

契理契機之人間佛教

(印順導師《華雨集第四冊》p.1~p.70)

釋貫藏 敬編 2013.6

目次¹

一 探求佛法的信念與態度.....	5
(一) 深信而要弘揚的佛法——契理契機的人間佛教.....	5
※立本本教淳樸、宏傳中期行解(天化應慎)、攝後期確當，以復興佛教而暢佛本懷.....	5
1.不是復古、創新，是舊有的抉發；不違佛法本質而適應現實，以振興純正佛法.....	5
2.嚴重關切「佛法與現實佛教差距太大」，且在印度即由來已久.....	7
3.對印度佛教「探其宗本，明其流變，抉擇而洗鍊」，成「契理契機的人間佛教」.....	7
(二) 研究佛法的態度與方法.....	8
※為佛法而研究.....	8
1.以三法印研究佛法.....	8
2.宗教性、求真實、以古為鑑.....	9
3.八項「根本信念與看法」.....	9
(三) 結：澄流、正源，依佛法本義攝發展勝義，以更適應人心而「跳出神天化」.....	10
二 印度佛教思想史的分判.....	10
(一) 五期.....	11
(二) 三期.....	12
(三) 大乘三系.....	12
(四) 第五期的「梵佛一如」，應改正為「天佛一如」.....	14
(五) 綜說.....	14
三 從印度佛教思想史論臺賢教判.....	14
(一)「佛法」——藏教、小教.....	15
(二)「初期大乘佛法」與「後期大乘佛法」.....	16
1.天臺的通、別教.....	16
2.賢首的始、終、頓教.....	19
(1) 始教、終教.....	19
(2) 頓教.....	20
(三)「秘密大乘佛法」——圓教.....	20
(四) 大乘三系：與古德相通，真正差別在抉擇取捨不同.....	22
※以「性空唯名系」為究竟了義.....	22
四 印度佛教嬗變的歷程.....	22
(一) 與古德的教判相通，但抉擇取捨不同.....	23
1.從歷史觀點論判：五期演變，如人的一生，從誕生、童年、少壯、漸衰而老死.....	23
2.立本本教淳樸、宏傳中期行解(天化應慎)、攝後期確當，以興佛教而暢佛本懷.....	23

¹ 案：凡「加框」者，皆為編者所加。

(二) 各期教典.....	23
1.從修證的「正法」說.....	23
(1)「佛法」：緣起甚深，涅槃最甚深；先知法住（緣起），後知涅槃.....	23
(2)「初期大乘」.....	24
A.『大般若經』、與文殊相關的多數教典：以真如為定量.....	24
B.龍樹論：依『般若經』的一切法空與但名無實，會通「佛法」的緣起中道.....	25
(3)「後期大乘」.....	26
A.『解深密經』：為五事不具者說.....	26
B.以「如來藏」為主流：適應神學（為「信仰神我者」），說「佛德本有」.....	27
※佛德本有，為「秘密大乘」所依；中國臺賢依此說「生佛不二」的圓教.....	27
2.從「方便」說.....	29
(1)「佛法」：六念——有點近於一般宗教，但非祈求他力救護.....	29
(2)「大乘佛法」與「秘密大乘佛法」.....	29
A.念佛：從觀「外在的佛」，進而觀「自身是佛」，終於求「即生成佛」.....	29
※在佛法的演化中，念佛觀有最深遠的影響.....	30
B.念法：誦經、持咒等音聲佛事，特別是咒語，成為「秘密大乘」的修持要目..	31
C.念天：從念天演變到以「天（鬼神）教」方式為主流，真是「方便出下流」..	31
D.「秘密大乘」，是「念佛」與「念（欲）天」的最高統一.....	32
五 佛教思想的判攝準則.....	32
(一) 依「四悉檀」判攝四阿含.....	32
(二) 依「四悉檀」判攝四期佛教.....	33
※四期的聖典，如在乳中一再加水去賣，終於佛法真味淡了，印度佛教也不見了.....	33
(三) 與古德的教判相通，但抉擇取捨不同.....	34
1.都是流傳中的佛法，不會徹底否定某些佛法.....	34
2.由於純正的、適應現代的要求，而與古德的抉擇取捨不同.....	34
六 契理而又適應世間的佛法.....	34
(一)「立本於根本佛教之淳樸」.....	34
※在「阿含」與「律」中，三寶是樸質而親切.....	34
1.佛寶——佛出人間.....	34
2.僧寶——依六和敬而精進修行，自利利他，達成「正法久住」.....	36
3.法寶.....	38
(1) 八正道——法的第一義.....	38
※是理智的德行的宗教，非神教的信心第一、重定而惑於神秘現象.....	38
(2) 緣起——法的又一義.....	41
※佛如實知緣起而大覺，正確、正常而究竟的正覺；不應迷失這不共世間的特質.....	41
(二)「宏傳中期佛教之行解」.....	42
1.「初期大乘」的理解.....	42
(1) 存有「對治」的特性.....	42

※如「對治悉檀」而偏頗發展，是有副作用	42
A.對治「異論互諍」，而說「一切法正，一切法邪」（掃盪一切又融攝一切）	42
B.對治「世間與涅槃差別論」，而說「煩惱即菩提」	42
C.不滿重律的拘泥守舊，重法而說「罪不罪不可得故，具足尸羅波羅蜜」	43
(2) 般若中觀的深義	44
A.『般若經』：專從空性去發揚，而實是空性與緣起不二	44
※如不知立教的理趣，會引起偏差	44
B.龍樹：依大乘法而貫通『阿含』的中道緣起；三法印即一法印	45
2.「初期大乘」的修行	47
(1) 依三心而修六度、四攝	47
(2) 菩薩的真精神：忘己為人、盡其在我、任重致遠	48
(三)「(梵化之機應慎)」	48
※梵化，應改為「天化」，也就是「低級天的鬼神化」	48
1.重天神而輕人間	48
2.神教咒術等的祈求他力護持	49
3.求得消災、治病、延壽等現生利益，與低級的神教、巫術相近	49
4.結：神化的信行，會迷失「佛出人間、人間大乘正行」而流入歧途	49
(四)「攝取後期佛教之確當者」	50
1.如來藏說，為「畏無我者」的方便說	51
2.虛妄唯識論，為「五事不具者」的方便說	51
3.古代經論的解理、明行，只要確立不神化的「人間佛教」原則，多有可以採用	52
七 少壯的人間佛教	53
(一)「人間佛教」與「人生佛教」的不同	53
1.探求「經說的依據」	53
2.斷然贊同「佛法」與「初期大乘」的行解（緣起論，非佛德本具）	53
3.明確的「不神（天）化」立場	54
(二) 印度佛教，正如人的一生，自童真、少壯、衰老而死亡	54
1.推重童真、少壯的「佛法」與「初期大乘」——人間的佛陀，人間的佛教	54
2.「後期佛教」與「秘密大乘」，非常契合老年心態	54
3.為佛法（佛教）而學，希望條理出不違佛法本義，又能適應現代人心的正道	55
※為佛法的久住世間而盡一分佛弟子的責任	55
(三)『人間佛教要略』的含義	55
※脫落鬼化、神（天）化，回到佛法本義，現實人間的佛法	55
1.論題核心：人、菩薩、佛——從人而發心修菩薩行，由學菩薩行圓滿而成佛	56
2.理論原則：法與律合一、緣起與空性統一、自利與利他統一	57
3.時代傾向：青年、處世、集體（組織）的時代	57
4.修持心要：信、智、悲	58
八 解脫道與慈悲心行	58

※人間佛教「重於人菩薩行」，而「立本於根本佛教之淳樸」.....	58
(一)「出世」是超勝世間，不是隱遁、遠走他方；出家，更接近人間.....	58
(二)解脫心與利他的心行，並不相礙.....	60
1.解脫的心行，決不是沒有慈悲心行.....	60
2.釋尊滅後的佛教發展中，有些確乎遠離佛法的本意.....	60
(1)關於「無量三昧」.....	60
(2)關於「戒(尸羅)」.....	61
3.通過無我的解脫道，才能有忘我為人的最高道德.....	62
(三)菩薩大行，不離解脫道——般若，只是悲心強些，多為眾生，不急求速證.....	63
九 人菩薩行的真實形象.....	65
(一)以三心為基本.....	65
1.發(願)菩提心.....	65
※不要憑傳說、想像，最好從釋尊一代化跡，理解而深信佛德的偉大而引發大心.....	65
2.大悲心.....	65
※要從人類、眾生的相互依存，到自他平等、自他體空去理解修習.....	65
3.空性見.....	66
※空性是緣起的空性——緣起即空性，空性即緣起.....	66
4.三心是修菩薩行所必要，悲心更重要！缺悲心，什麼法門都與成佛的因行無關.....	66
5.三心的修學，切勿高推聖境，要從切近處學習起.....	66
(二)依三心而行十善——十善菩薩.....	66
1.要達成利他目的，不能不淨化自己；理想要高，而實行要從切近處做起.....	66
2.自身進修中，隨分隨力從事利他；不斷進修，自身福智漸大，利他力量也越大.....	67
(三)修人菩薩行的良好啟示.....	68
1.維摩詰長者：普入社會，使人向善、向上，引發菩提心.....	68
2.善財參訪的善知識：從自己所知所行而引人學菩薩行.....	68
(四)利他的菩薩行.....	68
1.慧行與福行.....	69
2.從事慧福的利他行，先應求自身在佛法中的充實，以三心行十善為基礎.....	69
※菩薩發心利他，要站穩自己的腳跟.....	69
一〇 向正確的目標邁進.....	69
※應確認肯定：佛法有不共一般神教的特性.....	69
(一)佛法的寬容特性.....	69
※泰、錫等(小乘)佛教區，異教不易發展，而大乘佛教徒卻容易改信異教.....	69
1.釋尊的原始佛法，寬容是有原則的.....	69
2.大乘佛教的無限寬容性，發展到一切都是方便，終於「天佛不二」.....	69
3.不反對方便，不可能沒方便；但方便有時空適應性，應有「正直捨方便」精神.....	70
4.「人間佛教」似乎漸興，但應機方便的多，契理的少，本質還是「天佛一如」.....	70
5.人菩薩行，要認清佛法不共世間的特性，而「適應今時今地今人的實際需要」.....	71

(二) 到底要經歷多久才能成佛.....	71
1.真正發大心，只知理想要崇高，行踐要從平實處做起；「隨分隨力」，盡力而行...71	71
※行漸深廣，深信「因果必然」而只知耕耘；得無生忍不落時空，說什麼久、速...71	71
2.早期論師以限量心論菩薩道，龍樹責：三阿僧祇劫有量有限，應無量阿僧祇劫...72	72
3.「大乘佛法」後期，又都覺得太久，故有「速疾成佛」說.....72	72
※想即生成佛，急到連菩薩行也不要了，真是顛倒].....72	72
(三)「不忍聖教衰，不忍眾生苦」的大心佛弟子，依菩薩正常道而坦然直進吧.....72	72
(四)再度表明自己：願生生世世在這苦難的人間，為人間的正覺之音而獻身.....73	73

——本文²——

一 探求佛法的信念與態度

三年前，宏印法師的『妙雲集宗趣窺探』說：「我積多年的見聞，總覺得這些人的批評，抓不住印公導師的思想核心是什麼，換句話說，他們不知『妙雲集』到底是在傳遞什麼訊息」！

最近，聖嚴法師在『印順長老的佛學思想』中說：「他的著作太多，涉及範圍太廣，因此使得他的弟子們無以為繼，也使他的讀者們無法辨識他究竟屬於那一宗派」。二位所說，都是很正確的！³

(一) 深信而要弘揚的佛法——契理契機的人間佛教

※立本本教淳樸、宏傳中期行解（天化應慎）、攝後期確當，以復興佛教而暢佛本懷

1. 不是復古、創新，是舊有的抉發；不違佛法本質而適應現實，以振興純正佛法

我在修學佛法的過程中，本著一項信念，不斷的探究，從全體佛法中，抉擇出我所要弘揚的法門；涉及的範圍廣了些，我所要弘揚的宗趣，反而使讀者迷惘了！

其實我的思想，在民國三十一年所寫的『印度之佛教』「自序」，就說得很明白：「立本於根本佛教之淳樸，宏傳中期佛教之行解（梵化之機應慎），攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟」！

我不是復古的，也決不是創新的，是主張不違反佛法的本質，從適應現實中，振興純正

² 案：1、凡「首行未空二格的段落」，在印順導師的原文中，皆屬「同一段落」。
 2、印順導師原文，若為編者所略部分，以「…〔中略〕（或〔下略〕）…」表示。
 3、文中「上標編號」，為編者所加。
 4、梵巴字原則上不引出。
 5、印順導師原文中，括號內的數字，如「(1.001)」，表示原文本有的註腳。

³ 印順導師《平凡的一生（重訂本）》p.168：

七十八年（八十四歲）：我的著作太多，涉及的範圍太廣，所以讀者每不能知道我的核心思想。因此，三月中開始寫了《契理契機之人間佛教》（三萬字），簡要的從「印度佛教嬗變歷程」，說明「對佛教思想的判攝準則」，而表示「人間佛教」的意義。…〔下略〕…

的佛法。⁴所以三十八年完成的『佛法概論』「自序」就這樣說：「深深的覺得，⁽¹⁾初期佛法的時代適應性，是不能充分表達釋尊真諦的。⁽²⁾大乘佛法的應運而興，……確有他獨到的長處。……宏通佛法，不應為舊有的方便所拘蔽，應使佛法從新的適應中開展。……著重於舊有的抉發，希望能刺透兩邊（不偏於大小，而能通於大小），讓佛法在這人生正道中，逐漸能取得新的方便適應而發揚起來」！——這是我所深信的，也就是我所要弘揚的佛法。⁵

⁴ (1) 印順導師《佛法概論》p.18~p.19：

佛法雖是探本的，簡要的，卻是完成的。在傳布中，可以引申、闡發，可以作方便的適應，卻沒有修正或補充可說。所以佛弟子的弘揚佛法，是「住持」，應特別注意佛法本質的保持。

(2) 印順導師《佛在人間》p.99：

人·菩薩·佛：從經論去研究，知道人間佛教，不但是適應時代的，而且還是契合於佛法真理的。從人而學習菩薩行，由菩薩行修學圓滿而成佛——人間佛教，為古代佛教所本有的，現在不過將他的重要理論，綜合的抽繹出來。所以不是創新，而是將固有的「刮垢磨光」。

佛法，祇可說發見，不像世間學術的能有所發明。因為佛已圓滿證得一切諸法的實相，唯佛是創覺的唯一大師；佛弟子只是依之奉行，溫故知新而已。

⁵ (1) 印順導師《佛法概論》p.a2：

佛法的流行人間，不能沒有方便適應，但不能刻舟求劍而停滯於古代的。原來，釋尊時代的印度宗教，舊有沙門與婆羅門二大類。應機設教，⁽¹⁾古代的聲聞法，主要是適應於苦行，厭世的沙門根性；⁽²⁾菩薩法，主要是適應於樂行，事神的婆羅門根性。這在古代的印度，確乎是大方便，但在時異境遷的今日，今日的中國，多少無上妙方便，已失卻方便大用，反而變為佛法的障礙物了！所以弘通佛法，不應為舊有的方便所拘蔽，應使佛法從新的適應中開展，這才能使佛光普照這現代的黑暗人間。

(2) 印順導師《以佛法研究佛法》p.166：

佛法與非佛法，應重視佛陀獨到的正覺，重視從正覺流出的佛陀真精神，佛陀三業大用的一貫特性。

從大乘與學派的佛教，阿含與廣律等而論究起來，大乘佛法的湧現，實為本著釋尊正覺內容而作新的適應。如說：⁽¹⁾「正直捨方便，但說無上道」，這是揭露釋尊自證的本懷，而颯棄初期佛教的方便——苦行外道為主機的適應性。⁽²⁾然而佛法不能沒有適應世俗的方便，所以：「更以異方便，助顯第一義」。從正覺本懷的宗趣中，攝取了適應樂行婆羅門為主機的方便。

從佛法的特質與佛陀的本懷說，從本生談等而來的大乘，是更正確更深刻的開顯了佛法。這本是《阿含經》以來的一貫傾向，…〔下略〕…

(3) 印順導師《印度佛教思想史》p.a7：

我對印度佛教的論究，想理解佛法的實義與方便，而縮短佛法與現實佛教間的距離。方便，是不能沒有的；方便適應，才能有利於佛法的弘布。然方便過時而不再適應的，應有「正直捨方便」的精神，闡揚佛法真義，應用有利人間，淨化人間的方便。

希望誠信佛法的讀者，從印度佛教思想的流變中，能時時回顧，不忘正法，為正法而懷念人間的佛陀！

(4) 印順導師《華雨集第五冊》p.291~p.292：

二、佛法的本質是甚深的，所以釋尊成佛，有「不欲說法」的傳說。為時眾說法，如根性不相當，即使引起信心，也未必能證入。所以釋尊說法，大抵先說「端正法」——布施，持戒，修慈悲等定。如有信解深法可能的，再說緣起，八正道（綜合就是四諦）等。能信解而不能證的，使他漸漸的養成法器，然後能修能入。所以，釋尊說法是有方便的。南傳說：佛法宗趣，有「吉祥悅意」（世界悉檀），「破斥猶疑」（對治悉檀），「滿足希求」（為人悉檀），「顯揚真義」（第一義悉檀），這就是編集為四部阿含的理由。

「方便」是不能沒有的，雖說「正直捨方便，但說無上道」，而又說「更以異方便，助顯第一義」。大乘的異方便（六度，建（佛）塔，造佛像，供養，禮佛，念佛），也就是「易行道」，是重信的。

2. 嚴重關切「佛法與現實佛教差距太大」，且在印度即由來已久

這一信念，一生為此而盡力的，是從修學中引發決定的。⁽¹⁾在家時期，「我的修學佛法，一切在摸索中進行。沒有人指導，讀什麼經論，是全憑因緣來決定的。一開始，就以三論、唯識法門為研求對象，（法義太深），當然事倍而功半」。「經四、五年的閱讀思惟，多少有一點了解。……理解到的佛法（那時是三論與唯識），與現實佛教界差距太大，這是我學佛以來，引起嚴重關切的問題」。⁽²⁾「佛法與現實佛教界有距離，是一向存在於內心的問題。出家來八年的修學，知道（佛法）為中國文化所歪曲的固然不少，而佛法的漸失本真，在印度由來已久，而且越（到後）來越嚴重。所以不能不將心力，放在印度佛教的探究上」（『遊心法海六十年』）。

3. 對印度佛教「探其宗本，明其流變，抉擇而洗鍊」，成「契理契機之人間佛教」

我在佛法的探求中，直覺得佛法常說的大悲濟世，六度的首重布施，物質的、精神的利濟精神，與中國佛教界是不相吻合的。

『雜阿含經』也有念佛等方便，如念佛；念佛、法、僧；念佛、法、僧、戒、施、天——六念。心性怯劣的，如獨處時，荒涼的旅途中，疾病而瀕臨死亡邊緣，可依念佛等而心有所安，不失善念，近於一般的宗教作用。這是為信強慧弱人說的，如於佛、法、僧、戒，能修到信慧相應，也有證果的可能，就是四證淨。

大乘法中，由於菩薩道難行，也就有易行方便——禮佛，稱念佛名，供養佛，佛前懺悔，請佛說法，請佛住世，隨喜佛及聖者等功德（阿含經也有「隨喜」），迴向佛道：這是以佛為中心的易行方便。依龍樹『十住毘婆沙論』，易行方便，可以培養佛弟子的堅定信心，引發悲願，而趨向菩薩廣大難行的。後來偏頗發展，以容易修行為容易成佛，這才越來越偏失了！

方便是應時應機而不能沒有的，偏向的可以糾正，不合時宜的可以不用；要有更適合時代的方便（不違背佛法），佛法才能長在世間。

(5) 印順導師《印度之佛教》p.331 ~ p.332：

基於傳說之紛歧，偏激之圓融，無可不可而「方便」之義大濫。

釋尊之創教，內具特有之深見，然以非適應時代根性，正法莫得而宏闡，乃於適應時代根性之方便中，唱中道之行，如實之理。於印度固有之一切，善者從之；猶無大害者，則姑存之，而予以新解釋（如『雜含經』帝釋與阿修羅之爭）。藉方便而暢真實，然未嘗無是非之辨也。

方便，以時地之適應而需要，時移境易，則昔之為妙方便者，今則轉為佛法之障。方便僅為導入真實之方式，偏讚方便，每陷於喧賓奪主之勢。方便或有適應特殊而偶用之者，迨誇大而普遍之，無不成為反佛教者。

大乘初興，猶知「正直捨方便，但說無上道」。而後起者，惑於菩薩方便之勝於二乘，舉一切而融攝之。不知時空之適應，不知主客之勢，不知常軌與變例。彼「方便究竟」者，且舉淫穢邪鄙為無上方便，遑論其餘？

佛教有諺云：「方便出下流」，吾於佛教之梵化，有同感也。嗟乎！過去之印度佛教已矣，今流行於黃族間之佛教又如何？殷鑒不遠，勿謂圓融神秘而可以住持正法也！

(6) 印順導師《華雨集第五冊》p.66：

『法華經』有一句話，我總覺得非常好：「正直捨方便，但說無上道」。怎麼捨呢？就是達到了某一階段，有更好更適合的就提倡這個，不適合的就捨掉。所以我研究的，不是樣樣都在提倡，我也不專門批評。

我這個人，生來是不太合時宜的，我覺得某些只是方便，不是究竟的東西，我不講是可以的，你要我講，我就這樣講，要我講好聽話奉承奉承，那我不會的。我在原則上，帶點書呆子氣，總是以究竟佛法為重。自己這個樣子，能夠怎樣發展，能夠得到多少的信眾，我都不考慮。這許多就是我學佛的動機與態度——甚至可以說是，我就是這樣的人。

⁽¹⁾ 在國難教難嚴重時刻，讀到了『增壹阿含經』所說：「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也」。⁽²⁾ 回想到普陀山閱藏時，讀到『阿含經』與各部廣『律』，有現實人間的親切感、真實感，而不是部分大乘經那樣，表現於信仰與理想之中，而深信佛法是「佛在人間」，「以人類為本」的佛法。⁶

也就決定了探求印度佛法的立場與目標，如『印度之佛教』「自序」所說：「深信佛教於長期之發展中，必有以流變而失真者。探其宗本，明其流變，抉擇而洗鍊之，願自治印度佛教始。察思想之所自來，動機之所出，於身心國家實益之所在，不為華飾之辯論所蒙（蔽），願本此意以治印度之佛教」。⁷

所以我這一生，雖也寫了『中國禪宗史』，『中國古代民族神話與文化之研究』；對外也寫有『評熊十力的新唯識論』，『上帝愛世人』等，而主要是在作印度佛教史的探討；而佛教思想史的探究，不是一般的學問，而是「探其宗本，明其流變，抉擇而洗鍊之」，使佛法能成為適應時代，有益人類身心的，「人類為本」的佛法。

（二）研究佛法的態度與方法

※為佛法而研究

印度佛教思想史的研究，我是「為佛法而研究」，不是為研究而研究的。我的研究態度與方法，

1. 以三法印研究佛法

民國四十二年底，表示在『以佛法研究佛法』一文中。我是以佛法最普遍的法則，作為研究佛法（存在於人間的史實、文字、制度）的方法，主要是「諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜」。

⁶ 印順導師《印度之佛教》p.a1 ~ p.a2：

佛教之末流，病莫急於「好大喜功」。好大則不切實際，偏激者誇誕，擬想者附會，美之曰「無往而不圓融」。喜功則不擇手段，淫猥也可，卑劣也可，美之曰「無事而非方便」。

圓融方便，昔嘗深信不疑，且以此為佛教獨得之秘也。七七軍興，避難來巴之縉雲山。間與師友談，輒深感於中國佛教之信者眾，而卒無以紓國族之急，聖教之危，吾人殆有所未盡乎！乃稍稍反而責諸己。

二十七年冬，梁漱溟氏來山，自述其學佛中止之機曰：「此時、此地、此人」。吾聞而思之，深覺不特梁氏之為然，宋明理學之出佛歸儒，亦未嘗不緣此一念也。

佛教之遍十方界，盡未來際，度一切有情，心量廣大，非不善也。然不假以本末先後之辨，任重致遠之行，而競為「三生取辦」，「一生圓證」，「即身成佛」之談，事大而急功，無惑乎佛教之言高而行卑也！吾心疑甚，殊不安。

時治唯識學，探其源於『阿含經』，讀得「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也」句，有所入。釋尊之為教，有十方世界而詳此土，立三世而重現在，志度一切有情而特以人類為本。釋尊之本教，初不與末流之圓融者同，動言十方世界，一切有情也，吾為之喜極而淚。

⁷ 印順導師《印度之佛教》p.325：

總之，秘密者以天化之佛、菩薩為崇事之本，以欲樂為攝引，以猙獰為折伏，大瞋、大貪、大慢之總和。而世人有信之者，則以艱輿之理論為其代辯，以師承之熱信而麻醉之，順眾生之欲而引攝之耳。察其思想所自來，動機之所出，價值之所在，痼疾其可愈乎！

(1) 「涅槃寂靜」，為研究佛法者的究極理想。⁸

(2) 「諸行無常」，「從佛法演化的見地中，去發現佛法真義的健全與正常的適應」。

(3) 「諸法無我」中，^(A)人無我是：「在佛法的研究中，就是不固執自我的成見，不（預）存一成見去研究」。^(B)法無我是：一切都是「在展轉相依相拒中，成為現實的一切。所以一切法無我，唯是相依相成的眾緣和合的存在」。也就因此，要從「自他緣成」，「總別相關」，「錯綜離合」中去理解。

這樣「研究的方法，研究的成果，才不會是變了質的違反佛法的佛法」。

2. 宗教性、求真實、以古為鑑

這一研究的信念，在五十六年（夏）所寫的「談入世與佛學」，列舉三點：「要重視其宗教性」，「重於求真實」，「應有以古為鑑的實際意義」，而說「真正的佛學研究者，要有深徹的反省的勇氣，探求佛法的真實而求所以適應，使佛法有利於人類，永為眾生作依怙」。⁹

3. 八項「根本信念與看法」

那年冬天，在『說一切有部為主的論書與論師之研究』「自序」，把「我的根本信念與看法」，列舉八項，作為研究佛法的準則（略）。¹⁰

⁸ 印順導師《華雨集第五冊》〈遊心法海六十年〉p.48：

在立場上，涅槃寂靜是研究者的信仰與理想，應為此佛法的崇高理想而研究。「佛法的研求者，不但要把文字所顯的實義，體會到學者自心；還要了解文字的無常無我，直從文字去體現寂滅」。

⁹ 印順導師《華雨集第五冊》〈遊心法海六十年〉p.48 ~ p.49：

我在『入世與佛學』一文中，認為：「契合於根本大法（法印）的聖教流傳，是完全契合的史的發展，而可以考證論究的。在史的論證中，過去佛教的真實情形，充分的表現出來。佛法（思想與制度）是有變化的，但未必進化。說進化，已是一隻眼；在佛法的流傳中，還有退化、腐化。（試問：）佛法為什麼會衰落呢！」

然對於佛法中，為學問而學問，為研究而研究，為考證而考證的學者，不能表示同情。我以為：「一、研究的對象——佛法，應重視其宗教性」。「二、以佛學為宗教的，從事史的考證，應重於求真實」。「三、史的研究考證，以探求真實為標的。在進行真實的研究中（從學佛說，應引為個人信解的準繩），對現代佛學來說，應有以古為鑑的實際意義」。

佛法與佛學史的研究，作為一個佛弟子，應有純正高潔的理想——涅槃寂靜是信仰，是趣求的理想。為純正的佛法而研究，對那些神化的，俗化的，偏激的，適應低級趣味的種種方便（專重思辨也不一定是好事），使佛法逐漸走上衰運，我們不應該為正法而多多反省嗎？

¹⁰ 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.a1 ~ p.a4：

現在來看這部《印度之佛教》——二十五年前舊作，當然是不會滿意的！然一些根本的信念與看法，到現在還沒有什麼改變。

這些根本的信念與看法，對於我的作品，應該是最重要的！假如這是大體正確的，那敘述與論斷，即使錯誤百出，仍不掩失其光采。否則，正確的敘述，也不外乎展轉傳抄而已。我的根本信念與看法，主要的有：

I 佛法是宗教。

佛法是不共於神教的宗教。如作為一般文化，或一般神教去研究，是不會正確理解的。俗化與神化，不會導致佛法的昌明。

中國佛教，一般專重死與鬼，太虛大師特提示「人生佛教」以為對治。然佛法以人為本，也不應天化、神化。不是鬼教，不是神教，非鬼化非（天）神化的人間佛教，才能闡明佛法的真意義。

（三）結：澄流、正源，依佛法本義攝發展勝義，以更適應人心而「跳出神天化」

我是在這樣的信念、態度、理想下，從事印度佛教思想史的研究，但限於學力、體力，成就有限，如七十一年六月致繼程法師的信上說：「我之思想，因所圖者大，體力又差，致未能完全有成。^[1]大抵欲簡別餘宗，必須善知自他宗，故在『妙雲集』上編，曾有三系經論之講記，以明確了知三宗義理之各有差別，立論方便不同。^[2]晚年作品，自史實演化之觀點，^[A]從大乘佛法興起之因緣，興起以後之發展，進展為如來藏佛性——妙有說；^[B]從部派思想之分化，以上觀佛法之初期意義。澄其流，正其源，以佛法本義為核心，攝取發展中之種種勝義，以期更適應人心，而跳出神（天）化之舊徑。此為余之思想，但從事而未能完成也！」

二 印度佛教思想史的分判

現在世界各地所傳的佛法，目標與修行、儀式，有相當大的差距，但大體的說，都

II 佛法源於佛陀的正覺。佛的應機說法，隨宜立制，並不等於佛的正覺。但適合於人類的所知所能，能依此而導入於正覺。

佛法是一切人依怙的宗教。並非專為少數人說，不只是適合於少數人的。所以佛法極其高深，而必基於平常。本於人人能知能行的常道（理解與實行），依此向上而通於聖境。

III 佛陀的說法立制，並不等於佛的正覺，而有因時、因地、因人的適應性。在適應中，自有向於正覺，隨順正覺，趨入正覺的可能性——這所以名為「方便」。

所以，佛的說法立制，^[1]如以為「地無分中外，時無分古今」而可行，那是拘泥錮蔽。^[2]如不顧一切，師心不師古，以為能直通佛陀的正覺，那是會漂流於教外的。不及與太過，都有礙於佛法的正常開展，甚至背反於佛法。

IV 佛陀應機而說法立制，就是世諦流布。緣起的世諦流布，不能不因時、因地、因人而有所演變，有所發展。儘管「法界常住」，而人間的佛教——思想、制度、風尚，都在息息流變的過程中。

「由微而著」，「由渾而劃」，是思想演進的必然程序。^[1]因時地的適應，因根性的契合，而有重點的，或部分的特別發達，也是必然的現象。^[2]對外界來說，或因適應外學而有所適應，或因減少外力壓迫而有所修正，在佛法的流行中，也是無可避免的事。從佛法在人間來說，變是當然的，應該的。

佛法有所以為佛法的特質。怎麼變，也不能忽視佛法的特質。^[1]重點的，部分的分發達（如專重修證，專重理論，專重制度，專重高深，專重通俗，專重信仰……），偏激起來，會破壞佛法的完整性，損害佛法的特質。象皮那麼厚，象牙那麼長，過分的部分發達（就是不均衡的發展），正沾沾自喜，而不知正障害著自己！^[2]對於外學，如適應融攝，不重視佛法的特質，久久會佛魔不分。這些，都是存在於佛教的事實。演變，發展，並不等於進化，並不等於正確！

V 印度佛教的興起，發展又衰落，正如人的一生，自童真，少壯而衰老。^{[1][A]}童真，充滿活力，是可稱讚的！^[B]但童真而進入壯年，不是更有意義嗎？^[2]壯年而不知珍攝，轉眼衰老了。老年經驗多，知識豐富，^[A]表示成熟嗎？^[B]也可能表示接近衰亡！所以，我不說「愈古愈真」，更不同情於「愈後愈圓滿，愈究竟」的見解。

VI 佛法不只是「理論」，也不是「修證」就好了！理論與修證，都應以實際事行（對人對事）的表現來衡量。「說大乘教，修小乘行」；「索隱行怪」：正表示了理論與修證上的偏差。

VII 我是中國佛教徒。中國佛法源於印度，適應中國文化而自成體系。佛法，應求佛法的真實以為遵循。所以尊重中國佛教，而更重於印度佛教（太虛大師於民國十八年冬，講「研究佛學之目的及方法」，也有此意見）。我不屬於宗派徒裔，也不為民族情感所拘蔽。

VIII 治佛教史，應理解過去的真實情況，記取過去的興衰教訓。佛法的信仰者，不應該珍惜過去的光榮，而對導致衰落的內在因素，懲前毖後嗎？焉能作為無關於自己的研究，而徒供皮藏參考呢！

是從印度傳來，因時地演化而形成的。

（一）五期

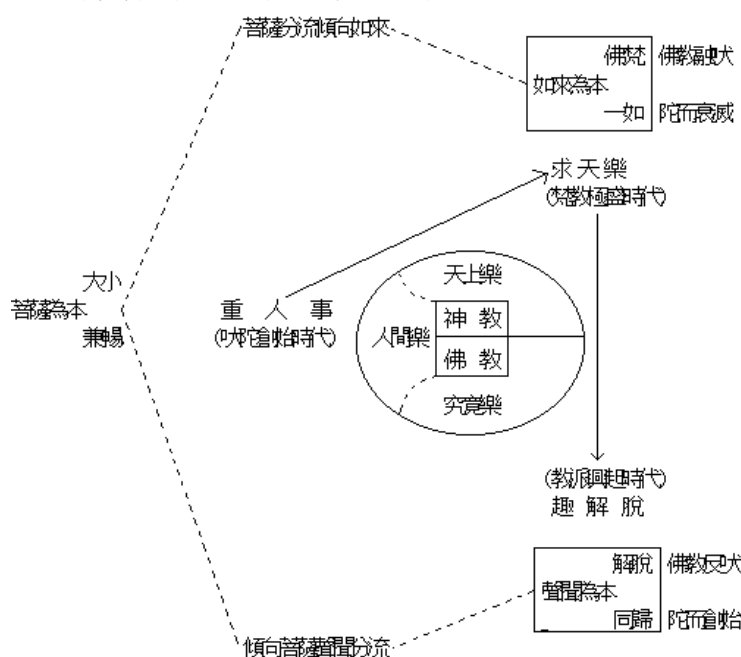
印度的佛教，從西元前五世紀，釋尊成佛說法而開始，流傳到西元十二世紀而滅亡。千七百年（大概的說千五百年）的印度佛教，

我在『印度之佛教』中，分為五個時期：一、聲聞為本之解脫同歸；二、菩薩傾向之聲聞分流；三、菩薩為本之大小兼暢；四、如來為本之菩薩分流；五、如來為本之佛梵一如。

這五期中，^[1]一、三、五，表示了聲聞、菩薩、如來為主的，也就是修聲聞行，修菩薩行，修如來行，有顯著不同特色的三大類型；^[2]第二與第四期，表示了由前期而演化到後期的發展過程。¹¹

¹¹（1）印順導師《印度之佛教》p.7~p.9：

印度佛教凡經五期之演變，若取喻人之一生，則如誕生、童年、少壯、漸衰而老死也。



〔案：原文圖形，是整個順時鐘轉90°；取喻人之一生的意象更顯著。〕

依此圖以觀印度佛教之流變，不難知其梗概。夫人之所求者，現實人間樂，未來（人）天上樂，究竟解脫樂三者而已。其^[1]即人事以向天道，以天道明人事者，神教也。^[2]即解脫以入世利生，依人間悲濟之行以向解脫者，佛教也。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^[1]吠陀創始時，崇天道以盡人事。^[2]繼之者，祭祀求生天，秘密求神祐，婆羅門教乃底於極盛。^[3]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。^[1]初則聲聞為本而重於解脫事。^[2]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。^[3]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，輕為他而重利己。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！

