

〈大乘起源與開展之心理動力〉釋疑

／釋如石

一、前言

自從拙文〈大乘起源與開展之心理動力（簡稱〈大乘心理〉）〉在《中華佛學學報》第十四期發表以來，教界的反應似乎相當熱烈，毀譽參半，經過了半年，至今仍未平息。

本文擬對〈大乘心理〉稍作補充說明，希望有助於釐清大乘思想與學術方法上的某些問題，並在某種程度上消解昭慧法師〈方法學上的惡劣示範——評如石法師〈大乘心理〉〉（《弘誓》期 53）等評論之質疑。

二、〈大乘起源與開展之心理動力〉釋疑

（一）關於「研究動機」

基本上，我贊成 Paul, Williams 的說法：到目前為止，西洋學界對「大乘起源」的問題，尚未接受任何「標準答案」（*Buddhist Thought, 2000*）。這個問題牽涉的範圍太廣，而相關資料卻又太少，的確不易獲得一個可以有共識的看法。既然沒有定論，那麼採取一個有利於維護大乘信仰的論點或研究的方向，便無可厚非。

立足在世間上，人不可能沒有任何立場，也不可能不維護自己的立場。即使是應成中觀派，也不能不以「應成」的破式破他，來維護自宗「一切法無自性」的基本立場（《廣論》p.470 - 499）。印老在《印度佛教思想史》中說得很明白：

從印度辯論術而來的，無論是正理、勝論等論法；『瑜伽論』的因明，陳那、法稱大成的量論，都不是推求未知的事理，發展新知，只是為了維護自己的宗教而努力——以種種論理方法，證明自宗是正確的。以因明來說，立自、破他，無非是維護佛法的方便。（p. 356）

在這一點上，印老真不愧是個學者，他說了真話。他很坦白，很公正，因為他並沒有厚此薄彼，偏袒陳那等論師，說他們「唯真理之追求是務」，而外道論師則否。筆者深信，依印老個人深厚的學養，他絕不至於認為自己的學術研究「不預設信仰立場」、「唯真理之追求是務」（p.17、19）。《遊心法海六十年》很明確地顯示，印老佛學研究的立場，是立足於現實人世間的（p.9）。

宗教所要解決的，是現實生命終極關懷的問題，它原本無關學術。然而，一旦宗教問題被移到學術的領域來探討，它就不能不符合學術的遊戲規則，只要符

合學術的遊戲規則，人人都可以在學術的大觀園裡大顯神通。這和參與者的身份、心理動機完全無關。不管你是黑人還是白人，是回教徒或基督徒，是得道聖者或凡夫俗子，只要不違學術行規，拿得出證據，說得清道理，都可以在學術領域發表自己的意見。至於這些見解能否通得過學者評審而被學界普遍採納，那是另一回事。

因此，昭文批判拙著「先存個人好惡的信仰立場」、「以學術規格包裝信仰立場」(p.17、19)，對筆者來說，這根本就是名正言順、理所當然的事。爲了釐清某些問題，導正某些觀念，以正規的學術方式來表達己見，維護自己的信仰，這難道不是大乘僧職人員所應剋盡的職責之一麼？這豈不是「遊心法海六十年」的印老畢生從事的神聖工作麼？

(二) 關於「論題」

〈大乘心理〉是一篇探討「大乘心理動力」的論文，而不是一篇評論《初期大乘佛教之起源與開展》(簡稱《大乘起源》)的書評。因此，實在沒有必要偏離本題，如昭文所說「全盤舉證印順導師《大乘起源》諸多面向的史料證據或推理過程，到底『過在何處』」(p.18)。

其次，〈大乘心理〉一文的主題，講明的是「大乘心理動力」，而不是印老的「人間佛教」。雖然內容順帶提到「人間佛教」，但那絕非主題。因此，筆者根本沒有必要偏離本題，捨本逐末地去討論印老「人間佛教」的相關問題。所以，昭文下面的說法是毫無道理的：「既然作者鎖定的總體攻擊目標，是印順導師的『人間佛教』思想，照理他應該要審慎地將印公『人間佛教』思想的整體架構與重要論述，加以通盤而扼要的檢驗，透過史料證據或邏輯推理，以瓦解論敵學說……然而作者不此之圖，不知是有意還是無意，好像印順導師『人間佛教』思想的整體架構與重要論述『根本不曾存在』似地」(p.18)。

