

福嚴推廣教育班第 22 期 《華雨集》選讀（三）
《方便之道》——《華雨集（二）》

緒言(p.1-p.10)

釋貫藏 2011/9/9

目次¹

一、佛為大眾說法，佛（的）法才流行於人間	1
二、佛法在印度世諦流布所成的三期	3
三、三期佛法演化的根本原因	6
四、住持佛法者——持法者、持律者、論法者、誦經者、唎囉者、瑜伽者	6
(一) 持律者（律師）	6
(二) 經法的住持宏傳（持法者）——誦經者與論法者	7
1. 誦經者（經師）	7
2. 論法者（論師）	7
(三) 瑜伽者（禪師）	11
五、結說	12

——本文²——

緒言

一、佛為大眾說法，佛（的）法才流行於人間

二千五百多年前，釋迦牟尼佛（以下簡稱釋迦佛或釋尊）誕生於中印度³。

¹ 案：凡「加框」者，皆為編者所加。

² 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、註腳中的引文，若為編者所略部分，以「…〔中略〕…」表示。

3、梵巴字未引出。

4、文中「上標編號（如：^[1]）」，為編者所加。

³ (1) 印順導師《印度佛教思想史》p.10：

在佛教的傳說中（除使用梵語的說一切有部），釋族是從東方，沿雪山而向西方遷移的民族，與跋耆族等是大同族，所以『長阿含經』，有六族——「釋種，俱利，冥寧，跋祇，末羅，酥摩」奉佛的傳說。釋尊的時代，恆河南岸，以王舍城為首都的摩竭陀，興盛起來；而在西進最前端的釋族，與舍衛城為首都的（北）憍薩羅國毗連。事實上，當時的釋族，已成為憍薩羅的附庸。憍薩羅代表阿利安（或準阿利安）人，而摩竭陀是六師流行，代表抗拒西方宗教的中心。釋迦族是東方的，卻是接近西方的，這是有助於理解釋尊的立場，不落二邊的思想特性(2. 007)。

(2) 印順導師《華雨集第四冊》p.18：

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。

(3) 印順導師《無諍之辯》p.231-p.232：

出家，修行，在菩提伽耶成佛。成佛後，四十五（或作九）年間，遊行於恆河兩岸，為大眾說法，佛（的）法才流行於人間。⁴

佛法是世界性的，本沒有種族與國界的局限，但佛法是出現於印度，流傳於印度，由印度而傳到世界各地區的，所以雖有部分教典，傳說從天上來，從龍宮來，從他方世界來，而一切教典的原本，都是使用印度人的語文，經傳誦、記錄而流傳下來的。

因此，佛法可以說到鬼神，說到他方世界，說到超越人間的事理，卻不可忘記了，一切佛法是出現於印度人間，因釋尊在印度成佛說法而開始的。⁵

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，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。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？從所受的文化影響（因緣）說，與時代文明是息息相關。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？

⁴ 印順導師《佛法概論》p.1：

「佛法」，為佛與法的結合詞。佛是梵語佛陀的略稱，其義為覺者。法是梵語達磨的義譯，精確的定義是軌持，即不變的軌律。佛與法的綴合語，應解說為佛的法。本來，法是「非佛作亦非餘人作」的；本來如此而被稱為「法性法爾」的；有本然性、安定性、普遍性，而被稱為「法性、法住、法界」的。這常遍的軌律，何以要稱為佛法？因為這是由於印度釋迦牟尼佛的創見，而後才流行人間的；「佛為法本，法由佛出」，所以稱之為佛法。

⁵ (1) 印順導師《佛法概論》p.1-p.2：

依「佛的法」而引申其意義，又得兩個解說：一、「諸佛常法」：法是本來如此的；佛是創覺世間實相者的尊稱，誰能創覺此常遍的軌律，誰就是佛。不論是過去的、現在的、未來的佛，始終是佛佛道同；釋迦佛的法，與一切佛的法平等平等。二、「入佛法相名為佛法」：法是常遍的，因佛的創見而稱之為佛法。佛弟子依佛覺證而流出的教法去修行，同樣的覺證佛所覺證的，傳布佛所傳布的，在佛法的流行中，解說、抉擇、闡發了佛的法，使佛法的甚深廣大，能充分的表達出來。這佛弟子所覺所說的，當然也就是佛法。這兩點，是佛法應有的解說。

但我們所知的諸佛常法，到底是創始於釋迦牟尼佛，依釋尊的本教為根源的。佛弟子所弘布的是否佛法，在乎他是否契合釋尊根本教法的特質。所以應嚴格的貫徹這一見地，抉擇流行中的諸佛常法與弟子的論述。

(2) 印順導師《華雨集第五冊》p.139：

問：密宗的「雙修法」真能當作修行方法嗎？

答：說到佛法，我們必須從現實世間來探討。佛法是怎樣出現於我們這個世界的？當然是二千五六百年以前，從印度釋迦牟尼佛而來的。釋迦佛以前，講修行，講證悟，印度的外道，也是多的很。但就佛法而言，佛法有超越外道的不共處，這是從釋迦佛而開始的。「修雙身法才能成佛」，釋迦佛無此說；「淫欲為道」，是大邪見。若說這是其他的佛，他方世界佛說的，那麼說的是什麼語言呢？不管怎麼說，密宗還是用印度語文來記述的。歷史到底是歷史，雖然傳說，記錄上有些差異，但釋迦佛在什麼時候？佛怎麼說？到了那裏？有那幾位國王、長者供養？又發生什麼事？……等等，這是實際的，不是理想的。

如說釋迦佛說的是方便，不究竟，出現於千百年後的佛說，才是究竟，那就不好說了。如說到中國的儒家，總是推源到孔子，如果以孔子所說為方便不究竟，而大談其他的才是真正儒家，那便是笑話奇談了。

