

柒、慈悲為佛法宗本

(《學佛三要》，pp.117-139)

(壹) 佛法以慈悲為本 (pp.117-119)

一、慈悲是大乘佛教的心髓 (p.117)

「慈悲為本」這句話是圓正的，大乘佛教的心髓，表達了佛教的真實內容。¹作為大乘佛教的信徒們，對此應給予嚴密的思惟，切實的把握！

從菩薩的修行來說，經上一再說到：「大悲為上首」²；「大慈悲為根本」³。

從修學完成的佛果來說，經中說：「諸佛世尊，以大悲而為體故」⁴。論上說：「佛心者，大慈悲是」⁵。

經論一致的開示，大乘行果的心髓，不是別的，就是慈悲。離了慈悲，就沒有菩薩，也沒有佛。也可說：如沒有慈悲，就沒有佛法，佛法從慈悲而發揮出來。

二、從聲聞承認的三藏看釋尊的慈悲心行 (pp.117-119)

這樣的大乘宗旨，專為「己利」著想的聲聞行者，也許不能同意。其實聲聞行者共同承認的三藏，釋迦佛也確實是這樣的。

(一) 約釋尊的現生行跡來說

以釋尊的現生行跡來說：

他最初發生修道的動機，是由於他的觀耕而引起。⁶釋尊生長王宮，難得出去觀察農夫的耕種。他見到烈日下辛苦工作的農夫，饑渴疲乏而還得不到休息；見到耕牛的被役

¹ 參見《十住毘婆沙論》卷 15〈30 大乘品〉(大正 26, 105a29-b3)：

若人於無量阿僧祇劫中，所修集佛道，大悲為根本，若以貪欲心，瞋恚、怖畏心，捨一可度者，是斷佛道根。

² 《大般若波羅蜜多經》卷 488〈3 善現品〉(大正 7, 479c29-480a5)：

云何布施波羅蜜多？謂菩薩摩訶薩以一切智智相應作意，大悲為首，自捨一切內外所有，亦勸他捨內外諸物，持此善根，用無所得而為方便，與諸有情平等共有迴向無上正等菩提，是為布施波羅蜜多……。

³ 《大般涅槃經》卷 11〈6 現病品〉(大正 12, 429c8-12)：

三世諸世尊，大悲為根本，……若無大悲者，是則不名佛，……。

⁴ 《大方廣佛華嚴經》卷 40〈入不思議解脫境界普賢行願品〉(大正 10, 846a13)：

諸佛如來，以大悲心而為體故。

⁵ (1) 《佛說觀無量壽佛經》卷 1 (大正 12, 343c1-2)：

諸佛心者，大慈悲是，以無緣慈，攝諸眾生。

(2) 《大智度論》卷 27〈1 序品〉(大正 25, 256b23-24)：

復次，諸佛心中慈、悲名為大，餘人心中名為小。

⁶ 《普曜經》卷 3〈8 坐樹下觀犁品〉(大正 3, 499a26-b6)。

使，被鞭策，被軛⁷壓傷皮肉而流下血來；見到田土翻過來時，種種的小蟲，被鳥雀所啄食；見到牛血滴下土壤，不久就生出蛆蟲，而成為鳥類的食品。眾生的自相殘害，農工的艱苦，刻劃出世間的殘酷面目。釋尊內心的深切悲痛，引發了求道與解脫世間的思慮。這那裡是專為自己著想！

其後，釋尊又出去遊觀，見到老病死亡。從一人而了解得這是人類同有的痛苦經歷，自己也不能不如此。從他人而理解到自己，從自己而推論到他人。⁸

這種人類——一切眾生生命歷程中的悲痛過程，如專從自己著想，即成為聲聞的厭離（苦）心。如不但為自己，更為一切眾生著想，即成為菩薩的悲愍心。釋尊是並不專為自己著想的，所以一旦在菩提樹下，徹悟了人生的真實，即踏遍恆河兩岸，到處去轉法輪，擊法鼓，吹法螺，以微妙的法音，來呼召⁹覺悟在痛苦中的眾生。從傳記去看，釋尊的一生，不外乎大慈大悲的生活，無非表現了慈悲為本的佛心。

〔二〕約釋尊的往昔本生來說

如進一步而推求釋尊的往昔修行，在傳說的本生談中，菩薩是怎樣的捨己為人！是怎樣的慈愍眾生！聲聞學者，也不能不說：菩薩以慈心而修波羅密多，圓滿時成就佛果。所以大乘的行果——菩薩與佛，是徹始徹終的慈悲心行。如離去了慈悲，那裡還配稱為大乘呢！

三、以慈悲為本的大乘佛法，才能代表佛陀的真精神（p.119）

大乘經中說：菩薩與聲聞，雖同樣的稱為佛子，而菩薩如長者的大夫人子，聲聞如婢子。¹⁰這是說：菩薩是佛的嫡子，繼承了佛陀的高貴而純正的血統。聲聞呢？他雖也依佛口生，從法化生，¹¹而不免屬¹²入了卑賤的血統。這種卑賤的傳統，不是別的，是釋尊適應印度

⁷ 軛：形容牛馬拉物件時駕在脖子上的器具。（《漢語大詞典》（九），p.1226）

⁸ 印順法師《印度之佛教》，pp.18-19：

傳說父王曾偕太子出遊，並觀耕焉。田間作人赤體辛勤事耕墾，形容枯瘠，日炙汗流，並困乏饑渴而不得息。犁牛困頓，備受鞭策羈勒之苦；犁場土壽之下，悉有蟲出，鳥雀飛來競食之。太子有感於農奴貧病，眾生相殘之苦，悲心油然而生，因移坐閻浮樹下，寂然而思所以救濟之道，隱萌出家之志。此釋尊入道之初心，社會救濟與生死解脫，實兼而有之。

復有說焉：太子嘗遊觀四門，歷見老、病、死苦，及見出家安樂而日增其厭世出家之心。此不必視為事實，要為熟聞塵世可厭，解脫為樂而出家。遊觀云云，特象徵其內心之感悟而已！

⁹ 呼召：形容呼喚；召喚。（《漢語大詞典》（三），p.287）

¹⁰（1）《大寶積經》卷 112〈普明菩薩會第四十三〉（大正 11，634b26-c4）：

「迦葉！譬如剎利大王有大夫人，與貧賤通懷妊生子。於意云何？是王子不？」「不也。世尊！」「如是迦葉！我聲聞眾亦復如是，雖為同證以法性生，不名如來真實佛子。迦葉！譬如剎利大王與使人通懷妊生子，雖出下姓得名王子。初發心菩薩亦復如是，雖未具足福德智慧，往來生死隨其力勢利益眾生，是名如來真實佛子。」

（2）詳參印順法師《寶積經講記》，pp.140-142；《如來藏之研究》，pp.61-62。

¹¹《雜阿含經》卷 18（501 經）（大正 2，132b1-2）：

若正說佛子從佛口生，從法化生，得佛法分者，則我身是也。

當時的——隱遁與苦行的獨善心行。

聲聞是佛法，有深智的一分，但不能代表圓正的佛法，因為他含著違反佛陀精神的一分，即沒有大慈悲，所以《華嚴經》中比喻二乘為從佛背而生。¹³

因此，偏從聲聞法說，專以聲聞的心行為佛法，那是不能說佛法以慈悲為本的。然依代表佛陀真精神的大乘來說，慈悲為本，是最恰當的抉發了佛教的本質，佛陀的心髓。

〔貳〕慈悲的根源 (pp.120-123)

一、慈悲是佛法的根本，與中國的仁愛及基督的博愛，有同有異 (p.120)

慈悲是佛法的根本；也可說與中國文化的仁愛，基督文化的博愛相同的。不過佛法能直探慈悲的底裡，不再受創造神的迷妄，一般人的狹隘所拘蔽，而完滿地、深徹地體現出來。

二、慈悲是從緣起之相關性與平等性，所流露的關切同情 (pp.120-123)

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：

〔一〕從緣起相的相關性說 (事相) (pp.120-122)

從緣起相的相關性說：

1、世間的一切，實在是關係的存在 (p.120)

世間的一切——物質、心識、生命，都不是獨立的，是相依相成的緣起法。在依託種種因緣和合而成為現實的存在中，表現為個體的、獨立的活動，這猶如結成的網結一樣，實在是關係的存在。

關係的存在，看來雖營為個體與獨立的活動，其實受著關係的決定，離了關係是不能存在的。世間的一切，本來如此；眾生，人類，也同樣的如此。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。

2、現生的社會、國際及一切有情，與我們都有著直接或間接的關係 (pp.120-121)

單依現生來說，人是不能離社會而生存的。除了家庭的共同關係不說，衣食住藥，都由農工的生產原料，加工製造，由商賈的轉運供給；知識與技能的學習，學問與事業的成功，都靠著師友的助成。社會秩序的維持，公共事業的推行，安內攘外¹⁴，

¹² 羸 (彳弓丿)：1.《說文解字·段玉裁注》：「廁，雜也。相廁者，雜廁而居。」引申為錯亂攙雜。2.北齊·顏之推《顏氏家訓·書證》：「典籍錯亂……皆由後人所羸，非本文也。」(《漢語大詞典》(九)，p.195)

¹³ 《大方廣佛華嚴經》卷 47〈34 入法界品〉(大正 9，695c26-28)：
從其背出阿僧祇聲聞、緣覺，應以二乘化眾生故。

¹⁴ 安內攘外：漢張仲景《傷寒論·太陽病上》：「甘草甘平，有安內攘外之能。」原就藥的療效而言。後多指安定內部，排除外患。(《漢語大詞典》(三)，p.1312)

一切都靠著政府的政治與軍事。如沒有這些因緣的和合，我們一天、一刻也難以安樂的生存。

擴大來看，另一國家，另一民族，到這個時代，更證明了思想與經濟的息息相關。甚至非人類的眾生，對於我們的生存利樂，也有著直接或間接的關係。

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。這是現實人間所易於了解的。

3、從三世流轉來說，一切眾生對自己都有著密切的關係 (pp.121-122)

如從生死的三世流轉來說，一切眾生，從無始以來，都與自己有著非常密切的關係，過著共同而密切的生活，都是我的父母，我的兄弟姊妹，我的夫婦兒女。一切眾生，對我都有恩德——「父母恩」「眾生恩」「國家(王)恩」，「三寶恩」。¹⁵

所以從菩薩的心境看來，一切眾生，都「如父如母，如兄如弟，如姊如妹，和樂相向」。¹⁶在佛的心境中，「等視眾生如羅睺羅」¹⁷ (佛之子)。

¹⁵ 《大乘本生心地觀經》卷2〈2 報恩品〉(大正3, 297a7-14)：

爾時，佛告五百長者：「善哉善哉！汝等聞於讚歎大乘，心生退轉發起妙義，利益安樂未來世中，不知恩德一切眾生。諦聽諦聽，善思念之，我今為汝分別演說世出世間有恩之處。善男子！汝等所言未可正理。何以故？

世出世恩有其四種：一、父母恩，二、眾生恩，三、國王恩，四、三寶恩。

如是四恩，一切眾生平等荷負。」

¹⁶ (1) 《大般若波羅蜜多經》卷3〈2 學觀品〉(大正5, 15c16-19)：

若菩薩摩訶薩欲令十方殑伽沙等世界有情，以己威力，慈心相向如父如母、如兄如弟、如姊如妹、如友如親不相違害，展轉為作利益安樂，應學般若波羅蜜多。

(2) 《大智度論》卷8〈1 序品〉(大正25, 120b5-24)：

問曰：是諸眾生未離欲，無禪定，不得四無量心，云何「得等心」？

答曰：是等，非禪中等，是於一切眾生中無怨無恚；以此等故，善心相視。復次，等心者，經中有言：「云何等心？相視如父母，是名等心。」

問曰：視一切眾生便是父母、兄弟、姊妹不？

答曰：不也！見老者如父母，長者如兄，少者如弟，姊妹亦爾。等心力故，皆如親親。

問曰：云何非父母言父母，乃至非親親言親親？不墮妄語耶？

答曰：一切眾生無量世中，無非父母、兄弟、姊妹、親親者。復次，實法相中，無父母、兄弟；人著吾我，顛倒計故，名為父母、兄弟。今以善心力故，相視如父如母，非妄語也。復次，如人以義相親，非父事之為父，非母事之為母，兄弟、兒子亦復如是。如人有子行惡，黜而棄之；他姓善行，養以為子。如是相視，則為等心。如說偈：「視他婦如母，見他財如火，一切如親親，如是名等見。」