(三) 關於「引言」

就一般學術論文的寫作而言，通常會在「引言」裡，先將與自己論題有關的研究成果作一簡要敘述，然後再由此導入論文的主題。而在摘述前人的研究成果時，爲了避免「東拉西引」，一般也只挑選最具代表性的幾篇論文，把其中要點交代清楚就可以了。並不須如昭文所說，「必須先周延扼要地排比並敘述相異諸說，然後耐心證明孰優孰劣，孰對孰錯」，也無須表示「前者的觀點比後者正確的理何在」(p.21)；因爲那只是論文一開始相當次要的導引部分，並非主要論題，沒有必要在此大作文章。而且，這也不是用不用「排中律」的問題 (p.21)，因爲根本無此必要。這些基本觀念，只要受過「論文寫作」訓練的人大都知道。

因此，筆者在〈大乘心理〉中，「選擇性地引用了一些日本與西方學者的觀點」(p.21)，其實是相當正確的，絲毫沒有昭文批判的餘地。而且筆者所摘敘平川彰、靜谷正雄、水野弘元等人的論點，都是有關「大乘起源」方面不能不提它一提的論文；至少，它們大都是《大乘起源》中談到的。難道連印老也算「嚴重違背學術行規」(p.21)嗎？

除了上述論文以外，拙文還簡述了晚近日本學者下田正弘(1997)、西洋學者 P.Harrison (1995)、G.Schopen (1999)和 R.A.Ray (2000)的研究成果。Ray 的著作是得過獎的，Harrison 的名氣也不小，Schopen 更具權威。Schopen 在「臺灣學界」雖然默默無聞，但在「國際學界」可是響噹噹的大學者。引述這些代表作的論點，怎能算是「把它們當作聖教量一般，不經辨析、不經揀擇地亂用」(p.21)呢？

(四) 關於「問題徵結」

雖然，筆者基本上同意 P.Williams 的看法，「大乘起源」目前沒有標準答案；但並不認為，研究「大乘心理動力」會遭遇到同樣的困難。因為在不同時空和文化背景下所展現的大乘運動，儘管非常龐大複雜，但潛在推動的基本心理因素，卻可能是很單純的「人心之所同然」而已。綜觀有史以來人類所建立的各種文明，形形色色，五花八門，不可謂不複雜。但是推動這些文明的基本心理，衡諸古今中外，其實並無二致；還是人類那與生俱來想要離苦得樂以及好奇求知的欲望而已。離開了這兩項基本欲望，人類便失去了建立種種文明乃至今日科技成就最主要的心理動力。

宗教是人類文明表現的一環；不同的宗教，只不過是人類共同的宗教心理因素在不同時空、文化背景下所引發出來不同類型與層次的展現罷了。這種由避苦求樂和求知欲望昇華而成的「追求超越」、「追求圓滿」的宗教心理需求，在中東的時空因緣下形成了猶太教、基督教和回教，而在另一個不同時空的印度文化背景中，則自然促成了婆羅門教和大、小乘佛教。

榮格曾經提到，雖然心理原型是普遍的，每個人都秉承著相同的原型意象，但當種族分化出現以後，不同種族、文化的集體潛意識原型，便顯現出基本的差異。(《榮格心理學入門》，p. 40) 印老不也同樣用「永恆懷念」的普遍宗教心理，來成立他所謂共異教的「理想佛」和「大乘起源」的學說嗎？

因此在這一點上，昭文「為何西元前後在印度大陸風起雲湧的，渴望無限，追求超越、嚮往圓滿的，竟是大乘佛教，而不是也同樣追求超越、嚮往圓滿的基督宗教與回教？」(p.22) 的質疑，根本是不成問題的。

印老確實有他獨到之處，「永恆懷念」應該也是「人心之所同然」的宗教心理之一；把它當作大乘起源與開展的心理動力，相信絕少有人會反對。筆者只是認為，它不是最主要的；因為它不夠深刻，不夠根本，尙未觸及到大乘的核心。用它來貫通整個一千多年來的大乘運動，有很多地方相當牽強，而且也不易使人對大乘佛教產生信心。因此，有必要對此論點進一步加以釐清與深化，冀望能探尋出一種較「永恆懷念」更深刻、更能扣緊大乘核心教義、更能圓滿解釋「大乘起源與開展」的種種現象、因而也更容易被知識份子所接受的大乘心理動力——爲了追求超越，追求圓滿而倣效佛陀的發心。或許〈大乘心理〉不算是一篇嚴謹的學術論文，但它至少提供了一個值得研究與思考的方向。

