得真切。不要說「真如」、「法身」，要自己體悟出來。就是所說心心所法，煩惱頭數，禪定境界，不從修行去體驗，怎麼也不會透徹。例如所說「尋」、「伺」、「輕安」，到底是什麼？佛法所說，多數是自家身心上事，修證上事。不經實行，怎能深刻踏實地了解。所以，真能學以致用的，一定能從實行中，所學的不斷增明，日進於高明。學用結合而相互增進，在修行中最足以表現出來。修行是學佛上上第一等事！在佛教中，這也是第一要事。真正修行，能為僧伽典範，為眾生所歸向。

（1968年《教制教典與教學》pp.193-194）

【編按】

成就念力的，到了下一生，有從來不忘的；有以因緣引發，得宿命智，恢復了過去所知道的，這就是自然的呈現在心了。

（《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1315）

六、太虛大師偉大的菩薩心行：眾苦方沸煎，遍救懷明達

釋尊出家之因緣

釋尊的所以出家，依《中含·柔軟經》說：釋尊到野外去遊散，順便看看田間的農人，看了農作的情形，不覺引起無限的感慨。不忍貧農的饑渴勞瘁，又不得不繼續工作；不忍眾生的自相殘殺；不忍老死的逼迫。這種「世間大苦」的感覺，是深切的經驗，是將自己的痛苦與眾生的痛苦打成一片，見眾生的痛苦而想到自己的痛苦。釋尊經此感動，不滿傳統的婆羅門教與政治。自憫憫人，於是不忍再受王宮的福樂，為了探發解脫自我與眾生苦迫的大道，決意擺脫一切去出家。出家，是勘破家庭私欲佔有制的染著，難捨能捨，難忍能忍，解放自我為世界的新人。眾生這樣的愚昧，五濁惡世的人間又這樣的黑暗！浮沈世海的人類，為世間的塵欲所累，早已隨波逐浪，自救不了。那不妨從黑漆繳繞的人間——傳統的社會中解放出來，熱腸而冷眼的去透視人間。鍛鍊自己，作得主，站得穩，養成為世為人的力量。所以釋尊說：「為家忘一人，為村忘一家，為國忘一村，為身忘世間」(增含·力品)。這「為身忘世」，不是逃避現實，是忘卻我所有的世間，勘破自我。不從自我的立場看世間，才能真正的理解世間，救護世間。看了釋尊成佛以後的遊化人間，苦口婆心去教化人類的事實，就明白釋尊出家的真意。(《佛法概論》pp.11-12)

大師的心行，歸結於這樣的偈頌——「眾苦方沸騰，遍救懷明達。仰止唯佛陀，完成在人格。人成佛即成，是名真現實」。(《華雨香雲》p.338)

『墮世年復年，忽滿四十八。眾苦方沸煎，遍救懷明達！仰止唯佛陀，完成在人格。人成佛即成，是名真現實。一、一九，即人成佛真現實論者太虛』。(《太虛大師年譜》p.426)

導師曾於〈太虛大師圓寂百日祭文〉稱頌：「惟我大師，修菩薩行，不斷煩惱，不修禪定，大心凡夫，彌勒疑是！」而認為虛大師的「無求即時成佛的貪心」是「人菩薩行的最佳指南」。(《華雨集》第五冊，p.176；《華雨集》第四冊，p.67)

為了紀念大師，讚揚大師，曾為泰國龍華佛學社，寫過〈向近代的佛教大師學習〉，舉出大師的三特德：「對教僧護教，有著永不失望的悲心」；「對人事，對教義，有著無限的容忍」；「對佛教，有著遠見與深見」。大師上生十周年，又依據大師的自述——「本人在佛法中之意趣」，而對「非研究佛書之學者」，「不為專承一宗之徒裔」，「無求即時成佛之貪心」，「為學菩薩發心而修行者」，有所申述讚揚。我覺得大師的偉大，超越常人而值得讚揚學習的，重點已

該攝無遺了。現在還有什麼可多說的呢？然而二十周年到了，既不能行，又無多話可說的我，還得拈起「為學菩薩發心而修行者」來讚揚一番！

虛大師五十初度詩說：「我今修學菩薩行，我今應正菩薩名，願人稱我以菩薩，不是比丘佛未成」。「願人稱我以菩薩」，正是吐露大師「為學菩薩發心而修行者」的真實意趣。（《華雨香雲》pp.340-341）

太虛大師，以護教護國為事，四十年如一日，悲心深重，近代佛教界一人而已！大師之著述講說，嘗集為『太虛大師全書』，六十四冊，讀者每以文繁義廣為難。大師之學行，足為今日佛教之南針者特多，因編選集以問世。

大師之學，純乎為中國佛學也。深契於『楞嚴』、『起信』，本禪之無礙，契臺賢之圓融，得唯識之善巧。初唱八宗平等，次攝為三宗——法性空慧，法相唯識，法界圓覺而言平等。雖法貴應機，多以法相唯識化眾，然與專宗唯識者異也。大師之志行，純乎為菩薩之行也。嘗謂「志在整理僧伽制度，行在瑜伽菩薩戒本」。雖佛法方便多門，菩薩有曲誘聲聞、天神之說，而大師則盱衡當世，探佛陀本懷，主「人菩薩行」，以「人生佛教」示人。婆心苦口，胥在於此。

（《華雨集第五冊》p.213，《太虛大師選集》序）

【太虛大師值得讚歎的三項不可思議德行】

舍利為什麼值得供養？這由於大師的舍利，是大師的悲智所熏集，是大師的功德所潤澤。所以供養舍利，即是對於大師德行的仰慕。大師的德行，不可思議，有三項是最值得讚歎的。

一、對於救僧護教，有著永不失望的悲心：近代中國佛教，內部的窳腐，外力的摧殘，異常嚴重。而內外勾結的惡劣情況，使佛教新生的力量，不能順利地成長。大師畢生為教的努力，重重受到打擊。……在思想上，大師以為各有所長，也各有所短，相破相成，融貫無礙，但不能為一宗一派的成見所贊同。直到抗戰勝利前夕，自稱參禪的袁煥仙一流，自稱淨宗的如岑一流……還是盡情毀詆。……大師心目中的佛教，是整個的，凡是有利於佛教，即使是維持苟安，大師還是願意貢獻他的力量。卅年中，受種種打擊，經種種失敗，甚至越來越困難，越來越黑暗，他比誰認識得清楚。可是他從不失望，從不中斷，為他救僧護教的悲願而貫徹始終。這種偉大精神，在近代的中國佛教中，實是絕無僅有的一人！

二、對人事，對教義，有著無限的寬容：大師從不曾痛絕一人；不但當代長老，青年僧也如此。不管你曾經怎樣反對過大師，如你願意，大師仍舊攝受你。有些利用大師名義，引起部分人的誤會，大師也不以為意。在大師看來，夜叉、羅刹，有時也會護法的；極惡人，有時也會回心的。關於中國佛教會，黃某是最使大師痛心了。大師說：「不惟我應忘世，而世亦應忘我矣。嗟乎居士！亦能永忘之歟」！真的，抗戰期中，黃某受到社會的歧視，向大師訴苦，大師一樣的安慰他，勉勵他。教理方面，也是這樣。大師是圓融，但決非臺、賢式的圓融，大

師是泰山不辭土壤，大海不簡細流的。一切學派、見解、主張、說明，只要小有可取，那即使是偏頗的，不盡然的，大師是一樣的含容著。依大師看來，如能把握圓正的佛教思潮，那麼一切相反的，凌奪的，都會成為佛教某一部分的發揮，某一側面的充實，成為法界的莊嚴。大師是中國佛教本位的，決不贊成日本化、西藏化，錫、緬、泰化，卻派了弟子去日本、西藏、錫、緬、泰國，想吸收世界佛教的精英來復興中國佛教。那種兼容並蓄的汪洋大度，除了大師，我從未曾見過。

三、對佛教有著遠見與深見：大師所發表的見地，條理嚴密，但他的得力處，並不從條理參比中來。大師長於悟性，從佛法，從世事，所有直覺得來的觀感，極遠大又極深刻，處處能給人以無限的啟發。民元前二年，大師寫出《佛教史略》，就認定佛教將進入世界時代，應重於在家。此後，他從事中國佛教的復興運動，始終不忘國際。民國十二年，即開始世界佛教運動。除了自己出席日本的東亞佛教大會，遊化歐美，訪問南方佛教國家而外，派遣弟子留學各教區，從事實際的聯繫。民國四年起，開始整僧建僧的運動，而始終不忘在家的佛教。一向著重在「立人之極，建佛之因」(七年)；「人道之正果，即大乘之始階」(九年)；「盡吾人的能力，專從事利益人群，便是修習佛的因行」(十年)；「佛的人乘」(十三年)；「由遵行人倫道德，養成人格，而漸修菩薩行」(十五年)；「佛化重心移信眾」(十六年)；「建立人生的佛學」(十七年)；到晚年，提供「以人乘行果趣進修大乘行」的現代佛教(廿九年)。到現在看來，中國佛教，不再是可以關門的，必須從教理上，友誼上，進入國際佛教融貫聯合。佛教徒的解行，如不從染著隱遁色彩的聲聞行，神祕色彩的天乘行中出來，從平常的人生行而趣入菩薩乘，是不能倖存於將來的。人類需要宗教，但決不需要帶有隱遁、神祕傾向的宗教，而是救人救世的宗教。大師對於佛教的遠見與深見，啟示每一現代的佛弟子，走向發揚佛教的正道。這無疑是近代佛教史上唯一的光輝！

大師的深見與遠見，我們不一定能學，但應遵循大師的指示去努力。

(《華雨香雲》 pp. 277-281)

七、印順導師以智為導的悲增上菩薩：踏尋釋尊本生中的菩薩古道

(一) 印順導師之獨特宏願：

末了，我再度表明自己：我對佛法作多方面的探求，寫了一些，也講了一些，但我不是宗派徒裔，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）。我是繼承太虛大師的思想路線（非「鬼化」的人生佛教），而想進一步的（非「天化」的）給以理論的證明。從印度佛教思想的演變過程中，探求契理契機的法門；也就是揚棄印度佛教史上衰老而瀕臨滅亡的佛教，而讚揚印度佛教的少壯時代，這是適應現代，更能適應未來進步時代的佛法！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. 70）

從釋尊的本生來說，悲增上菩薩多數是在人間的。《大智度論》『解經』有菩薩……以方便力不隨禪生，還生欲界——剎利大姓，婆羅門大姓，居士大家，成就眾生故」說：「是菩薩，是業因緣生身（非法身）。……以大慈大悲心，憐愍眾生故生此欲界。……生剎利，為有勢力；生婆羅門家，為有智慧；生居士家，為大富故：能利益眾生」。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！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。「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。

（《初期大乘佛教之起源與開展》pp. 1289 -1290）

(二) 從釋尊超越九劫成佛，探尋導師發願生生世世來人間之卓絕宗風

【釋迦菩薩極精進】

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 177：「問：此相異熟業經於幾時修習圓滿？答：多分經百大劫，唯除釋迦菩薩，以釋迦菩薩極精進故超九大劫，但經九十一劫修習圓滿，便得無上正等菩提。其事云何？如契經說：過去有佛號曰底砂，或曰補砂，彼佛有二菩薩弟子勤修梵行，一名釋迦牟尼，二名梅怛儷藥，爾時彼佛觀二弟子誰先根熟，即如實知慈氏先熟，能寂後熟，復觀二士所化有情誰根先熟，又如實知釋迦所化應先根熟。」（CBETA, T27, no. 1545, p. 890, b5-14）

《分別功德論》卷 2：「諸佛之中勇猛精進無過釋迦文者，兄弟之中彌勒應在前，今反在後。何者？昔三十劫前，時有三菩薩共在山上遊行。時見有餓虎欲食其子。一人念曰：「此虎既為畜生，復食其子，死有痛苦，母復不慈。我今身者，四大合成會當歸死，便當以身救彼子命。」二人不肯，方欲詣市買肉用代子命。一人思惟曰：「若此往返，子命不全。且當投身於山下，濟其子命耳。」即從山上投身來下，趣彼虎口。身則安隱，虎不敢食。所以爾者，夫入慈三昧者，物莫能害也。故以竹自刺，使虎得食。曰是勇猛，即超九劫，今在彌勒前。以是言之，道無前後，意決為先。是故我今成佛，故以遺典委付阿難。汝於當來稱聞如是。」(CBETA, T25, no. 1507, p. 35, a27-b12)

《大寶積經》卷 111：「佛告阿難：「菩薩有二種莊嚴、二種攝取，所謂攝取眾生、莊嚴眾生，攝取佛國、莊嚴佛國。彌勒菩薩於過去世修菩薩行，常樂攝取佛國、莊嚴佛國。我於往昔修菩薩行，常樂攝取眾生、莊嚴眾生。然彼彌勒修菩薩行經四十劫，我時乃發阿耨多羅三藐三菩提心。由我勇猛精進力故，便超九劫，於賢劫中得阿耨多羅三藐三菩提。阿難！我以十法得證菩提。云何為十？一者能施所愛之物，二者能施所愛之妻，三者能施所愛之子，四者能施所愛之頭，五者能施所愛之眼，六者能施所愛王位，七者能施所愛珍寶，八者能施所愛血肉，九者能施所愛骨髓，十者能施所愛支分。是名為十。我行此法，能得阿耨多羅三藐三菩提。」(CBETA, T11, no. 310, p. 629, c16-p. 630, a1)

【大菩薩圓滿波羅蜜以人間為主】

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 177：「問：相異熟業為聞所成、思所成、修所成耶？答：唯思所成，非聞、非修。所以者何？此業勝故非聞所成，欲界繫故，非修所成。有說，此業通聞思所成，但非修所成。問：相異熟業何處起耶？答在欲界，非餘界。在人趣，非餘趣。在瞻部洲，非餘洲。」(CBETA, T27, no. 1545, p. 887, c5-10)

《阿毘達磨俱舍論》卷 18〈分別業品 4〉：「論曰：菩薩要在瞻部洲中，方能造修引妙相業，此洲覺慧最明利故，唯是男子非女等身，爾時已超女等位故。唯現對佛，緣佛起思是思所成，非聞修類，唯餘百劫造修非多，諸佛因中法應如是，唯薄伽梵釋迦牟尼，精進熾然能超九劫，九十一劫妙相業成。」(CBETA, T29, no. 1558, p. 95, a3-8)

【編附】

《長阿含經》卷 1：「佛告諸比丘：「諦聽！諦聽！善思念之，吾當為汝分別解說。比丘！當知諸佛常法：毗婆尸菩薩從兜率天降神母胎，從右脇入，正念不亂。當於爾時，地為震動，放大光明，普照世界，日月所不及處皆蒙大明，幽冥眾生，各相覩見，知其所趣。」(CBETA, T01, no. 1, p. 3, c13-18)

《長阿含經》卷1：佛告比丘：「諸佛常法：毗婆尸菩薩當其生時，從右脇出，專念不亂。時，菩薩母手攀樹枝，不坐不臥。時，四天子手奉香水，於母前立言：『唯然，天母！今生聖子，勿懷憂感。』此是常法。」

(CBETA, T01, no. 1, p. 4, b14-18)

《長阿含經》卷1：佛告比丘：「諸佛常法：毗婆尸菩薩當其生時，從右脇出，專念不亂。從右脇出，墮地行七步，無人扶侍，遍觀四方，舉手而言：『天上天下唯我為尊，要度眾生老病死。』此是常法。」

(CBETA, T01, no. 1, p. 4, b28-c3)

【印順導師的佛陀觀】

還有，如《長阿含·大本經》說：「諸佛常法」：佛從右脇誕生，「地為震動，光明普照」。生下來就自行七步，遍觀四方，說「天上天下，唯我為尊」！這種希有事，不是人間所能有的。這就是佛傳的一部分；部派傳誦集出的「佛本行」（佛傳），有更多的希有事，增加了佛的神秘與超越感。這幾項思想匯集起來，邁向於理想的佛陀觀……（《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1028）

參訪（五）：二〇〇二年十月二十二日（嘉義妙雲蘭若）

筆者問：阿含經說釋迦以前七佛，都以同樣模式（定型句）成佛，就緣起法來說，恐怕是方便說，不一定是這樣吧？

導師答：不一定啊了！

（《人間佛教的闡思之路》，p.146）

（三）導師是一位「善觀因緣」大宗師：空相應緣起隨順法之篤行者

（雜阿含 293 經）

如是我聞：一時，佛住王舍城迦蘭陀竹園。爾時、世尊告異比丘：「我已度疑，離於猶豫，拔邪見刺，不復退轉。心無所著故，何處有我？為彼比丘說法，為彼比丘說賢聖出世空相應緣起隨順法。所謂有是故是事有，是事有故是事起，所謂緣無明行，緣行識，緣識名色，緣名色六入處，緣六入處觸，緣觸受，緣受愛，緣愛取，緣取有，緣有生，緣生老死、憂悲惱苦，如是如是純大苦聚集。乃至如是純大苦聚滅。如是說法，而彼比丘猶有疑惑、猶豫。先不得得想，不獲獲想，不證證想；今聞法已，心生憂苦、悔恨、朦朧、障礙。所以者何？此甚深處，所謂緣起；倍復甚深難見，所謂一切取離、愛盡、無欲、寂滅、涅槃。如此二法，謂有為、無為。有為者，若生、若住、若異、若滅；無為者，不生、不住、不異、不滅；是名比丘諸行苦、寂滅涅槃；因集故苦集，因滅故苦滅，斷諸逕路，滅於相續，相續滅，是名苦邊。比丘！彼何所滅？謂有餘苦。彼若滅、止、清涼、息、

沒，所謂一切取滅、愛盡、無欲、寂滅、涅槃」。佛說此經已、諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

一生難忘是因緣

我今年九十三歲，出家也已經六十多年了。在這不太短的歲月中，總該有些值得回憶的吧！平凡的自己，過著平淡的生活。回憶起來，如白雲消失在遙遠的虛空一般，有什麼值得回憶的呢！我的一生，無關於國家大事，也不曾因我而使佛教興衰。我不能救人，也不能殺人。平凡的一生，沒有多采多姿的生活，也沒有可歌可泣的事跡。平凡的一生，平淡到等於一片空白，有什麼可說可寫的呢！

靜靜的回憶自己，觀察自己——這是四十八歲以後的事了。自己如水面的一片落葉，向前流去，流去。忽而停滯，又忽而團團轉。有時激起了浪花，為浪花所掩蓋，而又平靜了，還是那樣的流去。為什麼會這樣？不但落葉不明白，落葉那樣的自己也不太明白。（《平凡的一生（重訂本）》pp. 1-2）

人生，只是因緣——前後延續，自他關涉中的個性生活的表現，因緣決定了一切。……從一生的延續來看自己，來看因緣的錯雜，一切是非、得失、恩怨，都失去了光彩而歸於平淡。（《平凡的一生（重訂本）》p. 2）

「一生難忘是因緣」，我不妨片段的寫出些還留存在回憶中的因緣。因緣雖早已過去，如空中鳥跡，而在世俗諦中，到底是那樣的真實，那樣的不可思議！（《平凡的一生（重訂本）》p. 3）

今年〈九十三歲〉三月二十四日，就到永光別院去住；六月二十九日才回到臺中，身體也可說好了，但這當然是不徹底的。

去年跌交以來，身體漸漸的瘦下去，瘦到皮包骨了。有人說：「有錢難買老來瘦」，瘦對老人是有利的。但我覺得瘦了，體力也差了。早上不能自己起來，兩足站不穩而要屈下去。白天好些，慢慢的走，也還是搖搖擺擺的。我不希望身體會再健康起來，只是無事掛心頭，安靜的等待那最後一天的到來！（《平凡的一生（重訂本）》pp. 207-208）

學佛的說到修行了生死，不但要在萬人喧囂處安住而無所不足，還要能於無人處自靜其心，做到名符其實的「無事道人」。（《佛在人間》p. 129）

（四十二年春……）值得欣幸的是：當時的政府，已經安定；政治已上了常軌，對治安也有了控制。所以，對於密報，或有計劃的一次接一次的密報，如沒有查到真實參加組織活動的匪諜嫌疑，決不輕率的加以拘捕。我在這次文字案中，沒有人來盤問我，也沒有被傳詢、被逮捕。由於政治的進步，我比（幾年前）慈航法師及青年同學們，實在幸運得多了。後來，以請求修改，重新出版而銷散了漫