¹⁷ 《大般涅槃經》卷1〈1 序品〉(大正12, 605a8-15)：

爾時，世尊與大比丘八十億百千人俱前後圍遶。二月十五日臨涅槃時，以佛神力出大音聲。其聲遍滿乃至有頂，隨其類音普告眾生：「今日如來、應供、正遍知——憐愍眾生、覆護眾生、等視眾生如羅睺羅、為作歸依、為世間舍——大覺世尊將欲涅槃。一切眾生若有所疑，今悉可問，為最後問。」

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。

4、慈悲為道德的根源，實是人心映現緣起法則而流露的同情（p.122）

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。

（二）從緣起性的平等性來說（理性）（pp.122-123）

再從緣起性的平等性來說：

1、從一切法的平等法性，消融相待的現象（p.122）

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。

2、平等一如的心境能生起同體的大悲，盡未來際的悲濟眾生（pp.122-123）

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¹⁸」。¹⁹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，盡未來際而不可已，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。

3、慈悲是人心契當於事理真相的自然的流露（p.123）

無論對自，無論對他，都有傾向於平等，傾向於和同²⁰，有著同一根源的直感與渴仰。

¹⁸ 智旭撰述《楞伽經玄義》卷1（《卍新續藏》17，481c19-482a1）：

慈悲無上者，觀於第一義心境界，生佛本同。凡夫迷之，枉受生死；二乘昧之，妄取涅槃；遂發四弘，拔苦與樂，神通自在，方便具足。經云：如隨眾色摩尼，隨入眾生微細之心，而以化身隨心量度。此是無緣大慈，同體大悲，不同三乘生緣、法緣慈悲，故云慈悲無上也。

¹⁹ 印順法師《華雨集第一冊》，p.119：

因此，菩薩並非見到了真實的眾生，或真實的法而起慈悲心的。他是通達了一切法空之後而起慈悲心的，這便叫做無緣慈。在一切法空的深悟中，不礙緣有，還是見到眾生的苦痛，只是不將它執以為實有罷了。到這時，般若與慈悲二者便可說是合而為一，這才是真正的大乘慈悲，所以又叫它為同體大悲。一切法都是平等的，而就在這平等中，沒有了法與眾生的自性，而法與眾生宛然現前。即空而起慈，這便叫無緣慈。所以講到佛菩薩的慈悲，這其中一定有般若，否則便不成其為真正的慈悲。講到般若，也必須包含了慈悲，否則這種智慧也就不是佛菩薩的智慧了。

²⁰ 和同：形容和睦同心。（《漢語大詞典》（三），p.267）

這不是神在呼召我們，而是緣起性的敞露²¹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。

（參）慈悲與仁愛的比較（pp.123-130）

一、佛教的慈悲、儒家的仁、墨家的兼愛之相似處（pp.123-125）

（一）佛教的慈悲（p.123）

慈悲，不但是佛法的根本，也是中國文化與基督文化的重心。其中的異而又同，同而又異，應分別的解說。

佛法從緣起法的依存關係，確立慈悲為他的道德。緣起法，經中比喻為：「猶如束蘆，互相依住。」²²這如三根鎗的搭成鎗架一樣，彼此相依，都站立而不倒。不論除去那一根，其他的也立刻會跌倒，這是相依相成的最明顯的例子。緣起的世間，就是如此。為他等於為己，要自利非著重利他不可。自他苦樂的共同，實為啟發慈悲心的有力根源。

（二）儒家的仁，以及墨家的兼愛（p.124）

這在儒家，稱為「仁」。仁，本是果核內的仁，這是兩相依合，而在相合處，存有生芽引果的功能。存在與發生，是不能離相依相成的關係的。

擴充此義來論究人事，仁的意義是二人——多數人，多數人相依共存的合理關係。在心理上，即是自他關切的同情感。和諧合作的同情，活潑的生機，即是仁。如人的身心失常，手足麻木或偏枯，精神呆滯或冷酷，即稱為麻木不仁。殘酷仇恨的破壞活動，在社會的依存關係中，也就是不仁。儒家的仁與泛愛，是合於緣起依存性的。

又如墨家的「兼愛」²³，在說文中，兼²⁴像二禾相束的形狀。這與佛說的「束蘆」更為相近。由於理解得事物的相關性，人與人的相助共存，所以墨子強調人類愛，而主張

²¹ 敞（彳尢ㄨ）：2.顯露；露出。（《漢語大詞典》（五），p.490）

²² 《雜阿含經》卷12（288經）（大正2，81b4-8）。

²³ （1）《墨子·兼愛下》：「《泰誓》曰：『文王若日若月，乍照光於四方於西土。』即此言文王之兼愛天下之博大也，譬之日月，兼照天下之無有私也。即此文王兼也。雖子墨子之所謂兼者，於文王取法焉。」

（2）《墨子·兼愛中》：「天下之人皆不相愛，強必執弱，富必侮貧，貴必傲賤，詐必欺愚。凡天下禍篡怨恨，其所以起者，以不相愛生也，是以仁者非之。」

²⁴ （1）兼：《說文》：「兼，并也。從又持秝。兼，持二禾，秉，持一禾。」（《漢語大字典》（一），p.249）

（2）兼：形容同時具有或涉及幾種事物或若干方面。（《漢語大詞典》（二），p.153）

兼愛。

（三）儒仁和墨愛，跟佛法的慈悲有著類似性（pp.124-125）

佛法說緣起，同時就說無我。因為從緣而起的，沒有獨立存在的實體，就沒有絕對的自我。否定了絕對的自我，也就沒有絕對的他人。相對的自他關係，息息相關，所以自然地啟發為慈悲的同情。

儒家與墨家，也有類似的見解。如墨經說：「兼，無人也」。²⁵從兼——彼此依存的意義去了解，就得到沒有離去自己的絕對他人。無人，是說一切他都是與自己有關的，這當然要愛，誰不愛自己呢？儒家說：「仁者無敵」。²⁶真能體會仁，擴充仁，一切都與自己相助相成，沒有絕對的對立物，所以決不把什麼人看作敵人，而非消滅他不可。

儒仁，墨愛，豈不是與佛法的慈悲，有著類似嗎！

二、佛教的慈悲，與其他學說的仁慈或博愛，存有根本差異（pp.125-130）

（一）儒墨缺乏佛法的自他無我正觀（pp.125-126）

1、儒墨缺乏向內的深觀，只是體會得向外的無敵、無人

然還有非常的不同。佛說的慈悲，不但從自己而廣泛的觀察向外的關係，而理解得自己與他的相關性，如儒與墨一樣。

佛法更從自己而深刻的觀察內在的關係，了解得自我，只是心色（物質）和合而相似相續的個體；雖表現為個體的活動，而並無絕對的主體。所以佛法能內證身心的無我，外達自他的無我，而不像儒墨的缺乏向內的深觀，而只是體會得向外的無敵、無人。

不能內觀無我，即違反了事理的真相，不免為我我所執所歪曲。從此而發為對外的仁、愛，是不能做到徹底的無我，也就不能實現無敵無人的理想。

2、儒者的仁，終究為狹隘的「家」所拘蔽

²⁵（1）《墨子·兼愛下》：然即兼之可以易別之故何也？曰：「藉為人之國，若為其國，夫誰獨舉其國以攻人之國者哉？為彼者由為己也。為人之都，若為其都，夫誰獨舉其都以伐人之都者哉？為彼猶為己也。為人之家，若為其家，夫誰獨舉其家以亂人之家者哉？為彼猶為己也。」然即國、都不相攻伐，人家不相亂賊。此天下之害與？天下之利與？即必曰天下之利也。姑嘗本原若眾利之所自生，此胡自生？此自惡人賊人生與？即必曰：「非然也」，必曰：「從愛人利人生」。分名乎天下愛人而利人者，別與？兼與？即必曰：「兼也」。然即之交兼者，果生天下之大利者與？是故子墨子曰：「兼是也」。且鄉吾本言曰：「仁人之事者，必務求興天下之利，除天下之害。」今吾本原兼之所生，天下之大利者也；吾本原別之所生，天下之大害者也。是故子墨子曰：「別非而兼是者」，出乎若方也。

（2）編按：墨子主張「兼以易別」之說，用兼相愛來取代別相惡。如果做人能「為彼猶為己」，則能「國、都不相攻伐，人家不相亂賊」。墨子所謂的「仁」，就是無私的為大眾，「仁人之事者，必務求興天下之利，除天下之害」。

²⁶ 出自《孟子·梁惠王章句上》。

還有，儒者的仁，在社會的自他關係中，出發於家庭的共同利樂，人倫——父子擴充為君臣，兄弟擴充為朋友，夫婦為道德的根源。從此向外推演，這才「親親而仁民，仁民而愛物」²⁷；「四海之內，皆兄弟也」²⁸；「民吾胞也，物吾與也」²⁹。家庭的親屬愛，最平常，最切實，也最狹小。中國在家庭本位文化下，擴充到「四海皆兄弟」³⁰，「天下為公」³¹，而終究為狹隘的「家」所拘蔽。重家而輕國，不能不說是近代中國不易進步的病根。說到天下為公，那是距離得更遠了。

佛法直從自我主體的勘破出發，踏破狹隘的觀念，以一切眾生為對象而起慈悲；這與儒者的仁愛，論徹底，論普遍，都是不可並論的。

(二) 基督的博愛與婆羅門的梵等只屬禪定經驗，缺乏佛法緣起的深觀 (pp.126-128)

1、基督的博愛啟發於萬化同源的觀念，由宗教經驗而想像為與超越的神相結合

論到基督教，他的核心，當然是博愛。耶和華——神為世間的創造主，人類的父。神對於人類，非常慈愛，所以人也應該愛神；體貼神的意思，要愛人如己，這多少根源於家屬愛，然主要是啟發於萬化同體同源的觀念，近於緣起法的平等性。

基督教徒，不是沒有修持的。在虔敬的誠信，迫切的懺悔中，達到精神的集中時，也有他的宗教經驗。高深的，能直覺得忘我的狀態，稱為與神相見。神是無限的，光明的，聖潔——清淨的，也常聽見神秘的音聲。在當時，充滿了恬靜的喜樂與安慰；有時也發生一些超常的經驗。這種無始終，無限量，光明，清淨，喜樂的宗教經驗，依佛法說，淺一些的是幻境，深一些的是定境。

由於神教者缺乏緣起無我的深觀，所以用自我的樣子去擬想他，想像為超越的萬能的神，與舊有的人類祖神相結合。

2、佛法與其他宗教的神秘經驗之比較

有宗教經驗的，或玄學體會的，大抵有萬化同體，宇宙同源的意境。如莊子說：「天地與我同根，萬物與我並生」³²。墨子的「明天」³³，婆羅門教的梵，都有一種同體

²⁷ 《孟子·盡心篇》上卷：「孟子曰：『君子之於物也。愛之而弗仁，於民也。仁之而弗親，親親而仁民，仁民而愛物。』」

²⁸ 《論語·顏淵》：「司馬牛憂曰：『人皆有兄弟，我獨亡！』子夏曰：『商聞之矣：死生有命，富貴在天。君子敬而無失，與人恭而有禮，四海之內皆兄弟也！君子何患乎無兄弟也。』」

