

特約稿

## 佛教弘化視野的時空、 認同、歸屬、自我

蔡耀明

臺灣大學哲學系

### 摘要

本文聚焦在轉法輪與隨轉法輪之佛教弘化，首先強調格局的打開，在恢宏的視野，探究時空、認同、歸屬、與自我這四個密切相關的課題。這四個課題，一方面，大致為一般世人傾向於受困與困惑的節點，另一方面，也正好是佛教弘化可貢獻世間的特長所在。就這四個課題，在界說之後，由共構的三方面著手探討。其一，說明一般世人傾向於在時空、認同、歸屬、與自我之念想而受困與困惑，以及探索造成如此問題的癥結。其二，強調以正法為弘化內涵的佛教弘化。其三，若要成為佛教弘化者，應該富於正法之學養，乃至以四攝事，隨著各式各樣的眾生，錘鍊出無所執著地予以適切助援與引導的能力。經由這共構的三方面，論及佛教弘化，才得以開拓視野，以正確的知見與扎實的學養，確實助成眾生從受困與困惑的節點解脫。

**關鍵詞：**佛教弘化、時空、自我、認同、歸屬

# Space-time, Identity, Belonging, and Self in Light of the Transmission and Spread of the Buddha's Teachings

Yao-ming Tsai

Professor, Department of Philosophy, National Taiwan University

## Abstract

This paper mainly focuses on the issue of “turning the wheel of the dharma” (*dharma-cakra-pravartana*) and “a subsequent turning of the wheel of the dharma” (*dharma-cakra-anupravartana*) concerning the transmission and spread of the Buddha's teachings. Special attention is paid to the following four closely related subjects: pace-time, identity, belonging, and self. These four subjects, on the one hand, have long perplexed many philosophers, on the other hand, are what the Buddha's teachings can contribute to philosophy by examining the process of conceptualization therein. After defining these four subjects, this paper proceeds along three separate but related strands. The first is explaining how ordinary people are inclined to be trapped in the thought of pace-time, identity, belonging, and self. The second is emphasizing the

authentic Dharma in the transmission and spread of the Buddha's Teachings. The third is demonstrating that a solid training in the authentic Dharma, a flexible strategy for converting sentient beings to Buddhism, and an unattached attitude in guiding sentient beings are all crucial factors for a really qualified preacher of the Buddha's teachings. By way of these three strands, the transmission and spread of the Buddha's teachings can actually help sentient beings liberate from the suffering in life and death.



**Keywords:** transmission and spread of the Buddha's teachings, pace-time, identity, belonging, self

## 目 次

- 
- 一、緒論
  - 二、佛教弘化及其所必要的恢宏視野
  - 三、關鍵概念之界說：時空、認同、歸屬、自我
  - 四、一般世人在時空、認同、歸屬、與自我之受困與困惑
  - 五、以正法為弘化內涵並且弘化者必須富於學養
  - 六、結語
- 



## 一、緒論\*

為求快速勾勒大致的輪廓，以及清晰呈現整篇文章的構成要項，一開張，即以條列的方式，依序鋪陳「研究主題」、「文獻依據」、「論述架構」。

〔研究主題〕：本文以佛教弘化恢宏的視野，一方面顯示一般世人傾向於受困與困惑在時空、認同、歸屬、與自我這四個密切相關的課題，另一方面則論陳這正好是佛教弘化可做出獨特貢獻的所在。

〔文獻依據〕：本文主要根據阿含經典（*Āgama-sūtras*）與般若經典（*Prajñāpāramitā-sūtras*），大致涵蓋佛教解脫道與菩提道相當具代表作用的典籍。

〔論述架構〕：本文由如下的六節串連而成。第一節，「緒論」，開門見山，帶出研究主題，逐一交代論文的構想與輪廓。第二節，由轉法輪與隨轉法輪解明佛教弘化之意義，並且將格局打開與視野恢宏列為弘化的必要條件之一。第三節，界說與釐清時空、認同、歸屬、與自我這四個關鍵概念，藉以奠定後續思辨良好的基礎。第四節，以《雜阿含經·第295, 296經》為主要的依據，闡明一般世人由於將人生與時空包裹在認同、歸屬、與自我為核心之念想，從而導致謬見、困惑、與困苦。第五節，根據五段經文，以正法為骨幹，討論佛教弘化應該出之於

---

\* 本文初稿，曾於2019年6月16日，在中華維覺學會主辦的「中華維覺學會第十五屆維覺論壇：漢傳佛教的現代弘化」，做口頭發表。筆者感謝論壇上的切磋，與投稿《圓光佛學學報》二位匿名審查人的寶貴意見。又，本文做為科技部一〇六年度三年期專題研究計畫（MOST 106-2410-H-002-200-MY3）的部分成果，題目為「空觀與中觀的佛教時空哲學」。

什麼樣的內涵，以及從事佛教弘化應該成為怎樣的弘化者。第六節，「結論」，總結本文的要點。

## 二、佛教弘化及其所必要的恢宏視野

佛教傳統上，在諸佛如來的等級，一直強調拿正法（*saddharma*）弘化，也就是轉正法輪或轉法輪（*dharmacakra-pravartana; dharmacakram pravartayati*）；而在菩薩或聲聞弟子的等級，則以諸佛如來的轉法輪為典範，進而貢獻各自專長，隨順地運轉諸佛如來所已經運轉的法輪，簡稱隨轉法輪（*dharmacakram anu-vartayati; dharmacakram anu-pra-vartayati*）。<sup>1</sup>

談到佛教弘化，一般幾乎都會重視四攝事（*catvāri saṃgraha-vastūni*），也就是接納而饒益眾生的四個一組的要務——布施（*dāna*）、愛語（*priya-vāditā; priya-vacana* 親切的說話）、利行（*artha-caryā* 造福利的行為）、同事（*samānārthatā* 基於共同的目標而共同參與）。<sup>2</sup> 然而，從事佛教弘化，並非僅以事務層次為限。

弘化，意指擴大影響範圍，以造成攝化、變化、或度化。既然論及弘化，即非一味地故步自封，亦非只求守住基本盤，因此將格局打開，讓視野恢宏，即成為必要的條件之一。<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> 有關轉法輪與隨轉法輪，請參閱：蔡耀明，〈觀世音菩薩之當代繼承與闡揚：以時空向度與宗教文化遺產為視角〉，《正觀》第87期（2018年12月），頁40-42。

<sup>2</sup> 有關四攝事，請參閱：蔡耀明，〈以《大寶積經·寶梁聚會·阿蘭若比丘品》為依據的動物倫理實踐〉，收錄於程恭讓、釋妙凡主編，《2015星雲大師人間佛教理論實踐研究》（高雄：佛光文化事業，2016年3月），頁579-580。

<sup>3</sup> 有關佛教弘化，請參閱：蔡耀明，〈觀世音菩薩之當代繼承與闡揚：以時空向

格局 (vista; scope of vision) 一詞，空間方面，大致為站在高處所帶出的整個局面的規格；時間方面，大致為考量事情經常所參考的過去時段之長度，以及經常所展望的未來時段之長度。視域 (horizon) 一詞，大致為在視野範圍內的區域，其外表，乃捕捉在視線所及的地表與天際的交界，其內容，則受限於所使用的知覺裝備與知覺角度、所在位置的知覺對象之阻擋、以及個體與群體過去的認知經驗的影響。<sup>4</sup> 然而，所謂的格局打開、視野恢宏，其意義為何？這可以從二個層次著手。其一，世界觀之層次，涉及世界觀之時空向度的設置與開通、所包括的世界之範圍的大小、以及所容受的眾生之類別與領域的限制。其二，認定與見解之層次，尤其在時空、認同、歸屬、與自我等課題的認定與見解之傾向於閉鎖或解開的程度。有關世界觀之層次，之前已撰文討論；<sup>5</sup> 本文將聚焦在認定與見解之層次。

