

【緣起】

慧日講堂於 2016 年 9 月 2 日至 11 月 25 日舉辦「印順導師著作導讀班」，這一期的主題為「人間佛教」，構想來自住持宏印長老希望大家用心研讀印順導師著作中具有特見之單篇文章。

以此為緣，選了三篇主題涉及「人間佛教」和「大乘入世精神」為主的長篇文章，秉持導師所言：「大乘是佛法，我有堅決的信仰。」（《華雨香雲》p.245）來學習；並於課程最後一天介紹導師的自傳《平凡的一生》，期望大家除了有甚深法義的增上以外，更能效法導師的平實德範，為正法久住的理想而共同努力。

最後，須申明這本講義並非正式出版品，僅作為本次課程之教材，請莫引用為宜。特此說明。

【目次】

壹、契理契機之人間佛教／1-62

貳、談入世與佛學／63-118

參、大乘是佛說論／119-161

肆、平凡的一生（略）

契理契機之人間佛教

《華雨集第四冊》¹（pp.1-70）²

壹、探求佛法的信念與態度

（壹）信念

一、寫作之緣起

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！」³

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。」⁴

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！

二、兩項根本的信念

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（p.2）⁵於根本佛教之淳樸，宏傳中期佛教之行解（梵化之機應慎）⁶，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！」⁷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！」⁸——這是我所深信的，也就是我所要弘揚的佛法。

¹ 印順法師《平凡的一生（重訂本）》〈二六 寫作的回憶〉，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。

² 厚觀法師指導，釋有哲編於 2011/9/8，釋開仁略修於 2016/5/14。

³ 藍吉富編《印順法師的思想與學問》，p.54。

⁴ 聖嚴法師《書序·評介·勵行》，收錄於《法鼓全集》第三輯，第六冊，p.237。

⁵ 編按：講義頁碼依（印順法師著《華雨集第四冊》中華民國 94 年 10 月初版 4 刷）為準。

⁶ 印順法師《華雨集第四冊》〈一、契理契機之人間佛教，六 契理而又適應世間的佛法〉，p.41：「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。

⁷ 參見印順法師《印度之佛教》〈自序〉，p.7。

⁸ 參見印順法師《佛法概論》〈自序〉，pp.1-2。

三、信念從修學中引發決定的

這一信念，一生為此而盡力的，是從修學中引發決定的。

（一）在家與出家的修學時間

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。」⁹「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。」⁹

「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」¹⁰（〈遊心法海六十年〉）。

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）從經所獲得的啟發，決定了探求印度佛法的立場與目標

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。」¹¹ 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。

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（p.4）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。」¹²

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

⁹ 參見印順法師《華雨集第五冊》〈一、遊心法海六十年〉，p.5。

¹⁰ 參見印順法師《華雨集第五冊》〈一、遊心法海六十年〉，p.13。

¹¹ （1）《增壹阿含·3經》卷26〈34等見品〉（大正2，693c19-694a5）。

（2）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷178（大正27，893a18-b3）：

問：何不即於睹史多天成正等覺而必來人間耶？

答：隨諸佛法故。謂過殑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[後而]來人間化人，[有情]當疑佛是幻所作[而]不受法故。是以菩薩人間成佛。

¹² 參見印順法師《印度之佛教》〈自序〉，p.3。

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」¹³，使佛法能成為適應時代，有益人類身心的，「人類為本」的佛法。

（貳）方法與態度

一、方法

（一）總說：以三法印研究佛法

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。」

（二）別釋

1、涅槃寂靜

「涅槃寂靜」，為研究佛法者的究極理想。

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」。

3、諸法無我

（1）人無我

「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。」

（2）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（p.5）因此，要從「自他緣成」，「總別相關」，「錯綜離合」中去理解。¹⁴

（三）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。」

二、態度

這一研究的信念，在五十六年（夏）所寫的〈談入世與佛學〉，列舉三點：「要重視其

¹³ 參見印順法師《印度之佛教》〈自序〉，p.3。

¹⁴ 印順法師《以佛法研究佛法》，p.11：

這展轉相關，不但是異時的，內部的，也與同時的其他的學術，有著密切的關聯。這是無我諸法的自它緣成。還有，諸法的存在，是眾緣和合的。是眾緣和合，所以在那現起似乎整個的一體中，內在的具有多方面的性質與作用。像釋尊的本教，不論從它的真實或方便適應上看，這融然一體的佛法，是無限深廣的。因此，種種差別，必須從似一的和合中去理解；而一味的佛法，又非從似異的種種中去認識不可。這是無我諸法的總別無礙。也就因此，在佛法的演變中，真實與方便，都有偏重發展的傾向。從眾緣和合的一體中，演為不同的思想體系，構成不同的理論中心，佛法是分化了。它本是一體多面的發揮，富有種種共同性，因之，在演變中又會因某種共同點而漸漸的合流。合而又離，離而又合，佛法是一天天的深刻，複雜。這裡面也多有畸形的偏頗的發展，成為病態的佛教；這是無我諸法的錯綜離合。

宗教性」，「重於求真實」，「應有以古為鑑的實際意義」¹⁵，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。」

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」¹⁶，列舉八項，作為研究佛法的準則（略）。

¹⁵（1）印順法師《無諍之辯》〈十一、談入世與佛學，三 佛教思想——佛學與學佛〉，pp.239-248：
以信仰者的立場，來作通過歷史考據的佛學研究，我有三點不成熟的意見：一、研究的對象——佛法，要重視其宗教性。……二、以佛學為宗教的，從事史的研究考證，應重於「求真實」。……三、史的研究考證，以探求真實為標的。在進行真實的研究中（從學佛說，應引為個人信解的準繩），對現代佛學來說，應有以古為鑑的實際意義。歷史的考證研究，切勿矜眩於古物的鑑賞！

（2）另見印順法師《華雨集第五冊》〈一、遊心法海六十年，三 治學以佛法為方法〉，p.49。

¹⁶ 印順法師《說一切有部為主的論書與論師之研究》〈序〉，pp.1-4：

我的根本信念與看法，主要的有：

一、佛法是宗教。佛法是不共於神教的宗教。如作為一般文化，或一般神教去研究，是不會正確理解的。俗化與神化，不會導致佛法的昌明。

中國佛教，一般專重死與鬼，太虛大師特提示「人生佛教」以為對治。然佛法以人為本，也不應天化、神化。不是鬼教，不是神教，非鬼化非（天）神化的人間佛教，才能闡明佛法的真意義。

二、佛法源於佛陀的正覺。佛的應機說法，隨宜立制，並不等於佛的正覺。但適合於人類的所知所能，能依此而導入於正覺。

佛法是一切人依怙的宗教。並非專為少數人說，不只是適合於少數人的。所以佛法極其高深，而必基於平常。本於人人能知能行的常道（理解與實行），依此向上而通於聖境。

三、佛陀的說法立制，並不等於佛的正覺，而有因時、因地、因人的適應性。在適應中，自有向於正覺，隨順正覺，趨入正覺的可能性——這所以名為「方便」。所以，佛的說法立制，如以為「地無分中外，時無分古今」而可行，那是拘泥錮蔽。如不顧一切，師心不師古，以為能直通佛陀的正覺，那是會漂流於教外的。不及與太過，都有礙於佛法的正常開展，甚至背反於佛法。

四、佛陀應機而說法立制，就是世諦流布。緣起的世諦流布，不能不因時、因地、因人而有所演變，有所發展。儘管「法界常住」，而人間的佛教——思想、制度、風尚，都在息息流變的過程中。

「由微而著」，「由渾而劃」，是思想演進的必然程序。因時地的適應，因根性的契合，而有重點的，或部分的特別發達，也是必然的現象。對外界來說，或因適應外學而有所適應，或因減少外力壓迫而有所修正，在佛法的流行中，也是無可避免的事。從佛法在人間來說，變是當然的，應該的。

佛法有所以為佛法的特質。怎麼變，也不能忽視佛法的特質。重點的，部分的過分發達（如專重修證，專重理論，專重制度，專重高深，專重通俗，專重信仰……），偏激起來，會破壞佛法的完整性，損害佛法的特質。象皮那麼厚，象牙那麼長，過分的部分發達（就是不均衡的發展），正沾沾自喜，而不知正障害著自己！對於外學，如適應融攝，不重視佛法的特質，久久會佛魔不分。這些，都是存在於佛教的事實。演變，發展，並不等於進化，並不等於正確！

五、印度佛教的興起，發展又衰落，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。

六、佛法不只是「理論」，也不是「修證」就好了！理論與修證，都應以實際事行（對人對事）

三、小結

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。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，(p.6) 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

(壹) 總說

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。

(貳) 作分類開合不同之說明

一、五期的分判

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。¹⁷

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、三期的分判

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 (p.7) 佛法」——三期來統攝印度佛教。

「佛法」中，含攝了五期的初期與二期，也就是一般所說「原始佛教」與「部派佛教」。

「大乘佛法」中，含攝了五期的第三與第四期，我通常稱之為「初期大乘」與「後期

的表現來衡量。「說大乘教，修小乘行」；「索隱行怪」：正表示了理論與修證上的偏差。

七、我是中國佛教徒。中國佛法源於印度，適應中國文化而自成體系。佛法，應求佛法的真實以為遵循。所以尊重中國佛教，而更重於印度佛教(太虛大師於民國十八年冬，講「研究佛學之目的及方法」，也有此意見)。我不屬於宗派徒裔，也不為民族情感所拘蔽。

八、治佛教史，應理解過去的真實情況，記取過去的興衰教訓。佛法的信仰者，不應該珍惜過去的光榮，而對導致衰落的內在因素，懲前毖後嗎？焉能作為無關於自己的研究，而徒供度藏參考呢！

¹⁷ 參見印順法師《印度之佛教》〈第一章 印度佛教流變概觀〉，pp.4-7。

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。

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」；¹⁸《三理炬論》所說的「諦性義」，「波羅蜜多義」，「廣大密咒義」。¹⁹

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、四期的分判

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。

「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》與《密嚴經》），所以敘列這樣的次第三系。

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。

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。
- 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。

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

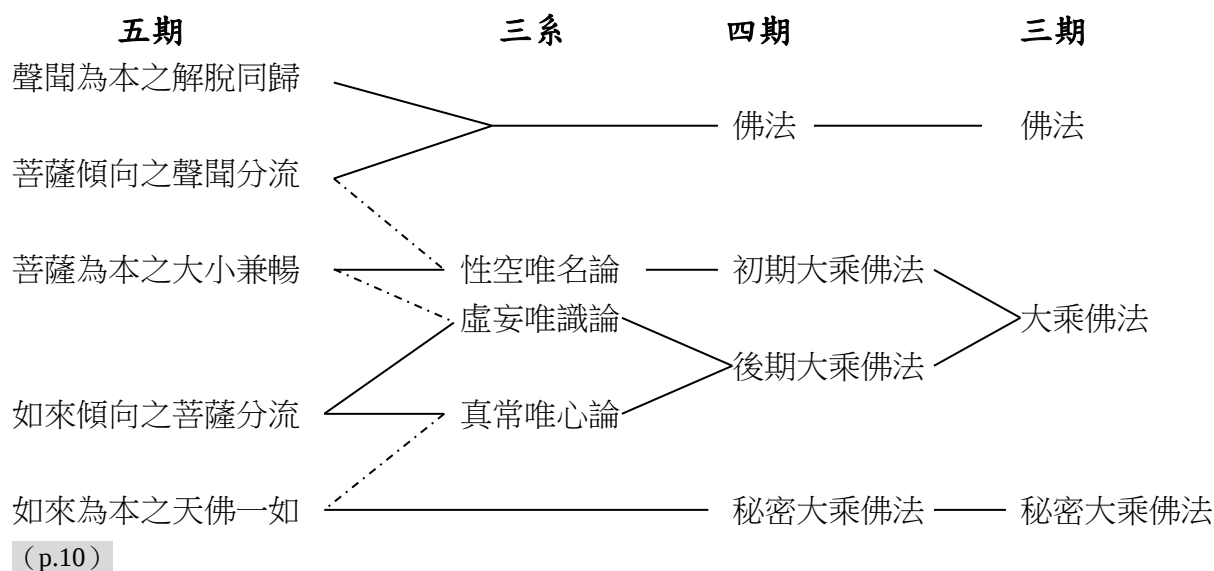
¹⁸ 依據日本東北大學所編的德格版西藏大藏經總目錄（簡稱東北目錄 TC），《攝行炬論》（Caryāmelāpakapradīpa）的編號為 Nos. 1803, 3960=4466。其中 No. 1803 的作者是聖提婆（Āryadeva），而 No. 3960=4466 的作者為燃燈智（Mar me mdzad ye shes，即阿底峽）。此處的「離欲行」，「地波羅蜜多行」，「具貪行」應該是出自於聖提婆的《攝行炬論》：Āryadeva's Lamp that Integrates the Practices, by C. K. Wedemeyer, AIBS, CBS, THUS, 2007。

¹⁹ 依據日本東北大學所編的德格版西藏大藏經總目錄（簡稱東北目錄 TC），《三理炬論》（Nayatrayapradīpa）的編號為 No. 3707。作者為三藏鬘（tripitakamala）。而「諦性義」，「波羅蜜多義」，「廣大密咒義」應該是出自於三藏鬘的《三理炬論》。

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」，(p.9) 要更為恰當些。

〔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：



叁、從印度佛教思想史論臺賢教判

〔壹〕總說

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²⁰，《華嚴經》的三照²¹，如作為出現於歷史的先後，那是不符實況的！

²⁰ 五時教：又作五時。即於佛教經典之批判上，主張釋尊四十五年之法，乃從淺而入深，故將之分為五個階段，稱為五時教。我國對於經典之傳譯，並不依其發展之先後，而係以五時教判為準。五時教之分有如下數種：

- 1、涅槃宗之五時教。劉宋時代之慧觀主張佛教有頓教與漸教二種，前者乃專以菩薩為對象，使其立刻成佛之教，如《華嚴經》。對於聲聞、緣覺二乘之人，次第導入悟境所說之教，稱為漸教，依所說之順序，漸教之內容復分為：(1)三乘別教，又稱有相教。即為三乘之人分別說四諦、十二因緣、六度之個別教，如《阿含經》。(2)三乘通教，又稱無相教。即共通三乘之教，如《般若經》。(3)抑揚教，又稱褒貶抑揚教。即讚揚菩薩，貶抑聲聞之教，如《維摩經》、《思益經》等。(4)同歸教，又稱萬善同歸教。即開會三乘而歸於一佛乘之教，如《法華經》。(5)常住教，又稱雙林常住教。即主張佛性常住之教，如《涅槃經》。此說為我國判教之嚆矢，流行於江南，劉虬、僧柔、智藏、法雲等諸師均承襲此說，僧宗、寶亮等復以之配於涅槃經所說五味之譬喻，至天台智顗而集其大成。又北地慧光所立之四宗教判，亦以此五時教為其本據。
- 2、南齊之劉虬亦主張佛教有頓教與漸教二種，而漸教復分為五時，即：(1)人天教，世間之教。(2)有相教，承認有差別事象存在之教，如《阿含經》等。(3)無相教，否定有差別事象存在之教，如《般若經》等。(4)同歸教，如《法華經》等。(5)常住教，如《涅槃經》等。但出《三藏記集》(卷九)所載之《無量義經》〈序〉(劉虬作)中，唯列七階，而未

然天臺所判的化法四教²²，賢首所判的五教²³（十宗²⁴），從義理上說，與印度佛教思想

舉五時。

3、隋代智顗亦有五時之說。所立五時為華嚴時、阿含時、方等時、般若時、法華涅槃時。

4、據唐代法寶之說，五時教應為：(1)小乘教，(2)般若教，(3)深密教，(4)法華教，(5)涅槃教。

第二般若教以下，依次又稱大乘教、三乘教、一乘教、佛性教。法寶五時之說，在其所著《一乘佛性究竟論》中詳述之，然該書僅存卷三，缺教判章，故其內容不詳。（《佛光大辭典（二）》，p.1136）

²¹ (1)《大方廣佛華嚴經》卷34〈32寶王如來性起品〉（大正9，616b14-27）：

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，成就無量無邊法界智慧日輪，常放無量無礙智慧光明，先照菩薩摩訶薩等諸大山王，次照緣覺，次照聲聞，次照決定善根眾生，隨應受化，然後悉照一切眾生，乃至邪定，為作未來饒益因緣。如來智慧日光不作是念：「我當先照菩薩，乃至邪定。」但放大智光，普照一切。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。

(2)三照：以太陽順序照耀高山、幽谷和平地來比喻佛陀教化眾生之順序次第。（《佛光大辭典（一）》，p.641）

²² 化法四教：天台宗之判教學說。謂佛陀教化眾生之教法內容有藏教、通教、別教、圓教等四種，與化儀四教並稱為天台八教。分言之，即：

1、藏教，全稱三藏（經、律、論）教。指小乘教。即為三乘人各別說生滅之四諦，以析空觀同斷見思惑，令入無餘涅槃。

2、通教，指諸部《般若》，義通大小，包括深奧與淺顯之道理。即為三乘人說體空無生之四諦，令同入無餘涅槃。

3、別教，指其它《方等經》（大乘經）。即不共二乘人說，專為大菩薩說無量之四諦，以次第之三觀破三惑，令證「但中」之理。

4、圓教，指《法華經》教義。亦即為菩薩說無作之四諦，以圓融三觀同斷三惑，令證「不但中」之理。〔《法華玄義》（卷一）、（卷十），《四教義》（卷一）、（卷六），《天台八教大意》、《天台四教儀》〕（《佛光大辭典（二）》，p.1325）

²³ 五教：五教十宗華嚴宗之教相判釋。為華嚴祖師賢首所立。係依其自宗宗義將如來一代聖教分別判作五教十宗。杜順自實踐之觀法上說小乘教、大乘始教、大乘終教、頓教、圓教等，法藏（賢首）則將其教義加以組織而成立五教。此二師對五教觀點之差別，乃在一心回轉之作用。所謂五教乃就所詮法義之深淺，將如來一代所說教相分為五類，十宗則依佛說之義理區別為十趣種。五教內容為：

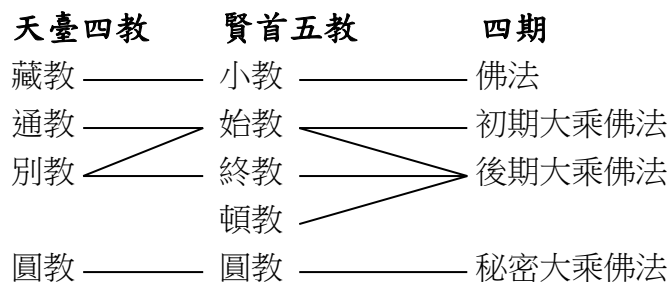
1、小乘教，又作愚法小乘教、愚法聲聞教。乃對小乘根機者所說之四諦、十二因緣等《阿含經》之教。

2、大乘始教，又作分教。是對小乘開始入大乘，然根機未熟者所說之教法。此教為大乘之初門，於中又分空始教、相始教二種：(1)空始教，即《般若》等經所說，謂一切物質皆無一定實體，主張一切本空。此教但明破相遣執之空義，未盡大乘法理，故稱為空始教。(2)相始教，指《解深密》等經所說，謂諸法均由因緣生，且萬有皆有主體與現象之區別，主張五性各別，以其廣談法相，少述法性，只在生滅之事法上說阿賴耶緣起，故稱為相始教。

3、大乘終教，又作實教、熟教、終教。即說真如隨緣而生染淨諸法，其體本自清淨，故謂二乘及一切有情悉當成佛。如《楞伽》、《勝鬘》等經及《大乘起信論》所說均屬之。又此教多談法性，少談法相，所說法相亦皆會歸法性。所說八識，通於如來藏，隨緣成立，具生滅與不生滅二義。以其已盡大乘至極之說，故稱大乘終教。

4、頓教，又作大乘頓教。乃不立言句，只辨真性，不設斷惑證理之階位，為頓修頓悟之教，如《維摩經》所說。此教異於始、終二教之漸次修成，亦不同於圓教之圓明具德，故另立為一教。

史的發展，倒是相當接近的，試列表而再為解說：



(p.11)

5、圓教，又作一乘圓教。即說一乘而完全之教法。此教說性海圓融，隨緣起成無盡法界，彼此無礙，相即相入，一位即一切位，一切位即一位，十信滿心即成正覺，故稱為「圓」，如《華嚴經》、《法華經》等所說。此教又分為別教一乘、同教一乘二種，即：(1)超越諸教而說圓融不思議法門之《華嚴經》，大異於三乘教，故稱別教一乘。此即賢首所立之圓教。(2)《法華經》為開會二乘，其說與三乘教相同，故稱同教一乘。此即天台宗之圓教。

(《佛光大辭典(二)》，p.1146)

²⁴ 十宗：乃華嚴宗對佛教教義之分類批判。通常與五教合稱五教十宗；五教係自教上分類，十宗則自理上分類。依《華嚴五教章》(卷一)、《華嚴經探玄記》(卷一)所載，十宗即：

- 1、我法俱有宗，此宗主張主觀之我與客觀之事物俱為實有而存在。說善惡報應教義之人天乘，及小乘中之犢子部等屬此。
- 2、法有我無宗，此宗主張客觀之事物遍三世而實有、法體恆有，但並無主觀之我。小乘之說一切有部等屬此。
- 3、法無去來宗，此宗主張一切法現在有實體，而在過去、未來則無實體。大眾部等屬此。
- 4、現通假實宗，此宗不獨說過去、未來無體，即對現在法亦主張有假有實。萬有分為五蘊、十二處、十八界，此中五蘊法有實體，但十二處、十八界是所依、所緣，屬積聚法，是假有不實。說假部、成實論等主張此說。
- 5、俗妄真實宗，此宗主張世俗之萬法盡屬虛妄，唯有說出世間真諦之佛教真理為實在。說出世部等屬此。
- 6、諸法但名宗，此宗主張世、出世間、有漏無漏之一切事物，但有名無實體。一說部等屬此。以上六宗屬於小乘，同時第六宗通於大乘初教之始教。
- 7、一切皆空宗，此即《般若經》等之大乘始教所說，主張一切萬法悉皆為真空。而此真空非迷妄心所能想像之空，乃無分別之本來即空。指《般若經》等。
- 8、真德不空宗，萬法終歸一真如，故此宗稱煩惱所覆蓋之真如為如來藏，而主張如來藏有真實之德，故真體不空，且具無數清淨之性質。五教中之終教屬此。即《楞伽經》等。
- 9、相想俱絕宗，真理乃是客觀之對象與主觀之心共泯，絕相對待之不可說、不可思議。五教中之頓教，例如《維摩經》默不二之說即屬此。
- 10、圓明具德宗，主張萬法一一悉具足一切功德，所有現象互不相礙，具有重重無盡之關係。華嚴之別教一乘即屬此。

上述十宗與五教判教學說密切關聯，收釋一代聖教，理無不盡，其中一至六為小乘教，七為大乘始教，八為大乘終教，九為頓教，十為圓教，故稱十宗收教。另據澄觀之《華嚴玄談》(卷八)所載，(七)為三性空有宗，係為主張三性、三無性之相始教；(八)為真空絕相宗，相當於前述之相想俱絕宗；(九)為空有無礙宗，相當於真德不空宗；(十)為圓融具德宗，相當於圓明具德宗。並且，對於法藏之以性相融會(承認本體與現象間融合一致)為主，澄觀則表示性相決判(主張本體與現象有所區別)。又於法相宗之八宗教判，(一)至(六)與十宗之前六宗相同，(七)勝義皆空宗，乃《般若經》、《三論》之說；(八)應理圓實宗，乃《深密》、《法華》、《華嚴》等諸經，或世親、無著之說。(《佛光大辭典(一)》，p.443)

（貳）別說

一、「佛法」

「佛法」，與天臺的藏教，賢首的小教相當。

（一）天臺藏教

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。

「佛法」既通於聲聞（緣覺）、菩薩、佛，稱之為「藏教」，應該比「小教」好些。

（二）賢首小教

賢首的小教，就是十宗中的前六宗²⁵，從犢子部的「我法俱有宗」，到一說部的「諸法但名宗」。

（三）藏教與小教之差別

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！

二、初期大乘與後期大乘

（一）總說

天臺的「通教」與「別教」，與「初期大乘」及「後期大乘」相當。

（二）別說

1、天臺通於初期大乘與後期大乘的內容

（1）天臺通教與初期大乘

天臺家用一「通」²⁶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，忍而不證吧了。

大乘經廣說空義，每以聲（p.12）聞聖者的自證為例。《般若經》說：聲聞而證入聖

²⁵ 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——一說部

²⁶ 智者《妙法蓮華經玄義》卷5：「此通教，通通、通別。共般若意，如上說。不共般若意，則有不廢（云云）。故知成論、地論師，祇見共般若意，不見不共意。中論師得不共意，失共意。通教既具兩意，於通菩薩及方便聲聞，即是廢義；住果聲聞，未是廢義；不共菩薩則不廢義（云云）。」（大正 33，738a8-14）

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。」²⁷這是可以發心，應該進向大乘了。

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。²⁸

部派中說²⁹：十方有現在佛；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³⁰；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。

「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）天臺別教與後期大乘

天臺所說的「別教」，是不共（二乘的）大乘，菩薩特有的行證。別說大乘不共的惑業苦：在見思惑外，別立無明住地；在有漏業外，別立無漏業；在分段生死³¹外，別立意生身³²與不可思（p.13）議變易死³³，所以天臺宗有界內生死、界外生死的安

²⁷ 《摩訶般若波羅蜜經》卷7〈27問住品〉：「如菩薩摩訶薩所應住般若波羅蜜中，諸天子！今未發阿耨多羅三藐三菩提心者應當發心。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。」（大正8，273b27-c5）

²⁸ 參見《雜阿含經》卷21（567經）（大正2，149c10-150a11）。

²⁹ 參見印順法師《印度之佛教》〈第八章 學派思想泛論〉，pp.145-149，p.159。《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.148-174，p.365。

³⁰ 《大智度論》卷94〈84四諦品〉（大正25，719a9-20）：

佛告須菩提：「非苦聖諦得度，亦非苦智得度；乃至非道聖諦得度，亦非道智得度。須菩提！是四聖諦平等故，我說即是涅槃；不以苦聖諦，不以集、滅、道聖諦，亦不以苦智，不以集、滅、道智得涅槃。」……「須菩提！若無苦、無苦智，無集、無集智，無滅、無滅智，無道、無道智，是名四聖諦平等。復次，須菩提！是四聖諦如、不異，法相、法性、法住、法位、實際，有佛無佛，法相常住，為不誑不失故。是菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，為通達實諦故，行般若波羅蜜。」

³¹ 分段生死：二種生死之一。指三界眾生之生死。為「變異生死」之對稱。分段，指由於果報之異而有形貌、壽量等之區別。蓋三界眾生所感生死之果報各有類別、形貌、壽量等之限度與差異，故稱分段生死。又作分段死、有為生死。依唯識家之說，分段生死係以有漏之善惡業為親因，以煩惱障為助緣所感三界之粗異熟果。以身命有長短，隨因緣之力而定有齊限，故稱為分段，亦即三界、五趣之生死。（《佛光大辭典（二）》，p.1319）

³² 三種意生身：通教登地菩薩得如幻三昧，能示現無量自在神通，普入一切佛剎，隨意無礙，意欲至彼，身亦隨至，故稱意生身。據《楞伽經》（卷三）之〈一切佛語心品〉載，通教菩薩有三種意生身，即：（一）三昧樂正受意生身，三昧為梵語 samādhi 之音譯，以定性為樂，異於苦樂等受，故意譯為正受。調三昧樂正受，乃華梵雙舉。通教第三、第四、第五地菩薩修三昧時，證得真空寂滅之樂，普入一切佛剎，隨意無礙。（二）覺法自性性意生身，通教第八地

立。

「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。

這些，正是「後期大乘（經）佛法」的特色。

2、賢首通於初期大乘與後期大乘的內容

賢首的五教，仰推杜順的五種觀門。³⁴ 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。

（1）賢首「始教」與天臺「通教」之異同

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³⁵，始空——空始教³⁶，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《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。

（2）賢首「終教」與唯識學

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，

菩薩覺了一切諸法自性之性，如幻如化，悉無所有，以無量神力普入一切佛剎，迅疾如意，自在無礙。(三)種類俱生無行作意生身，通教第九、第十地菩薩覺知一切法皆是佛法，若得一身，無量身一時普現，如鏡中之像，隨諸種類而得俱生，雖現眾像，而無作為。(《佛光大辭典（一）》，p.660)

³³ 變易生死：又作無為生死、不思議變易生死、不思議變易死、變易死。二種生死之一。為「分段生死」之對稱。即阿羅漢、辟支佛及大力之菩薩，以無漏的「有分別業」為因，以無明住地為緣，所招感三界外之殊勝細妙的果報身；此一果報之身，係由無漏之悲願力改轉原先的分段生死之粗身，而變為細妙無有色形、壽命等定限之身，故稱變易身；係由無漏之定力、願力所助感，妙用而難測，故又稱不思議身；又以此身乃隨大悲之意願所成者，故亦稱意成身、無漏身、出過三界身；復以此身既由無漏之定力所轉成，已異於其前的分段粗身，猶如變化而得，故又稱變化身。(《佛光大辭典（七）》，p.6916)

³⁴ 杜順《華嚴五教止觀》卷1：「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)」(大正45，509a26-29)

³⁵ 相始教：與「空始教」相對稱。華嚴宗五教判釋中之大乘始教有空、相二門，其中，相始教乃廣分別諸法之性相，立事理未融、五性各別之理，而不言一切皆成佛之教法；相當於法相宗之教義。如唯識等論、解深密等經，立眾生根性法爾有五種不同，建立依他之萬法，故稱相始教。(《佛光大辭典（四）》，p.3902)

³⁶ 空始教：詮說空理之教。華嚴宗所立五教之中，第二為大乘始教，此始教復分「空始教」與「相始教」二門。依《般若》、三論等經論，詮說諸法皆空，揭示真空無相之義者，稱為空始教。依《解深密》、《瑜伽》等經論，從現象作用肯定諸法存在之唯識說，稱為相始教。上記二教俱為大乘之初門，故稱始教。(《佛光大辭典（四）》，p.3477)

還有無（聖）性的一闡提人，與賢首的終教不同。

賢首的終教，多依《起信論》，真（p.14）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³⁷在「空始教」以前了。

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³⁸，也就是十事都與聲聞不同；一切唯識（心）所現；二障³⁹，二種生死⁴⁰，三身（四身）⁴¹，四智⁴²，一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，這一系列的根本論——《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》），與說一切有系——有部與經部有關；以生滅的「虛妄分

³⁷ 貶抑：壓低和抑制。（《漢語大詞典》（十），p.122）

³⁸ 《攝大乘論》卷 1：「所謂依大乘經，明諸佛如來有十種勝妙勝語。何等為十？一者、智依勝妙勝語，二者、智相勝妙勝語，三者、入智相勝妙勝語，四者、入彼因果勝妙勝語，五者、入彼修因果勝妙勝語，六者、還彼行中差別增上戒勝妙勝語，七者、增上心勝妙勝語，八者、增上慧勝妙勝語，九者、滅除勝妙勝語，十者、智勝妙勝語。」（大正 31，97a8-15）

³⁹ （1）《成唯識論》卷 9（大正 31，48c6-11）。

（2）印順法師《大乘起信論講記》〈第三章，第二節，第三項〉，p.206：「唯識者說：三乘共斷的見修煩惱，為煩惱障，可有迷理染事的二分。大乘不共所斷的，為所知障，也有迷理染事的二分。斷所知障的智慧，即有根本無分別與無分別後得智。這是對於被稱為無明住地的習氣，也分為二類了；又以二障別配三乘共斷與大乘不共。」

⁴⁰ 《成唯識論》卷 8（大正 31，45a14-21）：

生死有二：一、分段生死，謂諸有漏善不善業，由煩惱障緣助勢力，所感三界麤異熟果，身命短長隨因緣力有定齊限，故名分段。二、不思議變易生死，謂諸無漏有分別業，由所知障緣助勢力，所感殊勝細異熟果。由悲願力改轉身命無定齊限，故名變易。無漏定願正所資感，妙用難測名不思議。或名意成，身隨意願成故。

⁴¹ 《成唯識論》卷 10（大正 31，57c21-58a6）：

如是法身有三相別：一、**自性身**：謂諸如來真淨法界，受用變化平等所依，離相寂然絕諸戲論，具無邊際真常功德，是一切法平等實性，即此自性亦名法身，大功德法所依止故。二、**受用身**，此有二種：一、**自受用**，謂諸如來三無數劫，修集無量福慧資糧，所起無邊真實功德，及極圓淨常遍色身，相續湛然盡未來際，恒自受用廣大法樂。二、**他受用**，謂諸如來由平等智示現微妙淨功德身，居純淨土，為住十地諸菩薩眾，現大神通，轉正法輪，決眾疑網，令彼受用大乘法樂，合此二種名受用身。三、**變化身**：謂諸如來由成事智變現無量隨類化身，居淨穢土，為未登地諸菩薩眾、二乘、異生，稱彼機宜現通說法，令各獲得諸利樂事。

⁴² 《成唯識論》卷 10（大正 31，56a12-28）：

云何四智相應心品？一、**大圓鏡智**相應心品：謂此心品離諸分別，所緣行相微細難知，不妄不愚一切境相，性相清淨離諸雜染，純淨圓德現種依持，能現能生身土智影，無間無斷窮未來際，如大圓鏡現眾色像。二、**平等性智**相應心品：謂此心品觀一切法自他有情悉皆平等，大慈悲等恒共相應，隨諸有情所樂示現受用身土影像差別，妙觀察智不共所依，無住涅槃之所建立，一味相續窮未來際。三、**妙觀察智**相應心品：謂此心品善觀諸法自相共相無礙而轉，攝觀無量總持之門及所發生功德珍寶，於大眾會能現無邊作用差別皆得自在，兩大法雨斷一切疑，令諸有情皆獲利樂。四、**成所作智**相應心品：謂此心品為欲利樂諸有情故，普於十方示現種種變化三業，成本願力所應作事。

別識」為染淨所依，不妨說離「佛法」不遠，判屬始教。

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）論發展過程中完成的。所以，(p.15)如分「別教」為二類，真如不隨緣的，如虛妄唯識論；真如隨緣的⁴³，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）賢首「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。

三、秘密大乘佛法

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

（一）天臺「圓教」與賢首「圓教」相同之處

1、如來為本

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》空義有關，當然是通過了涅槃常住與佛性，也接受了《華嚴》的「心佛眾生三無差別」的思想。

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

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，開跡顯本，表示佛的「壽命無量阿僧祇劫，常住不滅」。⁴⁴

《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 (p.16)。圓滿的佛果觀，在「大乘佛法」中，表顯於《法華》及《華嚴經》中。

2、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」⁴⁵，而意

⁴³ 印順法師《華雨集第四冊》〈十一、佛學大要〉，p.309：

約真如（心）說：「雖復隨緣成於染淨，而恒不失自性清淨；祇由不失自性清淨，乃能隨緣成染淨也」。「非直不動性淨成於染淨，亦乃成染淨方顯性淨；非直不壞染淨明於性淨，亦乃由性淨故方成染淨」。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。

⁴⁴ 參見《妙法蓮華經》卷5〈16如來壽量品〉（大正9，42c20）。

⁴⁵ 印順法師《印度佛教思想史》〈第十章「秘密大乘佛法」，第二節 如來（藏）本具與念佛成佛〉，

境上卻有相當的共同性。竺道生說「闡提有佛性」⁴⁶；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。

（二）天臺「圓教」與賢首「圓教」不同之處

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」⁴⁷，為元代西番僧（喇嘛）的「無上瑜伽」所引用。

（參）大乘三系說

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。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⁴⁹

（壹）印度佛教的創始到衰滅

一、歷史觀點之陳述

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》）。⁵⁰

p.412：「四部恒特羅——四續，是次第成立的。「事續」都是事相的修法。」

⁴⁶（1）胡吉藏撰《維摩經略疏》卷5：「如道生法師明闡提有佛性，被擯虎丘」（卍新續藏 19，230c5-6）

（2）淨挺輯《學佛考訓》卷3：「羅什弟子，生公、肇公、融公、叡公，謂之什門四聖。生公名道生，嘗入平江虎丘山，豎石為徒，講涅槃經，至『闡提有佛性』處，語石曰：『如我所說義，契佛心否？』群石皆為點首。」（嘉興藏 34，8c4-7）

⁴⁷ 參見印順法師《以佛法研究佛法》〈七、中國佛教與印度佛教之關係，十、祕密教〉，pp.257-258。

⁴⁸ 嬗（shàn 尸弓、）：演變。（《漢語大詞典》（四）p.416）

⁴⁹ 厚觀法師指導，釋洞岸編於2011/8/21，開仁略修於2016/5/14。

⁵⁰ 印順法師《印度之佛教》，pp.4-7。

在《說一切有部為主的論書與論師之研究》「自序」⁵¹，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 (p.18) 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」。

二、闡明觀點之意義

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」⁵²的結論。⁵³

（貳）從甚深、了義與究竟的教典，來了解印度佛教思想的演變

一、總說

「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」⁵⁴，(p.19)《金光明經》⁵⁵也這樣說；「秘密大乘」的教典，有些是名為「大坦特羅王」⁵⁶，「大儀軌王」——漢譯作「大教王」的。

以牛乳五味⁵⁷為譬喻的，《大般涅槃經》如醍醐⁵⁸，而在《大乘理趣六波羅蜜多經》中，譬喻醍醐的，是「陀羅尼藏」⁵⁹。

⁵¹ 印順法師《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.3。

⁵² 參見印順法師《印度之佛教》〈自序〉，p.7。

⁵³ 印順法師《華雨集第五冊》，p.236 也有對復興中國佛教有具體之建言，值得參考。

⁵⁴ 參見《妙法蓮華經》卷 6〈23 藥王菩薩本事品〉（大正 9，54a19-b11）。

⁵⁵ 《金光明最勝王經》卷 9〈21 善生王品〉：「所謂微妙《金光明》，諸經中王最第一。」（大正 16，444b9-10）

⁵⁶ 印順法師《印度佛教思想史》，p.319：「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。」

⁵⁷ 《長阿含經》卷 17〈28 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。

⁵⁸ 《大般涅槃經》卷 14〈7 聖行品〉（大正 12，449a6-13）：

譬如從牛出乳、從乳出酪、從酪出生酥、從生酥出熟酥、從熟酥出醍醐，醍醐最上。若有服者眾病皆除，所有諸藥悉入其中；善男子，佛亦如是，從佛出生十二部經、從十二部經出修多羅、從修多羅出方等經、從方等經出般若波羅蜜、從般若波羅蜜出大涅槃，猶如醍醐；言醍醐者，喻於佛性，佛性者即是如來。

⁵⁹ 《大乘理趣六波羅蜜多經》卷 1〈1 歸依三寶品〉（大正 8，868c13-19）：

此五法藏，譬如乳、酪、生酥、熟酥、及妙醍醐——契經如乳，調伏如酪，對法教者如彼生酥，

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、別釋

（一）從修證的「正法」說

先從修證的「正法」來說：

1、「佛法」

「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⁶⁰。「要先知法住（知緣起），後知涅槃」⁶¹，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）直觀一切法空，皆依勝義

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」⁶²，「皆依勝義」的⁶³。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。

《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」⁶⁴。空（性、真）如等種種名字，無非涅槃

大乘般若猶如熟酥，總持門者譬如醍醐——醍醐之味，乳、酪、酥中微妙第一，能除諸病，令諸有情身心安樂。總持門者，契經等中最為第一，能除重罪，令諸眾生解脫生死，速證涅槃安樂法身。

⁶⁰ 《雜阿含經》卷 12（293 經）：「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。」（大正 2，83c13-15）

⁶¹ （1）《雜阿含經》卷 14（347 經）：「佛告須深：『彼先知法住，後知涅槃。彼諸善男子獨一靜處，專精思惟，不放逸法，離於我見，不起諸漏，心善解脫。』」（大正 2，97b5-8）

（2）印順法師《印度佛教思想史》〈自序〉，p.5：

龍樹說：「若不依俗諦，不得第一義」，那是回歸於「佛法」的立場，「先知法住，後知涅槃」了。所以中觀是三乘不二的正觀，有貫通「佛法」與「初期大乘」的特長！

（3）印順法師《初期大乘佛教之起源與開展》〈第五章，第一節，第一項〉，p.235：

緣起法的悟入，有必然的歷程，所以釋尊為須深（Susīma）說：「且自先知法住，後知涅槃」。知緣起法，有無、生滅的依緣性，觀無常苦非我，是法住智；因滅果滅而證入寂滅，是涅槃智。

⁶² 《大般若波羅蜜多經》卷 364〈62 實說品〉（大正 6，875c5-11）：

如是！善現！一切法真如，一切有情真如，一切如來、應、正等覺真如，一切菩薩摩訶薩真如實皆無異，由無異故說名真如。諸菩薩摩訶薩於此真如，修學圓滿證得無上正等菩提故，名如來、應、正等覺。是故，善現！應知菩薩摩訶薩即是如來、應、正等覺，以一切法、一切有情皆以真如為定量故。

⁶³ 《大般若波羅蜜多經》卷 576〈8 那伽室利分品〉（大正 7，975a6-13）：

妙吉祥曰：「我無所趣亦非能趣，都無所學。非我當來詣菩提樹，坐金剛座證大菩提，轉妙法輪拔濟生死。所以者何？諸法無動，不可破壞，不可攝受，畢竟空寂。我以如是非趣心等當得菩提。」龍吉祥言：「尊者所說皆依勝義，令諸有情信解是法解脫煩惱。若諸有情煩惱解脫，便能畢竟破魔羅網。」

⁶⁴ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 17〈57 深奧品〉（大正 8，343c28-344a6）：

須菩提言：「世尊！何等深奧處，阿惟越致菩薩摩訶薩住是中行六波羅蜜時，具足四念處乃至

的異名。

（2）為初學說「生滅如化，不生滅不如化」；為久學說「生滅、不生滅皆如化」

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。

又說「為新發意菩薩故，分別生滅者如化，不生不滅者不如化」⁶⁵，那就近於「佛法」說緣起如化，涅槃不如化了。

（3）龍樹會通「佛法」的緣起、中道，與《般若經》的性空、假名

《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「因緣所生[緣起]法，我說即是空（性），亦為是假名，亦是中道義」⁶⁶。並且說：「若不依俗諦，不得第一義」⁶⁷，回歸於「先知法住，後知涅槃」⁶⁸——「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」⁶⁹，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」⁷⁰；「諸法常無性，佛種從緣起」⁷¹。

具足一切種智？」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。」

⁶⁵ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 26〈87 如化品〉（大正 8，416a6-14）：

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。

⁶⁶ 《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（大正 30，33b11-21）：

眾因緣生法，我說即是無；亦為是假名，亦是中道義；未曾有一法，不從因緣生；是故一切法，無不是空者。眾因緣生法，我說即是空。何以故？眾緣具足和合而物生，是物屬眾因緣故無自性，無自性故空，空亦復空，但為引導眾生故，以假名說；離有無二邊，故名為中道；是法無性故，不得言有；亦無空故，不得言無；若法有性相，則不待眾緣而有，若不待眾緣則無法，是故無有不空法。

⁶⁷ 《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（大正 30，32c20-33a7）：

世俗諦者，一切法性空；而世間顛倒，故生虛妄法，於世間是實；諸賢聖真知顛倒性，故知一切法皆空無生，於聖人是第一義諦名為實；諸佛依是二諦，而為眾生說法，若人不能如實分別二諦，則於甚深佛法，不知實義，若謂一切法不生是第一義諦，不須第二俗諦者，是亦不然。何以故？若不依俗諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃。第一義皆因言說，言說是世俗，是故若不依世俗，第一義則不可說；若不得第一義，云何得至涅槃？是故諸法雖無生，而有二諦。

⁶⁸ 《雜阿含經》卷 14（347 經）：「佛告須深：『彼先知法住，後知涅槃。彼諸善男子獨一靜處，專精思惟，不放逸法，離於我見，不起諸漏，心善解脫。』」（大正 2，97b5-8）

⁶⁹ 《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉：「以有空義故，一切法得成。」（大正 30，33a22-23）

⁷⁰ 《妙法蓮華經》卷 1〈2 方便品〉（大正 9，8b25）。

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（p.21）於「佛法」而又彰顯「為久學者說」的甚深義。

3、後期大乘

（1）後期大乘的「虛妄唯識論」

A、《解深密經》的五事具足，比觀《般若經》之久學者

「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：「一切諸法皆無自性，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」。⁷²

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、《解深密經》的五事不具足，比觀《般若經》之初學者

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。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。

C、小結

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吧了！

（2）後期大乘的「真常唯心論」

A、述如來藏思想之淵源

「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」⁷³，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

⁷¹ 《妙法蓮華經》卷1〈2方便品〉：「未來世諸佛，雖說百千億，無數諸法門，其實為一乘。諸佛兩足尊，知法常無性，佛種從緣起，是故說一乘。」（大正9，9b6-9）

⁷² （1）《解深密經》卷2〈5無自性相品〉（大正16，695b13-20）：

謂一切法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃。於是經中，若諸有情已種上品善根，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，彼若聽聞如是法已，於我甚深密意言說如實解了，於如是法深生信解，於如是義以無倒慧如實通達，依此通達善修習故，速疾能證最極究竟。

（2）參見印順法師《成佛之道（增註本）》〈第五章 大乘不共法〉，pp.374-377。

（3）參見演培法師《解深密經語體釋》，pp.218-220（天華出版社，民國81年）。

⁷³ 參見印順法師著《印度佛教思想史》〈第八章，第一節〉，pp.286-287「前分」即前十卷。

眾生悉有佛性，即是我義」；⁷⁴「我者即是如來」。

《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」。

B、如來藏思想建立「空」與「不空」

如來藏說，以為《般若》等「一切空經是有餘說」⁷⁵，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」。⁷⁶

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」⁷⁷——如來空性之智（有如智不二⁷⁸意義），而說空如來藏、(p.23) 不空如來藏，也是這一意義。「有異法是空，有異法不空」⁷⁹，與我國空即不空，不空即空的圓融說不同。

C、明如來藏思想之特質

(A)「如來」有神我的意義，故後期者在解說上出現歧議

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⁸⁰，

⁷⁴ 《大般涅槃經》卷 7〈4 如來性品〉（大正 12，407b9-10）。

⁷⁵ 《大法鼓經》卷 2：「迦葉白佛言：『世尊！諸摩訶衍經多說空義。』佛告迦葉：『一切空經是有餘說，唯有此經是無上說，非有餘說。』」（大正 9，296b8-10）

⁷⁶ (1) 《大般涅槃經》卷 5〈4 如來性品〉：「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。」（大正 12，395b25-29）

(2) 《般若波羅蜜多心經贊》卷 1：「二十五有：四人、四惡趣、四空及四禪、梵王、六欲天、無想、阿那含。」（大正 33，544c21-23）

(3) 《五門禪經要用法》卷 1：「二十五有：四天下、六欲天、四惡道、四禪地、大梵天、無色界、第四禪地有五阿那含天，合二十五有」（大正 15，332c29-333a2）

⁷⁷ 《勝鬘師子吼一乘大方便廣經》卷 1（大正 12，221c13-15）：

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。

⁷⁸ 印順法師《以佛法研究佛法》〈九、論真諦三藏所傳的阿摩羅識〉，p.282：

阿摩羅識——轉依是心境俱泯的，沒有能取所取的。約無漏現證來說，這是「境智無差別」的。境是無分別法性，是無二無別的。智是無分別智，與法性也不可說有差別相。雖方便安立而稱之為智，為如，而實如智不二（不要想像為一體）。所以《華嚴經》說：「無有如外智，能證於如；亦無智外如，為智所入」。

⁷⁹ 《央掘魔羅經》卷 2：「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。」（大正 2，527b27- c2）

⁸⁰ 印順法師《如來藏之研究》〈第三章，第三節 如來藏的名稱與意義〉，p.16：

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」（prajāpati）的「金胎」（hiranya-garbha）說。從金胎而現起一切，為印度古代創造說的一種。胎是胎藏，所以這一創造神話，是生殖——生長發展說；是將人類孕育誕生的生殖觀念，應用於擬人的最高神（生主）的創造。大乘佛教在發展中，如來與藏（界藏與胎藏），是分別

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」⁸¹，而不是一切眾生「定有佛性」，如《大般涅槃經》「後分」⁸²所說。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。

（B）為適應神學的如來藏思想，是佛德本有論

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？」⁸³梵志們聽說有我，就發菩提心了。⁸⁴其實，「佛性者實非我也，為眾生故說名為我」⁸⁵。

融攝「虛妄唯識」的《楞伽經》也這樣說：「為斷愚夫畏無我句，(p.24)……開引計我諸外道故，說如來藏。……當依無我如來之藏」。⁸⁶

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。

⁸¹ 《大般涅槃經》卷 32〈11 師子吼菩薩品〉（大正 12，556a6-8）：

善男子！一切眾生不退佛性故，名之為有；阿毘跋致故、以當有故、決定得故、定當見故，是故名為一切眾生悉有佛性。

⁸² 請參見印順法師著《印度佛教思想史》〈第八章，第一節〉，pp.286-287「後分」即後三十卷。

⁸³ 《大般涅槃經》卷 27〈11 師子吼菩薩品〉（大正 12，525a21-24）：

佛言：「我亦不說一切眾生悉無有我，我常宣說一切眾生悉有佛性，佛性者豈非我耶？以是義故，我不說斷見。」

⁸⁴ 印順法師《如來藏之研究》〈第八章，第二節 涅槃經續譯部分的佛性說〉，pp.252-253：

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！〈師子吼菩薩品〉說：五百梵志難佛說無我：「若無我者，持戒者誰？破戒者誰？」佛說：「我常宣說一切眾生悉有佛性，佛性者豈非我耶？」，梵志們「聞說佛性即是我故，即發阿耨多羅三藐三菩提心」。佛然後告訴他們：「佛性者實非我也；為眾生故，說名為我」。佛性（如來藏）無我而說之為我，只是適應印度神教，誘引計我外道的方便，與《楞伽經》的見解一致。

⁸⁵ 參見《大般涅槃經》卷 27〈11 師子吼菩薩品〉（大正 12，525a28-b1）。

⁸⁶ 《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

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。

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」⁸⁷的圓教。

（二）從「方便」來說

再從方便來說：

1、總說「佛法」時期之六念法門

「佛法」——緣起甚深，涅槃更甚深，⁸⁸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。⁸⁹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（p.25）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」⁹⁰。

離不實我見妄想，入三解脫門境界，怖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。」

⁸⁷ 印順法師《如來藏之研究》〈第六章，第三節 寶性論所依的經論〉，p.163：

生佛不二——
┌ 眾生因位（如來在纏名如來藏）——佛界
└ 如來果位（眾生出纏名為法身）——
 ┌ 實體（菩提）
 └ 德相
 └ 業用

⁸⁸ 《雜阿含經》卷 12（293 經）（大正 2，83c13-17）：

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。

⁸⁹ 《彌沙塞部和醯五分律》卷 15（大正 22，103c8-13）：

我所得法，甚深微妙，難解難見，寂寞無為，智者所知，非愚所及；眾生樂著三界窟宅，集此諸業，何緣能悟十二因緣甚深微妙難見之法，又復息一切行，截斷諸流，盡恩愛源，無餘泥洹，益復甚難，若我說者，徒自疲勞，唐自枯苦。

⁹⁰ （1）印順法師著《華雨集第二冊》〈第二章，第二節 六念法門〉，p.48：

釋尊安立的方便道，是四預流支（catvāro-srota-āpannāṅgāni）：佛不壞淨，法不壞淨，僧不壞淨，聖所愛戒成就。然經中還有二說：一、佛證淨，法證淨，僧證淨，施捨。二、佛證淨，法證淨，僧證淨，智慧。這二類都名為四預流支，可見（方便道的）四預流支，是以佛、法、僧——三寶的淨信為本的；在三寶的淨信外，加入施捨，或者戒，或者智

2、別釋「念佛、念法、念天」

(1) 念佛

A、初期大乘

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」⁹¹。

「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）。

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」；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。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。⁹²

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」。⁹³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⁹⁴。依此念佛三昧的定境，而理會出「是心作佛」⁹⁵，「三界唯心」⁹⁶（「虛妄唯識論」者的唯識說，也是從定境而理解出來的）⁹⁷。

慧，而後來以加入「聖所愛戒成就」為定論的。

（2）參見印順法師著《華雨集第二冊》〈第二章，第一節 四不壞淨（四證淨）〉，pp.40-46。

⁹¹ 參見《妙法蓮華經》卷1〈2方便品〉（大正9，8c10）。

⁹² （1）參見《十住毘婆沙論》卷5〈9易行品〉（大正26，40c29-45a17）。印順法師著《成佛之道（增註本）》，pp.307-308；《佛法是救世之光》〈二一、廣大的易行道〉，pp.235-238。

（2）印順法師《華雨集第二冊》，pp.138-139：

《十住毘婆沙論》卷六（大正二六·四九中-下）說：「是菩薩以懺悔、勸請、隨喜、迴向故，福力轉增，心調柔軟，於諸佛無量功德清淨第一，凡夫所不信而能信受；及諸大菩薩清淨大行，希有難事，亦能信受」。「信諸佛菩薩無量甚深清淨第一功德已，慙傷諸眾生無此功德，但以諸邪見，受種種苦惱，故深生悲心。……以悲心故，為求隨意使得安樂，則名慈心。……隨所能作，利益眾生，發堅固施心」。依《論》所說，修易行道而能成就信心的，就能引生慈悲心，能進修施等六波羅蜜。這可見菩薩道是一貫的，重信的易行道，重悲智的難行道，並不是對立，而只是入門有些偏重而已。

