

〈大乘是佛說論〉¹

(《以佛法研究佛法》，pp.153~163)

(釋圓悟 2017/07/23)

一、序起

(一) 討論課題之起緣

1、續明法師等寄來的書信

來信所說的：「若當日佛陀未曾說過大乘，則其餘大乘，亦應如真常系，一切皆為後人之懸想²產物。若佛陀當日曾說大乘，不知某些大乘是佛所說？」這確是極重要的問題，是值得提出論究的。

2、對自己的信仰要堅強

你們的提出這一問題，好像是懷疑大乘，而實是不能忘情³於真常唯心論。信仰是應該堅強的，是不可隨便的因他人而輕易放棄自己的；這是應有的態度！問題既然極其重要，我當然願意來研究一下，提供我的意見。

3、應該論究「大乘非佛說」論點之實質

而且，站在另一對方的，你們不是也時常聽見嗎？他們以形式的信仰為滿足，公然的

¹ (1) 參見印順法師，《華雨集》(第五冊)，〈遊心法海六十年〉，pp.17~18：「四、我在《印度之佛教》的〈自序〉中說：『立本於根本(即初期)佛教之淳樸，宏闡中期佛教之行解(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』！那時，我多讀『阿含』、『戒律』、『阿毘達磨』，不滿晚期之神秘欲樂，但立場是堅持大乘的(一直到現在，還是如此)。錫蘭等南方佛教，以為他們所傳的三藏，是王舍城結集的原本；以為大乘佛教，是印度教化的，非佛說的。這種意見，多少傳入當時的抗戰後方，而引起某些人的疑惑。我為續明他們，討論這個問題，後來題為《大乘是佛說論》(依現在看來，說得不太完善)。慧松法師留學錫蘭返國，法舫法師在錫蘭邊學邊教，都有以傳入錫蘭的為純正佛法，而輕視印度所有，傳入中國佛教的傾向。所以為慧松寫《喉嘔文集序》，表示我的意見；因法舫法師而寫《與巴利語系學者論大乘》。我到臺灣來，有人說我反對大乘，那不是惡意，就是誤會了！」

(2) 參見印順法師，《平凡的一生》(重訂本)，〈寫作的回憶〉，pp.153~154：「三十二年(三十八歲)：在法王學院。去年十月，虛大師見到《印度之佛教》第一章〈印度佛教流變之概觀〉，撰〈議印度之佛教〉；我寫了〈敬答「議印度之佛教」〉。大師在這一年八月，又寫了〈再議印度之佛教〉，我寫了一篇〈無諍之辯〉(文已佚)，寄給漢院虛大師，表示只是表示個人的見解，不敢再勞累大師。與漢院續明等通函討論大乘，後改編為《大乘是佛說論》。」

² 懸想：2. 想象，猜想。(《漢語大詞典(七)》，p.780)

³ 忘情：2. 引申為感情上不受牽掛。清 蒲松齡《聊齋志異·青鳳》：“生失望，乃辭叟出，而心縈縈，不能忘情於青鳳也。”曹靖華《飛花集·哪有閑情話年月》：“可是我們木刻家呵，怎能忘情於中國宣紙呢？”(《漢語大詞典(七)》，p.402)

宣說：「大乘非佛說」；自稱所信的為「佛說」，或稱為「原（p.154）始佛教」⁴。這種糊塗的信仰與抹煞，引佛教走上了黑暗的歧途！

我們有信佛與護法的熱忱，應該好好的論究他，起來糾正他！

（二）略述「佛法」與「非佛法」之判別

1、一般人的觀點

你們提起的問題，經我審慎的研究起來，使我非常為難。這個一言難盡的問題，真的一時不知從那裡說起！

在我的了解中，是佛法與非佛法的判別，根本與你們心目中的標準不同。佛說，是佛當日從口中一句一字的說出來，可以信。佛沒有說，就是後人的懸想產物，值不得信仰。

我不知你們的意見是否如此！我想大概是如此。

2、導師的界說

但我覺得，佛法，雖然是有佛也好，無佛也好，老是如此如此。但一經如來從語言與身行中表現出來，那就成為世諦流布。世諦流布的，是顯現於世間的佛法，就不能違反世諦流布的一般性。

我們不能純憑信仰或者偏見，應了解世諦流布的種種情況。我們要研討的大乘是否佛說，也需要從世諦流布——從佛法流行於世間的情況中，去理解，去論定。

（三）小結：要從多方面去探討，才可圓滿解答

這是非常複雜的問題，「說就是，不說就不是」的取捨標準，根本不能適用，要從根本上加以糾正。不然，就無法正確的論斷這一問題。為了要解答這一問題，不能不從多方面說起，希望你們能（p.155）耐心的讀下去！

二、從佛法的表現上說

（一）略釋「佛法」之意涵

1、應從佛的三業大用中去認識佛法

什麼是佛法？我以為：十方佛的是否說法，大可以不問。總之，我們這個世間的佛法，知道有佛有法，無疑的由於釋迦牟尼佛而來。

釋尊有他的自覺聖境；他吐露在語言中，表現在行為中。這意境、言說、身行的三業大用，出現在世人的認識中，是這個世間的佛法根源。

這三者，我們不能忽略那一端，要從他——言說與身行的相關性、統一性，深入釋尊的本懷。否則，偏重這，忽略這，都是不夠健全，不夠正確的認識。

2、佛法在流傳中，早被誤解為佛（親口）說

⁴ 參見印順法師，《原始佛教聖典之集成》，p.1：「我以為，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。大眾部 Mahāsāṃghika 與上座部 Sthavira 分立以後，是『部派佛教』。佛滅後，到還沒有部派對立的那個時期，是一味的『原始佛教』。」

然而，不幸得很，由於印度的重視口口相傳，佛法早被誤解為佛說了。我們應該記著：佛法是不限於口說的。

例如佛對比丘說：「你應當看護病人」，這當然是佛說，是佛法。某次，釋尊巡行僧房，親自為病比丘洗滌。⁵這樣的實際行為，難道就不是佛法！

3、從佛的言教與身行的綜合中，才能洞見全體的佛法

釋尊的來去動靜，待人處事，那一樣不是佛法？這大抵深刻的影響於弟子的心目，傳說於佛教的人間。

佛的慈悲、(p.156) 智慧、願力、精進，他的時代適應與究極理想，都要從他的言教與身行的綜合中，從形式而體會到實質，才能洞見全體的佛法。

4、小結

佛法，特別是如來的功德，佛心的深處，那裡都能從釋尊的言說——自稱自讚中得來！佛法並不等於佛說，佛法而被誤解作佛說，真是佛法的大不幸！

(二) 世人對世尊三業認識不一致的原因

1、認識過程中，有本質與影像等的問題

釋尊的三業大用，映現⁶於世人的認識中。世人所體認到的，是他的反映；是在世人的認識能力、及性格與興趣的限制下，去認識釋尊的一切。

這裡面，就有本質與影像的問題，也就是對象與認識，事相與名言的問題。對象與認識，並不完全一致。見佛與聞法——所見所聞的，並不等於佛法自身，這是佛法通過聽者見者的主觀性，而後反映出來的佛法。

2、偏差的原因

釋尊時代的人，即使是及門⁷的出家弟子，也不全是利根的，也儘有與釋尊的精神不相契合的。所以釋尊及門弟子的觀感，好在他的直接性，但並不能保證他的絕對正確。

這可以舉三點來說：

(1) 不知

A、根性與興趣不合而不知

一、不知：在佛弟子的認識中，不知有這麼一回事。這或是忽略——主要是根性與興趣不合而不知，或是遺忘而不知。遺忘的不知，或是個人的遺忘，或是大眾的遺忘。

例 (p.157) 如佛涅槃後，阿難傳布釋尊的遺囑：「小小戒可捨」。⁸然而，什麼是小小

⁵ (1) 詳參《增壹阿含經》卷 40〈44 九眾生居品〉(大正 02, 766b22-767b26)；《增壹阿含經》卷 24〈32 善聚品〉(大正 02, 680c3-17)。

(2) 參見《四分律》卷 41(大正 22, 861c5-862a1)。

⁶ 映現：猶顯現。(《漢語大詞典(五)》，p.668)

⁷ 及門：《論語·先進》：“子曰：‘從我於陳蔡者，皆不及門也。’”本謂現時不在門下，後以“及門”指受業弟子。(《漢語大詞典(一)》，p.635)

⁸ (1)《彌沙塞部和醯五分律》卷 30(大正 22, 191b3-10)：「阿難復白迦葉言：我親從佛聞，吾

戒，阿難不知，大眾也不知。結果，佛制的戒律，不論大小，一律遵行。

這也許合於當時的需要，但重律的上座們，使戒律成為瑣碎的教條、儀文⁹，顯然的違反了釋尊的精神！這那裡能代表完整的佛法！

B、某人不知，或某些人、某些時不知，不一定就是沒有

個人的遺忘，可以重復記起。即使是大眾的遺忘，因某一事件的發現，也可能重行¹⁰發掘出來。這是世間的一般現象，佛法流行人間，也不能說決無此事。所以，某人不知，或某些人、某些時不知，不一定就是沒有。

這種不知的再認識，錯誤——以今擬¹¹昔，以似為真的可能性，當然很大。但比平常所知的更正確，足以修正過去的誤解，也著實不少。

如錫蘭過去，盛行大乘法，在現有的錫蘭佛教界，幾乎忘記得一乾二淨。但一考中國佛教的文獻，與錫蘭的佛教遺迹，即將徹底的糾正他們的意見！

(2) 錯知

二、錯知：觀察者的性格與認識力，不夠了解對象。在所認識到的人與事，不論說他好，或者不對，每為皮相¹²的認識，與情感的歪曲，不能正確的理解對象。

這如唵帝比丘親聞佛說，而說識是生死根本，即是一例。¹³傳說中的佛說，當然(p.158)不能契合釋尊本意的更多。

(3) 少分的知

三、少分的知：偉大的思想，複雜的事件，是和合為一而又內有種種差別相的。如偏狹的見到一端，就是能深入其微，也不能看為完整的、正確的。或者，在當時是

般泥洹後若欲除小小戒聽除。迦葉即問：汝欲以何為小小戒？答言：不知。又問：何故不知？答言：不問世尊。又問：何故不問？答言：時佛身痛恐以惱亂。迦葉詰言：汝不問此義犯突吉羅，應自見罪悔過。阿難言：大德！我非不敬戒不問此義，恐惱亂世尊，是故不敢。我於是中不見罪相，敬信大德今當悔過。」

(2) 另詳參印順法師，《華雨集》(第三冊)，〈阿難過何在〉，pp.87~114。

⁹ 儀文：禮儀形式。(《漢語大詞典(一)》，p.1699)

¹⁰ 重(彳乂厶ノ)行：2.重新開始。(《漢語大詞典(十)》，p.371)

¹¹ 擬：1.揣度，推測。(《漢語大詞典(六)》，p.936)

¹² 皮相：只從外表上看；不深入。(《漢語大詞典(八)》，p.520)

¹³ (1) 詳參《中阿含·201·唵帝經》卷54〈2大品〉(大正1，766c1-770a2)：

……爾時，唵帝比丘雞和哆子生如是惡見：「我知世尊如是說法：『今此識，往生不更異。』」諸比丘聞已，往至唵帝比丘所，問曰：「唵帝！汝實如是說：『我知世尊如是說法：『今此識，往生不更異耶？』』」

唵帝比丘答曰：「諸賢！我實知世尊如是說法：『今此識，往生不更異。』」

時，諸比丘訶唵帝比丘曰：「汝莫作是說，莫誣謗世尊，誣謗世尊者不善，世尊亦不如是說。唵帝比丘！今此識，因緣故起，世尊無量方便說識因緣故起，有緣則生，無緣則滅。唵帝比丘！汝可速捨此惡見也。」

唵帝比丘為諸比丘所訶已，如此惡見其強力執，而一向說：「此是真實，餘者虛妄。」如是再三。……

(2) 清·咫觀記《法界聖凡水陸大齋法輪寶懺》卷2(卍新續藏74，961a8-10)：「《唵帝經》：『唵帝執此識往生不更異，佛責之，因細明十二因緣生滅。』」

少分人的了解，未能成為眾所周知的時代佛教。

這如學菩薩而成佛，釋尊是事實的證明者；彌勒是繼踪前進者。學菩薩道而成佛，如本生談等，儘多¹⁴的留傳人間。然而釋尊的時代佛教，並不勸人學佛；聲聞弟子都以急證解脫為目的。

這一發菩提心，修菩薩道的法門，逐漸的發展為時代共趣的佛教；可能由於適應新的時代環境，而有多少新起的成分，但自有他的來源，不能看作純為後人的懸想產物！

（三）對後起的聖典，不可看作佛未說而輕易抹煞

1、總明

從這種見解去了解佛法，我不一定說：佛滅前後的時代佛教，是不知，錯知，少分的知。是說：古型的聖典，當然值得珍重。

但稍為¹⁵後起的，多少變化或重心不同，這可能為不知者的再認識，錯知者的糾正，少知的綜合而成為圓滿，或逐漸開展而形成大眾共知的佛教。

這需要鄭重¹⁶的虛心的探討，是不能看作佛所未（p.159）說而輕易抹煞的。

2、舉「結集」為例

事實上，像王舍城迦葉系的少數結集，確是偏於苦行與自了漢認識的佛法，不能完滿而忠實的映現釋尊的一切。¹⁷

如佛說小小戒可捨，而迦葉決定為一律保留。¹⁸

如迦葉行頭陀苦行，釋尊曾勸迦葉捨頭陀行，而迦葉卻固執的不聽釋尊的勸誡。¹⁹

¹⁴ 儘多：很多。（《漢語大詞典（一）》，p.1719）

¹⁵ 稍為：猶稍微。（《漢語大詞典（八）》，p.82）

¹⁶ 鄭重：5.慎重；認真嚴肅。（《漢語大詞典（十）》，p.689）

¹⁷ （1）唐·辯機撰《大唐西域記》卷9（大正51，922c28-923a9）：「大迦葉波結集西北，有窣堵波，是阿難受僧訶責，不預結集，至此宴坐，證羅漢果。證果之後，方乃預焉。阿難證果西行二十餘里，有窣堵波，無憂王之所建也，大眾部結集之處。諸學、無學數百千人，不預大迦葉結集之眾，而來至此，更相謂曰：『如來在世，同一師學，法王寂滅，簡異我曹。欲報佛恩，當集法藏。』於是凡、聖咸會，賢智畢萃，復集素咀纜藏、毘奈耶藏、阿毘達磨藏、雜集藏、禁呪藏，別為五藏。而此結集，凡、聖同會，因而謂之大眾部。」

（2）印順法師，《印度佛教思想史》，p.38：「北方的另一傳說是：第一結集終了，界外比丘一萬人，不同意少數結集而另行結集，名『界外結集』，就是大眾部的成立。」

¹⁸ （1）《彌沙塞部和醯五分律》卷30（大正22，191c16-18）：「迦葉復於僧中唱言：我等已集法竟，若佛所不制，不應妄制；若已制，不得有違。如佛所教，應謹學之。」

（2）參見印順法師，《華雨集》（第三冊），〈阿難過何在〉，pp.91~96。

¹⁹ （1）《雜阿含·1141經》卷41（大正2，301c10-14）：「爾時，世尊告摩訶迦葉言：『汝今已老，年者根熟，糞掃衣重，我衣輕好，汝今可住僧中，著居士壞色輕衣。』迦葉白佛言『世尊！我已長夜習阿練若，讚歎阿練若、糞掃衣、乞食。……』」

（2）《別譯雜阿含經》卷6（116經）（大正2，416b8-416c6）。

（3）《相應部》~S. 16. 5. Jijña.老；《CDB》，p.666。

如釋尊因阿難而度女人出家，²⁰佛在時，迦葉隱忍下去。等到釋尊入滅，迦葉即大為反對，以此為阿難的錯誤，強迫他向大眾懺悔。²¹

釋尊入滅以後，領導大眾結集聖典的迦葉，風格見解如此！這樣的結集——而凝成的初期佛教，無疑的不能代表佛法的全體。如說佛教只有這些，那是怎樣的荒謬！

（四）語言與文字並不能完全表達佛法之本質

1、佛法可用語言、文字表達，但思想與語言、文字還是不同

還有，人類認識中的佛法，用語言表達，用文字記錄出來，也是值得注意的問題。我們的了別認識，是顯境名言；語言是表義的名言。

雖然說，思想是沒有說出來的語言，沒有錄出的文字；語言與文字，是思想的表現與記錄。但思想與語文，還是有些不同的。辭不達意，是極一般的事實。

思想是生動的，自覺的內容，常是有機²²的統攝²³著，能隨時空的不同而適應的。

語文就機械²⁴多了！他多是片段的；相關的統一性，每不是淺薄的印象所能夠了解。白紙上瀉²⁵了黑字，常被愚（p.160）拙者固執著，把他僵化而成為古人的糟粕²⁶。

2、佛法的流傳，從語言到文字是不可避免的

我覺得，佛陀的三業大用，從佛弟子的認識中，化為文字記錄，實在損失不少！但這是不可避免的。

如古型的雜阿含經，這樣的簡要、雜碎！²⁷總是說如此，很少詳細的說明他所以如此。釋尊果真是這樣的簡默²⁸嗎？

佛確是不歡喜多說多辯的，但要使人聽法而修行得悟，決不能如此。這無非為了適應口口相傳的方便，而把他簡練到如此的。在表義的名言中，有音聲符號的語言，形象符號的文字。

佛滅前後，都用耳提面命的語言（聲名句文）；從語言（及弟子間的傳說）到大部的

²⁰（1）《中阿含·116·瞿曇彌經》卷28〈5林品〉（大正01，605a10-607b17）。

（2）參見印順法師，《華雨集》（第三冊），〈阿難過何在〉，p.96-p.103。

²¹（1）《毘尼母經》卷3（大正24，818b17-c9）。

（2）《十誦律》卷60（大正23，p449c7-12）：「大迦葉復語：阿難！佛不聽女人出家，汝乃至三請，令女人出家——以是事故，得突吉羅，是罪，如法懺悔。阿難答言：我不輕戒，非不敬佛。但以過去諸佛，皆有四眾，今我世尊云何獨無四眾，是故乃至三請。」

