

《成佛之道》

第五章 大乘不共法（甲一）

（印順導師《成佛之道（增注本）》p.255 ~ p.272）

釋貴藏 敬編 2025.5

目次¹

甲一 發菩提心〔願菩提〕.....	5
乙一 趣入根性與相應教法.....	5
丙一 根性異〔發心緣異〕.....	5
丁一 動機異.....	5
戊一 二乘迴入.....	5
戊二 凡夫直入〔凡夫的人菩薩〕：悲增上——大乘特德.....	9
丁二 三德異.....	14
丁三 依法異.....	16
丙二 教法異〔實權異〕：直入真實 迴入方便.....	20
乙二 佛性：一乘究竟義.....	22
※依「中觀義」說：事理一致的一乘究竟——理佛性本有 行佛性當有.....	22
丙一 二種佛性：理佛性〔法空性〕與行佛性〔菩提心〕.....	22
丙二 別詳行佛性.....	22
乙三 發心尊勝〔眾生皆有理佛性而不名菩薩 唯發心（行佛性）才名菩薩〕.....	32
附錄：入了無餘涅槃，再發大心.....	38

——本文²——

※引言

一、詳論：進趣大乘——成佛法門

（一）「發菩提心、修菩薩行、成如來果」的大乘，才是：佛法真實義，佛化真目的

※人天有漏、二乘無漏而獨善：都是善的，但不是圓滿的

^{〔一〕}大乘不共法，是^{〔1〕}在人、天、聲聞、緣覺乘的共德上，^{〔2〕}進明佛菩薩的因行果德。³

¹ 案：凡「加框」者，皆為編者所加。

² 案：1、凡「首行未空二格的段落」，在印順導師的原文中，皆屬「同一段落」。

2、文中「上標編號」，為編者所加。

3、註腳引文，若為編者所略部分，以「…〔中略〕…」或「…〔下略〕…」表示。

4、註腳引文，梵巴字原則上不引出。

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

³ (1) 印順導師《成佛之道（增注本）》〈第三章 五乘共法〉p.63：

發增上生心，修集生人生天的正常法門，^{〔一〕}是佛法中的下士道。

^{〔二〕}這也就是出世聖法的根基，所以名為五乘共法。這是說：修出世的三乘聖法，雖不求人天果報，

^{〔二〕}^{〔1〕}人乘與天乘，終究是有漏的，不能出離生死的。^{〔2〕}聲聞乘與緣覺乘，雖是無漏解脫，而偏於獨善其身的。這都是善的，但不是圓滿的。

^{〔三〕}^{〔1〕}依《法華經》說：如來出世的唯一大事因緣，就是使眾生開、示、悟、入佛之知見，也就是使眾生悟入佛的大菩提。

^{〔2〕}所以，^{〔A〕}以^{〔a〕}發菩提心，^{〔b〕}修菩薩行，^{〔c〕}成如來果的大乘法門，^{〔B〕}才是佛法的真實意義，如來教化的真正目的。⁴

〔二〕釋「大乘不共」義

1. 大乘

成佛的法門，為什麼稱為「大乘」呢？

〔1〕從「立名」說：待小名大（相待大）——殊勝大、含容大

^{〔一〕}既稱為大乘，從立名來說，不外乎「待小名大」。這就是說：與小乘比對起來，不同於小乘，所以名為大乘。

^{〔二〕}這^{〔1〕}或者是超勝了小乘的，^{〔2〕}或者是廣大含容了小乘的。無論是^{〔1〕}「殊勝大」、^{〔2〕}「含容大」，總之是對小立名的。

〔2〕約「大乘意義」說：絕待大

^{〔一〕}然^{〔1〕}大乘法的超勝，是超勝到無所對待的；^{〔2〕}大乘法的含容，是含容到無所不攝的。

^{〔二〕}所以約大乘的意義說，實在^{〔1〕}是不可以大小的比對來表示的，是絕待的，^{〔2〕}不過強名為大而已。⁵

但不能不具足這人天功德。這如從新竹去臺北，雖不必在桃園下車，卻不能不經歷到桃園的旅程。

〔2〕印順導師《成佛之道（增註本）》〈第四章 三乘共法〉p.133：

三乘共法，是出世間法，是建立在五乘共法的基石上的。…〔中略〕…所以成就人天功德的，才能修學出世間的三乘共法。

〔3〕印順導師《成佛之道（增註本）》p.a4：

人乘正行而趣向佛道，也就是攝得五乘共法，三乘共法功德而趣入佛道。

⁴〔1〕印順導師《勝鬘經講記》p.122 ~ p.123：

^{〔一〕}總結本章，勸弘通修學。「是故勝鬘！當以攝受正法，^{〔1-2〕}開示眾生，^{〔3〕}教化眾生，^{〔4〕}建立眾生」。《法華經》說：『諸佛以一大事因緣故出現於世』，即「欲令眾生^{〔1〕}開^{〔2〕}示^{〔3〕}悟^{〔4〕}入佛之知見」。

^{〔二〕}《法華經》的佛之知見，本經名攝受正法，諸佛實知實見的，即此攝受正法。所以應約法華四事，釋此經三句。^{〔1-2〕}發明義理，或指示修行的方法——開顯正理，示如實行，名開示。^{〔3〕}教化，即化導眾生而使悟解；^{〔4〕}建立眾生，即《法華經》的入佛知見，入即證入，住於果證。

^{〔三〕}如來出世，唯以此四為大事因緣，所以要勝鬘以此三事化眾生。

〔2〕印順導師《成佛之道（增註本）》〈第一章 歸敬三寶〉p.1 ~ p.2：

佛法，^{〔1〕}為了適應不同的根性，所以有種種道：福德道，智慧道；難行道，易行道；世間道，出世間道；聲聞道，菩薩道……^{〔2〕}然究竟說來，並無二道，一切無非成佛的法門，無非是「欲令眾生開、示、悟、入，佛（之）知見」（I.001），所以說：「一道一清淨，一味一解脫」；「方便有多門，歸元無二路」。如長江、大河，從發源地起，有種種溪澗，種種湖泊，種種江河，都匯入而同趣大海一樣。一切法門，無非是成佛之道，所以《阿含經》與《法華經》中，稱佛法為「一乘道」。

⁵〔1〕印順導師《學佛三要》〈學佛三要〉p.67 ~ p.68：

^(一)⁽¹⁾ 從**菩薩學行的特勝**說，大菩提願，大慈悲心，大般若慧，是**超過一切人天二乘的**。

⁽²⁾ 然從**含攝一切善法**說，那麼^(A)^(a) 人天行中，是「希聖希天」，對於「真美善」的思慕。^(b) 二乘行中，是向涅槃（菩提）的正法欲——出離心。^(c) 菩薩行即大菩提願。^(B) 又，^(a) 人天行中，是「眾生緣慈」。^(b) 二乘行中，是「法緣慈」。^(c) 菩薩行即「無所緣慈」。^(C) 又，^(a) 人天行中，是世俗智慧。^(b) 二乘行中，是偏真智慧。^(c) 菩薩行即無分別智（無分別根本智，無分別後得智）。

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

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

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

(2) 印順導師《成佛之道（增註本）》〈第五章 大乘不共法〉p.272：

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

(3) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.4：

人乘正行而趣向佛道，也就是攝得五乘共法，三乘共法功德而趣入佛道。

(4) 印順導師《寶積經講記》〈懸論 三 寶積的意義〉p.6 ~ p.8：

大乘的核心，是大菩提願為本，大悲心為上首，空慧為方便的。…〔中略〕…綜貫這三德而修行，才成為菩薩正道。^(一) 依此來解釋經題，可約**寶積、寶頂、寶嚴——三義**來說。⁽¹⁾ 一、正法的珍寶，是依三德而證正法。這是真實菩薩行，一定是**廣集無邊福智功德珍寶的**。…〔中略〕…所以菩薩的正法珍寶，是**寶積**；這是經題的本義。⁽²⁾ 二、**極廣大的，才能極崇高**。如塔婆一樣：塔基廣大，又一層層的疊積起來，才有高聳雲空的塔頂。所以，由於正法珍寶的無邊積集，顯出了菩薩體證正法的高超。如經說菩薩是真實佛子，紹隆佛種；初發心菩薩，就已勝出聲聞，為人天所禮敬。**因為是寶積，所以成寶頂。積是積集，積集了就崇高。**…〔中略〕…這與一般的好高騖遠，說心說悟，而不知平實的廣積功德，是怎樣的**不同**！⁽³⁾ 三、這樣的正法，**極廣大而又極崇高**，顯出了正法的**宏偉莊嚴，不同於小乘**。如塔的廣大崇高，顯出了宏偉而莊嚴一樣。所以又稱為**寶嚴**。同一梵語，而古德三譯不同，意義還是一貫的，相顯相成的。

^(二) 梵語**摩訶**，譯為**大**而含有**多與勝二義**。本經所說的正法珍寶，**寶積是眾多義；寶頂是殊勝義；積而又頂的寶嚴，是大義**。所以本經也叫《大寶積經》。

(5) 印順導師《攝大乘論講記》〈懸論〉p.1 ~ p.3：

^(一) 「乘」就是車乘，能運載人物從此到彼，有能動能出的作用。眾生迷失在生死的曠野中，隨著輪迴的迷道而亂轉，眾苦交迫，沒有能力解脫。如來就以各種的法門，把眾生從苦迫的曠野中運出來。這能令眾生離苦的法門，譬喻它叫「乘」。但因**運載的方法與到達的目的不同，就有大小乘的差別。小乘就是聲聞乘、緣覺乘，大乘就是菩薩乘。**

^(二) 「大」，梵語**摩訶**，含有**大、多、勝三義**，實際只是一個**大義**，不過一從多顯大，一從勝顯大而已。所以這大字，只要從**量多質勝所顯的含容大與殊勝大**去說明。⁽¹⁾ 一、**含容大**：龍樹菩薩的《大智度論》，曾作這樣解釋：大乘可以含容小乘，能容納它，所以是大。譬如小乘所走的路，只有三百由旬，大乘的行程則有五百由旬，所以小乘三百由旬的終點，不過是大乘五百由旬行程裡的一個中站而已；除此，大乘還有它更遠的目的。這樣，大乘不一定離開小乘，而是能含容小乘，內容比小乘更廣博的佛法。因此，《般若經》說：『菩薩遍學一切法門』，『二乘若智若斷，皆是菩薩無生法忍』。⁽²⁾ 二、**殊勝大**：無著菩薩等一系，大都偏重這一點：大乘的思想，小乘中沒有，這部分獨有的思想，要比小乘來得殊勝。這多在大乘不共小乘的意義上發揮，所以大乘好像是小乘以外的另一種殊勝的佛法。殊勝是什麼？就是摩訶；殊勝義是大義，所以大乘亦名勝乘，小乘亦可名劣乘。這樣，**大小乘的差別**，⁽¹⁾ 不單是**量的廣狹**，⁽²⁾ 而且是**質的勝劣**。

^(三) 本論是屬於這殊勝大一系的作品（以上約偏勝說）。

(6) 印順導師《般若經講記》〈金剛般若波羅蜜經講記〉p.96 ~ p.97：

辛一 獨被大乘勝

2.不共

說到「不共」，也就有此二義：

(1) 不共的相待義

一、是人、天、聲聞、緣覺乘中所沒有的。

(2) 不共的絕待義

二、在佛菩薩的心行中，^{〔一〕}統攝一切功德，無不成為大乘的特法。

^{〔二〕}^{〔1〕}如《般若經》的〈摩訶衍品〉，總一切功德而名為大乘(5.001)⁶。

^{〔2〕}這好像鳥類的高飛，『高入須彌，咸同金色』一樣。⁷

…〔中略〕…如來^{〔1〕}為發大乘者說，^{〔2〕}為發最上乘者說。…〔中略〕…

…〔中略〕…這樣大功德的妙法，如來不為小乘行者說，為發大乘心者說，為發最上乘心者說。

^{〔1〕}大是廣大義，^{〔2〕}最上是究竟無上無容義；形容法門的^{〔1〕}廣大無邊——含容大，^{〔2〕}至高無上——殊勝大。雖說為二名，並無差別，同是形容菩薩乘——行果的殊勝。

…〔下略〕…

⁶ 註解~5.001《摩訶般若波羅蜜經》卷五（大正八·二五〇上——二五六中）。

⁷ (1)《摩訶般若波羅蜜經》卷21〈方便品 69〉(CBETA, T08, no. 223, p. 369, b28-c10)：

須菩提白佛言：「世尊！若諸波羅蜜無差別相，云何般若波羅蜜於五波羅蜜中第一最上微妙？」

佛告須菩提：「如是，如是！諸波羅蜜雖無差別，若無般若波羅蜜，五波羅蜜不得波羅蜜名字。因般若波羅蜜，五波羅蜜得波羅蜜名字。須菩提！譬如種種色[14]身，到須彌山王邊皆同一色。五波羅蜜亦如是，因般若波羅蜜到薩婆若中一種無異，不分別是檀那波羅蜜、是尸羅波羅蜜、是羼提波羅蜜、是毘梨耶波羅蜜、是禪那波羅蜜、是般若波羅蜜。何以故？是諸波羅蜜無自性故。以是因緣故，諸波羅蜜無差別。」[14]身=鳥【元】【明】。

(2) 印順導師《空之探究》〈第二章 部派——空義之開展〉p.125 ~ p.126：

對於^{〔1〕}世俗^{〔2〕}與勝義的覺了，『大毘婆沙論』列舉了多種譬喻，試引述二喻，如『論』卷四二（大正二七·二一七上）說：

「^{〔1〕}如種種物近帝青寶，自相不現，皆同彼色，分別共相慧應知亦爾。^{〔2〕}如種種物遠帝青寶，青黃等色各別顯現，分別自相慧應知亦爾」。

「^{〔1〕}如日出時，光明遍照，眾闇頓遣，分別共相慧應知亦爾。^{〔2〕}如日出已，漸照眾物，牆壁竅隙，山巖幽藪，皆悉顯現，分別自相慧應知亦爾」。

通達共相慧的帝青寶喻，與『般若經』所說：般若照見一切法空，如高入須彌，咸同金色(21.004)，正是勝義慧的同一譬喻。

(3) 印順導師《佛法是救世之光》〈大乘空義〉p.183：

佛法從事相而深觀一一法時，真是「千水競注」，同歸於空性寂滅的大海。所以說：「高入須彌，咸同金色」。

(4) 印順導師《般若經講記》〈金剛般若波羅蜜經講記〉p.109：

「百華異色，同歸一陰」；「高入須彌，咸同金色」。於無邊差別的如幻法相中，深入諸法原底，即無一法而非自性空的，無一法而非離相寂滅的。

(5) 印順導師《無諍之辯》〈佛法有無「共同佛心」與「絕對精神」〉p.156 ~ p.157：

法性——空性，是一切法的本性，…〔中略〕…到離名相而現證時，一一都是如此，所以說「遍一切一味相」。由於此是一切法性，…〔中略〕…而為一切一切的大總相。所以比說為：「百卉異色，皆同一陰；高入須彌，咸同金色」。

(6) 僧佑撰《出三藏記集》卷8(CBETA, T55, no. 2145, p. 53, c25-p. 54, a1)：

^{〔1〕}法華會三以歸一，則三遣而一存；一存未免乎相，故以萬善為乘體。^{〔2〕}般若即三而不三，則三遣而一亡；然無法之可得，故以無生為乘體。無生絕於戲論，竟何三之可會？所謂：百花異色，

二、結說

^[1]這是如來出世說法的本懷，^[2]所以在五乘及三乘共法以後，要敘說這成佛的不共法門。

甲一 發菩提心〔願菩提〕

乙一 趣入根性與相應教法

丙一 根性異〔發心緣異〕

丁一 動機異

戊一 二乘迴入

^[1]恥有所不知，^[2]恥有所不能，^[3]恥有所不淨，迴入於大乘。

一、引言：眾生根性不一，引發菩提心的因緣不同；依此而表現的菩薩風格，起初多少有差別

※避免「專以自己的偏好來衡量一切，自讚毀他而無意中損害佛法」

^[1]修習大乘佛法，不消說，是以發菩提心為主的。

^[2]但^[1]眾生的根性不一，所以引發菩提心的因緣也不同；^[2]依此而表現的菩薩風格，起初也多少有差別的。

^[3]^[1]為了避免專以自己的偏好來衡量一切，自讚毀他，無意中損害佛法，^[2]所以對此不能不先有相當的認識。⁸

二、詳論：二乘的迴入大乘

（一）二乘學者，也是會迴入大乘的種種位階

^[1]上面說到的三乘共法，主要是聲聞（緣覺）乘。

^[2]二乘的學者，也是會發菩提心而入大乘道的：^[1]^[A]有的初學聲聞行，不曾決定，就轉學大乘；^[B]有的在聲聞中^[a]已得決定（忍位），⁹^[b]或是已證入法性而得初果（須陀洹）以上的；^[C]有的已證第四阿羅漢果的；^[2]也有入了無餘涅槃，再發大心的。¹⁰

共成一陰；萬法殊相，同入般若。

(7) 下文（《成佛之道（增註本）》p.268）所說：

一切法空性，為可能成佛的理性。依佛菩薩的教化，發心成聞熏習，為可能成佛的行性。事理是一致的：如不是緣起的，就不是空的；不是空無自性的，也就不會是從緣起的。因為無性空，所以從緣而起；從緣而起，所以是無性空的。無性而緣起，緣起而無性，佛在坐道場時，就是這樣的通達：『觀無明（等）如虛空無盡，……是諸菩薩不共妙觀』（5.018）。依此而成佛，佛也就依此而說一乘，說一切眾生有佛性。

⁸ 下文（《成佛之道（增註本）》p.264 ~ p.265）所說：

趣入大乘者，直入或迴入，相應諸教法，實說方便說。

…〔中略〕…

…〔中略〕…如來雙開權實二門，這才能使一切眾生同歸佛道。

⁹ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 68(CBETA, T27, no. 1545, p. 352, a11-14)：

^[1]忍違惡趣：諸得忍性者，於諸惡趣得非擇滅；菩薩有時乘大願力生諸惡趣，饒益有情故。^[2]二乘忍位，無趣佛乘理。

¹⁰ 關於「入了無餘涅槃，再發大心」，參見附錄。

（二）二乘遲早要重行走向佛道

1. 在小乘行者的見地上，起初不免有點隔礙

〔一〕從佛法唯是一乘道來說，小乘本是大乘方便道，當然遲早要入大乘道的。

〔二〕〔1〕但在小乘行者的見地上，起初卻不免有點隔礙。

〔2〕拿阿羅漢果來說，他們自覺得：『我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有』(5.002)¹¹；已經到了學無可學，進無可進的地步。^{〔A〕}佛是阿羅漢，他們也是阿羅漢；^{〔B〕}佛得解脫，他們也得解脫。自以為究竟了，那當然一時不想修習大乘道，於大乘毫無興趣。

2. 問難

然而，^{〔一〕〔1〕〔A〕}佛不是修菩薩行，廣度眾生而成佛的嗎？^{〔B〕}佛為什麼不教聲聞行者修菩薩行成佛，卻叫大家修自利行而了生死呢？^{〔2〕}這是一大疑問。¹²

¹¹ 註解~5.002《雜阿含經》卷一一（大正二·七二下）。

¹² 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》〈第十四章 其他法門 第二節 寶積與法華 第二項 開權顯實·開跡顯本的法華〉p.1179~p.1180：

〔一〕菩薩成佛，是別有修證的菩薩道，與傳統佛教的聲聞道（及緣覺道）不同。那時，以成阿羅漢為究竟的部派佛教，照樣流行。三乘道分別在人間流行，不能不引起懷疑：佛是修菩薩而成佛的，為什麼卻以聲聞（及緣覺）道教弟子成阿羅漢呢？

〔二〕大乘信徒，當然是希望大家成佛的，然也有困難，如『小品般若波羅蜜經』卷一（大正八·五四〇上）說：

「〔1〕若人已入正位，則不堪任發阿耨多羅三藐三菩提心。何以故？已於生死作障隔故。〔2〕是人若發阿耨多羅三藐三菩提心，我亦隨喜，終不斷其功德。所以者何？上人應求上法。」

〔1〕聲聞人如「入正位」——證入正性的，就是須陀洹果，再經七番生死，一定要入涅槃了。發菩提心，求成佛道，是要長期在生死中的，所以證入正位，就不可能發心。生死已有限止，不能發心成佛，這是一般所公認的。〔2〕接著說，如能夠發心，那當然隨喜讚歎，因為上人是應求上上的法門。這是依大乘人的希望，誘導聲聞者迴心向大。

〔三〕但到底能不能發心呢？〔1〕在大乘經中，除「華嚴法門」，聲聞都是參預法會的。或命聲聞說菩薩法，或在法會中受到貶抑。聲聞的參加大乘法會，聽大乘法，見佛為菩薩授記，聲聞人能無所感嗎！『妙法蓮華經』卷二（大正九·一〇下）說：

「我昔從佛聞如是法，見諸菩薩授記作佛，而我等不預斯事，甚自感傷，失於如來無量知見。世尊！我常獨處山林樹下，若坐若行，每作是念：我等同人法性，云何如來以小乘法而見濟度！」

這是聲聞乘人應有的懷疑與感傷。經上說：「若以小乘化，乃至於一人，我則墮墜貪，此事為不可」（117.003）。自己成佛而教弟子成阿羅漢，這是不合理的！對於這些，應有滿意的解說！

〔2〕如來初成佛道，有多少七日不說法，感覺眾生難化而想入涅槃的傳說。梵天請轉法輪，佛才去鹿野苑轉法輪(117.004)。「法華經」運用這一傳說，而給以新的解說，如『妙法蓮華經』卷一（大正九·九下）說：

「〔A〕我所得智慧，微妙最第一！〔B〕眾生諸根鈍，著樂癡所盲。如斯之等類，云何而可度？爾時諸梵王，……請我轉法輪。我即自思惟，若但讚佛乘，眾生沒在苦，不能信是法。……尋念過去佛，所行方便力，我今所得道，亦應說三乘。……雖復說三乘，但為教菩薩。」

〔A〕「我所得智慧，微妙最第一」，就是「妙法」，就是「佛乘」。〔B〕佛出世間，只是為了以佛慧一一佛之知見示悟眾生。但眾生根鈍，不能信受，所以方便的說三乘——菩薩乘以外，有聲聞與緣覺。說三乘，其實是「教菩薩法」。聲聞與緣覺的修證，是適應眾生，而作為引入佛道方便的。如「窮子喻」、「火宅喻」、「化城喻」、「繫珠喻」（117.005），都不外乎從多方面去解說這一意義。

^{(二)(1)}同樣的證入法性，同樣的解脫生死，⁽²⁾聲聞阿羅漢果真的什麼都與佛平等嗎？比較起來，真是『天地懸隔』了！¹³

3.事實經驗、佛善教導：阿羅漢自慚自怨，終撤自以為究竟的心理障礙而重行走向佛道

所以^{(一)(1)}在事實的經驗中，⁽²⁾在佛的善巧教導中，

^(二)阿羅漢們不免要⁽¹⁾從自慚而到自怨，終於撤除了自以為究竟的心理障礙，⁽²⁾發菩提心，重行走向佛道了！

三、正釋「恥有所不知，恥有所不能，恥有所不淨，迴入於大乘」

（一）恥有所不知

有的是^(一)自己心生慚「恥」，覺得自己「有所不知」，不能如佛那樣的遍知一切。

^{(二)(1)}《大毘婆沙論》說：佛曾與彌勒菩薩等說法，阿羅漢們都不能了解。¹⁴

⁽²⁾從前，有人到祇洹精舍來出家，^(A)阿羅漢們觀察他的根機，一點善根都沒有，這是不適宜出家的，出家也不能獲得教證功德的。大家不肯度他，^(B)佛卻度了他出家，不久就證了阿羅漢果。大家覺得希奇，佛說：此人在無量劫以前，曾經因為虎難而口稱『南無佛』，憑這歸向佛的功德善根，現在才成熟而得度。¹⁵