二、佛法在印度世諦流布所成的三期

佛法在印度的長期（約一千六百年）流傳，分化、嬗變，先後間有顯著的不同。從不同的特徵，可以區別為三類：一、「佛法」；二、「大乘佛法」；三、「秘密大乘佛法」（1.001）。

一、「佛法」：釋尊為弟子說法，制戒，以悟入正法而實現生死的解脫為宗。弟子們繼承了釋尊的（經）法與（戒）律，修習宏傳。西元前三〇〇年前後，弟子們因戒律（與法）的見地不同而開始分派；其後一再分化，有十八部及更多部派的傳說。如現在流行於斯里蘭卡（即錫蘭）等地區的佛教，就是其中的赤銅鑠部。⁶

二、「大乘佛法」：西元前一世紀，有稱為大方廣或大乘者興起，次第傳出數量眾多的教典；以發菩提心（因），修六度等菩薩行（道），圓成佛果為宗。這一時期，論義非常的發達；初期「佛法」的論義，也達到精嚴的階段。從西元二世紀起，到八世紀中（延續到一一世紀初），譯傳於我國的華文教典，就是以「大乘佛法」為主的。

三、「秘密大乘佛法」：西元五、六世紀起，三密相應，修天瑜伽，迅速成佛的願

（3）印順導師《印度佛教思想史》p.388-p.390：

秘密教典的傳出，充滿神奇的傳說。法身說，法性所流身說，化身說，『楞伽經』已有三身說法不同的敘述(28.005)。為了表示秘密教典的殊勝，也就敘述為法身說等。然從流傳人間來說，都是應用印度語文，出現於印度的教典。

多氏『印度佛教史』（二二·一四章），說到龍樹以前，有大婆羅門羅侯羅跋陀羅，又名薩羅訶的，弘傳密法。大婆羅門而傳佛法，可能會融攝神教於佛法的。

秘密教典的傳出，傳說與龍樹、提婆有關，如多氏『印度佛教史』（二九章）說：在提婆波羅王父子（西元七〇六——七六五年）時代，摩登伽見到了提婆，修習成就，因而得到了龍樹、提婆的一切真言教典。在八世紀而會見了提婆，純是信仰的傳說。…〔中略〕…

在傳說中，說龍智是龍樹的弟子，而龍樹、提婆的秘密教法，也就不斷流傳出來。依傳說而論，龍智是西元七·八世紀的秘密瑜伽行者，一位養生有術的出家者。經毘流波，羅侯羅等傳出的密法，大概多少採用流行南方的（後期）龍樹學，因而傳說為龍樹的傳人。如真是龍樹弟子，那佛法傳入中國，西元五——七世紀間，怎麼不曾聽說過呢？

其實龍智所傳的，只是「秘密大乘佛法」的一部分。「秘密大乘」是由眾多的秘密瑜伽者傳出來的。在瑜伽行派與（後期）中觀派思想的啟發下，瑜伽者憑自身的種種修驗，適應印度神教而漸漸形成。成立而傳出來的，不一定是傳出者所編的，有些是從師承傳授而來的。

由於「秘密大乘」重視師承的傳授，所以密典的傳出，反而比大乘經的傳來，還多保留一些史實的成分。多氏『印度佛教史』（四三章）曾說到：很多甚深的「無上瑜伽續」，是由成道者各位阿闍梨傳來，逐漸出現（人間）的。如吉祥薩羅訶傳來『佛頂蓋』；盧伊波傳來『普行瑜祇』；流婆波與海生，傳來『嬉金剛』；黑行傳來『相合明點』；遊戲金剛傳來『黑降閻魔尊三品』；甚深金剛傳來『金剛甘露』；俱俱利波傳來『摩訶摩耶』，毘睹波傳來『時輪』。這些秘密教典，就是由這些人傳出來的(28.006)。

⁶ 印順導師《唯識學探源》p.109-p.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。

望流行起來，密典也就不斷的次第傳出。⁷傳入西藏的佛法，「大乘佛法」以外，主要是屬於這一類的。

佛法有此三大類型，也就是印度佛教史上的三大時期。這一切，從出現於印度來說，都是流傳於印度人間的佛法。⁸

⁷ 印順導師《印度佛教思想史》p.433-p.435：

利益眾生的菩薩道，是大行難行。以「信」為方便的易行道，是一般宗教化的，如念（觀想）佛，稱名，禮敬，懺悔，勸請，隨喜，迴向（這些方便，也是「秘密大乘」念誦的方便）。以信行方便，養成堅定成佛的大心，或進修菩薩的難行大行，或往生他方淨土，不退阿耨多羅三藐三菩提心。重信心，重加持，重念佛，雖然往生淨土，不會再退失大心了，而成佛還是遙遠的。

一般的宗教信行，總是希望能立即達成理想的。成就佛果是最理想的，可是太難又太久了些！順應世間心行，如來藏我的法門出現：如來的無邊智慧，無邊的色相莊嚴，眾生是本來具足的。在深信與佛力加持下，唯心（觀）念佛法門，漸漸的開展出依佛果德——佛身，佛土，佛財，佛業為方便而修顯，這就是「果乘」、「易行乘」了！「易行」，本來是為了適應「心性怯劣」的根性，但發展起來，別出方便，反而以菩薩的悲濟大行為鈍根了！

寂靜的『四百五十論釋』說：「若唯修諸天真實[佛勝義性]而非諸天[色身]，是則須經多數劫乃得成佛，非速疾成」。這是說，不修天色身的「大乘」，是不能迅速成佛的。

持祥的『扎拏釋俱生光明論』引文為證說：「修習成佛因，謂修佛瑜伽，何不遍觀察，果由似因生」？又「一切秘密經說：總之佛陀果，從定慧出生，除佛瑜伽行，行者不得佛」。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。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)。

