

《成佛之道》

自序

(印順導師《成佛之道(增注本)》p.a1 ~ p.a5)

釋貫藏 敬編 2022.9

目次¹

一、佛法的多彩多姿，一般人易起二項觀念而不能完整把握佛法使佛教空乏.....	2
(一) 佛法是理智的宗教，所以弘傳中的佛法呈現多彩多姿.....	2
(二) 易起二項觀念而不能完整把握多彩多姿的佛法.....	3
1. 二項觀念：雜多而又差不多.....	3
(1) 方便多門，起「雜多(萬花筒)」的觀感.....	3
(2) 從一門說到他門，起「差不多」的觀感.....	3
2. 引起相反而同一傾向的過失：都犯「偏取部分而棄全體」過.....	4
(1) 「彼此相同，一法就等於一切」過(一經一佛一咒的佛法大大開展).....	4
※取一滴而棄大海，卻自以為大海都在此.....	4
(2) 「對自己多少理會的法門，讚揚到極點以為最殊勝究竟」過.....	4
※有了這一法，就有了一切或就不需要別的.....	4
(3) 結說：相反的二過都犯「偏取部分而棄全體」，使佛教走上空疏貧乏的末運.....	4
二、古來大德的條貫佛法.....	5
(一) 條貫佛法的重要：弘傳佛法的必要勝解，才能應機說法而保持佛法的完整性.....	5
(二) 古來大德的條貫.....	6
1. 天臺與賢首的教判.....	6
(1) 述「功績」.....	6
(2) 評「偏取」.....	6
A. 直評.....	6
B. 舉證：太虛大師評.....	7
2. 太虛大師與宗喀巴大師條貫佛法的大同.....	8
(1) 述.....	8
A. 虛大師以「五乘共法，三乘共法，大乘不共法」開顯由人而成佛的正道.....	8
B. 宗大師以「共下士道，共中士道，上士道」綜貫成佛的菩提道次第.....	9
C. 虛大師於〈菩提道次第廣論序〉非常讚仰.....	9
(2) 評：這樣的圓滿佛教，是值得積極弘揚的佛教.....	9
三、特論：太虛大師與宗喀巴大師條貫佛法的根本不同.....	9
(一) 評讚依據：佛弟子以佛為師，佛先說「端正法」而可能出世再授「出世法」.....	9
(二) 評讚.....	10
1. 評「傾向二乘法(厭離出世)為本」.....	10

¹ 案：凡「加框」者，皆為編者所加。

(1) 集經者與阿毘曇：傾向二乘法為本.....	10
(2) 宗喀巴.....	11
A.述：亦傾向二乘厭離為本，故下土法以「念死」為入道要門.....	11
B.評：不念死亦能人天善行，其下土道雖順二乘厭離而不順大乘悲濟.....	13
2.讚「虛大師符順佛說」.....	14
(1) 詳論.....	14
A.揭示如來出世的真實意趣：由「人生」而直趣佛道的正道.....	14
※綜貫本書精神，即確立「不神化的人間佛教」立場，暢以人間佛教人菩薩行.....	14
(A) 依人乘正行（十善、資生事業）趣佛乘，不以厭離（如念死）為初學門.....	15
(B) 人間佛教的人菩薩行，即攝得五乘共法、三乘共法功德而直入佛道.....	15
B.為偏狹怯弱根性旁出方便道.....	15
(A) 相對大乘旁立二乘究竟.....	15
(B) 大乘法中旁開由天乘行或二乘行入佛乘.....	15
(2) 結讚：圓滿顯示佛道次第的全貌，導歸究竟無上的佛地.....	16
※綜貫五乘共法、三乘共法、大乘不共法的三階，正常道與方便道的一切.....	16
四、本書的意趣：綜貫一切佛法而向於佛道.....	16
(一) 寫作方法：依據虛大師開示，參考宗喀巴菩提道次，綜合自己在法藏的見地.....	16
(二) 成書過程與時程.....	17
(三) 結說本書意趣.....	17
附錄一：佛法是理智的宗教，不僅是信仰的（即「佛法是信智合一的宗教」）.....	18
附錄二：理性的「義理開導與修持指示」（即「理的中道與行的中道」）.....	20
附錄三：理性的「隨機適應，自由抉擇」.....	21
附錄四：太虛大師〈菩提道次第廣論序〉全文.....	23
附錄五：三乘究竟或一乘究竟.....	24
附錄六：太虛大師與印順導師的異同.....	25
附錄七：印順導師評論「宗喀巴及其《菩提道次第廣論》、《密宗道次第廣論》」.....	30

——本文²——

一、佛法的多彩多姿，一般人易起二項觀念而不能完整把握佛法使佛教空乏

(一) 佛法是理智的宗教，所以弘傳中的佛法呈現多彩多姿

佛法是理智的宗教，不僅是信仰的。^{3(一)}所以⁽¹⁾義理的開導，⁽²⁾或是修持的指示，

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、文中「上標編號」，為編者所加。

3、註腳引文，若為編者所略部分，以「…〔中略〕…」或「…〔下略〕…」表示。

4、註腳引文，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 (1) 關於「佛法是理智的宗教，不僅是信仰的（即「佛法是信智合一的宗教」）」，參見附錄一。

都是通過**理性**，而有**豐富的**，**正確的內容**。⁴

^{〔二〕}由於通過**理性的隨機適應**，**自由抉擇**，⁵所以弘傳中的佛法，可說是**多彩多姿**的。

〔二〕 易起二項觀念而不能完整把握多彩多姿的佛法

但這在一般人的心目中，容易引起**二項觀念**，**不能完整的把握佛法**。

1. 二項觀念：雜多而又差不多

那二項是：

〔1〕 方便多門，起「雜多（萬花筒）」的觀感

一、^{〔一〕}佛的教說，菩薩與祖師們的弘傳，都是**適應不同的時間地區**，**不同的根性好樂**，而給以**適宜的教導**。所以**方便多門**，^{〔1〕}^{〔A〕}或淺或深，^{〔B〕}或事或理……^{〔2〕}^{〔A〕}有些是不相同的，^{〔B〕}有些還似乎是矛盾的。

^{〔二〕}適應不同根性的不同教法，真是**萬花筒**一樣，初學者不能統攝條貫，每有不知如何是好的感覺。

〔2〕 從一門說到他門，起「差不多」的觀感

二、^{〔一〕}^{〔1〕}由於**眾多的教說**，有**內在的關聯性**，常從一端而說到其他。^{〔2〕}如衣服一樣，^{〔A〕}提起衣領（當然這是最適當的），^{〔B〕}拉住袖口，^{〔C〕}或扯到衣襟，都可以得到衣服的全體。

^{〔二〕}但在一般人，^{〔1〕}對^{〔A〕}——法門的**應機特性**，^{〔B〕}——法門的**淺深次第**，^{〔C〕}——法門

(2) 印順導師《成佛之道（增注本）》p.32 ~ p.33：

所說歸依者，信願以為體；歸彼及向彼，依彼得救濟。

…〔中略〕…

若人自歸命，自力自依止，是人則能契，歸依真實義。

^{〔1〕}一般說來，歸依是信仰，希願領受外來的助力，從他力而得到救濟。一般他力宗教，都是這樣的。^{〔2〕}然佛法不只如此，而更有不共外道的地方。佛在涅槃會上，最後教誡弟子說：『自依止，法依止，不餘依止』（1.013）。這是要弟子們依仗自力，要自己依著正法去修學，切莫依賴別的力量。…〔下略〕…

(3) 印順導師《佛法概論》p.181 ~ p.186：

關於**道德的心理因素**，如^{〔1〕}道德的根源，是「無貪」、「無瞋」、「無癡」，已約略說過。今再論^{〔2〕}道德的意向，^{〔3〕}道德的努力，^{〔4〕}道德的純潔。

…〔中略〕…

道德的純潔 對於佛、法、僧三寶的「信」心，在德行中，有著重要的意義。佛法所說的信，與一般宗教的信仰，是**多少不同的**。

信是什麼？「心淨為性」，即內心的純潔，不預存一些主觀與私見，惟是一片純潔無疵的心情。有了這樣的淨心，這才對於覺者、真理、奉行真理的大眾，能虛心容受，從「信順」、「信忍」、「信求」到「證信」。…〔中略〕…佛弟子對於佛法的不斷努力，一貫的本於純潔無疵的淨信。這樣的信心現前，能使內心的一切歸於清淨，所以譬喻為「如水清珠，自淨淨他」。這樣的純潔心情，為修學正法的根基，一切德行依此而發展，所以說：「信為道源功德母」。以此為善的，可見佛法的德行，對於真理是怎樣的尊重！…〔下略〕…

⁴ (1) 關於「理性的「義理開導與修持指示」（即「理的中道與行的中道）」，參見附錄二。

(2) 印順導師《佛法概論》p.169：

佛法是**理智的**，**德行的**，**知行綜貫的**宗教，…〔下略〕…

⁵ 關於「理性的「隨機適應，自由抉擇」，參見附錄三。

的**相互關聯**，每被忽略^[2]而籠統的覺得**都是差不多的**。

2. 引起相反而同一傾向的過失：都犯「偏取部分而棄全體」過

這種^[1]**雜多**^[2]而又差不多的觀感，會引起**相反**的同一傾向。

(1) 「彼此相同，一法就等於一切」過（一經一佛一咒的佛法大大開展）

※取一滴而棄大海，卻自以為大海都在此

^[1]有以為：⁶**彼此相同，所以一法就等於一切**。這樣，不需要廣修遍學，一經一佛一咒的佛法，大大的發展起來。

^[2]其實是不能完滿的把握佛法，取一滴水而棄大海，卻自以為大海都在這裡。

(2) 「對自己多少理會的法門，讚揚到極點以為最殊勝究竟」過

※有了這一法，就有了一切或就不需要別的

有的，⁷不能完滿的總持佛法，對自己多少理會的法門，讚揚到極點，覺得這是最殊勝的，最究竟的。^[1]有了這，就有了一切；^[2]或以為有了這，就不需要別的。

(3) 結說：相反的二過都犯「偏取部分而棄全體」，使佛教走上空疏貧乏的末運

總之，佛法的多彩多姿，適化無方，凡不能統攝總貫，不能始終條理，^[1]都會犯上**偏取部分而棄全體**的過失。^[2]這種家風，使佛教走上空疏貧乏的末運！⁸

⁶ 在「雜多而又差不多」中，偏重「差不多」者。

⁷ 在「雜多而又差不多」中，偏重「雜多」者。

⁸ (1) 印順導師《成佛之道（增注本）》p.58 ~ p.59：

不滯於中下，亦不棄中下，圓攝向佛乘，不謗於正法。

佛法的始終次第，上來已簡略說明。^[1]所以^[1]修學佛道，「不」應該「滯」留「於中下」士的歷程上，如滯留於中士下士法，就成為人天道，小乘道，而不能契合如來說法的本意了。如從新竹來福嚴精舍，停滯在半路上，雖說風景幽美，但不登觀音坪，不到福嚴精舍，怎能見山色湖光，海波塔影呢！^[2]發菩提心，以成佛為目標，也就「不」應該捨「棄」「中」士及「下」士法。因為這一切都是菩薩所行道，都是成佛的法門。有些人求高求妙，以為大乘不需要中下士法。不知道棄捨了三百由旬，怎能到達五百由旬的寶所呢！

^[2]因此，經歷菩提正道的修學者，要「圓」滿貫「攝」一切——中下法，而同「向」於「佛乘」，切「不」可好高騖遠，談玄說妙，在一味的無邊法門中，橫生枝節，以致「謗於正法」。毀謗正法，有兩類人：^[1]一、以為某經某法，不是佛法。這類謗法，可說人人都能發覺，知道遠離。

^[2]二、(A)(a)^[1]有人以為，我是大根機，不需要中下法。^[1]有以為，因果善惡等法門，為下愚人說，與我無關。^[1]有以為，大乘法中，只要某部經（甚至是其中的半部），某佛，某咒就好了。有了某經，某佛，某咒，就等於一切佛法，再不用其他了。^[b]有以為，只要真實修行，不要聞思經教。^[B]這些人，可說是異途同歸，都是捨棄了無邊經典，捨棄了無邊行門。取一滴水而棄大海，卻自以為大海盡在於此。這^[a]在他們個人，愚癡鋼蔽，似乎過失還小；^[b]而對於佛法的弘揚，卻成為大障礙。這一類的毀謗正法，由於不識佛法綱宗。論上說：「無慧之信，增長愚癡」，愚癡是怎樣可怕呀！

(2) 印順導師《成佛之道（增注本）》p.63：

第三章 五乘共法

^[1]^[1]發增上生心，修集生人生天的正常法門，是佛法中的下士道。^[2]這也就是出世聖法的根基，所以名為五乘共法。這是說：

^[2]^[1]修出世的三乘聖法，雖不求人天果報，但不能不具足這人天功德。這如從新竹去臺北，雖不必在桃園下車，卻不能不經歷到桃園的旅程。^[2]如但以求生人間天上為目標，就名為人乘，天乘，

二、古來大德的條貫佛法

(一) 條貫佛法的重要：弘傳佛法的必要勝解，才能應機說法而保持佛法的完整性

佛法的統貫條理，^{〔一〕}對於一般信眾的持行來說，原是不能苛求的。

^{〔二〕}但弘傳佛法的大德們，是不能不有的必要勝解。這才能^{〔一〕}應機說法，而始終保持佛法的完整性，^{9〔二〕}不致於落入雜亂與偏向¹⁰的窠臼。

是佛教的共世間法。…〔下略〕…

⁹ 關於「佛法的完整性」：

(1) 印順導師《佛法概論》p.224 ~ p.225：

道的必然性與完整性

…〔中略〕…

^{〔一〕}佛法以八正道為德行的總綱，這^{〔一〕}不是孤立的、片面的，^{〔二〕〔A〕}是完整的、關聯的，是相續發展，相依共存的，^{〔B〕}是^{〔a〕}知與行、^{〔b〕}志向與工作、^{〔c〕}自他和樂與身心清淨的統一。^{〔a〕}佛法的德行，貫徹於正確的正見中；由知見來指導行為，又從行為而完成知見：這是知行的統一。^{〔b〕}依正見確立正志——向於究竟至善的志願，有志願更要有實際工作。沒有志向，實行即漫無目的；但也不能徒有志願，惟有實踐才能完成志願：這是志向與工作的統一。^{〔c〕}對人的合理生活，經濟的正常生活，這是有情德行而表現於自他和樂中的；定慧的身心修養，是有情德行而深刻到身心清淨，這也有相依相成的關係。

^{〔二〕}釋尊隨機說法，或說此，或說彼，^{〔一〕}但人類完善的德行，向解脫的德行，決不能忽略這德行的完整性。^{〔一〕}否則，重這個，修那個，即成為支離破碎，不合於德行的常軌了。

(2) 印順導師《佛法概論》p.161 ~ p.162：

本章的標題，是三大理性的統一。三者能不能統一？^{〔一〕}有的學者以為三法印中的諸行無常與涅槃寂靜，是相反的。因為凡是無常的，即是有為法，有為法是生、住、異、滅的。涅槃是無為法，無為是不生、不滅的。生滅的與不生滅的，如何統一？因此古來某些學派，為這二者的矛盾所困惱。^{〔一〕}看重無常，將涅槃看作無常以外的；^{〔二〕}重視涅槃常住的，又輕忽了無常。這樣，佛法的完整性，統一性，被破壞了。