（2）印順導師《印度之佛教》p.188：

〔二〕三期

在『說一切有部為主的論書與論師之研究』「自序」，又以「佛法」，「大乘佛法」，「秘密大乘佛法」——三期來統攝印度佛教。

⁽¹⁾「佛法」中，含攝了五期的初期與二期，也就是一般所說「原始佛教」與「部派佛教」。

⁽²⁾「大乘佛法」中，含攝了五期的第三與第四期，我通常稱之為「初期大乘」與「後期大乘」。約義理說，^(A)「初期大乘」是一切皆空說，^(B)「後期大乘」是萬法唯心說。

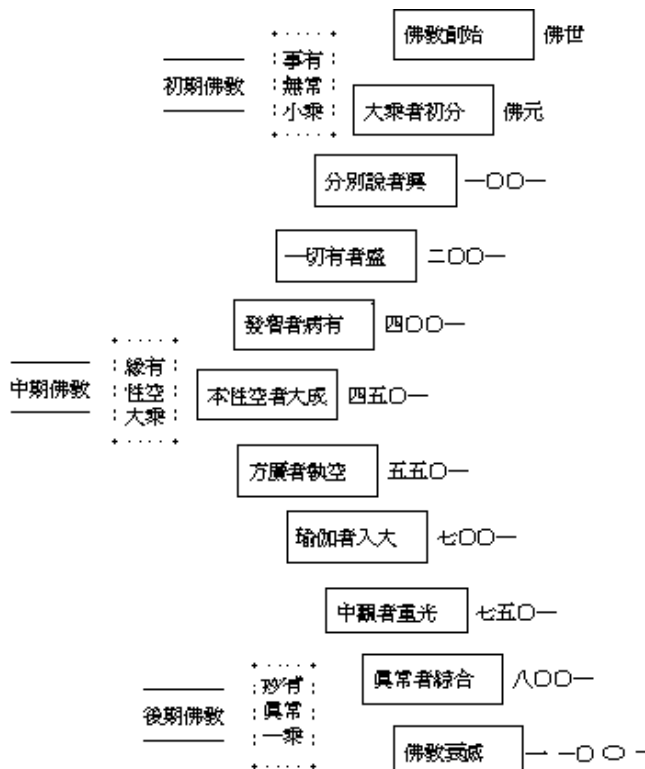
⁽³⁾「秘密大乘佛法」有顯著的特色，所以別立為一類。三期的分類，正與秘密大乘者的分類相合，如『攝行炬論』所說的「離欲行」，「地波羅蜜多行」，「具貪行」；『三理炬論』所說的「諦性義」，「波羅蜜多義」，「廣大密咒義」。因此，我^(A)沒有一般人那樣，統稱後三期為「初期大乘」，「中期大乘」，「後期大乘」，^(B)而在「前期大乘」、「後期大乘」外，把末後的「秘密大乘」獨立為一期。

這是約思想的主流說，如「大乘佛法」時期，「部派佛教」也還在發展中；「秘密大乘佛法」時期，「大乘佛法」也還在宏傳，只是已退居旁流了！

〔三〕大乘三系

在「大乘佛法」中，我在三十年所寫的『法海探珍』中，說到了三系：「性空唯名」，「虛妄唯識」，「真常唯心」，後來也稱之為三論。

⁽¹⁾「後期大乘」是真常本有的「如來藏，我，自性清淨心」，與說一切法自性空的「初期大乘」，都是起源於南印度而流傳北方的。⁽²⁾西元三、四世紀間興起的「虛妄唯識論」，卻是淵源於北方的。⁽³⁾真常——「如來藏，我，自性清淨心」法門，融攝「虛妄唯識」



而大成於中（南）印度，完成「真常唯心論」的思想系（如『楞伽』與『密嚴經』），所以敘列這樣的次第三系。¹²

⁽¹⁾ 向後看，「真常唯心」是佛德本有論，正是「秘密大乘」的理論基礎：眾生本有如來功德，才有成立即生成佛——「易行乘」的可能。¹³

⁽²⁾ 向前看，聲聞部派的所以分流，主要是^(A)一、釋尊前生的事跡，以「本生」，「譬喻」，

¹² (1) 印順導師《印度佛教思想史》p.294 ~ p.301：

第二節 融唯識而成的「真常唯心論」

興起於南印度的，真實常住的如來藏為依說；起於北方的，虛妄無常的阿賴耶識為依說：二者是恰好是對立的。傳入中印度（北方人稱之為「東方」，因接觸而有了折衷與貫通。如來藏，本來不一定說是「心」的，後來也就名為「如來藏心」。…〔中略〕…

…〔中略〕…如來藏通過自性清淨心，與生滅的妄識，開始了關聯的說明。

真常清淨（如來藏）心，虛妄生滅（阿賴耶）心，是對立的，但漸漸聯合，如『楞伽經』所說：「如來藏藏識心」。我以為，『阿毘達磨大乘經』，有重要的中介地位，無著的『攝大乘論』，是依『阿毘達磨大乘經』的「攝大乘品」而造的(22.015)。…〔中略〕…

…〔中略〕…唯識學不許依他起、虛妄分別識是性淨的，但經「彼二分」的溝通，如來藏與阿賴耶識的結合，順理成章的出現於大乘經了。

『楞伽經』與『密嚴經』，無著與世親的論書中，都沒有引述。唐玄奘雜糅所成的『成唯識論』，引用這兩部經，所以被認為「唯識宗」所依的經典，其實經義是不屬於這一系的。…〔下略〕…

(2) 印順導師《華雨集第四冊》p.14：

⁽¹⁾ 如來藏、自性清淨心、佛性，這一系（終教）經典的傳出，比無著、世親論要早得多；⁽²⁾ 而「如來藏藏識心」，『寶性論』的「佛界、佛菩提、佛德、佛事業」，真常唯心大乘，恰是在虛妄唯識（心）論發展過程中完成的。

¹³ (1) 印順導師《印度佛教思想史》p.a4：

「大乘佛法」的菩薩大行太難了，⁽¹⁾ 一般傾向於重「信」的「易行道」。⁽²⁾ 恰好如來藏是佛智與色相莊嚴的本來具足，與「念佛」的是心作佛，自心是佛相通，「秘密大乘」這才觀自身是佛——「天慢」，發展為即身成佛的「易行乘」。

即身成佛，不用修利濟眾生的菩薩大行，等成了佛再來利濟眾生。難行不用修，佛果可以速成，對一般人來說，真可說太好了！

(2) 印順導師《華雨集第四冊》p.45：

中國佛教自以為最上乘，他修的也正是最上乘行呢！遲一些的「秘密大乘佛法」，老實的以菩薩行為迂緩，而開展即身成佛的「易行乘」，可說是這一思想傾向的最後一著。

(3) 印順導師《印度佛教思想史》p.433：

⁽¹⁾ 重信心，重加持，重念佛，雖然往生淨土，不會再退失大心了，而成佛還是遙遠的。⁽²⁾ 一般的宗教信行，總是希望能立即達成理想的。成就佛果是最理想的，可是太難又太久了些！順應世間心行，如來藏我的法門出現：如來的無邊智慧，無邊的色相莊嚴，眾生是本來具足的。

在深信與佛力加持下，唯心（觀）念佛法門，漸漸的開展出依佛果德——佛身，佛土，佛財，佛業為方便而修顯，這就是「果乘」、「易行乘」了！

「易行」，本來是為了適應「心性怯劣」的根性，但發展起來，別出方便，反而以菩薩的悲濟大行為鈍根了！

(4) 印順導師《華雨集第四冊》p.67：

太虛大師曾提出『本人在佛法中之意趣』，說到：「甲、非研究佛書之學者」，「乙、不為專承一宗之徒裔」，「丙、無求即時成佛之貪心」，「丁、為學菩薩發心而修學者。……願以凡夫之身，學菩薩發心修行，即是本人意趣之所在」（『優婆塞戒經講錄』）。

想即生成佛，急到連菩薩行也不要了，真是顛倒！虛大師在佛法中的意趣，可說是人間佛教，人菩薩行的最佳指南！

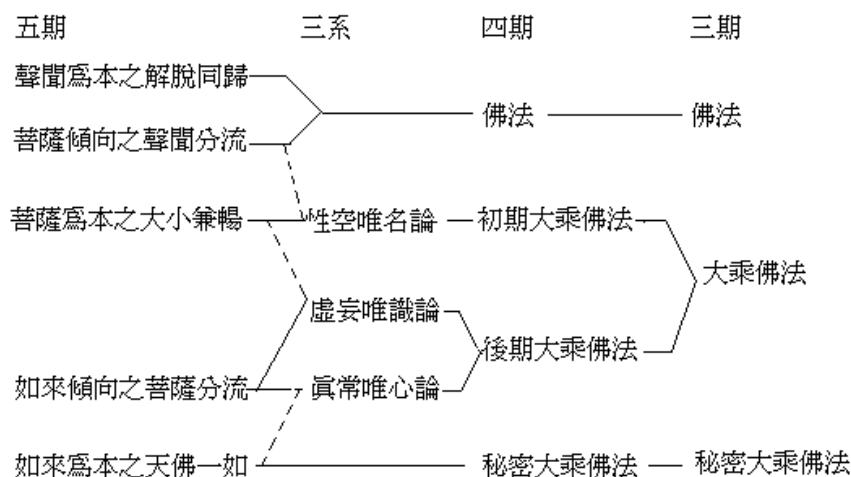
「因緣」而流傳出來，也就是佛的因行——菩薩大行的成立。^(B)二、大眾部分出的部派，思想接近大乘，如被稱為「諸法但名宗」的一說部，與『般若』法門的「性空唯名」，是非常接近的，這是從聲聞為本的「佛法」，進展到「大乘佛法」的過程。¹⁴

（四）第五期的「梵佛一如」，應改正為「天佛一如」

還有，第五期的「梵佛一如」，應改正為「天佛一如」。⁽¹⁾因為「秘密大乘」所重的，不是離欲的梵行，而是欲界的忉利天，四大王眾天式的「具貪行」。⁽²⁾而且，「天」可以含攝一切天，所以改名為「天佛一如」，要更為恰當些。

（五）綜說

我對印度佛教史所作的分類，有五期說；三期說；也可分三期的「大乘佛法」為「初期大乘佛法」，「後期大乘佛法」，成為四期說。大乘佛法的三系說，開合不同，試列表如下：



三 從印度佛教思想史論臺賢教判

上來依印度佛教史所作的分判，與我國古德的判教是不同的。古德的判教，以天臺、賢首二家為最完善。但古德是以一切經為佛說，依佛說的先後而判的，如古代的五時教，『華嚴經』的三照，¹⁵如作為出現於歷史的先後，那是不符實況的！

¹⁴ 印順導師《印度之佛教》p.5：

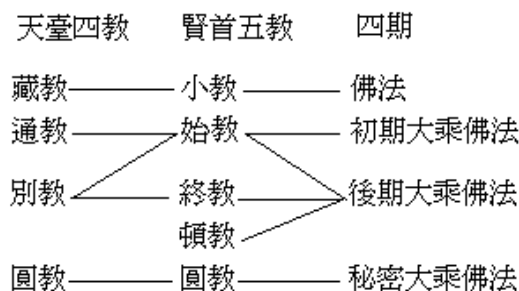
釋尊入滅已，下迄佛元四百年，佛教以孔雀王朝之崇信，漸自恆河流域而分化各方。⁽¹⁾東之大眾系，自毘舍離而央掘多羅、烏荼而遠化南印，後又沿西海濱北來。⁽²⁾西之上座系，以摩偷羅為中心，或深入北方而至罽賓；或沿雪山麓而東化；或西南抵阿槃提、摩臘婆，且遠化於錫蘭。

⁽¹⁾以分化一方，語文、師承、環境之異，學派之分流日甚。⁽²⁾然分化之主因，實為大乘入世傾向之勃發。其見於辯論者，^(A)崇兼濟則有佛、菩薩聖德之諍；^(B)求適應，則有律重根本之諍；^(C)闡舊融新，則有有無「雜藏」之諍。分化之方式不一，而實為急於己利（聲聞）與重於為人（菩薩）兩大思想之激盪。此第二期之佛教，小乘盛而大乘猶隱，可曰「傾向菩薩之聲聞分流」。

¹⁵ (1)【五時】

判教用語。依大小乘經典之說法時期，判定釋尊一生之說法為五個階段。又稱五時教。此五時之說，始於劉宋時代的慧觀，其後蕭齊時代的劉[2833.3]、隋代的天台智顛、唐代的法寶也各立五時說，但分法不同。由於彼等皆視大小乘經典為佛說（實則大乘經典係佛滅後數百年始告陸續

然天臺所判的化法四教，¹⁶賢首所判的五教（十宗），¹⁷從義理上說，與印度佛教思想史的發展，倒是相當接近的，試列表而再為解說：



（一）「佛法」——藏教、小教

「佛法」，與天臺的藏教，賢首的小教相當。⁽¹⁾天臺稱之為藏教，依經、律、論立名。『法華經』雖說到「小乘三藏」，但藏教不但是聲聞，也有菩薩，佛。菩薩大行，如南傳『小部』中的『本生』；漢譯『十誦律』等，也說到「五百本生」。佛，除經律中釋尊的言行外，南傳『小部』中有『所行藏』，『佛譬喻』；在漢譯中，佛譬喻是編入『根

出現），因此所作的教判，並不合歷史事實。茲分述如次：

…〔中略〕…

(三)隋·天台智顛所立：將一代聖教之說時總別為五期，更約化儀立頓、漸、祕密、不定等四教，稱化儀四教。約化法立藏、通、別、圓等四教，稱化法四教。五時者，(一)華嚴時，(二)阿含時（鹿苑時），(三)方等時，(四)般若時，(五)法華涅槃時。…〔下略〕…（中華佛教百科全書）

（2）【三照】

以太陽順序照耀高山、幽穀和平地來比喻佛陀教化眾生之順序次第。據舊譯華嚴經卷三十四寶王如來性起品所載，譬如日出，先照一切諸大山王，次照一切大山而後金剛寶山，而後一切大地；佛陀教化眾生亦循如下之次第：菩薩摩訶薩、緣覺、聲聞、決定善根之眾生、一切眾生乃至邪定聚之眾生。智顛在法華玄義卷一就釋尊說法之順序分為：高山、幽穀、平地，並配列五時加以解說，即：照高山為華嚴時，照幽穀為阿含時，照平地則分為三時，依序為：方等時（食時，即午前八時）、般若時（禺中，即十時）、法華涅槃時（正午）。(《佛光大辭典（一）》p. 641)

¹⁶**【五時八教】**

智顛所主張之天台宗教判。即將佛教諸經典之內容加以分類、解釋。從釋尊說法之順序分為華嚴、鹿苑、方等、般若、法華涅槃等五時；從教導眾生之形式方法分為頓、漸、祕密、不定等四種類（化儀四教）；又依適應眾生根機而教導之教理內容，分為藏、通、別、圓等四種類（化法四教）。以上總稱為五時八教，其關係如左表所示。…〔下略〕…（《佛光大辭典（二）》p. 1132）

¹⁷**【五教十宗】**

賢首宗的教相判釋。賢首宗人為表明自宗在佛教當中的位置，故依自宗的宗義把釋迦如來一代所說的教法分別判作五教十宗。

五教是依所詮法義的淺深，把佛一代所說教相分為五類。…〔中略〕…

十宗，是依佛說的義理區別所宗為十種，如《五教章》及《探玄記》說，以理開宗，宗乃有十。這是由於五教所詮的義理，由於眾生的機類不同，從而各自所尊崇的有異，所以開作十宗：我法俱有宗、法有我無宗、法無去來宗、現通假實宗、俗妄真實宗、諸法但名宗、一切皆空宗、真德不空宗、相想俱絕宗、圓明具德宗。

…〔中略〕…

十宗是依慈恩宗所傳的八宗（見窺基所撰《妙法蓮華經玄贊》卷一及《百法明門論解義》卷上）建立的，前六宗的名目完全和慈恩宗所傳相同，而把它的第七勝義俱空宗改作一切皆空宗，更把它的第八應理圓實宗改為真德不空宗，又另加二宗為十宗。…〔下略〕…（中華佛教百科全書）

本說一切有部毘奈耶藥事』中的。「佛法」既通於聲聞（緣覺）、菩薩、佛，稱之為「藏教」，應該比「小教」好些。^[2]賢首的小教，就是十宗中的前六宗，從犢子部的「我法俱有宗」，到一說部的「諸法但名宗」。

在這裏可以看出：天臺的藏教，主要是依三藏說的；賢首的小教，重於佛教界的事實。小教——六宗是部派佛教，不能代表一味和合的原始佛教。「小教」與六宗，顯然的不如稱為「藏教」的好！

（二）「初期大乘佛法」與「後期大乘佛法」

1. 天臺的通、別教

天臺的「通教」與「別教」，與「初期大乘」及「後期大乘」相當。

^[一]天臺家用一「通」字，我覺得非常好！^{[1][A]}如般若波羅蜜是三乘共學的。阿羅漢所證，與菩薩的無生忍相當，只是菩薩悲願深切，忍而不證吧了。大乘經廣說空義，每以聲聞聖者的自證為例。^{[B][a]}『般若經』說：聲聞而證入聖位的，不可能再發菩提心了，這是通前（藏教），只剩七番生死，不可能再歷劫修菩薩行。^[b]但接著說：「若發阿耨多羅三藐三菩提心，我亦隨喜，終不斷其功德。所以者何？上人應更求上法」。這是可以發心，應該進向大乘了。^[c]從思想發展來說：^[a]無我我所就是空；空、無相、無願——三解脫門，是『阿含經』所說的。^[b]部派中說：十方有現在佛；菩薩得決定（無生忍），能隨願往生惡趣；證知滅（不生不滅）諦而一時通達四諦；人間成佛說法是化身：「初期大乘」不是與「佛法」（藏教）無關，而是從「佛法」引發而來的。發揚大乘而含容傳統的三藏教法，正是大乘初興所採取的態度。^{18 [2]}「初期大乘」多說空義，而空的解

¹⁸（1）印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.649 ~ p.651：

在「般若法門」流行中，傳統佛教的聲聞弟子，能否信解般若法門呢？「原始般若」的興起，與傳統的佛教，關係極深！^[1]「原始般若」的宣說者，發問者，是無淨行第一須菩提，智慧第一舍利弗。^[2]「下品般若」（及「原始般若」增補部分）中，更有多聞第一阿難，論議第一摩訶迦旃延，說法第一富樓那，辯才第一大拘絺羅。聲聞弟子能為菩薩說般若波羅蜜；般若波羅蜜是囑累阿難的。佛對阿難說：「阿難！……若以六波羅蜜為菩薩說，汝為弟子，功德具足，我則喜悅」（80.008）！這表示了般若法門，是淵源於聲聞佛教的。

般若法門興起流行時，傳統的聲聞弟子，^[1]部分是信受般若的。雖然自己還是聲聞行者，卻能容受般若，隨喜讚揚般若，真如『法華經』所說那樣：「內秘菩薩行，外現是聲聞」（80.009）。^[2]但維護傳統而拒斥般若法門，加以毀謗的，也不在少數，這在經中是稱之為魔事的，如說（80.010）：

…〔中略〕…

行般若波羅蜜的菩薩，尊重聲聞聖者，認為聲聞聖者的悟證，不離菩薩無生忍（80.012），與菩薩有著相同的一分。所以說到般若波羅蜜的信受者，在菩薩以外，提到了「具足正見者」與「滿願阿羅漢」（80.013）。「具足正見者」，是已見聖諦的（須陀洹初果以上）。四果聖者不離菩薩的無生忍，當然能信解般若波羅蜜了。這也表示了，不信般若波羅蜜的，決不是聖者，或是（自以為然的）增上慢人，或是惡魔所化，受惡魔所惑的人。

菩薩行六波羅蜜，是一般所能承認的。^[1]但說到般若波羅蜜，傳統的聲聞行者，就以聲聞的觀智為般若波羅蜜，所以經上說：「諸比丘說相似般若波羅蜜」（80.014）。^[2]有些菩薩行者，重視聲聞經，想在聲聞經法中求佛道，如『小品般若波羅蜜經』卷五（大正八·五五六上）說：

…〔中略〕…

經中廣舉譬喻，形容棄般若法門而取聲聞經者的無知。對於傳統佛教，採取了尊重又貶抑的立場，這不但維護了般若法門，也有誘導聲聞修學般若法門的意義。誘導聲聞修學最顯著的例子，如『小品般若波羅蜜經』卷一（大正八·五四〇上）說：

說不同，如『涅槃經』以空為佛性，這就是通於「別」「圓」了。

「通」是「通前藏教，通後別圓」，在印度佛教史上，初期大乘法，是從三乘共法而通向大乘不共法的關鍵。

^(二)⁽¹⁾天臺所說的「別教」，是不共（二乘的）大乘，菩薩特有的行證。別說大乘不共的惑業苦：^(A)在見思惑外，別立無明住地；^(B)在有漏業外，別立無漏業；^(C)在分段生死外，別立意生身與不可思議變易死，所以天臺宗有界內生死、界外生死的安立。¹⁹

「若諸天子未發阿耨多羅三藐三菩提心者，今應當發！若人已入正位，則不堪任發阿耨多羅三藐三菩提心。何以故？已於生死作障隔故。是人若發阿耨多羅三藐三菩提心，我亦隨喜，終不斷其功德。所以者何？上人應求上法」。

「入正位」，是「入正性離生」的舊譯。⁽¹⁾「入正位」，聲聞行者就得「須陀洹」（初果），最多不過七番生死，一定要入無餘涅槃。這樣，就不能長在生死中修菩薩行，所以說：「已於生死作障隔」。如只有七番生死，就不可能發求成佛道的大心，所以說：「不堪任」。這是依佛教界公認的教理說。

⁽²⁾^(A)經上又說：如「入正位」的能發大菩提心，求成佛道，也是隨喜讚歎的，因為上人——聲聞聖者，是應該進一步的求更上的成佛法門。說聲聞聖者不可能發心，又鼓勵他們發心修菩薩道，這是不否定部派佛教的教義，而暗示了聲聞聖者迴心的可能。^(B)特別是『大如品』，依「如」——真如而泯「三乘人」與「一（菩薩）乘人」的差別，消融了二乘與菩薩的對立(80.015)。

(2) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.938：

如大乘行者，當然認為勝於（傳統的）聲聞乘，希望聲聞人來學習大乘。「般若法門」⁽¹⁾尊重聲聞人，以為阿羅漢與具正見的（初果），一定能信受般若。⁽²⁾已證入聖位的，如能發菩提心，那是好極了，因為上人應更求上法。

這一態度與方法（與釋尊對當時外道的態度相同），是尊重對方，含容對方，誘導對方來修學。對存在於印度的部派佛教，相信能減少諍論，從大小並行中導向大乘的（後代的中觀與瑜伽師，都採取這一態度）。

¹⁹ (1) 印順導師《勝鬘經講記》p.151 ~ p.153：

「住地煩惱」又可分為「四種」，即是：「見一處住地，欲愛住地，色愛住地，有愛住地」。這可約二方面說：

一、約修行斷煩惱說：可分為二種，即見道所斷的，與修道所斷的。⁽¹⁾見是證見諦理。見諦時所斷的，為迷理的，即迷於真理，障礙正智的煩惱。一旦正見諦理，惑也就息滅了。⁽²⁾然見道雖能斷迷理的煩惱，但還有未斷的——修道所斷惑；這是迷事而起的。觸境隨緣，於事相遷生起種種的錯亂染著。

例如鴉片，⁽¹⁾嗜好的如以為是有益的，這是顛倒是非；如了解它是毒品，不再以為好的，即顛倒想除。此如見斷的見諦所斷。⁽²⁾可是，雖知鴉片是毒品，癮來了仍不免要吸它，這是事的染著；如修道所斷惑，要逐漸的捨除它。所以說：『理必頓悟，事則漸消』。證見的悟道，不是一切都成就了，還得從現實生活去不斷練磨（修），消除不合理的染著。

二、約煩惱說，也可分二種，即屬於見的，與屬於愛的。⁽¹⁾見惑是思想的錯誤，如執我執常等。⁽²⁾愛是事行的染著，如貪瞋等。

今綜此二意，解釋四種住地：⁽¹⁾見一處住地，是各式各樣的見，集在見所攝的一處，而是見道時一處頓斷的。見有執著性，堅定的認為如此。《瓔珞經》分為七見，即我見、常見、斷見、邪見、見取見、戒禁取見、疑見，此即見道所斷的屬見的一切。《阿含經》說：斷三結，得須陀洹果；三結就是我見，戒禁取，疑——七見的重要者。⁽²⁾屬於愛的，又分為三種，這因為修道所斷惑，是三界分斷的：欲界的修所斷惑，色界的修所斷惑，無色界的修所斷惑。^(A)欲愛住地，即欲界的一切修所斷煩惱；^(B)色愛住地，是色界的一切修所斷煩惱；^(C)有愛住地，是無色界的一切修所斷煩惱。這都是愛所攝的，所以都名為愛。外道誤認無色界為涅槃，不知這仍在生死中，所以名為有——生死的存在愛。修所斷惑，《瓔珞經》中說為六種著，即貪、愛、瞋、癡、欲、慢。貪、愛、欲三，即三界愛的別名。《瓔珞經》所說，與一切有部的見斷八十八隨眠相合，不過開合的不同。

⁽²⁾^(A)「初期大乘」說真諦與俗諦，緣起幻有即空性。^(B)「後期大乘」說如來藏，自性清淨心，以空為有餘（不了義）說，別說不空——中國所說的「妙有」，天臺稱之為中諦，那是別教了。²⁰這些，正是「後期大乘（經）佛法」的特色。

(2) 印順導師《勝鬘經講記》p.164 ~ p.166：

分段生死，有此煩惱、業、果三者，現在舉以為例說：「如是無明住地」為助「緣」，「無漏業」為親「因」，能感「生阿羅漢、辟支佛、大力菩薩三種意生身」的變易生死。

甚麼是無漏業因？^(一)唯識家說：是慈悲願力等。然無漏業因並不能正感生死，所以聲聞初二三果，有愛住地煩惱未盡斷，如回小向大，仍由煩惱潤業。但因悲願等無漏業，熏發有漏業，能轉分段身為變異意成身，如神通延壽。如二乘證羅漢果，入無餘涅槃，四住煩惱已盡，即不能回小向大了。^(二)然本經不應這樣說，⁽¹⁾依嘉祥大師說：如二乘不染污無知，於大乘是染污；如變易生死，對一般的有為生死而名無為生死，其實還是有為的。今稱無漏業，也對一般的有漏說，其實還是有漏業。因為阿羅漢辟支佛所修的戒定慧業，菩薩所不共修習的悲願，都沒有究竟清淨，所以由無明為助緣，無漏業為親因，能感變易生死。由此，二乘人就是入了涅槃，也可以回小向大。⁽²⁾

《大智度論》說：『有妙淨土，出過三界，阿羅漢辟支佛生在其中』，這都足以為證。…〔中略〕…

凡夫也有無明住地，但沒有無漏業，所以沒有意成身。等到四住地煩惱斷了，無明住地的作用，才顯發出來。如鑼鼓聲停止的時候，微小的聲音就發現了。那時，無明住地即助無漏業而感生意生身。這樣，「有愛住地數四住地*，不與無明住地業同」。

四住地助有漏業而感三有身，無明住地助無漏業而感意生身。所以應確切的認定「無明住地異，離四住地」而別有；這是「佛地所斷，佛菩提智所斷」，而不是阿羅漢辟支佛大力菩薩所能斷的。

*印順導師《勝鬘經講記》p.158：

「如是，無明住地」的「力」用，比「於有愛數四住地，無明住地其力最大」。在四住地中，有愛住地最勝，所以舉以例餘，數即等類的意思。這裡的無明力大義，不是約感招生死說，是從它的深細，不容易斷除，為一切煩惱所依說。

²⁰ (1) 印順導師《中觀今論》p.194：

關於現象與本性的即離，天臺學者說得明白。臺宗判四教：藏、通、別、圓。四教對於世俗相與勝義性的說明，即離不同。^(一)⁽¹⁾三藏教——主要為小乘學者，對於現象與本性，生死與涅槃，世俗與勝義，主張是差別的。⁽²⁾通教則主張即色而空，即生死為涅槃，主緣起與本性是相即的。^(二)⁽¹⁾別教進而講三諦，俗諦、真諦、中諦，也是主張差別的。⁽²⁾圓教則即俗、即真、即中，三諦是融即的。

(2) 印順導師《無諍之辯》p.148：

^(一)⁽¹⁾於空、假外的第三者（但中），⁽²⁾或即空即假的第三者（圓中），古師意指空而不空的妙有。^(二)如以此為不共般若，性空唯名論是不攝的。然而並非空外說（假）有，（假）有外說空，性空唯名論也還是開顯空假不二的中道。

(3) 印順導師《無諍之辯》p.135：

一、性空唯名論，並非「法遣而名存」。問者認為「不攝不共般若」，什麼是不共般若？龍樹的不共般若，天臺等說，即是別、圓二教。換句話說，是詮表但中與圓中的，這屬於後二系。我覺得，法性空慧，也是不攝不共般若的，默法師以為如何？

(4) 印順導師《華雨集第一冊》p.307：

根本無分別智，是證悟法性的無分別智，於一切法都無所見。⁽¹⁾以中國佛學來說，這是但空（偏空），或是但中了。⁽²⁾其實，菩薩現證法性是超越了一切相對界，體證真如，是超越的絕對，而不是擬議的圓融。

(5) 印順導師《以佛法研究佛法》p.193 ~ p.194：

什麼是真常妙有？就是說，空是無其所無，因空所顯性，卻是超越的大實在。這在性空幻有發揚的時代，有見根深的學者，不見一切如幻，一切唯名，一切性空，他是很可以把性空誤會作顯示真常的。

天台家說，通教的幻有即空，⁽¹⁾如因空而見非空非不空（不離一切法的外在）的，是但中；⁽²⁾如因空而見非空非不空，而空而不空，空中具足一切法的（不離一切法而內在的），那是圓中了。含

2. 賢首的始、終、頓教

(1) 始教、終教

(一)⁽¹⁾賢首的五教，仰推杜順的五種觀門。第二「生即無生門」，第三「事理圓融門」，大體與天臺的「通教」、「別教」相近。^{(2)(A)}五教與十宗相對論，始教是一切皆空宗，也與通教相同。^(B)但賢首於始教中，立始有——相始教，始空——空始教，這才與天臺不合了。

(二)⁽¹⁾天臺重於經說；智者大師在陳、隋時代，那時的地論師說梨耶是真識，攝論師說梨耶通真妄，都是別教所攝的。^{(2)(A)}賢首的時代，玄奘傳出的『成唯識論』（與『地論』、『攝論』本屬一系），對如來藏、自性清淨心、佛性，解說與經義不同，賢首這才把唯識學納入始教，分始教為始有與始空。^(B)賢首的終教，是說一乘的，一切眾生有佛性的；而『成唯識論』說有定性二乘，還有無（聖）性的一闡提人，與賢首的終教不同。^(C)賢首的終教，多依『起信論』，真如受熏，也就是以真如為依而說明染淨因果；『成唯識論』的染淨因果，約生滅的依他起性說，這又是主要的不同。與終教不同，於是判玄奘的唯識學為「相始教」，還貶抑在「空始教」以前了。

(三)⁽¹⁾唯識學說：^(a)一切法空是不了義的，說依他、圓成實性的有性；『攝大乘論』立十種殊勝，也就是十事都與聲聞不同；一切唯識（心）所現；二障，二種生死，三身（四身），四智，一切都是大乘不共法門。^(b)而且，不但說一切法空是不了義的，更說到如來藏為真如異名，心性本淨（即自性清淨心）約心真如說。在佛教思想史上，這無疑是「後期大乘佛法」，比一部分如來藏經，還要遲一些。²¹

中二諦，不是三乘共空的本義，是真常論者的一種看法，一種解說，很可以看出從空到不空的思想過程。

難怪真常論者的心目中，《華嚴》、《般若》等都是真常，說空是為了破外道小乘。從空而入的，是大實在，是一切法的實體，與諸佛法身平等平等。他是凡聖一如的，染淨不變的。雖是萬有的實體，遍一切一味，但為了無始妄染，使他局促在狹小的世界中（或者閉鎖在肉團心中）。他是生死中作業受苦樂者，在蘊界處中，為三毒所染，但還是常住的，周遍的，清淨的，真實的；像礦中的金性，穢物中的摩尼。他是陰界六入（在有情身）中的至善妙明；不即五蘊不離五蘊的真我。他叫如來藏，如來界，如來性，佛性……；他與心性本淨合流，所以也叫圓覺，本覺，常住真心。他是常住，非無常；他是具足恆沙淨德的不空；他不從緣生，不如幻化。無常，空，這都是世間虛幻的緣起，他決不能如此。他也有時也叫空性，這是因他不與妄染相應，因離妄而證。也可以叫無我，這是無即蘊我與離蘊我，他實在是真我。把從空所顯的大實在（妙有）作為核心，他本身具足一切；清淨聖德，是從他開顯出來，不是新生；熏習，那不過引發而已。他具足一切清淨功德，必然要走到佛智常住，菩提本有。這可不能不罵無常是外道，譏笑無我是舊醫用乳。

真常妙有論的特徵如此，他是什麼？是梵？是我？回顧根本的聖典，渺不相及。在初期大乘經中，也不能容許。有人說，這是不共大乘。是的，這確是不共的。

²¹ 印順導師《華雨集第四冊》p.85：

無著師資的瑜伽派，應屬於那一時期呢？這倒是值得研究的。天台宗的別教，本來與賢家的終教相近；但賢首因奘傳唯識學漸教、三乘、生滅心為染淨依等，把它放在始空以前，結果與天台的教判再也不能溝通。

⁽¹⁾ 無著師資的學說，特別是奘傳的唯識學，富有適合中期佛教的成分。⁽²⁾ 但從無著師資的論典去看，^(A) 建立因果緣起，不論是真妄和合或者生滅心，賴耶總是深細不可知的，是不共小乘的見地。^(B) 賴耶轉成法身，法身是真常的，『攝論』、『莊嚴』都這樣說，它與如來藏出纏的見地一致。大乘離執證真的見道，是不共小乘的。這一系的學者，思想或有出入，但從不離開圓成實非空的見解。「唯心」、「真常」，

⁽²⁾不過，這一系的根本論——『瑜伽師地論』，申明三乘法義，推重『雜阿含』為佛法根本（如『攝事分』），²²與說一切有系——有部與經部有關；以生滅的「虛妄分別識」為染淨所依，不妨說離「佛法」不遠，判屬始教。

⁽³⁾^(A)如來藏、自性清淨心、佛性，這一系（終教）經典的傳出，比無著、世親論要早得多；^(B)而「如來藏藏識心」，『寶性論』的「佛界、佛菩提、佛德、佛事業」，真常唯心大乘，恰是在虛妄唯識（心）論發展過程中完成的。²³

⁽⁴⁾所以，如分「別教」為二類，^(A)真如不隨緣的，如虛妄唯識論；^(B)真如隨緣的，如真常唯心論，似乎比賢首的判虛妄唯識為始教，要來得恰當些！

〔2〕頓教

賢首立「頓教」，只是重視唐代大興的禪宗，為禪宗留一地位。

〔三〕「秘密大乘佛法」——圓教

天臺與賢首，都是以「圓教」為最深妙的。天臺重『法華』與『涅槃經』，賢首重『華嚴經』。

^(一)在印度佛教發展史上，⁽¹⁾『法華經』的成立，應該是「初期大乘佛法」的後期；天臺宗的圓義，也與『般若』空義有關，當然是通過了涅槃常住與佛性，也接受了『華嚴』的「心佛眾生三無差別」的思想。²⁴⁽²⁾『華嚴經』有「後期大乘佛法」的成分；賢首宗