^(三)這可見，在佛智慧的深徹與廣大面前，阿羅漢們的智慧，簡直如日光下的螢光了！

（二）恥有所不能

還有，^(一)自己心生慚「恥」，覺得自己「有所不能」，不能如佛菩薩那樣的大能。

^{(二)(1)}如舍利弗說：『嗚呼深自責，云何而自欺！我等亦佛子，同入無漏法，不能於未來，演說無上道』(5.003)¹⁶。

^(四)這樣，聲聞、緣覺行果，可說是佛乘的預修；佛不說聲聞可以成佛，正是佛的悲心所在！

¹³ 如頌文所說：有所不知，有所不能，有所不淨。

¹⁴ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 151(CBETA, T27, no. 1545, p. 772, a12-14)：

若無漏慧，雖爾時舍利子勝；若[1]此俗慧，則慈氏菩薩勝。故佛一時與慈氏菩薩論世俗諦，舍利子等諸大聲聞莫能解了。[1]此 = 世【宋】【元】【明】【宮】。

¹⁵ 《大莊嚴論經》卷 10(CBETA, T04, no. 201, p. 311, b24-p. 312, b13)：

(五七)

復次，雖少種善必當求佛，少善求佛猶如甘露，是以應當盡心求佛。

我昔曾聞，有一人因緣力故發心出家，欲求解脫即詣僧坊，值佛教化不在僧坊。彼人念言：「世尊雖無，我當往詣法之大將舍利弗所。」時舍利弗觀彼因緣，過去世時少有厭惡修善根不？既觀察已，乃不見有少許善根，一身既無，乃至百千身中都無善根。復觀一劫又無善根，乃至百千劫亦無善根。尊者舍利弗語彼人言：「我不度汝。」彼人復至餘比丘所，比丘問言：「汝為向誰求索出家？」彼人答言：「我詣尊者舍利弗所，不肯度我。」諸比丘言：「舍利弗不肯度汝，必有過患，我等云何而當度汝？」如是展轉詣諸比丘都不肯度，猶如病者大醫不治，其餘小醫無能治者。既不稱願，於坊門前泣淚而言：「我何薄福無度我者，四種姓中皆得出家，我造何惡獨不見度？若不見度我必當死。」…〔中略〕…佛告舍利弗：「汝今諦聽！當為汝說。彼因極微，非辟支佛所見境界。乃往過去有一貧人，入阿練若山採取薪柴，為虎所逼，以怖畏故稱南無佛，以是種子得解脫因。」…〔中略〕…爾時婆伽婆即度彼人令得出家，佛自教化，比丘心得羅漢果。以是因緣故，於世尊所種少善根獲報無量，況復造立形像塔廟？

¹⁶ 註解~5.003 《妙法蓮華經》卷二（大正九·一〇下）。

^[2]其實，阿羅漢們不能的事太多了，如菩薩法的：『遊戲神通，淨佛國土，成就眾生』(5.004)¹⁷等。

〔三〕恥有所不淨

還有，^{〔一〕}自己心生慚「恥」，覺得^{〔1〕}自己雖說斷盡了煩惱，^{〔2〕}而事實證明，還是「有所不」清「淨」的。

^{〔二〕}^{〔1〕}如大樹緊那羅王彈琴，年高德劭的大迦葉，竟然情不自禁的手舞足蹈起來。迦葉說：我^{〔A〕}雖能遠離世間的欲樂，^{〔B〕}但菩薩法的微妙欲樂，還有所染著呢！

^{〔2〕}又如天女散華，華^{〔A〕}到菩薩身上，不曾繫著；^{〔B〕}而落到聲聞阿羅漢身上，卻繫著了，這證明了內心的有所染著。¹⁸

^{〔3〕}又如小鳥^{〔A〕}通過舍利弗的身影，還不免『餘悸』；^{〔B〕}而通過佛的身影，就一些恐怖都沒有了。¹⁹

^{〔三〕}^{〔1〕}阿羅漢們是『不斷習氣』的；^{〔2〕}這種習氣，便是菩薩所要斷的煩惱。²⁰

¹⁷ 註解~5.004《妙法蓮華經》卷二（大正九·一六中）。

¹⁸ 印順導師《華雨集第一冊》〈大樹緊那羅王所問經偈頌講記〉p.17：

^{〔一〕}本經的另一特色，與維摩詰經一樣，彈斥小乘，說小乘不究竟。不要以為小乘還可以迴小向大，若一旦走上了小乘的曲徑，要回到大乘來，不知道要兜上多麼大的圈子，所以還是直捷的修學大乘好。

^{〔二〕}^{〔1〕}本經記載了一段非常具有意義與啟發性的故事：當緊那羅王菩薩來參加法會的途中，發出了種種的微妙音聲，與會大眾都聽得人神了，有些人坐不住也就跟著節拍跳起舞來，連代表小乘最嚴肅精神的大阿羅漢摩訶迦葉也不例外。天冠菩薩就問他：您是一位耆年長老，怎麼不怕人譏嫌，竟然也像孩子一樣的跟著別人跳起舞來？摩訶迦葉回答說：雖然我已經離欲，對世間的五欲之樂，可以一點都不動心，但聽到了菩薩的微妙音聲，我就不能自主地跟著手舞足蹈起來。由此可見，儘管小乘已經離欲斷惑、了生死，但還是不究竟，聽到了菩薩的微妙音聲，還是會動心的。

^{〔2〕}這正如維摩詰經中的天女散花，當花散到舍利弗的身上，就沾住了，不往地上落下，這是由於他心裏還有所著的緣故。

^{〔三〕}這可以顯出阿羅漢與菩薩的不同，與大乘的特殊精神。

¹⁹ (1)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 83(CBETA, T27, no. 1545, p. 430, b28-c6)：

曾聞：世尊與舍利子一處經行，時有一鳥為鷹所逐，怖急便趣舍利子影，怖猶不止舉身戰慄；復越佛影身心坦然。時舍利子合掌白佛：「如何此鳥至我影中，猶有恐懼；纔至佛影，心無驚怖身不戰慄？」世尊告言：「汝六十劫修不害意，我於三大無數劫中修不害意；汝有害習，我已永斷，故令如是。」

(2)《大智度論》卷 11〈序品 1〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 138, c17-26)：

復次，舍利弗非一切智，於佛智慧中譬如小兒。

如《說阿婆檀那經》中：佛在祇洹住，晡時經行，舍利弗從佛經行。是時有鷹逐鴿，鴿飛來佛邊住，佛經行過之，影覆鴿上，鴿身安隱，怖畏即除，不復作聲。後舍利弗影到，鴿便作聲，戰怖如初。舍利弗白佛言：「佛及我身，俱無三毒，以何因緣佛影覆鴿，鴿便無聲，不復恐怖？我影覆上，鴿便作聲，戰慄如故？」佛言：「汝三毒習氣未盡，以是故，汝影覆時恐怖不除。」

²⁰ (1)《大智度論》卷 42〈集散品 9〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 368, a5-6)：

聲聞辟支佛習氣，於菩薩為煩惱。

(2) 印順導師《攝大乘論講記》〈第六章 彼修差別〉p.387 ~ p.388：

^{〔一〕}上面所談的十種「無明」，都是所知障，而不是煩惱障。

^{〔二〕}^{〔1〕}「聲聞」緣覺「等」斷煩惱障證生空理，入無餘涅槃。這十種無明不障礙他們的解脫，在他

（四）迴入於大乘

所以^{〔一〕}^{〔1〕}在事實的經驗中，自己感覺到有所不知，有所不能，有所不淨，不免要自己慚愧，自己埋怨自己。^{〔2〕}一經佛的善巧教化，

^{〔二〕}阿羅漢們就會^{〔1〕}「迴」自利的小心，^{〔2〕}發菩提心，而「入於」自利利他的「大乘」道了。

戊二 凡夫直入〔凡夫的人菩薩〕：悲增上——大乘特德

^{〔1〕}不忍聖教衰，^{〔2〕}不忍眾生苦，緣起大悲心，趣入於大乘。

一、正論

們的立場說，是「非染污」的。^{〔2〕}若在「菩薩」，不但要斷煩惱障證生空理，同時還要斷所知障證法空理。這「所知障」十種無明是覆障法空理的，所以在菩薩的立場說，它「是染污」的。

^{〔三〕}因之，這無明^{〔1〕}在小乘只是無覆無記的不染污無知，^{〔2〕}在大乘則屬有覆無記性了。龍樹菩薩說：「小乘習氣於菩薩是煩惱」，正是這個見解。

（3）印順導師《成佛之道（增註本）》〈第五章 大乘乘共法〉p.402：

中觀者說：^{〔1〕}我執、法執，都是煩惱障，是大小二乘所共斷的。^{〔2〕}差別是：^{〔A〕}聲聞直觀無我無我所，斷惑證真，不一定深觀法空，所以不能斷除習氣——所知障。^{〔B〕}而菩薩是：初學就勝解法空性，深細抉擇，後觀無我無我所而證入法空性，所以也斷三結，而且能漸斷習氣，習氣淨盡就成佛了。

（4）印順導師《成佛之道（增註本）》〈第五章 大乘乘共法〉p.417～p.418：

三僧祇劫滿，登於妙覺地。

^{〔一〕}修行到「三」大阿「僧祇劫」的功德圓「滿」，就從菩薩地而進「登」「妙覺地」——佛地。佛的大菩提，稱為『無上正等正覺』。正也譯為妙，所以佛果是等覺又妙覺。

^{〔二〕}從初地以來，到第八地，菩薩^{〔1〕}斷盡了三界的煩惱障。^{〔2〕}而習氣——所知障，從初地以上，一分分的除去。^{〔A〕}^{〔a〕}約心境說，習氣是由於戲論相的顯現，於法不能得無礙知見，有愚昧的意義。

^{〔b〕}也因為無始來的煩惱慣習，煩惱障雖斷了，而還有煩惱的氣息。^{〔B〕}這些習氣，^{〔a〕}聲聞稱之為『不染污無知』，^{〔b〕}大乘是染污的無明『住地』。

^{〔三〕}這些習氣，^{〔1〕}由於無相智的進修，達到不現，愈來愈薄，法空性也愈來愈明淨。^{〔2〕}等到盡淨銷融，智慧也能更悠久，更廣大，更深細的了達一切。^{〔3〕}到終了時，淨治了『於一切所知境界極微細著愚癡』，及『極微細礙愚癡及彼羶重』(5.127)，這才究竟圓滿成佛：『永無障一切相不顯現，最清淨真實顯現』(5.128)；也就是『最清淨法界』顯現。《般若經》說：『一念相應妙慧』，斷一切煩惱習氣而成佛(5.129)。發心修學到此，才真正是功德圓滿了。

（5）印順導師《佛法概論》〈第二十章 正覺與解脫〉p.268～p.269：

論到解脫，^{〔一〕}^{〔1〕}佛與聲聞弟子平等平等。如《中舍·瞿默目犍連經》說：「若如來無所著等正覺解脫，及慧解脫阿羅訶解脫，此二解脫無有差別，亦無勝如」。解脫的平等，約解脫能感生死的煩惱及生死說。^{〔2〕}如論到煩惱的習氣，即彼此不同，如舍利弗還有瞋習，畢陵伽婆蹉有慢習，這是煩惱積久所成的習性。雖然心地清淨，沒有煩惱，還要在無意間表露於身語意中。

^{〔二〕}^{〔1〕}聲聞的清淨解脫，還不能改善習以成性的餘習。這雖與生死無關，但這到底是煩惱的餘習，有礙於究竟清淨。古人譬喻說：聲聞急於自了，斷煩惱不斷習氣。這如犯人的腳鐐，突然打脫，兩腳雖得自由，而行走還不方便。

^{〔2〕}菩薩於三大阿僧祇劫修行，久已漸漸的消除習氣；等到成佛，即煩惱與習氣一切都斷盡了。這如犯人的腳鐐，在沒有打脫時，已設法使他失去效用；等到將腳鐐解去而得自由時，兩腳即毫無不便的感覺。

^{〔三〕}這解脫的同而不同，還是由於^{〔1〕}聲聞的急於為己，^{〔2〕}菩薩的重於為人。

（一）修學大乘法的主機，都是直從凡夫地而發心修學

發心向大乘道，^[1]並非一定要經歷小乘聖者的果證；^[2]相反的，修學大乘法的主機，都是直從凡夫地而發心修學的。

（二）引起發心的因緣

引起發心的因緣，種種不同：²¹

1. 重佛德而不太著重悲願的發心：容易退失的發心

^{〔一〕〔1〕〔A〕〔a〕}有的是親見如來（及菩薩）的色身相好而發心的；^{〔b〕}有的是見如來的神通威力而發心的；^{〔c〕}也有見如來法會的莊嚴，聽如來的圓音教化而發心的。^{〔B〕}有的生在佛後，^{〔a〕}聽見佛弟子的教化，^{〔b〕}或誦讀佛經的深義而發心的。^{〔2〕〔A〕}或有自動的，^{〔B〕}也有被勸而發心的。

^{〔二〕}發菩提心，^{〔1〕}主要是以佛菩提為理想而誓願希求。著重在佛德的崇高深妙而發心願求，當然是發菩提心的主要內容。

^{〔2〕}但如缺少了另一要素——悲願，那不是不圓滿的，就是容易退墮的。經上說：『菩薩但從大悲生』(5.005)²²；所以發菩提心，也是：『發心為利他，欲（求）正等菩提』(5.006)²³。

^{〔三〕}這樣，前面所說的，不太著重悲願的發心，可知是容易退失的發心了。²⁴

²¹ 《佛說如來智印經》卷 1(CBETA, T15, no. 633, p. 470, b22-c4)：

^{〔一〕}彌勒！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。

^{〔二〕〔1〕〔A〕}如佛菩薩發菩提心；^{〔B〕}正法將滅，為護持故，發菩提心；^{〔C〕}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。^{〔2〕}後四發心，剛強難伏，不能護法。

²² 註解~5.005 待考。

²³ 註解~5.006 《菩提道次第廣論》卷八引論（四七頁下）。

²⁴ (1) 印順導師《學佛三要》〈菩提心的修習次第〉p.99 ~ p.101：

三 菩提心之本在悲

發菩提心，本是對於上成佛道，下化眾生的大事，立下大信心，大志願，所以以信願為主體，以大悲及般若為助成。然這樣的大信心，大志願，主要從悲心中來，所以經上說：「大悲為根本」；「大悲為上首」；「菩薩但從大悲生，不從餘善生」。菩提心的根本是悲心，而悲心的大用為拔苦。所以大乘菩薩道，也可說以救拔眾生的苦難為特色。

眾生的苦難，多至無量無邊，而究其實，皆由自身所招感。…〔中略〕…由這一觀點去考察，便可以得到一個結論，就是世間內莫不是苦。…〔中略〕…所以菩薩利生而著重救苦——悲心為懷。相傳有常啼菩薩，常悲菩薩，即因見到眾生大苦，而常為一切眾生而悲傷。這表示菩薩的悲憫心重，也揭示了大乘法門的根本。

慈悲——與樂和拔苦，對這苦痛重重的世間而言，顯然的，拔苦更為它所急需。如一塊荒蕪的園地，必先將那不良的荊棘雜草除去，然後播下好種，才有用處。眾生的煩惱病太多，若不設法去其病根（也是苦因），一切快樂的施予，都不會受用。就像一個少年，習氣不好，專交壞朋友，每天閒蕩胡鬧，搞到傾家蕩產，衣食無著，為非作惡。你若想救他，單給他金錢資具，使他圖得一時的舒適，是不夠徹底的，甚至可能弄得更糟。因為根本問題還沒有解決——他的性格，習慣，

2. 著重悲願而發心，略有二類：出於深刻的智慧及悲願而自發，是堅強有力、容易成就

※釋「不忍聖教衰，不忍眾生苦，緣起大悲心，趣入於大乘」

著重於悲願而發心，略有二類：

(1) 不忍聖教衰，緣起大悲心：著重於護法而發心

一、「不忍聖教（就是佛法）」的「衰」微，著重於護法而發心：

^{〔一〕}^{〔1〕}^{〔A〕}知道三寶的殊勝功德，有救人救世，引生世出世間善法的力量。^{〔B〕}可是生在像末，佛法衰落不堪，為教內教外的邪惡所燒亂，不能達成救人救世的任務。

^{〔2〕}知道這唯有發菩提心，上求下化，才是復興佛教，利樂眾生的唯一辦法。

^{〔二〕}這樣，就以不忍聖教的衰微為「緣」，而「起大悲心」，依大悲心而引發大菩提願。

(2) 不忍眾生苦，緣起大悲心：著重於利生而發心

二、「不忍眾生」的「苦」迫，著重於利生而發心：

^{〔一〕}或有^{〔1〕}生在時勢混亂，民生艱苦的時代，想予以救濟，而自己卻沒有救護的力量。

^{〔2〕}深細的考究起來，知道唯有學佛成佛，才能真正的救度眾生的苦迫。

^{〔二〕}這樣，以不忍眾生的苦惱為因緣，起大悲心，依大悲心而引發上求下化的菩提心。

(3) 趣入於大乘：二類發心是出於深刻的智慧及悲願而自發，是堅強有力、容易成就

還未改正過來；也就是說，他的苦根還沒有斷除，這麼給他好處，於他不會有什麼實利。整個世界也都如此，若不除去種種的罪惡，苦痛，則人間雖有福樂，也是暫時的，不究竟的。所以佛教重視苦，重視救苦，好像是悲觀、消極，其實佛教正因認識而把握了這個問題，才提供了徹底淨化世間，滿足眾生真正安樂的辦法。

(2) 下文（《成佛之道（增註本）》p.262）所說：

重悲而從悲門入的，如說：『菩薩有二種：一者，有慈悲心，多為眾生』（5.010）；也就是上面引述的『從悲門入』的菩薩。著重慈悲，這是不共二乘的根機，也可說是大乘特有的菩薩風格，名為悲增上菩薩。

(3) 印順導師《印度之佛教》〈第十一章 大乘佛教導源 第三節 菩薩之偉大〉p.189 ~ p.190：

菩薩道雖深廣無倫，『般若經』以三句釋之，罄無不盡。一、「一切智智相應作意」者：…〔中略〕…二、「大悲為上首」者：悲以拔苦為義。世間即苦，知之切者痛之深，人莫不能離苦而莫知之也。肯解脫，趣生死，吾不濟拔誰濟之？以有情之苦樂為苦樂，如母之子憂而憂，子樂而樂，故曰「為眾生病」；「我不入地獄，誰入地獄」。悲心徹骨髓而莫能自己，唯悲所之。「菩薩但從大悲生」，悲心（情）動而後求佛果（意志），非為成佛而生大悲也。菩薩憫苦，與聲聞厭苦異。三、「無所得為方便而行」者：…〔下略〕…

(4) 印順導師《學佛三要》〈慧學概說〉p.162 ~ p.165：

真實圓滿的大乘智慧，其究極體相，可從四方面去認識：

一、信智一如：…〔中略〕…二、悲智交融：^{〔1〕}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。^{〔2〕}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。慈悲越廣大，智慧越深入；智慧越深入，慈悲越廣大，真正的智慧，是悲智交融的。大乘經說：悲心悲行不足，而急求證智，大多墮入小乘深坑，失掉大乘悲智合一的般若本義，障礙佛道的進修。三、定慧均衡：…〔中略〕…四、理智平等：…〔中略〕…

以上四點，是智慧應有的內容。其中^{〔1-3〕}信智一如、定慧均衡、理智平等，可通二乘偏慧，^{〔4〕}唯悲智交融是大乘不共般若的特義。…〔下略〕…

這二類發心，^{〔一〕}是出於深刻的智慧及悲願而自發的，所以是堅強有力，容易成就。

^{〔二〕}真能這樣的依悲願而發心，就能從凡夫地而「趣入」「大乘」道了。²⁵

²⁵ 關於「悲增上的人菩薩行」：

(1) 印順導師《成佛之道（增註本）》〈第五章 大乘乘共法〉p.398 ~ p.399：

初修菩提心，習行十善業；成就心不退，入於大乘道。

…〔中略〕…

發心修學大乘菩提道的，最「初」應發願菩提心，「修菩提心」而使他成就。能常念上求佛道，下化眾生，真的造次顛沛不離，不再退失。在行菩提心的修學中，就是受菩薩戒，修「習」奉「行十善業」。這是大乘常道，以人乘行入大乘，悲增上菩薩的風格。依經說：初學時，名十信菩薩，也叫十善菩薩。…〔中略〕…修習信心，要以十善，六度等來使他成就。…〔下略〕…

(2) 印順導師《學佛三要》〈自利與利他〉p.152 ~ p.154：

五 慈悲為本的人菩薩行

菩薩是超過凡夫的，也是超過二乘的。^{〔1〕}戀著世間的凡夫心行，是世間常事，如水的自然向下，不學就會。^{〔2〕}一向超出生死的二乘行，是偏激的厭離，一面倒，也還不太難。^{〔3〕}唯有不著世間，不離世間的菩薩行，才是難中之難！事實確乎如此：^{〔1〕}凡夫心行，幾乎一切都是。^{〔2〕}釋迦佛的會上，有的是小乘賢聖，不容易，也還不太難。^{〔3〕}菩薩，只有釋迦與彌勒；這是人間的歷史事實。可見菩薩心行是極不容易的，如火中的青蓮華一樣。大乘經中說：十方有無量無邊的菩薩，那是十方如此，而此土並不多見。至於大地菩薩的化現，可能到處都是，但這不是人間所認識的。從此土的縛地凡夫來論菩薩行，如不流於想像，神秘，尊重事實，那是並不太多的。經上說：「無量無邊眾生發菩提心，難得若一若二住不退轉」。所以說：「魚子庵羅華，菩薩初發心，三事因中多，及其結果少」。這不是權教，是事實。出世，是大丈夫事，而菩薩是大丈夫中的大丈夫！如有一位發心得成就不退，對於眾生的利益，實在是不可度量，如一顆摩尼寶珠的價值，勝過了閻浮提的一切寶物一樣。

我們必須認清：名符其實的菩薩，是偉大的！最偉大處，就在他能不為自己著想，以利他為自利。偉大的，這是我們所應該學習的；弘揚大乘法，景仰佛陀的圓滿，菩薩大行的偉業，雖要經歷久劫修行，或者暫時中止進行，但一歷耳根，萬劫不失，因緣到來，終究要從此成佛的。成就不退的菩薩，雖說不會太多，然有頂天立地的大丈夫，自有能真實發菩提心。有信願，慈悲，空性勝解，正好在生死海中鍛鍊身手，從頭出頭沒中自利利人。一般能於菩薩行而隨喜的，景仰的，學習的，都是種植菩提種子，都是人中賢哲，世間的上士。有積極利他，為法為人的大心凡夫，即使是「敗壞菩薩」，也比自了漢強得多！這種慈悲為本的人菩薩行，淺些是心向佛乘而實是人間的君子——十善菩薩；深些是心存利世，利益人間的大乘正器。從外凡、內凡而漸登賢位的菩薩，沒有得解脫的自利，卻能為一切眾生而修學，為一切眾生而忍苦犧牲。漸學漸深，從人間正行而階梯佛乘，這才是菩薩的中道正行。真能存菩薩的心胸，有菩薩的風格，理解菩薩利他的真精神，那裡會如喪考妣的急求己利？

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

(3) 印順導師《佛在人間》〈人間佛教要略〉p.99 ~ p.104：

一 論題核心

人·菩薩·佛：從經論去研究，知道人間佛教，不但是適應時代的，而且還是契合於佛法真理的。從人而學習菩薩行，由菩薩行修學圓滿而成佛——人間佛教，為古代佛教所本有的，現在不過將他的重要理論，綜合的抽繹出來。所以不是創新，而是將固有的「刮垢磨光」。佛法，祇可說發見，不像世間學術的能有所發明。因為佛已圓滿證得一切諸法的實相，唯佛是創覺的唯一大師；佛弟子只是依之奉行，溫故知新而已。

人間佛教，是整個佛法的重心，關涉到一切聖教。這一論題的核心，就是「人·菩薩·佛」——從人而發心學菩薩行，由學菩薩行而成佛。…〔中略〕…平常說菩薩，總是想到文殊、普賢等大菩薩，其實菩薩也有初學的。菩薩道所有經歷的過程，可略分三個階段：

