

# 〈法海探珍〉<sup>1</sup>

(印順導師《華雨集(四)》p.71 ~ p.111)

釋貫藏 敬編 2016.6

## 目次<sup>2</sup>

一 正法的本質及其體系.....	5
※緣起及其三法印.....	5
(一) 萬有不齊的法海潮中，有其內在的關聯與條理.....	5
※不解演化中的關聯與條理，籠統融貫，使佛教的真義晦昧.....	5
(二) 釋尊以「有情(人類)」為宇宙的中心.....	6
(三) 有情為中心的世間，佛說是「緣起」.....	8
1. 「反緣起的(神的)」一異橫豎.....	8
2. 「緣起的(佛的)」一異橫豎.....	9
(1) 靜(橫)的觀察：相待的「二」(「諸行無常」與「涅槃寂靜」).....	10
(2) 動(豎)的觀察：相待的「三」(「諸法無我」是更適中更主要).....	10
(3) 非動非靜：絕待的「一」(不二).....	11
(4) 小結.....	11
A. 動的三法印的理解與實踐，是最適中.....	11
B. 三法印，是緣起的三相(一實相印即是三法印).....	12
※非「一、異、橫、豎」，而似「一、異、橫、豎」.....	12
(四) 適合眾生的機感，給予三法印的指導.....	12
1. 眾生「顛倒的常、樂、我」.....	12
2. 依「空無我的三法印」，得「正確的常、樂、我」(涅槃).....	13
3. 小結.....	13
二 三期佛教概說.....	13
(一) 總說：三法印的側重不同，發展成三期佛教.....	13

<sup>1</sup> (1) 印順導師《華雨集第五冊》p.13：

如三十年所寫的『佛在人間』，『佛教是無神論的宗教』，『法海探珍』，都是闡揚佛法的人間性，反對天(神)化；探求佛法本質，而捨棄過了時的方便。

「佛法與現實佛教界有距離」，是一向存在於內心的問題。出家來八年的修學，知道為中國文化所歪曲的固然不少，而佛法的漸失本真，在印度由來已久，而且越來越嚴重。所以不能不將心力，放在印度佛教的探究上。這一時期的寫作與講說，也就重在分別解說，確定印度經論本義，並探求其思想的演化。

當時，我分大乘法義為三論——性空唯名論，虛妄唯識論，真常唯心論。這一分類，大致與虛大師的大乘三宗——法性空慧宗，法相唯識宗，法界圓覺宗相同。在『法海探珍』中，曾以三法印——諸法無我，諸行無常，涅槃寂靜，作為三系思想的不同所依。

(2) 印順導師《永光集》p.240 ~ p.241：

我的大乘三系說，最早提出，是民國三十年寫的〈法海探珍〉，三十一年《印度之佛教》。

<sup>2</sup> 案：凡「加框」者，皆為編者所加。

(二) 別詳.....	15
1. 初期佛教 (小乘盛): 無常中心.....	15
2. 中期佛教 (共大乘盛): 性空中心.....	16
(1) 空, 才能成立無常; 從有情無我, 擴展到一切無我.....	16
(2) 通教三乘, 但為菩薩; 三乘同學般若, 三乘同見法空.....	18
3. 後期佛教 (不共大乘盛): 真常中心.....	20
(1) 真常論的發揚, 達到「一切眾生成佛 (一乘)」.....	20
(2) 虛妄唯心論, 有驚人的成就.....	20
※空有之諍, 兩敗俱傷, 促成真常論更高度的發展.....	20
(3) 秘密佛教, 在「真常本淨的理論」上發達起來, 達到幾與印度教渾然一體.....	21
※融攝了一切, 而圓融廣大並不能拯救印度佛教.....	21
三 佛教的發展與判教 .....	23
(一) 總說.....	23
1. 三期佛教史, 與古德的判教, 現出一致的原因.....	23
2. 三期佛教史, 與偏執一經一論一句或洞觀大勢不同.....	24
3. 史的研究, 在於探索佛陀本懷; 把握佛教核心, 開發真義.....	24
(二) 詳解.....	24
1. 從「經典」看.....	24
2. 從「論典」看.....	25
3. 從「我國古德判教」看.....	26
4. 從「教理行的統一」看.....	27
(1) 太虛大師.....	27
(2) 印順導師.....	27
四 法身尚在人間.....	29
(一) 總說: 現存佛典之三大文系.....	29
(二) 詳述.....	29
1. 巴利文系: 純屬初期佛教 (銅鑠部).....	29
2. 華文系: 具足三期聖典 (中期是其光榮: 根本而詳備的龍樹學).....	30
※智論、成唯識論、起信論, 是華文大乘論的精髓, 代表大乘法門的三個體系.....	30
3. 藏文系: 精彩在後期 (後起的空宗是其驕傲).....	31
※龍樹提婆論典, 僅幾部小品偈頌; 密典應有盡有, 無上密為印度佛教最後一著.....	31
五 無常・性空・真常 .....	31
(一) 從「體悟真理 (宗)」看.....	32
1. 無常論: 現觀「無常」, 也在悟真理之內.....	32
2. 性空論: 證悟「一切皆空無我」.....	32

3.真常論：證悟「真實不空」	32
4.小結	32
(二)從「安立聖教(教)」看	32
1.「流轉還滅的所依」不同而立三系	32
(1)無常論：依「生滅無常的因果法則」說明一切	33
(2)性空論：依「性空」說明一切	33
(3)真常論：依「真常」說明一切	33
(4)小結：時代的主流，所依與所證是貫徹統一	33
2.以後期佛教的三大派為例證	34
(1)無常論：無著師資	34
(2)性空論：清辨月稱	34
(3)真常論	34
A.真常與唯識的不同	35
B.真常與性空的不同	36
3.小結	36
<b>六 融貫與抉擇</b>	36
(一)融貫(與抉擇)	36
1.從「說教」說：因根性眾多，故不必偏廢；但時代思潮的適應，絕不容漠視	36
2.從「受法者」說：自是非他，是愚者的妄執；善修學的智者，入三大系無所礙	36
(二)抉擇(與融貫)：性空論是正確而深刻	36
1.從「大乘三系的教典」探	38
2.從「佛教思想(三法印)的開展」探	39
(1)從「諸行無常印」看	39
A.初期佛教	40
B.中期佛教	42
C.後期佛教	42
(2)從「諸法無我印」看	43
A.初期佛教	43
B.中期佛教	43
C.後期佛教	44
(3)從「涅槃寂靜印」看	44
A.初期佛教	44
B.中期佛教	45
C.後期佛教	45
(4)小結：思想的關要，性空最深刻正確；真常與妄心，某些理論不能不欽佩	46
3.綜評	46
(1)性空論：生滅即不生滅	46

(2) 性空論：三法印即一實相印.....	47
七 中道之行.....	47
(一) 佛教是「實踐的人生宗教」；唯有在行踐中，才能正確把握佛陀的本懷.....	47
(二) 三期佛教的行踐特色.....	48
1. 初期佛教：「聲聞行」為主.....	48
(1) 從佛陀適應時機去理解.....	49
A. 當時印度的兩大流：一、出家苦行的個人解脫，二、在家樂行的人天快樂.....	49
B. 佛陀適應時機，唱中道之行.....	49
(A) 聲聞（出家），適應出家苦行.....	49
※在家也還是可以解脫（兼攝樂行者）.....	49
(B) 佛說端正法，適應在家樂行.....	50
※生色無色天，非修禪定不可（兼攝苦行者）.....	50
(2) 綜論.....	50
A. 人乘重「施戒」，天乘加「禪定」；出世法再加「無我慧」.....	50
B. 出世法中，聲聞重「因定發慧」，菩薩重「布施持戒」.....	50
※據初期佛教的解說，在智慧上，聲聞、菩薩都是觀察無常而厭離世間.....	50
C. 總結.....	50
(A) 各乘應機的分析.....	50
(B) 道品功德的比較.....	50
2. 中期佛教：「人菩薩行」為主.....	51
(1) 教化的對象.....	51
(2) 依菩薩的根性與行踐，可分三大類.....	52
A. 鈍根菩薩：從無常入空.....	52
※充滿厭離世間，生死可痛的心情，百分之百是退墮凡小.....	52
B. 中根菩薩：從空入無生（中期大乘「人菩薩行」的正機）.....	52
※「菩提心相應，大悲為上首，無所得為方便」，行菩薩的六度、四攝.....	52
C. 利根菩薩：從無生入佛道.....	54
D. 綜論.....	54
(A) 要學大乘行，唯取「中根菩薩積集悲智，學而不證」的正軌.....	54
※根機的利鈍，全在未發心以前的有沒有準備，與正法的淺深無關.....	54
(B) 非常錯誤的意見：迫切厭離自己的生死苦（從無常門入），才能大悲利人.....	55
(C) 人菩薩行「從空而入」，才能「觀生死無常而不致退失」.....	55
3. 後期佛教：「天菩薩行」為主.....	55
(1) 教化的對象.....	56
(2) 時代當機者的行踐.....	56
A. 唯心.....	56
B. 速成.....	56

C.他力（他力的頂點，達到「要學佛，非得先請護法神不可」）.....	57
D.神秘.....	59
E.淫欲為道.....	60
F.評：「大慈大悲，自利利他」的大乘，能否在這樣的實踐下兌現，值得注意.....	61
（三）警語：環顧現實，探索佛心，我們應提倡甚麼？有眼的當看！有耳的當聽！.....	61
<b>八 少壯的佛教</b> .....	<b>62</b>
（一）印度的三期佛教，正像「人的一生」.....	62
1.初期佛教：童年.....	62
2.中期佛教：少壯時代.....	62
3.後期佛教：衰老而一直向滅亡前進.....	62
（二）南方佛教與中國佛教的比較.....	62
1.太虛大師：錫蘭「說小乘教，修大乘行」；中國「說大乘教，修小乘行」.....	62
2.印順導師.....	62
（1）南方佛教較有利人的行為，是初期佛教的本色.....	62
（2）中國佛教的理論、行踐，都是後期佛教的本色.....	63
（三）「復興中國佛教，實現佛教的救世」的辦法.....	63
1.宏闡中期佛教之行解（天化之機應慎）.....	63
2.攝取後期佛教之確當者.....	63
3.立本於根本佛教之淳樸.....	63
4.結：發揚「佛陀本懷的即人成佛的人菩薩行」.....	63

——本文<sup>3</sup>——

## 一 正法的本質及其體系

### ※緣起及其三法印

#### （一）萬有不齊的法海潮中，有其內在的關聯與條理

#### ※不解演化中的關聯與條理，籠統融貫，使佛教的真義晦昧

佛陀正覺的正法之流，適應人海思潮，展開了自由與謹嚴、自力與他力、平常與奧秘、渾括與嚴密等多種不同的風度；大、小、空、有，提示了種種不同的行解。在這萬有不齊的法海潮中，波譎濤駭，也還有它內在的關聯與條理。

這吐納百川，影現萬象的法海，確乎使人驚歎它的偉大、高深，但錯綜複雜，也常使人

<sup>3</sup> 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」，為編者所加。  
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。

茫然、偏執，不理解演化中的關聯與條理，籠統融貫，使佛教的真義晦昧。<sup>4</sup>

現在的佛教教理，需要整理，但整理的工作是艱巨的，不是某一人的智力所能完成；這雖是出力不討好的，但總得去做，那末，讓我來一個試探！<sup>5</sup>

## 〔(二) 釋尊以「有情(人類)」為宇宙的中心〕

宇宙人生的真相，雖可從不同的觀點出發去理解說明，但這觀點的適中正確與否，卻大可討論。「牽衣一角」或者「摘網一目」，即使能達到把握衣網的全體，但比之「振領提綱」，到底不同。

釋尊在生死大海裏，在最適中最正確的觀點，就是宇宙的中心——眾生本位的生命據點

<sup>4</sup> 印順導師《成佛之道(增註本)》p.a1 ~ p.a2：

佛法是理智的宗教，不僅是信仰的。所以義理的開導，或是修持的指示，都是通過理性，而有豐富的，正確的內容。由於通過理性的隨機適應，自由抉擇，所以弘傳中的佛法，可說是多彩多姿的。但這在一般人的心目中，容易引起二項觀念，不能完整的把握佛法。那二項是：

一、佛的教說，菩薩與祖師們的弘傳，都是適應不同的時間地區，不同的根性好樂，而給以適宜的教導。所以方便多門，或淺或深，或事或理……有些是不相同的，有些還似乎是矛盾的。適應不同根性的不同教法，真是萬花筒一樣，初學者不能統攝條貫，每有不知如何是好的感覺。

二、由於眾多的教說，有內在的關聯性，常從一端而說到其他。如衣服一樣，提起衣領(當然這是最適當的)，拉住袖口，或扯到衣襟，都可以得到衣服的全體。但在一般人，對一一法門的應機特性，一一法門的淺深次第，一一法門的相互關聯，每被忽略而籠統的覺得都是差不多的。

這種雜多而又差不多的觀感，會引起相反的同一傾向。<sup>(1)</sup>有以為：彼此相同，所以一法就等於一切。這樣，不需要廣修遍學，一經一佛一咒的佛法，大大的發展起來。其實是不能完滿的把握佛法，取一滴水而棄大海，卻自以為大海都在這裡。<sup>(2)</sup>有的，不能完滿的總持佛法，對自己多少理會的法門，讚揚到極點，覺得這是最殊勝的，最究竟的。有了這，就有了一切；或以為有了這，就不需要別的。

總之，佛法的多彩多姿，適化無方，凡不能統攝總貫，不能始終條理，都會犯上偏取部分而棄全體的過失。這種家風，使佛教走上空疏貧乏的末運！

<sup>5</sup> (1) 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.a4 ~ p.a5：

《印度之佛教》的重寫，決定分寫為多少部。記憶力衰退了，接觸的問題卻多了。想一部一部的寫作，無論是體力、學力，都是不可能完成的！

然而世間，有限的一生，本就是不了了之的。本著精衛啣石的精神，做到那裏，那裏就是完成，又何必瞻前顧後呢？佛法，佛法的研究，復興，原不是一人的事，一天的事。

(2) 印順導師《教制教典與教學》p.194 ~ p.195：

學佛以修證為本，學問原是第二門頭。然而佛法的本質，可以不是學問，而終於不能沒有佛法的學問。

因為<sup>(1)</sup>從佛的教化來說，要適應人類的知識與興趣，表達為人類的語言文字。<sup>(2)</sup>從學佛來說，要了解為什麼學佛，應怎樣學佛，佛法到底是什麼。離開意識知解，佛法是不可能出現於世間的。<sup>(3)</sup>從佛法的久住人間來說，學問更為重要！毘尼中說：佛法久住，是因為佛廣說經法。廣說，就是語言文字，就是通過「聞思」去修學。…〔中略〕…沒有經師、律師(並不是持戒、傳戒)、論師，對經與律的學問，從事憶持研究工作，佛法怎能開展廣大，流傳到現在呢？佛法傳入中國，高僧傳也有「義解」、「傳譯」等門。

佛法(經與律)的條理化、理論化，是佛法住世所不可缺少的部門。這不是每人所能做的，但確是要有人去做的。

(3) 印順導師《無諍之辯》p. p.230：

習慣於「說大乘教，修小乘行」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？

上，豎起不共世間的法幢，開顯人生實相，成為人生的指針。<sup>6</sup>

<sup>6</sup> (1) 印順導師《佛法概論》p.43 ~ p.55：

### 第三章 有情——人類為本的佛法

#### 第一節 佛法從有情說起

…〔中略〕…凡宗教和哲學，都有其根本的立場；認識了這個立場，即不難把握其思想的重心。佛法以有情為中心、為根本的，如不從有情著眼，而從宇宙或社會說起，從物質或精神說起，都不能把握佛法的真義。

…〔中略〕…

…〔中略〕…佛法與一般宗教的不同，即否定外在的神，重視自力的淨化，這所以非從有情自己說起不可。

#### 第二節 莫辜負此人身

人在有情界的地位…〔中略〕…

…〔中略〕…五趣各是有情的一類，而人為五趣的中心，為有情上升下墮的機紐。此人本的有情觀，與中國一般的鬼本論非常不同。

**人類的特勝** 五趣中，平常以為天上最好，地獄最苦，這是一般宗教的傳統見識。怕墮地獄，求生天國，是他們共同的要求。佛法獨到的見地，卻以為人間最好。…〔中略〕…

成佛，是體悟真理，實現自由。佛陀說法，即是宣揚此真理與自由之光。真理與自由，是天國所沒有的，有的只是物欲與定樂。諸天是享樂主義者，不能警覺世間的苦難，不能策發向上，所以惟有墮落，不能獲得真理與自由。…〔中略〕…

佛陀何以必須出在人間？人間有什麼特勝？這可以分為四點來說：一、環境：…〔中略〕…二、慚愧：…〔中略〕…三、智慧：…〔中略〕…四、堅忍：…〔中略〕…這四者，環境是從人的環境說；後三者，是從人的特性說。《婆沙論》解說人為「止息意」、「忍」、「末奴沙」三義；《起世經》等說「勇猛」、「憶念」、「梵行」三事的勝於天上，與今所說的三者相同。

慚愧——止息意——梵行勝

智慧——末那沙——憶念勝

堅忍——忍——勇猛勝

…〔下略〕…

(2) 印順導師《學佛三要》p.38 ~ p.40：

### 六 生命的光光之網

一般人，把宇宙和社會，看作生生不已的，從宇宙人生的觀點來看個人。佛法卻不能如此，<sup>(一)</sup>佛法著重在一——人類，著重在一——有情識活動的有情。肯定每一人，每一有情，成一生命單位，在三世的因果中，不斷的延續，不斷的死而又生。…〔中略〕…

<sup>(二)</sup>——有情——生命，是無常的，無我的，所以在前後延續、彼此相關的活動中，有情與有情間，現出共同的生命形態。

如由於男女的結合，生男育女，父母與兒女間，成為繁衍的種族（家族）生命。又如由家族而成社會，國家，因各階層的合作與協調，延續為和諧而活躍的國家生命。

但這都依於（約人類說）每一人的生命延續而成立，每人是生生不已的生之核心。這等於燈燭一樣，多少燈燭集合在一起，發現為非常明亮的光度。如光從隱蔽處現出，也許要誤會為有一大燈，放射大光，而不知這只是多少燈燭，別別放射而成的光網。

<sup>(三)</sup>自然界的山河大地，草木叢林，佛說他是無情，是沒有情識的，沒有命根的。但由於一切有情的「業增上力」，這些無情物，也現起無意識的生命形態。這些並不是生命當體，有情才是生命的核心。

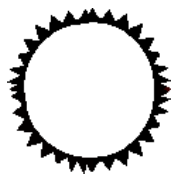
有情的共同業增上力，影響無情而現有生命相，這等於光明四照，一切物都籠罩在光明中一樣。

不這樣去理解，從宇宙或社會全體去說生生不已，可說是本末顛倒，錯誤之極！結果是重外而輕內，重整體而輕視個體，陷於非宗教的。他們相信物質不滅，相信社會價值，而忽視個己生命的不滅，忽視個人的道德價值。他們會著重於外界的改造，而忽略自我的革新。結果，這不是

〔三〕有情為中心的世間，佛說是「緣起」

這生命中心的世間，佛陀的正覺是「我說緣起」。<sup>7</sup>

但「緣起甚深，難見難覺」，它不離我們的認識，我們卻不認識它。<sup>8</sup>譬如這個：



1. 「反緣起的（神的）」一異橫豎

<sup>(1)</sup>這是一個圓圈，一般人總覺得這樣，其實則不盡然。<sup>(2)</sup>讀者或許發生疑惑，這是甚麼呢？仔細再看，居然發現兩個，一是內圈，一是外圈。<sup>(3)</sup>真是越看越糊塗，非凝心細看不可！再看，再看，不覺豁然大悟，哦！原來是三個：一是圈外，一是圈內，一是圈。

其實<sup>(1)</sup>孤立著的一，是神的化身，從來不曾存在過；有了獨立的一，才想到<sup>(2)</sup>對立著的二，<sup>(3)</sup>中間兩邊的三。這一而二，二而三，或者看為豎的發展，或者看為橫的組合，這一切是神的，不屬於佛法。<sup>9</sup>

---

唯物論，就是唯物論的同路人。

佛教的信徒，<sup>(一)</sup>著重於每一有情的生生不已，確信每一有情的行為價值，從自作自受到共作共受。

<sup>(二)</sup>從人類的展轉增上，互助共存，實現社會的進步。<sup>(三)</sup>由於人類（有情）自身的「和樂善生」，而全宇宙的一切，都充滿和諧活潑的生意。

<sup>7</sup> (1) 印順導師《中觀論頌講記》p.7：

緣起是因果性的普遍法則，一切的存在，是緣起的。這緣起的一切，<sup>(1)</sup>廣泛的說：大如世界，小如微塵，一花一草，無不是緣起。<sup>(2)</sup>扼要的說：佛教的緣起論，是以有情的生生不已之存在為中心的。佛說緣起，是說明生死緣起的十二鉤鎖。

(2) 印順導師《印度佛教思想史》p.190 ~ p.191：

緣起是「佛法」的中道說，經說的支數不一，以十二支緣起為準。十二支緣起，<sup>(1)</sup>說明眾生生死流轉的因果系列，是生命的緣起，<sup>(2)</sup>而緣起法則是可通於非情的。

<sup>8</sup> 印順導師《中觀論頌講記》p.7 ~ p.8：

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，…〔中略〕…三、菩薩，…〔下略〕…

<sup>9</sup> (1) 印順導師《佛法概論》p.123：

佛陀體驗得時空的無始終，無中邊，體驗得心色的相依共存，所以能徹見世間為有情的世間，有情依世間而存在。這才否定了神教的創造說，數論的發展說，勝論的組織說，樹立緣起的世界觀。

(2) 印順導師《中觀今論》p.114 ~ p.117：

一般的常識與學者的知識——不屬於淨智的神秘直覺也在內，都要求一自有自成的，此無論是素樸的實在論與形而上的實在論，但計為自有自成是一樣的。…〔中略〕…

人類，由於知識的增進，從幼年到成人，從野蠻到文明，在日常的經驗當中，漸漸的覺察到認識到的不一定是實在的。…〔中略〕…然而常人為此無始來的實有妄見所迷惑，所以雖不斷地了達實在者成為假相，而終於覺得它內在的實有，構成假象與實質，現象與本體等偏執。每以為常識上所認識到的，不過是現象，現象不一定是實有自體；而現象的背後或者內在，必有實在的本體在。



## 2. 「緣起的(佛的)」一異橫豎

佛法呢？佛陀否定了一異為本的或橫或豎的十四戲論<sup>10</sup>、六十二種邪見<sup>11</sup>，豎起佛教的

即使說本體是不可知的，也還是要肯定此實在的實體，從素樸的常識的實在，到形而上的本體的實在，永遠的死在實有惡見之下。

<sup>(1)</sup>從時間上說，即追求此實在的根元，即是物的本源性，如何從此本源而發現為萬有，如數論學者(發展論)的自性說。<sup>(2)</sup>從空間上說，每分析到事物——甚至事與理的不可分析的質素，以為一切世間的和合相續，都是從此實有的質素成的，如勝論學者(組織論)的六句說。<sup>(3)</sup>即使不從時空去考察，在直對諸法的認識上，也覺得現相內有本體的存在。歸根結底，這都是從自性——有的計執而來。都從此一度——從現象直入內在的直感實在性而來。

(3) 印順導師《性空學探源》p.28 ~ p.29：

以有情生命為對象去觀察，其方法可以有三種：

一、靜止的分析：將有情作一種靜的觀察而加以分析，分析而又綜合它。這在因果事相的辨析，佛教做到相當的嚴密；西北印的佛學者，於此用力最勤。

二、流動的觀察：在生命不斷的發展變化中，作一種推理演繹的功夫，去把握生命演變的必然法則，與因果的必經階段。這方法比較活潑，近乎推理派。

三、可說是直觀的洞見：在有情生命和合相續中，去體察一一法的當體；在彼此相互的關係中，前後相續的連絡中，顯露一一法的本性，這是一種直覺的透視(直觀有兩種：一、現觀的經驗，一、思擇的體察。這是後一種)。所得的，不再是它的表象，而是深入它的本性；直顯一切法如幻皆空的，就是用的這類方法。但這需要建立於前二者的基礎上，即依於同時的彼此析合，前後的起滅斷續，否則，不過是孤立而靜止的神我見。

(4) 印順導師《中觀今論》p.140 ~ p.141：

望文生義的盲目修證者，有以「見鳥不見飛」為見道的，這誤解即動而靜的緣起如幻觀，以為親證法性寂滅了。

依佛法說：<sup>(1)</sup>見道乃體見法寂滅無自性，那裏是不見飛(動相)而見鳥。<sup>(2)</sup>從即般若起方便智，那應了達無自性的——即生即滅的如幻行相，應該即法不失而見鳥之飛動才對。故見鳥不見飛，不過是從自性妄見中幻起的神秘直覺，稱之為見到了神，倒是最恰當的！

<sup>10</sup> (1) 《雜阿含·962經》卷34(大正2, 245b27-c8)：

爾時，婆蹉種出家，來詣佛所，與世尊面相問訊，問訊已，退坐一面。白佛言：「瞿曇！云何瞿曇作如是見、如是說：<sup>(1)</sup>世間常，此是真實，餘則虛妄耶？」佛告婆蹉種出家：「我不作如是見、如是說：世間常，是則真實，餘則虛妄。」

「云何瞿曇作如是見、如是說：<sup>(2)</sup>世間無常，<sup>(3)</sup>常無常，<sup>(4)</sup>非常非無常；<sup>(5)</sup>有邊，<sup>(6)</sup>無邊，<sup>(7)</sup>邊無邊，<sup>(8)</sup>非邊非無邊；<sup>(9)</sup>命即是身，<sup>(10)</sup>命異身異；<sup>(11)</sup>如來有後死，<sup>(12)</sup>無後死，<sup>(13)</sup>有無後死，<sup>(14)</sup>非有非無後死？」佛告婆蹉種出家：「我不作如是見、如是說，乃至非有非無後死。」…〔下略〕…

(2) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.264：

世界的起源，是神教——婆羅門教及東方沙門團的重要論題，但這是佛所不加說明的——「無記」。世界的來源，個體生命的來源，還有未來的歸宿，「雜阿含經」總合這些問題為「十四無記」。

(3) 印順導師《中觀今論》p.141 ~ p.142：

第五節 無言之秘

外道問佛：「我與世間常，我與世間無常，我與世間亦常亦無常，我與世間非常非無常」等——有邊無邊、去與不去、一與異等十四不可記事，佛皆默然不答。

不但外道所問的神我，根本沒有而無從答起；外道兼問法，如所云「世間」，佛何以不答？佛的默然無言，實有甚深的意義！

有人謂佛是實際的宗教家，不尚空談，所以不答。此說固也是有所見的，但佛不答的根本意趣，實因問者異見、異執、異信、異解，自起的分別妄執熏心，不達緣起的我法如幻，所以無從答起，也無用答覆。答覆它，不能信受，或者還要多興誹謗。

佛陀應機說法，緣起性空的意義甚深，問者自性見深，答之不能令其領悟，不答則反可使其自省而自見所執的不當。佛陀默然不應，即於無言中顯出緣起空寂的甚深義趣。

正法，「我說緣起」。

諸法的緣起真相。在我們習以成性的根本無知沒有被消融以前，是無法理解的。釋尊大悲善巧，拿出彩畫虛空的手段，「內心不違實相」，「外順世俗」，給我們指出一條活路來。它也說一說異，說橫說豎，但不同一般人的用心。

**〔(1) 靜(橫)的觀察：相待的「二」(「諸行無常」與「涅槃寂靜」)〕**

凡是認識上的存在，是必然相待的，相待就是二，就是這個那個（這是緣起的差別，緣起的彼此）。

釋尊所開顯的，是一切法，一切法的中心——眾生；那末，<sup>(1)</sup> 這個就是眾生現實的苦痛世間，是生死，是無常；<sup>(2)</sup> 那個就是聖者現實的安樂出世間，(勿望文生義)，是涅槃，是寂滅。

