

印順導師思想
巡迴講座暨座談會

印順導師人間佛教人菩薩行之特色與饒益

貫藏法師

D

目 錄

壹、引言.....	D-2
貳、人間佛教人菩薩行的意義.....	D-2
一、即人成佛，佛在人間——不能「在天而天，在人而人」.....	D-2
二、現實人間的佛陀——佛陀的絕對性，在相對性中完成.....	D-3
三、即人成佛的人菩薩行.....	D-4
（一）攝一切世出世善法直入佛道.....	D-4
（二）三心相應而重慈悲.....	D-4
（三）正常直坦之道，契應現代與未來一切進步時代之機.....	D-6
1、唯人能學佛成佛——人有三特德勝諸天，人間苦樂參半正好修行..	D-6
2、人的三特勝，是佛性在人性中特別發達.....	D-7
四、立名「人間」之意趣.....	D-8
五、「人間佛教」與「人生佛教」的不同.....	D-9
六、「天佛一如」、「顯密圓融」應慎.....	D-10
七、不神化的「人間佛教」原則下，抉擇而貫攝，圓成純正的全體佛教.....	D-10
（一）非精嚴不足以圓融.....	D-10
（二）精嚴的圓融——刮去「神化之垢」，磨成「人間佛教之光」.....	D-12
參、依導師緣起論以攝導人菩薩行，是人人親切可信可學而能行.....	D-14
一、智慧與慈悲同基於緣起的正覺——於一切法空中起大悲心行.....	D-14
（一）悲智交融——慈悲心行的修福行，即是契當緣起法性相的如實行..	D-14
（二）通過「無我的解脫道」，才有「忘我為人的最高道德」.....	D-15
二、重視空義（非愛空），更重菩薩大行.....	D-16
（一）空有空的意義，不容誇大的包辦一切、解決一切.....	D-17
（二）善用空者成其大悲；不善巧者沈空滯寂，甚或惡取空.....	D-17
（三）對印度後期中觀師與宗喀巴《菩提道次》、《密宗道次》的評論.....	D-18
三、以「緣起」一路到底，盡破一切自性執.....	D-20
（一）一切自性執必在「緣起三相」起執，而成「自性三相」.....	D-20
（二）觀緣起三相，盡破一切自性執.....	D-20
（三）以「法住智」知一切法寂滅，得解脫智.....	D-22
四、佛法是宗教，以有情——人類為本；以聖道為中心.....	D-23
（一）佛法是宗教，以有情——人類為本.....	D-24
（二）佛法以聖道為中心.....	D-24
五、人菩薩行是人人能知能行.....	D-25
六、在三心相應的人間正行中，得佛法的宗教經驗.....	D-30
（一）行善可以趣向實相.....	D-31
（二）人菩薩行重「信、戒、慧」；先淨戒、直見，然後修證.....	D-31
肆、為「人菩薩法」而懷念人間的印順導師，發心學人菩薩行.....	D-34

印順導師人間佛教人菩薩行之特色與饒益

(釋貫藏·2012.6)

壹、引言

在福嚴佛學院的山門，刻有印順導師的一幅對聯——「即人成佛，佛在人間，人佛一如真法界；因智興悲，悲依智導，智悲無礙大菩提」；大雄寶殿則為「福德與智慧齊修，庶乎中道；嚴明共慈悲相應，可謂真乘」。從這些法語的內容及其所置的地點，可充分顯示導師對人間佛教人菩薩行的深切期許。

以源於深刻智慧與慈悲的「不忍聖教衰（護法），不忍眾生苦（利生）」為緣，起大悲心，依此大悲心，自發菩提心，行人菩薩法；因智興悲，悲依智導，以智化情成就有情之情為無我大悲之情，於智悲無礙的大心大行中，成就大菩提心。這樣的人菩薩行，是導師念念不忘，而為其生生世世在苦難人間所要獻身弘揚的佛法。

貳、人間佛教人菩薩行的意義

一、即人成佛，佛在人間——不能「在天而天，在人而人」

有以為：佛陀「在天而天，在人而人」；導師說出：「即人而成佛，成佛而不礙為人」，人間與出世（不是天上）的融然無礙，才是佛陀觀的真相。

(1) 《佛在人間》(p.15):¹

佛陀「在天而天，在人而人」，何必執著？...〔中略〕...^[1]佛陀是人間的，我們要**遠離擬想**，理解佛在人間的確實性，確立起**人間正見**的佛陀觀。^[2]佛是**即人而成佛**的，所以要**遠離俗見**，要探索佛陀的佛格，而作面見佛陀的體驗，也就是**把握出世（不是天上）正見**的佛陀觀。**這兩者的融然無礙，是佛陀觀的真相。**

在大乘佛教的發展中，如果說有**依人乘而發趣**的大乘，有**依天乘而發趣**的大乘，那麼**人間成佛與天上成佛**，就是明顯的分界線。**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。

請熟誦佛陀的聖教，樹立你正確的佛陀觀：「**諸佛世尊皆出人間，不在天上成佛也**」！

¹ 案：1、凡「首行未空二格的段落」，在印順導師的原文中，皆屬「同一段落」。

2、印順導師原文，若為編者所略部分，以「...〔中略〕（或〔下略〕）...」表示。

3、文中「上標編號」，為編者所加。

4、梵巴字沒引出。

5、印順導師原文中，括號內的數字，如「(30.052)」，是表示原本有的註腳。

(2)《佛在人間》(p.73)：

從佛出人間的意境中，一重人間，一重佛道。這我們稱為人間佛教的，不是神教者的人間行，也不是佛法中的人乘行，是以人間正行而直達菩薩道，行菩薩而不礙人間正行的佛教。

從來所說的即世間而出世，出世而不礙世間，今即稱為即人而成佛，成佛而不礙為人。成佛，即人的人性的淨化與進展，即人格的最高完成。必須確定人間佛教決非同於世間的慈善事業，是從究竟的佛乘中，來看我們人類，應怎樣的從人而向於佛道。

二、現實人間的佛陀——佛陀的絕對性，在相對性中完成

人間的佛陀，在「智證空寂的正覺」中，是「沒有彼此差別，是徹底的；三德的平衡開發，是完善的」；然而，適應人間的「知識、能力、存在」，是緣起的存在，永遠是相對的，不能絕對的「無所不在，無所不能，無所不知」。

雖然人間佛陀的「知識、能力、存在」是相對而非絕對，然而，本著「徹底而完善的正覺」，出現而適應任何時代、地方的「知識、能力、存在」，皆能「無不恰到好處」，佛陀的絕對性，就在這樣的相對性中完成。

(1)《佛法概論》(p.269-p.271)：

現實人間的佛陀，如釋迦牟尼佛，成立於無貪、無瞋、無癡的均衡擴展，成立於尊重真理、尊重自己、尊重世間，而德行能作到時代的完成。這是說：^[1]在聖者正覺的同一性上，更有真俗無礙性，悲智相應性，達到這步田地即是佛。這在智證空寂的正覺中，沒有彼此差別，是徹底的；三德的平衡開發，是完善的。^[2]本著這樣徹底而完善的正覺，適應當時、當地、當機，無不恰到好處，佛陀是究竟圓滿的！…〔中略〕…

…〔中略〕…人間世——只要是現實存在的，即是緣起的存在，緣起是有相對的特性的，不能無所不在，無所不能，無所不知。…〔中略〕…^[1]成佛是智證——即三法印的空寂性的，這是沒有彼此而可說絕對的，徹底的，能真俗無礙、悲智相應的。到達這，即是佛陀，^[2]知識、能力、存在，緣起的一切，永遠是相對的。這並非人間佛陀的缺陷，這才是契當真理。

雖說是相對的，但無論佛陀出現于什麼時代，什麼地方，他的知識、能力、存在，必是適應而到達恰好的。佛陀的絕對性，即在這相對性中完成！

(2)《無諍之辯》(p.231-p.232)：

佛是無師自悟的，究竟圓滿的，這是每一佛弟子的信仰。通過史的考證的學者，總是從時代社會文化背景，來說明佛教的發生；有的竟說釋尊只是「時代的聖者」。這句話，有的認為足以動搖根本。

但依我的看法，「如來出世，無非時節因緣」，當然與印度的時代文明有關。但

這與無師自悟，有什麼關係呢？

我是宗奉佛說的「緣起論者」。從緣起論的觀點說，^[1]實現於特定時空的存在，是依因待緣而有的，離卻因緣是不存在的。^[2]但依因待緣而有的，並不等於因與緣的總和，而有緣起的存在可說。世間學者，承受前人或當代的啟發，還有卓越的、獨到的、自己的見地，難道釋尊就不能無師自悟嗎？

^[1]從所受的文化影響（因緣）說，與時代文明是息息相關。^[2]從釋尊自覺的中道聖法說，卻獨拔於人天魔梵以上，而非印度文明所固有，這不是無師自悟嗎？

三、即人成佛的人菩薩行

（一）攝一切世出世善法直入佛道

學佛三要（菩提心、大悲心、空性見）相應而行一切人間正行的人菩薩行，不但不是以「中途站下車的方式取其中途之德」（依下起上）；在大乘不共法中，亦唯此人菩薩行（上），能真正直接攝得五乘共德與三乘共德（下），而直入佛道。

《成佛之道（增註本）》〈自序〉（p.4）：

這種以二乘法為本的傾向，宗喀巴大師也不能免，所以他說的共下士法，把「念死」作為入道的要門。

其實，不念死，未嘗不能熏修人天善業。這樣的下士道，雖順於厭離的二乘，但不一定順於悲濟的大乘道。

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

（二）三心相應而重慈悲

導師的「學佛三要」，獨立大悲心成一要，而以大菩提的不思議解脫攝二乘的解脫；提出大悲為上首的人菩薩行，以人間光明正大的正行——十善道，為人菩薩行初學者的入門，不但脫盡神教氣分，亦不墮俗化。導師自行教人行的成佛之道，是以人菩薩行，一路悲心悲行，直到佛道，而且特別提出龍樹廣行論（《大智度論》）的「三大阿僧祇劫有限有量」；在導師，人菩薩行是心、口、行一致的坦然篤定。

宗喀巴《菩提道次第廣論》雖是在在強調大悲，然「三主要道」，卻是獨立出離心為一要道，而以菩提願心包含大悲心；共下士道更以念死為入道要門（這樣的修行動力，到底是順向厭苦的動力，不是大悲憫苦的動力）。這樣的道次，近於《成佛之道》中「依下能起上」的次第，一不小心則成滯於聲聞（下）式的急求。例如《菩提道次》（論中自述另有更高的密宗）是要你知道，不是要你廣修菩薩的大悲心行；²入了密教，則是欲求即生（身）成佛，雖說是為度眾生願成佛道，而到底