^{〔二〕}其實三法印是綜貫相通的；…〔下略〕…

(3) 印順導師《學佛三要》〈學佛三要〉p.71 ~ p.74：

三 入門·登堂·入室

菩薩學行的三要，是不可顧此失彼的。^{〔一〕}然初學時，不妨從一門（或二門）而來。^{〔一〕}有的好為哲學、心理學、論理學等學理的探討，接觸到佛法，認識了佛法的正確深奧，因而發心學佛，這是從智慧門入。^{〔二〕}有的多為社會福利事業，樂於為善，與佛教的人事相接近，讚仰佛法的慈悲，因而發心學佛，這是從慈悲門入。^{〔三〕}有的崇仰三寶功德的不可思議，或由於佛菩薩的感應，因而發心學佛，這是從信願門入。

初學的從不同方便而來，是由於眾生的根性不同。大概的說：^{〔一〕}貪行人從慈悲門入，^{〔二〕}瞋行人從智慧門入，^{〔三〕}癡行人從信願門入。

^{〔二〕}然而，進入佛門，修學佛法，不能永遠滯留於這樣的階段。如久學佛法，十年，廿年，老是這樣，這會發生不良的後果。…〔中略〕…所以，初入佛門，雖可從一門而來；但想升階登堂，學菩薩正行，必須三事齊修。這三者，能互相助成，互相推進，逐漸的引導行人，進入更高的階段。

^{〔三〕}等到深入佛法的究竟奧室，三者是無二無別的一味圓滿，無所偏，也無所缺少。這或者名為大菩提，或者名為大涅槃，即是究竟成佛。

或者以為：佛法不妨一門深入，那裡一定要三事齊修？這是誤會了！如真能一門深入，必然了解一切功德的相關性，相助相成的完整性。一門深入，只是從一門出發，以此一門為中心而統攝一切，決非捨其他的功德而不修。我們學菩薩行，求成佛果，難道佛與菩薩，是有信無智，有智無悲的嗎？佛是一切功德圓滿的尊稱，我們學佛，也應以佛德的崇高圓滿為理想而向前修學！

¹⁰ 「雜亂」，即「雜多而又差不多」；「偏向」，即「偏取部分而棄全體」。

(二) 古來大德的條貫

1. 天臺與賢首的教判

(1) 述「功績」

對於這，^{〔一〕}天臺與賢首宗，是有功績的！因為臺賢大師們，統攝了全部佛法，而組成淺深的進修歷程，^{〔1〕}顯出彼此間的差別，^{〔2〕}又顯出彼此間的關聯。

^{〔二〕}這難怪過去學教的法師，不是天臺四教¹¹，就是賢首五教¹²了！¹³

(2) 評「偏取」

A. 直評

但^{〔1〕}臺賢的重心在圓教，直入圓教，才是臺賢大師們的真正意趣，^{〔2〕}所以仍不免偏取。

¹¹ (1) 印順導師《華雨集第四冊》p.304：

化法四教為：藏、通、別、圓，明法義之淺深。藏教為小乘三藏；通教以（共）般若為主；別教為大乘不共，如阿賴耶識及如來藏為依持；圓教則以法華為主。

(2) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.1182：

「藏」——小乘，「通」——般若，「別」——方等，「圓」——法華，…〔下略〕…

¹² 印順導師《華雨集第四冊》p.308 ~ p.309：

五教者：一、小教，即小乘法。二、始教，即中觀空與瑜伽（唯識）有。三、終教，如來藏真心隨染，如『起信論』。四、頓教，絕相離言，如禪宗。五、圓教，即『華嚴經』。

¹³ 印順導師《華雨集第四冊》〈契理契機之人間佛教〉p.10 ~ p.16：

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。^{〔一〕}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，**如作為出現於歷史的先後，那是不符實況的！**

^{〔二〕}然天臺所判的化法四教，賢首所判的五教（十宗），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：



…〔中略〕…

賢首立「頓教」，只是重視唐代大興的禪宗，為禪宗留一地位。

天臺與賢首，都是以「圓教」為最深妙的。…〔中略〕…**臺、賢所共同的，是「如來為本」。**…〔中略〕…圓滿的佛果觀，在「大乘佛法」中，表顯於『法華』及『華嚴經』中。**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」，而意境上卻有相當的共同性。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，從流傳於日本而可知的，^{〔A〕}「東密」是以賢首宗的圓義，^{〔B〕}「臺密」是以天臺宗的圓義來闡述的。

不過^{〔1〕}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，^{〔2〕}可見中國佛教到底還是以「大乘佛法」為主流的。

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。

B. 舉證：太虛大師評

這如太虛大師說：「賢臺雖可以小始終頓，藏通別圓，位攝所餘佛言，然既為劣機而設，非勝根所必須。¹⁴縱曰圓人無不可用為圓法，亦唯俟¹⁵不獲已¹⁶時始一援¹⁷之，而學者又誰肯劣根自居，於是亦皆被棄」。¹⁸

¹⁴ 賢臺的「小始終頓、藏通別」，是為劣機而設而非勝根所必須；不同虛大師的「五乘共法、三乘共法」是大乘所必須。所以，臺賢的教判仍不免偏取而失真正的完整性。

¹⁵ 【俟（ㄌㄞˋ）】2.等待。（《漢語大詞典（一）》p.1433）

¹⁶ 【不獲已】不得已。（《漢語大詞典（一）》p.394）

¹⁷ 【援】6.引用；引證。（《漢語大詞典（六）》p.771）

¹⁸ (1) 引文出自太虛大師〈菩提道次第廣論序〉。關於「〈菩提道次第廣論序〉全文」，參見附錄四。

(2) 印順導師《無諍之辯》p.185 ~ p.189：

菩薩的不求急證（不修禪定，不得解脫），要三大阿僧祇劫，無量無邊阿僧祇劫，在生死中打滾，利益眾生：這叫一般人如何忍受得了？

超越自利自了的大乘法，面對這些問題（採取偏重信仰的辦法，此處不談），於是在「入世出世」，「悲智無礙」，「自利利他」，「成佛度生」——大乘姿態下，展開了更適應的，或稱為更高的大乘佛教。這一佛法的最大特色，是「自利急證精神的復活」。不過從前是求證阿羅漢，現在是急求成佛。傳統的中國佛教，是屬於這一型的，是在中國高僧的闡揚下，達到更完善的地步。這一大乘的體系，雖也是多采多姿，就同一性來說：

一、理論的特色是「至圓」：我可以舉三個字來說：⁽¹⁾「一」，什麼是一？「一即一切」，「舉一全收」。簡單的說：一切佛道，一切眾生，一切煩惱，一切法門，一切因果，一切事理——一切一切，無量無邊，不可思議，而不離於一。這樣，「一即一切，一切即一」；「重重無盡」，就是「事事無礙」。⁽²⁾「心」，什麼是心？^(A)如果說救眾生、布施、莊嚴佛土，真的要向事上去做，那怎麼做得了呀！做不了，怎麼可說「圓滿」，「波羅密多」（事究竟的意思）！^(B)原來一切唯是一心中物：度眾生也好，布施也好，莊嚴佛土也好，一切從自心中求。菩薩無邊行願，如來無邊功德莊嚴，不出於一心，一心具足，無欠無餘。⁽³⁾「性」，什麼是性？法性平等。^(A)如佛法以緣起為宗，那就因果差別，熏修所成。^(B)現在以法性而為宗元，如禪宗說「性生」（「何期自性能生萬物」），天台宗說「性具」，賢首宗說「性起」。從無二無別法性而生而起，所以圓通無礙，不同事法界的隔別。

二、方法的特色是「至簡」：理論既圓融無礙，修行的方法，當然一以攝萬，不用多修。以最簡易的方法，達成最圓滿的佛果。根據這種理論，最能表顯這種意境的，莫過於參禪、念佛了！

三、修證的特色是「至頓」：基於最圓融的理論，修最簡易的方法，一通一切通，當然至頓了！例如「一生取辦」，「三生圓證」，「即心即佛」，「即身成佛」。成佛並非難事，只要能直下承當（如禪者信得自心即佛；密宗信得自身是佛，名為天慢），向前猛進。在這一思想下，真正的信佛學佛者，一定是全力以赴，為此大事而力求。

這一思想體系，⁽¹⁾大師說是大乘教理，⁽²⁾其實是：大乘中的最大乘，上乘中的最上乘！勝於權大乘，通大乘多多！

這一至圓至頓的法門，在中國佛學，中國文化史上，真是萬丈光芒！雖說「至頓」，其實還得痛下功夫。如⁽¹⁾禪宗，一聞頓悟的，也許是有，而多數是十年、二十年，或者更久，才能有個人入處。清末民初的幾位禪匠，隱居終南，見人來就呵斥說：「這不是你來的」。原來悟道以後，還得向深山裡養道，綿密用功。⁽²⁾念佛是最簡易了，要得一心不亂，也非念茲在茲，專心持名不可。什麼事有此重要？還有什麼不應該放下？

凡是於圓頓大乘，肯信肯行，那一定是「己事未明，如喪考妣」，全力以赴，為成佛得大解脫而精進！這一思想發展起來，成為佛教界公認的準則。那麼^{(1)(A)}真心修行的，當然是一意專修，決不在事相上費力。^(B)入佛門而敷衍日子的，也得裝個門面，讚揚讚揚，總不能讓人看作甘居下流，驚世事而不務道業。⁽²⁾信眾^(A)自然也欽慕這個；^(B)老年來學佛修行，桑榆晚景，更非急起直追不可。中國佛教的重於自修自了，出家在家，一體同風，就是這種最大乘思想的實踐。

所以，⁽¹⁾中國的教理是大乘，應該說最大乘。⁽²⁾中國佛教的修行，^(A)虛大師說是小乘行，^(B)其實這正是最大乘的修行！

2. 太虛大師與宗喀巴大師條貫佛法的大同

(1) 述

A. 虛大師以「五乘共法，三乘共法，大乘不共法」開顯由人而成佛的正道

虛大師深感於中國佛教末流的空疏貧乏，所以

以「五乘共法」，「三乘共法」，「大乘不共法」，統攝一切佛法，開顯由人而成佛的正道。

^(一)⁽¹⁾從理論說，至圓，至妙！⁽²⁾從修行說，聖者的心境，非凡夫俗子所知。

^(二)⁽¹⁾你覺得大乘應該入世嗎？不知道入世出世，無二無別。而且，十字街頭好參禪；搬柴挑水，無不是功夫，那裡離了世間？⁽²⁾你覺得大乘應慈悲救濟眾生嗎？從前，釋迦未下王宮，度生已畢。度佛心中之眾生，成眾生心中之佛。你來，請坐；你渴，請喝茶，那裡不在度你救你！⁽³⁾如覺得大乘應廣修布施嗎？不知道一念圓悟，六度萬行，法法現成！還有什麼可著而沒有施捨的嗎？你
說不會，那是杲日當空，盲者自蔽，怪不得老僧。

^(三)⁽¹⁾總之，不是一一銷歸自性，就是一一會歸不二，總叫聽者無話可說。⁽²⁾^(A)然而，儘管無話可說，心裡卻老是有問題。入什麼世呀！慈悲利濟在那裡呀！^(B)唉！俗知俗見，奈何奈何！

(3) 印順導師《華雨集第四冊》p.44 ~ p.45：

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。…〔中略〕…

二、大師的思想，核心還是中國佛教傳統的。臺、賢、禪、淨〔按：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，⁽¹⁾中國佛教自以為最上乘，他修的也正是最上乘行呢！⁽²⁾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。…〔下略〕…

(4) 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，所以「上不徵五天，下不徵各地」（民國十六年後，也多少修正了），崇仰中國佛教教理為最高準量，為中國佛教教理而盡最大的維護責任。對中國圓頓大乘的無比忠誠，為真正信仰者樹立典型！在近代大德中，沒有比大師更值得可敬了！

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。

⁽¹⁾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。⁽²⁾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：入世、利他、無所不施——這些問題，在凡夫面前，^(A)即使理上通得過，^(B)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！

B. 宗大師以「共下士道，共中士道，上士道」綜貫成佛的菩提道次第

這與西藏宗喀巴大師，宗承印度的中觀與瑜伽，

以「共下士道」，「共中士道」，「上士道」，而綜貫成佛的菩提道次第，恰好相合¹⁹。

C. 虛大師於〈菩提道次第廣論序〉非常讚仰

所以對：「福德資糧，則人天具攝；智慧資糧，則聲緣相協；律及經論，皆所依止；僅取一分，不成菩提」²⁰的全體佛教，虛大師給以非常的讚仰。

(2) 評：這樣的圓滿佛教，是值得積極弘揚的佛教

這樣的圓滿佛教，應該是值得積極弘揚的佛教。

三、特論：太虛大師與宗喀巴大師條貫佛法的根本不同

(一) 評讚依據：佛弟子以佛為師，佛先說「端正法」而可能出世再授「出世法」

如來說法，²¹總是

¹⁹ (1) 關於「恰好相合」，參見印順導師《成佛之道（增注本）》p.56：

太虛大師稱下士法為五乘共法，中士法為三乘共法；宗喀巴大師的《菩提道次第廣論》，稱下士法為共下士道，中士法為共中士道。這一『共』字，就是漢藏智者不謀而合的正見，也就是相依相攝的標幟。

(2) 太虛大師於民十五年講《佛學概論》（略本）時，已提出「五乘共法，三乘共法，大乘不共法」；而〈菩提道次第廣論序〉作於民二四年。

²⁰ (1) 太虛大師〈菩提道次第廣論序〉〔按：民二四年作〕，不只說及所引文，還說到：

闕至「如是以諸共道淨相續已，決定應須趣入密咒，以能速滿二資糧故。設逾共道非所堪能，或由種性功能虛劣，不樂趣密咒者，則惟應將此之次第加以推廣。」其為特尚密宗之理論，甚為顯然。例之賢首以別教一乘特尚《華嚴》，天台以純圓獨妙特尚《法華》，固將無別。…〔中略〕…

福德資糧則人天俱攝，智慧資糧則聲緣相協。律及經論，皆所依止，僅取一分，不成菩提。雖未嘗不別有最勝之歸趣，而確定皆攝入次第之過程。…〔中略〕…

余昔於《佛學概論》〔按：略本民十五年講〕，明因緣所生法為五乘共法，三法印為三乘共法，一切法實相至無障礙法界為大乘不共法。…〔中略〕…今雖未能獨崇密宗，欣睹三士道總建立之典要，乃特提出以申論之。

(2) 印順導師《永光集》〈為自己說幾句話〉p.249：

我所批判的，不只是中國傳統佛教，還有印度後期神秘欲樂的（傳入西藏的）佛教。⁽¹⁾月稱，我不太知道，只知《入中論》也說到持咒。⁽²⁾宗喀巴所樹立的黃教，是通過「菩提道次第」（要你知**道**，不是要你廣修菩薩行），而進修神秘、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！這正是我所要批判的，我會用他們來破斥中國佛教嗎？我所依據的，是中國傳譯的龍樹《大智度論》。…〔下略〕…

²¹ (1) 印順導師《唯識學探源》p.1～p.4：

第一節 原始佛教界說

唯識學的確立，雖是西元四世紀的事情；但如要從歷史的見地，去考察它思想的源泉，與發展中的演變，那就不能不從原始佛教研究起。不然，⁽¹⁾不但不能明白它思想的來源，⁽²⁾也不能從佛教的立場，給予正確的評價。

