

福嚴推廣教育班第 51 期
〈契理契機之人間佛教〉
(《華雨集》(四)¹, pp.1~70)

釋圓悟 (2026.03.18)

壹、探求佛法的信念與態度²

(壹) 導師弘傳佛法的信念

一、略述他人見解

(一) 〈妙雲集宗趣窺探〉

三年前，宏印法師的〈妙雲集宗趣窺探〉說：「

我積多年的見聞，總覺得這些人的批評，抓不住印公導師的思想核心是什麼，換句話說，他們不知《妙雲集》到底是在傳遞什麼訊息！」

(二) 〈印順長老的佛學思想〉

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

(三) 小結

二位所說，都是很正確的！

二、自述核心信念

(一) 舉《印度之佛教·自序》明義

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

其實我的思想，在民國三十一年所寫的《印度之佛教·自序》，就說得很明白：「立本於根本佛教 (p.2) 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！」³

¹ 參見：

(1) 印順法師，《華雨集》(四)，〈契理契機之人間佛教〉，pp.1-70，新竹，正聞出版社，2014年6月修訂版1刷。

(2) 印順法師，《平凡的一生》(重訂本)，pp.168-169：

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

² 案：本講義之科判，如與書中完全一致者，為：粗新細明體(11號字)，並加網底；如編者所加者，則是：粗標楷體(10號字)。

（二）舉《佛法概論·自序》明義

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

所以三十八年完成的《佛法概論·自序》就這樣說：「

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

（貳）探究佛法目標與態度

一、確立目標：以探求印度佛教為重心

（一）在家時期：深感「佛法」與「佛教」之差距甚大

這一信念，一生為此而盡力的，是從修學中引發決定的。

在家時期，「我的修學佛法，一切在摸索中進行。沒有人指導，讀什麼經論，是全憑因緣來決定的。一開始，就以三論、唯識法門為研求對象，（法義太深），當然事倍而功半」；

「經四、五年的閱讀思惟，多少有一點了解。……理解到的佛法（那時是三論（p.3）與唯識），與現實佛教界差距太大，這是我學佛以來，引起嚴重關切的問題」；

「佛法與現實佛教界有距離，是一向存在於內心的問題。出家來八年的修學，知道（佛法）為中國文化所歪曲的固然不少，而佛法的漸失本真，在印度由來已久，而且越（到後）來越嚴重。所以不能不將心力，放在印度佛教的探究上」（《遊心法海六十年》）。

5

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

（二）修學目標之確立

³ 參見：

（1）印順法師，《印度之佛教》，〈自序〉，p.7。

（2）印順法師，《華雨集》（五），〈遊心法海六十年〉，pp.17-18：

我在《印度之佛教》的〈自序〉中說……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，是王舍城結集的本原；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〈吽噶文集序〉，表示我的意見；因法舫法師而寫〈與巴利文系學者論大乘〉。我到臺灣來，有人說我反對大乘，那不是惡意，就是誤會了！

（3）印順法師，《永光集》，p.195、pp.264-265。

⁴ 參見：印順法師，《佛法概論》，pp.1-2。

⁵ 參見：印順法師，《華雨集》（五），〈遊心法海六十年〉，pp.5-6。

1、《阿含》、廣律啟發：「以人為本」的佛法

在國難教難嚴重時刻，讀到了《增壹阿含經》所說：「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也。」⁶

回想到普陀山閱藏時，讀到《阿含經》與各部廣律，有現實人間的親切感、真實感，而不是部分大乘經那樣，表現於信仰與理想之中，而深信佛法是「佛在人間」、「以人類為本」的佛法。

2、舉《印度之佛教·自序》結義

也就決定了探求印度佛法的立場與目標，如《印度之佛教·自序》所說：「深信佛教於長期之發展中，必有以流變而失真者。探其宗本，明其流變，抉擇而洗鍊之，願自治印度佛教始。察思想之所自來，動機之所出，於身心國家實益之所在，不為華飾之辯論所蒙（蔽），願本此意以治印度之佛（p.4）教。」⁷

所以我這一生，雖也寫了《中國禪宗史》、《中國古代民族神話與文化之研究》；對外也寫有〈評熊十力的新唯識論〉⁸、〈上帝愛世人〉⁹等，

而主要是在作印度佛教史的探討；而佛教思想史的探究，不是一般的學問，而是「探其宗本，明其流變，抉擇而洗鍊之」，使佛法能成為適應時代，有益人類身心的，「人類為本」的佛法。

二、闡明研究之態度（方法）

（一）研究之方法：三法印

1、總明

⁶ 參見：

- (1) [東晉] 瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》卷 26〈34 等見品〉(大正 02, 694a2-5)：
比丘當知，三十三天著於五欲，彼以人間為善趣；於如來得出家，為善利而得三達。所以然者，佛世尊皆出人間，非由天而得也。是故，比丘！於此命終當生天上。
- (2) 五百大阿羅漢等造，[唐] 玄奘譯，《大毘婆沙論》卷 178(大正 27, 893a18-b3)：
問：何不即於觀史多天成正等覺，而必來人間耶？
答：隨諸佛法故，謂：過殞伽沙數諸佛世尊，皆於人中而取正覺故。
復次，天趣身非阿耨多羅三藐三菩提所依止故。
復次，唯人智見猛利，能得阿耨多羅三藐三菩提故。
復次，諸天耽著妙欲，於入正性離生、得果、離染等事非增上故。
復次，人趣根性猛利，多分能受如來正法，天趣不爾。
復次，最後有菩薩必受胎生，天趣唯化生故。
復次，有二事處，佛出世間：一、有厭心，二、有猛利智。當知此二，唯人趣有。
復次，人、天並是法器，為欲俱攝，故來人間。若在天上，則人無由往；又不可令天上成佛，來人間化人，當疑佛是幻所作，不受法故——是以菩薩人間成佛。
- (3) 印順法師，《佛法概論》，〈有情——人類為本的佛法〉，pp.54-56。

⁷ 參見：

- (1) 印順法師，《印度之佛教》，〈自序〉，p.3。
- (2) 印順法師，《永光集》，p.194。

⁸ 參見：印順法師，《無諍之辯》，〈評熊十力的新唯識論〉，pp.1-56。

⁹ 參見：印順法師，《我之宗教觀》，〈上帝愛世人〉，pp.179-216。

印度佛教思想史的研究，我是「為佛法而研究」，不是為研究而研究的。我的研究態度與方法，民國四十二年底，表示在〈以佛法研究佛法〉一文中。

我是以佛法最普遍的法則，作為研究佛法（存在於人間的史實、文字、制度）的方法，主要是「諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜」。

2、略述要義

(1) 涅槃寂靜

「涅槃寂靜」，為研究佛法者的究極理想。¹⁰

(2) 諸行無常

「諸行無常」，「從佛法演化的見地中，去發現佛法真義的健全與正常的適應」¹¹。

(3) 諸法無我

「諸法無我」中，人無我是：「在佛法的研究中，就是不固執自我的成見，不（預）存一成見去研究」；

法無我是：一切都是「在展轉相依相拒中，成為現實的一切。所以一切法無我，唯是相依相成的眾緣和合的存在」。¹²

也就（p.5）因此，要從「自他緣成」、「總別相關」、「錯綜離合」中去理解。這樣「研究的方法，研究的成果，才不會是變了質的違反佛法的佛法」。¹³

(二) 研究之態度

這一研究的信念，在五十六年（夏）所寫的〈談入世與佛學〉¹⁴，列舉三點：「要重視其宗教性」¹⁵、「重於求真實」¹⁶、「應有以古為鑑的實際意義」¹⁷，

而說「真正的佛學研究者，要有深徹的反省的勇氣，探求佛法的真實而求所以適應，使佛法有利於人類，永為眾生作依怙」。¹⁸

三、引述他說結義

那年冬天，在《說一切有部為主的論書與論師之研究·自序》，把「我的根本信念與看法」，列舉八項，作為研究佛法的準則（略）。¹⁹

我是在這樣的信念、態度、理想下，從事印度佛教思想史的研究，但限於學力、體力，成就有限，如七十一年六月致繼程法師的信上說：「

¹⁰ 參見：印順法師，《以佛法研究佛法》，〈以佛法研究佛法〉，pp.12-13。

¹¹ 參見：印順法師，《以佛法研究佛法》，〈以佛法研究佛法〉，pp.3-8。

¹² 參見：印順法師，《以佛法研究佛法》，〈以佛法研究佛法〉，pp.8-12。

¹³ 參見：印順法師，《以佛法研究佛法》，〈以佛法研究佛法〉，pp.2-3。

¹⁴ 參見：印順法師，《無諍之辯》，〈談入世與佛學〉，pp.175-251。

¹⁵ 參見：印順法師，《無諍之辯》，〈談入世與佛學〉，pp.239-244。

¹⁶ 參見：印順法師，《無諍之辯》，〈談入世與佛學〉，pp.244-247。

¹⁷ 參見：印順法師，《無諍之辯》，〈談入世與佛學〉，pp.247-249。

¹⁸ 參見：印順法師，《無諍之辯》，〈談入世與佛學〉，p.249。

¹⁹ 參見：印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，〈序〉，pp.1-4。

我之思想，因所圖者大，體力又差，致未能完全有成。大抵欲簡別餘宗，必須善知自他宗，故在《妙雲集》上編，曾有三系經論之講記，以明確了知三宗義理之各有差別，立論方便不同。晚年作品，自史實演化之觀點，從大乘佛法興起之因緣，興起以後之發展，進展為如來藏佛性——妙有說；從部派思想之分化，以上觀佛法之初期意義。澄其流，正 (p.6) 其源，以佛法本義為核心，攝取發展中之種種勝義，以期更適應人心，而跳出神(天)化之舊徑。此為余之思想，但從事而未能完成也！」

貳、印度佛教思想的分判

(壹) 印度佛教發展之五期、三期說

一、五期說：依佛教歷史發展

現在世界各地所傳的佛法，目標與修行、儀式，有相當大的差距，但大體的說，都是從印度傳來，因時地演化而形成的。

印度的佛教，從西元前五世紀，釋尊成佛說法而開始，流傳到西元十二世紀而滅亡。千七百年(大概的說千五百年)的印度佛教，我在《印度之佛教》中，分為五個時期：一、聲聞為本之解脫同歸；二、菩薩傾向之聲聞分流；三、菩薩為本之大小兼暢；四、如來傾向之菩薩分流；五、如來為本之佛梵一如。²⁰

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。

二、三期說：依佛法思想發展

(一) 略述各時期之要義

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 (p.7) 法」——三期來統攝印度佛教。²¹

²⁰ 參見：

- (1) 印順法師，《印度之佛教》，〈印度佛教流變概觀〉，pp.4-9。
- (2) 印順法師，《佛教史地考論》，〈印度佛教流變概觀〉，pp.98-103。
- (3) 印順法師，《華雨集》(五)，〈遊心法海六十年〉，p.15。

²¹ 參見：

- (1) 印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，〈序〉，pp.5-6。
- (2) 印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，〈序論〉，pp.1-2：
一切佛法，略可分為「佛法」，「大乘佛法」，「秘密大乘佛法」——三類。其中「佛法」的初期聖典，通例分為三藏：經藏(素怛纜)，律藏(毘奈耶)，阿毘達磨藏……經藏是：釋尊本其菩提樹下，現覺到的甚深法性，適應有情而方便開示。佛的開示，教授，是以聖道為中心，而引人趣向解脫的。佛的教說，經展轉傳誦、結集而成的，稱為(契)經。律藏是：佛為出家弟子，組成僧伽。為了保持內部的健全，能適應社會，受到社會的尊重，所以制立與法相應的學處(戒)、制度，將僧眾的一切生活，納入集體的軌範……阿毘達磨藏的情形，與經、律不同。這是以集成的契經為對象，而有所分別、整理。經是應機說法的，論是就事分別的。經是一一經別別宣說的，論是一一法詳為論究的。經是重於隨機的適應性，論是重於普遍的真實性……

「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。

（二）略辨與他說之差異

三期的分類，正與秘密大乘者的分類相合，如《攝行炬論》所說的「離欲行」、「地波羅蜜多行」、「具貪行」；

《三理炬論》所說的「諦性義」、「波羅蜜多義」、「廣大密咒義」。

因此，我沒有一般人那樣，統稱後三期為「初期大乘」、「中期大乘」、「後期大乘」，而在「前期大乘」、「後期大乘」外，把末後的「秘密大乘」獨立為一期。

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

（貳）依「大乘三系」思想配釋

一、敘列三系次第

在「大乘佛法」中，我在三十年所寫的〈法海探珍〉中，說到了三系：「性空唯名」、「虛妄唯識」、「真常唯心」，後來也稱之為三論。²²

「後期大乘」是（p.8）真常本有的「如來藏，我，自性清淨心」，與說一切法自性空的「初期大乘」，都是起源於南印度而流傳北方的。

西元三、四世紀間興起的「虛妄唯識論」，卻是淵源於北方的。

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

二、大乘三系與前、後期佛法之關涉

（一）秘密大乘的理論基礎

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

（二）部派佛教與大乘佛法之關涉

1、菩薩大行之成立

向前看，聲聞部派的所以分流，主要是一、釋尊前生的事跡，以「本生」、「譬喻」、「因緣」而流傳出來，也就是**佛的因行**——菩薩大行的**成立**。

2、空思想之宏傳

²² 參見：印順法師，《華雨集（四）》，〈法海探珍〉，pp.71-111。

二、大眾部分出的部派，思想接近大乘，如被稱為「諸法但名宗」的一說部，²³與般若法門的「性空唯名」，是非常接近的，這是從聲聞為本的「佛法」，進展到「大乘佛法」的過程。

(三) 第五期應名為「天佛一如」

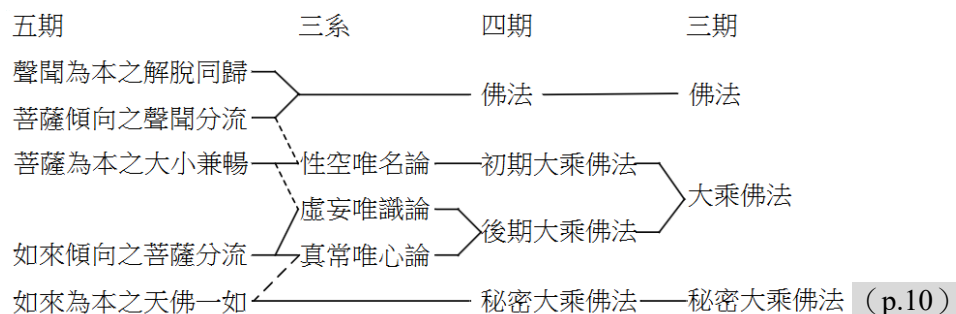
還有，第五期的「梵佛一如」，應改正為「天佛一如」。因為「秘密大乘」所重的，不是離欲的梵行，而是欲界的忉利天、四大王眾天式的「具貪行」。

而且，「天」可以含攝一切天，所以改名為「天佛一如」，要 (p.9) 更為恰當些。

(參) 結說

我對印度佛教史所作的分類，有五期說、三期說；也可分三期的「大乘佛法」為「初期大乘佛法」、「後期大乘佛法」，成為四期說。

大乘佛法的三系說，開合不同，試列表如下：



參、從印度佛教思想史論臺賢教判

(壹) 以列表總述

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。

²³ 參見：

(1) 印順法師，《空之探究》，〈部派——空義之開展〉，p.131：

一說部的教義，我們所知有限，但這是大論師所傳來的。窺基的《異部宗輪論述記》，也這樣說；賢首所判十宗的「諸法但名宗」，也指一說部。一說部的思想，如是真諦所說那樣的「但名無實」，那與「原始般若」的思想相合。

(2) 印順法師，《性空學探源》，〈阿毘曇之空〉，pp.104-105：

聲聞乘的部派多，論典多，見解也多。以從空到有的意義來觀察，玄奘三藏曾有六宗之判。

一、我法俱有宗——犢子本末五部及說轉部（經量本計）

二、法有我無宗——說一切有部

三、法無去來宗——大眾分別說系及經量部

四、現通假實宗——說假部

五、俗妄真實宗——說出世部

六、諸法但名宗——一說部

《大智度論》龍樹菩薩說：佛滅後，聲聞學者有主張我空法有與我法皆空的二種；論中又談到犢子系的我法皆有。所以我國古代，有判為「我法俱有」、「我空法有」、「我法皆空」的三宗的；奘師的六宗，即本此而增立的。因為「法無」的範圍，大有出入，於是詳列為「法無去來」到「諸法但名」的四宗。……

(3) 印順法師，《中觀今論》，〈空宗與有宗〉，p.255-257。

古德的判教，以天臺、賢首二家為最完善。但古德是以一切經為佛說，依佛說的先後而判的，如古代的五時教、《華嚴經》的三照，²⁴如作為出現於歷史的先後，那是不符實況的！

然天臺所判的化法四教，²⁵賢首所判的五教（十宗），²⁶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：

²⁴ 參見：

(1)〔東晉〕佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》卷34(大正09，616b14-29)：

復次，佛子！譬如日出，先照一切諸大山王，次照一切大山，次照金剛寶山，然後普照一切大地。日光不作是念：我當先照諸大山王，次第乃至普照大地，但彼山地有高下故照有先後。如來應供等正覺，亦復如是。……佛子！譬如日月出現世間，乃至深山幽谷無不普照，如來智慧日月，亦復如是，普照一切無不明了，但眾生希望善根不同故，如來智光種種差別。……

(2)〔隋〕智顛說，《摩訶止觀》卷1(大正46，2c25-27)。

(3)印順法師，《寶積經講記》，p.80：

佛菩薩的慧光照明，據《華嚴經》說：日出先照高山，次照山谷，然後普照平地；有先後不同，怎麼說一時普照呢？菩薩的慧光，於眾生無分別想，所以是頓照的。至於見或不見，先見或後見，那是眾生自己的業力，與善根力的關係。

²⁵ 參見：

(1)〔高麗〕諦觀錄，《天台四教儀》卷1(大正46，774c13-20)：

天台智者大師，以五時八教，判釋東流一代聖教，罄無不盡。言五時者：一、華嚴時，二、鹿苑時(說四阿含)，三、方等時(說：維摩、思益、楞伽、楞嚴、三昧、金光明、勝鬘等經)，四、般若時(說：摩訶般若、光讚般若、金剛般若、小品般若等諸般若經)，五、法華涅槃時。是為五時，亦名五味。言八教者：頓、漸、秘密、不定，藏、通、別、圓，是名八教。頓等四教是化儀，如世藥方；藏等四教名化法，如辨藥味。如是等儀，散在廣文，今依大本，略錄綱要。……

(2)〔宋〕志磐撰，《佛祖統紀》卷3(大正49，148b9-c8)：

八教文證者，初化儀四教：如華嚴云：初發心時便成正覺。妙玄云：如日初出，先照高山，此如華嚴緣得大益，名頓教相。無量義經云：從一清淨道，施出二、三、四。妙玄：次照幽谷，此如三藏。次照平地，此如方等、般若，並漸教相，大經或時說深，或時說淺。淨名：佛以一音眾生各解，此不定教。小品：我見閻浮提第二法輪轉。大論云：今轉似初轉，此秘密教也。次化法四教者，妙玄引長阿含云……

(3)印順法師，《華雨集》(四)，〈佛學大要〉，p.304：

三、天台宗：北齊慧文，於《智論》悟三智一心，於《中論》得三諦相即之義；經慧思，傳天台智顛而大成。自經典東來，法門不一。

南朝宋之慧觀，初創判教：華嚴為頓說，漸說為五時：阿含、方等、般若、法華、涅槃，依經說先後為次第。北土判教，多約義理淺深。

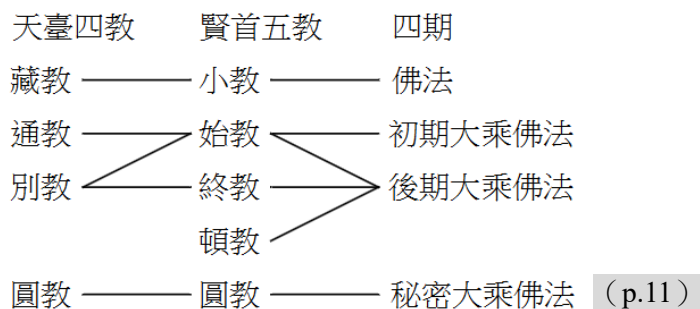
智顛「研覈取去」，立五時八教。五時為：華嚴、阿含、方等、般若、法華與涅槃，序說法之先後。八教中，化儀四教為：頓、漸、秘密、不定，明說法之儀式。化法四教為：藏、通、別、圓，明法義之淺深。藏教為小乘三藏；通教以(共)般若為主；別教為大乘不共，如阿賴耶識及如來藏為依持；圓教則以法華為主。

慧文、慧思、智顛以來，並禪觀與教義相資。博涉眾經，基於禪慧悟解，藉《法華經》之開顯，而明如來一代教意，顯究極圓宗。不拘印度論義，純乎中國佛學也！

(4)印順法師，《佛教史地考論》，pp.28-29。

²⁶ 參見：〔唐〕法藏述，《華嚴經探玄記》卷1(大正35，115c4-20)：

第九、以義分教，教類有五。此就義分，非約時事：一、小乘教，二、大乘始教，三、終教，



(貳) 詳釋

一、依「佛法」配釋

(一) 天臺之「藏教」

「佛法」，與天臺的藏教、賢首的小教相當。

天臺稱之為藏教，依經、律、論立名。《法華經》雖說到「小乘三藏」，但藏教不但是聲聞，也有菩薩、佛。

菩薩大行，如南傳《小部》中的《本生》；漢譯《十誦律》等，也說到「五百本生」。

佛，除經律中釋尊的言行外，南傳《小部》中有《所行藏》、《佛譬喻》；在漢譯中，佛譬喻是編入《根本說一切有部毘奈耶藥事》中的。

(二) 賢首之「小教」

「佛法」既通於聲聞（緣覺）、菩薩、佛，稱之為「藏教」，應該比「小教」好些。

賢首的小教，就是十宗中的前六宗，從犢子部的「我法俱有宗」，到一說部的「諸法但名宗」。²⁷

四、頓教，五、圓教。初小乘可知。二、始教者，以深密經中，第二、第三時教同，許定性二乘，俱不成佛故。……三、終教者，定性二乘、無性闡提，悉當成佛，方盡大乘至極之說，立為終教。……四、頓教者，但一念不生即名為佛，不依位地，漸次而說，故立為頓。……五、圓教者，明一位即一切位，一切位即一位，是故十信滿心，即攝五位，成正覺等，依普賢法界，帝網重重，主伴具足，故名圓教。

²⁷ 參見：

(1) [唐]法藏述，《華嚴經探玄記》卷1(大正35, 116b3-27)：

……宗乃有十：一、法我俱有宗，謂：人天位及小乘中犢子部等。……二、法有我無宗，謂：薩婆多等，彼說諸法，二種所攝：一、名，二、色……三、法無去來宗，謂：大眾部等說……四、現通假實宗，謂：說假部等……五、俗妄真實宗，謂：說出世部等……六、諸法但名宗，謂：一說部等……

七、一切皆空宗，謂：大乘初教說：一切法悉皆性空，超於情表無分別故，如般若等皆辯。八、真德不空宗，謂：終教諸經所說：一切法唯是真如，如來藏中實德攝故，真體不空，具性德故。九、相想俱絕宗，謂：頓教中絕言所顯離言之理，理事俱泯，平等離念。十、圓明具德宗：謂：如別教一乘，主伴具足，無盡自在所顯法門。

(2) [唐]澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》卷3〈1世主妙嚴品〉(大正35, 521a12-c7)：

今總收一代時教，以為十宗：第一、我法俱有宗，謂犢子部等……二、法有我無宗，謂：薩婆多等……三、法無去來宗，謂：大眾部等……四、現通假實宗，謂：說假部……五、俗妄真實宗，即說出世部等……六、諸法但名宗，謂：一說部等……

在這裡可以看出：天臺的藏教，主要是依三藏說的；賢首的小教，重於佛教界的事實。

小教——六宗是部派佛教，不能代表一味和合的原始佛教。「小教」與六宗，顯然的不如稱為「藏教」的好！

二、依「初期大乘」、「後期大乘」配釋

（一）天台之「通教」、「別教」

1、「通教」對應「初期大乘」

（1）與聲聞佛教共證、共學

天臺的「通教」與「別教」，與「初期大乘」及「後期大乘」相當。

天臺家用一「通」字，我覺得非常好！如般若波羅蜜是三乘共學的。阿羅漢所證，與菩薩的無生忍相當，只是菩薩悲願深切，忍而不證罷了。

大乘經廣說空義，每以聲聞（p.12）聞聖者的自證為例。

《般若經》說：聲聞而證入聖位的，不可能再發菩提心了，這是通前（藏教），只剩七番生死，不可能再歷劫修菩薩行。

但接著說：「若發阿耨多羅三藐三菩提心，我亦隨喜，終不斷其功德。所以者何？上人應更求上法。」²⁸這是可以發心，應該進向大乘了。

（2）含容二乘的立場態度

七、三性空有宗，謂：遍計是空，依圓有故。八、真空絕相宗，謂：心境兩亡，直顯體故。九、空有無礙宗，謂：互融雙絕，而不礙兩存，真如隨緣，具恒沙德故。十、圓融具德宗，謂：事事無礙，主伴具足，無盡自在故。

然此十宗後後深於前前，前四唯小，五六通大小，後四唯大乘：七即法相宗，八即無相宗，後二即法性宗。又，七即始教，八即頓教，九即終教，十即圓教。

²⁸ 參見：

- （1）〔後秦〕鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經》卷7〈27問住品〉（大正08，273b25-c13）：須菩提語釋提桓因言：「憍尸迦！我今當承順佛意、承佛神力，為諸菩薩摩訶薩說般若波羅蜜……諸天子！若入聲聞正位，是人不能發阿耨多羅三藐三菩提心。何以故？與生死作障隔故。是人若發阿耨多羅三藐三菩提心者，我亦隨喜。所以者何？上人應更求上法，我終不斷其功德。憍尸迦！何等是般若波羅蜜？菩薩摩訶薩應薩婆若心，念色無常、念色苦……觀地種乃至識種寂滅離、不生不滅、不垢不淨，亦無所得故……」
- （2）龍造造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷54〈27天主品〉（大正25，443c11-18）：問曰：若是人不能任者，何以故言「是人若發心者，我亦隨喜，不障其功德，上人應更求上法」？答曰：須菩提雖是小乘，常習行空故，不著聲聞道；以是故假設言：「若發心，有何咎！」此中須菩提自說二因緣：一者、不障其福德心，二者、上人應更求上法。以是故，上人求阿耨多羅三藐三菩提，無咎；若上人求小法，是可恥。
- （3）印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈文殊師利法門〉，p.938：「般若法門」尊重聲聞人，以為阿羅漢與具正見的（初果），一定能信受般若。已證入聖位的，如能發菩提心，那是好極了，因為上人應更求上法。這一態度與方法（與釋尊對當時外道的態度相同），是尊重對方，含容對方，誘導對方來修學。對存在於印度的部派佛教，相信能減少爭論，從大小並行中導向大乘的（後代的中觀與瑜伽師，都採取這一態度）。「文殊法門」卻不然，著重於呵斥聲聞，如《須真天子經》卷二……

從思想發展來說：無我我所就是空；空、無相、無願——三解脫門，是《阿含經》所說的。

部派中說：十方有現在佛；菩薩得決定（無生忍），能隨願往生惡趣；證知滅（不生不滅）諦而一時通達四諦；人間成佛說法是化身——

「初期大乘」不是與「佛法」（藏教）無關，而是從「佛法」引發而來的。

發揚大乘而含容傳統的三藏教法，正是大乘初興所採取的態度。

(3) 小結

「初期大乘」多說空義，而空的解說不同，如《涅槃經》以空為佛性，這就是通於「別」、「圓」了。

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

2、「別教」對應「後期大乘」

(1) 大乘不共的惑業苦

天臺所說的「別教」，是不共（二乘的）大乘、菩薩特有的行證。

別說大乘不共的惑業苦：

在見思惑外，別立**無明住地**；²⁹在有漏業外，別立**無漏業**；³⁰在分段生死外，別立意生身與不 (p.13) **可思議變易死**，所以天臺宗有界內生死、界外生死的安立。³¹

²⁹ 參見：

(1) [劉宋] 求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》卷 4(大正 16, 510b4-c11)：

佛告大慧：「**如來之藏**，是善不善因，能遍興造一切趣生。譬如伎兒，變現諸趣，離我我所。不覺彼故，三緣和合方便而生。外道不覺，計著作者。為無始虛偽惡習所薰，名為識藏。**生無明住地**，與七識俱……」

(2) [劉宋] 求那跋陀羅譯，《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》卷 1(大正 12, 220a2-8)：

煩惱有二種。何等為二？謂：住地煩惱及起煩惱。住地有四種。何等為四？謂：見一處住地、欲愛住地、色愛住地、有愛住地。此四種住地，生一切起煩惱。起者剎那心剎那相應。世尊！心不相應無始無明住地。世尊！此四住地力，一切上煩惱依種，比無明住地，算數譬喻所不能及。

(3) 印順法師，《勝鬘經講記》，pp.150-158。

³⁰ 參見：

(1) [劉宋] 求那跋陀羅譯，《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》卷 1(大正 12, 220a15-25)：

世尊！又如取，緣有漏業因而生三有。如是**無明住地**，緣**無漏業因**，生阿羅漢、辟支佛、大力菩薩**三種意生身**。此三地，彼三種意生身生及無漏業生，依無明住地，有緣非無緣。是故三種意生及無漏業，緣無明住地。世尊！如有愛住地數四住地，不與無明住地業同，無明住地異，離四住地。佛地所斷，佛菩提智所斷。何以故？阿羅漢、辟支佛，斷四種住地，無漏不盡，不得自在力，亦不作證。無漏不盡者，即是無明住地。

(2) 印順法師，《勝鬘經講記》，pp.163-166。

³¹ 參見：

(1) [劉宋] 求那跋陀羅譯，《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》卷 1(大正 12, 219c20-220a2)：

