

印順法師對「聲聞行」與「菩薩行」之 倫理抉擇*

嚴瑋泓*

摘要：

本文主旨在於探究印順法師對聲聞行與菩薩行的倫理抉擇，文中指出印順法師雖然讚嘆廣大的菩薩行且對聲聞行有所批判，但這並不意味印順法師完全地貶抑聲聞行的倫理價值，反而在其德行轉化上有其肯定之處。再者，本文認為印順法師對於聲聞行與菩薩行的倫理與價值抉擇，與當代佛教倫理學論議有其類似性，但也有其差異性，不能將其等同視之。

本文指出，透過類比或格義的方法，使得佛法德行有其豐富的論議並具有多元的開放性與現代性時，也必須留意佛法德行的特殊性。基於此般考量，本文嘗試以「四悉檀」的義蘊為印順法師對聲聞行與菩薩行的倫理抉擇及思想底蘊作出結論。

關鍵詞：印順法師、聲聞行、菩薩行、四悉檀、佛教倫理

* 東海大學哲學系副教授

本文作者感謝兩位匿名審查人惠賜寶貴的審查意見，使得作者能修訂投稿論文未盡妥善之處，受益良多。另，本文初稿曾發表於「2020年印順導師思想之理論與實踐——海內外印順學之發展」國際學術會議；會後修改後而為此篇投稿論文，感謝與會學者的討論並惠賜高見，作者於此一併致謝。

Master Yin-Shun's Ethical Judgment on the Practices of Śrāvaka and Bodhisattva

Yen, Wei-hung*

ABSTRACT:

The main purpose of this article is to explore Master Yin-shun's ethical judgment between Śrāvaka and Bodhisattva practices. The article points out that although Master Yin-shun admired the extensive bodhisattva practices and criticizes the Śrāvaka, it does not mean that Master Yin-shun completely devalued the Śrāvaka. On the contrary, he approved the ethical value of moral self-transformation of Śrāvaka. In addition, this article has an idea about that Master Yin-shun's ethical and value judgement for Śrāvaka and Bodhisattva practices are similar to contemporary Buddhist ethics discussions, but there are also differences, which cannot be regarded as equal.

This article points out that when the method of analogy or exegesis makes Buddhist virtues rich in discussion and has multiple openness and modernity, one must also pay attention to the particularities of Buddhism virtues. Based on such considerations, this article attempts to use the implication of "four tenets (siddhanta)" to make a conclusion for Master Yin-shun's ethical judgement and fundamental principle of philosophy on Śrāvaka and Bodhisattva practices.

Keywords: Master Yin-Shun, Śrāvaka Practice, Bodhisattva practice, four tenets(siddhanta), Buddhist Ethics

* Associate Professor, Department of Philosophy, Tunghai University

一、前言

在印順法師的思想裡，隨處可見法師對「菩薩行」的讚嘆與肯認，法師更以《般若經》「一切智智相應作意，大悲為上首，無所得為方便」的「三心」為「菩薩行」內在的理據。¹相較之下，印順法師對重視理性與自淨其心的「聲聞行」，就不如對「菩薩行」的推崇般彰明較著。就印順法師的定義而言，「聲聞行」是以三法印為其「行踐的理性」，即從無常而證無我、從無我而證無生、寂滅，²此或許可粗略地將其理解為印順法師所謂「淨心第一」的實踐準則，相較於此，「菩薩行」則表現為「利他為上」的實踐範式。³

¹ 釋印順，《佛法概論》卷 19：「菩薩行是非常深廣的，這只能略舉大要，可從《般若經》的依止三心而行六度萬行來說。三心，是『一切智智相應作意，大悲為上首，無所得為方便』。」(CBETA 2020.Q1, Y08, no.8, p.251, a9-11) 本文引用印順法師著作乃採用 CBETA 電子佛典集成收錄的「印順法師佛學著作集」，藏經文獻亦然，版本為 2020 年第 1 季，註釋文獻出處均依照 CBETA 的學術引用格式。

² 釋印順，《以佛法研究佛法》卷 5：「三法印，在釋尊的證覺中，自然是一貫無礙。從初期聖典所表現的看來，這是行踐的理性，是厭苦、離欲、向滅的法則，是知苦、斷集、證滅的所修聖道的歷程。所以在初期聲聞行者的認識上，這含有很大的厭離情緒。他把生死無常與涅槃寂靜截為兩件事，所以特別深切的痛感無常故苦，形成無常為門的聲聞行了！」(CBETA 2020.Q1, Y16, no.16, p.190, a4-8)

³ 本文此處將「淨心第一」與「利他為上」作為倫理原則是受到昭慧法師的啟發，詳見：釋昭慧，〈印順學與人間佛教——由「無諍之辯」到「求同存異」〉，《玄奘佛學研究》第 17 期，頁 1-32。事實上，昭慧法師提出了「初善，中善，竟亦善」以及「淨心第一」與「利他為上」兩種原則（頁 11），本文的討論僅以「淨心第一」與「利他為上」為主。另，邱敏捷也對昭慧法師的觀點做出分析與評論，可參見：邱敏捷，〈印順學派的核心思想——以人間佛教為中心

儘管印順法師多從大乘佛教的菩薩精神，抉擇佛教的精神應如菩薩道，以慈悲與智慧為內涵而饒益有情，但卻不意味著印順法師因此全然地貶抑聲聞行者的實踐理性，事實上，法師對聲聞行者的德行是多有肯定的。就此而言，印順法師縱然對「菩薩行」有其較為顯著的讚揚，但法師似乎在「聲聞行」與「菩薩行」的抉擇上各有其理據與價值的判定。

為了讓這樣的問題有更詳細地說明，本文將嘗試探究印順法師思想對「聲聞行」與「菩薩行」的兩種實踐理性之觀點，及其所表現出的倫理意義。最後論述印順法師對「聲聞行」與「菩薩行」的理論與實踐理性之抉擇的思想底蘊。

二、淨心第一的聲聞行

印順法師所謂的「淨心第一」，乃對比著「利他為上」而說，⁴「淨心第一」通於二乘，「利他為上」則是大乘不共法。眾所周知，兩者最大的差異在於饒益有情的慈悲精神，但若僅著眼於自淨其心，「淨心第一」則獨顯於聲聞行者修道論上，此或許可謂之聲聞行者的實踐準則。

關於聲聞行者「淨心第一」的實踐準則所顯露之離欲、離苦的實踐傾向，印順法師是根據早期佛教聖典界說此種否定世間的精神，但此種否定並非純然厭離此世的悲觀主義，而是直以緣起、無常的世界觀體認情執的虛妄性，透過戒定慧等實踐的深化，而指向超越性的解脫。據此，