是後期佛教的特徵。它是後期佛教的，它絕不比『大涅槃經』、『金光明經』、『勝鬘經』、『如來藏經』等早出。

它是從說一切有系的基礎上，培植起唯心真常的大乘之花。它是大乘佛教中後起的生力軍，用飛快的速度，從無常論達到真常。

²² 印順導師《雜阿含經論會編（上）》p. a1：

『瑜伽論攝事分』中，抉擇契經的摩咀理迦（本母），是依『雜阿含經』的次第而造。

²³ (1) 印順導師《印度佛教思想史》p.301：

『楞伽經』與『密嚴經』，無著與世親的論書中，都沒有引述。唐玄奘雜糅所成的『成唯識論』，引用這兩部經，所以被認為「唯識宗」所依的經典，其實經義是不屬於這一系的。

(2) 印順導師《華雨集第四冊》p.8：

真常——「如來藏，我，自性清淨心」法門，融攝「虛妄唯識」而大成於中（南）印度，完成「真常唯心論」的思想系（如『楞伽』與『密嚴經』），所以敘列這樣的次第三系。

(3) 印順導師《如來藏之研究》p.152：

不過『寶性論』的風格與內容，近於瑜伽系，而在如來藏的見解上，與瑜伽系有著根本不同處，所以傳說為無著造，世親造，似乎還不如傳為堅慧造的好。至於彌勒造，到底不過表示這一法門的出於未來佛而已！

(4) 印順導師《如來藏之研究》p.162：

可以說：『寶性論』造於瑜伽學風開展的時代，受到了瑜伽學的影響。但對如來藏的解說，不取北方大乘經部師說的種子說，而保持了南方分別部，以空（性）為佛性的立場(20.008)。總之，這是與瑜伽學有關，而不是屬於瑜伽派的。這樣，關於『寶性論』的作者，不可能是彌勒、無著的。中國所傳的『入大乘論』主堅慧，曾引用彌勒的『莊嚴經』（論）(20.009)。據真諦說：堅慧出於龍樹與世親之間。依『入大乘論』，堅慧引用了如來藏說及『莊嚴經論』，與『寶性論』相近，所以『寶性論』的作者，極可能就是堅慧！

²⁴ 印順導師《佛教史地考論》p.29 ~ p.30：

南方以妙有為究竟，然與真空並行而反唯心之緣起說，與北朝之真常唯心之緣起論迥異。

從（『華嚴』的）地論師發展而來，所以思想是重於唯心的。²⁵

〔二〕臺、賢所共同的，是「如來為本」。^{〔1〕}『法華經』開示悟入佛之知見，論法是一乘，論人是如來，開跡顯本，表示佛的「壽命無量阿僧祇劫，常住不滅」。^{〔2〕}『華嚴經』顯示毘盧遮那的果德，說釋迦牟尼與悉達多，是毘盧遮那佛的異名。釋迦與毘盧遮那相即，『法華』與『華嚴』，還是不離釋迦而說毘盧遮那的。

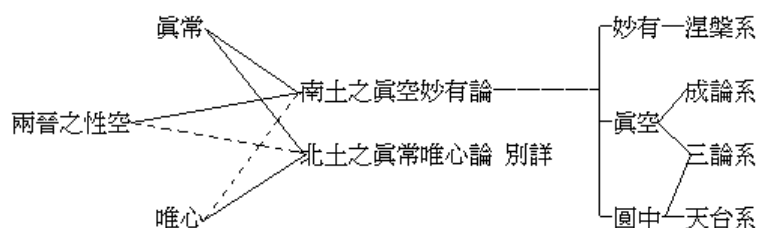
圓滿佛果的理想與信仰，本於大眾部系所說：佛無所不在，無所不知，無所不能，壽命無量。圓滿的佛果觀，在「大乘佛法」中，表顯於『法華』及『華嚴經』中。

〔三〕圓滿佛德的信仰與理想，與「秘密大乘佛法」——「如來為本之天佛一如」，有一致的理趣。^{〔1〕}雖然天臺與賢首，接觸到的「秘密大乘佛法」，還只是「事續」，²⁶而意境上

其所以融合空教，則以漢、魏、兩晉之般若性空，在南土已植堅強根柢；故雖《涅槃》高唱，而不得不有資於空。初則《涅槃》伴「大小品」以行，次則與《成實論》相呼應，三論亦漸相融合，智者乃冶《中觀》、《智論》、《法華》、《涅槃》於一爐。真常空（舊傳統）與真常有（新思想）之綜合，為南朝佛教特色。亦可見性空之學，深入南方人心。性空之真常，以心境平等、真俗相即為立義大本，故唯心緣起說，迄不為南人所宗。

宋求那跋陀羅出唯心說之《楞伽》、《深密經》，不行於南土。梁末，真諦三藏來遊，於廣州大出無著、世親論，以《攝大乘論》為本。然為三論學者所抑，評為「嶺表所譯眾部，多明無塵唯識，言乖治術」；故「終歷陳朝，二十餘年，通傳無地」。

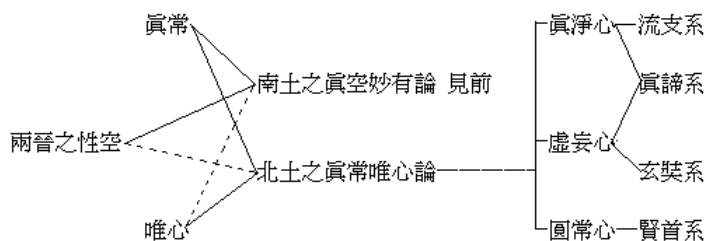
此可見性空與唯識，自有難於調和處。南土所弘，多關河舊譯，而南方新譯之唯心論反不能行；此則般若性空之一脈，有以使然。



²⁵ 印順導師《佛教史地考論》p.48 ~ p.49：

遠自《地論》初翻，北土即奠定真常唯心之學統。攝論宗來而賴耶說真妄和合；玄奘來而賴耶唯妄；至法藏乃貫攝而敘其淺深，判小、始、終、頓、圓五教，導歸於真妄交融，凡聖不二之真常唯心論。北土之學，至此大成。

其地位與南土智者等；法藏之含攝性空義，猶智者之融化唯心義；賢首宗盛而純妄識之學衰，亦猶天台宗立而純性空之說衰。且性空唯名及虛妄唯識之學，被判為「通」「始」之教，其地位亦相等。至此，真空妙有、真常唯心之真常論者，獨行於中國矣。



²⁶ (1) 印順導師《以佛法研究佛法》p.136 ~ p.137：

「雜密」則罕言理性，其修無相瑜伽，亦即妄以明空，不與天色身觀相合，真常之色彩不深。…〔中略〕…其行法中，結壇場，重供設，誦咒結印，詳於事相而略觀想。…〔中略〕…於祕密教之發展中，事部乃其未臻圓熟之初型，其流出實先於真常唯心論之盛行。

(2) 印順導師《印度佛教思想史》p.386 ~ p.387：

「秘密大乘」的教典，大量的傳入西藏，我們才多少知道印度佛教的末後情形。「秘密佛教」，也

卻有相當的共同性。竺道生說「闡提有佛性」；臺、賢都闡揚「如來為本」的圓義，可說中國古德的卓越智慧，能遠見佛法思想發展必然到來的境地！

^[2]唐玄宗時，善無畏、金剛智（及不空）傳來的秘密法門，^[A]從流傳於日本而可知的，「東密」是以賢首宗的圓義，「臺密」是以天臺宗的圓義來闡述的。^[B]不過臺、賢重於法義的理密（圓），與「秘密大乘」的重於事密，還有些距離，可見中國佛教到底還是以「大乘佛法」為主流的。

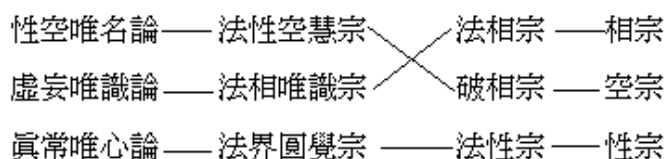
^[3]賢首宗成立遲一些，最高的「事事無礙」，為元代西番僧（喇嘛）的「無上瑜伽」所引用。²⁷

（四）大乘三系：與古德相通，真正差別在抉擇取捨不同

※以「性空唯名系」為究竟了義

我分「大乘佛法」為三系：性空唯名，虛妄唯識，真常唯心，^[1]與太虛大師所判的法性空慧宗，法相唯識宗，法界圓覺宗——三宗的次第相同。

^[2]其實，在唐圭峰宗密的教判中，已有法相宗，破相宗，法性宗（總攝終，頓，圓）的安立；永明延壽是稱為相宗，空宗，性宗的。這可見，在「大乘佛法」發展中的三系說，也與古德所說相通。次第的前後差異，是由於圭峰等是依賢首宗說的；真正差別的，那是抉擇取捨不同了。三系的次第差異如下：



四 印度佛教嬗變的歷程

是先後發展而傳出的，可依內容而分為不同的部類。中國（及日本）過去，以『大日經』為「胎藏」，與『金剛頂經』合稱二部大法，稱為「純密」，而稱以前所譯出的為「雜密」。西藏所傳，「秘密大乘」的部類，也有不同的分類法，一般分為四部：一、事續；二、行續；三、瑜伽續；四、無上瑜伽續。…〔中略〕…過去所傳的雜密，胎藏，金剛界——三部，與四部續中的前三部相當。

²⁷ 印順導師《華雨集第四冊》p.44 ~ p.45：

二、大師的思想，核心還是中國佛教傳統的。臺、賢、禪、淨（本是「初期大乘」的方便道）的思想，依印度佛教思想史來看，是屬於「後期大乘」的。這一思想在中國，我在『談入世與佛學』中，列舉三義：一、「理論的特色是至圓」；二、「方法的特色是至簡」；三、「修證的特色是至頓」。在信心深切的修學者，沒有不是急求成就的。「一生取辦」，「三生圓證」，「直指人心見性成佛」，「立地成佛」，或「臨終往生淨土」，就大大的傳揚起來。

真正的大乘精神，如彌勒的「不修（深）禪定，不斷（盡）煩惱」，從廣修利他的菩薩行中去成佛的法門，在「至圓」、「至簡」、「至頓」的傳統思想下，是不可能發揚的。大師說：中國佛教「說大乘教，修小乘行」，思想與實行，真是這樣的不相關嗎？不是的，中國佛教自以為最上乘，他修的也正是最上乘行呢！遲一些的「秘密大乘佛法」，老實的以菩薩行為迂緩，而開展即身成佛的「易行乘」，可說是這一思想傾向的最後一著。

我從印度佛教思想史中，發見這一大乘思想的逆流——佛德本具（本來是佛等）論，所以斷然的贊同「佛法」與「大乘佛法」的初期行解。

（一）與古德的教判相通，但抉擇取捨不同

1. 從歷史觀點論判：五期演變，如人的一生，從誕生、童年、少壯、漸衰而老死

探求印度佛教史實，而作五期、四期、三期，及「大乘佛法」三系的分判，與我國古德的教判相通，但抉擇取捨不同，因為我是從歷史觀點而論判的。

印度佛教的創始到衰滅，「凡經五期之演變；若取喻人之一生，則如誕生、童年、少壯、漸衰而老死也」（『印度之佛教』）。在『說一切有部為主的論書與論師之研究』「自序」，說得更明白些：「印度佛教的興起、發展又衰落，正如人的一生，自童真、少壯而衰老。^{(1)(A)}童真，充滿活力，是可稱讚的，^(B)但童真而進入壯年，不是更有意義嗎？⁽²⁾壯年而不知珍攝，轉眼衰老了。老年經驗多，知識豐富，^(A)表示成熟嗎？^(B)也可能表示接近衰亡。⁽³⁾所以我不說愈古愈真，更不同情於愈後愈圓滿，愈究竟的見解」。

2. 立本本教淳樸、宏傳中期行解（天化應慎）、攝後期確當，以興佛教而暢佛本懷

在印度佛教興滅的過程中，明顯的見到：佛教興起於中印度的東部；漸從中印度而擴展到南印與北印（及東西印度），更發展到印度以外，而有南傳與北傳佛教的傳播。但西元四世紀以後，北印與南印的佛教日漸衰落，萎縮到中東印度，最後因印度教與回教的人侵而滅亡。

衰滅，固然有外來的因素，但發展與衰落，應有佛教自身內在的主因，正如老人的終於死亡，主因是身心的日漸老化一樣。

所以我尊重（童真般的）「佛法」，也讚揚（少壯般的）初期的「大乘佛法」，而作出：「立本於根本佛教之淳樸，宏闡中期佛法之行解，攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教」的結論。

（二）各期教典

「佛法」，「大乘佛法」的初期與後期，「秘密大乘佛法」，印度先後傳出的教典，都說這是甚深的，了義的，究竟的。如『法華經』說是「諸經中王」，『金光明經』也這樣說；「秘密大乘」的教典，有些是名為「大坦特羅王」，「大儀軌王」——漢譯作「大教王」的。以牛乳五味為譬喻的，『大般涅槃經』如醍醐，而在『大乘理趣六波羅蜜多經』中，譬喻醍醐的，是「陀羅尼藏」。

總之，每一時代的教典，都自稱為最甚深、最究竟的。到底那些教典是最甚深的，那就在信解者的理解不同了。

1. 從修證的「正法」說

先從修證的「正法」來說：

（1）「佛法」：緣起甚深，涅槃最甚深；先知法住（緣起），後知涅槃

「佛法」中，⁽¹⁾緣起是甚深的，以法性、法住、法界、（真）如、不變易性來表示他；⁽²⁾又說涅槃是最甚深的。

「要先知法住（知緣起），後知涅槃」，所以佛弟子是觀緣起的無常、苦、無我我所——

空，能斷煩惱而證究竟涅槃的。

(2) 「初期大乘」

A. 『大般若經』、與文殊相關的多數教典：以真如為定量

初期大乘的『大般若經』，與文殊相關的多數教典，是「以真如為定量」，「皆依勝義」的。不分別、了解、觀察緣起，而直觀一切法的但名無實，而修證一切法空，一切法皆如，一切法不可得，一切法無生。『摩訶般若波羅蜜經』明確的說：「深奧處者，空是其義，……（真）如、法性[界]、實際、涅槃，如是等法，是為深奧義」。空（性、真）如等種種名字，無非涅槃的異名。

⁽¹⁾ 涅槃最甚深，本是「佛法」所說的，但「皆依勝義」——無蘊、處、界，無善無惡，無凡無聖，無修無證，一切法空的深義，一般人是容易誤解的，所以『般若經』說：「為久學者，說生滅、不生滅如化」。說一切法如幻化，涅槃也如幻化，如幻如化（依龍樹論）是譬喻空的。這是『般若經』的深義，是久學者所能信解修證的。⁽²⁾ 又說「為新發意菩薩故，分別生滅者如化，不生不滅者不如化」，那就近於「佛法」說緣起如化，涅槃不如化了。²⁸

²⁸ 印順導師《空之探究》p.261 ~ p.265：

八 如幻——即空即假之緣起

『中論』在論破異執後，每舉譬喻來說明，譬喻是佛法教化的一種方便。『摩訶般若經』中，說幻等十喻(39.001)。『中論』依『般若經』，說幻、化等譬喻，是為了表示一切法是空無自性的，如卷四（大正三〇·三一中）說：

「色、聲、香、味、觸，及法體六種，皆空如炎、夢，如乾闥婆城。如是六種中，何有淨、不淨？猶如幻化人，亦如鏡中像」。

色等六塵，可總攝眾生所知的一切法。在眾生心境中，這一切似乎確實如此，其實是虛誑顛倒，而並非真是那樣的。這是被譬喻為如陽燄，如夢等的意趣；這些譬喻，是譬喻一切法空的。

在無始慣習的意識中，雖多少知道虛假不實，而總覺得「假必依實」，「依實立假」。對這些譬喻，也會這樣的解說，如幻化就分別為二，幻化者與幻化事。以為幻化事，當然是虛假不實的，而能幻化的幻化者，不能說是沒有的。所以對幻化喻，就解說為幻化事——境相是空無有實的，能幻者——心識是不空的。

『般若經』與龍樹，卻不是這樣解說的，如『中論』卷三（大正三〇·二三中——下）說：

…〔中略〕…

從變化人再起變化人的譬喻，只是為了說明，能幻化者與所幻化事，一切都是幻化那樣。幻化等譬喻，是譬喻眾緣所生法的；一切法是緣起的，所以一切如幻化——一切皆空。空是無自性的，也是假名有的，所以一切法如幻化等，不但是譬喻空的，也譬喻世俗有。『大智度論』卷六（大正二五·一〇一下、一〇五下）說：

…〔中略〕…

⁽¹⁾ 幻化等譬喻，表示一切法是無自性空的，⁽²⁾ 然在世俗諦中，可見、可聞，是不會錯亂的。世俗法中，因果、善惡、邪正，是歷然不亂的，不壞世間法相。在世間所知中，知道有些是空無有實的，如幻化等；但有些卻不容易知道是空的，所以說易解空——十喻，比喻難解的虛偽不實。

譬喻，應該理解說譬喻者的意趣所在！所以對那些以為沒有幻事而有幻者，沒有夢境而有夢心；有的以為夢境也是有的，不過錯亂而已。不能理會說譬喻者的用心，專在語文上辨析問難，譬喻也就無用了！

一切法如幻如化，也有不如幻如化的嗎？依經文，可以這麼說，不過是不了義的。『摩訶般若波羅蜜經』卷二六（大正八·四一六上）說：

B. 龍樹論：依『般若經』的一切法空與但名無實，會通「佛法」的緣起中道

『般若經』的深義，是容易引起誤解的，所以西元二、三世紀間，代表「初期大乘」的龍樹論，⁽⁻⁾⁽¹⁾依『般若經』的一切法空與但名無實，會通了「佛法」的緣起中道，而說「因緣所生[緣起]法，我說即是空（性），亦為是假名，亦是中道義」。²⁹⁽²⁾並且說：「若不依俗諦，不得第一義」，回歸於「先知法住，後知涅槃」——「佛法」的立場。

^{(二)(1)(A)}由於緣起而有，是如幻如化都無自性的，所以緣起即空。^(B)而「以有空義故，一切法得成」，正由於一切法空，所以依緣起而成立一切。⁽²⁾『法華經』也說：^(A)「諸法從本來，常自寂滅相」；^(B)「諸法常無性，佛種從緣起」。

空寂與緣起的統一（大乘是世間即涅槃的），龍樹成立了「中觀」的「性空唯名論」，可說通於「佛法」而又彰顯「為久學者說」的甚深義。³⁰

…〔中略〕…

⁽¹⁾生滅法是如化的；不生不滅是不如化的，就是涅槃。大乘法也有這樣說的，那是為新學菩薩所說的不了義教。⁽²⁾如實的說，一切法平等性（法法如此的），自性常空，性空就是涅槃，涅槃當然也是如化的。『小品般若經』說一切法如幻如夢：「我說涅槃亦如幻如夢。……設復有法過於涅槃，我亦說如幻如夢」（39.002）。一切法性空，一切法如幻，是般若法門的究竟說。…〔中略〕…

⁽¹⁾佛為引導眾生，依二諦說法，說此說彼——生死與涅槃，有為與無為，緣起與空性。⁽²⁾其實，即有為為無為，即生死為涅槃，即緣起為空性。『中論』所說，只此無自性的如幻緣起，即是空性，即是假名，為般若法門的究竟說。

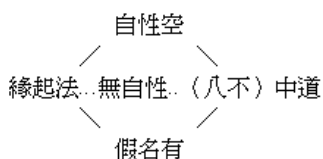
²⁹ 印順導師《空之探究》p.256 ~ p.257：

⁽¹⁾中道的緣起，是『阿含經』說；⁽²⁾『般若經』的特色，是但有假名（無實），本性空與自性空。

自性空，約勝義空性說；到「中本般若」末後階段，才以「從緣和合生無自性」，解說自性空。自性空有了無自性故空的意義，於是龍樹起來，一以貫之，而說出：「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」——大乘佛法中最著名的一偈。

中道，是佛法也是佛弟子遵循的唯一原則。一切行為，一切知見，最正確而又最恰當的，就是中道，中是不落於二邊——偏邪、極端的。⁽¹⁾以行來說：^(A)『拘樓瘦無諍經』說：耽著庸俗的欲樂是一邊，無義利的自苦行是一邊，「離此二邊，則有中道」，中道是八聖道(38.001)。這一教授，是多種「經」、「律」所說到的。^(B)如佛教化二十億耳說：如「彈琴調弦，不急不緩，適得其中，為有和音可愛樂」。所以「極大精進，令心調[掉舉]亂；不極精進，令心懈怠。是故汝當分別此時，觀察此相」（38.002）。修行也要適得其中，是要觀察自己身心，善巧調整的。…〔中略〕…⁽²⁾這一原則，應用於知見的，就是「處中說法」的緣起，緣起法不落二邊——與異，斷與常，有與無的。

正確而恰當的中道，不是折中，不是模稜兩可，更不是兩極端的調和，而是出離種種執見，息滅一切戲論的。從這一原則去觀察，『般若經』的但名無實，自性皆空，只是緣起中道說的充分闡明。緣起法為什麼是中？緣起法是無自性的，所以但有假名（無實）；緣起法是無自性的，所以即是空。空，所以無自性，是假名的緣起；假名的緣起，所以離見而空寂。以假名即空——性空唯名來說緣起的中道，中道是離二邊的，也就是『中論』所說的八不。依中道——八不的緣起（假名），能成立世俗諦中世出世間一切法；依中道——緣起的八不（空），能不落諸見，契如實義（勝義）。所以『中論』最著名的一頌，可表解如下：



³⁰ 印順導師《空之探究》p.257 ~ p.259：

「中本般若」後分，一再的說到二諦，『中論』也是以二諦來說明佛法的，如卷四（大正三〇・三二下——三三上）說：

(3) 「後期大乘」

A. 『解深密經』：為五事不具者說

「後期大乘」的『解深密經』，是「瑜伽行派」——「虛妄唯識論」所宗依的經典。

^{〔一〕}經上說：「一切諸法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃。於是（『般若』等）經中，若諸有情已種上品善根（一），已清淨障（二），已成熟相續（三），已多修勝解（四），已能積集上品福智資糧（五），彼若聽聞如是法已，……依此通達善修習故，速疾能證最極究竟」。為五事具足者說，能信解、通達、修證的，就是『般若經』的「為久學者說」。

^{〔二〕}但五事不具足的根機，對深奧義引起的問題不少。依『解深密經』說：有的不能了解，有的誤解（空）為什麼都沒有，有的進而反對大乘。因此，『解深密經』依三性來作顯了的解說：^{〔1〕}一切法空，是約遍計所執自性說的；^{〔2〕}依他起自性——緣起法是有；^{〔3〕}圓成實自性——空性、法界等，因空所顯是有而不是沒有的。這樣的解說——「了義說」，那些五事不具的，也能信修大乘佛法了。這一解說，與『般若經』的「為初發意（心）者說」，是大致相同的。對甚深秘密，作不深不密的淺顯說明，稱為了義說。

^{〔3〕}適應不同根性而有此二類，『般若經』與『解深密經』本來是一致的，只是論師的解說不同吧了！³¹

「諸佛依二諦，為眾生說法：一以世俗諦，二第一義諦」。

「若不依俗諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃」。

佛為眾生說法，不能不安立二諦；如沒有相對的「二」，那就一切不可說了。^{〔1〕}如世間眾生所知那樣的，確實如此，名為世俗諦，諦是不顛倒的意思。^{〔2〕}第一義諦——勝義諦，是聖者所知的真實義。

眾生世間所知，雖然共知共見，確實如此，其實是迷惑顛倒，所以生死不已。求勝義的佛法，是要於世間一切法，離顛倒迷惑而通達實義，這是安立二諦的根本意趣。然第一義諦，世間的名、相、虛妄分別，是不能表達的，所以說勝義諦如何如何，還是依世俗諦方便說的。…〔中略〕…世俗諦是眾生迷謬所知的，雖是惑亂，卻是重要的，我們凡夫正是處在這一情境中呀！所以要依止世俗諦，才能表示第一義諦；才能從勘破世俗迷妄中，去通達勝義諦。

依『中論』的二諦來觀察龍樹最著名的一偈：眾生迷妄所知的世俗諦，佛說是緣起的；依緣起而離邊見。能正確的體見實義，這就是中道。但一般人，部派佛教者，不能如實地理解緣起，到頭來總是陷入「依實立假」的窠臼，不能自拔。所以『般若經』說：一切法是假名，通達自性空寂，這就是二諦說。『中論』依緣起立論：緣起法即空性，顯第一義；緣起即假名，明世俗諦。這樣的假有即性空，性空（也是依假名說）不礙假有，就是緣起離二邊的中道。

說緣起即空、亦假、亦中（『迴諍論』說緣起、空、中道是同一內容），而只是二諦說。即空即假即中的三諦說，不是龍樹論意。

引人轉迷向覺，依世俗諦說法：緣起無自性故空，空故依緣起有——中道說，能善立一切法，遠離一切見，可說是非常善巧的教說！

³¹（1）印順導師《成佛之道》p.368 ~ p.369：

^{〔一〕}依佛的教說來看，是毫無諍論的。^{〔1〕}五事具足的，於一切法無自性空，一切唯假名，了解得空是不礙有的，依空所以成有的，能成立一切法，也就能信解而如實通達了。^{〔2〕}五事不具足的，以為一切空是什麼都沒有，空就是沒有，這當然不能成立一切法，不免誤解，那麼依淺顯明了的新解說，說有自相有的『實有唯事』，也就可以信解一切法空，而漸入佛道了！

^{〔二〕}後代的瑜伽學者，不能體解如來說教的意趣；不知彌勒、無著的教說，是為了五事不具的根性而說。反而以為：不問根機怎樣，非要依《解深密經》的了義說不可。這樣，問題就來了。一、

B. 以「如來藏」為主流：適應神學（為「信仰神我者」），說「佛德本有」

※佛德本有，為「秘密大乘」所依；中國臺賢依此說「生佛不二」的圓教

^{〔一〕}「後期大乘」經，以如來藏、我、佛性、自性清淨心為主流，西元三世紀起，不斷的流傳出來。^{〔1〕}如『大般涅槃經』「前分」，^{〔A〕}說如來大般涅槃，是常樂我淨。^{〔B〕}如來是常住的，那（能成佛的）一切眾生應有如來了，這就是真我。「我者，即是如來藏義；一切眾生悉有佛性，即是我義」；「我者即是如來」。^{〔2〕〔A〕}『大般涅槃經』與『如來藏經』等說：相好莊嚴的如來，在一切眾生身內，但是為煩惱（業苦）所纏，還沒有顯現，如人在胎藏內一樣，這是「真常我」說。^{〔B〕}「我」是有知的，所以與為客塵所染的自性清淨心[心性本淨]相合，也就是「真常心」。

^{〔二〕}如來藏說，以為『般若』等「一切空經是有餘說」，是不究竟的，提出了空與不空，^{〔1〕}如『大般涅槃經』說：^{〔A〕}「空者，謂無二十五有及諸煩惱，一切苦，一切相，一切有為行；^{〔B〕}不空者，謂真實善色，常樂我淨，不動不變」。如來真解脫——大般涅槃（如來）是不空的，空的是生滅有為的諸行，這與『般若經』「為初發意者說」的，倒是非常吻合！^{〔2〕}後來『勝鬘經』以「如來空智」——如來空性之智（有如智不二意義），而說空如來藏、不空如來藏，也是這一意義。

「有異法是空，有異法不空」，與我國空即不空，不空即空的圓融說不同。

^{〔三〕}在世俗語言中，「如來」有神我的意義，胎「藏」有『梨俱吠陀』的神話淵源，³²所

以為《般若經》的一切法空說，佛當然如實通達，但說得不明顯，容易誤會，所以非依《解深密經》的新解說不可。二、雖不敢指斥龍樹，但解說為龍樹的意思，與自己（解深密說）一樣，反而堅決反對中觀者——一切法性空，一切唯假名的了義說。甚至說：『不應共語，不應共住』，掀起宗派的鬥爭！

假使能想起還有五事具足的根機，有『以有空義故，一切法得成』的深見，那也許可以各適其機，各弘其道，而不必爭執了！

(2) 印順導師《華雨集第五冊》p.22 ~ p.23：

在這一期中，唯一寫作而流通頗廣的，是『成佛之道』。這是依虛大師所說——五乘共法，三乘共法，大乘不共法的次第與意趣而編寫的。先寫偈頌為聽眾講說，再寫偈頌的解說。

其中，貫通性空唯名、虛妄唯識、真常唯心——大乘三系部分，是依『解深密經』及『楞伽經』所說的。不是自己的意見，但似乎沒有人這樣說過，所以可說是我對大乘三系的融貫。

³² (1) 印順導師《如來藏之研究》p.15 ~ p.16：

^{〔一〕}「如來」一詞所有的兩種意義，就是佛法與世俗神教的差別。身心和合而有的眾生，是世間的現實。釋尊時代的印度，對於眾生的生命延續，從前生來今生，從今生去後世，已經是極大多數人的共同信仰。

^{〔1〕}眾生的前後延續，生來死去，總覺得有什麼在來來去去，也就叫做「如來」或「如去」。^{〔A〕}到了宗教學者，要深一層的認識那生來死去的生命自體，也就是到底什麼是生命自體，印度宗教界，對生來死去的「我」，推論出多種不同的見解。^{〔B〕}但有的世俗學者，找不到什麼自我實體，因而懷疑死後去後世，而否定了生死的延續。於是「如去後世」，「如不去後世」等四個問題，經常被提出而論究起來。

^{〔2〕}釋尊開示的佛法，^{〔A〕}是「無我」論，沒有自我實體，而在緣起的原理上，成立生死的延續，這與神教是根本不同的。在釋尊的正覺中，沒有神教所說的「我」——「如」，沒有如如不變而隨緣來去的，所以釋尊對他們提出的問題，一向是不加理會。^{〔B〕}然在隨順世俗的語言中，也可以說我去，也可以說如來。因為眾生的死生延續，是世俗的事實。在佛教自身，也有「如來」，也是人、天那樣有人格的，但給以新的解說。如來是「從如中來」，「從如實來」，是真如的圓滿體現者，如

以如來藏、我的思想，與傳統的（「佛法」與「初期大乘」）佛法，有相當的距離。^[1]因此，^[A]或者以「空」、「緣起」來解說佛性（不再說如來藏了），眾生「當（來）有佛性」，而不是一切眾生「定有佛性」，如『大般涅槃經』「後分」所說。^[B]或以如來藏為依真如的不了義說，如「瑜伽行派」。^[2]然在如來藏說主流，以為這是最甚深的，唯佛能了了知見，十住菩薩也只能少分見；聲聞與一般人，只能仰信，只存在於理想、信仰心中。

^[四]如來藏說，有印度神學意味，而教典的傳出，正是印度教復興的時候；如解說為適應信仰神我的一般人的方便，應該是正確的！^{[1][A]}『大般涅槃經』「師子吼品」說：五百位梵志，不能信受佛說的「無我」。經上說：「我常宣說一切眾生悉有佛性，佛性者豈非我耶」？梵志們聽說有我，就發菩提心了。其實，「佛性者實非我也，為眾生故說名為我」。^[B]融攝「虛妄唯識」的『楞伽經』也這樣說：「為斷愚夫畏無我句，……開引計我諸外道故，說如來藏。……當依無我如來之藏」。³³傳統的佛法者，這樣的淨化了如來

實道的成就者，也就是究竟圓滿的大聖者。

世俗一般的如來，佛法所說的如來，是根本不同的。然在佛教普及大眾化的過程中，同一名詞而有不同意義的如來，可能會不自覺的融混不分，而不免有世俗神教化的傾向。我覺得，探求如來藏思想淵源的學者，一般都著重在「藏」，而不注意到「如來」，這對如來藏思想的淵源，以及如來藏在佛法中的真正意義，可能得不到正確的結論！所以，對如來是神我的異名，這一世間神教學者的見解，有必要將他揭示出來。

^(二) garbha 是胎藏。^[1]印度宗教學而應用胎藏說的，非常古老。在『梨俱吠陀』的創造讚歌中，就有創造神「生主」的「金胎」說(3.009)。從金胎而現起一切，為印度古代創造說的一種。胎是胎藏，所以這一創造神話，是生殖——生長發展說；是將人類孕育誕生的生殖觀念，應用於擬人的最高神（生主）的創造。

^[2]大乘佛教在發展中，如來與藏（界藏與胎藏），是分別發展的；發展的方向，也是極複雜的。超越的理想如來，在菩薩因位，有誕生的譬喻，極可能由此而引發如來藏——如來在胎藏的教說。從如來藏的學理意義來說，倒好像是古代的金胎說，取得了新的姿態而再現。或重視如來藏的三義，以論究「藏」的意義。實則「如來之藏」，主要為通俗的胎藏喻。如來在眾生位——胎藏，雖沒有出現，而如來智慧德相已本來具足了。

如來藏說，與後期大乘的真常我、真常心——真常唯心論，是不可分離的。

(2) 印順導師《如來藏之研究》p.19：

如來藏 tathāgata-garbha 是 tathāgata 與 garbha 的結合語，淵源於印度神教的神學，是不容懷疑的！

然如來藏說的流行，是在大乘佛教後期（西元三世紀中），與部派佛教及初期大乘佛教，不能說是沒有關係的。應該是：正由於部派佛教及初期大乘的某些思想，啟發了如來藏說，使如來與藏相結合而流傳起來。所以如來藏的研究，從部派佛教及初期大乘經中，探索可能引發如來藏說的思想因素，是非常必要的！

³³ 印順導師《成佛之道》p.373 ~ p.374：

或以生滅法，縛脫難可立，畏於無我句，佛又方便攝。

再說真常唯心系。這是依如來藏——如來界，眾生界，自性清淨心等為本依的。如《如來藏》，《勝鬘》，《楞伽》等經，《寶性》，《起信》等論說。在印度及中國，這一系的弘揚，是比般若經論遲一些。

^[1]中觀者依徹底的我法無自性（無我）說，緣起是如幻的生滅，與無常、無我的法印相合。^[2]唯識者依自相有的立場，說一切法是生滅無常的；種子六義中，第一就是『剎那滅』。對於沒有補特伽羅我，也是徹底的（小乘說一切有及經部，也與唯識相近）。

但這在稱為『附佛法外道』，及神教徒，是極難信解的。沒有我體，怎麼會有輪迴？剎那生滅，那前生與後生，又怎樣連繫？這是佛法中的古老問題，如說：『我若實無，誰於生死輪迴諸趣』？《楞伽經》說：『陰、界、入生滅，彼無有我，誰生？誰滅？愚夫者依於生滅，不覺苦盡，不識涅槃。大慧菩薩這一段問話，就是代表了一般愚夫——覺得無常、無我，不能成立輪迴，也不能成立解脫。』

藏的真常我說，⁽²⁾但適應一般人心的，真常我、真常心的主流——「真常唯心論」者，如『楞伽經』後出的「偈頌品」，『大乘密嚴經』，說「無我」是沒有外道的神我，真我是有的，舉種種譬喻，而說真我唯是智者所見的。

^(五)這一適應神學（「為眾生故」）的如來藏、我、佛性、自性清淨心，是一切眾生本有的——「佛德本有」說，⁽¹⁾為「秘密大乘佛法」所依；⁽²⁾在中國，臺、賢都依此而說「生佛不二」的圓教。

2. 從「方便」說

再從方便來說：

(1) 「佛法」：六念——有點近於一般宗教，但非祈求他力救護

「佛法」——緣起甚深，涅槃更甚深，解脫生死，真是談何容易！這不是容易成就的，所以釋尊有不想說法的傳說。佛到底慈悲說法了，有許多人從佛出家，也有廣大的在家信眾，但解脫的到底是少數。

為了化導大眾，種善根而漸漸的引向解脫（不一定在今生），在正常的八正道外，別有適應信強慧弱（主要為在家）的六念法門——念佛，念法，念僧，念戒，念施，念天。⁽¹⁾（心）念自己歸信的三寶功德，念自己持行的戒德，念自己所作的布施功德，念（自己所能得的）天界的莊嚴。在憂愁，恐怖，特別是瀕臨病重的死亡邊緣，如修六念，可以心無怖畏而得內心的平安。這有點近於一般宗教，但不是祈求他力的救護。⁽²⁾修念佛等方便，如與慧相應，那信增上人也可能證果，這就是「四證淨」。³⁴