²²有機：2.指事物構成的各部分互相關連，具有不可分的統一性。（《漢語大詞典（六）》，p.1141）

²³統攝：統領；總轄。（《漢語大詞典（九）》，p.850）

²⁴機械：4.呆板、不靈活。（《漢語大詞典（四）》，p.1322）

²⁵瀉（ㄉㄨㄛˋ）：5.用同“離”。背離；喪失。（《漢語大詞典（六）》，p.31）

²⁶糟粕（ㄗㄠ ㄅㄛˋ）：酒滓。喻指粗惡食物或事物的粗劣無用者。（《漢語大詞典（九）》，p.236）

²⁷印順法師，《印度之佛教》，p.69：「《雜阿含》，隨事義之相應者而類別編次之，如處與處相應，界與界相應，義相應而文則雜碎。」

²⁸簡默：簡靜沉默。（《漢語大詞典（八）》，p.1258）

記錄，這是阿育王以後的事了。²⁹

從語言到文字，你想有多少變化！語言的生動表情，在口口相傳中，被脫略³⁰乾淨。特別是印度的方言複雜，經過口頭上的重重傳譯，就不免起著或多或少的變化。

所以即使是佛所親說的部分，也不能學究式的，專從文字的考證、訓詁³¹中，去完美的了解佛法。

（五）反駁錫蘭巴利文聖典為古老、正統之佛說

1、近代一分學者，以巴利三藏是古老的、正統的聖典

近來的一分學者，推重錫蘭所傳的巴利文聖典。錫蘭的佛教說：這是釋尊使用的摩竭陀語；巴利語聖典，是王舍城五百結集的原典。

以語文的古老，證實他（p.161）們的三藏，是古老的、正統的佛說。與他們不同的，即使是阿含與廣律，也被看作後起的、改寫的。

如這不過為了宣傳的目的，那麼讓賣糖人去說他的糖甜吧！如作為事實，作為是否佛說的標準，那是違反佛陀精神的，不能不表示反對。

2、舉證

（1）總說：佛教界並沒有標準的語文

佛制：「聽隨國俗言音學習佛說」。³²佛法是普應無礙的，不是神教式的執一而強同的。以不同的言音來學習佛說，也是錫蘭律典所共說的。所以，無論釋尊與王舍城結集使用甚麼語文，佛教界並沒有標準的語文。

（2）別說

A、佛陀時代

億耳以阿槃地語誦《義品》³³，釋尊是一樣的讚歎他！³⁴雅語，起初是恆河上流一

²⁹ 印順法師，《原始佛教聖典之集成》，p.15：「古代的結集，不可設想為現代的編集。在當時，並沒有書寫記錄作依據。一切佛法的結集，全由聖弟子，就其記憶所及而誦（誦是聞誦、背誦，與讀不同）出來的。」

³⁰ 脫略：2.脫去；省略。（《漢語大詞典（六）》，p.1294）

³¹ 訓詁：亦指對古書字句所作的解釋。（《漢語大詞典（十一）》，p.51）

³² （1）《小品》《漢譯南傳》（第4冊），p.186：「爾時，有名為夜婆、瞿婆之二比丘，乃是兄弟，生於婆羅門，言語善美，音聲善美。諸比丘詣世尊住處。詣已，敬禮世尊而坐一面。坐於一面之諸比丘白世尊曰：『世尊！今諸比丘名異、姓異、族異而出家，諸比丘以各自之言詞污佛語。世尊！願我等將佛語轉為雅語。』佛世尊呵責：『諸愚人！如等為何言願我等將佛語轉為雅語耶？諸愚人！此令未信者……。』呵責、說法已，告諸比丘曰：『諸比丘！不得將佛語轉為雅語，轉者墮惡作。諸比丘！許以各自言詞學習佛語。』」

（2）另參見《彌沙塞部和醯五分律》卷26（大正22，174b14-21）；《四分律》卷52（大正22，955a17-23）。

³³ （1）印順法師，《華雨香雲》，p.214：「釋尊的教說，不外乎『法說、義說』；略集詮法詮義的要偈，即名為《法句》、《義句》。與《法句》相對的《義句》，見於法藏部的《四分律》（卷三九、五四），與我國舊譯的《義足經》相合。在其他的學派中，稱為《義品》。釋尊的時代，億耳於佛前誦《義品》；古典的《雜阿含經》，說到『誦說法句』。這類

—西方系所使用的。釋尊不同情他們的「佛法統一化」——雅語化，但並不反對他們以雅語學習佛說。這是佛世即已如此，以雅語誦習佛說，不是後起的變化。

B、阿育王時代

傳說阿育王時代，華氏城因僧眾的來自各地，語音隔礙，所以分用不同的語言誦戒，佛法即分為多部。在不同的環境中，佛教適應不同文化，採用當地語文，確為佛法分部的重大原因。³⁵

C、錫蘭佛教時代

(A) 起初並不專為巴利語

錫蘭的佛教，從大陸來，起初是並不專為巴利語的。

(B) 西元前一世紀，大寺派以巴利語寫定三藏

照錫蘭佛教徒自己的傳說：由於大寺派與無畏山寺派相諍，大寺派始以巴利語寫定三藏，這是西元前一世紀的事。(p.162)

他們的想像，以為巴利語聖典，都由摩哞陀³⁶傳來。不知即使摩哞陀使用巴利語弘

法義的要集，釋尊住世的時代，已經存在，實是最古的成文佛典。支謙序說：『其在天竺，始進業者，不學法句，謂之越敘。此乃始進者之鴻漸，深入者之奧藏！』意義深長而切要，偈頌又便於讀誦。一直到現在，錫蘭等處還是以《法句》為初學者的入門書。其實，這不但是『始進者之鴻漸』，還是『深入者之奧藏』呢！」

(2) 印順法師，《永光集》，p.30；《原始佛教聖典之集成》，p.818。

³⁴ (1) 《四分律》卷 39(大正 22, 845c19-25)：「爾時，世尊即起還屋就座而坐，億耳亦入佛屋對佛而坐。爾時，世尊靜坐須臾告億耳言：『汝可說法。』億耳聞佛教已，在佛前說十六句義，不增不減音聲清好，章句次第了了可解。爾時，世尊作是念：善哉！比丘十六句義，不增不減不壞經法，音聲清好，章句次第了了可解。」

(2) 印順法師，《佛法概論》，pp.37~38。

³⁵ (1) 印順法師，《佛法概論》，p.39：「阿恕迦王時，佛教的『破散大眾，凡有四種』(部執異論)。依調伏天等解說：當時佛弟子用四種語言誦戒，所以分為四派：一切有部用雅語，大眾部用俗語，正量部即犢子系的盛行學派用雜語，上座部用鬼語。因語言不同而引起的不同學派，其中即有大乘佛教所從出的。」

(2) 印順法師，《原始佛教聖典之集成》，p.48：「西藏傳說佛教四大部派的地區與語言：大眾部 Mahāsāṃghika 從 Mahārāṣṭra 地方發展起來，聖典用 Mahārāṣṭra (摩訶刺佉) 語。上座部 Sthavira 以 Ujyana 為中心，聖典用 Paisācī 語。正量部 Saṃmatīya 從 Sūrasena(即摩偷羅一帶)而發展，聖典用當地的 Apabhraṃśa 語。說一切有部 Sarvāstivādin 在罽賓 Kaśmīra、健陀羅 Gandhāra 而盛大起來，聖典用 saṃskṛta 語。上座部(指上座分別說部)以優禪尼為中心，用 Paisācī 語，與近代研究的巴利語相合。傳誦聖典用語的不同，與教區有重要關係(並非決定性的)。其語言的新古，在佛教聖典的立場，應從部派的成立，及移化該區的時代來決定。巴利語來源的研究，近代學者的業績是不朽的！近乎結論階段的意見，巴利語是阿育王時代，優禪尼一帶的佛教用語。」

³⁶ 印順法師，《佛教史地考論》，p.149：「育王時代的傳教師，影響於後代最大的，要算去錫蘭的摩哞陀，去罽賓的摩田提。摩田提被傳說為阿難弟子，由於《育王傳》的一再傳譯，成為中國佛教界熟悉的大師。錫蘭傳說：摩哞陀是阿育王的兒子，傳佛法去錫蘭，在一切傳教師中，似乎與阿育王有特殊的深切關係。但摩哞陀的傳教錫蘭，在漢譯的佛教典籍中，幾乎沒有論到。特別是阿育王後二百年編成的《阿育王傳》，對阿育王的父母兄弟妻兒，都有說到，卻沒有摩哞陀的名字。唯一見於中國譯典(除《善見律》)的，有《分別功德論》。」

法，在當時口口相傳的狀況中，三藏的南傳，決不會出於一人的口授。

(C) 至四、五世紀，始一律改寫為巴利語

其後，也還有非巴利語的；西元四、五世紀間的覺音，始一律的改寫為巴利語。³⁷這在當時，仍舊是大寺派的，而不是錫蘭佛教全體如此。

(D) 小結

我們相信，巴利語為古代的方言之一；然以巴利語寫定三藏，在錫蘭也不算是太古了！

我們如不打算效法神教徒，不希望宗教獲得語文的特別支持（如婆羅門教以吠陀語為神的語言等），那麼語文不過是載道³⁸的工具而已。印度佛教語文的複雜性，與佛法語文化的種種問題，是值得巴利語佛教者反省的！

(六) 先見於文記的，並不代表就是先存在

還有應該注意的：就是先見於文記的，並不就是先存在的。這像民間流行的故事，有還沒有記錄的，但並不妨早已存在，他比近代發明而出版的，要早得多。

從這種意義去看佛法，在文字流行較遲的聖典，可以說在某時盛行，不能就此指為後人懸想的產物！他的是否佛法，是否佛說，需要從種種方面去判決審定他。後起的，可能早已存在，但我也否認受有外來的影響，以及傳說而改變的成（p.163）分。

(七) 結說佛法的表現

1、從佛法的種種方式、關係中去把握佛法

這還專在語文上說。其實，佛法的表現，音聲符號中，還有音樂歌唱，甚至語言的情調³⁹；形象符號中，還有圖畫、建築、雕刻等，無不在有意無意中表現佛法，影響佛弟子的思想。這些，又大多是象徵的、抒情⁴⁰的、比擬的。

如不從表現佛法的種種方式、種種關係中去把握佛法，而想專門在說與不說上去衡量佛法，這真是佛法的不幸！

2、了知佛法的傳在不同的形式中，有種種問題

這些，離佛二三千年的我們，確乎已不能親切的明確的容易了解。對於這些問題，也許是不談為妙！倒不如把傳統的片面的見解——佛說，覆述一遍，來得像樣而博得人的同情。

不過，如想更充實的、更正確的了解佛法，使佛法從古人的糟粕中解放出來，那非從

³⁷ 印順法師，《印度佛教思想史》，p.211：「錫蘭佛教成為大寺一統的局面，覺音 Buddhaghosa 是一位重要人物。覺音是中印度人，在佛陀伽耶 Buddhagayā，錫蘭僧眾所住的大菩提寺 Mahābodhivihāra，依離婆多 Revata 出家，修學巴利文三藏。覺音到錫蘭，住在大寺。西元四一二年，與大寺僧眾，以巴利語寫定全部三藏；以巴利語為釋尊當時所用的語言，提高巴利語三藏的權威信仰。」

³⁸ 載（ㄇ ㄛ ㄨ ㄛ ㄛ）道：1.表達一定的思想、道理。（《漢語大詞典（九）》，p.1242）

³⁹ 情調：2.思想感情所表現出來的格調。3.事物所具有的能引起人的各種不同感情的性質。（《漢語大詞典（七）》，p.576）

⁴⁰ 抒情：表達情思；抒發情感。（《漢語大詞典（六）》，p.426）

新的觀點——存在於現實世間的觀點出發不可。從對象到認識，從認識到語言，從語言到文字，這表現佛法的不同形式、不同階段中，有種種問題。承認了這點，就不會專憑佛口的說不說，用作現存聖典的是否佛法的抉擇標準了！

三、從佛法的流行上說

(一) 以「流行」說明佛法在時空中的延續、擴展與演變

佛法的表現，是說明佛法出現在時空中。流行，是說明佛法在時空中的延續、擴展與演變。

釋尊的三業大用，映現在佛弟子的認識中，又構成佛弟子的三業勝用。這表現佛法的事用⁴¹的流行，有一必然而不可免的事實，即不能不有變化——我當然反對把他變成非佛法的。

那保存舊有形態的佛教，就使⁴²是可能的，也必然為依樣葫蘆的形式崇拜，是我佛的不肖子孫！如我們是黃帝的子孫，如果我們現在的文化、經濟、人口、領土，一切是老樣子，這還有出息嗎？

所以，不但不知者可以再認識，錯知者應該修正，少知者應該綜合完成，應該發展而成為大眾共知的佛教，這裡面需要變化。

而且釋尊表現佛法的言教與事行⁴³，有釋尊不共獨到的深見，也有印度文明所固有的成分。這其中，或是無條件的承襲，或是多少修正而給以新的意義。或是契合於釋尊正覺的本懷，或是為了時地適應而姑且採用的。佛在人間弘法，那就必然如此，不能不如此。

(二) 佛法於流行中，抉擇的準則

這一切中，釋尊特唱的深見（p.165）正行，應嚴格的住持，與高度的發揚。

因襲印度文明的適應部分，如是姑且採用的，那麼時過境遷，雖確為佛口所親說，也應該革新或取消，否則將轉變為佛教發展中的障礙物了！

早期的印度佛教，值得我們尊重，他到底去佛不遠。但他不一定比後代流行的佛法，適合於百年千年後的時代，適合於千里萬里外的環境。從這佛法流行的觀點中，怎能以自以為然的佛說或不說，論斷他的是否佛法呢！

(三) 明佛法中「流行」的事實及其意義

1、一般缺乏「流行」的認識，引起不少誤解

這一極重要的問題，由於一般的缺乏「流行」的認識，引起的誤解不少。

2、以上座佛教者為例

(1) 自稱以早期的佛教形態為佛說、佛法

如自稱原始的上座佛教者，他們以早期的佛教形態為佛說，佛法，而抹煞以後的正

⁴¹ 事用：1.使用；應用。（《漢語大詞典（一）》，p.546）

⁴² 就使：即使，縱然。（《漢語大詞典（二）》，p.1575）

⁴³ 事行：1.事跡。2.行為；品行。（《漢語大詞典（一）》，p.544）

常發展。甚至說：大乘是印度教徒改造佛教的成果。

我曾與他們開頑笑說：這算什麼？原始的上座佛教，不也充滿外道的氣味嗎？

〔2〕從戒律說

關於這，我想你們是知道的。尼犍子外道以草木為有生命的，⁴⁴釋尊因此而不許壞生。印度人以樹木為鬼神的村落，因此佛制不得自行砍伐。⁴⁵

外道雨季安居，半月半月說戒，佛應當時人的請求，也制為半月誦戒與安居的制度。當時的外道出家，托鉢乞食為生，所以佛教也有這種出家的生活方式。

〔3〕從義理說

從義理說：生死輪迴，解脫涅槃，業力，這不都是奧義 (p.166) 書以來的外道常談嗎？

〔4〕從修行的方便說

從修行的方便說：不淨觀，數息觀，四禪，八定，三摩地⁴⁶，瑜伽⁴⁷，當時的外道，不都有大同小異的行持嗎！佛稱大雄，得一切智，外道不也有自稱大雄，自稱得一切智的嗎？過午不食為齋，豈不是印度舊有的習俗嗎？

3、佛法與印度外道有著深切的關係

佛法，從印度宗教中發展而完成，又弘布佛法於印度，怎能不與印度外道有著深切的關係！如說大乘為外道，怕外道不單是大乘吧！以大乘為非佛說的佛徒，應起來論究這些問題。

4、大乘與學派，實為本著釋尊正覺內容而作新的適應

實則，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。

⁴⁴ 《阿毘曇毘婆沙論》卷 37 〈2 使捷度〉(大正 28, 270c26-28)：「如尼犍子說一根謂命根，是故彼不飲冷水，不斷生草，所以者何？於外物中，計有命根故。」

⁴⁵ (1) 《彌沙塞部和醯五分律》卷 26(大正 22, 176c14-16)。

(2) 《四分律比丘戒本》卷 1(大正 22, 1018b23)。

(3) 明·元賢述《四分戒本約義》卷 2(卍新續藏 40, 318c18-319a2)。

⁴⁶ 印順法師，《成佛之道》，p.116：「定在梵語，是三摩地 (samādhi)，意思是等持。等是平正，不高揚掉舉，不低沈昏昧。持是攝持一心，不使散亂。」

⁴⁷ (1) 印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.394：「瑜伽 yoga，是相應或契合的意思。寬泛的說，凡修止觀相應的，身心、心境或理智相契合的，都可說是瑜伽。從身心的修持中，實現相應或契合的特殊經驗者，名為瑜伽師。佛陀的時代，重於禪。『專精禪思』，是佛弟子的日常行持。但到『大毘婆沙論』時代，或更早些，瑜伽與瑜伽師，已為佛教界通用的名詞了。」

(2) 印順法師，《以佛法研究佛法》，〈略說罽賓區得瑜伽師〉，p.203：「凡修持而得止觀相應，心境或理智相契合的，即名為瑜伽；瑜伽即相應的意思。」

(1) 正直捨方便，但說無上道

如說：「正直捨方便，但說無上道」⁴⁸，這是揭露釋尊自證的本懷，而颺⁴⁹棄初期佛教的方便——苦行外道為主機的適應性。

(2) 更以異方便，助顯第一義

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」⁵⁰。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。

(3) 小結

這本是《阿含經》以來的一貫傾向，可惜自稱上座佛教的 (p.167) 錫蘭學者，不大了解他自己！他是傾向大乘的一流，流入島國，而轉化為狹隘的保守的佛教。他自身早就不大原始了！

否則，如北方所傳的說一切有部，不許別有小阿含，以本生談等為「傳說」、「文頌」。⁵¹如大眾部等，不說王舍城結集論藏，說阿毘達磨即是九部修多羅⁵²：這才是代表更原始的思想！

