

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 邱敏捷著《印順導師的佛教思想》序

doi:10.29665/HS.200002.0001

弘誓雙月刊, (43), 2000

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page：1-7

出版日期/Publication Date：2000/02

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.200002.0001>



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



邱敏捷著《印順導師的佛教思想》序

釋昭慧

今年一月二十二日，受見岸法師之邀，南下高雄演講，在正信佛學會會長呂勝強居士的介紹下，第一次與邱敏捷居士（以下簡稱「作者」）晤面，並承贈其博士論文《印順導師的佛教思想》一冊。那時，法界出版社發行人性廣法師正好陪同筆者南下，看到書名，立刻產生強烈的興趣，要求筆者讓他先讀為快。在匆匆翻閱的過程中，他不祇一次讚歎作者的勇氣，並立刻斷言：「這本書，其他佛教出版社可能會礙於它的批判性高，而不敢出版。」（他真有先見之明！）於是他主動告訴作者：「倘若其他出版社有困難，歡迎交由法界出版社來發行！」回來看過全書內容之後，筆者也有了相同的看法——作者真的是「勇氣可嘉」！原因是：

第一、這樣大的題目，比起尋常研究印公某一本書或某一部分思想的論文，更不好寫，因為它的題目範圍實在太大了。所以作者也就必須將印公著作所傳達的思想，作一扼要性的歸納；這勢必要把印公老人的所有著作詳加閱讀，並且全盤消化。偏偏印公導師的著作量非常龐大，涉及的層面也相當廣闊，在此大量而多面向的研究成果之中，「詳加閱讀」，以細心爬梳其中脈絡，殊非易事。

第二、「全盤消化」更不簡單，因為印公著作的內容，有的（如《佛在人間》、《學佛三要》、《佛法是救世之光》）雖然深入淺出，老少咸宜，但有的（特別是一些與部派、大乘三系哲理相關的講記與論文）卻因專業知識的難度很高，倘若沒有一點經論基礎，往往連「看懂」都有困難，更遑論全盤消化！

長久以來，佛學院雖普遍採用印公所著的《成佛之道》為教科書，卻難得全部教完，大都教到「大乘不共法章」，即將「大乘三系」內容跳過，原因就在於：這是連教師都感覺困難的章節。筆者曾兩度為佛學院高級部學生開「妙雲集」的課程，有時上到較為深奧的部分，這些已受過三年佛學基礎教育的學生，仍然反應說：「學習得很吃力」。

第三、特別是：印老人具有卓越的反省與批判精神，在他的著作裡，不但對同時代的其他思想言論，展開「無諍之辯」，也歷歷指出佛教在各個時代、各個區域（特別是印度與中國）之發展，所產生的重要變化與重大偏頗。然則即使佛學基礎已深厚到足以「全盤消化」印公的著作內容，但要有眼力看到他的思想「不共餘家」的特色，也得透過史學方法，將其研究成果放在歷史的時空座標上，周延地回顧傳統部派、學派與宗派佛學思想，再環視世界佛教三大系的主流思潮以及當代中國佛教所面對的挑戰，這才能正確評斷（乃至預見）印公豐富而多面向的研究成果，所帶給當前（乃至未來）佛教界與佛教學術界的深遠影響。

第四、以上三點要能做到，都須投入大量時間，精讀印公龐大數量的著作，也得廣為瀏覽其他相關人等的著作，甚至還要翻閱印公所常引用的三藏原典，並涉獵一些由南亞到東亞的佛教史知識。這對資深的佛學專業研究人士而言，猶非易事，作者卻選「印順法師佛教思想」，作為其在中文研究所的博士論文題目，這是何等艱鉅的研究工程！其自我挑戰之勇氣，由此已可見一斑！

好在印公老人已在晚年將他的思想提綱撮要，撰為《契理契機的人間佛教》，這對研究印公思想的人，帶來了很大的幫助。閱覽作者全書，不難發現：作者就是緊緊扣住「人間佛教」的主軸，而延伸其研究觸角的。

第五、既然放在時空座標上，來定位印公思想的時代意義，那就無可避免地要校量諸家學說的理論，這已經就容易得罪宗派徒裔了。更何況印公以「契理契機的人間佛教」作為「人菩薩行」的思想主軸與行動綱領，明確地宣稱自己拒絕被定位為「學者」，則其作為一介熱情宣揚大乘佛教之「宗教家」性格，就不可被忽略。

然則其所倡導的（不落入「戀世」與「厭世」二途，而具足菩提願、大悲心與法空慧，直入大乘之）「人間佛教」，就與「純學術性」的佛教學，不可同日而語，而帶著強烈的「實踐性格」。這樣一來，史學研究者自然會意圖在現實的佛教人間，檢驗其「人間佛教」理論的「可行性」與「實踐成果」，以及同為「人間佛教」之其他團體，與印公思想有否淵源或交集的關係。一向直諫敢言的佛教學者江燦騰教授，就曾特別著眼於此而表達其看法，而一度引起掀然大波。

為了解答這樣的質疑，作為印公思想研究的作者，也就勢必要將研究觸角伸及當今倡議「人間佛教」的諸大團體，以及有代表性的印公弟子、門生與私淑艾者。然而何人何事值得一提？何人何事不值一提？何人何事雖有偉大功業，卻來自與印公迥然不同的思考脈絡與行事作風？這就免不了要臧否諸家。這在「重視人際和諧關係遠勝過重視公理正義」的華人文化圈與生活圈裡，才是更為艱鉅的人性挑戰——被寫到的固然會介意他們在書中的「歷史定位」，沒被寫到的也會酸溜溜地介意他沒有受到作者「歷史定位」的青睞。

當然，作者要研究印公思想，也大可以避重就輕，跳過「臧否諸家理論與實踐」之一環，或只談一些大家已經熟悉的，印公對禪宗與淨土宗的批判即可。這樣做，學術界也會不以為忤，佛教界更是早已習慣這些「異議」的存在。然而，本於信仰與學術的良知，作者竟然以「人間佛教」作為主軸，把印公與台灣其他諸家同稱「人間佛教」的思想，拿來作學理面與實踐面的比較研究，由於此諸團體，

在台信眾動輒以十萬、百萬人計，作者敢於冒犯大不韙以校量諸家，這已經展現了古之史家提頭稟筆，一字寓褒貶，以明春秋大義的氣節。

也因此，本書雖尚未出版，卻已暗潮洶湧。就在最近（十一月上旬），筆者還接到一封來自日本東京的快遞函，極力攻訐作者在本年十月廿四日「人間佛教薪火相傳」研討會上所發表的論文（其實也就是本書的部分章節）：「夠不上論文錄取資格」，「錯誤草率」，「對教界四位大師的論述不公、斷章取義、錯誤定位」，責備主辦單位弘誓文教基金會：「是否此次參與發表的論文貧乏，因而聊以此文充數；抑或審稿者水平僅止於此；甚或別有用心？倘若讓學生依此學習，豈不誤人子弟？」最後並語帶恐嚇地說：「若稍有不慎，擦槍走火，必落入撰者所預設的陷阱，造成教界紛爭，削弱教界團結的力量，對今日台灣佛教的發展將有所阻礙，且為異教所笑。」

一本學術論著，竟然受到如此強烈的敵意與排斥，令筆者對作者所面臨的無邊壓力，生起無限的同情；對作者的信仰情操與學術良心，也不禁生起了更大的珍惜之情。筆者以此曾取笑作者：「從此出門別讓人知道你的大名吧！」

其實先知本來寂寞——印公老人的思想，從來就是傳統佛教保守派的夢魘；印公老人的著作，向來就是許多佛教單位微妙的禁忌。只是老人溫厚的性格，使得他在批判任何思想、學說與行為時，總是不為已甚，點到為止。作者進一步透過訪談錄音，整理分析，而試圖將「點到為止」的模糊地帶透明化，這種大膽的嘗試，如何能不令相關人等手足無措？如何能不令局外關切人士為作者在佛教界的「前途」捏一把冷汗？

然而即使忝為印公門生，筆者在閱讀這些具足爭議性的篇章時，也不認為台灣各種「人間佛教」之事功，會因本書而受到抹煞。本書頂多只是說明了這些團體的思想脈絡與行事風格，與印公所擘劃的「人間佛教」藍圖，有所歧異而已。筆者歷年來針對個案，難免提出逆耳忠言，但是對於佛光、慈濟與法鼓在台灣所帶來的正面影響，及其為佛教所建立的清新形象，一向就抱持讚歎與肯定的態度。

再者，面對「我我所執」深重的眾生，要在短時間內把他們整合起來，共同成就偉大的功業，很像也極難維持「空相應緣起」的純度，而不免來個「先以欲勾牽」的方便。

以筆者的切身經驗為例：筆者一再告訴僧俗學生：他們並不屬於筆者或筆者所主導的單位機構，而屬於全體佛教；發心行義，也要為「法界有情」，而不宜狹隘到只為筆者個人與所屬單位機構。在觀念上，筆者也一再釐清「完成大我」與「無我」之間的巨大分野。這樣依法清淨所感應得來的同願同行者，彼此間固然少了許多的是非恩怨、妒忌障礙，但卻絕對不會是龐大數字的會員組織，也無法形成不可忽視的龐大力量。

也有學生曾向筆者反映：如此清淡的相互對待方式，使他們欠缺歸屬感。筆者忍不住搖頭歎息，要他們仔細思量：「學佛所為何來？豈不就因為苦於世間種種繫縛太強，需要尋求精神上的解脫？豈知入了佛門尋求解脫，反而又要受到不同形式的繫縛，而且心甘情願——沒有繫縛的『法之會遇』，反而令人若有所失，失去認同與歸屬感？西方心理學家佛洛姆分析：人一方面在追求自由，另一方面又有「逃避自由」的傾向，看來果然不差！」

自我認同，並尋求歸屬感，這是「我我所執」的眾生相；順此眾生相以因勢利導，必可成就內聚力強勁且人數龐大的組織；而強大的組織，又是功業成就所不可或缺的一環。即使不聚眾，不搞組

織的筆者，幾番投入護教事業（如八十三年度的「護觀音運動」與本年度的「佛誕放假運動」），都還是因為星雲大師以佛光會龐大成員的實力，挺身義助，才得以順利完成。筆者以此常自謔是「狐假虎威」，濫得虛名；也常感恩地自忖：若無愛教心切的星雲大師，不計本山利益以拔刀相助，筆者可能連性命都早已無存，更遑論成就那幾樁難度極高的護教事業！

從印度佛教史以窺初、中、後期的大乘佛教，就連初期的性空大乘，是印公所較為推崇的時段，印公仍語重心長地提醒吾人：「梵化之機應慎！」也許，具足大悲心、菩提願與法空慧之「純度」的菩薩行人，在現實社會中，原就是希有難得的；行在人間的所謂「大乘佛教」，從來就要受限於凡夫行者的貪瞋癡煩惱，而顯得「雜染」吧！行在人間的聲聞佛教像溪流小河，局面雖小，但也清澈見底；而行在人間的大乘佛教卻如江河大海，氣象萬千，但也難免夾雜大量泥沙而下。

然則本書對「人間佛教」諸團體之評述，作為此諸團體主事法師與成員的讀者，又應作何看待呢？筆者以為：也許「百分之百的純度」之佛教，在人間總會受到因緣條件（包括人性、文化、政治經濟等力量）的牽制而被稀釋；也許「先以欲勾牽」這著險棋，是很難得完全不用的大乘度眾方便，但是印公的「人間佛教」思想，卻不妨是我們（包括筆者在內）每一人、每一團體在人間弘法利生時，常常可以拿來自我檢視的一面鏡子，它讓我們可以檢視自己是否有為了目的而不擇手段？是否曾重視目的而忘了過程？是否已耽於「以欲勾牽」的遊戲，而無視於是否能達到「令人佛智」的效果？果爾如是，本書校量諸家「人間佛教」同異之作，豈不也是一面很好的借鏡嗎？或許被本書所提及的團體，其領導法師或追隨者，也可以針對本書作者的觀點乃至資料，而展開「無諍之辯」，好讓真理愈辯愈明！這對本書作者，又何嘗不是一記很好的鞭策？

「愛之深，責之切。」善意的批評並不可怕。筆者長期閱讀基督長老教會的「台灣教會公報」，看到他們的教牧與會友對於教內現象，不斷提出嚴厲的批判與反省，這些內容，不但不會讓筆者「當作看笑話」、「隔岸觀火」，反而對這個宗教肅然起敬，也相信：如此具有反省力的宗教，前途必然無限光明！最可怕的是粉飾太平，文過飾非，還以「若要佛法興，唯有僧讚僧」這種似是而非的論調，拿來反擊任何的善意批評。這樣不長進的佛教，是會「沒有明天」的。

相信寬宏大度的各位「人間佛教」團體主事法師與成員，以及勇氣十足而熱愛真理的作者，也會有度量，有勇氣面對一切合乎理性的諍言，並將這些諍言視作「邁向真理之路的檢驗」吧！