(2) 「大乘佛法」與「秘密大乘佛法」

A. 念佛：從觀「外在的佛」，進而觀「自身是佛」，終於求「即生成佛」

在愚夫的心想中，一切是生滅的，生滅無常是苦的，那就不能發現盡苦得樂的希望了！這似乎非有常住不變的我才成。所以佛法內，佛法外，都「或」有這一類眾生，「以」為「生滅法」，對於繫「縛」生死與解「脫」涅槃，都是「難可」安「立」的。這類眾生，佛說是「畏於無我句」的，就是聽了無我，而怕繫縛解脫不能成立，死後斷滅而畏怯的根性。對於這，「佛又」不能不適應他們，以善巧「方便」來「攝」化了，這就是如來藏法門。

如來藏說，佛說的經典不少，會使人生起一種意解：在生死眾生，或眾生心中，有如來那樣的體性存在，而具足智慧德相，或說相好莊嚴的。這與印度的神我說，很接近。⁽¹⁾西藏的覺囊巴派，就依十部大乘經——如來藏說教典，成立神我體系的大乘佛教。⁽²⁾中國內地也有這一類，以真我的體驗，作為最高的法門。

好在佛知道眾生愚癡，預先在《楞伽經》裏，抉擇了如來藏說的真意義。這是攝化計我外道，而實際與大乘法空性，是一脈相通的。

³⁴ 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.309 ~ p.310：

修學而趣入預流果的方便，經說有二類：一、「親近善友，多聞正法，如理思惟，法隨法行」為四預流支，約四諦說證入，是重於智證的方便。二、「於佛不壞淨，於法不壞淨，於僧不壞淨，成就聖戒」為四預流支，是以信戒為基，引入定慧的方便；證入名得「四證淨」。

這二者，一是重慧的，是隨法行人，是利根。一是重信的，是隨信行人，是鈍根。這是適應根機不同，方便不同，如證入聖果，都是有信與智慧，而且是以智慧而悟入的。…〔中略〕…

原始佛教中，雖有此二流，而依「五根」來統一了信與慧；只是重信與重慧，少慧與增上慧的不同。將「信」引入佛法，攝受那些信行人，而終於要導入智慧的觀察分別忍，才符合佛法的正義。

※在佛法的演化中，念佛觀有最深遠的影響

由於「佛涅槃後，佛弟子對佛的永恆懷念」，發展為「大乘佛法」。

^(一)「初期大乘」，念佛有了非常的發展，如⁽¹⁾『法華經』說：「更以異方便，助顯第一義」。「異方便」是特殊的方便：^(A)「念佛」的因行而形成菩薩的六度大行；^(B)念佛而造佛舍利塔，（西元一世紀起）造佛像，供養、禮拜佛塔與佛像；稱念佛名，都是成佛的特別方便（釋尊時代是沒有的）。

⁽²⁾偉大的菩薩六度大行，要久劫修行，這是怯劣根性所難以奉行的，所以^(A)有「往生淨土」的「易行道」；通於一切淨土，而往生西方阿彌陀佛淨土，受到大乘佛教界的尊重。^(B)還有，在十方現在一切佛前，禮拜、懺悔、勸請、隨喜、迴向等，也是為怯劣根性說的，如信願堅固，可以引入正常的菩薩道。³⁵

⁽³⁾以上所說的念佛法門，是一般（可淺可深）的，重要的是「觀想念佛」。³⁶由於那時的佛像流行，念佛的都念佛的相好莊嚴。觀佛身相而成就的，是般舟（一切佛現在前立）

³⁵（1）印順導師《學佛三要》p.78：

⁽¹⁾《智度論》說：有菩薩以信（願）精進入佛法，樂集佛功德。這是大乘中的信增上菩薩，為此別開易行道。

⁽²⁾然易行道也就是難行道（智、悲）的方便，所以《十住毘婆沙論》說：初學者，修念佛，懺悔，勸請等法，心得清淨，信心增長，從此能修智慧，慈悲等深法。

（2）印順導師《淨土與禪》p.92：

然易行道也就是難行的前方便，兩者並非格格不入。《十住毘婆沙論》說：易行道不但是念佛，包含念菩薩、供養、懺悔、隨喜等等，菩薩依此行門去修，到信心增長的時候，即能擔當悲智的難行苦行。對於初心怯劣的根性，一下子叫他發心修大悲大智，是受不了的，或即退心不學。故修學佛法，不妨先依易行道，漸次轉進增上，至信願具足，而後才修難行道。這麼說來，易行與難行二道，僅為相對的差別，並非絕對的隔離。

（3）印順導師《淨土與禪》p.70：

念佛、懺悔、勸請，實為增長福力，調柔自心的方便；因此，才能於佛法的甚深第一義生信解心；於苦痛眾生生悲愍心，進修六度萬行的菩薩行。這樣，易行道，雖說發願而生淨土，於淨土修行，而也就是難行道的前方便。

³⁶（1）印順導師《成佛之道》p.312：

⁽¹⁾如易行道的稱名念佛，若得一心不亂，也就是念佛三昧。⁽²⁾不過念佛法門的重點，是念佛的身相與功德，舊稱觀相與觀想念佛。⁽³⁾如依此而念佛由心起，念佛如實相，那就是實相念佛，趣入出世的勝義禪觀了。

淺一些，念佛有懺業障，集善根的功能；深一些，就緣相成定，更進而趣入證悟。念佛法門，是由淺入深，貫徹一切。

（2）印順導師《淨土與禪》p.105 ~ p.108：

念佛，…〔中略〕…然佛所顯現的境界，在凡夫心境，不出名、相、分別的三類。

依名起念：這即是一般的稱名念佛，是依名句文身起念，…〔中略〕…

依相起念：這是觀想念佛，…〔中略〕…

依分別起念：依分別起念，而能了知此佛唯心所現，名唯心念佛。前二種依於名相起念，等到佛相現前，當下了解一切佛相，唯心變現，我不到佛那裏去，佛也不到我這裏來，自心念佛，自心即是佛。…〔中略〕…

若更進一層，即到達念佛法身，悟入法性境界。唯識家說法有五種，名、相、分別而外，有正智、如如。無漏的智如，平等不二，是為佛的法身。依唯心觀進而體見一切平等不二法性，即是見佛。…〔中略〕…平常稱此為實相念佛。念佛而達此階段，實已斷除煩惱，證悟無生法忍了。

三昧。依此念佛三昧的定境，而理會出「是心作佛」，「三界唯心」（「虛妄唯識論」者的唯識說，也是從定境而理解出來的）。

^{〔二〕}到了「後期大乘」，說一切眾生本有如來藏，我，自性清淨心，也就是本有如來德性，於是修念佛觀的，不但觀外在的佛，更觀自身是佛。

^{〔三〕}「秘密大乘佛法」，是從「易行道」來的「易行乘」，認為歷劫修菩薩行成佛，未免太迂緩了，於是觀佛身，佛土，佛財，佛業（稱為「天瑜伽」），而求即生成佛。成佛為唯一目標，「度眾生」等成了佛再說。³⁷

念佛觀，在佛法的演化中，是有最深遠影響的！

B. 念法：誦經、持咒等音聲佛事，特別是咒語，成為「秘密大乘」的修持要目

方便道的「念法」，^{〔一〕}「初期大乘」中，有了獨到的發展。如『般若』、『法華經』等，^{〔1〕}說讀經，（背或誦）誦經，寫經，布施經典等，有重於現生利益的不可思議功德，^{〔2〕}並稱般若「是大神咒，是大明咒，是無上咒，是一切咒王」。咒術，本是「佛法」所禁止的，漸漸的滲入「大乘佛法」，主要是為了護法，降伏邪魔。

^{〔二〕}誦經與持咒，有共同的傾向，也與稱名的念佛相通；音聲佛事，特別是咒語，成為「秘密大乘」修持的要目。

C. 念天：從念天演變到以「天（鬼神）教」方式為主流，真是「方便出下流」

「念佛」、「念法」外，「念天」是非常重要的！

^{〔一〕}「佛法」容認印度群神——天的存在，但^{〔1〕}梵天、帝釋、四大王眾天的鬼神，佛弟子是不信敬、不禮拜的。^{〔2〕}佛與在家、出家弟子，諸天卻表示了恭敬、讚歎、歸依、（自動的來）護法的真誠（邪神惡鬼在外）。佛與人間弟子，勝過了天神，是佛法的根本立場。

^{〔二〕}「大乘佛法」興起，由於『本生』中，菩薩有天神、畜生身的，所以有天菩薩在大乘經中出現，如『海龍王經』，『大樹緊那羅王所問經』，『密跡金剛力士經』等。『華嚴經』圓融無礙，有無數的執金剛神，主城神，主地神，……大自在天，來參加法會，都是大菩薩。善財童子參訪的善知識，也附入了不少的主夜神（女性夜叉）。夜叉菩薩名為金剛手，或名執金剛、金剛藏，在『華嚴經』中，地位高在十地以上。「初期大乘」經，深（觀）廣（大菩薩行）而與通俗的方便相統一，入世而又有神秘化的傾向。

^{〔三〕}到了「後期大乘」，如『楞伽經』、『大集經』，說到印度著名的天神，都是如來的異名；在鬼、畜天的信仰者，所見的如來就是鬼、畜。在理論上，達到了「天佛一如」，也就是「神佛不二」，這是與印度教的興盛有關的。

³⁷ 印順導師《華雨集第三冊》p.212 ~ p.213：

「念佛三昧」^{〔1〕}本是想念外在的佛，^{〔2〕}由於傳出了眾生有如來藏，如來藏是（真）我的經說，念佛三摩地，不再只是觀他佛現前，進而觀佛入自身（「本尊入我，我入本尊」），引生自身是佛的天慢，發展到「現生成佛」。

宗喀巴稱無上瑜伽為「最勝念佛」，是非常正確的！但如不能肯認眾生本有如來果德，還在修緣起（不能說是「本具」）的勝義空觀，雖在佛教發展中，不免有這類「續」、「論」，其實只是附會、雜糅而已。

^[四]到了「秘密大乘佛法」，念天的影響更深。如^[1]倣五部夜叉，及帝釋在中間，四大天王四方坐的集會，而有五部如來的集會方式。^[2]天菩薩著重忿怒相，欲樂的身相。觀自身是佛的佛慢，也名為天慢。而忉利天與四大王眾天的男女交合而不出精，也成為實現大樂，即身成佛的修證理想。^[3]欲界天神——大力鬼王與高等畜生天的融入佛教，^[A]不但有五甘露——尿、屎、骨髓、精、血，五肉——狗肉、牛、馬、象、人肉等鬼神供品；^[B]而「佛法」所禁止的咒術以外，占卜、問鏡、觀星宿，火祭——護摩，這些印度神教的，都納入「秘密大乘」。

念天而演變到以「天（鬼神）教」方式為佛法主流，真是世俗所說的「方便出下流」了！

D. 「秘密大乘」，是「念佛」與「念（欲）天」的最高統一

重信仰，重秘密（不得為未受法的人說，說了墮地獄），重修行，「索隱行怪」的「秘密大乘佛法」，是「念佛」與「念（欲）天」的最高統一。

五 佛教思想的判攝準則

（一）依「四悉檀」判攝四阿含

在印度佛教思想史的探求中，發現了一項重要的判攝準則。^[1]南傳佛教的覺音三藏，我沒有能力讀他的著作，但從他四部（阿含）注釋書名中，得到了啟發。他的四部注釋，『長部』注名「吉祥悅意」，『中部』注名「破斥猶豫」，『相應（即「雜」）部』注名「顯揚真義」，『增支部』注名「滿足希求」。^[2]四部注的名稱，顯然與龍樹所說的四悉檀（四宗，四理趣）有關，如「顯揚真義」與第一義悉檀，「破斥猶豫」與對治悉檀，「滿足希求」與各各為人（生善）悉檀，「吉祥悅意」與世界悉檀。³⁸

深信這是古代傳來的，對結集而分為四部阿含，表示各部所有的主要宗趣。^[1]民國三十三年秋，我在漢院講『阿含講要』，先講「四阿含經的判攝」，就是依四悉檀而判攝四阿含的。^[2]在原始聖典的集成研究中，知道原始的結集，略同『雜阿含』，而『雜阿含』是修多羅，祇夜，記說等三分集成的。以四悉檀而論，「修多羅」是第一義悉檀；「祇夜」是世界悉檀；「記說」中，弟子記說是對治悉檀，如來記說是各各為人生善悉檀。佛法有四類理趣，真是由來久矣！這可見，『雜阿含』以第一義悉檀為主，而實含有其他三悉檀。進一步的辨析，那「修多羅」部分，也還是含有其他三悉檀的。

³⁸ 印順導師《佛在人間》p.29 ~ p.31：

施教宗旨：佛法是適應眾生的根機而安立的，需要什麼，就為他說什麼。如《智論》所說的四悉檀，即是佛陀應機說法的四大宗旨。說法的宗旨雖多，但總括起來，不出此四。

一、世間悉檀，以引起樂欲為宗。…〔中略〕…

二、為人悉檀，以生善為宗。…〔中略〕…

三、對治悉檀，以制止人類的惡行為宗旨。…〔中略〕…

四、第一義悉檀，這以顯了真義為宗，這是佛陀自證的諸法實相。不信解這甚深的真義，而修行趣證，是決不能了脫生死，圓成佛道的。所以佛依第一義悉檀說，是究竟的了義說，這才是佛法的心髓。

龍樹說：「三悉檀可破可壞，第一義悉檀不可壞」。…〔下略〕…

所以這一判攝，是約聖典主要的理趣所在而說的。四悉檀傳來中國，天臺家多約眾生的聽聞得益說，其實是從教典文句的特性，所作客觀的判攝。

〔二〕依「四悉檀」判攝四期佛教

※四期的聖典，如在乳中一再加水去賣，終於佛法真味淡了，印度佛教也不見了

依此四大宗趣，觀察印度佛教教典的長期發展，也不外乎四悉檀，如表：

佛法	……	第一義悉檀	……	顯揚真義
		┌初期	……	對治悉檀
大乘佛法	——			└破斥猶豫
		┌後期	……	各各為人悉檀
秘密大乘佛法	……			└滿足希求
				└世界悉檀
				└吉祥悅意

五十九年所寫成的『原始佛教聖典之集成』，我從教典的先後，作了以上的判攝。這裏再為敘述：從長期發展的觀點，來看每一階段聖典的特色，是

一、以『雜阿含經』（『相應部』）為本的「四部阿含」（四部可以別配四悉檀），是佛法的「第一義悉檀」，無邊的甚深法義，都從此根源而流行出來。

二、「大乘佛法」初期的「大乘空相應經」，廣說一切法空，遣除一切情執，契入空性。『中論』說：「如來說空法，為離諸見故」，是依『寶積經』說的。所以「大乘空相應經」的特色，是「對治悉檀」。³⁹

三、「大乘佛法」後期，為真常不空的如來藏、我、佛性說，點出眾生心自性清淨，為生善、成佛的本因，重在「為人生善悉檀」。「各各為人生善」，是多方面的。⁽¹⁾心自性清淨，就是「心性本淨」，是出於「滿足希求」的『增支部』的。『成實論』也說：「佛為懈怠眾生，若聞心本不淨，便謂性不可改，則不發清淨心，故說本淨」。在「後期大乘」中，就成為一切眾生有如來藏、我、佛性說：這是一。⁽²⁾如來藏說，是念自己身心中有佛。「初期大乘」的念佛往生淨土，念佛見佛的般舟三昧；「佛法」六念中念佛，都是為信增上者，心性怯劣怖畏者說的：這是二。這些「為人生善」的教說，都有「易行」誘導的傾向。

四、「秘密大乘佛法」的流行，融攝了印度神教所有的宗教行儀。如說：「劣慧諸眾生，以癡愛自蔽，唯依於有著。……為度彼等故，隨順說是法」。在修持上，重定力，以欲天的佛化為理想，所以在身體上修風，修脈，修明點，從欲樂中求成佛，是「世界悉檀」。

佛法一切聖典的集成，只是四大宗趣的重點開展。我應用牧女賣乳而一再加水為喻：為了多多利益眾生，不能不求適應，不能沒有方便，如想多賣幾個錢，而在乳中加些水一樣。這樣的不斷適應，不斷的加入世俗的方便，四階段集成的聖典，如在乳中一再加水去賣一樣，終於佛法的真味淡了，印度佛教也不見了！

³⁹ 印順導師《華雨集第四冊》p.37：

中期是「大乘法」的興起，是菩薩行為本而通於根本佛法的。依涅槃而開展為「一切法不生」，「一切法空」說。⁽¹⁾涅槃是最甚深的，當然可說是第一義悉檀，⁽²⁾但重點的開展，顯然存有「對治」的特性。

〔三〕 與古德的教判相通，但抉擇取捨不同

1. 都是流傳中的佛法，不會徹底否定某些佛法

這一判攝，是佛法發展階段的重點不同，不是說「佛法」都是第一義悉檀，「秘密大乘佛法」都是世界悉檀，所以說：「一切聖典的集成，只是四大宗趣的重點開展，在不同適應的底裏，直接於佛陀自證的真實」。「佛法的世界悉檀，還是勝於世間的神教，因為這還有傾向於解脫的成分」。

這一切都是佛法；「秘密大乘」是晚期佛教的主流，這是佛教史上的事實，所以我不能同意「入篡正統」的批評。⁴⁰都是流傳中的佛法，所以不會徹底否定某些佛法。

2. 由於純正的、適應現代的要求，而與古德的抉擇取捨不同

但我不是宗派徒裔，不是學理或某一修行方法的偏好者。我是為佛法而學，為佛法適應於現代而學的，所以在佛法的發展中，探索其發展的脈絡，而了解不同時代佛法的多姿多態，而作更純正的，更適應於現代的抉擇。

由於這一立場，三期、四期的分判，相當於古德的分判，而意見不同，主要是由於純正的、適應現代的要求。也就作成這樣的結論：「立本於根本佛教之淳樸，宏闡中期佛教（指「初期大乘」）之行解，（梵化之機應慎），攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟」！

六 契理而又適應世間的佛法

〔一〕 「立本於根本佛教之淳樸」

※在「阿含」與「律」中，三寶是樸質而親切

什麼是「立本於根本佛教之淳樸」？佛弟子所應特別重視的，是一切佛法的根源，釋尊的教授教誡，早期集成的聖典——「阿含」與「律」[毘尼]。

在「阿含」與「律」中，佛、法、僧——三寶，是樸質而親切的。

1. 佛寶——佛出人間

「佛」是印度迦毘羅衛的王子，經出家，修行而成佛，說法、入涅槃，有印度的史跡可考。『增壹阿含經』說：「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也」。⁽¹⁾佛不是天神、天使，是在人間修行成佛的；⁽²⁾也只有生在人間，才能受持佛法，體悟真理[法]而得正覺的自

⁴⁰ 印順導師《無諍之辯》p.108：

龍樹、無著間，若必求其有所同者，則同為南北印佛教綜合者，同有淨化真常唯心論之跡也。然真常唯心論不因此而衰，以真常攝性空，以唯心攝唯識，融冶世俗而大成於密教。故吾從印度佛教之趨勢以觀其變，不能不以真常唯心論為後期佛教之正統。

既「入篡正統」，即不能以唯識統之；亦不能以其有違法印，而改變此一段史實也！或有欲攝真常唯心於旁流者，然⁽¹⁾就義理言，斥之可也，是之可也，攝之於旁流可也。⁽²⁾自歷史言，則後期佛教確為此一思潮所支配，何得不以此為正統？

在解脫，所以說：「人身難得」。⁴¹

⁴¹ (1) 印順導師《佛法概論》p.52 ~ p.56：

人類的特勝 五趣中，⁽¹⁾平常以為天上最好，地獄最苦，這是一般宗教的傳統見識。怕墮地獄，求生天國，是他們共同的要求。⁽²⁾佛法獨到的見地，卻以為人間最好。這因為一切有情中，^(A)地獄有寒熱苦，幾乎有苦無樂；畜生有殘殺苦，餓鬼有饑渴苦，也是苦多於樂。^(B)天上的享受，雖比人類好，但只是庸俗的，自私的；那種物質欲樂，精神定樂的陶醉，結果是墮落。所以人間最好，經中常說「人身難得」的名言。

《增舍·等見品》說：某「天」五衰相現——將死時，有「天」勸他說：你應求生善趣的人間。人間有什麼值得諸天崇拜呢？經上接著說：「諸佛世尊皆出人間，非由天而得也」。這即是說：諸佛皆在人間成佛，所以人為天的善趣，值得天神的仰慕。

成佛，是體悟真理，實現自由。佛陀說法，即是宣揚此真理與自由之光。

真理與自由，是天國所沒有的，有的只是物欲與定樂。諸天是享樂主義者，不能警覺世間的苦難，不能策發向上，所以惟有墮落，不能獲得真理與自由。

釋尊曾說：「我今亦是人數」（增舍·四意斷品）。這可見體現真理而解脫成佛，不是什麼神鬼或天使，是由人修行成就的。惟有生在人間，才能稟受佛法，體悟真理而得正覺的自在，這是《阿含經》的深義。

我們如不但為了追求五欲，還有更高的理想，提高道德，發展智慧，完成自由，那就惟有在人間才有可能，所以說「人身難得」。

佛陀何以必須出在人間？人間有什麼特勝？這可以分為四點來說：

一、環境：天上太樂，畜生、餓鬼、地獄——三途太苦。太樂了容易墮落，太苦了也無力追求真理與自由。

人間也有近於這兩邊的形態：如生活寬裕，遺產豐富的，由於物質的過分享受，窮奢極欲，每每汨沒自己，弄到墮落而後已。反之，太貧苦了，由於生活的逼迫，為衣食等所苦，或作殺盜等惡業，少有機會能從事學問，追求真理與自由。苦樂均調的人間，尚有此種現象，何況極樂的天堂，極苦的地獄！經上說：帝釋天為了佛法，特來世間稟受，但他在享受五欲時，竟然完全忘記了。

太樂太苦，均不易受行佛法，唯有苦樂參半的人間，知苦而能厭苦，有時間去考慮參究，才是體悟真理與實現自由的道場。

二、慚愧：《增舍·慚愧品》說：「以其世間有此二法，……不與六畜共同」，這是人畜的差別處。人趣有慚愧心，慚愧是自顧不足，要求改善的向上心；依於尊重真理——法，尊重自己，尊重世間的法制公意，向「輕拒暴惡」，「崇重賢善」而前進。這是道德的向上心，能息除煩惱眾惡的動力，為人類所以為人的特色之一。

三、智慧：⁽¹⁾三惡趣是缺少智慧的，都依賴生得的本能而動作。⁽²⁾人卻能從經驗的記憶中，啟發抉擇、量度等慧力，能設法解決問題。^(A)不但有世俗智，相對的改善環境、身心，^(B)而且有更高的智慧，探求人生的秘奧，到達徹底的解脫。

人間的環境，苦樂兼半，可以從經驗中發揮出高尚的智慧。如不粗不細的石頭，能磨出鋒利的刀劍一樣。

四、堅忍：我們這個世界，叫娑婆世界，娑婆即堪忍的意思。這世間的人，能忍受極大的苦難，為了達到某一目的，犧牲在所不惜，非達到目的不可。這雖也可以應用於作惡，但如以佛法引導，使之趨向自利利他的善業，即可難行能行，難忍能忍，直達圓滿至善的境地。

這四者，環境是從人的環境說；後三者，是從人的特性說。《婆沙論》解說人為「止息意」、「忍」、「末奴沙」三義；《起世經》等說「勇猛」、「憶念」、「梵行」三事的勝於天上，與今所說的三者相同。

慚愧——止息意——梵行勝
智慧——末那沙——憶念勝
堅忍——忍——勇猛勝

這樣，諸佛皆出人間成佛，開演教化，使人類同得正覺。佛法不屬於三途，也不屬於諸天，惟有人類才是佛法的住持者，修學者。

「佛出人間」，佛的教化，是現實人間，自覺覺他的大道，所以佛法是「人間佛教」，而不應該鬼化、神化的。

不過在佛法的長期流傳中，由於「佛涅槃後，佛弟子對佛的永恆懷念」，不免漸漸的理想化、神化，而失去了「如來兩足[人]尊」的特色！

2. 僧寶——依六和敬而精進修行，自利利他，達成「正法久住」

「僧」(伽)，是從佛出家眾弟子的組合。佛法是解脫道，⁽¹⁾ 依聖道修行而實現解脫，在

人生如此優勝，難得生在人間，又遇到佛法，應怎樣盡量發揮人的特長，依佛陀所開示的方法前進。在沒有完成正覺的解脫以前，必須保持此優良的人身。若不能保持，因惡行而墮入三途，或受神教定樂所蒙惑，誤向天趣——長壽天是八難之一，那可以說是辜負了人身，「如入寶山空手回」！

(2) 印順導師《佛在人間》p.88 ~ p.94：

一、憶念(末那沙)勝：末那沙即人的梵語，與末那(意)同語。…〔中略〕…這生得的智力，即是本能。但人類的生得慧，經過學習發達成高深的智力。其他動物，從加行而起的智力，雖也多少有一些，但比起人來，是太微渺了。…〔中略〕…

二、梵行勝：…〔中略〕…

…〔中略〕…有人說：樹也知道傾向光明；狗子也會對主人表示殷勤，負責守護。然人是不同的！…〔中略〕…⁽¹⁾ 其他的眾生，從本能所發，而不能不如此作，所以墮落不深，地獄、畜生、餓鬼，是很少會因作惡而墮落的。⁽²⁾ 人有自覺的道德意識，知慚知愧，也有故意作惡，無慚無愧。所以^(A) 人——特別是學佛法的，墮落也墮得重，上進也上進得徹底。^(B) 墮落後可生起向善離惡的力量，悔改自拔，也是人類的特色。

有以為：天空的行雁齊齊整整的排成人字或一字，說這是雁的(知序)道德。狗會守門，說是狗的(有義)道德。不知道德是重於自覺的，可以不這樣作，而覺得非這樣作不可，這才是道德的價值——或不道德的。良好的習慣，只可說是道德的成果而已。如天國的良善勝於人間，但這還不免墮落多於勝進，因為自然而然的如此行去，也算不得崇高的德行。所以，如大家都那樣的胡作妄為，如了解為顛倒罪惡，那必要立定腳跟，任何苦難都不妨，卻決不附和遷就，這才是人性中道德力的高尚表現。德行——即梵行，梵行為清淨而非穢惡的行為，這是人類所有的特性。

三、勇猛勝：…〔中略〕…⁽¹⁾ 牛、馬，也是能耐苦的。但那是受到人類的控制，頸上架了軛，身上挨著鞭策，這才會忍苦去工作，如沒有人管制牠，牠是會躺在田塍休息的。⁽²⁾ 人類，雖也受到生活的逼迫，但每能出於自發的，覺得自己應這樣做的，即奮力去做成。…〔中略〕…

經上說，人的特勝中，這三者，是眾生與諸天所不及的。雖不是盡善盡美的，不如菩薩的清淨圓滿，但已足以表示出人類特點，人性的尊嚴。我們既然生得人身，應利用自己的長處，日求上進。

(3) 印順導師《佛在人間》p.131 ~ p.133：

二 唯人為能學佛

一、人類的特勝：一般來說，人雖自尊心極強，卻都看輕自己，覺得自己太渺小，不肯擔當大事，為最高理想而努力。這是頂錯誤的，其實人是頂有意義的。

佛法說，在六道眾生中，地獄太苦，餓鬼饑餓不堪，那裡會發心學佛？畜生也大多是愚昧，不能了解學佛。阿修羅猜疑心大，不能堅信佛所說的話，又加上瞋恨心強，喜歡鬥爭。天國，享福都來不及，更沒有心學佛。所以「三途八難」中，長壽天便是八難之一。因此，佛經說「人身難得」、「佛法難聞」，只有人最為難得，才能學佛。

有人問：神教與佛教有什麼不同？我說：神教說人間不如天上，佛教說人間更好。既得人身，不要錯過他，應該尊重人身，發揮人的特性而努力向上，這是佛教的一大特色。

人有什麼好呢？經說人有三特勝，天上也不及我們。大梵天、上帝，雖然高貴，但都不及人的偉大。因人有三種特勝，所以佛特地在人世成佛，教化人類，向佛學習。…〔中略〕…

二、從人道直趣佛道：…〔下略〕…

家、出家是一樣的。⁽²⁾但在當時——適應那時的印度風尚，釋迦佛是出家的；佛法的傳宏，以佛及出家弟子的遊行教化而廣布，是不容爭議的。

適應當時的社會，在家弟子是沒有組織的。對出家眾，佛制有學處——戒條，且有團體的與經濟的規制。出家眾的組合，名為僧伽，僧伽是和樂清淨（健全）的集團。和樂清淨的僧伽，內部是平等的，民主的，法治的，以羯磨而處理僧事的。出家眾，除衣、鉢、坐臥具，及少數日用品外，是沒有私有財物的。寺院、土地、財物，都屬於僧伽所有，而現住眾在合法下，可以使用。而且，這不是「現前（住）僧」所有，佛法是超越民族、國家的，只要是具備僧格的，從各處來的比丘（及比丘尼），如長住下來，就與舊住的一樣。所以僧伽所有物，原則是屬於「四方僧」的。

⁽¹⁾僧伽中，思想是「見和同解」，經濟是「利和同均」，規制是「戒和同遵」。這樣的僧伽制度，才能和樂共住，精進修行，自利利他，達成正法久住的目的。⁴²⁽²⁾但「毘尼[律]是世界中實」，在律制的原則下，不能沒有因時、因地的適應性。可惜在佛法流傳中，^(A)重律的拘泥固執，漸流於繁瑣形式。^(B)而一分專重修證，或重入世利生的，卻不重毘尼，不免形同自由的個人主義。⁴³

⁴² 印順導師《佛法概論》p.18~p.23：

釋尊的所以「以法攝僧」，不但為了現在的出家眾，目的更遠在未來的正法久住。…〔中略〕…關於住持佛法，雖然在許多經中，囑付王公、宰官，囑付牛鬼、蛇神，其實除囑付阿難不要忘記而外，這正法久住的責任，釋尊是鄭重的託付在僧團中。和合僧的存在，即是正法的存在。

…〔中略〕…和樂清淨的僧團，能適應環境而獲得社會大眾的信仰，能淨化身心而得自身的解脫；不忽略社會，不忽略自己，在集團中實現自由，而佛法也就達到了「久住」的目的。釋尊以律法攝受僧眾，把住持佛法的責任交託他。僧團為佛法久住的唯一要素，所以與佛陀、達磨，鼎立而稱為三寶。

六和敬 正法的久住，要有解脫的實證者，廣大的信仰者，這都要依和樂清淨的僧團而實現。僧團的融洽健全，又以和合為基礎。依律制而住的和合僧，釋尊曾提到他的綱領，就是六和敬。六和中，⁽¹⁾「見和同解」、「戒和同行」、「利和同均」，是和合的本質；⁽²⁾「意和同悅」、「身和同住」、「語和無諍」，是和合的表現。

從廣義的戒律說，佛教中的一切，團體的、個人的，都依戒律的規定而生活。律治內容的廣泛，與中國古代的禮治，有著同樣的精神。律，包含實際生活的一切；但釋尊特別重視思想與經濟，使它與戒律並立。這就指出大眾和合的根本問題，除了律制以外，還要注重思想的共同，經濟待遇的均衡。思想、律制、經濟三者，建立在共同的原則上，才有和樂、清淨的僧團。…〔中略〕…僧團確立在見和、戒和、利和的原則上，才会有平等、和諧、民主、自由的團結，才能吻合釋尊的本意，負擔起住持佛法的責任。

有了上面所說的三和——和合的本質，那表現在僧團中的，就必有後三者。彼此間，在精神上是志同道合的；行動上是有紀律而合作的；語言文字上是誠實、正確，充滿和諧友誼的。這樣的僧團，才是釋尊理想中的僧團。

⁴³ (1) 印順導師《佛在人間》p.120~p.121：

佛教僧團，可說是自我教育，大眾教育的道場。僧團與學校不一樣，學校只是老師教學生，僧團是進一步的互相教授教誡。依佛說：上座而不發心教導新學比丘，是沒有慈悲，違犯上座的法規。教授，教誡，慰勉，警策，是佛教集團的真精神。這樣的相互教育，可實現在團體中的自由；而每人的真自由，即佛法所說的解脫。…〔中略〕…

過去，由於隱遁的，個人的思想泛濫，佛教的集團精神受到了漠視，這才使佛教散漫得沙礫一樣。現在社會已進入集團組織的時代，為了發揚人間佛教，要趕快將集團的精神恢復起來！

(2) 印順導師《佛法概論》p.248~p.249：

佛法，從一般戀世的自私的人生，引向出世的無我的人生。這有不可忽略的兩點，即⁽¹⁾從家庭而向無家，⁽²⁾從自他和樂而向自心淨化。

我想，現代的佛弟子，出家或在家的（現在也已有組織），應重視律制的特質。⁴⁴

3. 法寶

(1) 八正道——法的第一義

※是理智的德行的宗教，非神教的信心第一、重定而惑於神秘現象

律是「法」的一部分。⁴⁵法的第一義，是八正道——正見，正思惟，正語，正業，正

^(一)其中，⁽¹⁾出家的社會意義，即從私欲佔有的家庭，或民族的社會關係中解放出來。這一出家，^(A)從離開舊社會說，多少帶點個人自由主義的傾向；^(B)如從參預一新的社團說，這是超家族、超國界的大同主義。⁽²⁾聲聞的出家眾，^(A)雖有和樂——自由、民主、平等僧團，^(B)但限於時機，乞食獨身的生活，在厭世苦行的印度思潮中，偏重於「己利」的個人自由。⁽³⁾出家的社會意義，是私欲佔有制的否定，而無我公有的新社會，當時還不能為一般所了解，只能行於出家的僧團中，戒律是禁止白衣旁聽的。但徹見佛法深義的學者，不能不傾向於利他的社會和樂。菩薩入世利生的展開，即是完成這出家的真義，做到在家與出家的統一。這是人世，不是戀世，是否定私有的舊社會，而走向公共的和樂的新社會。

^(二)同樣的，⁽¹⁾一般人的自他和樂，道德或政法，基於私欲的佔有制，這僅能維持不大完善的和樂。⁽²⁾聲聞者發現自我私欲的罪惡根源，於是從自他和樂而向自心淨化的德行。⁽³⁾然而淨化自心，不但是為了自心淨化，因為這才能從離欲無執的合理行為中，促進完成更合理的和樂善生。這樣，菩薩又從自心淨化而回復到自他和樂。從自他和樂中淨化自心，從自心淨化去增進自他和樂，實現國土莊嚴，這即是淨化自心與和樂人群的統一。所以菩薩行的特點，是透出一般人生而回復於新的人生。

(3) 印順導師《印度佛教思想史》p.127 ~ p.128：

龍樹的造論通經，面對佛教界的種種問題。如「佛法」的部派林立，互相評破；「佛法」與「大乘佛法」間，存有嚴重的偏差，有礙佛法的合理開展。如傳統的「佛法」行者，指大乘為非佛所說(11.003)。「大乘佛法」行者，指傳統「佛法」為小乘；過份的讚揚菩薩，貶抑阿羅漢，使釋尊為了「佛法久住」而建立起來的，和樂清淨僧伽的律行，也受到輕視。如維摩詰呵斥優波離的如法為比丘出罪(11.004)；文殊師利以出家身份，「不現佛邊，亦不見在眾僧，亦不見在請會，亦不在說戒中」，卻在「王宮采女中，及在淫女、小兒之中三月」安居(11.005)。這表示了有個人自由主義傾向的大乘行者，藐視過著集體生活的謹嚴律制（也許當時律制，有的已徒存形式了）。…〔下略〕…