何以故？有二種死。何等為二？謂：分段死、**不思議變易死**。分段死者，謂虛偽眾生。不思議變易死者，謂：阿羅漢、辟支佛、大力菩薩意生身，乃至究竟無上菩提。……

(2) 不空、妙有之教說

「初期大乘」說真諦與俗諦，緣起幻有即空性。

「後期大乘」說如來藏、自性清淨心，以空為有餘（不了義）說，別說不空——中國所說的「妙有」，天臺稱之為中諦，那是別教了。

(3) 小結

這些，正是「後期大乘（經）佛法」的特色。

(二) 賢首之「始教」、「別教」等

1、「始教」對應「初期大乘」

賢首的五教，仰推杜順的五種觀門。第二「生即無生門」，第三「事理圓融門」，大體與天臺的「通教」、「別教」相近。³²

五教與十宗相對論，始教是一切皆空宗，也與通教相同。但賢首於始教中，立始有（相始教）、始空（空始教），這才與天臺不合了。

天臺重於經說；智者大師在陳、隋時代，那時的地論師說梨耶是真識，攝論師說梨耶通真妄，都是別教所攝的。

賢首的時代，玄奘傳出的《成唯識論》（與《十地經論》、《攝大乘論》本屬一系），對如來藏、自性清淨心、佛性，解說與經義不同，賢首這才把唯識學納入始教，分始教為始有與始空。

2、「終教」對應「後期大乘」

(1) 主依「如來藏學說」判攝

賢首的終教，是說一乘的，一切眾生有佛性的；而《成唯識論》說有定性二乘，還有無（聖）性的一闍提人，與賢首的終教不同。

賢首的終教，多依《大乘（p.14）起信論》，真如受熏，也就是以真如為依而說明染淨因果；《成唯識論》的染淨因果，約生滅的依他起性說，這又是主要的不同。與終教不同，於是判玄奘的唯識學為「相始教」，還貶抑在「空始教」以前了。

(2)「終教」判攝之恰當性

A、略述「唯識學說」之要義

唯識學說：一切法空是不了義的，說依他、圓成實性的有性；《攝大乘論》立十種殊勝，也就是十事都與聲聞不同；一切唯識（心）所現；二障，二種生死，三身（四身），四智，一切都是大乘不共法門。

(2) 印順法師，《勝鬘經講記》，pp.144-148。

³² 參見：

(1)〔隋〕杜順說，《華嚴五教止觀》卷1(大正45, 509a26-29)：

行人修道，簡邪入正，止觀法門有五：一、法有我無門(小乘教)，二、生即無生門(大乘始教)，三、事理圓融門(大乘終教)，四、語觀雙絕門(大乘頓教)，五、華嚴三昧門(大乘圓教)。

(2) 印順法師，《中國禪宗史》，pp.150-151。

而且，不但說一切法空是不了義的，更說到如來藏為真如異名，心性本淨（即自性清淨心）約心真如說。

B、導師評釋

(A)「唯識學說」與「佛法」相近

在佛教思想史上，這無疑是「後期大乘佛法」，比一部分如來藏經，還要遲一些。

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

(B)二類「別教」是更恰當之判攝

如來藏、自性清淨心、佛性，這一系（終教）經典的傳出，比無著、世親論要早得多；而「如來藏藏識心」，《寶性論》的「佛界、佛菩提、佛德、佛事業」，真常唯心大乘，恰是在虛妄唯識（心）論發展過程中（p.15）完成的。

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

3、「頓教」為禪宗別立

賢首立「頓教」，只是重視唐代大興的禪宗，為禪宗留一地位。

三、依「秘密大乘佛法」配釋

(一)「圓教」思想之要義

1、皆以「圓教」為最深妙

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

2、天台「圓教」之思想

在印度佛教發展史上，《法華經》的成立，應該是「初期大乘佛法」的後期；

天臺宗的圓義，也與《般若經》空義有關，當然是通過了涅槃常住與佛性，也接受了《華嚴經》的「心佛眾生三無差別」的思想。

3、賢首「圓教」之思想

《華嚴經》有「後期大乘佛法」的成分；賢首宗從（《華嚴經》的）地論師發展而來，所以思想是重於唯心的。³³

³³ 參見：

(1) 印順法師，《華雨集》(四)，〈佛學大要〉，pp.307-312：

賢首宗：地論師慧光一系，經《大乘起信論》，發展而成賢首宗。《起信論》傳為真諦所譯，馬鳴菩薩造。北土唯心論，有法性為依持（如來藏說），阿黎耶識為依持之諍，《大乘起信論》頗能統一而調和之……賢首宗依唐賢首法藏得名。北土宏《十地經論》、《起信論》、智正、智儼以傳賢首，賢首判五教而大成華嚴宗學。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》。

（二）共義：「如來為本」（佛德本有論）

1、顯揚「圓滿的佛陀觀」

臺、賢所共同的，是「如來為本」。

《法華經》開示悟入佛之知見，論法是一乘，論人是如來，開迹顯本，表示佛的「壽命無量阿僧祇劫，常住不滅」。³⁴

《華嚴經》顯示毘盧遮那的果德，說釋迦牟尼與悉達多是毘盧遮那佛的異名。釋迦與毘盧遮那相即，《法華經》與《華嚴經》還是不離釋迦而說毘盧遮那的。

圓滿佛果的理想與信仰，本於大眾部系所說：佛無所不在，無所不知，無所不能，
(p.16) 壽命無量。³⁵

四、頓教，絕相離言，如禪宗。五、圓教，即《華嚴經》。賢首宗說：《法華經》之圓，為同教一乘；《華嚴經》為別教一乘，「稱法本教」，直顯毘盧遮那佛海印三昧，圓滿無盡，圓融無礙之理。終、頓、圓三，同稱法性宗，以（法性）如來藏真心為本。對（始教）空有二宗，自立三性義以簡之……真如「不變隨緣，隨緣不變」，同《起信論》意，以簡唯識宗，「真如凝然不變，不許隨緣」之說……

(2) 印順法師，《以佛法研究佛法》，〈以佛法研究佛法〉，pp.10-11：

……一切法無我，唯是相依相成的，眾緣和合的存在。一切法如此，佛法當然不能例外。如中國的天臺宗，是以龍樹論意為中心的。在這個基礎上，它融攝了北地的地論師與禪宗，南方的成論大乘與三論大乘，同時又批判它。若離了這些——禪宗、地論師、成論師、三論師的思想，就是悟到三智一心中得，也不會有五時、八教、四悉、六即、一念三千的妙論。北地的地論師，又在自己的根本思想上，取捨天臺的思想，成立賢首宗。天臺到荊溪以後，漸漸引用《華嚴經》、《大乘起信論》的教義，這才演成了山外派。……

³⁴ 參見：

(1) [姚秦]鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》卷5〈16 如來壽量品〉(大正 09, 42c9-21)：

……諸善男子！如來所演經典，皆為度脫眾生，或說己身……欲令生諸善根，以若干因緣、譬喻、言辭種種說法，所作佛事，未曾暫廢。如是，我成佛已來，甚大久遠，壽命無量阿僧祇劫，常住不滅。……

(2) [隋]闍那崛多共笈多譯，《添品妙法蓮華經》卷5〈15 如來壽量品〉(大正 09, 177a4-14)。

(3) 印順法師，《如來藏之研究》，〈如來藏說之初期聖典〉，p.127：

釋迦佛的誕生、成佛到入涅槃，是方便示現，不是真實的，但總得有個成佛的開始。釋迦的法身（真身），到底什麼時候初成佛道呢？

《首楞嚴三昧經》說：「我壽七百阿僧祇劫」。

《法華經》說：「我實成佛已來，無量無邊百千萬億那由他劫」。

《大般涅槃經》卷四……「我已久住是大涅槃，種種示現神通變化，……如首楞嚴經中廣說」。「眾生皆謂我始成佛，然我已於無量劫中所作已辦」。

《涅槃經》的久已成佛，久已住大涅槃，與《法華經》所說的一樣，說明了釋迦如來的久證常身，壽命無量。但所說的久已成佛，壽命無量，也有解說為未來還是有數量的；在成佛以前，也有不是常住的意味。……

(4) 印順法師，《印度佛教思想史》，〈初期「大乘佛法」〉，pp.105-107。

³⁵ 參見：

(1) 世友造，[唐]玄奘譯，《異部宗輪論》卷1(大正 49, 15b25-c5)。

(2) 印順法師，《印度佛教思想史》，〈聖典結集與部派分化〉，pp.62-63：

釋尊的傳記，多少滲入些神話，但上座部的立場，佛是現實人間的，與一般人相同，要飲食、衣著、睡眠、便利，病了也要服藥。佛的生身是有漏的，佛之所以為佛，是佛的無漏功德法身。

圓滿的佛果觀，在「大乘佛法」中，表顯於《法華經》及《華嚴經》中。

2、與「秘密大乘佛法」之關涉

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。

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。³⁶

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！

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，「東密」是以賢首宗的圓義，「臺密」是以天臺宗的圓義來闡述的。

不過臺、賢重於法義的理密（圓），與「秘密大乘」的重於事密，還有些距離，可見中國佛教到底還是以「大乘佛法」為主流的。

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。

（參）引他說結義

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

大眾部系傾向於理想的佛陀，以為佛身是無漏的，是出世間的，如《摩訶僧祇律》說……這是說：佛身無漏，是不會生病的，當然也就不需要服藥。所以說佛有病服藥，那是方便，為後人作榜樣，如比丘有病，就應該服藥。大眾系的說大空宗（Mahāsuññatāvadin）以為：佛示現身相，其實佛在兜率天（Tuṣita）上，所以也不說法，說法是佛的化現。《異部宗輪論》也說：大眾部等，「佛一切時不說名等，常在定故。然諸有情謂說名等，歡喜踴躍」，這也是佛不說法了。案達羅派與北道部（Uttarāpathaka）說得更希奇：佛的大小便，比世間的妙香更香。從佛出人間而佛身無漏，演進到人間佛為化身，真實的佛，如《異部宗輪論》……

佛是無所不在的，無所不能的，無所不知的，而壽命是永遠無邊際的。《大智度論》所說：「佛有二種身：一者、法性身；二者、父母所生身」，實不外乎大眾系的佛身觀。……

(3) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈部派分化與大乘〉，pp.359-361。

(4) 印順法師，《如來藏之研究》，〈如來藏思想探源〉，pp.23-25。

³⁶ 參見：

(1) 印順法師，《印度佛教思想史》，〈「秘密大乘佛法」〉，pp.386-387：

西藏所傳，「秘密大乘」的部類，也有不同的分類法，一般分為四部：一、**事續**（kriyā-tantra）；二、**行續**（caryā-tantra）；三、**瑜伽續**（yoga-tantra）；四、**無上瑜伽續**（anuttara-yoga-tantra）。tantra——怛特羅，原義為線、線的延伸——續，與經——修多羅（sūtra）的意義相近……「事續」，大抵與過去所說「雜密」相近，部類繁雜……

(2) 印順法師，《印度佛教思想史》，〈「秘密大乘佛法」〉，pp.428-429：

修天佛色身為方便而即身成佛，可說是「秘密大乘佛法」的特色所在。「秘密大乘」，一般分為四部續。「事續」（kriyā-tantra）的傳出……如《金剛幕續》所說的「佛慢瑜伽」，**佛慢**或作**天慢**，**佛瑜伽**也就是**天瑜伽**，**修佛色身**也稱為**修天色身**……

(3) 印順法師，《印度佛教思想史》，〈「秘密大乘佛法」〉，pp.436-437。

其實，在唐圭峰宗密的教判中，已有法相宗，破相宗，法性宗（總攝終，頓，圓）的安立；永（p.17）明延壽是稱為相宗、空宗、性宗的。

這可見，在「大乘佛法」發展中的三系說，也與古德所說相通。次第的前後差異，是由於圭峰等是依賢首宗說的；真正差別的，那是抉擇取捨不同了。

三系的次第差異如下：

性空唯名論	——	法性空慧宗	／	法相宗	——	相宗
虛妄唯識論	——	法相唯識宗	＼	破相宗	——	空宗
真常唯心論	——	法界圓覺宗	——	法性宗	——	性宗

肆、印度佛教嬗變的歷程

（壹）略述印度佛教之興滅歷程

一、舉喻明義

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

印度佛教的創始到衰滅，「凡經五期之演變；若取喻人之一生，則如誕生、童年、少壯、漸衰而老死也」（《印度之佛教》）。

在《說一切有部為主的論書與論師之研究·自序》，說得更明白些：「

印度佛教的興起、發展又衰落，正如人的一生，自童（p.18）真、少壯而衰老。童真，充滿活力，是可稱讚的，但童真而進入壯年，不是更有意義嗎？壯年而不知珍攝，轉眼衰老了。老年經驗多，知識豐富，表示成熟嗎？也可能表示接近衰亡。所以我不說愈古愈真，更不同情於愈後愈圓滿，愈究竟的見解。」³⁷

二、略辨衰滅之因素

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

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

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

³⁷ 參見：

（1）印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，〈自序〉，p.3。
（2）印順法師，《華雨集》（五），〈遊心法海六十年〉，p.53。

〔貳〕辨釋：「正法」、「方便法」之發展歷程

一、諸經中皆說為最甚深、究竟

「佛法」，「大乘佛法」的初期與後期，「秘密大乘佛法」，印度先後傳出的教典，都說這是甚深的、了義的、究竟的。

如《法華經》說是「諸經中王」，(p.19)《金光明經》也這樣說；「秘密大乘」的教典，有些是名為「大坦特羅王」、「大儀軌王」——漢譯作「大教王」的。

以牛乳五味為譬喻的，《大般涅槃經》如醍醐，而在《大乘理趣六波羅蜜多經》中，譬喻醍醐的，是「陀羅尼藏」。

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

二、修證「正法」壇變之歷程

先從修證的「正法」來說：

〔一〕「佛法」：緣起（有為）、涅槃（無為）

「佛法」中，緣起是甚深的，以法性、法住、法界、（真）如、不變易性來表示它；又說涅槃是最甚深的。³⁸

「要先知法住（知緣起），後知涅槃」，³⁹所以佛弟子是觀緣起的無常、苦、無我我所——空，能斷煩惱而證究竟涅槃的。

³⁸ 參見：

(1)〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含·293經》卷12(大正02, 83c10-21)：

……如是說法，而彼比丘猶有疑惑猶豫……所以者何？此甚深處，所謂緣起，倍復甚深難見，所謂一切取離、愛盡、無欲、寂滅、涅槃；如此二法，謂有為、無為，有為者若生、若住、若異、若滅，無為者不生、不住、不異、不滅，是名比丘諸行苦寂滅涅槃……

(2) 印順法師，《空之探究》，〈《阿含》——空與解脫道〉，pp.8-9：

……涅槃甚深，緣起怎樣的與之相應呢？依緣起的「此有故彼有，此生故彼生」，闡明生死的集起；依緣起的「此無故彼無，此滅故彼滅」，顯示生死的寂滅——涅槃。緣起是有為，是世間，是空，所以修空（離卻煩惱）以實現涅槃；涅槃是無為，是出世間，也是空——出世間空性。《雜阿含經》在說這二種甚深時，就說：「說賢聖出世空相應緣起隨順法」。「出世空相應緣起隨順法」，透露了「空」是依緣起而貫徹於生死與涅槃的。這雖是說一切有部所傳，但是值得特別重視的！

(3) 印順法師，《中觀今論》，〈緣起之生滅與不生不滅〉，pp.37-38。

(4) 印順法師，《成佛之道》(增注本)，p.215。

³⁹ 參見：

(1)〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含·347經》卷14(大正02, 96b25-97c5)。

(2) 印順法師，《印度佛教思想史》，〈「佛法」〉，pp.28-29：

然而人的根性不同，雖同樣的證得阿羅漢，而阿羅漢也還有多種不同。這裡，說主要的二大類。經上說：有外道須深(Susīma)，在佛法中出家，目的在「盜法」，以便融攝佛法，張大外道的教門。長老比丘們告訴須深：他們已證得究竟解脫的阿羅漢，但不得四禪(《相應部》作五通)，不得無色定，是慧解脫(prajñā-vimukta)阿羅漢。……

1.法住智(dharma-sthititā-jñāna)知：緣起法被稱為「法性」、「法住」，知法住是知緣起。從因果起滅的必然性中，於(現實身心)蘊、界、處如實知，厭、離欲、滅，而得「我

（二）「初期大乘」：《般若經》、龍樹論

I、《般若經》

（1）一切法空、皆以勝義

初期大乘的《大般若經》，與文殊相關的多數教典，是「以真如為定量」、「皆依勝義」的。⁴⁰

不分別、了解、觀察緣起，而直觀一切法的但名無實，而修證一切法空、一切法皆如、一切法不可得、一切法無生。

（2）為久學、新學菩薩分別說

A、久學：生滅、不生滅如化

《摩訶般若波羅蜜經》明確的說：「深奧處者，空是其義，……（真）如、法性界、實際、涅槃，如是等法，是為深奧義。」

空（性、真）如等種種名字，無非涅槃的異名。⁴¹

生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」的解脫智。雖沒有根本定，沒有五通，但生死已究竟解脫，這是以慧得解脫的一類。

2. 涅槃智（nirvāṇa-jñāna）知：或是慧解脫者的末「後知涅槃」；也有生前得見法涅槃（dṛṣṭadharmā-nirvāṇa），能現證知涅槃，這是得三明、六通的，名為（定慧）俱解脫（ubhayatobhāga-vimukta）的大阿羅漢。

雖有二類不同，但生死的究竟解脫，是一樣的；而且都是「先知法住，後知涅槃」的。

（3）印順法師，《如來藏之研究》，〈如來藏思想探源〉，p.33：

……六、釋尊的教說，依緣起中道而開顯，在修學上，是有先後性的：先知緣起，次得涅槃……法住智，正知緣起因果的安住不亂。能知緣起，無明、我見為上首的「見煩惱」，被摧破了，貪、瞋等「愛煩惱」，也漸漸除滅；心無所取、無所著、無所住，能契入涅槃，得解脫自在。悟入次第，部派間異說極多，這只是依《阿含經》說，略作條理而已。

⁴⁰ 參見：

（1）印順法師，《印度佛教思想史》，〈初期「大乘佛法」〉，pp.94-95。

（2）印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈般若波羅蜜法門〉，p.743。

⁴¹ 參見：

（1）〔後秦〕鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經》卷 17 〈57 深奧品〉（大正 08，344a1-6）：

佛讚須菩提：「善哉，善哉！須菩提！汝為阿惟越致菩薩摩訶薩問是深奧處。須菩提！深奧處者，空是其義。無相、無作、無起、無生、無染、寂滅、離、如、法性、實際、涅槃，須菩提！如是等法，是為深奧義。」

（2）龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 74 〈57 燈炷品〉（大正 25，581b2-20）。

（3）印順法師，《空之探究》，〈《般若經》——甚深之一切法空〉，p.145：

經的上文，說阿惟越致（avaivartika）——不退轉菩薩，然後說甚深義，空、無相等，這種種名字，都是涅槃（nirvāṇa）的異名，這是以甚深涅槃為主題的。所以說：為不退菩薩，遮遣（或譯「障」、「離」、「除」）色等一切法而顯示涅槃。這樣，空與無相等相同，都是涅槃的異名之一；這是依涅槃而說空的。這種種異名，可分為三類：

一、無生、無滅、無染、寂滅、離、涅槃：《阿含經》以來，就是表示涅槃（果）的。

二、空、無相、無願，是三解脫門。「出世空性」與「無相界」，《阿含經》已用來表示涅槃。三解脫是行門，依此而得（解脫）涅槃，也就依此來表示涅槃。

三、真如、法界、法性、實際：實際是大乘特有的；真如等在《阿含經》中，是表示緣起與四諦理的。到「中本般若」，真如等作為般若體悟的甚深義。

這三類——果，行，理境，所有的種種名字，都是表示甚深涅槃的。

涅槃最甚深，本是「佛法」所說的，但「皆依勝義」(p.20)——無蘊、處、界，無善無惡，無凡無聖，無修無證，一切法空的深義，一般人是容易誤解的，所以《般若經》說：「為久學者，說生滅、不生滅如化。」說一切法如幻化，涅槃也如幻化，如幻如化(依龍樹論)是譬喻空的。

這是《般若經》的深義，是久學者所能信解修證的。

B、新學：生滅如化、不生滅不如化

又說「為新發意菩薩故，分別生滅者如化，不生不滅者不如化」，⁴²那就近於「佛法」說緣起如化，涅槃不如化了。

2、龍樹論：空與緣起統一——性空唯名論

《般若經》的深義，是容易引起誤解的，所以西元二、三世紀間，代表「初期大乘」的龍樹論，依《般若經》的一切法空與但名無實，會通了「佛法」的緣起中道，而說「眾因緣生緣起法，我說即是空(性)，亦為是假名，亦是中道義」。並且說「若不依俗諦，不得第一義」，回歸於「先知法住，後知涅槃」——「佛法」的立場。由於緣起而有，是如幻如化都無自性的，所以緣起即空。而「以有空義故，一切法得成」，正由於一切法空，所以依緣起而成立一切。

《法華經》也說「諸法從本來，常自寂滅相」；⁴³「知法常無性，佛種從緣起」。⁴⁴空寂與緣起的統一(大乘是世間即涅槃的)，龍樹成立了「中觀」的「性空唯名論」，可說通於「(p.21)佛法」而又彰顯「為久學者說」的甚深義。

⁴² 參見：

- (1)〔後秦〕鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經》卷26〈87如化品〉(大正08, 416a3-14)：
……須菩提言：「世尊！何等法非變化？」佛言：「若法無生無滅，是非變化。」
須菩提言：「何等是不生不滅非變化？」佛言：「不誑相涅槃，是法非變化。」
「世尊！如佛自說諸法平等，非聲聞作、非辟支佛作、非諸菩薩摩訶薩作、非諸佛作；有佛無佛，諸法性常空。性空即是涅槃，云何言涅槃一法非如化？」
佛告須菩提：「如是，如是！諸法平等，非聲聞所作乃至性空即是涅槃。若新發意菩薩聞是一切法畢竟性空，乃至涅槃亦皆如化，心則驚怖。為是新發意菩薩故，分別生滅者如化，不生不滅者不如化。」
- (2)印順法師，《中觀今論》，〈談二諦〉，p.222：
……《般若經》說：「為初學者作差別說」……這是說：為初學者說法，如生死、涅槃，虛假、真實等，說有差別的二，這是方便而是不了義教。約究竟說：則生滅不生滅一切如化，一切性空，此是如實了義說。因為從無性的假有看，一切是如幻如化的假名；從假有的無自性看，則一切是畢竟空的。一切法趣有，一切法趣空，決非有判然不同的二者，一有一無的。所以《大智度論》中所說的我等與法性二者，此有彼空，此空彼有，是方便假立此真有與妄有的二類，為引導眾生捨迷取悟而說的……

⁴³ 參見：

- (1)〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》卷1〈2方便品〉(大正09, 8b25-26)。
- (2)〔隋〕闍那崛多共笈多譯，《添品妙法蓮華經》卷1〈2方便品〉(大正09, 141b15-17)。

⁴⁴ 參見：

- (1)〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》卷1〈2方便品〉(大正09, 9b8-10)。
- (2)〔隋〕闍那崛多共笈多譯，《添品妙法蓮華經》卷1〈2方便品〉(大正09, 142a27-29)。

（三）「後期大乘」：《解深密經》、《如來藏經》

1、《解深密經》——虛妄唯識論

（1）為五事具足者直說一切法空

「後期大乘」的《解深密經》，是「瑜伽行派」——「虛妄唯識論」所宗依的經典。

經上說：「一切法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃。於是（《般若》等）經中，若諸有情已種上品善根^{（一）}，已清淨諸障^{（二）}，已成熟相續^{（三）}，已多修勝解^{（四）}，已能積集上品福德智慧資糧^{（五）}，彼若聽聞如是法已，……依此通達善修習故，速疾能證最極究竟。」⁴⁵

為五事具足者說，能信解、通達、修證的，就是《般若經》的「為久學者說」。

（2）依「三性」闡釋一切法空

但五事不具足的根機，對深奧義引起的問題不少。依《解深密經》說：有的不能了解，有的誤解（空）為什麼都沒有，有的進而反對大乘。

因此，《解深密經》依三性來作顯了的解說：

一切法空，是約遍計所執自性說的；依他起自性——緣起法是有的；圓成實自性——空性、法界等，因空所顯是有而不是沒有的。⁴⁶

⁴⁵ 參見：

（1）〔唐〕玄奘譯，《解深密經》卷2〈5無自性相品〉（大正16，695b14-22）。

（2）印順法師，《印度佛教思想史》，〈瑜伽、中觀之對抗與合流〉，p.369：

《解深密經》說：「已種上品善根，已清淨諸障，已成熟相續，已多修勝解，已能積集上品福德智慧資糧」——五事具足的根性，聽了第二時教的：「一切法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃」，能夠深生信解，如實通達，速疾能證最極究竟。對這樣根性，當然無所謂「隱密」，也就用不著再解釋深密了。由於一般根性，五事不具足，引起不信，毀謗大乘，或顛倒解說等過失，這才說三自性、三無自性的第三時教，再來解釋一番。這一解說，確是《解深密經》說的，也許瑜伽行者不以為然，但約應機設教來說，中觀與瑜伽，應該是可以並存的。

⁴⁶ 參見：

（1）〔唐〕玄奘譯，《解深密經》卷2〈5無自性相品〉（大正16，695c12-696a2）：

若諸有情，廣說乃至未能積集上品福德、智慧資糧，性非質直，非質直類，雖有力能思擇廢立，而復安住自見取中。彼若聽聞如是法已，於我甚深密意言說不能如實解了……彼雖於法起信解故，福德增長；然於非義起執著故，退失智慧；智慧退故，退失廣大無量善法。

（2）印順法師，《寶積經講記》，p.120。

（3）印順法師，《印度佛教思想史》，〈瑜伽大乘——「虛妄唯識論」〉，pp.253-255。

（4）演培法師，《解深密經語體釋》，pp.218-220：

1、未種善根：…能生長世出世間的善法因性，叫善根。無貪等的三善根，除造五無間罪的闡提有情不具外，是一切有情所具有。此說未種善根，是未種出世解脫的因性，若以出世的動機，修習出世的善行，薰成所有的功能性，是為善根。……

2、未清淨障：障有感、業、苦的三障。此本為每一有情所具有的，現說為障，是約強有力的煩惱，五無間的罪業，三惡趣的苦報說的。有此就受限制，不能學佛修行，但主要的在罪業。……

這樣的解說——「了義說」，那些五事不具的，也能信修大乘佛法了。這一解說，與《般若經》的「為初發意（心）者說」，是大致相同的。

對甚深秘密，作不深不密的淺顯說明，稱為**了義說**。適應不同根性而有此二類，《般若經》與《(p.22)解深密經》本來是一致的，只是論師的解說不同罷了！

2、《如來藏經》——真常唯心論

(1) 「真常我」、「真常心」之發展

「後期大乘」經，以**如來藏、我、佛性、自性清淨心**為主流，西元三世紀起，不斷的流傳出來。如《大般涅槃經》「前分」，說如來大般涅槃是常樂我淨。⁴⁷

如來是常住的，那（能成佛的）一切眾生應有如來了，這就是**真我**。「我者，即是如來藏義；一切眾生悉有佛性，即是我義」；「我者即是如來」。⁴⁸

《大般涅槃經》與《如來藏經》等說：相好莊嚴的如來，在一切眾生身內，但是為煩惱（業苦）所纏，還沒有顯現，如人在胎藏內一樣，這是「真常我」說。

「我」是有知的，所以與為客塵所染的自性清淨心^{心性本淨}相合，也就是「真常心」。

49

3、未成熟相續：相續是有情的身心。沒有把他調成出世解脫的，叫未成熟相續。……

4、未多修勝解：勝解，是對如來開顯的因果事理，流轉還滅的真義，獲得堅強不拔的勝解，不為任何天魔梵的邪說所動搖、移轉。有了這樣的勝解，就可勇往直進的修學佛法，不中道而返了；不然，難免為邪見所動搖，而不能獲得解脫了！

5、未能積集福德智慧二種資糧：智慧是通達諸法真理的，福德是諸功德的源泉，修行者所求，在此。福智二者，是入佛道的唯一資糧，沒有他就不能到達佛果。

⁴⁷ 參見：〔北涼〕曇無讖譯，《大般涅槃經》卷7〈4如來性品〉（大正12，407a3-b5）。

⁴⁸ 參見：

(1) 〔北涼〕曇無讖譯，《大般涅槃經》卷7〈4如來性品〉（大正12，407b9-28）：

佛言：「善男子！**我者即是如來藏義。一切眾生悉有佛性，即是我義。**如是我義，從本已來，常為無量煩惱所覆，是故眾生不能得見。……善男子！我今普示，一切眾生所有佛性，為諸煩惱之所覆蔽，如彼貧人有真金藏，不能得見。如來今日普示眾生諸覺寶藏，所謂佛性，而諸眾生見是事已，心生歡喜，歸仰如來。善方便者即是如來，貧女人者即是一切無量眾生，真金藏者即佛性也。」

(2) 印順法師，《華雨集》(三)，〈修定——修心與唯心、祕密乘〉，pp.168-169：

涼曇無讖 (Dharmarakṣa) 所譯的《大般涅槃經·初分》十卷（後續三十卷，是對佛性的再解說），與晉法顯所譯的《大般泥洹經》，是同本異譯。經文以釋尊將入涅槃為緣起，而肯定的宣說：「如來是常住法，不變異法，無為之法」……對聲聞法的無常、苦、無我、不淨，而說：「我者即是佛義，常者是法身義，樂者是涅槃義，淨者是（諸佛菩薩所有正）法義」……如來具常、樂、我、淨——四德；如來是常恆不變的，遍一切處的，得出如來藏與佛性 (buddha-dhātu, buddha-garbha) 說，如《大般涅槃經》……如來是常住的，常住是本來如此的，那眾生應有如來性 (tathāgata-dhātu——如來界，與佛性同義) 了。

⁴⁹ 參見：印順法師，《華雨集》(三)，〈修定——修心與唯心、祕密乘〉，pp.169-170：

如來是遍一切處的，那如來也應存在於眾生中了。如《華嚴經》說：「如來智慧，無相智慧，無礙智慧，具足在於眾生身中，但愚癡眾生顛倒想覆，不知不見，不生信心。……具見如來智慧在其身內，與佛無異」（大正九·六二四上）。「眾生身」，梵文為 sattva-citta-saṃtāna，譯義為「眾生心相續」。這可說是（沒有說「如來藏」名字的）**如來藏說的唯心型**，顯然是以「心」為主的，所以說佛的智慧，在眾生心相續中。《華嚴經》在別處說：「如心佛亦爾，如佛眾生