的開展》，《人文與社會研究學報》，第 47 卷 1 期，頁 24-26。

⁴ 釋印順，《學佛三要》卷 1：「小乘行者，專重自利方面，專重自淨其心、自了生死，以大乘說，這是方便行，不是究竟。菩薩重於利他，無論是一切時、一切處、一件事、一句話，都以利他為前提。淨心第一，還通於二乘；利他為上，才是大乘不共的特色，才更合於佛陀的精神。」(CBETA 2020.Q1, Y15, no.15, p.19, a3-6)

印順法師指出「佛法的德行」是以「否定世間而傾向於超脫的深化」為核心的。印順法師是這樣說的：

佛法的德行，不但是深化的，但否定世間而傾向於超脫的深化，確是佛法德行的核心。考釋尊的教法，世間是「危脆敗壞」的別名（《雜阿含經》卷九·二三一經）；有情是迷情為本的蘊聚，生死死生的流轉者；世間是無常、苦、無我、不淨的；學者應該「依遠離，依無欲，依滅，向於捨」（《雜阿含經》卷二七·七二六經）。確認世間的無常苦迫，勤修戒定慧，即對於現實的要求超脫。現實的超脫，決不是常人所誤解的悲觀、厭世、否定人生。依一般說，人生是無常的，也是相續的；是苦，而色等也有樂（《雜阿含經》卷三·八一經）；是不淨，也是有淨相的；是無我，也有相對的假我。依人事論人事，佛法決不否定人生，反而肯定人生，以人生的和樂為道德標準，確定行為的價值，使人類努力於止惡行善。至於深化的德行，從無常苦迫的世間觀，修戒定慧，傾向於無生解脫，這是另有它的深意。⁵

此種否定世間的實踐傾向，乃基於聲聞行者的世界觀所發，但此偏於自身理性的運作，從觀察緣起的經驗中體認無常、苦、無我與不淨，轉而願求生死流轉之苦難的超脫，可謂是由正見而解脫的途徑。因此，以「離貪」、「離癡」為其實踐的綱領，趣入「心解脫」與「慧解脫」為其實踐的目的，就表現為聲聞行「自淨其心」的修證型態。但聲聞行的實踐傾向於超越的解脫，但其仍必須透過戒定慧三學於此世中成就，於厭苦、離欲到解脫的過程中，轉化自身性格與生命品質，據此可謂就聲聞行的

⁵ 釋印順，《佛法概論》卷 14，CBETA 2020.Q1, Y08, no. 8, p.189, a3-13。

實踐傾向與特色而說明佛法的德行。印順法師雖然「素樸」地描述此般聲聞行，卻也指出此種修證型態缺乏了「離瞋」的慈悲行而有所偏。此如印順法師所說：

聲聞的淨化自心，偏於理智與意志，忽略情感。所以德行根本的三善根，也多說「離貪欲者心解脫，離無明者慧解脫」，對於離瞋的無量心解脫，即略而不論。聲聞行的淨化自心，是有所偏的，不能從淨化自心的立場成熟有情與莊嚴國土；但依法而解脫自我，不能依法、依世間而完成自我。這一切，等到直探釋尊心髓的行者急於為他，才從慈悲為本中完成聲聞所不能完成的一切。⁶

聲聞行者「淨心第一」的實踐傾向與型態，印順法師對於是從遠離貪瞋癡之德行根本的三善根來評價聲聞行，過於強調理智而忽略情感的。與印順法師此種思路相同，當代蜚聲國際學界以德行倫理學(Virtue Ethics)來論議佛教倫理學的關大眠(Damien Keown)，也是從無貪、無瞋、無癡作為三種基本的德行，來論述佛教倫理的任務乃是要消除貪瞋癡三毒，他同樣也在三種基本德行後，特別提及慈悲的德行。⁷關大眠固然有其早期佛教的學術背景建構當代佛教倫理學的論議，但值得注意的是他與印順法師均一致地從遠離貪瞋癡的三善根，來論述佛法的德行，也同時意識到大乘佛法不共聲聞的慈悲。

⁶ 釋印順，《佛法概論》卷19，CBETA 2020.Q1, Y08, no. 8, p. 247, a7-13。法師文中「離貪欲者心解脫，離無明者慧解脫」出自《雜阿含經》卷26：「是故，比丘！離貪欲者心解脫，離無明者慧解脫。若彼比丘離貪欲，心解脫，得身作證；離無明，慧解脫，是名比丘斷愛縛結，慢無間等，究竟苦邊。」(CBETA 2020.Q1, T02, no. 99, p.190, b16-20)

⁷ Damien Keown, *Buddhist Ethics: A Very Short Introduction*(Oxford University Press, 2005), pp.12-13.

與印順法師以佛法研究佛法不同，關大眠採取溯源於亞里士多德（Aristotle, 384-322 BCE）的德行倫理學，來解釋無貪等三善根。根據關大眠的定義，所謂德行倫理學，意指「在某段時間內，透過正確習慣的養成來追求人格的轉變，使得消極的行為型態，逐步被積極和有益的行為型態所取代。根據德行倫理學，對的行為方式不僅是遵循某些確定的規則，其也不追求令人愉悅的結果，最重要者乃【行為者】『是』或『成為』某種人。」⁸在這個意義下，遠離貪瞋癡三毒的實踐型態，或許可視為一種道德習慣養成的過程，當離貪的心解脫、離瞋的無量心解脫以及離癡的慧解脫逐步成就，轉向遠離三毒之圓滿道德人格，即可作為一種佛法德行理論的實踐型態。

印順法師論述佛法德行的深化，則是從佛教聖典為理據，來說明佛法的德行不只是朝向目的之過程中人格的轉變，⁹而是以遠離貪瞋癡作為內在德行轉化的主要內容，更以超越性的解脫為其實踐之目的。因此，道德人格上諸惡莫作、眾善奉行的轉化或許是德行倫理的訴求，但印順法師所謂德行的「深化」，則不僅停留在理想人格的完成，更以自淨其意而能遠離世間無常苦難的出世間解脫為其終極目的。

此外，或許有人會主張聲聞行者此般自淨其心的實踐是一種「倫理利己主義」（Ethical Egoism），但本文作者認為不然。因為「倫理利己主義」的基本定義為：「我在道德上應當履行某些行為，若且唯若、且因為該行為使我的自我利益（self-interest）最大化時才履行之。」¹⁰但聲聞

⁸ Damien Keown, *Buddhist Ethics*, p.23. 【】內文字為作者為幫助讀者理解所加。

⁹ 在聲聞行部分，印順法師常引述《阿含經》的教理為據。關於《阿含經》在印順法師思想中的重要性，請參見侯坤宏，〈印順的阿含觀〉，《法印學報》第10期，頁1-47。

¹⁰ Shaver, Robert, "Egoism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL=