⁴⁴ 印順導師《佛法概論》p.25：

這事和與理和，本來是相待而又不相離的。但在佛法的流行中，⁽¹⁾一分青年大眾——出家者，與白衣弟子們，重視理和同證的僧伽；忽略六和僧團的作用，忽略發揮集團的力量，完成正法久住的重任，因此而輕視嚴密的僧制。白衣者既沒有集團，而青年大眾僧中，「龍蛇混雜」，不能和樂清淨。結果，理想中的真實僧，漸漸的比虛偽更虛偽。號稱入世的佛教，反而離開大眾，成為個人的佛教。⁽²⁾另一分耆年的老上座，重視事相的僧伽。但忽略釋尊制律的原則不變，根本不變，而條制、枝末的適應性，不能隨時隨地的適應，反而推衍、增飾（還是為了適應），律制成為繁瑣、枝末的教條。僧俗的隔礙，也終於存在。

從僧伽中心的立場說，這是各走極端，沒有把握事和與理和，原則與條規的綜合一貫性，不能圓滿承受釋尊律制的真精神。

⁴⁵ (1) 印順導師《華雨集第三冊》p.133 ~ p.134：

⁽¹⁾本來，法是一切佛法的總稱，所以不妨說法為依止，如說：「自依止，法依止，不異依止」（『S』四七·九）；是佛涅槃那年，佛為阿難說的（『遊行經』等）。⁽²⁾但佛法分為二，即法與律（法與戒），所以法與律都是比丘們所依止，為比丘所師。如但說戒為依止，戒為大師，所說即不圓滿（戒不能代表一切）。

流行於西北印度的有部律師，強調戒律的重要，這才但說以戒為師。『遺教經』的「波羅提木叉是汝大師」，也正是這一系傳誦的教典。在中國，⁽¹⁾『遺教經』流行得很普遍，所以常聽到「以戒為師」。⁽²⁾而圓正的、根本的遺教：「法律是汝大師」；或「以法為師」，反而非常生疏了！

(2) 印順導師《佛法概論》p.6：

命，正精進，正念，正定。

^{〔一〕}依正確的知見而修行，才能達成眾苦的解脫。如約次第說，八正道是聞、思、修（正定相應）慧的實踐歷程。這是解脫者所必修的，所以稱為「古仙人道」，離此是沒有解脫的。⁴⁶

由於語言文字能表達佛法，所以也就稱語文為法；但這是限於表詮佛法的。如佛滅初夏，王舍城的五百結集，就稱為「集法藏」。然此能詮的語文法，有廣狹二類：一、凡是表詮佛法的語文，都可以稱為法，這是廣義的。二、因佛法有教授與教誡二類，在教化的傳布中，佛法就自然地演化為「法」與「毘奈耶」二類。等到結集時，結集者就結集為「法藏」與「毘奈耶藏」。與毘奈耶藏相對的法藏，那就局限於經藏了。

⁴⁶ (1) 印順導師《以佛法研究佛法》p.105 ~ p.106：

「法」是釋尊自覺自證而為眾生宣說開示的。自覺自證的法，一向稱為「甚深極甚深，難通達極難通達」。為眾生作契理契機的宣說，實在並不容易！從佛的開示看來，佛是以聖道為中心而方便開示的。聖道是能證能得的道，以聖道為法，主要是八正道。…〔中略〕…八正道為什麼稱為「法」呢？法 Dharma 從字根 dhṛ 而來，有「持」——執持不失的意義。八正道是被稱為：「古仙人道，古仙人徑，古仙人道跡」（雜阿含經卷一二）。八正道是一切聖者所必由的，佛曾為須跋陀羅表示了絕對的、決定的主張，如《長阿含經》（卷四）說：「若諸法中無八聖道者，則無第一沙門果，第二、第三、第四沙門果。須跋！以諸法中有八聖道故，便有第一沙門果，第二、第三、第四沙門果」。可見八正道是解脫所必由的不二聖道，不變不失，所以稱之為法。

(2) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.233 ~ p.234：

佛法，傳說八萬四千法門，在這無量法門中，到底佛法的心要是什麼？也就是佛法之所以為佛法的是什麼？依原始結集的聖典來說，佛法的心要就是「法」。釋尊自覺自證而解脫的，是法；以悲願方便而為眾生宣說開示的，也稱為「法」。「法」——達磨是眾生的歸依處，是佛引導人類趣向的理想與目標。

自覺自證的內容，不是一般所能說明的、思辯的，而要從實行中去體現的。為了化導眾生，不能沒有名字，釋尊就用印度固有的術語——達磨來代表。從釋尊的開示安立來看，「法」是以聖道為中心而顯示出來的。聖道是能證能得的道，主要是八正道，…〔中略〕…

依古道而發見古王宮殿的譬喻，足以說明「法」是以聖道為中心而實現（發見）出來的。…〔下略〕…

(3) 印順導師《佛法概論》p.7 ~ p.11：

學者所歸依的法，可分為三類：一、真諦法；二、中道法；三、解脫法。其中根本又中心的，是中道的德行，是善。…〔中略〕…八正道，為中道法的主要內容。…〔中略〕…釋尊所說的法，內容自然更精確、更深廣，但根本的精神，仍在中道的德行。中道的德行，是達磨的第一義。

中道行，是身心的躬行實踐，是向上的正行。在向上的善行中，^{〔1〕}有正確的知見，^{〔2〕}有到達的目的。

^{〔1〕}向上向解脫的正行，到達無上究竟解脫的實現；這實現的究竟目的——解脫，也稱為法。經中稱他為無上法，究竟法，也稱為勝義法。…〔中略〕…

^{〔2〕}說到正確的知見，這不但正知現象的此間，所達到的彼岸，也知道從此到彼的中道。這不但認識而已，是知道他確實如此，知道這是不變的真理。^{〔A〕}這是說「緣起」：知道生死眾苦是依因而集起的；惟有苦集（起）的滅，才能得到眾苦的寂滅，這非八正道不可。^{〔B〕}這樣的如實知，也就是知四真諦法：「苦真實是苦，集真實是集，滅真實是滅，道真實是道」。這四諦也稱為法：如初見真諦，經上稱為「知法入法」；「不復見我，唯見正法」；「於法得無所畏」。能見真諦的智慧，稱為「得法眼淨」。釋尊的「初轉法輪」，就是開示四諦法。

這三類歸依法中，^{〔1〕}正知解脫、中道，與變動苦迫的世間，是真實；^{〔2〕}中道是善行；^{〔3〕}觸證的解脫是淨妙。真實、善行、淨妙，貫徹在中道的德行中。

^{〔1〕}八正道的最初是正見，正見能覺了真諦法。知是行的觸角，是行的一端，在正行中，知才能深刻而如實。離了中道的正行，沒有正知，所以佛法的正見真諦，近於哲學而與世間的哲學不同。

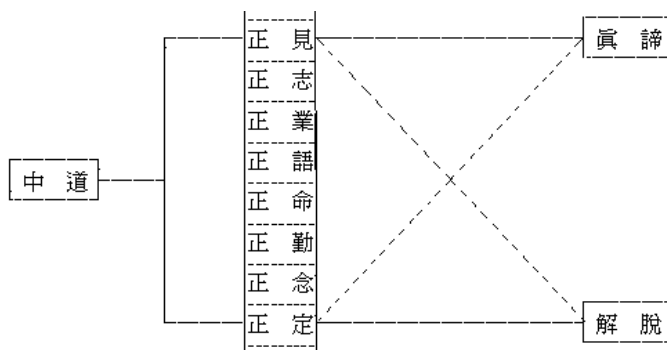
^{〔2〕}同時，八正道的最後是正定，是寂然不動而能體證解脫的。這正定的體證解脫，從中道的德行

^[2] 修行者在正見（而起信願）中，要有正常的語言文字，正常的（身）行為，更要有正命——正常的經濟生活。

初學者要這樣的學，修行得解脫的更是這樣。佛法在中國，說圓說妙，說心說性，學佛者必備的正常經濟生活，是很難得聽到的了！⁴⁷

中來，所以近於宗教的神秘經驗，而與神教者的定境、幻境不同。

^[3] 也就因此，中道行者有崇高的理智，有無上解脫的自由，雖說是道德的善，也與世間的道德不同。中道統一了真諦與解脫，顯出釋尊正覺的達磨的全貌。

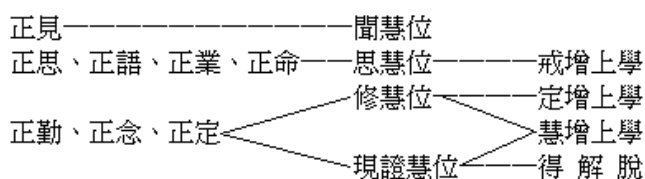


(4) 印順導師《以佛法研究佛法》p.112：

^[1] 從道的實踐，而達解脫的證知（五分法身），是從能證邊說。^[2] 從聖道的如實知見，悟入緣起與涅槃，是從所證邊說。這是釋尊開示正法的兩大方便！其實，**修聖道而能悟見緣起與寂滅，當下就是離繫解脫的證知了。法是以聖道的實踐為核心的**，所以佛的開示，或稱為「示涅槃道的勝法」（經集二三三）。

(5) 印順導師《成佛之道》p.225 ~ p.226：

在這三學，八正道的敘述中，似乎有不同的次第。三學是戒而定，定而慧；八正道是慧而戒，戒而定。**其實，道次是一樣的。因為，慧學不但是首先的，也是究竟的**，所以八正道的次第是：正見是聞慧；正思惟是思慧；思惟發起正語正業正命是戒學。正精進遍通一切，特別是依著精進而去修正念，正定，是定學。定與慧是相應的，就是修慧。等到從定而發無漏慧，是現證慧，真實的慧學，從此而得解脫。**所以，佛說的解脫道，三學與八正道一樣：不離聞思修及現證慧的次第，也就是依戒而定，依定而慧，依慧得解脫的次第。**三學與八正道的一致性，試列表如下：



⁴⁷ 印順導師《成佛之道》p.61 ~ p.62：

什麼是正命？命是生存，生活。無論是在家出家，都不能不生活；衣食住行等一切經濟生活，合法的得來受用，就名為正命。**正常的經濟生活，是非常重要的；大部分的罪惡，都從經濟生活的不正常而來。**

^[1] 學佛的在家眾，不但要是國法所許可的，而且還要不違於佛法的。如以殺生（如屠戶，獵戶等），盜，淫（如賣淫，設妓院等），妄語（以欺騙為生，走江湖的，多有這一類），酒[如釀酒，設酒家等]為職業的，佛法中名為『**不律儀**』，是邪命，**障礙佛法的進修**。^[2] 出家眾，凡依信眾布施而生存的，是正命。如兼營醫（完全義務，不犯）、卜、星、相等為生，或設法騙取信施，就是邪命。

如法的經濟來源，不奢侈不吝嗇的消費態度，是正命。**要這樣，才能與佛法相應，否則人身也許不保，還說得上了生死嗎？**在抗日戰爭初期，香港某居士，念佛極虔誠，有一所廣大而幽靜的別墅，他函請印光大師，離開戰區，來香港安住。印老問他，才知他世代以釀酒起家。印老說：你把酒業歇了，我才能來香港。可是這位老居士，捨不得。**學佛而不修正命，也許就是中國佛教衰落的原因。學佛法，一定要職業合法，寧可短期內因職業改變而受到苦痛，決不能長此邪命下去，自害人！**

^{〔三〕} 依正見而起正語、正業、正命，然後「自淨其心」，定慧相應而引發無漏慧，所以在五根（信、精進、念、定、慧）中，佛說慧——般若如房屋的棟樑一樣，是在先的，也是最後的。

^{〔四〕} 佛法是理性的德行的宗教，^{〔1〕} 依正見而起信，不是神教式的信心第一。^{〔2〕} 依慧而要修定，定是方便，所以也不是神教那樣的重禪定，而眩惑於定境引起的神秘現象。佛弟子多數是不得根本定的，沒有神通，但以「法住智」而究竟解脫，這不是眩惑神秘者所能理解的。⁴⁸ ^{〔3〕} 有正見的，不占卜，不持咒，不護摩（火供），佛法是這樣的純正！

〔2〕緣起——法的又一義

※佛如實知緣起而大覺，正確、正常而究竟的正覺；不應迷失這不共世間的特質

^{〔一〕} 正見——如實知見的，是緣起——「法」的又一義。世間一切的苦迫，依眾生，人類而有（依人而有家庭、社會、國家等），佛法是直從現實身心去了解一切，知道身心、自他、物我，一切是相依的，依因緣而存在。在相依而有的身心延續中，沒有不變的一

⁴⁸ (1) 印順導師《空之探究》p.151：

阿羅漢有先後層次，也可說有二類。一、法住智知：緣起被稱為法性、法住，所以法住智是從因果起滅的必然性中，於五蘊等如實知，厭，離欲，滅，而得解脫智：「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」。雖然沒有禪定，但煩惱已盡，生死已了。這是以慧得解脫，知一切法寂滅，而沒有涅槃的自證。二、涅槃智知：…〔下略〕…

(2) 印順導師《空之探究》p.221 ~ p.222：

慧解脫阿羅漢，沒有深定，所以沒有見法涅槃的體驗，但正確而深刻的知道：「有無明故有行，不離無明而有行」；無無明故無行，不離無明滅而行滅」（餘支例此）。這是正見依緣起滅的確定性——法住智，而能得無明滅故行滅，……生滅故老死滅的果證。

(3) 印順導師《空之探究》p.121：

赤銅鑠部說涅槃空，當然也不會說涅槃是沒有。著重於涅槃空的說明，於是乎諸行空性，涅槃空性，可說有二種空性了。如『小部』『論事』（南傳五八·三六五）注說：

「有二空性，蘊無我相與涅槃。此中無我相一分，或方便說繫屬行蘊；但涅槃則無所繫屬」。

從聖典的施設名言來說，有為諸行本性空，所以離有為諸行（煩惱，業，煩惱業所感的報體）的涅槃，也說為空。直從涅槃說，一切語言都是戲論，空也是不可說的。但從諸行空，空卻諸行而可名為涅槃，當然雖不可說，而也可說是空（是滅，是出離等）了。依諸行滅而施設涅槃，諸行空性與涅槃空性，果真是條然不同的二種空性嗎？

(4) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.720：

在部派佛教中，上座部系以外，案達羅派立「空性是行蘊所攝」；以為涅槃空（無相、無願）與「諸行空」（無我）為二，諸行空是行蘊所攝的(85.017)。這是理解到經中所說的緣起空與涅槃空。緣起與涅槃寂滅，也就是「有為法」與「無為法」，佛是稱之為甚深、最極甚深的(85.018)。案達羅學派注意到行空與涅槃空，同有空義，而還不能發見內在的統一性。

(5) 印順導師《空之探究》p.147 ~ p.148：

釋迦佛說法，從現實的身心說起，指出生死不已的癥結所在，呵斥生死，呵斥煩惱，從聖道去實現理想的涅槃。涅槃，佛沒有說是這樣的，那樣的，因為涅槃是無量、無數，不能說是有是無的。佛只是從煩惱的不再生起，苦蘊（身心）的不再生起，以「遮」的方法來表示，如燈（火）滅一樣。這樣，說生死是有為，那涅槃就是無為。有為法有生住滅（無常），無為法是不生不住不滅（常）。

對於生死有為與涅槃無為，一般是看作對立的別體法。即使說涅槃空與無為空，也不許說是有為空那樣的。這是後世的聲聞弟子們，為了說明佛法，出發於相對（二）的立場，終於忽略了涅槃的超越絕對性。

—非常，沒有安穩的——苦，沒有自在的（自己作主而支配其他）——無我。

⁽¹⁾ 世間是這樣的，而眾生、人不能正確理解緣起（「無明」），對自己、他人（他眾生）、外物，都不能正見而起染著（「愛」）。以無明，染愛而有造作（業），因行業而有苦果。三世的生死不已是這樣，現生對自體（身心）與外境也是這樣，成為眾生無可奈何的大苦。

⁽²⁾ 如知道「苦」的原因所在「集」（無明與愛等煩惱），那從緣起的「此生故彼生」，理解「此滅故彼滅」，也就是以緣起正見而除無明，不再執著常、樂、我我所了，染愛也不起了。這樣，現生是不為外境（及過去熏染的）所干擾而解脫自在，死後是因滅果不起而契入「寂滅」——不能說是有是無，只能從一切苦滅而名為涅槃，涅槃是無上法。

⁽³⁾ 佛法是理性的德行的宗教，以解脫生（老病）死為目標的。這是印度當時的思想主流，但佛如實知緣起而大覺，不同於其他的神教。這是佛法的本源，正確、正常而又是究竟的正覺。修學佛法的，是不應迷失這一不共世間的特質！

〔二〕「宏傳中期佛教之行解」

什麼是「宏傳中期佛教之行解」？中期是「大乘法」的興起，是菩薩行為本而通於根本佛法的。

1. 「初期大乘」的理解

〔1〕存有「對治」的特性

※如「對治悉檀」而偏頗發展，是有副作用

依涅槃而開展為「一切法不生」，「一切法空」說。⁽¹⁾ 涅槃是最甚深的，當然可說是第一義悉檀，⁽²⁾ 但重點的開展，顯然存有「對治」的特性。如

A. 對治「異論互諍」，而說「一切法正，一切法邪」（掃盪一切又融攝一切）

一、「佛法」依緣起為本，闡明四諦、三寶、世出世法。⁽¹⁾ 在佛法流傳中，顯然是異說紛紜，佛教界形成異論互諍的局面。⁽²⁾ 大乘從高層次——涅槃超越的立場，掃盪一切而又融攝一切，所以說：「一切法正，一切法邪」（龍樹說：「愚者謂為乖錯，智者得般若波羅蜜故，入三種法門無所礙」，也就是這個意思）。

B. 對治「世間與涅槃差別論」，而說「煩惱即菩提」

二、佛說緣起，涅槃是緣起的寂滅，是不離緣起「此滅故彼滅」而契入的。⁽¹⁾ 在佛法流傳中，傾向於世間與涅槃——有為與無為的對立，⁽²⁾ 所以^[A] 大乘說「色（等五蘊）即是空，空即是色（等）」，說示世間實相。^[B] 與文殊有關的教典，說「煩惱即菩提」等；依『思益經』說：這是「隨（人所）宜」的對治法門。⁴⁹

⁴⁹ (1) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.1235 ~ p.1236：

大乘經集出的極多，似乎彼此相通，但也有不同處，還有些反常的語句。如依文解義，會陷於自相矛盾的困境；如取此捨彼，必然會引起諍論。⁽¹⁾ 從前，聲聞聖典也有這種情形，所以古德分別四部為四種宗趣（四悉檀依此而來），以會通一切佛說。⁽²⁾ 現在，大乘經紛紛傳出，對大乘經也應有正確的理解方針，這就是「五力」與「四依」。…〔中略〕…

C. 不滿重律的拘泥守舊，重法而說「罪不罪不可得故，具足尸羅波羅蜜」

三、⁽¹⁾傳統的僧伽，在寺塔莊嚴的發展中，大抵以釋尊晚年的僧制為準繩，以為這樣才是持戒的，不知「毘尼是世界中實」，不能因時、因地而作合理的修正，有些就不免徒存形式了！⁽²⁾專心修持的，不滿拘泥守舊，傾向於釋尊初期佛教的戒行（正語、正業、正命，或身、語、意、命——四清淨）⁵⁰，有重「法」的傾向，而說「罪[犯]不罪[持]不可得故，具足尸羅[戒]波羅蜜」。

如「對治悉檀」而偏頗發展，那是有副作用的。⁵¹

『大智度論』的「五方便」說，出於『思益梵天所問經』(120.025)。佛的說法，依五種智力，所以有不同的說法。…〔中略〕…

二、「為何事故說」，經作「隨宜」所說。「如來或垢法說淨，或淨法說垢」，為什麼這樣說呢？垢法說淨，是約煩惱無實性說（與聖道清淨不同）；淨法說垢，是約「貪著淨法」說的。煩惱即菩提，生死是涅槃，涅槃是生死，這一類反於常情的語句，都應這樣的去了解。如不了解隨機的適應性，以為垢法就是淨法，淨法就是垢法，那就誤解佛說的意趣而成為倒解了。…〔下略〕…

(2) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.1248 ~ p.1249：

在大乘慧學的開展中，顯然有了分化的傾向。如『思益梵天所問經』，說如來以五力說法。其中，四、「法門」，是一般所說的「門句」「印句」或「金剛句」，是顯示究竟法義的。二、「隨宜」，如「垢法說淨」，「淨法說垢」；「布施（等）即是涅槃」；「貪欲是實際」，「瞋恚是實際」，「愚癡是實際」；「生死是涅槃」，「涅槃是生死」等，正與「文殊法門」所說相合。但這是「當知是為隨宜所說，欲令眾生捨增上慢故」(120.075)。「文殊法門」的出格語句，⁽¹⁾依『思益經』說，只是適應眾生（或誘導他，或對治他）的隨宜說法，不是了義法門。⁽²⁾與文殊有關的經典，也是這樣說的。…〔中略〕…在聞思修慧的立場，這是「隨宜」，是「密意」，也就是『思益經』的見地。

⁽¹⁾後代的論師，是繼承這一思想的。⁽²⁾而『海慧菩薩品』，稱之為「金剛句」——「名堅牢句，不壞句，不破句」，是以這一類語句為究竟的。

⁵⁰ (1) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.291：

3.四清淨，是身行清淨、語行清淨、意行清淨、命行清淨。身清淨、語清淨、意清淨——三清淨，也名三妙行。內容是：身清淨——離殺、不與取、婬；語清淨——離妄語、兩舌、惡口、綺語；意清淨——無貪、無瞋、正見(41.014)。三清淨就是十善；四清淨是十善加正命，比「戒具足」增多了無貪、無瞋、正見——意清淨。

雖然，身語七善被稱為「聖戒」(41.015)，無貪、無瞋、正見，是七善的因緣(41.016)，可說意三善（淨行）是身語善行的動力。但佛法所說的「戒」，不只是身語的行為，更是內在的清淨。在修道的歷程中，列舉四種清淨，意清淨不能不說是屬於「戒」的。

(2) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.298：

從原始佛教的三類戒學，可以結論為：⁽¹⁾「四清淨」——十善與命清淨，是戒（尸羅）學的根本。釋尊出家修行的生活，就是這樣的戒。十善是固有的，而釋尊更重視「命清淨」。反對欲行與苦行，而表示中道的生活態度，也包括了（通於在家的）如法的經濟生活。

⁽²⁾「戒具足」——正語、正業、正命，^(A)是從教化五比丘起，開示八正道的戒學內容；^(B)這也是在家所共行的。上二類，律家稱之為「化教」。

⁽³⁾「戒成就」，由於一分出家者的行為不清淨，釋尊特地制立學處，制威德波羅提木叉，就是「制教」。到這，出家與在家戒，才嚴格的區別出來。

佛教的戒學，曾經歷這三個階段。七百結集——集成四阿含時，⁽¹⁾雖是僧伽律制的時代，⁽²⁾但^(A)比丘們的早期生活——阿蘭若處、八正道，^(B)與釋尊修行時代的出家軌範（十善加命清淨），還在流傳而沒有忘卻，所以「持法者」就各別的結集下來。

⁵¹ (1) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.19：

四、「文殊師利法門」：有梵天特性的文殊師利，是甚深法界的闡發者，大乘信心（菩提心）的啟發者，代表「信智一如」的要義，所以被稱為「大智文殊」。文殊所宣說的——全部或部分

(2) 般若中觀的深義

A. 『般若經』：專從空性去發揚，而實是空性與緣起不二

※如不知立教的理趣，會引起偏差

然『般若經』的深義，專從涅槃異名的空性、真如去發揚，而實是空性與緣起不二。⁽¹⁾如廣說十八空（性），而所以是空的理由，是「非常非滅故。何以故？性自爾」，這是本性空。⁽²⁾「非常非滅」也就是緣起，如『小品般若經』，舉如焰燒炷的譬喻，而說「因緣[緣起]甚深」。怎樣的甚深？「若心已滅，是心更生否？不也，世尊！……若心生，是滅相否？世尊！是滅相。……是滅相當滅否？不也，世尊！……亦如是住，如（真）如住不？世尊！亦如是住，如（真）如住。……若如是住，如如住者，即是常耶？不也，世尊！」⁵²從這段問答中，可見緣起是非常非滅的，與空性不二。所以經說如幻如化，是譬喻緣起，也是譬喻空性的。⁵³

的經典，在初期大乘中，部類非常多，流露出共同的特色：多為諸天（神）說，為他方菩薩說；對代表傳統佛教的聖者，每給以責難或屈辱；重視「煩惱即菩提」，「欲為方便」的法門。

「文殊法門」，依般若的空平等義，而有了獨到的發展。在家的，神秘的，欲樂的，梵佛同化的後期佛教，「文殊法門」給以最有力的啟發！

(2) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.1249 ~ p.1250：

⁽¹⁾般若學重於「遮詮」，⁽²⁾而「文殊法門」所說，如「貪欲是實際」，「生死是涅槃」等，表現為肯定的「表詮」。

表詮的肯定說，⁽¹⁾如認為「密意」，經過解說，可以會通而無礙於佛法；⁽²⁾如傾向於表詮，作為積極的（妙有，顯德）說明，一般化起來（這是「隨宜」，是不應該一般化的），那就要面目一新了！「金剛」，「陀羅尼」，「字門」，「印」，「種子」，這一融合的傾向，就是「秘密大乘」的前奏。

不過，在大乘經中，「字門」，「陀羅尼」，都是法義的總持，以咒語為陀羅尼，大乘經中是稀有的！

⁵² 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.733：

「須菩提於意云何？若心已滅，是心更生不？不也，世尊！」

「須菩提於意云何？若心生，是滅相不？世尊！是滅相」。

「須菩提於意云何？是滅相當滅不？不也，世尊！」

「須菩提於意云何？亦如是住，如如住不？世尊！亦如是住，如如住」。

「須菩提！若如是住、如如住者，即是常耶？不也，世尊！」

前心與後心，是不能（同時）俱有的，怎麼能前後的善根增長，圓成阿耨多羅三藐三菩提呢？佛舉如燈燒炷的譬喻，以不即不離的因緣義來說明。

然後引起了這一段問答：心已滅了，是不能再生起的。⁽¹⁾心生起了，就是滅相，生是剎那頃盡滅的。⁽²⁾
^(A)滅相法，卻是不滅的(85.054)。^(B)滅相是不滅的，所以問，那就「真如」那樣的住嗎？是「真如」那樣的住，卻不是常住的。…〔下略〕…

⁵³ (1) 印順導師《印度佛教思想史》p.133 ~ p.134：

空性即緣起，也就是不離如幻、如化的因果。⁽¹⁾如『論』說：「若無常、空相，則不可取，如幻如化，是名為空」(11.026)。空是如幻如化的，幻化等譬喻，是「以易解空，喻難解空」；「十喻為解空法故」(11.027)。⁽²⁾一切法空，一切是如幻如化的：「如幻化象馬及種種諸物，雖知無實，然色可見、聲可聞，與六情[根]相對，不相錯亂。諸法亦如是，雖空而可見可聞，不相錯亂」(11.028)。

(2) 印順導師《空之探究》p.262 ~ p.263：

從變化人再起變化人的譬喻，只是為了說明，能幻化者與所幻化事，一切都是幻化那樣。幻化等譬喻，是譬喻眾緣所生法的；一切法是緣起的，所以一切如幻化——一切皆空。空是無自性的，也是假名有的，所以一切法如幻化等，不但是譬喻空的，也譬喻世俗有。…〔中略〕…

B. 龍樹：依大乘法而貫通『阿含』的中道緣起；三法印即一法印

『般若經』深義，一切法如幻如化，涅槃也如幻如化。這一「世間即涅槃」的大乘法，如不知立教的理趣，會引起偏差的。⁵⁴

龍樹⁽¹⁾作『中論』，依大乘法，貫通『阿含』的中道緣起，說不生不滅，不常不斷[非常非滅]，不一不異，不來不出的八不緣起。⁵⁵〔A〕一切法空，依空而四諦、三寶、世出世法都依緣起而成立。^(B)遮破異計，廣說一切法空，而從「無我我所」契入法性，與釋尊本教相同。⁵⁶〔C〕一切法依緣起而善巧成立，特別說明『阿含』常說的十二緣起。⁽²⁾在龍

⁽¹⁾ 幻化等譬喻，表示一切法是無自性空的，⁽²⁾ 然在世俗諦中，可見、可聞，是不會錯亂的。

(3) 印順導師《中觀論頌講記》p.501 ~ p.503：

癸二 涅槃即世間

涅槃與世間	無有少分別	世間與涅槃	亦無少分別
涅槃之實際	及與世間際	如是二際者	無毫釐差別

…〔中略〕…^(一) 初頌，約緣起性空無礙，觀⁽¹⁾ 世間的生死是如幻的，⁽²⁾ 緣起涅槃即此如幻的性空（智論釋色即是空，即約此頌釋）。

就涅槃望世間，即空性寂靜的「涅槃，與」動亂生滅的「世間」，是「無有少分」差「別」的。就世間望涅槃，生滅動亂的「世間，與」性空寂靜的「涅槃」，也是「無」有「少分」差「別」的。

^(二) 進一步，就諸法畢竟空性說：⁽¹⁾ 在空有相待觀中，世間即涅槃，緣起與性空相成而不相奪。然此涅槃空寂，還是如幻相邊的事。⁽²⁾ 以此二者，更作甚深的觀察：生死的動亂如幻而空寂的，此涅槃的空靜也是如幻而空寂的，二者都如幻如化而同樣的性空寂滅，所以說：「涅槃」的「實際」，「與世間」的實「際」，二者在幻相邊，雖似有生滅、寂滅等別，而推求到實際，「如是二」種實「際」，確係「無毫釐差別」的。實際，是邊際、究竟、真實的意思。…〔中略〕…

⁽¹⁾ 初從生死如幻是有為法，涅槃不如幻是無為法的差別，⁽²⁾ 進觀二者的無礙；⁽³⁾ 到得究竟實相，這才洞達世間與涅槃如幻如化，實際都是畢竟性空的，離一切戲論。在這樣的立場，二者還有什麼差別（不起一見）！

⁵⁴ 印順導師《印度佛教思想史》p.133 ~ p.134：

大乘經說一切法空，一切不可得，⁽¹⁾ 對於根性鈍的，或沒有善知識引導的，可能會引起誤解，從『佛印三昧經』等，可見『般若經』等，已引起不重正行的流弊。⁽²⁾ 同時，外道也有觀空的，所以龍樹論一再辨別，主要是二諦說：「若不依俗諦，不得第一義」（11.023）。

眾生生活在世俗中，沒有世俗諦的名、相、分別，不可能契入第一義空；不依世俗諦的善行，怎麼能趣向甚深空義？⁽¹⁾ 如『大智度論』說：「觀真空人，先有無量布施、持戒、禪定，其心柔軟，諸結使薄，然後得真空」；「不行諸功德，但欲得空，是為邪見」（11.024）。所以雖一切法空平等，沒有染淨可得，而眾生不了，要依世俗的正見、善行，才能深入。⁽²⁾ 『金剛般若經』也說：「是法平等，無有高下，是名阿耨多羅三藐三菩提。以無我、無人、無眾生、無壽者，修一切善法，則得阿耨多羅三藐三菩提」（11.025）。…〔中略〕…

所以，「大聖說空法，為離諸見故」（11.029）。為離情執而勝解一切法空不可得，不是否定一切善惡邪正；善行、正行，是與第一義空相順而能趣入的。即使徹悟無生的菩薩，也修度化眾生的善行，決不如中國所傳的野狐禪，「大修行人不落因果」。龍樹「性空唯名」的正確解行，是學佛者良好的指南(11.030)！

⁵⁵ 印順導師《中觀今論》p.18：

探求龍樹緣起、空、中道的深義，主要的當然在《中論》。《中論》的中道說，我有一根本的理解——龍樹菩薩本著大乘深遠廣博的理論，從緣起性空的正見中，掘發《阿含經》的真義。

這是說：緣起、空、中道，固然為一般大乘學者所弘揚，但這不是離了《阿含經》而獨有的，這實是《阿含經》的本意，不過一般取相的小乘學者，沒有悟解罷了。所以，《中論》是《阿含經》的通論，是通論《阿含經》的根本思想，抉擇《阿含經》的本意所在。

⁵⁶ (1) 印順導師《中觀今論》p.247：

樹的『智度論』中，^[A]說到緣起的一切法相，大體與說一切有系說相近（但不是實有而是幻有了）。⁵⁷^[B]「三法印即一實相印」，依根性而有巧拙的差異：這是「通」於『阿含』

^[1]小乘不廣觀一切法空，直從補特伽羅我知空。^[A]雖然是單刀直入，但由於悲願不深，世俗的智慧不充，所以每滯於實有真空的二諦階段。^[B]但約悟證的勝義慧說，空性是平等的，不執我自性，也決不執法有自性；若執法有自性，那必是未能真知無我的。^[2]依《中論》說，初令菩薩廣觀法空，然後歸結到我空，以觀無我我所為證入空性的不二門。因為若寬泛的廣觀法空，不能反求諸己，能所的知見不易泯除，故必須返觀自我本空。

由此可見《中論》與《阿含經》義，是怎樣的相符順。

(2) 印順導師《中觀論頌講記》p.320：

我們要知道：^[1]後代佛法的廣明一切法空，一是菩薩的智慧深廣；一是為了聲聞學者的循名著相，不見真義，於我法中起種種見，所以於內我外法，廣泛推求，令通達諸法無自性。^[2]論到依解成行，仍從無我智入；得無我智，即能洞見我法二空了。因此，三乘聖者解脫生死的觀慧，是無差別的，只是廣觀略觀不同罷了。

(3) 印順導師《成佛之道》p.351：

依《中論·觀法品》的開示，雖廣觀一切法空，不生不滅，而由博返約的正觀，還是從無我我所悟入。這正是生死的癥結所在，出世的解脫道，決不會有差別的。不過根機不同，說得明了或含渾些，廣大或精要些而已。

(4) 印順導師《般若經講記》p.105 ~ p.106：

依修行的次第說：^[1]先觀所緣的一切，色聲等諸法，人、天等眾生，都無自性可得，不可取，不可著；但因薩迦耶見相應的能觀者，未能遮遣，還未能現證。^[2]進一步，反觀發菩提心者，修菩薩行者不可得，即心亦不可得，不見少許法——若色若心有自性，可為發阿耨多羅三藐三菩提心者。這才薩迦耶見——生死根拔，盡一切戲論而悟入無分別法性。

中觀者廣明一切我法皆空，而以離薩迦耶見的我我所執，為入法的不二門，即是此義。

(5) 印順導師《中觀今論》p.243 ~ p.244：

佛法中所說的無我，主要在不起薩迦耶見。但^[1]^[1]有薩迦耶見的，必起補特伽羅我見；起補特伽羅我見的，如緣他補特伽羅，即不起薩迦耶見。^[2]薩迦耶見必依補特伽羅我見而起，所以《阿含經》說我空，也即觀五蘊而說補特伽羅我不可得，也即能因此而破除薩迦耶見。補特伽羅的我執既無，薩迦耶見即失卻依託而不復存在。要離薩迦耶見，必須不起補特伽羅我執。^[3]要想不起補特伽羅我執，也要不起法我執，^[1]所以經中觀六處無我時，即明——處的無實。^[2]大乘法明一切法空，而結歸於「一切法尚空，何況我耶」？^[3]^[A]假名的補特伽羅，依假名的五蘊法而安立，所以悟得法無性，補特伽羅的自性見，即隨而不起。^[B]依假名的補特伽羅（間接依五蘊）引起取識相應的薩迦耶見，所以悟得補特伽羅無性，補特伽羅我不可得，薩迦耶見的我執也即無從安立。