### 三、關鍵概念之界說：時空、認同、歸屬、自我

抱持著不同的認定與見解，對於格局能否打開，以及視野能否恢宏，將可造成若干差異的影響。而認定與見解，通常建立在

---

度與宗教文化遺產為視角》，《正觀》第87期（2018年12月），頁35-38。

<sup>4</sup> 有關視域，請參閱：蔡耀明，〈空間視域中的人間與世間之反思〉，收錄於陳劍鏗主編，《無礙法界·正教弘傳》（香港：香港中文大學人間佛教研究中心、香港菩提出版社，2019年12月），頁560-579。

<sup>5</sup> 有關世界觀，請參閱：蔡耀明，〈一法界的世界觀、住地考察、包容說：以《不增不減經》為依據的共生同成理念〉，《臺大佛學研究》第17期（2009年6月），頁1-48；蔡耀明，〈以《大寶積經·寶梁聚會·阿蘭若比丘品》為依據的動物倫理實踐〉，收錄於程恭讓、釋妙凡主編2016，頁554-565。

關鍵概念或單位課題。<sup>6</sup> 就此而論，本文聚焦在時空（space-time）、認同（identity）、歸屬（belonging）、與自我（self）這四個關鍵概念。為了讓後續的討論奠基在概念盡可能清晰的認知，這一節就從界說與釐清打基礎。

（一）時空：時間一詞，大致為針對物體或事情的存在、運動、或變動，用以描述、度量、或說明其持續的歷程或發生的順序，從而衍生的、抽離的、具備向度的概念。空間一詞，大致為針對物體或事情的存在、運動、或變動，用以描述、度量、或說明其方向、位置、領域、距離、或形狀，從而衍生的、抽離的、具備向度的概念。<sup>7</sup>

（二）認同：認同（Skt. *ekatā; aikya*）一詞，大致為將某甲經由辨識而認定為（identify; affirm; assert）等同於（Skt. *sāmānya/ the same as*）某乙或就是（is）某乙。<sup>8</sup> 簡言之，認同即認定某甲等同某乙或就是某乙。認同之表示語句，通常為某甲就是某乙。附帶一提，這兒所界說的認同，其意義並不等於日常生活常與認同混為一談的贊成（agree）、贊同（agree; consent）、或同意（consent; concur; permit）。

認同，隨著將所處對象施加的認同，可區分出二個層次：第

---

<sup>6</sup> 此為當代從事文化研究（cultural studies）的基礎認知，有關討論，請參閱：蔡耀明，〈以菩提道的進展駕馭「感官欲望」所營造的倫理思考：以《大般若經·第十二會·淨戒波羅蜜多分》為依據〉，《臺大佛學研究》第16期（2008年12月），頁70-75。

<sup>7</sup> 有關時空之界說，請參閱：蔡耀明，〈《大方廣佛華嚴經》的時空哲學〉，《法鼓佛學學報》第21期（2017年12月），頁44。

<sup>8</sup> Cf. Ramabrahmam, Varanasi, “Role of Language in Identity Formation: An Analysis of Influence of Sanskrit on Identity Formation”, *Linguistic Foundations of Identity*, edited by Om Prakash and Rajesh Kumar, New Delhi: Aakar, 2017, pp. 289-303.



一序、第二序。第一序的認同：就所處對象施加第一序的項目，從而做成的認同，或者換個方式說，拿著第一序的項目加在所處對象，從而做成的認同。第一序的項目：事情之組成、運轉、或修行之基礎層次的單位項目；例如，佛法的教學所施設的五蘊（或五種積聚之構成部分）、十二入處（或十二項知覺通路）、十八界（或十八項知覺要素）。第二序的認同：就所處對象施加第二序的項目，從而做成的認同，或者換個方式說，拿著第二序的項目加在所處對象，從而做成的認同。第二序的項目：由第一序的項目所衍生的、浮面的項目，五花八門、種類繁多，通常被認知為現象、事物、個別的存在體、集合的存在體、個別領域、集合領域、事件、歷程；例如，時間區分、空間區分、人類、族群、國家、性別、職業、財富、權力、教育。<sup>9</sup>

（三）歸屬：歸屬（Skt. *bhāgīya*）一詞，大致為將某甲經由辨識而認定為回歸、歸附、或屬於某乙。簡言之，歸屬即認定某甲歸屬某乙，或某乙擁有某甲。歸屬之表示語句，通常為某甲屬於某乙，或某乙擁有某甲。<sup>10</sup>

如同認同，歸屬也隨著將所處對象施加的歸屬，可區分出二個層次：第一序、第二序。第一序的歸屬：就所處對象施加第一序的項目，從而做成的歸屬，或者換個方式說，拿著第一序的項目加在所處對象，從而做成的歸屬。第二序的歸屬：就

---

<sup>9</sup> 有關社會認同、性別認同、階級認同、族群認同，請參閱：Dashtipour, Parisa, *Social Identity in Question: Construction, Subjectivity and Critique*, New York: Routledge, 2012, pp. 1-15; Woodward, Kath ed., *Questioning Identity: Gender, Class, Ethnicity*, London: Routledge, 2004, pp. 1-3.

<sup>10</sup> 有關歸屬，請參閱：Donskis, Leonidas, *Modernity in Crisis: A Dialogue on the Culture of Belonging*, New York: Palgrave Macmillan, 2011, pp. 1-6; Turner, Toko-Pa, *Belonging: Remembering Ourselves Home*, Her Own Room Press, 2017, pp. 13-19.

所處對象施加第二序的項目，從而做成的歸屬，或者換個方式說，拿著第二序的項目加在所處對象，從而做成的歸屬。

(四) 自我：自我 (Skt. *ātman*/ Pāli, *attan*) 一詞，大致被表示為第一人稱 (expressed in the first person)、當事者 (the person in charge)、或本位所在 (subject; base) 之個體 (individual) 或個體存在 (individual existence)。<sup>11</sup> 自我與歸屬這二個語詞加在一起，即可衍生出自我歸屬 (self-belonging) 或自我擁有 (mine) 之複合詞。自我歸屬此一複合詞，大致在表示自我歸屬在某個所處對象底下或裡面。自我擁有此一複合詞，大致在表示自我擁有所處對象，簡稱我所。

自我若不僅做為一個語詞，而是運作在認定或認知方面，就所處對象施加自我一詞，從而做成的概念認定或概括認知，或者換個方式說，拿著自我一詞，加在所處對象，從而做成的概念認定或概括認知 (Skt. *saṃjñā*/ Pāli, *saññā*)，即可稱為我想 (或自我之概念認定、自我之概括認知 / *ātma-saṃjñā*/ *atta-saññā*/ the conceptualization of a self)。

自我若不僅做為一個語詞，而是運作在認同方面，就所處對象施加自我一詞，從而做成的認同，或者換個方式說，拿著自我一詞，加在所處對象，從而做成的認同，也就是將所處對象，認定或論斷為等同於自我或就是自我，即可稱為我見 (或自我之認同見解 / *ātma-dṛṣṭi* / *atta-diṭṭhi* / the view of a self-

---

<sup>11</sup> Cf. Pérez-Remón, Joaquín, “The Nikayan Approach to the Term *attā*”, *Self and Non-Self in Early Buddhism*, The Hague: Mouton, 1980, pp. 17-19; Yaden, David and et al., “Cross-Cultural Contributions to Psychology and Neuroscience: Self, Mind, and Mindfulness in Buddhism”, *Pacific World: Journal of the Institute of Buddhist Studies* 3<sup>rd</sup> series 19, 2017, pp. 59-63.

identity)。<sup>12</sup>

如果就第一序的項目所做成的我想或我見，即可稱為第一序的我想或我見。如果就第二序的項目所做成的我想或我見，即可稱為第二序的我想或我見。

以我見為例，第一序的我見，例如，將色蘊（或受蘊、想蘊、行蘊、識蘊）認定或論斷為等同於自我或就是自我；而如此的認定或論斷，即表示為「色蘊是我」或「我是色蘊」。諸如阿含經典、般若經典所檢視的我見，幾乎都在第一序的我見之層次。