行的自淨其心表面看起來是自利的行為模式，但其淨化自心並非是為了自我之「利益」，而是為了追求解脫的超越性價值，且在遠離貪等煩惱根源時，並非是目的論的欲求，或可理解為以無我、離欲之「無目的式」的實踐型態朝向解脫的終極目的，這是印順法師之所以稱為德行的「深化」之理由。

就此而論，聲聞行者淨化自心的實踐型態，或許可適用於德行倫理的解釋模型，但趣入「心解脫」與「慧解脫」之終極目的與超越性價值，則不共於德行倫理學的理论內涵，就嚴格意義而言也不屬於倫理論議的範疇，或可勉強謂之為解脫論。

三、利他為上的菩薩行

印順法師對於聲聞行的評價，多是從離欲而解脫的厭離心所作之客觀的評議，相對其對於菩薩行的讚嘆與推崇，確實顯得薄弱許多。印順法師對兩造間的價值取捨，「自利」與「利他」應是重要的判斷標準。此如：

淨化身心，擴展德性，從徹悟中得自利的解脫自在，本為佛弟子的共同目標。聲聞道與菩薩道的差別，只在重於自利，或者重於利他，從利他中完成自利。聲聞不是不能利他的，也還是住持佛法、利樂人天、度脫眾生，不過重於解脫的己利。在未得解脫以前，厭離心太深，不大修利他的功德。證悟以後，也不過隨緣行化而已。而菩薩，在解脫自利以前，著重於慈悲的利他。所以說：「未能自度先度人，菩薩於此初發心。」證悟以後，更是救濟度脫無量眾生。所以聲聞乘的主機，是重智證的；菩薩乘的主機，

〈<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/egoism/>〉。

是重悲濟的。¹¹

值得注意的是，「自利」與「利他」、「智證」與「悲濟」，通常在佛教常識意義下作為識別聲聞行與菩薩行的重要判準，但是印順法師「聲聞不是不能利他的」說法，卻也同時提醒吾人，聲聞行雖然由於厭離世間而「重於解脫的己利」，但卻不能因此而貶抑聲聞行在佛法修證與德行上的價值。只是，相較於菩薩行的「利他」與「悲濟」，印順法師顯然在價值抉擇上是傾向於菩薩行的。

然而，價值抉擇意味著對菩薩行的肯認以及毫無保留的於生命中實踐，此如印順法師「願生生世世在這苦難的人間，為人間的正覺之音而獻身」的自述與悲願，¹²即是來自其對菩薩行的肯認與具體實踐。然而，價值抉擇若僅作為自身的行止依歸，菩薩行的內涵與殊勝，就不易成為大乘不共法之精神與理論的獨特性。因此，菩薩行的「利他」與「悲濟」作為大乘不共的表徵，不但是一種價值、也是德性的外推與擴展。

關於淨化自心以及慈悲利他的德行，印順法師雖然重視饒益有情的大悲心，但更以中道而評判兩者，認為佛法的德行應均衡的擴展。此如

¹¹ 釋印順，《學佛三要》卷 8，CBETA 2020.Q1, Y15, no. 15, pp. 145a8-146a2。

¹² 釋印順，《華雨集（四）》卷 1：「末了，我再度表明自己：我對佛法作多方面的探求，寫了一些，也講了一些，但我不是宗派徒裔，也不是論師。我不希望博學多聞成一佛學者；也不想開一佛法百貨公司，你要什麼，我就給你什麼（這是大菩薩模樣）。我是繼承太虛大師的思想路線（非『鬼化』的人生佛教），而想進一步的（非『天化』的）給以理論的證明。從印度佛教思想的演變過程中，探求契理契機的法門；也就是揚棄印度佛教史上衰老而瀕臨滅亡的佛教，而讚揚印度佛教的少壯時代——這是適應現代、更能適應未來進步時代的佛法！現在，我的身體衰老了，而我的心卻永遠不離（佛教）少壯時代佛法的喜悅！願生生世世在這苦難的人間，為人間的正覺之音而獻身！」（CBETA 2020.Q1, Y28, no.28, pp.69a7-70a2）

法師所云：

德行是應該均衡的、和諧的擴展，不能如聲聞行那樣偏頗。如針對厭離情深的聲聞，應重視大悲的無瞋。對於不善根的根治，也認為貪欲是不善的，但不是最嚴重的；貪欲不一定厭棄有情、障礙有情，世間多少善事，也依貪愛而作成。惟有瞋恚，對有情缺乏同情，才是最違反和樂善生的德行，所以說：「一念瞋心起，八萬障門開。」惡心中，沒有比瞋恚更惡劣的，菩薩的重視慈悲，也有對治性。論理，應該使無癡的智慧、無貪的淨定、無瞋的慈悲，和諧均衡的擴展到完成。¹³

針對德行均衡發展，印順法師特別對於「瞋心」的對治與轉化而對聲聞行提出評判，其中理由在於離貪與離癡於內在德行的轉化，多是關於自我德行的深化以及煩惱的消解，但卻不容易對他者產生同情的共感，唯有以慈悲對治瞋心，才不會障礙行者對於有情發生同理與慈悲。因此，印順法師特別強調「無癡的智慧、無貪的淨定、無瞋的慈悲」，三心都能均衡擴展乃至於德行的圓滿成就。也是因為此般原因，本文認為印順法師是兼重通於二乘之「淨心第一」的離欲解脫以及大乘不共之「利他為上」的慈悲精神的。

印順法師顯然是從「中道」或「不落二邊」的立場來審視聲聞行偏於自淨其心的一面，因此菩薩行的殊勝，不單止於自身煩惱的淨化，更能外推於饒益他者、甚至是器世間。與利他主義（altruism）式的倫理思想著眼於關懷他者之福祉的想法稍有不同，¹⁴印順法師對於菩薩行的解

¹³ 釋印順，《佛法概論》卷 19，CBETA 2020.Q1, Y08, no. 8, p.248, a1-7。

¹⁴ 關於佛法中利己與利他不必然矛盾且能統合之學術論述，請見釋昭慧，〈利己與利他之矛盾與統合〉，《玄奘佛學研究》第二十八期，頁 51-73。

釋，除了佛法常識意義下的自利、利他之外，更進一步將內在德行，外推於對器世間的國土或生活世界的淨化。這是一種德行的深化、擴充與外推的動態歷程，印順法師對於佛法德行的中道詮釋，也積極表現在菩薩行在自我與他者間的饒益有情，此種利他式的德行實踐論，也於自我與他者間的「生活世界」中產生效力。¹⁵針對此般觀點，印順法師是這樣說的：

