

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

- ▶ 八十九學年度佛教弘誓學院開學典禮致詞—善觀因緣，常懷感恩！

doi:10.29665/HS.200012.0001

弘誓雙月刊, (48), 2000

作者/Author：昭慧法師;心宇

頁數/Page：1-18

出版日期/Publication Date：2000/12

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200012.0001>



*DOI Enhanced*

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



## 八十九學年度佛教弘誓學院開學典禮致詞

### 善觀因緣，常懷感恩！

心宇 紀錄 印悅 整理

昭慧法師致詞

諸位老師，諸位同學，大家好！

這是我們搭建的簡易教室第一次啟用。搭建簡易教室其中一部份原因是：今年的專修部招生以後，報名人數超乎預期；我們很不忍心使有心向學的人，只因為名額的限制而失去就學的機會，故錄取人數相當的多，相對地，也希望盡量在環境條件上能夠滿足大家。這間房子與 921 大地震的災民所住的房子是同樣款式，希望大家在這樣的環境下，能夠精進奮鬥。因為這間房子比較大一點，而今天開學典禮大家都到齊，所以就採取這一間教室舉行開學典禮。

弘誓學院的創立緣起是：大概在民國七十五年底，性廣法師在汐止秀峰山上的慈航堂，為一群男、女居士們隨緣說法，這些居士聞法之後，法喜充滿。但因無法常常上山，所以要求性廣法師到台北都會地區為他們定時宣說佛法，後來選定了慈弘、慈因夫婦復興南路上的家作為上課場所。慈弘家的客廳裡大概能夠坐四十餘人，大家都席地而坐。弘誓就從那裡開始起家，講《成佛之道》。

七十六年我在福嚴佛學院教書，因慈航堂請我講學而認識性廣法師。七十七年初講學期間，因為《國文天地》有一篇文章侮辱僧伽，於是我去文希望更正，但是編輯拒不理睬，因他們認為出家人應該要忍辱，出家人不應該有這些所謂的「情緒性反應」。無奈之中(那時候還沒有學會種種的抗爭本事)，與性廣法師參詳因應之道，他很爽快地允諾協助：到山下說法的時候，他把事情的始末(包

括交涉之中對方編輯的倨傲無禮，講了一遍，要求學員每人每天最少打一通電話過去責問《國文天地》，為什麼如此不公地對待佛教？就這樣，我與弘誓學員結上了一點法緣。否則我向來是在從事僧教育，而沒有從事信眾教育，又那有這個「群眾基礎」來從事護教運動呢？

民國七十七年六月，中國佛教會轄下護教組成立。那時候因為常看到侮辱三寶的事件，覺得無奈與無助，所以決心採取當時社會一般的運動形式，成立一個組織，專門對付這樣的事件，於是成立了「護教組」。當時在敝人領導之下，佛教界很多法師都給予善意的回應。當時還沒有正式成立弘誓學院，但弘誓協會這群人，可以說是護教組的基本幹部、基本班底。所以我們結緣，不是從在講堂上說法開始的，而是從衝鋒陷陣、攻城掠地開始的。爾後，直到七十八年「思凡事件」告一段落，大大小小處理過很多的事情，因而台灣媒體對於出家人不經心，喜歡羞辱、嘲諷的風氣，就稍微收斂了。

七十八年，性廣法師向我談起，他所教的《成佛之道》已教至〈三乘共法〉，即將結束，但學員卻增加到八十多位，原本的小房間實在擠不下了。再者，後面的〈大乘不共法〉部份，他覺得可能教起來會不夠好(因為當時他還沒學唯識學)，所以希望由我來繼續帶這些老學員上〈大乘不共法〉，他則針對新學員從第一章〈歸敬三寶〉開始，重上一遍。

我與善導寺方丈了中長老商量(了中長老當時也是中國佛教會秘書長，非常愛護我們，護教組就是在他的領導之下而成立的)，蒙長老慈悲護念，在善導寺成立了「弘誓學佛班」，正式開始招生。這個學佛班分成「基礎佛法」與「大乘法義」，性廣法師從「歸敬三寶」講到「三乘共法」，我則講「大乘不共法」，因此而留下了今日法界出版社所流通的 190 卷錄音帶。

我們細心地將整體佛法作系列的講說，原因是：當時台灣的學佛風氣已經慢慢殊勝，但大致除了佛學院以外，由淺而深作系列佛法演講的人比較少，外面比較多的是隨緣的「通俗弘法」；也因此，很多人有心想要深入而無門。

當時的報名非常踴躍，大概是四百多人，把善導寺的大殿擠得水洩不通。我們訂三年為一期。三年下來，當然也有很多居士因種種事緣，半途而廢，沒有辦法完成整個學業。我們規定：全勤或缺課在五堂以內而有補交缺課筆記的學員，方得頒授結業證書。結業時，獲頒結業證書的有六十多位，平時上課則維持在一百多兩百人。後來考慮到「三年」對上班族實在是太漫長了，變數太多，於是又再辦了兩屆兩年為期的課程，學佛班也正式改名為「佛教弘誓學院」。爾後我因為一直講授唯識，就愈講愈深，到現在還在慧日講堂講授《成唯識論》。

民國八十二年初，雙林寺禮聘性廣法師為住持。當時因福嚴佛學院女眾部準備結束，改辦「男眾部」，由於我也來到了雙林寺，有一些女眾希望聽我繼續講授「妙雲集」（福嚴佛學院女眾部臨時停辦後，他們就各自四散），因而亦隨我來到雙林寺，看看能不能繼續聽我說說佛法，就這樣，雖然我們沒有成立學團的「生涯規劃」，有一些尼眾們陸續來到，學團實際上已經形成。

當時我已經在忙一些社會性的護教、護生事業，但總不能一群同學來到這裏，天天只是像傻瓜一樣地吃飯、睡覺吧？所以當時共住的海青法師很婆心地想到要組織一個讀書會，大家一起進修。我建議他說：

「人之恒常心難得，讀書會經常是不了了之，因為背後沒有一種外在鞭策、自我期許的力量。所以既然要讀書，不如我們就來『玩真的』。獨樂樂不如眾樂樂，很多不住於此的出家人都可能會想讀一點書，既然開課了，一人聽也是聽，眾人聽也是聽，不如我們來設一個小小的學院，回饋佛教。」

當時只有雙林寺三合院的場地，於是我們就在八十二年十月間，設立了佛教弘誓學院研究部，而把台北以信眾為主(當然也有很多僧眾在聽)、每星期三、四晚上上課的班級，叫做推廣部，於是，佛教弘誓學院就分成了二部。

當時研究部教學以「每月集中授課，可通學」的方式進行。作此設計的主要原因是：向來我在佛教界做事，有一個原則：不要有爭競心，不要跟人家比較。台灣已經有很多佛學院，不差我們這一所，我們不要把人家當競爭對象，也不要讓人家把我們當競爭對手。發心來自爭競心，這不是件好事，我們隨喜功德就好了。我的初衷是：辦一個學院，讓那些沒有辦法繼續讀佛學院，而又想要在佛法上繼續進步的人，有個管道，能夠一方面安住於常住分擔職事，一方面滿足他的求法理想。

我在佛學院教學時代，就體會到的一個問題：佛學院是一個很特殊的空間設計，它改變了過去的叢林生態。過往的叢林，人前前後後來到，來到了就叫做「參學」。叢林裡當然有一些課程，甚至於有點像「師傅教徒弟」的工匠形式，所以緩慢地在叢林中養成僧格。從太虛大師提倡佛學院教育以後，漸漸的有一些叢林改辦佛學院。

佛學院採取新學制，一期招生，一期進來，一期畢業。這樣的一個環境，一群人來到了，只有少數一、兩個，兩、三個老師在負責管理，所以它的管理往往傾向於嚴格的控制方式，否則不容易管好那麼多人。但是嚴格控制有它的問題出現。不錯，嚴格控制具有高度的外在調伏力量，但是僧學重

點還是應該要讓雲自發地把個人的善念與精進啟發出來，而這是要慢慢地在叢林之中「見賢思齊」培養出來的。如今來了一群人，只要有幾個人是搗蛋份子的話，經常弄得大家不安寧，人心惶惶，所以這些老師不得不採取高壓控制，如信件查看、電話監聽、行動管控。這樣一弄下來，鬼影幢幢，人心在那裡面沉浸久了，不容易健康，也容易養成「陽奉陰違」的習慣：在老師面前一套，在老師背後一套。而且高壓控制，往往也很難區分老師有否夾雜著控制欲，或是純粹無私的「愛的教育」。

我覺得：對於僧格的培養來說，這樣的方式是會造成心性缺陷的。但是我也很同情那些老師，因為我知道，少數幾個人管那麼多一大班子的人，真的是很不簡單的一件事。我始終覺得那是一種缺陷，因為人的心靈應該是很自由的，在自由的空氣之中培養他們的自尊與自信，而不是來自於對老師某一種程度的畏懼與恐怖，那種制約反應訓練出來的「乖寶寶」，經常也不太容易有什麼大成就。他服從權威，不管權威是對的還是錯的；甚至於只要能夠服從權威，自己就可以相安無事，這樣的人格特質絕對與佛法中，民主而富於自我挑戰、有好奇心、有創發力的精神，是背道而馳的。這是學院管理方面的感想。

此外，同學的部份也有問題。學院的環境來自於特殊設計，而學院的經濟，經常是來自於同學們師長的護持。因為有護持，經濟沒有後顧之憂，所以在學院裡，可以設計一個從早到晚，方便讓同學只是純粹學習的環境。那就有點像是在國小、國中、高中、大學的校園裡面，學生們當然可以純粹只是來讀書。

可是，若這些修道人欠缺自我內省力的時候，很難像世俗人一樣認份。比如，世俗人到了中學畢業或大學畢業，就老實的認定：我已經離開校園了，開始要展開我的事業了，要養家活口，要報答

