

空有之關涉

——民國三十三年秋講於北碚漢藏教理院——

(印順導師《性空學探源》p.6~p.12)

【「妙雲華雨選讀」講義 07】

釋貫藏 敬編 2012/1/17

目次¹

第二節 空有之關涉	1
第一項 依有明空	1
(一) 要明空，無論是理解、行為，皆應該從有以達空（依有明空）	1
(二) 先知法住，後知涅槃，這是必然不可超越的次第；超越了就有流弊	2
第二項 知空不即能知有	2
(一) 不先深切決了世俗緣起相，下手就空，往往流於懷疑或邪正混濫 ..	2
(二) 空有空的意義，不容許誇大了去包辦一切、解決一切	3
第三項 沈空滯寂	3
(一) 沈空滯寂，不是空病，是病在對有的用心偏失；大乘說空，就是要對 治這	3
(二) 大乘批評小乘入空就轉不出來；大乘不沈空滯寂者，還是這個空 ..	4
(三) 獨善與兼濟的分別，不在於解理，主要在於行為的不同	4
附錄 1：修行世俗諦的一切善法，自然歸順第一義諦空	6
附錄 2：重視初期大乘經論，並不只是空義（非愛空），而更重菩薩大行	7

——本文²——

第二節 空有之關涉

第一項 依有明空

(一) 要明空，無論是理解、行為，皆應該從有以達空（依有明空）

一提到空，便關連到有；佛法不能不談空，佛法也就不能不說有。無論說的是實有、幻有或（中國說的）妙有，總都是有；所以要明空，應該依有明空。依佛法，修學的程序，應該先學「有」。

^(一)這不是什麼「先學唯識，後學中觀」的先學有，是說對於緣起因果法相之「有」，必須先有個認識。⁽¹⁾從否定虛妄的空義說，絕不能離有去憑空否定，必在具體法（有）上去勘破一般人的錯誤認識。⁽²⁾從深入法性的空理說，這空理——空性，

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、印順導師原文，若為編者所略部分，以「…〔中略〕（或〔下略〕）…」表示。
3、文中「上標編號（如：⁽¹⁾）」，為編者所加。
4、梵巴字未引出。

也必須在具體法相上去體悟它。

聲聞乘經說的「諸行空、常空、我空、我所空」，不都是從具體的「行」(有為法)而顯示空的嗎？就是大乘經，如《般若心經》的「照見五蘊皆空」，也是從具體的五蘊法上照見空的。

^(二)行從佛法的修上說，要離邊邪，就必須拿正確的行為來代替，不是什麼都不做就算了事。要解脫生死，必須先有信、戒、聞、施等善行為方便，也不是什麼都不要。

所以無論是理解、是行為，從有以達空，是必然的過程。《雜阿含》三四七經說：
先知法住，後知涅槃。

(二) 先知法住，後知涅槃，這是必然不可超越的次第；超越了就有流弊

先有通達緣起法相的法住智，然後才能證得涅槃智，這是必然不可超越的次第；超越了就有流弊。

一般學空的無方便者，每覺得空義的深刻精微，而對因果事理的嚴密、行為的謹嚴，反以為無足輕重，那是大大的錯誤了！³

第二項 知空不即能知有

(一) 不先深切決了世俗緣起相，下手就空，往往流於懷疑或邪正混濫

一般以為能理會緣起不礙性空、性空不礙緣起，便算是不忽略有，善於知有

³ 印順導師《中觀今論》p.237~p.239：

體悟中道，要先有緣起空有無礙的正觀，這已如上所說。但於緣起正觀的修習，從來的佛教界，有兩大類：

(一)、《阿含經》等，要先於緣起因果，生死還滅的道理，有了深刻的信解，然後從緣起相有而觀察性空。如經說：「先得法住智，後得涅槃智」。

(二)、大乘佛法以本性空為門，所以發心即觀八不，如禪宗有先悟本來的主張。大乘佛法的發心即觀八不，觀諸法本不生，依中觀者說，性空⁽¹⁾要於生死輪迴——緣起因果中去了解，⁽²⁾要從即空的緣起中去觀察即緣起的空，決非離緣起而談不生。若於緣起沒有深刻的了解，悟解空性是不可能的，也必是不正確的，會發生極大的流弊。