（五）關於「推論方法」

1. 關於「引證教典」

爲了證成前述命題，筆者在〈大乘心理〉中，根據正規的學術方法，首先提出假設，然後再從此假設出發，引據《大乘起源》等大作所採納的教典，進行另一個角度的思考和推論。換句話說，拙文所根據的教典完全相同，都是印老慧眼抉擇過的，只是因爲推論的角度或層面有別，自然得出不同的結果罷了。既然如此，怎能誣賴筆者「對教證不加抉擇」、「運用舊方法不及格」(p.20)呢？難道昭慧法師也認定她「薪傳」所自的導師「不及格」嗎？

再說，在佛學研究的方法上，根本就沒有所謂的「老方法」和「新方法」之別。依昭文所說，「採取龍樹與無著等古論師的辯證模式……」(p.17、19)的老方法所撰寫而成的現代佛學論文，筆者淺學，實未曾見。

曾留學日、德的佛教學者吳汝鈞，在他的《佛學研究方法論》中，有文獻學的、考據學的、思想史的、哲學的、白描法、維也納學派因明研究法，與京都學派的宗教哲學方法，但獨缺「老方法」。冉雲華教授，曾留學印度、主持加拿大 McMaster 大學宗教系，是國際知名的佛教學者。在他給《佛學研究方法論》的賜序中，亦無此一說。不知昭文所說的「老方法」有何憑據？

2. 關於「教證須立敵共許」

印度的大乘論師，各自引經據典，以建立自宗宗派的教義。龍樹在《大智度論》中廣引大小乘經典，試問：這些大乘經典是部派佛教學者共許的嗎？《瑜伽師地論》和《攝大乘論》引據《解深密經》和《大乘阿毗達磨經》爲教證，試問這是和那一個宗派「論敵」共許的呢？是世友、法救？還是提婆、佛護？再者，寂護《中觀莊嚴》所引《入楞伽經》，又是和那一個宗派「論師」共許的呢？是獅子賢、解脫軍？還是法勝、寂天？

陳那以後的因明，早已否定「聖教」足以作為正量。因為各派經教所說，互異其趣，難成共識。如果有正確而可以被對方所接受的論點，那一定是符合現、比二量的，所以只立現、比二量，而不取「聖教」為量。真正須要「立敵共許」的地方，是在「比量」上。不過，這還都是應成中觀派以下的立場；應成派根本就不主張「比量須要立敵共許」，因為應成派不許「自續因」。

關於這些佛教方法論的教理，《印度佛教思想史》中解釋得非常清楚 (p.352、362 - 363)。如果昭文認為筆者「完全迴避了傳統論師的學術規範——教證要『立敵共許』的大原則」的作法，「是極其外行而又違規的」(p.21)，那麼她所批判的便不只是筆者一人，而是陳那以後的論師和她最景仰的導師。

3.關於「大乘經論之思想原型」

然如此，筆者便不能不引用一些具〈大乘心理〉一文所涉及的層面，除了根本佛學以外，還關係到宗教學、神話學和心理學等現代人文科學，特別是「宗教心理學」和「超個人心理學」。既有代表性的相關研究成果，來佐證拙文的主要論點。

在心理學的領域中，佛洛伊德最偉大的貢獻之一，是他把研究的範圍擴大到「潛意識」的層面。而榮格的卓越成就，則在於「集體潛意識」（或譯集體無意識）的發現，為心理學史建立了一座新的里程碑。「集體潛意識」的發現，開闊了人們對精神和人格的視野，無論在理論實踐上都有著重大的意義（《榮格自傳》p. 15 - 17）。C.S.Hall & V.J.Nordby 在《榮格心理學入門》最後一章「榮格在心理學中的地位」中就說：

我們深信，正因為榮格心理學是這樣複雜深邃，具有這麼多的用途、這麼大的包容性，以及如此眾多的不同方法，所以它是極其重要極有價值的。心理學領域以及其它與之相關的領域中的許多新趨勢新潮流，都應該追溯到榮格，因為正是他最先給人們指出了路徑和方向。(p. 157 - 158、163)