(四) 流行的佛法，必然是分化而綜合，綜合而又分化的過程中

還有，從根源的佛法，到流行的佛法，因了時地人的關係，必然的在分化而又綜合，綜合而又分化的過程中。

⁴⁸ (1) 《妙法蓮華經》卷1〈2方便品〉(大正09, 10a19)。

(2) 印順法師，《佛在人間》，p.69-p.70：「《法華經》說：『正直捨方便，為說無上道』；『更以異方便，助顯第一義』。這意思是說：釋迦佛現出家相，而化厭離的聲聞根性，說二乘究竟，是方便門；這樣的方便，現在要捨除，顯出大乘的真義。但不能沒有方便，要用特殊的方便法門。大乘新起的異方便，據經上說：即是修塔廟、供莊嚴具、禮佛、念佛、讚佛等。如說：『若人散亂心，入於塔廟中，一稱南無佛，皆共成佛道』。大乘的異方便，是以佛為中心而修禮拜、供養、懺悔、迴向、勸請。這即是《十住毘婆沙論》的『易行道』；〈入法界品〉的十大行願。大乘重於人間的積極救濟，又發展為適應一般民間的宗教情緒。以此熏習成深刻純正的信仰，從此引他發大悲心，修菩薩行。先用方便善巧，教他培福德，長信心，充滿了莊嚴喜樂的情緒，不像聲聞乘的重智慧，淡泊精苦。佛法本來是：『生天及解脫，自力不由他』。等到大乘法發展後，他力加持的思想，才逐漸發達。」

⁴⁹ 颺(一尤) 12.拋；丟。(《漢語大詞典(十二)》，p.640)

⁵⁰ 《妙法蓮華經》卷1〈2方便品〉(大正09, 8c10)。

⁵¹ (1) 印順法師，《永光集》，p.70-p.74：「三藏是經、律、論藏；四藏是在三藏之外加一雜藏(Kṣudrakapiṭaka)。說一切有部(Sarvāstivādin)的結集傳說，只有三藏；立雜藏的，現有文獻可知的，是大眾部(Mahāsāṃghika)、化地部(Mahīśāsaka)、法藏部(Dharmagu-ṭaka)……從其他部派的雜藏——南傳赤銅鑠部(Tāṃraśāṭīya)名為『小部』(Khu-ddakanikāya)——內容來看，說一切有部也是有的，但分為二類：一、法義偈頌類；二、傳說故事類。但是對這些，說一切有部是持保留態度，而不與三藏等量齊觀的。……」

(2) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.172：「大眾部、化地部、法藏部，雖稱四部為『四阿含』，稱『小部』為『雜藏』，但同樣的屬於經藏，這都表示對偈頌的尊重。說一切有部的經藏，只是『四阿含經』。」

⁵² 《摩訶僧祇律》卷14(大正22, 340c5)：「阿毘曇者，九部修多羅。」

1、佛法從根源到流行

從起初的，渾然未畫⁵³的一味佛法，到重重分化，「分分皆金」⁵⁴，可以說各得佛法的一體，但也可說各有所偏。因為他們都有自己獨到的理解，各有新的適應，對佛法各有他的取捨輕重。

這流行中的佛法，後起者對於以先⁵⁵的佛法，抉擇他，綜合他，推演他。永遠的流行，就永遠在這樣的過程中。

2、佛法間可以有新義，但求根本的見地不錯

眾生的根性不一，認識的佛法也不能一律，只能作到根本的同一。大體一致，而不妨含攝得多樣性（世間是緣起的，緣起法就必然如此）。彼此間，可以有新義，可以有針鋒相對的異義（或者一是一非，或者各說一邊，或者都不對），但求能根本的見地不錯，這一切都不妨是佛法。

(1) 以儒學為例

舉例說：孔子是儒學的大成（p.168）者，但孔子以後，儒分為八。⁵⁶如荀子重禮樂文章，說性惡；⁵⁷孟子重性與天道，說性善。⁵⁸可以說各有所偏，但都不妨是儒學。難道儒學或孔學，一定要孔子說過的嗎？

(2) 以佛法為例

佛法表現於佛陀的三業中，也表現於佛弟子的流行中，佛法決不即是佛說。這點，過去的佛弟子，早已說得明白：「佛法有五人說」⁵⁹；「一切微妙善語，皆是佛法」⁶⁰；

⁵³ 畫：1.劃分。（《漢語大詞典（七）》，p.1364）

⁵⁴ 參見《四分律》卷43〈9 拘睺彌毘度〉（大正22，883b12-c2）：「爾時阿難邠坻，聞拘睺彌比丘鬥諍誹謗，共相罵詈，互求長短，口如刀劍，從拘睺彌來舍衛國，與五百優婆塞俱詣世尊所，頭面禮足卻坐一面白佛言：拘睺彌比丘鬥諍誹謗，共相罵詈，互求長短，口如刀劍，從拘睺彌來至舍衛國，我等當云何？佛言：應聽二部語如上，若有檀越布施應分作二分，此亦是僧，彼亦是僧。居士！如破金杖為二分，二俱是金。如是居士！布施物應分為二分，此亦是僧，彼亦是僧。爾時毘舍佉無夷羅母，聞拘睺彌比丘鬥諍誹謗，共相罵詈，互求長短，口如刀劍，從拘睺彌來至舍衛國，與五百優婆塞俱詣世尊所，頭面禮足卻住一面白佛言：拘睺彌比丘鬥諍誹謗，罵詈，互求長短，口如刀劍，從拘睺彌來至舍衛國，我等當云何？佛言：應聽彼二部所說如上，若有布施衣物，應分為二分，此是僧，彼亦是僧，如破金杖為二分，彼此是金；若有布施衣物，應分為二分，此亦是僧，彼亦是僧。」

⁵⁵ 以先：猶以前。（《漢語大詞典（一）》，p.1081）

⁵⁶《四庫全書·子部·法家類》，p.13「自孔子之死也，有子張之儒；有子思之儒；有顏氏之儒；有孟氏之儒；有漆雕氏之儒；有仲良氏之儒；有孫氏之儒；有樂正氏之儒；……儒分為八。」

⁵⁷《四庫全書·子部·儒家類》，p.41「荀子在情欲交動處看故曰性惡。」

⁵⁸《四庫全書·子部·儒家類》，p.41「孟子在良知良能上體驗故曰性善。」

⁵⁹ (1)《大智度論》卷2〈1 序品〉（大正25，66b4-6）：「何者是佛法？佛法有五種人說：一者、佛自口說，二者、佛弟子說，三者、仙人說，四者、諸天說，五者、化人說。」

(2) 參見(Lamotte, p.82, n.1)：「此段係直接引自說一切有部律典，即《十誦律》卷9，大正23，71b1-2；《摩訶僧祇律》卷13：『法者，佛所說、佛印可。佛所說者，佛口自說；佛印可者，佛弟子餘人所說，佛所印可。』（大正22，336a21）《四分律》卷11：『句法者、佛所說、聲聞所說、仙人所說、諸天所說。』（大正22，639a16）此與巴利

「入佛法相」，名為佛法。⁶¹

雖然因此而佛法在不斷的流行中，構成龐大的聖典，後來或不免變質。但這只怪我們的了解不夠，怪得誰呢？

3、小結

古代的佛法與佛說，本來不一定要出於佛口。只要學有淵源，合於佛法不共世學的大原則，就夠了。這無論是標為佛說，或弟子說，應作如理的尋思，本不能無條件的引用為權威的教證，不妨加以抉擇的，所以說「智者能取能捨」。

(五) 探討聲聞學者佛法等於佛說的界定

佛法，本來不限於佛說，所以「大乘非佛說」，可說是似通非通的話！

1、修菩薩道成無上正等覺，是任何佛弟子所不能否認

修菩薩道，成無上正等覺，這是任何佛弟子所不能否認的。如錫蘭傳來的《解脫道論》，說到菩薩以慈悲心，修習圓滿十波羅蜜多；依此而圓滿四處——諦、施、寂、慧，而圓滿定慧，而圓滿佛地。⁶²

以慈心修十波羅蜜，豈不是與聲聞行不同？如 (p.169) 以為這是佛說，種種大乘經非佛口親說，這有什麼意義？

2、初期集成的《阿含經》是不限於佛說的

律典所載者相同；《根本說一切有部毘奈耶》卷 26：「法者，若佛說、若聲聞說。」(大正 23, 771b22) 然在《大阿羅漢難提蜜多羅所說法住記》，菩薩也被列入為說法者：「於如是等正法藏中，或是佛說、或菩薩說、或聲聞說、或諸仙說、或諸天說、或智者說，能引義利。」(大正 49, 14b9-11)」

⁶⁰ 《大智度論》卷 2〈1 序品〉(大正 25, 66b2-4)：「佛法非但佛口說者是，一切世間真實善語，微妙好語，皆出佛法中。」

⁶¹ (1) 《大智度論》卷 2〈1 序品〉(大正 25, 66b21-22)。

(2) 參見(Lamotte, p.84, n.2)：「佛陀最後教誡，參見：《長阿含經》卷 4，大正 1, 26b；《般泥洹經》，大正 1, 188b；《大般涅槃經》，大正 1, 205a；《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷 38，大正 24, 399b。」

(3) 另參見印順法師，《華雨集》(第三冊)，〈佛陀最後之教誡〉，p.115；《佛法概論》，p.2。

⁶² 優波底沙造·僧伽婆羅造《解脫道論》卷 8〈8 行門品〉(大正 32, 436b18-437a23)：「……爾時，菩薩摩訶薩修慈，流於一切眾生，遍滿十波羅蜜。問：何故然？答：菩薩摩訶薩於一切眾生行慈，緣饒益成攝受眾生，施於無畏，如是滿檀波羅蜜。……如是滿戒波羅蜜。……如是滿出波羅蜜……如是滿般若波羅蜜……如是滿精進波羅蜜……如是滿忍辱波羅蜜。……如是滿實諦波羅蜜。……如是滿受持波羅蜜。……滿慈波羅蜜。……如是滿捨波羅蜜。如是菩薩摩訶薩修行慈，成滿十波羅蜜。明慈滿四受持。爾時，菩薩摩訶薩，修慈已滿十波羅蜜，成令滿四受持，所謂：諦受持、施受持、寂寂受持、慧受持。於是諦波羅蜜、受持波羅蜜、精進波羅蜜，令滿諦波羅蜜；施波羅蜜、戒波羅蜜、出離波羅蜜，令滿施受持；忍辱波羅蜜、慈波羅蜜、捨波羅蜜，令滿寂寂受持；慧波羅蜜，令滿慧受持。如是菩薩摩訶薩，已修慈遍滿，滿十波羅蜜，令滿四受持，令滿二法，所謂：奢摩他、毘婆舍那。於是諦受持、施受持、寂寂受持，令滿奢摩他；慧受持，令滿毘婆舍那。已滿奢摩他，令滿一切禪解脫定正受，令起雙變定及大悲定；已滿毘婆舍那，令滿一切神通、辯力、無畏；已滿令起自然智、一切智。如是菩薩摩訶薩修行慈，次第令滿佛地(慈已竟)。」

《阿含》與廣律中，不也一樣有非佛說的嗎？我們知道，初期集成的《阿含經》，原有一合理的意見，即佛法是不限於佛說的。

佛弟子間的自相問答，或與外道辯論，甚至傳說的梵天、帝釋等說，既無釋尊在場，也不曾經過釋尊的審定，都編集在《阿含經》中。

淺狹的聲聞佛教者，相信他們的經律是佛說，是王舍城結集的聖典。不知道《阿含經》中，即含有佛涅槃後的教說。如《增一阿含經》中，那羅陀比丘為文荼王說法。⁶³在他們的傳說中，這也不能不承認後起的增編！

佛時的弟子，佛後的弟子的教說，編入契經中，這本是《阿含經》以來的一貫作風。

3、因習俗觀念的影響，被歪曲——以佛法與佛說為同一

(1) 標

這種開明而合理的原則，不久即被歪曲，以為佛法都是釋迦親說的，什麼都得加上「如是我聞：一時，佛在某處」。

於是乎，不能如舍利弗那樣的，於七日中以種種文義，稱性發揮佛說的一字一句，還是等於佛說。

不能如初期聖典那樣的，坦白的說是佛弟子說。必須解說為「佛所加持」的，「佛所印定」的，「佛所預記」的。

這因為，在習俗的觀念中，以佛法與佛（口親）說為同一。

(2) 舉例說明

A、《長阿含經》

這種情（p.170）形，不但大乘經的編集者如此，《長阿含經》中，也即有這種明顯的例子。如《梵動經》⁶⁴、《大本緣經》⁶⁵，明明為佛與弟子共相議論的集成，卻解說為：先由弟子共論，佛再為他們說。

B、摩咄理迦與阿毘達磨

由於習俗的以佛法為佛說，非看作佛所親說，不足以起人信仰，所以聲聞法中，明明為佛弟子集成的摩咄理迦⁶⁶與阿毘達磨⁶⁷，也得高推為佛說。

⁶³ 《增壹阿含經》卷 24〈32 善聚品〉（大正 02，679a8）。

⁶⁴ (1) 《長阿含經》卷 14《21 梵動經》（大正 01，88b13-94a13）。

(2) 《梵網六十二見經》卷 1（大正 01，264a23-270c22）。

⁶⁵ (1) 《長阿含經》卷 1《1 大本經》（大正 01，1b12-10c29）。

(2) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.112：「Mahāpadānasuttanta——《大譬喻經》，就是『譬喻』。漢譯《長阿含經》作《大本經》，而經上說：『此是諸佛本末因緣。……佛說此大因緣經』，那是『譬喻』（本末）而又是『因緣』了。」

(3)《佛光阿含藏·長阿含經（一）》，p.1，n.4：「長部(D. 14. Mahāpadāna-Suttanta 大本經)、宋·法天譯佛說七佛經(大一·一五〇)、宋·法天譯毗婆尸佛經(大一·一五四)、失譯七佛父母姓字經(大一·一五九)、增一阿含十不善品第四經(大二·七九〇上)。」

⁶⁶ 印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.27-p.28：「摩咄理迦 māṭṛkāmatikā，或音譯為摩室里迦，摩咄履迦，摩得勒迦，目得迦，摩夷等；義譯為母，本母，智母，行母

C、聲聞學派的成立

聲聞學派中，大眾系的多聞部、施設部，分別說系的法藏部、飲光部（其實各部都有這些事），明明為佛元⁶⁸二三世紀成立的，必說部主是佛的及門弟子，新從雪山來，從阿耨達池來，傳布他們所親聞於佛說的佛法。

(3) 小結

混佛法為佛說，引起種種非歷史的傳說，但這早就是聲聞學者的常套，大乘學者不過繼承這種作風而已！這些，在聲聞法是佛說，在菩薩法中，難道即不是佛說嗎！

(六) 以歷史的角度衡量經典

1、以為大乘經所說的佛說，缺乏歷史的價值

或者以為：大乘經所說的佛說，菩薩說，缺乏歷史的價值。

2、印度本就是不重視歷史的民族

其實，印度就是不重視歷史的民族。釋尊的創教，本崛起於印度的（沒有教主的）民族宗教中，樹立人格感召的聖者的宗教。但他流行於印度，受印度文化的特性影響，所以除南方的錫蘭，北方的罽賓區的佛教，略有事跡可尋而外，佛教又重復陷入民族的（p.171）形式，淡褪了歷史的痕跡。

3、大乘經是佛法流行的表現

部分的聲聞經，與一切大乘經（起初還依傍⁶⁹史實，後來即索性不在乎），已是佛教流行中佛教時代意識的表現，是佛教界——一部分或大部分人的共同心聲。

這如印度教的典籍，四吠陀而後，又流出梵書、奧義書、隨聞經等一樣；僅能推論他為編集於何時何地，屬於某些學派的集出，決不能看作個人的作品，看作某人的偽撰。

神教者以為這一切是神意所啟示的，佛教即解說為一切是佛說的。集成於印度文化中的佛教聖典（阿含與廣律，也不能例外），如連他的性質都不明白，想以是佛說與非佛說來衡量他，懷疑大乘經為一切是後人的懸想產物，說他缺乏歷史的價值，豈非天大的笑話！

4、明經中缺乏歷史價值成分的事實

(1) 以《阿含經》與廣律為例

說起缺乏歷史的價值，《阿含經》與廣律，早就包羅得這種成分，而且是不少。舉幾則顯見的例子來說吧！這對於大乘是否佛說，也許可以幫助我們的正確認識。

等。此名，從 māṭ（母）而來，有『根本而從此引生』的意思。……摩呬理迦有成文（起初都是語言傳誦）的部類，與經、律並稱，是在《增支部》集成以前的。古典的摩呬理迦，有兩大類：屬於毘奈耶的，屬於達磨的。……」

⁶⁷ 詳參印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.33-p.41。

⁶⁸ 印順法師，《佛教史地考論》，〈佛滅紀年抉擇談〉，p.194：「佛滅百十六年，阿育王自立；百二十年，育王行灌頂禮，這不但『持之有故，言之成理』，可說各方面都能吻合；與錫蘭傳的所以不同，也說出他的不同來源。如考定佛元，在現階段，這是唯一可用的傳說。如育王灌頂於西元前二七一，即自立於二七五，即可推得佛滅年，即佛後元年——為西元前三九〇年。」

⁶⁹ 依傍（ㄅㄨㄥˋ）：1.依靠。（《漢語大詞典（一）》，p.1348）

A、以四事，集眾公決的勘辨真偽法

去佛不久，由於佛法在口口相傳中（初期聖典還沒有編集完成），各處的比丘們，都在傳說他的「親聞佛說」，或「展轉傳來」的佛法。

不知道他所傳的，到底是否佛說（這已是混佛說與佛法為一），於是有以經、律、法相、戒——（p.172）四事，集眾公決的勘辨真偽法（見於摩得勒迦）。⁷⁰

B、經中部分說法地點與對象的擬定方法

(A) 地點不明確的

在史實考證的觀點，這已太嫌不夠，不可避免的會以佛弟子說為佛說的（這可能是極合佛法的，也可能多少變化的）。

依廣律說：如大家確信這展轉傳來的真是佛說（佛法），而不知在那裡說，那麼，不妨說在王舍城的竹園說，舍衛城的祇園說，或六大城隨說一處就好了。⁷¹

(B) 對象不明確的

如不知為誰說，那麼，比丘，即不妨說是為阿難說；國王，即不妨說是為頻婆沙羅王說，為波斯匿王說；長者，即不妨說是為須達多說。《阿含經》與廣律中的說處與聽眾，部分的來源，就是如此。