(2) 「空」、「不空」之界說

A、《大般涅槃經》

如來藏說，以為《般若經》等「一切空經是有餘說」，是不究竟的，提出了空與不空，

如《大般涅槃經》說：「空者，謂無二十五有及諸煩惱、一切苦、一切相、一切有為行……；不空者，謂真實善色，常樂我淨，不動不變。」

如來真解脫——大般涅槃（如來）是不空的，空的是生滅有為的諸行，這與《般若經》「為初發意者說」的，倒是非常吻合！

B、《勝鬘經》

後來《勝鬘經》以「如來空智」——如來空性之智（有如智不二意義），而說空如來（p.23）藏、不空如來藏，也是這一意義。⁵⁰

C、小結

「有異法是空，有異法不空」，與我國空即不空、不空即空的圓融說不同。⁵¹

然。（這就是「心佛眾生三無差別」）……若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造」（大正一〇·一〇二上——中）。《華嚴經》是從心所作，而徹了眾生與佛不二的。

如來藏的另一類型——**真我型**，如《如來藏經》，與《大般涅槃經》的「我者即是如來藏義」相合；也是《大般涅槃經》那樣，以種種譬喻來說明的。《如來藏經》以《華嚴經》的華藏，蓮華萎落而見佛為緣起，說一切眾生有如來藏，如《大方等如來藏經》……「一切眾生貪欲、恚、癡諸煩惱中，有如來智，如來眼，如來身，結加趺坐，儼然不動。……有如來藏常無染污，德相備足，如我無異」。如來藏，不只是在心中，而是在「身內」；不只是如來智慧，而又是如「如來身，結加趺坐。……（三十二）德相備足」。《如來藏經》所說，是更具體的；佛那樣的智慧、色相，一切眾生是本來具足的。所以眾生有佛的德性，眾生都有成佛的可能。與如來藏有關的經典，都傾向於佛性或如來性，一乘的說明。拙作《如來藏之研究》二、四、五章，已有較詳細的說明，這裡不再多說。

⁵⁰ 參見：

- (1) 〔北涼〕曇無讖譯，《大般涅槃經》卷5〈4如來性品〉（大正12，395b23-c2）：
……若言空者，則不得有常樂我淨；若言不空，誰受是常樂我淨者？以是義故，不可說空及以不空。空者，謂無二十五有及諸煩惱、一切苦、一切相、一切有為行，如瓶無酪，則名為空；不空者，謂真實善色、常樂我淨、不動不變，猶如彼瓶，色香味觸，故名不空。是故解脫喻如彼瓶，彼瓶遇緣則有破壞；解脫不爾，不可破壞，不可破壞即真解脫，真解脫者即是如來。
- (2) 〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》卷1（大正12，221c13-18）：
世尊！如來藏智是如來空智。世尊！如來藏者，一切阿羅漢、辟支佛、大力菩薩，本所不見，本所不得。世尊！有二種如來藏空智。世尊！空如來藏，若離、若脫、若異一切煩惱藏。世尊！不空如來藏，過於恒沙不離、不脫、不異、不思議佛法。
- (3) 馬鳴造，〔陳〕真諦譯，《大乘起信論》卷1（大正32，576a24-b5）：
復次，真如者，依言說分別有二種義。云何為二？一者、如實空，以能究竟顯實故。二者、如實不空，以有自體，具足無漏性功德故。
所言空者，從本已來一切染法不相應故，謂離一切法差別之相，以無虛妄心念故。……皆不相應故說為空，若離妄心實無可空故。
- (4) 印順法師，《勝鬘經講記》，pp.221-224。
- (5) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.80-83。

(3) 為攝化畏懼「無我」之根性

A、以「空」、「緣起」解說佛性

在世俗語言中，「如來」有神我的意義，胎「藏」有《梨俱吠陀》的神話淵源，所以如來藏、我的思想，與傳統的（「佛法」與「初期大乘」）佛法，有相當的距離。

因此，或者以「空」、「緣起」來解說佛性（不再說如來藏了），眾生「當（來）有佛性」，而不是一切眾生「定有佛性」，如《大般涅槃經》「後分」所說。

B、舉《經》明：化眾之方便

⁵¹ 參見：

(1) [劉宋] 求那跋陀羅譯，《央掘魔羅經》卷 2(大正 02, 527b27-29)：

見於空法已，不空亦謂空，有異法是空，有異法不空。

(2) [元魏] 菩提流支譯，《佛說不增不減經》卷 1(大正 16, 467b25-c6)。

(3) 印順法師，《印度佛教思想史》，〈後期「大乘佛法」〉，pp.171-173：

……二十五有是三界生死的類別，煩惱，(業)，苦，一切有為是空的；如來涅槃解脫是不空的。這正如《央掘魔羅經》所說……這樣的空，與《中阿含經·小空經》所說，方法是一致的。如來解脫的空與不空，也就是因位如來藏的空與不空，如《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》……

(4) 印順法師，《如來藏之研究》，〈如來藏說之初期聖典〉，pp.140-144：

……「有異法是空，有異法不空」，意思是：有些是空的，另外一些是不空的，這就是佛教中的「有宗」。這種思想，在部派佛教中，有二大系。

如說一切有部 (Sarvāstivāda) 說：有為 (saṃskṛta)、無為 (asaṃskṛta) 法是實有的，我 (ātman) 與我所 (ātmīya) 是沒有的。……這一思想體系，在大乘中，就是瑜伽師 (Yogācāra) 所說：依他起性 (para-tantra-svabhāva) 是有為，圓成實性 (pariniṣpanna-svabhāva) 是無為，這是有的；遍計所執性 (parikalpita-svabhāva) 的我、法執 (grāha)，是沒有的。一切法空，是說依他起 (及圓成實) 性上，沒有遍計所執性，依他與圓成是不可空的：這是「情 (執) 空法有」說。

說出世部 (Lokottaravādin) 以為：「世間法從顛倒生業，業生果，故是不實。出世法不從顛倒生，故是真實」。世間法虛妄，出世法真實，被稱為「俗妄真實」說。虛妄的是空，真實的不空，在大乘思想界，就與如來藏說相合。……

俗空真實，有為行空而無為——如來涅槃不空，是如來藏說的決定說。

(5) 印順法師，《中觀今論》，〈中觀之根本論題〉，pp.75-77：

自空與他空，係兩種不同的空觀。譬如觀花空，自空者說：花的當體就是空的。他空者說：此花上沒有某些，所以說是空，但不是花的本身空。如《瑜伽論》的〈真實義品〉說……他空的思想，早見於《中阿含經》中，如《中阿含經》的《小空經》，就是他空論……此經以「鹿子母堂空」為喻，如說鹿子母講堂空，是說講堂中沒有牛羊等所以說空，非講堂是空，也不是講堂裏沒有比丘，更不是別處沒有牛羊，纔說為空。……

至於自空，也是淵源於《阿含》的。如《雜阿含經》說……這即是說：常、我、我所的當體即空；不是空外另有常、我、我所等不空。常、我、我所等所以即空，是因為常、我、我所的性自爾故。又如《雜阿含》的《勝義空經》(335 經) 說……緣起因果的相續有，是世俗的，勝義諦中即無我我所而空。世俗有與勝義空，此經即概略指出了。

總之，自空乃即法的當體而明空，他空則在此法上空去彼法而明空的。所以中觀所說的世俗假名有，勝義畢竟空，他空論者是不能承認的。

他們照著自己的意見而修正說：一切皆空是不了義的，這與自性空者處於相反的立場。後來唯識學者論空，只約遣去遍計所執說；不但不能說緣起即空所顯，也不能當下確認諸法皆空，所以自空與他空是根本不同。

(A) 《大般涅槃經》

或以如來藏為依真如的不了義說，如「瑜伽行派」。

然在如來藏說主流，以為這是最甚深的，唯佛能了了知見，十住菩薩也只能少分見；聲聞與一般人，只能仰信，只存在於理想、信仰心中。

如來藏說，有印度神學意味，而教典的傳出，正是印度教復興的時候；如解說為適應信仰神我的一般人的方便，應該是正確的！

《大般涅槃經·師子吼菩薩品》說：五百位梵志，不能信受佛說的「無我」。經上說：「我常宣說一切眾生悉有佛性，佛性者豈非我耶？」梵志們聽說有我，就發菩提心了。其實，「佛性者實非我也，為眾生故說名為我」。

(B) 《楞伽經》

融攝「虛妄唯識」的《楞伽經》也這樣說：「為斷愚夫畏無 (p.24) 我句，……開引計我諸外道故，說如來藏。……當依無我如來之藏。」

傳統的佛法者，這樣的淨化了如來藏的真常我說，但適應一般人心的，真常我、真常心的主流——「真常唯心論」者，

如《楞伽經》後出的〈偈頌品〉、《大乘密嚴經》，說「無我」是沒有外道的神我，真我是有的，舉種種譬喻，而說真我唯是智者所見的。⁵²

C、結義

這一適應神學（「為眾生故」）的如來藏、我、佛性、自性清淨心，是一切眾生本有的——「佛德本有」說，為「秘密大乘佛法」所依；

在中國，臺、賢都依此而說「生佛不二」的圓教。

⁵² 參見：

- (1) [劉宋] 求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》卷2〈一切佛語心品〉(大正 16, 489b3-20)：佛告大慧：「我說如來藏，不同外道所說之我。大慧！有時說空、無相、無願、如、實際、法性、法身、涅槃、離自性、不生不滅、本來寂靜、自性涅槃，如是等句，說如來藏已。如來、應供、等正覺，**為斷愚夫畏無我句**故，說離妄想無所有境界如來藏門。大慧！未來現在菩薩摩訶薩，不應作我見計著。譬如陶家，於一泥聚，以人工水木輪繩方便，作種種器。如來亦復如是，於法無我離一切妄想相，以種種智慧善巧方便，或說如來藏，或說無我。以是因緣故，說如來藏，不同外道所說之我。是名說如來藏。**開引計我諸外道故，說如來藏**，令離不實我見妄想，入三解脫門境界，悽望疾得阿耨多羅三藐三菩提，是故如來、應供、等正覺作如是說如來之藏。若不如此，則同外道所說之我。是故，大慧！為離外道見故，**當依無我如來之藏**。」
- (2) [元魏] 菩提流支譯，《入楞伽經》卷3〈3集一切佛法品〉(大正 16, 529b18-c18)。
- (3) [唐] 實叉難陀譯，《大乘入楞伽經》卷2〈2集一切佛法品〉(大正 16, 599b8-28)。
- (4) 印順法師，《如來藏之研究》，〈如來藏佛性之抉擇〉，pp.237-239：
一、如來藏與我：《楞伽經》與瑜伽 (Yoga) 學派，有非常親密的關係，如有些差別，那就是會通如來藏 (tathāgata-garbha) 說。瑜伽學者約清淨真如 (tathatā) 無差別，解說經中的如來藏；《楞伽經》也這樣說，但有更進一步的說明如來藏的本義。如《楞伽阿跋多羅寶經》卷二……經中常見的真如、法界等，為什麼又要稱為如來藏呢？這是為了「斷愚夫畏無我句」，「開引計我諸外道」的方便。……

三、「方便法」嬗變之歷程

再從方便來說：

(一)「佛法」：六(隨)念

「佛法」——緣起甚深，涅槃更甚深，解脫生死，真是談何容易！這不是容易成就的，所以釋尊有不想說法的傳說。⁵³

佛到底慈悲說法了，有許多人從佛出家，也有廣大的在家信眾，但解脫的到底是少數。

為了化導大眾種善根而漸漸的引向解脫（不一定在今生），在正常的八正道外，別有適應信強慧弱（主要為在家）的六念法門——念佛，念法，念僧，念戒，念施，念天。

(心)念自己歸信的三寶功德，念自己持行的戒德，念自己所作的布施功德，念(自(p.25)己所能得的)天界的莊嚴。

在憂愁、恐怖，特別是瀕臨病重的死亡邊緣，如修六念，可以心無怖畏而得內心的平安。這有點近於一般宗教，但不是祈求他力的救護。⁵⁴

⁵³ 參見：

- (1)〔東晉〕瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》卷 10〈19 勸請品〉(大正 02, 593a24-b21)：
爾時，世尊得道未久，便生是念：「我今甚深之法難曉難了，難可覺知，不可思惟，休息微妙，智者所覺知，能分別義理，習之不厭，即得歡喜。設吾與人說妙法者，人不信受，亦不奉行，唐有其勞，則有所損。我今宜可默然，何須說法！」……
爾時，梵天白世尊曰：「此閻浮提必當壞敗……此眾生類亦復如是，為生、老、病、死所見逼促，諸根應熟，然不聞法而便喪者，不亦苦哉！今正是時，唯願世尊當為說法。」……
- (2)〔後秦〕佛陀耶舍共竺佛念等譯，《長阿含·大本經》卷 1(大正 01, 8b15-c23)。
- (3)〔後秦〕鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經》卷 16〈54 大如品〉(大正 08, 334c27-335a17)：
佛告欲、色界諸天子：「如是，如是！諸天子！色即是薩婆若，薩婆若即是色……諸天子！以是義故，**佛初成道時，心樂默然，不樂說法**。何以故？是諸佛阿耨多羅三藐三菩提法甚深，難見難解，不可思惟知。微妙寂滅智者能知，一切世間所不能信。……四念處甚深，乃至一切種智甚深故，是法甚深。」
- (4)〔劉宋〕佛陀什共竺道生等譯，《彌沙塞部和醯五分律》卷 15(大正 22, 103c6-104a3)。
- (5)〔姚秦〕佛陀耶舍共竺佛念等譯，《四分律》卷 32(大正 22, 786c20-787a19)。
- (6)龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 7(大正 08, 109b22-c4)：
……復次，有諸佛無人請者，便入涅槃而不說法。……今是釋迦文尼佛，得道後五十七日寂不說法；自言：「我法甚深，難解難知！一切眾生縛著世法，無能解者，不如默然入涅槃樂。」是時，諸菩薩及釋提桓因、梵天王諸天合掌敬禮，請佛為諸眾生初轉法輪。佛時默然受請，後到波羅捺鹿林中轉法輪。……
- (7)印順法師，《印度佛教思想史》，〈初期「大乘佛法」〉，p.112：
四、勸請——請轉法輪，請佛住世：釋尊覺得佛法甚深，眾生不容易領受，有「不欲說法」的意思。由於梵天(Brahman)的勸請，才大轉法輪。晚年，因阿難(Ānanda)不請佛住世，佛才三月後涅槃了。大乘行者深信十方有佛，所以請初成佛道的說法；請要入涅槃的住世。這是願望佛法常在世間，為苦難眾生作依怙，出發於虔誠的護法心。

⁵⁴ 參見：

- (1)印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈法之施設與發展趨勢〉，p.306：
為什麼要修「三隨念」、「四證淨」？一、對於病者，主要是在家患病者的教導法，使病

修念佛等方便，如與慧相應，那**信增**上人也可能證果，這就是「四證淨」。⁵⁵

者依「隨念」、「證淨」而不致陷於憂苦，因為死了會生天的。二、在曠野，在樹下、空舍，「有諸恐怖心驚毛豎」，可依三隨念而除去恐怖。三、聽說佛要離去了，見不到佛了，心裡惆悵不安，也可以念佛、法、僧。依念佛，念佛、法、僧，四證淨，而不會憂苦恐怖不安，經中曾舉一比喻，如《雜阿含經》卷三五……這是從印度宗教神話而來的比喻。世間上，確有這一類的作用，如軍隊望見了主將的軍旗，會勇敢作戰。如軍旗倒下（或拔去）而看不到了，就會驚慌而崩潰下來。念佛，念佛、法、僧，會感覺威德無比的力量，支持自己。一般宗教的神力加被，就是這樣。所以信的應用於修行，意味著「自力不由他」的智證的佛法，一部分向他力的方向轉化。

(2) 印順法師，《佛法概論》，〈在家眾的德行〉，pp.212-213：

在家的信眾，於五法而外，對心情怯弱的，每修三念：念佛，念法，念僧。或修四念，即念三寶與戒。或再加念施；或更加念天，共為六念，這都見於《雜阿含經》。

這主要是為在家信眾說的，如**摩訶男長者**聽說佛與僧眾要到別處去，心中非常難過（《雜含》卷三三·九三二、九三三經）；還有**難提長者**（《雜含》卷三〇·八五七、八五八經），**梨師達多弟兄**（《雜含》卷三〇·八五九、八六〇經）也如此。

訶梨聚落主身遭重病（《雜含》卷二〇·五五四經）；**須達多長者**（《雜含》卷三七·一〇三〇經等），**八城長者**（《雜含》卷二〇·五五五經），**達磨提離長者**（《雜含》卷三七·一〇三三經）也身患病苦。

賈客們有旅行曠野的恐怖（《雜含》卷三五·九八〇經）；比丘們有空閒獨宿的恐怖（《雜含》卷三五·九八一經）。

這因為信眾的理智薄弱，不能以智制情，為生死別離，荒涼淒寂的陰影所惱亂，所以教他們念——觀想三寶的功德，念自己持戒與布施的功德，念必會生天而得到安慰。……

(3) 印順法師，《淨土與禪》，〈念佛淺說〉，p.89：

他力，要依自力而成為力量。有時，明明是自力，卻可以化自力為他力，因而增進自力的。如夜晚走路，有人怕鬼便唱起山歌來。聽到了自己的歌聲，好像有了同伴，有了支持他的力量，使他不感孤獨，不再怕鬼。又如小孩害怕的時候，即使母親在他的旁邊，而他自己不曉得，還是一樣的害怕。反之，母親並不在，聽人說母親就來了，也會使他堅強起來。所以，外來的他力，或者只是自力化而為他力，只要自己知道，知道外來有某種力量，確能援助自己，即能發生效用。

⁵⁵ 參見：

(1) [劉宋] 求那跋陀羅譯，《雜阿含·833經》卷30(大正02, 213c26-214a9)。

(2) [劉宋] 求那跋陀羅譯，《雜阿含·1127經》卷41(大正02, 298c15-18)：

世尊告諸比丘：「若有**成就四法者**，當知是**須陀洹**。何等為四？謂於佛不壞淨，於法、僧不壞淨，**聖戒成就**，是名四法成就者，當知是須陀洹。」

(3) [後秦] 佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含經》卷8〈9眾集經〉(大正01, 51a9-11)。

(4) 舍利子說，[唐] 玄奘譯，《阿毘達磨集異門足論》卷6(大正26, 393b7-9)：

四證淨者，如契經說：「成就四法說名預流。何等為四？一、**佛證淨**，二、**法證淨**，三、**僧證淨**，四、**聖所愛戒**。」

(5) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈法之施設與發展趨勢〉，pp.307-310。

(6) 印順法師，《華雨集》(二)，〈上編「佛法」〉，pp.41-46：

契入甚深法的初果，名為須陀洹 (srotāpanna)——預流，意思是預入聖道之流，成為聖者。……入預流位，有必備的條件，名為四預流支……經中有兩類四預流支，有屬於如實道的，**正見為先的預流支**……先要親近善士……聽聞正法……如理作意……法隨法行能成就「修慧」。聞、思、修——三慧的進修，能見諦而得預流果。這是般若 (prajñā)——**慧為先導的**……經中說到另一預流支，就是**四證淨**……名為四證淨，那是證智相應的信與戒；不壞淨可通於深淺——聖者的證淨 (即證預流果)；還沒有證入者的淨信。這是以信為主，能由淺易而深入的法門。……

(二)「念佛」等受重視

I、「念佛」

(1)「初期大乘」

A、「稱名念佛」：日漸受重視

(A) 禮拜、稱名念佛

由於「佛涅槃後，佛弟子對佛的永恆懷念」，發展為「大乘佛法」。

「初期大乘」，念佛有了非常的發展，如《法華經》說：「更以異方便，助顯第一義。」「異方便」是特殊的方便：

「念佛」的因行而形成菩薩的六度大行；念佛而造佛舍利塔，（西元一世紀起）造佛像，供養、禮拜佛塔與佛像；稱念佛名，都是成佛的特別方便（釋尊時代是沒有的）。⁵⁶

(B) 易行道之進修

a、發願求生淨土

偉大的菩薩六度大行，要久劫修行，這是怯劣根性所難以奉行的，所以有「往生淨土」的「易行道」；

(7) 印順法師，《學佛三要》，〈信心及其修學〉，p.90。

(8) 印順法師，《華雨集》(四)，〈道在平常日用中〉，p.278：

淨信，是於佛不壞信，於法不壞信，於僧不壞信；性善戒，是聖所愛戒成就。成就這信戒為內容的「四不壞信」，決不退墮，決定向三菩提（正覺）。如進修定慧，那現生就能得解脫。在佛法中，淨信是入佛之門，戒善是學佛之基，更深一步的定慧修證，是不能離信戒而有所成就的。

⁵⁶ 參見：

(1) [姚秦]鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》卷1〈2方便品〉(大正09, 8c8-11)：

又諸大聖主，知一切世間，天人群生類，深心之所欲，更以異方便，助顯第一義。

(2) [隋]闍那崛多共笈多譯，《添品妙法蓮華經》卷1〈2方便品〉(大正09, 141b28-c2)。

(3) 印順法師，《華雨集》(二)，〈上編「佛法」〉，pp.62-63：

「異方便」，是特殊的方便，或殊勝的方便。這是適應「天人」（有神教信仰）的欲求，而是「佛法」本來沒有的方便。什麼是「異方便」？依經文所說，是：修（菩薩行的）六波羅蜜；佛滅後造佛舍利塔，造嚴飾的佛像，彩畫佛像；以華、香、幡、蓋、音樂，供養佛塔與佛像；歌讚佛的功德；向佛塔、佛像，禮拜、合掌、舉手、低頭；稱南無佛。這些就是成佛的「異方便」，是釋尊涅槃以後，佛弟子懷念佛，在神教化的氣運中發展起來的。

(4) 印順法師，《佛在人間》，〈從依機設教來說明人間佛教〉，pp.68-69：

佛滅後百餘年，阿育王造八萬四千塔，供奉佛的舍利。這種舍利塔的性質，與供佛像一樣，可見當時的佛像還不普遍。自此而後，佛像漸漸多起來，佛弟子多留意於塔廟的莊嚴了。這些事，聲聞法中即逐漸發達，到大乘佛教興起，更加著重起來。塔廟中佛像莊嚴，除上說的供品而外，還掛著幢、幡、寶蓋等供養具。佛弟子在佛前禮拜、唱讚，於佛前懺悔，以宗教的儀式為修行的方法。這些與大乘法相結合，而開拓了佛教的新時代。《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。……

(5) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈其他法門〉，p.1187。

通於一切淨土，而往生西方阿彌陀佛淨土，受到大乘佛教界的尊重。

b、迴入菩薩常道

還有，在十方現在一切佛前，禮拜、懺悔、勸請、隨喜、迴向等，也是為怯劣根性說的，如信願堅固，可以引入正常的菩薩道。⁵⁷

B、「觀想念佛」

以上所說的念佛法門，是一般（可淺可深）的，重要的是「觀想念佛」。

由於那時的佛像流行，念佛的都念佛的相好莊嚴。觀佛身相而成就的，**(p.26)**是般舟（一切佛現在前立）三昧。⁵⁸

⁵⁷ 參見：

- (1) [宋]施護譯，《大乘寶月童子問法經》卷1(大正14, 108c25-109c1)。
- (2) 龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《十住毘婆沙論》卷5(大正26, 41b2-45a17)：
……佛法有無量門，如世間道有難、有易；陸道步行則苦，水道乘船則樂。菩薩道亦如是：或有勤行精進，或有以信方便易行疾至阿惟越致者。……若菩薩欲於此身，得至阿惟越致地、成就阿耨多羅三藐三菩提者，**應當念是十方諸佛，稱其名號**。如《寶月童子所問經·阿惟越致品》中說……今是十方佛，善德為初，廣眾德為後。若人一心稱其名號，即得不退於阿耨多羅三藐三菩提。……復應憶念諸大菩薩。……如是等諸大菩薩，皆應憶念、恭敬、禮拜，求阿惟越致地。
- (3) 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……這就是從菩薩的易行方便道，引入菩薩的難行正常道了！

⁵⁸ 參見：

- (1) [後漢]支婁迦讖譯，《般舟三昧經》卷1〈2行品〉(大正13, 899a9-25)：
佛告颺陀和：「持是行法便得三昧，現在諸佛悉在前立。……」
- (2) 印順法師，《華雨集》(二)，〈中篇「大乘佛法」〉，pp.266-267：
……念佛見佛，主要是般舟三昧……般舟三昧的意義是：「現在佛悉立在前(的)三昧」，是專念現在佛而佛現前的三昧。專明般舟三昧的《般舟三昧經》，漢譯的現存四部：
一、《般舟三昧經》的三卷本，一六品；二、一卷本，八品；這二部，都題為「後漢支婁迦讖(Lokarākṣa)譯」(應與竺佛朔有關)。三、古代失譯的《拔陂菩薩經》，一卷。四、隋闍那崛多(Jñānagupta)譯的《大方等大集經賢護分》，五卷，一七品。漢光武二年(西元一七九)譯出的《般舟三昧經》，受到初期大乘的非常重視，……
- (3) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈淨土與念佛法門〉，p.844：
「阿彌陀」的意義是「無量」，阿彌陀佛是無量佛。「無量佛」等於一切佛，這一名稱，對修習而能見一切佛來說，可說是最適合不過的。所以開示「般舟三昧」的修習，就依念阿彌陀佛來說明。「般舟三昧」是重於定的專修；念阿彌陀佛，是重於齋戒信願。不同

(2) 「後期大乘」

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

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。

(3) 「秘密大乘佛法」

「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。⁵⁹

念佛觀，在佛法的演化中，是有最深遠影響的！

2、「念法」

方便道的「念法」，「初期大乘」中，有了獨到的發展。

如《般若經》、《法華經》等，說讀經、（背或誦）誦經、寫經、布施經典等，有重於現生利益的不可思議功德，並稱般若「是大神呪，是大明呪，是無上呪，是一切呪王」。

咒術，本是「佛法」所禁止的，漸漸的滲入「大乘佛法」，主要是為了護法、降伏邪魔。

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

3、「念天」

的法門，在流傳中結合起來。如以為「般舟三昧」，就是專念阿彌陀佛的三昧，那就不免誤解了！「般舟三昧」，是念佛見佛的三昧，從十方現在佛的信仰中流傳起來。在集成的《般舟三昧經》中，有值得重視的——唯心說與念佛三昧：修「般舟三昧」的，一心專念，成就時佛立在前。見到了佛，就進一步的作唯心觀……

⁵⁹ 參見：

(1) 印順法師，《印度佛教思想史》，〈「秘密大乘佛法」〉，pp.428-429：

修天佛色身為方便而即身成佛，可說是「秘密大乘佛法」的特色所在。「秘密大乘」，一般分為四部續。「事續」(kriyā-tantra)的傳出……如《金剛幕續》所說的「佛慢瑜伽」，**佛慢**或作**天慢**，**佛瑜伽**也就是**天瑜伽**，**修佛色身**也稱為**修天色身**……

(2) 印順法師，《印度佛教思想史》，〈「秘密大乘佛法」〉，pp.433-434：

……利益眾生的菩薩道，是大行難行。以「信」為方便的易行道，是一般宗教化的……以信行方便，養成堅定成佛的大心，或進修菩薩的難行大行，或往生他方淨土，不退阿耨多羅三藐三菩提心。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。一般的宗教信行，總是希望能立即達成理想的。成就佛果是最理想的，可是太難又太久了些！順應世間心行，如來藏我的法門出現：如來的無邊智慧，無邊的色相莊嚴，眾生是本來具足的。在深信與佛力加持下，唯心（觀）念佛法門，漸漸的開展出依佛果德——佛身，佛土，佛財，佛業為方便而修顯，這就是「果乘」、「易行乘」了！「易行」，本來是為了適應「心性怯劣」的根性，但發展起來，別出方便，反而以菩薩的悲濟大行為鈍根了！……

(1) 「佛法」

「念佛」、「念法」外，「念天」是非常重要的！（p.27）

「佛法」容認印度群神——天的存在，但梵天、帝釋、四大王眾天的鬼神，佛弟子是不信敬、不禮拜的。

佛與在家、出家弟子，諸天卻表示了恭敬、讚歎、歸依、（自動的來）護法的真誠（邪神惡鬼在外）。佛與人間弟子，勝過了天神，是佛法的根本立場。⁶⁰

(2) 「大乘佛法」

A、《經》中出現天菩薩等

「大乘佛法」興起，由於《本生》中，菩薩有天神、畜生身的，所以有天菩薩在大乘經中出現，

如《海龍王經》、《大樹緊那羅王所問經》、《密迹金剛力士經》等。⁶¹

⁶⁰ 參見：

(1) [東晉]瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》卷 26(大正 02，693c19-694a8)：

爾時，有一比丘白世尊言：「三十三天云何得生善處？云何快得善利？云何安處善業？」世尊告曰：「人間於天則是善處……爾時，世尊便說此偈：「人為天善處，良友為善利，出家為善業，有漏盡無漏。比丘！當知！三十三天著於五欲，彼以人間為善趣；於如來得出家，為善利而得三達。所以然者，佛世尊皆出人間，非由天而得也。……」

爾時，彼比丘白世尊：「云何比丘當生善趣？」

世尊告曰：「涅槃者，即是比丘善趣。汝今，比丘！當求方便，得至涅槃。如是，比丘！當作是學。」

(2) 印順法師，《華雨集》（二），〈中編「大乘佛法」〉，pp.101-102

「佛法」中，高級天與低級的鬼天、畜生天，對釋尊與出家弟子，只是讚仰、歸敬、聽法而求安樂與解脫，又自動的表示護法的虔誠。雖說天上也有聖者，但都不及人間的阿羅漢（arhat）。在佛弟子的歸依信仰中，沒有「天」的地位，天反而是仰望佛、法、（出家）僧——三寶救度的。容忍印度民間信仰的群神，憐愍愚癡而超脫群神，是「佛法」的根本立場。