「諸行無常」與「涅槃寂靜」，在無可說處說出來。這還是相對靜止的觀察。

**〔(2) 動(豎)的觀察：相待的「三」(「諸法無我」是更適中更主要)〕**

動呢？從這生命無常，進入那涅槃寂靜，須粉碎我們的根本無知，這叫「諸法無我」。諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜，釋尊用這三者，印定一切佛法，就是緣起正法的基本法則。

<sup>11</sup> 印順導師《中觀論頌講記》p.503 ~ p.505：

王一 敘見

滅後有無等	有邊等常等	諸見依涅槃	未來過去世
-------	-------	-------	-------

論主明涅槃離四句，也就是破諸見、滅戲論。本論開頭說：『能說是因緣，善滅諸戲論』。諸戲論是什麼？就是六十二見；這裡合成十四邪見。能觀察八不的緣起，這一切戲論都可滅盡而悟入畢竟空性，這就是現證涅槃。

先敘述外人的執見：

(一)<sup>(1)</sup>「滅後有無等」，就是上面說的如來死後去，死後不去，死後亦去亦不去，死後非去非不去的四句。<sup>(2)</sup>「有邊等」是我及世間有邊，我及世間無邊，亦有亦無邊，非有非無邊的四句。<sup>(3)</sup>「常等」是我及世間常，我及世間無常，亦常亦無常，非常非無常等四句。三四十二句，<sup>(4)</sup>還有身與命一，身與命異的二根本句，足成十四見。

(二) 每四句中，又約五蘊為論：<sup>(1)</sup>色是常，是無常，是亦常亦無常，是非常非無常；受、想、行、識四蘊，也是這樣，就成了二十句。<sup>(2)</sup>色是有邊，是無邊，是亦有亦無邊，是非有非無邊；受、想、行、識也如此，也成二十句。<sup>(3)</sup>色如去、不如去、亦如亦不如去、非如非不如去；受、想、行、識四蘊也一樣的，就也成了二十句。<sup>(4)</sup>加身與命的是一是異二根本句，合為六十二見。

(三) 這十四句中，<sup>(1)</sup>滅後有無等四句，是考慮涅槃，在涅槃上所生起的戲論。<sup>(2)</sup>有邊無邊等的四句，是推論未來而起的。我在無窮的未來，是有邊際？無邊際？假使未來永久恆時存在而不滅的，這是無邊際；不能永久存在，這是有邊際。<sup>(3)</sup>常無常等的四句，是追究過去而起的。我在久遠的過去，是怎樣存在或不存在的？存在，即常；不存在，即無常。佛法中所說恆、常兩個字，常是向過去而說的，恆是向未來世而說的。所以此中邊無邊等，也是約時間說。(這可以約空間說，即有限與無限)。所以說：「諸見依涅槃，未來、過去世」。<sup>(4)</sup>身命一異二根本句，可通於三者。

另參見：印順導師《原始佛教聖典之集成》p.744。

諸法無我是更適中更主要的，不但佛法的不共在此，佛法實踐的特色也在此。<sup>12</sup>

離了這遍通一切法的無我，<sup>(1)</sup>無常不是灰斷，就是世間演變的俗見；<sup>(2)</sup>涅槃更只是形而上的擬想，或神世界的別名。

### 〔(3) 非動非靜：絕待的「一」(不二)〕

靜止的觀察是二，動的觀察是三，還有非動非靜一句嗎？自然可以說有，卻要另換一付眼光來。

某人落在海裏，逐浪浮沉，在生存線上掙扎。他忽然發現海岸在東方，離自己的所在地不遠。(二)

於是乎他開始前進，衝破海浪，漸漸的遠離西方，接近東方的海岸。(三)

好了！他一翻身滾上沙灘，躺在那春風拂拂的陽光裏休息。正在那個時候，他究竟在東方呢？西方呢？是動還是靜？(一)

### 〔(4) 小結〕

#### A. 動的三法印的理解與實踐，是最適中

釋尊在那漫無邊際的生死大海，這麼一下，居然有話可說，說一說二說三。<sup>(1)</sup>二是靜止的，<sup>(2)</sup>一是觸著即犯虛位而不用的（經上都稱為不二）；<sup>(3)</sup>想掀翻苦海，創造正覺的莊嚴淨土，那動的三法印的理解與實踐，是最適中的了。

<sup>12</sup> (1) 印順導師《唯識學探源》p.42 ~ p.43：

原始佛教的中心思想，是緣起，是緣起的三法印。<sup>(1)</sup>諸行無常，在適應印度苦行的風尚，確乎有濃厚的厭離氣味。但緣起流轉——苦集二諦因果相續的法則，也就立足在生滅無常論上。<sup>(2)</sup>諸法無我，正確的指出從世間生滅，達到涅槃寂靜的實踐法則；八正道的正見，就在此。<sup>(3)</sup>涅槃寂靜，原始佛教裡說得非常簡略。是的，這是聖者的境地，從名相上去推論，是很容易走上形而上的擬想的。

這三法印，是正法的三相，也是學佛者的三個過程。…〔下略〕…

(2) 印順導師《佛法概論》p.160 ~ p.161：

佛說三法印，是非常善巧的，同一命題而作兩方面解說，<sup>(1)</sup>既是事物的真相——普遍理性，<sup>(2)</sup>也就是實踐的過程。…〔中略〕…這可見三法印的教說，是將諸法的真相與修行的歷程，主觀與客觀，事實與價值，一切都綜合而統一了。…〔下略〕…

(3) 印順導師《佛法概論》p.164：

無常與常的貫徹，即在這緣起的空無我中建立。照上面說，一切法都是緣起的，沒有真實性，所以生而不起有見，滅而不起無見，生滅都是緣起本空的。

<sup>(1)</sup>緣起法的歸於滅，說它是空，這不是因緣離散才是滅、是空，當諸法的生起時，存在時，由於無自性可得，所以是如幻如化，空的、寂滅的。<sup>(2)</sup>從無我而深入的本空、本寂滅、本性不生不滅，即在這緣起的生滅無常中看出。

生滅無常，即是空無我的；空無我即是不生不滅的；不生不滅即是生滅無常的。這樣，緣起法的本性空——無我，就貫徹三印了。

一部分學者的誤會，即以為涅槃是要除滅什麼，如海中的波浪息滅，才能說是平靜一樣。因此，常與無常，生滅與不生滅，對立而不能統一。對於緣起法的流轉與還滅，也打成兩橛。

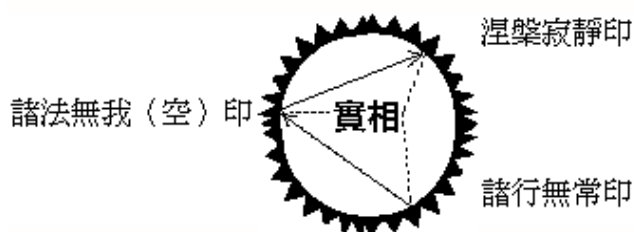
要是從緣起無我的深義去了解，那麼法的生起是幻起，還滅是幻滅，生滅無常而本來空寂。所以佛弟子的證得涅槃，不過是顯出諸法實相，還他個本來如是。三法印，那裡是隔別對立而不可貫通呢？

**B. 三法印，是緣起的三相（一實相印即是三法印）**

※非「一、異、橫、豎」，而似「一、異、橫、豎」

這三法印是緣起的，不要呆想它是一，是異，是橫，是豎，說得明白一點，那只是緣起正法的三相（一實相印即是三法印），也不縱，也不橫，如∴三點而不是三角形的。<sup>13</sup>

佛陀建立起這樣的體系，啟示學佛者的途徑。



**（四）適合眾生的機感，給予三法印的指導**

釋尊為甚麼要建立這三法印呢？我們要知道：佛法不是甚麼神秘，它只是適合眾生的機感，給予正確而適當的指導。

**1. 眾生「顛倒的常、樂、我」**

眾生所要求的是真實（我體）、美滿（樂趣），善存（常在）；所厭惡的是虛妄（無我）、缺陷（苦）、毀滅（無常）。

<sup>(1)</sup>但它們所認為真實的，含有根本上的錯誤。它們的真理，在不斷的否認過程中。宇宙人生的大謎，鬧到今天，依舊是黑漆一團。<sup>(2)</sup>它們心目中的快樂，沒有標準，也缺少永久性，跟著心情的轉移而變。<sup>(3)</sup>它們適應的善存，自體與境界的貪戀、追求，結果還不是歸於毀滅。

<sup>13</sup> 印順導師《佛法概論》p.165 ~ p. 166：

三法印即是一法印 …〔中略〕…無常、無我、寂滅，<sup>(一)</sup>從緣起法相說，是可以差別的。<sup>(1)</sup>豎觀諸法的延續性，念念生滅的變異，稱為無常。<sup>(2)</sup>橫觀諸法的相互依存，彼此相關而沒有自體，稱為無我。<sup>(3)</sup>從無常、無我的觀察，離一切戲論，深徹法性寂滅，無累自在，稱為涅槃。《雜含》（卷一〇・二七〇經）說：「無常想者，能建立無我想。聖弟子住無我想，心離我慢，順得涅槃」，這是依三法印而漸入涅槃的明證。

<sup>(二)</sup>然而真得無我智的，真能體證涅槃的，從無我智證空寂中，必然通達到三法印不外乎同一法性的內容。<sup>(1)(A)</sup>由於本性空，所以隨緣生滅而現為無常相。如實有不空，那生的即不能滅，滅的即不能生，沒有變異可說，即不成其為無常了。<sup>(B)</sup>所以延續的生滅無常相，如從法性說，無常即無有常性，即事相所以有變異可能的理則。<sup>(2)(A)</sup>彼此相依相成，一切是眾緣和合的假有，沒有自存體。<sup>(B)</sup>所以從法性說，無我即無有我性，無我性，所以現象是這樣的相互依存。<sup>(3)</sup>這樣，相續的、和合的有情生死，如得無我智，即解脫而證得涅槃。涅槃的不生不滅，<sup>(A)</sup>從事相上說，依「此無故彼無，此滅故彼滅」的消散過程而成立。<sup>(B)</sup>約法性說，這即是諸法本性，本來如此，一一法本自涅槃。涅槃無生性，所以能實現涅槃寂滅。

無常性、無我性、無生性，即是同一空性。會得佛法宗旨，三法印即三解脫門，觸處能直入佛陀的正覺。由於三法印即同一空性的義相，所以真理並無二致。否則，執無我，執無常，墮於斷滅中，這裡可稱為法印呢！

2. 依「空無我的三法印」，得「正確的常、樂、我」(涅槃)

在釋尊的正覺中，真(我)美(樂)善(常)不是不可能，

不過，世間一般人，因著認識上的根本缺陷，引起行動上的錯誤，卻是再也走不通，這非要別開生路不可，一般人所認為真美善，先給它個一一勘破，是無我，是苦，是無常。

倘能「無常故苦，苦故無我」，一個翻身，才能踏上真美善的境地，這是真美善，依印度人的名字，叫它做涅槃。

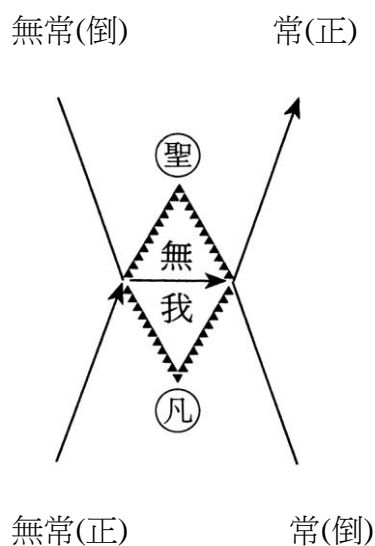
3. 小結

依這樣的見地，

〔一〕沒有通過無我(第一義的)，那〔1〕無常、苦、無我(對治的)是正確的，〔2〕一般人心目中的常樂我是顛倒。

〔二〕通過了無我，那〔1〕常樂我是正確的，〔2〕無常苦無我反而是顛倒了。

因此，佛法的體系，是這樣：<sup>14</sup>



## 二 三期佛教概說

(一) 總說：三法印的側重不同，發展成三期佛教

<sup>14</sup> 參見《大般若波羅蜜多經》卷 332〈53 善學品〉(大正 6, 701b25-c3)：

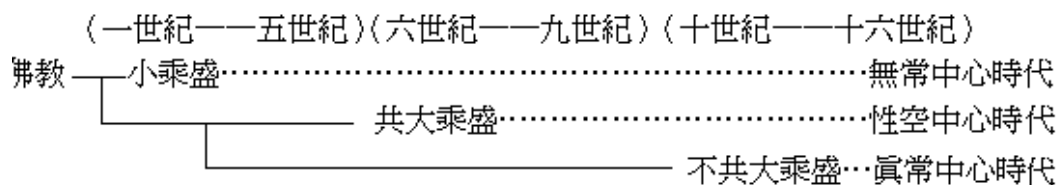
復次，善現！若菩薩摩訶薩恒作是念：「諸有情類於長夜中，其心常為四倒所倒，謂常想倒、心倒、見倒，若樂想倒、心倒、見倒，若我想倒、心倒、見倒，若淨想倒、心倒、見倒。我為如是諸有情故，應趣無上正等菩提，修諸菩薩摩訶薩行，證得無上大菩提時，為諸有情說無倒法，謂說生死無常、無樂、無我、無淨，唯有涅槃寂靜微妙，具足種種常、樂、我、淨真實功德。」…〔下略〕…

從凡夫立足處的無常出發，通過空無我的實踐，踏入無生寂滅的聖境，這緣起三法印，是佛法一貫的坦道。

佛法不能離卻三法印，佛教的演變，不外適應眾生的機感，給以某一法印的特深解釋罷了！不同的深刻發揮，不免有側重某一法印的傾向，這使佛教分流出三個不同體系。<sup>15</sup>

這三個體系，<sup>〔一〕</sup>雖然徹始徹終都存在，<sup>〔二〕</sup>但特別在印度三期佛教中成為次第代起的三期思潮的主流。就是說，適應思想發展的程序，<sup>〔1〕</sup>從三藏教——小乘的無常中心時代，<sup>〔2〕</sup>演進到共大乘教——大乘的性空中心時代，<sup>〔3〕</sup>再演進到不共大乘——一乘的真常中心時代。

這三期佛教的發展，雖難作嚴格的劃分，但從三個不同思想體系的發揚成長而成為教海的主流上看，表現得非常明白，因此也可以相對的劃分了。從釋尊入滅（周敬王三十四年）到印度佛教衰歇（汴宋時），有一千六百多年，分為三期，是這樣：



16

<sup>15</sup> 另，關於「依四悉檀，觀察印度佛教的長期發展」，參見：印順導師《華雨集第四冊》p.28 ~ p.30；《原始佛教聖典之集成》p.878 ~ p.879。

<sup>16</sup> (1) 印順導師《印度之佛教》p.7 ~ p.11：

印度佛教凡經五期之演變，若取喻人之一生，則如誕生、童年、少壯、漸衰而老死也。  
...〔中略〕...

如上印度佛教五期之流變，今更束之為兩類三時教，即與從來判教之說合。

一、自佛教傳布之興衰言之：佛元三世紀中，熏迦王朝毀佛而佛教一變。前乎此者，佛教與（摩竭陀）孔雀王朝相依相成，國運達無比之隆盛，佛教亦登於國教之地位，遍及於五印，遠及於錫蘭、罽賓。後乎此者，佛教已失其領導思想之權威矣。

佛元九、十世紀，佛教北受匈奴族之蹂躪，東受設賞迦王之摧殘，而印度教則尤明攻暗襲其間，佛教又為之一變。前此，佛教雖失其政治之指導權，偏於學術之研幾，然傳布普遍，不失為印度大宗教之一。後則局處摩竭陀，書空咄咄，坐待衰亡而已。

以教難而觀佛教之演變，頗明白可見：<sup>〔1〕</sup>初則聲聞（小乘）之「四諦乘」，<sup>〔2〕</sup>中則菩薩（大乘）之「波羅蜜乘」，<sup>〔3〕</sup>後則為如來（一乘）之「陀羅尼乘」。

二、自教理之發展言之：亦有三時，即初二期為初時教，第三期（含得二期之末及四期之初）為中時教，四五兩期為第三時教。

<sup>〔1〕</sup>初時教以「諸行無常印」為中心，理論、修行，並自無常門出發。實有之小乘，如說一切有部，其代表也。

<sup>〔2〕</sup>第二時教以「諸法無我印」為中心，理論之解說，修行之宗要，並以一切法（無我）性空為本。性空之大乘，如龍樹之中觀學，其代表也。

<sup>〔3〕</sup>第三時教以「涅槃寂靜印」為中心，成立染淨緣起，以無生寂滅性為所依；修行解脫，亦在證覺此如來法性。真常（即常談之「妙有」、「不空」、「中道」）之一乘，如『楞伽』、『密嚴經』，其代表也。後之秘密教雖多不同之解說，於真常論而融攝一切事相耳，論理更無別也。

(2) 印順導師《華雨集第四冊》p.6 ~ p.9：

千七百年（大概的說千五百年）的印度佛教，

(二) 別詳

1. 初期佛教 (小乘盛) : 無常中心

〔一〕 佛陀的根本佛教<sup>17</sup>，非常雄渾有力、質樸、切實、富有彈性。

〔二〕 佛滅第一夏，迦葉等結集經律，這決定了初期佛教小行大隱的發展。<sup>18</sup>

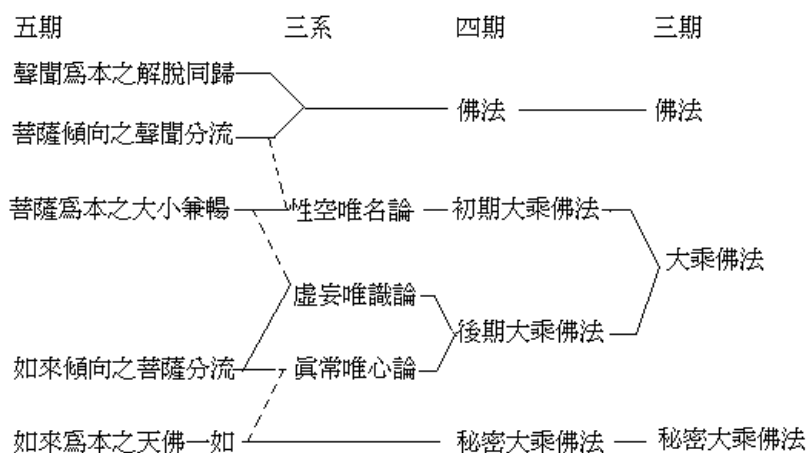
〔一〕 我在『印度之佛教』中，分為五個時期：一、聲聞為本之解脫同歸；二、菩薩傾向之聲聞分流；三、菩薩為本之大小兼暢；四、如來為本之菩薩分流；五、如來為本之佛梵一如。這五期中，<sup>(1)</sup>一、三、五，表示了聲聞、菩薩、如來為主的，也就是修聲聞行，修菩薩行，修如來行，有顯著不同特色的三大類型；<sup>(2)</sup>第二與第四期，表示了由前期而演化到後期的發展過程。

〔二〕 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。<sup>(1)</sup>「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」。<sup>(2)</sup>「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。<sup>(3)</sup>「秘密大乘佛法」有顯著的特色，所以別立為一類。三期的分類，正與秘密大乘者的分類相合，如『攝行炬論』所說的「離欲行」，「地波羅蜜多行」，「具貪行」；『三理炬論』所說的「諦性義」，「波羅蜜多義」，「廣大密咒義」。因此，我沒有一般人那樣，統稱後三期為「初期大乘」，「中期大乘」，「後期大乘」，而在「前期大乘」、「後期大乘」外，把末後的「秘密大乘」獨立為一期。…〔中略〕…

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。…〔中略〕…

還有，第五期的「梵佛一如」，應改正為「天佛一如」。<sup>(1)</sup>因為「秘密大乘」所重的，不是離欲的梵行，而是欲界的忉利天，四大王眾天式的「具貪行」。<sup>(2)</sup>而且，「天」可以含攝一切天，所以改名為「天佛一如」，要更為恰當些。

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：



另參見：印順導師《印度之佛教》p.188；《唯識學探源》p.42 ~ p.43。

<sup>17</sup> 印順導師《原始佛教聖典之集成》p.1：

流傳世間的一切佛法，可分為「佛法」、「大乘佛法」、「秘密大乘佛法」——三類。「佛法」是：在聖典中，還沒有大乘與小乘的對立；在佛教史上，是佛滅後初五百年的佛教。對於這一階段的「佛法」，近代學者每分為：「根本佛教」、「原始佛教」、「部派佛教」。分類與含義，學者間還沒有明確一致的定論(1.001)。

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。大眾部與上座部分立以後，是「部派佛教」。佛滅後，到還沒有部派對立的那個時期，是一味的「原始佛教」。

<sup>18</sup> (1) 印順導師《唯識學探源》p.39 ~ p.40：

王舍城的五百結集，是苦行厭離急求自證派所主導的結集。它那戒律的固執小節，厭惡女性與菩

〔三〕二世紀，阿育王統一印度，因他的熱信，擴大了佛教的教化區，像末闍地到罽賓，摩呬陀到錫蘭，大天到摩醯沙漫陀羅等。佛教也就因環境及師承等不同，漸分為十八部。

〔四〕四世紀初，阿育王的王統被篡，建立了薰迦王朝。布修耶米多羅王是婆羅門教的信仰者，因此，〔1〕中印度的正統佛教，受到了極大的摧殘。〔2〕說一切有系——末闍地一派，得天獨厚，它在罽賓、犍陀羅，沒有受到摧殘的厄運；承受三百年來弘揚的成果，在四五世紀，達到最高潮。<sup>19</sup>

## 2. 中期佛教（共大乘盛）：性空中心

迦膩色迦王（七世紀初期），成為初二期佛教的分界線。

性空中心的大乘教，經典的傳出，該是非常的早。「行在六度，解在真空」，在『增一經序』中，已明確揭示出大乘佛教的綱領。<sup>20</sup>『大事』已有十地的教義，<sup>21</sup>脅尊者（六世紀）已見過般若。<sup>22</sup>

### （1）空，才能成立無常；從有情無我，擴展到一切無我

這大乘佛教的應時而興，固然順著理論發展自然趨勢，從無常到空，在長期的辯論中，

---

薩道的忽略，使未來佛教形成兩大思想集團。

多數派，雖接受了五百結集，但它們保留了律學上的重視根本戒，與菩薩道的傳說。

小小戒可捨的諍論，內宿等八事可開的諍論，及界外結集與彌勒結集的傳說，都在表示這思想集團的分化。假使說，當時就有不同的結集，那是不會有的。

（2）印順導師《華雨集第三冊》p.37：

王舍城五百結集，是佛入涅槃以後，佛教界的第一大事。這一次結集，決定了初期佛教的動向，也造成了佛教分化的必然形勢。對佛教來說，這一次結集是無比重要的！…〔下略〕…

<sup>19</sup> 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.91：

說一切有部，是從上座部中流出的大部派，對印度佛教及中國佛教，關係最為重大。

<sup>20</sup> 《增壹阿含經》卷1〈1 序品〉（大正2，550a12-29）：

更有諸法宜分部，世尊所說各各異；菩薩發意趣大乘，如來說此種種別。

人尊說六度無極，…〔中略〕…

諸法甚深論空理，難明難了不可觀；將來後進懷狐疑，此菩薩德不應棄。

<sup>21</sup> 印順導師《印度之佛教》p.183：

如釋尊一代之化跡（兼「本生」），「摩訶僧祇師名為大事；薩婆多師名此經為大莊嚴，迦葉維師名為佛往因緣；曇無德師名為釋迦牟尼佛本行；尼沙塞師名為毘尼藏根本」。化地部（尼沙塞）名為「毘尼藏根本」，足為源出毘尼之證。

今存梵本『大事』，屬大眾系說出世部，明戒律，有「菩薩十地」之文，與『般若經』之十地近。

<sup>22</sup> 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.318：

說到脇尊者的思想，首先值得重視的，是在他的言論中，明白的提到了大乘佛教。『大毘婆沙論』卷一二六（大正二七·六六〇上）說：

「脇尊者言：此中般若，說名方廣，事用大故」。

脇尊者與迦膩色迦王同時，那時候，『般若經』已廣大的流行於北方，這是明見於論書的重要事實。

以『般若經』為十二分教的方廣部，與後來的『瑜伽師地論』的見解相合。「大乘是佛說」，顯然為脇尊者所確信的事實。「外現聲聞身，內秘菩薩行」，不恰好為尊者寫照嗎？這與偏狹的，毀拒大乘的毘婆沙師，心境是大大不同的。



理會到非空不能成立無常；<sup>23</sup>從生命本位的有情無我，擴展到宇宙論的一切無我。

這一次的復興，傳說有彌勒下生。<sup>24</sup>

龍樹（七世紀到八世紀初）、提婆（八世紀）都從南印到中印；在他們的傳記裏，都提到外道跋扈與復興的困難。這一系的思想，是攝南印的大眾系與西北印的說一切有系，讓它在中印分別說系的基礎上發展起來，這當然是從其大體而言。<sup>25</sup>

<sup>23</sup> 印順導師《佛法概論》p.165 ~ p.166：

由於本性空，所以隨緣生滅而現為無常相。如實有不空，那生的即不能滅，滅的即不能生，沒有變異可說，即不成其為無常了。所以延續的生滅無常相，如從法性說，無常即無有常性，即事相所以有變異可能的理則。…〔中略〕…

無常性、無我性、無生性，即是同一空性。…〔中略〕…否則，執無我，執無常，墮於斷滅中，這那裡可稱為法印呢！

<sup>24</sup> 印順導師《印度之佛教》p.195：

四世紀，隨安達羅王朝而中印佛教興；經調時彌勒下閻浮提，助佛教復興云云，其與大乘之關係，蓋可想見。

<sup>25</sup> (1) 印順導師《印度之佛教》p.58 ~ p.59：

佛元百年間，佛弟子傳持不絕，聖教之化力日張。<sup>(1)</sup>自波吒利弗城\*（或譯：波利、波多、波多羅弗、波羅離子），沿恆河西上，經拘舍彌，摩偷羅，而西北及於印度河流域，西南達德干高原。<sup>(2)</sup>東方則毘舍離之佛教日盛，與波吒利隔河相望，形成東西兩系焉。

當第一結集，眾意已未能盡同。阿難慮摩竭陀、毘舍離雙方之不滿，乃於恆河中流分身入滅，足以見分裂之機。經百年之醞釀，因人地之分化，乃有七百結集之舉。

\*案：波吒利弗城，即華氏城。

(2) 印順導師《印度之佛教》p.165 ~ p.166：

中印佛教，隨摩竭陀王朝俱衰。熏迦、迦思婆朝，佛教抑抑不得志，僧眾多南遊、北上以避之；促成安達羅中心之南方佛教，迦濕彌羅、犍陀羅中心之北方佛教，為獨特偏至之發展。分別說系，南化於大眾系，北影響於譬喻師，並中印法難後事也。<sup>(1)</sup>北方事分析，為實在多元論；其極出婆沙師。<sup>(2)</sup>南方重直觀，明一體常空，其極出方廣道人。一則嚴密而瑣碎，一則雄渾而脫略。迨安達羅王朝入主中印，中印佛教乃稍稍有起色。然摩竭陀中心之中印佛教，夙為分別說系教化之區，以受創深鉅，復興不易，非輸入新思想不為功，時值安達羅文明發軔之期，故取於大眾系者特多。昔迦王之世，分別說系初分，其傳入錫蘭者，樸素可喜；而大陸分別說系則反是，如化地之糝世學，法藏之含明咒，其不必即初分之舊，受安達羅朝文化之熏染而同化耳！

本佛所說而行為學派，彼此各得其一體，分別說系折其中間，尤長。教難而後，南北日趨偏頗，中印佛教則常為折衷而綜合之。此至後期佛教猶爾，惜流於邪正綜合為可憾耳！

(3) 印順導師《印度之佛教》p.194 ~ p.195：

大抵<sup>(1)</sup>大眾系之特色為圓融眩攝，<sup>(2)</sup>分別說系為取精用宏，<sup>(3)</sup>說一切有系為辨析精嚴。…〔中略〕…

