

中華寶筏季刊

Precious Raft Quarterly

中華民國 76 年 9 月 10 日創刊

中華民國 106 年 07 月 10 日出刊

發行所：中華佛教居士會

發行人：陳聲漢

社長：鄭振煌

總編輯：鄭振煌

主編：李倫慧

編輯：中華寶筏雜誌編輯委員會

攝影：吳文成、昌國燕、李倫達、

史國材、薛士元

社址：台北市大安區羅斯福路三段281號12樓

郵撥帳號：00153196

戶名：中華佛教居士會

電話：(02)2362-0223

(02)2364-1948

傳真：(02)2362-8824

網址：<http://www.laybuddhists.org>

e-mail：laybatw@gmail.com

承印：博創印藝文化事業有限公司

電話：(02)8221-5966

出版登記：行政院新聞局出版事業登記局版台
誌第 2362 號

郵政登記：中華郵政台北雜字第 1308 號執照

ISSN：2227-7730

封面：靈霞法師攝影

封底：靈霞法師攝影

編輯室報告

大乘佛法浩瀚如海，太虛大師依教理分大乘佛法為三宗：法性空慧宗、法相唯識宗、法界圓覺宗。印順法師發揮此說，分佛法為三系：性空唯名系、虛妄唯識系、真常唯心系。

太虛大師的出發點，以全體佛教為目標而實行改革。印順法師在判教方面的獨到性在於，對其師太虛大師判教思想的批判，以後來者身份，指出太虛大師判教思想的局限性。印順法師的判教研究和判教思想，有自己深意，其與太虛大師共同點在於，非如學術界對於判教進行純哲學史、方法論的認識與研究，而以不專承一宗為標榜佛教界人士的立場，又以為人間（人生）佛教的價值而自立判教標準。其判教研究目的，也不在於理論創新，而在於以之作為自己判教思想的依據，以推動佛教改革，實現佛教現代轉型的理想。

〈大乘三系學術與修行的互動〉對印順法師判教提出質疑，並認為應適於現代思想，於是推敲新的判教根據，冀能顯發智慧，停止爭議，提升三系乃至佛教對世界的貢獻。無論立基點如何，勇於表態言之有物，是值得鼓勵的。

〈壇經的般若思想（下）〉《壇經》亦是真常唯心的思想，是六祖的智慧結晶，識自本心即見自本性，見聞覺知皆從清淨的心性流出，運用自如故無有障礙。本篇從自性般若來說明佛即將般涅槃時，宣說其終極思想為「常樂我淨」，猶如《華嚴經》圓融法界、無盡緣起的華藏莊嚴，萬法消溶於佛性及心性之中，故說「常樂我淨」。

中華佛教居士會

LAY BUDDHISTS' ASSOCIATION
OF TAIWAN



目錄 Contents 第 72 期

編輯室報告	01
-------------	----

寶篇

大乘三系學術與修行的互動 釋定泉	4
從中國禪宗的「直顯真心」 論漢傳佛教的文化特質 趙東明	23
淺析《金剛經講錄》的管理啟發 黃俊銓	31
《壇經》的般若思想（下） 鄭振煌	45
八正道與生活禪 游祥洲	51
出纏入禪 釋靈霞	60
迴趨真如 法還不淨 蔡俊裕	62
海內存知己 天涯共賞石 曾一士	70
一園序 曾一士	72

花篇

五種現觀 謝佳盛	74
良善可尋 余碧音	76
臺灣朝聖之行 如荷	79

法音傳播	82
徵信錄	86

寶箴篇



大乘三系學術與修行的互動

釋 定泉
泰國摩訶朱拉隆功大學博士生

摘要

近百年前，太虛綜合大乘的性空、唯識與如來藏的義理，將各宗派的理論統合為大乘三宗，其弟子印順則在其基礎上另立大乘三系。然而，本文檢視了它們成立初期的關係和觀點，發現代表著修行主導的太虛三宗，與代表著學術主導的印順三系，有著三種義理出現的時序不同，和三者了義誰屬的分歧。批評印順三系有陷近大乘非佛說或大乘從小乘三藏紬繹而出之狹見，並認為釋尊特見並非只是性空義理的太虛，在其短暫的一生完結後，造就了印順三系理論的鞏固，成為近幾十年漢傳佛教的重要思想。

本著這樣的背景，本文再探討了大乘三系在學術與修行上的改進和互動空間。研究者從漢譯與南傳兩方面的經藏中發現一些資料，可證明印順三系有學術上學證的疏忽或遺漏，三系的基礎概念在原始佛法便已同步具備，故此，印順所述三系的發展次序當成疑問，故難以成為信眾可以依賴的穩定宗教基石。為此，研究者認為，為了能夠支撐佛教的長遠發展，又能夠滿足學術的檢驗，並且能對修行提供建設性的幫助，三系必須重新以擺脫時空爭論這因素，再結合修行理論與目的來定位，建構成體證性空系 (Emptiness Realizing System)、相應真如系 (Bhūtatathatā Corresponding System) 和顯發法身系 (Dharmakāya Manifesting System) 三系，以結束自太虛至印順以來百年的爭論之餘，同時為漢傳佛教的學術研究與修行理論提供新的互動和發展可能。

關鍵詞：性空、唯識、如來藏、太虛、印順

一、懸論

佛弟子對佛陀說教的掌握與傳述，從不同部派的建立和所傳理論的多樣性，便知有所參差。由佛滅後百餘年始的所謂部派佛教時期起，比拼這些理論了義誰屬的討論，從來沒有退減過。雖然這種論爭，過去二、三百年因為漢傳佛教的互相融合而平靜了許多；然而，因為近代世界學術交流日趨頻繁，不斷發現的新資訊和研究方法，促使了新見解和理論的產生，亦同時造成新一波的激烈討論和互相批判。

影響近代佛教思潮至鉅，印順自述創說於 1941 年的大乘三系學說¹，所謂性空唯名、虛妄唯識、真常唯心，大底乃是取材自他的師父太虛大乘三宗（法性空慧宗、法相唯識宗、法界圓覺宗）的別稱（往下也會分別簡稱為「三宗」與「三系」，及「性空」、「唯識」和「如來藏」）。²不過，印順與太虛所認為了義的，卻似乎大有不同。如李秀芳（2009）在《試以「大乘三系」論印順對太虛思想的繼承和批判》所述：「對於太虛以法界圓覺為了義的分判，印順認為太虛的講法並不對，因為從歷史的眼光來看，應該是性空大乘先出現，其次才是唯識，最後發展的才是真常。」³佛教四依中，便有依了義經，不依不了義經的說法，並與修行證果有莫大關係。⁴因此，印順對太虛的批判，便明顯具有反對真常唯心或法界圓覺為應依可證的意圖，並另立別系別宗為了義說的目的。

眾所周知，太虛和印順皆是著作等身的巨匠，作品繁多義廣不易駕馭；而且兩人名望殊高，對教界影響極大。故可想而知，他們思想上的南轅北轍，定必令修學佛法的人容易產生摸不著頭腦的疑惑。因此，本文就以上背景，希望嘗試達成以下目的，使疑惑得以舒緩，以期排除修學上的障礙，乃至為佛教發展提供新的契機：

（一）檢視大乘三宗與三系成立初期的關係和觀點；及

- 1 印順，《無諍之辯》：「大乘三系，即性空唯名論，虛妄唯識論，真常唯心論，創說於民國三十年。」2000 年 10 月，正聞出版社，台北，台灣，頁 125。
- 2 印順，《無諍之辯》：「虛大師立大乘三宗，我又別稱為三系（三論）。內容大體是相同的。」2000 年 10 月，正聞出版社，台北，台灣，頁 126。
- 3 李秀芳，《試以「大乘三系」論印順對太虛思想的繼承和批判》，2009 年 4 月 12 日，佛緣網站，廈門，中國，網址：<http://www.foyuan.net/article-101520-1.html>，泰國時間 2017 年 5 月 10 日 17:19 下載。
- 4 [唐] 遁倫，《瑜伽論記》：「依了義經，不依不了義經，即證三性教法為了義經，餘教不了，不可為依，由依了義教，故修成證智。」大正 42，no. 1828，頁 554。

(二) 探討大乘三系在學術與修行上的改進和互動空間。

二、大乘三宗與三系成立初期的關係和觀點

首先研究太虛三宗與印順三系成立初期的幾項重要觀點，以釐清當中的事實。

(一) 太虛的了義說

印順在《無諍之辯》中引述澹思的文字如下：

論教理，以為大師「秉承了中國傳統的教義理論」；「以其自家之所信，納於法界圓覺，判其為一究竟了義之理地」。……作者肯認大師的思想、信仰，從信仰而來的生命史上無限光輝的一頁。但以為，「就客觀之學術立場言，此亦正是虛大師生命史上一重要之缺點」！⁵

對於澹思的批判其師太虛，印順並沒有明確表示贊同，亦沒反對，只是在餘下的文章中記錄了一句：「大師深入於中國的傳統佛教——圓頓大乘……崇仰中國佛教教理為最高準量，為中國佛教教理而盡最大的維護責任。對中國圓頓大乘的無比忠誠。」⁶圓頓大乘，這名稱在印順的著作裡極端罕見，大概只有五次而已，但其中四次都在這同一篇文章裡出現。那是否等同法界圓覺？印順沒有明言。但就圓頓即是天台宗圓教與賢首宗頓、圓二教，而印順判這兩個宗派為真常唯心系⁷來看，圓頓大乘毫無疑問是意指法界圓覺宗。根據印順自己的評判，「圓頓大乘是小乘急證精神的復活。」⁸

另外，在《太虛大師年譜》，印順這樣表述：「時大師有『論賢首與慧苑之判教』之作。所論大乘三宗，有以『法性空慧』為不了之意。」⁹

綜合此二項，顯然印順認為太虛是以法界圓覺（如來藏），即印順所立的真常唯心為了義，並且是以法性空慧（性空），即印順所立的性空唯名為不了義。

5 印順，《無諍之辯》，2000年10月，正聞出版社，台北，台灣，頁176。

6 同上，頁189。

7 印順，（一）《中觀論頌講記》：「中國的三論宗、天台宗，都把現空交融的無礙，與真常論者空而實不空妙有的思想合流。」2000年10月，正聞出版社，台北，台灣，頁26。（二）同上：「天台學者，比較三論宗，受真常的思想，要格外濃厚。」頁39。（三）《以佛法研究佛法》：「真常系的天臺、賢首、禪宗。」2000年10月，正聞出版社，台北，台灣，頁337。（四）《佛教史地考論》：「真常唯心論之賢首宗，因代契學而大成。」2000年10月，正聞出版社，台北，台灣，頁65。

8 印順，《無諍之辯》，2000年10月，正聞出版社，台北，台灣，頁191至192。

9 印順，《太虛大師年譜》，2000年10月，正聞出版社，台北，台灣，頁229。

這亦是李秀芳 (2009) 所作的論斷。

不過，研究者感到意外的是，這與太虛的自述完全不相符！

譬如在《太虛大師全書》第一編〈佛法總學〉中，太虛便談到有關的內容：「宗諸大乘經論的古來各宗派，皆各有所偏據，故我特明三宗，因為以這三宗來看一切大乘佛法，沒有解不通，亦沒有不圓融。」¹⁰ 三宗義理皆能達到無礙的圓融，這便不能說太虛僅以如來藏為了義說，並以性空為不了義。其次，在同書第六編〈法相唯識學〉中，太虛更明言「吾以法性空慧、法相唯識、法界圓覺三宗皆了義，皆究竟也。」¹¹ 而且，在同書第十六編的〈書評〉中，就性空是否了義的疑問，太虛特別作了說明：「佛祖應機施教，故般若、中論非不了，而非其機者之不了，則有待於餘經論以成其了。」¹² 因而，並非中觀性空理論不究竟，而是修行中觀性空者自己根基不適合修學所以不究竟。

由以上三段引文可以總括太虛的有關見解：

1. 三宗三系皆可達致究竟了義，而不是只有法界圓覺為唯一的了義；
2. 性空亦能達致究竟；
3. 不能究竟的原因，出自修行者根器的不對機、不相應，而不是該理論本身的無能。

印順是《太虛大師全書》編勘委員之一¹³，為何會出現如此巨大誤差？這並非本文的討論範圍。但事實就是如此，亦造成當代一些學者們的錯判（如李秀芳、澹思為例）。看來，太虛是希望藉三宗皆了義來團結漢傳佛教的各個宗派，所以他的三宗是根本平等的；而繼承的印順三系，立足點卻不同，是以性空為了義，唯識較次，真常如來藏為最末。

（二）根器對機、客觀分析與判教

太虛的見解中，根器對機與否這一點非常值得注意，因為這近乎是一個學術領域所無法解答的範疇，是一種藝術，一種唯佛能盡知的佛法藝術¹⁴，極需

10 太虛，《太虛大師全書》，第1冊，1980，善導寺佛經流通處，台北，台灣，頁525。

11 同上，第9冊，頁1486。

12 同上，第25冊，頁126。

13 太虛，《太虛大師全書》：「聘請重慶法尊，武昌葦舫、印順，南京塵空法師為編勘委員」，載於「編纂說明」，無頁碼。

14 [後秦]鳩摩羅什（譯），《思益梵天所問經》：「或有眾生等分行者，不以觀淨、不以不淨、不以觀過、不以慈心、不以不共語、不以說法得解脫者，隨其根性以諸法平等而為說法使得解脫——唯佛能知。是

主觀的判斷，並且與修行有著直接關係。

這種以根器對機為衡量佛法性質的見解，所謂判教，從太虛其中一段以唯識三性說來解釋三宗的文字便可見一斑：

然此三宗雖皆統一切法無遺，其以方便施設言教，則於所托三性各有擴大縮小之異。般若宗最擴大遍計執性而縮小餘二性，凡名想之所及皆攝入遍計執，唯以絕言無得為依他起、圓成實故。故此宗說三性，遍計固遍計，依他、圓成亦屬在遍計也。唯識宗最擴大依他起性而縮小餘二性，以佛果有為無漏及遍計執之所偏計者皆攝入依他起，唯以由能遍計而起之能執、所執、為遍計執，及唯以無為體為真如故。故此宗說三性，依他固依他，遍計、圓成亦屬在依他也。真如宗最擴大圓成實性而縮小餘二性，以有為無漏及離執遍計皆攝入圓成實，復從而攝歸於真如無為主，唯以無明雜染法為依他、遍計故。故此宗說三性，圓成固圓成，遍計、依他亦屬在圓成也。¹⁵

這樣的見解確實是古今中外所未曾有過的解釋（唐代窺基曾有相近的，但並無提及如來藏¹⁶），如僅僅從客觀科學分析考證來批判，相信便會受到相當非議，因為唯識家沒這樣說過，中觀家亦不可能認同這種主張，這純粹是太虛的個人修證判斷，而且是從「其以方便施設言教」，亦即以適應眾生根器，故以對機為首要原因才這樣主張的，並相信只要通過正確的修行，是人人皆可發見的證悟境界。研究者認為，無論印度或中國，過去對義理所展開的討論，大都是基於與太虛相同性質的原因；只不過太虛重點在說明三宗的平等，與各自的擅長，分別則歸於角度的不同；而宗派則大多偏重說明自家比別派，又或某理論比之於其他更超群究竟而已。

可以想像，這種論述本來就難以單憑客觀分析考證的。然而，相對於太虛，顯然印順是較傾向接受客觀分析考證的方法，他的研究與立論便多是照顧到考證的主張下進行。印順這樣認為：

大師……以為菩薩心境（後得之他涉智），有此「變緣空真如相」，

故如來於諸說法人中為最第一。」大正 15，no. 586，頁 51。

15 太虛，《太虛大師全書》，第 9 冊，1980，善導寺佛經流通處，台北，台灣，頁 1375 至 1376。

16 [唐]窺基，《大乘法苑義林章》：「攝法歸無為主，故言一切法皆如也。攝法歸有為主，故言諸法皆唯識。攝法歸簡擇之主，故言一切皆般若。」大正 45，no. 1861，頁 260。

「性具如來淨德」，「藏識種現情器」三者，故三者為一貫之大乘，不容分割為先空後常。此則立足於真常唯心論，即以次第發展成果之《楞伽》、《起信》等而說；若立足於性空論及唯識論，則決不如此。以真常唯心論之菩薩心境而推論其不可分，固不足為歷史之說明也……大師合空常為一期，而又先真常而後性空，此與印度之多種三時教說，顯然不合。……《起信論》之非真諦譯，非馬鳴作，隋世即有此說。如以此有待考訂之作品，用為真常先於性空之證，則不如捨此而別求論證之為當也。¹⁷

正因為這個判教工具彼此的性質不一樣，分歧在所難免。研究者暫時不會在這建議何種工具才應該被利用來判教，現只是要說明太虛與印順本質上便是站在不同的平台上展開對話；前者的根器對機也就是重於修行的角度；後者卻是重視學術考證的角度。嚴格來說，這樣的對話只屬各有各說，各自表述，根本不可能有彼此共同承認的結論。而且，因太虛早殞，這種交集亦隨其離世而成為沒有回響的單邊討論。

(三) 大乘正統與學術立場

當太虛仍然在世時，便曾這樣評論過印順在《印度之佛教》所使用的方法：

今得原著……揭出雖譯久晦之多種精義，及諸可為演生大乘之源泉者，益增教義內容之豐富。然亦因此陷近錫蘭之大乘非佛說或大乘從小乘三藏紬譯而出之狹見……大乘經源出佛說，非非佛說，亦非小乘經論紬釋而出。¹⁸

總體上，太虛的見解明顯是為了維護最根本的宗教底線——大乘的正統性，而不惜否定當時的學術發現；相反的，印順卻對學術發現採取接納的態度。其次，就著三宗三系所涉及的大乘佛法內涵，太虛更認為印順僅獨取與性空有關的緣起無我為釋尊的特見，是對大乘佛法的不盡了解而產生的一分狹見，他說：

今考核全著，始知與吾意有不少距離。余所稱釋尊特見，包括能見所見而尤重無上正遍覺——阿耨多羅三藐三菩提之能見——即法華所謂佛知見，而原著僅就「所見一分之緣起無我」言，何以緣起無我為所見之一分，則以佛知見所見之諸法實相，應具緣起無我之法性，無我緣起之法

17 印順，《無諍之辯》，2000年10月，正聞出版社，台北，台灣，頁117至120。

18 太虛，《太虛大師全書》，第25冊，1980，善導寺佛經流通處，台北，台灣，頁51至54。

相，緣起無我無我緣起之法界三義。由所指「釋尊特見」一語之義界不同及其主重點之有殊，故原議佛陀為本而原著則聲聞為本，以致從此而其下重重演變均不能相符合矣。¹⁹

「緣起無我之法性」即是性空所涉；「無我緣起之法相」即涉在唯識教義中；「緣起無我無我緣起之法界」即是如來藏所涉及的範疇。這亦是太虛從修行的角度，認為成佛必須盡見佛智慧之所能見方為究竟的見解，亦即於三宗的義理皆能究竟通達運用才是標準。但印順是依學術發現而視三系的三期發展次序，先性空而後唯識，再繼而如來藏，而且是由無我越趨於有我，甚至是佛梵混雜不分的神我。他不但認為這樣的歷史發展，使後二期的佛教越來越與他所認可的原始佛法背離，甚至以此為佛教在印度衰敗的主因。²⁰ 故此，僅舉揚他所認可，上承原始、聲聞佛法並將其講解極緻的性空系，為釋尊特見便足夠。這便又再顯示出三宗三系成立時，在學術與修行上的交集是如此的困難。

在太虛圓寂後，缺少了修行為主導思想的制肘，印順更大規模地以學術角度，運用他對三系的觀念批判整體的漢傳佛法，苟存於當代的天台、禪、淨、密成了主要的批判對象，一概被烙印為真常唯心。雖然偶有反論的聲音，但就研究者所見，雙方的討論很多仍不離修行與學術平台不一致而陷於各有各說的境況。及後在 1960 年，在甚少談論修行方法的著作群裡，印順將藏密宗喀巴的《菩提道次第廣論》，除去密法部份，移植成《成佛之道》一書，提出五乘共、三乘共和大乘不共法的次第（即《廣論》的下士道、中士道與上士道）和各階段的修行方法。但看內容實是《廣論》的修行次第、方法與境界，與印順一直推崇般若空觀的見解卻未必吻合。然而，這卻不在本文的討論範圍之內了。

三、大乘三系在學術與修行上的改進和互動

雖然三系經歷了嚴厲批判，但在太虛短暫人生的謝幕下卻得以倖存。放眼

19 太虛，《太虛大師全書》，第 25 冊，1980，善導寺佛經流通處，台北，台灣，頁 53 至 54。

20 印順，《佛教史地考論》：「解脫思想興則神教衰，天神崇拜盛則佛教衰，此必然之理也。觀吠陀創始時，崇天道以盡人事。繼之者，祭祀求生天，祕密求神祐，婆羅門教乃底於極盛。迨解脫思想起，理智開發，婆羅門教衰而教派紛起矣。佛教以反吠陀之精神，代婆羅門教而興。初則聲聞為本而重於解脫事。繼起者以菩薩為本，詳悲智利濟之行，以入世而向出世，佛教乃大成。惜佛徒未能堅定其素志，一轉為忽此土而重他方，薄人間而尊天上，輕為他而重己利。融攝神教之一切，彼神教以之而極盛者，佛教以之而衰滅，（婆羅門教演化所成之）印度教又起而代之矣！」1993 年 4 月，正聞出版社，台北，台灣，頁 103。

未來，除了印順本身提出的，同樣受到太虛批評的人間佛教思想²¹、藏密次第和相連的修行方法外，還有什麼可以善用學術，而又能利益修行的點子，正是這節所要探討的。

(一) 三系遺漏的歷史背景與修正

印順認為：「（虛）大師著重中國宗派，我著重印度經論。」²²然而，從學術上說，印度經論及其宗派歷史，又是否足夠支撐三系的成立？三系成立次序又是否如印順所說明的那樣？有沒有什麼遺漏？

首先看看唯識。

正如印順在數本著作中都有引用《攝大乘論本》提及的：

聲聞乘中亦以異門密意，已說阿賴耶識，如彼《增壹阿笈摩》說：「世間眾生，愛阿賴耶，樂阿賴耶，欣阿賴耶，憙阿賴耶；為斷如是阿賴耶故，說正法時，恭敬攝耳，住求解心，法隨法行。如來出世，如是甚奇希有正法，出現世間。」於聲聞乘《如來出現四德經》中，由此異門密意，已顯阿賴耶識。²³

說明唯識專有的阿賴耶識在《阿含》中早有淵源。事實是，漢譯《阿含》雖無《攝大乘論本》所提及「愛阿賴耶」等等的句子，但在南傳巴利聖典中，卻是有六部經論提及阿賴耶一詞，分別是《犍度》Khandhaka (PTS.Vin.1.4)、《相應部》Samyutta-Nikāya (PTS.S.1.136)、《增支部》Anguttara-Nikāya (PTS.A.2.131)、《經集》Suttanipāta (PTS.Sn.99 與 121 共二處)、《彌蘭王問經》Milindapañha (PTS.Mil.248) 和《清淨道論》Visuddhimagga (PTS.Vism.293、497 與 570 共三處)。其中《相應部》的英譯版更加特別對此作出較詳盡的補註：

Alaya objectively as the five cords of sensual pleasure, called “adhesions” because it is these to which beings adhere; and again, subjectively, as the 108 mental examinations driven by craving

21 太虛，《太虛大師全書》：「他若佛法應於一切眾生中特重人生，本為余所力倡，如人生佛教，人間佛教，建設人間淨土，人乘直接大乘，由人生發達向上漸進以至圓滿即為成佛等。然佛法究應以『十方器界一切眾生業果相續的世間』為第一基層，而世間中的人間則為特勝之第二階層，方需有業績解脫之三乘及普度有情之大乘。原著以阿含『諸佛皆出人間，終不在天上成佛也』片言，有將佛法割離餘有情界，孤取人間為本之趨向，則落入本之狹隘。」第25冊，1980，善導寺佛經流通處，台北，台灣，頁52。

22 印順，《無諍之辯》，2000年10月，正聞出版社，台北，台灣，頁125。

23 無著，[唐]玄奘（譯），《攝大乘論本》，大正31，no. 1594，頁134。

(taṇehāvicaritāni; see AN II 212-213) since it is these that adhere to their objects.²⁴

意謂：從所緣邊而言，阿賴耶 (Alaya) 是五欲的束縛，名為「著」，因五欲乃其所著之處。而從能緣邊而言，它是渴愛所驅駛的 108 種心理攀緣 (按：mental examinations，研究者翻譯為心理攀緣，不一定理想，學者們可以提供其他高見)，因為正是種種心理攀緣著於所緣之上。

如此，雖未涉及到種子說，更未直名為阿賴耶識，但阿賴耶已是一種比心還要微細，卻又能引發種種心理活動的潛藏力量。莫忘這是被奉為最早結集的經典《相應部》的觀點，這一點，印順是知道的；南傳大藏經他亦有閱讀過；若是以宗於學術分析考證，又或客觀事實為基礎，是否應該都把這些資料加入考慮之列？但從事實上看，七十多年來這並未動搖印順乃至其繼承者對唯識較性空思想更晚出現的堅持。從學術上看，二者的發展源頭起碼是同時的，甚至是唯識更早出現，因為若按南傳經典而論，雖然《相應部》與《增支部》共有五段經文提及「dealing with emptiness」²⁵（相應於空性），但並未如阿賴耶那樣，詳說空性的定義；詳盡說明空性為何物是要始見於傳說為舍利弗所造《無礙解道》(Patisambhidāmagga)²⁶了，那是與大乘般若學的十八空類似的描述。

接下來討論如來藏。

如來藏的另一名稱是法身 (dharma-kāya)，這是學術界普遍的說法，也是印順所認同的。²⁷ 在南傳聖典中，早在《長部》便有法身的講法：

若被質問：「汝是誰」』……可如是言：「我等實是世尊之真子，從彼口生，從法生，由法所造，是法之繼承者。」何以故？……此等實為如

24 Bhikkhu Bodhi (tr.), The Connected Discourses of the Buddha (Saṃyutta-Nikāya), Volume I, 2000, Pali Text Society, London, UK, p. 430.