- 一、凡夫菩薩
- 二、賢聖菩薩
- 三、佛菩薩

…〔中略〕…第一階位，是新學菩薩，是凡夫身初學發菩提心，學修菩薩行。…〔中略〕…《起信論》說：信心成就——發菩提心成就，才不退菩薩位而能次第進修。**初學發菩提心，學修菩薩行的，是在修學信心的階段。**《仁王經》稱此為**十善菩薩**，也即是**十信菩薩**。…〔中略〕…

凡夫菩薩：十善，本是人乘的正法。初學菩薩而著重於十善業，即以人身學菩薩道的正宗。太虛大師宣說的「人生佛教」，即著重於此。大師平時，坦白地說：我是凡夫而學修發菩薩心的。以人間凡夫的立場，發心學菩薩行，略有**兩點特徵**：

一、具煩惱身：凡夫是離不了煩惱的，這不能裝成聖人模樣，開口證悟，閉口解脫，要老老實實地覺得自己有種種煩惱，發心依佛法去調御他，降伏他（慈航法師晚年，發願離淫欲心，也就是真實的佛子模樣）。有人說：如學佛的或出家大德，內心也充滿煩惱，這怎能使人歸敬呢！**這些人把煩惱看得太輕易了。**依《大涅槃經》說：有四依菩薩，可以作為眾生的依止（師）。初依，即具足煩惱的初學發心者。初依菩薩，對佛法的根本理趣，有相當的正確體認；自己學修菩薩行，也能引導眾生來學。他雖沒有斷除煩惱，但能攝化眾生，向於煩惱所不染的境地，所以能為大眾作依止師。聲聞法中也是這樣，四果聖者能斷煩惱，未斷未證的順解脫分，順抉擇分聲聞行者，一樣的能住持佛法，教化眾生，為人間福田。**凡依人身而學發菩提心，學修菩薩行，務要不誇高大，不眩神奇。**如忽略凡夫身的煩惱覆蔽，智慧淺狹，一落裝腔作勢，那麼如非增上慢人（自以為然），即是無慚無愧的邪命。**依人身學菩薩行，應該循序漸進，起正知見，薄煩惱障，久積福德。久之，自會水到渠成，轉染成淨。**

二、悲心增上：初發菩薩心的，必有宏偉超邁的氣概。**菩薩以利他為重**，如還是一般人那樣的急於了生死，對利他事業漠不關心，那無論他的信心怎樣堅固，行持怎樣精進，決非菩薩種姓。**專重信願，與一般神教相近。專重修證，必定墮落小乘。初發菩提心的，除正信正見以外，力行十善的利他事業，以護持佛法，救度眾生為重。**經上說：「**未能自度先度他，菩薩是故初發心。**」應以這樣的聖訓，時常激勵自己，向菩薩道前進。

有的人因誤解而生疑難：行十善，與人天乘有什麼差別？這二者，是大大不同的。^{(1)(A)}這裡所說的人間佛教，是菩薩道，具足正信正見，以慈悲利他為先。學發菩提心的，勝解一切法——身心、自他、依正，都是輾轉的緣起法；了知自他相依，而性相畢竟空。**依據即空而有的緣起慧，引起平等普利一切的利他悲願，廣行十善，積集資糧。**^(B)這與人乘法，著重於偏狹的家庭，為自己的人天福報而修持，是根本不同的。^{(2)(A)}初學發菩提心的，了知世間是緣起的，一切眾生從無始以來，互為六親眷屬。一切人類，於自己都展轉依存，有恩有德，所以修不殺不盜等十善行。**即此人間正行，化成悲智相應的菩薩法門，**^(B)與自私的人天果報，完全不同。

這樣的人間佛教，是大乘道，從人間正行去修集菩薩行的大乘道；所以菩薩法不礙人生正行，而人生正行即是菩薩法門。以凡夫身來學菩薩行，向於佛道的，不會標榜神奇，也不會矜誇玄妙，而從平實穩健處著手做起。一切佛菩薩，都由此道修學而成，**修學這樣的人本大乘法，**⁽¹⁾**如久修利根，不離此人間正行，自會超證直入。**⁽²⁾**如一般初學的，循此修學，保證能不失人身，不礙大乘，這是唯一有利而沒有險曲的大道！**

(4) 印順導師《佛在人間》〈從人到成佛之路〉p.137~p.141：

四 從十善菩薩學起

對佛有了充分的信解，就得從十善菩薩學起。很多人對菩薩的名義不了解，多有誤會。菩薩是印度話，菩是菩提，是覺悟的意思；薩是薩埵，就是眾生的意思。所以，**菩薩是求大菩提的眾生。**菩薩的程度不一，高的高，低的低。在一般人的心目中，聽見菩薩，就想到文殊、普賢、觀音、地藏頂高的大菩薩，**其實凡發心成佛的，就是菩薩。**…〔中略〕…不要只記著大菩薩，覺到我們不能學。在學校裡，由幼稚園一直學到研究院；菩薩也是由初發心菩薩學到大菩薩。現在講**最初修學的初心菩薩，與我們凡夫心境相近，切實易學。**

一、大悲為菩薩發心——菩薩發心，當然包含了信願、智慧，而重心在大悲心。有大悲心而後想成佛度眾生的，就是菩薩。上面講過，成佛，如沒有慈悲心是不能達到的。就是能參究絕對真理，如沒有大悲心，也還是落於小乘。所以菩薩的最要處，便是**大悲心**，見眾生苦，好像是自

二、結勸

〔一〕我們這個時代，〔1〕佛法是這樣的衰落，〔2〕人生是這樣的苦惱，

〔二〕真正發菩提心的，應該是時候了！

丁二 三德異

〔1〕或以信願入，〔2〕或智〔3〕或悲入。

一、總釋「或以信願入，或智或悲入」

〔一〕趣入佛道的圓滿菩提心，應有信願、慈悲、智慧——三德。²⁶

己的苦痛，想方法去救度他們，才是菩薩心、佛種子。發心，是立志，時時起慈悲心，立下大志願，不會忘失。此心發起，堅決不退，便登菩薩位。修發大悲心，方法很多，佛法裡有「自他相易」法，把自己想作別人，把別人想作自己，這麼一下，大悲心自然會發生起來。…〔中略〕…大悲心發生，立願成佛度眾生，就是菩薩了。所以初學菩薩，並不一定有神通，或者身相莊嚴。但是單單立志發心，還不夠，必須以正行去充實他。

二、十善為菩薩正行：菩薩與凡人的分別，是發菩提心，行菩薩道。以菩提心去行十善行，是初學的菩薩，叫十善菩薩。…〔中略〕…十善菩薩，是初心菩薩，發大悲為主的大菩提心，要成佛度眾生，依這十種善行去修學，可說人人能學。如說不會做，那一定是自己看輕自己。佛法說：人，要有健全的人格，就得從五戒、十善做起，十善便是人生的正行。^{〔1〕}如有崇高道德，能行十善，缺少大悲心，還只是世間的聖人，人中的君子。^{〔2〕}佛法就不同了，十善正行，是以發大悲心為主的菩提心為引導的，所以即成為從人到成佛的第一步。

大家以佛為理想，發菩提心，修十善行。此外，如懺悔、發願、禮佛、念佛以外，還要熱心注重護法，把佛法當作自己的生命，不要以為我學佛就好了。如佛法受到損害，受到摧殘，應為了自己的信仰，眾生的慧命來護持。菩薩應行的甚多，現在不能廣說。最後我希望大家，開始學這大乘的第一步，作一菩薩幼稚生，從發大悲心，修十善行學起。

²⁶ 印順導師《佛在人間》〈人性〉p.88 ~ p.97：

「佛出人間」，「人身難得」，可顯出人在眾生中的地位。這在《佛法概論》——人類的特勝中，依佛經所說，人類具有三事，不但超過了鳥、獸、蟲、魚，還超過了天上。三事是：一、憶念（末那沙）勝：…〔中略〕…

二、梵行勝：…〔中略〕…

…〔中略〕…

三、勇猛勝：…〔中略〕…

經上說，人的特勝中，這三者，是眾生與諸天所不及的。雖不是盡善盡美的，不如菩薩的清淨圓滿，但已足以表示出人類特點，人性的尊嚴。我們既然生得人身，應利用自己的長處，日求上進。

人的特性，眾生也多少有些，唯人能充分發揮出來，才叫做人。

〔一〕人性中，也含攝得一分佛性；將這分佛性擴充、淨化，即能與佛同等。怎樣是佛？概略的說具足三事：^{〔1〕}大智、^{〔2〕}大悲、^{〔3〕}大雄。^{〔1〕}佛的特色，正確的普遍的證覺，得大自在，是佛的無上智。…〔中略〕…人的思想，雖到達憶念思惟，勝於其他眾生，但攙雜了許多惡慧——迷謬的倒見。將那惡慧淨治了，使淨慧充分成長起來，這就能到達圓滿的佛慧。^{〔2〕}佛的大悲，…〔中略〕…人類的德行，還著重於人類——從前是家庭本位的，國家本位的，近來傾向於人類本位的；這是人的德行。淨化那私我的偏執，擴大那德行的對象，即從人的德行而發展成佛的德行，大悲即佛德的究竟圓成。^{〔3〕}又佛有十力、四無所畏，表現出佛的大雄德。…〔中略〕…我們發菩提心，即願欲心，這願欲心即是引發精進心的來源。薩埵，譯為有情，其實含有勇猛的意思，用現代話說，即充滿了生命力的。經中喻如金剛，是說眾生心的志向，如金剛般的堅固，一往直前。人類的生命力，發展到非常強，能忍勞耐苦，不折不撓，勇猛精進。但還染淨錯雜而不純，如能以此充沛的生命力，轉化為成佛度生的大願大精進，一直向前，那麼究竟圓成時，即成佛的大雄大力大自在了。

〔二〕⁽¹⁾但初學的發心趣入，由於根性的不同，對此應修的三德，不免會有所偏重。

〔2〕如偏重而不是偏廢，那是不礙進入大乘道的，所以龍樹釋《般若經》^(A)說：『菩薩以種種門入佛道：^(a)或從悲門，^(b)或從智慧精進門入佛道』(5.007)²⁷。〔B〕又說：『是般若種種門入：^(a)若聞持乃至正憶念者，智慧精進門入；^(b)書寫供養者，信及精進門入』(5.008)²⁸。

〔三〕如統攝初學的趣入佛道不同，不外乎⁽¹⁾「或以信願入」，⁽²⁾「或」以「智」慧入，⁽³⁾「或」以「悲」心「入」的三大類。²⁹

〔二〕⁽¹⁾佛性是佛的性德，⁽²⁾人的佛性，即人類特性中，可以引發而向佛的可能性。說人有佛性，如說木中有火性一樣，並非木中已有了火光與熱力的發射出來。據人而說，人性當然還不是佛性，不過可能發展成佛的性德而已。不妨比喻說：一般眾生性，如芽；人性如含苞了；修菩薩行而成佛，如開花而結實。不過，眾生與人性中，含有一分迷昧的、不淨的、繫縛的，以迷執的情識為本，所以雖有菩薩性佛性的可能，而終於不能徹底。如現在人的智識是提高了，社會制度，也有好的創立，但壞的也跟著來。有時，好制度，好發明，反成為壞事的工具。每見鄉村人，都是樸實無華的，一讀了書，走進大都市，就變壞了。

〔三〕⁽¹⁾人性中，常是好的壞的同時發展，這是人還不能擺脫情識為主導的本質。⁽²⁾佛法，轉染成淨，轉識為智，要從智本的立場，使一切獲得良好的增進。人類學佛，只是依於人的立場，善用人的特性，不礙人間正行，而趨向於佛性的完成。太虛大師的「人成即佛成」，即是——「即人成佛」——人的學佛法門。

²⁷ 註解~5.007《大智度論》卷四〇（大正二五·三五〇上）。

²⁸ 註解~5.008《大智度論》卷五八（大正二五·四七二下）。

²⁹ 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》〈第十五章 初期大乘經之集出與持宏〉p.1287 ~ p.1289：
龍樹論中，說到菩薩的不同種類，正寫出了西元二世紀，大乘菩薩的不同類型。

一、『大智度論』卷四〇（大正二五·三五〇上）說：

「菩薩以種種門入佛道，或從悲門；或從精進智慧門入佛道，是菩薩行精進智慧門，不行悲心」。

悲與智，應該是菩薩行所不可缺的，但在實行上，有重悲的，多多利益眾生；有的智慧精進，暫且不行悲心：這是**悲行與智慧行二類**。

二、『十住毘婆沙論』卷五（大正二六·四一中）說：

「佛法有無量門，如世間道有難有易，陸道步行則苦，水道乘船則樂。菩薩道亦如是，或有勤行精進（的難行道），或有以信方便易行，疾至阿惟越致」。

菩薩修到不退轉，有二道，難行是菩薩常道，易行是菩薩方便道。易行道是：「念佛」（菩薩）——稱名憶念，恭敬禮拜，及「懺悔、勸請、隨喜、迴向」。

『智度論』說：「菩薩有二種：一者、有慈悲心，多為眾生；二者、多集諸佛功德。樂多集諸佛功德者，至一乘清淨無量壽世界」(122.001)。「智度論」所說的二種，大體上與易行道、難行道相同，是**信與悲的二類**。

三、『大智度論』卷四二（大正二五·三六六下——三六七上）說：

「有二種菩薩：一者習禪定，二者學讀。坐禪者生神通，學讀者知分別文字，……如是等種種字門」。

『智論』在別處也說：「一者坐禪，二者誦經」(122.002)。這是**重修禪與重聞思的二類**。重於修禪的，得種種三昧門；重於學讀的，從文字而入，得種種陀羅尼門。

「般若法門」重於聞思（修）慧，所以『大智度論』一再的說：「是菩薩但分別諸經，誦讀、憶念思惟、分別諸法以求佛道。以是智慧光明，自利益亦能利益眾生」；「菩薩先世來愛樂智慧，學一切經書，觀察思惟，聽採諸法，自以智力推求一切法中實相」(122.003)。專重智慧的菩薩，是「般若法門」開展以來的主流。

二、詳論：三門特性

（一）重智而從智門入：智增上菩薩，近聲聞的法行人——重聞思修慧的自修化他

其中重智慧而從智慧門入的，^{〔一〕}如說：『是菩薩但分別諸經，誦讀，憶念，思惟分別諸法，以求佛道。以是智慧光明自利益，亦能利益眾生』(5.009)³⁰。

^{〔二〕}這是智增上菩薩，近於聲聞的法行人，著重於聞思修慧的自修化他。

（二）重悲而從悲門入：悲增上菩薩，是不共二乘的根機、大乘特有的菩薩風格

重悲而從悲門入的，^{〔一〕}如說：『菩薩有二種：一者，有慈悲心，多為眾生』(5.010)³¹；也就是上面引述的『從悲門入』的菩薩。

^{〔二〕}著重慈悲，這是不共二乘的根機，也可說是大乘特有的菩薩風格，名為悲增上菩薩。

（三）重信願而從信願門入：信增上菩薩，如聲聞的信行人

重信願而從信願門入的，^{〔一〕}也可有種種；信願修學淨土易行道的，是其中的一類。如說：『二者，多集諸佛功德，樂多集諸佛功德者，至一乘清淨無量壽世界』(5.011)³²。

^{〔二〕}這是信增上菩薩，如聲聞的信行人一樣。

（四）三門與根性的比配

在初學時，有此三類的不同；^{〔一〕}因為習以成性，所以直到地上，雖一定是三德齊修，但也還流露不同風格的，如^{〔1〕}觀音悲，^{〔2〕}文殊智，^{〔3〕}普賢願等。

^{〔二〕}如約根性來分別，^{〔1〕}貪行人是悲增上的，^{〔2〕}瞋行人是智增上的，^{〔3〕}癡行人是信願增上的。

丁三 依法異

^{〔1〕}或依聲聞入，^{〔2〕}或天^{〔3〕}或人入。

一、總釋「或依聲聞入，或天或人入」

約所依的身行而趣入佛道來說，就有^{〔1〕}「或依聲聞」行「入」佛道的，^{〔2〕}「或」依「天」行入佛道的，^{〔3〕}「或」依「人」行「入」佛道的三類。

四、「大智度論」卷五八（大正二五·四七二下）說：

「是般若有種種門入：若聞持（讀、誦、解說）乃至正憶念者，智慧精進門入。書寫、供養者，信及精進門入」。

『智論』在別處說：「信根多者，喜供養（佛）舍利（塔）；慧根多者，好讀誦經法」(122.004)：這也是信與智的二類。

將上面所說的綜合起來，不出三大類：一、悲增上菩薩；二、信增上菩薩——念佛生佛國，懺悔、隨喜、勸請、迴向，寫經、供養，供養舍利；三、智增上菩薩——聞持、讀、誦、解說、憶念，字門。

信增上的念佛，深入的修習念佛三昧；智增上的深入，是（與定相應名）修習、相應、安住、契入，也就是「諸法無受三昧」，或「慧印三昧」、「寶住三昧」等。

³⁰ 註解~5.009《大智度論》卷三九（大正二五·三四五上——中）。

³¹ 註解~5.010《大智度論》卷三八（大正二五·三四二中）。

³² 註解~5.011《大智度論》卷三八（大正二五·三四二中）。

二、詳論：三類的特色

（一）舉虛大師的判攝

這^{〔一〕}本是大乘經所說的，

^{〔二〕}但經**太虛大師的判攝**——^{〔1〕}正法時期，多依聲聞乘行而入大乘；^{〔2〕}像法時期，多依天乘行而入大乘；^{〔3〕}末法時期，多依人乘行而入大乘——意義更充分的顯示出來。³³

（二）詳明

1. 依聲聞乘而入佛道：聲聞菩薩行——重智

其中依聲聞乘而入佛道的，^{〔一〕}依經論所說，都是先修聲聞（緣覺）乘法，或沒有證果，或已經證果，然後迴心而向佛道的。

^{〔二〕}專修聲聞行的，^{〔1〕}有些自以為究竟，

^{〔2〕}但利根深智的行者，早是『內秘菩薩行，外現是聲聞』(5.012)³⁴，不等佛的開權顯實，心已安住大乘道了。

2. 依天乘行而入佛道：天菩薩行——重定

依天乘行而入佛道的，^{〔一〕}又有二類：

^{〔1〕}一、淨土行者，^{〔A〕〔a〕}專心一意的求生天淨土，^{〔b〕}然後在淨土中，漸修佛道。^{〔B〕}但依《觀經》所說：^{〔a〕}上品利根，早是發菩提心，讀誦大乘，解法空性。^{〔b〕}所以一登淨土，不久就能徹悟無生，迴入娑婆來廣行菩薩道。

^{〔2〕}二、秘密行者：^{〔A〕}著重修（欲）天色身，就是以金剛夜叉為本尊，修成持明仙人³⁵，

³³ 印順導師《華雨集第四冊》〈契理契機之人間佛教〉p.44：

七 少壯的人間佛教

宣揚「人間佛教」，當然是受了太虛大師的影響，但多少是有些不同的。一、（民國二十九年）虛大師在『我怎樣判攝一切佛法』中，說到「行之當機及三依三趣」，以為現在進入「依人乘行果，趣進修大乘行的末法時期」；應「依著人乘正行，先修成完善的人格，……由此向上增進，乃可進趣大乘行」。這是能適應現代根機，但末法時期，應該修依人乘而趣大乘行，沒有經說的依據，不易為一般信徒所接受。反而有的正在宣揚：稱名念佛，是末法時期的唯一法門呢！所以我要從佛教思想的演化中，探求人間佛教的依據。…〔下略〕…

³⁴ 註解~5.012《妙法蓮華經》卷四（大正九·二八上）。

³⁵ (1)《大毘盧遮那成佛經疏》卷12〈成就悉地品7〉(CBETA, T39, no. 1796, p. 707, c18-20)：
持明者，謂持誦人得妙成就悉地之果，即能遍遊一切佛土，供養諸佛，成就眾生也。

(2)《大日經義釋》(毗盧遮那成佛神變加持經義釋)卷9(CBETA, X23, no. 438, p. 421, b23-24 // Z 1:36, p. 403, d8-9 // R36, p. 806, b8-9)：

持明者，謂持誦人得妙成就悉地之果，即能遍遊一切佛土，供養諸佛，成就眾生也。

(3)【持明仙】乃密教胎藏界曼荼羅外金剛部院之尊。又作悉地持明仙、成就持明仙。即持誦陀羅尼，或藉藥力而得神通力之仙人。本為婆羅門教濕婆神之侍從，相傳住於雪山，具有咒力。以其所持之明咒，密教遂列之於曼荼羅海會中。有持名藥叉、成就仙眾、成就持明仙眾、成就明仙四類。大日經疏卷十二（大三九·七〇七下）：「持明者，謂持誦人得妙成就悉地之果，即能遍遊一切佛土，供養諸佛，成就眾生也。」<PIC>P3818.GIF</PIC>

另據大日經疏卷三載，凡得密嚴佛國、十方淨嚴、諸天修羅宮等三品之悉地者，皆可稱為持明仙，此係就其廣義之解釋而言。然大日經疏卷六又記載，所謂持明仙，係依藥力而成就其神通力；悉地持明仙則專依咒術而得成就，此為二者之別而異於上述之說者。此外，持明仙亦泛指持誦明

然後久住世間，修行佛道。^[B]雖然，『劣慧所不堪，為應彼等欲，兼存有相說』(5.013)³⁶，^[a]而有些就專在修精練氣的色身上作活計。^[b]而利根是：菩提心相應，大慈悲為根本，以方便而至究竟的。³⁷

咒（真言、陀羅尼）之人。〔大日經疏卷十一、兩部曼荼羅義記卷三〕（《佛光大辭典（四）》p.3817）

³⁶ 註解~5.013《大毘盧遮那成佛神變加持經》卷七（大正一八·五四下）。

³⁷ 【1/2】關於「專在修精練氣的色身上作活計——方便為究竟的出下流」：

(1) 印順導師《印度佛教思想史》〈第十章「秘密大乘佛法」第三節 金剛乘與天行〉p.433 ~ p.441：
^(一)^[1]宗喀巴的『密宗道次第廣論』，引上說明而加以說明：「故無凡[庸]身相好而可立為色身相好之因，須於彼生新修能感相好等流之因，此（則）除修天瑜伽，更無餘事」；**肯定說非此生修天瑜伽，是不可能成佛的(30.052)**。這是「秘密大乘」者，別立成佛的理由，與「大乘佛法」所見不同了！宗喀巴隨順「果由似因生」的理由，以為佛色身的相好莊嚴，要從「新修能感相好等流之因」；修天色身的等流因，才能得佛身相好莊嚴的等流果。「大乘佛法」不修天色身，所以不能成佛，但這是「秘密大乘」者的見解。⁽²⁾大乘法中，…〔中略〕…法性等流佛，與報[異熟]佛，受用佛相當。法性等流，如佛依自證而出教，稱為「法界等流」一樣，不是說修等流因而得等流果，反而這是被稱為報——異熟生身的。

^(二)^[1]『廣論』又說：「波羅蜜多乘[大乘]說：色身體性之因，謂諸最勝福德資糧。相好等之別因，謂迎送師長等」(30.057)。意思說，大乘也是要修等流因的。⁽²⁾其實，菩薩的大行，是在般若的攝導下，以布施、持戒、忍辱等，廣修利濟眾生行，成為人世間值得稱揚讚歎的佛法。

^(三)總之，「大乘佛法」所說的相好莊嚴身，是圓滿報[異熟]身，不是依等流因而成的。「秘密大乘」別說修天色身為等流因，只能說「後來居上」，別創新說，不能以此來說修「波羅蜜多乘」不能成佛的。