八八、十一、十五 于尊悔樓

本書由法界出版社發行，已於本年一月下旬出版，定價三百五十元。意者請洽該出版社（電話：(02)25784742）；郵撥帳號：15391324）。

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 人間佛教，薪火相傳

doi:10.29665/HS.200002.0002

弘誓雙月刊, (43), 2000

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page：8-30

出版日期/Publication Date：2000/02

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.200002.0002>



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



人間佛教，薪火相傳

主講人：釋昭慧

一、前言

諸位法師、諸位學界先進、諸位貴賓、諸位居士：大家好！

這次的「大會引言」，由我來負責擔綱，有一段原委。起先是想邀請同樣在台灣提倡「人間佛教」的星雲大師，來這裡做一個「人間佛教經驗分享」之類的專題演講，但是星雲大師這段時間要出國，無法蒞會演講。後來仔細想想，研討會中的論文，是針對特殊主題而作論述的，那麼個人就不妨在大會之初，與大家分享一個綜合性的主題：在整個時空座標之中，全面回顧印公思想的意義。從民初的中國佛教，到戰後的台灣佛教，擴而大之，到當今的華人佛教，乃至於時下的佛教學界，印公導師的著作，對它們都產生了深刻的影響。而這個影響必然有因有緣，個人想針對於此，做一個綜合性的論述。

導師的等身著作，涵蓋的面向是非常廣大的，在這短短的五十分鐘裡，要談他的思想綱要，以及他對佛教的重大影響和成就，這對於個人而言，是一個重大考驗。

二、舉行研討會之緣起及意義

這一次的研討會，訂名為「人間佛教，薪火相傳」，理由是：做為一位傑出的宗教家、思想家，他的思想內涵或宗教精神要發揚廣大，是一定要有後繼人等「薪火傳承」的。

佛陀在世時，建立了僧團，僧團所被賦予的使命：就是「令正法久住」。同樣的，印順導師的思想輪廓，從民國三十一年寫《印度之佛教》，業已具體勾勒出來，以後更逐步以各種專書及文論，具體呈現其「人間佛教」的理想，至今已著作等身。我們在受法乳深恩之餘，是否也應當仁不讓，以「做一個『人間佛教』的傳人」自期呢？

由於他的思想顛覆傳統，自然深具爭議性，而受到佛教界的許多抵制，甚至於也有後學晚輩提出不同的看法。這次的研討會，很有意義的是，也有文章提出教界其他人對導師思想不同的看法。我覺得有對立的、不同的、批判性的看法，未必不好，而且經常會激盪出真理的火花。我常想：喜歡印順導師思想的人，幾乎都帶有一點批判精神；因為具有批判精神，所以才能夠接受他老人家對於傳統見解和制度的批判。

帶著這樣的批判精神，如果也能夠有印順導師的「緣起」智慧，願意聽聽其他不同的聲音，衡量這些聲音到底有理還是無理？有則改之，無則嘉勉。這不也是好事一樁嗎？這裡沒有一言堂；黨同伐異，不是我們的目的。學問進步，道業有成，應該才是我們共同的期許，也是導師一向對我們的期勉。

因此，印順導師思想的整體回顧，對於這個研討會而言，是其中一半的意義，而這也是我們「從思想化為行動」的活水源頭。其次，另一半的意義是：我們也應該共同討論：未來薪火傳承的工作，該怎麼走下去？作為印順導師思想主軸的「人間佛教」——「人菩薩行」，這樣的理論，在當今時

代，面對佛教，面對社會，應該如何在實務上有所開展？在思想面，我們需要再作闡發；在行動面，我們也需要踏實交出成績單。所以這次的研討會，把握住「理論」與「實踐」這兩個主軸：對印順導師思想，作一回顧與前瞻。

不祇是為了報答印公老人的法乳深恩，即便是為了報答三寶恩與眾生恩，我們都應以更宏觀的眼光，前瞻未來的台灣佛教、華人佛教，乃至於世界佛教之「人間」性格，並以行動證明：「人菩薩行」，不是故紙陳言，不只是經典中遙遠的故事，也並不是從太虛大師到印順導師不切實際的熱情理想，而是我們生命中的實證經驗。我想：這一自我期許，必當鼓舞當今每一位弘揚印順導師思想的佛弟子。

藍吉富老師認為：可以形成一個「印順學派」。我以為：這樣的學派，它應該要蘊釀更成熟的思想；而且如果這個學派真的形成，如果它的成員具足印順導師的智慧，它可能也會同步解構「學派」的觀念，而不以「一宗一派」劃地自限。因為它會在「契應真理」的前提下，自我超越，以突破時代的限制，恰如其份地「契應機宜」。就像印順導師，他面對著太虛大師「問政而不干治」的思想，提出了批判和抉擇；但是台灣佛教如今又面對著社會空前的變局，從戒嚴到解嚴，民主運動已有成果，全民的政治參與異常熱烈，社會運動也非常蓬勃，陸續在台灣打造新制度，蘊釀新思潮。如果這時候的「人間佛教」，只是停留在學術殿堂與莊嚴的佛堂裡，而沒有以它豐富的生命力，帶動社會的新思潮，建構更公平良好的新制度，共同打造「人間淨土」，我相信這樣離印順導師的理想，是非常遙遠的。

三、薪火相傳者的責任

(一) 以批判的精神回顧與前瞻

既然印順導師批評與挑戰了傳統，那麼也必須公平的接受當代臺灣佛教其他聲音的批評與挑戰，而作如理如法的回應。所以他曾經也很磊落地將這些回應，結集成《法海微波》一書。面對這些批評的聲音，我們這些印順導師思想的研討者、弘傳者，要負擔怎樣的角色？是不是要像傳統佛教的某些人，成為思想控制的「法西斯」？——我們知道：很多傳統佛教的道場、學院，甚至大專佛學社團，是不准將印順導師的著作擺上書架的，他們以消音的方式，來取代真理的辯解。

我相信，做為一個「人間佛教」的薪火傳承者，應該要有這樣的胸襟與雅量，接受任何的批評與挑戰，並做確當的回應——這是薪火傳承者的第一個責任。沒有批判精神與「不強人以從己」的心胸器度，就無法深入印公思想的精髓。

(二) 開創寬廣的思想與行動面

其次，在思想方面，我們所做的，不應止於回應批評與挑戰，那未免還太消極被動；我們應在印公學術成就的基礎上，做更深刻、更寬廣的思想開創工作，這是薪火傳承者的第二個責任。

印順導師的思想，以及他治學的方法論，一以貫之，都來自「緣起」的正觀。由於深層的緣起正觀，使得他肯定佛陀教法的本質——「緣起」，以及銜接「緣起」與「性空」的中觀深義。由此出發，出入古今中外諸家思想，而作正法的抉擇，這是不囿於「尋根情感」與「民族情感」的。所以我曾說：

「導師在治佛學或教史的過程中，『依於本質的佛法』而作抉擇，可說是一個徹頭徹尾的批判者，並不拘執於『民族主義』或『原始佛教』的情結。」

對導師而言，在他那個時代，以他所擁有的條件，他已經發揮到了極致；也就是說，他的身體孱弱，周遭又沒有很良好的研究環境；因為「先知寂寞」，也沒有很多的追隨者；在客觀的環境中，又因為某些政治禁忌與教界敵意，而受到打壓。在那樣的處境中，他可以得到今天的學術成果，已屬奇跡！

(三) 超越先知——契理而又契機的闡發

從導師的自傳與文章所流露出來的心情，我們可以發現：這位老人家，雖然身體孱弱，但是卻充滿著為法為眾生的熱情。由於時節因緣所限，他只能默默地著書立說，甚至曾經遺憾地說：「我與現代的中國佛教距離越來越遠了」，這也透露了他的深刻無奈。我們相信：如果沒有這些時節因緣的局限，如果他身邊多幾位有大悲、大智、大勇的同願同行者，他對中國佛教的影響力，還會不祇於此。但是這些無奈，也使得他斷然從「外弘」回復到「內修」的生活，寫出了更多更精采而廣度深度兼具的創作，更方便了我們這些後學者，讓我們得以在這雄厚的教史與教理研究基礎上，堅固正見，並繼續邁進。

我們除了尊重、珍惜導師的研究成果之外，在這個成果的基礎上，當然也有責任繼續邁進。無論是在法義上、思想上、制度上，或修持上，我們應該要有契理而又契機的，進一步的闡發和創意呢。這相當程度的在考驗著我們的智慧、悲心與勇氣，因為印公已經是佛教思想中的先知——「至德難為繼」，先知的睿智，本來就是很難以超越的；而在前人的基礎上邁進，又是我們這一代人的責任。

為什麼呢？因為因緣環境不同，就會開展出佛教和社會不同的風貌，我們不能期待所有「標準答案」，都在前人的口袋裡，所以，在印公學術成果的基礎上進一步做契理而又契機的闡發與研究，就是弟子、門生與私淑艾者報答老人的最好禮物！

然而除了做研究、寫文章，不斷的累積更多的學術成果之外，我們是不是也要在行動面，證實「人間佛教」這條路走得下去？而且是不是也要以行動證實：這條路走下去，對於心性有所提昇；對於人群，有更和諧、安樂、清淨的功能；對於整個社會，能夠發揮仁慈、公平與正義的理想？否則，我們就不能怪人從事功的展現，以批評「人間佛教」的理想不切實際。

這類的批評，會激起我們的義憤；但是義憤並不能解決問題，我們只有以行動證明「答案不然」；以行動證明：印公導師這位「思想的巨人」，當然可以透過他的思想，而影響到門生、弟子和私淑艾者，使他們成為「行動的巨人」。那是要拿出實力，而不能靠義氣之爭的。

非常欣慰的是：在座除了慧瑜與慧理法師，算是在台灣第一代追隨老人家的弟子之外，傳道法師與我們在座的幾位，都已經算是第二代了，有些還是研究導師思想的第三代。第一代的男、女眾法師，有的英年早逝，其他也各化一方，導師曾慨歎「學友星散」，甚至慨嘆「老來無知音」。再來就看我們第二代親近導師的僧信二眾，看在台灣社會與台灣佛教，能不能做出一些成績來，能不能盡心培養第三代更多思想的接棒者？這是我們須要很嚴肅地自我面對的問題，而不是爭義氣的問題。畢竟我們耗盡了一生的心血，所為何來？如果只是在爭一個勝負，以做為一個佛弟子的心胸，豈不是層次太低了嗎？

我們的熱誠，我們的成就，不來自於與人爭勝負、較量高下，而自有它的活水源頭，那就是導師所揭櫫的，「人間佛教」的理念。這個活水源頭，啟發了我們的信心與願力，而且在實行下去之後，更實證了「人菩薩行」在人間的意義與可行性。這才是我們報答師恩的正確心態。至於是不是要形成主流學派？需不需要形成佛教學術界的霸權？我覺得那些考量都未免太「形而下」，而且與「法」不相應。

當然，藍吉富老師站在史學者的立場，認為「印順學派已經形成」，這樣說是沒有錯的；他公平地研判：導師的思想在台灣各界，乃至於在世界各國，已經形成了某一種匯聚出來的力量，形成了非常廣面和深度的影響，所以作為一個歷史學者，定位它已慢慢形成一種學派。

我並沒有想要顛覆藍老師的看法，只是認為：作為印順導師的弟子、門生和私淑艾者，常常要記得：導師不以「一宗一派的徒裔」自居，更沒自創宗派的企圖心。就是因為他超越宗派，而具足批判精神，才成就他今天的思想與學術成果。可是，如果我們沒有這樣的心胸、眼光看到這個重點，即使讀再多導師的書，也可能只是「兩腳書櫥」——吸收到了更多的佛學資訊，但沒法子轉化成為人生境界；等而下之，形成黨同伐異，就更不堪入目了！

四、印順導師思想述要

接下來，向大家簡單回顧一下印順導師的思想。在他的等身著作之中，因為討論的問題層面非常廣博，所以許多人無法掌握：他老人家的中心思想到底是什麼？於是他在八十歲那一年，寫下了由博返約的畢生思想綱要書——《契理契機之人間佛教》（編入〔華雨集〕第四冊）。

當他寫這本書的時候，他沒有想到會活到今天——九十四歲，因為他常常覺得：他的身體非常瘦弱，可能隨時會離開人間，應該對有心追求正法的佛弟子，做一個總的提撕；而他也漸漸發現到：許多讀者確實沒有抓住他思想的要領，所以決定寫下這本小書，把他的思想作一個扼要的回顧。以「契理契機之人間佛教」為名，可以說是貫通他全部著作的內在精神。他在民國三十一年，就已經在文獻資料短缺的情況下，依大藏經的原始資料，以睿智拉開他的思想主軸，這就是：「立本於根本佛教之淳樸，宏闡中期佛教之行解（梵化之機應慎），攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟！」換句話說，他的治學心得，不是即興式的「瞎子摸象」，而是來自於閱讀全藏之後，對於整個印度佛教思想發展之利弊得失，所做的敏銳觀察與抉擇。

