

目 錄

壹、復興佛教之良方	B-2
貳、龍樹菩薩是印度佛教史上著名的第一位大乘論師	B-2
參、深觀與廣行之綜合，才是完整的龍樹學	B-2
肆、中論與中觀，理論與實踐	B-3
伍、《中論》之中心思想：緣起、空性、假名、中道	B-4
陸、中觀學值得稱述的精義	B-5
一、大小共貫	B-5
二、真俗無礙（理事無礙）	B-7
三、「悲智圓融」	B-7
四、「空有融會」	B-8
柒、龍樹所稱歎的菩薩精神	B-8
一、總說	B-8
二、別述	B-9
（一）三乘同入無餘涅槃而發菩提心，其精神為「忘己為人」	B-9
（二）抑他力為卑怯，「自力不由他」，其精神為「盡其在我」	B-10
（三）三阿僧祇劫有限有量，其精神為「任重致遠」	B-12
捌、《大智度論》對佛法的貫攝與修學指南	B-14
一、依《大智度論》的四悉檀，貫攝一切佛法	B-14
二、修學指南	B-15
（一）二諦的正確解行，是學佛者良好的指南	B-15
（二）從發心到成佛的歷程（二道五菩提）	B-17
（三）三假修行次第觀（名假→受假→法假→實相）	B-19
玖、澄清古來的誤解，還原經論原來的真義	B-20
一、《法華經》「繫珠喻」之真正意義	B-20
二、《中論》「若先非佛性，不應得成佛」之真正意義	B-21
拾、依《大智度論》、《十住毘婆沙論》及 中國早期漢譯典籍判定初期大乘經	B-22
拾壹、導師晚年定論：以《大智度論》評判印度佛教， 也同樣的評判中國傳統佛教	B-23

印順導師對「龍樹學」的闡發

(釋厚觀·2012.6)

壹、復興佛教之良方

印順導師於民國 31 年（西元 1942 年）著《印度之佛教》〈自序〉(p.6-p.7)：
能立本於根本佛教之淳樸，宏闡中期佛教之行解（梵化¹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！

貳、龍樹菩薩是印度佛教史上著名的第一位大乘論師

(1) 《印度佛教思想史》(p.119-p.120)：

龍樹是南印度人，約生於西元 150 年至 250 年。於說一切有部出家，先讀聲聞三藏，後在雪山的一處佛寺中讀到了大乘經，並弘化於南北印。

當時多方面傳出的大乘經，數量不少，內容又各有所重，在下化眾生，上求佛道，修菩薩行的大原則下，「初期大乘」經的行解，不免有點龐雜。「初期大乘」流行以來，（西元前 50 年～西元 200 年）已經二百多年了。

面對：1、印度的神教，2、「佛法」流傳出的部派，3、大乘自身的異義，實有分別、抉擇、貫通，確立大乘正義的必要。龍樹就是適應這一時代的要求，而成為印度佛教史上著名的第一位大乘論師。

(2) 《印度佛教思想史》(p.126-p.127)：

龍樹生於南印度，在北方修學，所以龍樹論有綜貫南北的特色；抉擇、貫通一切，撥荊棘而啟大乘的坦途，不是為理論而理論的說明者。

(3) 《印度佛教思想史》(p.137)：

龍樹是論師，但也有經師隨機方便而貫通的特長，一切論議是與修持相關聯的。

參、深觀與廣行之綜合，才是完整的龍樹學

(1) 《中觀論頌講記》(p.2)：

龍樹以前的大乘學者，雖闡揚法法空寂的深義，但還缺少嚴密的論述。到龍樹，建立精嚴綿密的觀法，批評一般聲聞學者的似而非真，確立三乘共貫的大乘法幢，顯著的與一般聲聞學者分化。所以在印度，大乘學者都尊他為大乘的鼻祖；在中國，也被尊為大乘八宗的共祖。他的作品很多，可分為二大類：²

¹ 《契理契機之人間佛教》：「梵化，應改為天化，也就是低級天的鬼神化。」（收錄於《華雨集第四冊》，p.41）

² 參見《空之探究》(p.205-p.206)、《印度佛教思想史》(p.125)。

- 一、抉擇深理的，如《中論》、《七十空性論》、《六十如理論》、《迴諍論》等。
這都是以論理的觀察方式，開顯諸法的真實相。
- 二、分別大行的，如釋《般若經》的《大智度論》³、釋《華嚴·十地品》的《十住毘婆沙論》。這都是在一切空的深理上，說明菩薩利他的廣大行。
把這兩類論典綜合起來，才成為整個的龍樹學。

(2)《印度佛教思想史》(p.126)：

龍樹學被稱為中觀派，可見《中（觀）論》所受到的重視。龍樹是大乘行者，本於深觀而修廣大行的，所以更應從《大智度論》、《十住毘婆沙論》去理解大乘的全貌。

肆、中論與中觀，理論與實踐

(1)《中觀論頌講記》(p.33-p.34)：

有人說：龍樹學為了破外小的實有計執，所以偏說一切皆空。這是不盡然的，龍樹學特闡法空，這是開發緣起的深奧，像《般若經》說：「深奧處者，空是其義」。這也是抉發緣起法的最普遍正確的法則，完成有與空的無礙相成。這需要批判掃蕩一切錯誤，才能開顯。當小乘隆盛外道跋扈的時期，多拿他們作為觀察的對象，這是當然的。眾生有自性見的存在，本來主要的是破那個根本自性見。但一分世智凡夫，卻要把那個自性見，看為萬有的本體，作他思想的辯護者。這些世間妄智，在佛法外，就是外道（宗教哲學等）；在佛法內，就是一分小乘學者（不合佛意者），還有大乘的方廣道人，這自然要破斥了的。

所以我們要審思自己的見地，是否正確，是否在自性見中過生活，不要把《中論》看為專破外道小乘的。古人說：三論遍破外小，就是「遍呵自心」，這是何等的正確！《中論》的觀門，是觀破自性的方法，知道了這破斥的方法，凡是執著實有的，也什麼都可破，不要死守章句，只曉得這頌是破這派，那頌是破那派，不曉得檢點自心，不知道隨機活用。

(2)《空之探究》〈自序〉(p.1-p.2)：

我的發心修學，只是對佛法的一點真誠，希望從印度傳來的三藏中，理解出行持與義解的根源與流變，把握更純正的，更少為了適應而天（神）化、俗化的佛法。這是從寫作以來，不敢忘失的方針。

³ 參見《大智度論之作者及其翻譯》：「《大智度論》作者，向來傳是龍樹。但是近代學者如比利時的 Lamotte，日本的干瀉龍祥、平川彰和加藤純章，對此定論或則否定，或則修正。……干瀉龍祥，雖仍肯定《大智度論》為龍樹所作，但是以為鳩摩羅什在漢譯過程中已有所增修。對於龍樹造論的古說，學者們不同程度的否定性結論，我覺得值得商榷。審視其論議，往往未能把握論典的特色，未曾考量翻譯的過程。但八六老僧，已是衰病餘生，不能完成寫作的心願了！虧得昭慧法師願意發心，所以特為他提供資料，敘說些我的意見，由他整理，寫出，發表，以盡中國佛弟子應盡的一分責任！」（收錄於《永光集》，p.1-p.2）

前幾年，為了《初期大乘佛教之起源與開展》的寫作，在閱讀《般若經》時，想起了三十多年前，《中觀今論》的一個見解：「中論是阿含經的通論」；「中論確是以大乘學者的立場，……抉發阿含經的緣起深義，將（大乘）佛法的正見，確樹於緣起中道的磐石」。這一論斷，出於個人的論斷，不一定能受到佛學界的認可。對於《般若經》的空義，既有了較明確的理解，不如從「阿含」、「部派」、「般若」、「龍樹」，作一番「空之探究」，以闡明空的實踐性與理論的開展。這一構想，就是寫作本書的動機。

本書的主題就是「空」。簡單的說：「阿含」的空，是重於修持的解脫道。「部派」的空，漸傾向於法義的論究。「般若」的空，是體悟的「深奧義」。「龍樹」的空，是《般若經》的假名、空性，與《阿含經》緣起、中道的統一。「大乘佛法」的一切法空，不離「佛法」——緣起中道的根本立場；是「中論」（理論的），也是中觀（實踐的）。

伍、《中論》之中心思想：緣起、空性、假名、中道

(1) 《空之探究》(p.216-p.218)：

《中論》所要闡明的，是中道的緣起。《論》初的歸敬偈，就充分的表示了，如說：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出：能說是因緣〔緣起〕，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一。」⁴龍樹所要闡揚的，是不生不滅等「八不」的緣起，也就是中道的緣起。《雜阿含經》所說：「處中說法」，「宣說中道」，就是不落二邊——一見、異見、常見、斷見等的緣起。闡明不落二邊的緣起，所以名為《中論》。