至於第二序的我見，由於第二序的項目五花八門，在此僅提示三個例子。例一，將時間方面的現代，認定或論斷為等同於自我或就是自我；而如此的認定或論斷，即表示為「現代（人）是我」或「我是現代（人）」。例二，將空間方面的東方，認定或論斷為等同於自我或就是自我；而如此的認定或論斷，即表示為「東方（人）是我」或「我是東方（人）」。例三，將國家方面的某國，認定或論斷為等同於自我或就是自我；而如此的認定或論斷，即表示為「某國（人）是我」或「我是某國（人）」。<sup>13</sup> 日常生活甚至一般學界所談的我見，幾乎都在第二序的我見之層次。

---

<sup>12</sup> Cf. Fuller, Paul, "Part 2 of Chapter 1: Views of Self", *The Notion of Diṭṭhi in Theravāda Buddhism: The Point of View*, New York: Routledge Curzon, 2005, pp. 25-39.

<sup>13</sup> Cf. Jaurretche, Colleen, "Poetry, Prayer and Identity in *Finnegans Wake*", *James Joyce and the Fabrication of an Irish Identity*, edited by Michael Gillespie, Amsterdam: Rodopi, 2001, p. 76.

同樣地，如果就第一序的項目所做成的我所想或我所見，即可稱為第一序的我所想或我所見。如果就第二序的項目所做成的我所想或我所見，即可稱為第二序的我所想或我所見。

以我所見為例，第一序的我所見，例如，或者將色蘊（或受蘊、想蘊、行蘊、識蘊）認定或論斷為歸屬在自我裡面，為自我所擁有；而如此的認定或論斷，即表示為「色蘊屬於我」或「我擁有色蘊」。或者，將自我認定或論斷為歸屬在色蘊裡面，為色蘊所擁有；而如此的認定或論斷，即表示為「我屬於色蘊」或「色蘊擁有我」。

至於第二序的我所見，在此亦僅提示三個例子。

例一，將時間方面的現代，認定或論斷為歸屬在自我裡面，為自我所擁有；而如此的認定或論斷，即表示為「現代屬於我」或「我擁有現代」。或者，將自我認定或論斷為歸屬在現代裡面，為現代所擁有；而如此的認定或論斷，即表示為「我屬於現代」或「現代擁有我」。

例二，將空間方面的東方，認定或論斷為歸屬在自我裡面，為自我所擁有；而如此的認定或論斷，即表示為「東方屬於我」或「我擁有東方」。或者，將自我認定或論斷為歸屬在東方裡面，為東方所擁有；而如此的認定或論斷，即表示為「我屬於東方」或「東方擁有我」。

例三，將國家方面的某國，認定或論斷為歸屬在自我裡面，為自我所擁有；而如此的認定或論斷，即表示為「某國屬於我」或「我擁有某國」。或者，將自我認定或論斷為歸屬在某國裡面，為某國所擁有；而如此的認定或論斷，即表示為「我屬於某國」或「某國擁有我」。

以上，將時空，尤其將認同、歸屬、與自我，做概念在單詞與複合詞的分析，並且搭配這些概念在認知程序與日常用法的分析，一方面，可襯顯充斥於日常生活與一般學界在這些概念的混淆、困惑、與糾結，另一方面，則可做為正確認識佛法乃至從事佛教弘化的一道基礎。

#### 四、一般世人在時空、認同、歸屬、與自我之受困與困惑

關聯於活在世間的受困與困惑，才談得上走在佛法修行的道路，導向解脫或覺悟。同樣地，關聯於一般世人活在世間的受困與困惑，才談得上佛教弘化，也就是透過佛法，啟發、引導、且助成世人或眾生脫離受困與困惑的情境。

不論要走上佛法修行的道路，或者要施行佛教弘化，都應該優先認知造成受困與困惑的癥結。就此而論，這一節，主要根據《雜阿含經·第295, 296經》，發而為扼要的提點。<sup>14</sup>

由於進入世間的眾生，走的是無常而變動不居的流程，要

---

<sup>14</sup> 劉宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經·第295經》，《大正藏》冊2，頁84上-中，大致相當於巴利語的〈非你們所有經〉(Na tumhā-sutta)：Bodhi, Bhikkhu tr., “SN 12.37”, *The Connected Discourses of the Buddha*, Boston: Wisdom, 2000, pp. 575-576, 757. 白話翻譯，參閱：蔡耀明（主編），《世界文明原典選讀V：佛教文明經典》（新北：立緒文化，2017年），頁47-50。相關的討論，參閱：蔡耀明，〈以《雜阿含經》為依據探討「解開而認知世人」與「出離而超脫人世」在條理的一貫〉，《東海哲學研究集刊》第17輯（2012年7月），頁3-33。《雜阿含經·第295經》，《大正藏》冊2，頁84中-下，大致相當於巴利語的〈緣經〉(Paccaya-sutta)：Bodhi, Bhikkhu tr., “SN 12.20”, *The Connected Discourses of the Buddha*, Boston: Wisdom, 2000, pp. 550-552, 741-743. 白話翻譯，參閱：蔡耀明2017，頁50-54。

能貼切地認知眾生，避免困惑，且脫離困苦，關鍵在於走上第一線，從無常之線索，確實觀察與精準理解無常之來龍去脈。就來龍而論，應該從骨幹去回溯之得以推動出事項較為接近的、且具重大份量的關聯條件；就去脈而論，也應該從骨幹去追蹤後續又得以推動出什麼樣的事項。如此的回溯與追蹤，主要沿著無常之骨幹，考察前後事項一一關聯著的存在與一一關聯著的生起；以專門的用詞，則表述為：「當這一個項目存在的時候，那一個項目就會存在」（此有故，彼有）；以及「從這一個項目的生起跟著而來的，那一個項目就會生起」（此生故，彼生）。<sup>15</sup> 然而，如上所表述的，僅沿著一一事項關聯著的存在與關聯著的生起。由於如此的存在與生起，既非每一個事項本身之存在，亦非每一個事項本身之生起，而是隨著關聯條件的造作與推動，才跟著存在與跟著生起——就此而論，即可深入領悟，不論來龍或去脈，這些環環相扣的事項，如果之前較為接近的、且具重大份量的關聯條件並不存在，或熄滅其生起，則之後的事項也就無從存在，或跟著熄滅而不生起；以專門的用詞，則表述為：「當這一個項目不存在的時候，那一個項目就不會存在」（此無故，彼無）；「從這一個項目的熄滅跟著而來的，那一個項目就會熄滅」（此滅故，彼滅）。<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Skt. *asmin sati, idaṃ bhavaty; asyōtpādā, idaṃ utpadyate*. Pāli, *imasmiṃ sati, idaṃ hoti; imass' uppādā, idaṃ uppajjati*. Eng. When that exists (or is present), this comes to be; from the arising of that, this arises. 有關解讀，可參閱：蔡耀明，〈〈迦旃延氏經〉(Kātyāyana-sūtra) 梵漢對照及其不二中道學理〉，《圓光佛學學報》第24期（2014年12月），頁21。

<sup>16</sup> Skt. *asminn asati, idaṃ na bhavaty; asya nirodhā, idaṃ nirudhyate*. Pāli, *imasmiṃ asati, idaṃ na hoti; imassa nirodhā, idaṃ nirujjhati*. Eng. When that does not exist (or is not present), this does not come to be; from the cessation of that, this ceases. Cf. Tsai, Yao-ming, "Perspectives on the Person and the Self in Vasubandhu's