導師身體的孱弱，是他畢生的負擔與苦難；但是，我們也不得不說：由於他孱弱的身體，使他得以避開許多在佛教界不得不面對的應酬。因為，即使在這些場合中無法出席，也不致於受到見怪。深入三藏固然是他思想成就的重大因素，身體違和也算得上是逆增上緣，但是，他的睿智才是他有所成就的最大因素，否則，自古以來閱藏或病弱的僧眾多矣，自玄奘大師以下，我們也還沒看到哪一位閱藏的高僧大德，能因閱藏而產生像他這樣輝煌的研究成果！還有，我們別忘了：他的思想輪廓，是在寫《印度之佛教》的時代，就已經全體浮現；他也是對大乘思想提出「三系」教判，而迥異於印、中傳統、外國學者乃至他自己的恩師太虛大師之看法的第一人。那一年，他才三十七歲。

但是，由於文獻資料不具足，所以他在戰後來到台灣，經過多年弘法和僧教育事業的努力之後，終於毅然放下一切，就《印度之佛教》的章節，以為寫作大綱，依一個一個的主題，整理出一部又一部的專書。這些專書所涉及的幅度非常廣博。從佛陀時代、原始佛教、部派佛教、初期大乘、中期大乘到祕密大乘，他全都做了主題研究，並有相應的專書出世。

即使是中國佛教，雖非他著作的主軸，所佔的篇幅、頁數也不多，但從〈中國佛教史略〉之中，依然可以看到，他可以用最簡潔的文段，從佛法的本質，以及大乘佛教諸家的思想體系，而對中國自格義佛教以來的思想發展（特別是天台與華嚴、禪宗與淨土），做出最扼要而又鞭闢入裡的介紹與批判。

他在《契理契機之人間佛教》中，特別提到：「真正的佛學研究者，要有深徹的反省的勇氣，探求佛法的真實而求所以適應，使佛法有利於人類，永為眾生作依怙」（頁五）。這也就是說，如果適應流俗，無論獲得再多的掌聲、再多的信徒和資源，對於佛法的久住世間，是沒有深刻幫助的。所以，他非常重視「空相應緣起」——佛法的純度。這是「契理」的一面。

但是另一方面，由於導師是一位緣起論者，所以他雖重視佛法的本質，卻從來不將本質的佛法與「原始佛教」畫一個等號，他認為：即使是佛陀時代，依然受限於世間的因緣（例如：厭世的風潮、苦行的風氣、各種印度文化、社會層面的影響），因此，並不是佛陀時代所行的制度，就可以全盤複製到當今佛教社會的。他雖然尊重《阿含》與《律》，依然看得到這些原始佛教典籍之中，所流露出的契機一面，以及部派思想的傾向。所以他依龍樹所說的「四悉檀」以闡明《阿含》的多面向開展。在它闡揚真義的「第一義悉檀」之外，有一部份是為了對治外道的邪見與佛弟子的特殊煩惱，那是「對治悉檀」；有一部份是為了要鼓舞人心向上向善，也就是「為人生善悉檀」；還有一部份，是適應當時印度社會的機宜而作轉化與淨化，那就是所謂的「世間悉檀」。

所以，導師從來沒有呼籲「回歸原始佛教時代」的口號，這也就是他為什麼不贊同「復古派」的原因。一切去取抉擇，來自於他的緣起正觀。因為他認為佛法流傳於世間，無論是思想還是制度，都

是世諦流佈。龍樹說：「不依世俗諦，不得第一義。」第一義是超越言語思惟的，是所謂「言語道斷，心行處滅」的，怎樣證得第一義？這當然還是要靠世俗諦作為溝通的橋樑。

佛陀所證得的正法離言說相，但他還是必須運用語言來傳佈教導，以期追隨者能夠像他一樣證入正法；同樣的，佛弟子們代代相傳，依然是要仰仗世間的語言與概念以為橋樑，以弘佈佛陀的教法。不但如此，佛弟子們也要有些行為規範，這些規範逐漸形成了配套措施完整的制度，這套制度當然也不是憑空而來，自有其基本原理；而且這個原理，一定也是符合「緣起」正理的。所以印順導師很簡潔地說：一定要「依法以攝僧」。

僧眾共住要能夠清淨和合，一定是要有「法」為依憑；如果與「法」不相應，縱使它可以壯大，可以普及，可是它終究會帶來困擾。因為凡是與清淨法不相應，與無明、我見、我愛、我慢相應的，它必然會產生後遺症，產生生命的重大苦惱。

五、印順導師在當代佛教史中之重大成就與影響

(一) 制度方面——尊重阿含與律的時代意義

因此，在思想和制度方面，他雖然尊重、珍惜《阿含》與《律》，但是他並不是不加擇法而全盤接納的。最具體的例子，就是他批判大迦葉面對戒律的態度。這是律典中有名的公案：佛陀滅度以後，大迦葉當主席，主持五百人的結集大會；在座的多聞者——阿難，因為是佛陀的侍者，而又多聞強記，所以主持法的結集。他說他親從佛聞：「小小戒可捨」（或譯作「雜碎戒可捨」）。

當時大迦葉是採取質疑態度的。他認為：如果「小小戒可捨」，那麼哪些可捨？如何有個定準？我們的戒律，可歸納成五篇七聚（八類）。如果你說：最輕的那一類可以捨，別人也許可以說：「我認為第七類也可以捨」；如果你說：第七類以下可捨，別人也許可以說：「第六類也應該可以捨」；如果我認為第六類以下可以捨，人家可能會向我抗議說：「第五類也應該捨。」這樣是「伊於胡底」的。最後大迦葉下了結論：「若佛所不制，不應妄制；若已制，不得有違。如佛所教，應謹學之。」主席如此裁決，大家沒有異議，阿難顯然成了少數。

但是，導師不會因為那是律典裡的記載，是律典裡的主流思想，而就接納它；相反的，他提出了強而有力的批判。因為他認為：制度是不可能一成不變的；它既是世俗諦，就一定會隨「諸行無常」法則以運轉；當時空因緣不同的時候，怎麼可能照本宣科呢？所以他固然重視戒律，卻反對那種瑣碎嚴苛的教條主義。

同樣地，今天在座的，有許多出家法師，我們必然也會面對相同的處境——縱使再有心想要當大迦葉的追隨者，對所有佛所制定的戒律，想要一體從同，輕重等持，但是我們也會發現到，實際的困局是：我們沒有辦法做到。而那絕對不是律家所說的，因為「時丁末法，障重罪深」，而是因為：時空背景都不同了，有些隨時空因緣而制的規範，已經不切實際，甚或不敷使用。

以後者為例：當代社會中，有許多的新事物出現；人際關係的模式，也有重大的轉變。僧團適值當代社會，總不能「不食人間煙火」（而且集集大地震這一震，再「不食人間煙火」的出家人，也不得不從山林中震垮的廢墟走了出來）。於是，我們面對迥然不同於佛陀時代，乃至民初時代的新局面，這樣的新局面，有太多的新事物，無可避免地進入到僧團之中，哪些不妨礙修道？哪些會妨礙修

道？哪些對於僧團秩序不構成干擾？哪些卻可能形成妨礙？乃至於我們相應於社會所做的言行，哪些可能會受到世間譏嫌？哪些可能不會？這些都須要我們重新反省思考，而且不容自由心證。

但是不容自由心證，我們又如何反省？這不是矛盾嗎？不然！原來，反省與批判，還是立基於「緣起」的正觀。也就是說，印順導師所說的：「掌握佛法的本質」，就變成在制度面作抉擇時的依憑。看到「依法以攝僧」的深義，然後制度的精神，才會在當今社會活絡起來。於是我們才能進一步問道：在今天，應該如何維持制戒的精神，而同樣達到預期的效果？

有些非屬佛陀時代的事物，如今天的網際網路，應該如何規範僧眾的網路倫理？還有，各種傳媒都非常發達，僧尼是不是可以看電視節目？不能則已，如果能，那麼，哪些節目才適合收看？這些都是嶄新的課題，不可能期待佛陀在兩千六百年前就幫我們制好。如果認為佛陀已預先幫我們制好，那麼佛陀就不是緣起論者，而成了「全知全能」的神，佛教就會由緣起論與無神論，而變質為有神論與創造論。

在制度面，導師有很多的抉擇，無法在此一一細說；一言以蔽之，這些思想言論，都還是放在「依法以攝僧」的脈絡上的。而他更大的功力，則是思想面的抉擇。

(二) 思想方面——把握緣起深義，多說緣起，少說性空

依《印度之佛教》以為基礎，他先撰《原始佛教聖典之集成》，以探討《阿含經》與《廣律》的形式與內容，然後又以《說一切有部為主的論書與論師之研究》，來探討部派佛教（以有部系為主）的思想與著作。有關於大乘佛教的部份，他寫下了《初期大乘佛教之起源與開展》，敘述西元前五十年到西元兩百年之間的初期大乘思想，但是往上追溯到原始佛教與部派佛教，往下也開啟了對中後期

大乘的一些批判與質疑。所以緊接著他又寫出《如來藏之研究》，並對祕密大乘，撰為小冊《修定—修心與唯心·祕密乘》(收入〔華雨集〕第三冊)而加以批判。晚年他甚至於重寫一次印度佛教史(《印度佛教思想史》)

一般人都認為，導師是一位三論學者，但他公開否認；一般人又認為他是宗本於性空大乘，這一點，他是不否認的，但是他也不是毫無異議地全盤接納。所以，他寫了《空之探究》，從佛教思想史的角度，抉擇瑜伽行派以前的佛教空義思想。

除了這些專書以外，他的〔妙雲集〕出書更早，分成講記、專論，以及一般性的文章。整個〔妙雲集〕二十三冊，是研究導師思想所不可不讀的經典之作；晚年之後，老人也把一些過去所寫，而還沒有結集成書的文章，輯為〔華雨集〕五冊。

隨手一舉，就是這麼多作品；而這樣也還是沒有全部列出他的著作。著述是如此豐富，而且涵蓋面也相當廣大，但是，「吾道一以貫之」，他還是用「緣起」正觀的批判精神，從原始佛教一直鳥瞰到漢傳佛教、藏傳佛教，乃至於南傳佛教。

其間他對於所有時空座標中流變的佛法，都做了系列批判和反省。所以我前面會說：作為一個具足批判精神的睿智者，他是不受限於尋根情感或民族情感的。但是，諸位也不要認為他特別苛責中國佛教，如果看完他所有的著作，你會發現：他對印度佛教變質發展所作的批判，其實也是非常嚴峻的。

以印度後期大乘佛教(祕密大乘)為主流，所發展出來的西藏佛教，由於咒術、儀軌及修法，有違於質樸而「自依止、法依止」的佛法本質，加了更多「世間悉檀」的成份，他當然會有最為嚴厲的批判；縱使是對自認為代表「原始佛教」的南傳佛教，他也非常不以為然。當他出入於世界佛學三大

系而做批判時，我不認為他存有民族意識或是宗派意識，甚至我也不覺得他一定是全然站在龍樹的立場，來品評諸家。

與其說他是完全站在龍樹的立場，不如說他更是站在「緣起」的立場。也因為立基於「緣起」而作正觀，所以他多說「緣起」。他曾告訴我：對初學者，他是多說緣起，少說性空的；因為契理之外，還要契機。縱使龍樹的性空論極為契理，但是，這是不是契應於一般初學者或鈍根行人呢？他的考慮，是非常細密深刻的！

這些年來，我在研究佛法的過程中，也深深感覺到：任何時候，無論是談佛法深義，還是戒律思想，或是就著世間學科的分類方式，來談談「佛教觀點」的倫理學、心理學、法律學與政治學，如果能夠把握「緣起」的思維脈絡以作發揮，這是準沒有錯的。相反地，如果一開始就講性空，有些時候會覺得機教無法相扣。因為真就有人，會因為對「空」的浮面認識，而成為撥無因果的惡取空者。

(三) 稱讚初期大乘的菩薩精神

在重視契機的同時，印順導師不得不要求吾人：要「以古為鑑」，以記取那些曾經在「契機」的考量下，失去「契理」意義的歷史教訓。於是，連初期大乘，是他最為推崇的典範，他也都還是殷殷告誡：「梵化之機應慎」。

當然，印老人對初期大乘的人菩薩行，還是稱讚備致的。他不認為神學式的整理或玄學性的思考，是大乘的精義所在；相反的，他強調大乘的菩薩願行。所以他在《印度之佛教》〈自序〉中說過：他讚歎龍樹，是因為龍樹所說的菩薩：第一、三乘同入無餘涅槃而發菩提心，所以菩薩精神是「忘己為人」。其次、人性的軟弱，使得重自力的佛法，慢慢滑向他力的易行道，龍樹的揀擇是：抑他力為卑

怯，自力不由他，所以菩薩精神是「盡其在我」；第三、三阿僧祇劫有限有量，而菩薩的悲心，卻是無限無量，所以菩薩精神是「任重致遠」。

既然如此，他對大乘趨向「天乘化」的發展，「急證精神」的復活，必然是會加以批判的。例如：「梵化之機」，其中除了滑向鬼神化、密咒化的密教之外，就是提倡他方淨土的易行道。他從龍樹的「志性怯弱」說，以及無著的「別時意趣」論，來加以抉擇，認為菩薩的真精神，在於自依止、法依止而無限不已的利他行，這顛覆了傳統根深柢固的他力淨土思想。