佛滅一百年以後，佛教才開始顯著的分化。一般人，稱這分化了的佛教為部派佛教，分化以前的佛教為原始佛教。原始，只是說這一期的佛教，在理論上、制度上，不論那一方面，都比較要來得切近佛教的原始態。

研究原始佛教，⁽¹⁾自然要依據《阿含》和《毘奈耶》（律）。⁽²⁾關於大乘經，^(A)^(a)有人主張一字一句，都是釋尊親口宣說的。^(b)有人卻否認它，說它完全是後人假託的。^(B)在我看來，^(a)大乘經有

〔^一〕先說『端正法』——布施，持戒，離欲生天（定）。²²

〔^二〕然後對有出世可能的，授以出世法門。²³

（二）評讚

1. 評「傾向二乘法（厭離出世）為本」

（1）集經者與阿毘曇：傾向二乘法為本

演繹整理的痕跡；說它全是後人的假託，卻未免有點過火。^(b)反之，現存的小乘經律，雖比較接近佛教的原始態，但也未嘗沒有相當的變化。

…〔中略〕…

總之，⁽¹⁾釋尊說法，是適應眾生根機的，在說明的方便上，有千差萬別的不同；因之所開顯的意義，也就有淺深。最初是口口相傳，後來才用文字寫成定本。⁽²⁾釋尊的教法，^(A)有曾經公開結集的，那便是聲聞乘的經律。^(B)有是傳播於某一區域，私相傳授，融入學者的整理與發揮，到後來才公開流行的，那就是雜藏（一部分）和大乘經。

因此，原始佛教的研究，⁽¹⁾不當偏取小乘，⁽²⁾在思想上，早期的大乘經，是一樣的值得尊重。

（2）印順導師《華雨集第五冊》p.62 ~ p.64：

我在沒有出家以前，就有了一個反省：佛法這麼好，是一切智者之學，最高深的；為什麼佛教會成這個樣子，只是民間習俗的信仰。像現在還有大學生在研究，從前是沒有的，至少到那個時期為止，佛教與佛法不太一致，為什麼會這樣呢？後來，我自己看經，東翻西翻，總之也不好懂。後來父母去世了，自己也沒有什麼掛礙，跑出來出家。我修學佛法研究經論的意念，除了想要了解佛教究竟是什麼以外，還想了解佛法怎麼慢慢演變，其原因何在？這是存在我內心當中，推動我一直研究下去的力量。

…〔中略〕…

因此，我的學佛態度是：我是信佛，我不是信別人，我不一定信祖師。有人以為中國人，就一定要信中國祖師的教理，我並沒有這個觀念。假使是真正的佛法，我當然信，假使他不對，那就是中國人的，我也不信。我是信佛法，所以在原則上，我是在追究我所信仰的佛法，我是以佛法為中心的。

我對世界上的學問懂得不多，雖然也寫許多文章，我所說的主要是在追究佛法的真理。我要以根本的佛法，真實的佛法，作為我的信仰。了解它對我們人類，對我個人有什麼好處，這是我真正的一個根本動機。

²² 印順導師《成佛之道（增注本）·五乘共法》p.99：

二、要修集人乘天乘的善業，才能得生人天天的樂果。生人天天的正業，佛說為『三福業』，就是布施，持戒，修定。所以唯有「勤修三福」業「行」，才能得人天樂報。…〔下略〕…

²³ 《中阿含·38 郁伽長者經》卷9〈未曾有法品 4〉(CBETA, T01, no. 26, p. 479, c11-p. 480, a11)：

我聞如是：一時，佛遊鞞舍離，住大林中。爾時，郁伽長者唯婦女侍從，在諸女前從鞞舍離出，於鞞舍離大林中唯作女妓，娛樂如王。於是郁伽長者飲酒大醉，捨諸婦女至大林中，…〔中略〕…彼見佛已，即時醉醒；郁伽長者醉既醒已，便往詣佛，稽首禮足，却坐一面。

爾時，⁽¹⁾世尊為彼說法，勸發渴仰，成就歡喜；無量方便為彼說法，勸發渴仰，成就歡喜已。⁽²⁾如諸佛法^(A)先說端正法，聞者歡悅，謂說施、說戒、說生天法。毀咎欲為災患，生死為穢；稱歎無欲為妙，道品白淨。^(B)世尊為彼說如是法已，佛知彼有歡喜心、具足心、柔軟心、堪耐心、勝上心、一向心、無疑心、無蓋心，有能有力堪受正法，謂如諸佛說正法要。世尊即為彼說苦、習、滅、道，彼時郁伽長者即於坐中見四聖諦苦、習、滅、道。猶如白素，易染為色；郁伽長者亦復如是，即於坐中見四聖諦苦、習、滅、道。

於是，郁伽長者已見法得法，覺白淨法，斷疑度惑，更無餘尊，不復從他，無有猶豫，已住果證，於世尊法得無所畏；即從坐起，為佛作禮，白曰：「世尊！我今自歸於佛、法及比丘眾，唯願世尊受我為優婆塞，從今日始，終身自歸，乃至命盡。世尊！我從今日，從世尊自盡形壽，梵行為首，受持五戒。…〔下略〕…

由於**佛法的重心在出世**（**出世是勝過世間一般**的意思），所以

〔一〕集經者，對於佛的「端正法」，總是略而不詳。

〔二〕〔1〕古典阿毘曇，還以五戒為首，²⁴〔2〕而後起的阿毘曇，也就不見了。

〔2〕宗喀巴

A. 述：亦傾向二乘厭離為本，故下士法以「念死」為入道要門

這種〔一〕以二乘法為本的傾向，宗喀巴大師也不能免，²⁵

²⁴ 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.124：

『阿毘達磨法蘊足論』，唐玄奘於顯慶四年（西元六五九）譯，共十二卷，分二十一品。題大目乾連造；然稱友傳說為舍利弗造。

在說一切有部中，這代表了最古典的阿毘達磨。如〔1〕『十誦律』（說一切有部的律藏）說到論藏的結集，就舉五戒為例，意指本論的第一品(24.001)。〔2〕『根本說一切有部毘奈耶雜事』，說到結集論藏——摩窒理迦，項目也與本論相近(24.002)。

²⁵ (1) 宗喀巴大師有「三主要道」說：出離心、菩提心、空正見；與印順導師依《般若經》而詳論的「學佛三要」：菩提心、大悲心、般若慧有不同。

(2) 宗喀巴《菩提道次第廣論》p.152：

是〔1〕令〔A〕發起共下士之意樂〔B〕及發共中士之意樂，厭舍生死一切事已，〔2〕依此因緣而發大菩提心，引入上士。

(3) 印順導師《學佛三要》〈學佛三要〉p.65 ~ p.77：

一 信願·慈悲·智慧

佛法，非常的高深，非常的廣大！太深了，太廣了，一般人摸不清門徑，真不知道從那裡學起。然而，佛法決不是雜亂無章的，自有他一以貫之的，秩然不亂的宗要。

〔1〕古來聖者說：一切法門——方便的，究竟的，方便的方便，究竟的究竟，無非為了引導我們趣入佛乘。或是迴邪向正的（五乘法），或是迴縛向脫的（三乘法），或是迴小向大的（一乘法）：諸佛出世，無非為了此「大事因緣」，隨順眾生的根機而淺說深說，橫說豎說。所以從學佛的立場說，一切法門，都可說是菩薩的修學歷程，成佛的菩提正道。由於不同的時節因緣（時代性），不同的根性習尚，適應眾生的修學方法，不免有千差萬別。〔2〕然如從不同的方法而進求他的實質，即會明白：佛法決非萬別千差，而是可以三句義來統攝的，統攝而會歸於一道的。不但一大乘如此，五乘與三乘也如此。所以今稱之為「學佛三要」，即學佛的三大心要，或統攝一切學佛法門的三大綱要。

什麼是三要？如《大般若經》說：〔1〕一切智智相應作意，〔2〕大悲為上首，〔3〕無所得為方便。《大般若經》著重於廣明菩薩的學行。菩薩應該遍學一切法門，而一切法門（不外乎修福修慧），都要依此三句義來修學。一切依此而學；一切修學，也是為了圓滿成就此三德。

所以，這實在是菩薩學行的肝心！古人說得好：「失之則八萬法藏冥若夜遊，得之則十二部經如對白日」。

一、一切智智或名無上菩提，是以正覺為本的究竟圓滿的佛德。學者的心心念念，與無上菩提相應。信得諸佛確實有無上菩提，無上菩提確實有殊勝德相，無邊德用。信得無上菩提，而生起對於無上菩提的「願樂」，發心求證無上菩提。這一切智智的相應作意，即菩提（信）願——願菩提心的別名。

二、大悲，簡要說為悲，中說為慈悲，廣說為慈悲喜捨。見眾生的苦痛而想度脫他，是悲；見眾生的沒有福樂而想成就他，是慈。菩薩的種種修學，從慈悲心出發，以慈悲心為前提。「菩薩但從大悲生，不從餘善生」。沒有慈悲，一切福德智慧，都算不得菩薩行。所以，大（慈）悲心，實在是菩薩行的心中之心！

三、無所得是般若慧，不住一切相的真（勝義）空見。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。

所以，這三句是菩提願，大悲心，性空慧，為菩薩道的真實內容，菩薩所以成為菩薩的真實功德！

(一)⁽¹⁾從菩薩學行的特勝說，大菩提願，大慈悲心，大般若慧，是超過一切人天二乘的。⁽²⁾然從含攝一切善法說，那麼^(A)(a)人天行中，是「希聖希天」，對於「真美善」的思慕。^(b)二乘行中，是向涅槃（菩提）的正法欲——出離心。^(c)菩薩行即大菩提願。^(B)又，^(a)人天行中，是「眾生緣慈」。^(b)二乘行中，是「法緣慈」。^(c)菩薩行即「無所緣慈」。^(C)又，^(a)人天行中，是世俗智慧。^(b)二乘行中，是偏真智慧。^(c)菩薩行即無分別智（無分別根本智，無分別後得智）。

(二)⁽¹⁾從對境所起的心行來說，非常不同；⁽²⁾如從心行的性質來說，這不外乎^(A)信願、^(B)慈悲、^(C)智慧。

(三)所以菩薩行的三大宗要，⁽¹⁾超勝一切，⁽²⁾又含容得世出世間一切善法，會歸於一菩薩行。

法體	人天行	二乘行	菩薩行
信願	希聖希天	出離心	菩提願
慈悲	眾生緣慈	法緣慈	慈悲心
智慧	世俗智慧	偏真智慧	般若智

我們發心學佛，不論在家出家，都要從菩薩心行去修學，學菩薩才能成佛。菩薩行的真實功德，是所說的三大心要。

我們應反省自問：我修習了沒有？我向這三方面去修學沒有？如沒有也算修學大乘的菩薩嗎？我們要自己警策自己，向菩薩看齊！

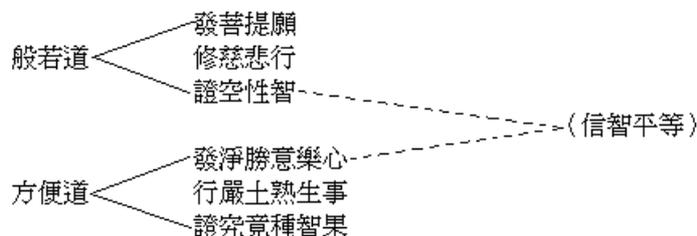
…〔中略〕…

四 發心·修行·證得

真發菩提心，真修菩薩行，對於大乘要道的信願、慈悲、智慧，即使有些偏重，也必然是具足的。…〔中略〕…真能表達佛教的真諦，成為人間的無上法門，唯有大乘菩薩行——信願、慈悲、智慧的總和，從相助相成而到達圓修圓證。

三事是不可偏缺的，然在修學過程中，有著一定的進修次第；從重此而進向重彼，次第進修到完成的學程。從凡夫的心境而開始修學，一定要知道先後次第。如誇談圓融，一切一切，只是口頭爽快，事實會證明什麼也不成就的。

菩薩道的歷程，經論說得很多，大體可分為二道——般若道，方便道。⁽¹⁾^(A)凡夫初學菩薩行，首先要發菩提心。發菩提心，才進入菩薩的學程，這是重於信願的。^(B)發心以後，進入修行階段。菩薩行，以利他為主，修集一切福德智慧，決不是但為自己，這是重於慈悲的。^(C)等到福智資糧具足，悲慧平等，這才能智證平等法性，那是重在般若（無生法忍）了。上來是菩薩般若道的進修過程——發心，修行，證得。⁽²⁾^(A)般若的證入空性，在菩薩道的進修中，即是方便道的發心。這是勝義菩提心，信智合一，名為「證淨」。^(B)此後，菩薩著重於度脫眾生，莊嚴國土；著重於不離智慧的慈悲大行。^(C)到圓滿時，究竟證得無上菩提——一切智智，也可說是智的證得。這是方便道的進修歷程——發心，修行，智證。合此二道，一共有五位。這是菩薩進修的必然程序，值得我們學菩薩行的深切記取！



這二道五位，^(一)也可總合為三：初一是發心，中三是修行（從悲行到智行，又從智行到悲行），後一是證果。

(二)然完備的說，這是從凡夫而到達佛果的過程，是三德的不斷深化，淨化，到達圓滿。⁽¹⁾凡夫本是（愚妄的，有漏雜染的）意欲本位的。從凡夫地起信願，經慈悲而入聖智。聖智也就是聖者的信願（淨勝意樂），這是經悲行的熏修，智行的淨化，達到信智合一，為菩薩的信願。⁽²⁾依此菩薩的信願（清淨而還沒有純），再經慈悲廣行的熏修，智慧的融冶，圓證得一切智智，也就是究竟的

〔二〕所以他說的共下士法，把「念死」作為入道的要門。²⁶

B. 評：不念死亦能人天善行，其下士道雖順二乘厭離而不順大乘悲濟

其實，〔一〕不念死，未嘗不能熏修人天善業。

〔二〕這樣的下士道，〔1〕雖順於厭離的二乘，〔2〕但不一定順於悲濟的大乘道。²⁷

純淨的信願。這才到達了智慧、慈悲、信願的究竟圓滿。

從凡夫地，發心學菩薩行，無限深廣，而實以此三為道的宗要。

²⁶ (1) 宗喀巴《菩提道次第廣論》p.76：

一切想中，無常死想是為第一，由是諸想能除三界一切貪欲無明我慢。…〔中略〕…我等多是久住惡趣，設有少時暫來善趣，亦多生於無暇之處。其中難獲修法之時，縱得一次堪修之身，然未如理修正法者，是由遇此且不死心，故心執取不死方面，是為一切衰損之門；其能治此憶念死者，即是一切圓滿之門。

故不應執「此是無餘深法可修習者之所修持」，及不應執「雖是應修，然是最初僅應略修，非是堪為恆所修持」。應於「初中後三」須此之理，由其至心發起定解而正修習。

(2) 宗喀巴《菩提道次第廣論》p.81：

然心應執死亡方面，須發今日定死之心。…〔中略〕…故日日中，定須發起必死之心。

(3) 宗喀巴《菩提道次第廣論》p.85 ~ p.86：

決定速死沒，…〔中略〕…故應思惟諸惡趣苦。…〔中略〕…《入行論》云：「無苦無出離，故心汝堅忍。」又云：「復次苦功德，厭離除憍傲，悲愍生死者，羞惡樂善行。」又云：「我由畏怖故，將自奉普賢。」此諸苦德，《入行論》中雖依自身已有之苦增上而說，然其當受眾苦亦爾；以是因緣，思惡趣苦。