根本佛教注重遠離薩迦耶見，與大乘的廣明一切法性空，意趣完全一致。

⁵⁷ 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.732 ~ p.734：

般若空義，發展於北方薩婆多部的教區，所以在世俗的方便施設中，也就與薩婆多部的法義，有了某種程度的結合，如『小品般若波羅蜜經』卷七（大正八·五六七中）說：

「須菩提於意云何？若心已滅，是心更生不？不也，世尊」！

「須菩提於意云何？若心生，是滅相不？世尊！是滅相」。

「須菩提於意云何？是滅相法當滅不？不也，世尊」！

「須菩提於意云何？亦如是住，如如住不？世尊！亦如是住，如如住」。

「須菩提！若如是住、如如住者，即是常耶？不也，世尊」！

前心與後心，是不能（同時）俱有的，怎麼能前後的善根增長，圓成阿耨多羅三藐三菩提呢？佛舉如燈燒炷的譬喻，以不即不離的因緣義來說明。然後引起了這一段問答：心已滅了，是不能再生起的。^[1]心生起了，就是滅相，生是剎那頃盡滅的。^[2]^[A]滅相法，卻是不滅的(85.054)。^[B]滅相是不滅的，所以問，那就「真如」那樣的住嗎？是「真如」那樣的住，卻不是常住的。

這一「生滅」說，與薩婆多部的三世實有說相合。「三世諸法，……體實恆有，無增無減；但依作用，說有說無」(85.055)。「如是諸法經三世位，雖得三（過去、未來、現在）名而體無別」(85.056)。有為

及初期大乘經的！⁵⁸

2. 「初期大乘」的修行

(1) 依三心而修六度、四攝

說到「大乘佛法」的修行，主要是菩提願，大悲與般若（無所得為方便）。由於眾生根性不一，學修菩薩行的，也有信願增上，悲增上，智增上的差異（經典也有偏重的），但在修菩薩行的歷程中，這三者是必修而不可缺少的。如有悲而沒有菩提願與空慧，那只是世間的慈善家而已。有空慧而沒有悲願，那是不成其為菩薩的。所以大乘菩薩行，是依此三心而修，主要是六度，四攝。布施等是「佛法」固有的修行項目，大乘是更多的在家弟子發心，所以布施為先。⁵⁹

法是實有自性的，滅入過去，只是與滅相相應，而不是沒有了。所以雖有三世的差別，而法體實在是沒有別異的。那不是「真如」那樣嗎？確乎是「真如」那樣的，無來無去，無增無減，卻不是「真如」那樣的常住。依薩婆多部，有自體而存在於時間中的，只能稱為「恆」，不能說是常住的(85.057)。『般若經』所說的生滅，與薩婆多部相合。

「如」是沒有變異的意思，部派佛教的解說，不完全一致，所以『智度論』有「下如」、「中如」、「上如」的解說(85.058)。又說：「如諸法未生時，生時亦如是；生已過去，現在亦如是。諸法三世平等，是名為如」(85.059)。三世有，體性沒有別異，也可說是「如」。體性無別三世有法，法法無自性空，就是「上如」。

般若與薩婆多思想的結合，實有說與性空說的統一，是般若法門發展於北方的適應。後代的龍樹、月稱——中觀者，在世俗邊，都隨順薩婆多部，正是繼承這一學風而來。

⁵⁸ 印順導師《佛法概論》p.165 ~ p.167：

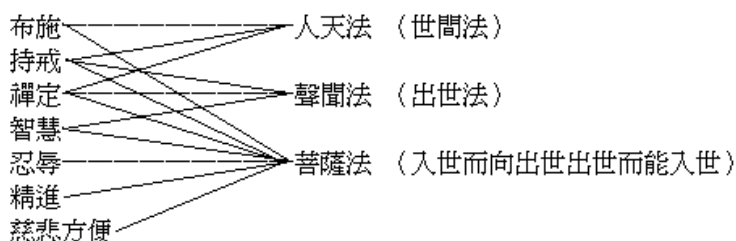
三法印即是一法印 平常說：小乘三法印，大乘一實相印。這是似乎如此，而並不恰當的。⁽¹⁾《阿含經》與聲聞學者，確乎多說三法印；⁽²⁾大乘經與大乘學者，也確乎多說一法印。這三印與一印，好像是大乘、小乘截然不同的。其實，這不過多說而已。佛法本無大小，佛法的真理並沒有兩樣，也不應該有兩樣。…〔中略〕…由於三法印即同一空性的義相，所以真理並無二致。否則，執無我，執無常，墮於斷滅中，這那裡可稱為法印呢！

⁽¹⁾佛為一般根性，大抵從無常、無我次第引入涅槃。但為利根如迦旃延等，即直示中道，不落兩邊。聲聞弟子多依一般的次第門，所以在聲聞乘中，多說三法印。⁽²⁾大乘本是少數利根者，在悟得無生法忍，即一般聲聞弟子以為究竟了的境界，不以為究竟，還要悲願利他。從這無生的深悟出發，所以徹見三法印的一貫性，惟是同一空性的義相，這才弘揚真空，說一切皆空是究竟了義。

拘滯名相的傳統學者，信受三法印而不信一法印；久之，大乘者也數典忘祖，自以為一法印而輕視三法印了。惟有龍樹的中觀學，能貫徹三印與一印。…〔下略〕…

⁵⁹ (1) 印順導師《佛在人間》p.65 ~ p.67：

菩薩法是適應印度的在家弟子，以人乘正行為基礎而興起廣大。從大乘修行的法門內容而說，也可以明顯的看出來。如：



^(一)⁽¹⁾出世的聲聞法，不重布施；⁽²⁾世間的人天法，不論（勝義）智慧。

^(二)菩薩法以六波羅蜜為根本，將世出世法綜合起來，到達最高的圓滿境地。⁽¹⁾著重於救世，所以重行肯定布施的價值，該攝到菩薩道中來。所開示的本生談，布施都從大悲心來。布施的真義，

(2) 菩薩的真精神：忘己為人、盡其在我、任重致遠

菩薩大行的開展，⁽¹⁾一則是佛弟子念佛的因行，而發心修學；⁽²⁾一則是適應世間，悲念世間而發心。⁶⁰龍樹論闡揚的菩薩精神，我在『印度之佛教』說：「其說菩薩也，一、三乘同入無餘涅槃，而（自）發菩提心，其精神為忘己為人。二、抑他力為卑怯，自力不由他，其精神為盡其在我。三、三僧祇劫有限有量，其精神為任重致遠。菩薩之精神可學，略可於此見之」。菩薩行的偉大，是能適應世間，利樂世間的。

初期「大乘佛法」與「佛法」的差異，正如古人所說：「古之學者為己，今之學者為人」。

(三) 「(梵化之機應慎)」

※梵化，應改為「天化」，也就是「低級天的鬼神化」

什麼是「(梵化之機應慎)」？梵化，應改為天化，也就是低級天的鬼神化。西元前五〇年，到西元二〇〇年，「佛法」發展而進入「初期大乘」時代。由於「佛弟子對佛的永恆懷念」，理想化的、信仰的成分加深，與印度神教，自然的多了一分共同性。⁶¹

1. 重天神而輕人間

一、⁽¹⁾文殊是舍利弗與梵天的合化，普賢是目犍連與帝釋的合化，成為如來（新）的二大脇侍。取象溼婆天（在色究竟天），有圓滿的毘盧遮那佛。⁽²⁾魔王，龍王，夜叉王，

是犧牲自身的一切：財物、時間、精神等，幫助人或解決人的一切困難。大乘菩薩是人世的，入世即不能不廣行布施。⁽²⁾又因為菩薩是不忘出世的，所以也重視智慧。

以智慧來攝導善行，以布施等來助成智慧出世。菩薩是這樣的出世而入世，入世而又出世的。…〔中略〕…從這分析去了解，菩薩法是以人乘正行為基，在出世與入世的統一中，從世間而到達究竟的出世。

佛法在印度普遍發揚以後，在家學佛的如風起雲湧一般，菩薩法即必然的興盛起來。

(2) 印順導師《成佛之道》p.271 ~ p.272：

先說六度中的施度。⁽¹⁾在五乘共法中，布施為三福業的一項。⁽²⁾在三乘共法的道品中，是沒有布施的。因為對於厭離世間，急求自證的聲聞，布施是沒有重要意義的。

⁽³⁾但在這大乘菩提道中，布施又恢復為修道的項目，而且居於第一位。捨己利他，是布施的真正意義，這與利他為先的菩薩心行相合，可知布施在大乘道中的重要性了！大乘的布施，是一般布施的深化廣化。如上面說到，一定要與『菩提心相應，大悲為上首，無所得為方便』而修習。布施度如此，其他一切菩薩行，都要與此三心相應而修習，以下不再重說。

⁶⁰ (1) 印順導師《印度之佛教》p.194：

當急求出世之聲聞乘，不足以應付時機，而婆羅門再起，安達羅及希臘、月支文化激盪之秋，大乘學者取學派思想而取捨貫攝之，以求新適應，大乘經乃時時而出也。

(2) 印順導師《印度之佛教》p.204 ~ p.206：

夫世之所求於佛教者，為其能利濟群萌，非但為一、二急證解脫者而已。聲聞僧持佛法而不暢釋尊之本懷，不足以應世求，乃群起共責：聲聞是「癡狗」、是「敗種」、是「婢子」、「賤作」！緣起無自性，發菩提心，行菩薩道，則成佛耳，何事封局小心為？⁽¹⁾『般若』讚大以喻小，則曰法性空中，聲聞不可得，菩薩亦不可得，但以假名說有三乘。⁽²⁾『法華』迴小以入大，則曰「諸佛兩足尊，知法常無性，佛種從緣起，是故說一乘」。…〔中略〕…凡此政教平等之求，菩薩道知苦不厭、為他忘己之求，聖教無諍和合之求，時代之機感也，應所求而滿足之，性空大乘乃日張。

⁶¹ 印順導師《印度佛教思想史》p.11：

「佛法」在流傳中，出現了「大乘佛法」，更演進而為「秘密大乘佛法」，主要的推動力，是「佛涅槃後，佛弟子對佛的永恆懷念」。懷念，是通過情感的，也就可能有想像的成分；離釋尊的時代越遠，想像的成分也越多，這是印度佛教史上的事實。

緊那羅王等低級天神，都以大菩薩的姿態，出現在大乘經中，雖然所說的，都是發菩提心，悲智相應的菩薩行，卻凌駕人間的聖者，大有人間修行，不如鬼神——天的意趣。無數神天，成為華嚴法會的大菩薩，而夜叉菩薩——執金剛神，地位比十地菩薩還高。這表示了重天神而輕人間的心聲，是值得人間佛弟子注意的！

2. 神教咒術等的祈求他力護持

二、神教的咒術等，也出現於大乘經中，主要是為了護法。但為了護持佛法，誦咒來求護持，這與「佛法」中自動的來護法不同，而有祈求的意義。

神教的他力護持，在佛法中發展起來。

3. 求得消災、治病、延壽等現生利益，與低級的神教、巫術相近

三、「念佛」（「念菩薩」）、「念法」法門，⁽¹⁾或是往生他方淨土，⁽²⁾或是能得現生利益——消災，治病，延壽等。求得現生利益，與低級的神教、巫術相近。

4. 結：神化的信行，會迷失「佛出人間、人間大乘正行」而流入歧途

「大乘佛法」普及了，而信行卻更低級了！⁶²我不否認神教的信行，如去年有一位（曾

⁶² (1) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，p.508 ~ p.515：

語言音聲的神秘性，從古以來，就有人信仰的。在印度，或稱為 mantra，或稱為 vidyā, vijjā，或稱為 dhāraṇī，說起來淺深不一，而與神秘的語言有關，卻是一致的。在中國，都可以譯為咒。

嚴格的說，佛法是徹底否定了的，出家人是禁止的。如『長阿含經』卷一四『梵動經』（大正一·八九下）說：

「如餘沙門、婆羅門，食他信施，行遮道法，邪命自活：或為人咒病，或誦惡咒，或誦善咒，……沙門瞿曇無如此事」。

「如餘沙門、婆羅門，食他信施，行遮道法，邪命自活：或咒水火，或為鬼咒，或誦剎利咒，或誦象咒，或支節咒，或安宅符咒，或火燒、鼠嚙能為解咒，……沙門瞿曇無如此事」。

^(一) 神秘的迷信行為，佛教出家眾是不許學習的。南傳的『沙門果經』、『梵網經』，都有同樣的敘述(63.016)。⁽¹⁾ 似乎這是禁止邪命自活，如沒有因此而得到經濟的報酬，或者就不妨的。⁽²⁾ 然『梵網經』等稱之為「無益而徒勞的明咒」，是否定明咒之神效的。

^(二) 『中阿含經』卷四七『多界經』（大正一·七二四上）說：

「⁽¹⁾ 若見諦人，生極苦、甚重苦，不可愛、不可樂、不可思、不可念，乃至斷命。捨離此內，更從外求，或有沙門、梵志，或持一句咒，二句、三句、四句、多句、百千句咒，令脫我苦……者，終無是處。⁽²⁾ 若凡夫人，捨離此內，更從外求，……必有是處」。

依說一切有部所傳的『多界經』⁽¹⁾ 即使痛苦到極點，可能有死亡的危險，真正通達真諦的聖者，是不會為了生命，到外教那裡去學習神咒。⁽²⁾ 可見這些「徒勞無益的明咒」，只是愚癡凡夫所有的信仰——迷信。

…〔中略〕…

…〔中略〕…容受咒術的部派佛教，將因與明咒有關的南北兩大區域，發展為重視陀羅尼咒的大乘法門。

(2) 印順導師《佛在人間》，p.53：

⁽¹⁾ 聲聞法中對祭祀是一筆勾銷。真有正見的究竟解脫，決不從祭祀得來。^(A) 佛雖為了避免無意義的爭執，從世間悉檀的立場，容許供天，施鬼，^(B) 但佛教的出世法，是絕對用不著祭祀的。⁽²⁾ 咒術，雖印度的外道，以為真我解脫時，要心念「唵」等為方便，但初期的聲聞法，是不需要這些的。佛說：「見諦」（悟證真理）的人，就是生了大病，受種種劇苦，甚至可能死亡，也決不去求學一句咒，幾句咒，或者千句咒，希望避免自己的痛苦與死亡。可見這惟不見真理的愚癡眾生，才去學習。

參禪) 來信說:「否則,……乃至奧義書、耆那教諸作者聖者就是騙子了」!我回信說:「不但奧義書、耆那教不是騙子,就是基督教……其至低級的巫術,也不完全是騙人的。宗教(高級或低級的)總有些修驗(神秘經驗),……如有了些修驗,大抵是信心十足,自以為是,如說給人聽,決不能說是騙子。……不過,不是騙人,並不等於正確,否則奧義書、耆那教也好,何必學佛」?⁶³

「初期大乘」的神化部分,⁽¹⁾如看作『長阿含經』那樣,是「世界悉檀」、「吉祥悅意」,那大可作會心的微笑。⁽²⁾如受到「方便」法門功德無邊(佛經的常例,越是方便,越是功德不可思議)的眩惑,順著世俗心而發展,那是會迷失「佛出人間」,人間大乘正行而流入歧途的。⁶⁴

(四) 「攝取後期佛教之確當者」

什麼是「攝取後期佛教之確當者」?

真淨的出世法,要從正知正行中來,決不能從神化的祭祀與咒術中來。

(3) 印順導師《佛法是救世之光》, p.302 ~ p.303:

五、抽籤問卜扶乩:有些佛寺中,有抽籤,打筊,甚至有扶乩等舉動,引起社會的譏嫌,指為迷信。其實,純正的佛教,不容許此種行為(有沒有效驗,是另外一件事)。

真正學佛的,只相信因果。如果過去及現生作有惡業,決不能用趨吉避凶的方法可以避免。修善得善果,作惡將來避不了惡報,要得到好果報,就得多做有功德的事情。佛弟子只知道多做善事;一切事情,如法合理的作去,決不使用投機取巧的下劣作風。

這幾樣都與佛教無關,佛弟子真的信仰佛教,應絕對的避免這些低級的宗教行為。

(4) 印順導師《永光集》, p.188 ~ p.189:

所以,根據我剛才講的,真正釋迦牟尼佛的佛法比較樸素、純正、純真。

像中國看風水、看相,這種神道不分的方式,會引起副作用,出家人絕對是不能做。這種事情有沒有效,對不對,是另外一個問題。

釋迦牟尼佛的弟子,絕對不隨便顯神通,為什麼不能顯?你顯神通,那就慢慢影響社會,興妖作怪!這是有嚴重副作用的。

佛教不是站在個人的立場,我自己要怎麼做,而是從團體的活動當中去了解,應該怎麼樣較適宜,這才是真正的戒律。

⁶³ 印順導師《華雨集第五冊》p.74 ~ p.75:

我有很多看法,與別人的看法不大相同,譬如說,某人在修行,某人開悟了!修行、開悟當然是好事情,不過,不只是佛法講「修行」。世界上的宗教都要修行的,道家有修持的方法,中國儒家也有一點,印度婆羅門教,六派哲學都有修行的方法,西洋的神教也有啦!他們的禱告也是修行的一類。如真的修行,自然會身心有些特殊的經驗,這是信仰宗教的人所應相信的,不管你自己有沒有得到,這是絕對可信的。在內心當中或身體上得到特殊經驗,宗教的終點,就是要靠這種特殊經驗。在佛法當中,神通就是其中的一類。

所以,單講修行,並不一定就是佛法,世界上各種宗教都有修行呢!你說你看到什麼東西,經驗到什麼?這並不能保證你經驗的就是佛法。

那麼用什麼方法來區別呢?這有兩個方法:一、與佛法的根本義理是否相合。二、行為表現是什麼樣子。…〔下略〕…

⁶⁴ 印順導師《華雨集第四冊》p.45 ~ p.46:

「大乘佛法」,由於理想的佛陀多少神化了,天(鬼神)菩薩也出現了,發展到印度的群神,與神教的行為、儀式,都與佛法融合。

這是人間佛教的大障礙,所以民國三十年,寫了『佛在人間』,明確的說:「佛陀怎樣被升到天上,我們還得照樣歡迎到人間。人間佛教的信仰者,不是人間,就是天上,此外沒有你模稜兩可的餘地」!

1. 如來藏說，為「畏無我者」的方便說

如「後期大乘」的如來藏、佛性、我，經說還是修菩薩行的。⁽¹⁾如知道這是「各各為人生善悉檀」，能順應世間人心，激發人發菩提心，學修菩薩行，那就是方便了。如說如來藏、佛性是（真）我，用來引人向佛，再使他們知道：「開引計我諸外道故，說如來藏，……當依無我如來之藏」；「佛性者實非我也，為眾生故說名為我」，那就可以進一步而引入佛法正義了。⁽²⁾只是信如來藏我的，隨順世俗心想，以為這才是究竟的，這可就失去「方便」的妙用，而引起負面作用了！⁶⁵

2. 虛妄唯識論，為「五事不具者」的方便說

又如「虛妄唯識論」的⁽¹⁾『瑜伽師地論』等，通用三乘的境、行、果，「攝事分」還是『雜阿含經』『修多羅』的本母呢！⁽²⁾無著，世親的唯識說，也還是依無常生滅，說「分別自性緣起」（稱十二緣起為「愛非愛緣起」）。⁶⁶這是從說一切有部、經部而來的，重於「果從因生」的緣起論。⁶⁷如知道這是為五事不具者所作的顯了解說，那與龍樹的中道

⁶⁵ (1) 印順導師《成佛之道》p.380~p.382：

佛說法空性，以為如來藏。真如無差別，勿濫外道見！

如來適應凡夫，外道，及一分執我小乘，說如來藏常住不變，流轉生死。又說：如來智慧德相，相好莊嚴，在眾生身中成就。

如來藏是什麼呢？真的是無邊相好的如來，具體而微的在眾生身中嗎？真的是『外道之我』一樣，成為眾生，而體性就是常住清淨的梵嗎？如來慈悲方便，特在《楞伽經》中，抉擇分明：「佛」是「說」那一切「法空性」，稱之「為如來藏」的。如說：…〔中略〕…

所以，如來藏就是甚深法空性，是直指眾生身心的當體——本性空寂性。所以要花樣新翻，叫做如來藏，似乎神我一樣，無非適應『畏無我句』的外道們，免得聽了人法空無我，不肯信受，還要誹毀。不能不這樣說來誘化他，這是如來的苦口婆心！如來的善巧在此，聽起來宛然是神我樣子，可是信受以後，漸次深入，才知以前是錯用心了，原來就是以前聽了就怕的空無我性。

法空性——「真如」是「無差別」的，如《寶性論》說：『法身遍無差，真如無差別，皆實有佛性；是故說眾生，常有如來藏』。從無差別來說，在眾生就叫眾生界，在佛就叫如來界了。無差別法性，是常恒清涼不變的，佛以此為性，以此為身，所以叫佛性，法身。約真如法性的無差別說，佛是這樣，眾生也還是這樣，所以說一切眾生成就如來藏了。

《楞伽經》說：『為斷愚夫畏無我句故』；『開引計我諸外道故，說如來藏』。《寶性論》說：使眾生遠離五種過，所以說佛性，第五種是：『計身有神我』。這點，是如來藏教學的信行者，應深刻注意，「勿」自以為究竟了義，而其實是「濫」於「外道見」才好！

(2) 印順導師《成佛之道》p.257~p.258：

法空性⁽¹⁾雖是一切法成立的普遍理性，⁽²⁾但^(A)空性就是勝義，是悟而成聖，依而起淨的法性，實為成佛的要因。^(B)這雖是遍一切法，而與迷妄不相應，與無漏淨德是相應的。所以為了引發一般的信解，方便說此法空性為如來藏，佛性，而說為本有如來智慧德相等。

⁶⁶ (1) 印順導師《唯識學探源》p.38：

總之，唯識思想，是導源於緣起論的，它是緣起論的一種說明。…〔下略〕…

(2) 印順導師《唯識學探源》p.44：

像唯識學上的本識，種子與習氣、變現，這都和緣起流轉的無常論，有密切的關係。研究部派佛教關於緣起流轉思想的發展，它雖不一定要走上唯識論，但很可以見到它是大乘唯識學的先導。以緣起流轉的無常論作中心的唯識思想，就是本書研究的主题。

⁶⁷ (1) 印順導師《性空學探源》p.215~p.217：

不過釋尊對這因果理則，還是從現實經驗為出發說明的。

…〔中略〕…^(一)說一切有部偏重在具體事實因果上立論，所以解釋為緣起是因、緣生是果。直到大乘唯識學，還是承襲這一思想，如《攝論》所知依說緣起、所知相說緣生；所說雖與有部有

八不的緣起論，有相互增明的作用了。

3. 古代經論的解理、明行，只要確立不神化的「人間佛教」原則，多有可以採用

古代經論，解理明行，只要確立不神化的「人間佛教」的原則，多有可以採用的。

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。⁶⁸這是我所認為是

所不同，卻都同是在具體因果事實上說明的。

^(二)但，其他學派卻有著不同的看法，…〔中略〕…

…〔中略〕…他們的見解；緣起與緣生是理與事的關係（不同有部說的因與果的關係）。緣起是理則，理則是常住不生滅的，可說是哲學的。緣生是事相，事相是生滅無常的，可說是常識或科學的。因與果都是在緣生事相上說的；緣起是貫通這因果事相的必然理則。

^(三)⁽¹⁾^(A)說一切有者重在具體事實，^(B)大眾分別說者重在統一理性，按諸根本教典，二者是各得一體。⁽²⁾^(A)若如大眾等所說的離因果事實外別有一種理性，這當然不當，難怪俱舍論主的抨擊。^(B)但若單只看到各各差別事實的一面，也是不大夠的；若無統一的必然理性，現在的此因生此果，何以見得將來的此因也必生此果呢？所以，佛說的理則性是不離具體因果事實，而又是貫通於一切具體因果事實上的普遍必然性，所以古人曾說它是非有為非無為。

(2) 印順導師《佛法概論》p.141 ~ p.143：

三重因緣 佛法的主要方法，在觀察現象而探求他的因緣。現象為什麼會如此，必有所以如此的原因。佛法的一切深義、大行，都是由於觀察因緣（緣起）而發見的。佛世所談的因緣，極其廣泛，但極其簡要。後代的學佛者，根據佛陀的示導，悉心參究，於是因緣的深義，或淺或深的明白出來。這可以分別為三層：

一、果從因生：現實存在的事物，決不會自己如此，必須從因而生，對因名果。在一定的條件和合下，才有「法」的生起，這是佛法的基本觀念，也就依此對治無因或邪因論。如見一果樹，即知必由種子、肥料、水分、溫度等種種關係，此樹才能長成開花結果，決不是從空而生，也不是從別的草木金石生。不從無因生，不從邪因生，這即是因緣生。因緣是很複雜的，其中有主要的，或次要的，必須由種種因緣和合，才能產生某一現象。佛法依此因緣論的立場，所以偶然而有的無因論，不能成立。

二、事待理成：這比上一層要深刻些。現實的一切事象，固然是因果，但在因果裡，有他更深刻普遍的理性。為什麼從某因必生出某果？這必有某某必然生某的理則。世間的一切，都循著這必然的理則而成立，…〔中略〕…一切因果事象的所以必然如此，都有他的必然性，可說一切事象都是依照這必然的理則而生滅、成壞。這必然的理則，是事象所依以成立的，也即是因緣。

三、有依空立：這更深刻了。果從因生的事象，及事待理成的必然理則，都是存在的，即是「有」的。凡是存在的，必須依空而立。…〔下略〕…

⁶⁸ (1) 印順導師《佛法是救世之光》p.407 ~ p.408：

佛法對於現實社會的改造，可以約聲聞佛教與大乘佛教，兩方面來講。

⁽¹⁾聲聞佛法與大乘佛法不同，它是超越的，不是正面的去從事經濟，政治等活動，它是從有生而到無生，超越社會而得解脫。有人說：這是消極，但消極並不一定與世間就無好處。如小乘聖者，他有偉大的精神修養，有高上的人格，便可以影響社會。如中國的伯夷、叔齊，其精神感召後來的人也很多。

⁽²⁾然大乘佛法的思想，則完全不同。它以為生即無生，無生而不離生，故正面的去從事經濟政治等活動，並不妨礙自己的清淨解脫。它要從世間的正業去體驗而得解脫，這種解脫，叫做不思議解脫，這在《華嚴經》裡說得很多。故大乘佛教的思想，對於社會，並不一定要站在旁面，政治、經濟等，在吻合佛教的思想體系下，何嘗不是佛法？因為它主張世間法即是出世法的原故。…〔下略〕…

(2) 印順導師《華雨香雲》p.168：

善知識自行化他的方法，除了初三位比丘，表示為三寶、三學以外，其他大抵是人世的解脫門。一面即俗而真的自入法界，一面即真而俗的入世利生。

能契合佛法，不違現代的佛法。

七 少壯的人間佛教

（一）「人間佛教」與「人生佛教」的不同

宣揚「人間佛教」，當然是受了太虛大師的影響，但多少是有些不同的。

1. 探求「經說的依據」

一、（民國二十九年）虛大師在『我怎樣判攝一切佛法』中，說到「行之當機及三依三趣」，以為現在進入「依人乘行果，趣進修大乘行的末法時期」；應「依著人乘正行，先修成完善的人格，……由此向上增進，乃可進趣大乘行」。這是能適應現代根機，但末法時期，應該修依人乘而趣大乘行，沒有經說的依據，不易為一般信徒所接受。反而有的正在宣揚：稱名念佛，是末法時期的唯一法門呢！

所以我要從佛教思想的演化中，探求人間佛教的依據。

2. 斷然贊同「佛法」與「初期大乘」的行解（緣起論，非佛德本具）

二、大師的思想，核心還是中國佛教傳統的。臺、賢、禪、淨（本是「初期大乘」的方便道）的思想，依印度佛教思想史來看，是屬於「後期大乘」的。這一思想在中國，我在『談入世與佛學』中，列舉三義：一、「理論的特色是至圓」；二、「方法的特色是至簡」；三、「修證的特色是至頓」。

在信心深切的修學者，沒有不是急求成就的。「一生取辦」，「三生圓證」，「直指人心見性成佛」，「立地成佛」，或「臨終往生淨土」，就大大的傳揚起來。真正的大乘精神，如

譬如醫師，他確是執行醫師的業務，從這一點看，他是入世的。他從醫身病談到醫心病，使人解脫痛苦，從這點看，他又是導人出世的。自己不偏在入世，不偏在出世，在醫藥化生中，得到解脫無礙，就是不思議解脫。

大乘的真諦，在立足在出世上廣利眾生，眾生就在世間的事業上直入解脫。這是釋尊成佛的本懷，只為時代根性的不能領受，才不得不宣說擺脫入世的出世法（二乘），或者經過了出世，再使他走上利他（回小歸大）。像善財童子所表現的佛教，是從人本位而直入佛道的，這就是人間佛教。雖然經中也有鬼神（想在別處詳談，從略），但善財參訪的善知識都是人；就是十三女神，也還像人，與後期佛教不同。人間佛教，青年佛教，本經永遠在啟示我們！

（3）印順導師《印度佛教思想史》p.101：

般若與方便，是成佛的兩大因素，而且是相助相成的，所以說：「無方便慧縛，有方便慧解；無慧方便縛，有慧方便解」（8.033）。沒有方便的慧——般若，是要證實實際而成小果的；沒有般若的慈悲方便，只是人天善業，對佛道來說，都是繫縛。只有般若與方便的相資相成，才能實現大乘的不思議解脫。

（4）印順導師《印度佛教思想史》p.102：

「方便」在「大乘佛法」中的重要性（更影響到「秘密大乘佛法」），是應該特別重視的。羅什所譯『維摩詰所說經』，經題下注「一名不思議解脫」。『華嚴經』的「入法界品」，『智度論』稱為『不可思議解脫經』；「四十華嚴經」題，也作「入不可思議解脫境界」。

⁽¹⁾解脫是「佛法」的修行目標，⁽²⁾「大乘佛法」稱為「不思議解脫」，形式與方法上，應有某種程度的差異；差別的重點，就是方便。…〔下略〕…

彌勒的「不修（深）禪定，不斷（盡）煩惱」，從廣修利他的菩薩行中去成佛的法門，在「至圓」、「至簡」、「至頓」的傳統思想下，是不可能發揚的。

大師說：中國佛教「說大乘教，修小乘行」，思想與實行，真是這樣的不相關嗎？不是的，中國佛教自以為最上乘，他修的也正是最上乘行呢！遲一些的「秘密大乘佛法」，老實的以菩薩行為迂緩，而開展即身成佛的「易行乘」，可說是這一思想傾向的最後一著。⁶⁹

我從印度佛教思想史中，發見這一大乘思想的逆流——佛德本具（本來是佛等）論，所以斷然的贊同「佛法」與「大乘佛法」的初期行解。

3. 明確的「不神（天）化」立場

三、⁽¹⁾佛法本是人間的，容許印度群神的存在，只是為了減少弘傳的阻力，而印度群神，表示了尊敬與護法的真誠。如作曼荼羅，天神都是門外的守衛者，少數進入門內，成為外圍分子。⁽²⁾「大乘佛法」，由於理想的佛陀多少神化了，天（鬼神）菩薩也出現了，發展到印度的群神，與神教的行為、儀式，都與佛法融合。這是人間佛教的大障礙，所以民國三十年，寫了『佛在人間』，明確的說：「佛陀怎樣被升到天上，我們還得照樣歡迎到人間。人間佛教的信仰者，不是人間，就是天上，此外沒有你模稜兩可的餘地」！

（二）印度佛教，正如人的一生，自童真、少壯、衰老而死亡

從印度佛教的興起，發展，衰落而滅亡，我譬喻為：「正如人的一生，自童真、少壯而衰老。^{(1)(A)}童真充滿活力，是可稱讚的，^(B)但童真而進入壯年，不是更有意義嗎？⁽²⁾壯年而不知珍攝，轉眼衰老了。^(A)老年經驗多，知識豐富，表示成熟嗎？^(B)也可能表示接近死亡」。

1. 推重童真、少壯的「佛法」與「初期大乘」——人間的佛陀，人間的佛教

存在於世間的，都不出「諸行無常」，我以這樣的看法，而推重「佛法」與「初期大乘」的。童真到壯年，一般是生命力強，重事實，極端的成為唯物論，唯心論是少有的。

2. 「後期佛教」與「秘密大乘」，非常契合老年心態

由壯年而入老年，⁽¹⁾內心越來越空虛（所以老年的多信神教），思想也接近唯心（唯我、唯神）論。⁽²⁾是唯心論者，而更多為自己著想。^(A)為自己身體的健在著想，長生不老的信行，大抵來自早衰與漸老的。^(B)老年更貪著財物，自覺年紀漸老了（「人生不滿百，常有千歲憂」），多為未來的生活著想，所以孔子說：老年「戒之在得」。⁷⁰

⁶⁹ 印順導師《華雨集第四冊》p.8：

「真常唯心」是佛德本有論，正是「秘密大乘」的理論基礎：眾生本有如來功德，才有成立即生成佛——「易行乘」的可能。

⁷⁰ (1) 印順導師《華雨集第四冊》p.110：

後期佛教是衰老，一直向滅亡前進。它的經驗豐富，哲理的思辨，中期也有不及它的地方。它的惰性漸深，暮氣沉沉，專為子女玉帛打算，卻口口聲聲說為人。

(2) 印順導師《永光集》p.249：

宗喀巴所樹立的黃教，是通過「菩提道次第」（要知道，不是要你廣修菩薩行），而進修神秘、

印度「後期佛教」與「秘密大乘」，非常契合於老年心態。^[1]唯心思想的大發展，是一。^[2]觀自身是佛，進而在身體上修風、修脈、修明點，要在大歡喜中即身成佛，是二。^[3]後期的中觀派，瑜伽行派，都有圓熟的嚴密思想體系，知識經驗豐富，是三。⁷¹

我在這樣的抉擇下，推重人間的佛陀，人間的佛教。

3. 為佛法（佛教）而學，希望條理出不違佛法本義，又能適應現代人心的正道

※為佛法的久住世間而盡一分佛弟子的責任

^[1]我初學佛法——三論與唯識，就感到與現實佛教界的距離。^[2]存在於內心的問題，^[A]經虛大師思想的啟發，^[B]終於在「佛出人間，終不在天上成佛也」，而得到新的啟發。⁷²

我不是宗派徒裔（也不想作祖師），不是講經論的法師，也不是為考證而考證、為研究而研究的學者。

我只是本著從教典得來的一項信念，「為佛法而學」，「為佛教而學」，希望條理出不違佛法本義，又能適應現代人心的正道，為佛法的久住世間而盡一分佛弟子的責任！

（三）『人間佛教要略』的含義

※脫落鬼化、神（天）化，回到佛法本義，現實人間的佛法

欲樂、他力、急證的「密宗道次第」。如法尊、能海去拉薩修學，不都是學得無上瑜伽的大威德而回來嗎！

⁷¹（1）印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.a2：

佛法是一切人依怙的宗教。並非專為少數人說，不只是適合於少數人的。所以佛法極其高深，而必基於平常。本於人人能知能行的常道（理解與實行），依此向上而通於聖境。

（2）印順導師《以佛法研究佛法》p.129：

「一切法」，是一般的，世俗的，一般認識到的一切。^[1]自從部派佛教，特別是上座系，著重於一切法的論究以來，雖對現實的身心，有深切的研究，良好的成果。^[2]但過分傾向一切法的分別，不免忽略了佛所自說的，以聖道為中心的現證法。（初期）大乘法的興起，就是針對這種偏向，而以菩薩般若，如來知見為本，復活了佛陀時代，聖道實踐的正法。

（3）印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.233 ~ p.234：

釋尊自覺自證而解脫的，是法；以悲願方便而為眾生宣說開示的，也稱為「法」。…〔中略〕…從釋尊的開示安立來看，「法」是以聖道為中心而顯示出來的。聖道是能證能得的道，主要是八正道，…〔中略〕…

依古道而發見古王宮殿的譬喻，足以說明「法」是以聖道為中心而實現（發見）出來的。

（4）印順導師《佛法是救世之光》p.77：

研究佛學，也是為了要於修行上用功；若只在文字上打轉，實非出家的理想。

（5）印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.675 ~ p.686：

「中品般若」，古人稱為「小品」。上面說到，「中品般若」是三部分所成立的。…〔中略〕…

與「下品般若」相當的，是「中分」。有次第與內容的共同性，所以可互相比對，而了解「中分」是怎樣的成為別本。「中分」的文字，比「下品般若」要多出三倍以上，到底增廣些什麼？