⁹³ 印順法師《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.858-867詳述「稱名、觀相、唯心、實相」四類念佛法門。

⁹⁴ 印順法師《華雨集第一冊》〈三 辨法法性論講記〉，pp.238-239：

有大乘經，名《般舟三昧經》，這是一心專念阿彌陀佛的法門。念，是心繫一境；念佛，這裏是專念阿彌陀佛，不是稱名。專心繫念阿彌陀佛相，念到般舟三昧成就時，十方一切佛現在前（所以名般舟三昧，般舟是在前立的意義），明白的見到，如夜晚見天空中的繁星一樣。這不是開眼所見，而是定心所現的境界。依經中說，不但見佛，也與佛問答，他說：應發願往生西方極樂世界。後來，得般舟三昧的，就於定中觀察，自己並沒有到西方去，阿彌陀佛也並沒有來，自己所見所聞的，只是唯心所現。

⁹⁵ 《佛說觀無量壽佛經》（大正12，343a18-24）：

佛告阿難及韋提希：「見此事已，次當想佛。所以者何？諸佛如來是法界身，遍入一切眾生心想中；是故汝等心想佛時，是心即是三十二相、八十隨形好。是心作佛，是心是佛。諸佛正遍知海，從心想生，是故應當一心繫念，諦觀彼佛。多陀阿伽度，阿羅呵，三藐三佛陀。」

⁹⁶ （1）《大乘本生心地觀經》卷8〈10觀心品〉（大正3，327a21-29）：

B、後期大乘

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

「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⁹⁸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。⁹⁹

D、小結

念佛觀，在佛法的演化中，是有最深遠影響的！

善男子！三界之中以心為主，能觀心者究竟解脫，不能觀者究竟沈淪。眾生之心猶如大地，五穀五果從大地生。如是心法，生世出世善惡五趣，有學無學、獨覺菩薩及於如來。以是因緣，**三界唯心**，心名為地。一切凡夫，親近善友聞心地法，如理觀察，如說修行，自作教佗讚勵慶慰，如是之人能斷三障速圓眾行，疾得阿耨多羅三藐三菩提。

(2)《楞伽經》卷7〈9入道品〉(大正16, 555b24-c3):

佛告大慧：「我今為汝分別宣說。大慧！聲聞有三種，言入八地寂滅門者，此是先修菩薩行者墮聲聞地，還依本心修菩薩行，同入八地寂滅樂門，非增上慢寂滅聲聞，以彼不能入菩薩行，未曾覺知**三界唯心**，未曾修行菩薩諸法，未曾修行諸波羅蜜十地之行，是故決定寂滅聲聞，不能證彼菩薩所行寂滅樂門。」

⁹⁷ (1) 印順法師《攝大乘論講記》〈第三章 所知相〉，pp.193-198：

這定心所現的，像明鏡中現起的影像一樣，所以叫影像。影像，是內心所現起的，它的本義如此。唯識學說一切皆是自心的影像，它的認識都從定中的經驗得來，所以它與修定的瑜伽者，有特別的關係。

(2) 印順法師《華雨集第一冊》〈三 辨法法性論講記〉，pp.240-241：

散心分別的人，要使他知道唯心所現，好像很難，要用種種推理去了解。如修禪定而有成就的，觀什麼能在觀心上現前。如修青一切處，見一切都是青的；黃一切處，見一切都是黃的。成就禪定的，容易悟入一切境界唯心所現，以一切是隨心而轉的。如禪定力深，心力強，更容易悟解此義。唯識學成立唯心所現的理證中，就有以瑜伽師修行境界隨心而轉，來證明唯心所現的。唯識學，不是為了學理，而是佛弟子的修習定、慧，從經驗中發現來說明的。一切所取境，唯是心識所現，為了說明此理，所以特別以等引、非等引境界，來說明都是唯識所現。

⁹⁸ 迂緩(yū ㄩ ㄌㄢˋ)：遲滯；緩慢。(《漢語大詞典》(十)，p.717)

⁹⁹ 印順法師《印度佛教思想史》〈第十章，第三節 金剛乘與天行〉，pp.433-434：

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！寂靜的《四百五十論釋》說：「若唯修諸天真實[佛勝義性]而非諸天[色身]，是則須經多數劫乃得成佛，非速疾成」。這是說，不修天色身的「大乘」，是不能迅速成佛的。持祥的《扎拏釋俱生光明論》引文為證說：「修習成佛因，謂修佛瑜伽，何不遍觀察，果由似因生」？又「一切秘密經說：總之佛陀果，從定慧出生，除佛瑜伽行，行者不得佛」。這是說：不修佛瑜伽，也就是不修天色身的天瑜伽，是不能成佛的。宗喀巴(Tson-kha-pa.)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。這是「秘密大乘」者，別立成佛的理由，與「大乘佛法」所見不同了！

(2) 念法

方便道的「念法」，「初期大乘」中，有了獨到的發展。如《般若》、《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「是大神咒，是大明咒，是無上咒，是一切咒王」。¹⁰⁰

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。¹⁰¹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

「念佛」、「念法」外，「念天」是非常重要的！（p.27）

A、「佛法」

「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。

B、初期大乘

「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。¹⁰²「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。¹⁰³

C、後期大乘

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。¹⁰⁴

D、秘密大乘

到了「秘密大乘佛法」，念天的影響更（p.28）深。如倣¹⁰⁵五部夜叉，及帝釋在中

¹⁰⁰ 印順法師《印度佛教思想史》〈序〉，p.3：

西元前後，經典的書寫流行，為了普及流通，經中極力稱揚讀、誦、書寫、供養經典，有種種現生利益。般若「是一切咒王」，勝過一切神咒，也就承認了世間的神咒。以唱念字母，為悟入無生的方便。大乘經的音聲佛事：唱字母，稱佛名，誦經，持咒，是「大乘佛法」能普及民間的方便。

¹⁰¹ 參見印順法師《佛法概論》〈第十三章 中道泛論〉，pp.171-172。

¹⁰² 參見印順法師《華雨集第二冊》〈第一章，第二節 佛・菩薩・天的融和〉，pp.101-104。

¹⁰³ 參見印順法師《佛在人間》〈三、從依機設教來說明人間佛教〉，pp.40-42。

¹⁰⁴ 參見印順法師《華雨集第二冊》〈第一章，第二節 佛・菩薩・天的融和〉，pp.106-107。

¹⁰⁵ 倣（fǎng ㄈㄤˇ）：1.仿效，效法。（《漢語大詞典》（一），p.1517）

間，四大天王四方坐的集會，而有五部如來的集會方式。¹⁰⁶

天菩薩著重忿怒相、欲樂的身相¹⁰⁷。觀自身是佛的佛慢，也名為天慢。¹⁰⁸

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。¹⁰⁹

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；¹¹⁰而「佛法」所禁止的咒術以外，占卜、問鏡¹¹¹、觀星宿，火祭——護摩，¹¹²這些印度神教的，都

¹⁰⁶ 印順法師《印度佛教思想史》〈第十章，第三節 金剛乘與天行〉，pp.418-419：

帝釋是夜叉，守護者也都是夜叉；帝釋統攝四天王，而北方的毘沙門，也是夜叉。夜叉多數是持金剛杵的，所以須彌山上的地居天，真可說是（夜叉）金剛王國了。夜叉——執金剛神，在印度的傳說中，是分為五部族的，如《大般若經》說：「一切不退轉菩薩，……常有五族執金剛神，隨逐守護。」從集會的方式說，分為五部[族]說，「秘密大乘」而稱金剛乘，與帝釋統攝的金剛王國，是有深切關係的！進一步說：「佛法」一向傳說，有一位護持釋尊的金剛神。這位護持者，大乘的《密跡金剛力士經》，說是天菩薩——密跡金剛，並說到了「三密」。帝釋坐六牙白象，與普賢（Samantabhadra）菩薩是一樣的；普賢是綜合釋尊弟子——目犍連（Mahāmaudgalyāyana）與帝釋而大乘化的菩薩。依《華嚴經》「入法界品」，十地以上的菩薩，是執金剛神，與普賢行地相當。「秘密大乘」的組織，是適應印度神教，取象於夜叉王國而成的。五方五佛，作為十方一切佛的代表。在「大乘佛法」中，「一切佛是一佛」，「是一佛而不礙一切佛」，所以不只代表一切佛，而只要是表徵一佛的佛德（每一佛都可以為主尊而表徵一切）。起初，以毘盧遮那佛為主，四方四佛為伴，就以四德來表徵佛德，如四佛表徵常樂我淨四德，表徵四曼陀羅、四印等法門。在發展中，毘盧遮那佛與四佛平等，那就表徵一佛的五德，如五智等。五佛、五部，所以由持金剛來統攝。「秘密大乘」攝取種種事相而興起，採取表徵主義，成為「秘密大乘佛法」的特色。

¹⁰⁷ 印順法師《印度佛教思想史》〈自序〉，p.4：

民間信仰的鬼神，進入「秘密大乘」的堂奧：有手執武器，忿怒相的天菩薩（或佛所示現）。淫婆天派有「性力」崇拜，「秘密大乘」也有相抱相合的（俗稱）歡喜佛。適應與融攝神教，「佛天一如」的具體化，為「秘密大乘」的特色！

¹⁰⁸ 印順法師《印度佛教思想史》〈第十章，第三節 金剛乘與天行〉，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！

¹⁰⁹ 印順法師《華雨集第三冊》〈六、修定——修心與唯心・秘密乘〉，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。如在佛法中，欲界天的四大王眾天（Caturmahārājakāyika-deva）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（Paranirmita-vaśa-vartin），是高級的；如向上更進一層，那就是離欲的梵天（Brahmā）了。「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。

¹¹⁰ 參見印順法師《以佛法研究佛法》〈三、秘密教之特色〉，pp.146-151。

¹¹¹ 印順法師《華雨集第二冊》，pp.35-37：

當時印度的神職人員，依信施而生活的婆羅門及（六師）沙門，流行低級的迷妄行為。《梵網經》列為〈中戒〉、〈大戒〉，《四分律》總名為〈大小持戒犍度〉……在《長部》（一）《梵網經》中，更有：「火、杓子、穀、粉、米、熟酥、油、口、血——護摩。問鏡，問童女，問天（神），拜太陽，供養大梵天，請吉祥天。淨地，嗽口，沐浴，舉行供犧牲的祭祀。」這類迷妄的低級宗教行為，在印度盛行，但釋尊「無如是事」，也從不稱讚這類行為。

¹¹² 印順法師《佛在人間》〈三、從依機設教來說明人間佛教〉，pp.46-47：

納入「秘密大乘」。

念天而演變到以「天（鬼神）教」方式為佛法主流，真是世俗所說的「方便出下流」了！重信仰，重秘密（不得為未受法的人說，說了墮地獄），重修行，「索隱行怪」的「秘密大乘佛法」，是「念佛」與「念（欲）天」的最高統一。

伍、佛教思想的判攝準則

（壹）從覺音四部注釋書名，得到啟發

一、覺音四部注釋書名與龍樹的四悉檀之比觀

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」。

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。¹¹³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。

世界悉檀	吉祥悅意	長部
各各為人（生善）悉檀	滿足希求	增支部
對治悉檀	破斥猶豫	中部
第一義悉檀	顯揚真義	相應（即「雜」）部

祭祀法，古代的印度（猶太教，波斯教等也如此），一家設一火，一年到頭，家裡是不熄火祭的。祭物大抵與人間的食物相同，如新生的瓜果米穀，乳酪牛羊等。人類生活所需的東西，投到火裡作祭品。以為這樣的祭祀，這些被火燒的飲食氣味，升到天上，天神即受他們的供養。天神生歡喜心，使你種的五穀，養的牛羊，都得茂盛繁殖，身心獲得康樂，未來能得生人間天上。後期佛教密宗的「護摩」，即沿婆羅門教的火祭而來。但還有複雜的祭祀，須請祭師代行，設三火。

¹¹³ 印順法師《佛在人間》〈三、從依機設教來說明人間佛教〉，pp.29-31：

《智論》所說的四悉檀，即是佛陀應機說法的四大宗旨。說法的宗旨雖多，但總括起來，不出此四。

- 一、世間悉檀，以引起樂欲為宗。如對初學而缺乏興味的，佛必先使他生歡喜心……「先以欲鉤牽，後令入佛智」，也只是這樣的巧方便。
- 二、為人悉檀，以生善為宗。如不肯布施的，就將布施的功德說給他聽。為說持戒，為說忍辱等功德，總之，應機說法，以使他的善根滋盛為目的。……
- 三、對治悉檀，以制止人類的惡行為宗旨。如貪欲重的，教他修不淨觀；瞋恚重的，教他修慈悲觀；愚癡重的，教他修因緣觀；散亂多的，教他修數息觀；我執重的，教他修界分別觀。……
- 四、第一義悉檀，這以顯了真義為宗，這是佛陀自證的諸法實相。不信解這甚深的真義，而修行趣證，是決不能了脫生死、圓成佛道的。所以佛依第一義悉檀說，是究竟的了義說，這才是佛法的心髓。

二、在《阿含講要》中，依四悉檀而判攝四阿含

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¹¹⁴。

（貳）依四悉檀判攝《雜阿含》中原始結集的三分教

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！¹¹⁵

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¹¹⁶。所以這一判攝，是（p.30）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。¹¹⁷

¹¹⁴ 按：《阿含講要》後重編增寫為《佛法概論》，然原稿第一章〈阿含經的判攝〉未被編入。

¹¹⁵ （1）參見印順法師《華雨集第五冊》〈一、遊心法海六十年〉，pp.34-35。

（2）參見印順法師《雜阿含經論會編（上）》〈雜阿含經部類之整編〉，pp.31-32。

¹¹⁶ 印順法師《雜阿含經論會編（上）》〈雜阿含經部類之整編〉，pp.27-28：

原始結集的，是精簡的長行直說，依文體而名為「修多羅」，依類纂集，所以名為「相應」。原始的「修多羅」（相應），相當於蘊；處；緣起、食、諦、界；念住等道品。佛說長行是「修多羅」，為了記憶，又結經為攝頌——「結集文」，而有偈頌的「祇夜」：這是原始二部成立的過程。不過，新的經說，還在佛教界的不斷的傳出。在文體上，有長行的，也有偈頌的。有偈的一部分，比附於「結集文」，而成為「結集品」的「祇夜」。在內容上，有如來記說的，有弟子記說的，有諸天記說的。這些，多有顯了分別法義，說明深秘事理的特性，這就是「記說」——「如來記說」，「弟子記說」，「諸天記說」了。「諸天記說」部分，是適應印度一般的神教信仰，而傳出的通俗教化，都是有偈頌的，與「弟子所說」的有偈部分相合，稱為八「眾相應」，屬於「祇夜」，於是「記說」只有「如來所說」，「弟子所說」了。……但可以肯定的，「祇夜」與「記說」——「如來記說」、「弟子記說」，曾集成一類而別行，這就是「少分阿含」。但「祇夜」，早與「修多羅」相聯合，「記說」也附於「修多羅」，終於綜合為大部——《雜（相應）阿含》，《雜阿含經》也就包含了「修多羅」，「祇夜」，「記說」三部分。

¹¹⁷ （1）智顗《摩訶止觀》卷1（大正46，4c18-24）：

禪經云：佛以四隨說法：隨樂、隨宜、隨治、隨義，將護彼意，說悅其心，附先世習，令易受行，觀病輕重，設藥多少。道機時熟，聞即悟道，豈非隨機，感應利益。智度論四悉檀，世法間隔名世界，隨其堪能名為人，兩悉檀與四隨同，亦是感應意也。

（2）智顗《妙法蓮華經玄義》卷1（大正33，687c11-12）：

四悉檀是龍樹所說，四隨禪經佛所說，今以經成論於義彌明。

（3）印順法師《原始佛教聖典之集成》〈第七章，第三節，第二項〉，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，那就可說《長阿含》是「世界悉檀」，《增一阿含》是「為人悉檀」；《中阿含》是「對治悉檀」；《雜阿含》是「第一義悉檀」了。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」。

（參）以四悉檀判攝印度佛教教典的長期發展

一、依四大宗趣來觀察

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：¹¹⁸

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

二、從佛法長期發展的觀點，來看每一階段聖典的特色

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。¹¹⁹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——

（一）「佛法」

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

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：「如來說空法，為離諸見故」¹²⁰，是依《寶積經》說的¹²¹。所以「大乘（p.31）空相應經」的特色，是「對治悉檀」。

（三）後期大乘

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。心自性清淨，就是「心性本淨」，是出於「滿足希

（4）四悉檀與《雜阿含》前三分之對應：

世界悉檀	祇夜		《雜阿含經》
各各為人生善悉檀	記 說	如來記說	
對治悉檀		弟子記說	
第一義悉檀	修多羅		

¹¹⁸ 關於覺音四部阿含注釋書名之原義，可參考長慈法師整理的〈覺音論師知道「四悉檀」嗎？〉，收錄於《福嚴會訊》第46期（2015.4），pp.62-81。

¹¹⁹ 參見印順法師《原始佛教聖典之集成》〈第十二章〉，pp.878-879。

¹²⁰ 《中論》卷2〈13觀行品〉：「大聖說空法，為離諸見故；若復見有空，諸佛所不化。大聖為破六十二諸見，及無明愛等諸煩惱故說空；若人於空復生見者，是人不可化；譬如有病須服藥可治，若藥復為病則不可治。」（大正30，18c16-21）

¹²¹ 《大寶積經》卷112〈43普明菩薩會〉：「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；迦葉！譬如醫師授藥令病擾動，是藥在內而不出者，於意云何？如是病人寧得差不？不也，世尊！是藥不出其病轉增；如是迦葉！一切諸見唯空能滅，若起空見則不可除。」（大正11，634a14-19）

求」的《增支部》的。¹²²

《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」。¹²³

在「後期大乘」中，就成為一切眾生有如來藏、我、佛性說：這是一。

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。

（四）秘密大乘

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」。¹²⁴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，¹²⁵從欲樂中求成佛，是「世界悉檀」。

（五）小結

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（p.32）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！¹²⁶

（肆）結論

一、流傳中的佛法，一切聖典的集成，只是四大宗趣的重點開展

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

¹²² 印順法師《如來藏之研究》〈第三章，第一節 聲聞經論的心淨說〉，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（pabhassara）的，使心雜染的隨煩惱（upakkilesa），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！

¹²³ 《成實論》卷3〈30 心性品〉（大正32，258b19-20）。

¹²⁴ 《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。

¹²⁵ 參見印順法師《印度佛教思想史》〈第十章「秘密大乘佛法」〉，pp.438-439。

¹²⁶ 《大般涅槃經》卷9〈16 菩薩品〉（大正12，663a4-16）：

唯諸菩薩摩訶薩等能於是經取真實義，不著文字，隨順不逆，為眾生說。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；彼女得已，復加二分轉復賣與城中女人；彼女得已，復加二分詣市賣之。時有一人為子納婦，急須好乳以供賓客，至市欲買，是賣乳者多索價直。是人語言：『此乳多水，實不直是。值我今日瞻侍賓客，是故當取。』取已還家，煮用作糜，無復乳味。雖無乳味，於苦味中猶勝千倍。何以故？乳之為味諸味中最。」

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」。

127

這一切都是佛法；「秘密大乘」是晚期佛教的主流，這是佛教史上的事實，所以我不能同意「入纂正統」的批評。¹²⁸都是流傳中的佛法，所以不會徹底否定某些佛法。

二、從佛法發展的史實中，抉擇更純正的，更適應於現代的佛法

但我不是宗派徒裔，不是學理或某一修行方法的偏好者。

我是為佛法而學，為佛法適應於現代而學的，所以在佛法的發展中，探索其發展的脈絡，而了解不同時代佛法的多姿多態，而作更純正的，更適應於現代的抉擇。由於這一立場，三期、四期的分判，相當於古德的分判，而意見不同，主要是由於純正的、適應現代的要求。也就作成 (p.33) 這樣的結論：

「立本於根本佛教之淳樸，宏闡中期佛教（指「初期大乘」）之行解，（梵化之機應慎），攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟」！

陸、契理而又適應世間的佛法

（壹）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

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。

二、別釋

（一）佛寶

「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。¹²⁹

《增壹阿含經》說：「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也」。¹³⁰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

¹²⁷ 參見印順法師《原始佛教聖典之集成》〈第十二章，第三節 一切聖典概觀〉，pp.878-879。

¹²⁸ 參見印順法師《華雨集第五冊》〈一、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「入纂正統」，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。

¹²⁹ 參見印順法師《佛在人間》〈一、世尊小史〉，pp.1-15。

¹³⁰ 《增壹阿含經》卷 26 〈34 等見品〉（大正 2，694a2-5）：

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。

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（p.34）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！

（二）僧寶

「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¹³¹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。

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（p.35）修行，自利利他，達成正法久住的目的。但「毘尼〔律〕是世界中寶」，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，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。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。¹³²

（三）法寶

1、法的第一義：八聖道

律是「法」的一部分。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

¹³¹（1）《彌沙塞羯磨本》卷1：「羯磨，眾軌溥應，聖凡秉告詳唱，稱為辦事。」（大正22，214a20）

（2）《一切經音義》卷22：「羯磨（此云辦事，謂諸法事由茲成辦）。」（大正54，441b13）

¹³² 參見印順法師《佛法概論》〈第一章 法與法的創覺者與及奉行著〉，p.21。

六和敬	見和同解	思想	和合的本質
	利和同均	經濟	
	戒和同遵	規制	
	身和共住		和合的表現
	語和無諍		
	意和同悅		

「古仙人道」，離此是沒有解脫的。

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！

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、(p.36)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。佛法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。

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，¹³³這不是眩¹³⁴惑神秘者所能理解的。有正見的，不占卜，不持咒，不護摩（火供），佛法是這樣的純正！

2、法的第二義：緣起法

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

¹³³ 印順法師《印度佛教思想史》，pp.28-29：

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。不得（根本）定而究竟解脫，須深覺得離奇，所以提出來問佛。佛告訴他：「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」*。從釋尊的教說中，可見阿羅漢智有先後層次，也有二類阿羅漢。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（*drṣṭadharmā-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。

※《雜阿含經》卷14（347經）（大正2，96c-97c）。《相應部》（12）「因緣相應」（南傳13，175-187）。

¹³⁴ 眩（xuàn ㄒㄨㄢˋ）：2.迷惑；迷亂。（《漢語大詞典》（七），p.1198）

奈何的大苦。

如知道「苦」的原因所在 (p.37)「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，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。

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。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！¹³⁵

（貳）宏闡中期佛教之行解

什麼是「宏闡中期佛教之行解」？¹³⁶

一、中期佛教之解

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。

（一）第一義

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。如——

1、大乘從涅槃超越的立場，掃蕩一切而又融攝一切

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」¹³⁷（龍樹說：「愚者謂 (p.38) 為乖錯，智者得般若波羅蜜故，入三種法門無所礙」¹³⁸，也就是這個意思）。

¹³⁵ 印順法師《佛法概論》〈第十章 我論因說因〉，p.145：

緣起支性與聖道支性，是因緣論中最重要，可說是佛法中的兩大理則。佛教中的大眾系與分別說系，都說此緣起支性與聖道支性是無為的，就因為這兩大理則，都有必然性與普遍性。大眾與分別說系稱之為無為，雖還有研究的餘地，但能重視此兩大理則，不專在差別的事相上說，可說是有他的獨到處！這兩大理則，都是因緣論。緣起支性是雜染的、世間的，聖道支性是清淨的、出世間的；因緣即總括了佛法的一切。

¹³⁶ 參見印順法師《永光集》，p.254；厚觀法師《深觀廣行的菩薩道》〈印順法師「宏傳中期佛教之行解」的宗趣〉，pp.241-312。

¹³⁷ 《思益梵天所問經》卷1〈3分別品〉（大正15，36b22-28）：

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。」

¹³⁸ （1）《大智度論》卷18〈序品〉：「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；或說慇行三業、攝

2、部派傾向於世間與涅槃之對立，大乘則說世間即涅槃

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，所以大乘說「色（等五蘊）即是空，空即是色（等）」，說世間實相。與文殊有關的教典，說「煩惱即菩提」等；¹³⁹依《思益經》說：這是「隨（人所）宜」的對治法門。¹⁴⁰

3、因有重律的僧伽拘泥守舊，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」¹⁴¹，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），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」。¹⁴²如「對治悉檀」而偏頗發展，那是有副作用的。

（二）第二義

1、《般若經》之深義：空性與緣起不二

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）¹⁴³，而所以是空的理由，是「非常非滅故。何以故？性自爾」

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。」（大正 25，192a23-b1）

（2）關於毘勒等三門之解釋，請參見印順法師著《印度佛教思想史》，pp.137-139。

¹³⁹ 印順法師《初期大乘佛教之起源與開展》，p.19：

「文殊師利法門」：有梵天特性的文殊師利（Mañjuśrī），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！

¹⁴⁰ （1）《思益梵天所問經》卷 2〈4 解諸法品〉（大正 15，40c25-41a27）。

（2）印順法師《印度佛教思想史》，p.143：

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」：「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」。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！

¹⁴¹ 《大智度論》卷 1〈1 序品〉（大正 25，66a3-6）：

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。

¹⁴² 《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；……。」

¹⁴³ （1）《摩訶般若波羅蜜經》卷 5〈18 問乘品〉（大正 8，250b3-c28）：

「復次，須菩提！菩薩摩訶薩復有摩訶衍，所謂[1]內空、[2]外空、[3]內外空、[4]空空、

¹⁴⁴，這是本性空。「非常非滅」也就是緣起，如《小品般若經》，舉如焰燒炷¹⁴⁵的(p.39)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

[5]大空、[6]第一義空、[7]有為空、[8]無為空、[9]畢竟空、[10]無始空、[11]散空、[12]性空、[13]自相空、[14]諸法空、[15]不可得空、[16]無法空、[17]有法空、[18]無法有法空。[十八空]」

須菩提白佛言：「何等為內空？」

佛言：「[1]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。

[2]何等為外空？外法名色聲香味觸法。色色空，非常非滅故。何以故？性自爾。聲聲空、香香空、味味空、觸觸空、法法空，非常非滅故。何以故？性自爾。是名外空。

[3]何等為內外空？內外法名內六入、外六入。內法內法空，非常非滅故。何以故？性自爾。外法外法空，非常非滅故。何以故？性自爾。是名內外空。

[4]何等為空空？一切法空，是空亦空，非常非滅故。何以故？性自爾。是名空空。

[5]何等為大空？東方東方相空，非常非滅故。何以故？性自爾。南西北方四維上下南西北方四維上下空，非常非滅故。何以故？性自爾。是名大空。

[6]何等為第一義空？第一義名涅槃。涅槃涅槃空，非常非滅故。何以故？性自爾。是名第一義空。

[7]何等為有為空？有為法名欲界色界無色界。欲界欲界空，色界色界空，無色界無色界空，非常非滅故。何以故？性自爾。是名有為空。

[8]何等為無為空？無為法名若無生相無住相無滅相。無為法無為法空，非常非滅故。何以故？性自爾。是為無為空。

[9]何等為畢竟空？畢竟名諸法畢竟不可得，非常非滅故。何以故？性自爾。是名畢竟空。

[10]何等為無始空？若法初來處不可得，非常非滅故。何以故？性自爾。是名無始空。

[11]何等為散空？散名諸法無滅。非常非滅故。何以故？性自爾。是為散空。

[12]何等為性空？一切法性，若有為法性若無為法性，是性非聲聞、辟支佛所作，非佛所作亦非餘人所作，是性性空，非常非滅故。何以故？性自爾。是名性空。

[13]何等為自相空？自相名色壞相、受受相、想取相、行作相、識識相，如是等有為為法各各自相空，非常非滅故。何以故？性自爾。是名自相空。

[14]何等為諸法空？諸法名色受想行識，眼耳鼻舌身意，色聲香味觸法，眼界色界眼識界，乃至意界法界意識界。是諸法諸法空，非常非滅故。何以故？性自爾。是為諸法空。

[15]何等為不可得空？求諸法不可得是不可得空。非常非滅故。何以故？性自爾。是名不可得空。

[16]何等為無法空？若法無，是亦空，非常非滅故。何以故？性自爾。是名無法空。

[17]何等為有法空？有法名諸法和合中有自性相，是有法空，非常非滅故。何以故？性自爾。是名有法空。

[18]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)《大智度論》卷31〈1序品〉：「復次，舍利弗！菩薩摩訶薩欲住內空、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，當學般若波羅蜜！」(大正25, 285b6-10)

¹⁴⁴《摩訶般若波羅蜜經》卷5〈18問乘品〉：「何等為無為空？無為法名、若無生相、無住相、無滅相。無為法無為法空，非常非滅故。何以故？性自爾。」(大正8, 250b29-c2)

¹⁴⁵炷(zhù ㄓㄨˋ)：燈炷；燈心。(《漢語大詞典》(七)，p.55)

如是住，如（真）如住。……若如是住，如如住者，即是常耶？不也，世尊」！¹⁴⁶

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。

《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。¹⁴⁷

2、《中論》：貫通《阿含》的中道、緣起與《般若經》的性空、假名

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。¹⁴⁸

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¹⁴⁹，與釋尊本教相同。一切法依緣起而善巧成立，特別說明《阿含》常說的十二緣起。

3、《大智度論》：三法印即一實相印，貫通《阿含》及初期大乘經

在龍樹的《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

¹⁴⁶ (1)《小品般若波羅蜜經》卷7〈17深功德品〉（大正8，567a27-b13）：

「須菩提！於意云何？如然燈時，為初焰燒炷，為後焰燒？」

「世尊！非初焰燒，亦不離初焰；非後焰燒，亦不離後焰。」

「須菩提！於意云何？是炷燃不？」「世尊！是炷實燃。」

「須菩提！菩薩亦如是。非初心得阿耨多羅三藐三菩提，亦不離初心；非後心得阿耨多羅三藐三菩提，亦不離後心得。」

「世尊！是因緣法甚深。菩薩非初心得阿耨多羅三藐三菩提，亦不離初心；非後心得阿耨多羅三藐三菩提，亦不離後心，而得阿耨多羅三藐三菩提。」

「須菩提！於意云何？若心已滅，是心更生不？」「不也，世尊！」

「須菩提！於意云何？若心生是滅相不？」「世尊！是滅相。」

「須菩提！於意云何？是滅相，法當滅不？」「不也，世尊！」

「須菩提！於意云何？亦如是住如如住？」「不，世尊！亦如是住如如住。」

「須菩提！若如是住如如住者，即是常耶？」「不也，世尊！」

(2)《大智度論》卷75（大正25，586b25-c24）。

(3)參見印順法師《空之探究》〈第三章《般若經》——甚深之一切法空〉，pp.171-173。

(4)參見厚觀法師《深觀廣行的菩薩道》，pp.269-270。

¹⁴⁷ 參見印順法師《中觀論頌講記》〈24觀法品〉，pp.235-237。

¹⁴⁸ 《中論》卷1〈1觀因緣品〉（大正30，1b28-c12）：

菩薩坐道場時，觀十二因緣，如虛空不可盡一佛滅度後，後五百歲像法中，人根轉鈍，深著諸法，求十二因緣、五陰、十二入、十八界等決定相，不知佛意，但著文字；聞大乘法中說畢竟空，不知何因緣故空，即生疑見：「若都畢竟空，云何分別有罪福報應等？」如是則無世諦、第一義諦，取是空相而起貪著，於畢竟空中生種種過。龍樹菩薩為是等故，造此中論。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。以此二偈讚佛，則已略說第一義。

¹⁴⁹ 《中論》卷3〈18觀法品〉（大正30，24b26-c5）：

因有我故有所，若無我則無我所，修習八聖道分，滅我我所因緣故，得無我無我所決定智慧；又無我無我所者，於第一義中亦不可得，無我無我所者，能真見諸法；凡夫人以我我所障慧眼故，不能見實；今聖人無我我所故，諸煩惱亦滅，諸煩惱滅故，能見諸法實相，內外我我所滅故，諸受亦滅，諸受滅故，無量後身皆亦滅，是名說無餘涅槃。

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》及初期大乘經的！

二、中期佛教之行

（一）依三心修六度、四攝

說到 (p.40)「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。

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。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。

（二）念佛因行，上求佛道；悲念世間，發菩提心

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）龍樹論所闡揚的菩薩精神

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」。¹⁵⁰

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」。¹⁵¹ (p.41)

（叁）天化之機應慎

什麼是「（梵化之機應慎）」？

一、天化的遠因

梵化，應改為天化，也就是低級天的鬼神化。西元前 50 年，到西元 200 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。¹⁵²

二、天化的現象

（一）天菩薩的出現，重天神而輕人間

¹⁵⁰ 參見印順法師《印度之佛教》〈自序〉，pp.6-7。

¹⁵¹ 《儒家·論語·憲問》：「古之學者為己，今之學者為人。」

※現代漢語解：憲問：孔子說：「古人學習是為了提高自己，今人學習是為了炫耀於人。」（引自網路：中國哲學書電子化計劃）

¹⁵² 參見印順法師《佛在人間》〈三、從依機設教來說明人間佛教〉，p.41。

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
二大脅侍。¹⁵³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。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！¹⁵⁴

（二）咒術的發展，神教的他力護持，在佛法中發展起來

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）現生利益的追求

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（p.42）病，延壽等。求得現生利益，與低級的神教、巫術相近。

三、對「神化」的態度

「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」？¹⁵⁵

「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。

（肆）攝取後期佛教之確當者

什麼是「攝取後期佛教之確當者」？

¹⁵³ 參見印順法師《初期大乘佛教之起源與開展》〈第三章，第一節，第一項〉，pp.465-470。

¹⁵⁴ 印順法師《華雨集第二冊》中編「大乘佛法」〈第二章，第一節〉，pp.103-104：

夜叉身的大菩薩，受到《華嚴經》的尊重。法會開始，十方菩薩以外，從大自在天（Maheśvara）
到執金剛，一切天眾（菩薩）來參加。善財（Sudhana）童子所參訪的，也有眾多的女性天
神，都是夜叉。圍繞師子嚩呻（Simhaviṃśatī）比丘尼的，在十地菩薩以上，有「執金剛神」，
與「坐菩提道場菩薩」（也就是「普賢地」）相當。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。

天神——鬼天、畜天的地位，隨「大乘佛法」而重要起來，一向與鬼神信仰相結合的咒術等，
也當然要漸漸地滲合進來。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。

¹⁵⁵ 參見《我之宗教觀》〈一 宗教之意義——自證・化他〉，pp.3-5。

一、善用佛性說，激發眾生發菩提心，依無我如來之藏修菩薩行

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（p.43）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」¹⁵⁶；「佛性者實非我也，為眾生故說名為我」¹⁵⁷，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、唯識學明三乘的境、行、果，了知這是為五事不具者所作的顯了解說

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！¹⁵⁸

無著，世親的唯識說，也還是依無常生滅，說「分別自性緣起」¹⁵⁹（稱十二緣起為「愛非愛緣起」）。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。

（伍）結論

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」¹⁶⁰，佛法是以不同的方法——世界，

¹⁵⁶《楞伽阿跋多羅寶經》卷2〈一切佛語心品〉：「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，希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。若不如是，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。」（大正16，489b9-20）

¹⁵⁷《大般涅槃經》卷27〈11師子吼菩薩品〉（大正12，525a12-b1）：
善男子，我於一時住尼連禪河告阿難言：「我今欲洗汝可取衣及以澡豆。」我既入水，一切飛鳥水陸之屬悉來觀我，爾時復有五百梵志來在河邊，因到我所各相謂言：「云何而得金剛之身？若使瞿曇不說斷見，我當從其啟受齊法。」善男子，我於爾時以他心智，知是梵志心之所念，告梵志言：「云何謂我說於斷見？」彼梵志言瞿曇：「先於處處經中說諸眾生悉無有我；既言無我，云何而言非斷見耶？若無我者，持戒者誰？破戒者誰？」佛言：「我亦不說一切眾生悉無有我，我常宣說一切眾生悉有佛性，佛性者豈非我耶，以是義故，我不說斷見，一切眾生不見佛性，故無常無我無樂無淨，如是則名說斷見也。」時諸梵志聞說佛性即是我故，即發阿耨多羅三藐三菩提心，尋時出家修菩提道，一切飛鳥水陸之屬亦發無上菩提之心，既發心已尋得捨身。善男子，是佛性者實非我也，為眾生故說名為我。

¹⁵⁸ 參見印順法師《印度佛教思想史》〈第二章，第二節 部派分化與論書〉，p.50。

¹⁵⁹《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。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。

¹⁶⁰（1）《長阿含經》卷1〈1大本經〉（大正1，8b15-22）：

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法，不違現代的佛法。（p.44）

柒、少壯的人間佛教¹⁶¹

（壹）「人間佛教」與「人生佛教」之異同

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。

一、經證不同

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」。¹⁶²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¹⁶³，是末法時期的唯一法門呢¹⁶⁴！所以我要從佛教思想的演化中，探求人間佛教的依據。¹⁶⁵

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。

（2）《雜阿含經》卷5（105經）（大正2，32a14-19）：

仙尼白佛言：「世尊！我聞世尊所說，遂更增疑。」佛告仙尼：「正應增疑，所以者何？此甚深處，難見、難知，應須甚深照、微妙至到，聰慧所了，凡眾生類，未能辯知，所以者何？眾生長夜異見、異忍、異求、異欲故。」

¹⁶¹ 厚觀法師指導，釋覺天編於2011/9/15，釋開仁略修於2016/5/14。

¹⁶² 《太虛大師全書 第一編 佛法總學》，pp.526-528：

一、依聲聞行果趣發起大乘心的正法時期……由佛世時乃至正法的千年，是在依修證成的聲聞行果，而向於發起大乘心——即菩薩行果或佛的行果。……二、依天乘行果趣獲得大乘果的像法時期……依這天色身、天國土，直趣於所欲獲得的大乘佛果。這是密淨的特點，與前期有所不同。……三、依人乘行果趣進修大乘行的末法時期……依聲聞行果是要被詬為消極逃世的，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，依著人乘正法，先修成完善的人格，保持人乘的業報，方是時代的所需，尤為我國的情形所宜。由此向上增進，乃可進趣大乘行——即菩薩行大弘佛教。

¹⁶³ 印順法師《大乘起信論講記》，p.395：

念佛有多種：（一）、念佛相好。（二）、念佛功德，如十力、四無所畏、三不護、大悲等。（三）、念佛實相，即觀念佛的真如法身。還有：（四）、中國盛行的稱名念佛。念佛法身，即是隨順觀察真如三昧。如精勤修習成就，雖不生西方，也能入發心住，不退失菩提心了。末法時代，念佛法身，是很難見到了。念佛功德、相好，也因心粗觀細而不容易成就。所以，目下的念佛法門，都是一句南無阿彌陀佛的稱名了。

¹⁶⁴ 印順法師《華雨集第五冊》〈三九、答蘇建華居士〉，p.258：

念佛法門是易行道，然亦法門廣大。中國之念佛者，捨一切佛而專念阿彌陀佛；捨功德、相好等而專稱名號，使廣大法門，狹而不廣，拘而不通！吾人應依經論所說，勿信末世人師！如自覺根性怯弱，尚不堪大心久行，則修易行方便道，如稱念阿彌陀佛等，藉此維護信心，自屬合理。如謂末法修行，非此不可，非此一法門不可，則是偏見曲說，故與經論相違！

¹⁶⁵ 《太虛大師全書 第一編 佛法總學》〈我怎樣判攝一切佛法〉，pp.510-530：

其重點為：第三期的看法：在民十二三年後。不為舊來宗派所拘束，而將釋尊流傳到現代的佛法作圓滿的判攝，這期可分教、理、行三者。甲、教之佛本及三期三系……。乙、理之實

二、判教不同

（一）太虛大師

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」。¹⁶⁶

在信心深切的修學者，沒有不是急求成就的。（p.45）「一生取辦」¹⁶⁷，「三生圓證」，「直指人心見性成佛」¹⁶⁸，「立地成佛」¹⁶⁹，或「臨終往生淨土」，就大大的傳揚起來。

（二）印順導師

真正的大乘精神，如彌勒的「不修（深）禪定，不斷（盡）煩惱」¹⁷⁰，從廣修利他

際及三級三宗……。丙、行之當機及三依三趣：1、依聲聞行果趣發起大乘心的正法時期，2、依天乘行果趣獲得大乘果的像法時期，3、依人乘行果趣進修大乘行的末法時期。

- ¹⁶⁶ 印順法師《無諍之辯》〈十一、談入世與佛學，二 大乘精神——出世與入世〉，pp.186-187：一、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」……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！

- ¹⁶⁷ 明 祿宏撰《阿彌陀經疏鈔》卷1（己新續藏22，613c1-7）：

已知此經攝於頓教，少分屬圓，未知所具義理，當復云何？先明此經攝於頓者，蓋謂持名即生，疾超速證，無迂曲故，正屬於頓。正屬頓義者，以博地凡夫，欲登聖地，其事甚難，其道甚遠。今但持名，即得往生，既往生已，即得不退，可謂彈指圓成，一生取辦，如將寶位，直授凡庸，不歷階級，非漸教迂迴屈曲之比，故屬頓義。

- ¹⁶⁸ （1）《楞伽阿跋多羅寶經》卷1（大正16，479a11-18）：

佛之所說經總十二部，而其多至於五千卷。方其正法流行之時，人有聞半偈、得一句而悟入者，蓋不可為量數。至於像法、末法之後，去聖既遠，人始溺於文字，有入海算沙之困，而於一真之體乃漫不省解，於是有祖師出焉，直指人心見性成佛，以為教外別傳，於動容發語之頃，而上根利器之人已目擊而得之矣。

- （2）印順法師《中國禪宗史》〈第七章，第三節 南頓北漸〉，p.315：

神會說「直了見性」；南方說「直指人心見性成佛」。「直了」，「直指」，南宗學者自覺得比起北宗來，更有資格稱為「頓教」。

- ¹⁶⁹ （1）諦閑 述疏《楞嚴經序指味疏》卷1（己新續藏16，401c15-22）：

大乘唯佛獨稱，小乘，指阿羅漢，謂研真斷惑，名有學，真窮惑盡，為無學，今指小乘。言彈指超者，意顯斯經不歷僧祇獲法身，狂心若歇，歇即菩提，可以頓超小果，言得道之易，猶彈指之頃也，無尚句，正顯獨勝所以。謂序主參尋如來所說五時法化，若言總攝化機，直指心體，乃至使人彈指頓超，立地成佛，莫過高尚於斯經矣。

- （2）印順法師《華雨香雲》〈二四、太虛大師菩薩心行的認識，四 為什麼不想「即時成佛」〉，p.331：「菩薩行滿，佛陀果成；但勤耕耘，自能收穫，何需刻期求證？因為刻期追求，大抵為滿足虛榮心所驅使。而著相拘求，非僅心量狹小，且未免反增煩惱耳。佛法中雖有為接引一類誇大之眾生，或激發一類懈怠眾生，施設即身成佛，立地成佛等假名。」

- （3）立地：立刻、馬上之意。通常所謂立地成佛者，乃立刻、頓時成佛之意。（《佛光大辭典（三）》，p.2148）

- ¹⁷⁰ （1）《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經》卷1（大正14，418c5-9）：

世尊往昔於毘尼中及諸經藏說阿逸多次當作佛，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，……。

- （2）印順法師《佛法是救世之光》，pp.31-32：

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¹⁷¹，而開展即身成佛的「易行乘」，可說是這一思想傾向的最後一著。我從印度佛教思想史中，發見這一大乘思想的逆流——佛德本具（本來是佛等）論，所以斷然的贊同「佛法」與「大乘佛法」的初期行解。¹⁷²

三、史觀不同

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¹⁷³，天神都是門外的守衛者，少數進入門內，成為外圍分子。¹⁷⁴

「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，（p.46）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

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。

¹⁷¹ 迂緩（yū ㄩ，huǎn ㄏㄨㄢˇ）：遲滯；緩慢。（《漢語大詞典》（十），p.717）

¹⁷² 印順法師《華雨集第四冊》〈一、契理契機之人間佛教，二 印度佛教思想史的分判〉，p.7：「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。

¹⁷³ 曼荼羅：梵語 maṇḍala，西藏語 dkyil-hkhor。又作曼陀羅、曼吒羅、漫荼羅、蔓陀羅、曼拏羅、滿荼羅、滿拏囉。意譯壇、壇場、輪圓具足、聚集。印度修密法時，為防止魔眾侵入，而劃圓形、方形之區域，或建立土壇，有時亦於其上畫佛、菩薩像，事畢像廢；故一般以區劃圓形或方形之地域，稱為曼荼羅，認為區內充滿諸佛與菩薩，故亦稱為聚集、輪圓具足。在律中，亦有為避不淨，而在種種場合作曼荼羅者。（《佛光大辭典（五）》，p.4401）

¹⁷⁴ 太虛大師對「天、神」的包容，印順法師在《華雨集第四冊》，pp.64-65）中就透露了這個訊息：

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。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！」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！

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¹⁷⁵兩可的餘地！」

176

（貳）從佛教的發展過程中，抉擇佛法的本質

一、「佛法」與「初期大乘」如童真到壯年，一般是生命力強與重於事實

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¹⁷⁷，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。」¹⁷⁸

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。

二、後期佛教與祕密大乘契合老年心態的理由有三項

（一）第一是唯心思想的大發展

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」。¹⁷⁹

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

（二）第二是即身成佛的迫切感

觀自身是佛，進而在身體上修風¹⁸⁰、修脈¹⁸¹、修明點¹⁸²，要在歡喜中即身成佛，

¹⁷⁵ 模稜(mó ㄇㄛˊ, léng ㄌㄥˊ): 喻遇事不置可否，態度含糊。(《漢語大詞典》(四)，p.1210)

¹⁷⁶ 印順法師《佛在人間》〈五 佛從人間被升到天上〉，p.15：

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。請熟誦佛陀的聖教，樹立你正確的佛陀觀：「諸佛世尊皆出人間，不在天上成佛也！」

¹⁷⁷ 珍攝：保重。(《漢語大詞典》(四))，p.540)

¹⁷⁸ 印順法師《說一切有部為主的論書與論師之研究》〈自序〉，p.3：

印度佛教的興起，發展又衰落，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。

¹⁷⁹ 《儒家·論語·季氏》孔子曰：「君子有三戒：少之時，血氣未定，戒之在色；及其壯也，血氣方剛，戒之在鬥(dòu ㄉㄡˋ)；及其老也，血氣既衰，戒之在得。」

※現代漢語解：季氏：孔子說：「君子有三件事要警戒：年輕時，血氣還不成熟，要戒女色；年壯時，血氣正旺盛，要戒爭鬥；年老時，血氣已衰落，要戒貪婪。」引自網路：中國哲學書電子化計劃。

¹⁸⁰ 印順法師《印度佛教思想史》〈第十章，第三節 金剛乘與天行〉，p.439：

風，「佛法」說是色法（「無上瑜伽」說心息不二），「輕動為性」，是不限於出入息的。如血液循環等，內身的一切動態，都是風的作用，所以『瑜伽論』說：「謂內身中有上行風，有

是二。

（三）第三是圓熟的嚴密思想體系，知識經驗豐富

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。

三、從教典得來的信念——推崇人間的佛陀與佛教，為佛法與佛教而修學

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，經虛大師思想的啟發，終於在「佛出人間，終不在天上成佛也」，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！

（叁）人間佛教要略

一、從教典自身，探求適應現代的佛法，回到佛法本義，現實人間的佛法

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、重申「人間佛教要略」的含意

這裏略述〈人間佛教要略〉¹⁸³的含義。

（一）論題核心

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

下行風，……有入出息風，有隨支節風」。「無上瑜伽」說五風與十風，……兩類五風，合為十風。五根本風依左右鼻孔而出入：入從鼻孔入，經喉、心、臍中（與「丹田」相通）而遍及全身，又上行而從鼻孔出。修風也還是念出入息，只是方便不同。

¹⁸¹ 印順法師《印度佛教思想史》〈第十章，第三節 金剛乘與天行〉，p.438：

數脈中，有三脈是最重要的。左脈名拉拉那（lalanā），右脈名惹薩那（rasanā），中脈名阿嚩都底（avadhūti）。中脈本來是從頂髻直貫密輪以及足心（湧泉穴）的，但頂髻輪有四脈，頂輪有三十二脈，喉輪有十六脈，心輪有八脈，臍輪有六十四脈，密輪有三十二脈，蓮華[摩尼]或婆伽有八脈，都與中脈——阿嚩都底形成脈結。而左脈與右脈，也是頭頂直到密輪，與中脈糾纏不清，而中脈不能暢通。所以修風直通中脈，是「貪欲為道」的要目。

¹⁸² 印順法師《印度佛教思想史》〈第十章，第三節 金剛乘與天行〉，p.439：

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。依現代名詞說，如男女兩性荷爾蒙等。人在成年以後，會逐漸衰退，或不平衡（病態），或因體力，心力的消耗過分而早衰。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（bodhi-citta）。

¹⁸³ 印順法師《永光集》〈印順法師對大乘起源的思考 讀後〉，pp.194-195：

四十一年所講的〈人間佛教要略〉說：「人間佛教為古代佛教所本有的，現在不過將他的重要理論，綜合而抽繹出來，所以不是創新，而是將固有的刮垢磨光」（《佛在人間》九九頁）。《契理契機之人間佛教》（二頁）也說：「我不是復古的，也不是創新的，是主張不違反佛法的本質，從適應現實中，振興純正的佛法」。

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

二、「理論原則」是：

1、法與律合一

「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、緣起與空性的統一

「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、自利與利他的統一

「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

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。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¹⁸⁴，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¹⁸⁵；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）。

¹⁸⁴ 城邑（yì一）：城和邑。泛指城鎮。（《漢語大詞典》（二），p.1095）

¹⁸⁵ 《雜阿含經》卷41（1141經）（大正2，301c10-12）：

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。」

（四）修持心要

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。

「有信無智長愚癡，有智無信長邪見」¹⁸⁶；如信與智增上而悲心不足（p.50），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）人生或人間佛教的思想，在傳統教界的接受度並不高

虛大師提倡「人生佛教」（我進而稱之為「人間佛教」）¹⁸⁷，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¹⁸⁸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）立本於根本佛教之淳樸，如何能作為人間佛教的根本

一、大乘和小乘是在佛教發展中形成的對立名詞

「人間佛教」是重於人菩薩行的，但對「立本於根本佛教之淳樸」¹⁸⁹，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、出家與在家皆修解脫行，以解脫為終極目標

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

¹⁸⁶（1）《大般涅槃經》卷36〈12 迦葉菩薩品〉（大正12，580b18-20）：

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。

（2）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷6（大正27，26c17-21）：

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》〈十二、談修學佛法〉，p.182：

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。用現代的話來說：「有信無智長迷信」。

¹⁸⁷ 印順法師《華雨集第四冊》〈一、契理契機之人間佛教，十 向正確的目標邁進〉，p.69：

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。

¹⁸⁸ 道聽塗說：泛指沒有根據的傳聞。（《漢語大詞典》（十），p.1087）

¹⁸⁹ 淳樸（chún ㄔㄨㄣˊ，pǔ ㄆㄨˇ）：敦厚，質樸。（《漢語大詞典》（五），p.1411）

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）解脫行就是八正道

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）佛弟子雖同修八正道，然於正命有所差別

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。

三、在家多行財施，出家多行法施

（一）出家者的法施，即負起啟導人心，向上向解脫之義務

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¹⁹⁰、咒術等邪命，而以「知善惡，知因果，知業報，知凡聖」¹⁹¹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（p.52）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）。

（二）在家者的財施，則負起慈濟與福利事業

在家弟子也要有正見，正行，也有為人說法的，如質多長者¹⁹²。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¹⁹³；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

¹⁹⁰ 瞻相（zhān ㄓㄢ ㄣˊ）：1.看人相貌以卜吉凶。（《漢語大詞典》（七），p.1263）

¹⁹¹ （1）《雜阿含經》卷 28（784 經）（大正 2，203a4-9）：

何等為正見？謂說有施、有說、有齋，有善行、有惡行，有善惡行果報，有此世、有他世，有父母、有眾生，有阿羅漢善到、善向，有此世、他世自知作證具足住：「我已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。」

（2）印順法師《學佛三要》〈九、慧學概說〉，p.176：

知因果，知善惡，知有前生後世，知有沉淪生死的凡夫，知有超出三界的聖者……等等。信解得這些，才算具備世間正見（世俗慧）。

¹⁹² 《增壹阿含經》卷 3〈27 清信士品〉：「我弟子中，初聞法藥，成賢聖證，三果商客是。第一智慧，質多長者是。」（大正 2，559c9-10）

¹⁹³ 《大乘理趣六波羅蜜多經》卷 4〈5 布施波羅蜜多品〉：「有二種田！云何為二？一者悲田，謂諸孤露貧窮困苦。二者敬田，謂佛法僧、父母、師長。」（大正 8，884c17-19）

