

印順導師思想
2019 巡迴講座暨座談會

《人間佛教論集》

契理契機之人間佛教

貫藏法師



【目次】

契理契機之人間佛教.....	D-3
(壹) 探求佛法的信念與態度.....	D-3
一、探求佛法的「信念」.....	D-3
二、研究佛法的「態度」.....	D-5
三、結：澄流、正源，依本義攝發展勝義，以「更適應人心」而「跳出神天化」..	D-6
※立本本教，宏傳中期（天化應慎），攝取後期確當，以復興佛教而暢佛本懷.....	D-6
(貳) 印度佛教思想史的分判.....	D-6
一、引言.....	D-6
二、詳述.....	D-6
(參) 從印度佛教思想史論臺賢教判.....	D-8
一、古德的「判教」（作為歷史的先後，是不符實況）.....	D-8
二、古德的「教判」（與思想史的發展，是相當接近）.....	D-8
三、特論「大乘三系」：與古德相通，真正差別在「抉擇取捨不同」.....	D-13
(肆) 印度佛教嬗變的歷程.....	D-14
※印度佛教史實的分判，與古德的教判相通，但「抉擇取捨不同」.....	D-14
一、從「取喻人的一身」分判.....	D-14
二、更從「各期教典本身的思想」論判.....	D-14
(伍) 佛教思想的判攝準則.....	D-23
一、「龍樹四悉檀與覺音四部注釋書名」對比.....	D-23
二、依「四悉檀」判攝阿含.....	D-24
三、依「四悉檀」判攝四期佛教.....	D-24
四、依「四悉檀」再次說明：與古德的教判相通，但抉擇取捨不同.....	D-26
(陸) 契理而又適應世間的佛法.....	D-27
一、立本於根本佛教之淳樸.....	D-27
二、宏傳中期佛教之行解.....	D-30
三、梵化之機應慎.....	D-34
四、攝取後期佛教之確當者.....	D-36
五、結：古代經論的解行，只要確立「不神化的人間佛教」原則，多有可以採用...D-37	D-37
(柒) 少壯的人間佛教.....	D-37
一、宣揚人間佛教，「受虛大師影響，但有些不同」.....	D-37
二、從印度佛教史的抉擇，推重「佛法」與「初期大乘」.....	D-40
三、重申〈人間佛教要略〉的要義.....	D-41
(捌) 解脫道與慈悲心行.....	D-43
一、引言：世間是緣起的，不能免於抗拒或俗化，但到底是越減少越好.....	D-43
二、明「解脫道」.....	D-43
三、解脫心與利他的心行，並不相礙.....	D-44

四、結論：菩薩大行，不離解脫道（般若），只是悲心強些，多為眾生不求急證 ..	D-48
(玖) 人菩薩行的真實形象.....	D-48
一、以三心為基本.....	D-48
二、依三心而行十善——初學的「十善菩薩」	D-51
三、「佛法」與「初期大乘」，予人菩薩行的良好啟示與依行.....	D-52
四、現代人間佛教的利他菩薩行.....	D-53
(拾) 向正確的目標邁進.....	D-54
一、確認肯定：佛法有「不共一般神教的特性」	D-54
二、佛法的「寬容特性」所引起的副作用.....	D-54
三、成佛的時間.....	D-56
四、勸勉：不忍「聖教衰、眾生苦」，依菩薩正常道而坦然直進.....	D-57
五、導師「再度表明自己」	D-59

*契理契機¹之人間佛教²

(壹) 探求佛法的信念與態度

(《人間佛教論集》，pp.1-6)

釋貫藏 2019/03/16

一、探求佛法的「信念」

(一) 深信而要弘揚的佛法

1、引言

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

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

二位所說，都是很正確的！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！

2、點明：契理契機之人間佛教（舊有的抉發）

※立本本教淳樸，宏傳中期行解（天化應慎），攝取後期確當者

其實我的思想，在民國三十一年所寫的《印度之佛教·自序》，就說得很明白：「立本於根本佛教之淳樸，宏傳中期佛教之行解（梵化³之機應慎），攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟！」

我不是復古的，也決不是創新的，是主張不違反佛法的本質，從適應現實中，振興純正的佛法。⁴所以三十八年完成的《佛法概論·自序》就這樣說：「深深的覺得，⁽¹⁾初

* 案：1、凡「首行未空二格的段落」，在印順導師的原文中，皆屬「同一段落」。

2、文中「上標編號」，為編者所加。

3、註腳引文，若為編者所略部分，以「…〔中略〕…」(或「…〔下略〕…」)表示。

4、註腳引文，梵巴字原則上不引出。

5、印順導師原文中，括號內的數字，如「(1.001)」，表示原文本有的註腳。

¹ 印順法師，《佛在人間》，〈人間佛教緒言〉，p.17：

契理與契機：佛法所最著重的，是應機與契理。⁽¹⁾契機，即所說的法，要契合當時聽眾的根機，使他們能於佛法，起信解，得利益。⁽²⁾契理，即所說的法，能契合徹底而究竟了義的。佛法要著重這二方面，才能適應時機，又契於佛法的真義。

⁽¹⁾如專著重於契理，或不免要曲高和寡了！⁽²⁾如專著重於應機，像一分學佛者，只講適應時代，而忽略了是否契合佛法的真義，這樣的適應，與佛法有什麼關係！

現在所揭示的人間佛教，既重契機，又重契理。…〔下略〕…

² 印順法師，《平凡的一生》（重訂本），p.168：

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

³ 關於「梵化」，導師於本文改為「天化」。參見下文〈六 契理而又適應世間的佛法〉：

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。

⁴ 印順法師，《佛在人間》，〈人間佛教要略〉，p.99：

從人而學習菩薩行，由菩薩行修學圓滿而成佛——人間佛教，為古代佛教所本有的，現在不過將他的重要理論，綜合的抽繹出來。所以不是創新，而是將固有的「刮垢磨光」。

期佛法的時代適應性，是不能充分表達釋尊真諦的。^[2]大乘佛法的應運而興，……確有他獨到的長處。……宏通佛法，不應為舊有的方便所拘蔽，應使佛法從新的適應中開展。……著重於舊有的抉發，希望能刺透兩邊（不偏於大小，而能通於大小），讓佛法在這人生正道中，逐漸能取得新的方便適應而發揚起來！」——這是我所深信的，也就是我所要弘揚的佛法。

(二) 信念的引發與決定

這一信念，一生為此而盡力的，是從修學中引發決定的。

1、引發：嚴重關切「佛法與現實佛教的差距太大」（在家時期）

在家時期，「我的修學佛法，一切在摸索中進行。沒有人指導，讀什麼經論，是全憑因緣來決定的。一開始，就以三論、唯識法門為研求對象，（法義太深），當然事倍而功半」。「經四、五年的閱讀思惟，多少有一點了解。……理解到的佛法（那時是三論與唯識），與現實佛教界差距太大，這是我學佛以來，引起嚴重關切的問題」。

2、決定

(1) 致力「印度佛教的探究」以解決問題（出家來八年）

「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

(2) 「探求印度佛法」的立場與目標

A、深信佛法是「佛在人間」，「以人類為本」

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。

在國難教難嚴重時刻，^[1]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^[2]回想到普陀山閱藏時，讀到《阿含經》與各部廣《律》，有現實人間的親切感、真實感，而不是部分大乘經那樣，表現於信仰與理想之中，而深信佛法是「佛在人間」，「以人類為本」的佛法。⁷

⁵ 印順法師，《華雨集》（第五冊），〈遊心法海六十年〉，pp.6-13：

十九年秋天，我在普陀山福泉庵出家了。…〔中略〕…

…〔中略〕…

二十七年七月，因日軍的逐漸逼近武漢，到了四川縉雲山的漢藏教理院。…〔中略〕…

…〔中略〕…

…〔中略〕…「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，而且越來越嚴重。所以不能不將心力，放在印度佛教的探究上。…〔下略〕…

⁶ 《增壹阿含經》卷26〈34 等見品〉（大正2，694a4-5）：

[2]佛世尊皆出人間，非由天而得也。[2]（諸）+佛【宋】【元】【明】。

⁷ 印順法師，《印度之佛教》，pp.a1-2：

二十七年冬，梁漱溟氏來山，自述其學佛中止之機曰：「此時、此地、此人。」…〔中略〕…時治唯識學，探其源於《阿含經》，讀得「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也」句，有所入。

釋尊之為教，有十方世界而詳此土，立三世而重現在，志度一切有情而特以人類為本。釋尊之本教，初不與末流之圓融者同，動言十方世界，一切有情也，吾為之喜極而淚。

B、「探其宗本，明其流變，抉擇而洗鍊」，以成「契理契機之人間佛教」

也就決定了探求印度佛法的立場與目標，如《印度之佛教·自序》所說：「深信佛教於長期之發展中，必有以流變而失真者。探其宗本，明其流變，抉擇而洗鍊之，願自治印度佛教始。察思想之所自來，動機之所出，於身心國家實益之所在，不為華飾之辯論所蒙（蔽），願本此意以治印度之佛教。」⁸

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

二、研究佛法的「態度」

(一) 總說「為佛法而研究（不為研究而研究）」

印度佛教思想史的研究，我是「為佛法而研究」，不是為研究而研究的。

(二) 別詳

I、「以三法印研究佛法」，才不會是變質的違佛法的佛法

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。

(1) 詳「三法印的研究法」

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」。

A、涅槃寂靜

「涅槃寂靜」，為研究佛法者的究極理想。

B、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」。

D、諸法無我

「諸法無我」中，

(A) 人無我

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

(B) 法無我

法無我是：一切都是「在展轉相依相拒中，成為現實的一切。所以一切法無我，唯是相依相成的眾緣和合的存在」。也就因此，要從「自他緣成」，「總別相關」⁹，

⁸ 印順法師，《華雨集》（第五冊），〈遊心法海六十年〉，pp.54-55：

我的修學佛法，為了把握純正的佛法。從流傳的佛典中去探求，只是為了理解佛法；理解佛法的重點發展及方便適應所引起的反面作用，經怎樣的過程，而到達一百八十度的轉化。…〔中略〕…泛神化（低級宗教「萬物有靈論」的改裝）的佛法，不能蒙蔽我的理智，決定要通過人間的佛教史實而加以抉擇。

這一基本見解，希望深究法義與精進持行者，能予以考慮！確認佛法的衰落，與演化中的神化、俗化有關，那末應從傳統束縛，神秘催眠狀態中，振作起來，為純正的佛法而努力！

⁹ 印順法師，《華雨集》（第五冊），〈遊心法海六十年〉，p.48：

「…〔中略〕…總別**相關**」（**相關**，原文作**無礙**，今改）。

「錯綜離合」中去理解。

(2) 小結

這樣「研究的方法，研究的成果，才不會是變了質的違反佛法的佛法」。

2、「宗教性、求真實、以古為鑑」，使佛法有利人類，為眾生依怙

這一研究的信念，在五十六年（夏）所寫的〈談入世與佛學〉，¹⁰ 列舉三點：「要重視其宗教性」、「重於求真實」、「應有以古為鑑的實際意義」，而說「真正的佛學研究者，要有深徹的反省的勇氣，探求佛法的真實而求所以適應，使佛法有利於人類，永為眾生作依怙」。

3、「八項根本信念與看法」，作為研究佛法的準則

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）。¹¹

三、結：澄流、正源，依本義攝發展勝義，以「更適應人心」而「跳出神天化」

※立本本教，宏傳中期（天化應慎），攝取後期確當，以復興佛教而暢佛本懷

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

「我之思想，因所圖者大，體力又差，致未能完全有成。⁽¹⁾大抵欲簡別餘宗，必須善知自他宗，故在《妙雲集》上編，曾有三系經論之講記，以明確了知三宗義理之各有差別，立論方便不同。⁽²⁾晚年作品，自史實演化之觀點，^(A)從大乘佛法興起之因緣，興起以後之發展，進展為如來藏佛性——妙有說；^(B)從部派思想之分化，以上觀佛法之初期意義。澄其流，正其源，以佛法本義為核心，攝取發展中之種種勝義，以期更適應人心，而跳出神（天）化之舊徑。此為余之思想，但從事而未能完成也！」

(貳) 印度佛教思想史的分判

（《人間佛教論集》，pp.6-9）

一、引言

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。

二、詳述

(一)「五期」的分判（《印度之佛教》）

¹⁰ 印順法師，《般若經講記》，《妙雲集》序目，p.A4：

〈談入世與佛學〉，想喚起佛教徒的自覺，不要一直滑向世俗中去。

¹¹ 印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.a1：

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

這些根本的信念與看法，對於我的作品，應該是最重要的！⁽¹⁾假如這是大體正確的，那敘述與論斷，即使錯誤百出，仍不掩失其光采。⁽²⁾否則，正確的敘述，也不外乎展轉傳抄而已。我的根本信念與看法，主要的有：…〔下略〕…

千七百年（大概的說千五百年）的印度佛教，我在《印度之佛教》中，分為五個時期：一、聲聞為本之解脫同歸；二、菩薩傾向之聲聞分流；三、菩薩為本之大小兼暢；四、如來為本¹²之菩薩分流；五、如來為本之佛梵一如。

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

（二）「三期」的分判（《說一切有部為主的論書與論師之研究》）

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

^(一)「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」。

^(二)「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，⁽¹⁾「初期大乘」是一切皆空說，⁽²⁾「後期大乘」是萬法唯心說。

^(三)「秘密大乘佛法」有顯著的特色，所以別立為一類。

三期的分類，正與秘密大乘者的分類相合，如《攝行炬論》所說的「離欲行」，「地波羅蜜多行」，「具貪行」；《三理炬論》所說的「諦性義」，「波羅蜜多義」，「廣大密咒義」。因此，我沒有一般人那樣，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！

（三）特論「大乘三系」的分判（《法海探珍》）

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

1、三系的起源地

^(一)⁽¹⁾「後期大乘」是真常本有的「如來藏，我，自性清淨心」，與⁽²⁾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。

^(二)西元三、四世紀間興起的「虛妄唯識論」，卻是淵源於北方的。

2、三系的次第

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

3、三系的啟後與承先

^(一)向後看，「真常唯心」是佛德本有論，正是「秘密大乘」的理論基礎：眾生本有如來功德，才有成立即生成佛——「易行乘」的可能。¹³

¹² 案：「為本」，應是「傾向」的誤植。

¹³ 印順法師，《華雨集》（第三冊），pp.212-213：

「念佛三昧」本是想念外在的佛，由於傳出了眾生有如來藏，如來藏是（真）我的經說，念佛三摩地，

^(二) 向前看，聲聞部派的所以分流，主要是⁽¹⁾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⁾二、大眾部分出的部派，思想接近大乘，如被稱為「諸法但名宗」的一說部，與《般若》法門的「性空唯名」，是非常接近的，這是從聲聞為本的「佛法」，進展到「大乘佛法」的過程。

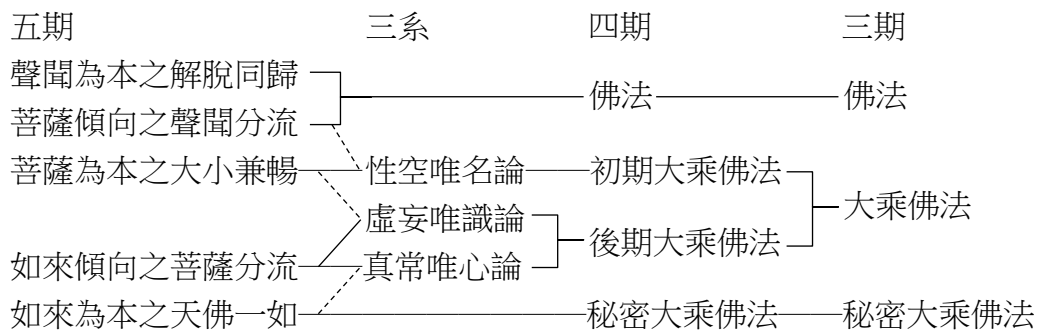
(四) 改正：第五期的「梵佛一如」，改正為「天佛一如」

還有，第五期的「梵佛一如」，應改正為「天佛一如」。因為

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

(五) 綜說

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



(參) 從印度佛教思想史論臺賢教判

(《人間佛教論集》，pp.10-17)

一、古德的「判教」(作為歷史的先後，是不符實況)

上來依印度佛教史所作的分判，與我國古德的判教是不同的。

古德的判教，以天臺、賢首二家為最完善。但古德是以一切經為佛說，依佛說的先後而判的，如古代的五時教¹⁴，《華嚴經》的三照¹⁵，如作為出現於歷史的先後，那是不符實況的！

二、古德的「教判」(與思想史的發展，是相當接近)

(一) 總說

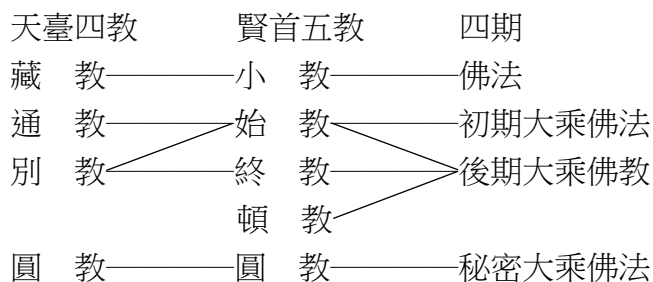
不再只是觀他佛現前，進而觀佛入自身(「本尊入我，我入本尊」)，引生自身是佛的天慢，發展到「現生成佛」。

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

¹⁴ 五時：判教用語。依大小乘經典之說法時期，判定釋尊一生之說法為五個階段。又稱五時教。此五時之說，始於劉宋時代的慧觀，其後蕭齊時代的劉、隋代的天台智顛、唐代的法寶也各立五時說，但分法不同。由於彼等皆視大小乘經典為佛說(實則大乘經典係佛滅後數百年始告陸續出現)，因此所作的教判，並不合歷史事實。茲分述如次：…〔下略〕…(中華佛教百科全書)

¹⁵ 三照：以太陽順序照耀高山、幽穀和平地來比喻佛陀教化眾生之順序次第。…〔中略〕…智顛在法華玄義卷一就釋尊說法之順序分為：高山、幽穀、平地，並配列五時加以解說，即：照高山為華嚴時，照幽穀為阿含時，照平地則分為三時，依序為：方等時(食時，即午前八時)、般若時(禺中，即十時)、法華涅槃時(正午)。(《佛光大辭典》(一)，p.641)