特別是「三阿僧祇劫有限有量，菩薩精神任重致遠」的這種說法，提醒了我們人性的矛盾。他在《契理契機之人間佛教》中談到，這種矛盾的心理，使得大乘修行人一方面覺得：如果很快就成佛，那佛菩薩也不顯得偉大；可是如果很慢才成佛，又擔心自己經不起考驗。在這個情況之下，整個大乘佛教滑向簡易、快速、方便。

大乘佛教是偉大的，它豐富而尊貴的生命力，遠非聲聞佛教所能望其項背。它在悲心大願的交綜之下，宛若江河大海，澎湃洶湧，波瀾壯闊。但是如果沒有緣起性空的深觀，稍一不慎，就必然會夾雜大量的泥沙而下。所以印公特別提示信願、慈悲與空慧具足的「菩薩三要門」，以避免與遠離般若空慧的戀世心行有所渾淆。

(四) 對中國佛教的批判

基於這一大乘思想的基本立場，他對中國佛教當然會有所批判。他的批判，摘要有三：一、理論的特色是「至圓」；二、方法的特色是「至簡」；三、修證的特色是「至頓」。這其中，「至頓」的

思想特別與「三阿僧祇劫有限有量」之說對反。希望能夠一世解脫、頓超三界、即身成佛，這從中國佛教到西藏佛教，幾乎是共同的趨向。

方法至簡，使得中國佛教長久以來，在修行的次第上，沒有非常明確的解說。有一次導師對我提到：「台灣慢慢有了一股學習南傳佛教的風潮。」我當時也回應了一些自己在禪修中的體會，提到過去研讀智者大師的《摩訶止觀》、《小止觀》等，苦於細部的修持步驟沒有著落，有些問題沒有辦法突破，導師提醒我：「即使是智者大師，他都已經提到：禪觀的方法中斷已久。他也是從經論之中摸索，然後再加上他自己的實修經驗，勉力整理出系統來的。」

但是我們回顧中國佛教，早在鳩摩羅什譯經的時代，已經有覺賢帶來的聲聞禪法，覺賢之前，安世高也已經帶來了《安般守意經》。可是，為什麼在南傳佛教還有非常清楚的禪觀次第，而北傳佛教卻是陷入經驗傳承的斷層呢？顯然，導師已經看到：問題在於中國佛教「方法至簡」的傾向，重於頓超直入的公案問答，缺乏步驟完整的教學次第。

有人認為他只重學問而不重修持，這是極大的誤解。頂多我們只能說：他看到好樂深定的危機，也看到正見不足而耽著神秘經驗的險惡，但他從不否認「止觀」的重要。而且，我們不要誤以為他不知道經論文獻中的修持內容。他常常引用到的各種論典，特別是《瑜伽師地論》，那裡面有北傳佛教豐富的修持方法與內容的記載；但是，這些他不一定須要全部引到著作之中。

為什麼沒有多談方法呢？我想主要的原因是，那些實修內容，必須還是要有具足正見而經驗豐富的禪師，循其步驟而作指導。所以他會談些禪觀要領，而且往往一語中的，但他不會自稱禪師。

這樣的心境，我也有所體會。這些年來追隨著導師研讀經教，可是在禪法方面，並沒有深入體證；所以只要有人問我他修禪觀身心體驗方面的問題，我都會請他請教其他的大德，或在座的性廣法師。我會在上課時依經論正義而談及修持原理及其要領，但我不好為人師，因為牽涉到切身的修持過程，最好還是要有詳熟於每一步驟的實證經驗者，以過來人的身份，引領後學。

(五) 對人菩薩行的景仰

另外一方面，導師確實也較少談及禪定內容，我 4 想主要是來自他對「人菩薩行」的信念——既然三阿僧祇劫有限有量，我們需要在此生急速證入涅槃嗎？這種「不求急證」精神的背後，除了洋溢的悲心之外，應該還有甚深的法空智慧作為基礎。

所以，很多人認為：印順導師強調「不修（深）禪定，不斷（盡）煩惱」的菩薩行，是違背經教的。但是，印順導師也在一次談話中提醒了筆者：在《雜阿含經》裡，談禪定的經文並不多，到了《中阿含經》，談四禪八定的內容才逐漸多了起來。

禪定是共世間法。但是《雜阿含經》的修持方法，還是「四念處」。四念處要起修，先決條件是「正其見」而「直其行」。換句話說，要依八正道（正其見：正見、正思維。直其行：正語、正業、正命）。還有，就算是要「法隨法行」，也必不可少地要經過「親近善士、多聞熏習、如理作意」的過程。所以導師不是不重視禪觀修持，而是配合「四預流支」與「八正道」的順序，並由總體佛法來看待禪觀思想的發展及其利弊。

導師的整個時間、思想、精神，都灌注在為中國佛教把脈——探究問題、找尋出路，自己則以「忘己為人，不求速成」而「安住其心，降伏其心」。如果我們認為這樣的老人，一定也要有四禪八定以顯示所謂的「證量」，我想這未免也太不了解他的思想重點了。

所以，他以龍樹所闡述的菩薩行，作為自己的榜樣。他既然「願生生世世在這苦難的人間，為人間的正覺之音而獻身」，此時我們對於他「不修禪定，不斷煩惱」的宣告，又何必多作質疑？如果我們能夠看到他因智慧與悲心的充沛，而能自在、無諍、淡泊、溫厚而又努力於正法的弘傳，以度過一生又一生，那麼，為他擔心有沒有「證量」的問題，就顯得有點滑稽了！那是「急求自證」者才會產生的焦慮。我想：也許「本生談」裡的釋迦菩薩，就是這種「不求急證」的典範吧！

我們不用為釋迦菩薩擔心，當然，我們也不用為導師擔心，接下來要看的是，我們會不會為自己擔心？「不修（深）禪定，不斷（盡）煩惱」這條路是不是走得下去？我在老人的著作裡，看到了「走得下去」的關鍵，那就是：先具足「正見」和「正行」。

今天台灣佛教的若干修行亂象是來自於不依八正道而行。許多人下手入門，不先了解緣起正見，不先檢點收束自己的行為，下手就跑去打禪七。我相信：任何一個人若呆呆坐了七天，一定也會從煩躁、不耐，慢慢歸於沉寂，這就是緣起「必趨於滅」的法則，類同於鐘擺必從擺幅極大而至終止的原理。生生滅滅的心，如果沒有其他煩惱助燃，它是法爾必趨於滅的；慢慢地，心就會止息。心止息，因為身心交感的緣故，身體就會有某一些的神祕經驗出現。但是導師提醒了我們，最可怕的就是：那是一條美麗而險惡的歧途。原來，如果沒有基本正見時，這些來自於潛意識的神祕經驗，我們如何詮釋它？這和我們的知見有關。所以他豈是不認為禪觀重要？他更憂心的是，為什麼大家不在「正見」和「正行」上好好紮下基礎？

當他在敘述菩薩道的時候，以無著的「金剛杵喻」，來形容菩薩五位(資糧位、加行位、見道位、修道位、究竟位)的修持次第。資糧位廣觀諸法，以悲心來幫助眾生，這是金剛杵的其中一頭，比較粗大。可是緊接著，如果要從加行位邁入見道的時候，就像金剛杵，中間手握的部份，變得狹小了。這加行位的時候，是要做些什麼呢？他要深觀五蘊之身——依然還是要從「身念處」起修。不相信，大家回去可以參考《成佛之道》。待到從見道位出，修道位的後得智，才又與得以和空性相應，而起修利他的悲願大行。

所以，導師並沒有忽略禪觀，而只是把那個位次稍稍延後。因為，一個人如果沒有發廣大心，培養關懷眾生的慣性，太早嘗受到禪悅的滋味。那種舒適的滋味，會令人難以自拔的。為什麼說是「逃禪」？因為世人在心靈空虛的時候，往往會逃避到五欲之樂中，暫時麻醉一下自己的感官。而禪修者如果沒有悲心大願，則往往容易耽溺在禪定喜樂中，不想出離。所以導師指那是「個人主義」，與苦難的世間沒有太多的干係！這樣的情況下，怎麼可能發廣大心？

面對苦難的世間、苦難的眾生，他認為直趨於佛道的「人菩薩行」，其可貴就在於：先在生死的洪流之中，鍛鍊身手。這個靈活的身手來自於哪裡？起步不是來自於甚深禪定，而是來自於無休無止的悲心。悲心經常是來自於事行，因為眾生有苦，看到苦難就深生不忍之情，於是不知不覺為他人分憂解勞，時空就不知不覺地在這樣分憂解勞的利他心行之中流逝。這樣的菩薩，怎麼可能擔憂他什麼時候證果？因為他所有的專注力，都放在當下苦難眾生的每一事緣上，而他的擇法能力，也展現在他對待那個事緣的智慧之中——讓自己在該一事緣中的思想、言論與行為是符合緣起正法的，讓自己純淨而不挾雜染污心地幫助眾生。在這個情況之下，自然慢慢地培養出了非常強大的，「利他」善法的串習力。

我相信聲聞道的證果者，以及菩薩道的修行者，必然都有他們各自傾向不同的串習。他們同樣都從「觀苦」開始，可是聲聞道的觀苦，經常是「近取諸身」；但也沒有辦法說他這叫作「自私」，因為一個自私的人，是不可能證法的。只因為他觀到的就是這些——不脫於五蘊的身心，所以往往因觀自身五蘊的專注力，對於其他的一切，可以「視而不見」。在這個情況下，他養成的串習力，就是趨於寂滅、趨於涅槃，這已經算是超越凡夫的人間聖者，出污泥的蓮花，已經很值得讚歎了。

可是，導師認為：菩薩更是宛若難得一見的優波曇華，他呈現出來的生命特質，是非常豐富而壯大的。他的豐富壯大，不是來自於個人的禪定境界，而是來自他以「空相應緣起」的智慧，以清淨無染的悲心，在觀見眾生苦難之後，不斷地與眾生為友，與眾生為伴，以消滅他們的苦難。

如果禪定這條路可以讓人「忘我」，那麼，再加入慧觀，更是可以讓人徹底的解構我執。這是解脫道的正途。但印公導師顯然確信：還有另外一條路可行，這是什麼呢？是不斷地以深徹的菩提願、洋溢的大悲心與清淨的空性慧，來幫助眾生；而在每一個過程中，忘記自己，卻也不知不覺地成就了自己。他只看到眾生的苦難，看不到自己的需要，而漸漸在長時劫中形成菩薩的善法串習。因此，他可以走更長遠的路，而無視於所謂的「三阿僧祇劫」或無量世界，因為那些時間與空間，對他而言，並不具足意義。這樣看待菩薩道之後，試問「何時證果」的焦慮，如何會是屬於導師的呢？

當一個菩薩的悲願智慧，已經強大而深固了，他可以在一段時間內(加行位中)摒除萬緣而起修。這就是煖、頂、忍、世第一法的四加行，他和聲聞一樣有這些過程，而且也當然要具足四念處的禪觀訓練。雖然他同樣由「觀身」啟始，同樣觀到惑、業、苦的流轉，但是由於悲願的串習力業已養成，所以等到見道以後，緊接著在修道位，自然利他的串習會持續發生影響；面對廣大的眾生，他自然會無休無止地奮鬥下去。

前一段時間，我正在寫《律學今詮》，有一位居士來找我，提到他在佛教界，看到很多讓他失望的人與事，他安慰自己說：「後來我想想：依法不依人啦！」我提醒他說：「我剛出家的時候，看到很多非法非律的事，也只好想：我是依法不依人啦！但是也會覺得很迷惘，因為，假使這個『法』，在人間不能出現典範，那麼這個『法』豈不是離我們很遙遠嗎？」就像說，『人菩薩行』確實很偉大，但是這樣的菩薩行，如果不可能在世間出現典範，對我又具足什麼意義？

導師帶給個人以及在座許多人的啟發就是：他個人就是一個「人菩薩行」的典範。他受盡了病痛折磨，最近幾乎一個小時、半個小時就腹瀉一次。如果有腹瀉經驗的人就會知道，瀉一、兩天就已經受不了，肛門作痛不堪了。但他已經瀉一個多月，而且種種老病苦纏身！但是，他沒有退心，坐在病榻上，還是這麼清明、自在、溫厚、仁慈。是什麼力量支持著他？我想那是無止盡的悲願力，是來自於「法」的體證與好樂。這在導師思想的追隨者——弟子、門生與私淑艾者心中，留下一個有血有肉的典範！「彼既丈夫我亦爾，不應自輕而退屈。」他走得下去，我們當然也可以走得下去；他可以做，我們也應該可以做。他的身體那麼羸弱，都可以撐得下去，我們還年富力強，有撐不下去的道理嗎？