…〔中略〕…

三、法數的增多：…〔中略〕…都是阿毘達磨式的。雖然是契經的體裁，阿毘達磨的分別抉擇，還沒有太多的引用，但經文的解說多了，答復疑問的多了，不免多少有了重論議、重說明的傾向。

⁷² 印順導師《華雨集第四冊》p.44：

宣揚「人間佛教」，當然是受了太虛大師的影響，但多少是有些不同的。…〔下略〕…

我早期的作品，多數是講記，晚年才都是寫出的。講的寫的，只是為了從教典自身，探求適應現代的佛法，也就是脫落鬼化、神(天)化，回到佛法本義，現實人間的佛法。

我明確的討論人間佛教，民國四十年曾講了：『人間佛教緒言』，『從依機設教來說明人間佛教』，『人性』，『人間佛教要略』。在預想中，這只是序論而已。

這裏略述『人間佛教要略』的含義。

1. 論題核心：人、菩薩、佛——從人而發心修菩薩行，由學菩薩行圓滿而成佛

一、「論題核心」，是「人，菩薩，佛——從人而發心修菩薩行，由學菩薩行圓滿而成佛」。

從人而發菩薩心，^[1]應該認清自己是「具煩惱身」(久修再來者例外)，不可裝腔作勢，眩惑神奇。^[2]要「悲心增上」，人而進修菩薩行的，正信正見以外，一定要力行十善利他事業，以護法利生。⁷³

⁷³ (1) 印順導師《佛在人間》p.103：

二、悲心增上：初發菩薩心的，必有宏偉超邁的氣概。菩薩以利他為重，如還是一般人那樣的急於了生死，對利他事業漠不關心，那無論他的信心怎樣堅固，行持怎樣精進，決非菩薩種姓。專重信願，與一般神教相近。專重修證，必定墮落小乘。

初發菩提心的，除正信正見以外，力行十善的利他事業，以護持佛法，救度眾生為重。經上說：「未能自度先度他，菩薩是故初發心」。應以這樣的聖訓，時常激勵自己，向菩薩道前進。

(2) 印順導師《成佛之道》p.a4：

這種以二乘法為本的傾向，宗喀巴大師也不能免，所以他說的共下士法，把「念死」作為入道的要門。其實，不念死，未嘗不能熏修人天善業。這樣的下士道，雖順於厭離的二乘，但不一定順於悲濟的大乘道。

對於這，虛大師深入佛乘，獨具隻眼，揭示了如來出世的真實意趣——教導人類，由人生而直趣佛道。所以著重熏修十善正行，不廢世間資生事業，依人乘正行而趣向佛乘，而不以厭離(如念死)為初學的法門。

人乘正行而趣向佛道，也就是攝得五乘共法，三乘共法功德而趣入佛道。

(3) 印順導師《華雨集第四冊》p.103 ~ p.106：

在複雜根性與不同的行踐中，可以分為三大類：據龍樹菩薩說：一、一分鈍根的菩薩，最初觀察五蘊生滅無常不淨，要久而久之，才能觀察一切法性空；這是「從無常入空……」的。這一類大乘學者，經上說它「無數無量發菩薩心，難得若一若二住不退者」。我們要知道：大乘菩薩，要修行六度、四攝去利他的；像這樣充滿了厭離世間，生死可痛的心情，焉能克服難關，完成入世度生的目的？這樣的學者，百分之百是退墮凡小的。

二、一分中根菩薩，最初發心，就觀察一切法空不生不滅，這是中期大乘依人乘而趣入佛乘的正機，是「從空入無生……」的。唯有理解一切性空，才能不厭世間，不戀世間；才能不著涅槃，卻向涅槃前進。這樣的大乘行者，「與菩提心相應，大悲為上首，無所得為方便」，去實行菩薩的六度、四攝行。它一面培養悲心，去實行布施、持戒、慈忍等利他事業；一面理解性空的真理，在內心中去體驗。這需要同時推進，因為悲智不足去專修禪定就要被定力所拘；不厚厚的培植布施、持戒、慈忍的根基，一心想證空，這是邪空；如果智勝於悲，就有退墮小乘的危險。所以在悲心沒有深切，悲事沒有積集，它不求證悟；「遍學一切法門」，隨分隨力去利人。它時常警告自己：「今是學時，非是證時」。…〔中略〕…

鈍根者(現在盲目的學者，稱為利根)，幾乎從來沒有積集功德(悲事)，忽略利他而急求自證的習氣異常強。因種過少分智慧，偶然的見佛發菩提心，但厭離的劣慧，使它立刻失敗。這與絲毫無備，倉卒應戰與優勢的敵軍硬碰，結果是全軍覆沒一樣。…〔中略〕…總之，根機的利鈍，全在未發心以前的有沒有準備，與正法的淺深無關。醍醐、毒藥，並不是一定的。

雖有這三類，鈍根與小乘學者所說的相同，容易墮落。後一類，希有希有，所以無著世親他們，也就不去說它。要學大乘行，自利利他，那唯有採取積集悲智，學而不證的正軌。(前機急求自證

2. 理論原則：法與律合一、緣起與空性統一、自利與利他統一

二、「理論原則」是：⁽¹⁾「法與律合一」。「導之以法，齊之以律」，是「佛法」化世的根本原則。重法而輕律，即使心在入世利他，也只是個人自由主義者。⁷⁴

⁽²⁾「緣起與空性的統一」：這是「緣起甚深」與「涅槃甚深」的統一，是大乘法，尤其是龍樹論的特色。

⁽³⁾「自利與利他的統一」：發心利他，不應忽略自己身心的淨化，否則「未能自度，焉能度人」？所以為了要利益眾生，一定要廣學一切，淨化身心（如發願服務人群，而在學校中努力學習一樣）；廣學一切，只是為了利益眾生。不為自己利益著想，以悲心而學而行，那所作世間的正業，就是菩薩行。⁷⁵

3. 時代傾向：青年、處世、集體（組織）的時代

三、「時代傾向」：⁽¹⁾現在是「青年時代」，少壯的青年，漸演化為社會中心，所以要重視青年的佛教。這不是說老人不能學菩薩行，而是說應該重視少壯的歸信。

適應少壯的佛教，必然的重於利他。人菩薩行的大乘法，是適應少壯唯一契機的法門。

⁽²⁾現在是「處世時代」：佛教本來是在人間的，^(A)佛與弟子，經常的「遊化人間」。^(B)就是住在山林，為了乞食，每天都要進入村落城邑，與人相接觸而隨緣弘化。

失敗，後機自然的立刻證悟，不是勉強得來）

或者認為非迫切的厭離（無常苦）自己的生死，它絕不能認識他人的苦痛，發大悲心去利人。他們的意見，非「從無常門入」不可，這是非常錯誤的。他如果願意一讀『諸法無行經』，就知道行徑的各別了。「從空而入」的依人乘而進趣佛乘，不是貪戀世間，在性空的正見中，才能觀生死無常而不致退失呀！

⁷⁴ 印順導師《華雨集第四冊》p.35：

可惜在佛法流傳中，⁽¹⁾重律的拘泥固執，漸流於繁瑣形式。⁽²⁾而一分專重修證，或重入世利生的，卻不重毘尼，不免形同自由的個人主義。我想，現代的佛弟子，出家或在家的（現在也已有組織），應重視律制的特質。

⁷⁵ 印順導師《佛在人間》p.110～p.112：

大乘道也不是不重視身心的調治（自利），只是著重利他，使自利行在利他行的進程中完成，達到自利利他的統一。凡夫學大乘道，以大悲心為動力，以普度眾生的悲心來廣學一切。經上說：「菩提所緣，緣苦眾生」。眾生受無量苦，菩薩起無量悲行，所以大乘道是「以大悲為上首」的。然發心利他，並不忽略自己身心的調治，否則「未能自度，焉能度人」！如不解不行，不修不得佛法，既無智慧，又無能力，那怎能利他呢！所以為了要度一切眾生，一定要廣學一切——戒定慧三學，六波羅蜜等。…〔中略〕…

菩薩的自利，從利他中得來，一切與利他行相應。如持戒，即不妨害眾生；習定而修慧發通，可以知根機而化濟眾生。大乘道的自利，不礙利他，反而從利他中去完成。說到大乘道的自利利他，也不一定是艱難廣大的，隨分隨力的小事，也一樣是二利的實踐，只看你用心如何！如這塊小園地，…〔中略〕…如地而有空餘的，樹而於人有益的——花可以供人欣賞，枝葉可以乘涼，果可以供人摘了吃；或可以作藥，或可以作建材，那就去栽植他。但問是否於人有益，不為自己著想，這便是菩薩行了。

行菩薩道的，出發於利他，使利他的觀念與行為，逐漸擴大，不局限於個人、一家、一鄉等。凡是於眾生、於人類有利益的，不但能增長自己未來的功德果報，現生也能得社會的報酬。如上所說的小小利他功德，還能得現生與未來的自利，何況能提高向佛道的精進，擴大利他的事業，為眾生的究竟離苦得樂而修學呢！所以凡不為自己著想，存著利他的悲心，而作有利眾生的事，就是實踐菩薩行，趣向佛果了。自利利他，同時成就。

修菩薩行的，應該作利益人類的事業，傳播法音，在不離世事，不離眾生的原則下，淨化自己，覺悟自己。

⁽³⁾ 現在是「集體（組織）時代」：^(A)摩訶迦葉修頭陀行，釋尊曾勸他回僧伽中住；優波離想獨處修行，釋尊要他住在僧中；^(B)釋尊自己是「佛在僧數」的。佛法是以集體生活來完成自己，正法久住的，與中國人所說的隱遁，是根本不同的。

適應現代，^(A)不但出家的僧伽，要更合理（更合於佛意）化，^(B)在家弟子學修菩薩行的，也應以健全的組織來從事利他而自利（不是為個人謀取名位權利）。

4. 修持心要：信、智、悲

四、「修持心要」：菩薩行應以信、智、悲為心要，依此而修有利於他的，一切都是菩薩行。我曾特地寫了一篇『學佛三要』，三要是信願（大乘是「願菩提心」），慈悲，（依緣起而勝解空性的）智慧。

「有信無智長愚癡，有智無信長邪見」；如信與智增上而悲心不足，就是二乘；如信與慧不足，雖以慈悲心而廣作利生善業，不免是「敗壞菩薩」（修學菩薩而失敗了）。所以在人間而修菩薩行的，此三德是不可偏廢的！⁷⁶

八 解脫道與慈悲心行

※人間佛教「重於人菩薩行」，而「立本於根本佛教之淳樸」

虛大師提倡「人生佛教」（我進而稱之為「人間佛教」），民國四十年以前，中國佛教界接受的程度是微小的；臺灣佛教現在，接受的程度高些。

但傳統的佛教界，可能會不願探究，道聽塗說而引起反感；在少數贊同者，也可能忘卻自己，而陷於外向的庸俗化。

世間是緣起的，有相對性，副作用，不能免於抗拒或俗化的情形，但到底是越減少越好！

（一）「出世」是超勝世間，不是隱遁、遠走他方；出家，更接近人間

「人間佛教」是重於人菩薩行的，但對「立本於根本佛教之淳樸」，或者會覺得離奇的。一般稱根本佛教為小乘，想像為（出家的）隱遁獨善，缺少慈悲心的，怎麼能作為「人間佛教」——人菩薩行的根本？⁷⁷不知佛法本來無所謂大小，大乘與小乘，是在

⁷⁶ 印順導師《學佛三要》p.165：

以上四點，是智慧應有的內容。其中⁽¹⁾信智一如、定慧均衡、理智平等，可通二乘偏慧，⁽²⁾唯悲智交融是大乘不共般若的特義。

⁷⁷ (1) 印順導師《原始佛教聖典之集成》p.1：

我以為，⁽¹⁾佛陀時代，四五（或說四九）年的教化活動，是「根本佛教」，是一切佛法的根源。⁽²⁾大眾部與上座部分立以後，是「部派佛教」。⁽³⁾佛滅後，到還沒有部派對立的那個時期，是一味的「原始佛教」。

(2) 印順導師《佛在人間》p.27：

有的，以為佛與人一樣，太不夠圓滿，能像天人那樣的廣大莊嚴就好了！這一不能把握「人間佛教」的見解，就現出了天上成佛的思想。如說：「色界究竟天，離欲成菩提」。天上成佛，是真佛；

佛教發展中形成的；「小乘」是指責對方的名詞。

釋尊宏傳的佛法，適應當時的社會風尚，以出家（沙門）弟子為重心，但也有在家弟子。出家與在家弟子，都是修解脫行的，以解脫為終極目標。

^{〔一〕}解脫行，是以正確的見解，而引發正確的信願（正思惟——正志）。依身語的正常行為，正常的經濟生活為基，而進修以念得定，引發正慧（般若、覺），才能實現解脫。

^{〔二〕}八正道的修行中，正命是在家、出家不同的。^{〔1〕}出家的以乞求信施而生活，三衣、鉢、坐臥具及少許日用品外，是不許私有經濟的。^{〔2〕}在家的經濟生活，只要是國法所許可的，佛法所贊同的，都是正當的職業，依此而過著合理的經濟生活。

^{〔三〕}^{〔1〕}出家的可說是一無所有，財施是不可能的。出家人一方面自己修行，一方面「遊化人間」（除雨季），每天與一般人相見，隨緣以佛法化導他們。^{〔A〕}佛法否定當時社會的階級制，否定求神能免罪得福，否定火供——護摩，不作占卜、瞻相、咒術等邪命，而以「知善惡，知因果，知業報，知凡聖」來教化世人。^{〔B〕}人（人類也這樣）的前途，要自己來決定：前途的光明，要從自己的正見（正確思想），正語、正業、正命——正當的行為中得來；解脫也是這樣，是如實修行所得到的，釋尊是老師（所以稱為「本師」）那樣，教導我們而已。

所以出家弟子眾，是以慈和嚴肅、樸質清淨的形象，經常的出現於人間，負起啟發、激勵人心，向上向解脫的義務，稱為「法施」（依現代說，是廣義的社會教育）。

人間成佛是化身，這是現實人間的佛陀而天化了！佛於色究竟天成佛，即大自在天成佛，於是佛梵合流。印度婆羅門教徒便說：人間的釋迦牟尼佛，是化身，是大自在天的化身。這樣的弄得神佛不分，使佛教在印度，流於神秘、迷妄，走上了末路！

所以我們必須立定「佛在人間」的本教，才不會變質而成為重死亡的鬼教，或重長生的神教。認定了佛在人間，那麼說法時也在人間，佛法即是佛在人間的教化。佛所表現的三業大用：以語言為弟子們開示；佛的行止舉措，對人接物，身體一切的活動，都是身教，是為弟子們示範的；尤其是他的大慈悲大智慧，意業能感召人類。佛的「三輪示導」，即是人間佛法的根本。

(3) 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.6：

佛法，根源於佛陀的自證，由自證而發為化世的三業大用，具體表現於僧團中，影響於社會，而成為覺化人間的佛教。在佛陀化世四十五年（或說四十九年）中，所開展的佛教具體活動，就是以後一切佛法的根源。

佛法，是從此而適應，開展，擴大，延續下來的。佛法在人間，是一種延續、擴展中的真實存在。要從延續、擴展中去理解佛法，而不能孤立的，片面的，根據一點一分，而以為佛法的真實如此。

(4) 印順導師《佛法概論》p.27 ~ p.29：

能詮與所詮 三寶的綜合融貫，成一完善健全的佛教。從佛法的流行人間來說，法是釋尊所開示的，僧是秉承釋尊的指導而和合的；三寶綜貫的佛教，實等於釋尊三業大用的流行。釋尊本著自覺的達磨，適應當時、當地、當機者的性格、智能與希求，加以正確的教導，佛法才成為流行於人間的。釋尊的教導，不只是言教，還有身教。釋尊的日常生活，處人處世，一切的語默動靜，來去出入，無不以智慧為前導，無不與實相相應。這以身作則的身教，訓誨的言教，就是釋尊所用以表詮達磨——法的。…〔中略〕…

佛教是人間的。能詮的身教、言教，所詮的法、毘奈耶，不只是釋尊的三業大用，也是實際存在於個人、僧伽、社會的。所以在人間佛教的開展中，不應忽略佛弟子的活動。…〔中略〕…

從達磨而有釋尊的自證化他，因佛的化他而有僧伽的內修外弘，釋尊時代的三寶住世，是人間佛教的本源；後代佛教的擴展與延續，都從此而來。

^[2]在家弟子也要有正見，正行，^[A]也有為人說法的，如質多長者。^[B]在家眾多修財物的施予，有悲田，那是慈濟事業；有敬田，如供養父母、尊長、三寶；有「種植園果故，林樹蔭清涼（這是印度炎熱的好地方），橋船以濟度，造作福德舍，穿井供渴乏，客舍供行旅」的，那是公共福利事業了。

^[四]佛教有在家出家——四眾弟子，而我國一般人，總以為佛教就是出家，誤解出世為脫離人間。不知「出世」是超勝世間，不是隱遁，也不是想遠走他方。佛制比丘「常乞食」，不許在山林中過隱遁的生活，所以我在『佛在人間』中，揭示了（子題）「出家，更接近了人間」，這不是局限於家庭本位者所能理解的。

（二）解脫心與利他的心行，並不相礙

1. 解脫的心行，決不是沒有慈悲心行

人間佛教的人菩薩行，以釋尊時代的佛法為本，在以原始佛教為小乘的一般人，也許會覺得離奇的。然佛法的究竟理想是解脫，而解脫心與利他的心行，是並不相礙的。雖受時代的局限，不能充分表達佛的本懷，但決不能說只論解脫，而沒有慈悲利他的。舉例說：^{[1][A]}佛的在家弟子須達多，好善樂施，被稱為給孤獨長者。梨師達多弟兄，也是這樣。^[B]摩訶男為了保全同族，願意犧牲自己的生命。這幾位都是證聖果的，能說修解脫道的沒有道德意識嗎？^[2]佛世的出家比丘，身無長物，當然不可能作物質的布施，然如^[A]富樓那的甘冒生命的危險，去教化羸獷的邊民，能說沒有忘我為人的悲心嗎？^[B]比丘們為心解脫而精進修行，但每日去乞食，隨緣說法。為什麼要說法？經中曾不止一次的說到。如釋尊某次去乞食，那位耕田婆羅門，譏嫌釋尊不種田（近於中國理學先生的觀點，出家人是不勞而食）。釋尊對他說：我也種田，為說以種田為譬喻的佛法。耕田婆羅門聽了，大為感動，要供養豐盛的飲食，釋尊不接受，因為為人說法，是出於對人的關懷，希望別人能向善、向上、向解脫，而不是自己要得到什麼（物質的利益）。解脫的心行，決不是沒有慈悲心行的。

2. 釋尊滅後的佛教發展中，有些確乎遠離佛法的本意

釋尊滅後，佛教在發展中，有的被稱為小乘，雖是大乘行者故意的貶抑，有些也確乎遠離了佛法的本意。

（1）關於「無量三昧」

^[一]如佛世的質多長者，與比丘大德們論到四種三昧（或作「解脫」）——無量三昧，空三昧，無所有三昧，無相三昧。^[1]無量三昧是慈、悲、喜、捨——四無量心。慈是給人喜樂，悲是解除人的苦惱，喜是見人離苦得樂而歡喜，捨是怨親平等：慈悲等是世間所說的道德意識了。^[2]但在離私我、離染愛——空於貪、瞋、癡來說，無量與空、無所有、無相三昧的智證解脫，卻是一致的，這是解脫心與道德心的不二。

^[二]但在（小乘）佛教中，無量三昧被解說為世俗的，也就是不能以此得解脫的。⁷⁸

⁷⁸（1）印順導師《空之探究》p.26~p.27：

^{[一][1]}依一般經文所說，四無量心是世間定法，是有漏，是俗定。^[2]然在佛法初期，慈，悲，喜，

(2) 關於「戒(尸羅)」

又如戒，^(一)在律師們的心目中，是不可這樣，不可那樣，純屬法律的，制度的。有的不知「毘尼是世界中實」，不知時地的適應，拘泥固執些煩瑣事項，自以為這是持戒。

^(二)然三學中戒 [尸羅]的本義，並不如此，如說：「尸羅（此言性善）。好行善道，不自放逸，是名尸羅。或受戒行善，或不受戒行善，皆名尸羅」；「十善道為舊戒。……十善，有佛（出世）無佛（時）常有」（『大智度論』卷一三、四六）。

尸羅，古人一向譯作「戒」，其實是「好行善道，不自放逸」，也就是樂於為善，而又謹慎的防護（自己）惡行的德行。這是人類生而就有的，又因不斷為善（離惡）而力量增強，所以解說為「性善」，或解說為「數習」。

尸羅是人與人間的道德（狹義是「私德」）軌範，十善是印度一般的善行項目，所以不只是佛弟子所有，也是神教徒，沒有宗教信仰者所有的。

尸羅，是不一定受戒（一條一條的「學處」，古人也譯為戒）的，也是可以受的。受戒，本是自覺的，出於理性，出於同情，覺得應該這樣的。如十善之一——不殺生，經上這樣說：「斷殺生，離殺生，棄刀杖，慚愧，慈悲，利益安樂一切眾生」（『增支部』「十集」）。「若有欲殺我者，我不喜；我若所不喜，他亦如是，云何殺彼？作是覺已，受不殺生，不樂殺生」（『雜阿含經』卷三七）。不殺生，是「以己度他情」的。我不願意被殺害，

捨四定，顯然的曾淨化而提升為解脫道，甘露門；從四無量心也稱為無量心解脫，最上的就是不動心解脫來說，就可以確定初期的意義了。如『雜阿含經』卷二七（大正二·一九七下）說：

「若比丘修習慈心，多修習已，得大果大福利。……是比丘心與慈俱，修念覺分，依遠離，依無欲，依滅，向於捨；乃至修習捨覺分，依遠離，依無欲，依滅，向於捨。」

經說慈心，是譯者的簡略，實際是慈，悲，喜，捨——四心(4.015)。所說的「大果大福利」，或是二果二福利，是阿那含與阿羅漢。或是四果四福利，從須陀洹到阿羅漢。或是七果七福利，是二種阿羅漢與五種阿那含。慈，悲，喜，捨與七覺分俱時而修，能得大果大功德，當然是通於無漏的解脫道。無量心解脫，包含了適應世俗，佛法不共二類。

^{(二)(1)}一般聲聞學者，都以為：四無量心緣廣大無量的眾生，無量是眾多難以數計，是勝解——假想觀，所以是世間定。⁽²⁾但「量」是依局限性而來的，如觀一切眾生而超越限量心，不起自他的分別，就與無我我所的空慧相應。^(A)質多羅長者以為：無量心解脫中最上的，是空於貪、瞋、癡的不動心解脫，空就是無量。^(B)這一意義，在大乘所說的「無緣慈」中，才再度的表達出來。

(2) 印順導師《中觀今論》p.a7 ~ p.a8：

智慧與慈悲，為佛法的宗本，而同基於緣起的正覺。

從智慧（真）說：一切是緣起的存在，展轉相依，剎那流變，即是無我的緣起。無我，即否定實在性及所含攝得不變性與獨存性。宇宙的一切，沒有這樣的存在，所以否認創造神，也應該否定絕對理性或絕對精神等形而上的任何實在自體。唯神、唯我、唯理、唯心，這些，都根源於錯覺——自性見的不同構想，本質並沒有差別。緣起無我（空）的中觀，徹底否定這些，這才悟了一切是相對的，依存的，流變的存在。相對的存在——假有，為人類所能經驗到的，極無自性而宛然現前的不能想像有什麼實體，但也不能抹煞這現實的一切。

從德行（善）說：緣起是無我的，人生為身心依存的相續流，也是自他依存的和合眾。佛法不否認相對的個性，而一般強烈的自我實在感——含攝得不變、獨存、主宰——即神我論者的自由意志，是根本錯誤，是思想與行為的罪惡根源。否定這樣的自我中心的主宰欲，才能體貼得有情的同體平等，於一切行為中，消極的不害他，積極的救護他。自私本質的神我論者，沒有為他的德行，什麼都不過為了自己。唯有無我，才有慈悲，從身心相依、自他共存、物我互資的緣起正覺中，涌出無我的真情。真智慧與真慈悲，即緣起正覺的內容。

他人也是這樣，那我怎麼可以去殺他！所以不殺生，內心中含有慚愧——「崇重賢善，輕拒暴惡」的心理；有慈悲——「利益眾生，哀愍眾生」的心理（依佛法說：心是複雜心所的綜合活動）。不殺生，當然是有因果的，但決不是一般所說的那樣，殺了有多少罪，要墮什麼地獄，殺不得才不殺生，出於功利的想法。不殺生（其他的例同），實是人類在（緣起的）自他依存中，（自覺或不自覺的）感覺到自他相同，而引發對他的關懷與同情，而決定不殺生的。⁷⁹

釋尊最初的教化，並沒有一條條的戒——學處，只說「正語，正業，正命」；「身清淨，語清淨，意清淨，命清淨」。一條一條的戒，是由於僧伽的組合，為了維護僧伽的和、樂、清淨而次第制立的。制戒時，佛也每斥責違犯者沒有慈心。可見（在僧伽中）制定的戒行（重於私德），也還是以慈心為本的。

我曾寫有『慈悲為佛法宗本』，『一般道德與佛化道德』，可以參閱。

3. 通過無我的解脫道，才能有忘我為人的最高道德

總之，⁽¹⁾佛說尸羅的十善行，是以慈心為本的；⁽²⁾財與法的布施；⁽³⁾慈、悲、喜、捨三昧的修習，達到遍一切眾生而起，所以名為無量，與儒者的仁心普洽，浩然之氣充塞於天地之間相近。但這還是世間的、共一般的道德，偉大的而不是究竟的；偉大而究竟的無量三昧，要通過無我的解脫道，才能有忘我為人的最高道德。⁸⁰

⁷⁹ 印順導師《學佛三要》p.120 ~ p.123：

依佛法說，慈悲是契當事理所流露的，從共同意識而泛起的同情。這可從兩方面說：

從緣起相的相關性說：…〔中略〕…所以從這樣的緣起事實，而成為人生觀，即是無我的人生觀，互助的人生觀，知恩報恩的人生觀，也就是慈悲為本的人生觀。…〔中略〕…人與人間，眾生間，是這樣的密切相關，自然會生起或多或少的同情。同情，依於共同意識，即覺得彼此間有一種關係，有一種共同；由此而有親愛的關切，生起與樂或拔苦的慈悲心行。…〔中略〕…這種共同意識，不是狹隘的家庭，國族，人類；更不是同一職業，同一階層，同一區域，同一學校，同一理想，同一宗教，或同一敵人。而是從自他的展轉關係，而達到一切眾生的共同意識，因而發生利樂一切眾生（慈），救濟一切眾生（悲）的報恩心行。

慈悲（仁、愛），為道德的根源，為道德的最高準繩，似乎神秘，而實是人心的映現緣起法則而流露的——關切的同情。

再從緣起性的平等性來說：緣起法是重重關係，無限的差別。這些差別的現象，都不是獨立的、實體的存在。所以從緣起法而深入到底裡，即通達一切法的無自性，而體現平等一如的法性。這一味平等的法性，不是神，不是屬此屬彼，是一一緣起法的本性。從這法性一如去了達緣起法時，不再單是相依相成的關切，而是進一步的無二無別的平等。大乘法說：眾生與佛平等，一切眾生都有成佛的可能性，這都從這法性平等的現觀中得來。在這平等一如的心境中，當然發生「同體大悲」。有眾生在苦迫中，有眾生迷妄而還沒有成佛，這等於自己的苦迫，自身的功德不圓滿。大乘法中，慈悲利濟眾生的心行，盡未來際而不已，即由於此。

一切眾生，特別是人類，不但由於緣起相的相依共存而引發共同意識的仁慈，而且每每是無意識地，直覺得對於眾生，對於人類的苦樂共同感。無論對自，無論對他，都有傾向於平等，傾向於和同，有著同一根源的直感與渴仰。這不是神在呼召我們，而是緣起法性的敞露於我們之前。我們雖不能體現他，但並不遠離他。由於種種顛倒，種種拘蔽，種種局限，而完全莫名其妙，但一種歪曲過的，透過自己意識妄想而再現的直覺，依舊透露出來。這是（歪曲了的）神教的根源，道德意識，慈悲精神的根源。慈悲，不是超人的、分外的，只是人心契當於事理真相的自然的流露。

⁸⁰ 印順導師《學佛三要》p.136 ~ p.139：

慈悲可分為三類：一、眾生緣慈：這是一般凡情的慈愛。不明我法二空，以為實有眾生，見眾生的有苦有樂，而生起慈悲的同情。這樣的慈愛，無論是大仁，博愛，總究是生死中事。

（三）菩薩大行，不離解脫道——般若，只是悲心強些，多為眾生，不急求速證

「初期大乘」是菩薩道。菩薩道的開展，來自釋尊的本生談；「知滅而不證」（等於無生忍的不證實際）的持行者，可說是給以最有力的動力。⁸¹

二、法緣慈：這是悟解得眾生的無我性，但根性下劣，不能徹底的了達一切法空，這是聲聞、緣覺的二乘聖者的心境。見到生死的惑、業、苦——因果鉤鎖，眾生老是在流轉中不得解脫，從此而引起慈悲。法緣慈，不是不緣眾生相，是通達無我而緣依法和合的眾生。如不緣假名的我相，怎麼能起慈悲呢！

三、無所緣慈：這不像二乘那樣的但悟眾生空，以為諸法實有；佛菩薩是徹證一切法空的。但這不是說偏證無所緣的空性，而是於徹證一切法空時，當下顯了假名的眾生。緣起的假名眾生即畢竟空，「畢竟空中不礙眾生」。智慧與慈悲，也可說智慧即慈悲（「般若是一法，隨機立異稱」）的現證中，流露真切而憫苦的悲心。

佛菩薩的實證，如但證空性，怎麼能起慈悲？所以慈悲的激發，流露，是必緣眾生相的。但⁽¹⁾初是執著眾生有實性的；⁽²⁾次是不執實有眾生，而取法為實有的；⁽³⁾唯有大乘的無緣慈，是通達我法畢竟空，而僅有如幻假名我法的。有些人，不明大乘深義，以為大乘的體證，但緣平等普遍的法性，但是理智邊事。不知大乘的現證，一定是悲智平等。離慈悲而論證得，是不能顯發佛菩薩的特德的。

中國的儒家，從佛法中得少許啟發，以為體見「仁體」，充滿生意，略與大乘的現證相近。然儒者不能內向的徹證自我無性，心有限量（有此彼相），不可能與佛法並論。

在體證法性的現觀中，《阿含經》中本有四名，實與四法印相契合。

無所有（無願）……諸行無常
無量……所受皆苦
空……諸法無我
無相……涅槃寂靜

無量三昧，是可以離欲的，與空、無相、無願的意義相同。但在聲聞佛教的昂揚中，無量三昧是被遺忘了。不知道，無量即無限量，向外諦觀時，慈悲喜捨，遍緣眾生而沒有限量，一切的一切，名為四無量定。向內諦觀時，眾生的自性不可得，並無自他間的限量性。所以無量三昧，即是緣起相依相成的，無自無他而平等的正觀。通達自他的相關性，平等性，智與悲是融和而並無別異的。無量三昧的被遺忘，說明了聲聞佛教的偏頗。佛教的根本心髓——慈悲，被忽視，被隱沒，實為初期佛教的唯一不幸事件。到大乘佛教興起，才開顯出來。

所以佛弟子的體證，如契合佛的精神，決非偏枯的理智體驗，而是悲智融貫的實證。是絕待真理的體現，也是最高道德（無私的、平等的慈悲）的完成。唯有最高的道德——大慈悲，才能徹證真實而成為般若。所以說：「佛心者，大慈悲是」。

⁸¹ 印順導師《空之探究》p.152 ~ p.153：

在佛教界，慧解脫聖者是沒有涅槃智的；俱解脫者有涅槃智，是入滅盡定而決定趣涅槃的。惟有另一類人（絕少數），正知見「有滅涅槃」而不證得阿羅漢的；不入滅盡定而有甚深涅槃知見的，正是初期大乘，觀一切法空而不證實際的菩薩模樣。

大乘法中，菩薩觀空而不證實際，⁽¹⁾當然是由於智慧深，悲願切（還有佛力加持），⁽²⁾而最原始的見解，還有「不深攝心繫於緣中」（25.011）；不深入禪定，因為入深定是要墮二乘、證實際的。所以^(A)『觀彌勒菩薩上生兜率陀天經』說：彌勒「雖復出家，不修禪定，不斷煩惱」（25.012）。^(B)被稱為菩薩的持經譬喻師法救也說：「菩薩雖伏我見，不怖邊際滅，不起深坑想，而欲廣修般羅若故，於滅盡定心不樂入，勿令般若斷有礙」（25.013）。

正見甚深法的菩薩，從這樣的情況下出現。悲願力所持，自知「此是學時，非是證時」。所以不盡煩惱，不作究竟想，不取涅槃，成為觀空而不證空的菩薩。最深徹的，名為無生法忍。阿毘達磨中，忍是無間道；稱為忍，表示是知而不是證入的意思。

甚深（空）義，慧解脫聖者，沒有涅槃智的超越體驗，當然不會說。俱解脫聖者，有現法涅槃，但好入深定，或長期在定中，當然也不會去闖場。惟有有涅槃知見而不證的，在崇尚菩薩道的氣運中，求成佛道，利益眾生，才會充分的發揚起來（也有適應世間的成分）。

菩薩六度、四攝的大行，是在「一切法不生」，「一切法空」，「以無所得為方便」（空慧）而進行的。不離「佛法」的解脫道——般若，只是悲心要強些，多為眾生著想，不急求速證而已。⁸²

⁸² (1) 印順導師《佛法概論》p.11 :

關於佛法，我從聖龍樹的《中觀論》，得一深確的信解：佛法的如實相，無所謂大小，大乘與小乘，只能從行願中去分別。緣起中道，是佛法究竟的唯一正見，所以阿含經是三乘共依的聖典。當然，阿含經義，是不能照著偏執者——否認大乘的小乘者，離開小乘的大乘者的見地來解說的。從佛法一味，大小異解的觀點去觀察，對於菩薩行的慈悲，利他的積極性等，也有所理會。

(2) 印順導師《學佛三要》p.150 :

菩薩這套長在生死而能廣利眾生的本領，除「堅定信願」，「長養慈悲」而外，主要的是「勝解空性」。觀一切法如幻如化，了無自性，得二諦無礙的正見，是最主要的一著。…〔下略〕…

(3) 印順導師《華雨集第四冊》p.5 :

這三者是修菩薩行所必要的，悲心更為重要！如缺乏悲心，什麼法門都與成佛的因行無關的。

(4) 印順導師《佛在人間》p.66 ~ p.67 :

⁽¹⁾ 大乘菩薩是入世的，入世即不能不廣行布施。⁽²⁾ 又因為菩薩是不忘出世的，所以也重視智慧。以智慧來攝導善行，以布施等來助成智慧出世。菩薩是這樣的出世而入世，入世而又出世的…〔中略〕…

慈悲與方便，是大乘菩薩的特質。菩薩度生，以此二為工具。無論在任何時代，任何環境，菩薩道必以此為要務。⁽¹⁾ 大悲是通過智慧的悲心，與仁愛等相近而不同。⁽²⁾ 方便是為了適應，從慈悲而引出的智慧妙用，即善巧化度的方便。

(5) 印順導師《學佛三要》p.163 ~ p.164 :

二、悲智交融：⁽¹⁾ 聲聞者的偏真智慧，不能完全契合佛教真義，即因偏重理性的體驗生活，慈悲心不夠，所以在證得究竟解脫之後，就難以發大願，廣度眾生，實現無邊功德事了。⁽²⁾ 菩薩的智慧，才是真般若，因為菩薩在徹底證悟法性時，即具有深切的憐愍心，廣大的悲願行。慈悲越廣大，智慧越深入；智慧越深入，慈悲越廣大，真正的智慧，是悲智交融的。