²⁹ 《經部，易類，大易通解，二卷》：「由於大畏乎民之志謂。之為知本本者何在事物為道道率於性命於天由天命人性之原求，所謂本者而一以貫之民吾胞也物吾與也何不歸於一元。」

³⁰ 四海皆兄弟：形容謂天下人皆同手足，親如一家。（《漢語大詞典》（三），p.569）

³¹ （1）天下為公：原指君位不為一家私有。後為一種美好的社會政治理想。（《漢語大詞典》（二），p.1403）

（2）《禮記·禮運》：「大道之行也，天下為公，選賢與能，講信修睦。《孫希旦集解》：『天下為公者，天子之位傳賢而不傳子也。』」

³² 《莊子·齊物論》：「天地與我並生，而萬物與我為一。既已為一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？一與言為二，二與一為三。」

的直覺，而多少流出泛愛的精神。然而，平等一如，本是事事物物的本性。由於不重智慧，或智慧不足，在定心或類似定心的映現中，複寫而走了樣，才成為神，成為神秘的宇宙根源。

佛法說：慈悲喜捨——四無量定——為梵行，修得就能生梵天。由於定境的淺深，分為梵、光、淨天的等級。³⁴

婆羅門教的梵——或人格化為梵天，與基督教的耶和華相近，不外乎在禪定的經驗中，自我的普遍化，想像為宇宙的本源，宇宙的創造者。創造神的思想根源，不但是種族神的推想，實有神秘的特殊經驗。唯有定慧深徹，事理如實的佛法，才能清晰地指出他的來蹤去跡。

(三) 老莊的孝慈雖自然不造作，然缺乏關切互助的仁愛 (p.128)

老、莊，有他形而上的體會：「有物混成，先天地生」³⁵。這玄之又玄的，並不擬想為神格，而直覺為神秘的大實在，為萬化的根源。在這種意境中，老子雖說：「六親不和有孝慈」³⁶，而實慈為三寶之一。他不滿矯揉造作³⁷的孝慈，而主張任性與自然的孝慈，真情的自然流露。

然而，不能深徹的內觀無我，所以慈是孤立的、靜止的互不相犯。「民至老死，不相往來」³⁸；「鳥雀之巢，可攀援而觀」³⁹，缺乏關切的互助的仁愛。這近於印度的隱遁、獨善的一流；在老莊的思想中，慈愛是沒有積極闡揚的。

³³ (1)《墨子·天志上》：「故天子者，天下之窮貴也，天下之窮富也。故於富且貴者，當天意而不可不順。順天意者，兼相愛，交相利，必得賞；反天意者，別相惡，交相賊，必得罰。」

(2) 編按：墨子的「明天」，應該是特顯「天」的地位意思。墨子的〈天志〉，認為世間有上帝，賞善罰惡，人應該遵守奉行的意志。墨子的看法，也能回應導師在上文的「萬化同體，宇宙同源」的說法。

³⁴《長阿含經》卷20〈8 忉利天品〉〈30 世記經〉(大正1, 136a2-10)：

色界眾生有二十二種：一者梵身天，二者梵輔天，三者梵眾天，四者大梵天，五者光天，六者少光天，七者無量光天，八者光音天，九者淨天，十者少淨天，十一者無量淨天，十二者遍淨天，十三者嚴飾天，十四者小嚴飾天，十五者無量嚴飾天，十六者嚴飾果實天，十七者無想天，十八者無造天，十九者無熱天，二十者善見天，二十一者大善見天，二十二者阿迦尼吒天。

³⁵《子部，道家類，老子道德經，上卷》：「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母。」

³⁶《子部，道家類，老子道德經，上卷》：「大道廢，有仁義，智慧出，有大偽，六親不和，有孝慈；國家昏亂，有忠臣。」

³⁷ 矯揉造作：形容故意做作，極不自然。(《漢語大詞典》(七)，p.1548)

³⁸《子部，道家類，老子翼，卷二》：「小國寡民，使有什伯人之器而不用；使民重死而不遠徙。雖有舟輿，無所乘之；雖有甲兵，無所陳之。使民復繩結而用之。甘其食，美其服，安其居，樂其俗。鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死，不相往來。」

³⁹《子部，道家類，莊子翼，卷三》：「其視顛顛。當是時也，山無蹊兮隧，澤無舟梁；萬物羣生，連屬其鄉；禽獸成羣，草木遂長。是故禽獸可係羈而遊，鳥雀之巢可攀援而窺。」

(四) 西方文明中獨佔性與排他性的博愛觀 (pp.128-130)

1、獨佔性的階級愛 (pp.128-129)

基督教的博愛，根源於迷妄的神造說。由於神的缺陷性，雖經過耶穌多少的洗革，還是無法完善。這因為，耶和華本為希伯來的民族保護神，有著戰鬥與嚴酷的性格。對於不信者，罪惡者，外邦人的擊殺毀滅，神是從來不憐愍的。民族神，必與民族的偏見相結合。所以以色列的民族神，選定了以色列人為「選民」。神要將權柄交給他們，使成為世界的統治者；要把其他的外邦人，置於以色列的統治之下。神的預言，神的恩典，不久要到來。

這種完成世界統治的狂想，並不是共產黨徒的新發明了。耶穌革新他，使成為全人類的宗教。然而選民的偏愛，並未絲毫改變。這所以，基督教的世界傳道史，與侵略者的殖民政策，從來形影不離。

2、排他性的階級愛 (p.129)

到最近，南非的人種歧視，無色人種的澳洲，黑人在合眾國的實際地位，還是那樣的。在神教徒的博愛中，完全合適。應該被統治的，被廢棄的，與神恩無分的外邦人，轉化為宗教性的異教徒。

在基督教的神學中，永生天國，並不因你的善行，而因於信仰。不信神，不信耶穌，你的什麼也沒有用。換言之，信我的，屬於我的，才是生存；不信我的，不屬於我的，便是死亡。

3、西方宗教的獨佔性與排他性，永久與「異我者仇」的殘酷結合在一起 (pp.129-130)

這種宗教的獨佔性，排他性，不但論理不通，實在赤裸裸的表現著非人性的，不民主的猙獰⁴⁰面目。

過去歐洲的黑暗時代，對於異教徒，對於科學家的發明而不合神意的，受到教會的迫害，燒殺，這並不希奇，實是神教者的博愛觀內涵的應有意義。這種神的博愛觀，開始沒落為新的世界的黑暗時代。猶太人的馬克思，久受東正教熏陶的蘇俄人民，正發展成新的姿態：信仰共產主義的，屬於共產主義的，不反對共產主義的，是生存；不信的，違反的，有著自由思想的，便要受到清算，迫害。共產黨徒對於善惡的看法，並不因你過去的行為。無論你怎樣的立德，立功，立言，有著怎樣的輝煌業績，只要你不信，你反對，你便是該死的！唯有你肯死心蹋地的跟他走，才是善良的「人民」。這種獨佔的、排他的階級愛，與「異我者仇」的殘酷，永久結合在一起。

千百年來，在西方文明中生根而長成的博愛觀，現在要享受他自己的果實了。在這

⁴⁰ 猙獰：形容凶惡。指性情、行為或狀貌十分可怕。（《漢語大詞典》（五），p.46）

昏天黑地的時代，有著「無偏無黨」的仁慈者，應該起來釜底抽薪⁴¹，從根糾正過來！

(肆) 慈悲心與慈悲行 (pp.130-133)

一、菩薩的慈悲，是全然的忘己為人 (pp.130-131)

慈悲，是佛法的根本，佛菩薩的心髓。菩薩的一舉手，一動足，無非慈悲的流露。一切的作為，都以慈悲為動力。所以說：菩薩以大悲而不得自在。為什麼不得自由自在？因為菩薩不以自己的願欲為行動的方針，而只是受著內在的慈悲心的驅使，以眾生的需要為方針。眾生而需要如此行，菩薩即不得不行；為眾生著想而需要停止，菩薩即不能不止。菩薩的捨己利他，都由於此，決非精於為自己的利益打算，而是完全的忘己為他。

二、菩薩的慈悲心，是四無量心的總和 (p.131)

菩薩的慈悲心，分別為慈，悲，喜，捨——四心。⁴²

慈，是以利益安樂、世出世間的利益，給予眾生。

悲，是拔濟眾生的苦難，解除眾生的生死根本。

喜，是見眾生的離苦得樂而歡喜，眾生的歡悅，如自己的一樣。

捨，是怨親平等，不憶念眾生對於自己的恩怨而分別愛惡。

「與樂」，「拔苦」，為慈悲的主要內容。然如嫉妒成性，見他人的福樂而心裡難過；或者仇恨在心，或者私情過重，不是愛這個，便是惡那個，這決不能引發無私的平等的慈悲。所以菩薩不但要有慈悲心，而且要有喜捨心。慈悲喜捨的總和，才能成為真正的菩薩心。

三、菩薩要以四攝法，來充實慈悲的事行 (pp.131-133)

(一) 總述 (p.131)

不過，但有悲心是不夠的，非有悲行不可。換言之，菩薩要從實際的事行中，去充實慈悲的內容，而不只是想想而已。充實慈悲心的事行，名利他行，大綱是：布施，愛語，利行，同事——四攝。

(二) 別釋 (pp.131-133)

I、布施

布施，或是經濟的施與，或是勞力，甚至生命的犧牲，稱為財施。從思想去啟導，以正法來開示，就是一言一句，能使眾生從心地中離惡向善，都稱為法施。如眾生成心有憂惱，或處於惡劣的環境，失望苦痛萬分，菩薩以正法來開導他，以方便力來護助他，使眾生從憂怖苦惱中出來，這是無畏施。布施有此三大類，可以統攝一切利他行，如離了布施，即沒有慈悲的意義了！然而實現利他行，還要有愛語，利行，

⁴¹ 釜底抽薪：比喻從根本上解決問題。（《漢語大詞典》（六），p.1118）

⁴² 《大般若波羅蜜多經》卷 349（大正 6，794c25-795a1）：

是菩薩摩訶薩於諸有情起與樂想作意，入慈無量具足住；於諸有情起拔苦想作意，入悲無量具足住；於諸有情起慶喜想作意，入喜無量具足住；於諸有情起離苦樂平等想作意，入捨無量具足住。

同事。

2、愛語

愛語，是親愛的語言。或是和顏的善語，或是苦切的呵責語，都從慈悲心流出，使對方感覺到善意，能甘心悅意的接受。否則，如對貧窮或急難者，以輕蔑，傲慢，調笑的語調去布施他，有自尊心的，都會拒絕接受施與。或者勉強接受，而內心引起反感。又如對人對事的評論，如為善意的，有建設性的，容易使人接受而改善。不然，即使說得千真萬確，在對方的反感下，也會引起誤會與糾紛的。

3、利行

利行，以現代語來說，即是福利事業。從公共的、大眾的福利著想，去施設慈濟的事業。

4、同事

同事，是與大眾同甘苦。在工作方面，享受方面，都應一般化，與大家一樣，這是最能感動人的。

5、小結

菩薩要慈悲利他，不能不講求方法。愛語，利行，同事，就是使布施成為有效的，能達到真能利益眾生的方法。

(三) 結說 (p.133)

這四者，是慈濟眾生、和合眾生的基本，為領導者（攝）應有的德行。菩薩「為尊為導」，⁴³但不是為了領導的權威，是為了慈濟眾生，知道非如此不能攝受眾生，不能完成利益人類的目的。從慈悲心發為布施等行，為菩薩所必備的。菩薩的領導，並不限於政治，在任何階層，不同職業中，有慈悲心行的菩薩，總是起著領導作用。如維摩詰居士，他在一切人中，「一切中尊」。⁴⁴

