

印順導師《佛法概論》(p.254)：「從大智的契合真理，大悲的隨順世間來說，戒律決非消極的「不」、「不」可以了事；必須慈悲方便的能殺，能盜，能淫，能妄，才能完滿的實現。」

◎《瑜伽菩薩戒》【第九條】

一、《瑜伽師地論·本地分》：

若諸菩薩安住菩薩淨戒律儀，善權方便，為利他故，於諸性罪少分現行，由是因緣，於菩薩戒無所違犯，生多功德。

謂如菩薩見劫盜賊，為貪財故欲殺多生，或復欲害大德、聲聞、獨覺、菩薩，或復欲造多無間業。見是事已，發心思惟：「我若斷彼惡眾生命，墮那落迦，如其不斷，無間業成，當受大苦，我寧殺彼墮那落迦，終不令其受無間苦。」

如是菩薩意樂思惟，於彼眾生或以善心或無記心，知此事已，為當來故深生慚愧，以憐愍心而斷彼命。由是因緣，於菩薩戒無所違犯，生多功德。

又如菩薩見有增上、增上宰官，上品暴惡，於諸有情無有慈愍，專行逼惱。菩薩見已，起憐愍心，發生利益安樂意樂，隨力所能，若廢、若黜增上等位。由是因緣，於菩薩戒無所違犯，生多功德。

又如菩薩見劫盜賊奪他財物，若僧伽物、窣堵波物，取多物已，執為己有，縱情受用。菩薩見已，起憐愍心，於彼有情發生利益安樂意樂，隨力所能，逼而奪取，勿令受用如是財故，當受長夜無義無利。由此因緣，所奪財寶，若僧伽物，還復僧伽；窣堵波物，還窣堵波；若有情物，還復有情。

又見眾主，或園林主，取僧伽物、窣堵波物，言是己有，縱情受用。菩薩見已，思擇彼惡，起憐愍心，勿令因此邪受用業，當受長夜無義無利，隨力所能廢其所主。菩薩如是雖不與取，而無違犯，生多功德。

又如菩薩處在居家，見有母邑現無繫屬，習婬欲法，繼心菩薩求非梵行。菩薩見已，作意思惟：「勿令心恚，多生非福，若隨其欲，便得自在，方便安處，令種善根，亦當令其捨不善業。」住慈愍心，行非梵行。雖習如是穢染之法，而無所犯，多生功德。出家菩薩，為護聲聞聖所教誡，令不壞滅，一切不應行非梵行。

又如菩薩為多有情解脫命難、囹圄縛難、刖手足難、劓鼻、刖耳、剜眼等難，雖諸菩薩為自命難，亦不正知說於妄語，然為救脫彼有情故，知而思擇，故說妄語。

以要言之，菩薩唯觀有情義利，非無義利，自無染心，唯為饒益諸有情故，覆想正知而說異語。說是語時，於菩薩戒無所違犯，生多功德。

又如菩薩見諸有情，為惡朋友之所攝受，親愛不捨。菩薩見已，起憐愍心，發生利益安樂意樂，隨能隨力說離間語，令離惡友，捨相親愛，勿令有情由近惡友，當受長夜無義無利。

菩薩如是以饒益心說離間語，乖離他愛，無所違犯，生多功德。

又如菩薩見諸有情，為行越路非理而行，出麁惡語，猛利訶擯，方便令其出不善處，安立善處。

菩薩如是以饒益心於諸有情出麤惡語，無所違犯，生多功德。

又如菩薩見諸有情，信樂倡伎、吟詠、歌諷，或有信樂王、賊、飲食、姪蕩、街衢、無義之論，菩薩於中皆悉善巧，於彼有情起憐愍心，發生利益安樂意樂，現前為作綺語，相應種種倡伎、吟詠、歌諷、王、賊、飲食、姪、衢等論，令彼有情歡喜引攝，自在隨屬，方便獎導，出不善處，安立善處。

菩薩如是現行綺語，無所違犯，生多功德。

二、太虛法師《瑜伽菩薩戒本講義》：

此下有七條別明性戒，亦與聲聞不共。

性戒者，謂此法自性是罪惡，必應戒除，故為外內小大之所共戒。然大菩薩為利生故，毫不為自私自利，亦可權巧方便而開少分；然須地上菩薩智慧力強，善思決擇，乃能正行。如有盜賊傷害有情，乃至聲聞、菩薩、弑父、弑母、出佛身血，將造五無間業，菩薩見已起憐愍心，願自墮那落迦——地獄——而不令彼無間業成。以大悲心，無瞋恚意而殺於彼，生多功德。