25 Bhikkhu Bodhi (tr.), The Connected Discourses of the Buddha (Saṃyutta-Nikāya), Volume II: “Therefore, Dhammadinna, you should train yourselves thus: ‘From time to time we will enter and dwell upon those discourses spoken by the Tathāgata that are deep, deep in meaning, supramundane, dealing with emptiness.’ It is in such a way that you should train yourselves.” 2000, Pali Text Society, London, UK, pp. 1833 to 1834.

26 Bhikkhu Ñāṇamoli (tr.), The Path of Discrimination (Patisambhidāmagga): “There is voidness as voidness, voidness of formations, voidness in change, supreme voidness, voidness by characteristic……” 1982, Pali Text Society, London, UK, p. 356.

27 印順，《如來藏之研究》：「法身 dharma-kāya，也是如來藏的別名。」1992年5月，正聞出版社，台北，台灣，頁2。

來之同義語，即法身、梵身、法體、梵體。²⁸

經文明確說到如來的同義語是「法身、梵身、法體、梵體」。而且，法身是結合到「從彼口生，從法生，由法所造」等概念上而說。另外在英譯本還附上了有關的注解：

Dhammakāyo (法身). Lit. having a Norm-body. Buddhaghosa says: why is the Tathāgato said to have a Norm-body(法身)? Because having devised the Three-Piṭaka-Buddha-word by his mind he conducts it forth by his speech. Therefore, his body from having Normness (dhammatā) is considered as the Norm, and is so called. And just because of this Norm-bodiness, he has an excellent body, for Norm is called brahma in the sense of best, supreme, excellent.²⁹

意謂：Dhammakāyo，文獻上，即擁有法身的意思。覺音說：為何如來擁有法身？因為從祂的心發見了三藏佛語並行動起來向外宣說，其身便具備法，並尊之為法，故名法身。又因為這法身之故，祂具備超卓之軀；且意義上也是最勝、最高、超卓的，故法亦名為梵。

佛法中最根本的法便是緣起，而緣起在南北傳都一致是「若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界」³⁰的，這便具有恆存常在的意味。那麼道理上，最勝、最高、超卓的法身如何不亦是恆存常在？因此，作為法身同義語的如來、別名的如來藏，理所當然地也是恆存常在無疑了。當然，這還未說到眾生皆有如來藏，但其法身恆存常在的概念早在原始時期便已具備是不能否認的，所以如來藏與性空、阿賴耶，三者都是最早期便已有的觀念。

另從文獻記載，最早把如來藏一詞譯出的是西晉時期的竺法護，有兩部經：

28 通妙（譯），《長部》，《漢譯南傳大藏經》，第8冊，no. 4，1990，元亨寺，高雄，台灣，頁79。

29 T.W. Rhys Davids (tr.), *Dialogues of the Buddha (Dīgha-Nikāya)*, Part III, 2002, The Pali Text Society, London, UK, p. 81.

30 北本，[劉宋]求那跋陀羅（譯），《雜阿含經》：「云何緣生法？謂無明、行。若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界……」大正2，no. 99，頁84。又南傳，Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Connected Discourses of the Buddha (Saṃyutta-Nikāya)*, Volume I: "And What, bhikkhus, is dependent origination? 'With birth as condition, aging-and-death [comes to be]': whether there is an arising of Tathāgatas or no arising of Tathāgatas, that element still persists, the stableness of the Dhamma, the fixed course of the Dhamma, specific conditionality." 2000, Pali Text Society, London, UK, p. 551.

《漸備一切智德經》(大正 10, no.285)³¹ 和《佛說如來興顯經》(大正 10, no.291)³²。根據《歷代三寶紀》，譯出時間分別為元康七年³³(297CE) 和元康元年³⁴(291CE)。那是譯經史上非常早的時期，大底與般若是同時傳入中國的。那如何足夠斷言般若是前期，如來藏是後期？尤其要注意《佛說如來興顯經》有一句「不與眾生而同塵垢」，應用上便有不著有亦不著無的意味；若從義理上說，那便是空、不空如來藏了！印順的著作中僅提及兩部經名，說內容是《華嚴經》的一部份，這是所有經集都有提及的公開資料，但卻完全沒有提到二經早已出現「如來藏」三字，而且是與般若同期傳入中國，這應算是一種學術性疏忽。

還有一點，若以印度佛教史為對象，如來藏從來就沒有像中觀、唯識那樣在印度成立過任何獨立宗派，那該如何以著重印度佛教為前提，而得出有第三系真常唯心的結論？相信這種結論還是必須把漢傳佛教拉進來一起談才能成立。

因此，研究者認為，三宗三系超越了過去的宗派觀念，把佛法主要義理以分門別類的方式統合起來，是簡單、明快，並對佛法使用者有幫助的。然而，近乎以純粹學術研究方法所得出來的三系建構，往往可以輕易被新的學術發現所質疑甚至推翻。如此，若佛教真的依賴這樣的三系建構作為建教的根基，勢必是脆弱不堪而動搖不穩的，試問眾生又如何可以倚靠這樣的佛教而得解脫？

正如上面所羅列的發現，證明三系的源流，從學術上說，是不足以證明其先後次序的。故佛教徒研究佛法，應放棄純粹的學術研究方法，而採取更多綜合研究方法，使學術與修行互動起來。譬如多從修行面進行研究，了解三系的內涵可以在哪些方面優化修行；又或反方向從修行角度，研究不同學派對三系不同範疇的貢獻或實用價值，而不是利用三系作單純的互相批判，造成鷸蚌相

31 [西晉]竺法護，《漸備一切智德經》：「又彼佛子，菩薩以入如是道地，入於菩薩不可思議所立脫門，有名無蓋門，淨境界門，有名普照脫門，又號如來藏，號莫能當藏，號入三世，號法界藏，號解脫道場光明照遠，號遍入至無餘菩薩脫門，是為菩薩造十脫門，不可稱計。」大正 10, no. 285, 頁 491。

32 [西晉]竺法護，《佛說如來興顯經》：「則復以此四大之慧求如來藏，入道府庫，不與眾生而同塵垢，在于世間逮開士慧，令諸菩薩遊詣四方，所可玩習，無上正真而令堅住，立不退轉，是為第四。」大正 10, no. 291, 頁 605。

33 [隋]費長房(編)，《歷代三寶紀》：「漸備一切智德經十卷，元康七年出，是華嚴十地品，或五卷，見華嚴真錄。」大正 49, no. 2034, 頁 62。

34 [隋]費長房(編)，《歷代三寶紀》：「元康元年十二月二十五日出，是華嚴經如來性品，亦云興顯如幻經，見華嚴真錄。」大正 49, no. 2034, 頁 62。

爭的結局，相信這樣的研究將更可能提升三系乃至整個佛教對世界的貢獻。如此的研究，太虛其實早已進行，譬如以唯識三自性會通三宗便是一例，這實有助各宗派了解自己的專長，並在自己的專業上發揮極緻，以幫助有需要的眾生。因此，回歸修行的學術研究，才是將來研究漢傳佛法的可取之道！事實是，西方學者研究佛教修行方法的實際應用，尤其是禪修方面，已超越我們！例如 Christof Koch 對意識的研究與主張；又或 Sara Lazar 研究禪修對腦部活化（灰色物質增加）的作用，都是極佳的例子。

（二）以修行輔助定位的三系建構

因此，要對世界作出更有說服力的貢獻，擴展佛教的生存空間，乃至能幫助更多有需要的眾生，研究者認為有幾點是可以討論的。

1. 以偏於學術角度定位的印順三系，缺點已如上述，佛教作為一個宗教，實在難以依賴它作為立教的根基。太虛三宗以修行立場立論，學術界亦質疑它不合學術發現的「事實」（其實還未有定論，而且經常受到反質疑）。因此，三系學說的確立必須是既能夠支撐佛教的長遠發展，又能夠滿足學術的檢驗，並且能對修行提供建設性的幫助，否則三系根本就沒有存在價值。
2. 基於第一項原則：能夠支撐佛教的長遠發展，研究者認為必須回到佛教對世界的作用來談不可。佛陀不般涅槃而行動起來說法，目的就是為令眾生從痛苦中解脫！相信這亦是佛教對世界的作用和貢獻。大底上，佛教不同學派就是在這目的的前提下，建立不同的學說以說明，讓人容易跟隨學習。研究龍樹學的人應該閱讀過龍樹的這個見解：

諸佛法無量，有若大海，隨眾生意，故種種說法：或說有，或說無；或說常，或說無常；或說苦，或說樂；或說我，或說無我；或說勤行三業、攝諸善法，或說一切諸法無作相。如是等種種異說，無智聞之，謂為乖錯；智者入三種法門，觀一切佛語皆是實法，不相違背。何等是三門？一者、毘婆沙門，二者、阿毘曇門，三者、空門。³⁵

龍樹更補充：「若人入此三門，則知佛法義不相違背。能知是事，即是般若波羅蜜力，於一切法無所罣礙。若不得般若波羅蜜法，入阿毘曇門

35 龍樹，[後秦]鳩摩羅什（譯），《大智度論》，大正 25，no. 1509，頁 192。

則墮有中，若入空門則墮無中，若入蜚勒門則墮有無中。」³⁶

龍樹所處的公元一世紀末，他所面對的佛法概括來說便是這三門：毘曇門論究有邊，所謂法相，在大乘即與唯識相當；空門論究無邊，所謂無自性，在大乘即與性空相當；蜚勒門（後已失傳）同時論究有與無，所謂不生無見、不生有見，是大迦旃延所傳，《雜阿含》亦有證明³⁷，如在大乘即與空、不空如來藏相近，俱是兩邊皆要相應。本來，三道門在龍樹眼中是平等而皆可達到究竟的，然而，若沒有大智慧，隨時是學什麼便執著什麼！

龍樹那時的見解，研究者發現甚有鑑古知今的價值！皆因我們今日正在面對的，竟然與一千九百年前的義理環境近乎沒有兩樣，實在非常值得參考！因此，要能夠支撐佛教的長遠發展，必須明白三系僅是通往究竟的門戶，或方法、或路徑，彼此平等而沒有強弱可言，唯有修行者是否進入得了；還是只是執己為強、貶彼為弱而已。太虛認為的「般若、中論非不了，而非其機者之不了」，大概便是這種三系平等的見解。亦唯有宣揚這種觀念，佛教學派之間才可互相扶持，免於內耗，共建可長遠發展的佛教。

3. 至於第二項原則：能夠滿足學術的檢驗。事實證明，學術界有它自成一套的研究方法，是與修行者所用的方法大相逕庭的。以研究者觀察所發現，現代願意去學習學術研究方法的修行者為數並不多，普遍認為這對修行沒好處。這樣的結果便是，學術與修行越來越無交集點，學術界被看成紙上談兵之徒，反過來修行者又被視為閉門造車之士。但研究者認為，科學只會越來越進步，迷信時代總會逐漸過去，現今社會高度講求知識與學問，如果與此脫節，並不見得對佛教有利，缺乏公認學術水平的山僧也不見得會受社會人士尊重。因此，為了佛教的持續和修行者（尤其是僧眾）的社會價值，鼓勵和推動修行與學問的互動融合，當是未來佛教發展的重要一環。

36 同上，頁194。

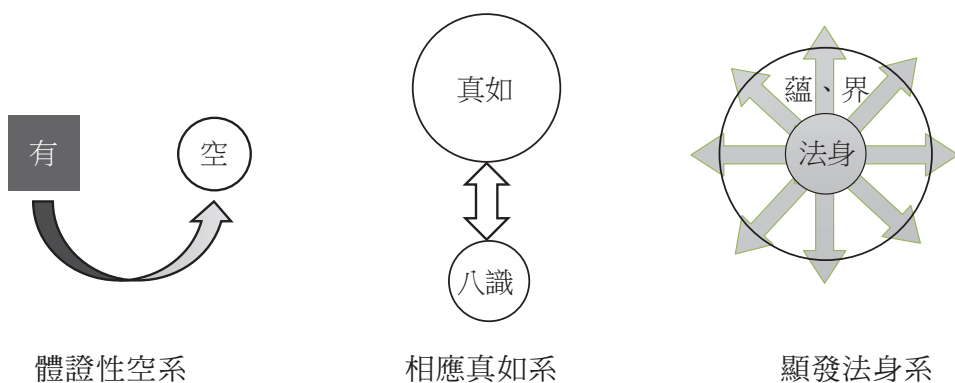
37 [劉宋]求那跋陀羅（譯），《雜阿含經》卷10：「迦旃延！如實正觀世間集者，則不生世間無見，如實正觀世間滅，則不生世間有見。迦旃延！如來離於二邊，說於中道。」大正2，no. 99，頁67。另外巴利PTS.S.3.135亦有相同記載。

就研究者在泰國的觀察所見，其實學習和應用學術界的研究方法，是可以非常方便和有效地把修行的見地推廣出去，並且可以從切磋中獲得新啟發。因為一般學者與民眾缺乏修行體驗，就是南傳的僧侶也不明白漢傳的修行方法，如能應用學術研究這一共同語言，便可進行相關的溝通與討論。研究者本身在泰國已利用這種學術研究方法，為泰國僧侶與學者講解大乘概論、唯識真如思想對大乘經典的影響、唯識四種涅槃與南傳涅槃觀的異同，以及中國禪宗的興起與修行方法等等大乘議題，不但經得起對方的檢驗，而且獲得不錯的反應，並增進彼此的了解。而最重要的，是爭取到他們對漢傳佛法的認同。

因此，三系的建立，只要不超越學術的認知，又能不違反三系本身的特質，便可以使用。過去太虛的三宗：法性空慧宗、法相唯識宗、法界圓覺宗，大概是各系的前二字述說該系所談的主要範圍，後二字述說主要玄理；這大底近於漢地的古典用詞，現代的學者未必接受；當中意義也很深奧，修行者看到名字，除了要多記憶幾個字之外，也不見得有什麼幫助。印順的三系：性空唯名、虛妄唯識、真常唯心，大概是各系的前二字述說該系所認為的世間法真相，後二字述說諸法成立的因緣；然而，這三個「唯」字哲學味道相當濃厚，經常被中華地區以外的學者以“only”（唯有）來解釋，便演變成“name only, consciousness only, mind only”，初學者容易受其影響。研究者本身與其他法師已常在外為唯識「伸張正義」，若然要解釋三「唯」，實在有點負荷過重。何況龍樹的原意是「假名」，而且「名」在佛法中的意思便是「心」，如十二因緣中「名色」的「名」，便是「心」，那麼，唯名是否即是唯心？至於彌勒、無著的意思是「唯識所現」；《華嚴經》的意思是「心如工畫師，能畫諸世間，五蘊悉從生，無法而不造」，三「唯」都與西方哲學的“only”根本扯不上關係！故此，如無必要，研究者認為太虛與印順的立名還不及沿用中觀、瑜伽、如來藏好，既簡單也學術，修行者亦知其所指。

4. 第三項原則：要能對修行提供建設性的幫助。除了太虛為宣揚法法平等而會通各學派歸三宗的理由之外，研究者認為這是另一理由，而需要考慮把三系的名稱重新包裝面向世界，以適應全球化下的修行者。研究

者會建議以修行理論與目的來為三系命名，以點出它們獨特的內涵：體證性空系 (Emptiness Realizing System)、相應真如系 (Bhūtatathatā Corresponding System)、顯發法身系 (Dharmakāya Manifesting System)。以圖顯示大概如下：



篇幅關係，略說上圖：首先，此三系均屬大乘，故自利利他是內置的必然，所以不必再詳論。體證性空系的修行理論與目的在於直接利用智慧，溶化實有自性的觀念並體證其性空，使攀緣心無處可攀，所以世俗有與出世空是平衡的，無高下之分。相應真如系概念上有一超然真實的真如，只要令八識轉變得有智慧，相應真如，就是此系的修行理論與目的。顯發法身系概念上是眾生內裡本有隱藏的法身，修行理論與目的就是要以智慧觀破五蘊十八界等遮障，把法身顯現出來。這樣的命名，相信歸屬三系（統）的各學派或修行者應該不會感到被褒貶；學術界亦應該不會對這樣脫離了時空因素而平鋪直敘的名稱起爭議；對修行者而言，拿起第一次接觸的經書便知道它是用來幹什麼的，相信也會有點幫助；對於有經驗的老修行，修行理論與目的具體明確也會較容易降伏心魔。

必須強調的是，這三系的名字與內涵，都意味著智慧的必要性。那怕只是相信因果，並切實為了離苦而修行，累積善因，以求善果，那也總算是種有智慧的表現。

(三) 三系在學術與修行上的互動

上面以學術為基礎，輔以修行的角度，談及三系的改進。接下來應用這三系的學術建構，探討如何與修行互動。然而，正如龍樹和太虛所認為的，個別

修行者的因素，無論說是智慧抑或根器，都會左右修行的成效。更何況「諸佛法無量，有若大海，隨眾生意，故種種說法」，故以下的探討，只能提供極少部份作為參考，其他就有待有興趣的學者繼續研究了。

大乘三系的修行，重點是心的改造，色法其次。而所改造的是心中的觀念。因此，三系可被視為三種改造心中觀念的系統。相應真如系與顯發法身系分別以識與心為主，顯然是改造心中觀念。體證性空系以觀一切緣生法即空為手段，再反觀心中的名是假，名就是觀念。所以三系重點都是心中觀念的改造，一旦改造徹底成功，就是解脫。

這種改造，所圍繞的是定、慧二學的修行，這在技巧上又名為止、觀。本來，在大多數的佛教修行方式裡，是先修定再修慧，那是讓止修至一定程度，方可以修觀，這是因為止所培育的是集中力（定力），唯有在集中力足夠強大時，才可把正法牢固地套在心念上，使其發揮慧觀的作用，並逐步改造心中的觀念。然而這種方法，一般會依四念處的次序，通過身、受、心、法逐層逐層地深入破解，所以會涉及色法（但不一定改造它，很多時候只是讓心繞過它，使心不受它的影響便足夠）。但大乘的見解對利根人會有些不一樣，是止、觀同時的，甚至是以觀帶動止的，譬如：

取亂相，能生瞋等煩惱；取定相，能生著。菩薩不取亂相，亦不取禪定相，亂、定相一故，是名禪波羅蜜。如初禪相，離欲除蓋，攝心一處。是菩薩利根智慧觀故，於五蓋無所捨，於禪定相無所取，諸法相空故。³⁸

這方法應歸屬於體證性空系止、觀同時的操作技巧，以止「離欲除蓋，攝心一處」，同時以空觀「禪定相無所取」，體證亂、定相的性空。

《顯揚聖教論》記載佛的其中一項不共法：「無不定心，謂於一切威儀行住，等中作意，等持恒隨轉故。」³⁹當中說到「等（定）中作意」的原因在於佛能夠「等持（三昧）恒隨轉」；一般人做不到這個，南傳的禪法亦大多不承認可以這樣定中作意；不過，修行者是可以模仿的，方法是反過來如理作意（依智慧之理作意），以訓練心識去相應真如為目標，譬如《大乘阿毘達磨雜集論》所記載：「云何菩薩依瑜伽地，方便修學，證無所得？謂諸菩薩已善積集福德、智慧二種資糧，已過第一無數大劫，已聞隨順通達真如、契經等法，如理作意，

38 龍樹，[後秦]鳩摩羅什（譯），《大智度論》，大正 25，no. 1509，頁 189。

39 無著，[唐]玄奘（譯），《顯揚聖教論》，大正 31，no. 1602，頁 499。

發三摩地依止定心。」⁴⁰這可歸屬於相應真如系以觀帶動止的修行方法。

而在天台家則有「體真止，所謂隨心所念一切諸法，悉知從因緣生，無有自性，則心不取。若心不取，則妄念心息，故名為止。」⁴¹這是體證性空系以觀帶動止的技巧，是以觀慧破壞心中對事物真實存在的觀念，使心再無東西可以攀緣而止息的手段。

然而，同是智顗的學說，對根器不一樣的人，就有名為「息二邊分別止者，生死流動、涅槃保證，皆是偏行偏用，不會中道。今知俗非俗，俗邊寂然；亦不得非俗，空邊寂然；名息二邊止。」⁴²這是不著空，亦不著不空，是如來藏義理的內容，所以是顯發法身系以觀帶動止的見解。

由以上探討可以見到，不同修行方法是因應修行者所執觀念的不同而施以應用，並以此來歸屬不同系統。因而，同是智顗的見解，便有最少兩個不同系統的修行方法。這不但說明龍樹、太虛應機施教的恰當性，更證明了單獨以一系來判斷一宗一派的歸屬，甚可能會造成十分粗糙並武斷的結論。唯有以修行理論與目的的角度，研究不同學派對三系不同範疇的貢獻，方可見到三系和各宗派的真正價值。

四、結論

本文檢視大乘三宗與三系成立初期的關係和觀點，發現有別於過去以修行來探討佛法的研究方法，被近代新的學術研究方法所衝擊。代表著修行主導的太虛，與其代表著學術主導的弟子印順，就三宗與三系的見解上出現了分歧。特別是各系在時空上的出現次序，和了義的誰屬，都是兩者角力的地方。認為三宗皆了義的太虛，在其短暫的一生完結後，造就了印順三系理論的鞏固，成為近幾十年漢傳佛教的重要思想，批判著傳統漢傳佛教大部份宗派的教理和修行方法。

然而，在探討大乘三系在學術與修行上的改進和互動空間的過程中，研究者發見一些資料，可證明印順三系有學術上舉證的疏忽或遺漏，三系的基礎概念在原始佛法便已同步具備，故此，印順所述三系的發展次序當成疑問。而為了能夠支撐佛教的長遠發展，又能夠滿足學術的檢驗，並且能對修行提供建設

40 安慧，[唐]玄奘（譯），《大乘阿毘達磨雜集論》，大正 31，no. 1606，頁 746。

41 [隋]智顗，《修習止觀坐禪法要》，大正 46，no. 1915，頁 467。

42 [隋]智顗，《摩訶止觀》，大正 46，no. 1911，頁 24。

性的幫助，研究者建議三系必須重新以擺脫時空爭論這因素，再結合修行理論與目的來定位，建構成體證性空系 (Emptiness Realizing System)、相應真如系 (Bhūtatathatā Corresponding System) 和顯發法身系 (Dharmakāya Manifesting System) 三系，以結束自太虛至印順以來的爭論之餘，同時為漢傳佛教的學術研究與修行理論提供新的互動契機。

參考文獻

古典經典：

- 高楠順次郎、渡邊海旭編：《大正新修大藏經》，東京，日本：大正一切經刊行會，1924-1935 年：
- [西晉] 竺法護，〈漸備一切智德經〉，大正 10，no. 285。
- [西晉] 竺法護，〈佛說如來興顯經〉，大正 10，no. 291。
- 龍樹，[後秦] 鳩摩羅什 (譯)，〈大智度論〉，大正 25，no. 1509。
- [後秦] 鳩摩羅什 (譯)，〈思益梵天所問經〉，大正 15，no. 586。
- [劉宋] 求那跋陀羅 (譯)，〈雜阿含經〉，大正 2，no. 99。
- [隋] 智顗，〈修習止觀坐禪法要〉，大正 46，no. 1915。
- [隋] 智顗，〈摩訶止觀〉，大正 46，no. 1911。
- [隋] 費長房 (編)，〈歷代三寶紀〉，大正 49，no. 2034。
- 無著，[唐] 玄奘 (譯)，〈攝大乘論本〉，大正 31，no. 1594。
- 無著，[唐] 玄奘 (譯)，〈顯揚聖教論〉，大正 31，no. 1602。
- 安慧，[唐] 玄奘 (譯)，〈大乘阿毘達磨雜集論〉，大正 31，no. 1606。
- [唐] 遁倫，〈瑜伽論記〉，大正 42，no. 1828。
- [唐] 窺基，〈大乘法苑義林章〉，大正 45，no. 1861。

巴利經典：

- 通妙 (譯)，〈長部〉，〈漢譯南傳大藏經〉，第 8 冊，no. 4，1990，元亨寺，高雄，台灣。
- Bhikkhu Bodhi (tr.). The Connected Discourses of the Buddha (Saṃyutta-Nikāya), Volume I. 2000. Pali Text Society. London. UK.
- Bhikkhu Ñāṇamoli (tr.). The Path of Discrimination (Patisambhidāmagga).