父母。所以他死心蹋地在外開始做工、上班。修道者卻很難有這樣的內省力，似乎修道者大都會認為：「只要我想修道，就應該要有人成就我修道。」而沒有想到：任何一個修道環境的一切後勤補給，都是要由自己與外護人員共同胼手胝足奮鬥出來的。所以在學院養尊處優，回到常住裡，就不再適應常住的生活。因為常住就有一點像一般的家庭與職場了，面對職業、面對人生，輪子一轉起來，不但要處理寺裡大大小小的事務、法務，且要面對信眾的老病死憂悲苦惱，所以很多學生經常適應不良，嫌忙嫌煩。

佛學院回去以後，你說這些學生已經很有成就了嗎？由於學院的教育是這樣的威權體制，所以事實上他也只是一個「乖寶寶」，沒有很大的弘法能力，考試靠死記死背，得個高分還可以，要他能夠把佛法融入內心，對信眾們說法，他好像還不具足這麼大的能力。可是眼高手低，眼看著常住輪子一轉，事情不少，很多人畏懼、厭煩。

還有，雖說在學院生活，但也沒有真的過著戒律中處理僧事的生活（在學院那種生活，不見得能夠在共住共事中學習羯磨與滅諍的方法）。一旦住在常住中，面對的不再只是書本與少許職事，與人間相處的張力較高，難免會有些紛爭；若沒有辦法依律排解，也就難免會演變成非常多的是非口角，沒有辦法依法攝僧，令僧安住。所以往往佛學院出來的人，在工作與人事雙重壓力下，抗壓性差，只得走向「遊走他方」之一途，變成遊僧。

出去後，自己本身要怎麼生活呢？還不是把常住的那一套又拾回來，開始接引信徒、辦法會等等！於是他就開始再收徒弟，然後又開始輪到徒弟抱怨他為什麼那麼忙！好像這般「宿命」式的輪轉下去。

因此，除非是一個不如法、不如律、胡搞亂來的常住，我們委實無法認同；否則一般常住的憂苦，我內心常會生起很大的同情感。很多師父真的是把子弟當做是自己兒女一樣的疼惜，眼巴巴的栽培他們，希望他們成龍成鳳，在子弟就學期間，護持學院不遺餘力，可是，等到學生畢業了，「揮一揮衣袖，不帶走一片雲彩」，師父一看，心裡真是倍覺淒涼！

同學們在學院能親近明師、善知識，這是好事。可是，同學中還是難免良莠不齊，有些人也是惡知識。有的同學，跟惡知識產生一些特殊膠著的情感後，被拉著一起到外面另創事業。於是，很多的師長對於佛學院開始產生恐懼感，覺得送子弟到佛學院讀書，就是「肉包子打狗，有去無回」；深怕自己的子弟，到那邊以後變了心，改天連法號都改了？原來是拜了佛學院的院長了。有些佛學院連院長都在收學生為徒弟，如此「橫刀奪愛」！這樣下來，很多師父就再也不敢送徒弟出去讀書了。這中間的恩怨糾葛，真的已經扯不清到底是怎麼一回事了。

當我談這些的時候，既不是在怪師長，也不是在怪佛學院的老師，更不是怪佛學院的學生，總之，這些就是因緣法，是在沒有用正法導引其心、沒有善觀緣起的情況之下，所出現的問題。可是老實說，大家在小廟裡頭，少有因緣聽聞佛法，這也不是辦法。雖然現在有很多錄音帶、多媒體等可資利用，也可以嘗試遠距教學，但是畢竟佛法的教育，除了言教之外，也有身教，很多的學習情境，不是用這些遠距教學或其他的方式可以替代的。因此，當時我與性廣法師商量：是不是也能夠成就那些值得同情的常住，讓師長與子弟各得其宜，兩全其美？

我們辦的佛學院傾向於「成人教育」的性質，讓這些學生能夠安住常住，讓師父放心讓子弟來這邊讀書，以通勤的方式，讀完就回常住去。由於採取這種性質，而學生又遍佈全島，所以事實上也



不可能每個星期授課。於是我們就採取集中教學，每個月上課一次，連續四天，平時指定課程進度，要大家回去自我研修，等到上課的時候，提出問題，甚至於小組討論，由老師回答問題，針對討論提出一些意見，老師也把課程完整地、有貫串性地教導大家，用這樣的方式來帶領學生在法的喜悅中成長。

佛學院起先辦的是研究部，針對那些佛學院已經畢業的學生，希望能夠如前所說的，以小小的心意來報答佛教界的寺院。可以說是大家相互成就？師長鬆一口氣，學生也能夠滿足他的小小心願。幾年辦下來以後，感覺到成果還不錯。

當然，有很多不盡理想的地方，但慢慢在克服之中。比如，學生愈來愈多，我們不得不咬著牙蓋新校舍；新校舍完成後，我們心裡的石頭就落下來了。不然的話，以前東借西借，還在鐵皮屋上課，在雙林寺的護法吳律師家的別墅居住，這附近很多的因緣都支持我們，可是這好像在打游擊仗一樣。校舍建完以後，心裡覺得：硬體設備雖不盡完善，可是終於可以鬆一口氣了。在這情況之下，我們回想起：每一次的招生，秘書心宇法師都會面臨很多的電話詢問，詢問內容為：若不具足佛學院畢業的資格，能不能來弘誓就讀。早先學生如果佛學院畢業後，報考弘誓學院而考試成績不理想，要就讀研究部，還有待加強，學院就採取「預科」的方式，加強他們的一些基礎學門。或已經大學畢業，基本上佛法的領悟力還算夠，學院也是採用「預科」的方式，讓他能用兩、三年先打好基礎的佛法知識，同步選一些比較簡單的研究部課程，但是這些都不可能是普及性的訓練。

因而我思考到一個問題：事實上，我前面所說的常住憂苦，不光只是佛學院畢業學生與常住師長的憂苦，那些沒讀過佛學院的學生，其實更面臨著這個問題。幾經思量，我們召開了院務會議，決

定從今年起，開辦專修部。「專修」是指「專修佛法」，讓諸位僧眾既出家一回，都能夠有機會專修佛法。不管是天才兒童，或是智商 100 以下，既然大家都已經身披法服，總應該要對基本的佛法有所體悟，這樣出家生活才能夠活得有自信而安樂。著眼於此，我們成立了專修部。我們於專修部設計了一些學分與課程，目的在於讓大家打好佛法基礎。專修部的對象設定為：沒有讀過佛學院或沒有佛法基礎的人。

招生啟事發出去以後，出乎意料之外，回應相當的好！因此我們也深深感受到這些常住師長將子弟託付給我們的重責大任。我們很感謝諸位師長對我們的信賴，也希望大家對得起師長對你們的信賴，不要來到這裡讀書以後就「不翼而飛」。所以原則上，在我們這裡，大家有個共識，那就是：絕不拉攏各位，想辦法將大家留在這裡。我們絕對不會做這樣的事情。相對地，我也希望諸位彼此之間「不要相拉」，說些「來我常住比較好，我常住的條件一定比你常住更強，我的師長比你的師長慈悲」之類的拉攏話。如果你們來這邊上課之外，順便交個朋友，然後拉跑同參，那我們怎麼有面目去見你們的師長呢？所以這樣的動作千萬不要做！

師長願意讓諸位出來讀書，這個師長基本上都還是仁慈、體諒子弟的。我們要學，學什麼？不是學一堆知識，而是學如何「善觀緣起」。同樣地善觀緣起，我們也要體諒常住。大家在當前常住的環境裡成長，當然不盡如意。事實上，世間永遠不會有絕對之好，不能善觀緣起，我們永遠都會「呷碗內，看碗外（台語）」，即「視比坐鉢中食」？看隔壁的鉢裡到底有些什麼我沒有的東西可吃。人容易對現有的不知珍惜，對於現在還沒有到手的，心心念念想著：我希望那個！我要！我要！這樣，自己的心境偏差，佛法智慧的法水又如何能夠流入心田？除非常住非法非律，你不能如法安住，否則的話，總是要善觀因緣，對現有成全修道的一切，充滿著感恩之心，用佛法的智慧來處理現前的一切，

讓這個常住能夠因你的就學而更美好，讓常住更能「依法以攝僧，令正法久住」，這才是我們辦學的目的。

我們真的不希望這裡又培養了另外一批「遊僧」，遊走各方，所以今天既是開學典禮，就先跟大家把整個的辦學因緣、條件、背景、期待，做一點簡述。總之，弘誓學院成立至今已十五年，走過台灣佛教十五年的歲月，可以見證台灣佛教由衰而興，出家人由被人輕慢而被人尊敬，而發生種種醜聞，深深地感覺到：僧眾間不應只是以鄉愿的態度，認為「只要僧讚僧，一定佛法興」，僧不只要「讚僧」，還要「勸諫僧」，讓大家在輾轉相諫、輾轉鞭策之中，令正法久住、令梵行久住。

只有僧能夠達到「令正法久住」的效果，為什麼呢？雖然在家居士學佛，也可以自受用，也可以在某種程度上令他受用，可是「令正法久住」的傳承力比較弱。因為一家一業，就算是非常虔誠的佛弟子，飽學經書，但他的兒女不見得對此有興趣。日本的和尚們結婚生子，兒子就要負責接掌寺務，叫做「寺子」，有時候弄得兒女也很痛苦，因為他們志不在此，可是家業又不得不揹。

在封建專制的社會裡，還可以「父要子死，子不敢不死」，但現在是民主社會，誰理誰呀？兒女不見得要繼承父母的衣鉢，若如此，沒有僧的專職奉獻，代代相沿，正法又如何能久住呢？所以一定要有志同道合的人，在僧團之中，前仆後繼，老幹新枝地傳承下去。