…〔中略〕…

修天色身，以「欲貪為道」，是「秘密大乘」一致的，由於所化的根機不一，所以分為四部續。…〔中略〕…「佛法」中，人、鬼、畜及地居二天，是交合成淫的；向上是相抱，執手，顧笑，愛視，越高級的欲事越輕微。再高一級的是梵天，那就沒有淫欲了，所以稱出家法為「離欲梵行」。「秘密大乘」與夜叉等地居天有關，所以顛倒過來：顧笑是淺的「事續」，愛視是「行續」，執手或抱持是「瑜伽續」，二二交會是最殊勝的「無上瑜伽續」。理解與行為，與「佛法」恰好相反。而且，人間——人與傍生的淫事，是二根交合而出精的；地居二天的夜叉等，二根交合，卻是出氣而不出精的。「無上瑜伽續」，也是修到和合不出精而引發大樂的。「秘密大乘」進展到「無上瑜伽」，對印度神教的天神行，存有一定程度的關係。

重信心，重加持，重修行「貪欲為道」的「秘密大乘佛法」中，「無上瑜伽續」分「父續」，「母續」，有『密集』，『時輪』，『勝樂』，『喜金剛』等多部，因傳承修驗不同，修行的名目與次第，也不能一致。在勝義觀中，有依「中觀見」的，有依（如來）「藏心見」的，（我以為「藏心見」是主流）然不同中有一共同傾向，就是怎樣轉化現生的業報身為如來智身。重在「修天色身」（「生起次第」是勝解觀，「圓滿次第」是真實觀），所以在色身上痛下功夫，這就是「無上瑜伽」「貪欲為道」的特色。…〔中略〕…

…〔中略〕…⁽¹⁾即身成佛，非修天色身不可，非與明妃實行和合大定不可，所以這一修行，名為「具貪行」。⁽²⁾西藏所傳，也有說不修實體明印，修「智印」（觀想杵蓮和合，達樂空不二），也可以成佛。然以「貪欲為道」，「以欲離欲」為方便，是一致的定論(30.067)。

作者沒有修學密法，沒有如上所說的修持經驗，只是從印度佛教的解行演變，略為論列。如上所說的種種修持經驗，應該確認為是有相當事實的。如古代中國的方士，修吐納（也是修風的一類）等法，也就發見了任、衝、督（脊骨內的）、帶等奇經八脈；漢代就有（男女和合的）『素女經』。又如印度神教的「哈札瑜伽」，也說到三脈，五輪；「軍荼利瑜伽」立六輪；性力派也是從男女和合中求解脫。人類的身體，是有共同性的。在修行者以修風而引生的定力中，會發現身體內一些平常不知道的事。修持的淺深，能不能成仙、生天，姑且不談。中國的方士、道流，與印度神教的瑜伽派、性力派，與「無上瑜伽」的某些共同性，是不妨作比較研究的。從前讀過的某一道書說：「只修性，不修命，此是修行第一病！只修祖性不修丹，萬劫千生難入聖」。性、命雙

^{〔一〕} 依天乘行而向佛道的二類，^{〔1〕} 都重於瑜伽或三昧；定，本為天乘行的特質。

^{〔二〕} 但以此普攝初機，也只能口頭誦持——持咒稱名而已。

3. 依人乘行而入佛道：人菩薩行——重悲的十善菩薩，不廢人間正行而廣修安國利人的正業

依人乘行而入佛道的，^{〔一〕} 就是發菩提心，修十善行，不廢人間正行，廣修人間安國利人的正業。

^{〔二〕} 但以此普及初機，大乘的外凡夫位，實等於人間的君子，善人。³⁸

修的主張，不是與「無上瑜伽續」所說，不修天色身，不可能成佛，是同樣的意趣嗎？

「秘密大乘佛法」，是晚期印度佛教的主流（「大乘佛法」附屬而行）。創發，宏傳，盛行於印度東方，達八百年（西元500——1200）。傳說中得大成就的，得大神通的，真不知有多少！但在回軍的摧殘，印度神教的攻訐下，竟於西元十二世紀，迅速的衰滅了！

(2) 印順導師《華雨集第四冊》〈契理契機之人間佛教〉p.27 ~ p.28：

^{〔一〕} 到了「秘密大乘佛法」，念天的影響更深。如^{〔1〕} 做五部夜叉，及帝釋在中間，四大天王四方坐的集會，而有五部如來的集會方式。^{〔2〕} 天菩薩著重忿怒相，欲樂的身相。觀自身是佛的佛慢，也名為天慢。而切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。^{〔3〕} 欲界天神——大力鬼王與高等畜生天的融入佛教，不但有五甘露——尿、屎、骨髓、精、血，五肉——狗肉、牛、馬、象、人肉等鬼神供品；而「佛法」所禁止的咒術以外，占卜、問鏡、觀星宿，火祭——護摩，這些印度神教的，都納入「秘密大乘」。念天而演變到以「天（鬼神）教」方式為佛法主流，真是世俗所說的「方便出下流」了！

^{〔二〕} 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。

【2/2】關於「以方便而至究竟的向上流」：

(1) 印順導師《成佛之道（增註本）》〈第五章 大乘不共法〉p.273 ~ p.274：

《大般若經》說到菩薩的修行時，總是說：『一切智智相應作意，大悲為首，由無所得而為方便』（5.023）；這就是本文所說的三心。依此，龍樹的《寶鬘論》說：『本謂菩提心，堅固如山王；大悲遍十方；不依二邊慧』（5.024）。《大日經》也大體相同說：『大菩提為因，悲為根本，以方便而至究竟』（5.025）（漢譯誤作方便為究竟）。一切智智相應作意，就是《法華經》的『一切智願』，也就是菩提心的別名。大悲是遍十方一切眾生而起，所以說遍十方際。無所得是般若，就是不依有無二邊的空性慧。《大日經》兼存有相說，所以說以種種的方便而到達究竟。但成佛的主要方便，不能不說是都無所得的空慧。因為如取著相，什麼都不能到於究竟了。…〔下略〕…

(2) 印順導師《佛在人間》〈從依機設教來說明人間佛教〉p.32：

佛法施教的宗旨，有此四悉檀不同。弘揚佛法而要得到機教相契的效果，就得深切地注意四悉檀的運用才行，把握方便（前三悉檀）與究竟的差別才行。尤其是不能誤解方便為究竟，從根本上破壞了佛法的綱宗。

³⁸ (1) 印順導師《大乘起信論講記》p.113：

凡夫有內凡夫與外凡夫：^{〔1〕} 學佛的在十信位以前，及一般的人，統名為外凡位，^{〔2〕} 十信以上名內凡位。

(2) 印順導師《學佛三要》〈自利與利他〉p.153 ~ p.154：

這種慈悲為本的人菩薩行，^{〔1〕} 淺些是心向佛乘而實是人間的君子——十善菩薩；^{〔2〕} 深些是心存利世，利益人間的大乘正器。^{〔1〕} 從外凡、內凡^{〔2〕} 而漸登賢位的菩薩，沒有得解脫的自利，卻能為一切眾生而修學，為一切眾生而忍苦犧牲。漸學漸深，從人間正行而階梯佛乘，這才是菩薩的中道正行。真能存菩薩的心胸，有菩薩的風格，理解菩薩利他的真精神，那裡會如喪考妣的急求己利？

(3) 印順導師《佛在人間》〈人間佛教要略〉p.100 ~ p.101：

菩薩道所有經歷的過程，可略分三個階段：

一、凡夫菩薩

三、結論：依人菩薩行而向佛道——不但是適應時代的機感，也實是佛乘的根本坦道

^{〔一〕}如來的出現人間，教化人類，本意是令人開、示、悟、入佛之知見。

^{〔二〕}所以依人菩薩行而向佛道，^{〔1〕}不但是適應時代的機感，^{〔2〕}也實在是佛乘的根本坦道。
39

丙二 教法異〔實權異〕：直入真實 迴入方便

^{〔1〕}趣入大乘者，^{〔A〕}直入^{〔B〕}或迴入，^{〔2〕}相應諸教法，^{〔A〕}實說^{〔B〕}方便說。

一、總釋「趣入大乘者，直入或迴入，相應諸教法，實說方便說」

（一）趣入大乘者，直入或迴入

「趣入大乘」的修學「者」，^{〔一〕}一向分為^{〔1〕}「直入」菩薩，^{〔2〕}「迴入」菩薩二類。

^{〔二〕}^{〔1〕}直入是直向菩薩道的；^{〔2〕}迴入是先修別道，然後轉入大乘道的。二乘的迴心向大，如《法華經》的開權顯實，便是迴入大乘的確證。⁴⁰

二、賢聖菩薩

三、佛菩薩

…〔中略〕…第一階位，是新學菩薩，是凡夫身初學發菩提心，學修菩薩行。雖^{〔1〕}或是外凡夫，^{〔2〕}或已進為佛法內凡夫，菩薩心行的根柢薄弱，可能還會退失。《起信論》說：信心成就——發菩提心成就，才不退菩薩位而能次第進修。初學發菩提心，學修菩薩行的，是在修學信心的階段。《仁王經》稱此為十善菩薩，也即是十信菩薩。凡夫的初學菩薩法，還沒有堅固不退時，都屬於此。…〔下略〕…

³⁹ 印順導師《佛在人間》〈人間佛教要略〉p.102 ~ p.104：

凡夫菩薩：十善，本是人乘的正法。初學菩薩而著重於十善業，即以人身學菩薩道的正宗。太虛大師宣說的「人生佛教」，即著重於此。…〔中略〕…

有的人因誤解而生疑難：行十善，與人天乘有什麼差別？這二者，是大大不同的。這裡所說的人間佛教，是菩薩道，具足正信正見，以慈悲利他為先。…〔中略〕…依據即空而有的緣起慧，引起平等普利一切的利他悲願，廣行十善，積集資糧。…〔中略〕…即此人間正行，化成悲智相應的菩薩法門，…〔中略〕…這樣的人間佛教，是大乘道，從人間正行去修集菩薩行的大乘道；所以菩薩法不礙人生正行，而人生正行即是菩薩法門。以凡夫身來學菩薩行，向於佛道的，不會標榜神奇，也不會矜誇玄妙，而從平實穩健處著手做起。一切佛菩薩，都由此道修學而成，修學這樣的人本大乘法，^{〔1〕}如久修利根，不離此人間正行，自會超證直入。^{〔2〕}如一般初學的，循此修學，保證能不失人身，不礙大乘，這是唯一有利而沒有險曲的大道！

⁴⁰ (1) 印順導師《成佛之道（增註本）》〈第五章 大乘乘共法〉p.427 ~ p.428：

除眾疲乏，化作可愛城；終示真實相，故唯一佛乘。

…〔中略〕…以釋迦佛應化娑婆世界而說法來說，起初說三乘法，末後才會歸一乘。佛在《法華經》中，開示這「為實施權，開權顯實」的教化歷程說：^{〔一〕}^{〔1〕}有些發了菩提心的，但在生死道長，眾生性多的情形下，忘失了，退失了。像這類根性，越是給他說佛道的高深偉大，越是不敢修學。所以佛設方便，說有聲聞與緣覺乘，容易修行，容易了生死，又快又好，能得究竟的解脫，大家這才發心修學了。^{〔2〕}這如商隊遠行，經不起長途跋涉的疲勞，有的不願前進。商主「為」了解「除」大「眾」的「疲乏」，免得大眾退回，所以方便「化作可愛」的「城」市。向大眾宣告：經商的目的地到了，就在前面。大家這才鼓起勇氣前進，在都市中，衣食起居，一切都得了滿足。

^{〔二〕}^{〔1〕}等到大眾休息一番，疲勞恢復了，商主這才對大眾說：這是化城，真正的目的地——寶城，還在前面。大眾精神飽滿，再向目的地前進。^{〔2〕}這如佛等弟子依法修行，證了阿羅漢果，「終」於又說明二乘是方便的，開「示」為令眾生悟入佛之知見的「真實相」。「故」佛雖說三乘，其實「唯

（二）相應諸教法，實說方便說

與^{〔1〕}直入^{〔2〕}或迴入「相應」的「教法」，就是^{〔1〕}「實說」^{〔2〕}及「方便說」了。

二、特論：方便教

（一）佛說方便教有非常意義：不說方便的誘化，他是不能進入佛道——方便說是值得尊重

^{〔一〕}佛^{〔1〕}為什麼不直示大乘道，不普為一切眾生說佛乘，^{〔2〕}而要說方便教呢？

^{〔二〕}佛說方便教，是有非常意義的。因為不說方便的誘化，他是不能進入佛道的。

（二）方便教

1.小乘教即是方便：聲聞菩薩行——智增上、重自力

如小乘的經歷修證，^{〔一〕〔1〕〔A〕}會發覺還有不知，不能，不淨的，^{〔B〕}就能受佛的教化，迴向佛道。^{〔2〕}而且小乘證果，到底生死已了，不必再為生死流轉而憂慮了。

^{〔二〕}所以，方便說是值得尊重的！

2.大乘教中的方便（以樂得樂的勝方便）：天菩薩行——信增上、重他力

在大乘教中，^{〔一〕}也是有方便說的，這叫做「異方便」，即「勝方便」(5.014)⁴¹。

一佛乘」；唯有佛是大涅槃，二乘的涅槃，也不是真實的。佛說一乘，經論中雖約種種的意義說，然總不外乎：如實道無二無別，所以終歸於一極。

(2) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》〈第十四章 其他法門 第二節 寶積與法華 第二項 開權顯實·開跡顯本的法華〉p.1181 ~ p.1182：

法華會上，開權顯實，會三乘入一乘。…〔中略〕…「法華經」的開權顯實，是為聲聞人說的，也就是迴小入大的大乘；…〔下略〕…

⁴¹ (1) 註解~5.014《妙法蓮華經》卷一（大正九·八下）《大乘起信論》（「大正」卷三二·五八三頁上）。

(2) 印順導師《淨土與禪》〈念佛淺說〉p.86 ~ p.95：

三 念佛法門三特徵

念佛（稱念阿彌陀佛）法門，有三種特徵：一、他增上，二、易行道，三、異方便。此三者，在一切佛法中，無論是大乘或小乘，本來都是普遍具有的，不過糅合這三點而專門闡揚顯示的，唯是念佛淨土法門。

一、他增上：…〔中略〕…

…〔中略〕…

二、易行道：…〔中略〕…

…〔中略〕…

三、異方便：異方便，名稱出《法華經》：「更以異方便，助顯第一義」。這異方便，也就是《大乘起信論》的勝方便，其意義可解說為**特殊或差別**。《攝大乘論》大乘的十種殊勝，古譯為十種差別。玄奘譯阿賴耶（種子）「親生自果功能差別」，古人即譯作「勝功能」。所以**異方便，勝方便，差別方便**，都是一樣，為同一梵語的不同譯法。

方便有兩種，一正方便，二異方便。《法華經》說：「正直捨方便，但說無上道」。這不是不要方便，而是說，在一乘大法中，要捨棄那不合時機的方便，而更用另一種方便來顯示第一義。

正方便，即三乘共修的方便。佛為聲聞說戒、定、慧三無漏學，及無常、苦、無我、不淨等觀門，使眾生厭生死苦而出離世間。但這是容易沈溺於獨善厭世的深坑，所以到了大乘，除了對無常、苦、無我、不淨等，給以新解說而外，更有異方便來教導。但**異方便，不是聲聞法中所完全沒有的，只不過大乘中特別重視而已**。這就是**修塔供養，興建廟宇，畫佛圖像；乃至一低頭，一舉手，或一稱南無佛，皆可成佛道等**。這種種方便，特重佛功德的讚仰，著重於莊嚴。如《法華經》的長者，瓔珞莊嚴，與窮子的除糞，怎樣的氣派不同！又如華嚴海會，何等的喬皇嚴麗？

^{〔二〕}有些人，^{〔1〕}雖不是厭患生死的二乘根性，^{〔2〕}而趣入大乘，也還有點障礙。因此佛說殊勝的方便，以^{〔A〕}淨樂國土，^{〔B〕}淨樂色身的法門來化導，這就是：『先以欲鉤牽，後令人佛智』(5.015)⁴²，『以樂得樂』的法門。

^{〔三〕}^{〔1〕}如真能往生淨樂國土，^{〔A〕}也就不必再憂慮退墮；^{〔B〕}在佛菩薩的教導下，可以發菩提心而入佛道了。^{〔2〕}如真能修得淨樂色身，也可依此天色身，深修勝慧了。

三、結論：雙開權實二門，才能使一切眾生同歸佛道

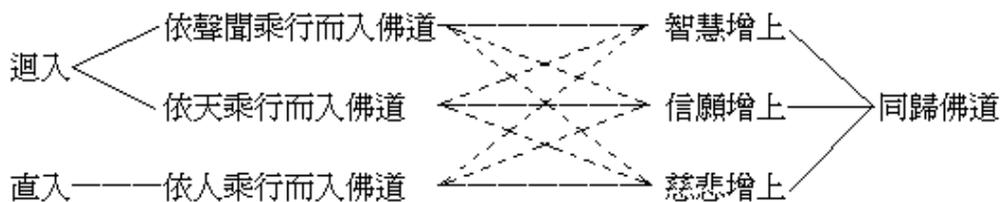
〔一〕文述

所以佛出人間而教化人類，^{〔一〕}^{〔1〕}雖本意在即人乘而向佛道（即人成佛），

^{〔2〕}但為了適應眾生，不能不善施方便。^{〔A〕}或為厭苦根性，說依聲聞行而迴入大乘的教說；這大都是智慧增上的，重於自力的。^{〔B〕}或為欲樂的根機，說依天行而入大乘的教說；這大都是信願增上的，重於他力的。

^{〔二〕}如來雙開^{〔1〕}權^{〔2〕}實二門，這才能使一切眾生同歸佛道。

〔二〕圖示



乙二 佛性：一乘究竟義

※依「中觀義」說：事理一致的一乘究竟——理佛性本有 行佛性當有

丙一 二種佛性：理佛性〔法空性〕與行佛性〔菩提心〕

眾生有佛性，^{〔1〕}理性^{〔2〕}亦行性。

丙二 別詳行佛性

^{〔1〕}^{〔A〕}初以習成性，^{〔B〕}次依性成習；^{〔2〕}以是待修習，一切佛皆成。

與小乘大大不同。不著重苦與不淨，而反說樂、淨。依樂得樂，如《維摩詰經》說的：「先以欲鉤牽，後令人佛智」。這種方便，在小乘是不大容許的（除了定樂）。大乘強調佛果的無邊莊嚴，總攝一切福德，故特發揚此一教說。異方便很多，《法華經》所列舉的如何如何「皆可成佛道」，都是。念阿彌陀佛而生淨土，《起信論》即明說為勝方便，所以念佛是異方便之一。

^{〔1-2〕}他增上及易行道，一切佛法中普遍存在，不過大乘較為著重。^{〔3〕}異方便，小乘只有一些痕跡，而大乘則大為弘揚。尤其是念阿彌陀佛的淨土法門，糅合這三方面，著重這三方面，這才在佛法中，露出一個嶄新的面目。比之於小乘，顯然有著很大的差異。

^{〔1〕}我們若不念佛則已，如欲提倡念佛，便非從這些意義去把握不可。這才能認清念佛法門的特勝處。^{〔2〕}中國素重圓融，有人從禪淨融通去解說，說什麼「唯心淨土，自性彌陀」。這對於有取有捨有念的淨土法門，實際是不能表現法門特色的。法門各有差別，真正的念佛，還是依專門修持淨土法門的去認識。

⁴² 註解~5.015 《維摩詰所說經》（大正一四·五五〇中）。

一、釋「眾生有佛性，理性亦行性」

（一）釋「眾生有佛性」

1.總釋：一切眾生同成佛道的原理

一切「**眾生有佛性**」，為大乘佛教的重要教說，是一切眾生同成佛道的原理所在。

2.詳論：佛性，可有二個意義

什麼是**佛性**呢？可以有二個意義。⁴³

（1）佛的體性：佛性的通俗義

※**眾生本有佛的體性，確是一般所易信解而成為佛法中最通俗的學派**

一、**佛性是佛的體性**：^{〔一〕}^{〔1〕}『如黃石中有金性，白石中有銀性』(5.016)⁴⁴一樣。^{〔2〕}眾生雖在生死迷妄當中，但不是沒有佛的成分。

^{〔二〕}^{〔1〕}如礦中有金性，所以可鍊成黃金；如沒有金性，那怎麼也鍊不出金來。當然，這是一般的說法，在科學進步的時代，可以非金屬的物質，而化合成同樣的金質。⁴⁵

^{〔2〕}**佛性說也如此，眾生本有佛的體性**，^{〔A〕}或說眾生本有如來勝德，相好莊嚴，^{〔B〕}或者說眾生本來是佛，所以修行就可以成佛。

^{〔三〕}這一本有佛性的教說，確是一般人所容易信解的，也就成為佛法中最通俗的學派。

（2）成佛的可能性、成佛的因緣：佛性的深義（有些人不易信解）

※可分為二種佛性：「**理性亦行性**」

二、**佛性是成佛的可能性**，也就是**成佛的因緣**。但這是**佛性的深義**，有些人是不易信解的。

A.總釋「**理性亦行性**」：二種佛性——理佛性〔法空性〕與行佛性〔菩提心〕

⁴³ 印順導師《如來藏之研究》〈第八章 如來藏佛性之抉擇 第二節 涅槃經續譯部分的佛性說〉p.262：佛性可以有二種意義：一、是無上菩提的種子——因性；二、是佛的體性。

⁴⁴ 註解~5.016《大智度論》卷三二（大正二五·二九八中）。

⁴⁵ 〔1〕印順導師《無諍之辯》〈評熊十力的新唯識論〉p.38：

《新論》以為「經論中每舉虛空喻真如，只是有為法依托此世界而顯現其中」；這忽略了**比喻的只取少分相似**，忽略了空性的不是比喻可及。

〔2〕印順導師《永光集》〈「灌頂」在佛法中的起因與發展〉p.157 ~ p.158：

輪王有千子，佛子更多；舍利弗智慧第一，可說是佛的長子。佛對舍利弗說：「如轉輪聖王第一長子，應受灌頂而未灌頂，已住灌頂儀法，如父之法所可轉者，亦當隨轉。汝今如是，為我長子，鄰受灌頂而未灌頂，住於儀法。我所應轉法輪，汝亦隨轉」（大正二·三三〇中、《南傳》一二·三三〇）。輪王的長子，在將灌頂而沒有灌頂時，就助理輪王的政務。舍利弗是佛的長子，也是將灌頂而還沒有灌頂，已經助佛揚化：「為眾說法，未曾疲倦」了。這是「佛法」中說到的佛子與灌頂；**這當然是比喻**，佛與弟子間，「佛法」是沒有灌頂儀式的。雖說舍利弗是佛長子，鄰受灌頂，然依（「佛法」的）經、律所說，佛涅槃後，弟子即使是舍利弗還在世，也不可能繼承佛位的。所以《阿含經》的佛子與灌頂說，只是少分的譬喻而已，但將引發這一思想的發展。

〔3〕印順導師《般若經講記》〈金剛般若波羅蜜經講記 懸論〉p.14：

般若有二類：一、**拙慧**：這是偏於事相的分析，這是雜染的，這是清淨的；這是應滅除的，這是應證得的；**要破除妄染，才能證得真淨**。這如**冶金的**，要煉去渣滓，方能得純淨的黃金。二、**巧慧**：這是從一切法本性中去融觀一切，觀煩惱業苦當體即空，直顯諸法實相，實無少法可破，也別無少法可得，一切「**不壞不失**」。如有神通的，點石可以成金。…〔下略〕…

※二佛性是印度舊說，今依「中觀義」說：事理一致的一乘究竟——理佛性本有，行佛性當有

那到底什麼是成佛的可能性呢？

〔一〕這如《法華經》說：『諸佛兩足尊，^{〔1〕}知法常無性，^{〔2〕}佛種從緣起，是故說一乘』(5.017) 46。

〔二〕這可以方便分別為二種佛性：^{〔1〕}一、「理」佛「性」；^{〔2〕}二、「行」佛「性」

〔三〕（二佛性是印度舊說，今依中觀義說）⁴⁷。

⁴⁶ 註解~5.017《妙法蓮華經》卷一（大正九·九中）。

⁴⁷（1）印順導師《攝大乘論講記》〈第二章 所知依〉p.146 ~ p.149：

【附論】無漏最初的一念，從何而生？這在薩婆多的三世實有思想中，是不成問題的。清淨無漏法，未來早存在，不過假藉現在的有漏加行善，把它引生起來就是。所以他們最初一念的無漏，沒有同類因，因為從不曾有過無漏；但有俱有、相應因等，所以還是從因緣生。在否認未來實有而主張現在有的，這最初一念無漏心產生的因緣，確乎很成問題。…〔中略〕…