寶篇

1982. Pali Text Society. London. UK.

- Davids, T.W. Rhys (tr.). Dialogues of the Buddha (Dīgha-Nikāya), Part III. 2002. The Pali Text Society. London. UK.

現代著作：

- 太虛，《太虛大師全書》，第1冊，1980，善導寺佛經流通處，台北，台灣。
- 印順，《如來藏之研究》，1992年5月，正聞出版社，台北，台灣。
- 印順，《佛教史地考論》，1993年4月，正聞出版社，台北，台灣。
- 印順，《太虛大師年譜》，2000年10月，正聞出版社，台北，台灣。
- 印順，《中觀論頌講記》，2000年10月，正聞出版社，台北，台灣。
- 印順，《以佛法研究佛法》，2000年10月，正聞出版社，台北，台灣。
- 印順，《佛教史地考論》，2000年10月，正聞出版社，台北，台灣。
- 印順，《無諍之辯》，2000年10月，正聞出版社，台北，台灣。

網絡資源：

- 李秀芳，《試以「大乘三系」論印順對太虛思想的繼承和批判》，2009年4月12日，佛緣網站，廈門，中國，網址：<http://www.foyuan.net/article-101520-1.html>。



從中國禪宗的「直顯真心」 論漢傳佛教的文化特質

趙東明

華東師範大學哲學系講師

一、前言——略論印度佛教的部派與分系

傳來中國的漢傳佛教，豐富多元，有宣稱繼承印度中觀學派與瑜伽行唯識學派思想的三論宗與法相唯識宗；有在印度佛教基礎上發展，而屬於中國佛教獨特創發之教理與教義的天台宗與華嚴宗；也有繼承中後期印度佛教思想的密宗，重視戒律弘傳的律宗，以及從阿彌陀佛信仰發展而成的淨土宗等等。

但是，筆者以為，最能體現漢傳佛教文化特質的，還是中國禪宗「直顯真心」式的「佛性」、「如來藏」思想。特別是，禪宗的這種思維，是一種筆者所言「直顯真心」，亦即返本還原式，凸顯自心清淨本體的本體論式進路。而與三論宗或法相唯識宗，這類重視論證、思辯探求真理的知識論進路，構成兩種不同的哲學思維進路。¹筆者以為，由於中國人的選擇，漢傳佛教的文化特質，乃可以用禪宗的「直顯真心」式的思維作為代表。不過，在論述這個主題之前，筆者想先簡單地談談印度佛教的部派與分系。

眾所周知，佛教因為傳播的地理位置與語系的因素，而分成北傳的漢語系佛教、藏傳的藏語系佛教、南傳的巴利語系佛教三大系。這多少是由於歷史上佛教不斷從印度本土向外傳播而造成的。

而印度本土佛教的部派與分系，在這裡筆者僅根據七世紀唐代，經由廣州，取道海路，抵達印度的僧人義淨（C.E. 635 ~ 713），在其《南海寄歸內法傳》的說法，簡略考察當時印度佛教的分派情形。其文記載：

諸部流派，生起不同。西國相承，大綱唯四：

一、阿離耶莫訶僧祇尼迦耶，唐云「聖大眾部」。分出七部，三藏各有十萬頌，唐譯可成千卷。

1 這裡的這兩種思維進路，乃是參考林鎮國教授的著作而受到的啟發，詳見：林鎮國，《空性與方法：跨文化佛教哲學十四論》，台北：政大出版社，2012年。

二、阿離耶悉他陞[打-丁+羅]尼迦耶，唐云「聖上座部」。分出三部，三藏多少同前。

三、阿離耶慕[打-丁+羅]薩婆悉底婆拖尼迦耶，唐云「聖根本說一切有部」。分出四部，三藏多少同前。

四、阿離耶三蜜栗底尼迦耶，唐云「聖正量部」。分出四部，三藏三十萬頌。

然而部執所傳，多有同異，且依現事言其十八。（CBETA, T54, no.2125, 205a25-b1）²。

公元七世紀的印度佛教，可以分成四大部派，並由這四大部派分成十八部。義淨所說的這四大部派是：

- (一)「大眾部」，即義淨所言「阿離耶莫訶僧祇尼迦耶，唐云：聖大眾部」；梵文 *Ārya-mahāsaṅghika-nikāya*。
- (二)「上座部」，即義淨所言「阿離耶悉他陞[打-丁+羅]尼迦耶，唐云：聖上座部」；梵文 *Ārya-sthāvira-nikāya*。
- (三)「根本說一切有部」，即義淨所言「阿離耶慕[打-丁+羅]薩婆悉底婆拖尼迦耶，唐云：聖根本說一切有部」；梵文 *Ārya-mūla-sarvāstivāda-nikāya*。
- (四)「正量部」，即義淨所言「阿離耶三蜜栗底尼迦耶，唐云：聖正量部」；梵文 *Ārya-saṃmitiya-nikāya*。

但是，這四大「部派」(*nikāya*)究竟為何呢？是我們傳統上認為的「小乘佛教」(*Hīna-yāna*)之部派嗎？根據義淨的說法，當時上面的四大部派，並非單純地是我們傳統上所認為的「小乘佛教」。實際的狀況應該是，當時這四大部派之中，「大乘佛教」(*Mahā-yāna*)與「小乘佛教」³的區分，並沒有

2 本發言稿所引《大正新脩大藏經》(T)或《卍新纂續藏經》(X)的資料，引自「中華電子佛典協會」(Chinese Buddhist Electronic Text Association, 簡稱 CBETA)電子版。出處依冊數、經號、頁數、欄數與行數，之順序排列。例如此處：CBETA, T54, no.2125, 205, a25-b1，代表：CBETA 電子版，《大正新脩大藏經》冊 54、經號 2125、頁 205、上欄 25 行 - 下欄 1 行。以下皆同此。

3 這裡的「小乘佛教」與「大乘佛教」這兩個詞彙，或許可以用「聲聞乘」與「菩薩乘」來取代會更恰當，筆者這裡只是採取傳統的詞彙而已，希望沒有過多的價值評定在其中。

一定的界線。義淨是這樣描述的：

其四部之中，大乘、小乘區分不定。（CBETA, T54, no.2125, 205c8）

關於這方面，王邦維教授在《南海寄歸內法傳校注》中早有研究，他的一些總結性看法如下：

義淨在《寄歸傳》裡講的部派（nikāya）是什麼意思？……義淨講的部派，主要是從律的角度講的。從這個意義上講，所謂部派，主要是指共同使用與遵守同一種戒律，按照這種戒律的規定而出家（pravrajana）、受戒（upasampada）等宗教活動，過共同的宗教生活，因而互相承認其僧人身份的某一特定的僧團組織。因此，使用不同律就成為區別不同部派的主要標誌。……直到七世紀為止，律仍是區別部派的最基本標準。⁴大乘與小乘之間，本來就沒有一條不可逾越的界線。除了我們在前面已經談到的它們在律方面的共同性以外，在宗教哲學思想上它們也有不少共同之處。尤其是小乘佛教，大乘佛教“十地”的說法、“功德轉讓”的思想、“六度”的思想、“阿賴耶識”的說法，實際上都存在其中。從佛教發展的歷史過程看，一方面大乘的一些思想在小乘階段已見端倪，另一方面，在大乘出現後，小乘的發展實際上又受到大乘影響。因此，在佛教史上，信仰小乘的僧人往往很容易就轉變為信仰大乘。信仰大乘的僧人反過來也有放棄大乘，回過頭去信仰小乘的。從大的宗教思想體系來說，兩者之間的差別當然是有的，但是如果把大小乘之間的關係說得界線分明，門戶森嚴，恐怕只是一種脫離實際的看法。而過去的大乘僧人尤其是中國的一些大乘僧人往往因為宗派的偏見故意誇大兩者的區別。我們從這個角度來考慮七世紀時印度的佛教狀況，也許才能比較地合乎歷史實際。⁵（底線為筆者所加）

筆者在此，對上面王邦維教授的這個看法，亦即「部派」之區分，主要是

4 王邦維，《南海寄歸內法傳校注》，北京：中華書局，1995年，頁65-66。

5 王邦維，《南海寄歸內法傳校注》，北京：中華書局，1995年，頁107-108。

從「律」(*Vinaya*)的角度而有的，並不是大乘與小乘之間的區分與界線，以及「大乘與小乘之間，本來就沒有一條不可逾越的界線」，深表認同！

在此基礎上，義淨在《南海寄歸內法傳》中，同時也說明了七世紀印度大乘佛教的情形：

若禮菩薩、讀大乘經，名之為「大」。不行斯事，號之為「小」。所云「大乘」，無過二種：一則「中觀」；二乃「瑜伽」。「中觀」則俗有真空，體虛如幻，「瑜伽」則外無內有，事皆唯識。(CBETA, T54, no.2125, 205c12-15)

根據義淨上面的說法，七世紀的印度佛教有「大眾部」、「上座部」、「根本說一切有部」、「正量部」四大部派，乃至十八部之分，其實在大乘與小乘之間的區分，並沒有一定的界線。而大乘與小乘的區分，也並不是部派之間的區分，而是大乘佛教「若禮菩薩、讀大乘經，名之為「大」」，亦即大乘佛教是禮拜菩薩，並且讀誦大乘經典的。而小乘佛教，則不做這樣的事情。

再者，義淨上面的這段文字還告訴我們，七世紀的印度，「大乘佛教」不超過這二種，亦即「中觀」(*Mādhyamaka*, *Mādhyamika*，「中觀學派」)與「瑜伽」(*Yogācāra*，「瑜伽行唯識學派」)。

不過，與義淨約略同時的華嚴宗創始者賢首法藏(C.E. 643 ~ 712)，卻有著不同的觀點，他的觀點中含藏著認為印度佛教除了上述的「中觀」與「瑜伽」之外，還有提倡「佛性」或「如來藏」一系的思想。⁶但是，在印度，確實這一系的思想，在師資傳承上是不太清晰明白的。而不像「中觀學派」與「瑜伽行唯識學派」一樣，有著各自的傳承師資。這樣的師資傳承，例如在藏傳佛教「格魯派」(黃教)中，有所謂的「二聖六莊嚴」，即除了弘揚戒律的「二聖」：功德光(*Gunaprabha*，約C.E. 5 ~ 6世紀頃)與釋迦光(*Shakyaprabha*，約C.E. 8世紀頃)，還有「六莊嚴」：中觀學派的鼻祖龍樹(*Nāgārjuna*，約C.E. 2 ~ 3世紀頃)、提婆(*Kāṇa-deva*，約C.E. 3世紀頃)；瑜伽行唯識學

6 「華嚴教學宗匠法藏(643-713)，述及當時大乘諸師中，流傳著「三乘大乘」、「一乘大乘」兩種說法；前者主張三乘定性，後者主張三乘同歸一乘，雙方各執一詞，爭持不下。這反映在初唐佛教界中，一乘的爭論被視為種性爭論的核心。」(廖明活，〈法藏的種性觀〉，《中國文哲研究集刊》第8期，2001年3月，頁330-338)

派的鼻祖無著（*Asaṅga*，約 C.E. 4～5 世紀頃）、世親（*Vasubandhu*，約 C.E. 4～5 世紀頃）；佛教因明（邏輯學）的鼻祖陳那（*Dignāga*，又作 *Diṇnāga*，約 C.E. 480～540）、法稱（*Dharmakīrti*，約 C.E. 600～660）。而且約莫除了《寶性論》（*Ratnagotravibhāgo Mahāyānottaratantra-śāstra*）⁷是以「論」（*Śāstra*）的方式宣揚此思想之外，「佛性」、「如來藏」這一系列的思想，與中觀、瑜伽行唯識二系以「論」的方式被廣傳與遞代相承不同，在印度似乎主要都是以「經」（*Sūtra*）的形式被宣傳著。

不過，到了近代，太虛大師（C.E. 1889～1947）與其高弟印順導師（C.E. 1906～2005），都分別提出了與唐代・賢首法藏類似的印度大乘佛教的三系說。太虛提出的印度大乘三系說是：（一）法性空慧宗，（二）法相唯識宗，（三）法界圓覺宗。而印順提出的印度大乘三系說則是（一）性空唯名論，（二）虛妄唯識論，（三）真常唯心論。這主要的原因，除了印度確實有「佛性」、「如來藏」這一系列思想的提倡者之外，更重要的原因，是因為中國人喜歡這套思想。我們可以說，最能代表傳到中國的漢語系佛教的思想，就是這一系列提倡「佛性」、「如來藏」的思想了。因此，筆者以中國佛教禪宗的這種相關思想，來談談漢傳佛教的文化特質。

二、論漢傳佛教的文化特質——從中國禪宗的「直顯真心」談起

元代・宗寶（生卒年不詳）⁸編輯的《六祖大師法寶壇經》，有著唐代・法海（生卒年不詳）本《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經》中，所沒有出現的這一句話：

7 值得注意的是，宗喀巴（1417～1478）判攝《寶性論》為中觀應成見。根據江波的研究指出：「（一）【寶性論】本釋是“應成中觀見”論著 根據宗喀巴師徒的見解，“彌勒五論”中的【現觀莊嚴論】與【寶性論】並不因為它們出自瑜伽行派創立者之手而將之判定為瑜伽行派的要籍。【寶性論】與【現觀莊嚴論】可相互發明處甚多，如“三寶”、“種性”等節目。所不同的是：他們認為，【現觀莊嚴論】可作“唯識”解、也可作“中觀自續”解、或作“中觀應成”解，唯獨此論必作“中觀應成”解。」（江波，〈【寶性論大疏】與格魯派“如來藏”學的主要觀點〉）

但《寶性論》分明是屬於「佛性」、「如來藏」系思想的論典，因此宗喀巴此觀點實在仍值得進一步研究與斟酌。

8 宗寶，元代僧，生卒年與生平皆不詳。曾住韶州（廣東曲江）風旛報恩光孝寺。至元二十八年（1291），校讎三種壇經異本，訂正訛誤，補繕簡略之處，又增編弟子請益機緣，乃刊行《六祖大師法寶壇經》（釋慈怡主編，《佛光大辭典》，高雄：佛光大藏經編修委員會，1988年，頁3169）

菩提自性，本來清淨；但用此心，直了成佛！（CBETA, T48, no.2008, 347c28-29）

從這句沒有出現在法海本《壇經》的話，我們可以知道，這種主張菩提自性清淨心，亦即「佛性」、「如來藏」的思想，在唐代時，應該還不是禪宗的主流思想。而且，這兩個元代與唐代不同版本的《壇經》，卻都有著同一段故事：《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經》：

客答曰：我於蘄州黃梅懸東憑墓山，拜五祖弘忍和尚，見令在彼門人有千餘眾。我於彼聽，見大師勸道俗，但持《金剛經》一卷，即得見性，直了成佛。（CBETA, T48, no.2007, 337a23-26）

《六祖大師法寶壇經》：

客云：我從蘄州黃梅縣東禪寺來。其寺是五祖忍大師在彼主化，門人一千有餘；我到彼中禮拜，聽受此經。大師常勸僧俗，但持《金剛經》，即自見性，直了成佛。（CBETA, T48, no.2008, 348a7-11）

上面這段相同的故事，所表達的思想，其實是《般若經》一系，即故事中的《金剛般若波羅蜜經》的「空性」思想。我們由此約略可以看出：中國禪宗從般若、空性的思想，轉向融合、會通，最後以「佛性」、「如來藏」這一系思想為主流思想的痕跡。

因此，雖然中國禪宗的思想，是有混雜、融合、會通般若或中觀的「空」思想與「佛性」、「如來藏」思想的傾向，但畢竟仍以「佛性」、「如來藏」思想為主流。所以筆者在這裡想表達的是，漢傳佛教的文化特質，乃是體現在中國禪宗的「佛性」、「如來藏」思想，也就是筆者本文所說的「直顯真心」！

筆者以為漢傳佛教的文化特質，亦即中國禪宗「直顯真心」式的「佛性」、「如來藏」思想，是什麼呢？筆者以為，這或許可以用宋代・柴陵郁禪師（或稱茶陵郁禪師，約 C.E. 11 世紀頃）的一首詩，做為代表：

我有明珠一顆，久被塵勞關鎖；

今朝塵盡光生，照破山河萬朵。（見《白雲守端禪師語錄》；CBETA, X69, no.1351, 295a8-9）

筆者以為，上面這首詩其實已經表達得很明白了。中國禪宗這種「直顯真心」式的思想，就是認為，在我們每一個眾生、生命體，心中都本來就有著清淨圓滿的「佛性」、「如來藏」。修行的目標，就是體悟到自己的這個本具的清淨覺悟之心，也就是大珠慧海禪師所言的「即心即佛」。而中國禪宗之所以認為體悟到這點乃是非常重要的，是基於就像在宗寶本《六祖大師法寶壇經》中所講的：「不識本心，學法無益！若識自本心，見自本性，即名丈夫、天人師、佛。」（CBETA, T48, no.2008, 349a22-23）這樣的思維（「不識本心，學法無益！」此語也見於法海本《壇經》）。

另外，「直顯真心」這樣的觀點，其實和佛教的教義理論，一樣可以搭配。例如在同時作為華嚴宗與禪宗傳人的唐代・圭峰宗密（780～841）的著作中，就將當時之佛學教義，分為「禪」和「教」兩大系統，並進行會通。以下的圖示為日本學者鎌田茂雄將宗密的《原人論》和《禪源諸詮集都序》中，依據佛教教義所做的分類判釋：⁹

《原人論》	「教」	《禪源諸詮集都序》	「禪」
(1) 人天教	——	(I) 人天因果教	—— (一) 密意依性說相教
(2) 小乘教	——	(II) 斷惑滅苦教	
(3) 大乘法相教	——	(III) 將識破境教	
(4) 大乘破相教	——	(二) 密意破相顯性教	—— (三) 顯示真心即性教
(5) 一乘顯性教	——	(三) 顯示真心即性教	

由上面的圖表，我們可以知道：宗密將禪宗的「顯示真心即性」教，也就是本文所謂禪宗的「直顯真心」¹⁰，歸類判攝為與華嚴宗視之為佛教最高教義理論代表的《華嚴經》所要說明的「一乘顯性教」相當。由此，我們能夠知道，其實從唐代開始（這裡指宗密），就有將禪宗的「直顯真心」，視作與佛教教義上最高佛教義理相並列的教法。而這個禪宗的「直顯真心」，亦即揭示我們

9 轉引自：冉雲華，《宗密》，台北：東大圖書，1988年，頁109。

10 其實本文所謂禪宗的「直顯真心」一詞，正是受到宗密這裡所說的「顯示真心即性」教，這一詞彙的啟發。

每個眾生內心中都本來具有清淨、光明、圓滿的「佛性」、「如來藏」，正是漢傳佛教最重要的文化特質！

三、結語——漢、藏、南傳三大語系佛教的對話與交流

在印度哲學史上，中觀學派的龍樹、提婆等論師，曾採取一種「只破不立」的論證（現在一般我們稱之為歸謬論證、兩難論證或雙刀論證），與印度婆羅門教傳統六派哲學之一的「正理學派」（*Nyāyika*），進行過激烈的辯論。但是，當正理學派意識到龍樹這些中觀論師的邏輯論證方法（如果說他們有的話，亦即「只破不立」的哲學辯論方式）時，正理學派是拒絕與中觀學派對話的，甚至認為中觀學派的歸謬論證或兩難論證並不是一種有效力的論證。就站在哲學實在論立場的正理學派而言，中觀學派的方法顯然不是要成立自己的哲學主張，而是要破斥其它學派的哲學立場。換言之，在正理學派眼中，中觀學派是一種詭辯論，因而拒絕與他們對話。

筆者在最後，想表達的是，為了與基於加強彼此之間的對話與交流，我們或許應該採取一種更開放與謙卑的態度，從瞭解他人與其它教派的教義開始，除了站在自己教派的立場上看待問題之外，也應該嘗試從他人的角度廣泛地看待各種問題，¹¹ 這樣或許更可以促進彼此之間的交流與對話！

11 藏傳佛教也有一種自他互換的修行方式，這裡的觀點，可說即是類似的想法。



淺析《金剛經講錄》的管理啟發

黃俊銓

摘要

台灣基隆海會寺開山祖師，¹道源長老（以下恭稱源公）是一位德高望重，四眾服膺的宗教家、教育家與淨宗實踐家。我們可從諸山長老、大德對於源公的贊嘆中，得知一二。佛學泰斗印順導師說：「講經法師中，道源長老第一。」²聖嚴長老云：「道源長老堪稱是當代耆宿中的說法第一。」³毛凌雲居士尊奉源公為淨宗第十四祖。⁴從這些贊語中反應出：源公是一位戒謹懿範、解行並重、紹隆聖教、高樹戒幢的法門耆德；更是一位博學道尊、內德外智、弘願悲切、利樂有情的人天導師。源公法音廣被於華夏，德行莊嚴於淨土。源公生而單寒，原本體弱，但老而彌篤，為「大法忘身」、為「聖教亡軀」之精神與願力，令後學徒孫輩，油然而生「高山仰止」之感！「景行行止」之嘆！