「令正法久住」的責任在僧，這可不是剃光頭的一個人就可以令正法久住，是要和樂清淨的僧團，才能夠讓正法久住。一個出家人鬧了誹聞，一定上頭版頭條，而在家居士鬧誹聞，除非是像林清玄那樣的人物，否則誰會給他上到頭版頭條？可見得社會人士對出家人道德要求很高，因此我們自我

的鞭策力也要更高，否則會讓社會對佛教感到失望。社會不認識我們是張三或李四，可是永遠會知道我們是出家人，知道「有一個出家人」做了好事或壞事。

在這個情況下，我們若只是讚歎，而不把過失懇切地披露出來，讓對方與自己有改過的機會，進一步令正法能夠傳持久住。反而用鄉愿態度，認為只能互相稱讚，那有什麼意思！一個沒有反省力與批判性的宗教，是很絕望的。因此我們希望大家能夠本著「我還有貪瞋痴煩惱」的自知之明，常常接受規諫，以佛法調整內心，以佛法布施大眾、布施周遭的人，也依法婉轉地勸諫同參道友，這樣我相信「正法久住」的力量才會出現，而這也是我們辦學的宗旨。

既然有在家居士報名，我們也儘量考量居士們將來可能有出家或弘法的因緣，在場地能夠容納的情況下，接納大家。以前在場地不夠的時候，不得已，我們也只能先接納出家眾。這絕對不是有所偏心，事實上，一流的居士才會出現一流的出家法師，從這裡我們也可知道僧教育的可貴和它的莊嚴性。希望我們大家是共同成就這個理想，而不是把我們少數的任教法師當「牧童」，然後把你們當「羊」，以「牧羊」心態用鞭，讓我們的小小皮鞭，輕輕打在你們的身上？那是沒有任何意思的。我相信大家都已經具足了「成人」的人格，希望我們大家善用「成人」的成熟性與理想性，理性、冷靜而熱情地共同成就「令正法久住」的理想。就這樣，以佛陀的「囑咐」來跟大家互勉！

今天特別感謝遠道而來的廣淨法師、專修部主任自得法師。自得法師是專修部主任，也是大家的導師，所以很多地方，大家都可以向他請教學習。他是多才多藝的，非常仁慈而睿智。心住法師是雙林寺（鹿野苑）的監院，福嚴佛學院早期畢業了以後，來到這裡親近我們至今。再來就是劉景湘老師，劉老師是自得法師的護法，特別從台中技術學院把課程安排開來，來這邊教授大家國文，以紮下

大家的國文基礎，好讓大家將來可以看經讀論，寫正確的應用文。這些老師犧牲奉獻，我們大家都要謹記在心！心裡有感恩，學習起來就會更帶勁！

今天就講到這裡，謝謝大家！

## 性廣法師致詞

指導法師、廣淨法師、自得法師、心住法師、劉老師以及諸位同學，大家早安！

一般開學典禮應該都由院長開始主持，但是昨天我與昭慧法師趕到高雄參加由見岸法師所領導的法印講堂弘誓學院推廣部開學典禮。典禮中由我打頭炮，感覺講得語無倫次，後來昭慧法師壓軸，把做一個院長應該講的全部講完，所以我今天特別請心宇法師於致詞順序中把指導法師排在前面，由他把應該講的都全部講完，我做補充就好了。

雖然我忝為學院的院長，但是我算是最早期親近昭慧法師的學生，與現為學院研究部老師的悟殷法師算是同學，一起聽聞昭慧法師所教授的佛學。但是真正進一步接觸與親近昭慧法師，可以說是在護教組。雖然當年我才二十多歲，有這樣的熱誠，但是整個學院發展的主軸架構，以及往後種種的辦學方向與大原則，還是指導法師以他的智慧，以及他隨著時代變動的因緣，視佛教當時的需要而作調整。我們內心裡非常感謝指導法師，他當學院的指導法師是當之無愧，他真的是一直在「指導」。昭慧法師把學院的一些歷史、對學員的期望以及辦學的計劃、理想，都已經做了輪廓性的勾勒，講得相當的完整。

感謝自得法師，能夠慈悲地擔任專修部主任，在百忙之中，為推動學院專修部的僧眾教育，而花費他很多很大的心力。也感謝廣淨法師、心住法師、劉老師以及今天無法到場參加開學典禮的老師，在百忙之中撥冗，為同學們慈悲授課，這算是大家的福報。

弘誓學院取名「弘誓」，就是為了要實踐而且發揚佛教「四弘誓願」的精神。思想的活水源頭來自我們的導師——上印下順長老。印順導師的學問與思想，為當代、未來的台灣佛教、華人佛教，乃至世界佛教的發展，開啟了「人間佛教」的最高指導原則。因此，學院在研究部與專修部教學課程中，在研究印順導師思想這一方面，學分佔了相當重的比例，印公思想研究，是本學院最為重要的學門。

記得以前讀太虛大師傳記：大師當時好像是在上海，有一位居士想要依止他出家，大師問他：「你出家的志願是什麼？」他說：他的志願是將佛經看過一遍，好好地作一些著述。太虛大師跟他說：如果只是這樣，那麼你並不一定需要出家，我可以介紹你到一個地方去讀書，把文字的根底紮下以後，你就可以看經、著述、翻譯了。當時我看了，覺得很納悶：為什麼有這樣的計劃與願心，太虛大師還認為並不一定要出家呢？

民國初年，佛教非常衰弱，受到當時「廟產興學」政策的戕害，受到中國傳統儒家士大夫文化的鄙視與排斥，僧伽的學識、能力以及誓願、行動等等，與當時整個動盪的大時代，相當地不協調。北大校長蔡元培還想要以「美育」取代宗教；而佛教是宗教的一部份，因此也對佛教多所鄙夷、敵視。

在風雨飄搖的教運大環境裡，太虛大師曾經提到：如果我們佛教要辦慈善、教育、文化事業，也不能夠只是像基督教所辦的慈善、教育、文化事業而已。類似這樣的觀念，當時我看了很納悶。後

來慈航法師也提出「慈善、教育、文化是佛教的三大『救生圈』」之說。我想不通：佛教為什麼不能夠只是像基督教，辦辦青年會，辦辦慈善救濟？

後來接觸到印順導師的思想，研習他的著作，也推展「人間佛教」，又追隨昭慧法師從事社會運動，看著他從改造社會與佛教思想著手，繼承導師的思想，寫下了《佛教倫理學》；又以「令正法久住」為綱維，繼承導師的思想以為活水源頭，寫下了《律學今詮》；甚至我們還投入信眾教育及僧眾教育的工作。從這裡，我慢慢體會到：「人間佛教」，還是以佛法「不共世間」的精義為根本原則，來做菩薩大悲入世利生的事業。沒有出世的精神，沒有三法印「諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜」的不共世間法義，不能以「無我」的精神來做入世利生的事業，再怎麼「走入社會，走入世間」，都很容易流於庸俗化、世俗化，甚至也很容易腐化。所以各個宗教都以他們的教義作為出發點，做很多入世的工作，我們也不應例外。

佛教做入世的工作，也應當做入世的工作，但是思想的根源是什麼？難道只是為了求得現生來世的福報功德嗎？到底為什麼要作利生事業？我相信在座的各位僧眾同學，做一個頂天立地的出家人，無論是自修還是外化，都應當已注意到思想根源的問題。在這裡求學，我希望各位能在導師的「人間佛教」思想啟發之下，擁有富於反省批判與獨立思考的精神，時時不忘回歸「佛陀的本懷」，要學習初期大乘菩薩實際入世利生的偉大願行。

學院辦學的方式，是集中幾天上課，其他的時間，你們所要面對的，還是「真實」的世間。這幾年來，我在禪修方面多了一些這種思維。所以，不祇是昭慧法師剛剛所講的，學院是提供大家求學

的地方，即連禪修中心，也是提供大家修道的地方，但是它們的空間、時間以及所有的因緣條件，都是被「人為設計」與「安排」的。

在學院裡，從早上一直到晚上，除了必備的一些簡單工作之外，大家唯一的目的就是讀書；在禪修中心，大家唯一的功課，就是把腿盤起來，把眼睛閉起來，注意禪修的功課。雖然它是戒學、慧學的增上，甚至是定學、慧觀的增上，但是這不是真實的人生。因為真實的人生，以世俗來說，要顧到開門七件事；以僧伽來說，也要顧到四事資具。你要修道，要讀書，外護在那裡？你要弘法，那麼你的因緣條件呢？所以真實的人間，真實的人生，是在透過禪修中心或是佛學院訓練出來以後。我們現在還在儲備、在醞釀，真正的功課，真正所需要面對的挑戰，是在離開禪堂、學院而踏入了社會或寺院以後。一般的佛學院教育，甚至於一般的禪修中心，都不可能一輩子讓你待在那裡。

就如剛剛昭慧法師所言，弘誓學院當時辦推廣教育及研究教育的考量，是為提供僧眾們能夠在兼顧常住執事之餘，還達成進修的願望。所以其實你們修學期間，都沒有離開真實的世間！而這個挑戰性更大，為什麼？因為你們不能專心地讀書，也不能專心地修行，所以這個挑戰性更大。或許你會因拙於面對，而生起殷切的煩惱，但是如果你有智慧，能夠善觀緣起，學習著在處理事件當中善觀緣起，那麼，更忙的生活將讓你更珍惜時間；更多複雜的因緣，將更逼著你不得不隨時善觀緣起，不得不時時刻刻掌握住中道不偏不倚的精神。

一個人要能夠清閒地讀書，是要有福報的，你們有沒有這樣的福報？有時候你們看到師長，還有經營、維持道場的住持、監院，可能會覺得：「怎麼那麼多事情？信徒來，為什麼要講那麼多話？」