(3) 印順法師，《印度佛教思想史》，〈初期「大乘佛法」〉，p.115：

「佛法」所說的天（deva），無論是高級的，低級的鬼天與畜生天，即使是身相莊嚴，壽命長，神力大，享受好，而都是生死流轉中的苦惱眾生，與人類一樣。然從發心修行，究竟解脫來說，人間勝過了諸天。人有三事——憶念、梵行、勇猛勝過諸天，所以「佛世尊皆出人間，非由天而得也」。因此，佛與在家、出家的賢聖（人）弟子，諸天只有恭敬、讚仰、歸依，表示護法的真誠（邪神、惡鬼等在外）！釋尊容忍印度民間信仰的群神，而佛與人間賢聖弟子，勝過了一切天神；不歸依天神，是「佛法」的根本立場！

⁶¹ 參見：

(1) 印順法師，《華雨集》（四），〈法海探珍〉，pp.102-103：

初期佛教中的在家弟子，像賢護等十六闍士、寶積淨名等五百人，王公、宰官，乃至婦女、童子，成為佛教的中心人物。印度的群神——天，也在漸露頭角。梵王是三果，帝釋是初果，諸天聽法，本來初期佛教也有這樣的記載。現在，諸天龍鬼，觀世音等已現菩薩身了。因此，修行苦行的外道（天乘行者）領袖，也大有菩薩在。

(2) 印順法師，《印度佛教思想史》，〈初期「大乘佛法」〉，pp.115-116：

「大乘佛法」興起，由於「本生」的傳說，菩薩也有是天、鬼與畜生的，而有（高級與低級的）天菩薩在經中出現。如「娑伽度龍王十住地菩薩，阿那婆達多龍王七住菩薩」，有《海龍王經》與《弘道廣顯三昧經》，這是（畜生）龍（Nāga）菩薩。《大樹緊那羅王

B、夜叉菩薩在《華嚴經》中地位崇高

《華嚴經》圓融無礙，有無數的執金剛神、主城神、主地神、……大自在天，來參加法會，都是大菩薩。

善財童子參訪的善知識，也附入了不少的主夜神（女性夜叉）。夜叉菩薩名為金剛手，或名執金剛、金剛藏，在《華嚴經》中，地位高在十地以上。⁶²

C、在理論上達到「天佛一如」

「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。

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。⁶³

所問經》，是（鬼）緊那羅（kiṃnara）菩薩。《維摩詰經》說：「十方無量阿僧祇世界中作魔王者，多是住不可思議解脫菩薩」，那是魔（māra）天菩薩了。重要的是（鬼）夜叉（yakṣa），經中有金剛手（Vajrapāṇi），或名執金剛（Vajradhara），或譯金剛密迹力士，從手執金剛杵（vajra）得名。帝釋（Śakro devānām indrah）也是夜叉天，是夜叉群的大王。經律中說到一位經常護持釋尊的金剛力士，在《密迹金剛力士經》中，是發願護持千兄——賢劫千佛的大菩薩。經常隨侍釋尊，所以沒有聽說過的佛事、佛法，如如來身、語、意——三密（trīṇi-guhyāni），就由這位金剛密迹力士傳說出來。……

⁶² 參見：

- (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 09, 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。
- (4) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈華嚴法門〉，pp.1121-1122：

善財所參訪的善知識，可以分為三大類：「人」、「菩薩」、「天神」……善財從文殊發心以後，參訪的人間善知識，一直是在人間，一直是向南行，共有二十六位。以後，在南方見到了觀自在（Avalokiteśvara）、正趣（Ananyagāmin）二位「菩薩」善知識。以下，參訪了大天（Mahādeva），不再南行，而到了菩提場（Bodhimaṇḍa），迦毘羅（Kapilavastu），菩提場，嵐毘尼園（Lumbinī），迦毘羅，三十三天（Trāyastriṃśa）；參訪的善知識，都是稱為天神的。從三十三天下來，到迦毘羅，婆坦那（Vartana），然後又向南方；所參訪的善知識，又都是「人」了。末了，到南方海岸國（Samudrakaccha）見彌勒（Maitreya）菩薩，蘇摩那城（Sumana）見文殊菩薩，然後「入普賢道場」，見普賢菩薩，到了成佛的道場。這是五十五位善知識的次第經歷。……

⁶³ 參見：

- (1)〔北涼〕曇無讖譯，《大方等大集經》卷 20〈4 昧神足品〉(大正 13, 138b15-24)。
- (2)〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》卷 4〈一切佛語心品〉(大正 16, 506b4-21)。
- (3)〔元魏〕菩提流支譯，《入楞伽經》卷 6〈7 法身品〉(大正 16, 551a14-b7)。
- (4)〔唐〕實叉難陀譯，《大乘入楞伽經》卷 5〈3 無常品〉(大正 16, 615b22-c14)。
- (5) 印順法師，《華雨集》(二)，〈中編「大乘佛法」〉，pp.104-108：

「大乘佛法」，重在印度群神的菩薩化。西元四、五世紀間傳出的《楞伽經》，進一步的佛化群神。如《入楞伽經》卷六……《楞伽經》的意思是：如來（佛，不一定是釋尊）的名號，是非常多的。梵天、帝釋以外，如自在（Īśvara）是溼婆天……這都是印度神教

(3) 「秘密大乘佛法」

A、五部如來之安立

到了「秘密大乘佛法」，念天的影響更深（p.28）。如倣五部夜叉，及帝釋在中間、四大天王四方坐的集會，而有五部如來的集會方式。⁶⁴

B、天慢、無上瑜伽之修習

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。⁶⁵

所崇拜的……這都是印度神教傳說的古仙人。印度的群神與古仙，其實是如來異名。一般人雖不知道就是如來，但還是恭敬供養梵天等。這種思想，比《楞伽經》集出還早些的《大集經》，已明白的表示了，如《大方等大集經》（九）〈寶幢分〉……《楞伽經》說：世間不同宗教的不同信仰，其實所信仰的就是「如來」，只是他們不知道而已。這是說：隨地區、生活，人類不同意識而形成不同的信仰，其實神的本質是一，就是如來。這是泛神的，也就是一切神即一神的。〈寶幢分〉從佛出發，不同信仰的人，他們所見的佛，就是他們平時所信奉的神。這是大乘行者從「法性平等」的立場，消解了神與佛之間的對立（免受印度傳統宗教的歧視與排斥），而達到「天佛不二」的境地。這一思想的開展，可能與如來普入八眾有關，如《長阿含經》（二）《遊行經》……《長阿含經》是「世界悉檀」，隨順眾生的樂欲而說。如經師們不能把握經說的意趣所在，依文解義；進而從無二無別的意境去解說，表示為「佛天不二」，這在現實的一般人心中，不免要神佛不分了！「大乘佛法」後期，這一趨勢是越來越嚴重了！

⁶⁴ 參見：

（1）印順法師，《印度之佛教》，〈密教之興與佛教之滅〉，pp.318-319：

綜觀密教發展之勢，即鬼神崇拜而達於究竟。「事部」本為次第錯雜之傳出，後人嘗董理而統攝之，分「佛部」（上）、「蓮華部」（中）、「金剛部」（下）之三部。「佛部」以釋迦為部尊，文殊為部主；「蓮華部」以阿彌陀為部尊，觀世音為部主；「金剛部」以不動為部尊，金剛手為部主。雖意在融攝鬼神，而尊卑之勢猶存……「行部」承之，綜合為三部，然「佛部」之釋迦，轉化為在家菩薩（天人）相之大日如來……其曼陀羅中臺作八葉蓮華形以象心，中為大日如來，四方為四佛。「瑜伽部」即五方五佛說而開為五部——「如來」、「寶」、「蓮華」、「業」、「金剛」。其曼陀羅依月輪心中五智成五佛，一一出三輪身。即以大日（中）、不動（東）、寶生（南）、彌陀（西）、不空（北）——五佛為自性輪身。普賢、文殊、虛空藏、觀自在、金剛業——五菩薩為正法輪身。不動金剛、降三世、軍荼利、六足（即閻摩德迦）、大夜叉金剛——五大明王為教令輪身。

（2）印順法師《以佛法研究佛法》，〈密教之興與佛教之滅〉，pp.144-145。

⁶⁵ 參見：

（1）印順法師，《印度佛教思想史》，〈「秘密大乘佛法」〉，pp.428-429。

（2）印順法師，《印度佛教思想史》，〈「秘密大乘佛法」〉，pp.436-437：

「秘密大乘」四續的分類，是依據欲界天、人等安立的。如《瑜伽師地論》說：欲界中，除地獄有情「皆無欲事」外，其他都是有淫事的……他化自在天（Paranirmita-vaśa-vartin）「眼相顧視」而成淫事。經、論中分五類，四續依此而立，大體上可說是一致的。

「佛法」中，人、鬼、畜及地居二天，是交合成淫的；向上是相抱，執手，顧笑，愛視，越高級的欲事越輕微。再高一級的是梵天（brahman），那就沒有淫欲了，所以稱出家法為「離欲梵行」。「秘密大乘」與夜叉 yakṣa 等地居天有關，所以顛倒過來：顧笑是淺的「事續」，愛視是「行續」，執手或抱持是「瑜伽續」，二二交會是最殊勝的「無上瑜伽續」。理解與行為，與「佛法」恰好相反。而且，人間——人與傍生的淫事，是二根交合而出

C、咒術、護摩等

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、牛肉、馬肉、象肉、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」。⁶⁶

D、小結

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。

伍、佛教思想的判攝準則

（壹）依聖典主要之義理，判攝其宗趣

一、合古說之四種宗趣

（一）覺音注釋「四部」之書名

在印度佛教思想史的探求中，發現了一項重要的判攝準則。

南傳佛教的覺音（p.29）三藏，我沒有能力讀他的著作，但從他四部（阿含）注釋書名中，得到了啟發。

他的四部注釋，《長部》注名「吉祥悅意」，《中部》注名「破斥猶豫」，《相應（即「雜」）部》注名「顯揚真義」，《增支部》注名「滿足希求」。

（二）龍樹之「四悉檀」說

四部注的名稱，顯然與龍樹所說的四悉檀（四宗、四理趣）有關，

如「顯揚真義」與第一義悉檀，「破斥猶豫」與對治悉檀，「滿足希求」與各各為人（生善）悉檀，「吉祥悅意」與世界悉檀。⁶⁷

精的；地居二天的夜叉等，二根交合，卻是出氣而不出精的。「無上瑜伽續」，也是修到和合不出精而引發大樂的。「秘密大乘」進展到「無上瑜伽」，對印度神教的天神行，存有一定程度的關係。

⁶⁶ 參見：

- （1）印順法師，《印度之佛教》，〈密教之興與佛教之滅〉 pp.320-321。
- （2）印順法師《以佛法研究佛法》，〈密教之興與佛教之滅〉 pp.146-147。

⁶⁷ 參見：

- （1）印順法師，《原始佛教聖典之集成》，pp.489-491。
- （2）印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈法之施設與發展趨勢〉，pp.249-251。
- （3）印順法師，《印度佛教思想史》，〈聖典結集與部派分化〉，pp.60-61：

佛說有了義、不了義，如結集的「四部阿含」，也有宗趣的不同，覺音（Buddhaghosa）所作的四部注釋，名稱為：

《長部》注：Sumaṅgalavilāsinī	（吉祥悅意）
《中部》注：Papañca-sūdanī	（破斥猶豫）
《相應部》注：Sāratthapakāsinī	（顯揚真義）

（三）小結

深信這是古代傳來的，對結集而分為四部阿含表示各部所有的主要宗趣。

二、舉喻明釋：《雜阿含經》中主要、含攝的宗趣

民國三十三年秋，我在漢院講《阿含講要》，先講〈阿含經的判攝〉，就是依四悉檀而判攝四阿含的。

在原始聖典的集成研究中，知道原始的結集，略同《雜阿含經》，而《雜阿含經》是修多羅、祇夜、記說等三分集成的。

以四悉檀而論，「修多羅」是**第一義悉檀**；「祇夜」是**世界悉檀**；「記說」中，弟子記說是**對治悉檀**，如來記說是**各各為人生善悉檀**。⁶⁸

《增支部》注：Manoratha-pūraṇī （滿足希求）

四部注釋的名稱，表示了古代所傳，四部（阿含）的不同宗趣。龍樹（Nāgārjuna）所說的四種悉檀（siddhānta），就是依此判說，而作為判攝一切佛法的準繩。如「世間悉檀」是「吉祥悅意」；「對治悉檀」是「破斥猶豫」；「各各為人（生善）悉檀」是「滿足希求」；「第一義悉檀」是「顯揚真義」。這一佛法化世的四大宗趣，說一切有部也有相近的傳述。如《薩婆多毘尼毘婆沙》說：「為諸天世人隨時說法，集為增一，是勸化人所習。為利根眾生說諸深義，名中阿含，是學問者所習。說種種隨禪法，名雜阿含，是坐禪人所習。破諸外道，是長阿含」。上座系（除一分接近大眾部的）與大眾系的學風，就是「隨教行」與「隨理行」，重經與重論的不同。對佛法的偏重不同，應該是部派異義紛紜的主要原因。

（4）印順法師，《印度佛教思想史》，〈中觀大乘——「性空唯名論」〉，p.126：

「佛法」的「四部阿含」以外，大乘經的傳出，部類眾多，宗趣不一，所以龍樹依據古說，依「四阿含」的不同特性，立四種悉檀（siddhānta），以貫攝一切佛法，悉檀是**宗旨、理趣**的意思。四悉檀是：有的是適應俗情，方便誘導向佛的「世界悉檀」；有的是針對偏蔽過失而說的「對治悉檀」；有的是啟發人心向上向善的「各各為人悉檀」；有的是顯示究竟真實的「第一義悉檀」。

（5）印順法師，《佛在人間》，〈從依機設教來說明人間佛教〉，pp.29-32。

（6）長慈法師，〈覺音論師知道「四悉檀」嗎？〉，《福嚴會訊》（第46期），pp.62-81，2015年4月。

⁶⁸ 參見：

（1）印順法師，《雜阿含經論會編》（上），pp.27-28。

（2）印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈法之施設與發展趨勢〉，pp.245-246：

……原始結集，是以事類相從（相應）而分類，所以名為「事相應教」。「事相應」的文體，精練簡短，當時稱為「修多羅」（sūtra）。一直到後代，「修多羅相應」，還是「佛語具三相」的第一相。修多羅相應教集成（審定、編次）後，為了便於憶誦，「錄十經為一偈」，就是世俗偈頌而不礙佛法的「祇夜」（geya）。「修多羅」與「祇夜」，就是王舍城原始結集的經法。離原始結集不太久的時間，稱為「記說」或「記別」（vyākaraṇa）的經法，又被結集出來。「記說」的體裁，是「問答」與「分別」。……

（3）印順法師，《如來藏之研究》，〈心性本淨說之發展〉，pp.72-73：

……進一步說，古傳的《雜阿含經》，實綜合了修多羅（sūtra）、祇夜（geya）、記說（vyākaraṇa）——三部分而成。依四種宗趣來說，「修多羅」是原始結集的相應教，如蘊相應、處相應等，是**第一義悉檀**。「祇夜」是順俗的偈頌，起初是集十經為一頌的「結集文」。「記說」有如來記說、弟子記說、諸天記說。「諸天記說」，後來也稱為祇夜，就是「八眾偈」部分，是**世界悉檀**。「弟子記說」，如舍利弗（Śāriputra）說、目犍連（Mahāmaudgalyāyana）說等，是**對治悉檀**。「如來記說」，如聚落主、婆蹉出家等，是**為人生善悉檀**。……

（4）印順法師，《印度佛教思想史》，〈聖典結集與部派分化〉，pp.34-36。

佛法有四類理趣，真是由來久矣！這可見，《雜阿含經》以第一義悉檀為主，而實含有其他三悉檀。

進一步的辨析，那「修多羅」部分，也還是含有其他三悉檀的。所以這一判攝，(p.30)是約聖典主要的理趣所在而說的。

三、製表結義

四悉檀傳來中國，天臺家多約眾生的聽聞得益說，其實是從教典文句的特性所作客觀的判攝。依此四大宗趣，觀察印度佛教教典的長期發展，也不外乎四悉檀，如表：

佛法	……	第一義悉檀	……	顯揚真義		
大乘佛法	〈	初期	……	對治悉檀	……	破斥猶豫
		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		

(貳) 詳釋：四種悉檀

一、「佛法」：第一義悉檀

五十九年所寫成的《原始佛教聖典之集成》，我從教典的先後，作了以上的判攝。這裡再為敘述：從長期發展的觀點來看，每一階段聖典的特色是：

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

二、「初期大乘佛法」：對治悉檀

二、「大乘佛法」初期的「大乘空相應經」，廣說一切法空，遣除一切情執，契入空性。

《中論》說「大聖說空法，為離諸見故」，是依《寶積經》說的。⁶⁹所以「大乘 (p.31) 空相應經」的特色，是「對治悉檀」。

(5) 印順法師，《原始佛教聖典之集成》，pp.500-533。

⁶⁹ 參見：

(1) [失譯]《大寶積經》卷 112〈43 普明菩薩會〉(大正 11, 634a12-16)：

若以得空便依於空，是於佛法則為退墮。如是迦葉！寧起我見積若須彌，非以空見起增上慢。所以者何？一切諸見以空得脫，若起空見則不可除。

(2) 龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《中論》卷 2〈13 觀行品〉(大正 30, 18c16-17)。

(3) 印順法師，《寶積經講記》，pp.121-122：

執著空相的過失太大了，所以佛開示迦葉說：「寧」可生「起我見，積」聚得「若須彌」山那樣，也決「非以空見起增上慢」……我見無論怎麼大，還可以空來化導破除，引入空的自證。空見卻不行了，因為「一切諸見，以空得（解）脫」，也就是以空觀而離一切見。如錯會佛法，而顛倒的生「起空見，則不可除」了。已經著空，當然不能再以空來化導解除。也不能以有來解除空見，有只是更增長情執而已。所以龍樹《中觀論》，據此而說：「大聖說空法，為離諸見故。若復見有空，諸佛所不化」。青目釋比喻為：水能滅火，如水中又起火，就無法可滅了。

(4) 印順法師，《中觀論頌講記》，pp.236-237。

三、「後期大乘佛法」：各各為人悉壇

（一）總述

三、「大乘佛法」後期，為真常不空的如來藏、我、佛性說，點出眾生心自性清淨，為生善、成佛的本因，重在「為人生善悉壇」。「各各為人生善」，是多方面的。

（二）辨釋發展要義

1、心自性清淨

心自性清淨，就是「心性本淨」，是出於「滿足希求」的《增支部》的。

《成實論》也說：「佛為懈怠眾生，若聞心本不淨，便謂性不可改，則不發淨心，故說本淨。」⁷⁰

在「後期大乘」中，就成為一切眾生有如來藏、我、佛性說——這是一。

2、如來藏說

如來藏說，是念自己身心中有佛。

「初期大乘」的念佛往生淨土，念佛見佛的般舟三昧；「佛法」六念中念佛，都是為信增上者、心性怯劣怖畏者說的——這是二。

（三）小結

這些「為人生善」的教說，都有「易行」誘導的傾向。

四、「祕密大乘佛法」：世界悉壇

⁷⁰ 參見：

- (1) [劉宋] 求那跋陀羅譯，《雜阿含·1246 經》卷 47(大正 02, 341b26-342a1)。
- (2) [劉宋] 求那跋陀羅譯，《雜阿含·1247 經》卷 47(大正 02, 342a4-20)。
- (3) 訶梨跋摩造，[姚秦] 鳩摩羅什譯，《成實論》卷 3〈30 心性品〉(大正 32, 258b17-20)：……心性非是本淨，客塵故不淨，但佛為眾生謂心常在，故說客塵所染則心不淨。又佛為懈怠眾生，若聞心本不淨，便謂性不可改，則不發淨心，故說本淨。
- (4) 印順法師，《如來藏之研究》，〈心性本淨說之發展〉，pp.67-74：
「心性本淨」，是與定(samādhi)有關的，定學也稱為心(citta)學。修定的要遠離五蓋，蓋(āvaraṇa)是覆蔽的意思。貪、瞋等五蓋，有覆蔽的作用，使心不得澄靜、明淨。與定有關的五蓋說，啟發了心清淨的思想。《雜阿含經》卷四七……本經，《巴利藏》編入《增支部》。金師的陶鍊生金(礦金)，漸漸純熟，能做成種種莊嚴具，比喻修定(淨心)的比丘，漸漸的盡滅煩惱，得到四禪、六通自在。……這是《阿含經》中明確的心明淨說。心是極光淨(pabhassara)的，使心雜染的隨煩惱(upakkilesa)，是「客」，可見是外鑱的，而不是心體有這些煩惱。心清淨而與客塵煩惱發生關係，是如來藏說的重要理論，不能不說是淵源於《阿含經》的！……
《成實論》的思想，近於經部(Sūtravādin)。
《成實論》是不同意「心性本淨」的，但對「心性本淨」的教說，從應機設教——對治的為人意義，加以解說。有些人以為心是常在(住)的；在「原始佛教」中，常心是愚癡的邪見。對治常心的邪執，所以說心是可以成為不淨的。可以不淨，可見心是非常了。有些人自覺心地不淨，煩惱重重，所以因循懈怠，不能勇猛的發心修行。為啟發這些懈怠人的善心，所以說：自心本來是清淨的，暫時為煩惱所染，為什麼不自勉而發淨心呢！
- (5) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈法之施設與發展趨勢〉，pp.275-276。

四、「秘密大乘佛法」的流行，融攝了印度神教所有的宗教行儀。如說：「劣慧諸眾生，以癡愛自蔽，唯依於有著。……為度彼等故，隨順說是法。」

在修持上，重定力，以欲天的佛化為理想，所以在身體上修風、修脈、修明點，從欲樂中求成佛，是「世界悉檀」。⁷¹

五、舉喻結義

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，(p.32)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！

(參)別辨：「秘密大乘佛法」之發展重點

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，在不同適應的底裡，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」。⁷²

⁷¹ 參見：

- (1) [唐]善無畏共一行譯，《大毘盧遮那成佛神變加持經》卷1(大正18, 5a1-5)。
- (2) 印順法師，《原始佛教聖典之集成》，pp.878-879。
- (3) 印順法師，《印度之佛教》，〈密教之興與佛教之滅〉，p.323：
「無上瑜伽」者，以欲樂為妙道，既以金剛、蓮華美生殖器，又以女子為明妃，女陰為婆伽曼陀羅，以性交為入定，以男精、女血為赤、白二菩提心，以精且出而久持不出所生之樂觸為大樂。
- (4) 印順法師，《印度佛教思想史》，〈「秘密大乘佛法」〉，pp.438-440：
……試略為敘說。一、脈(dhamani)：脈是風氣所行，識所依的，全身共有七萬二千脈，重要的如《教授穗論》說……所以修風直通中脈，是「貪欲為道」的要目。二、風(vāyu)：釋尊所教示的念出入息——安那般那念(ānāpāna-smṛti)，也是修風的……「無上瑜伽」說五風與十風，如《密意授記經》說：「(持)命，下遣，上行，周遍，平等住；龍，龜及蜥蜴，天授與勝弓」……修風也還是念出入息，只是方便不同。三、明點或譯春點(tilaka)：明點是人身的精液，但不限於(男)精子、(女)卵子，而是與身體的生長、壯盛、衰老有關的一切精液……相合(sampūrṭi)，與等至——三摩鉢底(samāpatti)的梵音相近，也有兩相和合而到達(「欲仙欲死」)的意義，也就稱男女交合為入定。所以說：「由得春(而喜樂)知足，由安住(相合而)等至」。這樣的修行，如勝義光明與如虹霓的幻身，無二雙運，達到究竟，就能即身成佛了。即身成佛，非修天色身不可，非與明妃實行和合大定不可，所以這一修行，名為「具貪行」。西藏所傳，也有說不修實體明印，修「智印」(觀想杵蓮和合，達樂空不二)，也可以成佛。然以「貪欲為道」，「以欲離欲」為方便，是一致的定論。

⁷² 參見：

- (1) [北涼]曇無讖譯，《大般涅槃經》卷9〈4如來性品〉(大正12, 421c16-25)：
復次，善男子！如牧牛女為欲賣乳，貪多利故，加二分水，轉賣與餘牧牛女人。彼女得已復加二分，轉復賣與近城女人。女人得已復加二分，轉復賣與城中女人。彼女得已復

這一切都是佛法；「秘密大乘」是晚期佛教的主流，這是佛教史上的事實，所以我不能同意「入篡正統」的批評。

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。

（肆）重述學佛之態度、立場與宗趣

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（p.33）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！」

陸、契理而又適應世間的佛法

（壹）闡釋：「立本於根本佛教之淳樸」

一、總述：三寶是樸質而親切的

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

在《阿含經》與律中，佛、法、僧——三寶，是樸質而親切的。

二、詳釋：三寶之要義

（一）佛寶：佛由人成，不應鬼化、神化

「佛」是印度迦毘羅衛的王子，經出家、修行而成佛，說法、入涅槃，有印度的史跡可考。《增壹阿含經》說：「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也。」

佛不是天神、天使，是在人間修行成佛的；也只有生在人間，才能受持佛法，體悟真理法而得正覺的自在解脫，所以說「人身難得」。

加二分，詣市賣之。時有一人，為子納婦，當須好乳，以瞻賓客，至市欲買。是賣乳者，多索價數，是人答言：「汝乳多水，不直爾許。正值我今瞻待賓客，是故當取。」取已還家，煮用作糜，都無乳味，雖復無味，於苦味中千倍為勝。

（2）印順法師，《原始佛教聖典之集成》，〈結論〉，pp.878-879：

……佛法一切聖典的集成，只是四大宗趣的重點開展。在不同適應的底裡，直接於佛陀自證的真實。佛教聖典的不斷傳出，一直就是這樣的。所以佛教聖典，不應該有真偽問題，而只是了義與不了義，方便與真實的問題。南本《大般涅槃經》，有一譬喻，如卷九……活用這一譬喻，來說明佛法的長期流傳，集成不同聖典，倒是非常適合的。佛法，如牛乳一樣。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，而加上水一樣。這樣的不斷適應，不斷的安立方便，四階段的集成聖典，如四度加水去賣一樣。終於佛法的真味淡了，印度的佛教也不見了！雖然這樣，佛法的「世間悉檀」，還是勝於世間的神教，因為這還有傾向於解脫的成分。佛法在流傳中，一直不斷的集成聖典，一切都是適應眾生的佛法。

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

不過在佛法的長期流傳中，由 (p.34) 於「佛涅槃後，佛弟子對佛的永恆懷念」，不免漸漸的理想化、神化，而失去了「如來兩足人尊」的特色！

〔二〕僧寶：和樂淨團體而能正法久住

1、適應風俗而有出家團體

「僧」（伽），是從佛出家眾弟子的組合。佛法是解脫道，依聖道修行而實現解脫，在家、出家是一樣的。

但在當時——適應那時的印度風尚，釋迦佛是出家的；佛法的傳宏，以佛及出家弟子的遊行教化而廣布，是不容爭議的。適應當時的社會，在家弟子是沒有組織的。

2、佛制定諸學處之意義

〔1〕對內：於僧團中修學而能解脫

對出家眾，佛制有學處——戒條，且有團體的與經濟的規制。

出家眾的組合，名為僧伽，僧伽是和樂清淨（健全）的集團。和樂清淨的僧伽，內部是平等的、民主的、法治的，以羯磨而處理僧事的。

出家眾，除衣、鉢、坐臥具及少數日用品外，是沒有私有財物的。寺院、土地、財物，都屬於僧伽所有，而現住眾在合法下，可以使用。

而且，這不是「現前（住）僧」所有，佛法是超越民族、國家的，只要是具備僧格的，從各處來的比丘（及比丘尼），如長住下來，就與舊住的一樣。

所以僧伽所有物，原則是屬於「四方僧」的。

〔2〕對外：令眾信服僧眾而達正法久住之目的

僧伽中，思想是「見和同解」，經濟是「利和同均」，規制是「戒和同遵」。

這樣的僧伽制度，才能和樂共住、精進修行、自利 (p.35) 利他，達成正法久住的目的。但「毘尼律是世界中實」，在律制的原則下，不能沒有因時、因地的適應性。

〔3〕小結：應重視律制特質

可惜在佛法流傳中，重律的拘泥固執，漸流於繁瑣形式。而一分專重修證或重入世利生的，卻不重毘尼，不免形同自由的個人主義。⁷³

⁷³ 參見：

(1) 龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 1(大正 25，66a2-10)：

問曰：若無時，云何聽「時食」、遮「非時食」是戒？

答曰：我先已說「世界名字法有，時非實法」，汝不應難！

亦是毘尼中結戒法，是世界中實，非第一實法相，吾我法相實不可得故；

亦為眾人瞋呵故，亦欲護佛法使久存，定弟子禮法故，諸三界世尊結諸戒。……

(2) 龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 84〈70 三惠品〉(大正 25，648a29-b13)：

問曰：若爾者，毘尼中何以言「殺化人不犯殺戒」？

答曰：毘尼中皆為世間事、攝眾僧故結戒，不論實相。

我想，現代的佛弟子，出家或在家的（現在也已有組織），應重視律制的特質。

（三）法寶：修學佛法而體證寂滅

I、修習八正道而得解脫

（1）配釋慧學之修習歷程

律是「法」的一分。法的第一義，是八正道——正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。依正確的知見而修行，才能達成眾苦的解脫。

如約次第說，八正道是聞、思、修（正定相應）慧的實踐歷程。這是解脫者所必修的，所以稱為「古仙人道」，離此是沒有解脫的。

（2）正見為首之修學歷程

A、依正見而有德行生活

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

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

B、依正見生無漏慧、得解脫

依正見而起正語、正業、正命，然後「自淨其心」，定慧相應而引發無漏慧，所以在五根（信、精進、念、定、慧）中，佛說慧——般若如房屋的棟樑一樣，是在先的，也是最後的。⁷⁴

佛法（p.36）是理性的德行的宗教，依正見而起信，不是神教式的信心第一。

C、不沈溺於禪定之神秘經驗

依慧而要修定，定是方便，所以也不是神教那樣的重禪定，而眩惑於定境引起的神秘現象。

何以故？毘尼中有人、有眾生，逐假名而結戒，為護佛法故，不觀後世罪多少。有後世罪重、戒中便輕，如道人鞭打殺牛羊等，罪重而戒輕。讚歎女人，戒中重、後世罪輕。殺化牛羊，則眾人不嫌、不譏、不論，但自得心罪；若殺真、化牛羊，心不異者，得罪等。然制戒意，為眾人譏嫌故為重。是故經中說：「意業最大，非身、口業。」……