(C) 本身談過去的事情

特別如本生談，誰能精確的考定，佛在那裡說，為誰說？菩薩往昔行因的所在地，廣律說，這是過去的事情，說是迦尸國的波羅奈就得了。有關的國王，說是梵授王就得了。⁷²事實上，這只是老和尚們（「先軌範師」⁷³、「耆舊諸師」）的傳說如此！

(2) 大乘經繼承這種作風，發展得更成為民族宗教型的聖典

這可見，初期的聖典，自稱王舍城結集的原始聖典，早就如此。大乘經無非繼承這種作風，發展得更成為民族宗教型的聖典罷了！

生活於印度文化中的印度的佛弟子，他們能契會這種精神，所以信受一切大乘經為

⁷⁰ 《增壹阿含經》卷 20〈28 聲聞品〉(大正 02, 652b14-25)：「云何案法共論？所謂案法論者，此四大廣演之論，是謂契經、律、阿毘曇、戒，當向彼比丘說契經、布現律、分別法。正使說契經時，布現律、分別法時，若彼布現，所謂與契經相應，律、法相應者，便受持之。」

⁷¹ 《十誦律》卷 40(大正 23, 288b26-c1)：「佛在舍衛國，長老優波離問佛：『世尊！我等不知佛在何處說修多羅、毘尼、阿毘曇？我等不知云何？』佛言：『在六大城：瞻波國、舍衛國、毘舍離國、王舍城波羅[木*奈]、迦維羅衛城。何以故？我多在彼住，種種變化皆在是處。』」

⁷² 《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷 25(大正 24, 328c15-25)：「時鄔波離請世尊曰：『大德！當來之世，人多健忘，念力寡少，不知世尊於何方域、城邑、聚落，說何經典，制何學處，此欲如何？』佛言：『於六大城，但是如來久住大制底處，稱說無犯。』『若忘王等名，欲說何者？』佛言：『王說勝光，長者給孤獨、鄔波斯迦毘舍佉，如是應知。於餘方處隨王、長者而為稱說。』『若說昔日因緣之事，當說何處？』『應云：婆羅痾斯，王名梵授，長者名相續，鄔波斯迦名長淨，隨時稱說。』」

⁷³ 印順法師，《印度之佛教》，p.226：「先軌範師，乃經部而折中有部之學者也。」

佛說，而不被限於「佛說」而自拘的。印度佛教的開展 (p.173)，是怎樣的自由而活潑！

(3) 不能理解這種印度文化特性，以佛說為佛口親說

在中國，在錫蘭，一般都不能理解這種印度文化特性，以佛說為佛口親說。於是乎，是呢，全盤接受；不是呢，根本取消。再不能有深確的認識，不能把握核心，不能抉擇取捨而作新的適應了。

近代的中國佛徒，愚昧而動搖，連老祖家風都神聖視之，想他們在全體佛法中，抉擇佛法的真實，頂天立地的殺活自由，真是過分的奢望了！你們是大乘佛教的信解者，我不能不告訴你們大乘經的性質是什麼！

(七) 古代流行的佛法之特色

1、古代流行的佛法有守舊與創新；重歸納、演繹與直覺的不同

在古代流行的佛法上看，大體上有守舊與創新的兩派。有注重歸納、演繹的，也有注重直覺的。

2、所採的態度，不外推演、抉擇、攝取

他們所採的態度，不外推演、抉擇、攝取三類。

(1) 推演

推演是根據舊說，加以分析或引申的；這裡面，就有舊說所不曾說破的，略說而沒有廣說的東西。

(2) 抉擇

抉擇，是從不同的舊說中，分別他的了義不了義，假名說實相說，真實與方便，正確與不當。這抉擇的狂風，常颶棄了那些輕浮不實的，現實所不需要的東西。抉擇的巨浪，常使佛教的重心轉易，代以新的時代（三者中，抉擇才真是革命性的）。

(3) 攝取

攝取，這或者是在自宗的根本見地上，貫攝了佛法內別宗的見解；(p.174) 或是在佛法的見地上，融攝了世俗的學術、風俗或者其他，這出入可大了！

3、這三者，都可以用，也應該用

這三者，都可以用，也應該用。因為固有的佛法，需要詳明、發揮。

佛法是一味而普應的，是隨眾生的根性所及而影現的，這自然需要抉擇他的真義，抉擇佛陀的本懷，使影像的佛法，更逼近本質的佛法。佛法需要面面充實，不能因學者的分化而割裂。他需要新的適應，怎麼可以不講求攝取？

這都可以是佛法，但推演、抉擇、攝取得不當，都可以成為錯誤的。

4、三者間的分別

這三者，作大體的分別：

(1) 抉擇是時代的開創者

抉擇是時代的開創者，振古復興，更非此不可！惟有抉擇，才能使我們有生氣，把

握固有的精粹，颺棄那些糠粃⁷⁴。但用得不得當，就會黑白顛倒，成為黃鍾毀棄⁷⁵，瓦釜雷鳴⁷⁶的現象。

〔2〕推演是發展

至於推演的窮精微，融攝的極廣大，是出現在抉擇而確立某一根本思想系以後。他是發展，但如不保持基本的原則、精神，不照顧一貫的體系，那推演勢必走上繁瑣、纖巧、枝離、衰老；

〔3〕融攝可怕的是走上邪正不分，是非不辨

融攝更可怕的走上邪正不分，是非不辨。看來是不斷的創新，其實是畸形的病態發展，加速的滅亡。

5、佛法流行，是從變的觀點、從史的演化去觀察

我所說的佛法流行，就是從變的觀點，從史的演化去觀察。歷史需要考真偽，但這與古董的鑑別不同，特別是 (p.175) 因為佛法是無限錯綜、複雜的大流行。

就是偽作（其實多是時代意識從無意識中形成的），其中並非沒有思想上的淵源，有他的時代背景，也就是某一時代一部分人思潮的敘述。

6、結說

所以，並不能就此斷定他的是不是。我們要從佛法的流行中，看出他前後的一貫性，種種中的共通性；看出他的演化傾向，是向上，或者停滯，或者墮落。我們要從佛法的流行中，探索他的精髓，使他在新的時代中流行！

唯有在這樣的觀點下，才能說「大乘是否佛說」，大乘的開展是否確當。

四、從學派的分裂看大乘

〔一〕總說

現在要開始討論大乘了。佛世，當然沒有後期的大乘經典，可以說大乘經非釋迦佛親說。

但菩薩道——修菩薩行，下度眾生，上求佛果的思想，應該存在，也就是大乘是佛說、是佛法。關於菩薩道，釋尊自己，就是一個不需要解說的事實。這菩薩道的思想，在佛教界醞釀⁷⁷，從學派的分裂中，一天天明朗強化起來。

〔二〕詳述

1、部派的分流與大乘佛教發展之關聯

〔1〕吠舍離結集

佛滅百年中的吠舍離結集，開始了耆年上座與青年大眾的分流。⁷⁸

⁷⁴ (1) 糠粃 (ㄅㄨㄛˋ ㄑㄩˋ)：3. 比喻粗劣而無價值之物。 (《漢語大詞典 (八)》，p.151)

(2) 秕：1. 中空或不飽滿的穀粒。 (《漢語大詞典 (八)》，p.32)

⁷⁵ 黃鍾毀棄：比喻賢才不用。 (《漢語大詞典 (十二)》，p.1007)

⁷⁶ 瓦釜雷鳴：喻庸才顯赫。 (《漢語大詞典 (五)》，p.284)

⁷⁷ 醞釀：比喻事情逐漸達到成熟的準備過程。 (《漢語大詞典 (九)》，p.1430)

⁷⁸ 詳參印順法師，《佛法概論》，pp.32~37。

從傳說上看，這 (p.176) 是律重根本與適應，和律務瑣細與保守的爭執 (十事非法說)。⁷⁹

(2) 阿輸迦王代的爭執

等到阿輸迦王時代的分爭，是聲聞未了與聲聞究竟的爭執 (五事非法說)。⁸⁰這都是大乘思想在發揚，所以我稱之為菩薩傾向的聲聞分流。

追溯得更古些，阿難與迦葉，富樓那與迦葉的爭論，都意味著菩薩傾向的潛流了！

(3) 大乘的思想與基本要義

A、大乘法的思想

起初，沿恆河東岸，以吠舍離為中心的東方系，演化為大眾部，與西方系的上座們抗衡。

⁷⁹ (1) 《彌沙塞部和醯五分律》卷 30(大正 22, 192a27-b3): 「佛泥洹後百歲，毘舍離諸跋耆比丘始起十非法：一、鹽薑合共宿淨，二、兩指抄食淨，三、復坐食淨，四、越聚落食淨，五、酥油蜜石蜜和酪淨，六、飲閣樓伽酒淨，七、作坐具隨意大小淨，八、習先所習淨，九、求聽淨，十、受畜金銀錢淨。」

(2) 參見印順法師，《印度佛教思想史》，pp.39~40。

(3) 參見聖嚴法師，《印度佛教史》，pp.73~74: 「此一大會，起因雖為乞錢，討論內容則共有十項，稱為跋耆比丘的十事非法，那便是：

(一) 角鹽淨：即是聽貯食鹽於角器之中。

(二) 二指淨：即是當計日影的日晷，未過日中之後(橫列)二指的日影時，如未吃飽，仍可更食。

(三) 他聚落淨：即在一食之後，仍可到另一聚落復食。

(四) 住處淨：即是同一教區(界內)的比丘，可不必同在一處布薩。

(五) 隨意淨：即於眾議處決之時，雖不全部出席，但仍有效，只要求得他們於事後承諾即可。

(六) 所習淨：隨順先例。

(七) 生和合(不攪搖)淨：即是得飲未經攪拌去脂的牛乳。

(八) 飲閣樓淨：閣樓是未發酵或半發酵的椰子汁，得取而飲之。

(九) 無緣坐具淨：即是縫製坐具，可不用貼邊，並隨意大小。

(一〇) 金銀淨：即是聽受金銀。

毘舍離的跋耆比丘，以此十事可行，為合法(淨)；上座耶舍，則以此為不合律制，為非法。第二次結集的目的，即在審查此十事的律制根據。其結果，據各律典的記載，上座代表們一致通過，認為十事非法。」

⁸⁰ (1) 《大毘婆沙論》卷 99(大正 27, 511c1-2): 「餘所誘、無知，猶豫、他令入，道因聲故起，是名真佛教。」

(2) 參見聖嚴法師，《印度佛教史》，p.97-p.99: 「……大天對其所唱五事的理由是：

(一) 餘所誘：羅漢雖無淫欲煩惱而漏失不淨，卻有惡魔將不淨置於羅漢之衣。

(二) 無知：無知有染污及不染污之二種，羅漢尚未斷盡不染污之無知。

(三) 猶豫：疑有隨眠性的及處非處之二種，羅漢未斷盡處非處之疑惑，雖為獨覺聖者，尚有此惑。

(四) 他令入：羅漢亦唯依他人記別，始識自己是羅漢，例如智慧第一的舍利弗及神通第一的目犍連，亦依佛陀授記而始自知已解脫。

(五) 道因聲故起：至誠唱念苦哉，聖道始可現起。此當與四聖諦之苦諦有關，觀苦、空、無常、無我，即是聖道。……」

傳說大眾部中有大乘經，這自然不容易證實。但從大眾系的本宗同義看來，像佛身無漏，佛壽無量，佛威力無邊，一音說一切法，一念知一切法，⁸¹關於佛菩薩聖德的讚揚，也就是大乘思想的法性身論，可說是他們唯一著力的地方。

B、大乘法的基本要義

在流轉還滅的解說上，像心性本淨，見空成聖，也是大乘的心要所在。所以起初不必有大乘經，但大乘法的基本要義，已相當完備了。

(4) 大眾系與大乘經的區域

到了迦王時代，大天更展開揚大抑小的爭論。

大眾系的教化區，漸漸的向南方移入。東方的央伽多羅，傳說有大乘經。摩訶迦旃延到摩訶剌陀，大天到摩醯沙漫陀羅；凡是大眾學派所到達的，都是大乘盛行的根源地。案達羅的學者，傳說他們用南印的方言集錄大乘經。

(5) 小結

總之，大乘法的最初傳弘努力者 (p.177)，是大眾系的聖者們。這一個傾向，飛快的展開。

2、佛元二世紀後的佛教發展

(1) 各部派與菩薩道發展之關係

A、分別說系

在佛元二世紀的迦王時代，西方的上座系，有一分人傾向大眾而接近了，這就是中印的分別說系。這一系，流行在大陸上的，像化地、飲光、法藏部，不論是分裂的緣起，聖典的內容（古人也判法藏部律的分通大乘），都接近大眾系。特別是三世紀中印法難以後，大眾系與大陸分別說系的關涉更深。

B、上座系

西方的上座系，不久又分為犢子與說一切有兩系。

(A) 犢子系

犢子系以拘舍彌為中心而分化到恆河流域，也有進入大眾系的故鄉，所以他也傾向大乘。如文殊師利為釋迦的老師，犢子部即與大眾部有一致的傳說。

真常唯心論的完成，與他也很有關係。

(B) 說一切有系

a、重經派的思想是傾向大眾分別說

說一切有系中，流出重經的譬喻師，他的思想是傾向大眾分別說的。

譬喻尊者，從健陀羅到羯槃陀。這一線，像烏仗那，通過泊米爾，到西域的斫句

⁸¹ 世友造·玄奘譯《異部宗輪論》卷1(大正49, 15b24-c6):「如是諸部，本宗、末宗同義、異義，我今當說。此中，大眾部、一說部、說出世部、雞胤部，本宗同義者，謂四部同說：諸佛世尊皆是出世，一切如來無有漏法，諸如來語皆轉法輪，佛以一音說一切法，世尊所說無不如義。如來色身實無邊際，如來威力亦無邊際，諸佛壽量亦無邊際。……一剎那心，了一切法；一剎那心相應般若，知一切法。諸佛世尊，盡智、無生智恒常隨轉，乃至般涅槃。……」

迦、于闐⁸²，都是後代大乘的盛行地。

譬喻大師世友，不也稱為菩薩嗎？根本說一切有部律，不也說善財是賢劫菩薩；舍利子說法，有很多人發菩提心嗎？

又有重禪的瑜伽師，他們好談自證，思想自由得多。像僧伽羅剎，彌妒路尸利，都傳說是菩薩。⁸³

b、重論派與菩薩道較無緣

惟有迦溼彌羅的重論派，才比較上與菩薩道無緣。(p.178)

C、大眾系

從聲聞學派的分流上看，菩薩道可說是大眾系初唱，因佛法的普及大眾（菩薩，在家的更多）而發揚。但以佛陀行果為讚仰的對象，生起佛何人哉，我何人哉，有為者亦若是的自尊心；在時代要求下，逐漸形成菩薩道的佛法，這幾乎是一切學派的共同傾向。

所以不久即瀰漫全印，為一切學派先見者所賞識，這焉能看為少數人的臆說？看為空中樓閣，說他完全是後人的偽造？至少，我不敢閉起眼睛，這樣的抹煞事實。

(2) 聲聞道與菩薩大體上是互相依重而和合的

菩薩傾向的聲聞分流期，各派的學者，有的專修聲聞行果；有的讚仰佛陀行果，自修依然是聲聞道；有的外現聲聞身，內秘菩薩行。聲聞道與菩薩，雖不無矛盾，但大體上是互相依重而和合的。

不過，從事菩薩道的研求與實行者，大眾分別說系，比較的多數吧。在北方，一切有部的譬喻師，都是與大乘有關的。

佛元四世紀以後，菩薩道更盛，才漸次移入菩薩本位的時代佛教，那已是南方案達羅王朝，與北方貴霜王朝的時代了！

五、從經論的集出看大乘 (p.179)

(一) 總說：從印度佛教的五個時期，去觀察經典的性質與流布人間

了解聖典的性質，知道他怎樣流布人間，那一定能信解大乘的如實。經論的出現，可依印度佛教的五期去觀察。

五期是：一、聲聞為本的師資⁸⁴同（一解）脫，二、菩薩傾向的聲聞分流，三、菩薩為本的大小兼暢，四、如來傾向的菩薩分流，五、如來為本的佛梵一體。

⁸² 于闐：亦作“于寘”。古西域國名，在今新疆和田一帶。（《漢語大詞典（一）》，p.257）

⁸³ (1) 參見印順法師，《印度佛教思想史》，p.206-p.207。

(2) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.435：「古代的持經譬喻師，如法救、世友、彌多路尸利 Mitraśrī、僧伽羅剎 Saṃgharakṣa，在中國都是被尊稱為菩薩的；思想簡易而近於大乘。在民族複雜的西北印度，持經譬喻者近於大乘，而與北方大乘有更多關係的，應該是塞迦族地區的佛教。」

⁸⁴ 師資：3.猶師生；師徒。（《漢語大詞典（三）》，p.715）

〔二〕詳釋

1、聲聞為本的師資同脫

〔1〕佛與弟子同證解脫

佛世的佛教，學者泛稱聲聞，聲聞即聞佛聲教而修行的弟子（本不局限於己利）。佛與弟子證得同樣的解脫，佛的教授、教誡，簡練為一定的文句，傳誦在僧團中；僧團的生活，由佛的示範指教，而在大眾的實行中。釋尊化世的事業，也被傳說著。至於佛陀的大行大果，由釋尊的本身活動來表現，影入每個弟子的心中，有本生、未曾有等傳說。