〔一〕唯識家主張唯有現在，不承認未來實有，它怎樣解答這問題呢？^{〔1〕}在《瑜伽·本地分》、《莊嚴論》等，主張有本有的無漏種子，叫做本性住種，這是採取經部本計與化地末計的，也就是有部未來法的現在化。^{〔2〕}本論的見解，本有無漏種不能成立。本論的定義：『內種必由熏習而有』；沒有熏習是不成種子的；無漏種是什麼時候熏成的呢？論主不贊同本性住種的主張，所以採取了經部的思想，另闢路徑，建立聞熏習的新熏說。^{〔3〕}但這思想是否圓滿呢？種子從熏習而有，熏習的定義，是『俱生俱滅，帶彼能生因性』。有漏世間心熏成的聞熏習，能否成為出世清淨心因呢？本論的見解，是可能的；但自有人覺得有待補充。那麼，除採用經部的新熏說以外，只有兩條路可走：^{〔A〕}一、在新熏（生）以上，加上〈本地分〉的本有種，像護法《成唯識論》所說。他的解說是：因本有種的深隱，《攝論》所以不說；其實，這聞熏習只是引生無漏心的增上緣，親生的因緣，還是本有無漏種。他雖然很巧妙的會通了，但與本論『內種必由熏習而有』的定義，是否吻合呢？^{〔B〕}二、在新熏種以外，承認有本有種，但不同於《瑜伽》、《莊嚴》的有為無漏本性住種，而是諸法法性本具的一切無為功德（接近心性本淨說）：世親的《佛性論》，說二種佛性，在行性佛性外，還有理性佛性。這本有的佛性，是一切眾生所共有的如來藏性，沒有離纏的有情，雖不能顯現，但是本來具足的。

〔二〕實際上，〈本地分〉的無始傳來的六處殊勝的本性住種，和世親說的理性佛性，蘊界處中的勝相——如來藏，原是一個。只要把《瑜伽》的六處殊勝，與《楞伽》、《密嚴》、《無上依》、《最勝天王般若》等的如來（界）藏，比較一看，就可知道。不讀大乘經的唯識學者，理性佛性上再加瑜伽的本性住性習所成性，真是頭上安頭。但承認這個思想，就得承認唯一乘，不能說有究竟三乘。這麼一來，又與《瑜伽》不合了。

…〔下略〕…

（2）印順導師《華雨集第五冊》〈論三諦三智與賴耶通真妄〉p.115 ~ p.117：

論到無漏從何而生，我說唯識學有二系：『瑜伽論』與『大乘莊嚴論』，立「本性住種性」與「習所成種性」；『攝大乘論』但立新熏——「聞熏習」。不同意但立新熏的，如護法回復瑜伽學的古說，立本有與新熏二類；或立理性佛性。…〔中略〕…『瑜伽論』（卷三五）所說無漏本性住種，是：「本性住種性者，謂諸菩薩六處殊勝有如是相，從無始世展轉傳來，法爾所得，是名本性住種性」。…〔中略〕…

…〔中略〕…

如來藏與本性住種，同樣是在陰界入中的「勝相」，無始相續流來，法爾所得的，我所以說「原是一個」。只是^{〔1〕}『瑜伽論』主不同意性德本有論，轉化為事相的本性住種性。^{〔2〕}真諦所譯的『佛性論』（不可能是世親造的），以「二空所顯真如」為應得因，就是理性佛性。^{〔1〕}立本性住種的，三乘究竟，五性各別，^{〔2〕}立理性佛性的，說一乘究竟：沿著不同的思想體系而互相對立。

我所說的「不讀大乘經的唯識學者」，意指後代的唯識學者。立理性佛性，又立本性住種性，這本來是一事，所以說是「頭上安頭」。^{〔1〕}如立理性佛性，就應該『佛性論』那樣，「唯一乘，不能說有究竟三乘」！^{〔2〕}一乘，這是唯識學者所不能同意的。如承認了，就與自宗（瑜伽）的五性各

B.詳論

(A) 理佛性

什麼叫**理佛性**？

a.定義：法空性

^{〔一〕}^{〔1〕}一切法^{〔A〕}是從本以來無自性的，^{〔B〕}也就是本性空寂的。

^{〔2〕}^{〔A〕}法法常無性（古人別說常與無性，是附合三諦的解說），^{〔B〕}法法畢竟空；

^{〔二〕}這無性即空，空即不生滅的法性，可稱為佛性的。

b.論述

(a) 可能成佛的原理（成佛的可能性）

※以有空義故，一切法得成（有依空立）：可凡可聖、可染可淨的原理

因為，^{〔一〕}^{〔1〕}如^{〔A〕}一切法是有自性的，不是性空的，^{〔B〕}那麼，^{〔a〕}凡夫是實有的，將永遠是凡夫；^{〔b〕}雜染是實有的，將永遠是雜染；^{〔c〕}^{〔1〕}已經現起的不能轉無，^{〔II〕}沒有現起的不能轉有，那就是^{〔I〕}無可斷，^{〔II〕}無可修，也就不可能成佛了（如《中論》說）⁴⁸。

別不合了。

⁴⁸（1）印順導師《中觀論頌講記》〈觀四諦品第二十四〉p.473 ~ p.475：

癸二 別顯佛道無成

汝說則不因 菩提而有佛 亦復不因佛 而有於菩提

雖復勤精進 修行菩提道 若先非佛性 不應得成佛

自佛教出現於世間說，後代的佛弟子，都在追仰佛陀的遺風，發揚佛陀行果的大乘；所以特別一論佛寶。菩薩久劫修行，得阿耨多羅三藐三菩提，所以名佛。^{〔一〕}如**實有論者**所「說」，諸法各有自性，那就佛有佛的自性，菩提有菩提的自性了。佛陀是人，菩提是法，人與法是相依而共存的。如人法各有自性，那就「不因」發「菩提」心，行菩薩道，證大菩提「而有佛」；也可以「不因」能證得的「佛，而有於」無上「菩提」的道果了。菩提是覺——果智，統攝佛果位上的一切無漏功德，這是約法而言。佛陀是覺者，是證得菩提的大聖，這是約人而言。得菩提所以有佛，有佛所以能證得菩提，這二者是相因而相離的。如外人所說，各有自性不相依待，那就不妨離佛有菩提，離菩提有佛了。如相因而不離，豈非是緣生的性空！

^{〔二〕}^{〔1〕}進一步說，一般的有情，是沒有成佛的，自然也就沒有佛的體性。既先前沒有佛性，就該永沒有；因為自性有的佛，一定是始終一如的。有定性，就不能先沒有而後有。這樣，眾生本來沒有成佛，就是沒有佛性。既沒有佛性，「雖」發菩提心而「復勤」猛「精進」的「修行」六度萬行，嚴土度生的「菩提道」，然他原「先」沒有「佛性」，發心修行也還是「不」「得成佛」。

^{〔2〕}^{〔A〕}^{〔a〕}事實上，以善士指示，聽聞正法，發菩提心為因，三大阿僧祇的長期修行為緣，到福智資糧圓滿時，是可以成佛的。在因緣和合的條件下，既可以成佛，可知是緣起無自性的。^{〔b〕}實有論者，如說一切有部等，也還是說修行成佛的。現在難他不得成佛，是因他主張有定性的，有定性怎麼可以修行成佛呢？^{〔B〕}真常妙有論者，不知性空者以眾生沒有佛自性的理論，責難實事論者。竟然斷章取義的，以本頌為據，說龍樹菩薩也成立一切眾生皆有佛性。假使眾生起初沒有佛性，就不能成佛了。現見眾生能成佛，可知原來就有這佛性存在的。不然，修行怎麼能成佛呢？這種不顧頌意，強龍樹同己，真是龍樹的罪人！實則，龍樹並不承認先有佛性的；佛性先有，這是在中有果論，是龍樹所痛斥的。性空者的意見，一切法是性空的，是待緣而成的。因為性空，所以因緣和合可以發心，可以修行，可以成佛。《法華經》說：「知法常無性；佛種從緣起」，也與性空者相合。

一切眾生是有成佛可能的，因為是性空的。然而性空並不能決定你成佛，還是由因緣而定。所以，一切眾生有成佛的可能，而三乘還是究竟的。佛性本有論者，只是覺得性空不能成立，非要有實

[2] 好在 [A] 一切法是空無性的，[B] 才能轉染成淨，轉迷成悟，轉凡成聖。

[二] 此法空性，^[1] 就是可凡可聖，可染可淨的原理，也就是可能成佛的原理。^[2] 所以說：『以有空義故，一切法得成』。⁴⁹

在的、微妙的無漏因緣而已。

(2) 印順導師《中觀今論》〈第八章 中觀之諸法實相〉p.147 ~ p.150：

「性」「相」兩相，含義極多，這裏且略辨四類：

一、約初後（遠近）論性相：《智論》卷六七說：「是相積習成性，譬如人瞋，日習不已，則成惡性」。我們的思想、行為，起初或善或惡，或貪或瞋，即是相。如不斷的起作，久後會積習成性。等到習以成性，常人不了，每以為本性如此。佛說眾生有貪性人、瞋性人、癡性人等，這都由久久積習而成性的，並非有定善定惡的本性。《智論》卷三一說：「如人喜作諸惡，故名為惡性，好集善事故名為善性，如十力經中說」——佛以種種界（即性）智力，知眾生根性等不同。俗謂「江山易改，稟性難移」，這不過是說習久成性，從串習而成為自然而然的，不容易改換而已。人生下來，受父母的教養和師友的熏陶，社會的影響不同，養成多少不同的性格；或是因為宿因善惡的潛力，或生理機能的差別，成為不同的性格、嗜慾等，這些都是積漸而成的。不但人的性格如此，一切法也是如此的。因為一切法無不表現在時間中，依幻論幻，有時間相，即不無前前後後的相續性。前前的對於後後的有影響，即有熏習。相雖不即是性，但由不斷的起作，即由相的積習而成性。從微至著，從小到大，都有此由相而成性的意義。所以，**性不是固定的、本然如此的**。依中觀說：人之流轉六趣，都因熏習的善惡而定其昇降的。凡夫如此，佛、菩薩等聖賢也如此，無不是由積漸而成。有人說：佛性人人本具；還有約無漏種子，說某些人有佛性，某些人無佛性，這都是因中有果論者。**依中觀說：眾生沒有不可以成佛的，以眾生無決定性故。這是說：生天、為人，都沒有定性，都是由行業的積習而成。等到積習到成為必然之勢，也可以稱之為性，但沒有本來如此的定性**。所以，遇善習善可昇天，遇惡習惡即墮地獄，乃至見佛聞法，積習熏修，可以成佛。《中論·觀四諦品》說：「雖復勤精進，修行菩提道，若先非佛性，不應得成佛」。論中的意思是說：如執諸法實有，那就凡性、聖性兩不相干。那麼，眾生既都是凡夫性——異生性，不是聖性，沒有佛性，即使精進修行，也就沒有成佛的可能了！其實不然，眾生雖是凡夫，以無凡夫的定性故，遇善緣而習善，發菩提心，修菩薩行，就可以久習成佛。《法華經》說：「知法常無性，佛種從緣起，是故說一乘」，也是此義。古德為佛性本有的教說所惑，顛倒解說，以為龍樹也是主張要先有佛性才可以成佛的。我早就懷疑，後來在北碚訪問藏譯，才知是古德的錯解，論文是龍樹評破薩婆多部固執實有性的。善性惡性，無不從積久成性中來，無天生的彌勒，也沒有自然的釋迦。**性，不過是緣起法中由於久久積習，漸成為強有力的作用，而有非此不可之勢**。常人不知緣起，偏執自性有，所以將積漸成性為本性，或習性以外另立本性。**性雖有自爾的、不變的意思，但不過是相對的，能在未遇特殊情況，及未有另一積習成性時，可以維持此必然的性質及其傾向**。…〔下略〕…

⁴⁹ 印順導師《中觀論頌講記》〈觀四諦品第二十四〉p.455 ~ p.459：

壬二 顯明空善巧見有多失 癸一 明空善巧

汝謂我著空 而為我生過 汝今所說過 於空則無有

以有空義故 一切法得成 若無空義者 一切則不成

此下，申明正義，反難外人。外人不知自己的根性不夠，不能悟解空中的立一切法，所以以為「我」執「著」一切諸法皆「空」，以為我是破壞世出世間因果的邪見，「為我」編排出很多的「過」失。其實，「汝今所說」的一切「過」失，在我無自性的緣起「空」中，根本是「無有」的。不特沒有過，而且唯有空，才能善巧建立一切。你以為一切都空了，什麼都不能建立。可是，在我看來，空是依緣起的矛盾相待性而開示的深義。唯有是空的，才能與相依相待的緣起法相應，才能善巧的安立一切。所以說：「以有空義故，一切法得成」。反過來說：你以為一切實有，才能成立世出世間的一切因果緣起，這不致於破壞三寶、四諦。不知這是錯亂的、凡庸的知見，勢必弄到真妄隔別，因果不相及，一切都沒有建立可能。這才是破壞三寶、四諦哩！所以說：「若無空義者，一切則不成」。

為什麼唯性空才能建立一切？空是無自性義；自性是自體實有、自己成立的意思。從時間的前後看，他是常住的、靜止的，從彼此關係看，他是個體的、孤立的；從他的現起而直覺他自體的存在看，

〔三〕這是稱空性為佛性的深義。

〔b〕進論：法空性「雖是一切法成立的普遍理性」，但空性「就是勝義」

Ⅰ.成佛的要因（成佛的因緣）

※空性是「悟而成聖、依而起淨」的法性：實為「成佛的要因」（依因）

同時，〔一〕法空性雖是一切法成立的普遍理性，⁵⁰

〔二〕但空性〔1〕〔A〕就是勝義，〔B〕是悟而成聖，依而起淨的法性，〔2〕實為成佛的要因。⁵¹

他是確實的，自己如此的。凡是自性有的，推究到本源，必是實有、獨存、常住的。凡有此常、一、實的觀念，即是自性見。以諸法為有這自性的，即是執著諸法自性有的有見，也就是與性空宗對立的有宗。^{〔1〕}說自性有是常住的，佛教的學者，除了後期佛教的不共大乘而外，少有肯老實承認的。他們說：我們也是主張諸行無常的，剎那生滅的。他們確也信受諸行無常，不過從分位的無常，分析到一剎那，就不自覺的在無常後面，露出常住的面目來。諸法是實有的，析到極短的一剎那，前念非後念，後念非前念，法體恆住自性，這不是常住麼！即使不立三世實有，立現在實有，此剎那即滅，雖沒有常過，就有斷過。其實，這是常見的變形，是不能信解如此又如彼的。又如雖說因緣生法，色法是由四大、四塵和合成的。假使把和合的色法，分析到最極微細的極微（空間點），即成一一的獨立單位。這獨立單位的極微，縱然說和合而有，也不過是一個個的堆積。不落於一，即落於異。凡不以一切空為究竟，不了一切是相待依存的，他必要成立空間上的無分極微色，時間上的無分剎那心。實有論者的根本思想，永遠是依實立假。他們的實有，終究不出斷、常、一、異的過失。^{〔2〕}有些宗教及哲學者（後期大乘學者也有此傾向），向外擴展，說世界的一切為整體的，這是大一；時間是無始無終的存在，不可分割，這是大常。大常大一的，即是絕待的妙有。這與佛法中有所得的聲聞學者，說小常、小一，只有傾向不同。一是向外的，達到其大無外；一是向內的，達到其小無內；實是同一思想的不同形態，都不過是一是常的實有。此自性實有的，不空的，就失卻因緣義。因為自性實有的，究竟必到達自己存在的結論。自己存在，還要因緣做什麼？失了因緣，那裡還談得上建立一切！

空是無自性義，世間的一切，都是相依相待，一切是關係的存在。因緣生法，所以是空的；空的，所以才有因緣有而不是自性有。如明白空是無自性義，是勝義無自性，而不是世俗無緣起，即能知由空成立一切了。但有見深厚的人，總覺得諸法無自性空，不能成立一切，多少要有點實在性，才可以搭起空架來。如一切是空，因果間沒有絲毫的自性，為什麼會有因果法則？為什麼會有種種差別？這仍是落於自性見，有見根深確是不易了解真空的。空是無自性，一切因緣生法，因果法則，無不是無自性的。雖然世俗法都是虛妄的，錯亂的，但錯亂中也有他的條理和必然的法則。所以我們見了相對安立的事相理則，以為一切都是條不紊，不錯不亂，必有他的真實性。不知境幻心也幻，幻幻之間，卻成為世俗的真實。如有一丈寬的大路，離遠了去看，就好像路愈遠愈小；這是錯亂。可是你到那裡，用尺一量，不寬不狹，剛剛還是一丈。如把尺放在那邊，走回來再看，路還是小小的，尺也縮得短短的。看來，路已狹了，尺已短了，但還是一丈。所以能量（尺）所量（路），在因緣下而如幻的幻現；但其間能成立安定的法則與關係的不錯亂。一切如幻，是可以成立世出世間因果的。我們說空，即是緣起的；緣起的必然表現出相待的特性，相待即是種種的。所以實有論者，以為一切空即不能說明種種差別，實是大誤會。反之，在自性實有的見地中，在性空者看來，他才不能成立彼此的差別與前後的差別！

此二頌，為實有論者與性空論者的根本不同點，在性空可否建立一切。^{〔1〕}性空能建立一切的，是性空者，他一定以空為中道究竟的。^{〔2〕}性空不能建立一切，即是實有論者，他必然的以為空是錯的。或者溫和的說，是不了義的。本論為徹底的性空論，讀者應深切的把握此意。

⁵⁰ 「法空性雖是一切法成立的普遍理性」：即前文「可凡可聖，可染可淨的原理」，「以有空義故，一切法得成」。

⁵¹ 關於「法空性是依因」：

（1）印順導師《佛法概論》〈第十章 我論因說因〉p.141 ~ p.144：

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

II. 法空性與迷妄不相應，與無漏淨德相應：為引一般信解，方便說法空性為如來藏、佛性

※如來藏、佛性：眾生本有如來智慧德相等

這^(一)⁽¹⁾雖是遍一切法，⁽²⁾而^(A)與迷妄不相應，^(B)與無漏淨德是相應的。

^(二)所以為了引發一般的信解，方便⁽¹⁾說此法空性為如來藏，佛性，⁽²⁾而說為本有如來智慧德相等。

III. 一切眾生都可成佛：因為「法空性是遍一切一味、一切眾生無差別」

法空性是⁽¹⁾遍一切一味的，於一切眾生無差別，⁽²⁾所以說一切眾生都可以成佛。

(B) 行佛性

什麼叫行佛性？

一、果從因生：…〔中略〕…

二、事待理成：…〔中略〕…

三、有依空立：這更深刻了。果從因生的事象，及事待理成的必然理則，都是存在的，即是「有」的。凡是存在的，必須依空而立。這是說：不管是存在的事物也好，理則也好，都必依空定實在性的本性而成立。這等於說：如不是非存在的，即不能成為存在的。

試作淺顯的譬喻：⁽¹⁾如造一間房子，房子即是存在的。但房子的存在，要從種種的——木、石、瓦、匠人等因緣合成，這是果從因生。房子有成為房子的基本原則，如違反這房屋的原則，即不能成為房子，這就是事待理成。房子必依空間而建立，如此處已有房子，那就不能在同一空間再建一所房子，這譬如有依空立。⁽²⁾又如凡是有的，起初必是沒有的，所以能從眾緣和合而現起為有；有了，終究也必歸於無。房子在本無今有，已有還無的過程中，就可見當房子存在時，也僅是和合相續的假在，當下即不離存在的否定——空。如離卻非存在，房子有他的真實自體，那就不會從因緣生，不會有這從無而有，已有還無的現象。這樣，**從因果現象，一步步的向深處觀察，就發見這最徹底，最究竟的因緣論。**

(2) 印順導師《以佛法研究佛法》〈論真諦三藏所傳的阿摩羅識〉p.295：

《決定藏論》稱此如智證無差別性為阿摩羅識，「作聖道依因」；也就是法界為一切聖道依止因。

(3) 印順導師《如來藏之研究》〈第七章 瑜伽學派之如來藏說 第三節 真諦所傳的如來藏說〉p.230：

「阿摩羅識作聖道依因，不作生因」（法界的意義）(24.042)。

(4) 印順導師《華雨香雲》〈雜華雜記 二 不思議解脫·入法界·普賢行願〉p.154 ~ p.155：

晉譯與唐譯，都標名〈入法界品〉，這是從悟境上說。^(一)法界是什麼？依古人的解說，**界有⁽¹⁾類⁽²⁾與因二義。**⁽¹⁾類是普遍的類性，類性可以有種種，但最高無上的類性，是一味平等的空寂性。⁽²⁾因是生起的所依性，^(A)有人從事相方面說，界是種子；^(B)有人從理性方面說，界是緣生法所依的必然法則。^(二)⁽¹⁾大乘中除了種子以外，把這兩個意義統一了。一味平等的空寂性，是一切法的普遍理性，也是一切法的所依性。所以一方面，「因緣所生法，我說即是空」，「即是寂滅性」；一方面又是「以有空義故，一切法得成」。同時，眾生覺了法界，有清淨的聖道生起，所以又說法界是聖法的因，這是大乘法界的本義。⁽²⁾後來，有人從聖法所依因的見解，闢入了種子能生性的見地，於是乎平等法界，有能生淨法的淨能了，但這是種子思想盛行以後的事。本品的法界，是大乘本義的。…〔下略〕…

(5) 印順導師《以佛法研究佛法》〈如來藏之研究 五 流轉還滅之因依〉p.327：

⁽¹⁾如上面所說，空性與心識，對生死涅槃，都可說有著關係的，這是諸宗共許的。⁽²⁾但對清淨與雜染因，就各有不同的解說。^(A)依一般說，雜染因是依心識，清淨因是依空性的。^(B)但^(a)在唯識家說，雜染因與清淨因，都是依心識的。^(b)而真常學者說，雜染因與清淨因，都是依空性（如來藏）的。從這些不同的主張中，彼此自然有不同的見解。因此，對生死涅槃問題，在解說的理論上，也有根本而顯著的不同，這便形成了分宗分派的起源。其實，如廚師煮菜，將菜配成各式各樣，但其真正材料，不過只有幾樣而已。**生死涅槃的依因**，也是如此，由於學者的所見不同，而形成各種不同的解說，其實問題還是這些。

a. 定義：依修習發心，而成為「成佛的因性」（行因）

這是依修習發心而成為成佛的因性。

b. 舉經論說明

如^{〔一〕}唯識者說：依「法界等流」的「聞熏習」，成為成佛的種子。⁵²

〔二〕《法華經》的「佛種從緣起」，也就是約行性說的。

〔C〕「行佛性與理佛性（行性與理性）」合論：事理是一致——緣起性空，性空緣起

※依此而成佛，佛也就依此：說一乘，說一切眾生有佛性（理佛性本有，行佛性當有）

〔一〕^{〔1〕}一切法空性，為可能成佛的理性。^{〔2〕}依佛菩薩的教化，發心成聞熏習，為可能成佛的行性。⁵³

⁵² 印順導師《攝大乘論講記》〈第二章 所知依〉p.133 ~ p.136：

2 辨聞熏 A 因

復次，^{〔1〕〔A〕}云何一切種子異熟果識為雜染因，復為出世能對治彼淨心種子？^{〔B〕}又出世心昔未曾習，故彼熏習決定應無，既無熏習從何種生？^{〔2〕}是故應答：從最清淨法界等流正聞熏習種子所生。