自他生存的和樂清淨，不能單著眼於外表的事行。內心會策導我們趨向於合理的行為，或誤趨於不合理的行為，所以內心的是否清淨、是否出於善意，對於自他的和樂清淨，有著深切的關係。那麼，人類的德行，應內向的深刻到內心的淨化，使道德的心能增進、擴展而完成。淨化自心的「定慧熏修」，「離惑證真」，達到法的現覺，即德行的深化。由於自心淨化，能從自他關係中得解脫自在，更能實現和樂清淨的人生理想於世間，所以說「心淨則眾生（有情）淨」。佛法的德行，不但為自他相處，更應從自心而擴大到器世間的淨化，使一切在優美而有秩序的共存中，充滿生意的和諧，所以說「心淨則國土淨」。佛法的德行，是以自他為本而內淨自心、外淨器界，即是從一般的德行，深化、廣

¹⁵ 此處乃借用現象學的「生活世界」(Lebenswelt/ life-world)的詞彙，其意指人們共同生存、共同經驗的自然世界，人們在對此世進行探問時，除了從交互主體性與普遍性來理解世界的理性途徑，都無法不回到具體的生活經驗或情境，也就是說具體的生活情境的把握才是比對世界背後的普遍性的理解更為根本的。詳見 Edmund Husserl, *Experience and Judgment. Investigations in a Genealogy of Logic*, revised and edited by Ludwig Landgrebe, translated by James S. Churchill and Karl Ameriks, Northwestern University Press 1973, § 10, pp. 41-46.

化而進展到完善的層次。大體的說，人天的德行是一般的；聲聞的德行，進展到深刻的淨化自心；菩薩的德行，更擴大到國土的嚴淨。¹⁶

印順法師這樣的詮釋觀點，正凸顯了菩薩行非但同於聲聞行致力於自我淨化的修為與德行的轉化，更在此基礎上擴展自身德行，於自我、他者與器世間相互隸屬的關係中以慈悲、利他的精神與內涵饒益眾生與嚴淨國土。印順法師從世諦流布的德行觀，推及聲聞淨化自心的深化，更以菩薩的嚴淨國土，作為佛法德行實踐完善與圓滿的表徵。

此種來自於大乘佛典淨佛國土的思想，在印老的解釋下轉為菩薩德行的實踐目的，而此種外推的活動之所以能包括自我、他者與生活世界，重要的前提在於，菩薩行者不單是如同聲聞行者，透過戒定慧的修學而自淨其心、遠離貪欲及破除無明，更能在人我之間以無瞋的前提而發同理、共感的悲心，於此生活世界中以無貪的正定、離癡的正見，以及離瞋的悲心為基礎而饒益有情，這些德行的轉化與實踐，均在此生活世界中完成。此種融攝聲聞行與菩薩行的德行，顯然是一種融攝自利與利他的倫理型態，而在此德行實踐的結構之中，生活世界就包含在人我間互動的具體情境之中，而使得自我、他者與環境都能在德行的深化中，轉向心清淨與國土清淨。

然而，我們仍可進一步追問行者，從自我之心解脫、慧解脫，乃至於轉向自利利他的廣大菩薩行，之所以可能圓滿成就的前提與內涵為何？對此，印順法師有其獨特的說法可以幫助吾人思考這個問題。此如：

佛化的道德，建立於般若——無我智的磐石；是破除私我，掃蕩執見的特殊智慧。從這種智慧所攝持，所引導的，便與凡夫的德

¹⁶ 釋印順，《佛法概論》卷 14，CBETA 2020.Q1, Y08, no. 8, pp.188a5-189a2。

行，截然不同。不再專為自我，為我的家庭，我的廟子，我的故鄉，我的國家而著想，能從整個人類，一切眾生的立場去看一切。這在佛法，稱為緣法界眾生而發心。不但求自己得益，動機在使大家都得到利益。那些說世間都為自己，沒有真實為人道德的懷疑者，若研求佛法，就知道佛法中，確有不為自己的真道德。菩薩為利益眾生而發心，必要從無我智透出。如體悟一切法無我，真慈悲即活躍於內心；私情與愛欲，能當下斷盡。菩薩悟入世間是相依相關的，法法平等不二，這才見眾生樂如己樂，見眾生苦而如親受苦痛一樣。與樂拔苦的慈悲，油然而生，而且是無限的擴展。這樣的慈悲，似乎與儒者的仁，耶教的愛相近，然這是無我的慈悲，實在是大大的不同了。通達無我法性，發大慈悲心，這是真情與聖智協調的統一心境；學佛的最高道德，即從此而發現出來。¹⁷

為何佛化的道德的特質在般若呢？印順法師的論證為：不道德的惡行從煩惱生，所有煩惱以我見為本。即便是一般的道德，也很難擺脫為己的考量。¹⁸印順法師這樣的說法，的確點出世俗道德結構中倫理利己主義

¹⁷ 釋印順，《佛在人間》卷 12，CBETA 2020.Q1, Y14, no. 14, pp. 318a12-319a11。

¹⁸ 釋印順，《佛在人間》卷 12：「佛法能完成究竟圓滿的德行，他的特質何在？佛化道德的特質在般若。梵語般若，華語為智慧。但此所說的智慧，意義極深，指通達我法空性的真慧，不是一般智慧所可比擬的，所以《大智度論》說：『般若甚深，智不足稱。』為什麼說佛化的道德在般若？這可從不道德說起。不道德的惡行，從什麼而發生？是由於煩惱而來的。一切煩惱，以薩迦耶見——我見為本。一般世間的一切動作，都從我見而流出。做壞事，固然由於我見的策動；即使是做善事，也還是不離我見。一般人為著自身利益，遵行道德的生活，看來是潔身自好，為眾服務，為社會國家謀利益，其實還是為自己的，離不了我見的力量。」(CBETA 2020.Q1, Y14, no.14, p.317, a1-9)

的傾向。無我所生的智慧，便能融貫自利與利他的兩種倫理實踐型態。根據印順法師的觀點，無我智是菩薩行不為自身求安樂的德行基礎，菩薩對眾生的慈悲之所以能「無限的擴展」，在於以無我為前提斷自我之私情與愛欲，而後能以空性智觀一切法平等不二，而擴及到自我、他者與生活世界的一切法。

無我的倫理思考，乃當代佛教倫理學的重要議題之一。例如當前著名佛教倫理學家古德曼（Charles Goodman）從寂天（Śāntideva）的《入菩薩行論》（*Bodhisattvacaryāvatāra*）的論證著手，反對關大眠（Damien Keown）認為追求個人性質的終極存有結構會導致倫理學與形上學的混淆的主張，¹⁹認為無我是大乘佛教倫理的核心，並且具有深遠且引人注目的規範性義蘊。古德曼論證：無我意味著由誰來承擔益處和負擔並不重要，因為終極而言沒有任何「我」。反之，這種意涵可導致一種可以忽略行為的分配效益之主張，而僅是將善最大化。²⁰古德曼據此認為，由「無我」通常能導致行為結果或效益最大或最佳化，因此是一種結果主義的倫理學型態。又如，哈維（Peter Harvey）認為佛教的無我觀可從超越自我與他者的差異、肯認自我與他者的平等、把握自我引導與改變的機會以及公平地對待自我與他者等四個面向作為「尊重他者」的倫理內涵。²¹據此，佛教無我觀所展開的倫理論議的多元性是顯而易見的。

¹⁹ Damien Keown, *The Nature of Buddhist Ethics*, (New York: Palgrave, 2001), p.19.