² 《永光集》（p.249）：「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

是（菩提心包含大悲心的）先成佛道再度眾生。宗喀巴的二本《廣論》，是以《密宗道次》為高，論主在說《菩提道次》時，必定沒有導師來得肯定不拔。

(1) 《成佛之道》(p.249-p.251)：

有的是親見如來（及菩薩）的色身相好而發心的；有的是見如來的神通威力而發心的；也有見如來法會的莊嚴，聽如來的圓音教化而發心的。有的生在佛後，聽見佛弟子的教化，或誦讀佛經的深義而發心的。或有自動的，也有被勸而發心的。…〔中略〕…但如缺少了另一要素——悲願，那不是不圓滿的，就是容易退墮的。…〔中略〕…前面所說的，不太著重悲願的發心，可知是容易退失的發心了。

著重於悲願而發心，略有二類：一、「不忍聖教（就是佛法）」的「衰」微，著重於護法而發心：…〔中略〕…就以不忍聖教的衰微為「緣」，而「起大悲心」，依大悲心而引發大菩提願。二、「不忍眾生」的「苦」迫，著重於利生而發心：…〔中略〕…以不忍眾生的苦惱為因緣，起大悲心，依大悲心而引發上求下化的菩提心。

這二類發心，是出於深刻的智慧及悲願而自發的，所以是堅強有力，容易成就。

(2) 《無諍之辯》(p.183-p.185)：

大乘理論的特點，…〔中略〕…從一切法本性空寂的深觀來看一切，於是乎世間與出世間的對立被銷融了：可以依世間而向出世，出世（解脫）了也不離世間。從理論而表顯於修行，…〔中略〕…慈悲為菩薩道的必備內容，沒有慈悲，就不成其為菩薩了。

如果我所理解的，與實際不太遠的話，那麼大乘入世佛教的開展，「空」為最根本的原理，悲是最根本的動機。中觀也好，瑜伽也好，印度論師所表彰的大乘，解說雖多少不同，而原則一致。

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

^[2] 在「空勝解」中，法法平等，法法緣起——身心、自他、依正都是相依相待的存在。於是悲心內發，不忍眾生苦，不忍聖教衰而行菩薩道。在菩薩道中，慈悲益物不是無用，反而是完成佛道的心髓。…〔中略〕…沒有慈悲，就沒有菩薩，沒有佛道，而達於「佛心者，大慈悲是」的結論。

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！」

^[3]本於這種理論而見之於實行，主要的如《般若經》所說，時時警策自己：「今是學時，非是證時」。…〔中略〕…

所以菩薩發心，以空勝解成大慧，以福德成大悲。一定要悲願深徹骨髓，然後證空而不會墮落小乘。總之，大乘的入世的佛法，最初所表達的要點是：不異世間而出世，慈悲為成佛的主行，不求急證，由此而圓成的才是真解脫。

(三) 正常直坦之道，契應現代與未來一切進步時代之機

1、唯人能學佛成佛——人有三特德勝諸天，人間苦樂參半正好修行

人有三大特德勝過諸天，唯人能學佛成佛，神化式的崇佛，不只是佛陀被置於生死世間，亦是矮化、淺視了人類自己。

(1) 《佛法概論》(p.52-p.55)：

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

真理與自由，是天國所沒有的，有的只是物欲與定樂。諸天是享樂主義者，不能警覺世間的苦難，不能策發向上，所以惟有墮落，不能獲得真理與自由。…〔中略〕…我們如不但為了追求五欲，還有更高的理想，提高道德，發展智慧，完成自由，那就惟有在人間才有可能，所以說「人身難得」。

佛陀何以必須出在人間？人間有什麼特勝？這可以分為四點來說：

一、環境：…〔中略〕…太樂太苦，均不易受行佛法，唯有苦樂參半的人間，知苦而能厭苦，有時間去考慮參究，才是體悟真理與實現自由的道場。

二、慚愧：…〔中略〕…慚愧是自顧不足，要求改善的向上心；依於尊重真理——法，尊重自己，尊重世間的法制公意，向「輕拒暴惡」，「崇重賢善」而前進。這是道德的向上心，能息除煩惱眾惡的動力，為人類所以為人的特色之一。

三、智慧：三惡趣是缺少智慧的，都依賴生得的本能而動作。人卻能從經驗的記憶中，啟發抉擇、量度等慧力，能設法解決問題。不但有世俗智，相對的改善環境、身心，而且有更高的智慧，探求人生的秘奧，到達徹底的解脫。人間的環境，苦樂兼半，可以從經驗中發揮出高尚的智慧。如不粗不細的石頭，能磨出鋒利的刀劍一樣。

四、堅忍：…〔中略〕…這世間的人，能忍受極大的苦難，為了達到某一目的，犧牲在所不惜，非達到目的不可。這雖也可以應用於作惡，但如以佛法引導，使之趨向自利利他的善業，即可難行能行，難忍能忍，直達圓滿至善的境地。這四者，環境是從人的環境說；後三者，是從人的特性說。

(2)《佛在人間》(p.88-p.94)：

一、憶念(末那沙)勝：…〔中略〕…但人類的生得慧，經過學習發達成高深的智力。其他動物，從加行而起的智力，雖也多少有一些，但比起人來，是太微渺了。…〔中略〕…

二、梵行勝：…〔中略〕…

…〔中略〕…有人說：樹也知道傾向光明；狗子也會對主人表示殷勤，負責守護。然人是不同的！…〔中略〕…^{〔1〕}其他的眾生，從本能所發，而不能不如此作，所以墮落不深，…〔中略〕…^{〔2〕}人有自覺的道德意識，知慚知愧，也有故意作惡，無慚無愧。所以人——特別是學佛法的，墮落也墮得重，上進也上進得徹底。墮落後可生起向善離惡的力量，悔改自拔，也是人類的特色。

有以為：天空的行雁齊齊整整的排成人字或一字，說這是雁的(知序)道德。狗會守門，說是狗的(有義)道德。^{〔1〕}不知道德是重於自覺的，可以不這樣作，而覺得非這樣作不可，這才是道德的價值——或不道德的。^{〔2〕}良好的習慣，只可說是道德的成果而已。如天國的良善勝於人間，但這還不免墮落多於勝進，因為自然而然的如此行去，也算不得崇高的德行。…〔中略〕…

三、勇猛勝：…〔中略〕…^{〔1〕}牛、馬，也是能耐苦的。但那是受到人類的控制，頸上架了軛，身上挨著鞭策，這才會忍苦去工作，如沒有人管制牠，牠是會躺在田塍休息的。

^{〔2〕}人類，雖也受有生活的逼迫，但每能出於自發的，覺得自己應這樣做的，即奮力去做成。

(3)《佛在人間》(p.131-p.133)：

二 唯人為能學佛

一、人類的特勝：一般來說，人雖自尊心極強，卻都看輕自己，覺得自己太渺小，不肯擔當大事，為最高理想而努力。這是頂錯誤的，其實人是頂有意義的。…〔中略〕…

…〔中略〕…因人有三種特勝，所以佛特地在此世成佛，教化人類，向佛學習。…〔中略〕…

…〔中略〕…所以人的三特勝，也就是佛性四德中的三德，在人身中特別發達。…〔中略〕…佛性功德，人身最為發達，所以人才能學佛成佛。

2、人的三特勝，是佛性在人性中特別發達

(1)《成佛之道》(p.264-p.265)：

這本是人類的特勝：憶念勝，梵行勝，堅忍勝；也就是理智的，情感的，

意志的特勝。…〔中略〕…大乘法，本是著重依人乘而直入佛道的，所以也就揭示了：究竟無上的志願——菩提心；普遍平等的同情——慈悲；徹法源底的智慧——空慧，為大乘行必備的通德。

因此，大乘法行，就是使人類特勝的德性淨化（俗稱昇華），使他融和進展而到達完成。成佛時，菩提心成法身德，慈悲心成解脫德，法空慧成般若德。如來的三德秘藏，不是別的，只是人生德行的最高完成。

(2)《佛在人間》(p.87-p.97)：

佛法所說的人類特性，^[1]不像儒者所說的人心；他是與道心相對，而偏於人欲的。^[2]也與神學者的魂不同，他僅是靈與肉的化合物，不免偏向於靈的生活。

現在所說的人性，除卻與眾生類同的人的眾生性，與佛類同的人的佛性，而正明人所特勝的人性。…〔中略〕…

…〔中略〕…人性中，也含攝得一分佛性；將這分佛性擴充、淨化，即能與佛同等。怎樣是佛？概略的說具足三事：大智、大悲、大雄。…〔中略〕…佛性是佛的性德，人的佛性，即人類特性中，可以引發而向佛的可能性。說人有佛性，如說木中有火性一樣，並非木中已有了火光與熱力的發射出來。據人而說，人性當然還不是佛性，不過可能發展成佛的性德而已。不妨比喻說：一般眾生性，如芽；人性如含苞了；修菩薩行而成佛，如開花而結實。

不過，眾生與人性中，含有一分迷昧的、不淨的、繫縛的，以迷執的情識為本，所以雖有菩薩性佛性的可能，而終於不能徹底。…〔中略〕…人類學佛，只是依於人的立場，善用人的特性，不礙人間正行，而趨向於佛性的完成。

(3)《佛法概論》(p.14-p.15)：

人類在經驗中，迫得不滿現實而又著重現實，要求超脫而又無法超脫。重視現實者，每缺乏崇高的理想，甚至以為除了實利，一切是無謂的遊戲。而傾向超脫者，又離開現實或者隱遁，或者寄託在未來，他方。崇高的超脫，平淡的現實，不能和諧合一，確是人間的痛事。到釋尊即人成佛，才把這二者合一。由於佛性是人性的淨化究竟，所以人人可以即人成佛，到達「一切眾生皆成佛道」的結論。

四、立名「人間」之意趣

(1)《佛在人間》(p.21-p.22)：

人生佛教是極好了，為什麼有些人要提倡人間佛教呢？約顯正方面說，大致相近；而在對治方面，覺得更有極重要的理由。

人在五趣中的位置，恰好是在中間。…〔中略〕…佛教是宗教，有五趣說，如不能重視人間，那麼^[1]如重視鬼、畜一邊，會變為著重於鬼與死亡的，近於鬼教。

^[2]如著重羨慕那天神（仙、鬼）一邊，即使修行學佛，也會成為著重於神與永生（長壽、長生）的，近於神教。^[3]神、鬼的可分而不可分，即會變成又神又鬼的，神化、巫化了的佛教。