賴耶是雜染的，雜染法為清淨法的因緣，這是很可討論的。^{〔1〕〔A〕}這「一切種子異熟果識」，既然「為雜染因」，又怎麼「復為出世能對治彼」雜染的「淨心種子」？這是染為淨因難。論主批評有漏的如理作意，說它沒有受過無漏的熏習，所以不成正見之因。^{〔B〕}這理由，可以同樣批評賴耶受熏的，無漏的「出世心」，由「昔」至今，也「未曾」熏「習」過，何來它的熏習？所以說「故彼熏習，決定應無」。「既無熏習」，這出世的無漏心，「從何種生」呢？這是未熏無種難。^{〔2〕}論主的見解，^{〔A〕}應這樣說：「從最清淨法界等流正聞熏習種子所生」。這是解答未熏無種難的。^{〔B〕}至於染為淨因難，則置之不答，因為論主根本不承認異熟識為清淨心的種子。

談到出世心的因緣，先要說到清淨種子的來源。清淨種子，就是正聞熏習；正聞熏習的來由，是因為聽聞最清淨法界的等流正法。三乘聖法從此生的法界，是本性清淨而離染顯現的，所以叫清淨法界。世尊遠離二障，親證這離言說相，不像小乘的但離煩惱障，所以最為清淨。因大悲心的激發，憐愍救度一切苦惱有情，就從內自所證的清淨法界，用善巧的方法，宣說出來。這雖不就是法界，卻是從法界流出，是法界的流類，並且也還平等、相似。眾生聽此清淨法界等流正法的影像教，也就熏習成了出世的清淨心種。

譬如某一名勝地，我們從未去過，也不曾知道；去過的人，要使大眾前往遊覽起見，就用攝影機把它映下來，公示大眾，並說明經過的山川道路。我們所看到的，當然只是這名勝的影像，並非本質，並非親歷其境，但因此我們心中就留下這名勝的影子，甚至發心前往遊歷。正聞熏習也是這樣，清淨法界究竟是怎樣，眾生沒有親證到，但由佛陀大悲顯示出來，眾生聞此清淨法界等流的正法，也就熏習成清淨的種子了！

【附論】聞熏習，以清淨法界為因，無分別智為果，因果皆屬於真實性，所以聞熏習也是真實性的。就是佛陀的等流正法，是真實性的等流，也屬於真實性。

正法，與聞熏習，為什麼不屬遍計性及依他性？因為依他性是虛妄雜染，遍計執性是顛倒之因，正法是真實性的等流，聞熏習又是正法的熏習，所以雖是世間的，卻能引發真實性的無分別智，復能悟入諸法的真實性。這與平常的有漏無漏的觀念，略有點不同。現在是說：一個向生死流轉的遍計依他性路走，一個向出世真實性的路走，就是在向生死流的心中，發生一個向清淨真實性反流的動力，漸漸把它拉轉來。本論但建立新熏，不說本有。這不是有漏唯生有漏，無漏唯生無漏的見解所能理解的。能得出世心，由清淨法界的等流正聞熏習；因此，法界雖沒有內外彼此的差別，卻也不是內心在纏的法界——如來藏，是諸佛證悟的法界。這與本有無漏的妄心派或真心派，都有其不同。

⁵³ 關於「行佛性是行因」：

（1）「依修習發心而成為成佛的因性」，屬行因；法空性（理佛性）是「成佛的要因」，屬依因。

（2）印順導師《無諍之辯》〈敬答『議印度佛教史』〉p.122：
以三僧祇行因為有限有量，此『任重致遠』之精神也。

〔二〕事理是一致的：⁵⁴〔¹〕如不是緣起的，就不是空的；不是空無自性的，也就不會是從緣起的。因為無性空，所以從緣而起；從緣而起，所以是無性空的。

〔²〕無性而緣起，緣起而無性，佛在坐道場時，就是這樣的通達：『觀無明（等）如虛空無盡，……是諸菩薩不共妙觀』（5.018）⁵⁵。〔^A〕依此而成佛，佛也就依此而〔^B〕說一乘，說一切眾生有佛性。⁵⁶

二、釋「初以習成性，次依性成習；以是待修習，一切佛皆成」：別詳行佛性

（一）詳論

1.總說

（1）約理佛性：一切眾生都是有佛性

約理佛性說，一切眾生都是有佛性的。

（2）約行佛性：待緣而成——一切眾生是或有或無

約行佛性說，待緣而成，所以是或有或無的。

2.正論：行佛性的待緣而成

（1）定義：發菩提心，與菩提心相應的一切功德（願菩提與行菩提）

〔¹〕大乘法種是菩提心，〔²〕〔^A〕發菩提心，〔^B〕與菩提心相應的一切功德，就是行性佛性。

（2）舉經

A.法華經「佛種從緣起」：菩提心種（願菩提）

（3）印順導師《如來藏之研究》〈第七章 瑜伽學派之如來藏說 第三節 真諦所傳的如來藏說〉p.208 ~ p.209：

一、如來藏學與瑜伽學的糅合：真諦學的主要特色，是將『寶性論』的如來藏說，與瑜伽學的阿賴耶說，結合起來，在真諦譯書中，是可以充分證明的。如『佛性論』四分中，前二分是『緣起分』與『破執分』；後二分是『顯體分』與『辯相分』，可說是『寶性論』『如來藏品』的解說。『顯體分』是闡明佛性體性的，先立『三因品』，明「三因與三種佛性」，如『論』卷二（大正三一·七九四上）說：

「三因者，一、應得因，二、加行因，三、圓滿因。應得因者，二空所現真如；由此空故，應得菩提心及加行等，乃至道後法身，故稱應得。加行因者，調菩提心；由此心故，能得三十七品、十地、十波羅蜜助道之法，乃至道後法身，是名加行因。圓滿因者，即是加行；由加行故，得因圓滿及果圓滿。」

⁵⁴「事理是一致的」：緣起事相有與緣起理性空是一致的，即行佛性與理佛性是一致的。

⁵⁵（1）註解~5.018《大般若波羅蜜多經》卷三四八（大正六·七八七中）。

（2）《大般若波羅蜜多經（第201卷-第400卷）》卷348〈無盡品 59〉（CBETA, T06, no. 220, p. 787, b2-22）：復次，善現！菩薩摩訶薩觀無明如虛空無盡故，應引般若波羅蜜多；菩薩摩訶薩觀行如虛空無盡故，應引般若波羅蜜多；菩薩摩訶薩觀識如虛空無盡故，應引般若波羅蜜多；菩薩摩訶薩觀名色如虛空無盡故，應引般若波羅蜜多；菩薩摩訶薩觀六處如虛空無盡故，應引般若波羅蜜多；菩薩摩訶薩觀觸如虛空無盡故，應引般若波羅蜜多；菩薩摩訶薩觀受如虛空無盡故，應引般若波羅蜜多；菩薩摩訶薩觀愛如虛空無盡故，應引般若波羅蜜多；菩薩摩訶薩觀取如虛空無盡故，應引般若波羅蜜多；菩薩摩訶薩觀有如虛空無盡故，應引般若波羅蜜多；菩薩摩訶薩觀生如虛空無盡故，應引般若波羅蜜多；菩薩摩訶薩觀老死愁歎苦憂惱如虛空無盡故，應引般若波羅蜜多。如是，善現！菩薩摩訶薩應引般若波羅蜜多。善現當知！諸菩薩摩訶薩如是觀察十二緣起遠離二邊，是諸菩薩不共妙觀。善現當知！諸菩薩摩訶薩處菩提座，如實觀察十二緣起猶如虛空不可盡故，速能證得一切智智。

⁵⁶「說一乘，說一切眾生有佛性」：一乘究竟，一切眾生皆可成佛；理佛性本有，行佛性當有。

《法華經》的『佛種從緣起』，^{〔一〕}就是約菩提心種說的。

〔二〕〔1〕〔A〕如〔a〕在從前大通智勝佛法會中發菩提心的，^{〔b〕}有些人是退修小乘了。〔B〕如〔a〕親友的為他繫上無價寶珠，^{〔a〕}他竟不覺不知，弄得貧困不堪。其實，『一切智願（菩提願）猶在不失』(5.019)⁵⁷。

〔2〕〔A〕在醉酒時，親友為他繫上無價寶珠，^{〔B〕}如在無明生死中，遇佛菩薩的化導而發菩提心（有人解說繫珠為本有佛性，與經義相違）。

B.十地經大集經都喻：菩提心為寶珠，經修治而圓成佛的果德（依行菩提而圓證菩提）

發菩提心，就成大乘法器，^{〔一〕}能展轉出生無邊功德。

〔二〕所以《十地經》，《大集經》等，都喻菩提心為寶珠，經修治而圓成佛的果德。⁵⁸

⁵⁷ 註解~5.019《妙法蓮華經》卷四（大正九·二九上）。

⁵⁸ 參見：

（1）印順導師《如來藏之研究》〈第四章 如來藏說之孕育與完成 第二節 華嚴經含蓄的如來藏說〉p.100 ~ p.101：

二、『十地品』：一般稱為『十地經』；竺法護譯為『漸備一切智德經』，鳩摩羅什譯為『十住經』。在本品中，與如來藏說相近的，有金喻與寶喻。金——鍊金喻，『雜阿含經』已說到了。本品的鍊金喻，是分散在十地中的，每一地都以金為譬喻，比喻「此諸功德、皆迴向薩婆若，轉益明顯，隨意所用」；「一切善根轉勝明淨」等(11.004)。以鍊金喻說明地上的功德善根，一地一地的展轉增勝。菩薩的功德善根，當然以智（菩提）德為主，所以這一法門，名為「漸備一切智德」。大摩尼寶喻，在『十地品』末，如『大方廣佛華嚴經』卷二七（大正九·五七五中）說：

「譬如大摩尼寶珠，有十事能與眾生一切寶物。何等為十？一、出大海；二、巧匠加治；三、轉精妙；四、除垢穢；五、以火鍊治；六、眾寶莊嚴；七、貫以寶縷；八、置琉璃高柱；九、光明四照；十、隨王意兩眾寶物。菩薩發菩提心寶，亦有十事，何等為十？一、初發心布施離慳；……十、諸佛授智職，於一切眾生能為佛事，墮在佛數」。

大摩尼寶的從海中得來，經治鍊到懸在高柱上，兩一切眾寶，如眾生發大菩提心，從初地……十地而成佛。寶從大海中來，還需要治鍊，但寶的體性與德用，是早已成就了；與金從礦中採出，經治鍊而製成飾物，而金性是礦中已經成就了的一樣。以此來譬喻菩提心，菩提心從初地到十地、成佛，是菩提的發起到圓滿菩提，暗示了菩提是本來如此的。金喻與寶喻，以菩提（智德）為主，而說明菩提的離垢到究竟清淨，發生無邊的利生德用。在本品中，也沒有說到「如來藏」的名目，但如來藏學者，作為眾生本有菩提，與如來藏說為同一內容。

（2）印順導師《如來藏之研究》〈第四章 如來藏說之孕育與完成 第三節 心·菩提心·菩提·眾生界〉p.108 ~ p.109：

在廣說如來德業以後，有寶珠譬喻，如『大方等大集經』卷三（大正一三·二一下）說：

「善男子！諸佛所說，觀察眾生及佛世界，解脫涅槃，等無差別。佛觀法界皆一味已，轉不可轉正法之輪。

「善男子！譬如善識真寶之匠，於寶山中獲得一珠。得已，水漬；從漬出已，置醋漿中，從醋漿出已，置之豆汁；意猶不已，復置苦酒；苦酒出已，置眾藥中；從藥出已，以瓊褐磨；是名真正青琉璃珠。

「善男子！如來亦爾。知眾生界不明淨故，說無常苦及以不淨，為壞貪樂生死之心。如來精進無有休息，復為演說空、無相、（無）願，為令了知佛之正法。如來精進猶不休息，復為說法，令其不退菩提之心，知三世法，成菩提道」。

經中先列舉眾生、世界、解脫、涅槃的「法界一味」——凡聖、依正的平等一如、作為佛法的究極意義，然後說明如來的次第說法。從礦中採得的寶珠，如「眾生界不明淨」；經佛法的修治，成菩提道，入佛境界，就是明淨的寶珠，眾生界的離垢清淨。青琉璃寶喻，不約菩提心說起，而是直從眾生界說起，到成菩提道，入如來境界，與如來藏說完全一樣。關於如來說法，分三階

（二）正釋「初以習成性，次依性成習；以是待修習，一切佛皆成」

1.初以習成性，次依性成習：行佛性有二位——性種性位、習種性位

這樣的行性佛性，依經所說，略有二位：一、性種性位；二、習種性位。⁵⁹這是說：

（1）初以習成性：性種性（願菩提）

起「初」，^{〔-〕}「以」見佛，聞法為因緣，發大菩提心，熏「習成」大乘佛「性」，如下種一樣，名性種性。

^{〔二〕}^{〔1〕}菩提心一發起，永為成佛的因緣，是不會失去的；如《法華經》繫珠喻所說。

^{〔2〕}但這^{〔A〕}不能說是本有的，^{〔B〕}因為是依發心而熏習成的——法界等流的聞熏習。

（2）次依性成習：習種性（行菩提）

※久修引發無漏淨德，那就：不但是佛的因性，且已分得佛的體性（行菩提已分證菩提）

其「次」，^{〔-〕}有了菩提心種，就「依」這佛「性」

^{〔二〕}^{〔1〕}而漸漸修發，使佛種的清淨功能，由下「成」中，由中成上。大乘的功德淨能，不斷熏「習」而增勝起來，名為習種性。

^{〔2〕}等到久久熏修，引發無漏清淨功德，那就^{〔A〕}不但是佛的因性，^{〔B〕}而且已分得佛的體性了。

2.以是待修習，一切佛皆成（依行佛性而圓證菩提）

「以是」，^{〔-〕}法空性（理佛性）雖凡聖一如，眾生界、菩薩界、佛界，平等平等，

^{〔二〕}而成佛或不成佛，還「待修習」來分別：是否熏發了菩提心？⁶⁰是否依菩提心種而不斷熏習增長？⁶¹

^{〔1〕}^{〔A〕}如不修習，^{〔B〕}凡夫還是凡夫，⁶²

^{〔2〕}^{〔A〕}如能依大乘而熏修，^{〔B〕}那不問是誰，「一切」眾生的「佛」果，都是可以「成」就的。

乙三 發心尊勝〔眾生皆有理佛性而不名菩薩 唯發心（行佛性）才名菩薩〕

段：初說無常、苦、無我，是聲聞法（見『寶性論』引文）；次說空、無相，無願、令（菩薩）少分的了解正法；末說不退轉法輪，使得三事清淨，證入正法。這一次第，與『解深密經』『無自性相品』所說的三時教(12.008)，雖略有不同，而在說一切法空、無相、無願以上、有更深一層的教法，大體是一致的。這是三時教的又一型。從青琉璃喻，可以看出『陀羅尼自在王菩薩品』的集成，是在般若法門盛行以後的。

⁵⁹（1）《菩薩地持經》卷1〈種性品 1〉(CBETA, T30, no. 1581, p. 888, b2-6)：

云何為種性？略說有二：一者、性種性，二者、習種性。性種性者，是菩薩六入殊勝，展轉相續無始法爾，是名性種性。習種性者，若從先來修善所得，是名習種性。

（2）《唯識三十論頌》卷1(CBETA, T31, no. 1586, p. 61, a29-b3)：

大乘二種種性：一、本性種性，謂無始來依附本識，法爾所得無漏法因；二、謂習所成種性，謂聞法界等流法已，聞所成等熏習所成。

⁶⁰「熏發了菩提心」：即「初以習成性」。

⁶¹「依菩提心種而不斷熏習增長」：即「次依性成習」。

⁶²「如不修習，凡夫還是凡夫」：雖有理佛性，也還是凡夫，亦不名菩薩。

^[1]發心名菩薩，眾生之上首。^[2]世出世功德，悉由菩薩有。

一、正釋「發心名菩薩，眾生之上首。世出世功德，悉由菩薩有」

（一）發心名菩薩，眾生之上首

1.發心名菩薩：要發菩提心，才是菩薩；發了菩提心，就是菩薩

^[-]^[1]約一切法空性說，一切眾生有佛性，但並不因此說一切眾生是菩薩。^[2]要「發」菩提「心」，才「名」為「菩薩」。

^[2]菩薩，是梵語菩提薩埵的簡譯，意義為「覺有情」，^[1]^[A]從上求菩提（覺），下化眾生（有情）得名。^[B]也可解說為：求大菩提的有情。⁶³^[2]發了菩提心，就是菩薩。

^[3]菩薩^[1]是修學大乘道的通稱，從初學，久學到最後身菩薩，真是淺深萬類。

^[2]但一般人總是想到觀音等大菩薩，這才不敢自稱菩薩了。⁶⁴

⁶³ 印順導師《般若經講記》〈般若波羅蜜多心經講記〉p.171 ~ p.172：

「菩薩」，梵語應云菩提薩埵。^[-]^[1]菩提譯為覺悟，對事理能如實明白，了知人生的真意義，由此向人生的究竟努力以赴。這不是世間知識所知，唯有般若慧纔能究竟洞見的。佛是具有最高覺悟者，菩薩即以佛的大覺為理想的追求者。^[2]薩埵譯為有情，情是堅強意欲向前衝進的力量。人和一般動物，都有這種緊張衝動的力量，所以都是有情。有的譬喻為金剛心，就是說明這種堅忍的毅力。

^[2]合起來，菩提薩埵譯為覺有情，^[1]有覺悟的有情，不但不是普通的動物，就是混過一世的人，也配不上這個名稱。必須是了知人生的究竟所在，而且是為著這個而努力前進的，所以菩薩為一類具有智慧成分的有情。

^[2]又可以說：菩提薩埵是追求覺悟的有情。有情雖同有緊張衝動的活力，可惜都把他們用在食、色、名位上。菩薩是把這種強毅的力量，致力於人生究竟的獲得，起大勇猛，利濟人群以求完成自己，就是吃苦招難，也在所不計。所以經裡常常稱讚菩薩不惜犧牲，難行能行。以堅毅的力量求完成自己的理想——覺悟真理，利濟人群，淨化自己，這才不愧稱為菩薩。

^[3]又，覺是菩薩所要追求的，有情是菩薩所要救濟的。上求佛道，下化有情，就是這覺有情的目的和理想。由此看來，菩薩並不意味什麼神與鬼，是類似世間的聖賢而更高尚的。凡有求證真理利濟有情的行者，都可名菩薩。修到能照見五蘊皆空，度脫一切苦厄，即是觀自在菩薩。此明能觀的人。

⁶⁴ 印順導師《佛在人間》〈從人到成佛之路〉p.137 ~ p.141：

四 從十善菩薩學起

對佛有了充分的信解，就得從十善菩薩學起。很多人對菩薩的名義不了解，多有誤會。菩薩是印度話，菩是菩提，是覺悟的意思；薩是薩埵，就是眾生的意思。所以，菩薩是求大菩提的眾生。菩薩的程度不一，高的高，低的低。在一般人的心目中，聽見菩薩，就想到文殊、普賢、觀音、地藏頂高的大菩薩，其實凡發心成佛的，就是菩薩。佛與菩薩的分別是：佛是至高至上究竟圓滿，如讀書畢業了；菩薩是向上修學的學生。

開始學的，如幼稚園生是學生；在小學、中學、大學以至研究院，也還是學生，差別只在學問的高低，而在修學的過程中是一樣的。菩薩也是一樣，有初發心菩薩，初學的與我們凡夫相同，只是能發菩提心，立成佛的大志願。慢慢修學，到頂高的地位，如文殊、觀音等。不要只記著大菩薩，覺到我們不能學。在學校裡，由幼稚園一直學到研究院；菩薩也是由初發心菩薩學到大菩薩。現在講最初修學的初心菩薩，與我們凡夫心境相近，切實易學。

一、大悲為菩薩發心——菩薩發心，當然包含了信願、智慧，而重心在大悲心。有大悲心而後想成佛度眾生的，就是菩薩。…〔中略〕…

二、十善為菩薩正行：菩薩與凡人的分別，是發菩提心，行菩薩道。以菩提心去行十善行，是初學的菩薩，叫十善菩薩。…〔中略〕…十善菩薩，是初心菩薩，發大悲為主的大菩提心，要成佛度眾生，依這十種善行去修學，可說人人能學。如說不會做，那一定是自己看輕自己。佛法說：人，要有健全的人格，就得從五戒、十善做起，十善便是人生的正行。如有崇高道德，能行十善，缺少大悲心，還

2. 眾生之上首

初發心菩薩，^{〔一〕}^{〔1〕}雖還沒有大功德，^{〔2〕}可是已經是一切「眾生之上首」；^{〔A〕}不但為凡夫，^{〔B〕}而且為二乘賢聖所尊敬了。

^{〔二〕}經中比喻為：如^{〔1〕}王子初生，就為耆年的大臣所尊敬；^{〔2〕}獅子兒初生，就為百獸所畏敬；^{〔3〕}迦陵頻伽鳥在卵中，音聲已勝過了一切鳥類；^{〔4〕}新月的微明，就為人類所愛敬。

^{〔三〕}^{〔1〕}菩薩發心以來，就是這樣可尊可敬的，^{〔2〕}大菩薩們是更不必說了。

（二）世出世功德，悉由菩薩有

1. 詳釋

^{〔一〕}為什麼這樣呢？

^{〔二〕}因為「世出世」間的一切「功德」，「悉由菩薩」而「有」的。這是說：

^{〔1〕}^{〔A〕}世間善法，聲聞、緣覺等善法，都依佛菩薩而有；^{〔B〕}佛功德也是依菩薩而有的——所以菩薩為一切善法的根源。⁶⁵

^{〔2〕}以世間善法來說，^{〔A〕}如說：『菩薩受身種種，或時受業因緣身，或受變化身，於世間教化，說諸善法及世界法，王法，世俗法』(5.020)⁶⁶等。

只是世間的聖人，人中的君子。佛法就不同了，十善正行，是以發大悲心為主的菩提心為引導的，所以即成為從人到成佛的第一步。

大家以佛為理想，發菩提心，修十善行。此外，如懺悔、發願、禮佛、念佛以外，還要熱心注重護法，把佛法當作自己的生命，不要以為我學佛就好了。如佛法受到損害，受到摧殘，應為了自己的信仰，眾生的慧命來護持。菩薩應行的甚多，現在不能廣說。最後我希望大家，開始學這大乘的第一步，作一菩薩幼稚生，從發大悲心，修十善行學起。

⁶⁵ 《大智度論》卷 36〈習相應品 3〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 323, a29-b13)：

【經】何以故？以有菩薩摩訶薩因緣故，世間諸善法生。

【論】釋曰：佛先已以一因緣[7]益，行眾行故，為諸聲聞、辟支佛作福田；今說菩薩外益因緣故，世間有一切諸善法。所以者何？菩薩發心雖未成佛，令可度眾生住三乘道；不得三乘者令住十善道，何況成佛！

問曰：聲聞、辟支佛因緣故，亦使世間得善法，何以但說菩薩能令世間有善法？

答曰：因聲聞、辟支佛世間有善法者，亦皆由菩薩故有。若菩薩不發心者，世間尚無佛道，何況聲聞、辟支佛！佛道是聲聞、辟支佛根本故。

復次，雖因聲聞、辟支佛有善法，少，以少故不說。尚不說聲聞、辟支佛，何況外道諸師！

[7]益=答【宮】【石】。

⁶⁶ (1) 註解-5.020《大智度論》卷三六（大正二五·三二三下）。

(2) 《大智度論》卷 36〈習相應品 3〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 323, b14-c6)：

【經】「何等是善法？所謂十善道、五戒、八分成就齋，四禪、四無量心、四無色定，四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺分、八聖道分，盡現於世；以菩薩因緣故，六波羅蜜、十八空，佛十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法、大慈、大悲、一切種智，盡現於世；以菩薩因緣故，有剎利大姓、婆羅門大姓、居士大家，四天王天乃至非有想非無想天，皆現於世；以菩薩因緣故，有須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢、辟支佛、佛，皆現於世。」

