

〈法海探珍〉

內容

一、正法的本質及其體系	2
二、三期佛教概說	8
三、佛教的發展與判教	14
四、法身尚在人間	22
五、無常・性空・真常	25
六、融貫與抉擇	28
七、中道之行	32
八、少壯的佛教	39

《永光集》，p.240-241：「我的大乘三系說，最早提出，是民國三十年寫的〈法海探珍〉，三十一年年的《印度之佛教》。」

《華雨集第五冊》，p.13：「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。…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。」

一、正法的本質及其體系

一、佛教教理的整理

佛陀正覺的正法之流，適應人海思潮，展開了自由與謹嚴¹、自力與他力²、平常與奧秘、渾括³與嚴密等多種不同的風度⁴；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⁵濤駭⁶，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。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！

正法之流的展開 (適應人海思潮)	不同的風度	不同的行解
	自由與謹嚴	大、小、 空、有
	自力與他力	
	平常與奧秘	
	渾括與嚴密	
	使人驚歎	偉大、高深，錯綜複雜。

¹《印度佛教思想史》，p.128：「有個人自由主義傾向的大乘行者，藐視過著集體生活的謹嚴律制（也許當時律制，有的已徒存形式了）。」

²〔1〕《佛在人間》，p.70：「佛法本來是：「生天及解脫，自力不由他」。等到大乘法發展後，他力加持的思想，才逐漸發達。」

〔2〕《佛法概論》，p.213：「經中也舉神教他力說來說明，如說：「天帝釋告諸天眾，汝等與阿須輪共鬥戰之時生恐怖者，當念我幢，名摧伏幢，念彼幢時恐怖得除。……如是諸商人！汝等於曠野中有恐怖者，當念如來事、法事、僧事」（《雜含》卷35・980經；又參《增一含》・高幢品）。他力的寄託安慰，對於怯弱有情，確有相對作用的。但這是一般神教所共有的，如以此為能得解脫，能成正覺，怕不是釋尊的本意吧！」

³【渾括】：總括；概括。（《漢語大辭典》）

⁴【風度】：3.氣概，器量。（《漢語大辭典》）

⁵【波譎雲詭】：1.本喻房屋建築的千姿百態。後用“波譎雲詭”以喻文章如波雲變化多致。2.喻事物變化多端，難以預料。（《漢語大辭典》）

⁶【驚濤駭浪】：1.震驚人心的大波浪。2.比喻險惡的境遇。（《漢語大辭典》）

	使人茫然、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。
--	---------	-----------------------------

二、「摘網一目」與「振領提綱」

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」⁷，到底不同。

三、正確的觀點：生命中心的世間，佛陀的正覺是「我說緣起」

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上，豎起不共世間的法幢，開顯人生實相，成為人生的指針。這生命中心的世間，佛陀的正覺是「我說緣起」。但「緣起甚深，難見難覺」⁸，它不離我們的認識，我們卻不認識它。譬如這個：

⁷ 【振領提綱】：提綱挈領。唐陳子昂《諫政理書》：“聖人之教，在於可大可久者，故臣欲陛下振領提綱，使天下自理也。”

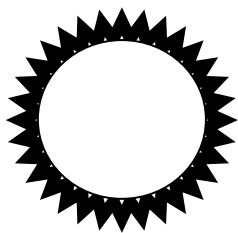
【提綱挈領】：提起魚網的總繩，拎住皮衣的領子。《韓非子·外儲說右下》：“善張網者引其綱，不一一攝萬目而後得。”《荀子·勸學》：“若挈裘領，拙五指而頓之，順者不可勝數也。”後以“提綱挈領”比喻抓住事物的關鍵，或把問題扼要地提示出來。

⁸ [1]《阿毘達磨大毘婆沙論》卷1，大正27，3a17-21)：「又如佛告阿難陀言：我有甚深阿毘達磨，謂諸緣起，難見難覺，不可尋思，非尋思境。唯有微妙聰睿智者乃能知之。此中何者甚深阿毘達磨？謂因緣性及如實覺。」

[2]《般若經講記》，p.195：「緣起的意義很深，所以佛對多聞第一的阿難說：『緣起甚深』。緣起是生死流轉，涅槃還滅法的道理，依緣而起的一切，不含有一點實在性，所以菩薩修般若時見十二緣起畢竟空，沒有生起相，也沒有十二緣起的滅盡相。」

[3]《中觀今論》，p.143：「緣起甚深，緣起的本性寂滅，甚深更甚深，所以體見畢竟空寂，了達緣起如幻，大不容易！在聞思學習時，即應把握自性空寂不可得，而幻現為緣起的相待義，庶可依此深入，不失中道。」

[4]《中觀今論》，pa4-a5：「依龍樹論說：三藏確是多說無我的，但無我與空，並非性質有什麼不同。大乘從空門入，多說不生不滅，但生滅與不生滅，其實是一。『緣起性空』的佛法真義，啟示了佛教思想發展的實相。釋尊本是多說無常無我的，但依於緣起的無常無我，即體見緣起空寂的。這所以緣起甚深，而緣起的寂滅性更甚深，這所以緣起被稱為「空相應緣起」，被讚為「法性法住法界」。一分學者重視事相，偏執生滅無常與無我；一分學者特別重視理性，發揮不生不滅的性空，這才互不相諒而尖銳的對立起來。他們同源而異流，應該是共同的教源，有此不即不離的相對性，由於偏重發展而弄到對立。…《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！」



這是一個圓圈，一般人總覺得這樣，其實則不盡然。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。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。其實孤立著的一，是神的化身，從來不曾存在過；⁹有了獨立的一，才想到對立著的二，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。佛法呢？佛陀否定了一異為本的或橫或豎的十四戲論¹⁰、六十二種邪見，¹¹豎起佛教的正法，「我說緣起」。¹²

⁹ 《中觀論頌講記》，p.20：「直覺所覺的，不由思惟分別得來的自性有，使我們不能直覺（現量）一切法是因緣和合有的。這不是眾緣和合的自性有，必然直覺他是獨存的、個體的。像我們直覺到的人，總是個體的，不理解他是因緣和合的，有四肢百骸的，所以自性有的「自成」，必然伴有獨存的感覺。由獨存的一，產生了敵對的二（多），覺得這個與那個，是一個個的對立著。獨立的一也好，敵對的二也好，都是同一的錯誤。在哲學上，一元論呀，二元論呀，多元論呀，都是淵源於獨存的錯覺。他們根本的要求是一，發現了一的不通，又去講二，講多。等到發現了二與種種有著不可離的關係，再掉轉頭去講一。任他怎樣的說一說多，只要有自性見的根本錯誤在，結果都是此路不通。」

¹⁰ [1] 《雜阿含經·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：『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：『⁽¹⁾世間常，是則真實，餘則虛妄。』」

「云何瞿曇作如是見、如是說：『⁽²⁾世間無常、⁽³⁾常無常、⁽⁴⁾非常非無常，⁽⁵⁾有邊、⁽⁶⁾無邊、⁽⁷⁾邊無邊、⁽⁸⁾非邊非無邊，⁽⁹⁾命即是身、⁽¹⁰⁾命異身異，⁽¹¹⁾如來有後死、⁽¹²⁾無後死、⁽¹³⁾有無後死、⁽¹⁴⁾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。」

[2] 《大智度論》卷2，大正25，74c9-15：

「何等十四難？」

(1~4)世界及我常；世界及我無常；世界及我亦有常亦無常；世界及我亦非有常亦非無常；

(5~8)世界及我有邊、無邊；亦有邊亦無邊；亦非有邊亦非無邊；

(9~12)死後有神去後世；無神去後世；亦有神去亦無神去；死後亦非有神去；亦非無神去後世；

(13~14)是身是神；身異神異。」

¹¹ 《中觀論頌講記》，p.504-505：

「外人的執見：

十四見

「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。

「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。

「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，還有身與命一，身與命異的二根本句，足成十四見。

四、釋尊說法——內心不違實相、外順世俗

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。

1、靜止的觀察

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。¹³它也說一說異，說橫說豎，但不同一般人的用心。凡是認識上的存在，是必然相待的，¹⁴相待就是二，就是這個那個（這是緣起的差別，緣起的彼此）¹⁵。

釋尊所開顯的，是一切法，一切法的中心——眾生；那末，這個就是眾生現實的苦痛世

六十二見

每四句中，又約五蘊為論：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。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。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，就又到了二十句。加身與命的是一是異二根本句，合為六十二見。

十四見的分析

這十四句中，

滅後有無等四句，是考慮涅槃，在涅槃上所生起的戲論。

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。

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」。

身命一異二根本句，可通於三者。」

¹² [1]《中觀今論》，p.38-39：「有人問佛：所說何法？佛說：『我說緣起』。釋迦以「緣起為元首」，緣起法可以說明緣生事相，同時也能從此悟入涅槃。依相依相緣的緣起法而看到世間現象界——生滅，緣起即與緣生相對，緣起即取得「法性法住法界常住」的性質。依緣起而看到出世的實相界——不生滅，緣起即與涅槃相對，而緣起即取得生滅的性質。」

[2]《性空學探源》，p.52-53：「佛法的根本原理是緣起法。有人問佛說些什麼法？佛答：『我說緣起』。緣起是什麼？在各家各派之間，有著不同的解說。我以根本佛教的立場，綜合各家所說的共通點而觀察之，可以說：緣起是一種理則。它不就是因果，而是依一一因果事實所顯示的原理。如「生緣老死」，凡生必死，是一切法的必然原理。何時死，如何死，雖視生活條件而決定。壽夭有異，死的原因與狀態有異，但生者必死的軌則，是無論如何不會動搖的。從一一生命的因果事實去顯示這理則，而一一生命的存在與變動，都不能違反它，它是必然性而又普遍性的原理，所以釋尊以「法性、法住、法界常住」來稱嘆它。釋尊的證悟這理則，是在現實人生的具體因果事實上，以智慧光透視徹了，而認識其內在深刻的公理通則。這所得的，固然是抽象的理則，但卻不是架空想像的；它不就是具體事實，卻又不離具體事實而存在，有它的客觀性，所以說緣起「非我作，非餘人作」。」

¹³ 《般若經講記》，p.138：「能內心不違實相，外順機宜，依世俗諦假名宣說，而實無所說，才是能說般若者。」

¹⁴ 《中觀論頌講記》，p.188：「眼等與本住，互相觀待，有此就有彼，有彼就有此。如法不可得，人也就不能成；人不可得，法也歸於無有。…人不是離眼等諸根，苦樂等法，知有他的存在，而是因法才知有人的；法也不是離本住的人，知有他的存在，而是因人才知有法的。他們雖各有別體，而在認識時，是彼此相待的。」

