

慧日佛學班·第6期課程

## 印度佛教史

釋開仁編·2009/6/12

### 第九章、印順導師的抉擇

#### 壹、印度佛教嬗變的歷程

##### 一、印度佛教史觀的分判與抉擇

###### (一)史觀的分判與古德有同有異

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。

###### (二)從佛教傳播興衰的始終來舉喻說明

印度佛教的創始到衰滅，「凡經五期之演變；若取喻人之一生，則如誕生、童年、少壯、漸衰而老死也」（《印度之佛教》）。

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，正如人的一身，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」。

在印度佛教興滅的過程中，明顯的見到：佛教興起於中印度的東部；漸從中印度而擴展到南印與北印（及東西印度），更發展到印度以外，而有南傳與北傳佛教的傳播。但西元四世紀以後，北印與南印的佛教日漸衰落，萎縮到中東印度，最後因印度教與回教的入侵而滅亡。衰滅，固然有外來的因素，但發展與衰落，應有佛教自身內在的主因，正如老人的終於死亡，主因是身心的日漸老化一樣。

###### (三)從史觀作出的抉擇

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。

##### 二、剖析教典所詮之「甚深，了義，究竟」的判攝

###### (一)教典的判攝在乎信解者的理解不同

「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，都自稱為最甚深、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。

## (二)從修證的「正法」來說教典的判攝

### 1、「佛法」

先從修證的「正法」來說：「佛法」中，緣起是甚深的，以法性、法住、法界、(真)如、不變易性來表示他；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、初期大乘經

初期大乘的《大般若經》，與文殊相關的多數教典，是「以真如為定量」，「皆依勝義」的。不分別、了解、觀察緣起，而直觀一切法的但名無實，而修證一切法空，一切法皆如，一切法不可得，一切法無生。《摩訶般若波羅蜜經》明確的說：「深奧處者，空是其義，……(真)如、法性[界]、實際、涅槃，如是等法，是為深奧義」。空(性、真)如等種種名字，無非涅槃的異名。涅槃最甚深，本是「佛法」所說的，但「皆依勝義」——無蘊、處、界，無善無惡，無凡無聖，無修無證，一切法空的深義，一般人是容易誤解的，所以《般若經》說：「為久學者，說生滅、不生滅如化」。說一切法如幻化，涅槃也如幻化，如幻如化(依龍樹論)是譬喻空的。這是《般若經》的深義，是久學者所能信解修證的。又說「為新發意菩薩故，分別生滅者如化，不生不滅者不如化」，那就近於「佛法」說緣起如化，涅槃不如化了。

### 3、初期大乘的「性空唯名論」

《般若經》的深義，是容易引起誤解的，所以西元二、三世紀間，代表「初期大乘」的龍樹論，依《般若經》的一切法空與但名無實，會通了「佛法」的緣起中道，而說「因緣所生[緣起]法，我說即是空(性)，亦為是假名，亦是中道義」。並且說：「若不依俗諦，不得第一義」，回歸於「先知法住，後知涅槃」——「佛法」的立場。由於緣起而有，是如幻如化都無自性的，所以緣起即空。而「以有空義故，一切法得成」，正由於一切法空，所以依緣起而成立一切。《法華經》也說：「諸法從本來，常自寂滅相」；「諸法常無性，佛種從緣起」。空寂與緣起的統一(大乘是世間即涅槃的)，龍樹成立了「中觀」的「性空唯名論」，可說通於「佛法」而又彰顯「為久學者說」的甚深義。

### 4、後期大乘的「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：一切法空，是約遍計所執自性說的；依他起自性——緣起法是有的；圓成實自性——空性、法界等，因空所顯是有而不是沒有的。這樣的解說——「了義說」，那些五事不具的，也能信修大乘佛法了。這一解說，與《般若經》的「為初發意(心)」

者說」，是大致相同的。對甚深秘密，作不深不密的淺顯說明，稱爲了義說。適應不同根性而有此二類，《般若經》與《解深密經》本來是一致的，只是論師的解說不同吧了！

#### 5、後期大乘的「真常唯心論」，影響了「秘密大乘」與中國圓教思想的形成

##### (1)舉《大般涅槃經》「前分」之如來藏思想

「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」。如來藏說，以爲《般若》等「一切空經是有餘說」，是不究竟的，提出了空與不空，如《大般涅槃經》說：「空者，謂無二十五有及諸煩惱，一切苦，一切相，一切有爲行；不空者，謂真實善色，常樂我淨，不動不變」。如來真解脫——大般涅槃（如來）是不空的，空的是生滅有爲的諸行，這與《般若經》「爲初發意者說」的，倒是非常吻合！後來《勝鬘經》以「如來空智」——如來空性之智（有如智不二意義），而說空如來藏、不空如來藏，也是這一意義。「有異法是空，有異法不空」，與我國空即不空，不空即空的圓融說不同。