本文之撰述乃試著從源公諸多講錄⁴當中之《金剛經講錄》（以下簡稱《講錄》）部份精闢比喻，以及「言人之所未言」的獨特管理見解，結合筆者在职場上的管理淺見，以及在新加坡佛學院講授佛教管理課程等經驗，揉合商業管理的相關理論，略述筆者對於管理實踐之拙見。

關鍵詞：金剛經、六成就、管理

1 引自《道源長老紀念文集》（以下簡稱《文集》）之印順導師《願道源長老再來人間》一文。

2 引自《文集》之聖嚴長老《敬悼道源和尚》一文，基隆海會寺。

3 闕正宗《台灣高僧》菩提長青，1996年，頁93：「道源法師從民國四十一年，……除白聖法師之外，擔任三師和尚最多之人……毛凌雲居士更尊奉為繼印光大師之後……淨宗第十四祖。」

4 摘錄自《文集》真華長老〈說法第一〉：「其在台灣……所講經、律、論，大小部頭即有二十八種之多……；一種且有講數次或十數次者。」

一、前言

源公在《講錄》中，言簡意賅，演揚般若之妙法，為孫輩啟開智慧之法喜。對於源公忘身亡軀之德行，徒孫「祇可望崖、不可趣向。」三十年來謹遵「以師命為己命」、「以戒為師」之教誨，將佛法應用在日常管理之中，使筆者獲益匪淺。

本文爰將源公所談《金剛經》之妙理中，所注重的人本管理和提升心靈境界的「般若」與「空觀」之解、行、修、證與祇注重物質上的、可量度的成效之管理科學作一梳理。期將深具哲理之經文，應用在企業管理範疇之中，以達雲門三句：「函蓋乾坤」、「截斷眾流」、「隨波逐浪」⁵之較高的管理層次。

筆者才疏學淺，雖以凡心聖意，究竟難達「般若」。冀望這種揉合《金剛經》與科學管理的嘗新裁編，就教諸方。祈請賢達指正，不吝教誨是盼！本文將就《金剛經》譯本、各類批注，以及《金剛經》與現代管理等，作一略述！

二、《金剛經》譯本

1900年，在敦煌莫高窟發現的《金剛經》，其經卷後題有「咸通九年四月十五日」（868），大約是在「古騰堡版聖經」（Gutenberg Bible）出版前600年左右。此版本被大英圖書館稱為迄今為止，最早有明確刊印日期的印刷品；是中國最早的雕版印刷形式；亦是在山東泰山經石峪發現的規模最大、時間最早的石刻經文之一。

《金剛經》的中文譯本，自唐至今，即有「六譯」之說。

1. 後秦弘始四年，鳩摩羅什法師，於長安草堂寺譯（十一紙），名舍衛國。
2. 元魏天平二年，菩提流支三藏，於洛陽譯（十四紙），名婆伽婆。
3. 陳太康元年，真諦三藏，於建業譯（十五紙），名祇陀樹林。
4. 隋開皇十年，達摩笈多譯（十六紙），名剛斷割。
5. 唐貞觀年間，大唐三藏玄奘法師，於玉華宮譯（十八紙），名能斷金剛。
6. 聖歷二年，大周義淨三藏，於佛授記寺譯（十二紙），亦云能斷金剛。⁶

六譯中，以我國佛教四大譯經家之一，譯有三十五部經，二百九十四卷之鳩摩羅什大師所譯《金剛般若波羅蜜經》最為廣布。個中之因，竺摩法師云：「奘

5 守堅《雲門匡真禪師廣錄》卷三，《大藏經》T47，頁576。

6 道氤《御注金剛經》卷一。

公等多屬直譯，文辭難懂；什公則重意譯，文辭流利通暢，甚合中國人的習慣，因此什公譯本，特別通行無阻，便是這個原因。」⁷

三、《金剛經》各類批注

源公在「序」中談到：「我國人與《金剛經》特別有緣！念經者，歡喜念《金剛經》；講經者，歡喜講《金剛經》；注經者，歡喜注《金剛經》。正因為批注太多了，反而有越看越不懂之困惑！」據說《金剛經》入華後，因其經文適中，義理精粹，僅唐初就有注解 800 家之多。

印順導師云：「《金剛經》的注疏雖多，大抵流於泛論空談，少有能發見全經脈絡而握得宗要的！」⁸再者，古云：「凡講經者，須會佛祖意，莫祇依文解義，反障學者見地，當知代佛宣揚，人天矚目，不可忽也。」⁹另外，宋道原禪師亦云：「離經一字，如同魔說。」¹⁰綜上所述，就可知源公、印公及古大德們，對於泛論空談者的無奈，對於「一盲引眾盲，相偕入火坑」的憂心了！

四、源公《講錄》注釋

源公自序：「道源初『學教』時，親近慈舟大師，大師每講一種經、論，必指定一種批注分科。」¹¹源公認為溥畹大師的《金剛經心印疏》¹²之釋義顯理，深合「頓禪」，但對於第二大科「下半卷」的解釋「菩提無法……」似乎與經文不太適合？

迨源公在台灣新竹講演《大乘起信論》需要《起信論義記會閱》而翻查《續藏經目錄》時，發現通理大師的《金剛經新眼疏》將《金剛經》分為四大科，上半卷說「信、解」，下半卷說「修、證」。此後，源公對於《金剛經》之上下卷，有何不同之疑惑，盡釋懸疑！自此，源公即依據《新眼疏》的注疏精髓，並融合數十年的研究心得，開展《金剛經》講演之新紀元，以開啟眾生的般若智慧為旨歸！可能為此之因，而屢獲緇素大德及印順導師的讚譽！

7 竺摩法師《金剛經講話》巨龍文化事業有限公司，1995 年，頁 45。

8 印順導師《妙雲集》上編之《般若經講記》。

9 印順導師《妙雲集》上編之《般若經講記》。

10 《大藏經》第五十一冊，道原《景德傳燈錄》卷六，頁 249。

11 道源長老《金剛經講錄》，基隆海會寺，1993 年。

12 星雲長老《金剛經講話》，新世界出版社，2008 年，亦參考清朝溥畹大師的《金剛經心印疏》。

其次，法律法師云：「曾拜讀不少《金剛經》批注版本，對於『空性』的解析依然無法了解。後來因緣成熟得遇道源長老的《講錄》，才將末學幾年來的困惑，悉皆銷釋。」¹³朱斐居士亦云：「海內外讀者多認為，雖曾看過許多《金剛經》的批注，仍然一知半解，唯有讀了源公的《講錄》，才豁然了悟！」¹⁴縱觀上述，可以了解到源公嚴謹的治學態度及不苟的研究精神。

五、《金剛經》的管理智慧

《金剛經》不僅是個人修身養性、斷除煩惱的「安心」典籍，也是契合現代管理所強調的人文精神、人本管理等科學與藝術並濟之「管理寶典」。鑒於如何導引我們從《金剛經》般若妙智的「無常觀」，去接受瞬息萬變之商場；用無為而治的「無我觀」，去領導統御、團結合作；用高瞻遠矚的「空觀」，去經營人際、管理企業，從而提煉哲學思想，再契入《管理學》之實踐與驗證，著實是一個較為新穎又艱難的課題。

本文祈仰仗源公透析世學、旁徵博引，以及精闢解析《講錄》之「般若」入手，但礙於篇幅所限，僅將般若之經文與管理實踐相互融合與對應，冀望「以指指月」、「借筏渡河」，頓悟「管事」、「理人」之法要。最後，秉源公釋義顯理之講經次第，再加上管理意趣，設立簡明標題分述如下：

（一）經文引據

1. 經文一（《金剛經》法會因由分第一）：

「如是我聞，一時，佛在舍衛國祇樹給孤獨園，與大比丘眾千二百五十人俱。」

釋義顯理：

（1）信成就（如是）

「如是」有三種解釋，第一種就是指這部《金剛經》；第二種是「信順」之詞；第三種是顯真如實相之「三般若」（文字、觀照、實相）妙理。《華嚴經》云：「信為道源功德母。」《大乘起信論義疏》云：「信心如手，有手之人，入海寶藏隨意拾取；無手之人，雖遇寶藏不

¹³ 引自《文集》基隆海會寺。

¹⁴ 引自《文集》基隆海會寺。

得拾取。」¹⁵又唯識以信為善法者。可證「佛法如大海，唯信能入。」在管理上，「唯信能入」亦復如是！誠如鄭振煌教授（以下簡稱鄭教授）談到：「不管經營公司或做一件事情，一定要重信，一定要有如是如是的智慧，才能夠把工作做好。沒有如是，而有分別心，就不如了，這樣怎麼能夠成就一件工作呢？」¹⁶

在未來的大數據時代，「信用無價」是成功的標準配備之一。掌控世界力度的大小，「信用」兩個字是重要的關鍵。由行為產生信用值，然後以人格為標竿，能力為槓桿，加上信用度的支撐，就可啟動成功之航。

(2) 聞成就（我聞）

「我聞」的「我」是多聞第一、智慧甚深廣大的阿難尊者的自稱。不聞佛法，雖慧不能解。「如是我聞」即世尊在世講的《金剛經》，我非常信仰，非常順從，這是我阿難親從佛聞的。

在管理上，一位領導者，除了要具足專業領域的知識外，還要博學多聞，海納百川地善於傾聽、激勵與溝通。再者，鄭教授云：「各種知識都要懂，懂市場取向（Marketing）、市場學、推銷學，知己知彼，自己的產品要懂，顧客的心理要懂，顧客的需要要懂，必須要廣學多聞。」¹⁷

(3) 時成就（一時）

在國泰民安、政治穩定的時局，再加上風調雨順的季節裡，方能師資道合，說聽究竟。

在管理上，天時、地利、人和是成功的三要素。另外，鄭教授云：「天時（timing）最重要，不管是推出一項產品或服務，都不可以失掉時機、天時的因緣。推出得太早，顧客沒有那個水準來接受我們的產品；推出太晚，市場早已被人佔走了，所以時機要對。時機要拿捏得恰到好處，如同戰場一般，要知道何時可出兵，何時不能出兵。」¹⁸

15 慧遠《大乘起信論義疏》卷一，《大藏經》第四十四冊，頁175。

16 鄭振煌《無邪不摧金剛經：無事不辦輕鬆行》，大千出版社，104年，頁243。

17 鄭振煌《無邪不摧金剛經：無事不辦輕鬆行》，大千出版社，104年，頁243。

18 鄭振煌《無邪不摧金剛經：無事不辦輕鬆行》，大千出版社，104年，頁244。

如今，網絡平台商業模式的時勢，儼然造就了一批又一批新一代的成功英雄。這些顛覆傳統代理商、經銷商或店面等營銷模式的創業菁英們，當他們有一個想法時，首先是將創意放在網絡平台上進行展示，吸引眾籌或接受下單，再找工廠生產（量產的時代已成歷史，現在已是精緻化和定製化商業模式的進行式了。）¹⁹ 最終再將產品送到消費者手裡。

人工智能工程院院長李開復博士，在紐約哥倫比亞大學工程學院向2017屆畢業生們發表演說時談到：「未來的10年將比過去10年更讓我們瞠目結舌。因為未來10年是人工智能的時代，是AI來臨的時代。」身為個人或組織領導者，我們是否已經準備好，拿出勇氣迎接「天時」的機遇，並戰勝恐懼的挑戰。

(4) 主成就（佛）

要有說法的主人，會場的領導者，方能成就法會，演說般若妙法，利樂有情。

在管理上，根據美軍軍隊領導手冊（Army leadership），對於領導的定義是：「當著手達成任務與改善組織時，提出目的、方向及激勵以影響他人達成任務之過程。」同時也提出領導者的「是、知、行」（Be, Know, Action）等簡單明瞭的管理架構。

「是」，代表著領導者的人格特質。哲學家康德說：「好品格能使人在任何場合下，都按最高的行為標準去做正確的事，它是內在動機。」

「知」，指出領導者必須具備四種領域的本領或技巧：人際、概念、技術與決策本領。

「行」，就是領導者具備達成任務的行動力：影響、運作與改進的執行力。

具備以上三者的協作能力，方有資格被稱為卓越的領導者。

同時，鄭教授談到：「《孫子兵法》中說：『國王不必自己去打仗，而是找一位驍勇善戰的將軍去打。』這就是主成就，主成就代表知人

19 青島紅領集團在2007年，主推工廠與消費者直接對接的C2M(customer to manufacturer)商業生態，顧客可以從移動端下單，享受個性化定製服務。

善用。」

(5) 處成就（在舍衛國祇樹給孤獨園）

就是祇陀太子所佈施的樹，給孤獨長者所購的地，合力建設而成的祇園精舍，此精舍成為佛陀弘化的最主要處所。

在管理上，鄭教授談及：「只要佔盡了地利，工作就可以成功。即使是拖地、掃廁所，都要講地利，都要講求一個角度，在哪一個地方使力，才不會傷到身體，才能夠把工作做好。」²⁰另外，《公孫丑章句·下》云：「天時不如地利。」當下，在中國見面的寒暄語：「一帶一路」經過你家了嗎？去年，只要經過「一帶一路」的城市，房價無一例外都處於漲勢。今年五月十四日「一帶一路」高峰會結束後，又是另一波漲勢的起點。另外，重慶地處「一帶一路」和「長江經濟帶」兩大戰略連接點，受益於獨特的區位優勢，嗅覺敏銳的台商，早已搶灘重慶，佔地利之便，磨拳霍霍，再現輝煌。你聞到了嗎？

(6) 眾成就（大比丘眾千二百五十人俱）

僧團因五比丘得以成立，弘法團亦因十大弟子而壯大，經典的集結更是諸大比丘的智慧結晶。故需具足聞法、修持的善男子、善女人，才能成就法會，續佛慧命。

在管理上，鄭教授指出：「只靠將軍一個人也不能打勝仗，一定要有人和，這稱作『眾成就』。例如關雲長武功非常厲害，還是被曹操所打敗，後來還死於敵兵之下。」²¹另外，在《公孫丑章句·下》記載著公孫丑與孟子的對話：「天時不如地利，地利不如人和」、「得道者多助，失道者寡助」。這些名言沿用至今，仍是領導者的準則與管理標竿。

2. 經文二（《金剛經》法會因由分第一）：

「爾時，世尊食時，著衣持鉢，入舍衛大城乞食。於其城中，次第乞已，還至本處。飯食訖，收衣鉢，洗足已，敷座而坐。」

釋義顯理：

「爾時」：已到吃飯之時，尚未講《金剛經》之前。

20 鄭振煌《無邪不摧金剛經：無事不辦輕鬆行》大千出版社，104年，頁245。

21 鄭振煌《無邪不摧金剛經：無事不辦輕鬆行》大千出版社，104年，頁245。

「世尊食時」：為世出世間所尊的佛陀，到了吃飯時。

「著衣持鉢」：披上僧伽黎的袈裟，手持應量器的鉢。

「入舍衛大城乞食」：要走入離祇園約有五六哩路的舍衛城乞求飲食。

「於其城中，次第乞已」：正當去舍衛城之中，不分貧富，乞到滿鉢為止。

「還至本處，飯食訖」：回到祇園，吃完了飯。

「收衣鉢，洗足已」：收僧伽黎，清洗骯髒的赤足之後。

「敷座而坐」：展開座具（可當床單及坐墊），然後結跏趺坐。

縱觀上述得知，法會因由分第一，主要是敘述《金剛經》的緣起，示現佛陀日用尋常的著衣持鉢、次第乞食（戒）；敷座而坐（定）；正觀法相（慧）之福慧圓滿生活。即所謂：「攝心為戒，因戒生定，因定發慧，以是名為三無漏學。」²²亦稱三學相資之修行次第。又示現三業精進，往返塵勞於舍衛城與祇園之中（身業）；觀空攝心而入定（意業）；出定演說般若（語業）。以上「三學」與「三業」之演繹，正如古德云：「任運自然，無缺無間運轉，道隨行住。」²³。

（二）管理意趣——六成就與5W+1H管理

從源公《講錄》中得知，全卷《金剛經》有兩個核心課題：「云何應住？云何降伏其心？」佛陀的回答：「應如是住！如是降伏其心！」也就是說，在出入往返、行住坐臥中都不要著相，這樣真心就不會走動，真心安住，妄心不起，自然降伏。

再對應於科學管理之父泰勒的話：「管理就是要確切知道別人做什麼，並注意他們用最好的辦法去做。」由此可印證佛陀在僧團的管理上，已運用到即是科學又是藝術的管理方法，針對不同根機（XY理論）²⁴的僧眾，給予不同的激勵與領導。

本文擬從偉大的管理者佛陀生動的、輕鬆的、平凡的氛圍中，領略人文精神與人本管理的智慧與技巧，並由此開展僧團管理與現代管理之意趣。根據《金剛經》之法會因由分第一得知，佛陀每說一法，皆

22 寶臣《注大乘入楞伽經》卷七，《大藏經》第三十九冊，頁481。

23 玄奘《瑜伽師地論》卷四十七，《大藏經》第三十九冊，頁553。

24 周三多《管理學原理與方法》，復旦出版社，2008年，頁74。持X理論的管理者，會採取嚴格的規章制度，以減低員工對工作的消極性；持Y理論的管理者，會採取對員工授予更大的權力，讓員工有更大的發揮機會，以激發員工對工作的積極性。

具足六種因緣，即所謂：「六成就」，而此「六成就」與管理職能的「5W+1H」理論，似可相互論證！

1902年，拉雅德·吉普林，在《跟鱷魚拔河的小象》（The Elephant's Child）一書中就提出5W+1H「Five Ws and one H」的管理理論。此理論正是構成管理職能的主要核心之一。由上可知，佛陀可能就是「5W+1H」的原創者，並將該理論實踐於僧團管理之中。茲以「六成就」對應「5W+1H」來略探管理的運作與成效。

1. Who（誰？）對應主成就。歸於領導管理：誰的權責？誰的問題？誰來解決？
2. What（什麼？）對應聞成就。歸於溝通管理：說了什麼？聽到什麼？如何溝通？
3. When（何時？）對應時成就。歸於時間管理：何時發生？何時解決？
4. Where（哪裡？）對應處成就。歸於戰略管理：何處發生？何處解決？
5. Why（為什麼？）對應信成就。歸於危機管理：為何發生？為何信仰？
6. How（多少？）對應眾成就。歸於人力資源管理：有多少問題？具足多少人力、物力、財力？

首先，以 Who（誰？）為例，對應主成就，歸於領導管理（誰的權責？誰的問題？誰來解決？）再依次以「管理釋義」、「佛陀的領導管理」及「源公的指揮領導」理解之。所謂領導就是指揮、帶領、引導和鼓勵部屬，為實現組織目標而積極努力的過程。分述領導的三種作用如下：

1. 指揮作用

(1) 管理釋義

領導者需具備沉穩理性、高瞻遠矚、運籌帷幄的宏觀調控能力；更需以身作則，用行動帶領部屬利用優勢、創造機會；面對威脅、彌補缺失，以達到既定的目標，如此才能真正起到指揮領導的作用。

(2) 佛陀的指揮領導

佛陀本身就是僧團的領導者，他不著「領導相」，時時以身作則是「離言般若」；每日親自指揮是「實相般若」；帶領常隨眾千二百五十人，往返乞食是「觀照般若」。又經常面臨外道的毀謗與威脅，時刻以慈悲之心，指導僧眾如何安住無上菩提之真心法要。

(3) 源公的指揮領導

A. 僧團指揮

源公的指揮領導能力，表現於歷任的教職與教會的法務當中。首先，獲聘為院長或教授之河南佛學院、福州法界學苑、北平宏慈佛學院、八敬學院、佛教學院、上海靜安寺佛學院，並創辦基隆海會寺能仁佛學院等；再者，駐錫於河北房山縣上方山兜率寺、張家口賜兒山雲泉寺、上海靜安寺，並開創基隆海會寺，皆親任方丈一職；另外，被推選為中國佛教會察哈爾分會理事長，蒞台後當選為中國佛教會理事長。源公以中國佛教會理事長之尊，展現指揮領導能力，率團出席在印度召開的第七屆世界佛教徒友誼大會，並召開第一屆世界華僧大會，被推選為主席團主席，又領團訪問美加等國，德望遍及全球。

B. 指揮傳戒

源公乃擔任戒壇三師次數最多者之一，可見源公早已具備豐富的傳戒經驗與指揮管理能力。尤其在 1988 年（89 歲）時，源公雖正在病苦中，仍以為法忘軀的精神，指揮安排基隆海會寺所舉辦的第三次傳授三壇大戒之三師和尚、引禮、引贊法師等人選問題；以及向中國佛教會呈文申請及印發傳戒通啟、聘書等有關資料。

2. 協調作用

(1) 管理釋義

在組織的集體活動中，即使目標明確，也因各人的態度、性格及地位等不同，加上外部環境的各種干擾，成員之間不可避免地產生各種分歧。此時領導者就必須協調各部門，相互團結，邁向既定的目標。

(2) 佛陀的協調領導

舍利佛、目犍連、三迦葉兄弟，以及耶舍長者子等六位，都是佛陀最初的一些弟子，他們在印度的名氣又大又有本事；其中，也有地位卑微的首陀羅賤民優婆離（剃頭童子）等。²⁵ 這些大比丘都是最難降伏的行者，在初學修道時的細微習性尚未斷除，難免會有意見分歧之事

25 佛陀成道後回國省親，低賤的剃頭童子優婆離為佛陀剃髮時，因非常地專注，在不知不覺中進入四禪的境界。佛陀為了示現「平等」，遂請優婆離尊者一視同仁的執法管紀律。

發生。

例如，頭陀行第一的大迦葉，乞貧不乞富，著「貧人相」，而解空第一的須菩提，專化富人，著「富人相」。於是他們就分道揚鑣，各執「人相」乞食而悅之！此時佛陀即扮演協調與中介者的領導角色，對他們釋義顯理並告誡，不可行「不平等」之心，必須「次第乞食」普度眾生、化諸有情。

(3) 源公的協調領導

A. 辯才無礙

協調者，必須具備良好的口才及應變能力。源公年輕時為了修學口才，有時在北平的天橋，觀摩學習一些說書者及說相聲者的口才訣竅和語言技巧。加上近六十年的講筵經驗，莫不口若懸河、擊如洪鐘、契理契機、引人入勝；加上「開合」宣說之技巧與行止威儀，皆是成就源公協調與領導能力的保證。源公自云：「沒有天生的彌勒，自然的釋迦。」足見源公肯定是下過數十年的苦功，才能達到圓融無礙、生動精彩之臻善境界。

另外，印公云：「我在大病中，拒絕了第二次開刀，我自己知道，即使再開刀而好轉，體力衰弱，也不能對佛法有什麼裨益。但是道老來了，憑他舌燦蓮花的口才，說得我非再挨一刀不可，就是這一刀，使我拖到了現在。」²⁶ 源公的辯才無礙，以及協調領導能力，可由印順導師的憶述印證之！

B. 協調辦學

源公在大陸致力於講經、辦學、傳戒等，因其目睹僧尼不懂佛法，被社會所詬病，如何自覺覺他。到台灣後，情況也一樣，且正邪佛神不分。常言道，要紹隆聖教，必須先開辦佛學院，培育僧眾。源公遂於七十八歲垂暮之年，在生活環境艱苦和設備簡陋的情況下，毅然決然地在海會寺創辦能仁佛學院，招收了包括星、馬、港、台灣等四十幾位學僧。除了親任院長及授課外，並協調禮聘戒德、顯明、廣元等長老講學，聘請真華長老當教務主任。

26 引自《文集》之印順導師《願道源長老再來人間》一文。

以筆者曾任教新加坡佛學院的淺薄經驗而言，確信「辦學」是點燃一盞續佛慧燈的重要途徑之一，更是展現領導者協調眾緣的能力，以及成就佛業的終極表現。

3. 激勵作用

(1) 管理釋義

激情易發、熱情難久。如果個人遭遇到挫折、困難或不幸，得不到某種精神的或物質的需要，就可能減低工作的熱情。此時，領導者就需要鼓勵和激發他們的鬥志，發掘和加強他們的積極性，為他們排憂解難，盡可能地激發他們的工作熱情，保持高昂的戰鬥力。