自古以來，大凡劃時代的新學說，沒有不備受爭議與批判的。達爾文的「進化論」如此，佛洛伊德的「潛意識」說如此，榮格的「集體潛意識」當然也不例外。然而，爭議儘管爭議，但除了修正和補充以外，「集體潛意識」的基本理念，不但未被推翻，反而愈來愈受重視；特別是在宗教心理學、神話學和超個人心理學的領域中 (Dupr´e 《人的宗教向度》，p.82、234；K.Wilben 《事事本無礙》p. 146 - 150；J.Campbell 《神話》，p. 88)。雖然榮格採用「拉馬克主義」而建立的「集體潛意識」起源說，曾經飽受批評，但在改用「基因突變」和「自然選擇」的進化論修正以後，已無太大的爭議（《入門》，p. 36 - 37）。

筆者以為，在心理學的學說當中，迄今為止，最適合用來詮釋部派「細意識」或唯識「阿賴耶識」說的，依然還是榮格的「集體潛意識」觀念。佛教哲學博士鄭金德教授，在《現代佛學原理》一書中也表示：「集體潛意識」中的原型概念，頗為類似阿賴耶識或種子識的觀念；這種觀念將來也許能與佛教心理學的主張不謀而合（p.201、202）。除非我們想要自絕於現代的學術領域之外，否則，試著引進現代學說豈非應時應機之舉？

榮格曾經試圖以「集體潛意識」的觀點來解釋有關定慧的禪修，例如他的〈試論涅槃道大手印瑜伽法要〉，但結果並不令禪師或禪學者滿意。早先，身兼禪師與京都大學佛學教授的 Shin'ichi Hisamatsu 曾經拜訪榮格（1958）。在對談中，榮格也發現到自己「集體潛意識」學說的缺陷，並且轉而認同 Hisamatsu 的看法：真正的自由，必須完全解脫「集體潛意識」的束縛才能達成（Masao Abe, *The self in Jung and Zen, The Couch and The Tree*, pp.189-194）。前年，J.Welwood 在《朝向覺悟的心理學》一書中，同樣對榮格的禪學解釋提出批判（pp.61-64）。筆者在〈才市念佛詩的止觀解析〉也說：榮格的無意識，既不屬於定境，也不屬於慧境，而是恍兮惚兮的無記心，或無覆無記的阿賴耶識（《現代大乘起信論》，p. 329）。

總之，榮格的「集體潛意識」說，確實不適合用來解釋禪修的定慧層面。但這並不妨礙筆者使用其中的「原型」觀念來解釋大乘的心理動力。

在〈大乘心理〉一文中，筆者從大乘經典歸納出：大乘的核心教義，是發心修行，以便成佛利益眾生。以心理學的術語來說，這就是一種「追求超越」、「嚮往圓滿」的深層心理需求。這種需求人人本具，不分古今中外，男女老少，類似榮格「集體潛意識」「本我」(self)原型的性質。所以筆者便以「原型」的觀念來解釋大乘發心。換句話說，筆者把「大乘發心」視為人類「追求超越」的「本我」原型所展現出來的最高型式。

在榮格的學說中，能含容並統合其他原型的核心原型，就是「本我」。它是指導性的統一本能，能為人格確定方向，賦予生活意義，是人格的開端和終點。一方面，它是人的本質的體現；另一方面，則是「上帝」的意象和原型的象徵。若用榮格自己的話來說，那便是：

……我們心中的上帝。我們所有精神生活的開端，似乎難解難分地植根於其中；我們最高的終極目的，似乎是為此而奮鬥（*Two Essays on Analytical Psychology*, p. 220）。

而從「本我」的啓蒙，乃至「本我」的圓滿實現之間，貫串著一種榮格所謂「個性化」(individulization)的人格整合進程。這種追求完美，圓成本我的

精神發展進程，是與生俱來的先天傾向，是普遍的、原型的，屬於集體潛意識所自發（《榮格心理學與西藏佛教》，p. 50 - 51）。這種理念和菩薩由「始覺」發心修行而「圓覺」成佛的大乘菩提道，不是有幾分相似嗎？在心理學的各种學說中，還有那一個學說比「本我」原型和「個性化」進程更適合用來比擬大乘的發心和菩提道次第呢？