<sup>(1)</sup>佛滅百年，佛弟子分東西二系：東以毘舍離，西以波吒利弗、摩偷羅為中心。

<sup>(2)</sup>迦王時，<sup>(A)</sup>東系漸東南移其重心於央崛多羅，舊傳其兼弘『般若』等大經。創多聞部之祀皮衣，亦宏法於此。<sup>(B)</sup>西系之東與大眾相呼應者，以波吒利弗為中心，成分別說系。流出之化地、法藏，並有大乘義；法藏則西化於阿槃提者。…〔中略〕…

<sup>(3)</sup>迨中印排佛，分別說系多南行避之。四世紀，隨安達羅王朝而中印佛教興；…〔下略〕…

◎關於「大眾部與上座部的重鎮中心及化區」，導師後期稍有不同的說法，參見：

(1) 印順導師《印度佛教思想史》p.42 ~ p.43：

<sup>(一)</sup>孔雀王朝的首都，在華氏城，與大眾部重鎮的毘舍離，只是「一水（恆河）之隔」。當時王朝的中心地帶，是大眾部的化區。…〔中略〕…<sup>(二)</sup>阿育王登位以前，出鎮優禪尼，這是上座（分別說系）部向西南發展的重要地區。…〔中略〕…阿育王因妻兒是優禪尼人；因鎮守優禪尼，得到當地力量的支持而得到王位：與這裏的佛教——分別說部的關係，也許更密切些，…〔中略〕…<sup>(三)</sup>在阿育

中印的大乘佛教，經龍樹提婆的唱道，脫離小乘而獨立，但它始終在外道、小乘的包圍下。提婆以後，又轉向衰運。

這一期的佛教，卻經西印轉到北方，在大月氏、斫句迦等地完成空前的發展，傳到中國來，這不能不說是迦膩色迦王信仰佛教的結果。<sup>26</sup>

**(2) 通教三乘，但為菩薩；三乘同學般若，三乘同見法空**

性空中心的經論，雖說以大乘為主，但是大小共行的。「通教三乘，但為菩薩」，是時代的特徵。

這大小共行的見解，就是承認小果的究竟；在這點上，龍樹也說不能因『法華』的孤證而說二乘決定成佛。<sup>27</sup>

---

王的心目中，說一切有部似乎沒有大眾部與分別說部的親切，但同樣的尊重，…〔下略〕…

(2) 印順導師《印度佛教思想史》p.57 ~ p.58：

<sup>(一)</sup>大眾部在東方，以毘舍離，央伽一帶為重鎮；<sup>(二)</sup>上座部在西方，以拘睺彌，摩偷羅為中心，形成東西二派。

<sup>(一)</sup>大眾部向東傳布而入南方，是經烏荼，迦陵伽而到達案達羅，即今 Godāvārī 河與 Krishnā 河流域（主要的大乘思想，都由這一帶傳出）。

<sup>(二)</sup>西方上座部中，有<sup>(1)</sup>自拘睺彌等南下，經優禪尼而到達阿槃提，成為（上座）分別說部。阿育王時，分別說部中，有分化到楞伽島的，成為赤銅鑠部。留在印度的，與南方大眾部系的化區相啣接，所以再分化出的化地部，法藏部，飲光部，思想都接近大眾部。…〔中略〕…<sup>(2)</sup>自摩偷羅而向北發展的，到達犍陀羅，罽賓地區的，是說一切有部。<sup>(3)</sup>由拘睺彌、摩偷羅而向東西發展的，是犢子系的正量部。

<sup>26</sup> 印順導師《以佛法研究佛法》p.232 ~ p.233：

初期傳入大乘佛教的大師，主要為月氏的支婁迦讖（及支道根，支疆梁接等）；原籍月氏，生長燉煌，曾遊歷西域的笈法護（弟子有聶道真、笈佛念等）；原籍印度，生長龜茲，曾遊學罽賓的鳩摩羅什。他們的譯籍，可以看作大月氏（貴霜王朝）時代的大乘佛教。…〔中略〕…

初期大乘經的譯傳，雪山東北的斫句迦與于闐，是值得重視的。…〔中略〕…于闐與斫句迦，大乘教的隆盛，比北印度並不遜色。反而六世紀後，罽賓區的佛教衰落，于闐與斫句迦，還保持大乘盛行的光榮。從地理上看，大乘是從犍陀羅，烏仗那，通過大雪山及忽嶺而東來的（法顯等西去，玄奘回國，也都是這一路線）。中國初期（漢、魏、晉）的大乘教，受到這一地區的深切影響。

<sup>27</sup> 印順導師《以佛法研究佛法》p.185：

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：<sup>(1)</sup>他力念佛，是為志性怯劣者說的。<sup>(2)</sup>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或修正了。…〔下略〕…

◎關於「一乘究竟」，另參見：

(1) 印順導師《佛法是救世之光》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。

但不像真常學者一樣，說如來藏本具一切無量稱性功德。也不像唯識學者，說阿賴耶本有一切無漏種子。

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。

(2) 印順導師《佛在人間》p.35：

三乘究竟，本是方便說的。在證入法性平等中，同歸一乘，為必然的結論（所以，《般若經》說，阿羅漢等聖者，是一定會信受大乘般若的。《法華經》等說，如聲聞而不信一大乘，是增上慢人，自以為是阿羅漢，而不是真阿羅漢）。

(3) 印順導師《佛法是救世之光》p.143 ~ p.144：

這大小共行，也貫徹在悟解的法性中，三乘同學般若，三乘同見法空，小乘的智斷是菩薩的無生法忍。<sup>28</sup>這與小乘學者的三乘同見無我而證一滅有關，灼然無疑。

<sup>(1)</sup> 同歸一道的究極意趣，實指平等慧的解悟本無；<sup>(2)</sup> 如通泛的說，回心向大，也可說同歸一大乘了。

佛法的因機設教，三乘一乘，都在學佛者的心行上立論。所以如忽略這點，以為那部經是大乘，那部經是小乘；或者說那部法是三乘，那部法是一乘，都是不相干的！學大乘法而證小果，墮入外道，這是常有的事。學者如修學大乘，修學一乘，應時時檢點自己心行。看看自己的發心如何——為了生死，還是為度眾生？行踐如何——還是修出離行，還是慈悲六度行？悟解如何——還是取相滯有，還是即心空而入無生？

雖然一切眾生終究是要成佛的，是要入一乘平等大慧的，但未到這步田地，決不因為讀一乘經，學一乘法，就算一乘行者了！

<sup>28</sup> (1) 印順導師《中觀論頌講記》p.27 ~ p.29：

佛世所教化的是聲聞弟子，而佛自己卻是修菩薩行而成佛的。有佛與聲聞兩類，這是大小乘各派所共認的。

本論的思想，佛與聲聞所解脫的生死是同一的，繫縛生死的根本也是同一的。流轉生死是什麼？無明緣行，行緣識等的十二緣起。現在說緣起性空，就是突破緣起的鈎鎖而獲得解脫。這不但聲聞如此，佛也還是從這緣起中解脫過來。所以說：生死與解脫，三乘是共的；生死根本，三乘也是共的，誰不擊破生死根本的自性見，誰就不能得到解脫。

破自性見，需要般若空，所以《般若經》說：「欲得聲聞乘者，應學般若波羅密；欲得緣覺乘者，應學般若波羅密；欲得菩薩乘者，應學般若波羅密。」這可見不特生死根本與所解脫的生死是共的，就是所修的觀慧，也同是般若實相慧。

這三乘共的思想，與根本佛教的思想契合；如說「三乘共坐解脫床」即是一例。不過其中也有小小的差別，就是聲聞法多明人空，大乘法多明法空。雖然所明的二空有偏重不同，但性空義畢竟是一。龍樹曾舉一個譬喻說：稻草所燒的火，與樹木所燒的火，從他的所燒說，雖是兩個，而火的熱性卻是一樣，不能說他有何差別。所以解脫生死，必須通達空性。

上面說過，自性見在一一法上轉，而認為有獨存的自我，這是法我見；若在一一有情上轉，而認為有獨存的自我，這是人我見。我見雖然有二，實際只是自性作怪。我們若欲通達我空法空，唯一的是從擊破自性見一門深入，所以說三乘同一解脫門。本論的〈觀法品〉，明白的指示，得無我我所智慧，洞達性空，即得解脫。大小乘的學者，都以性空為解脫門，不同其他的大乘學派說。

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。…〔下略〕…

(2) 印順導師《中觀今論》p.a4 ~ p.a5：

本來，初期的大乘經，如《十地經》以悟無生法忍為同於二乘的；《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；《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？

所以《中論》的抉擇《阿含經》義；《智論》的引佛為長爪梵志說法，《眾義經》偈等來明第一義諦，不是呵斥聲聞，不是偏讚大乘，是引導學者復歸於釋尊本義的運動。

唯有從這樣的思想中，能看出大小乘的分化由來，能指斥那些畸形發展而遺失釋尊本義的亂說！中觀學能抉擇釋尊教義的真相，能有助於佛教思想發展史的理解，這是怎樣的值得我們尊重！

(3) 《摩訶般若波羅蜜經》卷 15〈50 成辦品〉(大正 08, 328b18-24)：

世尊！若三千大千世界中所有眾生，皆作信行法行人、八人、須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢、辟支佛若智若斷，不如是菩薩一日行深般若波羅蜜忍欲思惟籌量。何以故？是信行法行人、八人、須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢、辟支佛，若智、若斷，即是菩薩摩訶薩無生法忍。」

(4) 《大智度論》卷 86〈74 遍學品〉(大正 25, 662b16-19)：

### 3. 後期佛教（不共大乘盛）：真常中心

#### 〔1〕真常論的發揚，達到「一切眾生成佛（一乘）」

第二第三期佛教的區分，各方面的意見很不同，我的看法，十世紀起都屬於後期佛教。這一期非常複雜，但真常無生是時代的主流。

真常思想的存在，其來久矣！它與南印的大眾系特別有關。<sup>〔1〕</sup>七世紀中，印度教漸漸抬頭，這時代思潮的演變，至少使它獲得發展的有利條件。<sup>〔2〕</sup>九世紀印度教大成，真常論者代替性空大乘，而成為時代的主流。

一方面，它受了性空論者法法皆真、法法本淨<sup>29</sup>思想的啟發；緣起性空的見地，不能適合時代（印度教復興時代）的根機，於是乎展開了萬有本真常淨的實在論。佛性、如來藏、圓覺、常住真心、大般涅槃的思想，雄據了法界的最高峰。

它是涅槃寂靜的開顯，真常論的發揚，達到一切眾生成佛——一乘的結論。

#### 〔2〕虛妄唯心論，有驚人的成就

##### ※空有之諍，兩敗俱傷，促成真常論更高度的發展

此外八、九世紀中，無著師資，唱道以說一切有系的思想為根本的大乘佛教。<sup>〔1〕</sup>妄心生滅、三乘究竟、念佛是方便，這都與中期性空者相同。<sup>〔2〕</sup>但它批判一切無自性，從經部的見地轉上唯心論，有驚人的成就。<sup>30</sup>

---

佛示須菩提：「二乘人於諸佛菩薩智慧得少氣分，是故八人若智、若斷，乃至辟支佛若智、若斷，皆是菩薩無生法忍。」

<sup>29</sup> 印順導師《般若經講記》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。又如求水，拙慧者非鑿開冰層，從冰下去求水不可；而巧慧者知道冰即是水，一經般若烈火，冰都是水了。

所以，巧慧者的深觀，法法都性空本淨，法法不生不滅如涅槃，法法即實相，從沒有減什麼增什麼。這不增不減、不失不壞慧，即金剛般若。

<sup>30</sup> (1) 印順導師《唯識學探源》p.80 ~ p.81：

一類經為量者，把心分成集起、種種二類。種種心，就是六識。所緣的境界，取境的行相，都有種種的差別，所以叫種種。這種種心——六識，是一般人所能經驗與自覺的。

離種種心以外，還有一味相續的集起心。依《成業論》的解說，集起心，是一切有情的異熟果識。異熟果，是從善惡業因所感得的果報，也就是有情生命的當體（總異熟果）。它是一味相續不斷的，直到生死的最後邊，才究竟滅盡。

它為什麼稱為集起呢？<sup>〔1〕</sup>它含攝蘊藏著一切法的種子（能攝藏），是一切種子積集的所在（所藏處），所以叫集。<sup>〔2〕</sup>因善或不善諸法的熏習，使種子生果的功能，漸漸地發展、擴大、成熟；一遇外緣的和合，就從集起心所攝藏的種子，生起可愛或不可愛的果報：這就是起。

從集起的意義上說，它不但是生命的當體，還是萬有的動力，也可以說是宇宙萬有的本源。它開展一切，總攝一切，是一切的中心。唯識學上的本識思想，已到含苞待放的階段了。

(2) 印順導師《印度佛教思想史》p.247：

無著傳出彌勒的瑜伽行，造論弘揚大乘。世親造『俱舍論』後，也轉入大乘。…〔中略〕…

世親造『俱舍論』，學風自由取捨，不拘一派。次造『成業論』，就依「一類經為量者」的細心——『解深密經』的阿陀那識持種說，轉入大乘了。

但好景不常，十世紀以後，佛護清辨出世，性空論復活起來，空有的諍論尖銳化。空有的紛爭，兩敗俱傷，<sup>31</sup>不過促成了真常論更高度的發展。

**(3) 秘密佛教，在「真常本淨的理論」上發達起來，達到幾與印度教渾然一體**

**※融攝了一切，而圓融廣大並不能拯救印度佛教**

秘密佛教與真常論締結不解緣，在真常本淨的理論上發達起來。

他的淵源很古，在九世紀時（東晉），密典已在我國出現。<sup>32</sup>十一世紀起，它就大露頭角，發達到幾乎與印度教渾然一體的地步。念佛（天）三昧，欲為方便，印度群神無不是佛菩薩的化身，第二期時代適應性的佛教，與悟無生忍以後的方便，在這一期中，成為究竟的大法。它們融攝了一切，龍樹無著他們，都被指定為秘密教的祖師。不過圓融廣大，並不能拯救印度佛教；<sup>33</sup>

<sup>31</sup> 印順導師《印度佛教思想史》p.372 ~ p.373：

中觀與瑜伽者的論諍，不只是文字（筆墨）上的論諍，還採取印度當時流行的公開辯論。據多氏『印度佛教史』說：<sup>(1)</sup>南印度清辨的弟子們，不滿意安慧的『中觀釋論』，到那爛陀寺來，與安慧的弟子爭辯(27.002)。<sup>(2)</sup>安慧的在家弟子月官，到那爛陀寺來，與月稱作了七年的長期論辯(27.003)。<sup>(3)</sup>德慧的『中論』註，破斥清辨；清辨的弟子三鉢羅多陀，與德慧在南方的婆羅梨，也作了長期的論辯(27.004)。

到底是誰勝利了呢？佛法是否能專憑口舌以定成敗呢？在這重認識論（「量論」）、重論理學（「因明」）的時代，對內對外，愛好口舌的論諍。論辯的結果，往往是敗者被誣辱，被驅逐（或自殺），或改變信仰。以「佛法」的精神來說，可說是走向歧途了！

傳說：<sup>(1)</sup>瑜伽行派大成「量論」的法稱，與婆羅門鳩摩羅梨羅辯論得勝，鳩摩羅梨羅就改信佛法。<sup>(2)</sup>法稱又與商羯羅辯論，商羯羅失敗，投河自殺。商羯羅轉生，十五六歲時，又與法稱辯論失敗而自殺。到第三生，十二歲時，再與法稱辯論失敗，終於歸信佛教(27.005)。

法稱的論辦法義，真是高明極了！然在印度歷史中，鳩摩羅梨羅與商羯羅，是復興印度教的著名人物，西元七五〇——八五〇年間在世。法稱是西元七世紀人，是不可能與這二人辯論而使之信佛的。反之，印度教復興，使「大乘佛法」衰落的，鳩摩羅梨羅與商羯羅，正是重要人物。憑法稱辯論的神話傳說，是不能改變印度佛教沒落的事實！

<sup>32</sup> 關於「密典早已在我國出現的時期」，另參見：

(1) 印順導師《印度之佛教》p.311：

於秘密教之發展中，「事部」乃其未臻圓熟之初型，其流出實先於「真常唯心論」之盛行。佛元七世紀之末（晉永嘉中）\*，帛尸梨密多羅即以善持咒術稱，來華譯出『孔雀明王』、『灌頂神咒經』矣。

\*案：西晉永嘉元年，為西元 307 年。

(2) 印順導師《印度佛教思想史》p.388：

如吳黃龍二年（西元二三〇），竺律炎譯出『摩登伽經』；支謙也在那時（西元二二三——二五四年間）譯出『華積陀羅尼神咒經』，『無量門微密持[陀羅尼]經』等，可見雛形的「事續」，早已在流行了。

<sup>33</sup> (1) 印順導師《印度佛教思想史》p.392：

「後期大乘」的「般若」與「中觀」，都是通過自性清淨心，而與「秘密大乘」深深結合的。西元九五五——九八三年，十一世遮那迦王時，超行寺的學風最勝，立護寺的六人，稱為「六賢門」，都是精通「大乘」與「秘密大乘」的。

印度在邦國林立的紛亂中，回教——伊斯蘭教徒，西元一〇世紀後半，占領了高附，漸漸的侵入印度內地，佛教（及印度教）的寺院、財物、僧徒，受到了嚴重的破壞傷害。波羅王朝末期，及後起的斯那王朝時，回教的侵入，到達印度各地。歐丹多富梨寺與超行寺，都被毀滅，那爛陀寺也只剩七十人。西元一二世紀末，印度佛教漸漸的沒落消失了！

十四世紀時，前彌曼薩派的鳩摩利羅，後彌曼薩派的商羯羅等<sup>34</sup>，鼓吹吠檀多哲學<sup>35</sup>，而佛教也就一蹶不振，日趨滅亡。<sup>36</sup>

義理高深的「大乘佛法」，神通廣大的「秘密大乘佛法」，對當時佛教的沒落，顯然是無能為力的！唉！「諸行無常」，釋尊所說是真實不虛的！

(2) 印順導師《印度佛教思想史》p.441：

「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（西元五〇〇——一二〇〇）。

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！

<sup>34</sup> 印順導師《印度之佛教》p.286 ~ p.287：

婆羅門教學者，如前彌曼薩派之鳩摩利羅，後彌曼薩派之商羯羅，同出十一世紀，融攝佛教之理論而大成其學。印度教之復興，至此而大成。

孔雀王朝而後，佛教在印度，雖多受嫉視，然以哲理之發揚，猶見重於時。迨婆羅門哲學大成，佛教僅有之特色，亦消失無存。…〔中略〕…相傳商羯羅嘗至藩伽羅，與佛徒辯，其時法將無聞，竟莫有能敵之者。道場二十五處被焚掠，五百比丘被逼改宗。東至歐提昆舍亦然。南印度以鳩摩利羅派之隆盛，佛弟子莫能勝之，民間乃多改其信仰。即佛教最高學府之那爛陀寺講學之制，亦因之略變，凡無力折伏外道者，可於內室講授，不得公開云。

<sup>35</sup> (1) 印順導師《佛教史地考論》p.226：

吠檀多，意思為吠陀的究竟，本為梵書的末後部分，後開展而為奧義書。

(2) 印順導師著《攝大乘論講記》，p.90-p.91：

吠檀多哲學的「實我」論，主張梵我為宇宙的實體。梵即我，我即梵，由小我的解放，而融合於大我，於是就產生唯我論。據唯我論者說：一切唯是梵我的顯現，我就是萬有的本質。

(3) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.384 ~ p.386：

在愚夫的心想中，一切是生滅的，生滅無常是苦的，那就不能發現盡苦得樂的希望了！這似乎非有常住不變的我才成。…〔中略〕…對於這，「佛又」不能不適應他們，以善巧「方便」來「攝」化了，這就是如來藏法門。

…〔中略〕…

…〔中略〕…為什麼叫「如來藏」呢？圓滿究竟的佛，在眾生因地，可說本來就成就了的。…〔中略〕…所以如來藏可解說為：含攝如來一切功德，而主要是為雜染法所覆藏。因此，如離了煩惱藏，如來藏也就名為法身了。以如來藏為輪迴解脫的主體來說：『即此法身，過於恆沙，無邊煩惱所纏，從無始世來，隨順世間，波浪漂流，往來生死，名為眾生』（這就是《楞伽》的『譬如伎兒變現諸趣』）；…〔中略〕…

這一法門，在外表上，與印度的吠檀多哲學，大梵（法身）小我（眾生界），是非常類似的。

<sup>36</sup> (1) 印順導師《印度之佛教》p.325 ~ p.326：

<sup>〔一〕</sup> 佛元八世紀以來，佛教<sup>〔1〕</sup>外以印度教之復興，於具有反吠陀傳統之佛教，予以甚大之逼迫。

<sup>〔2〕</sup> 內以「唯心」、「真常」、「圓融」、「他力」、「神秘」、「欲樂」、「頓證」思想之泛濫，日與梵神同化。幸得波羅王朝之覆育，乃得一長期之偏安。

然此末期之佛教，論理務瑣屑玄談，供少數者之玩索；實行則迷信淫穢，鄙劣不堪！可謂無益於身心，無益於國族。律以佛教本義，幾乎無不為反佛教者！聞當時王舍城外之屍林中，密者於中修起屍法（可以害人）者，即為數不少。

<sup>〔二〕</sup> 佛教已奄奄一息，而又有強暴之敵人來。佛元十四世紀初，阿富汗王摩訶末，率軍侵略印度，佔高附而都之，回教漸滲入印度內地。相傳侵入者，凡十七次，每侵入，必舉異教之寺院而悉火之。佛教所受之損害，可想見也。於是恆河、閻浮河兩岸，西至摩臘婆，各地之佛徒，改信回教者日眾。其佛教僅存之化區，惟摩竭陀迤東耳。迨波羅王朝覆亡，回教之侵入益深，漸達東印，金剛上師星散。不久，王室改宗，歐丹富多梨寺及超岩寺，先後被毀；即僅存之那爛陀寺，亦僅餘七十餘人。佛教滅跡於印度大陸，時為佛元十六世紀。

### 三 佛教的發展與判教

#### (一) 總說

##### 1. 三期佛教史，與古德的判教，現出一致的原因

三期佛教的發展，與古德的判教，現出一致的傾向，這是很可注意的。

<sup>(一)</sup><sup>(1)</sup> 印度的經論或我國古德的判教，大抵根據經典的先後與理致的淺深；<sup>(2)</sup> 本文卻是依據論師的弘揚與經典流布人間的先後。

<sup>(二)</sup> 判教者，<sup>(1)</sup> 從一切經都是佛陀一代所說的觀念出發，它的判教，自然會遭遇困難。<sup>37</sup>

<sup>(2)</sup> 但經典的次第流布，古人也不否認。後出的經典，往往提到前出的；就在這一點上，古人據經判教，與史的發展，有了合一的可能性。<sup>38</sup>

---

佛教興於東方，漸達於全印，次又日漸萎縮而終衰亡於東方。吾人為印度佛教惜，然於後期之佛教，未嘗不感其有可亡之道也！

(2) 印順導師《華雨集第五冊》p.264 ~ p.265：

說到印度佛教的衰滅，原因是應該非常複雜的。如概要的說，一個宗教的衰亡，主因有三：一、自身腐化而失去民眾的好感；二、外來文化的征服，或固有文化復興所引起的打擊；三、政治或軍事力量的破壞（一個國家民族的衰亡，除固有文化復興外，也不外此三要因）。

以此而論：當印度教復興，回教軍侵入時，祕密佛教的興盛，也有四、五百年了。為什麼忽而失去民眾的支持？為什麼上師們改變了信仰？

所以，說「密宗興盛會使佛教滅亡」，固然是一偏之論；說印度佛教的衰亡「與密宗無關」，也是不對的，祕密佛教應負起一部分的責任（當時勢力微弱的顯教，也應該有些責任）。

這如一個國族的衰亡，只說受到外來文化的衝擊，受到外國力量的侵略，而不能反省自身的缺點與錯誤，那真是「哀莫大於心死」了！

誠信佛法，愛護佛法的，對印度佛教史上的悲慘事實，應該理智清明一些，好好反省一下！

(3) 印順導師《華雨集第四冊》p.17 ~ p.18：

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。

<sup>37</sup> 印順導師《華雨集第四冊》p.10：

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。<sup>(1)</sup> 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，『華嚴經』的三照，如作為出現於歷史的先後，那是不符實況的！<sup>(2)</sup> 然天臺所判的化法四教，賢首所判的五教（十宗），從義理上說，與印度佛教思想史的發展，倒是相當接近的，…〔下略〕…

<sup>38</sup> ◎關於「與古德的教判相通，但抉擇取捨不同」，參見：

(1) 印順導師《華雨集第四冊》p.17 ~ p.18：

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，<sup>(一)</sup> 與我國古德的教判相通，<sup>(二)</sup> 但抉擇取捨不同，因為我是從歷史觀點而論判的。<sup>(1)</sup> 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』）。<sup>(2)</sup> 在『說一切有部為主的論書與論師之研究』「自序」，說得更明白些：「印度佛教的興起、發展又衰落，正如人的一生，自童真、少壯而衰老。<sup>(A)</sup> 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？<sup>(B)</sup> 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」。…〔中略〕…

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

## 2. 三期佛教史，與偏執一經一論一句或洞觀大勢不同

三期佛教史的發展，承認三大思想系的始終存在，理解它的錯綜複雜性，在時代思潮的主流上去分判；這與<sup>(1)</sup> 偏執一經一論一句<sup>(2)</sup> 或洞觀大勢的不同。

## 3. 史的研究，在於探索佛陀本懷；把握佛教核心，開發真義

史的研究，<sup>(1)</sup> 不是為了考證，應有探索佛陀本懷的動機。<sup>(2)</sup> 它的最後目的，在發現演變中的共通點與發展中的因果遞嬗，去把握佛教的核心，把它的真義開發出來。<sup>39</sup>

### (二) 詳解

#### 1. 從「經典」看

從經典上看：

<sup>(1)</sup> 初期佛教的經典，只說到法毘奈耶，或修多羅、毘奈耶、摩得勒伽，並不自以為小

---

佛法」，而作出：「立本於根本佛教之淳樸，宏闡中期佛法之行解，攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教」的結論。

(2) 印順導師《華雨集第四冊》p. 32 ~ p.33：

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，<sup>(1)</sup> 三期、四期的分判，相當於古德的分判，<sup>(2)</sup> 而意見不同，主要是由於純正的、適應現代的要求。也就作成這樣的結論：「立本於根本佛教之淳樸，宏闡中期佛教(指「初期大乘」)之行解，(梵化之機應慎)，攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟」！

<sup>39</sup> (1) 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.a1 ~ p.a4：

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

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

…〔中略〕…

VIII 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，而徒供皮藏參考呢！

(2) 印順導師《無諍之辯》p.229 ~ p.230：

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。

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（如中國文化的道統一樣），作為我們信行的基礎，這有什麼不好嗎？

習慣於「說大乘教，修小乘行」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？



乘。現在稱它為三藏教，可說非常客觀。

<sup>〔二〕</sup>第二期的經典，流傳得很早。經中把佛教分為小乘、大乘，這不但在行果上不同，連說法的時間也有前後，『思益經』與『般若經』的「見第二法輪轉」<sup>40</sup>，是最忠實的敘述。

<sup>〔三〕</sup>第三期佛教，是非常複雜的，所以經中也有多種不同的三教說：<sup>〔1〕</sup><sup>〔A〕</sup>『解深密經』的三時教，初說無常令厭，第二時說一切空，第三時要從空卻遍計性去體證因空所顯的真實（不空），這與三期佛教的見解一致。<sup>〔B〕</sup>還有『千鉢經』的三時教，<sup>41</sup>『金光明經』的轉、照、持三教，前二時是同的，第三時是更明顯的真常論與一乘。<sup>〔2〕</sup><sup>〔A〕</sup>十世紀以後，空宗復興，反映在經典上，就有『大乘妙智經』的三時教，<sup>42</sup>它暗示了後期空宗的復興，是在唯識以後，但不能符合佛教思想開展的全貌。<sup>〔B〕</sup>『大乘理趣六波羅蜜多經』，說到三藏、般若波羅蜜多藏、秘密陀羅尼藏。這是密教盛行後的見解，傳後期佛教的西藏，大都這樣分判。