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



(二) 別詳

1、「佛法」——藏教、小教

「佛法」，與天臺的藏教，賢首的小教相當。

(1) 天臺的藏教

A、敘述

天臺稱之為藏教，依經、律、論立名。

B、評比

《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。

「佛法」既通於聲聞（緣覺）、菩薩、佛，稱之為「藏教」，應該比「小教」好些。

(2) 賢首的小教

A、敘述

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」。¹⁸

¹⁶ 五時八教：智顛所主張之天台宗教判。即將佛教諸經典之內容加以分類、解釋。⁽¹⁾從釋尊說法之順序分為華嚴、鹿苑、方等、般若、法華涅槃等五時；⁽²⁾^(A)從教導眾生之形式方法分為頓、漸、祕密、不定等四種類（化儀四教）；^(B)又依適應眾生根機而教導之教理內容，分為藏、通、別、圓等四種類（化法四教）。以上總稱為五時八教，其關係如左表所示。（《佛光大辭典》（二），p.1132）

¹⁷ 五教十宗：賢首宗的教相判釋。賢首宗人為表明自宗在佛教當中的位置，故依自宗的宗義把釋迦如來一代所說的教法分別判作五教十宗。

五教是依所詮法義的淺深，把佛一代所說教相分為五類。…〔中略〕…小乘教、大乘始教、終教、頓教、圓教。…〔下略〕…（中華佛教百科全書）

¹⁸ 印順法師，《性空學探源》，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——說部

B、評比

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

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

2、「大乘佛法」——「初期大乘」與「後期大乘」

(1) 天臺的通教與別教

天臺的「通教」與「別教」，與「初期大乘」及「後期大乘」相當。

A、通教——初期大乘

天臺家用一「通」字，我覺得非常好！

(A) 通「前(藏教)」

a、例證

如^(一)⁽¹⁾般若波羅蜜是三乘共學的。⁽²⁾阿羅漢所證，與菩薩的無生忍相當，只是菩薩悲願深切，忍而不證吧了。⁽³⁾大乘經廣說空義，每以聲聞聖者的自證為例。^(二)《般若經》⁽¹⁾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。⁽²⁾但接著說：「若發阿耨多羅三藐三菩提心，我亦隨喜，終不斷其功德。所以者何？上人應更求上法。」這是可以發心，應該進向大乘了。¹⁹

^(三)從思想發展來說：⁽¹⁾無我我所就是空；空、無相、無願——三解脫門，是《阿含經》所說的。⁽²⁾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：

b、小結

「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。

(B) 通「後(別圓)」

「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。

(C) 結說

「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。

B、別教——後期大乘

天臺所說的「別教」，是不共(二乘的)大乘，菩薩特有的行證。

^(一)別說大乘不共的感業苦：⁽¹⁾在見思惑外，別立無明住地；⁽²⁾在有漏業外，別立無漏業；⁽³⁾在分段生死外，別立意生身與不可思議變易死，所以天臺宗有界內生死、

¹⁹ 《摩訶般若波羅蜜經》卷7〈27 問住品〉(大正8, 273b29-c5)：

⁽¹⁾ 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。⁽²⁾ 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。

界外生死的安立。

^{〔二〕}「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。²⁰

這些，正是「後期大乘（經）佛法」的特色。

（2）賢首的始教、終教、頓教

A、始教、終教

（A）與天臺「通、別」的差別，在於唯識的分判

賢首的五教，仰推杜順的五種觀門²¹。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。

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。

（B）賢首立「始有（相始教）」的緣由

^{〔一〕}^{〔1〕}天臺重於經說；智者大師在陳、隋時代，那時的地論師說梨耶是真識，攝論師說梨耶通真妄，都是別教所攝的。^{〔2〕}賢首的時代，玄奘傳出的《成唯識論》（與《地論》、《攝論》本屬一系），對如來藏、自性清淨心、佛性，解說與經義不同，賢首這才把唯識學納入始教，分始教為始有與始空。

^{〔二〕}^{〔1〕}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²²，與賢首的終教不同。^{〔2〕}賢首的終教，多依《起信論》，真如受熏，也就是以真如為依而說明染淨因果；《成唯識論》的染淨因果，約生滅的依他起性說，這又是主要的不同。與終教不同，於是判玄奘的唯識學為「相始教」，還貶抑在「空始教」以前了。

（C）評論

a、論述

^{〔一〕}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。而且，不但說一切法空是不了義的，更說到如來藏為真如異名，心性本淨（即自性清淨心）約心真如說。在佛教

²⁰ 印順法師，《無諍之辯》，p.148：

^{〔一〕}於空、假外的第三者（但中），或即空即假的第三者（圓中），古師意指空而不空的妙有。如以此為不共般若，性空唯名論是不攝的。

^{〔二〕}然而並非空外說（假）有，（假）有外說空，性空唯名論也還是開顯空假不二的中道。

²¹ 西京終南山杜順，《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（一乘圓教）。

²²（1）印順法師，《如來藏之研究》，pp.248-249：

《楞伽經》與瑜伽學相同，說五種種性。立無種性a-gotra，無種性是一闍提icchantika人，但捨一切善根的一闍提，「以如來神力故，或時善根生」。所以「為初治地而說種性」差別，其實都是可以成佛的(25.026)。

（2）印順法師，《佛教史地考論》，p.392：

一闍提人，是沒有出世意向的人；他無論如何，沒有解脫成佛的可能。

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。

^{〔二〕}不過，這一系的根本論——《瑜伽師地論》，申明三乘法義，推重《雜阿含》為佛法根本（如〈攝事分〉），²³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。

^{〔三〕}^{〔1〕}如來藏、自性清淨心、佛性，這一系（終教）經典的傳出，比無著、世親論要早得多；^{〔2〕}而「如來藏藏識心」，《寶性論》的「佛界、佛菩提、佛德、佛事業」，²⁴真常唯心大乘，恰是在虛妄唯識（心）論發展過程中完成的。

b、結評

所以，如分「別教」為二類，^{〔1〕}真如不隨緣的，如虛妄唯識論；^{〔2〕}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！

B、頓教

賢首立「頓教」，只是重視唐代大興的禪宗，為禪宗留一地位。

3、「秘密大乘佛法」——天臺與賢首的「圓教」

天臺與賢首，都是以「圓教」為最深妙的。²⁵

〔1〕臺、賢圓教的「不同」

天臺重《法華》與《涅槃經》，賢首重《華嚴經》。

^{〔一〕}^{〔1〕}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；^{〔2〕}天臺宗的圓義，也與《般若》空義有關，當然是通過了涅槃常住與佛性²⁶，也接受了《華嚴》的「心佛眾生三無差別」的思想。²⁷

²³ 印順法師，《雜阿含經論會編》（上），p.a1：

《瑜伽論攝事分》中，抉擇契經的摩呬理迦（本母），是依《雜阿含經》的次第而造。

²⁴ 印順法師，《印度佛教思想史》，p.a6：

3.如來藏系：如來藏、我，自性清淨心，近於神教的真我、真心，適應世俗而流行。

^{〔1〕}堅慧的《究竟一乘寶性論》，受到無著論的影響，卻沒有說種子與唯識。論說四法：「佛界」是本有如來藏；「佛菩提」、「佛法」、「佛事業」，是如來藏離染所顯的佛體、佛德與佛的業用。

^{〔2〕}有的學者，融攝瑜伽行派的「五法、三自性、八識、二無我」，使虛妄的阿賴耶——藏識，與如來相結合，說「如來藏藏識心」。以真常為依止而說唯心，是文體近於論的《楞伽》與《密嚴》。

²⁵ 另參印順法師，《成佛之道》（增注本），pp.a2-a3：

佛法的統貫條理，對於一般信眾的持行來說，原是不能苛求的。但弘傳佛法的大德們，是不能不有的必要勝解。這才能應機說法，而始終保持佛法的完整性，不致於落入雜亂與偏向的窠臼。對於這，天臺與賢首宗，是有功績的！因為臺賢大師們，統攝了全部佛法，而組成淺深的進修歷程，顯出彼此間的差別，又顯出彼此間的關聯。這難怪過去學教的法師，不是天臺四教，就是賢首五教了！

但臺賢的重心在圓教，直入圓教，才是臺賢大師們的真正意趣，所以仍不免偏取。這如太虛大師說：「賢臺雖可以小始終頓，藏通別圓，位攝所餘佛言，然既為劣機而設，非勝根所必須。縱曰圓人無不可用為圓法，亦唯俟不獲已時始一援之，而學者又誰肯劣根自居，於是亦皆被棄。」…〔下略〕…

²⁶ （1）印順法師，《如來藏之研究》，p.252：

《涅槃經》的後三十卷，…〔中略〕…這裏只略論續譯部分，是怎樣的解說「一切眾生悉有佛性」。如來藏，我，佛性，是異名而同一意義。在後三十卷中，值得我們注意的，是不再提到如來藏一詞了！

（2）印順法師，《如來藏之研究》，p.270：

《涅槃經》不說「生死即涅槃」，「煩惱即菩提」，也不說「一法具一切法」，「一行具一切行」，大概宣說如來常住，久已成佛，所以天臺學看作與《法華經》同為圓教。「圓機對教，無教不圓」，具有圓融手眼的作家，要說這部經是圓教，那當然就是圓教了！

²⁷ 印順法師，《佛法是救世之光》，p.121：

^(二)⁽¹⁾《華嚴經》有「後期大乘佛法」的成分；⁽²⁾賢首宗從（《華嚴》的）地論師發展而來，所以思想是重於唯心的。

(2) 臺、賢圓教的「共同」——如來為本

臺、賢所共同的，是「如來為本」。

A、《法華》與《華嚴》圓滿的佛果觀，還是不離釋迦而說毘盧遮那

《法華經》開示悟入佛之知見，論法是一乘，論人是如來，開跡顯本，表示佛的「壽命無量阿僧祇劫，常住不滅」。《華嚴經》顯示毘盧遮那的果德，說釋迦牟尼與悉達多，是毘盧遮那佛的異名。釋迦與毘盧遮那相即，《法華》與《華嚴》，還是不離釋迦而說毘盧遮那的。

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

B、圓滿佛德的信仰與理想，與「秘密大乘佛法」，有一致的理趣

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」，²⁸而意境上卻有相當的共同性。竺道生說「闡提有佛性」；臺、賢都闡揚「如來為本」的圓義，可說中國古德的卓越智慧，能遠見佛法思想發展必然到來的境地！

C、臺、賢重「理密（圓）」，與秘密大乘重「事密」，還有些距離

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」²⁹，為元代西番僧（喇嘛）的「無上瑜伽」所引用。

三、特論「大乘三系」：與古德相通，真正差別在「抉擇取捨不同」

我分「大乘佛法」為三系：性空唯名，虛妄唯識，真常唯心，

^(一)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。

^(二)其實，在唐圭峰宗密的教判中，已有法相宗，破相宗，法性宗（總攝終，頓，圓）的安立；永明延壽是稱為相宗，空宗，性宗的。這可見，在「大乘佛法」發展中的三系說，也與古德所說相通。次第的前後差異，是由於圭峰等是依賢首宗說的；真正差別的，

天臺宗，源本般若中觀之禪。…〔中略〕…所明圓頓止觀：百界千如，三千諸法，即空即假即中，具足於介爾妄心，名為一念三千。然學本般若之心色平等，故實「一色一香，無非中道」也。

²⁸ 印順法師，《印度佛教思想史》，p.386：

「秘密大乘」的教典，大量的傳入西藏，我們才多少知道印度佛教的末後情形。「秘密佛教」，也是先後發展而傳出的，可依內容而分為不同的部類。…〔中略〕…西藏所傳，「秘密大乘」的部類，也有不同的分類法，一般分為四部：一、事續；二、行續；三、瑜伽續；四、無上瑜伽續。

²⁹ 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.64-65：

賢首家說⁽¹⁾有四種法界：一、事法界，二、理法界，三、理事無礙法界，四、事事無礙法界；⁽²⁾此四法界統攝起來，名為一真法界。

那是抉擇取捨不同了。³⁰

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³¹的歷程

(《人間佛教論集》，pp.17-28)

※印度佛教史實的分判，與古德的教判相通，但「抉擇取捨不同」

一、從「取喻人的一身」分判

(一) 史實的五期演變，如人一生，從誕生、童年、少壯、漸衰而老死

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

^(一) 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》)。

^(二) 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，正如人的一身，自童真、少壯而衰老。⁽¹⁾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？⁽²⁾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⁽¹⁾不說愈古愈真，⁽²⁾更不同情於愈後愈圓滿，愈究竟的見解。」

^(三) 在印度佛教興滅的過程中，明顯的見到：⁽¹⁾^(A)佛教興起於中印度的東部；^(B)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。⁽²⁾但西元四世紀以後，^(A)北印與南印的佛教日漸衰落，萎縮到中東印度，^(B)最後因印度教與回教的入侵而滅亡。

(二) 復興佛教而暢佛本懷方針：立本本教，宏傳中期（天化應慎），攝取後期確當

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

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

二、更從「各期教典本身的思想」論判

(一) 引言

1、每一時代的教典，都自稱最甚深究竟

「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」，《金光明經》也這樣說；「秘密大乘」的教典，有些是名為「大坦特羅³²王」，「大儀軌王」——漢譯作

³⁰ 參見下節〈(肆) 印度佛教嬗變的歷程〉所說：「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。」

³¹ 嬗（尸弓、）：1. 蛻變；演變。(《漢語大詞典》(四)，p.416)

³² 印順法師，《印度佛教思想史》，p.319：

「大教王」的。以牛乳五味³³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」。

2、到底那些教典最甚深，在信解者的理解不同

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) 從修證的「正法」說

先從修證的「正法」來說：

1、「佛法」：先知「法住（緣起）」，後知「涅槃」

「佛法」中，緣起是甚深的，以法性、法住、法界、（真）如、不變易性來表示他；又說涅槃是最甚深的。³⁴

「要先知法住（知緣起），後知涅槃」，³⁵所以佛弟子是觀緣起的無常、苦、無我我所——空，能斷煩惱而證究竟涅槃的。

2、「初期大乘」

(1)《大般若經》、文殊法門的經典

A、皆依「勝義（涅槃、空性）」

初期大乘的《大般若經》，與文殊相關的多數教典，是「以真如為定量」，「皆依勝義」的。不分別、了解、觀察緣起，而直觀一切法的但名無實，而修證一切法空，一切法皆如，一切法不可得，一切法無生。³⁶

《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。

B、般若深義難信難解

(A) 為久學說「生滅、不生滅皆如化」（即「皆依空性」）

涅槃最甚深，本是「佛法」所說的，但「皆依勝義」——無蘊、處、界，無善無

tantra音譯為怛特羅，大部分秘密教典，不稱為經（sūtra）而名為怛特羅，或譯為「續」，怛特羅是印度固有名詞，在佛教中，是秘密教典的專用名詞。

³³ 《長阿含·28經》卷17《布吒婆羅經》（大正1，112b1-3）：

譬如牛乳，乳變為酪，酪為生酥，生酥為熟酥，熟酥為醍醐，醍醐為第一。

³⁴ 《雜阿含·293經》卷12（大正2，83c13-15）：

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。

³⁵ 印順法師，《空之探究》，p.151：

《雜阿含經》中，長老比丘們告訴須深比丘，他們是阿羅漢，但不得四禪（《相應部》說不得五通）及無色定。須深覺得難以信解，佛告訴他說「彼先知法住，後知涅槃」；「不問汝知不知，且自先知法住，後知涅槃」。(25.006)…〔下略〕…

³⁶ 印順法師，《印度佛教思想史》，p.94：

《般若經》等著眼於佛弟子的修行，所說的甚深義，是言說思惟所不及的。這是以佛及阿羅漢的自證為準量的，如⁽¹⁾《大般若經》一再的說「以法住性為定量故」；「諸法法性而為定量」；「皆以真如為定量故」；「但以實際為量故」(8.010)；量是正確的知見，可為知見準量的。⁽²⁾與《般若經》同源異流的，有關文殊菩薩的教典，也一再說「皆依勝義」；「但說法界」；「依於解脫」(8.011)。…〔中略〕…對經中所說「一切法不可得」；「一切法本性空」；「一切法本不生」；「一切法本清淨」（淨是空的異名）；「諸法從本來，常自寂滅相」，也可以理會，這都是「無所得為方便」的般若——菩薩慧與佛慧（「佛之知見」）的境地。

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) 為新學分別「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」，那就近於「佛法」說緣起如化，涅槃不如化了。

(2) 龍樹論：依《般若經》的一切法空與但名無實，會通「佛法」的緣起中道

《般若經》的深義，是容易引起誤解的，所以西元二、三世紀間，代表「初期大乘」的龍樹論，^[1]依《般若經》的一切法空與但名無實，會通了「佛法」的緣起中道，而說「因緣所生[緣起]法，我說即是空（性），亦為是假名，亦是中道義」。³⁷^[2]並且說「若不依俗諦，不得第一義」，回歸於「先知法住，後知涅槃」——「佛法」的立場。

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

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

3、「後期大乘」³⁸

(1) 《解深密經》（「虛妄唯識論」所宗依）

A、為「五事具足者」，說一切法皆無自性（即般若經「為久學者說」）

「後期大乘」的《解深密經》，是「瑜伽行派」——「虛妄唯識論」所宗依的經典。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），已清淨障（二），已成熟相續（三），已多修勝解（四），已能積集上品福智資糧（五），彼若聽聞如是法已，……依此通達善修習故，速疾能證最極究竟。」

為五事具足者說，能信解、通達、修證的，就是《般若經》的「為久學者說」。

B、為「五事不具足」，依三性作顯了的解說（同般若經「為初發意者說」）

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

³⁷ 印順法師，《空之探究》，p.256：

^[1]中道的緣起，是《阿含經》說；^[2]《般若經》的特色，是但有假名（無實），本性空與自性空。^(A)自性空，約勝義空性說；^(B)到「中本般若」末後階段，才以「從緣和合生無自性」，解說自性空。^[3]自性空有了無自性故空的意義，於是龍樹起來，一以貫之，而說出「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」——大乘佛法中最著名的一偈。

³⁸ 印順法師，《華雨集》（第五冊），〈遊心法海六十年〉，pp.22-23：

在這一期中，唯一寫作而流通頗廣的，是《成佛之道》。…〔中略〕…其中，貫通性空唯名、虛妄唯識、真常唯心——大乘三系部分，是依《解深密經》及《楞伽經》所說的。不是自己的意見，但似乎沒有人這樣說過，所以可說是我對大乘三系的融貫。

性來作顯了的解說：^[1]一切法空，是約遍計所執自性說的；^[2]依他起自性——緣起法是有；^[3]圓成實自性——空性、法界等，因空所顯是有而不是沒有的。這樣的解說——「了義說」，那些五事不具的，也能信修大乘佛法了。

這一解說，與《般若經》的「為初發意（心）者說」，是大致相同的。

對甚深秘密，作不深不密的淺顯說明，稱為了義說。³⁹

C、結：適應不同根性而有二類說法，《般若經》與《解深密經》一致

適應不同根性而有此二類，《般若經》與《解深密經》本來是一致的，只是論師的解說不同吧了！⁴⁰

(2) 後期大乘經，以「如來藏」為主流

A、說「真常我（如來藏我）」，「真常心（如來藏心）」

「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，不斷流傳出來。

如《大般涅槃經》「前分」⁴¹，說如來大般涅槃，是常樂我淨。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」。