當然，集體潛意識中的「本我」說是不究竟的，這一點榮格後來自己也承認。儘管如此，只要我們把這一點交代清楚，「本我」原型依然有它存在的價值，就像佛教保留阿賴耶識的存在價值一樣，只要不「執為我」，而把它轉成無自性的「大圓鏡智」，就無可厚非了。如果「性空」真的不礙「緣起」，那麼在不偏離「性空」的原則下，隨緣淨化並融攝凡、外思想教義，豈非大乘佛法最博大精深之處嗎？

不過，筆者並沒有因此而只引榮格一家之言，除此以外，還廣泛引述人本心理學之父 Maslow、綜合心理學創始人 Assagioli、存在主義心理學家 Frankl、超個人心理學泰斗 K.Wilber。而且除了心理學家以外，還引述了其他宗教現象學家 M.Eliade、神學家 P.Tillich、大哲 Whitehead、宗教史學權威 H.Smith、宗教哲學家 L.Dupre 神話學大師 J .Campbell 和世界禪者鈴木大拙等多位大學者一致認同的看法，並且還與大乘論典互相參照，由此證成筆者「大乘發心倣效佛陀的心理原型——追求超越、嚮往圓滿，是人類極為普遍的一種深層心理需求」的論點（《中華佛學學報》期 14，p.9-13）。

但這樣的論證方式，卻被昭文批判成「情有獨鍾地選定榮格的言論，在沒有比較其他學說與其他心理學派之不同觀點到底孰優孰劣之前，就近乎當作『聖教量』似地，用以證明……」（p.21）這樣的批判合理嗎？符合事實嗎？

筆者承認，〈大乘心理〉破天荒地引用「原型」觀念對「發心」作佛學今詮，確實是相當大膽的一種嘗試，而且拙文所作的解釋也不無瑕疵。不過，真正該批判的地方，應該是沒有把「本我」原型和「個性化」的意義，以及它們和「發心」之間的會通交代清楚。

（六）關於教理與教史

1.關於「愚癡相」的理想佛

印老在《大乘起源》中說：

大眾部系的理想佛……應該是，無始以來，人類為無明（愚昧）所蔽，所表現出的生命意欲的愚癡相。……以理想的佛陀為理想，而誓願修學成就，就進入大乘的領域。（p. 169）

這一段話顯然是說，「生命意欲的愚癡相」——理想佛，是大乘的入門與前導，因為「以此為理想，誓願修學，就進入大乘的領域」。

然而，這豈不意味著，整個大乘起源及其後在印、藏、漢的開展，不過是「生命意欲愚癡相」的起源與開展麼？但，這怎會是「大乘起源與開展」理想的解釋角度呢？

印老的這種大乘起源說，和他把「永恆懷念」作為大乘起源與開展「原動力」的想法，其實是一脈相通的。因為在他看來，這些都是為了「適應一般宗教意識的需要」而漸漸形成的（《大乘起源》，p.170）。《印度佛教思想史》明言：大乘佛法興起的因緣，主要是在佛弟子的永恆懷念中，依自我意欲而傾向於理想的佛陀，不過理想的程度不一致而已（p.84）。換句話說，大眾部的理想佛和大乘的佛身觀，都是「生命意欲的愚癡相」，只是「愚癡」的程度不同罷了。

由此可見，大眾部的理想佛是「愚癡相」，並非印老的重點所在，他老人家真正的用意，顯然是要以此為伏筆，來成立「大乘佛身觀，也是不同程度愚癡相的表現」罷了。這種論點，筆者堅決反對。因為這樣的詮釋角度的確有意無意貶低了大乘佛法的價值，對大乘信仰的維護與弘傳非常不利。有不少出家僧尼和居士，在讀完印老的這兩部大作以後，都和《史念原始佛法》的作者一樣，不但對大乘的信念開始動搖，而且還回過頭來強烈抨擊印、藏、漢傳統的大乘佛教。所以有必要換從另一種完相反的角度來思考，以平衡教界所受到的負面影響。