如有君主、官吏以及惡霸、土豪、暴虐無道，剝奪民財，妨害道路，擄掠行人，菩薩見已，痛念有情，弔民伐罪，孰曰不宜！或知彼是塔寺僧物，在家眾物，奪為己有，姿意受用，菩薩方便，施以強力，取還原處，不名犯戒，反生功德。

此明在家菩薩遇男無妻、女無夫者，對於菩薩姪欲熾盛，求作不淨之行，菩薩見已，生憐愍心，調彼伏彼，安立善處，攝為夫婦，生多功德。但此唯在家菩薩可作之，而出家菩薩欲作此饒益，應先白眾退出家戒，還俗、方可攝受。否則、破壞佛制出家團體律儀，故特不許。

菩薩為諸有情脫離苦難，調斷手足、削耳鼻舌、剜眼等難。菩薩為自命難亦不妄語，今為利益有情，以大悲心，非愛染意，雖說妄語，不名犯戒。

菩薩見諸有情，為諸惡友之所引誘，不能遠離，菩薩方便說離間語，令離惡友而近善知識者，不名犯戒。

如遇緊急關頭，有諸有情須以呵罵令改過遷善者，菩薩當以猛利粗言，說其過咎而痛斥之，亦是方便饒益有情之一法。故言雖凶暴粗惡，不名犯戒。如應訶斥而不訶斥之者，犯戒。

或有喜談伎女、優伶、淫坊街衢、歌笑諷詠之語，及聞帝王、官吏、盜賊、飲食之事。菩薩知彼，若正教之必不樂受，方便隨順而說綺語，為利生故，不名犯戒。

三、續明法師《瑜伽菩薩戒本講義》（頁 71-86）

自此以下，至「菩薩如是現行綺語，無所違犯，生多功德」，涼譯本無。此等皆係顯示菩薩為利生故，於殺生等性罪，可少分現行，由此益見菩薩利生益物之方便無邊。但此等皆是登地以上菩薩所能為的，不是一般初發心者所能做的。所以在自己智慧慈悲沒有深固基礎之前，這些性罪，是不可輕易多開的。所以與其勉效菩薩而招過失，倒不如嚴守堅持不犯為妙。必需悲心充沛，機物現前，熟思審慮，知必益多而過少，庶可偶一為之，故文云：「於諸性罪少分現行」。決不可視為當道，冒菩薩之名而行煩惱之實，徒招無邊生死，那就得不償失了。所以說：住戒菩薩，以「善權方便，為利他故，於諸性罪少分現行」。既無『善權方便』，即

顯不是必行當道。無『為利他故』，即顯不是出於慈憫心，而由於貪欲、恚惱之心。無『少分現行』，即顯非具一般殺生現行，而是在悲憫有情的心情下，雖有殺生之事相、欲樂、方便究竟，而沒有煩惱，以不具一切，所以說：『少分現行』。因為菩薩事先觀察，自越性罪，而能令他多獲利益，所以「由是」菩薩以慈愍心，為利益他之「因緣」，雖作殺生等性罪之事，以非由於染汙心，故「於菩薩戒，無所違犯」，以由憐愍心作，故「生多功德」。殺生等罪，性是不善，不但損惱於他，亦損惱於自，但有現行，便障沙門果，往於惡趣。今菩薩作殺生等事，不是說絕對無過，菩薩急於為人，雖有性罪，然如少許鹽，放入大江大河中，不覺其鹹味一樣。

假使不是利生為心，而藉此為名目，做殺生等事，那就罪過無邊了。

此正明性罪不共之相。「謂如菩薩見惡劫賊」，此中且舉劫賊為例，當知其他有情，亦有由猛利瞋癡為緣，而欲作殺多生等事。起貪欲心「為貪財故」，此中以欲心為殺生意樂，亦有起瞋癡心為殺生意樂者。如是三毒隨為因緣，「欲」於一時頓「殺」很「多」眾「生」，「或復」生起極惡猛利貪瞋煩惱，而「欲」殺「害大德、聲聞、獨覺、菩薩」。三乘聖者，是敬田故，名為大德。由此事故，名重殺生，「或復」正「欲造」作弑父、弑母等「多無間業」。一弑父、弑母、弑聖人（聲聞、獨覺、菩薩）弑和尚、弑阿闍黎、出佛身血、破和合僧，名為五逆罪，當墮阿鼻地獄受極重苦，更無緣果於中間相隔，故名無間。以此業能感無間地獄，名無間業。