中道的緣起說，為佛法宗要。闡明這一要義，龍樹是通過空義而顯揚出來的。……如《中論》卷4〈觀四諦品〉（大正30，33b11-14）說：

「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。⁵
未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。」

緣起法為什麼是離二邊的中道？因為緣起法是空的。在《阿含經》中，空是無我我所，也就是離我見、我所見的。假名——施設，雖也是《阿含經》所說過的，但顯然由於部派的論究而發展；為了《般若經》的一切但是假名，所以《中論》將緣起、空、假名、中道統一起來。

不過龍樹學的宗要，說空說假名，而重點還是中道的緣起說。空以離一切見為主，與離二邊見的中道相同，所以在緣起即空、即假、即中道下，接著說：「未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。」結歸於一切空，也就是歸於中道。

⁴ 《中論》卷1〈1 觀因緣品〉（大正30，1b14-17）。

⁵ 《大智度論》卷6〈1 序品〉：「因緣生法，是名空相，亦名假名，亦名中道。」（大正25，107a11-12）

龍樹依中道的緣起說，論破當時各部派（及外道）的異見；著重離見的空——中道，正是《阿含》與《般若經》義。

(2) 《中觀論頌講記》(p.461-p.462)：

『眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。』

一切「眾」多「因緣」所「生」的「法」，「我」佛「說」他就「是空」的。雖說是空，但並不是否認一切法。這空無自性的空法，「亦」說「為是假名」的。因離戲論的空寂中，空相也是不可得的。佛所以說緣生法是空，如《智度論》說：『為可度眾生說是畢竟空』，目的在使眾生在緣起法中，離一切自性妄見；以無自性空的觀門，體證諸法寂滅的實相。所以一切法空，而不能以為勝義實相中，有此空相的。這即緣起有的性空，「亦是中道義」。……

明白了因緣生法是空的，此空也是假名的，才能證悟中道，不起種種邊邪見。這樣的解說，為本頌正義。以空為假名的，所以此空是不礙有的，不執此空為實在的；這樣的空，才是合於中道的。此說明空不是邪見，是中道，目的正為外人的謗空而說。青目說：『眾因緣生法，我說即是空；空亦復空，但為引導眾生，故以假名說（空）；離有無二邊故，名（此空）為中道。』月稱說：『即此空，離二邊為中道。』——都重在顯示空義的無過。

陸、中觀學值得稱述的精義⁶

一、大小共貫

《中觀今論》〈自序〉(p.3-p.5)：

龍樹論以為：有情的生死，以無明為根源，自性見為戲論的根本。解脫生死的三乘聖者，體悟同一的法性空寂，同觀無我無我所而得悟。三法印即是一實相印，三解脫門同緣實相。⁷這樣的三乘共空，對於從來的大小相諍，可得一合理的論斷。

⁶ 參見《中觀今論》〈自序〉(p.3-p.9)。

⁷ (1) 《大智度論》卷 22 〈1 序品〉(大正 25, 222b27-c6)：

問曰：摩訶衍中說：諸法不生不滅，一相，所謂無相；此中云何說一切有為作法無常名為法印？二法云何不相違？

答曰：觀無常，即是觀空因緣；如觀色念念無常，即知為空；過去色滅壞，不可見故，無色相；未來色不生，無作無用，不可見故，無色相；現在色亦無住，不可見、不可分別知故無色相。無色相即是空，空即是無生無滅；無生無滅及生滅，其實是一，說有廣略。

(2) 《大智度論》卷 22 〈1 序品〉(大正 25, 223b3-12)：

問曰：佛說聲聞法有四種實，摩訶衍中有一實，今何以故說三實？

答曰：佛說三種實法印，廣說則四種，略說則一種。無常即是苦諦、集諦、道諦；說無我則一切法；說寂滅涅槃，即是盡諦。

復次，有為法無常，念念生滅故，皆屬因緣，無有自在，無有自在故無我。無常、無我、無相故心不著，無相不著故，即是寂滅涅槃。以是故，摩訶衍法中，雖說一切法不生不滅，一相，所謂無相，無相即寂滅涅槃。

聲聞三藏與摩訶衍——大乘，一向被諍論著。一分聲聞學者，以阿含等三藏為佛說，斥大乘為非佛說；現在流行於錫蘭、暹羅、緬甸的佛教，還是如此。

一分大乘學者，自以為不共二乘，斥聲聞為小乘，指阿含為小乘經，以為大乘別有法源。如唯識學者，在「愛非愛緣起」外，別立大乘不共的「自性緣起」；以為菩薩所證法性空，是聲聞所不能證的。中國的臺、賢、禪、淨，在大乘法中，還自以為勝他一層，何況乎小乘！

這樣，對大小的同源異流，由於宗派的偏見，再也不能正確的把握！

今依龍樹論說：三藏確是多說無我的，但無我與空，並非性質有什麼不同。⁸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。

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

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

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

(3)詳見《中觀今論》第三章〈緣起之生滅與不生不滅〉(p.25-p.39)。如《中觀今論》(p.32)云：

諸法生滅不住，即是無自性，無自性即無生無滅，所以生滅的本性即是不生不滅的，這即是不生不滅的緣起。這是通過了生滅的現象，深刻把握它的本性與緣起生滅，並非彼此不同。依此去了解佛說的三法印，無常等即是空義，三印即是一印。

⁸ (1)《大智度論》卷26〈1序品〉(大正25, 253c28-254a17)：

佛法有二種空：一者、眾生空，二者、法空。說無我，示眾生空；說無有所法，示法空。……復次，不大利根眾生，為說無我；利根深智眾生，說諸法本末空。何以故？若無我則捨諸法，如說偈：「若了知無我，有如是人者，聞有法不喜，無法亦不憂！」說我者，一切法所依止處；若說無我者，一切法無所依止。

復次，佛法二種說：若了了說，則言一切諸法空；若方便說，則言無我。是二種說法，皆入般若波羅蜜相中。以是故，佛經中說，趣涅槃道，皆同一向，無有異道。

(2)《大智度論》卷31〈1序品〉(大正25, 295a16-20)：

三藏中，多說無常、苦、空、無我，不多說一切法空。復次，眾生雖聞佛說無常、苦、空、無我，而戲論諸法，為是人故說諸法空，若無我亦無我所；若無我無我所，是即入空義。

二、真俗無礙（理事無礙）

《中觀今論》〈自序〉（p.5-p.6）：

真俗無礙，是生死即涅槃，世間即出世的。獨善的、隱遁的，甚至不樂功德，不想說法的學者，沈醉於自淨其心的涅槃，忽略自他和樂、依正莊嚴的一切。在他們，世間與出世間，是那樣的隔別！……

真俗無礙，可從解行兩方面說：

解：即俗事與真理，是怎樣的即俗而恒真，又真而不礙俗。

行：即事行與理證，怎樣的依世間福智事行的進修而能悟入真性，契入真性而能不廢世間的福智事行。

無論是理論、實踐，都要貫徹真俗而不相礙。依中觀者說：緣起法是相依相成而無自性的，極無自性而又因果宛然的。所以，依即空的緣起有，安立世間事相，也依即有的緣起空顯示出世。得這真俗相依的無礙解，才能起真俗相成的無礙行。

三、「悲智圓融」⁹

《中觀今論》〈自序〉（p.7-p.8）：

智慧與慈悲，為佛法的宗本，而同基於緣起的正覺。

從智慧（真）說：一切是緣起的存在，展轉相依，剎那流變，即是無我的緣起。無我，即否定實在性及所含攝得的不變性與獨存性。宇宙的一切，沒有這樣的實在，所以否認創造神，也應該否定絕對理性或絕對精神等形而上的任何實在自體。唯神、唯我、唯理、唯心，這些，都根源於錯覺——自性見的不同構想，本質並沒有差別。緣起無我（空）的中觀，徹底否定這些，這才悟了一切是相對的，依存的，流變的存在。相對的存在——假有，為人類所能經驗到的，極無自性而宛然現前的不能想像有什麼實體，但也不能抹煞這現實的一切。

從德行（善）說：緣起是無我的，人生為身心依存的相續流，也是自他依存的和合眾。佛法不否認相對的個性，而一般強烈的自我實在感——含攝得不變、獨存、主宰——即神我論者的自由意志，是根本錯誤，是思想與行為的罪惡根源。否定這樣的自我中心的主宰欲，才能體貼得有情的同體平等，於一切行為中，消極的不害他，積極的救護他。自私本質的神我論者，沒有為他的德行，什麼都不過為了自己。