這是「秘密大乘」者，別立成佛的理由，與「大乘佛法」所見不同了！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。

大乘法中，無著『攝大乘論』及『金光明經』等立三身：自性身，也名為法身；受用身；化身。『楞伽經』最初發問（三譯相同）：「云何變化佛？云何為報佛？真如智慧佛，願皆為我說」(30.053)！真如智慧佛是如智不二的，與自性身即法身相當。報（生）佛，約修異熟[報]因，得異熟生果說。如約受用法樂說，名受用身（佛）。變化佛就是化身佛。續出的『楞伽經』「偈頌品」，二譯都立四身：「自性及受用，化身復現化」(30.054)。依「梵本入楞伽偈頌品」，四身是：「自性及受用，變化并等流」(30.055)。『楞伽』的三身與四身，名義不同而沒有實質的差別。三身說的化身，含義廣。四身說的化身，如釋尊；「復現化」是等流身，隨類普應的種種身相。『楞伽經』在三身說法處，又立法佛，法性所[等]流佛，化佛(30.056)。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。

『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。

⁸ (1) 印順導師《印度之佛教》p.a3：

自爾以來，為學之方針日定，深信佛教於長期之發展中，必有以流變而失真者。探其宗本，明其流變，抉擇而洗鍊之，願自治印度佛教始。察思想之所自來，動機之所出，於身心國家實益之所在，不為華飾之辯論所蒙，願本此意以治印度之佛教。

(2) 印順導師《原始佛教聖典之集成》p.a3-p.a4：

經研究而得的合理認識，佛法不只是佛所說的。從佛的三業（身語意）大用而表達出來的佛法，是早於結集就存在的。原始的佛教聖典，是以佛陀的三業德用為本源；以僧伽為中心，統攝七眾弟子，推動覺化的救世大業。經弟子的領會，實行，用定形的文句表達出來，經當時大會的審定，確定為佛法，聖典。

結集——共同審定出來的聖典，代表了當時佛教界公認的佛法。一般所說的原始聖典，也是經長期的一再結集而成，巴利聖典也沒有例外。這只是部派未分以前的（現有各派的聖典，都增入部派所改編的，或自部特有的部分），為一切部派所公認的，而並不是聖典的一切。因為部派分化後，不同部派，不同地區，不同時代的佛教開展中，從佛弟子（也有在家的）心中——經內心體證，而適應當時當地，集成定形文句而傳誦於佛教界，到處都是，代表了這一部派，這一地區，這一時代所公認的佛法。

佛教聖典，從原始結集以來，一直都是這樣的。所以佛教聖典，不應該有真偽問題，而只是了義不了義，方便與真實的問題。說得更分明些，那就是隨（世間）好樂，隨時宜，隨對治，隨勝義的問題。所以最後說：「佛法在流傳中，一直不斷的集成聖典，一切都是適應眾生的佛法」。

- (3) 印順導師《華雨集第五冊》p.162：

另外我還發現，釋迦牟尼說法的時候，並沒有完整地記錄下來，而是口口流傳於當時乃至稍後的弟子當中。如此輾轉傳誦，等到以文字記載下來，已不免因時因地而多少有所改變。

又如佛經上說到許多天文地理，這都是適合於當時的常識，卻未必與現在的科學相應。我總以為，這些天文地理，都不是佛法中最重要、最根本的教義，有它或沒有它都無所謂，它們是否合於當代科學也無關緊要。

這啟發我對各種不同思想乃至不同宗派採取容忍、欣賞的態度，把它們看成是適應不同時代、不同地域的不同文化。所以原則上我對各宗各派沒有特別的偏見；有人說我主張這個、打倒那個，實際上我只關心什麼思想才是真正佛的本懷。

- (4) 印順導師《華雨集第四冊》p.18：

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。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。

關於「佛教自身的發展」與「適應印度神教的文化」：

- (1) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.17：

「佛涅槃所引起的，對佛的永恆懷念」，在不同地區，不同民族文化中發展起來，大乘就是起源於南方，傳入屬賓而大盛的。受到異族文化、異族宗教的影響，是勢所難免的，但初期大乘，不是異文化、異信仰的移植，而是佛教自身的發展，所成新的適應，新的信仰。

- (2) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.464-p.465：

著名的佛與菩薩，應有深遠的傳說淵源。到底淵源於什麼？或推論為受到西方神話的影響；或從印度固有的宗教文化去探求；或從佛教自身去摸索，每每能言之成理。

我的理解與信念：大乘佛法到底是佛法的；大乘初期的佛菩薩，主要是依佛法自身的理念或傳說而開展，適應印度神教的文化而與印度文化相關涉。佛法流行於印度西北方的，也可能與西方的傳說相融合。初期大乘的佛與菩薩，主要是依佛教自身的發展而表現出來，所以大乘法中著名的佛菩薩，即使受到印度神教或西方的影響，到底與神教的並不相同。

- (3) 印順導師《如來藏之研究》p.19：

如來藏 *tathāgata-garbha* 是 *tathāgata* 與 *garbha* 的結合語，淵源於印度神教的神學，是不容懷疑的！然如來藏說的流行，是在大乘佛教後期（西元三世紀中），與部派佛教及初期大乘佛教，不能說是沒有關係的。

應該是：正由於部派佛教及初期大乘的某些思想，啟發了如來藏說，使如來與藏相結合而流傳起來。所以如來藏的研究，從部派佛教及初期大乘經中，探索可能引發如來藏說的思想因素，是非常必要的！

