

慧日佛學班

〈契理契機之人間佛教〉

內容

一、探求佛法的信念與態度	2
二、印度佛教思想史的分判	9
三、從印度佛教思想史論天臺賢首教判	13
四、印度佛教嬗變的歷程	15
五、佛教思想的判攝準則	20
六、契理而又適應世間的佛法	23
七、少壯的人間佛教	30
八、解脫道與慈悲心行	33
九、人菩薩行的真實形象	39
十、向正確的目標邁進	43

《平凡的一生（重訂本）》，p.168：

「七十八年（八十四歲）：我的著作太多，涉及的範圍太廣，所以讀者每不能知道我的核心思想。因此，三月中¹開始寫了《契理契機²之人間佛教》（三萬字），簡要的從「印度佛教嬗³變歷程」，說明「對佛教思想的判攝準則」，而表示「人間佛教」的意義。」

一、探求佛法的信念與態度

- 宏印法師的《妙雲集宗趣窺探》說：「我積多年的見聞，總覺得這些人的批評，抓不住印公導師的思想核心是什麼，換句話說，他們不知《妙雲集》到底是在傳遞什麼訊息」！
- 聖嚴法師在《印順長老的佛學思想》中說：「他的著作太多，涉及範圍太廣，因此使得他的弟子們無以為繼，也使他的讀者們無法辨識他究竟屬於那一宗派」。
- ◎二位所說，都是很正確的！我在修學佛法的過程中，本著一項信念，不斷的探究，從全體佛法中，抉擇出我所要弘揚的法門；涉及的範圍廣了些，我所要弘揚的宗趣，反而使讀者迷惘了！

一、（三十一年）《印度之佛教》「自序」

其實我的思想，在民國三十一年所寫的《印度之佛教》「自序」，就說得很明白：

- （1）立本於根本佛教之淳樸
 - （2）宏傳中期佛教⁴之行解（梵化之機應慎⁵）
 - （3）攝取後期佛教之確當者
- 庶足以復興佛教而暢佛之本懷

我不是復古的，也決不是創新的，是主張不違反佛法的本質，從適應現實中，振興純正

¹ 民國七十八年（八十四歲）三月中，導師開始《契理契機之人間佛教》之寫作。

² [1]《太虛大師全書 第二編 五乘共學》，p.217：「佛法是佛所證的一切法實相，及眾生可以由之證到諸法實相的方法。同時，在佛親證的方面為證法，就佛對眾生說的方面為教法；前者是契理的，後者亦兼契機的，這是佛法大概的性質。」

[2]《勝鬘經講記》，p.201：「決定了義說，即是契理的真實法門。又是「如來隨」順「彼」眾生「所欲」的「方便說」，即是應機的善巧法門。」

[3]《佛在人間》，p.17：「契理與契機：佛法所最著重的，是應機與契理。契機，即所說的法，要契合當時聽眾的根機，使他們能於佛法，起信解，得利益。契理，即所說的法，能契合徹底而究竟了義的。佛法要著重這二方面，才能適應時機，又契於佛法的真義。如專著重於契理，或不免要曲高和寡了！如專著重於應機，像一分學佛者，只講適應時代，而忽略了是否契合佛法的真義，這樣的適應，與佛法有什麼關係！現在所揭示的人間佛教，既重契機，又重契理。」

³ 【嬗】〔尸弓、〕：1.蛻變；演變。《史記·屈原賈生列傳》：“形氣轉續兮，變化而嬗。”裴駰集解引服虔曰：“嬗……謂變蛻也。2.禪讓；更替。《漢書·文帝紀》：“今縱不能博求天下賢聖有德之人而嬗天下焉，而曰豫建太子，是重吾不德也。”顏師古注引晉灼曰：“嬗，古禪字也。”3.引申為傳給。

⁴ 指「初期大乘」。

⁵ 參考《華雨集第四冊》，p.41。

的佛法。

二、(三十八年)《佛法概論》「自序」

所以三十八年完成的《佛法概論》「自序」就這樣說：

深深的覺得，初期佛法的時代適應性，是不能充分表達釋尊真諦的。大乘佛法的應運而興，……確有他獨到的長處。……宏通佛法，不應為舊有的方便所拘蔽，應使佛法從新的適應中開展。……著重於舊有的抉發，希望能刺透兩邊（不偏於大小，而能通於大小），讓佛法在這人生正道中，逐漸能取得新的方便適應而發揚起來」！——這是我所深信的，也就是我所要弘揚的佛法。

三、信念的引發

這一信念，一生為此而盡力的，是從修學中引發決定的。

1、在家時期

在家時期，「我的修學佛法，一切在摸索中進行。沒有人指導，讀什麼經論，是全憑因緣來決定的。一開始，就以三論⁶、唯識法門為研求對象，（法義太深），當然事倍而功半」。「經四、五年的閱讀思惟，多少有一點了解。……理解到的佛法（那時是三論與唯識），與現實佛教界差距太大，這是我學佛以來，引起嚴重關切的問題」⁷。

2、出家時期

「佛法與現實佛教界有距離，是一向存在於內心的問題。出家來八年的修學，知道（佛法）為中國文化所歪曲的固然不少，而佛法的漸失本真，在印度由來已久，而且越（到後）來越嚴重。所以不能不將心力，放在印度佛教的探究上。」⁸（《遊心法海六十年》）

⁶〔1〕《佛法是救世之光》，p.125：「三論宗，依鳩摩羅什三藏所譯的——龍樹的《中論》、《十二門論》，及提婆的《百論》得名。在西元五世紀初，什公因秦王姚興的迎請，從姑臧到長安來。當時，南北的優秀法師，都慕名來到長安，從什公學習，也協助他翻譯。什公的譯品中，包括了大乘與小乘，經律論三藏，所以他不是專弘局部的學者，而是一位全體佛教的大通家！但他的教學中心，無疑是般若經論，特別是龍樹與提婆的論典。後代的三論宗，可說以什公的譯傳為根源；但在什公時代，並無三論宗的派別意義，這是不可不知的。」

〔2〕《佛法是救世之光》，p.136-137：「三論宗，本不是局限於三論的研求。三論是大乘的通論（智論是別論。約文別義通說，合名四論）；三論宗是以三論而通釋一切大乘經義的。所以三論學者，對《大品》（般若），《維摩》，《法華》，《華嚴經》等，都普遍的給予弘揚。」

⁷《華雨集第五冊》〈遊心法海六十年〉，p.5-6：「我的修學佛法，一切在摸索中進行，沒有人指導，讀什麼經論，是全憑因緣來決定的。一開始，就以三論、唯識法門為探究對象，當然事倍而功半。經四、五年的閱讀思惟，多少有一點了解，也就發現了：佛法與現實佛教界間的距離。我的故鄉，寺廟中的出家人（沒有女眾），沒有講經說法的，有的是為別人誦經、禮懺；生活與俗人沒有太多的差別。在家信佛的，只是求平安，求死後的幸福。少數帶髮的女眾，是「先天」、「無為」等道門，在寺廟裏修行，也說他是佛教。理解到的佛法，與現實佛教界差距太大，這是我學佛以來，引起嚴重關切的問題。這到底是佛法傳來中國，年代久遠，受中國文化的影響而變質？還是在印度就是這樣——高深的法義，與通俗的迷妄行為相結合呢！我總是這樣想：鄉村佛法衰落，一定有佛法興盛的地方。為了佛法的信仰，真理的探求，我願意出家，到外地去修學。將來修學好了，宣揚純正的佛法。當時意解到的純正佛法，當然就是三論與唯識。」

⁸ 參閱《華雨集第五冊》〈遊心法海六十年〉，p.13。

- 我在佛法的探求中，直覺得佛法常說的大悲濟世，六度的首重布施，物質的、精神的利濟精神，與中國佛教界是不相吻合的。在國難教難嚴重時刻，讀到了《增壹阿含經》所說：「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也」。⁹
- 回想到普陀山閱藏時，讀到《阿含經》與各部廣《律》，有現實人間的親切感、真實感，¹⁰而不是部分大乘經那樣，表現於信仰與理想之中，¹¹而深信佛法是「佛在人間」，「以人類為本」的佛法。

四、(三十一年)在《印度之佛教》探求印度佛法的立場與目標

也就決定了探求印度佛法的立場與目標，如《印度之佛教》「自序」所說：「深信佛教於長期之發展中，必有以流變而失真者。探其宗本，明其流變，抉擇而洗鍊之，願自治印度佛教始。察思想之所自來，動機之所出，於身心國家實益之所在，不為華飾之辯論所蒙（蔽），願本此意以治印度之佛教」。¹²

所以我這一生，雖也寫了《中國禪宗史》，《中國古代民族神話與文化之研究》；對外也寫有〈評熊十力的新唯識論〉，〈上帝愛世人〉等，而主要是在作印度佛教史的探討；而佛教思想史的探究，不是一般的學問，而是「探其宗本，明其流變，抉擇而洗鍊之」，使佛法能成為適應時代，有益人類身心的，「人類為本」的佛法。

五、(四十二年底)在《以佛法研究佛法》中研究態度與方法

度佛教思想史的研究，我是「為佛法而研究」，不是為研究而研究的。我的研究態度與方法，民國四十二年底¹³，表示在《以佛法研究佛法》一文中。我是「為佛法而研究」，不是為研究而研究的。¹⁴

⁹《增壹阿含經》卷26〈34等見品〉，大正2，694a4-5：「佛世尊皆出人間，非由天而得也。」

¹⁰《華雨集第五冊》〈遊心法海六十年〉，p.9：「讀到《阿含經》與各部廣《律》，有現實人間的親切感，真實感，而不如部分大乘經，表現於信仰與理想之中。這對於探求佛法的未來動向，起著重要的作用。」

¹¹《華雨集第二冊》，p.133：「佛法」，有適應慧強信弱的，有適應信強慧弱的，根性不同，應的修行方便，也就多少不同。「大乘佛法」，理想與信仰的成分增多，以信為先的方便，也就越來越重要。然「大乘佛法」主流，仍是重慧的甚深廣大的菩薩道。修菩薩行，是「大乘佛法」所共的，而慧（Prajñā）與信（śraddhā）的適應，不同而又相通。如重慧而以「法」為主的，聞、思、修、證，而又有書寫、供養、讀誦功德的方便，如上一章所說。重信而以「佛」（菩薩、天）為主的，以稱名、懺悔等為方便，然也有念佛實相的深行。」

¹²《華雨集第五冊》〈遊心法海六十年〉，p.9：「讀到日本高楠順次郎與木村泰賢合編的《印度哲學宗教史》（等）；……使我探求佛法的方法，有了新的啟發。……從現實世間的一定時空中，去理解佛法的本源與流變，漸成為我探求佛法的方針。」

¹³在《平凡的一生（增訂本）》，p.157中，說是四十三年（四十九歲）年初所寫，在《華雨集第五冊》〈遊心法海六十年〉，p.46中及此篇則皆說為是四十二年底。

¹⁴《華雨集第四冊》，p.47：「我初學佛法——三論與唯識，就感到與現實佛教界的距離。存在於內心的問題，經虛大師思想的啟發，終於在「佛出人間，終不在天上成佛也」，而得到新的啟發。我不是宗派徒裔（也不想作祖師），不是講經論的法師，也不是為考證而考證、為研究而研究的學者。我只是本著從教典得來的一項信念，「為佛法而學」，「為佛教而學」，希望條理出不違佛法本義，又能適應現代人心的正道，為佛法的久住世間而盡一分佛弟子的責任！」

(一)、以佛法研究《佛法》¹⁵

我是以佛法最普遍的法則，作為研究佛法（存在於人間的史實、文字、制度）的方法，主要是「諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜」。

三法印 { 涅槃寂靜 —— 為研究佛法者的究極理想。¹⁶
諸行無常 —— 從佛法演化的見地中，去發現佛法的真義與正常的適應。¹⁷
諸法無我 —— 人無我是：不固執自我的成見，不預存一成見去研究。¹⁸

¹⁵ 《以佛法研究佛法》，p.1-2：「我，也是自以為「以佛法來研究佛法」的。我以為所研究的佛法，不但是空有，理事，心性，應該是佛教所有的一切——教，理，行，果。教，是一切經律論；也可包含得佛教的藝術品，六塵都是教體，這都有表詮佛法的功能。理，是一切義理，究竟深義。行，是個人的修行方法；大眾的和合軌律。果，是聲聞、緣覺與佛陀的聖果。這一切佛法，要以什麼去研究，才算以佛法研究佛法？我以為：所研究的佛法，是佛教的一切內容；作為能研究的方法的佛法，是佛法的根本法則，普遍法則——也可說最高法則。佛所說的「法性，法住，法界」，就是有本然性，安定性，普遍性的正法。這是遍一切處，遍一切時，遍一切法的正法。大而器界，小而微塵，內而身心，一切的一切，都契合於正法，不出於正法，所以說：「無有一法出法性外」；「一切法皆如也」。這是一切的根本法，普遍法，如依據他，應用他來研究一切佛法，這才是以佛法來研究佛法。研究的方法，研究的成果，才不會是變了質的，違反佛法的佛法。」

¹⁶ 《以佛法研究佛法》，p.12-13：「三、涅槃寂靜法則：涅槃，是學佛者的歸趣所在。有的經中，從諸行無常去成立它，所以說「以生滅故，寂滅為樂」。有的從諸法無我去成立它，所以說「無自性故，不生、不滅，本來寂靜，自性涅槃」。也有從無常到無我，從無我而顯示這寂滅性的。總之，這是緣起法的寂滅性，是有情（緣起流轉中的眾緣和合體）離卻顛倒戲論而體現到的真實自在的聖境。像波浪掀騰，而轉為風平浪靜的一池春水；像從炎熱的驕陽，而移住露溼桂香的月明之夜。佛法研究，是為它；它就是一法離染的實相。…。如把真理放在書本上、口頭上，不能淨化自己的身心，治學、辦事、待人、接物，還是從前一樣，這顯然沒有把涅槃一事放在心中，並沒有體驗真理，實現解脫的企圖。佛法研究，是不應如此的。」

¹⁷ [1] 《以佛法研究佛法》，p.3-4：「一、諸行無常法則：佛法在不斷的演變中，這是必須首先承認的。經上說：「若佛出世，若不出世，法性法住」，這是依諸法的恆常普遍性說。一旦巧妙的用言語說出，構成名言章句的教典，發為思惟分別的理論，那就成為世諦流布，照著諸行無常的法則而不斷變化。至於事相的制度，表顯佛法的法物等，更在不斷演化中。」

[2] 《華雨集第五冊》，p.47：「一切都依於因緣，依緣就不能沒有變化，應把握無性緣生的無常觀。有人從考證求真的見地出發，同情佛世的佛教，因而鼓吹錫、暹（泰）式的佛教而批評其他的。這種思想，不但忽略了因時因地演變的必然性，並漠視後代佛教，發掘佛學真義的一切努力與成果。」「有些人，受了進化說的眩惑，主張由小乘而大乘，而空宗，而唯識，而密宗，事部、行部一直到無上瑜伽，愈後愈進步愈圓滿。……愈後愈圓滿者，又漠視了畸形發展與病態的演進」。所以，「我們要依據佛法的諸行無常法則，從佛法演化的見地中，去發現佛法真義的健全發展與正常適應」。

¹⁸ 《以佛法研究佛法》，p.8-10：「二、諸法無我法則：諸法無我，是緣起三法印的中心，是完成學佛目的的樞紐。深入無我而體證的實義，姑且不談，現在從兩方面說明怎樣把它應用到研究中。研究佛法，應有無我的精神。無我，是離卻自我（神我）的倒見，不從自我出發去攝取一切。在佛法研究中，就是不固執自我的成見，不存一成見去研究。…若主觀的成見太強，就難得正見經論的本義。…減少成見的方法，這裡不妨一談：嘉祥大師說：「將此等戲論掃盡，自見經論本意」，這實在是難得的名言。在研究一經一論時，切莫自作聰明，預存見解；也莫偏信古說，大翻註釋。最好，在這一經一論的本身上去尋求解說，前後互相發明。若不能獲得明確的定義與見解，再從與此經此論思想很接近的經論中去參考。…如一時不能理解，這儘可由它不懂，應該「多聞闕疑」，把它筆記下來，再慢慢的求參考。勿穿鑿附會，自以為然！只要知道沒有懂，那將來見聞稍廣，一定會恍然明白，於無意中得之。這樣的研究，確乎要