如上雙重的條理所表述的，以專門的用詞，可稱為緣起之機制與緣滅之機制，簡稱緣起 (*pratītya-samutpāda/ conditioned co-arising*) 與緣滅 (*nirodha/ cessation*)。透過緣起之機制而生起與存在的事項，可稱為緣所生法 (*pratītya-samutpannā dharmāḥ*)。<sup>17</sup> 至於緣所生法，隨著修行有關條件的差異，各個經文所列舉的，也就可能有所不同。例如，《雜阿含經·第295經》，考察六觸入處（或眼、耳、鼻、舌、身、意這六項使接觸得以形成的知覺通路），連帶地考察六識身（或六項分別式知覺之組合體）、六觸身（或六項接觸之組合體）、六受身（或六項感受之組合體）、六想身（或六項概括認知之組合體）、六思身（或六項意圖之組合體）；而《雜阿含經·第296經》，則考察較為完整的十二個事項，包括無明（或無明知）、行（或組合的造作）、識（或分別式知覺）、名色（或名稱暨物質）、六入處（或六條知覺通路）、觸（或知覺之觸動）、受（或感受）、愛（或貪愛）、取（或抓取）、有（或存在、實存）、生（或出生、受生）、衰老·疾病·死亡·憂愁·悲傷·懊惱之困苦。

不論緣所生法涉及事項或多或寡，重要的在於，第一，走上第一線，著眼於緣起之機制與緣滅之機制，如實地且通達地觀察與認知一系列的緣所生法如何地生起與存在，以及如何地

---

*Abhidharmakośabhāṣya*”, *Text, History, and Philosophy: Abhidharma across Buddhist Scholastic Traditions*, edited by Dessein, Bart and Teng, Weijen, Leiden: Brill, 2016, pp. 400-401.

<sup>17</sup> Cf. Tripāthī, Chandrabhāl, “Sūtra 14: pratītya”, *Fünfundzwanzig Sūtras des Nidānasamyukta (Sanskrittexte aus den Turfanfunden, vol. 8)*, Berlin: Akademie-Verlag, 1962, pp. 147-152; Vaidya, P. L. ed., “*Pratītya-samutpādādi-vibhaṅga-nirdeśa-sūtram*”, *Mahāyāna-sūtra-saṃgrah* (part 1), Darbhanga: The Mithila Institute, 1961, pp. 117-118.

熄滅與不存在。透過如此的觀察與認知，進而深刻地洞察理解這一系列的緣所生法不僅都不是自我，而且都是空的一一著眼於緣起與緣滅，洞察理解緣所生法之非我、空性，可稱為實修所成的智慧（*prajñā*）。第二，雖然在生命歷程，卻不朝著緣起而流轉的方向，而是朝著緣滅而解脫的方向，將生命歷程一系列的緣所生法都實證為緣滅而不再生起一一著眼於緣滅，洞察理解不會再抓取出此生之後的存在（*nāparam asmād bhavam iti prajānāti*），<sup>18</sup> 可稱為實修所成的解脫（*vimukti*）。

一言以蔽之，從緣起與緣滅的角度，觀察與認知生命歷程一系列的緣所生法，不僅可開發生命智慧，而且可從困苦的世間解脫。對照而論，一般世人之所以活得困惑且受困世間，癥結頗多。略舉二點。其一，在於很少沿著生命歷程與心路歷程進行持續的觀察與認知；縱使有在考察，幾乎不知道或沒想過還可以著眼於緣起與緣滅。其二，在於受限於現實，或遷就現實，用各種方式，將人生與時空，包裹在認同、歸屬、與自我為核心之念想。

《雜阿含經·第295經》指出，眾生這一輩子在生命歷程與心路歷程的一組又一組的組合體，由六觸入處乃至六思身，一方面，「有因有緣世間集」，也就是隨著主要的關聯條件與輔助

---

<sup>18</sup> Cf. Gnoli, Raniero ed., *The Gilgit Manuscript of the Saṅghabhedavastu, Being the 17th and Last Section of the Vinaya of the Mūlasarvāstivādin*, vol. 1, Roma: Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1977, pp. 119, 139, 147, 148, 160; Kudo, Noriyuki, “The Sanskrit Fragments Or.15009 in the Hoernle Collection (II)”, *The British Library Sanskrit Fragments: Buddhist Manuscripts from Central Asia*, volume 3.1, edited by Karashima, Seishi and et al., Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University, 2015, pp. 234, 254.



的關聯條件之形成與推動，即為世間之得以產生的來源；另一方面，「有因有緣世間滅」，也就是隨著主要的關聯條件與輔助的關聯條件之熄滅，世間之延續即得以熄滅。有鑑於此，如果以智慧與解脫為職志，應該著眼於緣起與緣滅，並且認清這一系列的組合體既不是當事者所擁有的，也不是任何它者所擁有的。反之，如果將任何一組組合體論斷為或者當事者所擁有，或者任何它者所擁有，則將導致謬見、困惑、與困苦。

《雜阿含經·第296經》指出，縱使成為宗教人士，都還很難免受到平庸論斷的束縛，包括自我之論斷、眾生之論斷、壽命長短之論斷、以及忌諱與吉慶之論斷。再者，將認同、歸屬、與自我等概念連結在特定的時空所衍生的念想，也往往造成一般世人思惟的困惑。若連結在過去的某一時段，如下的念想，易於造成困惑：「我在過去世存在嗎？我在過去世不存在嗎？我在過去世是什麼模樣？我在過去世過得如何？」若連結在未來的某一時段，如下的念想，易於造成困惑：「我在未來世存在嗎？我在未來世不存在嗎？我在未來世是什麼模樣？我在未來世過得如何？」若連結在現在世，如下的念想，易於造成困惑：「當今的這個組合體到底是什麼？怎麼會有當今的這個組合體就擺在眼前？是誰會在結束這一生的時候，又會怎樣走下去？此一眾生從哪裡來？此一眾生在這裡死了之後，將會去哪裡？」之所以會產生如上的困惑，癥結在於認同、歸屬、與自我等概念往往被一般世人弄成像是具有強烈吸引力的漩渦，以至於生命歷程、心路歷程、與時空向度，幾乎都被強烈地吸引、扭曲、而捲入這些概念衍生的念想之漩渦，越陷越深，不克自拔——例如，由自我見解（*ātma-dṛṣṭi*）、自我困惑（*ātma-moha*）、自我傲慢（*ātma-māna*）、自我愛戀（*ātma-sneha*），即

可共構出自我念想巨大的漩渦。<sup>19</sup> 正確的做法，不僅不追逐、不製造、不捲入任何念想之漩渦，而且將生命歷程、心路歷程、與時空向度撐開在緣起而流轉的理路，以及實踐在緣滅而解脫的理路。

## 五、以正法為弘化內涵並且弘化者必須富於學養

這一節，在佛教眾多的經典當中，以《大般若波羅蜜多經·第二會·第九會》，做為主要的依據。至於佛教弘化涉及的眾多方面，這一節，將側重如下的二個有必要優先反思的論題：其一，佛教弘化應該出之於什麼樣的內涵？其二，從事佛教弘化，應該成為怎樣的弘化者？這二個論題，由於篇幅考量，將不做詳細的討論，而只引證五段經文，依序據以扼要地鋪陳。

第一段引文，出自《大般若波羅蜜多經·第二會·善現品第六》：

諸佛弟子凡有所說，一切皆承佛威神力。何以故？舍利子！如來為他宣說法要，與諸法性常不相違；諸佛弟子依所說法，精勤修學，證法實性；由是為他有所宣說，皆與法性能不相違。故佛所言，如燈傳照。舍利子！我當承佛威神加被，為諸菩薩摩訶薩眾，宣說般若波羅蜜多相應之法，教誡、教授諸菩薩摩訶薩，令於般若波羅蜜多皆得成辦；非自辯