(2) 佛陀的激勵領導

佛陀在日常中，托鉢乞食，不著佛相，示現「無我相」；未發一語，示現「無法相」；敷座而坐，不著「非法相」。佛陀以衣食、起居、塵勞等平凡的敘述，演繹降伏妄心的方法，並以此激勵並鍛煉行者，對境隨緣、不迷不煩、不著諸相。

(3) 源公的激勵領導

A. 學風嚴謹

源公為了使學僧多所聽聞，有時忘軀地抱病上課，但看到學僧偷懶又不負責任時，也會生氣的說：「我八十歲老人辛苦地為你們上課……我現在眼睛看不見了，要不然就拿根棍子去……」如此示現「病相」，以愛之深、責之切的培才之情，來激勵學僧們的向學之心，相信更能激起學僧們的慚愧之心，並自認辜負師恩而無地自容，以達到「說的比打的還痛」的自覺覺他之教育目的。

另外，學人請示閉關之道，源公云：「閉關是養道，你現在連道都沒有，你閉什麼關，養什麼道？初出家的人應該在大眾中多磨煉身心，為常住服勞苦、培福報，福報多了，修行路上障礙就少。看經典修智慧，亦容易啟發。」源公以在洪山寶通寺閉關三年的經驗現身說法，更能說服並啟發學人的修行次第，激勵並堅定向道之心。

B. 戒場慈諭

一時，源公在戒壇上，一片虔心地帶領戒子們唱誦「往昔所造諸

惡業……」懺悔文時，首先落淚，待唱畢四句後，泣不成聲。戒壇新戒感動之餘，無不誠心懺悔，淚流滿面。源公發自內心，感同身受，激勵新戒發露懺悔。

另外，源公以最懇切的心情，反復告誡新戒：「我從前打餓七念佛，七日不吃飯，也沒有餓死（餓七打者，寥若星辰，在《弘一大師傳》中，有描述打餓七的情形），為求淨戒，大家須先守『不非時食』戒。」源公開示後，全體新戒，大受感動，「藥食」時，齋堂空無一人。源公以自己打過「餓七」之異於常人的苦行，激勵新戒，斷欲求戒。

又在基隆海會寺傳授三壇大戒時，以得戒和尚之尊，懷痛徹之心，激勵戒子，承擔並發揚光大中國佛教，勿再受到日本佛教的不良影響（娶妻食肉）。真誠教誡，這是末法時代佛教無法振興的衰弱現象！又曾於戒壇開示時，痛斥年輕釋子：「才出戒壇，便趕經懺。」源公認為道風不振是獅子身蟲，此種「道尊師嚴」之激勵，令人聞之悲戚！

C. 關懷備至

源公非常關心會性長老的眼疾，並熱誠地介紹三軍總醫院眼科醫生，為其進行白內障手術；對淨觀法師云：「遇到任何厄境、病痛，不要『心外求法』，相信你眼前的佛，要精進不懈怠地去誦經、持咒、拜懺、念佛。」源公對學人與弟子的教誨與激勵是巨細靡遺、關懷備至的。

D. 率先垂範

據源公自述，朝拜五台山深入文殊洞時，深怕洞裡藏有毒蛇猛獸，就使了個「小心眼」提議為人厚道的壽治和尚先進去。事後源公告誡學子們：「在佛法中，『小心眼』是要不得的。學佛的人，第一步功夫就是非得養成一個『光風霽月』的胸懷不可！」源公以德高望重之尊，不在乎他人之譏而自曝「小心眼」之短，借此告諭學人修行之要，並激勵後學：「光風霽月」胸懷的養成，是「解行修證」之最！

其次，源公八十七歲高齡時，病魔纏身，已如風中殘燭，卻展現

堅強的意志和願力，開示《四十二章經》，這是此生的最後一次講經。源公慈悲，現病苦相（雖病無苦），以「離言般若」，讓我們起「觀照般若」，而後悟到「實相般若」，令學人次第起修。這種「身教」正是最佳激勵領導的極致表現。

源公云：「我親近慈舟大師十五年，慧遠大師親近道安法師二十五年，後為淨宗初祖。今之青年法師，不親近老法師，易起狂慧（定慧不均等），自誤、誤人。」又云：「早年初入佛門，以為修慧重於修福，為此曾與慈舟大師略起爭論。」當時，大師示源公云：「福可以攝慧，慧不可以攝福。」源公百思體驗，終於領悟贊同，遂恆持以告誡門人：「學佛應是福慧雙修，解行並重！」源公再次以「親近大師」對修學的重要，以及自己初學時，對「福慧」誤解之體悟，分享並激勵後學向道之心。礙於篇幅所限，無法逐一淺釋，祇能闡述梁昭明太子《金剛經》三十二分之法會因由分第一，以及5W+1H中的Who（領導管理），實屬遺憾！

六、結語

綜觀源公的佛學思想、修學行誼、領導管理等，皆秉持慈舟大師之師訓：「研賢首，行南山，修淨土。」源公告誡學人，學法應解行相符，八宗並重；修行必須「以般若為導」、「以淨土為歸」。源公認為，重行而不重解是頑修，會孤陋寡聞；光解而不行是狂慧，毫無用處，兩者皆各有所偏。源公的悲願：「凡我有生之年，皆我弘法之時。」「在世一日即學法一日，在世一天即弘法一天。」源公為法忘軀之精神、懿德之嘉言，乃我孫輩深感自豪之模範。

本文撰寫之因緣乃源於拜讀源公在《講錄》中，以經文對應自身在法務的領導與管理等經驗上的精闢演繹之賜。筆者雖「祇可望崖、不可趣向」，但還是鼓起勇氣，嘗試撰寫〈淺析《金剛經講錄》的管理 發〉之拙文。最後，再次冀望這種揉合《金剛經講錄》與科學管理的嘗新裁編，就教諸方，祈請賢達指正，至誠感恩禮敬！

《壇經》的般若思想（下）

鄭振煌

問：《法華經·方便品》：「唯佛與佛乃能究盡諸法實相。所謂諸法如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟等。」「等」作何解？

答：《阿含經》講諸法實相是緣起。《般若經》講諸法實相是虛妄的、是空的。唯識學《解深密經》講諸法實相是依他起性和圓成實性，依他起性是依四緣而有心法、心所法，能夠了解一切諸法實相，因緣和合而有任何的名、相，就可以不偏離實相，當下證悟圓成實性。

《法華經》屬於圓教思想，當中有佛性論的思想。真常唯心系的諸法實相涵蓋《阿含經》、《般若經》、《解深密經》等所有思想，也就是談到一切諸法的「體相用」，因此《法華經》才會說：「唯佛與佛乃能究盡諸法實相，所謂如是相、性、體、力、作、因、緣、果、報、

本末究竟等。」諸法實相是從體相用的各個面向詮釋。如果是其他的譯本，並沒有提到最後的本末究竟等。鳩摩羅什大師的翻譯有本末究竟等，這是在表達圓教的思想，是指一切都是圓滿的。只要了解這個意思，就明白本末究竟等的意思。本是指最前面的相，末是指最後面的報，也可以解釋本是所謂的性，末是指相，即果報。「等」就是平等、相等的意思。一切諸法都只是空的體相用的應用。

就佛性論的經典而言，一切諸法都是自性的體相用，時而談體，時而談相，又時而談用。真常唯心系將心的體相用的各種層面都涵蓋了，因此稱之為圓教。圓教是圓滿，沒有任何的缺失。本末究竟等，等就是平等。相和性怎麼會平等呢？相在《阿含經》是講緣起，《般若經》是講空性。緣起就是空性，二

者就是平等。因為有什麼樣的體，就會有什麼樣的力、什麼樣的作、什麼樣的因緣果報，它們是相等的。

因之中已經有果的存在，因為果的生起不離因，種豆只能得豆，種瓜只能得瓜，所以這是因果的關係。因此，所謂的因，是果還沒有呈現，而果沒有呈現是因為還沒有緣。如果緣具足，因緣和合，就有果的呈現。在看果的時候，一定要了解果有它的因和緣，這就是圓教思想。

雖然《阿含經》講人生是苦、集，為著要脫離人生的苦痛和生死輪迴，因此要修道、證滅。可是在佛法的圓教智慧中，當聽聞到苦諦時，就要了解到其他的三諦，集諦、滅諦和道諦。我們之所以談苦，就是要解脫苦，為著要離苦得樂，所以講苦一定會談到苦滅，而證涅槃就是苦滅。要滅苦當然就要知道「苦的原因」，苦因稱為「集諦」。想要證得滅就要滅除苦的原因，也就是修滅苦之道——道諦，因此談道諦的時候，就已經涵攝其他三諦。當我們談寂靜涅槃或是寂滅為樂時，我們就知道它已經涵攝苦諦、集

諦和道諦。因為寂滅為樂是相對於苦，如果沒有苦，不會談寂滅為樂，這是對待的關係。因此了解談到苦，一定有苦的因，也有滅苦之道。所以可以從本末究竟等，知道一切的法都是息息相關的。

賢首大師為武則天講解《華嚴經》，以宮廷金獅子為例，寫《華嚴金獅子章》，第十門是〈因陀羅網門〉，提到一入一切，一切入一，須彌可以納於芥子，芥子能夠包容須彌。一個是極大，一個是極小，極大能夠入於極小，極小能夠涵攝極大。我們用相對觀念是無法想像的，但現代的科技，只要一個硬碟或上雲端網路就可以證明這個原理，以前不可能的現象，現在都變成可能了。

賢首大師是在約一千四百年前的時代，為了讓武則天聽懂《華嚴經》，就用了六面鏡子，置於佛堂東西南北上下六方位，在佛堂中央擺置佛像，點上蠟燭，佛像的影子反射在東西南北上下的每面鏡子中，形成無量無盡的佛像。一切重重無盡，圓融無礙；一即一切，一切即一；一入一切，一切入一。這和帝

釋天因陀羅網上明珠光芒反射的道理是一樣的，也就是無量無盡的法界緣起觀生起的緣由。以現代的科技，只要一個硬碟或上雲端網路，所有的資料都有了，也是同樣的道理，這可以用來說明，整個法界是息息相關的。

等是相等，是有所關係的，從一粒沙可以見到整個世界，從一朵花可以見到一切如來，從一張紙可以看見山河大地，看到無窮的過去和無盡的未來。這就是理事無礙法界觀。

問：為何實相是「常、樂、我、淨」？

答：在佛法中有所謂的四種顛倒，顛倒又分為凡夫的顛倒和二乘的顛倒。至於「常樂我淨」，這是在《大般涅槃經》中提出的思想。

在過去，佛教導弟子一切諸法是「無常、苦、無我、空」，而佛在圓寂前，最後所講的一部經《大般涅槃經》，又說一切諸法都是「常、樂、我、淨」。所以弟子就對此提出疑問。

佛就告訴弟子：前所教者，無常、苦、無我、空，都只是黃葉止啼，現在所說者，才是最高的真理。因為過去你們還不

懂許多的現象道理，所以只能夠就現象教導你們，才會教導你們諸法是無常、苦、無我、空。現在我把真正的最高真理告訴你們：一切現象是常、樂、我、淨。

這是兩種互相矛盾的觀念，這些真理對於研究《阿含經》、《般若經》、「唯識學」的書籍或經典也是讀不通的，不可能理解一切諸法是「常、樂、我、淨」。

我們要如何理解呢？現在我們討論的《壇經》，它有兩個重要的思想——「自性」和「般若」。從「何期自性能生萬法」這個角度來看，一切的萬法、一切的山河大地、一切的有情無情、一切的好壞、一切的種種諸法，都是從自性流出。《華嚴經》說一切萬法皆是從法界流出，法界是指一真法界，也就是自性。自性是清淨、是不生不滅、是不動搖、又具足一切，所以能生萬法。一切的法相是從自性而生的、依自性而生的，當然是常；自性是證涅槃的，當然是樂；自性可以常一主宰，因為它不生不滅，所以就是我；自性是清清淨淨的。如此不就

是一切諸法是「常、樂、我、淨」！

佛陀說：如今我將涅槃，所以我告訴你們一切諸法的真實意義，就是常、樂、我、淨。如此一來，眾生就混淆了，只知人生是苦，無法體會常、樂、我、淨。所以我們平常要多熏習佛法，要多聞思修。一般熏習人生是苦，熏習多了不苦也苦！經典又說：財色名食睡，就是苦的來源，就是地獄。所以真常系的先輩才會教導：常、樂、我、淨。這個很重要，我們要體會自性的體相用。

問：南傳的《涅槃經》裡面並沒有「一切諸法實相是「常、樂、我、淨」」這一句，為什麼對菩薩與對阿羅漢講的內容不同？

答：佛以一音演說法，眾生隨類各得解，根性低者是依文解義，而大根機者是圓滿解義，這裡是佛的因材施教。常、樂、我、淨是從自性的角度來講，自性生起一切萬法，因此一切萬法皆是常、樂、我、淨。只要有自性的觀念、圓滿的觀念，就可以了解為什麼實相是常、樂、我、淨。

問：我們講相不是常、樂、我、淨，



可是自性可以講常、樂、我、淨？還有究竟真實又是如何解釋？

答：相也是常、樂、我、淨，因為一切相都是虛妄的，都是妄念生起的。

就像有飛蚊症的人，以為有很多蚊子在眼前，其實那些蚊子都不是真實存在的。又如你現在正在夢中，當夢醒時你就知道那些夢境皆是阿賴耶識獨頭意識的作用，稱它為「獨影境」。

「獨影境」不是真的有那些法相，都不是真實的。

究竟真實就是清淨。諸法實相以鳩摩羅什大師的翻譯，有十個面向說，最後是本末究竟等，因此就要從那個角度來看。譬如心中有佛者，處處都可看到佛，心中無佛者永遠看不到佛，當然佛不是只指佛像而已。只要心中清清楚楚，就是常、樂、

我、淨，不論是天眼、是肉眼、是慧眼、是法眼、是佛眼或是處於十法界中的任何一界，地獄道、畜生道、餓鬼道、人道、天道等等，只要我們的內在是清清楚楚，我們的情緒也就常、樂、我、淨。我清楚了，追求佛就清楚了。至於名、相都是妄念所生起的，不是真實的，只為了利於辨識講解而假名安立的語言文字。

常、樂、我、淨要從自性的角度來看。又如何能夠常、樂、我、淨呢？要究盡諸法實相，就是了解一切諸法的體相用。因此不可以執著於相，不可以執著於性，而要圓融觀，整體觀十方三世皆在此心中，有了般若智慧，自性自現。

問：自性本無動搖，動搖做何解？

答：這個可依不同經典，不同宗派來說。

在《阿含經》，動搖是「緣起」，諸法是緣起的。

在《般若經》，動搖是「無自性」。《般若經》講一切是空，因此連動搖也是空，只不過是緣起緣滅，緣起時就動，緣滅時就空。同時也因為是動搖，也可以說是假名稱，是假的名言。

在唯識學，動搖是自己的妄想、分別心所生。實際上，境是虛妄的，一切都是唯識所現。

在真常唯心系，就《壇經》言之，動搖的意思是「方便」，度眾的方便，也就是「心行」。可是這種心行，不是虛妄的、錯誤的或壞的念頭，而是從清淨的自性所流出。

問：唯識不談佛性，但轉識成智，是否相當於修因佛性？

答：中國的唯識學有三派，若是玄奘、窺基兩位大師所建立的慈恩宗，這一派的唯識學是不談佛性的；若是地論系、攝論系是有談到佛性。中國唯識學是以玄奘、窺基兩位大師所建立的慈恩宗為正統。

玄奘大師師承護法大師的唯識思想，不接受「真如緣起」和如來藏思想，只談轉識成智而不談佛性。而「轉識成智」是否相當於「修因佛性」？

佛性有三因佛性說：緣因佛性、了因佛性和正因佛性。修因佛性即緣因佛性。

正因佛性：一切眾生皆有佛性，佛性是眾生本自具足的。

了因佛性：顯發照了真如之理的智慧。

緣因佛性：修行的過程中，所有功德緣助真實的智慧，開顯具足的佛性。

我們會想修行，一方面來自於過去的學習，熏習自性，這是內熏；另外一方面是聽聞正法及善知識的引導，了解自性，這是外熏。兩種力量促成我們的修行。

唯識學有種子和阿賴耶識的觀念，並沒有三因佛性的觀念。種子的類別很多，如豆的種子，就有大豆、紅豆、綠豆等各種各類，所以種子就決定未來的果報。

眾生有無種性、有種性、不定種性三種。無種性稱為一闡提，沒有善性。有種性又分為聲聞、緣覺、菩薩，以及具足這三種種性的不定種性。菩薩種性者，心量廣大能夠自利而利他。不定種性者，在過去世曾經接觸三種有種性的善知識，如果是教導聲聞的，學習四諦、八正道；如果是教導緣覺的，學習觀因緣；如果是教導菩薩道的，就學習六波羅蜜；故說具足三種種性。種性從何而來？過去所熏習，如果累世以來，這三種教法都學習了，就稱作不定



種性。為什麼說不定呢？雖然具足三種種子，如果這世得遇大乘教法，菩薩的種子異熟變，它就起現行。如果接觸的是聲聞的善知識，這世聲聞的種性就起現行，也就是只修四諦、三十七道品、八正道，而不能夠接受其他的教法。從善知識的緣，促成某一種種性起現行，這就是不定種性，不定種性包含聲聞、緣覺、菩薩三種種性。若是較寬鬆的定義，轉識成智是修行的過程，轉分別心的識為平等的智慧。但在嚴格的定義上，玄奘大師這一系列的「唯識學」，轉識成智不能夠稱為「修因佛性」，大師並沒有眾生皆有佛性的觀念，這個中心的觀念是不可動搖的，也就是種子習氣的觀念是不可動搖的。也就是說，芒果的種子，只能長出芒果樹，有芒果樹，才能有芒果的收成。

（全文終）

八正道與生活禪

游祥洲

論三系佛法如何從八正相攝、八不中道的整全機制以及「生活禪」的可操作性，全方位體現當代全球「人間佛教」接古開新、攝理歸事、顯正化邪的大機大用？

壹、前言

在我們探討漢傳、藏傳與南傳三系佛教的融貫性問題時，筆者個人以為，有六項議題必須優先思考：

- 一、釐清三系佛教融貫的歷史性障礙。
- 二、還原三系佛教同根同源的內在脈絡，以修證為核心。
- 三、確認三系佛教如何共同承擔建構全球倫理的責任。
- 四、當代全球人間佛教的發展趨勢。
- 五、如何從可操作性的觀點建構三系佛教入世的共同平臺。
- 六、三系佛教如何回歸當代生命教育的實際課題。

貳、六個重點

- 一、釐清三系佛教融貫的歷史性障

礙。

關於三系佛教融貫的歷史性障礙，主要是因為佛教思想分流過程中的宗派成見，加上大小乘兩個名詞的褒貶蘊涵。

- 二、還原三系佛教同根同源的內在脈絡，以修證為核心。

從歷史發展的源流來看，三系佛教同根同源毋庸置疑。但為什麼發展出來的結果卻由分流而對立矛盾？答案是，離開了修證的本質。如果離開修證，一切的宗教陳述都變成了教條或戲論，對立衝突自然發生。因此在三系佛教融貫的大方向之下，未來應該多提倡體驗型的對話。

- 三、確認三系佛教如何共同承擔建構全球倫理的責任。

在當今全球政經發展面臨空前不確定元素的大環境下，全球倫理的建構已經顯得日益迫切。歐美不同的宗教家與思想家已經積極地推動全球倫理。然而三系佛教對於這樣一個全球性的共同議題，是否已經有了共識呢？

四、當代全球人間佛教的發展趨勢。

1930 年代，太虛大師所提倡的「人間佛教」，已經在歐美以英語“Engaged Buddhism”（入世佛教）的表達廣泛推動。這兩大語系的人間佛教運動，如何交流互鑒？如何互補分享？從某一個角度來說，雖然一行禪師所提倡的「入世佛教」是來自太虛大師的影響，但我們不能說，「入世佛教」就是「人生佛教」的英文翻版。太虛大師的「人生佛教」，所強調的是人乘直接佛乘，人成即佛成，反對神鬼化與厭世化的佛教。而「入世佛教」則是從佛教的社會責任切入。兩者都是出世與入世並重的，但理論重點則有所不同。

如果要探討「入世佛教」的思想源頭，我們可以窮流溯源，向上追溯到佛陀。佛陀在原始佛教僧團建立之後的第一個結夏安居圓滿日，對著弟子們說了兩句非常著名的話，巴厘文的拼音是這樣的：

Bahujan hitay! Bahujan sukhay!
這兩句話的英譯與中譯分別為：
Go for the Good of the Many!
Go for the Benefit of the Many!
去為大眾的善根而努力吧！
去為大眾的福祉而努力吧！

原始佛教的「結夏安居」原本就是一種「出世」的修行，而走入社會大眾則是「入世」的關懷。從這裡我們可以看到，在原始佛教的僧團運作模式上，早就確立了「出世」與「入世」交叉並行的典範。佛教也因此在本質上，以及歷史的發展上，一直都存在著兩個看似相反實則相成的性格。一個是「出世」的性格，一個是「入世」的性格。後世的佛教發展所要重視的，與其說是在「出世」與「入世」之間應該選擇那一個面向，或是在「出世」與「入世」之間應以何者為重，不如說，我們應該如何在「出世」與「入世」之間，既不偏重，也不偏廢。兩者的平衡，才能夠保證佛教的健全發展。引擎再好的波音七四七，光是一邊的翅膀是飛不起來的。

也許有人要質疑，佛教就是佛教，佛教本身就是既「出世」又「入世」的，何必再弄出這麼一個「入世佛教」的詞語來？此一質疑的立足點是合理的，然而此一問題之所以發生，就是因為佛教的入世性格在佛教的歷史發展中被某些人忽略了。當佛教的重心過度向山林佛教或寺院佛教傾斜，甚至於因此而忽略了佛教的入世面向，那就可能傷害到佛教本身。因此提倡「入世佛教」，只是藉著



「入世佛教」這個詞語，來提醒人們有關佛教中的「入世」性格罷了，「入世佛教」一詞並不意謂著它與傳統佛教或出世佛教是相對立的。

太虛大師與安貝卡博士的入世佛教思想：

從「入世佛教」理論建構的角度來看，太虛大師最大的成就乃是，他提出「人成即佛成」的核心理念，把「人成」的「入世」之道，與「佛成」的「出世」之道直接貫通，這不但掃蕩了佛教內部「出世」與「入世」兩極論的思考，同時也扭轉了佛教被社會邊緣化的危機。當佛教外部認為佛教只是消極遁世的宗教時，佛教在近代中國民主化與現代化的進程中，將自我取消其發言權。

就筆者上文所列舉「切入當世議題」的主題論述而言，太虛大師對於佛教傳統思想的現代性詮釋與「政教關係」的處理，有其顯著的貢獻。

安貝卡博士是近代印度公開挑戰印度教種姓制度的第一人，如果說甘地是近代印度的獨立革命之父，安貝卡博士就可以說是近代印度的人權革命之父。他平生並未公開使用「入世佛教」這個名詞，但他一生所從事的工作，卻是百分之百的「入世佛教」。他透過佛教對印度傳統社會階級結構的批判，可說是「入世佛教」的重大成就。他的人權主張，更是二十世紀全球思潮的主流。