這不但中國流於死鬼的偏向，印度後期的佛教，也流於天神的混濫。…〔中略〕…所以特提「人間」二字來對治他：這不但對治了偏於死亡與鬼，同時也對治了偏於神與永生。

(2)《永光集》(p.257-p.259)：

虛大師說「人生佛教」，也說「人間佛教」，我為什麼要專說「人間佛教」呢！「虛大師說人生佛教，是針對重鬼重死的中國佛教，我以印度佛教（流入西藏）的天（神）化情勢異常嚴重，也嚴重影響到中國佛教，所以我不說人生而說人間，希望中國佛教能脫落神化，回到現實的人間」（《遊心法海六十年》一八——一九頁）。

…〔中略〕…所以淨土與密乘³，在人間佛教中，我與虛大師是一致的，不過虛大師點到為止，我卻依經論而作明確的論證。如淨土法門，我依龍樹《十住毘婆沙論》，無著《攝大乘論》等，傳為馬鳴所造的《大乘起信論》——代表印度的大乘三系，說明這是為生性怯劣所設的方便，不是大乘菩薩的正常道。

五、「人間佛教」與「人生佛教」的不同

《華雨集第四冊》(p.44-p.46)：

宣揚「人間佛教」，當然是受了太虛大師的影響，但多少是有些不同的。一、…〔中略〕…但末法時期，應該修依人乘而趣大乘行，沒有經說的依據，不易為一般信徒所接受。反而有的正在宣揚：稱名念佛，是末法時期的唯一法門呢！所以我要從佛教思想的演化中，探求人間佛教的依據。

二、大師的思想，核心還是中國佛教傳統的。…〔中略〕…真正的大乘精神，如彌勒的「不修（深）禪定，不斷（盡）煩惱」，從廣修利他的菩薩行中去成佛的法門，在「至圓」、「至簡」、「至頓」的傳統思想下，是不可能發揚的。大師說：中國佛教「說大乘教，修小乘行」，思想與實行，真是這樣的不相關嗎？不是的，中國佛教自以為最上乘，他修的也正是最上乘行呢！遲一些的「秘密大乘佛法」，老實的以菩薩行為迂緩，而開展即身成佛的「易行乘」，可說是這一思想傾向的最後一著。我從印度佛教思想史中，發見這一大乘思想的逆流——佛德本具（本來是佛等）論，所以斷然的贊同「佛法」與「大乘佛法」的初期行解。

三、…〔中略〕…「大乘佛法」，由於理想的佛陀多少神化了，天（鬼神）菩薩也出現了，發展到印度的群神，與神教的行為、儀式，都與佛法融合。這是人間佛教

³《成佛之道》(p.253)：「依天乘行而入佛道的，又有二類：一、淨土行者，專心一意的求生天淨土，然後在淨土中，漸修佛道。…〔中略〕…二、秘密行者：著重修（欲）天色身，就是以金剛夜叉為本尊，修成持明仙人，然後久住世間，修行佛道。」

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」！

六、「天佛一如」、「顯密圓融」應慎

《華雨集第四冊》(p.65-p.66)：

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。重要的，^[1]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，這是漢視般若與大悲相應的經說。^[2]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。^[3]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。…〔中略〕…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」。

七、不神化的「人間佛教」原則下，抉擇而貫攝，圓成純正的全體佛教

導師闡思佛法的宗趣，是：純正。然而，導師的純正，不是排拒，不是自視特高特圓的唯此一家，是「抉擇洗鍊」、「刮垢磨光」的將世諦流布中的一切佛法，依全體佛法，安立其恰合的階位，於四悉檀的抉擇貫攝中，暢佛本懷。從純正中，知方便、知究竟，能依方便而至究竟（不再是方便的，則應正直捨方便）；能依著究竟（契理），而出因應新時代的方便（契機），縮短佛法與現實佛教的距離，也就迎佛法至你我的跟前。

（一）非精嚴不足以圓融

（1）《華雨集第五冊》(p.41)：

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

（2）《華雨集第五冊》(p.191-p.192)：

離差別無圓融，離貫攝無精嚴，嘗樹為治學之準則。

(3)《永光集》(p.197):

大乘佛法的開展，是多方面的，天（梵）化只是其中的一項。…〔中略〕…所以我對大乘，不是否定，只是「抉擇而洗鍊之」、「刮垢磨光」。大乘佛教的方便適應，其中「天化」的發展到神秘淫欲為道，說什麼「明王」、「金剛」……，對純正的佛法——聲聞、菩薩的正常道，是嚴重的扭曲，所以我主張反「天梵化」而回歸「人間」。

(4)《永光集》(p.255-p.256):

「天（神）佛一如」，不只是「魔梵混融」的秘密大乘，在「真常唯心」系中，如《大集經》的〈寶幢分〉，及《楞伽經》，早已明白的說到，…〔中略〕…我的意見，是在印度佛教史中，探求天（神）化，漸漸的嚴重，達到神佛不二的過程。在這一發展過程中，抉取初期大乘經（龍樹）論，闡揚大乘解行而又能會通《阿含》。我不是要依緣起性空，而與真常唯心論諍的。

(5)《華雨集第五冊》(p.271-p.282):

我多用性空緣起說，但為什麼不願以空宗——中觀者自居呢？…〔中略〕…

從佛教的發展演化過程中，去體會佛法的根本特性，及其發展演化中的種種方便。希望擷取更適應於現代文明部分，使佛法得到更有利的發揚，…〔中略〕…

…〔中略〕…適應時地的方便，能引導人或淺或深的趣入佛法，予佛法以相當有力的發展。但方便到底是方便，尤其是特殊方便，等到時地轉移了，過去的妙方便，可能成為不合時宜的阻力。所以從現代弘法來說，我繼承太虛大師的思想，對於「天菩薩」（以佛菩薩示現夜叉等為主尊的）佛法，不敢苟同。

…〔中略〕…內學院否定真常唯心為佛法正統，我卻肯認為是的。我雖對性空有廣泛的同情，贊同「性空見」，然在佛法的流行中，覺得世諦流布的三大系，對佛法是互有利弊的（見『空有之間』）。所以我說大乘三系，雖贊揚性空，但只是辨了義與不了義（不了義，只是不究竟，不是全部要不得的），而且予以貫攝，如『成佛之道』說：

…〔中略〕…

「方便轉轉勝，法空性無二，智者善貫攝，一道一清淨」。

…〔中略〕…我從『阿含講要』（『佛法概論』的初稿）以來，就一再說到四悉檀，作為貫攝一切佛法的方便。我以此四大宗趣判攝佛法，如『原始佛教聖典之集成』說：

「…〔中略〕…這是佛法適應世間，化導世間的四大宗趣，也是學（佛法）者所能得的，或淺或深的四類利益」。

…〔中略〕…

佛（的教）法，是隨順眾生意而說的。如知道一切是應機說法，那適應

人心而展開的無邊佛法，似乎說有實（性）、說無實（性）等，各各不同，而在般若離執（佛法是滅煩惱處）中，能貫攝無礙。…〔中略〕…為是新發意菩薩故，分別（說）生滅者如化，不生不滅者不如化」。不如化的、不生不滅的涅槃，不正是如化生滅外，別有不生不滅的常住涅槃嗎？如知道，這是適應初機的方便攝受，那是大善巧，與一切法如幻如化說，有什麼可諍呢！…〔中略〕…

說到這裏，我不願以空宗自居，也可以明白了。民國四十四年，我在『福嚴閒話』中說：

「予學尚自由，不強人以從己，這是我的一貫作風。……我自覺到，我所理解的佛法，所授與人的，不一定就夠圓滿」。

「大家在初學期間，應當從博學中，求得廣泛的了解，然後再隨各人的根性好樂，選擇一門深入，這無論是中觀、唯識，或天台、賢首，都好」。

「對於整個佛法，有了廣泛的認識，然後依著本人（各人自己）的思想見解，認為那宗的教理究竟了義，或者更能適應現代思潮，引導世道人心（向上），那末儘可隨意去研究，去弘揚。祇要真切明了，不作門戶之見而抹煞其他，因為這等於破壞完整的佛法，廢棄無邊的佛法」。

（二）精嚴的圓融——刮去「神化之垢」，磨成「人間佛教之光」

導師精嚴而來的圓融，與中國台賢圓頓理論正好為密教所用，大有不同！若要將導師自述重於、長於辨異，而與中國古德的圓融對論，應勿輕忽導師的「非精嚴不足以圓融」，依辨異而來的融貫，及其善貫攝（是善巧，不只是擅長）的特質。

（1）《佛在人間》（p.27）：

佛所表現的三業大用：以語言為弟子們開示；佛的行止舉措，對人接物，身體一切的活動，都是身教，是為弟子們示範的；尤其是他的大慈悲大智慧，意業能感召人類。佛的「三輪示導」，即是人間佛法的根本。

（2）《華雨集第四冊》（p.32-p.33）：

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「入纂正統」的批評。都是流傳中的佛法，所以不會徹底否定某些佛法。但我不是宗派徒裔，不是學理或某一修行方法的偏好者。我是為佛法而學，為佛法適應於現代而學的，所以在佛法的發展中，探索其發展的脈絡，而了

解不同時代佛法的多姿多態，而作更純正的，更適應於現代的抉擇。

由於這一立場，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」！

(3) 《無諍之辯》(p.108)：

然**真常唯心論**不因此而衰，以真常攝性空，以唯心攝唯識，融冶世俗而大成於密教。故吾從印度佛教之趨勢以觀其變，不能不以真常唯心論為後期佛教之正統。既「入篡正統」，即不能以唯識統之；亦不能以其有違法印，而改變此一段史實也！

或有欲攝真常唯心於旁流者，然^[1]就義理言，斥之可也，是之可也，攝之於旁流可也。^[2]自歷史言，則後期佛教確為此一思潮所支配，何得不以此為正統？

(4) 《華雨集第四冊》(p.43)：

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

(5) 《華雨集第四冊》(p.5-p.6)：

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

(6) 《無諍之辯》(p.122)：

大師以「掩抑許多大經論」為言，此出大師誤會，愚見初不如是。佛後之佛教，乃次第發展而形成者。^[1]其方便之適應，理論之闡述，或不適於今者，或偏激者，或適應低級趣味者，則雖初期者猶當置之，況龍樹論乎！乃至後之密宗乎！^[2]反之，其正常深確者，適應於今者，則密宗而有此，猶當取而不捨，而況真常系之經論乎！

(7) 《華雨集第四冊》(p.111)：

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！

參、依導師緣起論以攝導人菩薩行，是人人親切可信可學而能行

一、智慧與慈悲同基於緣起的正覺——於一切法空中起大悲心行

人菩薩行，是智慧（解脫）與慈悲無礙相成的菩薩不思議解脫行，是有情之情為智所導的無我大悲行，在一切法空中成就有情的最高德行。

（一）悲智交融——慈悲心行的修福行，即是契當緣起法性相的如實行

（1）《學佛三要》（p.120-p.123）：

依佛法說，慈悲是契當事理所流露的，從共同意識而泛起的同情。這可從兩方面說：

從緣起相的相關性說：…〔中略〕…人與人間，眾生間，是這樣的密切相關，自然會生起或多或少的同情。同情，依於共同意識，即覺得彼此間有一種關係，有一種共同；由此而有親愛的關切，生起與樂或拔苦的慈悲心行。…〔中略〕…慈悲（仁、愛），為道德的根源，為道德的最高準繩，似乎神秘，而實是人心的映現緣起法則而流露的——關切的同情。