我在重慶，曾與太虛大師談及：一般學佛者談悟證，每以為悟得清淨解脫，於因果事相，視為無所謂，陷於「不落因果」的邪見。大師說道：普陀山從前有一田雞和尚，極用功禪觀，而每天必吃田雞。別人責他不該殺生，他即答以：我一跏趺坐，即一切都空。但田雞和尚到底是錯的，一切皆空，為何吃田雞的惡習不能空？

我說：依《阿含經》意：「先得法住智，後得涅槃智」，修行取證性空解脫，必須依世俗而入於勝義，也即龍樹菩薩所說：「若不依世俗，不得第一義」。田雞和尚對緣起因果缺乏正確的勝解，所以不能即緣起而觀空，不能在空中成立因果緣起，墮於邪見。他那裏能正見空，不過是落空的邪見。大師以為：確乎如此，但大乘者所以特地先修理觀，因為生死輪迴的因果道理，不容易了解。如有相當禪定的體驗，即使不能正確，也可以使之於因果緣起深信不疑。不過，弊從利生，一般從空而入，每每忽略緣起，流弊極大。關於這，佛法的正常道，⁽¹⁾應先於緣起的因果善惡得善巧，再依緣起而觀空；⁽²⁾或先觀性空不礙緣起，即緣起而觀性空。總之，「不依世俗諦，不得第一義」。因此，《中論》的抉擇道諦——二十六品、二十七品，詳談正觀緣起，遠離邪見。如離緣起而說修說證，必流於外道的窠臼，失去佛教的正宗。

了。

凡是正確的從空明有，當然能夠體會到性空緣起的無礙不相衝突的。但明理並不能達事，體空也不能知有。⁽¹⁾如桌上的瓶，如確乎是有，我們觀察它是因緣和合的幻有，是無常、無我、無自性、空的；雖空而緣起假瓶的形色、作用還是有的。這樣的依有明空，是緣起性空無礙；⁽²⁾可是，桌子上到底是不是有瓶？是怎樣的有？甚至那邊屋裡是不是有香爐等等，則須另用世俗智才能了解，不是明白了總相的空理就可明白事相的一切有。佛弟子周利槃陀伽，證了阿羅漢果，對於空理不能說不了達，了達的也不能說是錯誤，可是他不能說法，因為缺乏了知有的世俗智。

多少講空者，說到性空不礙緣起，以為什麼都可以有，而不注意事實。結果，空理儘管說得好聽，而思想行為儘可與那最庸俗最下流的巫術混做一團。

所以究竟是有沒有，究竟有何作用，究竟對於身心行為、人類社會有否利益，究竟障不障礙出世解脫——這些問題，不是偏於談空所能了解的。

根本佛法與後來的一分大乘學者，有點不同。⁽¹⁾佛說，必須先得世俗法住智，對緣起法相得到正確認識，然後才能體驗涅槃的空寂。⁽²⁾但有些學者，不能事先深切決了世俗，下手就空，每每為空所障，偏滯於總相空義，不能善見緣起，往往流於懷疑或邪正混濫的惡果。

應該記著：知空不即能知有，空並不能證明有的正確與否。

(二) 空有空的意義，不容許誇大了去包辦一切、解決一切

不過，佛法的知有，⁽¹⁾不是要知道世間一切的有（能知道當然也好），主要在對無始來的生命緣起有個正確認識。明白了這樣的有，依以通達空性而證解脫。⁽²⁾至於菩薩的無邊廣大智，及世間的一切事物，即使不知道，並不障礙解脫。佛法在因果緣起上所顯發的空理，是一種普遍的必然理則，所以說無常，必普遍的說「諸行無常」；說無我，必普遍的說「諸法無我」；說空，必普遍的說「一切法空」。這如哲學上的最基本最一般的原理。它遍於一切法，一切法都不能違反它。⁽¹⁾能體驗得這個必然理則，就能解脫，所以對其他問題，「不要故不說」。從有情自身出發，直捷地求解脫生死，並不需要知得太廣大。⁽²⁾至於菩薩的廣大智，遍學一切法門去化導眾生，則那就要有世俗智的善巧了。空有空的意義，不容許誇大了去包辦一切、解決一切。