不理他們就好了，我們自己好好用功就好了！」可是若你把門關起來，辦道的經費，辦道的資糧又從那裡來？這是很現實的問題。

再者，與師長和師兄弟共住，你能不能只管自己？如果你學到後來，只是想到「我要什麼」，那麼我見、我愛會更強，抱怨、煩惱也會更多。但是如果我們能夠忙中偷閒讀書，忙中偷閒用功，我們就能夠隨時掌握：只要一有任何的時間，我們就不會讓它空過。

以我個人的經歷而言：我沒有讀過佛學院，我差不多二十歲就出家了。那時我的常住、師長非常愛護子弟，像母雞愛護一群小雞一樣，生怕外面都是大野狼與大老鷹，所以我們讀書的因緣不多。我從出家以後沒多久，一直到現在（今年暑假，另外一個學業階段又告一段落），差不多我的讀書都是「雜菜麵」（台語），是在「半工半讀」中完成的。我常想：這是我個人的因緣。當然我也不鼓勵每個人都一定要像我這樣，但是人生就是這樣，你千方百計用盡心機去求去算，去跟人家計較而得來的，不但非常苦惱，也弄得大家不能夠平安。我們不一定要自討苦吃，但是我們應當善觀因緣，而且想到我們就是這樣子的因緣，利用自己所能夠掌握的小小福報、小小時間、小小機會，努力讀書，努力修行，我相信還是能夠有很大的收獲與成就的。

未來學院的功課不輕，但是你們一定要有決心，願意接受挑戰，而且一定要提醒自己：不要以為忙中不能讀書，空閒時就能讀書。我們一般人都以為：「如果我有一段完整的時間，我就能怎麼樣。」然而不能忙中用功的人，等到你有完整時間的時候，經常還是會在懈怠中把它浪費掉的。

我們可以回想一下自己的求學經歷：過去學生時代讀書，平常上課，等到最後期末考的時候，都會有兩、三天的溫書假。第一天，我們就想還有兩天，第二天，我們就想還有一天，所以讀書往往

都是在最後一天的下午或者是晚上，才真正見其效率。所以，忙的時候不能讀書、修持，閒的時候也未必就能如此。

還有，出家人要常懷感恩心，只要人家多給我們一點什麼，我們就應將其視為天大地大的恩惠。沒有人理所當然應該給我們什麼，我們也不能理所當然的要求什麼。如果我們想修行，就認為別人都應當成就我們修行；我們想讀書，就認為別人都應該成就我們讀書，那天底下到底誰該了誰的？

我們如果能夠常存感恩心，感謝我們師長、常住、師兄弟的護持，使我們能夠用功、能夠修道；如果我們覺得：所有我們所能夠得到的幫助，都是多的——那麼，我相信我們的心就不會貪求、多求。

有時候我如果忙一點，就心裡想：做工換一碗吃飯的錢也應該要吧！若你這樣想，你就不會認為：你看！我都已經出家了，為什麼不能夠讓我好好用功？只要能夠去除不正確的心態，我相信大家一定能夠在現有環境裏，長養精進用功的精神，結成學法修道的果實。

雖然專修部一個月只有四天上課，研究部的同學因為選課，甚至只有三天、兩天的課程，其它時間可不是閒著的，回去還要做很多老師指定的功課。但是也好，這樣你們就不會浪費時間，而會善用零碎的時間。哪怕是十分、二十分在等待上早殿晚殿，或法會中間的空檔，你就能拿來背書、思維法義，時間就能不空過。若你能養成在任何忙亂的時間，都能「見縫插針」用功的好習性，一有空就能夠讓心安靜下來用功讀書，等到以後，或許有因緣，有一個星期、一個月、或一、兩年讓你專心用功的時間，你就能夠好好地善用長段時間，安排自己的學業與道業，而不會因心的擾動而「棄權」了。這個是我個人親身的體驗。

學院辦了幾屆的研究部，同學們有時候也很苦惱，認為常住的事情跟學業不能兼顧。各位何妨想到：「能夠來讀書是撿到的。」若能如此，你就會生起一種很幸福的滿足感，而且會覺得「好像佔到什麼便宜」一樣。如果你認為讀書是應該的，常住的人一定要護持你，那麼你就會不滿於他們「為什麼不護持我多一點」。心念一轉，所感得的境界，自是大不相同！

開學之初，以「善觀因緣」的觀念拿來勉勵各位同學，也祝福大家未來學習能夠於法上逐漸進步！若有任何問題，需要老師們與學院行政單位協助的地方，也不必客氣，請儘快提出來！祝願各位老師、同學身體健康，萬事如意。謝謝大家！。

八九、九、十七 開學典禮致詞  
十、十 昭慧修訂於尊梅樓



# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 般若波羅蜜多心經略說（上）

doi:10.29665/HS.200012.0002

弘誓雙月刊, (48), 2000

作者/Author：唐玄奘大師;日慧法師

頁數/Page：19-31

出版日期/Publication Date：2000/12

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200012.0002>



*DOI Enhanced*

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



## 般若波羅蜜多心經略說(上)

唐玄奘大師譯 日慧法師講

### 甲、解題

#### 一、釋題名

般若波羅蜜多或般若波羅蜜，都是梵文 prajñāpāramitā 的音譯，後者，只是省略其語尾的多 (tā) 音而已；意譯智慧到彼岸；般若亦簡譯為智或慧，到彼岸亦簡譯為度，合稱智度或慧度。其意義今依《大智度論》釋初品中般若波羅蜜義，摘要述之。論說<sup>1</sup>：(般若波羅蜜)以其能到智慧大海彼岸，到一切智慧邊(際)，窮盡其極，故名到彼岸……

般若波羅蜜攝一切智慧。所以者何？菩薩求佛道，應當學一切法，得一切智慧。所謂聲聞、辟支佛、佛智慧，是智慧有三種：學、無學、非學非無學。非學非無學智者，如乾慧地、不淨、安般那、欲界繫四念處、煖法、頂法、忍法、世第一法等；學智者，苦法智忍慧，乃至向阿羅漢第九無礙道中金剛三昧慧；無學智者，阿羅漢第九解脫智，從是已後一切無學智，如盡智、無生智等，是為無學智。求辟支佛道智慧亦如是。

問曰：若辟支佛道亦如是者，云何分別聲聞、辟支佛？

答曰：道雖一種而用智有異，若諸佛不出，佛法已滅，是人先世因緣故獨出，智慧不從他聞，自以智慧得道……求佛道者，從初發心作願：「願我作佛度脫眾生，得一切佛法，行六波羅蜜，破魔軍眾及諸煩惱，得一切智，成佛道，乃至入無餘涅槃，隨本願行。」從是中間所有智慧，總相、別相，

一切盡知，是名佛道智慧。是三種智慧，盡能知，盡到其邊，以是故，言到智慧邊.....

以上是節引《智度論》對般若波羅蜜內涵所作的詮釋，總此詮釋以言，般若波羅蜜多即是涵攝三乘聖人（包括佛在內）的一切智慧。這和《智度論》所釋的兩萬五千頌《般若經》初品中說<sup>2</sup>：菩薩摩訶薩欲得道慧，當習行般若波羅蜜；欲以道慧具足道種慧.....欲以道種慧具足一切智，當習行般若波羅蜜，欲以一切智具足一切種智，當習行般若波羅蜜的教示，是一致的。菩薩從初發心歡喜地到第六現前地，遍學三乘一切道，修習諸道慧，如地地都修習聲聞法中三十七品乃至菩薩法中六度等諸助道法；五地更修習聲聞法中四諦乃至菩薩法中所有諸諦，六地修習聲聞、獨覺所修的十二有支緣起及緣起還滅之道，入空、無相、無願三解脫門，得菩薩所得百千空、無相、無願等三三摩地門，忍諸法不生不滅，於諸法實相隨順無違，究竟涅槃而不取證。

如是，成就諸道慧入第七遠行地，以道慧修習道種慧，乃至成就道種慧，證無生法忍入第八不動地；行道種慧入大乘會，莊嚴國土，成熟眾生，最後，以道種慧得一切智、一切種智斷諸煩惱習。如是等智慧都依修習般若波羅蜜多而得具足。所以《智度論》的說法，當是以此經為教量的。

復次，《智度論》又說<sup>3</sup>：

問曰：云何名般若波羅蜜？

答曰：諸菩薩從初發心求一切種智，於其中間，知諸法實相慧是般若波羅蜜。

問曰：若爾者，不應名為波羅蜜，何以故？未到智慧邊故。

答曰：佛所得智慧是實波羅蜜，因是波羅蜜故，菩薩所行亦名波羅蜜，因中說果故。是般若波羅蜜在佛心中變名為一切種智，菩薩行智慧求度彼岸，故名波羅蜜。佛已度彼岸故，名一切種智。

問曰：佛一切諸煩惱及習已斷，智慧眼淨，應如實得諸法實相；諸法實相即是般若波羅蜜，菩薩未盡諸漏，慧眼未淨，云何能得諸法實相？

答曰：此義……如人入海，有始入者，有盡其源底者，深淺雖異，俱名為入。佛、菩薩亦如是，佛則窮盡其底，菩薩未斷諸煩惱習，勢力少故，不能深入，如後品中(所)說譬喻：如人於闇室然燈，照諸器物皆悉分了。更有大燈，益復明審，則知後燈所破之闇與前燈合住，前燈雖與闇共住，而亦能照物，若前燈無闇，則後燈無所增益。諸佛、菩薩智慧亦如是，菩薩智慧雖與煩惱習合而能得諸法實相，亦如前燈，亦能照物，佛智慧盡諸煩惱習，(盡)得諸法實相，如後燈倍復明了。