再從緣起性的平等性來說：…〔中略〕…這一味平等的法性，不是神，不是屬此屬彼，是一一緣起法的本性。從這法性一如去了達緣起法時，不再單是相依相成的關切，而是進一步的無二無別的平等。大乘法說：眾生與佛平等，一切眾生都有成佛的可能性，這都從這法性平等的現觀中得來。在這平等一如的心境中，當然發生「同體大悲」。…〔中略〕…

一切眾生，特別是人類，不但由於緣起相的相依共存而引發共同意識的仁慈，而且每每是無意識地，直覺得對於眾生，對於人類的苦樂共同感。無論對自，無論對他，都有傾向於平等，傾向於和同，有著同一根源的直感與渴仰。

這不是神在呼召我們，而是緣起法性的敞露於我們之前。我們雖不能體現他，但並不遠離他。由於種種顛倒，種種拘蔽，種種局限，而完全莫名其妙，但一種歪曲過的，透過自己意識妄想而再現的直覺，依舊透露出來。這是（歪曲了的）神教的根源，道德意識，慈悲精神的根源。慈悲，不是超人的、分外的，只是人心契當於事理真相的自然的流露。

（2）《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：…〔中略〕…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，…〔中略〕…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：…〔中略〕…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。

(3) 《性空學探源》(p.11)：

大乘批評小乘不能善巧用空，缺乏世俗智，所以一入空就轉不出來了。大乘善用空者、不沈空滯寂者，還是這個空。

(4) 《學佛三要》(p.67)：

孕育於悲願中而成長的空慧，不是沈空滯寂，是善巧的大方便。有了這，才能成就慈悲行，才能成就無上菩提果。

(5) 《學佛三要》(p.162-p.165)：

菩薩在徹底證悟法性時，即具有深切的憐愍心，廣大的悲願行。慈悲越廣大，智慧越深入；智慧越深入，慈悲越廣大，真正的智慧，是悲智交融的。

(6) 《成佛之道》(p.418-p.419)：

到底什麼是善法？向於法的，順於法的，與法相應的，就是善，就是佛法。所以凡隨順或契合緣起法性空的，無論是心念，對人應事，沒有不是善的。…〔中略〕…有些論師，於法起自性見，這才說：這是有漏善法，這是無漏善法，這是二乘善法，這是佛善法。

^[1] 隨眾生的情執來分別，善法就被分割為不同的性類。雖然現實眾生界，確是這樣的，^[2] 但約契理來說，就不是這樣。善法就是善法；善法所以有有漏的，無漏的，那是與漏相應或不相應而已。如加以分析，有漏善是善與煩惱的雜糅，如離煩惱，就是無漏善了。所以古代有『善不受報』的名論；眾生的流轉生死，是由於煩惱及業。生人及天，並不由於善法，而是與善法相雜的煩惱。

(7) 《成佛之道》(p.257-p.258)：

法空性雖是一切法成立的普遍理性，但空性就是勝義，是悟而成聖，依而起淨的法性，實為成佛的要因。這雖是遍一切法，而與迷妄不相應，與無漏淨德是相應的。

(二) 通過「無我的解脫道」，才有「忘我為人的最高道德」

(1) 《華雨集第四冊》(p.56)：

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。

(2) 《學佛三要》(p.134-p.135)：

長養慈悲心，略有二大法門。一、自他互易觀：…〔中略〕…但還只是擴充自我的情愛，雖能長養慈悲，而不能淨化完成。

二、親怨平等觀：…〔中略〕…以種種的觀察，次第推廣，達到能於怨敵起慈悲心，即是怨親平等觀的成就，慈心普遍到一切，這才是佛法中的慈悲。

(3) 《空之探究》(p.26-p.27)：

依一般經文所說，四無量心是世間定法，是有漏，是俗定。然在佛法初期，慈，悲，喜，捨四定，顯然的曾淨化而提升為解脫道，甘露門；…〔中略〕…

…〔中略〕…一般聲聞學者，都以為：四無量心緣廣大無量的眾生，無量是眾多難以數計，是勝解——假想觀，所以是世間定。但「量」是依局限性而來的，如觀一切眾生而超越限量心，不起自他的分別，就與無我我所的空慧相應。質多羅長者以為：無量心解脫中最上的，是空於貪、瞋、癡的不動心解脫，空就是無量。這一意義，在大乘所說的「無緣慈」中，才再度的表達出來。

二、重視空義（非愛空），更重菩薩大行

導師的緣起論，說到「三重因緣」，以「事待理成」為中心，貫攝「果從因生」與「有依空立」，所以雖重正、倒世俗的精嚴分別（法空性與善法相應，與不善法不相應），而不滯於差別的果從因生；雖重空有無礙的聞思，卻也深見聞思的空有無礙觀，只是菩薩修行位的有漏觀（若沒有透出如實空性，不得佛菩薩如實的二諦並觀），而不墮形上玄學氣分（妙有不空），能即事即理而依事（人間正行而信戒有基）入理，徹入空性大海的底裡。

《永光集》(p.254-p.256)：

我在大乘三系中，重視「性空唯名」——「弘闡中期佛教之行解」，讀者可能多少有些誤解，…〔中略〕…說我贊同「緣起性空」，是正確的，但我重視初期大乘經論，並不只是空義，而更重菩薩大行。…〔中略〕…「於大乘中見龍樹有特勝者，非愛空也」；並提出會通《阿含》，及「忘己為人」，「任重致遠」，「盡其在我」的偉大的菩薩精神…〔中略〕…而且，龍樹在闡述菩薩廣大行中，對念佛免難，功德迴向眾生，懺悔罪業，煩惱即菩提，易行與難行，頓入與漸入等：凡有他力的，速成的，也就是神（教）化傾向的，都有不同印度後期論師的卓越見解。

《智度論》在印度失傳，後期的中觀學者，那裡知道！…〔中略〕…「天（神）佛一如」，不只是「魔梵混融」的秘密大乘，在「真常唯心」系中，如《大集經》的〈寶幢分〉，及《楞伽經》，早已明白的說到，…〔中略〕…我不是要依緣起性空，而與真常唯心論諍的。

(一) 空有空的意義，不容誇大的包辦一切、解決一切

《性空學探源》(p.8-p.10)：

多少講空者，說到性空不礙緣起，以為什麼都可以有，而不注意事實。結果，空理儘管說得好聽，而思想行為儘可與那最庸俗最下流的巫術混做一團。所以究竟是有沒有，究竟有何作用，究竟對於身心行為、人類社會有否利益，究竟障不障礙出世解脫——這些問題，不是偏於談空所能了解的。

…〔中略〕…知空不即能知有，空並不能證明有的正確與否。

…〔中略〕…空有空的意義，不容許誇大了去包辦一切、解決一切。

(二) 善用空者成其大悲；不善巧者沈空滯寂，甚或惡取空

(1) 《性空學探源》(p.10-p.12)：

沈空滯寂，本是大乘對小乘的一種批評。…〔中略〕…因為他們從無常門出發，厭離心深，既缺乏悲願，又愛好禪定，於是急急的自求解脫，甚至法也不說一句的去住阿蘭若；這才真正的沈空滯寂。這種消極，並不是說空說壞了的；相反的，大乘的說空，就是要對治這般人的。因為空重知見、重慧學，可以改變這些偏重禪定的人。

沈空滯寂，絕不是空病，病在他們對於有的方面用心偏失——悲願不足，偏好禪定，急求證入。…〔中略〕…

悲願較切的聖者們，依於空，不但消極的自己解脫，還注重弘法利人；空、無我，正可以增長其同情眾生痛苦的大悲心，加強其入世的力量。大乘批評小乘不能善巧用空，缺乏世俗智，所以一入空就轉不出來了。大乘善用空者、不沈空滯寂者，還是這個空。

所以沈空滯寂，不是空的錯誤；空是不錯誤的，只是他們不能領會佛陀中道的意趣，還不能實現菩薩的甚深空義。所以，沈空滯寂與惡取空不同，惡取空是對於空的謬解，不但不成菩薩，也不能成聲聞賢聖。

…〔中略〕…空固然是佛法的要旨，但須與其他一切事相配合起來的。單談理性，不與實際行為相配合，空是可能會沈空滯寂的。不只是空，專重真常妙有的理性而忽略事行，也還是一樣的要沈滯消極。獨善與兼濟的分別，不在於解理，主要在於行為的不同。

(2) 《般若經講記》(p.183-p.188)：

⁽¹⁾ 一分學者不能得如實中正的體驗，於現象與空性，生死與涅槃相礙，成為厭離世間的沈空滯寂者。解除此項錯誤，必須了達空有相即——生死即涅槃，煩惱即菩提，成為入世度生的悲智雙運。⁽²⁾ 但如滯留於此，不能親證空性，戲論於『有即是空，空即是有』，即偏於內在的，即每每會落入泛神、理神的窠臼，甚至圓融成執，弄到善惡不分，是非不辨。…〔中略〕…

…〔中略〕…此空中無色等，從相即不離而證入，所以與一分學者的把生死涅槃打成兩橛者不同。佛法的中道實證，可說是**內在的超越——證真**，這當然即是**超越的內在——達俗**。…〔中略〕…

…〔中略〕…用否定來顯示法空性，不是把現象都推翻了，是使我們在**即一切上了知超越相對的空性**；這超越相對的空性，是**內在的超越，不單是內在的，或超越的**。所以，**即超越的內在**，能成立那**不礙空性的生滅、染淨、增減等等緣起法**。

(三) 對印度後期中觀師與宗喀巴《菩提道次》、《密宗道次》的評論

印度後期中觀師，不知龍樹的廣行論（《大智度論》），身處真常唯心發展至末後一著的密教時期，多轉而學密。宗喀巴以無上瑜伽為最高，非修天色身不得成佛，卻以中觀釋其義；解、行不能統一的附會、雜糅，為導師所深覺而精嚴抉擇之。

(1) 《以佛法研究佛法》(p.139)：

^[1]後期之性空者，佛護、清辯弘法於南印，並轉入密乘。《西域記》謂清辯入那羅延窟，實即學密之謂。中印之月稱、智藏，下至靜命、蓮華戒，亦無不學密。^[2]無著學系之遊化南中者，如陳那、護法、法稱輩，西藏並傳其與密有緣。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。初無所偏於二家，其力崇中觀，則以龍智而下，性空者多入密有以致之。