(4) 宗喀巴《菩提道次第廣論》p.98：

於現法中速死不住，死歿之後，於所生處亦無自在，是為諸業他自在轉。…〔中略〕…諸白淨業勢力微劣，諸黑惡業至極強力，故墮惡趣，由思此理，起大畏怖。

²⁷ (1) 印順導師《華雨集第四冊》p.102 ~ p.106：

這樣看來，人乘是側重施戒的，天乘又加禪定；出世法再加無我慧。當時出世法，雖可說全部是聲聞乘，但也還偶有菩薩，菩薩是側重利他的。在一般聲聞弟子看來，菩薩雖在僧中持戒，但「不修禪定，不斷煩惱」。所以聲聞是側重因定發慧的，菩薩是注重布施持戒的。據初期佛教的解說，在智慧上講，聲聞、菩薩，都是觀察無常而厭離世間的。…〔中略〕…

…〔中略〕…

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〔1〕一面培養悲心，去實行布施、持戒、慈忍等利他事業；〔2〕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」。

三、一類利根的菩薩，它飛快的得無生忍，也有即身成佛的。龍樹沒有談到從何下手，或者是從涅槃無生入佛道的。

這根性的不同，性空論者的見解，既不是無始法爾生成的，也不像一分拙劣的學者，把鈍根、利

2. 讀「虛大師符順佛說」

(1) 詳論

A. 揭示如來出世的真實意趣：由「人生」而直趣佛道的正道

※綜貫本書精神，即確立「不神化的人間佛教」立場，暢以人間佛教人菩薩行

對於這，虛大師深入佛乘，獨具隻眼²⁸，揭示了

如來出世的真實意趣——教導人類，由人生而直趣佛道。²⁹

根看為初學與久學。根性的不同，在它「最初發心」以前，有沒有積集福智資糧；成佛要度眾生，要福德智慧，這不是可以僥倖的。

^(一) 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。

^(二) 那中根者，多少積集智慧功德；發心以後，它理解事實，採取任重致遠的中道之行，不敢急求自證。悲心一天天的深切，功德也漸廣大，智慧也同時深入，坦然直進，完成最高的目的。這像沒有充分的準備，而事實上不得不應戰，那必須採用消耗戰，爭取時間，穩紮穩打，殲滅敵人一樣。

^(三) 那利根的，在未曾發心以前，雖沒有機緣見佛聞法，卻能處處行利他行，為人群謀幸福。福德廣大了，煩惱也就被部分的折伏。因為入世利他，所以會遇見善友扶助，不致墮落。在世俗學術的研究中，也推論出接近佛法的見地。這樣的無量世來利他忘己，一旦見佛聞法發菩提心，自然直入無生，完成圓滿正覺了。這像充分預備，計劃嚴密，實行閃電戰一樣。

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。醞釀、毒藥，並不是一定的。雖有這三類，⁽¹⁾ 鈍根與小乘學者所說的相同，容易墮落。⁽²⁾ 後一類，希有希有，所以無著世親他們，也就不去說它。⁽³⁾ 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！

從人類菩薩為主，轉化為天身菩薩為主的，是後期佛教。在後期佛教的法會中，已少有小乘聖者參加的資格，除非它願意轉變。中期佛教大乘的菩薩，一分已不知去向，一分與印度群神合流。原來印度的諸天、龍、鬼、夜叉、羅刹它們，竟然都是諸佛菩薩的示現。因此，從諸天夜叉等傳出的法門，雖然近於印度的外道，其實卻說得特別高妙。

(2) 宗喀巴《菩提道次第廣論》p.69 ~ p.70：

^(一)⁽¹⁾ 「自」於生死安樂匱乏眾苦遍惱流轉道理，身毛全無若動若轉，⁽²⁾ 則於「其他有情」流轉生死之時樂乏苦逼，定無不忍。《入行論》云：「於諸有情先，如是思自利；夢中尚未夢，何能生利他？」

^(二) 故⁽¹⁾^(A) 於下士之時，思惟「自」於諸惡趣中，受苦道理；^(B) 及於中士之時，思惟善趣，無寂靜樂，唯苦道理。⁽²⁾ 次於「親屬諸有情所」，比度自心而善修習，即是發生慈悲之因，菩提之心從此發生。故修共同中下心者，即是生起真菩提心所有方便。…〔中略〕…下中法類，即是發無上菩提心支分之道理。

(3) 宗喀巴《菩提道次第廣論》p.152：

是⁽¹⁾ 令^(A) 發起共下士之意樂^(B) 及發共中士之意樂，厭舍生死一切事已，⁽²⁾ 依此因緣而發大菩提心，引入上士。

²⁸ 【隻眼】1.比喻獨特的見解。（《漢語大詞典（十一）》p.793）

²⁹ 印順導師《成佛之道（增注本）》p.262 ~ p.266：

或依聲聞入，或天或人入。

(A) 依人乘正行（十善、資生事業）趣佛乘，不以厭離（如念死）為初學門

所以^{〔一〕}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，

^{〔二〕}而不以厭離（如念死）為初學的法門。

(B) 人間佛教的人菩薩行，即攝得五乘共法、三乘共法功德而直入佛道

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。³⁰

B. 為偏狹怯弱根性旁出方便道

但由於某些眾生的根性偏狹怯弱，佛（及古德們）這才

(A) 相對大乘旁立二乘究竟

對於大乘，旁立二乘究竟的方便道。³¹

(B) 大乘法中旁開由天乘行或二乘行入佛乘

在大乘法中，也旁開^{〔1〕}由天乘行而入佛乘，^{〔2〕}由二乘行而入佛乘的方便道。³²

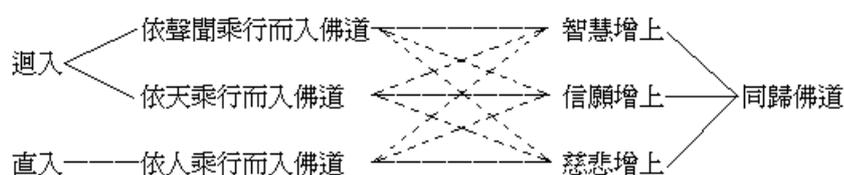
約所依的身行而趣入佛道來說，就有「或依聲聞」行「入」佛道的，「或」依「天」行入佛道的，「或」依「人」行「入」佛道的三類。…〔中略〕…

如來的出現人間，教化人類，本意是令人開、示、悟、入佛之知見。所以依人菩薩行而向佛道，^{〔1〕}不但是適應時代的機感，^{〔2〕}也實在是佛乘的根本坦道。

趣入大乘者，直入或迴入，相應諸教法，實說方便說。

…〔中略〕…

…〔中略〕…所以佛出人間而教化人類，^{〔1〕}雖本意在即人乘而向佛道（即人成佛），^{〔2〕}但為了適應眾生，不能不善施方便。…〔中略〕…如來雙開權實二門，這才能使一切眾生同歸佛道。



³⁰ 印順導師《成佛之道（增注本）》p.272 ~ p.275：

菩薩之所乘，菩提心相應，慈悲為上首，空慧是方便。依此三要門，善修一切行；一切行皆入，成佛之一乘。

…〔中略〕…

菩薩之學處，十善行為本，攝為三聚戒，七眾所通行。

…〔下略〕…

³¹ 關於「三乘究竟或一乘究竟」，參見附錄五。

³² (1) 印順導師《成佛之道（增注本）》p.264 ~ p.266：

趣入大乘者，直入或迴入，相應諸教法，實說方便說。

…〔中略〕…佛為什麼不直示大乘道，不普為一切眾生說佛乘，而要說方便教呢？^{〔一〕}佛說方便教，是有非常意義的。因為不說方便的誘化，他是不能進入佛道的。^{〔1〕}如小乘的經歷修證，^{〔A〕}會發覺還有不知，不能，不淨的，就能受佛的教化，迴向佛道。^{〔B〕}而且小乘證果，到底生死已了，不必再為生死流轉而憂慮了。所以，方便說是值得尊重的！

^{〔2〕}在大乘教中，也是有方便說的，這叫做『異方便』，即『勝方便』(5.014)。^{〔A〕}有些人，雖不是厭患生死的二乘根性，而趣入大乘，也還有點障礙。因此佛說殊勝的方便，以^{〔a〕}淨樂國土，^{〔b〕}淨樂色身的法門來化導，這就是：『先以欲鉤牽，後令入佛智』(5.015)，『以樂得樂』的法門。^{〔B〕}^{〔a〕}如真能往生淨樂國土，也就不必再憂慮退墮；在佛菩薩的教導下，可以發菩提心而入佛道了。^{〔b〕}

(2) 結讀：圓滿顯示佛道次第的全貌，導歸究竟無上的佛地

※綜貫五乘共法、三乘共法、大乘不共法的三階，正常道與方便道的一切

所以從虛大師抉擇開示的全體佛教來說，一切無非成佛的法門。這

^{〔一〕}^{〔1〕}不但綜貫了五乘共法，三乘共法，大乘不共法的三階，^{〔2〕}而且還綜貫了正常道與方便道的一切。³³

^{〔二〕}圓滿顯示了佛道次第的全貌，導歸於究竟無上的佛地。

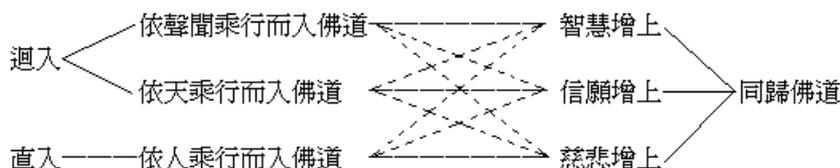
四、本書的意趣：綜貫一切佛法而向於佛道

(一) 寫作方法：依據虛大師開示，參考宗喀巴菩提道次，綜合自己在法藏的見地

從前在香港時，³⁴就想^{〔一〕}^{〔1〕}依據虛大師的開示，^{〔2〕}參考宗喀巴的菩提道次，^{〔3〕}綜

如真能修得淨樂色身，也可依此天色身，深修勝慧了。

^{〔二〕}所以佛出人間而教化人類，^{〔1〕}雖本意在即人乘而向佛道（即人成佛），^{〔2〕}但為了適應眾生，不能不善施方便。^{〔A〕}或為厭苦根性，說依聲聞行而迴入大乘的教說；這大都是智慧增上的，重於自力的。^{〔B〕}或為欲樂的根機，說依天行而入大乘的教說；這大都是信願增上的，重於他力的。如來雙開權實二門，這才能使一切眾生同歸佛道。



(2) 印順導師《成佛之道（增注本）》p.398 ~ p.399：

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。

^{〔一〕}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』(5.112)。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。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』(5.113)。

^{〔二〕}但信心修習成就，也不太容易。^{〔1〕}為了維護初學而心性怯弱者的信心，^{〔A〕}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。^{〔B〕}或勸修天色身，成持明仙人再說。^{〔2〕}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。

³³ (1) 印順導師《成佛之道（增注本）》p.58：

不滯於中下，亦不棄中下，圓攝向佛乘，不謗於正法。

…〔下略〕…

(2) 印順導師《成佛之道（增注本）》p.428：

一切諸善法，同歸於佛道；所有眾生類，究竟得成佛。

…〔下略〕…

³⁴ 印順導師《平凡的一生（重訂本）》p.40 ~ p.44：

合在法藏中的管窺一斑，³⁵

^{〔二〕}寫一部簡要的『成佛之道』，綜貫一切佛法，而歸於一乘。

〔二〕 成書過程與時程

這一直到^{〔一〕}民國四十三年，在臺灣善導寺的共修會中，才由淺而深，編幾句偈頌，一面編，一面講。但為了事緣，特別是大乘部分，非常的簡略。

^{〔二〕}四十六年秋，把過去編的偈頌，修正補寫，為女眾佛學院講說。

^{〔三〕}四十七年冬，^{〔1〕}再加修正刪補，^{〔2〕}開始為自己所編的偈頌，寫下簡單的解說。去年底，在善光寺度舊曆年，這才全部脫稿。

算起來，已經過六個年頭了！

〔三〕 結說本書意趣

這部二十萬字的成佛之道，正在排印流通，

所以略說本書的意趣——綜貫一切佛法而向於佛道，以為序。

九 廈門·香港·臺灣

…〔中略〕…

…〔中略〕…我先回廈門，已是年底，常住的年飯都已經喫過了。

一過新年，三十八年（四十四歲）正月，京滬的形勢緊張，我就住了下來。隨緣辦了一所「大覺講社」，演培、續明也都約到廈門來。

到了六月，漳州、泉州一帶，戰雲密布，我就與續明、常覺、廣範、傳x，離開了廈門，到達香港。…〔中略〕…妙欽那時已去了馬尼拉，寄一筆錢來，決定在港印行我在「大覺講社」所講的《佛法概論》，等到《佛法概論》出版，大陸的局勢急轉直下，縉雲山已是可望而不可能再去的了。《佛法概論》為我帶來了麻煩，然我也為他而沒有在大陸受苦，因緣就是那樣的複雜！

在香港三年，我又到了臺灣。…〔下略〕…

³⁵（1）關於「太虛大師與印順導師的異同」，參見附錄六；關於「印順導師評論「宗喀巴及其《菩提道次第廣論》、《密宗道次第廣論》」」，參見附錄七。

（2）印順導師《華雨集第四冊》〈契理契機之人間佛教〉p.44：

宣揚「人間佛教」，^{〔1〕}當然是受了太虛大師的影響，^{〔2〕}但多少是有些不同的。…〔下略〕…

（3）印順導師《平凡的一生（重訂本）》p.24～p.25：

^{〔1〕}法尊法師是引發了一些問題，提供了一些見解，但融入我對佛法的理解中，成為不大相同的東西。^{〔2〕}他對我的見解，當然是不能完全同意的，但始終是友好的，經常在共同討論。

我出家以來，對佛法而能給予影響的，虛大師（文字的）而外，就是法尊法師（討論的），法尊法師是我修學中的殊勝因緣！

（4）印順導師《無諍之辯》p.231～p.232：

佛是無師自悟的，究竟圓滿的，這是每一佛弟子的信仰。^{〔一〕}通過史的考證的學者，總是從時代社會文化背景，來說明佛教的發生；有的竟說釋尊只是「時代的聖者」。這句話，有的認為足以動搖根本。

^{〔二〕}但依我的看法，「如來出世，無非時節因緣」，當然與印度的時代文明有關。但這與無師自悟，有什麼關係呢？我是宗奉佛說的「緣起論者」。從緣起論的觀點說，^{〔1〕〔A〕}實現於特定時空的存在，是依因待緣而有的，離卻因緣是不存在的。^{〔B〕}但依因待緣而有的，並不等於因與緣的總和，而有緣起的存在可說。^{〔2〕〔A〕}世間學者，承受前人或當代的啟發，還有卓越的、獨到的、自己的見地，^{〔B〕}難道釋尊就不能無師自悟嗎？^{〔a〕}從所受的文化影響（因緣）說，與時代文明是息息相關。^{〔b〕}從釋尊自覺的中道聖法說，卻獨拔於人天魔梵以上，而非印度文明所固有，這不是無師自悟嗎？