天風雨。我還是過去那樣的從善導寺而福嚴精舍，從福嚴精舍而善導寺。在中國（大陸來的）佛教界，從臺中到臺北，幾乎全體一致的聯合陣線，對我僅發生了等於零的有限作用。我憑什麼？我沒有祈求佛菩薩的加被，也沒有什麼辦法。我只是問心無愧，順著因緣而自然發展。一切是不能盡如人意的，一切讓因緣去決定吧！（《平凡的一生（重訂本）》pp. 78-79）

我是個無事人，一向信任因緣，由因緣去作決定好了！

（《平凡的一生（重訂本）》p. 190）

【附論】善觀他因緣

卅六年三月六日晚，我回到上海，禮見大師於玉佛寺的直指軒。大師為教的心境，當時非常不順適。十日早上，我向大師告假，要去西湖一看。大師說：「就回這裡來吧！帶幾株梅花來」！那知道這就是最後的禮別。不幾天，得到大師去世的電訊，特地折了幾株靈峰的梅花，帶回靈前供養大師。（《華雨香雲》p. 307）

〈我所不能忘懷的人〉

他的臨終遺言：服膺太虛大師所開示的常道，學菩薩發心，願再生人間。從妙欽與我相見以來，誓求正法的原則與精神，始終如一，堅定不移，在這茫茫教海，能有幾人！在佛法的探求上，**妙欽**是有思想的，與我的思想傾向相近。如有適宜的環境，在法義的闡述上，應有更好的成就。可惜受到時代與環境的局限，不能得到充分開展的機會，而今又在五十六歲的盛年去世了！這不只我失去了佛法中的同願，對中華佛教來說，也是一嚴重的損失！（《華雨集第五冊》p. 184 ~ p. 185）

「求真」與「適今」的佛法方針，做起來是不容易的。因為離開了傳統的佛教，不容易開展；依附於傳統的佛教，又會受到限礙，這是近代佛教一直存在著的問題。我在台灣十多年（除病），只做到不標榜神奇不依賴經懺而已。就這樣，也還要受到些意外的譏毀。妙欽在岷尼拉信願寺，住了二十多年，雖曾在普賢學校授課；領導精進音樂團；能仁學校成立，主持了校政十五六年，然對傳統的佛教環境來說，無論是法事，人事，都有點不相契合，所以顯得有點孤獨。我曾在『平凡之一生』中說到他：「大陸變色，他（妙欽）將為佛法的熱忱，寄望於菲律賓的佛教。希望能從性願老法師的倡導下，有一新的更合理的發展。但性老有為法的熱心，觀念卻是傳統的。我雖去（過）菲律賓，也不能有所幫助。為時代與環境所局限，心情不免沉悶」。心情沉悶，就是抑鬱。「抑鬱傷肝」，妙欽就這樣的肝臟硬化，更演變為肝癌，終於不治。我曾勸勉他：「時代與環境的局限，是不能盡如人意的。唯有本著進多少就多少的態度，才能不問收穫而耕耘下去」。這幾句話，對於外表冷漠，而懷有為佛法熱情的妙欽，為佛法而感傷的初心菩薩，沒有用處，他終於病了，死了！知道他病了，去岷尼拉探問他，並不能表達我內心的萬一。現在他已死了，什麼話都是多餘的。我想，唯願以我們共同為法的因

緣，能歷劫相逢，同為三寶而獻身！唯有這樣，才能表達我深摯的懷念！民國六十五年四月十五日，時在星洲。（《華雨集第五冊》p.187）

（四）導師的密行

1、演培長老曾說「導師是有密行的」

2、仁俊長老讚譽導師：「已是接近《解深密經》所說的『五事具足』的上根利器」（《仁俊老法師開示錄（三）》p.409，〈我所認識的印公導師〉，1997年《慧炬雜誌》394期）

【五事具足】：已種上品善根，已清淨諸障，已成熟相續，已多修勝解，已能積集上品福德智慧資糧。

他那淡然湛然的觀行中，久已忘卻了壽的盤迴了。忘了壽，念頭上的佛法無間現前，佛法光明充滿身心，命根與慧業融成一體，深入了極難思議的甚深法海，無邊無底的法性、法蘊，深潛而遍照得精緻微微，一切法門出入自在，超越了世俗情見與『孤調』急證，詮表與行驗的，不泛不動，佛法從三業上現得如如實實，無意中給人的印象與觀摩，深刻得遍透神馳，時間越久越發令人瞻敬慕羨。所以，他老人家儘管淡忘了壽，而信眾及從學者卻從未忘卻過，這麼樣的感人不忘，全從為法忘軀、持法立身、施法覺世中得來。真僧格就這麼真得一毫不苟，學問也就因此做得一心不亂，慧學成為念頭的明鑑，佛法中體現、證徵得的的歷歷、正正平平、和和溫溫，如此的風徽、德澤與襟懷，乃是對賢聖、菩薩與佛陀的切效中複合而成的，怎能令人不越久不越發瞻敬慕羨呢？！」（摘自仁俊長老〈敬祝印公導師永遠活在「少壯時代」的光輝中——少壯氣充撒冰種〉，印公導師九六誕辰）

3、導師是一位純粹的宗教家，一切言行，都歸結到修行與解脫；而於其中不離「人菩薩行」。

慧瑩法師於2004年4月〈《法之供養》弁言〉說：「一般人只知印順導師著作甚豐，以為導師不過是一位思想家、理論家，在知解上、學術上有很大的貢獻；而不知道導師對禪觀的實際經驗，也非常豐富的。前年有位呂勝強居士編集了一本印順導師止觀開示錄，題名《妙雲華雨的禪思》內容都是從導師的《妙雲集》和《華雨集》擇錄出來的。導師的佛法知見及禪觀修行，均有其獨到處，也自然流露在所有著作之中，應該是一位純粹的宗教家，一切言行，都歸結到修行與解脫；而於其中不離「人菩薩行」。」（《慧瑩法師文集》p.169~p.170）

《平凡的一生（重訂本）》

一次是民國三十年（三十六歲）的中秋前夕，我在縉雲山。月餅還沒有喫到，老毛病——肚子倒先有了問題。腹部不舒服，整晚難過得無法安眠（可能有點發熱）。學院的起身鈴響了——五點半，天色有點微明。我想起來去廁所，身體坐起，兩腳落地，忽然眼前一片烏黑，一陣從來沒有經驗過的異樣的疲倦感。我默念「南無佛，南無法，南無僧」。我不是祈求三寶的救護，而是試驗在這異樣的境界中，自心是否明白。（《平凡的一生（重訂本）》 pp. 31-32）

五十六年（六十二歲）冬天，我去榮民醫院作體格檢查。車是從天母方面過去的；我坐在司機右側，後座是紹峰、宏德，還有明聖。醫院快要到了，前面的大卡車停了，我們的車也就停了下來。不知怎的，大卡車忽然向後倒退，撞在我們的車上。車頭也撞壞了，汽車前面的玻璃，被撞得紛紛落在我的身上。大家慌張起來，我坐著動也不動。他們說我定力好，這算什麼定力！我只是深信因緣不可思議，如業緣未盡，怎麼也不會死的（自殺例外）。要死，逃是逃不了的。我從一生常病的經驗中，有這麼一點信力而已。

（《平凡的一生（重訂本）》 pp. 34-35）

前生的業力，幼年的環境，形成了自己的特性。從完整的人生來說，我是缺點太多了的。……從知識、感情、意志來說，我的知識是部分的，但以自己的反省來默察人生，所以多少通達些人情世事，不會專憑自己的當前需要，而以自己的見解為絕對的。我不大批評人，而願意接受別人的批評。說到感情，我不知道應用怎樣的詞句來形容自己。我沒有一般人那種愛，愛得捨不了；也不會恨透了人。起初，將心注在書本上；出家後，將身心安頓在三寶中，不覺得有什麼感情需要安放。我的同參道友、信眾、徒眾，來了見了就聚會，去了就離散，都沒有什麼特殊的感覺。與我較關切的學友，從來是無事不通信，就是一年、幾年，也不會寫封人情信，但我並沒有生疏了的感覺。離了家，就忘了家；離了普陀，就忘了普陀；離了講堂，就忘了講堂。如不是有意的回憶，是不會念上心來的；我所記得的，只是當前。（《平凡的一生（重訂本）》 p. 225 ~ p. 226）

（五）導師對於釋尊一代時教之全面體解及周密考察，在中國佛教史上未曾見過

八、當今南傳大菩薩：斯里蘭卡聖法大長老(彌勒菩薩後的下一尊佛)

(一) 菩提長老 2002 年曾拜訪導師提出「南傳尼柯耶與菩薩道」之討論。

(二) 筆者多年前曾從開印法師聽聞南傳有一位聖法大長老被公認為「菩薩」，後又有法友告知大長老之行持以「佛隨念」為主。適逢 2013 年底聖法大長老及聖喜長老（當今斯里蘭卡龍樹林僧團業處導師）來台灣指導禪法時，因為歡喜比丘的推薦，透過台南法寂禪林住持寂幻法師的聯絡，於 2013 年（11 月 2 日及 3 日）禮見聖喜長老（2013 年起連續六年）當面請教「南傳菩薩道」之梗概及聖法大長老之宗風。嗣於隔年 2014 年 11 月 3 日與正信會長陳世榮居士禮謁聖法大長老，筆者私以為大長老是當今「南傳善財童子五十三參之典範」。

藉此法緣，筆者經正信佛青會同意，於 2014 年起連續二年敬邀聖法大長老蒞臨正信佛青會（可惜 2016 年 9 月 7 日圓寂）並公開請示大長老「菩薩道之道跡」。

(三)【聖法大長老開示：成佛之道】2014.11.09 於高雄市正信佛青會一日禪

（筆者問：我們正信佛青會是宏揚大乘菩薩行的道場，請問大長老，南傳尼柯耶並未鼓勵學眾成佛，以何因緣大長老您發願成佛？）

錄音整理之 PDF 電子檔全文，請參閱

法寂禪林部落格 <https://dhammasantavana.blogspot.com> 「聖法大長老成佛之道.pdf」

聖法大長老開示：

親愛的比丘，尼師以及信徒們，我們的佛陀用了兩百萬個大劫來圓滿（其波羅蜜）直至成佛。在剛開始的時候，他用了七十萬個大劫的時間只是在內心裡有這個想要成佛念頭。過後他以說出來方式告訴大家他有這個心念想要成佛，也用了九十萬個大劫的時間。過後，他繼續再用了四十萬個大劫的時間來圓滿這一切的波羅蜜。

他之所以會有這個念頭想要成佛是開始於有一世他是一個很年輕的商人。當時的他有父親母親，父親在很早就去世了，當時只剩下母親。當時的他一直保護著母親、幫助母親、照顧母親。他也必需要賺錢來過活。

由於是商人，通常他們都會坐船去遠方做一些買賣。有一次，有一組商人他們要出國，他們乘坐大船要出國去做買賣，當時他和他的母親也包含在這一組商人內，也在這艘船上。在大海中的時候他們的船撞擊到一顆很大的石頭，結果這個船就損壞了，慢慢的往下沉，當時的他把母親背在背上，在海裡一直不斷的游泳。當時他在內心裡決意，他想：「自從很小的時候，我就開始跟隨正確的法、我有培育戒、我有培育著良好的素質、我幫助父親、母親。在月圓日，特別日子的時候，我會持守八戒或培育其他的素質。願這個力量，願我可以保護我的母親。」他在內心裡這樣的決意。當時他就背著他的母親，讓母親在他的肩上，然後開始在大海裡游泳。他持續遊了七天都還無法遊到岸上。剛好當天是月圓日，

這個商人，他每個月的圓日都會持守八戒，他知道當天是月圓日，於是他心裡決意他要持守八戒，可是他還是一樣的在大海裡游泳。在大海裡遊著，當時也沒有任何食物，可是他內心裡的力量是非常強的。

當時在天上，有一位已經證得阿羅漢的梵天神，這位梵天神在佛陀的時代時，在人間已證得三果，過後他投生到淨居天。在淨居天的時候他證得阿羅漢了。如果是已經證得阿羅漢的人，通常他們都會進入果定非常長的時間。當時這位梵天神阿羅漢，他進入滅盡定，出定後他就觀照人間，「現在人間是否有佛的出現呢？」他沒有看見佛。

然後他再觀照，「是否有任何菩薩出現呢？」也沒有任何的菩薩在人間。過後又再看，「是否有誰有能力想要成為菩薩呢？」過後，他明白這個正在大海裡遊著的這位男子，他可以有能力成佛。這個小男孩背著母親在大海裡遊著的時候，他當時也有這個念頭，「他想要成佛」。在這個同時，梵天神也發送他內心的想法給那個男生，這讓他這個想法更加的強了。

當天，這個男孩以及他的母親終於到岸了，他終於把母親帶到岸上。這位母親想到，這個孩子從小到大都一直在照顧她。當時，母親就握著孩子的手，告訴孩子說：「你在大海裡一直在保護著我，除此你還在種種方面都幫助著母親。」母親說：「我祝福你可以成佛！」再次的更加強他想要成佛的意願。

因為這個心，他決意：「我要成佛，我要幫助這世間的眾生遠離邪惡。首先我必需得先自己遠離邪惡，過後我才可以幫助眾生遠離邪惡。首先，我必需得先止息所有的苦，我才能幫助眾生止息苦。首先我得要跳出這個輪迴，我才能幫助眾生跳出這個輪迴。」他這樣的發願，這就是他的決意開始的由來。

他當時用了七十萬大劫在內心裡一直有這樣的想法。然後，他也用了很長的時間一直不斷培育著良好的素質、他訓練持守戒、他訓練出離、訓練種種好的素質，可是他從來沒有告訴任何人他的內心裡一直有這樣的意念，他只是內心裡這樣的想而已。

過後在另外的生命，他遇見了佛，當時有佛陀的出現，當時的他開始以口語傳達告訴他人，說：「我做這些功德是為了想要成佛。」他在做所做的善行時，他都會說：「我做的這一切都是為了成佛。」這總共用了九十萬個大劫來履行這個部份。所以，第一個部份用了七十萬個大劫，現在用了九十萬個大劫，總共一百六十萬個大劫的時間。

過後在燃燈佛的時候，他遇見了燃燈佛。那一世他是個修行人的生命，是位隱士。當時燃燈佛為他授記，說在未來他肯定會成佛。於是在當時，他開始累積，培育十種的波羅蜜。以三種的方式累積十種的波羅蜜，總共就是三十波羅蜜。（這三十波羅蜜）就是外在的十種波羅蜜，十種中等波羅蜜（就是器官的佈施），另外十種的波羅蜜是牽涉到他生命的危險的，牽涉到生命危險的他都可以付出。我們的菩薩他總共培育了三十種的波羅蜜，他以種種不同的方法培育這些波羅蜜。當他培育第一個佈施波羅蜜，他佈施的素質，有時連大地都為他這個素質而震動。因為他這樣的訓練，培育這些素質，最終我們的菩薩他成佛了。

……我們的佛陀成道後，他宣示佛法給予世間所有的眾生，為了讓他們得到智慧，為了讓他們得到理解，為了讓他們止息苦。佛陀當時宣示佛法四十五年。在這四十五年當中，佛陀幫助了許許多多的眾生，是難以計算的。在這四十五年當中，體證道果的眾生，人、天神、梵天神都是難以計算的。（聖法大長老有列出數目字，這個數目字太龐大了，我沒有辦法翻譯出來的。如，用二十四個大劫，一個大劫有一百四十個零。然後又再乘以九千萬…，數目字太大了，總之你們就理解就是難以計算的數目字。）

我們的佛陀當時幫助了許多人，他們因此而體證。在佛陀的時代，許多修行的人，他們也是各自有著不一樣的願。其實這一切都是依照他個人的意願。在我們佛陀的教導裡，有些人修行是為了要成佛，有些人為了要成為辟支佛，有些人為了要體證阿羅漢。因為信心想要發願成佛的話，就是以信心為主的這個部份，他必需得要用八十萬個大劫才能圓滿成佛。如果是以智慧型的人成佛，需要用四十萬個大劫。如果是精進型的必需得要用一百六十萬個大劫的時間才能圓滿。所以，有分為精進型、信心型以及智慧型的佛陀。

如果發願要成為大弟子，那需要十萬個大劫的時間才能圓滿波羅蜜。如果要成為其他的弟子這個願，也是類似接近十萬個大劫的時間才能圓滿。這些時間的開始計算是在他授記過後開始圓滿的時間。在他授記之前的時間是還沒算的。比如：他發願要成為某某大弟子，他被授記過後，才開始十萬個大劫的時間圓滿波羅蜜，之前的時間是還未算的。所以，這是需要非常長的時間才能去圓滿這一切。

在佛陀的時代，當時許多人們修行，有些人修行是為了體證成佛，有些為了成為辟支佛，有些為了要成阿羅漢，或其他的大弟子。當我們的佛陀他入滅過後，在印度經過三次的經典結集。過後 Mahinda（瑪興德）阿羅漢尊者以及他的妹妹 Saghmitta（桑卡米達）比丘尼把佛法帶到了斯里蘭卡。他們幫助弘揚佛陀的教法以及修行佛陀的教法，也因此佛陀的教法流傳世間。在佛陀的教法裡，每個人修行過後都可以發願自己所要到達的目標。比如：你修行然後發願想要成佛，有些人修行可以發願要成為辟支佛，有些人發願要體證阿羅漢，有些人發願修行過後要成為大弟子，都可以的。只要我們修行過後我們都可以依靠我們自己的願而去發願。

很多人問我（聖法大長老）的生命關於想要成佛，可是我從來沒有告訴任何人關於這個願，我只是在最初的時候向我的導師提起而已。其他人卻一直不斷的祝福我成佛，其實我從來沒有說過，我只是在最早期的時候告訴我的導師而已，對於其他人我一個字都沒提過。其實在我的生命裡，在我很小的時候，我就感覺到我是來自很高的地方，然後投生過來（人間）的。我知道我必需得要出家，我要修行，我要去到更高的層次。在很小的時候我就有這樣的想法。

在我九歲的時候，通常他們在新月或是月圓日時都會受八戒。當時他跟婆婆常常去受戒，他們去附近那裡一個森林的道場，一個很大的山洞那裡。通常在月圓日的時候，會有一組人前去受戒。他們有一些人拿著佛法的書帶領念誦，把法

念出來。他當時想上前去念，可是大人不允許，大人不允許他去念（因為當時他還是九歲個孩子）。

過後，當其他人在念的時候，我們的導師，聖法大長老在聆聽著，他的心就開始平靜下來，就好像感覺在入定了，非常的專注。當時他就有了一個念頭，「我想成佛」，這個念頭很自然的出現。有時當他再次去到森林的那個地方，那裡有很多岩石做的很大的柱子。他去到那裡坐了下來，心想：「我要開示法」，然後就在那裡自己開示，然後想：「我成佛和開示佛法。」這些的念頭很自然就這樣的出現。當時的他才九歲，就有這樣的念頭了。

當他在做與佛法相關的事或培育好的事情時，常常有這樣念頭的出現，這些想要成佛的念頭會出現。當時的他在位出家人的導師座下訓練，他只有告訴這位導師他的想法，他的導師也說這是很好的。除了他的導師，他從未告訴任何人他的這個想法，只是其他人卻一直不斷的告訴他、祝福他這個想法，這個想法就出現在我（聖法大長老）的身上。

根據佛陀的教導，我們必需得要修行戒、定、慧，以及發願。舉個例子：一千個人當中，他們一起做善行。比如做佈施，這一千個人當中他們做了功德，他們可以有不同的願。有些人發願想成佛、有些人發願想成為辟支佛、有些人發願想成為大弟子、有些人發願想要體證道果。所以根據我們善行功德的力量，我們都可以發願我們想要達成的願。這些的功德都可以資助我們的願，可以達到我們的目標。在一部經典，Sallekha 經典裡，佛陀向 Cunda 尊者解釋，即使小小的善心升起也是非常珍貴的。如果這個善的心透過身行以及言行去做出來，這個功德是更大、更有價值的。我們的佛陀他培育這些功德，因此他最終證得佛道。