——法無我是：一切都是「在展轉相依相拒中，成為現實的一切。
所以一切法無我，唯是相依相成的眾緣和合的存在」。

（二）、從無我諸法的「自他緣成」，「總別相關」，「錯綜離合」中去理解

也就因此，要從「自他緣成」，「總別相關」，「錯綜離合」中去理解。這樣「研究的方法，研究的成果，才不會是變了質的違反佛法的佛法」。

- （1）**自他緣成**——這展轉相關，不但是異時的，內部的，也與同時的其他的學術，有著密切的關聯。這是無我諸法的自他緣成。¹⁹
- （2）**總別相關**——「諸法的存在，是眾緣和合的。是眾緣和合，所以在那現起似乎整個的一體中，內在的具有多方面的性質與作用。像釋尊的本教，不論從它的真實或方便適應上看，這融然一體的佛法，是無限深廣的。因此，種種差別，必須從似一的和合中去理解；而一味的佛法，又非從似異的種種中去認識不可。這是無我諸法的總別無礙。²⁰
- （3）**錯綜離合**——「從眾緣和合的一體中，演為不同的思想體系，構成不同的理論中心，佛法是分化了。他本是一體多方面的發揮，富有共同性，因此，在演變中又會因某種共同點而漸漸的合流。合而又離，離而又合，佛法是一天天的深刻複雜。這裏面也多有畸形與偏頗的發展，成為病態的佛教：這是無我諸法的錯綜離合」。²¹

六、（五十六年夏）在「談入世與佛學」中所說²²

這一研究的信念，在五十六年（夏）所寫的「談入世與佛學」，列舉三點：

- （1）研究的對象——佛法，要重視其宗教性。

思想學術，固有共同性；但在每一學問領域，都有他的特性。佛法為宗教之一，從佛陀時代，獨拔於婆羅門與沙門之間；流傳於印度、錫蘭、中國、日本等，無不表現為宗教形態。所以如忽略佛法為宗教的特性，以非宗教者的心境去研究，看作一般的哲學、文化，那縱有良好的成就，也很難是正確的，極可能是「失之毫釐，差以千里」的。研究佛學，最好當然是深入佛法，身心有所契會。至少也要信解佛法的宗教性，而予以理解研究。也就是要順著佛法是宗教的性格去研究，這才是客觀的尊重事實。」²³

- （2）以佛學為宗教的，從事史的研究考證，應重於「求真實」。

A、重差別更須重統一

而真實的探求，是要在佛學發展過程中去把握的。…。部分的片段的研究，是不

多用點思惟，但所得的成果，決不是那些背注解，抄注解，翻（文言為白話）注解的學者所可及的。」

¹⁹ 《以佛法研究佛法》，p.11。

²⁰ 原〈以佛法研究佛法〉，p.11 作「總別無礙」，在〈遊心法海六十年〉（《華雨集五》，p.49）中，改為「總別相關」，本文亦從之。

²¹ 《以佛法研究佛法》，p.11。

²² 導師在《妙雲集》序目（《般若經講記》，p.a4 中說，〈談入世與佛學〉，是想喚起佛教徒的自覺，不要一直滑向世俗中去。

²³ 《無諍之辯》，p.239-240。

可忘記了延續與複雜的全體。…。部分部分的孤立起來研究，重差別而不重統一，原是近代研究的一般趨勢，而有了重大的成就。但問題就在這裡，每每由此而忘卻全體，機械的累積、結合，而缺乏一以貫之（這是東方文化的特色）的精神，造成現代思想上的破碎與混亂。

B、放下自己的定見

純客觀的研究，在我看來，真是談何容易！從前嘉祥大師說：「將此等戲論洗淨，自見經論本意」。在研究中，確乎唯有盡量放下自己以往的定見、想法，而讓研究對象的真實態，能充分的顯發，湧現於研究者的心中！

C、探求佛法真實意趣的信念

○研究者要有探求佛法真實意趣的信念；將這種信念，貫入研究之中。適應不同時地的佛法，已表現為形形色式的派別。史的研究考證，足以明了各各的真實事理，而同時更探求佛法的真實——不同於世間學術的特性，以及其適應的原則。…。在這種研究中，探求佛法的本質，以及新適應的正確方針。對現代佛學來說，這才不致為了適應，傾向於趨世附俗，引起佛學墮落的危機！

○佛法在印度，大乘佛教，以及中國的天臺、賢首等宗派，有一項傳統的精神，那就是探發佛法的真實意趣。以究竟真實為準繩，而統貫衡量一切法門。表現於古代的研究形式，這就是「判教」。雖然方法不同、觀點不同、結論不完全一致，而這種求真實的信念，推動鼓舞了佛教的前進。…。一種「信智一如」、「悲智渾融」的佛教生命力，表現於古代的佛學（知識與經驗相結合的佛學），使佛法成為活著的宗教，不息的延續下來。²⁴

（3）在進行真實的研究中，應有以古為鑑的實際意義。

○在進行真實的研究中（從學佛說，應引為個人信解的準繩），對現代佛學來說，應有以古為鑑的實際意義。…要知道過去究竟怎樣，正是為了要指導現在應該怎樣！這是承先啓後的歷史意義，研究歷史的真正意義！…史的研究，要對固有的有所衡量，有所取捨，而關聯於現在將來。固有佛學的研究，隨之而來的，應就是現代佛學的調整與復興。

○現代佛學者，應有更廣大的心胸，樹立超地區、超宗派的崇高信仰——「惟佛法的真實是求，惟現代的適應（不違佛法而適應時代，不是隨俗浮沈）是尚」。對固有的佛法，應作善意的探討，而不應以指責呵罵為目的。但真實還是真實，絕不能因固有的宗派習見，而故意附會，曲為解說。真正的佛學研究者，要有深徹的反省的勇氣！探求佛法的真實，而求所以適應，使佛法有利於人類，永為眾生作依怙！²⁵

七、（五十六年冬）在《說一切有部為主的論書與論師之研究》「自序」中所說²⁶

（1）佛法是不共於神教的宗教。如作為一般文化，或一般神教去研究，是不會正確理

²⁴ 《無諍之辯》，p.244-247。

²⁵ 《無諍之辯》，p.247-249。

²⁶ 參見《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.a1-p.a4

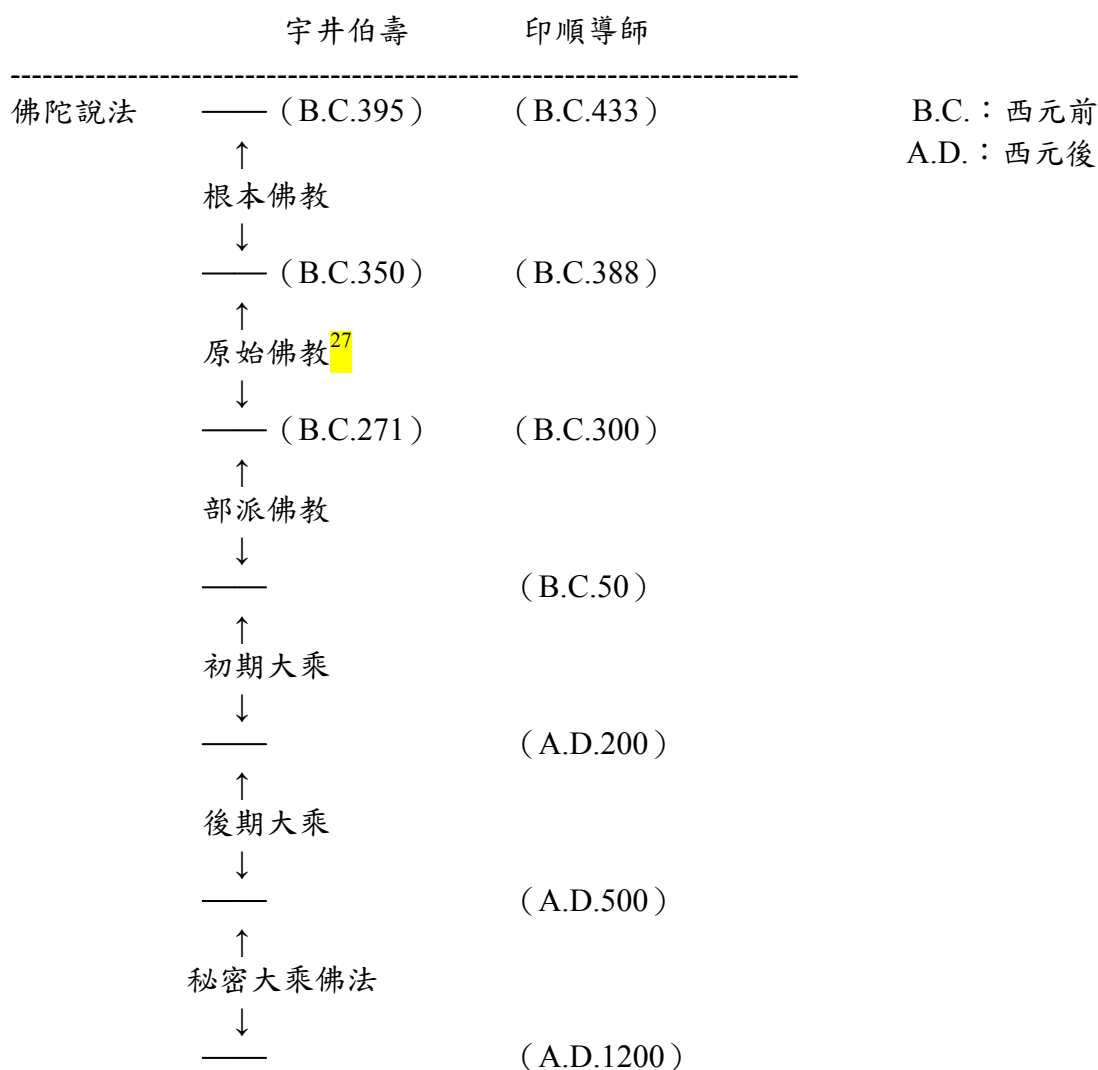
- 解的。俗化與神化，不會導致佛法的昌明。人間佛教，才能闡明佛法的真意義。
- (2) 佛法是一切人依怙的宗教。並非專為少數人說，不只是適合於少數人的。所以佛法極其高深，而必基於平常。本於人人能知能行的常道（理解與實行），依此向上而通於聖境。
 - (3) 佛法源於佛陀的正覺。佛的應機說法，隨宜立制，並不等於佛的正覺，而有因時、因地、因人的適應性。如以為「地無分中外，時無分古今」而可行，那是拘泥錮蔽。如不顧一切，師心不師古，以為能直通佛陀的正覺，那是會漂流於教外的。不及與太過，都有礙於佛法的正常開展，甚至背反於佛法。
 - (4) 佛法有所以為佛法的特質。怎麼變，也不能忽視佛法的特質。演變，發展，並不等於進化，並不等於正確！
 - (5) 印度佛教的興起，發展又衰落，正如人的一生，自童真，少壯而衰老。童真而進入壯年，是更有意義的。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。
 - (6) 佛法不只是「理論」，也不是「修證」就好了！理論與修證，都應以實際事行（對人對事）的表現來衡量。「說大乘教，修小乘行」；「索隱行怪」：正表示了理論與修證上的偏差。
 - (7) 佛法，應求佛法的真實以為遵循。所以尊重中國佛教，而更重於印度佛教。我不屬於宗派徒裔，也不為民族情感所拘蔽。
 - (8) 治佛教史，應理解過去的真實情況，記取過去的興衰教訓。

八、（七十一年）致繼程法師的信

我之思想，因所圖者大，體力又差，致未能完全有成。大抵欲簡別餘宗，必須善知自他宗，故在《妙雲集》上編，曾有三系經論之講記，以明確了知三宗義理之各有差別，立論方便不同。

晚年作品，自史實演化之觀點，從大乘佛法興起之因緣，興起以後之發展，進展為如來藏佛性——妙有說；從部派思想之分化，以上觀佛法之初期意義。澄其流，正其源，以佛法本義為核心，攝取發展中之種種勝義，以期更適應人心，而跳出神（天）化之舊徑。此為余之思想，但從事而未能完成也！

二、印度佛教思想史的分判



現在世界各地所傳的佛法，目標與修行、儀式，有相當大的差距，但大體的說，都是從印度傳來，因時地演化而形成的。

一、《印度之佛教》中的五期說

印度的佛教，從西元前五世紀，釋尊成佛說法而開始，流傳到西元十二世紀而滅亡，大約一千七百年（大概的說千五百年）²⁸的印度佛教，我在《印度之佛教》中，分為五個時期：

²⁷ 《原始佛教聖典之集成》，p.2：「不從「原始佛教」時代所集成的聖典去探求，對於「根本佛教」，是根本無法了解的。「原始佛教」時期，由於傳承的，區域的關係，教團內部的風格、思想，都已有了分化的傾向。集成的「經」與「律」，也存有異說及可以引起異說的因素。」

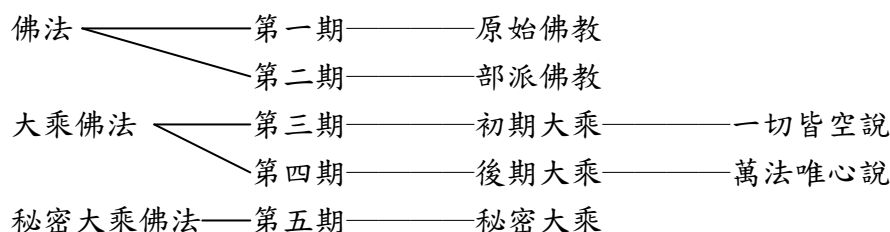
²⁸ 依四期說，「佛法」約在西元前 500 年起，「初期大乘佛法」約在西元前 50 年起，「後期大乘佛法」約在西元 200 年起，「秘密大乘佛法」約在西元 400～500 年後。

- 一、聲聞爲本之解脫同歸——修聲聞行
- 二、菩薩傾向之聲聞分流——由修聲聞行向修菩薩行發展
- 三、菩薩爲本之大小兼暢——修菩薩行
- 四、如來爲本之菩薩分流——由修菩薩行向修如來行發展
- 五、如來爲本之天佛一如²⁹——修如來行

這五期中，一、三、五，表示了聲聞、菩薩、如來爲主的，也就是修聲聞行，修菩薩行，修如來行，有顯著不同特色的三大類型；第二與第四期，表示了由前期而演化到後期的發展過程。

二、《說一切有部爲主的論書與論師之研究》中的三期說

在《說一切有部爲主的論書與論師之研究》「自序」，又以「佛法」，「大乘佛法」，「秘密大乘佛法」——三期來統攝印度佛教。「佛法」中，含攝了五期的初期與二期，也就是一般所說「原始佛教」與「部派佛教」。「大乘佛法」中，含攝了五期的第三與第四期，我通常稱之爲「初期大乘」與「後期大乘」。約義理說，「初期大乘」是一切皆空說，「後期大乘」是萬法唯心說。「秘密大乘佛法」有顯著的特色，所以別立爲一類。



三期的分類與秘密大乘者的分類相合³⁰

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」。³¹

²⁹ 原《印度之佛教》文中，第五期爲「梵佛一如」，但導師後來修正爲「天佛一如」。導師認爲：因爲「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」。而且，「天」可以含攝一切天，所以改名爲「天佛一如」，要更爲恰當些。

³⁰ 參見《華雨集一》〈方便之道〉p.10，註解~1.001：「《攝行炬論》分三行：離欲行，波羅蜜多行，具貪行。《三理炬論》作：「諦性義，波羅蜜多義，廣大密咒義」。見法尊譯宗喀巴所造《密宗道次第廣論》卷一（北京菩提學會印本 p.5-6）。」

³¹ 《以佛法研究佛法》，p.262-263：「起初，佛法就是佛法，更沒有分別。到西元前後，分化爲聲聞乘與菩薩乘。在菩薩乘的經典中，即有小乘與大乘的分判。二三世紀起，菩薩乘又有真常唯心的教典出現。這一類經中，即有「有空中」三教，或「小大一」三乘的分別。對於菩薩乘，這次後流通的，重於佛果，所以又特稱爲佛乘。五世紀起，妙有的佛乘中，又分流出陀羅尼乘。這對於一切佛法，即判爲三藏，波羅密藏（含得顯教大乘的一切），陀羅尼藏；或四諦行，波羅蜜多行，具貪行。這種教判的分化，表示佛法分流與發展的全貌。太虛大師的三期說，即與此相合：

初五百年——小行大隱時期……巴利語系屬此

中五百年——大主小從時期……華語文系重於此

因此，我沒有一般人那樣，統稱後三期為「初期大乘」，「中期大乘」，「後期大乘」，而在「前期大乘」、「後期大乘」外，把末後的「秘密大乘」獨立為一期。這是約思想的主流說，如「大乘佛法」時期，「部派佛教」也還在發展中；「秘密大乘佛法」時期，「大乘佛法」也還在宏傳，只是已退居旁流了！

	《攝行炬論》	《三理炬論》	《佛教史地考論》
佛法	離欲行	諦性義	初則聲聞（小乘）之「四諦乘」
大乘佛法	地波羅蜜多行	波羅蜜多義	中則菩薩（大乘）之「波羅密乘」
秘密大乘佛法	具貪行	廣大密咒義	後則為如來（一乘）之「陀羅尼乘」