^[一]《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。

^[二]「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」。

B、提出「空與不空」

(A) 敘義

如來藏說，以為《般若》等「一切空經是有餘說」，⁴²是不究竟的，提出了空與不

³⁹ 印順法師，《成佛之道》（增注本），p.375：

^[一]勝義，是一切法的究極真性，沒有更過上的，所以勝義就是了義。這是中觀論者，承《般若》、《無盡意經》而確立的見地。

^[二]但《解深密經》以了義與深密（不了義）相對論：^[1]說得顯明易了的，是了義；^[2]說得深隱微密的，是不了義。因此，在勝義諦中，又有深密與了義的分別。依佛說的《解深密經》去理解，勝義法空性，所以有深密與了義，是根機的問題。…〔下略〕…

⁴⁰ 印順法師，《成佛之道》（增注本），p.379：

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

^[二]後代的瑜伽學者，不能體解如來說教的意趣；不知彌勒、無著的教說，是為了五事不具的根性而說。反而以為：不問根機怎樣，非要依《解深密經》的了義說不可。這樣，問題就來了。一、以為《般若經》的一切法空說，佛當然如實通達，但說得不明顯，容易誤會，所以非依《解深密經》的新解說不可。二、雖不敢指斥龍樹，但解說為龍樹的意思，與自己（解深密說）一樣，反而堅決反對中觀者——一切法性空，一切唯假名的了義說。甚至說：《不應共語，不應同住》，掀起宗派的鬥爭！

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

⁴¹ 「前分」即前十卷五品，「後分」即後三十卷。參見印順法師，《印度佛教思想史》，pp.286-287。

⁴² 《大法鼓經》卷2（大正09，296b8-10）：

迦葉白佛言：「世尊！諸摩訶衍經多說空義。」

空，如《大般涅槃經》說：「^[1]空者，謂無二十五有及諸煩惱，一切苦，一切相，一切有為行；^[2]不空者，謂真實善色，常樂我淨，不動不變。」

(B) 評比「空與不空」

a、與《般若經》「為初發意者說」的，非常吻合

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！

後來《勝鬘經》以「如來空智」——如來空性之智（有如智不二意義），而說空如來藏、不空如來藏，也是這一意義。⁴³

b、與我國「空即不空、不空即空」的圓融說不同

「有異法是空，有異法不空」，⁴⁴與我國空即不空，不空即空的圓融說不同。

C、評論

(A) 適應「神學（神我）」，說如來藏——佛德本有

a、論述

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，⁴⁵

佛告迦葉：「一切空經是有餘說，唯有此經是無上說，非有餘說。」

⁴³ (1) 印順法師，《勝鬘經講記》，pp.221-222：

證智與諦理，也不是隔別的，先立理智一如義說「如來藏智」，即「是如來空智」。如來藏，約眾生本依的一切法空性說。如如法性中，攝得無邊功德性；無邊功德中，主要的是般若。般若智性，與如來藏不二，眾生雖本有而還不曾顯發大用。要到修道成就，圓滿顯發，即如來空智。因地的如來藏智，與果證的如來空智，相即不二。…〔下略〕…

(2) 印順法師，《勝鬘經講記》，pp.223：

如來藏，^[1]約離妄染說，名空如來藏；^[2]約具足過恆河沙不思議佛功德法說，名不空如來藏。

如來藏唯一，約它的不與染法相應，與淨法相應，立此二名。…〔下略〕…

⁴⁴ 《央掘魔羅經》卷2（大正2，527b27-c2）：

見於空法已，不空亦謂空，有異法是空，有異法不空。一切諸煩惱，譬如彼雨雹，一切不善壞，猶如雹融消。

⁴⁵ (1) 印順法師，《如來藏之研究》，pp.15-16：

^(一)「如來」一詞所有的兩種意義，就是佛法與世俗神教的差別。…〔中略〕…世俗一般的如來，佛法所說的如來，是根本不同的。然在佛教普及大眾化的過程中，同一名詞而有不同意義的如來，可能會不自覺的融混不分，而不免有世俗神教化的傾向。

我覺得，探求如來藏思想淵源的學者，一般都著重在「藏」，而不注意到「如來」，這對如來藏思想的淵源，以及如來藏在佛法中的真正意義，可能得不到正確的結論！所以，對如來是神我的異名，這一世間神教學者的見解，有必要將他揭示出來。

^(二) garbha是胎藏。印度宗教學而應用胎藏說的，非常古老。在《梨俱吠陀》的創造讚歌中，就有創造神「生主」的「金胎」說(3.009)。…〔中略〕…大乘佛教在發展中，如來與藏（界藏與胎藏），是分別發展的；發展的方向，也是極複雜的。超越的理想的如來，在菩薩因位，有誕生的譬喻，極可能由此而引發如來藏——如來在胎藏的教說。從如來藏的學理意義來說，倒好像是古代的金胎說，取得了新的姿態而再現。

或重視如來藏的三義，以論究「藏」的意義。實則「如來之藏」，主要為通俗的胎藏喻。如來在眾生位——胎藏，雖沒有出現，而如來智慧德相已本來具足了。

如來藏說，與後期大乘的真常我、真常心——真常唯心論，是不可分離的。

(2) 印順法師，《如來藏之研究》，p.19：

如來藏tathāgata-garbha是tathāgata與garbha的結合語，淵源於印度神教的神學，是不容懷疑的！然如來藏說的流行，是在大乘佛教後期（西元三世紀中），與部派佛教及初期大乘佛教，不能說是沒有關係的。

應該是：正由於部派佛教及初期大乘的某些思想，啟發了如來藏說，使如來與藏相結合而流傳起

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。

(a) 淨化

因此，^{〔一〕}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。

^{〔二〕}或以如來藏為依真如的不了義說，如「瑜伽行派」。

(b) 適應

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！

b、經證

(a) 淨化

^{〔一〕}《大般涅槃經·師子吼菩薩品》⁴⁶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」。

^{〔二〕}融攝「虛妄唯識」的《楞伽經》也這樣說：「為斷愚夫畏無我句，……開引計我諸外道故，說如來藏。……當依無我如來之藏。」

(b) 適應

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。

(B) 影響：佛德本有，為「秘密大乘」所依；臺賢依此說「生佛不二」的圓教

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

(三) 從「方便」說

再從方便來說：

1、「佛法」：六念（有點近於一般宗教，但非祈求他力救護）

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

為了化導大眾，種善根而漸漸的引向解脫（不一定在今生），在正常的八正道外，別

來。所以如來藏的研究，從部派佛教及初期大乘經中，探索可能引發如來藏說的思想因素，是非常必要的！

⁴⁶《大般涅槃經》〈11 師子吼菩薩品〉屬「後分」。

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。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」。⁴⁷

2、「大乘佛法」與「秘密大乘佛法」

(1) 念佛：從觀「外在的佛」，進而觀「自身是佛」，終於求「即生成佛」

由於「佛涅槃後，佛弟子對佛的永恆懷念」，發展為「大乘佛法」。

A、初期大乘——觀「外在的佛」

(A) 一般的（可淺可深）

「初期大乘」，

^(一)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：⁽¹⁾「念佛」的因行而形成菩薩的六度大行；⁽²⁾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）。

^(二)偉大的菩薩六度大行，要久劫修行，⁽¹⁾這是怯劣根性所難以奉行的，所以有「往生淨土」的「易行道」；通於一切淨土，而往生西方阿彌陀佛淨土，受到大乘佛教界的尊重。⁽²⁾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。⁴⁸

(B) 重要的：觀想念佛（從「念佛三昧」，理會出「是心作佛」、「三界唯心」）

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」。⁴⁹

由於那時的佛像流行，念佛的都念佛的相好莊嚴。觀佛身相而成就的，是般舟（一切佛現在前立）三昧。依此念佛三昧的定境，而理會出「是心作佛」，「三界唯心」（「虛妄唯識論」者的唯識說，也是從定境而理解出來的）。

⁴⁷ 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.309-310：

修學而趣入預流果的方便，經說有二類：一、「親近善友，多聞正法，如理思惟，法隨法行」為四預流支，約四諦說證入，是重於智證的方便。二、「於佛不壞淨，於法不壞淨，於僧不壞淨，成就聖戒」為四預流支，是以信戒為基，引入定慧的方便；證入名得「四證淨」。這二者，一是重慧的，是隨法行人，是利根。一是重信的，是隨信行人，是鈍根。這是適應根機不同，方便不同，如證入聖果，都是有信與智慧，而且是以智慧而悟入的。…〔中略〕…

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

⁴⁸ 印順法師，《淨土與禪》，p.70：

念佛、懺悔、勸請，實為增長福力，調柔自心的方便；因此，才能於佛法的甚深第一義生信解心；於苦痛眾生悲愍心，進修六度萬行的菩薩行。

這樣，易行道，⁽¹⁾雖說發願而生淨土，於淨土修行，⁽²⁾而也就是難行道的前方便。

⁴⁹ 印順法師，《成佛之道》（增注本），p.322：

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

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

B、後期大乘——觀「自身是佛」

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。

C、秘密大乘佛法——求「即生成佛」

「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」⁵⁰），而求即生成佛。成佛為唯一目標，「度眾生」等成了佛再說。⁵¹

D、評

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」，^[一]「初期大乘」中，有了獨到的發展。如《般若》、《法華經》等，^[1]說讀經，（背或誦）誦經，寫經，布施經典等，有重於現生利益的不可思議功德，^[2]並稱般若「是大神咒，是大明咒，是無上咒，是一切咒王」。咒術，本是「佛法」所禁止的，漸漸的滲入「大乘佛法」，主要是為了護法，降伏邪魔。誦經與持咒，有共同的傾向，也與稱名的念佛相通；^[二]音聲佛事，特別是咒語，成為「秘密大乘」修持的要目。

(3) 念天

「念佛」、「念法」外，「念天」是非常重要的！

A、「佛法」——佛與人間弟子，勝過天神

「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

⁵⁰ 印順法師，《印度佛教思想史》，p.428：

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。本來，天神等是佛異名，《楞伽經》已這樣說了。在印度神教復興中，天與佛的差距，越來越小了！

⁵¹ (1) 印順法師，《印度佛教思想史》，pp.433-434：

重信心，重加持，重念佛，雖然往生淨土，不會再退失大心了，而成佛還是遙遠的。一般的宗教信仰，總是希望能立即達成理想的。成就佛果是最理想的，可是太難又太久了些！順應世間心行，如來藏我的法門出現：如來的無邊智慧，無邊的色相莊嚴，眾生是本來具足的。在深信與佛力加持下，唯心（觀）念佛法門，漸漸的開展出依佛果德——佛身，佛土，佛財，佛業為方便而修顯，這就是「果乘」、「易行乘」了！

「易行」，本來是為了適應「心性怯劣」的根性，但發展起來，別出方便，反而以菩薩的悲濟大行為鈍根了！^[1]寂靜的《四百五十論釋》說：…〔中略〕…不修天色身的「大乘」，是不能迅速成佛的。^[2]^[A]持祥的《扎拏釋俱生光明論》引文為證說：…〔中略〕…不修佛瑜伽，也就是不修天色身的天瑜伽，是不能成佛的。^[B]宗喀巴的《密宗道次第廣論》，引上說明而加以說明「故無凡[庸]身相好而可立為色身相好之因，須於彼生新修能感相好等流之因，此（則）除修天瑜伽，更無餘事」；肯定說非此生修天瑜伽，是不可能成佛的(30.052)。這是「秘密大乘」者，別立成佛的理由，與「大乘佛法」所見不同了！…〔中略〕…「大乘佛法」不修天色身，所以不能成佛，但這是「秘密大乘」者的見解。…〔下略〕…

(2) 印順法師，《永光集》，p.249：

宗喀巴所樹立的黃教，是通過「菩提道次第」（要你知道，不是要你廣修菩薩行），而進修神秘、欲樂、他力、急證的「密宗道次第」。如法尊、能海去拉薩修學，不都是學得無上瑜伽的大威德而回來嗎！

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。

B、「初期大乘」——天菩薩

「大乘佛法」興起，由於《本生》中，菩薩有天神、畜生身的，所以有天菩薩在大乘經中出現，如《海龍王經》，《大樹緊那羅王所問經》，《密跡金剛力士經》等。《華嚴經》圓融無礙，有無數的執金剛神，主城神，主地神，……大自在天，來參加法會，都是大菩薩。善財童子參訪的善知識，也附入了不少的主夜神(女性夜叉)。

夜叉菩薩名為金剛手，或名執金剛、金剛藏，在《華嚴經》中，地位高在十地以上。「初期大乘」經，深(觀)廣(大菩薩行)而與通俗的方便相統一，入世而又有神秘化的傾向。

C、「後期大乘」——天佛一如(神佛不二)

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。

D、「秘密大乘佛法」

(A) 敘事

到了「秘密大乘佛法」，念天的影響更深。如

^(一) 做五部夜叉，及帝釋在中間，四大天王四方坐的集會，而有五部如來的集會方式。

^(二) 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。⁵²

^(三) 欲界天神——大力鬼王與高等畜生天的融入佛教，不但有五甘露——尿、屎、骨髓、精、血，五肉——狗肉、牛、馬、象、人肉等鬼神供品；而「佛法」所禁止的咒術以外，占卜、問鏡⁵³、觀星宿，火祭——護摩，這些印度神教的，都納入「秘密大乘」。

(B) 評論

a、方便出下流(不能「方便(而上流)至究竟」)

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！

b、「念佛」與「念(欲)天」的最高統一

重信仰，重秘密(不得為未受法的人說，說了墮地獄)，重修持，「索隱行怪」的

⁵² 印順法師，《華雨集》(第三冊)，p.206：

我發現，「佛法」中所說的高下，「秘密大乘」每每是顛倒過來說。

^(一) 如在佛法中，欲界天的四大王眾天等，男女合交而不出精，是低級的；眼相顧視而成淫事的他化自在天，是高級的；如向上更進一層，那就是離欲的梵天了。

^(二) 「秘密大乘」倒過來說：眼相顧視而笑的，是最低的事續；二二交合而不出精的，是最高的無上瑜伽續。

⁵³ 印順法師，《華雨集》(第二冊)，p.37：

問鏡，問童女，問天(神)，…〔下略〕…

「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

（《人間佛教論集》，pp.28-33）

一、「龍樹四悉檀與覺音四部注釋書名」對比

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」。

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。⁵⁴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。

⁵⁴ 印順法師，《原始佛教聖典之集成》，pp.489-491：

^(一) 說一切有部的《薩婆多毘尼毘婆沙》卷一（大正二三·五〇三下——五〇四上），曾這樣說：

「為諸天世人隨時說法，集為增一，是勤化人所習。為利根眾生說諸深義，名中阿含，是學問者所習。說種種禪法，名雜阿含，是坐禪人所習。破諸外道，是長阿含。」

大體說來，這一分類，是有實際意義的。在說一切有部中，「增壹阿含」是（持經）「譬喻師」，「中阿含」是「阿毘達磨者」，「雜阿含」是「禪師」所特重，近於事實。

說一切有部論義特色，多半依（說一切有部的）「中阿含」而成立；「中阿含」重於分別法義，所以說是「學問者所習」。從《瑜伽師地論》，以「雜阿含」為佛法本源來說，「雜阿含」是「坐禪人所習」，也非常適合。

這一傳說，應有古老的傳說為依據的。

^(二) 覺音有四部的注釋，從注釋的書名中，表現了「四阿含」（四部）的特色。

長部注：（吉祥悅意）

中部注：（破斥猶豫）

相應部注：（顯揚真義）

增支部注：（滿足希求）

^(三) 龍樹有「四悉檀」的教說，如《大智度論》卷一（大正二五·五九中）說：

「有四種悉檀：一者，世界悉檀；二者，各各為人悉檀；三者，對治悉檀；四者，第一義悉檀。

四悉檀中，總攝一切十二部經，八萬四千法藏，皆是實，無相違背。」

「悉檀」，梵語siddhānta，譯為成就、宗、理。四種悉檀，是四種宗旨，四種道理。四悉檀可以「總攝一切十二部經，八萬四千法藏」。龍樹四悉檀的判攝一切佛法，到底根據什麼？說破了，這只是依於「四阿含」的四大宗旨。

以四悉檀與覺音的四論相對比，就可以明白過來。⁽¹⁾「吉祥悅意」，是「長阿含」，「世界悉檀」。如《闍尼沙經》、《大典尊經》、《大會經》、《帝釋所問經》、《阿吒囊胝經》等，是通俗的適應天神信仰（印度教）的佛法。思想上，「長含」破斥了外道，而在民眾信仰上融攝他。諸天大集，降伏惡魔；特別是《阿吒囊胝經》的「護經」，有「守護」的德用。⁽²⁾「破斥猶豫」，是「中阿含」，「對治悉檀」。「中阿含」的分別抉擇以斷疑情，淨除「二十一種結」等，正是對治的意義。⁽³⁾「顯揚真義」，是「雜阿含」，「第一義悉檀」。⁽⁴⁾《增壹阿含》的「滿足希求」，是「各各為人悉檀」。適應不同的根性，使人生善得福，這是一般教化，滿足一般的希求。龍樹的四悉檀，與覺音四論的宗趣，完全相合，這一定有古老的傳承為依據的。…〔中略〕…

…〔中略〕…集一切佛法為四阿含，在古代的傳承中，顯然有一明確的了解。《薩婆多毘尼毘婆沙》，也是同一傳說。由於說一切有部論師，過分重視「中阿含」，這才以究明「深義」為「中阿含」，而有小小的差異。

千百年傳來的四含宗義，在現在看來，仍不失為理解佛法開展的指針(57.002)。

二、依「四悉檀」判攝阿含

(一) 判攝四阿含

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

(二) 判攝雜阿含的三分

在原始聖典的集成研究中，知道原始的結集，略同《雜阿含》，而《雜阿含》是修多羅，祇夜，記說等三分集成的。以四悉檀而論，「修多羅」是第一義悉檀；「祇夜」是世界悉檀；「記說」中，弟子記說是對治悉檀，如來記說是各各為人生善悉檀。

佛法有四類理趣，真是由來久矣！

(三) 結明：判攝，是約「主要理趣」

這可見，《雜阿含》以第一義悉檀為主，而實含有其他三悉檀。進一步的辨析，那「修多羅」部分，也還是含有其他三悉檀的。所以這一判攝，是約聖典主要的理趣所在而說的。

四悉檀傳來中國，天臺家多約眾生的聽聞得益說，其實是從教典文句的特性，所作客觀的判攝。⁵⁵

三、依「四悉檀」判攝四期佛教

(一) 總說

依此四大宗趣，觀察印度佛教教典的長期發展，也不外乎四悉檀，如表：

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

(二) 別詳

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

1、「佛法」——「第一義悉檀」

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。

2、「初期大乘」——特色是「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。

⁵⁵ 印順法師，《原始佛教聖典之集成》，pp.490-491：

龍樹的四悉檀，與覺音四論的宗趣，完全相合，這一定有古老的傳承為依據的。徹底的說起來，佛法的宗旨，佛法化世的方法，都不外乎這四種。每一阿含，都可以有此四宗；但就每一部的特色來分別，…〔中略〕…這一佛法的四大方針，在佛法的實際應用中，也是一樣。所以教人修習禪觀，就有「四隨」，如《摩訶止觀》卷一上（大正四六·四下）說：