菩薩「見是事已」，起憐愍心，「發心思惟：我若斷彼惡眾生命」，自犯殺生性罪，當「墮那落迦」中——那落迦此云苦處。又名地獄，即造罪惡之人所生之處。「如其不斷」，令彼殺害眾多眾生，及殺父殺母等「無間業成」，必「當」墮於無間地獄「受大苦」惱。現在「我寧」犯「殺彼」造惡業有求情，殺生罪「墮」於「那落迦」——地獄中，受犯戒苦，「終不令其」由造極重惡業，而「受無間苦」。以「如是」大慈悲心，為「菩薩意樂思惟」，然後「於彼」惡「眾生」所，「或於」定力之「善心」，起知心智，知彼有情欲造惡業，「或」於神通之力「無記心」，起他心智，知彼決定作極重惡事，除殺彼之一途，更無其他方便能轉彼業。菩薩「知此事已」，雖於已造殺生業，當墮那落迦中，而「為當來」將感惡趣之果，「深生慚愧」，往復思已，確知對彼有益，於是「以憐愍心，而斷彼命」。

菩薩「由是」殺生「因緣於菩薩戒」，不但「無所違犯」，而且「生多功德」。雖於彼惡眾生所，少加於苦，然能令彼於未來中多受快樂。如是菩薩以饒益心斷眾生命，故無有罪，生多福德。此言菩薩善權方便，為利他故，於不與取戒少分現行。於中分三：初廢黜其位。

「又如菩薩見有」世間名位尊高——「增上」之國王，或一人之下萬人之上的輔相大臣——「增上宰官」，濫用執權，從心所欲，以「上品」猛利煩惱，行「暴惡」事，所謂橫征暴斂，嚴法酷刑，「於諸有情無有慈愍，專行」壓「逼惱」害之事，彼由此上品暴惡為緣，當受長夜無義無利。住戒「菩薩見」是事「已」，起憐愍心，知彼暴惡國王宰輔大臣，更無方便令彼改變，於是「發生利益安樂意樂」，以弔民伐罪及令彼暴惡國王大臣離苦得樂之心，「隨力所能」，於彼國王增上之位，「若」力能「廢」棄者，則廢棄之，於彼增上宰輔大臣等，「若」力能貶「黜」者，則貶黜之。菩薩如是以憐愍心，於彼國王宰輔大臣「增上等位」，外現瞋忿，廢黜其位，而內實慈悲，「由是因緣，於菩薩戒，無所違犯」，生多功德。

此明奪取盜賊非法之物。「又如菩薩見」有強「盜劫賊，奪他財物」：所謂奪取「若僧伽物」——即眾僧物：「窣堵波物」——即佛塔物。「取多物已，執為已有，縱情受用」，以此等係三寶物，隨意取用其過甚重，當於長夜受惡趣苦。「菩薩見」是事「已」，「起憐愍心，於彼有情發生利益安樂意樂」，當「隨力所能」以強「逼」手段，將其所取僧伽物或窣堵波物「而

奪取」過來，「勿令」彼劫盜賊，由「受用如是財故」，於未來世中，「當受長夜無義無利」的苦果。菩薩「由此」以憐愍心欲饒益彼為「因緣」，將「所奪」來之「財寶」法物，「若」知是「僧伽物」，即當「還復僧伽」；「若」知彼物是「窣堵波物」，即當「還窣堵波」；「若」知彼物是某「有情物」，即當「還復有情」。如是菩薩以憐愍心，施以強力，奪彼財物，而還復原處；於菩薩戒，無所違犯，生多功德。

此奪執僧事者，或執塔事者非法之物。「又」住戒菩薩，「見」彼執僧事者之「眾主」，「或」見執佛塔寺廟事者之「園林主」，彼等「取僧伽物」，或「窣堵波物，言是己有」，不知慚愧，而「縱情受用」。住戒「菩薩見」是事「已」，內自「思擇彼」以侵損盜用眾僧，及佛塔寺廟之物，獲極重罪，當墮「惡」趣，菩薩因是「起憐愍心，勿令」彼眾主或園林主，「因此」不合正理之「邪受用業，當受長夜無義無利」之報。菩薩作是思惟，而「隨力所能，廢其所主」。住戒「菩薩」以「如是」因緣，「雖」行「不與取」，於菩薩戒，「而無違犯，生多功德」。