〔2〕聖典之結集

A、佛滅後結集之聖典

佛滅以後，迦葉系的少數結集，我以為是：

〔A〕達磨（法）

一、屬於達磨的，分修多羅⁸⁵與祇夜（雜阿含經的前身），是釋尊（與弟子及諸天）的言教的類集。

〔B〕毘奈耶（律）

二、屬於毘奈耶的，分修多羅（戒經）與祇夜（法隨順偈），是僧伽規制的類集。

〔C〕伽陀與優陀那（法句）

此外，伽陀與優陀那（法句），傳誦於教界。而有關佛與弟子事行的因緣、譬喻、未曾有、本生、本事等，都還在傳說中。

〔D〕小結

初期的結集，雖多少是偏於厭世的，但聲聞行者所認識的佛法，有關佛陀（p.180）行果的菩薩法，也常不自覺的流露出來，特別是本生、本事的傳說。

B、佛元百年的聖典⁸⁶

到佛元百年，學派分裂的前夜，佛典已不這麼簡單。

〔A〕達磨

達磨，已綜合了新得的遺聞，舊義的推闡，會入因緣譬喻等事實，編組為中部，長部；又依增一法，編集為增一部；加上原有的相應教——雜部，合為四阿含。

〔B〕毘奈耶

毘奈耶的經分別，已經成立。「法隨順偈」，即摩呬理迦，逐漸分別解說，形成毘奈耶的一大部，近於《僧祇律》的「雜跋渠」。（上座部系律師，後來又將「雜跋

⁸⁵ 參見印順法師，《勝鬘經講記》，p.16：「『經』：梵語修多羅，此云線，有貫串的功能，如線貫花而成鬘。佛隨機說法，結集貫串為部，佛法得以攝持而久住，故喻之為修多羅。中國人稱聖賢的至理名言為經；經也本是線，所以順中國的名言，譯名為經。」

⁸⁶ 詳參印順法師，《佛法概論》，pp.32~37。

渠」分別編集為小品、大品，或七法八法等)。⁸⁷

〔C〕優婆提舍

優婆提舍——論義方面，當時至少已有兩大學流：一是學出舍利弗的《阿毘曇》，一是學出摩訶迦旃延的《毘勒》。這些，是佛弟子所共認的（除論），但學派的分裂，也由於此。《長含》與《增一阿含》是怎樣接近大乘呀！

〔3〕小結

所以，我以為大乘思想的，在分裂前已經存在。吠舍離結集，促成二部的分裂。分別說系重《長含》，大眾系重《增一阿含》，這豈是無所謂的！

從此，初期佛教的聖典，已達到凝固的階段。儘管出入不同，已不許隨便更張⁸⁸。佛教界漸用文字記錄，該是重要的理由。當時的佛教，已移入菩薩傾向的聲聞分流時代了。(p.181)

2、菩薩傾向的聲聞分流

〔1〕聖典以由「整理」變為「發揮」的風格

初期的聖典，已相當固定。佛弟子，或又采集得佛陀的遺言遺行；自己作佛法的體驗；從事對佛法的研求，推演他，抉擇他；為了適應新環境，又需要攝取。

換句話說，整理的時代過去，現在要發揮，弘揚。佛弟子們，雖說身教為先，但不能無所表現。自己所認識的妙法，自然要求他人的共鳴，這就要從事著述了。

這研求典故，發揮新知的工作，迦王以後，一天天隆盛起來。

〔2〕南方、北方佛教之聖典

佛元三世紀，中印受法難以後，佛教更顯然分化為南方佛教與北方佛教（這與歐洲人所說的不同）。⁸⁹他們著述的作風，也不同。

A、北方佛教

在西北方，起初，雖也有編集為經的，像《正法念處經》等；但主要是：佛弟子的著述，一律稱為論，收在論藏裡。

不過，遇到特別珍重的東西，雖說是論，也常自誇為佛說。如經部師的摩呬理迦，阿毘達磨論師的《發智論》。

B、南方佛教

南方的佛教，大眾系與分別說系，在經律論以外，又有「雜藏」的結集。⁹⁰

「雜藏」中，像《法句》、《義足》等，是古型的精粹的小集。也有本生、本事、譬喻、方等，這裡面含有豐富的大乘思想。這在迦王時代，已經如此了。

不久，據《分別功德論》說，雜藏的內容更充實，也就是說，佛菩薩行 (p.182) 果

⁸⁷ 詳參印順法師，《原始佛教聖典之集成》，pp.313~315。

⁸⁸ 更張：2.比喻變更或改革。（《漢語大詞典（一）》，p.525）

⁸⁹ 詳參聖嚴法師，《印度佛教史》，pp.151~164。

⁹⁰ 參見印順法師，《佛法概論》，pp.34~35。

的成分更多了。「文義非一，多於三藏，故曰雜藏」。⁹¹

試問這部帙浩大的雜藏，從何而來？大眾分別說系的論藏不發達，傳譯來中國的很少；這不是中國學者有意鄙棄他，實在他本來就不多。但他們，重智慧，重化他，重融攝，他們焉能無所述作！我敢說，雜藏就是他們作品的匯集。

後來，大乘思想更豐富，舊瓶裝不了新酒，這才離開雜藏，自立體系，編集為大乘藏。

〔3〕初期大乘經的公開流傳

初期大乘經的公開廣大流行，應該是佛元五世紀的事，佛教漸漸移入第三期菩薩為本的大小兼暢的時代了。關於大乘經的編集出現，我們不能把他看為作偽。無論如何，古人是並不如此。

有人說，四福音，不是耶穌的事跡，也不是那一個作偽⁹²，這是耶穌門徒無意識歌唱出來的東西。這說得相當好，大乘經也應該這樣看。

有傳說中的佛言佛行，有論究出的事理真相，有佛弟子成佛的心願，有社會救濟的事實要求：這一切，漸成為佛弟子間的共同意識。

在不斷的流行中，結構為幾多理論與事實。自己沒有聽見佛說，但卻是展轉從人得來，並非憑空撰出。

〔4〕大乘教義，入佛法相

從理論上看，從實踐的道上看，這不能不說是佛法，是佛法的必然結論，非此不足以表現佛陀的真精神！

在(p.183)進步的佛學者看來，這真是道出自己心中的深奧。起初，大乘思想是潛流⁹³、醞釀，在不斷的演繹充實中。但也是流行中的演化，非某一人有意的增飾。一到成熟的階段，自然有人把他編集出來。是佛說，當然加上如是我聞了。

有意的推演補充，在古人或者也有，但必然自覺是忠實的吻合佛意。入佛法相，也就不妨是佛法了。⁹⁴

〔5〕南北佛教經論之風格

這南北方的佛教，是怎樣的作風不同呀！

⁹¹ 《分別功德論》卷 1(大正 25, 32b6-8)：「所謂雜藏者，非一人說；或佛所說，或弟子說，或諸天讚誦，或說宿緣三阿僧祇菩薩所生，文義非一，多於三藏，故曰雜藏也。」

⁹² 作偽：《書·周官》：“作德，心逸日休；作偽，心勞日拙。”孔傳：“為偽飾巧百端，於心勞苦，而事日拙不可為。”後因稱言行虛偽或做假為“作偽”。(《漢語大詞典(一)》，p.1245)

⁹³ 潛流：3.暗地流。(《漢語大詞典(六)》，p.129)

⁹⁴ (1) 印順法師，《佛法概論》，p.157：「三法印，為佛法的重要教義；判斷佛法的是否究竟，即以此三印來衡量。若與此三印相違的，即使是佛陀親說的，也不是了義法。反之，若與三印相契合——入佛法相，即使非佛所說，也可認為是佛法。」

(2) 印順法師，《印度之佛教》，p.129。

〔A〕南方佛教

南方的佛教，抉擇而特重攝取，在讚仰佛陀行果的立場上，流出無數的摩訶衍經。

〔B〕北方佛教

北方的佛教，抉擇而特重推演，在闡述世間集、滅的立場上，流出很多的阿毘達磨論。

〔C〕結：兩大學流的特色

論典，是對釋尊的言教有淵源，加以推演，在自己的園地上創新。

經典，是對釋尊的身行有所見，加以抉擇發揮，卻忘卻自我，願與古聖同流。

大乘經，保存了佛教傳統的行踐中心，富有生命力；阿毘達磨論，不免講道理，流為偏枯的理智主義，繁瑣得討厭。

但論典，不稱為佛說，內外的分限較嚴；這比大乘經的融攝世俗（神化的氣味加深），把本源佛說與流行佛法，攪成一片，自也有他的長處。

這兩者，一是佛道中心的，一是聲聞道中心的；

一是側重緣起寂滅性，趣向一理常空；一是側重緣起（p.184）生滅相，趣向諸法皆有。

這兩大學流，我們應該站在古型的聖典中，去觀察他們，接受他們寶貴的成果。如果硬要說大乘非佛法，是印度教徒神化佛教的膺品，這真是釋迦的不肖子孫！

3、菩薩為本的大小兼暢

〔1〕適應婆羅門復興的大乘經

菩薩為本，大小兼暢的大乘經，從南方到北方，是南方案達羅，北方貴霜二王朝的極盛時代。不久，南北二王朝，都一天天衰老。中印的摩竭陀民族，要興起，正在預備一個梵文復興時代的婆羅門帝國。

這時候，大眾分別說系的學者，承受初期流出的大乘經，有意無意的又在開始發揮適應新時代的佛法。梵我化的真常、唯心，在佛教界起著醞釀作用，又開始出現新經。

〔2〕略述龍樹菩薩思想

A、學習歷程

正在這轉變的大時代，佛教中產生了偉大的聖者，就是龍樹菩薩。他長在南印，久受大乘的熏沐，又出家在北印的說一切有部。他起來綜貫南北佛教，發揮弘通一切性空，一切幻有，三乘同歸的菩薩本位佛教。

B、對佛法的見解

〔A〕反對北方佛教的極端者，抨擊南方佛教的病態學者

他反對北方佛教的極端者，《發智》《婆沙》的實有、瑣碎；又抨擊⁹⁵南方佛教的病

⁹⁵ 抨擊：用言論攻擊或批評。（《漢語大詞典（六）》，p.449）

態學者，方廣道人的執理廢事。⁹⁶

他立足在古典的緣起觀，從緣起的寂滅性，貫通一切空；從緣起的生滅相，貫通三世有、我法有、(p.185) 有為無為有的一切有。幻的顯現，幻的空寂，合成現空無礙的中道觀。

他的即有而空，是緣起空寂的開顯，是不礙入世的大乘特見。他的如幻一切有，雖取捨各家，特別重用上座傳統的古義。

他是南方初期的大乘經，與北方初期的毘曇論的綜合，綜合得達到預期的成功。他承受北方的精神，所以他的作品稱為論。

(B) 對後期大乘經之態度

當時，真常、一乘、唯心的後期大乘經，已開始出現。龍樹窺見了這個氣運，很想加以阻抑，所以說：

他力念佛，是為志性怯劣者說的。⁹⁷

⁹⁶ (1)《大智度論》卷1〈1序品〉(大正25, 61a28-b1):「佛法中方廣道人言:『一切法不生不滅,空無所有,譬如兔角、龜毛常無。』」

(2)印順法師著《中觀論頌講記》,p.230:「但有所得的大乘學者,不知無性是自性空寂,想像有渾然無別的無性法,為萬物的真體,以無性法為妙有的。反而忽略世諦的緣起假名,而以為無端變化的一切法,不過是龜毛兔角;這是龍樹所破的方廣道人。」

(3)印順法師著《佛在人間》,p.108:「又有些人,執著本性,空理,醉心於理性的思惟或參證,而不重視法相,不重視佛法在人間的應有正行,這就是執理廢事。」

⁹⁷ (1)《十住毘婆沙論》卷5(大正26, 40c29-41b2):

問曰:是阿惟越致菩薩,初事如先說。至阿惟越致地者,行諸難行,久乃可得,或墮聲聞、辟支佛地;若爾者是大衰患!如《助道法》中說:……是故,若諸佛所說,有易行道疾得至阿惟越致地方便者,願為說之。

答曰:如汝所說,是懦弱怯劣,無有大心,非是丈夫志幹之言也!何以故?若人發願欲求阿耨多羅三藐三菩提,未得阿惟越致,於其中間應不惜身命,晝夜精進如救頭燃。如《助道》中說:……行大乘者,佛如是說:「發願求佛道,重於舉三千大千世界。」汝言:「阿惟越致地,是法甚難,久乃可得,若有易行道,疾得至阿惟越地」者,是乃怯弱下劣之言,非是大人志幹之說!

(2)印順法師,《成佛之道》(增註本),pp.307~308:「易行道,就是以信願而入佛法的一流。易行道的真正意義是:

一、易行道不但是念一佛,而是念十方佛,及『阿彌陀等佛,及諸大菩薩,稱名一心念,亦得不退轉』。

二、易行道除稱佛菩薩名而外,『應憶念、禮拜,以偈稱讚』。

三、易行道不單是稱名、禮拜而已,如論說:『求阿惟越致地者,非但憶念、稱名、禮敬而已。復應於諸佛所,懺悔、勸請、隨喜、迴向』。所以,易行道就是修七支,及普賢的十大願王。

四、易行道為心性怯弱的初學說,重在攝護信心,龍樹論如此說,馬鳴論也說:『眾生初學是法,欲求正信,其心怯弱……當知如來有勝方便,攝護信心』。

五、易行道的攝護信心,或是以信願,修念佛等行而往生淨土。到了淨土,漸次修學,決定不退轉於無上菩提,這如一般所說。或者是以易行道為方便,堅定信心,轉入難行道,如說:『菩薩以懺悔、勸請、隨喜、迴向故,福力轉增,心調柔軟。於諸佛無量功德清淨第一,凡夫所不信而能信受;及諸大菩薩清淨大行希有難事,亦能信

假如一定是一乘，那唯有《法華經》可信（可見當時的一乘經很少），一切說三乘的都要廢置⁹⁸或修正了。

因為人執著實有外境，所以特別說一切依心起；如執著心是真實常住，那不過是梵王（婆羅門教）的舊說。

本來是一切空，因為有人怕聽說空，所以又稱之為一切清淨。⁹⁹他這樣的堅固而洗鍊了大乘，給北方佛教界一種重大的影響，引起西域大乘佛教的隆盛。

4、如來傾向的菩薩分流

(1) 時代背景

但隨著笈多王朝的興起，在梵文復興的氣運中，中印的佛子們，融攝了大眾系、犢子系的思想，對一切法性空，給以新解釋、新抉擇；真常、唯心、一乘的大經，又大大流出，佛教又移入如來傾向的菩薩分流時代了。

這一個 (p.186) 思潮，立刻反映到西北方，偉大的綜合者，又出現了，這就是無著師資的學系。

(2) 無著師資的學系

A、學習背景

他們學出北方，從重禪的瑜伽師中出來，傾向經部師，也尊重毘曇。

總攝了說一切有三系的學說，起來迴心向大。因為偏於北方，所以對大眾分別說的思想，比龍樹要隔礙得多（但龍樹後學容易流入真常，也就因為這一點）。

B、唯識之學說

(A) 對空性的解說

初期的性空大乘經，也就是久在北方流行的，他們很重視他，但用現在實有的見地去解說。

當時真常、唯心的思潮，無法拒絕他，又不願全盤接受，可說又厭他又愛他。於是，在緣起自相有的見地說不空，間接的顯示真常不空。

(B) 從虛妄生滅心中談唯識

受。……愍傷諸眾生，無此功德，……深生悲心。……以悲心故，為求隨意使得安樂，則名慈心。若菩薩如是，深隨慈悲心，斷所有貪惜，為施勤精進。這就是從菩薩的易行方便道，引入菩薩的難行正常道了！」

⁹⁸ 廢置：4.猶廢棄。5.擱置。（《漢語大詞典（三）》，p.1279）

⁹⁹ (1) 《大智度論》卷 63 〈42 歎淨品〉 (CBETA, T25, no. 1509, p. 508, c5-7)：

問曰：常言「畢竟清淨故」，今何以言「畢竟空」、「無始空」？

答曰：「畢竟空」即是「畢竟清淨」；以人畏空，故言「清淨」。

(2) 印順法師，《我之宗教觀》，p.96：「緣起法是依心而為轉移的，心為一切法的樞紐。依心而得正見，最為切要。心也是緣起的，也就是假名有的，本性空的——即空即有。佛處處說空寂，但有的誤解了，引起誹毀，所以佛又處處說淨（如『法性本淨』，『心性本淨』），淨實在就是空的別名。所以深見心性，是心本空寂的，心本清淨的。心清淨性，心光明性，就是眾生心的至善德性。」

不同情真心的在纏妄現，所以從虛妄生滅心中談唯識。

(C) 闡揚一乘究竟

雖一天天弘揚大乘不共的唯識道，但在北方佛教的事實昭彰¹⁰⁰下，終於用密意一乘去修正他。這一到隨理行派¹⁰¹手上，弘揚在中南印，就徹底的一乘究竟了。

(D) 用「別時意趣」解說念佛

用別時意趣¹⁰²解說念佛，不談真言祕密。

C、小結

他們有北方的濃厚特色，製作很多嚴密的論典。這一系，也像龍樹系一樣，是偉大的南北綜合者；也想對南方後期的佛法有所修正，但時代思潮的狂流，已不能不遮遮掩掩的接受了！

(3) 明大乘經論對龍樹、無著學之影響

A、大乘經論各有源流

這樣，大乘經與大乘論，是各有源流的。大概說，經是大眾、分別說，也 (p.187) 有犢子系（一切有系）在內，偏於東南的。

¹⁰⁰ 昭彰：亦作“昭章”。1.昭著；顯著。亦謂使彰明。（《漢語大詞典（五）》，p.684）

¹⁰¹ (1) 印順法師，《攝大乘論講記》，p.12：「護法的老師陳那，是傳承世親的因明學；陳那與他的再傳弟子法稱，關於唯識的思想，叫做隨理行派。」

(2) 印順法師，《華雨集》（第一冊），〈辨法法性論講記〉，p.227：「在印度，唯識有二大派：一派名隨教行派，就是依經文怎麼說，就怎麼說；這依經說的一派，都是立第七識與第八識的。另一派名隨理行派：以為經文所說，每有隨機方便，不了義說。隨理行派以理為宗，如世親菩薩門下的陳那菩薩，是『因明』——佛教論理學的權威；陳那的弟子名法稱。」