它們之所以不能盡同，不外因後期佛教有各派錯綜的發達。從全體上看，<sup>〔1〕</sup>『深密』三時，不能適合後代空宗與密教盛行的史實，它是後期中比較初出的。<sup>〔2〕</sup>『妙智』三時，不但不能收攝後期大盛的密教，也忽略了瑜伽以前的中觀；它只是空有諍論中的一個剪影而已。<sup>〔3〕</sup>『理趣經』的判法，可以攝一切佛教；但忽略了大乘顯教從三乘共大到大乘不共的劃時代的不同，後期佛教，除復興的空宗（[也不純粹]）以外，都在唱道不空（[妙有]）。

現在把它綜合為第三期，同時承認它的複雜性，與各種三教說達到吻合。

## 2. 從「論典」看

從論典上看，

<sup>40</sup>（1）《思益梵天所問經》卷4〈15 授不退轉天子記品〉（大正15，56b24-28）：

說是師子吼法時，三千大千世界六種震動，百千伎樂不鼓自鳴，其大光明普照天地。百千諸天踊躍歡喜言：「我等聞不退轉天子說師子吼法，於閻浮提再見轉法輪。」

（2）《摩訶般若波羅蜜經》卷12〈43 無作品〉（大正08，310b28-311b19）：

…〔上略〕…「世尊！云何一切法不生不滅、不垢不淨故，般若波羅蜜清淨？」佛言：「一切法畢竟清淨故，般若波羅蜜清淨。」…〔中略〕…

爾時，諸天子虛空中立，發大音聲，踊躍歡喜，以遍鉢羅華、波頭摩華、拘物頭華、分陀利華而散佛上，作如是言：「我等於閻浮提見第二法輪轉。」是中無量百千天子得無生法忍。

佛告須菩提：「是法輪轉，非第一轉、非第二轉；是般若波羅蜜，不為轉、不為還故出，無法有法空故。」…〔下略〕…

<sup>41</sup>《大乘瑜伽金剛性海曼殊室利千臂千鉢大教王經》卷5〈4 演一切賢聖入法見道顯教修持品〉（大正20，748a17-b7）：

其時，釋迦牟尼如來，在舍衛國祇園精舍大會之中，如來則為大眾入於金剛三昧。從三昧起，說如來一世三時法教，顯出大士曼殊室利，往昔修行三密菩提，殊勝聖力，神通自在。…〔中略〕…是時，釋迦牟尼如來，即於當世之時說三時之教。是故，第一時中，說有教聲聞律儀，初有小乘…〔中略〕…第二時中，如來說空教。…〔中略〕…第三時中，如來演說不空不有秘密法教。…〔下略〕…

<sup>42</sup> 印順導師《印度之佛教》p.291：

智光宗性空，依《大乘妙智經》，立「心境俱有」之小乘、「境空心有」之唯識、「心境皆空」之「般若」，以此三時教判，證「虛妄唯識」者之未了。此因明「決定相違」之法也。

〔一〕龍樹菩薩，〔1〕立足在性空中心的見解上，把佛教分為三藏、摩訶衍。〔2〕在後期中盛行的經典，當時已有出世的，所以他又把大乘分為三乘共般若與大乘不共般若二類，或分為顯露與秘密，這與三期的看法相合。<sup>43</sup>

〔二〕在真諦譯的世親論裏，小乘、大乘、一乘的分判，也並無矛盾。

### 3. 從「我國古德判教」看

從我國古德判教上看，

〔一〕地論師的四宗：因緣、假名從初期開出（其實還不止）；不真宗指三論等；真宗指地論等，這與三期佛教的次第全同。

〔二〕賢首雖分五教，後人把它攝為法相、破相、顯性三宗，那不是又相同嗎？<sup>44</sup>

〔三〕嘉祥的三論宗，雖標揭關河古義，只分小乘大乘，但它也曾在僧叡的「阿含為之作……般若為之照」以下，加上「方便為之融」；這三階的次第，等於證實三期佛教的不容否認。

〔四〕天台呢？藏通別圓四教本是從龍樹，三教引伸出來；可以說，它在三期佛教以上，

<sup>43</sup> (1) 《大智度論》卷 72〈54 大如品〉(大正 25, 564a21-29)：

有人言：般若有二種：一者、唯與大菩薩說；二者、三乘共說。<sup>〔1〕</sup>共聲聞說中，須菩提是隨佛生；

<sup>〔2〕</sup>但與菩薩說時，不說須菩提隨佛生。何以故？法性生身大菩薩，是中無有結業生身，但有變化生身，滅三毒、出三界、教化眾生、淨佛世界故，住於世間，此中都無一切聲聞人。佛大慈悲心，菩薩心亦爾，是名菩薩隨生；須菩提但取涅槃故，不說隨生。此經共二乘說。

(2) 《大智度論》卷 4〈1 序品〉(大正 25, 84c12-85a6)：

問曰：若從上數，應先菩薩，次第比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，菩薩次佛故；若從下數，應先優婆夷，次第優婆塞、比丘尼、比丘、菩薩。今何以先說比丘，次三眾，後說菩薩？

答曰：菩薩雖應次佛，以諸煩惱未盡故，先說阿羅漢。諸阿羅漢智慧雖少而已成熟，諸菩薩智慧雖多而煩惱未盡，是故先說阿羅漢。佛法有二種：一、秘密，二、現示。現示中，佛、辟支佛、阿羅漢，皆是福田，以其煩惱盡無餘故。秘密中，說諸菩薩得無生法忍，煩惱已斷，具六神通，利益眾生。以現示法故，前說阿羅漢，後說菩薩。復次，菩薩以方便力，現入五道，受五欲，引導眾生；若在阿羅漢上，諸天、世人當生疑怪，是故後說。

(3) 印順導師《印度佛教思想史》p.385 ~ p.386：

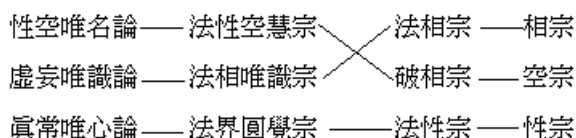
在中國佛教史上，善無畏，金剛智，不空，在西元七一六——七七四年間，先後到中國來，傳授『大日經』，『金剛頂經』等法門。又傳入日本，被稱為「密教」，與「顯教」（「佛法」與「大乘佛法」）對稱。顯教與密教的名稱，可能是引用『大智度論』的。

<sup>〔1〕</sup>但『智論』所說的「顯[現]示」與「秘密」，指聲聞法與大乘法說(28.001)；也可說是含容二乘的，與不共二乘的二類大乘。<sup>〔2〕</sup>現在也稱之為「秘密」guhya，雖是隨順舊來的名稱——「密教」，「密宗」，而主要是：這一系的佛教，有不許公開的秘密傳授，及充滿神秘內容的特徵。

<sup>44</sup> 另參見印順導師《華雨集第四冊》p.16 ~ p.17：

在唐圭峰宗密的教判中，已有法相宗，破相宗，法性宗（總攝終，頓，圓）的安立；永明延壽是稱為相宗，空宗，性宗的。

這可見，在「大乘佛法」發展中的三系說，也與古德所說相通。次第的前後差異，是由於圭峰等是依賢首宗說的；真正差別的，那是抉擇取捨不同了。三系的次第差異如下：



加了中國發揮的新體系。<sup>45</sup>

#### 4. 從「教理行的統一」看

##### (1) 太虛大師

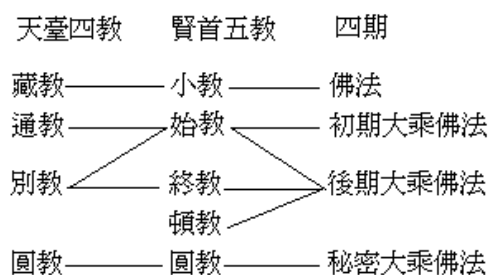
最近太虛大師提出三期佛教，從小乘、大乘顯教、大乘密教的盛行上劃為三期。從它的盛行上看，確乎如此，並且還有教證。

##### (2) 印順導師

但我那時的意見：教理行都要在三期佛教中統一起來，那一時代有那一時代的理論特徵性、行踐特色；不但要在佛陀的基本思想中，獲得根據，還要行解一貫。不能唱道這一時代的核心理論，又提倡另一時代的中心行踐。這樣，願意提出點患者之見。

<sup>[1]</sup>我國過去的密宗，雖然也曾自居『華嚴』之上或『法華』之上，但教理的基本體系，並不能超出台賢。所以從三期佛教的教理行的統一上看，密宗應與顯教大乘一分的真常論合一。<sup>46</sup>

<sup>45</sup> 印順導師《華雨集第四冊》p.10 ~ p.16：



…〔中略〕…

天臺與賢首，都是以「圓教」為最深妙的。…〔中略〕…臺、賢所共同的，是「如來為本」。

…〔中略〕…『法華』與『華嚴』，還是不離釋迦而說毘盧遮那的。…〔中略〕…圓滿的佛果觀，在「大乘佛法」中，表顯於『法華』及『華嚴經』中。

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

唐玄宗時，善無畏、金剛智（及不空）傳來的秘密法門，從流傳於日本而可知的，「東密」是以賢首宗的圓義，「臺密」是以天臺宗的圓義來闡述的。

不過臺、賢重於法義的理密（圓），與「秘密大乘」的重於事密，還有些距離，可見中國佛教到底還是以「大乘佛法」為主流的。

賢首宗成立遲一些，最高的「事事無礙」，為元代西番僧（喇嘛）的「無上瑜伽」所引用。

<sup>46</sup> (1) 印順導師《印度之佛教》p.9 ~ p.11：

如上印度佛教五期之流變，今更東之為兩類三時教，即與從來判教之說合。

一、自佛教傳布之興衰言之：…〔中略〕…以教難而觀佛教之演變，頗明白可見：<sup>(1)</sup>初則聲聞（小乘）之「四諦乘」，<sup>(2)</sup>中則菩薩（大乘）之「波羅蜜乘」，<sup>(3)</sup>後則為如來（一乘）之「陀羅尼乘」。

二、自教理之發展言之：亦有三時，即初二期為初時教，第三期（含得二期之末及四期之初）為中時教，四五兩期為第三時教。…〔中略〕…第三時教以「涅槃寂靜印」為中心，成立染淨緣起，以無生寂滅性為所依；修行解脫，亦在證覺此如來法性。真常（即常談之「妙有」、「不空」、「中道」）之一乘，如『楞伽』、『密嚴經』，其代表也。後之秘密教雖多不同之解說，於真常論而融攝

<sup>〔二〕</sup>無著師資的瑜伽派，應屬於那一時期呢？這倒是值得研究的。天台宗的別教，本來與賢家的終教相近；但賢首因奘傳唯識學漸教、三乘、生滅心為染淨依等，把它放在始空以前，結果與天台的教判再也不能溝通。

無著師資的學說，特別是奘傳的唯識學，富有適合中期佛教的成分。<sup>47</sup>但從無著師資的論典去看，<sup>〔1〕</sup>建立因果緣起，不論是真妄和合或者生滅心，賴耶總是深細不可知的，是不共小乘的見地。<sup>〔2〕</sup>賴耶轉成法身，法身是真常的，『攝論』、『莊嚴』都這樣說，它與如來藏出纏的見地一致。<sup>〔3〕</sup>大乘離執證真的見道，是不共小乘的。這一系的學者，思想或有出入，但從不離開圓成實非空的見解。

「唯心」、「真常」，是後期佛教的特徵。它是後期佛教的，它絕不比『大涅槃經』、『金光明經』、『勝鬘經』、『如來藏經』等早出。它是從說一切有系的基礎上，培植起唯心真常的大乘之花。它是大乘佛教中後起的生力軍，用飛快的速度，從無常論達到真常。<sup>48</sup>

---

一切事相耳，論理更無別也。

(2) 印順導師《華雨集第四冊》p.6 ~ p.7：

千七百年（大概的說千五百年）的印度佛教，我在『印度之佛教』中，分為五個時期：一、聲聞為本之解脫同歸；二、菩薩傾向之聲聞分流；三、菩薩為本之大小兼暢；四、如來為本之菩薩分流；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。<sup>〔1〕</sup>「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」。<sup>〔2〕</sup>「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。<sup>〔3〕</sup>「秘密大乘佛法」有顯著的特色，所以別立為一類。三期的分類，正與秘密大乘者的分類相合，如『攝行炬論』所說的「離欲行」，「地波羅蜜多行」，「具貪行」；『三理炬論』所說的「諦性義」，「波羅蜜多義」，「廣大密咒義」。因此，我沒有一般人那樣，統稱後三期為「初期大乘」，「中期大乘」，「後期大乘」，而在「前期大乘」、「後期大乘」外，把末後的「秘密大乘」獨立為一期。…〔下略〕…

<sup>47</sup> 印順導師《華雨集第四冊》p.80：

無著師資，唱道以說一切有系的思想為根本的大乘佛教。妄心生滅、三乘究竟、念佛是方便，這都與中期性空者相同。

<sup>48</sup> (1) 印順導師《印度之佛教》p.262 ~ p.264：

後期佛教有三特徵，即真常、一乘與唯心。以此格量「虛妄唯識論」，則無疑為後期佛教也。

〔一〕「真常」者，…〔中略〕…「虛妄唯識」者，自『瑜伽』、『深密』，以至『成唯識』，一貫之見解，以一切空為不了，如言取義為惡空；遺漏計所執性，故說無自性空，非依他、圓成亦無。然其說特斤斤於依他起不空，不直明真常之圓成實不空，而寄依他不空以顯之，故或稱之為以用顯體。…〔中略〕…彼以妄心不空而顯真智不空，可謂外虛妄無常而內真常，立說至巧，而終不掩其時代之色彩也。

〔二〕後期佛教，以一切有情有如來性，無不成佛，故一乘是真實說，三乘乃方便教，與中期大乘之大小並暢異。「虛妄唯識論」者，獨以一乘為方便，三乘為究竟，近於中期，殊可異也。

實則「虛妄唯識」者，出現於後期之初，承說一切有之緒，適化於小乘隆盛之區。論理所至，雖『法華經』等已高唱一乘；然以一乘為究竟，難以求適應，乃多少含容言之。然小乘聖者可迴心，唯入無餘者則否，是亦不迫既往已耳！

中期之三乘究竟，同學般若，同觀法空，同入無餘；菩薩以大行、斷習氣為異。「虛妄唯識論」則不然，『瑜伽』、『集論』，猶三乘並明；『莊嚴』、『攝論』以下之唯識學，則獨闡大乘。<sup>〔1〕</sup>大乘者，勝乘也，即異小之乘。<sup>〔2〕</sup>阿賴耶為分別自性緣起，以之建立流轉還滅；以分別識為依他起，似義

## 四 法身尚在人間<sup>49</sup>

### 〔一〕 總說：現存佛典之三大文系

經典記載如來的正法，因之被稱為法身。「如來生身雖滅，法身尚存」，這是生在佛滅後二十六紀的我們所應該欣幸的。

現存人間的佛典，數量多而有廣大信眾的，可以分為三系：

一、**巴利文系**：三世紀中，摩呬陀到錫蘭，開始傳入佛教。四世紀末年，在大寺結集三藏。這是有名的巴利文佛教，成為今日南方佛教的聖典。<sup>50</sup>

二、**華文系**：七世紀（漢桓帝時）起，到十五世紀（汴宋時）止，我國經過九世紀的長期翻譯，成為六千卷的大藏；從我國內地又流傳到海東。

三、**藏文系**：從十二世紀（唐太宗時）到十六世紀，佛經傳入我國的西藏。除藏衛外，還流行康青蒙古一帶。

### 〔二〕 詳述

#### 1. 巴利文系：純屬初期佛教（銅鑠部）

巴利文系，純粹屬於初期佛教，它是上座中的分別說系，分別說系的銅鑠部，並且

---

相為遍計，法空所顯性為圓成實；唯識無義為觀門；如來不究竟入涅槃：教、理、行、果一切異，蓋亦不共大乘也。

彼之三乘如實，藉資適應或思想未徹而已。論其所宏，則亦一佛乘也，此與詳妄有不空而結歸真常之妙有，有異曲同工之妙！

<sup>〔三〕</sup>以唯心為旨歸，明甚！…〔下略〕…

(2) 印順導師《以佛法研究佛法》p.185 ~ p.186：

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。這一個思潮，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。…〔中略〕…

<sup>〔一〕</sup>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，<sup>〔1〕</sup>在緣起自相有的見地說不空，間接的顯示真常不空。<sup>〔2〕</sup>不同情真心的在纏妄現，所以從虛妄生滅心中談唯識。<sup>〔三〕</sup>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下，終於用密意一乘去修正他。這一到隨理行派手上，弘揚在中南印，就徹底的一乘究竟了。

(3) 印順導師《無諍之辯》p.113：

詳虛妄唯識者，出自瑜伽，本重於止觀內證；迨從禪出教，乃漸成名相之學。其初也，淨化真常而不能盡，吾稱之為外無常而內真常。

<sup>49</sup> 參見印順導師《以佛法研究佛法》〈華譯聖典在世界佛教中的地位〉p.261 ~ p.268。

<sup>50</sup> 印順導師《印度佛教思想史》p.211：

分別說部傳入錫蘭的一支，是赤銅鑠部。西元前 43—17 年間，因戰亂而發起書寫三藏，一向為佛教中心的大寺，就嚴守這一次所集成記錄的。

戰亂平復，毘多迦摩尼王，建無畏山寺，盛大供養，引起大寺與無畏山寺的不和。

不久，<sup>〔1〕</sup>跋耆子派——犢子部比丘法喜，與弟子們來錫蘭，受到無畏山寺僧的禮遇共住，無畏山寺也就稱為法喜派。<sup>〔2〕</sup>「大乘佛法」傳入錫蘭，也受到無畏山寺派的接受。無畏山寺派是「大小並弘」的，玄奘稱之為「大乘上座部」。大寺派嚴守舊傳，與無畏山寺派處於嚴重的不和狀態。

是依九世紀的覺音尊者為標準的，所以有人稱它為新上座部。<sup>51</sup>

它有七部毘曇<sup>52</sup>；在制度上，它維持一種接近原始佛教的僧制，這是從事巴利文的修學者所應該注意的地方。

**2. 華文系：具足三期聖典（中期是其光榮：根本而詳備的龍樹學）**

**※智論、成唯識論、起信論，是華文大乘論的精髓，代表大乘法門的三個體系**

華文系的傳譯，已是印度第二期佛教發揚的時代，所以最初傳來，已大小並盛。它與西域的佛教，特別有關。在華文聖典中，

<sup>〔一〕</sup><sup>〔1〕</sup> 初期佛教有化地、法藏、大眾、有部的廣律，還有飲光部的戒經，法藏、正量、銅鑠部的律論，這在佛陀制戒與組織僧團的原則的探討上，實為人間佛典中的瑰寶。<sup>〔2〕</sup> 在論典上，除說一切有部的身、義、六足等以外，<sup>53</sup>有非常古型的『舍利弗阿毘曇論』<sup>54</sup>；富有新意的『成實論』。

<sup>〔二〕</sup> 第二期佛教，除大乘經以外，龍樹的『大智度論』與『十住毘婆沙論』，洋洋鉅製，根本而詳備的龍樹學，是華文佛教無上的光榮！傳譯者羅什三藏不朽的功績，使吾人生起無限的敬意。

<sup>51</sup> (1) 印順導師《唯識學探源》p.109 ~ p.110：

赤銅鑠部，在阿育王時代，移植到錫蘭，又發展到緬甸、暹羅一帶，一般人稱他為南傳佛教。現在的南傳佛教，以覺音三藏的注釋作中心。覺音是後起的，是西元四世紀的人物，思想上有相當的演變，所以有人叫他做新上座部。

(2) 印順導師著《以佛法研究佛法》p.162：

西元四、五世紀間的覺音，始一律的改寫為巴利語。這在當時，仍舊是大寺派的，而不是錫蘭佛教全體如此。…〔下略〕…

<sup>52</sup> 印順導師《印度之佛教》p.127：

其分別說系之南傳錫蘭者，僻處海南，另為獨特之發展，有《法聚》、《分別》、《界說》、《雙對》、《發趣》、《人施設》、《論事》之七論。

<sup>53</sup> 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.121 ~ p.122：

說一切有部的主流，阿毘達磨論師，以七部論——六足論及『發智論』為本論。六足論是：『阿毘達磨法蘊足論』，『阿毘達磨集異門足論』，『阿毘達磨施設足論』，『阿毘達磨品類足論』，『阿毘達磨界身足論』，『阿毘達磨識身足論』。

六論的集為一組，最先見於龍樹的『大智度論』，稱為「六分阿毘曇」(23.001)。龍樹說到六分阿毘曇時，同時說到「身義毘曇」。身是『發智論』，義是『大毘婆沙論』，這可見龍樹的時代，已經稱『發智論』為身，六論為支分了。…〔中略〕…然身與足的對稱，實是偏重『發智論』的毘婆沙師的私說。

上座部系的阿毘達磨，如『舍利弗阿毘曇論』，分為四分，而『毘尼母經』等，別為五種。南北所傳的六論，大體為取四分或五種，而別為獨立的組織，所以龍樹仍稱為六分。

六分是阿毘達磨的六部分，本沒有附屬於『發智論』的意義。由於『發智論』系的高度發達，六論就不免遜色。毘婆沙師特重『發智論』，以『發智論』說為主，而解說會通六論。六分於是形成『發智論』的附屬，也就稱『發智論』為身，六分為六足了。

<sup>54</sup> (1) 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.66：

舍利弗阿毘達磨系，是上座部。上座部中，南傳錫蘭的銅鑠部，北傳罽賓的說一切有部，論書很發達，都是以七部論為本論。而先上座部——雪山部，分別說系的大陸學派——法藏部等，犢子系本末五部，都以這部『舍利弗阿毘曇論』為本論。這部論，是多少保持古型的，…〔下略〕…

(2) 印順導師《以佛法研究佛法》p.265：

屬於分別說系的，有《舍利弗阿毘曇論》，這是可以貫通南傳北傳阿毘曇論的唯一要典。

〔三〕後期佛教裏〔1〕關於無著系的，傳譯得非常完備又精嚴，『成唯識論』是著名的代表作。〔2〕發揚『楞伽』、『勝鬘』等的論典，有馬鳴、堅慧論，特別是『起信論』，它雖只短短兩卷，卻有與『智論』、『成唯識論』同等的價值。『智論』、『成唯識論』、『起信論』，是華文大乘論的精髓，代表大乘法門的三個體系。〔3〕後期佛教的空宗論典，是我們所欠缺的，但不是沒有翻譯的機會，這不得不要怪玄奘師資了！〔4〕在密典，前三部大體完具，少有無上瑜伽。為甚麼少？趙宋的帝王，認為中國係禮義廉恥之邦，偽經不容亂傳，有的譯出而被禁止了的。

從這簡短的敘述看來，華文佛教是具足三期的聖典，初期比巴利文系更有價值；中期是它的光榮；後期有所缺也有所長。

還有一點，隋唐以前傳譯的大乘經，譯筆雖或者拙劣些，但保存了初期大乘（中期）的幾多古義，而是後期佛教所忽略的東西。

華文佛教反映了印度三期佛教的全貌。

### 3. 藏文系：精彩在後期（後起的空宗是其驕傲）

※龍樹提婆論典，僅幾部小品偈頌；密典應有盡有，無上密為印度佛教最後一著

藏文系的精彩在後期。

〔一〕初期佛教，它的欠缺太多，〔1〕連四阿含也沒有；〔2〕論是偏重十世紀的『俱舍論』與論疏；〔3〕律是有部後期的。

〔二〕中期佛教的〔1〕經典很豐富。〔2〕西藏雖然盛行性空法門，但龍樹提婆的論典，僅有幾部小品的著作，而且還是偈頌。

〔三〕後期佛教，〔1〕無著系的論典很詳備，特別是陳那、法稱的因明。因明雖屬於外明，但也大可注意；不但後期印度佛教的大、小、空、有都在因明辯論（現在還盛行西藏）的指導之下；並且因明論裏，還含有陳那、法稱的隨理行的唯識學。<sup>55</sup>〔2〕後起的空宗，是藏文佛學的驕傲！不但論典多，派別多，且受了時代的影響，所以還是非常精嚴的。〔3〕密典的數量，異常龐大，可說應有盡有。無上瑜伽的『集密』、『勝樂』、『歡喜』、『大威德』、『時輪』等，代表了印度佛教最後的一著。

## 五 無常・性空・真常

無常論、性空論、真常論，可以從兩方面去解說：一、從體悟真理（宗）上看；二、

<sup>55</sup>（1）印順導師《攝大乘論講記》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）印順導師《華雨集第一冊》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。這一派說唯識，不立七識、八識，也還是一樣的唯識學。不過在中國，這一派沒有傳來。

從安立聖教上看。

### 〔一〕從「體悟真理(宗)」看

從體悟真理上看：佛教解脫，重在體悟宇宙人生的真理。因學者所悟證的有淺、深、偏、圓的差別，所以各派的見解也有不同。

#### 1.無常論：現觀「無常」，也在悟真理之內

有的以為現觀一切法的剎那生滅(無常)，就是通達真理。像有部的八忍八智見四諦理，通達無常也在悟見真理之內。

在佛法中，雖沒有但見無常的，但以見無常為悟真理，確是初期佛教特色之一，(小乘不一定如此)所以就稱之為無常論。<sup>56</sup>

#### 2.性空論：證悟「一切皆空無我」

有的以為不然，見無常不一定見理，要通達內而身心外而世界的一切皆空無我，才是正見實相。

通達我法無自性空，是中期大乘的特色，所以就稱之為性空論。

#### 3.真常論：證悟「真實不空」

性空是說它沒有自體，沒有自體怎麼就是真理呢？無常只是現象的幻相，也不是真實，所以要證悟真實不空、常恆不變、清淨周遍的萬有實體，才是證悟實相。

這是後期大乘的特色，所以就稱為真常論。

#### 4.小結

這三種悟解，也始終存在，但從時代主流上著眼，可以把它作為三期佛教的標幟。

### 〔二〕從「安立聖教(教)」看

#### 1.「流轉還滅的所依」不同而立三系

從安立聖教上看：佛法有雜染世間的流轉門、清淨出世的還滅門，(就是四諦、三法印)不論大、小、空、有，都必須把它在理論上建立起來；這就需要有個基本的法則，作為說明的出發點。<sup>57</sup>因學者的見解不同，就分成三系：

<sup>56</sup> (1) 印順導師《空之探究》p.124：

依四諦而明二諦的安立，『大毘婆沙論』列舉了四家的二諦說(21.001)。…〔中略〕…第四家是有部的評家正義：「四諦皆有世俗、勝義。……苦諦中有勝義諦者，謂苦、非常、空、非我理。集諦中有勝義諦者，謂因、集、生、緣理。……滅諦中有勝義諦者，謂滅、靜、妙、離理。……道諦中有勝義諦者，謂道、如、行、出理」。

(2) 印順導師《印度佛教思想史》p.71 ~ p.72：

在分化的部派中，說一切有部立十五心見道；犢子系立十二心見諦(從說一切有部脫出的，後起的經部，立八心見諦)：這都是次第見諦，而且是(先)見苦得道的。<sup>(2)</sup>大眾及分別說系，立「一念見諦」、「見滅得道」說。

<sup>57</sup> 印順導師《無諍之辯》p.138 ~ p.139：

二、我並沒有說「法體」。我是說：〔<sup>-</sup>〕有的以為一切法非空無自性，不能成立；有的說非虛妄生滅，即無從說起；有的說非真常不變，不能成立。成立一切法，說明一切法，所依的基本法則不同(實就



**〔1〕無常論：依「生滅無常的因果法則」說明一切**

一、出世清淨，要依雜染而有；如果沒有雜染，也就無從說明離染的清淨；因此，問題就側重在雜染緣起。

不論雜染世間的輪流六道，或離惡行善，轉染還淨，都得在生滅無常的因果中建立，依生滅無常的因果法則，說明一切，不論是一切有為法，或心心所法，或細心，都可以稱為無常論。