唯有無我，才有慈悲，從身心相依、自他共存、物我互資的緣起正覺中，涌出無我的真情。

真智慧與真慈悲，即緣起正覺的內容。

⁹ 參見《佛法是救世之光》〈慈悲與智慧的融合〉（p.165-p.166）：

佛法以智慧為體，慈悲為用。唯有真智中才有大悲，佛經說：「佛心者，大慈悲是」。由於大乘佛法以莊嚴佛土，成熟眾生為己任，若缺乏大悲，即不能成辦。

四、「空有融會」¹⁰

《中觀今論》〈自序〉(p.9)：

緣起性空，本於生滅的不有不無、不常不斷、不一不異、不來不出。生滅的因果諸行，是性空的緣起，緣起的性空。這在一般有情，是不能正確理解的，一般總是倒覺為自性實有，或由實有而假有的。所以佛說一切從緣有，一切畢竟空，就有人大驚小怪起來。甚至佛法中，也有有宗起來，與空宗對立，反指責空宗為不了義，為惡取空。有宗與空宗，有他認識論的根本不同處，所以對於兩宗認識的方法論，《今論》特別的給以指出來。

中國學者一向是調和空有的，但必須對這一根本不同，經一番深刻的考察，不能再泛泛的和會下去。如根本問題不解決，一切似是而非的和會，終歸於徒然。

我是同情空宗的，但也主張融會空有。不過所融會的空有，不是空宗與有宗，是從即空而有，即有而空的中觀中，使真妄、事理、性相、空有、平等與差別等，能得到相依而不相礙的總貫。本論末後幾章，¹¹即著重於此。我覺得和會空有，空宗是最能負起這個責任的。即有而空，即空而有，這是怎樣的融通無礙！在這根本的特見中，一切學派的契機契理的教說，無不可以一以貫之，這有待於中觀者的不斷努力！

柒、龍樹所稱歎的菩薩精神¹²

一、總說

《印度之佛教》〈自序〉(p.6-p.7)：

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

（一）三乘同入無餘涅槃而發菩提心，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）三阿僧祇劫有限有量，其精神為「任重致遠」。

菩薩之真精神可學，略可於此見之。¹³

¹⁰ (1)參見《中觀今論》第十一章·第二節，〈緣起空有〉(p.237-p.252)。

(2)《中觀論頌講記》(p.12)：「龍樹學的特色，是世俗諦中唯假名，勝義諦中畢竟空，這性空唯名論，是大乘佛法的根本思想，也是《阿含經》中的根本大義。」

¹¹ 參見《中觀今論》第九章〈現象與實性之中道〉，第十章〈談二諦〉，第十一章〈中道之實踐〉，第十二章〈空宗與有宗〉。

¹² 參見拙作《深觀廣行的菩薩道》〈印順導師讚歎的菩薩精神〉，慧日講堂，2006年6月，p.129-p.175。

¹³ 《印度之佛教》〈自序〉(p.6-p.7)。

二、別述

(一) 三乘同入無餘涅槃而發菩提心，其精神為「忘己為人」

(1) 《摩訶般若波羅蜜經》卷 4〈13 金剛品〉(大正 8, 243b21-c11):

佛告須菩提：「菩薩摩訶薩應生如是心：『我當於無量生死中大誓莊嚴，我應當捨一切所有，我應當等心於一切眾生，我應當以三乘度脫一切眾生，令入無餘涅槃。我度一切眾生已，無有乃至一人入涅槃者。……我當代十方一切眾生，若地獄眾生、若畜生眾生、若餓鬼眾生，受苦痛，為一一眾生無量百千億劫代受地獄中苦，乃至是眾生入無餘涅槃。以是法故，為是眾生受諸勤苦。是眾生入無餘涅槃已，然後自種善根，無量百千億阿僧祇劫當得阿耨多羅三藐三菩提。』」

(2) 《摩訶般若波羅蜜經》卷 26〈86 平等品〉(大正 8, 414b6-10):

是菩薩從初發意已來，所有布施為一切眾生故，乃至有所修智慧皆為一切眾生，不為己身。菩薩摩訶薩不為餘事故求阿耨多羅三藐三菩提，但為一切眾生故。

(3) 《大智度論》卷 95〈86 平等品〉(大正 25, 726b26-c23):

問曰：如餘處菩薩自利益，亦利益眾生，此中何以但說利益眾生，不說自利？自利、利人有何咎？

答曰：菩薩行善道，為一切眾生，此是實義；餘處說自利，亦利益眾生，是為凡夫人作是說，然後能行菩薩道。入道人有下、中、上。下者、但為自度故行善法，中者、自為亦為他，上者、但為他人故行善法。

問曰：是事不然！下者、但自為身，中者、但為眾生，上者、自利亦利他人。若但利他，不能自利，云何言上？

答曰：不然！世間法爾，自供養者不得其福，自害其身而不得罪；以是故，為自身行道，名為下人。一切世人但自利身，不能為他；若自為身行道，是則斷滅，自為愛著故。

若能自捨己樂，但為一切眾生故行善法，是名上人，與一切眾生異故。

若但為眾生故行善法，眾生未成就，自利則為具足。

若自利益，又為眾生，是為雜行。

求佛道者有三種：一者、但愛念佛故，自為己身成佛；二者、為己身亦為眾生；三者、但為眾生，是人清淨行道，破我顛倒故。是菩薩行般若波羅蜜時，無眾生乃至無知者、見者，安住是中，拔出眾生著甘露性中。甘露性者，所謂一切助道法。何以故？行是法得至涅槃，涅槃名甘露，住是甘露性中，我等妄想不復生。是菩薩自得無所著，亦令眾生得無所著，是名第一利益眾生。

(4) 《學佛三要》(p.145-p.146)：

聲聞道與菩薩道的差別，只在重於自利，或者重於利他，從利他中完成自利。聲聞不是不能利他的，也還是住持佛法，利樂人天，度脫眾生，不過重於解脫的己利。在未得解脫以前，厭離心太深，不大修利他的功德。證悟以後，也不過隨緣行化而已。而菩薩，在解脫自利以前，著重於慈悲的利他。所以說：「未能自度先度人，菩薩於此初發心」¹⁴。證悟以後，更是救濟度脫無量眾生。……

菩薩道，在初期的聖典中，即被一般稱做小乘三藏中，也是存在的，這即是菩薩本生談。菩薩在三大阿僧祇劫中，…不惜財物，不惜身命，為了利益眾生而施捨。閻浮提中，沒有一處不是菩薩施捨頭目腦髓的所在。他持戒，忍辱，精勤的修學，波羅蜜多的四種，六種或十種，都是歸納本生談的大行難行而來。這樣的慈悲利他，都在證悟解脫以前，誰說非自利不能利他！等到修行成熟，菩提樹下一念相應妙慧，圓成無上正等正覺。這樣的頓悟成佛，從三大阿僧祇劫的慈悲利他中得來。菩薩與聲聞的顯著不同，就是一向在生死中，不求自利解脫，而著重於慈悲利他。¹⁵

(二) 抑他力為卑怯，「自力不由他」，其精神為「盡其在我」

1、「佛力加持」的真正意義

(1) 《大智度論》卷 41〈7 三假品〉(大正 25, 357c17-26)：

須菩提知眾人心，告舍利弗等言：一切聲聞所說所知，皆是佛力。我等當承佛威神，為眾人說，譬如傳語人。所以者何？佛所說法，法相不相違背。是弟子等學是法作證，敢有所說，皆是佛力；我等所說，即是佛說。所以者何？現在佛前說，我等雖有智慧眼，不值佛法，則無所見；譬如夜行險道，無人執燈，必不得過。佛亦如是，若不以智慧燈照我等者，則無所見。

(2) 《初期大乘佛教之起源與開展》(p.635) 針對此文解說如下：

依須菩提所說，佛弟子依佛所說法而修學，是能證得諸「法相」的，證了以後，能與「法相」不相違的。所以說「皆是佛力」，「以法相力故」。「佛力」，《大智度論》解說為：「我（弟子自稱）等雖有智慧眼，不值佛法，則無所見。……佛亦如是，若不以智慧燈照我等者，則無所見。」¹⁶原始般若的「佛力」說，與一般的他力加持不同；須菩提是自證而後隨順「法相」說的。

¹⁴ 《大般涅槃經》卷 38〈12 迦葉菩薩品〉：「自未得度先度他，是故我禮初發心。」(大正 12, 590a22)

¹⁵ 《學佛三要》(p.145-p.146)。

¹⁶ 《大智度論》卷 41〈7 三假品〉(大正 25, 357c23-26)。

2、「易行道」的真正意涵

(1)《十住毘婆沙論》卷5〈9 易行品〉(大正 26, 40c29-41b6):

問曰：……至阿惟越致地者，行諸難行，久乃可得，或墮聲聞、辟支佛地；若爾者，是大衰患。……若諸佛所說，有易行道疾得至阿惟越致地方便者，願為說之。

答曰：如汝所說，是懦弱、怯劣，無有大心，非是丈夫志幹之言也！何以故？若人發願欲求阿耨多羅三藐三菩提，未得阿惟越致，於其中間應不惜身命，晝夜精進如救頭燃。如《助道》¹⁷中說：
菩薩未得至，阿惟越致地，應常勤精進，猶如救頭燃。
荷負於重擔，為求菩提故，常應勤精進，不生懈怠心。
若求聲聞乘，辟支佛乘者，但為成己利，常應勤精進。
何況於菩薩，自度亦度彼，於此二乘人，億倍應精進。……
 汝若必欲聞此方便，今當說之。佛法有無量門，如世間道，有難，有易；陸道步行則苦，水道乘船則樂。菩薩道亦如是：或有勤行精進，或有以信方便易行疾至阿惟越致者。