²⁰ Charles Goodman, *Consequences of Compassion: An Interpretation and Defense of Buddhist Ethics*, (New York: Oxford University Press, 2009), p.96.

²¹ 哈維此四面向乃類比司馬特（Ninian Smart）所提西方倫理學「對人的尊重」的四個主要元素所說，分別為：個人性（individuation）的權利、被接受（acceptance）的權利、自我引導（self-direction）的權利、被公平對待（impartial treatment）的權利，但他認為佛教沒有使用「權利」說明對人的尊重的倫理

同樣是無我的倫理思考，印順法師與之不同，法師是從破除己欲著手，如同前述，此乃一種德行的轉化，而非把行為結果作為首要的考量，反倒是與哈維的說法較為接近，但印順法師更從自我的超越推及慈悲之無限的擴展。印順法師論證慈悲之所以能「無限的擴展」，乃是基於無我智出發，於菩薩行中悟入空性智所觀法法不二，才能觀眾生苦樂如同自身，且能不倦怠地對眾生施予拔苦、與樂的種種方便。此種想法即如《維摩詰所說經》所謂之「無厭慈」，²²根據吉藏對此段經文的解釋，之所以對於眾生的慈悲會產生疲厭，主要是因為有「我」，²³此即與印順法師的觀點相合，這也就是說，無我使得菩薩在生活世界不間斷的以慈悲觀待一切法成為可能。

若於生活世界之中考量菩薩行的各種處境，如初發心或新發意菩薩，在發菩提心與大慈悲心後，若遭逢困境或窘境如何自處或自我療癒，無我智與空性智作為悲願的前提與內涵，或許是重要的倫理素養。此處所謂的困境或窘境，同古德曼所謂之「慈悲的疲乏」（*compassion fatigue*），²⁴意指從事饒益有情的菩薩行者，常會因為現實生活世界中的

學傳統，佛教多是以善待他者的適切性與效益來說明。本文中四個面向乃哈維類比司馬特之四項權利所作的說明，由本文作者意譯。詳見：Peter Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values, and Issues*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), pp.36-37.

²² 《維摩詰所說經》卷 2：「行大悲慈，導以大乘故；行無厭慈，觀空無我故。」（CBETA 2020.Q1, T14, no. 475, p.547, b24-25）

²³ 釋吉藏，《維摩經義疏》卷 5：「行大悲慈，導以大乘故，濟彼苦難。導以大乘，大悲之能也。今慈欲與樂，亦導以大乘，故名大悲。行無厭慈，觀空、無我故。疲厭之情，生乎存我。以空、無我心而起慈者，則無疲厭。」（CBETA 2020.Q1, T38, no.1781, p.966, b26-29）

²⁴ 古德曼此處以專業治療師、醫師、社會工作者與護理人員為例，本文此處乃參考其例展開討論。參見 Charles Goodman, *Consequences of Compassion: An*

逆境而起自我懷疑、甚至是退失道心的結果，此如第一線的志工遭受無禮或無情的對待、醫護人員遭受辱罵甚至是暴力……等，此種自我懷疑使得慈悲如同彈簧一樣的疲乏狀態，久而久之就慢慢變成麻木的心理狀態與倫理態度。事實上，古德曼也注意到《維摩詰經》之無厭慈的觀點，同時指出行為者之所以不疲厭地待眾生以慈悲，理由「正是因為其沒有當真地認定自我」。²⁵

就此而論，本文作者認為慈悲的實踐者之所以感到疲厭，可從兩種方向思考。第一，行為者以直接且素樸的道德情感，面對其所饒益的對象，縱然此種道德情感是直以關懷他者的主要內涵，但由於缺乏某種支持此種情感永續的因素，使得實踐者長期投入此番真情於實踐場域時，在不斷遭逢逆境時，便從自我懷疑開始乃至於道德情感的匱乏。第二，道德情感是由自我出發，此於饒益他者的動態歷程當中，難免囿於我見、我愛甚至我慢等，因此當接受饒益的他者不符自我期待時，輕則道德情感日益疲乏，重者甚至生起惱怒。若仔細分析此兩種面向，無非是從自我出發的情感所致。因此，無我確實是消解此般疲乏與麻木的重要內涵。誠如上述，印順法師「真情與聖智協調的統一心境」的詮釋，或許可為最佳的解釋範例。

因此，印順法師以無我智與空性智為前提而發慈悲的解釋，著重於內在德行或倫理素養的轉化，相較於重視行為結果的倫理思考，比較容易對治（甚至不需要對治）「慈悲的疲乏」所產生的自我懷疑，也可幫

Interpretation and Defense of Buddhist Ethics, pp. 5-6.

²⁵ Charles Goodman, *Consequences of Compassion: An Interpretation and Defense of Buddhist Ethics*, p.130. 此處無我使慈悲之所以可能以及慈悲疲乏的論證，作者在另篇論文有詳細的論證。如：嚴瑋泓，〈中國早期中觀哲學的存有論與倫理窺轉〉，《中國文哲研究集刊》第 57 期，頁 1-29。

助吾人思考，菩薩在生活世界裡如何不疲厭，且不間斷的以慈悲觀待一切法的問題，作為菩薩行者之所以能不倦怠地、且毫無保留地實踐慈悲行的理據。

四、四悉檀的教說與倫理抉擇

承上文，印順法師對於菩薩行的讚嘆雖然隨處可見，但其對聲聞行的評價，也在中道的判準下，隱微地透露出法師對聲聞德行的肯認。²⁶事實上，印順法師於《佛在人間》〈諸乘應機的分析〉中，便開宗明義地指出：「佛法是適應眾生根機的，從對什麼機說什麼法去分別，就明顯地看出，那些是人乘的特法，天乘的特法，二乘的特法，菩薩乘的特法。」²⁷就此而論，相應於不同的根機則有不同的德行，例如人、天乘的德行為施、戒、定；聲聞乘則為戒、定、慧；菩薩乘乃六波羅蜜與慈悲方便等。²⁸此說明了印順法師在佛法德行上，是從相應於不同眾生的根機來評判的。