---

<sup>19</sup> 自我見解，認定或論斷自我在世界為獨立的且永久的存在體；自我困惑，環繞自我概念衍生的困惑；自我傲慢，藉由自它比較而驕傲在自我；自我愛戀，莫名的自我感覺良好。此一念想之漩渦，根據《唯識三十論頌·第六頌》；白話翻譯，參閱：蔡耀明2017，頁425。

才能為斯事。何以故？舍利子！甚深般若波羅蜜多  
非諸聲聞、獨覺境故。<sup>20</sup>

這一段引文的背景在於釋迦摩尼佛要求尊者善現 (*āyusmān subhūtiḥ*)，以菩薩摩訶薩將可出發而進入般若波羅蜜多當中為衡量 (*yathā bodhisattvāḥ mahāsattvāḥ prajñāpāramitāyāṃ niryāyuh*)，扣緊菩薩摩訶薩之般若波羅蜜多 (*bodhisattvānāṃ mahāsattvānāṃ prajñāpāramitām ārabhya*)，而予以闡明 (*pratibhātu*)。此一背景，可視為在釋迦摩尼佛的座前，受到釋迦摩尼佛的督導，由聲聞弟子參與執行的弘法盛會。以佛教弘化而論，這一段引文可整理出如下的四個要點。其一，弘法並非特定個人專屬的特權，而是開放給世尊的弟子們 (*bhagavataḥ śrāvakāḥ*) 可共同參與的事情。其二，並不是只要成為聲聞弟子就自動成為佛教弘化者，而是舉凡被如來所開示的法要 (*yo hi tathāgatena dharmo deśitaḥ*)，弟子們正修學在這樣的法要之開示 (*tasyāṃ dharmadeśanāyāṃ śikṣamāṇāḥ*)，從而證悟這樣的法要之法性 (*tāṃ dharmatām sākṣāt-kurvanti*)，也就是前提在於應該先聽聞如來正法，修學如來正法，乃至證悟法性，才足以擔負獨當一面的弘法重任。其三，弘法既非胡言亂語，<sup>21</sup> 亦非死守教條，而是在證

---

<sup>20</sup> 唐·玄奘譯，《大般若波羅蜜多經·第二會》，《大正藏》冊7，頁28下-29上，參閱：Dutt, Nalinaksha ed., *The Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramita*, London: Luzac & Co., 1934, pp. 98-99; Kimura, Takayasu ed., *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā: I-1*, Tokyo: Sankibo Busshorin Publishing, 2007, pp. 109-110; Conze, Edward tr., *The Large Sutra on Perfect Wisdom with the Divisions of the Abhisamayālaṅkāra*, Berkeley: University of California Press, 1975, p. 89.

<sup>21</sup> 有關宗教論述之陷入胡言亂語而講說混亂論 (*amarā-vikkhepikā*) 的情形與過患，可參閱：後秦·佛陀耶舍 (*Buddhayaśas*)、竺佛念譯，《長阿含經·第21經·梵動經》，《大正藏》冊1，頁91中-92上；段晴等譯，《梵網經》，《漢譯巴利三藏·經藏·長部》(上海：中西，2012年)，頁20-22; Walshe, Maurice tr.,

悟這樣的法要之法性之後 (*tām dharmatām sākṣāt-kṛtvā*)，弟子們所做的每一樣的宣說、開示、教授 (*yad yad eva bhāṣante deśayanty upadiśanti*)，都不會與法性違逆 (*sarvaṃ tad dharmatayā na virudhyate*)，也就是前提在於應該先證悟法性，而且凡所宣說皆不背離法性，才足以靈活地應機設教。其四，弘法既不是在賣弄自己的口才，也不是在標榜自己的名位或所屬派系，而是在於藉由佛陀的威神加被 (*buddhānubhāvena*)，將做為正法之般若波羅蜜多，不偏差地且深入地闡揚開來。

第二段引文，出自《大般若波羅蜜多經·第二會·修治地品第十八》：

云何菩薩摩訶薩以無所得而為方便，修治·開闡法教·業？善現！若菩薩摩訶薩，於佛在世及涅槃後，為諸有情，開闡法教——初中後善，文義巧妙，純一、圓滿，清白·梵行，所謂契經乃至論議——是為菩薩摩訶薩以無所得而為方便，修治·開闡法教·業。<sup>22</sup>

這一段引文的背景在於出發前往大乘 (*mahā-yāna-*

---

“1: *Brahmajāla Sutta: The Supreme Net--What the Teaching Is Not*,” *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Dīgha Nikāya*, Boston: Wisdom, 1995, pp. 80-81, 541. Cf. Fuller, Paul, *The Notion of Dīṭṭhi in Theravāda Buddhism: The Point of View*, New York: Routledge Curzon, 2005, pp. 16, 160-162.

<sup>22</sup> 唐·玄奘譯，《大般若波羅蜜多經·第二會》，《大正藏》冊7，頁84上-中，參閱：Dutt, Nalinaksha ed., *The Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*, London: Luzac & Co., 1934, p. 218; Kimura, Takayasu ed., *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā: I-2*, Tokyo: Sankibo Busshorin Publishing, 2009, p. 92; Conze, Edward tr., *The Large Sutra on Perfect Wisdom with the Divisions of the Abhisamayālaṅkāra*, Berkeley: University of California Press, 1975, p. 167.

*saṃprasthita*)，也就是透過持續地在六種波羅蜜多修行 (*ṣaṭsu pāramitāsu caran*)，在實相上，基於毫無任何單位項目涉及跨越 (*a-saṃkrāntyā sarva-dharmāṇām*)，但是在修行上，則從一個次第 (或位階) 跨越到下一個次第 (*bhūmer bhūmiṃ saṃkrāmati*)。而如此修行之關鍵，在於就每一個次第的要務皆落實修治的工作 (*bhūmi-parikarma ca karoti*)。當一位菩薩摩訶薩正運轉在初地的時候 (*prathamāyāṃ bhūmau vartamānena bodhisattvena mahāsattvena*)，該次第即具有應該予以落實的十件要務 (*daśa-bhūmi-parikarmāṇi karaṇīyāni*)，而其中的一件，就是在實相上，基於法目之間的分割了不可得 (*dharma-bhedānupalabdhitām upādāya*)，但是在修行上，則落實「開闡法目」此一要務 (或修治「開闡法教」業 *dharma-vivaraṇa-parikarma*)。換言之，要成為初地菩薩，必備的修行課業之一，就是練習開闡法目。

這樣的練習，不論如來正現身住世或已經完全寂滅 (*sammukhī-bhūtasya tathāgatasya parinirvṛtasya vā*)，菩薩摩訶薩 (*bodhisattvo mahāsattvaḥ*) 都是為了眾生在開演法目 (*sattvānāṃ dharmam deśayati*)。至於涉及的法目之文體類型，則相當多樣，包括契經 (*sūtra*)、應頌 (或重頌 *geya*)、記別 (*vyākaraṇa*)、諷頌 (或偈頌 *gāthā*)、自說 (*udāna*)、本事 (或如是語 *iti-vṛttaka*)、本生 (*jātaka*)、緣起 (或因緣 *nidāna*)、譬喻 (*avadāna*)、方廣 (*vaipulya*)、希法 (或未曾有法 *adbhuta-dharma*)、論議 (*upadeśa*)。菩薩摩訶薩如此的闡明 (*saṃprakāśayati*)，還要求開頭良善 (*ādau kalyāṇam*)、中間良善 (*madhye kalyāṇam*)、結尾良善 (*paryavasāne kalyāṇam*)，也就是貫徹始終皆為良善之闡明。闡明所用的語文精巧 (*su-vyañjana*)，所蘊涵的意義微妙 (*sv-artha*)；闡明之內涵，則純一 (*kevala*)、圓滿 (*paripūrṇa*)，