¹⁵ 《中觀論頌講記》，p.244：「宇宙的一切，不過是關係的存在，沒有一法是孤立的，孤立才可說有彼此的自性差別；不孤立的緣起存在，怎麼可以說實異呢？」

間，是生死，是無常；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、靜止的觀察

動呢？¹⁶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。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。離了這遍通一切法的無我，無常不是灰斷，¹⁷就是世間演變的俗見；涅槃更只是形而上的擬想，或神世界的別名。¹⁸

3、非動非靜

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——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。二是靜止的，一是觸著即犯¹⁹虛位而不用的（經上都稱為不二）；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。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：三點而不是三角的。佛陀建立起這樣的體系，啓示學佛者的途徑。

²⁰

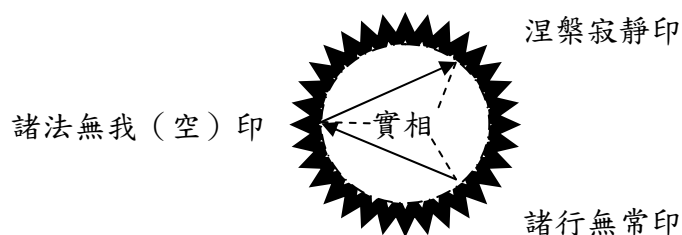
¹⁶《中觀論頌講記》，p.82：「一切法從未來來現在，現在到過去，這是動；但是過去不到現在來，現在在現在，並不到未來去，這是靜。三世變異性，可以說是動；三世住自性，可以說是靜。」

¹⁷《寶積經講記》，p.99：「以一般思想（不離自性見）下的無常生滅，如作為真實去觀察，非落於斷見不可。」

¹⁸《中觀今論》，p.36：「凡成為世諦流布，或以世俗的見解，依名取義，無常教會引來消極與厭離；空會招來邪見的撥無因果或偏於掃蕩；無生會與外道的神我合流。如能藉此無常、無我、無生的教觀，徹法性本空，那麼三者都是法印，即是一實相了。」

¹⁹《無諍之辯》，p.173：「禪者說法，切忌肯定，所以觸著即犯，向背俱非。總是問有以無對，問無以有對，出沒不定。」

²⁰《般若經講記》，p.160-161：「三法印從否定的方面說——泯相證性，即是顯示空義的。不變性不可得，獨存性不可得，實在性不可得，不可得即是空。空，不離開因果事物而有空，即事物的無常變化，無我不實，自性寂滅。以空——一實相印貫通諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜的三法印，每為一般人所不了解，所以特別指出來。」



五、三法印——正確而適當的指導

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、一般人所認為的真、美、善

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）。

○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。

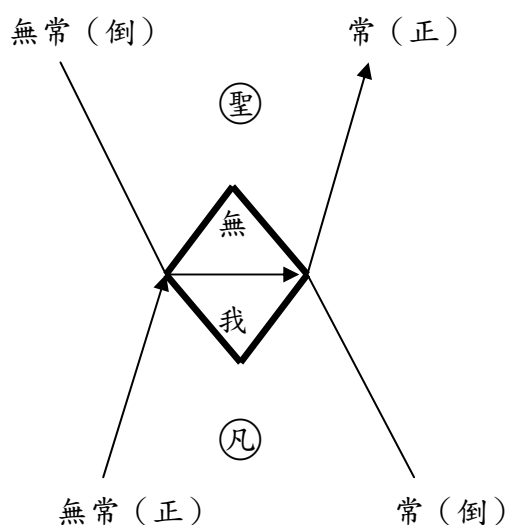
○它們心目中的快樂，沒有標準，也缺少永久性，跟著心情的轉移而變。

○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。

2、真實的真、美、善——通過無我

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。

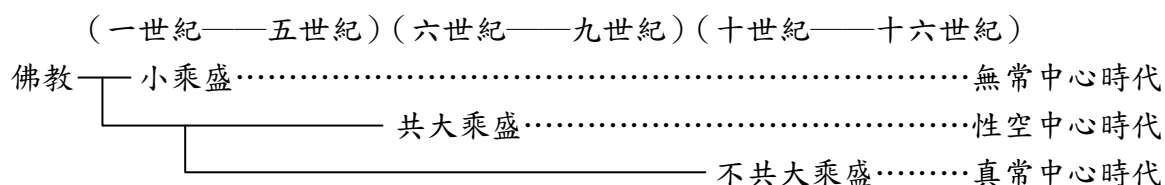
倘能「無常故苦，苦故無我」，一個翻身，才能踏上真美善的境地，這是真美善，依印度人的名字，叫它做涅槃。依這樣的見地，沒有通過無我（第一義的），那無常、苦、無我（對治的）是正確的，一般人心目中的常樂我是顛倒。通過了無我，那常樂我是正確的，無常苦無我反而是顛倒了。因此，佛法的體系，是這樣：



二、三期佛教概說

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。這三個體系，雖然徹始徹終都存在，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。²¹就是說，適應思想發展的程序，從三藏教——小乘的無常中心時代，演進到共大乘教——大乘的性空中心時代，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，²²是這樣：



一、無常中心時代

佛陀的根本佛教，非常雄渾有力、質樸、切實、富有彈性。

○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。

○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。

²¹《唯識學探源》，p.43-44：「後代學派的分裂與演變，與三法印的側重發揮有關。這在三期佛教的發展，與後期佛教的三家鼎立上，可以完全看出。說明白些，側重某一法印為理論的根據，為觀察說明的出發點，思想上就自然的分為三系。這三系，適應思想發展的程序，從三藏教——小乘的無常中心論，達到共大乘教——大乘的性空中心論，再進到不共大乘教——一乘的真常中心論。每一期中，都有這三系思想，不過某一思想是時代的主流。拿後期佛教說，有瑜伽派的無常論，中觀派的性空論，堅慧派的真常論。探這三系思想的淵源，只是偏據某一法印而展開的三個不同體系。從佛教的發展上看，真常論是時代的驕子，瑜伽派與初期佛教的無常論有關，中觀派是第二期佛教的繼續。假如推尋這三大思潮到部派佛教，那麼無常論是一般的思想主流；性空論已規模粗具，真常也略有端倪。我們要研究部派佛教思想的發展與大乘佛教的關係，可以從「唯識」、「性空」、「真常」三個論題去考察。大乘的三大思潮，雖都接觸到三方面，但各有偏勝。這三者，就是三法印的具體開展。」

²²《佛法概論》，p.41-42：「流行於中國內地及朝鮮、日本的漢文系：從東漢末到汴宋初（以後還有少許），經九百年的長期翻譯，成為五千卷的大藏。初由西域的介紹而來，所以早期的譯典，與西域佛教有深切的關係。屬於聲聞藏的，雖沒有完整的某一派的三藏，但各學派的都譯出一部分，總合起來，比巴利三藏的內容更豐富；在學派的比較上，有他的價值。第二期的大乘經，傳譯得很完備，這十九是漢、魏、兩晉的譯品。南北朝以下，雅語後期佛教的佛典，也有豐富的傳譯。比起藏文系來，十二世紀以後的大乘論，密教經軌，缺得不少。現存三大文系的佛教，巴利文系代表初期，藏文系代表後期，漢文系的特色在中期。」

- 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，中印度的正統佛教，受到了極大的摧殘。
- 說一切有系——末闍地²³一派，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，在四五六世紀，達到最高潮。

二、性空中心時代

迦膩色迦王（七世紀初期），成為初二期佛教的分界線。²⁴

○性空中心的大乘教，經典的傳出，該是非常的早。²⁵

「行在六度，解在真空」²⁶，在《增一經序》中，已明確揭示出大乘佛教的綱領。

《大事》已有十地的教義，²⁷脅尊者（六世紀）已見過般若。²⁸

²³ 《印度之佛教》，p.82：「末闍地為阿難弟子，毘多則其再傳（《分別功德論》謂阿難傳優多羅，優多羅弟子善覺，與迦王同時），迦王與之同時，其不能後於佛滅二世紀無疑。」

²⁴ [1] 《般若經講記》，p.47-48：「從歷史上看：佛滅五百年後，迦膩色迦王治世的時代，大乘教法，廣大流行。《般若經》也說：『五百年後，般若經於北方當作佛事』。所以，深信此難信法門，確乎是有的。不過，要有「戒足」、「慧目」；如不持戒、不修福、不習禪慧，即不能於這甚深法門，得如實信了！」

[2] 《性空學探源》，p.129：「佛元六世紀迦膩色迦王時編集《大毘婆沙》的法會上，大家還是共同的。《婆沙》雖是有宗思想高揚的極點，但其勝義諦的思想，還是與空宗的見解相近。不過，後來的有宗變了，大小乘的有宗都變了。這因為大乘空宗發揚皇厲，危及有宗的存在，使他們不能不改變其二諦論以自固其壁壘。」

²⁵ 《佛法概論》，p.34-35：「一切有部從佛滅三百年起，作《發智論》等大量的論典；迦膩色迦王時代及略後，造《大毘婆沙論》，完成說一切有的嚴密理論。大眾部及（流行印度的）分別說系，雖也有論典，但繼承集成四阿含的作風，依據舊說而加上新成分。起初，在四阿含以外，別立第五部，名《雜藏》。後來「雜藏」是「文義非一，多於三藏，故曰雜藏」（分別功德論）。菩薩本生談，佛與弟子的傳記，有的連咒術也收集在內。本來大眾部所推重的《增一阿含》，分別說部推重的《長阿含》，已透露出大乘思想；所以從他們所編集的《雜藏》中，孕育大乘思想，終於有了空相應大乘經的編集出來。初期大乘的代表作，如《般若經》的《小品》、《大品》，《華嚴經》的〈入法界品〉，《大寶積經》的〈普明菩薩會〉，還有《持世》、《思益經》等。大乘經與小乘論，是佛教分化中產生的教典，也即是大乘與小乘的分宗。」

²⁶ 《增壹阿含經》卷1，大正2，550a12-28：

「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，布施持戒忍精進；禪智慧力如月初，逮度無極觀諸法。諸有勇猛施頭目，身體血肉無所惜；妻妾國財及男女，此名檀度不應棄。戒度無極如金剛，不毀不犯無漏失；持心護戒如坏瓶，此名戒度不應棄。或有人來截手足，不起瞋恚忍力強；如海含容無增減，此名忍度不應棄。諸有造作善惡行，身口意三無厭足；妨人諸行不至道，此名進度不應棄。諸有坐禪出入息，心意堅固無亂念；正使地動身不傾，此名禪度不應棄。以智慧力知塵數，劫數兆載不可稱；書疏業聚意不亂，此名智度不應棄。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。」

²⁷ [1] 《印度之佛教》，p.183：「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。大乘經之淵源，不難想見之矣。」