（3）印順法師，《原始佛教聖典之集成》，〈結論〉，p.877：

「佛法」，佛陀初期的教化，是正法中心的。到後來，為了「依法攝僧」，而逐漸成立僧伽制度（律），而樹立「導之以法，齊之以律」的佛法。繼承這一趨勢而開展的原始佛教，法與律並重。等到部派分立，上座們有了偏重律制的傾向。律——毘尼「是世間中實」，有時地的適應性。時代變了，區域文化也不同了，為律制所局限的佛法，難以適應，而有偏重形跡，忽視根本的情況。一分重法者，適應佛教的時代要求，而展開了正法中心，復歸於佛陀的運動：這就是「大乘佛法」。……

（4）印順法師，《印度佛教思想史》，〈聖典結集與部派分化〉，pp.75-76。

（5）印順法師，《華雨集》（二），〈緒言〉，pp.3-4。

⁷⁴ 參見：

（1）印順法師，《華雨集》（二），〈上編「佛法」〉，pp.23-27。

（2）印順法師，《學佛三要》，〈慧學概說〉，pp.182-188。

佛弟子多數是不得根本定的，沒有神通，但以「法住智」而究竟解脫，這不是眩惑神秘者所能理解的。

(3) 小結

有正見的，不占卜、不持咒、不護摩（火供），佛法是這樣的純正！

2、正觀緣起而得解脫

(1) 流轉律：惑、業、苦如環無端

正見——如實知見的，是緣起——「法」的又一義。

世間一切的苦迫，依眾生、人類而有（依人而有家庭、社會、國家等），佛法是直從現實身心去了解一切，知道身心、自他、物我——一切是相依的，依因緣而存在。

在相依而有的身心延續中，沒有不變的——非常，沒有安穩的——苦，沒有自在的（自己作主而支配其他）——無我。

世間是這樣的，而眾生、人不能正確理解緣起（「無明」），對自己、他人（他眾生）、外物，都不能正見而起染著（「愛」）。

以無明、染愛而有造作（業），因行業而有苦果。三世的生死不已是這樣，現生對自體（身心）與外境也是這樣，成為眾生無可奈何的大苦。

(2) 還滅律：斷集（無明等）、證滅（諸苦永習）

如知道「苦」的原因所在「集」（無明與愛等煩惱），那從緣起的「此生故彼生」，理解「此滅故彼滅（p.37）」，也就是以緣起正見而除無明，不再執著常、樂、我我所了，染愛也不起了。

這樣，現生是不為外境（及過去熏染的）所干擾而解脫自在，死後是因滅果不起而契入「寂滅」——不能說是有是無，只能從一切苦滅而名為涅槃，涅槃是無上法。⁷⁵

⁷⁵ 參見：

(1) 印順法師，《印度佛教思想史》，〈「佛法」〉，p.22：

聖道是以正見為先的，這是說：人生世間的無限苦逼，相對的改善或徹底解脫，惟有從正確的理解問題去解決，不是憑傳統信仰，想像，或某些神秘經驗所能達成的。我們的身心自體，釋尊分別為：重於心理分別的是五蘊……重於生理分別的是六處……重於物理分別的是六界……身心自體，不外乎蘊、界、處；身心的活動情形，是現實的存在，需要有所了解。身心的或苦或樂，不是神所規定的，不是宿世命定的，也不是偶然的，一切都是依於因緣（nidāna）而如此的。論到這些問題，釋尊曾這樣說：「苦樂（苦樂是當前的感受，也是現生的苦樂報體）從緣起生」；「我論因說因」。……

(2) 印順法師，《空之探究》，〈《阿含》——空與解脫道〉，p.15：

在（以正見為首的）正道的修習中，應知生死苦的所以集起，生死苦的可以滅盡，也就是知緣起（paṭicca-samuppanna）的「如是純大苦聚集」，「如是純大苦聚滅」。苦（dukkha）是什麼？是生死法，是五蘊……是眼等六處……或是六界……總之，是有情當前的身心自體，經中每一一的作分別說明。如依世俗來說，世間是有苦有樂的。《雜阿含經》說：「世尊說苦樂從緣起生」；又說：「我論因說因」。佛對苦、樂、非苦非樂，而實「諸受皆

(3) 小結

佛法是理性的德行的宗教，以解脫生（老病）死為目標的。這是印度當時的思想主流，但佛如實知緣起而大覺，不同於其他的神教。

三、結義

這是佛法的本源，正確、正常而又是究竟的正覺。修學佛法的，是不應迷失這一不共世間的特質！

(貳) 闡釋：「宏闡中期佛教之行解」

一、教義（理解）：「一切法空」之闡釋

(一) 總述：涅槃雖第一義而有對治特性

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

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

(二) 舉例釋義

1、依超越立場掃除、融攝一切

如一、「佛法」依緣起為本，闡明四諦、三寶、世出世法。在佛法流傳中，顯然是異說紛紜，佛教界形成異論互諍的局面。

大乘從高層次——涅槃超越的立場，掃蕩一切而又融攝一切，所以說「一切法正，一切法邪」（龍樹說「愚者謂為乖錯，智者得般若波羅蜜故，入三種法門無所礙」，也就是這個意思）。⁷⁶

苦」的生死現實，總是依因緣來說明的。佛常說：「離於二邊，處中說法」（或譯作「離是二邊說中道」），就是緣起（不一定是十二支）的苦集與苦滅。……

⁷⁶ 參見：

(1) [姚秦]鳩摩羅什譯，《思益梵天所問經》卷1(大正15, 36b23-28)：

網明言：「梵天！何謂一切法正，一切法邪？」

梵天言：「於諸法性無心故，一切法名為正；若於無心法中，以心分別觀者，一切法名為邪。一切法離相名為正；若不信解達是離相，是即分別諸法。若分別諸法，則入增上慢，隨所分別，皆名為邪。」

(2) [元魏]菩提流支譯，《勝思惟梵天所問經》卷1(大正15, 66a29-b6)：

網明菩薩言：「梵天！云何一切法正？云何一切法邪？」

梵天言：「網明！諸法不可思議故，一切法名為正；若不可思議而思議者，一切法名為邪。一切法寂靜，名為正思惟，若不信解是寂靜者，是即分別諸法。若分別諸法則入增上慢，若入增上慢隨所分別，皆名邪問。」

(3) 龍樹造，[後秦]鳩摩羅什譯，《大智度論》卷18(大正25, 192a23-b7)：

諸佛法無量，有若大海，隨眾生意故，種種說法：或說有，或說無；或說常，或說無常；或說苦，或說樂；或說我，或說無我；或說勤行三業、攝諸善法，或說一切諸法無作相。如是等種種異說，無智聞之，謂為乖錯；智者入三種法門，觀一切佛語皆是實法，不相違背。何等是三門？一者、毘勒門，二者、阿毘曇門，三者、空門。……

(4) 印順法師，《無諍之辯》，〈談入世與佛學〉，pp.209-210：

重經驗的是乙型：這一類以為：佛說，都是適應眾生，也就是利益眾生的。從所適應的

2、生死即涅槃、煩惱即菩提

二、佛說 (p.38) 緣起，涅槃是緣起的寂滅，是不離緣起「此滅故彼滅」而契入的。在佛法流傳中，傾向於世間與涅槃——有為與無為的對立，所以大乘說「色（等五蘊）即是空，空即是色（等）」，說示世間實相。

與文殊有關的教典，說「煩惱即菩提」等；依《思益經》說：這是「隨（人所）宜」的對治法門。⁷⁷

3、對治偏頗發展

眾生來說，都是恰到好處的，隨分得益的。重視佛法的適應性、實效性，所以說：「世尊所說，無不如義」；「佛所說經，皆是了義」。佛法，不應預想為與眾生（賢、聖）無關的存在；而是存在於應機得益中的（這一見地，如貫徹起來，那就是「一切法正，一切法邪」；應病則一切都是藥，不對病什麼都不是藥）。……

(5) 印順法師，《印度之佛教》，〈性空大乘之傳宏〉，p.201：

菩薩嘗約學派之見為三：毘曇門明有，空門說空，鞞勒門辨亦有亦無。於此三門，「不得般若，愚者謂為乖錯，智者得般若波羅蜜，入三種法門無所礙」。是於說一切有、分別說、大眾之三系，使其於不違緣起性空之正見中，貫攝而條理之。汲方便之三流，而歸於自宗之大乘空門。西北印之往生極樂行，雖斥其志性下劣，以當時風行，亦嘗論及之。

⁷⁷ 參見：

(1) [姚秦] 鳩摩羅什譯，《諸法無行經》卷 2(大正 15, 759c13-14)：

貪欲是涅槃，恚癡亦如是，如此三事中，有無量佛道。

(2) [姚秦] 鳩摩羅什譯，《思益梵天所問經》卷 2〈4 解諸法品〉(大正 15, 40c25-41a27)：

佛言：「如來或垢法說淨，淨法說垢。菩薩於此應知如來隨宜所說。梵天！何謂垢法說淨？不得垢法性故。何謂淨法說垢？貪著淨法故。又，梵天！我說布施即是涅槃，凡人無智不能善解隨宜所說。……」

(3) 龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 35〈3 習相應品〉(大正 25, 321a23-b5)：

問曰：若爾者，智慧、愚癡無有別異！

答曰：諸法如，入法性中無有別異；如火各各不同，而滅相無異。譬如眾川萬流，各各異色異味，入於大海，同為一味一名；如是愚癡、智慧，入於般若波羅蜜中，皆同一味、無有差別。如五色近須彌山，自失其色，皆同金色；如是內外諸法入般若波羅蜜中皆為一味。何以故？般若波羅蜜相畢竟清淨故。

復次，愚癡實相即是智慧；若分別著此智慧即是愚癡。如是愚癡、智慧有何別異？初入佛法，是癡、是慧；轉後深入，癡、慧無異。

(4) 印順法師，《印度佛教思想史》，〈「初期大乘佛法」〉，p.104：

喜根比丘不稱讚少欲知足，嚴持戒律，但說諸法實相——貪、瞋、癡性即法性；說貪欲、瞋恚、愚癡——一切法無障礙。如偈說：「貪欲是涅槃，恚、癡亦如是，於此三事中，有無量佛道」。「若人無分別，貪欲、瞋恚、癡，入三毒性故，則為見菩提，是人近佛道，疾得無生忍」。這就是一般所說的煩惱即菩提，文殊法門是著重於此的。

(5) 印順法師，《印度佛教思想史》，〈中觀大乘——「性空唯名論」〉，pp.142-143：

大菩薩的善巧方便，不是初學者所能行的。說到「煩惱是菩提」，如《大智度論》說……龍樹的解說，是依據《思益梵天所問經》的。《思益經》明如來以「五力」說法，「二者、隨宜」……這就是《智度論》所說：「癡實相即是智慧，取著智慧相即是癡」的意義。一般不知道這是「隨宜」說法，以為究竟理趣。只知煩惱即菩提，而不知取著菩提就是煩惱！如通達性空，般若現前，那裡還有煩惱？如誤解煩惱為即是菩提，那真是顛倒了！

(6) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈文殊師利法門〉，pp.928-942。

(7) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈其他法門〉，pp.1248-1250。

(1) 偏重「戒」、「法」之發展傾向

A、偏重「戒」之傾向

三、傳統的僧伽，在寺塔莊嚴的發展中，大抵以釋尊晚年的僧制為準繩，以為這樣才是持戒的，不知「毘尼是世界中實」，不能因時、因地而作合理的修正，有些就不免徒存形式了！⁷⁸

B、偏重「法」之傾向

專心修持的，不滿拘泥守舊，傾向於釋尊初期佛教的戒行（正語、正業、正命，或身、語、意、命——四清淨），

有重「法」的傾向，而說「罪犯不罪持不可得故，具足尸羅波羅蜜」。⁷⁹

C、小結

如「對治悉檀」而偏頗發展，那是有副作用的。

(2) 正知空性、緣起不二

A、舉《大品經》明義

⁷⁸ 參見：

- (1) 龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 1(大正 25，66a2-10)。
- (2) 龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 84〈70 三惠品〉(大正 25，648a29-b13)。
- (3) 印順法師，《原始佛教聖典之集成》，〈結論〉，p.877。
- (4) 印順法師，《印度佛教思想史》，〈聖典結集與部派分化〉，pp.75-76。
- (5) 印順法師，《華雨集》(二)，〈緒言〉，pp.3-4。

⁷⁹ 參見：

- (1) 〔後秦〕鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經》卷 1〈1 序品〉(大正 08，218c21-219a26)：
佛告舍利弗：「菩薩摩訶薩以不住法住般若波羅蜜中，以無所捨法應具足檀那波羅蜜，施者、受者及財物不可得故；罪不罪不可得故，應具足尸羅波羅蜜；心不動故，應具足羼提波羅蜜；身心精進不懈怠故，應具足毘梨耶波羅蜜；不亂不味故，應具足禪那波羅蜜；於一切法不著故，應具足般若波羅蜜……」
- (2) 龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 14(大正 25，163c1-7)：
問曰：若捨惡行善，是為持戒，云何言「罪、不罪不可得」？
答曰：非謂邪見、麤心言「不可得」也；若深入諸法相，行空三昧，慧眼觀故，罪不可得；罪無故，不罪亦不可得。
復次，眾生不可得故，殺罪亦不可得；罪不可得故，戒亦不可得。何以故？以有殺罪故，則有戒；若無殺罪，則亦無戒。
- (3) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈其他法門〉，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》……「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。「空無」是空無所有，體達持戒、犯戒空不可得。《般若經》說……《思益經》說：「持戒及毀戒，不得此二相，如是見法性，則持無漏戒」。如見（實）有持戒與犯戒！就會見他人的毀犯，自以為持戒而心生高慢，所以要達持犯空無有性，與般若波羅蜜相應。菩薩戒是以利他為先的，所以要起大悲心，使毀犯者住清淨戒法。菩提心，般若無所得心，大悲心，《大樹緊那羅王經》頌，總說了菩薩戒的重要內容。……

然《般若經》的深義，專從涅槃異名的**空性**、**真如**去發揚，而實是空性與緣起不二。

如廣說十八空(性)，而所以是空的理由，是「非常非滅故。何以故？性自爾」，這是**本性空**。⁸⁰

B、舉《小品般若經》明義

「非常非滅」也就是緣起，如《小品般若經》，舉如**焰燒炷**的譬喻，而說「因緣**緣起**甚深」。

怎樣的甚深？「若心已滅，是心更生不？不也，世尊！……若心生，是滅相不？世尊！是滅相。……是滅相，法當滅不？不也，世尊！……亦如是住，如(真)如住不？世尊！亦如是住，如(真)如住。……若如是住，如如住者，即是常耶？不也，世尊！」

從這段問答中，可見緣起是**非常非滅**的，與空性不二。所以經說如幻如化，是譬喻緣起，也是譬喻空性的。⁸¹

⁸⁰ 參見：

- (1) [後秦]鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經》卷5〈18問乘品〉(大正08, 250b3-c28)：
復次，須菩提！菩薩摩訶薩復有摩訶衍，所謂^[1]內空、外空、內外空、空空、^[5]大空、第一義空、有為空、無為空、畢竟空、^[10]無始空、散空、性空、自相空、諸法空、^[15]不可得空、無法空、有法空、^[18]無法有法空。」須菩提白佛言：「何等為內空？」
佛言：「內法名眼耳鼻舌身意。眼眼空，**非常非滅故**。何以故？**性自爾**。……何等為無法有法空？諸法中無法，諸法和合中有自性相，是無法有法空，**非常非滅故**。何以故？**性自爾**。是名無法有法空。」
- (2) 龍樹造，[後秦]鳩摩羅什譯，《大智度論》卷46〈18摩訶衍品〉(大正25, 396a10-22)：
問曰：十八空，內空等後皆言「非常非滅故」，此義云何？
答曰：若人不習此空，必墮二邊，若常、若滅。所以者何？若諸法實有，則無滅義，墮常中。如人出一舍入一舍，眼雖不見，不名為無；諸法亦爾，從未來世入現在世，現在世入過去世，如是則不滅。
行者以有為患，**用空破有**；心復貴空，著於空者，則墮斷滅。以是故，**行是空以破有，亦不著空**；**離是二邊，以中道行是十八空，以大悲心為度眾生，是故十八空後皆言非常非滅**，是名摩訶衍。若異此者，則是戲論狂人，於佛法中空無所得；如人於珍寶聚中取水精珠，眼見雖好，價無所直。
- (3) 印順法師，《空之探究》，〈《般若經》——甚深之一切法空〉，pp.170-171：
《般若經》從種種法門，從種種觀點顯示空性，所以類集為種種空(性)，又略攝為**四空**；有性空、無性空、自性空、他性空。雖說有種種空，而所以是空的理由，經說是完全一致的。試引十八空的一例，如《摩訶般若波羅蜜經》……「性自爾」，玄奘譯為「本性爾故」。《般若經》的種種空，都是本來如此的本性空；**本性空**，所以是**非常非滅**的。一般說：有為是生死流轉的三界，是生滅的；無為是不生滅的。有為是非常的，無為是常住的。但在般若正觀中，有為、無為都是性自空的。為什麼是空？因為是非常非滅的。……

⁸¹ 參見：

- (1) [後秦]鳩摩羅什譯，《小品般若波羅蜜經》卷7〈17深功德品〉(大正08, 567b7-13)。
- (2) 龍樹造，[後秦]鳩摩羅什譯，《大智度論》卷75〈57燈炷品〉(大正25, 586b6-c27)。
- (3) 印順法師，《空之探究》，〈《般若經》——甚深之一切法空〉，pp.171-172：
無為法是有為法的實相(真相)，不是截然不同的對立法。為了要說明，不得不說為二—

C、小結

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

(3) 龍樹依緣起會通世間、出世間法

A、八不緣起之教說

龍樹作《中論》，依大乘法，貫通《阿含經》的中道緣起，說不生不滅、不常不斷（非常非滅）、不一不異、不來不出的八不緣起。

一切法空，依空而四諦、三寶、世出世法都依緣起而成立。遮破異計，廣說一切法空，而從「無我我所」契入法性，與釋尊本教相同。

一切法依緣起而善巧成立，特別說明《阿含經》常說的十二緣起。⁸²

—有為與無為……那麼，不妨從有為法來說「非常非滅」，如《小品般若波羅蜜經》卷七……前心與後心，是不能同時而有的，那麼前滅後生，怎麼能相續而善根增長，圓成佛道呢？佛舉如燈燒炷的譬喻，以不即不離的意義來說明，這才引起了這一段的問答。心已滅了，是不能再生起的。心生起了，就有滅相，這滅相卻是不滅的。滅相是不滅的，所以問：那就真如那樣的住嗎？是真如那樣的，卻不是常住的……法相是非常非滅，也就是非常非無常的。觀一切法非常非滅，不落常無常二邊，契會中道的空性。

(4) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈般若波羅蜜法門〉，p.733。

⁸² 參見：

(1) 龍樹造，〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《中論》卷1〈1 觀因緣品〉(大正 30，1b14-17)：

不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。

能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一。

(2) 印順法師，《中觀論頌講記》，pp.49-58。

(3) 印順法師，《空之探究》，〈龍樹——中道緣起與假名空性之統一〉，pp.209-210：

《中論》開宗明義，是：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出；能說是因緣，善滅諸戲論」。《中論》所要論的，是因緣，(新譯為緣起 *pratītya-samutpāda*)，是八不的緣起；八不的緣起，就是中道 (*madhyamā-pratipad*)。八不緣起的含義，可說與《般若經》相同；而以緣起為論題，以八不來闡明，卻不是《般若經》的。我以為：「中論是阿含經的通論；是通論阿含經的根本思想，抉擇阿含經的本意所在」……我也不是說，《中論》與《般若經》無關，而是說：龍樹本著「般若法門」的深悟，不如有些大乘學者，以為大乘別有法源，而肯定為**佛法同一本源**。不過一般聲聞學者，偏重事相的分別，失去了佛說的深義。所以就《阿含經》所說的，引起部派異執的，一一加以遮破，而顯出《阿含經》的深義，也就通於《般若》的深義。……

(4) 印順法師，《印度佛教思想史》，〈中觀大乘——「性空唯名論」〉，pp.134-135：

龍樹《中論》的中道，是八不的緣起說。不斷不常，不一不異，不來不出，《阿含經》是約中道緣起說的；不生不滅，《阿含經》是約涅槃說的。緣起的定律是：依緣而有的，也依緣而無。在依緣而有的一切法中，直顯依緣而無的本性空寂（涅槃），一以貫之而立八不緣起。這就是：緣起是不生不滅，……不來不出；緣起寂滅也是不生不滅，……不來不出的。正如《般若經》所說：十八空是「非常非滅故」；而說「如燄燒炷」譬喻的緣起時，也是非常非滅的。說緣起，說本性空寂，都是如來本著了無戲論，畢竟寂滅的自證，為化度眾生而方便說法。說，就不能不是相對的「二」，說緣起，說涅槃，而其實是無二無別。「佛法」與「大乘佛法」的如實相，是不二的，不過由於根性利鈍，智慧淺深，譬喻為「如毛孔空與太虛空」，其實虛空是不能說有差別的。龍樹正本清源，貫通了「大乘佛法」與「佛法」。……

B、三法印即一實相印

在龍樹的《大智度論》中，說到緣起的一切法相，大體與說一切有系說相近（但不是實有而是幻有了）。

「三法印即一實相印」，依根性而有巧拙的差異——這是「通」於《阿含經》及初期大乘經的！

二、修行

(一) 依三心修六度、四攝等

說到「大乘佛法」的修行，主要是**菩提願、大悲與般若**（無所得為方便）（p.40）。

83

由於眾生根性不一，學修菩薩行的，也有**信願**增上、**悲**增上、**智**增上的差異（經典也有偏重的），但在修菩薩行的歷程中，這三者是必修而不可缺少的。

如有悲而沒有菩提願與空慧，那只是世間的慈善家而已。有空慧而沒有悲願，那是不成其為菩薩的。所以大乘菩薩行，是依此三心而修，主要是**六度、四攝**。

(二) 菩薩大行之開展

布施等是「佛法」固有的修行項目，大乘是更多的在家弟子發心，所以布施為先。

菩薩大行的開展，一則是佛弟子念佛的因行而發心修學，一則是適應世間、悲念世間而發心。

(三) 依龍樹論闡揚菩薩精神

龍樹論闡揚的菩薩精神，我在《印度之佛教》說：「

其說菩薩也，一、三乘同入無餘涅槃，而（自）發菩提心，其精神為忘己為人。二、抑他力為卑怯，自力不由他，其精神為盡其在我。三、三僧祇劫有限有量，其精神為任重致遠。菩薩之精神可學，略可於此見之。」⁸⁴

⁸³ 參見：

- (1)〔後秦〕鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經》卷4〈13金剛品〉（大正08，244a6-9）。
- (2)〔唐〕玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》卷412〈13六到彼岸品〉（大正07，67a19-24）：
……復次，舍利子！若菩薩摩訶薩以一切智智相應作意，大悲為首，無所得為方便，起內空智，乃至起無性自性空智，以無所得而為方便，與一切有情同共迴向一切智智。舍利子！是為菩薩摩訶薩普為利樂諸有情故發趣大乘。……
- (3)龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷46〈18摩訶衍品〉（大正25，395a12-23）。
- (4)印順法師，《成佛之道》（增注本），pp.273-274。
- (5)印順法師，《學佛三要》，〈學佛三要〉，pp.65-81。
- (6)印順法師，《佛法概論》，〈菩薩眾的德行〉，pp.251-252。

⁸⁴ 參見：

- (1)印順法師，《印度之佛教》，〈自序〉，pp.6-7。
- (2)印順法師，《無諍之辯》，〈敬答議印度佛教史〉，pp.121-122：
……拙稿於大乘中見龍樹有特勝者，非愛空也。言其行，則龍樹擬別創僧團而事未果，其志可師。言其學，三乘共證法性空，與本教之解脫同歸合……言菩薩行，則三乘同入無餘，而菩薩為眾生發菩提心，此「忘己為人」之精神也。不雜功利思想，為人忘我之最高道德，於菩薩之心行見之。以三僧祇行為有限有量，此「任重致遠」之精神也。

菩薩行的偉大，是能適應世間、利樂世間的。初期「大乘佛法」與「佛法」的差異，正如古人所說「古之學者為己，今之學者為人」。

（參）闡釋：「梵化之機應慎」

一、總明：天化傾向應謹慎

什麼是「（梵化之機應慎）」？梵化，應改為天化，也就是低級天的鬼神化（p.41）。

西元前五〇年，到西元二〇〇年，「佛法」發展而進入「初期大乘」時代。

由於「佛弟子對佛的永恆懷念」，理想化的、信仰的成分加深，與印度神教，自然的多了一分共同性。

二、釋義

（一）佛、菩薩之轉變

1、新佛、新二大脇侍

一、文殊是舍利弗與梵天的合化，普賢是目犍連與帝釋的合化，成為如來（新）的二大脇侍。取象溼婆天（在色究竟天），有圓滿的毘盧遮那佛。⁸⁵

2、天神皆為大菩薩之示現

魔王、龍王、夜叉王、緊那羅王等低級天神，都以大菩薩的姿態，出現在大乘經中，雖然所說的，都是發菩提心、悲智相應的菩薩行，卻凌駕人間的聖者，大有人間修行不如鬼神——天的意趣。

3、夜叉菩薩地位之崇高

無數神天，成為華嚴法會的大菩薩，而夜叉菩薩——執金剛神，地位比十地菩薩還高。⁸⁶

常人於佛德則重其高大，於實行則樂其易而速，「好大急功」，宜後期佛教之言誕而行僻。斥求易行道者為志性怯劣，「盡其在我」之精神也，蓋唯自力而後有護助之者。菩薩乘為雄健之佛教，為導者，以救世為己任者，求於本生談之菩薩精神無不合。……

（3）印順法師，《永光集》，〈為自己說幾句話〉，p.255。

⁸⁵ 參見：

（1）印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈宗教意識之新適應〉，pp.465-472。

（2）印順法師，《華雨集》（二），〈中編「大乘佛法」〉，p.102：

經律中說，釋尊的二位天上大弟子，大梵天（Mahābrahman）得阿那含果，帝釋（Śakro devānām indrah）得須陀洹果。這二位天弟子，在《華嚴經》中，與人間的二大弟子——舍利弗（Śāriputra）、大目犍連（Mahāmaudgalyāyana）合化，成為（與梵天相當的）文殊師利（Mañjuśrī）、（與帝釋相當的）普賢（Samantabhadra）菩薩。這與色究竟天（Akanīṣṭha）圓滿究竟菩提的佛，綜合起來看，表示了佛法與印度天神的溝通。

（3）印順法師，《印度佛教思想史》，〈初期「大乘佛法」〉，pp.115-116。

⁸⁶ 參見：

（1）印順法師，《華雨集》（二），〈中編「大乘佛法」〉，pp.101-102。

（2）印順法師，《華雨集》（四），〈法海探珍〉，pp.102-103。

（3）印順法師，《印度佛教思想史》，〈初期「大乘佛法」〉，pp.115-116：

「大乘佛法」興起，由於「本生」的傳說，菩薩也有是天、鬼與畜生的，而有（高級與低級的）天菩薩在經中出現。如「娑伽度龍王十住地菩薩，阿那婆達多龍王七住菩薩」，有《海龍王經》與《弘道廣顯三昧經》，這是（畜生）龍（Nāga）菩薩。《大樹緊那羅王

4、小結

這表示了重天神而輕人間的心聲，是值得人間佛弟子注意的！

(二) 他力護持日漸重視

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

神教的他力護持，在佛法中發展起來。

(三) 日漸重視求得現生之利益

三、「念佛」（「念菩薩」）、「念法」法門，或是往生他方淨土，或是能得現生利益——消災、治病、延壽等。

求得現生利益，與低級的神教、巫術相近。「大乘佛法」普及了，而 (p.42) 信行卻更低級了！⁸⁷

我不否認神教的信行，如去年有一位（曾參禪）來信說：「否則，……乃至《奧義書》、耆那教諸作者、聖者就是騙子了！」

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

三、結義

「初期大乘」的神化部分，如看作《長阿含經》那樣，是「世界悉檀」、「吉祥悅意」，那大可作會心的微笑。

如受到「方便」法門功德無邊（佛經的常例，越是方便，越是功德不可思議）的眩惑，順著世俗心而發展，那是會迷失「佛出人間」、人間大乘正行而流入歧途的。

所問經》，是（鬼）緊那羅（kiṃnara）菩薩。《維摩詰經》說：「十方無量阿僧祇世界中作魔王者，多是住不可思議解脫菩薩」，那是魔（māra）天菩薩了。重要的是（鬼）夜叉（yakṣa），經中有金剛手（Vajrapāṇi），或名執金剛（Vajradhara），或譯金剛密迹力士，從手執金剛杵（vajra）得名。帝釋（Śakro devānām indrah）也是夜叉天，是夜叉群的大王。經律中說到一位經常護持釋尊的金剛力士，在《密迹金剛力士經》中，是發願護持千兄——賢劫千佛的大菩薩。經常隨侍釋尊，所以沒有聽說過的佛事、佛法，如如來身、語、意——三密（trīṇi-guhyāni），就由這位金剛密迹力士傳說出來。……

⁸⁷ 參見：

(1) 印順法師，《華雨集》(二)，〈中編「大乘佛法」〉，pp.295-296：

「大乘佛法」興起，極力讚揚稱念佛（菩薩）名號，進而觀想佛菩薩的莊嚴，可以懺悔過去的業障，也能改善現生的缺陷。能得無病等利益，「佛法」說是入慈定……者的功德。

「大乘佛法」中，重智證的《般若經》說：「是大神呪，是大明呪……是一切呪王」。讀、誦《般若經》，能得現世的種種利益，這是通俗化，「念法」而有一般咒術（mantra）的作用。重信的「念佛」（及菩薩）法門，更能適應低級民間信仰，有類似咒術的神秘意義。佛法是更普及了，而「佛出人間」，學佛的意義，不免漸漸的迷糊了！

(2) 印順法師，《永光集》，〈「灌頂」在佛法中的起因與發展〉，pp.164-168。

(3) 印順法師，《佛法是救世之光》，〈切莫誤解佛教〉，pp.302-303。

（肆）闡釋：「攝取後期佛教之確當者」

一、真常唯心論：各各為人生善悉檀

什麼是「攝取後期佛教之確當者」？如「後期大乘」的如來藏、佛性、我，經說還是修菩薩行的。

如知道這是「各各為人生善悉檀」，能順應世間人心，激發人發菩提心、學修菩薩行，那就是方便了。

如說如來藏、佛性是（真）我，用（p.43）來引人向佛，再使他們知道「開引計我諸外道故，說如來藏，……當依無我如來之藏」；「佛性者實非我也，為眾生故說名為我」，那就可以進一步而引入佛法正義了。⁸⁸