(2) 《永光集》(p.249)：

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。^[1]月稱，我不太知道，只知《入中論》也說到持咒。^[2]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》。

(3) 《印度佛教思想史》(p.433-p.435)：

^{〔一〕}^[1]寂靜的『四百五十論釋』說：…〔中略〕…這是說，**不修天色身的「大乘」，是不能迅速成佛的**。^[2]持祥的『扎拏釋俱生光明論』引文為證說：…〔中略〕…這是說：**不修佛瑜伽，也就是不修天色身的天瑜伽，是不能成佛的**。^[3]宗喀巴的『密宗道次第廣論』，引上說明而加以說明：「故無凡[庸]身相好而可立為色身相好之因，須於彼生新修能感相好等流之因，此（則）除修天瑜伽，更無餘事」；肯定說**非此生修天瑜伽，是不可能成佛的(30.052)**。…〔中略〕…宗喀巴隨順「果由似因生」的理由，以為佛色身的相好莊嚴，要從「新修能感相好等流之因」；修天色身的等流因，才能得佛身相好莊嚴的等流果。「大乘

佛法」不修天色身，所以不能成佛，但這是「秘密大乘」者的見解。

〔二〕大乘法中，…〔中略〕…法性等流佛，與報〔異熟〕佛，受用佛相當。法性等流，如佛依自證而出教，稱為「法界等流」一樣，不是說修等流因而得等流果，反而這是被稱為報——異熟生身的。

〔三〕『廣論』又說：「波羅蜜多乘〔大乘〕說：色身體性之因，謂諸最勝福德資糧。相好等之別因，謂迎送師長等」(30.057)。意思說，大乘也是要修等流因的。其實，菩薩的大行，是在般若的攝導下，以布施、持戒、忍辱等，廣修利濟眾生行，成為人世間值得稱揚讚歎的佛法。

總之，「大乘佛法」所說的相好莊嚴身，是圓滿報〔異熟〕身，不是依等流因而成的。「秘密大乘」別說修天色身為等流因，只能說「後來居上」，別創新說，不能以此來說修「波羅蜜多乘」不能成佛的。

(4) 《華雨集第三冊》(p.210-p.213)：

西元四世紀起，重信仰，重事相，重修行的「秘密大乘」興起，不斷的傳出密「續」，到西元九世紀傳出『時輪』而止，盛行於印度的東方。當時，中觀的智藏，寂護，弘化於東方；月稱也在摩竭陀弘化，與當時盛行的密乘，結合起來。無上瑜伽的解說者，當然有以中觀義去解說的；傳入西藏，無上瑜伽與中觀，同樣的盛行。

『密宗道次第廣論』說：「智資糧者，謂修虛達那等，或修娑跋縛等咒義。……」(一八·八——一〇)。以此為修勝義菩提心，也就是修空性。「虛達那、若那、班〔口+撈-手〕」，譯義為「空(性)智金剛」；「娑跋縛、阿達摩迦、阿杭」，譯義為「自性清淨之體性即我」：這樣的咒義，真的等於中觀者的修空性嗎？…〔中略〕…對於這，『密宗道次第廣論讀後』，有比較合理的見解，如『曲肱齋叢書』(一四四五)說：

…〔中略〕…

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

(5) 《印度佛教思想史》(p.411-p.412)：

〔1〕西元七四七年，寂護應西藏乞栗雙贊王的邀請，進入西藏；又有蓮華生入藏。當時的密法，是與寂護的(隨瑜伽行)中觀相結合的。〔2〕西元一〇二六年，阿提沙入藏，所傳是月稱系的中觀。在西藏，中觀派受到特別的尊重，儘管彼此的意見不一致，而大都以「中觀見」自居。對如來藏系經論，異說紛紜，如『密宗道次第』所說(29.032)。…〔中略〕…「秘密大乘」多說本有的顯發，如俱生歡喜，俱生瑜伽，只是如來藏的性具功德，是純正的中觀與唯識所不許的。

代表印度晚期的西藏，^[1]高推「中觀見」，以如來藏為不了義說，^[2]卻又推與如來藏思想相契合的「秘密大乘」為最上，不免採取二重標準了！

三、以「緣起」一路到底，盡破一切自性執

(一) 一切自性執必在「緣起三相」起執，而成「自性三相」

依導師的緣起論，緣起的存在，是緣起的三法印（一實相印的三義相）的存在：以時間上的無有常性，破常恆實性；空間上的無有我性，破獨一實性；當體的無有生性，破自體實性。以緣起的三法印，盡破一切自性執的自性三相。

觀察自性執，不但觀察直對當體的執取（自有），還要在存在法必有的時空活動中，觀察自性見（實在感）於中所展露的執取（常有、獨有）。月稱《顯句論》專重自有義，導師認為這是離開時空談存在，所破太狹小了！

(1) 《中觀論頌講記》(p.249)：

本頌明白指出自性的定義，是自有、常有、獨有。我們的一切認識中，無不有此自性見。存在者是自有的；此存在者表現於時空的關係中，是常有、獨有的。凡是緣起的存在者，不離這存在、時間、空間的性質；顛倒的自性見，也必然在這三點上起執。所以佛說緣起，摧邪顯正，一了百了。

月稱《顯句論》，不以本頌的自性三相為了義，專重『自有』一義；離卻時空談存在，真是所破太狹了！他又以自性有為勝義自性，非本頌的正義。

(2) 《佛法概論》(p.165-p.166)：

三法印即是一法印…〔中略〕…無常、無我、寂滅，從緣起法相說，是可以差別的。…〔中略〕…然而真得無我智的，真能體證涅槃的，從無我智證空寂中，必然通達到三法印不外乎同一法性的內容。

由於本性空，所以隨緣生滅而現為無常相。…〔中略〕…所以延續的生滅無常相，如從法性說，無常即無有常性，即事相所以有變異可能的理則。

彼此相依相成，一切是眾緣和合的假有，沒有自存體。所以從法性說，無我即無有我性，無我性，所以現象是這樣的相互依存。…〔中略〕…

涅槃的不生不滅，從事相上說，依「此無故彼無，此滅故彼滅」的消散過程而成立。約法性說，這即是諸法本性，本來如此，一一法本自涅槃。涅槃無生性，所以能實現涅槃寂滅。

無常性、無我性、無生性，即是同一空性。…〔中略〕…由於三法印即同一空性的義相，所以真理並無二致。否則，執無我，執無常，墮於斷滅中，這那裡可稱為法印呢！

(二) 觀緣起三相，盡破一切自性執

導師是徹底的緣起論者，緣起與自性是絕然相反，從緣起即可直破一切自性執到底（不論是俱生的、分別的、法執的、我執的）。在我們具體可知的緣起事相中，

依緣起的三法印，破盡一切自性執；徹底的不離世諦事相而入第一義法性，也就徹底的不墮神秘形上氣分。

《菩提道次第廣論》以為：在時間上破「常」，空間上破「一」，只能破分別，不能破到俱生自性執。導師以為：一切自性執皆有「自有、常有、獨有」三相，雖然破分別的常、一，未必就能破盡自性執，但要了達緣起無自性，還是要從緣起三相觀察；如觀察到俱生自性執，即知其自性三相亦是不相離的。

《中觀今論》(p.186-p.189)：

「不及派」：《廣論》中曾引述此派的解說。此派以為無自性空的自性，即所破的自性，含義有三差別：「(一)、非由因緣所生，(二)、時位無變，(三)、不待他立」。觀一切法的自性不可得，即是破除於一切法上含此三種錯誤的自性見。依此觀察，可悟證勝義空性，得到解脫。

宗喀巴評此為不及者，^[1]以為他所說的「不由因緣所生」為不及，即沒有徹底破除微細的自性見。佛法中無論是小乘、大乘，無不承認諸法是因緣所生。若觀一切法因緣生，即可破除自性，那麼小乘各派也應該能破除自性！中觀者如何更對破小乘而明無自性？可知觀察因緣所生，實並不能徹底的破除自性見，得到解脫。^[2]「不待他立」，即不待因緣生，這也是小乘各派所同說的，故此義亦不夠。^[3]不待他，即獨立性；時位不變，即常住性。常住、獨立，雖是自性的含義，然破除常住、獨立，並不即能通達諸法性空。如破除了外道的常、我，小乘的無方極微等，不就能悟證法空。這分別妄執雖除，然生死的根本——俱生的自性見，並未破除。這樣，宗喀巴以此為不及。

此宗自性的三義，與我上面所講的：實有、不變、獨存的自性三義，大體相近。根本的自性見，即一般認識上所起的，不待推求而直感的實有感，含攝得不變性、獨存性。

(一)^[1](A) 一般所認識的，由於根識的局限，直觀事物的實在時，不能知時間前後的似續性——過去與未來，空間彼此的離合性，因此引生常住、獨存等錯覺。^(B)雖經意識推比而有相當的了解，但每由事物生起的實在感而推論為獨存、不變性(分別執)。^[2]所以雖破此分別執的獨存與不變，未必即能破盡自性見。但若欲了達緣起無自性，在意識的觀察中，仍需從三方面去觀察。如觀察到自性的根源——俱生自性見，三者實是不相離的。

(二)^[1]這裏有需要考慮的，即有自性者不是因緣生，因緣生者即無自性，龍樹論中處處在說明，以緣起為破除自性見的唯一理由。今此派說自性為非因緣生，宗喀巴以為不及，這顯然是不對的！…〔中略〕…破除自性，唯有如實了解因緣所生；

非因緣所生者，即是實在的、獨存的、不變的。俱生的、分別的、法執的、我執的，可以有種種，而非因緣生是同一的。…〔中略〕…佛說因緣生義，為通達無自性的唯一因。此宗三義，宗喀巴何以判之為不及？⁽²⁾依我看，若說不及，自續派倒可以充數。如清辨論師以勝義諦中一切法空，而世俗諦中許有自相，即略近中土的不空假名宗。承認因緣所生法有自相，即於空無自性義不甚圓滿，需要更進一步去了解。

(三) 以「法住智」知一切法寂滅，得解脫智

導師晚年更論出：以法住智「從因果起滅的必然性中，於五蘊等如實知，厭，離欲，滅，而得解脫智：…〔中略〕…這是以慧得解脫，知一切法寂滅」、「正見依緣起滅的確定性——法住智，而能得無明滅故行滅，……生滅故老死滅的果證」。其緣起論徹底到：一路以「凡夫親切能知的」緣起現象，依法住智知因果事象的依緣而起滅；就在法住智「正見確知依緣而起滅」的必然性（確定性）中，即能依這樣的法住智「知一切法寂滅」（「聖者方能如實確知的」緣起性），得解脫智而解脫；不必一定要依深定現法涅槃（現證倍復甚深的緣起空寂性）才能證得解脫。「世俗無自性空」與「勝義自性空」，在導師的緣起論，不是條然不同的二種空性。