[2] 《初期大乘佛教之起源與開展》，p.137-138：「現存說出世部的《大事》，有明確的十地說，…。這一十地說，與大乘「發心」等「十住（地）」說，及「歡喜」等「十地」說，都有類似的，特別是十住說。…。《大事》十地與大乘的十住說，有著非常親密的關係。…。部派的十地說，彼此不一定相合，但依《大事》的十地說，也足以看出與大乘菩薩行位的

○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，理會到非空不能成立無常；從生命本位的有情無我，擴展到宇宙論的一切無我。²⁹這一次的復興，傳說有彌勒下生。³⁰

○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。這一系列的思想，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。³¹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。³²提

關係。」

²⁸《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 126，大正 27，660a28-29：「脇尊者言：此中般若說名方廣，事用大故。」

²⁹《般若經講記》，p.51-52：「佛為弟子說法，多說眾生由五眾和合成；此五眾，一切是無常生滅不安隱法，所以色非我非我所，受、想、行、識也非我非我所。無常故無我的教授，利根者當下能依無我無我所，徹見涅槃寂滅。既離我執，也不會再取法相及非法相。佛滅後，有的不能從無常無我中得畢竟空，轉而執我無法有。對此執法眾生，不得不廣顯法空。」

³⁰《印度之佛教》，p.195：「四世紀，隨安達羅王朝而中印佛教興；經謂時彌勒下閻浮提，助佛教復興云云，其與大乘之關係，蓋可想見。」

³¹〔1〕《印度之佛教》，p.194：「大抵大眾系之特色為圓融賅攝，分別說系為取精用宏，說一切有系為辨析精嚴。初期之大乘經，以前二系為多。圓攝則及於世學，取精則出入諸部而理長為宗。至若辨析精嚴之大乘，以後期者為多。」

〔2〕《唯識學探源》，p.40-41：「大眾系發展在東南印，犢子系與分別說系在中印及西南印，說一切有系在西北印。這是從它的教化中心區說的，並不是可以絕對的分疆劃界。比較上，分別說系要接近佛教的古義；大眾系富於想像；說一切有與犢子系，又不免拘泥了些。」

〔3〕《性空學探源》，p.5：「佛教初分為四大派，隱然的形成兩大流，可以說：大眾系與分別說系是空宗，犢子系與說一切有系是有宗。此兩大流的發展，引出大乘小乘的分化，小乘是有宗，大乘（經）就是空宗。等到大乘分化，如虛妄唯識者的依他自相有，真常唯心者的真如實不空，就是有宗；而龍樹學系，才是名符其實的空宗（空宗並非不說有）。從世間凡情的實有為宗，到佛法智證的性空為宗，存有種種的層級。所以，空宗與有宗，可說唯上智與下愚不移，而中間的有而兼空、空而不徹底的學派，應隨觀待的對方而判別他。」

〔4〕《以佛法研究佛法》，p.207-208：「譬喻的瑜伽者，著重於普及教化，定慧修證。在傳說中，這一系列的大師，如婆須密（世友）、眾護、馬鳴、僧伽斯那，都被稱為菩薩。馬鳴的師長——脇比丘，曾確指十二分教中的方廣，即是般若經（婆沙論卷一二六）。這是一切有系中，與大乘精神相呼應的一流。大乘，本興起於印度東南。大乘經中所說的般若、三昧，實與瑜伽的內容相近。北方大乘初興，即與罽賓區（通過忽嶺而到達于闐，斡旬迦）的禪者相關。「內秘菩薩行，外現是聲聞」，可說是絕好的說明。二三世紀的龍樹，來雪山修學，而弘化於南僑薩羅。《中觀論》等名著，也是從（勝義）禪出教的。提婆的作品，即稱為《瑜伽行地四百論》。龍樹與一切有系有關，與罽賓區的瑜伽者，流行於北方的般若中觀者，有著深切的關係。但龍樹「一切皆空」的中觀，直從大乘經（與見空得道，見滅諦成聖的大眾分別說系相關）來；與阿毘達磨系的見四諦得道，見有成聖，源流各別。所以後世的中觀宗，僧護、清辨諸大師，也還是復興於南方。」

³²〔1〕《學佛三要》，p.162：「大乘佛法所宣示的慧學，龍樹曾加以簡別說：般若不是外道的離生（離此生彼）智慧，也不是二乘的偏真智慧；雖然約廣泛的意義說，偏真智與離生智，也還有些相應於慧的成分，但終不能成為大乘的究竟慧。」

〔2〕《中觀論頌講記》，p.42：「《阿含經》廣說緣起有，從緣起有而略示本性空寂。小乘阿毘曇，不免離去本性空而說一切有。大乘經從一一緣起有上開示法法的本性空；本論從法

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、斂旬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。³³

○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。³⁴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。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。這與小乘學者的三乘同見無我而證一滅有關，灼然無疑。

三、真常中心時代

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。³⁵

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。

1、受性空論的啟發、唯心論的發達

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、法法本淨思想³⁶的啟發；緣起性空的見地，不能適

法性空的正見中，廣觀緣起法。是大乘論，而所觀、所破，是《阿含》所開示的緣起有與小乘論師們的妄執。也是大乘學者的開顯《阿含》深義。」

³³ 《佛教史地考論》，p.6：「中南印度，學承大眾、分別說系，發為方等般若之大乘，與案達羅王朝並興。嗣以北方貴霜王朝，尤以迦膩色迦王之護持佛教，大乘學者多北上，般若方等之教，因得行於月支及嶺東莎車、于闐等地，此所以《般若經》有「佛涅槃後，此經至於南方，由此轉至西方，更轉至北方」之記。支識月支人也，略與龍樹、提婆同時。受地方時代學說之熏陶，故學大乘法，傳般若教。漢末二大譯師，雖同來自印度之西北，而實代表印度佛教之兩大學系也。」

³⁴ 《華雨香雲》，p.192-193：「龍樹讚《般若經》，於《法華》等一切大乘經中，《般若經》最大。般若之所以大，古人多難言之。成論大乘云：般若通教三乘，非獨被菩薩，義不究竟。唯識大乘云：《般若經》但為發趣菩薩者說，非遍為一切乘，是第二時不了義之教。通則成論者抑之，別則唯識者薄之；不別不通又不得，《般若經》何其難為！實則《般若經》通教三乘，但為菩薩。但菩薩故深，通三乘故廣；深廣無礙，如杲日當空，平地高山，一時照卻，此《般若經》之所以獨大歟！」

³⁵ 《性空學探源》，p.223：「大眾系是重視智慧的，他們說唯慧能得解脫，故唯慧是道體。道是無漏常住的，慧也就是無漏常住的（龍樹《大智度論》也說般若若有為的與無為的不同）。凡夫根本不會有智慧，有漏的思擇不是智慧，只是受想等心所的活動，假名之曰智慧。要說智慧，就是無漏道。本有的無漏道既就以智慧為體，顯發它的時候，當然不是智慧（因為凡夫位上根本沒有）。那麼，只有用福德力量來顯發了。這是後代真常思想的一大淵源，不過後代真常論者把它建立在真常心中。」

³⁶ 《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

合時代（印度教復興時代³⁷）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。³⁸

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。妄心生滅、三乘究竟、念佛是方便，這都與中期性空者相同。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。

2、空有的紛爭，促成了真常論

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

3、秘密佛教發達

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。³⁹他的淵源很古，在九世紀時（東晉），密典已在我國出現。⁴⁰

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。」

³⁷《以佛法研究佛法》，p220：「西元三二〇年，旃陀羅笈多建笈多王朝於中印度。與此同時，大乘也有了新的發展。試分經與論來說：當貴霜與安達羅王朝時代，初期傳出的大乘經，如《般若》、《十地》、《維摩》、《法華經》等，大多為源出於東南而集成於西北；以一切法空為究竟了義的。笈多王朝為有名的梵文學復興，印度教復興的時代，與此氣運相呼應的大乘教，又傳出《涅槃》、《法鼓》、《勝鬘》、《楞伽經》等。這是以一切法空為不了義，以如來藏（佛性）真實不空，唯心為究竟的教典。從論典來說：安達羅王朝的龍樹，弘法於西元二世紀，宗性空大乘，作《般若》與《華嚴十地經》的釋論。《中論》最為著名，成為中觀大乘（空宗）的始祖。無著與世親（三四〇——四四〇），生於笈多王朝的盛世，在大乘不空唯心的基石上，攝取一切有系（有部及經部）的精英，而闡揚唯識宗（有宗），著了很多的精嚴的論典。大乘經與論，同樣的有先空後有的發達程序。」

³⁸《華雨集第四冊》，p.23-24：「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；如解說為適應信仰神我的一般人的方便，應該是正確的！《大般涅槃經》「師子吼品」說：五百位梵志，不能信受佛說的「無我」。經上說：「我常宣說一切眾生悉有佛性，佛性者豈非我耶？」梵志們聽說有我，就發菩提心了。其實，「佛性者實非我也，為眾生故說名為我」。融攝「虛妄唯識」的《楞伽經》也這樣說：「為斷愚夫畏無我句，……開引計我諸外道故，說如來藏。……當依無我如來之藏」。傳統的佛法者，這樣的淨化了如來藏的真常我說，但適應一般人心的，真常我、真常心的主流——「真常唯心論」者，如《楞伽經》後出的「偈頌品」，《大乘密嚴經》，說「無我」是沒有外道的神我，真我是有的，舉種種譬喻，而說真我唯是智者所見的。這一適應神學（「為眾生故」）的如來藏、我、佛性、自性清淨心，是一切眾生本有的——「佛德本有」說，為「秘密大乘佛法」所依；在中國，臺、賢都依此而說「生佛不二」的圓教。」

³⁹《以佛法研究佛法》，p.136：「秘密法雖逐大乘而起，然獨立而成所謂坦特羅乘，則遠在其後。密乘學者欲託古以自厚，乃謂昔已有之，且大弘於龍樹。於佛教名德，如提婆、無著輩，莫不引以為密乘大師；傳說之紛雜，亦已極矣！西藏傳密乘有事部、行部、瑜伽部、無上瑜伽部——四部。我國舊傳之密乘而流入日本者，有胎藏、金剛二大部，此二與行部、瑜伽部相當。無上瑜伽部後出，始弘於波羅王朝，趙宋曾略出數部，間有被禁不行者。事部則與日本所謂二大部外之所謂「雜密」者大同。自理論言之，胎藏界明本具之真常心性；金剛界則詳於真常本淨性之修顯，並與真常唯心論之大義合。」

⁴⁰《佛教史地考論》，p.51：「玄宗之世，開元三密師相繼而東來，中國始有較完備之密教。密教為印度佛教之後期，本於真常唯心之理論，融合婆羅門教「多神」「祭祀」「神秘」諸特質所演成者。昔東晉帛尸黎密多等所傳甚略，未為學者所重，密教之特色亦未顯。隋世闍那崛多，