這樣的評判標準於教理層次，可從印順法師以《大智度論》的「四悉檀」作為聲聞行與菩薩行間，或讚嘆、或肯認的理據，此如印順法師所說：「人的根性不一，如經說的『異欲，異解，異忍』，佛法是以不同的方法——世界、對治、為人、第一義悉檀，而引向佛法，向聲聞、向佛的解脫道而進修的。」²⁹就此而論，本文認為印順法師不只讚揚廣大

²⁶ 例如林建德從「修證」的角度論及印順法師對於早期佛教修道論的重視，與本文此處的立場是一致的。詳見：林建德，〈印順法師思想精義之辯證〉，《法印學報》第1期，頁145-183。

²⁷ 釋印順，《佛在人間》卷3，CBETA 2020.Q1, Y14, no. 14, p.44, a2-4。

²⁸ 釋印順，《佛在人間》卷3，CBETA 2020.Q1, Y14, no. 14, pp.50a13-67a7。

²⁹ 釋印順，《華雨集（四）》卷1，CBETA 2020.Q1, Y28, no. 28, p.43, a10-12。

的菩薩行，他對聲聞行雖然有所批判，但在德行的轉化部分有其肯定之處，其內在理由即是印順法師以「四悉檀」，作為其判斷教理、評價德行以及倫理抉擇的理論依據。

根據《大智度論》，「四悉檀」分別是「世界悉檀」、「各各為人悉檀」、「對治悉檀」以及「第一義悉檀」。「四悉檀」可總攝「一切十二部經，八萬四千法藏，皆是實，無相違背。」³⁰印順法師從佛教經典與義理的發展，認為「四悉檀」分別可以對應「四阿含」。法師將「四悉檀」對比於覺音（Buddhaghosa）解釋「四阿含」的四論，認為《長阿含》是「吉祥悅意」，對應「世界悉檀」；《增一阿含》是「滿足希求」，對應「各各為人悉檀」；《中阿含》是「破斥猶豫」，對應「對治悉檀」；《雜阿含》是「顯揚真義」，對應「第一義悉檀」。根據上述的對比，印順法師認為四悉檀與覺音的解釋相合，定有古老的傳承為依據。³¹此外，印順法師也從佛教發展不同階段的聖典指出，以「相應部」為主的「四部阿含」是「第一義悉檀」；大乘初期的「空相應教」，重在「對治悉檀」；大乘後期的如來藏思想，重在「各各為人悉檀」；秘密大乘佛教的流行則是「世間悉檀」。³²就此可見，「四悉檀」雖然在佛教經論中僅出現於《大智度論》，但是有其思想理論來由的。

此外，儘管《大智度論》說明「四悉檀」各各為實，但論本亦有「除第一義悉檀，諸餘論議，諸餘悉檀，皆可破故」的主張，³³這也意味著

³⁰ 《大智度論》卷 1，CBETA 2020.Q1, T25, no. 1509, p. 59b18-24。

³¹ 釋印順，《原始佛教聖典之集成》卷 7，CBETA 2020.Q1, Y35, no. 33, pp. 489a12-491a3。

³² 釋印順，《原始佛教聖典之集成》卷 12，CBETA 2020.Q1, Y35, no. 33, p. 878a8-14。

³³ 《大智度論》卷 1，CBETA 2020.Q1, T25, no. 1509, p. 60c12-13。

「四悉檀」的教法雖然分別強調契理契機的相應說，但也為勝義的真理保留其理論與實踐上的優位。

事實上，印順法師也以「四悉檀」作為其倫理思想的理據或底蘊，此或可作為印順法師對「聲聞行」與「菩薩行」之倫理抉擇的特色。³⁴印順法師在《佛在人間》，以「四悉檀」為理據說明「教乘應機的安立」時，顯示了「四悉檀」作為世間與出世間，善法之倫理論議的解釋型態。首先，印順法師以「隨順眾生願欲而說法」的「巧方便」說明「世界悉檀」，表面上是隨順眾生，但目的是「令入佛智」。再者以「生善為宗」說明「各各為人悉檀」，所謂「生善」，印順法師的定義為：「不一定是世間所熟識的，但必是佛法所認為合於道德的。」第三，以「制止人類的惡行為宗旨」說明「對治悉檀」，此與身口意的造作密切相關，印順法師指出：「止惡，不但是制止身體與語言的惡行，還要淨化內心的煩惱。」第四，以「顯了真義為宗」說明「第一義悉檀」，此直以證「諸法實相」、「了脫生死」與「圓成佛道」為其內涵。³⁵

綜上所述，印順法師以前三悉檀說明世間倫理的止惡與生善，以第

³⁴ 感謝匿名審查者之一指出「以『四悉檀的教說與倫理抉擇』之於『聲聞行』與『菩薩行』論證，則缺乏對比的對象」的寶貴意見。就本文作者管見所及，目前學界少以「四悉檀」對「聲聞行」與「菩薩行」之倫理抉擇的觀點，所以並未以當前佛教倫理學相關論議與印順法師此處之觀點作理論之對比，因此主張此為印順法師倫理抉擇的「特色」。附帶一提，目前學界有以「四悉檀」作為性別倫理思辨之理論依據者，有：蘇美文，〈以「四悉檀」論佛典的性別教化〉，《臺大佛學研究》第 39 期，頁 1-50。此顯示了「四悉檀」作為開展佛教倫理論議之理論依據的可能性。

³⁵ 本段論議乃節引印順法師之說法，「」內文字多為印順法師的用語。參見：釋印順，《佛在人間》卷 3，CBETA 2020.Q1, Y14, no. 14, pp. 29a3-31a5。

一義悉檀說明出世間的究竟解脫。依照《大智度論》，「四悉檀」的本意當然是總攝佛教經論於不同階段、次第的發展以及相應不同對象所施設的教法，但印順法師對「四悉檀」的詮釋除了佛教聖典的類型與方法外，特別也顯露出其較為隱微的倫理義蘊。

如上所述，「各各為人悉檀」的「生善」與「對治悉檀」的「止惡」顯然與印順法師所強調佛法的德行相符，其不但重視世俗道德的止惡及生善，更強調淨化內心煩惱的德行深化。此般主張使得佛教倫理重視的不僅是普遍道德規則的建立並藉之以判斷道德善惡的基礎，其更重視內在德行的轉化與深化。除了世間道德的深化與德行的轉化之外，「四悉檀」的倫理思考也有出世間的特性。例如，印順法師就認為「世界悉檀」雖然僅說明了恆順眾生所施設的方便，但其也有不共世間的解脫向度。³⁶再者，「第一義悉檀」更是以顯露真實與圓成佛道為其核心表徵。