在大乘佛法中，只有勝義、第一義諦是了義的，其餘皆可判為不了義。在這個大前提下，如果印老說，大眾部或大乘的「理想佛」是不了義、不究竟的，筆者無話可說。但把不了義的佛身觀說為「愚癡相」，意義便完全不同；這種遣詞用字，明顯夾帶著個人主觀厭惡和鄙視的心理成份。除非我們願意接受印老這種帶有貶抑色彩的大乘觀點，否則就不能不據理力爭。

人類的欲望是無窮盡的，是永遠也填不滿的。但不論人們想要的是什麼，只要心有所求，都是生命的意欲之一，都屬於五十一心所中「五別境」之一的「欲」心所。

在唯識百法裡，包含欲、慧心所的「五別境」，既不屬於惡，也不屬於善，而是中性的「無記」。「欲」心所的無記性格，並不像昭文所說，是「有覆無記」、是「無明」（p.23），而只是單純的「無記」。在百法中，真正被世親論師界定為「有覆無記」的，只有染末那識和它四個恒常相應的煩惱心所（《三十唯識釋》，p.68）。

既然「欲」心所純粹是中性的，那麼它便可善可惡，既可推動菩薩上求佛道，也可促使小人作奸犯科。為善為惡，全看伴隨它一起活動的善心所或煩惱心所而

定。如果所欣求的對象，是屬於自我超越的、圓成自他的涅槃和無上菩提，那麼和欲心所相應而起的，便是隨順佛法、「如理所引」（T/31/852 上）的善「慧」心所。

大眾部的理想佛，其性質顯然也是永恆的、無限的、自我超越的，因此只能與無貪、無瞋、無癡的善、慧心所相應。我們與其用負面的「愚癡相」來貶斥它，不如用正面的「智慧相」來含攝它，因為它指向「自我超越」，指向永恆。

如果因為「理想佛」的定義不夠究竟、不夠了義，就可以率用「愚癡相」和「無明」來加以貶斥，那麼依應成中觀派的見解，自續派以下的宗義皆不了義，難道這些宗義乃至印老的一切著作都要被貶為「愚癡相相應緣起」嗎？

2. 關於「印度佛教之滅亡」

關於印度佛教之滅亡，〈大乘心理〉一文的交代確實過於簡略，不怪昭、江二文批判。但昭文的論點，充其量也只能代表她個人的看法，因為毫無憑據，大有商榷的餘地。

印度之佛教，因為受到回軍一連十七次入侵的破壞，終於在十三世紀初，絕跡於印度。此一事實，有史料為憑，無可爭議。水野弘元在名著《原始佛教》一書中也表示：回教入侵印度，大肆殺戮僧眾，破壞寺院，不論佛教、印度教與耆那教均無一倖免，其中尤以佛教受害最重。佛教以僧團為中心，而寺院又是僧眾安身辦道之所，僧寺幾乎可說是佛教的命脈。因此，回教破壞寺院，殺戮僧侶，便造成了對佛教難以彌補的傷害，而使印度的佛教迅速滅亡（p. 39 - 40）。

值得探究的是，既然同受破壞，為何唯獨佛教滅亡而異教則否？

水野弘元認為，因為佛教命脈所繫的寺院和僧眾已被澈底破壞；而印度教和耆那教卻因深植其根於民，受到絕大多數信眾的歸依與敬信，而且其教義早已融入廣大民眾日常生活之中，因此即使僧寺受害，也只是其中的一部分而已，並不妨害他們東山再起（p. 39-40）。

上述水野弘元的看法，和印度總理尼赫魯類似。尼赫魯基本上認同釋尊是印度最偉大的宗教家和哲學家，但不明白如此優質的佛教為何不能長存於印度。經過一番研究以後，他在《印度的發現》中表示：佛教並不是被其它勢力所滅，佛教是因為不適合印度的民情風俗而自然衰亡。在這一點上，耆那教很聰明。他們見風轉舵，和印度教妥協，採取印度主流哲學「有」的立場，承認印度的現狀與傳統的種姓制度，所以至今依然活躍於印度宗教界。日本學者金岡秀友，在《釋迦牟尼的生與死》一書中也表示認同尼赫魯上述的說法（p. 112）。

倘若以上學者的看法可靠，那麼佛教滅後不能「死灰復燃」最主要的原因，

顯然是因爲「曲高和寡」、「不夠聰明」，不願意隨乎印度流俗，回歸印度文化的主流傳統。換言之，佛教的形式雖然「隨緣」而作了某種程度的調整，但其核心教義仍然「不變」，並沒有真正的異化、神化與俗化傾向。絕對不像昭文所說，是因爲「在思想上與儀軌上都與世間神教或梵教合流，所以很自然地轉化並等同於印度教或印度其他冥契學派宗教」(p.23)。