乏，客舍供行旅」的¹⁹⁴，那是公共福利事業了。

（三）為家庭本位的傳統誤解，提出合理之解釋

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」¹⁹⁵，這不是局限於家庭本位者所能理解的。

（叁）佛世時，解脫心與利他行是互不相礙的

一、佛法的究竟理想，不能只論解脫，而沒有慈悲利他之行

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。

二、佛陀時代行財施與法施、忘我為人的實例

（一）在家弟子

舉例說：佛的在家弟子須達多，好善樂施，被稱為給孤獨長者。¹⁹⁶梨師達多弟兄，也是這樣。¹⁹⁷摩訶男為了保全同族，願意犧牲自己的生命。¹⁹⁸這幾位都是證聖果的，能說修解脫道的沒有道德意識嗎？

（二）出家比丘

1、忘己為人的富樓那

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¹⁹⁹的甘冒生命的危險，去教化羆獍²⁰⁰的邊民，能說沒有忘我為人的悲心嗎？比丘們為心解脫而精進修行，但每日去乞食，隨緣說法。

¹⁹⁴ 《雜阿含經》卷 36（997 經）（大正 2，261b3-14）：

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。」時，彼天子復說偈言：「久見婆羅門，逮得般涅槃，一切怖已過，永超世恩愛。」

¹⁹⁵ 參見印順法師《佛在人間》〈出家更接近了人間〉，pp.9-12。

¹⁹⁶ 《中阿含經》卷 6〈28 教化病經〉：「我名須達哆（Sudatta），以我供給諸孤獨者，是故舍衛國人呼我為給孤獨。」（大正 1，460c11-13）

¹⁹⁷ 《雜阿含經》卷 30（860 經）（大正 2，218c29-219a20）：

佛告梨師達多及富蘭那……長者白佛：「我在家中所有財物，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。」

¹⁹⁸ 《增壹阿含經》卷 26〈34 等見品〉（大正 2，692a2-6）：

摩訶男曰：「我今沒在水底，隨我遲疾，使諸釋種竝得逃走。若我出水，隨意殺之。」

流離王曰：「此事大佳。」是時，摩訶男釋即入水底，以頭髮繫樹根而取命終。

¹⁹⁹ 《雜阿含經》卷 13（311 經）（大正 2，89c13-16）：

佛言：「善哉！富樓那！汝善學忍辱，汝今堪能於輸盧那人間住止，汝今宜去度於未度，安於未安，未涅槃者令得涅槃。」

²⁰⁰ 羆獍（cū ㄘㄨ ㄘㄨˋ，guǎng ㄍㄨㄤˇ）：粗野；粗魯。（《漢語大詞典》（十二），p.1311）

2、出家人的法施，是基於對人的關懷與引向解脫，而非存有任何的功利觀念

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。²⁰¹

（肆）佛滅後，有些思想遠離了佛法的本意

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²⁰²，有些也確乎遠離了佛法的本意。

一、四無量心之深義

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。²⁰³

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

²⁰¹ 《雜阿含經》卷4（98經）（大正2，27a11-b11）：

爾時，耕田婆羅豆婆遮婆羅門五百具犁耕田，為作飲食。時，耕田婆羅豆婆遮婆羅門遙見世尊，白言：「瞿曇！我今耕田下種，以供飲食，沙門瞿曇亦應耕田下種，以供飲食。」

佛告婆羅門：「我亦耕田下種，以供飲食。」

婆羅門白佛：「我都不見沙門瞿曇若犁、若軛、若犂、若縻、若鐮、若鞭，而今瞿曇說言：『我亦耕田下種，以供飲食。』」

爾時，耕田婆羅豆婆遮婆羅門即說偈言：「自說耕田者，而不見其耕，為我說耕田，令我知耕法。」爾時，世尊說偈答言：「信心為種子，苦行為時雨，智慧為時軛，慚愧心為轅，正念自守護，是則善御者。包藏身口業，知食處內藏，真實為真乘，樂住為懈怠，精進為廢荒，安隱而速進。直往不轉還，得到無憂處。如是耕田者，逮得甘露果；如是耕田者，不還受諸有。」

時，耕田婆羅豆婆遮婆羅門白佛言：「善耕田！瞿曇！極善耕田！瞿曇！」於是耕田婆羅豆婆遮婆羅門聞世尊說偈，心轉增信，以滿鉢香美飲食以奉世尊。世尊不受，以因說偈得故。即說偈言：「不因說法故，受彼食而食。」

²⁰² 貶抑（biǎn ㄅㄧㄢˇ，yì 一 ㄩˋ）：壓低和抑制。（《漢語大詞典》（十），p.122）

²⁰³ 《雜阿含經》卷21（567經）（大正2，149c10-150a11）：

時，質多羅長者詣尊者那伽達多比丘所，稽首禮足，退坐一面。

尊者那伽達多告質多羅長者：「有無量心三昧、無相心三昧、無所有心三昧、空心三昧。云何？長者！此法為種種義故種種名？為一義有種種名？」……。

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

云何為無相三昧？謂聖弟子於一切相不念，無相心三昧，身作證，是名無相心三昧。

云何無所有心三昧？謂聖弟子度一切無量識入處，無所有，無所有心住，是名無所有心三昧。

云何空三昧？謂聖弟子世間空，世間空如實觀察，常住不變易，非我、非我所，是名空心三昧。是名為法種種義、種種句、種種味。」

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。」

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。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。

二、戒律之意義

（一）為後人所忘失的「毘尼是世界悉檀」，以及「戒有性善的本義」

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」²⁰⁴，不知時地的適應，拘泥固執些煩瑣事項，自以為這是持戒。

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」²⁰⁵；「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）。²⁰⁶

尸羅，古人一向譯作「戒」，其實是「好行善道，不自放逸」²⁰⁷，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，（p.55）所以解說為「性善」，或解說為「數習」²⁰⁸。

（二）十善與尸羅是人間的道德規範，是自覺性的自通之法

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」）²⁰⁹。「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）²¹⁰。

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

²⁰⁴ 《大智度論》卷1〈1序品〉：「亦是毘尼中結戒法，是世界中實。」（大正25，66a4-5）

²⁰⁵ 《大智度論》卷13〈1序品〉（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。

²⁰⁶ 《大智度論》卷46〈18摩訶衍品〉（大正25，395c8-12）：

十善道為舊戒……復次，有二種戒：有佛時或有或無；十善，有佛無佛常有。

²⁰⁷ 《大智度論》卷13〈1序品〉（大正25，153b9-10）：

尸羅（秦言性善），好行善道，不自放逸，是名尸羅。

²⁰⁸ 《大毘婆沙論》卷44：「尸羅者，是數習義，常習善法，故曰尸羅。」（大正27，230a4-5）

²⁰⁹ （1）《增支部（十集）》（176經）：「有一類者斷殺生、離殺生，棄杖、棄刀，有恥、有慈悲，利益哀愍一切之生類而住。」（日譯南傳22卷下，p.213）

（2）《雜阿含經》卷37（1039經）：「謂有人不殺生，離殺生，捨刀杖，慚愧，悲念一切眾生。」（大正2，271c22-24）

²¹⁰ 《雜阿含經》卷37（1044經）：「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」（大正2，273b16-18）

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（p.56），而引發對他的關懷與同情，而決定不殺生的。

（三）制戒是為了維護僧伽的和合、安樂、清淨而次第制立，也還是以慈心為本

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」。²¹¹一條一條的戒，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²¹²。可見（在僧伽中）制定的戒行（重於私德），也還是以慈心為本的。²¹³我曾寫有〈慈悲為佛法宗本〉²¹⁴，〈一般道德與佛化道德〉²¹⁵，可以參閱。

三、小結

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²¹⁶，浩然²¹⁷之氣充塞²¹⁸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。

²¹¹ 《中阿含經》卷 35〈144 算數目捷連經〉：「如來先教：『比丘！汝來身護命清淨，口、意護命清淨。』目捷連！若比丘身護命清淨，口、意護命清淨者，如來復上教：『比丘！汝來觀內身如身，至觀覺、心、法如法。』」（大正 1，652b1-4）

²¹² （1）《摩訶僧祇律》卷 19（大正 22，377a26-b15）：

爾時，有人著鎧持弓箭，入精舍中，脫鎧放仗止息樹下，精舍中庭前，沙地有眾鴿鳥，在中戲食，時尊者優陀夷見鳥已，即語長壽，借我弓箭試我手看。答言：可爾，即捉弓并注五箭，挽弓放發射殺五鴿，即取毳毛，以木貫之，持授世尊，此是鳥肉。佛言：何處得？答言：有人著鎧持弓箭至精舍庭前，止息樹下，從借弓箭，試手射鳥，本習射法，猶故不失。佛言：癡人！此是惡法，應早捨棄，方言本習手猶故在，汝常不聞，我以無量方便，毀訾殺生，讚歎不殺，而今作是惡不善法，此非法、非律，非如佛教，不可以是長養善法。諸比丘白佛言：世尊！眾生應起慈心救護，云何優陀夷反奪其命而無慈心？佛言：不但今日不起慈心，過去世時已曾如是。如釋提桓因《本生經》中廣說：佛告諸比丘，依止毘舍離城住者，皆悉令集，以十利故，與諸比丘制戒，乃至已聞者當重聞，若比丘故奪畜生命波夜提。

（2）《毘尼母經》卷 4（大正 24，824b1-4）：

有於一時闍陀比丘，作房用有蟲水和泥。諸檀越見嫌言：云何比丘無慈心？佛因而制戒，從今已去，比丘不得用雜蟲水和泥作房，若用得波逸提，房舍竟。

²¹³ 參見印順法師《初期大乘佛教之起源與開展》〈第五章，第三節，第一項〉，pp.286-302。

²¹⁴ 參見印順法師《學佛三要》〈慈悲為佛法宗本〉，pp.117-140。

²¹⁵ 參見印順法師《佛在人間》〈一般道德與佛化道德〉，pp.305-323。

²¹⁶ 普洽（qià < ㄑㄧㄚˋ）：遍及；普施。（《漢語大詞典》（五），p.776）

²¹⁷ 浩然：正大豪邁貌。（《漢語大詞典》（五），p.1216）

²¹⁸ 充塞（chè < ㄔㄥˋ）：充滿塞足。（《漢語大詞典》（二），p.258）

（伍）結論

「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）人菩薩行以三心為基本——菩提心，大悲心，空性見

一、總說

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。

二、別釋

（一）菩提心

一、發（願）菩提心：

1、以佛為理想，理解而深信佛功德的偉大而引發大心

扼要的說，是以佛為理想，為目標，立下自己要成佛的大志願。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。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、要修習菩提心，志願堅定，以達到不退菩提心

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」，²¹⁹所以要修習菩提心，志願堅定，以達到不退菩提心。²²⁰

（二）大悲心

二、大悲心，是菩薩行的根本。

1、大悲心為本之理由

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。

²¹⁹《摩訶般若波羅蜜經》卷15〈50成辦品〉：「先世聞是深般若波羅蜜時，雖問中事，不如說行。是人或時欲聞、或時不欲聞，心輕不固、志亂不定。譬如輕毛，隨風東西。」（大正8, 329b11-13）

²²⁰印順法師《成佛之道（增註本）》，pp.398-399：「依經說：初學時，名十信菩薩，也叫十善菩薩。修習十心——信心，精進心，念心，定心，慧心，施心，戒心，護心，願心，迴向心：這是以修習大乘信心（菩提心）為主的。但起初，『經十千劫行十善行，有退有進，譬如輕毛，隨風東西』。如一直進修不退，那麼經十千劫，就能「成就」菩提「心不退」，不再退轉而「入於大乘道」的初階——發心住。修習信心，要以十善，六度等來使他成就。修習信心成就，如頌說：『清淨增上力，堅固心昇進，名菩薩初修，無數三大劫』。」

2、悲心要從人類的相互依存，自他平等與體空中去理解與修習

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

三、空性見，空性是緣起的空性。

1、初學以緣起建立世間正見

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、進一步知緣起無常、空、無我，依三解脫門契入涅槃

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。

空，無願，無相——三解脫門²²¹：觀無我我所名空，觀無常苦名無願，觀涅槃名無相。

3、大乘更以無所得為方便，連無相也不著，才能完成偉大的菩薩志業

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（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、結說

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！²²²這位大成就者原來沒有修慈悲心。

²²¹（1）《大般若波羅蜜多經》卷3〈2學觀品〉（大正5，12a3-6）：

諸菩薩摩訶薩安住般若波羅蜜多，以無所得而為方便，應圓滿空解脫門、無相解脫門、無願解脫門，三解脫門不可得故。

（2）印順法師《空之探究》〈第一章《阿含》——空與解脫道〉，p.62：

空是重於無常、無我的世間；無相是離相以外，更表示出世的涅槃；無願是厭離世間，向於寂滅的涅槃。

²²² 陳健民著《曲肱齋叢書》，編入《現代佛學大系》第38-41冊。此段出處待查。

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。

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。²²³

（貳）初學凡夫的菩薩行

一、依三心而修十善行

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」。²²⁴

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。

◎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。

◎不貪，不瞋，不邪見，這三善是正常合理的意行。這裏的不貪，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。

這十善，如依三心而修，就是「十善菩薩」行了。²²⁵

二、對於自利與利他應有的認識

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」²²⁶。

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²²⁷，或一意孤行²²⁸，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。

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（p.61）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。

²²³ 詳參印順法師《學佛三要》的第五章至第九章。

²²⁴ 《仁王護國般若波羅蜜多經》卷1〈3菩薩行品〉：「十善菩薩發大心，長別三界苦輪海。」（大正8，837b13）

²²⁵ 參考《十住毘婆沙論》卷15〈30大乘品〉（大正26，102a12-c18）。

²²⁶ 《大般涅槃經》卷38〈12迦葉菩薩品〉：「自未得度先度他，是故我禮初發心。」（大正12，590a22）

²²⁷ 糜爛：腐爛；腐化。（《漢語大詞典》（九），p.239）

²²⁸ 一意孤行：指不聽勸告，固執地照自己的意思行事。（《漢語大詞典》（一），p.93）

（叁）「佛法」與「初期大乘」對人間佛教的啟示與推行辦法

修人菩薩行的人間佛教，「佛法」與「初期大乘」有良好的啟示。

一、「初期大乘」的啟示

（一）維摩詰長者

如維摩詰長者，六度利益眾生外，從事「治生」²²⁹，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」²³⁰，那是從事教育了。「淫坊」，「酒肆」²³¹也去，那是「示欲之過」，「能立其志（不亂）」²³²。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。

（二）善財童子

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²³³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。

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²³⁴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（p.62）寫有〈青年的佛教〉²³⁵）。

二、「佛法」中自利利人的善巧方便，有助於推行佛法

以自己所作而教人的，《阿含經》已這樣說：如修行十善，那就「自作」，「教他作」，「讚歎（他人）作」，「見（他人）作（而心生）隨喜」²³⁶，就是自利利人了。這是弘揚佛法的善巧方便！

²²⁹ 治生：經營家業；謀生計。（《漢語大詞典》（五），p.1124）

²³⁰ 童蒙（méng ㄇㄥˊ）：幼稚愚昧。（《漢語大詞典》（八），p.391）

²³¹ 酒肆：酒店。（《漢語大詞典》（九），p.1383）

²³² 《維摩詰所說經》卷1〈2方便品〉（大正14，539a25-29）：

執持正法，攝諸長幼；一切治生諸偶，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；入諸淫舍，示欲之過；入諸酒肆，能立其志。……

²³³ 印順法師《青年的佛教》〈二、青年佛教參訪記〉，pp.26-35：

「勝樂國的妙峰山中，有一位德雲比丘（老實念佛），你去參訪修學」……「南方的海門國，有一位智慧如海的海雲比丘（佛教的名學者）」……「離此地六十由旬的南方海岸國，善住比丘（入眾無礙）在那邊弘法。」

²³⁴ 鬻（yù ㄩˋ）：賣。（《漢語大詞典》（十二），p.925）

²³⁵ 參見印順法師《青年的佛教》〈二、青年佛教參訪記〉，pp.21-135。

²³⁶ 《雜阿含經》卷37（1059經）：「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。」（大正2，275c8-14）

（一）在家庭上

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。

（二）在社會上

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。

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！

（肆）現代人間佛教利他的菩薩行，不出於福與慧

一、總說

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；福行，是使人從事行中得到利益（兩者也互相關涉）。

二、別釋

（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²³⁷一般對佛法的誤解，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、結說

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（與世學混淆）的真義越來越稀薄了！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，要站穩自己的腳跟才得！（p.64）

拾、向正確的目標邁進

（壹）人菩薩行應重新抉擇佛法的真義與方便的施設

一、剖析佛教於開展中而引起的副作用及問題所在

²³⁷ 祛除（qū ㄑㄩ ㄩˋ）：除去。（《漢語大詞典》（九），p.47）

（一）佛教適合現代所引起的副作用

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²³⁸而無辭²³⁹以對。

（二）問題所在：佛法的寬容性變質

1、釋尊的原始佛法，寬容是有原則的

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²⁴⁰，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，為佛法所帶來的影響

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（p.65）其用處」（《太虛大師年譜》）²⁴¹。

後來，學生會沒有進行。會員這樣的雜濫²⁴²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。

二、佛教在發展中不可能沒有方便，但應保有初期大乘「正直捨方便」的精神

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」²⁴³的精神。如虛大師在〈我怎樣判攝一切佛法〉中說：「到了這時候，……

²³⁸ 歎息：嘆氣。（《漢語大詞典》（六），p.1470）

²³⁹ 無辭（cí ㄘㄧˊ）：沒有言辭。（《漢語大詞典》（七），p.160）

²⁴⁰ 護摩：梵語 homa。意即焚燒、火祭。又作護魔、戶摩、呼魔、呼麼。或意譯作火祭祀法、火供養法、火供養、火供、火法、火食。即於火中投入供物以作為供養之一種祭法。（《佛光大辭典》（七），p.6869）

²⁴¹ 印順法師《太虛大師年譜》〈民國三十年十日〉，pp.485-486：

『在我的意境上，向來是以全國乃至世界人類佛教為對象，攝受的人非常廣泛；覺得無論什麼人，都有他的用處的。……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。好將此意，從組織學生會而貫達到我的各個學生！』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。

²⁴² 雜濫：繁多蕪雜。（《漢語大詞典》（十一），p.880）

²⁴³ 《妙法蓮華經》卷1〈2方便品〉：「今我喜無畏，於諸菩薩中，正直捨方便，但說無上道。」（大正9，10a18-19）

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」！²⁴⁴

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，有的以為「佛法」是解脫道，道德（p.66）意識等於還在萌芽²⁴⁵；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。

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。²⁴⁶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

²⁴⁴ 《太虛大師全書》第1冊〈第一編 佛法總學/我怎樣判攝一切佛法〉，p.528：

三、依人乘行果趣進修大乘行的末法時期：這是踏上了佛滅後第三千年的時代了，到了這時候——末法的開始，依天乘行果修淨密勉強的雖還有人做到，然而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。因此、也就失了能趣大乘的功效。但前一二期的根機，並非完全沒有，不過畢竟是很少數的了。而且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的原理。依著人乘法，先修成完善的人格，保持人乘的業報，方是時代的所需，尤為我國的情形所宜。由此向上增進，乃可進趣大乘行——即菩薩行大弘佛教。在業果上，使世界人類的人性不失，且成為完善美滿的人間。有了完善的人生為所依，進一步的使人們去修佛法所重的大乘菩薩行果。所以末法期間，是依人乘行果而進趣大乘行的。

²⁴⁵ 萌芽：比喻始發或初生的事物。（《漢語大詞典》（九），p.440）

²⁴⁶ （1）印順法師《藥師經講記》，pp.141-p.142：

修學佛法的第一課，即是皈依三寶，皈依了三寶，就不許更皈依邪惡鬼神，及其他各種宗教，因為信仰是專一的。所以說要盡形壽的皈依，信心才有著實的歸宿。否則見這也皈依，見那也皈依，信心泛亂而分散，等於沒有信仰。真正皈依三寶，必須記著！如有人說什麼三教同源，五教同源，即是外道邪說，切不可信！或有人說：信了佛不能連財神爺都不要。須知佛法是豐富的寶藏，求財求壽求男女，佛教中樣樣現成，都能滿足眾生的心願；何必供養非佛教的財神？信佛而不皈依魔外，為皈依三寶最根本的原則。

（2）印順法師《華雨集第四冊》，p.66：

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

一定有前途，反而有引起印度佛教末後一著（為神教侵蝕²⁴⁷而消滅）的隱憂。

三、結說

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〉²⁴⁸（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）所說。

（貳）人菩薩行，不求速疾成佛

一、成佛時間有長短的歧異，乃基於隨機之方便

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。或說三大阿僧祇劫，或說四大阿僧祇劫²⁴⁹，或說七大阿僧祇劫²⁵⁰，或說無量阿僧祇劫²⁵¹；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、龍樹認為不可以有限量心來論菩薩道

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？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

末後一著（為神教侵蝕而消滅）的隱憂。

（3）《太虛大師全書·第十三編·真現實論宗用論》（太虛大師全書，第21冊，p.472-473）：

宋明來之佛、儒、道三教，已潛藏此不可說之禪宗為共通之根底，故國民之普遍心理上，每易有三教同源之思想。而讀書士夫，多於三教同源之思想上，守儒家之態度；無識男女，多於三教同源思想上，持道家之態度；徹裏徹表為禪宗之宗、佛教之教者，卒唯極少數之人也。

²⁴⁷ 侵蝕：逐漸侵害使之毀壞。（《漢語大詞典》（一），p.1430）

²⁴⁸ 參見太虛大師〈從巴利語系佛教說到今菩薩行〉（《太虛大師全書》18，p.13）。

²⁴⁹ （1）印順法師《初期大乘佛教之起源與開展》〈第三章，第二節，第二項〉，p.136：

銅鑊部（Tāmraśāṭīya）所傳，如《佛種姓經》說：從然燈佛授記，到迦葉佛，經歷了「四阿僧祇又十萬劫」。授記以前，沒有留下傳說。從然燈佛起，逢事二十四佛，才圓滿成佛。

（2）《佛種姓經》（日譯南傳41，p.219以下）。

²⁵⁰ 無著《攝大乘論》卷3〈5入因果修差別勝相品〉（大正31，126c1-3）：

於幾時中修習十地，正行得圓滿……於三阿僧祇劫修行圓滿，或七阿僧祇劫，或三十三阿僧祇劫。

²⁵¹ （1）《大智度論》卷27〈1序品〉（大正25，261a29-b3）：

聲聞、辟支佛集諸功德、智慧不久，或一世、二世、三世；佛智慧、功德，於無量阿僧祇劫廣修廣習，善法久熏故，於煩惱習無復餘氣。

（2）《大智度論》卷39〈4往生品〉（大正25，343c15-19）：

「舍利弗！有菩薩摩訶薩無量阿僧祇劫修行，得阿耨多羅三藐三菩提。」釋曰：是菩薩雖種善根，求阿耨多羅三藐三菩提，以鈍根難行故，久乃得之。以深種善根，故必得。

四）！²⁵²「大乘佛法」後期，又都覺得太久了，所以有速疾成佛說。

三、虛大師在佛法中的意趣，可說是人間佛教的最佳指南

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》）²⁵³。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）

（叁）不忍聖教衰與眾生苦，依菩薩正常道而坦然直進

一、概述

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、重申舊作要義

（一）總說大乘三心：信願、慈悲、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。

（二）別釋「勝解空性」的意義

1、菩薩必備生死與涅槃皆如幻如化的正見

觀一切法如幻如化，了無自性，得二諦無礙的正見，是最主要的一著。所以《雜阿含經》上說：「若有於世間，正見增上者，雖歷百千生，終不墮地獄」²⁵⁴。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，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，慈悲一天天的深厚，（p.69）怕什麼墮落！惟有專為自己打算的，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。

2、以信願及慈悲來助成的空性見，能做得到不住生死與涅槃

釋尊在《中阿含經》中說：「阿難！我多行空」²⁵⁵。〈瑜伽師地論〉解說為：「世尊

²⁵² 《大智度論》卷4〈1序品〉：「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。」（大正25，92b7-9）

²⁵³ 《太虛大師全書 第八編 律釋》〈優婆塞戒經講錄上，三 本人在佛法中之意趣〉，pp.19-23：有關本人在佛法中之意趣，故特提出說明之。甲、非研究佛書之學者……乙、不為專承一宗徒裔……丙、無求即時成佛之貪心……丁、為學菩薩發心修行者。

²⁵⁴ 《雜阿含經》卷28（788經）：「假使有世間，正見增上者，雖復百千生，終不墮惡趣。」（大正2，204c11-12）

²⁵⁵ 《中阿含經》卷49〈1雙品〉〈190小空經〉：「阿難！我多行空。」（大正1，737a4）

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」。²⁵⁶……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」！

（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）。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²⁵⁷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，而我的心卻永遠不（p.70）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！

²⁵⁶ 《瑜伽師地論》卷 90：「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。」（大正 30，813a6-8）

²⁵⁷ 瀕臨（bīn ㄅㄧㄣ ㄣˊ）：接近、將要。（《漢語大詞典》（六），p.208）

談入世與佛學

《無諍之辯》¹（pp.175-251）²

壹、序起

（壹）總說

《虛大師上生廿周年紀念專號》，載有澹³思⁴所作的〈太虛大師在現代中國史上之地位及其價值〉，⁵是一篇極有意義的文字。

作者以為：「在教義闡揚的成就上，有遜於隋唐諸家；而在利世度生，應時化導的悲懷精神上，則可說猶遠勝於隋唐高僧。」⁶對大師出世而入世的大乘悲懷精神，給予高度的評價，而表示無限的崇敬。大師繼承中國佛教的大乘思想，面對佛教衰敗，而發振興佛教的悲願。

（貳）別釋

一、從理論文字來說

（一）澹思的看法

¹（1）印順法師著《華雨集》（第五冊），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。」

（2）印順法師著《人間佛教論集》，pp.4-5：「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。……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』。這一研究的信念，在五十六年（夏）所寫的〈談入世與佛學〉，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。』」

² 此講義乃圓悟法師編於2011年12月至2012年2月，釋開仁略修訂於2016年3月。

³ 澹（tán ㄊㄢˊ）：1.姓。明有澹文昇。見《萬姓統譜·覃韻》。（《漢語大詞典》（六），p.176）

⁴ 《佛光大詞典》（五），pp.4543-4544：

張曼濤（1933-1981）湖南耒陽人。一度出家。早年研學於南嶽佛學院及香港光夏書院。民國五十二年（1963）赴日本留學，就讀於京都大谷大學大學院，修畢博士課程。五十八年回國，執教於中國文化學院，……六十七年在臺北創辦大乘文化出版社，出版現代佛教學術叢刊，全集共100冊。該叢刊網羅民國佛教研究之菁華，為民國佛教論文之總輯。氏青年即負文名，時以青松、澹思之名發表文章於各佛教刊物。……民國七十年病逝於日本，世壽四十九。

⁵ 參見澹思著〈太虛大師在現代中國史上之地位及其價值〉，《海潮音》，第48卷，4月號，pp.14-18，海潮音雜誌社發行。

⁶ 參見澹思著〈太虛大師在現代中國史上之地位及其價值〉，p.15。

作者以為：大師的理論文字，「見其架構之宏偉，而不見其細工之飾⁷密。此當與其所負一時代之使命，急急於佛教之倡興有關。設其稍稍偏於學思，沈潛⁸於自習，則大師亦不能涵其菩薩精神。」⁹認為大師之博大而「缺乏謹嚴¹⁰性之思考，與縝¹¹（p.176）密¹¹之推理」，¹²乃「無暇為此，亦不許其為此」。¹³

（二）導師的看法

在大師悲懷深徹，急於從救僧而實現救世的努力中，確是不許其「偏於學思」的。從前大醒法師¹⁴，每勸大師安定地在閩南教學，培養一班僧才，大師總是為了「整個佛教」，遊歷諸方。

二、從精神與教理來說

作者又從精神及教理，來省察虛大師的佛教思想：

（一）澹思的看法

論精神，斷言「虛大師的的確確已深契入了佛陀的大悲精神，菩薩的救世之懷」，¹⁵也就是上面說到的大乘精神。

論教理，以為大師「秉承了中國傳統的教義理論」¹⁶；「以其自家之所信，納於法界圓覺，判其為一究竟了義之理地」¹⁷。「虛大師生命史上，其所以發出最大之光輝者，即因有此最基本而磅礴¹⁸之原動力」¹⁹。

作者肯認大師的思想、信仰，從信仰而來的生命史上無限光輝的一頁。但以為，「就客觀之學術立場言，此亦正是虛大師生命史上一重要之缺點！」²⁰

客觀的學術立場，就是「近代日本的佛教學者……純從客觀歷史，或理性立場，對佛典加以分析考證或批判，此即所謂科學主義者之方法。」²¹贊同日本佛學的卓越成

⁷ 飾：11.表現，顯示。（《漢語大詞典》（十二），p.512）

⁸ 沈潛（chén ㄔㄣˊ ㄣˊ，qián ㄑㄧㄢˊ ㄣˊ）：亦作「沈漸」。亦作「沉潛」。亦作「沉漸」。4.喻深入。5.指沉浸其中。謂深入探究。（《漢語大詞典》（五），p.1012）

⁹ 參見澹思著〈太虛大師在現代中國史上之地位及其價值〉，p.16。

¹⁰ 謹嚴：2.精細嚴密，無懈可擊。（《漢語大詞典》（十一），p.399）

¹¹ 縝（zhěn ㄓㄣˇ ㄣˊ）密：細緻；周密。（《漢語大詞典》（九），p.960）

¹² 參見澹思著〈太虛大師在現代中國史上之地位及其價值〉，p.16。

¹³ 參見澹思著〈太虛大師在現代中國史上之地位及其價值〉，p.16。

¹⁴ 《佛光大辭典（一）》，p.889：「大醒（1900-1952）江蘇東臺人，俗姓袁。法名機警。晚年別署隨緣，太虛大師賜號『大醒』，因以字行。早年畢業於東臺師範學校。讀慈山夢遊集，頓起出世之志，因從揚州天寧寺讓之和尚出家，時年二十五。同年夏天，太虛大師講維摩經於光孝寺，師始廁講席，秋，入武昌佛學院，專究內典。民國十七年（1928），應太虛之命，至廈門南普陀寺，任監院，主持閩南佛學院。……」

¹⁵ 參見澹思著〈太虛大師在現代中國史上之地位及其價值〉，p.17。

¹⁶ 參見澹思著〈太虛大師在現代中國史上之地位及其價值〉，p.17。

¹⁷ 參見澹思著〈太虛大師在現代中國史上之地位及其價值〉，p.17。

¹⁸ 磅礴（páng ㄆㄤˊ ㄉˊ，bō ㄅㄛ ㄉˊ）：2.氣勢盛大貌。4.擴大。（《漢語大詞典》（七），p.1093）

¹⁹ 參見澹思著〈太虛大師在現代中國史上之地位及其價值〉，p.17。

²⁰ 參見澹思著〈太虛大師在現代中國史上之地位及其價值〉，p.17。

²¹ 參見澹思著〈太虛大師在現代中國史上之地位及其價值〉，p.18。

就，所以認為：「學佛與佛學，可以分開作兩回事。」²²

（二）導師的看法

簡要的說，作者崇仰大師為法為人的主觀的悲願精神，而從客觀的學術立（p.177）場，覺得美中不足。

作者是不會以此而生輕視心，而只是表示其學佛與佛學，各有其「不同的立場，不同的領域」而已。²³作者的意思，如果沒有誤解的話，就是這樣。

三、結說

這是一篇好文章！我讀了這篇文章，有許多感觸，許多意見，一向積壓於內心的，竟源源不絕的湧上心來，成為我想寫作的因緣！

我想不妨以大師的精神，大師的思想學問，作一線索，表達一些自己的意見。泛現起來的感觸與意見，亂哄哄的一大堆，大有無從說起之感！還是談談關於大乘精神——出世與入世；佛教思想——學佛與佛學吧！

貳、大乘精神——出世與入世

（壹）澹思以僧伽參政為例，讚譽太虛大師為中國佛教史上從來未有的入世精神

「大乘佛法，一向重談世出世入（大概就是出世而又入世的意思）。世出者，千餘年來，已有不少高僧履踐²⁴表顯；而世入者，真以實踐著稱，則於大師前尚未聞可（未？）見」。²⁵「唯太虛大師一人，始真正表現出來」。²⁶

這是原作對大師（p.178）的「大乘精神的悲懷理念」，以僧伽參政為例，而讚譽為中國佛教史上從來未有的入世精神。²⁷

（貳）導師對虛大師的大乘入世精神，毫無異議；但對大師所尊的大乘佛教，有些感想

一、總述

依一般說：小乘是出世的，是自利自了的。大乘是出世而入世，入世而出世的；是自利利他的。說虛大師的大乘入世精神，我毫無異議。而對大師所信所尊的大乘佛教，卻引起一些感想。

二、別釋

（一）方便應機的話

民國二十九年，虛大師訪問南方佛教國家回來，曾說了這樣的一段話：

「中國佛教所說的是大乘理論，但卻不能把他實踐起來。……我國的佛徒，都是偏於自修自了。……說大乘教，行小乘行的現象，在中國是普遍地存在。出家眾

²² 參見澹思著〈太虛大師在現代中國史上之地位及其價值〉，p.18。

²³ 參見澹思著〈太虛大師在現代中國史上之地位及其價值〉，p.18。

²⁴ 履踐：2.實踐，躬行。（《漢語大詞典》（四），p.58）

²⁵ 參見澹思著〈太虛大師在現代中國史上之地位及其價值〉，p.15。

²⁶ 參見澹思著〈太虛大師在現代中國史上之地位及其價值〉，p.15。

²⁷ 參見澹思著〈太虛大師在現代中國史上之地位及其價值〉，pp.15-16。

的參禪念佛者，固然為的自修自了；即在家的信眾，也是偏重自修自了的」。

「錫蘭、緬甸、暹羅，同是傳的小乘教，而他們都能化民成俗。……錫蘭的佛教四眾弟子，對內則深研教理，篤行戒律。……對外則廣作社會慈善、文化教育、宣傳等事業，以利益國家社會，乃至世界人群，表現佛教慈悲的精神。所以，他們所說雖是小乘教，但所修的卻是大乘行」。²⁸ (p.179)

說大乘教，修小乘行；說小乘教，修大乘行：這種對比，可說是虛大師的慈悲方便，在融貫南北中，勉勵中國佛教徒，多做些慈善、文化等事業。方便應機的話，原是不用過分推敲²⁹的。

（二）從思想上來看

1、大師、澹思及日本純客觀的看法

但中國佛教是大乘，最上乘。在思想上，大師以為：「唯中國佛學握得此佛學之核心，故釋迦以來真正之佛學，現今唯在於中國。」³⁰（佛學之源流及其新運動）

澹思也譽為：「中國佛教的傳統，就思想方面說……猶有勝於印度佛教的教理體系。」

³¹

這不但是大師、澹思、中國佛教徒，就是日本「純客觀的佛教學者」，也許有人同意這種論斷。這樣，就不免使我惶惑³²了！

2、導師的觀點

這樣的圓滿大乘，怎麼佛教徒都是自修自了，要到大師才真正表現出大乘的悲懷精神呢？

如果是「純客觀的學術立場」，把他作為「一堆歷史資料」，研究研究，批判批判，理論是大乘，實行是自己那一套，那也許會說大乘教，修小乘行。

然而中國傳統佛教，是作為自己的信仰，自己的思想；不僅是信受，而且要奉行。理論與實行，可能有距離，但在宗教領域中，不可能矛盾對立到如此——說大乘教，修小乘行。

少許人也許會這樣，但決不可能是多數，千百年來都是這樣，(p.180) 要到虛大師才表現出大乘入世的悲懷精神。

在宗教中，這種現象，論理是不應該的。所以說大乘教，修小乘行——這句話，中國傳統佛教者是不會同意的，我也不能同意這種說法。³³

²⁸ 太虛大師著《太虛大師全書 第十編 學行》，pp.27-28。

²⁹ 推敲：後因以「推敲」指斟酌字句。亦泛調對事情的反覆考慮。（《漢語大詞典》（六），p.679）

³⁰ 太虛大師著《太虛大師全書 法藏：一、佛法總學》，p.930。

³¹ 參見澹思著〈太虛大師在現代中國史上之地位及其價值〉，p.15。

³² 惶惑：1.疑懼；疑惑。（《漢語大詞典》（七），p.662）

³³ 印順法師著《說一切有部為主的論書與論師之研究》〈自序〉，p.3：「佛法不只是『理論』，也不是『修證』就好了！理論與修證，都應以實際事行（對人對事）的表現來衡量。『說大乘教，修小乘行』；『索隱行怪』：正表示了理論與修證上的偏差。」

（參）導師略釋「出世」與「入世」等之意義

說到出世入世，已成為佛教的熟習用語。說慣了，有時反而會意義不明，所以略為分析：

一、戀世

一、戀世：

（一）一般人以自我愛染為中心而營為一切活動

一般人對於自己的身心，自己的家庭——財產、眷屬，自己的民族、國家，自己面對的世界，總是以自我愛染為中心而營為³⁴一切活動：佔有、控制、支配，一切從屬於自己。

主宰意欲（權力意志）所籠罩³⁵到的，就是世間，就是生死。

（二）多數人向外爭取，被稱為入世；少數人為自己著想，被稱為出世

多數是向外爭取，被稱為積極的，入世的。少數人為自己著想，向後退一步，清靜無為，葆我全真，被稱為消極的，出世的。

（三）依佛法說，這些既不是出世，亦不是入世

然依佛法來說，這些盡是戀世的（甚或是徇世³⁶的）人生，既不是出世，更不成入世，生死眾生的常態，被融攝為人天乘法，實不足以表彰佛法的特色。

二、出世

二、出世：

（一）從無常、苦、無我的正觀中，勘破自我，得大解脫

這是我們稱之為小乘的，表現為佛教的早期型態。對於現實人生（p.181）（無始以來生死相續），徹底反省思惟，而肯定為：在生死流轉中的一切，是無常、是苦、是無我。也就是沒有真正的永恆，真正的安樂，真正的自由。窺見³⁷了人生的本質——自我中心的愛染特性，於是乎從無常、苦、無我的正觀中，勘破³⁸自我，得心解脫，得大自在，這是真正的出世。

現實世間，是以「一切從緣起」的原理而可以論決的；出世解脫，可以從緣起的相對性，而領會解脫的可能。解脫的內容，要從修持體驗中去證實——自明的；從體驗了而見於身心的——無我的生活中而表現出來。

（二）佛法的理論與體驗，本無出家、在家之差別；形成出家僧伽中心的佛教

這種出世的佛法，解脫的體驗，論理是無分於在家出家的。但實際上，以出家為理想生活，捨親屬愛，捨財物欲，過著「少事少業少希望住」³⁹的生活；一心一意，為

³⁴ 營為：2.作為。指經營某種事業或進行某種活動。（《漢語大詞典》（七），p.272）

³⁵ 籠罩：4.控制；籠絡。（《漢語大詞典》（八），p.1280）

³⁶ 徇（xùn ㄒㄩㄣˋ）世：隨順世俗。（《漢語大詞典》（三），p.947）

³⁷ 窺見：看破；覺察。（《漢語大詞典》（八），p.476）

³⁸ 勘破：猶看破。（《漢語大詞典》（二），p.796）

³⁹ 《菩薩戒本》卷1（大正24，1111c15-18）：「以諸聲聞自利為勝，不顧利他，於利他中少事少業少希望住，可名為妙；非諸菩薩利他為勝，不顧自利，於利他中少事少業少希望住得名為

此生死大事，出世解脫而精進（在家者為家屬事業所累，比較上是不易達成此一理想），成為時代的風尚。大家欽慕這種超越的風格，形成出家僧伽中心的佛教。

有出世傾向，有解脫體驗的僧侶，一樣的遊行教化，弘法利生；為佛教的開展，為眾生的利益而隨分努力！

三、入世

三、入世：

（一）總述

出世的佛法，一樣的弘法利生，對佛教、對人類，有著重大的貢獻（p.182）。但由於事實與理論，促成出世而入世的（大乘）佛教的開展。

（二）別釋

1、事實

事實是：

（1）急求了生脫死，對外事漠不關心

僧伽中心的佛教，對世間與出世間，看成截然不同的對立物。於是乎身心如怨賊，家庭如桎梏⁴⁰，三界如牢獄，對世間的厭惡情緒非常強烈。全心全力為了生死得解脫而精進，對宗教的體驗來說，也許是有用的。但對其餘的一切，顯得異常淡漠，甚至不想說法，不願乞食。

（2）僧俗對立日漸增強

對信眾來說，養成對三寶（僧伽中心）的尊敬，是有用的；而僧俗的對立形態，卻因而日見增強。

對信眾的教化，布施偏重於供養三寶；對現實人生——家庭、社會、國家，以個人修養而消極適應他。

（3）小結

這在佛法普及民間，對社會信眾的要求來說，是不夠的，不足以適應的；尤其是印度傳統的神教，正在日漸抬頭！

2、理論

理論是：

（1）慈悲濟物與弘法利生等，對解脫並無重要意義

出世法的修學，重於私德（戒），寧一身心（定）以求徹證。在出家而向解脫的修行來說，布施不是道品。慈悲救濟，對解脫並無重要意義。

就是為教而多聞說法，也被看作旁鶩⁴¹而不重正事。跋耆比丘對阿難的說偈諷諭⁴²，

妙。」

⁴⁰ 桎梏（zhì 虫丿，gù ㄍㄨˋ）：1.刑具。腳鐐手銬。2.拘繫，囚禁。（《漢語大詞典》（四），p.967）

⁴¹ 旁鶩（wù ㄨˋ）：謂別有追求而不專心。（《漢語大詞典》（六），p.1599）

⁴² 諷（fěng ㄈㄥˇ）諭：亦作「諷喻」。用委婉的言語進行勸說。（《漢語大詞典》（十一），p.349）

正表示了這種傾向。⁴³

（2）從理論——重戒、定而急求證，造成現實——世間與出世間的對立

解脫以後，要辦的（了脫生死）大事已經辦了。慈悲濟物，弘法利生，對解脫來說，做也不曾增得什麼，不做也不曾減得什麼（p.183）。從這種理論，造成這種現實（一般風尚）。

出世的佛法，如真正信願充足，那就一心一意，為此理想而進行。超脫的，閑⁴⁴雲野鶴⁴⁵式的聖者，成為那種佛教的信仰中心。

（三）導師的省思

1、從釋迦佛的慈悲與精神，不免要對出世佛法，予以重新的估價

然而面對這種不足以適應社會要求的佛教、聖者，而想起了佛教公認的，釋迦佛過去修行的菩薩風範，以及釋迦成佛以來為法為人的慈悲與精神，不免要對出世佛法，予以重新的估價。

2、從本質來說，大乘是入世的佛教

在佛教青年大眾，在家佛教弟子間，湧現了以佛菩薩為崇仰的，出世而入世的佛教。對舊有型態的佛教，貶之為小乘，自稱為大乘佛教。

所以從本質來說，大乘是入世的佛教。

（肆）略明大乘（入世）佛教的特點

一、總說

- ⁴³（1）《彌沙塞部和醯五分律》卷 30（大正 22，190b17-c22）：「……時，阿難在毘舍離恒為四眾晝夜說法，眾人來往，殆若佛在。有跋耆比丘於彼閣上坐禪，以此鬧亂不得遊諸解脫三昧，作是念：『阿難今於學地，應有所作，為無所作，而常在憤鬧，多有所說？』既入定觀，見應有所作，復作是念：『我今當為說厭離法，使其因悟。』便往阿難所，為說偈言：靜處坐樹下，心趣於泥洹，汝禪莫放逸，多說何所為？諸比丘亦語阿難言：汝應速有所作，大迦葉今欲集比尼法，而不聽汝在此數中。阿難既聞跋耆比丘所說偈，又聞迦葉不聽在集比尼數中，初、中、後夜勤經行思惟，望得解脫，而未能得。後夜垂過，身體疲極，欲小偃，臥頭未至枕，豁然漏盡。諸比丘知即白迦葉：阿難昨夜已得解脫，今應聽在集比尼數。……」
- （2）《四分律》卷 54（大正 22，966c10-967b1）：「……時，阿難在道行，靜處心自念言：『譬如新生犢子猶故飲乳；與五百大牛共行，我今亦如是學人有作者，而與五百阿羅漢共行。』時，諸長老皆往毘舍離，阿難在毘舍離住，諸比丘、比丘尼、優婆塞、優婆私、國王、大臣、種種沙門、外道皆來問訊，多人眾集。時，有跋闍子比丘，有大神力，已得天眼、知他心智，作如是念：『今阿難在毘舍離，比丘、比丘尼、優婆塞、優婆私、國王、大臣、種種沙門外道皆來問訊，多人眾集，我今寧可觀察阿難，為是有欲無欲耶？』即便觀察阿難，是有欲非是無欲。復念言：『我今當令其生厭離心。』將欲令阿難生厭離心，即說偈言：靜住空樹下，心思於涅槃，坐禪莫放逸，多說何所作？時，阿難聞跋闍子比丘說厭離已，即便獨處精進、不放逸，寂然無亂——是阿難未曾有法。……」

⁴⁴ 閑（xián ㄒㄧㄢˊ）：同「閒 4」。（《漢語大詞典》（十二），p.69）

⁴⁵（1）閒雲野鶴：同「閒雲孤鶴」。（《漢語大詞典》（十二），p.86）

（2）閒雲孤鶴：亦作「閑雲孤鶴」。飄浮的雲，孤飛的鶴。常比喻無拘無束、來去自如的人。（《漢語大詞典》（十二），p.86）

（3）野鶴：鶴居林野，性孤高，常喻隱士。（《漢語大詞典》（十），p.416）

（一）理論

大乘理論的特點，是「世間不異出世間」；「生死即涅槃」；⁴⁶「色（受想行識）不異空，空不異色」。⁴⁷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⁴⁸了：可以依世間而向出世，出世（解脫）了也不離世間。⁴⁹

（二）實踐

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、別釋

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（p.184）的動機。

（一）理論

中觀也好，瑜伽也好，印度論師所表彰的大乘，解說雖多少不同，而原則一致。從「空」來說，如《瑜伽·真實義品》所說：「空勝解」（對於空的正確而深刻的理解）是菩薩向佛道的要行。⁵⁰

生死性空，涅槃性空，在空性平等的基點上（無住涅槃⁵¹），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！⁵²

⁴⁶ 印順法師著《中觀論頌講記》，p.9：「一般聲聞學者，把生滅的有為，寂滅的無為，看成隔別的；所以也就把有為與無為（主要是擇滅無為），生死與涅槃，世間與出世間，看成兩截。不知有為即無為，世間即出世間，生死即涅槃。所以體悟緣起的自性，本來是空寂的，從一切法的本性空中，體悟世間的空寂，涅槃的空寂。這世間與涅槃的實際，『無毫釐差別』。」

⁴⁷ 《大般若波羅蜜多經》卷4〈2學觀品〉（大正5，17b26-c4）：「佛告具壽舍利子言：『舍利子！菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，應如是觀：實有菩薩不見有菩薩，不見菩薩名，不見般若波羅蜜多，不見般若波羅蜜多名，不見行，不見不行。何以故？舍利子！菩薩自性空，菩薩名空。所以者何？色自性空，不由空故。色空非色，色不離空，空不離色，色即是空，空即是色。受、想、行、識自性空，不由空故。』」

⁴⁸ 銷融：1.融化。（《漢語大詞典》（十一），p.1297）

⁴⁹ 印順法師著《中觀論頌講記》，p.503：「了生死得解脫，不是離了生死求涅槃，也不能就把生死當作涅槃。離生死求涅槃，涅槃不可得；視生死即涅槃，這涅槃也靠不住。初從生死如幻是有為法，涅槃不如幻是無為法的差別，進觀二者的無礙；到得究竟實相，這才洞達世間與涅槃如幻如化，實際都是畢竟性空的，離一切戲論。」

⁵⁰ 《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。……彼若速疾入般涅槃，尚不能成熟一切佛法，及諸有情，況能證無上正等菩提？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。」

⁵¹ 印順法師著《寶積經講記》，p.219：「離生死以證涅槃，為滅諦。達法性空，即悟『本來寂靜，自性涅槃』。不離一切法，不得一切法，所以『不著涅槃』，或稱之為無住涅槃——滅不可得。」

⁵² 印順法師著《寶積經講記》，p.74：「『不貪小乘，於大乘中常見大利』：菩薩能時時見到大乘

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」⁵³的結論。

（二）實踐

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。」⁵⁴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（p.185）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）。

三、結說

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。⁵⁵

的殊勝功德——佛果的難思功德，菩薩的利濟功德，所以不貪小乘法。否則，心住遠離，不樂世事，就落入小乘行徑了。」

- ⁵³（1）《佛說觀無量壽佛經》卷1（大正12，343c1-2）：「諸佛心者，大慈悲是。」
- （2）宋·元照述《觀無量壽佛經義疏》卷3（大正37，297a21-23）：「作是觀者名觀一切佛身，以觀佛身故亦見佛心。佛心者大慈悲是，以無緣慈攝諸眾生。見佛心者，身為心相故佛無一切心，唯有大慈悲。」
- （3）印順法師著《學佛三要》，p.117：「慈悲為本，這句話是圓正的，大乘佛教的心髓，表達了佛教的真實內容。作為大乘佛教的信徒們，對此應給予嚴密的思惟，切實的把握！從菩薩的修行來說，經上一再說到：『大悲為上首』；『大慈悲為根本』。從修學完成的佛果來說，經中說：『諸佛世尊，以大悲而為體故』。論上說：『佛心者，大慈悲是』。經論一致的開示，大乘行果的心髓，不是別的，就是慈悲。離了慈悲，就沒有菩薩，也沒有佛。也可說：如沒有慈悲，就沒有佛法，佛法從慈悲而發揮出來。」
- （4）印順法師著《佛法是救世之光》，pp.165-166：「一般宗教之愛，因為缺少智慧，故愛有範圍。佛法以智慧為體，慈悲為用。唯有真智中才有大悲，佛經說：『佛心者，大慈悲是』。由於大乘佛法以莊嚴佛土，成熟眾生為己任，若缺乏大悲，即不能成辦。」
- ⁵⁴（1）《小品般若波羅蜜經》卷7（大正8，568c15-569a12）：「菩薩行般若波羅蜜，應觀色空，應觀受、想、行、識空。應以不散心觀法，無所見亦無所證。……菩薩具足觀空，本已生心但觀空而不證空：我當學空，今是學時，非是證時，不深攝心繫於緣中。……菩薩緣一切眾生，繫心慈三昧，……過聲聞、辟支佛地，住空三昧而不盡漏。須菩提！爾時菩薩行空解脫門，而不證無相，亦不墮有相。」
- （2）《摩訶般若波羅蜜經》卷18〈60 不證品〉（大正8，350a19-24）：「佛告須菩提：『若菩薩摩訶薩具足觀空，先作是願：我今不應空法作證，我今學時非是證時。菩薩摩訶薩不專攝心繫在緣中，以是故，菩薩摩訶薩於阿耨多羅三藐三菩提中不退，亦不取漏盡證。』」
- ⁵⁵（1）印順法師著《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1297：「菩薩的般若空慧，是空、無相、無作三三昧。菩薩出發於救度一切眾生的悲願，所以觀空而能夠不證空。也要『不深攝心繫於緣中』，不能過分的攝心而入深定，因為如定力偏勝，會證入實際而退為二乘的。菩薩的深慧，要悲願來助成，到第七『等定慧地』，悲心深切，定與慧均等，才能『得無生忍』。無生法是涅槃異名，通達而不證入，所以稱為『忍』。」
- （2）參見印順法師著《空之探究》，pp.152-153。

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

（伍）大乘佛教到「更高的大乘佛教」（最大乘）之發展

一、大乘佛教發展為更高度的理由

大乘法之開展，本富於適應性而多采多姿的。大乘而為更高度（？）的發展，主要的理由是：

（一）為了大乘佛教的發展，必須遷就、融貫固有（小乘）佛教

出世的解脫佛法（小乘），在印度已有強固的傳統，五百年來，為多數信眾所宗仰⁵⁶。現在大乘興起，理論雖掩蓋小乘，而印度出世的佛教，依僧團的組織力，而維持其延續。

大乘新起，沒有僧團，在家眾也沒有組織，不免相形見拙。為了大乘法之開展，有遷就固有，尊重固有（不再痛罵了），融貫固有的傾向。

（二）菩薩道之行持，非一般人可勝任，故開展出更適應眾生的「最大乘」

同時，除了少數卓絕的智者，一般的宗教要求，是需要兌現的。菩薩的不求急證（不修禪定，不得解脫），⁵⁷要三大阿僧祇劫，無量無邊阿僧祇劫，在生死中打滾，利益眾生：這叫一般人如何忍受得了？

超越自利自了的大乘法，面（p.186）對這些問題（採取偏重信仰的辦法，此處不談），於是在「入世出世」，「悲智無礙」，「自利利他」，「成佛度生」——大乘姿態下，展開了更適應的，或稱為更高的大乘佛教。

二、更高的大乘佛教之特色——急求成佛

這一佛法的最大特色，是「自利急證精神的復活」。

不過從前是求證阿羅漢，現在是急求成佛。⁵⁸傳統的中國佛教，是屬於這一型的，是

⁵⁶ 宗仰：1.推崇景仰。2.調信奉。（《漢語大詞典》（三），p.1350）

⁵⁷ （1）《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經》卷1（大正14，418c4-15）：「爾時，優波離亦從座起，頭面作禮，而白佛言：世尊！世尊往昔於毘尼中及諸經藏說阿逸多次當作佛，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？佛告優波離：諦聽！諦聽！善思念之。如來應正遍知，今於此眾說彌勒菩薩摩訶薩阿耨多羅三藐三菩提記。此人從今十二年後命終，必得往生兜率陀天上。爾時，兜率陀天上有五百萬億天子，一一天子皆修甚深檀波羅蜜，為供養一生補處菩薩故。……」