(2)《成佛之道(增注本)》(p.307-p.308):

易行道的真正意義是：

- 一、易行道不但是念一佛，而是念十方佛，及『阿彌陀等佛，及諸大菩薩，稱名一心念，亦得不退轉』。¹⁸
- 二、易行道除稱佛菩薩名而外，『應憶念、禮拜，以偈稱讚』。¹⁹
- 三、易行道不單是稱名、禮拜而已，如論說：『求阿惟越致地者，非但憶念、稱名、禮敬而已。復應於諸佛所，懺悔、勸請、隨喜、迴向』。²⁰
 所以，易行道就是修七支，及普賢的十大願王。
- 四、易行道為心性怯弱的初學說，重在攝護信心，龍樹論如此說，馬鳴論也說：『眾生初學是法，欲求正信，其心怯弱……當知如來有勝方便，攝護信心』。²¹
- 五、易行道的攝護信心，或是以信願，修念佛等行而往生淨土。到了淨土，漸次修學，決定不退轉於無上菩提，這如一般所說。或者是以易行道為方便，堅定信心，轉入難行道，如說：『菩薩以懺悔、勸請、隨喜、迴向故，福力轉增，心調柔軟。於諸佛無量功德清淨第一，凡夫所不信而能信受；及諸大菩薩清淨大行希有難事，亦能信受。……愍傷諸眾生，無此功德，……深生悲心。……以悲心故，為求隨意使得安樂，則名慈心。若菩薩如是，深隨慈悲心，斷所有貪惜，為施勤精進』。²²

這就是從菩薩的易行方便道，引入菩薩的難行正常道了！

¹⁷ 《菩提資糧論》卷3(大正 32, 526b10-528a9)。

¹⁸ 《十住毘婆沙論》卷5〈9 易行品〉(大正 26, 42c11-12)。

¹⁹ 《十住毘婆沙論》卷5〈9 易行品〉(大正 26, 43c21-22)。

²⁰ 《十住毘婆沙論》卷5〈9 易行品〉(大正 26, 45a20-22)。

²¹ 《大乘起信論》(大正 32, 583a12-15)。

²² 《十住毘婆沙論》卷6(大正 26, 49b14-c9)。

3、果報回向

(1)《大智度論》卷 61〈39 隨喜迴向品〉(大正 25, 487c27-488a13):

共一切眾生者，是**福德不可得與一切眾生，而果報可與**。菩薩既得福德果報，衣服、飲食等世間樂具，以利益眾生。菩薩以福德，清淨身、口，人所信受；為眾生說法，令得十善道、四禪等，與作後世利益。末後成佛，得福德果報，身有三十二相，八十隨形好，無量光明，觀者無厭；無量清淨，梵音柔和，無礙解脫等諸佛法，於三事示現，度無量阿僧祇眾生。般涅槃後，碎身舍利，與人供養，久後皆令得道。是**果報可與一切眾生，以果中說因故，言福德與眾生共**。若福德可以與人者，諸佛從初發心所集福德，盡可與人，然後更作。善法體不可與人，今直以無畏、無惱施與眾生。

(2)《方便之道》(收錄於《華雨集第二冊》，p.159-p.160)²³：

菩薩的功德，真能施與眾生，使眾生受福樂嗎？這裏面含有重大問題，也就是「自力」與「他力」。一般神教都是重「他力」的，佛法說善惡因果，修因證果，一向是「自力」的；「大乘佛法」的「回向功德」，不違反佛法的特質嗎？……

經上說福德回向施與眾生，這是果中說因，是不了義說。菩薩的福德，是不能轉施與別人的。但菩薩發願化度眾生，所以依此福德善根，未來福慧具足，就能以財物、佛法施與眾生；使眾生得財物，能依法修行，成就佛道。如自己的福德而可以迴施眾生，那是違反「自力」原則的。佛菩薩的功德無量，如可以迴施眾生，那世間應該沒有苦惱眾生，都是佛菩薩那樣，也不用佛菩薩來化度了！

(三) 三阿僧祇劫有限有量，其精神為「任重致遠」

(1)《大毘婆沙論》卷 101 (大正 27, 525b14-21):

依**狹小道**而得解脫故，名時解脫。狹小道者，謂若極速，第一生中種善根，第二生中令成熟，第三生中得解脫；餘不決定。

依**廣大道**而得解脫，名不時解脫。廣大道者，謂若極遲聲聞乘，經六十劫而得解脫，如舍利子。獨覺乘，經百劫而得解脫，如麟角喻。佛乘，經三無數劫而得解脫。

(2)《大智度論》卷 4〈1 序品〉(大正 25, 92b7-9):

佛言無量阿僧祇劫作功德，欲度眾生，何以故言於三阿僧祇劫？**三阿僧祇劫有量有限**。

(3)《大智度論》卷 45〈13 摩訶薩品〉(大正 25, 383c4-384a12) 對此經文注解如下：

²³ 另參見《印度佛教思想史》(p.112-p.113)。

佛自說金剛心相，所謂菩薩應作是念：我不應一月、一歲，一世、二世，乃至千萬劫世大誓莊嚴，我應無量無數無邊世生死中，利益度脫一切眾生。……復次，心如金剛者，墮三惡道所有眾生，我當代受勤苦，為一一眾生故，代受地獄苦，乃至是眾生從三惡道出，集諸善本，至無餘涅槃已，復救一切眾生；如是展轉一切眾生盡度已，後當自為集諸功德，無量阿僧祇劫，乃當作佛，是中心不悔、不縮。能如是代眾生受勤苦，自作諸功德，久住生死，心不悔、不沒，如金剛地，能持三千大千世界令不動搖，是心牢堅故，名為如金剛。

(4) 印順導師於〈自利與利他〉中說：

名符其實的菩薩，是偉大的！最偉大處，就在他能不為自己著想，以利他為自利。偉大的，這是我們所應該學習的。……成就不退的菩薩，雖說不會太多，然有頂天立地的大丈夫，自有能真實發菩提心。有信願，慈悲，空性勝解，正好在生死海中鍛鍊身手，從頭出頭沒中自利利人。……真能存菩薩的心胸，有菩薩的風格，理解菩薩利他的真精神，那裡會如喪考妣的急求己利？²⁴

(5) 生死雖長，眾生雖多，是事皆空，如夢所見，非實長遠，不應生厭心

A、《摩訶般若波羅蜜經》卷 17〈58 夢行品〉（大正 8，349b6-11）：

菩薩摩訶薩行六波羅蜜時，當作是念：雖生死道長、眾生性多，爾時應如是正憶念：「生死邊如虛空，眾生性邊亦如虛空，是中實無生死往來亦無解脫者。」菩薩摩訶薩作如是行，能具足六波羅蜜近一切種智。

B、《大智度論》卷 75〈58 夢中入三昧品〉（大正 25，591a2-19）：

菩薩作如是上願²⁵已，疲厭心起：「佛道無量無數阿僧祇劫行諸功德，然後可得；但一劫歲數不可得數，故佛以譬喻示人，何況無量無邊阿僧祇劫，經此生死，受諸苦惱！眾生亦無量無邊，非可譬喻算數所及，但以三千大千世界中微塵等眾生，猶尚難度，何況十方無量世界微塵等眾生而可得度！」以是事故，或心生退沒，是名邪憶念。

是故佛教是菩薩正憶念：生死雖長，是事皆空，如虛空，如夢中所見，非實長遠，不應生厭心。

又未來世亦是一念所緣，亦非長遠。²⁶

復次，菩薩無量福德智慧力故，能超無量劫。如是種種因緣故，不應生厭心。

²⁴ 《學佛三要》〈自利與利他〉(p.153-p.154)。

²⁵ 菩薩為度眾生而發願，參見《大智度論》卷 75〈58 夢中入三昧品〉(大正 25，588c-590c)。

²⁶ 三世一念。(印順導師《大智度論筆記》[E016] p.313)