三、〈法海探珍〉中的三系說

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。

（一）、三系的地域流傳

- 「後期大乘」是真常本有的「如來藏，我，自性清淨心」，與說一切法自性空的「初期大乘」，都是起源於南印度而流傳北方的。
- 西元三、四世紀間興起的「虛妄唯識論」，卻是淵源於北方的。
- 真常——「如來藏，我，自性清淨心」法門，融攝「虛妄唯識」而大成於中（南）印度，完成「真常唯心論」的思想系（如《楞伽》與《密嚴經》），所以敘列這樣的次第三系。

（二）、大乘佛法之後

向後看，「真常唯心」是佛德本有論，正是「秘密大乘」的理論基礎：眾生本有如來功德，才有成立即生成佛——「易行乘」的可能。³²

（三）、大乘佛法之前

向前看，聲聞部派的所以分流，主要是：

一、釋尊前生的事跡，以「本生」，「譬喻」，「因緣」而流傳出來，也就是佛的因行——

後五百年——密主顯從時期……藏文語系屬此

中國的漢文佛教——日本佛教也從此流出，在印度三期佛教中，重於中期，即以菩薩乘為本，前攝聲聞乘而後通如來乘。在這世界佛教發展的時代，應值得特別的重視，因為惟有從漢文聖典的探研中，才能完整的理解佛教的內容。」

³² [1]《華雨集第四冊》，p.26：「到了「後期大乘」，說一切眾生本有如來藏，我，自性清淨心，也就是本有如來德性，於是修念佛觀的，不但觀外在的佛，更觀自身是佛。「秘密大乘佛法」，是從「易行道」來的「易行乘」，認為歷劫修菩薩行成佛，未免太迂緩了，於是觀佛身，佛土，佛財，佛業（稱為「天瑜伽」），而求即生成佛。」

[2]《印度佛教思想史》，p.a4：「大乘佛法」的菩薩大行太難了，一般傾向於重「信」的「易行道」。恰好如來藏是佛智與色相莊嚴的本來具足，與「念佛」的是心作佛，自心是佛相通，「秘密大乘」這才觀自身是佛——「天慢」，發展為即身成佛的「易行乘」。即身成佛，不用修利濟眾生的菩薩大行，等成了佛再來利濟眾生。難行不用修，佛果可以速成，對一般人來說，真可說太好了！」

菩薩大行的成立。³³

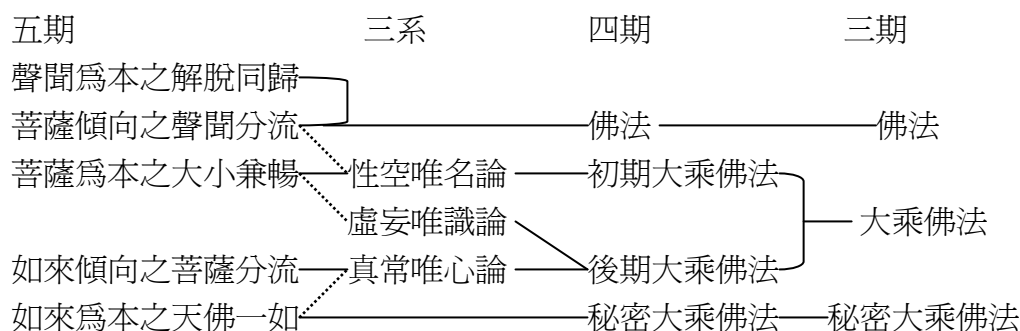
二、大眾部分出的部派，思想接近大乘，如被稱為「諸法但名宗」的一說部，與《般若》法門的「性空唯名」，是非常接近的，³⁴這是從聲聞為本的「佛法」，進展到「大乘佛法」的過程。

（四）、第五期的「天佛一如」

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

四、總結綜合各說

我對印度佛教史所作的分類，有五期說；三期說；也可分三期的「大乘佛法」為「初期大乘佛法」，「後期大乘佛法」，成為四期說。大乘佛法的三系說，開合不同，試列表如下：



³³ 《印度佛教思想史》，p.49-50：「佛弟子對佛的信敬與懷念，在事相上，發展為對佛遺體、遺跡的崇敬，如舍利建塔等，莊嚴供養，使佛教界煥然一新。在意識上，從真誠的仰信中，傳出了釋尊過去生中的大行——「譬喻」與「本生」；出世成佛說法的「因緣」。希有的佛功德，慈悲的菩薩行，是部派佛教所共同傳說的；對現實人間的佛——釋尊，多少存有想像的成分。重視人間佛的，如『薩婆多毘尼毘婆沙』說：「凡是本生，因緣，不可依也。此中說者，非是修多羅，非是毘尼，不可以（作為決）定義」。但重信仰重理想的部派，依此而論究佛功德，菩薩的大行。這是部派分化的重要因素；也是重信仰與重理想的，發展而傳出「大乘佛法」的關鍵所在。」

³⁴ 《空之探究》，p.131：「《三論玄義檢幽集》卷5，大正70，459b-c說：

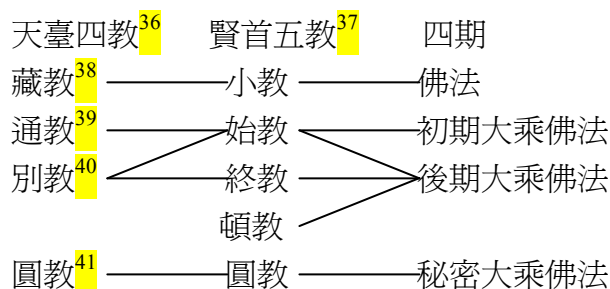
「一說部者，真諦云：此部執世出世法悉是假名，故言一切法無有實體，同是一名，名即是說，故言一說部」。

這是梁真諦（Paramārtha）傳來的解說。一說部（Ekavyāvahārika）說：「世出世法悉是假名」，世間法是苦諦與集諦，出世間法是滅諦與道諦，四諦都是假名了。假名，一般是施設（prajñapti）的異譯。「同是一名」，正是「唯名」，nāmamātra的意思。一說部的教義，我們所知有限，但這是大論師所傳來的。窺基的『異部宗輪論述記』，也這樣說；賢首所判十宗的「諸法但名宗」，也指一說部。一說部的思想，如是真諦所說那樣的「但名無實」，那與「原始般若」的思想相合。」

三、從印度佛教思想史論天臺賢首教判

一、天臺、賢首的判教接近印度佛教思想史的發展

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。³⁵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！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，試列表而再為解說：



³⁵ 《佛法是救世之光》，p.122：「臺賢二宗之特色為：一、源於禪觀。二、宗於契經。三、重於觀行。四、綜括一代聖教，自義理及其修行歷程，予以序列、判別、貫通之；全體佛教，綱舉目張，於融貫該攝中，以闡發如來究極之道為鵠。長於組織，誠以求真，趣於實行；中國佛教之精神，有可取焉。」

³⁶ 天台智顗大師之判教統稱為五時八教。五時指佛陀一生說法的五個階段——華嚴時、鹿苑時、方等時、般若時、法華涅槃時。依教化眾生的方式有頓、漸、祕密、不定之化儀四教；依教化眾生所說法的內容有藏、通、別、圓之化法四教。導師謂：五時說與華嚴的三照說皆不符歷史實況。

【三照 v.s. 五時】

日出先照高山——華嚴時

日光次照幽谷——鹿苑時

日光次照平地——方等時、般若時、法華涅槃時。（照平地之日光分食時，禺中，正中三者）

【禺中】將近午時。

³⁷ 華嚴賢首（法藏）之判教為五教十宗。五教是依所詮法義的淺深，把佛一代所說教相分為五類。十宗，是依佛說的義理區別所宗為十種：我法俱有宗、法有我無宗、法無去來宗、現通假實宗、俗妄真實宗、諸法但名宗、一切皆空宗、真德不空宗、相想俱絕宗、圓明具德宗。

³⁸ 《四教義》卷1，大正46，721a：「釋三藏教名者，此教明因緣生滅四聖諦理，正教小乘，傍化菩薩。所言三藏教者，一修多羅藏，二毘尼藏，三阿毘曇藏；（中略）此之三藏教的屬小乘。」

³⁹ 稱為通教，而不稱共教，乃其教意不僅近共二乘，亦遠通別教、圓教。

《法華經玄義》卷三下，通教之「通」有二義，即：（一）三乘共學之義，即藏教之三乘於四諦、十二因緣、六度所學各異；通教三乘共學諦、緣、度，皆見「當體即空」之理，故稱通。（二）單就菩薩有通前通後之義，通教之菩薩有利、鈍二種，鈍根之菩薩與前之藏教同證但空之涅槃，稱為通前藏教、鈍同二乘；利根菩薩聞當體即空之說而知不但空之義，通於其後之別、圓二教所詮中道實相之理，稱為通後別圓。如此唯就菩薩有通前通後之義，故稱通教。

⁴⁰ 宣說華嚴等諸大乘經中不共二乘之旨。…不利益聲聞緣覺二乘，只利益菩薩，故稱別教。又以不共二乘，故稱不共教。

⁴¹ 圓教之「圓」即不偏而圓滿之意。若就經典之判釋而言，於華嚴、方等、般若之說法中，雖

- 1、天臺的藏教，主要是依三藏說的；賢首的小教，重於佛教界的事實。稱之為「藏教」，應該比「小教」好。
- 2、天臺家用一「通」字，我覺得非常好！如般若波羅蜜是三乘共學的。「初期大乘」不是與「佛法」（藏教）無關，而是從「佛法」引發而來的。發揚大乘而含容傳統的三藏教法，正是大乘初興所採取的態度。「初期大乘」多說空義，而空的解說不同，如《涅槃經》以空為佛性，這就是通於「別」「圓」了。「通」是「通前藏教，通後別圓」。
- 3、天臺所說的「別教」，是不共（二乘的）大乘，菩薩特有的行證。…「初期大乘」說真諦與俗諦，緣起幻有即空性。「後期大乘」說如來藏，自性清淨心，以空為有餘（不了義）說，別說不空——中國所說的「妙有」，天臺稱之為中諦，那是別教了。這些，正是「後期大乘（經）佛法」的特色。分「別教」為二類，真如不隨緣的，如虛妄唯識論；真如隨緣的，如真常唯心論，似乎比賢首的判虛妄唯識為始教，要來得恰當些！
- 4、臺、賢所共同的，是「如來為本」。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」⁴²，而意境上卻有相當的共同性。「東密」是以賢首宗的圓義來闡述的。「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，與「秘密大乘佛法」的重於事密，還有些距離。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。

二、「大乘佛法」的三系說與古德所說相通

導師	太虛大師	宗密大師	永明大師
性空唯名論	法性空慧宗	法相宗	相宗
虛妄唯識論	法相唯識宗	破相宗	空宗
真常唯心論	法界圓覺宗	法性宗	性宗（總攝終，頓，圓）

亦皆說圓教，但均屬未開顯之圓，而非純粹之圓教，僅有法華經方屬純圓。

⁴² 西藏所傳「秘密大乘」的教典分為四部：事續、行續、瑜伽續、無上瑜伽續。「續」是 tantra，原意是線或線的延伸，與修多羅 sūtra 意義相近，又譯作經或教。印度神教教典有 tantra 的一類。

四、印度佛教嬗變的歷程

探求印度佛教史實，而作五期、四期、三期，及「大乘佛法」三系的分判，與我國古德的教判相通，但抉擇取捨不同，因為我是從歷史觀點而論判的。

在《說一切有部爲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。童真，充滿活力，是可稱讚的，但童真而進入壯年，不是更有意義嗎？壯年而不知珍攝，轉眼衰老了。老年經驗多，知識豐富，表示成熟嗎？也可能表示接近衰亡。所以我不說愈古愈真，更不同情於愈後愈圓滿，愈究竟的見解」。

一、印度佛教的五期演變如人之一生

第一期——	原始佛教——	誕生-----	創始
第二期——	部派佛教——	童年——	充滿活力，是可稱讚的。-----興起
第三期——	初期大乘——	少壯——	進入壯年，更有意義。-----發展
第四期——	後期大乘——	漸衰——	不知珍攝，日漸老化。-----衰落
第五期——	秘密大乘——	老死——	轉眼衰老，接近衰亡。-----瀕臨滅亡

二、印度佛教興滅的過程

佛教的興起與發展——西元前五世紀～西元四世紀。

興起於中印度的東部——>擴展到南印與北印（及東西印度）——>更發展到印度以外。

佛教的衰落與滅亡——西元四世紀以後～西元十二世紀。

北、南印的佛教日漸衰落——>萎縮到中、東印度——>最後因印、回教入侵滅亡。

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。我不說愈古愈真，更不同情於愈後愈圓滿，愈究竟的見解。

三、印度佛教思想的演變

「佛法」，「大乘佛法」的初期與後期，「秘密大乘佛法」，印度先後傳出的教典，都說這是甚深的，了義的，究竟的。如『法華經』說是「諸經中王」，『金光明經』也這樣說；「秘密大乘」的教典，有些是名爲「大坦特羅王」，「大儀軌王」——漢譯作「大教王」的。以牛乳五味⁴³爲譬喻的，『大般涅槃經』如醍醐，而在『大乘理趣六波羅蜜多經』中，譬喻醍醐的，是「陀羅尼藏」。

總之，每一時代的教典，都自稱爲最甚深、最究竟的。到底那些教典是最甚深的，那就在信解者的理解不同了。

（一）、從修證的「正法」來說

1、「佛法」與「初期大乘佛法」

⁴³ 牛乳的五味：乳、酪、生酥、熟酥、醍醐。

(1)「佛法」

緣起(法性、法住、法界)是甚深的；又說涅槃是最甚深的。「要先知法住（知緣起），後知涅槃」，所以佛弟子是觀緣起的無常、苦、無我我所---空，能斷煩惱而證究竟涅槃的。

(2)「初期大乘」

不分別、了解、觀察緣起，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。

龍樹成立了「中觀」的「性空唯名論」，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。而正由於一切法空，所以依緣起而成立一切。空寂與緣起的統一，也就是大乘的世間即涅槃。

2、「後期大乘佛法」的虛妄唯識論

「後期大乘」的『解深密經』，是「瑜伽行派」——「虛妄唯識論」所宗依的經典。經上說：「一切諸法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃。於是（『般若』等）經中，若諸有情已種上品善根（一），已清淨障（二），已成熟相續（三），已多修勝解（四），已能積集上品福智資糧（五），彼若聽聞如是法已，……依此通達善修習故，速疾能證最極究竟」。

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」。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。

(1) 適應不同根性而分別說，《般若經》與《解深密經》一致

為初學者（五事不具足）說——生滅者如化，不生不滅者不如化

為久學者（五事具足者）說——生滅、不生滅皆如化

(2) 了義與不了義說，《般若經》與《解深密經》看法有異

了不了義的判別不同

	《解深密經》	《般若經》
生滅者如化，不生不滅者不如化	了義說	不了義說
生滅、不生滅如化	不了義說	了義說

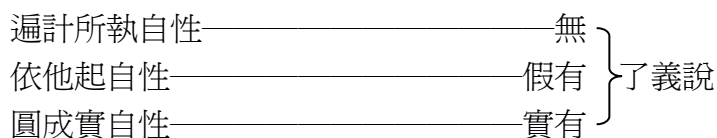
了不了義的意義不同

	《解深密經》	《般若經》
了義說	說得顯明易了的	究竟說、真實說，可如所說解義，更無餘意。
不了義說	說得深隱微密的	方便說，非真實說，不能如語文的表面作解。

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！

(3)《解深密經》為五事不具者⁴⁴說三性

⁴⁴ 五事是：「未種善根、未清淨障、未成熟相續、未多修勝解、未能積集福德智慧二種資糧。」參見《瑜伽師地論》卷 76，大正 30，720b15-17。



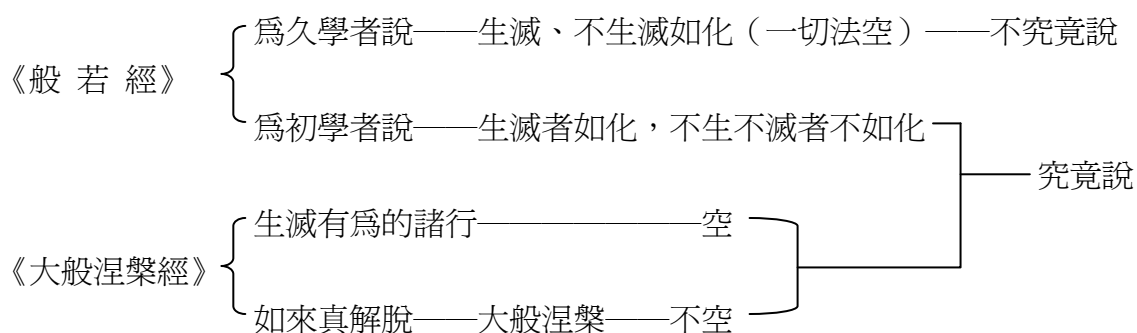
3、「後期大乘」的真常唯心論

「後期大乘」經以如來藏、我、佛性、自性清淨心爲主流，西元三世紀起，不斷的流傳出來。

如《大般涅槃經》「前分」，說如來大般涅槃，是常樂我淨。如來是常住的，那（能成佛的）一切眾生應有如來了，這就是真我。「我者，即是如來藏義；一切眾生悉有佛性，即是我義」；「我者即是如來」。