當然，導致一個宗教興衰的因素，是相當複雜的，與其內在的性質、外在的政經情勢、文化背景和異教的興替都脫離不了關係。所以，水野弘元的《原始佛教》，把這些因素全部列入印度佛教衰亡的原因來考量 (p. 38 - 40)。拙文未把印度佛教「死灰不能復燃」的原因列入探討，固然有考慮欠周之失；但像昭文那樣，硬把佛教的滅亡完全歸咎於「如來藏思想」與「密教之興起」(p.38)，又何嘗吻合學界多數學者的共識呢？

3.關於「菩提道三要」

〈大乘心理〉引用了宗喀巴「菩提道三要」的說法，卻意外地被昭文批判爲：若非「大乘佛教 ABC 都不及格」，便是「學術上的不誠實、偷懶或避重就輕」(p.19)。當然，筆者並不在意這些苛判，但對「出離心、菩提心與空性正見是否足以作爲菩提道三要」這個問題，卻至表關切，因爲它關係著整個大乘佛法的修學方向，不能不詳加論究。

自從佛法在世間流傳以來，以出離心修習戒定慧，一直是佛陀教法的主要核心。沒有出離三界的心理動力，解脫道是不可能貫徹始終的。

釋尊入滅以後，某些悲心深重、具足大乘種姓的佛弟子，因爲不能滿足於個人解脫的涅槃境界，基於已經甦醒的「追求超越」、「追求圓滿」的心理需求，嚮往著無上菩提，想要做效佛陀圓成正覺，廣度眾生。於是，大乘佛法終於在眾緣和合的機運下逐漸形成了。

然而，大乘並不是完全異於聲聞乘的另類教法，它是在聲聞教的基礎上建立起來的。雖然解脫不是大乘行者的主要目標，但不貪著三界的基本心態，和實修三學的原理原則卻是共通，不能不一一具備，否則便失去了大乘最根本的基礎。早期的「原始般若」已經顯示，般若思想是從出離的「阿蘭若行者」傳出來的（《大乘起源》，p.671）。《大品般若波羅蜜經》也教誨菩薩居士要厭離五欲：「是菩薩若在居家，不染著諸欲。所受諸欲，心生厭離，常懷怖畏。」（《T/8/565 上》）在彌勒注解《大品般若經》的《現觀莊嚴論》中，甚至連第四、五地菩薩都還須修習有關貪著世法的對治：

住林少欲足，杜多正律儀，不捨諸學處，訶厭諸欲樂，

寂滅捨眾物，不沒無顧戀。親識及慳家，樂猥雜而住……遠離此十事，證得第五地。(p. 30、31)

據此而言，則《成佛之道》說：太虛大師主張，正法時期，大乘行者是從聲聞乘轉變過來的（《成佛之道》，p.263）。這一點應該接近事實。西洋學者 P.Harison (1995)，R.A.Ray (1999)和 G.Sehopen (2000) 的研究也一致指出，初期大乘的主流是與出離、禁欲有關的禪修活動。

對於這些由聲聞乘轉換跑道而入於大乘的行者而言，堅持「厭離心」其實並不困難；比較困難的，反而是堅持他們向來陌生的「大悲心」和「菩提心」。這兩種大乘心態非常重要，如果培養得不夠堅固，大有退轉成聲聞道的可能，所以不能不特別強調。退墮二乘，是大乘行人最禁忌的「魔事」，所謂：「當來世或有菩薩，捨深般若波羅蜜，反取餘聲聞、辟支佛經，菩薩當知是魔事。」(T/8/556上) 這就是為什麼多數大乘經典只強調「大悲心」，而不強調「出離心」的主要原因了。

在《成佛之道》中，印老舉經論為證，成立「大悲心、菩提心和法空慧」為「學佛三要」，這是有根據的。筆者沒有意見。但若因此而進一步主張，不具出離心的大乘行者可以「直入大乘」；或如昭文所說：「出離心與菩提心中間，存在著無可妥協的重大異質性」(p.19)，那就難以苟同了。