（2）印順法師著《華雨集》（第四冊），pp.44-45：「大師的思想，核心還是中國佛教傳統的。臺、賢、禪、淨（本是「初期大乘」的方便道）的思想，依印度佛教思想史來看，是屬於『後期大乘』的。這一思想在中國，我在〈談入世與佛學〉中，列舉三義：一、『理論的特色是至圓』；二、『方法的特色是至簡』；三、『修證的特色是至頓』。在信心深切的修學者，沒有不是急求成就的。『一生取辦』，『三生圓證』，『直指人心見性成佛』，『立地成佛』，或『臨終往生淨土』，就大大的傳揚起來。真正的大乘精神，如彌勒的『不修（深）禪定，不斷（盡）煩惱』，從廣修利他的菩薩行中去成佛的法門，在『至圓』、『至簡』、『至頓』的傳統思想下，是不可能發揚的。」

⁵⁸ 印順法師著《學佛三要》，p.149：「大乘佛教的修學者——菩薩，如沒有證悟，還不能解脫自

在中國高僧的闡揚⁵⁹下，達到更完善的地步。

（一）明最大乘佛教之三種特色

這一大乘的體系，雖也是多采多姿，就同一性來說：

1、理論：「至圓」

一、理論的特色是「至圓」：我可以舉三個字來說：

（1）「一」

「一」，什麼是一？「一即一切」，「舉一全收」。簡單的說：一切佛道，一切眾生，一切煩惱，一切法門，一切因果，一切事理——一切一切，無量無邊，不可思議，而不離於一。這樣，「一即一切，一切即一」；「重重無盡」，就是「事事無礙」。⁶⁰

（2）「心」

「心」，什麼是心？如果說救眾生、布施、莊嚴佛土，真的要向事上去做，那怎麼做得了呀！做不了，怎麼可說「圓滿」，「波羅密多」（事究竟的意思）！原來一切唯是一心中物：度眾生也好，布施也好，莊嚴佛土也好，一切從自心中求。菩薩無邊行願，如來無邊功德莊嚴，不出於一心，一心具足，無欠無餘。⁶¹

（3）「性」

「性」（p.187），什麼是性？法性平等。如佛法以緣起為宗，那就因果差別，熏修所成。現在以法性而為宗元，如禪宗說「性生」（「何期自性能生萬物」），⁶²天臺宗說

在，他怎麼能長期的在生死中修行？不怕失敗嗎？能自己作得主而不像一般凡夫的墮入惡道，或生長壽夭嗎？自己不能浮水，怎能在水中救人？難道不怕自己沈沒嗎？一分學者的專重信願，求得信心的不退；或專重智證，而趨於急求解脫，急求成佛，這都不外乎受了這種思想的影響。」

⁵⁹ 闡揚：闡明發揚；宣揚。（《漢語大詞典》（十二），p.172）

⁶⁰ （1）印順法師著《成佛之道》，p.411：「因為，法性所流身，遍一切處，無處不在；也就無一法而不在法性所流身中。法性所流身是無差別的，盡虛空，遍法界，等真如的，所以不離法性所流身的一切，也展轉無礙而無二無別。隨舉『一』點，都是顯『現一切』，那『一切』也就是『入於一』了。古代天臺與賢首宗師，都曾擬出了重重無盡的境界。」

（2）印順法師著《佛法是救世之光》，p.122：「華嚴宗，源本《華嚴》（十地）唯心之禪。隋、唐間，杜順、智儼，自禪出教，啟華嚴教觀。賢首法藏繼之，乃大成。宗明五門止觀，以華嚴三昧（法界觀）為圓極。法界本於一心：相即相入，事事無礙，重重無盡；因該果海，果徹因源者也。」

（3）印順法師著《中觀今論》，p.170：「華嚴宗的法界緣起說——是增上緣的極端論，達到了一法之生起，其他一切的一切都為此法作緣；所以一法以一切法為緣，一切法亦以此一法為緣。」

（4）聖嚴法師著《中國佛教史概說》，pp.125-126：「作為華嚴教學的特色之可舉者，便是法界緣起。現象的差別界，悉具法性之體，故謂為法界，這個法界的成立，若舉其一，便繫於宇宙的一切，一切即含於這一個之內。就這樣，法界的一與一切，互為主從的關係，即被呼為法界緣起。」

⁶¹ 《大方廣佛華嚴經》卷 25〈22 十地品〉（大正 9，558c10-11）：「三界虛妄，但是心作；十二緣分，是皆依心。」

⁶² 宗寶編《六祖大師法寶壇經》卷 1〈行由第一〉（大正 48，349a17-21）：「惠能言下大悟，一切萬法不離自性。遂啟祖言：『何期自性本自清淨，何期自性本不生滅，何期自性本自具足，

「性具」，⁶³賢首宗說「性起」⁶⁴。⁶⁵從無二無別法性而生而起，所以圓通無礙，不同事法界的隔別。

2、方法：「至簡」

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

3、修證：「至頓」

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，

何期自性本無動搖，何期自性能生萬法。』」

- ⁶³（1）隋·智者大師說·灌頂記《摩訶止觀》卷5（大正46，934a5-9）：「夫一心具十法界，一法界又具十法界百法界，一界具三十種世間，百法界即具三千種世間。此三千在一念心，若無心而已，介爾有心即具三千。」
- （2）印順法師著《中觀今論》，p.197：「天臺宗的性具法門，以為十法界，一一各具十法界。一法界即性具而成為事造時，餘九界不過隱而未現，而九界也即不離此一界。這樣，一法攝於一切法中，一切法又攝於一法中，等於在因論與遍因論。」
- （3）呂澂著《中國佛學源流略講》p.175：「所謂『性具』，就是一切法都是自然存在的，既非自生，也非他生。而且這種存在，不是單一的存在，又是互相聯繫作為全體而存在的。智顗更根據慧思的十如思想，配之以十法界。他從人本觀點出發，由凡聖境界分判成六道、四聖十個階層。即從全體來看，一類有情為六道，另一類有情為四聖（聲聞、緣覺、菩薩、佛）。其中每一有情主觀所見一切法的法界（也即宇宙）各不相同，人所見不同於畜類，畜類又不同佛、菩薩所見等等，因而構成為十種法界。再以『十如』思想相配合，每一法界都有十如，十法界就有百如。再從十法界本身看，它們之間可以互相轉化，因此，每一法界就蘊含有其他九種法界在內，這樣，就由百數達到了千數就有千如。但是，一切法都不外乎五蘊——『五蘊世間』，這是諸法的根本性質，由五蘊構成為『有情世間』，有情所居的環境名『器世間』，這樣，就有了三種世間。在千如方面具此三世間，三倍而成三千種法就有三千如了。……」
- ⁶⁴印順法師著《中觀今論》，pp.196-197：「如賢首家，《起信論》等，也主張不即不離——天臺宗義也略近於此。但它實是側重在平等一如無差別的，故說舉妄即真，全事即理，一切現象或虛妄事相皆即是本來寂滅的。反過來，從真起妄，全理為事，以一切為真如的發顯。從本性現起一切現象，即性起法門，這是唯識學者所不談的。」
- ⁶⁵（1）印順法師著《佛法是救世之光》，〈大乘空義〉，pp.185-186：「如天臺，賢首，禪宗，著重於法性，都自稱性宗，以圓融見長。從法性平等不二的立場來說，一切事相都為法性所融攝；一切染淨法相，都可說即法性的現起。因此，天臺宗說『性具』，賢首宗說『性起』，禪宗說『自性能生』。一切法，即法性，不異法性，所以不但法性不二，相與性也不二——理事不二。由於理事不二，進一步到達了事與事的不二。這類著重法性的學派，也就自然是著重不異的。」
- （2）印順法師著《如來藏之研究》，pp.2-3：「中國佛教是重經的，所以有『經富論貧』的評語。如來藏、佛性法門，傳到重經的中國來，受到中國佛教高度的讚揚。如賢首宗立五教、三宗，三宗是『法相宗』、『破相宗』、『法性宗』。如來藏說是五教中的終教，與頓教、圓教，都是『顯性』的『法性宗』，只是『顯性』的理論與方法，多少不同而已。……如來藏說，可說是中國佛學的主流！依此去觀察，如賢首宗說『性起』，禪宗說『性生』，天臺宗說『性具』，在說明上當然不同，但都是以『性』——『如來（界）性』、『法（界）性』為宗本的。這一法門，經中國佛教學者的融會發揮，與原義有了相當的距離，但確乎是中國佛教的主流，在中觀、唯識以外，表示其獨到的立場與見解。」

當然至頓了！例如「一生取辦」，「三生圓證」⁶⁶，「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，一定是全心全力，為此大事而力求。

（二）小結

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！

（陸）傳統中國佛教（最大乘）的思想與修行之特色

一、思想：為成佛得大解脫而精進——己事未明，如喪考妣

這一至圓至頓的法門，在中國佛學，中國文化史上，真是萬丈光芒！

（一）禪宗

雖說「(p.188) 至頓」，其實還得痛下功夫。如禪宗，一聞頓悟的，也許是有，而多數是十年、二十年，或者更久，才能有個入處。

清末民初的幾位禪匠，隱居終南，見人來就呵斥說：「這不是你來的」。原來悟道以後，還得向深山裡養道，綿密用功。

（二）念佛

念佛是最簡易了，要得一心不亂，也非念茲在茲，專心持名不可。什麼事有此重要？還有什麼不應該放下？

（三）小結

凡是於圓頓大乘，肯信肯行，那一定是「己事未明，如喪考妣」⁶⁷，⁶⁸全心全力，為成佛得大解脫而精進！這一思想發展起來，成為佛教界公認的準則。

二、最大乘思想的實踐

（一）一意專修，決不在事相上費力

那麼真心修行的，當然是一意專修，決不在事相上費力。入佛門而敷衍日子的，也得裝個門面，讚揚讚揚，總不能讓人看作甘居下流，驚⁶⁹世事而不務道業。信眾自然也欽慕這個；老年來學佛修行，桑榆晚景⁷⁰，更非急起直追不可。

（二）重於自修自了

中國佛教的重於自修自了，出家在家，一體同風，就是這種最大乘思想的實踐。

（三）小結

⁶⁶ 印順法師著《華雨香雲》，p.177：「菩薩修行三大僧祇而成佛，是緩；三生圓證，即生取辦，豈非是急！實則小積功行則小就，大積功力則大成。」

⁶⁷ 如喪考妣（bǐ ㄅㄧˇ ㄅㄨˋ）：像死了父母一樣。形容極度悲傷和着急。今含貶義。（《漢語大詞典》（四），p.274）

⁶⁸ 另參見宋·紹隆等編《圓悟佛果禪師語錄》卷9（大正47，753b12-15）：「示眾云：大凡學道，須是用作事始得，莫只等閑，但二六時中。如欠却人家二三百萬貫債負，憂怕還他不徹，如此存誠不憂不到。是故古者道：『大事未辦，如喪考妣。』」

⁶⁹ 驚（wù ㄨˋ）：3. 追求；追逐。（《漢語大詞典》（十二），p.865）

⁷⁰ （1）桑榆晚景：同「桑榆暮景」。（《漢語大詞典》（四），p.1025）

（2）桑榆暮景：夕陽斜照桑榆時的黃昏景象。比喻垂老之年。（《漢語大詞典》（四），p.1025）

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

三、中國最大乘的特色

（一）從理論說，至圓、至妙

從理論說，至圓，至妙！

（二）從修行說，聖者的心境，非凡夫俗子所知

從修行說，聖者的心境，非凡夫俗子所知。

你覺得（p.189）大乘應該入世嗎？不知道入世出世，無二無別。而且，十字街頭好參禪；搬柴挑水，無不是功夫，那裡離了世間？

你覺得大乘應慈悲救濟眾生嗎？從前，釋迦未下王宮，度生已畢。度佛心中之眾生，成眾生心中之佛。

你來，請坐；你渴，請喝茶，那裡不在度你救你！

如覺得大乘應廣修布施嗎？不知道一念圓悟⁷¹，六度萬行，法法現成！還有什麼可著而沒有施捨的嗎？

你說不會，那是杲⁷²日當空，盲者自蔽，怪不得老僧。

（三）小結

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

（柒）太虛大師對中國佛教（圓頓大乘）的看法

一、大師深入於中國的傳統佛教，對中國圓頓大乘忠誠無比

大師深入於中國的傳統佛教——圓頓大乘，所以「上不徵五天，下不徵各地」⁷³（民國十六年後，也多少修正了），崇仰中國佛教教理為最高準量，為中國佛教教理而盡

⁷¹ 圓悟：圓滿覺真理也。（《丁福保佛學大詞典（上）》，p.2333）

⁷² 杲（gǎo ㄍㄠˇ）：日出明；光明。（《漢語大詞典》（四），p.817）

⁷³ （1）太虛大師著《太虛大師全書 第九編 制議僧制》，p.27「有僧伽矣，僧何所宗？概言之、則宗佛法而已矣。然而汰矣！世有流變，方有殊尚，豈徒教儀，亦該學理。今上不徵五天，下不徵各地，亦選取中國本部二千年來所流通闡揚者為依止耳。然南閩浮提洲之大乘佛法，莫備於震旦矣，而小乘則附焉而已。顧震旦之佛法，又隋、唐為全盛，六朝以往，發端而微；五代以降，殘廢而偏。欲復震旦佛法大全而擴充之，則又當取隋、唐諸宗師學為依止也。今大別為八宗而分條[爾+見]述之，在此，則可附益而不可移植；在餘，則可含攝而不可別樹。故務使八十萬僧伽，皆不出於八宗之外，常不毗於八宗之一。始從八最初方便學，門門入道，終成一圓融無礙行，頭頭是佛。如八楞寶，唯一金剛，則震旦佛教之特色，亦震旦僧學之異彩已。」

（2）印順法師著《華雨香雲》，p.320：「大師對於佛法的看法，自己說有三期。第二期，就是『上不徵五天，下不徵各地』（〈整理僧伽制度論〉）的中國大乘八宗平等說。認為八宗的境與果，都是平等的，只是修行方法有差別而已。所以說：『八宗既是平等，亦各有其殊勝點，不可偏廢，更不能說此優彼劣，彼高此下。』（〈我怎樣判攝一切佛法〉）」

最大的維護責任。對中國圓頓大乘的無比忠誠，為真正信仰者樹立典型！在近代大德中，沒有比大師更值得可敬了！

二、太虛大師的護國、護教等，皆以菩薩行為本

大師自己（民國廿四年《優婆塞戒經講錄》）說：「本人係以凡夫……願以凡夫之身，學菩薩發心修行。」⁷⁴生在（p.190）混亂的時代，佛教衰落的時代，面對事實，就難免以初心凡夫的心境，來弘法救僧。他竟然說：「無即時成佛的貪心。」⁷⁵是的，全心全力去即時成佛，那還有什麼時間與精神來為法為人呢！大師「行在瑜伽菩薩戒本，志在整頓僧伽制度」；⁷⁶護國、護教；聯絡佛教國際；憂時議政：都著力於事相的修為。

三、太虛大師對當時中國佛教之抉擇：圓漸大乘

（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。」⁷⁷

（十七年）講《佛陀學綱》，說學佛的「辦法」，是「進化主義——由人生而成佛」。⁷⁸大師的思想，孕育於中國傳統——圓頓大教，而藉現實環境的啟發，知道神學式的，玄學式的理論與辦法，已不大能適應了。憑其卓越的領悟力，直探大乘的真意義，宣揚由人生而成佛的菩薩行。在實行的意義上，實與大乘的本義相近。

四、虛大師稱「圓頓大乘」為小乘行的原因

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（p.191）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⁷⁹，悲心徹髓了！

（捌）探討「說大乘教，修小乘行」之演變過程

一、總述

從初五百年出世為重的聲聞佛教中，有大乘佛教的應機而興，主要原因是：佛法不僅出世而是入世的，不僅自利而應利他的。

二、問題之分析

但問題可來了，怎樣入世呢？還是先出世，還是先入世呢？

（一）先入世——俗化的佛教活動，不能令人讚揚

先入世，這可以說是根本不通的。因為眾生一向生於世間，死於世間，以自我為中

⁷⁴ 太虛大師著《太虛大師全書 第八編 律釋》，p.23。

⁷⁵ 太虛大師著《太虛大師全書 第八編 律釋》，pp.22-23。

⁷⁶ 太虛大師著《太虛大師全書 第九編 制議僧制》，p.514：「太虛法師曰：『吾行在瑜伽菩薩戒，志在整理僧伽制度』。」

⁷⁷ 太虛大師著《太虛大師全書 第二編 五乘共學教釋》，p.209。

⁷⁸ 太虛大師著《太虛大師全書 法藏：一、佛法總學》，p.245。

⁷⁹ 印順法師著《我之宗教觀》，p.256：「我在〈上帝愛世人〉中，說了一句『眉毛拖地』，那是成語，意思說慈悲心重。」

心而營為一切。就是治國平天下的大道，也還不過是世間常事！世間的常道是戀世，人人都會，還要佛法來提倡嗎？是眾生的老路子，如果稱之為入世，那人人都是入世，也不需要大乘來湊熱鬧了！這所以純俗化的佛教活動，儘他說是入世，是大乘，不能引起我們的讚揚！

（二）先出世——最大乘的修行

有的人以為：「未能自度，焉能度人？」「未能出世，焉能入世？」所以先應「真修實悟」一番，等生死已了，解脫自在，再來垂手入塵，廣作入世利生的大業！這就是上乘、最上乘的修行路子。

如有出格⁸⁰的根機，也能光芒萬丈，普利人天。但一般人呢？如先應出世一番，而一旦成為佛教的思想準則，老少僧俗，一體同風，那一定（p.192）會形成虛大師所說的：「說大乘教，修小乘行」的病態了！⁸¹這是事實如此，而不是口舌所能辯解的。

從前，有人向我提出問題，我曾因此而寫過一篇〈自利與利他〉⁸²。質疑的大意是說：「佛教的慈悲利他，確是極偉大的！然而，誰能利他呢？怎樣利他呢？這非先要自己大徹大悟不可。這樣，中國佛教界，究有多少大徹大悟而解脫自在的？如僅是極少數，那麼其他的多數，都不夠利他的資格，唯有急求自利了！這似乎就是佛教口口聲聲說慈悲利他，而少有慈悲事行的原因吧！大徹大悟而解脫自在的，才能神通變化，才能識別根機，才能為人解粘去縛……那麼佛教慈悲利他的實行，可說太難了！太非一般的人間事了！」⁸³

總之，如覺得先要出世——真修實悟一番，那也只好承認「說大乘教，修小乘行」，接受現實人間的評價了！

三、明大乘真正的菩提心

（一）略明

隨俗而向世間，算不得入世。出世解脫了再說，又是類同小乘，空談入世，不成事實。那怎樣才是入世為本的大乘呢？這就是發菩提心了。

（二）廣辨

1、勝義菩提心

最上乘者，要你從發勝義菩提心⁸⁴下手，那是先要真修實悟的老路子。

2、大菩提心

⁸⁰ 出格：1.超出常規；異乎尋常。（《漢語大詞典》（二），p.491）

⁸¹ 太虛大師著《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。」

⁸² 參見印順法師著《學佛三要》，pp.141-154。

⁸³ 印順法師著《學佛三要》，p.142。

⁸⁴ 印順法師著《學佛三要》，p.98：「勝義菩提心，是大乘行者悟入無生法忍，證到真如實相。這真實智境，沒有時空相，沒有青黃赤白相，沒有心識相，經中常說為不生不滅，非有非無，非此非彼，不可說，不可念等。」

秘密乘者，有更高妙的大菩（p.193）提心，什麼赤菩提心，白菩提心。

3、願菩提心

其實，發菩提心的真實意趣，是願菩提心⁸⁵。也就是我們常說的：「眾生無邊誓願度，煩惱無盡誓願斷，法門無量誓願學，佛道無上誓願成。」⁸⁶

如果一心上求佛道，但知我要成佛，我要證大涅槃，我要，我要，一切為了自己。那即使天天想成佛，要成佛，讀大乘經，說大乘法，也根本不是佛乘種子，一絲絲菩提心的內容也沒有（充其量，自證自了而已）。

真正的菩薩願，是從慈悲中來的。所以說：「菩薩但從大悲生」⁸⁷；「未能自度先度他，菩薩於此初發心」⁸⁸。

見眾生苦而發心，見正教衰（眾生失去了光明的引導）而發心，見世間衰亂而發心，見眾生生死流轉而發心。⁸⁹

於是以大覺的佛陀為師範，為眾生而學，為眾生而修；一切功德，回向法界眾生，

⁸⁵ 印順法師著《學佛三要》，p.98：「發菩提心，首先對於成佛度眾生，要有信心，要有大願。由於見到世間的惡劣，見到眾生的苦惱，而深信有究竟圓滿的佛果可證；也唯有修證成佛，才能淨化世間，拯救一切眾生。於是發廣大願，願盡未來際，上求佛道，下化眾生。由此信願而發心，稱願菩提心，或信願菩提心。」

⁸⁶ (1)《菩薩瓔珞本業經》卷1〈3賢聖學觀品〉（大正24，1013a20-22）：「所謂四弘誓：未度苦諦令度苦諦，未解集諦令解集諦，未安道諦令安道諦，未得涅槃令得涅槃。」

(2) 隋·智顗說《摩訶止觀》卷10（大正46，139b7-18）。

(3) 元·宗寶編《六祖大師法寶壇經》卷1（大正48，354a9-13）：「善知識！既懺悔已，與善知識發四弘誓願，各須用心正聽。自心眾生無邊誓願度，自心煩惱無邊誓願斷，自性法門無盡誓願學，自性無上佛道誓願成。」

⁸⁷ (1)《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）：「諸佛如來以大悲心而為體故。因於眾生而起大悲，因於大悲生菩提心，因菩提心成等正覺。譬如曠野沙磧之中有大樹王，若根得水，枝葉、華果悉皆繁茂。生死曠野菩提樹王，亦復如是。一切眾生而為樹根，諸佛菩薩而為華果，以大悲水饒益眾生，則能成就諸佛菩薩智慧華果。何以故？若諸菩薩以大悲水饒益眾生，則能成就阿耨多羅三藐三菩提故。是故菩提屬於眾生，若無眾生，一切菩薩終不能成無上正覺。」

(2) 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。」

⁸⁸ 《大般涅槃經》卷34（大正12，838a5）：「自未得度先度他，是故我禮初發心。」

⁸⁹ (1)《佛說如來智印經》（大正15，470b22-c4）：「有七法發菩提心。何等為七？一者如佛菩薩發菩提心。二者正法將滅，為護持故發菩提心。三者見諸眾生眾苦所逼，起大悲念發菩提心。四者菩薩教餘眾生發菩提心。五者布施時自發菩提心。六者見他發意隨學發心。七者見如來三十二相、八十種好具足莊嚴，若聞發心。彌勒！如是七因緣發菩提心，如佛菩薩發菩提心，正法將滅為護持故發菩提心，見諸眾生眾苦所逼，起大悲念發菩提心，發此三心，能為諸佛菩薩護持正法，又能疾得不退轉地成就佛道。後四發心，剛強難伏，不能護法。」

(2)《十住毘婆沙論》卷3〈發菩提心品〉（大正26，35a）；《彌勒菩薩所問經論》卷2（大正26，240b15-b26）。

(3) 參見印順法師著《成佛之道》，pp.249-251。

(4) 發菩提心之因緣，參見田上太秀《菩提心の研究》，東京，1990年9月。

令一切眾生得利益安樂。

從悲心出發而為眾生，不為自己——不為人天功德，不為名聞，不為自己成佛，就是無我的實踐。

大乘重布施，布施只是自我犧牲。如空勝解漸明，那無我的慧力漸增，慈悲利濟的心，也就越真切了！

（三）大乘菩提心的殊勝

1、大小乘對歸依之詮釋

聲聞法中，先歸依三寶，歸依就是信願。

在大乘中，大乘歸依就是發菩提心（p.194），也就是大乘信願。這是大乘的先決條件，所以說：「信為道源功德母」。⁹⁰

歸依不僅是形式，不只是信佛教，而是從世間心行中，以三寶威德為增上緣，從自己身心中，引發一種迴邪向正，迴迷向悟，迴繫縛向解脫，迴自我而向法界眾生——超越世間常行的力量。這是虔誠的、懇切的、熱烈的，歸向於無限光明而心安理得的。

2、有了菩提心種，終究能成就佛道

由此而成潛在的善根，名大乘菩提種子。有了菩提心種，那就怎麼也終於要成佛的，暫時忘卻而菩提心不失的，即使墮落，也是受苦輕微而迅即出離的。⁹¹這就是大乘法中，極力讚揚菩提心的理由了！

有了這，世間一切正行，從來都不障出世。這樣的世法，是順向佛道的；有超越出世的傾向，而不離世間的，這就是大乘的入世。

當然，如執一切為實有，在進行中會困難重重，可能會暫時忘失而退墮小乘，也可能墮落。這所以大乘的悲願，一定要與大乘的空勝解相結合，才能更穩當的向前邁進！

不過，即使是墮落了，菩提心種的內熏力，一定要歸向佛道的。即使是退入小乘，也還是要回心向大的！

⁹⁰ 《大方廣佛華嚴經》卷 14〈12 賢首品〉（大正 10，72b18-19）：「信為道元功德母，長養一切諸善法，斷除疑網出愛流，開示涅槃無上道。」

⁹¹ 印順法師著《華雨集》（第五冊），〈印順法師訪問記〉，pp.141-142：

問：大乘講世世修菩薩行，未證悟前應如何堅定菩提心？

答：大乘的世世修菩薩行，主要是從悲願力說的。若從智慧來說，聲聞也有類似的說法。如《雜阿含經》說：「若有於世間，正見增上者，雖歷百千生，終不墮地獄」。菩薩具智慧與悲願二者，即使是墮了地獄，也是受罪輕微，一下子就出來了。不僅菩薩如此，聲聞乘也有相同的意見。例如從前阿闍世王殺父，但聽聞佛法以後，得了「無根信」，就是不壞信。雖然定力不足，還是入了地獄，但很快就脫離了，所以比喻為「拍球地獄」，如拍球落地，立刻就彈起來了。菩薩雖未證悟，但具足正見，發願生生世世生於有佛法之處，而得見聞佛法。這樣的發願，自然不會離開佛法，而能依法修行。若正見與願力增上，即使生在無佛法處，也不會退失。若是已得「無生法忍」的菩薩，自然更不用擔心了。

（玖）中國說大乘教，修小乘行的成因

一、略述中國佛教的特色

急證精神復活了的最上乘，當然是根源於印度的，但專心一意於自求解脫，(p.195)甚至將在佛法中所有種種福德、慧解，看成與本分無關，可說是中國佛教的特色。晚唐以來，佛教漸向衰落階段，這種情形就越來越顯著。

學佛的人，如這一生而沒有了脫生死，似乎死了就前功盡棄，死了非墮落不可！例如說：「若還不了道，披毛戴角還。」⁹²

這不但將業果看作還債，而對於出家持戒、聞法、弘化、莊嚴道場等一切功德，看成毫無用處，這是中國佛教的特色。如泰、緬等國，也有「若還不了道，披毛戴角還」的信仰，會有人人出家一番的習俗嗎？

又如說：「無禪無淨土，銅床並鐵柱」。⁹³這等於說：沒有究竟悟證，往生極樂，那死了非墮地獄不可，這是中國佛教的特色。

二、在中國佛教中，很少有充滿信心與理想，而生活在三寶的攝護中

在中國佛教中，很少能聽到：此生幸得聞法，幸得出家，死而無憾。更沒有聽說：臨命終時，念施、念戒、念天而心無恐怖。

一般信佛的，布施、誦經、念佛、禮懺，求現生福樂的多，而為消罪業，死了減少（鬼）地獄的痛苦著想，是大多數（這是經懺特別發達的原因）。

少有人說：以此禮佛因緣，聞法因緣，聽法供僧因緣，布施因緣，持戒因緣，將來一定解脫，一定成佛；充滿信心與理想，而生活於三寶光明的攝護之中。

不知（歸依三寶 (p.196)）發菩提心的，所有一切功德，與一般不同，都傾向於出世，為成佛作因緣。反而將歸依、布施、持戒，一切為法為人的善行，看作與本分事一無用處，死了就前功盡棄。

三、結說

中國佛教向高處發展，但從淺處看，在業果相續中，傾向三寶，而福慧展轉增長，直到成佛的理論——從世間而漸向出世的因果信仰，太差勁了！死了變鬼，一死而前功盡棄的習俗信仰，深深的影響中國佛教。

與至圓至簡至頓的大乘佛教相結合，也就難怪「說大乘教，修小乘行」了！

（拾）導師不認同澹思對太虛大師入世精神的看法

一、觀點的分析

中國佛教的理論與修行，說起來應稱之為最大乘的。但從實際上衡量起來，虛大師是

⁹² 《沙彌律儀毗尼日用合參》卷 2（卍新續藏 60，389c10-11）：「古云：施主一粒米，重如須彌山，若還不了道，披毛帶角還。」

⁹³ 明·古德演義《阿彌陀經疏鈔演義》卷 1（卍新續藏 22，710b23-c3）：「永明四料簡云：無禪無淨土，鐵牀并鐵磨，萬劫與千生，沒個人依怙。有禪有淨土，猶如帶角虎，現世為人師，將來作佛祖。有禪無淨土，十人九錯路，陰境若現前，瞥爾隨他去。無禪有淨土，萬修萬人去，但得見彌陀，何愁不開悟！」

稱之為「說大乘教，修小乘行」的。普遍地行小乘行，當然也就少有入世的了。

然澹思原作說：「而世入者，真以實踐著稱，則於大師前尚未聞未見」。⁹⁴「唯太虛大師一人，始真正表現出來」。⁹⁵這樣的推重虛大師，我聽了當然是很舒服的。但對中國佛教來說，覺得話似乎說得過分了些，特別是以虛大師的僧伽參政為例。⁹⁶

僧伽參政，可以表現大師的入世精神；假使大師沒有提倡僧伽參政，以大師數十年為法為人而奉獻身心來說，難道就不足以表現入世的悲懷理念？如（p.197）別的不足以表現入世，要提倡僧伽參政，才真正表現出來，那就不敢苟同了！

二、明菩薩入世的大乘行

（一）大乘入世乃源於悲心而發為菩提的願欲

大乘入世，源於悲心而發為菩提的願欲。從菩提願欲中，湧出真誠、勇健的入世悲懷。由此而表現於事行，是人間的一切正行。如虛大師〈行為主義之大乘〉說：

「敢為之告曰：吾人學佛，須從吾人能實行之佛的因行上去普遍修習。盡吾人的能力，專從事於利益人群，便是修習佛的因行。要之，凡吾人群中一切正當之事，皆佛之因行，皆當勇猛精進積極去修去為。棄廢不幹，便是斷絕佛種！」⁹⁷

菩薩入世的大乘行，或以十善為代表，稱十善菩薩，而實是人間的一切正行。

（二）舉例說明

本生談也好，大乘經也好，簡要或深廣，多少不同，而表現入世的意義，是一樣的。

1、如維摩長者

大乘經中，或從宣揚佛法以表達大乘，如維摩長者那樣，到處方便攝導，利益眾生。論究學問也好，經營實業也好，從事政治也好，辦理教育也好……那一樣不表達大乘的入世？⁹⁸

2、如善財童子

從參學佛法以表達大乘，如善財童子所參訪的善知識（p.198）——法官⁹⁹也有，語言

⁹⁴ 澹思著〈太虛大師在現代中國史上之地位及其價值〉，p.15。

⁹⁵ 澹思著〈太虛大師在現代中國史上之地位及其價值〉，p.15。

⁹⁶ 參見澹思著〈太虛大師在現代中國史上之地位及其價值〉，p.15。

⁹⁷ 參見太虛大師著《太虛大師全書 第四編 大乘通學教釋》，p.774。

⁹⁸ 《維摩詰所說經》卷1〈2 方便品〉（大正14，539a8-c13）：「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；獲無所畏，降魔勞怨；入深法門，善於智度，通達方便，大願成就；明了眾生心之所趣，又能分別諸根利鈍，久於佛道，心已純淑，決定大乘；諸有所作，能善思量；住佛威儀，心大如海……雖處居家，不著三界；示有妻子，常修梵行；……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；若在長者，長者中尊，為說勝法；若在居士，居士中尊，斷其貪著；若在刹利，刹利中尊，教以忍辱；若在婆羅門，婆羅門中尊，除其我慢；若在大臣，大臣中尊，教以正法；若在王子，王子中尊，示以忠孝；若在內官，內官中尊，化政宮女；若在庶民，庶民中尊，令興福力；若在梵天，梵天中尊，誨以勝慧；若在帝釋，帝釋中尊，示現無常；若在護世，護世中尊，護諸眾生。長者維摩詰，以如是等無量方便饒益眾生。……」

⁹⁹ （1）唐·實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》卷63〈39 入法界品〉（大正10，362b7-363a15）。

學家¹⁰⁰也有，比丘、比丘尼也有，航海家¹⁰¹也有，工程師¹⁰²也有，嚴刑、善政的政治家¹⁰³也有……那一樣不表達大乘的入世？以善財參訪的善知識來說，利益眾生的大乘，是遍及人間一切正行的。

大乘行者，站定自己崗位，各守本分。不但自己從事的事業，是正行而有益於人生，而又藉此事業，攝受同願同行，從自己當前的事情，融入佛法而導歸大乘。所以製香師說香法，航海家說海法、船法，語言學家說語言法……。

自己所行的，就是自己所攝導眾生的。自己所教化的，就是自己所行的。所以大家都說：「我但知此一法門」。一切正行的總和，表現了法界莊嚴無盡的大乘法門。¹⁰⁴

（三）小結

大乘遍及人間的一切正行，那一樣不是入世？但有一前提，就是發菩提心。沒有，這些都不是佛法。有了菩提心，這些都融歸大乘，成為成佛的因行。所以善財童子總是說：我已發菩提心，不知云何修菩薩行。

三、失去大乘的特質，僧伽即使參政也未必是入世行

（一）依佛法而論，以悲心為主的一切正行，都是入世

依佛法而論，以悲心為主而營為一切正行，都是入世。這在中國佛教，似乎不能說從來未聞未見吧！

舉例來說：為了追求正法，不惜冒險犯法，偷渡玉門的（p.199）唐玄奘，西行十九年，深通大小論學而歸。孜孜¹⁰⁵於翻譯工作，盡其最大的努力：這都不算大乘入世精神的表現嗎？太宗曾勸他罷道，參與政治，玄奘婉謝了。難道放棄十九年的學績，參與政治，才能稱為入世嗎？當然不是的。

凡真從悲心激發，為法為人，而學而修而教，站在比丘、比丘尼立場，盡比丘、比丘尼本分，整理僧制、統攝大眾、闡揚法化，為什麼不能稱為入世？

（二）中國佛教入世精神衰落的問題所在

中國佛教入世精神的衰落，

（2）印順法師著《青年的佛教》，〈青年佛教參訪記〉，pp.99-101。

¹⁰⁰（1）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）。

（2）印順法師著《青年的佛教》，〈青年佛教參訪記〉，pp.3842。

¹⁰¹（1）唐·實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》卷 63〈39 入法界品〉（大正 10，361b23-362b4）。

（2）印順法師著《青年的佛教》，〈青年佛教參訪記〉，pp.96-99。

¹⁰²（1）唐·實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》卷 63〈39 入法界品〉（大正 10，350b28-351b7）。

（2）印順法師著《青年的佛教》，〈青年佛教參訪記〉，pp.68-71。

¹⁰³（1）唐·實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》卷 63〈39 入法界品〉（大正 10，355a23-356a16）。

（2）印順法師著《青年的佛教》，〈青年佛教參訪記〉，pp.81-85。

¹⁰⁴ 關於善財童子參訪善知識之事蹟，參見：

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

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

（3）參見印順法師著《青年的佛教》，〈青年佛教參訪記〉，pp.21-135。

¹⁰⁵ 孜孜（zī ㄗ）：1.勤勉；不懈怠。2.猶言專心一意。（《漢語大詞典》（四），p.202）

問題在：輕視一切事行，自稱圓融，而於圓融中橫生障礙，以為這是世間，這是生滅，都是分外事。非要放下這一切，專心於玄悟自修。這才橘逾淮而變枳¹⁰⁶，普遍地形同小乘。

問題在：在家學佛，不知本分，一味模仿僧尼，這才不但出家眾不成入世，在家學佛也不成入世。

這真是中國佛教的悲哀！如從根本上失卻了大乘特質，怕人人參政，也未必入世呢！

四、菩薩利濟眾生，可以從政而不一定要從政——反駁澹思的觀點

中國文化，一向是政治第一。孔子以小人稱樊遲¹⁰⁷，只因他心在農圃¹⁰⁸。而大人之學，就是治國平天下。這所以學問無他，「優則仕」¹⁰⁹而已！以佛教為出世，以儒家為入世，在中國已是根深蒂固的觀念了！

其實，以現代的思想來說，佛法比（p.200）儒家，高明得多！因為職業無貴賤，人生以服務為目的。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。

菩薩利濟眾生，可以從政而不一定要從政。從這一觀點來說，就不能說「世入者，真以實踐著稱，則於大師前未聞未見」¹¹⁰了！

（拾壹）結論

菩薩遍及各階層，不一定是煊赫的領導者。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¹¹¹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！

參、佛教思想——佛學與學佛（p.201）

（壹）虛大師的佛學傳統

甲、虛大師的佛學傳統

¹⁰⁶ 枳（zhǐ ㄓˇ）：1.木名。也稱枸橘、臭橘。落葉灌木或小喬木。木似橘而小，莖上有刺，春生白花，至秋成實，果小，味酸苦不能食，可入藥。成條種植可作籬笆。《周禮·考工記序》：「橘踰淮而北為枳。」（《漢語大詞典》（四），p.912）

¹⁰⁷ 《四庫全書·子部·儒家類》，p.42：「樊遲請學稼，子曰：吾不如老農；請學為圃，曰：吾不如老圃。樊遲出，子曰：小人哉！樊須也！」

¹⁰⁸ 農圃（pǔ ㄆㄨˇ）：1.農田園圃。3.耕稼，農耕。漢 王粲《羽獵賦》：「遵古道以游豫兮，昭勸助乎農圃。」宋 蘇轍《禮義信足以成德論》：「今夫樊遲欲為農圃以富民，而孔子答之以禮義信也。」（《漢語大詞典》（十），p.8）

¹⁰⁹ 《四庫全書·子部·儒家類》，p.97：「仕而優則學，學而優則仕。」

¹¹⁰ 參見澹思著〈太虛大師在現代中國史上之地位及其價值〉，p.15。

¹¹¹ 無往：猶言無論到哪裡。常與「不」「非」連用，表示肯定。（《漢語大詞典》（七），p.117）

一、略述澹思對虛大師佛教思想之評論

再來談佛學，當然還是從虛大師的佛學說起。虛大師說：「日本於今日，所以真正佛學者無一人也！」¹¹²這句話，雖有其論斷的標準，但一般聽來，總覺得不免言之過甚。

澹思說：「日本佛學者談佛學」，是「純學之立場」，「客觀學術之立場」。¹¹³所以結論說：「只能說日本於今日，所以真正學佛者無一人也，而不能說日本於今日，所以佛學者無一人也。」¹¹⁴澹思也許是根據日本現代佛學者的觀點說：「思想、信仰、學術……虛大師常常不把其劃清」¹¹⁵。「就客觀之學術立場言」，是「虛大師生命史上一重要之缺點！」¹¹⁶以為「學佛與佛學，可分開作兩回事」。¹¹⁷

依據這一標準，大師可以是真正學佛者，卻不是佛學者。¹¹⁸

二、略明虛大師佛教思想之見解與態度

（一）導師對澹思的觀點提出質疑

1、疑問

日本的佛學，對我來說，可說是一無所知。我不知現代的日本佛學是否如此？或者這只是日本佛學的部分如此！沒有信仰，沒有思想的，才能說是佛學，否則只能說是學佛，我對此不免懷疑。佛學，就是這樣的嗎？不這樣，就不能稱為佛學嗎？「學」是什麼意義？誰將佛學的界說，局限於這樣的有限天地！

2、理由

我為什麼懷疑？因為，如真的這樣，那麼從佛陀開教以來，印度大小學派的思想開展，中國臺、賢等諸大師的闡揚，日本古德的研求，都不足以稱為佛學。也可說從來沒有佛學，要到近代日本，才出現「佛學」那一門堂皇¹¹⁹學問！我沒有研究過學與非學的區別，但總覺得這一標準，太不近情理！

佛學只是佛法之學。佛教之學，古代可以沒有這一名稱，但決不能沒有這一事實。學不是佛學的特別術語，而是一切學術的通稱。世間的「學」多著呢！天文學，氣象學，物理學，社會學，經濟學，政治學，軍事學，心理學，哲學，考古學……那一樣不可以稱為學？在中國，儒學、道學、理學，稱學的著實不少。佛法而稱為佛學，也不過儒學、理學一樣。這麼多的學問，都可以稱為學，那裡一定要「純客觀之學術立場」？為什麼有信仰、有思想的，就不足以稱為佛學呢？

（二）闡釋太虛大師見解中之涵義

1、明「日本於今日，所以真正佛學者無一人也」之意義

¹¹² 參見太虛大師著《太虛大師全書 十六編 書評》，〈評大乘起信論考證〉，p.37。

¹¹³ 參見澹思著〈太虛大師在現代中國史上之地位及其價值〉，p.18。

¹¹⁴ 參見澹思著〈太虛大師在現代中國史上之地位及其價值〉，p.18。

¹¹⁵ 參見澹思著〈太虛大師在現代中國史上之地位及其價值〉，p.18。

¹¹⁶ 參見澹思著〈太虛大師在現代中國史上之地位及其價值〉，p.17。

¹¹⁷ 參見澹思著〈太虛大師在現代中國史上之地位及其價值〉，p.18。

¹¹⁸ 參見澹思著〈太虛大師在現代中國史上之地位及其價值〉，pp.17-18。

¹¹⁹ 堂皇：3.形容氣勢宏大。（《漢語大詞典》（二），p.1122）

大師說：「日本於今日，所以真正佛學者無一人也。」¹²⁰這句話的意思是：日本沒有「真正佛學者」，不是說日本沒有「佛學者」（澹思的話，顯然是多餘的了）。

日本佛教界人才濟濟，大師那有不知道呢？梁啟超作〈大乘起信論考證〉¹²¹（p.203），是引用日本人的治學方法及其結論，這才引起了大師對於日本佛學的評論，並不只是為了《起信論》的信仰問題。大師在那篇文章中說：

「以毒迷於西洋人思想學術發達進化之偏說，即所謂進化之史論及科學之方法。」¹²²

「吾以之哀日本人與西洋人治佛學者，喪本逐末，背內合外，愈趨愈迷，愈說愈枝，愈走愈歧，愈鑽愈晦，不圖吾國人乃競投入此迷網耶？」¹²³

虛大師所批評的，正是日本佛學界所奉為準繩的：「純從客觀歷史，或理性立場，對佛典加以分析、考證或批評，此即所謂科學主義者之方法。」¹²⁴大師所批評的，在某種情形下，甚至是厭惡的，所以有「真正佛學者無一人也」的慨歎！

2、明「進化之史論及科學之方法」之意義

（1）佛法是（究竟）圓滿的，不需要進化、發展的必要

「進化之史論及科學之方法」，大師為什麼反對？大師以為：「一切佛法，皆發源從釋尊菩提場朗然大覺之心海所流出。後來順適何時何機，所起波瀾變化，終不能逾越此覺海心源之範圍。」¹²⁵

佛法只是「覺海心源」那個事實，這是圓滿的，沒有進化的、發展的。如遺忘這個，而專在名相陳迹中，以為佛法如何如何，談（p.204）發展，談進化，這是從根本上否定了佛法，那還有什麼佛學呢？

（2）虛大師的佛學傳承上，雖缺少「史的科學之方法」，但並沒有否定此方法

這一「史的科學之方法」，在大師的佛學傳承上，缺少這一著¹²⁶（這是近代發展形成的方法，過去僅有與之態度相近的，但不為中國所重），所以也不為大師所重。然在大師開明而博大的心境中，並沒有否定這一方法（只是要將「進化」除去）。

在（民十六年講）〈佛之修學法〉中，說到「修學之適當態度」，提出了「考據與仰信：參閱史實之考證，尊重果覺之仰信」。¹²⁷考據，也還是修學的適當態度之一。

¹²⁰ 參見太虛大師著《太虛大師全書 十六編 書評》，〈評大乘起信論考證〉，p.37。

¹²¹ 參見梁啟超著〈大乘起信論考證〉，pp.13-72，本文收錄於張曼濤主編《現代佛學學術叢刊 35・大乘起信論與楞嚴經考辨》，台北，大乘文化出版社，1978年5月初版。

¹²² 參見太虛大師著《太虛大師全書 十六編 書評》，〈評大乘起信論考證〉，p.27。

¹²³ 參見太虛大師著《太虛大師全書 十六編 書評》，〈評大乘起信論考證〉，p.29。

¹²⁴ 參見澹思著〈太虛大師在現代中國史上之地位及其價值〉，p.18。

¹²⁵ 參見太虛大師著《太虛大師全書 十六編 書評》，〈評大乘起信論考證〉，p.29：「一切佛法，皆發源從釋尊菩提場朗然大覺之心海中所流出，後來任應何時何機所起波瀾變化，終不能逾越此覺源心海之範圍外；此於佛法具信心者，任何人當靡不承認之者。」

¹²⁶ 一著（zhāo ㄓㄠ）：1.本謂下棋落一子。亦指行事的一個步驟。4.比喻一個計策或手段。（《漢語大詞典》（一），p.73）

¹²⁷ 參見太虛大師著《太虛大師全書 第十四編 支論》，〈佛法救世主義〉，pp.130-133。

（3）虛大師自稱非佛書研究之學者，但並不反對這類學者

在（民十八年講）〈甚麼是佛學〉中，分教理行證。教法有「佛教法物之蒐集，佛教史材之編考……」。¹²⁸理法，在印度佛學，中華佛學以外，有「歐美新研究派」一項。¹²⁹歐美新研究派，就是日本「純客觀學術之立場」，「科學主義之方法」；日本現代佛學，是淵源於此而有更好的成就。

大師本人，依然是中國傳統（不是宗派，不是理論，是對佛法的根本立場與態度）的佛學。所以在（民二十四年）《優婆塞戒經講錄》中，自稱「非研究佛書之學者」。以為：「稽考佛學書籍，而研究其義理，以達成一專門之學者，亦非易易（足見並不輕視）。……將佛書當學（p.205）問來研究者，並世雖不乏其人。而本人則讀書每觀大略，不事記誦，不求甚解，但資為自修化他之具。」¹³⁰

大師自稱非佛書研究之學者，但並不反對這一類學者。大師（民三十三年）為《唯識學探源》作序說：「唯識固源本佛言，而閱此則知轉輾於部派思想，起非一緣，流長而源遠矣！洵¹³¹堪¹³²為學者探究之一異門方便云¹³³。」¹³⁴異門方便，也就是異方便。雖不是正統的、固有的方便，但也不失為特殊的新的方便，這就是大師對這一類學問的真正態度。

三、釋「學」與「佛學」之意義

佛學只是佛法之學，佛教之學。談佛學，最好先了解一般的學。

（一）略釋「學」之意義

1、總述

世出世間的一切，大而宇宙，小而微塵；外而世界，內而身心；具體的事物，抽象的理性：凡對於某一部門（或總論全體），從學習中去理解。有了深刻的（或多少有點）理解，把他有條理的（或簡要的）表達出來。

在古代，是口頭傳授。文字發達了，主要就以文字表達、傳播，提供所知所見於人

¹²⁸ 參見太虛大師著《太虛大師全書 法藏：一、佛法總學》，〈甚麼是佛學〉，p.265：「『教』是言教，為釋迦牟尼佛的遺教。文教散布流傳於各國，或多或少，及其種類各有不同。故觀於佛像、鉢、塔等法物之蒐集，佛教史料的編考，各種文體經典的校訂，圖書翻譯會通的編纂，均為重要。」

¹²⁹ 參見太虛大師著《太虛大師全書 法藏：一、佛法總學》，〈甚麼是佛學〉，p.265：「教原出於佛，而『理』、則是研究佛教的學者，各就所見理之大小偏圓不同，而有了各種的派別：若印度小乘的二十部，及其大乘之性、相、密三宗，以及錫蘭、西藏等處現在流行之大小乘；並中華融通顯密大小之綜合學派（包括日本），和西洋與近代日本之新研究派。此新研究派中，亦有教派，因他們或從學南洋等處，或就學日本，或留學西藏，所以雖同一以科學為方法，而秉承有異，遂各成派別。」

¹³⁰ 參見太虛大師著《太虛大師全書 第八編 律釋》，《優婆塞戒經講錄》，p.20。

¹³¹ 洵（xún ㄒㄩㄣˊ）：1.誠然；實在。（《漢語大詞典》（五），p.1173）

¹³² 堪：6.能夠；可以。（《漢語大詞典》（二），p.1143）

¹³³ 云：13.助詞。用於句末，無義。《論語·陽貨》：「子曰：『禮云禮云，玉帛云乎哉？』」《後漢書·延篤傳》：「〔延篤〕所著詩、論、銘、書、應訊、表、教令，凡二十篇云。」（《漢語大詞典》（二），p.829）

¹³⁴ 太虛大師著〈題唯識學探源〉，p.1，收錄於印順法師著《唯識學探源》。

類的面前。學（問），就是這樣來的。這裡面，有正確的，也有謬誤的，有深刻的，有淺薄的，但都不失其為學問。謬誤的，淺薄的，會迅速在人類的學問中消失。（p.206）

2、別釋「學」可分為三大類

學，可以分為三大類型：

（1）知識的學問

一、知識的學問：簡要說，這是書本（或實物）上的學問。以書本（學問的記錄）為對象，而進行研究。以種種知識，種種方法，比較、考證、分析，以了解書本中各方面的知識。有了較多的理解，或有新的發見¹³⁵，獨到的認識，於是有條理的把他表達出來，成為一部一部的專著。

在佛學中，這就是大師所說：「將佛書當學問來研究者」的佛學。¹³⁶也就是「三藏經論，皆可認作一堆歷史資料，以待檢驗、簡擇，以及進行分析、批判¹³⁷」¹³⁸所得來的佛學。

（2）知識與經驗結合的學問

二、知識與經驗相結合的學問：知識是空虛的，書本的知識，不一定是正確的。書本得來的知識，必須結合於實際經驗。在經驗中，充實了知識，修正了知識，發展了知識。通過經驗的知識，才是真的知識。知識與經驗的相助相成，知識與經驗的結合，而得到更真實的知識。把他表達出來公於社會，這就是知識與經驗相結合的學問。

（3）經驗的學問

三、經驗的學問：這在古代，極其普遍，現在也還是有。如人受完國民教育，進入工廠去學習，一邊看，一邊聽，一邊做。在實習的經驗中，把這些機器，甚至每個螺釘，都弄清楚了，資質聰明的，也會有所發明。大學工科（p.207）畢業而進入工廠，一肚子的知識，卻得向老工人請教。他的經驗、訣竅，有的是，如能傳達給別人，說的也好，寫的也好，不是學問是什麼呢？

（二）釋「佛學」之意義

1、佛學是知識（教法）與經驗（證法）相結合的學問

佛學，古代也是有不同類型的。佛陀菩提樹下的正覺，也就是虛大師所說的「覺海心源」¹³⁹，是佛學的根源。依此而流出教授教誡，這是「學無師保¹⁴⁰」的純經驗的學問。出家眾修學，著重於經驗的傳授，從學習中去獲得同樣的經驗——同一解脫。出家眾除了實習修持，將佛陀的開示、教授，也照樣的傳誦傳播，大弟子加以宣揚解說。所以，佛世就有知識與經驗二部門。佛告弟子：比丘應「聖說法、聖默然」

¹³⁵ 發見：3.看到或找到以前不知道的事物或規律。（《漢語大詞典》（八），p.547）

¹³⁶ 參見太虛大師著《太虛大師全書 第八編 律釋》，p.20。

¹³⁷ 批判：1.批示判斷。2.評論；評斷。（《漢語大詞典》（六），p.366）

¹³⁸ 參見澹思著〈太虛大師在現代中國史上之地位及其價值〉，p.18。

¹³⁹ 參見太虛大師著《太虛大師全書 十六編 書評》，〈評大乘起信論考證〉，p.29。

¹⁴⁰ 師保：2.泛指老師。（《漢語大詞典》（三），p.720）

¹⁴¹。在後來，稱之為「教法」、「證法」，也就是對佛教說的理解，對佛法行的修持。但在古代，由教法的理解而從事道的實踐，由道的修證而為佛說的闡述，是相依而成的。佛學，就是這種知識與經驗相結合的學問。

2、印度佛學逐漸形成重知識與重經驗之兩大類型

(1) 總述

雖然如此，由於重知識、重經驗的關係，佛學分為兩大類型，這是有足夠資料來證明的，現在只能直說我的理解。不同類型的佛學，問題是這樣引起的。

佛法的展轉傳來，時間漸久，區域更廣。結集成的教法——契經，不但法門眾多，(p.208) 同一法門，同樣開示，文句有廣略，增減不同，內容也不一致。依文解義，會陷於自相矛盾。修行也有種種法門，傳承授受間，也有多少出入。處理這佛陀的教法、證法，由於觀點不同，方法不同，「逐漸形成」（注意）不同類型的佛學。