導師緣起論的這一特質，也可讓我們審思慎觀以看清：什麼是「唯有智慧能破煩惱，破煩惱的主力是智慧」！什麼是「佛法重慧，世間重定」！印度佛教史實中，越往後期越重修定、越向神化的這一滑動，到底是對佛法觀慧的那一點繫得不夠深固，以致如此！

(1) 《空之探究》(p.151)：

法住智知：緣起被稱為法性、法住，所以法住智是從因果起滅的必然性中，於五蘊等如實知，厭，離欲，滅，而得解脫智：「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」。

雖然沒有禪定，但煩惱已盡，生死已了。這是以慧得解脫，知一切法寂滅，而沒有涅槃的自證。

(2) 《空之探究》(p.221-p.222)：

慧解脫阿羅漢，沒有深定，所以沒有見法涅槃的體驗，但正確而深刻的知道：「有無明故有行，不離無明而有行」；無無明故無行，不離無明滅而行滅」（餘支例此）。

這是正見依緣起滅的確定性——法住智，而能得無明滅故行滅，……生滅故老死滅的果證。這樣的緣起——依緣而有無、生滅的法住性，怎能說是無為呢！

(3) 《空之探究》(p.121)：

赤銅鑠部說涅槃空，當然也不會說涅槃是沒有。著重於涅槃空的說明，於是

乎諸行空性，涅槃空性，可說有二種空性了。如『小部』『論事』(南傳五八·三六五)注說：

「有二空性，蘊無我相與涅槃。此中無我相一分，或方便說繫屬行蘊；但涅槃則無所繫屬」。

…〔中略〕…依諸行滅而施設涅槃，諸行空性與涅槃空性，果真是條然不同的二種空性嗎？

(4)《初期大乘佛教之起源與開展》(p.720)：

案達羅派立「空性是行蘊所攝」；以為涅槃空(無相、無願)與「諸行空」(無我)為二，諸行空是行蘊所攝的。這是理解到經中所說的緣起空與涅槃空。…

〔中略〕…案達羅學派注意到行空與涅槃空，同有空義，而還不能發見內在的統一性。

四、佛法是宗教，以有情——人類為本；以聖道為中心

導師常說，佛教是宗教⁴，是理智的、德行的、自力的⁵宗教，脫盡一切神教氣分。宗教意欲是人類自己要求自身的淨化解脫，也就是人三特勝的究竟圓滿；佛教的歸敬三寶，是要三寶在自身實現(《成佛之道》的「若人自歸命，自力自依止，是人則能契，歸依真實義」)。所以，佛法以聖道為中心，從人類自身說起(不向外從神、宇宙說起)。三寶在人間，聖道是為人而安立的；聖道與我們有著親切的關聯，是導師最為關切而極力闡明的，否則，佛法越高，可能感覺離自己越遠。

佛弟子所歸依的法，導師分為真諦法、中道法、解脫法，以中道法(聖道)為中心，統一真諦法與解脫法；真諦法是理智的，中道法是德行(慈悲)的，以正見為導(正見支能覺了真諦法)而行德行的中道法，悟見真諦法時，即證得解脫法(正定支能體證解脫法)。依修道過程，說明真諦實相與解脫涅槃，完全脫盡離事的神秘玄論，依你我所能知能學的，清楚而正確的指向聖者方知的。⁶導師是緣起論者，依著緣起正見，以人的宗教意欲，起人的三大特勝，發相應的學佛三要，行人間德行的中道行，攝得五乘共法與三乘共法，直入佛道。這樣的學佛，才能將人最為深切可貴的德能，充分的力用在崇高無上的宗教理想上。佛，即是行一切大悲事行，於一一事行中，圓見空有無礙的中道而成佛的。

⁴ 導師在《說一切有部為主的論書與論師之研究》〈自序〉中，綜述其「根本信念與看法」，第一項說的就是「佛法是宗教」。

⁵ (1)《我之宗教觀》(p.17)：「佛教是無神的宗教，是正覺的宗教，是自力的宗教，這不能以神教的觀念來了解他。」

(2)《淨土與禪》(p.90)：「自力與他力，必須互相展轉增上。如果專靠他力而忽略自力，即與神教無異；依佛法說，便不合因果律。不管世間法也好，佛法也好，若能著重自力，自己努力向上，自然會有他力來助成。如古語說：『自助者人助之』。不然，單有他力也幫不了忙，所以佛教是特重自力的宗教。」

⁶《中國禪宗史》(p.119)：「傳為僧肇所作『涅槃無名論』，不從修證契入的立場，說明涅槃的有餘與無餘，而從涅槃自身去說明有餘與無餘，多少有了形而上學的傾向。」

導師雖重辨異，而對於佛法中（世間學術更不必說）一些偏重說明的傾向，深有戒心，而能始終以聖道為中心（導師自述《成佛之道》、《初期大乘佛教之起源與開展》都是在談修行的），說得清楚明白，是為了行得正確有力。

（一）佛法是宗教，以有情——人類為本

（1）《佛法概論》（p.43-p.52）：

第三章 有情——人類為本的佛法

第一節 佛法從有情說起

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

…〔中略〕…

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

第二節 莫辜負此人身

人在有情界的地位…〔中略〕…

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

人類的特勝…〔下略〕…

（2）《佛在人間》（p.26）：

佛出人間，為人說人法——人類所能解能行的，人類得因此而增進而解脫的佛法，修學者也即是人間賢聖僧。三寶常住人間，進一步說，人間才有如法而完美的三寶。佛在人間，法與僧也無不在人間。三寶本在人間，這即是我們的皈依處。

（二）佛法以聖道為中心

（1）《佛法概論》（p.7-p.11）：

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

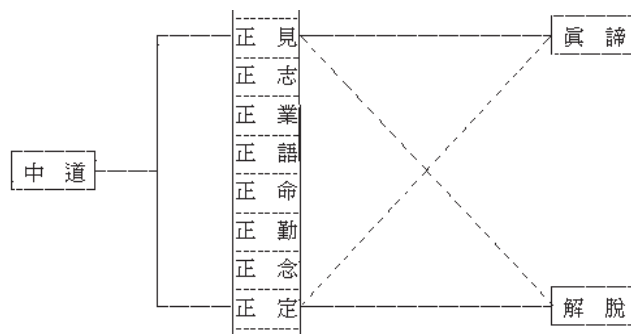
中道行，是身心的躬行實踐，是向上的正行。在向上的善行中，有正確的知見，有到達的目的。…〔中略〕…

這三類歸依法中，正知解脫、中道，與變動苦迫的世間，是真實；中道是善行；觸證的解脫是淨妙。真實、善行、淨妙，貫徹在中道的德行中。⁽¹⁾八正道的最初是正見，正見能覺了真諦法。知是行的觸角，是行的一端，在正行中，知才能深刻而如實。離了中道的正行，沒有正知，所以佛法的正見

真諦，近於哲學而與世間的哲學不同。

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

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



(2) 《以佛法研究佛法》(p.112)：

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

這是釋尊開示正法的兩大方便！其實，修聖道而能悟見緣起與寂滅，當下就是離繫解脫的證知了。

(3) 《以佛法研究佛法》(p.129)：

「一切法」，是一般的，世俗的，一般認識到的一切。自從部派佛教，特別是上座系，著重於一切法的論究以來，雖對現實的身心，有深切的研究，良好的成果。但過分傾向一切法的分別，不免忽略了佛所自說的，以聖道為中心的現證法。

（初期）大乘法的興起，就是針對這種偏向，而以菩薩般若，如來知見為本，復活了佛陀時代，聖道實踐的正法。

五、人菩薩行是人人能知能行

發心學人菩薩行，是人人隨其當前因緣條件而行出正行的；說不能學，一定是自己看輕自己，不能於自身的三特勝得真切的信解。初學者，從切近處做起；隨著漸學漸深廣，切近處自然隨之增深增廣。人間正行可淺可深，主要在於與學佛三要相應的淺深。

理解慈悲是契應緣起如實相，則能以順向本來如是的實相而學堅忍精進（不必一味的硬用意志）；亦能親切的依著緣起論，於日常善心善行中，具體觀察其契應緣起相關性與平等性，而更善巧的長養到慈悲心行，且是長向無我相應的真慈悲，能更親切知道慈悲心行的修福行，即是契當緣起法性相的如實行。這樣的觀察長養善心行，

是能漸學漸正的以般若攝導慈悲，慈悲莊嚴般若，契向究竟實相——緣起大海的底裡。

導師的緣起論，能讓我們於常性不可得的無常相續中，見三世因果的自力可改性（自作自受），而向上向善；我性不可得的自他因果大綱中，見自他增上的和合性（共作共受），而和樂互助。世間的無常無我，釋尊的無常無我法印，不必是厭苦求出世，可以是見苦而憫苦的入世悲行。

導師的緣起論，能讓我們安於自他相依相緣中的各自因緣；於自因緣中所能行的一切日常善法，親切見到皆是佛法，自他共同走上佛道。而且，隨著我們每走一步，導師的緣起正見正行能普應我們的能力，給予我們當前堪受的慧光，讓我們每走一步，都能依之調整我們的方向，使我們更正確而深刻的對準目標，行出與目標相應的行動，漸學漸正，每一步都是向佛道的一步，漸行漸至。

真正信解自身三特勝，佛法的光明、遠大與富貴，必定是正、倒世俗的精嚴分別，在三世因果相續與必然中，只管善心直行，不信低級宗教行為的神秘取巧，以為：信之，即是傾向黑暗；行之，即是滑到黑暗；有效驗，即是舔到刀頭蜜，飲到甘鳩酒，一切皆與佛法無關。

人心順向緣起法性相的人菩薩行，不但導師行出，亦是我們有分的，只要我們願學肯學。漸學漸廣，悲智漸深，所攝導的一切人間正行，即能一步一步的淨化自他，莊嚴人間；這一切的人菩薩行，即是創造大乘的人間淨土行。

(1) 《說一切有部為主的論書與論師之研究》〈自序〉(p.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。

(2) 《中觀今論》(p.200)：

佛法的立場是緣起論，是以因果緣起安立世出世間一切法的。…〔中略〕…佛法的不同於神學及玄學者，出發點是現象的、經驗的。後來，因為有偏重平等無差別的學者，以本性為諸法的真實本體，於是說諸法是本性顯現、生起。至此，與一般神學者、玄學者所談的本體起現象，日漸混雜，與佛法的緣起中道日漸相反。