筆者在研究中發現，太虛大師與印度的安貝卡博士之間有許多相近之處。從時間與社會背景上看，太虛大師（1889-1947 A.D.）與安貝卡博士（1891-1956 A.D.）十分接近。兩個人都出生在佛教受到現實社會極大擠壓的時代環境裡。就中國而言，清末民初，佛教「神化」與「鬼化」的現象十分普遍，而社會的氛圍也對佛教有著負面的看法，佛教正處在邊緣化的危機裡。就印度而言，佛教已經被滅亡了七百年。兩個人對於「佛教復興」都有強烈的使命感。兩個人都認為佛教應該以「人生」為重心，佛教應該是「入世」的。兩個人都認為佛教可以做為社會改革的動力。兩個人都反對神化與迷信化的佛教。兩個人都認為佛教不能迴避與公眾權益有關的政治性議題。兩個人都重視「教

育」與「媒體」的重要性，並且積極經營這兩個面向。兩個人在佛教的入世價值取向上，都一樣選擇了大乘佛教的「菩薩」理念。兩個人都認為，佛教復興的核心工作是僧團的責任，但僧團必須改革，而其改革的方向則是僧團必須強化佛教的「人間性」。

安貝卡博士花了將近三十年的時光投入現實政治。在印度當時的環境中，安貝卡博士如果不親自投身於實際政治的操作，他的理念可能很難實現。他成功地從法律面與政治面解除了印度社會對賤民階級的不公平待遇。但他發現，法律面與政治面的改革仍然無法動搖種姓制度的根源，也就是印度教的種姓思想。印度教的種姓思想其實是全世界最極端的種族主義。雅利安民族為了壓制被征服的印度原住民，公然地在所謂《摩奴法典》（Manusmriti）中制訂了永久懲罰非雅利安民族的種種社會規範。只要《摩奴法典》存在一天，種姓思想與印度人的生活就分不開。因此，安貝卡博士終於覺悟到，他必須尋找一個新的宗教來替代印度教。他設定四個判準，做為他放棄印度教而選擇新宗教的指標。在這四個判準的檢驗下，他選擇了佛教。佛教的「眾生平等」觀，正好對抗印度教的種姓制度。

但在安貝卡博士的時代，佛教已經從印度消失了七百年，而來自錫蘭、泰國、緬甸與孟加拉的南傳比丘，卻在印度展現出一種不過問世事的態度。賤民佔印度六分之一的人口，當這麼龐大的族群在種姓制度的控制下，正過著豬狗不如的生活時，如果宗教家可以完全無視於這種現象，這對安貝卡博士而言，根本就受不了。由於安貝卡博士對佛教的長期研究，最後他在南傳的上座部佛教與北傳的大乘佛教之間，選擇了大乘佛教。他在1956年帶領五十萬人皈依佛教時，公開宣告他的「二十二大願」，其中之一就是：「我將遵行佛陀所指引的六波羅蜜。」

我們可以說，「入世佛教」是當代印度佛教復興最主要的思想基礎與動力。

順著太虛大師「人生佛教」的思想進路，印順導師進一步闡明「人間佛教」，所強調的乃是「諸佛皆出人間」，因此必須善用「人間成佛」的優勢條件。印順法師並且強調「凡夫菩薩」的理念，認為行菩薩道，必須承認自己是凡夫，要守住凡夫的本份。一行禪師（Ven. Thich Nhat Hanh）創造 Engaged Buddhism 一詞，至少有三個含意：

切入當下，也就是現代性；

切入社會，也就是社會性；

相即不二，也就是整體性。

就切入當下而言，佛教必須使用現代的思想語言，不但要接續傳統，還要勇於創新。就切入社會而言，佛教必須面對社會問題，勇於承擔社會改革的責任，尤其是對於追求社會正義，更要勇於投入。而就相即不二而言，佛教乃是以整個宇宙人生為一個整體，任何對立都是暫時的假像，因此，沒有任何人可以獨善其身，也沒有任何一個社區乃至於國家，可以獨享繁榮。為了彰顯這個理念，一行禪師還自己杜撰了一個英文字，叫做「Inter-being」，意即一切的一切，彼此相互依存，相互存在。一行禪師並且用中文「相即」兩個字來做為對應的翻譯，這個思想，其實就是漢傳佛教華嚴宗「法界緣起觀」的現代性表達。

就理想社會的實現而言，一行禪師提出了「當下淨土」的理念。

「淨土」是大乘佛教的「理想國」。《阿彌陀經》指出「極樂淨土」，《維摩詰經》主張「心淨則國土淨」，一行禪師則強調「當下淨土」。這並不是說，一行禪師否定佛教傳統的淨土觀，而是一行禪師有意突顯淨土在「當下」實現的本質。用一行禪師自己的話說：

Pure Land is Now or Never !

淨土就在當下，否則永不實現！

一行禪師這句話所強調的是，淨土就在當下這一念心的清淨與安住；如果當下這一念心不能安住，當下這一念心不能自己作主，那麼，不管你生在那裡，淨土與你完全不相干。

要體會一行禪師的「當下淨土」法門，最好從「行禪」(Walking Meditation)切入。「行禪」幾乎是一行禪師的招牌功夫。一樣是走路，只要加上「正念分明」，便是「行禪」。一行禪師有一首歌，是他帶領行禪的時候，經常唱的一首歌。歌詞是：

I have arrived, I am home;

In the here and in the now.

I am solid, I am free;

In the Ultimate, I dwell.

中文譯文為：

我已到了，已到家了；

在此地，在此時。

我不動，我自在；

於佛土，我安住了。

每一步的念念分明，每一步的安詳自在，就是每一步都已到達淨土。這就是「當下淨土」。善學一行禪師的「當下淨土」法門，事實上是可以跟淨土宗的「極樂淨土」法門相輔相成的。



五、如何從可操作性的觀點，以「生活禪」為核心，建構三系佛教入世的共同平臺

整個佛教的生命完全體現在一般人的生活之中。離開生活，佛法只是空談。沒有深度，也沒有價值。近一個世紀以來，在不同語系之中，對於佛法生活化的認知與指導已經逐漸成為主流，也因此而有「生活禪」這個表達的提出。然而生活禪要不落於模糊空泛，就必須從可操作性的角度給予明確的指導。在這一點上，筆者個人特別提出了「生活禪的可操作性的

24 項指標」。

「人間佛教」與「生活禪」，乃是漢傳佛教在二十世紀現代語境中，對全球未來佛教發展最有導向性正能量的兩大貢獻。它如實地彰顯了佛陀「根本佛教」所開示「成佛在人間」，以及「修行在生活」的核心理念。它不但強而有力地帶動了二十世紀佛教的「文藝復興運動」（Renaissance），同時也開啟了未來佛教與全球趨勢相適應的前瞻性。既是「接古」，又是「開新」。「接古」是「接」佛陀的出世根本智，「開

新」是「開」我們這個時代所需要的入世方便智。兩者互補，缺一不可！

更深入地說，「人間佛教」與「生活禪」彼此互補。筆者個人以為，「人間為佛教」的發展，必須維持一個辯證的平衡，借用三論宗嘉祥大師的話，「上迴向」與「下迴向」必須交叉互用，而「生活禪」正是維持這個辯證平衡的關鍵性樞紐。基本上，「上迴向」的重點，乃是個人以正覺為導向的「靈性實踐」，而「下迴向」則是以慈悲為根本的「社會關懷」。上迴向多修「慧」，下迴向多修「福」，福慧交叉而行，相輔相成。越是有深度的「靈性實踐」，越能夠展現出有感動力與持久力的「社會關懷」。

「生活禪」就是關鍵。

「人間佛教」的上迴向之道，要在時時醒覺，時時觀照，時時與空相應。因此，行者必須要有活在當下的全然承擔，隨時隨地在生活中禪修，隨時隨地在禪修中生活。由此，在每一個「走入」人間的當下，其實也就是「走出」人間。「生活禪」給了這個即入即出、福慧自在的一把金鑰匙。

再論下迴向之道。下迴向是走向十字街頭度眾生，這個時候，慈悲是根本動力，但慈悲如果缺少了與空相

應的智慧，慈悲就容易盲目、沾滯、染汙、腐化，下迴向變成了向下沈淪！「人間佛教」本來是為了導正佛教過度向出世間法或神鬼化方向傾斜而提出來的「對治悉檀」，然而，用來對治的藥，如果矯枉過正，佛教又過度向入世法乃至於「世俗化」的方向傾斜——「藥」又變成「毒」了。

「生活禪」在這個節骨眼上，它就是防腐劑，就是菩薩成為不銹鋼的最大保證。因為生活禪，菩薩接近眾生，接近污泥，接近五毒，卻依然可以保持蓮花一般的清淨優雅、空靈灑脫！筆者因此確信，「生活禪」乃是實現「人間佛教」「上迴向」（出世法）與「下迴向」（入世法）兩者辯證平衡的樞紐。

如實而論，在佛教面前加上「人間」，在禪前面加「生活」，不是標新立異，更不是建立佛教的新興宗派，而是為了導正佛教的發展方向，為了突顯佛教的修行本質。因此用人間佛教來突顯成佛在人間的本質性、神聖性與無可替代性，也是為了突顯修行的本質離不開生活，所以要強調「生活禪」。

從佛陀傳下來的根本宗旨而論，「人間佛教」與「生活禪」都不是新觀念，但太虛大師為了匡正清末民初佛教背離人間的偏差，特別是在五四

之後，「人生觀」大論戰期間，遭遇到吳稚暉對佛教的諷刺：「你們佛教只有『人死觀』，那來的『人生觀』？」因此不得不大聲提倡「人間佛教」，於是現在一談到「人間佛教」，大家的反應就馬上會跟太虛大師連結在一起。

同樣地，淨慧法師傳承了虛雲老和尚的禪法，為了突顯禪的當下性與生活性，也把「生活禪」做為他的教學上的根本宗旨。因此，現在一談到「生活禪」，也馬上會與淨慧長老畫上等號。

因此，「人間佛教」與「生活禪」，並不是誰的獨門專利，而是當代佛教的「共法」。提倡「人間佛教」與「生活禪」，不必有門戶之見。即使不用這兩個名詞，只要提倡的是正知正見，那也無妨。但如果要反對「人間佛教」與「生活禪」，那就不免昧於「世界悉檀」了。

「人間佛教」的雙迴向由生活禪而圓滿，由生活禪而成就無上正等正覺。

六、三系佛教如何回歸當代生命教育的實際課題。

生命教育、生態教育與情商教育是當代教育的共同核心課題，而生命教育尤為重要。無論你的宗教信仰是什麼，你都不能離開對生命價值的如實認知。

基於以上六個前提，本文乃以「八正道」和「生活禪」作為主題，來探討三系佛法如何從八正相攝、八不中道的整全機制，以及「生活禪」的可操作性，全方位體現當代全球「人間佛教」接古開新、攝理歸事、顯正化邪的大機大用？

一般漢傳佛教徒對於八正道的認知，總是把它定位為南傳（小乘）佛教的象徵，這樣的認知不但窄化而且淺化了八正道的內涵，而且在南北傳佛教之間製造了一個無明的障礙。本文希望通過龍樹菩薩所造《大智度論》第十九卷對八正道內涵的深刻詮釋來彰顯三系佛教「一貫同體」的本質，減少大家在修行過程中不必要的困惑，使得佛教更能夠發揮化導世俗的正向功能。

參、八正道的相互依存性

一行禪師（Ven. Thich Nhat Hanh）在《佛陀之心》（*The Heart of the Buddha's Teaching*）一書第二部中，提出他對於「八支聖道」（Arya Ashtangika Marga，具有八個部份的聖道）的現代化詮釋，特別點出來「聖道八要素的相互依存」的整體性。圖示如下：



這個結構說明了八正道的每一支都跟其它的七支不可分割，並且相互依存。這個說明非常重要。

更重要的是，龍樹菩薩在《大智度論》第十九卷中，有下面這一段非常關鍵性的表達：

得「力」已，分別道法有三分；擇法覺、精進覺、喜覺，此三法，行道時若心沒，能令起。除覺、定覺、捨覺，此三法，若行道時心動散，能攝令定。念覺在二處，能集善法，能遮惡法；如守門人，有利者令入，無益者除卻。若心沒時，念三法起；若心散時，念三法攝。無覺實覺，此七事能到，故名為分。

這一段話有兩個十分微細的重點：

第一，在精進行道的過程中，行者的精神狀態會有兩個極端，一邊偏向於「動」，一邊偏向於「靜」，動的這一邊容易散亂，靜的這一邊容易昏沈，動與靜，總是不斷地交叉出現，這正好像開車的時候，車子可能偏右，也可能偏左。關鍵在於你的方向盤。這個方向盤就是「正念」(smṛiti)。只有掌握好正念，行者才能夠保持動靜之間的平衡。方向盤在你的手上，正念是整個七覺支的核心。這是整個修行的過程，從初發心到成佛一以貫之的基本原則。所以念念保持在「正念」上，那就是念念覺，念念是佛。

第二，無論是動或靜，「念」覺支本身是中性的，掌握方向盤的人還必須善用動靜兩邊各有三個覺支，也就是龍樹菩薩文中所說：「擇法覺、精進覺、喜覺，此三法，行道時若心沒，能令起。除覺、定覺、捨覺，此三法，若行道時心動散，能攝令定。」

換一句話說，行道的過程中，隨時必須覺察你的心是不是太偏於靜了，這個時候要善用擇法覺、精進覺、喜覺這三支，來自我激勵，讓你的心回到全然覺知的平衡狀態裡。反之，你的心是不是太偏於動了，這個時候，你必須善用除覺、定覺、捨覺這三支，來排除各種內外的干擾。整體而言，正念本身就是一種動靜一如的覺知！

出纏入禪

釋靈霞
太倉長壽寺住持

纏和禪，這兩個字的發音完全一樣，但是意思卻南轅北轍。一個代表世間法，一個代表出世間法。一個象徵著煩惱，一個象徵著清淨。

第一個纏，是纏繞，是指生命被煩惱纏繞的狀態。第二個禪，是解脫，是指生命不再被煩惱纏繞的狀態。

其實，我們每天都在被纏繞，被柴米油鹽纏繞，被喜怒哀樂纏繞，被愛恨情仇纏繞，被生老病死纏繞。這些纏繞時時刻刻都在，只是很多時候，我們沒有覺察而已。

當纏繞很緊的時候，你會感覺萬分痛苦，你會想要逃避痛苦。當纏繞很鬆的時候，你會感覺幸福快樂，你又会沉溺快樂。而這兩者，它們都不是禪。

那麼，怎麼出纏入禪呢？一味的逃避痛苦，那不是入禪。一味的沉溺快樂，那也不是入禪。只有當你離開對苦和樂的追逐，離開種種煩惱的纏繞和束縛，那個時候，你才開始漸漸入禪了。

佛陀第一次為迦葉尊者傳授禪法

的時候就說：「吾有正法眼藏，涅槃妙心，實相無相，微妙法門。」後來，禪宗在中國弘傳，祖師大德們更是主張：「不立文字，教外別傳，直指人心，見性成佛。」

佛陀所說的禪和中國祖師說的禪，既可以是一無所是，也可以是無所不是。既可以是本體，是形象，也可以是作用。而本體，形象，作用，它們是萬事萬物的三個典型特徵，這三個特徵，因人的理解不同，所得到的感受也不同。

本體，是一件事物的本來面目。例如，水，它的本體你無法說的清楚，現代科學最多也只能說它是氫原子和氧原子的結合，但是，這是不是水的真正面目，我們就不得而知了。

形象，是一件事物的外貌相狀。例如，水，它可以有多種相狀，由於盛裝的容器不同，有時是長形的，有時是方形的，有時是圓形的……由於環境不同，有時是高的，有時是低的，有時是平的……由於溫度不同，有時是氣體狀態，有時是固體狀態，



有時是液體狀態……。

作用，是一件事物的功能運用。例如，水，它可以除熱，解渴，洗滌……它更可以灌溉萬物，潤澤萬物，滋養萬物……。

所有的事物，它們都是本體，形象，作用的組合。人也是如此，也同樣具備這三樣，我們的心是本體，我們的外貌和動作是形象，我們為這社會帶來的種種創造和價值是作用。

然而，大多數人，永遠在乎的是自己的形象，自己是成功的，還是失敗的，是受人歡迎的，還是讓人討厭的，是美的，還是醜的，是快樂的，還是痛苦的……等等。

但是，所有的形象都是無常的，這個世間變化最多的就是形象了，不管是外在世界的種種形象，還是內心

世界的種種形象，它們無時無刻不在變化，無時無刻不在演繹無常。而當一個人，過度的追求形象後，就會忽略我們的另外兩樣，也就是本體和作用。

佛門的修行，是希望我們能夠明瞭本體，透過形象，發揮作用。我們的本體是佛性，透過佛性產生的種種妙法，這就是形象，而這些妙法，又能夠自利利他，這就是作用。

本體，形象，作用，這是每一個人身上都具備的三樣寶貝，如果你能夠經常觀察它們，熟悉它們，運用它們，你不僅能夠出纏入禪，還可入禪出纏，甚至更可以纏即是禪。

出纏入禪，可以回歸本體清淨。入禪出纏，可以于法自在。纏即是禪，可以任運自如。

迴趨真如 法還不淨

蔡俊裕

一、前言

「迴趨真如，法還不淨」出自《壇經・頓漸品第八》志誠的偈。本文略敘志誠悟法次第，並討論何為真如？何為清淨？為何「迴趨真如，法還不淨」？並探討如何與真如自性相應。

二、志誠悟法次第

《壇經・頓漸品第八》：神秀大師在荊南玉泉寺，命志誠到曹溪聽法。

志誠稟命至曹溪，隨眾參請，不言來處。時祖師告眾曰：「今有盜法之人，潛在此會。」志誠即出禮拜，具陳其事。

這時候的志誠對法性、空性並不了解，對「法」的理解是實體化的，「法」是可以被擁有的、被盜取的。

《佛藏經・淨見品第八》：

舍利弗！一切法無我，若人於中不能生忍，一切法空、無我、無人、無眾生、無壽命不能信解，於我法中所受供養，

名為不淨。是人則是不供養佛、不供養法、不供養僧。強入我法，形是沙門，心是外道，為盜法人。

實則一切法無我，一切法皆空如夢幻泡影，如何能擁有夢幻泡影呢？可見此時的志誠對「一切法無我」尚無體會。再看《壇經・頓漸品第八》：

師曰：「汝從玉泉來，應是細作。」

對曰：「不是。」

師曰：「何得不是？」

對曰：「未說即是，說了不是。」

中興日本臨濟宗的白隱慧鶴禪師（1684～1768）的故事：

當白隱禪師被誣指讓未婚少女懷孕，白隱禪師只淡淡地一句：「是這樣嗎？」

當眾人把生下嬰兒送到寺裡，交給白隱禪師。禪師接過孩子，也只應了一聲：「是這樣嗎？」



當那位未婚少女承認孩子的父親另有其人，眾人請求禪師原諒，禪師依然只是淡淡的一句：「是這樣嗎？」

對比於白隱禪師體認我空，以默為辯，不以自身的毀譽為憂，在眾人的異樣眼光中安忍不動，志誠卻是努力辯說不是細作，可以看出志誠對於自我的認同層次這時還只是停留在「身份」和「頭銜」，對「人無我」毫無體認。

六祖問志誠其師神秀如何教大眾修行，志誠答：「住心觀靜，長坐不臥。」

六祖直斥：「住心觀靜，是病非禪；長坐拘身，於理何益？」

志誠再拜曰：「弟子在秀大師處學道九年，不得契悟。今聞和尚一說，便契本心。弟子生死事大，和尚大慈，更為教示。」

志誠應是對「住心觀靜，長坐不臥」的修行方法早已有疑義，一聽六祖開示，便覺與本心相契。志誠既然未悟法相空性，不了「人無我」「法無我」，自是惑於生死無常之生滅現象，於是把握機會向六祖請法。於是六祖善巧方便的和志誠討論戒定慧法以開示諸法實相：

誠曰：「秀大師說，諸惡莫作名為戒，諸善奉行名為慧，自淨其意名為定。彼說如此，未

審和尚以何法誨人？」

秀大師接引大乘人的戒定慧法，有善法須行，有惡法莫作，有意須淨。

師曰：「吾若言有法與人，即為誑汝。但且隨方解縛，假名三昧。」

六祖開示志誠諸法空相，實無一法可得，是以並無一法得以誨人，「戒定慧」只是假名，更無實法名「戒定慧」。

「如汝師所說戒定慧，實不可思議。吾所見戒定慧又別。」

志誠曰：「戒定慧只合一種，如何更別？」

六祖先開示「法」與「人」俱空，但是假名。但此時的志誠尚未體會到「名相」的空不可得，依然執著於名相，甚至執著只有一個定義，不能有其他定義。

師曰：「汝師戒定慧接大乘人，吾戒定慧接最上乘人。悟解不同，見有遲疾。汝聽吾說，與彼同否？」

六祖先破志誠「名」與「相」實有之見。「吾所說法，不離自性。離體說法，名為相說，自性常迷。」再開示志誠，將焦點由生滅不已的現象，轉移到不生不滅的自性體性。

「須知一切萬法，皆從自性起

用，是真戒定慧法。」聽吾偈曰：

「心地無非自性戒，心地無癡自性慧，心地無亂自性定，不增不減自金剛，身去身來本三昧。」

非、癡、亂皆是如幻諸法，在自性中本無。真戒定慧法即是與無非、無癡、無亂的自性相應，而非有所造作。自性在聖不增在凡不減，以大圓鏡智不增不減圓照如是實相，即是與自性相應。

相上有來有去的五蘊幻身，當下即具不來不去、不增不減、不生不滅的真如法性。一切萬法，皆從自性起用，行住坐臥皆不離自性，即是一行三昧。

誠聞偈，悔謝，乃呈一偈曰：

「五蘊幻身，幻何究竟？迴趣真如，法還不淨。」

師然之。

志誠一經六祖開示自性，不只當下了知以幻身修幻法是不究竟的，更直指修行趨向真如還是不清淨。志誠走出對名相、生滅諸法的執著，當下了悟清淨真如。六祖聽偈後也立即對志誠予以肯定。

三、心、法、真如、清淨

《大乘起信論》：「一切諸法，



唯依妄念，而有差別。若離心念，則無一切境界之相。」一切諸法皆是由妄念而生起種種分別。當無分別智現前，虛妄分別心不起，一切差別境界之相也就不生。

《壇經·行由品第一》：

時有風吹旛動，一僧曰：「風動。」一僧曰：「旛動。」議論不已。惠能進曰：「不是風動，不是旛動，仁者心動。」

一切諸法皆是由妄念而分別，風動旛動的分別當然也是由妄念生起，故六祖言：「仁者心動。」

《大乘起信論》：「是故一切法，從本已來，離言說相，離名字相，離心緣相。」一切諸法都是心念的虛妄分別，一切諸法本來如夢，醒來固然知其不有，夢中這些境界也沒有真實性。所以一切法本來就無有能說可說之言說相，無有能詮可詮之名字相，無有能知可知之心緣相，畢竟平等，無有變異。

一切諸法皆是如夢幻泡影露電，皆是非實，所以一切諸法皆是畢竟平等，無有差別。

「不可破壞，唯是一心，故名真如。」「真」是真實，「如」是平等。真實即不可破壞，唯是一心即平等。

穿透這虛妄分別心念，一切如夢非實，諸法本來不生，諸法的究竟實相唯是那真實平等的真如心。

「一切染法不相應故，謂離一切法差別之相。」一切皆真，一切皆同，則離一切法差別之相，與一切妄心染法不相應。

「心真如者，即是一法界大總相法門體。所謂心性，不生不滅。」真如心即是不生不滅的心性、自性、覺性、佛性、實性、法性、空性、體性；是完整的全體實相，一切法本來面目，離一切言說、分別、概念。此究竟實相假名「真如」，而「清淨」則用以形容此離言絕慮、平等不二的境界。