在南傳佛教裡，持戒是非常重要的，我們要持守好我們的戒。然後，修行止禪也是非常重要，修行觀禪，理解究竟法，究竟名色法也是非常重要的。這個觀禪的部分，我們得要有次第的修行。我們有次第的修行名法、色法、因果關係、生滅，有次第的不斷的這樣修，修到行捨智。任何禪修者當他修到行捨智的時候，如果他們早前發願成佛，那他修到行捨智的時候就不能再往前，不會到達體證道果。

因為如果他要成佛的話，行捨智是最高的。在還沒成佛之前是最高的，他不會體證道果。如果這位禪修者他想要體證辟支佛，那他也只能修到行捨智，不會再達到更深一層，也不會體證道果。如果他發願想要成為大弟子，也是一樣沒有辦法體證道果，當時的他只能最高修到行捨智的部份。如果他的願是想要體證道果的，那他修到行捨智的時候，他就可以圓滿他的體證，他可以持續的達到初果，二果，三果乃至四果。

在北傳佛教或南傳佛教裡，或者是任何佛陀的教導裡，如果我們培育善行，然後發願，這一切都可以支柱我們，可以圓滿我們的願我們的目標。你看，有些北傳的修行者他們也有想要發願修菩薩道，他們也得要修戒、定、慧。這些功德才能幫助他們成佛。有些南傳佛教裡或者是任何的教法裡的修行人，他們也是一樣，他們得要培育戒定慧這三種部份，那他們才能達到他們的願望。無論是成

佛辟支佛或者是阿羅漢都得要修戒、定、慧。

大長老祝福你們大家可以持續的修行，然後可以跟隨佛陀的教導修戒、定、慧，祝福你們的願都可以得到圓滿。

（以上是臺灣高雄正信佛教青年會，學習北傳佛法的道場會員所提出的問題，問及聖法大長老修行菩薩行的因緣，以及如何使初學者發心慢慢的往菩薩道前行）



2014.11.09 聖法大長老於高雄市正信佛青會開示留影

(四) 聖法大長老的德行 (大長老於 2016 年 9 月 7 日往生上界)

The Virtue of Ven. N ā Uyane Ariyadhamma Mah ā thera By Ven. Ariyananda

(2016 年 9 月 12 日下午，聖喜尊者在斯里蘭卡可倫坡「聖法大長老告別式茶毘大典」對所有大眾以錫蘭語及英語講述)

法寂禪林部落格 <https://dhammasantavana.blogspot.com>

請僧團的師長們允許我講講話！

僧團的尊者們、部長們及所有信眾們：



今天我們在此舉行一場很殊勝的儀式。我們大家都認識大長老，稱他為聖法大長老 (Ariyadhamma Mahāthera)。在國外、在其他國家大家都尊稱他為「大長老 (Mahāthera)。在斯里蘭卡，我們稱他為“Ariyadhamma Swarmina vahanse”。

我們都知道大長老擁有很多德行。我們的僧團、僧團尊長、資深的大長老們，以及多位尊者都已經為大家講述了大長老的眾多德行。我們國內的僧眾們都很喜歡大長老，因為大長老有很多德行。我們都知道大長老學習的能力、教導他人的能力、禪修的能力等等許多不同的能力。我現在不想講這些，只想談談關於大長老的禪修。

身為弟子，我們追隨大長老已經很長的時間了。我們曾多次與大長老討論關於他的禪修體驗，知道大長老擁有很高深的禪修體驗。

大長老曾向我們提過，他出家前，在八、九歲時就開始修習慈心。當時還是小男孩的大長老在修習慈心時，感覺身體好像漂浮在空中一般，非常舒適，忘了外界的所有一切，而且感覺整個房間都變得明亮。那時他還不了解什麼是禪定，只是由於他父親在禪修，所以他也跟著禪修。

我們尊敬的導師對我們說，由於這種禪修體驗，使他萌生了出家的想法。他想：「身為在家居士，即使過著舒適的生活，還是要面對許多麻煩。如果我出家，不再安享舒適的生活，卻能持續不斷地禪修，因此我應該出家。」

我們的導師說這就是他出家的原因。當時他向父親請求允許出家，他父親同意了。出家之後，他把所有佛法學習得很好。不只學習而已，他也持續不斷地禪修。

他曾經與我們分享說，在禪修時，他有時會感覺好像在空中走路一般，非常舒適，而且更有正念。現在我們瞭解到大長老的禪修並非今生才開始，在過去很多世，他都一直持續不斷地禪修。

大長老這樣持續不斷地禪修。後來，大長老前往緬甸禪修。在我們森林道場，許多尊者都喜歡禪修。當時有許多大長老，例如：密嘎拉維大長老（Migalave Mahāthera）、密搭拉維的維尼搭大長老（Meethalawe Vinīta Mahāthera）、加勒的僧賢大長老（Galle Saṅghasubhadda Mahāthera），以及許多大長老也跟隨我們的大長老到緬甸學習禪修。他們把馬哈希禪法學得很好，對馬哈希的禪修方法有了更深的體驗。

後來，1996 年大長老前往緬甸帕奧禪林向最尊敬的帕奧西亞多學習。帕奧西亞多是世界上很高的禪修導師，他擁有所有佛法知識，而且也包括禪修體驗。正如大長老一樣，帕奧西亞多把所有佛法與禪修、神通和觀智結合在一起。1996 年，大長老與其他幾位尊者一起到帕奧禪林禪修。大長老很輕易地獲得定力。他在幾天內即成就了禪那。接著幾個星期之內，他完成了所有十遍和八定。因此我們了解大長老的禪修（是很殊勝的。）

對我們來說，即使只是專注一分鐘也不容易，會有很多妄想。然而我們的大長老很快就能入定，而且幾個星期內就能體證非常高深的禪那境界。最尊敬的帕奧西亞多對大長老的禪修成果非常歡喜，於是接著指導修習觀禪，大長老學習觀禪的課程也修得很好。大長老辨識了他的過去世與未來世，瞭解到過去世他一直都在持續不斷地禪修並且學習佛法，因此才有這一世（的禪修成就）。在未來世，他還要繼續禪修。他也瞭解到他還需要繼續輪迴八百世。過了八百世（編按：聖喜長老後來修正為 1800 世），他將會成佛，將會完全覺悟成為一位佛陀。大長老（禪修報告時）講了這些，不過在大長老去世之前我沒有向任何人透露過。現在大長老去世了，我把這些秘密說出來，讓大家知道現在我們在禮敬這樣的一位尊者。

無論在禪修還是佛法上，大長老都擁有很高深的知識與體驗。大長老不僅修習了各種禪修，而且把止禪、神通，以及更高深的禪定境界修得很好，大長老修過了所有禪修。我們應該這樣來瞭解大長老的禪修體驗。

後來，大長老持續不斷地禪修。在大長老生命的最後階段，最後幾個星期，即使他躺在醫院裡，還是持續不斷地禪修。

有一次，大長老叫他的侍者聖戒長老和我走到他身邊，對我們說：「我覺得這樣的生命是沒有意義的。」大長老有這樣的想法是因為病痛一直纏繞著他，所以他想放棄生命。我們勸請說：「請大長老持續您的生命！有很多信眾、數以千計的信眾在期待著大長老康復。請不要有這樣的想法！」因為大長老想要放棄生命。我們也瞭解，對於修行很高深的人，由於他們的禪修力量，可以在任何時刻捨棄任何事物。由於法的力量，我們的大長老擁有這樣的能力。大長老持續不斷地禪修。

在最後幾天，有一位擁有神通的尊者來到醫院，他告訴我們，沒有辦法讓大長老康復，因為大長老現在希望到喜足天（Tusita）（編按：聖喜長老後來修正為梵天），而且許多喜足天的天神也在邀請大長老。由於大長老也希望去那裡，因此我們無法使他康復。幾天後，就如他所說般發生了，在許多尊者為大長老念誦護衛經時，大長老安祥地去世了。

我們知道這是一個多麼有價值的生命。安祥地活著，安詳地教導和履行弘揚佛法的使命，也安祥地離去。大長老就是這樣的一位尊者。

我們知道這位尊敬的導師擁有很多德行。我們從來沒有看過他在生氣，從來沒有看過他責罵任何人。他在任何時刻都是安祥的，任何時刻心都是寂靜的。



他以兩種方式來教導佛法，一種是以佛陀的教法來教導，經由引述經典來說佛法，另一種是經由他自己（的德行來）教導我們佛法。經由他自己的德行，展現他安祥的德行、充滿正念的德行、精進的德行，以及容忍的德行。他就是這樣一直教導我們佛法。

在此，我們邀請所有的尊者、所有的信眾們一起以大長老為榜樣，決意每天至少都持續地禪修幾分鐘。這對我們的生命非常有價值。我們都希望能使佛陀的教法發揚光大，使佛陀的教法如花朵般盛開綻放，使佛陀的教法增長。如果我們想要使佛教增長，外在的事物是沒有什麼價值的。我們應該提升的是內在的德行。要決意每天至少禪修五分鐘。如果可能的話，決意禪修十分鐘、十五分鐘、三十分鐘、一小時、兩小時、幾個小時。我們邀請所有的尊者來決意禪修。我們知道有許多尊者已經在禪修了。我們邀請所有國內的尊者、國外的尊者都來決意每天至少禪修幾分鐘。如此，由於禪修，我們的生命將會更強而有力，我們的出家生活也將會更強而有力。

我們邀請所有的尊者、所有的信眾，以及所有的部長持續地禪修。我們知道許多部長都在禪修，他們經常親近大長老，與家人一起在禪修。許多其他的部長

也都在禪修。我們現任的總統以及前任總統也都在禪修。我們邀請所有的部長都來禪修。

我們邀請所有的信眾持續地禪修，以修習佛法來追隨我們的大長老。大長老已經完成了很多成佛的德行。大長老曾經告訴他的侍者，說他已經完成了數百萬計的成佛德行。大長老一切時刻都在持續不斷地禪修。

因此，我們邀請所有尊者、所有尼師、所有信眾都持續地禪修。我們祝願所有尊者都能持續不斷地禪修，祝願所有尊者都能體證道、果與涅槃！我們也祝願國家的總統、前總統、所有部長、所有行政官員都有舒適的生活，都能持續地禪修，都能體證所有的道、果與涅槃！

我們一直都在累積各種功德善業。願我們把所有的功德善業與幾天前去世的大長老分享！我們祝願大長老圓滿他所有的願望，圓滿所有的巴拉密！我們祝願大長老能體證佛果以及證得無上的涅槃之樂！

我們也祝願所有眾生都能隨喜我們所做的功德善業！祝願所有眾生都能持續地禪修，並體證所有的道、果與涅槃！

善哉！善哉！善哉！

原文由新加坡湯建仁（Jian Jen Thong）居士中譯， 覓寂比丘依英語錄音補充、修飾、定稿。

【附註】

（聖喜長老）出家後他萬分幸運，能夠每天從勝種大長老和聖法大長老處獲得教誡。從這兩位菩薩處受教的機會使得他日夜歡喜，並激勵著他不放逸地度日。

（〈業處導師聖喜大長老的弘教生涯〉，p.10）

【編按】聖喜長老兩度告訴筆者，他的戒師勝種大長老（聖法大長老的老師）也是行菩薩道的，勝種大長老圓寂前二天召集眾弟子，開示其一生之菩薩行誼，並表示二天後將捨壽，由於當時投生於兜率天的以前弟子邀請，他將往生兜率，但不久將再返人間，果然大長者二天後圓寂。聖喜長老表示勝種大長老的開示談話留下了二個半小時的錄音（聖喜長老告訴筆者的以上談話，筆者亦留有錄音）

【帕奧禪師於聖法大長老生前的祝讚詞（2014年8月28日）】

我第一次遇到聖法大長老是1995年於緬甸毛淡棉的帕奧禪林。那時候他來到緬甸，我的道場，接受我的指導進行個人閉關修持。他浩瀚的巴利三藏知識，真誠、謙遜以及將生命奉獻給教法等種種特質，立刻打動我，給了我深刻的印象。基於他個人的波羅蜜，他得以在個人禪修上有極快的進展。這初次的會面，毫無疑問的就是我們過去生的業果，透過它我們很快地而成為好朋友。……

大長老最大的個人特質是他被大家所看到的可貴榜樣——謙遜，以及純淨的正念與德行。如此的一位模範，是適合作為所有想修持聖潔生命的精神導師，如同一座燈塔一樣；而且在佛陀教法明顯地走向日漸衰微之時，他是僧團內部抵制貪腐清淨的希望。……最後，在這吉祥的時刻裡，我僅能夠給予聖法大長老最好的

祝福：

願他圓滿所有的正願，願他所有修行上的決意與堅持得以成功，願諸吉祥降臨其身。

願他為發展中的斯里蘭卡藍曼尼派僧團建立適當的因與緣，引領僧團修習止觀直到他們體證涅槃。

同時，祝願他餘生健康、長壽、活躍，能繼續作大家的善友，為大家詳細解說世尊的正法。願他為教法久住，繼續利益人天有情。

（摘錄自〈念處禪修〉，pp.45-51）

【帕奧禪師對聖法大長老圓寂的禮讚偈】

聖法大長老，名聞獅子島，相應律儀行，清淨減損行。
聖典及注釋，教理無所畏，在那教導眾，欲學諸比庫。
為了佛教眾，許多佛教書，著述並喜樂，修諸止與觀。
首先把自己，住於適當行，再把眾弟子，安置該功德。
利他成就者，猶如今此生，利他成就者，願生生如此！

（五）2016 年底獲開印法師來函，其電子函（如下），法師臉書中有當年法師與聖法大長老（及帕奧禪師之合照）並表示大長老曾親口向法師講述「南傳菩薩道」。

From: kaiyin shi

Sent: Tuesday, December 13, 2016 10:10 AM

To: undisclosed-recipients:

Subject: Fwd: 聖法長老自述 1800 世後成佛

大家好：

呂勝強老師的這篇論文，裡面有一段記載了帕奧禪師對聖法大長老的回憶錄：

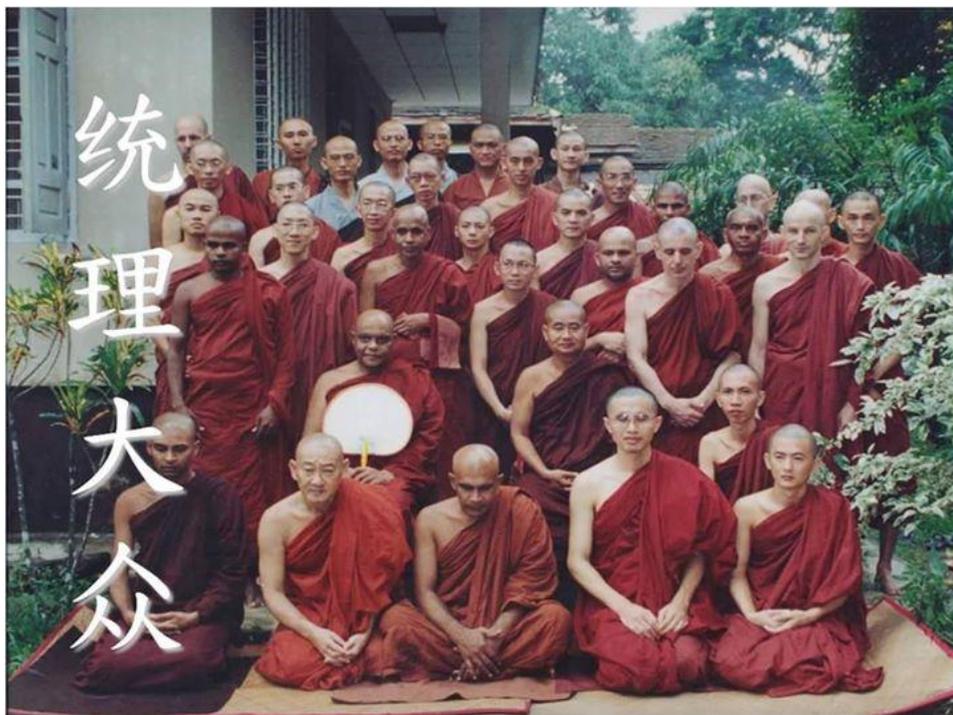
「我第一次遇到聖法大長老是 1995 年（開印案：可能是 1996？）於緬甸毛淡棉的帕奧禪林。那時候他來到緬甸，我的道場，接受我的指導進行個人閉關修持。他浩瀚的巴利三藏知識，真誠、謙遜以及將生命奉獻給教法等種種特質，立刻打動我，給了我深刻的印象。基於他個人的波羅蜜，他得以在個人禪修上有極快的進展。這初次的會面，毫無疑問的就是我們過去生的業果，透過它我們很快地而成為好朋友。……

大長老最大的個人特質是他被大家所看到的可貴榜樣——謙遜，以及純淨的正念與德行。如此的一位模範，是適合作為所有想修持聖潔生命的精神導師，如同一座燈塔一樣；而且在佛陀教法明顯地走向日漸衰微之時，他僧團內部抵制貪腐清淨的希望。」

開印 1997 年在緬甸毛淡棉帕奧禪林時，曾拜見過大長老，那時長老就住在距離開印的小木室（Kuti）不遠處，每天午齋後也常看見帕奧禪師手持自己的坐具親自步行到大長老的寮房裡給予小參（是 VIP^^）。聖法長老是第一位為我親口講述「南傳菩薩道」的善知識，我想長老不僅言說菩薩，他本身應該就是一位身體力行、凱切貫徹菩薩道的人；不說長老的內心世界，就說從長老顯示在外的身語二表，舉凡曾經親近過大長老的人相信皆表示對長老的身語二業，感到清涼、寂靜、自在，所以開印也同意如帕奧禪師對大長老的一番讚美話：長老是謙恭的、柔和的…。

長老今年（2016）走了，今早收到開仁法師寄來呂老師的文章，裡頭有轉述大長老與菩薩道的相關資料，它讓我回憶起這一段快二十年前的往事。

以下為開印法師於其臉書上傳之照片



照片：1997 年於帕奧禪林舊禪堂前，帕奧禪師、聖法大長老與各國學僧合照。

（六）筆者於 2016.10.27 日 email 至龍樹林請教：

有關聖法大長老未來成佛之訊息，想冒昧請教（因為台灣的寂靜精舍已在其網站播放錄影），以下訊息是否是聖喜長老宣說的（或之後修正的）：

大長老在生前有親自手寫的記事本，大長老交待，他没往生前，不允許任何人動。現在大長老往生了，導師他們去翻閱，裡面記載，大長老說：「他不是彌勒佛，他是彌勒菩薩之後的佛」並表示「大長老的未來世跟導師日前宣佈的有些出入，大長老是 1800 個未來世後成佛。」

以下為 2016.10.30 龍樹林回函：

Sent: Sunday, October 30, 2016 2:16 PM

To: sheng chiang lu

Subject:

呂居士您好，

聖喜長老所說如以下：

大長老生前記載：

聖法大長老不是彌勒佛，而是在彌勒佛後的下一尊佛。就是在這個賢劫後，世界壞滅後，新的一個劫，新的世界裡出現的佛陀。

大長老記載，過去幾尊佛陀已有給大長老授記。未來的彌勒佛陀會再次給大長老授記。

大長老在 1,800 世的生命後會成佛。(由於聖喜長老之前幫忙翻譯已是 20 年前的事，所以記錯了葬禮時說 800 世)