(3) 《華雨集第四冊》(p.265-p.266)：

中國過去的祖師們，以佛菩薩自證境——空有無礙的「妙有」為本來說法，形而上的氣味太濃，不是一般人所能領受。…〔中略〕…

…〔中略〕…我以為研究佛法——法相，還是由淺入深，以緣起論為出發，從現實出發，容易理解；依此修行，也循序而進。這才是人人可信，人人能學的佛法。否則說得過於高深，那就祇適合少數有形而上的玄學興趣的人。

(4)《無諍之辯》(p.200)：

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

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

(5)《佛在人間》(p.137-p.140)：

不要只記著大菩薩，覺到我們不能學。在學校裡，由幼稚園一直學到研究院；菩薩也是由初發心菩薩學到大菩薩。現在講最初修學的初心菩薩，與我們凡夫心境相近，切實易學。

…〔中略〕…

…〔中略〕…十善菩薩，是初心菩薩，發大悲為主的大菩提心，要成佛度眾生，依這十種善行去修學，可說人人能學。如說不會做，那一定是自己看輕自己。佛法說：人，要有健全的人格，就得從五戒、十善做起，十善便是人生的正行。^[1]如有崇高道德，能行十善，缺少大悲心，還只是世間的聖人，人中的君子。^[2]佛法就不同了，十善正行，是以發大悲心為主的菩提心為引導的，所以即成為從人到成佛的第一步。

(6)《華雨集第四冊》(p.57-p.63)：

修學人間佛教——人菩薩行，以三心為基本，三心是大乘信願——菩提心，大悲心，空性見。…〔中略〕…三、空性見，空性是緣起的空性。^[1]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]進一步，知道世間一切是緣起的，生死是緣起的生死。有因有緣而生死苦集(起)，有因有緣而生死苦滅。…〔中略〕…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！

這三者是修菩薩行所必要的，悲心更為重要！如缺乏悲心，什麼法門都與成佛的因行無關的。…〔中略〕…菩提心，大悲心，空性見——三者是修菩薩行所必備的，切勿高推聖境，要從切近處學習起！我曾寫有『菩提心的修習次第』，『慈悲為佛法宗本』，『自利與利他』，『慧學概說』等短篇。

…〔中略〕…這十善，如依三心而修，就是「十善菩薩」行了。或者覺得：這是重於私德的，沒有為人類謀幸福的積極態度，這是誤會了！佛法是宗教的，不重視自己身心的淨化，那是自救不了，焉能度人！經上說：「未能自度先度他，菩薩於此初發心」。…〔中略〕…所以菩薩發心，當然以「利他為先」，這是崇高的理想；要達成利他目的，不能不淨化自己身心。這就是理想要高，而

實行要從切近處做起。菩薩在堅定菩提，長養慈悲心，勝解緣起空性的正見中，淨化身心，日漸進步。…〔中略〕…而是在自身的進修中，「隨分隨力」的從事利他，不斷進修，自身的福德、智慧漸大，利他的力量也越大，這是初學菩薩行者應有的認識。

…〔中略〕…

…〔中略〕…凡不違反佛法的，一切都是好事。但從事於或慧或福的利他菩薩行，先應要求自身在佛法中的充實，以三心而行十善為基礎。否則，弘化也好，慈濟也好，上也者只是世間的善行，佛法（與世學混淆）的真義越來越稀薄了！下也者是「泥菩薩過河」（不見了），引起佛教的不良副作用。總之，菩薩發心利他，要站穩自己的腳跟才得！

(7)《佛在人間》(p.103-p.104)：

有的人因誤解而生疑難：行十善，與人天乘有什麼差別？這二者，是大大不同的。這裡所說的人間佛教，是菩薩道，具足正信正見，以慈悲利他為先。學發菩提心的，勝解一切法——身心、自他、依正，都是輾轉的緣起法；了知自他相依，而性相畢竟空。依據即空而有的緣起慧，引起平等普利一切的利他悲願，廣行十善，積集資糧。…〔中略〕…

這樣的人間佛教，是大乘道，從人間正行去修集菩薩行的大乘道；所以菩薩法不礙人生正行，而人生正行即是菩薩法門。以凡夫身來學菩薩行，向於佛道的，不會標榜神奇，也不會矜誇玄妙，而從平實穩健處著手做起。

一切佛菩薩，都由此道修學而成，修學這樣的人本大乘法，^[1]如久修利根，不離此人間正行，自會超證直入。^[2]如一般初學的，循此修學，保證能不失人身，不礙大乘，這是唯一有利而沒有險曲的大道！

(8)《華雨集第四冊》(p.274-p.275)：

解了相互依存的緣起法，深信善行樂果，惡行苦果，通於三世的因果必然律，應該是學佛者所能有的信心。善惡業果說，特點是：「自力創造非他力」，「機會均等非特殊」，「前途光明非絕望」，「善惡有報非不定」。善惡業果的深信者，確信基於正見而有的，「合理的行為，成為改善過去，開拓未來的力量」。不怨天，不尤人，「盡自己的努力以向上，不因現在的遭遇（不如意）而動搖離惡行善的決心」。深信因果而應用於日常生活中，就能表顯出佛法的精神。

佛法的三世因果說，傳來中國，一般是似信還疑，存有微幸、取巧的心理。多數不肯依法而行，從離惡行善的人生正行中去實踐，而中國固有的求籤、看風水（地理）等，嚴重的滲入佛教中，為多數長老、大德所容許。

佛教界的向外祈求，以及類似巫術化的低級行為，是迷妄而不純正的。正信三寶，深信因果，是學佛的基礎，所以惟有正信而汰除不純潔的迷信，佛法才能普遍應用於日常生活中。

(9)《學佛三要》(p.16-p.19)：

四 學佛的切要行解

佛法中，從信仰到證悟，有「解」「行」的修學過程；解是了解，行是實行。佛法的解行有無量無邊，現在僅舉出扼要的兩點，加以解說。先說**理解**方面的：一、「**生滅相續**」；二、「**自他增上**」。生滅相續，說明了我們的生命，是生滅無常，延續不斷的，也就是「**諸行無常**」義。…〔中略〕…這**前後相續，生滅無常義**，可以使我們努力向上向善的目標做去。

自他增上，「增上」是有力的、依仗的意思。人類生活於社會上，決不能單獨的存在，**必須你依我，我依你，大家互相展轉依持**。…〔中略〕…

關於**修行的方法**，雖然很多，主要的不外：「**淨心第一**」和「**利他為上**」。…〔中略〕…

…〔中略〕…淨心第一，還通於二乘；利他為上，才是大乘不共的特色，才更合於**佛陀的精神**。

(10)《佛在人間》(p.104-p.112)：

二 理論原則

法與律的合一：…〔中略〕…

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

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

自利與利他的合一：…〔中略〕…大乘道也不是不重視身心的調治（自利），只是著重利他，使自利行在利他行的進程中完成，達到自利利他的統一。凡夫學大乘道，以大悲心為動力，以普度眾生的悲心來廣學一切。…〔中略〕…然**發心利他**，並不忽略自己身心的調治，否則「未能自度，焉能度人」！…〔中略〕…所以菩薩的修學，與小乘的出發於自利不同，**一切是為了利他**。^[1]如為眾生，為人群服務，作種種事業，說種種法門，任勞任怨，捨己利人，是直接的利他。^[2]修禪定，學經法等，是間接的利他。

菩薩是一切為了利他，所以對身內的、身外的一切，不把他看作一己私有的。一切功德，回向眾生，就是得了優越的果報，也願與大眾共其利益。…〔中略〕…

菩薩的自利，從利他中得來，一切與利他行相應。如持戒，即不妨害眾生；習定而修慧發通，可以知根機而化濟眾生。大乘道的自利，不礙利他，反而從利他中去完成。說到大乘道的自利利他，也不一定是艱難廣大的，隨分隨力的小事，也一樣是二利的實踐，只看你用心如何！…〔中略〕…大乘行者就不同了，不問這株樹栽下去，要多少年才開花，多少年才結果；不問自己是否老了，是否能享受他的花果；也不為自己的兒孫打算，或自己的徒弟著想。總之，如地而有空餘的，樹而於人有益的——花可以供人欣賞，枝葉可以乘涼，果可以供人摘了吃；或可以作藥，或可以作建材，那就去栽植他。但問是否於人有益，不為自己著想，這便是菩薩行了。行菩薩道的，出發於利他，使利他的觀念與行為，逐漸擴大，不局限於個人、一家、一鄉等。…〔中略〕…

所以凡不為自己著想，存著利他的悲心，而作有利眾生的事，就是實踐菩薩行，趣向佛果了。自利利他，同時成就。

六、在三心相應的人間正行中，得佛法的宗教經驗

人菩薩行，是信願、慈悲、智慧相應的，重在信、戒（慈悲）、慧的熏修。而信、戒、聞思慧，亦是修定慧的前方便；如「先直其見、淨其戒，然後修四念處」。定是共世間的，佛法的正定是不能離信、戒、慧的；信、戒、聞思慧而來的安心、不悔不惱、慈悲相應的堅定信解，自有其純正的安定力（還不是慧相應的正定力），且聞思慧相應的正見、正信、正行，可讓我們趣向於實相。初學菩薩，重在聞思的悲心悲行，「今是學時，非是證時」；是側重聞思慧的廣學多聞，習定（以四無量為主）是為了令聞思更為深刻，悲心悲行更與無我相應；修慧是依聞思而來的正見，依定心而觀察。

只要願學人菩薩行，人人可得淺深不同的宗教經驗，讓當前的行者有力向前。走在成佛之道上，一路都有無量寶藏等著行者拿，而初學人菩薩行極為可貴的宗教經驗，是：「拿到的，拿向眾生」這一方向的深刻信解，於日常正行，親切感到是成佛的因行；在這樣的前進中，越行越年青（不但最能接引青年，亦是迎接自己的年青）。

一般世人都在談人生規畫，人生的遠程目標能有多遠？導師緣起論的人菩薩行，能從我們當前腳跟下建立緣起大道，直指成佛的人生目標，一路光明的前行；即使一時為煩惱所擊倒，亦不會全倒，因為路還在。

度生死河的過程，即決定了到彼岸時的淺深；涅槃彼岸不離生死河，怎樣的度生死河，就怎樣的到彼岸。證法性的自然證得聲聞果或菩薩位，是如是因如是果的如是如是，不是想像的那麼自然，是自作自受，權責自負的。法性涅槃海的一味，不是單調的一，是融然空寂的一味，是「既離一切相，離一切著，就攝一切法而融入平等法性，無二無別（不落對待）」⁷。虛空一相，而圓器有圓空，方器有方空。法空性，是遍一切法一味相，也是一一法的空相，聲聞近取諸身，證得毛孔空；菩薩廣觀萬法，廣行悲事，證得太虛空——攝一切悲事而融入同一空寂大海的底裡。聲聞、菩薩雖同證融然一味的空性，而證量有差別。