乃清淨 (*parisuddha*)、清白 (*paryavadāta*) 之梵行 (*brahmacarya*)。

第三段引文，出自《大般若波羅蜜多經·第二會·不和合品第四十五》。在引證經文之前，應先指出，〈魔事品第四十四〉主要在提點菩提道的修行者在學習、進展、與說法的場合可能面臨的障礙（或留難 *antarāya*）或可能碰上的魔事 (*māra-karman*)。<sup>23</sup> 〈不和合品第四十五〉主要在提點能持法者 (*dharma-bhāṇaka*) 與能學法者 (*dharma-śravaṇika*) 之間各式各樣的不投緣，都可構成菩薩摩訶薩魔事 (*bodhisattvānāṃ mahāsattvānāṃ māra-karma*)。<sup>24</sup> 這二品可視為很切要於佛教弘化的教材。受限於篇幅，在此僅能引證〈不和合品第四十五〉的一段經文：

復次，善現！能持法者，具大惡欲，愛重名、利、衣服、飲食、臥具、醫藥、及餘資財、供養、恭敬，心無厭足；能學法者，少欲、喜足，修遠離行，勇猛正勤，具念、定、慧，厭怖利、養、恭敬、名譽。兩不和合，不獲教授、聽受、書持、讀誦、修習甚深般若波羅蜜多，當知是為菩薩魔事。  
復次，善現！能持法者，少欲、喜足，修遠離行，

---

<sup>23</sup> 唐·玄奘譯，《大般若波羅蜜多經·第二會》，《大正藏》冊7，頁215下-218中，參閱：Kimura, Takayasu ed., *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā: IV*, Tokyo: Sankibo Busshorin Publishing, 1990, pp. 34-43; Conze, Edward tr., *The Large Sutra on Perfect Wisdom with the Divisions of the Abhisamayālaṅkāra*, Berkeley: University of California Press, 1975, pp. 332-337.

<sup>24</sup> 唐·玄奘譯，《大般若波羅蜜多經·第二會》，《大正藏》冊7，頁218中-224中，參閱：Kimura, Takayasu ed., *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā: IV*, Tokyo: Sankibo Busshorin Publishing, 1990, pp. 43-56; Conze, Edward tr., *The Large Sutra on Perfect Wisdom with the Divisions of the Abhisamayālaṅkāra*, Berkeley: University of California Press, 1975, pp. 338-344.

勇猛正勤，具念、定、慧，厭怖利、養、恭敬、名譽；能學法者，具大惡欲，愛重名、利、衣服、飲食、臥具、醫藥、及餘資財、供養、恭敬，心無厭足。兩不和合，不獲教授、聽受、書持、讀誦、修習甚深般若波羅蜜多，當知是為菩薩魔事。<sup>25</sup>

這一段引文點出，佛教弘化並非能持法者或能學法者單方面決定的事情，而必須雙方面，就世間的名聞利養、價值觀、與生活格調，不僅要能各自調適，而且要能彼此搭配。如果教學的雙方面格調迥異，或彼此不合適，那將成為正法教學之魔事，甚至兩敗俱傷。總之，與其大肆鋪張宗教弘化光鮮亮麗的外表，不如坦承面對與改善裡面可能暗藏的敗絮或問題。

第四段引文，出自《大般若波羅蜜多經·第九會·能斷金剛分》，又稱作《能斷金剛般若波羅蜜多經》（*Vajracchedikā Prajñāpāramitā*），簡稱《金剛經》：

佛言：「善現！諸有發趣菩薩乘者，應當發起如是之心：『所有諸有情，有情攝，所攝——若卵生、若胎生、若濕生、若化生、若有色、若無色、若有想、若無想、若非有想非無想，乃至有情界施設，所施設——如是一切，我當皆令於無餘依妙涅槃界而般涅槃。雖度如是無量有情令減度已，而無有情得減度者。』何以故？善現！若諸菩薩摩訶薩，有情想

---

<sup>25</sup> 唐·玄奘譯，《大般若波羅蜜多經·第二會》，《大正藏》冊7，頁218中-下，參閱：Kimura, Takayasu ed., *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā: IV*, Tokyo: Sankibo Busshorin Publishing, 1990, p. 44; Conze, Edward tr., *The Large Sutra on Perfect Wisdom with the Divisions of the Abhisamayālaṅkāra*, Berkeley: University of California Press, 1975, p. 338.

轉，不應說名菩薩摩訶薩。所以者何？善現！若諸菩薩摩訶薩，不應說言有情想轉。如是，命者想、士夫想、補特伽羅想、意生想、摩納婆想、作者想、受者想轉，當知亦爾。何以故？善現！無有少法名為『發趣菩薩乘者』。<sup>26</sup>

這一段引文特別發人深省的一點，在於將佛教就認同乃至自我觀念之檢視，以及佛教弘化，都納入菩薩乘之修行。首先，菩薩乘之修行，既非盡做些自以為是的事情，亦非盡做些封閉在人間或社群的事情。其次，菩薩乘之修行，涉及一整條菩薩乘（或大乘、菩提道），不僅要能確實地出發前往菩薩乘修行（*bodhisattva-yāna-saṃprasthita*），而且在心量、程度、與觀念都要跟著調整。第三，心量之調整：菩薩乘之修行，應該將佛教弘化的範圍全然地擴及三界六道的一切眾生，而非僅侷限在特定的時段、區域、物種、或族群。第四，程度之調整：菩薩乘之修行，應該將佛教弘化的作用，貫徹地推進到助成眾生全盤熄滅於毫無剩餘依附的熄滅之領域中（*te ca mayā sarve 'n-upadhi-śeṣe nirvāṇa-dhātau parinirvāpayitavyāḥ*），而非僅以消

<sup>26</sup> 唐·玄奘譯，《大般若波羅蜜多經·第九會·能斷金剛分》，《大正藏》冊7，頁980上；Conze, Edward ed. & tr., *Vajracchedikā Prajñāpāramitā*, Rome: Instituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1957, p. 28; Harrison, Paul & Watanabe, Shōgo eds., “Vajracchedikā Prajñāpāramitā”, *Manuscripts in the Schøyen Collection: Buddhist Manuscripts*, edited by Braarvig, Jens, vol. III, Oslo: Hermes Publishing, 2006, p. 113; Harrison, Paul, “Vajracchedikā Prajñāpāramitā: A New English Translation of the Sanskrit Text Based on Two Manuscripts from Greater Gandhāra”, *Manuscripts in the Schøyen Collection: Buddhist Manuscripts*, edited by Braarvig, Jens, vol. III, Oslo: Hermes Publishing, 2006, p. 142; Vaidya, P. L. ed., “Chapter 2: Vajracchedikā Nāma Trīṣatikā Prajñāpāramitā”, *Mahāyāna-sūtra-saṃgraha*, part I, Buddhist Sanskrit Texts, no. 17, Darbhanga: The Mithila Institute, 1961, p. 75. 白話翻譯，參閱：蔡耀明2017，頁219-220。



災、祈福、勸善、再生人間、或升天為其上限。第五，觀念之調整：菩薩乘之修行，應該強化智慧之開發，而關鍵之一，在於不運轉出涉及生命體以認同為型態的各式各樣的知見，尤其不運轉出眾生（或有情 *sattva*）、壽命者（或命者 *jīva*）、世人（或士夫 *puruṣa*）、生命體（或補特伽羅 *pudgala*）、從摩奴所生（或意生 *manu-ja*）、源自摩奴（或摩納婆 *mānava*）、造作者（或作者 *kāraṇa*）、感受者（或受者 *vedaka*）之概括認知（或概念認定、想 *saṃjñā*）。反之，縱使在做所謂佛教弘化的事情，如果做事的這一方還運轉出這一系列以認同為型態的概括認知，由於在知見如此地失格，那就不應該被稱為菩薩（*na sa bodhisattva iti vaktavyaḥ*）。因此，這一段引文，可當成認同乃至自我之課題在佛教弘化扮演著關鍵角色的有力證據之一。