問曰：云何是諸法實相？

答曰……此中，實相者，不可破壞，常住不異，無能作者。如後品中，佛語須菩提：「若菩薩觀一切法，非常非無常，非苦非樂，非我非無我，非有非無等。亦不作是觀，是名菩薩行般若波羅蜜。」是義捨一切觀，滅一切語言，離諸心行，從本已來，不生不滅如涅槃相。一切諸法相亦如是，是名諸法實相。

此一大段論議，一開始，便指出諸菩薩從初發心求一切種智，於其中，知諸法實相之慧，是般若波羅蜜——這就畫龍點睛地說明了此一智慧的作用或功能。其次，則在詮釋菩薩智慧與佛智慧的差別。此差別有二：一者，名差別，二者，即此名差別之相義，得說為相差別。此智慧在菩薩身中名般若波羅蜜，是修習行道相；在佛變名一切種智，是究竟成道相。修習行道相中，又分兩次第，一是未入無生法忍時的修習次第，二是證無生法忍，頓盡一切煩惱，成就嚴淨國土，成熟眾生的行道方便智次第。

前次第姑置不論，後次第則攝菩薩的最後心——金剛喻三摩地。菩薩於此一次第所用之智，雖是第十菩提心法雲地菩薩所用的智（jJanA）波羅蜜之智，然仍以般若波羅蜜多為體。如說般若波羅蜜多是通達諸法實相之智；此智則詮釋為深達諸法實相及能成辦諸佛世尊十力地的方便智。由此方便智，第八不動地的深行菩薩已經成就，但未具足而已。

於中，所說的慧眼，亦般若波羅蜜多的異名。慧以眼名，為遮意地慧心所的簡擇分別相，詮表此慧能於有為、無為一切法，唯全無分別的觀照相。慧眼未具足淨，乃指未斷習氣的深行菩薩之智，若已具足淨，則指已盡一切煩惱習氣的諸佛世尊之智，以此般若波羅蜜多，雖在佛及菩薩身中，各各有多種差別名，此諸差別名都以般若波羅蜜多為體則一。燈喻者，菩薩的明淨般若炬，原已無幽不燭，到成佛後，其明淨的般若炬，光明遍照，倍加明了，而至無復過上者。這是就法身菩薩和諸佛世尊身中的般若波羅蜜多的功德威力作比較解釋，惟此喻絕妙！

最後，指示般若波羅蜜多行相，唯以諸法實相為行相，諸法實相離言絕想，此般若波羅蜜多亦離戲論絕分別，於一切法不著。所以，證得諸法實相乘清淨乘的菩薩是超戲論者。即此所述，對般若波羅蜜多義，應可得其梗概。

其名此經為《般若波羅蜜多心經》者，心，是心要之義，若照鳩摩羅什譯名《大明咒經》，則為總持之義，謂即此短短二百六十字之文，已足夠總持諸部《般若》——廣至《大品》十萬頌的大義了。

## 二、說譯者

本經譯者，玄奘大師在我國是家喻戶曉的。故於此不擬煩文介紹，欲詳知其生平事蹟，應讀其傳。



### 三、講說前的聲明

在沒有解說經文之前，須要說明的是：此經究竟是佛對舍利子說，還是觀自在菩薩對舍利子說，是很難確定的。考此經刊在藏經中的有七譯，除羅什及玄奘二大師所譯外，其餘五譯，都有序分及流通分，並且都記其為觀自在菩薩對舍利子說，西藏傳本也是如此。

然今所據本是奘譯，沒有序分及流通分，不能辨別是佛說抑觀自在菩薩說。雖《大般若經》初分和第二、第三分都有大體相同的說法，且是佛對舍利子說；然今於此，擬從本經的多數譯本，作觀自在菩薩對舍利子說。《華嚴經》說：不動地菩薩即「能與聲聞、辟支佛、諸菩薩波羅蜜道」<sup>4</sup>，以本經是觀自在菩薩說，也是很合理的！不過，尊者舍利子在聲聞人中以智慧第一著稱，佛在般若會上又曾為他說過同樣法要，故以為在這裏，觀自在菩薩和他重說，並不是專為他說，乃是和他共同為現前、當來的有緣人、天大眾作利益事業。

### 乙、正釋經文

#### 一、示緣起

觀自在菩薩行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。

觀自在菩薩，即我國婦孺皆知的觀世音菩薩，觀自在是觀世音的異譯，也有合譯為觀世音自在的。此菩薩是法身菩薩，以大悲號稱，乃諸佛世尊大悲心的象徵。據佛說，他是極樂世界阿彌陀世尊座下的上首菩薩，將於彼世界補阿彌陀世尊的法王位。本師釋迦牟尼世尊應化來此世界時，他暫來此，佐助世尊作教化事業。

經說，「觀自在菩薩行深般若波羅蜜多時」者，按：法身菩薩，原是恆常安住深般若波羅蜜多第一義中不動，而行菩薩行的，今於此說「行」，說「時」，不是表示此菩薩於般若波羅蜜多中，行有深淺之時，智有根本、後得之異，乃是指菩薩於此一時中有所欲行之事。謂此菩薩於世尊般若會上，方便擇定此一時機，以無緣大悲，緣念一切眾生，欲有所說。其所說，如前說必能為現前、當來眾生作饒益的——諸法身菩薩之所作，決不落空！

「照見五蘊皆空」者，菩薩以無緣大悲緣念一切眾生時，不見有眾生，亦不見有眾生所依的蘊等諸法，五蘊諸法在離名言分別的慧眼照見之下，但見緣起自性空。經說「五蘊皆空」，即顯示五蘊諸法，不由他壞，——本來自空，所謂無自性——自性空。其不空者，是凡夫如名言所說，執為實有而現起的。

「度一切苦厄」者，承上文，可知所謂的「一切苦」，乃指五蘊熾盛苦。「厄」是災害或災難之意。五蘊熾盛，是能災害眾生的。「度」者，五蘊自空，則無有可度之苦，更無有能為諸眾生作災害者，此中，無苦，亦無出苦之眾生。故所謂「度」等云云，乃是以無可度故度之義，說（諸有情）度一切苦厄。觀自在菩薩以此因緣，對尊者舍利子說如下義。

## 二、出經義

示般若波羅蜜多所通達義舍利子！色不異空，空不異色；色即是空，空即是色；受、想、行、識，亦復如是。

這一句經，姚秦羅什三藏譯本，在「舍利子」之下，有謂：「色空故，無惱壞相；受空故，無受相；想空故，無知相；行空故，無作相；識空故，無覺相。」<sup>5</sup> 這一段說法，正能顯示五蘊熾盛相——色由惱壞熾盛乃至識由覺了熾盛。

復次，「色空故，無惱壞相……」等句，即是說色乃至識都畢竟空、無相。此義，佛於般若會中曾自說因緣<sup>6</sup>：

爾時，佛告諸天眾言……諸天當知！一切法相，如來如實覺為無相。謂：變礙是色相，如來如實覺為無相。領納是受相，如來如實覺為無相。取像是想相，如來如實覺為無相。造作是行相，如來如實覺為無相。了別是識相，如來如實覺為無相。

上來解釋照見五蘊皆空等諸義，即依此教量而釋。《智度論》於此，有如下之論議：「凡夫所知諸相各異，佛知皆是空相，空相即是無相。」<sup>7</sup> 如是，如實知五蘊皆空。是故，五蘊性空，在佛是以一切種智如實知，在菩薩是以般若波羅蜜多照見知。菩薩與佛知義雖同，然菩薩有其不如之處；遠見者雖亦瞭然，終難比近見者之真也。什公譯本，增入此等文句，有承上因緣，啟下所說的作用。也是《般若經·習相應品》世尊對舍利子所說的原文<sup>8</sup>。

雖然，若照本譯本的譯文，則顯示尊者舍利子已瞭然觀自在菩薩要對他說什麼了，觀自在菩薩亦洞察尊者舍利子之先知，遂不舉說法因緣，直出其所說義。因為，此諸聖者，都是具足他心智的。而且，他們與會，或說，或問，或聽，都不在自利，乃在利他——聲聞阿羅漢在自辦已訖，未入無餘涅槃之前，亦樂意利他的。

觀自在菩薩對舍利子說：「色不異空，空不異色」者，顯示菩薩所照見的五蘊皆空，不是以空遮色。若是以空遮色，世間亦見色能遮空，則色、空便成相違的異品法，那就不是甚深般若波羅蜜多所通達的諸法實相第一義空了。般若波羅蜜多所通達的諸法實相第一義空，是色等無自性——自性空之空。故此之所謂空，即是無自性義。若色、空都無自性，便是一相，一相則無相。雖然，這種異相，聲聞和新學菩薩在後得位都有某種程度的法愛——聲聞入無餘涅槃時，菩薩得無生法忍時，此法愛才被根除——故觀自在菩薩之作如是說，是教示學般若波羅蜜多的新學菩薩，和法愛太重的聲聞<sup>9</sup>，切不可認為色、空是異相，應知是不異相。

又，觀自在菩薩之所以要作此色、空不異的回互之說，並非重複或強調之意；因為，色不異空，仍然容易被誤認為色是被空所壞，若空亦不異色，則不能說是空壞色了。復次，色不異空，色是緣起法，世俗諦攝，空是諸法實相，第一義諦攝。這顯示緣起色法與諸法實相空不異，故色不是空的異品，空也不是色的異品，說色時不壞空性，說空性時亦不壞色。換句話說：說緣起時不壞諸法實相，說諸法實相時不壞緣起；再換句話說：說世俗時不壞第一義，說第一義時不壞世俗。《般若經·散華品》，釋提桓因讚須菩提智慧甚深，不壞假名而說諸法實相<sup>10</sup>，即是此義。