四、見性與游戲三昧

《壇經·頓漸品第八》：「若悟自性，亦不立菩提涅槃，亦不立解脫知見。無一法可得，方能建立萬法。」見性是悟一切諸法唯是一心，皆是真如，無一法可得，無一法可立。

《大乘起信論》：「此真如體無

有可遣，以一切法悉皆真故；亦無可立，以一切法皆同如故。」一切諸法，唯是一心，皆是真如，一切皆真，一切皆同。皆真則無須排遣一法，皆同則無一法可立。

《壇經・頓漸品第八》：「若解此意，亦名佛身，亦名菩提涅槃，亦名解脫知見。見性之人，立亦得，不立亦得。」重要的是了悟一切諸法唯是一心的離言絕慮境界。至於這個境界稱為「自性」、「真如」、「佛身」、「菩提涅槃」、「解脫知見」、「大圓滿」、「祖師西來意」或「庭前柏樹子」，甚至完全不給這個境界一個名言，都只是依溝通的方便而施設假名。名言只是指月之指，不是重點。

「去來自由，無滯無礙，應用隨作，應語隨答，普見化身，不離自性，即得自在神通游戲三昧，是名見性。」雖無一法可立可得，但直下承擔，當用則立，隨緣應用，建立萬法。

真如界內，不立一塵故清淨。若立「不立」亦是一塵，亦不清淨。不管立與不立，諸法去來自由，無滯無礙，諸法皆是自性化身、自性所顯之相用。

不立是大圓鏡智圓照萬象，立是成所作智能生萬法，如此圓覺實相無一法可立，而能隨緣建立萬法，即是見性、自在神通、游戲三昧。

五、迴趣真如法還不淨

見性既是悟一切諸法，唯是一心，皆是真如，為何六祖肯定志誠所說「迴趣真如，法還不淨」？

(一) 生滅即真如

丹麥哲學家齊克果說：「人有兩種迷惑：一是相信虛假，二是不信真實。」眾生無始以來迷於生滅諸法，誤信夢幻虛假的諸般現象為真實，為諸法相用差別所愚，不知法體、共相、自性。

《壇經・般若品第二》：「菩提般若之智，世人本自有之；只緣心迷，不能自悟，須假大善知識，示導見性。」須大善知識示導，方有機會明瞭佛性，體證真如。修行，總是想離苦得樂，離生死的此岸到涅槃的彼岸，因此自然想離生滅求於寂滅，自然以為離現象界才能證真如。

《心經》：「色即是空，空即是色。」生滅的色法即是空性，不是離色法而有空性。

《壇經・般若品第二》：「佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，恰如求兔角。」生滅的世間法即是佛法，離生滅的世間法是找不到佛法的。

《圓覺經・普賢章》：「諸幻雖盡，不入斷滅。」唯須了知諸法皆幻非實，非入斷滅見。

《大乘起信論》：

依一心法，有二種門。云何為二？一者心真如門，二者心生滅門。是二種門，皆各總攝一切法。此義云何？以是二門，不相離故。

諸法唯是一心，一心有二門，皆各總攝一切諸法，不是佛菩薩走真如門、凡夫走生滅門。但是凡夫只知有生滅，而佛菩薩卻了知生滅即真如，不一不異。這兩門是不相離的，這兩門是貼合在一起的，雖說有二，其實不二。

既然生滅當體即真如，何必迴趨！

(二) 假名

《壇經·頓漸品第八》：

一日，師告眾曰：「吾有一物，無頭無尾，無名無字，無背無面。諸人還識否？」神會出曰：「是諸佛之本源，神會之佛性。」師曰：「向汝道『無名無字』，汝便喚作本源佛性。汝向去有把茆蓋頭，也只成箇知解宗徒。」

諸法之究竟實相是離語言、文字、概念。說「真如」、稱「自性」皆只是假名施設，非有實法可得。若執實有「自性」、「真如」，只是知解宗徒，而非見性。

《大乘起信論》：「言真如者，亦無有相。謂言說之極，因言遣言。」「真如」只是虛幻假名，並無實法可得。立「真如」之假名是為了指向那諸法空相、離言絕慮的境界，並不是真的有一實法稱之為「真如」。

既然「真如」只是假名，如何迴趨？迴趨何處？

(三) 清淨

《大乘起信論》：「當知一切法，不可說，不可念，故名為真如。」真如離言說相，離名字相，離心緣相。

「迴趨」暗示此處不是，他方才是，此時方位相已生。

「迴趨」也暗示此時不是，未來才是，此時時間相已生。

有「迴」有「趨」，此時動相已生。

而方位、時間、動相皆是妄心所起虛妄分別妄念，已是不淨。以染污之心又如何能得證清淨真如？

(四) 平等

《圓覺經·清淨慧章》說明究竟平等的真如：

一切障礙即究竟覺，得念失念無非解脫，成法破法皆名涅槃，智慧愚癡通為般若，菩薩外道所成就法同是菩提，無明真如無異境界，諸戒定慧及淫

怒癡俱是梵行，眾生國土同一法性，地獄天宮皆為淨土，有性無性齊成佛道，一切煩惱畢竟解脫，法界海慧照了諸相猶如虛空。此名如來隨順覺性。

「迴趨」暗示此時此方不好，未來他方才優才好，這是眾生隨順習性，哪是如來隨順覺性？以此不平等之心又如何能得證平等真如？

(五) 道不屬修

《指月錄》卷五：

僧問江西馬祖道一禪師曰：

「如何修道？」

禪師曰：「道不屬修，若言修得，修成還壞。」

僧曰：「何即得達道？」

禪師云：「自性本來具足，但於善惡事上不滯，喚作修道人。取善捨惡觀空入定，即屬造作。更向外馳求，轉疏轉遠。」

想「修」想「證」的心已是污染，已是造作。「迴」與「趨」向外馳求，則離道轉遠，豈能證真？。

六、相應

若無「修」無「證」不「迴」不「趨」，如何能與真如自性相應？

《大乘起信論》：

若知一切法，雖說無有能說可

說，雖念亦無能念可念，是名隨順。若離於念，名為得入。

只要了知諸法實相是離言絕慮，則已是隨順真如自性，若更進一步離念，就是得入真如自性了。

《壇經·定慧品第四》：

我此法門，從上以來，先立無念為宗，無相為體，無住為本。無相者，於相而離相。無念者，於念而無念。無住者，人之本性。

無相不是斷滅生滅諸法相，而是於相離相，與法相不相貼緊。無念也不是壓住不讓念頭生起，而是不完全認同腦中的念頭，不被念頭推動，不當念頭的奴隸。無住是讓諸法相念自由來去，不生執著。

《圓覺經·普賢章》：

知幻即離，不作方便；離幻即覺，亦無漸次。一切菩薩及末世眾生依此修行，如是乃能永離諸幻。

當下體悟諸法相念皆幻，當下即已離相離念離幻，當下即已醒覺，當下即已與清淨真如相應。

《壇經·定慧品第四》：

於世間善惡好醜，乃至冤之與親，言語觸刺欺爭之時，並將為空，不思酬害，念念之中不思前境。

四祖：「境緣無好醜，好醜起於心。」

生滅諸法皆空、皆幻，是以諸法皆平等，沒有哪一個幻境比另一個幻境好。於一切境界莫憎愛、莫揀擇，自是與平等真如相應。

《信心銘》：「至道無難，唯嫌揀擇。但莫憎愛，洞然明白。欲得現前，莫存順逆。」平等心的修行實務上，除了常見己過，覺察自己之善惡憎愛順逆揀擇，也要盡可能就實相了解實相，言說時就實相描述其本來面目，不加油添醋，不貶低，不高抬聖境。舉三例說明：

例 1：「一切諸法皆是因緣假合。」這樣的句型是不增不減的描述。

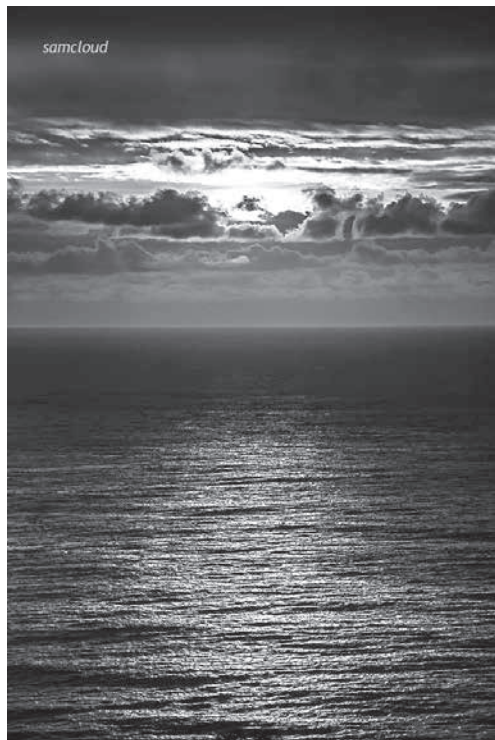
「一切諸法『只不過』是因緣假合。」就帶著貶低的意味，這是「減」了。

例 2：「一切諸法皆是真如心的顯現。」這是中性的描述，但如果以為真如心有什麼了不起，那就是「增」了。

例 3：「共修比較有能量」、「道場的氣場比較強」，一有比較就有高低，就不平等。

有「增」有「減」就失卻了平等心，亡失了真如實相。

總之，將六祖提示的法門「不增不減自金剛」，以及達磨祖師所說的「廓然無聖」時刻放在心中，長養平等性智。



七、結論

《證道歌》：「不離當下常湛然，覓即知君不可見。」

《信心銘》：「不用求真，唯須息見。二見不住，慎勿追尋。」

《華嚴心要法門註》：「若求真去妄，如避影以勞形。若體妄即真，似處陰而影滅。」

真不用求，妄不必去，求真去妄不可見真如自性。知諸法幻化，不為諸法所迷、所滯，體悟諸法實相唯是離言絕慮的清淨一心，確實活出諸法的平等性。若能如此，當下即證真如。

海內存知己 天涯共賞石

曾一士 撰文／鄭振煌 英譯

Bosom Friends Afar Enjoy Stone Together
By Tseng I-shih
English Translation by Cheng Chen-huang

縱浪大化，與石知交。石本無心，人自有情；情寄雅石，心契造化，不亦君子乎！

Life is too short to be little. Make good friend with stone. The stone is heartless, it is the human that has feeling. Isn't he a noble man who loves fantasy stone and unifies with the nature?

天地有大美而不言，雅石雖不能言，卻可以行不言之教。賞石兼重情、理、態，衡情度理，態隨意轉，相與推移，妙趣橫生。一石一世界，或簡拙天趣，或詩情畫意，或凝重典雅，或粗獷雄渾，或隱或顯，幻變無窮，光華莫掩——世間千奇百態盡賅於一石，江山萬種風情亦畢現於一石。然賞石之道，復當執簡馭繁，繁華落盡見真淳，簡而耐看，味之愈長；自然而然，潛移默化；主客雙泯，物我相忘，神遊於藝術美境，聽取人與自然的和聲，喚醒久已忘失的內心淨土，重新發現內在心靈之美，深刻體察互

古生命的底蘊，從無聲的沈靜中，油然洋溢出活潑的禪意。故賞石可以怡情、可以養性、可以益智；可以開闊胸襟，可以變化氣質，可以淨化心靈；可以多一分空靈、多一分豪情；多一分仁者的襟抱、多一分智者的觀照。噫！石之可人，恒堅彌美，其教化之功，大矣哉！

The world is very beauty but speechless, the fantasy stone cannot speak but can give speechless teaching. The enjoyment of stone emphasizes feeling, reason and style equally. Look for the feeling yet follow the reason. The style changes according to one's mind. They influence each other to evolve, creating lots of interest. Every stone is a world in itself: some are simple and natural; some are poetic and picturesque; some are dignified and elegant; some are crude and forceful; some are hidden; some are apparent. There are boundless changes and un-coverable glow. The diverse style



of the world can be found in a stone, and the endless glamour of the nature can appear in a stone. Nevertheless, the way of enjoying stone is handling complexity by simplicity. When the flowers fall, the trueness can be seen. The stone is simple but can be enjoyed for a long time. The more we enjoy, the more we like. Naturally, the subtle influence is exerted. The subject and the object are mingled; the thing and I are forgotten. Immerse ourselves in the beauty of art. Listen to the harmony of man and nature. Awaken the inner pure land which has been forgotten for a long time. Discover again

the beauty of inner spirit. Experience deeply the inner secret of ageless life. The lively ch'an flavor permeates spontaneously from the soundless silence. Therefore, the enjoyment of stone can relax ourselves, can cultivate our mental poise, can increase our wisdom, can open our mind, can improve our character, can purify our mind, can increase our sense of emptiness, can increase our pride, can increase our ambition, and can better our observation. Oh! The pleasantness of stone is ever stronger and more beautiful. How great its power of education is!

一園序

曾一士 撰文／鄭振煌 英譯

On One Garden By Tseng I-shih
English Translation by Cheng Chen-huang

一園者，小園也，天地間一小物耳，而為吾之一大天地。

One Garden means small garden. It is a small thing in the universe, but it is my great universe.

天地之大德曰生，吾於園中日見其生生之機；大塊噫氣，小園生息；顧之育之，長之成之；品物咸亨，遷化無已。噫嘻！此非一大千世界也邪？

The great virtue of the Heaven and Earth is “life.” I see the mechanism of endless life in the garden. The great earth vomits wind; the small garden produces vitality. Take care of it, nurture it; grow it, mature it. All things are prosperous and change for ever. Alas! Isn’t it a great universe?

老子曰：天得一以清，地得一以寧；吾其得一以為正為貞。不曰得之，何以得之？不以為得，是為得之。吾其得之歟？！吾其得之歟？！

Said Lao-tze, “The Heaven becomes clear when it gets one. The earth becomes calm when it gets one.” I think that one becomes right and chaste when one gets one. We don’t say “getting”, how can we get? We have no idea of getting, this is the true getting. Do I really get?! Do I really get?!

既以為言「一」，故舉以名吾園。

I already say “one”, so I use one to name my garden.

庚申臘月一園居士識

Upasaka One Garden in the 12th lunar
month of 1980

茂 第



五種現觀

謝佳盛

「不見一法即如來，方得名為觀自在。」

清楚當下自己的心理狀態、心理對象（內塵、外塵）、心理波動（情緒），才有機會進入觀自在菩薩的狀態、情境（scenario），進而行深般若波羅蜜，照見五蘊皆空，讓「色」一呈現即停在「受」的狀態，不再落入想、行、識的輪轉中，進入五種現觀的連結。

五種現觀

一、法現觀：資糧道。法是現在所接觸的一切現象。法現觀是什麼？任何語言、文字符號、現象、思想，都如實的觀：看得清楚，聽得清楚，嗅得清楚，嚐得清楚，觸得清楚，想得清楚，知道這是什麼。傾聽、諦聽、聽懂，不斷章取義，不以成見、意識形態理解對方。講者有沒有完全把自己的意思表述出來？表述出來的會不會讓對方有不如你的 fu（feeling）？

溝通會不會反而形成障礙？溝通不成就成為噪音，減少噪音的不二法門是戒、空慧。資糧道即正精進的資料能廣、能深，透過意志力穿透連心。

二、義現觀：加行道。法是現象，義是現象背後的理。理無礙的極致是反應一切萬象如常住平靜大海，清清楚楚道理。加行道是了解現象背後的含義，此是義現觀的連結點。進入色不異空（空觀），空不異色（假觀），色即是空、空即是色（中觀）的一心三觀。

三、諦現觀：見道位。詳細觀察，親自證明「法」的「義」就是見道位。見道位是諦現觀，諦是四聖諦，了解四聖諦，苦、集、滅、道的道理（十六行相）。連結苦、集、滅、道的十六種性質。

苦的四性質：苦、空、無常、無我。

集的四性質：集、因、生、緣。



滅的四性質：滅、淨、妙、離。
道的四性質：道、如、行、出。
諦現觀是斷見惑，道理親證了，
空性智慧有了。此時通達《永嘉證道歌》所言：「心是根，
法是塵，兩者猶如鏡上痕，塵
垢盡除光始現，心法雙忘性即
真。」

四、隨現觀：修道位。隨順四聖諦
的道理，連結在日常生活中、
工作上。不要「看不過去」，
才有機會將內、外塵停留在
「受」，也就是「看得過去」，
有機會內和、外和，對盤，同

頻（阿彌陀佛），也才能連結
修道位的修學法門：八正道；
連結菩薩道的四弘誓願、四無
量心、十波羅蜜、普賢十大願
的華嚴三昧大定，因徹果海。
更鞏固不離當際常湛然，如是
的給空間，清楚了，覺察了。
面對當際的情境（scenario），
如是的給出熱忱（passion）的
情感，呈現出空間，清楚湛然。
五、究竟現觀：無學道，修行圓滿。
心物合一，離二元對立是連結
至性靈（spirit）。

良善可尋

馬來西亞 余碧音律師

錢，誰不愛？錢不是萬能，但沒錢可萬萬不能！所以金錢遊戲覆天蓋地的來，能不受誘惑嗎？

一直以來，腳踏實地，勤勤奮奮，沒有大富大貴，沒有億萬身家。當身邊的朋友在一輪又一輪的金錢遊戲中撈得眉開眼笑時，我依然安分分的，沒越雷池一步。所以當金錢遊戲 JJPTR（解救普通人）在馬來西亞全面崩盤時，我能免於其難。當雲數貿、南寧投資騙局被揭穿時，我沒受其害。我以為只要我這樣知足必定能安安穩穩走下去。世間事物真難預料，我竟然被捲入了一場騙局之中。

話說今年春節期間就接到一通電話詢問買賣合約事件，我心中一驚，那不是早在去年中就退款解除合約了嗎？接下來又接到另一買主的電話，才知被我們信任的中間人要了，退款都被他全捲走了。分析原因，我們除了被他的良善外表，花言巧語所矇騙，還有就是一直以來他在我們面前塑造的正面形象，而且來往的現金款項都交到他手中，並沒有由我們經

手。這讓他有了機會把我們玩弄於手掌之中。他利用了我們對他的信任，偷龍轉鳳，捲走了大批款項。原來一直被蒙在鼓裡的是我們。我們萬萬沒防備的是人心的善變！而且那只是瞬間的事情，在我們還來不及回過神來，我們已經成為受害者了。再一次深深地體會佛陀所說的錢財為五家所共，無常處處。

我以為只要我做盡好事，只要我沒有害人之心，只要我心存善念，我就不會被騙。我再怎麼裝著鎮定，心臟已在亂竄：「他不會這樣對我吧？我那麼信任他！」我嘗試撥通手機，卻是無人接聽。我留言要他緊急回覆。所幸幾天後就收到他的回電，並答應會來辦事處見我。

急得如熱鍋上螞蟻的買主都到我辦事處與他會談。他也承認錢是他拿去應急，並答應會分期攤還。合約手續都辦妥。該不會有事了吧？他卻在三月從人間消失。從此我的噩夢開始，要應對不停的電話，上門的大呼小叫、取鬧、謾罵。我在想前世到底

與他有何怨緣而現今要受忍辱之苦？其實一開始我心中是大大的怨恨他的。原來在有心人的設計下我們是防不勝防的。

我在想：「我那麼善良，為什麼要騙我？」或者我該說：「就因為我的善良，才會上當！」

一連串的事件讓自己心力交瘁，可還得硬撐著。我告訴自己：「不能倒！要沉著應戰！」

與此同時還要應對另一案件。為了讓被先生拖累的太太少受點損失，我周旋在屋主與債主之間，沒少過提醒雙方的責任。事情有點眉目後，屋主傳了個短信來：「謝謝妳，之前我對妳那麼大聲說話是因為我太緊張了……希望妳明白，感恩讓我遇到妳……謝謝妳！」

事情到此還沒告一段落而是嚴峻的考驗才開始。只因談妥後實行的整個程序耗時，而事情的進展更不在自己的掌控之中，因此被債主罵得狗血淋頭，更被狠批我做事拖泥帶水。我的解釋不被理解，最後只能啞子吃黃蓮，有苦自己知。每天、每天我只能祈求佛菩薩給我更多的勇氣面對磨難。日子是挺難過的，卻還要笑臉迎人生。

良善沒讓自己有好日子過。

想起十多年前，先生到南京大學

讀博士，我和孩子們去探訪他，卻遇上了 2003 年的 SARS 事件。回國後我選擇了自我隔離，白天連公司也不去，孩子也留在家中，日常的物品食材交代孩子的奶媽代購然後掛在籬笆門上，晚間偶爾到銀行去取錢，也選在夜深人靜的時刻。我儘量地避開人群或不與人接觸。當時很單純的就是想自己真不幸染上了就是命吧！可不能害人啊！

事實也真巧，當時兩歲的三兒在第五天發了高燒，愛兒心切的自己把孩子先送到私人診所再送到政府醫院，並坦誠到過有病毒的國家，結果被扣押在隔離間接受觀察。孩兒在 24 小時的打抗生素下已明顯退燒。我們也獲准在隔天出院。

當時有想過要到佛教會去轉轉，卻還是一念之善而打消了念頭，繼續隱居在家。也真是無巧不成書，我們出院當天恰恰是五一勞動節無報日。結果五月二日的報章頭條竟報導最年輕的患者在本區域。頓時謠言滿天飛。大家開始對不出門的我們做出種種猜測，排山倒海的傳言，媒體更是不停的轟炸，尖銳之極，讓我招架不住。沒人敢親身來作證，大家都躲得遠遠的，讓我飽受謠言之苦。

那是第一次感受到誠實與良善帶給自己的傷害。事後有人說起從有病

毒國家回來的人都不會主動自我隔離，是我傻乎乎的才惹來了那麼多的蜚言流語。

這些年來要不是佛教，要不是佛菩薩，我想我熬不過這些日子。出於一片良善，短期看到和承受的卻是惡果。如果沒有清晰的三世因果觀，我早已不在人世。

有時候我在想如果我夠凶夠狠，可以昧著良心做事，我有很多的機會可以作假矇騙，那我的生活是不是會好過些，我會不會擁有更多的財富（不用管得來的是不是不義之財）？但那是佛陀教導的嗎？我是否要愛財愛到遠離了正道？

可當自己的良善帶來的煩惱和痛苦時，我是否從此不再良善？

我牢牢地記住那句話：「莫因惡小而為之，莫因善小而不為。」

我也一直記得曾看過特蕾莎修女的詩歌《無論如何》中有句話說「誠實與坦率使你容易受到欺騙和傷害，不管怎樣，還是要誠實與坦率。」雖然她說的是上帝的事，我卻覺得其實修女所說的就是佛教的因果自負。也許我們的友善，我們的好心，帶來的是更多的誤解。這些都是我的親身經歷，親人的誤會，友人的誤解。我始終相信清者自清，也更重要的是我相信因果。



問世間可還有良善之人？世界是由黑和白組成的，有好亦有壞。在SARS事件中我還是遇到了兩個小人物，一個是每天給我送食材的孩子的奶媽，一個是來家中打掃的鐘點傭人，這兩人後來被我寫進了我的兒童小說《嚴寒中的炭火》。

佛教界、教育界相對來說都還比較單純，當然也有害群之馬。但與商場爾虞我詐相比，真的好多了！

明瞭自己無法從是非之地抽身而出，這些年來我都選擇到校園去跟純真的小朋友講繪本故事，或到佛教會和本地成立的小大讀書會去講繪本。這些都沒有實質上的回酬，我卻賺取了小孩的笑聲和歡樂，那是金錢買不到的啊！

始終佛菩薩的力量都在心中匯成一眼良善的泉水，緩緩地流淌，彷彿聲聲叮嚀，叮囑自己：無論世界變得如何，無論人心多麼難測，選擇的依然是良善，依然是單純的看世間。也許向前行的日子會因為良善而更崎嶇、更難走。良善依然是我的選擇。



臺灣朝聖之行

江蘇太倉 如荷

初識臺灣，只是在張曉風、林清玄的散文中，席慕蓉的詩詞裡，它是我孩提時代夢裡的一個童話。余光中說：「鄉愁是一彎淺淺的海峽，我在這頭，大陸在那頭。」印象中的臺灣就像一隻遺落在沙灘上的海螺，背負著沉沉的鄉愁，靜靜地臥在海的那一邊。