此中佛說大因緣，所謂生死如虛空，眾生亦如是；眾生雖多，亦無定實眾生。如眾生無量無邊，佛智慧亦無量無邊，度亦不難，是故菩薩不應生疲厭心。

捌、《大智度論》對佛法的貫攝與修學指南

一、依《大智度論》的四悉檀，貫攝一切佛法

(1) 《印度佛教思想史》(p.126-p.127)：

龍樹學被稱為中觀派，可見《中（觀）論》所受到的重視。

龍樹是大乘行者，本於深觀而修廣大行的，所以更應從《大智度論》，《十住毘婆沙論》，去理解大乘的全貌。龍樹生於南印度，在北方修學，所以龍樹論有綜貫南北的特色；抉擇、貫通一切，撥荊棘而啟大乘的坦途，不是為理論而理論的說明者。「佛法」的「四部阿含」以外，大乘經的傳出，部類眾多，宗趣不一，所以龍樹依據古說，依「四阿含」的不同特性，立四種悉檀²⁷，以貫攝一切佛法，悉檀是宗旨、理趣的意思。

四悉檀是：有的是適應俗情，方便誘導向佛的「世界悉檀」；²⁸

有的是針對偏蔽過失而說的「對治悉檀」；²⁹

有的是啟發人心向上向善的「各各為人悉檀」；³⁰

有的是顯示究竟真實的「第一義悉檀」。³¹

以此四悉檀通攝當時的一切佛說，「皆是實，無相違背」。經說不同，如從應機說法來說，一切是如實說，「佛說無不如義」，所以「如來是真語者，實語者，如語者，不誑語者，不異語者」！然依修行而得究竟來說，那就是「第一義悉檀了」第一義——勝義在「佛法」中，是緣起；緣起法是法性，法住，法界。依緣起說，蘊，處，(因緣)，諦，界，及出世因的道品，都是勝義，這就是《雜阿含經》(巴利藏作《相應部》)的主要內容。

²⁷ 參見《大智度論》卷1〈1 序品〉(大正 25, 59b17-61b18)。

²⁸ 《佛在人間》(p.29)：「**世間悉檀，以引起樂欲為宗**。如對初學而缺乏興味的，佛必先使他生歡喜心。隨順眾生的不同願欲，給他說不同的法。」

²⁹ 《佛在人間》(p.30)：「**對治悉檀，以制止人類的惡行為宗旨**。如貪欲重的，教他修不淨觀；瞋恚重的，教他修慈悲觀；愚癡重的，教他修因緣觀；散亂多的，教他修數息觀；我執重的，教他修界分別觀。

有的能行許多慈善事業，卻不能遏止自己的惡行；也有人能消極的止惡，卻不能起而積極的為善。所以生善與息惡，在應機施教中成為二大宗旨。」

³⁰ 《佛在人間》(p.30)：「**為人悉檀，以生善為宗**。如不肯布施的，就將布施的功德說給他聽。為說持戒，為說忍辱等功德，總之，應機說法，以使他的善根滋盛為目的。這與世間悉檀不同的：這不是為了隨順眾生願欲，逗發興趣而說法，是為了增長善根。這不一定是世間所熟識的，但必是佛法所認為合於道德的。」

³¹ 《佛在人間》(p.31)：「**第一義悉檀，這以顯了真義為宗**，這是佛陀自證的諸法實相。不信解這甚深的真義，而修行趣證，是決不能了脫生死，圓成佛道的。所以佛依第一義悉檀說，是究竟的了義說，這才是佛法的心髓。龍樹說：『三悉檀可破可壞，第一義悉檀不可壞。』」

龍樹是大乘行者，依《般若經》說，以涅槃異名——空性，真如，法界，實際等為勝義，如《論》說：「第一義悉檀者，一切法性，一切論議語言，一切是法非法，一一可分別破散；諸佛、辟支佛、阿羅漢所行真實法，不可破，不可散」。³²勝義是三乘聖者自證的，不落論議語言，所以不可破壞。反之，說一切法（自）性，一切論議語言，說是說非，都是可破壞的。因為世俗施設，都有相對性，沒有不落於可破壞的境地。第一義悉檀真實不可破；如方便的應機設教，有相對的真實意義，所以前三悉檀也可說是實了。

(2)《原始佛教聖典之集成》(p.878-p.879)：

依古人的傳承解說：以「修多羅」根本部分為主的《相應部》，是「顯揚真義」——「第一義悉檀」。以分別抉擇為主的《中部》，是「破斥猶疑」——「對治悉檀」。以教化弟子啟發世出世善的，是「滿足希求」——「為人（生善）悉檀」。以佛陀超越天魔梵為主的，是「吉祥悅意」——「世間悉檀」。這是佛法適應世間，化導世間的四大宗趣，也是學者所能得的，或淺或深的四類利益。佛法的四大宗趣，從「四部」聖典的特性中表現出來。

「佛法」——「根本佛教」、「原始佛教」、「部派佛教」的次第開展，又次第有「大乘佛法」、「秘密大乘佛法」的流行。從長期發展的觀點來看，每一階段聖典的特色，是：

- 一、以《相應部》為主的「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、「大乘佛法」初期的「大乘空相應教」，以遣除一切情執，契入無我空性為主，重在「對治悉檀」。
- 三、「大乘佛法」後期，為真常不空的如來藏（佛性）教，點出眾生心自性清淨，而為生善解脫成佛的本因，重在為人生善悉檀（心性本淨，見於《增支部》）。

接著，「秘密大乘佛教」流行，「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」。這是重在「世間悉檀」。

佛法一切聖典的集成，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。佛教聖典的不斷傳出，一直就是這樣的。所以佛教聖典，不應該有真偽問題，而只是了義與不了義，方便與真實的問題。

二、修學指南

(一) 二諦的正確解行，是學佛者良好的指南

(1)《印度佛教思想史》(p.133-p.134)：

大乘經說一切法空，一切不可得，對於根性鈍的，或沒有善知識引導的，可能會引起誤解，從《佛印三昧經》等，可見《般若經》等，已引起不重正行的流弊。

³² 《大智度論》卷1〈1 序品〉(大正25, 60c7-9)。

同時，外道也有觀空的，所以龍樹論一再辨別，主要是二諦說：「若不依俗諦，不得第一義」。³³眾生生活在世俗中，沒有世俗諦的名、相、分別，不可能契入第一義空；不依世俗諦的善行，怎麼能趣向甚深空義？如《大智度論》說：「觀真空人，先有無量布施、持戒、禪定，其心柔軟，諸結使薄，然後得真空」；「不行諸功德，但欲得空，是為邪見」。³⁴所以雖一切法空平等，沒有染淨可得，而眾生不了，要依世俗的正見、善行，才能深入。

《金剛般若經》也說：「是法平等，無有高下，是名阿耨多羅三藐三菩提。以無我、無人、無眾生、無壽者，修一切善法，則得阿耨多羅三藐三菩提。」³⁵

要知道，空性即緣起，也就是不離如幻、如化的因果。如《論》說：「若無常、空相，則不可取，如幻如化，是名為空」。³⁶空是如幻如化的，幻化等譬喻，是「以易解空，喻難解空」³⁷；「十喻為解空法故」。³⁸

一切法空，一切是如幻如化的：「如幻化象馬及種種諸物，雖知無實，然色可見、聲可聞，與六情〔根〕相對，不相錯亂。諸法亦如是，雖空而可見可聞，不相錯亂」。³⁹所以，「大聖說空法，為離諸見故」。⁴⁰為離情執而勝解一切法空不可得，不是否定一切善惡邪正；善行、正行，是與第一義空相順而能趣入的。即使徹悟無生的菩薩，也修度化眾生，莊嚴佛土的善行，決不如中國所傳的野狐禪，「大修行人不落因果」。

龍樹「性空唯名」的正確解行，是學佛者良好的指南！⁴¹

³³ 《中論》卷4〈24 觀四諦品〉：「諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦。若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。若不依俗諦，不得第一義，不得第一義，則不得涅槃。」（大正30，32c16-33a3）

³⁴ 《大智度論》卷18〈1 序品〉（大正25，194a15-25）：

觀真空人，先有無量布施、持戒、禪定，其心柔軟，諸結使薄，然後得真空；邪見中無此事，但欲以憶想分別，邪心取空。

譬如田舍人初不識鹽，見貴人以鹽著種種肉菜中而食，問言：「何以故爾？」語言：「此鹽能令諸物味美故。」此人便念此鹽能令諸物美，自味必多，便空抄鹽，滿口食之，鹹苦傷口；而問言：「汝何以言鹽能作美？」貴人言：「癡人！此當籌量多少，和之令美，云何純食鹽？」無智人聞空解脫門，不行諸功德，但欲得空，是為邪見，斷諸善根。

³⁵ 《金剛般若波羅蜜經》（大正8，751c24-27）。

³⁶ 《大智度論》卷31〈1 序品〉：「無常則是空之初門；若諦了無常，諸法則空。以是故，聖人初以四行觀世間無常；若見所著物無常，無常則能生苦；以苦故心生厭離。若無常、空相，則不可取，如幻如化。是名為空。外物既空，內主亦空，是名無我。」（大正25，290c4-9）

³⁷ 《大智度論》卷6〈1 序品〉：「諸法雖空而有分別，有難解空，有易解空；今以易解空喻難解空。復次，諸法有二種：有心著處，有心不著處；以心不著處解心著處。」（大正25，105c1-4）