此明在家菩薩於邪婬戒少分現行。菩薩有二種：一、在家菩薩，二、出家菩薩。今此唯就在家菩薩而言，故言：「又如菩薩處在居家」，即簡非出家菩薩。在家之菩薩優婆塞，若「見有女色」，非已適人，又無父母親屬朋友等為之攝受，故言「現無繫屬」，此簡若已適人，即為夫主所攝，若未適人而為父母親屬所攝，即不適用此中所言。今此女人既現無繫屬，缺乏管教，故流於放蕩婬佚「習婬欲法」，於婬欲事，愛樂味著，而起愛染心，「繼心」戀著「菩薩」優婆塞，希「求」菩薩行「非梵行」——即婬欲法。

在家「菩薩見」是事「已，作意思惟」：此女既無繫屬，今以愛染心戀念於我，若不隨其所欲，彼定生瞋恚心，憂愁狂亂，廣行非理，若能使彼「勿令心恚」，則不致「多生」憤怨、頹廢、厭世自殺等「非福」之事。故「若隨其」所「欲，便」可令彼獲「得自在」，在家菩薩以是因緣為滿彼所願，「方便安處」，供給所需，並勸導彼於三寶中，深生恭敬，「令種善根」，不造眾惡，「亦當」趁此機會「令其捨」離，過去放蕩婬佚之習，不更習行欲邪行等「不善業」。菩薩優婆塞如是「住慈愍心」，而與彼女「行非梵行」——婬欲法。

此優婆塞「雖習如是穢染之法」，然能以慈愍心，令彼出不善處，安立善處，故於菩薩戒「而無所」違「犯，生多功德」。此唯就在家菩薩而言。

若是「出家菩薩」，則無此方便安處隨其所欲之理。若必欲滿其願，亦須正式捨出家戒，待還俗後，方可為之。故出家菩薩「為護聲聞，聖所教誡，令不壞滅」，無論在何等情勢下，「一切不應行非梵行」。

此明菩薩為有情故而說妄語。「又如菩薩為多有情解脫」喪失生「命難」，「囹圄」牢獄囚禁繫「縛難」，斬「刖手足難、劓鼻」難（古代刑罰之一），「刵耳」難（古代刑罰之一），「剗眼」截舌「等難」，而不惜破戒。菩薩一向持戒堅固，「雖諸菩薩」遇有喪失生命危險「為自命難，亦不」於見、聞、覺、知等，而故覆想「正知，說於妄語」。菩薩自持自守如是之嚴，「然」若遇有情有命難等因緣，「為救脫彼有情故」，自雖正「知，而」內自「思擇」，若我正知而說，必置眾生於種種苦難之地，若我覆想正知而說，自雖有違心之過，但於眾生則可令彼解脫命難等苦，菩薩如是存心，明知妄語不對，而「故說」於「妄語」。菩薩之所以明知而故說妄語，「以要言之，菩薩」，並不是為了自己的甚麼私利，而是「唯觀有情義利」，所以才故說妄語，並「非」是對有情「無」有「義利」，出於私蔽之心而說的。如是菩薩說於妄語，而「自無」雜「染」——煩惱「心」，一心一意，「唯為饒益諸有情故」說，所以才「覆」藏心「想」，將自己所「正知」的事——見聞覺知等，不如實說出，「而」竟「說」與自心正知相違的「妄語」——即妄語。菩薩既是為饒益有情而說妄語，所以「說是語時」，對「於菩薩

戒，無所違犯」，因為不是出於煩惱心，而是以慈愍有情心說的，所以不但不犯戒，反可「生多功德」。

此明菩薩為有情故說離間語，又名兩舌語。「菩薩見諸有情」，由於無知無識，不別是非好惡，誤入外道，邪師惡友在一起，「為」外道邪師，或「惡友朋之所攝受」，彼此的關係日益親密，甚至「親愛不捨」。與外道邪師及惡朋友互相親密，那是沒有好處的，甚至撥無因果，毀謗三寶，無父無母，造眾惡業。一個人無辜的墮入外道惡人的勢力範圍內，只有一天天地作惡，往壞處走，這真是人生的大不幸。「菩薩見已」，由衷的對這種被惡友所攝受的人，「起憐愍心，發生」要「利益」他們，和要令他們得「安樂」的心—「意樂」，由是因緣，菩薩「隨能隨力」於諸有情及其外道邪師惡友間，方便善巧