- (4) 印順導師《華雨集第三冊》p.167：

三、三期佛法演化的根本原因

佛法在印度的不斷演化，原因是非常錯綜複雜的。我在『初期大乘佛教之起源與開展』（一一）中，曾這樣說：

「從佛法而演進到大乘佛法的過程中，有一項是可以看作根本原因的，那就是佛般涅槃所引起的，佛弟子對佛的永恒懷念」。⁹

「大乘佛法」如此，從「大乘佛法」而演進到「祕密大乘佛法」，也不離這一原因，不過離釋迦佛的時代遠了，對佛的理念也多少遠了些。

四、住持佛法者——持法者、持律者、論法者、誦經者、唵嚩者、瑜伽者

佛的弟子，有在家的，有出家的，依法修行求解脫，沒有什麼不同；但佛法的住持與宏揚，從釋尊以來，無疑的是以出家（主要是比丘）眾為中心的。佛法的住持宏揚，是多方面的；比丘眾的個性與特長，也不盡相同。佛弟子從事的法務，各有所重，比丘也就有了持法者，持律者，論法者，誦經者，唵嚩者，瑜伽者等不同名目。

（一） 持律者（律師）

持法者與持律者，是（阿含）經法與戒律的集成者、誦持者。

「佛法」在僧團中的護持延續，持律者——律師是有重大貢獻的！戒律，是道德的軌範，生活的準則，僧團的規制。這一切，「毘尼（律）是世界中實」，釋尊是適應當時當地的情形而制定的。

初期的結集者，為了護持佛教的統一性，決定為：「若佛所不制，不應妄制；若已制，不得有違：如佛所教，應謹學之」（1.002）。

但也由於這一規定，律制受到了限制，不能隨時代、地區不同而作正確的適應。失去「世界中實」的意義，窒礙難行，有的就精進修行，對律制是一切隨宜了（1.003）。

這一僧伽制度，雖一直（其實還是多少變通）延續下去，但在「大乘佛法」興起

佛弟子的修定——修心，引出了「心性本淨」，「唯心所作」（「唯識所現」）的兩大思想。西元三世紀，出現了如來藏說，與二大思想相結合，與修定也是不無關係的。

如來，佛法中是佛的異名；在印度語言中，這也是神我的別名。藏是胎藏，有『梨俱吠陀』創造神話的古老淵源。所以如來藏一詞，顯然有印度神學的影響，但也不能說全是外來的，也還是「大乘佛法」自身的發展。

⁹（1）印順導師《印度佛教思想史》p.a1：

「佛法」在流傳中，出現了「大乘佛法」，更演進而為「祕密大乘佛法」，主要的推動力，是「佛涅槃後，佛弟子對佛的永恒懷念」。懷念，是通過情感的，也就可能有想像的成分；離釋尊的時代越遠，想像的成分也越多，這是印度佛教史上的事實。

（2）印順導師《印度佛教思想史》p.a7：

我對印度佛教的論究，想理解佛法的實義與方便，而縮短佛法與現實佛教間的距離。方便，是不能沒有的；方便適應，才能有利於佛法的弘布。然方便過時而不再適應的，應有「正直捨方便」的精神，闡揚佛法真義，應用有利人間，淨化人間的方便。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！

時，已不為大乘行者所重視，所以「大乘佛法」以後的開展，幾乎都是「法」的開展。

（二）經法的住持宏傳（持法者）——誦經者與論法者

1. 誦經者（經師）

經法的住持宏傳，出現了誦經者與論法者，也就是經師與論師。大概的說，大眾部系是重經的，上座部系是重律而又重論的。

經法的誦持者，多作對外的一般教化，依經而宣揚經的要義，又舉事例來比喻說明。在佛法的宏揚中，傳出了眾多的譬喻，本生，因緣，是佛與弟子們今生及過去生中的事跡；這是佛教界共傳共信的，不過傳說得多少差別些。在宣揚經法時，講說這些事例，使聽眾容易信受。如阿育王派到各地區的宏法者，大多是講說有譬喻、本生、因緣的經法。

說一切有部中，有「持經譬喻者」一系，上座部系的其他部派，也應有持經而重一般教化的比丘。持經譬喻者的一般教化，從傳記、故事而又藝術化，與重聲音佛事的唵嚩者相結合。如『法華經』所說的法師——受持、讀、誦、解說、書寫，法師是 dharma-bhāṇaka 的對譯，也就是法的唵嚩者；唵嚩者也與建築寺塔等有關(1.004)。

「大乘佛法」興起，有更多的佛與菩薩的本生、譬喻、因緣流傳出來。傳說每與一般信眾心理相呼應，與民間神話、古事等相結合。如過分重視這些傳說，很可能偏向適應世俗的低級信行。

2. 論法者（論師）

論法者，是僧眾內部對法義的論究者。起初是摩咀理迦——本母，對每一論題（一一法門，其後演化為一一經）的明確解說，如『法集』、『法蘊』等論(1.005)，佛教就有了持母者。¹⁰

¹⁰ 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.29-p.31：

佛的正法，本是以聖道為中心，悟入緣起、寂滅（或說為四諦）而得解脫的。佛法的中心論題，就是四念處等——聖道的實踐。以四念處為例來說：四念處經的解說，四念處的定義，四念處的觀境，四念處的修持方法及次第，四念處與其他道品的關聯等，都在四念處的標目作釋下，得到明確的決了。以聖道為中心的理解，貫通一切契經。達摩——法的摩咀理迦，總持聖道的修持項目，對阿毘達磨論來說，關係最為深切。

…〔中略〕…

摩咀理迦的體裁，是標目作釋。標目如母；從標起釋，如母所生。依標作釋，能使意義決定了。以法——契經來說：契經是非常眾多的，經義每是應機而出沒不定的。集取佛說的聖道項目，稱為摩咀理迦。給予明確肯定的解說，成為佛法的準繩，修持的定律。有「決了定義」的摩咀理迦，就可依此而決了一切經義。在古代經律集成（決了真偽）的過程中，摩咀理迦是重要的南針。法的摩咀理迦，在契經集成後，阿毘達磨發展流行，摩咀理迦的意義與作用，也就失去了重要性。於是，「阿毘達磨者」就代「持母者」而起了。摩咀理迦的本義，也就逐漸嬗變，出現了三類新型的摩咀理迦。