³⁸ 《大智度論》卷6〈1 序品〉：「【經】解了諸法：如幻、如焰、如水中月、如虛空、如響、如捷闍婆城、如夢、如影、如鏡中像、如化。【論】是十喻，為解空法故。」（大正25，101c8-10）

³⁹ 《大智度論》卷6〈1 序品〉：「諸法相雖空，亦有分別可見、不可見。譬如幻化象、馬及種種諸物，雖知無實，然色可見，聲可聞，與六情相對，不相錯亂。諸法亦如是，雖空而可見、可聞，不相錯亂。」（大正25，101c18-22）

⁴⁰ 《中論》卷2〈13 觀行品〉：「大聖說空法，為離諸見故，若復見有空，諸佛所不化。」（大正30，18c16-17）

⁴¹ 參見《空之探究》第四章（p.201-p.265）。

(2) 《空之探究》(p.206-p.207)：

後期的龍樹學者，只知龍樹所造的《中論》等五正理聚⁴²，但五正理聚抉擇甚深空義，而略於世俗的安立。龍樹為大乘行者，抉擇甚深空義，難道沒有論菩薩廣大行嗎！西元四、五世紀間，由鳩摩羅什傳來的，有《般若經》(二萬二千頌本)的釋論——《大智度論》，《華嚴經》〈十地品〉的釋論——《十住毘婆沙論》。這兩部龍樹論，是在甚深義的基石上，明菩薩廣大行；對於境、行、果，都有所解說，特別是聲聞與菩薩的同異。龍樹曾在北方修學；《大智度論》說到聲聞學派，特重於說一切有系。龍樹學與北方(聲聞及大乘般若)佛教的關係極深，宏傳於北方，很早就經西域而傳入我國。北印度的佛教，漸漸的衰了。後起的佛護、清辨，生於南方；在中印度學得中觀學，又弘傳於南方。這所以西藏所傳的後期中觀學，竟不知道《大智度論》等。世俗安立，也就不免無所適從了！

(二) 從發心到成佛的歷程(二道五菩提)

《印度佛教思想史》(p.135-p.137)：

大乘的修行，一切依般若為導；然得無生法忍菩薩，重於方便所以說：「菩薩道有二種：一者、般若波羅蜜道；二者、方便道。」⁴³這是依《般若經》，先後有二〈囑累品〉而說的。其實「方便即是智慧〔般若〕，智慧淳淨故變名方便，教化眾生，淨佛世界」。⁴⁴般若是體，方便是般若所起的利他巧用，如真金與真金所造的金飾一樣。《般若經》說「五種菩提」，《智論》解說為：一、發心菩提，二、伏心菩提，三、明心菩提，四、出到菩提，五、無上菩提。⁴⁵大乘以成就阿耨多羅三藐三菩提——成佛為究竟，從初發心以來，無非是隨順，趣入菩提的進修，所以五菩提是從發心到成佛的歷程。……

⁴² 《空之探究》(p.205)：「西藏傳譯有《中論》(頌)，《六十頌如理論》，《七十空性論》，《迴諍論》，《大乘破有論》，稱為五正理聚。」

⁴³ 《大智度論》卷 100〈90 囑累品〉(大正 25, 754b28-29)。

⁴⁴ 《大智度論》卷 46〈18 摩訶衍品〉(大正 25, 394c27-28)。

⁴⁵ (1)《大智度論》卷 53〈26 無生品〉(大正 25, 438a3-13)：

復有五種菩提：

一者、名「發心菩提」：於無量生死中，發心為阿耨多羅三藐三菩提故，名為菩提——此因中說果。

二者、名「伏心菩提」：折諸煩惱，降伏其心，行諸波羅蜜。

三者、名「明心^{*}菩提」：觀三世諸法本末總相、別相，分別籌量，得諸法實相，畢竟清淨——所謂般若波羅蜜相。

四者、名「出到菩提」：於般若波羅蜜中得方便力故，亦不著般若波羅蜜，滅一切煩惱，見一切十方諸佛，得無生法忍出三界到薩婆若。

五者、名「無上菩提」：坐道場斷煩惱習，得阿耨多羅三藐三菩提。

※ 明+(心)【宋】【元】【明】【宮】。(大正 25, 438d, n.3)

然發心有二：初於生死中，聞佛功德，悲憫眾生而發願成佛；次知諸法如實相，得無生法忍，與無上菩提相應，名「真發心」。⁴⁶初發心是發心菩提，明心菩提是真發心——勝義發心。二道、五菩提，說明了發心成佛的修行路程。

眾生的根性是不一致的，所以「菩薩以種種門入佛道：或從悲門，或從精進智慧門入」。⁴⁷「或有勤行精進，或有以信方便，易行疾至阿惟越致」，這就是難行道與易行道。⁴⁸在般若法門的進修中，也有「智慧精進門入；……信及精進門入」。⁴⁹重於信願的，重於慈悲的，重於智慧的，眾生的根性不一，所以經中入佛道的方便也不一。

菩薩的種種不同，如《般若經》的〈往生品〉說。⁵⁰

發心到成佛，有遲緩與速疾的差別，《大智度論》說「乘羊而去」，「乘馬而去」，「神通去」，是依《入必定不必定印經》說的。成佛的遲速，由於發心以前，修習功德所成的根性不同。⁵¹《十住毘婆沙論》也說：「或有初發心時即入必定；或有漸修功德，如釋迦牟尼佛，初發心時不入必定，後修集功德，值燃燈佛，得入必定。」⁵²

初入的方便不同，發心成佛的遲速不同，而實質上，都是通過菩薩行位（二道、五菩提）而到達究竟的。

(2)	「發心菩提——於生死中發無上心	資糧
	伏心菩提——折伏煩惱降伏其心行諸波羅	加行
五種菩提	明心菩提——得法實相畢竟清淨	通達
	出到菩提——於般若中得方便力，不著般若，滅諸煩惱，	
	見一切佛，得無生忍，出三界，到薩婆若。	修習
	無上菩提——坐道場，斷煩惱習	究竟

（《大智度論筆記》〔B017〕p.142）

⁴⁶ 《大智度論》卷 45〈13 摩訶薩品〉：「初發意菩薩者，有人言：初發意者，得無生法忍，隨阿耨多羅三藐三菩提相發心，是名初發意，名真發心。了了知諸法實相，及知心相，破諸煩惱故，隨阿耨多羅三藐三菩提心，不破故，不顛倒故，此心名為初發心。」（大正 25，383b10-15）

⁴⁷ 《大智度論》卷 40〈4 往生品〉（大正 25，350a23-25）。

⁴⁸ 《十住毘婆沙論》卷 5〈9 易行品〉：「佛法有無量門，如世間道有難有易，陸道步行則苦，水道乘船則樂；菩薩道亦如是，或有勤行精進，或有以信方便易行疾至阿惟越致者。」（大正 26，41b2-6）

⁴⁹ 《大智度論》卷 58〈36 阿難稱譽品〉：「是般若種種門入，若聞持乃至正憶念者，智慧精進門入；書寫、供養者，信及精進門入。」（大正 25，472c26-27）

⁵⁰ (1)參見《大智度論》卷 38〈4 往生品〉～卷 39〈4 往生品〉（大正 25，336b7-353a9）。

(2)《初期大乘佛教之起源與開展》（p.682）：

在〈往生品〉中，行般若波羅蜜相應的，舉他方、兜率天、人間——三處來……。說到「與般若波羅蜜相應，從此間終，當生何處」時，廣說修菩薩行人的不同行相，共四十四類。

⁵¹ 參見《大智度論》卷 38〈4 往生品〉（大正 25，342b20-343a4）。

⁵² 《十住毘婆沙論》卷 1〈2 入初地品〉：「一切菩薩初發心時，不應悉入於必定，或有初發心時即入必定，或有漸修功德。如釋迦牟尼佛，初發心時不入必定，後修集功德值燃燈佛得入必定。是故汝說一切菩薩初發心便入必定是為邪論。」（大正 26，24c6-11）

(三) 三假修行次第觀 (名假→受假→法假→實相)

(1) 《摩訶般若波羅蜜經》卷2〈7 三假品〉(大正8, 230b22-231a21):

爾時，佛告慧命須菩提：「汝當教諸菩薩摩訶薩般若波羅蜜，如諸菩薩摩訶薩所應成就般若波羅蜜！」……

爾時，慧命須菩提白佛言：「世尊所說菩薩、菩薩字，何等法名菩薩？世尊！我等不見是法名菩薩，云何教菩薩般若波羅蜜？」

佛告須菩提：「……須菩提！譬如夢、響、影、幻、炎、佛所化，皆是和合故有，但以名字說；是法及名字，不生不滅，非內非外，非中間住；般若波羅蜜、菩薩、菩薩字亦如是。

如是！須菩提！菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，名假施設、受假施設、法假施設，如是應當學！」