地「說離間語」，使已經誤入歧途為惡朋友所攝受的有情，「令」其遠「離」外道邪師「惡友，捨離親愛」，俾在正法中修學，「勿令」此心地無邪的「有情，由」親「近」邪師「惡友」，而造諸惡業，由惡業故，「當」來世中要「受」無邊劫的大苦，譬如人在不見天日的「長夜」裡，什麼也看不到，瞎碰亂撞，要受到許多「無義無利」的苦惱。「菩薩」對於有情發生「如是」的利益安樂意樂，「以饒益心，說離間語，乖離他愛」。像這種以利他為心而說離間語，對於菩薩戒不但「無所違犯」，反可「生多功德」。

此明菩薩為有情故說粗惡語；又名惡口。「菩薩見諸有情」，性少羞恥，不知自重，所「為」所「行」，違「越」世間正善之「路」，凡有所作，多不如法，「非理而行」。菩薩見是事已，以憐愍心，欲饒益彼，然彼生性剛強，非軟言善語所能聽受，於是「出粗惡語」，以上品「猛利」之語，加以「訶」責「擯」斥，希望以此為「方便」，令知羞恥，可以「令其出不善處，安立善處」。住戒「菩薩如是以饒益心，於諸有情，出粗惡語」，於菩薩戒，「無所違犯，生多功德」。

此明菩薩為利他故而說綺語。綺語者，即好綺飾文詞，花言巧語，徒悅人耳而實無利益的話。攝抉擇分廣說其相云：「若有依舞而發歌詞，名為綺語。或依作樂，或復俱依，或俱不依而發歌詞，皆名綺語。若佛法外能引無義所有書論，以愛樂心，受持讚美，以大音聲而為諷頌，廣為他人開示分解，皆名綺語。若依鬪訟諍競發言，或樂處眾宣說王論、臣論、賊論，廣說乃至國土等論，皆名綺語。若說妄語、或離間語、或粗惡語、下至不思不擇發無義言，皆名綺語。又依七事而發綺語，謂鬪訟諍競語、諸婆羅門惡咒術語、苦所逼語、戲笑遊樂之語、處眾雜語、顛狂語、邪命語，如是一切，名綺語罪」。今此略說二種：一、戲笑遊樂語；二、處眾閒雜語。「菩薩見諸有情」，性好戲笑遊樂之語，「信樂倡伎」，優伶等之舞蹈歌諷，或好作管絃等樂「吟詠、歌諷」之樂。又菩薩見諸有情，串習處眾談閒話，「或有信樂王」論、「賊」論、「飲食」論、「婬」女放「蕩、街衢」等「無義之論」。住戒「菩薩於」此等「中」，若昔所曾習，「皆悉善巧」，此時見諸有情，性好此等無義之論，即「於彼有情」所，「起憐愍心，發生」欲「利益安樂」之心——「意樂」，出「現」其「前，為作」如是「綺語相應種種倡伎、吟詠、歌諷、王、賊、飲食、婬、衢等論」，以便「令彼有情」心生「歡喜」，然後以正法「引」導「攝」受，以能合於彼之性習好樂，故任運「自在」不假勉強的「隨」順繫「屬」於菩薩，此時菩薩即可「方便獎導」，修習正法，遠離此等無義之論，而令彼「出不善處，安立善處。菩薩如是」以利益安樂有情為心，「現行綺語」，於菩薩戒，「無所違犯，生多功德」。

印順導師的《永光集》，為溫金柯〈印順法師對大乘起源的思考〉一文，作出回應，篇名為「〈印順法師對大乘起源的思考〉讀後」，回應的內容當中，與《佛法概論》攸關者多，故今補充相關的章節如下：