「佛以四隨說法：隨（好）樂，隨（適）宜，隨（對）治，隨（勝）義。」

天台學者，早就以「四隨」解說「四悉檀」。

《中論》說：「如來說空法，為離諸見故。」是依《寶積經》說的。⁵⁶所以「大乘空相應經」的特色，是「對治悉檀」。⁵⁷

3、「後期大乘」——重在「為人生善悉檀」（有「易行」誘導的傾向）

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

^(一)心自性清淨，就是「心性本淨」，是出於「滿足希求」的《增支部》的。《成實論》也說：「佛為懈怠眾生，若聞心本不淨，便謂性不可改，則不發清淨心，故說本淨。」在「後期大乘」中，就成為一切眾生有如來藏、我、佛性說：⁵⁸這是一。

^(二)如來藏說，是念自己身心中有佛。「初期大乘」的念佛往生淨土，念佛見佛的般舟三昧；「佛法」六念中念佛，都是為信增上者，心性怯劣怖畏者說的：這是二。這些「為人生善」的教說，都有「易行」誘導的傾向。

4、「秘密大乘佛法」——融攝神教所有行儀，從欲樂中求成佛是「世界悉檀」

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。」⁵⁹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，⁶⁰是「世

⁵⁶ 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.1167-1168：

《大寶積經》卷一一二《普明菩薩會》（大正一一·六三四上）說：

「迦葉！真實觀者，不以空故令諸法空，但法性自空。……迦葉！非無人故名曰為空，但空自空。……當依於空，莫依於人！若以得空便依於空，是於佛法則為退墮。如是迦葉！寧起我見積須彌，非以空見起增上慢。所以者何？一切諸見依空得脫，若起空見，則不可除。」

依經文所說，空見是比我見更惡劣的。…〔中略〕…這一段經文，非常的著名！《中論》引經說：「大聖說空法，為離諸見故，若復見有空，諸佛所不化。」「不能正觀空，鈍根則自害，如不善咒術，不善捉毒蛇。」（116.007）…〔下略〕…

⁵⁷ 參見下節〈（陸）契理而又適應世間的佛法〉所說：「中期是『大乘法』的興起，是菩薩行為本而通於根本佛法的。依涅槃而開展為『一切法不生』，『一切法空』說。⁽¹⁾涅槃是最甚深的，當然可說是第一義悉檀，⁽²⁾但重點的開展，顯然存有『對治』的特性。」

⁵⁸ 印順法師，《如來藏之研究》，p.69：

《增支部》〈一集〉這樣（南傳一七·一五）說：

「比丘眾！此心極光淨，而客隨煩惱雜染，無聞異生不如實解，我說無聞異生無修心故。」

「比丘眾！此心極光淨，而客隨煩惱解脫，有聞聖弟子能如實解，我說有聞聖弟子有修心故。」

這是《阿含經》中明確的心明淨說。心是極光淨的，使心雜染的隨煩惱，是「客」，可見是外鑠的，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！

⁵⁹ 《大毘盧遮那成佛神變加持經》卷1〈2 入漫荼羅具緣真言品〉（大正18，5a1-5）：

劣慧諸眾生，以癡愛自蔽，唯依於有著，恒樂諸斷常，時方所造業，善不善諸相，盲冥樂求果，不知解此道，為度彼等故，隨順說是法。

⁶⁰ 印順法師，《印度佛教思想史》，pp.437-440：

重在「修天色身」（「生起次第」是勝解觀，「圓滿次第」是真實觀），所以在色身上痛下功夫，這就是「無上瑜伽」「貪欲為道」的特色。轉業報身為佛[天]身的修持，扼要的說，如《教授穗論》（30.063）說：

「修金剛念誦者，遮止左右風動，令入中脈。爾時猛利本性熾然，溶化諸界，證大樂輪。」

試略為敘說。一、脈：…〔中略〕…

二、風：…〔中略〕…

三、明點或譯春點：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。依現代名詞說，如男女兩性荷爾蒙等。…〔中略〕…在人來說，這是「生」的根源；約佛說，也是成就佛色身的根源。所以明點也稱為菩提心。在五種（願菩提心，行，勝義，三摩

界悉檀」。

5、喻：四期聖典，如乳一再加水賣，終於「佛法真味淡，印度佛教也不見」

佛法一切聖典的集成，只是四大宗趣的重點開展。

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

四、依「四悉檀」再次說明：與古德的教判相通，但抉擇取捨不同

(一) 一切聖典集成，只是四大宗趣的重點開展（不同適應的底裏，直接佛的自證）

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

這一切都是佛法；「秘密大乘」是晚期佛教的主流，這是佛教史上的事實，所以我不能同意「入篡正統」的批評。⁶¹都是流傳中的佛法，所以不會徹底否定某些佛法。

(二) 由於「純正的、適應現代的要求」，而與古德的意見不同

1、「為佛法，為佛法適應現代」而學

但我不是宗派徒裔，不是學理或某一修行方法的偏好者。

我是⁽¹⁾為佛法而學，⁽²⁾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⁽¹⁾更純正的，⁽²⁾更適應於現代的抉擇。

2、判：立本本教，宏闡中期（天化應慎），攝後期確當，以復興佛教暢佛本懷

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⁽¹⁾

地，明點……赤白二）菩提心中，明點菩提心是最殊勝的。…〔中略〕…修軍荼利氣與火熱，能溶化一切精力為明點，成為轉業報身為天色身的前提，所以赤白菩提心，也名為軍荼利（或譯為「滾打」）菩提心。如修到提、降、收、放自在，明點降到摩尼端不會漏失，就應該與實體明妃，進行「蓮華、金剛杵相合」，而引發不變的大樂。…〔中略〕…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(30.067)。

⁶¹ (1) 印順法師，《華雨集》（第五冊），〈遊心法海六十年〉，p.17：

王恩洋是著名的唯識學者，他不滿真常唯心論，稱之為「入篡正統」，那是不承認他是佛法的。對於末期的秘密乘，當然沒有好感。他所以要批評《印度之佛教》，只是為了辨論空宗與有宗，誰是了義的，更好的。我寫了〈空有之間〉，以表示我的意見。

(2) 印順法師，《無諍之辯》，〈空有之間〉，p.108：

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

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

純正的、⁽²⁾適應現代的要求。

也就作成這樣的結論：「立本於根本佛教之淳樸，宏闡中期佛教（指「初期大乘」）之行解，（梵化之機應慎），攝取後期佛教之確當者，庶足以⁽¹⁾復興佛教而⁽²⁾暢佛之本懷也歟！」

（陸）契理而又適應世間的佛法

（《人間佛教論集》，pp.33-43）

一、立本於根本佛教之淳樸

什麼是「立本於根本佛教之淳樸」？

（一）總說：阿含與律的「三寶」，是樸質而親切

佛弟子所應特別重視的，是一切佛法的根源，釋尊的教授教誡，早期集成的聖典——「阿含」與「律」[毘尼]。

在「阿含」與「律」中，佛、法、僧——三寶，是樸質而親切的。⁶²

（二）別釋

1、佛寶——佛出人間

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

⁽¹⁾佛不是天神、天使，是在人間修行成佛的；⁽²⁾也只有生在人間，才能受持佛法，體悟真理[法]而得正覺的自在解脫，所以說「人身難得」。

「佛出人間」，佛的教化，是現實人間，自覺覺他的大道，所以佛法是「人間佛教」，而不應該鬼化、神化的。不過在佛法的長期流傳中，由於「佛涅槃後，佛弟子對佛的永恆懷念」，不免漸漸的理想化、神化，而失去了「如來兩足[人]尊」的特色！⁶³

2、僧寶——依六和敬而精進修行，自利利他，達成「正法久住」

「僧」（伽），是從佛出家眾弟子的組合。佛法是解脫道，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。

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⁶⁴而處理僧事的。

⁶² 請參見印順法師，《佛在人間》，〈人間佛教緒言 二 人間佛教的三寶觀〉，pp.22-28。

⁶³ （1）印順法師，《印度佛教思想史》，p.a7：

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

（2）印順法師，《佛法概論》，pp.14-15：

釋尊是人而佛，佛而人的。人類在經驗中，⁽¹⁾^(A)迫得不滿現實而又著重現實，^(B)要求超脫而又無法超脫。⁽²⁾^(A)重視現實者，每缺乏崇高的理想，甚至以為除了實利，一切是無謂的遊戲。^(B)而傾向超脫者，又離開現實或者隱遁，或者寄託在未來，他方。崇高的超脫，平淡的現實，不能和諧合一，確是人間的痛事。到釋尊即人成佛，才把這二者合一。

由於佛性是人性的淨化究竟，所以人人可以即人成佛，到達「一切眾生皆成佛道」的結論。

⁶⁴ （1）印順法師，《印度佛教思想史》，p.39：

釋尊所制的僧伽制度，原則是「尊上座而重大眾」的。對於有學、有德、有修證的長老上座，受到相當的尊敬；但在僧伽的處理事務，舉行會議——羯磨karman時，人人地位平等，依大眾的意見而決定。

（2）《一切經音義》卷22（大正54，441b13）：

羯磨（此云辦事，謂諸法事由茲成辦）。

^[1]出家眾，除衣、鉢、坐臥具，及少數日用品外，是沒有私有財物的。^[2]寺院、土地、財物，都屬於僧伽所有，^[A]而現住眾在合法下，可以使用。^[B]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。

僧伽中，思想是「見和同解」，經濟是「利和同均」，規制是「戒和同遵」。這樣的僧伽制度，才能和樂共住，精進修行，自利利他，達成正法久住的目的。⁶⁵但「毘尼[律]是世界中實」，在律制的原則下，不能沒有因時、因地的適應性。可惜在佛法流傳中，^[1]重律的拘泥固執，漸流於繁瑣形式。^[2]而一分專重修證，或重入世利生的，卻不重毘尼，不免形同自由的個人主義。

我想，現代的佛弟子，出家或在家的（現在也已有組織），應重視律制的特質。⁶⁶

3、法寶⁶⁷

(1) 八正道——法的第一義

※理智的德行的宗教，非神教的信心第一、重定而惑於神秘現象

律是「法」的一分。⁶⁸法的第一義，是八正道——正見，正思惟，正語，正業，

⁶⁵ 印順法師，《佛法概論》，pp.18-23：

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

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

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

⁶⁶ 印順法師，《佛法概論》，p.25：

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

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

⁶⁷ 參見印順法師，《佛法是救世之光》，pp.155-156：

^{[1][A]}緣起空的中道，遣離了一切錯謬的思想（二邊邪見）；^[B]八正道的中道行，離苦樂二邊而不取相執著。^[2]這兩大中道法，是相輔相成而圓滿無缺的。因為^[A]假使只說緣起法性的如何如何，不能付之自己身心的修證體悟，即不能滿足人類衝破束縛要求徹底自由的宗教情緒，即抹煞了佛教的宗教意義。^[B]假使只說修行方法，沒有理性的指導，即透不過理智；不但要受世間學術的摧毀，自己也就走上神教的歧途。^{[3][A]}八正道的中道行，以道德的實行，滿足了人類的宗教要求，^[B]而把它放在緣起空的理性指導下，圓滿正確，經得起一切思想的考驗。

這智信合一的中道，即是釋尊本教的特質所在。

⁶⁸ 印順法師，《華雨集》（第三冊），〈佛陀最後之教誡〉，p.133：

^[1]本來，法是一切佛法的總稱，所以不妨說法為依止，如說：「自依止，法依止，不異依止。」（《S》

正命，正精進，正念，正定。⁶⁹

〔一〕依正確的知見而修行，才能達成眾苦的解脫。如約次第說，八正道是聞、思、修（正定相應）慧的實踐歷程。這是解脫者所必修的，所以稱為「古仙人道」，離此是沒有解脫的。⁷⁰

〔二〕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！

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

〔四〕佛法是理性的德行的宗教，〔1〕依正見而起信，不是神教式的信心第一。〔2〕依慧而要修定，定是方便，所以也不是神教那樣的重禪定，而眩惑於定境引起的神秘現象。佛弟子多數是不得根本定的，沒有神通，但以「法住智」而究竟解脫，這不是眩惑神秘者所能理解的。⁷¹〔3〕有正見的，不占卜，不持咒，不護摩（火供），佛法是這樣的純正！

〔2〕緣起——法的又一義

※佛證緣起而大覺（正確、正常而究竟的正覺）；不應迷失這不共世間的特質

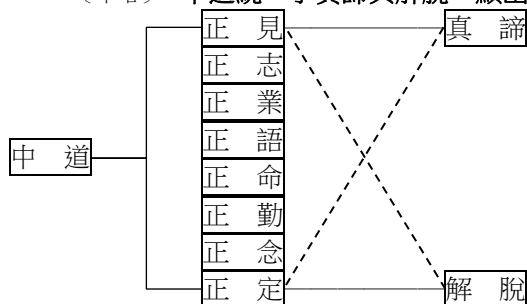
四七·九)；是佛涅槃那年，佛為阿難說的(《遊行經》等)。^{〔2〕}但佛法分為二，即法與律(法與戒)，所以法與律都是比丘們所依止，為比丘所師。…〔下略〕…

⁶⁹ 印順法師，《佛法概論》，pp.7-11：

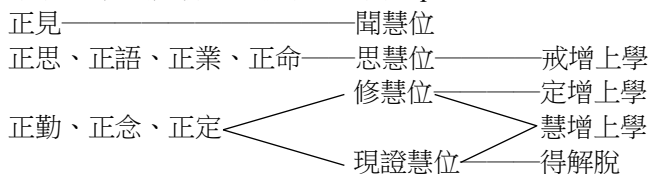
學者所歸依的法，可分為三類：一、真諦法；二、中道法；三、解脫法。其中根本又中心的，是中道的德行，是善。…〔中略〕…八正道，為中道法的主要內容。…〔中略〕…釋尊所說的法，內容自然更精確、更深廣，但根本的精神，仍在中道的德行。中道的德行，是達磨的第一義。

…〔中略〕…

…〔中略〕…中道統一了真諦與解脫，顯出釋尊正覺的達磨的全貌。



⁷⁰ 印順法師，《成佛之道》(增注本)，p.232：



⁷¹ 印順法師，《空之探究》，p.151：

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

正見——如實知見的，是緣起——「法」的又一義。

^(一)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，⁽¹⁾沒有不變的——非常，⁽²⁾沒有安穩的——苦，⁽³⁾沒有自在的（自己作主而支配其他）——無我。

^(二)⁽¹⁾世間是這樣的，而眾生、人不能正確理解緣起（「無明」），對自己、他人（他眾生）、外物，都不能正見而起染著（「愛」）。以無明，染愛而有造作（業），因行業而有苦果。^(A)三世的生死不已是這樣，^(B)現生對自體（身心）與外境也是這樣，成為眾生無可奈何的大苦。⁽²⁾如知道「苦」的原因所在「集」（無明與愛等煩惱），那從緣起的「此生故彼生」，理解「此滅故彼滅」，也就是以緣起正見而除無明，不再執著常、樂、我我所了，染愛也不起了。這樣，^(A)現生是不為外境（及過去熏染的）所干擾而解脫自在，^(B)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。

^(三)佛法是理性的德行的宗教，以解脫生（老病）死為目標的。這是印度當時的思想主流，但佛如實知緣起而大覺，不同於其他的神教。這是佛法的本源，正確、正常而又是究竟的正覺。修學佛法的，是不應迷失這一不共世間的特質！

二、宏傳中期佛教之行解

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

（一）初期大乘（中期佛教）的「解」

1、約「（第一義而有）對治特性」（如偏頗發展，有副作用）

依涅槃而開展為「一切法不生」，「一切法空」說。

⁽¹⁾涅槃是最甚深的，當然可說是第一義悉檀，⁽²⁾但重點的開展，顯然存有「對治」的特性。如

（1）對治「異論互諍」，而說「一切法正，一切法邪」（掃蕩一切又融攝一切）

一、「佛法」依緣起為本，闡明四諦、三寶、世出世法。

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」⁷²（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）⁷³。

⁷² 《思益梵天所問經》卷1〈3 分別品〉（大正15，36b22-28）：

「又，網明！一切法正，一切法邪。」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。」

⁷³ 印順法師，《印度佛教思想史》，pp.137-139：

龍樹依緣起與空性（涅槃）而明一貫的中道，那對於從「佛法」而分流出的部派，也就有了合理的處理。…〔中略〕…部派的種種異見，龍樹統攝為「三門：一者、毘勒門，二者、阿毘曇門，三者、空門」。…〔中略〕…部派佛教的三門，都是依佛說，依佛說的意義而論述的，只是思想方法不同，陷於對立而互不相容的狀態。對於這，《大智度論》這樣說(11.044)：

「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。」

(2) 對治「世間與涅槃差別論」，而說「煩惱即菩提」

二、佛說緣起，涅槃是緣起的寂滅，是不離緣起「此滅故彼滅」而契入的。在佛法流傳中，傾向於世間與涅槃——有為與無為的對立，所以⁽¹⁾大乘說「色（等五蘊）即是空，空即是色（等）」，說示世間實相。⁽²⁾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。⁷⁴

(3) 不滿重律的拘泥守舊，重法而說「罪不罪不可得故，具足尸羅波羅蜜」

三、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」，⁷⁵不能因時、因地而作合理的修正，有些就不免徒存形式了！

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）⁷⁶，有重「法」的傾向，而說「罪[犯]不罪[持]不可得故，具足尸羅[戒]波羅蜜」。⁷⁷

「入此三門，則知佛法義不相違背。能知是事，即是般若波羅蜜力，於一切法無所罣礙。若不得般若波羅蜜法，入阿毘曇門則墮有中，若入空門則墮無中，若入毘勒門則墮有無中。」

⁽¹⁾阿毘曇分別法的自相、共相，因而引起一一法實有自性的執見，所以墮在「有」中。⁽²⁾空門說法空，如方廣道人那樣，就是墮在空「無」中。⁽³⁾毘勒是大迦旃延所造的論，…〔中略〕…分別的說實說假，說真說俗，很可能墮入「有無」中的(11.046)。這種種論議，都淵源於佛（《阿含》）說，只是偏執而以對方為「乖錯」。如得般若波羅蜜，也就是通達緣起即空即假名的中道，那可說部派異義，都有其相對的真實性，於一切法門無所礙了！