六、結語：弟子、門生與私淑艾者之責任——「人間佛教，薪火相傳」

這樣的信念其實也支持著我「做做看」。當然，我們也知道：這個時代已經不是導師寫《印度之佛教》的時代了；這個時代，我們已觸及了更多的議題。而印順導師已經留下伏筆的一些問題，我們現在也得要更赤裸裸的面對它，進一步以行動走出一個方向來。我個人原先所關心的議題是「人類霸權」不符合「眾生平等」的思想；近期最關心的則是僧團中「男性霸權」不符合「正法久住」與「眾

生平等」的意義。不但形諸講學與著述，也付諸行動。我覺得導師在他那個保守的大時代裡，以一個比丘（男性）的身份，做了這麼多對女性公道的闡述，是非常難得可貴的。他跳脫了個人的身份——比丘的身份、男性的身份，而公平真誠地，如法抉擇經律對女性議題的記載。

可是，縱使是導師的弟子、門生、私淑艾者，我依然看到：有些人是非常大男人主義的，甚至也有因我提倡兩性平等，而視我宛若寇讎的——這大概也是「近親相嫉」吧！這種對我的敵視，甚至可以「無限上綱」到：只要我贊同的，一定表示反對，即連這種反對，已經失去了一個「為佛弟子」者的基本立場，也都在所不惜！這次佛誕放假運動中，佛門中罵我最兇或表現得最冷漠的，反而是部分研究導師思想的男眾；連導師親自聯署，擔任總召集人，也無法軟化他們堅硬的心，有的甚至還說導師是「老糊塗」、被我「利用」了。相對地，向來我們所認為反對導師最力的淨土宗大師與律師，反而不因我是印公門生而加以阻撓，甚至慷慨赴會，共襄盛舉。請看：男性沙文主義，是如何地發揮著它隱微深刻的影響力。這樣充滿著階級傲慢的心智，能領會導師思想的精華，與導師的人生境界嗎？

對於「男女平等」的課題，我們當仁不讓，應該繼印公之後，持續努力，以打破佛門的思考慣性及教條禁忌。除此之外，還有非常多的課題，這些會陸續展現在今明兩天的論文研討會，以及明天的座談會中，我們會陸續作開放的意見交流。

我相信導師思想，除了可以透過文化傳播而普及，透過僧教育與信眾教育而推廣之外，更可以在社會關懷的許多事緣中，賦與佛法「不共世間」的意義，而讓更多人產生對「法」的信心。但是，話說回來，「依法不依人」的同時，我們不要忘失「四預流支」中的第一預流支：親近善士。在這個苦難的世間，如果我們要養成菩薩道上的堪忍性，使自己在知見上、行動上永不退轉，那我們就不能忽略「善知識」的重要。

如果有緣，我希望生生世世能夠追隨印順導師，因為跟在他身邊，有「正見」以為護胃，就不會害怕「墮落」——這是我自己的親身體會。其實，在佛教裡，很長一段時間，我自己也是有一點消沉的，因為在「依法不依人」的自我安慰中，往往覺得「法」離我好遙遠！但是讀了印順導師的著作，親炙座下將近二十年之後，他的言教、身教，讓我真正地重拾起對於「法」與「律」的信心，還有，產生了對於「人菩薩行」的強大信念。我相信：「好處應該分享給更多的人」，所以「人間佛教，薪火相傳」，是我們責無旁貸的任務。

普賢十大願王，其中一願是「常隨佛學」。但是佛陀已經滅度了，如果我們又沒有想要往生他方淨土，要等到彌勒菩薩再來，也得再等個五十六億七千萬年。但是，印順導師他終究還會再回到苦難的人間，這就讓我對佛法的久住世間，深具信心！我今生覺得最幸運的是比他晚生數十年。雖然他很遺憾在他那個時代，有利於弘傳正法的因緣太少，以致於知音稀少；可是對我們而言，生在他的年代之後，是無比幸福的一件事，因為我們已少走了許多迂迴摸索的冤枉路。所以總是希望：生生世世能夠有機會追隨導師這樣的一位大思想家，這樣一位「人菩薩行」的典範！

88.10.23 (轉載自本年元月第 49 期《妙心雜誌》)

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 讀《大毘婆沙論》笈記一論師的業力觀（上）

doi:10.29665/HS.200002.0003

弘誓雙月刊, (43), 2000

作者/Author：釋悟殷

頁數/Page：31-51

出版日期/Publication Date：2000/02

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.200002.0003>



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



論師的業力觀（上）

釋悟殷

壹、前言

「業感輪迴」的思想，是佛教重要的教義之一。然而業感輪迴說，並非由佛教首創。印度早期，大約在《阿闍婆吠陀》時代，已稍微透露出賞善罰惡的訊息，再加上《梵書》時代「輪迴說」創立，兩者的結合，醞釀生息，到《奧義書》時代，就確立了業感輪迴說的信念，成為當時社會的新思想。不過，那時的業力說與真我論結合：真常妙樂本淨的梵我，生起迷妄苦破的世間，而我為輪迴的主體，不得解脫¹。當釋迦牟尼佛正覺緣起，創立佛教，對當時的一切思想，作了一番取捨與抉擇；其中，納入了業感輪迴說，但洗去梵我的色彩，而說明了世間唯是「惑、業、苦」緣起，自作自受，但又「有業報而無作者」（大正 2.92 下）的流轉門。

世間唯是惑、業、苦緣起的鉤鎖，由於內心煩惱的推動，引發身語行為的造作，當下即種下了潛在的能量（業），未來又由煩惱勢力攪動，而引生種種作用（果報）。這「業力不失」自作自受的業感說，相對於婆羅門教依種姓貴賤以區分「再生族」與「一生族」的種姓制度，可說是時代的創舉，給廣泛的大眾最公平合理的解說——未來由自己決定，不是神的賦與，不是命定而一成不變的。若能親近善知識，聽聞佛法，藉由現緣的努力，進德修業，可以使得業報緣缺不生，或轉為重罪輕受的

不定業。故佛教業感輪迴說，即是緣起學說的一種詮釋，從世尊創立佛教以來，一直是佛教宣揚的重要教義。尤其佛教特著重於「現緣」的改造，此為佛教之所以異於其他宗教的地方。

起初，佛陀開示緣起法：「此有故彼有，此起故彼起，謂緣無明行，緣行識，乃至純大苦聚集；此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅則行滅，乃至純大苦聚滅。」這說明了有情生命流轉乃至涅槃解脫的因果理則；這緣起理則，亦即是有情業果相續的說明。

然而倘若對「諸行無常」、「諸法無我」、「有業報而無作者，此陰滅已，異陰相續」（大正 2.92 下）的教說認識不清，或是執著有一真實之自我，則往往產生疑慮：既然「無常」、「無我」，那麼，誰在造業？誰在感果？又如何建立自作自受的業感輪迴？若未證得究竟，一期生命結束，此生的修行，豈不白費？何必自苦而尋求解脫！諸如此類問題，都必須加以詮釋與分析。部派佛教時代，各部派的學者們，對於這個修行解脫的切身問題——業力說，都作了詳細而深入的探討，成為論典中份量頗重的篇章。關於各部派的業力說，印公導師在《唯識學探源》一書，有非常精采的論別，有興趣者，可詳讀該書。本文所要探討的主要問題是：論師們對「業力」的詮釋與其特殊觀點。

本文以《異部宗輪論》和《大毘婆沙論》所載的資料為主要依據。尤其是《大毘婆沙論》，論主不僅在〈業蘊納息〉（大正 27.578 上--661 中）中，以很大的篇幅探討有關「業」的種種問題，其餘雜散於諸篇章中的，為數也不少。歸納了各學派的業力說，透過論師們對業力的新詮，發現了《婆沙論》時代，佛弟子面對「所作業不亡，果報還自受」——業力隨身的問題，努力尋找出路的痕跡，同時，也表顯了佛教不捨一切眾生的寬容與期盼！由此，深深感受到佛教給予眾生的寬廣空間，感受到佛法的業感緣起論，帶來了無限的光明與希望！這也是筆者特以〈論師的業力觀〉為題的主要意趣。

本文分五節來說明此一主題：

第一節，等流果與異熟果。佛教的業感因果，有等流因果和異熟因果說。這二種因果，隨各部派對於法性分類的不同，而有所偏重。大眾部只立善惡性，「無無記法」，所以承續的是「同類而熟」的「等流因果」說。說一切有部是「心通三性」家，「有無記法」（若把無記分為「有覆無記」與「無覆無記」，即為四性），所以漸續發展為「異類而熟」的「異熟因果」說。

不過，在自作自受的業感輪迴裡，若只偏重於同類的善惡因果——等流因果說，總留給人不盡圓滿的嗟嘆！

第二節，業因（力）的種類。業的性質，分二方面說明。一、善、惡、無記、無漏法中，那一類法有招感果報的功能呢？有部論師認為：唯有善、惡有漏法，才能招感果報；無記、無漏法，沒有招感果報的力量。而飲光部卻認為「諸有學法有異熟果」（大正 49.17 中）。據窺基法師的解釋，這就無漏法感果而說。有部說無漏法無異熟果，飲光部卻說無漏法可以感異熟果，他們的歧異點在那裡？這是值得留意的問題。二、諸法的五類自性——色、心、心所、不相應行、無為法中，那一類法能招感果報呢？又，在「諸行無常」的教說下，有情所造的業，剎那即成為過去；已成過去的業力，如何和有情的身心相續建立關係呢？學派中，大眾部、分別說部系（化地部）、有部譬喻師等皆主張：唯心心所有異熟因及異熟果；而有部則認為：法的五類自性中，除無為法以外，餘四（色、心、心所、不相應行）都有異熟因及異熟果。如此，大眾部等的業因果，屬於心心所法；而有部是通於五蘊（色、心）的。不過，有部又認為：有情是由意（思）的推動，引發身口的造作（表業），當下即產生潛在的功能——無表業。這無表業，即是業力，是不可對不可見的法處所攝色。

第三節，業力是色法和心所法的困境。這是承續上一節而來的問題：一、如果把業力建立在心心所法上，那麼，無心定的有情，業果如何相續，豈不就無業因業果了！二、如果把業力建立在色法上，無色界的有情，業果如何相續？又戒體是無表色，無色界有情豈不就無戒體了！如此，不管把業力建立在心心所法上或色法上，都會碰到棘手的問題。

第四節，業力可轉說。這也是承續上一節而來的論題。印公導師在《說一切有部為主的論書與論師之研究》中，論究譬喻師的學風時說：譬喻師的本義，是心色不離的，但慢慢傾向於唯心，故提出了「一切業皆可轉故，乃至無間業亦可令轉」說。那麼，譬喻師的業力可轉說，是譬喻師的特殊發明，還是當時教界的時代趨勢呢？筆者於《大毘婆沙論》中，發現了非常精采的記載。

第五節，心力與身行。譬喻師認為「以一切業皆可轉故，乃至無間業亦可令轉」，這是偏重於唯心說。《大毘婆沙論》主則說：一、寧作提婆達多墮無間獄，不作嗚達洛迦曷邏摩子生非想非非想天，因提婆達多已種順解脫分善根，當來必得解脫故。二、現法中續善根者，現身能引起順決擇分，亦復能入正性離生，乃至證得阿羅漢果。三、在動手殺生的加行道中，由如實知見四諦的無漏聖道力，可使殺生業道無表不生。四、中有業不可轉，本有業可轉。倘以此四項來看有部論主的意趣，實際上也是業力可轉的另一種詮釋。只是譬喻者傾向於唯心(心力)，而有部論師重視現緣的努力(實踐性——身行)。

第六節，業說的轉變。《大毘婆沙論》時代，業力是相當熱門的論題。從各部派論師們思辨抉擇而提出的特殊見解，尤其是業力可轉說，後來躍升為教界普遍的認知。這種時代趨勢，慢慢籠罩於整個北印。雖然有部論師們極力維護傳統，重視現實人間佛教的弘揚，以避免偏向於「唯心」，但在時代思潮下，整個教界仍不免墮於唯心的淵藪了！

貳、等流果與異熟果

佛教的業感輪迴，是說明有情以強力的行為造作，當下即產生潛在的動能，影響未來的報體。這由有情造作而感得的結果，有稱為「等流果」和「異熟果」的兩種。而較能圓滿說明有情自作自受，果報絲毫不爽的，應該是異熟因果說。然在業說的演進過程中，等流因果也佔有相當份量的地位。故本文在探討論師的業力觀前，先分辨何謂等流果，何謂異熟果？

所謂等流果，據《大毘婆沙論》的解釋，就是「善生善，不善生不善，無記生無記」(大正 27.629 下)的因果說。等流因果，在經律論三藏中，最具代表性且記述得最多的，應該是契經與律藏中的「本生」故事。以廣律來說，在說明世尊制戒的事緣中，大都先敘述：因為佛弟子的某種行為，有損出家行儀，世尊為令正法久住、僧眾和合等十種利益，集合大眾，告誡佛弟子們，從此不可再有如是行為²。世尊為強化弟子們對問題的重視，在勸誡的過程中，往往以現緣事，追溯到世尊或佛弟子們過去生中的種種事緣，再結論說：過去的某某，即是現今的某某。例如：跋難陀釋子，是六群比丘中，貪婪的代表人物。廣律記載：有二位老比丘，得到居士供養的許多衣物，一時不知如何處理，於是請教跋難陀。跋難陀先把所有衣物分成三等分，然後告訴老比丘說：你們二人加上衣物，就成為三，我與二分衣物，也成三，這樣恰恰好。於是跋難陀獨得三分之二。這時，二位老比丘更加茫然，不知賸下的三分之一衣物，兩個人怎麼分？