(2) 《大智度論》卷41〈7 釋三假品〉(大正25, 358a3-c8):

須菩提大明菩薩尊貴，佛亦然可；令須菩提欲於實相法中說，是故言：「一切法中求菩薩不可得，菩薩不可得故，字亦不可得；菩薩、菩薩字不可得故，般若波羅蜜亦不可得。是三事不可得故，我云何當教菩薩般若波羅蜜？」……

佛告須菩提：「為諸菩薩說般若波羅蜜。」而菩薩畢竟空，是故須菩提驚言：「云何名菩薩？」

佛即述成——菩薩如是從發心已來，乃至佛道，皆畢竟空故不可得；若如是教者，是即教菩薩般若波羅蜜。……

菩薩應如是學三種波羅聶提：⁵³

五眾等法，是名「法波羅聶提」。

五眾因緣和合故名為眾生，諸骨和合故名為頭骨，如根、莖、枝、葉和合故名為樹——是名「受波羅聶提」。⁵⁴

用是名字，取二法相，說是二種，是為「名字波羅聶提」。……

行者先壞名字波羅聶提，到受波羅聶提；次破受波羅聶提，到法波羅聶提；破法波羅聶提，到諸法實相中。諸法實相，即是諸法及名字空般若波羅蜜。

(3) 《空之探究》(p.235-p.237):

依論所說，法波羅聶提——法假，是蘊、處、界一一法。如色、聲等一一微塵，貪、瞋等一一心心所，阿毘達磨論者以為是實法有的，《般若經》稱之為法假施設。受假，如五蘊和合為眾生，眾骨和合為頭骨，枝葉等和合為樹，這是複合物。在鳩摩羅什的譯語中，受與取相當，如五取蘊譯為五受陰。……

⁵³ 三假：法假——五眾。受假——眾生、樹、柱。名假——名字。(導師《大智度論》筆記〔B002〕p.105)

⁵⁴ 《空之探究》(p.23):「《中論》的空假中偈，在緣起即空下說：『亦為是假名』。這裡的假名，正是《般若經》所說的『受假施設』。」

受假——取假，依論意，不能解說為心的攝取，而是依攬眾緣和合的意思。名假，是稱說法與受的名字，名字是世俗共許的假施設。……

《般若經》明一切法但假施設，依《大智度論》所說，有次第悟入的意義，如說：「行者先壞名字波羅聶提，到受波羅聶提；次破受波羅聶提，到法波羅聶提；破法波羅聶提，到諸法實相中。諸法實相，即是諸法及名字空般若波羅蜜」。

(4)《成佛之道（增注本）》(p.345)：

般若的正觀，就是以般若觀，『先破壞名字波羅聶提（假的梵語）到受波羅聶提，次破受波羅聶提到法波羅聶提，破法波羅聶提到實相中』。三假應善巧學習，勿以為一切是假施設，而不再辨別一切了。

玆、澄清古來的誤解，還原經論原來的真義

一、《法華經》「繫珠喻」之真正意義

《初期大乘佛教之起源與開展》(p.1183-p.1184)：

「佛性」與「如來藏」說，在後期大乘時期，非常的盛行。《法華經》說聲聞與緣覺，都是要成佛的，所以有的也就依《法華經》「繫珠喻」，說二乘本有「佛性」了。「繫珠喻」⁵⁵是這樣說的：有人在醉臥中，親友給他一顆無價寶珠，繫在衣服裡面。那人後來非常貧苦，遇見了親友，親友告訴他：衣服裏繫有無價寶珠，可以賣了而獲得富裕的生活。「衣裡明珠」，或解說為眾生本有「佛性」，只是為無明迷醉，自己不能覺知，所以取聲聞小智為滿足。知道本有「佛性」，就向佛道了。「繫珠喻」所比喻的意義，如《妙法蓮華經》卷4說：「佛亦如是，為菩薩時，教化我等，令發一切智心。而尋廢忘，不知不覺，既得阿羅漢道，自謂滅度。資生艱難，得少為足，一切智願猶在不失。」⁵⁶

經上分明的說，譬如無價寶珠的，是「一切智願」——願求佛一切智的大菩提心。釋迦佛為菩薩時，教化五百羅漢等，「令發一切智心」，但在生死長夜中，廢忘（退）了大心，取阿羅漢道。「菩提心」一經發起，「種佛善根」，雖然一時忘了，也是永不失壞的。所以阿羅漢們的迴入大乘，成佛種子，正是過去在釋迦菩薩時，受教化而勸發的「一切智願」。依「繫珠喻」，這那裡是本有「佛性」？經上說：「諸佛兩足尊，知法常無性，佛種從緣起，是故說一乘。」⁵⁷佛種是從緣而起，依善知識的勸發而起的。所以從緣而起，只因為一切法是常無自性畢竟無性空的。由於一切法無性，所以一切法從緣而起，眾生也能從緣發心，修行而成佛。佛深徹的證知了無性緣起，所以說一乘，一切眾生都可以成佛。《法華經》的思想，原是承《般若》畢竟空義而來的。

⁵⁵ 參見《妙法蓮華經》卷4〈8 五百弟子受記品〉(大正9, 29a6-22)。

⁵⁶ 《妙法蓮華經》卷4〈8 五百弟子受記品〉(大正9, 29a16-19)。

⁵⁷ 《妙法蓮華經》卷1〈2 方便品〉(大正9, 9b8-9)。

二、《中論》「若先非佛性，不應得成佛」之真正意義

《中觀今論》(p.148-p.150)：

《大智度論》卷 67 說：「是相積習成性，譬如人瞋，日習不已，則成惡性。」⁵⁸我們的思想、行為，起初或善或惡，或貪或瞋，即是相。如不斷的起作，久後會積習成性。等到習以成性，常人不了，每以為本性如此。佛說眾生有貪性人、瞋性人、癡性人等，這都由久久積習而成性的，並非有定善定惡的本性。《大智度論》卷 31 說：「如人喜作諸惡，故名為惡性，好集善事故名為善性，如十力經中說」⁵⁹——佛以種種界（即性）智力，知眾生根性等不同。俗謂「江山易改，稟性難移」，這不過是說習久成性，從串習而成為自然而然的，不容易改換而已。

人生下來，受父母的教養和師友的熏陶，社會的影響不同，養成多少不同的性格；或是因為宿因善惡的潛力，或生理機能的差別，成為不同的性格、嗜慾等，這些都是積漸而成的。不但人的性格如此，一切法也是如此的。因為一切法無不表現在時間中，依幻論幻，有時間相，即不無前前後後的相續性。前前的對於後後的有影響，即有熏習。相雖不即是性，但由不斷的起作，即由相的積習而成性。從微至著，從小到大，都有此由相而成性的意義。所以，性不是固定的、本然如此的。

依中觀說：人之流轉六趣，都因熏習的善惡而定其昇降的。凡夫如此，佛、菩薩等聖賢也如此，無不是由積漸而成。

有人說：佛性人人本具。還有約無漏種子，說某些人有佛性，某些人無佛性！這都是因中有果論者。依中觀說：眾生沒有不可以成佛的，以眾生無決定性故。這是說：生天、為人，都沒有定性，都是由行業的積習而成。等到積習到成為必然之勢，也可以稱之為性，但沒有本來如此的定性。所以，遇善習善可昇天，遇惡習惡即墮地獄，乃至見佛聞法，積習熏修，可以成佛。

《中論》卷 4〈觀四諦品〉說：「雖復勤精進，修行菩提道，若先非佛性，不應得成佛。」⁶⁰（大正 30，34a24-25）論中的意思是說：如執諸法實有，那就凡性、

⁵⁸ 《大智度論》卷 67〈45 歎信行品〉（大正 25，528b25-26）。

⁵⁹ 《大智度論》卷 31〈1 序品〉（大正 25，292c3-5）。

⁶⁰ 參見《中觀論頌講記》(p.473-p.475)：

如照實有論者所「說」，諸法各有自性，那就佛有佛的自性，菩提有菩提的自性了。佛陀是人，菩提是法，人與法是相依而共存的。如人法各有自性，那就「不因」發「菩提」心，行菩薩道，證大菩提「而有佛」；也可以「不因」能證得的「佛，而有於」無上「菩提」的道果了。菩提是覺——果智，統攝佛果位上的一切無漏功德，這是約法而言。佛陀是覺者，是證得菩提的大聖，這是約人而言。得菩提所以有佛，有佛所以能證得菩提，這二者是相因而不相離的。如外人所說，各有自性不相依待，那就不妨離佛有菩提，離菩提有佛了。如相因而不離，豈非是緣生的性空！