中華民國四十九年十月序

附錄一：佛法是理智的宗教，不僅是信仰的（即「佛法是信智合一的宗教」）

（1）印順導師《佛法是救世之光》〈佛學的兩大特色〉p.158 ~ p.163：

一 信仰與理智的統一

由於人類的個性各各不同，其習性，煩惱，要求，愛好，就有千差萬別。⁽¹⁾重感情的人，大抵是慈悲，信仰心切；⁽²⁾重理性的人，則理解力強。這一偏頗的發展，不能使信仰與理智統一，往往發生流弊。⁽¹⁾例如情感重，偏於信仰，則有信無智，狂熱的盲目信仰，趨向迷信。這種反理性，排斥智慧的態度，不是佛法所取的。⁽²⁾相反的是著重理性，對任何一切，事事懷疑，毫無信仰，抹煞道德價值，否認真理、聖賢的存在，終於走上反宗教的路子。這一危險性的歧途，小則個人的道德行為無法建立，大則整個社會皆蒙受其害！佛法說：「⁽¹⁾有信無智長愚癡，⁽²⁾有智無信增邪見」，即是此義。

佛法主張信智合一，如何合一？能否合一？這就要對佛法中信仰與智慧，先有一番了解。

^(一)信仰的特徵，是對於所信仰的對象，生起一種欽敬仰慕之情操。任何宗教徒，均有如此信仰生活的經驗。⁽¹⁾這種信仰，若缺乏理智思考和抉擇，就不能稱為理智的信仰。⁽²⁾佛法中信仰，是透過考察與分別，了解到信仰的對象，具有真確（實）性，功（德）性和功用（能）性。例如佛弟子對釋迦世尊的敬信，必先通達到釋尊確實示現過這一世界，他具有崇高的智慧德相和那偉大救世利人的慈悲大用。佛法中的信仰以理智為基礎；從理智出發而加強信心，從智慧體認而陶冶的信仰，理解愈深切則信心愈堅強。這種信心能引發我們向上向善，^(A)不但對信仰的對象上有「高山仰止」之情愫，^(B)而且進一步也想達到同一境地！

常見一般對佛法頗有研究的知識份子，理解力雖強，但缺乏信仰，所以佛法不能在他們身心中生根，更不能獲得佛法的真實受用。這樣的研究佛學，是違反佛教精神的。因為佛教生活是包括了信仰要素，有了信心才能滌除內心煩惱——貪、瞋、我慢。信心猶如明礬，放進濁水中，濁水不得不淨。信仰心切，內心自然清淨。

人生現實社會苦惱重重，信仰能使我們空虛苦悶的心境，獲得愉悅，安定和充實。這如一無知孩童，流浪街頭，饑渴寒冷，徬徨無依，在焦急絕望中，忽然找到自己的母親，安定快樂，因為深信能得到衣食的飽暖，以及母愛的慰撫。所以信仰的生活中揚溢著喜悅，輕安和充實！⁽¹⁾倘若未經過自由思考，理智陶冶，則其信仰永遠跟在他人走，所謂「他信我也信」。這種宗教狂熱，只是自我陶醉，屬於盲目的，反理智的迷信。⁽²⁾佛教的信仰經過智慧觀察，在信仰中不廢理性，故無一般宗教重信不重解的弊病。當然佛法信心的過程，有深淺不同的層次，而一般所見的佛教徒的信仰，不一定能代表佛法的真義。

^(二)智慧的特性是自由思考，智慧的作用是了解認識。…〔中略〕…⁽¹⁾一般人以為真理在我們心外，所以終日向外界探求，或外在有一形而上之本體，作為我們信仰對象，但外界的一切都是虛幻不實的。⁽²⁾所以佛法智慧的推求以自我體驗為中心，真理不從外得，認識了自我，把握住自我後，由內向外，擴大到人生現象界，以外界作為自我體驗之印證。這如一個耳聰目明的人，知識豐富，一切不需他人幫助，就能辨別清楚，如此才能智信合一。

其實智信不相違背，⁽¹⁾否則，不偏於信仰即重於智慧，信智不能調和。因為^(A)無信仰的智慧，是偏重於物質的智慧，結果是反宗教。^(B)沒有智慧的信仰，是偏重於情感的信仰，結果是反理性。⁽²⁾佛法是信智合一，信是充滿理性的，智是著重人生的，自力的；信難顛倒，而智有確信。能夠這樣的去了解，體驗，實行，則人生前途才充滿了無限光明。

信心的修學方式，可以分成幾個階段，在其過程中雖有淺深的不同，但最後是信智統一。⁽¹⁾第一是信順，內心不存有絲毫的成見，而以理解為基礎。因為胸中一有主見，則不能信順他人或接收真理。…〔中略〕…所以丟開了主見才能信順真理，這樣信心才能清淨（與三慧中聞慧相應）。⁽²⁾第二是信可，或稱為解信，經過信順後，接著就對於所信的對象上生起深刻的了解，或印可它確實如此。認得真，才信得切。通過耳聞眼見，再經內心思考（這與三慧中思慧相應），求得系統的認識，認定它確實無謬。⁽³⁾第三是信求，這一階段是經過智慧思考後採取行動，希求獲得。如去山中採礦，經過勘定後，知其地實有石油，確信無疑，即可開始鑿掘了（與修慧相應）。⁽⁴⁾第四是證信，由於不斷的修習，體悟到真理究極與最初所信的毫無二致。如開礦者，繼續的開掘，終於發現到大量石油（這與現證慧相應）。佛法說信不排智，智以信成，達到信智合一，這與其他宗教

的信仰大大不同。

佛法中的智慧⁽¹⁾從自證而來，因為一切知識必須以人為本位，了解到人生，把握此人生的智慧，再去觀察宇宙現象界，才能通達無礙。⁽²⁾若以為智慧從外界獲得，只能知其表面，不能徹法源底。

⁽¹⁾約智不礙信說，在事相上，佛陀曾親證到世界無量，眾生無數。科學不發達時，人們對這種看法是非常懷疑的。但到目前，以科學儀器視察，證明太空中是有無數星球。科學愈昌明，愈能證明佛法所說是千真萬確。⁽²⁾約信不礙智說，在理論上，佛說緣起，無常，無我等，在現實人生中，我們處處可以體驗到這一永恆不變的理性原則。這一信智不二的佛學，是其他宗教所不及。

二 慈悲與智慧的融和

…〔下略〕…

- (2) 印順導師《學佛三要》〈信心及其修學〉p.87 ~ p.89：

⁽¹⁾記得梁漱溟說過：^(A)西洋文化的特徵，是宗教的，信仰的；^(B)中國文化的特徵，是倫理的，理性的。⁽²⁾他卻不曾注意，印度文化，尤其是佛教文化，宗教是哲學的，哲學是宗教的。信仰與理性相應，信智合一，是佛法的特徵。

依佛法說：⁽¹⁾信，^(A)當然是重於情意的；^(B)但所信的對象，預想為理智所可能通達的。⁽²⁾智，^(A)雖然是知的，但不僅是抽象的空洞的知識，^(B)而所證知的，有著真實的內容，值得景仰與思慕的。信與智，在佛法中，雖各有獨到的德用，學者或有所偏重，但決不是脫節的，矛盾的。換言之，信心是理智的，理智是信心的。

這點，可以從「信」的解說中，充分的顯發出來。

「信」是什麼？以「心淨為性」，這是非常難懂的！要從⁽¹⁾引發信心的因緣，⁽²⁾與信心所起的成果來說明。

⁽¹⁾「深忍」，是深刻的忍可，即「勝解」。由於深刻的有力的理解，能引發信心，所以說「勝解為信因」。⁽²⁾「樂欲」，是要實現目的的希求、願望。有信心，必有願欲，所以說「樂欲為信果」。這本來與中山先生的：「有思想而後有信仰，有信仰而後有力量」相近。信心，在這深刻的理解與懇切的欲求中顯出；是從理智所引起，而又能策發意欲的。

信以心淨為體性，這是真摯而純潔的好感與景慕；這是使內心歸於安定澄淨的心力，所以說如水清珠的能清濁水一樣。信心一起，心地純淨而安定，沒有疑惑，於三寶充滿了崇仰的真誠。

由於見得真，信得切，必然的要求從自己的實踐中去實現佛法。這可見佛說淨信，從理智中來，與神教的信仰，截然不同。

⁽⁻⁾⁽¹⁾西洋的^(A)神教徒，有信仰而不重理性。在宗教的生活中，是不需要智的。^(B)唯物的科學家，有智而沒有信。彼此間，造成了思想的對立。有些人，覺得護持傳統的神教，對於安定社會，是有益的。然而他們，並不能做到信智合一，而只是六天過著無神的非宗教生活，禮拜日又進入教堂，度著虔信的生活。信仰與理智的生活，勉強地機械地合作，患著內心的人格破裂症。這難怪人情的瘋狂，時代的苦難，不斷的嚴重起來！⁽²⁾在中國，雖有「知行合一」，「即知即行」（實從佛法中得來）的思想，以為知而不行，決非真知。不知道，^(A)如為了抽象的知識，生活的工具，而不是把他成為自己的，這是不見得能行的。^(B)必須從知而起信願，這才能保證必行。換言之，沒有信智合一，決不能知行合一。

⁽⁻⁾⁽²⁾佛教的信智相感的正信，才是今日人類急需的一味阿伽陀藥！

- (3) 印順導師《佛法概論》p.181 ~ p.186：

關於道德的心理因素，如⁽¹⁻³⁾道德的根源，是「無貪」、「無瞋」、「無癡」，已約略說過。今再論⁽⁴⁻⁵⁾道德的意向，⁽⁶⁻⁷⁾道德的努力，⁽⁸⁾道德的純潔。

…〔中略〕…

道德的純潔 對於佛、法、僧三寶的「信」心，在德行中，有著重要的意義。佛法所說的信，與一般宗教的信仰，是多少不同的。

信是什麼？「心淨為性」，即內心的純潔，不預存一些主觀與私見，惟是一片純潔無疵的心情。有了這樣的淨心，這才對於覺者、真理、奉行真理的大眾，能虛心容受，從「信順」、「信忍」、「信求」到「證信」。⁽¹⁾信順，是對於三寶純潔的同情，無私的清淨心，能領解事理，所以釋尊說：「我此甚深法，無信云何解」（智論卷一引經）？世間的事理，如預存主見，缺乏同情，還難於恰當的理解對方，何況乎甚深的佛法？學佛法，要有淨信為基礎，即是這樣的純潔的同情，並非盲目的

信仰。^[2] 依此而進求深刻的理解，得到明確的正見，即名**信忍**，也名**信可**。^[3] 由於見得真，信得切，發起實現這目標的追求，即名**信求**。^[4] 等到體證真理，證實了所信的不虛，達到自信不疑的境界，即名**證信**——也名**證淨**。**證信是淨心與正智的合一**：^[A] 信如鏡的明淨，^[B] 智如鏡的照物。

佛弟子對於佛法的不斷努力，一貫的本於純潔無疵的淨信。這樣的信心現前，能使內心的一切歸於清淨，所以譬喻為「如水清珠，自淨淨他」。這樣的純潔心情，為修學正法的根基，一切德行依此而發展，所以說：「信為道源功德母」。以此為善的，可見佛法的德行，對於真理是怎樣的尊重！德行的心理因素，此外還有，但以上面所說的八法為最要。

- (4) 印順導師《學佛三要》p.162 ~ p.165：

真實圓滿的大乘智慧，其究極體相，可從四方面去認識：

一、信智一如：談到智慧，並非與信心全不相關。按一般說，一個實在的修行者，**最初必以信心啟發智慧，而後更以智慧助長信心，兩者相關相成，互攝並進，最後達到信智一如，即是真實智慧的成就。**^[1] 在聲聞法中，初學或重信心（信行人），或重慧解（法行人）；但到證悟時，都能得四證信——於佛法僧三寶及聖戒中，獲得了清淨真實信心，也即是得真實智慧，成就證智，這即是小乘的信智一如。^[2] 大乘經裡的文殊師利，是**大智慧**的表徵，他^[A]不但開示**諸法法性之甚深義**，^[B]而且特重**勸發菩提心，起大乘信心**，所以稱文殊為諸佛之師。**依大乘正信，修文殊智，而證悟菩提**，這是大乘法門的**信智一如**。**二、悲智交融：**…〔中略〕…**三、定慧均衡：**…〔中略〕…**四、理智平等：**…〔中略〕…

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**。**大乘般若**，絕非抽象智慧分別，亦非偏枯的理性，而是**有信願、有慈悲、極寂靜、極明了，充滿了宗教生命的**。所以能夠契悟法性的大乘慧，都含攝得慈悲、精進等無邊德性。…〔中略〕…所以佛證菩提，或成究竟智，皆以**智慧為中心，而含攝得一切清淨善法**。

我們對於慧學的修習，既要了解智慧的特性，又得知道**真實智慧必與其他功德相應**。如經說：**般若攝導萬行，萬行莊嚴般若**。在修學的過程中，對信願、慈悲，以及禪定等等，也要同時隨順修集，才能顯發般若真慧。

附錄二：理性的「義理開導與修持指示」（即「理的中道與行的中道」）

- (1) 印順導師《中觀今論》〈第一章 中道之內容及其意義〉p.5 ~ p.9：

第一節 中道之內容

…〔中略〕…

…〔中略〕…正見緣起的中道，為釋迦本教的宗要。

不苦不樂是行的中道；不有不無等是理的中道，這^[1]僅是相對的區分而已。^[2]實則^[A]行的中道裏，以正見為先導，即包含有悟理的正見中道；唯有如此，才能不落苦樂兩邊的情本論。^[B]同時，悟理即是正行的項目，正見緣起，貫徹自利利他的一切正行，兩者是相依相待而不可缺的。依於正見緣起，能離斷常、有無等二邊的戲論，發為人生的實踐，自然是不落苦樂二邊的中道。

還有，釋尊的開示緣起，緣起的所以是中道，即不能忽略緣起的空相應性，這在經中多有說到。如《雜含》（二九三經）說：「為彼比丘說賢聖出世空相應緣起隨順法」。緣起是與空相應的，空的獨到大用，即洗盡一切戲論執見。緣起與空相應，所以能即緣起而正見不落兩邊的中道。

- (2) 印順導師《佛法概論》p.7 ~ p.11：

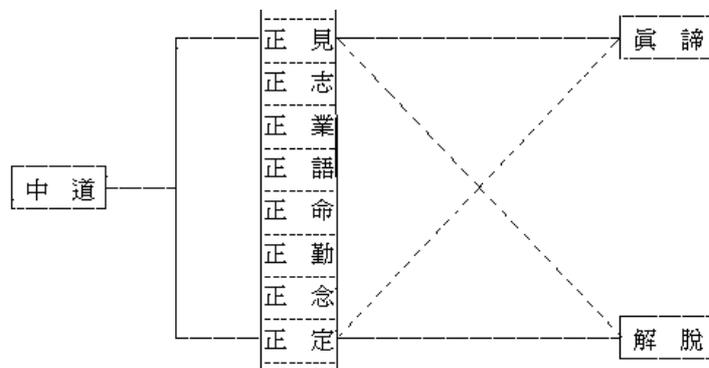
歸依法 法，是學佛者所歸依的。…〔中略〕…學者所歸依的法，可分為三類：**一、真諦法；二、中道法；三、解脫法。**