…〔中略〕…

二、從說一切有部而分出的經部，不信阿毘達磨為佛說，而別說摩咀理迦。…〔中略〕…

有的對一一法的「自相」，「共相」，「相攝」，「相應」，「因緣」等，作深入廣泛的論究，名為阿毘達磨——對法，也就有了持阿毘達磨者。阿毘達磨論非常發達，成為論書的代表，取得了與經、律的同地位，總稱為三藏。論義，從修行的項目，擴展到佛法全體。

對於佛的應機說法，或廣或略，或同或異，或淺或深，加以分別、抉擇、條理，使佛法的義解與修行次第，有一完整而合理的體系，所以佛法是宗教而又富於學術性的。¹¹但論者的思想方式，各有所長；不同的傳承發展，論義也就有部派的

一切契經是佛所說的，為了要抉擇明了佛法的宗要，所以特說契經的摩呬理迦。『瑜伽師地論』卷八五——九八，共十四卷，就是契經的摩呬理迦。內容為『雜阿含經』（除佛所說佛弟子所說誦，八眾誦）的經說；有關於空及業的部分，兼及『中阿含經』少分(8.005)。原來『瑜伽師地論』所傳的古說（說一切有部及經部公認），四『阿含經』是以『雜阿含經』為母體的(8.006)。有了古典的『雜阿含經』的經說——摩呬理迦，就能決了一切經義。這確乎合於「決了定義」的摩呬理迦古義。但『瑜伽師地論』「攝事分」所說的，不是依一一道品而決了定義，是依一一經文而決了宗要。所以與摩呬理迦的本義，還是有出入的。

¹¹ 印順導師《佛在人間》p.284-p.290：

二、知識的長處：知識有錯誤的一面，然而也有好的一面。現在即以佛法的立場說明知識的好處。(一)、以分別識成利生事：…〔中略〕…

大乘法說：初學菩薩向上向善的正行，即由分別知識的引導——由知識分別，知善知惡，了解世間的因果事相，知善而深信善法的價值，於是不斷地努力向善，這才能趣向證悟的聖境，得平等無戲論的根本智。不但初學的，菩薩在自覺的聖境中，雖遠離了分別妄識；但菩薩行的特點在利他，故從平等的根本智中，又起後得的分別智，此即通達事物，度生的方便智。

從菩薩的修行、證悟、利他的一切事業中看，佛法始終重視知識。佛法把知識看為：是自利證悟的前導，利他妙行的方便。離去了知識，即不能成就自利與利他的事業，這是佛法重視知識而說明了知識的崇高價值。

…〔中略〕…

(二)、以分別識成深信解：佛教與希伯來的宗教不同。希伯來宗教厭惡知識，重於感情的信仰。佛教卻說：「有信無智長愚癡」。這肯定了無知的信仰，會造成愚妄的行為，不是合理的正信。所以佛教的正信，要透過知識的考察，以知識為信仰的基點，解得分明，信得懇切，這才是合理的正信。如對佛法的正確知解，愈高愈深，信仰也就愈深愈堅。沒有經過知識的信仰，好像很虔誠，其實是非常浮淺。例如害病，祈求神賜予健康。病真的好了，於是信神。然如再有病痛，求神無靈，他的信仰便要動搖了。所以佛教主張從深解中起信仰，確信透過知識的信仰才是深固的。這一點，與希伯來宗教——理智與信仰衝突，完全不同。中山先生也說有思想而後有信仰，這與佛教的從正解而成堅信，是一致的。

佛教說信仰的最高度，即與智慧融合一體。可見知與信不但沒有衝突，而且是從互相助成而能達成統一的。有了高度的智慧，才有更深刻堅固的信願，這是說明信仰建築在理解的基礎中。理解不能不說是知識的力能，這是知識的又一長處。

(三)、以分別識成無分別智：世間的知識，雖有缺陷而不能證知絕對真理，但如能根治錯亂，而引向更高度，即成通達真性的出世間無分別智。…〔中略〕…某些人似乎一向厭惡分別的知識，而不知人類的明了意識，為人類的特勝，而為人所以能學佛成佛的要點。如貓、犬、蟲、魚，牠們也是有心識的，但牠們的分別意識極弱，極簡略，不能善了名言。牠們的分別識既弱，私欲也不太強，分別識如為悟證的障礙，牠們比我們少得多，簡單得多，就該比人易悟真理了。但事實不然，佛祇說人類易成佛道。

因人的意識分別力，比天還強，也唯有強勝的分別力，才能分別善惡真妄，才能痛下決心，依法觀行，才能契悟絕待的真性。所以佛法不否認知識本身的缺點，但認為若捨棄了他的缺點，把握他的長處，即是證悟解脫的正因。

…〔中略〕…

異義。

等到「大乘佛法」興起，又依大乘經造論。如龍樹論，是南方經師及北方論學的綜合者。無著、世親等論書，淵源於說一切有部的經師及論師，更接近阿毘達磨論者。

論是經過分別、抉擇，不是依文解義的。如龍樹依據「四阿含經」的不同宗趣，立「四悉檀」以解說一切經義(1.006)；¹²無著論立「四意趣」與「四祕密」，用

佛教重無分別的智證，但也重視知識，與印度宗教中，專重瑜伽、禪定的學派，精神大有差別，所以佛法的特點在觀慧。佛法認為：知識雖不能表詮真理，但它有引向真理的作用。

如有人問：從精舍去新竹公園，向那裡去？我們就告訴他，從此向北，轉幾個彎等。他依著指示的方向一直走去，自可達到公園。直觀公園的本身，雖無所謂南北，也無所謂彎曲，但我們從此去公園，確有它決定的方向與曲折。如不信所說，以為公園自身並無南北彎曲，我們相信，他就永不能到達新竹公園。分別識而為無分別智的方便，是佛法確認的道理，所以在證入以前，有信解行。