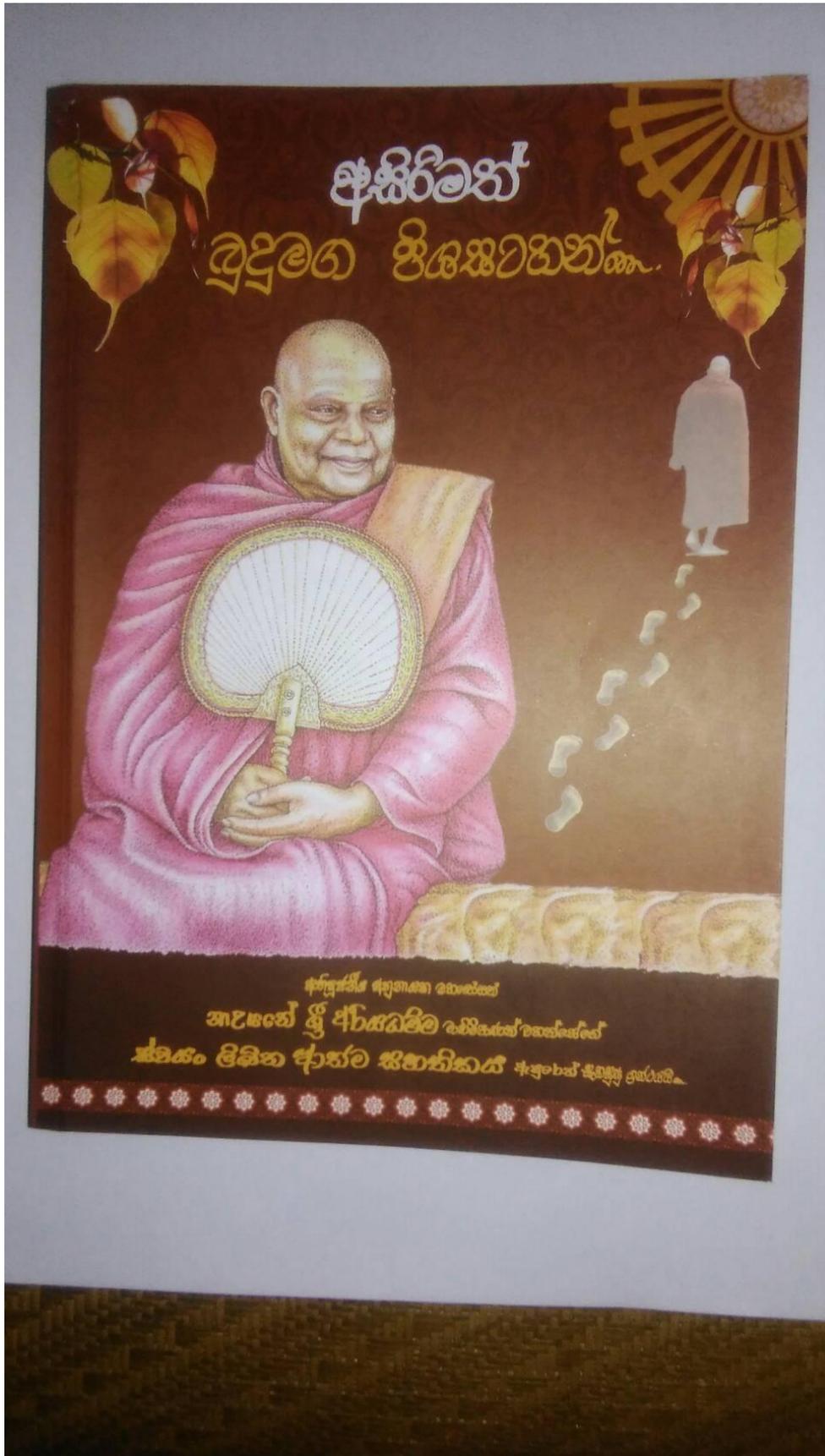
大長老生前也有紀錄唸誦佛隨念的次數，(與之前在葬禮時聖喜長老說到侍者尊者所告知的次數也有一些差別。目前還不清楚，得統計才知道)唯有生命最後的時間無法記錄。

此筆記大長老生前交代他在世的時候不允許他人看。

筆者接獲回信後，並於 2016 年 11 月 19 日當面再向聖喜長老求證以上回函為確實。(正信會長等人亦在現場，並留存錄音)。

2017 年 11 月 2 日筆者在臺南再次謁見聖喜長老，他於現場出示附有聖法大長老本人手稿之「錫蘭文紙本書」(如下頁照片)，並表示未來幾個月，斯里蘭卡龍樹林將會出版英譯本及中譯本。

2018 年 4 月 12 日下午筆者在臺南又再謁見聖喜長老，請示聖法大長老於筆記本中，可有記載大長老曾被哪一尊佛授記。長老出示「錫蘭文紙本書」p.249 頁，表示大長老在燃燈佛座下被授記：「**聖法大長老自述：在深入禪定中，現見在燃燈佛座下確認(成佛)這條道路**」。並因筆者發願將聖法大菩薩之聖德，廣傳於北傳佛教界，聖喜長老特自斯里蘭卡賜寄五本「聖法大長老親書筆記本」(錫蘭文版本)予筆者。(筆者以上請示聖喜長老內容均有錄音)



聖法大長老本人生前（2012.3.1 完成）手稿之「錫蘭文版筆記（紙本書）封面」

九、從南傳赤銅鑠部（上座部）傳承的菩薩道認識禮敬聖法大長老

依《南傳菩薩道》記載：

三藐三菩薩（未來佛）在還未被授記時已經累積了許多的功德，以及在心中發願成佛。

有如在《譬喻》（Apadāna）中的「佛譬喻」

（Buddhāpadāna）裡的一段經文提到：

“Aham pi pubbabuddhesu, buddhattamabhipatthayim
Manasā yeva hutvā na, dhammarajā asankhiyā.”

「從無量劫以來，我已當著無數尊佛面前，在內心裡發願成佛。」

如此，在難以估計的長時間裡，他不斷地在內心發願成佛，以及累積特殊的功德，而（有如妙智隱士）具備了八條件時，菩薩將在一尊佛面前被授記。

在此有一項需要注意的是，發願修菩薩道者所發的「至上願」（abhinīhāra）是由兩句短語組成的。在他還未具備八條件時，他在許多佛面前所發的願主要是在內心裡，而且是不具足的，因此，那時他還不能夠成為菩薩。然而當他有如妙智一般具備了八條件時，他就會開口說出自己的願：

“Iminā me adhikārena katena purisuttame
Sabbaññutam pāpuṇitvā tāremi janatam bahum.”

「願我為這尊一切知的佛陀所作出的增上行（不惜奉獻自己的生命）之果，能使我得證佛果，以及得渡無量的眾生。」

如此他的願即刻具足，也令到他自己被授記成為不退轉菩薩。

至上願是由於省察佛陀的不可思議之素質，以及對一切眾生的大悲心而生起的大善心。這大善心有特殊的能力，可以激使他圓滿波羅蜜、奉獻自己的生命與肢體來修捨離及善行以培育種種美德。

當該大善心在菩薩的心中生起的那一刻，他已經踏上了朝向一切知智之道。由於他已肯定會證得佛果，從這一刻起他獲得了菩薩的稱號。由於上述的至上願是大善心，他建立了菩薩願，以及修習波羅蜜、捨離及善行之無可匹比能力。

也由於上述的大善心，他得以省察應該修習什麼波羅蜜，以及它們的次序。他是以無需導師之助的「波羅蜜思擇智」（pāramī-pavicaya-ñāṇa）省察諸波羅蜜。此智是證得一切知智的前提，接下來則是真實地實踐與逐一地圓滿諸波羅蜜。

正如《行藏註》裡的「因緣論」（Nidāna-kathā）所述，菩薩在被授記之後，即通過四成就[即：一、一切資糧成就（sabbasambhāra bhāvanā）]；

二、無間斷成就 (nirantara bhāvanā)；三、無時懈怠成就 (cirakālabhāvanā)；四、恭敬成就 (sakkacca bhāvanā)。]不斷和獨特地修習證得阿羅漢道智與一切知智的先決條件之波羅蜜、捨離及善行。

在這四成就之中，(一)「一切資糧成就」是全面與完整地培育一切的波羅蜜。(二)「無間斷成就」是在四、八或十六阿僧祇與十萬大劫圓滿諸波羅蜜的期間裡，毫不間斷地實行，甚至沒有一世是沒有修習諸波羅蜜的。(三)「無時懈怠成就」是在漫長的期限裡(最短為四阿僧祇與十萬大劫)毫不懈怠地實行，甚至少修一個大劫也是不可能發生的事。(四)「恭敬成就」是認真與透徹地培育波羅蜜。(《南傳菩薩道》上冊，pp.11-13)

即使欲成為菩薩也是非常艱難的

莫說成為一位圓滿自覺者，即使想要達到有如妙智隱士能夠獲得被授記的境界，也需要具備以下八項條件：

- 一、是人
- 二、是男人
- 三、波羅蜜已經圓滿至足以使他在那一生證得阿羅漢果。
- 四、遇到一尊活著的佛陀
- 五、是一位相信業力的隱士 (kammavādi，佛教以外的出家人) 或是一位佛教的比丘。
- 六、具備四禪八定與五神通。
- 七、有不惜犧牲自己生命修波羅蜜的非凡精進力。
- 八、善欲足夠強大至令他發願成佛。

只有具備了這八條件的人才能戴上「授記之冠」。因此，莫說成為佛陀，即使想要達到有如妙智隱士可以獲得授記的境界也是非常困難的。

若欲被授記成為菩薩已是如此困難，對於在被授記之後還要以至至少四阿僧祇與十萬大劫的期限，通過四成就的方式圓滿諸波羅蜜才能成佛的難度是如何才能形容呢？成佛是真正很困難的。(《南傳菩薩道》上冊，pp.24-25)

十、從北傳上座部菩薩觀及《大智度論》審觀聖法大長老波羅蜜多行

(一) 北傳上座部系的菩薩觀

「(人)菩薩」最初係專指釋迦佛在未證得無上菩提時因位之德號，如《增一阿含經》所說：「當知我未成佛道，為菩薩行，坐道樹下。」(大正藏 2-739a) 又說：「菩薩出家學道，菩薩降神、出母胎。」(大正藏 2-753c) 到了部派佛教時代，各部派論書也幾乎把「菩薩」定位為釋尊的本生德號，如《大毘婆沙論》說：

「菩薩昔餘生中，曾起順決擇分，由忍力故，九十一劫，不墮惡趣。」(大正藏 29-120b)，其中也有少數提到「彌勒菩薩」，如上座部系說一切有部之根本論——《阿毘達磨發智論》所說的：「齊何名菩薩？…答：得相異熟業(即三十二相)；如說：『慈氏，汝於來世當得作佛，名慈氏如來、應、正等覺』」(大正藏 26-1018a)，顯然這裡的菩薩係指「補處菩薩」可知當時上座部對「菩薩」的地位，同樣說為成就三十二(大人)相，(有部)認為是三大阿僧劫修行圓滿，百劫修相好的階段，他們(指菩薩)的德業階位是相當高的。

《大智度論》卷4〈序品1〉：「復次，得三法：一者、若一心作願欲成佛道，如金剛不可動不可破；二者、於一切眾生，悲心徹骨入髓；三者、得般舟三昧，能見現在諸佛。是時名阿鞞跋致。

復次，阿毘曇中，迦旃延尼子弟子輩言：

「何名菩薩？自覺復能覺他，是名菩薩。」

「必當作佛，是名菩薩。」

「菩提名漏盡人智慧，是人從智慧生，智慧人所護，智慧人所養故，是名菩薩。」

又言：「發阿鞞跋致心，從是已後名菩薩。」

又言：「若離五法得五法，是名菩薩。何謂五法？離三惡道，常生天上、人間；離貧窮、下賤，常得尊貴；離非男法，常得男子身；離諸形殘缺陋，諸根具足；離捨慧忘，常憶宿命，得是宿命智慧，常離一切惡法，遠離惡人，常求道法，攝取弟子。如是名為菩薩。」

又言：「從種三十二相業已來，是名菩薩。」

問曰：

何時種三十二相業因緣？

答曰：

過三阿僧祇劫，然後種三十二相業因緣。」

(CBETA, T25, no. 1509, p. 86, b29-c18)

導師於《初期大乘佛教之起源與開展》論述：

上座部(Sthavira)系所傳的論典，都說到了菩薩，如說一切有部(論師系)的根本論——《阿毘達磨發智論》卷一八(大正二六·一〇一八上)說：

「齊何名菩薩？答：齊能造作增長相異熟業。得何名菩薩？答：得相異熟業。」

《舍利弗阿毘曇論》卷八(大正二八·五八五上——中)說：

「云何菩薩人？若人三十二相成就；不從他聞，不受他教，不請他說，不聽他法，自思、自覺、自觀，於一切法知見無礙；當得自力自在、豪尊勝貴自在，當得知見無上正覺，當成就如來十力、四無所畏，成就大慈，轉於法輪：是名菩薩人。」

《舍利弗阿毘曇論》，屬於印度本土的分別說部，「菩薩人」，出於該論的〈人品〉。南傳(錫蘭的分別說部)的《論事》，也說到菩薩。屬於上座部系的論書，都有

菩薩，而對「菩薩」的地位，同樣的說到成就（三十二大人）相。依說一切有部，那是三大阿僧劫修行圓滿，百劫修相好的階段。上座部系的菩薩，地位是相當高的。（《初期大乘佛教之起源與開展》，p.128）

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 176：「是故菩薩乃至初無數劫滿時，雖具修種種難行苦行，而未能決定自知作佛。第二無數劫滿時，雖能決定自知作佛，而猶未敢發無畏言我當作佛。第三無數劫滿已修妙相業時，亦決定知我當作佛，亦發無畏師子吼言我當作佛。」（CBETA, T27, no. 1545, p. 886, c22-27）

《大智度論》卷 4〈1 序品〉：

初阿僧祇中，心不自知我當作佛不作佛；二阿僧祇中，心雖能知我必作佛，而口不稱我當作佛；三阿僧祇中，心了了自知得作佛，口自發言，無所畏難：「我於來世當作佛。」

釋迦文佛從過去釋迦文佛，到剌那尸棄佛，為初阿僧祇；是中菩薩永離女人身。從剌那尸棄佛至燃燈佛，為二阿僧祇；是中菩薩七枚青蓮華供養燃燈佛，敷鹿皮衣，布髮掩泥，是時燃燈佛便授其記，汝當來世作佛名釋迦牟尼。

從燃燈佛至毘婆尸佛，為第三阿僧祇。

若過三阿僧祇劫，是時菩薩種三十二相業因緣。」

（CBETA, T25, no. 1509, p. 86, c18-p. 87, a19）

（編按：聖法大長老已於生前留下筆記無畏宣稱：未來 1800 世當作佛。）

【註】（過去七佛）二阿僧祇燃燈佛授記，汝當來世作佛名釋迦牟尼

《長阿含經》卷 1：「又告諸比丘：「汝等欲聞如來識宿命智，知於過去諸佛因緣不？我當說之。」時，諸比丘白言：「世尊！今正是時，願樂欲聞。善哉！世尊！以時講說，當奉行之。」佛告諸比丘：「諦聽！諦聽！善思念之，吾當為汝分別解說。」時，諸比丘受教而聽。佛告諸比丘：「過去九十一劫，時，世有佛名毘婆尸如來、至真，出現于世。復次，比丘！過去三十一劫，有佛名尸棄如來、至真，出現於世。復次，比丘！即彼三十一劫中，有佛名毘舍婆如來、至真，出現於世。復次，比丘！此賢劫中有佛名拘樓孫，又名拘那含，又名迦葉。我今亦於賢劫中成最正覺。」佛時頌曰：

「過九十一劫，有毘婆尸佛；

次三十一劫，有佛名尸棄；

即於彼劫中，毘舍如來出。

今此賢劫中，無數那維歲；

有四大仙人，愍眾生故出：

拘樓孫、那含、迦葉、釋迦文。

「汝等當知，毘婆尸佛時，人壽八萬歲。尸棄佛時，人壽七萬歲。毘舍婆佛時，人壽六萬歲。拘樓孫佛時，人壽四萬歲。拘那含佛時，人壽三萬歲。迦葉佛時，

人壽二萬歲。我今出世，人壽百歲，少出多減。」佛時頌曰：

「毘婆尸時人，壽八萬四千；

尸棄佛時人，壽命七萬歲；

毘舍婆時人，壽命六萬歲；

拘樓孫時人，壽命四萬歲；

拘那含時人，壽命三萬歲；

迦葉佛時人，壽命二萬歲；

如我今時人，壽命不過百。(CBETA, T01, no. 1, p. 1, c13-p. 2, a15)

《七佛經》卷1：「佛言：「汝等諦聽，我今說之。過去九十一劫，有毘婆尸佛、應、正等覺，出現世間。三十一劫，有尸棄佛，毘舍浮佛、應、正等覺，出現世間。於賢劫中第六劫，有俱留孫佛、應、正等覺，出現世間。第七劫，有俱那含牟尼佛、應、正等覺，出現世間。第八劫，有迦葉波佛、應、正等覺，出現世間。第九劫，我釋迦牟尼佛，出世間，應、正等覺。復次過去劫中，毘婆尸佛、尸棄佛、毘舍浮佛，宣說尸羅清淨戒律，成就智慧最上之行。」

(CBETA, T01, no. 2, p. 150, a17-26)

《根本說一切有部毘奈耶藥事》卷15：「王復問世尊曰：「從初乃至成佛，供養幾許諸佛，而證無上菩提？」佛告大王：「我從釋迦如來最初阿僧企耶，乃至護世佛時，以清淨心，如是供養七萬五千佛，於爾許時供養不曾心異，唯求無上正等菩提。大王！第二僧企耶，我初供養燃燈佛，乃至寶髻佛，以清淨心，如是供養七萬六千佛。我雖經歷多生，心無有異，常以清信供養諸佛。大王！第三阿僧企耶，初供養寶髻佛，乃至安隱佛。如是供養七萬七千佛，如是又至迦攝波佛。我雖供養無有異心，常以淨信供養諸佛。為菩薩時如是供養，皆蒙諸佛為我受記，當證無上正等菩提。」」(CBETA, T24, no. 1448, p. 73, b19-c2)

所以導師說：

釋迦佛的會上，有的是小乘賢聖，不容易，也還不太難。菩薩，只有釋迦與彌勒；這是人間的歷史事實。可見菩薩心行是極不容易的，如火中的青蓮華一樣。大乘經中說：十方有無量無邊的菩薩，那是十方如此，而此土並不多見。至於大地菩薩的化現，可能到處都是，但這不是人間所認識的。從此土的縛地凡夫來論菩薩行，如不流於想像，神秘，尊重事實，那是並不太多的。經上說：「無量無邊眾生發菩提心，難得若一若二住不退轉」。所以說：「魚子庵羅華，菩薩初發心，三事因中多，及其結果少」。這不是權教，是事實。出世，是大丈夫事，而菩薩是大丈夫中的大丈夫！如有一位發心得成就不退，對於眾生的利益，實在是不可度量，如一顆摩尼寶珠的價值，勝過了閻浮提的一切寶物一樣。

(《學佛三要》pp.152-153)

佛法流傳在世間，也不離「諸行無常」，終於要衰滅的，所以前佛與後佛間，隔著沒有佛法的時代。現在的佛法，是釋尊成佛而傳出的。……修菩薩行而成佛，是不容易的「難行道」，所以『般若經』說：無量數人發心修行，「難得若一若二住不退轉」。菩薩行不易，所以如來出世，如優曇鉢華，極為難得！

(《華雨集》第五冊，pp. 289)、(《雜阿含 979 經》)

【附論】摘錄(〈「授記成佛」之探究---以《大智度論》為主〉，釋法隆) 論文

授記成佛的種類

《大智度論》在評論《阿毘曇》論師對菩薩當知作佛的時間時，引用《首楞嚴三昧經》說菩薩有四種授記。《首楞嚴三昧經》的原文是：「菩薩授記凡有四種，何謂為四？(1)有未發心而與授記、(2)有適發心而與授記、(3)有密授記(有於前授記，他人盡知，己身不知)、(4)有得無生法忍現前授記(有於前授記，他人、己身盡知)，是謂為四。」

第四種，有得無生法忍現前授記：

有菩薩久集善根，無不見得，常修梵行，觀無我空，於一切法得無生忍。佛知此人，功德智慧悉已具足，則於一切天、人、魔、梵、沙門、婆羅門大眾之中，現前授記，作是言：「善男子！汝過若干百千萬億劫，當得成佛，號字如是、國土如是、聲聞眾數、壽命如是。」時無數人隨勅是人，皆發阿耨多羅三藐三菩提心。是人佛前得受記已，身昇虛空，高七多羅樹。堅意！是名第四現前受記。(《佛說首楞嚴三昧經》卷2，大正15，639b2-11)