一、《永光集》(p.191-p.193)：

三十八年的《佛法概論》，提出「旁流」與「主流」的說法，而說「新的社會——淨土中，有菩薩僧，大多是沒有出家僧的。……佛的真身，是現在家相的」。¹「從這一段時間開始，印順法師明確的形成了大乘佛教是以前在家佛教為主的認知」。四十年講的《勝鬘經講記》，與《佛法概論》相同。四十一年所講的〈從依機設教來說明人間佛教〉，「又作了一種解釋，否定大乘佛教出於出家眾，而肯定的認為大乘佛法起源於在家人」。四十七年在台灣講的〈修身之道〉，「也還繼續著相同的看法。但在六十九年出版的《初期大乘佛教之起源與開展》，『完全推翻了（《佛法概論》以來）上述的結論』」。這使他感到有趣，《佛法概論》以來的說明，「想像的成分相當的多。相反的，最早提出來的《印度之佛教》的解釋及證據反而是比較確切的，也更接近印順法師在《初期大乘佛教之起源與開展》一書的看法」。「這樣的歷史命題的解釋，竟會愈來愈離開確切的證據，而一度奔逸於想像式的說明」，到底為了什麼？他以為，晚年竟不說毘盧遮那是佛的真身，反而代以「人間佛教的人菩薩行，以釋尊時代的佛法為本」，認為「印順法師早期的大乘觀，和後期的大乘觀，有一種性質上的差異」，也就是思想「矛盾和轉變」了！

二、《永光集》(p.193-p.194)：

關於大乘佛教的起源，我在印度佛教史的觀點，是前後一致的。《佛法概論》等似乎不同，那不是佛教史，是通俗的論述，但也不是隨意論述，是依大乘經而這樣說的（下面再為解說）。從前閱藏時，「我讀到阿含經與各部廣律，有現實人間的親切感、真實感，而不如部分大乘經，表現於信仰與理想之中」（《遊心法海六十年》9頁）。也許大乘經有「信仰與理想」的特性，使我的解說也成為「想像式」吧！

¹ 《佛法概論》第十九章，(p.249-p.250)：「菩薩行的開展，是從兩方面發展的：

- 一、從聲聞出家者中間發展起來。起初，是「外現聲聞身，內秘菩薩行」；自己還是乞食、淡泊、趣寂，但教人學菩薩，如《小品經》的轉教。到後來，自認聲聞行的不徹底，一律學菩薩，這如《法華經》的回小向大。現出家相的菩薩，多少還保留聲聞氣概。這稱為漸入大乘菩薩，在菩薩道的開展中，不過是旁流。
- 二、從聲聞在家信眾中間發展起來。在家眾修行五法而外，多修六念與四無量（無量三昧能入真，也是質多長者說的），這都是大乘法的重要內容。如維摩詰、善財、常啼、賢護等十六大士，都從在家眾的立場，努力於大乘思想的教化。這稱為頓入大乘的菩薩，是菩薩道的主流。

新的社會——淨土中，有菩薩僧，大多是沒有出家聲聞僧的；天王佛成佛，也是不現出家相的。印度出家的釋迦佛，僅是適應低級世界——其實是印度特殊的宗教環境的方便。佛的真身，是現在家相的。」

三、《永光集》(p.196-p.198)：

「佛的真身是現在家相」²：這與文殊現在家相一樣，毘盧遮那佛像，都是在家相的。然在《華嚴經》中，「佛在摩竭提國阿蘭若法菩提場中始成正覺」(大正 10，1b)，與釋迦成佛相同，只是表徵的境地崇高些。〈如來名號品〉(大正 10，58c)說：「或名一切義成(悉達多)，……或名釋迦牟尼，或名第七仙，或名毘盧遮那，或名瞿曇氏，或名大沙門」；釋迦與毘盧遮那，還是一而二、二而一的，沒有嚴格的區別。但在〈十地品〉(大正 10，208b)，說「菩薩住此(法雲)地，多作摩醯首羅天王」。摩醯首羅天，是印度教的大自在天，與佛教的色究竟天相當。〈十地品〉只說「多作」，到《楞伽經》就說：「色界究竟天，離欲得菩提」了(大正 16，638a)！這也是大乘佛法由人而天(是在家相)的演化歷程。天上成佛的是真身，釋迦佛是化身，成為大乘佛教界的共信。