(伍) 慈悲的長養 (pp.133-135)

一、慈悲的修習，重在擴充與淨化人類共有的同情心 (p.133)

⁴³ 《十住毘婆沙論》卷 13〈26 譬喻品〉（大正 26，91c12-15）：

如彼導師能將多眾安隱示好道故，名為導師。菩薩亦如是，善將眾生示佛法、示涅槃，從生死險道得至涅槃故，名為大導師。

⁴⁴ 《維摩詰所說經》卷上〈1 佛國品〉（大正 15，539a29-b9）：

爾時毘耶離大城中有長者，名維摩詰，已曾供養無量諸佛，深植善本，得無生忍；辯才無礙，遊戲神通，逮諸總持……若在長者，長者中尊，為說勝法；若在居士，居士中尊，斷其貪著；若在刹利，刹利中尊，教以忍辱；若在婆羅門，婆羅門中尊，除其我慢；若在大臣，大臣中尊，教以正法；若在王子，王子中尊，示以忠孝；若在內官，內官中尊，化政宮女；若在庶民，庶民中尊，令興福力；若在梵天，梵天中尊，誨以勝慧；若在帝釋，帝釋中尊，示現無常；若在護世，護世中尊，護諸眾生。長者維摩詰，以如是等無量方便饒益眾生。

慈悲心是人類所同有的，只是不能擴充，不能離開自私與狹隘的立場而已。由於自私，狹隘，與雜染混淆，所以被稱為情愛。古人詠虎詞說：「虎為百獸尊，誰敢觸其怒！唯有父子情，一步一回顧」。⁴⁵慈愛實為有情所共有的，殘忍的老虎，也還是如此。

所以慈悲的修習，重在怎樣的擴充他，淨化他，不為狹隘自我情見所歪曲。

所以慈悲的修習，稱為長養，如培養根孽⁴⁶，使他成長一樣。

二、長養慈悲心，有自他互易與怨親平等的二大觀門 (pp.134-135)

據古代聖者的傳授，長養慈悲心，略有二大法門。

(一) 自他互易觀：把他人看作自己去著想

一、自他互易觀：

淺顯些說：這是設身處地⁴⁷，假使自己是對方，而對方是自己，那應該怎樣？對於這一件事，應怎樣的處理？誰都知道，人是沒有不愛自己的，沒有不為自己盡心的。我如此，他人也是如此。如以自己的自愛而推度他人，設身處地的為他人著想，把他人看作自己去著想，慈悲的心情，自然會油然而⁴⁸的生起來。

《法句》說：「眾生皆畏死，無不懼刀杖，以己度他情，勿殺勿行杖」。⁴⁹這與儒家的恕道⁵⁰一致，但還只是擴充自我的情愛，雖能長養慈悲，而不能淨化完成。

(二) 怨親平等觀：慈心普遍到一切

二、親怨平等觀：⁵¹

1、總說慈悲心的修習次第

除自愛而外，最親愛的，最關切的，沒有比自己的父母、夫妻、兒女了。最難以生起慈悲心的，再沒有比怨恨、仇敵了。為了長養慈悲心的容易修習，不妨從親而疏而怨，次第的擴充。

⁴⁵《古今圖書集成·家典範·父子部》之〈虎苑解學士縉·應制題虎顧眾彪圖〉云：

虎為百獸尊，誰敢觸其怒，惟有父子情，一步一回顧。

⁴⁶孽（ㄓㄨㄛˋ）：通“孽”。分枝；幼芽。（《漢語大詞典》（四），p.252）

⁴⁷設身處地：設想自己處在另一人的地位或環境中。（《漢語大詞典》（十一），p.80）

⁴⁸油然：自然而然。（《漢語大詞典》（五），p.1072）

⁴⁹《法句經》卷上〈18 刀杖品〉（大正 4，565b2-3）：

一切皆懼死，莫不畏杖痛，恕己可為譬，勿殺勿行杖。

⁵⁰恕道：寬仁之道。（《漢語大詞典》（七），p.507）

⁵¹《大智度論》卷 87〈75 次第學品〉（大正 25，668c20-669 a1）：

是菩薩復聞大乘深義，住眾生等、法等中，無別異心，可得佛。雖復中人及怨，都無異心。所以者何？是菩薩以畢竟空心，煩惱微薄、怨親平等，作是念：「怨親無定，以因緣故，親或為怨，怨或為親。」以此大因緣，具足忍波羅蜜故，得作佛。由何而得？由忍怨故，是以菩薩視怨如親。譬如欲過峻道，應當敬重頂戴導師；又如良醫雖賤，為貴者所重。如是思惟、籌量、分別，「中人、怨家，雖於我無用，而是佛道因緣」，是故發阿耨多羅三藐三菩提心。

2、別釋從親而疏而怨之內容

一切人——眾生，可分為三類：親、中、怨。這三者，或還可以分成幾級。

(1) 親屬

先對自己所親愛的家屬，知遇的朋友，觀察他的苦痛而想解除他，見他的沒有福樂而想給予他。修習到：親人的苦樂，如自己的苦樂一樣，深刻的印入自心，而時刻想使他離苦得樂。

(2) 中人

再推廣到中人，即與我無恩無怨的。仔細觀察，這實在都是於我有恩的；特別是無始以來，誰不是我的父母，師長？對於中人的苦樂，關切而生起慈心，悲心，修習到如對自己的恩人親愛的家人一樣。

(3) 怨敵

如能於中人而起慈悲心，即可擴大到怨敵。怨敵，雖一度為我的怨敵，或者現在還處於怨敵的地位，但過去不也曾對我有恩嗎？為什麼專門記著怨恨而忘記恩愛呢！而且，他的所以為怨為敵，不是眾生的生性非如此不可，而只是受了邪見的鼓弄，受了物欲的誘惑，為煩惱所驅迫而不得自在。眼見他為非作惡，愚昧無知，應該憐憫他，容恕他，救濟他，怎能因自己小小的怨害而瞋他恨他？

而且，親與怨，也並無一定。如對於親人，不以正法，不以慈愛相感召，就會變成怨敵。對於怨敵，如能以正法的光明，慈悲的真情感召，便能化為親愛。那為什麼不對怨敵而起慈悲心，不為他設想而使離苦得樂呢！

3、小結

以種種的觀察，次第推廣，達到能於怨敵起慈悲心，即是怨親平等觀的成就，慈心普遍到一切，這才是佛法中的慈悲。慈悲，應長養他，擴充他；上面所說的法門，是最易生起慈悲的修法。⁵²

⁵²《思惟略要法》卷1（大正15，298a15-b17）：

四無量觀法：求佛道者，當先行四無量心。其心無量，功德亦無量。於一切眾生中，凡有三分：一者、父母親里善知識等，二者、怨賊嫌人常欲惱害者，三者、中人不親不怨。行者於此三品人中，慈心視之當如親里，老者如父母，中年如兄弟，少年如兒子，常應修集如是慈心。人之為怨以有惡緣，惡因緣盡還復成親，怨親無定。何以故？今世是怨後世成親，瞋憎之心自失大利，破忍辱福、失慈心業、障佛道因緣，是故不應瞋憎。怨賊應當視之如其親里。所以者何？是怨賊令我得佛道因緣，若使怨賊無惡於我，我無所忍，是則為我善知識也，令我得成忍辱波羅蜜。怨賊之中得是慈已，於十方眾生慈心愛念。普遍世界，見諸眾生無常變異，有老病死眾苦逼切，蝸蜚蠕動皆無安者而起悲心。若見眾生得今世樂及後世樂，得生天樂賢聖道樂而起喜心。不見眾生有苦樂事，不憂不喜以慧自御，但緣眾生而起捨心，是名四無量心。

於十方眾生慈心遍滿故名為無量，行者常應修集是心。若或時有瞋恚心起，如蛇如火在於身上，即應急却。若心馳散入於五欲，及為五蓋所覆，當以精進智慧之力強攝之還。修習慈心，常念眾

(陸) 慈悲的體驗 (pp.136-139)

一、大智慧的究竟圓成，也就是大慈悲的最高體現 (p.136)

上面所說的長養慈悲，都還是偏約世俗說。

一分聲聞學者，以為慈悲只是這樣的緣世俗相而生起，這決非佛法的本義。⁵³

依大乘法說，慈悲與智慧，並非相反的。在人類雜染的意識流中，情感與知解，也決非隔裂的。可說彼此相應相入，也可說是同一意識流中泛起的不同側面。如轉染還淨，智慧的體證，也就是慈悲的體現；決非偏枯的理智，而實充滿著真摯的慈悲。如佛陀的大覺圓成，是大智慧的究竟，也是大慈悲的最高體現。如離開慈悲而說修說證，即使不落外道，也一定是焦芽敗種的增上慢人！

二、三類慈悲 (pp.136-138)

慈悲可分為三類：⁵⁴

(一) 眾生緣慈：凡情的慈愛 (p.136)

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。

(二) 法緣慈：通達人無我的慈悲 (pp.136-137)

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

生令得佛樂，習之不息，便得離五欲、除五蓋、入初禪。得初禪相者喜樂遍身，諸善法中生歡喜樂，見有種種微妙之色，是名入佛道初門禪定福德因緣也。得是四無量心已，於一切眾生忍辱不瞋，是名眾生忍。得眾生忍已，易得法忍。法忍者，所謂諸法不生不滅畢竟空相。能信受是法忍，是名無生忍，得阿耨多羅三藐三菩提記，當得作佛。行者應當如是修習也。

⁵³ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 83 (大正 27, 427b14-20)：

問：無量為能斷煩惱不？若能斷者，定蘊所說當云何通？如說：「慈悲喜捨皆不能斷諸結。」若不能斷者，此經云何通？

答：應作是說：無量不能斷諸煩惱。

問：若爾，善通定蘊所說，此經所說當云何通？

答：斷有二種：一、暫時斷，二、畢竟斷。依暫時斷，此經說能斷。依畢竟斷，定蘊說不斷。

⁵⁴ (1) 《大寶積經》卷 41 〈5 無量品〉(大正 11, 236a19-23)：

童子當知！眾生緣慈，初發大心菩薩所得。法緣之慈，趣向聖行菩薩所得。無緣之慈，證無生忍菩薩所得。童子！是名菩薩摩訶薩大慈無量波羅蜜。若菩薩摩訶薩安住大慈波羅蜜故，則於一切眾生慈心遍滿。

(2) 《大方等大集經》卷 29 (大正 13, 200a11-18)：

舍利弗！夫修慈者，悉能擁護一切眾生，能捨己樂與他眾生。聲聞修慈齊為己身，菩薩之慈悉為一切無量眾生。舍利弗！夫修慈者，能度諸流，慈所及處有緣眾生，又緣於法，又無所緣。緣眾生者初發心也。緣法緣者，已習行也。緣無緣者，得深法忍也。舍利弗！是名菩薩修行大慈而不可盡。

合的眾生。如不緣假名的我相，怎麼能起慈悲呢！

（三）無所緣慈：通達我法畢竟空的慈悲，是大乘悲智平等的特德（pp.137-138）

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」⁵⁵。智慧與慈悲，也可說智慧即慈悲（「般若是一法，隨機立異稱」⁵⁶）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。但初是執著眾生有實性的；次是不執實有眾生，而取法為實有的；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。⁵⁷