「現前授記得無生法忍」……可以理解為正常情況，因為證得無生法忍才是必定前往佛道，不會在退轉的緣故。……。《大智度論》對菩薩授記的條件，幾乎說得比較融通一些。《論》中以不退轉為中心，來闡述菩薩得不得授記的種種因緣和種類。這多方面的說法，顯出大乘經論對每一個眾生都有被授記成佛的機會，多以方便說，為了利益旁觀者生起信心，或為了除去菩薩的疑心。

【從導師抉擇中國《高僧傳》的聲聞聖者，探討聖法大長老的生前筆記】

佛陀在世時，應機說法。雖解脫一味，而重於「己利」之聲聞，重於「利他」之菩薩（如彌勒），發心與趣果有別，實開分宗之始。法必因機設教，隨方異宜，故宗派之發展，實勢所必至也。昔佛滅百年，少數之耆年上座，多數之青年大眾，即啟異說於毘舍離。及其發展所至，聲聞與菩薩分流。聲聞既十八異執，菩薩亦空有異趣，顯密分宗。此皆各得佛法之一體，因時因機而善用之，則固無礙於大般涅槃。昔於錫蘭劫波利村，進證二果之求那跋摩遺文偈云：「諸論各異端，修行理無二。偏執有是非，達者無違諍」，誠乃見道之言也！

（《佛法是救世之光》，p. 115）

《高僧傳》卷3：求那跋摩，此云功德鎧，本刹利種。累世為王治在罽賓國。……至年二十出家受戒，洞明九部博曉四含，誦經百餘萬言，深達律品妙入禪要，時號曰三藏法師。……後到師子國，觀風弘教，識真之眾，咸謂已得初果。儀形感物，見者發心，後至闍婆國，初未至一日，闍婆王母夜夢見一道士飛舶入國，明旦果是跋摩來至。……導化之聲，播於遐邇，隣國聞風皆遣使要請。時京師名德沙門慧觀慧聰等，遠挹風猷，思欲餐稟，以元嘉【編按：424年—453年】元年九月，面啟文帝，求迎請跋摩。……以元嘉八年正月達于建鄴，文帝引見勞問慙懃。……春秋六十有五，未終之前，預造遺文偈頌三十六行，自說因緣云：已證二果。手自封緘，付弟子阿沙羅云：我終後可以此文還示天竺僧，亦可示此境僧也。……文帝欲從受菩薩戒，會虜寇侵疆，未及諮稟，奄而遷化。以本意不遂，傷恨彌深，乃令眾僧譯出其遺文云：

「……諸論各異端，修行理無二，偏執有是非，達者無違諍……摩羅婆國界，始得初聖果，阿蘭若山寺，道迹修遠離，後於師子國，村名劫波利，進修得二果，是名斯陀舍。……」（以下為偈頌全文）

前頂禮三寶	淨戒諸上座
濁世多諂曲	虛偽無誠信
愚惑不識真	懷嫉輕有德
是以諸賢聖	現世晦其迹
我求那跋摩	命行盡時至
所獲善功德	今當如實說
不以諂曲心	希望求名利
為勸眾懈怠	增長諸佛法
大法力如是	仁者咸諦聽
我昔曠野中	初觀於死屍
臃脹蟲爛壞	臭穢膿血流
繫心緣彼處	此身性如是
常見此身相	貪蛾不畏火
如是無量種	修習死屍觀

放捨餘聞思	依止林樹間
是夜專精進	正觀常不忘
境界恒在前	猶如對明鏡
如彼我亦然	由是心寂靖
輕身極明淨	清涼心是樂
增長大歡喜	則生無著心
變成骨鎖相	白骨現在前
朽壞肢節離	白骨悉磨滅
無垢智熾然	調伏思法相
我時得如是	身安極柔軟
如是方便修	勝進轉增長
微塵念念滅	壞色正念法
是則身究竟	何緣起貪欲
知因諸受生	如魚貪鉤餌
彼受無量壞	念念觀磨滅
知彼所依處	從心猿猴起
業及業果報	依緣念念滅
心所知種種	是名別相法
是則思慧念	次第滿足修
觀種種法相	其心轉明了
我於爾焰中	明見四念處
律行從是竟	攝心緣中住
苦如熾然劍	斯由渴愛轉
愛盡般涅槃	普見彼三界
死焰所熾然	形體極消瘦
喜息樂方便	身還漸充滿
勝妙眾生相	頂忍亦如是
是於我心起	真實正方便
漸漸略境界	寂滅樂增長
得世第一法	一念緣真諦
次第法忍生	是謂無漏道
妄想及諸境	名字悉遠離
境界真諦義	除惱獲清涼
成就三昧果	離垢清涼緣
不涌亦不沒	淨慧如明月
湛然正安住	純一寂滅相
非我所宣說	唯佛能證知
那波阿毘曇	說五因緣果

實義知修行	名者莫能見
諸論各異端	修行理無二
偏執有是非	達者無違諍
修行眾妙相	今我不宣說
懼人起妄想	誑惑諸世間
於彼修利相	我已說少分
若彼明智者	善知此緣起
摩羅婆國界	始得初聖果
阿蘭若山寺	道迹修遠離
後於師子國	村名劫波利
進修得二果	是名斯陀舍
從是多留難	障修離欲道
見我修遠離	知是處空閑
咸生希有心	利養競來集
我見如火毒	心生大厭離
避亂浮于海	闍婆及林邑
業行風所飄	隨緣之宋境
於是諸國中	隨力興佛法
無問所應問	諦實真實觀
今此身滅盡	寂若燈火滅

(CBETA, T50, no. 2059, p. 340, a15-p. 342, b10)

【註】：目前南北傳原始佛教文獻中出現的唯一「彌勒佛之後的下一尊佛」

《增壹阿含 48 品 4 經》說到未來六佛名字：⑧彌勒佛⑨師子應如來⑩柔順佛⑪光焰佛⑫無垢佛⑬寶光佛，以及諸佛常法：當記七佛之本末。

《增壹阿含經》卷 45〈十不善品 48〉：「佛告阿難：「皆有因緣本末故，如來說七佛之本末；過去恒沙諸佛，亦說七佛本末；將來彌勒出現世時，亦當記七佛之本末；若師子應如來出時，亦當記七佛之本末；若承柔順佛出世時，亦當記七佛之本末；若光焰佛出現世時，亦當記七佛之名號；若無垢佛出現世時，亦當記迦葉之本末；若寶光佛出現世時，亦當記釋迦文之本末。」

爾時，世尊便說此偈：

「師子柔順光，	無垢及寶光，
彌勒之次第，	皆當成佛道。
彌勒記式佛，	師子記毘舍，
柔順記拘孫，	光焰記牟尼，
無垢記迦葉，	皆說曩所緣，
寶光成三佛，	亦當記我號。
過去諸三佛，	及以將來者，

皆當記七佛， 曩所之本末。

「由此因緣故，如來記七佛名號耳。」

爾時，阿難白世尊言：「此經名何等？當云何奉行？」

佛告阿難：「此經名曰記佛名號，當念奉行。」

爾時，阿難及諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。」(CBETA, T02, no. 125, p. 791, b8-29)

【莊春江附註】：本經顯然為《長阿含1經》的簡略版，但本經後段所說的許多未來佛部分，該經無，此部分顯然是後起的，而且似乎成了本經主要意趣之所在。

【附錄】有部系古德自西北印→南印度→獅子國→印尼爪哇→中國南朝的道跡

開印法師恰於 2018.08.18 email 來函，寄來其大作〈亞庇佛教的歷史發展〉

（開印，20180814 增訂），並附上以下短文給莊春江師兄及筆者：

……一個有趣問題：

我們知道「說一切有部」是盛行於西北印度，而早期東南亞的「說一切有部」它是經由怎樣的路線到來？中印度或南印度是經由航海經馬六甲海峽是可以理解，但北方的有部呢？

筆者敬答開印法師如下：

很歡喜今年底您還是決定撥空來正信為眾開示。

最近因正信備課，無意中追尋到有部系古德自西北印→南印度→獅子國→遊化印尼爪哇→中國南朝的道跡，與您來函所示有關的訊息，大略整理如下：

【從導師抉擇中國《高僧傳》的聲聞聖者，探討聖法大長老的生前筆記】

……（略：參閱講義 p.101）

求那跋摩出生罽賓國→遊化摩羅婆國界始得初聖果→後遊化於師子國，村名劫波利，進修得二果→渡海遊化（飛船入）闍婆國→再遊化（南朝）宋文帝元嘉八年（約西元 431 年）正月達于建鄴。

●經學者考證摩羅婆國為南印度古國名→闍婆國為今印度尼西亞爪哇。

摩臘婆國（梵 Malava）南印度古國名。位於鄔闍衍那國之西。又稱摩羅婆國、南羅羅國。《大唐西域記》卷十一云（大正 51·935c）：「摩臘婆國，（中略）國大都城周三十餘里，據莫訶河東南。」（《中華佛教百科全書(八)》p.5282.2）

◎附三：高觀如〈中斯佛教關係〉（摘錄自《中外佛教關係史略》）

斯里蘭卡和中國的佛教關係，開始見於文字記載的是公元四世紀間。據《梁書》卷五十四的記載，當時師子國（斯里蘭卡的古稱）王聽到東晉孝武帝（373～396）崇奉佛教，便派遣沙門曇摩航海送來四尺二寸高的玉佛像一尊，路上行了十年，義熙二年（406）才到達晉京（今南京）。這是中斯佛教關係的首次紀錄。……

東晉·義熙六年（410），中國高僧法顯經印度到達斯里蘭卡島，看見有商人用中國產的白絹扇供佛。可見那時中斯兩國間早已通商往來。法顯在斯旅居二年，曾親往島上有名的無畏山、佛牙寺、支提（山）寺、摩訶毗訶羅（大寺）等處參學，並見到非常隆重的佛牙供養法會盛況和摩訶毗訶羅一位阿羅漢入滅火化的情形，還在斯求得《彌沙塞律》、《長阿含》、《雜阿含經》和雜藏等諸梵本回國。法顯在他所著的《佛國記》中記錄了當時斯國佛教的重要情況。

印度高僧**求那跋摩**曾在師子國弘教，後到**闍婆**（今印度尼西亞爪哇），又由闍婆乘外國商人竺難提的海舶抵達廣州，於元嘉八年（431）到宋都建業（今南京）。（《中華佛教百科全書(九)》p.5539.2 ~ p.5540.1）

印尼佛教最早出現的文獻記載為晉·法顯《佛國記》。西元412年，法顯由斯里蘭卡返航中國途中，突遇颶風，飄流至耶婆提（今爪哇島），並在該地停留五個多月。當時該國婆羅門教興盛，佛法則不盛行。《出三藏記集》卷十四載，印僧求那跋摩（377~431）曾留住於闍婆（爪哇）大弘佛法，闍婆國王母及國王先後歸依佛教，並使全國皆崇信佛法。印尼佛教乃於此奠基。

西元七世紀起，佛教在印尼開始興盛。據義淨《南海寄歸內法傳》載，室利佛逝（蘇門答臘）有僧侶千餘名。西行求法者皆停留此處一、二年，而後再前往印度。我國求法僧中以會寧、義淨、貞固、法朗、道宏等人與印尼佛教關係最密切。會寧曾於664年至665年間抵訶陵州（爪哇）。並與爪哇人若那跋陀羅合譯《涅槃經後分》二卷。義淨則止留室利佛逝國（蘇門答臘）六月，學習梵語。其後，自印度返國途中，又居住室利佛逝六年，從事譯經及抄寫梵本經典等工作。所著《南海寄歸內法傳》、《大唐西域求法高僧傳》等即完成於該地。貞固、法朗、道宏等人則協助義淨於當地譯經。
（《中華佛教百科全書(四)》p.1896.2 ~ p.1897.1）

考梁慧皎《高僧傳》求那跋摩預造遺文偈頌文，可推知其修學及證果次第與有部系有關：

勝妙眾生相	頂忍亦如是	是於我心起	真實正方便，
漸漸略境界	寂滅樂增長	得世第一法	一念緣真諦
次第法忍生	是謂無漏道	妄想及諸境	名字悉遠離
境界真諦義	除惱獲清涼	成就三昧果	離垢清涼緣
不涌亦不沒	淨慧如明月	湛然正安住	純一寂滅相

.....

諸論各異端	修行理無二	偏執有是非	達者無違諍
-------	-------	-------	-------

.....

摩羅婆國界	始得初聖果	阿蘭若山寺	道迹修遠離
後於師子國	村名劫波利	進修得二果	是名斯陀舍

在見諦以前，也立暖、頂、忍、世第一法，與說一切有部論宗相同。
（《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.587）

十一、聖法大長老的菩薩宗風與印順導師思想：超越時空、南北相應

【編按】

- 1、聖法大長老在正信佛青會公開宣稱要成佛，從南傳菩薩道文獻及北傳論書所示，可知大長老早已被授記。
- 2、筆者並非信仰增上者，只是遵依「教證、理證」及「佛語具三相」之古訓如實記述而已。
- 3、筆者亦謹遵《雜阿含經》（1059 經）所示：對於十善業「自作而外，還要教他作，讚歎作，隨喜作」自利利他。依此宣揚聖法大長老之聖德。

（一）聖法大長老（1939.4.24~2016.9.7）夙世之廣大波羅蜜

1、在我的生命裡，我所記得的是在大約一、兩歲的時候，還是很小的嬰孩，我在母親的懷裡，我憶起過去的生命。在前一世，我出生在很高的地方。我記得我從那個地方來到這裡。為什麼我來這裡？我來這裡是要在這裡出家的。出家過後，我又可以回到相同的地方。所以，要回到相同的地方，我必須出家。在這幼小的心裡，就有了這主意。（〈聖法大長老的出家心路歷程〉24.04.2015 講於龍樹林僧寺，聖喜長老英譯，正直寺行者中譯）

2、我九歲，三年級那年開始守戒。母親與祖母教導我如何誦念佛隨念；憶念佛陀的九種功德。

（《最受崇敬的斯里蘭卡佛教瑰寶龍樹林·聖法大長老自傳》，p.70）

3、十五歲那年，我根據戒師所著的書學會蓮花姿勢的雙盤坐姿。我能夠以這個坐姿禪修半個小時。每天晚餐過後我會溫習功課，然後回到房間睡覺。在床上，我會盤起雙盤，持守活命八戒，念誦《應行慈愛經》，然後依據書中所描述的方法修習慈心禪。大約十到十五分鐘過後，我感覺自己輕輕漂浮於空中，不覺得自己是坐在床上。閉著雙眼，眼部卻有月光般柔和的光環繞。禪修半個小時後我就去睡覺。每天我把鬧鐘調在早上五點響，但是鬧鐘還沒響我已經醒來。同齡的孩子通常在睡覺的時候會更換睡姿，然而我睡覺的時候身體，手腳都不動。隔天醒來仍然保持著入睡前的姿勢，床單依然整齊。接下來的一整天我都感到愉悅。這是我少年時期的禪修，修習慈心禪。有的時候我會誦念《應行慈愛經》，或是誦念我記起來的經典，或是《法句》偈頌。我也會閱讀父親的書籍，例如：《清淨道論》，《優婆塞手冊》與其他內觀禪修的書籍。當我閱讀《清淨道論》或是聽父親與其他人的討論的時候，我會想：“這些（書裡所記載的方法）是能夠實踐的。”就是這個時期我體驗到禪修的益處，生起強烈的出家念頭。這個念頭也在後來得以實現。

4、我記得在1962年3月4日到3月25日，用十九天完成整本《法集論》的

記誦。除了部分的經典，我已經能背誦整套三藏。（《最受崇敬的斯里蘭卡佛教瑰寶龍樹林·聖法大長老自傳》，p.32）

5、我的出家準備期（pandupal ā sa）是在菩提護長老的家鄉度過。這裡，我們修習馬哈希禪法（觀察腹部的起伏）與入出息念。修習這兩種禪法，讓我能夠保持一個小時的專注力。集體打坐的時段，菩提護長老會為我們把時。通常在他剛好要給下坐指示的時候我就睜開眼睛，時間與預設的一樣。長老問我：“你如何會知道時間？”我回答：“我感覺時間已經到了。”出家準備期的一個度魯圖布薩日（Durutu poya），我因應需求為信眾開示佛法。說法時，我以單一的音聲，不變的坐姿演說佛法。……這個時候我已經接受禪修訓練，正在修習止禪，並且能夠專注一個小時。雖然我還不知道什麼是安止定，卻體驗到身體的消失，與月亮般柔和的光。學生時代我長時間禪修，對我的學習起了很大的幫助。禪修讓我能夠很好的把課程記起來。在開示佛法的時候，我會合上雙眼，讓心處於專注而寧靜的狀態。我是如此訓練自己。

住在嘎督瓦的時候，我與一群同學一起研習四十種禪修業處。在沒有老師指導與參與之下，我們研讀《清淨道論》，然後嘗試理解論典上的禪修方法。這是一個非常好的訓練，我們從中修了十種遍禪。1963年，在戒師的指示下我來到瑪拉嘎拉的德嘎哈石洞僧舍，在這裡的一個月半我修習馬哈希禪法。每天以雙盤的坐姿，從傍晚五點坐到晚上十一點，連續禪修六個小時沒有感到任何困難。心感覺好像到了梵天界，沒有任何其他的覺知。馬哈希禪法沒提到安止定。

（《最受崇敬的斯里蘭卡佛教瑰寶龍樹林·聖法大長老自傳》，pp. 72-73）

【註1】善財童子五十三參之典範

1995年12月……一起踏上毛淡棉的參學旅程。……我們拜見帕奧禪師，然後禮敬他。在這裡禪修的六個星期，……。禪修期結束後，我把學生委託給帕奧長老。他囑咐我再回去，當時我想：“願我能夠再來。……1996年7月10日直到十二月份離開之前，我一直接受各式的業處訓練。我離的時候，早前與我一起來的憍陳如比丘與聖喜比丘依然留在那裡。他們倆後來染上瘧疾，幸好得以康復，繼續禪修。……聖喜比丘是我哥哥的兒子。他在1992年出家，1993年達上受比丘戒。他現在在照顧著龍樹林森林寺院。……這位緬甸比丘，帕奧禪師，是一位讓人敬仰的老師。他根據清淨道論，教導禪修者培育定力，再以這專注力轉修觀禪。……1997年我再次到緬甸入雨安居，修學禪修業處。……目前為止我已經去帕奧禪林五次，都能夠很好的培育禪修業處。

（《最受崇敬的斯里蘭卡佛教瑰寶龍樹林·聖法大長老自傳》，pp. 60-63）

【註2】帕奧禪師（老師）病中到機場迎接聖法大長老（學生）

2000年我們在緬甸做了一個界堂。這個時候，帕奧禪師病得很嚴重，在緬甸的日本醫院治療了三個月病情不見好轉。於是他被帶到臺灣就醫，三個月後病情依

然不見起色。後來，禪師被帶到新加坡接受治療。新加坡的信徒告訴我：“帕奧禪師病得很重，無法說話，無法自己進食或是起床走動。”我們準備就緒，通過聖喜比丘向他們取得聯絡，於2000年11月9日抵達新加坡。禪師當時已經病得很嚴重，但是在兩位居士的協助之下他依然堅持來到機場迎接我們。我們頂禮禪師，然後對他說：“尊者，我們是來為您誦念護衛經。”禪師聽了很高興。後來，我們做決意與誦念護衛經。接下來的十二天，我們每天為他誦念三遍護衛經。他的身體狀況也一天一天逐漸的改善，逐漸能夠自己進食。十二天后，在我們準備離開之前，禪師要求：“請將這護衛經錄起來，給我們一份。”這是完整的護衛經：對三寶一天禮敬三次，佛陀七十三智，佛陀美德護衛經等等。出乎我們的預料，這護衛經的錄音流傳到許多國家，甚至可以在互聯網找到。帕奧禪師在新加坡康復之後直接去臺灣主持兩個月的禪修課程，這顯示他已經完全恢復。

（《最受崇敬的斯里蘭卡佛教瑰寶龍樹林·聖法大長老自傳》，pp. 60-63）

（二）聖法大長老（1939.4.24~2016.9.7）的修行宗風

2012年7月15日是聖法大長老受具足戒53年的日子。每一年的今天，都是大長老供養僧團的特別日子（聖法大長老在一年裡有幾天是做類似這樣的供養）。記得當天一大早，我們去龍樹林拜見聖法大長老。大家把大長老的寮房擠得滿滿的。當時寮房也堆滿了即將要供養給僧團的袈裟等四種資具。大長老給了我們一場簡短的開示。其中令人印象最深刻、最感動的是，大長老說（編按，以上為龍樹林正直寺一位十戒女（sayalay）的文字記錄）：