觀自在菩薩為進一步顯示此「不異」義，更說：「色即是空，空即是色。」這就很明確地說，色性即是空性，空性即是色性。如是，則色、空無二性，不但不異，且為一體。這也是《摩訶般若·平等品》說的<sup>11</sup>：「離有為法，無為法不可得，離無為法，有為法不可得，是有為性、無為性，是二性不合不散，無色無形，無對一相，所謂無相。」及「是諸有為法無為法平等相，即是第一義」——諸法實相之義。「色、空」、「空、色」如是說，諸餘受、想、行、識，亦如是說。

或問：若如是者，豈不是一切法都歸虛無而成斷滅嗎？

答言：不是這樣！提此問題，乃不解緣起之過。所謂緣起，必然性空，由性空，方成緣起，惟這不是顛倒世間無明凡夫之所了，凡夫分別諸法異相，愛著求取，由憶想分別將虛妄不實之我及我所等，增益為自性有，遂成三界生死流轉，菩薩行深般若波羅蜜多，不分別諸法，遂如實見諸法為自性空，自性空中，法無自性，空亦無自性，如是，法空，空亦空。此處，本是離言絕想處，觀自在菩薩為悲愍諸未達者，方便示以五蘊皆空之義，謂前之「不異」、「即是」等。隨後又以諸法空相之相，告訴尊者舍利子說：舍利子！是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減。

這是用不生、不滅，不垢、不淨，不增、不減等六相之所相諸法，綜示諸法空相。

不生不滅相者，略指蘊、處、界等緣起法之實相。《中論》說<sup>12</sup>諸緣起法不從自生，不從他生，不從自他共生，亦不從無因生；既不從無等四邊生因生，則唯從眾因緣生。因為，除此之外，已經找不出別的生因了。若法從眾緣生，即是從無自性生；從無自性生，則是無生。生、滅是相待有，若法無生即無滅。如是，不生不滅，即作法無自性——空之相。

復次，一切法不從自性生，若從自性生，便是我生我，如麥從麥自體生，稻從稻自體生，那還有什麼意義或道理可說呢？又，由我生我是真實生，其生的勢力，將沒有任何外緣可以遏止，如是生將無窮，永遠不能解脫。這種過失甚大，何況世間根本沒有這種我生我的事實存在。這種我生我，若從因、果來說，乃因、果決定是一或相即之義。因、果是一，世間也無此事。

一切法不從他性生，所謂他性，此有二解：一、他即是自，謂麥從他麥自體生，稻從他稻自體生，這還是我生我，只是依生因說他，如是，和自性生犯同樣毛病；二、他實是他，謂麥或從稻的他體生，或從粟的他體生，若稻若粟能生麥，也應能生其他一切種物，但，世間沒有此事，故說因、果決定異，或相離也是說不通的。一切法由他性、自性共生，如前說即集自生、他生的過失於一身，更沒有道理！故定說因、果不即不離，也是說不通的。

一切法若從無因生，或自然生，這說法既無道理，也不是事實。如是，無因論不能成立。

《中論》破自、他、共、無因等四邊生，本是破外宗之邪見的，惟於他生中，亦破自內宗許有自性的他四緣能生諸法。四緣，謂因緣，次第緣、緣緣、增上緣。由《中論》偈說：如諸法自性，不在於緣中，以無自性故，他生亦復無。

今於諸法中，尋求因果，因果相即說不通，因果相離說不通，無因更說不通，那怎麼辦呢？

聖龍樹昭示我們說：有辦法，世間法依世間人的約定俗成說，不要去問有無自性，若要問諸法生起的真實狀況，則當如佛說，諸法從眾因緣生，不從自性生；自性無故，他性等亦無；是故，緣起法，唯屬因緣，無自性。如前說，法若從無自性生，無生亦無滅，故所謂生滅、滅生者，只不過是於無量無邊因緣聚系統中，或剎那，或一期，新生不住，假來相續的流轉變異過程而已。所以說，緣起如幻，不生不滅，空、無自性、無自相，說有說無，說生說滅都不是的，它是不可說相；用凡夫的執著心所用語言來說，是搔不著癢處的，惟有用波羅蜜多慧，才能如實通達。

波羅蜜多慧義，前面已說得很多了，這裏權借一個數學概念，試作比喻說明。我人知道，數學中的無限大等於0除任何數。這比喻表示：當我人的心放在0的狀態去看任何一種物象，這物象將呈

現出一個無限大。今以無限大比喻空無所有，等號的這邊，以分號表示分別或觀察，以分母 0 比喻無分別般若，以任一數比喻任一法。以為：我人如能把心放在接近於 0 的狀態上，去觀察任一法，其結果，將是一空無所有的無限大。修習般若之士，何妨把心歸 0 試試看。

總之：一切法空相，應依緣起性空而說。由緣起法無自性，法唯屬緣起；而緣起又不可言說，故要通達緣起，就非要用到彼岸慧去體驗不可。這也是以無生滅慧契入無生滅法之意。不垢不淨相者，照經的下面所說，可知是以十二有支三雜染等垢法的緣起、還滅為例而言。此有支緣起，佛教大多數部派都許它是以自性有的。惟中觀不許，《智度論》說：十二因緣中，說無明畢竟空，故不能實生諸行等。《七十空性論》更說頌曰<sup>13</sup>十二有支苦不生，一心多心俱過故，一心因果應俱起，多心前支非後因。

這是說，有的以為十二有支都在一心中同時俱有——這是剎那緣起論；有的以為後支因是從前支的共生心緣起——這是分位緣起論。此論主聖龍樹，認為都不合理，意謂：若十二有支同一剎那心有，則有因、果同時之過；若前支後支各別而起，則已滅的前支共心，不能生起後支，有不能作後支因之過。如是，一心、多心都有過失，都不能成立。所以十二有支緣起，乃無所有相，不可得故。緣起還滅，乃盡相，畢竟盡故。

此中應知！若法屬緣起，是由緣起性空無生而說，若說緣起的十二有支，或色、受等有法，則是就世間名言說。緣起既空，無復可破，故緣起法亦不必破，所破的是倒見倒執，倒見倒執破了，就是諸法實相。這是凡、聖知見問題，不是破有破無的問題，得正知見，無可破，未得正知見，好好地破破自己見有見無、執有執無的倒見倒執！總的說來，是告訴我們緣起法畢竟空，除聖智現見外，

依世間邏輯說有說無，說因說果，都說不通，亂猜徒勞！若能信此，修離執的般若智慧才是要務！《智度論》卷八，有頌說：有念墮魔網，無念則得出，心動故非道，不動是法印。

話說遠了，讓我們回到前說。有支緣起與還滅，是無所有相、盡相。無所有，則無垢；畢竟盡，則無淨，諸法亦如是。故不垢不淨，能作諸法空無自性之空相。不增不減相者，今依《般若經·深奧品》重點說<sup>14</sup>：五蘊乃至涅槃，六波羅蜜乃至十八不共法等一切法皆空相，義皆不可說；不可說義、空相義，寧有增、減？故無增無減。菩薩若常觀此諸法不增不減，則與般若波羅蜜行相應。又，〈無作實相品〉說：諸佛世尊，雖各各皆說無量法，度無量眾生，而眾生性不減；若不說法，不度眾生，眾生性亦不增，以眾生、眾生法，佛、佛法都自性空不可得。是故，不增不減，能作此中所說自性空之空相。

【未完待續】

#### 註釋

- 1、見《大正》二五·一九一上、中。括號內之字，乃說者增益，供作參考。
- 2、詳《大正》二五·二五七下，二五八下。
- 3、詳《大正》二五·一九〇上、中。括號內之字，乃說者疑其有誤，而權增或易之者。
- 4、見《大正》一〇·二〇一上。
- 5、見《大正》二五·八四七下。譯者將此處之文，又別譯受相等為：「覺者受相，取者想相，起作者行相，了別者識相。」（《大正》二五·五四八上。）可知什公當時對一些名相的翻譯，並沒有預定標準。



6、見《大正》七·二三一下。

7、見《大正》二五·五四九中。

8、見《大正》八·二二三上。

9、聲聞人有法空之異品愛，如《般若經·天王品》說：若聲聞入正位，便與生死作障隔，不能發菩提心，即是此義。見《大正》二五·四四二下。

10、見《大正》二五·四五二中。

11、註同前書七二五下。

12、參見《大正》三〇·二中。

13、見《七十空性論》七頁。此論由新文豐出版公司印行。

14、下引經文分別見《大正》二五·五八三中，五一二下所說諸義。



# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 讀《大毘婆沙論》笱記 論師的「時間」觀（一）

doi:10.29665/HS.200012.0003

弘誓雙月刊, (48), 2000

作者/Author：釋悟殷

頁數/Page：32-41

出版日期/Publication Date：2000/12

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200012.0003>



*DOI Enhanced*

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



## 讀《大毘婆沙論》筭記 論師的「時間」觀 (一)

釋悟殷

### 壹、前言

部派佛教時代，論師們對「時間」的看法，意見分歧，然而大抵上不外乎認為：「時間」就是為法的生滅變化；有的則看作是永恆常住的實體。由此，或說三世實有，或說過未無體、現在無為實有，或說過未無體、現在有為實有。論師們為了成立宗見，各引聖教量作為學理依據，破他立自，於是產生了不少諍論。如《順正理論》主說：

然於過未實有無中，自古諸師懷朋黨執，互相彈斥，競相論道，俱申教理，成立己宗。處處傳聞如斯諍論：實有論者，廣引理教，種種方便，破無立有。實無論者，廣引理教，種種方便，破有立無。(大正 29.621 下)

由於論師們對「時間」的安立不同，連帶的也影響其思想學說的界定。以《大毘婆沙論》來說，論主所作論門，在解答論題或與別派對論時，往往以自宗的時間觀——三世實有的學理來問難對方。