「大乘佛教只是佛教的梵天化」：我沒有這個意思，我始終是大乘的信仰者。大乘佛法的開展，是多方面的，天(梵)化只是其中的一項。天化是適應民間的印度教信仰，由微而著，不斷的擴展起來。所以我對大乘，不是否定，只是「抉擇而洗鍊之」、「刮垢磨光」。大乘佛教的方便適應，其中「天化」的發展到神秘淫欲為道，說什麼「明王」、「金剛」……，對純正的佛法——聲聞、菩薩的正常道，是嚴重的扭曲，所以我主張反「天梵化」而回歸「人間」。這決不是來台灣以後的思想轉變，在寫作《印度之佛教》的前一年——民國三十年，寫了一篇〈佛在人間〉，末了說：「在大乘佛教的發展中，如果(如太虛大師所)說有依人乘而發(心)趣(向)的大乘，有依天乘而發趣的大乘，那麼人間成佛與天上成佛，就是明顯的分界線。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」！(《佛在人間》15頁)

四、《永光集》(p.200-p.203)：

《佛法概論》：這部論，是改編《阿含講要》，增補三乘行果而成的，所以對菩薩眾的德行，比較簡略些。

(一) 旁流與主流

由於大乘經不同的兩大類型，所以我提出了旁流與主流的看法。

〔1〕**旁流**是：在大乘經中，聲聞出家眾，處於旁聽的地位，也有助佛說(大乘)法的，或受到菩薩們的譏責，最後聲聞眾迴入大乘菩薩道。

〔2〕**主流**是直入大乘的：有的大乘經，沒有聲聞出家眾參與。

為什麼稱之為旁流與主流？因為大乘是以修菩薩行、成佛道的崇高理想為目的，所以在「大乘佛法」的開展中，直入大乘的取得了主流的地位。換言之，大乘初興，是不離聲聞僧的。大乘思想的弘傳，對傳統佛教的聲聞僧，作出或融攝、或批評的不同適應。等到大乘的法門大啟，那就直說佛果與菩薩行了！維摩詰、善財、常啼、(在家相的)文殊，表徵了人間菩薩(也是「天」)的形相。

² 《佛法概論》第十九章，(p.250)：「佛的真身，是現在家相的。如維摩詰，「示有妻子，常樂梵行」；常啼東方求法，也與女人同車。這是從悲智相應中，作到了情欲與離欲——情智的統一。」

溫君以「主流」為：「在家眾為大乘思想的主要來源」，那是根本誤會了！

(二) 佛與淨土

說到佛與淨土：從人間釋迦佛，演化到色究竟天成佛，如上文已經說到。佛的國土，釋迦佛是現實世界——穢土。到彌勒成佛時，那時輪王統一天下，以德行化導人間。人口眾多，物產豐富，人民過著和平安樂的生活。彌勒佛同時出世，弘揚出世、出世而又入世的佛法。世間太平、佛法興盛，這是早期傳說的人間淨土。在大乘經中，十方淨土，形形色色，都是天國化的。如阿閼佛的妙喜淨土，阿彌陀佛的極樂淨土，經上都說「如（欲界）第六天上」。

阿閼佛現出家相，有出家弟子，但沒有律的組合。國中有女人，但沒有不淨（月經）；懷孕與生育，也沒有苦痛。人間能上通天國，這是欲界天式的淨土。

阿彌陀佛的極樂國土，起初是有出家阿羅漢的，後來沒有了，成為純菩薩的淨土。極樂國是沒有女人的，也就沒有男女，沒有家庭；沒有家，也就沒有出家。這是近於梵天式的；與色究竟天成佛，原則是無所謂在家、出家的。

但在人間看來，不現出家相，那就是在家相了。

民國十五年前，王弘願要傳密法，還依毘盧遮那現在家相，而作為在家人可以傳密的理證呢！大乘經中這樣說，我就這樣說。

(三) 抉擇現實人間佛陀，由出家而成佛的意義

基於現實人間成佛的觀點，我從釋迦佛的發心，及成佛後的遊行教化，引起我的信敬與熱心。我在三十年寫的〈佛在人間〉，寫下「出家更接近了人間」（《佛在人間》9-12頁）。《佛法概論》^{第十九章}（248-249頁）說：「出家的社會意義，即從私欲佔有的家庭，或民族（對立）的社會關係中解放出來，……這是超家族、超國界的大同主義。……有和樂——自由、民主、平等僧團，……只能行於出家的僧團中。……但徹見佛法深義的學者，不能不傾向于利他的社會和樂。菩薩入世利生的展開，即是完成這出家（無私無我）的真義，做到出家與在家的統一。」。

(四) 抉擇彌勒淨土為未來人間淨土的實現意義

在淨土中，我覺得彌勒淨土最好。這不是理想的天國化，而是有實現可能的，所以在《佛法概論》^{第九章}（131頁）說：「彌勒佛時代的淨土，即是這個世界的將來，也是我們仰望的樂土。」。