今天是我出家第56年，完成受具足戒53年的日子，這將是第54年的開始。在這段期間，我不曾有過想還俗的心，我祝願你們大家在這修行道上，同樣的也不會有想還俗的心！我不曾對任何人生氣過，我祝願你們要經常保持慈心！我不曾責備過任何人，我也希望你們不要責備任何人！而且，我對一切眾生都一直懷有慈心，也希望你們一直懷有慈心！」

（《神聖的法教》P.13）<http://www.buddhadipa.tw/>

佛陀曾經教導我們不應該講自己生平的故事，因為會增加我們的煩惱。不過有一些事情是可以說的。……在出家的生命中，因為一向都非常聽從戒師及導師的教導，所以心裡一直都非常開心的學習。在整個出家的生命中，都沒有什麼覺得懊悔、遺憾或是需要懺悔的事，從來沒有被投訴，從來不曾責備任何人或是對其他比丘做過任何的壞事，經常都安住在慈愛中，和其他人接觸時經常都在培育忍辱。經常祝願其他的禪修者們也都能培育慈愛及忍辱，並成就禪修。

在此，希望所有的出家眾們，包括十戒尼們，也都能培育慈愛及忍辱，好好地修習佛陀的教法，直到嚐到法味，直到體證涅槃。

（《神聖的法教》pp.155-157）

回顧我的人生讓我感到喜悅。我不曾做過任何讓自己感到遺憾的事。”

有許多人稱讚我，同時也有許多人詆毀我。對於稱讚，我並沒有生起傲慢的心。對於詆毀和找碴的人，我不曾對他們生起嗔恨的心。我都一律對他們散播慈愛心。有的人事後察覺自己的過錯，會請求原諒。

有一次，有人寫了一封十六頁的信指責我，並且希望我下地獄。閱讀這封信的時候，我內心沒有絲毫的不快，隔天還回信祝福他。別人批判我，為我指出過失，比一千個讚歎更加值得高興。我願意糾正任何的過失，我對自己所擁有的美德感到歡喜。給他的回信裡我是這麼樣的寫：“您信裡所寫的內容沒有對我造成傷害。您信裡所說的内容說明我檢測我自己的心。在這之前我並不認識您，但是今後您會是我散播慈愛的對象之一。”在信裡，我也感謝他成為讓我檢視自己的善友。後來，他回了一封十六頁的信來稱讚我。我妥善的處理了這件事。

我從未對任何人起嗔心，也不曾與人吵架。有一次我動手打了一個人，阻止他為自己增添更多的麻煩。這個行為並沒有生起嗔恨心。那個被打的人事後也因此冷靜下來。

沙彌時期我就決意，絕對不犯任何重戒（僧殘戒以上的重戒）。到目前為止，我還不曾犯過任何重戒，也不需要做懺悔。但是，我做了兩次別住（Mānata）。我做別住並不是因為犯戒，只是為了讓僧團安心，確保我的戒是清淨的。受用四資具的時候，我會使用將近一個小時做省思，不浪費任何的受用資具。我時常修持慈心禪；散播慈愛給那些受到煩惱所擾，心裡常處於炙熱燃燒的狀態的人。我也時常修持觀禪，觀照無常，苦，無我。即使是生病，我也不違背這些原則。所以，每當我省察自己的行為的時候，我發自內心感到歡喜。我不曾違背出家修行人的原則。不從寺院住到村子，村子住到城市。我們一直住在寺院裡。

（《最受崇敬的斯里蘭卡佛教瑰寶龍樹林·聖法大長老自傳》，pp. 89-90）

近來三、四年，因為病緣我已很少工作了。在這之前，我做了很多 sāsana(教法)的工作。我很高興我曾經對教法所做的一切。過去幾年，我大多數的時間都是隱居，維持我自己的修持。我們的老師也是如此，我們最高的戒師，主要的戒師 Ven. Mātara Sri Nānārama Mahāthera，在 89 歲時，因健康的緣故，停止對外的的工作，他在 92 歲逝世。Ven. Jinavamsa Mahāthera 也是因為健康的緣故，在 69 歲時停止他的工作，而他則在 97 歲時逝世。我在 73 歲時停止我的工作，也是由於健康的緣故。現在，我都在維持我的隱居修持。我維持這隱居不是為了其他的事，主要的原因是我要維持自己的修持及獲得自己的解脫。我們邀請所有的僧眾及修持者，跟隨老師。請勿試著自己一個人獨居，自己一人獨居對我們的修持是很危險的。我們要時時跟隨老師，我們要在老師的座下接受老師的訓練。有時也許老師沒有教導很多，但我們從他們那兒學到很多東西。我們應該在老師座下，跟隨老師學習。（〈聖法大長老的出家心路歷程〉，24.04.2015 講於龍樹林

僧寺)

龍樹林·聖法大長老也是一位如此的聖友。以下是他的幾項德行：

他精通三藏及其義注和複注，如同一座行走的圖書館一般。他不僅學識淵博，而且在內心真實修行。儘管他從不吹噓自己的能力，他已經證得八種禪定並具有神通。他以戒定慧聞名並受人尊重。在多生中他一直在積累成佛所必須的三十種巴拉密。

另一位如是之益友是聖喜尊者。有一次聖法大長老說：「聖喜長老來自梵天界，為此生證得涅槃而來。」（〈業處導師聖喜大長老的弘教生涯〉，p.33）

注：“聖法是佛教瑰寶，活生生的佛法百科全書。我們把他從梵天界請下來。”勝種大長老是如此形容他的這位學生。

（《最受崇敬的斯里蘭卡佛教瑰寶龍樹林·聖法大長老自傳》，p.50）

●【編按】聖法大長老生前預撰筆記，「是希望佛陀教法興盛」。

（三）聖法大長老自述：2004年南海大海嘯於斯里蘭卡海邊不可思議奇跡

2004年12月26日是甕杜瓦布薩日，一年裡最後的布薩日。我們計畫凌晨四點鐘離開嘎督瓦，到補呼威拉的羅哈納瑜伽行者院接受午餐供養。但是，我們延遲到早上七點才啟程。我們的隊伍有十位比丘；五位來自嘎督瓦，四位來自勾嘎啦，還有我。我們共乘一輛箱型貨車。這兩天我都連續做相似的夢。25日凌晨，在夢境裡我見到補呼威拉的路被大水淹沒，但是我能夠輕鬆涉水而過。26日凌晨，在我三點三十分起床之前，夢裡見到我一個人走在路上。這時發生洪災，海水一直湧進，把許多的房子和車子淹沒。當水湧到我面前的時候，我說：“我不怕。我善護戒律，侍奉導師，戒師與父親。我有能力跳到對面的小山丘上。”結果我就在山丘上面了。夢境裡所見的事就在當天發生。八點二十分我們接了四位比丘之後，離開勾嘎啦。彌理沙(Mirissa)不遠處有一座橋，橋的左側有一座小山丘。我們在這裡看到，海水在我們不遠處往湧過來，前方的一輛卡車與小貨車已經被海水吞噬。我對司機說：“趕快把車調回頭。”還沒來得及調回頭，車子已經被海水給掀起，漂浮在水上。

我對其他的比丘說：“不用害怕。你們應當誦念佛隨念以及諸惡莫作偈頌(Sabbapāpassa)。”洪水的聲音掩蓋了我給大家的提醒。我持續誦念佛隨念。車子正漂向橋的邊緣，眼看就要往外墜落。佛隨念與持戒清淨的功德力，保護漂浮的車子，避免它墜到橋外。接著，它好像被樹枝卡住一般停了下來。海水轟轟巨響，忽然間，一堵很高的浪湧過來，摧毀對面的建築物。飛過來的碎片擊中我們的車子，打破擋風玻璃。有一位年僅十六歲的出家眾很害怕地驚叫。我不受影響。我突然說：“如果瑪尼美嘎拉海神(Muhudu Manimēkalā)真實存在，請她看看現在正在發生的一切，持守淨戒的人正面臨危難。請即刻停止這浪。立刻

停止。”那道往我們方向湧來的海浪即刻消退，小貨車因此沒有被推翻，我們安然無恙。海水依然從破裂的擋風玻璃湧進。”

不久，洪水緩和下來。有人提議，“趕快下車，趕快下車。”我說：“不用急。”有人就說：“也許下一波洪水就要到了。”我說：“不用怕，我們等洪水退了才下車。”當時水深及肩膀，有些人下車遊到對面的高處。我沒有下車。他們把門打開，湧進來的海水把我裝有藥物與熱水瓶的僧袋沖走。洪水退了，我才緩緩的下車。其中一位比丘從山上下來。當時的情景慘不忍睹，有些人死了，有巴士墜入谷底，這是場大災難。我並不感到害怕；手只是受了輕傷。那位比丘對我說：“我們一起到山上去吧。”於是我們一起走上山。彌理沙的寺院就在山頂，那裡有人持午。我們在寺院那邊弄乾袈裟。有人邀請我們去接受午餐供養，我問：“這些食物是從哪裡來的？”有兩輛車載了一千份食物往咖特拉嘎瑪(Katragama)路過這裡，一輛被水沖走，另一輛卡在我們的車附近。後來，這些食物被帶到山上，供養我們與其他的戒子。那天也是誦戒日，我們在那所寺院誦戒。不久，補呼威拉寺院派一輛車來接我們。很奇妙，不是嗎？

(《最受崇敬的斯里蘭卡佛教瑰寶龍樹林·聖法大長老自傳》，pp.82-84)

(四) 聖法大長老自述生命中的其他奇跡

2003年一月，我去澳洲墨爾本的基斯布落·皈依法寺(Keysborough Dhammasarāna Vihāra)主持二十五天的禪修營與佛法開示。當時墨爾本附近發生森林火災，消防隊無法控制火勢。我為此誦念《鵝鶉護衛經》(VattakaParitta)，並錄製送人，後來火被撲滅了。還有一件事蹟。當時發生大旱，平均溫度高達四十八度。我們住的寺院裡的空調都融化了。我也因此病倒。隔天，我們誦念《轉法輪經》(Dhammacakka pavattana sutta)與《MaccharājaParitta)或《兩護衛經》。半夜時分便下雨。這就是佛陀的力量。

(《最受崇敬的斯里蘭卡佛教瑰寶龍樹林·聖法大長老自傳》，p.82-82)

2005年五月，我在中國主持一個月的禪修營。因為氣候關係，在那裡住上十天後我就得了感冒，無法進食。他們把我送到一所大醫院就醫。布施主為我耗了龐大的醫療費用，但是我的病情依然不見好轉，繼續腹瀉，無法進食。這樣持續了兩三天，我的身體變得很虛弱，開始看見臨終趣相。我的意識依然清醒，我想：“我不可以死在這裡。如果我在這裡死了，邀請我到中國傳法的布施主會被人譴責。我必須回到龍樹林。願回去的障礙消除。”我作了這個決意，事情也依決意而發生。中國的醫生告訴聖喜比丘：“請向斯里蘭卡的醫生詢問醫療建議。”斯里蘭卡的醫生得知我的病情，他們要求，“請即刻把他送回來，不能再拖延。”我們很快就回到斯里蘭卡，入院就醫，然後我就康復了。

帕奧禪師要求我們僧團誦念護衛經，祈願即將在2010年4月20日過境緬

甸的颶風平息。誦念過後，緬甸下了場雨，驅散環繞在那個地區的熱氣。颶風在海上消散了。

（《最受崇敬的斯里蘭卡佛教瑰寶龍樹林·聖法大長老自傳》，pp.84-85）

●筆者 2015.11.22 於高雄正信佛青會瞻仰大長老行住威儀時目睹之奇特經驗

（五）聖法大長老生命中的奇跡與南傳「真實波羅蜜與決意波羅蜜」

決意與真實語的差別

看起來好像預兆決意、願望決意和許願真實語都是一樣的，因為它們都涉及實現願望。關於許願真實語，當黃金啖摩的父母與多孫陀利女神各自說真實語時，他們都希望黃金啖摩所中的箭毒得以清除。關於預兆決意，當菩薩作出決意再把剪下來的頭髮丟向天空時，他希望若自己能夠成佛的話就讓那頭髮掛在天空中。關於願望決意，當比豆梨作出決意時，他也希望自己的下衣能夠完整無損。它們都與願望有關連令到人們以為它們都是一樣的。這是為何現今有些人把真實和決意兩個不同的詞作為一詞來用，說：「我們在修真實決意。」然而，事實上在十波羅蜜裡，真實和決意是個別不同的波羅蜜。因此，它們是兩個不同的東西。而它們的差別是：無論是善惡，只要是事實的即是真實。以真實為根基的願望是許願真實。沒有以任何事實為根基，只是決意實現願望的作法是決意。

再作進一步的解說，當黃金啖摩的父母說真實語時，他們說：「之前啖摩有修正法。」（這是作為根基的事實。）然後再說：「以這真實語，願他的毒得以清除。」（這是他們的願望。）因此以事實作為根基的願望是為許願真實語。當菩薩把剪斷的頭髮丟向空中時，他決意地說：「若我能夠成佛的話，願這頭髮留在空中。」他這麼做時是沒有以任何事實為根基的。他所作的決意是為了預先知道他是否能夠成佛。當比豆梨捉住馬尾，就要跟圓滿迦離去時，他決意地說：「願我的下衣完整無損。」他這麼做時也是沒有以任何事實為根基的，所以是願望決意。所以，真實語和決意的差別是在於有沒有以事實為根基。

（《南傳菩薩道》，pp.230-231）

（六）導師所論述之「諦語」與南傳之真實波羅蜜與決意波羅蜜

《阿毘達磨集異門足論》卷 10〈四法品 5〉：「諦語者，謂所說語是實非不實、是真非不真、不虛妄不變異，是名諦語。」(CBETA, T26, no. 1536, p. 409, b9-11)

其實在佛法上說來，修行到了某一個程度，便能夠所說的話都靈驗。所以在南傳佛教的波羅蜜多中，有一「諦語」波羅蜜多，即是菩薩所說的話，能夠句句兌現，

語言的本身便有一種力量。以世俗的話來說，他所說的話靈得很。（《華雨集》第一冊〈大樹緊那羅王所問經偈頌講記〉，pp. 106-107）

「銅鑠部 (Tā mraṣaṭ ī ya) 所傳：覺音 (Buddhaghōṣa) 引《佛種姓》頌，立十波羅蜜多：施、戒、出離、智慧、精進、忍、真諦、決定、慈、捨。……。頌中說：「行真諦加持，真諦波羅蜜滿足」。加持 (adhittā na)，即「真諦決定」——「決定」的異譯。……銅鑠部所傳波羅蜜多，有「真諦加持」，這是與「諦語」有關的。」（《初期大乘佛教之起源與開展》，pp. 141-142）

諦語 (atyavacana)，或譯為實語。這是真誠不虛妄的誓言，與一般的發誓相近。諦語，是印度一般人所深信的。從種種諦語的傳說來看，諦語是：說諦語的人，必要備有良好的功德，才能從真誠不虛妄的誓言中，發出神奇的力量，實現誓言的目的。不只是內心的想念，還要口裡說出來，語言也就有了一分神秘的意味，所以諦語也稱為真實加持 (saty ā dhiṣṭh ā na, saccadhittā na)。起初，佛法是沒有諦語的，但在世俗信仰的適應下，漸漸的參雜進來。如《中部》的《鶡掘摩經》，佛命鶡掘摩羅 (Aṅgulimā la)，以「從聖法中新生以來，不曾憶念殺生」的諦語，使產婦脫離了難產的災厄，得到了平安。漢譯《雜阿含經》的同一事實，就沒有諦語救產難部分。如《十誦律》等所傳，佛以「佛（或作三寶）沒有貪、瞋、癡三毒」的諦語，消除了飲食中的毒素。《法句義釋》

（Dhammapada-Atthakathā）有同一故事，卻沒有除毒的諦語。這可見諦語的出現於佛教聖典，是後起的。到了部派時代，諦語的信仰，非常普遍。所以在當時傳出的「本生」中，釋尊前生的諦語故事，相當的多。依本生而歸納出來的菩薩德行——波羅蜜多，銅鑠部 (Tā mraṣaṭ ī ya) 也就有了諦語加持。諦語所起的作用，以治病或恢復身體健全為最多。如尸毘王 (Śivi) 割肉救鴿本生，「時菩薩作實誓願：我割肉血流，不瞋不惱，一心不悶以求佛道者，我身當即平復如故！即出語時，身復如本」。如睽 (Śy ā ma) 為毒箭所射，也由於諦語而康復。《小品般若經》說：「以此實語力故，此城郭火，今當滅盡」，那諦語更有改變自然的力量。凡稱為諦語或實語的，主要是由於諦語者的功德力，但也可能是得到鬼神的協助。如《小品經》所說的諦語滅火，或是本身沒有滅火的力量，而由「非人」來助成。睽本生中，也是得到帝釋 (Śakro dev ā n ā m indrah) 神力的加持。（《初期大乘佛教之起源與開展》，pp. 507-508）

這類誓願，即諦語，本經謂之為誠實誓，大乘及本生談中多載此事。菩薩由於自心清淨，功德莊嚴，特別是言行一致，所以能依誓言而現不思議事。

（《勝鬘經講記》，p. 72）

(七) 印順導師的「人菩薩行」與聖法大長老的菩薩宗風相近之處

(1)

今年適逢印公導師圓寂十週年，在這別具意義的日子裡，除了節錄幾位蘭若共住法師對師公的緬懷感言，並寫下筆者個人的一些省思。

德弘法師：

早年曾幾次到華雨精舍幫忙廚房工作，師公很喜歡看書，在打點滴的時候，師伯請他閉目養神，他卻一直看書看到點滴滴完。師公行住坐臥是個威儀很整齊的人，像吃飯的時候，一定會把衛生紙摺好，一切都整列好才用餐，絕不會把位置弄得亂七八糟。記得有一次師公問我讀什麼畢業，我回答：「高中」，結果師公卻說：「哦！你讀高中不錯，我小學都沒有畢業。」當下感受到師公雖然是國際性的人物，但他真的很謙虛。有一回師公回蘭若期間，碰到了地震，我們跑到師公那邊看他，正在看書的他竟然專注到不知道發生地震；當我們告知師公有地震時，師公很慈祥地安慰我們「不要怕、不要怕」，似乎變成師公在保護我們。

（〈緬懷人間導師〉，釋德律）

以上如同聖法大長老於 2004 年南海大海嘯時對其他的比丘說：“不用害怕。你們應當誦念佛隨念以及諸惡莫作偈頌（Sabbapāpassa）。”洪水的聲音掩蓋了我給大家的提醒。我持續誦念佛隨念。（參閱 p. 111）

(2) 分析：沒有（追悔）遺憾（pp.109-110）與正念在當前（p.81）及做到那裏就是完成之關係

「然而世間，有限的一生，本就是不了了之的。本著精衛啣石的精神，做到那裡，那裡就是完成，又何必瞻前顧後呢？佛法，佛法的研究，復興，原不是一人的事，一天的事。」（《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.4-5）

《中阿含經》卷 43〈根本分別品 2〉《溫泉林天經》：跋地羅帝偈

「佛言：

「慎莫念過去，亦勿願未來，

過去事已滅，未來復未至。

現在所有法，彼亦當為思，

念無有堅強，慧者覺如是。

若作聖人行，孰知愁於死，

我要不會彼，大苦災患終。

如是行精勤，晝夜無懈怠，

是故常當說，跋地羅帝偈。」（CBETA, T01, no. 26, p. 697, a17-25）

【中部 133 經/摩訶迦旃延賢善一夜者經】（莊春江譯）：

「跋地羅帝」，南傳作「賢善一夜者」(bhaddekarattassa)，菩提比丘長老英譯為「曾有單一個優秀夜者」(One Who Has Had a Single Excellent Night)。按：《破斥猶豫》以「具備毘婆舍那的實踐狀態」(vipassanā nuyogasamannā gatattā)解說。】