第三項 沈空滯寂

(一) 沈空滯寂，不是空病，是病在對有的用心偏失；大乘說空，就是要對治這

有人說：佛法講空太多，使人都沈空滯寂而消極了，所以今後不應再多說空了。實則，空與沈空滯寂是有些不同的。

沈空滯寂，本是大乘對小乘的一種批評。到底小乘是不是開口閉口講空呢？事實上大大不然。不要說一切有部，就是談空知名的成實論者，及大眾系他們，也大半還在說有。說有儘管說有，始終免不了落個沈空滯寂的批評，這是什麼緣故呢？

因為他們從無常門出發，厭離心深，既缺乏悲願，又愛好禪定，於是急急的自求解脫，甚至法也不說一句的去住阿蘭若；這才是真正的沈空滯寂。

這種消極，並不是說空說壞了的；相反的，大乘的說空，就是要對治這般人的。因為空重知見、重慧學，可以改變這些偏重禪定的人。

沈空滯寂，絕不是空病，病在他們對於有的方面用心偏失——悲願不足，偏好禪定，急求證人。

（二）大乘批評小乘入空就轉不出來；大乘不沈空滯寂者，還是這個空

經中說的阿蘭若比丘或辟支佛，就是他們——從自心清淨解脫上說，獨善也大有可取，不過不能發揚悲願而利濟世間，不足以稱佛本懷罷了！悲願較切的聖者們，依於空，不但消極的自己解脫，還注重弘法利人；空、無我，正可以增長其同情眾生痛苦的大悲心，加強其入世的力量。

大乘批評小乘不能善巧用空，缺乏世俗智，所以一入空就轉不出來了。大乘善用空者、不沈空滯寂者，還是這個空。所以沈空滯寂，不是空的錯誤；空是不錯的，只是他們不能領會佛陀中道的意趣，還不能實現菩薩的甚深空義。

所以，沈空滯寂與惡取空不同，惡取空是對於空的謬解，不但不成菩薩，也不能成聲聞賢聖。

（三）獨善與兼濟的分別，不在於解理，主要在於行為的不同

說到這裡，我們應該特別認清：第一、說空並不就會使佛法消極；第二、只求自己解脫而不教化眾生則已，要化他，就不只是明空而已。空固然是佛法的要旨，但須與其他一切事相配合起來的。

單談理性，不與實際行為相配合，空是可能會沈空滯寂的。⁴不只是空，專重真

⁴（1）印順導師《無諍之辯》p.121~p.123：

三、空常取捨之辨：抽稿於大乘中見龍樹有特勝者，非愛空也。

〔一〕言其行，則龍樹擬別創僧團而事未果，其志可師。

〔二〕言其學，三乘共證法性空，與本教之解脫同歸合。惟初重聲聞行果，此重菩薩為異耳。無自性之緣起，十九為阿含之舊。於學派則取捨三門，批判而貫攝之，非偏執亦非漫為綜貫也。

〔三〕言菩薩行，⁽¹⁾則三乘同入無餘，而菩薩為眾生發菩提心，此「忘己為人」之精神也。不雜功利思想，為人忘我之最高道德，於菩薩之心行見之。⁽²⁾以三僧祇行因為有限有量，此「任重致遠」之精神也。常人於佛德則重其高大，於實行則樂其易而速，「好大急功」，宜後期佛教之言誕而行僻。⁽³⁾斥求易行道者為志性怯劣，「盡其在我」之精神也，蓋唯自力而後有護助之者。菩薩乘為雄健之佛教，為導者，以救世為己任者，求於本生談之菩薩精神無不合。以此格量諸家，無著系缺初義，《起信論》唯一漸成義，禪宗唯一自力義：淨之與密，則無一可取，權攝愚下而已。