**〔2〕性空論：依「性空」說明一切**

二、雜染清淨的可以轉變，是因為它沒有固定的自性，沒有自性就是空。

因為無自性空，所以有從緣的必要；從緣起滅，所以諸行是無常的。如果在一切法上，通達性空無我，那就契證不生不滅的真相了。這依性空出發，說明一切，所以叫性空論。

**〔3〕真常論：依「真常」說明一切**

三、一切法不能沒有所依的實體，變化之中，還有不變者在，非有真常的本體，不能建立一切。

我們迷卻真常，所以有虛妄變幻的生死；如果遠離妄倒，真常寂靜的本體，自然全體顯現了。這依真常說明一切的，叫它做真常論。

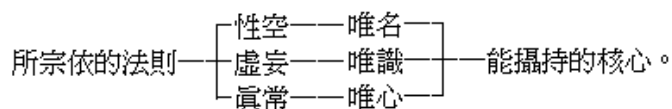
**〔4〕小結：時代的主流，所依與所證是貫徹統一**

這三種所依的見解，也徹始徹終都存在。它與所證的三論，並不一定合一。<sup>58</sup>

但初期的婆沙師，中期的中觀家，後期的真心派，所依與所證，都是貫徹統一了的；它也就是時代的主流。

是諸法無我，諸行無常，涅槃寂滅，三法印的著重不同)，出發點不同，所以分為三大系——性空，虛妄，真常。

<sup>(二)</sup>而此依於性空的，虛妄（生滅）的，真常的，而成立的一切法，到底是些什麼？到底以什麼為中心，可能少不同（所以真常論也有不唯心的，虛妄論也有不唯識的），但依三大系的主流來說：性空者以為唯是假名施設，虛妄者以為唯是識所變現的，真常者以為唯是自心所顯現的。因此，又稱之為唯名，唯識，唯心。



<sup>58</sup> (1) 印順導師《印度之佛教》p.263：

「虛妄唯識」者，自『瑜伽』、『深密』，以至『成唯識』，一貫之見解，以一切空為不了，如言取義為惡空；遣遍計所執性，故說無自性空，非依他、圓成亦無。然其說特斤斤於依他起不空，不直明真常之圓成實不空，而寄依他不空以顯之，…〔中略〕…

彼以妄心不空而顯真智不空，可謂外虛妄無常而內真常，立說至巧，而終不掩其時代之色彩也。

(2) 印順導師《華雨集第四冊》p.85：

但從無著師資的論典去看，…〔中略〕…<sup>(1)</sup>賴耶轉成法身，法身是真常的，『攝論』、『莊嚴』都這樣說，它與如來藏出纏的見地一致。<sup>(2)</sup>大乘離執證真的見道，是不共小乘的。這一系的學者，思想或有出入，但從不離開圓成實非空的見解。…〔中略〕…

它是從說一切有系的基礎上，培植起唯心真常的大乘之花。它是大乘佛教中後起的生力軍，用飛快的速度，從無常論達到真常。

## 2. 以後期佛教的三大派為例證

建立聖教的基本法則，彼此之間雖在互相否認，但佛教史上，確有這三個體系，這可以拿後期佛教的三大派作一例證。

### 〔1〕無常論：無著師資

無著師資是無常論的，依『攝大乘論』看，一切法不出三性<sup>59</sup>（染淨），依他起是染淨的中心，<sup>〔1〕</sup>一方面「是無所有非真實義顯現所依」，<sup>〔2〕</sup>一方面是「若無依他起，圓成實亦無」。

依他起是虛妄生滅法，染妄的阿賴耶識，是其中最根本的，稱為「所知依」。<sup>60</sup>

從這生滅無常的中心出發，<sup>〔1〕</sup>無自性空是不能安立染淨因果的；這從『瑜伽』的破「惡取空」，到『成唯識論』的破「執遣相空理為究竟者」，是一貫的見解。<sup>〔2〕</sup>染淨因果，要在生滅上建立，種子六義<sup>61</sup>中的「剎那滅」，不但否認真常是雜染因，也不許它是清淨因。

### 〔2〕性空論：清辨月稱

清辨月稱他們是性空論，是中期大乘的復興，不妨從龍樹論去看。「以有空義故，一切法得成」，揭出了基本的特點。

<sup>〔1〕</sup>如一法有毫釐許的自性，它就無須乎因緣；有自性的東西，彼此隔別，也不能成立前後的聯繫；所以要無自性的生滅，才能相續，「雖空亦不斷，相續亦非常」，這是空的無常論。

<sup>〔2〕</sup>「離三解脫門，無道無果」；「無所得故，能動能出」；一切法性空，所以正見性空，就得解脫出離。「心行既滅，言語亦斷，不生不滅，法如涅槃」，這是空的真常論。

<sup>〔3〕</sup>不許空，<sup>〔A〕</sup>無常是斷滅的邪見；<sup>〔B〕</sup>常心不變，不過是梵王（就是梵天）的舊說而已。龍樹抨擊非無自性的無常與真常，也夠明顯了。

### 〔3〕真常論

『起信論』是真常論，但否認他的很多，不妨根據經典來解說：「如來藏是依，是持，是建立，依如來藏故有生死，依如來藏證得涅槃」。如來藏是常住不變的，清淨周遍的，依真常建立一切，已非常明顯。

<sup>〔1〕</sup>與這如來藏不異不離的有那非剎那滅的無漏習氣，就是稱性無為功德。這如來藏與無漏習氣的融然一體，<sup>〔A〕</sup>成為厭苦求樂的根本動力，<sup>〔B〕</sup>也就是離染所顯的真常法身。

<sup>59</sup> 印順導師《攝大乘論講記》p.21：

二、三種自性說名所知相體：所知就是相，名所知相。即將一切的所應知法，分為三相來說明。<sup>〔1〕</sup>「依他起自性」，是仗因托緣而生起的；可染可淨而不是一成不變的一切法。<sup>〔2〕</sup>「遍計所執自性」，他譯作分別性或妄想分別性，即妄分別的意思。這不是指妄分別心，是指亂識所取的一切法，它毫無實體，不過是分別心所顯現的意境。<sup>〔3〕</sup>二空所顯的諸法真實性，叫「圓成實自性」。

<sup>60</sup> 印順導師《攝大乘論講記》p.34：

在十處顯示大乘殊勝中，第一是「所知依」。<sup>〔1〕</sup>所知，是染淨一切法，<sup>〔2〕</sup>這一切法的所依，「即阿賴耶識」。

<sup>61</sup> 參見印順導師《攝大乘論講記》p.95 ~ p.98。

<sup>[2]</sup>同時，它也是離異的剎那有漏習氣的依止，

這本淨的真相與客塵的業相，在不思議的交織之下，展開了虛妄變幻的生死。

#### A. 真常與唯識的不同

真常的如來藏，是輪轉中的受苦受樂者，它「譬如伎兒，變現諸趣」。這與瑜伽派的妄心為依止，與有漏習氣無異無雜，無漏習氣（也不是無為非剎那）反而依附賴耶，轉了個一百八十度角。

無常論者，<sup>[1]</sup>雖想用「迷悟依」一句話，把它拉在自己的體系裏，<sup>62</sup><sup>[2]</sup>但總覺得有點奇突，於是乎有人說「楞伽體用未明」。<sup>63</sup>

其實『楞伽』等別有體系，根本的見解，無常生滅是不能建立一切。「譬如破瓶不作瓶事，譬如焦種不作芽事，如是若陰界人性已滅今滅當滅，自心妄想見，無因故」<sup>64</sup>。為甚麼要依如來藏呢？「其餘諸識有生有滅，意意識等念念有七」；這剎那生滅的「七識，不流轉，不受苦樂，非涅槃因」。所以不成為流轉中的受苦樂者，只因它念念生滅。

所以依「離無常過」的清淨如來藏，才能建立輪轉生死。如果不理解這一原則，無常論

<sup>62</sup> (1) 印順導師《如來藏之研究》p.212：

<sup>[1]</sup>異熟一切種的阿賴耶識，為一切法依止，是瑜伽學系的根本立場：這是興起於印度北方的阿賴耶識為依說。<sup>[2]</sup>還有，如『勝鬘經』、『不增不減經』等，說如來藏為依止而有生死，涅槃，這是興起於印度南方的如來藏為依說。

基本立場是不同的，『成唯識論』曾給以解說：「一、持種依，謂本識，由此能持染淨法種，與染淨法俱為所依，聖道轉令捨染得淨。……二、迷悟依，謂真如，由此能作迷悟根本，諸染淨法依之得生，聖道轉令捨染得淨」(24.010)。

(2) 印順導師《印度佛教思想史》p.347：

持（染淨）種依與迷悟依，這是會通了阿賴耶識為所依，如來藏（真如、法界等）為所依的二大流。

<sup>63</sup> (1) 印順導師《淨土與禪》p.168：

<sup>[1]</sup>《楞伽經》被瑜伽唯識學者，列為六經之一。當然《楞伽經》到處都有與唯識宗義（與《攝大乘論》更相近）相合的，<sup>[2]</sup>但根本大義，也許恰恰相反。《楞伽經》總是說：「如來藏藏識心」，如來藏與阿賴耶——藏識，從相關不離的見地去說明，所以曾被唯識學者，評為：「楞伽體用未明」。

其實，楞伽法門是另有見地的，只是與唯識學不同罷了！主要的，《楞伽經》所說的阿賴耶識，有著真妄和合的意義（與《起信論》多少不同），這在宋譯《楞伽經》說得非常明白。如說：「如來藏……為無始虛偽惡習所熏，名為識藏……自性無垢，畢竟清淨」。識藏——阿賴耶識，是如來藏與雜染熏習（業相）的統一。阿賴耶識，由於雜染種習，當然現起根塵器界，因境界風動而現起七轉識，似乎虛妄雜染，而自性還是本淨的。所以，不能解說為：如來藏是性淨，阿賴耶識是妄染，因為阿賴耶就是真淨的。

(2) 印順導師《無諍之辯》p.162：

唯識者以為：如來藏是法空性（也有說是依他淨分）。無漏種子雖是法身所攝（與如來藏相應不離），等到現起時，還是有為生滅。換言之，雜染、清淨一切法，都不能說從此法性而生起。

由於一分中國佛學者，傾向於絕對精神，生起一切，所以唯識者索性反對《起信論》。近代的呂澂，索性說「楞伽體用未明」。

<sup>64</sup> 印順導師《如來藏之研究》p.245：

如『經』說：「譬如破瓶不作瓶事，亦如焦種不作芽事。如是大慧！若陰界人性，已滅、今滅、當滅，自心妄想見，無因故，彼無次第生」(25.019)。**滅 nirodha**，被解說為什麼都沒有了，那末前一剎那滅，第二剎那就「無因」而不可能生起了。這是說：生滅無常是不能成立生死流轉的，…〔下略〕…

者還是別談『楞伽』好！攻訐『起信論』，更不免多事了。

### B. 真常與性空的不同

在真常論的見地上，<sup>〔1〕</sup>「空者，即是遍計性」。如來藏不與雜染相應，所以叫空，不是說它的自體是空。<sup>〔2〕</sup>「如來藏不同外道之我」，所以說「無我之藏」，「離於我論」。

如果性空論者要曲解它，也是同樣的笑話。

### 3. 小結

這三系，都在建立自己，否認別系，或說另一系不了義。

<sup>〔1〕</sup> 偏依一宗，或者可以否認對方是正確，<sup>〔2〕</sup> 但經論中有這三系存在，卻不容否認。

## 六 融貫與抉擇

### （一）融貫（與抉擇）

三期佛教與三大思想系的開展，不出緣起三法印的解說；因時眾的需要，或觀點的偏重，成為不同的體系。

#### 1. 從「說教」說：因根性眾多，故不必偏廢；但時代思潮的適應，絕不容漠視

從說教的立場說，

<sup>〔一〕</sup> 眾生根機無量，絕不能用機械劃一的方法去攝受，所以經上說：「如來不得作一定說」；「雖有五部，不妨如來法界」<sup>65</sup>。<sup>〔二〕</sup> 但從時代風尚這一點說，就不妨側重某一系，更為時眾需要的法門。<sup>〔1〕</sup> 釋尊出世時，印度沉浸在苦行的空氣中，初期佛教的謹嚴、頭陀行、無常厭離的思想，自然是當機的。<sup>〔2〕</sup> 印度教復興以後，後期佛教適應吠檀多哲學的梵我論、真常、唯心、因樂得樂，自然會風行一時。

<sup>〔一〕</sup> 因根性的眾多，所以不必偏廢；<sup>〔二〕</sup> 但時代思潮的適應，絕不容漠視。

#### 2. 從「受法者」說：自是非他，是愚者的妄執；善修學的智者，入三大系無所礙

如果從受法者的立場說：

<sup>〔一〕</sup> 「各各自依見，戲論起爭競，知此為知實，不知為謗法」；那種自是非他的見解，是愚者的妄執。

<sup>〔二〕</sup> 在善於修學的人，像龍樹說：「智者得般若波羅蜜故，入三種法門無所礙」，在這個見解中，看你會不會學，此外就無話可說。

### （二）抉擇（與融貫）：性空論是正確而深刻<sup>66</sup>

<sup>65</sup> 《大方等大集經》卷 22 〈1 聲聞品〉（大正 13，159a16-b3）：

曇摩耇多〔案：法藏部〕。…〔中略〕…薩婆帝婆〔案：說一切有部〕。…〔中略〕…迦葉毘部〔案：飲光部〕。…〔中略〕…彌沙塞部〔案：化地部〕。…〔中略〕…婆嗟富羅〔案：犢子部〕。…〔中略〕…摩訶僧祇〔案：大眾部〕。善男子！如是五部雖各別異，而皆不妨諸佛法界及大涅槃。

<sup>66</sup> （1）印順導師《華雨集第五冊》p.274 ~ p.281：

如把佛教的思想，從學術的見地去處理它，能不能說有淺深呢？

雖然可以說相破相成，因彼此意見的出入，互相評論，使佛法正確深刻的內容開顯出來；但自有暴露缺點而衰落的，或因思辨而成為支離破碎，甚至忽略違失佛意的。

但這並不容易，非要理解各家思想的動機不可；<sup>67</sup>否則，不是受了形式上的欺騙，就是

---

我雖對性空有廣泛的同情，贊同「性空見」，然在佛法的流行中，覺得世諦流布的三大系，對佛法是互有利弊的（見『空有之間』）。所以我說大乘三系，雖贊揚性空，但只是辨了義與不了義（不了義，只是不究竟，不是全部要不得的），而且予以貫攝，如『成佛之道』說：

「諸法從緣起，緣起無性空；空故從緣起，一切法成立。現空中道義，如上之所說」性空唯名，依般若經及龍樹論。

「一切法無性，善入者能入；或五事不具，佛復解深密。或是無自性，或是自相有。緣起自相有，即虛妄分別，依識立緣起，因果善成立。心外法非有，心識理非無，達無境唯識，能入於真實」——虛妄唯識，依解深密經，彌勒、無著諸論。

「或以生滅法，縛脫難可立，畏於無我句，佛又方便攝。甚深如來藏，是善不善因，無始習所熏，名為阿賴耶，由此有生死，及涅槃證得。佛說法空性，以為如來藏，真如無差別，勿濫外道見」——真常唯心，依楞伽經等。

「方便轉轉勝，法空性無二，智者善貫攝，一道一清淨」。

…〔中略〕…

佛（的教）法，是隨順眾生意而說的。如知道一切是應機說法，那適應人心而展開的無邊佛法，似乎說有實（性）、說無實（性）等，各各不同，而在般若離執（佛法是滅煩惱處）中，能貫攝無礙。

如『大品般若經』說：「新發意菩薩，聞是一切法皆畢竟性空，乃至涅槃亦皆如幻，心則驚怖（有退失佛法信心的可能）。為是新發意菩薩故，分別（說：）生滅者如化，不生不滅者不如化」。不如化的、不生不滅的涅槃，不正是如化生滅外，別有不生不滅的常住涅槃嗎？如知道，這是適應初機的方便攝受，那是大善巧，與一切法如幻如化說，有什麼可諍呢！

- (2) 印順導師《華雨集第五冊》p.22 ~ p.23：

在這一期中，唯一寫作而流通頗廣的，是『成佛之道』。這是依虛大師所說——五乘共法，三乘共法，大乘不共法的次第與意趣而編寫的。先寫偈頌為聽眾講說，再寫偈頌的解說。

其中，貫通性空唯名、虛妄唯識、真常唯心——大乘三系部分，是依『解深密經』及『楞伽經』所說的。不是自己的意見，但似乎沒有人這樣說過，所以可說是我對大乘三系的融貫。

- (3) 印順導師《永光集》p.197：

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」。…〔中略〕…

- (4) 印順導師《華雨集第五冊》p.41：

如不知道異義的差異所在，為什麼不同，就方便的給以會通，「無諍」雖是好事，但可能是附會的、籠統的、含混的。…〔中略〕…「非精嚴不足以圓融」…〔中略〕…我的立場是佛法，不是宗派，所以超然的去理解異論，探求異說的原因。

- (5) 印順導師《華雨集第五冊》p.192：

離差別無圓融，離貫攝無精嚴，嘗樹為治學之準則。

- <sup>67</sup> (1) 印順導師《印度之佛教》p.273 ~ p.274：

真常者以此「妙有」為雜染、清淨之依止者，蓋以剎那無常為斷滅，無性從緣為不可能也。…〔中略〕…必真實、不空、常住不變者，乃足以為生死、涅槃因，…〔中略〕…真常者之見，與大眾、分別說、犢子系之立常心、真我，其動機如出一轍。

- (2) 印順導師《印度之佛教》p.a3：

自爾以來，為學之方針日定，深信佛教於長期之發展中，必有以流變而失真者。探其宗本，明其流變，抉擇而洗鍊之，願自治印度佛教始。

用自己的主觀去評判一切。

### 1. 從「大乘三系的教典」探

探索三大思想系的教典，性空論到底是正確而深刻的。

<sup>〔一〕</sup>在虛妄唯心者所依的『解深密經』，它本身就表示這個見解：<sup>〔1〕</sup>五事具足的利根，它無須乎解深密。<sup>〔2〕</sup>五事不具足的鈍根，或者懷疑否認，或者顛倒亂說，於是不得不作淺顯明了的解說。它的分離俗有，<sup>68</sup>與龍樹「為初學者作差別說」的見解，完全一致。<sup>69</sup>

---

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，願本此意以治印度之佛教。

(3) 印順導師《印度之佛教》p.325：

總之，秘密者以天化之佛、菩薩為崇事之本，以欲樂為攝引，以猙獰為折伏，大瞋、大貪、大慢之總和。

<sup>〔1〕</sup>而世人有信之者，則以艱奧之理論為其代辯，以師承之熱信而麻醉之，順眾生之欲而引攝之耳。

<sup>〔2〕</sup>察其思想所自來，動機之所出，價值之所在，痼疾其可愈乎！

<sup>68</sup> 印順導師《中觀論頌講記》p.12 ~ p.13：

龍樹依《般若經》等，說真俗無礙的性空唯名。但有一分學者，像妄識論者，從世俗諦中去探究，以為一切唯假名是不徹底的，不能說世俗法都是假名。他們的理由，是「依實立假」，要有實在的，才能建立假法。譬如我是假的，而五蘊等是實在的，依實在的五蘊等，才有這假我。所以說，若假名所依的實在事都沒有，那假名也就無從建立了。這世俗諦中的真實法，就是因緣所生的離言的十八界性。這真實有的離言自性，在唯識論中，又解說為三界的心心所法。意思說：離言的因緣生法，是虛妄分別識為自性的，所以成立唯識。

這樣，世俗可分為二類：一、是假名的，就是假名安立的遍計執性。二、是真實的，就是自相安立的依他起性。假名的遍計執性，是外境，是無；真實的依他起性，是內識，是有。所以唯識學的要義，也就是「唯心無境」。

這把世俗分為假名有的、真實有的兩類，與龍樹說世俗諦中，一切唯假名，顯然不同。在這點上，也就顯出了兩方的根本不同。虛妄唯識論者，以為世俗皆假，是不能建立因果的，所以一貫的家風，是抨擊一切唯假名為惡取空者。

他們既執世諦的緣生法（識）不空，等到離遍計執性而證入唯識性時，這勝義的唯識性，自然也因空所顯而不是空，隱隱的與真心論者攜手。

◎另參見：

印順導師《佛法是救世之光》p.204：

唯識者解「空」為二：一、實無自性的妄所執性——遍計所執性，是空的，空是沒有自體的意思。二、實有自體的真實理性——圓成實性，這是從修空所顯的；從空所顯，所以稱之為空，其實是「空所顯性」，空性是有的。

解「有」也分為二：一、妄所執性的「假有」，但由名相假立所顯，這就是遍計所執性。二、緣生性的「自相有」——依他起性，對勝義圓成實性說，這是世俗有，非實有的。對遍計所執性的「假相安立」說，這是「自相安立」的，是有的，而且可稱為勝義有的。遍計所執的有（無體隨情假），是空的；依他起性的有（有體施設假），是不空的，非有不可的。如說是空，那就是惡取空了。就在這點上，形成了「空有之爭」。

<sup>69</sup> (1) 印順導師《華雨集第四冊》p.19 ~ p.22：

<sup>〔一〕</sup><sup>〔1〕</sup>初期大乘的『大般若經』，與文殊相關的多數教典，是「以真如為定量」，「皆依勝義」的。不分別、了解、觀察緣起，而直觀一切法的但名無實，而修證一切法空，一切法皆如，一切法不可得，一切法無生。『摩訶般若波羅蜜經』明確的說：「深奧處者，空是其義，……（真）如、法性[界]、實際、涅槃，如是等法，是為深奧義」。空（性、真）如等種種名字，無非涅槃的異名。

<sup>〔A〕</sup>涅槃最甚深，本是「佛法」所說的，但「皆依勝義」——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

<sup>(二)</sup> 真實唯心，是方便假說的，『楞伽經』不曾這樣說嗎？「若說真實者，心即無真實，言心起眾相，為化諸愚夫」。

<sup>(三)</sup> 龍樹說：對治境實心虛（唯物論）的妄執，所以說唯心，這確定了唯心在佛教中的價值。

## 2. 從「佛教思想（三法印）的開展」探

從佛教思想開展中去研究，更使我們理解性空的深刻正確，這不妨從三法印去觀察。

### (1) 從「諸行無常印」看

若經」的深義，是久學者所能信解修證的。<sup>(B)</sup> 又說「為新發意菩薩故，分別生滅者如化，不生不滅者不如化」，那就近於「佛法」說緣起如化，涅槃不如化了。

<sup>(2)</sup> 『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」。並且說：「若不依俗諦，不得第一義」，回歸於「先知法住，後知涅槃」——「佛法」的立場。

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

<sup>(二)</sup> 「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。

<sup>(1)</sup> 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」。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」。

<sup>(2)</sup> 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。適應不同根性而有此二類，『般若經』與『解深密經』本來是一致的，只是論師的解說不同吧了！

(2) 印順導師《印度佛教思想史》p.369：

『解深密經』的三自性說，月稱論定為不了義的，與瑜伽行派的見解相反。『辨了不了義論』解說為：如於一切法空無自性中，能安立生死業果與解脫，那『般若經』與『中論』所說，當然是究竟了義的。如不能於無自性中，安立生死業果與解脫的，對一切法無自性空的教說，會引生極大斷見的，那就應如『解深密經』，也就是如瑜伽行者這樣說了(26.017)。約根性的利鈍來會通，似乎比清辨的解說好些，因為這是與『解深密經』說相合的。

『解深密經』說：<sup>(1)</sup>「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」——五事具足的根性，聽了第二時教的：「一切法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃」，能夠深生信解，如實通達，速疾能證最極究竟。對這樣根性，當然無所謂「隱密」，也就用不著再解釋深密了。<sup>(2)</sup>由於一般根性，五事不具足，引起不信，毀謗大乘，或顛倒解說等過失，這才說三自性、三無自性的第三時教，再來解釋一番(26.018)。

這一解說，確是『解深密經』說的，也許瑜伽行者不以為然，但約應機設教來說，中觀與瑜伽，應該是可以並存的。

「諸行無常印」，

### A. 初期佛教

在初期佛教中，

<sup>〔一〕</sup>或覺得剎那生滅不能說明業果的相續與縛脫間的聯繫；它們要求用中之體，動中之靜，犢子系的不可說我，<sup>70</sup>經量本計的勝義我，<sup>71</sup>大眾系的意界是常，一心是常，<sup>72</sup>走向真我常心論。

<sup>〔二〕</sup>或者覺得假名相續，可以成立前後的聯繫，<sup>〔1〕</sup>但三世實有者，看做機械式的累積；<sup>73</sup>現在有過未無者，有此無彼，有彼無此，也無法打開困難。<sup>74</sup><sup>〔2〕</sup>比較有辦法的，分別說系的上座一心二時，在預備粉碎微粒子的剎那，<sup>75</sup>化地部的諸行生滅無常，心色都有轉

<sup>70</sup> 參見：印順導師《唯識學探源》p.52 ~ p.59；《性空學探源》p.177 ~ p.179。

<sup>71</sup> 參見：印順導師《唯識學探源》p.59 ~ p.60；《性空學探源》p.175 ~ p.177。

<sup>72</sup> 參見：印順導師《唯識學探源》p.88 ~ p.106, p.118 ~ p.124；《印度佛教思想史》p.74 ~ p.75。

<sup>73</sup> 印順導師《唯識學探源》p.50 ~ p.51：

從代表原始佛教的《阿含經》考察起來，眾生的生命現象，只是名色或五蘊或六界的和合。在三世輪迴中，名色等都是不息的生滅演變，並沒有一個恆存不變的東西，可以說是作者、受者。這剎那生滅的無常論，在業果緣起的建立上，成為非常的困難。前後不斷的演變，怎樣能成立聯繫？佛教的思想就在這裡分化了。

大眾與分別說系，在心識的統一中；說一切有與犢子系，在五蘊和合的補特伽羅中，建立前後的移轉。依原始佛教「名色縛、名色解」的見地，五蘊統一論者要適當些吧！但心識在繫縛、解脫中，佔有主動領導的地位，也是不可否認的。那麼，在從來不斷的心法上，建立業果的中樞，如不超出他應有的範圍，也自有它的卓見。可以說，五蘊統一論是平等門，心識統一論是殊勝門。

論到怎樣的統一，意見又有不同。<sup>〔一〕</sup><sup>〔1〕</sup>說一切有部，在五蘊和合的作用上，建立假名我。實法各不相關，假名我的和合相續，才可以說移轉。<sup>〔2〕</sup>犢子系卻不然，它在五蘊不息的演變中，發現內在的統一，所以立不可說我。有部的統一，像前浪推後浪的波波相次；犢子系卻像在波浪的起伏中，指出那海水的統一。也可以說，一是無機的集合，一是有機的統一。

<sup>〔二〕</sup>在心識統一的見地中，大眾、分別說系的本義，似乎沒有明確的論述。<sup>〔1〕</sup>後來，說一切有系的經量部，本著有部假名相續的觀點，採用了一心論。<sup>〔2〕</sup>大眾、分別說系，卻傾向「一心是常」與「意界是常」論，與經部的一心論對立。這兩個思想，都有它的困難：假名相續的統一，是機械的；常一的統一，是形而上的，想像的。這兩極端，將在大乘佛教的虛妄唯心論與真常唯心論，互張旗鼓。

另參見：印順導師《唯識學探源》p.60 ~ p.68；《性空學探源》p.171 ~ p.179。

<sup>74</sup> 印順導師《性空學探源》p.192：

所以經部的思想，有部有對他很不滿的一點：過未無體，則從未來到現在，從現在入過去，就是「從假而實，從實而假」，這簡直不成道理。如順正理論主（卷五〇）難云：

又未曾見前後位中假轉為實，實為假故。……去來今世，前後位殊，如何可言去來二世體唯是假依現在立？

◎關於「經部的細心相續」，參見：印順導師《唯識學探源》p.68 ~ p.83。

<sup>75</sup> (1) 印順導師《中觀今論》p.120 ~ p.121：

依存在的變動而有時間相，依自心而推論存在變動的極點而說為剎那，但並非有其小無內的剎那量。唯有自性論者，才會想像依剎那剎那的累積而成延續的時間。

(2) 印順導師《華雨集第四冊》p.256 ~ p.257：

<sup>〔一〕</sup>起初，三世有與現在派，都有一共同的觀念，即法是有時間相的，而時間有過去、現在、未來；時間是最短的剎那、剎那的累積而成為漫長的時間。時間，雖不能拿什麼來分割，但可以從觀察而把時間分析到剎那。既是一剎那、一剎那的累積，則前剎那不是後剎那，後剎那也不是前剎那。從這觀點來看，如小乘所說「極微」——空間的物質點，沒有方——沒有方位的「此」彼，也沒