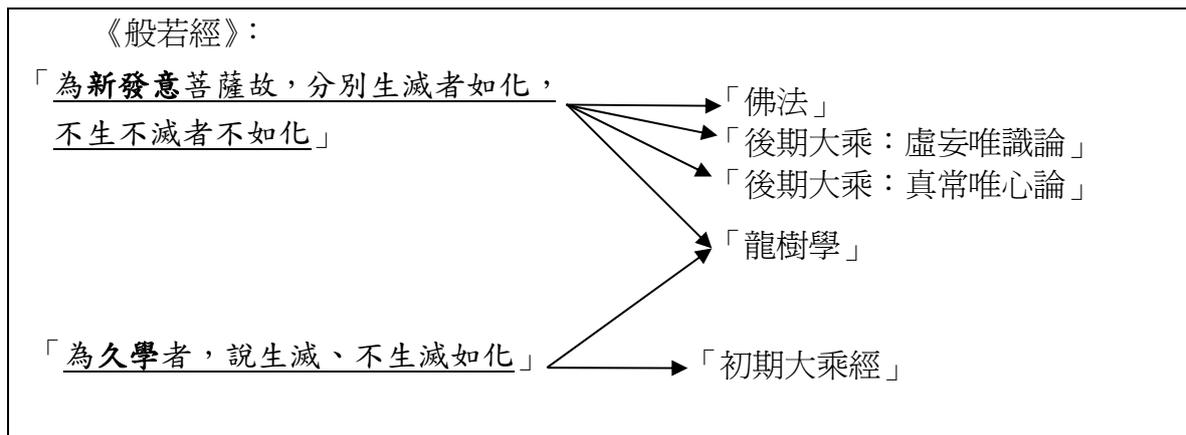
##### (2)《大般涅槃經》「後分」與瑜伽行派對如來藏的解說

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，所以如來藏、我的思想，與傳統的（「佛法」與「初期大乘」）佛法，有相當的距離。因此，或者以「空」、「緣起」來解說佛性（不再說如來藏了），眾生「當（來）有佛性」，而不是一切眾生「定有佛性」，如《大般涅槃經》「後分」所說。或以如來藏爲依真如的不了義說，如「瑜伽行派」。然在如來藏說主流，以爲這是最甚深的，唯佛能了了知見，十住菩薩也只能少分見；聲聞與一般人，只能仰信，只存在於理想、信仰心中。

##### (3)適應神學而說的我與無我；佛德本有論成爲秘密大乘與中國圓教的所依

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！《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，爲眾生故說名爲我」。融攝「虛妄唯識」的《楞伽經》也這樣說：「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」。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（「爲眾生故」）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，爲「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。



### (三)從「方便」來說教典的判攝

#### 1、解脫生死不是容易成就的

再從方便來說：「佛法」——緣起甚深，涅槃更甚深，解脫生死，真是談何容易！這不是容易成就的，所以釋尊有不想說法的傳說。佛到底慈悲說法了，有許多人從佛出家，也有廣大的在家信眾，但解脫的到底是少數。

#### 2、適應信強慧弱的六念法門

為了化導大眾，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（主要為在家）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

由於「佛涅槃後，佛弟子對佛的永恆懷念」，發展為「大乘佛法」。「初期大乘」，念佛有了非常的發展，如《法華經》說：「更以異方便，助顯第一義」。「異方便」是特殊的方便：「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）。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，所以有「往生淨土」的「易行道」；通於一切淨土，而往生西方阿彌陀佛淨土，受到大乘佛教界的尊重。

還有，在十方現在一切佛前，禮拜、懺悔、勸請、隨喜、迴向等，也是為怯劣根性說的，如信願堅固，可以引入正常的菩薩道。

以上所說的念佛法門，是一般（可淺可深）的，重要的是「觀想念佛」。由於那時的佛像流行，念佛的都念佛的相好莊嚴。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）。

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。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！<sup>1</sup>

### (2)念法

方便道的「念法」，「初期大乘」中，有了獨到的發展。如《般若》、《法華經》等，說讀經，（背或諷）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」，主要是為了護法，降伏邪魔。誦經與持咒，有共同的傾向，也與稱名的念佛相通；音聲佛事，特別是咒語，成為「秘密大乘」修持的要目。