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。

4、印度佛教滅亡

不過圓融廣大，並不能拯救印度佛教；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，⁴¹鼓吹吠檀多哲學，而佛教也就一蹶不振，日趨滅亡。⁴²

所傳漸廣。義淨東還，頗致稱崇。及玄宗開元四年（七一六）善無畏來，出《大日經》，傳胎藏界於一行。後五年，金剛智偕不空來，譯《金剛頂經》，傳金剛界。不空復於開元二十九年航海西行，天寶五年（七四六）返，再輸密典，所出百餘部，卒於代宗大曆九年（七七四），門人惠果等繼續傳播。然唐代之密教，猶係密教前期，最後之無上瑜伽則未及傳譯。密教重於事相，於誦咒、結印、觀想——三密行並重。言學理，則本為真常論者，故傳來中國，即為兩大真常論者所接受。一行之疏傳《大日經》義，以天台圓教義釋之；不空則依華嚴圓義作解。及其流入日本，因有台密、東密之分。」

⁴¹ [1]《印度佛教思想史》，p.373：「在印度歷史中，鳩摩利羅與商羯羅，是復興印度教的著名人物，西元七五〇——八五〇年間在世。…印度教復興，使「大乘佛法」衰落的，鳩摩利羅與商羯羅，正是重要人物。」

[2]《印度之佛教》，p.286-287：「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。不探古以創新，則因循荏苒，阿世取容以苟存而已！（中國佛教，會昌法難而理論衰，特色猶有禪在；理學興而佛教之特徵失，寺院經懺之佛教，其何以自存乎）！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。東至歐提毘舍亦然。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。」

⁴²《華雨集第五冊》，p.264-265：「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，秘密佛教的興盛，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，秘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！」

三 佛教的發展與判教

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。

一、古德的判教

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⁴³的淺深；本文卻是依據論師的弘揚與經典流布人間的先後。判教者，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。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。

	古德的判教	本文（印順導師）
根據	根據經典的先後與理致的淺深	依據論師的弘揚與經典流布人間的先後
出發觀念	一切經都是佛陀一代所說	史的發展
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。		

二、佛教史的發展

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；這與偏執一經一論一句或洞觀大勢的不同。史的研究，不是爲了考證，應有探索佛陀本懷的動機。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。

三、從經典上看三期佛教

（一）、主要經典

從經典上看：

1、初期佛教

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⁴⁴，並不自以爲小乘。

⁴³ 【理致】：義理情致。南朝宋劉義慶《世說新語·文學》：“裴徐理前語，理致甚微，四坐咨嗟稱快。”北齊顏之推《顏氏家訓·文章》：“文章當以理致爲心腎，氣調爲筋骨，事義爲皮膚，華麗爲冠冕。”王利器集解：“理致，義理情致。”

⁴⁴ 《印度佛教思想史》，p.50-51：

「摩呬理迦 mārkā，舊譯摩得勒伽；阿毘達磨 abhidharma，或簡譯爲阿毘曇。這兩大類論書，是佛弟子對素怛攢——修多羅的探究、解說，都稱爲論議。

摩呬理迦是「本母」的意思，通於法與律，這裏所說的，是「法」的本母。對於修多羅——契經，標舉（目）而一一解說，決了契經的宗要，名爲摩呬理迦。如《瑜伽師地論》「攝事分」（卷 85—98）的摩呬理迦是『雜阿含經』「修多羅」部分的本母。又如《瑜伽論》「攝決擇分」（卷 79—80），標舉菩薩的十六事，一一加以解說，是大乘《寶積經》的「本母」。這是「釋經論」，但決了宗要，與依文釋義的不同。

阿毘達磨，在部派佛教中發展起來，與經、律合稱三藏；阿毘達磨受到佛教界的重視，是可

現在稱它爲三藏教，可說非常客觀。⁴⁵

2、第二期佛教

第二期的經典，流傳得很早。經中把佛教分爲小乘、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」，是最忠實的敘述。⁴⁶

3、第三期佛教

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：

(1)、《解深密經》

《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。⁴⁷

想而知的。阿毘達磨所論究的，也是結集的契經，但不是解說一一經文，而是整理、探究、決擇，成爲明確而有體系、有條理的佛法。經義深廣，所以僧界有集會論究（問答）的學風，有「論阿毘達磨，論毘陀羅論」的。阿毘達磨，起初是以修持爲主的，如「五根」、「五力」等。這是佛法的殊勝處，所以名爲阿毘達磨，有「增上法」、「現觀法」（即「對法」）「覺了法」等意義。

毘陀羅 vedalla，是法義的問答，如蘊與取蘊，慧與識，五根與意根，死與滅盡定等。重於問答分別，聽者了解後，喜悅而加以讚歎；這樣的一項一項的問下去，也就一再的歡喜讚歎。南傳的「毘陀羅」，在其他部派中，就是「方廣」vaipulya：廣說種種甚深法，有廣顯義理的幽深，廣破無知的作用。方廣，後來成爲大乘法通稱。論阿毘曇與論毘陀羅，後來是合一了，發展成阿毘達磨論典，是上座部所特有的。」

⁴⁵《印度之佛教》，p.186：「依聖典之判教，得知經典傳布之先後，且能藉以見思想演進之跡。如「阿含」、「毘奈耶」中，無有以說教之先後而判教理之淺深者。此即初期佛教之聖典，小行大隱，有三乘之名而以聲聞乘爲中心。」

⁴⁶〔1〕《思益梵天所問經》卷4，大正15，56b11-28：「天子言：「憍尸迦！有所說法，乃至如來尚不貪著，何況餘法，是名師子吼。又，憍尸迦！如說修行名師子吼，決定說法名師子吼，說法無畏名師子吼。又，憍尸迦！若行者爲不生、不滅、不出故說法，名師子吼。…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，大正8，311b13-17：「爾時諸天子虛空中立，發大音聲，踊躍歡喜，以漚鉢羅華、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。」

〔3〕《大智度論》卷65，大正25，517a18-27：「問曰：初說法令人得道，是名轉法輪，今何以言「第二法輪轉」？若以佛說名爲轉法輪者，皆是法輪，何限第二？答曰：初說法名定實一法輪，因初轉乃至法盡，通名爲轉。是諸天見是會中多有人發無上道、得無生法忍；見是利益，故讚言「第二轉法輪」。初轉法輪，八萬諸天得無生法忍，阿若憍陳如一人得初道；今無量諸天得無生法忍，是故說第二法輪轉。今轉法輪，似如初轉。」

〔4〕《印度之佛教》，p.186：「迨大乘經出，或含小明大，或折小明大，或簡小明大。法既有大乘、小乘二者之別，說教亦有先後，如《般若》、《思益》之「見第二法輪轉」等。此即中期佛教之經，大、小並存，有三乘之名而以菩薩乘爲主。」

⁴⁷《解深密經》卷2，大正16，697a23-b7：「初於一時在婆羅痾斯仙人墮處施鹿林中，惟爲發趣聲聞乘者，以四諦相轉正法輪。雖是甚奇甚爲希有，一切世間諸天人等先無有能如法轉者。而於彼時所轉法輪，有上有容是未了義，是諸諍論安足處所。世尊在昔第二時中惟爲發趣修大乘者，依一切法皆無自性無生無滅，本來寂靜自性涅槃，以隱密相轉正法輪。雖更甚奇甚爲希有，而於彼時所轉法輪，亦是有上有所容受，猶未了義，是諸諍論安足處所。世尊於今第三時中普爲發趣一切乘者，依一切法皆無自性無生無滅，本來寂靜自性涅槃無自性性，以顯了相轉正法輪。」

〔2〕、《千鉢經》、《金光明經》

還有《千鉢經》的三時教，《金光明經》的轉、照、持三教⁴⁸，前二時是相同的，第三時是更明顯的真常論與一乘。⁴⁹

〔3〕、《大乘妙智經》

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，⁵⁰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。

〔4〕、《大乘理趣六波羅蜜多經》

《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。⁵¹這是密教盛行後的見解，傳後期佛教的西藏，大都這樣分判。

〔5〕、小結

它們之所以不能盡同，不外因後期佛教有各派錯綜的發達。⁵²從全體上看，

⁴⁸〔1〕《金光明最勝王經》卷3，大正16，414a5-7：「歸命頂禮現在十方一切諸佛，已得阿耨多羅三藐三菩提者，轉妙法輪，持、照法輪。」

〔2〕《合部金光明經》卷2，大正16，368b10-14：「歸命頂禮一切諸佛世尊現在十方世界，已得阿耨多羅三藐三菩提者，轉法輪、照法輪、持法輪。雨大法雨擊大法鼓，吹大法螺出微妙聲，豎大法幢秉大法炬。為欲利益安樂眾生故，行法施誘接荷負一切眾生。」

⁴⁹《華嚴經疏注》卷2，X07，621a9-15：「武丘山岌法師，謂十二年前，見有得道，名有相教。十二年後，齊至《法華》，見空得道，名無相教。最後雙照一切眾生佛性，闡提作佛，名常住教。此與唐三藏三時之教大同。至敘西域中說，真諦三藏依《金光明》立轉、照、持三輪之教，亦大同此，而時節小異。謂七年前說四諦，名轉法輪。七年後說般若，具轉照二輪，以空照有故。三十年後，具轉照持，以雙照空有，持前二故。」

⁵⁰《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。」

⁵¹〔1〕《大乘理趣六波羅蜜多經》卷1，大正8，868b25-c14：「過去無量殑伽沙諸佛世尊所說正法，我今亦當作如是說，所謂八萬四千諸妙法蘊，調伏純熟有緣眾生，而令阿難陀等諸大弟子，一聞於耳皆悉憶持，攝為五分：一素咀纚藏、二毘奈耶、三阿毘達磨、四般若波羅蜜多、五陀羅尼門。此五種藏教化有情，隨所應度而為說之。若彼有情樂處山林，常居閑寂修靜慮者，而為彼說素咀纚藏。若彼有情樂習威儀護持正法，一味和合令得久住，而為彼說毘奈耶藏。若彼有情樂說正法分別性相，循環研覈究竟甚深，而為彼說阿毘達磨藏。若彼有情樂習大乘真實智慧，離於我法執著分別，而為彼說般若波羅蜜多藏。若彼有情不能受持契經調伏對法般若，或復有情造諸惡業——四重、八重、五無間罪、謗方等經、一闡提等種種重罪——使得銷滅速疾解脫頓悟涅槃，而為彼說諸陀羅尼藏。此五法藏，譬如乳、酪、生酥、熟酥、及妙醍醐。」