關於「菩薩是否應修出離心」，的確是相當重要的一個課題，因此《廣論》在「中士道」中，特別為此開出「遣除邪分別」一科來討論。

論中有人提出如下的質疑：修出離心，會像聲聞人一樣厭患生死。這對二乘行者來說確實不錯，但是並不利於大乘，所以菩薩不應修習出離意樂。

宗喀巴認為，這是誤解經義所致。大乘經說：大乘人不應該厭離生死。這是對的。但這並不意謂：菩薩不該厭離個人由業惑引生的種種生死痛苦；經義是說，菩薩為了利益眾生，不該厭離或害怕所要承擔他人的無量大苦。不但不應有此厭患心理，精進利他的菩薩，甚至還須樂此不疲。因此，如果有人對三界極為厭患，急欲出離，卻因大悲心而長處生死，勤利眾生；這種菩薩的確非常難得，值得讚歎。但若貪愛三界之心依舊，迷戀世間依依不捨，卻美其名為「利益眾生」，那便應該極力避免。上述《廣論》的論點，根據的是《菩薩地》、清辨的《中觀心論》、提婆的《四百論》和月稱的《四百論釋》(《廣論》，p. 188 - 189)。

由此可見，《廣論》以「出離心、菩提心和空性正見」作為大乘的菩提道三要，的確是頗有見地的。宗喀巴注解過印藏最流行的《大品般若經》釋——《現觀莊嚴論》，也注解過月稱的《入中論》，他不太可能不了解《入中論》說：「大悲心與無二慧、菩提心是佛子因」(《入中論》，p.1) 的道理。那麼，他為何會

在「三要」中加入「出離心」而去掉「慈悲心」呢？

如前所說，因為《般若經》、《寶鬘論》和《入中論》所說的菩薩三因，是奠定在「共二乘」的出離心的基礎上的。既然共二乘的「出離心」是大乘必備的心態，理當把它列為菩提道必修的「一要」。再者，「大悲心」是引生「菩提心」之因；有「菩提心」者，必然具足「大悲心」，但反過來卻不一定成立。既然「菩提心」已經包含了「大悲心」，所以多出來的「大悲心」，便很自然地被省略掉，而合成了「菩提道三要」。

宗喀巴不只在《廣論》中如此說，在《聖道三要》和《菩提道次第科攝》中，也都說此三要（《宗喀巴評傳》，p.159）。

筆者以為，「菩薩須不須修出離意樂」，是一個相當重要的基本問題，有必要仔細思考，詳加抉擇。一個大乘行者到底是「慈悲利眾生」，還是「方便趨下流」，真正的關鍵就在這裡。

宗喀巴一生，以包含「出離心」的菩提道三要修行，但他並沒有墮入二乘。不僅如此，他的教法還對西藏佛教起了振衰起弊的作用，直到今天，仍然在世界各地弘傳，對眾生的利益不可限量。另一個活生生的例子，就是第十四世達賴喇嘛。他一生奉行「菩提道三要」，可是也沒有墮入二乘；不但僕僕風塵於世界各地弘法利生，而且榮獲了「諾貝爾和平獎」。在印、藏、漢佛教的大成就者當中，像這樣的例證其實是不勝枚舉的。即使單舉上述兩個實例也足以說明，《廣論》的「菩提道三要」之說完全正確無誤。

在臺灣教界世俗化愈來愈嚴重的今天，加入「出離心」的「菩提道三要」，會產生振衰起弊對治作用嗎？筆者衷心期盼！

三、結語

自從「大乘非佛說」逐漸在學界形成定論以後，「大乘起源」自然成了大乘佛學研究的一個重要問題。因為它不僅是一個純知性的學術問題而已，它的研究成果，還會間接影響到學界和教界對大乘佛教的評價。因此，「大乘起源與開展」的詮釋取向是否恰當，的確關係著今後大乘信仰的確立與維護。

當然，筆者並不認為，〈大乘心理〉已對「大乘起源與開展」作出了圓滿的解釋，它充其量只能做為引玉之磚而已。但願這塊陋磚能把真正的美玉接引出來。

關於昭文對筆者〈大乘心理〉之批判，其實還有幾點是可以據理反駁的。然而，這些反駁雖有助於個人清譽的維護，卻無補於教義與學術問題之釐清，多談於人無益，不如就此擱筆。