如關於「阿羅漢有退、無退」的問題：大眾、分別說部認為：阿羅漢已斷盡一切煩惱，故阿羅漢不會退；而有部卻認為：時解脫阿羅漢若遇退緣，還會現起煩惱退。既然阿羅漢已斷盡所有煩惱，何以還會再現起煩惱退呢？原來有部是三世實有論者，以三世實有論來說，煩惱斷盡了，然「過去、未來煩惱性相猶實有」，故「若遇退緣為因，引生未來煩惱」，則必有起煩惱退義(大正 27.312 下)。大眾、分別說部等是過未無體論者，煩惱斷盡了，如「無漏智火燒煩惱已，不應復起諸煩惱退」(312 上)，故阿羅漢不應再起煩惱退。

又如有部論師與譬喻師對論「成就、不成就性」論題時，《婆沙論》主也以三世實有的根本學理：「成就的可以不現前」，以及「二心不能並生」，用來責難譬喻者的「無實成就、不成就論」，指其不僅違背聖教，且有凡聖縛解無法安立的大過失（大正 27.479 上--中，796 中--下）。由此可見時間觀的不同，影響學派思想學說之巨。

探尋學派成立自宗時間觀的學理意趣，主要還是在於：修道解脫上，必須說明有情業果相續、生命緣起的問題。所以，論師們不是單獨的探討時間本身的有無問題，而大多是就著時間和諸法的關係上來談的。且如前說：時間觀的見解不同，影響了各派的思想學說，產生無邊異議。而論師們作論、通經、立說，表顯於論書中的思想，幾乎未有不緊扣自宗的根本思想——時間觀的。是以筆者特以〈論師的時間觀〉為題，藉以探討論師們對「時間」的看法，及其學理上的困境。本文大分六節：

第一節，時間體的諍議。時間本身，是獨立存在常住無為的實體，還是依法而立無別自體的生滅有為法？學派中，有主張「世體是常，行體無常」，與主張「世即行，行即世」的不同意見。前者把時間當作超越三世的理則性，後者的時間即是有為諸行。而《大毘婆沙論》中，唱說「世體是常論」者，被論主稱為「譬喻者分別論師」。這「譬喻者分別論師」，是那一學派？何以被稱為「分別論師」呢？這是值得探討的問題。

第二節，三世實有。三世實有說的代表，是說一切有部、犢子部，以及說轉部。有部成立三世實有的主要理由，《識身足論》、《大毘婆沙論》、《俱舍論》等都有記載。歸納上三論的說法，有部成立三世實有論的理由有五項：一、自體（性）實有，二、有當果，三、識起必有所緣境，四、成

就不成就實有，五、一剎那不能二心並生。而值得注意的是：這五項學理，不僅是有部三世實有論的根本學理，也是「三世有」和「現在有」最根本的思想分歧點。

第三節，過未體無、現在無為實有。現在無為實有說的代表是大眾、分別說系。由於大眾部等的文獻資料闕如，其建立學理的依據，只能從反對者的聲浪中，予以重建。故本節即從過未體無論者的對手——三世實有論者的問難聲中，歸納過未體無、現在無為實有的學理思想，以及由此學理而來的必然結果。如此，「三世實有」和「現在有」根本學理上的分歧就呈現出來了。

第四節，過未體無、現在有為實有。西元二、三世紀間，有部譬喻師脫離有部，獨立為經部學派。從有部譬喻師到經部譬喻師，即是從三世實有發展到現在有為實有的種子熏習說。《俱舍論》中，經部問難有部的主軸在於「法體與作用是一、是異」的問題。有部安立三世差別，法體與作用的關係，是用不離體，體非即是用的「非一非異」。經部現在諸行與能生後果的功能性之關係，是「不一不異」。既然同為「非一非異」，卻彼此對立著，有部責難經部過未體無、現在實有的三世論，是從假而實，從實而假！而世親卻譏有部是「許法體恆有，而說性非常，性體復無別，此真自在作」（大正 29.105 中）！

第五節，四大論師的時間觀。有部的四大論師，分別建立三世不同：法救說「類有異」，妙音說「相有異」，世友說「位有異」，覺天說「待有異」。《大毘婆沙論》主給予世友「位異」說最高的評價，並遵奉世友的「依作用有無，安立三世差別」為宗依，對於另外三者的安立三世，總是評斥為「世有錯亂」的過失。似乎四大論師的時間觀，只有世友說無學理的困境。法救、妙音、覺天等都犯了「世有錯亂」的過失嗎？還是《大毘婆沙論》主一己的偏執呢？印公導師在《說一切有部為主的

論書與論書》中，以學說論學說，說明各論師安立三世的優劣，拂去被學派意識矇住的假象，給予更合理的評價！

第六節，說轉部與飲光部。一、從有部分流出來的說轉部，在三世實有的學派中，是比較特殊的一派。說轉部主張「有根邊蘊，有一味蘊」（大正 49.17 中），這種說法，恰如有部法體與作用的關係，差別只在法體是常、是恆而已，這當然是三世實有說。然而，他又主張「異生位中亦有聖法」（17 中）。在凡夫位就具足無漏法，這可以是三世實有說，但已隱含有現在無為實有的意味了！二、飲光部是分別說部的支派，分別說部是現在無為實有論，而飲光部卻主張現在實有、過去一分是有（南傳《論事》說：過未各一分是有），這思想既不同於本宗，也不同於有部，是很特殊的一派。

## 貳、時間體的諍議

剎那剎那生滅的有為諸行，構成時間長流，這「時間」與諸法，究竟是怎樣的關係呢？部派中，有不同異見。如《大毘婆沙論》說：譬喻者分別論師主張「世與行異」，「世體是常，行體無常」；有部論師則以為「世與行，體無差別」，「世即行，行即世」（大正上 27.393）。前者認為時間自體是永恆常住的實體，是諸法活動的場所，由諸法的生滅來去，構成過、現、未三世差別。後者，卻主張時間自體是生滅變化的有為諸行，由諸法的活動（作用）生滅構成三世差別。

《大毘婆沙論》中，唱說「世體是常論」的，被論主稱為「譬喻者分別論師」。「譬喻者分別論師」是那一個學派？論主何以用「譬喻者分別論師」這個辭彙呢？以下依次說明。首先，說明「世體是常」的主張。

### 一、世體是常

譬喻者分別論師主張「世體是常論」。如《大毘婆沙論》說：

有執世與行異，如譬喻者分別論師，彼作是說：世體是常，行體無常。行行世時，如器中果，從此器出，轉入彼器；亦如多人，從此舍出，轉入彼舍。諸行亦爾，從未來世，入現在世，從現在世，入過去世。（大正 27.393 上，700 上）

這是說，時間本身是獨立常住無為的實體，有為諸行活動於這常住的時間格子，進出來去，而有三世的差別。如同水果從這個籃子（未來）移轉到另一個籃子（現在）般，籃子（世體）是常住而固定的，無常、流變的是水果（有為諸行）。

把時間看作獨立存在的實體，常恆而不動，有為諸行在恆住不生滅的時間體上去來生滅，依此而立三世，這種思想，在印度佛教思想史上，是較特殊的異數。部派佛教中，三世有和現在有兩大陣營，如有部、大眾部、化地部以及北道派等，都把空間的含容色法，無所障礙，立為「虛空無為」；卻只有譬喻者分別論師（以及現在無為實有論者）把時間體當作無為常住的理則性來看待。

主張「三世實有」的有部論師認為：時間是有為生滅法，依有為法而建立，沒有獨立存在的時間自體。如《大毘婆沙論》說：

世與行，體無差別。謂世即行，行即是世。故〔發智論之〕〈大種蘊〉作如是說：世名何法？謂此增語所顯諸行。（大正 27.393 上，大正 26.987 中）

問：如三世以何為自性？答：以一切有為法為自性。……問：何故名世？世是何義？答：行義是世義。（大正 27.393 下）

「世即行，行即是世」，這是說，時間（世）是有為生滅法（行），是依有為法而建立，沒有獨自存在的實體。那麼，如何在剎那性的、有為的時間體上，建立三世差別呢？有部說：

三世諸法，因因果性，隨其所應，次第安立。體實恆有，無增無減，但依作用，說有說無。（大正 27.395 下--396 上）

一切諸法，恆住自性，不增不減，三世一如；而在三世一如的法體上，依於現起的活動去來（作用），安立三世差別。因為一切法恆住自性，不增不減，由體上現起的作用，有生有滅，故作用是從屬於自體，是自體的顯現了。這樣，一切法就都是三世有了。然而「諸行無來無去，云何行義是世義」呢？《大毘婆沙論》主引世友尊者說作為回應：

尊者世友說言：諸行無來亦無有去，剎那性故，住義亦無。諸行既無來去等相，如何立有三世差別？答：以作用故，立三世別。即依此理，說有行義。有為法未有作用名未來；正有作用名現在；作用已滅名過去。色未變礙名未來；正有變礙名現在；變礙已滅名過去。……意未了法名未來；正能了法名現在；了法已滅名過去。（大正 27.393 下）

《大毘婆沙論》中，記載著四大論師安立三世的不同意見，而論主是以世友「位異」說——依作用安立三世，作為有部正義。故而論主引世友「以作用故，立三世別。即依此理，說有行義」，來解答問難。

如此，譬喻者分別論師和有部論師的時間觀，顯然的不同。譬喻者分別論師的時間體，是無為常住的不變理性，在這常住無為的時間體上，諸行的來去生滅，建立三世差別；而有部論師卻說時間



自體是有為法，有為法體恆住自性，不增不減，沒有三世差別，而由法體上現起的作用起滅，安立三世差別。於是這裡有個值得探討的問題：唱說「世體是常論」者——「譬喻者分別論師」，是屬於什麼派別呢？