其中根本又中心的，是中道的德行，是善。…〔中略〕…正見、正志、正語、正業、正命、正勤、正念、正定——**八正道**，為中道法的主要內容。…〔中略〕…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。如《俱舍論》（卷一）說：「若勝義法，唯是涅槃」。…〔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。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。**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」。…〔中略〕…

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。**



- (3) 印順導師《以佛法研究佛法》〈「法」之研究〉p.105：

「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。**

- (4) 印順導師《以佛法研究佛法》〈「法」之研究〉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」（經集二二三）。

- (5) 印順導師《以佛法研究佛法》〈「法」之研究〉p.129：

「一切法」，是一般的，世俗的，一般認識到的一切。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。**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。

- (6) 印順導師《性空學探源》p.2：

佛法的**目的**，主要在**轉迷啟悟，轉染還淨**。^{(1)(A)} 從現實的人生出發，覺悟到人生之所以有重重的痛苦不自由，由於**所行的不正**；^(B) 行為的所以不能合乎正道，由於**知見的不正**，對於人生真相缺乏正確的悟解。⁽²⁾ 佛法是針對此點，^(A) **勤破虛妄以見真實**，^(B) **遠離邊邪而歸中道**；必如此，才能得解脫而自在。

這解脫自在的佛法，可由**悟理、修行、證果**上去說明。但有一**共同要點**，即無論為悟理、修行與證果，**都要求一番革新，要求對於固有解行的否定**（太虛大師曾作〈大乘之革命〉，即據空立論）。一般人以為如此，以為應該如此，現在一一的給予勤破、否定——並不如此，不應該如此。**表示遮妄離邪的否定，可以有種種的名稱，而最適當的就是「空」。**

從**悟解與證入**說，「空」⁽¹⁾ 不但是**虛妄戲論的遮遣**，⁽²⁾ 也就是**如實寂滅的開顯，遮情與顯理統一。遮情，顯理，不是徒托於名句的論辨，而是要從篤行中去實踐體驗的。**

- (7) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.719：

…〔上略〕…在『般若經』中，由於這三類名義的統一，而表現為**悟理、修行、得果的無二無別**。

附錄三：理性的「隨機適應，自由抉擇」

- (1) 印順導師《佛法是救世之光》〈佛學的兩大特色〉p.160：

⁽¹⁾ **智慧的特性是自由思考**，⁽²⁾ 智慧的作用是了解認識。

(2) 印順導師《佛在人間》〈發揚佛法以鼓鑄世界之新文化〉p.344 ~ p.348：

三 佛教的世界性事例

從佛自覺法界性而流出的佛教，顯示了世界性的文化。現在想舉幾項事例來證成：

一、語文：…〔中略〕…

二、解行：佛法的世界性，表現在理解與實行方面，特點是：

(一)、**隨機適應**：以佛的慧眼來看，人類的個性、知能、興趣、習慣，都是種種不同的。所以最好的教化，是「適化無方」，**以不同的方法，來適應化導不同的眾生。但內在有著關聯性、一貫性，能不斷的引導向上，而到達同一的究竟。**這點，佛法表現為：「八萬四千法門」，「五乘」，「三乘」，而又同歸於「不二法門」，「一乘」，「一切眾生皆成佛道」。

佛從不以機械的，劃一的解行來教導人；從不像神教那樣的，劃一簡單的目標，使大家歸於同一信行。人類界，無論是個人、種族、國家，都有個別的不同存在，所以**弘傳佛法，不但要「知法」，而且要「知時」、「知眾」。**萬不能製定大小劃一的帽子，不問人的頭大頭小，勉人以一致頂戴。所以佛法中說：小藥師的藥籠裡，只有一樣藥，能治一種病。大藥師有種種藥，能治一切病。

雖然在一般人看來，今日世界的佛教，每有出入；或者嫌他沒有嚴密的世界性組織，如天主教一樣。其實，**佛法的多樣性，真是佛法世界性的特徵。真能在佛法中進修的，自會有同一的傾向，進入同一的至善境地。**

(二)、**自由抉擇**：佛法是適應不同的根性，或淺或深，或予（為人悉檀）或奪（對治悉檀）。⁽¹⁾對於不同的教說，佛弟子是尊重自由思考的。⁽²⁾特別是「應理論者」，進展到但立現、比二量，不立聖教量以自拘蔽（聖教的真理，一定是合於現量比量的）。

⁽¹⁾ 依義不依語——不受語文所困蔽，^(A) 重視內含的意義，^(B) 尤其是注意到**為什麼這樣說。**⁽²⁾「依了義不依不了義」——在不同義理中，有批判抉擇的自由，所以是「理長為宗」。

自由思考與自由抉擇，展開了大小，空有的深義。無論是佛說的隨機性，或教義的自由抉擇，都必然的是反教條的。反教條的宗教，也許有人覺得希奇，其實只是相應於世界性的特徵。

反教條的自由學風，在中國的天台、賢首宗，特別是禪宗裡，到得最確實的證明。⁽¹⁾一般教學，不免受到翻譯語文的拘蔽，或印度教派的局限。⁽²⁾重於實踐的禪者，從中透出而演為禪宗。不用固有的術語，固有的教說，號稱「不立文字」，而照樣學習佛法，傳布佛法，成為千年來的中國佛教主流。

(三)、**兼容並蓄**：⁽¹⁾不但佛教內部的無限眾多而一致，⁽²⁾對於教外，也一向以「道並行而不相悖」的精神來處理。^{(A)(a)}佛世，一位異教徒，信仰佛法以後，想斷絕一向敬奉的外道們的供養，但佛勸他照常的供給他們。佛法沒有一筆抹煞異教，覺得在人性淨化的進修過程中，這只是程度低一些而已。^(b)佛不拒異教於善法之外，決不如異教那樣的狹隘，對於不同的宗教，一律看作惡魔，認為非墮地獄不可。狹隘的排他性，也許真是惡魔的特質。相反的，以佛法看來，不同的宗教、學術，雖不是佛教，但儘有些是菩薩的教化。

^{(B)(a)}一切文化的發展，受到地區及時代的局限，不能不有偏蔽，甚至包含毒素，但在教化當時當地的人類來說，不能不說有著良善而積極的成分。這種寬容的立場（事實也確實如此），表達了佛教文化觀的世界性。能與世界一切良善的文化共存，陶鍊一切偏蔽，而引向崇高完善的境地。^(b)佛法在中國，影響了中國的儒（理學），道（全真派）；在印度，影響了後起的印度教學。傳到希臘與埃及，也促成了西方神教的革新。雖然他們在固有傳統文化的根柢上，融攝了佛法，或者反而誹毀佛法，然在佛法泛應的精神上，依然是滿意的部分成功。^(c)佛法必須保存佛法的完整性與原則，不斷的影響一切，而使世界文化，充滿了佛教世界性的精神，共向於究竟的極則。

三、制度：…〔下略〕…

(3) 印順導師《教制教典與教學》〈福嚴閒話〉p.221 ~ p.225：

關於我的教學態度，一向是**絕對尊重自由的**。前年續明法師的《時論集》在港出版，我底序文中說：「予學尚自由，不強人以從己」。這是我的一貫作風，絕非聳人聽聞之言。因為⁽¹⁾我自覺到，我所認識的佛法，所授與人的，不一定就夠圓滿、夠理想。因此，我從未存心要大家學得跟我一樣。⁽²⁾眾人的根性、興趣、思想，是各各不同，勉強不來的。大家所學祇要是佛法，何必每個人盡與我同？…〔中略〕…至於歡喜閱讀什麼經書，自有一種審慎合理的規定；這規定，**決不是限於一宗一派的**。有些人覺得我是個三論學者，其實這並不十分確實，我從不敢以此自居。我們虛大師曾這樣對人說：「我不為一宗一派之徒裔」。大師的福德智慧，我們學不到，但他這種**不拘宗派**的

精神，自問也願意修學。…〔中略〕…我因民國二十三年到武昌佛學院研究三論，所以大家都說我是三論學者。也許我的根性比較接近空宗，⁽¹⁾但我所研究的，決非一宗一派。⁽²⁾尤其領導大家修學，更未想到要如何控制思想，使大家都跟我一樣。…〔中略〕…

總之，佛法是一體而多方面的，⁽¹⁾大家^(A)在初學期間，應當從博學中求得廣泛的了解，^(B)然後再隨各人的根性好樂，選擇一門深入，這無論是中觀、唯識，或天臺、賢首都好。⁽²⁾^(A)不過在現階段，一定要先從多方面去修學，將來才不致引生門戶之見。^(B)佛教的宗派，各有好處，而且彼此可以互相助成。如中國的一些宗派，都有可以會通處，其界限並不十分嚴格。所以大家不應存著宗派觀念，佛教祇有一個，因適應眾生根性而分多門。⁽³⁾我們學佛，^(A)第一便要「法門無量誓願學」，^(B)至於最後從那一門深入，則須視乎各人底根機而定。

⁽¹⁾佛教各宗派，向有了義不了義之說，而所謂了義與不了義，完全是以各家的思想立場為準繩的。如在印度，空宗說唯識不了義，唯識說空宗不究竟。中國各宗的判教亦復如是，天台有天台的判法，賢首也有賢首的判法，各以自宗為了義、究竟、圓滿，他宗為不了義，不究竟，不圓滿。⁽²⁾剋實說來，辨了義不了義，或究竟不究竟，是由於學者對於全面佛法的不同觀點，也許是眾生的根性問題。並非判某家不了義不究竟，就含有打倒他或否定他的敵對意味。這不過是說：某家所談的佛法，闡理較差一點，祇可適應某類根機。

⁽¹⁾如空宗與唯識，千年來一直在互指對方不了義、不究竟，結果空宗還是空宗，唯識依然唯識，並沒有因為唯識說空宗不了義，而把空宗打倒；也沒有因為空宗指唯識不究竟，而否定了唯識。這是擺在我們眼前的史實。⁽²⁾中國的傳統佛教，^(A)說到中觀或唯識不了義，並不覺得怎樣，^(B)但如中觀與唯識學者，提及傳統佛教素來所宗聖典的不了義（如唯識宗以三乘為究竟，《法華經》說一乘是不了義的。如玄奘大師的弟子窺基大師，說中國的十地論等學派，是「此方分別論者」），那就要驚異不置了！其實，這只是少見多怪！人家說我所宗的不了義，只是他底一種判釋，也可說是他的根性與我不同，所以他見到的不能和我一致，絕不因他說我不了義，就等於打垮了我。

理解得這點，我們不但要遍學佛教的每一宗派，就是印度的各種宗教哲學，以及中國古來各家學說，我們都應該要了解。⁽¹⁾因此，我是主張「學尚自由」的，決不限制任何人的學習興趣，及其正確的佛教思想。⁽²⁾然而目前諸位的學力，還無法判斷了義不了義，故應依照指定課目，逐步求得多方面的認識，然後才能有所判斷，有所抉擇。

一個宗派，總有它的完整義理，修行方法等等。我們說那一宗不了義，那一派了義，必須根據這些去判斷，決不是憑空的詭辯。詭辯的勝敗，充其量也不過是說話的伎倆高明不高明罷了。真理愈辯愈明，學佛者不妨根據自己認為究竟了義的宗派，互相質難論辯，使完整的佛法益加發揚光大。

修學佛法的人，⁽¹⁾其思想傾向總是不能完全一致的，例如太虛大師，他雖力倡諸宗並行，但大師也有他自己的思想中心。⁽²⁾所以，大家^(A)^(a)能夠按照我所指定的教典閱讀，對於整個佛法有了廣泛的認識，^(b)然後依著各人的思想見解，認為⁽¹⁾那宗教理究竟了義，^(B)或者更能適應現代思潮，引導世道人心，那麼盡可隨意去研究，去弘揚。^(B)^(a)祇要真切明了，^(b)不作門戶之見而抹煞其他；因為這等於破壞完整的佛法，廢棄無邊的佛法。

我是絕對尊重各人底思想自由的，這一點，希望大家先有一番了解。

(4) 印順導師《華雨集第五冊》p.281 ~ p.282：

說到這裏，我不願以空宗自居，也可以明白了。民國四十四年，我在「福嚴閒話」中說：

「予學尚自由，不強人以從己，這是我的一貫作風。……我自覺到，我所理解的佛法，所授與人的，不一定就夠圓滿」。

「大家⁽¹⁾在初學期間，應當從博學中，求得廣泛的了解，⁽²⁾然後再隨各人的根性好樂，選擇一門深入，這無論是中觀、唯識，或天臺、賢首，都好」。

「⁽¹⁾^(A)對於整個佛法，有了廣泛的認識，^(B)然後依著本人（各人自己）的思想見解，認為^(a)那宗的教理究竟了義，^(b)或者更能適應現代思潮，引導世道人心（向上），那末儘可隨意去研究，去弘揚。⁽²⁾祇要真切明了，不作門戶之見而抹煞其他，因為這等於破壞完整的佛法，廢棄無邊的佛法」。

附錄四：太虛大師〈菩提道次第廣論序〉全文

《太虛大師全書 第十九編 文叢》（太虛大師全書 30p777~779）

菩提道次第廣論序〔按：民二四年作〕

比因西藏學者法尊譯出黃衣士宗克巴祖師所造菩提道次第廣論，教授世苑漢藏院學僧，將梓行而問世。余為參訂其譯文，閱至「如是以諸共道淨相續已，決定應須趣入密咒，以能速滿二資糧故。設論共道，非所堪能。或由種性功能贏劣不樂趣密咒者，則唯應將此之次第加以推廣」。其為特尚密宗之理論，甚為顯然。例之賢首以別教一乘特尚華嚴，天台以純圓獨妙特尚法華，固將無別。

然中國尚禪宗者，斥除一切經律論義，雖若宗鏡錄遍錄經論，亦但揚厥宗，鄙餘法為中下；尚淨土者，亦勸人不參禪學教，專守一句彌陀，賢、台、雖可以小始終頓藏通別圓位攝所餘佛言，然既為劣機而設，非勝根所必須，縱曰圓人無不可用為圓法，亦唯俟不獲已時始一援用之，而學者又誰肯劣根自居！於是亦皆被棄。此風至日本而加厲，橫判顯密教、豎判十住心之東密，則除祕密盡排為淺顯；高唱經題之日蓮，則於法華亦捨跡門而僅崇本門。今日本雖經明治維新復興，然亦只有各宗而無整全之佛教。中國至清季除參話頭、念彌陀外，時一講習者亦禪之楞嚴、淨之彌陀疏鈔、及天台法華與四教儀、或賢首五教儀、附相宗八要而已。經律論古疏早多散失，保之大藏者亦徒資供奉，或翻閱以種善根耳。空疏媿陋之既極，唯仗沿習風俗以支持。學校興而一呼迷信，幾潰頽無以復存，迄今欲扶掖以經論律儀，尚無以樹立其基礎。

而借觀西藏四五百年來之黃衣士風教，獨能卓然安住，內充外弘，遐被康、青、藏、滿而不匱，為之勝緣者雖非一，而此論力闡上士道必經中下士道；俾趣密之士，亦須取一切經律論所詮戒定慧遍為教授，實為最主要原因。論云：如道炬釋：「未修止觀，學習律儀學處以前，是為戒學。奢摩他者，是為定學。毗鉢舍那，是為慧學。復次、奢摩他前，是方便分福德資糧，依世俗諦廣大道次；發起三種殊勝慧者，是般若分智慧資糧，依勝義諦甚深道次」。若於此次第決定、數量決定之智慧方便中僅取一分者，當決定知不成菩提。