〔2〕《華雨集第三冊》，p.221：「佛法本有經——「素咀纚藏」，律——「毘奈耶藏」，論——「阿毘達磨藏」，總稱三藏。在佛法發展中，又有大乘的「般若波羅蜜多藏」，祕密大乘的「陀羅尼藏」，如『大乘理趣六波羅蜜多經』所說。」

⁵²《印度之佛教》，p.186-187：「繼此而起者，雖或待小明大，於大中更事分別而為三教：如〔1〕《法華》之初令除糞，次教理家（指《般若經》等），後則付業。

〔2〕《陀羅尼自在王經》，《金光明經》，《千鉢經》，並判先說有，次說空，後說真常（中）之三教。《理趣經》舉「三藏」、「般若」、「陀羅尼」。

凡此三教，約理而論，初說事有，次明性空，後顯真常。約被機而論，初則聲聞，次則不廢聲聞而明大乘，後則一切有情成佛之一乘。此即後期佛教之經，判三教，無小不大，以佛果乘為中心。

〔3〕此外復有旁流，如《解深密經》立有、空、中三教，寄圓成實之真常於依他有中明之。

- 《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。
- 《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。
- 《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。

四、從論典上看三期佛教

從論典上看，龍樹菩薩，立足在性空中心的見解上，把佛教分為三藏、摩訶衍。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⁵³與大乘不共般若⁵⁴二

初為小，次為大，後為三乘。若知大乘導源於大眾、分別說系，《解深密經》乃瑜伽學者所出，淵源說一切有系而進達大乘者，則其事易明。雖孤軍突起，直往無前，而終於助成時代佛教之真常而已。

〔4〕別有《大乘妙智經》，初說心境俱有，次明境空心有，後辨心境皆空；此則佛元九世紀，中觀宗復興，起與唯識宗共諍之跡也。

《深密》與《妙智》相反，而皆為後期佛教之一端。能參詳上述四義，旁助於印度之論典，中國之譯經史，判教說，則於教理思想之演進，猶將洞然明白，豈僅大乘經傳布之先後而已」

⁵³ 《中觀論頌講記》，p.27-30：「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。…。本論依《般若經》等，側重法空；也就是以《阿含經》的真義，評判一般有所得聲聞學者的見解。使緣起性空的為三乘共同所由的真義，為一般聲聞所接受，也就引導他們進入菩薩道了。這點，我們不能不知。聲聞學者初發心時，以無常為入道的方便門，見世間的無常生滅，痛苦逼迫，急切的厭離生死，欣求涅槃；所以放下一切，少事少業，集中全力去修習正行。菩薩就不能如此，假使厭離心太深，容易落在二乘中。因此，悲心迫切的菩薩，從性空的見地，觀察世間的一切，雖明晰的知道世間是無常的、苦的，但也能了知他如幻。這才能不為五欲所轉，於如幻中利益眾生，不急求出三界去證入涅槃。阿含重心在聲聞法，般若重心在菩薩道。本論是三乘共法，特明空義，也就隱然以大乘為中心的。」

⁵⁴ 《學佛三要》，p. 165：「信智一如、悲智交融、定慧均衡、理智平等，以上四點，是智慧應有的內容。其中信智一如、定慧均衡、理智平等，可通二乘偏慧，唯悲智交融是大乘不共般若的特義。大乘般若，絕非抽象智慧分別，亦非偏枯的理性，而是有信願、有慈悲、極寂靜、極明了，充滿了宗教生命的。所以能夠契悟法性的大乘慧，都含攝得慈悲、精進等無邊德性。依般若慧斷煩惱，證真理，能得法身，這是大乘佛法的通義。法身，即無邊白法所成身，或無邊白法所依身，都是不離法性而具足無邊功德的。所以佛證菩提，或成究竟智，皆以智慧為中心，而含攝得一切清淨善法。我們對於慧學的修習，既要了解智慧的特性，又得知道真實智慧必與其他功德相應。如經說：般若攝導萬行，萬行莊嚴般若。在修學的過程中，對信願、慈悲，以及禪定等等，也要同時隨順修集，才能顯發般若真慧。」

類，⁵⁵或分爲顯露與秘密，⁵⁶這與三期的看法相合。在真諦譯的世親論裏，小乘、大乘、一乘的分判，也並無矛盾。

五、從中國古德判教上看三期佛教

從我國古德判教上看，

- 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。
- 賢首雖分五教，後人把它攝爲法相、破相、顯性三宗，那不是又相同嗎？
- 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「阿含爲之作……般若爲之照」以下，加上「方便爲之融」；這三階的次第，等於證實三期佛教的不容否認。
- 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，加了中國發揮的新體系。

	初期佛教	中期佛教	後期佛教
地論師的四宗	因緣、假名（從初期開出）	不真宗（指三論等）	真宗（指地論）
賢首	法相	破相	顯性
嘉祥	阿含爲之作	般若爲之照	方便爲之融
天台	藏	通	別、圓

⁵⁵ 《大智度論》卷 72，大正 25，564a21-b1：「有人言：般若二種：一者、唯與大菩薩說；二者、三乘共說。共聲聞說中，須菩提是隨佛生；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。須菩提知般若波羅蜜甚深；法性生身菩薩力大。」

⁵⁶ [1] 《大智度論》卷 4，大正 25，84c16-85a6：「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。」

[2] 《印度佛教思想史》，p.385-386：「在「大乘佛法」（及部派佛法）流行中，秘密化的佛法，潛滋暗長，終於成爲「秘密大乘佛法」，廣大流行，爲印度後期佛教的主流。發展，應有適宜於發展的環境，自身（大乘）也應有發展的可能，所以「秘密大乘」的發展，應從大乘與環境關係中去理解。秘密化的佛教，不論說是高深的，墮落的，或者說「索隱行怪」，但無疑是晚期佛教的主流，是不能以秘密而忽視的。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，被稱爲「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。但《智論》所說的「顯[現]示」與「秘密」，指聲聞法與大乘法說；也可說是含容二乘的，與不共二乘的二類大乘。現在也稱之爲「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。」

六、太虛大師提出三期佛教

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。⁵⁷從它的盛行上看，確乎如此，並且還有教證。

印順導師的看法

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。

1、密宗

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。⁵⁸

2、瑜伽派

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。但從無著師資的

⁵⁷ [1]《太虛大師全書 第一編 佛法總學》，p.514-529：

「教之佛本及三期三系...第一、小行大隱時期...第二、大主小從時期...第三、大行小隱密主顯從時期。...第一期盛行的小乘佛教，今日流行於世的可以錫蘭為中心，由錫蘭而流傳於緬甸、暹羅及安南、馬來亞群島等處，是為巴利文系佛教，也可說是錫蘭系佛教。...第二期盛行的大乘佛教，現在流行於世的，可以中國為中心，由中國而流傳於高麗、日本及安南等處，是為漢文系佛教，也可稱為中國系佛教。...第三期盛行的密咒佛教，現存於世界上的可以中國的西藏為中心，由西藏而流傳於西康、蒙古、甘肅及尼泊爾等處，是為藏文佛教，也可說為西藏系佛教。...

理之實際及三級三宗...第一級五乘共法...第二級三乘共法...第三級大乘法...三級的分別，是就整個的佛法普遍而說的，然大乘法廣，應分攝三宗以除偏執，這在民十二年我作佛法總抉擇談已經說到。不過當時所說的名詞，稍有出入，今再作確定的說明於後：一、法性空慧宗...二、法相唯識宗...三、法界圓覺宗。...

行之當機及三依三趣...一、依聲聞行果趣發起大乘心的正法時期...二、依天乘行果趣獲得大乘果的像法時期...三、依人乘行果趣進修大乘行的末法時期...。」

[2]《無諍之辯》，p.219-220：「教之三期三系，理之三級三宗，行之三依三趣」，是融貫一切，是一種新的判教，但與臺、賢等判教不同。臺、賢的判攝，如古代的封建制：周天子高高在上（如圓教），公侯伯子男，次第而下，秩然有序。而大師的判攝，如近代的聯邦制，首先確認各各平等，不失去各各的特色，而合成一大共和國。這也可說是適應時代的學理革命；如將許多獨立邦，合成聯邦共和國一樣。...真正的「學理革命」，就是即人成佛的人生佛學。人生佛學，不是世俗化，不是人天乘，不是辦辦文化慈善，搞搞政治（並非不可辦，不能搞），而是有最深徹之意義的。這就是根源於知識經驗相結合，更重於實踐的中國佛學。大師曾說：「以言佛學，得十百人能從遺言索隱闡幽，不如有一人向內心熏修印證。一朝徹證心源，則剖一微塵出大千經卷，皆湛心海，應機施設，流行無盡。」

⁵⁸《以佛法研究佛法》，p139：「唐代來華之傳譯密典者，亦以南印，尤以中印度為多。蓋時祕密之思潮，立本於真常、唯心、圓融、祕密、他力、頓成，融性空與唯識之學而無所不可。空有之交諍，僅供祕密者之莊嚴而已。」

論典去看，建立因果緣起，不論是真妄和合或者生滅心，⁵⁹賴耶總是深細不可知的，是不共小乘的見地。

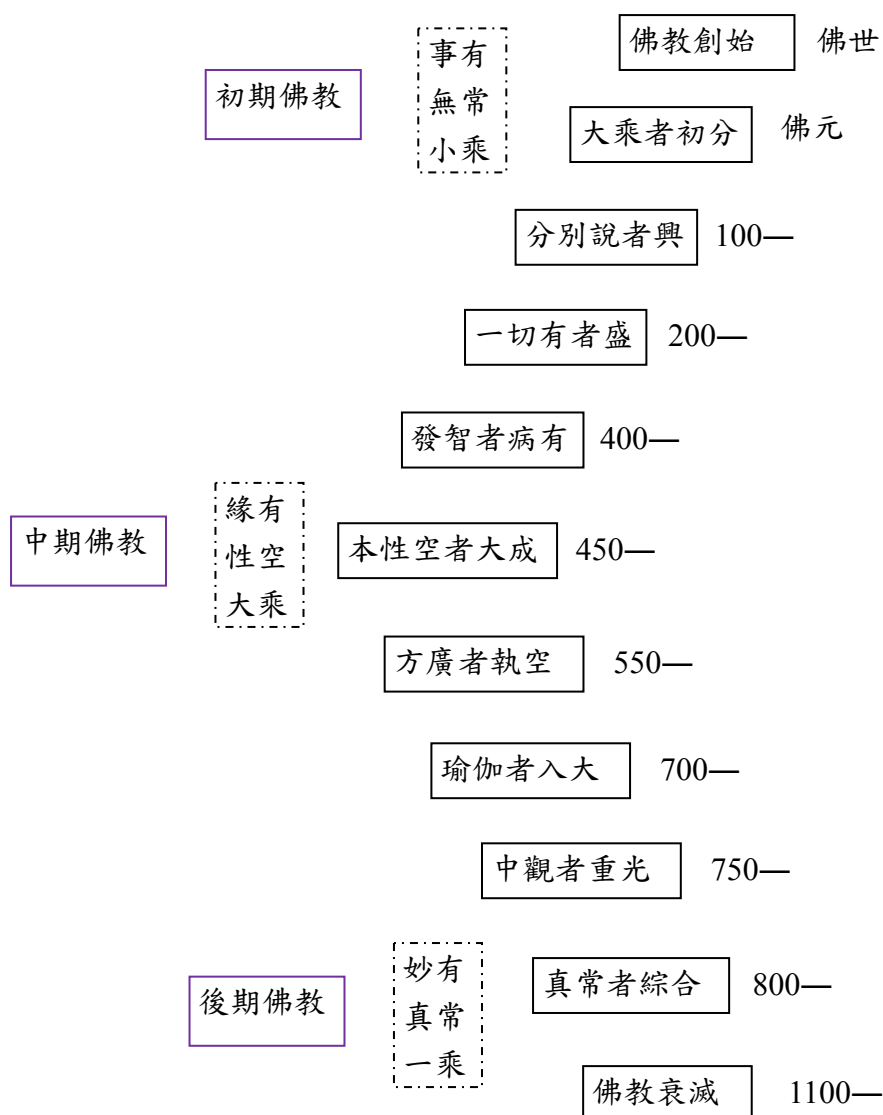
- 賴耶轉成法身，法身是真常的，《攝論》、《莊嚴》都這樣說，它與如來藏出纏的見地一致。大乘離執證真的見道，是不共小乘的。這一系列的學者，思想或有出入，但從不離開圓成實非空的見解。