## 二、「譬喻者分別論師」的派別

「譬喻主分別論師」，是「譬喻者」和「分別論師」二個學派？還是「譬喻者」而被稱為「分別論師」呢？筆者以為：二者都有可能。如《大毘婆沙論》中，譬喻者和分別論師一同出現的場合，共有三則：一、「有執世與行異，如譬喻者分別論師」（大正 27.393 上，700 上）；二、「譬喻者分別論師，執無想定細心不滅」（772 下）；三、「譬喻者分別論師，執滅盡定細心不滅」（774 上）。

此三則，可說都是譬喻者和分別論者（及大眾部）共同的主張。（第一則，容後再說）第二、三則，與學派的心識論有關。有情是心色相依不離的，大眾部、分別說部，以及譬喻師，有情的業果相續安立於心心所法上，故都主張無色界有色，無心定細心不滅。所以，「譬喻者分別論師」一詞，可以當成「譬喻者」和「分別論師」兩個學派，因思想相同，故同時列舉。

然而，也有可能是單指有部「譬喻者」，因其思想不符合有部論師正義，故別稱為「譬喻者分別論師」。如第一則「世體是常」部分，涼譯《毘婆沙論》就說：「譬喻者作如是說：世是常，行是無常」（大正 28.293 下）。又《大毘婆沙論》中，有部毘婆沙師自稱「應理論者」，而與之問答者，稱為「分別論者」（大正 27.43 上，356 下），故玄奘門下，把分別論者當作「不正分別」的通稱（大正 41.310 中，大正 43.307 上，）。而且，譬喻者主張「世體是常」，已脫離有部「世即行，行即

是世」的範疇；又違反世尊所說時間是有為法息息流變而現為前後的延續相。因而《大毘婆沙論》主稱它為「譬喻者分別論師」！

果真如此，那麼，有部論師何以用「分別論師」這個辭彙來稱呼「譬喻者」呢？筆者以為：這又牽涉到有部論師和大眾、分別論者的「時間觀」了。

### 三、恆有與常有

大眾、分別說部，是「過未體無、現在無為實有」學派。如《大毘婆沙論》說：「有說：過去、未來無實體性，現在雖有而是無為」（大正 27.65 中）。這是現在有說，論主雖未標明學派的名字，但《異部宗輪論》說：大眾部主張「過去、未來非實有體」，化地部主張「過去未來是無，現在無為是有」（大正 49.16 上，16 下）。另外，據南傳《論事》記載：大眾部分流出來的北道派說：色等（有為）法的自性，是真如，〔此真如〕是無為法（南傳 58.372--374）。如如不變的真如無為，是有為法的自性；依自性而起的作用，有生有滅，才是有為，這也是過未體無、現在無為實有說。因此，《婆沙論》中主張「過去、未來無實體性，現在雖有而是無為」的，應該就是大眾、分別說系學派。

由於大眾、分別說系的時間，也是無為法——現在的時間性是無為。那麼，與「世體是常」論，則只是「三世」或「現在」無為的觀念不同罷了。這樣也就難怪「譬喻者」唱說「世體是常論」，而要被有部論師稱為「分別論師」了！

不過，進一步要問：有部論師由恆住自性、三世一如的法體上現起作用而安立三世，與大眾、分別論者的現在無為實有說，有什麼差別呢？如前所引：北道派說：色等（有為）法的自性，是真如，是無為。又如《大毘婆沙論》說：

有執諸有為相皆是無為，如分別論者。彼作是說：若有為相體是有為，性羸劣故，則應不能生法、住法、異法、滅法；以有為相體是無為，性強盛故，便能生法乃至滅法」（大正 27.198 上，977 中）

分別論者說：有為法體上的普遍理性（無為法），能使一切法流動不息，且照著這生住滅的理則而生住滅。這等於說常住不生滅的無為法，是生滅作用有為法之體了。那麼，有部說諸有為法體恆住自性，三世一如，而法體上現起的作用有生有滅，豈不是類同於大眾、分別論者的「有為相體是無為」嗎？

因此，主張三世實有的有部，主張過未體無、現在無為實有的大眾、分別說部，儘管彼此間諍議得漫天風雲，激烈地對立，但論究到最後，都不約而同的趨向於「是常是恆」了！

#### 四、結語

由以上的說明，可以得到這樣的結論：部派佛教中，大眾、分別說部，以及有部譬喻師，都是主張「世體是常」論者。不過，大眾、分別說部是說「現在」的時間是無為，而譬喻師則說（包括三世）時間體是無為；二者的差別，只在於安立時間的觀念不同。故《大毘婆沙論》中，唱「世體是常」論，而被有部論師稱之為「譬喻者分別論師」的學派，有二種可能：一、有部譬喻師、以及分別論師〔包括大眾部〕，他們都主張時間體是無為法。二、單指有部譬喻師，因其違反「世即行」的有部正義，反而傾向於〔大眾及〕分別論師的思想，故而被稱為「分別論師」。

另外，值得特別留意的是：分別論者說「以有為相體是無為，性強盛故，便能生法乃至滅法」（大眾部說「有為法的自性是真如、是無為」，亦同）。此「無為」，似乎具有能生的力量，那麼，

是否將演化為形而上的宇宙萬有之本！而且，「無為」是有為法的實相（真相），即是「真如」，那麼，此思想是否將影響大乘佛教「如來藏緣起」（真如緣起）說的興起呢？

這樣，一切法「自性實有」，是有部成立三世實有論最根本的依據了。如此，有部成立「三世實有論」的重要理由，就共有五項：自性實有，以及前面四項（有當果故，識起必緣實境，實有成就、不成就性，二心不能並生）。而這五項理由中，筆者以為：諸法「自性實有」，自相安住而不變，應該是三世實有論最重要最根本的信念；否則，就無法成立三世實有論。而其餘四項，還都是立足於自性實有的立場，而從不同的角度來詮釋而已；尤其是成就、不成就，在三世有下發展，且成為有部特殊的論門之一。不過，總的來說，有部成立三世實有的五項理由，不僅是有部根本的學理，也是「三世有」和「現在有」者根本思想的分歧點。這一部分，下一節再作說明。

【未完待續】

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 一隻狗的葬禮

doi:10.29665/HS.200012.0004

弘誓雙月刊, (48), 2000

作者/Author：黃佳雯

頁數/Page：42-43

出版日期/Publication Date：2000/12

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200012.0004>



*DOI Enhanced*

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



## 一隻狗的葬禮

黃佳雯

十一月十七日的清晨，我參加了麗麗（狗名）的葬禮，從它死亡到整個葬禮的過程，由師父們助念佛號直到結束。我心中感覺到：即使是一隻狗的葬禮，也可以是一個莊重、嚴謹的儀式。在師父們的開示中，願它不帶著任何的仇恨心，作還債想，莫生結怨。給它說三皈依，唸往生咒，迴向給它，讓它聞法往生，死後得解脫，隨著阿彌陀佛往生西方極樂淨土。

麗麗它也是一隻流浪狗，一直到被它的主人領養，才結束了它流浪的命運，我想：蹦蹦跳跳的它，在學院的日子過的應該快樂才是。但它在十一月十六日剛吃完晚餐後，被兩輛車追撞當場死亡。第一輛車的車主下來察看，並將麗麗由第二輛車下拖出，隨後第二輛車頭也不同的隨即駛離現場。見到這種景象，不禁令人感到傷心，為何他們可以視若無睹？難道只因為他們壓死的只是一隻狗，就可以沒有任何的不忍，沒有一絲的憫傷？

我們不難在馬路上，經常看到一些流浪動物慘遭車輪碾碎的屍體。這些動物橫死路中無人憐憫收屍，任其來往車輛碾來碾去，其景象真是慘不忍睹。曾經在昭法師的書中讀到一段：「命命等值，沒有那個卑微的生命必須成全哪個尊貴的生命，這種生命尊卑的階級意識，提不出任何道德上的理由，而只能解釋為環境中弱肉強食的現象。」論「護生」的崇高理想，佛教告訴我們「眾生平等」，而「命命等值」這個「護生」的命題，也實在須要好好思索一番。試想：這些車主在當時知道他撞死了一隻狗，是何種心態？但如果今天撞死的是一個人，又是何種心態？

我們常說：「見其生不忍見其死」，但在這種情況下，我似乎看到的是無視於生命尊貴，卻絲毫看不出「見其生不忍見其死」的仁風懿德安在！當許多的宗教還在討論生命等值的議題時，佛陀告訴我們「不殺生」、「但有命者，不得殺故」，所以制戒的第一條就是「不殺生戒」。生是生命，包含一切有生命的動物。斷除一切動物之生命，叫做殺生。所以說，即使是不小心的撞死一隻狗，也是犯了殺生戒的。本戒不只保護人命，而且適用於保護一切有情的生命，不論尊卑大小。生命雖然平等，但殺生在道德上的罪行，也有輕重之別。其條件取決於：殺害者心智是否健康？動機是甚麼？是預謀還是臨時起意？心性凶殘的程序如何？殺已有否懺悔心？被害人身心狀況如何？實施罪行的方式帶給被害人的恐懼與痛苦程度如何？由以上的種種來判定罪行的輕重，果報如何。

等到因果絲毫不爽時，就是充滿不公平的人間顯示的正義了。「不是不報，時候未到」，我們不但聽到這些流浪動物的酸切哀嚎，更為看到悽慘凌虐畫面，佛說：「若殺人，犯重罪、失戒體，不通懺悔。殺天龍鬼神，犯中罪。殺畜生昆蟲，犯輕罪，許懺悔，滅犯戒罪。但殺業未了，因緣會遇時，仍須償命。」古大德在竹筒養蟲，濾水，覆燈，那麼樣的慈悲，愛護蟲、蟲、蛾、蟻等微細眾生，我們實在應以為借鏡呀！昭慧法師說：只要細心的觀察，我們不難發現一點：對其他眾生之苦「感同身受」的能力，是仁憫之心的來源。