世尊告諸比丘：「我昔未成正覺時，獨一靜處，禪思思惟，自心多向何處？觀察自心，多逐過去五欲功德，少逐現在五欲功德，逐未來世轉復微少。我觀多逐過去五欲心已，極生方便，精勤自護，不復令隨過去五欲功德。我以是精勤自護故，漸漸近阿耨多羅三藐三菩提。汝等諸比丘！亦復多逐過去五欲功德，現在、未來亦復微少。汝今亦當以心多逐過去五欲功德故，增加自護，亦當不久得盡諸漏，無漏心解脫、慧解脫，現法自知作證：我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。所以者何？眼見色因緣生內受——若苦、若樂、不苦不樂；耳……。鼻……。舌……。身……。意、法因緣生內受——若苦、若樂、不苦不樂。是故比丘！於彼入處當覺知！若眼滅，色想則離；耳、鼻、舌、身、意滅，（聲想……）法想則離」。（《雜阿含 211 經》）

十四不善心所：四瞋因（瞋、嫉、慳、惡作）（《阿毘達摩概要精解》，p.60）

惡作（追悔，kukkucca）：惡作是追悔已造之惡（或當行而未行之善）。其特相是事後追悔；作用是追悔已造（的惡），以及沒有實行（的善）；現起是憶起時感到後悔；近因是已造的惡及未行的善。（《阿毘達摩概要精解》，p.69）

(3)

問題八：如果一個人發願行菩薩道，他要經過這麼多的輪迴，他要如何堅定自己的心一直在這條路上，以達到最後的目標？

聖法大長老回答：每一個菩薩需要有四神足 (iddhipāda) 來達到目標，即：1. 欲 (chanda)；2. 精進 (viriya, 勤)；3. 心 (citta)；4. 智慧 (vīmaṃsā, 觀)。每一個菩薩都需要這四種條件才能達到目標。作為一個菩薩，每天都要累積很多善行，當他做了任何善行時，都要發願，願這個善行助我達到成佛的目標，也願我能夠去除貪欲 (abhiññāvisamālobho)、瞋 (byāpādo)、忿 (kodho)、恨 (upanāho)、覆 (makkho)、惱害 (paḷāso)、嫉 (issā)、慳 (macchariyam)、幻 (māyā, 欺瞞)、誑 (sātheyyam)、頑迷 (thambho)、激憤 (sārambho, 忿怒；激情)、慢 (māno)、過慢 (atimāno)、驕 (mado) 及放逸 (pamādo) 等十六種隨煩惱 (upakkilesa)。如此持續的發願並累積功德，就能達到目標。除此之外，菩薩也要每天如理作意，省思菩薩的德行，以及《本生經》中菩薩如何在生生世世中累積波羅蜜。

（《2011 年聖法大長老來台弘法開示》p.78/法寂禪林發行/譯者：吉祥尊者）

【導師說】

行菩薩道要調伏瞋，忿，恨，惱，嫉，害等，與慈悲相違反的粗煩惱

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。所以（『雜阿含』）經上說：「若有於世間，正見增上者，雖歷百千生，終不墮地獄」。惟有了達得生死與涅槃，都是如幻如化的，這才能……，在生死中浮沉，因信願（菩提心），慈悲，特別是空勝解力，能逐漸的調伏煩惱，能做到煩惱雖小小現起而不會闖大亂子。不斷煩惱（瞋，忿，恨，惱，嫉，害等，與慈悲相違反的，一定要伏除不起），也不致作出重大惡業。時時以眾生的苦痛為苦痛，眾生的利樂為利樂；我見一天天的薄劣，慈悲一天天的深厚，怕什麼墮落！惟有專為自己打算的，才隨時有墮落的憂慮。發願在生死中，常得見佛，常得聞法，世世常行菩薩道，這是初期大乘的共義，也是中觀與瑜伽的共義。釋尊在（『中阿含』）經中說：「阿難！我多行空」。『瑜伽師地論』解說為：「世尊於昔修習菩薩行位，多修空住，故能速證阿耨多羅三藐三菩提」。……大乘經的多明一切法空，即是不住生死，不住涅槃，修菩薩行成佛的大方便」！

末了，我再度表明自己：我對佛法作多方面的探求，寫了一些，也講了一些，但我不是宗派徒裔，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）。我是繼承太虛大師的思想路線（非「鬼化」的人生佛教），而想進一步的（非「天化」的）給以理論的證明。從印度佛教思想的演變過程中，探求契理契機的法門；也就是揚棄印度佛教史上衰老而瀕臨滅亡的佛教，而讚揚印度佛教的少壯時代，這是適應現代，更能適應未來進步時代的佛法！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.70）

（4）隨業往生之次序

信佛學佛的，決不能專憑臨終憶念的。人的死後往生，有隨重、隨習、隨憶念的三類，我曾在『成佛之道』（七四——七六）說到：

「一、「隨重」的：或造作重大的善業，或造作重大的惡業，如五無間業等。業力異常強大，無論意識到或者沒有意識到，重業一直佔有優越的地位。一到臨命終時，或見地獄，或見天堂，就是業相現前，是上升或下墜的徵兆。接著，或善或惡的重業，起作用而決定招感未來的果報（這就是常說的「強者先牽」）。二、

「隨習」的：既沒有重惡，也沒有大善，平平的過了一生。在這一一生中，……對於某類善業或惡業，養成一種習慣性，這也就很有力量了。到了臨命終時，那種慣習的業力，自然起用而決定招感來生的果報。從前大名長者問佛：我平時(憶)念佛，不失正念。可是，有時在十字街頭，人又多，象馬又多，連念佛也忘了。那時候如不幸而身死，不知道會不會墮落？佛告訴他說：不會墮落的。你平時念佛，養成向佛的善習，即使失去正念而死，還是會上升的。因為業力強大，是與心不相應的。如大樹傾向東南而長大的，一旦鋸斷了，自然會向東南倒的。所以止惡行善，能造作重大的善業，當然很好；最要緊的，還是平時修行，養成善業的習性，臨終自然會隨習業而向上。三、「隨憶念」的：生前沒有重善大惡，也不曾造作習慣性的善惡業，到臨命終時，……如忽而憶念善行，就引發善業而感上升人天的果報；如忽而憶念惡行，就能引發惡業而墮落。對這種人，臨命終時，非常重要。所以當人臨終時，最好能為他說法，為他念佛，說起他的善行，讓他憶念善行，引發善業來感果。淨土宗的臨終助念，也就是這一道理。……學佛修行，到底平時要緊」！

「臨終助念」，是幫助病人，使他能憶念佛，心向佛(願生淨土)，不是病人躺著，一切讓別人來幫助的。……佛法重視潛力，所以修學佛法，要平時積集善業；念佛的要信願深切，念得「一心不亂」，這才是正常的、穩當的修行。臨終「隨重」與「隨習」而往生後世的，是多數；臨終「隨憶念」而往生的是少數。如病重而心力衰弱，不能專注憶念；或一病(及橫禍等)而失去知識，不能再聽見聲音，想助他憶念也無能為力了。……有佛教界的知名長老，大德長者，死亡以後，四十九日念佛聲不斷，這是什麼意義？是助念嗎？長老們一生提倡念佛，精進念佛，而臨終及死後，還要人長期助念，怕他不能往生嗎？那是對長老、長者的一種誣辱！……聽說：高雄有一位唐一玄長者，平時攝化青年，老而不已。臨終的遺言是：不用為我念佛，因為我不想去西方，不用為我誦經，因為我讀的經已夠多了。唉！末法時代，還有老老實實的學佛者！（《華雨集第四冊》p.190~p.194）

問題五：若是一個人沒有禪定，臨終時該怎麼做才能投生到善趣？

聖法大長老回答：

臨終時決定投生的業有四種，即：

1. 重業 (garuka-kamma)：

善的重業包括禪定和如實的禪那與觀禪 (yathābhūta-jhāna-vipassanā，一般性的觀禪)；不善的重業會導致直接投生惡趣。

2. 臨死業 (āsanna-kamma，近業；瀕死業)：

接近臨終時的善業或不善業。

3. 慣行業 (āciṇṇa-kamma，慣習業)：

例如禪修者每天打坐、誦經。

4. 已做業 (katattā-kamma):

以前曾經造過的業。

假如一個人沒有第一種重業，第三種慣行業是最普遍決定投生的業，對於禪修者而言，每天持續的持戒、誦經、禪修等是很好的，這很容易成為決定投生的業。(《2011年聖法大長老來台弘法開示》p.76/法寂禪林發行/譯者：吉祥尊者)

【註】莊春江提供

《攝阿毘達磨義論》

原文：

Garukaṃ ā sannaṃ ā cinnāṃ katattā kammañceti p ā kad ā napariyā yena.

葉均譯本：

重(業)、近(業)、數習(業)與已作業，是依取異熟(果)的次序(而說的四種業)。

釋宗戒譯本：

依產生果報的次序(而說的四種業)是：重的(業)、近的(業)、習慣的(業)與已作的業。

法舫法師譯本：

有重業·死前造業·數數所造業·及已作業·由成熟時別故。

元亨寺譯本：

重〔業〕、近〔業〕、宿習〔業〕、已作業，此依取異熟之異門為〔四業〕

(5) 大菩薩圓滿波羅蜜以人間為主

《阿毘達磨俱舍論》卷 18〈分別業品 4〉：「論曰：菩薩要在瞻部洲中，方能造修引妙相業，此洲覺慧最明利故，唯是男子非女等身，爾時已超女等位故。唯現對佛，緣佛起思是思所成，非聞修類，唯餘百劫造修非多，諸佛因中法應如是，唯薄伽梵釋迦牟尼，精進熾然能超九劫，九十一劫妙相業成。」(CBETA, T29, no. 1558, p. 95, a3-8)

【圓滿波羅蜜時不長住於天界】

當波羅蜜還未完全圓滿時(還正在修習波羅蜜、捨離及善行)，由於大善業的果報，菩薩可能時常投生至長壽的天界。但是他選擇「決意死」(adhimutti-marana)來縮短自己在天界的壽命，因為在天界是很難修習波羅蜜的。因此，他時常投生於人間以繼續圓滿諸波羅蜜。

(《南傳菩薩道》上冊，p.15)

【南傳經集所傳已被授記之菩薩不可能投生的地方】

十八不生處是指已被授記之菩薩不可能投生的地方。那些跟妙智隱士一樣具備了八條件，再得到授記的菩薩，以後在娑婆世界裡是不可能投生至這十八不生處。這點在《經集·犀牛經》的註釋有提到。

十八不生處是：

- (1) 天生瞎眼。
- (2) 天生耳聾。
- (3) 生為瘋子。
- (4) 生為啞吧。
- (5) 生為殘廢。
- (6) 生為野人。
- (7) 生於女奴之胎。
- (8) 生為頑固邪信者。
- (9) 生為變性人（從男變女）。
- (10) 造五逆惡業者。
- (11) 癲瘋患者。
- (12) 小於鶴鶉。
- (13) 生為「飢渴餓鬼」(khuppipā sika peta)、「燒渴餓鬼」(ni j jh ā matañhika peta) 或「起尸阿修羅」(k ā lakañcika asura)。（「飢渴餓鬼」是永久都受飢渴折磨之鬼，極少有機會得到吃。「燒渴餓鬼」是永久感到熾熱之鬼，因為他時刻都被火焚燒。這些餓鬼在過去世皆是比丘或出家人，就有如目犍連尊者在靈鷲山所遇到之鬼。「起尸阿修羅」的體積有三伽浮他之大，但是卻只有少許的血肉，因此膚色有如枯葉一般。他的眼睛吊在頭上，有如龍蝦之眼一般突出來。由於他細如針尖的嘴巴也長在頭上，即使找到食物也不得不彎下頭來拾取。）
- (14) 生於阿鼻地獄與「世界中間地獄」。（世界中間地獄是三個世界相接的空間，在那裡，為惡者受到惡業果報的痛苦。）
- (15) 生為他化自在天的魔王。
- (16) 生於無想梵天界與淨居梵天界。
- (17) 生於無色梵天界。
- (18) 生往其他的世界。

（《南傳菩薩道》上冊，pp.173-174）

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. 70）

【摘錄宋朝范仲淹〈岳陽樓記〉】

嗟夫！予嘗求古仁人之心，或異二者之為，何哉？不以物喜，不以己悲；居廟堂之高，則憂其民；處江湖之遠，則憂其君；是進亦憂，退亦憂，然則何時而樂耶？

其必曰：「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂歟！」微斯人，吾誰與歸。

【梁啟超〈志未酬〉詩文】

志未酬，志未酬，問君之志幾時酬？志亦無儘量，酬亦無盡時。世界進步靡有止期，吾之希望亦靡有止期。眾生苦惱不斷如亂絲，吾之悲憫亦不斷如亂絲。登高山復有高山，出瀛海更有瀛海。任龍騰虎躍以度此百年兮，所成就其能幾許！雖成少許，不敢自輕。不有少許兮，多許奚自生？但望前途之宏廓而寥遠兮，其孰能無感于餘情？籲嗟乎，男兒志今天下事，但有進兮不有止，言志已酬便無志。

【附論「不證實際」：何謂「實際」？】

聲聞行者達到了此一目的，即以為到達了究竟，「所作已辦」，更沒有可學可作的，稱為「證入實際」。大乘行者到了不動地，也同樣的體驗此一境地，但名之為「無生法忍」，而認為還沒究竟的。如《十地經》第八地中說：菩薩證得無生法忍時，想要證涅槃了。佛告訴他說：「此諸法性，若佛出世，若不出世，常住不異。諸佛不以得此法故名為如來，一切二乘亦能得此無分別法」。無生法，是三乘所共證的，諸佛並不以得此法而名為如來，即說明了大乘沒有把它看作「完成了」，還要更進一步，從大悲大願中去廣行利他。關於這點，《智度論》卷七五說：「得無生忍、受記，更無餘事，唯行淨佛世界，成就眾生。」依於此義，故卷五說：「無生忍是助佛道門」。這可見大乘在正覺解脫的——自利立場，並不與聲聞乘不同。不過一般聲聞行者自利心切，到此即以為一切圓滿了，不能更精進的起而利他，所以大乘經中多責斥他。大乘是依此聲聞極果的正覺境界——涅槃，得無生法忍，不把他看作完成，進而開拓出普度眾生的無盡的大悲願行。

(《中觀今論》p. 27 ~ p. 28)

「般若波羅蜜所證的，還有「實際」(bhū takoti) 一詞，是真實究竟處的意思。如證入法性，到達最究竟處，名為「實際」。在《般若經》中，大都用來稱二乘的證入涅槃。菩薩在修學中，是以證「實際」為戒懼的。因為證入涅槃，就退墮二乘地，不能再成佛了。但到了菩薩的德行圓滿，也名為證實際，如說：「成就阿耨多羅三藐三菩提時，乃證第一實際」。法相——「法性」，「如」，「實際」，是般若波羅蜜所現觀的，一切法常恆不變異的真相。「法相」，「如」，「阿含經」中僅偶爾一見；「實際」似乎是部派佛教所成立的術語。這是約理境說的，如約般若波羅蜜現觀而得究竟解脫說，就是「原始佛教」以來所稱說的「涅槃」。

(《初期大乘佛教之起源與開展》，pp. 656-658)

【忍是無間道】

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(Maitreya)「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(Dharamatrāta)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，勿令般若斷有礙」。正見甚深法的菩薩，從這樣的情況下出現。悲願力所持，自知「此是學時，非是證時」。所以不盡煩惱，不作究竟想，不取涅槃，成為觀空而不證空的菩薩。最深徹的，名為無生法忍(anutpattika-dharma-ksānti)。阿毘達磨中，忍是無間道；稱為忍，表示是知而不是證入的意思。」(《空之探究》，pp. 152-153)

「說一切有部阿毘達磨論者，八忍與八智，是間雜而起的。忍是無間道，智是解脫道。上座所立的諦順忍，等於八忍，可說見諦，而還沒有智證解脫。等到苦法智生起，就是預流初心，頓斷三界的三結。類智，是比知過去未來的不現見法。」(《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p. 569)

摘錄楊白衣《俱舍要義》第四篇第四章(白話解說)

修完(上述的)三賢四善根七方便，於世第一法的無間始入見道的聖者位，而以無漏的真智斷盡八十八使的見惑，這種觀證四諦的修位叫做見道。於見道所起的無漏智有二種，即法智與類智。法智就是觀察欲界四諦法的無漏智，類智是類似法智而觀察上二界的四諦的無漏智，即於苦諦觀非常、苦、空、非我；於集諦觀集、因、生、緣；於滅諦觀滅、靜、妙、離；於道諦觀道、如、行、出等十六行相的。法智和類智又各分「忍」和「智」兩種。忍是信忍四諦理的智慧，有斷惑的作用；智是能證四諦理的智慧，有證理的作用。忍位又叫無間道，智位叫做解脫道。無間道就是於今之一剎那能斷去煩惱之意，解脫道就是已斷煩惱而證得真理的階段。即解脫「惑」得到擇滅之意。因四諦各有法智和類智故，總共為十六心。此中苦法智忍和苦法智，都為觀欲界的苦諦。即於忍位斷十種見惑，於智證苦諦的真理。苦類智忍和苦類智是觀上二界的苦諦，同斷十八種見惑證得上界的苦諦理的。集法智忍和集法智是觀欲界的集諦，斷七種見惑，證集諦理的。集類智忍和集類智是觀上二界的集諦斷十二種見惑，同證集諦理的。滅法智忍和滅法智、滅類智忍和滅類智及道法智忍和道法智、道類智忍和道類智，都同樣的觀欲界和上二界的滅諦和道諦，而各斷滅、道二諦下的見惑，證二諦理的。即以八忍斷三界的見惑，以八智證三界四諦理。十六心中以前的十五心為見道。第十六心的道類智則攝於修道。於見道，雖也僅以十五剎那迅斷迷理的見惑，但修道之迷惑，則不容易斷盡了，因此需要很長的時間才能漸漸地斷除。這種情形叫做「見惑頓斷如破石」、「修惑漸斷如藕絲」。詳如下表：……

(《俱舍要義》楊白衣，P.122) (《中華佛教百科全書(五)》p.2619.2 ~ p.2620.1)

再說修證實踐問題：世親在《俱舍論》中，對修證是看得極為重要的。阿毘達磨，並不只是法義的理解，而是諦理的現觀。所以末了說：「佛正法有二，謂教證為

(6) 從聖法大長老出生後憶持夙世乃至自發說法等波羅蜜，與導師論斷初期大乘經「先未聞經」之五種傳出方式中，以「自然呈現在心中」為主，兩者多有相符。

【編按】筆者私以為導師可能也有相近的波羅蜜

成就念力的，到了下一生，有從來不忘的；有以因緣引發，得宿命智，恢復了過去所知道的，這就是自然的呈現在心了。

(《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1315)

「初期大乘的出現人間，是一向沒有聽說過的，這些初期大乘經，到底是從那裡得來，怎樣傳出的？對於經法的傳出，經中有不同情況的敘述。

一、諸天所傳授的……

二、從夢中得來的：……

三、從他方佛聞：……

四、從三昧中見佛聞法：……

五、自然呈現在心中：

「陀羅尼」，主要的意思是「持」。念力強，能夠憶持不忘；念力不斷，到下一生也還能憶持。如《持世經》說：「菩薩摩訶薩能得念力，亦轉身成就不斷念」。這是大乘行者，修學廣大甚深佛法所要修得的力量。大乘陀羅尼的憶持，與世俗的聞持陀羅尼——一章一段的憶持不同，是以簡持繁，豁然貫通，所以或譯為「總持」，如《持世經》說：「能入是法門（不可出門，不可入門，不可歸門，不可說門，畢竟無生門。虛空、無斷、無邊、無量、無際是一切法門）者，則入一切法門，則知一切法門，則說一切法門」。成就念力的，到了下一生，有從來不忘的；有以因緣引發，得宿命智，恢復了過去所知道的，這就是自然的呈現在心了。