常妙有的理性而忽略事行，也還是一樣的要沈滯消極。

獨善與兼濟的分別，不在於解理，主要在於行為的不同。⁵

大師以「掩抑許多大經論」為言，此出大師誤會，愚見初不如是。佛後之佛教，乃次第發展而形成者。⁽¹⁾其方便之適應，理論之闡述，或不適於今者，或偏激者，或適應低級趣味者，則雖初期者猶當置之，況龍樹論乎！乃至後之密宗乎！⁽²⁾反之，其正常深確者，適應於今者，則密宗而有此，猶當取而不捨，而況真常系之經論乎！其取捨之標準，不以傳於中國者為是，不以盛行中國之真常論為是，而著眼於釋尊之特見景行，此其所以異乎！

(2) 印順導師《永光集》p.254~p.256：

我在大乘三系中，重視「性空唯名」——「弘闡中期佛教之行解」，讀者可能多少有些誤解，如《現代中國佛教思想論集》(一)論列我與虛大師對「人間佛教」詮釋各異的原因說：「印順法師基於緣起性空的義理，是源於《阿含》，光大於《中論》，不能順從太虛大師的觀點」；「據西藏月稱詮釋的中觀空義，批評中國佛教圓融的特質」(一五〇、一五二頁)。

說我贊同「緣起性空」，是正確的，但我重視初期大乘經論，並不是空義，而更重菩薩大行。

我不是西藏所傳的後期中觀學者，是重視中國譯傳的龍樹論——《中論》，《大智度論》，《十住毘婆沙論》。所以在〈敬答議印度之佛教〉說：「於大乘中見龍樹有特勝者，非愛空也」；並提出會通《阿含》，及「忘己為人」，「任重致遠」，「盡其在我」的偉大的菩薩精神(《無諍之辯》一二一——一二二頁)。其實，這在〈印度之佛教·自序〉中，早已說過的。而且，龍樹在闡述菩薩廣行中，對念佛免難，功德迴向眾生，懺悔罪業，煩惱即菩提，易行與難行，頓入與漸入等：凡有他力的，速成的，也就是神(教)化傾向的，都有不同印度後期論師的卓越見解。《智度論》在印度失傳，後期的中觀學者，那裡知道！

「佛世之淳樸」，虛大師是同意的，那末離佛世還不久，多少天化而不太離譜時代的佛教，總比後期的「天佛一如」好。

「天(神)佛一如」，⁽¹⁾不只是「魔梵混融」的秘密大乘，⁽²⁾在「真常唯心」系中，如《大集經》的〈寶幢分〉，及《楞伽經》，早已明白的說到，如我在《方便之道》所引述的(《華雨集》二冊·一〇四——一〇六頁)。

我的意見，是在印度佛教史中，探求天(神)化，漸漸的嚴重，達到神佛不二的過程。在這一發展過程中，抉取初期大乘經(龍樹)論，闡揚大乘解行而又能會通《阿含》。我不是要依緣起性空，而與真常唯心論諍的。

⁵ 印順導師《中觀論頌講記》p.28-p.29：

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

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

* (1) 印順導師《佛法概論》p.35~p.36：

立足於《般若》性空的南方(曾來北方修學)學者龍樹，深入《阿含經》與古典「阿毘曇」，作《中論》等，發揮中道的緣起性空說。肯定的說法空是《阿含經》本義，即緣起法的深義。在三乘共空的立場，貫通了大乘與小乘，說有與說空。

(2) 印順導師《中觀今論》p.a3~p.a4)：

中觀學值得稱述的精義，莫過於「大小共貫」、「真俗無礙」。

龍樹論以為：有情的生死，以無明為根源，自性見為戲論的根本。解脫生死的三乘聖者，體悟同一的法性空寂，同觀無我無我所而得悟。三法印即是一實相印，三解脫門同緣實相。這樣的三乘共空，對於從來的大小相諍，可得一合理的論斷。…〔中略〕…