《大般涅槃經》與《如來藏經》等說：相好莊嚴的如來，在一切眾生身內，但是爲煩惱（業苦）所纏，還沒有顯現，如人在胎藏內一樣，這是「**真常我**」說。「我」是有知的，所以與爲客塵所染的自性清淨心（心性本淨）相合，也就是「**真常心**」。

（1）真常唯心論與性空唯名論不同的「究竟說」



（2）如來藏說爲適應印度神學的方便

在世俗語言中，「如來」有神我的意義，胎「藏」有《梨俱吠陀》的神話淵源，如來藏、我的思想，與傳統的佛法，有相當的距離。如來藏說，有印度神學意味，而教典的傳出，正是印度教復興的時候；如解說爲適應信仰神我的一般人的方便，應該是正確的！如《大般涅槃經》說「我常宣說一切眾生悉有佛性，佛性者豈非我耶」？梵志本來不能信受佛說的「無我」。聽說有我，就發菩提心了。其實，「佛性者實非我也，爲眾生故說名爲我」。又如《楞伽經》說：「爲斷愚夫畏無我句，…開引計我諸外道故，說如來藏。…當依無我如來之藏」。

（二）、從方便來說—六念法門

緣起甚深，涅槃更甚深，解脫生死，真是談何容易！爲了化導大眾，種善根而漸漸的引向解脫（不一定在今生），在正常的八正道外，別有適應信強慧弱（主要爲在家）的六念法門——念佛，念法，念僧，念戒，念施，念天。（心）念自己歸信的三寶功德，念自己持行的戒德，念自己所作的布施功德，念（自己所能得的）天界的莊嚴。在憂愁，恐怖，特別是瀕臨病重的死亡邊緣，如修六念，可以心無怖畏而得內心的平安。這有點近於一般宗教，但不是祈求他力的救護。修念佛等方便，如與慧相應，那信增上人也可能證果，這就是「四證淨」。

1、念佛

「佛涅槃後，佛弟子對佛的永恆懷念」發展爲「大乘佛法」。

(1) 一般（可淺可深）的念佛法門

「初期大乘」，念佛有了非常的發展

- 初期大乘 {
- 1、正常的菩薩道---偉大的菩薩六度大行，要久劫修行，這是怯劣根性所難以奉行的
 - 2、特殊的方便---《法華經》：「更以異方便，助顯第一義」。
「念佛」的因行而形成菩薩的六度大行。
念佛而造佛舍利塔，（西元一世紀起）造佛像，供養、禮拜佛塔與佛像。
稱念佛名，都是成佛的特別方便（釋尊時代是沒有的）。
在十方現在一切佛前，禮拜、懺悔、勸請、隨喜、迴向等。
「往生淨土」的「易行道」。
重要的是「觀想念佛」。

(2) 重要的「觀想念佛」

念佛觀，在佛法的演化中，是有最深遠影響的！

初期大乘——觀佛身相而成就的，是般舟（一切佛現在前立）三昧。依此念佛三昧的定境，而理會出「是心作佛」，「三界唯心」（「虛妄唯識論」者的唯識說，也是從定境而理解出來的）。

後期大乘——一切眾生本有如來藏，我，自性清淨心，也就是本有如來德性，於是修念佛觀的，不但觀外在的佛，更觀自身是佛。

秘密大乘——認為歷劫修菩薩行成佛，未免太迂緩了，於是觀佛身，佛土，佛財，佛業（稱為「天瑜伽」），而求即生成佛。成佛為唯一目標，「度眾生」等成了佛再說。

念佛觀，在佛法的演化中，是有最深遠影響的！

2、「念法」

初期大乘---說讀經，誦經，寫經，布施經典等，有重於現生利益的不可思議功德，並稱般若「是大神咒，是大明咒，是無上咒，是一切咒王」。咒術，本是「佛法」所禁止的，漸漸的滲入「大乘佛法」，到了「秘密大乘」，咒語為修持的要目。

3、「念天」

佛與人間弟子，勝過了天神，是佛法的根本立場。

(1)、「佛法」

容認印度群神——天的存在，但梵天、帝釋、四大王眾天的鬼神，佛弟子是不信敬、不禮拜的。佛與在家、出家弟子，諸天卻表示了恭敬、讚歎、歸依、（自動的來）護法的真誠（邪神惡鬼在外）。佛與人間弟子，勝過了天神，是佛法的根本立場。

(2)、「初期大乘」

「大乘佛法」興起，由於『本生』中，菩薩有天神、畜生身的，所以有天菩薩在大乘經中出現，如『海龍王經』，『大樹緊那羅王所問經』，『密跡金剛力士經』等。

(3)、「後期大乘」

說到印度著名的天神，都是如來的異名；在鬼、畜天的信仰者，所見的如來就是鬼、畜。

在理論上，達到了「天佛一如」，也就是「神佛不二」，這是與印度教的興盛有關的。

〔4〕、「秘密大乘佛法」

天菩薩著重忿怒相，欲樂的身相。觀自身是佛的佛慢，也名為天慢。而忉利天與四大王眾天的男女欲樂，成為即身成佛的修證理想。欲界天神——大力鬼王與高等畜生天的融入佛教，不但有五甘露——尿、屎、骨髓、精、血，五肉——狗肉、牛、馬、象、人肉等鬼神供品；而「佛法」所禁止的咒術以外，占卜、問鏡、觀星宿，火祭——護摩，這些印度神教的，都納入「秘密大乘」。「秘密大乘佛法」可說是「念佛」與「念（欲）天」的最高統一。

五、佛教思想的判攝準則

一、(三十三年秋)在〈阿含講要〉中依四悉檀而判攝四阿含⁴⁵

在印度佛教思想史的探求中，發現了一項重要的判攝準則。

南傳佛教的覺音四部（阿含）注釋書名中，得到了啓發。

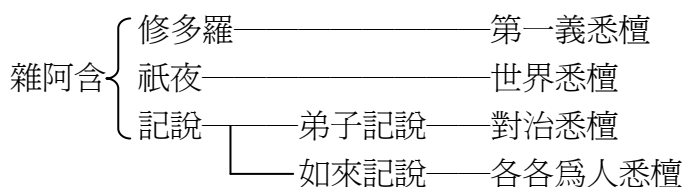
與龍樹所說的四悉檀（四宗，四理趣）有關。

深信這是古代傳來的，對結集而分爲四部阿含，表示各部所有的主要宗趣。

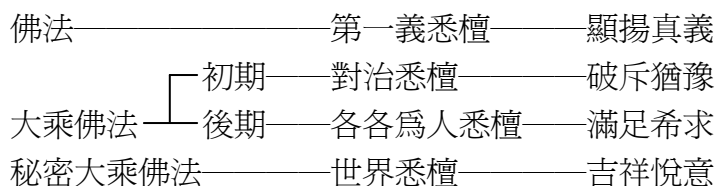
四部	長部	增支部	中部	相應部
覺音四部注	吉祥悅意	滿足希求	破斥猶豫	顯揚真義
四阿含	《長阿含》	《增一阿含》	《中阿含》	《雜阿含》
龍樹四悉檀 ⁴⁶	世界悉檀	各各爲人悉檀	對治悉檀	第一義悉檀
《薩婆多毘尼毘婆沙》 ⁴⁷	破諸外道	爲諸天世人 隨時說法	爲利根眾生 說諸深意	說種種隨禪法
		勸化人所習	學問者所習	坐禪人所習
智顗四隨 ⁴⁸	隨（好）樂	隨（適）宜	隨（對）治	隨（勝）義

二、(五十九年)在《原始佛教聖典之集成》中依教典的先後作判攝

(一)、依《雜阿含經》中的三分教作判攝



(二)、依印度佛教教典的長期發展作判攝



⁴⁵ 《阿含講要》後來重編增寫爲《佛法概論》，原第一章「阿含經的判攝」則沒有編入。

⁴⁶ 《大智度論》卷1，大正25，59b18~20。

⁴⁷ 《薩婆多毘尼毘婆沙》卷1，大正23，503c28-504a1。

⁴⁸ 《摩訶止觀》卷1，大正46，4c。

四悉檀：佛陀應機說法的四大宗旨⁴⁹

四悉檀： ⁵⁰ 四類理趣； 佛陀應機說法的四大宗旨	依四悉檀判攝『雜阿含』(是修多羅，祇夜，記說等三分集成的)	依四悉檀判攝四阿含 ⁵¹	依四悉檀判攝印度佛教教典的長期發展 (《華雨集第四冊》，p29-31)
世間悉檀：生歡喜心引起樂欲，適應俗情，方便誘導。	「祇夜」是世界悉檀	《長部》注名「吉祥悅意」一世界悉檀	秘密大乘佛法 融攝了印度神教所有的宗教行儀。如說：「劣慧諸眾生，以癡愛自蔽，唯依於有著。……為度彼等故，隨順說是法」。 ⁵²
各各為人悉檀： ⁵³ 生善啟發人心向上向善。	「如來記說」是各各為人生善悉檀	《增支部》注名「滿足希求」一各各為人(生善)悉檀	大乘佛法(後期) (明自性清淨心) 真常不空的如來藏、我、佛性說，點出眾生心自性清淨，為生善、成佛的本因，重在「為人生善悉檀」。 ⁵⁴
對治悉檀：治惡針對偏蔽過失。 (生善與息惡，在應機施教中成為二大宗旨。)	「弟子記說」是對治悉檀	《中部》注名「破斥猶豫」一對治悉檀	大乘佛法(初期) (為離諸見故) 『中論』說：「如來說空法，為離諸見故」，是依『寶積經』說的。所以「大乘空相應經」的特色，是「對治悉檀」
第一義悉檀： ⁵⁵ 悟第一義顯了真義：究竟真實。 【方便(前三悉檀)與究竟(第一義悉檀)的差別】 ⁵⁶	「修多羅」是第一義悉檀	《相應(即「雜」)部》注名「顯揚真義」一第一義悉檀	佛法 以『雜阿含經』(『相應部』)為本的「四部阿含」

⁴⁹ 例如：太虛大師《太虛大師全書·法界圓覺學》p.711- p.712；印順法師《印度佛教思想史》p.126-p.127。

⁵⁰ 悉檀為梵語siddhānta 的音譯，意思是「宗旨、理趣」。《太虛大師全書·法界圓覺學》，p.711：但總而言之，以它所含的義理來說，即是「說法之宗旨」。

⁵¹ 《華雨集第五冊》，p35：「古代巴利佛教大師覺音，為四部作注釋，名義恰好與四悉檀相合，因此明白了四部阿含的不同宗趣(悉檀)。使我更理解到，這四大宗趣，在『雜阿含經』與『相應部』中，也是存在的。如「修多羅」是第一義，「弟子記說」是對治(除疑)，「如來記說」是為人生善(心清淨，從這一分中開展出來)，「祇夜」是世間。四部阿含的四大宗趣，對於法義的抉擇，真實或方便，應該是有權威的指導作用。」

⁵² 在修持上，重定力，以欲天的佛化為理想，所以在身體上修風，修脈，修明點，從欲樂中求成佛，是「世界悉檀」。

⁵³ 各各為人悉檀如《大智度論》卷1〈序品〉，大正25，60a4-5：「觀每一個人的心行為說法，於一事中，或聽或不聽。」

⁵⁴ 「各各為人生善」，是多方面的。心自性清淨，就是「心性本淨」，是出於「滿足希求」的《增支部》的。《成實論》也說：「佛為懈怠眾生，若聞心本不淨，便謂性不可改，則不發清淨心，故說本淨」。

⁵⁵ 第一義悉檀(pAramArthika-siddhAnta)。Parama 有最高的、最上的、最勝的、第一的等的意思，而artha 即為最上義或勝義。所以，第一義就是顯示究竟真實的勝義。

⁵⁶ Lamotte, p.27, n.1；或《諦觀》第67期，p.41, n.47。Lamotte 雖表示「四悉檀之理論發展自二諦之理論」，大意为前三悉檀相當於世俗諦，而第四悉檀則相當於勝義諦。

三、(七十八年)再為敘述每一階段聖典的特色

(一)、「佛法」——第一義悉檀

以《雜阿含經》(《相應部》)為本的「四部阿含」是佛法的「第一義悉檀」，無邊的甚深法義，都從此根源而流行出來。

(二)、「初期大乘佛法」——對治悉檀

「大乘佛法」初期的「大乘空相應經」，廣說一切法空，遣除一切情執，契入空性。《中論》說：「如來說空法，為離諸見故」，是依《寶積經》說的。⁵⁷所以「大乘空相應經」的特色，是「對治悉檀」。

為離諸見而說空法

大聖說空法，為離諸見故；若復見有空，諸佛所不化。

大聖為破六十二諸見，及無明愛等諸煩惱故說空。若人於空復生見者，是人不可化。譬如病，須服藥可治，若藥復為病，則不可治。（《中論》卷2，大正30，18c16-21）

(三)、「後期大乘佛法」——各各為人悉檀

「大乘佛法」後期，為真常不空的如來藏、我、佛性說，點出眾生心自性清淨，為生善、成佛的本因，重在「為人生善悉檀」。「各各為人生善」，是多方面的。

1、為懈怠眾生說心性本淨

佛為懈怠眾生，若聞心本不淨，便謂性不可改，則不發清淨心，故說本淨。

（《成實論》卷3，大正32，258b19-20）

2、為心性怯劣怖畏者說有如來藏

如來應正遍知，為諸一切愚癡凡夫，聞說無我生於驚怖，是故我說有如來藏。

（《楞伽經》卷3，大正16，529b29-c2）

(四)、「秘密大乘佛法」——世界悉檀

「秘密大乘佛法」的流行，融攝了印度神教所有的宗教行儀。如說：「劣慧諸眾生，以癡愛自蔽，唯依於有著。……為度彼等故，隨順說是法」⁵⁸。在修持上，重定力，以欲天的佛化為理想，所以在身體上修風，修脈，修明點，從欲樂中求成佛，是「世界悉檀」。

四、小結

佛法一切聖典的集成，只是四大宗趣的重點開展。我應用牧女賣乳而一再加水為喻：為了多多利益眾生，不能不求適應，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！

⁵⁷ 《大寶積經》卷112，大正11，634a14-19「迦葉！寧起我見積若須彌，非以空見起增上慢。所以者何？一切諸見以空得脫，若起空見則不可除。迦葉！譬如醫師授藥令病擾動，是藥在內而不出者，於意云何，如是病人寧得差不？不也，世尊！是藥不出，其病轉增。如是迦葉！一切諸見，唯空能滅，若起空見，則不可除。」

⁵⁸ 《大毘盧遮那成佛神變加持經》卷1，大正18，5a1-5。

六、契理而又適應世間的佛法

一、立本於根本佛教之淳樸

什麼是「立本於根本佛教之淳樸」？佛弟子所應特別重視的，是一切佛法的根源，釋尊的教授教誡，早期集成的聖典——「阿含」與「律」[毘尼]。在「阿含」與「律」中，佛、法、僧——三寶，是樸質而親切的。

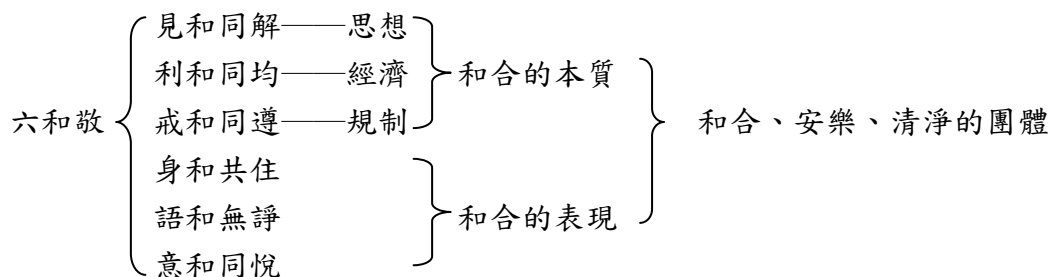
(一)、佛

- 「佛」是印度迦毘羅衛的王子，經出家，修行而成佛，說法、入涅槃，有印度的史跡可考。
- 『增壹阿含經』說：「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也」。佛不是天神、天使，是在人間修行成佛的；也只有生在人間，才能受持佛法，體悟真理[法]而得正覺的自在解脫，所以說：「人身難得」。
- 「佛出人間」，佛的教化，是現實人間，自覺覺他的大道，所以佛法是「人間佛教」，而不應該鬼化、神化的。
- ◎不過在佛法的長期流傳中，由於「佛涅槃後，佛弟子對佛的永恆懷念」，不免漸漸的理想化、神化，而失去了「如來兩足[人]尊」的特色！