《大寶積經》卷四八〈菩薩藏會〉（大正一一·二八五中——下）說：

「法行童子……出家不久，以宿習故，法（大？）菩薩藏微妙法門，無上深義，自然現前」。

「法勝苾芻大念慧力之所持故，大菩薩藏微妙法門，自然現前」。

「依法菩薩，……纔出家已，宿習力故，便得成就無間斷念；念力持故，大菩薩藏微妙法門，自然現前」。

《大寶積經》卷七八〈富樓那會〉（大正一一·四四七上——中）也說：

「得念……出家，以其本願宿命智故，諸門句、陀羅尼句自然還得。以得陀羅尼力故，先未聞經，能為眾生敷演廣說」。

在上五類中，夢中得來的，是夢境，少數的一頌二頌，一般是不太重視的。諸天所傳說的，如聽見空中的聲音，不是別人所能聽見，是幻境，神教也有類似的情

形。從他方佛聞，從三昧中得來（其實是唯心所現），及因念力、陀羅尼力而自然現前，都是定（境及定慧相應）境。「先未聞經」的傳出，主要是最後一類。（《初期大乘佛教之起源與開展》，pp. 1312-1316）

【附錄】《佛種姓經》

南傳巴利聖典之一。屬《小部》經典。又稱《佛種姓》。係記載過去佛之種姓、經歷，以及釋尊之因行等事的經典。全經由二十八品組成。第一〈寶珠經行處品〉敘述：佛應梵天之請而造寶珠經行處，及應舍利弗之問而說過去世之因行。第二〈燃燈佛種姓品〉至第二十五〈迦葉佛種姓品〉敘述：燃燈佛等過去二十四佛之三會說法會座得果者之數、都城、父母、弟子、女弟子、常侍男女、菩提樹、身長、壽命、塔等，以及釋尊在各佛住世時的修習、受記等情形。第二十六〈瞿曇佛種姓品〉敘述：釋尊三會說法及壽命等。第二十七〈諸佛品〉略說：燃燈佛以前之作愛、作慧、作歸依等三佛，與前述二十四佛、釋尊、未來佛彌勒等，共二十九佛之名稱及出世之劫名。第二十八〈舍利配分譚〉述說：釋尊滅後，其舍利、資具等物的奉安處。

本經所說過去佛中之毗婆尸、尸棄、毗舍浮、俱留孫、拘那含牟尼、迦葉等七佛，也載於《長部》的〈大本經〉及〈阿吒曩胝經〉，但是二十四佛之說未見於較古之經典。而常侍男女等記述也不見於古經之中。因此，本經被視為與《譬喻》及《所行藏》同是巴利經藏中較晚出的經典。此外，佛音的《長部經註》曾謂：中部師以此經為聖典。

本經之現行本有西元 1882 年由巴利聖典協會出版，英國語言學者摩里斯（R. Morris）整理的原典，以及日本・立花俊道的日譯本（《南傳大藏經》第四十一卷）。註釋書有佛授所撰的《妙義悅意》。（《中華佛教百科全書(五)》p.2391.1）

十二、從北傳論書探索南傳觀禪之修行理路

(一) 龍樹立「現在意」

一切有系之婆沙師、譬喻師等，不知有細意，乃立識無間滅為意。上座分別說系，則於六識外別立同時眼界。龍樹立「現在意」(真諦有此義)。大眾系之根本識及眼界是常等，雖立名不同，而辨其為六識生起所依之意界則一。

(《以佛法研究佛法》p.366，/以佛法研究佛法/十一、阿陀那與末那)

《大智度論》十八不共法釋論

「十六-十八、智慧知過去世無礙，智慧知未來世無礙，智慧知現在世無礙

《大智度論》卷 26〈序品 1〉

「佛以智慧知過去、未來、現在世，通達無礙」者，此三種智慧，於三世通達無礙故，三業隨智慧行。

(一) 三世有無之討論

(1) 申明正義：過未能生心、心數法，說之為有，不如現在

復次，我不說：「過去、未來如現在相有。」

我說：「過去雖滅，可生憶想，能生心心數法；如昨日火滅，今日可生憶想念，不可以憶想念故火便有。

若見積薪，知當然火，亦生心想念；明日火如過去火，不可以今心念火火便有；未來世事亦如是。」

(二) 通達三世義

1、示：過未所生心，現在相續能知法

現在心，雖一念時不住，相續生故，能知諸法。內以現在意為因，外以諸法為緣，是因緣中生意識，用意識自在知過去、未來、現在法；但不自知現在心心數法，餘者悉知。(《大智度論講義》卷 26〈1 初品之十八不共法釋論(41)〉, pp. 747-749) (CBETA, T25, no. 1509, p. 254, c8-p. 255, a23)

(二) 有關「中有」(中陰身)

這在印度佛教史中乃是教界十大諍論之一，如印順導師所論：

在部派佛教中，可說異義無邊，據『成實論』，有「十論」是佛教界主要的諍論所在，如卷二(大正三二·二五三下)說：

「於三藏中多諸異論，但人多喜起諍論者，所謂二世有，二世無；一切有，一切無；中陰有，中陰無；四諦次第得，一時得；有退，無退；使與心相應，心不相應；心性本淨，性本不淨；已受報業或有，或無；佛在僧數，不在僧數；有人，無人」。(《初期大乘佛教之起源與開展》p. 359 ~ p. 360)

「說一切有部」是主張「中有」說的，印順導師曾於 1967 年之《說一切有部為主的論書與論師之研究》論及：

關於中有，《大毘婆沙論》還沒有定論。大德 Bhadanta 說：如受生的因緣不具足，中有可以無限期的延續。世友說：到第七天，必定要死；但如因緣不具足，是會再生再死的。寂授卻說：「中有極多住七七日，四十九日定結生故」。此後一般的解說：中有到七天必死；再生再死到七七為止，一定會受生。這是世友說與寂授說的綜合。（《說一切有部為主的論書與論師之研究》 p.344）

宣方教授《弘誓雙月刊》第 148 期大作〈當前南北傳佛教交流中應當注意的幾個問題〉提出：「南傳佛教的質疑是：佛陀只說五道輪回或六道輪回，如果存在『中有』，它在哪一道當中？如果說「中有」不屬於其中任何一道，……在我看來，南傳佛教提出的質疑是十分有力的。北傳佛教必須予以回應。」

筆者 email 宣方教授函中表示：「這在北傳的《阿毘達磨大毘婆沙論》已有論及，其看法為：『中有』歸屬於哪一道（趣），端看此階段之『中有』是趣向何道，即為該道所攝。」請參見：

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 100：「問修宿住隨念智加行云何？答：施設論說：初修業者，於世俗定已得自在，數起現前令轉明利，先審憶念次前滅心隨念知己，次審憶念久已滅心隨念知己，展轉乃至加行成滿。此中有說，漸審憶念至入母胎前一剎那心，名加行成滿。若作是說非善成滿，所以者何？入母胎前一剎那心是中有位，中有即是此生所攝，以眾同分無差別故。猶憶此生豈善成滿？應作是說：漸審憶念至此中有前一剎那心，名加行成滿，彼是前生命終心故，能隨念知名善成滿。問修此加行漸憶念時，為以剎那？為以分位？答：此以分位，不以剎那，若以剎那漸次憶念，半生未盡即便命終，豈能修至加行成滿？」(CBETA, T27, no. 1545, p. 518, c15-28)

【按：《俱舍論》也有相同之精簡論文】

《阿毘達磨俱舍論》卷 27〈分別智品 7〉：「諸有欲修宿住通者，先自審察次前滅心，漸復逆觀此生分位前前差別至結生心，乃至能憶知中有前一念，名自宿住加行已成。……」(CBETA, T29, no. 1558, p. 143, a11-13)

以上《阿毘達磨大毘婆沙論》所論，是修習「宿命通」（宿住隨念智）的方法，此與南傳《清淨道論》p.413 相近，但前者要先溯念及今世入母胎之「結生心」，又經由「中有」，再憶念「中有」之前的前世最後一念的「死亡心」（前世的命終心）；而後者因不立「中有」（故不須經「中有」）即可憶念今世最初入母胎的「結生心」並溯及前世最後一念的「死亡心」。很特別的是，帕奧禪法在修習「緣攝受智」時，也是依此方法觀過去世的，但帕奧禪師認為這種修法屬於「觀禪」而

非「宿住隨念智」之宿命（神）通。

【以下引帕奧禪師《智慧之光》之解說】

神通與觀禪(Abhiññā & vipassanā)

有人能接受可以透過宿住隨念智得知過去世，亦能接受可以透過天眼通的未來分智得知未來世，但卻不願意接受可以透過觀禪辨明過去與未來的五蘊。

關於可以透過觀智辨明過去與未來的五取蘊的佛陀教示與註解如下：……

「諸比丘，有些沙門及婆羅門（指比丘），能夠以智憶起及辨明許多過去世的諸蘊。這些沙門及婆羅門，能以智憶起過去世的五取蘊或其中之一。」（《相應部·所食經》Khajjaniya Sutta）

在上述的巴利經文裡，佛陀用「宿住」(pubbenivāsam) 一詞，並非是指以宿住隨念智 (pubbenivāsānussati abhiññā) 來憶起過去世的蘊。佛陀用「宿住」一詞的真正含意是指，那些沙門及婆羅門能夠以觀智之力憶起過去蘊。因此佛陀教說：……這些沙門及婆羅門能以智憶起五取蘊。他們亦能以智憶起這五者之一。」

提及那是通過觀智的力量，是因為宿住隨念通有四種所緣，即：

1. 包括出世間法在內的五蘊。
2. 不包括出世間法在內的五取蘊。
3. 與五蘊有關的族系、美麗、食物營養、快樂、痛苦等等。
4. 各種名稱觀念。

在上述巴利經文裡，並沒有教到以智辨明這四種所緣。由於佛陀只教示以智辨明過去世的五取蘊或其中之一，因此可知佛陀是指以觀智辨明過去蘊，而並非以宿住隨念通去辨明它們。以觀智辨明過去蘊時，並非辨明「有情」或「人」，而只是辨明在過去已滅了的色、受、想、行與識。

這些是有關宿住隨念通與觀智之間的差別，以及能以觀智辨明過去與未來的參照資料。（《智慧之光》第三版，pp.181-183）

（附《清淨道論》p.413 論文）

然而在（本書）此品所說的是聲聞的宿住隨念的意思。所以說"隨念"是依於五蘊次第或以死及結生而憶念。是故欲如是憶念的初學比丘，自乞食回來及食後，獨居靜處，次第的入諸四禪定，並自神通的基礎禪出定，憶念自己完了一切工作之後曾坐於此座。如是應順次的憶念其整天整夜所行的事情，即回溯其數座，進入自己的臥座所內，收拾他的衣鉢，食時，從村中回來時，在村內乞食之時，入村乞食時，出寺之時，在塔廟及菩提樹的庭園禮拜之時，洗鉢時，取鉢時，自取鉢時至洗臉時的一切所行，早晨的一切所行，後夜的行作，乃至初夜的一切行作。上面這些雖然普通的人的心也明瞭，但遍作（準備）的定心則極其明了。如果在

這些事情裏面有任何不明了的，則應更入基礎禪，出定之後再憶念。這樣他便成為象點燈時候一樣的明顯。如是順次的回憶其第二日、第三、第四、第五日的行作。在十日間，半月間，一月間，乃至一年間的一切行作。以這樣的方法而念十年二十年乃至在此生的自己的結生的人，他當憶念在前生的死的剎那所行的名色。……（《清淨道論》p.413）

十三、宏觀無限時空的菩薩古道：燈燈無盡、法輪常轉

這項論題筆者原是規劃於 2016 年底聖法大長老第三度蒞臨正信佛青會時請示的，可惜眾生福薄，大長老（未來佛）如優曇鉢華，時一現耳，已於 2016.9.7 圓寂。

再次想起導師以下二則開示（多有感觸）：

釋迦佛的會上，有的是小乘賢聖，不容易，也還不太難。菩薩，只有釋迦與彌勒；這是人間的歷史事實。可見菩薩心行是極不容易的，如火中的青蓮華一樣。大乘經中說：十方有無量無邊的菩薩，那是十方如此，而此土並不多見。至於大地菩薩的化現，可能到處都是，但這不是人間所認識的。從此土的縛地凡夫來論菩薩行，如不流於想像，神秘，尊重事實，那是並不太多的。經上說：「無量無邊眾生發菩提心，難得若一若二住不退轉」。所以說：「魚子庵羅華，菩薩初發心，三事因中多，及其結果少」。這不是權教，是事實。出世，是大丈夫事，而菩薩是大丈夫中的大丈夫！如有一位發心得成就不退，對於眾生的利益，實在是不可度量，如一顆摩尼寶珠的價值，勝過了閻浮提的一切寶物一樣。

（《學佛三要》pp.152-153）

佛法流傳在世間，也不離「諸行無常」，終於要衰滅的，所以前佛與後佛間，隔著沒有佛法的時代。現在的佛法，是釋尊成佛而傳出的。……修菩薩行而成佛，是不容易的「難行道」，所以『般若經』說：無量數人發心修行，「難得若一若二住不退轉」。菩薩行不易，所以如來出世，如優曇鉢華，極為難得！

（《華雨集》第五冊，pp. 289）、（《雜阿含 979 經》）

（一）菩薩的身份

過去生中，釋尊還在生死流轉中。經久遠的時間，一生又一生的修行，到底那時以什麼身分來修菩薩道呢？在北方，釋尊的「本生」與「譬喻」，沒有留下完整的編集。南傳的銅鑠部，集成了釋尊的『本生』五四七則。依『本生』而分別每一本生的主人——釋尊前生的身分，就可以明白，修菩薩道者的不同身分。《大乘佛教成立論序說》，附有本生菩薩不同身分的調查表，今簡略的引錄如下：
……從上表所見的本生的主人翁，可了解當時印度文明的特性。宗教師占三分之一弱，苦行者共六〇人，這是印度宗教界的反映。婆羅門不多。人類以外，天神（樹神等是鬼趣）在民間信仰中，與人類有密切關係。旁生——鳥獸等故事，還

生動的保有古代的傳說。如依文字形式的敘述而論，修菩薩道的，可以是人，可以是鬼神，也可以是禽獸。人們（出家眾在內）由於對釋尊的無限崇敬，探發釋尊過去生中的大行，而產生這些（人、天神、鳥獸）「本生」與「譬喻」，成為普及一般的通俗佛教。傳統的僧伽佛教，傳承了古型的經、律，及深究的阿毘達磨。如貫徹「諸傳所說，或然不然」的方針，從本生的寓意，去闡明菩薩大行，相信大乘佛法的開展，會更平實些。但在一般佛教的傳說下，通俗弘化的「譬喻師」們，也引用「本生」故事，來作為教化的題材。僧團失去指導解說的力量，受一般通俗化的影響，反而作為事實去接受這些傳說（鳥獸等）。對於未來興起的大乘菩薩，有著深切的影響。如『華嚴經』『入法界品』所見的善知識，就有：……天（神）菩薩占有重大成分。沒有旁生菩薩，到底是時代進步了。

「本生」、「譬喻」中的菩薩，每出在沒有佛法的時代，所以不一定有信佛的形式。

外道、仙人，也可以是菩薩，這是本生所明白顯示的。

（《初期大乘佛教之起源與開展》pp. 145-147）

（二）菩薩的波羅蜜多

六波羅蜜多，是多數部派所通用的，所以大乘佛法興起，也立六波羅蜜多。另一派的六波羅蜜多說，是：施、戒、聞、忍、精進、般若。菩薩波羅蜜多行，不立禪（靜慮）波羅蜜多，與迦溼彌羅論師相同，這是值得注意的。

銅鑠部所傳：覺音引《佛種姓》頌，立十波羅蜜多：施、戒、出離、智慧、精進、忍、真諦、決定、慈、捨。然《小部》的《譬喻》中，〈佛譬喻〉與之相當的，為六九——七二頌，似乎沒有說到智慧。文中的「無上之悟」，是波羅蜜多圓滿的果證，不屬於因行。頌中說：「行真諦加持，真諦波羅蜜滿足」。加持（adhithāna），即「真諦決定」——「決定」的異譯。依此文，加持（決定）是否可以離真諦而別立呢！《所行藏》分三段——施、戒、出離等，在出離段中，說到了出離、決定、真實、慈悲、捨——七波羅蜜。但在攝頌中，又說到忍波羅蜜，與十波羅蜜不相符合。銅鑠部古義，到底立幾波羅蜜多，似乎並沒有明確的定論。因此想到，〈佛譬喻〉初頌說：「三十波羅蜜多滿」。「三十」，不知是什麼意義！也許是初說三波羅蜜多，其後又成立十波羅蜜多。後人綜合的說「三十波羅蜜多」，安在〈佛譬喻〉的最初吧！銅鑠部所傳波羅蜜多，有「真諦加持」，這是與「諦語」有關的。或有智，或沒有智，同樣的都沒有禪定，與迦溼彌羅論師相合。

（《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.141-142）

（三）如何來認識欣賞學習菩薩大行

釋尊的三業大用，菩薩的本生談，經長期的融合而使他普遍化，綜合為一般菩薩的大行，與一切諸佛的妙果。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！他不知應該這樣行，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。菩薩比聲聞更難，他是綜合了世間賢哲（為人類謀利益）與出世聖者（離煩惱而解脫）的精神。他不厭世，不戀世，儘他地覆天翻，我這裡八風不動；但不是跳出天地，卻要在地覆天翻中去施展身手。上得天（受樂，不被物欲所迷），下得地獄（經得起苦難），這是什麼能耐！什麼都不是他的，但他厭惡貧乏。他的生命是豐富的，尊貴的，光明的。他自己，他的同伴，他的國土，要求無限的富餘，尊嚴，壯美；但這一切，是平等的，自在的，聖潔的。所以，我說菩薩是強者的佛教；是柔和的強，是濟弱的強，是活潑潑而善巧的強。他與聲聞行者，似乎是很不同的。有人說：叔本華的悲觀哲學，到尼采的超人論，看來不同，而尼采卻真是叔本華精神的繼承發揚者。大乘佛教，仰宗釋尊的大雄，從聲聞佛教中透出來，也實在如此。這其中，從獨善的己利行，到兼濟的普賢行，是一個重要的轉捩點。這像《淨名經》，《華嚴》的〈入法界品〉，表顯得特別明顯。說到佛果，我在《印度之佛教》說過，從現實人間的釋尊，到萬德莊嚴的法身佛，也是從本生談的啟發而來。大眾系已經成立，不是大乘學者新創。大抵現證法性以前的菩薩（般若道），常人是可隨分行踐的。成聖以上，可以看作人生的終極理想。好在大乘行者，在無限不已的前進過程中，不急求斷惑而證實際（後期佛教，聲聞的急證思想復活，這才使大乘逆轉）。我以為大乘學者，不該專在判地位，講斷證上下工夫，或專在佛果妙嚴上作玄想。這是神學式的整理，僅能提高信願，而不能指導我們更正確深刻的體解法相，也不能使行踐有更好的表現。也不該專在事理上作類於哲學的研究，他使我們走上偏枯的理智主義，或者成一位山林哲學者。大乘經不可不讀，自然要會讀。大乘經是行踐中心的；讀者應體貼菩薩的心胸，作略，氣象。有崇高的志願，誠摯的同情，深密的理智，讓他在平常行履中表現出來！使佛法能實際而直接的利濟人群。自然，初學者作一期的專修，調伏自己，淨化自己，充實自己，也是必需的。

其他，關於內外、天人之際，我想另外討論。還有，大乘經中的人物敘述，時地因緣，是不必把他看為史實的。這些，不是理智所計較的真偽，是情意所估計的是否，應從表象、寫意的心境去領略他（與大乘論不同）。他常是一首詩，一幅畫，應帶一付藝術的眼光去品鑑他。「明月向我微笑」，「天為催詩放雨來」，這在藝術的境界中，該不是妄語吧！要讀大乘經，藝術的修養是必要的。懂得一點神話學，民俗學，有一點宗教的情緒才行。否則，不是「闢佛者迂」，就是「佞佛者愚」！

（《以佛法研究佛法》pp.197-199）

（四）菩薩遍及各階層

菩薩遍及各階層，不一定是喧赫的領導者。隨自己的能力，隨自己的智慧，隨自己的興趣，隨自己的事業，隨自己的環境：真能從悲心出發，但求有利於眾生，

有利於佛教，那就無往而不是入世，無往而不是大乘！這所以菩薩人人可學。如不論在家出家，男眾女眾，大家體佛陀的悲心，從悲願而引發力量：真誠、懇切，但求有利於人。我相信：涓滴、洪流、微波、巨浪，終將匯成汪洋法海而莊嚴法界，實現大乘的究極理想於人間。(《無諍之辯》 p.200)