附錄 1：修行世俗諦的一切善法，自然歸順第一義諦空

【1/4】印順導師《大乘起信論講記》p.312：

『若人修行一切善法，自然歸順真如法故』，這是極有價值的論義。

真如是無所不在的，惡法也不離真如。然而，惡法與真如是相違的，不順於真如性，所以或稱為非法。反之，善法是合法的，是順向於真如法性的。

不要以為善行，僅是事上用功；要知事上的善行，是順於真如，而可以趣向於真性的。依戒修定，因定得慧，依慧得解脫，即由善行的漸次而來。不然，直下的修慧，豈不省事！然而佛法並不如此。如沒有戒定等為基，勝義慧是不能成就的。

《大智度論》說：修布施可以薄一切煩惱。薄一切煩惱，即在一切善法的修集中；善增即惡薄，自然能歸順於真如。

一分學佛者，執理廢事，勸學者直入證如法門，直從無分別著手，從無可下手處下手，實是愚人惡見！無量煩惱惡業熏心，即使修證，也不過是邪定、狂慧而已。

【2/4】印順導師《印度佛教思想史》p.133～p.134：

大乘經說一切法空，一切不可得，對於根性鈍的，或沒有善知識引導的，可能會引起誤解，從『佛印三昧經』等，可見『般若經』等，已引起不重正行的流弊。同時，外道也有觀空的，所以龍樹論一再辨別，主要是二諦說：「若不依俗諦，不得第一義」(11.023)。

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

要知道，空性即緣起，也就是不離如幻、如化的因果。如『論』說：「若無常、空相，則不可取，如幻如化，是名為空」(11.026)。空是如幻如化的，幻化等譬喻，是「以易解空，喻難解空」；「十喻為解空法故」(11.027)。一切法空，一切是如幻如化的：「如幻化象馬及種種諸物，雖知無實，然色可見、聲可聞，與六情[根]相對，不相錯亂。諸法亦如是，雖空而可見可聞，不相錯亂」(11.028)。所以，「大聖說空法，為離諸見故」(11.029)。為離情執而勝解一切法空不可得，不是否定一切善惡邪正；善行、正行，是與第一義空相順而能趣入的。即使徹悟無生的菩薩，也修度化眾生，莊嚴佛土的善行，決不如中國所傳的野狐禪，「大修

本來，初期的大乘經，⁽¹⁾如《十地經》以悟無生法忍為同於二乘的；⁽²⁾《般若經》以無生法忍能攝二乘智斷的，以先尼的因信得解來證明大乘的現觀；⁽³⁾《金剛經》以「若以色見我」頌明佛身等，都確認三乘聖者成立於同一的理證——法性空寂，那裏如執小執大者所說？

行人不落因果」。龍樹「性空唯名」的正確解行，是學佛者良好的指南(11.030)！

【3/4】印順導師《成佛之道》p.257～p.258：

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(古人別說常與無性，是附合三諦的解說)，法法畢竟空；這無性即空，空即不生滅的法性，可稱為佛性的。因為，如一切法是有自性的，不是性空的，那麼，凡夫是實有的，將永遠是凡夫；雜染是實有的，將永遠是雜染；已經現起的不能轉無，沒有現起的不能轉有，那就是無可斷，無可修，也就不可能成佛了(如《中論》說)。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。

【4/4】印順導師《成佛之道》p.418～p.419：

到底什麼是善法？向於法的，順於法的，與法相應的，就是善，就是佛法。所以凡隨順或契合緣起法性空的，無論是心念，對人應事，沒有不是善的。因此，善的也叫法，不善的叫做非法。

有些論師，於法起自性見，這才說：這是有漏善法，這是無漏善法，這是二乘善法，這是佛善法。^{〔1〕}隨眾生的情執來分別，善法就被分割為不同的性類。雖然現實眾生界，確是這樣的，^{〔2〕}但約契理來說，就不是這樣。善法就是善法；善法所以有有漏的，無漏的，那是與漏相應或不相應而已。如加以分析，有漏善是善與煩惱的雜糅，如離煩惱，就是無漏善了。所以古代有『善不受報』的名論；眾生的流轉生死，是由於煩惱及業。生人及天，並不由於善法，而是與善法相雜的煩惱。