(二)、僧

- 「僧」（伽），是從佛出家眾弟子的組合。
- 佛法是解脫道，依聖道修行而實現解脫，在家、出家是一樣的。但在當時——適應那時的印度風尚，釋迦佛是出家的；佛法的傳宏，以佛及出家弟子的遊行教化而廣布，是不容爭議的。適應當時的社會，在家弟子是沒有組織的。對出家眾，佛制有學處——戒條，且有團體的與經濟的規制。
- 出家眾的組合，名為僧伽，僧伽是和樂清淨（健全）的集團。和樂清淨的僧伽，內部是平等的，民主的，法治的，以羯磨而處理僧事的。…僧伽中，思想是「見和同解」，經濟是「利和同均」，規制是「戒和同遵」。這樣的僧伽制度，才能和樂共住，精進修行，自利利他，達成正法久住的目的。
- ◎但「毘尼[律]是世界中實」，在律制的原則下，不能沒有因時、因地的適應性。可惜在佛法流傳中，重律的拘泥固執，漸流於繁瑣形式。而一分專重修證，或重入世利生的，卻不重毘尼，不免形同自由的個人主義。我想，現代的佛弟子，出家或在家的（現在也已有組織），應重視律制的特質。⁵⁹

⁵⁹ 《華雨集第五冊》，p.71：「佛教戒律有什麼特色？它是道德的感化和法律的制裁，兩者統一起來。犯了錯誤，戒律中有種種處罰的規定，但不止於此，而是在充滿道德精神感化之下，有一種法律制裁的限制。所以在佛的時代，真正出家的一個個都了不得，就是動機不純正的人，在這裡面多住幾年，經過師友的陶冶，環境的熏習，慢慢也會成為龍象的。在這個集體生活裡，大家都有共同的信念，淨善的行為，彼此和睦，這就是佛教戒律的特質，而發生偉大的作用——正法住世。」



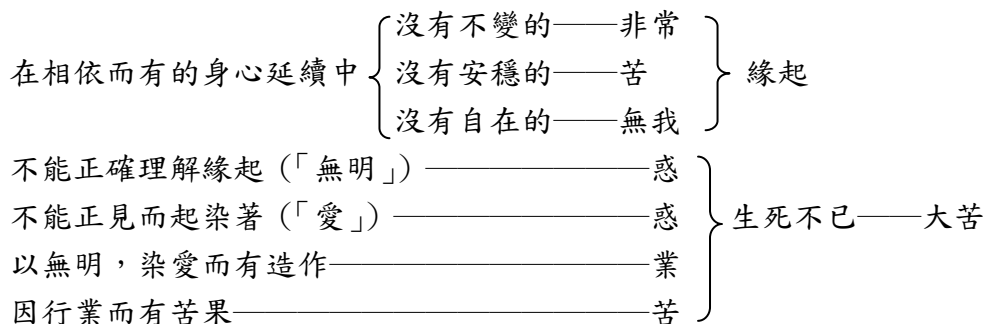
(三)、法

1、聖道支性

- 律是「法」的一分。法的第一義，是八正道——正見，正思惟，正語，正業，正命，正精進，正念，正定。依正確的知見而修行，才能達成眾苦的解脫。如約次第說，八正道是聞、思、修（正定相應）慧的實踐歷程。這是解脫者所必修的，所以稱為「古仙人道」，離此是沒有解脫的。
- 修行者在正見（而起信願）中，要有正常的語言文字，正常的（身）行為，更要有正命——正常的經濟生活。初學者要這樣的學，修行得解脫的更是這樣。佛法在中國，說圓說妙，說心說性，學佛者必備的正常經濟生活，是很難得聽到的了！依正見而起正語、正業、正命，然後「自淨其心」，定慧相應而引發無漏慧，所以在五根（信、精進、念、定、慧）中，佛說慧——般若如房屋的棟樑一樣，是在先的，也是最後的。
- 佛法是理性的德行的宗教，依正見而起信，不是神教式的信心第一。依慧而要修定，定是方便，所以也不是神教那樣的重禪定，而眩惑於定境引起的神秘現象。佛弟子多數是不得根本定的，沒有神通，但以「法住智」而究竟解脫，這不是眩惑神秘者所能理解的。有正見的，不占卜，不持咒，不護摩（火供），佛法是這樣的純正！

2、緣起支性

- 正見——如實知見的，是緣起——「法」的又一義。世間一切的苦迫，依眾生，人類而有（依人而有家庭、社會、國家等），佛法是直從現實身心去了解一切，知道身心、自他、物我，一切是相依的，依因緣而存在。在相依而有的身心延續中，沒有不變的——非常，沒有安穩的——苦，沒有自在的（自己作主而支配其他）——無我。



- 世間是這樣的，而眾生、人不能正確理解緣起（「無明」），對自己、他人（他眾生）、外物，都不能正見而起染著（「愛」）。以無明，染愛而有造作（業），因行業而有苦果。

三世的生死不已是這樣，現生對自體（身心）與外境也是這樣，成為眾生無可奈何的大苦。如知道「苦」的原因所在「集」（無明與愛等煩惱），那從緣起的「此生故彼生」，理解「此滅故彼滅」，也就是以緣起正見而除無明，不再執著常、樂、我我所了，染愛也不起了。這樣，現生是不為外境（及過去熏染的）所干擾而解脫自在，死後是因滅果不起而契入「寂滅」——不能說是有是無，只能從一切苦滅而名為涅槃，涅槃是無上法。

三世的生死不已	苦	} 四諦
無明與愛等煩惱	集	
緣起正見除無明，不起染愛	道	
解脫自在，契入「寂滅」 ⁶⁰	滅	

◎佛法是理性的德行的宗教，以解脫生（老病）死為目標的。這是印度當時的思想主流，但佛如實知緣起而大覺，不同於其他的神教。這是佛法的本源，正確、正常而又是究竟的正覺。修學佛法的，是不應迷失這一不共世間的特質！

二、宏傳中期佛教之行解

什麼是「宏傳中期佛教之行解」？

（一）、中期佛教之解

中期是「大乘法」的興起，是菩薩行為本而通於根本佛法的。

1、本於「第一義悉檀」，開展則存有「對治悉檀」的特性

依涅槃而開展為「一切法不生」，「一切法空」說。涅槃是最甚深的，當然可說是第一義悉檀，但重點的開展，顯然存有「對治」的特性。

（1）、大乘從高層次——涅槃超越的立場，掃盪一切而又融攝一切

如一、「佛法」依緣起為本，闡明四諦、三寶、世出世法。在佛法流傳中，顯然是異說紛紜，佛教界形成異論互爭的局面。大乘從高層次——涅槃超越的立場，掃盪一切而又融攝一切，所以說：「一切法正，一切法邪」（龍樹說：「愚者謂為乖錯，智者得般若波羅蜜故，入三種法門無所礙」，也就是這個意思）。

（2）、因有世間與涅槃，有為與無為的對立，而說「色即是空，空即是色」「煩惱即菩提」

二、佛說緣起，涅槃是緣起的寂滅，是不離緣起「此滅故彼滅」而契入的。在佛法流傳中，傾向於世間與涅槃——有為與無為的對立，所以大乘說「色（等五蘊）即是空，空即是色（等）」，說示世間實相。與文殊有關的教典，說「煩惱即菩提」等；依『思益經』說：這是「隨（人所）宜」的對治法門。

（3）、因有僧伽徒存形式，拘泥守舊的持戒，而說「罪不罪不可得故，具足尸羅波羅蜜」

三、傳統的僧伽，在寺塔莊嚴的發展中，大抵以釋尊晚年的僧制為準繩，以為這樣才是持戒的，不知「毘尼是世界中實」，不能因時、因地而作合理的修正，有些就不免徒存形式了！專心修持的，不滿拘泥守舊，傾向於釋尊初期佛教的戒行（正語、正業、正命，

⁶⁰ 現生是不為外境（及過去熏染的）所干擾而解脫自在，死後是因滅果不起而契入「寂滅」。

或身、語、意、命——四清淨)，有重「法」的傾向，而說「罪[犯]不罪[持]不可得故，具足尸羅[戒]波羅蜜」。

須知立教的理趣，否則會引起偏差的

如「對治悉檀」而偏頗發展，那是有副作用的。然『般若經』的深義，專從涅槃異名的空性、真如去發揚，而實是空性與緣起不二。如廣說十八空（性），而所以是空的理由，是「非常非滅故。何以故？性自爾」，這是本性空。「非常非滅」也就是緣起，如『小品般若經』，舉如焰燒炷的譬喻，而說「因緣[緣起]甚深」。怎樣的甚深？「若心已滅，是心更生否？不也，世尊！……若心生，是滅相否？世尊！是滅相。……是滅相當滅否？不也，世尊！……亦如是住，如（真）如住不？世尊！亦如是住，如（真）如住。……若如是住，如如住者，即是常耶？不也，世尊」！從這段問答中，可見緣起是非常非滅的，與空性不二。所以經說如幻如化，是譬喻緣起，也是譬喻空性的。『般若經』深義，一切法如幻如化，涅槃也如幻如化。這一「世間即涅槃」的大乘法，如不知立教的理趣，會引起偏差的。

2、一切法依緣起而善巧成立

龍樹作『中論』，依大乘法，貫通『阿含』的中道緣起，說不生不滅，不常不斷[非常非滅]，不一不異，不來不出的八不緣起。一切法空，依空而四諦、三寶、世出世法都依緣起而成立。遮破異計，廣說一切法空，而從「無我我所」契入法性，與釋尊本教相同。一切法依緣起而善巧成立，特別說明『阿含』常說的十二緣起。

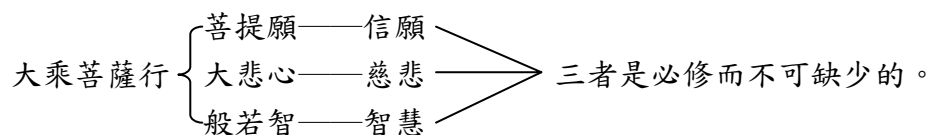
3、三法印即一實相印

在龍樹的『智度論』中，說到緣起的一切法相，大體與說一切有系說相近（但不是實有而是幻有了）。「三法印即一實相印」，依根性而有巧拙的差異：這是「通」於『阿含』及初期大乘經的！

（二）、中期佛教之行

1、大乘菩薩行依三心而修

說到「大乘佛法」的修行，主要是菩提願，大悲與般若（無所得為方便）。由於眾生根性不一，學修菩薩行的，也有信願增上，悲增上，智增上的差異（經典也有偏重的），但在修菩薩行的歷程中，這三者是必修而不可缺少的。如有悲而沒有菩提願與空慧，那只是世間的慈善家而已。有空慧而沒有悲願，那是不成其為菩薩的。所以大乘菩薩行，是依此三心而修，主要是六度，四攝。布施等是「佛法」固有的修行項目，大乘是更多的在家弟子發心，所以布施為先。



2、初期「大乘佛法」與「佛法」的差異

○菩薩大行的開展，一則是佛弟子念佛的因行，而發心修學；一則是適應世間，悲念世間而發心。

○龍樹論闡揚的菩薩精神，我在『印度之佛教』說：「其說菩薩也，一、三乘同入無餘涅槃，而（自）發菩提心，其精神為忘己為人。二、抑他力為卑怯，自力不由他，其精神為盡其在我。三、三僧祇劫有限有量，其精神為任重致遠。菩薩之精神可學，略可於此見之」。

◎菩薩行的偉大，是能適應世間，利樂世間的。初期「大乘佛法」與「佛法」的差異，正如古人所說：「古之學者為己，今之學者為人」。

菩薩大行的開展 { 佛弟子念佛的因行，而發心修學。
適應世間，悲念世間而發心。

菩薩精神 { 三乘同入無餘涅槃，而發菩提心，其精神為忘己為人。
抑他力為卑怯，自力不由他，其精神為盡其在我。
僧祇劫有限有量，其精神為任重致遠。

三、梵化之機應慎

什麼是「(梵化之機應慎)」？

梵化，應改為天化，也就是低級天的鬼神化。西元前 50 年，到西元 200 年，「佛法」發展而進入「初期大乘」時代。由於「佛弟子對佛的永恆懷念」，理想化的、信仰的成分加深，與印度神教，自然的多了一分共同性。

(一)、重天神而輕人間

一、文殊是舍利弗與梵天的合化，普賢是目犍連與帝釋的合化，成為如來（新）的二大脅侍。取象溼婆天（在色究竟天），有圓滿的毘盧遮那佛。魔王，龍王，夜叉王，緊那羅王等低級天神，都以大菩薩的姿態，出現在大乘經中，雖然所說的，都是發菩提心，悲智相應的菩薩行，卻凌駕人間的聖者，大有人間修行，不如鬼神——天的意趣。無數神天，成為華嚴法會的大菩薩，而夜叉菩薩——執金剛神，地位比十地菩薩還高。這表示了重天神而輕人間的心聲，是值得人間佛弟子注意的！⁶¹

⁶¹《華雨集第二冊》，p.104-108：「大乘佛法」，重在印度群神的菩薩化。西元四、五世紀間傳出的《楞伽經》，進一步的佛化群神。如《入楞伽經》卷 6（大正 16，551a-b）說：

「大慧！我亦如是，於娑婆世界中，三阿僧祇百千名號，凡夫雖說而不知是如來異名。大慧！或有眾生知如來者，有知自在者，……有知仙人者，有知梵者，有知那羅延者，有知勝者，有知迦毘羅者，有知究竟者，有知阿利吒尼彌者，有知月者，有知日者，有知婆羅那者，有知毘耶娑者，有知帝釋者，……有知意生身者。大慧！如是等種種名號，如來應正遍知於娑婆世界及餘世界中，三阿僧祇百千名號，……而諸凡夫不覺不知，以墮二邊相續法中，然悉恭敬供養於我」。

《楞伽經》的意思是：如來（佛，不一定是釋尊）的名號，是非常多的。梵天、帝釋以外，如自在（Īśvara）是溼婆天；那羅延（Nārāyaṇa）異譯作毘紐（Viṣṇu），毘紐是那羅延天的異名；日是日天；月是月天；婆樓那（Varuṇa）異譯作明星，即太白星；這都是印度神教所崇拜的。迦毘羅（Kapilā）是數論（Sāṃkhya）派傳說中的開創者；毘耶娑（Vyāsa）廣博仙

（二）、神教的他力護持，在佛法中發展起來

二、神教的咒術等，也出現於大乘經中，主要是爲了護法。但爲了護持佛法，誦咒來求護持，這與「佛法」中自動的來護法不同，而有所求的意義。神教的他力護持，在佛法中發展起來。⁶²

（三）、信行低落化

三、「念佛」（「念菩薩」）、「念法」法門，或是往生他方淨土，或是能得現生利益——消災，治病，延壽等。求得現生利益，與低級的神教、巫術相近。「大乘佛法」普及了，而信行卻更低級了！

我不否認神教的信行，如去年有一位（曾參禪）來信說：「否則，……乃至奧義書、耆那教諸作者聖者就是騙子了」！我回信說：「不但奧義書、耆那教不是騙子，就是基督教……其至低級的巫術，也不完全是騙人的。宗教（高級或低級的）總有些修驗（神秘經驗），……如有了些修驗，大抵是信心十足，自以爲是，如說給人聽，決不能說是騙子。……不過，不是騙人，並不等於正確，否則奧義書、耆那教也好，何必學佛」？

（四）、對初期大乘中神化部分的態度

「初期大乘」的神化部分，如看作『長阿含經』那樣，是「世界悉檀」、「吉祥悅意」，那大可作會心的微笑。如受到「方便」法門功德無邊（佛經的常例，越是方便，越是功

人，傳說爲吠陀（Veda）的編集者：這都是印度神教傳說的古仙人。印度的群神與古仙，其實是如來異名。」

…這是大乘行者從「法性平等」的立場，消解了神與佛之間的對立（免受印度傳統宗教的歧視與排斥），而達到「天佛不二」的境地。這一思想的開展，可能與如來普入八眾有關，如《長阿含經》（二）《遊行經》（大正 1，16b）說：

「佛告阿難：世有八眾，何謂八？一曰剎利眾，二曰婆羅門眾，三曰居士眾，四曰沙門眾，五曰四天王眾，六曰忉利天眾，七曰魔眾，八曰梵天眾。我自憶念：昔者往來與剎利眾，坐起、言語，不可稱數；以精進定力，在所能現。彼有好色，我色勝彼；彼有妙聲，我聲勝彼。彼辭我退，我不辭彼。彼所能說，我亦能說；彼所不能，我亦能說。阿難！我廣為說法，示教利喜已，即於彼沒，彼不知我是天是人。如是（乃）至梵天眾，往反無數，廣為說法，而莫知我（是）誰」。