### (3)念天

「念佛」、「念法」外，「念天」是非常重要的！

「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。

「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。《華嚴經》圓融無礙，有無數的執金剛神，主城神，主地神，……大自在天，來參加法會，都是大菩薩。善財童子參訪的善知識，也附入了不少的主夜神（女性夜叉）。夜叉菩薩名為金剛手，或名執金剛、金剛藏，在《華嚴經》中，地位高在十地以上。「初期大乘」經，深（觀）廣（大菩薩行）而與通俗的方便相統一，入世而又有神秘化的傾向。

到了「後期大乘」，如《楞伽經》、《大集經》，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。

到了「秘密大乘佛法」，念天的影響更深。如做<sup>2</sup>五部夜叉，及帝釋在中間，四大天王四方坐的集會，而有五部如來的集會方式。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交合而不出精，也成為實現大樂，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」。念天而演變到以「天（鬼神）教」方式為佛法主流，真是世俗所說的「方便出下流」了！重信仰，重秘密（不得為未受法的人說，說了墮地獄），重修行，「索隱行怪」的「秘密大乘佛法」，是「念佛」與「念（欲）天」的最高統一。<sup>3</sup>

<sup>1</sup> 印順導師《印度佛教思想史》(p.a3)：「念佛」，是從「初期大乘」，「後期大乘」，進入「秘密大乘佛法」的通途。」

<sup>2</sup> 做〔ㄉㄨㄛˇ〕：仿效，效法。（《漢語大詞典（一）》，p.1517）

<sup>3</sup> 印順導師《華雨集》第四冊〈契理契機之人間佛教〉(p.17-p.28)。

貳、佛教思想的判攝準則

一、龍樹的四悉檀與覺音的四部注釋名稱相對應

在印度佛教思想史的探求中，發現了一項重要的判攝準則。南傳佛教的覺音三藏，我沒有能力讀他的著作，但從他四部（阿含）注釋書名中，得到了啓發。他的四部注釋，《長部》注名「吉祥悅意」，《中部》注名「破斥猶豫」，《相應（即「雜」）部》注名「顯揚真義」，《增支部》注名「滿足希求」。四部注的名稱，顯然與龍樹所說的四悉檀（四宗，四理趣）有關，如「顯揚真義」與第一義悉檀，「破斥猶豫」與對治悉檀，「滿足希求」與各各為人（生善）悉檀，「吉祥悅意」與世界悉檀。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。

尼柯耶	四阿含	覺音論師	龍樹菩薩
《相應部》	《雜阿含》	顯揚真義	第一義悉檀
《中部》	《中阿含》	破斥猶豫	對治悉檀
《長部》	《長阿含》	吉祥悅意	世界悉檀
《增支部》	《增一阿含》	滿足希求	各各為人悉檀

二、依四悉檀來判攝四阿含

民國三十三年秋，我在漢院講《阿含講要》，先講「四阿含經的判攝」，就是依四悉檀而判攝四阿含的。在原始聖典的集成研究中，知道原始的結集，略同《雜阿含》，而《雜阿含》是修多羅，祇夜，記說等三分集成的。以四悉檀而論，「修多羅」是第一義悉檀；「祇夜」是世界悉檀；「記說」中，弟子記說是對治悉檀，如來記說是各各為人生善悉檀。佛法有四類理趣，真是由來久矣！這可見，《雜阿含》以第一義悉檀為主，而實含有其他三悉檀。進一步的辨析，那「修多羅」部分，也還是含有其他三悉檀的。所以這一判攝，是約聖典主要的理趣所在而說的。

《雜阿含》	修多羅	祇夜	弟子記說	如來記說
	第一義悉檀	世界悉檀	對治悉檀	各各為人生善悉檀

三、依四大宗趣及四悉檀，來觀察印度佛教教典的發展特色

(一)從教典集出的先後所作的判攝

四悉檀傳來中國，天臺家多約眾生的聽聞得益說，<sup>4</sup>其實是從教典文句的特性，所作客觀的判攝。依此四大宗趣，觀察印度佛教教典的長期發展，也不外乎四悉檀，如表：

<sup>4</sup> 《摩訶止觀》卷 1 上（大正 46，4c）：「佛以四隨說法：隨樂、隨宜、隨治、隨義。將護彼意說悅其心，附先世習令易受行，觀病輕重設藥多少，道機時熟聞即悟道，豈非隨機感應利益。又無著論立「四意趣」與「四祕密」，用來解釋經義。此四意趣可對治八障。」