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。

三、釋尊悲智融貫的實證，闡明智證真理也是大慈悲的完成（pp.138-139）

（一）無量三昧與三三昧皆能體證法性，然卻被聲聞佛教所遺忘（p.138）

在體證法性的現觀中，《阿含經》⁵⁸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

⁵⁵ 《大智度論》卷 27〈1 序品〉（大正 25，263a13-a19）：

復次，菩薩以般若波羅蜜知諸法相，念其本願，欲度眾生，作是思惟：「諸法實相中，眾生不可得，當云何度？」

復作是念：「諸法實相中，眾生雖不可得，而眾生不知是諸法相故，欲令知是實相。」

復次，是實法相，亦不礙眾生。實法相者，名為無所除壞，亦無所作。是名「方便」。

⁵⁶ 《大智度論》卷 18〈1 序品〉（大正 25，190c3-4）。

⁵⁷ （1）《摩訶般若波羅蜜經》卷 1〈3 習應品〉（大正 8，225a11-17）：

舍利弗！菩薩摩訶薩於諸相應中為最第一相應，所謂空相應，是空相應勝餘相應。菩薩摩訶薩如是習空，能生大慈大悲。菩薩摩訶薩如是習相應，不生慳心、不生犯戒心、不生瞋心、不生懈怠心、不生亂心、不生無智心。

（2）《大智度論》卷 37〈3 習相應品〉（大正 25，336a2-5）：

菩薩行是眾生空、法空，深入空相應，憶本願度眾生；見眾生狂惑顛倒，於空事中種種生著，即生大悲心：「我雖知是事，餘者不知。」以教化故，生大慈大悲。

⁵⁸ 《增壹阿含經》卷 18〈26 四意斷品〉（大正 2，640b13-19）：

今有四法本末，如來之所說。云何為四？

一切諸行無常，是謂初法本末，如來之所說。一切諸行苦，是謂第二法本末，如來之所說。一切諸行無我，是謂第三法本末，如來之所說。涅槃為永寂，是謂第四法本末，如來之所說。是謂，諸賢！四法本末，如來之所說。

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。⁵⁹

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。

(二) 直到大乘佛教興起，才再度開顯無量三昧的深義 (pp.138-139)

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。⁶⁰

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。」⁶¹

⁵⁹ 《雜阿含經》卷 21 (567 經) (大正 2, 149c22-27)：

長者答言：無量三昧者，謂聖弟子心與慈俱，無怨、無憎、無恚，寬弘重心，無量修習普緣，一方充滿。如是二方、三方、四方上下，一切世間心與慈俱，無怨、無憎、無恚，寬弘重心，無量修習，充滿諸方，一切世間普緣住，是名無量三昧。

⁶⁰ 印順法師，《空之探究》，p.27：

無量心解脫，包含了適應世俗，佛法不共二類。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。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。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。這一意義，在大乘所說的「無緣慈」中，才再度的表達出來。

⁶¹ 《佛說觀無量壽佛經》卷 1 (大正 12, 343c1-2)。

捌、自利與利他

(《學佛三要》，pp.141-154)

(壹) 問題的提出 (pp.141-142)

一、疑難之提問者 (p.141)

民國三十五年的冬天，我在武院住。漢口羅雲樵先生，轉來一篇對於佛法質疑的文稿，這本是要在報上發表的，羅先生愛護佛教，希望我們能給予解答，然後一起發表出來。

據說質疑者是一位家庭佛化的青年女子，經常從老父那裡聽聞佛法。她對於佛法，並無惡意，而只是不能起信。憑她所理解的——是她父親所常說的，覺得佛法非常偉大，而某些是不免有問題的。問題一共有二十幾個，這不是不可解答的，而是並不容易解答的。我三推四託，就延擱了下來。

最近，聽說羅先生在香港，想來臺灣。這個消息，使我想起了七年前，那則一直未了的公案。

二、對菩薩慈悲利他精神的質疑 (p.142)

問題中，有關於慈悲利他的，質疑的大意是說：

「佛教的慈悲利他精神，確是極偉大的！然而，誰能利他呢？怎樣利他呢？這非先要自己大徹大悟，解脫自在不可。這樣，中國佛教界，究有多少大徹大悟而解脫自在的？如僅是極少數，那麼其他的大眾，都不夠利他的資格，唯有急求自利了。這似乎就是佛教口口聲聲說慈悲利他，而少有慈悲事行的原因吧！大徹大悟而解脫自在的，才能神通變化，才能識別根機，才能為人解粘⁶²去縛，如觀音菩薩的大慈大悲，尋聲救苦。那麼佛教慈悲利他的實行，可說太難了，太非一般的人間事了！」

這樣的疑難，當然並不恰當。然而這決非她的惡意歪曲，而確是代表著一分佛教徒的思想。好在這不過是一分，而且是不能代表圓正佛教的一分。

(貳) 「利」是什麼 (pp.142-145)

一、利之定義 (pp.142-143)

說到利他，首先應明白「利」的意義是什麼？利是利益，利樂；是離虛妄，醜惡，離貧乏，離苦痛，而得真實，美善，豐富，安樂的。

自利與利他，是使自己或他人，得到這樣的利益安樂。世間法，有利必有弊，有樂就有苦，雖不是完善的，徹底的，然也有世間的相對價值。

二、佛教提倡現生樂、來生樂與究竟樂 (p.143)

⁶² 粘（ㄓㄨㄛˋ）：執著，不能超脫。（《漢語大詞典》（九），p.205）

佛法流行在世間，所以佛所說的利，除了究竟的大利——徹底的解脫而外，也還有世間一般的利樂。佛教的出現世間，是使人得「現生樂，來生樂，究竟解脫樂」。⁶³唯有聲聞——小乘人，才偏重於「逮得己利」，重於獲得個己的解脫樂。

說利他，切勿落入聲聞窠臼偏重於己利，專重於解脫自在的利樂。如忽略「現生樂」，即自己狹隘了佛教的內容，自己離棄了人間，也難怪世人的誤會了！

三、論「利他」(pp.143-144)

(一) 利他分為財施和法施

利他，有兩大類：

1、財施

一是物質的利他，即財施：如見人貧寒而給以衣食的救濟，見人疾病而給以醫藥的治療，修道路，闢園林等，以及用自己的體力或生命，來助人救人。

2、法施

二是精神的利他，即法施：如愚昧的授以知識，憂苦的給以安慰，怯弱的給以勉勵；從一切文化事業中，使人心向上，向光明，向中道，向正常，向安隱。這不但是出世法的化導，也以世間正法來化導，使人類養成健全的人格。提高人類的德性智能，為出世法的階梯。

(二) 財施與法施之比較

1、法施勝於財施

當然，法施是比財施更徹底的。如給貧苦人以衣食的救濟，是財施；這只是臨時的，治標的。如以正法啟迴他，授以知識技能，幫助他就業（除幼弱老耄⁶⁴殘廢而外），即能憑自己的正當工作，獲得自己的生活，這比臨時的救濟要好得多。

2、出世法施勝世間法施

佛法中，出世法施勝過世間法施，法施比財施更好，然決非不需要財施，不需要世間法施。如專以解脫自在為利，實在是根本的誤解了佛法。

四、論出世法施與自利利他的意義 (pp.144-145)

(一) 解脫的果，由「種、熟」的因而來

⁶³ 《大智度論》卷 30〈1 序品〉（大正 25，279b5-15）：

利有三種：今世利、後世利、畢竟利。復有三種樂：今世、後世、出世樂。前說今世利樂，此說後世、出世利樂。以是故，令眾生住六波羅蜜。菩薩愍念眾生，過於父母念子，慈悲之心，徹於骨髓。先以飲食充足其身，除飢渴苦；次以衣服莊嚴其身，令得受樂。菩薩心不滿足，復作是念：眾生已得今世樂，復更思惟令得後世樂。若以世間六波羅蜜教之，則得人、天中樂，久後還來輪轉生死；當復以出世間六波羅蜜，令得無為常樂。

⁶⁴ 耄（ㄇㄠˋ）：年老；高齡。（《漢語大詞典》（八），p.642）

即以出世法來說，從使人得解脫來說，也並不像一般所想像的偏差。
解脫，要從熏修行持得來。

小乘行者，初發出離心，即種下解脫的種子；以後隨順修學，漸漸成熟；最後才證真斷惑得解脫。

大乘行者，初發菩提心，即種下菩提種子；經長時的修行成熟，才能究竟成佛。
大乘與小乘，都要經歷「種」「熟」「脫」⁶⁵的過程。

所以出世法的教化，也不只是使人當下解脫自在，才是利他。使人「種」，「熟」，難道不是利他？

(二) 具煩惱人亦可使人得「種、熟」利益

使人當前解脫，非自己解脫不可（也有自己未曾解脫而能使人解脫的事證）。但使人得「種」利，得「熟」利，自己雖並未得解「脫」利，卻是完全可能的。

所以《涅槃經》說：「具煩惱人」⁶⁶，如能明真義的一分，也可以為人「依」（師）。

⁶⁵ 《阿毘曇毘婆沙論》卷 14〈3 人品〉（大正 28，101b11-20）：

復為怨憎會苦、愛別離苦、在家諸苦之所逼切，而便出家。既出家已，初夜後夜勤修方便，一七二七日沒，於其中間，結加趺坐，頂安禪鎮行禪繩法杖，常住山頂巖石間修行精進，雖然以二事故不得道：一、善根未熟，二、行邪方便。善根未熟者，始於此身而求解脫。佛法之中，速得解脫者：一、身中種解脫分善根，二、身中成熟，三、身中得解脫，而彼未種解脫分善根而求解脫，是名善根未熟。行邪方便者，受錯謬對治，以是事故不能得道。

⁶⁶ (1) 《佛說大般泥洹經》卷 4〈9 四依品〉（大正 12，875c29- 876b4）：

佛復告迦葉：「有四種人，於此《大般泥洹經》，能趣正法護持正法能為四依，多所度脫多所饒益出於世間。何等為四？一者、凡夫，未離煩惱出於世間，多所度脫多所饒益。二者、得須陀洹、斯陀含果。三者、得阿那含。四者、得阿羅漢。是四種人為真實依，多所度脫多所饒益。

彼凡夫人者，自持戒德威儀具足，為護法城於如來所聽受正法，誦持義味廣為人說能自少欲，復為人說大人八念^{*}，化諸犯戒悉令悔過，善知眾生種種語言，習行菩薩護法功德，是名第一凡夫菩薩；此諸凡夫未為如來之所記別為菩薩位。

彼須陀洹、斯陀含者，已得正法離諸疑惑，不為人說非法經書、離佛契經世間歌頌文飾記論、畜養奴婢非法等物，是名須陀洹菩薩；雖未得第二第三菩薩住地，已為諸佛面前授記。

阿那含者，已得正法離諸狐疑，不為人說非法典籍、離佛契經世間歌頌文飾記論、受畜奴婢非法等物，未起諸結能即覺知，過去諸結永不復縛，有所說法不斷佛性，德行清淨身無外病，四大毒蛇依起諸病所不能中；善說非我度我見者，離世間我而行方便隨順世間，常大乘化不說餘道，身中無有八萬戶虫無量災患，心離愛欲無惡夢想，離一切有生死恐怖，行如是者，是為第三阿那含人。不復還有名阿那含；習諸德本久遠過惡所不能染，名阿那含；是名阿那含菩薩發心受決；發心受決者，其不久當成佛道。

阿羅漢者，煩惱已盡離諸重擔，所作已作具足十地，已得記別甚深法忍，一切色像悉能化現，於諸方面隨意所欲，為如來應供等正覺，如是功德皆悉具足，名阿羅漢。

是為四種人於此《大般泥洹經》多所度脫、多所饒益出於世間，為天人師，如諸如來，是四種人為真實依。」

^{*} 大人八念：《中阿含·74 八念經》卷 18（大正 1，540c-542b）阿那律陀：

(三) 小結

如了解佛法的真意義，不說給人現在安樂的利益，就是專論解脫樂，也決非「非自己先大徹大悟不可」。不過真能解脫自在，利益眾生的力量，更深刻更廣大而已。

質疑者，從非要大徹大悟不可所引起的疑難，本來不成問題。可是一分佛弟子，極力強調當前解脫自在的利益，唱起非自利不能利他的高調。結果，是否做到（解脫的）自利，還不得而知，而一切利他事行，卻完全忽略了！