「八眾」，有人四眾與天四眾。天四眾是：梵天眾；魔眾；忉利天（Trāyastriṃśa）眾，帝釋是忉利天主；四天王天（Caturmahārājakāyika），（應譯爲四大王眾天）眾。忉利天眾與四大王眾天眾，都是低級天——高等的鬼天、畜天。佛分別的到八眾中去，是神通示現的。無論到那一眾去，就與他們一樣，但音聲、容色、論說，什麼都比他們要高超得多。這還是容忍印度神教的信仰，而表示勝過一切人與天神的偉大。不過，到底是佛還是天（神），在一般人心，多少會模糊起來。《長阿含經》是「世界悉檀」，隨順眾生的樂欲而說。如經師們不能把握經說的意趣所在，依文解義；進而從無二無別的意境去解說，表示爲「佛天不二」，這在現實的一般人心，不免要神佛不分了！「大乘佛法」後期，這一趨勢是越來越嚴重了！」另參閱《印度佛教思想史》，p.163-164。

⁶² 《舍利弗問經》卷 1，大正 24，902a22-b2：「舍利弗復白佛言：「云何如來佛告天帝釋及四天王云：我不久滅度，汝等各於方土，護持我法。我去世後，摩訶迦葉、賓頭盧、君徒般歎、羅睺羅——四大比丘，住不泥洹，流通我法。佛言：但像教之時，信根微薄，雖發信心，不能堅固。……汝（等）為證信，隨事厚薄，為現佛像、僧像，若空中言，若作光明，乃至夢想，令其堅固。彌勒下生，聽汝泥洹。」」

德不可思議)的眩惑，順著世俗心而發展，那是會迷失「佛出人間」，人間大乘正行而流入歧途的。

四、攝取後期佛教之確當者

什麼是「攝取後期佛教之確當者」？

- 如「後期大乘」的如來藏、佛性、我，經說還是修菩薩行的。如知道這是「各各爲人生善悉檀」，能順應世間人心，激發人發菩提心，學修菩薩行，那就是方便了。如說如來藏、佛性是（真）我，用來引人向佛，再使他們知道：「開引計我諸外道故，說如來藏，……當依無我如來之藏」；「佛性者實非我也，爲眾生故說名爲我」，那就可以進一步而引入佛法正義了。只是信如來藏我的，隨順世俗心想，以爲這才是究竟的，這可就失去「方便」的妙用，而引起負面作用了！
- 又如「虛妄唯識論」的『瑜伽師地論』等，通用三乘的境、行、果，「攝事分」還是『雜阿含經』「修多羅」的本母呢！
- 無著，世親的唯識說，也還是依無常生滅，說「分別自性緣起」（稱十二緣起爲「愛非愛緣起」）。這是從說一切有部、經部而來的，重於「果從因生」的緣起論。如知道這是爲五事不具者所作的顯了解說，那與龍樹的中道八不的緣起論，有相互增明的作用了。

五、結說

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，爲人，第一義悉檀，而引向佛法，向聲聞，向佛的解脫道而進修的。這是我所認爲是能契合佛法，不違現代的佛法。

七、少壯的人間佛教

宣揚「人間佛教」，當然是受了太虛大師的影響，但多少是有些不同的。

一、「人間佛教」與太虛大師所說之不同

一、（民國二十九年）虛大師在『我怎樣判攝一切佛法』中，說到「行之當機及三依三趣」⁶³，以為現在進入「依人乘行果，趣進修大乘行的末法時期」；應「依著人乘正行，先修成完善的人格，……由此向上增進，乃可進趣大乘行」。這是能適應現代根機，但末法時期，應該修依人乘而趣大乘行，沒有經說的依據，不易為一般信徒所接受。反而有的正在宣揚：稱名念佛，是末法時期的唯一法門呢！所以我要從佛教思想的演化中，探求人間佛教的依據。

二、大師的思想，核心還是中國佛教傳統的。臺、賢、禪、淨（本是「初期大乘」的方便道）的思想，依印度佛教思想史來看，是屬於「後期大乘」的。這一思想在中國，我在『談入世與佛學』中，列舉三義：一、「理論的特色是至圓」；二、「方法的特色是至簡」；三、「修證的特色是至頓」。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。

三、佛法本是人間的，容許印度群神的存在，只是為了減少弘傳的阻力，而印度群神，

⁶³《太虛大師年譜》，p.480-481：「『一、依聲聞乘行果趣發大乘心的正法時期：如來出世的本懷，是欲說出自悟自證的實相法門。……到法華會上，才把這本懷說出來：……「汝等所行，是菩薩道」。從這點意義上說：由佛世時乃至正法的千年，是在依修證成的聲聞行果，而向於發起大乘心——即菩薩行果或佛的行果。聲聞行果，乃佛住世時當機廣說。我們看佛經，可以見到很多比丘得證聖果的記載。……佛滅度後，……證得聲聞果者，在教史上亦歷歷可見。』二、依天乘行果趣獲得大乘果的像法時期：在印度進入第二千年的佛法，正是傳於西藏的密法。中國則是……淨土宗……如密宗在先修成天色身的幻身成化身佛；淨土宗如兜率淨土即天國之一，西方等攝受凡夫淨土亦等於天國。依這天國身、天國土，直趣於所欲獲得的大乘佛果，這是密淨的特點。……所以像法期間，是依天乘行果而趣佛果。』三、依人乘行果趣進修大乘行的末法時期：……到了這時候，末法方開始。……依聲聞行果，是要被詬為消極逃世的；依天乘行果，是要被謗為迷信神權的。不惟不是方便，而反成為障礙了。所以在今日的情形，所向的應在進趣大乘行。而所依的，既非初期的聲聞行果，亦非二期的天乘行果，而確定是在人乘行果，以實行我所說的人生佛教原理。』」

表示了尊敬與護法的真誠。如作曼荼羅，天神都是門外的守衛者，少數進入門內，成為外圍分子。「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」！

二、印度佛教如人的一生

從印度佛教的興起，發展，衰落而滅亡，我譬喻為：「正如人的一生，自童真、少壯而衰老。童真充滿活力，是可稱讚的，但童真而進入壯年，不是更有意義嗎？壯年而不知珍攝，轉眼衰老了。老年經驗多，知識豐富，表示成熟嗎？也可能表示接近死亡」。存在於世間的，都不出「諸行無常」，我以這樣的看法，而推重「佛法」與「初期大乘」的。

童真到壯年，一般是生命力強，重事實，極端的成為唯物論，唯心論是少有的。由壯年而入老年，內心越來越空虛（所以老年的多信神教），思想也接近唯心（唯我、唯神）論。是唯心論者，而更多為自己著想。為自己身體的健在著想，長生不老的信行，大抵來自早衰與漸老的。老年更貪著財物，自覺年紀漸老了（「人生不滿百，常有千歲憂」），多為未來的生活著想，所以孔子說：老年「戒之在得」。

印度「後期佛教」與「秘密大乘」，非常契合於老年心態。

（1）唯心思想的大發展，是一。

（2）觀自身是佛，進而在身體上修風、修脈、修明點，要在歡喜中即身成佛，是二。

（3）後期的中觀派，瑜伽行派，都有圓熟的嚴密思想體系，知識經驗豐富，是三。

我在這樣的抉擇下，推重人間的佛陀，人間的佛教。我初學佛法——三論與唯識，就感到與現實佛教界的距離。存在於內心的問題，經虛大師思想的啟發，終於在「佛出人間，終不在天上成佛也」，而得到新的啟發。我不是宗派徒裔（也不想作祖師），不是講經論的法師，也不是為考證而考證、為研究而研究的學者。我只是本著從教典得來的一項信念，「為佛法而學」，「為佛教而學」，希望條理出不違佛法本義，又能適應現代人心的正道，為佛法的久住世間而盡一分佛弟子的責任！

三、《人間佛教要略》略述

我早期的作品，多數是講記，晚年才都是寫出的。講的寫的，只是為了從教典自身，探求適應現代的佛法，也就是脫落鬼化、神（天）化，回到佛法本義，現實人間的佛法。我明確的討論人間佛教，民國四十年曾講了：『人間佛教緒言』，『從依機設教來說明人間佛教』，『人性』，『人間佛教要略』。在預想中，這只是序論而已。這裏略述『人間佛教要略』的含義。

一、「論題核心」：

是「人，菩薩，佛——從人而發心修菩薩行，由學菩薩行圓滿而成佛」。從人而發菩薩心，應該認清自己是「具煩惱身」（久修再來者例外），不可裝腔作勢，眩惑神奇。

要「悲心增上」，人而進修菩薩行的，正信正見以外，一定要力行十善利他事業，以護法利生。

二、「理論原則」：

- 「法與律合一」。「導之以法，齊之以律」，是「佛法」化世的根本原則。重法而輕律，即使心在入世利他，也只是個人自由主義者。
- 「緣起與空性的統一」：這是「緣起甚深」與「涅槃甚深」的統一，是大乘法，尤其是龍樹論的特色。
- 「自利與利他的統一」：發心利他，不應忽略自己身心的淨化，否則「未能自度，焉能度人」？所以爲了要利益眾生，一定要廣學一切，淨化身心（如發願服務人群，而在學校中努力學習一樣）；廣學一切，只是爲了利益眾生。不爲自己利益著想，以悲心而學而行，那所作世間的正業，就是菩薩行。

三、「時代傾向」：

- 現在是「青年時代」，少壯的青年，漸演化爲社會中心，所以要重視青年的佛教。這不是說老人不能學菩薩行，而是說應該重視少壯的歸信。適應少壯的佛教，必然的重於利他。人菩薩行的大乘法，是適應少壯唯一契機的法門。
- 現在是「處世時代」：佛教本來是在人間的，佛與弟子，經常的「遊化人間」。就是住在山林，爲了乞食，每天都要進入村落城邑，與人相接觸而隨緣弘化。修菩薩行的，應該作利益人類的事業，傳播法音，在不離世事，不離眾生的原則下，淨化自己，覺悟自己。
- 現在是「集體（組織）時代」：摩訶迦葉修頭陀行，釋尊曾勸他回僧伽中住；優波離想獨處修行，釋尊要他住在僧中；釋尊自己是「佛在僧數」的。佛法是以集體生活來完成自己，正法久住的，與中國人所說的隱遁，是根本不同的。適應現代，不但出家的僧伽，要更合理（更合於佛意）化，在家弟子學修菩薩行的，也應以健全的組織來從事利他而自利（不是爲個人謀取名位權利）。

四、「修持心要」：

菩薩行應以信、智、悲爲心要，依此而修有利於他的，一切都是菩薩行。我曾特地寫了一篇『學佛三要』，三要是信願（大乘是「願菩提心」），慈悲，（依緣起而勝解空性的）智慧。「有信無智長愚癡，有智無信長邪見」；如信與智增上而悲心不足，就是二乘；如信與慧不足，雖以慈悲心而廣作利生善業，不免是「敗壞菩薩」（修學菩薩而失敗了）。所以在人間而修菩薩行的，此三德是不可偏廢的！

八、解脫道與慈悲心行

虛大師提倡「人生佛教」（我進而稱之為「人間佛教」），民國四十年以前，中國佛教界接受的程度是微小的；臺灣佛教現在，接受的程度高些。但傳統的佛教界，可能會不願探究，道聽塗說而引起反感；在少數贊同者，也可能忘卻自己，而陷於外向的庸俗化。世間是緣起的，有相對性，副作用，不能免於抗拒或俗化的情形，但到底是越減少越好！

一、人菩薩行立本於根本佛教之淳樸

「人間佛教」是重於人菩薩行的，但對「立本於根本佛教之淳樸」，或者會覺得離奇的。一般稱根本佛教為小乘，想像為（出家的）隱遁獨善，缺少慈悲心的，怎麼能作為「人間佛教」——人菩薩行的根本？不知佛法本來無所謂大小，大乘與小乘，是在佛教發展中形成的；「小乘」是指責對方的名詞。釋尊宏傳的佛法，適應當時的社會風尚，以出家（沙門）弟子為重心，但也有在家弟子。出家與在家弟子，都是修解脫行的，以解脫為終極目標。解脫行，是以正確的見解，而引發正確的信願（正思惟——正志）。依身語的正常行為，正常的經濟生活為基，而進修以念得定，引發正慧（般若、覺），才能實現解脫。

八正道的修行中，正命是在家、出家不同的。

出家的以乞求信施而生活，三衣、鉢、坐臥具及少許日用品外，是不許私有經濟的。在家的經濟生活，只要是國法所許可的，佛法所贊同的，都是正當的職業，依此而過著合理的經濟生活。

1、出家

出家的可說是一無所有，財施是不可能的。出家人一方面自己修行，一方面「遊化人間」（除雨季），每天與一般人相見，隨緣以佛法化導他們。⁶⁴

（1）、以世間正見教化世人

佛法否定當時社會的階級制，否定求神能免罪得福，否定火供——護摩，不作占卜、瞻相、咒術等邪命，⁶⁵而以「知善惡，知因果，知業報，知凡聖」⁶⁶來教化世人。

⁶⁴ [1]《增壹阿含經》卷9，大正2，587c17-29：「世尊告諸比丘：常當法施，勿習食施。所以然者，汝等今有果報之祐，使我弟子恭敬於法，不貪利養。設貪利養者，則有大過於如來所。何以故？謂眾生類不分別法，毀世尊教。已毀世尊教，後不復得至涅槃道，我便有恥。所以然者，謂如來弟子貪著利養，不行於法，不分別法，毀世尊教，不順正法。已毀世尊教，復不至涅槃道。汝今比丘！當念法施，勿思欲施，便得稱譽，多聞四遠。恭敬於法，不貪財物，此則無有羞恥。所以然者，如來弟子以好法施，不貪思欲之施。是謂比丘！當念法施，勿學財施。」

[2]《大智度論》卷81，大正25，628b23-29：「菩薩有二種，在家、出家。在家菩薩福德因緣故，大富；大富故求佛道因緣，行諸波羅蜜，宜先行布施。何以故？既有財物又知罪福，兼有慈悲心於眾生故，宜先行布施，隨次第因緣行諸波羅蜜。出家菩薩以無財故，次第宜持戒、忍辱、禪定。…除財施，餘波羅蜜皆出家人所宜行。」

⁶⁵ 《大智度論》卷19，大正25，203a16-23：

「五種邪命，以無漏智慧除、捨、離，是為正命。」

善惡、業報、前生後世、凡夫聖人

	善惡	業報	前生後世	凡夫聖人
《中阿含經》16 經 《伽藍經》	有施、有齋、亦有咒說 ⁶⁷ ；	有善惡業報；	有此世彼世，有父有母；	世有真人往至善處、善去、善向，此世彼世，自知、自覺、自作證成就遊。
《雜阿含經·784 經》卷 28，大正 2，203a4-9	有施，有說，有齋，有善行，有惡行；	有善惡行果報；	有此世，有他世；有父母，有眾生；	有阿羅漢善到、善向，有此世、他世，自知作證具足住：我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。
《雜阿含經·1039 經》卷 37，大正 2，272a3-8	有施，有說報，有福；	有善惡行果報；	有父母，有眾生；	有世阿羅漢，於此世、他世，現法自知作證：我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。
《佛說八正道經》卷 1，大正 2，505a4-7	信布施、信禮 ⁶⁸ 、信祠	信善惡行自然福，	信父母，	信天下道人、信求道、信諦行、信諦受、今世後世自點得證自成。
《本事經》卷 5，大正 17，688a24-b1	有施，有受、有祠	有善惡業，有異熟果；	有此世間、有彼世間，有父有母，有諸有情化生種類；	於其世間有諸沙門婆羅門等，正至正行，於此世間及彼世間自然通達，作證領受。
《根本說一切有部毘奈耶》卷 13，大正 23，692c6-11	無施、無受亦無祠祀 ⁶⁹ 。	無善惡行、無業因緣、無異熟果。	無今世無後世，無父無母；亦無化生有情於此世間。	無阿羅漢正趣正行，…我生已盡，梵行已立、所作已辦、不受後有。
《大智度論》卷 34，大正 25，312c18-20	有布施，	有罪福，	有今世後世，	有阿羅漢。
《三法度論》卷 2，大正 25，22c29-23a5	無施、無齋、無說、無方便、無作善不善業。	作善不善無果報。	無地獄畜生餓鬼，無父母、無眾生世間。	無實沙門梵志。
《十住毘婆沙論》卷 14，大正 26，95c9-12	無布施、無有恩報。	善惡業無果報。	無今世、無後世，無父母。	無沙門…，自身作證。
《阿毘達磨集異門足論》卷 2，大正 26，373 c13-18	無惠施、無親愛、無祠祀、無妙行無惡行。	無妙行、惡行業果異熟。	無此世、無他世，無母無父，無化生有情。	無世間阿羅漢正至正行，…我生已盡，梵行已立、所作已辦、不受後有。
《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 49，大正 27，256a10-16	無施與、無愛樂、無祠祀、無妙行無惡行。	無妙、惡行業果異熟。	無此世、無他世，無父、無母，無化生有情世間。	無有真阿羅漢正至正行。
《舍利弗阿毘曇論》卷 18，大正 28，648a12-15	無施、無與、無祠。	無善惡業報。	無今世後世，無父母無天，無化生眾生。	無世間沙門婆羅門正趣正至。…自知證分別說。