3、真常唯心

- 「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。

⁵⁹《攝大乘論講記》，p.19-21：「一切所應知法的依處，就是阿賴耶識，一切都依此而成立。世親說所知是統指雜染清淨的一切法，就是三性；無性說所知但指一切雜染的有爲法（玄奘傳護法的思想，近於無性，真諦傳的思想，近於世親）。本論對於三性，有兩種的見解：一遍計執與依他起是雜染，圓成實是清淨。二遍計執是雜染，圓成實是清淨，依他起則通於雜染清淨二分。賴耶在三性的樞紐依他起中，佔著極重要的地位。因爲一切依他起法，皆以賴耶爲攝藏處。所以根據所知依即阿賴耶的道理來觀察上面的兩種見解，照第一義說：賴耶唯是虛妄不實，雜染不淨的。照第二義說：賴耶不但是虛妄，而且也是真實的；不但是雜染，而且也是清淨的，不過顯與不顯，轉與不轉的不同罷了。無性偏取第一種見解。世親卻同時也談到第二種見解。無著的思想，確乎重在第一種，因他在說明賴耶緣起時，是側重雜染因果這一方面的。但講到轉依與從染還淨，卻又取第二見解了。真諦法師的思想，特別的發揮第二見解，所以說賴耶本身，有雜染的取性與清淨的解性。賴耶通二性的思想，不但用於還淨方面，而且還用於安立生死雜染邊；與《起信》的真妄和合說合流。玄奘門下的唯識學者，大多只就雜染一方面談。我們從另外的兩部論——《佛性論》、《一乘究竟寶性論釋》（西藏說是世親造的）去研究，覺得他與真諦的思想有很多的共同點。」

《印度之佛教》，p.188：



四 法身尚在人間

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。⁶⁰

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。⁶¹

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⁶²外，還流行康青蒙古一帶。

一、巴利文系

⁶⁰ 《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 Mahāvihāra，就嚴守這一次所集成記錄的。戰亂平復，毘多迦摩尼王 Vattagāmaṇi，建無畏山寺 Abhayagirivihāra，盛大供養，引起大寺與無畏山寺的不和。不久，跋耆子派 Vajjiputta——犢子部比丘法喜 Dhammaruci，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。「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。」

⁶¹ [1] 《以佛法研究佛法》，p.222-223：「中國佛教的最初傳入，早在漢明帝以前，但有弘化的事跡可考，佔有中國佛教的一頁者，要算漢桓帝時代（147—167）的安世高與支婁迦讖為最早。此時，印度正是大小並行，大乘為主的時期。所以中國沒有錫蘭那樣，有過專弘小乘時期，而造成小乘佛教深固的根柢。中國是一開始，便是大乘為主，小乘為從的局面。雖也偶有偏宗小乘的，如僧伽提婆（四世紀末）說：「無生方等之經，皆是魔書」；雖大量譯傳阿含經、廣律、阿毘曇論，而大乘始終為中國佛教的重心。中國佛教主要為印度的中期佛教，從支婁迦讖的傳譯，經竺法護（三世紀後半）而到鳩摩羅什的（401）來華，都著重於大乘經論的傳弘。所傳譯的大乘經，可說都是龍樹《大智度論》所引用過的性空大乘經；論典還只是龍樹及弟子提婆的作品。略後，中國所譯傳的，有一顯著的不同。如曇無讖（416 頃）的《大般涅槃》、《大雲經》；佛陀跋陀羅（420 頃）的《如來藏經》；求那跋陀羅（440 頃）的《楞伽》、《深密》、《勝鬘》、《法鼓》等經；菩提流支（510 頃）等的《楞伽經》、《十地論》；真諦（560 頃）的《攝大乘論釋》等；波羅頗迦羅（630）的《大乘莊嚴經論》；玄奘（650 前後）的大量論典，這都重在龍樹所不曾引用過的真常大乘經，與無著、世親系的唯識論。這一先性空經論而後真常唯心經論的次序，印度與中國完全一致。」

[2] 《佛法概論》，p.41-42：「流行於中國內地及朝鮮、日本的漢文系：從東漢末到汴宋初（以後還有少許），經九百年的長期翻譯，成為五千卷的大藏。初由西域的介紹而來，所以早期的譯典，與西域佛教有深切的關係。屬於聲聞藏的，雖沒有完整的某一派的三藏，但各學派的都譯出一部分，總合起來，比巴利三藏的內容更豐富；在學派的比較上，有他的價值。第二期的大乘經，傳譯得很完備，這十九是漢、魏、兩晉的譯品。南北朝以下，雅語後期佛教的佛典，也有豐富的傳譯。比起藏文系來，十二世紀以後的大乘論，密教經軌，缺得不少。」

⁶² 西藏衛州（藏 Dbus）

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，並且是依九世紀的覺音尊者為標準的，⁶³所以有人稱它為新上座部。⁶⁴它有七部毘曇；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。

二、華文系

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。

1、初期佛教

在華文聖典中，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。

在論典上，除說一切有系的身、義、六足等以外，有非常古型的《舍利弗阿毘曇論》；富有新意的《成實論》。

2、中期佛教

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。

3、後期佛教

(1)、唯識

後期佛教裏關於無著系的，傳譯得非常完備又精嚴，《成唯識論》是著名的代表作。

(2)、真常

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)、空宗

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)、密典

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

⁶³ 《以佛法研究佛法》，p.161-162：「在不同的環境中，佛教適應不同文化，採用當地語文，確為佛法分部的重大原因。錫蘭的佛教，從大陸來，起初是並不專為巴利語的。照錫蘭佛教徒自己的傳說：由於大寺派與無畏山寺派相爭，大寺派始以巴利語寫定三藏，這是西元前一世紀的事。他們的想像，以為巴利語聖典，都由摩哂陀傳來。不知即使摩哂陀使用巴利語弘法，在當時口口相傳的狀況中，三藏的南傳，決不會出於一人的口授。其後，也還有非巴利語的；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。我們相信，巴利語為古代的方言之一；然以巴利語寫定三藏，在錫蘭也不算是太古了！」

⁶⁴ 《唯識學探源》，p.109-110：「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。」

恥之邦，僞經不容亂傳，有的譯出而被禁止了的。

4、華文佛典價值

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。

三、藏文系

藏文系的精彩在後期。

1、初期佛教

初期佛教，它的欠缺太多，連四阿含也沒有；論是偏重十世紀的《俱舍論》與論疏；律是有部後期的。

2、中期佛教

中期佛教的經典很豐富。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。

3、後期佛教

(1)、唯識

後期佛教，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。

(2)、空宗

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

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、從安立聖教上看。

一、從體悟真理上看

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

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。

2、性空論

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

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。

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、從安立聖教上看

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。因學者的見解不同，就分成三系：

1、無常論

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

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

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。

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。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。

三、後期佛教的三大派

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

無著師資是無常論的，依《攝大乘論》看，一切法不出三性（染淨），依他起是染淨的中心，一方面「是無所有非真實義顯現所依」⁶⁵，一方面是「若無依他起，圓成實亦無」。⁶⁶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」。⁶⁷從這生滅無常的中心出發，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。染淨因果，要在生滅上建立，種子六義中的「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。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。「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。不許空，無常是斷滅的邪見；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。

⁶⁵《攝大乘論講記》，p.182：「談到唯識，就要知道無義。妄心所取的對象叫做義；在我們看，義是離心以外實有的，實際上它根本沒有獨立的自體，不過在分別心上現起這似境的影像罷了。所以外境不是客觀的存在，而是內心妄現的影像。像我們在五蘊和合上，妄執有我，這我就是毫無自體，唯是妄心倒計的義。這義，是無所有的，它是以虛妄分別心為依而顯現的，所以論說：「是無所有非真實義顯現所依」。這為非真實境相所依的，就是唯識為性的「依他起相」。因此，我們知道：依他起相是賴耶種子所生，是虛妄分別為自性，是非真實義的所依。」

⁶⁶《攝大乘論講記》，p.262-263：「根據遍計依他異門安立的觀點，討論依他為什麼不是徹底沒有。「如所顯現」的一切法，確是「實無所有」的，像幻象幻馬的不是真實，那為什麼說遍計所執無實，「而依他起自性」顯現可得，「非一切」所現的也於「一切」時中「都無所有」呢？圓成實性，是依他起上離去遍計執性（顯現為義）而顯出的真實性；假使依他起法（唯識所現）如遍計所執性一樣的是「無」，「圓成實自性亦無所有」了。又若依他起是「無」，「則一切」法「皆」應是「無」！依他起是雜染的，圓成實是清淨的，因此，「若依他起及圓成實自性無有」，便「成無有」雜「染」清「淨」的「過失」。「既然「雜染清淨」是明白顯「現」的「可得」，「故不應」說依他起法「一切皆無」！總之，似義顯現的雖然不是實有，但從它唯識為性種子所生的緣生法說，並非完全沒有。」

⁶⁷《攝大乘論講記》，p.6：「世親說：『所應可知，故名所知，所謂雜染清淨諸法，即三自性』。所應可知的所知，是開示修行的術語，含有指導去體認的意味，與能知所知的所知，意義不同。」