福德資糧則人天俱攝，智慧資糧則聲緣相協，律及經論皆所依止，僅取一分不成菩提。雖未嘗不別有最勝之歸趣，而確定皆攝入次第之過程。於是不沒自宗，不離餘法，而巧能安立一切言教，皆趣修證。故從天竺相、性各判三時，以致華、日諸宗之判攝時教，皆遜此論獨具之優點。

余昔於佛學概論（按：略本民十五年講），明因緣所生法為五乘共法，三法印為三乘共法，一切法實相至無障礙法界為大乘不共法；後於大乘本生心地觀經，又增說共不共通法為總要，粗引端緒，語焉不彰。今雖未能獨崇密宗，欣睹三士道總建立之典要，乃特提出以申論之。（見海刊十六卷三號）

（附註）海刊原題「菩提道次第廣論較中日各宗判教之優點」，以此代序，故今改之。

附錄五：三乘究竟或一乘究竟

(1) 印順導師《佛在人間》p.35：

佛法中一向有三乘與一乘的爭論，根本在二乘的是否究竟？這如：



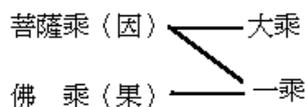
表中二條短線，如二乘；另一條長線，如一大乘。⁽¹⁾在經說二乘究竟時，菩薩乘與二乘相對，稱為大乘。⁽²⁾但二乘是終要轉入大乘成佛的，唯大無小，所以大乘即成為一乘。

三乘究竟，本是方便說的。在證入法性平等中，同歸一乘，為必然的結論（所以，⁽¹⁾《般若經》說，阿羅漢等聖者，是一定會信受大乘般若的。⁽²⁾《法華經》等說，如聲聞而不信一大乘，是增上慢人，自以為是阿羅漢，而不是真阿羅漢）。

(2) 印順導師《勝鬘經講記》p.13 ~ p.15：

⁽¹⁾約菩薩的修行說，都名為大乘；⁽²⁾約簡別聲聞緣覺果的不究竟說，唯有佛果才是究竟的，這稱為一乘，也即是大乘。所以，《法華經》專說一乘，又說『佛自住大乘』。

大乘與一乘，可作如此觀：



…〔中略〕…總之，⁽¹⁾一乘的重心，在說明二乘非真，在顯示如來果德。⁽²⁾大乘是貫徹因行果德的，而多少側重菩薩因行（本經可為確證）。上來，大體依三論師說。

(3) 印順導師《佛法是救世之光》〈從學者心行中論三乘與一乘〉p.143 ~ p.144：

同歸一道的⁽¹⁾究極意趣，實指平等慧的解悟本無；⁽²⁾如通泛的說，回心向大，也可說同歸一大乘了。佛法的因機設教，三乘一乘，都在學佛者的心行上立論。所以如忽略這點，以為那部經是大乘，那部經是小乘；或者說那部法是三乘，那部法是一乘，都是不相干的！學大乘法而證小果，墮入外道，這是常有的事。

學者如修學大乘，修學一乘，應時時檢點自己心行。看看自己的⁽¹⁾發心如何——為了生死，還是為度眾生？⁽²⁾行踐如何——還是修出離行，還是慈悲六度行？⁽³⁾悟解如何——還是取相滯有，還是即心空而入無生？

雖然一切眾生終究是要成佛的，是要入一乘平等大慧的，但未到這步田地，決不因為讀一乘經，學一乘法，就算一乘行者了！

- (4) 印順導師《佛在人間》p.69：

《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。…〔下略〕…

- (5) 印順導師《以佛法研究佛法》p.166：

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

附錄六：太虛大師與印順導師的異同

【1/2】「人間佛教」與「人生佛教」的異同：

- (1) 印順導師《華雨集第四冊》〈契理契機之人間佛教〉p.44 ~ p.46：

七 少壯的人間佛教

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。

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」。⁽¹⁾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！⁽²⁾所以我要從佛教思想的演化中，探求人間佛教的依據。

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，⁽¹⁾中國佛教自以為最上乘，他修的也正是最上乘行呢！⁽²⁾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，⁽¹⁾發見這一大乘思想的逆流——佛德本具（本來是佛等）論，⁽²⁾所以斷然的贊同「佛法」與「大乘佛法」的初期行解。

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」！

…〔下略〕…

- (2) 印順導師《華雨集第四冊》〈契理契機之人間佛教〉p.64 ~ p.69：

一〇 向正確的目標邁進

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。**…〔中略〕…**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、羅刹亦有其用處」（『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、羅刹（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。…〔中略〕…

…〔中略〕…

…〔中略〕…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。**…〔下略〕…

(3) 印順導師《永光集》p.251 ~ p.256：

虛大師十七——十九歲（一九〇五——一九〇七），讀《法華》、《楞嚴經》；在天童寺，聽《法華經》，「習學禪堂生活」；「聽道老講《楞嚴經》、閱《楞嚴蒙鈔》，《楞嚴宗通》，愛不忍釋」（《年譜》二六——三一頁）。閱藏期間（一九一四——一九一七），「初溫習台、賢、禪、淨諸撰述，尤留意《楞嚴》、《起信》，於此得中國佛學綱要」；「于會合台、賢、禪的《起信》、《楞嚴》著述，加以融通抉擇，……從《楞嚴》提唐以後的佛學綱要，而《楞嚴攝論》即成於此時」（《年譜》八四——八五頁）。當時雖有政治的革命，而大師接觸到章太炎、譚嗣同等有關佛學的文字，都還是宋以來的佛法傳統。**大師心目中的中國佛學，就這樣的凝定了，用來適應時代，以從事中國佛教的復興運動，直到晚年。**

大師⁽¹⁾對中國佛教的衰落，及「說大乘教，修小乘行」的情況，歸因於佛教徒。⁽²⁾對唐以來傳承的一切佛法，在進行佛教革新運動中，認為一切經是佛說的。也就是說：⁽¹⁾「法」是完善的，⁽²⁾而中國佛教的衰落，問題在學佛法的「人」。

（大師晚年——民國三十——三十二年，由於**發現門下思想的脫離中國傳統**，^{(1)(A)}針對藏傳中觀，講〈諸法有無自性問題〉，撰〈闍入中論記〉。^(B)對我的《印度之佛教》，作〈議印度之佛教〉，〈再議印度之佛教〉。⁽²⁾特在漢院講〈天台四教儀與中國佛學〉，〈賢首五教儀〉，及重禪觀的〈中國佛學〉）。

…〔中略〕…

⁽⁻⁾中國佛教的衰落，⁽¹⁾虛大師^(A)在「人」上著想；^(B)雖說「學理（法）革命」，而革新的只是適應時機的方便。⁽²⁾我^(A)當然也知道「人」的低落與墨守成規，^(B)但從史的探求中，「確認佛法的衰落，與演化中的神（天）化，（庸）俗化有關」（《遊心法海六十年》五四頁）**佛教的衰落，從印度到中國，^(A)不只是「人」的低落，^(B)而也是「法」的神化、俗化。**

⁽⁻⁾由於這一理念不同，在大乘三宗（或三系）的討論上，呈現出彼此間的差異。⁽¹⁾大師說三宗平等（其實也有不平等），而以宋以來的佛法傳統——**法界圓覺宗為最高妙**；為了支持這一理由，以馬鳴（？）的《大乘起信論》，為早於龍樹、無著的。⁽²⁾而我以為：**「能立本於（釋迦佛時）初期佛教之淳樸，宏闡中期佛教（初期大乘經與龍樹論）之行解——梵化之機應慎，攝取後期佛教（虛妄唯識、真常唯心）之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟」**（〈印度之佛教·自序〉七頁）！

我在大乘三系中，重視「性空唯名」——**「弘闡中期佛教之行解」**，讀者可能多少有些誤解，…〔中略〕…說我贊同「緣起性空」，是正確的，但我重視初期大乘經論，⁽¹⁾並不只是空義，⁽²⁾而更重菩薩大行。我不是西藏所傳的後期中觀學者，是重視中國譯傳的龍樹論——《中論》、《大智度論》、《十住毘婆沙論》。所以在〈敬答議印度之佛教〉說：「於大乘中見龍樹有特勝者，非愛空也」；並提出會通《阿含》，及「忘己為人」，「任重致遠」，「盡其在我」的偉大的菩薩精神（《無諍之辯》一二一——一二二頁）。其實，這在〈印度之佛教·自序〉中，早已說過了。

而且，**龍樹在闡述菩薩廣大行中，對念佛免難，功德迴向眾生，懺悔罪業，煩惱即菩提，易行與難行，頓入與漸入等：凡有他力的，速成的，也就是神（教）化傾向的，都有不同印度後期論師的卓越見解。《智度論》在印度失傳，後期的中觀學者，那裡知道！**

「佛世之淳樸」，虛大師是同意的，那末離佛世還不久，多少天化而不太離譜時代的佛教，總比後期的「天佛一如」好。「天（神）佛一如」，⁽¹⁾不只是「魔梵混融」的秘密大乘，⁽²⁾在「真常唯心」系中，如《大集經》的〈寶幢分〉，及《楞伽經》，早已明白的說到，如我在《方便之道》所引述

的（《華雨集》二冊·一〇四——一〇六頁）。

我的意見，是在印度佛教史中，探求天（神）化，漸漸的嚴重，達到神佛不二的過程。在這一發展過程中，抉取初期大乘經（龍樹）論，闡揚大乘解行而又能會通《阿含》。

我不是要依緣起性空，而與真常唯心論諍的。

- (4) 印順導師《華雨集第四冊》〈契理契機之人間佛教〉p.17 ~ p.33 :

四 印度佛教嬗變的歷程

…〔中略〕…

…〔中略〕…⁽¹⁾「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。⁽²⁾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。⁽³⁾到了「秘密大乘佛法」，念天的影響更深。如做五部夜叉，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。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。欲界天神——大力鬼王與高等畜生天的融入佛教，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；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！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

…〔中略〕…

佛法……………第一義悉檀……………顯揚真義

┌初期……對治悉檀……………破斥猶豫

大乘佛法——

└後期……各各為人悉檀……………滿足希求

秘密大乘佛法……………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。…〔中略〕…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！**

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「入纂正統」的批評。都是流傳中的佛法，所以不會徹底否定某些佛法。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！」

- (5) 印順導師《無諍之辯》〈談入世與佛學〉p.189 ~ p.191 :

大師深入於中國的傳統佛教——圓頓大乘，…〔中略〕…崇仰中國佛教教理為最高準量，為中國佛教教理而盡最大的維護責任。對中國圓頓大乘的無比忠誠，為真正信仰者樹立典型！在近代大德中，沒有比大師更值得可敬了！

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。

⁽¹⁾ 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。⁽²⁾ 大師^(A) 那有不知參禪、念佛，是至圓、至頓、至簡、至易的究竟大乘呢！^(B) 問題在：入世、利他、無所不施——這些問題，在凡夫面前，^(a) 即使理上通得過，^(b) 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！

- (6) 印順導師《無諍之辯》〈談入世與佛學〉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。…〔中略〕…

…〔中略〕…

大師的**學理革命，在適應環境中**，⁽¹⁾ 不是條理嚴密，立破精嚴，以**除舊更新**。⁽²⁾ 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。**

…〔中略〕…但不是「兩腳書櫥」式的通家，而是從其經驗及修學中，憑其卓越的天分，而有驚天動地的思想革新者。如上所述的學理革命，在印度，在中國，在佛教世界的每一角落，曾有這樣「不世出的思想家」嗎？為了從事實際的整僧、護教，為了維持與調和而多多融貫，使他在佛教中的真正價值，被人誤解。人生佛教，難道只是順應潮流嗎？

- (7) 印順導師《華雨集第五冊》p.15 ~ p.19：

『印度之佛教』是史的敘述，但不只是敘述，而有評判取舍的立場。所以這部書的出版，有人同情，也有人痛恨不已。不過痛恨者，只是在口頭傳說中咒咀，而真能給以批評的，是虛大師與王恩洋居士（還有教外人一篇）。…〔中略〕…**虛大師的批評重心在：**⁽¹⁾ 我^(A) 以人間的佛陀——釋迦為本；^(B) 以性空唯名、虛妄唯識、真常唯心——三系，為大乘佛法的開展與分化。⁽²⁾ 而虛大師是^(A) 大乘別有法源（在『阿含經』以外）的，是中國佛教傳統，以「楞嚴」、「起信」等為準量，也就是以真常唯心——法界圓覺為根本的。⁽²⁾ 虛大師所以主張，『大乘起信論』造於龍樹『中論』等以前，以維持真常唯心為大乘根本的立場。不過，說『起信論』的造作，比龍樹作『中論』等更早，怕不能得到研究佛教史者的同意！

其實，我對印度的佛教，⁽¹⁾ 也不是揚龍樹而貶抑他宗的。⁽²⁾ 我是說：「佛後之佛教，乃次第發展而成者。其方便之適應，理論之闡述，^(A) 如不適於今者，或偏激者，或適應低級趣味者，則雖初期者猶當置之，況龍樹論乎？乃至後之密宗乎！^(B) 其正常深確者，適於今者，則密宗而有此，猶當取而不捨，而況真常系之經論乎！其取舍之標準，不以傳於中國者為是，不以盛行中國者為是，著眼於釋尊之特見、景行，此其所以異（於大師）乎」（『敬答議印度佛教史』）！存有揚清抑濁，淘沙取金的意趣，沒有說千百年來所傳，一切都是妙方便，這就難怪有人要不滿了。…〔中略〕…

…〔中略〕…

五、大乘佛法，我以性空為主，兼攝唯識與真常。在精神上、行為上，倡導青年佛教與人間佛教。在歷史上，大乘佛教的開展，確與青年大眾有關。所以依『華嚴經』的「入法界品」，善財童子的求法故事，寫了一部『青年佛教與佛教青年』。（現在編入『妙雲集』，已分為三部分：『青年佛教運動小史』，『青年佛教參訪記』，『雜華雜記』）。

不過我所說的**青年佛教**，是：「菩薩⁽¹⁾ 不是不識不知的幼稚園（生）。……⁽²⁾ 青年佛教所表現的佛教青年，是在真誠、柔和、生命力充溢的情意中，融合了老年的人生的寶貴經驗」（『雜華雜記』）。因為，**如對佛法缺乏正確而深刻的勝解，那末青年佛教的勇往直前，隨宜方便，不可避免的會落入俗化與神化的深坑。**

⁽¹⁾ 虛大師說「人生佛教」，是針對重鬼重死的中國佛教。⁽²⁾ 我以印度佛教的天（神）化，情勢異常嚴重，也嚴重影響到中國佛教，所以我不說「人生」而說「人間」。希望中國佛教，能脫落神化，回到現實的人間。

我講「人間佛教」，現存『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，這只是全部的「序論」，但由於離開了香港，外緣紛繁，沒有能繼續講出。

(8) 印順導師《佛在人間》〈人間佛教緒言〉p.18 ~ p.22：

人生與人間：太虛大師在民國十四五年，提出了「人生佛教」。在抗戰期間，還編成一部專書——《人生佛教》。大師以為：人間佛教不如人生佛教的意義好。他的倡導「人生佛教」，有兩個意思：

一、對治的：因為中國的佛教末流，一向重視於——一死，二鬼，引出無邊流弊。大師為了糾正他，所以主張不重死而重生，不重鬼而重人。以人生對治死鬼的佛教，所以以人生為名。