問曰：何等是五種邪命？

答曰：一者、若行者為利養故，詐現異相奇特；二者、為利養故，自說功德；三者、為利養故，占相吉凶，為人說；四者、為利養故，高聲現威，令人畏敬；五者、為利養故，稱說所得供養以動人心。邪因緣活命故，是為邪命。」

⁶⁶《雜阿含經·784 經》卷 28，大正 2，203a4-9「何等為正見？謂說有施、有說、有齋，有善行、有惡行、有善惡行果報，有此世、有他世，有父、母，有眾生，有阿羅漢善到、善向，有此世、他世自知作證具足住——我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。」

⁶⁷《中阿含經》卷 17（72 經），大正 1，534a22-25：「爾時，長生童子勸波羅奈城中諸貴豪族：『諸君！行施修福，為拘娑羅國王長壽呪願：以此施福，願拘娑羅國王長壽令安隱、得解脫。』」

⁶⁸【禮】：2.社會生活中由於風俗習慣而形成的行為準則、道德規範和各種禮節。

⁶⁹【祠祀】：祭祀。

《阿毘達磨俱舍論》卷 16，大正 29，88b14-17	無施與、無愛樂、無祠祀、無妙行無惡行。	無妙惡行業果異熟。	無此世間、無彼世間，無母無父，無化生有情世間，	無沙門或婆羅門是阿羅漢。
《成實論》卷 10，大正 32，317b28-c10	無施、無祠、無燒、無善無惡。	無善惡業報。	無今世無後世、無父母、無眾生受生世間。	無阿羅漢正行正至，…，從此身已更無餘身者。 ⁷⁰

(2)、前途的光明從正見（正確思想）、正行（正語、正業、正命等）中得來

人（人類也這樣）的前途，要自己來決定：前途的光明，要從自己的正見（正確思想），正語、正業、正命——正當的行為中得來；解脫也是這樣，是如實修行所得到的，釋尊是老師（所以稱為「本師」）那樣，教導我們而已。

(3)、人間中法施

所以出家弟子眾，是以慈和嚴肅、樸質清淨的形象，經常的出現於人間，負起啟發、激勵人心，向上向解脫的義務，稱為「法施」（依現代說，是廣義的社會教育）。

2、在家

在家弟子也要有正見，正行，

說法

也有為人說法的，如質多長者。⁷¹

悲田、敬田

在家眾多修財物的施予，有悲田，那是慈濟事業；有敬田，如供養父母、尊長、三寶；⁷²

公共福利事業

有「種植園果故，林樹蔭清涼（這是印度炎熱的好地方），橋船以濟度，造作福德舍，穿井供渴乏，客舍供行旅」⁷³的，那是公共福利事業了。

出世是超勝世間非脫離人間

⁷⁰ 《成實論》卷 10，大正 32，317b28-c10：

邪見，謂無施、無祠、無燒、無善、無惡；無善惡業報；無今世無後世、無父母、無眾生受生世間；無阿羅漢正行正至，自明了證此世後世，知我生盡梵行已成所作已辦，從此身已更無餘身者。

施，名為利他故與。祠，名以韋陀語言，因天故祠。燒，名於天祠中燒蘇等物。

善，名能得愛果三種善業；惡，名得不愛果三種惡業。善惡業報，名今世善惡名等，及天身等後世報。

今世，名現在；後世，名未來。父母，名能生；眾生受生，名從今世至後世。阿羅漢名盡煩惱者。」

⁷¹ 質多長者為在家弟子中智慧第一。參閱《增壹阿含經》，大正 2，559c10。其說法事跡參見《雜阿含經》卷 21，大正 2，152a23-153b28。

⁷² 《大乘理趣六波羅蜜多經》卷 4，大正 8，884c17-20：「有二種田…。一者悲田：謂諸孤露、貧窮、困苦。二者敬田：謂佛法僧、父母、師長。於悲田所不應輕賤，言無福田；於敬田所，不應求報。」

⁷³ 《雜阿含經·997 經》卷 36，大正 2，261b3-11：

彼天子說偈問佛：「云何得晝夜，功德常增長？云何得生天，唯願為解說？」

爾時，世尊說偈答言：「種植園果故，林樹蔭清涼，橋船以濟度，造作福德舍，穿井供渴乏，客舍給行旅，如此之功德，日夜常增長，如法戒具足，緣斯得生天。」」

佛教有在家出家——四眾弟子，而我國一般人，總以為佛教就是出家，誤解出世為脫離人間。不知「出世」是超勝世間，不是隱遁，也不是想遠走他方。佛制比丘「常乞食」，不許在山林中過隱遁的生活，所以我在《佛在人間》中，揭示了（子題）「出家，更接近了人間」⁷⁴，這不是局限於家庭本位者所能理解的。

二、解脫心與利他的心行不相妨礙

人間佛教的人菩薩行，以釋尊時代的佛法為本，在以原始佛教為小乘的一般人，也許會覺得離奇的。然佛法的究竟理想是解脫，而解脫心與利他的心行，是並不相礙的。雖受時代的局限，不能充分表達佛的本懷，但決不能說只論解脫，而沒有慈悲利他的。

舉例說：

（一）、佛在家聖弟子的例子

- （1）須達多，好善樂施，被稱為給孤獨長者⁷⁵。
- （2）梨師達多弟兄⁷⁶，也是這樣。
- （3）摩訶男為了保全同族，願意犧牲自己的生命⁷⁷。

這幾位都是證聖果的，能說修解脫道的沒有道德意識⁷⁸嗎？

（二）、佛出家比丘的例子

佛世的出家比丘，身無長物，當然不可能作物質的布施，然如

- （1）富樓那的甘冒生命的危險，去教化羶犢的邊民⁷⁹，能說沒有忘我為人的悲心嗎？
- （2）比丘們為心解脫而精進修行，但每日去乞食，隨緣說法。為什麼要說法？經中曾不止一次的說到。

（三）、釋尊

如釋尊某次去乞食，那位耕田婆羅門，譏嫌釋尊不種田（近於中國理學先生的觀點，出家人是不勞而食）。釋尊對他說：我也種田，為說以種田為譬喻的佛法。耕田婆羅門聽了，大為感動，要供養豐盛的飲食，釋尊不接受，因為為人說法，是出於對人的關懷，希望別人能向善、向上、向解脫，而不是自己要得到什麼（物質的利益）。解脫的心行，決不是沒有慈悲心行的。

三、佛滅後，有些遠離了佛法的本意

⁷⁴ 《佛在人間》，p.9。

⁷⁵ 《中阿含經》卷 6，大正 1，460c11-13：「我名須達哆，以我供給諸孤獨者，是故舍衛國人呼我為給孤獨。」

⁷⁶ 《雜阿含經》卷 30，大正 2，219a24：「梨師達多及富蘭那……家中所有財物，常與世尊及諸比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷等共受用，不計我所。」

⁷⁷ 《增壹阿含經》卷 26，大正 2，692a1-12：「摩訶男謂流離王曰：我今沒在水底，隨我遲疾，使諸釋種並得逃走；若我出水，隨意殺之。…即入水底，以頭髮繫樹根而取命終。」

⁷⁸ 《佛在人間》，p.311：「見人受苦而生悲惻心，見人得利而生歡喜心，每從無意間流露出道德意識的自覺。這種道德意識，或稱良心，良知，什麼人都是多少有的。…。無始來不離自他依存而引發的，根源於仁慈的道德意識，不但是人人所共有的，而且是一切道德所不能離的。」

⁷⁹ 見《雜阿含經》卷 13，大正 2，89b17-29。

(一)、無量三昧

釋尊滅後，佛教在發展中，有的被稱為小乘，雖是大乘行者故意的貶抑，有些也確乎遠離了佛法的本意。

1、四無量與三三昧同為的智證解脫

如佛世的質多長者，與比丘大德們論到四種三昧（或作「解脫」）——無量三昧，空三昧，無所有三昧，無相三昧。無量三昧是慈、悲、喜、捨——四無量心。

慈是給人喜樂，悲是解除人的苦惱，喜是見人離苦得樂而歡喜，捨是怨親平等：慈悲等是世間所說的道德意識了。但在離私我、離染愛——空於貪、瞋、癡來說，無量與空、無所有、無相三昧的智證解脫，卻是一致的，這是解脫心與道德心的不二。

2、小乘佛教中，無量三昧被解說為世俗的

但在（小乘）佛教中，無量三昧被解說為世俗的，也就是不能以此得解脫的。

(二)、戒

1、毘尼是世界中實

又如戒，在律師們的心目中，是不可這樣，不可那樣，純屬法律的，制度的。有的不知「毘尼是世界中實」，不知時地的適應，拘泥固執些煩瑣事項，自以為這是持戒。

2、尸羅——好行善道，不自放逸

然三學中戒[尸羅]的本義，並不如此，如說：「尸羅（此言性善）。好行善道，不自放逸，是名尸羅。或受戒行善，或不受戒行善，皆名尸羅」；「十善道為舊戒。……十善，有佛（出世）無佛（時）常有」（『大智度論』卷一三、四六）。

3、尸羅——性善、數習

尸羅，古人一向譯作「戒」，其實是「好行善道，不自放逸」，也就是樂於為善，而又謹慎的防護（自己）惡行的德行。這是人類生而就有的，又因不斷為善（離惡）而力量增強，所以解說為「性善」，或解說為「數習」。尸羅是人與人間的道德（狹義是「私德」）軌範，十善是印度一般的善行項目，所以不只是佛弟子所有，也是神教徒，沒有宗教信仰者所有的。

4、受戒

尸羅，是不一定受戒（一條一條的「學處」，古人也譯為戒）的，也是可以受的。受戒，本是自覺的，出於理性，出於同情，覺得應該這樣的。

5、依「不殺生」例說

○如十善之一——不殺生，經上這樣說：「斷殺生，離殺生，棄刀杖，慚愧，慈悲，利益安樂一切眾生」（『增支部』「十集」）。

○「若有欲殺我者，我不喜；我若所不喜，他亦如是，云何殺彼？作是覺已，受不殺生，不樂殺生」（『雜阿含經』卷三七）。

○不殺生，是「以己度他情」的。我不願意被殺害，他人也是這樣，那我怎麼可以去殺他！

○所以不殺生，內心中含有慚愧——「崇重賢善，輕拒暴惡」的心理；有慈悲——「利益眾生，哀愍眾生」的心理（依佛法說：心是複雜心所的綜合活動）。

○不殺生，當然是有因果的，但決不是一般所說的那樣，殺了有多少罪，要墮什麼地獄，

殺不得才不殺生，出於功利的想法。

○不殺生（其他的例同），實是人類在（緣起的）自他依存中，（自覺或不自覺的）感覺到自他相同，而引發對他的關懷與同情，而決定不殺生的。

（三）、戒行以慈心為本

釋尊最初的教化，並沒有一條條的戒——學處，只說「正語，正業，正命」；「身清淨，語清淨，意清淨，命清淨」。一條一條的戒，是由於僧伽的組合，爲了維護僧伽的和、樂、清淨而次第制立的。制戒時，佛也每斥責違犯者沒有慈心。可見（在僧伽中）制定的戒行（重於私德），也還是以慈心為本的。我曾寫有『慈悲為佛法宗本』⁸⁰，『一般道德與佛化道德』⁸¹，可以參閱。

（四）、通過無我的解脫道，成為偉大而究竟的無量三昧

總之，佛說尸羅的十善行，是以慈心為本的；財與法的布施；慈、悲、喜、捨三昧的修習，達到遍一切眾生而起，所以名為無量，與儒者的仁心普洽，浩然之氣充塞於天地之間相近。但這還是世間的、共一般的道德，偉大的而不是究竟的；偉大而究竟的無量三昧，要通過無我的解脫道，才能有忘我為人的最高道德。

四、結說

「初期大乘」是菩薩道。菩薩道的開展，來自釋尊的本生談；「知滅而不證」（等於無生忍的不證實際）的持行者，可說是給以最有力的動力。菩薩六度、四攝的大行，是在「一切法不生」，「一切法空」，「以無所得為方便」（空慧）而進行的。不離「佛法」的解脫道——般若，只是悲心要強些，多為眾生著想，不急求速證而已。

⁸⁰ 《學佛三要》，p.117。

⁸¹ 《佛在人間》，p.305。

九、人菩薩行的真實形象

一、三心為修菩薩行所必備

修學人間佛教——人菩薩行，以大乘信願——菩提心，大悲心，空性見。

1、菩提心

一、發（願）菩提心：扼要的說，是以佛為理想，為目標，立下自己要成佛的大志願。
○發大菩提心，先要信解佛陀的崇高偉大：智慧的深徹（智德），悲心的廣大（悲德），心地的究竟清淨（斷德），超勝一切人天，阿羅漢也不及佛的圓滿。這不要憑傳說，憑想像，最好從釋迦牟尼佛的一代化跡中，理解而深信佛功德的偉大而引發大心。
○現實世間的眾生，多苦多難，世間法的相對改善，當然是好事，但不能徹底的解決。深信佛法有徹底解脫的正道，所以志願修菩薩行成佛，以淨化世間，解脫眾生的苦惱。依此而發起上求佛道，下化眾生的願菩提心，但初學者不免「猶如輕毛，隨風東西」，所以要修習菩提心，志願堅定，以達到不退菩提心。

2、大悲心

二、大悲心：是菩薩行的根本。

慈能予人安樂，悲能除人苦惱，為什麼只說大悲心為本？佛法到底是以解脫眾生生死苦迫為最高理想的，其次才是相對的救苦。悲心，要從人類，眾生的相互依存，到自他平等、自他體空去理解修習的。如什麼都以自己為主，為自己利益著想，那即使做些慈善事業，也不能說是菩薩行的。

3、空性見

三、空性見：空性是緣起的空性。

(1)、於緣起得世間正見

初學，應於緣起得世間正見：知有善惡，有因果，有業報，有凡聖。

(2)、緣起無常故苦、苦故無我無我所、無我我所故空

進一步，知道世間一切是緣起的，生死是緣起的生死。有因有緣而生死苦集（起），有因有緣而生死苦滅。一切依緣起，緣起是有相對性的，所以是無[非]常——不可能常住的。緣起無常，所以是苦——不安穩而永不徹底的。這樣的無常故苦，所以沒有我[自在、自性]，沒有我也就沒有我所，無我我所就是空。

(3)、三解脫門

空，無願，無相——三解脫門：觀無我我所名空，觀無常苦名無願，觀涅槃名無相。其實，生死解脫的涅槃，是超越的，沒有相，也不能說是無相。

(4)、涅槃甚深，稱之為空

大乘顯示涅槃甚深，稱之為空（性），無相，無願，真如，法界等。因無我我所而契入，假名為空，空（相）也是不可得的。

(5)、緣起即空，空即緣起

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。

在菩薩行中，無我我所空，正知緣起而不著相，是極重要的。沒有「無所得為方便」，處處取著，怎麼能成就菩薩的大行！

4、三心中悲心更為重要

這三者是修菩薩行所必要的，悲心更為重要！如缺乏悲心，什麼法門都與成佛的因行無關的。

『曲肱齋叢書』說到：西藏一位修無上瑜伽的大威德法門，得到了大成就，應該是成佛不遠了吧！大威德明王是忿怒相，這位修大威德而得大成就的，流露出凶暴殘酷的神情，見他的都驚慌失措，有的竟被他嚇死了！這位大成就者原來沒有修慈悲心。可見沒有慈悲心，古德傳來的什麼高明修法，都不屬於成佛因行的。

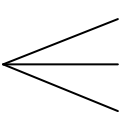
5、從切近處學習起

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。⁸²

二、十善是初學菩薩之正行

依三心而修行，一切都是菩薩行。初修菩薩行的，經說「十善菩薩發大心」。

十善是：不殺生，不與取[偷盜]，不邪淫（出家的是「不淫」），這三善是正常合理的身行。不妄語，不兩舌，不惡口，不綺語，這四善是正常合理的語（言文字）行。不貪，不瞋，不邪見，這三善是正常合理的意行。

十善		不殺生、不與取、不(邪)淫——正常合理的身行
		不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語——正常合理的語行
		不貪、不瞋、不邪見——正常合理的意行

這裏的不貪，是不貪著財利、名聞、權力；不瞋就是慈（悲）心；不邪見是知善惡業報，信三寶功德；知道前途的光明——解脫、成佛，都從自己的修集善行中來，不會迷妄的求神力等救護。

這十善，如依三心而修，就是「十善菩薩」行了。

三、初學菩薩應有的認識

或者覺得：這是重於私德的，沒有為人類謀幸福的積極態度，這是誤會了！佛法是宗教的，不重視自己身心的淨化，那是自救不了，焉能度人！經上說：「未能自度先度他，菩薩於此初發心」⁸³。怎樣的先度他呢？如有福國利民的抱負，自己卻沒有學識，或生