¹² 印順導師《佛在人間》p.29-p.32：

施教宗旨：佛法是適應眾生的根機而安立的，需要什麼，就為他說什麼。如《智論》所說的**四悉檀**，即是佛陀應機說法的**四大宗旨**。說法的宗旨雖多，但總括起來，不出此四。

一、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。如遇到農人，可先談些田園的事，然後即巧便地引入佛法，那聽眾一定是樂意接受的。從他性欲所近的，引入佛法，不使格格不入。如佛在印度，適應印度民情，於受施後，也為人說頌讚。如印度多信天（神），佛也就稱「天人師」，為梵天、帝釋等說法。佛說：天神等不可歸依，如隨順世俗，也不妨供養他等。大乘的「先以欲鉤牽，後令入佛智」，也只是這樣的巧方便。

二、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。

三、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。止惡，不但是制止身體與語言的惡行，還要淨化內心的煩惱。如有人祇肯布施，不能持戒。毀戒是一切罪惡的根源，因此為說布施功德是有限的，祇感得身外的福報。學佛最重要的是持戒，持戒才能感人天報。這就是以持戒對治毀犯的惡行。如有人但能制止身語的惡行，而煩惱多起，即為說學佛不能但限於身口，應清淨內心，修習禪觀。生善與止惡的目的不同，而眾生又因時因地而異，所以說法是有多種巧方便的。有的稱揚讚歎，有的又呵斥痛責；或讚此斥彼，或讚彼斥此。總之，眾生的根機，應該怎樣，就要怎樣說法。

四、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**」。如**世間悉檀**，要看這時代的情況怎樣，這區域的習俗怎樣，這人的根性怎樣，隨順世俗的逗機方便，千變萬化，不拘一端。如時代不同，區域不同，對機不同，那就對於甲的世間悉檀，對於乙可能成為大障礙，不成方便。這裡可以拘執？世間悉檀，是可破壞的，但在時地人的適應時，是極好的方便。

說到**增長善根，對治惡行，原則雖古今一致的；佛稱道為「古仙人之道」，也是有著永久性的。但實施的方法，也會因時因地因人而不同。**古代的，別處的道德，在此時此地看來，也許認為不完善了。然諸惡莫作，眾善奉行的原則，是不會改變的。

來解釋經義(1.007)。¹³這是說：對於經典，不能依文解義，望文生義，而要把握佛法的真實意趣，去解說一切，貫通一切。¹⁴

依佛所說的第一義悉檀，那才是常遍的大道，照著去修證，才能出離世間的迷惑，悟證徹底圓滿的真理。

佛法如醫師給藥病人吃一樣，隨病人的情勢變化，給他吃的藥也就不同。所以隨著時代、環境、根機的不同，所說的法也應有差別。如佛法在印度，就要適應印度的各種情況；佛法傳到中國、日本、南洋等國家，都因適合這些國家的不同的情況而多少不同。佛法施教的宗旨，有此四悉檀不同。弘揚佛法而要得到機教相契的效果，就得深切地注意四悉檀的運用才行，把握方便(前三悉檀)與究竟的差別才行。尤其是不能誤解方便為究竟，從根本上破壞了佛法的綱宗。

¹³ 印順導師《攝大乘論講記》p.285-p.290：

照字面上講：意趣是別有用意，不單是在文字表面上可以理解的。秘密是不明顯，難以理解。現在用這兩者解說如來說法的深義密意。因此，這兩者定義是：依某一種意義，而為他說法，叫意趣。因這說法，決定能令有情深入聖教，得大利益，叫秘密。這「四種意趣」與「四種秘密」，於「一切佛言」，都「應隨」它所說而給以「決」擇「了」別。現在先說四意趣：一、「平等意趣」：如佛曾這樣說：「我昔曾於彼時彼分，即名勝觀正等覺者」。勝觀(毘婆尸的義譯)，並不就是現在的釋迦牟尼，而佛卻說他就是。這並不是一佛，是約佛佛道同，諸佛法身平等的意趣而說。文中的彼時彼分，指彼毘婆尸佛成佛的時候；或者，彼分可以說是彼成佛的地點。

二、「別時意趣」：佛陀為攝受一般懶惰懈怠的眾生，所以方便說：「若誦多寶如來名者，便於無上菩提已得決定」，不會再有退轉。又說：「由唯發願，便得往生極樂世界」。實際上，單單持誦多寶如來的名號，並不能於無上菩提得不退轉；唯憑空口發願，也不能往生西方極樂世界。佛陀的意思，是約另一時間說的，若持誦多寶如來的名號，就可種下成佛的善根；雖然，還不能直登不退，但將來一定要修證菩提。如魚吞了鉤一樣，雖然還在水裡，可說已經鉤住了。發願往生極樂也如此，久久的積集福德智慧的善根，將來定能往生極樂。如俗語說：『一本萬利』，並不真的一個錢立刻獲得萬倍的盈利，而是說由這一個本錢，經過長久的經營，才可以獲得萬利。發願為往生之因，念佛為不退之因，佛陀是依這種意思說的。

三、「別義意趣」：經上說：「若已逢」遇、承「事」、禮拜、供養多如「殍伽河沙」數的諸「佛」，「於大乘法方能解義」，不是短期間的參究所能通達的。這裡說的解義，是指悟證勝義說的；若是平常的聞思理解，那又何須逢事這麼多佛呢？