## 變，是性空論的前驅。<sup>76</sup>

有分，就是不可再分割的，稱為「無方極微」。時間的剎那，分析到時間點，又不可再分彼此，所以稱為「無分剎那」。

<sup>(二)</sup><sup>(1)</sup>大乘唯識家，破斥了「無方極微」，唯對於「剎那」，則承認「無分剎那」，剎那是時間上最短的，那一剎那就是「現在」。

<sup>(2)</sup>但另有學派，如中觀家的看法，認為剎那祇是一種假定時間，實際上，時間一定有前後的，沒有前後的「當下」——現在，也就不成其為時間。所以，過去與未來，是依現在而假立的；現在也是不離前後——過去未來而假立的。

唯識家說：「現在幻有」（過去未來是假），中觀家說「三世如幻」，這是三世有與現在有的大乘說。

<sup>76</sup> (1) 印順導師《唯識學探源》p.164 ~ p.165：

化地部是主張諸行剎那滅的，同時又主張色根與心心所都有轉變的。這與剎那生滅就不能轉變，有前後轉變就不能剎那滅的學者，有非常不同的地方。這一點，希望讀者給它深刻的注意！

(2) 印順導師《印度佛教思想史》p.210：

從顯現而論到潛在的，化地部又立三種蘊：「一者、一念頃蘊，謂一剎那有生滅法。二者、一期生蘊，謂及至死恆隨轉法。三者、窮生死蘊，謂乃至得金剛喻定恆隨轉法」(16.031)。三種蘊，是層次不同的三類五蘊。

<sup>(1)</sup>「一念頃蘊」，是剎那生滅的五蘊。

<sup>(2)</sup>「一期生蘊」，是業力所感的異熟五蘊，從生到死，都恆時隨轉的。『異部宗輪論』已經說到：一切是剎那滅的，剎那有前後二時，所以有轉變可能。「入胎為初，命終為後，色根大種皆有轉變，心心所法亦有轉變」。業力所得的報體，不斷轉變相續，到業盡而死，才滅而不起。所以，這還是「定無少法，能從前世轉至後世的」(16.032)。

<sup>(3)</sup>「窮生死蘊」，應該是遲一些成立的。剎那滅了，一生滅了，而還是生死不斷，由於微細五蘊不斷的延續。直到金剛喻定，斷盡一切煩惱，有漏五蘊才徹底的滅了。

◎ 關於「剎那生滅（即生即滅）」，參見：

(1) 印順導師《中觀今論》p.46 ~ p.48：

中觀的正義，…〔中略〕…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。…〔中略〕…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。

(2) 印順導師《中觀今論》p.137 ~ p.138：

依緣起法顯示諸行的不住，最根本的即是「剎那生滅」。剎那是形容時間的最短者，剎那是即生即滅的，即生即滅為「行」——有為相，即動相。這即說明時相就是最短的，也是運動著的。動，即使極微而至暫的，也是現有時間相的。無有剎那的極量，剎那是即生即滅的時間相；即生即滅是剎那的動相，緣起法是如實如此的，剎那間生而即滅。

如依自性見者看來，即不易懂得。總以為剎那是不能生而又即是滅的；如有生有滅，即不能是剎那的。但佛說諸行即生即滅，他們不敢反對，於是有所謂體同時而用前後的，有所謂一剎那而有二時的。

### B. 中期佛教

理智不斷的探發，中期佛教的性空論者，建立起無性從緣的如幻生滅論。「雖空亦不斷，相續亦不常，業報果不失，是名佛所說」，才給它完全解決。

一切皆空的雷音，震動了法界！

### C. 後期佛教

<sup>[1]</sup>無常的假名相續的一心論者，在現在幻有（自相有）過未假立的思想中，發揚起來。

<sup>[2]</sup>還有真我常心論者，在真實一如的平等中，三世遷流的不變中合流，<sup>77</sup>

構成後期佛教的兩大唯心論。但究竟怎樣相續流轉，在原則上，與初期佛教者毫無差別。

78

不知剎那即生即滅乃緣起的幻相，幻相是那樣誑惑人而困惱人的！即緣起而觀自性，生滅相即不可得，緣起即空；但如幻的緣起，即生即滅的流行，宛然如此！所以，佛法對宇宙萬象的觀察，是動的，這是有為的諸行。生是緣起幻現的生，不是有一實在的東西可生，即自性不生；自性不生，則幻相滅，也非有實物可滅。若從實有的生滅看，則落斷常。

<sup>77</sup> 印順導師《如來藏之研究》p.148：

從如來常住、遍在，引出眾生本有如來藏或佛性，起初是真我論，又與真心論合流的。

<sup>78</sup> 印順導師《以佛法研究佛法》p.339 ~ p.342：

依中觀學者說：…〔中略〕…眾生的煩惱業果，以及一切精神與物質現象，都是無常無我本性空寂的。這一切，雖然是無常的，但因前後生的相續不斷，而又成為相似的統一；雖然是無我的，但由五蘊的聚合，也成為統一的相似的我（假我）。眾生即在這相似的假我上，而執常執我，其實這常我的當體，即是無常無我，當體空寂。

<sup>[一]</sup>在這無常無我的緣起法上，有些人引生出一個問題：一切法既然本性空寂的（他以為沒有），無常的（他以為間斷），為何會有生死連續的現象？一切法既是無我的，為何又有生命個體（我體）的現象？對於他們，無常無我的深義，完全不能理解，因此不能信受佛法，佛陀這才就本性空寂的法性，方便說為如來藏，說有一常住不變的（似我）體性，所以眾生有業有果，有生死輪迴。這樣，引他們信受佛法，再次第引導，使了解如來藏即是法性空寂無我的別名。

<sup>[二]</sup>佛說阿賴耶識，也是如此。唯識學者，信受無常無我，所以不同意依常住不變的（我體）安立生死輪迴，而在無常生滅法上安立生死輪迴。但對無常生滅的生死延續，認為是剎那剎那不能間斷的。在唯識學者研究起來，眼等六識是不能安立生死輪迴的，因它有時會間斷，必須要一從未間斷的恆轉相續如瀑流的識，才能成立生死輪迴。如眾生所造的善惡業種子，在相續識中，才會保藏不失。我們見了東西會憶念，造了業會感果，這一切都是由相續如流的識而成立。佛陀因這類眾生雖然信解無我無常，而對無常無我的深義，還有隔礙，所以不得不將不變常的如來藏，說為相續常的阿賴耶識了。…〔中略〕…其實佛說的阿賴耶識，是指即本性空的生死延續中所表現的統一性；隨順眾生以心為我的見解，說此為識。此識即是本性空寂的，空性即是如來藏，也就稱此如來藏為阿賴耶。

<sup>[三]</sup>唯識學者的這種生滅相續論，中觀學者是不能贊同的。如造業，是剎那滅的，業滅過去，並非沒有，而是存在的。如從過去到現在，從現在到未來，業是存在的，有用的，不過這種存在，只是過去有，非現在有，因為有此業存在，才能感受生死苦果。法性空中無礙，過去雖然過去，或者很久了，仍然可起用，不必要相續才能成立因果，所以中觀者不必立阿賴耶識。如釋尊在《阿含經》中，以及極多的大乘經中，並未說到阿賴耶識，難道就不能安立生死輪迴嗎？

只要真正理解緣起性空的真義，無常無我而能成立生死與涅槃，何必再說如來藏與阿賴耶識？只因眾生根鈍，所以為說如來藏或阿賴耶識法門，使其確立生死輪迴與涅槃還滅的信念，能在佛法中前進，這是極好的妙方便了。所以，中觀學者從不如唯識學者那樣，反對《起信》與《楞嚴》，也不說唯識非佛法，只說是方便說而已。如對佛法——法性空寂而緣起宛然的認識進步了，知道什麼是如來藏，什麼是阿賴耶識，自然會進入佛法的究竟法門。所以佛說各種法門，都是有用的，並非說六識的不圓滿，說八識才圓滿；也不是說如來藏不空才究竟，說真如空就不究竟。…〔下略〕…

## (2) 從「諸法無我印」看

談到「諸法無我印」，無我無我所或空無我，根本佛教早已明確的宣說，並把它規定為從凡入聖的必經之道。

### A. 初期佛教

初期佛教中，有多種不同的見解：<sup>(1)</sup>有為無為實有而沒有我的，像有部；<sup>(2)</sup>有為實有（還有一分空）而無為無實的，像經部；<sup>(3)</sup>有為虛妄而無為真實的，像大眾系的多聞分別部；<sup>(4)</sup>我法皆空，分別說系雖已說到，但還不能理解畢竟性空。

小乘學者談空，<sup>(1)</sup>有時用「分破空」，在空間上，分析到最微細的色法（極微）；在時間上，分析到不可再分析的時間單位（剎那），這樣的空，最後還是實有的。<sup>79</sup><sup>(2)</sup>有時用「觀空」，所認識的一切，只是能知的影像；<sup>80</sup>它不但不能空心，還從二元的見地，在認識界的背後，主張有一一法的自體。<sup>81</sup>

他們的內心，總覺得非有點實在才行。這一點實在，就是神的別名。

### B. 中期佛教

性空論者理會到一一人的自我（靈魂），全宇宙的創造主，一一法的真實體，全宇宙的實體，這一切從同一根源出發，一切是「神我」的別名。

<sup>79</sup> 印順導師《中觀今論》p.71 ~ p.72：

若細考大小乘各派的說法，則分破空是阿毘達磨論師所常用的方法。如有部，以觀慧析色至鄰虛，過此即成為空。然而有部不承認一切法皆空，反認為有自性有的極微。因分析而知某些是假合有的，某些是假有所依的原素——即最後的極微；心法也用此法分析到剎那念。

這種方法，並不能達到一切皆空的結論，反而成為實有自性的根據。如分析極微至最後，有說有方分的，有說無方分的，也有說有方而無分的，但無論如何，最後總都是有實在性的極微。如古人說：一尺之木，日取其半，終古不盡。這種分破空法，本即《阿含經》說到的「散空」；不徹底而可以用為方便，所以龍樹也把它引用了來。

<sup>80</sup> 印順導師《中觀今論》p.71 ~ p.73：

「觀空」，這是從觀心的作用上說。如觀氈為青，即成青氈；觀氈為黃，即成黃氈等。十遍處觀等，就是此一方法的具體說明。由觀空的方法，知所觀的外境是空。這境相空的最好例子，如一女人：冤仇看了生瞋，情人見了起愛，兒女見了起敬，鳥獸望而逃走。所以，好惡、美醜，都是隨能觀心的不同而轉變的，境無實體，故名觀空。…〔中略〕…觀空，是唯識宗等所使用的空觀。這一方法，經部師即大加應用。…〔中略〕…

觀空，也同樣的不能達到一切法畢竟空，因為觀空即限定它要用能觀的心以觀外境不可得的，能觀心的本身，即不能再用同一的觀空來成其為空，所以應用觀空的結果，必然地要達到有心無境的思想。

境空心有，固也可以為了達空義的方便，然在某種意義上講，不但所空的不能徹底，而將不當空的也空掉了。<sup>(1)</sup>即如分破空的學者，承認有實自性的極微和心心所，而由極微等所合成的現象，或五蘊所和合成的我，以為都是假法。他忽略了假法的緣起性，即是說，他們不承認一切法是緣起的。因此，一方面不能空得徹底，成增益執；另一方面，將不該破壞的緣起法，也空掉了，即成損減執。<sup>(2)</sup>唯識學者把緣起法統統的放在心心所法——依他起性上，不能到達心無自性論；對於六塵——境的緣起性忽略了，所以不能盡契中道。

龍樹菩薩所發揮的空義，是立足於自性空的，不是某一部分是空，而某些不空，也不是境空而心不空。

<sup>81</sup> 印順導師《唯識學探源》p.204：

所緣的六處無實，實際上達到了凡是我們所認識的一切，都不是真實的結論。真實的是什麼？是十八界。它在認識論上，可說是二元的。<sup>(1)</sup>凡是有漏心所認識的一切，都是假的，不是法的實相；<sup>(2)</sup>在我們所認識的假相背後，隱著真實的因果法相——十八界。

唯有在性空論中，才能圓見諸法無我的真義，佛法不共世間的特色。

### C. 後期佛教

經一切皆空的啟發，無常者與真常者走上新的園地。

〔一〕<sup>(1)</sup> 虛妄唯心者，折衷經部、有部的見解，從認識的二元論，演變到唯心。<sup>82</sup>〔A〕境空心有，滯留在觀空的圈子裏。<sup>(B)</sup>『成唯識論』把它回復到『瑜伽』之古，「有為無為有，我及我所無」，<sup>83</sup>是更毘曇化了。<sup>84</sup>

〔2〕真常論者，從有情本位的真我常心，演化到萬有的大我與真心。佛性、如來藏，雖因無始塵染，把它局促在小我中；一旦離繫，就成為遍通萬有的實體了。

〔二〕<sup>(1)</sup> 虛妄唯心者，立足在有心無境的據點，心固然是有，無為也是真實。

〔2〕真常論者要進步些，它認為有為的心境，都是生滅無常而無實的，唯無為是實有。

〔3〕性空論者看來，有為無為都是緣起性空的，達到空無我的最高峰。

### 〔3〕從「涅槃寂靜印」看

從「涅槃寂靜印」看：涅槃是聖者的聖境，本不必多說；如從名相上去推論，完全落在擬議中。

### A. 初期佛教

〔1〕一切有者，分離了生滅與不生滅，灰身滅智，使涅槃枯寂得一無生氣。

〔2〕大眾系中，像多聞分別部，主張「道通無為」<sup>85</sup>，積極的大涅槃，又轉上常樂我淨，

---

<sup>82</sup> (1) 印順導師《唯識學探源》p.199：

唯識，有認識論上的唯識，有本體論上的唯識。

我們所認識的一切，即是識的影象，這是認識論上的唯識。至於宇宙人生的本體，是否唯識，卻還有問題。有人<sup>(1)</sup>雖主張認識中的一切，只是主觀心識的影象，<sup>(2)</sup>但對認識背後的東西，卻<sup>(A)</sup>以為是不可知，<sup>(B)</sup>或者以為是有心有物的。

假使說心是萬有的本體，一切從此出，又歸結到這裡，那就是本體論上的唯識了。這本體論的唯識，在認識上，卻不妨成立客觀的世界。

佛教的唯識，<sup>(1)</sup>當然是出發於認識論，又達到本體論的。<sup>(2)</sup>到了本體的唯識論，又覺得所認識的有它相對的客觀性，這才又轉到認識論上不離識的唯識了。

部派佛教裡，沒有本體論上的唯識學，認識上的唯識無境，卻已相當的完成。

(2) 印順導師《唯識學探源》p.28：

唯識的定義，「即是識」，「不離識」，論師們有不同的解釋。

<sup>83</sup> 《瑜伽師地論》卷 45〈17 菩提分品〉(大正 30, 543c17-19)：

法有二種，謂有、非有；有為、無為，名之為有；我及我所，名為非有。

<sup>84</sup> 印順導師《華雨集第四冊》p.97：

有為無為實有而沒有我的，像有部；

<sup>85</sup> 印順導師《性空學探源》p.124 ~ p.125：

《雜阿含》六三八經說，舍利弗般涅槃了，其弟子均頭沙彌取舍利回祇園，阿難看見了非常的悲傷，釋尊安慰他，謂：

彼舍利弗，持所受戒身涅槃耶？定身、慧身、解脫身、解脫知見身涅槃耶？阿難白佛言：不也。

佛壽無量。

### B. 中期佛教

中期的性空論者，在通達法性空中，才打破了悶葫蘆，唯有在涅槃如幻如化的正見中，才能體會融然空寂的聖境。

### C. 後期佛教

這「法相如涅槃」的名言，後期佛教的真常論，把它看為真常不空的萬有實體，於是要「離遠離幻」，到離無可離了。<sup>86</sup>這一點，妄心論者也得跟它走。<sup>87</sup>

舍利弗涅槃了，只是有漏因果的身心息滅，不是戒、定、慧、解脫、解脫知見的五分法身也滅無；這啟示了「道是勝義」的思想，也就是後來無漏功德常住的思想本源。有漏因果可以否定，而戒定慧等無漏因果，究竟清淨，本來常住，不可取消。

這思想，學派中的大眾系，很有所發揮。如傳說是迦旃延創始的說假部，謂「道不可修，道不可壞」。《宗輪論述記》解釋道：

一得以去，性相常住，無剎那滅，故不可壞。

道是本有的，常在的，只要經一種因緣方便，就可以顯發出來，而且顯發後不是剎那歸於滅無的。南傳《論事》第一九品第三、四章，說大眾系案達羅學派的東山住部，主張「沙門果及道是無為」，以無漏因的道及無漏果的沙門果，都是常住無為的。

<sup>86</sup> (1) 《大方廣圓覺修多羅了義經》卷 1(大正 17, 914a10-23)：

善男子！一切眾生種種幻化，皆生如來圓覺妙心，猶如空花從空而有，幻花雖滅空性不壞；眾生幻心還依幻滅，諸幻盡滅覺心不動。依幻說覺亦名為幻，若說有覺猶未離幻，說無覺者亦復如是。是故，幻滅名為不動。善男子！一切菩薩及末世眾生，應當遠離一切幻化虛妄境界，由堅執持遠離心故，心如幻者亦復遠離，遠離為幻亦復遠離，離遠離幻亦復遠離，得無所離即除諸幻。譬如鑽火兩木相因，火出木盡灰飛煙滅；以幻修幻亦復如是，諸幻雖盡不入斷滅。善男子！知幻即離，不作方便；離幻即覺，亦無漸次。一切菩薩及末世眾生依此修行，如是乃能永離諸幻。

(2) 印順導師《印度之佛教》p.6 ~ p.7：

如來者，一切有情有如來性，無不可以成佛。如來性真常不變，即清淨本具之心體。離幻妄時，證覺心性，而圓顯如來之本體也。

◎另參見：

(1) 印順導師《華雨集第五冊》p.97 ~ p.98：

眾生無量，法門非一，<sup>(1)</sup>自有緣起即真，(離倒寂滅者方顯，不可以凡夫之妄染緣起為論，但可言本真)<sup>(2)</sup>自有離緣起而有實相。

<sup>(1)</sup>『般若經』云：「為新學菩薩說生滅如化，不生不滅不如化」，此離幻化而說實也。<sup>(2)</sup>「為久學菩薩說生滅不生滅一切如化」，此即幻離倒(實生實滅等)為實相也。離倒緣起即實相，『法華經』文最顯，如云：「唯佛與佛乃能究盡諸法實相」，然所謂實相，只是因、果、業、力、性、相等。又云：「如來見於三界，不如三界所見」。「是法住、法位，世間相常住」，豈必捨諸法而別求實相乎！但倒不倒異耳。餘經所謂見緣起即見法性，即此意也。

依龍樹論，則有羸慧、妙慧之分。<sup>(1)</sup>粗慧如淘沙取金，<sup>(2)</sup>妙慧如指石成金，一切諸法即是實相。觀十二緣起如虛空不可盡，即是菩薩坐道場時不共中道妙觀，豈同小乘十二緣起(『智論』分三種)，離緣起而求一滅。

『圓覺經』云：<sup>(1)</sup>「諸幻盡滅，非幻不滅」等，並是離幻說實。然尋其意趣，偏指染執邊而作此言。<sup>(2)</sup>若能離諸妄執，豈不五蘊、十八界等，皆是如來藏妙真如性乎？

(2) 印順導師《淨土與禪》p.177 ~ p.179：

《楞伽經》說：「非幻(是)惑(亂)因，不起過故」。「不應立宗分，謂一切法不生；如是一切法空；如是一切法無自性，不應立宗。然菩薩摩訶薩說一切如幻夢」。立宗，是建立一切法的宗本。《楞伽經》立如幻宗，也就是依緣起法如幻立宗。如幻的一切法，離有非有，離覺所覺；離斷常，離一異，就是幻性的真實，不是離幻而別說真性的。這與「非幻不滅」的真常宗不同。

擬議聖境的風尚，在中國盛極一時。<sup>88</sup>

**(4) 小結：思想的關要，性空最深刻正確；真常與妄心，某些理論不能不欽佩**

- <sup>(1)</sup> 探索佛教思想的關要，性空者的最為深刻正確，可說明白如繪。  
<sup>(2)</sup> 不過真常者與妄心者，雖多少有所滯，但某些理論的開發，不能不欽佩他們！

### 3. 綜評

**(1) 性空論：生滅即不生滅**

我想再作一個簡單忠實的評判：

- <sup>(1)</sup> 諸行無常，是偏於有為的；它的困難，在轉染成淨，引發無漏，是它最脆弱的一環。  
<sup>(2)</sup> 涅槃寂靜，是偏於無為的；它的困難，在依真起妄，不生不滅的真常，怎樣的成為幻象的本質？  
<sup>(3)</sup> 唯有諸法無我，才遍通一切，「生滅即不生滅」，無性的生滅與無性的常寂，在一切皆空中，達到「世間與涅槃，無毫釐差別」的結論。<sup>89</sup>

---

於如幻性離有無而體見真常——生死即涅槃，煩惱即菩提，眾生即佛——的體悟，便是達磨禪。如《高僧傳》說：向居士問僧可，從幻化非真作問，僧可印證他，答復為：「本迷摩尼謂瓦礫，豁然自覺是真珠，無明智慧等無異，當知萬法即皆如」。

<sup>(一)</sup> 雖然，以空為遍計所執性空，《楞伽經》的如來藏禪，與緣起即空的般若宗小異；但著重離名離想的自證真性，超脫名相，在大乘三系中，實在比較與三論一系相近。…〔下略〕…<sup>(二)</sup> 然而，如來藏禪，由觀唯心所現而悟入；如來藏藏識的密切，到底使後代的禪風，更傾向於唯心的立場，而成為絕對唯心論的禪者。

<sup>87</sup> 印順導師《中觀論頌講記》p.13：

他們既執世諦的緣生法（識）不空，等到離遍計執性而證入唯識性時，這勝義的唯識性，自然也因空所顯而不是空，隱隱的與真心論者攜手。

<sup>88</sup> 印順導師《華雨集第四冊》p.264 ~ p.266：

中國佛學界，喜歡說中道，說「妙有」。「妙有」的根據何在？這約二諦並觀以上的聖境而說的。「妙有」這名詞，完全中國化，印度並沒有這個好名詞。大乘「中道」的證悟，是能無相，又能了知一切法的。在解說上，儘可把它分開來，無相是怎麼回事？法相是怎麼樣？但在實際的體驗中，融合為一，不是易事。二諦並觀的證境，不是言說思惟所及的。中國佛學界，在講到理事無礙時，特別發揮這一點。

我想，不是中國的祖師們，都達到了這一階段，勝過了印度的聖者。大概他們以經為重，就以經中所說八地菩薩，或佛果的境界為中心而安立言教，發揮妙有的法相，成立思想系統。但這麼一來，與源於印度的小乘、中觀、唯識的思想，就多少不同了。

佛為眾生開示法相，不是以佛的究竟境界來說的，若以佛的境界來向眾生施教的話，眾生怎麼能懂呢？佛就在我們身心上的眼、耳、鼻、舌、身、意，五蘊、十二處、十八界……等開示眾生，這樣，眾生才容易理解而接受佛的教化。古代的法相——自相、共相、因緣相……都以緣起的身心為出發點（屬緣起論）。在現實身心上，指出一切法是因緣所生，一切法無常、無我，由這基本思想而再深展到一切法空，一切法不生不滅，道出宇宙人生的真理。

佛法是由淺而深的，釋尊開示眾生是如此，小乘各派如此；中觀、唯識也如此。雖然唯識說阿賴耶識，似乎不太好懂，其實阿賴耶識是一種微細的心理作用；也還是生滅無常的，由種種條件（因緣）而存在，所以這應該還是容易懂的。

中國過去的祖師們，以佛菩薩自證境——空有無礙的「妙有」為本來說法，形而上的氣味太濃，不是一般人所能領受。在理論上，也許是很高深的，但對一般由淺而深的理解能力來說，是比較困難的。

<sup>89</sup> 印順導師《中觀論頌講記》p.8 ~ p.10：

## (2) 性空論：三法印即一實相印

三法印與一實相印的關係如何？

在性空論者的見地，像龍樹菩薩說：三法印即是一實相印。如果無常不合實相，就不成其為印了。

不過，<sup>(1)</sup> 初期似乎是多說三法印；<sup>(2)</sup> 後期多說一實相印。<sup>(3)</sup> 唯有在中期佛教中，才能一以貫之，沒有離一實相的三法印，也沒有離三法印的一實相。

## 七 中道之行

### (一) 佛教是「實踐的人生宗教」；唯有在行踐中，才能正確把握佛陀的本懷

佛教是實踐的人生宗教。「誦習千章，不如一行」，就是教理的探索，目的也在獲得正知正見，以指導行踐。<sup>90</sup> 理解與行踐，必然一貫；<sup>91</sup> 這在三期佛教的行踐中，可以完

---

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。<sup>(1)</sup> 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。<sup>(2)</sup> 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。

<sup>90</sup> (1) 印順導師《以佛法研究佛法》p.105：

「法」是釋尊自覺自證而為眾生宣說開示的。自覺自證的法，一向稱為「甚深極甚深，難通達極難通達」。為眾生作契理契機的宣說，實在並不容易！從佛的開示看來，佛是以聖道為中心而方便開示的。聖道是能證能得的道，以聖道為法，主要是八正道。

(2) 印順導師《以佛法研究佛法》p.112：

<sup>(1)</sup> 從道的實踐，而達解脫的證知（五分法身），是從能證邊說。<sup>(2)</sup> 從聖道的如實知見，悟入緣起與涅槃，是從所證邊說。

這是釋尊開示正法的兩大方便！其實，修聖道而能悟見緣起與寂滅，當下就是離繫解脫的證知了。法是以聖道的實踐為核心的，所以佛的開示，或稱為「示涅槃道的勝法」（經集二三三）。

(3) 印順導師《佛法概論》p.7~p.11：

歸依法 …〔中略〕…學者所歸依的法，可分為三類：一、真諦法；二、中道法；三、解脫法。其中根本又中心的，是中道的德行，是善。…〔中略〕…中道的德行，是達磨的第一義。

中道行，是身心的躬行實踐，是向上的正行。在向上的善行中，有正確的知見，有到達的目的。…〔中略〕…

美證實。

佛法中的神奇與臭腐，行踐就是試金石。佛陀的本懷，唯有在行踐中，才能突破空談的罣<sup>92</sup>索，正確的把握它。

（二）三期佛教的行踐特色

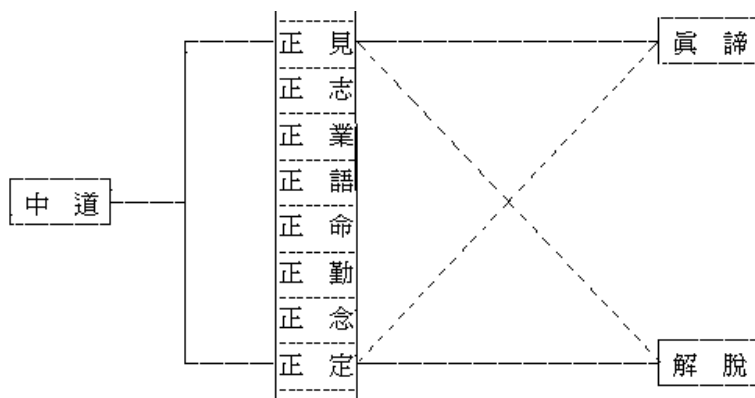
1. 初期佛教：「聲聞行」為主<sup>93</sup>

這三類歸依法中，正知解脫、中道，與變動苦迫的世間，是真實；中道是善行；觸證的解脫是淨妙。真實、善行、淨妙，貫徹在中道的德行中。

<sup>(1)</sup> 八正道的最初是正見，正見能覺了真諦法。知是行的觸角，是行的一端，在正行中，知才能深刻而如實。離了中道的正行，沒有正知，所以佛法的正見真諦，近於哲學而與世間的哲學不同。