一切法是緣起的，不是沒有特性、形態、作用，與其他法的關係，只是沒有自性吧了。…〔中略〕…所以論師的不同異議，都有相對的意義，只是執有執無，執假執實，所以處處不通。如得般若如實慧，那就一切無礙；應機說法，知「一切佛語皆是實」了！

⁷⁴ 印順法師，《印度佛教思想史》，p.143：

《思益經》明如來以「五力」說法，「二者、隨宜」：「如來或垢法說淨，淨法說垢。……何謂垢法說淨？不得垢法性故。何謂淨法說垢？貪著淨法故。」(11.059)這就是《智度論》所說「癡實相即是智慧，取著智慧者即是癡」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，那裏還有煩惱？如誤解煩惱即是菩提，那真是顛倒了！

⁷⁵ 《大智度論》卷1〈1 序品〉（大正25，66a4-6）：

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。

⁷⁶ 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.298：

從原始佛教的三類戒學，可以結論為：^(一)「四清淨」——十善與命清淨，是戒（尸羅）學的根本。釋尊出家修行的生活，就是這樣的戒。十善是固有的，而釋尊更重視「命清淨」。反對欲行與苦行，而表示中道的生活態度，也包括了（通於在家的）如法的經濟生活。

^(二)「戒具足」——正語、正業、正命，是從教化五比丘起，開示八正道的戒學內容；這也是在家所共行的。上二類，律家稱之為「化教」。

^(三)「戒成就」，由於一分出家者的行為不清淨，釋尊特地制立學處，制威德波羅提木叉，就是「制教」。到這，出家與在家戒，才嚴格的區別出來。

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

⁷⁷ 《摩訶般若波羅蜜經》卷1〈1 序品〉（大正8，218c21-219a1）：

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；…〔中略〕…」

(4) 警語

如「對治悉檀」而偏頗發展，那是有副作用的。⁷⁸

2、約「第一義」：「般若的深義」與「中觀的貫通」

(1) 般若經的深義

A、專從空性發揚，而實「空性與緣起不二（世間即涅槃）」

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。⁷⁹

「非常非滅」也就是緣起，如《小品般若經》，舉如焰燒炷的譬喻，而說「因緣[緣起]甚深」。怎樣的甚深？「若心已滅，是心更生否？不也，世尊！……若心生，是滅相否？世尊！是滅相。……是滅相當滅否？不也，世尊！……亦如是住，如（真）如住不？世尊！亦如是住，如（真）如住。……若如是住，如如住者，即是常耶？不也，世尊」！⁸⁰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。

B、如不知立教的理趣，會引起偏差

《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。⁸¹

⁷⁸ 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.19：

四、「文殊師利法門」：有梵天特性的文殊師利，是甚深法界的闡發者，大乘信心（菩提心）的啟發者，代表「信智一如」的要義，所以被稱為「大智文殊」。文殊所宣說的——全部或部分的經典，在初期大乘中，部類非常多，流露出共同的特色：多為諸天（神）說，為他方菩薩說；對代表傳統佛教的聖者，每給以責難或屈辱；重視「煩惱即菩提」，「欲為方便」的法門。

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

⁷⁹ 《摩訶般若波羅蜜經》卷5〈18 問乘品〉（大正8，250b3-11）：

「復次，須菩提！菩薩摩訶薩復有摩訶衍，所謂內空、外空、內外空、空空、大空、第一義空、有為空、無為空、畢竟空、無始空、散空、性空、自相空、諸法空、不可得空、無法空、有法空、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。耳耳空、鼻鼻空、舌舌空、身身空、意意空，非常非滅故。何以故？性自爾。是名內空。」…〔下略〕…

⁸⁰ 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.733：

如《小品般若波羅蜜經》卷七（大正八·五六七中）說：

(1)「須菩提於意云何？若心已滅，是心更生不？不也，世尊！」

(2)「須菩提於意云何？若心生，是滅相不？世尊！是滅相。」

(3)「須菩提於意云何？是滅相當滅不？不也，世尊！」

(4)「須菩提於意云何？亦如是住，如如住不？世尊！亦如是住，如如住。」

(5)「須菩提！若如是住、如如住者，即是常耶？不也，世尊！」

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

然後引起了這一段問答：⁽¹⁾心已滅了，是不能再生起的。⁽²⁾心生起了，就是滅相，生是剎那頃盡滅的。⁽³⁾滅相法，卻是不滅的(85.054)。⁽⁴⁻⁵⁾滅相是不滅的，所以問，那就「真如」那樣的住嗎？是「真如」那樣的住，卻不是常住的。

⁸¹ 印順法師，《印度佛教思想史》，pp.133-134：

大乘經說一切法空，一切不可得，⁽¹⁾對於根性鈍的，或沒有善知識引導的，可能會引起誤解，從《佛印三昧經》等，可見《般若經》等，已引起不重正行的流弊。⁽²⁾同時，外道也有觀空的，所以龍

(2) 龍樹論的貫通

A、中論：依大乘法而貫通《阿含》的中道緣起

龍樹作《中論》，依大乘法，貫通《阿含》的中道緣起，說不生不滅，不常不斷[非常非滅]，不一不異，不來不出的八不緣起。⁸²

^(一)一切法空，依空而四諦、三寶、世出世法都依緣起而成立。

^(二)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。⁸³

^(三)一切法依緣起而善巧成立，特別說明《阿含》常說的十二緣起。

B、大智度論：三法印即一實相印（貫通《阿含》與初期大乘經）

在龍樹的《智度論》中，

^(一)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）。

^(二)「三法印即一實相印」，依根性而有巧拙的差異：這是「通」於《阿含》及初期大乘經的！⁸⁴

樹論一再辨別，主要是二諦說：「若不依俗諦，不得第一義。」(11.023)

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

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

⁸² (1) 印順法師，《中觀今論》，pp.18-24：

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

這是說：緣起、空、中道，固然為一般大乘學者所弘揚，但這不是離了《阿含經》而獨有的，這實是《阿含經》的本意，不過一般取相的小乘學者，沒有悟解罷了。所以，《中論》是《阿含經》的通論，是通論《阿含經》的根本思想，抉擇《阿含經》的本意所在。這種說法，不要以為稀奇，可從三方面去加以說明：

…〔中略〕…

…〔中略〕…這樣，《中論》確是以大乘學者的立場，確認緣起、空、中道為佛教的根本深義，與聲聞學者辨詰論難，並非破除四諦、三寶等法，反而是成立。抉發《阿含》的緣起深義，將佛法的正見，確樹於緣起中道的磐石。

(2) 印順法師，《華雨集》(第五冊)，〈遊心法海六十年〉，pp.38-39：

《空之探究》：在閱讀《般若經》時，理會到「般若空」與「中觀空」之間的方便演化，索性向前探究一番。寫成四章：…〔中略〕…

三十多年前說過：「中論是以大乘學者的立場，確認緣起、空、中道為佛法的深義。……抉發阿含經的深義，將佛法的正見，確樹於緣起中道的磐石。」(《中觀今論》)這部書，對於這一見解，給以更確切的證明。

⁸³ 印順法師，《中觀今論》，p.247：

依《中論》說，初令菩薩廣觀法空，然後歸結到我空，以觀無我我所為證入空性的不二門。因為若寬泛的廣觀法空，不能反求諸己，能所的知見不易泯除，故必須返觀自我本空。

由此可見《中論》與《阿含經》義，是怎樣的相符順。

⁸⁴ 印順法師，《佛法概論》，pp.165-167：

三法印即是一法印 平常說：小乘三法印，大乘一實相印。這是似乎如此，而並不恰當的。⁽¹⁾《阿含經》與聲聞學者，確乎多說三法印；大乘經與大乘學者，也確乎多說一法印。這三印與一印，好像是大乘、小乘截然不同的。⁽²⁾其實，這不過多說而已。佛法本無大小，佛法的真理並沒有兩樣，也不

(二) 初期大乘(中期佛教)的「行」⁸⁵

1、依「三心」修六度、四攝

說到「大乘佛法」的修行，主要是菩提願，大悲與般若(無所得為方便)。由於眾生根性不一，學修菩薩行的，也有信願增上，悲增上，智增上的差異(經典也有偏重的)，但在修菩薩行的歷程中，這三者是必修而不可缺少的。

⁽¹⁾如有悲而沒有菩提願與空慧，那只是世間的慈善家而已。⁽²⁾有空慧而沒有悲願，那是不成其為菩薩的。所以大乘菩薩行，是依此三心而修，主要是六度，四攝。布施等是「佛法」固有的修行項目，大乘是更多的在家弟子發心，所以布施為先。

2、菩薩的真精神：忘己為人(大悲心)、盡其在我(空性慧)、任重致遠(菩提願)

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。

龍樹論闡揚的菩薩精神，我在《印度之佛教》說：「其說菩薩也，一、三乘同入無餘涅槃，而(自)發菩提心，其精神為忘己為人。二、抑他力為卑怯，自力不由他，其精神為盡其在我。三、三僧祇劫有限有量，其精神為任重致遠。菩薩之精神可學，略可於此見之。」

菩薩行的偉大，是能適應世間，利樂世間的。初期「大乘佛法」與「佛法」的差異，正如古人所說「古之學者為己，今之學者為人」⁸⁶。

三、梵化之機應慎

什麼是「(梵化之機應慎)」？

(一) 正名：改「梵化」為「天化(低級天的鬼神化)」

梵化，應改為天化，也就是低級天的鬼神化。⁸⁷

應該有兩樣。…〔中略〕…由於三法印即同一空性的義相，所以真理並無二致。否則，執無我，執無常，墮於斷滅中，這那裡可稱為法印呢！

^(一)佛⁽¹⁾為一般根性，大抵從無常、無我次第引入涅槃。⁽²⁾但為利根如迦旃延等，即直示中道，不落兩邊。聲聞弟子多依一般的次第門，所以在聲聞乘中，多說三法印。

^(二)大乘本是少數利根者，在悟得無生法忍，即一般聲聞弟子以為究竟了的境界，不以為究竟，還要悲願利他。從這無生的深悟出發，所以徹見三法印的一貫性，惟是同一空性的義相，這才弘揚真空，說一切皆空是究竟了義。

^(三)⁽¹⁾拘滯名相的傳統學者，信受三法印而不信一法印；久之，大乘者也數典忘祖，自以為一法印而輕視三法印了。⁽²⁾惟有龍樹的中觀學，能貫徹三印與一印。…〔下略〕…

⁸⁵ (1) 印順法師，《永光集》，p.255：

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。…〔中略〕…所以在〈敬答議印度之佛教〉說：「於大乘中見龍樹有特勝者，非愛空也。」並提出會通《阿含》，及「忘己為人」，「任重致遠」，「盡其在我」的偉大的菩薩精神(《無諍之辯》一二一——一二二頁)。其實，這在〈印度之佛教·自序〉中，早已說過了。

(2) 印順法師，《華雨集》(第四冊)，p.100：

佛教是實踐的人生宗教。「誦習千章，不如一行」，就是教理的探索，目的也在獲得正知正見，以指導行踐。理解與行踐，必然一貫；這在三期佛教的行踐中，可以完美證實。

佛法中的神奇與臭腐，行踐就是試金石。佛陀的本懷，唯有在行踐中，才能突破空談的胃索，正確的把握它。

(3) 參見本節上文所說：「法的第一義，是八正道。」

⁸⁶ 《論語·憲問》：「古之學者為己，今之學者為人。」

⁸⁷ 參見上文第二節〈(貳)印度佛教思想史的分判〉所說：「第五期的『梵佛一如』，應改正為『天佛一如』。」

（二）天化的原因

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。⁸⁸

（三）天化的情況

1、重天神而輕人間

一、⁽¹⁾^(A)文殊是舍利弗與梵天的合化，^(B)普賢是目犍連與帝釋的合化，成為如來（新）的二十大脇侍。⁽²⁾取象溼婆天（在色究竟天），有圓滿的毘盧遮那佛。

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。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。⁸⁹

這表示了重天神而輕人間的心聲，是值得人間佛弟子注意的！

2、神教咒術等的祈求他力護持

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

神教的他力護持，在佛法中發展起來。

3、求得消災、治病、延壽等現生利益，與低級的神教、巫術相近

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

（四）結評：「神化」的信行，會迷失「佛出人間、人間大乘正行」而流入歧途

「大乘佛法」普及了，而信行卻更低級了！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

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

⁸⁸ 印順法師，《印度佛教思想史》，p.11：

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

⁸⁹ 印順法師，《華雨集》（第二冊），pp.103-108：

^(一)夜叉身的大菩薩，受到《華嚴經》的尊重。…〔中略〕…夜叉身相的菩薩，地位非常崇高，與「秘密大乘佛法」是一脈相通的，只是程度不同而已。…〔中略〕…不過在「大乘佛法」中，菩薩化的鬼畜天菩薩，所說的還是菩薩道的深智大行，佛果的功德莊嚴，與後起的適應鬼、畜天的法門，精神還是不大不同的。

在一般人心目中，天、鬼天（神）、畜天（俗稱「妖精」），比人要厲害得多，所以在信仰中，漸漸地勝過了人間的賢聖僧。

^(二)「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。…〔中略〕…

…〔中略〕…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，…〔中略〕…

…〔中略〕…

…〔中略〕…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！

信說：「不但《奧義書》、耆那教不是騙子，就是基督教……其至低級的巫術，也不完全是騙人的。宗教（高級或低級的）總有些修驗（神秘經驗），……如有了些修驗，大抵是信心十足，自以為是，如說給人聽，決不能說是騙子。……不過，不是騙人，並不等於正確，否則奧義書、耆那教也好，何必學佛？」⁹⁰

「初期大乘」的神化部分，⁽¹⁾如看作《長阿含經》那樣，是「世界悉檀」、「吉祥悅意」，那大可作會心的微笑。⁽²⁾如受到「方便」法門功德無邊（佛經的常例，越是方便，越是功德不可思議）的眩惑，順著世俗心而發展，那是會迷失「佛出人間」，人間大乘正行而流入歧途的。⁹¹

四、攝取後期佛教之確當者

什麼是「攝取後期佛教之確當者」？

（一）如來藏：為「畏無我者」，激發學修菩薩行的方便

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。

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：為「五事不具者」，顯了解說一切法空的方便

又如「虛妄唯識論」的⁽¹⁾《瑜伽師地論》等，通用三乘的境、行、果，〈攝事分〉還是女《雜阿含經》「修多羅」的本母呢！⁽²⁾⁹²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」）。⁹³這是從說一切有部、經部而來

⁹⁰ 印順法師，《華雨集》（第五冊），pp.74-75：

我有很多看法，與別人的看法不大相同，譬如說，某人在修行，某人開悟了！修行、開悟當然是好事情，不過，不只是佛法講「修行」。世界上的宗教都要修行的，…〔中略〕…如真的修行，自然會身心有些特殊的經驗，…〔中略〕…

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

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

⁹¹ 參見下節〈（柒）少壯的人間佛教〉所說：

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

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

⁹² 印順法師，《印度佛教思想史》，p.50：

摩怛理迦是「本母」的意思，通於法與律，這裏所說的，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，名為摩怛理迦。如《瑜伽師地論》〈攝事分〉（卷八五——九八）的摩怛理迦是《雜阿含經》「修多羅」部分的本母。又如《瑜伽論》〈攝法擇分〉（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。

⁹³ 《攝大乘論本》卷1（大正31，134c28-135a2）：

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。⁽¹⁾此中依止阿賴耶識諸法生起是名分

的，重於「果從因生」的緣起論。⁹⁴

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。

五、結：古代經論的解行，只要確立「不神化的人間佛教」原則，多有可以採用

古代經論，解理明行，只要確立不神化的「人間佛教」的原則，多有可以採用的。人的根性不一，如經說的「異欲，異解，異忍」，佛法是以不同的方法——世界，對治，為人，第一義悉檀，而引向佛法，向聲聞，向佛的解脫道而進修的。⁹⁵

這是我所認為是能契合佛法，不違現代的佛法。

（柒）少壯的人間佛教

（《人間佛教論集》，pp.44-50）

一、宣揚人間佛教，「受虛大師影響，但有些不同」

宣揚「人間佛教」，當然是受了太虛大師的影響，但多少是有些不同的。

別自性緣起；以能分別種種自性為緣性故。^[2]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。

⁹⁴（1）印順法師，《性空學探源》，p.215：

不過釋尊對這因果理則，還是從現實經驗為出發說明的。

…〔中略〕…^{[1][A]}說一切有部偏重在具體事實因果上立論，所以解釋為緣起是因、緣生是果。

^[B]直到大乘唯識學，還是承襲這一思想，如《攝論》所知依說緣起、所知相說緣生；所說雖與有部有所不同，卻都同是在具體因果事實上說明的。^[2]但，其他學派卻有著不同的看法，…〔下略〕…

（2）印順法師，《佛法概論》，pp.141-143：

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

一、果從因生：現實存在的事物，決不會自己如此，必須從因而生，對因果果。在一定的條件和合下，才有「法」的生起，這是佛法的基本觀念，也就依此對治無因或邪因論。…〔中略〕…因緣是很複雜的，其中有主要的，或次要的，必須由種種因緣和合，才能產生某一現象。佛法依此因緣論的立場，所以偶然而有的無因論，不能成立。

二、事待理成：…〔中略〕…

三、有依空立：…〔下略〕…

⁹⁵ 參見下文〈（捌）解脫道與慈悲心行〉所說：「『初期大乘』是菩薩道。…〔中略〕…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。」

關於「解脫」，參見：

（1）印順法師，《印度佛教思想史》，p.102：

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

（2）印順法師，《印度佛教思想史》，p.101：

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

（3）印順法師，《佛法是救世之光》，p.407：

然大乘佛法的思想，則完全不同。它以為生即無生，無生而不離生，故正面的去從事經濟政治等活動，並不妨礙自己的清淨解脫。它要從世間的正業去體驗而得解脫，這種解脫，叫做不思議解脫，這在《華嚴經》裡說得很多。

(一) 探求「經說的依據」

一、(民國二十九年)虛大師在〈我怎樣判攝一切佛法〉中，說到「行之當機及三依三趣」，以為現在進入「依人乘行果，趣進修大乘行的末法時期」；應「依著人乘正行，先修成完善的人格，……由此向上增進，乃可進趣大乘行」。

這是能適應現代根機，但末法時期，應該修依人乘而趣大乘行，沒有經說的依據，不易為一般信徒所接受。反而有的正在宣揚：稱名念佛，是末法時期的唯一法門呢！所以我要從佛教思想的演化中，探求人間佛教的依據。⁹⁶

(二) 抉擇取捨不同

1、大師的思想：核心是中國佛教傳統（後期大乘）

二、大師的思想，核心還是中國佛教傳統的。臺、賢、禪、淨（本是「初期大乘」的方便道）的思想，依印度佛教思想史來看，是屬於「後期大乘」的。

這一思想在中國，我在〈談入世與佛學〉中，列舉三義：一、「理論的特色是至圓」；二、「方法的特色是至簡」；三、「修證的特色是至頓」。在信心深切的修學者，沒有不是急求成就的。「一生取辦」，「三生圓證」，「直指人心見性成佛」，「立地成佛」，或「臨終往生淨土」，就大大的傳揚起來。