跋難陀又以「善知法的人應該先給與一上價好衣」為藉口，從這一分中先選取最貴重的衣服佔為己有，再把這一分衣服平均分為二等分給二老比丘。當跋難陀如此巧取豪奪的貪婪作風，被世尊知道以後，世尊集合比丘僧眾，訶責跋難陀，並告訴比丘們說：「是跋難陀，非但今世奪，前世亦奪」。

於是說了二隻河獺得到鯉魚，卻被野干巧取豪奪的故事，結語說：「二獺者，二老比丘是；野干者，跋難陀是。是跋難陀，前世奪，今世復奪」（《十誦律》，大正 23.199 上--下）。

跋難陀釋子和二位老比丘的「本生」故事，所表顯的業說，稱之為「等流因果」。而這種「等流因果」的業報說——善生善，不善生不善，無記生無記，「同類而熟」（大正 27.98 中）的因果，其實是不太圓滿的。如跋難陀，過去世生為野干時，用計奪取二河獺擁有的鯉魚，今世為比丘，復奪取二位老比丘的衣物。這樣，從過去世，今世，乃至生生世世，都是強者恆強，弱者恆弱的因果說，如何能讓人釋懷？怎不令人為二老比丘叫屈呢！跋難陀的「本生」故事——等流因果說，雖然說明了善生善，惡生惡的因果事實，但只是凸顯了跋難陀有貪婪奪取的習氣吧！這就是「同類因」。

何以說是同類因呢？《大毘婆沙論》主以「迷祇迦的貪瞋害習氣」，「摩登伽女貪戀阿難習氣」，「尸拔羅布施習氣」等三個事緣³，說明這都是源於「過去因力增上」（大正 27.90 中），今世才顯現出這樣的習性。這即是善生善、惡生惡的等流因果說。

所謂異熟因果，《大毘婆沙論》主說是：「諸不善、有漏善法所招異熟；因是善惡，果唯無記，異類而熟。」（大正 27.629 下）由前世所造的善惡業因，招感今世的苦樂報果；今世所作的善惡業因，招感未來的苦樂報果，稱之為「異熟果報」。業因有善有惡，但果報本身卻是非善非惡的無記性。如前世慳貪，今世得貧窮報。貧窮本身不可說是善，也不可說是惡，它是非善非惡的無記性。不過，如果因為貧窮，而去偷竊搶劫，才是惡的行為。簡單的說，異熟因果是：「善、不善生無記果」——因是善惡，果唯無記性，「異類而熟」（大正 27.98 中）的因果說。

這異熟因果說，後來發展成為佛教的一般共識。不過，必須說明的是：何故唯有善、惡業有異熟

果，而無漏、無記法不感異熟果呢？這個問題，留待下節再作討論。以下引印公導師對等流果及異熟果的研究，作為這一節的結束。導師在《原始佛教聖典之集成》說：

經師與律師所傳的「本生」，是同類的善惡因果；這是佛法中，善惡因果具體化的早期形態。我們知道，渾括而簡要的佛法根本思想，是但說善惡因果，沒有作進一步的分類。但立善惡二性的大眾部，就是這一思想的繼承者。上座部的特色，是三性論，於善、惡外，別立無記性。分別說部，及從先上座部分出的，說一切有部中的「持經者」，都立三性說。說一切有部論師，及犢子部，成立四性說：善性、不善性、有覆無記性、無覆無記性。「因通善惡，果唯無記」；「異類而熟」的異熟因果，在上座部系，尤其是說一切有部論師中，發揚廣大起來。如認清佛法思想的開展歷程，那末律部本生所表現的，具體的因果事實，正是初期的善因善果，不善因不善果的說明；與大眾部的思想，最為契合。同類的善惡因果說，在上座部中，漸為異熟因果所取而代之（《原始佛教聖典之集成》，pp.247--248）。

導師從思想史的層面切入問題核心，說明了佛教業感因果說的流變。原來渾括而簡要的佛法根本思想，但說善惡因果，沒有作進一步的分類，這思想為大眾部所承繼，因為大眾部主張只有善、惡二性，「無無記法」（大正 49.15 下）。而有部論師主張「有無記法」（16 中）的四性說，所以漸而發展為「因通善惡，果唯無記」，「異類而熟」的異熟因果。

然而佛教感業苦緣起的業感輪迴說，等流因果和異熟因果，實是互相影響增盛的。如由過去瞋習、貪習等的增盛，將影響到意識對事情的判斷能力，乃至影響到身心行為的造作。這如《大毘婆沙論》所載：有一大象，由搭載佛塔到迦濕彌羅的善業，命終後，轉世為人，出家修道成阿羅漢。然餘

習力故，日應食一斛五斗，乃得充飽（大正 27.216 中--下）。故業感輪迴說，若只偏重於等流因果說，固然含有不盡圓滿的感覺；但異熟因果之所以形成，也依然有等流因果的推力使然。

參、業因（力）的種類

有情行為的強力造作，當下引生潛在的能量（業力），因緣成熟時，一定會感招果報，這是毫無疑問的。那麼，怎樣的業力才會招感果報呢？學派中有不同意見。如上節所說：大眾部著重於「等流因果」，有部論師則發揮「異熟因果」的理論。這二種因果，還是就果報的種類而分。本節所要探討的是業力與有情身心相續的問題。這可分兩方面來說：一、善、惡、無記，以及無漏業中，何者有招感果報的能力？二、在諸法的五類自性——色、心、心所、不相應行、無為法中，那一類性的業能招感異熟果報？

一、異熟因的類性

據《大毘婆沙論》、《異部宗輪論》記載，有部論師認為：在善、惡、有覆無記、無覆無記等四性中，唯有「不善、善有漏法，有異熟果，無記、無漏法，無異熟果」（大正 27.98 中），「異熟因果雖已熟，其體猶有」（大正 27.96 中）；飲光部則主張：「若業果已熟則無，業果未熟則有」；「諸有學法有異熟果」（大正 49.17 上--中，大正 27.96 中）。如此，有部與飲光部的意見不同。因而，這裡有兩個問題值得探討：一、何以無漏、無記業非異熟因果？二、有部說無漏法非異熟因果，何以飲光部說「諸有學法有異熟果」？若說「諸有學法有異熟果」，有情豈不是永不得解脫了呢？

（一）唯善、惡有漏法是異熟因

根據有部論師的說法：只有善、惡有漏法，有招感異熟果報的能力；無記和無漏法，沒有招感異熟果報的能力。這是因為「自性、眾緣，有具、有關，三種不同」（大正 27.98 中）的緣故。

他們以種子譬喻諸法：不善、善有漏法，自性非常堅實，放置在三有田中，灌以愛水，覆以餘結（煩惱），因緣力具足，種子便發芽。如健康堅實的種子，含有發芽的潛在能力，又遇水、土、陽光等種種因緣和合，所以能發芽。無漏善有為法，自體雖然堅實，但缺乏愛水，雖有餘結潤覆，還是不會發芽。如堅實種，若缺水糞的滋潤，也不會發芽。而無記有為法，自體羸劣，雖用愛水、餘結灌潤，也還是不會發芽。如羸弱的種子，本身就不具發芽的能量（大正 27.98 中下）。由此世間的「種子發芽喻」來類比業力，可以得知：只有善、惡有漏法，自性、眾緣具足，有招感未來果報的能力，無記法缺少生因之自性，無漏法缺乏助起之眾緣，所以都沒有招感未來果報的能力。

又，何故無漏法沒有異熟果？有部論主說：答：非田、非器，乃至廣說。復次，若法能令諸有趣生老病死恆相續者，有異熟果；無漏能令諸有趣生老病死究竟斷，故無異熟果。復次，若法能令諸有趣漸增長相續者，有異熟果；無漏能令諸有趣漸損減，故無異熟果。復次，若法是苦諸有世間生老病死趣集行者，有異熟果；無漏是苦諸有世間生老病死趣滅行故，無異熟果。復次，若法是身見事、是顛倒事、是貪愛事、是隨眠事，有垢、有毒、有穢、有濁，墮苦集諦、墮三世有者，有異熟果；諸無漏法不同彼故，無異熟果。復次，若無漏法有異熟者，則為勝因得下劣果，因是無漏善有為法，果是有漏無記法故。復次，若無漏法有異熟者，則為聖道令有相續；聖道續有，與理相違。復次，若無漏法有異熟者，何處當受？若在欲界，則不應理，無漏法非欲界繫故，如色、無色界業。若在色界，亦不應理，無漏法非色界繫故，如欲、無色界業。若在無色界，亦不應理，無漏法非無色界繫故，如欲、色界業。若在三界外，亦不應理，以三界外無別處故。復次，無漏聖道對治異熟及異熟因，若復能感

異熟果者，復須對治，對治此者是無漏故，復感異熟；為對治彼，復修聖道，即彼聖道，復感異熟。如是展轉，便為無窮，是則應無解脫出離。勿有此過，故無漏法無異熟果。復次，若無漏法感異熟者，則應畢竟不得涅槃，聖者不應精勤修習，是招生死輪轉法故。由此，無漏無異熟果。(大正 27.98 下--99 上) 無漏法，是出世的清淨法，必須是聖者才能證得。若無漏法具有招感異熟果的能量，則有情的修行解脫，將成無用，有情也不可能有出離解脫的機會了。所以，無漏法必無異熟果。又，為什麼無記法無異熟果呢？有部論主說：

答：非田、非器，乃至廣說。復次，若無記法有異熟果，此異熟果，為是無記？為善、不善？若是無記，何故名異熟？非異類熟故。若善、不善，亦非異熟，以異熟果是無記故。復次，若無記法有異熟者，此異熟果是無記故，應有異熟，即彼異熟，復應能感餘異熟果；如是展轉，便為無窮，是則應無解脫出離。勿有此過，故無記法無異熟果。(大正 27.99 上) 無記法，是非善非惡的中容性。如無意識的搖搖頭，擺擺手，即是無記法的一種。若無記法有招感異熟果的能力，不僅違反「異熟」的定義(異類而熟)，而且有情將不可能有出離解脫的機會了。所以，「不善、善有漏法，有異熟果，無記、無漏法，無異熟果」。亦即唯有善、惡有漏業(異熟因)，有招感未來苦、樂果報(異熟果)的能力；無記、無漏法沒有感果的能力，既非異熟因，也非異熟果。

有部論主以「種子發芽喻」，來說明無記、無漏法非異熟因果，《大毘婆沙論》卷一一五，論主同樣的以這種譬喻手法，說明無記及無漏業不招感樂受等異熟果報。如說：問：何故無記及無漏業不感樂受等異熟耶？答：諸無記業，自性羸劣，勢不堅住，故無異熟。諸無漏業，離諸煩惱，非三界繫，故無異熟。所以者何？若所起業自性堅強、煩惱所繫者，能感異熟。譬如外種，若體堅實，有水所潤，糞土所覆，乃能生芽；若不堅實，雖有水潤，糞土所覆，不能生芽；若雖堅實，無水所潤，糞土所覆，

亦不生芽。內業亦爾，若體堅強，愛水所潤，餘煩惱覆，能感異熟；諸無記業，雖愛水潤，餘煩惱覆，而性劣不堅，不感異熟。諸無漏業，雖體堅強，無愛水潤，餘煩惱覆，不感異熟。諸不善業、有漏善業，具足二義，能感異熟。(大正 27.598 上--中)

由此可見：有部論主也是擅長於用「譬喻」來說明教理的學者。這裡透露出耐人尋味的問題了：論主在評斥他宗以「譬喻」說法時，是理直氣壯，然二百卷的《大毘婆沙論》中，論主以「譬喻」說法，用以證成自宗學說的地方，也不多讓於其他學派及自宗異師⁴。嚴謹的論師，何以採用二重標準呢？或許這正透露了時代的訊息——《大毘婆沙論》時代，「譬喻」說法的風潮已瀰漫於北印地方，連一向以論議見長的阿毘達磨師，在論辯法義，或說法教化時，也多少取入了粗淺現喻，以彰顯難懂的學理吧！

(二) 實有異熟因體

諸行無常，剎那生滅，有情所造的異熟因(業力)，剎那即成為過去；雖然已成為過去，但依然隨逐有情，相續不斷，因緣會遇時，仍會引發果報。這能引發果報的異熟因，是否有實在自體呢？

有部是三世實有論者，以三世實有的學理來說：在未感果報前或感果報後的異熟因，或感得的異熟果等，都有實在自體(大正 27.96 中)。如論主說：三世諸法，因性果性，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)有部論師認為：諸法自體，是恆住自性，三世一如，在法體現起的作用起滅上，說有說無。法體恆有，不增不減；而在因緣和合下，從體上現起的作用，才是有生有滅的。這樣，作用從屬於自體，是自體的顯現，故而都是三世實