【論】問曰：以菩薩因緣故有善法於世，可爾；剎利大姓、婆羅門大姓、居士大家，若世無菩薩亦有此貴姓，云何言皆從菩薩生？

答曰：以菩薩因緣故，世間有五戒、十善、八齋等；是法有上、中、下；上者得道，中者生天，

^[B]有些修菩薩行而暫時失敗了的，名『敗壞菩薩，亦有悲心。治以國法，無所貪利；雖有所惱，所安者多，治一惡人以成一家』(5.021)⁶⁷等。

下者為人，故有刹利大姓、婆羅門大姓、居士大家。

問曰：若世無菩薩，世間亦有五戒、十善、八齋、刹利等大姓！

答曰：菩薩受身種種，或時受業因緣身、或受變化身，於世間教化，說諸善法及世界法、王法、世俗法、出家法、在家法、種類法、居家法，憐愍眾生、護持世界，雖無菩薩法，常行世法。以是因緣故，皆從菩薩有。

…〔下略〕…

⁶⁷ (1) 註解~5.021 《大智度論》卷三六（大正二五·三二三下）。

(2) 《大智度論》卷 36〈習相應品 3〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 323, c6-20)：

…〔上略〕…

問曰：菩薩清淨、行大慈悲，云何說世俗諸雜法？

答曰：有二種菩薩：一者、行慈悲直入菩薩道；二者、敗壞菩薩，亦有悲心，治以國法，無所貪利，雖有所惱，所安者多，治一惡人，以成一家；如是立法，人雖不名為清淨菩薩，得名敗壞菩薩。以是因緣故，皆由菩薩有。

世間諸富貴皆從二乘道有，二乘道從佛有，佛因菩薩有。

若無菩薩說善法者，世間無有天道、人道、阿修羅道，無有樂受、不苦不樂受，但有苦受，常有地獄啼哭之聲。菩薩如是大利益故，云何不名為世間作福田！

舍利弗聞是菩薩有大功德，應當供養，心念：「煩惱未盡，雖有大福，不能消其供養。如人雖噉好食，以內有病故，不能消化。」以是故。

參見：

(1) 印順導師《成佛之道（增註本）》〈第五章 大乘不共法〉p.400 ~ p.401：

^[一]這三階位，依《菩薩本業瓔珞經》說：十住著重於空性勝解的修習成就，安住勝義；十行著重在觀即空的假名有，以大悲心利益眾生；十迴向著重在空假平等的觀慧。在十迴向終了時，隨順有部、瑜伽的學者，安立『暖、頂、忍、世第一法』的現觀次第，名為四加行，所以又別開為『加行位』。^[1]修菩薩行的，是利他為先，所以這三十位（十信位也如此）菩薩，多在人間為政治領袖，施行仁政來普利人群。以功德的大小，而有國王大小的分別。^[A]十善菩薩，多為小國王，及以武力統一來施行仁政的鐵輪王。^[B]十住菩薩，多做統一二洲的銅輪王。^[C]十行菩薩，多做統一一三洲的銀輪王。^[D]十迴向菩薩，多做統一四洲，不依武力的金輪王。^[2]其實，修習十信而失敗了的，名為敗壞菩薩，也多數感報為國王，施行利人的善政。

^[二]所以^[1]初學大乘菩薩道的，多在人間，不廢人間的政法。^[2]等到證入聖位，這才遍處人天，隨感而應化呢！

(2) 印順導師《學佛三要》〈自利與利他 五 慈悲為本的人菩薩行〉p.153 ~ p.154：

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

我們必須認清：^[一]名符其實的菩薩，是偉大的！最偉大處，就在他能不為自己著想，以利他為自利。偉大的，這是我們所應該學習的；弘揚大乘法，景仰佛陀的圓滿，菩薩大行的偉業，雖要經歷久劫修行，或者暫時中止進行，但一歷耳根，萬劫不失，因緣到來，終究要從此成佛的。^[1]成就不退的菩薩，雖說不會太多，然有頂天立地的大丈夫，自有能真實發菩提心。有信願，慈悲，空性勝解，正好在生死海中鍛鍊身手，從頭出頭沒中自利利人。^{[2][A]}一般能於菩薩行而隨喜的，景仰的，學習的，都是種植菩提種子，都是人中賢哲，世間的上士。^[B]有積極利他，為法為人的大心凡夫，即使是「敗壞菩薩」，也比自了漢強得多！

^[二]這種慈悲為本的人菩薩行，^[1]淺些是心向佛乘而實是人間的君子——十善菩薩；^[2]深些是心存利世，利益人間的大乘正器。^[1]從外凡、內凡^[2]而漸登賢位的菩薩，沒有得解脫的自利，卻能為一切眾生而修學，為一切眾生而忍苦犧牲。漸學漸深，從人間正行而階梯佛乘，這才是菩薩的中道正行。真能存菩薩的心胸，有菩薩的風格，理解菩薩利他的真精神，那裡會如喪考妣的急求己

2.結讚：菩薩為一切善法的根源，而菩薩從發菩提心來——菩提心是一切佛法種子

^{〔一〕}^{〔1〕}菩薩為一切善法的根源，可尊可敬，^{〔2〕}而菩薩是從發菩提心而來的。

^{〔二〕}所以大乘經中，無邊讚歎菩提心的功德，說他是『一切佛法種子』。

二、特論：願菩提心的修習

（一）願菩提心的定義與修固

※菩提心的修習，為修學大乘、趣入大乘的第一要著

初發菩提心，^{〔一〕}重在立定上求佛道，下化眾生的大誓願，名為『願菩提心』。廣說如四弘誓願：『眾生無邊誓願度，煩惱無邊誓願斷，法門無邊誓願學，無上佛道誓願成』(5.022)⁶⁸。

^{〔二〕}但是發菩提心，^{〔1〕}並非偶然想起成佛利生，^{〔2〕}而是要一番修習，達到堅固成就的。

^{〔三〕}菩提心的修習，為^{〔1〕}修學大乘道，^{〔2〕}趣入大乘道的第一要著。

（二）修習菩提心的動機與方法

1.動機

菩提心從慈悲心起：⁶⁹

2.方法

（1）親怨平等觀

或是^{〔1〕}緣慈母的孝敬救度，^{〔2〕}擴大到願度一切眾生，而上求佛道；

（2）自他互易觀

或是^{〔1〕}設想他人與自己一樣，利濟眾生應如愛護自己一樣，^{〔2〕}進修到願意為利他而犧牲自己。⁷⁰

利？

⁶⁸ 註解~5.022《壇經》（大正四八·三三九中）。

⁶⁹ 印順導師《學佛三要》〈菩提心的修習次第〉p.99：

三 菩提心之本在悲

…〔下略〕…

⁷⁰（1）詳見：印順導師《學佛三要》〈菩提心的修習次第〉，〈慈悲為佛法宗本〉。

（2）印順導師《學佛三要》〈慈悲為佛法宗本〉p.133~p.135：

五 慈悲的長養

慈悲心，是人類所同有的，只是不能擴充，不能離開自私與狹隘的立場而已。由於自私，狹隘，與雜染混淆，所以被稱為情愛。古人詠虎詞說：「虎為百獸尊，誰敢觸其怒！唯有父子情，一步一回顧」。慈愛實為有情所共有的，殘忍的老虎，也還是如此。所以慈悲的修習，重在怎樣的擴充他，淨化他，不為狹隘自我情見所歪曲。所以慈悲的修習，稱為長養，如培養根莖，使他成長一樣。

據古代聖者的傳授，長養慈悲心，略有二大法門。一、自他互易觀：淺顯些說：這是設身處地，假使自己是對方，而對方是自己，那應該怎樣？對於這一件事，應怎樣的處理？誰都知道，人是沒有不愛自己的，沒有不為自己盡心的。我如此，他人也是如此。如以自己的自愛而推度他人，設身處地的為他人著想，把他人看作自己去著想，慈悲的心情，自然會油然而生起來。《法句》說：「眾生皆畏死，無不懼刀杖，以己度他情，勿殺勿行杖」。這與儒家的恕道一致，但還只是擴充自我的情愛，雖能長養慈悲，而不能淨化完成。

3. 佛法與儒家的比較

^[1] 修菩提心的動機，方法，近於儒家的仁道，恕道。^[2] 但菩提心修習圓滿成就，深廣是與世間法大大不同的。⁷¹

二、親怨平等觀：除自愛而外，最親愛的，最關切的，沒有比自己的父母、夫妻、兒女了。最難以生起慈悲心的，再沒有比怨恨、仇敵了。為了長養慈悲心的容易修習，不妨從親而疏而怨，次第的擴充。一切人——眾生，可分為三類：親、中、怨。這三者，或還可以分成幾級。先對自己所親愛的家屬，知遇的朋友，觀察他的苦痛而想解除他，見他的沒有福樂而想給予他。修習到：親人的苦樂，如自己的苦樂一樣，深刻的印入自心，而時刻想使他離苦得樂。再推廣到中人，即與我無恩無怨的。仔細觀察，這實在都是於我有恩的；特別是無始以來，誰不是我的父母，師長？對於中人的苦樂，關切而生起慈心，悲心，修習到如對自己的恩人親愛的家人一樣。如能於中人而起慈悲心，即可擴大到怨敵。怨敵，雖一度為我的怨敵，或者現在還處於怨敵的地位，但過去不也曾對我有恩嗎？為什麼專門記著怨恨而忘記恩愛呢！而且，他的所以為怨為敵，不是眾生的生性非如此不可，而只是受了邪見的鼓弄，受了物欲的誘惑，為煩惱所驅迫而不得自在。眼見他為非作惡，愚昧無知，應該憐憫他，容恕他，救濟他，怎能因自己小小的怨害而瞋他恨他？而且，親與怨，也並無一定。如對於親人，不以正法，不以慈愛相感召，就會變成怨敵。對於怨敵，如能以正法的光明，慈悲的真情感召，便能化為親愛。那為什麼不對怨敵而起慈悲心，不為他設想而使離苦得樂呢！以種種的觀察，次第推廣，達到能於怨敵起慈悲心，即是怨親平等觀的成就，慈心普遍到一切，這才是佛法中的慈悲。慈悲，應長養他，擴充他；上面所說的法門，是最易生起慈悲的修法。

⁷¹ 印順導師《學佛三要》〈慈悲為佛法宗本〉p.136 ~ p.139：

六 慈悲的體驗

上面所說的長養慈悲，都還是偏約世俗說。^[1] 一分聲聞學者，以為慈悲只是這樣的緣世俗相而生起，這決非佛法的本義。^[2] 依大乘法說，慈悲與智慧，並非相反的。在人類雜染的意識流中，情感與知解，也決非隔裂的。可說彼此相應相入，也可說是同一意識流中泛起的不同側面。如轉染還淨，智慧的體證，也就是慈悲的體現；決非偏枯的理智，而實充滿著真摯的慈悲。如佛陀的大覺圓成，是大智慧的究竟，也是大慈悲的最高體現。如離開慈悲而說修說證，即使不落入外道，也一定是焦芽敗種的增上慢人！

慈悲可分為三類：一、眾生緣慈：這是一般凡情的慈愛。不明我法二空，以為實有眾生，見眾生的有苦有樂，而生起慈悲的同情。這樣的慈愛，無論是大仁，博愛，總究是生死中事。

二、法緣慈：這是悟解得眾生的無我性，但根性下劣，不能徹底的了達一切法空，這是聲聞、緣覺的二乘聖者的心境。見到生死的惑、業、苦——因果鉤鎖，眾生老是在流轉中不得解脫，從此而引起慈悲。法緣慈，不是不緣眾生相，是通達無我而緣依法和合的眾生。如不緣假名的我相，怎麼能起慈悲呢！

三、無所緣慈：這不像二乘那樣的但悟眾生空，以為諸法實有；佛菩薩是徹證一切法空的。但這不是說偏證無所緣的空性，而是於徹證一切法空時，當下顯了假名的眾生。緣起的假名眾生即畢竟空，「畢竟空中不礙眾生」。智慧與慈悲，也可說智慧即慈悲（「般若是一法，隨機立異稱」）的現證中，流露真切而憫苦的悲心。佛菩薩的實證，如但證空性，怎麼能起慈悲？所以慈悲的激發，流露，是必緣眾生相的。但初是執著眾生有實性的；次是不執實有眾生，而取法為實有的；唯有大乘的無緣慈，是通達我法畢竟空，而僅有如幻假名我法的。有些人，不明大乘深義，以為大乘的體證，但緣平等普遍的法性，但是理智邊事。不知大乘的現證，一定是悲智平等。離慈悲而論證得，是不能顯發佛菩薩的特德的。**中國的儒家，從佛法中得少許啟發，以為體見「仁體」，充滿生意，略與大乘的現證相近。然儒者不能內向的徹證自我無性，心有限量（有此彼相），不可能與佛法並論。**

在體證法性的現觀中，《阿含經》中本有四名，實與四法印相契合。

無所有（無願）…… 諸行無常
無量…… 所受皆苦
空…… 諸法無我
無相…… 涅槃寂靜

（三）結勸

這是大乘道的基石，修學大乘道的，應先多多的修學！

附錄：入了無餘涅槃，再發大心

（1）印順導師《成佛之道（增註本）》〈第五章 大乘不共法〉p.266 ~ p.270：

眾生有佛性，理性亦行性。初以習成性，次依性成習；以是待修習，一切佛皆成。

〔一〕一切「眾生有佛性」，為大乘佛教的重要教說，是一切眾生同成佛道的原理所在。什麼是佛性呢？…〔中略〕…**二、佛性是成佛的可能性，也就是成佛的因緣。**…〔中略〕…這如《法華經》說：『諸佛兩足尊，知法常無性，佛種從緣起，是故說一乘』(5.017)。這可以方便分別為二種佛性：一、「理」佛「性」；二、「行」佛「性」（二佛性是印度舊說，今依中觀義說）。

〔二〕什麼叫**理佛性**？一切法是從本以來無自性的，也就是本性空寂的。法法常無性…〔中略〕…，法法畢竟空；這無性即空，空即不生滅的法性，可稱為佛性的。…〔中略〕…好在一切法是空無性的，才能轉染成淨，轉迷成悟，轉凡成聖。此法空性，就是可凡可聖，可染可淨的原理，也就是可能成佛的原理。所以說：『以有空義故，一切法得成』。這是稱空性為佛性的深義。同時，法空性雖是一切法成立的普遍理性，但空性就是勝義，是悟而成聖，依而起淨的法性，實為成佛的要因。這雖是遍一切法，而與迷妄不相應，與無漏淨德是相應的。…〔中略〕…法空性是遍一切一味的，於一切眾生無差別，所以說一切眾生都可以成佛。…〔中略〕…

〔三〕⁽¹⁾一切法空性，為**可能成佛的理性**。⁽²⁾依佛菩薩的教化，發心成聞熏習，為**可能成佛的行性**。事理是一致的：如不是緣起的，就不是空的；不是空無自性的，也就不會是從緣起的。因為無性空，所以從緣而起；從緣而起，所以是無性空的。無性而緣起，緣起而無性，佛在坐道場時，就是這樣的通達：『觀無明（等）如虛空無盡，……是諸菩薩不共妙觀』(5.018)。依此而成佛，佛也就依此而說一乘，說一切眾生有佛性。

〔四〕⁽¹⁾約**理佛性**說，一切眾生都是有佛性的。⁽²⁾約**行佛性**說，待緣而成，所以是或有或無的。…〔中略〕…「以是」，⁽¹⁾法空性（理佛性）雖凡聖一如，眾生界、菩薩界、佛界，平等平等，⁽²⁾而成佛或不成佛，還「待修習」來分別：是否熏發了菩提心？是否依菩提心種而不斷熏習增長？^(A)如不修習，凡夫還是凡夫，^(B)如能依大乘而熏修，那不問是誰，「一切」眾生的「佛」果，都是可以「成」就的。

（2）印順導師《以佛法研究佛法》〈如來藏之研究 六 如來藏說之三系不同解說〉p.342：

中觀學者依於**性空緣起**的深義，所以是**確信一乘的，一切眾生皆可成佛的**。⁽¹⁾但^(A)不像真常學者一樣，說如來藏本具一切無量稱性功德。^(B)也不像唯識學者，說阿賴耶本有一切無漏種子。⁽²⁾因為**中觀者**信解**因果如幻的三世觀，染淨無實的隨緣觀，不會落入非先有自性不可的見地**。

（3）印順導師《空之探究》〈第三章 『般若經』——甚深之一切法空〉p.142 ~ p.147：

二 法空性是涅槃異名

…〔中略〕…

…〔中略〕…『般若經』的法空性，是依佛說的甚深涅槃而說的(24.002)。

（4）印順導師《空之探究》〈第四章 龍樹——中道緣起與假名空性之統一〉p.245 ~ p.246：

空（與無所有）是通貫了虛妄的一切法與一切法甚深相的。一切虛妄不實是緣起無自性（空）的，無自性空即涅槃空寂。以無自性而明緣起即空，成為生死即涅槃，大乘深義最善巧的說明。

無量三昧，是可以離欲的，與空、無相、無願的意義相同。但在聲聞佛教的昂揚中，無量三昧是被遺忘了。不知道，無量即無限量，⁽¹⁾向外諦觀時，慈悲喜捨，遍緣眾生而沒有限量，一切的一切，名為四無量定。⁽²⁾向內諦觀時，眾生的自性不可得，並無自他間的限量性。所以無量三昧，即是緣起⁽¹⁾相依相成的，⁽²⁾無自無他而平等的正觀。通達自他的⁽¹⁾相關性，⁽²⁾平等性，智與悲是融和而並無別異的。無量三昧的被遺忘，說明了聲聞佛教的偏頗。佛教的根本心髓——慈悲，被忽視，被隱沒，實為初期佛教的唯一不幸事件。到大乘佛教興起，才開顯出來。所以佛弟子的體證，如契合佛的精神，決非偏枯的理智體驗，而是悲智融貫的實證。是絕待真理的體現，也是最高道德（無私的、平等的慈悲）的完成。唯有最高的道德——大慈悲，才能徹證真實而成為般若。所以說：「佛心者，大慈悲是」。

(5) 印順導師《中觀論頌講記》〈懸論〉p.7 ~ p.10：

緣起是一切，而眾生對緣起的認識是否正確，可以分為三類：一、凡夫身心的活動，一切的一切，無不是緣起，但日坐緣起中，受緣起法的支配，而不能覺知是緣起；也就因此得不到解脫。二、聲聞，佛對他們說緣起，他們急求自證，從緣起因果的正觀中，通達無我我所，離卻繫縛生死的煩惱，獲得解脫。他們大都不在緣起中深見一切法的本性空寂，而從緣起無常，無常故苦，苦故無我我所的觀慧中，證我空性，而自覺到「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」。他們從緣起的無常，離人我見，雖證入空性，見緣起不起的寂滅，然不能深見緣起法無性，所以還不能算是圓滿見緣起正法。三、菩薩，知緣起法的本性空，於空性中，不破壞緣起，能見緣起如幻，能洞達緣起性空的無礙。真正的聲聞學者，離欲得解脫，雖偏證我空，也不會執著諸法實有。但未離欲的，或者執著緣起法的一一實有，或者離緣起法而執著別有空寂。執有者起常見，執空者起斷見，都不能正見中道。《般若經》說：「菩薩坐道場時，觀十二因緣不生不滅，如虛空相不可盡，是為菩薩不共中道妙觀」。菩薩以此不共一般聲聞的中道妙觀，勘破非性空的實有，非緣有的邪空，不落斷常，通達緣起的實相。菩薩的緣起中道妙觀，就是本論所明的中觀。

有人說：緣起是佛教的核心，我們說明他就可以了，何必要大談其空呢？這太把緣起看簡單了！《阿含經》說：「十二緣起，甚深甚深，難見難了，難可通達」；而「緣起之寂滅性，更難了知，更難通達」！要知道，生死的流轉，涅槃的還滅，都是依緣起的世間而開顯的。從緣起的生滅方面，說明世間集。「此有故彼有」，「此生故彼生」，生死相續的因果，不外惑業苦的鉤鎖連環。生生不已的存在，是雜染的流轉。從緣起的寂滅方面，說明世間滅。「此無故彼無」，「此滅故彼滅」，生死狂流的寂然不生，體現了緣起的寂滅性，是清淨的還滅。可以說：因為緣起，所以有生死；也就因為緣起，所以能解脫。緣起是此有故彼有，也就此無故彼無。緣起，扼要而根本的啟示了這兩面。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」。《般若經》的「色即是空，空即是色」，也就是這個道理。緣起的自性空，是一切法本來如是的，名為本性空。一切法是本性空寂的，因眾生的無始顛倒，成生死的戲論。戲論息了，得證涅槃的寂滅，其實是還他個本來如此。緣起自性空，所以說緣起的實性是空的，性空的妄相是緣起的。如果不談空，怎能開顯緣起的真相，怎能從生滅與寂滅的無礙中，實現涅槃的寂滅？本論開顯八不的緣起，所以建立世俗諦中唯假名，勝義諦中畢竟空。因此，龍樹學可以稱為性空唯名論。

(6) 印順導師《中觀今論》〈引言〉p.1：

「佛說空緣起，中道為一義；敬禮佛世尊，無比最勝說」（迴諍論）！

(7) 印順導師《中觀今論》〈第十章 談二諦〉p.210：

三、「妙有真空」二諦（姑作此稱）：此無固定名稱，乃佛菩薩悟入法法空寂，法法如幻，一念圓了的聖境。即真即俗的二諦並觀，是如實智所通達的，不可局限為此為勝義，彼為世俗。但在一念頓了⁽¹⁾畢竟空而當下即是如幻有，依此而方便立為世俗；⁽¹⁾如幻有而畢竟性空，依此而方便立為勝義。於無差別中作差別說，…〔中略〕…

此中所說俗諦的妙有，⁽¹⁾即通達畢竟空而即是緣起幻有的，此與二諦別觀時後得智所通達的不同。⁽²⁾這是即空的緣起幻有，稱為妙有，也不像不空論者把緣起否定了，而又標揭一真實不空的妙有。

(8) 印順導師《中觀今論》p.a5 ~ p.a8：

三

如果有人說：佛法偏於理性，偏於出世，那佛弟子會一致的出來否認，因為佛法是真俗無礙的。真俗無礙，是生死即涅槃，世間即出世的。獨善的、隱遁的，甚至不樂功德，不想說法的學者，沈醉於自淨其心的涅槃，忽略自他和樂、依正莊嚴的一切。在他們，世間與出世間，是那樣的隔別！釋尊的正覺內容，受到苦行厭離時機的歪曲。一分學者起來貶斥他，揭示佛法真俗無礙的正義。真俗無礙，可從解行兩方面說：解即俗事與真理，是怎樣的即俗而恒真，又真而不礙俗。行即事行與理證，怎樣的依世間福智事行的進修而能悟入真性，契入真性而能不廢世間的福智事行。無論是理論、實踐，都要貫徹真俗而不相礙。依中觀者說：緣起法是相依相成而無自性的，極無自性而又因果宛然的。所以，依即空的緣起有，安立世間事相，也依即有的緣起空顯示出世。得這真俗相依的無礙解，才能起真俗相成的無礙行。所以菩薩入世利生，門門都是解脫門。緣起法是「處中之說」，不偏於事，不偏於理；事相差別而不礙理性平等，理性一如而不礙事相差別。在同一的緣起法中，成立事相與理性，而能不將差別去說理，不將平等去說事，這才能恰合事理

的樣子而如實知。一般自以為真俗無礙的學者，不知「處中之說」，談心說性，每不免偏於「相即」，偏於「理同」。這或者忽略事行；或者執理廢事；或者破壞事相的差別性，時空的局限性，落入破壞緣起事——是非、善惡、因果等的大混沌！自以為無礙，而不知早是一邊。**不知緣起法，不能從緣起中去統貫真俗，這也難怪要不偏於事，即偏於理了！**