(2) 別釋

A、重知識的甲型

重知識的是甲型：

(A) 重知識乃基於將佛開示的真實事理，充分與完整的表達出來

以為佛說是應機的，在所說的契經中，有了義的，有不了義的；有盡理的，有不盡理的；有因中說果的，有果中說因的……。在這不同的契經中，可以從比較、分析、綜合、貫通，甚至刪略或補充（應該有而佛沒有說，或說了而已經佚失），表顯出佛法的完整面目。也就是說：佛是將正覺正知的一切，確實的開示我們。雖應機而這麼說，那麼說，但無論世間因果，出世行果，在佛心中，都有一確實而必然的——符合事理實相的內容。所以可從佛說的探求中，將佛陀所要開示的真實事理，充分的、完整的表達出來。

(B) 上座系統的佛學，近於客觀的研究，然還是以修證為目的

這是預想佛說的內容，是照著世出世間的因果實相而宣說。所以這一類型的佛學，自以為「如法相說」，「如實相說」。因此，無論是法的自性、定義，種種關係，都是論證為確實如此。不圓滿的，錯誤的，可以修正、破斥，但不能模稜兩可的過去。這就是上 (p.209) 座系統，阿毘達磨類型的，重知識（知解）的佛學，近於客觀立場的研究。

但這也並非純為佛書研究與整理，與修證是不可分離的。

阿毘達磨的意思是「對法」，就是諦理的現觀。¹⁴²阿毘達磨論究的問題，主要也

¹⁴¹ 《起世經》卷1〈1 閻浮洲品〉（大正1，310a26-28）：「汝等比丘！若集坐時，應當修此二種法行，各為己業，不生怠慢，所謂論說法義及聖默然。」

¹⁴² (1) 唐·玄奘譯《俱舍論》卷1〈1 分別界品〉（大正29，1b3-11）：「論曰：慧謂擇法，淨謂無漏，淨慧眷屬名曰隨行。如是總說無漏五蘊名為對法，此則勝義阿毘達磨。若說世俗阿毘達磨即能得此諸慧及論：『慧』謂得此有漏修慧，思、聞、生得慧及隨行；『論』謂傳生無漏慧教。此諸慧、論，是彼資糧，故亦得名阿毘達磨。釋此名者能持自相，故名為法。若勝義法，唯是涅槃；若法相法，通四聖諦。此能對向、或能對觀，故稱對法。」

就是修證上的問題。這還是從理解以引導修證，從修證中去理解佛法，還是知識與經驗相結合的佛學（末流專作名相事理的研究者，當然也是有的）。

B、重經驗的乙型

重經驗的是乙型：

（A）佛的教說，皆是了義

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」。¹⁴³

（B）大眾的佛學，重於修持的經驗與行果的發揚

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」¹⁴⁴；應病則一切都是藥，不對病什麼都不是藥）。

大眾系的說假部說：例如苦諦：生苦、老苦、病苦、死苦等。生、老，病、死……這種世間事實，是苦，並不是苦諦。要認識這些苦，厭離這些苦，斷除這些苦；這些生、老、病、死，才是苦諦。這最明確的表達了這一根本的觀（p.210）點，佛法惟有在信受奉行的實踐中，才能表顯出來。

這一類型，就是大眾系的佛學：沒有阿毘達磨式的作品，也沒有整理出一切法的單元表（如七十五法、百法等）。

經說的傳誦，只是誘導眾生，利益眾生的方便，而不是研究佛理。經的解說，也以解通佛意為主。這是實用的，適應性極大，變化性也特別大。但眾生的根性，有類同的，眾生的病也是有共同的。身心修持中的經驗，聖者的體證，依然有普遍性，必然性，所以仍可以建立因果、行位。只是著重經驗，所以略於事相的分別，而重於行果的發揚（初期大乘經，都是以「般若」、「三昧」、「解脫門」、「陀羅尼」、「菩提心」等作中心，而表達從發趣、修行、證入的歷程）。

（2）唐·普光述《俱舍論記》卷1〈1分別界品〉（大正41，8c29-9a15）：「此能對向涅槃果法，故名對向，以因對果。……能對觀四聖諦境，故名對觀，以心對境。」

（3）唐·法寶撰《俱舍論疏》卷1〈1分別界品〉（大正41，466c7-11）：「此能對向或能對觀者，第二正釋對法名也。此者，此阿毘達磨無漏般若。能對向者，謂無漏慧對向涅槃；及能對觀者，謂觀四諦。望法相法，唯有對觀；望勝義法，具有對觀及對向義。」

¹⁴³ 世友造《異部宗輪論》卷1（大正49，15b25-c27）：「此中大眾部、一說部、說出世部、雞胤部本宗同義者，謂四部同說：諸佛世尊皆是出世，一切如來無有漏法。諸如來語皆轉法輪，佛以一音說一切法，世尊所說無不如義。……佛所說經，皆是了義。無為法有九種。一擇滅。二非擇滅。三虛空。四空無邊處。五識無邊處。六無所有處。七非想非非想處。八緣起支性。九聖道支性。」

¹⁴⁴ 《思益梵天所問經》卷1〈3分別品〉（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。」

C、結說

這不同類型的佛學，相互對立，又相互融攝，一直影響於印度佛學，始終現出這不同的類型。大概的說：乙型與甲型，是上座系與大眾系的，重論的與重經的，重理的與重行的。發展到尖銳對立時，就是小乘與大乘的；又成為大乘經與大乘論的。

印度佛學的發展，真是波瀾壯闊¹⁴⁵。而從這佛學的特性去看時，始終存有重知識的，重經驗的不同類型。然而，這只是側重，都是知識與經驗相結合的（p.211）佛學。沒有客觀的純知識的佛學，不過甲型的精神，比較接近罷了！

3、中國的佛學，雖承繼印度佛學，但因適應不同之國情，也不免多少有異

（1）起初，對從印度傳來的佛學，不加以分類

古代的中國佛學，原則的說，繼承了印度佛學的傳統。由於國情的特殊適應，也不免多少差別。起初，大家忙著翻譯：佛學從印度來，當然印度一切都是對的。經、律、論、大乘、小乘，不分部類，越多越好！

（2）上承印度所傳的乙型佛學——以智者大師為例

直到三論（僧朗），天臺（慧思）到南方來，棲霞、衡嶽、天臺，漸形成中國佛學的傳統。智者大師的「有教有觀」，明顯的標示了經驗與知識綜合的佛學。三論與天臺，都是重適應，重效果的，尤其是天臺。

A、略明天台宗之教義

（A）四句配四教

如「因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」¹⁴⁶可以約四教作不同解說，也可以四句配四教。

（B）四悉檀

¹⁴⁵ 波瀾壯闊：比喻氣勢雄壯浩大。（《漢語大詞典》（五），p.1122）

¹⁴⁶ （1）參見《中論》卷4〈24 觀四諦品〉（大正30，33b11-22）：「〔龍樹偈〕『眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義。……』〔青目釋〕眾因緣生法，我說即是空。何以故？眾緣具足和合而物生，是物屬眾因緣，故無自性；無自性故空。空亦復空，但為引導眾生故，以假名說。離有無二邊，故名為中道。是法無性故不得言有，亦無空故不得言無。若法有性相，則不待眾緣而有；若不待眾緣則無法，是故無有不空法。汝上所說空法有過者，此過今還在汝。」

（2）參見萬金川著《中觀思想講錄》，p.144：「整首詩頌字面上的意思是說：『空性』是我們用來描述『緣起法』的，而『空性』乃是『假名』，也是『中道』。」

（3）參見印順法師著《空之探究》，pp.255-256：「《中論》〈觀四諦品〉，在緣起即空（śūnyatā），亦是假名（prajñaptir-upādāya）以下，接著說：亦是中道（madhyamā-pratipad）。上文曾經說到：中道的緣起，是《阿含經》說；《般若經》的特色，是但有假名（無實），本性空（prakṛti-śūnyatā）與自性空（svabhāva-śūnyatā）。自性空，約勝義空性說；到『中本般若』末後階段，才以『從緣和合生無自性』，解說自性空。自性空有了無自性故空的意義，於是龍樹（Nāgārjuna）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。」

（4）參見印順法師著《中觀論頌講記》，pp.461-463。

如四悉檀¹⁴⁷，不是說這部經，這段道理，是什麼悉檀；而是說：聽眾聽了以後，或生歡喜心、或治惡、或生善、或悟第一義——也就是以聽者的適應與效果，而決定是什麼悉檀。

（C）智者的佛學體系，以導人修行為準則

智者大師從教法與證法的綜合中，窺見佛學體系，也就是教法的淺深，修證悟入的淺深歷程。雖然將自以為純圓獨妙的佛法，表示為佛陀自證化他的絕對真實。而對一切教法，始終是活潑的應用，以導人修行為準則（解釋經文，也有「觀心釋」¹⁴⁸）。

B、若以客觀研究的眼光，智者的教學並不理想

如（p.212）以客觀研究的眼光，智者大師的教學，並不理想。

如《中論》明說「諸佛依二諦」，他卻依《中論》而談三諦。¹⁴⁹

《智度論》明說二智一心中得，他卻說三智一心中得。¹⁵⁰而且口口聲聲，這是從

¹⁴⁷（1）《大智度論》卷1〈1序品〉（大正25，59b18-22）：「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，一切十二部經，八萬四千法藏，皆是實，無相違背。」

（2）印順法師著《佛在人間》，pp.29-31：「《智論》所說的四悉檀，即是佛陀應機說法的四大宗旨。說法的宗旨雖多，但總括起來，不出此四。一、世間悉檀，以引起樂欲為宗。如對初學而缺乏興味的，佛必先使他生歡喜心。隨順眾生的不同願欲，給他說不同的法。……二、為人悉檀，以生善為宗。如不肯布施的，就將布施的功德說給他聽。為說持戒，為說忍辱等功德，總之，應機說法，以使他的善根滋盛為目的。……三、對治悉檀，以制止人類的惡行為宗旨。如貪欲重的，教他修不淨觀；瞋恚重的，教他修慈悲觀；愚癡重的，教他修因緣觀；散亂多的，教他修數息觀；我執重的，教他修界分別觀。有的能行許多慈善事業，卻不能遏止自己的惡行；也有人能消極的止惡，卻不能起而積極的為善。……四、第一義悉檀，這以顯了真義為宗，這是佛陀自證的諸法實相。不信解這甚深的真義，而修行趣證，是決不能了脫生死，圓成佛道的。所以佛依第一義悉檀說，是究竟的了義說，這才是佛法的心髓。」

¹⁴⁸ 印順法師著《中國禪宗史》，p.170：「天臺智顗以『因緣』、『教相』、『本跡』、『觀心』——四釋來解說經文。『觀心釋』，與表法相近，但是以自心的內容來解說的（這是禪師的特色）。」

¹⁴⁹（1）《中論》卷4〈24觀四諦品〉（大正30，32c16-19）：「諸佛依二諦，為眾生說法；一以世俗諦，二第一義諦。若人不能知，分別於二諦；則於深佛法，不知真實義。」

（2）參見印順法師著《中觀論頌講記》，pp.445-452。

（3）隋·智顗說《妙法蓮華經玄義》卷1（大正33，682c6-9）：「《中論》云：因緣所生法，即空、即假、即中，因緣所生法即空者，此非斷無也。即假者不二也，即中者不異也，因緣所生法者，即遍一切處也。」

¹⁵⁰（1）《大智度論》卷27〈1序品〉（大正25，260b17-29）：

問曰：一心中得一切智、一切種智，斷一切煩惱習；今云何言：「以一切智具足得一切種智，以一切種智斷煩惱習。」

答曰：實一切一時得；此中為令人信般若波羅蜜故，次第差品說。欲令眾生得清淨心，是故如是說。

復次，雖一心中得，亦有初、中、後次第。如一心有三相，生因緣住，住因緣滅。又如心心數法，不相應諸行，及身業、口業。

以道智具足一切智，以一切智具足一切種智，以一切種智斷煩惱習亦如是。

先說一切種智，即是一切智。道智，名金剛三昧；佛初心即是一切智、一切種智，

《中論》、《智論》得來的，也就是遠承龍樹的學統。引用經論，或是截取一節、一句；或是刪略幾字；而且引用偽經，著實不少！

C、智者是上承印度重於修證的傳統

然而，智者大師是無比的偉大！正是中國佛學完滿的典型！這是上承印度重修證的大乘經師的傳統——乙型。憑修證的經驗，貫通經論，所以，「縱令文字之師，千群萬眾，尋汝之辯，不可窮矣！」¹⁵¹文字之師，正是專在文字表面作工夫。

D、舉喻說明「客觀研究者」與「乙型的佛學」之差異

舉比喻說：客觀研究者，是工筆畫；費盡工夫，未必畫好，說不定「畫匠」而已。而乙型的佛學，重修證而教觀結合的佛學，是寫意的，有時是漫畫式的。你說不對嗎？卻是越看越像，神氣活現！被稱為「畫家」。客觀研究者，是科學化的，有條有理，使人了解。而乙型的佛學，是藝術化的，使人啟發，使人感動，使人忘我。

(3) 上承印度所傳的甲型佛學

A、北朝的佛學是重於印度的甲型佛學

北朝¹⁵²盛行的，是毘曇、攝大乘論、十地論、唯識論；北朝的佛學，可說是重(p.213)於印度所傳的甲型的佛學。

B、中唐以後，經五代的衰亂，北統（印度甲型）的佛學則顯衰落

但中唐以後，經五代的衰亂，北方衰落而漸為異族所統治，北統的佛學也衰落了！宋、明以來，這一系統的佛學，可說早已中斷（明末蕩益大師，涉獵¹⁵³論書，但也不是論師的立場）。如無人不知的唐僧玄奘，所傳的瑜伽唯識，沒落到無人知道，而僅知有《西遊記》了（要到支那內學院，再把他提起來）。

C、賢首宗具北方傳統和受天台影響

有北方傳統而受天台影響的，是賢首宗。大體來說，天台、賢首，被稱為教下的，都是「從禪出教」，知識與經驗結合了的佛學。

D、禪宗起初是重修持，後來成為專重經驗的佛學

北方的實行派——禪師，經長江而到南方，深受南中國精神陶冶的，是禪宗。起初是重修持，「不依他教」而以經印心。後來是「不依文教」，「不立文字」，成為專重經驗的佛學。

是時煩惱習斷。

(2) 隋·智顗說《觀無量壽佛經疏》卷1（大正37，187c19-22）：「寂滅相者，是雙亡之力，種種相貌皆知者，雙照之力也。《中論》云：『因緣所生法，即空、即假、即中。』釋論云：『三智實在一心中得』即此意也。」

(3) 另參見印順法師著《華雨集》（第五冊），pp.112-113。

¹⁵¹ 隋·灌頂撰《隋天台智者大師別傳》卷1（大正50，192a7-8）。

¹⁵² 北朝：1.南北朝時，北魏、東魏、西魏、北齊、北周立國北方，史稱北朝，以與立國南方，迭相更替的南朝（宋、齊、梁、陳）相對。（《漢語大詞典》（二），p.202）

¹⁵³ 涉獵：調讀書治學或學習其他技能，但作浮淺的閱覽或探索，不求深入研究掌握。（《漢語大詞典》（五），p.1199）

中國禪者自稱教外別傳，獨得佛法的心髓，說來也有點道理。佛陀在世，就是以自己的經驗，教人也去經驗——純經驗的佛學。然而佛學在印度，不可能永久如此，而終於有教法，有證法，而形成知識與經驗相結合的佛學。

在教法盛而證法衰的中國，禪宗反朴¹⁵⁴歸真，不受文字的拘縛，而直趣修證。簡易、清新，從強毅的禪風中，曾發生難以估計的力量！

然而佛學在中國（p.214），可能永久如此嗎？於是而有公案、語錄，謎一樣的禪偈、圖畫（圓相）。生怕人落入知解，痛呵知解。結果呢？正如虛大師所說的：「越到後來越簡單了，僅看一句話頭。這樣的門庭愈狹小，愈孤陋寡聞，便成一種空腹高心，一無所知的人。不但不達禪宗，而且也完全荒廢了教律，以致成為現在這樣的荒廢現象」¹⁵⁵（見〈天臺四教儀與中國佛學〉）。

（4）結說

有客觀傾向的甲型佛學，中國中斷已久了。有的是知識與經驗相結合的佛學，專重經驗的佛學。所以中國佛學，重修行，不重教理，不重研究，尤其不重論書。

四、闡明太虛大師的佛學思想

（一）中國佛學傳統是太虛大師的佛學根源，然是得其精意與妙用，與傳統者不同

所以說明過去佛學傳統的特性，正是為了說明虛大師的佛學根源。中國佛學傳統——知識與經驗結合的（臺、賢）佛學，專重經驗的（禪宗）佛學，使大師成為真正的中國佛學者！

但他受天臺的影響，並非天臺兒孫那樣，背誦注解，照本宣揚¹⁵⁶，而是得其精意¹⁵⁷，得其妙用。對於禪，也不是醉心於公案、禪謎，欣賞讚仰而莫能自拔。（p.215）

（二）太虛大師對一切經論的理解，非一般知識的研究與傳授

1、總說

大師對一切經論，都是通過自己的經驗而有所見，而不是知識的研究與傳授。所以（民廿四年，《優婆塞戒經講錄》）說：「非研究佛書之學者。……讀書每觀大略，不事記誦，不求甚解，但資為自修化他之具。……所有著作，亦皆為振興佛教，弘濟人群之方便耳！」¹⁵⁸

2、舉「法相唯識」為例

例如法相唯識，大師是有一番研究的，但與支那內學院不合。

（1）支那內學院是印度甲型的論師的佛學，宗派佛學，絕不容許有異義

支那內學院，正是印度甲型的論師的佛學，宗派的佛學。自以為「如法相說」，「應

¹⁵⁴（1）反朴（pò ㄆㄛˋ ㄨˇ）：見「反璞」。（《漢語大詞典》（二），p.858）

（2）反璞：亦作「反朴」。亦作「反樸」。謂還其原始的淳樸狀態。璞，未琢的玉。（《漢語大詞典》（二），p.868）

¹⁵⁵ 參見太虛大師著《太虛大師全書 第七編 法界圓覺學》，〈天臺四教儀與中國佛學〉，p.2784。

¹⁵⁶ 宣揚：1.廣泛傳布；傳揚。3.對眾講解、說明。4.高聲念誦。（《漢語大詞典》（三），p.1412）

¹⁵⁷ 精意：2.精深的意旨。（《漢語大詞典》（九），p.226）

¹⁵⁸ 參見太虛大師著《太虛大師全書 第八編 律釋》，《優婆塞戒經講錄》，p.20。

理圓實」，絕不容有（根本與重要的）異義。於是乎反對《起信論》，攻訐¹⁵⁹《楞嚴經》，只因為不合法相唯識宗的教理。

這是論師傳統的一般情形（好處就在這裡，嚴密明確，絕不含糊模稜兩可）。

（2）太虛大師卻不然，不以唯識學為最高準量

但大師卻不然，如（民廿年，〈相宗新舊兩譯不同論書後〉）說：「遂知整僧在律，而攝化『學者世間』需於法相。奉以為久住正法，饒益有情之圭臬¹⁶⁰。」¹⁶¹

大師重唯識，多談唯識，甚至被人誤會為唯識宗。其實，大師並不與唯識宗學者一樣，以唯識學為最高準量。大師以為大乘佛法，是各有特勝的，唯識學確有長處。

（3）導師的分析

A、對適應現代來說

對適應現代來說：

唯識學條理分明，立破精嚴，有心理學，認識論，更富於哲理，可以適應現代學者（p.216）——「學者世間」。

而且，又足以針對中國人的通病（如「對治中國人通病的佛法」）。所以說：「立言善巧，建義顯了，以唯識為最。」¹⁶²

大師提倡唯識，是「但資為自修化他之具……弘濟人群之方便。」¹⁶³

B、從佛學的實踐來說，不但不偏重唯識，且不以此為要

而從佛學的實踐來說，對唯識法相的看法，不但不會偏重唯識，而且相反的不以為要。如（民九年，〈讀梁漱溟君唯識學與哲學〉）說：

「在理論的說明上，自然在唯識學。但到真個契合，又自然進為般若（三論）宗及達摩的禪宗。……佛教的需求，與哲學的需求異趣，要在真個契合真如，發生般若而圓滿菩提耳！……此即佛教不重視唯識的原故了！」¹⁶⁴

從這種經驗（與知識結合）的立場，所以說：「中華佛教，如能復興，必不在真言密咒或法相唯識，而仍在乎禪。」¹⁶⁵

五、辨析太虛大師的學理革命

大師於民國二年，曾揭舉「組織革命，財產革命，學理革命」，驚動了教界。¹⁶⁶在大

¹⁵⁹ 攻訐（jié ㄐ一ㄝˊ）：舉發他人的過失或陰私而加以攻擊。（《漢語大詞典》（五），p.394）

¹⁶⁰ 圭臬（niè ㄋ一ㄝˋ）：2.比喻典範；准則。（《漢語大詞典》（二），p.1007）

¹⁶¹ 太虛大師著《太虛大師全書 第十六編 書評》，〈相宗新舊兩譯不同論書後〉，p.110：「遂知整僧在律，而攝化學者世間需於法相，奉以為能令久住正法饒益有情之圭臬，逮今又十四五年矣。」

¹⁶² 參見太虛大師著《太虛大師全書 第十一編 真現實論宗依論》，p.570。

¹⁶³ 參見太虛大師著《太虛大師全書 第八編 律釋》，p.20。

¹⁶⁴ 參見太虛大師著《太虛大師全書 第十六編 書評》，〈讀梁漱溟君唯識學與哲學〉，p.19。

¹⁶⁵ 參見太虛大師著《太虛大師全書 第十六編 書評》，〈評寶明君中國佛教之現勢〉，p.103。

¹⁶⁶ 太虛大師著《太虛大師全書 第十九編 文叢》，〈太虛自傳〉，p.204：「上海開八指頭陀追悼會於靜安寺，我攝佛教協進會的要旨，演說佛教的學理革命、財產革命、組織革命以抒所悲憤。」

師三十餘年的弘法生活中，到底有否進行佛學的學理革命？

（一）大師的佛學，是知識與經驗相結合的佛學（重經驗的佛學）

大師的佛學，是承受了知識與經驗相結合的，重經驗的佛學。在（民十八年）〈佛學源流及其（p.217）新運動〉中，曾這樣的宣告：

「直溯釋迦如來大覺心海的源頭，我以為，只是圓明了無始終無中邊的法界諸法實相，體現為以法界諸法為自身，以自身為法界諸法的法身：又完全的開顯表示出來。……這是考之中國文的華嚴、法華等大乘經，馬鳴、龍樹、無著、天親的大乘論；尤其是直證佛心，傳佛心印的中國禪宗諸大師之語錄，皆可為堅強之證據。而且太虛本人，也曾於此有確切之經驗的。」¹⁶⁷

這表示了知識與經驗相結合的佛學。從自己確切之經驗中，貫通一切大乘經論，而深信佛法的根源，唯是佛陀大覺心海圓明了的實相。經驗的實際如何，是不用說的，而不是但從佛書研究中得來，是一不疑的事實。

（二）大師從重經驗的佛學中，展開了「融古」與「闡新」兩方面的教化

從知識與經驗相結合，更重於經驗的佛學中，向兩方面展開其教化：一、融古；二、闡新。

1、融古

（1）獨尊大乘，尊重古傳的一切大乘經論與宗派

「現今所流行的佛學，實源於二千數百年前印度的釋迦牟尼佛，在其大覺心海中流出來的。」¹⁶⁸雖這麼說，在中國佛學傳統中，「獨尊大乘」，大師也不能例外（p.218）。對古傳的一切大乘經論，大乘宗派，一律尊重。

（2）在《大乘宗地圖釋》中圓滿地提出「大乘八宗平等」的主張

在復興中國佛教的努力中，發為初期的「大乘八宗平等」的主張；以《大乘宗地圖釋》而圓滿地結束其主張。

當時大師的思想，一則擴展為（中國本位的）世界佛學；二則有感於大乘八宗，實際上不可能一齊舉揚；三則大師是厭惡宗派主義的；四則循流返源，深知中國佛學不及印度佛學。¹⁶⁹

如（十八年冬講，〈研究佛學之目的及方法〉）說：「現在研究佛法，亦當要依翻譯來的經論為標準；因為經是佛言，西域各大師造論，皆根據佛說之經而造的。中國諸師，往往多臆說，故不可依為正量。……佛法傳到中國幾千年，大德代出，分鑣揚化，各樹門庭。然所造論，不似印度諸師根據堅確，條例精嚴，每本自意取喻一時。故我們不要在宗派上著手，而直接從印度所譯來之經律與論去著手研究。」¹⁷⁰

佛學叢報為文抨擊，我作『敢問佛學叢報』以駁難，亦為辛亥革命中佛教波瀾的尾聲。」

¹⁶⁷ 參見太虛大師著《太虛大師全書 第一編 佛法總學》，〈佛學源流及其新運動〉，p.927。

¹⁶⁸ 參見太虛大師著《太虛大師全書 第一編 佛法總學》，〈佛學源流及其新運動〉，p.926。

¹⁶⁹ 參見太虛大師著《太虛大師全書 第四編 大乘通學教釋》，《大乘宗地圖釋》，pp.881-1012。

¹⁷⁰ 參見太虛大師著《太虛大師全書 第十編 學行》，〈研究佛學之目的及方法〉，pp.49-50。

（3）演變為「大乘三宗平等」的主張

於是乎演變為大乘三宗（大乘的三大體系）平等的主張。這一方面的佛學，特色是「融貫」¹⁷¹。八宗也好，三宗也好，原則是一樣的。以八宗來說：確認各宗的平等地位，如說：「此之八宗，皆實非權，皆圓非偏，皆妙非麤，皆究竟菩提故，皆同一佛乘故。」¹⁷²大師以種種方便，說明這點（p.219）——各各殊勝，各各平等。主要還是一切皆方便，一切無非為了開示悟入佛之知見（與三論、蕩益的融貫說相近）。

（4）對學理作新的判攝，但與臺、賢等判教不同

以推陳出新的種種方便，融貫一切佛法，（二十六年講）〈新與融貫〉一文，正表示了這一意義。晚年定論之「教之三期三系，理之三級三宗，行之三依三趣」¹⁷³，是融貫一切，是一種新的判教，但與臺、賢等判教不同。¹⁷⁴

A、臺、賢的判攝，如古代的封建制

臺、賢的判攝，如古代的封建制：周天子高高在上（如圓教），公侯伯子男，次第而下，秩然有序。

B、太虛大師的判攝，如近代的聯邦制；這也可說是適應時代的學理革命

而大師的判攝，如近代的聯邦制，首先確認各各平等，不失去各各的特色，而合成一大共和國。這也可說是適應時代的學理革命；如將許多獨立邦，合成聯邦共和國一樣。然而，尊重過去的一切，不抹煞過去的一切。

過去的一切，也有適於古不適於今的嗎？也有適於彼而不適於此的嗎？也有「融攝魔外，漸喪佛真」的嗎？也有隨情臆說¹⁷⁵，不足為訓的嗎？當然是有的。那麼，過去的一切，一切平等；到底是暫時的，妥協的，還不能說真正的學理革命。這一融古的大思想，在大師的佛學中，雖佔去全書的大部分篇幅，其實還只是維持協調的局面。（p.220）

2、闡新——真正的理學革命，就是即人成佛的人生佛學

（1）人生佛學，是根源於知識經驗相結合，更重於實踐的中國佛學

真正的「學理革命」，就是即人成佛的人生佛學。人生佛學，不是世俗化，不是人天乘，不是辦辦文化慈善，搞搞政治（並非不可辦，不能搞），而是有最深徹之意義的。這就是根源於知識經驗相結合，更重於實踐的中國佛學。大師曾說：

¹⁷¹ 融貫：謂把各方面的知識或道理參合在一起，從而得到全面透徹的理解。（《漢語大詞典》（八），p.943）

¹⁷² 參見太虛大師著《太虛大師全書 法藏：一、佛法總學》，p.854。

¹⁷³ 參見太虛大師著《太虛大師全書 法藏：一、佛法總學》，〈新與融貫〉，pp.445-458。

¹⁷⁴ （1）太虛大師著《太虛大師全書 法藏：一、佛法總學》，〈我怎樣判攝一切佛法〉，pp.514-529。

（2）印順法師著作《華雨集》（第五冊），p.201：「虛大師擬成立世界佛學院，說〈新與融貫〉；總攝一切佛法，為教之三期三系，理之三級三宗，行之三依三趣，而導歸於『人生佛教』。」

¹⁷⁵ 臆（yì 一、）說：1.只憑個人想象的說法。2.主觀地毫無根據地敘說。（《漢語大詞典》（六），p.1395）

「以言佛學，得十百人能從遺言索隱¹⁷⁶闡幽¹⁷⁷，不如有一人向內心熏修印證。一朝徹證心源，則剖一微塵出大千經卷，皆湛心海，應機施設，流行無盡。」¹⁷⁸

這幾句話，可作為大師佛學的寫照。

（2）初期的佛法是適應印度民族文化，非圓滿直示佛陀的覺海心源

大師從一番經驗（淺深是另一回事）而來的卓見，對一切佛經，如（十三年冬）〈人生觀的科學〉說：

「釋尊出世本懷，其始原欲為世人——凡夫顯示一人生三真相。……無如僅有少數大心凡夫，若善財童子等；……及積行大士，若文殊、普賢等，能領受其意。其餘大多數科學幼稚，人情寡薄，若須達多居士；習於印度外道心理，若舍利弗、目犍連等沙門，皆如聾如盲，不能同喻。為適應（p.221）此印度的群眾心理，乃不得不示說人天乘福業及不動業之報，及聲聞乘獨覺乘之道。……向來在亞洲各地所流行，及歐洲人所知之佛教，多屬此，為適應印度的群眾心理所宣說。」¹⁷⁹

這是大師影略《華嚴》，本其大乘的信行，而對初期佛教的一項根本認識。

大乘呢？印度大乘，是在天及聲聞佛教的基礎而開發的，所以在（民二十九年）〈我怎麼判攝一切佛法〉中說：「一、依聲聞行果趣發大乘心的正法時期。二、依天乘行果趣得大乘果的像法時期（從佛滅到千年）。在印度進入第二千年的佛法，正是傳於西藏的密法……中國則是……淨土宗。」¹⁸⁰大師開權顯實而說：「依聲聞行果（而向大乘），是要被詬為消極逃世的。依天乘行果，是要被謗為迷信神權的。不惟不是方便，而反成障礙了！所以在今日的情形……確定是在人乘行果，以實行我所說的人生佛教。」¹⁸¹

從這看來，佛陀適應印度群眾心理的人天乘法、聲聞乘法、辟支佛乘法，以及由此而趣入的聲聞菩薩法、天菩薩法，都離不了適應印度民族文化的特殊性，（p.222）而不是圓滿的直示佛陀的覺海心源。

（3）明「人生佛學」之真義

A、人生佛學的根本原則

不但是印度，傳於中國，傳於日本，傳於西藏、南方，古代所有一切型態的佛法，都是一樣。所以在（民國十七年）〈余之佛學新運動〉中說：

¹⁷⁶ 索隱：1.探求隱微奧秘的道理。2.對古籍的注釋考證。（《漢語大詞典》（九），p.751）

¹⁷⁷ 闡幽：使幽深隱藏的顯露出來。（《漢語大詞典》（十二），p.171）

¹⁷⁸ 太虛大師著《太虛大師全書 第十六編 書評》，〈評大乘起信論考證〉，p.37：「要之、以佛學言，得十百人能從遺言索隱闡幽，不如有一人向內心熏修印證，一朝證徹心源，則剖一微塵出大千經卷，一切佛法皆湛心海。應機施教，流行無盡。」

¹⁷⁹ 參見太虛大師著《太虛大師全書 第十四編 支論》，〈人生觀的科學〉，pp.40-41。

¹⁸⁰ 參見太虛大師著《太虛大師全書 法藏：一、佛法總學》，〈我怎樣判攝一切佛法〉，pp.526-527。

¹⁸¹ 參見太虛大師著《太虛大師全書 法藏：一、佛法總學》，〈我怎樣判攝一切佛法〉，p.528。

「吾以二十餘年的修學、體驗，得佛陀妙覺的心境，照徹了大小乘各派的佛學。……從人類的思想界，為普遍的深遠的觀察，了知佛學的全體大用，向來猶蔽於各民族（印度亦不例外）的偏見陋習，未能實現為人類的普遍文化。……應將此超脫一切方土、時代、人種、民族等拘蔽，而又能融會貫通東西各民族文化的佛學，明白的宣揚出來。」¹⁸²

這就是「世界佛學」，「世界新文化」；也就是最圓滿深徹的，以佛陀圓證心境為根源的人生佛學。在上面說到，這「惟有少數大心凡夫，若善財童子等……能領受其意。」¹⁸³

B、太虛大師讚仰中國百丈禪師、永明、龐蘊等，都能深入如來覺海

大師讚仰中國禪者，正因中國禪者，曾從一切語言、思想、制度等拘縛中透出。然而一般禪者，仍不免為傳統所拘蔽，而形同小乘獨善的出世行。「惟有少數禪師，若百丈、永明等；及少數居士，若龐蘊等——頗得其真，(p.223)然居極少數人，而為我（大師）今所要極力提倡的。」¹⁸⁴大師所讚仰的，百丈是「一日不作，一日不食」者；¹⁸⁵永明是「萬善同歸」者；¹⁸⁶龐蘊是妻兒聚會，共語無生者。¹⁸⁷這都是深入如來覺海，不為傳統所拘，能活潑的適應現實。

C、小結

從脫落一切方土，一切時代，一切民族的種種拘蔽，直探佛陀的妙覺心境。不著固有的，適應現代的，這是大師直窺大乘根本精神。如善財、維摩，所以不同一般禪者的專談向上一著！從這一根本來說，革新的精神充分的表現出來。如宣統二年，大師二十二歲，作天臺的《教觀詮要》說：

「善學佛者，依心不依古，依義不依語，隨時變通，巧逗人意。依天然界進化界，種種學問，種種藝術，發明真理，裨益有情，是謂行菩薩道，布施佛法。終不以佛所未說而自畫，佛所已說而自泥。埋沒己靈，人云亦云。」¹⁸⁸

（三）導師結說太虛大師的學理革命

1、太虛大師的學理革命過於融貫，使真正佛學的意義，不能明確呈現在學者之前

大師的學理革命，在適應環境中，不是條理嚴密，立破精嚴，以除舊更新。是融攝

¹⁸² 參見太虛大師著《太虛大師全書 法藏：一、佛法總學》，〈余之佛學新運動〉，pp.933-934。

¹⁸³ 參見太虛大師著《太虛大師全書 第十四編 支論》，〈人生觀的科學〉，p.40。

¹⁸⁴ 參見太虛大師著《太虛大師全書 第十四編 支論》，〈人生觀的科學〉，p.41。

¹⁸⁵ 參見元·德輝重編《敕修百丈清規》卷2（大正48，1119a22-b2）。

¹⁸⁶ （1）參見宋·贊寧等撰《宋高僧傳》卷28（大正50，887b1-16）。

（2）太虛大師著《太虛大師全書 法藏：一、佛法總學》，pp.654-655：「至永明壽禪師，提倡禪淨合修，他不但是禪宗的大祖師，亦博精三藏，尤以禪淨合修極力注重。他以數萬聲佛為每日常課，住杭州南屏山頂，山下聞其念佛之聲，好似天樂鳴空。這種修行風靡一時，學人皆遵順以行。當時高麗派二十僧來從永明學，分傳為高麗頓宗。然法眼宗自永明之後，在中國一傳即絕而成淨土。他作有《萬善同歸集》，回向極樂；並留傳『有禪有淨土，猶如帶角虎』之淨土四料揀偈。永明禪師後，繼起禪淨雙修者甚多。」

¹⁸⁷ 參見元·覺岸編《釋氏稽古略》卷3（大正49，832a8-b11）。

¹⁸⁸ 參見太虛大師著《太虛大師全書 第七編 法界圓覺學教釋》，《教觀詮要》，p.2778。

一切固有，平等尊重；而從這中間，透出自己所要極力提倡的，方便引導（p.224），以希望潛移默化的。但融舊的成分太多，掩蓋了創新——大師所說的「真正佛學」，反而變得模糊了。多數人不見他的佛學根源，以為適應潮流而已，世俗化而已。

我覺得，大師過於融貫了，以致「真正佛學」的真意義，不能明確的呈現於學者之前。我又覺得，大師的佛學，是真正的中國佛學。

2、太虛大師在佛教中的真正價值，被人誤解

在印度，在中國，凡卓然而有所創建，或開一代之風氣的，都屬於知識經驗相結合，而特重經驗的佛學，大師也是屬於這一類型的。所以，大師不是偏宗的專家，而可說是通家。但不是「兩腳書櫥」¹⁸⁹式的通家，而是從其經驗及修學中，憑其卓越的天分，而有驚天動地的思想革新者。

如上所述的學理革命，在印度，在中國，在佛教世界的每一角落，曾有這樣「不世出的思想家」嗎？為了從事實際的整僧、護教，為了維持與調和而多多融貫，使他在佛教中的真正價值，被人誤解。人生佛教，難道只是順應潮流嗎？

六、結論

也就因此，從大師傳受的佛學特質來說，從他的個性、思想來說，他不可能也不願意做日本近代那種純學術性的學問。他固然為了悲願，為了革新。實際上（p.225），以他的佛學傳統，個性天分，即使不需要忙著改革，也是不會在一本書，一個問題，一部分的材料上，費盡一切力氣的！

（貳）歷史考證的「佛學」與「學佛」

乙、歷史考證的佛學與學佛

一、結前起後

（一）虛大師的佛學是中國傳統佛學，不能說不是學問

以上有關「佛學」的敘說，只是說明了一點：虛大師的佛學，是中國，甚至是遠承印度傳統的真正佛學，不能說不是學問。我不是為了維護中國傳統的佛學，或者為了自己的立場而提出異議。事實上，如虛大師那樣，作為中國傳統佛學的，現在也許是很難找到的了。

（二）導師的佛學是傾向於客觀的研究（甲型）

至於我自己，一向是重於甲型的，更傾向於客觀研究的。只是學力不足，而又處於不重研究的佛教環境，所以垂老¹⁹⁰無成！

但是，正因為我有客觀研究的傾向，所以不能同情於這樣的結論——虛大師所說，是思想而不是學問。¹⁹¹

¹⁸⁹ 兩腳書櫥：《南史·陸澄傳》：「澄 當世稱為碩學，讀《易》三年不解文義，欲撰《宋書》竟不成。王儉 戲之曰：『陸公，書廚也。』」後遂以「兩腳書櫥」指讀書記誦甚多但不善應用的人。清 葉燮《原詩·內篇下》：「且夫胸中無識之人，即終日勤於學，而亦無益。俗諺謂為『兩腳書櫥』記誦日多，多益為累。」（《漢語大詞典》（一），p.564）

¹⁹⁰ 垂老：將近老年。（《漢語大詞典》（二），p.1078）

¹⁹¹ 參見澹思著〈太虛大師在現代中國史上之地位及其價值〉，pp.17-18。

二、略述佛法之演變

（一）佛法演化成教法與證法

從佛法流傳於人間的事實看來，佛法早就演化為**教與證**，也就是**說明的與修持的**。這二者，是不必分離的，實在是不許分離的。不過多少著重於說明的，是甲型；著重於修持的，是乙型。這只是著重而已，所以傳統的佛法，儘管有不同的兩大類型，而都是「學佛而又佛學，佛學而又學佛」的。對主觀傾向的修持，（p.226）客觀傾向的理論，相待互成，始終保持著中道的立場。

（二）佛法流傳中已有偏頗的學風——離義理而談信行，離信行而論學問

但在流傳中，不容諱言¹⁹²的，已發展出偏頗的學風，這就是離義理而談信行，離信行而論學問了！

1、古代大乘學者的信仰修持，沒有離棄聞思的階段

古代的大乘學者，文字學（聲明：在中國當然是中國文學），論理學（因明），都列為修學的主要項目。這因為佛學的信仰修持，不可能離開語言文字的理解，思維論證的方法。否則，重於修持，一定會「依人不依法」，陷於武斷¹⁹³的主觀的仰信；久而久之，一定會演變成是非不分，佛魔不辨的盲修瞎鍊。

2、偏頗的學風

（1）重經驗而輕教理——中國禪宗

中國的禪宗，自稱為直傳如來心印。在印度，這是重行的大乘「如來藏禪」¹⁹⁴，並沒有離教（達摩以楞伽經印心¹⁹⁵，就是真憑實據）。

但在中國，受到了南中國文化的陶冶（早期如支道林、竺道生，都有類似的意境）；受到老莊「絕聖（例如呵佛罵祖）棄智」¹⁹⁶（如說：「知之一字，眾禍之門」），¹⁹⁷以

¹⁹² 諱（huì ㄏㄨㄟˋ）言：因有所顧忌而不敢說或不願明說。（《漢語大詞典》（十一），p.358）

¹⁹³ 武斷：只憑主觀作判斷；主觀，盲目自信。（《漢語大詞典》（五），p.349）

¹⁹⁴ 印順法師著《以佛法研究佛法》，p.304：「禪宗在弘揚如來藏的各宗中，可說它將如來藏思想發揮到最高的頂點，也更與如來藏相契應。後代的禪師們，雖然竭力倡導祖師禪，但在初期的禪宗，卻是宗本如來禪的。就初期禪宗傳授心印的《楞伽經》說，魏譯楞伽即將（宋譯的）如來禪譯作如來藏禪，以體悟如來藏為修證的法門。如《信心銘》說：『恆沙功德，盡在心源』，也無非是如來藏說，可說在禪宗已充分地表達出來了。」

¹⁹⁵ 唐·道宣撰《續高僧傳》卷16（大正50，552b20-22）：「初達摩禪師以四卷楞伽授可曰：我觀漢地惟有此經，仁者依行自得度世。」

¹⁹⁶ 印順法師著《佛在人間》，p.269：「老、莊是崇尚自然的。老、莊的思想，主張反樸歸真。老子認為：世界上有聖人，就有虛偽的道德；有知識，就有欺詐，天下就要發生禍亂，人民遭受苦痛。所以他要『絕聖棄智』。若世間沒有聖者與智，人類在自然的生活中，得以享受安寧和平的幸福。老子的這套思想，到莊子更為明朗極端，更富於哲學內容。他寓言說：混沌——形容一個無知無識的，神看他可憐，每天給他開鑿一竅，七天之後，他七竅完備——對世間事物的認識發達了，可是也就死亡了。這意思是說：無知無識，充滿了生命，還能安逸的生活；知識一開，生命也就開始毀滅，不再能安逸的生存了。所以在莊子看來，知識是天下大亂人民苦痛的根源，也就是死亡的根源。」

¹⁹⁷ 印順法師著《佛在人間》，pp.274-275：「佛教傳來中國，發展為有力的禪宗，但也有兩大派：一、『知之一字眾妙之門』；二、『知之一字眾禍之門』。這是對於知的兩個相反態度。禪宗下的荷澤派，有圭峰大師，他說：『知之一字，眾妙之門』；此知雖與一般的妄識不相同，而到

經書為「古人之糟粕¹⁹⁸」的影響，在中國南方，發展為「不立文字」、「教外別傳」，純經驗的佛學。

純經驗的中國佛學，當然是主觀的——重於主體的體認，自己身心的解脫。針對當時義解有餘，修持不足的教風，不能不說是好的。在禪者的努力下，形成（p.227）一窩風的中國禪宗。引導中國佛教到達什麼地步呢？中國佛教，形成虛大師所說那樣（如前文所引），那就不能不略加思索了！

（2）重教理而輕經驗——純客觀的研究

另一偏頗的發展，由於近代（近代文明，是著重外在的，含有非宗教、無宗教精神的特質）歐美新研究派的濫觴¹⁹⁹，引起現代日本的部分學風，也就是「純學術性」的，「純客觀的研究」。

這是重於客觀的，精神近於甲型，而通過歷史的考證，或從人類文化史上的理性立場，而說明其內容，或論證其價值。從了解客觀的事實，及適應人類普遍要求來說，這不能說是沒有用處的。日本學者的不斷研究，已有了重要的貢獻！

但標榜其「純學術性」的，「客觀立場」的「科學主義者之方法」，甚至想將信仰與思想，排斥於「佛學」——學問以外，以學佛與佛學為不同的兩回事。²⁰⁰儼然²⁰¹以除此以外無佛學的姿態，傲視²⁰²法界。在我所了解來說，這與專重修持，不要教理的學風一樣，只是恰好相反而已！

三、導師略述「科學主義方法」之意涵

（一）導師對「歷史考證」的看法與虛大師不同，但也無法認同日本學者的看法

1、總說

「純從客觀歷史，對佛典加以分析、考證或批判，此即所謂科學主義者之方法」²⁰³部分，我想略加討論。

上面說到，我有客觀研究的傾向，所以對歷史考證，（p.228）雖不是自己所長，也不完全同意日本學者的看法，但確乎對之懷有良好的感想。在這點上，我與虛大師不同，自然也不能為中國傳統佛學的長老所贊同。

2、別釋

底是對知的極高讚美。後來禪宗下的南嶽派，批評他，把眾妙之門的妙字，改成禍字，這是對知的不同看法。不但妄識不對，有一真知在，也還是有所著的；妄待真起，所以知為眾禍之門。被稱為正統派的禪宗——南嶽、青原門下，不重經教，而高揚不立文字的特色，只要行者死心塌地參究去就好，至於教理、文字，甚至看作禪悟的大障礙。可是在圭峰大師，即主張教禪一致。」

¹⁹⁸ 糟粕（zāo ㄗㄠ，pò ㄆㄛˋ）：喻指粗惡食物或事物的粗劣無用者。（《漢語大詞典》（九），p.236）

¹⁹⁹ 濫觴（shāng 尸尤）：比喻事物的起源、發端；影響。（《漢語大詞典》（六），p.183）

²⁰⁰ 參見澹思著〈太虛大師在現代中國史上之地位及其價值〉，pp.17-18。

²⁰¹ 儼（yǎn 一弓ㄣ）然：真切、明顯的樣子；宛然；仿佛。（《漢語大詞典》（一），p.1741）

²⁰² 傲視：傲慢地對待；傲慢地看待。（《漢語大詞典》（一），p.1590）

²⁰³ 參見澹思著〈太虛大師在現代中國史上之地位及其價值〉，p.18。

（1）虛大師提倡唯識法相，認為可以治「懶」的習性

虛大師提倡唯識法相，認為可以接引現代學者，而且可以治「懶」。中國佛學，千百年來，在專重修持的風氣中，習以成性。不但三藏聖典，束於高閣²⁰⁴。就是「學教」的，也是我宗我祖，照本宣揚。望文生義，不求甚解，懶得對聖典痛下聞思功夫。於是法義不明，思想凝固，陳陳相因²⁰⁵，佛教越來越空疏，越來越簡陋了。

（2）導師認為唯識學可以治懶，但治不了懶於思維的痼疾

唯識學極為嚴密，非精思密察，不能深入；唯識學應該是可以治懶的。然而，唯識學可以治懶，但治不了懶於思維的痼疾²⁰⁶。對唯識學的研究，還留下多少功績的，如支那內學院，近於甲型佛學，有客觀研究的傾向，也就多少接觸到歷史與考證。我覺得，中國佛教的衰落，不僅是空疏簡陋，懶於思維，而且是高談玄理²⁰⁷，漠視事實（宋代以來，中國佛教界，就沒有像樣的高僧傳，直到現在）；輕視知識，厭惡論理（因明在中國，早已被人遺忘），陷於籠統²⁰⁸混沌²⁰⁹的境界。

（3）導師認為歷史考證，不是絕對完善的方法；但可以治「懶」，亦可治「混」

歷史考證，不是絕對完善的方法，也不是唯一的治學方法。但在歷史考證中，以佛學來說，無（p.229）論是經典、思想、制度、修行方法、佛教活動情況，都是出現於一定的時空中。有時間、有地點、有人物、有事實，這不能以含混、融通的方法來處理的。這不但可以治「懶」，也可以治「混」；一種實事求是的精神，充滿於真正從事歷史考證者的心中。當然，這是從治懶病而聯想起來的，並不是我同情於歷史考證的根本意趣。

（二）導師對「歷史考證」的根本意趣

1、藉由歷史的考證，了解佛法的根本意義，乃至作為信行的基礎

（1）歷史考證是從現存的文證、物證中，了解佛法的根本意義

佛教的經書，思想、制度……，在歷史考證中，只是以實事求是的精神，對存在於歷史中的客觀事實，應用分析、比較、考證、批判、推定等方法，去更清楚的了解而已。歷史考證，是多方面的；而真正的根本意義，不僅是了解存在於一定時空中某一事象，而更是從現存的文證、物證中，去偽存真，探索其前後延續，彼此關聯的因果性；以更清楚地認識佛法的本質，及其因時因地的適應。

（2）了解過去佛教的真相，承受佛法根本的特質，作為信行的基礎

從過去史實中，理解佛教的演變、起伏與興衰；對現代佛教來說，接受歷史考證的研究成果，以為適應現實，開拓未來的指導方針。了解過去佛教的真相，從了解過去中，承受根本而主要的佛法特質（如中國文化的道統²¹⁰一樣），作為我們信行

²⁰⁴ 束於高閣：同「束在高閣」：謂棄置不用。（《漢語大詞典》（四），p.779）

²⁰⁵ 陳陳相因：比喻因襲陳舊，缺乏創新。（《漢語大詞典》（十一），p.1012）

²⁰⁶ 痼疾（gù ㄍㄨˋ，jí ㄐㄧˊ）：積久難治的病。（《漢語大詞典》（八），p.331）

²⁰⁷ 玄理：精微的義理；深奧的道理。（《漢語大詞典》（二），p.316）

²⁰⁸ 籠統：概括，不具體。（《漢語大詞典》（八），p.1280）

²⁰⁹ 混沌：模糊；不分明。（《漢語大詞典》（五），p.1375）

²¹⁰ 道統：宋明理學家稱儒家學術思想授受的系統。（《漢語大詞典》（十），p.1080）

(p.230) 的基礎，這有什麼不好嗎？

(3) 小結

習慣於「說大乘教，修小乘行」²¹¹的，也許會為了個人的修持著想而有所顧慮。然在大乘佛教中，為眾生而學，以眾生的利益為自己的利益，如確是有利佛教的研究，那為什麼要專為自己的有限利益著想呢？

2、略述中國傳統佛教不滿歷史考證之理由

(1) 總說

中國傳統佛教，似乎都不滿歷史考證的研究法。虛大師早年，對此也不能例外。²¹²幾年前，聖嚴法師想成立史學會。我曾在通信中說：真正歷史的研究，是否能為現代中國長老所容忍，還有問題。總之，近代開展的歷史考證的方法論，與中國佛教界，格格不相入。

(2) 別釋

A、厭惡研究，為傳統觀念所束縛

澹思君說：「以純學之立場言，我國佛教界，對現代日本研究佛教的學者，實在無話可言。」²¹³為什麼呢？這不是「皆因國家之動盪不安，憂患深撓²¹⁴所致」。²¹⁵專講修行，輕視文教，厭惡研究而外，最重要的，還是為傳統的某些觀念所束縛，深閉固拒，不能與現代的研究相啣²¹⁶接²¹⁷。

B、現今弘法教學，雖略有進步，但在思想上仍尚待改進

雖現今我國的寺院僧眾，生活方式，大大改觀；弘法教學，也略有改進。然而思想方面，卻是依然故我，與一百多年前，沒有顯著的差別。

少壯一代，雖不乏思想明晰的；但或重於事業，或研究而滯留於改寫（譯文言為語體²¹⁸，故事新編之類），編纂²¹⁹、翻譯（p.231）（也不多）階段。研究的人太少，而深一層從事思想工作的更少。

C、對於史的考證，不能深求其故，為傳統的觀念所囿

對於史的考證，不能深求其故，為傳統的觀念所囿²²⁰，而只是憂慮，甚至厭惡。在這方面，我國佛教徒，可說保持零分的長久紀錄！這不是中國佛教徒不能，而

²¹¹ 參見太虛大師著《太虛大師全書 第十編 學行》，p.27。

²¹² 印順法師著《太虛大師年譜》，p.116：「大師留港十餘日，回杭（自傳十三）。時應用進化論之歷史考證法，以研考佛書者日多，大師取極端反對態度，為傳統佛教擔心：『略從日本新出佛書，淺嘗膚受，皮毛亦未窺及，隨便拿來學時髦，出風頭，亂破壞，亂建立』（海內留心佛教文化者鑒之）！」

²¹³ 參見澹思著〈太虛大師在現代中國史上之地位及其價值〉，p.18。

²¹⁴ 撓：擾亂；阻撓。（《漢語大詞典》（六），p.849）

²¹⁵ 參見澹思著〈太虛大師在現代中國史上之地位及其價值〉，p.16。

²¹⁶ 啣（xián ㄒㄧㄢˊ）：同「銜 1」。4.領受；肩負。（《漢語大詞典》（三），p.428）

²¹⁷ 銜接：相互連接。（《漢語大詞典》（三），p.1066）

²¹⁸ 語體：即白話。與文言相對。（《漢語大詞典》（十一），p.226）

²¹⁹ 編纂（zuǎn ㄗㄨㄢˇ）：猶編輯。（《漢語大詞典》（九），p.953）

²²⁰ 囿（yòu ㄩˋ）：拘泥；局限。（《漢語大詞典》（三），p.628）

是為某種權威的觀念所壓伏，而不願或不敢去研究而已！

D、小結

通過歷史的考證法，為什麼為我國佛教界所嫉視²²¹呢？中國佛教界是重信仰、重修持、重傳統的；而應用考證法的一分學者，或不免粗率，或方法與觀念不夠圓滿，因而引起憂慮與厭惡。但因噎廢食²²²，並不就是好方法。