¹⁰² (1) 無著造，玄奘譯《攝大乘論本》卷2(大正31, 141a17-26)：「復有四種意趣，四種秘密，一切佛言應隨決了。四意趣者：一、平等意趣，謂如說言：我昔曾於彼時彼分，即名勝觀正等覺者。二、別時意趣，謂如說言：若誦多寶如來名者，便於無上正等菩提已得決定。又如說言：由唯發願，便得往生極樂世界。三、別義意趣，謂如說言：若已逢事爾所歿伽河沙等佛，於大乘法方能解義。四、補特伽羅意樂意趣，謂如為一補特伽羅先讚布施，後還毀訾；如於布施，如是尸羅及一分修，當知亦爾。如是名為四種意趣。」

(2) 參見印順法師，《攝大乘論講記》，p.285-p.288：「……照字面上講：意趣是別有用意，不單是在文字表面上可以理解的。秘密是不明顯，難以理解。現在用這兩者解說如來說法的深義密意。因此，這兩者定義是：依某一種意義，而為他說法，叫意趣。因這說法，決定能令有情深入聖教，得大利益，叫秘密。這『四種意趣』與『四種秘密』，於『一切佛言』，都『應隨』它所說而給以『決』擇『了』別。現在先說四意趣：……二、『別時意趣』：佛陀為攝受一般懶惰懈怠的眾生，所以方便說：『若誦多寶如來名者，便於無上菩提已得決定』，不會再有退轉。又說：『由唯發願，便得往生極樂世界』。實際上，單單持誦多寶如來的名號，並不能於無上菩提得不退轉；唯憑空口發願，也不能往生西方極樂世界。佛陀的意思，是約另一時間說的，若持誦多寶如來的名號，就可種下成佛的善根；雖然，還不能直登不退，但將來一定要修證菩提。如魚吞了鈎一樣，雖然還在水裡，可說已經鈎住了。發願往生極樂也如此，久久的積集福德智慧的善根，將來定能往生極樂。如俗語說：『一本萬利』，並不真的一個錢立刻獲得萬倍的盈利，而是說由這一個本錢，經過長久的經營，才可以獲得萬利。發願為往生之因，念佛為不退之因，佛陀是依這種意思說的。」

大乘論是南北佛教的綜合，有修正淨化大乘經的傾向。可以說，不透過說一切有系，大乘是不重論的。

B、龍樹、無著學，才是大乘之正義

龍樹學與無著學，是更理想的大乘學，但不能說大乘只有中觀與唯識兩派。這因為龍樹學很逼近性空經，但經中未始¹⁰³沒有不同的見解。

後期的中道大乘經，說真常、唯心、一乘，更與無著學相距很遠，到護法更遠了。真常唯心，不是虛妄唯識者發展所成；虛妄唯識，卻是從北方佛教的觀點，接受真常唯心，又想淨化他。

C、小結

古人說，經富論貧，¹⁰⁴那過分重視如是我聞了。

西藏人以為大乘經像一團麵團，拉長就長，壓扁就扁，真意難得了解。惟有龍樹、無著的中觀、唯識學，才是大乘的正義，那也不知經論性質的差別。

事實上，龍樹、無著在大乘教中的地位與價值，需要更深的認識。

5、如來為本的佛梵一體

(1) 教典的演變

因了中觀學的復興，空有相爭，鬧得興高采烈。但另一機運成熟，新經典又開始流行了。

起初，北方的瑜伽師，說自證，談神通，漸漸與北方的咒師有緣。雜亂的流出些雜密，這時間相當的早。

南方真常論者的聖典中，密咒的成分也加 (p.188) 多。

(2) 佛教的發展

笈多王朝大統一以後，婆羅門教更盛；佛元九、十世紀間，佛教大受摧殘。真常的大乘佛教者，有意的在真常、唯心、一乘的基礎上，使佛法更梵化，更神祕。

他總攝大乘空有的成果，融合了世俗的迷信、俗習、甚至房中術。這樣作風，本是婆羅門教所採用，曾經收有復興效果的。

(3) 小結

行部、瑜伽部¹⁰⁵的密典出現，佛教思想大變，這又移入**如來為本的佛梵一體**時代了。

¹⁰³ 未始：3.猶沒有；未必。用於否定詞前，構成雙重否定。語氣較肯定句委婉。（《漢語大詞典（四）》，p.684）

¹⁰⁴ 印順法師，《如來藏之研究》，p.2：「中國佛教是重經的，所以有『經富論貧』的評語。如來藏、佛性法門，傳到重經的中國來，受到中國佛教高度的讚揚。」

¹⁰⁵ 聖嚴法師著《印度佛教史》，p.287-p.289：現在將四部密教，略為介紹如下：

（一）**事部**：即是雜密，亦稱作密，其修無相瑜伽，即妄以明空性之理，常我的色彩尚不濃。常聚佛、菩薩、神、鬼於一堂，尚未有胎藏界等的嚴密組織。雖結壇場、重設供、誦咒、結印，重於事相，尚未及作觀想。

（二）**行部**：亦稱修密，此部以《大毘盧遮那成佛神變加持經》（即《大日經》）（《大正藏》

接著，南北方佛教都衰，中印佛教，卻在波羅王朝的護翼下，祕密教發揚到至矣盡矣¹⁰⁶，無上瑜伽又出現。

病態的發展，到了此路不通，創新的源泉也枯了，坐待¹⁰⁷外道的侵入而滅亡。

〔三〕 結說

1、大乘經是佛教大眾共同意識形成的妙法

從這經論的出現去看，初期大乘經，可以有想像（無意識的居多）的成分，但不是偽託。他是學有所見，從佛教大眾的共同意識流露出來的妙法。

至少，他與聲聞乘的阿毘達磨，有同等的價值。實際上，高得多。

2、大乘三系各有其特色

大乘經論各有特色，我們贊成繼承龍樹、無著抉擇又綜合的精神，但不否認真常唯心系的存在。否認他，就不能窺見佛法流行的真相。

大乘經，我們是尊重初期的。真常唯心，我們認為是適應梵學復興而離宗的，但他保存佛法的精華不少，值得我們參究。

3、聲聞、大乘經論皆可稱為佛說

現存的 (p.189) 聲聞經論，大乘經論，如一定要考實佛口親說的，那恐怕很難。這一切，都是釋尊的三業大用，影現在弟子的認識中，加以推演、抉擇、攝取，成為時代意識而形成的。可以稱為佛說，卻不能說那一章，那一句是釋尊親說。

盡信書不如無書¹⁰⁸；離卻糟粕又從那裡去洗鍊精華！古書不易讀，佛典似乎更難了（本節，重排時略有修正）。

一八·一頁下)為主，以《大日經·住心品》中的：「菩提心為因，悲為根本，方便為究竟」三句為根本。又講十緣生，頗類於《般若經》的性空之說；但在「菩提心」的心中，已帶有常我的色彩。以大悲為本，以隨機的方便而度眾生，實在是表現了大乘佛教的偉大特色。

(三) 瑜伽部：瑜伽部配合行部的方便為究竟而融攝世俗，故以如來做在家相（天人相）的大日為其中心，以金剛手等為其護翼，出家相的釋迦及二乘聖者，被置於外圍，此由胎藏界及金剛界的曼陀羅（Mandala 密壇，修密法的道場），即可以明白。這在理論上，是因大日如來為報身佛，是化身釋迦佛的本尊，本尊應居中心；在實際上，是圓融了外教的群神，且以外教的群神，均為本尊方便攝化的顯現，所以，印度一切的善神惡神，都為密教所攝。由降伏的意念轉為崇拜的意念，乃係出自事事無礙的即事而真，所以本尊應該是在家菩薩相。這可算是大乘密教從心理上做了左道化之大方便的準備。

(四) 無上瑜伽部：這是最高的密法，此法修成，便是即身成就的佛，故在今日的西藏黃教，視無上瑜伽為最難修持的密法。沒有數十年的苦修工夫，阿闍梨也是不教你的。這是經過淨化後的黃教觀念。事實上的無上瑜伽，即是金剛乘法，即是左道密教，即是世俗化的大方便的實際行為。

¹⁰⁶ 至矣盡矣：贊美之辭。謂達到了無以復加的地步。（《漢語大詞典（八）》，p.782）

¹⁰⁷ 坐待：坐等。（《漢語大詞典（二）》，p.782）

¹⁰⁸ 盡信書不如無書：《孟子·盡心下》：“孟子曰：‘盡信《書》，則不如無《書》。吾於《武成》，取二三策而已矣。’”《武成》，《書》篇名，謂武王伐紂，殺人流血漂杵，孟子以為不足信。後泛指不要拘泥於書本的記載。（《漢語大詞典（七）》，p.1453）

六、從思潮的遞代看大乘

(一) 總說：把五期佛教收攝為三期之教說

依多數大乘經的三時教，把五期佛教¹⁰⁹總束為無常實有的聲聞行，性空幻有的菩薩行，真常妙有的如來行三期。¹¹⁰

這三個時代思潮的代興，是前一思潮發揚到極高的時候，後一思潮已潛在的形成；前一思潮將衰落，後者就立刻用新的姿態飛快的發展起來，形成新的時代。

三時中，性空幻有的菩薩行，是根本結集聖典的正常開顯；真常妙有的如來行，卻因為適應而多少有點離宗。這是可以諍論的，再為一談。(p.190)

(二) 詳明

1、無常實有的聲聞行

(1) 聲聞行者，將生死與涅槃截為兩件事

佛世的佛教，是無限差別而一味的。三法印，在釋尊的證覺中，自然是一貫無礙。從初期聖典所表現的看來，這是行踐的理性¹¹¹，是厭苦、離欲、向滅的法則，是知苦、斷集、證滅的所修聖道的歷程。

¹⁰⁹ 印順導師《華雨集》(第四冊)，p.6-p.7：「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，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；第二與第四期，表示了由前期而演化到後期的發展過程。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。『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』。『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，『初期大乘』是一切皆空說，『後期大乘』是萬法唯心說。『秘密大乘佛法』有顯著的特色，所以別立為一類。」

¹¹⁰ (1) 另參見《解深密經》卷2〈5 無自性相品〉(大正16, 697a23-b9)：

爾時，勝義生菩薩復白佛言：「世尊初於一時在婆羅痾斯仙人墮處，施鹿林中，惟為發趣聲聞乘者，以四諦相轉正法輪雖是甚奇、甚為希有，一切世間諸天人等，先無有能如法轉者，而於彼時所轉法輪有上有容，是未了義，是諸諍論安足處所。

世尊在昔第二時中，惟為發趣修大乘者，依一切法皆無自性、無生、無滅、本來寂靜、自性涅槃，以隱密相轉正法輪；雖更甚奇、甚為希有，而於彼時所轉法輪，亦是有上、有所容受，猶未了義，是諸諍論安足處所。

世尊於今第三時中，普為發趣一切乘者，依一切法皆無自性、無生、無滅、本來寂靜、自性涅槃無自性性，以顯了相轉正法輪，第一甚奇、最為希有，于今世尊所轉法輪，無上、無容，是真了義，非諸諍論安足處所。」

(2) 參見《瑜伽師地論》卷76(大正30, 722c25-723a12)。

(3) 參見印順法師，《印度之佛教》，pp.10~11：「初時教以『諸行無常印』為中心，理論、修行，並自無常門出發。實有之小乘，如說一切有部，其代表也。第二時教以『諸法無我印』為中心，理論之解說，修行之宗要，並以一切法(無我)性空為本。性空之大乘，如龍樹之中觀學，其代表也。第三時教以『涅槃寂靜印』為中心，成立染淨緣起，以無生寂滅性為所依；修行解脫，亦在證覺此如來法性。真常(即常談之『妙有』、『不空』、『中道』)之一乘，如《楞伽》、《密嚴經》，其代表也。後之秘密教雖多不同之解說，於真常論而融攝一切事相耳，論理更無別也。」

¹¹¹ 理性：3.道理。(《漢語大詞典(四)》，p.568)

所以在初期聲聞行者的認識上，這含有很大的厭離情緒。他把生死無常與涅槃寂靜截為兩件事，所以特別深切的痛感無常故苦，形成無常為門的聲聞行了！

(2) 聲聞與菩薩行者對三法印之實踐

原來，三法印是依緣起而開顯的：緣起的生滅，是諸行無常；緣起的寂滅，是涅槃寂靜。

A、聲聞行者從緣起生滅相去觀

初期急於厭離的學者，從緣起生滅相去看，所以見他的歷別而三法印分離了。但真能從無常入無我，從無我證無生寂滅的聖者，也決不別執（他的四諦，也稱生滅的，有量的，有作的）。

B、菩薩行者從緣起畢竟空寂的觀點看一切

菩薩行者，從緣起的生滅中徹見寂滅性，體現一切法的無差別性。從這畢竟空寂的觀點看一切，三法印即是一實相印（他的四諦，也稱不生滅的，無量的，無作的）。

112

C、小結

一從差別的見地，漸入而會歸一滅；一從無別的見地，見性空而遍通三法印。

古人說的拙度¹¹³、巧度¹¹⁴，¹¹⁵也只是這個。這樣，生滅相即寂滅性，生死即涅槃，

¹¹² (1) 《勝鬘獅子吼一乘大方便方廣經》卷1〈法身章第八〉(大正12, 221b17-c11): 「若於無量煩惱藏所纏如來藏不疑惑者，於出無量煩惱藏法身亦無疑惑。於說如來藏如來法身，不思議佛境界，及方便說心得決定者，此則信解說二聖諦。如是難知難解者，謂說二聖諦義。何等為說二聖諦義？謂說作聖諦義，說無作聖諦義。說作聖諦義者，是說有量四聖諦，何以故？非因他能知一切苦、斷一切集、證一切滅、修一切道。是故世尊！有有為生死、無為生死，涅槃亦如是，有餘及無餘。說無作聖諦義者，說無量四聖諦義。何以故？能以自力知一切受苦、斷一切受集、證一切受滅、修一切受滅道。如是八聖諦，如來說四聖諦。如是無作四聖諦義，唯如來應等正覺事究竟，非阿羅漢辟支佛事究竟，何以故？非下中上法得涅槃。何以故如來應等正覺，於無作四聖諦義事究竟？以一切如來應等正覺知一切未來苦，斷一切煩惱上煩惱所攝受一切集，滅一切意生身，除一切苦滅作證。世尊！非壞法故，名為苦滅，所言苦滅者，名無始、無作，無起、無盡，離、盡、常住，自性清淨，離一切煩惱藏。世尊！過於恒沙不離不脫不異不思議佛法成就，說如來法身。世尊！如是如來法身，不離煩惱藏，名如來藏。」

(2) 印順法師，《成佛之道》(增註本)，p.145：「一般以為：四諦與緣起，是小乘法。不知大乘的『甚深諸佛法』，也都是『由是而顯示』出來的。約偏重的意義說：小乘法著重於苦與集的說明；大乘法著重於滅與道，特別是滅的說明。就以大乘的中觀及瑜伽二宗來說：中觀者對於空性，瑜伽者對於緣起，都不曾離開了四諦與緣起一步。經上說得好(《勝鬘經》)：小乘是有量的四諦，有作的四諦；大乘是無量的四諦，無作的四諦。……佛法不出四諦與緣起法門，只是證悟的偏圓，教說的淺深而已。」

(3) 參見印順法師，《勝鬘經講記》，p.210-220。

¹¹³ 《佛光大詞典(四)》，p.3267：「拙度為『巧度』之對稱。指拙鈍之濟度法，用以批判小乘之觀法。」

¹¹⁴ 《佛光大詞典(二)》，p.1897：「巧度：即菩薩之觀法。相對言之，小乘之觀法，則稱拙度。度，即度越生死之一切行法。」

不妨離聲聞厭離行而別走菩薩等觀的性空行了！

〔3〕性空法門的發揚，是開顯根本聖典之深意

我們的見解，《第一義空經》¹¹⁶，《大(p.191)空經》¹¹⁷等，本是聖典舊物¹¹⁸。所以性空門的發揚，決非否定，抨擊根本的聖典，反而是開顯他。

即空的一切，只是蘊、界、處、緣起等；無我（三解脫門）是入道的不二門；無餘涅槃，是三乘共證而究竟的；但為菩薩說，而二乘也應該列席學般若。

這一切，是怎樣的闡發釋尊正覺的本懷，不違舊來的聲聞行！

2、性空幻有的菩薩行

〔1〕三法印是依緣起的「生滅」與「寂滅」而開展的

第二期是無我法印的開顯，第三期是涅槃法印的開顯：我曾這麼說，但大有語病，容易起誤會。

要知三法印是依緣起的生滅與寂滅而說的，法印有三，生滅與不生滅，卻只有二義。

〔2〕在同一空性中，顯示無我與涅槃二義

性空大乘的空寂，是我空、法空，是人無我與法無我，這自然是無我我所的開顯。但一切法空，就是諸法寂滅性，這就是涅槃；在諸法本空上，顯示諸法本寂滅，所以空也就是涅槃寂靜印的開顯。在同一的性空中，顯示無我與涅槃二義。

A、諸法無我貫通生滅與寂滅

這第一、法印有三，生滅與寂滅只有二。諸法無我是遍通的，從生滅邊說，無常是相續中的非常，無我是和合中的非實。從寂滅邊說，無我約所無說，寂滅約所無的當處說。

性空行，就是從無常的非實自性中，離自性而見空寂。

¹¹⁵ (1) 唐·湛然述《止觀輔行傳弘決》卷 6(大正 46, 337c15-18)：「聲聞化人，苦行頭陀，初、中、後夜勤心禪觀，苦而行道，名為拙度；菩薩化人，觀諸法實，無縛、無解，心得清淨，名為巧度。」

(2) 宋·延壽集《宗鏡錄》卷 29(大正 48, 588c14-16)：「苦行頭陀，初、中、後夜勤心禪觀，苦而得道，聲聞教也；觀諸法相，無縛無解，心得清淨，菩薩教也。」