只是信如來藏我的，隨順世俗心想，以為這才是究竟的，這可就失去「方便」的妙用，而引起負面作用了！

二、虛妄唯識論

又如「虛妄唯識論」的《瑜伽師地論》等，通用三乘的境、行、果，〈攝事分〉還是《雜阿含經》「修多羅」的本母呢！⁸⁹

⁸⁸ 參見：

- (1) [北涼]曇無讖譯，《大般涅槃經》卷 27〈11 師子吼菩薩品〉（大正 12，525a12-b1）。
- (2) [劉宋]求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》卷 2〈一切佛語心品〉（大正 16，489b3-20）。
- (3) [元魏]菩提流支譯，《入楞伽經》卷 3〈3 集一切佛法品〉（大正 16，529b18-c18）。
- (4) [唐]實叉難陀譯，《大乘入楞伽經》卷 2〈2 集一切佛法品〉（大正 16，599b8-28）。
- (5) 印順法師，《如來藏之研究》，〈如來藏佛性之抉擇〉，pp.238-239：
……經中常見的真如、法界等，為什麼又要稱為如來藏呢？這是為了「斷愚夫畏無我句」，「開引計我諸外道」的方便。在生死流轉與解脫中，外道都是主張有「我」的。對生死說，我是作者；解脫，我就離生死而常樂。佛說無我（nirātman），是外道，也是一般人所不容易信受的。沒有我，誰在作業，誰在受報呢？沒有我，解脫不等於什麼都沒有嗎？佛說的無我與涅槃（nirvāṇa），是外道與一般愚夫的怖畏處。不得已，只好將真如說為如來藏，說得近於外道的神我。如信受如來藏說，更進一步理解其內容，就知道與神我不同，實在是「離妄想無所有」的真如。不起我見、法見，從三解脫門（trīṇi-vimokṣa-mukhāni）向佛道。如來藏是誘化外道的方便，所以是「無我如來之藏」。
- (6) 印順法師，《成佛之道》（增注本），pp.390-391。

⁸⁹ 參見：

- (1) 印順法師，《印度佛教思想史》，〈聖典結集與部派分化〉，p.50：
摩呬理迦（mātrkā），舊譯摩得勒伽；阿毘達磨（abhidharma），或簡譯為阿毘曇。這兩大類論書，是佛弟子對素怛纜——修多羅的探究、解說，都稱為論議。摩呬理迦是「本母」的意思，通於法與律，這裡所說的，是「法」的本母。對於修多羅——契經，標舉（目）而一一解說，決了契經的宗要，名為摩呬理迦。如《瑜伽師地論·攝事分》（卷八五——九八）的摩呬理迦是《雜阿含經》「修多羅」部分的本母。又如《瑜伽師地論·攝決擇分》（卷七九——八〇），標舉菩薩的十六事，一一加以解說，是大乘《寶積經》的「本母」。這是「釋經論」，但決了宗要，與依文釋義的不同。
- (2) 印順法師，《原始佛教聖典之集成》，〈摩得勒伽與韃度〉，p.252。
- (3) 印順法師，《性空學探源》，〈阿毘曇之空〉，pp.102-104。
- (4) 印順法師，《印度佛教思想史》，〈瑜伽大乘——「虛妄唯識論」〉，pp.241-242。

無著、世親的唯識說，也還是依無常生滅，說「分別自性緣起」（稱十二緣起為「愛非愛緣起」）。⁹⁰

這是從說一切有部、經部而來的，重於「果從因生」的緣起論。如知道這是為五事不具者所作的顯了解說，那與龍樹的中道八不的緣起論，有相互增明的作用了。

三、結義：確立不神化之「人間佛教」

古代經論，解理明行，只要確立不神化的「人間佛教」的原則，多有可以採用的。

人的根性不一，如經說的「異欲，異解，異忍」，⁹¹佛法是以不同的方法——世界、對治、為人、第一義悉檀，而引向佛法，向聲聞、向佛的解脫道而進修的。

這是我所認為是能契合佛法、不違現代的佛法。(p.44)

柒、少壯的人間佛教

(壹) 辨釋：與虛大師思想不同處

一、探求人間佛教之依據

⁹⁰ 參見：

(1) 無著造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷1(大正31, 134c27-135a5)：

如是緣起，於大乘中極細甚深。又若略說有二緣起：一者、分別自性緣起，二者、分別愛非愛緣起。此中依止阿賴耶識諸法生起，是名分別自性緣起，以能分別種種自性為緣性故。復有十二支緣起，是名分別愛非愛緣起，以於善趣惡趣能分別愛非愛種種自體為緣性故。

(2) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.86-89。

(3) 印順法師，《印度佛教思想史》，〈瑜伽大乘——「虛妄唯識論」〉，pp.265-267：

……《攝論》分緣起為二類：分別愛非愛緣起，是「佛法」常談的十二緣起。在生死中，或生人、天善趣，受可愛的身心自體。或生地獄等惡趣，受不可愛的身心自體。所以有善報惡報的分別，是以十二支緣起為緣性的，這就是一般所說(共三乘)的「業感緣起」。但在生死五趣等中，起或善或惡的種種心心所法，種種色法，一切法是各各差別而有自性的。為什麼能生起別別自性的一切法？這由於阿賴耶識所攝藏的一切種子，也是無邊差別的，所以能為別別自性法生起的緣性，也就名為分別自性緣起。……

(4) 印順法師，《成佛之道》(增注本)，pp.380-381。

⁹¹ 參見：

(1) 〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含·105經》卷5(大正02, 31c16-32a19)。

(2) 〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含·351經》卷14(大正02, 98c3-12)。

(3) 〔後秦〕佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含·大本經》卷1(大正01, 8b15-22)：

毗婆尸佛於閑靜處復作是念：「我今已得此無上法，甚深微妙，難解難見，息滅、清淨，智者所知，非是凡愚所能及也。斯由眾生異忍、異見、異受、異學，依彼異見，各樂所求，各務所習。是故於此甚深因緣，不能解了，然愛盡涅槃，倍復難知，我若為說，彼必不解，更生觸擾。」作是念已，即便默然不復說法。

(4) 印順法師，《我之宗教觀》，〈修身之道〉，pp.92-93：

出世(三乘法)的正見，是以上說的正見為基礎，而為更深廣的悟入。身心的行為——善惡，業報的延續，這一切是「緣起」的：依因緣而存在，依因緣而現起。自與他，身與心，眾生(人)與國土，現在與將來，彼此間有著密切的因果關係。……佛法要深觀這些，知道一切是緣起的。一法如此，法法如此，自己如此，一切眾生也如此。儘管眾生的根性好樂不同，「異見異忍異欲」；儘管世間的因果無限差別，但一切是緣起的存在，那是最普遍的軌律——法(法的定義是軌持，意思是不變失的軌律)，從此而獲得進修解脫的正見。……

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」。⁹²

這是能適應現代根機，但末法時期，應該修依人乘而趣大乘行，沒有經說的依據，不易為一般信徒所接受。

反而有的正在宣揚：「稱名念佛，是末法時期的唯一法門」呢！所以我要從佛教思想的演化中，探求人間佛教的依據。

二、不承襲中國佛教傳統思想

（一）略述特點：至圓、至簡、至頓

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（p.45）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。

（二）即身成佛之「易行乘」

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

大師說：中國佛教「說大乘教，修小乘行」，思想與實行，真是這樣的不相關嗎？不是的，中國佛教自以為最上乘，他修的也正是最上乘行呢！

遲一些的「秘密大乘佛法」，老實的以菩薩行為迂緩，而開展即身成佛的「易行乘」，可說是這一思想傾向的最後一著。⁹³

⁹² 參見：太虛大師，《太虛大師全書 第一編 佛法總學》，p.528。

⁹³ 參見：

（1）太虛大師，《太虛大師全書 第十編 學行》，p.27：

中國佛教所說的是大乘理論，但卻不能把它實踐起來，不能把大乘的精神表現在行為上。我國的佛徒——包括出家在家的四眾——都是偏向于自修自了，大乘的經論，雖有很多人在提倡和弘揚，但所提倡所弘揚的也不外是自修自了的法門。這種說大乘教，行小乘行的現象，在中國是普遍地存在。

（2）印順法師，《無諍之辯》，〈談入世與佛學〉，pp.186-187：

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：「一」，什麼是一？「一即一切」，「舉一全收」……「心」……一切從自心中求……「性」，什麼是性？法性平等。……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

(三) 小結

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。

三、重視人間性之佛陀與教法

三、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。

「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 (p.46) 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！」⁹⁴

(貳) 辨釋：人間佛教契理契機之因由

一、舉喻明宗趣

(一) 舉喻

從印度佛教的興起、發展、衰落而滅亡，我譬喻為：「

正如人的一生，自童真、少壯而衰老。童真充滿活力，是可稱讚的，但童真而進入壯年，不是更有意義嗎？壯年而不知珍攝，轉眼衰老了。老年經驗多，知識豐富，表示成熟嗎？也可能表示接近死亡。」⁹⁵

(二) 釋要義

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，大師說是大乘教理，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！

(3) 印順法師，《華雨集》(五)，〈遊心法海六十年〉，pp.30-31：

五、〈談入世與佛學〉，這是討論虛大師的精神、思想而引起的。論「大乘精神——出世與入世」：我以為中國所重的大乘，自稱是大乘中的最上乘，其實是小乘精神的復活，急求自了自證，所以有「說大乘教，修小乘行」的現象。大乘的入世精神，應如《維摩詰經》，《華嚴經》〈入法界品〉那樣，普入各階層，而不應該以參加政治為典範。論「佛教思想——佛學與學佛」：我以為佛弟子的研究佛學，應該是為（自己信仰所在的）佛法而研究。那種離開信仰，為佛學而佛學——純學問的研究，決非佛教之福。

⁹⁴ 參見：

(1) 印順法師，《佛在人間》，〈佛在人間〉，p.15。

(2) 印順法師，《永光集》，pp.197-198。

⁹⁵ 參見：

(1) 印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，〈自序〉，p.3。

(2) 印順法師，《華雨集》(五)，〈遊心法海六十年〉，p.53。

存在於世間的，都不出「諸行無常」，我以這樣的看法，而推重「佛法」與「初期大乘」的。

童真到壯年，一般是生命力強、重事實，極端的成為唯物論，唯心論是少有的。

由壯年而入老年，內心越來越空虛（所以老年的多信神教），思想也接近唯心（唯我、唯神）論。

是唯心論者，而更多為自己著想。為自己身體的健在著想，長生不老的信行，大抵來自早衰與漸老的。

老年更貪著財物，自覺年紀漸老了（「人生不滿百，常有千歲憂」），多為未來的生活著想，所以孔子說：老年「戒之在得」。

二、辨釋：抉擇而推重「佛法」、「初期大乘」之因由

（一）後期佛教、秘密大乘之特點

1、契合老年心態

印度「後期佛教」與「秘密大乘」（p.47），非常契合於老年心態。唯心思想的大發展，是一。

2、於大歡喜中即身成佛

觀自身是佛，進而在身體上修風、修脈、修明點，要在大歡喜中即身成佛，是二。

3、於嚴密思想、豐富經驗

後期的中觀派、瑜伽行派，都有圓熟的嚴密思想體系，知識經驗豐富，是三。

（二）結義

我在這樣的抉擇下，推重人間的佛陀、人間的佛教。⁹⁶

三、因虛大師思想而有新啟發

⁹⁶ 參見：印順法師，《永光集》，〈為自己說幾句話〉，pp.254-256：

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，如《現代中國佛教思想論集》（一），論列我與虛大師對「人間佛教」詮釋各異的原因說：「印順法師基於緣起性空的義理，是源於《阿含》，光大於《中論》，不能順從太虛大師的觀點」；「據西藏月稱詮釋的中觀空義，批評中國佛教圓融的特質」（一五〇、一五二頁）。說我贊同「緣起性空」，是正確的，但我重視初期大乘經論，並不只是空義，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……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，那麼離佛世還不久，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」，不只是「魔梵混融」的秘密大乘，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……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。

我初學佛法——三論與唯識，就感到與現實佛教界的距離。⁹⁷存在於內心的問題，經虛大師思想的啟發，終於在「佛出人間，終不在天上成佛也」⁹⁸，而得到新的啟發。我不是宗派徒裔（也不想作祖師），不是講經論的法師，也不是為考證而考證、為研究而研究的學者。

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

〔參〕述說「人間佛教」之要義

一、列相關著作

我早期的作品，多數是講記，晚年才都是寫出的。

講的寫的，只是為了從教典自身，探求適應現代的佛法，也就是脫落鬼化、神（天）化，回到佛法本義、現實人間的佛法。

我明確的討論人間佛教，民國四十年曾講了：〈人間佛教緒言〉、〈從依機設教來說明人間佛教〉、〈人性〉、〈人間佛教要略〉。

在預想中，(p.48) 這只是序論而已。

二、依〈人間佛教要略〉釋要義

〔一〕論題核心：人、菩薩、佛⁹⁹

這裡略述〈人間佛教要略〉的含義。

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

從人而發菩薩心，應該認清自己是「具煩惱身」（久修再來者例外），不可裝腔作勢、眩惑神奇。

要「悲心增上」，人而進修菩薩行的，正信正見以外，一定要力行十善利他事業，以護法利生。

〔二〕理論原則¹⁰⁰

1、法與律合一

二、「理論原則」是：「法與律合一」：「導之以法，齊之以律」，是「佛法」化世的根本原則。¹⁰¹

⁹⁷ 參見：

(1) 印順法師，《華雨集》(五)，〈遊心法海六十年〉，pp.4-6。

(2) 印順法師，《永光集》，pp.215-216。

⁹⁸ 參見：

(1) [東晉] 瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》卷 26(大正 02，693c19-694a8)。

(2) 印順法師，《華雨集》(五)，〈中國佛教的由興到衰及其未來的展望〉，p.153。

⁹⁹ 參見：印順法師，《佛在人間》，〈人間佛教要略〉，pp.102-104。

¹⁰⁰ 參見：印順法師，《佛在人間》，〈人間佛教要略〉，pp.104-112。

重法而輕律，即使心在入世利他，也只是個人自由主義者。

2、緣起與性空的統一

「緣起與性空的統一」：這是「緣起甚深」與「涅槃甚深」的統一，是大乘法，尤其是龍樹論的特色。¹⁰²

3、自利與利他的統一¹⁰³

「自利與利他的統一」：發心利他，不應忽略自己身心的淨化，否則「未能自度，焉能度人」？

所以為了要利益眾生，一定要廣學一切，淨化身心（如發願服務人群，而在學校中努力學習一樣）；廣學一切，只是為了利益眾生。

不為自己利益著想，以悲心而學而行，那所作世間的正業，就是菩薩行。

(三) 時代傾向¹⁰⁴

1、青年時代

三、「時代傾向」：現在是「青年時代」：少壯的青年，漸演化為社會中心，所以要重視青年的佛教。

¹⁰¹ 參見：

(1) 印順法師，《原始佛教聖典之集成》，p.111：

布薩說（學處的）波羅提木叉，表現了組織的，法治的精神。但在佛法中，還是充滿道義的，善意的，互相安慰勉勵的特性。在佛法中，德治與法治相統一，我曾以「導之以法（真理與道德的感召），齊之以律」，來表彰佛陀化世的精神。

(2) 印順法師，《印度佛教思想史》，〈初期「大乘佛法」〉，pp.91-92：

「初期大乘」經部類眾多，法門也各有所重，而同以「發菩提心，修菩薩行，成就佛果」為目的；與「佛法」的修出離行，以「逮得己利」，當然會有眾多的不同。然探究二者的根本差異：「佛法」是「導之以法，齊之以律」，以達成正法久住，利樂眾生為目的；而「初期大乘」，是重「法」的自行化他而不重「律」的。對於「法」，二者也不同。「佛法」是緣起（*pratītyasamutpāda*）說，從眾生——人類現實身心中，知迷悟、染淨的必然而通遍的「法」，觀一切為無常、苦、無我我所而契入的。「初期大乘」卻以為這些是世俗諦（*saṃvṛti-satya*）說，要依勝義諦（*paramārtha-satya*）說。……

¹⁰² 參見：

(1) 印順法師，《中觀今論》，〈緣起之生滅與不生不滅〉，pp.38-39：

今依龍樹開示的《阿含》中道，應該說：緣起不但是說明現象事相的根本法則，也是說明涅槃實相的根本……以緣起是空相應，所以解悟緣起，即悟入法性本空的不生不滅；而緣生的一切事相，也依此緣起而成立。三法印中的無常與涅槃，即可依無我——緣起性空而予以統一。大乘把握了即空的緣起，所以能成立一切法相；同時，因為緣起即空，所以能從此而通達實相。大乘所發揮的空相應緣起，究其實，即是根本佛教的主要論題。緣起法的不生不滅，在《阿含經》中是深刻而含蓄的，特依《大智度論》而略為解說。

(2) 印順法師，《成佛之道》（增注本），p.374：

依無自性空相應的緣起義，立一切法。所以約世俗假施設說，是如幻而「現」的；約勝義無自性說，是「空」的。幻現不礙性空，性空不礙幻現。空假無礙，二諦無礙的「中道義」，為性空宗的了義說。

¹⁰³ 參見：印順法師，《學佛三要》，〈自利與利他〉，pp.141-154。

¹⁰⁴ 參見：印順法師，《佛在人間》，〈人間佛教要略〉，pp.112-121。

這不是說老人不能學菩薩行 (p.49)，而是說應該重視少壯的歸信。適應少壯的佛教，必然的重於利他。人菩薩行的大乘法，是適應少壯唯一契機的法門。

2、處世時代

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

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

3、集體時代

現在是「集體（組織）時代」：摩訶迦葉修頭陀行，釋尊曾勸他回僧伽中住；¹⁰⁵優波離想獨處修行，釋尊要他住在僧中；釋尊自己是「佛在僧數」的。

佛法是以集體生活來完成自己、正法久住的，與中國人所說的隱遁，是根本不同的。

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

（四）修持心要：信、智、悲¹⁰⁶

四、「修持心要」：菩薩行應以信、智、悲為心要，依此而修有利於他的，一切都是菩薩行。

我曾特地寫了一篇〈學佛三要〉，三要是信願（大乘是「願菩提心」）、慈悲、（依緣起而勝解空性的）智慧。¹⁰⁷

「有信無智長愚癡，有智無信長邪見」¹⁰⁸；

¹⁰⁵ 參見：

(1)〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含·1141經》卷41(大正02, 301c10-30)：

爾時，世尊告摩訶迦葉言：「汝今已老，年耆根熟，冀掃衣重，我衣輕好，汝今可住僧中，著居士壞色輕衣。」……

(2) [失譯]《別譯雜阿含·116經》卷6(大正02, 416b8-416c6)。

(3) 印順法師，《華雨集》(三)，〈論提婆達多之「破僧」〉，p.11：

摩訶迦旃延，遊化到阿槃提國去了。摩訶迦葉，不大顧問僧事，總是與一類頭陀行者，自己去精進修行。

¹⁰⁶ 參見：印順法師，《佛在人間》，〈人間佛教要略〉，pp.122-126。

¹⁰⁷ 參見：

(1)〔後秦〕鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經》卷4〈13金剛品〉(大正08, 244a6-9)。

(2)〔唐〕玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》卷412〈13六到彼岸品〉(大正07, 67a19-24)。

(3) 龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷46〈18摩訶衍品〉(大正25, 395a12-23)。

(4) 印順法師，《成佛之道》(增注本)，pp.273-274。

(5) 印順法師，《學佛三要》，〈學佛三要〉，pp.65-81。

(6) 印順法師，《佛法概論》，〈菩薩眾的德行〉，pp.251-252。

¹⁰⁸ 參見：

(1)〔北涼〕曇無讖譯，《大般涅槃經》卷36〈12迦葉菩薩品〉(大正12, 580b16-24)：

有二種人謗佛法僧：一者不信，瞋恚心故；二者雖信，不解義故。善男子！若人信心，無有智慧，是人則能增長無明；若有智慧，無有信心，是人則能增長邪見。善男子！不

如信與智增上而悲心不（p.50）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！

捌、解脫道與慈悲心行

（壹）應避免「人間佛教」通俗化之副作用

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

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

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

（貳）佛世弟子們雖修解脫行，但不離世間

一、佛法本無大、小乘之別

「人間佛教」是重於人菩薩行的，但對「立本於根本佛教之淳樸」，或者會覺得離奇的。

一般稱根本佛教為小乘，想像為（出家的）隱遁獨善，缺少慈悲心的，怎麼能作為「人間佛教」——人菩薩行的根本？

不知佛法本來無所謂大小，大乘與小乘，是在佛教發展中形成的；「小乘」是指責對方的名詞。

二、佛世出家、在家弟子之異同

（一）解脫心行之異同

1、同修八正道，同得解脫

釋尊宏傳的（p.51）佛法，適應當時的社會風尚，以出家（沙門）弟子為重心，但也有在家弟子。出家與在家弟子，都是修解脫行的，以解脫為終極目標。

解脫行，是以正確的見解，而引發正確的信願（正思惟——正志）。

信之人瞋恚心故，說言無有佛法僧寶；信者無慧顛倒解義，令聞法者謗佛法僧。善男子！是故我說不信之人瞋恚心故，有信之人無智慧故，是人能謗佛法僧寶。

（2）五百大阿羅漢等造，〔唐〕玄奘譯，《大毘婆沙論》卷6（大正27，26c16-21）：

復次，為止諂曲及愚癡故。謂：波羅衍拏是婆羅門種，雖有智慧而闕淨信，無信之慧增長諂曲，為止彼諂曲故說信為頂；新學苾芻是釋迦種，雖有淨信而闕智慧，無慧之信增長愚癡，為止彼愚癡故說慧為頂。

（3）印順法師，《教制教典與教學》，〈談修學佛法〉，p.182：

據實說來，健全而完善的學佛，信心，智慧，慈悲——這三樣，都要具足；如缺了其中那一項，這就不是健全而容易發生流弊的。所以，如《大毘婆沙論》、《大般涅槃經》，都說：「有信無智長愚癡，有智無信長邪見」。重在信心而缺乏智力的，修學佛法時，又增長愚癡心，即不能分別邪正好壞，聽說什麼就信什麼行什麼。

依身語的正常行為、正常的經濟生活為基，而進修以念得定，引發正慧（般若、覺），才能實現解脫。

2、出家、在家之「正命」有異

八正道的修行中，**正命**是在家、出家不同的。

出家的以乞求信施而生活，三衣、鉢、坐臥具及少許日用品外，是不許私有經濟的。在家的經濟生活，只要是國法所許可的、佛法所贊同的，都是正當的職業，依此而過著合理的經濟生活。

(二) 救度眾生（慈悲行）有別

1、出家眾常行「法施」

出家的可說是一無所有，財施是不可能的。出家人一方面自己修行，一方面「遊化人間」（除雨季），每天與一般人相見，隨緣以佛法化導他們。

佛法否定當時社會的階級制，否定求神能免罪得福，否定火供——護摩，不作占卜、瞻相、咒術等邪命，而以「知善惡，知因果，知業報，知凡聖」來教化世人。

人（人類也這樣）的前途，要自己來決定：前途的光明，要從自己的正見（正確思想），正語、正業、正命——正當的行為中得來。

解脫也是這樣，是如實修行所得到的，釋尊是老師（所以稱（p.52）為「本師」）那樣教導我們而已。

所以出家弟子眾，是以慈和嚴肅、樸質清淨的形象，經常的出現於人間，負起啟發、激勵人心向上向解脫的義務，稱為「法施」（依現代說，是廣義的社會教育）。¹⁰⁹

2、在家弟子多以「財施」幫助眾生

在家弟子也要有正見、正行，也有為人說法的，如質多長者。

在家眾多修財物的施予，有**悲田**，那是慈濟事業；有**敬田**，如供養父母、尊長、三寶；¹¹⁰

¹⁰⁹ 參見：

(1) 印順法師，《印度佛教思想史》，〈「佛法」〉，pp.18-22：
……中道行，是正見（samyag-dṛṣṭi）為先導的聖道（āryamārga）的實踐。聖道的內容，釋尊隨機說法，有種種組合……其中根本的，是八正道（āryaṣṭāṅgika-mārga）：正見，正思惟（samyak-samkalpa），正語（samyagvāc），正業（samyak-karmānta），正命（samyag-ājīva），正精進（samyagvyāyāma），正念（samyak-smṛti），正定（samyak-samādhi）。**正見**是正確的知見；**正思惟**是正確的思考，引發出離的意願；**正語**是正當的語文（及書寫文字）；**正業**是正當的身體行為；**正命**是正當的經濟生活；**正精進**是離惡行善的正當努力；**正念**是純正的專心一意；**正定**是純正的禪定。聖道是以正見為先的，這是說：人生世間的無限苦逼，相對的改善或徹底解脫，惟有從正確的理解問題去解決，不是憑傳統信仰，想像，或某些神秘經驗所能達成的。……

(2) 印順法師，《華雨集》(二)，〈上編「佛法」〉，pp.19-21。

(3) 印順法師，《佛法概論》，〈出家眾的德行〉，pp.221-224。

¹¹⁰ 參見：

(1) 印順法師，《佛在人間》，〈佛教的財富觀〉，p.265：

有「種植園果故，林樹蔭清涼（這是印度炎熱的好地方），橋船以濟度，造作福德舍，穿井供渴乏，客舍給行旅」的，¹¹¹那是公共福利事業了。

四、「出世」是離煩惱繫縛，非遠離世間人群

佛教有在家、出家——四眾弟子，而我國一般人，總以為佛教就是出家，誤解出世為脫離人間。不知「出世」是超勝世間，不是隱遁，也不是想遠走他方。

佛制比丘「常乞食」，不許在山林中過隱遁的生活，所以我在《佛在人間》中，揭示了（子題）「出家，更接近了人間」，¹¹²這不是局限於家庭本位者所能理解的。

布施作福也如此，有兩種良好的福田，功德最大。（一）、悲田：把財富分一分去撫卹孤寡，施捨醫藥，救濟災難等。這些社會福利，救濟事業，便是種福於悲田中，因為這是值得同情憐憫的對象。（二）、敬田：為兒女的孝養父母，做佛弟子的敬奉三寶等，這都是種福在敬田中，因為這是值得尊敬的對象。凡是種福於悲敬二田，現生或將來，一定會得良好的福報。布施時引起「施福業」，隨逐行人，從今生到來生，成為水不能淹，……惡王不能奪自己的財富，所以說：「施諸悲敬乃真屬於自己」。……

(2) 印順法師，《成佛之道》（增注本），pp.103-104：

田是福田，就是布施種福的地方。如貧窮疾病等是**悲田**，父母三寶等是**敬田**。敬田中，供養父母，勝於供養尊長。三寶中，如供養初果聖者，不如二果；二果不如三果；……菩薩不如佛。一切布施功德，不及施佛功德，這是福田尊勝的緣故。悲田中，以可悲憫的程度來分別：如少壯不務正業，弄得衣食無著，這雖然可悲憫，當然不及殘廢老弱的可悲。……

(3) 印順法師，《佛在人間》，〈佛法是救世之仁〉，p.193：

布施的意義何在？佛法所說的布施對象，或是**可尊敬的**，如孝養父母，奉事尊長，供養三寶等。或是**可悲憫的**，如貧窮，鰥寡，孤獨，殘廢等。以現代語來說，即**慈善事業**，或**福利事業的布施**。佛法所說的布施，意義深長，非僅財物的施捨而已，唯一般以財物為主（布施的最高意義，是為人而能犧牲自己的一切）……布施者能養成**損己利人**的品格，不會作物欲的過分追求。古代的印度（中國也曾經有過，只是有些變質了），有稱為「無遮大施」的，國王大臣等將富餘的財物，盡量的普濟人民。凡財物的布施，均含有減少物欲，節制物欲的意義。如物欲而受到限制，那因物欲而引生的諍執與憂苦，也必然減少，而同得和平與安樂了。

¹¹¹ 參見：

(1) [劉宋] 求那跋陀羅譯，《雜阿含·997經》卷36(大正02, 261b1-11)：

……時，有一天子，容色絕妙，於後夜時來詣佛所，稽首佛足，退坐一面。身諸光明遍照祇樹給孤獨園。

時，彼天子說偈問佛：「云何得晝夜，功德常增長？云何得生天，唯願為解說？」

爾時，世尊說偈答言：「**種植園果故，林樹蔭清涼，橋船以濟度，造作福德舍，穿井供渴乏，客舍給行旅**，如此之功德，日夜常增長，如法戒具足，緣斯得生天。」……

(2) [失譯]《別譯雜阿含·134經》卷8(大正02, 426b11-13)。

(3) 印順法師，《華雨集》（二），〈上編「佛法」〉，pp.71-72：

在施、戒、修（慈悲心定）——三種福業中，施是重於利他的。如《雜阿含經》卷三六……這是適應印度古代最有意義的布施。印度氣候炎熱，所以廣植林樹的園苑，供人休憩，也提貢蔭涼爽適的場所。印度的出家眾，中食以後，大抵在附近林園的樹蔭下禪坐。造橋與渡船，使河流兩岸的住眾，得到往來的便利。穿井取水，供應渴乏的旅行者。福德舍建在遠離村、邑，行人往來的大路旁，行人晚上可以在這裡住宿。佛教的僧眾遊行，如當地沒有僧寺，也就住在福德舍裡。這些都是**社會的公共福利**，地方有力人士所應該做的，被稱讚為「功德日夜常增長」。《摩訶僧祇律》與《四分律》，也提到這一偈頌。