3、從歷史考證的觀點，說明「佛無師自悟」之意義

（1）一般學者認為釋尊只是「時代的聖者」

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

（2）導師依「緣起論」來說明

但依我的看法，「如來出世，無非時節因緣」，當然與印度的時代文明有關。但這與無師自悟，有什麼關係呢？我是宗奉²²³佛說的「緣起論者」。從緣起論的觀點說，實現於特定時空的存在，是依因待緣而有的，離卻因緣是不存在的。但依因待緣而有的，並不等於因與緣的總和（p.232），而有緣起的存在可說。

世間學者，承受前人或當代的啟發，還有卓越的、獨到的、自己的見地，難道釋尊就不能無師自悟嗎？從所受的文化影響（因緣）說，與時代文明是息息相關。從釋尊自覺的中道聖法說，卻獨拔於人天魔梵以上，而非印度文明所固有，這不是無師自悟嗎？

4、從歷史考證的觀點，說明「佛法」之意義

（1）梁啟超以進化的觀點來論佛法

梁啟超的〈大乘起信論考證〉²²⁴，以進化的觀點來論佛法。有的以為：從小乘進化為大乘，從空宗進化到有宗，從顯教進化到密教。這種進化論的觀點，是虛大師所不能容忍的焦點。如說小乘不圓滿，那我國佛教界，可說無不贊同。但說小乘進化為大乘，那就釋尊時代沒有大乘了。

這種言論，對於以大乘佛教國自居的中國佛教界，簡直比核子彈還可怕！從此深惡痛絕，不問不聞（如真的是核子彈，遲早要丟下來的，還是預作反飛彈設置的好。不問不聞，並非良策）。

（2）導師依「緣起」的觀點來說明

A、佛正覺的緣起法性（是法界常住），說不上進化，也說不上變化

這裡面有無數問題，還是依緣起的觀點來說吧：釋尊正覺的緣起法性（也稱為如、實際等），是不落時空，超脫能（主）所（客）的現覺。這是「法性法住，法界常

²²¹ 嫉視：猶仇視。（《漢語大詞典》（四），p.396）

²²² 因噎廢食：比喻受過挫折以後，連該做的事情也不去做了。（《漢語大詞典》（三），p.606）

²²³ 宗奉：宗仰敬奉。（《漢語大詞典》（三），p.1351）

²²⁴ 參見梁啟超著〈大乘起信論考證〉，pp.13-72，本文收錄於張曼濤主編《現代佛學學術叢刊 35・大乘起信論與楞嚴經考辨》，台北，大乘文化出版社，1978年5月初版。

住」，說不上進化，也說不上變化。

B、佛的正覺，為適應人類的根性，方便的表現為人類的思想

然而佛的正覺，適應人類的根性、知能，一（p.233）經方便的表現為人類的思想，傳達為人類的語文，建立為僧伽的制度，就成為人間現實的佛法。

這是「法假施設」，是緣起，就契合於緣起的法則；²²⁵而不能不是「諸行無常」而前後流變，不能不是「諸法無我」而自他依存。契合於根本大法（法印）的聖教流傳，是完全契合於史的發展，而可以考證論究的。

C、小結

在史的論證中，過去佛教的真實情形，充分的表現出來。佛法（思想、制度等）是有變化的，但未必進化。說進化，已是一隻眼，在佛法的流傳中，還有退化，腐化。佛法為什麼會衰落呢？說從小乘進化到大乘等，那種直線的進化觀，原是粗率的、片面的，與實際不完全相合的看法。

5、從歷史考證的觀點，說明「大乘非佛說」之意義

(1) 大乘信徒不應痛惡考證與歷史，應本著護法的精神，去批駁與糾正他

A、總說

「大乘非佛說論」²²⁶的有力利器，是從文字典籍考察起來，大乘經的成立流通要遲一些。於是我國大乘信徒，對考證與歷史，是更加深惡痛絕了。其實，如事實確乎如此，重真理而不是迷信的佛弟子，就應該勇敢的接受歷史的事實，而不應痛惡。如認為不對，那就應本著護法的精神，去批駁他，糾正他。

B、舉日本伊藤義賢為例

《海潮音》載有日本伊藤義賢氏的〈大乘非佛說論之批駁〉，我是非常欣賞的。這部洋洋大（p.234）著，是否能達成其預期的理想，再建「大乘是佛說論」的權威，那是另一問題。但他這一決心與傾向，是對的。因為，惟有以考證對考證，以歷史對歷史，才是一條光明的路。痛惡而不能批駁他，甚至不敢提到他，那只是「混」而已矣！

²²⁵ 印順法師著《空之探究》，p.82：「依玄奘所譯的《順正理論》，可知俗數法是法假的異譯。法假即法施設（dharma-prajñapti），施設（prajñapti）可譯為安立或假名。法施設——法假，就是無明緣行等十二支的起滅。」

²²⁶ 印順法師著《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.3-4：「『大乘非佛說』的論諍，主要為大乘經典的從何而來。如大乘經的來歷不明，不能證明為是佛所說，那就要被看作非佛法了。傳統佛教的聖典，是三藏。經藏，是『五部』——四部《阿含》及《雜藏》；律藏，是『經分別』與『犍度』等。這些，雖各部派所傳的，組織與內容都有所出入，但一致認為：這是釋迦牟尼佛所說的；經王舍城（Rājagṛha）的五百結集，毘舍離（Vaiśālī）的七百結集而來的。結集（saṃgīti）是等誦、合誦，是多數聖者所誦出，經共同審定，編成次第，而後展轉傳誦下來。在早期結集的傳說中，沒有聽說過《大乘經》，現在忽然廣泛的流傳出來，這是不能無疑的。這到底在那裡結集？由誰傳承而來？這一問題，可說是出發於史實的探求。佛法是永恆的，『佛佛道同』的，但流傳於世間的佛法，是由釋尊的成佛、說法、攝僧而流傳下來，這是歷史的事實。大乘的傳誦在人間，也不能不顧慮到這一歷史的事實！如說不出結集者，傳承者，那就不免要蒙上『大乘非佛說』的嫌疑。」

〔2〕集出與流行較遲，不等於新起

其實，集出與流行較遲（這是事實，大乘經自身就是這樣說的），並不就等於新起的，偽造的。如向高山族採訪，將他們的民族傳說，民間故事，集錄印行。時間是民國×十年，文體是語體文。就是這樣，你能說這是新起的，偽造的民族故事嗎？對於這，我想寫一本「經（阿含）律集成之研究」。

〔3〕透過歷史的考證，才能真正理解佛法流傳的情況

我想，如理解從佛說到流行，從流行到結集，從結集到記錄；不斷的流傳，也就不斷的將所信所行的，結集而記錄出來。真能理解經律集成的史實，初期佛教者也就不會說大乘非佛說了。真正的大乘學者，也不必為「佛說」與「非佛說」而浪費口舌了！

我的理想，當然並不等於事實。但這種問題，不是深惡痛絕，將自己的思想，封鎖於與外界斷絕的洞窟²²⁷中所能解決的。惟有在歷史的考證過程中，明白古代佛法流傳的真實情形，才能擺脫無意義的思想糾纏，進入更正確更光明的領域。（p.235）

6、結說

〔1〕史的考證，不是唯一的治學方法，也不是絕對完善的方法

史的考證，對於固有的一切，有某些不同意見提出來，那是一定的。史的考證，不是唯一的治學方法，也不是絕對完善的方法。方法是死的，運用之妙，在乎其人。不得其人，不善運用，謬論²²⁸會橫衝直撞起來。

而且，一字一句的考訂，一事一物的論證，總之，問題越小越單純，越容易得到明確的定論。反之，問題越大，時間越久，情形越複雜，雖然依據同一資料，採用同一的方法，由於立場不同、觀點不同（純客觀也許是並不存在的），往往作出不同的論斷，甚至完全相反。異說紛紜，莫衷一是²²⁹。

〔2〕史的考證，中國佛教界是不能適應的，其實真理是愈辯愈明的

這在思想早經²³⁰凝固，靜如止水的中國佛教界，一時是不能適應的，當然不會有好感了！例如佛滅紀元問題（虛大師也寫過〈佛教紀元論〉²³¹），勝利還都，很多人討論這個問題。那時（不是現在）的《海潮音》編者，曾有「要定不要考」的高論。照他的意思，二千五百年也好，六百年、七百年，二千九百年也好，只要決定統一就好，不要再考了。這代表了懶於思維，厭聞異議的固陋精神。到臺灣來，也有居士說：不要再考了，再考要完了，這也代表那同樣的意境。

其實，如一考再考而就會完了的，那一定是憑空捏造²³²，正所謂「（p.236）一犬吠影，眾犬吠聲」。否則，真金不怕火來燒，真理愈辯而愈明。經上說：外道所說的，

²²⁷ 洞窟：洞穴。（《漢語大詞典》（五），p.1147）

²²⁸ 謬論：荒謬的言論。（《漢語大詞典》（十一），p.409）

²²⁹ 莫衷一是：不能斷定哪一方面對。（《漢語大詞典》（九），p.416）

²³⁰ 早經：早已經。（《漢語大詞典》（五），p.561）

²³¹ 參見太虛大師著《太虛大師全書 第十九編 文叢》，〈佛教紀元論〉，pp.23-28。

²³² 捏造：編造，假造。（《漢語大詞典》（六），p.609）

如染成金黃色的猴子，鮮艷動人，可是一搗就完了。佛法如染成金黃色的氈，越搗就越發光采。真實原是經得起考驗的，何必怕呢！

(3) 史的客觀研究，對復興現代佛學，是有益處的

A、異說紛紜，也有他好的方面

異說紛紜，存有破壞、紊亂²³³、騷動²³⁴的因素，對於靜如止水的中國佛教，一時有點不能適應，而且也是值得憂慮的。但異說紛紜，也有他好的方面。不但有正確的，具有建設性的成分，而思想也會開展起來。百家爭鳴²³⁵，常是隆盛光大的前奏。

B、以中國佛教為例

以佛教來說，隋、唐、北宋，大乘各宗的分頭發展，難免引起嚴重的紛爭，但這正是中國佛教的黃金時代！中國佛教的現況，如一直非常隆盛，那就這麼下去吧！如情況並不理想，到了危急存亡之秋，如清末的中國一樣。那就開放未必有益，而深閉固拒，卻惟有滅亡！

靜若止水，美景是不會太久的。久了，止水一定是臭水，藏垢納污，蚊蚋叢生，這是緣起世界的必然規律。

C、小結

所以史的客觀研究，我不認為是唯一的方法，也不以為是絕對完善的方法。隨之而來的，也不一定都是好的。但在適應現代，促成現代佛學的復興來說，這不能不說是一條光明之（p.237）道！

四、略述導師依佛學而助成學佛的看法

以下，我想對排斥信仰與思想的客觀研究，而表示我自己為學佛而佛學，依佛學而助成學佛的看法：

(一) 導師不反對純經驗或純客觀的佛學

1、佛學應以「知識與經驗相結合」的佛學為中心

從個人學佛的立場說，純經驗的佛學，鞭辟入裡²³⁶，不能說不是好的。如從佛教的延續於人間，有關僧團與社會，而有多方面的關係來說，客觀主義的佛學研究，也不能說沒有用處。佛學應以「知識與經驗相結合」的佛學為中心，但純經驗的，純知識的佛學，在分頭發展中，雖有或多或少的矛盾，而未始²³⁷不可以「相破相成」，使佛教達到更充實的更有力的階段。

2、以中國儒學為例

²³³ 紊亂：擾紊，擾亂。（《漢語大詞典》（九），p.773）

²³⁴ 騷動：動蕩，不安寧。（《漢語大詞典》（十二），p.863）

²³⁵ 爭鳴：比喻在學術等方面，各種看法和觀點進行爭辯。（《漢語大詞典》（六），p.1102）

²³⁶ 鞭辟入裡（裏）：形容探求透徹，深入精微。（《漢語大詞典》（十二），p.207）

²³⁷ 未始：3.猶沒有；未必。用於否定詞前，構成雙重否定。語氣較肯定句委婉。（《漢語大詞典》（四），p.689）

如中國的儒學，一向有義理²³⁸、考據²³⁹、經濟²⁴⁰、詞章²⁴¹，各表達儒學的一面。宋明以來，專重義理之學（如佛教的專重禪宗一樣），看來是陶²⁴²賢鑄²⁴³聖，良玉精金。但偏重的發展，也不免削弱了儒家對國家人類更有力的貢獻！

3、小結

所以從佛教在人間來說，我不反對純經驗的佛學，純客觀的知識的佛學，但不同意除此以外無佛學的，那種偏激的態度！

（二）通過歷史的重考證的佛學

1、「歐美新研究派」

（1）西方的神父等應用實地的物證、文字等工具，使研究成果更為輝煌

通過歷史的重考證的佛學，虛大師稱之為「歐美新研究派」，倒是很合適的（p.238）。考證本是一向就有的方法，但到了近代，從西方開始，應用實地的物證，及文字等種種工具，而研究得成就更為輝煌。西方勢力東來，神父、牧師、外交官、學者，紛紛向東方進軍。當他們發現東方的佛教（及印度教等），感覺新奇。那怕是一幅壁畫，一顆佛頭，斷簡殘篇，都看作異教文物、博物館與圖書館中的歷史資料，而廣為搜羅²⁴⁴。

（2）起初只著重於地理等的研究，進而有對思想與理論的探求

起初，著重於地理、藝術、語文、教儀的研究，漸進入聖典的翻譯，思想與理論的探求。他們是不屬於佛教的，當然是沒有信仰與思想的。在研究的過程中，也會發出讚歎的聲音，也會有很好的研究成果。然而，這些與他們有什麼關係呢？作品也只是圖書館中的參考資料而已！老實說，佛教雖還是活在人間的宗教，但在他們看來，這只是歷史的殘餘，而等他們來慢慢洗刷清淨。

（3）佛法因這樣的研究，逐漸進入西方

不過，人性到底是有受容性的，就是在神教及非宗教者（近代西方，充滿這一類的學者），正如佛所說的「異見異忍異欲異解」²⁴⁵的錮蔽²⁴⁶下，也會引起真正的好感，而發生對佛法的信仰。雖還是「寥若晨星」²⁴⁷，但佛法到底逐漸的進入西方，而將多少影響偏激的西方人心。就西方說西方，沒有佛教的地方，這樣的研究（p.239），我是非常贊同的！

2、日本學者，承受「歐美新研究派」的學風

²³⁸ 義理：2.指講求儒家經義的學問。（《漢語大詞典》（九），p.179）

²³⁹ 考據：2.研究歷史、語言等的一種方法。通過考核事實和歸納例證，提供可信材料，從而作出結論。考據方法主要是訓詁、校勘和資料的搜輯整理。（《漢語大詞典》（八），p.638）

²⁴⁰ 經濟：1.經世濟民。（《漢語大詞典》（九），p.869）

²⁴¹ 詞章：詩文的總稱。（《漢語大詞典》（十一），p.123）

²⁴² 陶：陶冶，化育。（《漢語大詞典》（十一），p.1039）

²⁴³ 鑄（zhù ㄓù ㄨˋ）：2.陶冶，造就（人才）。（《漢語大詞典》（十一），p.1421）

²⁴⁴ 搜（sōu ㄙㄡ ㄨ ㄩ ㄛ）羅：訪求羅致；搜集。（《漢語大詞典》（六），p.768）

²⁴⁵ 《雜阿含經》卷5（105經）（大正2，31c16-32a19）。

²⁴⁶ 錮蔽（gù ㄍù ㄨˋ，bì ㄅì ㄨˋ）：禁錮蔽塞。（《漢語大詞典》（十一），p.1326）

²⁴⁷ 寥（liáo ㄌㄧㄠ ㄠ ㄣ ㄛ）若晨星：稀少得像早晨的星星。形容數量少。（《漢語大詞典》（三），p.1609）

（1）一個佛教徒作離信仰與思想的純學術性、客觀的佛學研究——非是最正確的研究

日本學者，承受這種學風，由於生長有佛教的國家，容易理解佛學，所以在研究方面，有更多更好的成就。然而一個有佛教的國家，純學術性的，科學主義的佛學研究者，幾乎百分之百，是佛教各宗的教徒。作為一個佛教徒，不是神教徒，不是非宗教者，而作離信仰與思想的，純學術性客觀主義的佛學研究，這真是最正確的研究方針嗎？

（2）導師質疑日本佛學界的研究方針

日本佛學界，人材輩出，對於日本佛教的前途，是不勞（自顧不暇的）²⁴⁸中國佛教界關心的。但同為佛教一分子，總不免泛起異樣的感覺，而一再懷疑：這是佛教徒對佛學研究的最正確方針嗎？

我也不知道，現代西方的天主教及基督教，神父與牧師們的神學研究，是否也標榜純學術性的，科學主義的研究呢？怕未必如此。假使西方的神教徒，也標榜信仰、思想與神學分離，而從事客觀主義的神學研究，那麼西方神教的末日，也就近了！

（三）以信仰者的立場，作通過歷史考證的佛學研究

以信仰者的立場，來作通過歷史考據的佛學研究，我有三點不成熟的意見：

1、研究的對象——佛法，要重視其宗教性

一、研究的對象——佛法，要重視其宗教性。

（1）作佛學研究，不可忽略佛法為宗教的特性

思想學術，固有共同性；但在每一學問領域，都有他的特性。佛法為宗教之一，從佛陀時代，獨拔²⁴⁹於婆羅門與（p.240）沙門之間；流傳於印度、錫蘭、中國、日本等，無不表現為宗教形態。

所以如忽略佛法為宗教的特性，以非宗教者的心境去研究，看作一般的哲學、文化，那縱有良好的成就，也很難是正確的，極可能是「失之毫釐，差以千里」的。

研究佛學，最好當然是深入佛法，身心有所契會²⁵⁰。至少也要信解佛法的宗教性，而予以理解研究。也就是要順著佛法是宗教的性格去研究，這才是客觀的尊重事實。

從前一位作家，想寫一部描寫幫會的作品，特地去與幫會廝混²⁵¹了一個時期，以便能寫出更真實，更生動的作品。這一事實，足以比況反證²⁵²說明：如以非宗教者的心境去研究佛學，是並不理想的！

（2）唯物主義、非宗教的傾向，抹去佛學固有的宗教性

A、總說

這一時代，有濃厚的唯物主義傾向，非宗教的傾向。佛學的研究者，也許為這種

²⁴⁸ 自顧不暇：多指無暇顧及他人。（《漢語大詞典》（八），p.1338）

²⁴⁹ 獨拔：突出。（《漢語大詞典》（五），p.117）

²⁵⁰ 契會：4.領悟，領會。（《漢語大詞典》（二），p.1534）

²⁵¹ 廝混：謂親密無間地相處。（《漢語大詞典》（三），p.1273）

²⁵² 反證：2.由證明與論題相矛盾的判斷是不真實的來證明論題的真實性，是一種間接論證。（《漢語大詞典》（二），p.869）

思想所感染，也許為了適應時代，故意淡化，或抹去佛學固有的宗教性。假使是這樣，那可能愈研究而離題愈遠的。

B、舉例說明

(A) 佛的十力、四無所畏

a、學者認為佛的十力、四無所畏等超人智能，是想像傳說而成的

有一位近代學者，在根本佛教的研究中，認為經中所說十力、四無所畏等超人智能，²⁵³佛是不會這樣說的，佛的及門弟子，也不會這樣說的，這總是佛的孫及曾孫輩，想像傳說所成。這一見解，使佛陀（p.241）平常化，合於部分佛教徒的心情（對佛教有習慣上的情感，但受了近代文明的影響，內心不能信受超人的智能，而造成思想上的矛盾），所以受到學者們的支持。

b、導師反駁

(a) 總說

其實，這是違反了佛法的固有特性。釋尊的成佛說法，是以一切智者的身分而出現的。佛的言論舉止，映入信徒的心目，是與宗教的情緒相融和的。佛弟子心目中的佛陀，傳述於僧團、民間。佛有十力、四無所畏等特德，那裡要等佛滅百年才有呢！

(b) 舉例

舉事例來說：在抗戰期間，一次日機來襲，大家就慌了。虛雲和尚說：「不要慌！聽其自然好了」。結果，日機發生故障，在空中爆炸燒燬了。「聽其自然」，信徒們想起了這句話，認為這是說，讓他自己焚燒好了。虛雲和尚的真意如何？誰也不知道。但在信徒們，認為虛雲和尚預知日機自焚，是千真萬確的事實。這一傳說，不是多少年後想像所成，而是立刻傳遍了各地。這就是宗教領域內的事實！

又如耶穌死了，尸體發現不見了。死是真的，不見也是真的。而在耶穌門徒中，立刻形成復活生天的信念。不是百年，千年以後想像所成，而是立即傳開，在耶穌門徒心目中，很快成為公認的事實。宗教界的事實，是一般所（p.242）難以想像的。

c、小結

所以研究佛學，一定要理會那個時代的佛教實態，承認宗教領域內的宗教事實，

²⁵³ 印順法師著《成佛之道》，pp.411-412：「佛的果德，難以思量，或說一百四十不共功德等。現在舉幾項共知的來說。一、佛有『十力』德，以降伏魔外的勝能而安立。十力是：處非處智力，業異熟智力，靜慮解脫等持等至智力，根勝劣智力，種種勝解智力，種種界智力，遍趣行智力，宿住隨念智力，死生智力，漏盡智力。二、又有『四無』所『畏』德，表示自利他利的絕對自信。四無所畏是：說一切智無所畏，說漏盡無所畏，說盡苦道無所畏，說障道無所畏。三、又有『十八』佛『不共法』德，約不共凡夫、小乘而立。十八佛不共法是：身無失，語無失，念無失，無異想，無不定心，無不知已捨。欲無減，精進無減，念無減，慧無減，解脫無減，解脫知見無減。智知過去無著無礙，智知未來無著無礙，智知現在無著無礙。身業隨智慧行，語業隨智慧行，意業隨智慧行。……」

而不能以現代人的想法，以無信仰的態度去研究的。這位學者的那種主張，歸根結底，是主觀意識支配了他的研究方向，論斷標準。

（B）生死流轉與涅槃解脫

a、生死流轉與涅槃解脫，一向是佛教的根本論題

又如「生死流轉」與「涅槃解脫」，一向是佛教界的根本論題，從無異論。佛陀的出家成佛，佛弟子的隨佛出家，都無非為了生死（流轉）的解脫。

說到生死解脫，如後代的部分佛教，著重在「後世」、「他方」，當然是不盡然的；佛法是著重現生體證的（不能證入，當然留待以後了）。

修證，是以無限流轉的生死苦迫為前提的；面對這一事實（苦），而求其徹底解脫，所以修行求證。現生的體證，在自覺自證中，「不受後有」，「作苦邊際」，也就是生死流轉的事實，自覺的已告解決。

b、解脫生死是佛教界共明的事理，受唯物思想侵襲，不易引發真切的信仰

這原是佛教界共明的事理，但深受唯物思想侵襲²⁵⁴的現代人心，對生死流轉（以及流轉）的解脫，不易引發真切的信仰，也就更說不上修證。

於是有人解說「不受後有」為：「有」是現實生命（迷）態，「不受後有」是不再如以往的迷惑態了。這一下，可又合了部分的現代人心，於是這種解說，被看（p.243）作根本佛教的真意義。可以說修、說悟、說不動心、說解脫自在，卻不用肯信，不用解說——使人困惑難明的生死流轉。

張澄基²⁵⁵教授告訴我：受美國學界注意的鈴木大拙²⁵⁶博士，大弘禪學，卻不承認生死流轉。這正是現代學者，同一意向與同一手法。把佛法解脫觀，局限在現實身心去解說，而拋棄無限生死的究竟解脫論。

無怪乎看到《長阿含經》中，批評外道的「現法涅槃論」²⁵⁷，論斷為後起之說。

²⁵⁴ 侵襲：侵入襲擊；侵擾襲擊。（《漢語大詞典》（一），p.1431）

²⁵⁵ 《佛光大辭典》（五），p.4546：「張澄基，湖北安陸人，民國九年（一九二〇年）歲次庚申八月二十八日，出身於官宦家庭。他的父親張篤倫（1892-1958年）將軍，清末畢業於保定陸軍速成學堂，曾參加中國同盟會。張澄基自幼因母親而信佛，後來學習密教，著作有：《佛教的全體論教法——華嚴哲學》、《佛學今詮》等等，亦曾翻譯藏文原典之《密勒日巴尊者傳》、《岡波巴大師全集》。將華嚴宗思想介紹給西方世界之第一人，亦為弘揚西藏佛教聖徒密勒日巴思想最有力之學者。」

²⁵⁶ 《佛光大辭典》（六），p.5693：「鈴木大拙（すずき だいせつ、D.T.Suzuki，1870年10月18日-1966年7月12日），本名貞太郎〔ていたろう〕，日本石川縣金澤市人，擅長英文，以英文撰述之禪書多達數十部，對於東方思想及禪之傳入歐美，貢獻卓越。有『世界禪者』之譽，1911前往英國介紹佛教禪學，1933年將《楞伽經》英譯，1934年訪問中國，曾與胡適有論戰。著作有《禪的研究》、《禪的諸問題》、《禪思想史研究》、《佛教與基督教》。」

²⁵⁷ 印順法師著《以佛法研究佛法》，p.79：「有主張『命即是身』的。即離身體以外，沒有靈魂式的生命。在六師中，近於阿夷多翅舍欽婆羅派。他說：『受（地水火風）四大人取命終者，地大還歸地，水還歸水，火還歸火，風還歸風；皆悉壞敗，諸根歸空。……若愚若智取命終者，皆悉壞敗』（長阿含卷一七沙門果經）。這徹底唯物論的見地，否定自我的輪迴與解脫，佛教稱之為斷見論。他蔑視道德，度欲樂的世俗生活，近於後起的順世論。它是一時的師宗，

這正因為自己已墮入現代化的「斷見論」，現代化的「現法涅槃論」了！

c、佛教古聖的修證，跟「現法涅槃論」者所見的並不相同

佛法的根本意義，最上一乘，真的就是這樣嗎？當然不是的。從釋尊以來，出家的聖者們，都是不惜一切犧牲，難忍能忍，難行能行，堅苦卓絕的，死生以之的，不悟不休的修行下去。這樣的精進修行，為了什麼？是為了現生幾十年，幾年間的有限苦迫，而求得餘生的有限自在嗎？犧牲一切而求取餘生的有限自在，未免太愚癡了吧！佛教古聖的修證，是不同「現法涅槃論」者所見的！²⁵⁸

C、小結

上面所舉的二例，都是淡化或抹去了佛教固有的宗教性。

假如說，這（p.244）是為了迎合現代人心，姑妄言之的方便說法，那我也會報之以同情的微笑。假如說，這是經歷史考證，客觀研究所得的佛法真意義，那就不敢苟同²⁵⁹了。

因為這是為了滿足主觀意識的欲求，而得出的好主意，與歷史上的佛教事實，並不相合。如以此為真實佛法而被公認，那無信仰的佛學，更將廣泛地墮落下去。即使對佛教有傳統習慣上的情感，也不過作為文化遺產，照著自己的意欲去研究，使自己成為佛學家與博士而已。

2、以佛學為宗教而從事史的研究，應重於「求真實」

二、以佛學為宗教的，從事史的研究考證，應重於「求真實」。而真實的探求，是要在佛學發展過程中去把握的。

（1）歷史是一項延續的演變過程；孤立的事理，並不存在

歷史是一項延續的演變過程：從前後看，是前後相關，延續過程中的某一階段，某一環節；從同時看，又是種種問題，種種關係中的某一事項。孤立的事理，是並不存在的。

（2）為了研究的便利，總是截取某一階段、問題，因而缺乏一以貫之的精神

A、片段的、孤立的研究，很難闡明那表現於前後延續和彼此相關的實態

從史的考證中去求真實，為了研究的便利，總是截取某一階段，例如原始佛教、

沙門團之一；應該是『現在五欲自恣』或進求禪定樂的現法涅槃論者。」

²⁵⁸ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 200（大正 27，1002a7-24）：

五現法涅槃論者，謂外道執「若於現在我受安樂，名得涅槃；若我有苦，爾時不名得涅槃者，不安樂故！」初作是念：「此我清淨，解脫出離一切災橫，謂現受用妙五欲樂，爾時名得現法涅槃。」第二能見諸欲過失，彼作是念：「欲所生樂，眾苦所隨，多諸怨害；定所生樂，微妙寂靜，無眾苦隨，離諸怨害。」復作是念：「此我清淨，解脫出離一切災橫，謂現安住最初靜慮，爾時名得現法涅槃。」第三能見諸欲尋伺，俱有過失，彼作是念：「此我清淨，解脫出離一切災橫，謂現安住第二靜慮，爾時名得現法涅槃。」第四能見諸欲尋伺及喜過失，彼作是念：「此我清淨，解脫出離一切災橫，謂現安住第三靜慮，爾時名得現法涅槃。」第五能見諸欲尋伺，喜入出息，皆有過失，彼作是念：「此我清淨，解脫出離一切災橫，謂現安住第四靜慮，爾時名得現法涅槃。」

²⁵⁹ 苟（gǒu ㄍㄡˇ）同：隨意附和。（《漢語大詞典》（九），p.351）

部派佛教等；或是擇取某一問題，例如某一思想、某一制度、某一經論、某一寺院、某一術語。但研究者，不能不預想為，這是前後延續，彼此相關中的某一階段、某一事項。部分的片段的研究，是不可忘記了延續與複雜的全體。否則，片段的孤立的研究，容易形成 (p.245) 思想上的支離破碎，很難闡明那表現於前後延續，彼此相關中的某一實態的。

B、近代研究的趨勢，重差別而不重統一，故流於機械的累積與結合，缺乏一以貫之的精神

也許有人以為：部分的、片段的研究，累積起來，才能完成更精確的全體的研究。部分部分的孤立起來研究，重差別而不重統一，原是近代研究的一般趨勢，而有了重大的成就。但問題就在這裡，每每由此而忘卻全體，機械的累積、結合，而缺乏一以貫之（這是東方文化的特色）的精神，造成現代思想上的破碎與混亂。

(3) 佛學研究的根本立場

A、佛學研究是融和了人類的思想、情感等複雜內容所成

我們在思想上的承受，以及個性、興趣，總是有多多少不同的。對於研究、方法、立場、觀點——人的主觀性，是很難說沒有的。而現在要研究的，又不是物質，不只是單純的，而是融和了人類的思想、情感，具有複雜內容的佛學。從史的延續中去研究、考證，除了一些片段的，點滴的事相，純客觀的研究，在我看來，真是談何容易！

B、在研究中，要放下自己以往的定見

從前嘉祥大師說：「將此等戲論洗淨，自見經論本意」。²⁶⁰ 在研究中，確乎唯有盡量放下自己以往的定見、想法，而讓研究對象的真實態，能充分的顯發，湧現於研究者的心中！

(4) 研究佛學的應有精神

A、研究者要有探求佛法真實意趣的信念；將這種信念，貫入研究之中

求真實，不只希望了解各時代、各區域、各宗派……種種事理的真相，而是 (p.246) 說：研究者要有探求佛法真實意趣的信念；將這種信念，貫入研究之中。

適應不同時地的佛法，已表現為形形式式的派別。史的研究考證，足以明了各各的真實事理，而同時更探求佛法的真實——不同於世間學術的特性，以及其適應的原則。

B、研究佛學，本不是滿足知識欲

研究佛學，本不是滿足知識欲；也不是為了宣揚本國固有的佛教，或作宗派的傳人。佛法就是佛法，佛學與學佛，最後當然應歸宗於佛陀。求得佛法的真實意趣，應為佛教徒研究佛學的應有精神！

C、探求佛法的本質，以及新適應的正確方針

²⁶⁰ 吉藏撰《中觀論疏》卷4〈3 六情品〉：「波若如火炎四邊不可觸，以燒手故。是以眾生能著一切法，不能著實相。實相既是滅煩惱處，是以二十七門並為通於實相。實相若顯，便發正觀；正觀若發，戲論斯亡。是以論初云：能說是因緣，善滅諸戲論。蓋是十方三世諸佛菩薩經論之大意也。」（大正42，62a6-11）

在佛法真實及適應原則的闡明中，不僅確切地把握佛法的核心，明了種種法門，種種宗派的適應性，而各種法門，在佛法的真實意趣中，也得到了統貫與應有的衡量。在這種研究中，探求佛法的本質，以及新適應的正確方針。對現代佛學來說，這才不致為了適應，傾向於趨世附俗，引起佛學墮落的危機！

(5) 印度佛教與中國佛教，都有探發佛法真義的精神，是佛學者所應遵循的

佛法在印度，大乘佛教，以及中國的天臺、賢首等宗派，有一項傳統的精神，那就是探發佛法的真實意趣。以究竟真實為準繩，而統貫衡量一切法門。

A、判教的方法、觀點等雖各有不同，但求真實的信念，一直推動了佛教的前進

表現於古代的研究形式，這就是「判教」。²⁶¹雖然方法不同、觀點不同、結論不完全一（p.247）致，而這種求真實的信念，推動鼓舞了佛教的前進。為了求法、傳法，梯山航海²⁶²，不計一身的安危，而寫下佛教史上燦爛光輝的篇章！或解行精勤，終於從自心的契會中，通過經論，而發為不同的教理體系。一種「信智一如」、「悲智渾融」²⁶³的佛教生命力，表現於古代的佛學（知識與經驗相結合的佛學），使佛法成為活著的宗教，不息的延續下來。

B、求真實的信念與精神，是佛學者所應遵循的原則，缺了就不能成為活的佛學

古代的研究法，可供參考，現在當然不能拘囿於古老的形式。但那種求真實的精神，將永遠是佛學者所應遵循的。如沒有這種信念與精神，任何研究，或成就如何輝煌，都不外乎古董的鑑賞²⁶⁴，歷史陳述的整理。雖足以充實莊嚴圖書館，而不能成為活的佛學！

3、對現代佛學來說，應有以古為鑑的實際意義

三、史的研究考證，以探求真實為標的。在進行真實的研究中（從學佛說，應引為個人信解的準繩），對現代佛學來說，應有以古為鑑的實際意義。

(1) 研究歷史的真正意義

A、承先啟後才是研究歷史的真義

歷史的考證研究，切勿矜眩²⁶⁵於古物的鑑賞！我們要知道過去究竟怎樣；要知道過去究竟怎樣，正是為了要指導現在應該怎樣！這是承先啟後的歷史意義，研究

²⁶¹ 參見印順法師著《華雨集第四冊》〈三、佛教的發展與判教〉，pp.81-86。

²⁶² 梯山航海：登山渡海。謂長途跋涉。（《漢語大詞典》（四），p.1061）

²⁶³ 印順法師著《學佛三要》，pp.162-165：「真實圓滿的大乘智慧，其究極體相，可從四方面去認識：一、信智一如：談到智慧，並非與信心全不相關。按一般說，一個實在的修行者，最初必以信心啟發智慧，而後更以智慧助長信心，兩者相關相成，互攝並進，最後達到信智一如，即是真實智慧的成就。……二、悲智交融：聲聞者的偏真智慧，不能完全契合佛教真義，即因偏重理性的體驗生活，慈悲心不夠，所以在證得究竟解脫之後，就難以發大願，廣度眾生，實現無邊功德事了。菩薩的智慧，才是真般若，因為菩薩在徹底證悟法性時，即具有深切的憐愍心，廣大的悲願行。……三、定慧均衡：修學大乘法，如偏重禪定而定強慧弱，或偏重智慧而慧強定弱，都不能證深法性，成就如實慧。……四、理智平等：真實智慧現前，即證法性深理。……」

²⁶⁴ 鑑（jiàn ㄐㄧㄢˋ ㄣˋ ㄣˋ）賞：鑒定欣賞。（《漢語大詞典》（十一），p.1426）

²⁶⁵ 矜眩（jīn ㄐㄧㄣ ㄣˋ，xuàn ㄒㄩㄢˋ ㄣˋ）：誇耀。（《漢語大詞典》（八），p.582）

歷史的真正意義！

B、釋迦佛以古為鑑，故毅然制戒攝僧，以達正法久住之目的

傳說：過去某某佛，沒有制戒攝僧，所以佛涅槃了，佛法就隨之消失。(p.248) 某某佛制戒攝僧，所以佛法住世，不因佛的涅槃而消失。釋尊審思過去，於是決定了制戒攝僧的方針，來達成正法久住的理想。²⁶⁶

這一傳說，表現了一項意義，就是從過去史實中，接受經驗的教訓，而決定現在應該如何！史的研究，要對固有的有所衡量，有所取捨，而關聯於現在將來。固有佛學的研究，隨之而來的，應就是現代佛學的調整與復興。

(2) 現代各地的佛教，呈現了多少不同的佛學風格；方便的適應，有利必有弊

A、不同的佛學風格，應觀察其因時因地的開展，而達成世界佛學的關聯與統一

現代各地的佛教，呈現了多少不同的風格。從根源來說，只是印度佛教中，不同地區，不同時代的不同傳弘。從流演來說，又受到當地民族文化的影響，與時代的推移。在這個時代，應從印度一千五六百年的佛學研究，以觀察其因時因地的開展演化，而達成世界不同佛學的關聯與統一。

B、方便適應是世界悉檀，有利必有弊

印度的佛教（釋尊也不能例外），都有因時因地的方便適應性。方便適應，是世界悉檀，便於佛法的傳弘（有的適應民間習俗，意境不免平凡）。方便適應，有利必有弊。釋尊適應當時厭世的風尚，以「不淨觀」為方便，結果，有些人厭世自殺，於是釋尊別以「出入息念」為方便。²⁶⁷方便，佛世就不免引起副作用。

所以，融入佛教的多少方便，由 (p.249) 於時地推移，失去其方便適應性，而轉化為障礙，是不能說沒有的。這所以古聖有「正直捨方便」²⁶⁸的偉大作略，過去佛學的某些理論、行持、制度、習俗，如已從方便而轉化為障礙，這在史的研究考證中，佛法真實的探求中，是會漸漸明白呈現於我們眼前的！問題在史的研究考證者，有沒有信仰與思想，是否能展開有信仰的慧眼，讓這些湧現心頭！

(3) 現代佛學者，應有超地區、宗派的崇高信仰；探求佛法的真實，利益於人類

²⁶⁶ (1) 參見《摩訶僧祇律》卷 1（大正 22，228c）。

(2) 參見《四分律》卷 1（大正 22，570c3-7）。

(3) 印順法師著《佛法概論》，p.19：「釋尊的所以制律，以法攝僧，有十種因緣：『一者攝僧故；二者極攝僧故；三者令僧安樂故；四者折伏無羞人故；五者有慚愧人得安隱住故；六者不信者令得信故；七者已信者增益信故；八者於現法中得漏盡故；九者未生諸漏令不生故；十者正法得久住』」（摩訶僧祇律卷一）。這十者，是釋尊制戒律的動機與目的；而正法久住，可說是最後的目的。從正法久住的觀點說：佛弟子要有組織的集團，才能使佛法久住世間。這僧團的組合，釋尊是把他建築在律制的基礎上；嚴格的紀律，成為攝受僧眾的向心力。」

(4) 另參印順法師著《原始佛教聖典之集成》，pp.196-202；《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.175-179。

²⁶⁷ 參見《雜阿含經》卷 29（809 經）（大正 2，207b21-208a8）；《摩訶僧祇律》卷 4（大正 22，254b11-255a6）。

²⁶⁸ 參見《妙法蓮華經》卷 1〈2 方便品〉（大正 9，10a19）。

A、惟佛法的真實是求，惟現代的適應是尚

本來，佛教是有傳統性的。無論那一國家，那一宗派，珍惜傳統佛教的固有光榮，是佛教延續安定的一大力量。而且，對我們也有情感，如民族感情一樣。但現代佛學者，應有更廣大的心胸，樹立超地區、超宗派的崇高信仰——「惟佛法的真實是求，惟現代的適應（不違佛法而適應時代，不是隨俗浮沈）是尚」。

B、探求佛法的真實，而求所以適應，使佛法有利於人類

對固有的佛法，應作善意的探討，而不應以指責呵罵為目的。但真實還是真實，絕不能因固有的宗派習見，而故意附會，曲為解說。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！（p.250）

4、結說

上來的三點意見，尤其是從事史的研究考證，應有以古為鑑的意義，似乎對此而有同感的，並不太多。

也許囿於傳統，而「習焉不察」²⁶⁹！也許依附宗派，涉及了某些實際利益！也許以佛學為哲學，而被抽象的思維所眩惑，即使是「索隱行怪」²⁷⁰，橫豎是研究而已，也覺得不無道理了！也許是時風如此，排比對校，也就覺得大有見地了！

但是，研究考證而缺乏一項崇高的信念；從事史的研究，而缺乏以古為鑑的意趣。那研究的成就，即使是非常輝煌，而對真正的佛學，可能沒有太多的關係。

從前兩漢的儒學，博士們也是偏重考據的。一位博士，解說「曰若²⁷¹稽古²⁷²」四字，就洋洋十萬言，這當然援引考證，博洽²⁷³周詳了！然在中國文化史中，專考據而無視於「經濟」的實用者，意義是遠不如宋明義理²⁷⁴之學的。我想，專考證而忽視實際意義的佛學，結果也不會好多少的！

五、結論

總之，具有客觀傾向的佛學，如重視其為宗教的；從史的求真實的研究中，而留意於有關佛法興衰的歷史意義。我相信，這樣的佛學，是無礙於學佛，學佛是不妨於佛學的。佛學研究的學風，而有正確的崇高的信念，集多人、長時的研（p.251）究，那麼佛學的昌明，必與佛教的興隆為正比。這是我所希望的，雖然不是我所能做到的。否則，佛學、佛學，也只有「擺在學院的書架臺上」而已！

²⁶⁹ 習焉不察：指習慣於某種事物而覺察不到其中的問題。（《漢語大詞典》（九），p.647）

²⁷⁰ 索隱行怪：謂探索隱晦之事而行怪僻詭異之道。（《漢語大詞典》（九），p.751）

²⁷¹ 曰若：助詞。用於句首。《書·堯典》：「曰若稽古帝堯。」（《漢語大詞典》（五），p.556）

²⁷² 稽古：考察古事。（《漢語大詞典》（八），p.120）

²⁷³ 博洽（qià < ㄑㄧㄚˋ）：1.廣博。多謂學識廣博。2.通曉。（《漢語大詞典》（一），p.911）

²⁷⁴ （1）義理：3.稱宋以來之理學為義理之學。（《漢語大詞典》（九），p.179）

（2）理學：1.宋明儒家周敦頤、邵雍、張載、程顥、程頤、朱熹、陸九淵、王守仁等的哲學思想。宋儒致力闡釋義理，兼談性命，認定「理」先天地而存在。明儒則斷言「心」是宇宙萬物的根源。（《漢語大詞典》（四），p.577）

大乘是佛說論

《以佛法研究佛法》¹（pp.153-201）²

壹、序起

（壹）問題之緣起

來信所說的：「若當日佛陀未曾說過大乘，則其餘大乘，亦應如真常系，一切皆為後人之懸想³產物。若佛陀當日曾說大乘，不知某些⁴大乘是佛所說？」這確是極重要的問題，是值得提出論究的。

（貳）佛弟子對於「大乘是佛說」應用心去論究，及糾正落入一邊的偏見

你們的提出這一問題，好像是懷疑大乘，而實是不能忘情⁵於真常唯心論。信仰是應該堅強的，是不可隨便的因他人而輕易放棄自己的；這是應有的態度！問題既然極其重要，我當然願意來研究一下，提供我的意見。

而且，站在另一對方的，你們不是也時常聽見嗎？他們以形式的信仰為滿足，公然的宣說：「大乘非佛說」；自稱所信的為「佛說」，或稱為「原（p.154）始佛教」⁶。這種糊

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

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

² 此講義乃圓悟法師編於2012年5月，釋開仁略修訂於2016年4月。

³ 懸想：2. 想象，猜想。（《漢語大詞典》（七），p.780）

⁴ 某些：表示不止一個或一種的不定數量。（《漢語大詞典》（四），p.889）

⁵ 忘情：2. 引申為感情上不受牽掛。清 蒲松齡《聊齋志異·青鳳》：「生失望，乃辭叟出，而心縈縈，不能忘情於青鳳也。」曹靖華《飛花集·哪有閑情話年月》：「可是我們木刻家呵，怎能忘情於中國宣紙呢？！」（《漢語大詞典》（七），p.405）

⁶ 參見印順法師著《原始佛教聖典之集成》〈第一章，第一節，第一項〉，p.1：「我以為，佛陀時代，四五（或說四九）年的教化活動，是『根本佛教』，是一切佛法的根源。大眾部（Mahāsāṃghika）與上座部（Sthavira）分立以後，是『部派佛教』。佛滅後，到還沒有部派對立的那個時期，是

塗的信仰與抹煞，引佛教走上了黑暗的歧途！

我們有信佛與護法的熱忱，應該好好的論究他，起來糾正他！

（參）「佛法」與「非佛法」之判別

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

在我的了解中，是佛法與非佛法的判別，根本與你們心目中的標準不同。佛說，是佛當日從口中一句一字的說出來，可以信。佛沒有說，就是後人的懸想產物，值不得信仰。我不知你們的意見是否如此！我想大概是如此。

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

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

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

貳、從佛法的表現上說

（壹）印順導師略釋「佛法」之意涵

一、佛法從釋尊的三業大用展現而來

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

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

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

二、佛法是不限於口說的

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

例如佛對比丘說：「你應當看護病人」，這當然是佛說，是佛法。某次，釋尊巡行僧房，親自為病比丘洗滌。⁷這樣的實際行為，難道就不是佛法！

釋尊的來去動靜，待人處事，那一樣不是佛法？這大抵深刻的影響於弟子的心目，傳

一味的『原始佛教』。」

⁷（1）詳參《增壹阿含經》卷 40〈44 九眾生居品〉（大正 2，766b22-767b26）；《增壹阿含經》卷 24〈32 善聚品〉（大正 2，680c3-17）；《四分律》卷 41（大正 22，861c5-862a1）。

說於佛教的人間。

三、從佛的言教與身行的綜合中，才能洞見全體的佛法

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

四、小結

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

（貳）世人對釋尊三業大用認識不一致的原因

一、世人認識釋尊的過程中，有本質與影像等的問題

釋尊的三業大用，映現⁸於世人的認識中。世人所體認到的，是他的反映；是在世人的認識能力、及性格與興趣的限制下，去認識釋尊的一切。

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

釋尊時代的人，即使是及門⁹的出家弟子，也不全是利根的，也儘有與釋尊的精神不相契合的。所以釋尊及門弟子的觀感，好在他的直接性，但並不能保證他的絕對正確。

二、導師對認識上偏差的原因，舉出三點來說明

這可以舉三點來說：

（一）不知

一、不知：

1、總標

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

2、別釋

（1）根性與興趣不合而不知

例 (p.157) 如佛涅槃後，阿難傳布釋尊的遺囑：「小小戒可捨」。¹⁰然而，什麼是小小戒，阿難不知，大眾也不知。結果，佛制的戒律，不論大小，一律遵行。這也

⁸ 映現：猶顯現。（《漢語大詞典》（五），p.669）

⁹ 及門：《論語·先進》：「子曰：『從我於陳蔡者，皆不及門也。』」本謂現時不在門下，後以「及門」指受業弟子。（《漢語大詞典》（一），p.636）

¹⁰ （1）《彌沙塞部和醯五分律》卷 30（大正 22，191b3-10）：「阿難復白迦葉言：我親從佛聞，吾般泥洹後若欲除小小戒聽除。迦葉即問：汝欲以何為小小戒？答言：不知。又問：何故不知？答言：不問世尊。又問：何故不問？答言：時佛身痛恐以惱亂。迦葉語言：汝不問此義犯突吉羅，應自見罪悔過。阿難言：大德！我非不敬戒不問此義，恐惱亂世尊，是故不敢。我於是中不見罪相，敬信大德今當悔過。」

（2）另見印順法師著《華雨集》（第三冊），〈阿難過在何處〉，pp.87-114。

許合於當時的需要，但重律的上座們，使戒律成為瑣碎的教條、儀文¹¹，顯然的違反了釋尊的精神！這那裡能代表完整的佛法！

（2）個人或大眾的遺忘而不知

個人的遺忘，可以重復記起。即使是大眾的遺忘，因某一事件的發現，也可能重行¹²發掘出來。這是世間的一般現象，佛法流行人間，也不能說決無此事。所以，某人不知，或某些人、某些時不知，不一定是沒有。

這種不知的再認識，錯誤——以今擬¹³昔，以似為真的可能性，當然很大。但比平常所知的更正確，足以修正過去的誤解，也著實不少。

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

（二）錯知

二、錯知：觀察者的性格與認識力，不夠了解對象。在所認識到的人與事，不論說他好，或者不對，每為皮相¹⁴的認識，與情感的歪曲，不能正確的理解對象。

這如唵帝比丘親聞佛說，而說識是生死根本，即是一例。¹⁵傳說中的佛說，當然（p.158）不能契合釋尊本意的更多。

（三）少分的知

三、少分的知：偉大的思想，複雜的事件，是和合為一而又內有種種差別相的。如偏狹的見到一端，就是能深入其微，也不能看為完整的、正確的。或者，在當時是少分人的了解，未能成為眾所周知的時代佛教。

這如學菩薩而成佛，釋尊是事實的證明者；彌勒是繼踪前進者。學菩薩道而成佛，如本生談等，儘多¹⁶的留傳人間。然而釋尊的時代佛教，並不勸人學佛；聲聞弟子都以急證解脫為目的。

¹¹ 儀文：禮儀形式。（《漢語大詞典》（一），p.1700）

¹² 重行（chóng ㄔㄨㄥˊ）：2.重新開始。（《漢語大詞典》（十），p.377）

¹³ 擬（nǐ ㄋㄧˇ）：1.揣度，推測。（《漢語大詞典》（六），p.936）

¹⁴ 皮相：只從外表上看；不深入。（《漢語大詞典》（八），p.520）

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

……爾時，唵帝比丘難和哆子生如是惡見：「我知世尊如是說法：『今此識，往生不更異。』」

諸比丘聞已，往至唵帝比丘所，問曰：「唵帝！汝實如是說：『我知世尊如是說法：『今此識，往生不更異耶？』』」

唵帝比丘答曰：「諸賢！我實知世尊如是說法：『今此識，往生不更異。』」

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

唵帝比丘！汝可速捨此惡見也。」

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

（2）清·咫觀記《法界聖凡水陸大齋法輪寶懺》卷2（己新續藏74，961a8-10）：「《唵帝經》：

『唵帝執此識往生不更異，佛責之，因細明十二因緣生滅。』」

¹⁶ 儘（jǐn ㄐㄧㄣˇ）多：很多。（《漢語大詞典》（一），p.1719）

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

（參）對後起的聖典，應鄭重且虛心的探討，不可看作佛未說而輕易抹煞

一、總明

從這種見解去了解佛法，我不一定說：佛滅前後的時代佛教，是不知，錯知，少分的知。是說：古型的聖典，當然值得珍重。但稍為¹⁷後起的，多少變化或重心不同，這可能為不知者的再認識，錯知者的糾正，少知的綜合而成為圓滿，或逐漸開展而形成大眾共知的佛教。這需要鄭重¹⁸的虛心的探討，是不能看作佛所未（p.159）說而輕易抹煞的。

二、舉「結集」為例，說明初期佛教（結集）不能代表佛法的全體

事實上，像王舍城迦葉系的少數結集，確是偏於苦行與自了漢認識的佛法，不能完滿而忠實的映現釋尊的一切。¹⁹

如佛說小小戒可捨，而迦葉決定為一律保留。²⁰

如迦葉行頭陀苦行，釋尊曾勸迦葉捨頭陀行，而迦葉卻固執的不聽釋尊的勸誡。²¹

如釋尊因阿難而度女人出家，²²佛在時，迦葉隱忍下去。等到釋尊入滅，迦葉即大為反對，以此為阿難的錯誤，強迫他向大眾懺悔。²³

¹⁷ 稍為：猶稍微。（《漢語大詞典》（八），p.84）

¹⁸ 鄭重：5.慎重；認真嚴肅。（《漢語大詞典》（十），p.689）

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

（2）印順法師著《印度佛教思想史》〈第二章，第一節〉，p.38：「北方的另一傳說是：第一結集終了，界外比丘一萬人，不同意少數結集而另行結集，名『界外結集』，就是大眾部的成立。」

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

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

²¹ （1）《雜阿含經》卷 41（1141 經）（大正 2，301c10-14）：「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。』迦葉白佛言『世尊！我已長夜習阿練若，讚歎阿練若、冀掃衣、乞食。……』」