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！

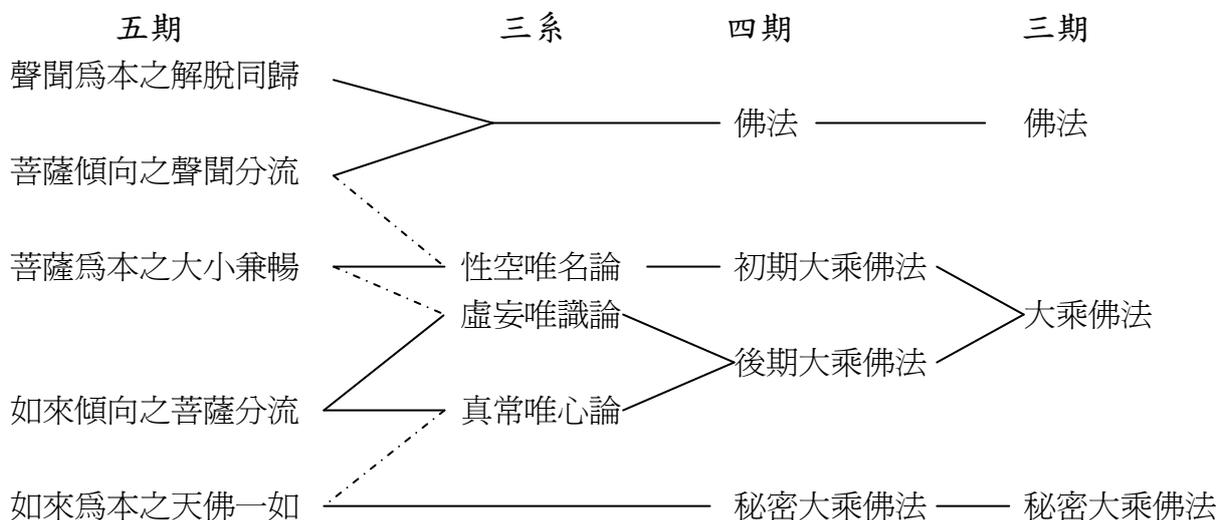
**四、一切聖典的集成，只是四大宗趣的重點開展，都還是佛法**

這一判攝，是佛法發展階段的重點不同，不是說「佛法」都是第一義悉檀，「秘密大乘佛法」都是世界悉檀，所以說：「一切聖典的集成，只是四大宗趣的重點開展，在不同適應的底裏，直接於佛陀自證的真實」。「佛法的世界悉檀，還是勝於世間的神教，因為這還有傾向於解脫的成分」。這一切都是佛法；「秘密大乘」是晚期佛教的主流，這是佛教史上的事實，所以我不能同意「入篡正統」的批評。<sup>5</sup>都是流傳中的佛法，所以不會徹底否定某些佛法。

**五、在佛法的發展脈絡中，了解不同時代的佛法姿態，作純正與適應於現代的抉擇**

但我不是宗派徒裔，不是學理或某一修行方法的偏好者。我是為佛法而學，為佛法適應於現代而學的，所以在佛法的發展中，探索其發展的脈絡，而了解不同時代佛法的多姿多態，而作更純正的，更適應於現代的抉擇。由於這一立場，三期、四期的分判，相當於古德的分判，而意見不同，主要是由於純正的、適應現代的要求。也就作成這樣的結論：「立本於根本佛教之淳樸，宏闡中期佛教（指「初期大乘」）之行解，（梵化之機應慎），攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟」！<sup>6</sup>

※《華雨集》第四冊(p.9)：



<sup>5</sup> 印順導師《華雨集》第五冊(p.17)：「王恩洋是著名的唯識學者，他不滿真常唯心論，稱之為「入篡正統」，那是不承認他是佛法的。對於末期的秘密乘，當然沒有好感。」

<sup>6</sup> 印順導師《華雨集》第四冊〈契理契機之人間佛教〉(p.28-p.33)。

## 叁、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。出家眾，除衣、鉢、坐臥具，及少數日用品外，是沒有私有財物的。寺院、土地、財物，都屬於僧伽所有，而現住眾在合法下，可以使用。而且，這不是「現前（住）僧」所有，佛法是超越民族、國家的，只要是具備僧格的，從各處來的比丘（及比丘尼），如長住下來，就與舊住的一樣。所以僧伽所有物，原則是屬於「四方僧」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。