<sup>(2)</sup> 同時，八正道的最後是正定，是寂然不動而能體證解脫的。這正定的體證解脫，從中道的德行中來，所以近於宗教的神秘經驗，而與神教者的定境、幻境不同。

<sup>(3)</sup> 也就因此，中道行者有崇高的理智，有無上解脫的自由，雖說是道德的善，也與世間的道德不同。中道統一了真諦與解脫，顯出釋尊正覺的達磨的全貌。



<sup>91</sup> 印順導師《無諍之辯》p.179 ~ p.188：

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，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。

…〔中略〕…

…〔中略〕…菩薩的不求急證（不修禪定，不得解脫），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。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。傳統的中國佛教，是屬於這一型的，是在中國高僧的闡揚下，達到更完善的地步。這一大乘的體系，雖也是多采多姿，就同一性來說：一、理論的特色是「至圓」：…〔中略〕…二、方法的特色是「至簡」：…〔中略〕…三、修證的特色是「至頓」：…〔中略〕…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！

…〔中略〕…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。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！

<sup>92</sup> 【罣（ㄎㄨㄛˋ）】1.捕取鳥獸的網。2.用繩索絆取。3.纏繞。((《漢語大詞典(八)》p.1021)

<sup>93</sup> 印順導師《佛在人間》p.38 ~ p.40：



**(1) 從佛陀適應時機去理解**

初期佛教，比較接近原始佛教，它的行踐特色，可以從佛陀適應時代的根機中去理解。

**A. 當時印度的兩大流：一、出家苦行的個人解脫，二、在家樂行的人天快樂**

當時的印度，可以分為兩大流：

一、是出家的苦行者，目的在個人的解脫；除實行嚴酷的苦行外，注重禪定的修養，以達到廓然無累的解脫。這解脫，在佛陀看來，只是一種定境而已。

二、是在家的樂行者，目的在五欲的享受；在後世人、天的快樂；所用的方法，是布施、持戒、祭祀天神。

**B. 佛陀適應時機，唱中道之行**

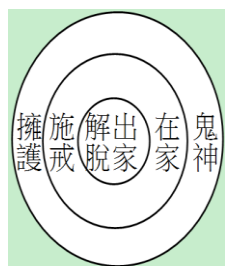
佛陀適應時代的根性，唱道中道之行。<sup>[1]</sup> 反對祭祀，但承認諸天是眾生之一。<sup>[2]</sup> 批評無益的苦行，但也讚歎合理的淡泊知足。大體上，

**(A) 聲聞（出家），適應出家苦行**

**※在家也還是可以解脫（兼攝樂行者）**

<sup>[1]</sup> 初期佛教的聲聞（出家）弟子，衣食知足，淡泊、清淨、少事少業，修習禪定，是適應這出家苦行者的。釋尊的常隨眾，不多是從外道中來嗎？不同的，在注重出世的「無我正見」，與不許有害身心的苦行。

<sup>[2]</sup> 其實，在家經營事業，生育男女，也還是可以解脫（兼攝樂行者）。



<sup>[一]</sup> 初期佛教，以出家的聲聞僧為中心，釋迦佛自身，舍利弗，目犍連，大迦葉們，都是現出家相的。出家有什麼特殊風格？可稱為自在解脫。如穿衣、吃飯、住處都不怎麼講究，隨緣度日。少事少業，減除煩惱，林野風致，現出清淨自在的精神。

<sup>[二]</sup> 初期佛教，以此出家的解脫為中心。此外有在家弟子，如舍衛國的給孤獨長者，摩竭陀國的頻婆娑羅王，憍薩羅國的波斯匿王，以及文臣武將，農工商賈，男女老幼。這些人都是現在家——一般人的常相，重布施、持戒，盡力於對國對家對人應作的正事。他們也修定，但重於慈定。也能了生死，但不處於住持佛教的地位，而是外圍的信眾。

<sup>[三]</sup> 最外層的，是鬼神——從淨居天到餓鬼、畜生。《阿含經》與毘尼中，每有天人、阿修羅、乾闥婆、夜叉等，<sup>[1]</sup> 偶爾也參預法會；<sup>[2]</sup> 少分是守護佛教，以免惡性的鬼神來搗亂。在佛教中，處於不關重要的地位。他們有二種特徵：一、貪求，對世間的五欲，貪心最極強烈；二、忿怒，在什麼時候，最容易引發瞋恚。佛對於這些，總是勸他們，不為自己的貪欲，暴劣的忿怒，而害人害世。

天、人（在家）、聲聞（出家）三類，佛教的重心極為明確。此初期的佛教，鬼神僅是世間悉檀，不加尊重，也不否定。神教的色彩極淺，迷信的方便極少。內重禪慧，外重人事，初期以出家解脫為中心的佛教，是如此。

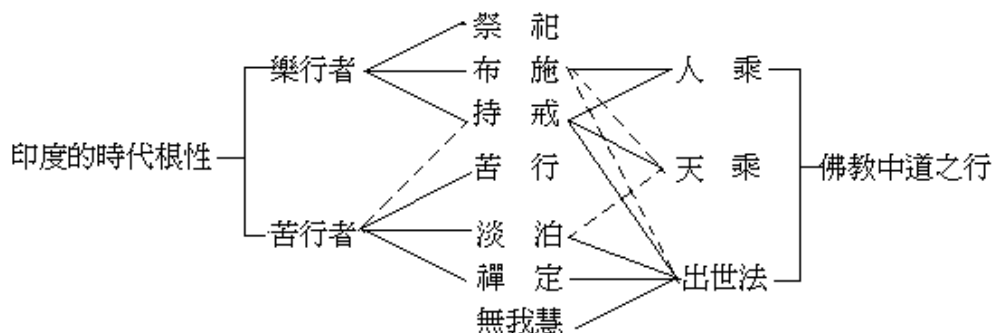
**(B) 佛說端正法，適應在家樂行**

**※生色無色天，非修禪定不可（兼攝苦行者）**

那還不能接受出世法的，佛常說「端正法」，就是布施、持戒、生天之法。

<sup>(1)</sup> 這主要的，是適應在家的樂行者。釋尊反對他們的祭祀生天，但勸導他們布施持戒，這可以得人間天上的果報。

<sup>(2)</sup> 不過，要生高級的色無色天，那非修禪定不可，這又是兼攝苦行者了。



**(2) 綜論**

**A. 人乘重「施戒」，天乘加「禪定」；出世法再加「無我慧」**

這樣看來，<sup>(1)</sup><sup>(A)</sup> 人乘是側重施戒的，<sup>(B)</sup> 天乘又加禪定；<sup>(2)</sup> 出世法再加無我慧。

**B. 出世法中，聲聞重「因定發慧」，菩薩重「布施持戒」**

**※據初期佛教的解說，在智慧上，聲聞、菩薩都是觀察無常而厭離世間**

當時出世法，雖可說全部是聲聞乘，但也還偶有菩薩，菩薩是側重利他的。

在一般聲聞弟子看來，菩薩雖在僧中持戒，但「不修禪定，不斷煩惱」。所以<sup>(A)</sup> 聲聞是側重因定發慧的，<sup>(B)</sup> 菩薩是注重布施持戒的。

據初期佛教的解說，在智慧上講，聲聞、菩薩，都是觀察無常而厭離世間的。

**C. 總結**

總結起來作大體上的分別，

**(A) 各乘應機的分析**

<sup>(1)</sup> 人乘是世間樂行者的改善；天乘是世間苦行者的救濟；

<sup>(2)</sup> 聲聞、緣覺乘是引導苦行者出世的，菩薩乘是引導樂行者出世的。

**(B) 道品功德的比較**

<sup>(1)</sup> 從世間到出世的層次上看，布施不如持戒，持戒不如禪定，禪定不如智慧。

<sup>(2)</sup> 但從以智慧為主的出世法看，那又聲聞的戒定（自利的），不如菩薩的側重施戒（利他的）了。這一點，將成為佛教徒行踐的尺度。<sup>94</sup>

<sup>94</sup> 參見印順導師《佛在人間》p.44 ~ p.73。

## 2. 中期佛教：「人菩薩行」為主<sup>95</sup>

### (1) 教化的對象

從聲聞乘為主的，轉入人身菩薩（適應積極的、人世的）為主的，就是中期佛教。

<sup>〔一〕</sup>聲聞弟子，已不是教化的對象主機，它需要修學般若，已在埋怨自己為甚麼不想做菩薩了。

<sup>〔二〕</sup>初期佛教中的在家弟子，像賢護等十六開士<sup>96</sup>、寶積淨名等五百人，王公、宰官，乃至婦女、童子，成為佛教的中心人物。

<sup>〔三〕</sup><sup>〔1〕</sup>印度的群神——天，也在漸露頭角。梵王是三果，帝釋是初果，諸天聽法，本來

<sup>95</sup> 印順導師《佛在人間》p.40 ~ p.41：



佛滅後五百年的佛教情況，即大乘教興起的時代，也約有五百年。<sup>〔一〕</sup>佛教的中心是演變了。處於佛教中心的佛與弟子，都現為在家相。如文殊、觀音、普賢、維摩詰、善財、常啼等菩薩，可說都是在家的。大乘歸極的佛陀，為毘盧遮那佛，也是有髮髻，戴頭冠的，身上瓔珞莊嚴的在家相。這以在家為中心的佛菩薩，表現了大悲、大智、大行、大願的特徵，重六波羅蜜、四攝等法門。

<sup>〔二〕</sup>當時，出家解脫相的聲聞僧（連釋迦佛在內），被移到右邊去，不再代表佛法的重心，而看作適應一分根性的方便了。聲聞乘所說的三寶觀，不是佛法的根本；究竟而根本的，是以發菩提心度生成佛為宗的一大乘。二乘雖然被推移到方便的外圍，但並沒有拒絕他們，是處在旁聽的地位。不過，迦葉等聲聞弟子，時常在怨恨自己，輕視自己，為什麼不知道修菩薩以成佛。末了才決定，二乘都要回心入大乘的，如《法華經》所說。

<sup>〔三〕</sup>天（鬼畜），不遠處於外圍，地位抬高了，處在左邊的地位。舉例說：<sup>〔1〕</sup>傳說佛在世時有護法神——金剛力士，本是夜叉而已。在大乘佛教中，就尊稱為菩薩化身。海龍王、緊那羅王、犍闥婆王、阿修羅王，稱為菩薩的也不少，連魔王也有不可思議大菩薩。這些天菩薩，在大乘法會中，助佛揚化，也還是本著悲智行願的精神，助佛說六波羅蜜、四攝等大乘法，不過增加一些神的特徵。<sup>〔2〕</sup>一分低下的天神，大抵是熱心的護法者。

<sup>96</sup> (1) 印順導師《永光集》p.210 ~ p.211：

初期的賢護（善守）等八大菩薩，《智論》明記他們的生處（大正二五·一一一上），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（大正二四·六〇下——六四下）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。

(2) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.849 ~ p.850：

『擁護品』中，「是八菩薩」集在一起，稱為「八大菩薩」。其中，毘陀和譯為賢守，或賢護，是王舍城的長者，『般舟三昧經』就是因賢護的啟問而說的。羅憐那竭譯為寶積，是毘舍離的長者子。…〔中略〕…這八位菩薩，是釋尊的遊化地區，恆河流域的在家菩薩。『般舟三昧經』是為在家菩薩（賢護）說的；並囑累阿難等比丘，及八菩薩受持宏通(94.026)。在家菩薩在佛教中的地位，顯然的重要起來。這是大乘佛教流行，早期在家菩薩的代表人物；在傳說中，多少有點事實成分的。

後來，大乘經有十六菩薩，…〔中略〕…大體依『般舟三昧經』的八菩薩（或缺少一二位），加入其他菩薩而成。數目的倍倍增多，是印度佛教的一般情況。

初期佛教也有這樣的記載。現在，諸天龍鬼，觀世音等已現菩薩身了。<sup>97〔2〕</sup>因此，修行苦行的外道（天乘行者）領袖，也大有菩薩在。

**（2）依菩薩的根性與行踐，可分三大類**

在複雜根性與不同的行踐中，可以分為三大類：據龍樹菩薩說：

**A. 鈍根菩薩：從無常入空**

※充滿厭離世間，生死可痛的心情，百分之百是退墮凡小

一、一分鈍根的菩薩，最初觀察五蘊生滅無常不淨，要久而久之，才能觀察一切法性空；這是「從無常入空……」的。

這一類大乘學者，經上說它「無數無量發菩薩心，難得若一若二住不退者」<sup>98</sup>。我們要知道：大乘菩薩，要修行六度、四攝去利他的；像這樣充滿了厭離世間，生死可痛的心情，焉能克服難關，完成入世度生的目的？這樣的學者，百分之百是退墮凡小的。

**B. 中根菩薩：從空入無生（中期大乘「人菩薩行」的正機）**

※「菩提心相應，大悲為上首，無所得為方便」，行菩薩的六度、四攝

二、一分中根菩薩，最初發心，就觀察一切法空不生不滅，這是中期大乘依人乘而趣入佛乘的正機，是「從空入無生……」的。

唯有理解一切性空，才能不厭世間，不戀世間；才能不著涅槃，卻向涅槃前進。這樣的大乘行者，「與菩提心相應，大悲為上首，無所得為方便」，去實行菩薩的六度、四攝行。它一面培養悲心，去實行布施、持戒、慈忍等利他事業；一面理解性空的真理，在內心

<sup>97</sup> 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.483 ~ p.489：

觀世音，或譯為觀自在，是以大悲救濟苦難著名的菩薩。觀世音的來源，或以為基於波斯的女性水神；或以為是希臘的阿波羅神，與印度溼婆（自在）神的混合。然從佛教的立場來說，這不外乎釋尊大悲救世的世俗適應。

試從觀世音所住的聖地說起。觀世音所住的聖地，梵語為 Potala，或 Potalaka，漢譯作補陀洛、補陀洛迦等。…〔中略〕…

…〔中略〕…大天王王統以後，有姓瞿曇的善生王，以後有甘蔗種，都住在補多羅城，就是釋迦族的來源。這一傳說的譜系，雖不完全統一，但在傳說的王統住地中，有補多羅，卻是一致的，今列舉不同的傳說如下(60.002)：…〔中略〕…

『法華經』說：觀世音菩薩，「應以何身而得度者，即現何身而為說法」(60.009)。現種種身，說種種法，傳為觀世音救世的方便。或以為是受了印度教毘溼笈的影響，這是可能的，但受影響最早的，是『長阿含經』（世間悉檀）所說的釋尊。如『長阿含經』卷三『遊行經』（大正一·一六中——下）說：…〔中略〕…

佛的大悲，是六時——一切時中觀察世間眾生的：誰的善根成熟？誰遭到了苦難？於是用方便來救濟。「大悲觀世（間眾生）」的，是佛的不共功德。普入八眾，現身說法的，也是佛的甚希有法。所以大乘的觀世音菩薩，現身說法，大悲救苦，與佛完全相同。

觀世音菩薩，是在佛教通俗化中，繼承釋尊大悲觀世的精神而成的。以釋迦族的故鄉——補陀洛迦為聖地，也許與淵源於釋尊救世說有關。

<sup>98</sup> 《摩訶般若波羅蜜經》卷9〈32 大明品〉(大正8, 284c5-10)：

憍尸迦！我以佛眼見東方無量阿僧祇眾生發心，行阿耨多羅三藐三菩提行菩薩道，是眾生遠離般若波羅蜜方便力故，若一、若二住阿惟越致地，多墮聲聞、辟支佛地。南西北方，四維上下，亦復如是。

中去體驗。<sup>99</sup>這需要同時推進，因為<sup>[1]</sup>悲智不足去專修禪定就要被定力所拘；<sup>[2]</sup>不厚厚的培植布施、持戒、慈忍的根基，一心想證空，這是邪空；<sup>[3]</sup>如果智勝於悲，就有退墮小乘的危險。<sup>100</sup>

<sup>99</sup> (1) 印順導師《大乘起信論講記》p.312：

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) 《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)。…〔中略〕…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) 《成佛之道（增註本）》p.418 ~ p.429：

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。

(4) 《成佛之道（增註本）》p.267 ~ p.268：

法空性…〔中略〕…，實為成佛的要因。…〔中略〕…，而與迷妄不相應，與無漏淨德是相應的。

<sup>100</sup> (1) 印順導師《中觀今論》p.232：

依大乘佛法的共義，應該是從漸修到頓悟，再從頓悟到圓修。

眾生最初發心，親近善知識，聽聞正法，修積功德，以及以大悲心作利他事。

菩薩證悟以前，要有長時的漸修。唯識宗說：要於資糧位積集福德智慧無邊資糧。龍樹說：「若信戒無基，憶想取一空，是為邪空」。若沒有福智資糧的積集，即夢想悟入空性，這是不可能的。

資糧不足，悲心不足，常會落於小乘的但空偏真。這還算是好的，墮於無想外道、空見外道的也有呢！…〔下略〕…

(2) 印順導師《性空學探源》p.8 ~ p.10：

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。

…〔中略〕…知空不即能知有，空並不能證明有的正確與否。

…〔中略〕…空有空的意義，不容許誇大了去包辦一切、解決一切。

(3) 印順導師《性空學探源》p.10 ~ p.12：

沈空滯寂，本是大乘對小乘的一種批評。…〔中略〕…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，急求證入。…〔中略〕…

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，所以一人空就轉不出來了。大乘善用空者、不沈空滯寂者，還是這個空。

所以在悲心沒有深切，悲事沒有積集，它不求證悟；「遍學一切法門」，隨分隨力去利人。它時常警告自己：「今是學時，非是證時」。<sup>101</sup>

### C. 利根菩薩：從無生入佛道

三、一類利根的菩薩，它飛快的得無生忍，也有即身成佛的。

龍樹沒有談到從何下手，或者是從涅槃無生入佛道的。

### D. 綜論

(A) 要學大乘行，唯取「中根菩薩積集悲智，學而不證」的正軌

※根機的利鈍，全在未發心以前的有沒有準備，與正法的淺深無關

這根性的不同，性空論者的見解，既不是無始法爾生成的，也不像一分拙劣的學者，把鈍根、利根看為初學與久學。根性的不同，在它「最初發心」以前，有沒有積集福智資糧；成佛要度眾生，要福德智慧，這不是可以僥倖的。

<sup>(1)</sup> 鈍根者（現在盲目的學者，稱為利根），<sup>(1)</sup> 幾乎從來沒有積集功德（悲事），忽略利他而急求自證的習氣異常強。<sup>(2)</sup> 因種過少分智慧，偶然的見佛發菩提心，但厭離的劣慧，

---

所以沈空滯寂，不是空的錯誤；空是不錯誤的，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。

…〔中略〕…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。不只是空，專重真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。

<sup>101</sup> (1) 《摩訶般若波羅蜜經》卷 18〈60 不證品〉(大正 8, 350a19-26)：

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。須菩提！若菩薩摩訶薩如是大善妙法成就。何以故？住是空中，作是念：『我今是學時，非是證時。』」

(2) 印順導師《無諍之辯》p.183 ~ p.185：

<sup>(1)</sup> 大乘理論的特點，…〔中略〕…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。<sup>(2)</sup> 從理論而表顯於修行，…〔中略〕…慈悲為菩薩道的必備內容，沒有慈悲，就不成其為菩薩了。

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，悲是最根本的動機。中觀也好，瑜伽也好，印度論師所表彰的大乘，解說雖多少不同，而原則一致。

<sup>(1)</sup> 從「空」來說，如《瑜伽·真實義品》所說：「空勝解」（對於空的正確而深刻的理解）是菩薩向佛道的要行。生死性空，涅槃性空，在空性平等的基點上（無住涅槃），才能深知生死是無常是苦，而不急急的厭離他；涅槃是常是樂，是最理想的，卻不急急的趣入他。把生死涅槃看實在了，不能不厭生死，不能不急求涅槃。…〔中略〕…

<sup>(2)</sup> 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。…〔中略〕…沒有慈悲，就沒有菩薩，沒有佛道，而達於「佛心者，大慈悲是」的結論。

<sup>(3)</sup> 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」。…〔中略〕…

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。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。

使它立刻失敗。這與絲毫無備，倉卒應戰與優勢的敵軍硬碰，結果是全軍覆沒一樣。

〔二〕那中根者，〔1〕多少積集智慧功德；〔2〕發心以後，它理解事實，採取任重致遠的中道之行，不敢急求自證。悲心一天天的深切，功德也漸廣大，智慧也同時深入，坦然直進，完成最高的目的。這像沒有充分的準備，而事實上不得不應戰，那必須採用消耗戰，爭取時間，穩紮穩打，殲滅敵人一樣。

〔三〕那利根的，〔1〕在未曾發心以前，雖沒有機緣見佛聞法，卻能處處行利他行，為人群謀幸福。福德廣大了，煩惱也就被部分的折伏。因為入世利他，所以會遇見善友扶助，不致墮落。在世俗學術的研究中，也推論出接近佛法的見地。〔2〕這樣的無量世來利他忘己，一旦見佛聞法發菩提心，自然直入無生，完成圓滿正覺了。這像充分預備，計劃嚴密，實行閃電戰一樣。

總之，根機的利鈍，全在未發心以前的有沒有準備，與正法的淺深無關。醍醐、毒藥，並不是一定的。

雖有這三類，〔1〕鈍根與小乘學者所說的相同，容易墮落。〔2〕後一類，希有希有，所以無著世親他們，也就不去說它。〔3〕要學大乘行，自利利他，那唯有採取積集悲智，學而不證的正軌。（前機急求自證失敗，後機自然的立刻證悟，不是勉強得來）

〔B〕非常錯誤的意見：迫切厭離自己的生死苦（從無常門入），才能大悲利人

或者認為非迫切的厭離（無常苦）自己的生死，它絕不能認識他人的苦痛，發大悲心去利人。他們的意見，非「從無常門入」不可，這是非常錯誤的。

他如果願意一讀『諸法無行經』，就知道行徑的各別了。

〔C〕人菩薩行「從空而入」，才能「觀生死無常而不致退失」

「從空而入」的依人乘而進趣佛乘，不是貪戀世間，  
在性空的正見中，才能觀生死無常而不致退失呀！<sup>102</sup>

3. 後期佛教：「天菩薩行」為主<sup>103</sup>

<sup>102</sup> 印順導師《成佛之道（增註本）》p.a3 ~ p.a4：

如來說法，總是先說『端正法』——布施，持戒，離欲生天（定）。然後對有出世可能的，授以出世法門。由於佛法的重心在出世（出世是勝過世間一般的意思），所以集經者，對於佛的「端正法」，總是略而不詳。古典阿毘曇，還以五戒為首，而後起的阿毘曇，也就不見了。

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

對於這，虛大師深入佛乘，獨具隻眼，揭示了如來出世的真實意趣——教導人類，由人生而直趣佛道。所以著重熏修十善正行，不廢世間資生事業，依人乘正行而趣向佛乘，而不以厭離（如念死）為初學的法門。人乘正行而趣向佛道，也就是攝得五乘共法，三乘共法功德而趣入佛道。…〔下略〕…

<sup>103</sup> 印順導師《佛在人間》p.42 ~ p.43：



### 〔1〕教化的對象

從人類菩薩為主，轉化為天身菩薩為主的，是後期佛教。在後期佛教的法會中，

〔一〕已少有小乘聖者參加的資格，除非它願意轉變。

〔二〕中期佛教大乘的菩薩，一分已不知去向，一分與印度群神合流。

〔三〕原來印度的諸天、龍、鬼、夜叉、羅刹它們，竟然都是諸佛菩薩的示現。因此，從諸天夜叉等傳出的法門，雖然近於印度的外道，其實卻說得特別高妙。

### 〔2〕時代當機者的行踐

後期佛教，經過的時間很長，意見也不能一致。大體上，菩薩有鈍漸之機；〔1〕有從無常入空、從空入無生的漸機（後期的初階段，也有只許這一類的），要三大阿僧祇劫才能成佛。〔2〕有直入頓入的利機，這利機，雖有的主張直入無生，或直入佛道的，有的以為還是從無常來，不過走得快些；總之是速成的。

時代的當機者，是利根，我們不妨看看它的行踐。

#### A. 唯心

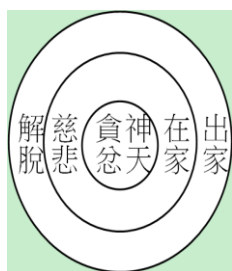
它是唯心的，

唯心本是後期佛教的特徵，因唯心的理論，與利他非神通不可的見解，我們認為一般的難行大行，不成其為波羅蜜多，因為它不得究竟。

如果從定發通，最好體悟清淨法相，真俗雙運，才能一修一切修，一行一切行，在定中分身千百億，度脫一切眾生，它要急急的從事禪定的修習了！

#### B. 速成

它又是速成的：



第三期的佛教，一切情況，與初期佛教相比，真可說本末倒置。〔一〕處於中臺的佛菩薩相，〔1〕多分是現的夜叉、羅刹相，奇形怪狀，使人見了驚慌。有的是頭上安頭，手多，武器多，項間或懸著一顆顆貫穿起來的骷髏頭，腳下或踏著兇惡相的鬼神。而且在極度兇惡——應該說「忿怒」的情況下〔2〕又男女扭成一堆，這稱為「具貪相」。〔二〕那些現在家慈和的菩薩，又移到外圍去了。〔三〕至於現出家解脫相的，在最外圍，簡直是毫無地位！這種境況，從密宗曼荼羅中，可以完全看出。

由於天神（特別是欲界的低級的）為佛教中心，所以一切神教的儀式、修法，應有盡有的化為佛法方便。這即是虛大師稱為以天乘行果而趣向佛乘的。

由此，可見初期佛教以聲聞乘為中心，中期以人（天）菩薩為中心，後期以天（菩薩）為中心。

中期的大乘佛教，一方面傾向天菩薩，同時又傾向人菩薩。人菩薩法，在印度的中期佛教，有著充分的表現；為了適應於印度神化極深的環境，佛教就更攝取婆羅門教的方便，發展到天菩薩去。



〔一〕前二期佛教，有一個原則，就是成就愈大，所需的時間事業愈多。

〔1〕聲聞三生六十劫，緣覺四生百劫，菩薩三大阿僧祇劫；

〔2〕到中期佛教，達到「三僧祇劫有限有量」的見解。<sup>104</sup>雖有頓入的，那是發心以前久久修習得來。

〔三〕這種但知利他，不問何時證悟的見地，在後期佛教中突變，就是法門愈妙，成佛愈快。「三生取辦」、「即身成佛」、「即心即佛」，這當然適合一般口味的。

### C. 他力（他力的頂點，達到「要學佛，非得先請護法神不可」）

它又是他力的：

〔一〕「自依止，法依止，不餘依止」，是佛法的精髓。<sup>105</sup>

<sup>104</sup> (1) 印順導師《華雨集第四冊》p.67：

印度佛教早期的論師，以有限量心論菩薩道，所以為龍樹所呵責；「佛言無量阿僧祇劫作功德，欲度眾生，何以故言三阿僧祇劫？三阿僧祇劫有量有限」（『大智度論』卷四）！「大乘佛法」後期，又都覺得太久了，所以有速疾成佛說。

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

(2) 印順導師《華雨集第二冊》p.134：

「大乘佛法」以無上圓滿的佛為究極理想，而從菩薩的廣大修行中去完成。菩薩的發心：「自未得度先度他，是故我禮初發心」（14.001），先人後己的精神，是希有難得的！

發心修行，從釋尊過去生中的修行事跡來說，特別是布施，為了慈濟眾生，不惜犧牲一切，甚至奉獻自己的生命。菩薩要修行三大阿僧祇劫，這是隨順說一切有部說的，其實，「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」（14.002）。在無量時劫中修行，「任重道遠」，沒有比菩薩更偉大了！

(3) 印順導師《印度佛教思想史》p.432：

大乘菩薩發心修行，瑜伽行派隨順說一切有部，說三大阿僧祇劫成佛；依龍樹：「佛言無量阿僧祇劫作功德，欲度眾生，何以故言三大阿僧祇劫？三阿僧祇劫有限有量」（30.051）！菩薩的發心作功德，利益眾生，是要見於事實的。