有⁵。因為「體實恆有，無增無減」，故諸法未生以前，已經有了；滅入成為過去，還是存在。所以，異熟因果也是三世實有的，都有實在自體。

分別說部系的飲光部則認為：「諸異熟因，果若未熟，其體恆有；彼果熟已，其體便壞」；「猶如種子，芽若未生，其體恆有；芽生便壞。諸異熟因，亦復如是。」（大正 27.96 中）這是說，異熟因在未感果報以前，是有實在自體的；若感果後，就沒有實在自體了。如世間的種子，未發芽前，是有實體的種子，發芽後，種體就壞了。如此，我們造作的業力（異熟因），在未感得果報前，是永遠存在的實體，且具有發芽感果的力量；一旦感果後，就沒有實在自體，也沒有發芽感果的力量了。

飲光部是屬於分別說系分流出來的學派，分別說部是過未無體論者⁶，然飲光部說「諸異熟因，果若未熟，其體恆有；彼果熟已，其體便壞」，顯然已是「現在法有，過去一分是有」說。又，據南傳《論事》記載：迦葉遺部（即飲光部）主張過去一分是有，又說未來一分也是有（南傳 57.201--206）。「過去一分是有」，是就尚未感果的異熟因說，同於北傳。至於「未來一分是有」，何者為有，何者為沒有呢？《論事》中只說：〔飲光部主張〕未來當生的法，此等是有，未來不當生的法，此等是沒有。因此，未來一分是有，一分是沒有（南傳 57.204--206）。如此，飲光部的說法，不僅和分別說部系的教理不合，也同於三世實有論，是一種很特殊的學說了。至於業力未感果前，是存在而實有，這存在而不失的業力，怎樣和有情身心相續發生連繫，未見飲光部進一步說明的資料，故不得而知。

（三）諸有學法有異熟果

飲光部說：「諸有學法有異熟果」（大正 49.17 中）。針對此點，窺基法師的《異部宗輪論述記》，作兩種解說：

一、即無漏不招有漏果，但前引後等流果等變異而熟，名有異熟果。此異熟果，體實無漏。薩婆多等不許名異熟故。二云、即感有果，如初二果，未離欲界，所有無漏感欲界果，不還感上界類。此應知：以煩惱未盡，無漏未圓故。（《異部宗輪論述記》，卅續 83.465 上--中）

第一解，是說無漏法是不能招感有漏異熟果的，之所以說名為異熟果者，是約等流果說。亦即由前念的無漏（因），引生後念的無漏（果）；後念的無漏果，由前念的無漏因「變異而熟」來，故假說為「異熟果」。事實上，是由前念無漏引生後念無漏「等流果」的。第二解，是說無漏法也可感果。如初果、二果聖者，雖然已得初、二果應得的無漏法，但欲界的煩惱尚未斷盡（初果斷見道八十八使——我見、戒禁取、疑三結，二果斷欲界修道五、六品結），所以還會感欲界的異熟果。而三果聖者，雖然斷盡了欲界的修道煩惱（斷欲界修道九品結），但是上界（色、無色界）的煩惱未斷盡，所以還會感生上界的異熟果。

由此可知：飲光部「諸有學法有異熟果」，一是專就無漏法引生無漏的「等流果」說，這並非有部所定義的「異熟果」。二是專就有學聖者的無漏法感異熟果說，如初、二果聖者感生欲界的異熟果，三果聖者感生色、無色界的異熟果。如前文所說：有部論師以為「無漏法無異熟」，二部所說顯然不同。

二、業力的攝屬

有情行為造作後，當下遺留下來的業力，剎那即成為過去。既已成為過去，業力如何和有情身心構成關係？探究業力的攝屬問題，即就業力和有情身心相續的關係而談。在諸法的五種自性（色、心、心所、不相應行、無為法）中，業力隸屬於那一類別的法所攝呢？在學派中，這是爭議性的問題。如

《大毘婆沙論》說：譬喻者主張：「離思無異熟因，離受無異熟果」（大正 27.96 上），「身、語、意業，皆是一思」（587 上）；大眾部主張：「唯心、心所，有異熟因及異熟果」（96 上）；化地部末宗說：「業實是思，無身語業」（大正 49.17 上）；有部論師則認為：異熟因及異熟果，「俱通五蘊」，「亦通諸色、不相應行」（96 上--中），「思體外，別有身語二業自性」（587 上）。另外，有說：「唯心、心所，及諸色法，有異熟因及異熟果」（大正 27.96 中），以及有外道執：「所造善惡業，無苦樂果」（96 中）等。歸納眾說，大致可分為二：一、業力是心心所法說，二、業力通於五蘊說。以下依次介紹。

（一）業力是心心所法說

據印公導師的研究：譬喻者說「離思無異熟因，離受無異熟果」，「身語意業，皆是一思」，是把業力建立在心法上來說。如《俱舍論》說：「前加行起思惟思：『我當應為如是如是所應作事。』名為思業。既思惟已，起作事思，隨前所思作所作事，動身發語，名思已業」（大正 29.68 下）。這是說：「考慮、決定時的『思維思』，是意業。因『思維思』而引起的『作事思』，能發動身體的運動，言語的詮辨。這動身發語的『作事思』，是身業與語業。身體的運動與言語的詮表，只是思業作事所依的工具」（《唯識學探源》，p.148）。大眾部說「唯心心所，有異熟因及異熟果」，是把招感異熟果的業因，規定為「心心所」的功能。化地部末宗「業實是思，無身語業」，是以思心所為身語意三業之體。這和譬喻者的「身語意業，皆是一思」相同，都把業力建立於心所上。如此，譬喻者、大眾部，以及化地部末宗，可說都是把有情的業果相續建立在心心所法上的學派⁷。

(二) 業力通五蘊說

有部論師說：異熟因及異熟果，「俱通五蘊」，「亦通諸色、不相應行」，「思體外，別有身語二業自性」。這是說，並不是只有思業及身語業感果，有情作業時，俱起的一切法——色、心、心所、不相應行，都是異熟因，都能招感異熟果報。何以色等諸法都是招感果報的業因（異熟因）呢？

《婆沙論》主的解說是：

一、諸心、心所是異熟因：論主說：「諸心心所法，受異熟色、心、心所法、心不相應行，此心、心所法，與彼異熟為異熟因」（大正 27.96 中）。此中，「諸心、心所」，是指一切不善、善的有漏心心所法，這也涵攝其隨轉色、不相應行法，因為它們與心心所法構成同一異熟果。「異熟色」，是色蘊，即眼等五根，以及色、香、味、觸。「心」，是識蘊，即眼等六識。「心所法」，是受、想、思三蘊。「心不相應行」，是行蘊，即命根、眾同分等。所以，異熟因及異熟果「俱通五蘊」（大正 27.96 中）。

二、色法是異熟因：論主說：「諸身語業，受異熟色、心、心所法、心不相應行，此身語業，與彼異熟為異熟因」（大正 27.96 中）。此身語業，指善、不善表業，及依表業所生的無表，不隨心轉身語二業。在論主意中，作為異熟因的色法，乃是指善、不善的身語動作（表色），以及造作留下來的業力（無表色）。

三、不相應行是異熟因：論主說：「諸心不相應行，受異熟色、心、心所法、心不相應行，此心不相應行，與彼異熟為異熟因」（大正 27.96 下）。心不相應行，指無想定、滅盡定、一切善不善有漏得，及彼隨轉生〔住異滅〕等諸相。它不屬於色法，也不屬於心法，所以獨立一類，稱為不相應行

法⁸。譬喻師認為不相應行法沒有實體；而有部論師則認為它有實體(730中)，且無想定、滅盡定、一切不善、善有漏得，及彼隨轉生〔住、異、滅〕等諸相，都能招感異熟果報(96下--97中)。

從上來的說明，可知有部論師認為：並非只有思業或身語業感果而已，就是在作業時俱起的一切法、一切作用，都是可以感果的。亦即：能引發異熟果報的業，是通於色(身語業)心、心所、不相應行等五蘊的。雖然如是，有部的業力說，仍偏重於色法——無表色。何以故？有部認為：身口意三業中，意業是思心所。由於思心所的推動，表顯於身口的行為造作(表業)；在此行為造作的當下，即種下一種潛在的功能——無表色。這無表色，就是業力，是無見無對的「法處所攝色」。由此，部派佛教的業力說，如譬喻師、大眾部等，把業因建立在心心所法上，有部則說是「隨心轉」(大正29.68下)的無表色——色法。

把業因業果建立在心心所法上，在部派佛教中，是很有特色的。如印公導師在《唯識學探源》說：「把業因業果歸結到心上，實在是唯識思想的一個重要開展」⁹。然而，不管業力是心法或是無表色——色法，都有學理上的困境。這個問題，留待下一節繼續討論。此處，再探討《異部宗輪論》中和異熟果有關的三個問題。

(三) 與異熟果相關的問題

一、大眾部等四部末宗說：「業與異熟，有俱時轉」(大正49.16上)。這是關於「因果是同時還是異時」的問題。一般來說，有情現在造作的行為，當下引生潛在的動能(業力)，未來當感得果報，因果是異時的。且業已謝滅而感異熟果，此業必是在過去世，所以，業力感得異熟果，因果必不同時。然大眾部末宗則認為：過去造作的業，招感今生的果報，業力未窮盡前，〔業〕是恆有的。此

時，若果報（異熟果）成熟，則「業與異熟有俱時轉」。若報果已受盡，則不同世，就不可能俱轉了

¹⁰。由此顯示：因果可能同時，也可以異時；而此處特著重於「同時因果」說。

又據《識身足論》記載，三世實有論者質難過未無體論者言：若三世非實，則學理上有四項困境

¹¹。其中一項，即是「業與異熟果不能同時難」。如說：

有能於貪不善根已觀當觀今觀，後世感苦異熟。……為何所觀？過去耶？未來耶？現在耶？若言觀過去，應說有過去，不應無過去；言過去無，不應道理。若言觀未來，應說有未來，不應無未來；言未來無，不應道理。若言觀現在，應說有一補特伽羅非前非後，亦能造業，亦即領受此業異熟；此不應理。若不說一補特伽羅非前非後，亦能造業，亦即領受此業異熟，則不應說觀於現在；言觀現在，不應道理。（大正 26.531 中）

由《識身足論》文，可見「業與異熟果」是否俱時而轉，學派的諍議，主要還在於三世實有和二世體無根本學理上的差距。

二、大眾部等四部末宗說：「種即為芽」（大正 49.16 上）。大眾部末宗學者以為：過去造作的業，轉為潛力的存在，因緣會合時，就由潛力的存在轉為現行。這潛力的存在，就像種子般具有發芽的潛能。如一粒種子，種在土裡，由水分、陽光、糞土等因緣會合，於是抽芽發葉。大眾部末宗認為：這芽是種子自體轉變的，而不是種滅方生的¹²。這種說法，與其主張：

「色根大種有轉變義，心心所法無轉變義」（大正 49.16 上），以及「業與異熟有俱時轉」（16 上）的學說，有連帶關係。色法不是剎那滅的，從生起到消滅，須要經過較長的一段時間。在這色法存在的時間裡，色法可以由一種形態，轉變成另一種形態。如牛乳轉變為酪、酥等。種子是色法，所以可

以由種子自體轉變成芽。轉變過程，不是種滅方生，所以，有「業與異熟有俱時轉」的可能。而「心心所法無轉變義」，是說：心心所法剎那生滅，剎那生滅的法，就沒有轉變差別。不過，這只是大眾部末宗的說法，大眾部本宗，應該是和化地部本宗同樣主張「入胎為初，命終為後，色根大種皆有轉變，心心所法亦有轉變」（大正 49.17 上）的¹³。

然而，這裡有一個難解的問題。如前說：色法有一期的存在，前後有轉變，如乳變為酪、酥等，故說「色根大種皆有轉變」。而心心所法方面，他們認為剎那有前後二時——「入胎為初，命終為後」，故「心心所法亦有轉變」。大眾部、分別說部等，是「心心所法能了自性」（大正 27.42 下）的「心能自知」論者，且認為「有於一時二心俱起」（大正 49.16 上，《婆沙論》說：一補特伽羅有二心俱生。大正 27.47 中）——六識外，有一恆常相續的細心，作為六識生起的所依。何以大眾部末宗改說「心心所法無轉變義」呢？是否與大眾部末宗的「時間觀」有關呢¹⁴？

三、說假部：「業增長為因，有異熟果轉」（大正 49.16 上）。據窺基法師《異部宗論論述記》的解說，說假部認為：要業力現起異熟果報，必須是不斷的增長業因，強化造作業因；這樣異熟果報才會成熟現起¹⁵。所以說「業增長為因，有異熟果轉」。