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。與這如來藏不異不離的有那非剎那滅的無漏習氣，就是稱性無爲功德。這如來藏與無漏習氣的融然一體，成爲厭苦求樂的根本動力，也就是離染所顯的真常法身。

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。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」。這與瑜伽派的妄心爲依止，與有漏習氣無異無雜，無漏習氣（也不是無爲非剎那）反而依附賴耶，轉了個一百八十度角。

無常論者，雖想用「迷悟依」一句話，把它拉在自己的體系裏，但總覺得有點奇突，於是乎有人說「楞伽體用未明」。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，如是若陰界入性已滅今滅當滅，自心妄想見，無因故」。爲甚麼要依如來藏呢？「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」。所以不成爲流轉中的受苦樂者，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，無常論者還是別談《楞伽》好！攻訐《起信論》，更不免多事了。在真常論的見地上，「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。「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。

這三系，都在建立自己，否認別系，或說另一系不了義。偏依一宗，或者可以否認對方是正確，但經論中有這三系存在，卻不容否認。

六 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。

一、從說教的立場

從說教的立場說，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」⁶⁸；「雖有五部，不妨如來法界」。⁶⁹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。

○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。

○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。

因根性的眾多，所以不必偏廢；但時代思潮的適應，絕不容漠視。

二、從受法者的立場

○如果從受法者的立場說：「各各自依見，戲論起諍競，知此為知實，不知為謗法」；⁷⁰那

⁶⁸ 《大般涅槃經》卷 33，大正 12，564a26-b1：「云何名為世諦說為第一義諦？如告憍陳如：汝得法故，名阿若憍陳如。是故隨人隨意隨時，故名如來知諸根力。善男子！我若當於如是等義作定說者，則不得稱我為如來具知根力。」

⁶⁹ 《大方等大集經》卷 22，大正 13，159a14-b3：

「憍陳如！我涅槃後有諸弟子，受持如來十二部經，書寫讀誦，顛倒解義、顛倒宣說。以倒解說覆隱法藏，以覆法故，名曇摩瓠多。(Dharmaguptaka，法藏部)

憍陳如！我涅槃後我諸弟子，受持如來十二部經，讀誦書寫，而復讀誦書說外典，受有三世及以內外，破壞外道善解論義。說一切性悉得受戒，凡所問難悉能答對，是故名為薩婆帝婆。

(Sarvāstivādin，說一切有部)

憍陳如！我涅槃後我諸弟子，受持如來十二部經，書寫讀誦，說無有我及以受者，轉諸煩惱猶如死屍，是故名為迦葉毘部。(Kāśyapīya，飲光部)

憍陳如！我涅槃後我諸弟子，受持如來十二部經，讀誦書寫，不作地相，水、火、風相，虛空識相，是故名為彌沙塞部。(Mahīśāsaka，化地部)

憍陳如！我涅槃後我諸弟子，受持如來十二部經，讀誦書寫，皆說有我，不說空相。猶如小兒，是故名為婆嗟富羅。(Vātsīputrīya，犢子)

憍陳如！我涅槃後我諸弟子，受持如來十二部經，讀誦書寫，廣博遍覽五部經書，是故名為摩訶僧祇。(Mahāsāṃghika，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。」

⁷⁰ 《大智度論》卷 1，大正 25，60c13-61a5：

「如《眾義經》中所說偈：

『各各自依見，戲論起諍競，若能知彼非，是為知正見。

不肯受他法，是名愚癡人，作是論議者，真是愚癡人。

若依自是見，而生諸戲論，若此是淨智，無非淨智者。』

此三偈中，佛說第一義悉檀相。所謂世間眾生自依見，自依法，自依論議，而生諍競；戲

種自是非他的見解，是愚者的妄執。

○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。

三、從學術的見地

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；否則，不是受了形式上的欺騙，就是用自己的主觀去評判一切。

四、探索三大思想系的教典——性空論是正確而深刻

探索三大思想系的教典，性空論到底是正確而深刻的。

1、從經的見解

(1)、《解深密經》

在虛妄唯心者所依的《解深密經》，它本身就表示這個見解：五事具足的利根，它無須乎解深密。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，與龍樹「為初學者作差別說」的見解，完全一致。

(2)、《楞伽經》

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」。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、從佛教思想開展

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)、諸行無常印

「諸行無常印」，

A、初期佛教

在初期佛教中，

- 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，經量本計的勝義我，大眾系的意界是常，一心是常，走向真我常心論。
- 或者覺得假名相續，可以成立前後的聯繫，但三世實有者，看做機械式的累積；現在有過未無者，有此無彼，有彼無此，也無法打開困難。
- 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，化地部的諸行生滅無常，心色都有轉變，是性空論的前驅。

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

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。
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，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。

(2)、諸法無我印

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：

- 有為無為實有而沒有我的，像有部；
- 有為實有（還有一分空）而無為無實的，像經部；
- 有為虛妄而無為真實的，像大眾系的多聞分別部；
- 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，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。

☆有時用「觀空」，所認識的一切，只是能知的影像；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。

☆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。

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。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。境空心有，滯留在觀空的圈子裏。《成唯識論》把它回復到《瑜伽》之古，「有為無為有，我及我所無」，是更昆曇化了。

D、小結

- 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。
- 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。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。
- 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)、涅槃寂靜印

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

○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。

○大眾系中，像多聞分別部，主張「道通無爲」，積極的大涅槃，又轉上常樂我淨，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，把它看爲真常不空的萬有實體，於是要「離遠離幻」，到離無可離了。這一點，妄心論者也得跟它走。

D、小結

擬議聖境的風尚，在中國盛極一時。探索佛教思想的關要，性空者的最爲深刻正確，可說明白如繪。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、簡單忠實的評判

我想再作一個簡單忠實的評判：

○諸行無常，是偏於有爲的；它的困難，在轉染成淨，引發無漏，是它最脆弱的一環。

○涅槃寂靜，是偏於無爲的；它的困難，在依真起妄，不生不滅的真常，怎樣的成爲幻象的本質？

◎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。

4、三法印與一實相印

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，就不成其爲印了。

不過，初期似乎是多說三法印；後期多說一實相印。

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

佛教是實踐的人生宗教。「誦習千章，不如一行」⁷¹，就是教理的探索，目的也在獲得正知正見，以指導行踐。理解與行踐，必然一貫；這在三期佛教的行踐中，可以完美證實。⁷²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，才能突破空談的胃⁷³索，正確的把握它。⁷⁴

一、初期佛教

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。

（一）、當時印度追求個人解脫與五欲享受的兩大流

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。

（二）、佛陀適應時代的根性，唱道中道之行

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

⁷¹ 《法苑珠林》卷 48，大正 53，652b22-25：

「雖誦千言，不敬何益；不如一行，欣樂奉修。

雖誦千言，我心不滅；不如一句，捨憍放逸。

雖誦千言，求名逾著；不如一說，棄執離著。」

⁷² 《華雨集第四冊》，p.84：「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。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中心的理論，又提倡另一時代的中心行踐。」

⁷³ 【胃】〔ㄍㄨㄟˋ〕“絹”的被通假字。

1.捕取鳥獸的網。2.用繩索絆取。《文選·張衡〈西京賦〉》：“觀罽羅之所胃結。”呂向注：“胃，絆。”3.纏繞。《文選·鮑照〈蕪城賦〉》：“澤葵依井，荒葛胃塗。”呂延濟注：“胃，繞。”

⁷⁴ [1]《中觀今論》，p.28-29：「大乘佛教，本是充滿利他悲願的佛教行者，在深證無生的體悟中，闡發釋迦本懷而應運光大的。在這無生的深悟中，以佛陀為模範，不以為「所作已辦」，而還要進一步的利他無盡。本著此無生無為的悟境去正觀一切，即窺見了釋迦立教的深義，因之與一般凡庸的聲聞學者不同。所以大乘佛教的特色，即「諸法本不生」，即是依緣起本來不生不滅為出發的。《文殊師利淨律經》說：「彼土眾生了真諦義以為元首，不以緣合為第一也」。這雖在說明彼土與此土的立教方式不同，實即說明了佛教的原有體系——一般聲聞學者，是以緣起因果生滅為出發的；應運光大的大乘學，是以本不生滅的寂滅無為（緣起性）為出發的。」

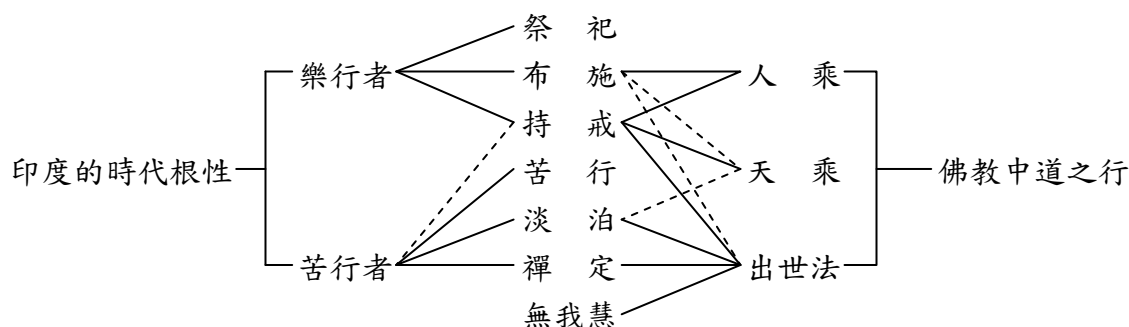
[2]《攝大乘論講記》，p.6：「佛法本不外乎轉迷啟悟，轉染成淨的行踐。轉迷啟悟與轉染成淨的關鍵，即是『知』。智，明，正見，正觀，正覺，般若，阿毘達磨，這些都無非是知的異名。在聲聞藏中，以知四諦為主；在此唯識大乘中，即以知三性為主。此三性，即真妄、空有與染淨，為大乘學者所應知的。」

1、出家弟子

大體上，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。

2、在家弟子

其實，在家經營事業，生育男女，也還是可以解脫（兼攝樂行者）。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。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。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。



另：布施以虛線連接天乘、出世法；淡泊以虛線連接天乘，苦行者係以虛線連接持戒

3、「人乘、天乘」與「聲聞乘、菩薩乘」

這樣看來，人乘是側重施戒的，天乘又加禪定；出世法再加無我慧。

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。⁷⁵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」。⁷⁶所以聲聞是側重因定發慧的，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。總結起來作大體上的分別，人乘是世間樂行者的改善；天乘是世間苦行者的救濟；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。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。