2017年初夏的六月，有幸在^上靈^下霞法師的帶領下，與眾師兄一行37位踏上了這塊魂牽夢繞的土地。當飛機緩緩的降落在高雄機場，等候在機場的臺灣師兄一如當地的天氣一樣熱情洋溢，一種格外親切的氣息撲面而來，相同的語言、相同的膚色、熟悉的笑容、共同的信仰，讓我在踏上這塊土地的瞬間，便滋生起似曾相識、相見恨晚的感覺。

臺灣與大陸同根同源，兩岸傳承著同樣的儒家、佛家、道家文化，處處感受的是同胞的情意。臺灣街道乾淨整潔，村莊也錯落有致，田野更是翠綠蔥蘢，構成了一幅幅迷人的風景畫卷。臺灣地方不大，但寺院眾多，遍佈寶島，可見佛教文化在臺灣的興盛。

為期7天的朝聖中，讓我最難忘的是參加佛光山的早課。6月8日凌晨5:00，天上疏星淡月，大殿內炳燭燃香，我們一行排著整齊的隊伍，懷著至誠的心前往大雄寶殿，清風徐徐，晨鐘聲聲，大殿內，寂靜肅穆，燈光祥和。一百多位法師和居士，整齊有序的站立兩旁，或進或出，或跪或拜，或站或坐，都是那樣的從容不迫。百餘人的誦經聲低沉輕緩，那聲音穿透時空，彷彿是大自然的某種神秘語言，有著神奇的力量，直抵靈魂深處，讓人一聽，心就頓生可貴的謙卑和溫柔的虔誠。

佛光山位於臺灣高雄市，由星雲大師1967年開始創建。星雲大師提倡的三好：「做好事，說好話，存好心」，讓我久久難忘。佛光山的規模很大。莊嚴的大殿，眾多的佛像，秀麗的庭院，精美的殿閣，有著寺中有園，園中有寺，獨樹一幟的感覺。沿著步道上山，栩栩如生的五百尊白玉雕刻而成的阿羅漢林立兩旁，山頂上的大接引佛是我見過最有震懾的雕



參加佛光山早課

塑，左手下垂，右手揚起，手指向上接引著眾人。我匍匐在大佛腳下，仰望著大佛慈悲可掬的笑容，眼淚緩緩地滴落下來。

在此值得推薦的還有佛光山的素齋，品類繁多，製作精細，擺盤講究，口味獨特，到佛光山是絕不能錯失飽餐饕餮美食的機會。

如果說佛光山殊勝的道場、莊嚴的大佛讓人難忘，那麼臺灣規模最大、最現代化、最氣派的佛教廟宇當屬中台禪寺。中台禪寺的宏麗壯觀是你難以想像的，寺廟佔地 30 公頃，據說耗資 30 億台幣，歷時建造了 10 年。

中台禪寺外觀極其宏偉，氣勢磅礴，內部金碧輝煌，美輪美奐。讓我印象深刻的是立於萬佛殿中央的藥師七佛塔，它是一座傳統木架構，以精

緻工法沒有一顆鐵釘接榫而成的。柚木古銅色的木塔泛著淡淡的清香，透過蓮花瓣外型的大帷幕玻璃向內看，整座塔古典莊嚴清晰可見，形成了「塔中有塔」的建築特色。

最讓我一見傾心、心生歡喜的是聖嚴法師住持的農禪寺，它顛覆了傳統寺院的外觀建築與視覺感受。融合了「空中花，水中月」的禪境氛圍，一池清水倒映著外形獨特潔白素淨的大殿。從長長的廊道到建築的外觀，簡簡單單的返璞歸真感，由心而生。

《金剛經》和《心經》在外牆上雕刻的鏤空字，當陽光透過鏤刻的經文，灑進投射在柱子和地面時，瞬間充滿著靈動，予人以無限聯想的空間，有著無聲勝有聲的至高境界。農禪寺靈性的建築設計風格，與佛家的精髓融

合在一起，圓滿體現了聖嚴法師心中期待的精神理念——道場如水月，佛事如空花！

其次，我喜歡的日月潭，清晨推窗，一片煙雨濛濛，山丘隱在薄霧裡，霧中似有閣樓若隱若現。青山如黛、雲遮霧繞、煙雨迷離，日月潭形如日輪、狀似弦月。煙波浩渺的日月潭，泛一葉離塵安詳，洗淨塵世的喧囂。站在潭邊，眺望著遠處的玄奘寺，那個昔日的僧人竹杖芒鞋、烹土飲露、堅持不懈、彳亍不停地取經之路渲染了千餘載史書！人依湖水棲，月照花影移，紅塵如夢醉一場，試問如何洗去紅塵事？面對那一潭湖水，沒有不安的躁動，沒有喧囂的歡騰，有的是寧靜和安詳。我心，綻放在日月潭！

臨別臺灣的那一刻，突然憶起了鄧麗君的那首《何日君再來》，有種淡淡的憂傷迷漫在心中。今日離別，何日再來？何時，不再把歸鄉的夢遺失於這一彎淺淺的海峽？茶煙嫋嫋臺北雨，相逢終有期~~~

在此感恩吾師^上靈^下霞法師慈悲發心，成就了眾人殊勝的臺灣朝聖之行，感恩臺灣老師的盡心照顧和精心安排，才得以朝聖圓滿！祝福眾師兄此次朝聖法喜充滿，法益長存！阿彌陀佛！



農禪寺水月道場



《心經》隨光現影



日月潭晨曦



法音傳播

「佛教對話與人類福祉」 學術論壇

2017年5月13日，三傳佛教學術論壇在南華大學舉行，主題為「佛教對話與人類福祉」。

本次論壇由南華大學宗教學研究所、中華維鬘學會主辦，華東師範大學宗教文化研究中心、西藏民族大學民族學院、雲南大學民族學院、青海陀樂佛學研究院、香港「此岸——彼岸」弘法學會、中緬文化交流基金會、雲南旅港同鄉會協辦。來自臺灣、大陸、香港、緬甸的高僧大德與專家學者出席論壇，共探佛教使命。

本次會議的子題包括：三系佛教對話交流的理論深化；佛教交流合作與人類福祉提升；佛教對話交流的研究議題開展；佛教對話學術平臺的工作推展；兩岸三地佛教的交流合作模式；促進佛教與宗教間的對話合作。

論壇開幕式由南華大學宗教所黃國清所長主持，南華大學主任秘書葉月嬌博士代表校長致辭，以及邀請中華佛教文化院執行主席張國良先生致辭。

香港佛教聯合會執行副會長、香港佛教「此岸—彼岸」弘法會執行主席、西方寺方丈寬運法師主題演講：佛教在中國的弘傳，是與佛經的翻譯事業分不開的。今天，身為佛弟子的我們，應如何發掘並活用此取之不盡、用之不竭的寶藏，才能利濟蒼生，使佛法的慈悲與智慧的精神，永遠延續並發展下去？佛教對話交流的根本精神——無緣大慈，同體大悲。這不僅是追求個體的幸福與自由，更是將實現全人類的幸福與自由，視為實現個體幸福與自由的前提條件，這也是中國佛教近兩千年最深厚的精神財富。透過中國佛教三語系的交流對話，必將世界性危機的化解和全球性問題的解決，貢獻自身獨特的思想智慧。

緬甸國師、莫哥禪院住持昂山禪師 (Ven. Aung San) 主題演講：所謂派別都是奠基在彼此的差異上而產生的。人們都有各自的信仰，要大家信仰一致自然困難，因此先將彼此的差異點放一邊，在彼此共同點的基礎上相互合作，甚至不敢想像的涅槃境界之目標都可以共同到達。無論是大乘

佛教、上座部佛教、印度教、基督教等等任何宗教徒，都可以在完全沒有標籤的情況下共同修學八正道支的中道行，共同證得相同的利益，來完成有意義的人生目標。

青海陀樂寺住持、陀樂佛學研究院院長阿旺嘉措上師主題演講：在修持上，格魯派教行並重，嚴持戒律，定慧雙修。教法包容顯密，強調依據經典，先顯後密，循序漸進。

福智佛教學院籌備處主任如得法師主題演講：人類在追求什麼樣的福祉？佛法在說什麼？人類世界從工業革命以來一直強調區隔與標準化，導致生命的支離破碎，人從人群中剝離，造成人我疏離，傳統倫理道德的崩潰；為了發展經濟，人從環境中剝離，造成生態被破壞；乃至在教育上也呈現親子之間、師生之間、學科之間、學科與生活之間的分割，造成學習的痛苦。匡正時弊：第一、重建傳統的倫理道德觀念。第二、輔以適當的宗教教育，突破現代社會的三種失誤。

南華大學宗教研究所黃國清所長論文發表：三個傳統的佛教都承自印度佛學，各有其超卓的義理開展與實踐指導，不只利益古代各地的佛教行者，亦能作為今日學佛大眾的良好學修資源。教育水準的提高，精神需求的擴張，佛教在當代世界的弘傳，其精深理趣與實修方法應當跨越僧院的圍牆，成為縑素大眾均可適用的宗教

實踐體系。

中華佛教居士會副理事長暨中華維鬘學會名譽理事長鄭振煌教授論文發表：六祖惠能大師以自性和般若波羅蜜建立無念、無相、無住的修行觀，開展迄今不衰的禪宗，影響中國文化和世界文化甚巨。泰國佛使尊者教觀雙美，以空觀作為修行指南，力挽泰國佛教之狂瀾，開啟現代化的改革運動。二人的思想理念和修行方法，古今輝映，意趣橫生。

中華佛教居士會常務理事暨世界佛教友誼會執行理事游祥洲先生論文發表：從「幸福經濟學」、「曼陀羅的核心價值觀」與「普賢法界」的終極理想國三個面向來探討人類福祉的多元進路。

三系佛教同在中國傳播，卻因缺乏相互之間的對話交流，妨礙佛教各傳承的合作以建設和諧社會。促進三系佛教的對話溝通與交流合作，共同提升人類的總體福祉，實為當代佛教的重大工作之一。

2017 第六屆華嚴專宗 國際學術研討會

臺北市華嚴蓮社為感念祖師開創道場之茂德，自 2017 年 4 月 27 日至 29 日，舉辦創社 65 週年慶系列活動。並以學術研討會緬懷成一老和尚對教學及培養人才的貢獻，更延續老和尚弘揚華嚴學及各項志業的推動。

4月27日上午9時，於該社二樓最吉祥殿，舉辦成一老和尚紀念追思會暨華嚴專宗國際學術研討會開幕式，以及「妙法自然」攝影展開幕剪綵。邀請貴賓中國佛教會圓宗理事長、內政部民政司鄭英弘副司長致詞。

賢度董事長表示，此次研討會除了探討傳統的華嚴學議題，也有對當代弘傳的關注。在現今的社會中，華嚴宗應面對世界的亂象，學習做人間菩薩，以科學的角度發掘大環境驟變的因素，將佛法落實在弘法、教育、文化、慈善四大志業的工作中，佛教才能為普羅大眾所接受，達到利益眾生、改變世界的效果。期望透過這次的研討會鑑往知來，為華嚴佛法於現代社會的弘傳與研究開闢出新的路徑。

緬懷成一老和尚追思紀念會，禮請佛光大學闢正宗助理教授進行專題演講：「光復初期成公和尚在宜蘭的弘法事蹟」。並諷誦老和尚生前廣弘的彌勒法門。

華嚴專宗國際學術研討會，於該社四樓講堂舉行。邀請來自臺灣、大陸、日本、越南等地的教授及研究員，發表論文30篇，分為六大類型：（一）華嚴經論研究、（二）華嚴歷史與文獻、（三）華嚴哲學思想、（四）華嚴宗與諸宗派思想之比較、（五）華嚴宗祖師行誼、（六）華嚴藝術與文學。

華嚴哲學思想的研究，涵蓋華嚴二

祖智儼、三祖法藏、四祖澄觀至五祖宗密的重要著作與義理思想，對於華嚴經典、宗門發展、近代祖師、相關藝文創作等，都有多元的討論，雖以探討古典文獻為主，亦關注當代華嚴宗的發展。

（新聞稿由華嚴蓮社提供）

泰國國際佛教研究研討會

泰國 Buddhadasa Indapanno Archives（佛使·因陀般若檔案館，簡稱BiA）為紀念高僧佛使尊者111歲聖誕，於2017年5月24-25日，舉辦第八屆國際佛教研究研討會和第二屆國際佛使尊者研究會議，主題為「佛法與社會」；並從5月26日至6月2日於解脫自在園及其他禪修中心舉辦禪修等活動。

中華維鬘學會名譽理事長暨中華佛教居士會副理事長鄭振煌教授應邀作主題演說：“Intra-Buddhist Dialog -- Patriarch Hui Neng’s Concept of Non-thinking and Bhikkhu Buddhadasa’s Concept of Sunyata as an Example”（佛教對話——以惠能大師無念觀與佛使尊者空觀為例）。鄭教授從二人的作品、禪修過程和教法、宗旨、修行方法來做比較，他們教法的相似點是一切時不執著而達到涅槃，所有眾生不需要太深的佛法知識也能達到涅槃，他們都是自然主義者。雖然他們圓寂相距1280年，但時空的隔離，

並沒有障礙二大禪師的心靈交會。

BiA 位於曼谷，是一所宗教檔案館，由佛使・因陀般若檔案館基金會成立，旨在傳播佛使尊者 (1906-1993) 的文化遺產。佛使尊者生前所在寺廟名為解脫自在園（位於泰國南部素叻他尼府猜耶縣），BiA 也稱作「曼谷解脫自在園」。建造 BiA 的目的，在於收集、保存、保護、研究，以及傳播佛使尊者的著作，並依據尊者生前的三個願望，幫助人們理解宗教的核心思想：一、幫助每個人認識他們所信奉的宗教核心；二、促進宗教之間的相互理解；三、將世界從物質主義的桎梏中解放。

自從 2010 年 8 月 1 日正式開放以來，BiA 陸續舉辦各種大小型活動，不僅包括佛法講座、佛法課程、冥想修行等，還不斷適應現代都市生

活的發展，開辦公共論壇、綠色生活、藝術展覽、瑜伽和太極拳等課程。

BiA 已經成為一個當代佛法的學習中心，寓教於樂，將佛法的可能和觀念引入現代生活中，為人們認識佛法提供參與和交流的機會。BiA 不斷接受來自各國的佛學愛好者和遊客的訪問，也成功舉辦各種國際交流活動，例如佛法英文講座、英文冥想等。

佛使尊者曾懷抱向國際社會廣泛弘揚佛法的宏願，其著作已經被翻譯成多種語言，由鄭振煌教授中文翻譯的書籍有《菩提樹的心木》、《觀呼吸》、《學佛釋疑》、《何來宗教》、《法味》、《人生錦囊》等作品，並著作《不出世的奇葩——南傳佛教第一人，佛使尊者》介紹這位享有當代世界思想家盛譽的泰國高僧。

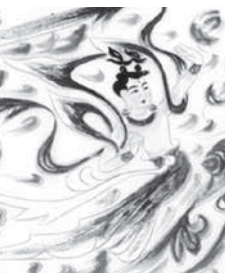
中華寶筏 邀稿啟事

- 一、凡以弘揚佛法，導正人心，培養社會善良風俗為宗旨者，歡迎來稿，為教為法共襄盡一份心力，同赴事功。
- 二、本刊園地歡迎下列稿件：
 1. 闡揚經典義理之學術專論。
 2. 於諸法門修行上有獨到之驗證心得。
 3. 彰顯佛陀精神之詩詞短篇散文等。
- 三、來稿請以稿紙繕寫，文長以 3000 字為限，特約稿件例外；若有圖片請隨附；有光碟片、電子檔傳輸者更佳。
- 四、來稿若有剽竊、抄襲之作品或有關無稽阿諛之文字者，恕不刊登。
- 五、來稿內容本社有刪改權，如有不願被刪改者，請

於稿末註明。

- 六、來稿請寫明真實姓名、地址及電話，可使用筆名或法號、法名發表。
- 七、凡剽竊抄襲者，一經查證，文責自負。
- 八、本刊為交流學佛心得平台，恕無稿酬，敬請見諒。
- 九、來稿請寄：10647 台北市羅斯福路三段 281 號 12 樓
或傳送本社網路電子信箱：
E-mail: laybatw@gmail.com

中華寶筏雜誌社編輯部 啟



徵信錄

共修 國曆 106 年 4 月 8 日	
打齋 1000 元	張定中、陳金財、李紅英
共修 國曆 106 年 4 月 29 日	
打齋 1000 元	陳金財
共修 國曆 106 年 5 月 6 日	
打齋 1000 元	陳金財
共修 國曆 106 年 5 月 13 日	
打齋 1000 元	陳聲漢、陳金財
共修 國曆 106 年 5 月 27 日	
打齋 1000 元	陳金財
共修 國曆 106 年 6 月 2 日	
打齋 1000 元	陳金財
共修 國曆 106 年 6 月 20 日	
打齋 1000 元	陳金財
共修 國曆 106 年 6 月 27 日	
打齋 1000 元	陳金財
慶生會 農曆 106 年三月十五日	
打齋 1000 元	陳聲漢、李紅英、鄭長椿、周臺臺
慶生會 農曆 106 年四月十五日	
打齋 1000 元	陳聲漢、陳金財、王姚仁娥、董賀閔、徐家湘
打齋 500 元	梁雲香、何若仙
打齋 300 元	陳文正、陳文慧
慶生會 農曆 106 年五月十五日	
打齋 2000 元	張賴淑櫻
打齋 1000 元	陳聲漢、黃金菊、徐家湘
打齋 500 元	梁雲香、賀芬、連甦

打齋 200 元	王奶奶闔家
三昧水懺法會 農曆 106 年三月十九日	
打齋 1000 元	陳聲漢、張定中、陳金財、潘海濤、李紅英、陳玉美、周秀芬、（董小龍、董賀閔）、馮肅蘭
打齋 500 元	鄭長椿、陳秀圓、黃金菊、楊宜純、周臺臺、梁雲香、賴慧玲、詹麗卿
500 元	朱建忠
三昧水懺法會 農曆 106 年四月廿五日	
鳳梨壹箱由鄭喻心結緣	
打齋 1000 元	陳聲漢、張定中、陳金財、潘海濤、陳玉美、王姚仁娥、周臺臺、周秀芬、（董小龍、董賀閔）、徐家湘
打齋 500 元	鄭長椿、陳秀圓、梁雲香、陳梅領、連甦、賴慧玲
打齋 300 元	韓秀珍
打齋 200 元	王奶奶
1000 元	朱建忠、謝桂周
三昧水懺法會 農曆 106 年五月廿三日	
打齋 1000 元	陳聲漢、張定中、陳金財、潘海濤、陳玉美、鄭長椿、周臺臺、周秀芬、（董小龍、董賀閔）
打齋 500 元	黃金菊、梁雲香、陳梅領、連甦、賴慧玲、詹麗卿、楊宜純
打齋 300 元	王志豪
200 元	許詠棠、許立蕾
仁王護國法會 農曆 106 年四月一日	
打齋 1000 元	陳聲漢、張定中、陳金財、潘海濤、徐萬城
仁王護國法會 農曆 106 年五月一日	
打齋 1000 元	陳聲漢、張定中、陳金財、潘海濤

仁王護國法會 農曆 106 年六月一日	
打齋 1000 元	陳聲漢、張定中、陳金財、潘海濤、周秀芬、黃祥蓉
國內齋僧（千僧托鉢）	
10000 元	財團法人台北市大乘基金會、新北市法明學佛會
5000 元	陳聲漢、達瑪師利居士林
2500 元	馮肅蘭
1000 元	張賴淑櫻、陳金財、賴正信、吳秋月
500 元	陳讚成、陳芊妍、潘予軒闔家、陳子勤、張玉燕、賴慧玲、董嘉黎
光明燈	
600 元	趙俊英
清明法會	
2000 元	徐萬城
中華寶筏	
2000 元	劉盛良
1000 元	吳彥隆、清心佛教居士林、（李黃美玉、李安）、陳黎雲、張碧蓮
500 元	蔣芳香
電費供養	
1000 元	陳金財 6 月
四月份放生款	
4000 元	陳聲漢
2000 元	陳金財
1300 元	蕭豐憲闔家
1000 元	吳秋月、張碧蓮
600 元	侯炳照闔家
500 元	鮑建宏闔家
400 元	葉佳宏闔家
200 元	周婷婷、陳麗惠、陳麗淑、陳貴瑩、陳貴揚、釋果隆、陳信良、陳信利
100 元	張蘊玲、陳世偉
五月放生款	
4000 元	陳聲漢

六月放生款	
4000 元	陳聲漢
2000 元	陳金財
1300 元	蕭豐憲闔家
1000 元	吳秋月、陳貴揚、羅英珍
600 元	侯炳照闔家
500 元	鮑建宏闔家
400 元	葉佳宏闔家、許立蕾
200 元	周婷婷、陳麗琇、陳麗惠、陳麗淑、陳貴瑩、陳貴揚、釋果隆、陳信良、陳信利
100 元	張蘊玲、陳世偉
會費	
1000 元	馮友蘭、張淑美、陳政修、程凱、趙俊英、梁雲香、紀榮治、聶維汝、連甦、鄭淨元、陳文敏、陳姿妙、葉偉黨、葉蔭達、葉蔭儒、葉蔭臻、吳文成、柯克難、黃書瑋、呂碧蘭、樂劉玉梅
團體會費	
台北市大乘基金會、台北市大圓滿吉祥佛學會、臺灣諾那精舍、臺灣華藏精舍、臺灣諾那華藏精舍、臺灣華藏精舍臺中精舍、臺灣華藏精舍埔里分舍、臺灣華藏精舍新竹分舍、臺灣華藏精舍台南分舍、臺灣華藏精舍高雄分舍、臺灣華藏精舍屏東分舍、臺灣華藏精舍花蓮分舍、滿州鄉諾那華藏精舍暨閉關中心、圓覺彌陀村、中華阿逸多、台北瑞香佛堂、台北常精進佛學會、達瑪師利居士林、新店蓮池講堂、清心佛教居士林、大覺禪舍、迦葉法堂、西靈禪院	
浴佛節法會 農曆四月八日	
壽桃由陳金財、潘海濤、徐萬城、馮肅蘭、董小龍、鄭長椿、黃金菊、連甦、梁雲香、陳玉美、陳秀圓、詹麗卿、張清子、賴慧玲、張玉燕等結緣	
打齋 1000 元	陳聲漢、徐萬城、潘海濤、周秀芬、（董小龍、董賀閔）、馮肅蘭、佛教在線、徐家湘元
打齋 500 元	賴淑櫻、劉淨樂
打齋 300 元	黃秀鳳



中華佛教居士會 2017 年 7~9 月同修日期及課目預定配當表

國 曆		農 曆		星期	同 修 課 目
月	日	月	日		
七月	八	六月	八	十五	慶生報恩法會 上午普佛 下午禮大悲懺
	十二		十九	三	觀音大士得道日
	廿二		廿九	六	慈悲三昧水懺
	廿三	閏六月	初一	日	仁王護國法會
八月	六		十五	日	午供
	廿二	七月	初一	二	仁王護國法會
	廿四		初三	四	地藏經小蒙山 中元祭祖 地藏經小蒙山 地藏經大蒙山
	廿五		初四	五	
	廿六		初五	六	
九月	二	七月	十二	六	慶生報恩法會 上午普佛 下午誦樂師經
	十九		廿九	二	地藏菩薩誕辰
	二十	八月	初一	三	仁王護國法會
附記	(一) 每星期六唸佛共修，上午九時卅分起香。 (二) 每月舉行放生一次。 (三) 舉辦頭七到七七、百日、週年佛事和拜懺。				