另外，筆者以為：「業增長為因，有異熟果轉」，也應該可以站在業感異熟的角度來詮釋他。有情感得的異熟果報，必是酬答先前所作之行為。如由於內心煩惱的攪動，引發身口行為的造作，當下即種下了業因，往後因緣和合，即感得果報。有情種下的業因，雖然剎那即成為過去，但是並未消失，反而是相續不斷的增長。如說：契經說：有福增長。如契經言：「諸有淨信，若善男子，或善女人，成就有依七福業事，若行，若住，若寐，若覺，恆時相續，福業漸增，福業續起。」（《俱舍論》大正 29.69 上，《中阿含》，大正 1.427 下--428 下，¹⁶

由「若行，若住，若寐，若覺，恆時相續，福業漸增，福業續起」，即已說明了有情造業後，以「業增長為因，有異熟果轉」——業力相續，漸增、續起的特性了。

註 1：據日本·高楠順次郎、木村泰賢著之《印度哲學宗教史》，探討輪迴思想之起源時說：「大體上言之，認《梨俱吠陀》時代，未有此〔輪迴〕的思想，實為至當。即令有之，亦不過其種子耳。然《奧義書》時代，輪迴思想，已甚圓熟，亦不能認為其時代新起之教理。」因此，提出輪迴說是起源於《梵書》時代。（《印度宗教哲學史》，pp.221--223）然賞善罰惡之業力思想，則起源於《阿闍婆吠陀》。因其論及犯罪必有責罰，由誦持某種咒文，可以除去罪垢（《印度宗教哲學史》，pp.225）。而業感輪迴說，可說是善惡賞罰和輪迴二說之結合。所以，大致上可說：在《阿闍婆吠陀》時代，已漸隱微出現業說，經《梵書》的醞釀發展，至《奧義書》時代而趨於圓熟。

註 2：1.世尊為正法久住，僧眾和合等十大利益而制戒，見《四分律》，大正 22.570 下。

2.據廣律記載，世尊所以制戒，源於佛弟子行為不妥，可能帶給僧團副作用，或對修行解脫有所障礙，因此世尊制戒。如四波羅夷中之妄語戒，即是因佛弟子未證說證，未得說得而制的。詳見《四分律》，大正 22.577 中--579 上。

註 3：三個事緣：一、迷祇迦在樹林中修禪，當坐在某一樹下時，就現起貪欲的念頭；更換一樹，轉而現起瞋恚的念頭；再換一樹，又起損害的念頭。因為迷祇迦過去是這裡的國王，今若坐在過去受諸欲樂處，便起貪欲；若坐在過去處罰罪犯處，便起瞋恚；若坐在過去役使眾生繫縛鞭打處，便起損害。二、如摩登伽女貪戀阿難，不忍捨離，乃因過去五百生中，與阿難為夫妻眷屬故。三、尸拔羅剛剛出生，便問父母家中有何財寶，欲持施與貧窮，這是過去已習學的慣性使然。（大正 27.90 中）

註 4：分別論者以破瓶，燒木喻，說阿羅漢已斷盡煩惱，不復再起煩惱而退。有部論師說：譬喻非三藏，不須會通，但是世間粗淺現喻。世間法異，賢聖法異，不應引世間法難賢聖法(大正 27.312 中)。並說分別論者「依假名契經，及依世俗言論」說法(306 中)。有部論師說喻有：如穀豆聚(9 下)，又如：池水上浮萍，蝦蟆小石投擲其中，初暫離，後即合。若龍象大石投入其中，經久離散，難可還合(14 下)。又如：師子身小未長，而有威勢。以身小未長故，不能害獸；有威勢故，不為諸獸之所侵害，以此喻世第一法不能斷諸煩惱(15 上--中)。以上只舉數例，詳細情形請檢閱《大毘婆沙論》文。

註 5：三世實有學說，參考《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.237--239。

註 6：分別論者說「心性本淨」，遭受論主一連串的質疑，其中有說：「若俱時生，云何可說心性本淨？汝宗不說有未來心可言本淨」(《大毘婆沙論》，大正 27.140 中--下)。

按：婆沙論者批評分別論者：「汝宗不說有未來心可言本淨」，由此可知分別論者是過未無體論者。

註 7：化地部末宗說「業實是思，無身語業」(大正 49.17 上)，與大眾部「唯心心所有異熟因及異熟果」，譬喻者「離思無異熟因，離受無異熟果」(大正 27.96 上·263 下)「身語意業，皆是一思」(587 上)，是同樣的意義——業力是心法。然而他建立「窮生死蘊」，(大正 31.134 上)，也說「實有過去未來」，「亦有中有」(大正 49.17 上)。如此，顯然化地部末宗學說出現了難解的問題。因為：二世無者，依心立我，說無有中有；三世有者，依蘊立我，說定有中有。他如何能依心立我，而又建立中有論呢？

註 8：不相應行法究竟有幾個？筆者從《婆沙論》中，蒐羅到的有：名身、句身、文身(大正 27.70 上)；無想定、滅盡定、得、生〔老、住、無常，或說住、異、滅〕(96 下--97 上)；命根、眾同分(137 上--中)等。

註 9：招感異熟的業因，大眾部規定唯是心心所的功能。大眾部將潛在的業力，建立在心心所法上。他與譬喻者的「離思無異熟因，離受無異熟果」，都把業因業果歸結到心上，這實在是唯識思想一個重要的開展。但大眾部的「唯心心所有異熟因及異熟果」，或許是比較後起的。在《論事》裡，大眾部主張「聲是異熟果」，「六處是異熟果」，就和《婆沙》所記載的有所不同。它與正量部同樣主張「表色是戒」，「戒非心法」，「戒得後自增長」。但大眾部相續不失招感異熟的業力，並不就是表色。大眾、分別說系是過未無體論者，過去的業，成就於眾生的相續中，即過去的善惡業，轉化為潛力的存在，不離眾生的身心相續。在種子思想未明確揭示出來前，二世（過未）無者，都用這個理論建立前後因果的關係。（《唯識學探源》，pp.151--152）

註 10：窺基法師《異部宗輪論述記》云：「既無過去，業果異時，業未盡時恆有；現在果既現熟，故與業俱。受果若盡，未必同世。不同餘宗定不同世。」（卍續 83.452 下）註 11：《識身足論》主以四項理論彈破「過去未來無、現在無為有」：一、二心不能並生，二、業與異熟果不能同時，三、成為認識，定有所緣境，四、成就的可以不現前。詳細情形，請檢閱《識身足論》，大正 26.531 上--537 上，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.167--168。

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 對悟殷法師「人間菩薩的活水源頭」之回應

doi:10.29665/HS.200002.0004

弘誓雙月刊, (43), 2000

作者/Author：許明銀

頁數/Page：52-55

出版日期/Publication Date：2000/02

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.200002.0004>



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



對悟殷法師「人間菩薩的活水源頭」之回應

許明銀

在日本，近代佛教研究的開端是來自對「大乘非佛說」的辯明（日本學者引進歐洲佛教學的成果——「大乘經典非佛說論」），故在學問上提出大乘佛教的起源問題，是在明治以後（明治元年為公元 1868 年）。之後，環繞大乘經典正統性的議論，雖多少有改變其趣意，卻一直持續至今日。

前田慧雲《大乘佛教史論》明治 36 年刊（1903 年）——提出大乘佛教的起源來自大眾部。此「大眾部起源說」佔有日本佛教研究大約前半個世紀的定論位置。繼之，發表成果者有望月信亨、木村泰賢、赤沼智善等學者。戰後有干瀉龍祥、山田龍城、平川彰學者的優秀著作。

平川彰《初期大乘佛教之研究》（昭和 43 年刊、1968 年），針對以往主要留意於思想史的研究，本書是最初嘗試從教團史的角度來究明大乘佛教的成立。其結論是形成部派佛教（小乘佛教）是出家集團（出家佛教）；而另外的在家集團是以佛塔為中心形成大乘教團；且認為大乘、小乘的起源各自不同。此「在家·佛塔起源說」取代大眾部起源說，其後至今日的三十年來，日本的學界大致把它認做是定論，近年來佛教史的入門教科書採用了此一說明。

歐美對大乘佛教起源的理解，這其間大約一貫地未變動，對大乘的起源未設定獨自的教團，簡單地說教團徹底限於部派，認為大乘畢竟不是作為教團存在，到底是留在教團內的學派。此「大乘佛教是教團內學派」，由近年來以碑文資料為首的考古學研究成果，進一步補強。再者，下田正弘·東大副教授近著《涅槃經的研究——大乘經典的研究方法試論》（春秋社，1997 年）。

他認為 (思想研究) 在最後，思想的生命不在體系性和明晰性，而是在於惹起運動的啟發性。本著作提出三點和平川說不同的結論。首先，佛塔透過印度佛教史，不問出家、在家，是被視為佛陀本身的重要存在。第二，大乘經典和小乘經典是連續地被製作，作為起源絕不被斷絕。第三，僧院型的佛教和非僧院型的佛教，不是對應出家和在家的分類，若被迫二者擇一的話，可以考慮在出家佛教內共存的、不同的二要素。

就第一點而言，例如：做佛塔研究的法國碩學 A. Bareau 密地探討律藏內的佛塔記述，結論認為佛塔對部派 (小乘) 佛教具有重要的意義。歐美的佛塔理解，基於此一研究在進行著；該態度無問題。再者，在運用考古學資料的諸學者們之間，對於把佛塔結合在家提出強烈的反駁。那不僅是歐美，日本從很早時期起也有。在現有的資料看來，對於佛塔作為事實必須承認原本是出家人參與的。

就第二點而言，涅槃經的經典內分別存在屬於小乘和大乘的不同經典，而不能區別說前者是出家起源，後者是在家起源，由前者往後者連續地發展、加以形成。這也由以往所做的構成小乘和大乘經典的素材研究，以及由文體論的研究等成果加以支持的。

第三點，佛教史的確可以解讀作在異質要素之間產生的運動，但是那不能以出家對在家的單純構圖含蓋，其他還有一些必須考慮的要素。首先，出家、在家的區別本身，在古代印度與現代的日本、中國和西歐近代，是必須從完全不同的觀點來處理的，這不能等閒視之。再者，對立的要素作為起源原本不是以不相容的形態存在的，可以考慮作那在顯在化以前，兩者是形成不能區別的統一體，這是最必須留意的。在處理大乘經典之際，必須考慮以上各點。

·初期大乘佛教，一般認為是在龍樹的時代（公元 150-250 年左右）以前成立的大乘佛教。作為大乘佛教，是在初期的階段者，但是那絕對不是素樸未成熟的；在這初期大乘佛教所開示的般若空思想和法華一乘的教說，或阿彌陀佛和觀音、文殊、普賢等的信仰，長久地給與後代的大乘佛教很大的影響。在中國、日本新地所形成的大乘佛教諸宗，可以說其大部分在印度的初期大乘佛教具有原點，也不過份。靜谷正雄《初期大乘佛教之成立過程》（1974 年刊，昭和 49 年，百華苑），作者提出大乘（Mahayana）一語尚未被使用時，必須假設有「原始大乘」（a proto-Mahayana period）的存在。「原始大乘」一語為作者的造語，當時的人們稱做「菩薩道」、「佛道」；不過，靜谷氏檢討在西晉時代以前被漢譯的古譯經典，結論是在使用「大乘」一語的大乘佛教以前，雖以自己作佛為理想，但是存在了不使用「大乘」一語的大乘佛教，故對稱呼此種佛教適用「原始大乘」的新語。存在尚未稱做「大乘」階段的大乘佛教，作者認為在理論上可以預設自己的立場。哪怕簡單地說初期大乘佛教，這其中理應有最古者和最新者。本書稱此最古的大乘為「原始大乘」，和《小品般若》以後的大乘佛教區別；不過，在本書作者不是理論上考察此種「原始大乘」，而是努力於想論證在現存經典中殘存流傳「原始大乘」的經典。

·部派佛教或許解釋為由枝末分裂產生的部派的佛教，因此，認為根本分裂以後、枝末分裂以前，乃形成部派佛教成立的前史；而以枝末分裂的開始視為開始部派佛教的開始。部派佛教的歷史是支撐印度佛教史的重要支柱之一。不幸地，只一部份傳入中國，所以我們不很關心；不過，在印度興起、發展大乘佛教之後，部派佛教仍長久地留存下來，即使比起當初的形態有很大的改觀，但是到七世紀後半期的義淨時代還保持著很大的教團勢力。

·東京大學木村清孝教授在《華嚴經之成立》一文，以出現在《華嚴經》的地名、出現人物的地位、職位、語言學的特徵，進而華嚴經典在印度的詮釋和引用，結論認為〈入法界品〉的原型成立於南印度。但是也以採入此〈入法界品〉形式進行編纂《華嚴經》，綜合考慮各種的狀況證據認為在西域的于闐，或是其附近似乎最為妥當。（該文見《東洋學術研究》第23卷第1號，1984年5月，pp.212-231）。

·《本生經》（Jataka）在南傳《小部經典》內，有二十二篇、五四七則；依形式、內容等異同而類形化，大體在四三五則內外的數目。其中，相當於漢譯和梵文者有一六〇餘則，巴利語獨特者有二七〇餘則。再者，無漢譯、梵文、西藏譯者有二〇〇餘則，所以《本生經》全體看做約有五〇〇種，該無大過。