進一步說，一般的有情，是沒有成佛的，自然也就沒有佛的體性。既先前沒有佛性，就該永沒有；因為自性有的佛，一定是始終一如的。有定性，就不能先沒有而後有。這樣，眾生本來沒有成佛，就是沒有佛性。既沒有佛性，「雖」發菩提心而「復勤」猛「精進」的「修行」六度萬行，嚴土度生的「菩提道」，然他原「先」沒有「佛性」，發心修行也還是「不」「得成佛」。事實上，以善士指示，聽聞正法，發菩提心為因，三大阿僧祇的長期修行為緣，到福智

聖性兩不相干。那麼，眾生既都是凡夫性——異生性，不是聖性，沒有佛性，即使精進修行，也就沒有成佛的可能了！其實不然，眾生雖是凡夫，以無凡夫的定性故，遇善緣而習善，發菩提心，修菩薩行，就可以久習成佛。

《法華經》卷1〈方便品第2〉說：「諸法常無性，佛種從緣起，是故說一乘」（大正9，9b8-9），也是此義。古德為佛性本有的教說所惑，顛倒解說，以為龍樹也是主張要先有佛性才可以成佛的。我早就懷疑，後來在北碚訪問藏譯，才知是古德的錯解，論文是龍樹評破薩婆多部固執實有性的。善性惡性，無不從積久成性中來，無天生的彌勒，也沒有自然的釋迦。性，不過是緣起法中由於久久積習、漸成為強有力的作用，而有非此不可之勢。常人不知緣起，偏執自性有，所以將積漸成性為本性，或習性以外另立本性。性雖有自爾的、不變的意思，但不過是相對的，能在未遇特殊情況，及未有另一積習成性時，可以維持此必然的性質及其傾向。

拾、依《大智度論》、《十住毘婆沙論》及中國早期漢譯典籍判定初期大乘經

(1) 《初期大乘佛教之起源與開展》〈自序〉(p.1-p.2)：

華文的大乘聖典，從後漢支婁迦讖，到西晉竺法護，在西元二、三世紀譯出的，數量不少的大乘經，是相當早的。再比對西元二、三世紀間，龍樹論所引述的大乘經，對「初期大乘」（約自西元前50年，到西元200年）的多方面發展，成為當時的思想主流，是可以解答這一問題的主要依據。而且，聲聞乘的經與律，華譯所傳，不是屬於一派的；在印度大陸傳出大乘的機運中，這些部派的經律，也更多的露出大乘佛法的端倪。所以，惟有重視華文聖典，研究華文聖典，對於印度佛教史上，根本而又重要的大問題，才能漸漸的明白出來！

(2) 《初期大乘佛教之起源與開展》(p.24)：

在現存的大乘經中，那些是初期的大乘經？近代學者，大抵依據中國早期譯出的來推定。早期來中國傳譯大乘經的譯師，主要有：後漢光和、中平年間（西元178-189）譯經的支婁迦讖；吳黃武初（222-228）、建興中（252-253）譯經的支謙；晉泰始二年到永嘉二年（266-307）傳譯的竺法護。早期譯出的不多，但沒有譯出的，不一定還沒有成立。而且，譯出時代遲一些，可能內容還早些，如鳩摩羅什所譯的，比起竺法護的譯典，反而少一些後期的經典。鳩摩羅什所譯的，代表他所宗所學的，與龍樹論相近。龍樹的《大智度論》，傳說可以譯成一千卷。《十住毘婆沙論》，只譯出十地中的前二地，就有十七卷。這樣的大部，可能多少有後人的補充，不過這兩部論所引的，也比竺法護所譯的，少一些後期的經典。這兩部論的成立，約在西元三世紀初；比竺法護譯經的時代，約早五十年，竺法護就已譯過龍樹論了。龍樹《大智度論》、《十住毘婆沙論》所引的大乘經，今略加推考，以說明代表初期大乘的，西元三世紀初存在的大乘經。

資糧圓滿時，是可以成佛的。在因緣和合的條件下，既可以成佛，可知是緣起無自性的。

拾壹、導師晚年定論：以《大智度論》評判印度佛教，也同樣的評判中國傳統佛教

印順導師〈為自己說幾句話〉（收於《永光集》(p.247-p.250)）：

我與月稱思想的關係，很少人提及，唯一例外的是江燦騰居士。他對月稱的思想，似乎與我差不多，知道得有限，但他卻能從想當然的意境中作出論斷。如說我是「月稱的著作，則提貢了他三系判教的理論基礎」（《福報》62期）。

我的大乘三系，是依虛大師的大乘三宗說，次第、內容都可說相同。我的大乘三系說，最早發表的是30年寫的〈法海探珍〉，那時我還沒有讀到月稱的《入中論》。據我所知，月稱與宗喀巴，承認大乘有瑜伽行與中觀二大流，而作了不了義的分別，與支那內學院所見的相近。他說「月稱的著作，提貢了他（指印順）三系判教的理論基礎」，不知他到底根據些什麼？

更離奇的，他說：「印順以月稱《入中論》為依據，撰寫《唯識學探源》，學術成就甚高，也未引起社會的注意」（《新雨》x期21頁）。

《入中論》的譯出，「是民國31年4月10日於縉雲山漢藏教理院編譯處」（論末）。我的《唯識學探源》，是民國29年在貴陽大覺精舍寫的。那時《入中論》還沒有譯出，我又不識藏文，怎能以《入中論》為依據，寫出《唯識學探源》！而且，《入中論》第六地是廣破唯識的，我寫的是探求唯識學的淵源，內容完全不同，到底為了什麼，要說我以月稱為依據？

還有，他說：「印老事實上，是透過月稱和宗喀巴的中觀思想，來批判中國的傳統佛教」（《當代》37期104頁）。在他〈論印順法師與太虛大師對人間佛教詮釋各異的原因〉中，也有類似的語句，這也使我感到離奇。

我所批判的，不只是中國傳統佛教，還有印度後期神秘欲樂的（傳入西藏的）佛教。月稱，我不太知道，只知《入中論》也說到持咒。宗喀巴所樹立的黃教，是通過「菩提道次第」（要你知道，不是要你廣修菩薩行），而進修神秘、欲樂、他力、急證的「密宗道次第」。如法尊、能海去拉薩修學，不都是學得無上瑜伽的大威德而回來嗎！這正是我所要批判的，我會用他們來破斥中國佛教嗎？**我所依據的，是中國傳譯的龍樹《大智度論》。**如〈敬答議印度之佛教〉（《無諍之辯》121-122頁）說：

「於大乘中見龍樹有特勝者，非愛空也。言其行，則龍樹擬別創僧團而事未果，其志可師。言其學，三乘共證法性空，與本教之解脫同歸合，惟初重聲聞行果，此重菩薩為異耳。……

言菩薩行，則三乘同入無餘，而菩薩為眾生發菩提心，此『忘己為人』之精神也。不雜功利思想，為人忘我之最高道德，於菩薩之心行見之。

以三僧祇行因為有限有量，此『任重致遠』之精神也。常人於佛德則重其高大，於實行則樂其易而速，好大急功，宜後期佛教之言誕⁶¹而行僻⁶²。

⁶¹ 誕：指言論虛妄誇誕，說大話。（《漢語大詞典（十一）》，p.179）

斥求易行道者為志性怯劣，『盡其在我』之精神也，蓋唯自力而後有護助之者。

菩薩乘為雄健之佛教，為導者，以救世為己任者，求於本生談之菩薩精神無不合。

以此格量⁶³諸家，無著系缺初義，《起信論》唯一漸成義⁶⁴，禪宗唯一自力義；淨之與密，則無一可取，權攝愚下而已。」

我是這樣的評判印度佛教，也同樣的評判中國傳統佛教，與月稱，宗喀巴有什麼關係！

⁶² 行僻：行為邪僻。(《漢語大詞典(三)》，p.918)

⁶³ 格量：推究、衡量。(《漢語大詞典(四)》，p.996)

⁶⁴ (1)《大乘起信論》卷1：「以一切菩薩皆經三阿僧祇劫故，但隨眾生世界不同，所見所聞根欲性異，故示所行亦有差別。」(大正32，581b7-9)

(2)參見《大乘起信論講記》(p.334)：

「一切菩薩，皆經三阿僧祇劫」而成佛，這是任何菩薩都是一樣的。從初住到第十回向滿，為初阿僧祇劫；從初地到七地滿心，為二阿僧祇劫；從八地到第十地滿，為第三阿僧祇劫。種性、善根、發心、證悟，都是一樣的；等到圓滿成佛，所以也是佛佛平等。「但隨」順「眾生世界不同，所見、所聞、根、欲、性異，故示」現菩薩的「所行」，也「有差別」。根異，根機的利鈍(下中上)有異；欲異，即好樂與興趣的各別；性異，即習慣熏染有別。如來鑑機的十力中，即有根勝劣智力(根)，種種勝解智力(欲)，種種界智力(性)。因為眾生所處的世界不同，所見所聞不同，根、欲、性也都不同，故不能不示現所行有差別；實則菩薩的行程是一樣的。