五、《永光集》(p.203-p.204)：

〈從依機設教來說明人間佛教〉：溫君引我的話說：「大乘法不是從出家比丘的基礎而發揚起來的。……大乘法的昌盛，與在家佛弟子有密切關係。……（經中這樣說），表示了大乘佛法，是以在家佛弟子為中心而弘通起來。……佛法普遍的傳播於民間，……人間受到佛法的薰陶，即自然而然的有以在家佛子為中心的，重視人乘正行——德行，讚仰出世而又積極地入世度生的佛法發揚廣大起來。……菩薩法是適應印度的在家弟子，以人乘正行為基礎而興起廣大」。我從來不反對在家佛教，並希望有如法的在家佛教，曾寫有〈建設在家佛教的方針〉一文；但在爭取「在家主體性」的意識型態下，是很難通解我的思想的。上面這段引文，出於第二段「諸乘應機的分析」。

〔1〕先說「人乘及基於人乘的天乘」：人、天乘的主要德行——修行項目，是施、戒、(慈)定。

〔2〕次說「基於人、天的聲聞乘」，聲聞法是戒、定、慧。

〔3〕再說「基於人、天、聲聞的菩薩乘」，內容是布施、持戒、禪定、智慧、忍辱、精進、慈悲方便。依於這一意義——修行項目，所以說：「大乘法不是從出家比丘的基礎而發揚起來」；「菩薩法是適應印度的在家弟子，以人乘正行為基礎而興起廣大」；「菩薩法是以人乘正行為基，在出世與入世的統一中，從世間而到達究竟的出世」。³著重於修行內容而作此說，學菩薩也並不容易呢！

六、《永光集》(p.210-p.211)：

流傳於部派佛教的佛與菩薩思想，當然也流傳於(印度)民間。出家(少壯)與在家佛弟子，自然會引發「彼既丈夫我亦爾」的大心，發心修菩薩行成佛，立志在長期(三大阿僧祇劫、或四、或七大阿僧祇劫等)生死中，利濟眾生而圓成佛道。西元前一世紀中，這一學風開始興起，多方面傳出而主要是「般若」。般若重在了達一切法如幻性空；在發菩薩(菩提)心、大悲心、隨分隨力的修行六波羅蜜，「不修(深)禪定，不斷(盡)煩惱」，所以能不同於聲聞果證，而直趣菩提大道。當時傳統的佛教，出家眾是不能去娼坊、酒肆、屠場、伎樂處的，那佛法不能普及。新開展的大乘，如在家菩薩維摩詰，「若至博奕戲處，輒以度人。……入諸娼舍，示欲之過。入諸酒肆，能立其志」(大正 14，539a)。以在家身分到這些地方，不是為了舒解自己的情欲，而是為了化導眾生。初期的賢護(善守)等八大菩薩，《智論》明記他們的生處(大正 25，111a)，與維摩詰等應有相當的事實依據。又如南印度的善財童子，雖是釋迦本生善財王子(大正 24，60c-64c)的改寫，但參學所見的，除出家眾六人外，多是在家的——建築師、醫生、語言學者、航海家、法官、國王、外道、家庭婦女等；大乘興起於南印度，普及民間各階層，也應有事實成分。還有適應民間宗教，而有夜遊神(空行夜叉)等。大乘法的普及民間，而有些傑出的菩薩行者，是可以理解的。但大乘的如實道，平實而深徹的，為了普及化，在《般若》、《法華》等經中，善男子、善女人也成為「法師」(原語為「法唄[口匿]」)，進行讀、(背)誦、寫、供養(經典)、解說等初學者的宗教行儀。在大乘發展中，有些經典是沒有出家眾在座的，那是更理想化，更天(神)化了！

³ 又如《佛法概論》第十九章，(p.250)：「從聲聞在家信眾中間發展起來。在家眾修行五法而外，多修六念與四無量(無量三昧能入真，也是質多長者說的)，這都是大乘法的重要內容。如維摩詰、善財、常啼、賢護等十六大士，都從在家眾的立場，努力於大乘思想的教化。這稱為頓入大乘的菩薩，是菩薩道的主流。」

《佛法概論》第十九章之「補充講義」

(講義, p.295)

2010/5/28

【解脫道】

【菩薩道】