⁷ 《佛法是救世之光》(p.213)。

(一) 行善可以趣向實相

(1) 《大乘起信論講記》(p.312)：

不要以為善行，僅是事上用功；要知事上的善行，是順於真如，而可以趣向於真性的。依戒修定，因定得慧，依慧得解脫，即由善行的漸次而來。不然，直下的修慧，豈不省事！然而佛法並不如此。如沒有戒定等為基，勝義慧是不能成就的。《大智度論》說：修布施可以薄一切煩惱。薄一切煩惱，即在一一切善法的修集中；善增即惡薄，自然能歸順於真如。

一分學佛者，執理廢事，勸學者直入證如法門，直從無分別著手，從無可下手處下手，實是愚人惡見！無量煩惱惡業熏心，即使修證，也不過是邪定、狂慧而已。

(2) 《印度佛教思想史》(p.133-p.134)：

大乘經說一切法空，一切不可得，對於根性鈍的，或沒有善知識引導的，可能會引起誤解，從『佛印三昧經』等，可見『般若經』等，已引起不重正行的流弊。同時，外道也有觀空的，所以龍樹論一再辨別，主要是二諦說：「若不依俗諦，不得第一義」(11.023)。…〔中略〕…為離情執而勝解一切法空不可得，不是否定一切善惡邪正；善行、正行，是與第一義空相順而能趣入的。

即使徹悟無生的菩薩，也修度化眾生，莊嚴佛土的善行，決不如中國所傳的野狐禪，「大修行人不落因果」。龍樹「性空唯名」的正確解行，是學佛者良好的指南(11.030)！

(3) 《成佛之道》(p.418)：

到底什麼是善法？向於法的，順於法的，與法相應的，就是善，就是佛法。所以凡隨順或契合緣起法性空的，無論是心念，對人應事，沒有不是善的。

(4) 《成佛之道》(p.257-p.258)：

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

(二) 人菩薩行重「信、戒、慧」；先淨戒、直見，然後修證

(1) 《佛法是救世之光》(p.383)：

人菩薩行，不是庸常的人乘法，是發菩提心，趣向無上菩提的大乘行；是依信戒為道基，以悲慧為方便，不離人間，不棄人事，而能自利利他，功德莊嚴的人菩薩行。

(2) 《華雨集第四冊》(p.278-p.279)：

在佛法中，淨信是入佛之門，戒善是學佛之基，更深一步的定慧修證，是不能離信戒而有所成就的。…〔中略〕…^{〔-〕〔1〕}依戒修定，是合理的向上進修，如

順水行舟，容易到達。修定的先要「離（五）欲及惡不善法」，也就是這個意義。^[2]有些修習禪定的，為了身體健康，為了神秘感受……，不離欲染，不斷惡法，多在氣息、身體上專注觀想，即使一心相續，能夠不流於邪定，落入魔王眷屬，已經難得了，這不是佛法所要修的（有漏或無漏的）淨定。

^[2]說到慧悟，龍樹說：「信戒無基，憶想取一空，是為邪空」。平等空性的體悟，豈是無信、無戒者所能成就的！

信與戒，人人都在說，而其實並不如一般所想像的，這所以佛法不能普遍應用於日常生活了！

(3) 《佛法概論》(p.227-p.228)：

佛法的依戒而定，從定發慧，一般誤解的不少。^[-]^[1]定本是外道所共的，凡遠離現境的貪愛，而有繫心一境——集中精神的效力，如守竅、調息、祈禱、念佛、誦經、持咒，這一切都能得定。^[2]但定有邪定、正定、淨定、味定，不可一概而論。雖都可作為發定的方便，但正定必由正確的理解，正常的德行，心安理得、身安心安中引發得來。…〔中略〕…一般學者，每不從「淨其戒，直其見」下手，急急的求受用，求證得，這難怪持咒等的風行了！

^[2]其次，從定發慧，…〔中略〕…^[1]要知道，得定是不一定發慧的。從定發慧，必由於定前——也許是前生的「多聞熏習，如理思惟」，有聞、思慧為根基。不過散心的聞、思慧，如風中的燭光搖動，不能安住而發契悟寂滅的真智，所以要本著聞、思的正見，從定中去修習。止觀相應，久久才能從定中引發無漏慧。^[2]不知從定發慧的真義，這才離一切分別抉擇，不聞不思，盲目的以不同的調心方法去求證。結果，把幻境與定境，看作勝義的自證而傳揚起來。

(4) 《華雨香雲》(p.323-p.326)：

「無求即時成佛之貪心」，在大師宣示的意趣中，這是最為難解，最易引起常人疑毀的一項。因為發菩提心，修菩薩行，目的是為了成佛。那為什麼不想快速成佛，而稱急求成佛的為貪心呢？

…〔中略〕…聲聞行果與禪宗；密宗與淨土宗，都是急求趣證的，都屬於不能由人而直向佛道的勝方便。不知道由人道而修信心，直向佛道，「正是佛教的真面目」(《人生觀的科學》)。大師條析教史的發展，根性的特點，直探佛陀本懷，揭示出大乘佛法進修的直道，坦道。

(5) 《華雨集第四冊》(p.66-p.67)：

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。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。^[1]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，功到自然成就的。^[2]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？

^[1]印度佛教早期的論師，以有限量心論菩薩道，所以為龍樹所呵責；「佛言無量阿僧祇劫作功德，欲度眾生，何以故言三阿僧祇劫？三阿僧祇劫有量有限」（『大智度論』卷四）！^[2]「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：…〔中略〕…「丙、無求即時成佛之貪心」，「丁、為學菩薩發心而修學者。……願以凡夫之身，學菩薩發心修行，即是本人意趣之所在」（『優婆塞戒經講錄』）。想即生成佛，急到連菩薩行也不要了，真是顛倒！

(6) 《華雨集第四冊》(p.282-p.288)：

第一、「信」的經驗

佛法中的「信」是什麼？信佛、信法、信僧。…〔中略〕…假如我們真正有信心，信仰三寶的話，等於眼前忽然一亮，找到一線光明。好似在茫茫大海上，忽然看到大陸，這時真有說不出的高興。信佛、信法、信僧，找到了明燈，望到了人生的歸宿。

「信心」好像一顆澄清濁水的「清水珠」，能將渾水變清；信心使我們內心清淨，心上得到安定。信心沒有生之前，煩惱無窮，混混沌沌，莫知所從。凡具有信心者，必能得到安定。…〔中略〕…煩惱雖還是有的，仍應努力修習。但有了內心清淨信心的經驗，會安心的向前邁進了！

第二、「戒」的經驗

「戒」，「受戒」，好像是形式的，其實不然。…〔中略〕…戒的力量確有上品、中品、下品的。受戒者得到的這個戒，以誓願為體。不應做的事須決心不做；應做的事當盡力去做。要虔誠、懇切、懺悔，有這種堅強的信願，然後可得「戒」。這種依佛法所得的戒，即是心裏增加了一種特殊的力量，這種力量能「防非制惡」。這力量自得戒後，一天一天的增加。…〔中略〕…如得到了戒，則自內心發生一種力量，可以「懸崖勒馬」，控制自己。

「戒」好比一個城，叫做「戒城」。古時修築城牆，所以防制匪敵。有了城牆時，如有匪敵進犯，保衛這城者，在裡面就發動員令，當然亦可以求外面的救援，但主要的是自力內在的戒備。「戒」的力量是由信佛法所起心理上的變化，發生一種「清淨誓願力」。有了這種力量，一天一天增長，煩惱自然漸除。

第三、「定」的經驗

修定一層，似乎中國佛教提倡的標準太高；在我國的禪宗發揚以後，嫌定太淺，修定的少了；反而又覺得太難了，於是專在禮拜念誦上著力。我現在所要講的是「生得定」。是我們每個人生下即得到的。假如諸位說沒有，

那是沒有用因緣來顯發。譬如諸位能讀書，智力也由於「生得」，經教育的學習而獲得。…〔中略〕…顏回已失卻身心世界，心靈一片虛明。正如『莊子』所說：「虛室生白，吉祥止止」。此種境界，中國叫做「坐忘」。這在佛法中是將到未到，到達定的邊緣——「生得」的「未到定」。…〔中略〕…

…〔中略〕…但是需要指出的是，一般人只知道向外面去尋求，現代講求科學，技術發達，很有成就，卻不知從身心去尋求，不知道身心中無邊功德，現現成成在那裡，待我人去找尋。…〔中略〕…

第四、「慧」的經驗

慧的經驗，也是淺深不等。現在要講的，是最淺的「聞所成慧」，即「聞慧」。我人自讀經，或自聽開示而得來的慧，(與一般生得慧不同)就是聞慧。對佛法絕對的真理，豁然啟悟，由豁然無礙而得貫通，所謂「大開圓解」。這種解慧，並不是證悟。試舉一個比喻：井中有水，已經明白的看到，但不是嘗到。

對聞所成慧——正見，經裡有頌說：「若有於世間，正見增上者，雖歷百千生，終不墮地獄」。這是說，若人生於世界上，能得到正見的力量，增長不退。如菩薩長期在生死輪迴中度眾生，得了此慧，雖然或有小錯，但決不造重罪。故生死雖歷千百次，終不墮入地獄。

結論

…〔中略〕…再者，學佛者要一步一步的修習，務須要將淺的辦得好，然後再求深的。

肆、為「人菩薩法」而懷念人間的印順導師，發心學人菩薩行

導師的緣起論，讓我們親切的知見：人三特勝相應的正大光明，是照亮佛道的真正大燈；人間光明正大的正常行，是學佛最坦、最直的大道，是人人能知能行，又是「依上能攝下」的圓攝一切善法，直入佛道，真是究竟圓滿的奉行了佛說的緣起中道：依世俗諦，入第一義——依人菩薩行，直入緣起大海的底裡。不必依著本具論，而能令我們親切感到，佛法的無量功德於己有份而起行，是導師緣起論最極尊貴，而應為我們所珍感、珍視的。導師晚年在其最後專著《印度佛教思想史》〈自序〉最後說到：

希望誠信佛法的讀者，從印度佛教思想的流變中，能時時回顧，不忘正法，為正法而懷念人間的佛陀！

願我們「為人菩薩法而懷念人間的印順導師」，在成佛之道上，發心學人菩薩行，依緣起無所得正見，起緣起無我的悲心正行，好好的、穩穩的一步一步坦然直進，漸學漸深，而具足永不失光明的信心與願望，如導師晚年在〈契理契機之人間佛教〉文末所說的：

現在，我的身體衰老了，而我的心卻永遠不離（佛教）少壯時代佛法的喜悅！願生生世世在這苦難的人間，為人間的正覺之音而獻身！