附錄 2：重視初期大乘經論，並不只是空義（非愛空），而更重菩薩大行

【1/2】印順導師《無諍之辯》p.121～p.123：

三、空常取捨之辨：拙稿於大乘中見龍樹有特勝者，非愛空也。

〔一〕言其行，則龍樹擬別創僧團而事未果，其志可師。

〔二〕言其學，三乘共證法性空，與本教之解脫同歸合。惟初重聲聞行果，此重菩薩為異耳。無自性之緣起，十九為阿含之舊。於學派則取捨三門，批判而貫攝之，非偏執亦非漫為綜貫也。

〔三〕言菩薩行，^{〔1〕}則三乘同人無餘，而菩薩為眾生發菩提心，此「忘己為人」之精神也。不雜功利思想，為人忘我之最高道德，於菩薩之心行見之。^{〔2〕}以三僧祇行因為有限有量，此「任重致遠」之精神也。常人於佛德則重其高大，於實行

則樂其易而速，「好大急功」，宜後期佛教之言誕而行僻。^[3]斥求易行道者為志性怯劣，「盡其在我」之精神也，蓋唯自力而後有護助之者。菩薩乘為雄健之佛教，為導者，以救世為己任者，求於本生談之菩薩精神無不合。以此格量諸家，無著系缺初義，《起信論》唯一漸成義，禪宗唯一自力義：淨之與密，則無一可取，權攝愚下而已。

大師以「掩抑許多大經論」為言，此出大師誤會，愚見初不如是。佛後之佛教，乃次第發展而形成者。^[1]其方便之適應，理論之闡述，或不適於今者，或偏激者，或適應低級趣味者，則雖初期者猶當置之，況龍樹論乎！乃至後之密宗乎！^[2]反之，其正常深確者，適應於今者，則密宗而有此，猶當取而不捨，而況真常系之經論乎！其取捨之標準，不以傳於中國者為是，不以盛行中國之真常論為是，而著眼於釋尊之特見景行，此其所以異乎！

【2/2】印順導師《永光集》p.254 ~ p.256：

我在大乘三系中，重視「性空唯名」——「弘闡中期佛教之行解」，讀者可能多少有些誤解，如《現代中國佛教思想論集》(一)，論列我與虛大師對「人間佛教」詮釋各異的原因說：「印順法師基於緣起性空的義理，是源於《阿含》，光大於《中論》，不能順從太虛大師的觀點」；「據西藏月稱詮釋的中觀空義，批評中國佛教圓融的特質」（一五〇、一五二頁）。

說我贊同「緣起性空」，是正確的，但我重視初期大乘經論，並不只是空義，而更重菩薩大行。

我不是西藏所傳的後期中觀學者，是重視中國譯傳的龍樹論——《中論》，《大智度論》，《十住毘婆沙論》。所以在〈敬答議印度之佛教〉說：「於大乘中見龍樹有特勝者，非愛空也」；並提出會通《阿含》，及「忘己為人」，「任重致遠」，「盡其在我」的偉大的菩薩精神（《無諍之辯》一二一——一二二頁）。其實，這在〈印度之佛教·自序〉中，早已說過了的。而且，龍樹在闡述菩薩廣大行中，對念佛免難，功德迴向眾生，懺悔罪業，煩惱即菩提，易行與難行，頓入與漸入等：凡有他力的，速成的，也就是神（教）化傾向的，都有不同印度後期論師的卓越見解。《智度論》在印度失傳，後期的中觀學者，那裡知道！

「佛世之淳樸」，虛大師是同意的，那末離佛世還不久，多少天化而不太離譜時代的佛教【初期大乘】，總比後期的「天佛一如」好。

「天（神）佛一如」，^[1]不只是「魔梵混融」的秘密大乘，^[2]在「真常唯心」系中，如《大集經》的〈寶幢分〉，及《楞伽經》，早已明白的說到，如我在《方便之道》所引述的（《華雨集》二冊·一〇四——一〇六頁）。

我的意見，是在印度佛教史中，探求天（神）化，漸漸的嚴重，達到神佛不二的過程。在這一發展過程中，抉取初期大乘經（龍樹）論，闡揚大乘解行而又能會通《阿含》。我不是要依緣起性空，而與真常唯心論諍的。