大乘經說：悲心悲行不足，而急求證智，大多墮入小乘深坑，失掉大乘悲智合一的般若本義，障礙佛道的進修。

(6) 印順導師《學佛三要》p.67 :

孕育於悲願中而成長的空慧，不是沈空滯寂，是善巧的大方便。有了這，才能成就慈悲行，才能成就無上菩提果。

(7) 印順導師《性空學探源》p.10 ~ p.12 :

沈空滯寂，本是大乘對小乘的一種批評。…〔中略〕…因為他們從無常門出發，厭離心深，既缺乏悲願，又愛好禪定，於是急急的自求解脫，甚至法也不說一句的去住阿蘭若；這才真正的沈空滯寂。這種消極，並不是說空說壞了的；相反的，大乘的說空，就是要對治這般人的。因為空重知見、重慧學，可以改變這些偏重禪定的人。⁽¹⁾ 沈空滯寂，絕不是空病，病在他們對於有的方面用心偏失——悲願不足，偏好禪定，急求證入。經中說的阿蘭若比丘或辟支佛，就是他們——從自心清淨解脫上說，獨善也大有可取，不過不能發揚悲願而利濟世間，不足以稱佛本懷罷了！⁽²⁾ 悲願較切的聖者們，依於空，不但消極的自己解脫，還注重弘法利人；空、無我，正可以增長其同情眾生痛苦的大悲心，加強其入世的力量。

⁽¹⁾ 大乘批評小乘不能善巧用空，缺乏世俗智，所以一入空就轉不出來了。⁽²⁾ 大乘善用空者、不沈空滯寂者，還是這個空。所以沈空滯寂，不是空的錯誤；空是不錯誤的，只是他們不能領會佛陀中道的意趣，還不能實現菩薩的甚深空義。所以，沈空滯寂與惡取空不同，惡取空是對於空的謬解，不但不成菩薩，也不能成聲聞賢聖。

說到這裡，我們應該特別認清：第一、說空並不就會使佛法消極；第二、只求自己解脫而不教化眾生則已，要化他，就不只是明空而已。空固然是佛法的要旨，但須與其他一切事相配合起來的。⁽¹⁾ 單談理性，不與實際行為相配合，空是可能會沈空滯寂的。⁽²⁾ 不只是空，專重真常妙有的理性而忽略事行，也還是一樣的要沈滯消極。獨善與兼濟的分別，不在於解理，主要在於行為的不同。

九 人菩薩行的真實形象

（一）以三心為基本

修學人間佛教——人菩薩行，以三心為基本，三心是大乘信願——菩提心，大悲心，空性見。

1. 發（願）菩提心

※不要憑傳說、想像，最好從釋尊一代化跡，理解而深信佛德的偉大而引發大心

一、發（願）菩提心：扼要的說，是以佛為理想，為目標，立下自己要成佛的大志願。發大菩提心，先要信解佛陀的崇高偉大：智慧的深徹（智德），悲心的廣大（悲德），心地的究竟清淨（斷德），超勝一切人天，阿羅漢也不及佛的圓滿。這不要憑傳說，憑想像，最好從釋迦牟尼佛的一代化跡中，理解而深信佛功德的偉大而引發大心。

現實世間的眾生，多苦多難，世間法的相對改善，當然是好事，但不能徹底的解決。深信佛法有徹底解脫的正道，所以志願修菩薩行成佛，以淨化世間，解脫眾生的苦惱。

依此而發起上求佛道，下化眾生的願菩提心，但初學者不免「猶如輕毛，隨風東西」，所以要修習菩提心，志願堅定，以達到不退菩提心。⁸³

2. 大悲心

※要從人類、眾生的相互依存，到自他平等、自他體空去理解修習

二、大悲心，是菩薩行的根本。慈能予人安樂，悲能除人苦惱，為什麼只說大悲心為本？

⁸³ 印順導師《成佛之道》p.388 ~ p.389：

初修菩提心，習行十善業；成就心不退，入於大乘道。

菩薩修學的法門，以菩提心為本，三心相應，修六度，四攝。由淺而入深，所以經論安立行位次第。如前頌所說：『漸歷於諸地』，現在來作一簡略的敘述。

發心修學大乘菩提道的，最「初」應發願菩提心，「修菩提心」而使他成就。能常念上求佛道，下化眾生，真的造次顛沛不離，不再退失。在行菩提心的修學中，就是受菩薩戒，修「習」奉「行十善業」。這是大乘常道，以人乘行入大乘，悲增上菩薩的風格。

依經說：初學時，名十信菩薩，也叫十善菩薩。修習十心——信心，精進心，念心，定心，慧心，施心，戒心，護心，願心，迴向心：這是以修習大乘信心（菩提心）為主的。但起初，『經十千劫行十善行，有退有進，譬如輕毛，隨風東西』。如一直進修不退，那麼經十千劫，就能「成就」菩提「心不退」，不再退轉而「入於大乘道」的初階——發心住。

⁽¹⁾ 修習信心，要以十善，六度等來使他成就。修習信心成就，如頌說：『清淨增上力，堅固心昇進，名菩薩初修，無數三大劫』。⁽²⁾ 但信心修習成就，也不太容易。為了維護初學而心性怯弱者的信心，佛說易行道方便，不妨往生淨土，等忍力成就，再修成熟眾生的廣大難行。或勸修天色身，成持明仙人再說。有的受不了生死道長，眾生性多，佛德難思，而忘失菩提心的，佛就為說化城，讓他作有限修行，小小休息，再來迴入大乘。這些，都是在初學大乘，而沒有成就以前，別出的善巧方便。

以諸勝解行，廣集二資糧；經一無數劫，證入於聖位。

修習信心成就，進入十住的第一住——發心住，從此一定進修大乘道。依一般的根性說，到這，菩薩道已有了一定的時限，已進入三大無數劫的開端。…〔下略〕…

佛法到底是以解脫眾生生死苦迫為最高理想的，其次才是相對的救苦。

悲心，要從人類，眾生的相互依存，到自他平等、自他體空去理解修習的。如什麼都以自己為主，為自己利益著想，那即使做些慈善事業，也不能說是菩薩行的。

3. 空性見

※空性是緣起的空性——緣起即空性，空性即緣起

三、空性見，空性是緣起的空性。

⁽¹⁾初學，應於緣起得世間正見：知有善惡，有因果，有業報，有凡聖。

⁽²⁾進一步，知道世間一切是緣起的，生死是緣起的生死。有因有緣而生死苦集（起），有因有緣而生死苦滅。^(A)一切依緣起，緣起是有相對性的，所以是無[非]常——不可能常住的。^(B)緣起無常，所以是苦——不安穩而永不徹底的。^(C)這樣的無常故苦，所以沒有我[自在、自性]，沒有我也就沒有我所，無我我所就是空。

⁽³⁾空，無願，無相——三解脫門：觀無我我所名空，觀無常苦名無願，觀涅槃名無相。其實，生死解脫的涅槃，是超越的，沒有相，也不能說是無相。大乘顯示涅槃甚深，稱之為空（性），無相，無願，真如，法界等。因無我我所而契入，假名為空，空（相）也是不可得的。

⁽⁴⁾在大乘「空相應經」中，緣起即空性，空性即緣起，空性是真如等異名，不能解說為「無」的。這是依「緣起甚深」而通達「涅槃（寂滅）甚深」了。

在菩薩行中，無我我所空，正知緣起而不著相，是極重要的。沒有「無所得為方便」，處處取著，怎麼能成就菩薩的大行！

4. 三心是修菩薩行所必要，悲心更重要！缺悲心，什麼法門都與成佛的因行無關

這三者是修菩薩行所必要的，悲心更為重要！如缺乏悲心，什麼法門都與成佛的因行無關的。『曲肱齋叢書』說到：西藏一位修無上瑜伽的大威德法門，得到了大成就，應該是成佛不遠了吧！大威德明王是忿怒相，這位修大威德而得大成就的，流露出凶暴殘酷的神情，見他的都驚慌失措，有的竟被他嚇死了！這位大成就者原來沒有修慈悲心。可見沒有慈悲心，古德傳來的什麼高明修法，都不屬於成佛因行的。

5. 三心的修學，切勿高推聖境，要從切近處學習起

菩提心，大悲心，空性見——三者是修菩薩行所必備的，切勿高推聖境，要從切近處學習起！我曾寫有『菩提心的修習次第』，『慈悲為佛法宗本』，『自利與利他』，『慧學概說』等短篇。

（二）依三心而行十善——十善菩薩

1. 要達成利他目的，不能不淨化自己；理想要高，而實行要從切近處做起

依三心而修行，一切都是菩薩行。初修菩薩行的，經說「十善菩薩發大心」。十善是：⁽¹⁾不殺生，不與取[偷盜]，不邪淫（出家的是「不淫」），這三善是正常合理的身行。⁽²⁾不妄語，不兩舌，不惡口，不綺語，這四善是正常合理的語（言文字）行。⁽³⁾不

貪，不瞋，不邪見，這三善是正常合理的意行。^(A)這裏的不貪，是不貪著財利、名聞、權力；^(B)不瞋就是慈（悲）心；^(C)不邪見是知善惡業報，信三寶功德；知道前途的光明——解脫、成佛，都從自己的修集善行中來，不會迷妄的求神力等救護。

這十善，如依三心而修，就是「十善菩薩」行了。或者覺得：這是重於私德的，沒有為人類謀幸福的積極態度，這是誤會了！⁸⁴佛法是宗教的，不重視自己身心的淨化，那是自救不了，焉能度人！經上說：「未能自度先度他，菩薩於此初發心」。怎樣的先度他呢？如有福國利民的抱負，自己卻沒有學識，或生活糜爛，或一意孤行，他能達成偉大的抱負嗎？所以菩薩發心，當然以「利他為先」，這是崇高的理想；要達成利他目的，不能不淨化自己身心。這就是理想要高，而實行要從切近處做起。⁸⁵

2. 自身進修中，隨分隨力從事利他；不斷進修，自身福智漸大，利他力量也越大

菩薩在堅定菩提，長養慈悲心，勝解緣起空性的正見中，淨化身心，日漸進步。這不是說要自己解脫了，成了大菩薩，成了佛再來利他，而是在自身的進修中，「隨分隨力」的從事利他，不斷進修，自身的福德、智慧漸大，利他的力量也越大，這是初學菩薩行

⁸⁴ 印順導師《佛在人間》p.103 ~ p.104：

有的人因誤解而生疑難：行十善，與人天乘有什麼差別？這二者，是大大不同的。這裡所說的人間佛教，是菩薩道，具足正信正見，以慈悲利他為先。學發菩提心的，勝解一切法——身心、自他、依正，都是輾轉的緣起法；了知自他相依，而性相畢竟空。依據即空而有的緣起慧，引起平等普利一切的利他悲願，廣行十善，積集資糧。這與人乘法，著重於偏狹的家庭，為自己人天福報而修持，是根本不同的。

初學發菩提心的，了知世間是緣起的，一切眾生從無始以來，互為六親眷屬。一切人類，於自己都展轉依存，有恩有德，所以修不殺不盜等十善行。即此人間正行，化成悲智相應的菩薩法門，與自私的人天果報，完全不同。這樣的人間佛教，是大乘道，從人間正行去修集菩薩行的大乘道；所以菩薩法不礙人生正行，而人生正行即是菩薩法門。

以凡夫身來學菩薩行，向於佛道的，不會標榜神奇，也不會矜誇玄妙，而從平實穩健處著手做起。一切佛菩薩，都由此道修學而成，修學這樣的人本大乘法，⁽¹⁾如久修利根，不離此人間正行，自會超證直入。⁽²⁾如一般初學的，循此修學，保證能不失人身，不礙大乘，這是唯一有利而沒有險曲的大道！

⁸⁵ 印順導師《學佛三要》p.17 ~ p.19：

關於修行的方法，雖然很多，主要的不外：「淨心第一」和「利他為上」。學佛是以佛菩薩為我們理想的目標，主要是要增長福德和智慧，但這必需要自己依著佛陀所說的教法去實行。

修行的主要內容，要清淨自心。因為我們從無始以來，內心中就被許多貪、瞋、邪見、慢、疑等不良分子所擾亂，有了它們的障礙，我們所作所為皆不能如法合律，使自他得益，所以修行必先淨心。淨化內心，並不是擺脫一切外緣，什麼也不做、不想。應該做的還是做，應該想的還是想（觀），不過要引起善心，做得更合理，想得更合法，有益於自他才對。這如剷除田園中蔓草，不但要連根除去，不使它再生長，而且還要培植一些有用的花草，供人欣賞。所以佛法說，只修禪定還不能解決生死問題，必須定慧雙修，斷除有漏煩惱才能獲得道果。佛法說：「心淨眾生淨」；「心淨國土淨」，都是啟示學佛者應從自己淨化起，進而再擴大到國土和其他眾生。這無論是大乘法和小乘法，都以此「淨心」為學佛的主要內容。

其次講到利他為上：依於自他增上的原則說，個人離開了大眾是無法生存的，要想自己獲得安樂，必須大家先得安樂。就家庭說：你是家庭中一員；就社會說：你是社會上一分子。家庭中能幸福，你個人才有幸福之可言；社會上大家能夠和樂，你個人才能獲得真正安寧。這如注重衛生，如只注意家庭內部的清潔，不注重到家庭四週環境的衛生，這是不徹底的衛生。所以小乘行者，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。

者應有的認識。⁸⁶

（三）修人菩薩行的良好啟示

修人菩薩行的人間佛教，「佛法」與「初期大乘」有良好的啟示。

1. 維摩詰長者：普入社會，使人向善、向上，引發菩提心

如維摩詰長者，六度利益眾生外，從事「治生」，是從事實業；「入治政法」，是從事政治；在「講論處」宣講正法；在「學堂（學校）誘開童蒙」，那是從事教育了。「淫坊」，「酒肆」也去，那是「示欲之過」，「能立其志（不亂）」。**普入社會，使別人向善、向上，引發菩提心，這是一位在家大菩薩的形象。**

2. 善財參訪的善知識：從自己所知所行而引人學菩薩行

^{〔一〕}善財童子的參訪善知識，表示了另一意義。善財所參訪的善知識，^{〔1〕}初三位是出家的比丘；開示的法門，是（繫）念佛，觀法，處眾[僧]，**正確的信解三寶，是修學佛法的前提。**^{〔2〕}其他的善知識，比丘、比丘尼以外，有語言學者，藝術工作者，建築的數學家，醫師，國王，鬻香師，航海者，法官；總之，**出家菩薩以外，在家菩薩是普入各階層的；也有深入外道，以外道身分而教化外道入佛法的。**善知識（後來又加了一些鬼神）們的誘化方便，都是以自己所知所行來教人，所以形成了「同願同行」的一群；**也就是從不同事業，攝化有關的人，同向於成佛的大道（我依此而寫有『青年的佛教』）。**

^{〔二〕}以自己所作而教人的，『阿含經』已這樣說：如修行十善，那就「自作」，「教他作」，「讚歎（他人）作」，「見（他人）作（而心生）隨喜」，就是自利利人了。

^{〔三〕}這是弘揚佛法的善巧方便！試想：**修學佛法（如十善）的佛弟子**，^{〔1〕}在家庭中能盡到對家庭應盡的義務，使家庭更和諧更美好，能得到家庭成員的好感，**一定能誘導而成為純正的佛化家庭。**^{〔2〕}在社會上，不論是田間、商店、工廠……中，都有同一事務的人；如學佛者能成為同事中的優良工作者，知識與能力以外，更重要的是德性，不只為自己，更能關懷他人，有布施、愛語、利行、同事的表現，**那一定能引化有緣的同事，歸向佛道的。**^{〔3〕}又如做醫師的，為病人服務，治療身病，心病，更為病人說到身心苦惱根源的煩惱病，根治煩惱病的佛道，**從自己所知所行而引人學菩薩行，正是善財參訪各善知識利他的最理想的方法！**

（四）利他的菩薩行

⁸⁶ 印順導師《佛在人間》p.111 ~ p.112：

說到大乘道的自利利他，也不一定是艱難廣大的，**隨分隨力的小事，也一樣是二利的實踐，只看你用心如何！**如這塊小園地，…〔中略〕…如地而有空餘的，樹而於人有益的——花可以供人欣賞，枝葉可以乘涼，果可以供人摘了吃；或可以作藥，或可以作建材，那就去栽植他。但問是否於人有益，不為自己著想，這便是菩薩行了。

行菩薩道的，出發於利他，使利他的觀念與行為，逐漸擴大，不局限於個人、一家、一鄉等。凡是於眾生、於人類有利益的，不但能增長自己未來的功德果報，現生也能得社會的報酬。如上所說的小利他功德，還能得現生與未來的自利，何況能提高向佛道的精進，擴大利他的事業，為眾生的究竟離苦得樂而修學呢！所以**凡不為自己著想，存著利他的悲心，而作有利眾生的事，就是實踐菩薩行，趣向佛果了。自利利他，同時成就。**

1. 慧行與福行

從「初期大乘」時代到現在，從印度到中國，時地的差距太大。現代的人間佛教，自利利他，當然會有更多的佛事。

利他的菩薩行，不出於慧與福。⁽¹⁾ 慧行，是使人從理解佛法，得到內心的淨化；⁽²⁾ 福行，是使人從事行中得到利益（兩者也互相關涉）。

⁽¹⁾ 以慧行來說，說法以外，如日報、雜誌的編發，佛書的流通，廣播、電視的弘法；佛學院與佛學研究所，佛教大學的創辦；利用寒暑假，而作不同層次（兒童，青年……）的集體進修活動；佛教學術界的聯繫……重點在介紹佛法，祛除一般對佛法的誤解，使人正確理解，而有利於佛法的深入人心。

⁽²⁾ 以福行來說，如貧窮、疾病、傷殘、孤老、急難等社會福利事業的推行；家庭、工作不和協而苦痛，社會不同階層的衝突而混亂，佛弟子應以超然關切的立場，使大家在和諧歡樂中進步。凡不違反佛法的，一切都是好事。

2. 從事慧福的利他行，先應求自身在佛法中的充實，以三心行十善為基礎

※菩薩發心利他，要站穩自己的腳跟

但從事於或慧或福的利他菩薩行，先應要求自身在佛法中的充實，以三心而行十善為基礎。否則，弘化也好，慈濟也好，上也者只是世間的善行，佛法（與世學混淆）的真義越來越稀薄了！下也者是「泥菩薩過河」（不見了），引起佛教的不良副作用。總之，菩薩發心利他，要站穩自己的腳跟才得！

一〇 向正確的目標邁進

※應確認肯定：佛法有不共一般神教的特性

人菩薩行——人間佛教的開展，是適合現代的，但也可能引起副作用。我以為，佛法有不共一般神教的特性，是應該確認肯定的。

（一）佛法的寬容特性

※泰、錫等（小乘）佛教區，異教不易發展，而大乘佛教徒卻容易改信異教

記得二十年前，有人問我：為什麼泰、錫等（小乘）佛教區，異教徒不容易發展，而大乘佛教徒卻容易改信異教？

1. 釋尊的原始佛法，寬容是有原則的

我當時只歎息而無辭以對。這應該與佛法的寬容特性有關，但釋尊的原始佛法，寬容是有原則的。如⁽¹⁾ 不否認印度的群神，而人間勝過天上，出家眾是不會禮拜群神的，反而為天神所禮敬；⁽²⁾ 「佛法」是徹底否棄了占卜，咒術，護摩，祈求——印度神教（也是一般低級）的宗教行儀。

2. 大乘佛教的無限寬容性，發展到一切都是方便，終於「天佛不二」

大乘佛教的無限寬容性（印度佛教老化的主因），發展到一切都是方便，終於天佛不二。中國佛教的理論，真是圓融深妙極了，但如應用到現實，那會出現怎樣情形？近代太虛大師，是特長於融會貫通的！三十年發起組織「太虛大師學生會」，會員的資格是：返俗的也好，加入異教的也好，「去陝北」的也好。在大師的意境中，「夜叉、羅剎亦有其用處」（『太虛大師年譜』）。後來，學生會沒有進行。會員這樣的雜濫不純，如真的進行組織活動，夜叉、羅剎（如黑社會一樣）會對佛教引起怎樣的負面作用？大乘佛教的寬容性，在有利於大乘流通的要求下，種種「方便」漸漸融攝進來，終於到達「天佛一如」的境界。

3. 不反對方便，不可能沒方便；但方便有時空適應性，應有「正直捨方便」精神

我不反對方便，方便是不可能沒有的，但方便有時空的適應性，也應有初期大乘「正直捨方便」的精神。如虛大師在『我怎樣判攝一切佛法』中說：「到了這時候，……依天乘行果（天國土的淨土，天色身的密宗），是要被謗為迷信神權的，不惟不是方便，而反成為障礙了」！虛大師長於圓融，而能放下方便，突顯適應現代的「人生佛教」，可說是希有希有！但對讀者，大師心目中的「人生佛教」，總不免為圓融所累！⁸⁷

4. 「人間佛教」似乎漸興，但應機方便的多，契理的少，本質還是「天佛一如」

⁸⁷（1）印順導師《無諍之辯》p.220～p.224：

真正的「學理革命」，就是即人成佛的人生佛學。人生佛學，不是世俗化，不是人天乘，不是辦辦文化慈善，搞搞政治（並非不可辦，不能搞），而是有最深徹之意義的。這就是根源於知識經驗相結合，更重於實踐的中國佛學。…〔中略〕…

大師的學理革命，在適應環境中，不是條理嚴密，立破精嚴，以除舊更新。是融攝一切固有，平等尊重；而從這中間，透出自己所要極力提倡的，方便引導，以希望潛移默化的。但融舊的成分太多，掩蓋了創新——大師所說的「真正佛學」，反而變得模糊了。多數人不見他的佛學根源，以為適應潮流而已，世俗化而已。

⁽¹⁾我覺得，大師過於融貫了，以致「真正佛學」的真意義，不能明確的呈現於學者之前。⁽²⁾我又覺得，大師的佛學，是真正的中國佛學。

（2）印順導師《無諍之辯》p.189～p.191：

大師深入於中國的傳統佛教——圓頓大乘，…〔中略〕…

大師自己（民國廿四年《優婆塞戒經講錄》）說：「本人係以凡夫……願以凡夫之身，學菩薩發心修行」。生在混亂的時代，佛教衰落的時代，面對事實，就難免以初心凡夫的心境，來弘法救僧。他竟然說：「無即時成佛的貪心」。是的，全心全力去即時成佛，那還有什麼時間與精神來為法為人呢！大師「行在瑜伽菩薩戒本，志在整頓僧伽制度」；護國、護教；聯絡佛教國際；憂時議政：都著力於事相的修為。

（十七年）講《人生佛學》時說：「大乘有圓漸圓頓之別，今以適應重徵驗，重秩序，重證據之現代科學化故，當以圓漸之大乘法為中心」。（十七年）講《佛陀學綱》，說學佛的「辦法」，是「進化主義——由人生而成佛」。

大師的思想，孕育於中國傳統——圓頓大教，而藉現實環境的啟發，知道神學式的，玄學式的理論與辦法，已不大能適應了。憑其卓越的領悟力，直探大乘的真意義，宣揚由人生而成佛的菩薩行。在實行的意義上，實與大乘的本義相近。

為了誘導中國佛教，尊重事實，由人生正行以向佛道，不惜說中國佛教的修行是小乘。大師那有不知參禪、念佛，是至圓、至頓、至簡、至易的究竟大乘呢！問題在：人世、利他、無所不施——這些問題，在凡夫面前，即使理上通得過，事上總是過不去。由於圓頓大乘是小乘急證精神的復活，所以方便的稱之為小乘行，策勵大家。這真可說眉毛拖地，悲心徹髓了！

現在的臺灣，「人生佛教」，「人間佛教」，「人乘佛教」，似乎漸漸興起來，但適應時代方便的多，契合佛法如實的少，本質上還是「天佛一如」。「人間」、「人生」、「人乘」的宣揚者，不也有人提倡「顯密圓融」嗎？^{〔一〕}如對佛法沒有見地，以搞活動為目的，那是庸俗化而已，這裏不必多說。^{〔二〕}重要的，^{〔1〕}有的以為「佛法」是解脫道，道德意識等於還在萌芽；道德意識是菩薩道，又覺得與解脫心不能合一，這是漠視般若與大悲相應的經說。^{〔2〕}有不用佛教術語來宏揚佛法的構想，這一發展的傾向，似乎有一定思想，而表現出來，卻又是一切神道教都是無礙的共存，還是無所不可的圓融者。^{〔3〕}有的提倡「人間佛教」，而對佛法與異教（佛與神），表現出寬容而可以相通的態度。一般的發展傾向，近於印度晚期佛教的「天佛一如」，中國晚期佛教「三教同源」的現代化。

為達成個己的意願，或許是可能成功的，但對佛法的純正化、現代化，不一定有前途，反而有引起印度佛教末後一著（為神教侵蝕而消滅）的隱憂。

5. 人菩薩行，要認清佛法不共世間的特性，而「適應今時今地今人的實際需要」

真正的人菩薩行，要認清佛法不共世間的特性，而「適應今時今地今人的實際需要」，如虛大師的『從巴利語系佛教說到今菩薩行』（以錫蘭等佛教為小乘，虛大師還是承習傳統，現在應作進一步的探求）⁸⁸所說。

（二）到底要經歷多久才能成佛

1. 真正發大心，只知理想要崇高，行踐要從平實處做起；「隨分隨力」，盡力而行

※行漸深廣，深信「因果必然」而只知耕耘；得無生忍不落時空，說什麼久、速

以成佛為理想，修慈悲利他的菩薩道，到底要經歷多少時間才能成佛，這是一般所

⁸⁸（1）印順導師《佛在人間》p.114～p.115：

中國雖素稱大乘教區，而行持卻傾向於小乘，急急的了生死，求禪悟（虛大師稱之為：思想是大乘，行為是小乘），結果青年與佛教，愈隔愈遠。

反之，錫蘭、暹羅、緬甸等佛教國，雖說是小乘教，而青年人都學習佛法。他們並不開始就學了生死，而是歸依三寶，深信因果，增進向上，主要是修學不礙出世的人乘。

（2）印順導師《學佛三要》p.148～p.149：

抗戰期中，虛大師從南洋訪問回來說：南方的教理是小乘，行為是大乘；中國的教理是大乘，行為是小乘。

其實，南方的佛教，雖是聲聞三藏，由於失去了真正的聲聞精神，幾乎沒有厭離心切，專修禪慧而趨解脫的。缺乏了急求證悟的心情，所以反能重視世間的教化，做些慈善文化事業。

而中國呢，不但教理是大乘的最大乘，頓超直入的修持，也是大乘的最大乘。稱為大乘的最大乘，實是大乘佛教而復活了聲聞的精神——急求己利，急求證入。失去了悲濟為先的大乘真精神，大乘救世的實行，只能寄託於唯心的玄理了！

（3）印順導師《華雨集第四冊》p.110～p.111：

虛大師南洋訪問回來，說錫蘭教理是小乘，行為是大乘；中國理論是大乘，行為是小乘。

我看：南方佛教較有實際利人的行為，這是初期佛教的本色。現階段的中國佛教，不但理論是後期的大乘，唯心的、他力的、速成的行踐，也都是後期佛教的本色。

我們如果要復興中國佛教，使佛教的救世成為現實，非推動中期的少壯青年的佛教不可。^{〔1〕}後期佛教，可以請他做顧問，取他一分豐富的經驗。^{〔2〕}我們更得發揚初期的天真、切實的精神。以中國內地特有的中期佛教的思想，攝取藏文系及巴利文系的寶貴成分，發揚佛陀本懷的即人成佛的佛教！

要論到的問題。

〔一〕〔A〕或說三大阿僧祇劫，或說四大阿僧祇劫，或說七大阿僧祇劫，〔B〕或說無量阿僧祇劫；〔2〕或說一生取辦，即生成佛等，可說眾說紛紜，莫衷一是。

〔二〕人心是矛盾的，〔1〕說容易成佛，會覺得佛菩薩的不夠偉大；〔2〕如說久劫修成呢，又覺得太難，不敢發心修學，所以經中要說些隨機的方便。

〔三〕其實菩薩真正發大心的，是不會計較這些的，只知道理想要崇高，行踐要從平實處做起。「隨分隨力」，盡力而行。〔1〕修行漸深漸廣，那就在「因果必然」的深信中，只知耕耘，不問收穫，功到自然成就的。〔2〕如悲願深而得無生忍，那就體悟不落時空數量的涅槃甚深，還說什麼久成、速成呢？

2. 早期論師以限量心論菩薩道，龍樹責：三阿僧祇劫有量有限，應無量阿僧祇劫

印度佛教早期的論師，以有限量心論菩薩道，所以為龍樹所呵責；「佛言無量阿僧祇劫作功德，欲度眾生，何以故言三阿僧祇劫？三阿僧祇劫有量有限」（『大智度論』卷四）！

3. 「大乘佛法」後期，又都覺得太久，故有「速疾成佛」說

※想即生成佛，急到連菩薩行也不要了，真是顛倒

「大乘佛法」後期，又都覺得太久了，所以有速疾成佛說。太虛大師曾提出『本人在佛法中之意趣』，說到：「甲、非研究佛書之學者」，「乙、不為專承一宗之徒裔」，「丙、無求即時成佛之貪心」，「丁、為學菩薩發心而修學者。……願以凡夫之身，學菩薩發心修行，即是本人意趣之所在」（『優婆塞戒經講錄』）。

想即生成佛，急到連菩薩行也不要了，真是顛倒！虛大師在佛法中的意趣，可說是人間佛教，人菩薩行的最佳指南！⁸⁹

（三）「不忍聖教衰，不忍眾生苦」的大心佛弟子，依菩薩正常道而坦然直進吧

人間佛教的人菩薩行，不但是契機的，也是純正的菩薩正常道。下面引一段舊作的『自利與利他』；「不忍聖教衰，不忍眾生苦」的大心佛弟子，依菩薩正常道而坦然直進吧！

「要長在生死中修菩薩行，自然要在生死中學習，要有一套長在生死而能普利眾生的本領。……菩薩這套長在生死而能廣利眾生的本領，除堅定信願（菩提心），長養慈悲而外，主要的是勝解空性。觀一切法如幻如化，了無自性，得二諦無礙的正見，是最主要的一著。所以（『雜阿含』）經上說：「若有於世間，正見增上者，雖歷百千生，終不墮地獄」。⁹⁰

⁸⁹ 印順導師《印度佛教思想史》p.134：

「大聖說空法，為離諸見故」（11.029）。為離情執而勝解一切法空不可得，不是否定一切善惡邪正；善行、正行，是與第一義空相順而能趣入的。即使徹悟無生的菩薩，也修度化眾生，莊嚴佛土的善行，決不如中國所傳的野狐禪，「大修行人不落因果」。龍樹「性空唯名」的正確解行，是學佛者良好的指南(11.030)！

⁹⁰ 印順導師《成佛之道》p.60～p.61：

惟有了達得生死與涅槃，都是如幻如化的，這才能……，在生死中浮沉，因信願（菩提心），慈悲，特別是空勝解力，能逐漸的調伏煩惱，能做到煩惱雖小小現起而不會闖大亂子。不斷煩惱（瞋，忿，恨，惱，嫉，害等，與慈悲相違反的，一定要伏除不起），也不致作出重大惡業。時時以眾生的苦痛為苦痛，眾生的利樂為利樂；我見一天天的薄劣，慈悲一天天的深厚，怕什麼墮落！惟有專為自己打算的，才隨時有墮落的憂慮。

發願在生死中，^[1]常得見佛，^[2]常得聞法，^[3]世世常行菩薩道，⁹¹這是初期大乘的共義，也是中觀與瑜伽的共義。釋尊在（『中阿含』）經中說：「阿難！我多行空」。『瑜伽師地論』解說為：「世尊於昔修習菩薩行位，多修空住，故能速證阿耨多羅三藐三菩提」。……大乘經的多明一切法空，即是不住生死，不住涅槃，修菩薩行成佛的大方便」！

（四）再度表明自己：願生生世世在這苦難的人間，為人間的正覺之音而獻身

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

正見，是正確的見解，見與知識不同，見是從推論而來的堅定主張，所以正見是『擇善而固執之』的。學佛要有正見，如開始旅行，要對旅途先有一番正確的了解，而確信這是到達目的地的正路。正確的認識，不一定成為正見。如現在聽說地球繞日而轉，可說是知識；但伽利略為了這一知識，不惜為基督教所迫害，囚禁，這才是見。

所以，要將正確的知識，時時修習，養成堅定的正見。正見，有世間正見，出世間正見。五乘共法中，還只是世間的。正見雖只是堅定不移的見地，但力量極強，如經上說：『假使有世間，正見增上者，雖復百千生，終不墮惡趣』。

⁹¹（1）印順導師《般若經講記》p.48：

辛二 久集善根

當知是人，不於一佛二佛三四五佛而種善根，已於無量千萬佛所種諸善根。

此人所以能信解悟入甚深法門，因為在過去生中，已於無量千萬佛所，積集深厚的善根了！過去生中，多見佛，多聽法，常持戒，常修福，種得廣大的善根，這才今生能一聞大法，就淨信無疑，或一聞即悟得不壞淨信。

在同一法會聽法，有的聽了即深嘗法味，有的聽了是無動於衷；有的鑽研教義，觸處貫通，有的苦下功夫，還是一無所得；這無非由於過去生中多聞熏習，或不曾聞熏，也即是善根的厚薄。要知道：佛法以因果為本，凡能戒正、見正、具福、具慧，能信解此甚深法門，決非偶然，而實由於「夙習三多」。所以，佛法不可不學，不學，將終久無分了！

（2）印順導師《般若經講記》p.86：

後五百歲的眾生，信解受持這《金剛般若經》，為什麼第一希有？因為，這人已沒有我等四相的取執了。這可見不問時代的正法、像法，不問地點的中國、邊地，能否信解般若，全在眾生自己，是否已多見佛，多聞法，多種善根，是否能離四相而定。

（3）印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.946：

「般若」是著重現實人生（及天趣一分）的向上進修，以「不退轉」為重點。在「中品般若」的「後分」——「方便道」中：得不退的菩薩，遊十方佛土，自利為多見佛，多聞法，多種善根；利他為嚴淨佛土，成熟眾生，但『般若經』到底是以菩薩般若行為主的。部派佛教傳出的理想的佛陀觀，如沒有般若證入，不過是想像的信仰而已。般若深悟的修得，然後念佛、見佛，佛的超越不思議性，得到了理悟的根據。部派的想像，不再是信仰，而成為大乘法的佛陀。

「文殊師利法門」，也是以般若深悟為本的，但重於不思議（如文殊）菩薩的方便大行；對於佛，也多傳述不可思議的佛境界。「文殊法門」與「般若法門」，就這樣的所重不同，所說也就各有特色了！

不是宗派徒裔，也不是論師。⁹²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！

⁹²（1）印順導師《華雨集第五冊》p.50：

⁽¹⁾有人說我是三論宗，是空宗，而不知我只是佛弟子，是不屬於任何宗派的。⁽²⁾有人稱我為論師，論師有完整而嚴密的獨到思想（近於哲學家），我博而不專精，缺乏論師的特性。⁽³⁾我重於考證，是想通過時地人的演化去理解佛法，抉示純正的佛法，而丟下不適用於現代的古老方便，不是一般的考據學者。

（2）印順導師《空之探究》p.a1：

我在『中觀今論』中說：「在師友中，我是被看作研究三論或空宗的」。我「對於空宗根本大義，確有廣泛的同情」，但「我不能屬於空宗的任何學派」。問題是：我讀書不求甚解，泛而不專，是不適於專宏一宗，或深入而光大某一宗的。

還有，面對現實的佛教，總覺得與佛法有一段距離。我的發心修學，只是對佛法的一點真誠，希望從印度傳來的三藏中，理解出行持與義解的根源與流變，把握更純正的，更少為了適應而天（神）化、俗化的佛法。這是從寫作以來，不敢忘失的方針。