¹¹⁶ 《雜阿含·335 經》卷 13(大正 02, 92c12-26)：「……云何為第一義空經？諸比丘！眼生時無有來處，滅時無有去處。如是眼不實而生，生已盡滅，有業報而無作者，此陰滅已，異陰相續，除俗數法。耳、鼻、舌、身、意亦如是說，除俗數法。俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起，如無明緣行，行緣識……廣說乃至純大苦聚集起。又復，此無故彼無，此滅故彼滅，無明滅故行滅，行滅故識滅……如是廣說，乃至純大苦聚滅。比丘！是名第一義空法經。……」

¹¹⁷ (1) 參考《中阿含·大空經》卷 49〈1 雙品〉(大正 1, 738a5-740c3)。

(2) 清·咫觀記《法界聖凡水陸大齋法輪寶懺》卷 2(已新續藏 74, 960c6-10)：「《大空經》：因大比丘集加羅差摩精舍，佛為阿難說遠離法，及修內空、外空、內外空、不移動法。又說正知法、讚不放逸法，分別煩師、煩弟子、煩梵行法。又誡弟子不恭敬順行者，名行怨事，反是為慈。」

(3) 印順法師，《空之探究》，p.50-p.54。

¹¹⁸ 舊物：3.先人的遺物；原來所有之物。《漢語大詞典（八）》，p.1298

B、從無常無我中去體現涅槃

第二、在聖典中，涅槃是不許擬議¹¹⁹的。因為一切是有餘的，是世間的 (p.192)；如用世間的去作著相的描寫擬議，那就必然要神化。

他只能從無常無我中去體現，要加以言說思惟，只能說空、無、非、不、離。

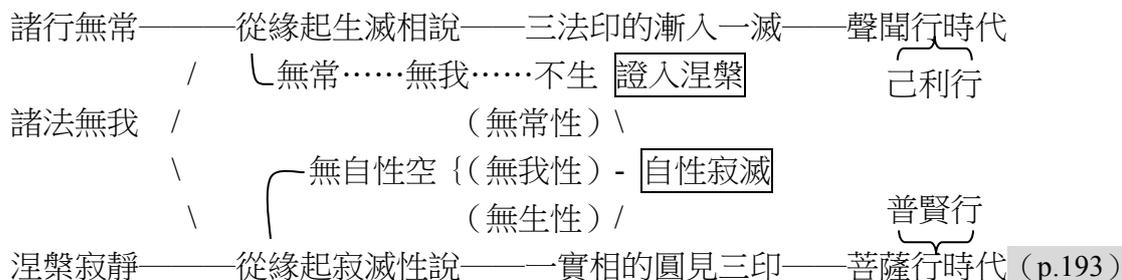
C、從「空性」(實有非有)與「無生」(生者不生)來顯示涅槃

第三、無可說明中的說明，不出二途：生死是此有故彼有；所以涅槃是此無故彼無，就是無性空。無自性空，自性涅槃，這是用實有非有的空來顯示的。

又，生死是此生故彼生，所以涅槃是此滅故彼滅，就是寂滅。以生滅故，寂滅為樂，這是用生者不生的無生來顯示的。

(3) 小結

所以說三時思潮的遞代，是三法印的次第開顯；這在後期的大乘者，他們確是自覺為發揮真常妙有的大寂滅的，其實卻不盡然。



3、真常妙有的如來行

(1) 真常妙有的意涵

A、有見根深的學者，把性空誤會作顯示真常

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。

B、天台宗之解釋

天台家說，通教的幻有即空，如因空而見非空非不空（不離一切法的外在）的，是但中¹²⁰；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

¹¹⁹ 擬議：1.揣度議論。多指事前的考慮。2.比擬。（《漢語大詞典（六）》，p.936）

¹²⁰ (1) 明·智序述《教觀綱宗》卷1(大正46, 940a16-19)：「中道又分為二：一者但中，唯有理性，不具諸法，見但中者，接入別教。二者圓中，此理圓妙，具一切法。見圓中者，接入圓教，就此被接。」

(2) 聖嚴法師著《天台心鑰》，p.242：「所謂中道，又分兩種：1.但中，唯有理性之體，不具諸法之相；若見但中者，便被接入別教。2.圓中，此理圓融，故亦具一切諸法之相；若見圓中者，便被接入圓教。」

(3) 吳汝鈞編著《佛教思想大辭典》，p.267：「但中：天台宗立空、假、中三諦，以空、

內在的)，那是圓中¹²¹了。

含中¹²²二諦¹²³，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。¹²⁴

D、凡聖一如，染淨不變；是生死中作業受苦樂者

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。

(2) 真常妙有的異名

A、如來藏，如來界等

他叫如來藏，如來界，如來性，佛性……；他與心性（p.194）本淨合流，所以也叫

假有絕對意義。又若能遠離就片面或一端來理會一切存在的想法，超越以本體為言說思慮的對象的思考，這即是中諦。而這中諦，在化法四教中，有別教與圓教的說法。就別教來說，三諦各有其獨立性，其中，空、假二諦是現象層面，中諦是本體層面；後者即是但中。又稱單中。而在圓教中，三諦並不相互孤立，而是一諦即具足三諦，圓融無礙，所謂即空即假即中，這中諦即是不但中。」

¹²¹ 吳汝鈞編著《佛教思想大辭典》，p.471：「圓中：天台宗以為，別教的中道之理，雖是如來藏自性清淨心不有不無的中道，但猶單指理方面；圓教的中道之理，所謂圓中，非單是指理方面，卻是即事而顯中道，法界圓備。即是圓教的中道，作為真理，本質上具足諸法，諸法可說是真理的一部分。這種攝具諸法的圓義，最為飽滿充實。」

¹²² 吳汝鈞編著《佛教思想大辭典》，p.270：「含中：空與有這兩個原理，含有中道的不偏不倚之理在。」

¹²³ 聖嚴法師著《天台心鑰》，p.217：「6.『兩種含中二諦』：《釋義》第二十二條對此的詮釋是說，所謂兩種含中二諦，便是通含別、通含圓的兩種俗真二諦。（1）所謂通教含別教，即以幻有為俗諦，仍如前註所說；幻有即空、不空為真諦，而此即空、不空之理，即是真如，其實體不空，故此即空、不空，能為眾生的迷悟所依，因此，在真諦之中，便含有別教的中道理體，所以名為通含別之二諦。（2）所謂通教含圓教，亦以幻有為俗諦，乃如前註所說；幻有即空為真諦，而此即空之理，即是如來藏，亦名為空如來藏，亦名不空如來藏；名空之時，此空即具一切法，一切法皆趣此空；言不空之時，此不空亦即具一切法，一切法皆趣此不空。如是則於真諦之中，含有圓教的圓空圓中道理，故名為通含圓之二諦。」

¹²⁴ (1) 印順法師，《中觀論頌講記》，p.26：「中國的三論宗、天台宗，都把現空交融的無礙，與真常論者空而實不空妙有的思想合流。根本的差異點在：性空者以為空是徹底究竟的，有是緣起假名的；真常者以為空是不徹底的，有是非緣起而真實的。」

(2) 另參見印順法師，《中觀論頌講記》，pp.496~497：「真常論者說：涅槃有二義：一、空義，是空卻一切戲論妄見；二、不空義，是常住真實不變的。真常不變，是微妙的妙有，所以說非無；戲論妄見，是虛幻不實，可以說非有。」

圓覺，本覺，常住真心。

B、常住，不空

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。

C、空性

他有時也叫空性，這是因他不與妄染相應，因離妄而證。

D、無我

也可以叫無我，這是無即蘊我與離蘊我，他實在是真我。

(3) 真常妙有的特徵：具足一切清淨功德

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。¹²⁵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。

(4) 各時代對真常妙有的討論

這一思想系，印度的佛教中，是存在的，不能否認。不能否認他，但進步的大乘學者，或者說是回眺根本聖典的大乘學者，那都要批評他，修正他。

A、龍樹與無學系對真常妙有的批評

龍樹說得徹底，這是梵王的舊說。

無著系不談如來藏藏識，專從唯妄唯染的賴耶談起；不直談圓成實的妙有，卻從依他起的自相有說起；給如來藏以新的解說，雖不能（p.195）徹底，到底淨化得多。他的後學，對真常顯現諸法的思想，永遠在反對，也有評責真心系為妄說的。

龍樹的後學，說圓具德相的如來藏，是不了義的，如來藏是依性空而假說的；宗喀巴也要大破覺囊巴派的真常妙有。

B、導師對真常妙有的批評

¹²⁵ (1) 詳參北涼·曇無讖譯《大般涅槃經》卷2〈1 壽命品〉(大正12, 378a13-379a5)。

(2) 《佛光大辭典(四)》，p.3039：「據北本大般涅槃經卷二載，佛陀初為小乘之機說無常之義，至『涅槃時』復說常住之義，小乘者遂疑二說前後矛盾，佛陀乃說新(客)醫舊醫同用乳藥之譬喻。即昔時有一閻鈍國王，其御醫亦頑冥，每醫王病，不察病症，一味用乳藥治病；後有一新醫至，勸王禁用乳藥，王聽其言，並令全國皆禁斷乳藥。後王有病，新醫復用乳藥，王乃指責新醫之言行前後相違；新醫則謂，若牛不食酒糟、滑草，不在高原、下濕之地放牧，而飲清流、食青草，行住得所，其乳即為甘露妙藥，餘者則皆為毒藥。此一譬喻，概以舊醫比喻外道，以新醫比喻如來，而舊醫純用乳藥者，如彼外道之唯說邪常；新醫初時禁制乳藥者，如初時欲摧破外道之邪常而說無常，待無常之教法成立後，復說大乘真常之義理。是知乳藥之名稱前後雖同，而邪正之義則迥然有別。」

我覺得，如果說龍樹、無著間有一種一貫的精神，那就是綜合南北佛教，對後期的真常妙有論者，加以批評、洗煉。

我把印度的佛教史，分為無常、性空與真常，對真常多少有點指摘¹²⁶，這在自己，覺得是繼承龍樹、無著一貫的精神。時代不同，他的病更深，不免說得更徹底。

C、導師回應虛大師對他的批評

但虛大師批評我，將馬鳴、龍樹、無著的一貫，糅¹²⁷成支離破碎了。

起初，使我驚奇得有點不敢相信，龍樹、無著的一貫是什麼？但現在，我漸漸明白了。好在問題也等於過去，虛大師也覺得「於大乘教理上，從空到不空，證之多分的大乘經論，蓋無問題。」¹²⁸

不過，總以龍樹以前的馬鳴作《起信論》為理由，維持先真常而後性空的見地。我想，龍樹以前的馬鳴，有沒有作《起信論》，這在今日，應該是共明的事實，不必再勞研討的了！（p.196）

七、從大乘的內容看大乘

（一）總說：兩點去看大乘學的內容

大乘學的內容，確實一言難盡！現在從兩點去看：

一、世間集滅的解說，二、佛陀行果的讚仰。

（二）詳釋

I、世間集滅的解說

（1）相同：立足在業感緣起的理論上

世間怎樣集起，又怎樣還滅？這是一種生命中心的世間觀，是人生動向的指針。在初期（後期都不同）的大乘經中，立足在業感緣起的理論上，十九是聖典之舊。

（2）差別

但也有差別：

A、聲聞行者：一切法向緣起的生滅

像聲聞行者，是一切法向緣起的生滅，多從差別的觀點說。

B、大乘學：一切法趣空

大乘學是一切法趣空，特別從空寂無二的觀點說。

C、清淨的他方佛土

（A）初期佛教中北俱盧洲、彌勒淨土等的精製

這是正常的開顯，上面已略為談到。還有，無常、苦迫的世間，不是說非無常、非苦，卻不像聲聞者的急求厭離，說更應該為眾生的無常與苦而努力。

另又提出一種清淨的他方佛土，這是初期佛教中北俱盧洲、彌勒淨土等的精製。

¹²⁶ 指摘：1.亦作“指謫”。挑出錯誤，加以批評。（《漢語大詞典（六）》，p.572）

¹²⁷ 糅：2.混雜；混和。（《漢語大詞典（九）》，p.234）

¹²⁸ 參見太虛大師著《太虛大師全書 十六編 書評》，p.125。

(B) 別釋「淨土」之真義

仗佛菩薩的力量，等死了去享受，這決非淨土教的本義。主要是往生淨土，在良好的環境中，修學到不退菩提。但如了解他是菩薩與同行、同願者廣修善法而出現的，提供優美的理想，促使他在人間實現，這就很有意義了。

並且，穢濁的人間，在大乘經中，也常 (p.197) 是清淨的，常是從穢土而轉淨土的，淨土不就是人間的淨化嗎？

2、佛陀行果的讚仰

釋尊的三業大用，菩薩的本生談，經長期的融合而使他普遍化，綜合為一般菩薩的大行，與一切諸佛的妙果。

(1) 菩薩(佛)之廣行

A、菩薩為救度眾生，行難忍、難行之事

我覺得，大乘的真價值，大乘的所以可學，不在世間集滅的解說，卻在這菩薩的大行。菩薩學一切法，有崇高的智慧。度一切眾生，有深徹的慈悲。

他要求解脫，但為了眾生，不惜多生在生死中流轉。冷靜的究理心，火熱的悲願，調和到恰好。他為法為人，犧牲一切，忍受一切，這就是他的安慰，他的莊嚴了！他只知應該這樣行，不問他與己有何利益。

那一種無限不已的大精進，在信智、悲願的大行中橫溢出來，這確是理想的人生了。

B、菩薩是綜合了世間賢哲與出世聖者的精神

(A) 菩薩不厭世，亦不戀世

菩薩比聲聞更難，他是綜合了世間賢哲（為人類謀利益）與出世聖者（離煩惱而解脫）的精神。他不厭世，不戀世，儘他地覆天翻，我這裡八風不動；但不是跳出天地，卻要在地覆天翻中去施展身手。

上得天（受樂，不被物欲所迷），下得地獄（經得起苦難），這是什麼能耐！什麼都不是他的，但他厭惡貧乏。

他的生命是豐富的，尊貴的，光明的。他自己，他的同伴，他的國土，要求無限的富餘，尊 (p.198) 嚴，壯美；但這一切，是平等的，自在的，聖潔的。

(B) 菩薩是佛教的強者

所以，我說菩薩是強者的佛教；是柔和的強，是濟弱的強，是活潑潑而善巧的強。他與聲聞行者，似乎是很不同的。

有人說：叔本華的悲觀哲學，¹²⁹到尼采的超人論，¹³⁰看來不同，而尼采卻真是叔

¹²⁹ 叔本華的悲觀主義有時被解釋是受他的家庭環境因素而造成的。他的父親易怒而憂鬱，他的母親自私而冷漠，但這不是從他的哲學層面上來談討的。

叔本華的形上學構建於兩個基礎概念之上：一是表象和意志雖然是同一的，並且共同構成世界，但意志是決定性的，任何表象都只是意志的客體化；二是意志永遠表現為某種無法滿足又無所不在的欲求。於是世界本質就是某種無法滿足的欲求，所以從邏輯上說，它永不可能被滿足。所以如果不能滿足的欲求是某種痛苦，那麼世界就無法擺脫其痛苦的本

本華精神的繼承發揚者。

C、從獨善的己利行，到兼濟的普賢行

大乘佛教，仰宗釋尊的大雄，從聲聞佛教中透出來，也實在如此。這其中，從獨善的己利行，到兼濟¹³¹的普賢行，是一個重要的轉捩點。這像《淨名經》¹³²，《華嚴》的〈入法界品〉¹³³，表顯得特別明顯。

(2) 佛陀之妙果

A、本生談所啟發的法身佛

說到佛果，我在《印度之佛教》說過，從現實人間的釋尊，到萬德莊嚴的法身佛，也是從本生談的啟發而來。¹³⁴大眾系已經成立，不是大乘學者新創。

大抵現證法性以前的菩薩（般若道），常人是可以隨分行踐的。成聖以上，可以看

質。人們只是永遠試圖使自己的欲求滿足，但這種滿足卻更加證明和顯現了意志本身，這被叔本華認為是世界上最悲哀的事情。所以他認為無論一個人是樂天派還是悲觀派，都不能擺脫根本上的痛苦，樂天派只是對現實的躲避，是自我欺騙所造成的假象。所以對悲觀主義的懷疑者們只能從叔本華的形上學上進行爭論而不是爭論悲觀主義本身。

叔本華的這種論調有時候使他被認為是虛無主義者，但事實上叔本華認為生命具有某種意義，雖然它是一種消極的意義。意志本身雖然無法逃避，但意志本身卻體現了某種意義。在《作為意志和表象的世界》一書第四部分中，叔本華提供了一種以禁欲主義的方式來找到希望的可能。他認為人只有在擺脫一種強烈的慾望衝動的時候才能獲得其根本上的自由，只有打破意志對於行為本身的控制，才能獲得某種幸福的可能。但叔本華卻又強調這種禁欲主義的行為方式其本身就是一種苦行。（引用自維基百科：

<http://zh.wikipedia.org/wiki/%E5%8F%94%E6%9C%AC%E8%8F%AF>，登入時間：2012/04/18，15：00）

¹³⁰ 超人 是德國哲學家尼采所提出的著名理論，這是他對人的理想典範。但這個理論往往遭受誤解，像希特勒就自認為是尼采口中的超人。尼採在他的著作中描述超人：「超人就是這大海，在他裡面你的大輕蔑將被融入。」

在《查拉圖斯特拉如是說》一書中尼采以查拉圖斯特拉的身份剖析，認為人在經歷道德、基督教信仰幻滅的虛無主義後，應該將心境轉向一種「積極的（或正面的）虛無主義」，使自己得以面對心中的價值意義，並且依此意義創建人生。能達到此境界的人，就是偉大的「超人」。值得注意的是，「超人」作為一種理想型的人類，但《查拉圖斯特拉如是說》中的查拉圖斯特拉並不是超人，尼采自己也不是，尼采認為人類歷史中未曾有過超人。其實超人並非徒具蠻力的勇夫，或殘忍的暴君，而是勇於作自我超克及價值重估的人。一般人對超人的最大的誤解即是認為超人是尼采另造的新神，這是他對未來人類的期許。（引用自維基百科：http://zh.wikipedia.org/wiki/%E8%B6%85%E4%BA%BA%E8%AA%AA#cite_note-0，登入時間：2012/04/18，15：00）