(4) 印順法師，《佛法概論》，〈在家眾的德行〉，p.211。

(參) 辨釋：解脫心與慈悲心行非相礙

一、出家、在家弟子慈悲心行之實踐

(一) 在家弟子

人間佛教的人菩薩行，以釋尊時代的佛法為本，在以原始佛教為小乘的一般人，也許會覺得離奇的。

然佛法的究竟理想是解脫，而解脫心與利他的心行，是 (p.53) 並不相礙的。雖受時代的局限，不能充分表達佛的本懷，但決不能說只論解脫，而沒有慈悲利他的。

舉例說：佛的在家弟子須達多，好善樂施，被稱為給孤獨長者。梨師達多弟兄，也是這樣。¹¹³摩訶男為了保全同族，願意犧牲自己的生命。¹¹⁴

這幾位都是證聖果的，能說修解脫道的沒有道德意識嗎？

(二) 出家眾：以「法施」利益眾生

1、忘我為人之悲心

佛世的出家比丘，身無長物，當然不可能作物質的布施，然如富樓那的甘冒生命的危險，去教化粗獷的邊民，能說沒有忘我為人的悲心嗎？¹¹⁵

¹¹² 參見：

(1) 印順法師，《佛在人間》，〈佛在人間〉，pp.9-10。
(2) 印順法師，《永光集》，pp.202-203。

¹¹³ 參見：

(1) 印順法師，《勝鬘經講記》，pp.22-23：

給孤獨即須達多長者，為舍衛城的首富，多作慈善事業，特別救濟孤獨無依者——少而無父母的孤兒，老而無子女的獨漢——所以人們尊稱他為給孤獨長者。

(2) 印順法師，《佛法概論》，〈在家眾的德行〉，pp.213-214：

須達多是一位大富長者，財產、商業、貸款，遍於恆河兩岸。自信佛以後，黃金布地以築祇園而外，「家有錢財，悉與佛弟子——比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷共」（《雜含》卷三七·一〇三一經）。對於自己的家產，能離去自我自私的妄執，看為佛教徒共有的財物，這是值得稱歎的。波斯匿王大臣梨師達多弟兄也如此：「家中所有財物，常與世尊及諸比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷等共受用，不計我所」（《雜含》卷三〇·八六下經）。須達多受了佛的指示，所以說：「自今已後，門不安守，亦不拒逆比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷、及諸行路乏糧食者」。從此，彼「於四城門中廣作惠施，復於大市布施貧乏，復於家內布施無量」（《增一含·護心品》），這難怪須達多要被人稱為「給孤獨長者」了。

(3) 印順法師，《印度之佛教》，〈釋尊略傳〉，p.32。

¹¹⁴ 參見：《佛法概論》，〈在家眾的德行〉，pp.214-215：

摩訶男，是佛的同族弟兄。淨飯王死後，由他攝理迦毘羅國的國政。他誠信佛法，佛讚他「心恆悲念一切之類」（《增一含·清信士品》）。在流離王來攻伐釋種，大肆屠殺時，摩訶男不忍同族的被殘殺，便去見流離王說：「我今沒在水底，隨我遲疾，使諸釋種並得逃走。若我出水，隨意殺之」。那知他投水自殺時，自己以髮繫在樹根上，使身體不致浮起來。這大大的感動了毘流離，才停止了殘酷的屠殺（《增一含·等見品》）。佛弟子的損己利人，是怎樣的悲壯呀！

¹¹⁵ 參見：

(1) [劉宋] 求那跋陀羅譯，《雜阿含·311經》卷13(大正02, 89b5-c23)。
(2) 印順法師，《華雨集》(五)，〈從復興佛教談研究佛學〉，p.85：

2、說法利生，非為得供養

比丘們為心解脫而精進修行，但每日去乞食，隨緣說法。為什麼要說法？經中曾不止一次的說到。

如釋尊某次去乞食，那位耕田婆羅門，譏嫌釋尊不種田（近於中國理學先生的觀點，出家人是不勞而食）。釋尊對他說我也種田，為說以種田為譬喻的佛法。

耕田婆羅門聽了，大為感動，要供養豐盛的飲食，釋尊不接受，因為為人說法，是出於對人的關懷，希望別人能向善、向上、向解脫，而不是自己要得到什麼（物質的利益）。

二、以「持戒」、「修定」辨釋

（一）解脫心與道德心之無別

解脫的心行，決不是沒有慈悲心行的。釋尊滅後，佛教在發展中，有的被稱為小乘，雖是大乘行者故意的貶抑，有些也確乎遠離了佛法的本意。

如佛世的質多長者，與比丘（p.54）大德們論到四種三昧（或作「解脫」）——無量三昧、空三昧、無所有三昧、無相三昧。

無量三昧是慈、悲、喜、捨——四無量心。慈是給人喜樂，悲是解除人的苦惱，喜是見人離苦得樂而歡喜，捨是怨親平等；慈悲等是世間所說的道德意識了。

但在離私我、離染愛——空於貪、瞋、癡來說，無量與空、無所有、無相三昧的智證解脫，卻是一致的，這是解脫心與道德心的不二。¹¹⁶

但在（小乘）佛教中，無量三昧被解說為世俗的，也就是不能以此得解脫的。

世尊在世時，富樓那尊者要到印度邊地去行化，佛說：「那邊不能去，人民野蠻哩」。尊者說：「因為他們野蠻，所以我要去感化他們」。佛說：「假使他們罵你怎麼樣」？尊者說：「還好！他們還沒有打我」。佛說：「他們打你又怎麼樣」？尊者說：「還好，他們還沒有傷我」。……富樓那尊者願意去，勇敢地去，原因就是認識得真，信仰得切。如我們能深切研究佛法，確見佛法的偉大，引發這樣懇切的信心，佛法焉有不復興的？大家來此研究，應認識責任的重大，努力吧！

（3）印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.59-61。

¹¹⁶ 參見：

（1）〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含·567經》卷21（大正02，149c10-150a14）：

……復問長者：「云何法一義種種味？」

答言：「尊者！謂貪有量，若無諍者第一無量，謂貪者是有相，恚、癡者是有相，無諍者是無相。貪者是所有，恚、癡者是所有，無諍者是無所有。復次，無諍者空，於貪空，於恚、癡空，常住不變易空，非我、非我所，是名法一義種種味。」……

（2）印順法師，《性空學探源》，〈阿含之空〉，pp.85-86。

（3）印順法師，《空之探究》，〈《阿含》——空與解脫道〉，pp.20-27：

……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。

（4）印順法師，《佛法概論》，〈菩薩眾的德行〉，p.247。

(二) 持戒即慈悲心行之實踐

1、戒之本義：性善、數習

又如戒，在律師們的心目中，是不可這樣、不可那樣，純屬法律的、制度的。

有的不知「毘尼是世界中實」，不知時地的適應，拘泥固執些煩瑣事項，自以為這是持戒。¹¹⁷

然三學中戒^{尸羅}的本義，並不如此，如說「尸羅（此言性善），好行善道，不自放逸，是名尸羅。或受戒行善，或不受戒行善，皆名尸羅」；「十善道為舊戒。……十善，有佛（出世）無佛（時）常有」（《大智度論》卷十三、四六）。

尸羅，古人一向譯作「戒」，其實是「好行善道，不自放逸」，也就是樂於為善而又謹慎的防護（自己）惡行的德行。

這是人類生而就有的，又因不斷為善（離惡）而力量增強，所以（p.55）解說為「性善」，或解說為「數習」。¹¹⁸

2、持戒之真義（精神）

(1) 自通之法

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

尸羅，是不一定受戒（一條一條的「學處」，古人也譯為戒）的，也是可以受的。受戒，本是自覺的，出於理性，出於同情，覺得應該這樣的。

如十善之一——不殺生，經上這樣說：「斷殺生，離殺生，棄刀杖，慚愧，慈悲，利益安樂一切眾生。」（《增支部·十集》）

¹¹⁷ 參見：

- (1) 龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 1(大正 25, 66a2-10)。
- (2) 龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 84〈70 三惠品〉(大正 25, 648a29-b13)。
- (3) 印順法師，《原始佛教聖典之集成》，〈結論〉，p.877。
- (4) 印順法師，《印度佛教思想史》，〈聖典結集與部派分化〉，pp.75-76。
- (5) 印順法師，《華雨集》(二)，〈緒言〉，pp.3-4。

¹¹⁸ 參見：

- (1) 龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 13(大正 25, 153b9-10)：
尸羅(秦言性善)，好行善道，不自放逸，是名尸羅。或受戒行善，或不受戒行善，皆名尸羅。……
- (2) 五百大阿羅漢等造，〔唐〕玄奘譯，《大毘婆沙論》卷 44(大正 27, 229c28-230a3)：
契經說：戒，或名尸羅，或名為行，或名為足，或名為篋。言尸羅者，是清涼義。謂：惡能令身心熱惱；戒能安適，故曰清涼。又惡能招惡趣熱惱；戒招善趣，故曰清涼。……
- (3) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈法之施設與發展趨勢〉，pp.295-296。
- (4) 印順法師，《成佛之道》(增注本)，pp.290-296。
- (5) 印順法師，《華雨集》(二)，〈上編「佛法」〉，pp.70-71：
尸羅(sīla)，譯為戒，是一種離惡行善的力量。戒與一般的善行是不同的，是「好行善道，不自放逸」，習性所成，不斷行善的內在力量。
如經父母、師長的教導，宗教的啟發，或從自身處事中發覺；內心經一度的感動、激發，引發勇於為善，防護過失的潛力。……

「若有欲殺我者，我不喜；我若所不喜，他亦如是，云何殺彼？作是覺已，受不殺生，不樂殺生。」（《雜阿含經》卷三七）

不殺生，是「以己度他情」的。¹¹⁹

(2) 含有慚愧、慈悲之心行

我不願意被殺害，他人也是這樣，那我怎麼可以去殺他！

所以不殺生，內心中含有**慚愧**——「崇重賢善，輕拒暴惡」的心理；¹²⁰有**慈悲**——「利益眾生，哀愍眾生」的心理（依佛法說，心是複雜心所的綜合活動）。

¹¹⁹ 參見：

(1)〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含·1044經》卷37(大正02, 273b13-c1)：

爾時，世尊告婆羅門長者：「我當為說**自通之法**。諦聽，善思。何等自通之法？謂聖弟子作如是學：『我作是念：若有欲殺我者，我不喜；我若所不喜，他亦如是。云何殺彼？作是覺已，受**不殺生**，不樂殺生……持**不盜戒**……受持**不他婬戒**……受持**不妄語戒**……是故**不行兩舌**……**不行惡口**……**不行綺飾**……如是七種名為聖戒。

(2)法救撰，〔吳〕維祇難等譯，《法句經》卷1(大正04, 565b2-4)。

(3)龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷30(大正25, 278b20-23)。

(4)印順法師，《成佛之道》(增注本)，pp.107-108：

為什麼要持戒？有些不了解持戒的意義，而只是羨慕持戒的功德而持戒，這雖然是好事，但不是理想的。從佛說《阿含經》，《法句》，到大乘經，都說明，這是「以己度他情」，因而自願克制自己情欲的德行。以自己的心情，推度別人（一切眾生）的心情，經中稱為「自通之法」，也就是儒家的恕道。……佛教「與樂拔苦」的慈悲，也就是這種精神的實踐。所以克制自己的情欲而持戒，不是別的，就是**自通之法**，本於慈悲而自願持戒的。這真是現（世）樂後亦樂的法行！

(5)印順法師，《佛法概論》，〈戒定慧的考察〉，pp.231-232：

戒律的廣義，包含一切正行。但依狹義說，重在**不殺、不盜、不淫、不妄語等善**……要知戒善是合法則的，也是由於同情——慈悲喜捨的流露而表現於行為的。如《雜含》……釋尊稱這是「自通之法」，即以己心而通他人之心的同情，近於儒家的恕道。所以身語根本戒的受持不犯，不但是他律的不可作，也是自律的覺得不應該作。這例如不殺，不使一切有情受殺生苦，也是給一切有情以安全感。進一步，更要愛護有情的生命，戒不即是慈悲的實踐嗎？

¹²⁰ 參見：

(1)世親造，〔唐〕玄奘譯，《大乘五蘊論》卷1(大正31, 848c22-24)：

云何為慚？謂**自增上**，及**法增上**，於所作罪羞恥為性。

云何為愧？謂**世增上**，於所作罪羞恥為性。

(2)護法等造，〔唐〕玄奘譯，《成唯識論》卷6(大正31, 29c13-19)：

云何為慚？依**自、法力崇重賢善**為性；對治無慚，止息惡行為業。謂依自、法尊貴增上，**崇重賢善**，羞恥過惡，對治無慚，息諸惡行。

云何為愧？依**世間力，輕拒暴惡**為性；對治無愧，止息惡行為業。謂依世間訶厭增上，**輕拒暴惡**，羞恥過罪，對治無愧，息諸惡業。

(3)印順法師，《佛法概論》，〈德行的心素與實施原則〉，pp.181-184：

在人類相依共存的生活中，自己覺得要「崇重賢善，輕拒暴惡」；覺得應這樣而不應那樣。換言之，即人類傾向光明、厭離黑暗的自覺。……從上面看來，道德是源於人類的道德本能，而他的引發增長到完成，要依於**重人格、重真理、重世間**。

(4)印順法師，《佛在人間》，〈一般道德與佛化道德〉，pp.315-317：

增上，是依的意思。我們依此三者，可以使我們的德行，進展為更完善、更崇高的。……

(3) 自願受持

不殺生，當然是有因果的，但決不是一般所說的那樣，殺了有多少罪，要墮什麼地獄，殺不得才不殺生，出於功利的想法。

不殺生（其他的例同），實是人類在（緣起的）自他依存中，（自覺或不自覺的）感覺到自他相同，而引（p.56）發對他的關懷與同情，而決定不殺生的。

3、為僧團和樂次第制戒，仍以慈心為本

釋尊最初的教化，並沒有一條條的戒——學處，只說「正語，正業，正命」；「身清淨，語清淨，意清淨，命清淨」。¹²¹

一條一條的戒，是由於僧伽的組合，為了維護僧伽的和、樂、清淨而次第制立的。制戒時，佛也每斥責違犯者沒有慈心。¹²²

可見（在僧伽中）制定的戒行（重於私德），也還是以**慈心為本**的。我曾寫有〈慈悲為佛法宗本〉、〈一般道德與佛化道德〉，可以參閱。¹²³

¹²¹ 參見：印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈法之施設與發展趨勢〉，pp.289-291：對於出家者的「戒」，經中用三類不同的文句來敘述，這三類有什麼不同呢？

1. 「戒成就」的內容，是「守護波羅提木叉，……受學學處」，是約比丘（比丘尼）律儀說的。學處（śikṣāpada）、波羅提木叉（Prātimokṣa），都是「律藏」所說比丘所應受學的戒法。……
2. 「戒具足」的意義不同，沒有說學處、波羅提木叉，而列舉遠離身語七不善業等。……「正語」、「正業」、「正命」，是佛弟子初期「戒具足」的主要內容。後來，佛制立「受具足」，制立「學處」，制立「波羅提木叉」……扼要的說，在成立「受戒」制以前，聖者們所奉行的，是八正道中的戒行。「持律者」重視受戒、持戒——僧伽紀律的戒法；而「持法者」（dharmadhara）——重法的經師們，對初期聖者們的戒行，依舊傳誦結集下來，存著無限的尊重與景仰！
3. 四清淨，是身行清淨、語行清淨、意行清淨、命行清淨。身清淨、語清淨、意清淨——三清淨，也名三妙行。內容是：身清淨——離殺、不與取、婬；語清淨——離妄語、兩舌、惡口、綺語；意清淨——無貪、無瞋、正見。三清淨就是十善；四清淨是十善加正命，比「戒具足」增多了無貪、無瞋、正見——意清淨。……

¹²² 參見：

- (1) 印順法師，《華雨集》(二)，〈中編「大乘佛法」〉，pp.168-169：

出家的應依律制而行，有所違犯的，犯（āpatti）或譯為罪，是應該懺悔的……為了維護和、樂、清淨的僧伽（對外增進一般人的信仰，對內能安心的修證，達成「正法久住」世間的目標），制定了種種戒律，凡出家「受具」而入僧的，有遵守律制的當然義務……所以僧制的懺悔，向大眾或一人，陳說自己的過失，請求懺悔（就是請求給予自新的機會）。如法懺悔出罪，就消除了內心的障礙，安定喜樂，能順利的修行……

- (2) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈大乘經之序曲〉，p.573。

- (3) 印順法師，《成佛之道》（增注本），pp.188-189。

¹²³ 參見：

- (1) 印順法師，《學佛三要》，〈慈悲佛法宗本〉，pp.117-138。

- (2) 印順法師，《佛在人間》，〈一般道德與佛化道德〉，pp.305-322。

- (3) 印順法師，《華雨集》(五)，〈遊心法海六十年〉，p.23：

福嚴精舍成立了，首先講〈學佛之根本意趣〉。說到「學佛的切要行解」，理解是「生滅相續」與「自他增上」，修行是「淨心第一」與「利他為先」。揭示修學大乘法的綱領，作〈學佛三要〉，三要是「信願」、「慈悲」、「智慧」。以後部分的寫作與講說，可說就是「學佛三要」的分別說明。如〈信心及其修學〉，〈菩提心的修習次第〉，是屬於「信願」

三、結義

總之，佛說尸羅的十善行，是以慈心為本的；財與法的布施；

慈、悲、喜、捨三昧的修習，達到遍一切眾生而起，所以名為無量，與儒者的仁心普洽、浩然之氣充塞於天地之間相近。

但這還是世間的、共一般的道德，偉大的而不是究竟的；偉大而究竟的無量三昧，要通過無我的解脫道，才能有忘我為人的最高道德。

（肆）依「三心」行六度等菩薩大行

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

菩薩六度、四攝的大行，是在「一切法不生」、「一切法空」、「以無所得為方便」（空慧（p.57））而進行的。

不離「佛法」的解脫道——般若，只是悲心要強些，多為眾生著想，不急求速證而已。

玖、人菩薩行的真實形象

（壹）辨釋大乘三心之要義

一、總述

修學人間佛教——人菩薩行，以三心為基本，三心是大乘信願（菩提心）、大悲心、空性見。¹²⁴

二、釋要義

（一）信願菩提心

1、立定成佛之大志願

一、發（願）菩提心：扼要的說，是以佛為理想、為目標，立下自己要成佛的大志願。

2、信解佛之崇高偉大

發大菩提心，先要信解佛陀的崇高偉大：智慧的深徹（智德）、悲心的廣大（悲德）、心地的究竟清淨（斷德），超勝一切人天，阿羅漢也不及佛的圓滿。¹²⁵

的。〈慈悲為佛法宗本〉，〈自利與利他〉，〈一般道德與佛化道德〉，是屬於「慈悲」的。〈慧學概說〉，是屬於「智慧」的。依這三者而進修，實現學佛的崇高理想，就是〈解脫者之境界〉，〈佛教之涅槃觀〉。……

¹²⁴ 參見：

- (1)〔後秦〕鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經》卷4〈13金剛品〉（大正08，244a6-9）。
- (2)〔唐〕玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》卷412〈13六到彼岸品〉（大正07，67a19-24）。
- (3)龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷46〈18摩訶衍品〉（大正25，395a12-23）。
- (4)印順法師，《成佛之道》（增注本），pp.273-274。

¹²⁵ 參見：

- (1)〔唐〕般若譯，《大乘本生心地觀經》卷2〈2報恩品〉（大正03，298b21-26）：
善男子等！唯一佛寶具三種身：一自性身，二受用身，三變化身。第一佛身有大斷德，二空所顯，一切諸佛悉皆平等。第二佛身有大智德，真常無漏，一切諸佛悉皆同意。第三佛身有大恩德，定通變現，一切諸佛悉皆同事。

這不要憑傳說、憑想像，最好從釋迦牟尼佛的一代化跡中，理解而深信佛功德的偉大而引發大心。

3、深信唯有佛法，才能徹底解決眾生苦

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

依此而發起上求佛道、下化眾生的願菩提心，但初學者不免「猶如輕毛，隨風東西」，所以要修習菩提心，志 (p.58) 願堅定，以達到不退菩提心。¹²⁶

(二) 大悲心

二、大悲心：是菩薩行的根本。慈能予人安樂，悲能除人苦惱，為什麼只說大悲心為本？佛法到底是以解脫眾生生死苦迫為最高理想的，其次才是相對的救苦。

(2) 世親造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷 13(大正 31，248a22-28)。

(3) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.466-467：

成佛時，……果圓滿即是三德具足：永無有障，諸相不現，是斷德；最清淨法界真實性顯現，是智德；於法自在廣利眾生是恩德。

(4) 彌勒說，〔唐〕玄奘譯，《瑜伽師地論》卷 20(大正 30，389a27-b2)。

(5) 護法等造，〔唐〕玄奘譯，《成唯識論》卷 6(大正 31，29b22-27)。

(6) 印順法師，《成佛之道》(增注本)，pp.17-19。

¹²⁶ 參見：

(1) 〔唐〕玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》卷 444〈48 成辦品〉(大正 07，240b1-12)。

(2) 〔後秦〕鳩摩羅什譯，《佛說仁王般若波羅蜜經》卷 2〈7 受持品〉(大正 8，841b10-12)。

(3) 〔唐〕不空譯，《仁王護國般若波羅蜜多經》卷 2〈7 奉持品〉(大正 08，841b10-14)：

善男子！習忍以前經十千劫，行十善行有退有進，譬如輕毛，隨風東西。若至忍位，入正定聚，不作五逆、不謗正法，知我法相悉皆空故，住解脫位。於一阿僧祇劫修習此忍，能起勝行。

(4) 〔唐〕良賁述，《仁王護國般若波羅蜜多經疏》卷 2〈3 菩薩行品〉(大正 33，465b29-c2)。

(5) 〔新羅〕元曉撰，《起信論疏》卷 2(大正 44，220a8-10)：

此習忍已前行十善，菩薩有退、有進，猶如輕毛，隨風東西。雖以十千劫行十正道，發菩提心，乃當入習忍位。

(6) 印順法師，《學佛三要》，〈信心及其修學〉，pp.90-91：

約一念淨信說，並不太難，難在淨信的成就。聲聞到忍位，菩薩到初住，這才淨信成就了。以前，如聲聞的頂位也有「小量信」，但容易退失。如菩薩初住以前的十信位，「猶如輕毛，隨風東西」。這雖是淨信，但是不堅定的，沒有完成到不退階段的。我們修學信心，是要策發淨信，而且要修學到成就不退。如學者不能於三寶、四諦得勝解，也就不能得佛法的淨信。雖然三寶與四諦是真實的，有德有能的，初學者能「仰信」、「順信」，也不失為佛教的正信，為學佛的要門。然嚴格的說，沒有經過「勝解」，還不能表顯正信的特色！

(7) 印順法師，《成佛之道》(增注本)，pp.398-399：

……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……這是以修習大乘信心(菩提心)為主的。但起初，「經十千劫行十善行，有退有進，譬如輕毛，隨風東西」。如一直進修不退，那麼經十千劫，就能「成就」菩提「心不退」，不再退轉而「入於大乘道」的初階——發心住。修習信心，要以十善，六度等來使他成就。

悲心，要從人類、眾生的**相互依存**，到**自他平等**、**自他體空**去理解修習的。如什麼都以自己為主，為自己利益著想，那即使做些慈善事業，也不能說是菩薩行的。¹²⁷

（三）空性見（無所得為方便）

1、聲聞修學次義：正觀緣起

（1）依緣起得世間正見

三、空性見：空性是緣起的空性。初學，應於緣起得世間正見：知有善惡、有因果、有業報、有凡聖。

（2）依緣起觀無常、苦、無我、空

進一步，知道世間一切是緣起的，生死是緣起的生死。有因有緣而生死苦集（起），有因有緣而生死苦滅。

一切依緣起，緣起是有相對性的，所以是**無（非）常**——不可能常住的。

緣起無常，所以是**苦**——不安穩而永不徹底的。這樣的無常故苦，所以**沒有我**（自在、自性），沒有我也就**沒有我所**，**無我我所就是空**。

（3）依三解脫門得涅槃

空、無願、無相——三解脫門：觀無我我所名**空**，觀無常苦名**無願**，觀涅槃名**無相**。¹²⁸

¹²⁷ 參見：

- (1)〔東晉〕佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》卷 59〈34 入法界品〉（大正 09，779c14-16）。
- (2)〔唐〕實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》卷 78〈39 入法界品〉（大正 10，434a16-19）。
- (3)〔唐〕般若譯，《大方廣佛華嚴經》卷 40〈入不思議解脫境界普賢行願品〉（大正 10，846a13-22）。
- (4)龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 20（大正 25，211b21-24）：
大悲是一切諸佛菩薩功德之根本，是般若波羅蜜之母，諸佛之祖母；菩薩以大悲心故，得般若波羅蜜，得般若波羅蜜故得作佛。
- (5)〔隋〕吉藏撰，《十二門論疏》卷 1（大正 42，179a7-9）：
又華嚴云：金剛但從金性出，不從餘寶生。菩提心唯從大悲生，不從餘善生。
- (6)印順法師，《佛法概論》，〈菩薩眾的德行〉，p.252：
大悲為上首，菩薩行的方便、志趣，都以大悲為上首的。**大悲是菩薩行的動機**，是世間增上的情感。為了救濟一切，非以無所得為方便，一切智智為目標不可。「菩薩但從大悲生，不從餘善生」。「未能自度先度他，菩薩於此初發心」。這是菩薩行的心髓，以慈悲為本，從利他中完成自利——其實是自利與利他的互相促進，進展到自利利他的究竟圓成。
- (7)印順法師，《學佛三要》，〈菩提心的修學次第〉，p.99：
發菩提心，本是對於上成佛道，下化眾生的大事，立下大信心，大志願，所以以信願為主體，以大悲及般若為助成。然這樣的大信心，大志願，主要從悲心中來，所以經上說：「大悲為根本」；「大悲為上首」；「菩薩但從大悲生，不從餘善生」。菩提心的根本是悲心，而悲心的大用為拔苦。所以大乘菩薩道，也可說以救拔眾生的苦難為特色。

¹²⁸ 參見：

- (1)龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 20（大正 25，207c4-19）：
是三解脫門，摩訶衍中是一法，以行因緣故，說有三種：^[1]觀諸法空是名空；^[2]於空中不可取相，是時空轉名無相；^[3]無相中不應有所作為三界生，是時無相，轉名無作。譬

其實，生死解脫的涅槃，是超越的，沒有相，也不能說是無相。

2、大乘修學次第：正知緣起而不著相

大乘顯示涅槃甚深，稱之為空（性）、無相、無願、真如、法界等。因無我我所而契入，假名為空，空（相）也是不可得的。

在大（p.59）乘「空相應經」中，緣起即空性，空性即緣起，空性是真如等異名，不能解說為「無」的。這是依「緣起甚深」而通達「涅槃（寂滅）甚深」了。

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

三、三者中，悲心更為重要

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

《曲肱齋叢書》說到：西藏一位修無上瑜伽的大威德法門，得到了大成就，應該是成佛不遠了吧！大威德明王是忿怒相，這位修大威德而得大成就的，流露出凶暴殘酷的神情，見他的都驚慌失措，有的竟被他嚇死了！

這位大成就者原來沒有修慈悲心。可見沒有慈悲心，古德傳來的什麼高明修法，都不屬於成佛因行的。

四、小結

菩提心、大悲心、空性見——三者是修菩薩行所必備的，切勿高推聖境，要從切近處學習起！

我曾寫有〈菩提心的修習次第〉、〈慈悲為佛法宗本〉、〈自利與利他〉、〈慧學概說〉等短篇。¹²⁹

如城有三門，一人身不得一時從三門入，若入則從一門。諸法實相是涅槃城，城有三門，空、無相、無作。^[1]若人入空門，不得是空，亦不取相，是人直入，事辦故，不須二門。^[2]若入是空門，取相得是空，於是人不名為門，通塗更塞。若除空相，是時從無相門入。^[3]若於無相相心著，生戲論，是時除取無相相，入無作門。……摩訶衍義中：是三解脫門，緣諸法實相。以是三解脫門，觀世間即是涅槃。何以故？涅槃空、無相、無作，世間亦如是。

(2) 印順法師，《佛法概論》，〈三大理性的統一〉，pp.160-161：

佛說三法印，是非常善巧的，同一命題而作兩方面解說，既是事物的真相——普遍理性，也就是實踐的過程。這三者的深義，本是同樣的，每一法印能開顯正覺的內容，即每一法印能離執證真。依無常門而悟入的，即無願解脫門；依無我而悟入的，即空解脫門；依涅槃寂滅而悟入的，即無相解脫門。由於有情的根性不同，所以或說此，或說彼，或說二印，或說三印。

(3) 印順法師，《華雨集》(一)，〈大樹緊那羅王所問經偈頌講記〉，pp.128-129。

¹²⁹ 參見：

(1) 印順法師，《學佛三要》，〈菩提心的修習次第〉，pp.95-115。

(2) 印順法師，《學佛三要》，〈慈悲為佛法宗本〉，pp.117-139。

(3) 印順法師，《學佛三要》，〈自利與利他〉，pp.141-154。

(4) 印順法師，《學佛三要》，〈慧學概說〉，pp.155-194。

（貳）依「三心」修諸菩薩大行

一、初學菩薩依「三心」行十善

（一）辨釋：「十善」要義

1、總述

依三心而修行，一切都是菩薩行。初修菩薩行的，經說「十善菩薩發大心」。

2、釋義

（1）合理身行

十善是：不殺生、不不與取（偷盜）、不邪淫（出家的是「不淫」），這三善是正（p.60）常合理的**身行**。

（2）合理語行

不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語，這四善是正常合理的**語（言文字）行**。

（3）合理意行

不貪、不瞋、不邪見，這三善是正常合理的**意行**。

這裡的**不貪**，是不貪著財利、名聞、權力；**不瞋**就是慈（悲）心；

不邪見是知善惡業報、信三寶功德，知道前途的光明（解脫、成佛）都從自己的修集善行中來，不會迷妄的求神力等救護。

（二）初學菩薩行應有之認知

1、理想高遠，實行需從切近處做起

這十善，如依三心而修，就是「十善菩薩」行了。¹³⁰或者覺得這是重於私德的，沒有為人類謀幸福的積極態度，這是誤會了！

佛法是宗教的，不重視自己身心的淨化，那是自救不了，焉能度人！經上說：「未能自度先度他，菩薩於此初發心。」¹³¹

¹³⁰ 參見：

（1）印順法師，《成佛之道》（增注本），p.398：

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**。

（2）印順法師，《佛在人間》，〈從人到成佛之路〉，pp.137-141。

（3）印順法師，《佛在人間》，〈人間佛教要略〉，p.101：

《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。

¹³¹ 參見：

（1）〔北涼〕曇無讖譯，《大般涅槃經》卷 38〈12 迦葉菩薩品〉（大正 12，590a22-23）。

（2）〔唐〕般刺蜜帝譯，《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）。

怎樣的先度他呢？如有福國利民的抱負，自己卻沒有學識，或生活糜爛，或一意孤行，他能達成偉大的抱負嗎？

所以菩薩發心，當然以「利他為先」，這是崇高的理想；要達成利他目的，不能不淨化自己身心。這就是理想要高，而實行要從切近處做起。

2、應堅定菩提、長養慈悲、勝解空性

菩薩在堅定菩提、長養慈悲心、勝解緣起空性的正見中，淨化身心，日漸進步。這不是說要自己解脫了、成了大菩薩、成了佛再來利他，而是在自身的進修中，「隨分隨力」的從事利他，不斷進修，自身的福德、(p.61)智慧漸大，利他的力量也越大，這是初學菩薩行者應有的認識。