(4) 印順導師《印度之佛教》p.a6 ~ p.a7：

印度之佛教，自以釋尊之本教為淳樸、深簡、平實。然適應時代之聲聞行，無以應世求，應學釋尊本行之菩薩道。中期佛教之緣起性空（即緣起無我之深化），雖已啟梵化之機，而意象多允當。

龍樹集其成，其說菩薩也：1.三乘同入無餘涅槃而發菩提心，其精神為「忘己為人」。2.抑他力為卑怯，「自力不由他」，其精神為「盡其在我」。3.三阿僧祇劫有限有量，其精神為「任重道遠」。菩薩之真精神可學，略可於此見之。

<sup>105</sup> (1) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.33 ~ p.34：

若人自歸命，自力自依止，是人則能契，歸依真實義。

一般說來，歸依是信仰，希願領受外來的助力，從他力而得到救濟。一般他力宗教，都是這樣的。

然佛法不只如此，而更有不共外道的地方。佛在涅槃會上，最後教誡弟子說：『自依止，法依止，不餘依止』。這是要弟子們依仗自力，要自己依著正法去修學，切莫依賴別的力量。這正如《楞嚴經》中阿難說的：『自我從佛發心出家，恃佛威神，常自思惟，無勞我修，將謂如來惠我三昧，不知身心本不相代』，一切還得自己去修習。

〔二〕中期佛教也還是「自力不由他」。

〔1〕諸佛護持，天龍擁護，也是盡其在我，達到一定階段，才有外緣來助成。說明白一點，自己有法，它才來護，並不是請託幫忙。

〔2〕易行道的念佛，也只是能除怖畏，也是壯壯膽的。有人想找一條容易成佛的方法，給龍樹菩薩一頓教訓，怎麼這樣下劣的根性！然後攝它，教它念佛，後來再說別的行法，它說你不是教我念佛嗎？龍樹說：那有單單念佛可為以成佛呢？<sup>106</sup>

---

所以歸依的深義，是歸向自己（自心，自性）：自己有佛性，自己能成佛；自己身心的當體，就是正法涅槃；自己依法修持，自身與僧伽為一體。佛法僧三寶，都不離自身，都是自己身心所能成就顯現的。

從表面看來，歸依是信賴他力的攝受加持；而從深處看，這只是增上緣，而實是激發自己身心，願其實現。

所以說：「若人自」己「歸命」——命是身心的總和，歸命是奉獻身命於三寶。能依「自力，自」己「依止」自己而修正法，而不是阿難那樣的，以為『恃佛威神，無勞我修』，那麼「是人」也就「能契」合於「歸依」的「真實義」了。

（2）印順導師《佛法概論》p.48 ~ p.50：

探究人生意義而到達深處，即是宗教。世界的宗教，各種各樣的，含義也大有出入。但有一共同點，即人類苦於外來——自然、社會以及自己身心的層層壓制，又不能不依賴他、愛好他；感到自己的缺陷、渺小，而又自信自尊，想超越他、制用他。有情在這樣的活動中，從依賴感與超越感，露出有情的意向，成為理想的歸依者。宗教於人生，從過去到現在，都是很重要的。

〔一〕不過一般的宗教，無論是自然宗教，社會宗教，自我宗教，都偏於依賴感。自己意向客觀化，與所依賴者為幻想的統一，成為外在的神。因此有人說，宗教是必然有神。他們每以為人有從神分出的質素，這即是我們的自我、心或靈魂。如基督教說：人的靈是從上帝那裡來的。中國也說：天命之謂性。藉此一點性靈，即可與神接近或合一。他們又說：人的缺陷罪惡，是無法補救的，惟有依賴神，以虔誠的信仰，接受神的恩賜，才有希望。所以一般宗教，在有情以外，幻想自然的精神的神，作為自己的歸依處，想依賴他而得超脫現實的苦迫。這樣的宗教，是幻想的、他力的。

〔二〕佛教就不然，是宗教，又是無神論。佛說：有情的一切，由有情的思想行為而決定。佛教的歸依向上、向究竟，即憑有情自己合法則的思想與行為，從契合一切法的因果事理中，淨化自己，圓成自己。

所以歸依法，即以因果事理的真相為依歸。歸依佛與歸依僧，佛與僧即人類契合真理——法而完成自己的覺者；歸依即對於覺者的景仰，並非依賴外在的神。

佛法是自力的，從自己的信仰、智慧、行為中，達到人生的圓成。佛法與一般宗教的不同，即否定外在的神，重視自力的淨化，這所以非從有情自己說起不可。

<sup>106</sup> 印順導師《華雨集第二冊》p.136 ~ p.139：

現在來說「大乘佛法」中，以「念佛」為主的易行道，如龍樹『十住毘婆沙論』卷五（大正二六·四一上——中）說：

「諸佛所說，有易行道，疾得至阿惟越致地方者，願為說之」！

「汝言阿惟越致地，是法甚難，久乃可得，若有易行道，疾得至阿惟越致地者，是乃怯弱下劣之言，非是大人志幹之說！汝若必欲聞此方便，今當說之。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；或有以信方便易行，疾至阿惟越致」。

『十住毘婆沙論』是『華嚴經』「十地品」偈頌的廣分別。『十住毘婆沙論』所說的易行道，先說稱念佛（及菩薩）名，憶念，禮拜，進一步如『論』卷五（大正二六·四五上）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」。

原則的說，易行道是廣義的念佛法門。對於佛，稱（佛）名是語業，禮拜是身業，憶念是意業：這是對佛敬信而起的清淨三業。在佛前，修懺悔行，勸請行，隨喜行，以回向佛道作結。…〔中略〕…

<sup>〔三〕</sup>但後期的佛教，受著外道的壓迫，覺得有託庇諸天，其實是佛菩薩的必要。他力的頂點，達到要學佛，非得先請護法神不可。

#### D. 神秘

它又是神秘的；

<sup>〔一〕</sup><sup>〔1〕</sup>若行者感到人生無味，有點活不下去，實行厭離自殺。如來苦心孤詣，教他們念佛的功德相好，念天上的快樂，這在初期佛教也有。<sup>〔2〕</sup>中期佛教，似乎要發達些，但還不出安心的範圍，<sup>〔3〕</sup>等到後期佛教，佛菩薩與諸天融成一體，不但求生淨土是念佛，密宗的三密相應，修天色身，何嘗不是念佛？<sup>107</sup>

---

然重智（及慈悲）與重信，只是初入門者的偏重，不是截然不同的法門，所以『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，愍傷諸眾生無此功德，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。

<sup>107</sup> (1) 印順導師《印度之佛教》p.321 ~ p.322：

一、心餘力絀之天慢：密教以修天色身為唯一要行，念佛三昧之遺意也。自佛天合化，佛菩薩既示現天神身，龍鬼、夜叉亦多天而實佛、菩薩之示現。觀此天等之相好莊嚴，此自世俗假觀而來。「觀身實相，觀佛亦然」，觀己身、天（即佛之示現）身之實性，此自勝義空觀來。此二觀，初或相離而終復合一，以身、語、意三密修之，即手結印契，口誦真言，意觀本尊之三昧耶，或種子，或本尊之相好，求佛天加持而有所成就。

<sup>〔1〕</sup>若直觀佛相，觀成而佛為現身說法，顯教大乘亦偶有之。<sup>〔2〕</sup>然秘密者意不在此，雖或前起本尊，而要在信自己為本尊，觀己身為本尊，本尊入我中，我入本尊中，相融相即而得成就。

天慢者，即以佛、菩薩自居。此由他力念佛之渴望救護，自力念佛之我佛平等，極卑、極慢之綜合，而以三密行出之。一切法真常本淨，不應妄自菲薄，應有堅強之天慢。自身即佛，而未嘗不自感其無能，乃唯求本尊之三密加持。

質言之，信得自身即佛，而求諸佛三密加持力以實現之。此與初期大乘經論，信有成佛之可能，而但可於智深悲切之大行中得之，精神之相去遠矣！

秘密者修天慢而即身成佛，如乞兒以富有自居，衣食不給，乃卑辭厚顏以求富翁之賜予，俾與富人共樂耳！何慢之有？

(2) 印順導師《華雨集第三冊》p.212 ~ p.213：

「念佛三昧」本是想念外在的佛，由於傳出了眾生有如來藏，如來藏是（真）我的經說，念佛三摩地，不再只是觀他佛現前，進而觀佛入自身（「本尊入我，我入本尊」），引生自身是佛的天慢，發展到「現生成佛」。

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

(3) 印順導師《藥師經講記》p.54：

…〔上略〕…<sup>〔1〕</sup>在佛的心境，照見一切眾生，確是平等不二的。約這意義說，佛證得無上正等覺時，大地眾生無不是佛，眾生與佛平等平等。<sup>〔2〕</sup>但從眾生邊看，眾生苦惱，愚癡闇昧，於一切諸法實相，從來不知不見，痛苦流轉，何能與佛平等？

〔二〕佛與天既然是合一，印度神教的儀式與修行的方法，自然也可與佛法合一。茅草可以除罪業，牛糞可以塗地；屍骨大有用處；念念有詞的真言，更是有不可思議的效力；看地理卜善惡；講星宿定吉凶；求雨、求晴、求子、求財；燒護摩；修起屍法；「方便為究竟」。印度民俗的一切，在後期佛教中，無所不包，豈不圓融廣大哉！

### E. 淫欲為道

它又是淫欲為道的，

〔一〕初期佛教的濃厚禁欲色彩，<sup>108</sup>本是適應出家僧團的規則，並不是究竟談；在家弟子不照樣也可以悟道嗎？不但說淫欲不障道，並且還是妙道，這至少也有點深奧。

〔二〕「先以欲鉤牽，後令人佛智」，在中期佛教裏，是大地菩薩的隨機適應。「淫怒癡即是戒定慧」，也是在說佛法不離世間。

〔三〕後期佛教的佛與天統一以後，天有天女，佛菩薩也要明妃。「般若為母，方便為父」的聖教，索性用男女的關係來表現。適應遍行外道等淫欲為道的思想，漸漸的從象徵的達到事實的。生殖器稱為金剛、蓮華；精血稱為赤白菩提心；交合是入定；交合的樂觸

---

因此，<sup>〔1〕</sup>有人說我們是凡夫，不要妄自尊大；儘管生佛平等，而我們還是眾生。<sup>〔2〕</sup>有人說：我們要深信自己是佛，如禪宗要人直下承當自心是佛；密宗要人起佛慢，說即身成佛。

這些話，可說都有一分道理。<sup>〔1〕</sup>我們是凡夫，所以要修行辦道；<sup>〔2〕</sup>因為有成佛的可能性，所以可修行成佛。

◎關於「修不修天色身與成佛的關係」，參見：

印順導師《印度佛教思想史》p.433 ~ p.435：

〔1〕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。<sup>〔2〕</sup>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。<sup>〔3〕</sup>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！<sup>〔1〕</sup>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。…〔中略〕…<sup>〔2〕</sup>『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。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。

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。

<sup>108</sup> (1)《四分律》卷 17(大正 22, 682b23)：

世尊無數方便說「淫欲是障道法」。

(2) 印順導師《以佛法研究佛法》p.382：

雖然，淫欲並非生死根本，色界以上，地獄以內，都沒有淫欲事，而照樣的還在生死海中。但由於欲界諸欲中，淫欲力是最強的，縛人最深的。經中喻如繩索，從破皮、穿肉而一直到斷髓。非法的邪淫，固然是糾紛，苦痛的根源；就是夫婦正淫，也是纏綿牽繫，欲染深徹骨髓。為了家庭，為了經濟，每不能不牽就事實，而使自己的信念、德行、學業，受到慘重的毀滅。「淫欲是障道法」，不問你反對也好，懷疑批評也好，佛是這樣絕對的宣說（四無畏之一）。

是大樂；男女的精血，稱為灌頂；既可即身成佛，又可洋洋乎樂在其中，豈不妙極了嗎？  
109

**F. 評：「大慈大悲，自利利他」的大乘，能否在這樣的實踐下兌現，值得注意**

這唯心的、他力的、速成的、神秘的、淫欲為道的，後期佛教的主流，當然微妙不可思議！

但「大慈大悲，自利利他」的大乘佛法，能不能在這樣的實踐下兌現，確乎值得注意。

**（三）警語：環顧現實，探索佛心，我們應提倡甚麼？有眼的當看！有耳的當聽！**

這三期的佛教，都有菩薩，從他們的實踐看來，<sup>(1)</sup> 初期是依小乘行（厭離為先）而趣入佛乘的；<sup>(2)</sup> 中期的主機，是依人乘行而趣入佛乘的；<sup>(3)</sup> 後期的主機，是依天（神）

<sup>109</sup> (1) 印順導師《印度之佛教》p.322 ~ p.324：

二、厭苦求樂之妙樂：…〔中略〕…然特宏「無上瑜伽」之西藏喇嘛，則矜矜以妙法獨備於我已。平心論之，此即「欲為方便」之極端，固於前三部見其緒矣。…〔中略〕…

密教所崇事之本尊，無不有明妃。「事部」則彼此相顧而心悅，「行部」則握手，「瑜伽部」則相擁抱，「無上瑜伽」則交合：此固順欲界欲事之次第而成立者。

前三部雖有相視、相抱事，而行者每以表悲智和合等解之，然無上瑜伽則付之實行。衡以密者之說，則「三昧耶」為表象，「法」為觀想，「業」為實行，固表象獨是而觀想、實行之非耶？以秘密教之發展觀之，固不達此不止。吾人以秘密教為佛之梵化、神化則可，尊信前三部而不信「無上瑜伽」則不可。何有智者，譽病人膏肓為健康，而歸死亡之責於臨終一念也！

「無上瑜伽」者，以欲樂為妙道，既以金剛、蓮華美生殖器，又以女子為明妃，女陰為娑伽曼陀羅，以性交為入定，以男精、女血為赤、白二菩提心，以精且出而久持不出所生之樂觸為大樂。外眩佛教之名，內實與御女術同。…〔中略〕…

西藏宗喀巴似有感於此道難行，故於「無上瑜伽」之雙身法，自灌頂以至修行，多以智印，即以觀想行之，然餘風猶未盡也。解脫是所求，欲樂不欲棄，厭苦求樂而不知樂之即苦，乃達於淫欲為道。

(2) 印順導師《華雨集第三冊》p.206 ~ p.207：

我發現，「佛法」中所說的高下，「秘密大乘」每每是顛倒過來說。如<sup>(1)</sup>在佛法中，欲界天的四大王眾天等，男女合交而不出精，是低級的；眼相顧視而成淫事的他化自在天，是高級的；如向上更進一層，那就是離欲的梵天。<sup>(2)</sup>「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。四喜說也是這樣，與四禪相當的「喜」，是低層次的。與初禪相當的「離喜」，要高得多。與即欲離欲未到定相當的俱生喜，是最妙的。

總之，「秘密大乘」是貪欲為道的，依欲而離欲的，是持金剛的（夜叉）天乘的佛化。佛法的天化（天與禪定有關），是「秘密大乘」形成的重要一環。

(3) 印順導師《華雨集第三冊》p.214 ~ p.216：

依佛法說，欲界樂以淫欲樂為最，色界定樂以三禪的妙樂為最（都不是解脫樂）。「秘密大乘」從男女和合中，修得不變的大樂，可說是欲樂與定樂的統一，發展出「佛法」所沒有的大樂。…〔中略〕…

淫欲，對人來說，是本能的，是生理所引發的。出家人中，不能以般若正觀得解脫，求解脫心與欲念的內在矛盾，在禪定中得到對立的統一，這可能早已潛流在（部派）佛教中了。『論事』說：方廣部以為：為了悲憫，供養佛，如男女同意，可以行淫（南傳五八·四三三）；北道部以為有在家阿羅漢（南傳五七·三四二），這都暗示了佛教內部的變化。

「秘密大乘」是佛法的天（神）化；理論（如如來藏、我、自性清淨心）與修法（如秘密傳授，持咒，手印，護摩等），都與印度教相類似；印度教有性力派，密乘修男女和合的秘法，公開流行，在當時的環境裏，也不算奇突了。西元五世紀初，來中國傳譯如來藏、我經典的曇無讖，就是一位「善男女交接之術」的上師呢！

乘行而趣入佛乘的。

環顧現實，探索佛心，我們應提倡些甚麼？有眼睛的當看！有耳朵的當聽！

## 八 少壯的佛教

### 〔一〕 印度的三期佛教，正像「人的一生」

印度的三期佛教，在理論上、行踐上，都有它一貫的特徵。

這三期佛教，正像人的一生；

#### 1. 初期佛教：童年

初期佛教是童年：它活潑天真、切實，批評階級制、苦行、迷信、祭天、淫蕩、神我，指導了不苦不樂的人生正軌。

不過，正法的內容，還沒有具體的開發，理論上幼稚了些。它還在求學時代，重於自利。

#### 2. 中期佛教：少壯時代

中期佛教，是少壯時代：理智正確發達，行動也能切實，它不但自利，還要利他。它不像小孩的亂跳，老翁的倚杖閑眺，它富有生命、朝氣，大踏步向前走。

不過世間的經歷漸多，不隨時檢討，惰性、自私怕要躍躍欲試了。

#### 3. 後期佛教：衰老而一直向滅亡前進

後期佛教是衰老，一直向滅亡前進。它的經驗豐富，哲理的思辨，中期也有不及它的地方。

它的惰性漸深，暮氣沉沉，專為子女玉帛打算，卻口口聲聲說為人。

### 〔二〕 南方佛教與中國佛教的比較

#### 1. 太虛大師：錫蘭「說小乘教，修大乘行」；中國「說大乘教，修小乘行」

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

#### 2. 印順導師

##### 〔1〕 南方佛教較有利人的行為，是初期佛教的本色

我看：南方佛教較有實際利人的行為，這是初期佛教的本色。<sup>110</sup>

<sup>110</sup> (1) 印順導師《佛在人間》p.39 ~ p.40：

初期佛教，以此出家的解脫為中心。此外有在家弟子，…〔中略〕…**重布施、持戒，盡力於對國對家對人應作的正事。**他們也修定，但重於慈定。也能了生死，但不處於住持佛教的地位，而是外圍的信眾。…〔中略〕…**內重禪慧，外重人事**，初期以出家解脫為中心的佛教，是如此。

(2) 印順導師《佛在人間》p.114 ~ p.115：

中國雖素稱大乘教區，而行持卻傾向於小乘，**急急的了生死，求禪悟**（虛大師稱之為：思想是大乘，行為是小乘），結果**青年與佛教，愈隔愈遠。**

**(2) 中國佛教的理論、行踐，都是後期佛教的本色**

現階段的中國佛教，不但理論是後期的大乘，唯心的、他力的、速成的行踐，也都是後期佛教的本色。<sup>111</sup>

**(三) 「復興中國佛教，實現佛教的救世」的辦法<sup>112</sup>**

**1. 宏闡中期佛教之行解（天化之機應慎）**

我們如果要復興中國佛教，使佛教的救世成為現實，非推動中期的少壯青年的佛教不可。

**2. 攝取後期佛教之確當者**

後期佛教，可以請他做顧問，取他一分豐富的經驗。

**3. 立本於根本佛教之淳樸**

我們更得發揚初期的天真、切實的精神。

**4. 結：發揚「佛陀本懷的即人成佛的人菩薩行」**

以中國內地特有的中期佛教的思想，攝取藏文系及巴利文系的寶貴成分，發揚佛陀本懷的即人成佛的佛教！<sup>113</sup>

---

反之，錫蘭、暹羅、緬甸等佛教國，雖說是小乘教，而青年人都學習佛法。他們並不開始就學了生死，而是歸依三寶，深信因果，增進向上，主要是修學不礙出世的人乘。

<sup>111</sup> (1) 印順導師《印度之佛教》p.a7：

中國佛教為「圓融」、「方便」、「真常」、「唯心」、「他力」、「頓證」之所困，已奄奄無生氣；「神秘」、「欲樂」之說，自西而東，又日有泛濫之勢。乃綜合所知，編『印度之佛教』為諸生講之。

(2) 印順導師《華雨集第四冊》p.44 ~ p.45：

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。

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，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。

<sup>112</sup> 印順導師《印度之佛教》p.a7：

能<sup>(1)</sup>立本於根本佛教之淳樸，<sup>(2)</sup>宏闡中期佛教之行解（梵化之機應慎），<sup>(3)</sup>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！

<sup>113</sup> (1) 印順導師《華雨集第五冊》p.13：

如三十年所寫的『佛在人間』，『佛教是無神論的宗教』，『法海探珍』，都是闡揚佛法的人間性，反對天（神）化；探求佛法本質，而捨棄過了時的方便。…〔下略〕…

(2) 印順導師《華雨集第四冊》p.17 ~ p.18：

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，<sup>(一)</sup>與我國古德的教判相通，<sup>(二)</sup>但抉擇取捨不同，因為我是從歷史觀點而論判的。<sup>(1)</sup>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』）。<sup>(2)</sup>在『說一切有部為主的論書與論師之研究』「自序」，說得更明白些：「印度佛教的興起、發展又衰落，正如人的一生，自童真、少壯而衰老。<sup>(A)</sup>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？<sup>(B)</sup>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」。…〔中略〕…

衰滅，固然有外來的因素，但發展與衰落，應有佛教自身內在的主因，正如老人的終於死亡，主因是身心的日漸老化一樣。所以我尊重（童真般的）「佛法」，也讚揚（少壯般的）初期的「大乘佛法」，而作出：「立本於根本佛教之淳樸，宏闡中期佛法之行解，攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教」的結論。

- (3) 印順導師《華雨集第四冊》p.31 ~ p.33：

佛法一切聖典的集成，只是四大宗趣的重點開展。我應用牧女賣乳而一再加水為喻：為了多多利益眾生，不能不求適應，不能沒有方便，如想多賣幾個錢，而在乳中加些水一樣。這樣的不斷適應，不斷的加入世俗的方便，四階段集成的聖典，如在乳中一再加水去賣一樣，終於佛法的真味淡了，印度佛教也不見了！

…〔中略〕…「佛法的世界悉檀，還是勝於世間的神教，因為這還有傾向於解脫的成分」。這一切都是佛法；「秘密大乘」是晚期佛教的主流，這是佛教史上的事實，所以我不能同意「入篡正統」的批評。都是流傳中的佛法，所以不會徹底否定某些佛法。

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，<sup>(1)</sup>三期、四期的分判，相當於古德的分判，<sup>(2)</sup>而意見不同，主要是由於純正的、適應現代的要求。也就作成這樣的結論：「立本於根本佛教之淳樸，宏闡中期佛教（指「初期大乘」）之行解，（梵化之機應慎），攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歎」！

- (4) 印順導師《華雨香雲》p.247：

釋尊本懷的佛教是什麼？是世界平凡的人類，在生死中發大心，積集悲智的資糧，遍學一切，不急急求證「直入大乘」的菩薩道。這不但適應現實人間的需要，還是釋尊人間成佛的本懷。

- (5) 印順導師《華雨集第四冊》p.44 ~ p.46：

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、…〔中略〕…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。

二、大師的思想，核心還是中國佛教傳統的。…〔中略〕…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。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，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。

三、…〔中略〕…「大乘佛法」，由於理想的佛陀多少神化了，天（鬼神）菩薩也出現了，發展到印度的群神，與神教的行為、儀式，都與佛法融合。這是人間佛教的大障礙，所以民國三十年，寫了『佛在人間』，明確的說：「佛陀怎樣被升到天上，我們還得照樣歡迎到人間。人間佛教的信仰者，不是人間，就是天上，此外沒有你模稜兩可的餘地」！

- (6) 印順導師《永光集》p.197：

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」。

- (7) 印順導師《華雨集第四冊》p.5 ~ p.6：



澄其流，正其源，以佛法本義為核心，攝取發展中之種種勝義，以期更適應人心，而跳出神（天）化之舊徑。

- (8) 印順導師《華雨集第四冊》p.43：

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

- (9) 印順導師《無諍之辯》p.200：

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

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

- (10) 印順導師《佛在人間》p.117：

菩薩行的深入人間各階層，表顯了菩薩的偉大，出世又入世，崇高又平常。也就因此，什麼人都可漸次修學，上求佛道。

- (11) 印順導師《佛在人間》p.137 ~ p.140：

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。

…〔中略〕…

…〔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。<sup>[1]</sup>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。<sup>[2]</sup>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。

- (12) 印順導師《華雨集第四冊》p.57 ~ p.63：

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。…〔中略〕…三、空性見，空性是緣起的空性。<sup>[1]</sup>初學，應於緣起得世間正見：知有善惡，有因果，有業報，有凡聖。<sup>[2]</sup>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。…〔中略〕…<sup>[3]</sup>在大乘「空相應經」中，緣起即空性，空性即緣起，空性是真如等異名，不能解說為「無」的。這是依「緣起甚深」而通達「涅槃（寂滅）甚深」了。…〔中略〕…

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。…〔中略〕…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。

…〔中略〕…這十善，如依三心而修，就是「十善菩薩」行了。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」。…〔中略〕…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。…〔中略〕…而是在自身的進修中，「隨分隨力」的從事利他，不斷進修，自身的福德、智慧漸大，利他的力量也越大，這是初學菩薩行者應有的認識。

…〔中略〕…

…〔中略〕…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！

- (13) 印順導師《佛在人間》p.104 ~ p.112：

## 二 理論原則

法與律的合一：…〔中略〕…

**緣起與空的統一**：法律並重，是初期佛教的精髓。緣起與空，是中期大乘的特色。…〔中略〕…緣起不礙性空，性空不礙緣起；非但不相礙，而且是相依相成。世出世法的融攝統一，即人事以成佛道，非本此正觀不可。既不偏此，又不偏彼，法性與法相並重，互相依成，互相推進，而達於現空無礙的中道。但這是說易行難，初學者在處事契理的學程中，每每是不偏於此，便是偏彼。但能以此現空無礙的正觀為思想基礎，從一切三業行持中去實習體會，隨時糾正，終可以歸向中道。…〔中略〕…

**緣起與性空的統一**，他的出發點是緣起，<sup>(1)</sup>是緣起的眾生，<sup>(2)</sup>尤其是人本的立場。因為，<sup>(1)</sup>如泛說一切緣起，每落於宇宙論的，容易離開眾生為本的佛法，<sup>(2)</sup>如泛說一切眾生，即不能把握「佛出人間」，「即人成佛」的精義。

**自利與利他的合一**：…〔中略〕…大乘道也不是不重視身心的調治（自利），只是著重利他，使自利行在利他行的進程中完成，達到自利利他的統一。凡夫學大乘道，以大悲心為動力，以普度眾生的悲心來廣學一切。…〔中略〕…然發心利他，並不忽略自己身心的調治，否則「未能自度，焉能度人」！…〔中略〕…所以菩薩的修學，與小乘的出發於自利不同，一切是為了利他。<sup>(1)</sup>如為眾生，為人群服務，作種種事業，說種種法門，任勞任怨，捨己利人，是直接的利他。<sup>(2)</sup>修禪定，學經法等，是間接的利他。菩薩是一切為了利他，所以對身內的、身外的一切，不把他看作一己私有的。一切功德，回向眾生，就是得了優越的果報，也願與大眾共其利益。…〔中略〕…

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

說到大乘道的自利利他，也不一定是艱難廣大的，隨分隨力的小事，也一樣是二利的實踐，只看你用心如何！…〔中略〕…大乘行者就不同了，不問這株樹栽下去，要多少年才開花，多少年才結果；不問自己是否老了，是否能享受他的花果；也不為自己的兒孫打算，或自己的徒弟著想。總之，如地而有空餘的，樹而於人有益的——花可以供人欣賞，枝葉可以乘涼，果可以供人摘了吃；或可以作藥，或可以作建材，那就去栽植他。但問是否於人有益，不為自己著想，這便是菩薩行了。

行菩薩道的，出發於利他，使利他的觀念與行為，逐漸擴大，不局限於個人、一家、一鄉等。…〔中略〕…所以凡不為自己著想，存著利他的悲心，而作有利眾生的事，就是實踐菩薩行，趣向佛果了。自利利他，同時成就。

(14) 印順導師《華雨集第四冊》p.69 ~ p.70：

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！