¹³¹ 兼濟：謂使天下民眾、萬物咸受惠益。（《漢語大詞典（二）》，p.153）

¹³² (1) 詳參《維摩詰所說經》卷1〈2 方便品〉(大正14, 539a8-c13)。

(2) 《佛光大辭典（五）》，p.4696：「《淨名經》：《維摩詰經》之通稱。維摩詰，梵名 Vimalakīrti，意譯『淨名』。例如吉藏所作《維摩經》之論疏有二，一書稱為《淨名玄論》，一書稱為《維摩經義疏》。又玄奘將《維摩詰經》譯為《無垢稱經》，玄奘以後則皆以《淨名經》稱之。」

¹³³ (1) 東晉·佛馱跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷46-60〈39 入法界品〉(大正9, 689b6-788b1)。

(2) 唐·實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》卷62-80〈39 入法界品〉(大正10, 331c28-444c29)。

(3) 印順法師，《青年的佛教》，〈青年佛教參訪記〉，pp.21~135。

¹³⁴ 印順法師，《印度之佛教》，pp.145~149。

作人生的終極理想。好在大乘行者，在無限不已的前進過程中，不急求斷惑而證實際（後期佛教，聲聞的急證思想復活，這才使大乘逆轉）。

B、修學大乘應有之態度

(A) 不需在「判地位」、「斷證」等上下心力

我以為大乘學者，不該專在判地位，講斷證上下工夫，或專在佛果妙嚴上作玄想。這是神學式的整理，僅能提高信願，而不能指導我們更正確深刻的體解法相，也不能使行踐有更好的表現。

(B) 不該專在事理上作類於哲學的研究

也不該專（p.199）在事理上作類於哲學¹³⁵的研究，他使我們走上偏枯¹³⁶的理智主義，或者成一位山林哲學者。

(C) 大乘修學者要使佛法能實際，而直接的利濟人類

大乘經不可不讀，自然要會讀。大乘經是行踐中心的；讀者應體貼菩薩的心胸，作略，氣象。有崇高的志願，誠摯的同情，深密的理智，讓他在平常行履中表現出來！

使佛法能實際而直接的利濟人群。自然，初學者作一期的專修，調伏自己，淨化自己，充實自己，也是必需的。

(三) 其他

其他，關於內外、天人之際，我想另外討論。還有，大乘經中的人物敘述，時地因緣，是不必把他看為史實的。

這些，不是理智所計較的真偽，是情意所估計的是否，應從表象、寫意的心境去領略他（與大乘論不同）。他常是一首詩，一幅畫，應帶一付藝術的眼光去品鑑他。「明月向我微笑」，「天為催詩放雨來」，這在藝術的境界中，該不是妄語吧！

要讀大乘經，藝術的修養是必要的。懂得一點神話學，民俗學，有一點宗教的情緒才行。否則，不是「關佛¹³⁷者迂」，就是「佞佛¹³⁸者愚」！（p.200）

八、什麼是初期的大乘經

(一) 要了解初期的大乘經，必先認識初期大乘佛教之基本精神

我只能說什麼是比較初期的大乘經，不能說那一部是佛口親說的。這在上面的解說中，大概已能相當了解了。

凡是大部的典籍，都不是一時編集的；有先出的，有後出的，也有後出而羸入¹³⁹先出

¹³⁵ 哲學：源出希臘語 *philosophia*，意即愛智慧。社會意識形態之一，是關於世界觀的學說。是自然知識和社會知識的概括和總結。哲學的根本問題是思維和存在、精神和物質的關係問題，根據對這個問題的不同解釋而形成兩大對立派別：唯心主義哲學和唯物主義哲學。（《漢語大詞典（三）》，p.350）

¹³⁶ 偏枯：2.偏於一方面，照顧不均，失去平衡。（《漢語大詞典（一）》，p.1561）

¹³⁷ 關（ㄍㄨㄢˋ）佛：斥佛教，駁佛理。（《漢語大詞典（十二）》，p.173）

¹³⁸ 佞（ㄋㄧㄥˋ）佛：諂媚佛；討好於佛。後以為迷信佛教之稱。（《漢語大詞典（一）》，p.1222）

¹³⁹ 羸（ㄌㄧˊ）入：攙入。（《漢語大詞典（九）》，p.195）

中的。這不容易考察判明，要認識初期大乘佛教的基本精神以後，才能分別出來。

（二）舉經釋義

1、《般若經》傳佈之過程

譬如《般若經》，這是一部比較初期的。

但龍樹所知的，只有三部，就是奘譯的第一會、第二會、第四會。

到羅什來時，他的弟子僧叡，已說有四部，這加了《金剛般若》了。

似乎是同時在西北譯出的《仁王般若》，已說有五部了。

元魏菩提流支的《金剛仙論》¹⁴⁰，就說八部般若。

唐玄奘譯的，更多到十六會¹⁴¹。¹⁴²

¹⁴⁰ 《中華佛教百科全書（六）》，p.3080：「金剛仙論：十卷。元魏·菩提流支譯。又名《金剛仙記》、《仙記》。收在《大正藏》第二十五冊。係天親《金剛般若波羅蜜經論》之註疏。即將《金剛般若波羅蜜經論》分科為序分、善護念分、住分、如實修行分、如來非有為相分、我空法空分、具足功德校量分、明一切眾生有真如佛性（顯性分）、利益分、斷疑分、不住道分、流通分等十二分而加以疏釋。」

¹⁴¹ 玄奘法師譯的十六會《大般若經》分為：

第1會《上品般若》：共400卷〈79品〉（大正5-6，1b5-1073b19）。

第2~3會《中品般若》共137卷：

第2會：〈共85品〉（大正7，1b2-426a15）。

第3會：〈共31品〉（大正7，427b2-756a25）。

第4~5會《小品般若》：共28卷：

第4會：〈共29品〉（大正7，763b2-865a27）。

第5會：〈共24品〉（大正7，865c2-920b17）。

第6會：《天王般若》共8卷〈17品〉（大正7，921a21-963c20）。

第7會：《文殊般若》共2卷（大正7，964a21-974b2）。

第8會：《那伽室利般若》共1卷，（大正7，974c2-979b24）。

第9會：《金剛般若》共1卷，（大正7，980a2-985c25）。

第10會：《理趣般若》共1卷，（大正7，986a24-991b9）。

第11~16會：《六分般若》共22卷，（大正7，991c12-1071a20）。

¹⁴²（1）詳參印順法師著《初期大乘佛教之起源與開展》，p.592-p.598：

二部：即《道行般若經》與《放光般若經》，古人稱此為「小品」與「大品」。

三部：上本、中本、下本。

四部：三部外，加一部六百偈本。更有說法是：三部以外加《金剛般若》。

八部：第一部十萬偈（《大品》）；第二部二萬五千偈（《放光》）；第三部一萬八千偈（《光讚》）；第四部八千偈（《道行》）；第五部四千偈（《小品》）；第六部二千五百偈（《天王問》）；第七部六百偈（《文殊》）；第八部三百偈（《金剛般若》）。

十六會：即玄奘大師於顯慶五年（西元660）開始譯的《摩訶般若波羅蜜多經》——《大般若經》，全部梵本共二十萬頌，分十六會，譯成六百卷。此十六會可以分為三大類：

第一類：初會~第五會。初會（十萬頌）：相當於上本般若；二會（二萬五千頌）、三會（一萬八千頌）相當於中本般若；四會（八千頌）、五會（四千頌）相當於下本般若。

第二類：第六會~第十會。六會（最勝天王分）；七會（曼殊室利分）；八會（那伽室利分）；九會（能斷金剛分）；十會（般若理趣分）。

但後來，還有《帝釋問般若》、《開覺自性般若》等。

2、閱讀《般若經》之次第

從這累代¹⁴³遞增看來，我們要讀初期的般若經，應先讀十六會中的前五會。前五會事義不同，文字的廣略，差得很遠。四五兩會，直從佛命須菩提說般若起，轉教菩薩，反映聲聞中的先見者，用大乘法教化在家弟子，而聲聞集團，反而還 (p.201) 不能接受。《法華經》的管理家務，應該正是般若的特色。

前三會，多了舍利子一章。我們不妨先讀第四會第五會。此外，如唯識學者所用的經本，多了〈彌勒問品〉，大談三相，這自然是後起而躡入的了（這不是真偽問題，所以唯識學者不必著急）。這些，我也不能一一的分別，也不必。

(三) 應先讀的大乘經

1、《華嚴經》

我以為，《華嚴經》應先讀〈淨行品〉、〈十住品〉與〈入法界品〉。

2、其他大乘經典

《淨名經》，《諸法無行經》¹⁴⁴，《思益梵天所問經》¹⁴⁵，《持世經》¹⁴⁶，《大樹緊那羅王經》¹⁴⁷，《首楞嚴三昧經》¹⁴⁸，《無盡意經》，《寶積經》的〈迦葉會〉，《瓔珞經》，《華

第三類：第十一會～第十六會。十一會（布施波羅蜜多分）；十二會（淨戒波羅蜜多分）；十三（安忍波羅蜜多分）；十四會（精進波羅蜜多分）；十五會（靜慮波羅蜜多分）；十六會（般若波羅蜜多分）。

(2) 詳參印順法師，《空之探究》，〈《般若經》——甚深之一切法空〉，pp.137~142。

¹⁴³ 累代：歷代，接連幾代。（《漢語大詞典（九）》，p.787）

¹⁴⁴ 《中華佛教百科全書（九）》，p.5509：「諸法無行經：二卷。後秦·鳩摩羅什譯。收在《大正藏》第十五冊。係基於般若空思想之立場，論破有關佛教實踐道的固定見解，說明中道之諸法實相的經典。與隋·闍那崛多譯《諸法本無經》三卷、北宋·紹德等譯《大乘隨轉宣說諸法經》三卷為同本異譯。」

¹⁴⁵ 《中華佛教百科全書（六）》，p.3309：「思益梵天所問經：四卷。姚秦·鳩摩羅什譯。又作《思益梵天問經》、《思益義經》，略稱《思益經》。係敘述佛為網明菩薩及思益梵天等諸菩薩，說諸法空寂之理。收在《大正藏》第十五冊。同本異譯有西晉·竺法護譯《持心梵天所問經》四卷、北魏·菩提流支譯《勝思惟梵天所問經》六卷等，二經亦皆收於《大正藏》第十五冊。全書品數依大藏版本之不同而異，高麗藏本分〈序品〉、〈四法品〉、〈分別品〉、〈解諸法品〉、〈難問品〉、〈問談品〉、〈談論品〉、〈論寂品〉、〈伽行品〉、〈志大乘品〉、〈行道品〉、〈稱歎品〉、〈詠德品〉、〈等行品〉、〈授不退轉天子記品〉、〈建立法品〉、〈諸天歎品〉、〈囑累品〉等十八品。」

¹⁴⁶ 《中華佛教百科全書（六）》，p.3316：「持世經：四卷。姚秦·鳩摩羅什譯。又作《法印經》。收在《大正藏》第十四冊。本經係佛應持世菩薩所問：『云何菩薩能知諸法實相，亦善分別諸法相？云何得念力轉身成就不斷念，乃至得無上菩提？』佛隨問開示，答下列法門：五陰、十八性、十二入、十二因緣、四念處、五根、八聖道分、世間出世間、有為無為法，並說過去諸佛本事。」

¹⁴⁷ (1) 參見印順法師，《華雨集》（第一冊），〈大樹緊那羅王所問經偈頌講記〉，p.1-p.146。

(2) 《中華佛教百科全書（三）》，p.827-p.828：「大樹緊那羅王所問經：四卷。姚秦·鳩摩羅什譯。又作《緊那羅王經》、《大樹緊那羅經》、《大樹緊那羅王經》、《說不可思議品》。收於《大正藏》第十五冊。本經內容以般若空思想宣示大乘菩薩行，並說空、無相、無願，高唱般若波羅蜜，重視積極救濟眾生，力說方便波羅蜜。此一傾

首經》¹⁴⁹，《六度集經》¹⁵⁰；再加讀《賢護經》¹⁵¹，《阿閼經》，《大阿彌陀經》¹⁵²等。

向，與以般若為背景，肯定現實生活，對小乘教徒積極宣揚大乘菩薩道的《維摩經》立場頗為類似。本經雖然依空性說諸法及眾生平等，但卻有轉女成男之思想。此與《維摩詰經》的男女平等觀仍稍有不同。西元二世紀時，本經曾由支婁迦讖譯出，名為《純真陀羅所問如來三昧經》，而印度·龍樹的《大智度論》卷十七也曾提及本經，由此看來，本經可能是大乘初期的作品。」

¹⁴⁸《中華佛教百科全書(六)》，p.3457：「首楞嚴三昧經：二卷。後秦·鳩摩羅什譯。又稱《首楞嚴經》、《舊首楞嚴經》。收在《大正藏》第十五冊。此經與唐代般刺蜜帝所譯的《大佛頂首楞嚴經》(即通常所謂的《楞嚴經》)內容所述並不相同，然而常被誤以為係一經之同本異譯。『首楞嚴三昧』是梵語，又作首楞伽摩三昧。意譯勇健定、健行定、健相定。菩薩得此三昧，則諸煩惱及惡魔皆不得破壞之，並且恰如大將率領兵眾，一切三昧悉皆隨從。此經內容敘述佛應堅意菩薩及舍利弗所問，為說首楞嚴三昧法，並示現其威力，且以百句義解釋此三昧，並列舉化度魔女、彌勒之神通以揭示此三昧的神變不思議功德。」

¹⁴⁹《中華佛教百科全書(七)》，p.4455-p.4456：「華手經：十卷。姚秦·鳩摩羅什譯。又稱《華首經》、《攝善根經》、《攝諸善根經》、《攝諸福德經》、《攝福德經》等。收在《大正藏》第十六冊。全書計有三十五品，敘述佛在王舍城，對舍利弗、目犍連等阿羅漢，及跋陀婆羅、寶積等菩薩，現大神變，十方菩薩見光聞聲而來集，以華供養佛。此即經名之由來。經中述及初期大乘一切法相、毀訾菩薩道所得之苦報、護持大乘之功德福報、依大菩薩行所得之位不退轉、造像及供養塔之功德等。主張真俗一貫法門。按，《佛名經》卷一、《大智度論》卷十、卷三十三、卷四十六、卷一百等，曾揭示此經之經名，可知此經係一甚古之經典。」

¹⁵⁰《中華佛教百科全書(三)》，p.1158-p.1159：「六度集經：八卷。三國時代吳·康僧會在太元元年至天紀四年間(251~280)所譯出。又稱《六度集》、《六度無極經》、《度無極經》、《雜度無極經》。收在《大正藏》第三冊。本經收錄多種本生經及各種本生故事，依六波羅蜜之次第分類，與其他本生經之雜然列舉不同。內容分六章，即(1)布施度無極章，(2)戒度無極章，(3)忍辱度無極章，(4)精進度無極章，(5)禪度無極章，(6)明度無極章。其中，第一章中之〈普施商主本生〉及〈須大拏經〉分別相當於劉宋·求那跋陀羅譯的《大意經》、西秦·聖堅譯的《太子須大拏經》。第二章中之〈太子墓魄經〉相當於後漢·安世高譯的《太子墓魄經》及西晉·竺法護譯的《太子墓魄經》。〈頂生聖王經〉相當於宋·施護等譯的《頂生王因緣經》。第三章中之〈睽道士本生〉相當於西晉譯者佚名的《睽子經》及西晉·聖堅譯的《睽子經》。第四章中之〈修凡鹿王本生〉相當於吳·支謙譯的《九色鹿經》。」

¹⁵¹印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.839：「《般舟三昧經》，為念佛法門的重要經典。現存的漢譯本，共四部：一、《般舟三昧經》，一卷，漢支婁迦讖 Lokarakṣa 譯。二、《般舟三昧經》，三卷，支婁迦讖譯。三、《拔陂菩薩經》，一卷，失譯。四、《大方等大集賢護經》，五卷，隋闍那崛多 Jñānagupta 譯。前二部，都傳說為支婁迦讖譯，經近代學者的研究，意見略有不同。」

¹⁵²《中華佛教百科全書(二)》，p.699：大阿彌陀經：

(一) 二卷。宋·王日休校輯，成書於紹興三十二年(1162)。是合糅比對《無量壽經》四種異譯(支識《無量清淨平等覺經》、康僧鎧《無量壽經》、支謙《阿彌陀過度人道經》、法賢《無量壽莊嚴經》)的校輯本。收在《大正藏》第十二冊。上列四譯大旨雖同，但內容頗有差異，或繁冗，或簡略，或有失本意，因此校輯者禱求觀音菩薩冥助而對校四譯，去其所劣、取其所優，以彰顯本旨，並依事類歸納為五十六分，以便利讀者研習、讀誦，俾能廣泛流傳、普度眾生。由於本經以《無量壽經》為基礎，而參照其餘三譯，故經文對《平等覺經》等所說的彌陀涅槃之事全然未提。又，本經卷首附有自序、禮祝儀式，卷末附有法起之跋。

(二) 二卷。吳·支謙譯。收於《大正藏》第十二冊。本經為《無量壽經》的異譯本，依

3、《法華經》

《法華經》也不妨一讀，可用什譯的；除去羈人的〈提婆達多品〉；〈囑累品〉以後附加的成分，可以不讀。

(四) 結說

如對這一類初期（自然也有先後）的聖典，得一根本而扼要的認識，再去讀後期的聖典，那更好的闡述、發揮，或開始轉變，就多少有點判別力了！有關大乘的問題極多，我們來多多研究，多多的去理解他吧！佛法的真相，等待著我們的發掘！

麗本卷首所載，詳名當作《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》，但麗本卷末及宋、元、明三本之首尾皆題名《阿彌陀經》。為簡別於鳩摩羅什所譯的《阿彌陀經》，故古來稱本經為《大阿彌陀經》。本經唯說二十四願，其成立年代當早於說四十八願的《無量壽經》，而與同稱「二十四願經」的《無量清淨平等覺經》相比，後者較具條理，依此推斷，本經當為《無量壽經》諸譯中最早譯出者。