二、依文獻明：人菩薩行之典範

(一) 維摩詰：普入社會，引眾向善、發菩提心

修人菩薩行的人間佛教，「佛法」與「初期大乘」有良好的啟示。

如維摩詰長者，六度利益眾生外，從事「治生」，是從事實業；「入治政法」，是從事政治；在「講論處」宣講正法，在「學堂（學校）誘開童蒙」，那是從事教育了。

「淫坊」、「酒肆」也去，那是「示欲之過」、「能立其志（不亂）」。普入社會，使別人向善、向上，引發菩提心，這是一位在家大菩薩的形象。¹³²

(二) 善財童子參訪記

1、概述參訪善知識之要義

(1) 各類之善知識

善財童子的參訪善知識，表示了另一意義。

善財所參訪的善知識，初三位是出家的比丘；開示的法門，是（繫）念佛、觀法、處眾（僧），正確的信解三寶，是修學佛法的前提。¹³³

(3) 印順法師，《佛在人間》，〈人間佛教要略〉，p.103。

(4) 印順法師，《無諍之辯》，〈談入世與佛學〉，p.193。

¹³² 參見：

(1) 〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》卷1〈2方便品〉(大正14, 539a8-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……雖處居家，不著三界；示有妻子，常修梵行……一切治生諧偶，雖獲俗利，不以喜悅；遊諸四衢，饒益眾生；入治政法，救護一切；入講論處，導以大乘；入諸學堂，誘開童蒙；入諸婬舍，示欲之過；入諸酒肆，能立其志……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。

(2) 〔吳〕支謙譯，《佛說維摩詰經》卷1〈2善權品〉(大正14, 520c24-521a24)：

是時，維耶離大城中有長者名曰維摩詰(漢言無垢稱)，在先佛已造行修善，本得法忍，已得辯才，神通不戲，得無所畏……能喜世間一切治生諧偶；雖獲俗利，不以喜悅。遊諸四衢，普持法律；入于王藏，諸講法眾；輒身往視，不樂小道；諸好學者，輒身往勸，誘開童蒙；入諸婬種，除其欲怒；入諸酒會，能立其志……

(3) 〔唐〕玄奘譯，《說無垢稱經》卷1〈2顯不思議方便善巧品〉(大正14, 560b6-c18)。

其他的善知識，比丘、比丘尼以外，有語言學者¹³⁴、藝術工作者¹³⁵、建築師、數學家¹³⁶、醫師¹³⁷、國王¹³⁸、鬻香師¹³⁹、航海者¹⁴⁰、法官¹⁴¹；

總之，出家菩薩以外，在家菩薩是普入各階層的；也有深入外道，以外道身分而教化外道入佛法的。¹⁴²

¹³³ 參見：

- (1)〔東晉〕佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》卷 46〈34 入法界品〉(大正 09, 689c9-692c12)。
- (2)〔唐〕實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》卷 62〈39 入法界品〉(大正 10, 334a9-337b15)。
- (3) 印順法師，《青年的佛教》，〈青年佛教參訪記〉，pp.26-38。

¹³⁴ 參見：

- (1)〔東晉〕佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》卷 46〈34 入法界品〉(大正 09, 692c13-693c9)。
- (2)〔唐〕實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》卷 63〈39 入法界品〉(大正 10, 337b23-338b14)。
- (3) 印順法師，《青年的佛教》，〈青年佛教參訪記〉，pp.38-42。

¹³⁵ 參見：

- (1)〔東晉〕佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》卷 48〈34 入法界品〉(大正 09, 702b6-703b29)。
- (2)〔唐〕實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》卷 65〈39 入法界品〉(大正 10, 348a26-349b29)。
- (3) 印順法師，《青年的佛教》，〈青年佛教參訪記〉，pp.63-65。

¹³⁶ 參見：

- (1)〔東晉〕佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》卷 48〈34 入法界品〉(大正 09, 704b14-705a7)。
- (2)〔唐〕實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》卷 65〈39 入法界品〉(大正 10, 350b17-351b19)。
- (3) 印順法師，《青年的佛教》，〈青年佛教參訪記〉，pp.68-71。

¹³⁷ 參見：

- (1)〔東晉〕佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》卷 49〈34 入法界品〉(大正 09, 707b23-708a26)。
- (2)〔唐〕實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》卷 66〈39 入法界品〉(大正 10, 354b14-355a22)。
- (3) 印順法師，《青年的佛教》，〈青年佛教參訪記〉，pp.78-81。

¹³⁸ 參見：

- (1)〔東晉〕佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》卷 49〈34 入法界品〉(大正 09, 708a27-709a3)。
- (2)〔唐〕實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》卷 66〈39 入法界品〉(大正 10, 355a23-356a16)。
- (3) 印順法師，《青年的佛教》，〈青年佛教參訪記〉，pp.81-85。

¹³⁹ 參見：

- (1)〔東晉〕佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》卷 49~50〈34 入法界品〉(大正 09, 712c14-713c6)。
- (2)〔唐〕實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》卷 67〈39 入法界品〉(大正 10, 360c9-361b22)。
- (3) 印順法師，《青年的佛教》，〈青年佛教參訪記〉，pp.93-96。

¹⁴⁰ 參見：

- (1)〔東晉〕佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》卷 50〈34 入法界品〉(大正 09, 713c7-714b5)。
- (2)〔唐〕實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》卷 63〈39 入法界品〉(大正 10, 361b23-362b6)。
- (3) 印順法師，《青年的佛教》，〈青年佛教參訪記〉，pp.96-99。

¹⁴¹ 參見：

- (1)〔東晉〕佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》卷 50〈34 入法界品〉(大正 09, 714b6-715a5)。
- (2)〔唐〕實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》卷 63〈入 39 法界品〉(大正 10, 362b7-363a15)。
- (3) 印順法師，《青年的佛教》，〈青年佛教參訪記〉，pp.99-101。

¹⁴² 關於善財童子參訪善知識之事蹟，參見：

- (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 09, 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。
- (4) 印順法師，《印度佛教思想史》，〈「祕密大乘佛法」〉，p.432。

(2) 善知識誘化的方便

善知識（後來又加了一些鬼神）們的誘化方便，都是以自己所知所行來教人，所以形成了「同願同行」的一群；

也就是從不同事業，攝化有關的人，同向於成佛的大道（我依此（p.62）而寫有《青年的佛教》）。

以自己所作而教人的，《阿含經》已這樣說：

如修行十善，那就「自作」、「教他作」、「讚歎（他人）作」、「見（他人）作（而心生）隨喜」，就是自利利人了。¹⁴³

這是弘揚佛法的善巧方便！

2、啟發

(1) 家庭：成純正佛化家庭

試想：修學佛法（如十善）的佛弟子，在家庭中能盡到對家庭應盡的義務，使家庭更和諧更美好，能得到家庭成員的好感，一定能誘導而成為純正的佛化家庭。

(2) 社會各階層：依四攝引化同事歸向佛道

在社會上，不論是田間、商店、工廠……中，都有同一事務的人；如學佛者能成為同事中的優良工作者，知識與能力以外，更重要的是德性，

不只為自己，更能關懷他人，有布施、愛語、利行、同事的表現，那一定能引化有緣的同事歸向佛道的。

(3) 醫師：依自所知所行而引人學菩薩行

(5) 印順法師，《勝鬘經講記》，p.107。

¹⁴³ 參見：

(1)〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含·1059經》卷37(大正02, 275c2-14)：

爾時，世尊告諸比丘：「有四十法成就，如鐵槍投水，身壞命終，下生惡趣泥犁中。何等為四十法？謂手自殺生，教人令殺，讚歎殺生，見人殺生心隨歡喜，乃至自行邪見，教人令行，讚歎邪見，見行邪見心隨歡喜，是名四十法成就。如鐵槍投水，身壞命終，下生惡趣泥犁中。有四十法成就，如鐵槍鑽空，身壞命終，上生天上。何等為四十？謂不殺生，教人不殺，口常讚歎不殺功德，見不殺者心隨歡喜；乃至自行正見，教人令行，亦常讚歎正見功德，見人行者心隨歡喜，是名四十法成就。如鐵槍鑽空，身壞命終，上生天上。」

(2)〔東晉〕瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》卷33〈39等法品〉(大正02, 733a8-15)：

世尊告曰：「轉輪聖王命終之後生三十三天，受命千歲。所以然者，轉輪聖王自不殺生，復教他人使不殺生；自不竊盜，復教他人使不偷盜；自不婬泆，復教他人使不行婬；自不妄語，復教他人使不妄語；自行十善之法，復教他人使行十善……」

(3)〔後秦〕鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經》卷8〈31滅諍品〉(大正08, 281c11-22)。

(4)龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷8(大正25, 120b25-29)：

身業道三種：不殺、不盜、不邪婬；口業道四種：不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語；意業道三種：不貪、不惱害、不邪見。

自不殺生，不教他殺，讚不殺者，見人不殺代其歡喜；乃至邪見亦有四種。

(5) 印順法師，《佛法概論》，〈佛法的信徒〉，p.196。

又如做醫師的，為病人服務，治療身病、心病，更為病人說到身心苦惱根源的煩惱病、根治煩惱病的佛道，

從自己所知所行而引人學菩薩行，正是善財參訪各善知識利他的最理想的方法！

（參）依現代明：菩薩利他之實踐義

一、總述：慧、福行

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

慧行，（p.63）是使人從理解佛法，得到內心的淨化；¹⁴⁴**福行**，是使人從事行中得到利益（兩者也互相關涉）。

二、闡釋實踐之要義

（一）慧行

以**慧行**來說，說法以外，如日報、雜誌的編發，佛書的流通，廣播、電視的弘法；佛學院與佛學研究所、佛教大學的創辦；利用寒暑假，而作不同層次（兒童、青年……）的集體進修活動；佛教學術界的聯繫……

重點在介紹佛法，祛除一般對佛法的誤解，使人正確理解，而有利於佛法的深入人心。

（二）福行

以**福行**來說，如貧窮、疾病、傷殘、孤老、急難等社會福利事業的推行；家庭、工作不和協而苦痛，社會不同階層的衝突而混亂，佛弟子應以超然關切的立場，使大家在和諧歡樂中進步。

三、應「以三心行十善」為基礎

凡不違反佛法的，一切都是好事。但從事於或慧或福的利他菩薩行，先應要求自身在佛法中的充實，以三心而行十善為基礎。

否則，弘化也好、慈濟也好，上也者只是世間的善行，佛法的真義（與世學混淆）越來越稀薄了！下也者是「泥菩薩過河」（不見了），引起佛教的不良副作用。

總之，菩薩發心利他，要站穩自己腳跟才得！（p.64）

¹⁴⁴ 參見：印順法師，《佛在人間》，〈一般道德與佛化道德〉，pp.321-322：

學佛的主題，不外乎三學——戒、定、慧，或開廣為六度，這都是實踐德行。其中，戒是一般的德行，重在止惡防非。然不單是止，如應作而不作，也是違犯的。

能夠持戒，身語的行為，就會合乎法度。不過，外表的行為雖謹持不犯，而還不能將內心的亂念息下。散亂，失念，不正知，這都是使心地蒙昧不明，使我們走向罪過的動力。所以進一步，應當集中精神，專心一境，使內心進入安定而純淨的境地，這就是定。得了定，部分的煩惱降伏了，但要斷除煩惱，非引發無漏慧不可。

真慧—二無我慧，是廓清我見、妄執的利器，如熾烈的猛火一樣，燒盡一切的煩惱。內心經過慧火的鍛鍊，畢竟清淨，這才能內心外身，所行都能合法。慈悲心淨化而增長了，能捨己為人，顯發為圓滿的德行。從這學佛的過程看，學佛不是別的，只是從外表清淨而到內心清淨，從內心淨化而使外表的行為，更完美，更圓滿，學佛實只是道德的實踐。這一完美的實踐過程，雖不能人人都做到，但要做一世間的善人，也得合乎學佛的戒學才得。

拾、向正確的目標邁進

(壹) 闡釋：漢傳佛教發展之傾向

一、「天佛不二」之發展

(一) 辨釋因由：無限寬容性

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

記得二十年前，有人問我：為什麼泰、錫等（小乘）佛教區，異教徒不容易發展，而大乘佛教徒卻容易改信異教？我當時只歎息而無辭以對。

這應該與佛法的寬容特性有關，但釋尊的原始佛法，寬容是有原則的。

如不否認印度的群神，而人間勝過天上，出家眾是不會禮拜群神的，反而為天神所禮敬；「佛法」是徹底否棄了占卜、咒術、護摩、祈求——印度神教（也是一般低級）的宗教行儀。

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。

(二) 舉「太虛大師學生會」釋義

1、成員雜濫，免不了負面之影響

中國佛教的理論，真是圓融深妙極了，但如應用到現實，那會出現怎樣情形？近代太虛大師，是特長於融會貫通的！

三十年發起組織「太虛大師學生會」，會員的資格是：返俗的也好，加入異教的也好，「去陝北」的也好。

在大師的意境中，「夜叉、羅剎亦有 (p.65) 其用處」¹⁴⁵（《太虛大師年譜》）。後來，學生會沒有進行。

會員這樣的雜濫不純，如真的進行組織活動，夜叉、羅剎（如黑社會一樣）會對佛教引起怎樣的負面作用？

¹⁴⁵ 參見：

(1) 印順法師等編，《太虛大師年譜》，p.486：

當時所說之會員資格，返俗者與入異教者而外，更有「去陝北者」一項。時國共關係日見惡化，乃囑福善刪去。蓋以大師之意境，即夜叉羅剎亦有其用處。學生會組織，大師約學約行而分別為核心、幹部等層次。惟以戰亂影響，進行又復中止。

(2) 太虛大師，《太虛大師全書 第十編 學行》，pp.130-131：

……在我的意境上，向來是以全國乃至世界人群佛教為對象，攝受的人非常廣泛，覺得無論什麼人，都有他的用處的。比方說：魔、總算最不好的，然在佛的法會中，他亦發心護法；八部護法眾中，連餓鬼、畜生的大力分子都在內。所以在我的看法上，只要用之得當，沒有一個人沒有用的。如有些學生還了俗，甚或跑到異教中去，只要對我或對佛教的信仰沒有完全破壞，也可借他將佛教輸送到異教裏去，達到佛教細胞深入社會各階層之最高目標。所以，只要能集中的信仰精神攝持力，不管親疏近遠，在有秩序的系統組織下，以整個世界人類和佛教為對象，方能人盡其才，才盡其用。好將我此意從組織學生會而貫達得到我的各個學生。（福善記）

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。

2、應有「捨方便」之精神，以適應時代

我不反對方便，方便是不可能沒有的，但方便有時空的適應性，也應有初期大乘「正直捨方便」的精神。¹⁴⁶

如虛大師在〈我怎樣判攝一切佛法〉中說：「到了這時候，……依天乘行果（天國土的淨土、天色身的密宗），是要被謗為迷信神權的，不惟不是方便，而反成為障礙了！」¹⁴⁷

虛大師長於圓融，而能放下方便，突顯適應現代的「人生佛教」，可說是希有希有！但對讀者，大師心目中的「人生佛教」，總不免為圓融所累！

二、近代「人間佛教」之發展傾向

（一）舍副作用發展

1、本質上仍是天佛一如

¹⁴⁶ 參見：

- (1)〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》卷1〈2方便品〉(大正09, 10a18-22)。
- (2)〔隋〕闍那崛多共笈多譯，《添品妙法蓮華經》卷1〈2方便品〉(大正09, 143a9-13)。
- (3)印順法師，《佛在人間》，〈從依機設教來說明人間佛教〉，pp.68-69：

佛滅後百餘年，阿育王造八萬四千塔，供奉佛的舍利。這種舍利塔的性質，與供佛像一樣，可見當時的佛像還不普遍。自此而後，佛像漸漸多起來，佛弟子多留意於塔廟的莊嚴了。這些事，聲聞法中即逐漸發達，到大乘佛教興起，更加著重起來。塔廟中佛像莊嚴，除上說的供品而外，還掛著幢、幡、寶蓋等供養具。佛弟子在佛前禮拜、唱讚，於佛前懺悔，以宗教的儀式為修行的方法。這些與大乘法相結合，而開拓了佛教的新時代。《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。……

- (4)印順法師，《以佛法研究佛法》，〈大乘是佛說論〉，p.166。

¹⁴⁷ 參見：

- (1)太虛大師，《太虛大師全書 第一編 佛法總學》，p.528。
- (2)印順法師等編，《太虛大師年譜》，p.481：
三、依人乘行果趣進修大乘行的末法時期：……到了這時候，末法方開始。……依聲聞行果，是要被謗為消極逃世的；依天乘行果，是要被謗為迷信神權的。不惟不是方便，而反成為障礙了。所以在今日的情形，所向的應在進趣大乘行。而所依的，既非初期的聲聞行果，亦非二期的天乘行果，而確定是在人乘行果，以實行我所說的人生佛教原理。
- (3)印順法師，《華雨香雲》，〈太虛大師菩薩心行的認識〉，pp.332-333：
依聲聞行果，天乘行果而趣大乘，為佛法的勝妙方便。佛菩薩的慈悲設化，使無量數人發菩提心，護持信心而不致退失。所以並不因迂曲方便而是可訾議的，反而是應該讚歎。……而且，「依天乘行果修淨密……就最近的趨勢上觀察，修天乘行果這一著，也不適時代機宜了」。又說：「依聲聞行果，是要被謗為消極逃世的；依天乘行果，是要被謗為迷信神權的。不惟不是方便，而反成為障礙了」(〈我怎樣判攝一切佛法〉)。這樣，大師從上契佛陀本懷，下應時代機宜的立場，抉擇而提示了「依人乘行果趣進修大乘行」的法門；這也就是大師所說「學菩薩發心修行」的意趣所在。

現在的臺灣，「人生佛教」、「人間佛教」、「人乘佛教」，似乎漸漸興起來，但適應時代方便的多，契合佛法如實的少，本質上還是「天佛一如」。

「人間」、「人生」、「人乘」的宣揚者，不也有人提倡「顯密圓融」嗎？

2、忽略般若與大悲相應之經說

如對佛法沒有見地，以搞活動為目的，那是庸俗化而已，這裡不必多說。

重要的，有的以為「佛法」是解脫道，道德（p.66）意識等於還在萌芽；道德意識是菩薩道，又覺得與解脫心不能合一，這是漠視般若與大悲相應的經說。

3、天佛一如等之現代化

有不用佛教術語來宏揚佛法的構想，這一發展的傾向，似乎有一定思想，而表現出來，卻又是一切神道教都是無礙的共存，還是無所不可的圓融者。

有的提倡「人間佛教」，而對佛法與異教（佛與神），表現出寬容而可以相通的態度。

一般的發展傾向，近於印度晚期佛教的「天佛一如」、中國晚期佛教「三教同源」的現代化。

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

(二) 人菩薩行需具不共世間之特性

真正的人菩薩行，要認清佛法不共世間的特性，而「適應今時今地今人的實際需要」，如虛大師的〈從巴利語系佛教說到今菩薩行〉所說（以錫蘭等佛教為小乘，虛大師還是承習傳統，現在應作進一步的探求）。¹⁴⁸

(貳) 舉喻明：修人菩薩行之指南

一、成佛時節非一定

¹⁴⁸ 參見：

(1) 太虛大師，《太虛大師全書 第十編 學行》，pp.30-32。

(2) 印順法師等編，《太虛大師年譜》，p.474：

十七日，大師出席漢院紀念週，講「從巴利語系佛教說到今菩薩行」，唯賢、演培、達居記（文）。大師訪問南方佛教國之觀感，略見此文。末論「復興中國佛教應實踐今菩薩行」云：「革新中國佛教，要洗除教徒好尚空談的習慣，使理論浸入實驗的民眾化。以現社會的情形和需要來說，今後我國的佛教徒，要從大乘佛教的理論上，向國家民族、世界人類，實際地去體驗修學。這大乘理論的行動，即所謂新菩薩行。而此菩薩行，要能夠適應今時今地今人的實際需要，故也可名為今菩薩行」。……

(3) 印順法師，《華雨集》(五)，〈遊心法海六十年〉，p.11：

二十九年，讀到虛大師所講的：〈我怎樣判攝一切佛法〉、〈我的佛教改進運動略史〉、〈從巴利語系佛教說到今菩薩行〉，每篇都引起我深深的思惟。大師分佛教為三期，所說的「依天乘行果趣獲得大乘果的像法時期」，「依天乘行果」，不就是大師所說「融攝魔梵（天），漸喪佛真之汎神（天）秘密乘」（〈致常惺法師書〉）嗎？「中國所說的雖是大乘教，但所修的卻是小乘行」，為什麼會如此？思想與行為，真可以毫無關聯嗎！在大師的講說中，得到了一些新的啟發，也引起了一些新的思考。

以成佛為理想，修慈悲利他的菩薩道，到底要經歷多少時間才能成佛，這是一般所要論到的問題。

或說三大阿僧祇劫，或說四大阿僧祇劫，或說七大阿僧祇劫，或說無量阿僧祇劫，或說一生取辦、即生成佛等，可說眾說紛紜，莫衷一是（p.67）。

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

二、真發菩提心者，不擔心時節久遠

其實菩薩真正發大心的，是不會計較這些的，只知道理想要崇高，行踐要從平實處做起，「隨分隨力」，盡力而行。

修行漸深漸廣，那就在「因果必然」的深信中，只知耕耘，不問收穫，功到自然成就的。

如悲願深而得無生忍，那就體悟不落時空數量的涅槃甚深，還說什麼久成、速成呢？

三、印度論師之觀點

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

「大乘佛法」後期，又都覺得太久了，所以有速疾成佛說。¹⁴⁹

四、舉太虛大師為例

太虛大師曾提出〈本人在佛法中之意趣〉，說到「甲、非研究佛書之學者」；

「乙、不為專承一宗之徒裔」；「丙、無求即時成佛之貪心」；

「丁、為學菩薩發心而修學者。……願以凡夫之身，學菩薩發心修行，即是本人意趣之所在」（《優婆塞戒經講錄》）。¹⁵⁰

¹⁴⁹ 參見：

(1) 龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷4（大正25，92b7-9）。

(2) 印順法師，《印度佛教思想史》，〈初期「大乘佛法」〉，pp.84-85：

六波羅蜜是成佛的因行，發心成佛而修行的，名為菩薩（Bodhisattva）。佛是福德、智慧都圓滿的，依因果律，一定是菩薩長期修集福慧的成果。所以菩薩修行，說一切有部以為要經三大阿僧祇劫；「別部執有七阿僧祇」。龍樹評斥說一切有部說……無量阿僧祇劫作功德，欲度眾生，所以說沒有一處不是釋尊過去生中，捨身救度眾生的地方。為法為眾生而無限精進，忘己為人，不求速成——不急求自己的解脫成佛，而願長期在生死中，從利他中去完成自己。菩薩修行成佛的菩提道，無比的偉大，充分的表現出來；這才受到佛弟子的讚仰修學，形成「大乘佛法」的洪流。

(3) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈本生、譬喻、因緣之流傳〉，pp.134-136。

(4) 印順法師，《華雨集》（二），〈中編「大乘佛法」〉，p.134。

¹⁵⁰ 參見：

(1) 太虛大師，《太虛大師全書 第八編 律釋》，《優婆塞戒經講錄》，pp.19-23。

(2) 太虛大師，《太虛大師全書 第一編 佛法總學》，pp.444-449。

(3) 印順法師，《華雨香雲》，〈太虛大師菩薩心行的認識〉，pp.310-311：

復興佛教來救中國，救世界，為大師一貫的大志願，表現於大師對佛教，對社會，對國

想即生成佛，急到連菩薩行也不要了，真是顛倒！虛大師在佛法中的意趣，可說是人間佛教、人菩薩行的最佳指南！（p.68）

（參）辨釋「人間佛教」之實踐要義

一、依菩薩常道進修而成佛

人間佛教的人菩薩行，不但是契機的，也是純正的菩薩正常道。

下面引一段舊作的〈自利與利他〉；「不忍聖教衰，不忍眾生苦」的大心佛弟子，依菩薩正常道而坦然直進吧！

二、依〈自利與利他〉闡釋要義

要長在生死中修菩薩行，自然要在生死中學習，要有一套長在生死而能普利眾生的本領。……菩薩這套長在生死而能廣利眾生的本領，除「堅定信願（菩提心）」、「長養慈悲」而外，主要的是「勝解空性」。觀一切法如幻如化，了無自性，得二諦無礙的正見，是最主要的一著。所以經上說：「假使有世間，正見增上者，雖復百千生，終不墮惡趣。」（《雜阿含經》）唯有了達得生死與涅槃都是如幻如化的，這才能……。在生死中浮沉，因信願（菩提心）、慈悲，特別是空勝解力，能逐漸的調伏煩惱，能做到煩惱雖小小現起而不會闖大亂子。不斷煩惱（瞋、忿、恨、惱、嫉、害等，與慈悲相違反的，一定要伏除不起），也不致作出重大惡業。時時以眾生的苦痛為苦痛、眾生的利樂為利樂，我見一天天的薄劣，慈悲一天（p.69）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，（也是）中觀與瑜伽的共義。釋尊在經中說：「阿難！我多行空。」（《中阿含經》）（《瑜伽師地論》解說為：「世尊於昔修習菩薩行位，多修空住，故能速證阿耨多羅三藐三菩提。」）……大乘經的多明一切法空，即是不住生死、不住涅槃修菩薩行的成佛大方便！¹⁵¹

家，對世界的活動中。推動此一志願，是本於佛法的菩薩心行，也就是「行在瑜伽菩薩戒本」。……大師在南京開講《優婆塞戒經》，曾進一步的給以說明——說明「本人在佛法中之意趣」。大師說：我「非研究佛書之學者」，「不為專承一宗徒裔」，「無求即時成佛之貪心」，「為學菩薩發心修行者」。前三從消極的反面說，後一從積極的正面說。大師堅定的說：「本人為一欲學菩薩發真正菩提心而學修六度行者」（《優婆塞戒經講錄》）。修發菩提心而行六度行，便是行在瑜伽菩薩戒本。二十六年夏天，在武院講〈新與融貫〉，又提到這三項意趣。所以，唯有把握此一意趣，才能親切認識到大師的真面目，才能理解大師對國家，對佛教的真意趣。否則，會容易錯會大師：不是把大師看作離棄佛寺，毀亂佛法的革新者；就認為是維持古老佛教，古舊叢林的人物。

¹⁵¹ 參見：

(1)〔東晉〕瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含·190小空經》卷49(大正01, 737a1-5)。

(2)龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷76〈60學空不證品〉(大正25, 594b7-24)：須菩提歡喜白佛言：「諸菩薩所為甚難，實為希有！所謂行空而不作證。」

佛答：「是菩薩本願諸一切眾生令得離苦，以是本願、大悲心所持故，雖行空，不作證。」……復次，菩薩欲觀甚深法，所謂十八空、三十七品、三解脫門，先應作是念——眾生長夜著我相等。行者若直觀甚深法，或得聲聞道、或墮邪見，以無憐愍心、不能深入自相空故。是以菩薩欲觀是法，先生悲心，所謂眾生長夜著吾我心諸煩惱。長夜名久遠；無量劫來是我必不可得，但空虛誑顛倒故，受諸憂惱。菩薩見是已，作願：「我

（肆）結論

末了，我再度表明自己：我對佛法作多方面的探求，寫了一些，也講了一些，但我不是宗派徒裔，也不是論師。

我不希望博學多聞成一佛學者；也不想開一佛法百貨公司，你要什麼，我就給你什麼（這是大菩薩模樣）。¹⁵²

我是繼承太虛大師的思想路線（非「鬼化」的人生佛教），而想進一步的（非「天化」的）給以理論的證明。

從印度佛教思想的演變過程中，探求契理契機的法門；也就是揚棄印度佛教史上衰老而瀕臨滅亡的佛教，而讚揚印度佛教的少壯時代——這是適應現代、更能適應未來進步時代的佛法！

現在，我的身體衰老了，而我的心卻永遠（p.70）不離（佛教）少壯時代佛法的喜悅！願生生世世在這苦難的人間，為人間的正覺之音而獻身！

當為眾生成佛道，斷是眾生著我顛倒。」是時，即是行空等三解脫門而不證實際。

(3) 彌勒說，〔唐〕玄奘譯，《瑜伽師地論》卷 36〈4 真實義品〉（大正 30，487a13-b17）：
又即此慧，是諸菩薩能得無上正等菩提廣大方便。何以故？以諸菩薩處於生死，彼彼生中修空勝解，善能成熟一切佛法及諸有情。……又諸菩薩，由習如是空勝解故，則於涅槃不深怖畏，亦於涅槃不多願樂。……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。

(4) 彌勒說，〔唐〕玄奘譯，《瑜伽師地論》卷 90（大正 30，813a6-10）：
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。

(5) 印順法師，《學佛三要》，〈自利與利他〉，pp.150-152。

(6) 印順法師，《無諍之辯》，〈談入世與佛學〉，pp.183-184：
……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。……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。

¹⁵² 參見：印順法師，《華雨集》（五），〈研究佛法的立場與方法〉，pp.63-66：

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。……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。……在這意義上，我學佛法和那開舖子的不太同。像百貨公司，樣樣都有，你要什麼就有什麼賣給你。我沒有這個觀念，我之所以東摸一點，西摸一點，只是想在裡面找到根本佛法，與它所以發展的情形。這個發展，可能是相當好的，也可能不太好的。佛法有所謂「方便」，方便是有時間性，有空間性，在某一階段好得很，過了時，時代不同了，也許這個方便會成為一種障礙。