四、「補特伽羅意樂意趣」：這就是稱機說法。有的「補特伽羅」慳貪不捨，佛陀就「為」他「讚」歎「布施」的功德，使他除去慳貪。他布施了，卻又執著布施為最究竟，「後」來佛又「毀訾」布施，說這布施不過是下品的善根，不是究竟。這種前後不同的說法，不是佛陀的矛盾，而反表現了他的善巧，能適應聽眾的根機。「如於布施」，於「尸羅(戒)及一分修」的世間禪定，也都是這樣或讚或毀。這等於《智度論》中說的『為人悉檀』。

…〔中略〕…

再談秘密。一、「令入秘密」：諸法的實相，本來是無我，但因一分眾生聽說無我，誤認為斷滅，便生恐怖，不敢問津。本來是一切法性空，可是眾生不能接受法空的道理，不但不能得利益，反而離去佛教。所以，要攝引他到佛教來，非方便說法不可。於是佛在「聲聞乘中或大乘中，依世俗諦理」，方便「說有補特伽羅」，與「諸法自性差別」。但這只是一時的方便，不是佛教的勝義。

二、「相秘密」：為令有情悟入所知的真相，所以佛在「說諸法相」的時候，總是廣「顯三自性」，這三性，是一切法的總相。

【附論】本論這樣的解說，看不出它的秘密何在。《大乘莊嚴經論》中說的秘密，意義才明白可見：他說，為令小乘悟入無我，要使他無恐怖，所以說諸法有自性差別，這是令入秘密(初時教)。依三無性說一切法空，是相秘密(第二時教)。二秘密的本意在此。

三、「對治秘密」：眾生有八萬四千的煩惱，佛針對所治的煩惱「行」，「說對治」的「八萬四千」法門，彼此各各不同，因所治煩惱不同的關係。

四、「轉變秘密」：不以一般的定義，而「以其別義」，說「諸言諸字」，所以不能照字面上看。「即」在這所說的字句中，「顯」示「別」一種意「義」。…〔中略〕…若依一般的解釋，住顛倒，起煩惱，怎樣會成佛呢？必須以另一種解說，才能符合正理，所以說它是秘密。

¹⁴ 印順導師《成佛之道》p.a1-p.a2：

「大乘佛法」時代，論義特別發達，在論究抉擇法義外，也有面對梵文學的興盛，印度教教義發達，而負起評破外學，成立佛法自宗的任務。

（三） 瑜伽者（禪師）

瑜伽者，即一般所說的禪師。佛是覺者，佛法是覺者的法。法是本來如此的，佛出世如此，佛不出世也如此。但佛的教法，是由於釋尊的覺證正法，然後適應時機，開示宣說，教導弟子們修持，也能證入正法而得大解脫。

所以佛法是「從證出教」的，本著自身的修驗來教人的。也就因此，佛弟子尤其是出家的佛弟子，從原始的經、律看來，都是過著修行生活的。說到修行，主要是戒，定，慧——三學。

出家眾依戒而住，過著潔身自好，守法，於大眾中和樂共住的集團生活（在家眾生活方式不同，但有關道德的戒行，還是大致相同的）。

定與慧的修習，就是瑜伽行；專於修習定慧的，被稱為瑜伽者。瑜伽者大抵住於適宜於專修的阿蘭若處，但為了法義與持行方法，還是要到大眾住處來請益的。

僧事（出家眾的共同事務）多了，佛弟子有了偏重與特長，但並非經師們不修行，瑜伽者不知法義的。雖然傳習久了，不免彼此間的風格不同，但在同一的佛教來說，這應該不是對立的。

說到定慧熏修，傳授者要識別來學者的根機，授以應機的修持法門，如『雜阿含經』說：「有比丘，修不淨觀斷貪欲；修慈心斷瞋恚；修無常想斷我慢；修安那般那念斷覺想」（1.008）。修不淨觀，可以對治貪欲，如「九想」¹⁵等。修慈心，

佛法是理智的宗教，不僅是信仰的。所以義理的開導，或是修持的指示，都是通過理性，而有豐富的，正確的內容。

由於通過理性的隨機適應，自由抉擇，所以弘傳中的佛法，可說是多彩多姿的。但這在一般人的心目中，容易引起二項觀念，不能完整的把握佛法。那二項是：

一、佛的教說，菩薩與祖師們的弘傳，都是適應不同的時間地區，不同的根性好樂，而給以適宜的教導。所以方便多門，或淺或深，或事或理……有些是不相同的，有些還似乎是矛盾的。適應不同根性的不同教法，真是萬花筒一樣，初學者不能統攝條貫，每有不知如何是好的感覺。

二、由於眾多的教說，有內在的關聯性，常從一端而說到其他。如衣服一樣，提起衣領（當然這是最適當的），拉住袖口，或扯到衣襟，都可以得到衣服的全體。但在一般人，對一一法門的應機特性，一一法門的淺深次第，一一法門的相互關聯，每被忽略而籠統的覺得都是差不多的。

這種雜多而又差不多的觀感，會引起相反的另一傾向。^[1]有以為：彼此相同，所以一法就等於一切。這樣，不需要廣修遍學，一經一佛一咒的佛法，大大的發展起來。其實是不能完滿的把握佛法，取一滴水而棄大海，卻自以為大海都在這裡。^[2]有的，不能完滿的總持佛法，對自己多少理會的法門，讚揚到極點，覺得這是最殊勝的，最究竟的。有了這，就有了一切；或以為有了這，就不需要別的。

總之，佛法的多彩多姿，適化無方，凡不能統攝總貫，不能始終條理，都會犯上偏取部分而棄全體的過失。這種家風，使佛教走上空疏貧乏的末運！

¹⁵ 印順導師《成佛之道》p.197：

不淨觀，是先取死屍的不淨相而修習的，就是九想：一、青瘀想；二、膿爛想；三、變壞想；四、膨脹想；五、食噉想；六、血塗想；七、分散想；八、骨鎖想；九、散壞想。這是對

可以對治瞋恚。修無常想的，可以對治我慢。修安那般那念，也就是修數息觀的，可以對治覺想尋思，多種多樣的雜想。這些煩惱，是人人都有的，但人的根性不同，某類煩惱特別重的，就應修不同的法門來對治。後代所傳的「五停心」，「五種淨行所緣」，¹⁶就是由此而來的。對初學者，要「應病與藥」，如修法與根性不適合，精進修行也是難得利益的。