第五段引文，出自《大般若波羅蜜多經·第二會·不和合品第四十五》：

佛言：「善現！住菩薩乘諸善男子、善女人等，書寫、受持、讀誦、修習、思惟、演說如是般若波羅蜜多甚深經時，多有相似般若、靜慮、精進、安忍、淨戒、布施波羅蜜多，魔事留難。菩薩於中，應諦覺察，而遠離之。復次，善現！住菩薩乘諸善男子、善女人等，書寫、受持、讀誦、修習、思惟、演說如是般若波羅蜜多甚深經時，多有相似內空、外空、內外空、空空、大空、勝義空、有為空、無為空、畢竟空、無際空、散無散空、本性空、自共相空、一切法空、不可得空、無性空、自性空、無性自性空，魔事留難。菩薩於中，應諦覺

察，而遠離之。」<sup>27</sup>

著眼於本文的主題在思辨的連貫，這一段引文，如下的一點特別值得深思：佛教弘化之內涵應該嚴格遵守正法原則，也就是不論以布施波羅蜜多乃至般若波羅蜜多從事教學，或者以構成般若波羅蜜多的一組空觀——由內空（*adhyātma-sūnyatā*）乃至無性自性空（*a-bhāva-sva-bhāva-sūnyatā*）——從事教學，<sup>28</sup>所教導與闡揚的，應該都是正確的法目與通達的法理。反之，如果只在外表弄一些魚目混珠或掩人耳目的相似物品（*pratirūpaka*），立即構成佛法教學的魔事（*māra-karman*）與障礙（*antarāya*）——這在有心好好地學習佛法的修行者，即應予以覺知（*bodhavya*），進而應該予以遠離（*vivarjitavya*），不值得虛耗下去。

這一節根據五段經文，嘗試討論二個論題。其一，佛教弘化應該出之於什麼樣的內涵？答案是正法。如果不是出之於正法，而是搬弄一些相似物品，或甚至胡言亂語，那還可稱為佛教弘化嗎？至於正法，阿含經典、般若經典等眾多佛經，不僅

---

<sup>27</sup> 唐·玄奘譯，《大般若波羅蜜多經·第二會》，《大正藏》冊7，頁222中。Kimura, Takayasu ed., *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā: IV*, Tokyo: Sankibo Busshorin Publishing, 1990, p. 53; Conze, Edward tr., *The Large Sutra on Perfect Wisdom with the Divisions of the Abhisamayālaṅkāra*, Berkeley: University of California Press, 1975, p. 343.

<sup>28</sup> 有關內空乃至無性自性空之界說，可參閱：唐·玄奘譯，《大般若波羅蜜多經·第二會》，《大正藏》冊7，頁73上-74上；Dutt, Nalinaksha ed., *The Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*, London: Luzac & Co., 1934, pp. 195-198; Kimura, Takayasu ed., *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā: I-2*, Tokyo: Sankibo Busshorin, 2009, pp. 60-63; Conze, Edward tr., *The Large Sutra on Perfect Wisdom with the Divisions of the Abhisamayālaṅkāra*, Berkeley: University of California Press, 1975, pp. 144-148.

應好好地研讀、思考，而且應身體力行，鍛鍊實修的涵養與能力。<sup>29</sup> 其二，從事佛教弘化，應該成為怎樣的弘化者？答案是富

<sup>29</sup> 如下引文稍長，卻是有關佛教弘化在一系列正法落實修行且據以推廣極其寶貴的開示：「憍尸迦！是善男子、善女人等，自能離斷生命，亦勸他離斷生命，無倒稱揚離斷生命法，歡喜讚歎離斷生命者；乃至自能離邪見，亦勸他離邪見，無倒稱揚離邪見法，歡喜讚歎離邪見者。自能行布施波羅蜜多，亦勸他行布施波羅蜜多，無倒稱揚行布施波羅蜜多法，歡喜讚歎行布施波羅蜜多者；乃至自能行般若波羅蜜多，亦勸他行般若波羅蜜多，無倒稱揚行般若波羅蜜多法，歡喜讚歎行般若波羅蜜多者。自能行內空，亦勸他行內空，無倒稱揚行內空法，歡喜讚歎行內空者；乃至自能行無性自性空，亦勸他行無性自性空，無倒稱揚行無性自性空法，歡喜讚歎行無性自性空者。自能修一切三摩地門，亦勸他修一切三摩地門，無倒稱揚修一切三摩地門法，歡喜讚歎修一切三摩地門者。自能修一切陀羅尼門，亦勸他修一切陀羅尼門，無倒稱揚修一切陀羅尼門法，歡喜讚歎修一切陀羅尼門者。自能修四靜慮，亦勸他修四靜慮，無倒稱揚修四靜慮法，歡喜讚歎修四靜慮者。自能修四無量，亦勸他修四無量，無倒稱揚修四無量法，歡喜讚歎修四無量者。自能修四無色定，亦勸他修四無色定，無倒稱揚修四無色定法，歡喜讚歎修四無色定者。自能修四念住，亦勸他修四念住，無倒稱揚修四念住法，歡喜讚歎修四念住者；乃至自能修八聖道支，亦勸他修八聖道支，無倒稱揚修八聖道支法，歡喜讚歎修八聖道支者。自能修三解脫門，亦勸他修三解脫門，無倒稱揚修三解脫門法，歡喜讚歎修三解脫門者。自能修八解脫，亦勸他修八解脫，無倒稱揚修八解脫法，歡喜讚歎修八解脫者。自能順逆入九次第定，亦勸他順逆入九次第定，無倒稱揚順逆入九次第定法，歡喜讚歎順逆入九次第定者。自能修佛十力，亦勸他修佛十力，無倒稱揚修佛十力法，歡喜讚歎修佛十力者；乃至自能修十八佛不共法，亦勸他修十八佛不共法，無倒稱揚修十八佛不共法法，歡喜讚歎修十八佛不共法者。自能修無忘失法 (*a-sammoṣa-dharma*; *a-sampramoṣa-dharma*; *a-sampramuṣita-dharmatā*)、恒住捨性 (*sadōpekṣā-vihāritā*)，亦勸他修無忘失法、恒住捨性，無倒稱揚修無忘失法、恒住捨性法，歡喜讚歎修無忘失法、恒住捨性者。自能修一切智、道相智、一切相智，亦勸他修一切智、道相智、一切相智，無倒稱揚修一切智、道相智、一切相智法，歡喜讚歎修一切智、道相智、一切相智者。憍尸迦！是善男子、善女人等，修行布施乃至般若波羅蜜多，以無所得而為方便，與諸有情平等共有，迴向無上正等菩提。」唐·玄奘譯，《大般若波羅蜜多經·第二會》，《大正藏》冊7，頁148下-149中，參閱：Kimura, Takayasu ed., *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā: II-III*, Tokyo: Sankibo Busshorin, 1986, pp. 45-50; Conze, Edward tr., *The Large Sutra on Perfect Wisdom with the Divisions*

於正法之學養，培育純淨且積極弘法的心，以及隨著各式各樣的眾生，錘鍊出無所執著地予以適切助援與引導的能力。

## 六、結論

放眼當代人間，一般世人以個人為本位在追求生活與耽溺生存，以及各式各樣的心思、觀念、制度、科技產品、政治角力、國族衝突、動物戕害、與環境宰制，似乎皆如雨後春筍，日增月益。就此而論，在當代談佛教弘化，至少應該盱衡世間現實的情境與趨勢，拉出如下的三條線索，予以嚴格的檢視與反思。線索一，當代人間的現實，是否確實可安穩過活、安立生命之界域，還是眾生繼續製造亙古以來之貪染、瞋恨、困惑、惡業、糾結、與困苦之溫床？線索二，對照於當代人間現實的各方面，包括人類與非人類眾生的一期生命波段，以及各種宗教、思潮、學問、與修煉現象，佛教是否有其一貫的切要、正確、優質、與高超，還是相形見絀，而只能仰承鼻息，苟延殘喘於世間？線索三，佛教弘化的先決條件為正法之傳承、認識、學習、與充分實踐，而衡量當代正享有佛教界或佛學界優勢位置的人們，是否認識與實踐了此一先決條件？本文立足在如上三條線索的檢視與反思，從時空視角，強調佛教弘化所必要的恢宏視野，以及從認同、歸屬、與自我，發而為概念之分析、觀念之批判，闡明佛教弘化所必要的正知正見，藉此貢獻佛教弘化之當代論述。