因此，四悉檀的教法表現在倫理思考上仍有其方便與究竟、世間與出世間等不同面向，此種觀點事實上也契合《大智度論》對四悉檀的基本定義。例如，印順法師在上文「教乘應機的安立」一節解釋「四悉檀」的要義後，進一步指出：

龍樹說：「三悉檀可破可壞，第一義悉檀不可壞。」如世間悉檀，要看這時代的情況怎樣，這區域的習俗怎樣，這人的根性怎樣，隨順世俗的逗機方便，千變萬化，不拘一端。如時代不同，區域不同，對機不同，那就對於甲的世間悉檀，對於乙可能成為大障礙，不成方便。這那裡可以拘執？世間悉檀，是可破壞的，但在

³⁶ 如印順法師所指出：「佛法的『世間悉檀』，還是勝於世間的神教，因為這還有傾向於解脫的成分。」釋印順，《原始佛教聖典之集成》卷 12，CBETA 2020.Q1, Y35, no. 33, p.879, a9-10。

時地人的適應時，是極好的方便。說到增長善根，對治惡行，原則雖古今一致的；佛稱道為「古仙人之道」，也是有著永久性的。但實施的方法，也會因時因地因人而不同。古代的，別處的道德，在此時此地看來，也許認為不完善了。然諸惡莫作，眾善奉行的原則，是不會改變的。依佛所說的第一義悉檀，那才是常遍的大道，照著去修證，才能出離世間的迷惑，悟證徹底圓滿的真理。佛法如醫師給藥病人吃一樣，隨病人的情勢變化，給他吃的藥也就不同。所以隨著時代、環境、根機的不同，所說的法也應有差別。如佛法在印度，就要適應印度的各種情況；佛法傳到中國、日本、南洋等國家，都因適合這些國家的不同的情況而多少不同。佛法施教的宗旨，有此四悉檀不同。弘揚佛法而要得到機教相契的效果，就得深切地注意四悉檀的運用才行，把握方便（前三悉檀）與究竟的差別才行。尤其是不能誤解方便為究竟，從根本上破壞了佛法的綱宗。³⁷

印順法師以「隨順世俗」詮釋「世間悉檀」的觀點，就倫理思考來說表面上似乎可被理解為主張「道德判斷的真理（假若此般真理存在）乃關聯於脈絡或文化」之倫理相對主義（ethical relativism），³⁸但這僅是一面，印順法師仍有其關心普遍的道德抉擇的想法，此就不相容於倫理相對主義的根本原則。

例如印順法師指出，雖然隨順不同的文化、環境或習俗等而有不同的道德主張；但「諸惡莫作，眾善奉行」以及「圓滿地體證出世間真理」

³⁷ 釋印順，《佛在人間》卷3，CBETA 2020.Q1, Y14, no. 14, pp.31a6-32a7。

³⁸ Baghramian, Maria and J. Adam Carter, "Relativism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/relativism>.

之原則是具有普遍性的，前者或可歸為前三悉檀的分別說，後者則是印順法師讚嘆的「第一義悉檀」。

據此，在印順法師的解釋裡，「世界悉檀」有隨順眾生的不同所施設的種種方便、「各各為人悉檀」的增長善根以及「對治悉檀」的對治惡行均密切契合於世間的道德，而「第一義悉檀」所強調的證真實而成佛道則為佛法德行的深化與轉化，而為佛法德行的出世性格的展現。這完全符合《大智度論》界說「四悉檀」為「皆是實，無相違背」的立場。但印順法師「圓滿地體證出世間真理」以及「不能以方便為究竟」的觀點，也相應於《大智度論》「除第一義悉檀，諸餘論議，諸餘悉檀，皆可破故」的觀點。

如果回到聲聞行與菩薩行的倫理抉擇之問題，印順法師也是以「四悉檀」的理論精神，以契機相應的視角觀待不同德行的特殊性。此如印順法師以「四悉檀」解釋佛法的「施教宗旨」後，接續地從五乘、三乘及一乘的類別，分別肯定聲聞行與菩薩行的不同內涵，但也同時讚嘆菩薩乘為「出世的上上法」。³⁹

本文認為，印順法師巧妙地以「四悉檀」的底蘊對聲聞行與菩薩行作出「肯認」與「抉擇」，「肯認」是從「四悉檀皆是實」的理論架構下成立。而其在倫理的終極抉擇上，則是以「道德的根源在慈悲」作為普遍性原則，⁴⁰理由在於德行的實踐必須「返回」自我、他者與環境的交

³⁹ 此如印順法師說：「通約三乘來說，二乘是出世間法，菩薩乘也是出世法，但特別稱讚為出世上上法。因為菩薩不但求自己成佛，也願一切有情得度，為大智、大悲、大願、大行的合一。」（釋印順，《佛在人間》卷3，CBETA 2020.Q1, Y14, no. 14, pp. 35a14-36a2。）

⁴⁰ 例如印順法師說：「表現於根機的淺深關係時，同一社會、同一時代，而由於個人的根性，德行會多少變化。如佛法中，人乘法只要不邪淫，就是持不淫戒；而聲聞乘的出家者，卻完全遮禁。同是一樣的戒，如不殺、不盜等，

互主體性所形成的「生活世界」方有可能。⁴¹

印順法師在《學佛三要》中論及「般若道」與「方便道」時，指出大乘菩薩行必須具足信願、慈悲與智慧，若缺乏了慈悲，則會同於聲聞的「信」與「智」，也是這個道理。⁴²本文認為即便慈悲在中觀學的架構下非屬第一義的範疇，但此或可視為印順法師在「第一義悉檀不可破」的理論模型下所作之倫理抉擇。因此，「四悉檀」在此作為印順法師倫理抉擇的後設理論，慈悲於此就成了具有普遍性的第一義，而非僅是對治或相應意義下的德行。

五、結論

本文從印順法師對聲聞行與菩薩行的價值與倫理抉擇著手，指出印順法師雖然讚嘆廣大的菩薩行且對聲聞行有所批判，但是這並不意味印順法師完全地貶抑聲聞行的倫理價值，反而在離貪與離癡的德行轉化上