^[1] 瑜伽者的根性不一，大抵以自己修持而有成就的教人；這樣的傳習下去，瑜伽者也就各有所重了。^[2] 同樣的修習方法，流傳久了也會多少差別，如數息觀，雖大致相同，而四門或六門，數入或數出，就不一致：瑜伽者又隨地區、部派、師承而分流了。^[3] 不但如此，瑜伽者觀行成就，呈現於自心的境界，瑜伽者是深切自信的。這可能引起義解上的歧異，如『阿毘達磨大毘婆沙論』卷九（大正二七·四五上）說：

「隨有經證，或無經證，然決定有緣一切法非我行相，謂瑜伽師於修觀地起此行相」。

依修持經驗而成為教義的，如法救說：「二聲（語與名）無有差別，二事相行別」，是「入三昧乃知」（1.009）。

瑜伽者的修持經驗，影響到論師的義學；論義也會影響瑜伽者，如『修行道地[瑜伽行地]經』的長行，是以論義解說瑜伽本頌，內容就多少變化了（1.010）。經師教化者的傳說，也會影響論師與瑜伽師。

總之，佛法在「佛弟子對佛的永恒懷念」中，誦經者、唵嚩者、論義者、瑜伽者，彼此不斷的相互影響，而從「佛法」到「大乘佛法」，又從「大乘佛法」演進到「祕密大乘佛法」。

雖說彼此間相互影響，但發展到出現新的階段，除適應時地而外，瑜伽者是有最重要的關係。修行者本著自身的修驗，傳授流通，漸漸的成為大流，進入新的階段；佛法的宗派，大多是從證（修持經驗）出教的。

五、結說

治貪欲——淫欲貪，身體愛最有力的。持息念，俗稱數息觀，是心念出入息（呼吸）而修定的，就是六妙門：一、數；二、隨；三、止；四、觀；五、還；六、淨。還有十六勝行，那是持息念中最高勝的。

¹⁶ 印順導師《成佛之道》p.196-p.197：

不淨及持息，是名二甘露。

為了修發真慧而修習禪定的，叫心（定）增上學，就是住心法門。佛多教授「不淨」觀，「及持息」念，使弟子們從此下手，修定而修發真慧的。這在古代，「名」這二者為「二甘露」門。印度語的甘露，與中國傳說的仙丹相近，是不死藥。佛法以此譬喻不生滅的涅槃；修習這二大法門，能了脫生死，所以叫甘露門。其後，阿毗達磨論師，加上界分別，稱為『三度門』。

佛所開示的禪觀，如約眾生的煩惱特重不同，修習不同的對治，使心漸歸安定清淨來說，古師曾總集為『五停心』（玄奘譯為五種淨行），就是：以不淨觀治貪欲；慈悲觀治瞋恚；緣起觀治愚癡；界分別治我慢；持息念治尋思散亂。這是針對某一類的煩惱特別強，而施用的不同治法。但一般說來，佛是多以這二大法門來教授的。這不但對治貪欲，散亂（這是障定最重的），依此修成禪定，也可由此進修真慧而了生死的。

修行，是佛法最重要的一環。¹⁷不過，「佛法」是解脫道，「大乘佛法」是菩提道；解脫道是甚深的，菩提道是難行的。

為了宏法利生，無論是攝引初學，種植出世善根；或是適應當時當地的一般根機，不能不善巧的施設方便。佛法展開的修行方便，是重「信」的，淺近容易一些，也就能普及一些。

「佛法如大海，漸入漸深」，所以由淺而深，由易入難，不能不說是善巧的方便。不過古代的方便，有些是適應神教的低級信行；有些是適應不務實際的信行，如過分的重視方便，以為是究竟無上的，那不免「買櫝還珠」了！

本書想從一般的方便道，來說明印度佛法的流變，表示印度佛教史的一面。¹⁸

¹⁷ (1) 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.29：

佛的正法，本是以聖道為中心，悟入緣起、寂滅（或說為四諦）而得解脫的。佛法的中心論題，就是四念處等——聖道的實踐。

(2) 印順導師《以佛法研究佛法》p.105：

「法」是釋尊自覺自證而為眾生宣說開示的。自覺自證的法，一向稱為「甚深極甚深，難通達極難通達」。為眾生作契理契機的宣說，實在並不容易！從佛的開示看來，佛是以聖道為中心而方便開示的。聖道是能證能得的道，以聖道為法，主要是八正道。

(3) 印順導師《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。

¹⁸ 印順導師《印度佛教思想史》p.a6-p.a7：

印度佛教（學）思想史，一般都著重於論義。論是分別抉擇，高層次的理論，是不能普及一般的。「大乘佛法」後期，那爛陀寺的論學，成為佛教權威，而重信仰，重他力，重事相，重修行，重現生利益的佛法，正以「念（佛天一如）佛」為中心而普遍流行。晚年多讀經典，覺得適應信增上的方便，如造塔，造像，念佛，誦經……，存在於佛教中的異方便，對佛法思想的演化，有極為深遠的影響，所以曾寫了『佛法方便之道』十餘萬字。又覺得：如實與方便，是相互影響而演化的，所以又想起了『印度佛教思想史』的寫作。如實與方便，有佛法自身的開展，也受到外來——神教思想，不同地區，政治情況……的影響。把握佛法特質，理解發展中的重要關鍵，多方面的種種影響，才能完整的表達出印度佛教思想史的真相。