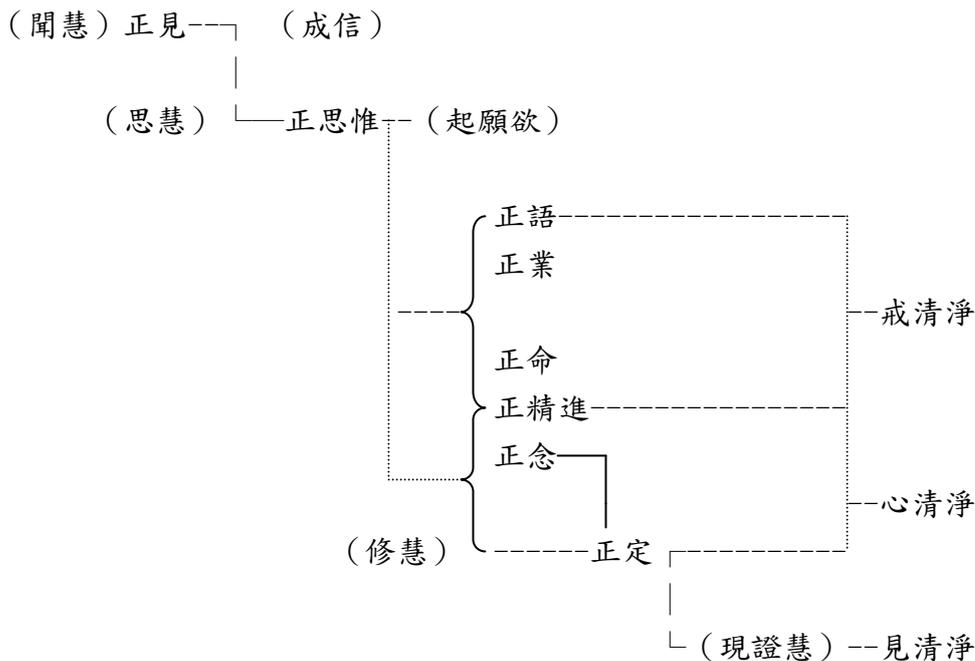
#### (三)法

##### I、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！

※《華雨集》第二冊（p.23-26）：



## 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。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

### (一)中期佛教之解

#### 1、依涅槃而開展的初期大乘法，存有「對治」的特性

什麼是「宏傳中期佛教之行解」？中期是「大乘法」的興起，是菩薩行為本而通於根本佛法的。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。如

#### (1)大乘從涅槃超越的立場，掃盪一切爭論而又融攝一切佛法

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，佛教界形成異論互諍的局面。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)大乘從色空不二的說法來消融有為與無為的對立說

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)僧制出現重法與重律的不同標準

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，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」。如「對治悉檀」而偏頗發展，那是有副作用的。

#### 2、《般若經》的深義，實是空性與緣起不二

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。<sup>7</sup>所以經說如幻如化，是譬喻緣

<sup>7</sup> 印順導師《空之探究》(p.172)：「前心與後心，是不能同時而有的，那末前滅後生，怎麼能相續而善根增長，圓成佛道呢？佛舉如燈燒炷的譬喻，以不即不離的意義來說明，這才引起了這一段的問答。心已滅了，是不能再生起的。心生起了，就有滅相，這滅相卻是不滅的。滅相是不滅的，所以問：那就真如那樣的住嗎？是真如那樣的，卻不是常住的。這一段問答，不正是「非常、非滅」嗎？一般說諸行無常，但論到前滅後生間，總不免有中斷的過失。如唯識學者，提出了「前因滅位，後果即生，如秤兩頭，低昂時等」的解說，也不免有前後同時的嫌疑。同時，怎能有前後呢？依《般若經》及龍樹論意：「若一切實性無常，則無行業報，……以是故諸法非無常性」。「若一切法實皆無常，佛云何說世間無常是名邪見！……佛處處說無常，處處說不滅。……破常顛倒，故說無常。……諸法實相非常非無常」。所以，法相是非常非滅，也就是非常非無常的。觀一切法非常非滅，不落常無常二邊，契會中道的空性。」

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。

### 3、龍樹貫通《阿含》及初期大乘經

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。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

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。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」。

### 三、天化之機應慎

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。西元前五〇年，到西元二〇〇年，「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)重天神而輕人間的現象

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！

### (二)神教的他力護持已滲入佛法中

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，而有祈求的意義。神教的他力護持，在佛法中發展起來。

### (三)求得現生利益，與低級的神教、巫術相近

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」？「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

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。<sup>8</sup>

<sup>8</sup> 印順導師《華雨集》第四冊〈契理契機之人間佛教〉(p.33-p.44)。