（2）《別譯雜阿含經》卷 6（116 經）（大正 2，416b8-416c6）。

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

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

（2）參見印順法師著《華雨集》（第三冊），〈阿難過在何處〉，pp.96-103。

²³ （1）《毘尼母經》卷 3（大正 24，818b17-c9）。

（2）《十誦律》卷 60（大正 23，449c7-12）：「大迦葉復語：阿難！佛不聽女人出家，汝乃至

釋尊入滅以後，領導大眾結集聖典的迦葉，風格見解如此！

這樣的結集——而凝成的初期佛教，無疑的不能代表佛法的全體。如說佛教只有這些，那是怎樣的荒謬！

（肆）語言與文字並不能完全表達佛法之本質

一、佛法的思想，與化為語言文字的表現與記錄，還是有所不同

還有，人類認識中的佛法，用語言表達，用文字記錄出來，也是值得注意的問題。

我們的了別認識，是顯境名言；語言是表義的名言。雖然說，思想是沒有說出來的語言，沒有錄出的文字；語言與文字，是思想的表現與記錄。但思想與語文，還是有些不同的。辭不達意²⁴，是極一般的事實。

思想是生動的，自覺的內容，常是有機²⁵的統攝²⁶著，能隨時空的不同而適應的。

語文就機械²⁷多了！他多是片段的；相關的統一性，每不是淺薄的印象所能夠了解。白紙上瀉²⁸了黑字，常被愚（p.160）拙者固執著，把他僵化而成為古人的糟粕²⁹。

二、將釋尊的三業化為語言文字雖是不可避免的，然亦造成不少失真

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

如古型的雜阿含經，這樣的簡要、雜碎！³⁰總是說如此，很少詳細的說明他所以如此。釋尊果真是這樣的簡默³¹嗎？佛確是不歡喜多說多辯的，但要使人聽法而修行得悟，決不能如此。這無非為了適應口口相傳的方便，而把他簡練³²到如此的。

在表義的名言中，有音聲符號的語言，形象符號的文字。佛滅前後，都用耳提面命³³的語言（聲名句文）；從語言（及弟子間的傳說）到大部的記錄，這是阿育王以後的事了。³⁴

三請，令女人出家——以是事故，得突吉羅，是罪，如法懺悔。阿難答言：我不輕戒，非不敬佛。但以過去諸佛，皆有四眾，今我世尊云何獨無四眾，是故乃至三請。」

²⁴ 辭不達意：說話寫文章不能確切地表達意思。（《漢語大詞典》（十一），p.501）

²⁵ 有機：2.指事物構成的各部分互相關連，具有不可分的統一性。（《漢語大詞典》（六），p.1163）

²⁶ 統攝：統領；總轄。（《漢語大詞典》（九），p.850）

²⁷ 機械：4.呆板、不靈活。（《漢語大詞典》（四），p.1328）

²⁸ 瀉（lí ㄌㄧˊ ㄘㄚˋ）：5.用同「離」。背離；喪失。（《漢語大詞典》（六），p.31）

²⁹ 糟粕（zāo ㄗㄠ ㄆㄛˋ）：酒滓。喻指粗惡食物或事物的粗劣無用者。（《漢語大詞典》（九），p.236）

³⁰ 印順法師著《印度之佛教》，p.69：「《雜阿含》，隨事義之相應者而類別編次之，如處與處相應，界與界相應，義相應而文則雜碎。」

³¹ 簡默：簡靜沉默。（《漢語大詞典》（八），p.1258）

³² 簡練：4.簡要精練。（《漢語大詞典》（八），p.1257）

³³ 耳提面命：《詩·大雅·抑》：「匪面命之，言提其耳。」孔穎達疏：「非但對面命語之，我又親提撕其耳，庶其志而不忘。」後以「耳提面命」謂教誨殷切，要求嚴格。（《漢語大詞典》（八），p.650）

³⁴ 印順法師著《原始佛教聖典之集成》〈第一章，第三節，第一項〉p.15：「古代的結集，不可設想為現代的編集。在當時，並沒有書寫記錄作依據。一切佛法的結集，全由聖弟子，就其

從語言到文字，你想有多少變化！語言的生動表情，在口口相傳中，被脫略³⁵乾淨。特別是印度的方言複雜，經過口頭上的重重傳譯，就不免起著或多或少的變化。所以即使是佛所親說的部分，也不能學究式的，專從文字的考證、訓詁³⁶中，去完美的了解佛法。

（伍）反駁將錫蘭所傳的巴利語聖典視為古老與正統之佛說

一、近代一分學者，推崇巴利三藏為古老和正統的佛說，實是違反佛陀精神的行為

近來的一分學者，推重錫蘭所傳的巴利文聖典。錫蘭的佛教說：這是釋尊使用的摩竭陀語；巴利語聖典，是王舍城五百結集的原典。以語文的古老，證實他（p.161）們的三藏，是古老的、正統的佛說。與他們不同的，即使是阿含與廣律，也被看作後起的、改寫的。如這不過為了宣傳的目的，那麼讓賣糖人去說他的糖甜吧！如作為事實，作為是否佛說的標準，那是違反佛陀精神的，不能不表示反對。

二、導師舉證反駁

（一）總說：佛教界一向沒有標準的語文

佛制：「聽隨國俗言音學習佛說」。³⁷佛法是普應無礙的，不是神教式的執一而強同的。以不同的言音來學習佛說，也是錫蘭律典所共說的。所以，無論釋尊與王舍城結集使用甚麼語文，佛教界並沒有標準的語文。

（二）別說

1、佛陀時代

億耳以阿槃地語誦《義品》³⁸，釋尊是一樣的讚歎他！³⁹雅語，起初是恆河上流—

記憶所及而誦（誦是闇誦、背誦，與讀不同）出來的。」

³⁵ 脫略：2.脫去；省略。（《漢語大詞典》（六），p.1299）

³⁶ 訓詁（gǔ ㄍㄨˇ）：亦指對古書字句所作的解釋。（《漢語大詞典》（十一），p.51）

³⁷ （1）《犍度》卷 15（N4，186a1-7）：「爾時，有名為夜婆、瞿婆之二比丘，乃是兄弟，生於婆羅門，言語善美，音聲善美。諸比丘詣世尊住處。詣已，敬禮世尊而坐一面。坐於一面之諸比丘白世尊，曰：『世尊！今諸比丘名異、姓異、生異、族異而出家，諸比丘以各自之言詞污佛語。世尊！願我等將佛語轉為雅語*。』佛世尊呵責：『諸愚人！汝等為何言願我等將佛語轉為雅語耶？諸愚人！此令未信者……。』呵責、說法已，告諸比丘曰：『諸比丘！不得將佛語轉為雅語，轉者墮惡作。諸比丘！許以各自言詞學習佛語。』」

※「雅語」（chandaso），吠陀之用語。

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

³⁸ （1）印順法師著《華雨香雲》〈六、法句序〉，p.214：「釋尊的教說，不外乎『法說、義說』；略集詮法詮義的要偈，即名為《法句》、《義句》。與《法句》相對的《義句》，見於法藏部的《四分律》（卷三九、五四），與我國舊譯的《義足經》相合。在其他的學派中，稱為《義品》。釋尊的時代，億耳於佛前誦《義品》；古典的《雜阿含經》，說到『誦說法句』。這類法義的要集，釋尊住世的時代，已經存在，實是最古的成文佛典。支謙序說：『其在天竺，始進業者，不學法句，謂之越敘。此乃始進者之鴻漸，深入者之奧藏！』意義深長而切要，偈頌又便於讀誦。一直到現在，錫蘭等處還是以《法句》為初學者的入門書。其實，這不但是『始進者之鴻漸』，還是『深入者之奧藏』呢！」

（2）印順法師著《永光集》〈第一章，第四節〉，p.30；《原始佛教聖典之集成》〈第十一章，第十二節，第一項〉，p.818。

一西方系所使用的。釋尊不同情他們的「佛法統一化」——雅語化，但並不反對他們以雅語學習佛說。這是佛世即已如此，以雅語誦習佛說，不是後起的變化。

2、阿育王時代

傳說阿育王時代，華氏城因僧眾的來自各地，語音隔礙，所以分用不同的語言誦戒，佛法即分為多部。在不同的環境中，佛教適應不同文化，採用當地語文，確為佛法分部的重大原因。⁴⁰

3、錫蘭佛教時代

（1）起初並不專限於巴利語

錫蘭的佛教，從大陸來，起初是並不專為巴利語的。

（2）錫蘭傳說大寺派以巴利語寫定三藏

照錫蘭佛教徒自己的傳說：由於大寺派與無畏山寺派相爭，大寺派始以巴利語寫定三藏，這是西元前一世紀的事。（p.162）他們的想像，以為巴利語聖典，都由摩哂陀⁴¹傳來。

不知即使摩哂陀使用巴利語弘法，在當時口口相傳的狀況中，三藏的南傳，決不會出於一人的口授。

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

（2）印順法師著《佛法概論》〈第二章、教法〉，pp.37-38。

⁴⁰（1）印順法師著《佛法概論》〈第二章、教法〉，p.39：「阿恕迦王時，佛教的『破散大眾，凡有四種』（部執異論）。依調伏天等解說：當時佛弟子用四種語言誦戒，所以分為四派：一切有部用雅語，大眾部用俗語，正量部即犢子系的盛行學派用雜語，上座部用鬼語。因語言不同而引起的不同學派，其中即有大乘佛教所從出的。」

（2）印順法師著《原始佛教聖典之集成》〈第一章，第四節，第一項〉，p.48：「西藏傳說佛教四大部派的地區與語言：大眾部（Mahāsāṃghika）從 Mahārāṣṭra 地方發展起來，聖典用 Mahārāṣṭra（摩訶刺佉）語。上座部（Sthavira）以 Ujayana 為中心，聖典用 Paisācī 語。正量部（Saṃmatīya）從 Sūrasena（即摩偷羅一帶）而發展，聖典用當地的 Apabhraṃśa 語。說一切有部（Sarvāstivādin）在罽賓（Kāśmīra）、健陀羅（Gandhāra）而盛大起來，聖典用 saṃskṛta 語。上座部（指上座分別說部）以優禪尼為中心，用 Paisācī 語，與近代研究的巴利語相合。傳誦聖典用語的不同，與教區有重要關係（並非決定性的）。其語言的新古，在佛教聖典的立場，應從部派的成立，及移化該區的時代來決定。巴利語來源的研究，近代學者的業績是不朽的！近乎結論階段的意見，巴利語是阿育王時代，優禪尼一帶的佛教用語。」

⁴¹ 印順法師著《佛教史地考論》〈三，四，五、摩田提與摩哂陀〉，p.149：「育王時代的傳教師，影響於後代最大的，要算去錫蘭的摩哂陀，去罽賓的摩田提。摩田提被傳說為阿難弟子，由於《育王傳》的一再傳譯，成為中國佛教界熟悉的大師。錫蘭傳說：摩哂陀是阿育王的兒子，傳佛法去錫蘭，在一切傳教師中，似乎與阿育王有特殊的深切關係。但摩哂陀的傳教錫蘭，在漢譯的佛教典籍中，幾乎沒有論到。特別是阿育王後二百年編成的《阿育王傳》，對育王的父母兄弟妻兒，都有說到，卻沒有摩哂陀的名字。唯一見於中國譯典（除《善見律》）的，有《分別功德論》。」

其後，也還有非巴利語的；西元四、五世紀間的覺音，始一律的改寫為巴利語。⁴²這在當時，仍舊是大寺派的，而不是錫蘭佛教全體如此。

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

(3) 小結

我們如不打算效法神教徒，不希望宗教獲得語文的特別支持（如婆羅門教以吠陀語為神的語言等），那麼語文不過是載道⁴³的工具而已。印度佛教語文的複雜性，與佛法語文化的種種問題，是值得巴利語佛教者反省的！

(陸) 先見於文記的，並不代表就是先存在

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

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

(柒) 結論

一、從佛法的種種方式與關係中去把握佛法——音聲與形象符號的表現

這還專在語文上說。其實，佛法的表現，音聲符號中，還有音樂歌唱，甚至語言的情調⁴⁴；形象符號中，還有圖畫、建築、雕刻等，無不在有意無意中表現佛法，影響佛弟子的思想。這些，又大多是象徵的、抒情⁴⁵的、比擬⁴⁶的。

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

二、了知佛法有不同的形式與階段中的問題，就不會專憑佛口親說為佛法的抉擇標準

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

不過，如想更充實的、更正確的了解佛法，使佛法從古人的糟粕中解放出來，那非從新的觀點——存在於現實世間的觀點出發不可。從對象到認識，從認識到語言，從語

⁴² 印順法師著《印度佛教思想史》〈第六章，第三節〉，p.211：「錫蘭佛教成為大寺一統的局面，覺音（Buddhaghosa）是一位重要人物。覺音是中印度人，在佛陀伽耶（Buddhagayā），錫蘭僧眾所住的大菩提寺（Mahābodhivihāra），依離婆多（Revata）出家，修學巴利文三藏。覺音到錫蘭，住在大寺。西元四一二年，與大寺僧眾，以巴利語寫定全部三藏；以巴利語為釋尊當時所用的語言，提高巴利語三藏的權威信仰。」

⁴³ 載道（zài dào）：1.表達一定的思想、道理。（《漢語大詞典》（九），p.1245）

⁴⁴ 情調：2.思想感情所表現出來的格調。3.事物所具有的能引起人的各種不同感情的性質。（《漢語大詞典》（七），p.586）

⁴⁵ 抒情：表達情思；抒發情感。（《漢語大詞典》（六），p.426）

⁴⁶ 比擬：3.比方，譬喻。（《漢語大詞典》（五），p.270）

言到文字，這表現佛法的不同形式、不同階段中，有種種問題。承認了這點，就不會專憑佛口的說不說，用作現存聖典的是否佛法的抉擇標準了！

參、從佛法的流行上說

〔壹〕佛法在時空中的延續、擴展與演變，是流行中的必然情形

佛法的表現，是說明佛法出現在時空中。

流行，是說明佛法在時空中的延續、擴展與演變。

釋尊的三業大用，映現在佛弟子的認識中，又構成佛弟子的三業勝用。這表現佛法的事用⁴⁷的流行，有一必然而不可免的事實，即不能不有變化——我當然反對把他變成非佛法的。

那保存舊有形態的佛教，就使⁴⁸是可能的，也必然為依樣葫蘆的形式崇拜，是我佛的不肖子孫！如我們是黃帝的子孫，如果我們現在的文化、經濟、人口、領土，一切是老樣子，這還有出息嗎？

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

而且釋尊表現佛法的言教與事行⁴⁹，有釋尊不共獨到的深見，也有印度文明所固有的成分。這其中，或是無條件的承襲，或是多少修正而給以新的意義。或是契合於釋尊正覺的本懷，或是為了時地適應而姑且採用的。佛在人間弘法，那就必然如此，不能不如此。

〔貳〕對於流行中的佛法，應住持或應革新，佛弟子應嚴格把持

這一切中，釋尊特唱的深見（p.165）正行，應嚴格的住持，與高度的發揚。

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

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

〔參〕一般缺乏「流行」的認識所引起的誤解，應予以觀念上的糾正

一、舉上座部的誤解

（一）自稱原始，就會抹煞以後的佛教發展

這一極重要的問題，由於一般的缺乏「流行」的認識，引起的誤解不少。

如自稱原始的上座佛教者，他們以早期的佛教形態為佛說，佛法，而抹煞以後的正常發展。甚至說：大乘是印度教徒改造佛教的成果。

⁴⁷ 事用：1.使用；應用。（《漢語大詞典》（一），p.546）

⁴⁸ 就使：即使，縱然。（《漢語大詞典》（二），p.1578）

⁴⁹ 事行：1.事跡。2.行為；品行。（《漢語大詞典》（一），p.547）

（二）導師的評論

我曾與他們開頑笑說：這算什麼？原始的上座佛教，不也充滿外道的氣味嗎？

1、從戒律說

關於這，我想你們是知道的。尼犍子外道以草木為有生命的，⁵⁰釋尊因此而不許壞生。

印度人以樹木為鬼神的村落，因此佛制不得自行砍伐。⁵¹

外道雨季安居，半月半月說戒，佛應當時人的請求，也制為半月誦戒與安居的制度。

當時的外道出家，托鉢乞食為生，所以佛教也有這種出家的生活方式。

2、從義理說

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

3、從修行的方便說

從修行的方便說：不淨觀，數息觀，四禪，八定，三摩地⁵²，瑜伽⁵³，當時的外道，不都有大同小異的行持嗎！佛稱大雄，得一切智，外道不也有自稱大雄，自稱得一切智的嗎？過午不食為齋，豈不是印度舊有的習俗嗎？

（三）小結

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

二、佛法與非佛法之判別標準

實則，佛法與非佛法，應重視佛陀獨到的正覺，重視從正覺流出的佛陀真精神，佛陀三業大用的一貫特性。

從大乘與學派的佛教，阿含與廣律等而論究起來，大乘佛法的湧現，實為本著釋尊正覺內容而作新的適應。

⁵⁰ 《阿毘曇毘婆沙論》卷 37〈2 使犍度〉（大正 28，270c26-28）：「如尼犍子說一根謂命根，是故彼不飲冷水，不斷生草，所以者何？於外物中，計有命根故。」

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

（2）《四分律比丘戒本》卷 1（大正 22，1018b23）。

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

⁵² 印順法師著《成佛之道》，p.116：「定在梵語，是三摩地（samādhi），意思是等持。等是平正，不高揚掉舉，不低沈惛昧。持是攝持一心，不使散亂。」

⁵³ （1）印順法師著《說一切有部為主的論書與論師之研究》〈第八章，第二節，第三項〉，p.394：「瑜伽（yoga），是相應或契合的意思。寬泛的說，凡修止觀相應的，身心、心境或理智相契合的，都可說是瑜伽。從身心的修持中，實現相應或契合的特殊經驗者，名為瑜伽師。佛陀的時代，重於禪。『專精禪思』，是佛弟子的日常行持。但到《大毘婆沙論》時代，或更早些，瑜伽與瑜伽師，已為佛教界通用的名詞了。」

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

如說：「正直捨方便，但說無上道」⁵⁴，這是揭露釋尊自證的本懷，而颺⁵⁵棄初期佛教的方便——苦行外道為主機的適應性。

然而佛法不能沒有適應世俗的方便，所以：「更以異方便，助顯第一義」⁵⁶。從正覺本懷的宗趣中，攝取了適應樂行婆羅門為主機的方便。從佛法的特質與佛陀的本懷說，從本生談等而來的大乘，是更正確更深刻的開顯了佛法。

這本是《阿含經》以來的一貫傾向，可惜自稱上座佛教的（p.167）錫蘭學者，不大了解他自己！他是傾向大乘的一流，流入島國，而轉化為狹隘的保守的佛教。他自身早就不大原始了！否則，如北方所傳的說一切有部，不許別有小阿含，以本生談等為「傳說」、「文頌」。⁵⁷如大眾部等，不說王舍城結集論藏，說阿毘達磨即是九部修多羅⁵⁸：這才是代表更原始的思想！

（肆）從根源到流行的佛法，必然有分化與綜合的過程

一、佛法從根源到流行

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

從起初的，渾然未畫⁵⁹的一味佛法，到重重分化，「分分皆金」⁶⁰，可以說各得佛法的

⁵⁴（1）《妙法蓮華經》卷1〈2方便品〉（大正9，10a19）。

（2）印順法師著《佛在人間》〈三、從依機設教來說明人間佛教〉，pp.69-70：「《法華經》說：『正直捨方便，為說無上道』；『更以異方便，助顯第一義』。這意思是說：釋迦佛現出家相，而化厭離的聲聞根性，說二乘究竟，是方便門；這樣的方便，現在要捨除，顯出大乘的真義。但不能沒有方便，要用特殊的方便法門。大乘新起的異方便，據經上說：即是修塔廟、供莊嚴具、禮佛、念佛、讚佛等。如說：『若人散亂心，入於塔廟中，一稱南無佛，皆共成佛道』。大乘的異方便，是以佛為中心而修禮拜、供養、懺悔、迴向、勸請。這即是《十住毘婆沙論》的『易行道』；〈入法界品〉的十大行願。大乘重於人間的積極救濟，又發展為適應一般民間的宗教情緒。以此熏習成深刻純正的信仰，從此引他發大悲心，修菩薩行。先用方便善巧，教他培福德，長信心，充滿了莊嚴喜樂的情緒，不像聲聞乘的重智慧，淡泊精苦。佛法本來是：『生天及解脫，自力不由他』。等到大乘法發展後，他力加持的思想，才逐漸發達。」

⁵⁵ 颺（yáng 一尤ㄣˊ）：12.拋；丟。（《漢語大詞典》（十二），p.640）

⁵⁶ 《妙法蓮華經》卷1〈2方便品〉（大正9，8c10）。

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

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

⁵⁸ 《摩訶僧祇律》卷14（大正22，340c5）：「阿毘曇者，九部修多羅。」

⁵⁹ 畫：1.劃分。（《漢語大詞典》（七），p.1364）

⁶⁰ 參見《四分律》卷43〈9拘睺彌犍度〉（大正22，883b12-c2）：「爾時阿難邠坻，聞拘睺彌比

一體，但也可說各有所偏。因為他們都有自己獨到的理解，各有新的適應，對佛法各有他的取捨輕重。

這流行中的佛法，後起者對於以先⁶¹的佛法，抉擇他，綜合他，推演他。永遠的流行，就永遠在這樣的過程中。

二、佛法是可以有新義和異義的，只要根本見地正確，都可稱為佛法

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

舉例說：孔子是儒學的大成（p.168）者，但孔子以後，儒分為八。⁶²如荀子重禮樂文章，說性惡；⁶³孟子重性與天道，說性善。⁶⁴可以說各有所偏，但都不妨是儒學。難道儒學或孔學，一定要孔子說過的嗎？

佛法表現於佛陀的三業中，也表現於佛弟子的流行中，佛法決不即是佛說。這點，過去的佛弟子，早已說得明白：「佛法有五人說」⁶⁵；「一切微妙善語，皆是佛法」⁶⁶；「入佛法相」，名為佛法。⁶⁷雖然因此而佛法在不斷的流行中，構成龐大的聖典，後來或不

丘門諍誹謗，共相罵詈，互求長短，口如刀劍，從拘睒彌來舍衛國，與五百優婆塞俱詣世尊所，頭面禮足卻坐一面白佛言：拘睒彌比丘門諍誹謗，共相罵詈，互求長短，口如刀劍，從拘睒彌來至舍衛國，我等當云何？佛言：應聽二部語如上，若有檀越布施應分作二分，此亦是僧，彼亦是僧。居士！如破金杖為二分，二俱是金。如是居士！布施物應分為二分，此亦是僧，彼亦是僧。爾時毘舍佉無夷羅母，聞拘睒彌比丘門諍誹謗，共相罵詈，互求長短，口如刀劍，從拘睒彌來至舍衛國，與五百優婆塞俱詣世尊所，頭面禮足卻住一面白佛言：拘睒彌比丘門諍誹謗，罵詈，互求長短，口如刀劍，從拘睒彌來至舍衛國，我等當云何？佛言：應聽彼二部所說如上，若有布施衣物，應分為二分，此是僧，彼亦是僧，如破金杖為二分，彼此是金；若有布施衣物，應分為二分，此亦是僧，彼亦是僧。」

⁶¹ 以先：猶以前。（《漢語大詞典》（一），p.1087）

⁶² 《四庫全書·子部·法家類》，p.13「自孔子之死也，有子張之儒；有子思之儒；有顏氏之儒；有孟氏之儒；有漆雕氏之儒；有仲良氏之儒；有孫氏之儒；有樂正氏之儒；……儒分為八。」

⁶³ 《四庫全書·子部·儒家類》，p.41「荀子在情欲交動處看故曰性惡。」

⁶⁴ 《四庫全書·子部·儒家類》，p.41「孟子在良知良能上體驗故曰性善。」

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

（2）參見（Lamotte，p.82，n.1）：「此段係直接引自說一切有部律典，即《十誦律》卷9，大正23，71b1-2；《摩訶僧祇律》卷13：『法者，佛所說、佛印可。佛所說者，佛口自說；佛印可者，佛弟子餘人所說，佛所印可。』（大正22，336a21）《四分律》卷11：『句法者、佛所說、聲聞所說、仙人所說、諸天所說。』（大正22，639a16）此與巴利律典所載者相同；《根本說一切有部毘奈耶》卷26：『法者，若佛說、若聲聞說。』（大正23，771b22）然在《大阿羅漢難提蜜多羅所說法住記》，菩薩也被列入為說法者：『於如是等正法藏中，或是佛說、或菩薩說、或聲聞說、或諸仙說、或諸天說、或智者說，能引義利。』（大正49，14b9-11）」

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

⁶⁷ （1）《大智度論》卷2〈1序品〉（大正25，66b21-22）。

免變質。但這只怪我們的了解不夠，怪得誰呢？

三、小結

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

（伍）探討聲聞學者「佛法等於佛說」的界定

佛法，本來不限於佛說，所以「大乘非佛說」，可說是似通非通的話！

一、修菩薩道而成佛，是任何佛弟子所不能否認的事實

修菩薩道，成無上正等覺，這是任何佛弟子所不能否認的。如錫蘭傳來的《解脫道論》，說到菩薩以慈悲心，修習圓滿十波羅蜜多；依此而圓滿四處——諦、施、寂、慧，而圓滿定慧，而圓滿佛地。⁶⁸以慈心修十波羅蜜，豈不是與聲聞行不同？如（p.169）以為這是佛說，種種大乘經非佛口親說，這有什麼意義？

二、初期的《阿含經》，原來就有佛法不限於佛說之見地

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

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

淺狹的聲聞佛教者，相信他們的經律是佛說，是王舍城結集的聖典。不知道《阿含經》中，即含有佛涅槃後的教說。如《增一阿含經》中，那羅陀比丘為文荼王說法。⁶⁹在他們的傳說中，這也不能不承認後起的增編！

佛時的弟子，佛後的弟子的教說，編入契經中，這本是《阿含經》以來的一貫作風。

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

（3）另參見印順法師著《華雨集》（第三冊），〈佛陀最後之教誡〉，p.115；《佛法概論》，p.2。
⁶⁸ 優波底沙造，僧伽婆羅造《解脫道論》卷8〈8行門品〉（大正32，436b18-437a23）：「……爾時，菩薩摩訶薩修慈，流於一切眾生，遍滿十波羅蜜。問：何故然？答：菩薩摩訶薩於一切眾生行慈，緣饒益成攝受眾生，施於無畏，如是滿檀波羅蜜。……如是滿戒波羅蜜。……如是滿出波羅蜜……如是滿般若波羅蜜……如是滿精進波羅蜜……如是滿忍辱波羅蜜。……如是滿實諦波羅蜜。……如是滿受持波羅蜜。……滿慈波羅蜜。……如是滿捨波羅蜜。如是菩薩摩訶薩修行慈，成滿十波羅蜜。明慈滿四受持。爾時，菩薩摩訶薩，修慈已滿十波羅蜜，成令滿四受持，所謂：諦受持、施受持、寂寂受持、慧受持。於是諦波羅蜜、受持波羅蜜、精進波羅蜜，令滿諦波羅蜜；施波羅蜜、戒波羅蜜、出離波羅蜜，令滿施受持；忍辱波羅蜜、慈波羅蜜、捨波羅蜜，令滿寂寂受持；慧波羅蜜，令滿慧受持。如是菩薩摩訶薩，已修慈遍滿，滿十波羅蜜，令滿四受持，令滿二法，所謂：奢摩他、毘婆舍那。於是諦受持、施受持、寂寂受持，令滿奢摩他；慧受持，令滿毘婆舍那。已滿奢摩他，令滿一切禪解脫定正受，令起雙變定及大悲定；已滿毘婆舍那，令滿一切神通、辯力、無畏；已滿令起自然智、一切智。如是菩薩摩訶薩修行慈，次第令滿佛地（慈已竟）。」

⁶⁹ 《增壹阿含經》卷24〈32善聚品〉（大正2，679a8）。

三、因習俗觀念的影響，故將開明而合理的原則歪曲，以為佛法與佛（口親）說全同

這種開明而合理的原則，不久即被歪曲，以為佛法都是釋迦親說的，什麼都得加上「如是我聞：一時，佛在某處」。於是乎，不能如舍利弗那樣的，於七日中以種種文義，稱性發揮佛說的一字一句，還是等於佛說。不能如初期聖典那樣的，坦白的說是佛弟子說。必須解說為「佛所加持」的，「佛所印定」的，「佛所預記」的。

這因為，在習俗的觀念中，以佛法與佛（口親）說為同一。

這種情（p.170）形，不但大乘經的編集者如此，《長阿含經》中，也即有這種明顯的例子。如《梵動經》⁷⁰、《大本緣經》⁷¹，明明為佛與弟子共相議論的集成，卻解說為：先由弟子共論，佛再為他們說。

由於習俗的以佛法為佛說，非看作佛所親說，不足以起人信仰，所以聲聞法中，明明為佛弟子集成的摩呬理迦⁷²與阿毘達磨⁷³，也得高推為佛說。

聲聞學派中，大眾系的多聞部、施設部，分別說系的法藏部、飲光部（其實各部都有這些事），明明為佛元⁷⁴二三世紀成立的，必說部主是佛的及門弟子，新從雪山來，從阿耨達池來，傳布他們所親聞於佛說的佛法。

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

（陸）以歷史的角度衡量經典

一、導師對於缺乏歷史價值的看法提出反駁

或者以為：大乘經所說的佛說，菩薩說，缺乏歷史的價值。

其實，印度就是不重視歷史的民族。釋尊的創教，本崛起於印度的（沒有教主的）民

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

（2）《梵網六十二見經》卷1（大正1，264a23-270c22）。

⁷¹（1）《長阿含經》卷1《1 大本經》（大正1，1b12-10c29）。

（2）印順法師著《初期大乘佛教之起源與開展》〈第三章，第一節，第一項〉，p.112：「Mahāpadānasuttanta——《大譬喻經》，就是『譬喻』。漢譯《長阿含經》作《大本經》，而經上說：『此是諸佛本末因緣。……佛說此大因緣經』，那是『譬喻』（本末）而又是『因緣』了。」

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

⁷²印順法師著《說一切有部為主的論書與論師之研究》〈第一章，第三節，第二項〉，pp.27-28：「摩呬理迦（mātrkāmatikā），或音譯為摩室里迦，摩呬履迦，摩得勒迦，目得迦，摩夷等；義譯為母，本母，智母，行母等。此名，從māt（母）而來，有『根本而從此引生』的意思。……摩呬理迦有成文（起初都是語言傳誦）的部類，與經、律並稱，是在《增支部》集成以前的。古典的摩呬理迦，有兩大類：屬於毘奈耶的，屬於達磨的。……」

⁷³詳參印順法師著《說一切有部為主的論書與論師之研究》第一章，第三節，第三項，pp.33-41。

⁷⁴印順法師著《佛教史地考論》，〈佛滅紀年抉擇談〉，p.194：「佛滅百十六年，阿育王自立；百二十年，育王行灌頂禮，這不但『持之有故，言之成理』，可說各方面都能吻合；與錫蘭傳的所以不同，也說出他的不同來源。如考定佛元，在現階段，這是唯一可用的傳說。如育王灌頂於西元前二七一，即自立於二七五，即可推得佛滅年，即佛後元年——為西元前三九〇年。」

族宗教中，樹立人格感召的聖者的宗教。但他流行於印度，受印度文化的特性影響，所以除南方的錫蘭，北方的罽賓區的佛教，略有事跡可尋而外，佛教又重復陷入民族的（p.171）形式，淡褪了歷史的痕跡。

部分的聲聞經，與一切大乘經（起初還依傍⁷⁵史實，後來即索性不在乎），已是佛教流行中佛教時代意識的表現，是佛教界——一部分或大部分人的共同心聲。

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

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

二、闡明經中缺乏歷史價值成分的事實

（一）《阿含經》與廣律中，缺乏歷史價值的實例

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

去佛不久，由於佛法在口口相傳中（初期聖典還沒有編集完成），各處的比丘們，都在傳說他的「親聞佛說」，或「展轉傳來」的佛法。不知道他所傳的，到底是否佛說（這已是混佛說與佛法為一），於是有以經、律、法相、戒——（p.172）四事，集眾公決的勘辨真偽法（見於摩得勒迦）。⁷⁶

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

依廣律說：如大家確信這展轉傳來的真是佛說（佛法），而不知在那裡說，那麼，不妨說在王舍城的竹園說，舍衛城的祇園說，或六大城隨說一處就好了。⁷⁷如不知為誰說，那麼，比丘，即不妨說是為阿難說；國王，即不妨說是為頻婆沙羅王說，為波斯匿王說；長者，即不妨說是為須達多說。

《阿含經》與廣律中的說處與聽眾，部分的來源，就是如此。

特別如本生談，誰能精確的考定，佛在那裡說，為誰說？菩薩往昔行因的所在地，廣律說，這是過去的事情，說是迦尸國的波羅奈就得了。有關的國王，說是梵授王就得了。⁷⁸事實上，這只是老和尚們（「先軌範師」⁷⁹、「耆舊諸師」）的傳說如此！

⁷⁵ 依傍（bàng ㄅㄤˋ）：1.依靠。（《漢語大詞典》（一），p.1352）

⁷⁶ 《增壹阿含經》卷 20〈28 聲聞品〉（大正 2，652b14-25）：「云何案法共論？所謂案法論者，此四大廣演之論，是謂契經、律、阿毘曇、戒，當向彼比丘說契經、布現律、分別法。正使說契經時，布現律、分別法時，若彼布現，所謂與契經相應，律、法相應者，便受持之。」

⁷⁷ 《十誦律》卷 40（大正 23，288b26-c1）：「佛在舍衛國，長老優波離問佛：『世尊！我等不知佛在何處說修多羅、毘尼、阿毘曇？我等不知云何？』佛言：『在六大城：瞻波國、舍衛國、毘舍離國、王舍城、波羅柢、迦維羅衛城。何以故？我多在彼住，種種變化皆在是處。』」

⁷⁸ 《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷 25（大正 24，328c15-25）：「時鄔波離請世尊曰：『大德！

（二）大乘經繼承這種作風，發展得更成為民族宗教型的聖典

這可見，初期的聖典，自稱王舍城結集的原始聖典，早就如此。大乘經無非繼承這種作風，發展得更成為民族宗教型的聖典罷了！生活於印度文化中的印度的佛弟子，他們能契會這種精神，所以信受一切大乘經為佛說，而不被限於「佛說」而自拘的。印度佛教的開展（p.173），是怎樣的自由而活潑！

（三）中國與錫蘭不能理解這種印度文化的特性，故以佛說為佛口親說

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

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

（柒）古代流行的佛法特色

一、古代的佛法，有守舊與創新的兩派

（一）新舊兩派所採的態度，不外推演、抉擇與攝取三類

在古代流行的佛法上看，大體上有守舊與創新的兩派。有注重歸納、演繹的，也有注重直覺的。他們所採的態度，不外推演、抉擇、攝取三類。

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

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

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

這三者，都可以用，也應該用。因為固有的佛法，需要詳明、發揮。

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

當來之世，人多健忘，念力寡少，不知世尊於何方域、城邑、聚落，說何經典，制何學處，此欲如何？」佛言：『於六大城，但是如來久住大制底處，稱說無犯。』『若忘王等名，欲說何者？』佛言：『王說勝光，長者給孤獨、鄔波斯迦毘舍佉，如是應知。於餘方處隨王、長者而為稱說。』『若說昔日因緣之事，當說何處？』應云：婆羅痾斯，王名梵授，長者名相續，鄔波斯迦名長淨，隨時稱說。』」

⁷⁹ 印順法師著《印度之佛教》〈第十三章，第二節〉，p.226：「先軌範師，乃經部而折中有部之學者也。」

（二）三類態度之間的分別

這三者，作大體的分別：

抉擇是時代的開創者，振古復興，更非此不可！惟有抉擇，才能使我們有生氣，把握固有的精粹，颺棄那些糠粃⁸⁰。但用得不當，就會黑白顛倒，成為黃鍾毀棄⁸¹，瓦釜雷鳴⁸²的現象。

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

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

二、應從佛法的流行中去探索他的精髓，使他在新的時代中流行

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

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

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

唯有在這樣的觀點下，才能說「大乘是否佛說」，大乘的開展是否確當。

肆、從學派的分裂看大乘

（壹）總說

現在要開始討論大乘了。佛世，當然沒有後期的大乘經典，可以說大乘經非釋迦佛親說。但菩薩道——修菩薩行，下度眾生，上求佛果的思想，應該存在，也就是大乘是佛說、是佛法。關於菩薩道，釋尊自己，就是一個不需要解說的事實。這菩薩道的思想，在佛教界醞釀⁸³，從學派的分裂中，一天天明朗強化起來。

（貳）詳述

一、佛滅百年根本二部之分裂，可稱之為「菩薩傾向的聲聞分流」時代

（一）根本二部的分裂，意味著菩薩傾向的潛流

佛滅百年中的吠舍離結集，開始了耆年上座與青年大眾的分流。⁸⁴

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

（2）粃：1.中空或不飽滿的穀粒。（《漢語大詞典》（八），p.32）

⁸¹黃鍾毀棄：比喻賢才不用。（《漢語大詞典》（十二），p.1007）

⁸²瓦釜雷鳴：喻庸才顯赫。（《漢語大詞典》（五），p.284）

⁸³醞釀：比喻事情逐漸達到成熟的準備過程。（《漢語大詞典》（九），p.1430）

⁸⁴詳參印順法師著《佛法概論》〈第二章、教法〉，pp.32-37。

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

85

等到阿輸迦王時代的分爭，是聲聞未了與聲聞究竟的爭執（五事非法說）。⁸⁶

這都是大乘思想在發揚，所以我稱之為菩薩傾向的聲聞分流。

追溯⁸⁷得更古些，阿難與迦葉，富樓那與迦葉的爭論，都意味著菩薩傾向的潛流了！

（二）大眾部之先覺者，乃大乘法的最初傳弘努力者

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

傳說大眾部中有大乘經，這自然不容易證實。但從大眾系的本宗同義看來，像佛身

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

（2）參見印順法師著《印度佛教思想史》〈第三章，第一節〉，pp.39-40。

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

（一）角鹽淨：即是聽貯食鹽於角器之中。

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

（三）他聚落淨：即在一食之後，仍可到另一聚落復食。

（四）住處淨：即是同一教區（界內）的比丘，可不必同在一處布薩。

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

（六）所習淨：隨順先例。

（七）生和合（不攢搖）淨：即是得飲未經攪拌去脂的牛乳。

（八）飲閼樓淨：閼樓是未發酵或半發酵的椰子汁，得取而飲之。

（九）無緣坐具淨：即是縫製坐具，可不用貼邊，並隨意大小。

（一〇）金銀淨：即是聽受金銀。

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

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

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

（一）餘所誘：羅漢雖無淫欲煩惱而漏失不淨，卻有惡魔將不淨置於羅漢之衣。

（二）無知：無知有染污及不染污之二種，羅漢尚未斷盡不染污之無知。

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

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

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

⁸⁷ 追溯（sù ㄙㄨˋ）：2.指回顧過去的人和事。（《漢語大詞典》（十），p.790）

無漏，佛壽無量，佛威力無邊，一音說一切法，一念知一切法，⁸⁸關於佛菩薩聖德的讚揚，也就是大乘思想的法性身論，可說是他們唯一著力的地方。在流轉還滅的解說上，像心性本淨，見空成聖，也是大乘的心要所在。所以起初不必有大乘經，但大乘法的基本要義，已相當完備了。

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

總之，大乘法的最初傳弘努力者（p.177），是大眾系的聖者們。這一個傾向，飛快⁸⁹的展開。

二、佛元二世紀後的上座系分化

（一）分別說系

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

（二）說一切有及犢子二系

西方的上座系，不久又分為犢子與說一切有兩系。

1、犢子系

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

真常唯心論的完成，與他也很有關係。⁹⁰

2、說一切有系

（1）重經的譬喻師與重禪的瑜伽師，都有菩薩的傳說

說一切有系中，流出重經的譬喻師，他的思想是傾向大眾分別說的。

譬喻尊者，從健陀羅到羯槃陀。這一線，像烏仗那，通過泊米爾，到西域的斡句迦、于闐⁹¹，都是後代大乘的盛行地。

譬喻大師世友，不也稱為菩薩嗎？根本說一切有部律，不也說善財是賢劫菩薩；

⁸⁸ 世友造·玄奘譯《異部宗輪論》卷1（大正49，15b24-c6）：「如是諸部，本宗、末宗同義、異義，我今當說。此中，大眾部、一說部、說出世部、雞胤部，本宗同義者，謂四部同說：諸佛世尊皆是出世，一切如來無有漏法，諸如來語皆轉法輪，佛以一音說一切法，世尊所說無不如義。如來色身實無邊際，如來威力亦無邊際，諸佛壽量亦無邊際。……一剎那心，了一切法；一剎那心相應般若，知一切法。諸佛世尊，盡智、無生智恒常隨轉，乃至般涅槃。……」

⁸⁹ 飛快：1.非常迅速。（《漢語大詞典》（十二），p.694）

⁹⁰ 詳參印順法師著《印度之佛教》〈第八章〉，p.156。

⁹¹ 于闐（tián ㄊㄧㄢˊ）：亦作「于寔」。古西域國名，在今新疆和田一帶。（《漢語大詞典》（一），p.260）

舍利子說法，有很多人發菩提心嗎？

又有重禪的瑜伽師，他們好談自證，思想自由得多。像僧伽羅剎，彌妒路尸利，都傳說是菩薩。⁹²

（2）重論派則比較跟菩薩道無緣

惟有迦溼彌羅的重論派，才比較上與菩薩道無緣。（p.178）

三、菩薩道雖說是大眾系初唱，而實是一切學派的共同傾向

從聲聞學派的分流上看，菩薩道可說是大眾系初唱，因佛法的普及大眾（菩薩，在家的更多）而發揚。

但以佛陀行果為讚仰的對象，生起佛何人哉，我何人哉，有為者亦若是的自尊心；在時代要求下，逐漸形成菩薩道的佛法，這幾乎是一切學派的共同傾向。所以不久即瀰漫⁹³全印，為一切學派先見者所賞識，這焉能看為少數人的臆說？看為空中樓閣，說他完全是後人的偽造？至少，我不敢閉起眼睛，這樣的抹煞⁹⁴事實。

（參）結說

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

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

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

伍、從經論的集出看大乘

（壹）總說

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

五期是：一、聲聞為本的師資⁹⁵同（一解）脫，二、菩薩傾向的聲聞分流，三、菩薩為本的大小兼暢，四、如來傾向的菩薩分流，五、如來為本的佛梵一體。⁹⁶

⁹²（1）參見印順法師著《印度佛教思想史》〈第六章，第二節〉，pp.206-207。

（2）印順法師著《初期大乘佛教之起源與開展》〈第七章，第二節，第二項〉，p.435：「古代的持經譬喻師，如法救、世友、彌多路尸利（Mitraśrī）、僧伽羅剎（Samgharakṣa），在中國都是被尊稱為菩薩的；思想簡易而近於大乘。在民族複雜的西北印度，持經譬喻者近於大乘，而與北方大乘有更多關係的，應該是塞迦族地區的佛教。」

⁹³ 瀰漫：2.充滿；布滿。（《漢語大詞典》（六），p.217）

⁹⁴（1）抹煞：見「抹殺」。（《漢語大詞典》（六），p.438）

（2）抹殺：亦作「抹殺」。亦作「抹煞」。勾銷；掃滅。（《漢語大詞典》（六），p.438）

⁹⁵ 師資：3.猶師生；師徒。（《漢語大詞典》（三），p.722）

⁹⁶ 詳參印順法師著《印度之佛教》〈第一章、印度佛教流變概觀〉，pp.1-11。

〔貳〕詳釋

一、聲聞為本的師資同脫

〔一〕佛在世時的佛教

佛世的佛教，學者泛稱聲聞，聲聞即聞佛聲教而修行的弟子（本不局限於己利）。

佛與弟子證得同樣的解脫，佛的教授、教誡，簡練為一定的文句，傳誦在僧團中；僧團的生活，由佛的示範指教，而在大眾的實行中。釋尊化世的事業，也被傳說著。至於佛陀的大行大果，由釋尊的本身活動來表現，影入每個弟子的心中，有本生、未曾有等傳說。

〔二〕佛滅以後的佛教

1、佛滅後聖典的結集與分教的流傳

〔1〕第一結集的內容：法與律

佛滅以後，迦葉系的少數結集，我以為是：

一、屬於達磨的，分修多羅⁹⁷與祇夜（雜阿含經的前身），是釋尊（與弟子及諸天）的言教的類集。

二、屬於毘奈耶的，分修多羅（戒經）與祇夜（法隨順偈），是僧伽規制的類集。

〔2〕未結集而傳誦於教界的內容

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

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

2、佛元百年的聖典⁹⁸

到佛元百年，學派分裂的前夜，佛典已不這麼簡單。

〔1〕達磨

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

〔2〕毘奈耶

毘奈耶的經分別，已經成立。「法隨順偈」，即摩呬理迦，逐漸分別解說，形成毘奈耶的一大部，近於《僧祇律》的「雜跋渠」。（上座部系律師，後來又將「雜跋渠」分別編集為小品、大品，或七法八法等）。⁹⁹

〔3〕優婆提舍（論義）

⁹⁷ 參見印順法師著《勝鬘經講記》〈懸論〉，p.16：「『經』：梵語修多羅，此云線，有貫串的功能，如線貫花而成鬘。佛隨機說法，結集貫串為部，佛法得以攝持而久住，故喻之為修多羅。中國人稱聖賢的至理名言為經；經也本是線，所以順中國的名言，譯名為經。」

⁹⁸ 詳參印順法師著《佛法概論》〈第二章，第二節〉，pp.32-37。

⁹⁹ 詳參印順法師著《原始佛教聖典之集成》〈第五章，第二節，第三項〉，pp.313-315。

優婆提舍——論義方面，當時至少已有兩大學流：一是學出舍利弗的《阿毘曇》，一是學出摩訶迦旃延的《蜎勒》。¹⁰⁰這些，是佛弟子所共認的（除論），但學派的分裂，也由於此。《長含》與《增一阿含》是怎樣接近大乘呀！¹⁰¹

（三）小結

所以，我以為大乘思想的，在分裂前已經存在。吠舍離結集，促成二部的分裂。分別說系重《長含》，大眾系重《增一阿含》，這豈是無所謂的！從此，初期佛教的聖典，已達到凝固的階段。儘管出入不同，已不許隨便更張¹⁰²。佛教界漸用文字記錄，該是重要的理由。當時的佛教，已移入菩薩傾向的聲聞分流時代了。（p.181）

二、菩薩傾向的聲聞分流

（一）研求故典與發揮新知的時代到了

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

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

這研求故典，發揮新知的工作，迦王以後，一天天隆盛起來。

（二）佛元三世紀的中印法難後，佛教分化為南北二派之對峙

佛元三世紀，中印受法難以後，佛教更顯然分化為南方佛教與北方佛教（這與歐洲人所說的不同）。¹⁰³他們著述的作風，也不同。

在西北方，起初，雖也有編集為經的，像《正法念處經》等；但主要是：佛弟子的著述，一律稱為論，收在論藏裡。不過，遇到特別珍重的東西，雖說是論，也常自誇為佛說。如經部師的摩咄理迦，阿毘達磨論師的《發智論》。

南方的佛教，大眾系與分別說系，在經律論以外，又有「雜藏」的結集。¹⁰⁴「雜藏」中，像《法句》、《義足》等，是古型的精粹的小集。也有本生、本事、譬喻、方等，這裡面含有豐富的大乘思想。這在迦王時代，已經如此了。

不久，據《分別功德論》說，雜藏的內容更充實，也就是說，佛菩薩行（p.182）果的成分更多了。「文義非一，多於三藏，故曰雜藏」。¹⁰⁵試問這部帙浩大的雜藏，從何而來？大眾分別說系的論藏不發達，傳譯來中國的很少；這不是中國學者有意鄙棄他，實在他本來就不多。但他們，重智慧，重化他，重融攝，他們焉能無所述作！

¹⁰⁰ 詳參印順法師著《印度之佛教》〈第七章，第二節〉，pp.126-134。

¹⁰¹ 詳參印順法師著《初期大乘佛教之起源與開展》：

〈第五章，第二節，第二項、長阿含經〉，pp.261-274。

〈第五章，第二節，第三項、增壹阿含經〉，pp.275-286。

¹⁰² 更張：2.比喻變更或改革。（《漢語大詞典》（一），p.530）

¹⁰³ 詳參聖嚴法師著《印度佛教史》，p.151-p.164。

¹⁰⁴ 參見印順法師著《佛法概論》〈第二章，第二節〉，pp.34-35。

¹⁰⁵ 《分別功德論》卷 1（大正 25，32b6-8）：「所謂雜藏者，非一人說；或佛所說，或弟子說，或諸天讚誦，或說宿緣三阿僧祇菩薩所生，文義非一，多於三藏，故曰雜藏也。」

我敢說，雜藏就是他們作品的匯集。

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

（三）佛元五世紀，佛教漸漸移入第三期菩薩為本之大小兼暢的時代

初期大乘經的公開廣大流行，應該是佛元五世紀的事，佛教漸漸移入第三期菩薩為本的大小兼暢的時代了。關於大乘經的編集出現，我們不能把他看為作偽¹⁰⁶。無論如何，古人是並不如此。

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

有傳說中的佛言佛行，有論究出的事理真相，有佛弟子成佛的心願，有社會救濟的事實要求：這一切，漸成為佛弟子間的共同意識。在不斷的流行中，結構為幾多¹⁰⁷理論與事實。自己沒有聽見佛說，但卻是展轉從人得來，並非憑空撰出。

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

在（p.183）進步的佛學者看來，這真是道出自己心中的深奧。起初，大乘思想是潛流¹⁰⁸、醞釀，在不斷的演繹充實中。但也是流行中的演化，非某一人有意的增飾¹⁰⁹。一到成熟的階段，自然有人把他編集出來。是佛說，當然加上如是我聞了。

有意的推演補充，在古人或者也有，但必然自覺是忠實的吻合佛意。入佛法相，也就不妨是佛法了。¹¹⁰

（四）結說

1、南北方佛教的抉擇、立場與流出的作風不同

這南北方的佛教，是怎樣的作風不同呀！

南方的佛教，抉擇而特重攝取，在讚仰佛陀行果的立場上，流出無數的摩訶衍經。

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

2、大乘經與聲聞論的差別

論典，是對釋尊的言教有淵源，加以推演，在自己的園地上創新。

¹⁰⁶ 作偽：《書·周官》：「作德，心逸日休；作偽，心勞日拙。」孔傳：「為偽飾巧百端，於心勞苦，而事日拙不可為。」後因稱言行虛偽或做假為「作偽」。（《漢語大詞典》（一），p.1257）

¹⁰⁷ 幾多：1.幾許，多少。（《漢語大詞典》（四），p.448）

¹⁰⁸ 潛流：3.暗地流著。（《漢語大詞典》（六），p.133）

¹⁰⁹ 增飾：增補修飾。（《漢語大詞典》（二），p.1224）

¹¹⁰ （1）印順法師著《佛法概論》〈第十二章，第一節〉，p.157：「三法印，為佛法的重要教義；判斷佛法的是否究竟，即以此三印來衡量。若與此三印相違的，即使是佛陀親說的，也不是了義法。反之，若與三印相契合——入佛法相，即使非佛所說，也可認為是佛法。」

（2）參見印順法師著《印度之佛教》〈第七章，第二節〉，p.129。

經典，是對釋尊的身行有所見，加以抉擇發揮，卻忘卻自我，願與古聖同流。

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

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

這兩者，一是佛道中心的，一是聲聞道中心的；

一是側重緣起寂滅性，趣向一理常空；

一是側重緣起（p.184）生滅相，趣向諸法皆有。

3、小結

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

三、菩薩為本的大小兼暢

（一）概述北中南佛教之發展情形

菩薩為本，大小兼暢的大乘經，從南方到北方，是南方案達羅，北方貴霜二王朝的極盛時代。不久，南北二王朝，都一天天衰老。中印的摩竭陀民族，要興起，正在預備一個梵文復興時代的婆羅門帝國。這時候，大眾分別說系的學者，承受初期流出的大乘經，有意無意的又在開始發揮適應新時代的佛法。梵我化的真常、唯心，在佛教界起著醞釀作用，又開始出現新經。

（二）時代的大聖者——龍樹菩薩

1、生平與風格

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

2、龍樹對南北佛教有深遠的影響

（1）反對北方佛教的極端者，抨擊南方佛教的病態學者

他反對北方佛教的極端者，《發智》《婆沙》的實有、瑣碎；又抨擊¹¹¹南方佛教的病態學者，方廣道人的執理廢事。¹¹²

¹¹¹ 抨擊（pēng ㄆㄥ ㄉㄨˋ）：用言論攻擊或批評。（《漢語大詞典》（六），p.450）

¹¹² （1）《大智度論》卷1〈1序品〉（大正25，61a28-b1）：「佛法中方廣道人言：『一切法不生不滅，空無所有，譬如兔角、龜毛常無。』」
（2）印順法師著《中觀論頌講記》〈觀行品第十三〉，p.230：「但有所得的大乘學者，不知無性是自性空寂，想像有渾然無別的無性法，為萬物的真體，以無性法為妙有的。反而忽略世諦的緣起假名，而以為無端變化的一切法，不過是龜毛兔角；這是龍樹所破的方廣道人。」
（3）印順法師著《佛在人間》〈五、人間佛教要略，二、論理原則〉，p.108：「又有些人，執著本性，空理，醉心於理性的思惟或參證，而不重視法相，不重視佛法在人間的應有正行，這就是執理廢事。」