(參) 重於利他的大乘 (pp.145-149)

一、聲聞乘重智證，菩薩乘重悲濟 (pp.145-146)

淨化身心，擴展德性，從徹悟中得自利的解脫自在，本為佛弟子的共同目標。聲聞道與菩薩道的差別，只在重於自利，或者重於利他，從利他中完成自利。

聲聞不是不能利他的，也還是住持佛法，利樂人天，度脫眾生，不過重於解脫的己利。在未得解脫以前，厭離心太深，不大修利他的功德。證悟以後，也不過隨緣行化而已。而菩薩，在解脫自利以前，著重於慈悲的利他。所以說：「未能自度先度人，菩薩於此初發心。」⁶⁷證悟以後，更是救濟度脫無量眾生。

所以聲聞乘的主機，是重智證⁶⁸的；菩薩乘的主機，是重悲濟的。⁶⁹

二、聲聞三藏中的菩薩，也以利他為先 (p.146)

菩薩道，在初期的聖典中，即被一般稱做小乘三藏中，也是存在的，這即是菩薩本生談。菩薩在三大阿僧祇劫中，或作國王、王子，或作宰官，或作外道，或作農工商賈，醫生，

1.無欲，2.知足，3.遠離，4.精進，5.正念，6.定意，7.智慧，8.不戲、樂不戲、行不戲。

(2) 《大乘義章》卷 17 (大正 44, 812b5-13)：

第六人者，四恒佛所發菩提心，於惡世中愛樂大乘，受持讀誦為他演說，十六分中解一分義。解何等義？如《涅槃》說，謂解佛性如來常住。云何十六？《大涅槃》中，隨義淺深如來分判為十六分，此第六人始得一分。此前六人同在善趣，齊是四依弟子所攝。第七人者，名為凡夫具煩惱性，五恒佛所發菩提心，於惡世中能說大乘，十六分中解八分義，此在種性解行位中。

⁶⁷ (1) 《大般涅槃經》卷 34：「自未得度先度他，是故我禮初發心。」 (大正 12, 838a5)

(2) 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 6 (大正 19, 131c1-5)：

阿難……常聞如來說如是言：「自未得度先度人者，菩薩發心；自覺已圓能覺他者，如來應世。」

⁶⁸ 印順法師，《佛在人間》，pp.36-37：

依二乘行果以向大乘的菩薩，都是重智的。二乘一向重智，悲心不夠，精勤禪觀，切求悟證。先斷煩惱，了生死，再回心學佛，即是智增上菩薩。因為他本重智慧，久久成為習慣了，雖然回心向大，也還是悲心不深，在菩薩道中，進程不快。

⁶⁹ 印順法師，《佛在人間》，p.38：

二乘菩薩重智；天菩薩重信（淨土、密宗，都是天菩薩行，都重信仰）；人菩薩重慈悲，對一切人類起同情心，而施設種種利濟的事業。《大智度論》曾說到菩薩：或重智，或重悲，或重於信精進。雖真正的菩薩，信進悲智是應該具足的，但依趣入大乘說，確有這三者的不同。

船師；或在異類中行，為鳥為獸。菩薩不惜財物，不惜身命，為了利益眾生而施捨。閻浮提中，沒有一處不是菩薩施捨頭目腦髓的所在。他持戒，忍辱，精勤的修學，波羅密多的四種⁷⁰，六種⁷¹或十種⁷²，都是歸納本生談的大行難行而來。

這樣的慈悲利他，都在證悟解脫以前，誰說非自利不能利他！等到修行成熟，菩提樹下一念相應妙慧，圓成無上正等正覺。這樣的頓悟成佛，從三大阿僧祇劫的慈悲利他中得來。

菩薩與聲聞的顯著不同，就是一向在生死中，不求自利解脫，而著重於慈悲利他。

三、初期大乘中的菩薩利他行 (pp.146-147)

(一) 證悟前的利他行並不廣大；證悟後的嚴土熟生，方才平等無礙

初期的大乘經，對於菩薩的三祇修行，與三藏所說的小小不同。大乘以為：菩薩的利他行，在沒有證悟以前，是事行，勝解行⁷³，雖然難得，但功德還算不得廣大。徹悟的證真——無生法忍以後，莊嚴淨土，成熟眾生的利他大行，功德是大多了。因為這是與真智相應，是事得理融的，平等無礙的。

(二) 菩薩道雖分般若道和方便道二階，然未證悟前亦有利他行

⁷⁰《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 178 (大正 27, 892a26-28):「修四波羅蜜多而得圓滿，謂施波羅蜜多，戒波羅蜜多，精進波羅蜜多，般若波羅蜜多。」

⁷¹ (1)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 178 (大正 27, 892b21-c1):

外國師說：有六波羅蜜多。謂於前四加忍、靜慮。迦濕彌羅國諸論言：後二波羅蜜多即前四所攝，謂忍攝在戒中，靜慮攝在般若，戒慧滿時即名彼滿故。復有別說六波羅蜜多，謂於前四加聞及忍，若時菩薩能遍受持如來所說十二分教，齊此聞波羅蜜多名為圓滿。若時菩薩自稱忍辱被羯利王割截支體，曾無一念忿恨之心，反以慈言誓饒益彼，齊此忍波羅蜜多名為圓滿。」

(2)《摩訶般若波羅蜜經》卷 5〈18 問乘品〉(大正 8, 250a5-9):

佛告須菩提：「汝問何等是菩薩摩訶衍？須菩提！六波羅蜜是菩薩摩訶薩摩訶衍。何等六？檀那波羅蜜、尸羅波羅蜜、羼提波羅蜜、毘梨耶波羅蜜、禪那波羅蜜、般若波羅蜜。」

⁷²《大方廣佛華嚴經》卷 25〈22 十地品〉(大正 9, 561b26-c9):

十波羅蜜者，菩薩以求佛道所修善根，與一切眾生，是檀波羅蜜；能滅一切煩惱熱，是尸波羅蜜；慈悲為首，於一切眾生心無所傷，是羼提波羅蜜；求善根無厭足，是毘梨耶波羅蜜；修信心不散，常向一切智，是禪波羅蜜；忍諸法不生門，是般若波羅蜜；能起無量智門，是方便波羅蜜；求轉勝智慧，是願波羅蜜；諸魔外道不能沮壞，是力波羅蜜；於一切法相如實說，是智波羅蜜；如是念念中具足十波羅蜜。是菩薩具足十波羅蜜時，四攝法、三十七品、三解脫門，一切助阿耨多羅三藐三菩提法，於念念中皆悉具足。

⁷³ (1) 印順法師，《大乘起信論講記》(p.28):

一切修行大乘法，可分為二類：一、勝解行的菩薩，這是未證悟法性真如的。二、如實行的菩薩，這是已經證悟法性真如的，即地上菩薩。

(2) 解行地，梵語 *adhimukti-caryā-bhūmi*。又作解行住、勝解行地。為菩薩修行階位之一，地之一，十二住之一。即依解而修行，未證真如之地前三賢菩薩之階位。亦即入於初地以前，由思惟力方便而習得一切善根之位。(《佛光大辭典》(六)，p.5599)

大乘分菩薩道為二階：

般若道，凡經一大僧祇劫，是實證以前的，地前的。唯識宗稱為資糧位，加行位（到見道位）也名勝解行地。⁷⁴

證悟以後是方便道，凡經二大僧祇劫，即登地菩薩，唯識家稱為從見道到修道位。

大體的說：地前菩薩，雖有勝解而還沒有現證，廣集無邊的福智資糧，與本生談所說相近。大地菩薩，現證了法界，如觀音菩薩等慈悲普濟，不可思議。本生談中的一分異類中行，屬於這一階段的化身。

雖有未證悟，已證悟二大階位，而未證悟前，菩薩還是慈悲利物，決無一心一意趣求解脫自利的。

所以據菩薩行的本義來說，質疑者的疑難，完全出於誤解，根本不成問題。觀音菩薩等尋聲救苦，是大地菩薩事，然並非人間的初學菩薩行者，不要實踐慈悲利物的行為。

四、至圓至頓之大乘思想，不能免卻難者的懷疑（pp.147-148）

（一）一分後期大乘行者以厭離心求速成佛

不過，一分的後期大乘，自稱為大乘的最大乘，上乘的最上乘；至圓至頓，至高至上。不再是大器晚成，而是一心一意的速成急就。於是乎「橫出」、「頓超」⁷⁵、「一生取辦」⁷⁶、「三生圓證」⁷⁷、「即身成佛」⁷⁸、「即心即佛」⁷⁹等美妙的術語，大大的流行起來。「生

⁷⁴ 《成唯識論》卷9（大正31，48b11-15）：

何謂悟入唯識五位：一、資糧位，謂修大乘順解脫分。二、加行位，謂修大乘順決擇分。三、通達位，謂諸菩薩所住見道。四、修習位，謂諸菩薩所住修道。五、究竟位，謂住無上正等菩提。

⁷⁵ 二雙四重：乃日本真宗開祖親鸞所立之教判。即就如來一代之聖道、淨土二教，判為豎出、橫出、豎超、橫超之二雙四重。豎出、橫出謂二出，豎超、橫超謂二超。據愚禿鈔卷上所載，佛一代所說之聖道、淨土二教，有大乘、小乘之別，大乘中分頓、漸二教，頓、漸亦各立難易二道。漸教中，難行道聖道權教稱為豎出，配於法相等歷劫修行之教；易行道淨土要門稱為橫出，配於觀經所說之定散、三福、邊地往生之教。頓教中，難行道聖道實教稱為豎超，配於禪、真言、天台、華嚴等即身成佛之教；易行道淨土本願真實稱為橫超，配於無量壽經所說之選擇本願真實報土即得往生之教。此中，漸教為出，頓教為超，自力聖道為豎，他力淨土為橫之意。（《佛光大辭典》（一），p.251）

⁷⁶ 彭際清述，《阿彌陀經約論》卷1（《卍新續藏》22，911b7-11）：

以五濁惡世中，但有眾苦，無一可樂故。又生值末法，不見諸佛，不聞說法故。遇斯經者，生珍重心，生難遭想，如說修行，一生取辦。斯為不負我佛說經之心，及十方諸佛護念之指，乃千生萬劫轉凡成聖一大機緣也。

⁷⁷ 印順法師，《華雨香雲》（p.177）：

菩薩修行三大僧祇而成佛，是緩；三生圓證，即生取辦，豈非是急！實則小積功行則小就，大積功力則大成。學佛自宜期心遠大，何可急功近利以求速成！

⁷⁸ （1）即身成佛：又作現身成佛、現生成佛。即發菩提心後，不須經過三大阿僧祇劫等長時之修行歷程即可成佛，亦即以現在之身即可成佛之意。（《佛光大辭典》（四），p.3763）

（2）印順法師，《印度佛教思想史》（p.431）：

死未了，如喪考妣」；「生死事大，無常迅速」。這一類聲聞的厭離心情，居然活躍於至圓至頓的大乘行者的中心。山林清修，被稱美為菩薩的正道，而不再是走向「京都市邑聚落」了。

（二）一念證悟即具無邊功德的說法，於凡夫看來難逃偏於自利之嫌

在這種思想中，質疑者的疑難，也自以為不成問題的。因為一切利他功德，本來圓成，不需要向外求索。如一念證悟，即具足六波羅蜜，無邊功德，一點也不缺少。在理論上，在心境上，當然言之成理，持之有故。⁸⁰