(收稿日期：民國108年5月14日；結審日期：民國108年11月11日)

## 引用文獻

### 一、原典文獻

1. 後秦·佛陀耶舍 (Buddhayaśas)、竺佛念譯，《長阿含經 *Dīrghāgama*》，《大正藏》冊1。
2. 劉宋·求那跋陀羅 (Guṇabhadra) 譯，《雜阿含經 *Samyuktāgama*》，《大正藏》冊2。
3. 唐·玄奘譯，《大般若波羅蜜多經·第二會》，《大正藏》冊7。
4. 唐·玄奘譯，《大般若波羅蜜多經·第九會·能斷金剛分》，《大正藏》冊7。

### 二、近人論著

#### (一) 專書及論文集

##### ■ 中文

1. 蔡耀明，〈以《大寶積經·寶梁聚會·阿蘭若比丘品》為依據的動物倫理實踐〉，收錄於程恭讓、釋妙凡主編，《2015星雲大師人間佛教理論實踐研究》，高雄：佛光文化事業，2016年3月。
2. 蔡耀明（主編），《世界文明原典選讀V：佛教文明經典》，新北：立緒文化，2017年。
3. 段晴等譯，《漢譯巴利三藏·經藏·長部》，上海：中西，2012年。

##### ■ 英文

1. Bodhi, Bhikkhu tr., *The Connected Discourses of the Buddha*,

- Boston: Wisdom, 2000.
2. Conze, Edward ed. & tr., *Vajracchedikā Prajñāpāramitā*, Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1957.
  3. Conze, Edward tr., *The Large Sutra on Perfect Wisdom: with the divisions of the Abhisamayālaṅkāra*, Berkeley: University of California Press, 1975.
  4. Dashtipour, Parisa, *Social Identity in Question: Construction, Subjectivity and Critique*, New York: Routledge, 2012.
  5. Donskis, Leonidas, *Modernity in Crisis: A Dialogue on the Culture of Belonging*, New York: Palgrave Macmillan, 2011.
  6. Dutt, Nalinaksha ed., *The Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*, London: Luzac, 1934.
  7. Fuller, Paul, *The Notion of Diṭṭhi in Theravāda Buddhism: The Point of View*, New York: Routledge Curzon, 2005.
  8. Gnoli, Raniero ed., *The Gilgit Manuscript of the Saṅghabhedavastu, Being the 17th and Last Section of the Vinaya of the Mūlasarvāstivādin*, vol. 1, Roma: Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1977.
  9. Harrison, Paul & Watanabe, Shōgo eds., “Vajracchedikā Prajñāpāramitā”, *Manuscripts in the Schøyen Collection: Buddhist Manuscripts*, edited by Braarvig, Jens, vol. III, Oslo: Hermes Publishing, 2006.
  10. Harrison, Paul, “Vajracchedikā Prajñāpāramitā: A New English Translation of the Sanskrit Text Based on Two Manuscripts from Greater Gandhāra”, *Manuscripts in the Schøyen Collection: Buddhist Manuscripts*, edited by Braarvig, Jens, vol. III, Oslo: Hermes

- Publishing, 2006.
11. Jauretche, Colleen, “Poetry, Prayer and Identity in *Finnegans Wake*”, *James Joyce and the Fabrication of an Irish Identity*, edited by Gillespie, Michael, Amsterdam: Rodopi, 2001.
  12. Kimura, Takayasu ed., *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā: I-1*, Tokyo: Sankibo Busshorin Publishing, 2007.
  13. Kimura, Takayasu ed., *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā: I-2*, Tokyo: Sankibo Busshorin, 2009.
  14. Kimura, Takayasu ed., *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā: II-III*, Tokyo: Sankibo Busshorin, 1986.
  15. Kimura, Takayasu ed., *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā: IV*, Tokyo: Sankibo Busshorin Publishing, 1990.
  16. Kudo, Noriyuki, “The Sanskrit Fragments Or.15009 in the Hoernle Collection (II)”, *The British Library Sanskrit Fragments: Buddhist Manuscripts from Central Asia*, volume 3.1, edited by Karashima, Seishi and et al., Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhism, Soka University, 2015.
  17. Pérez-Remón, Joaquín, *Self and Non-Self in Early Buddhism*, The Hague: Mouton, 1980.
  18. Ramabrahmam, Varanasi, “Role of Language in Identity Formation: An Analysis of Influence of Sanskrit on Identity Formation”, *Linguistic Foundations of Identity*, edited by Prakash, Om and Kumar, Rajesh, New Delhi: Aakar, 2018.
  19. Tripāṭhī, Chandrabhāl, *Fünfundzwanzig Sūtras des Nidānasamyukta (Sanskrittexte aus den Turfanfunden, vol. 8)*, Berlin: Akademie-Verlag, 1962.

20. Tsai, Yao-ming, “Perspectives on the Person and the Self in Vasubandhu’s *Abhidharmakośabhāṣya*”, *Text, History, and Philosophy: Abhidharma across Buddhist Scholastic Traditions*, edited by Bart Dessein and Weijen Teng, Leiden: Brill Publishers, 2016.
21. Turner, Toko-Pa, *Belonging: Remembering Ourselves Home*, Her Own Room Press, 2017.
22. Vaidya, P. L. ed., *Mahāyāna-sūtra-saṃgraha* (part 1), Darbhanga: The Mithila Institute, 1961.
23. Walshe, Maurice tr., *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Dīgha Nikāya*, Boston: Wisdom, 1995.
24. Woodward, Kath ed., *Questioning Identity: Gender, Class, Ethnicity*, London: Routledge, 2004.

## (二) 期刊論文

### ■ 中文

1. 蔡耀明，〈以菩提道的進展駕馭「感官欲望」所營造的倫理思考：以《大般若經·第十二會·淨戒波羅蜜多分》為依據〉，《臺大佛學研究》第16期，2008年12月。
2. 蔡耀明，〈一法界的世界觀、住地考察、包容說：以《不增不減經》為依據的共生同成理念〉，《臺大佛學研究》第17期，2009年6月。
3. 蔡耀明，〈以《雜阿含經》為依據探討「解開而認知世人」與「出離而超脫人世」在條理的一貫〉，《東海哲學研究集刊》第17輯，2012年7月。
4. 蔡耀明，〈〈迦旃延氏經〉(Kātyāyana-sūtra) 梵漢對照及其不



- 二中道學理》，《圓光佛學學報》第24期，2014年12月。
5. 蔡耀明，〈《大方廣佛華嚴經》的時空哲學〉，《法鼓佛學學報》第21期，2017年12月。
  6. 蔡耀明，〈觀世音菩薩之當代繼承與闡揚：以時空向度與宗教文化遺產為視角〉，《正觀》第87期，2018年12月。
  7. 蔡耀明，〈空間視域中的人間與世間之反思〉，收錄於陳劍鏗主編，《無礙法界·正教弘傳》，香港：香港中文大學人間佛教研究中心、香港菩提出版社，2019年12月。

#### ■ 英文

1. Yaden, David and et al., “Cross-Cultural Contributions to Psychology and Neuroscience: Self, Mind, and Mindfulness in Buddhism”, *Pacific World: Journal of the Institute of Buddhist Studies* 3<sup>rd</sup> series 19 (2017), pp. 53-68.