2、導師的思想

(1) 評論

A、評「傳統思想（後期大乘）」：人菩薩行是不可能發揚

真正的大乘精神，如彌勒的「不修（深）禪定，不斷（盡）煩惱」，⁹⁷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！

B、評「秘密大乘佛法」：這一思想傾向的最後一著

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。

(2) 抉擇：斷然贊同「佛法」與「大乘佛法的初期行解」

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。⁹⁸

⁹⁶ 參見末後一節〈一〇 向正確的目標邁進〉的末後一段所說：「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。」

⁹⁷ (1) 《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經》卷1（大正14，418c6-9）：

此阿逸多具凡夫身未斷諸漏，此人命終當生何處？其人今者雖復出家，不修禪定，不斷煩惱，佛記此人成佛無疑，此人命終生何國土？

(2) 印順法師，《佛法是救世之光》，pp.31-32：

彌勒菩薩之所以表現這種風格，因為在五濁惡世，菩薩的修行，應該重在布施、持戒、忍辱、精進、慈悲、智慧……。如不修習這些功德，福德不足，慈悲不足，專門去修定斷煩惱，是一定要落入小乘的。彌勒菩薩表現了菩薩的精神，為末世眾生作模範，所以並不專修禪定，斷煩惱，而為了利益他人，多作布施、持戒、忍辱、慈悲、精進等功德。

⁹⁸ 參見末後一節〈一〇 向正確的目標邁進〉的末後一段所說：「從印度佛教思想的演變過程中，探求契

(三) 明確的「不神(天)化」立場

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！」⁹⁹

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！」

⁹⁹ 比較「大師與導師對天神化的立場」：

(1) 參見末後一節所說：

一〇 向正確的目標邁進

人菩薩行——人間佛教的開展，是適合現代的，但也可能引起副作用。我以為，佛法有不共一般神教的特性，是應該確認肯定的。…〔中略〕…大乘佛教的無限寬容性(印度佛教老化的主因)，發展到一切都是方便，終於天佛不二。

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

…〔中略〕…

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

(2) 印順法師，《永光集》，pp.253-254：

^(一) 中國佛教的衰落，⁽¹⁾ 虛大師^(A) 在「人」上著想；^(B) 雖說「學理(法)革命」，而革新的只是適應時機的方便。⁽²⁾ 我當然也知道「人」的低落與墨守成規，但從史的探求中，「確認佛法的衰落，與演化中的神(天)化，(庸)俗化有關」(《遊心法海六十年》遊心法海六十年》五四頁)佛教的衰落，從印度到中國，^(A) 不只是「人」的低落，^(B) 而也是「法」的神化、俗化。

^(二) 由於這一理念不同，在大乘三宗(或三系)的討論上，呈現出彼此間的差異。⁽¹⁾ 大師說三宗平等(其實也有不平等)，而以宋以來的佛法傳統——法界圓覺宗為最高妙；為了支持這一理由，以馬鳴(?)的《大乘起信論》，為早於龍樹、無著的。⁽²⁾ 而我以為：「能立本於(釋迦佛時)初期佛教之淳樸，宏闡中期佛教(初期大乘經與龍樹論)之行解——梵化之機應慎，攝取後期佛教(虛妄唯識、真常唯心)之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟！」(《印度之佛教·自序》七頁)

(3) 印順法師，《無諍之辯》，〈談入世與佛學〉，pp.190-191：

(十七年)講《人生佛學》時說：「大乘有圓漸圓頓之別，今以適應重徵驗，重秩序，重證據之現代科學化故，當以圓漸之大乘法為中心。」…〔中略〕…大師的思想，孕育於中國傳統——圓頓大教，而藉現實環境的啟發，知道神學式的，玄學式的理論與辦法，已不大能適應了。…〔中略〕…為了誘導中國佛教，尊重事實，由人生正行以向佛道，不惜說中國佛教的修行是小乘。大師那有不知參禪、念佛，是至圓、至頓、至簡、至易的究竟大乘呢！問題在：入世、利他、無所不施——這些問題，在凡夫面前，即使理上通得過，事上總是過不去。由於圓頓大乘是小乘急證精神的復活，所以方便的稱之為小乘行，策勵大家。這真可說眉毛拖地，悲心徹髓了！

(4) 印順法師，《佛在人間》，〈人間佛教緒言〉，pp.18-22：

人生與人間：…〔中略〕…大師以為：人間佛教不如人生佛教的意義好。…〔中略〕…

…〔中略〕…

人生佛教是極好了，為什麼有些人要提倡人間佛教呢？⁽¹⁾ 約顯正方面說，大致相近；⁽²⁾ 而在對治方面，覺得更有極重要的理由。…〔中略〕…這^(A) 不但中國流於死鬼的偏向，^(B) 印度後期的佛教，也流於天神的混濫。如印度的後期佛教，背棄了佛教的真義，不以人為本而以天為本(初

二、從印度佛教史的抉擇，推重「佛法」與「初期大乘」

(一) 如人的一身，自童真、少壯、衰老而死亡

從印度佛教的興起，發展，衰落而滅亡，我譬喻為：「正如人的一身，自童真、少壯而衰老。⁽¹⁾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？⁽²⁾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。」

(二) 推重「(童真的)佛法」與「(少壯的)初期大乘」

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。

(三)「後期佛教」與「秘密大乘」，非常契合老年心態

1、述「老年心態」

由壯年而入老年，⁽¹⁾內心越來越空虛（所以老年的多信神教），思想也接近唯心（唯我、唯神）論。⁽²⁾是唯心論者，而更多為自己著想。^(A)為自己身體的健在著想，長生不老的信行，大抵來自早衰與漸老的。^(B)老年更貪著財物，自覺年紀漸老了（「人生不滿百，常有千歲憂」），多為未來的生活著想，所以孔子說：老年「戒之在得」。¹⁰⁰

2、證「後期佛教與秘密大乘，非常契合老年心態」

印度「後期佛教」與「秘密大乘」，非常契合於老年心態。

唯心思想的大發展，是一。

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。

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。

(四) 結說：為佛法的久住世間而盡一分佛弟子的責任

我在這樣的抉擇下，推重人間的佛陀，人間的佛教。

我初學佛法——三論與唯識，就感到與現實佛教界的距離。存在於內心的問題，⁽¹⁾經虛大師思想的啟發，⁽²⁾終於在「佛出人間，終不在天上成佛也」，而得到新的啟發。¹⁰¹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！¹⁰²

重於一神傾向的梵天，後來重於泛神傾向的帝釋天），使佛法受到非常的變化。

所以特提「人間」二字來對治他：這⁽¹⁾不但對治了偏於死亡與鬼，⁽²⁾同時也對治了偏於神與永生。

真正的佛教，是人間的，唯有人間的佛教，才能表現出佛法的真義。所以，我們應繼承「人生佛教」的真義，來發揚人間的佛教。…〔下略〕…

¹⁰⁰ 印順法師，《華雨集》（第四冊），〈法海探珍〉，p.110：

後期佛教是衰老，一直向滅亡前進。⁽¹⁾它的經驗豐富，哲理的思辨，中期也有不及它的地方。⁽²⁾它的惰性漸深，暮氣沉沉，專為子女玉帛打算，卻口口聲聲說為人。

¹⁰¹ 參見本節上文所說：「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。」

¹⁰² 詳參「第一節〈一 探求佛法的信念與態度〉」。

三、重申〈人間佛教要略〉的要義

（一）總說「適應現代的佛法，即脫落鬼、神（天）化，回到現實人間的佛法本義」

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

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

（二）略述〈人間佛教要略〉的含義

這裏略述〈人間佛教要略〉的含義。

1、論題核心：人、菩薩、佛

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

⁽¹⁾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。⁽²⁾要「悲心增上」，人而進修菩薩行的，正信正見以外，一定要力行十善利他事業，以護法利生。¹⁰³

2、理論原則

二、「理論原則」是：

（1）法與律合一（「佛法」化世的根本原則）

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

（2）緣起與空性統一（大乘法，尤其是龍樹論的特色）

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

（3）自利與利他統一（為利眾生，而廣學一切，淨化身心）

「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，

¹⁰³（1）印順法師，《成佛之道》（增注本），p.a4：

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

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

人乘正行而趣向佛道，也就是攝得五乘共法，三乘共法功德而趣入佛道。

（2）印順法師，《華雨集》（第四冊），pp.105-106：

或者認為非迫切的厭離（無常苦）自己的生死，它絕不能認識他人的苦痛，發大悲心去利人。他們的意見，非「從無常門入」不可，這是非常錯誤的。他如果願意一讀《諸法無行經》，就知道行徑的各別了。

「從空而入」的依人乘而進趣佛乘，不是貪戀世間，在性空的正見中，才能觀生死無常而不致退失呀！

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。¹⁰⁴

3、時代傾向

三、「時代傾向」：

(1) 青年時代

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

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

(2) 處世時代

現在是「處世時代」：佛教本來是在人間的，⁽¹⁾佛與弟子，經常的「遊化人間」。⁽²⁾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(組織)時代

現在是「集體(組織)時代」：⁽¹⁾摩訶迦葉修頭陀行，釋尊曾勸他回僧伽中住；優波離想獨處修行，釋尊要他住在僧中；⁽²⁾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，⁽¹⁾不但出家的僧伽，要更合理(更合於佛意)化，⁽²⁾在家弟子學修菩薩行的，也應以健全的組織來從事利他而自利(不是為個人謀取名位權利)。

4、修持心要：信、智、悲

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

¹⁰⁴ 印順法師，《佛在人間》，〈人間佛教要略〉，pp.110-112：

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

菩薩的自利，從利他中得來，一切與利他行相應。如持戒，即不妨害眾生；習定而修慧發通，可以知根機而化濟眾生。大乘道的自利，不礙利他，反而從利他中去完成。

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

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

^{〔1〕}「有信無智長愚癡，有智無信長邪見」；^{〔2〕}如信與智增上而悲心不足，就是二乘；如信與慧不足，雖以慈悲心而廣作利生善業，不免是「敗壞菩薩」（修學菩薩而失敗了）。所以在人間而修菩薩行的，此三德是不可偏廢的！

（捌）解脫道與慈悲心行

（《人間佛教論集》，pp.50-57）

一、引言：世間是緣起的，不能免於抗拒或俗化，但到底是越減少越好

虛大師提倡「人生佛教」（我進而稱之為「人間佛教」），¹⁰⁵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^{〔1〕}傳統的佛教界，可能會不願探究，道聽塗說而引起反感；^{〔2〕}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！

二、明「解脫道」

（一）疑難與略釋

「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）總說解脫行

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

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

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

（三）特詳出家與在家的「施」

1、出家眾「法施（啟發、激勵人心，向上向解脫）」

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。¹⁰⁶

¹⁰⁵ 印順法師，《佛在人間》，〈人間佛教緒言〉，pp.21-22：

人生佛教是極好了，為什麼有些人要提倡人間佛教呢？^{〔1〕}約顯正方面說，大致相近；^{〔2〕}而在對治方面，覺得更有極重要的理由。…〔中略〕…所以，我們應繼承「人生佛教」的真義，來發揚人間的佛教。

¹⁰⁶ 印順法師，《學佛三要》，〈慧學概說〉，p.176：

慧學的所明事相，大抵先是：知因果，知善惡，知有前生後世，知有沉淪生死的凡夫，知有超出三界

⁽¹⁾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；⁽²⁾解脫也是這樣，是如實修行所得到的，釋尊是老師（所以稱為「本師」）那樣，教導我們而已。

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

2、在家眾多修「財施」

在家弟子也要有正見，正行，⁽¹⁾也有為人說法的，如質多長者。¹⁰⁷⁽²⁾在家眾多修財物的施予，^(A)有悲田，那是慈濟事業；^(B)有敬田，如供養父母、尊長、三寶；^(C)有「種植園果故，林樹蔭清涼（這是印度炎熱的好地方），橋船以濟度，造作福德舍，穿井供渴乏，客舍供行旅」的，¹⁰⁸那是公共福利事業了。

（四）結明：「出世」是超勝世間，不是隱遁、遠走；「出家」，更近人間

佛教有在家出家——四眾弟子，而我國一般人，總⁽¹⁾以為佛教就是出家，⁽²⁾誤解出世為脫離人間。

不知⁽¹⁾「出世」是超勝世間，不是隱遁，也不是想遠走他方。⁽²⁾佛制比丘「常乞食」，不許在山林中過隱遁的生活，所以我在《佛在人間》中，揭示了（子題）「出家，更接近了人間」，這不是局限於家庭本位者所能理解的。

三、解脫心與利他的心行，並不相礙

（一）疑難

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。

（二）釋疑

1、解脫的心行，決不是沒有慈悲心行

然佛法的究竟理想是解脫，而解脫心與利他的心行，是並不相礙的。雖受時代的局限，不能充分表達佛的本懷，但決不能說只論解脫，而沒有慈悲利他的。¹⁰⁹舉例說：

的聖者……等等。信解得這些，才算具備世間正見（世俗慧），也就是修習慧學的初步基礎。…〔下略〕…

¹⁰⁷ 《增壹阿含經》卷3〈27 清信士品〉（大正2，559c9-10）：

我弟子中，…〔中略〕…第一智慧，質多長者是。

¹⁰⁸ 《雜阿含·997經》卷36（大正2，261b3-11）：

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。」

¹⁰⁹ （1）印順法師，《學佛三要》，〈自利與利他〉，pp.145-146：

淨化身心，擴展德性，從徹悟中得自利的解脫自在，本為佛弟子的共同目標。聲聞道與菩薩道的差別，只在⁽¹⁾重於自利，⁽²⁾或者重於利他，從利他中完成自利。

⁽¹⁾聲聞不是不能利他的，也還是住持佛法，利樂人天，度脫眾生，不過重於解脫的己利。^(A)在未得解脫以前，厭離心太深，不大修利他的功德。^(B)證悟以後，也不過隨緣行化而已。⁽²⁾而菩薩，^(A)在解脫自利以前，著重於慈悲的利他。所以說：「未能自度先度人，菩薩於此初發心。」^(B)證悟以後，更是救濟度脫無量眾生。

所以⁽¹⁾聲聞乘的主機，是重智證的；⁽²⁾菩薩乘的主機，是重悲濟的。

（2）印順導師《佛在人間》〈人間佛教要略〉p.109～p.110：

聲聞乘重在斷煩惱，了生死，著重於自己身心的調治，稱為自利。這在離繫縛，得解脫的立場來說，是不可非難的。

(1) 佛世在家弟子「(外內)財施的實例」

佛的在家弟子⁽¹⁾^(A)須達多，好善樂施，被稱為給孤獨長者。^(B)梨師達多弟兄，也是這樣。⁽²⁾摩訶男為了保全同族，願意犧牲自己的生命。

這幾位都是證聖果的，能說修解脫道的沒有道德意識嗎？

(2) 佛世出家比丘「法施的實例」

佛世的出家比丘，身無長物，當然不可能作物質的布施，然⁽¹⁾如富樓那的甘冒生命的危險，去教化羸獷的邊民，能說沒有忘我為人的悲心嗎？⁽²⁾比丘們為心解脫而精進修行，但每日去乞食，隨緣說法。為什麼要說法？經中曾不止一次的說到。如釋尊某次去乞食，那位耕田婆羅門，譏嫌釋尊不種田（近於中國理學先生的觀點，出家人是不勞而食）。釋尊對他說：我也種田，為說以種田為譬喻的佛法。耕田婆羅門聽了，大為感動，要供養豐盛的飲食，釋尊不接受，因為為人說法，是出於對人的關懷，希望別人能向善、向上、向解脫，而不是自己要得到什麼（物質的利益）。解脫的心行，決不是沒有慈悲心行的。

2、釋尊滅後的佛教發展中，有些確乎遠離佛法的本意

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

(1)「無量三昧」例

A、佛世：通無漏（解脫心與道德心不二）

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

^(一)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。

^(二)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。¹¹⁰

聲聞乘著重身心的調伏，對人處事，決不專為私利而損他的。聲聞賢聖，一樣的持戒，愛物，教化眾生，這與凡夫的自私自利，根本不同。

大乘指斥他們為小乘自利，是說他過分著重自心煩惱的調伏，而忽略了積極的利他，不是說他有自私的損人行為。

¹¹⁰ (1) 印順法師，《學佛三要》，〈慈悲為佛法宗本〉，pp.138-139：

在體證法性的現觀中，《阿含經》中本有四名，實與四法印相契合。

- 無所有〈無願〉……諸行無常
- 無量……所受皆苦
- 空……諸法無我
- 無相……涅槃寂靜

無量三昧，是可以離欲的，與空、無相、無願的意義相同。但在聲聞佛教的昂揚中，無量三昧是被遺忘了。不知道，⁽¹⁾無量即無限量，^(A)向外諦觀時，慈悲喜捨，遍緣眾生而沒有限量，一切的一切，名為四無量定。^(B)向內諦觀時，眾生的自性不可得，並無自他間的限量性。⁽²⁾所以無量三昧，即是緣起^(A)相依相成的，^(B)無自無他而平等的正觀。

通達自他的相關性，平等性，智與悲是融和而並無別異的。無量三昧的被遺忘，說明了聲聞佛教的偏頗。佛教的根本心髓——慈悲，被忽視，被隱沒，實為初期佛教的唯一不幸事件。到大乘佛教興起，才開顯出來。

所以佛弟子的體證，如契合佛的精神，決非偏枯的理智體驗，而是悲智融貫的實證。是絕待真

B、佛後（小乘）：解說為世俗，不能解脫

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。

(2)「戒（尸羅）」例

A、律師們重戒相或拘泥固執

又如戒，^[1]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。^[2]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。

B、詳正義

(A) 三學中戒（尸羅）的本義：「性善」或「數習」（「戒體」）

理的體現，也是最高道德（無私的、平等的慈悲）的完成。唯有最高的道德——大慈悲，才能徹證真實而成為般若。所以說：「佛心者，大慈悲是。」

(2) 印順法師，《中觀今論》，pp.a7-a8：

智慧與慈悲，為佛法的宗本，而同基於緣起的正覺。

^[1]從智慧（真）說：一切是緣起的存在，展轉相依，剎那流變，即是無我的緣起。無我，即否定實在性及所含攝得不變性與獨存性。…〔中略〕…相對的存在——假有，為人類所能經驗到的，極無自性而宛然現前的不能想像有什麼實體，但也不能抹煞這現實的一切。

^[2]從德行（善）說：緣起是無我的，人生為身心依存的相續流，也是自他依存的和合眾。佛法不否認相對的個性，而一般強烈的自我實在感——含攝得不變、獨存、主宰——即神我論者的自由意志，是根本錯誤，是思想與行為的罪惡根源。否定這樣的自我中心的主宰欲，才能體貼得有情的同體平等，於一切行為中，消極的不害他，積極的救護他。