然在一般凡夫的眼光中，這種菩薩的利他功德，不過是宗教徒自心的內容。從表現於實際來看，但見自利，並未利他，並不能免卻難者的懷疑。

（三）導師對於虛大師的觀點作出回應

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

《無上瑜伽續》的特色，是「以欲離欲」為方便，而求「即身成佛」。即身成佛，《瑜伽續》的傳譯者不空，已說到：「修此三昧者，現證佛菩提」；「父母所生身，速證大覺位」。

⁷⁹ 元·宗寶編《六祖大師法寶壇經》卷1（大正48，355a27-b4）：

僧法海，韶州曲江人也。初參祖師，問曰：「即心即佛，願垂指諭。」師曰：「前念不生即心，後念不滅即佛；成一切相即心，離一切相即佛。吾若具說，窮劫不盡。」聽吾偈曰：「即心名慧，即佛乃定，定慧等持，意中清淨。悟此法門，由汝習性，用本無生，雙修是正。」

⁸⁰ 印順法師，《中國禪宗史》（pp.338-339）：

《傳燈錄》卷6，道一的開示（大正51，246a）說：「汝等諸人，各信自心是佛，此心即是佛心。達磨大師從南天竺國來，躬至中華，傳上乘一心之法，令汝等開悟。又引楞伽經文，以印眾生心地。恐汝顛倒不自信此心之法各各有之，故楞伽經云：佛語心為宗，無門為法門。」道一去世（788），比神會去世（762）遲了二十多年；道一的開示，還不妨說「宗」說「門」。與道一同時的石頭希遷（大正51，309b）也說：「吾之法門，先佛傳授，不論禪定精進，唯達佛之知見，即心即佛。心佛眾生，菩提煩惱，名異體一。汝等當知：自己心靈，體離斷常，性非垢淨，湛然圓滿，凡聖齊同，應用無方。……汝能知之，無所不備。」道一與石頭的宗旨，與神會所說的：「唯指佛心，即心是佛」，顯然是一致的，是曹溪門下所共的。也與《壇經》所說的一樣，如（大正48，339a-340c）說：「不悟即是佛是眾生；一念若悟，即眾生是佛。故知一切萬法，盡在自身心中，何不從於自心，頓現真如本性！……識心見性，自成佛道。」「善知識！見自性自淨，自修自作，自性法身，自行佛行，自作自成佛道。」「見性成佛」，「即心是佛」，「即心即佛」，為慧能及門下一致的，南宗的核心問題。由於洪州、石頭門下，傾向於「不立言說」（其實是離不了言說，而只是不用經論固有的言說），這才在接引學人的方便上，有了形式上的不同。

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！⁸¹

(肆) 長在生死利眾生 (pp.149-152)

一、重信願或智證者，皆為沒有證悟怎能利生的觀念所影響 (p.149)

大乘佛教的修學者——菩薩，如沒有證悟，還不能解脫自在，他怎麼能長期的在生死中修行？不怕失敗嗎？能自己作得主而不像一般凡夫的墮入惡道，或生長壽夭嗎？自己不能浮水，怎能在水中救人？難道不怕自己沈沒嗎？

一分學者的專重信願，求得信心的不退；或專重智證，而趨於急求解脫，急求成佛，這都不外乎受了這種思想的影響。

二、大乘菩薩道的真精神，即發菩提心長在生死自利利人——重悲願 (pp.149-150)

當然，自己不能浮水，不能入水救人。然而，自己離水上岸，又怎麼能在水中救人？聲聞人急求自證，了脫生死，等到一斷煩惱，即「與生死作隔礙」⁸²，再不能發菩提心——長在生死修菩薩行。

雖然大乘經中，進展到還是可以回心向大的結論，然而被痛責為焦芽敗種的，要費多大的方便，才能使他迴向大乘呢？要再修多少劫的大乘信心，才能登菩薩地呢？即使迴入菩薩乘，由於過去自利的積習難返，也遠不及直往大乘的來得順利而精進。

所以大乘經中，以退失菩提心為犯菩薩重戒；⁸³以悲願不足而墮入自利的證人為必死無疑。不重悲願，不集利他的種種功德，一心一意的自利，以為能速疾成佛，這真是可悲的大乘真精神的沒落！

⁸¹ 印順法師《華雨集第四冊》，pp.110-111：

上次，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。後期佛教，可以請他做顧問，取他一分豐富的經驗。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！

⁸² 《小品般若波羅蜜經》卷1〈2 釋提桓因品〉(大正8, 540a12-21)：

爾時釋提桓因語須菩提言：「是諸無數天眾，皆共集會，欲聽須菩提說般若波羅蜜義。菩薩云何住般若波羅蜜？」須菩提語釋提桓因及諸天眾：「憍尸迦！我今當承佛神力，說般若波羅蜜。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。」

⁸³ 印順法師《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1203：

十善是菩薩戒，但不一定是菩薩戒，因為十善是通於人天及二乘的。菩薩戒要有菩薩戒的意義，如《大樹緊那羅王所問經》卷3(大正15, 378c)說：「戒是菩提心；空無不起慢；起於大悲心，救諸毀禁者」。菩薩戒是與菩提心相應的，如失去菩提心，起二乘心，那就不是菩薩戒，犯菩薩戒了。《思益梵天所問經》也說：「何謂菩薩能奉禁戒？佛言：常能不捨菩提之心」。

三、菩薩長在生死的本領，除信願與慈悲而外，主要是勝解空性 (pp.150-151)

(一) 總述 (p.150)

在水中救人，是不能離水上岸的。要學會浮水，也非在水中學習不可。菩薩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。但這非依賴佛力可成；也非自己先做到了生脫死，解脫自在，因為這是要墮入小乘深坑的。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」⁸⁴。

(二) 別釋「勝解空性」的意義 (pp.150-151)

1、菩薩必備生死與涅槃皆如幻如化的正見

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。所以經上說：「若有於世間，正見增上者，雖歷百千生，終不墮惡趣」⁸⁵。唯有了達得生死與涅槃，都是如幻如化的，這才能不如凡夫的戀著生死，也不像小乘那樣的以「三界為牢獄，生死如冤家」⁸⁶而厭離他，急求擺脫他。這才能不如凡夫那樣的怖畏涅槃，能深知涅槃的功德，而也不像小乘那樣的急趣涅槃。

2、菩薩以勝解空力調伏煩惱，並世世常行菩薩道

在生死中浮沈，因信願，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⁸⁷，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⁸⁸，慈悲一天天的深厚，怕什麼墮落？唯有專為自己打算的，才隨時有墮落的憂慮。

發願在生死中，常得見佛，常得聞法，「世世常行菩薩道」，這是初期大乘的共義，中觀與瑜伽宗的共義。

3、以信願及慈悲來助成的空性見，能做得不住生死與涅槃

⁸⁴ 關於印順法師對「空性勝解」的解說，與其所提倡的菩薩觀有密切的關係，請詳參【附錄】。

⁸⁵ 《雜阿含經》卷 28 (788 經) (大正 2, 204c9-12)。

⁸⁶ 《省菴法師語錄》卷 1 (《卍新續藏》 62, 234c1-21)：

心願差別，其相乃多，若不指陳，如何趣向？今為大眾略而言之。相有其八，所謂邪、正、真、偽、大、小、偏、圓是也。云何名為邪、正、真、偽、大、小、偏、圓？邪，世有行人，一向修行，不究自心，但知外務，或求利養，或好名聞，或貪現世欲樂，或望未來果報，如是發心，名之為邪；既不求利養名聞，又不貪欲樂果報，唯為生死、為菩提，如是發心，名之為正。……眾生界盡，我願方盡；菩提道成，我願方成，如是發心，名之為大。觀三界如牢獄，視生死如冤家，但期自度，不欲度人，如是發心，名之為小。……知此八種差別，則知審察；知審察，則知去取；知去取，則可發心。

⁸⁷ 印順法師在後期的著作中，曾引用此段文，然而，卻補充了「不斷煩惱」的內容，如《華雨集第四冊》，p.68：「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。」

⁸⁸ 劣（劣一廿）：弱；小；少。（《漢語大詞典》（二），p.777）

釋尊在經中說：「我往昔中多住空故，證得阿耨多羅三藐三菩提」⁸⁹。這與聲聞行的多修生死無常故苦，厭離心深，是非常不同的。

大乘經的多明一切法空，即是不住生死，不住涅槃，修菩薩行的成佛大方便。這種空性勝解，或稱「真空見」，要從聞思而進向修習，以信願、慈悲來助成。⁹⁰時常記著：「今是學時，非是證時」⁹¹（悲願不足而證空，就會墮入小乘）。這才能長在生死中，忍受生死的苦難，眾生的種種迫害，而不退菩提心。

四、菩薩雖未自度，而以四攝先度人，乃大乘正常道的精神（pp.151-152）

菩薩以「布施」「愛語」「利行」「同事」——四攝法廣利一切眾生。自己還沒有解脫，卻能廣行慈悲濟物的難行苦行。雖然這不是人人所能的，然而菩薩的正常道，卻確實如此。

（伍）慈悲為本的人菩薩行（pp.152-154）

一、難得的菩薩心行，勝過世間的一切（pp.152-153）

（一）菩薩行最為難得，乃歷史的事實

菩薩是超過凡夫的，也是超過二乘的。戀著世間的凡夫心行，是世間常事，如水的自然向下，不學就會。一向超出生死的二乘行，是偏激的厭離，一面倒，也還不太難。

⁸⁹（1）《中阿含經》卷 49〈190 小空經〉（大正 1，737a1-19）：

爾時，尊者阿難則於晡時從燕坐起，往詣佛所，稽首佛足，却住一面，白曰：「世尊一時遊行釋中，城名釋都邑，我於爾時從世尊聞說如是義：『阿難！我多行空。』彼世尊所說，我善知、善受，為善持耶？」

爾時，世尊答曰：「阿難！彼我所說，汝實善知、善受、善持。所以者何？我從爾時及至於今，多行空也。阿難！如此鹿子母堂，空無象、馬、牛、羊、財物、穀米、奴婢，然有不空，唯比丘眾。是為，阿難！若此中無者，以此故我見是空，若此有餘者，我見真實有。阿難！是謂行真實、空、不顛倒也。阿難！比丘若欲多行空者，彼比丘莫念村想，莫念人想，當數念一無事想。彼如是知空於村想，空於人想，然有不空，唯一無事想。若有疲勞，因村想故，我無是也。若有疲勞，因人想故，我亦無是。唯有疲勞，因一無事想故。若彼中無者，以此故，彼見是空，若彼有餘者，彼見真實有。阿難！是謂行真實、空、不顛倒也。」

（2）《瑜伽師地論》卷 90（大正 30，812c28-a10）：

以世間道，修習空性。當知為趣乃至上極無所有處，漸次離欲。自斯已後修聖道行，漸次除去無常行等，能趣非想非非想處，畢竟離欲。彼於爾時，自觀身中空無諸想。謂一切漏一向寂靜，永離熾然。又觀身中有法不空，謂此依止為緣。六處展轉互相任持，乃至壽住為緣諸清淨法，無有壞滅。當知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，非如思惟無常苦住。是故今者證得上妙菩提住已，由昔串習隨轉力故，多依空住。

⁹⁰ 印順法師，《佛在人間》，pp.163-164：

大乘行者，一定要有信願，有智慧，有慈悲，也即是具足了菩提願，真空見，大悲心，這才能完成菩薩的聖格，達成淨化自己，淨化眾生，淨化國土的究竟和平。這三者中，慈悲是最要的。這是融和自我，為他利他的主要因素。因為有了慈悲，才不但是徹證空性的智慧，而且是入世利生的方便善巧。信願，也不但是求出生死苦難，而是能不離生死，願入地獄；不但是志求佛道，而且是「有一眾生未成佛，終不於此取泥洹」。有信願，有慈悲，有智慧的菩薩，實為綜合了人世和平，心地和平，而努力於究竟和平的工作者。

⁹¹ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 18〈60 不證品〉（大正 8，350a19-b11）。