〔2〕綜貫南北佛教而暢導緣起性空

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

他的即有而空，是緣起空寂的開顯，是不礙入世的大乘特見。他的如幻一切有，雖取捨各家，特別重用上座傳統的古義。他是南方初期的大乘經，與北方初期的毘曇論的綜合，綜合得達到預期的成功。他承受北方的精神，所以他的作品稱為論。

〔3〕洗鍊後期大乘之偏頗學說

當時，真常、一乘、唯心的後期大乘經，已開始出現。龍樹窺見了這個氣運，很想加以阻抑，所以說：他力念佛，是為志性怯劣者說的。¹¹³

假如一定是一乘，那唯有《法華經》可信（可見當時的一乘經很少），一切說三乘的都要廢置¹¹⁴或修正了。

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

¹¹³ (1)《十住毘婆沙論》卷5（大正26，40c29-41b2）：

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

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

(2) 印順法師著《成佛之道》（增註本）〈第五章、大乘不共法〉，pp.307-308：「易行道，就是以信願而入佛法的一流。易行道的真正意義是：

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

二、易行道除稱佛菩薩名而外，『應憶念、禮拜，以偈稱讚』。

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

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

五、易行道的攝護信心，或是以信願，修念佛等行而往生淨土。到了淨土，漸次修學，決定不退轉於無上菩提，這如一般所說。或者是以易行道為方便，堅定信心，轉入難行道，如說：『菩薩以懺悔、勸請、隨喜、迴向故，福力轉增，心調柔軟。於諸佛無量功德清淨第一，凡夫所不信而能信受；及諸大菩薩清淨大行希有難事，亦能信受。……愍傷諸眾生，無此功德，……深生悲心。……以悲心故，為求隨意使得安樂，則名慈心。若菩薩如是，深隨慈悲心，斷所有貪惜，為施勤精進』。這就是從菩薩的易行方便道，引入菩薩的難行正常道了！」

¹¹⁴ 廢置：4.猶廢棄。5.擱置。（《漢語大詞典》（三），p.1282）

本來是一切空，因為有人怕聽說空，所以又稱之為一切清淨。¹¹⁵他這樣的堅固而洗鍊了大乘，給北方佛教界一種重大的影響，引起西域大乘佛教的隆盛。

四、如來傾向的菩薩分流

（一）總說

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

（二）無著師資的虛妄唯識系

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

他們學出北方，從重禪的瑜伽師中出來，傾向經部師，也尊重毘曇。總攝了說一切有三系的學說，起來迴心向大。¹¹⁶因為偏於北方，所以對大眾分別說的思想，比龍樹要隔礙得多（但龍樹後學容易流入真常，也就因為這一點）。

初期的性空大乘經，也就是久在北方流行的，他們很重視他，但用現在實有的見地去解說。當時真常、唯心的思潮，無法拒絕他，又不願全盤接受，可說又厭他又愛他。

於是，在緣起自相有的見地說不空，間接的顯示真常不空。不同情真心的在纏妄現，所以從虛妄生滅心中談唯識。雖一天天弘揚大乘不共的唯識道，但在北方佛教的事實昭彰¹¹⁷下，終於用密意一乘去修正他。這一到隨理行派¹¹⁸手上，弘揚在中南印，就徹底的一乘究竟了。用別時意趣¹¹⁹解說念佛，不談真言祕密。

¹¹⁵（1）《大智度論》卷 63〈41 信謗品〉（大正 25，505c18-20）：「『空』者即是『清淨』。今色乃至一切種智，一法為首，餘法各各為首，展轉皆清淨。」

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

¹¹⁶ 印順法師著《印度之佛教》〈第七章，第二節〉，pp.131-134。

¹¹⁷ 昭彰：亦作「昭章」。1.昭著；顯著。亦謂使彰明。（《漢語大詞典》（五），p.689）

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

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

¹¹⁹（1）無著造·玄奘譯《攝大乘論本》卷 2（大正 31，141a17-26）：「復有四種意趣，四種祕密，一切佛言應隨決了。四意趣者：一、平等意趣，謂如說言：我昔曾於彼時彼分，即名勝觀正等覺者。二、別時意趣，謂如說言：若誦多寶如來名者，便於無上正等菩提已得決定。又如說言：由唯發願，便得往生極樂世界。三、別義意趣，謂如說言：若已逢

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

（三）大乘三系對於經和論之所重不同，各有價值

這樣，大乘經與大乘論，是各有源流的。

大概說，經是大眾、分別說，也（p.187）有犢子系（一切有系）在內，偏於東南的。大乘論是南北佛教的綜合，有修正淨化大乘經的傾向。可以說，不透過說一切有系，大乘是不重論的。

龍樹學與無著學，是更理想的大乘學，但不能說大乘只有中觀與唯識兩派。這因為龍樹學很逼近性空經，但經中未始¹²⁰沒有不同的見解。

後期的中道大乘經，說真常、唯心、一乘，更與無著學相距很遠，到護法更遠了。

真常唯心，不是虛妄唯識者發展所成；虛妄唯識，卻是從北方佛教的觀點，接受真常唯心，又想淨化他。古人說，經富論貧，¹²¹那過分重視如是我聞了。

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

事實上，龍樹、無著在大乘教中的地位與價值，需要更深的認識。

五、如來為本的佛梵一體

因了中觀學的復興，空有相爭，鬧得興高采烈。但另一機運成熟，新經典又開始流行了。起初，北方的瑜伽師，說自證，談神通，漸漸與北方的咒師有緣。雜亂的流出些

事爾所殞伽河沙等佛，於大乘法方能解義。四、補特伽羅意樂意趣，謂如為一補特伽羅先讚布施，後還毀訾；如於布施，如是尸羅及一分修，當知亦爾。如是名為四種意趣。」

- （2）參見印順法師著《攝大乘論講記》〈第三章，第六節，第一項〉，pp.285-288：「……照字面上講：意趣是別有用意，不單是在文字表面上可以理解的。秘密是不明顯，難以理解。現在用這兩者解說如來說法的深義密意。因此，這兩者定義是：依某一種意義，而為他說法，叫意趣。因這說法，決定能令有情深入聖教，得大利益，叫秘密。這『四種意趣』與『四種秘密』，於『一切佛言』，都『應隨』它所說而給以『決』擇『了』別。現在先說四意趣：……二、『別時意趣』：佛陀為攝受一般懶惰懈怠的眾生，所以方便說：『若誦多寶如來名者，便於無上菩提已得決定』，不會再有退轉。又說：『由唯發願，便得往生極樂世界』。實際上，單單持誦多寶如來的名號，並不能於無上菩提得不退轉；唯憑空口發願，也不能往生西方極樂世界。佛陀的意思，是約另一時間說的，若持誦多寶如來的名號，就可種下成佛的善根；雖然，還不能直登不退，但將來一定要修證菩提。如魚吞了鉤一樣，雖然還在水裡，可說已經釣住了。發願往生極樂也如此，久久的積集福德智慧的善根，將來定能往生極樂。如俗語說：『一本萬利』，並不真的一個錢立刻獲得萬倍的盈利，而是說由這一個本錢，經過長久的經營，才可以獲得萬利。發願為往生之因，念佛為不退之因，佛陀是依這種意思說的。」

¹²⁰ 未始：3.猶沒有；未必。用於否定詞前，構成雙重否定。語氣較肯定句委婉。（《漢語大詞典》（四），p.689）

¹²¹ 印順法師著《如來藏之研究》〈第一章，第一節〉，p.2：「中國佛教是重經的，所以有『經富論貧』的評語。如來藏、佛性法門，傳到重經的中國來，受到中國佛教高度的讚揚。」

雜密，這時間相當的早。南方真常論者的聖典中，密咒的成分也加（p.188）多。

笈多王朝大統一以後，婆羅門教更盛；佛元九、十世紀間，佛教大受摧殘。真常的大乘佛教者，有意的在真常、唯心、一乘的基礎上，使佛法更梵化，更神祕。他總攝大乘空有的成果，融合了世俗的迷信、俗習、甚至房中術。這樣作風，本是婆羅門教所採用，曾經收有復興效果的。

行部、瑜伽部¹²²的密典出現，佛教思想大變，這又移入如來為本的佛梵一體時代了。

接著，南北方佛教都衰，中印佛教，卻在波羅王朝的護翼¹²³下，祕密教發揚到至矣盡矣¹²⁴，無上瑜伽又出現。病態的發展，到了此路不通，創新的源泉也枯了，坐待¹²⁵外道的侵入而滅亡。

（參）結論

一、大乘經是從佛教大眾的共同意識所形成，存有高度的價值

從這經論的出現去看，初期大乘經，可以有想像（無意識的居多）的成分，但不是偽託¹²⁶。他是學有所見，從佛教大眾的共同意識流露出來的妙法。至少，他與聲聞乘的阿毘達磨，有同等的價值。實際上，高得多。

二、大乘三系各有特色，承認三系才能看見佛法之真相

¹²² 聖嚴法師著《印度佛教史》，pp.287-289：

現在將四部密教，略為介紹如下：

- （一）事部：即是雜密，亦稱作密，其修無相瑜伽，即妄以明空性之理，常我的色彩尚不濃。常聚佛、菩薩、神、鬼於一堂，尚未有胎藏界等的嚴密組織。雖結壇場、重設供、誦咒、結印，重於事相，尚未及作觀想。
- （二）行部：亦稱修密，此部以《大毘盧遮那成佛神變加持經》（即《大日經》）（《大正藏》一八·一頁下）為主，以《大日經·住心品》中的：「菩提心為因，悲為根本，方便為究竟」三句為根本。又講十緣生，頗類於《般若經》的性空之說；但在「菩提心」的心中，已帶有常我的色彩。以大悲為本，以隨機的方便而度眾生，實在是表現了大乘佛教的偉大特色。
- （三）瑜伽部：瑜伽部配合行部的方便為究竟而融攝世俗，故以如來做在家相（天人相）的大日為其中心，以金剛手等為其護翼，出家相的釋迦及二乘聖者，被置於外圍，此由胎藏界及金剛界的曼陀羅（Mandala 密壇，修密法的道場），即可以明白。這在理論上，是因大日如來為報身佛，是化身釋迦佛的本尊，本尊應居中心；在實際上，是圓融了外教的群神，且以外教的群神，均為本尊方便攝化的顯現，所以，印度一切的善神惡神，都為密教所攝。由降伏的意念轉為崇拜的意念，乃係出自事事無礙的即事而真，所以本尊應該是在家菩薩相。這可算是大乘密教從心理上做了左道化之大方便的準備。
- （四）無上瑜伽部：這是最高的密法，此法修成，便是即身成就的佛，故在今日的西藏黃教，視無上瑜伽為最難修持的密法。沒有數十年的苦修工夫，阿闍梨也是不教你的。這是經過淨化後的黃教觀念。事實上的無上瑜伽，即是金剛乘法，即是左道密教，即是世俗化的大方便的實際行為。

¹²³ 護翼：庇護。（《漢語大詞典》（十一），p.443）

¹²⁴ 至矣盡矣：贊美之辭。謂達到了無以復加的地步。（《漢語大詞典》（八），p.786）

¹²⁵ 坐待：坐等。（《漢語大詞典》（二），p.1047）

¹²⁶ 偽託：2.指虛構。（《漢語大詞典》（一），p.1676）

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

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

三、聲聞、大乘經論是弟子加以推演、抉擇、攝取而成，皆可稱為佛說

現存的 (p.189) 聲聞經論，大乘經論，如一定要考實佛口親說的，那恐怕很難。這一切，都是釋尊的三業大用，影現在弟子的認識中，加以推演、抉擇、攝取，成為時代意識而形成的。可以稱為佛說，卻不能說那一章，那一句是釋尊親說。盡信書不如無書¹²⁷；離卻糟粕又從那裡去洗鍊精華！古書不易讀，佛典似乎更難了（本節，重排時略有修正）。

陸、從思潮的遞代看大乘

（壹）總說

依多數大乘經的三時教，把五期佛教¹²⁸總束為無常實有的聲聞行，性空幻有的菩薩行，真常妙有的如來行三期。¹²⁹

¹²⁷ 盡信書不如無書：《孟子·盡心下》：「孟子曰：『盡信《書》，則不如無《書》。吾於《武成》，取二三策而已矣。』」《武成》，《書》篇名，謂武王伐紂，殺人流血漂杵，孟子以為不足信。後泛指不要拘泥於書本的記載。（《漢語大詞典》（七），p.1453）

¹²⁸ 印順法師《華雨集》（第四冊），pp.6-7：「我在《印度之佛教》中，分為五個時期：一、聲聞為本之解脫同歸；二、菩薩傾向之聲聞分流；三、菩薩為本之大小兼暢；四、如來為本之菩薩分流；五、如來為本之佛梵一如。這五期中，一、三、五，表示了聲聞、菩薩、如來為主的，也就是修聲聞行，修菩薩行，修如來行，有顯著不同特色的三大類型；第二與第四期，表示了由前期而演化到後期的發展過程。在《說一切有部為主的論書與論師之研究》〈自序〉，又以『佛法』，『大乘佛法』，『秘密大乘佛法』——三期來統攝印度佛教。『佛法』中，含攝了五期的初期與二期，也就是一般所說『原始佛教』與『部派佛教』。『大乘佛法』中，含攝了五期的第三與第四期，我通常稱之為『初期大乘』與『後期大乘』。約義理說，『初期大乘』是一切皆空說，『後期大乘』是萬法唯心說。『秘密大乘佛法』有顯著的特色，所以別立為一類。」

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

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

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

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

（2）《究竟一乘寶性論》卷1〈1 教化品〉（大正 31，822a12-19）：

善男子！諸佛如來，亦復如是。善知不淨諸眾生性，知己乃為說無常、苦、無我、不淨，為驚怖彼樂世眾生，令厭世間，入聲聞法中。而佛如來不以為足，勤未休息，次為說空、無相、無願，令彼眾生少解如來所說法輪。而佛如來不以為足，勤未休息，次復為說不退法輪，次說清淨波羅蜜行，謂不見三事，令眾生入如來境界。

這三個時代思潮的代興¹³⁰，是前一思潮發揚到極高的時候，後一思潮已潛在的形成；前一思潮將衰落，後者就立刻用新的姿態飛快的發展起來，形成新的時代。三時中，性空幻有的菩薩行，是根本結集聖典的正常開顯；真常妙有的如來行，卻因為適應而多少有點離宗。這是可以諍論的，再為一談。（p.190）

（貳）詳明

一、無常實有的聲聞行

（一）佛世的三法印是行踐的理性，然初期聲聞行者，在認識上有厭離的情緒

佛世的佛教，是無限差別而一味的。三法印，在釋尊的證覺中，自然是一貫無礙。從初期聖典所表現的看來，這是行踐的理性¹³¹，是厭苦、離欲、向滅的法則，是知苦、斷集、證滅的所修聖道的歷程。

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

（二）三法印實是依緣起而開顯的，因著重不同而有聲聞與菩薩之差別

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

1、聲聞從緣起生滅相去看，故見他的歷別而三法印分離

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

2、菩薩從緣起的生滅徹見寂滅，故三法印即是一實相印

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

132

（3）《大方等大集經》卷3（大正13，21c），《大哀經》卷6（大正13，439c）。

¹³⁰ 代興：謂更迭興起或盛行。（《漢語大詞典》（一），p.1137）

¹³¹ 理性：3.道理。（《漢語大詞典》（四），p.571）

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

（2）印順法師著《成佛之道》（增註本），p.145：「一般以為：四諦與緣起，是小乘法。不知

3、小結

一從差別的見地，漸入而會歸一滅；一從無別的見地，見性空而遍通三法印。

古人說的拙度¹³³、巧度¹³⁴，¹³⁵也只是這個。這樣，生滅相即寂滅性，生死即涅槃，不妨離聲聞厭離行而別走菩薩等觀的性空行了！

（三）大乘性空法門的發揚，是開顯根本聖典之深意，闡發釋尊正覺的本懷

我們的見解，《第一義空經》¹³⁶，《大（p.191）空經》¹³⁷等，本是聖典舊物¹³⁸。所以性空門的發揚，決非否定，抨擊¹³⁹根本的聖典，反而是開顯他。即空的一切，只是蘊、界、處、緣起等；無我（三解脫門）是入道的不二門；無餘涅槃，是三乘共證而究竟的；但為菩薩說，而二乘也應該列席學般若。

這一切，是怎樣的闡發釋尊正覺的本懷，不違舊來的聲聞行！

二、性空幻有的菩薩行

（一）三法印是依緣起的「生滅」與「寂滅」而開展，在同一空性中，顯示無我與涅槃二義

第二期是無我法印的開顯，第三期是涅槃法印的開顯：我曾這麼說，但大有語病，

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

（3）參見印順法師著《勝鬘經講記》，p.210-220。

¹³³ 《佛光大辭典（四）》，p.3267：「拙度為『巧度』之對稱。指拙鈍之濟度法，用以批判小乘之觀法。」

¹³⁴ 《佛光大辭典（二）》，p.1897：「巧度：即菩薩之觀法。相對言之，小乘之觀法，則稱拙度。度，即度越生死之一切行法。」

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

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

¹³⁶ 《雜阿含經》卷13（335經）（大正2，92c12-26）：「……云何為第一義空經？諸比丘！眼生時無有來處，滅時無有去處。如是眼不實而生，生已盡滅，有業報而無作者，此陰滅已，異陰相續，除俗數法。耳、鼻、舌、身、意亦如是說，除俗數法。俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起，如無明緣行，行緣識……廣說乃至純大苦聚集起。又復，此無故彼無，此滅故彼滅，無明滅故行滅，行滅故識滅……如是廣說，乃至純大苦聚滅。比丘！是名第一義空法經。……」

¹³⁷ （1）參考《中阿含經》卷49〈1雙品〉《191大空經》（大正1，738a5-740c3）。

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

（3）印順法師著《空之探究》〈第一章，七、空與空性〉，pp.50-54。

¹³⁸ 舊物：3.先人的遺物；原來所有之物。（《漢語大辭典》（八），p.1300）

¹³⁹ 抨擊（pēng ㄆㄥ）：用言論攻擊或批評。（《漢語大辭典》（六），p.449）

容易起誤會。

要知三法印是依緣起的生滅與寂滅而說的，法印有三，生滅與不生滅，卻只有二義。

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

（二）由諸法無我貫通生滅與寂滅二邊；從「空性」與「無生」來顯示涅槃

1、諸法無我貫通生滅與寂滅二邊

這第一、法印有三，生滅與寂滅只有二。

諸法無我是遍通的，從生滅邊說，無常是相續中的非常，無我是和合中的非實。從寂滅邊說，無我約所無說，寂滅約所無的當處說。

性空行，就是從無常的非實自性中，離自性而見空寂。

2、從無常無我中去體現涅槃

第二、在聖典中，涅槃是不許擬議¹⁴⁰的。因為一切是有餘的，是世間的（p.192）；如用世間的去作著相的描寫擬議，那就必然要神化。他只能從無常無我中去體現，要加以言說思惟，只能說空、無、非、不、離。

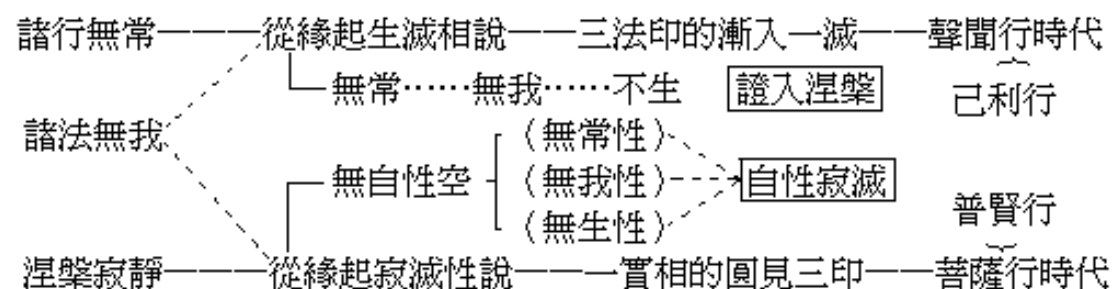
3、從「空性」（實有非有）與「無生」（生者不生）來顯示涅槃

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

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

（三）小結

所以說三時思潮的遞代，是三法印的次第開顯；這在後期的大乘者，他們確是自覺為發揮真常妙有的大寂滅的，其實卻不盡然。（p.193）



三、真常妙有的如來行

（一）真常妙有的意涵

¹⁴⁰ 擬議：1.揣度議論。多指事前的考慮。2.比擬。（《漢語大詞典》（六），p.939）

什麼是真常妙有？就是說，空是無其所無，因空所顯性，卻是超越的大實在。這在性空幻有發揚的時代，有見根深的學者，不見一切如幻，一切唯名，一切性空，他是很可以把性空誤會作顯示真常的。

天台家說，通教的幻有即空，如因空而見非空非不空（不離一切法的外在）的，是但中¹⁴¹；如因空而見非空非不空，而空而不空，空中具足一切法的（不離一切法而內在的），那是圓中¹⁴²了。

含中¹⁴³二諦¹⁴⁴，不是三乘共空的本義，是真常論者的一種看法，一種解說，很可以看出從空到不空的思想過程。

難怪真常論者的心目中，《華嚴》、《般若》等都是真常，說空是為了破外道小乘。¹⁴⁵

（二）真常妙有論的特徵

從空而入的，是大實在，是一切法的實體，與諸佛法身平等平等。他是凡聖一如的，

-
- ¹⁴¹（1）明·智序述《教觀綱宗》卷 1（大正 46，940a16-19）：「中道又分為二：一者但中，唯有理性，不具諸法，見但中者，接入別教。二者圓中，此理圓妙，具一切法。見圓中者，接入圓教，就此被接。」
- （2）聖嚴法師著《天台心鑰》，p.242：「所謂中道，又分兩種：1.但中，唯有理性之體，不具諸法之相；若見但中者，便被接入別教。2.圓中，此理圓融，故亦具一切諸法之相；若見圓中者，便被接入圓教。」
- （3）吳汝鈞編著《佛教思想大辭典》，p.267：「但中：天台宗立空、假、中三諦，以空、假有絕對意義。又若能遠離就片面或一端來理會一切存在的想法，超越以本體為言說思慮的對象的思考，這即是中諦。而這中諦，在化法四教中，有別教與圓教的說法。就別教來說，三諦各有其獨立性，其中，空、假二諦是現象層面，中諦是本體層面；後者即是但中。又稱單中。而在圓教中，三諦並不相互孤立，而是一諦即具足三諦，圓融無礙，所謂即空即假即中，這中諦即是不但中。」
- ¹⁴² 吳汝鈞編著《佛教思想大辭典》，p.471：「圓中：天台宗以為，別教的中道之理，雖是如來藏自性清淨心不有不無的中道，但猶單指理方面；圓教的中道之理，所謂圓中，非單是指理方面，卻是即事而顯中道，法界圓備。即是圓教的中道，作為真理，本質上具足諸法，諸法可說是真理的一部分。這種攝具諸法的圓義，最為飽滿充實。」
- ¹⁴³ 吳汝鈞編著《佛教思想大辭典》，p.270：「含中：空與有這兩個原理，含有中道的不偏不倚之理在。」
- ¹⁴⁴ 聖嚴法師著《天台心鑰》，p.217：「6.『兩種含中二諦』：《釋義》第二十二條對此的詮釋是說，所謂兩種含中二諦，便是通含別、通含圓的兩種俗真二諦。（1）所謂通教含別教，即以幻有為俗諦，仍如前註所說；幻有即空、不空為真諦，而此即空、不空之理，即是真如，其實體不空，故此即空、不空，能為眾生的迷悟所依，因此，在真諦之中，便含有別教的中道理體，所以名為通含別之二諦。（2）所謂通教含圓教，亦以幻有為俗諦，乃如前註所說；幻有即空為真諦，而此即空之理，即是如來藏，亦名為空如來藏，亦名不空如來藏；名空之時，此空即具一切法，一切法皆趣此空；言不空之時，此不空亦即具一切法，一切法皆趣此不空。如是則於真諦之中，含有圓教的圓空圓中道理，故名為通含圓之二諦。」
- ¹⁴⁵（1）印順法師著《中觀論頌講記》〈懸論〉，p.26：「中國的三論宗、天台宗，都把現空交融的無礙，與真常論者空而實不空妙有的思想合流。根本的差異點在：性空者以為空是徹底究竟的，有是緣起假名的；真常者以為空是不徹底的，有是非緣起而真實的。」
- （2）印順法師著《中觀論頌講記》〈25 觀涅槃品〉，pp.496-497：「真常論者說：涅槃有二義：一、空義，是空卻一切戲論妄見；二、不空義，是常住真實不變的。真常不變，是微妙的妙有，所以說非無；戲論妄見，是虛幻不實，可以說非有。」

染淨不變的。

雖是萬有的實體，遍一切一味，但為了無始妄染，使他局促在狹小的世界中（或者閉鎖在肉團心中）。他是生死中作業受苦樂者，在蘊界處中，為三毒所染，但還是常住的，周遍的，清淨的，真實的；像礦中的金性，穢物中的摩尼。他是陰界六入（在有情身）中的至善妙明；不即五蘊不離五蘊的真我。

他叫如來藏，如來界，如來性，佛性……；他與心性（p.194）本淨合流，所以也叫圓覺，本覺，常住真心。他是常住，非無常；他是具足恆沙淨德的不空；他不從緣生，不如幻化。無常，空，這都是世間虛幻的緣起，他決不能如此。他有時也叫空性，這是因他不與妄染相應，因離妄而證。也可以叫無我，這是無即蘊我與離蘊我，他實在是真我。

把從空所顯的大實在（妙有）作為核心，他本身具足一切；清淨聖德，是從他開顯出來，不是新生；熏習，那不過引發而已。他具足一切清淨功德，必然要走到佛智常住，菩提本有。

這可不能不罵無常是外道，譏笑無我是舊醫用乳。¹⁴⁶真常妙有論的特徵如此，他是

¹⁴⁶ 印順法師著《如來藏之研究》〈第五章、第三節〉，pp.136-139：

這一被稱為「不思議我」、「大我」、「真我」的法門、對於傳統及初期大乘的佛教界，無疑的會引起震驚，引起懷疑。懷疑的是：印度自有佛教以來，一貫的宣說「無我」，而現在卻說非有我不可。「我」是印度神教固有的，現在佛法也說有我，與印度的神學有什麼差別？對於這些疑問，《大般涅槃經》盡量的用比喻來解說。現在說我，與過去說無我的關係，《大般涅槃經》卷2，舉了舊醫與新醫，治病用乳的比喻（大正12，378c21-379a3）說：「我為醫王，欲伏外道，……是故如來於佛法中，唱說無我。為調（伏）眾生故，為知時故，說是無我。有因緣故，亦說有我，……非如凡夫所計吾我。……是故說言諸法無我，實非無我。何者是我？若法是實、是真、是常、是主、是依，性不變易者，是名為我」。經文的意思是：為了破斥凡夫外道的我，所以說無我。凡夫外道的我，「如蟲食木，偶成字耳」，其實並不理解，只是妄執。為了破凡夫外道而說無我，其實不是沒有我。什麼是我？經上舉出了是常、是主等定義，以為這才是真我。經上又舉了苦毒塗乳的比喻：小兒有病，不適宜服乳，所以在母乳上塗了苦味，說乳是毒的，吃不得的。等到小兒病好了，又讓他服乳。這比喻所比喻的，如《大般泥洹經》卷5（大正12，883c3-6）說：「如來誘進化眾生故，初為眾生說一切法修無我行。修無我時，滅除我見；滅我見已，入於泥洹。除世俗我，故說非我方便密教，然後為說如來之性，是名離世真實之我」。先禁乳，後服乳；先說無我，今說有我。上來兩則的用意，是一樣的。過去為什麼不說真我？只為了根機的不適合。一向沒有聽說過，所以如來藏法門，被稱為「方等祕密之藏」，表示了過去沒有公開宣說的事實。

如來藏我與印度外道所說的我，到底有沒有關係？《大般涅槃經》是認為有關的。如經說：「所有種種異論，咒術，言語文字，皆是佛說，非外道說」。這一見解，是如來藏說者的信念，也可說是大乘共通的見解。印度文化，文化中的善法，連咒術、文字學在內，都是佛說的。這當然是過去佛說過的，不過流傳人間久了，有些不免被誤解了，這才演變為，印度種種的宗教神學。如印度教說有我，現在佛法也說我；外道說是從佛法中來的，佛法說有我，當然會與神教相同。不過外道雖說有我，在理解上不免錯誤了。外道說我，是多種多樣的，如經說：「凡夫愚人所計我者，或言大如拇指，或如芥子，或如微塵」。「凡夫愚人說言：一切有我。……我相大如拇指，或言如米，或如稗子。有言：我相住在心中，熾然如日」。如來藏我，「具三十二相，八十種好，結加趺坐」，當然與外道所說的不同。《涅槃經》又舉刀比喻：有人只聽說刀，雖說刀而不知刀的真相；有的見了刀，才說有刀。聽說有刀，雖不

什麼？是梵？是我？回顧根本的聖典，渺不相及。在初期大乘經中，也不能容許。有人說，這是不共大乘。是的，這確是不共的。

（三）真常妙有的思想是歷史的事實，龍樹與無著系都有批評與修正他——二者一貫的精神

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

龍樹說得徹底，這是梵王的舊說。¹⁴⁷

無著系不談如來藏藏識，專從唯妄唯染的賴耶談起；不直談圓成實的妙有，卻從依他起的自相有說起；給如來藏以新的解說，雖不能（p.195）徹底，到底淨化得多。¹⁴⁸他的後學，對真常顯現諸法的思想，永遠在反對，也有評責真心系為妄說的。

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

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

我把印度的佛教史，分為無常、性空與真常，對真常多少有點指摘¹⁴⁹，這在自己，覺得是繼承龍樹、無著一貫的精神。時代不同，他的病更深，不免說得更徹底。

但虛大師批評我，將馬鳴、龍樹、無著的一貫，糅¹⁵⁰成支離破碎了。

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

知刀的真相，到底是從真刀來的，不過沒有親見而只憑傳說吧了！這是說，外道說我與佛法說我，是同一來源，只是外道憑傳說，誤解而沒有真知。依據這一比喻，可見印度神我所說的我，從佛法中來，而不是佛法所說的我，從外道中來；這真是非常巧妙的解說！好在古佛所說，是不能從歷史去證明的。印度神教所說的我，並不只是「大如拇指」，「小如微塵」，……。奧義書（Upaniṣad）說我是常、是樂、是知，也說周遍清淨，與「是實、是真、是常、是主、是依」的如來藏我，確是非常相近；特別是如來與如來藏我，梵與我的關係。

佛經說：外道所說的我，是從佛法中來的，事關過去佛所說，只可以信仰，而不能從歷史去證明。反之，在現實世界中，印度神教先說有我，釋尊否定他們，建立無我的宗教；到西元二、三世紀，佛教才宣說如來藏我，卻是歷史的事實。所以《大般涅槃經》的比喻與解說，只能說是信仰而已。《楞伽經》說：「開引計我諸外道故，說如來藏」。佛教為了適應印度神教文化，為了誘化主張有我的外道們，使他們漸入佛法，所以方便的宣說如來藏我，這也許更符合佛教方便適應的事實！

¹⁴⁷ 《大智度論》卷31〈1序品〉（大正25，288c29-289a5）：

問曰：有為法中，常相不可得，不可得者，為是眾生空？為是法空？

答曰：有人言：「我心顛倒，故計我為常，是常空則入眾生空。」

有人言：「以心為常，如梵天王說：是四大，四大造色悉皆無常，心意識是常。是常空，則入法空。」

¹⁴⁸ 印順法師著《如來藏之研究》〈第七章、第一節〉，pp.188-189。

¹⁴⁹ 指摘（zhāi ㄓㄞˊ）：1.亦作「指謫」。挑出錯誤，加以批評。（《漢語大詞典》（六），p.582）

¹⁵⁰ 糅：2.混雜；混和。（《漢語大詞典》（九），p.234）

的大乘經論，蓋無問題。」¹⁵¹不過，總以龍樹以前的馬鳴作《起信論》為理由，維持先真常而後性空的見地。我想，龍樹以前的馬鳴，有沒有作《起信論》，這在今日，應該是共明的事實，不必再勞研討的了！（p.196）

柒、從大乘的內容看大乘

（壹）總說

大乘學的內容，確實一言難盡！現在從兩點去看：

一、世間集滅的解說，二、佛陀行果的讚仰。

（貳）詳釋

一、世間集滅的解說

（一）與初期聖典的相同處

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

（二）與初期聖典的差別處

但也有差別：

像聲聞行者，是一切法向緣起的生滅，多從差別的觀點說。大乘學是一切法趣空，特別從空寂無二的觀點說。這是正常的開顯，上面已略為談到。

還有，無常、苦迫的世間，不是說非無常、非苦，卻不像聲聞者的急求厭離，說更應該為眾生的無常與苦而努力。

另又提出一種清淨的他方佛土，這是初期佛教中北俱盧洲、彌勒淨土等的精製。仗佛菩薩的力量，等死了去享受，這決非淨土教的本義。主要是往生淨土，在良好的環境中，修學到不退菩提。但如了解他是菩薩與同行、同願者廣修善法而出現的，提供優美的理想，促使他在人間實現，這就很有意義了。並且，穢濁的人間，在大乘經中，也常（p.197）是清淨的，常是從穢土而轉淨土的，淨土不就是人間的淨化嗎？

二、佛陀行果的讚仰

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

（一）菩薩之廣大行——佛的因行

我覺得，大乘的真價值，大乘的所以可學，不在世間集滅的解說，卻在這菩薩的大行。

菩薩學一切法，有崇高的智慧。度一切眾生，有深徹的慈悲。他要求解脫，但為了眾生，不惜多生在生死中流轉。冷靜的究理心，火熱的悲願，調和到恰好。他為法為人，犧牲一切，忍受一切，這就是他的安慰，他的莊嚴了！他只知應該這樣行，不問他與己有何利益。

¹⁵¹ 參見太虛大師著《太虛大師全書 十六編 書評》，p.125。

那一種無限不已的大精進，在信智、悲願的大行中橫溢出來，這確是理想的人生了。菩薩比聲聞更難，他是綜合了世間賢哲（為人類謀利益）與出世聖者（離煩惱而解脫）的精神。他不厭世，不戀世，儘他地覆天翻，我這裡八風不動；但不是跳出天地，卻要在地覆天翻中去施展身手。上得天（受樂，不被物欲所迷），下得地獄（經得起苦難），這是什麼能耐！

什麼都不是他的，但他厭惡貧乏。他的生命是豐富的，尊貴的，光明的。他自己，他的同伴，他的國土，要求無限的富餘¹⁵²，尊（p.198）嚴，壯美；但這一切，是平等的，自在的，聖潔的。

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

有人說：叔本華的悲觀哲學，¹⁵³到尼采的超人論，¹⁵⁴看來不同，而尼采卻真是叔本華精神的繼承發揚者。

大乘佛教，仰宗釋尊的大雄，從聲聞佛教中透出來，也實在如此。這其中，從獨善的己利行，到兼濟¹⁵⁵的普賢行，是一個重要的轉捩點。這像《淨名經》¹⁵⁶，《華嚴》

¹⁵² 富餘：足夠而有剩餘。（《漢語大詞典》（三），p.1571）

¹⁵³ 叔本華的悲觀主義有時被解釋是受他的家庭環境因素而造成的。他的父親易怒而憂鬱，他的母親自私而冷漠，但這不是從他的哲學層面上來談討的。

叔本華的形上學構建於兩個基礎概念之上：一是表象和意志雖然是同一的，並且共同構成世界，但意志是決定性的，任何表象都只是意志的客體化；二是意志永遠表現為某種無法滿足又無所不在的欲求。於是世界本質就是某種無法滿足的欲求，所以從邏輯上說，它永不可能被滿足。所以如果不能滿足的欲求是某種痛苦，那麼世界就無法擺脫其痛苦的本質。人們只是永遠試圖使自己的欲求滿足，但這種滿足卻更加證明和顯現了意志本身，這被叔本華認為是世界上最悲哀的事情。所以他認為無論一個人是樂天派還是悲觀派，都不能擺脫根本上的痛苦，樂天派只是對現實的躲避，是自我欺騙所造成的假象。所以對悲觀主義的懷疑者們只能從叔本華的形上學上進行爭論而不是爭論悲觀主義本身。

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

¹⁵⁴ 超人是德國哲學家尼采所提出的著名理論，這是他對人的理想典範。但這個理論往往遭受誤解，像希特勒就自認為是尼采口中的超人。尼采在他的著作中描述超人：「超人就是這大海，在他裡面你的大輕蔑將被融入。」

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

¹⁵⁵ 兼濟：調使天下民眾、萬物咸受惠益。（《漢語大詞典》（二），p.158）

的〈入法界品〉¹⁵⁷，表顯得特別明顯。

（二）一切諸佛之妙果

說到佛果，我在《印度之佛教》說過，從現實人間的釋尊，到萬德莊嚴的法身佛，也是從本生談的啟發而來。¹⁵⁸大眾系已經成立，不是大乘學者新創。

大抵現證法性以前的菩薩（般若道），常人是可隨分行踐的。成聖以上，可以看作人生的終極理想。好在大乘行者，在無限不已的前進過程中，不急求斷惑而證實際（後期佛教，聲聞的急證思想復活，這才使大乘逆轉）。

我以為大乘學者，不該專在判地位，講斷證上下工夫，或專在佛果妙嚴上作玄想。這是神學式的整理，僅能提高信願，而不能指導我們更正確深刻的體解法相，也不能使行踐有更好的表現。也不該專（p.199）在事理上作類於哲學¹⁵⁹的研究，他使我們走上偏枯¹⁶⁰的理智主義，或者成一位山林¹⁶¹哲學者。

大乘經不可不讀，自然要會讀。大乘經是行踐中心的；讀者應體貼菩薩的心胸，作略，氣象。有崇高的志願，誠摯的同情，深密的理智，讓他在平常行履中表現出來！使佛法能實際而直接的利濟人群。自然，初學者作一期的專修，調伏自己，淨化自己，充實自己，也是必需的。

（參）結說

其他，關於內外、天人之際，我想另外討論。

還有，大乘經中的人物敘述，時地因緣，是不必把他看為史實的。這些，不是理智所計較的真偽，是情意所估計的是否，應從表象、寫意的心境去領略他（與大乘論不同）。他常是一首詩，一幅畫，應帶一付藝術的眼光去品鑑他。「明月向我微笑」，「天為催詩放雨來」，這在藝術的境界中，該不是妄語吧！要讀大乘經，藝術的修養是必要的。懂得一點神話學，民俗學，有一點宗教的情緒才行。否則，不是「闢佛¹⁶²者迂」，就是「佞

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

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

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

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

（3）印順法師著《青年的佛教》〈青年佛教參訪記〉，pp.21-135。

¹⁵⁸ 參見印順法師著《印度之佛教》〈第八章，第三節〉，pp.145-149。

¹⁵⁹ 哲學：源出希臘語 *philosophia*，意即愛智慧。社會意識形態之一，是關於世界觀的學說。是自然知識和社會知識的概括和總結。哲學的根本問題是思維和存在、精神和物質的關係問題，根據對這個問題的不同解釋而形成兩大對立派別：唯心主義哲學和唯物主義哲學。（《漢語大詞典》（三），p.352）

¹⁶⁰ 偏枯：2.偏於一方面，照顧不均，失去平衡。（《漢語大詞典》（一），p.1565）

¹⁶¹ 山林：2.借指隱居。（《漢語大詞典》（三），p.774）

¹⁶² 闢佛（pì fú）：斥佛教，駁佛理。（《漢語大詞典》（十二），p.174）

佛¹⁶³者愚」！（p.200）

捌、什麼是初期的大乘經

（壹）判別初期大乘經之基本精神

我只能說什麼是比較初期的大乘經，不能說那一部是佛口親說的。這在上面的解說中，大概已能相當了解了。凡是大部的典籍，都不是一時編集的；有先出的，有後出的，也有後出而羈入¹⁶⁴先出中的。這不容易考察判明，要認識初期大乘佛教的基本精神以後，才能分別出來。

（貳）初期的大乘經

一、《般若經》

（一）時間傳出的先後

譬如《般若經》，這是一部比較初期的。

但龍樹所知的，只有三部，就是奘譯的第一會、第二會、第四會。

到羅什來時，他的弟子僧叡，已說有四部，這加了《金剛般若》了。

似乎是同時在西北譯出的《仁王般若》，已說有五部了。

元魏菩提流支的《金剛仙論》¹⁶⁵，就說八部般若。

唐玄奘譯的，更多到十六會¹⁶⁶。¹⁶⁷

¹⁶³ 佞佛（nìng ㄋㄧㄥˋ ㄈㄨˊ）：諂媚佛；討好於佛。後以為迷信佛教之稱。（《漢語大詞典》（一），p.1222）

¹⁶⁴ 羈入（chàn ㄔㄢˋ ㄣˊ）：攬入。（《漢語大詞典》（九），p.195）

¹⁶⁵ 《中華佛教百科全書（六）》，p.3080：「金剛仙論：十卷。元魏·菩提流支譯。又名《金剛仙記》、《仙記》。收在《大正藏》第二十五冊。係天親《金剛般若波羅蜜經論》之註疏。即將《金剛般若波羅蜜經論》分科為序分、善護念分、住分、如實修行分、如來非有為相分、我空法空分、具足功德校量分、明一切眾生有真如佛性（顯性分）、利益分、斷疑分、不住道分、流通分等十二分而加以疏釋。」

¹⁶⁶ 玄奘法師譯的十六會《大般若經》分為：

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

第2～3會《中品般若》共137卷：

第2會：〈共85品〉（大正7，1b2-426a15）。

第3會：〈共31品〉（大正7，427b2-756a25）。

第4～5會《小品般若》：共28卷：

第4會：〈共29品〉（大正7，763b2-865a27）。

第5會：〈共24品〉（大正7，865c2-920b17）。

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

第7會：《文殊般若》共2卷（大正7，964a21-974b2）。

第8會：《那伽室利般若》共1卷（大正7，974c2-979b24）。

第9會：《金剛般若》共1卷（大正7，980a2-985c25）。

第10會：《理趣般若》共1卷（大正7，986a24-991b9）。

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

¹⁶⁷ （1）詳參印順法師著《初期大乘佛教之起源與開展》〈第十章，第一節，第一項〉，pp.592-598：二部：即《道行般若經》與《放光般若經》，古人稱此為「小品」與「大品」。

但後來，還有《帝釋問般若》、《開覺自性般若》等。

（二）閱讀之次第

從這累代¹⁶⁸遞增看來，我們要讀初期的般若經，應先讀十六會中的前五會。前五會事義不同，文字的廣略，差得很遠。四五兩會，直從佛命須菩提說般若起，轉教菩薩，反映聲聞中的先見者，用大乘法教化在家弟子，而聲聞集團，反而還（p.201）不能接受。

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

二、其他

我以為，《華嚴經》應先讀〈淨行品〉、〈十住品〉與〈入法界品〉。

《淨名經》，《諸法無行經》¹⁶⁹，《思益梵天所問經》¹⁷⁰，《持世經》¹⁷¹，《大樹緊那羅

三部：上本、中本、下本。

四部：三部外，加一部六百偈本。更有說法是：三部以外加《金剛般若》。

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

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

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

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

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

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

¹⁶⁸ 累代：歷代，接連幾代。（《漢語大詞典》（九），p.788）

¹⁶⁹ 《中華佛教百科全書（九）》，p.5509：「諸法無行經：二卷。後秦·鳩摩羅什譯。收在《大正藏》第十五冊。係基於般若空思想之立場，論破有關佛教實踐道的固定見解，說明中道之諸法實相的經典。與隋·闍那崛多譯《諸法本無經》三卷、北宋·紹德等譯《大乘隨轉宣說諸法經》三卷為同本異譯。」

¹⁷⁰ 《中華佛教百科全書（六）》，p.3309：「思益梵天所問經：四卷。姚秦·鳩摩羅什譯。又作《思益梵天問經》、《思益義經》，略稱《思益經》。係敘述佛為網明菩薩及思益梵天等諸菩薩，說諸法空寂之理。收在《大正藏》第十五冊。同本異譯有西晉·竺法護譯《持心梵天所問經》四卷、北魏·菩提流支譯《勝思惟梵天所問經》六卷等，二經亦皆收於《大正藏》第十五冊。全書品數依大藏版本之不同而異，高麗藏本分〈序品〉、〈四法品〉、〈分別品〉、〈解諸法品〉、〈難問品〉、〈問談品〉、〈談論品〉、〈論寂品〉、〈仿行品〉、〈志大乘品〉、〈行道品〉、〈稱歎品〉、〈詠德品〉、〈等行品〉、〈授不退轉天子記品〉、〈建立法品〉、〈諸天歎品〉、〈囑累品〉等十八品。」

王經》¹⁷²，《首楞嚴三昧經》¹⁷³，《無盡意經》，《寶積經》的〈迦葉會〉，《瓔珞經》，《華首經》¹⁷⁴，《六度集經》¹⁷⁵；再加讀《賢護經》¹⁷⁶，《阿閼經》，《大阿彌陀經》¹⁷⁷等。

¹⁷¹ 《中華佛教百科全書（六）》，p.3316：「持世經：四卷。姚秦·鳩摩羅什譯。又作《法印經》。收在《大正藏》第十四冊。本經係佛應持世菩薩所問：『云何菩薩能知諸法實相，亦善分別諸法相？云何得念力轉身成就不斷念，乃至得無上菩提？』佛隨問開示，答下列法門：五陰、十八性、十二入、十二因緣、四念處、五根、八聖道分、世間出世間、有為無為法，並說過去諸佛本事。」

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

（2）《中華佛教百科全書（三）》，pp.827-828：「大樹緊那羅王所問經：四卷。姚秦·鳩摩羅什譯。又作《緊那羅王經》、《大樹緊那羅經》、《大樹緊那羅王經》、《說不可思議品》。收於《大正藏》第十五冊。本經內容以般若空思想宣示大乘菩薩行，並說空、無相、無願，高唱般若波羅蜜，重視積極救濟眾生，力說方便波羅蜜。此一傾向，與以般若為背景，肯定現實生活，對小乘教徒積極宣揚大乘菩薩道的《維摩經》立場頗為類似。本經雖然依空性說諸法及眾生平等，但卻有轉女成男之思想。此與《維摩詰經》的男女平等觀仍稍有不同。西元二世紀時，本經曾由支婁迦讖譯出，名為《純真陀羅所問如來三昧經》，而印度·龍樹的《大智度論》卷十七也曾提及本經，由此看來，本經可能是大乘初期的作品。」

¹⁷³ 《中華佛教百科全書（六）》，p.3457：「首楞嚴三昧經：二卷。後秦·鳩摩羅什譯。又稱《首楞嚴經》、《舊首楞嚴經》。收在《大正藏》第十五冊。此經與唐代般刺蜜帝所譯的《大佛頂首楞嚴經》（即通常所謂的《楞嚴經》）內容所述並不相同，然而常被誤以為係一經之同本異譯。『首楞嚴三昧』是梵語，又作首楞伽摩三昧。意譯勇健定、健行定、健相定。菩薩得此三昧，則諸煩惱及惡魔皆不得破壞之，並且恰如大將率領兵眾，一切三昧悉皆隨從。此經內容敘述佛應堅意菩薩及舍利弗所問，為說首楞嚴三昧法，並示現其威力，且以百句義解釋此三昧，並列舉化度魔女、彌勒之神通以揭示此三昧的神變不思議功德。」

¹⁷⁴ 《中華佛教百科全書（七）》，pp.4455-4456：「華手經：十卷。姚秦·鳩摩羅什譯。又稱《華首經》、《攝善根經》、《攝諸善根經》、《攝諸福德經》、《攝福德經》等。收在《大正藏》第十六冊。全書計有三十五品，敘述佛在王舍城，對舍利弗、目犍連等阿羅漢，及跋陀婆羅、寶積等菩薩，現大神變，十方菩薩見光聞聲而來集，以華供養佛。此即經名之由來。經中述及初期大乘一切法相、毀訾菩薩道所得之苦報、護持大乘之功德福報、依大菩薩行所得之位不退轉、造像及供養塔之功德等。主張真俗一貫法門。按，《佛名經》卷一、《大智度論》卷十、卷三十三、卷四十六、卷一百等，曾揭示此經之經名，可知此經係一甚古之經典。」

¹⁷⁵ 《中華佛教百科全書（三）》，pp.1158-1159：「六度集經：八卷。三國時代吳·康僧會在太元元年至天紀四年間（251～280）所譯出。又稱《六度集》、《六度無極經》、《度無極經》、《雜度無極經》。收在《大正藏》第三冊。本經收錄多種本生經及各種本生故事，依六波羅蜜之次第分類，與其他本生經之雜然列舉不同。內容分六章，即（1）布施度無極章，（2）戒度無極章，（3）忍辱度無極章，（4）精進度無極章，（5）禪度無極章，（6）明度無極章。其中，第一章中之〈普施商主本生〉及〈須大拏經〉分別相當於劉宋·求那跋陀羅譯的《大意經》、西秦·聖堅譯的《太子須大拏經》。第二章中之〈太子墓魄經〉相當於後漢·安世高譯的《太子墓魄經》及西晉·竺法護譯的《太子墓魄經》。〈頂生聖王經〉相當於宋·施護等譯的《頂生王因緣經》。第三章中之〈睽道士本生〉相當於西晉譯者佚名的《睽子經》及西晉·聖堅譯的《睽子經》。第四章中之〈修凡鹿王本生〉相當於吳·支謙譯的《九色鹿經》。」

¹⁷⁶ 印順法師著《初期大乘佛教之起源與開展》〈第十一章，第二節，第二項〉，p.839：「《般舟三昧經》，為念佛法門的重要經典。現存的漢譯本，共四部：一、《般舟三昧經》，一卷，漢支婁迦讖（Lokarakṣa）譯。二、《般舟三昧經》，三卷，支婁迦讖譯。三、《拔陂菩薩經》，一卷，失譯。四、《大方等大集賢護經》，五卷，隋闍那崛多（Jñānagupta）譯。前二部，都傳說為支婁迦讖譯，經近代學者的研究，意見略有不同。」

¹⁷⁷ 《中華佛教百科全書（二）》，p.699：大阿彌陀經：

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

（參）結說

如對這一類初期（自然也有先後）的聖典，¹⁷⁸得一根本而扼要的認識，再去讀後期的聖典，那更好的闡述、發揮，或開始轉變，就多少有點判別力了！有關大乘的問題極多，我們來多多研究，多多的去理解他吧！佛法的真相，等待著我們的發掘！

- （一）二卷。宋·王日休校輯，成書於紹興三十二年（1162）。是合糅比對《無量壽經》四種異譯（支識《無量清淨平等覺經》、康僧鎧《無量壽經》、支謙《阿彌陀過度人道經》、法賢《無量壽莊嚴經》）的校輯本。收在《大正藏》第十二冊。上列四譯大旨雖同，但內容頗有差異，或繁冗，或簡略，或有失本意，因此校輯者禱求觀音菩薩冥助而對校四譯，去其所劣、取其所優，以彰顯本旨，並依事類歸納為五十六分，以便利讀者研習、讀誦，俾能廣泛流傳、普度眾生。由於本經以《無量壽經》為基礎，而參照其餘三譯，故經文對《平等覺經》等所說的彌陀涅槃之事全然未提。又，本經卷首附有自序、禮祝儀式，卷末附有法起之跋。
- （二）二卷。吳·支謙譯。收於《大正藏》第十二冊。本經為《無量壽經》的異譯本，依麗本卷首所載，詳名當作《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》，但麗本卷末及宋、元、明三本之首尾皆題名《阿彌陀經》。為簡別於鳩摩羅什所譯的《阿彌陀經》，故古來稱本經為《大阿彌陀經》。本經唯說二十四願，其成立年代當早於說四十八願的《無量壽經》，而與同稱「二十四願經」的《無量清淨平等覺經》相比，後者較具條理，依此推斷，本經當為《無量壽經》諸譯中最早譯出者。

¹⁷⁸ 印順法師著《初期大乘佛教之起源與開展》〈第一章，第二節，第二項〉，p.36：

上來總計，龍樹論引大乘經三十七部；漢、魏、吳譯的十四部；竺法護譯的三十五部；羅什及失譯的九部。在現存漢譯的大乘經中，除去重譯的，代表初期大乘經的，包括好多部短篇在內，也不過九十多部。

龍樹論所引用大乘經		37 部
龍樹論所未引用大乘經	漢、魏、吳譯	14 部
	西晉譯	35 部
	東晉譯及失譯	9 部
漢譯的初期大乘經		95 部

【出版資訊】

書名：人間佛教講義

原著：印順導師

編者：釋開仁

日期：2016 年 6 月（第一版第一刷 300 本）

流通：

（一）高雄市正信佛教青年會／www.kyba.org.tw

802 高雄市苓雅區中正二路 58 號九樓

電話：07-2247705，傳真：07-2232315

E-Mail：chba7705@gmail.com

（二）慧日講堂／www.lwdh.org.tw

10489 台北市中山區朱崙街 36 號

電話：02-27711417，傳真：02-27713475

E-Mail：light.wisdom@msa.hinet.net

助印：慧日講堂\$7,360（台幣），餘額由「福峰志業基金會」護持。

非賣品／NOT FOR SALE

.....

承印：福峰彩色印刷有限公司 地址：11192 台北市士林區永公路 500 巷 48 號

電話：(02)2862-0707 傳真：(02)2861-7023 E-mail：fufong@fufong.tw