自私本質的神我論者，沒有為他的德行，什麼都不過為了自己。唯有無我，才有慈悲，從身心相依、自他共存、物我互資的緣起正覺中，涌出無我的真情。

真智慧與真慈悲，即緣起正覺的內容。

(3) 印順法師，《學佛三要》，〈慈悲為佛法宗本〉，pp.120-123：

二慈悲的根源

…〔中略〕…依佛法說，慈悲是契當事理所流露的，從共同意識而泛起的同情。這可從兩方面說：

^[1]從緣起相的相關性說：…〔中略〕…所以從這樣的緣起事實，而成為人生觀，即是無我的人生觀，互助的人生觀，知恩報恩的人生觀，也就是慈悲為本的人生觀。…〔中略〕…人與人間，眾生間，是這樣的密切相關，自然會生起或多或少的同情。同情，依於共同意識，即覺得彼此間有一種關係，有一種共同；由此而有親愛的關切，生起與樂或拔苦的慈悲心行。…〔中略〕…慈悲（仁、愛），為道德的根源，為道德的最高準繩，似乎神秘，而實是人心的映現緣起法則而流露的——關切的同情。

^[2]再從緣起性的平等性來說：緣起法是重重關係，無限的差別。這些差別的現象，都不是獨立的、實體的存在。所以從緣起法而深入到底裡，即通達一切法的無自性，而體現平等一如的法性。這一味平等的法性，不是神，不是屬此屬彼，是一一緣起法的本性。從這法性一如去了達緣起法時，不再單是相依相成的關切，而是進一步的無二無別的平等。大乘法說：眾生與佛平等，一切眾生都有成佛的可能性，這都從這法性平等的現觀中得來。在這平等一如的心境中，當然發生「同體大悲」。有眾生在苦迫中，有眾生迷妄而還沒有成佛，這等於自己的苦迫，自身的功德不圓滿。大乘法中，慈悲利濟眾生的心行，盡未來際而不可已，即由於此。

一切眾生，特別是人類，^[1]不但由於緣起相的相依共存而引發共同意識的仁慈，^[2]而且每每是無意識地，直覺得對於眾生，對於人類的苦樂共同感。無論對自，無論對他，都有傾向於平等，傾向於和同，有著同一根源的直感與渴仰。這不是神在呼召我們，而是緣起法性的敞露於我們之前。我們雖不能體現他，但並不遠離他。由於種種顛倒，種種拘蔽，種種局限，而完全莫名其妙，但一種歪曲過的，透過自己意識妄想而再現的直覺，依舊透露出來。這是（歪曲了的）神教的根源，道德意識，慈悲精神的根源。

慈悲，不是超人的、分外的，只是人心契當於事理真相的自然的流露。

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

尸羅，古人一向譯作「戒」，其實是「好行善道，不自放逸」，也就是樂於為善，而又謹慎的防護（自己）惡行的德行。這是人類生而就有的，又因不斷為善（離惡）而力量增強，所以解說為「性善」，或解說為「數習」。¹¹¹

(B) 尸羅的十善行，以慈心為本（受戒，本是出於理性、同情而自覺應這樣）

尸羅是人與人間的道德（狹義是「私德」）軌範，十善是印度一般的善行項目，所以不只是佛弟子所有，也是神教徒，沒有宗教信仰者所有的。尸羅，是不一定受戒（一條一條的「學處」，古人也譯為戒）的，也是可以受的。

受戒，本是自覺的，出於理性，出於同情，覺得應該這樣的。如十善之一——不殺生，經上這樣說：「斷殺生，離殺生，棄刀杖，慚愧，慈悲，利益安樂一切眾生。」

（《增支部·十集》）「若有欲殺我者，我不喜；我若所不喜，他亦如是，云何殺彼？作是覺已，受不殺生，不樂殺生。」（《雜阿含經》卷三七）不殺生，是「以己度他情」的。我不願意被殺害，他人也是這樣，那我怎麼可以去殺他！所以不殺生，內心中含有慚愧——「崇重賢善，輕拒暴惡」的心理；有慈悲——「利益眾生，哀愍眾生」的心理（依佛法說：心是複雜心所的綜合活動）。

不殺生，當然是有因果的，但決不是一般所說的那樣，殺了有多少罪，要墮什麼地獄，殺不得才不殺生，出於功利的想法。不殺生（其他的例同），實是人類在（緣起的）自他依存中，（自覺或不自覺的）感覺到自他相同，而引發對他的關懷與同情，而決定不殺生的。

(C) 出家戒行（重於私德），也還是慈心為本

釋尊最初的教化，並沒有一條條的戒——學處，只說⁽¹⁾「正語，正業，正命」；⁽²⁾「身清淨，語清淨，意清淨，命清淨」。

一條一條的戒，是由於僧伽的組合，為了維護僧伽的和、樂、清淨而次第制立的。制戒時，佛也每斥責違犯者沒有慈心。可見（在僧伽中）制定的戒行（重於私德），也還是以慈心為本的。

我曾寫有〈慈悲為佛法宗本〉，〈一般道德與佛化道德〉，可以參閱。

¹¹¹ 印順法師，《華雨集》（第四冊），pp.277-278：

一般以為，戒就是（法律那樣的）這樣不可犯，那樣不可以，不知這只是戒的施行項目，不是戒的實質。什麼是戒呢？⁽¹⁾梵語尸羅，譯為戒。「尸羅（此言性善），好行善道，不自放逸（作惡），是名尸羅。或受戒行善，或不受戒行善，皆名尸羅」。戒是「性善」，「數習」所引發的性善。戒不是一般的善行，是經父母師友的啟發，或從自身處世中引發出來。內心一度的感動、激發，性善力（潛在的）生起，有勇於為善，抗拒罪惡的力量。如遇到犯罪的因緣，內心會（不自覺的）發出抗拒的力量。「性善」是潛在而日夜常增長的，小小違犯，性善的戒德還是存在，不過犯多了，戒力會減退（名為「戒羸」）。如犯了重大的惡行，性善的力量消失，這就是「破戒」了。⁽²⁾「性善」的戒德，名為「律儀」（也譯為「護」），就是佛法所說的「戒體」。這樣的戒善，沒有佛法的時代，或有法而不知的人，都可以生起的，不過佛法有正見的攝導，表現於止惡行善，更為正確有力而不致偏失吧了！…〔中略〕…所以出現於內心深處的性善戒，是佛弟子受戒、持戒的要點。

3、結：通過「無我的解脫道」，才能有「忘我為人的最高道德」

總之，⁽¹⁾佛說尸羅的十善行，是以慈心為本的；⁽²⁾財與法的布施；⁽³⁾^(A)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；^(B)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。

四、結論：菩薩大行，不離解脫道（般若），只是悲心強些，多為眾生不求急證

「初期大乘」是菩薩道。菩薩道的開展，來自釋尊的本生談；「知滅而不證」（等於無生忍的不證實際）的持行者，可說是給以最有力的動力。¹¹²

菩薩六度、四攝的大行，是在「一切法不生」，「一切法空」，「以無所得為方便」（空慧）而進行的。不離「佛法」的解脫道——般若，只是悲心要強些，多為眾生著想，不急求速證而已。¹¹³

（玖）人菩薩行的真實形象

（《人間佛教論集》，pp.57-63）

一、以三心為基本

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

（一）發（願）菩提心

一、發（願）菩提心：

1、要說

扼要的說，是以佛為理想，為目標，立下自己要成佛的大志願。

¹¹² 印順法師，《空之探究》，pp.152-153：

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

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

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

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

¹¹³ 印順法師，《中觀論頌講記》，pp.28-29：

在通達性空慧上，大小平等，他們的差別，究竟在什麼地方呢？這就在悲願的不同：小乘聖者，沒有大悲大願，不發菩提心去利益有情，菩薩卻發廣大心，修廣大行，普願救濟一切有情。在這點上，表示了大小乘顯著的差別，一是專求己利行的，一是實踐普賢行的。

至於在見實相的空慧方面，只有量的差別，「聲聞如毛孔空，菩薩如太虛空」；而質的方面，可說毫無差別。

2、詳明

(1) 先要信解「佛陀的崇高偉大」

發大菩提心，先要信解佛陀的崇高偉大：¹¹⁴智慧的深徹（智德），悲心的廣大（悲德），心地的究竟清淨（斷德），超勝一切人天，阿羅漢也不及佛的圓滿。

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

(2) 「緣眾生苦起大悲心」，引發「上求下化的菩提心」，並修達「不退」

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。¹¹⁵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」，¹¹⁶所以要修習菩提心，志願堅定，以達到不退菩提心。

(二) 大悲心：菩薩行的根本

二、大悲心，是菩薩行的根本。

1、以解脫「生死苦」為最高理想，故單說「大悲為本」

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。¹¹⁷

2、「從人類、眾生的相互依存，到自他平等、自他體空」去理解修習

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。

(三) 空性見：緣起的空性（緣起即空性，空性即緣起）

三、空性見，空性是緣起的空性。¹¹⁸

¹¹⁴ 印順法師，《成佛之道》（增注本），pp.259-260：

⁽¹⁾ 發菩提心，主要是以佛菩提為理想而誓願希求。著重在佛德的崇高深妙而發心願求，當然是發菩提心的主要內容。⁽²⁾ 但如缺少了另一要素——悲願，那^(A)不是不圓滿的，^(B)就是容易退墮的。…〔下略〕…

¹¹⁵ 印順法師，《成佛之道》（增注本），p.259：

不忍聖教衰，不忍眾生苦，緣起大悲心，趣入於大乘。

¹¹⁶ 《摩訶般若波羅蜜經》卷15〈50 成辦品〉（大正08，329b13-14）：

譬如輕毛，隨風東西。須菩提！當知是菩薩發意不久，…〔下略〕…

¹¹⁷ 印順法師，《學佛三要》，〈菩提心的修習次第〉，pp.99-101：

三 菩提心之本在悲

…〔中略〕…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。

…〔中略〕…所以菩薩利生而著重救苦——悲心為懷。相傳有常啼菩薩，常悲菩薩，即因見到眾生大苦，而常為一切眾生而悲傷。這表示菩薩的悲憫心重，也揭示了大乘法門的根本。

慈悲——與樂和拔苦，對這苦痛重重的世間而言，顯然的，拔苦更為它所急需。

如一塊荒蕪的園地，必先將那不良的荊棘雜草除去，然後播下好種，才有用處。⁽¹⁾ 眾生的煩惱病太多，若不設法去其病根（也是苦因），一切快樂的施予，都不會受用。就像一個少年，習氣不好，專交壞朋友，每天閒蕩胡鬧，搞到傾家蕩產，衣食無著，為非作惡。你若想救他，單給他金錢資具，使他圖得一時的舒適，是不夠徹底的，甚至可能弄得更糟。因為根本問題還沒有解決——他的性格，習慣，還未改正過來；也就是說，他的苦根還沒有斷除，這麼給他好處，於他不會有什麼實利。⁽²⁾ 整個世界也都如此，若不除去種種的罪惡，苦痛，則人間雖有福樂，也是暫時的，不究竟的。

所以佛教重視苦，重視救苦，好像是悲觀、消極，其實佛教正因認識而把握了這個問題，才提供了徹底淨化世間，滿足眾生真正安樂的辦法。

1、五乘共法：緣起的「世間正見」

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、三乘共法：緣起的「出世正見」（緣起的「三法印、三解脫門」）

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〕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。

〔二〕緣起無常，所以是苦——不安穩而永不徹底的。¹¹⁹

〔三〕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。

〔四〕空，無願，無相——三解脫門：〔1〕觀無我我所名空，〔2〕觀無常苦名無願，〔3〕觀涅槃名無相。¹²⁰

3、大乘不共法

（1）緣起即空性，空性即緣起（緣起的「三法印即一實相印」）

其實，生死解脫的涅槃，是超越的，沒有相，也不能說是無相。大乘顯示涅槃甚深，稱之為空（性），無相，無願，真如，法界等。因無我我所而契入，假名為空，空（相）也是不可得的。

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

（2）「正知緣起而不著相（無所得）」，才能成就菩薩大行

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！

（四）警結

1、三心是修菩薩行所必要，悲心更重要（缺悲心，什麼都與成佛因行無關）

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

《曲肱齋叢書》說到：西藏一位修無上瑜伽的大威德法門，得到了大成就，應該是成佛不遠了吧！大威德明王是忿怒相，這位修大威德而得大成就的，流露出凶暴殘酷的神情，見他的都驚慌失措，有的竟被他嚇死了！這位大成就者原來沒有修慈悲心。可見沒有慈悲心，古德傳來的什麼高明修法，都不屬於成佛因行的。

¹¹⁸ 參見本節下文所說：「依『緣起甚深』而通達『涅槃（寂滅）甚深』」。

¹¹⁹ 印順法師，《性空學探源》，pp.38-39：

一般說：受有三種或五種，人生並不是沒有樂受、喜受。不過「無常故苦」，是就徹底的究竟的歸宿說的；人生雖暫有些許的快樂，可是絕不是永久可靠的。《雜阿含》四七三經說：

我以一切行無常故，一切諸行變易法故，說諸所有受悉皆是苦。

…〔中略〕…「無常故苦」，是在一切不徹底，終歸要毀滅的意義上說的。

如只說無常變化，那樂的可變苦而稱為壞苦，苦的不也同樣可變樂嗎？這種苦的認識，是不夠深刻的。在徹底要磨滅的意義上看，苦才夠明顯、深刻。

¹²⁰ 印順法師，《空之探究》，p.62：

〔1〕空是重於無常、無我的世間；〔2〕無相是離相以外，更表示出世的涅槃；〔3〕無願是厭離世間，向於寂滅的涅槃：空，無願，無相——三三昧，三解脫門，就這樣的成立了。

2、三心的修學，切勿高推聖境，要從切近處學習起

菩提心，大悲心，空性見——三者是修菩薩行所必備的，切勿高推聖境，要從切近處學習起！我曾寫有〈菩提心的修習次第〉，〈慈悲為佛法宗本〉，〈自利與利他〉，〈慧學概說〉等短篇。¹²¹

二、依三心而行十善——初學的「十善菩薩」

(一) 述「十善菩薩」行

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」。¹²²十善是：⁽¹⁾不殺生，不不與取[偷盜]，不邪淫（出家的是「不淫」），這三善是正常合理的身行。⁽²⁾不妄語，不兩舌，不惡口，不綺語，這四善是正常合理的語（言文字）行。⁽³⁾不貪，不瞋，不邪見，這三善是正常合理的意行。^(A)這裏的不貪，是不貪著財利、名聞、權力；^(B)不瞋就是慈（悲）心；^(C)不邪見是知善惡業報，信三寶功德；知道前途的光明——解脫、成佛，都從自己的修集善行中來，不會迷妄的求神力等救護。這十善，如依三心而修，就是「十善菩薩」行了。¹²³

(二) 初學菩薩行者「應有的認識」

1、要達成利他，不能不淨化自己（理想要高，實行要從切近處做起）

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！¹²⁴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。」¹²⁵怎樣的先度他呢？如有福國利民

¹²¹ 印順法師，《華雨集》（第五冊），〈遊心法海六十年〉，p.23：

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⁽¹⁾《信心的修學》，《菩提心的修習次第》，是屬於「信願」的。⁽²⁾《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。⁽³⁾《慧學概說》，是屬於「智慧」的。

¹²² 《仁王護國般若波羅蜜多經》卷1〈3 菩薩行品〉（大正8，837b13-14）：

十善菩薩發大心，長別三界苦輪海，中下品善粟散王，上品十善鐵輪王。

¹²³ 印順法師，《佛在人間》，〈從人到成佛之路〉，p.140：

十善菩薩，是初心菩薩，發大悲為主的大菩提心，要成佛度眾生，依這十種善行去修學，可說人人能學。如說不會做，那一定是自己看輕自己。佛法說：人，要有健全的人格，就得從五戒、十善做起，十善便是人生的正行。

⁽¹⁾如有崇高道德，能行十善，缺少大悲心，還只是世間的聖人，人中的君子。⁽²⁾佛法就不同了，十善正行，是以發大悲心為主的菩提心為引導的，所以即成為從人到成佛的第一步。

¹²⁴ 印順法師，《佛在人間》，〈人間佛教要略〉，pp.103-104：

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

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

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

¹²⁵ 《大般涅槃經》卷38〈12 迦葉菩薩品〉（大正12，590a22）：

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。¹²⁶

2、自身進修中，隨分隨力利他；不斷進修，自身福智漸大，利他力量也越大

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

三、「佛法」與「初期大乘」，予人菩薩行的良好啟示與依行

(一) 良好的啟示

修人菩薩行的人間佛教，「佛法」與「初期大乘」有良好的啟示。

1、「初期大乘」

(1) 維摩詰長者：普入社會，使人向善、向上，引發菩提心

如維摩詰長者，⁽¹⁾六度利益眾生外，⁽²⁾從事^(A)「治生」，是從事實業；^(B)「入治政法」，是從事政治；^(C)在「講論處」宣講正法；在「學堂（學校）誘開童蒙」，那是從事教育了。^(D)「淫坊」，「酒肆」也去，那是「示欲之過」，「能立其志（不亂）」。¹²⁷普入社會，使別人向善、向上，引發菩提心，這是一位在家大菩薩的形象。

(2) 善財參訪的善知識：從自己所知所行而引人學菩薩行

善財童子的參訪善知識，表示了另一意義。善財所參訪的善知識，⁽¹⁾初三位是出家的比丘；開示的法門，是（繫）念佛，觀法，處眾[僧]，正確的信解三寶，是修學佛法的前提。⁽²⁾其他的善知識，比丘、比丘尼以外，有語言學者，藝術工作者，建築的數學家，醫師，國王，鬻¹²⁸香師，航海者，法官；總之，出家菩薩以外，在家菩薩是普入各階層的；也有深入外道，以外道身分而教

自未得度先度他，是故我禮初發心。

¹²⁶ 印順法師，《學佛三要》，〈學佛之根本意趣〉，pp.17-19：

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

^(一)修行的主要內容，要清淨自心。因為我們從無始以來，內心中就被許多貪、瞋、邪見、慢、疑等不良分子所擾亂，有了它們的障礙，我們所作所為皆不能如法合律，使自他得益，所以修行必先淨心。淨化內心，並不是擺脫一切外緣，什麼也不做、不想。應該做的還是做，應該想的還是想（觀），不過要引起善心，做得更合理，想得更合法，有益於自他才對。…〔中略〕…

佛法說「心淨眾生淨」；「心淨國土淨」，都是啟示學佛者應從自己淨化起，進而再擴大到國土和其他眾生。這無論是大乘和小乘法，都以此「淨心」為學佛的主要內容。

^(二)其次講到利他為上：依於自他增上的原則說，個人離開了大眾是無法生存的，要想自己獲得安樂，必須大家先得安樂。…〔中略〕…所以小乘行者，專重自利方面，專重自淨其心，自了生死。以大乘說，這是方便行，不是究竟。菩薩重於利他，無論是一切時，一切處，一件事，一句話，都以利他為前提。