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

⁷⁵ 《佛法概論》，p.249-250：「菩薩行的開展，是從兩方面發展的：一、從聲聞出家者中間發展起來。起初，是「外現聲聞身，內秘菩薩行」；自己還是乞食、淡泊、趣寂，但教人學菩薩，如《大品經》的轉教。到後來，自認聲聞行的不徹底，一律學菩薩，這如《法華經》的回小向大。現出家相的菩薩，多少還保留聲聞氣概。這稱為漸入大乘菩薩，在菩薩道的開展中，不過是旁流。」

⁷⁶ [1] 《佛法概論》，p.201：「菩薩如出家，即像《彌勒上生經》說：「不修禪定，不斷煩惱」。這是急于為眾而不是急於為己的；是福慧並重而不是偏於理智的；是重慧而不重定的；是不離世間利濟事業而淨自心，不是厭世隱遁而求解脫的。」

[2] 《印度之佛教》，p.193：「佛世有彌勒其人，與友人偕來見佛，獨發大菩提心，釋尊記其未來作佛。時無獨立之菩薩僧，彌勒發心受戒已，形同聲聞比丘，「於聲聞會中坐」，但以「不斷煩惱，不修禪定」為異。」

的)了。這一點，將成為佛教徒行踐的尺度。

二、中期佛教

(一)、在家弟子成為佛教的中心人物

從聲聞乘為主的，轉入人身菩薩（適應積極的、入世的）為主的，就是中期佛教。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。

⁷⁷初期佛教中的在家弟子，像賢護等十六開士、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。⁷⁸

(二)、群神漸露頭角

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。因此，修行苦行的外道（天乘行者）領袖，也大有菩薩在。

(三)、三類菩薩的行踐

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：

1、鈍根菩薩——從無常入空

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」。⁷⁹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。

2、中根菩薩——從空入無生

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，在內心中去體驗。這需要同時推進，因為悲智不足去專修禪定就要被定力所拘；不厚厚的培植

⁷⁷《妙法蓮華經》卷2，大正9，10c4-11：「世尊！我常獨處山林樹下，若坐若行，每作是念：『我等同入法性，云何如來以小乘法而見濟度？是我等咎，非世尊也。所以者何？若我等待說所因成就阿耨多羅三藐三菩提者，必以大乘而得度脫。然我等不解方便隨宜所說，初聞佛法，遇便信受、思惟、取證。』世尊！我從昔來，終日竟夜每自剋責。」

⁷⁸《佛法概論》，p.250：「二、從聲聞在家信眾中間發展起來。在家眾修行五法而外，多修六念與四無量（無量三昧能入真，也是質多長者說的），這都是大乘法的重要內容。如維摩詰、善財、常啼、賢護等十六大士，都從在家眾的立場，努力於大乘思想的教化。這稱為頓入大乘的菩薩，是菩薩道的主流。」

⁷⁹〔1〕《摩訶般若波羅蜜經》卷9，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。」

〔2〕《大智度論》卷35，大正25，314，c24-25：「如魚子、菴羅樹華、發心菩薩，是三事因時雖多，成果甚少。」

布施、持戒、慈忍的根基，一心想證空，這是邪空；如果智勝於悲，就有退墮小乘的危險。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」⁸⁰，隨分隨力去利人。它時常警告自己：「今是學時，非是證時」。⁸¹

3、利根菩薩——從涅槃無生入佛道

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。⁸²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。

(四)、依積集智慧功德說三根

1、鈍根者

鈍根者（現在盲目的學者，稱為利根），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。因種過少分智慧，偶然的見佛發菩提心，但厭離的劣慧，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。

2、中根者

那中根者，多少積集智慧功德；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。

3、利根者

那利根的，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。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。⁸³醍醐、毒藥，

⁸⁰ [1]《大般若波羅蜜多經》卷363，大正6，871c5-9：「佛言：『善現！諸菩薩摩訶薩應學遍知一切道相，謂聲聞道相、獨覺道相、菩薩道相、如來道相，諸菩薩摩訶薩於此諸道常應修學令速圓滿，雖令此道作所應作，而不令其證於實際。』」

[2]《大智度論》卷21，大正25，218c2-4：「我未具足一切佛法，不入涅槃，是為一法門，我不應住此一門，我當學一切法門。」

⁸¹ [1]《摩訶般若波羅蜜經》卷18，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]《大智度論》卷76，大正25，593c22-594a21。

⁸²《寶積經講記》，p.172：「大乘利根菩薩，從緣生無性去解空，知道『畢竟空中不礙一切』。有業有報，有修有證，能於畢竟空中立一切法，所以能『於是空法無所得中，不驚不畏』。」

⁸³《成佛之道》，p.406：「為什麼根機有漸有頓，成佛有遲有速？問題在發心以前的準備不同。一是：『先世福德因緣薄，而復鈍根，心不堅固』。難怪發心以來，久久都不能達到目的。如從來不曾修學，就發心去應考一樣。

二是：『前世少有福德利根』。這如學歷差些，但在長期的服務中，經驗豐富，只要不斷學習，

並不是一定的。

《成佛之道》，p.404：

- 一、福薄根鈍心不堅 ————— 發心修行無量阿僧祇劫或至或不至
- 二、少福德利根 ————— 發心漸行六度或三大阿僧祇劫成佛
- 三、大福德利根心堅 ————
 - 甲 ———— 發心入菩薩位……………（頂位）
 - 乙 ———— 發心小住入菩薩位……………（頂位）
 - 丙 ———— 發心成佛轉法輪……………（初地）
 - 丁 ———— 發心般若相應成熟眾生莊嚴佛土…（地上）

（五）、自利利他的大乘行——人菩薩為主

雖有這三類，鈍根與小乘學者所說的相同，容易墮落。後一類，希有希有，所以無著世親他們，也就不去說它。

1、「積集悲智，學而不證」的正軌

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，⁸⁴後機自然的立刻證悟，不是勉強得來）

2、「從空而入」的依人乘而進趣佛乘

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。⁸⁵

「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！

（六）、天身菩薩為主的後期佛教

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，已少有小乘聖者參加的資格，除非它願意轉變。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。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。

每年應考，就有錄取的機會。

三是：『世世已來，常好真實，惡於欺誑。是菩薩亦利根堅心，久集無量福德智慧』。這才初發菩提心，就能直登高位。這如學歷高，研究深，一考就中。

所以學佛的，最好不談頓哪漸哪，這都是空話！最好是問問自己的準備如何！」

※另可參閱《大智度論》卷 38，大正 25，342b28-c13。

⁸⁴ 《中觀論頌講記》，p.14：「聲聞的不能從空中出假，是悲心薄弱，是願力不夠，是生死已盡，這才不能引發大行，不是說法性空的不究竟。」

⁸⁵ [1] 《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1267：「《諸法無行經》：淨威儀法師比丘，是大乘行人；有威儀比丘，近於聲聞行者。菩薩比丘喜根，是重於實相無所得的；「比丘法師行菩薩道」的勝意，是重於禁戒、頭陀行、禪定的。這二則本生，是菩薩與聲聞，菩薩與菩薩間的不同，反應了佛教界的實際情形。」

[2] 另參閱《初期大乘佛教之起源與開展》，p.901-903。

三、後期佛教

後期佛教，經過的時間很長，意見也不能一致。

(一)、時代的當機者——直入頓入的利機

○大體上，菩薩有鈍漸之機；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。

○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。

(二)、利機的行踐

1、唯心的

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！

2、速成的

它又是速成的：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。聲聞三生六十劫，緣覺四生百劫，菩薩三大阿僧祇劫；到中期佛教，達到「三僧祇劫有限有量」的見解。雖有頓入的，那是發心以前久久修習得來。

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。

3、他力的

它又是他力的：「自依止，法依止，不餘依止」，是佛法的精髓。中期佛教也還是「自力不由他」。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。

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？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。它又是神秘的；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。

○中期佛教，似乎要發達些，但還不出安心的範圍，

○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？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。

4、神秘的

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；「方便爲究竟」。印度民俗的一切，在後期佛教中，無所不包，豈不圓融廣大哉！

5、淫欲爲道

它又是淫欲爲道的，初期佛教的濃厚禁欲色彩，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。「先以欲鉤牽，後令入佛智」，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。

後期佛教的佛與天統一以後，天有天女，佛菩薩也要明妃。「般若爲母，方便爲父」的聖教，索性用男女的關係來表現。適應遍行外道等淫欲爲道的思想，漸漸的從象徵的達到事實的。生殖器稱爲金剛、蓮華；精血稱爲赤白菩提心；交合是入定；交合的樂觸是大樂；男女的精血，稱爲灌頂；既可即身成佛，又可洋洋乎樂在其中，豈不妙極了嗎？

(三)、小結

這唯心的、他力的、速成的、神秘的、淫欲爲道的，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。⁸⁶

四、三期佛教結說

這三期的佛教，都有菩薩，從他們的實踐看來，初期是依小乘行（厭離爲先）而趣入佛乘的；中期的主機，是依人乘行而趣入佛乘的；後期的主機，是依天（神）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！

⁸⁶《以佛法研究佛法》，p.151-152：「佛元八世紀以來，佛教外以婆羅門教之復興，於具有反吠陀傳統之佛教，予以甚大之逼迫。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。」

八 少壯的佛教

印度的三期佛教，在理論上、行踐上，都有它一貫的特徵。

一、三期佛教如人的一生

這三期佛教，正像人的一生；

(一)、初期佛教是童年

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。

⁸⁷它還在求學時代，重於自利。

(二)、中期佛教是少壯

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。

(三)、後期佛教是衰老

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。⁸⁸

二、南方佛教與中國佛教

○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。

○我看：南方佛教較有實際利人的行為，這是初期佛教的本色。

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。

	南方佛教	中國佛教
太虛大師	教理是小乘，行為是大乘	理論是大乘，行為是小乘
印順導師	初期佛教的本色	後期佛教的本色

三、復興中國佛教——推動中期的少壯青年的佛教

○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。

⁸⁷《以佛法研究佛法》，p.141：「聲聞之解脫行，不足以應群機，亦不足以暢佛懷。」

⁸⁸《以佛法研究佛法》，p.141-142：「自性空以入形而上之妙有，自力以入他力，緣起以入唯心，無神而入有神，固有意無意而開始轉變者。馴致形成梵佛之綜合，一反根本佛教之精神。然創始轉化者，似未嘗不知之。《深密經》明說為五事不具之鈍根，說依他自相有。《楞伽》明真常唯心，而謂：「言心起眾相，開悟諸凡夫……若說真實者，彼心無真實」。《大日經》明祕密法，而謂：「劣慧不能堪，且存有相說」。古人非不知之，特欲以此為方便，攝世俗以向佛耳。其如始簡終鉅，真常唯心神祕之說，與生死心積習相應，乃一發而不可收拾也。」

- 後期佛教，可以請他做顧問，取他一分豐富的經驗。
- 我們更得發揚初期的天真、切實的精神。
- ◎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！