小乘要止，大乘中有可作的。在小乘中，不那樣做是持戒，大乘中可能認為犯戒，要這樣才算持戒。表面看來，大小乘的德行相反，其實不過由於發心不同，目標不同，對於戒德的運用，小小差別。而對於某一德目的尊重，某一德行的信守，始終是一致的。總之，道德的根源在慈悲，這是不可能變動的；沒有慈悲，即是不道德或非道德的。從此而表現於自他間多方面的合理關係，有孝弟忠信等不同德目。這些，可因時，因地，因對象，因志趣而不同，但這些德行，永遠是人類相互依存所應有的準則。」（釋印順，《佛在人間》卷 12CBETA 2020.Q1, Y14, no. 14, pp. 313a8-314a4）

⁴¹ 邱敏捷曾歸納印順法師人間佛教思想的四個特點，分別為：強調「人」的地位；強調「聞思」是「修行」的基礎；闡明五乘、三乘與大乘的關係；指出「緣起性空」與菩薩道的關係。本文認為，邱教授所歸納的四項特點正好符合印順法師對聲聞行與菩薩行的倫理抉擇的思想底蘊。詳見：邱敏捷，《印順導師的佛教思想》（臺北：法界出版社，2000年），頁 108-133。

⁴² 詳見釋印順，《學佛三要》卷 4，CBETA 2020.Q1, Y15, no. 15, pp. 74a5-77a1。

有其肯定之處。本文也指出此種倫理價值的判斷，其根本的理據是來自於《大智度論》「四悉檀」的對機與相應的精神，表面上看起來是一種倫理的相對主義，但事實不然，理由在於印順法師沒有放棄對道德普遍性原則的堅持。對印順法師而言，菩薩行的慈悲就是道德的根源，此種對普遍性原則的堅持，也與《大智度論》對「第一義悉檀」的教理相符。

再者，印順法師對於聲聞行「淨心第一」德行轉化的重視也通於菩薩行，此與當代佛教倫理學以關大眠為首，主張佛教倫理學可以是德行倫理學之理論型態的觀點類似，但菩薩行「利他為上」的倫理型態，特別重視饒益有情的廣大效益，此便與德行倫理有所差異。但是否菩薩行的慈悲與饒益有情，就如同古德曼所論證，乃一種導向最佳結果的結果主義倫理學？但若執此主張，似乎又忽視了菩薩行，以遠離貪瞋癡為前提，廣行六波羅蜜以及慈悲與方便等德行原則。

第三，肯認聲聞行自淨其心的德行，表面看起來是倫理利己主義的理論模式，但聲聞的淨化自心不是為了自我「利益」，而是為了體證解脫的超越性價值，因此遠離貪瞋癡等煩惱，其過程並非是目的論的欲求。相對而言，菩薩行是利他主義嗎？就菩薩廣行六波羅蜜，以及慈悲與方便的行為結構而言或許類似，但若考量菩薩以無我智與空性智所發之慈悲，乃至外推到無緣大慈以及嚴淨國土的內涵，菩薩在利他的動態歷程中同時也完成自利，如此一來，也非屬純粹的利他主義。

綜合以上，本文認為印順法師對於聲聞行與菩薩行的倫理思考與價值抉擇，與當代佛教倫理學論議的不同路徑有其類似性，但也有其差異性，不能完全的將其等同視之。也就是說，透過類比或格義的方法使得佛法德行有其豐富的論議，並具有多元的開放性與現代性的同時，也必須稍加留意佛法德行的特殊性。印順法師是從佛教聖典的教理來評價聲聞行與菩薩行的，也因此從不同倫理學理論都可找到其相應之處，同時

也會意識到其與單一倫理學理論的別異。若要強以個別的倫理學理論來疏通其中義理，或許容易招致理論不一致的批判。考量此般問題，本文嘗試以「四悉檀」之契機相應的內涵，為印順法師聲聞行與菩薩行的倫理抉擇及思想底蘊作結。

參考書目

本文引用印順法師著作乃採用 CBETA 電子佛典集成收錄的「印順法師佛學著作集」，藏經文獻亦然，版本為 2020 年第 1 季，註釋文獻出處均依照 CBETA 的學術引用格式。

一、藏經

劉宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，CBETA 2020.Q1, T02, no. 99。

姚秦·三藏法師鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》CBETA 2020.Q1, T14, no. 475。

姚秦·三藏法師鳩摩羅什譯，《大智度論》，CBETA 2020.Q1, T25, no. 1509。

隋·釋吉藏撰，《維摩經義疏》，CBETA 2020.Q1, T38, no. 1781。

二、專書

釋印順，《佛法概論》，CBETA 2020.Q1, Y08, no. 8。

釋印順，《佛在人間》，CBETA 2020.Q1, Y14, no. 14。

釋印順，《學佛三要》，CBETA 2020.Q1, Y15, no. 15。

釋印順，《以佛法研究佛法》，CBETA 2020.Q1, Y16, no. 16。

釋印順，《華雨集（四）》，CBETA 2020.Q1, Y28, no. 28。

釋印順，《原始佛教聖典之集成》，CBETA 2020.Q1, Y35, no. 33。

邱敏捷，《印順導師的佛教思想》，臺北：法界出版社，2000 年。

Charles Goodman, *Consequences of Compassion: An Interpretation and Defense of Buddhist Ethics*, New York: Oxford University Press, 2009.

Damien Keown, *The Nature of Buddhist Ethics*, New York: Palgrave, 2001.

Damien Keown, *Buddhist Ethics: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2005.

Edmund Husserl, *Experience and Judgment. Investigations in a Genealogy of Logic*, revised and edited by Ludwig Landgrebe, translated by James S. Churchill and Karl Ameriks, Northwestern University Press, 1973.

Peter Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values, and Issues*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

三、論文

林建德，〈印順法師思想精義之辯證〉，《法印學報》第 1 期，桃園：財團法人弘誓文教基金會，2011 年。

釋昭慧，〈印順學與人間佛教——由「無諍之辯」到「求同存異」〉，《玄奘佛學研究》第 17 期，新竹：玄奘大學，2012 年。

邱敏捷，〈印順學派的核心思想—以人間佛教為中心的開展〉，《人文與社會研究學報》第 47 卷 1 期，臺南：國立臺南大學，2013 年。

釋昭慧，〈利己與利他之矛盾與統合〉，《玄奘佛學研究》第二十八期，新竹：玄奘大學，2017 年。

侯坤宏，〈印順的阿含觀〉，《法印學報》第 10 期，桃園：財團法人弘誓文教基金會，2019 年。

蘇美文，〈以「四悉檀」論佛典的性別教化〉，《臺大佛學研究》第 39 期，臺北：國立臺灣大學，2020 年。

四、其他

Baghramian, Maria and J. Adam Carter, "Relativism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.),

<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/relativism>.

Shaver, Robert, "Egoism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.),

<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/egoism>.

(責任編輯：釋法融)