唯有不著世間，不離世間的菩薩行，才是難中之難！

事實確乎如此：凡夫心行，幾乎一切都是。釋迦佛的會上，有的是小乘賢聖，不容易，也還不太難。菩薩，只有釋迦與彌勒；這是人間的歷史事實。可見菩薩心行是極不容易的，如火中的青蓮華一樣。

（二）大乘經闡明此土的菩薩行，也有難得的事實

大乘經中說：十方有無量無邊的菩薩，那是十方如此，而此土並不多見。至於大地菩薩的化現，可能到處都是，但這不是人間所認識的。

從此土的縛地凡夫來論菩薩行，如不流於想像、神秘，尊重事實，那是並不太多的。經上說：「無量無邊眾生發菩提心，難得若一若二住不退轉」⁹²。所以說：「魚子庵羅華，菩薩初發心，三事因中多，及其結果少」⁹³。這不是權教，是事實。

（三）只要有一位菩薩成就不退，對於眾生的利益，就不可度量

出世，是大丈夫事，而菩薩是大丈夫中的大丈夫！如有一位發心得成就不退，對於眾生的利益，實在是不可度量，如一顆摩尼寶珠的價值，勝過了閻浮提的一切寶物一樣。

二、慈悲為本的人菩薩行，從人間正行而階梯佛乘（pp.153-154）

（一）菩薩的心胸：菩薩大行是盡未來際的偉業

我們必須認清：名符其實的菩薩，是偉大的！最偉大處，就在他能不為自己著想，以利他為自利。偉大的，這是我們所應該學習的；弘揚大乘法，景仰佛陀的圓滿，菩薩大行的偉業，雖要經歷久劫修行，或者暫時中止進行，但一歷耳根，萬劫不失，因緣到來，終究要從此成佛的。

（二）菩薩的風格：菩薩在生死海中自利利人，才是大乘的正器

成就不退的菩薩，雖說不會太多，然有頂天立地的大丈夫，自有能真實發菩提心。有信願、慈悲、空性勝解，正好在生死海中鍛鍊身手，從頭出頭沒中自利利人。

一般能於菩薩行而隨喜的，景仰的，學習的，都是種植菩提種子，都是人中賢哲，世間的上士。有積極利他，為法為人的大心凡夫，即使是「敗壞菩薩」⁹⁴，也比自了漢強

⁹² 《摩訶般若波羅蜜經》卷 9〈32 大明品〉（大正 8，284c5-10）：

憍尸迦！我以佛眼見東方無量阿僧祇眾生發心行阿耨多羅三藐三菩提行菩薩道，是眾生遠離般若波羅蜜方便力故，若一若二住阿惟越致地，多墮聲聞、辟支佛地。南西北方四維上下亦復如是。

⁹³ 《大智度論》卷 35〈2 報應品〉（大正 25，314c18-29）。

⁹⁴ （1）《大智度論》卷 29〈1 序品〉（大正 25，271a28-b9）：

復次，菩薩有二種：一者、敗壞菩薩，二者、成就菩薩。敗壞菩薩者，本發阿耨多羅三藐三菩提心，不遇善緣，五蓋覆心，行雜行，轉身受大富貴，或作國王，或大鬼神王、龍王等。以本造身、口、意惡業不清淨故，不得生諸佛前，及天上、人中無罪處，是名為敗壞菩薩。如是人雖失菩薩心，先世因緣故，猶好布施；多惱眾生，劫奪非法，取財以用作福。成就菩薩者，不失阿耨多羅三藐三菩提心，慈愍眾生；或有在家受五戒者，有出家受戒者。

（2）《十住毘婆沙論》卷 4〈8 阿惟越致相品〉（大正 26，38c21-29）：

得多！

這種慈悲為本的人菩薩行，淺些是心向佛乘而實是人間的君子——十善菩薩；深些是心存利世，利益人間的大乘正器。

(三) 菩薩利他的真精神：從人乘而漸趨佛乘，是菩薩的中道正行

從外凡、內凡⁹⁵而漸登賢位的菩薩，沒有得解脫的自利，卻能為一切眾生而修學，為一切眾生而忍苦犧牲。漸學漸深，從人間正行而階梯佛乘，這才是菩薩的中道正行。

(四) 小結

能存菩薩的心胸，有菩薩的風格，理解菩薩利他的真精神，那裡會如喪考妣的急求己利？

三、結說：佛子須發揚菩薩利他的真精神 (p.154)

佛教的利他真精神，被束縛，被誤會，被歪曲，這非從根救起不可！這非從菩薩道的抉擇中，把他發揮出來不可！這才能上契佛陀的本懷，下報眾生的恩德。也唯有這樣，才能答復世間的疑難！

諸佛三種說空法，所謂三解脫門。於此空法不信、不樂、不以為貴，心不通達故。但貴言說者，但樂言辭不能如說修行，但有口說，不能信解諸法，得其趣味，是名敗壞相。若人發菩提心，有如是相者，當知是敗壞菩薩。敗壞名不調順，譬如最弊惡馬名為敗壞，但有馬名無有馬用；敗壞菩薩亦如是，但有空名無有實行。若人不欲作敗壞菩薩者，當除惡法隨法受名。

⁹⁵ (1) 印順法師，《大乘起信論講記》，p.113：

凡夫有內凡夫與外凡夫：學佛的在十信位以前，及一般的人，統名為外凡位，十信以上名內凡位。

(2) 印順法師，《佛在人間》，p.101：

第二階段的菩薩，是已發菩提心，已登菩薩位，從賢入聖，修大悲大智行，上求下化——這即是三賢到八地的階段。第一階段，是新學菩薩，是凡夫身初學發菩提心，學修菩薩行。雖或是外凡夫，或已進為佛法內凡夫，菩薩心行的根柢薄弱，可能還會退失。《起信論》說：信心成就——發菩提心成就，才不退菩薩位而能次第進修。初學發菩提心，學修菩薩行的，是在修學信心的階段。《仁王經》稱此為十善菩薩，也即是十信菩薩。凡夫的初學菩薩法，還沒有堅固不退時，都屬於此。依經論說：這一階段，也要修學一萬劫呢！新學菩薩，要培養信心、悲心，學習發菩提心；樂聞正法，聞思精進，而著重以十善業為菩薩道的基石。這類菩薩，雖沒有什麼深定大慧，神通妙用，但能修發菩提心，修集十善行——菩薩戒，精勤佛道，已充分表示出菩薩的面目。這樣的力行不息，積集福慧資糧，一旦菩提心成就，就可進入不退菩提心的賢位。

【附錄】：「空性勝解」

一、印順法師《無諍之辯》，pp.183-185：

大乘理論的特點，是「世間不異出世間」；「生死即涅槃」；「色（受想行識）不異空，空不異色」。從一切法本性空寂的深觀來看一切，於是乎世間與出世間的對立被銷融了：可以依世間而向出世，出世（解脫）了也不離世間。

從理論而表顯於修行，以佛菩薩所行為軌範，布施被看作首要的道品（六度之首）；慈悲為菩薩道的必備內容，沒有慈悲，就不成其為菩薩了。

如果我所理解的，與實際不太遠的話，那麼大乘入世佛教的開展，「空」為最根本的原理，悲是最根本的動機。中觀也好，瑜伽也好，印度論師所表彰的大乘，解說雖多少不同，而原則一致。

從「空」來說，如《瑜伽·真實義品》所說：「空勝解」（對於空的正確而深刻的理解）是菩薩向佛道的要行。生死性空，涅槃性空，在空性平等的基點上（無住涅槃），才能深知生死是無常是苦，而不急急的厭離他；涅槃是常是樂，是最理想的，卻不急急的趣入他。把生死涅槃看實在了，不能不厭生死，不能不急求涅槃。急急的厭生死，求涅槃，那就不期而然的，要落入小乘行徑了！

在「空勝解」中，法法平等，法法緣起——身心、自他、依正都是相依相待的存在。於是悲心內發，不忍眾生苦，不忍聖教衰而行菩薩道。在菩薩道中，慈悲益物不是無用，反而是完成佛道的心髓。為眾生而學，為眾生而證。一切福慧功德，回向法界，回向眾生。一切不屬於自己，以眾生的利益為利益。沒有慈悲，就沒有菩薩，沒有佛道，而達於「佛心者，大慈悲是」的結論。

本於這種理論而見之於實行，主要的如《般若經》所說，時時警策自己：「今是學時，非是證時」。因為從無我而來的空慧，如沒有悲願功德，急求修證，儘管自以為菩薩，自以為佛，也不免如折翅（有空慧的證悟，沒有悲願的助成）的鳥，落地而死（對大乘說，小乘是死了）。所以菩薩發心，以空勝解成大慧，以福德成大悲。一定要悲願深徹骨髓，然後證空而不會墮落小乘。

總之，大乘的入世的佛法，最初所表達的要點是：不異世間而出世，慈悲為成佛的主行，不求急證，由此而圓成的才是真解脫。

二、印順法師《佛法是救世之光》，pp.203-204：

繼中觀者而興起的唯識者，從因緣生法來顯示空義；說一切法空而重視因果；以空勝解，成立不著生死，不住涅槃的大乘道，都與中觀者相同。在印度佛教中，這二大流，始終保持了釋迦佛法的根本立場——緣起中道論（非形而上學）的立場。但由於傳承而來的思想方式的不同，對「色即是空，空即是色」的解說，與中觀者不合。

三、印順法師《華雨集第二冊》，pp.134-135：

菩薩的廣大修行，惟有勝解（*adhimokṣa*）一切法空（*sarvadharmā-sūnyatā*），才有可能，如《瑜伽師地論》卷 36（大正 30，487b）說：

「若能如實了知生死，即無染心流轉生死；若於生死不以無常等行深心厭離，即不速疾入般涅槃。若於涅槃不深怖畏，即能圓滿涅槃資糧；雖於涅槃見有微妙勝利功德，而不深願速證涅槃。是諸菩薩於證無上正等菩提有大方便，是大方便依止最勝空性勝解，是故菩薩修習學道所攝最勝空性勝解，名為能證如來妙智廣大方便」。

《瑜伽論》所說空義，與《中論》有所不同，然上求佛道，下化眾生的菩薩道，非有「空性勝解」不可，是一致的見解。佛果究竟圓滿，菩薩的廣大修行，當然不是「急功近利」者所能成辦的。

四、印順法師《華雨集》（第三冊），p.192：

「佛法」的涅槃（nirvāṇa），在《般若經》中，是空性、真如（tathatā）等異名。空觀（《瑜伽論》名為空性勝解）的開展，有種種空——七空，十四空，十六空，十八空，二十空的建立，是勝義空。

五、印順法師《印度佛教思想史》，pp.94-95：

大乘甚深義，從「佛法」的涅槃而來。但在「佛法」，見法涅槃——得涅槃智的阿羅漢，是「不再受後有」的，那菩薩的修「空性勝解」，直到得無生忍，還是不證入涅槃，怎麼可能呢？我曾加以論究，如《空之探究》（151-153）說：

「眾生的根性不一，還有一類人，不是信仰、希欲、聽聞、覺想，也不是見審諦忍，卻有『有[生死]滅涅槃』的知見，但不是阿羅漢。如從井中望下去，如實知見水，但還不能嘗到水一樣。……（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。……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」！

「大乘佛法」的甚深義，依於涅槃而來，而在大乘法開展中，漸漸的表示了不同的涵義。起初，菩薩無生法忍所體悟的，與二乘的涅槃相同，《華嚴經》「十地品」也說：「一切法性，一切法相，有佛無佛，常住不異。一切如來不以得此法故說名為佛，聲聞、辟支佛亦得此寂滅無分別法」。

「般若」等大乘經，每引用二乘所證的，以證明菩薩般若的都無所住。二乘的果證，都「不離是忍」，這表示大乘初興的含容傳統佛法。

六、印順法師《華雨集》（第四冊），pp.49-50：

「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！