淨心第一，還通於二乘；利他為上，才是大乘不共的特色，才更合於佛陀的精神。

¹²⁷ 《維摩詰所說經》卷1〈方便品 2〉(CBETA, T14, no. 475, p. 539, a25-29)：

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。…〔下略〕…

¹²⁸ 鬻(ㄩㄥˋ)：1.賣。(《漢語大詞典》(十二)，p.924)

化外道入佛法的。善知識（後來又加了一些鬼神）們的誘化方便，都是以自己所知所行來教人，所以形成了「同願同行」的一群；也就是從不同事業，攝化有關的人，同向於成佛的大道（我依此而寫有《青年的佛教》）。

2、「佛法」

以自己所作而教人的，《阿含經》已這樣說：如修行十善，那就^[1]「自作」，^[2]「教他作」，^[3]「讚歎（他人）作」，^[4]「見（他人）作（而心生）隨喜」，就是自利利人了。¹²⁹

（二）依行

這是弘揚佛法的善巧方便！試想：修學佛法（如十善）的佛弟子，

^[一]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。

^[二]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。

^[三]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！¹³⁰

四、現代人間佛教的利他菩薩行

（一）總說「慧行與福行」

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

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

（二）別述

1、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，

¹²⁹ 《雜阿含·1059經》卷37（大正2，275c8-14）：

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^[-]^[1]不殺生，^[2]教人不殺，^[3]口常讚歎不殺功德，^[4]見不殺者心隨歡喜；^[二-九]乃至^[+]^[1]自行正見，^[2]教人令行，^[3]亦常讚歎正見功德，^[4]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。

¹³⁰ 印順法師，《無諍之辯》，〈談入世與佛學〉，p.200：

人間一切正行（種田種菜也不例外），都可以利益眾生，都是菩薩事業，都是攝化道場，都是成佛因行。…〔中略〕…

菩薩遍及各階層，不一定是喧赫的領導者。隨自己的能力，隨自己的智慧，隨自己的興趣，隨自己的事業，隨自己的環境；真能從悲心出發，但求有利於眾生，有利於佛教，那就無往而不是入世，無往而不是大乘！這所以菩薩人人可學。

如不論在家出家，男眾女眾，大家體佛陀的悲心，從悲願而引發力量；真誠、懇切，但求有利於人。我相信：涓滴、洪流、微波、巨浪，終將匯成汪洋法海而莊嚴法界，實現大乘的究極理想於人間。否則，根本既喪，什麼入世、出世，都只是戲論而已！

使人正確理解，而有利於佛法的深入人心。

2、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。凡不違反佛法的，一切都是好事。

(三) 結勸：菩薩發心利他，要站穩自己的腳跟（以三心行十善為基礎）

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，^{〔1〕}上也者只是世間的善行，佛法（與世學混淆）的真義越來越稀薄了！^{〔2〕}下也者是「泥菩薩過河」（不見了），引起佛教的不良副作用。總之，菩薩發心利他，要站穩自己的腳跟才得！

（拾）向正確的目標邁進

（《人間佛教論集》，pp.64-70）

一、確認肯定：佛法有「不共一般神教的特性」

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

二、佛法的「寬容特性」所引起的副作用

（一）疑問

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？

（二）釋疑

我當時只歎息而無辭以對。這應該與佛法的寬容特性有關，

1、釋尊的原始佛法，寬容是有原則

但釋尊的原始佛法，寬容是有原則的。如^{〔1〕}不否認印度的群神，而人間勝過天上，出家眾是不會禮拜群神的，反而為天神所禮敬；^{〔2〕}「佛法」是徹底否棄了占卜，咒術，護摩，祈求——印度神教（也是一般低級）的宗教行儀。

2、大乘佛教的無限寬容性，發展到一切皆方便，終於「天佛不二」

大乘佛教的無限寬容性（印度佛教老化的主因），發展到一切都是方便，終於天佛不二。

中國佛教的理論，真是圓融深妙極了，但如應用到現實，那會出現怎樣情形？近代太虛大師，是特長於融會貫通的！三十年發起組織「太虛大師學生會」，會員的資格是：返俗的也好，加入異教的也好，「去陝北」的也好。在大師的意境中，「夜叉、羅剎亦有其用處」（《太虛大師年譜》）。後來，學生會沒有進行。會員這樣的雜濫不純，如真的進行組織活動，夜叉、羅剎（如黑社會一樣）會對佛教引起怎樣的負面作用？

大乘佛教的寬容性，在有利於大乘流通的要求下，種種「方便」漸漸融攝進來，終於到達「天佛一如」的境界。

(三) 評

1、不反對、不能沒方便；但方便有時空適應性，應有「正直捨方便」精神

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

如虛大師在〈我怎樣判攝一切佛法〉中說：「到了這時候，……依天乘行果（天國土的淨土，天色身的密宗），是要被謗為迷信神權的，不惟不是方便，而反成為障礙了！」¹³¹

2、「人間佛教」似漸興，但應機方便的多，契理的少，本質還是「天佛一如」

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！

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？

如對佛法沒有見地，以搞活動為目的，那是庸俗化而已，這裏不必多說。

重要的，⁽¹⁾有的以為「佛法」是解脫道，道德意識等於還在萌芽；道德意識是菩薩道，又覺得與解脫心不能合一，這是漠視般若與大悲相應的經說。⁽²⁾有不用佛教術語來宏揚佛法的構想，這一發展的傾向，似乎有一定思想，而表現出來，卻又是一切神道教都是無礙的共存，還是無所不可的圓融者。⁽³⁾有的提倡「人間佛教」，而對佛法與異教（佛與神），表現出寬容而可以相通的態度。

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

(四) 警：有引起「印度佛教末後一著（為神教侵蝕而消滅）」的隱憂

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

¹³¹ (1) 印順法師，《華雨集》（第五冊），p.273：

⁽¹⁾ 適應時地的方便，能引導人或淺或深的趣入佛法，予佛法以相當有力的發展。⁽²⁾ 但方便到底是方便，尤其是特殊方便，等到時地轉移了，過去的妙方便，可能成為不合時宜的阻力。所以從現代弘法來說，我繼承太虛大師的思想，對於「天菩薩」（以佛菩薩示現夜叉等為主尊的）佛法，不敢苟同。

(2) 印順法師，《印度佛教思想史》，p.a7：

我對印度佛教的論究，想理解佛法的實義與方便，而縮短佛法與現實佛教間的距離。⁽¹⁾ 方便，是不能沒有的；方便適應，才能有利於佛法的弘布。⁽²⁾ 然方便過時而不再適應的，應有「正直捨方便」的精神，闡揚佛法真義，應用有利人間，淨化人間的方便。希望誠信佛法的讀者，從印度佛教思想的流變中，能時時回顧，不忘正法，為正法而懷念人間的佛陀！

(3) 印順法師，《佛法概論》，p.a2：

大乘的應運而盛行，雖帶來新的方便適應，「更以異方便，助顯第一義」；但大乘的真精神，是能「正直捨方便，但說無上道」的，確有他獨到的長處！佛法的流行人間，不能沒有方便適應，但不能刻舟求劍而停滯於古代的。…〔中略〕…這在古代的印度，確乎是大方便，但在時異境遷的今日，今日的中國，多少無上妙方便，已失卻方便大用，反而變為佛法的障礙物了！所以弘通佛法，不應為舊有的方便所拘蔽，應使佛法從新的適應中開展，這才能使佛光普照這現代的黑暗人間。…〔下略〕…

侵蝕而消滅)的隱憂。

(五) 結：人菩薩行，要「認清不共世間的特性，而適應今時今地今人」

真正的人菩薩行，要認清佛法不共世間的特性，而「適應今時今地今人的實際需要」，如虛大師的〈從巴利語系佛教說到今菩薩行〉(以錫蘭等佛教為小乘，虛大師還是承習傳統，現在應作進一步的探求)¹³²所說。

三、成佛的時間

(一) 成佛的久速異說，乃「隨機的方便」

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。

^{(1)(A)}或說三大阿僧祇劫，或說四大阿僧祇劫，或說七大阿僧祇劫，^(B)或說無量阿僧祇劫；⁽²⁾或說一生取辦，即生成佛等，可說眾說紛紜，莫衷一是。

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

(二) 真正發大心的菩薩，從發心以來皆不計較這些

^(一)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。

^(二)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。

^(三)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？

¹³² 參見：

(1) 上文〈八解脫道與慈悲心行〉中所說：

「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。…〔中略〕…

^(一)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)。…〔中略〕…

^(二)在家眾多修財物的施予，⁽¹⁾有悲田，那是慈濟事業；⁽²⁾有敬田，如供養父母、尊長、三寶；⁽³⁾有「種植園果故，林樹蔭清涼(這是印度炎熱的好地方)，橋船以濟度，造作福德舍，穿井供渴乏，客舍供行旅」的，那是公共福利事業了。…〔中略〕…

人間佛教的人菩薩行，以釋尊時代的佛法為本，在以原始佛教為小乘的一般人，也許會覺得離奇的。然佛法的究竟理想是解脫，而解脫心與利他的心行，是並不相礙的。雖受時代的局限，不能充分表達佛的本懷，但決不能說只論解脫，而沒有慈悲利他的。舉例說：…〔中略〕…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。…〔下略〕…

(2) 印順法師，《華雨集》(第四冊)，pp.110-111：

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

我看：⁽¹⁾南方佛教較有實際利人的行為，這是初期佛教的本色。⁽²⁾現階段的中國佛教，不但理論是後期的大乘，唯心的、他力的、速成的行踐，也都是後期佛教的本色。

(3) 印順法師，《華雨集》(第五冊)，〈南傳大藏的中國佛教的重要〉，pp.90-91：

佛法本來是一味的，因根機、傳承等而有不同的開展。我國以「大乘佛法」為主，一向以巴利語三藏等「佛法」為小乘。然深一層探究，⁽¹⁾大乘甚深義，本於「雜阿含」——「相應部」等四部阿含；⁽²⁾而十方世界有佛，菩薩波羅蜜多廣大行，是從「小部」——「雜藏」中來的。我國佛教界，應依巴利語三藏的華譯本，探求「佛法」與「大乘佛法」的通道，互相尊重，現在佛教已進入世界性的時代了！

（三）龍樹呵責「以限量心論菩薩道」，而後期大乘又覺太久而有「速疾成佛」說

^{〔一〕}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）！

^{〔二〕}「大乘佛法」後期，又都覺得太久了，所以有速疾成佛說。

（四）虛大師在佛法中的意趣，可說是人菩薩行的最佳指南

※導師責：想即生成佛，急到連菩薩行也不要了，真是顛倒

太虛大師曾提出〈本人在佛法中之意趣〉，說到「甲、非研究佛書之學者」；「乙、不為專承一宗之徒裔」；「丙、無求即時成佛之貪心」；「丁、為學菩薩發心而修學者。……願以凡夫之身，學菩薩發心修行，即是本人意趣之所在」（《優婆塞戒經講錄》）。想即生成佛，急到連菩薩行也不要了，真是顛倒！虛大師在佛法中的意趣，可說是人間佛教，人菩薩行的最佳指南！

四、勸勉：不忍「聖教衰、眾生苦」，依菩薩正常道而坦然直進

（一）人間佛教的人菩薩行，是「契機」，也是「純正的菩薩正常道（契理）」

人間佛教的人菩薩行，^{〔1〕}不但是契機的，^{〔2〕}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！¹³³

（二）引舊作以明「不住生死、不住涅槃，修菩薩行成佛的大方便」

1、長在生死利生，除堅信願、養慈悲，主要是「勝解空性」

「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。」

2、特論「勝解空性」的大用

（1）若有於世間，正見增上者，雖歷百千生，終不墮惡趣

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：「假始有世間，正見增上者，雖復百千生，終不墮惡趣。」¹³⁴（《雜阿含經》）

¹³³ 印順法師，《我之宗教觀》，〈我怎樣選擇了佛教〉，p.306：

我選擇了佛教，為我苦難中的安慰，黑暗時的明燈。可惜我的根性太鈍，讚仰菩薩常道，不曾能急於求證。然而從此以來，我過著平淡安定的生活，不知別的，只是照著我所選擇的，坦然直進。民國十七年，母親去世了。十八年，父親又去世。該是我出家的因緣熟了！於家庭再沒有什麼顧戀，十九年夏天，發心出離了家。讓我的身心，融化於三寶之中，為這樣最高的宗教而努力。

¹³⁴ 印順法師，《成佛之道》（增注本），pp.64-65：

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

所以，要將正確的知識，時時修習，養成堅定的正見。正見，有世間正見，出世間正見。五乘共法中，還只是世間的。正見雖只是堅定的見地，但力量極強，如經上說：「假使有世間，正見增上者，雖復百千生，終不墮惡趣。」(3.001)

(2) 了達「生死與涅槃如幻如化」，在三心相應的利他中，一天天向上

惟有了達得生死與涅槃，都是如幻如化的，這才能……，在生死中浮沉，因信願（菩提心），慈悲，特別是空勝解力，⁽¹⁾能逐漸的調伏煩惱，能做到^(A)煩惱雖小小現起而不會闖大亂子。^(B)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。⁽²⁾時時以眾生的苦痛為苦痛，眾生的利樂為利樂；我見一天天的薄劣，慈悲一天天的深厚，怕什麼墮落！惟有專為自己打算的，才隨時有墮落的憂慮。

(3) 發願在生死中，「常見佛、常聞法、世世常行菩薩道（夙習三多）」

發願在生死中，⁽¹⁾常得見佛，⁽²⁾常得聞法，⁽³⁾世世常行菩薩道，¹³⁵這是初期大乘的共義，也是中觀與瑜伽的共義。

(4) 大乘經明一切法空，即是「不住生死、不住涅槃，修菩薩行成佛的大方便」

^(一)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。」）……

^(二)大乘經的多明一切法空，即是不住生死，不住涅槃，修菩薩行成佛的大方便！¹³⁶

¹³⁵ 印順法師，《般若經講記》，p.48：

過去生中，⁽¹⁾多見佛，⁽²⁾多聽法，⁽³⁾常持戒，常修福，種得廣大的善根，這才今生能一聞大法，就淨信無疑，或一聞即悟得不壞淨信。…〔中略〕…要知道：佛法以因果為本，凡能戒正、見正、具福、具慧，能信解此甚深法門，決非偶然，而實由於「夙習三多」。

所以，佛法不可不學，不學，將終久無分了！

¹³⁶ (1) 印順法師，《無諍之辯》，〈談入世與佛學〉，pp.183-185：

^(一)⁽¹⁾大乘理論的特點，是「世間不異出世間」；「生死即涅槃」；「色（受行識）不異空，空不異色」。從一切法本性空寂的深觀來看一切，於是乎世間與出世間的對立被銷融了：可以依世間而向出世，出世（解脫）了也不離世間。⁽²⁾從理論而表顯於修行，以佛菩薩所行為軌範，布施被看作首要的道品（六度之首）；慈悲為菩薩道的必備內容，沒有慈悲，就不成其為菩薩了。^(二)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，⁽¹⁾「空」為最根本的原理，⁽²⁾悲是最根本的動機。中觀也好，瑜伽也好，印度論師所表彰的大乘，解說雖多少不同，而原則一致。

^(三)⁽¹⁾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。⁽²⁾本於這種理論而見之於實行，主要的如《般若經》所說，時時警策自己：「今是學時，非是證時。」因為從無我而來的空慧，如沒有悲願功德，急求修證，儘管自以為菩薩，自以為佛，也不免如折翅（有空慧的證悟，沒有悲願的助成）的鳥，落地而死（對大乘說，小乘是死了）。所以菩薩發心，以空勝解成大慧，以福德成大悲。一定要悲願深徹骨髓，然後證空而不會墮落小乘。

^(四)總之，大乘的入世的佛法，最初所表達的要點是：⁽¹⁾不異世間而出世，⁽²⁾慈悲為成佛的主行，不求急證，由此而圓成的才是真解脫。

(2) 印順法師，《學佛三要》，〈學佛三要〉，p.67：

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

(3) 印順法師，《性空學探源》，p.11：

五、導師「再度表明自己」

末了，我再度表明自己：

（一）繼承虛大師（非「鬼化」的人生佛教），進一步（非「天化」）給以理論的證明

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。¹³⁷我不希望博學多聞成一佛學者；也不想開一佛法百貨公司，你要什麼，我就給你什麼（這是大菩薩模樣）。我是繼承太虛大師的思想路線（非「鬼化」的人生佛教），而想進一步的（非「天化」的）給以理論的證明。

（二）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」

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⁽¹⁾適應現代，⁽²⁾更能適應未來進步時代的佛法！

（三）永不離少壯佛法的喜悅，願生生世世在這苦難的人間，為人間的正覺之音獻身

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

悲願較切的聖者們，依於空，不但消極的自己解脫，還注重弘法利人；空、無我，正可以增長其同情眾生痛苦的大悲心，加強其入世的力量。

¹³⁷ (1) 印順法師，《華雨集》（第五冊），〈遊心法海六十年〉，p.50：

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

(2) 印順法師，《空之探究》，p.11：

我在《中觀今論》中說：「在師友中，我是被看作研究三論或空宗的。」我「對於空宗根本大義，確有廣泛的同情」，但「我不能屬於空宗的任何學派」。問題是：

⁽¹⁾ 我讀書不求甚解，泛而不專，是不適於專宏一宗，或深入而光大某一宗的。

⁽²⁾ 還有，面對現實的佛教，總覺得與佛法有一段距離。我的發心修學，只是對佛法的一點真誠，希望從印度傳來的三藏中，理解出行持與義解的根源與流變，把握更純正的，更少為了適應而天（神）化、俗化的佛法。這是從寫作以來，不敢忘失的方針。

(3) 印順法師，《華雨集》（第五冊），pp.64-67：

有人問我是什麼宗，我不曉得應該怎麼說。照一般人的想法，總該歸屬什麼宗才對。在我覺得，「宗」都是以佛法適應時代，適應特殊文化思想而發展成一派一派的。好像我們到山上，有好幾條路一樣。我沒有什麼宗，不過有人以為我是三論宗，有的稱我論師，我也不懂他們為何如此，其實我不是這樣的。怎麼叫都可以，我自己知道不是這樣就好了。

…〔中略〕…

…〔中略〕…只覺得我對佛法有這麼一點誠心，我要追究佛法的真理，想了解佛法的重要意義。在三寶裡面奉獻這一點，是好是壞，我也不太考慮，長期以來，我對佛法研究的態度就是這樣。

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。

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

…〔中略〕…對現代來講，有些是更適合的，更適應現代的；某些，頂好不要談他，即使過去非常好的，但現在卻不太適合。我有了這個認識，當初我就寫了一本書叫做《印度之佛教》。…〔下略〕…