近來有人——好像是牟宗三說：辨證法但於本體論有用。這只是說得一邊，與唯物論者的辨證法，偏於事相一樣。須知緣起法，近於辨證法，但這是處中而貫徹事理的。⁽¹⁾從正而反而綜合的過程，即順於世俗假名的緣起法，開展生滅（變）的和合、相續的相對界。⁽²⁾即反而正而超越（反的雙遮）的開顯，即順於勝義性空的緣起法，契合無生的無常、無我的絕對界。⁽¹⁾相對的緣起相，⁽²⁾絕對的緣起性，不即不離，相依相成而不相奪，這真是能開顯事理的無礙。如法則而偏於事相，或偏於理性，或事理各有一套，這那裏能理會得事理的真相！對於這，中觀能抉擇釋尊的中道，達到完成，使我們相信得這真是一切智者的正覺！

四

智慧與慈悲，為佛法的宗本，而同基於緣起的正覺。⁽¹⁾從智慧（真）說：一切是緣起的存在，展轉相依，剎那流變，即是無我的緣起。無我，即否定實在性及所含攝得不變性與獨存性。宇宙的一切，沒有這樣的存在，所以否認創造神，也應該否定絕對理性或絕對精神等形而上的任何實在自體。唯神、唯我、唯理、唯心，這些，都根源於錯覺——自性見的不同構想，本質並沒有差別。緣起無我（空）的中觀，徹底否定這些，這才悟了一切是相對的，依存的，流變的存在。相對的存在——假有，為人類所能經驗到的，極無自性而宛然現前的不能想像有什麼實體，但也**不能抹煞這現實的一切。**⁽²⁾從德行（善）說：緣起是無我的，人生為身心依存的相續流，也是自他依存的和合眾。佛法不否認相對的個性，而一般強烈的自我實在感——含攝得不變、獨存、主宰——即神我論者的自由意志，是根本錯誤，是思想與行為的罪惡根源。否定這樣的自我中心的主宰欲，才能體貼得有情的同體平等，於一切行為中，消極的不害他，積極的救護他。自私本質的神我論者，沒有為他的德行，什麼都不過為了自己。唯有無我，才有慈悲，從身心相依、自他共存、物我互資的緣起正覺中，涌出無我的真情。真智慧與真慈悲，即緣起正覺的內容。

- (9) 印順導師《無諍之辯》〈談入世與佛學〉p.183 ~ p.184：

^(一)⁽¹⁾大乘理論的特點，是「世間不異出世間」；「生死即涅槃」；「色（受想行識）不異空，空不異色」。從一切法本性空寂的深觀來看一切，於是乎世間與出世間的對立被銷融了：可以依世間而向出世，出世（解脫）了也不離世間。⁽²⁾從理論而表顯於修行，以佛菩薩所行為軌範，布施被看作首要的道品（六度之首）；慈悲為菩薩道的必備內容，沒有慈悲，就不成其為菩薩了。

^(二)如果我所理解的，與實際不太遠的話，那麼大乘入世佛教的開展，⁽¹⁾「空」為最根本的原理，⁽²⁾悲是最根本的動機。…〔下略〕…

- (10) 印順導師《學佛三要》〈佛教之涅槃觀〉p.228 ~ p.235：

四 涅槃之深究

一、蘊苦永息之涅槃：…〔中略〕…

…〔中略〕…入了涅槃，身心都泯寂了。泯，滅，寂，意思都相近。這並非說毀滅了，而是慧證法性，銷解了相對的個體性，與一切平等平等，同一解脫味。到這裡，就有另一問題，大小乘便要分宗了！

小乘的修學者，做到生死解脫了，便算了事。苦痛既已消除，也再不起什麼作用了。這是小乘者的涅槃觀，大乘卻有更進一步的內容。這可分兩點來說：

(一)、約體證的現（相）實（性）一味說：聲聞者證入法性平等時，離一切相。雖也知道法性是不離一切相的，但在證見時，不見一切相，唯是一味平等法性。所以說：「慧眼於一切法都無所見」。聲聞學者的生死涅槃差別論，性相差別論，都是依據古代聖者的這種體驗報告而推論出來。但大乘修學者的深悟，在證入一切法性時，雖也是不見一切相（三乘同入一法性；真見道），但深知道性相的不相離。由此進修，等到證悟極深時，現見法性離相，而一切如幻的事相，宛然呈現。這種空有無礙的等觀，稱為中道；或稱之為真空即妙有，妙有即真空。由於體證到此，所以說：「慧眼無所見而無所不見」。依據這種體證的境地，安立教說，所以是性相不二論，生死涅槃無差別論。在修行的過程中，證到了這，名為安住「無住涅槃」，能不厭生死，不著涅槃，這是小乘證悟所不能及的。但大小的涅槃，不是完全不同，而是大乘者在三乘共證的涅槃（法性）中，更進一層，到達法性海的底裡。

(二)、約修持的悲願無盡說：小乘者的證入涅槃，所以（暫時）不起作用，除了但證空性，不

見中道而外，也因為他們在修持時，缺乏了深廣的慈悲心。像游泳的人，如發生了危險，那不想救人的，只要自己爬到岸上休息，便覺得沒事，更不關心他人的死活。有些想救人的，自己到了岸，見別人還在危險中，便奮不顧身，再跳進水裡去，把別人拉到岸上來。菩薩在修行的過程中，有大慈悲，有大願力，發心救度一切眾生，所以自己證悟了，還是不斷的救度眾生。在為人利他所受的苦難，菩薩覺得是：無上的安慰，最大的喜樂，沒有比這更幸福了。**由於菩薩悲願力的熏發，到了成佛，雖圓滿的證入涅槃，但度生無盡的悲願，成為不動本際而起妙用的動力，無盡期的救度眾生，這就大大不同於小乘者的見地了。**但圓滿成佛以後，救度眾生，不再像眾生一樣，救此就不救彼，在彼就不在此。佛的涅槃，是無在無不在的，是隨眾生的善根力所感而起應化的——現身，說法等。佛涅槃是有感必應，自然起用，不用作意與功力的。佛般涅槃，像日光的遍照一切一樣。一個個的眾生，像一所所的房屋。有方窗，光射進來，就有方光；有圓孔，光射進來，就有圓光。光是無所謂方圓的。所以，現一切身，說一切法，都是隨眾生的機感而現的。如釋迦佛的在此土誕生，出家，成佛，說法，入涅槃，都是應化身；圓證涅槃的佛，是早已證法身了。因此，如想像圓證涅槃的佛，是一個個的，在這裡在那裡的，是壽長壽短的，便不能了知大乘涅槃的真義，不知應化身的真義了。必須放棄小我個體的觀念，才有悟解證入涅槃的可能。

…〔中略〕…以凡夫心去設想涅槃，原是難以恰當的。所以佛的教說，多用烘雲托月的遮顯法，以否定的詞句去表示他，如說：不生不滅，空，離，寂，滅等。可是眾生是愚癡的，是執我的，多數是害怕涅槃的（因為無我了）；也有不滿意涅槃，以為是消極的。純正而真實的佛法，眾生顛倒，可能會疑謗的，真是沒法的事。**好在佛有無量善巧方便，為了這種深深執我的眾生，又作另一說明。**

二、身心轉依之涅槃：「轉依」，是大乘佛教的特有術語。轉依即涅槃，表示身心（依）起了轉化，轉化為超一般的。這可說是從表顯的方法來說明涅槃。依，有二種：（一）、心是所依止，名為「染淨依」。依心的雜染，所以有生死；依心的清淨，所以得涅槃。心是從染到淨，從生死到涅槃的通一性。在大乘的唯識學中，特重於這一說明。（二）、法性（空性）是所依止，名為「迷悟依」。法性是究竟的真性，迷了他，幻現為雜染的生死；如悟了，即顯出法性的清淨德性，就名為涅槃。**從心或從法性——依的轉化中，去表顯涅槃的德用，是大乘有宗的特色。**

…〔下略〕…

- (11) 印順導師《印度佛教思想史》〈第三章 初期「大乘佛法」〉p.95：

「大乘佛法」的甚深義，依於涅槃而來，而在大乘法的開展中，漸漸的表示了不同的涵義。⁽¹⁾起初，菩薩無生法忍所體悟的，與二乘的涅槃相同，『華嚴經』「十地品」也說：「一切法性，一切法相，有佛無佛，常住不異。一切如來不以得此法故說名為佛，聲聞、辟支佛亦得此寂滅無分別法」(8.013)。「般若」等大乘經，每引用二乘所證的，以證明菩薩般若的都無所住。二乘的果證，都「不離是忍」(8.014)，這表示大乘初興的含容傳統佛法。⁽²⁾然菩薩是勝過二乘的，菩提心與大悲不捨眾生，是殊勝的。智慧方面，依般若而起方便善巧，菩薩自利利他的善巧，是二乘所望塵莫及的；『華嚴經』「入法界品」與『維摩詰經』，稱之為不可思議解脫。⁽³⁾發展到二乘的涅槃，如化城一樣，「汝所得非（真）滅」(8.015)。這如一時睡眠；只是醉三昧酒(8.016)，佛的涅槃才是真涅槃呢！「大乘佛法」的甚深涅槃，與「佛法」不同；簡要地說，大乘是「生死即涅槃」。

- (12) 印順導師《成佛之道（增註本）》〈第五章 大乘不共法〉p.427 ~ p.428：

為除眾疲乏，化作可愛城；終示真實相，故唯一佛乘。

…〔中略〕…像這類根性，越是給他說佛道的高深偉大，越是不敢修學。所以佛設方便，說有聲聞與緣覺乘，容易修行，容易了生死，又快又好，能得究竟的解脫，大家這才發心修學了。這如商隊遠行，經不起長途跋涉的疲勞，有的不願前進。商主「為」了解「除」大「眾」的「疲乏」，免得大眾退回，所以方便「化作可愛」的「城」市。向大眾宣告：經商的目的地到了，就在前面。大家這才鼓起勇氣前進，在都市中，衣食起居，一切都得了滿足。等到大眾休息一番，疲勞恢復了，商主這才對大眾說：**這是化城，真正的目的地——寶城，還在前面。**大眾精神飽滿，再向目的地前進。這如佛等弟子依法修行，證了阿羅漢果，「終」於又說明二乘是方便的，開「示」為令眾生悟入佛之知見的「真實相」。「故」佛雖說三乘，其實「唯一佛乘」；唯有佛是大涅槃，二乘的涅槃，也不是真實的。佛說一乘，經論中雖約種種的意義說，然總不外乎：**如實道無二無別，所以終歸於一極。**

- (13) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》〈第十四章 其他法門 第二節 寶積與法華 第二項 開權顯實·開跡顯本的法華〉p.1182 ~ p.1184：

聲聞阿羅漢，生死已了，臨終入般涅槃，不可能長在生死中，怎麼能成佛呢？依「法華經」

說，聲聞阿羅漢的涅槃，不是真的涅槃，只是休息一下。『妙法蓮華經』卷三，舉「化城喻」（大正九·二七中）說：

「諸佛方便力，分別說三乘；唯有一佛乘，息處故說二。今為汝說實，汝所得非（真）滅。……諸佛之導師，**為息說涅槃**，既知是息已，引入於佛慧」。

為不能精進直往佛道的，方便的說得到了涅槃，其實不是真涅槃，只是休息一下而已。…〔中略〕…

…〔中略〕…

阿羅漢人涅槃，而生死不盡，漸漸的引向「意成身」與「變易生死」說。充分表明出來，那是後期大乘的事。

…〔中略〕…「繫珠喻」是這樣說的：有人在醉臥中，親友給他一顆無價寶珠，繫在衣服裏面。那人後來非常貧苦，遇見了親友，親友告訴他：衣服裏繫有無價寶珠，可以賣了而獲得富裕的生活。…〔中略〕…「繫珠喻」所比喻的意義，如『妙法蓮華經』卷四（大正九·二九上）說：

「佛亦如是，為菩薩時，教化我等，**令發一切智心**。而尋廢忘，不知不覺，既得阿羅漢道，自謂滅度。資生艱難，得少為足，**一切智願猶在不失**」。

經上分明的說，**譬如無價寶珠的，是「一切智願」——願求佛一切智的大菩提心**。釋迦佛為菩薩時，教化五百羅漢等，「令發一切智心」，但在生死長夜中，廢忘（退）了大心，取阿羅漢道。「菩提心」一經發起，**「種佛善根」，雖然一時忘了，也是永不失壞的**。所以阿羅漢們的迴入大乘，成佛種子，正是過去在釋迦菩薩時，受教化而勸發的「一切智願」。依「繫珠喻」，**這那裏是自有「佛性」？**

經上說：「諸佛兩足尊，知法常無性，佛種從緣起，是故說一乘」（117.010）。佛種是從緣而起，依善知識的勸發而起的。所以從緣而起，只因為一切法是常無自性——畢竟無性空的。由於一切法無性，所以一切法從緣而起，眾生也能從緣發心，修行而成佛。**佛深徹的證知了無性緣起，所以說一乘，一切眾生都可以成佛**。「法華經」的思想，原是承「般若」畢竟空義而來的。

- (14)《大智度論》卷 93〈畢定品 83〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 714, a9-25)：

問曰：阿羅漢先世因緣所受身必應當滅，住在何處而具足佛道？

答曰：得阿羅漢時，三界諸漏因緣盡，更不復生三界。有淨佛土，出於三界，乃至無煩惱之名，於是國土佛所，聞《法華經》，具足佛道。如《法華經》說：「有羅漢，若不聞《法華經》，自謂得滅度；我於餘國為說是事，汝皆當作佛。」

問曰：若阿羅漢往淨佛國土受法性身，如是應得疾作佛，何以言迂迴、稽留？

答曰：是人著小乘因緣，捨眾生、捨佛道，又復虛言得道；以是因緣故，雖不受生死苦惱，於菩薩根鈍，不能疾成佛道，不如直往菩薩。

復次，佛法於五不可思議中最第一，今言「漏盡阿羅漢還作佛」，唯佛能知。論議者正可論，其事不能測知，是故不應戲論。若求得佛時，乃能了知；餘人可信而不可知。

- (15) 印順導師《中觀今論》〈第四章 中道之方法論〉p.43 ~ p.52：

第二節 因明與中觀

…〔中略〕…

…〔中略〕…法相唯識家的因明，與龍樹學系的中觀，雖同為論理方法，而因為中觀本源於佛陀的緣起法，因明卻僅是正理學派方法——可說是常人的方法論的修正。所用的方法不同，所以對究竟實相的中道，也不免有所不同。**這也是空有二宗的根本不同處，所以要特別的揭示出來。**…〔中略〕…為了辨別論理方法的不同，從二方面來說明：

一、中國古三論師教導學人，有入門的「初章義」與「中假義」。初章，譬如讀書的先學字母，就是第一課的意思。要學中觀，第一步必須明解初章，即破斥外人的立義；然後進一步修學中觀家的正義——「中假」。常人、外道，有所得小乘，以至有所得大乘，對於諸法都有一根本的錯誤，根源於此種錯誤而影響一切思想學說，無不成為錯誤的。非將這一根本錯誤破除，是不能正確的理解中道，進而體悟中道——中觀的。

初章，為一根本而共同的錯誤的論證法。今舉「生」「滅」二名而論：「他有生可生，有滅可滅。有生可生，生不由滅；有滅可滅，滅不由生。生不由滅，生非滅生；有滅可滅，滅非生滅。生非滅生，即是自生；滅非生滅，即是自滅。自生即是實生，自滅即是實滅」。他，即是中觀者以外的一切。他們認為某一事理的存在，是有它的獨立存在性。如生，即不是由於滅、不離滅而有此「生」

的，所以說他不由滅而生，不是待滅不離滅的生。這樣，即違反緣起的相依相待而有的真理，而成為反緣起的實有了。在三論師說的實生實滅，即是不合法的倒見。實體的生滅，即說明他的生滅反真理而不能成立了。

反之，中觀的正義，即中假義，論說的方法如此：「今無生可生，無滅可滅。無生可生，由滅故生；無滅可滅，由生故滅；由滅故生，生是滅生；由生故滅，滅是生滅。滅生即非生，生滅即非滅。非生非滅為中道，而生而滅為假名」。今，即是中觀者。無生可生，無滅可滅，即本著中觀的畢竟空義，否定有「生」「滅」的自性，也即是不執有實性的生滅。因此，生是由於滅、待於滅、不離滅的，是依於緣起法的相依相待而成立。即生的滅，即滅的生，即否定「生」「滅」的實性，契入非生非滅的空性——中道，因而成立「生」與「滅」為因緣的假名。

初章與中假的要義，在指出外人與中觀者，對於一切的一切，有著根本上的認識不同，而成為方法與結論的不同。**如上所說的生滅，中觀宗徹底的確立，緣起法是即生即滅的，這是《阿含經》的根本論題——是生也是滅；相對性與內在的矛盾性，為緣起法的根本性質。**然這在中觀以外的學者看來，是難得理解的。**中觀以外的佛學者，以及一般人，他們以為：生是生起，滅是消滅；生既是生，即不是滅；滅既是滅，即不是生。生與滅，簡直是隔別無關的。佛說的「即生即滅」，是怎樣的困惱他們！**

本來，這是世間普通的思想方式，和西洋三段論法的形式邏輯相同。如生是生非滅，滅是滅非生，這近於形式邏輯的同一律與矛盾律；不許生而可滅滅而即生的，即是排中律。這種含有根本錯誤的認識及其方法論，西洋的形式邏輯如此，印度的五分作法以及三支論法都如此，都不過是庸俗的淺見。

若依中觀的論理說：生是生，也可以是滅的；離了滅是不成其為生的。滅是滅，也是生，滅是由於生，離了生是不成其為滅的。這從無自性的緣起法，說明如幻的生滅。這種論理方法，近於辯證的邏輯（自然有他根本的不同點）。

古三論師的初章、中假義，是明顯地劃出二種認識的不同；因認識的不同，所以論理的方式與結論也不能相同。**主張有自相的學者，雖也明因果，說緣起，而因他們不能如實的明見緣起與依據緣起法則，故結果不免於反緣起而流於斷常二邊。**所以要如實的體達中道，對於這種反緣起反中道的認識與論理法，必先加以破斥，纔能引生如實的中道。

這二種認識方法的不同，也即是空宗與有宗的方法論不同，明顯地劃出了兩宗的根本差別。徹底的說，這種差別，就是聖凡、迷悟的差別。破迷啟悟，轉凡成聖的根本關鍵，就在我們認識事物的是否正確。要革新以往含有普遍成見——俱生法執的世俗認識，勢非從中觀的方法論著手不可。

這可以附帶一說**空宗與有宗的不同根源。空宗與有宗所諍的，主要為對於空的論法不同。**⁽¹⁾**空宗說：一切法是本性空的；因為一切法的自性本空，所以一切法是緣起有的。「空中無色」而「色即是空」，所以空與有不相礙，一切空而可能建立一切因果、罪福，以及凡聖的流轉和還滅。**⁽²⁾這點，中觀以外的學者，都難以承認。他們以為**空是空的，即不是有的；有是有的，即不是空的。聽說「一切皆空」，就以為是毀壞一切的惡見，以為一切因果、罪福，甚麼都不能有了，所以至少非有些不空的纔對。**依這種認識而開展的思想，不但外道、小乘，就是大乘的唯識學——有宗，也不免如此。因之，對於經中的「一切皆空」，不是根本的反對它，就給以非本義的修正：**空是不了義的，這是依某種意義說的，其實某些某些是不空的。**總之，他們勢必尋出一些不空的作根基，才能建立他們的宇宙觀與人生觀，建立他們的流轉論與還滅論。

空有二宗的諍論不已，根本即淵源於此種認識以及論理方式的不同。所以假如說：中觀的論理方法，處處合於唯識家的因明，那簡直是大外行！

二、由印度傳入西藏的中觀，也有這一分別。這在月稱論師對於清辨批評佛護的反駁上，可以看出中觀者與一般學者是怎樣不同的。月稱曾提出兩個名字：（一）、自續——或譯自立量；（二）、應成——或譯隨應破。清辨批評佛護：不能專於破他，要以因明的論理方式建立緣起性空的自宗。這如他的《掌珍論》，曾成立二量：「真性有為空，緣生故，如幻。無為無有實，不起，如空華」。這種自立比量的方法，在月稱看來，是根本沒有理解佛護的意思，沒有理解中觀者與一般人的認識方法如何不同。因為因明的三支比量，有一基本原則，立敵間要有共同的認識，即宗支的有法及能別，必須彼此極成。如立「聲是無常」，那麼「所作性故」的因，和「如瓶」的喻，也要彼此有共同了解，這纔能以彼此共同的成立彼此不同的自宗。月稱在《明句論》裏，對清辨用因明量成立自宗的批評，指出「有法」與「法」，以及「因」「喻」，中觀者與外小等甚麼都不共，這如何能用自立量呢？這是正確不過的。即如清辨《掌珍論》的「真性有為空，緣生故，如幻」。唯識家就可以說：空不是真性有為的法，真性有為是非空非不空的。「緣生故」的因，不但不能成立中觀

的空，反而成立唯識的不空。「如幻」，唯識家也不承認如幻是空的。這可見月稱批評清辨的自立量，是非常正確的。**對於一般非中觀者而自立比量，根本不可能；僅可以他人所承認而立他比量，即揭破他本身所含的矛盾，所謂「以子之矛，攻子之盾」，所以月稱主張隨應破。**這雖在與清辨辨論是否可以自立比量，其實即說明了**中觀者與一般人的認識有根本不同處**：即中觀學者所信解或悟入的如幻緣起，與常人執著實有的因果法，或者也名為緣起，根本不同。差別的根源，即在於彼此的認識不同，因而論理的方法也不能一致。

因明等形式論理，是不能用以論證中觀深義的，不能用為通達究極真理的工具。這在唯識家，也未嘗不知「真如無同喻」。如《楞伽》等經，都對五支論法有所批評。但這是說它不能把握究極的真理，在相對的世俗真實上，依舊是有其作用的。這如依地球為中心以觀測天象，有它範圍內的正確性，若依之擴大觀察，它的正確性就漸漸消失了，不能不加以修正。用因明等論理來成立世俗的事象，而不能用來探求究竟真理，也如此。**不能依於即空的緣起法的論理法，不能用以論究真理，不能破邪顯正，《中論·觀五陰品》即早已說過：「若人有問者，離空而欲答；是則不成答，俱同於彼疑。若人有難問，離空說其過；是不成難問，俱同於彼疑。」**離了法性本空，即不能理解無性的緣起，這在答覆他宗和難破他宗時，即不能成為正確的答覆和真正的破除。怎樣成立自己，他人也照樣的可以成立他；用某種方法去破斥他人，他人也可以使用此同一理由來反問自己，也就無法成立了。同一的認識以及大致共同的方法，是會遭遇同一命運的。如佛弟子用無常去破斥外道的常，外道也可以用常來破斥你的無常。你若以理由來成立無常，外道也可以理由來成立他的常，究竟誰是真理？**因明中的「相違決定」，康德的二律背反，完全暴露了此一論理的缺點。所以，唯有能了達諸法是即空的緣起，本著諸法本性空寂的見地，展開緣起的論法，這纔能徹底難破，徹底的答覆別人；纔能真正破除他人的錯誤，真正的顯示真理。**所以說：「以有空義故，一切法得成」。所以在方法論的立場，**通達中道實相，非依於即空的緣起法不可。**

(16) 印順導師《性空學探源》〈第一章 引論〉p.5 ~ p.6：

^{〔一〕}何為空宗？何為有宗？此義極明白而又極難說。扼要的說，空宗與有宗，在乎方法論的不同。^{〔1〕}凡主張「他空」——以「此法是空，餘法不空」為立論原則，就是主張空者不有、有者不空的，雖說空而歸結到有，是有宗。^{〔2〕}凡主張「自空」——以「此法有故，此法即空」為立論原則，就是有而即空、空而即有的，雖說有而歸結到空，是空宗。

^{〔二〕}依著此項原則，^{〔1〕}在認識論上，^{〔A〕}「緣有故知」是有宗，^{〔B〕}「無實亦知」是空宗。^{〔2〕}在因果依存的現象論上，^{〔A〕}「假必依實」是有宗，^{〔B〕}「以有空義故，一切法得成」是空宗。…〔下略〕…