⁸² 《華雨集第五冊》，p.23：「『學佛三要』，三要是「信願」、「慈悲」、「智慧」。以後部分的寫作與講說，可說就是「學佛三要」的分別說明。如『信心的修學』，『菩提心的修習次第』，是屬於「信願」的。『慈悲為佛法宗本』，『自利與利他』，『一般道德與佛化道德』，是屬於「慈悲」的。『慧學概說』，是屬於「智慧」的。依這三者而進修，實現學佛的崇高理想，就是『解脫者之境界』，『佛教之涅槃觀』。」

⁸³ 《大般涅槃經》卷34，大正12，838a5：「自未得度先度他，是故我禮初發心。」

活糜爛，或一意孤行，他能達成偉大的抱負嗎？所以菩薩發心，當然以「利他為先」，這是崇高的理想；要達成利他目的，不能不淨化自己身心。這就是理想要高，而實行要從切近處做起。

菩薩在堅定菩提，長養慈悲心，勝解緣起空性的正見中，淨化身心，日漸進步。這不是說要自己解脫了，成了大菩薩，成了佛再來利他，而是在自身的進修中，「隨分隨力」的從事利他，不斷進修，自身的福德、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。

四、「佛法」與「初期大乘」對人間佛教的啟示

修人菩薩行的人間佛教，「佛法」與「初期大乘」有良好的啟示。

1、維摩詰長者的啟示

如維摩詰長者，六度利益眾生外，從事「治生」，是從事實業；「入治政法」，是從事政治；在「講論處」宣講正法；在「學堂（學校）誘開童蒙」，那是從事教育了。「淫坊」，「酒肆」也去，那是「示欲之過」，「能立其志（不亂）」⁸⁴。普入社會，使別人向善、向上，引發菩提心，這是一位在家大菩薩的形象。

2、善財童子的啟示

善財童子的參訪善知識，表示了另一意義。善財所參訪的善知識，初三位是出家的比丘；開示的法門，是（繫）念佛，觀法，處眾[僧]，正確的信解三寶，是修學佛法的前提。其他的善知識，比丘、比丘尼以外，有語言學者，藝術工作者，建築的數學家，醫師，國王，鬻香師，航海者，法官；總之，出家菩薩以外，在家菩薩是普入各階層的；也有深入外道，以外道身分而教化外道入佛法的。善知識（後來又加了一些鬼神）們的誘化方便，都是以自己所知所行來教人，所以形成了「同願同行」的一群；也就是從不同事業，攝化有關的人，同向於成佛的大道。（我依此而寫有『青年的佛教』）

3、《阿含經》中的啟示

以自己所作而教人的，《阿含經》已這樣說：如修行十善，那就「自作」，「教他作」，「讚歎（他人）作」，「見（他人）作（而心生）隨喜」⁸⁵，就是自利利人了。這是弘揚佛法的善巧方便！

五、人菩薩的人間正行

（一）、在家庭中

修學佛法（如十善）的佛弟子，能盡到對家庭應盡的義務，使家庭更和諧更美好，能得到家庭成員的好感，一定能誘導而成為純正的佛化家庭。

（二）、在社會上

在社會上，不論是田間、商店、工廠……中，都有同一事務的人；如學佛者能成為同事

⁸⁴ 《維摩詰所說經》卷1，大正14，539a25-29：「執持正法，攝諸長幼。一切治生諸偶，雖獲俗利，不以喜悅。遊諸四衢，饒益眾生。入治政法，救護一切。入講論處，導以大乘。入諸學堂，誘開童蒙。入諸婬舍，示欲之過。入諸酒肆，能立其志。」

⁸⁵ 《佛為首迦長者說業報差別經》卷1，大正1，892a6-8：「一者、自不殺生。二者、勸他不殺。三者、讚歎不殺。四者、見他不殺，心生歡喜。」

中的優良工作者，知識與能力以外，更重要的是德性，不只爲自己，更能關懷他人，以布施、愛語、利行、同事⁸⁶引化有緣，歸向同道。又如做醫師的爲病人服務，治療身病心病，更爲病人說到身心苦惱根源的煩惱病，根治煩惱病的佛道，從自己所知所行而引人學菩薩行，正是善財參訪各善知識利他的最理想的方法！

六、菩薩利他的福慧行

從「初期大乘」時代到現在，從印度到中國，時地的差距太大。現代的人間佛教，自利利他，當然會有更多的佛事。利他的菩薩行，不出於慧與福。慧行，是使人從理解佛法，得到內心的淨化；福行，是使人從事行中得到利益（兩者也互相關涉）。

（一）、慧行

以慧行來說，說法以外，如日報、雜誌的編發，佛書的流通，廣播、電視的弘法；佛學院與佛學研究所，佛教大學的創辦；利用寒暑假，而作不同層次（兒童，青年……）的集體進修活動；佛教學術界的聯繫……重點在介紹佛法，祛除一般對佛法的誤解，使人正確理解，而有利於佛法的深入人心。

（二）、福行

以福行來說，如貧窮、疾病、傷殘、孤老、急難等社會福利事業的推行；家庭、工作不和協而苦痛，社會不同階層的衝突而混亂，佛弟子應以超然關切的立場，使大家在和諧歡樂中進步。凡不違反佛法的，一切都是好事。

（三）、結說

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，以三心而行十善爲基礎。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！

⁸⁶ 布施：分財施、法施，法施又分世間法施、出世法施。愛語：以柔軟音說法攝有情類。利行：以種種方便，勸諸有情精勤修學善法，或自行善，利益有情。同事：同彼事業，方便攝受，令獲殊勝利益安樂。此稱爲菩薩的四攝法。

十、向正確的目標邁進

一、人菩薩行可能引起副作用

人菩薩行——人間佛教的開展，是適合現代的，但也可能引起副作用。我以為，佛法有不共一般神教的特性，是應該確認肯定的。

1、有原則的寬容

記得二十年前，有人問我：為什麼泰、錫等（小乘）佛教區，異教徒不容易發展，而大乘佛教徒卻容易改信異教？我當時只歎息而無辭以對。這應該與佛法的寬容特性有關，但釋尊的原始佛法，寬容是有原則的。如不否認印度的群神，而人間勝過天上，出家眾是不會禮拜群神的，反而為天神所禮敬；「佛法」是徹底否棄了占卜，咒術，護摩，祈求——印度神教（也是一般低級）的宗教行儀。⁸⁷

2、大乘佛教的無限寬容，種種「方便」漸漸融攝進來

大乘佛教的無限寬容性（印度佛教老化的主因），發展到一切都是方便，終於天佛不二。中國佛教的理論，真是圓融深妙極了，但如應用到現實，那會出現怎樣情形？近代太虛大師，是特長於融會貫通的！三十年發起組織「太虛大師學生會」，會員的資格是：返俗的也好，加入異教的也好，「去陝北」的也好。在大師的意境中，「夜叉、羅刹亦有其用處」（『太虛大師年譜』）。後來，學生會沒有進行。會員這樣的雜濫不純，如真的進行組織活動，夜叉、羅刹（如黑社會一樣）會對佛教引起怎樣的負面作用？

大乘佛教的寬容性，在有利於大乘流通的要求下，種種「方便」漸漸融攝進來，終於到達「天佛一如」的境界。

3、正直捨方便

我不反對方便，方便是不可能沒有的，但方便有時空的適應性，也應有初期大乘「正直

⁸⁷ [1]《佛在人間》，p46-47：「印度宗教的主要方法有六：祭祀、咒術、德行、苦行、遁世、瑜伽。

一、祭祀：中國人重視祭祖宗，或祭土地神等，於古代宗教的祭祀重要性，大抵已不能深切了解。古代的宗教情緒極濃，祭祀是唯一的大事，每天、每月、每年，都有規定的祭祀時間。如希伯來的猶太教，印度的婆羅門教，中國的神教（即後代儒家與道家共的宗教），都是這樣。…。祭祀法，古代的印度（猶太教，波斯教等也如此），一家設一火，一年到頭，家裡是不熄火祭的。祭物大抵與人間的食物相同，如新生的瓜果米穀，乳酪牛羊等。人類生活所需的東西，投到火裡作祭品。以為這樣的祭祀，這些被火燒的飲食氣味，升到天上，天神即受他們的供養。天神生歡喜心，使你種的五穀，養的牛羊，都得茂盛繁殖，身心獲得康樂，未來能得生人間天上。後期佛教密宗的「護摩」，即沿婆羅門教的火祭而來。但還有複雜的祭祀，須請祭師代行，設三火。

二、咒術：不但是印度，古代人大都有此信仰。如中國的道教，也有咒術。持咒時，身體也有表示的動作，還有象徵的物品。祭祀的咒語，含義在可解不可解之間。古人相信咒語有很大的力量，可為人類與天或鬼神間感通的工具。印度的咒術，有的為附於祭祀的用語，動機還光明正大。但另有獨立的咒術，其間即有存心不正，利用低級鬼神的魔力，作損人利己的邪術。」

[2]《以佛法研究佛法》，p.146：「佛斥外道之事火，而教以事根本火（供養父母）、居家火（供養家屬）等。密乘學者又轉而事火（護摩）：求子、求財、求壽、求官，一切無不於火中求之，而酥、蜜、衣服、珍物，悉舉以供火之一炬，將以求其大欲也。」

捨方便」的精神。如虛大師在『我怎樣判攝一切佛法』中說：「到了這時候，……依天乘行果（天國土的淨土，天色身的密宗），是要被謗為迷信神權的，不惟不是方便，而反成為障礙了」！虛大師長於圓融，而能放下方便，突顯適應現代的「人生佛教」，可說是希有希有！但對讀者，大師心目中的「人生佛教」，總不免為圓融所累！

〔(1)、庸俗化〕

現在的臺灣，「人生佛教」，「人間佛教」，「人乘佛教」，似乎漸漸興起來，但適應時代方便的多，契合佛法如實的少，本質上還是「天佛一如」。「人間」、「人生」，「人乘」的宣揚者，不也有人提倡「顯密圓融」嗎？如對佛法沒有見地，以搞活動為目的，那是庸俗化而已，這裏不必多說。

〔(2)、漠視般若與大悲相應〕

重要的，有的以為「佛法」是解脫道，道德意識等於還在萌芽；道德意識是菩薩道，又覺得與解脫心不能合一，這是漠視般若與大悲相應的經說。

〔(3)、對佛法與異教無礙共存的圓融〕

有不用佛教術語來宏揚佛法的構想，這一發展的傾向，似乎有一定思想，而表現出來，卻又是一切神道教都是無礙的共存，還是無所不可的圓融者。

〔(4)、對佛法與異教寬容而可以相通的態度〕

有的提倡「人間佛教」，而對佛法與異教（佛與神），表現出寬容而可以相通的態度。一般的發展傾向，近於印度晚期佛教的「天佛一如」，中國晚期佛教「三教同源」的現代化。為達成個己的意願，或許是可能成功的，但對佛法的純正化、現代化，不一定有前途，反而有引起印度佛教末後一著（為神教侵蝕而消滅）的隱憂。

4、人菩薩行，要認清佛法不共世間的特性

真正的人菩薩行，要認清佛法不共世間的特性，而「適應今時今地今人的實際需要」，如虛大師的『從巴利語系佛教說到今菩薩行』（以錫蘭等佛教為小乘，虛大師還是承習傳統，現在應作進一步的探求）所說。

二、人菩薩行，不求速疾成佛

1、佛歷時成佛為方便說

以成佛為理想，修慈悲利他的菩薩道，到底要經歷多少時間才能成佛？或說三大阿僧祇劫，或說四大阿僧祇劫，或說七大阿僧祇劫⁸⁸，或說無量阿僧祇劫；或說一生取辦，即生成佛等，可說眾說紛紜，莫衷一是。

人心是矛盾的，說容易成佛，會覺得佛菩薩的不夠偉大；如說久劫修成呢，又覺得太難，不敢發心修學，所以經中要說些隨機的方便。

2、菩薩道無限量心

○其實菩薩真正發大心的，是不會計較這些的，只知道理想要崇高，行踐要從平實處做起。「隨分隨力」，盡力而行。

○修行漸深漸廣，那就在「因果必然」的深信中，只知耕耘，不問收穫，功到自然成就

⁸⁸《攝大乘論》卷3，大正31，126c1-3：「於幾時中修習十地，正行得圓滿？…於三阿僧祇劫修行圓滿，或七阿僧祇劫，或三十三阿僧祇劫。」

的。

○如悲願深而得無生忍，那就體悟不落時空數量的涅槃甚深，還說什麼久成、速成呢？

△印度佛教早期的論師，以有限量心論菩薩道，所以為龍樹所呵責；「佛言無量阿僧祇劫作功德，欲度眾生，何以故言三阿僧祇劫？三阿僧祇劫有量有限」⁸⁹！

△「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」⁹⁰，「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！

三、人菩薩行，長在生死中利眾生

○人間佛教的人菩薩行，不但是契機的，也是純正的菩薩正常道。「不忍聖教衰，不忍眾生苦」的大心佛弟子，應依菩薩正常道而坦然直進！如〈自利利他〉中說：

「要長在生死中修菩薩行，自然要在生死中學習，要有一套長在生死而能普利眾生的本領。……菩薩這套長在生死而能廣利眾生的本領，除堅定信願（菩提心），長養慈悲而外，主要的是勝解空性。觀一切法如幻如化，了無自性，得二諦無礙的正見，是最主要的一著。所以經說：「若有於世間，正見增上者，雖歷百千生，終不墮地獄」⁹¹。

○惟有了達得生死與涅槃，都是如幻如化的，這才能……在生死中浮沉，因信願（菩提心），慈悲，特別是空勝解力，能逐漸的調伏煩惱，能做到煩惱雖小小現起而不會闖大亂子。不斷煩惱（瞋，忿，恨，惱，嫉，害等，與慈悲相違反的，一定要伏除不起），也不致作出重大惡業。

○時時以眾生的苦痛為苦痛，眾生的利樂為利樂；我見一天天的薄劣，慈悲一天天的深厚，怕什麼墮落！惟有專為自己打算的，才隨時有墮落的憂慮。

◎發願在生死中，常得見佛，常得聞法，世世常行菩薩道，這是初期大乘的共義，也是中觀與瑜伽的共義。

釋尊在經中說：「阿難！我多行空」⁹²。《瑜伽師地論》解說為：「世尊於昔修習菩薩行位，多修空住，故能速證阿耨多羅三藐三菩提」⁹³。……大乘經的多明一切法空，即

⁸⁹ 《大智度論》卷 4，大正 25，92b7-9。

⁹⁰ 《太虛大師年譜》，p.386：「『丙、無求即時成佛之貪心：佛法原不拘限以現身此世為立足點，乃普為法界一切眾生而發心。……發心修行，應不為空間時間所限，宜普遍平等，超出一切時空而涉及一切時空。於佛法如此理解信行，即能自悟悟他，精進無息，再無庸拘定要即此身成佛，蓋成佛亦不過自悟悟他而已！菩薩行滿，佛陀果成；但勤耕耘，自能收穫，何藉刻期企求！若有拘求，心量自狹，將不免為虛榮心所驅使；為滿足此虛榮心而去著相貪求，則反增煩悶，難得自在。佛法為接引一類好夸大之眾生，亦嘗施設「立地成佛」、「即身成佛」等假名，而本人則不因此假名而引起希求即身成佛之貪心。」

⁹¹ 《雜阿含經》卷 28，大正 2，204c11-12：「假使有世間，正見增上者，雖復百千生，終不墮惡趣」。

⁹² 《中阿含經》卷 49，大正 1，737a4。

⁹³ 《瑜伽師地論》卷 90，大正 30，813a6-8。

是不住生死，不住涅槃，修菩薩行成佛的大方便！」⁹⁴

四、結語

我是繼承太虛大師的思想路線，而想進一步的給以理論的證明。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，爲人間的正覺之音而獻身！

五、平淡安定、人人可學的菩薩道

讚菩薩常道，不急於求證

《我之宗教觀》，p304-306：

我選擇了佛教，爲我苦難中的安慰，黑暗時的明燈。可惜我的根性太鈍，讚仰菩薩常道，不曾能急於求證。然而從此以來，我過著平淡安定的生活，不知別的，只是照著我所選擇的，坦然直進。

菩薩人人可學

《無諍之辯》，p200：

職業無貴賤，人生以服務爲目的。人間一切正行（種田種菜也不例外），都可以利益眾生，都是菩薩事業，都是攝化道場，都是成佛因行。…

菩薩遍及各階層，不一定是煊赫的領導者。隨自己的能力，隨自己的智慧，隨自己的興趣，隨自己的事業，隨自己的環境：真能從悲心出發，但求有利於眾生，有利於佛教，那就無往而不是入世，無往而不是大乘！這所以菩薩人人可學。如不論在家出家，男眾女眾，大家體佛陀的悲心，從悲願而引發力量：真誠、懇切，但求有利於人。我相信：涓滴、洪流、微波、巨浪，終將匯成汪洋法海而莊嚴法界，實現大乘的究極理想於人間。

⁹⁴ 本文是作者引〈自利與利他〉一文中之第四節「長在生死利眾生」的節錄。編在《學佛三要》第八章 p.149-152。

【附圖一】