佛法的重心，當然是了生死，成佛道。但中國佛弟子，由於生死而變成了專門了死。…〔中略〕…大師曾為此寫了〈生活與生死〉一文，認為佛教的本義，是解決生活，在生活問題的解決中，死的問題也就跟著解決了。其實，佛教的了生死，並沒有錯。生死是生死，生生不已的洪流，包含了從生到死，從死到生的一切。解決這生生不已的大問題，名為脫生死。如不能了生，那裡能了死！這那裡可以偏重於死而忽略於生！

中國學佛者，由於重視了死，也就重視了鬼。…〔中略〕…為對治這一類「鬼本」的謬見，特提倡「人本」來糾正他。孔子說：「未能事人，焉能事鬼」，儒家還重視人生，何況以人本為中心的佛教！大師的重視人生，實含有對治的深義。

二、顯正的：…〔中略〕…大師曾說：「仰止唯佛陀，完成在人格，人成即佛成，是名真現實」（即人成佛的真現實論）。即人生而成佛，顯出了大師「人生佛教」的本意。

人生佛教是極好了，為什麼有些人要提倡人間佛教呢？

⁽¹⁾ 約顯正方面說，大致相近；

⁽²⁾ 而在對治方面，覺得更有極重要的理由。人在五趣中的位置，恰好是在中間。在人的上面有天堂；下面有地獄；餓鬼與畜生，可說在人間的旁邊，而也可通於上下。…〔中略〕…佛教是宗教，有五趣說，如不能重視人間，那麼⁽¹⁾如重視鬼、畜一邊，會變為著重於鬼與死亡的，近於鬼教。⁽²⁾如著重羨慕那天神（仙、鬼）一邊，即使修行學佛，也會成為著重於神與永生（長壽、長生）的，近於神教。⁽³⁾神、鬼的可分而不可分，即會變成又神又鬼的，神化、巫化了的佛教。

這⁽¹⁾不但中國流於死鬼的偏向，⁽²⁾印度後期的佛教，也流於天神的混濛。如印度的後期佛教，背棄了佛教的真義，不以人為本而以天為本（初重於一神傾向的梵天，後來重於泛神傾向的帝釋天），使佛法受到非常的變化。所以特提「人間」二字來對治他：這⁽¹⁾不但對治了偏於死亡與鬼，⁽²⁾同時也對治了偏於神與永生。

真正的佛教，是人間的，唯有人間的佛教，才能表現出佛法的真義。所以，我們應繼承「人生佛教」的真義，來發揚人間的佛教。我們首先應記著：在無邊佛法中，人間佛教是根本而最精要的，究竟徹底而又最適應現代機宜的。切勿誤解為人乘法！

【2/2】太虛大師以為「人間佛教不如人生佛教的意義好」：

(1) 《太虛大師全書 第十六編 書評》〈再議印度之佛教〉（太虛大師全書 25p52）：

原著以阿含「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也」片言，⁽¹⁾有將佛法割離餘有情界，孤取人間為本之趨向，⁽²⁾則落人本之狹隘。

⁽¹⁾^(A)但求現實人間樂者，將謂佛法不如儒道之切要——梁漱溟、熊子真、馬一浮、馮有蘭等；^(B)但求未來天上樂者，將謂佛法不如耶、回之簡捷；⁽²⁾而佛法恰須被棄於人間矣。

(2) 《太虛大師全書 第一編 佛法總學》（太虛大師全書 1p211）：

須知佛乘之義⁽¹⁾在使法界一切眾生離苦得樂，⁽²⁾本不限於人類。

⁽¹⁾如言宗教為多人宗仰之義，則其範圍僅限於人。⁽²⁾若從法界眾生觀之，唯佛法為能普遍隨類應化妙用無窮，為法界眾生之所歸依，故知佛乘為法界真正宗教。

佛乘之義，⁽¹⁾既普遍十法界，⁽²⁾僅就人間世以觀察之，^(A)所見亦小矣，^(B)雖然，在人言人復何傷。

(3) 《太虛大師全書 第一編 佛法總學》（太虛大師全書 1p439~440）：

第二、佛教的學理，比其他任何宗教學說來得寬廣而深圓。

佛法依三界（或云法界）眾生而設，三界中有人類——我們生在人中，佛亦降生在人中，**在人言人，側重人間而談佛法固無不可；但要知道宇宙間的一切眾生皆在佛化之中。**

若以人間自封，除現見外不論其他，否認餘趣存在，即等於自掘其根自塞其源，未免把佛法弄得**太狹小了，那就大大不可。**

另參見：

- (1) 印順導師《佛在人間》〈人間佛教要略〉p.109：

緣起與性空的統一，他的出發點是緣起，⁽¹⁾是緣起的眾生，⁽²⁾尤其是人本的立場。因為，⁽¹⁾如泛說一切緣起，每落於宇宙論的，容易離開眾生為本的佛法，⁽²⁾如泛說一切眾生，即不能把握「佛出人間」，「即人成佛」的精義。

- (2) 印順導師《佛法概論》〈第三章 有情——人類為本的佛法〉p.43 ~ p.52：

第一節 佛法從有情說起

有情的定義 凡宗教和哲學，都有其根本的立場；認識了這個立場，即不難把握其思想的重心。佛法以有情為中心、為根本的，如⁽¹⁾不從有情著眼，⁽¹⁾而^(A)從宇宙或社會說起，^(B)從物質或精神說起，都不能把握佛法的真義。

…〔中略〕…

第二節 莫辜負此人身

人在有情界的地位 有精神作用的一切有情，佛經分為五趣——天、人、畜生、餓鬼、地獄。此五類，即世間的存在者，有高級的，有低級的。…〔中略〕…五趣有情的高下分布，是這樣：



依此圖，可知**人在五趣中，位居中央**。上有快樂的天堂，下是極苦的地獄；兩旁是畜生與餓鬼，雖在此人間，但遠不及人類。**五趣各是有情的一類，而人為五趣的中心，為有情上升下墮的樞紐**。此人本的有情觀，與中國一般的鬼本論非常不同。

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。…〔下略〕…

- (3) 印順導師《佛在人間》〈從人到成佛之路〉p.132：

有人問：**神教與佛教有什麼不同？**我說：⁽¹⁾神教說人間不如天上，⁽²⁾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。

- (4) 印順導師《佛在人間》〈人性〉p.75：

佛法⁽¹⁾雖普為一切有情，⁽²⁾而真能發菩提心，修菩薩行而成佛果的，唯有人類。如唐裴休的《圓覺經序》說：「真能發趣菩提心者，唯人道為能」。

所以⁽¹⁾雖說眾生都是佛法所濟度的對象，⁽²⁾而唯有人類，有智慧，有悲心，有毅力，最能承受佛法的熏陶。佛出人間，就是人類能受佛法教化的證明。

一切眾生各有他的特性；**人有人的特性，必須了解人在眾生中的特勝，以人的特性去學佛，切勿把自己看作完全與（一切）眾生相同。**

- (5) 印順導師《印度之佛教》p.a7：

能⁽¹⁾立本於根本佛教之淳樸，⁽²⁾宏闡中期佛教之行解（梵化之機應慎），⁽³⁾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！

附錄七：印順導師評論「宗喀巴及其《菩提道次第廣論》、《密宗道次第廣論》」

- (1) 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」（要你知道，不是要你廣修菩薩行），而進修神秘、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！

- (2) 印順導師《印度佛教思想史》p.433 ~ p.435：

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。一般的宗教信仰，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！⁽¹⁾寂靜的《四百五十論釋》說：…〔中略〕…不修天色身的「大乘」，是不能迅速成佛的。⁽²⁾^(A)持祥的《扎拏釋俱生光明論》引文為證說：…〔中略〕…不修佛瑜伽，也就是不修天色身的天瑜伽，是不能成佛的。^(B)宗喀巴的《密宗道次第廣論》，引上說明而加以說明：「故無凡[庸]身相好而可立為色身相好之因，須於彼生新修能感相好等流之因，此（則）除修天瑜伽，更無餘事」；肯定說非此生修天瑜伽，是不可能成佛的(30.052)。這是「秘密大乘」者，別立成佛的理由，與「大乘佛法」所見不同了！宗喀巴隨順「果由似因生」的理由，以為佛色身的相好莊嚴，要從「新修能感相好等流之因」；修天色身的等流因，才能得佛身相好莊嚴的等流果。「大乘佛法」不修天色身，所以不能成佛，但這是「秘密大乘」者的見解。…〔中略〕…

總之，⁽¹⁾「大乘佛法」所說的相好莊嚴身，是圓滿報[異熟]身，不是依等流因而成的。⁽²⁾「秘密大乘」別說修天色身為等流因，^(A)只能說「後來居上」，別創新說，^(B)不能以此來說修「波羅蜜多乘」不能成佛的。

- (3) 印順導師《印度佛教思想史》p.411 ~ p.412：

「秘密大乘」是佛法的潛流，依「大乘佛法」的發展而漸漸流行起來。西元四世紀，無著的大乘論流行。從此，「大乘佛法」傾向於義理的開展（如「佛法」的阿毘達磨），那爛陀寺的講學風氣，主要是龍樹的中觀系，無著的瑜伽系；論到大乘，就以「中觀見」、「唯識見」為準量。

阿賴耶（妄）識為依止的唯識說，為如來藏說者引入自宗，成為「真常唯心論」，思想與中觀不同，也與瑜伽唯識不合。而⁽¹⁾唯識學者，如『成唯識論』，引『楞伽』與『密嚴經』以成立自宗。⁽²⁾隨瑜伽行的中觀者——寂護，竟引『楞伽經』「偈頌品」文，作為大乘正見的準量。印度晚期佛教，為大乘論義所拘束，對如來藏說缺乏合理的處理，不及中國佛教的判別了！

⁽¹⁾西元七四七年，寂護應西藏乞栗雙贊王的邀請，進入西藏；又有蓮華生入藏。當時的密法，是與寂護的（隨瑜伽行）中觀相結合的。⁽²⁾西元一〇二六年，阿提沙入藏，所傳是月稱系的中觀。在西藏，中觀派受到特別的尊重，儘管彼此的意見不一致，而大都以「中觀見」自居。對如來藏系經論，異說紛紜，如『密宗道次第』所說(29.032)。…〔中略〕…

「秘密大乘」多說本有的顯發，如俱生歡喜，俱生瑜伽，只是如來藏的性具功德，是純正的中觀與唯識所不許的。代表印度晚期的西藏，⁽¹⁾高推「中觀見」，以如來藏為不了義說，⁽²⁾卻又推與如來藏思想相契合的「秘密大乘」為最上，不免採取二重標準了！

- (4) 印順導師《華雨集第三冊》p.208 ~ p.215：

八 無上瑜伽是佛德本有論

…〔中略〕…『密宗道次第廣論』的作者宗喀巴，是西藏黃教的創立者；他推崇中觀派中月稱論師的見地，所以說：「總（論）大小乘，非（以）空慧分，用方便分。分（果乘與因乘）二大乘，非就通達甚深空慧，須以方便分別」（『密宗道次第廣論』一·一九）。因此，在修無上瑜伽的生起次第與圓滿次第時，一再說到「修空性」。以「中觀見」為究竟的，所以對西藏紅教、白教的「大手印」、「大圓滿」，也採取了批評的立場。…〔中略〕…

…〔中略〕…『楞伽』與『密嚴』是經說，傾向於實踐；中觀與唯識是論義，重於義理的論究，互相評破而形成「空有之爭」。論師們為了維護自宗，如⁽¹⁾中觀派的^(A)清辨，以為唯識不合經意；在解釋『中論』的『般若燈論』中，引『楞伽經』來證明自宗（四·七·一三·二二品等）。^(B)西元八世紀的寂護，成立世俗唯識，勝義皆空的中觀，並引『楞伽經』偈來證明。⁽²⁾而唯識學中，如玄奘於西元七世紀傳來的護法學（糅合為『成唯識論』），竟以『楞伽』與『密嚴』為成立自宗所依的經典。在論風高揚的時代，『楞伽』與『密嚴』為中觀與唯識所採用，而不知「如來藏藏識心」，「藏識本非染」，是自有思想體系的。

西元四世紀起，重信仰，重事相，重修行的「秘密大乘」興起，不斷的傳出密「續」，到西元九世紀傳出「時輪」而止，盛行於印度的東方。當時，中觀的智藏，寂護，弘化於東方；月稱也在摩竭陀弘化，與當時盛行的密乘，結合起來。無上瑜伽的解說者，當然有以中觀義去解說的；傳入

西藏，無上瑜伽與中觀，同樣的盛行。

『密宗道次第廣論』說：「智資糧者，謂修虛達那等，或修娑跋縛等咒義。……」（一八·八——一〇）。以此為**修勝義菩提心**，也就是**修空性**。「虛達那、若那、班[口+拶-手]」，譯義為「**空（性）智金剛**」；「娑跋縛、阿達摩迦、阿杭」，譯義為「**自性清淨之體性即我**」：這樣的咒義，真的等於中觀者的修空性嗎？⁽¹⁾『大寶積經』「勝鬘夫人會」說：「如來藏者，即是如來空性之智。……如來藏空性之智，復有二種，「空如來藏」，「不空如來藏」（大正一一·六七七上）。⁽²⁾空性智是如來藏別名，是（眾生本有）如智不二的，所以『大乘密嚴經』說：「如來清淨藏，亦名無垢智」（大正一六·七四七上）。⁽³⁾金剛是金剛杵，也表示不變壞的常住性德。⁽⁴⁾『楞伽經』說：「內證智所行，清淨真我相，此即如來藏，非外道所知」（大正一六·六三七中）。「空性智金剛」等咒語，應該與這些經義相近。

如以為如來藏是「不了義」，是空性異名，為什麼高層次的無上瑜伽，要使用「不了義說」呢？而且，空性的意義，中觀，唯識，如來藏說，對空性的見解，也是不一致的，怎知這些咒語是合於中觀見呢？不妨考慮一下，「秘密大乘」為什麼被稱為果乘？為什麼能「十六生成佛」，「即生成佛」呢？最合理的解說是：一切眾生心相續中，具有如來智慧；一切眾生有如來藏，具足如來智慧，色相端嚴，如佛無異；眾生心自性[本性]清淨。…〔中略〕…

…〔中略〕…「念佛三昧」本是想念外在的佛，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。

在無上瑜伽中，有「俱生」一詞，如俱生瑜伽，俱生喜，俱生乘，俱生智，俱生成就，俱生光明等。俱生是與生俱來的，也就是本具的。因修持而生起，那只如燈照物般的（顯）「了因所了」，而不是「生因所生」的。因為佛德本具，所以依果而起修，能速疾的圓成佛果。中國古德所說「一生取辦」，「即心即佛」，都是本著這一原則而來的。

「秘密大乘」重勝解觀，重三摩地，所以行續的『大日經』以來，都說到命力風息的修持。…〔中略〕…依佛法說，⁽¹⁾欲界樂以淫欲樂為最，⁽²⁾色界定樂以三禪的妙樂為最（都不是解脫樂）。「秘密大乘」從男女和合中，修得不變的大樂，可說是欲樂與定樂的統一，發展出「佛法」所沒有的大樂。…〔下略〕…

- (5) 印順導師《華雨集第四冊》〈契理契機之人間佛教〉p.26：

⁽¹⁾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。⁽²⁾「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。

- (6) 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！