**《印度之佛教》[[1]](#footnote-1)**

**〈自序〉**

**─編述之緣起、方針與目的─**

（pp.1-7）

上厚下觀院長 指導

學生 釋覺天 編輯

2015.07.10

**壹、《印度之佛教》編述之緣起──深感佛教末流現象的偏差**

**（壹）佛教末流之病因：「好大喜功」，難解國族之急與聖教之危**

佛教之末流，病莫急於「好大喜功」。

**好大則不切實際**，偏激者誇誕[[2]](#footnote-2)，擬想[[3]](#footnote-3)者附會[[4]](#footnote-4)，美之曰「無往而不圓融」[[5]](#footnote-5)。

**喜功則不擇手段**，淫猥[[6]](#footnote-6)也可，卑劣[[7]](#footnote-7)也可，美之曰「無事而非方便」[[8]](#footnote-8)。

**圓融方便**，昔嘗[[9]](#footnote-9)深信不疑，且以此為佛教獨得之秘[[10]](#footnote-10)也。

七七軍興[[11]](#footnote-11)，避難來巴之縉雲山。[[12]](#footnote-12)間與師友談，輒[[13]](#footnote-13)深感於中國佛教之信者眾，而卒[[14]](#footnote-14)無以紓[[15]](#footnote-15)國族之急，聖教之危，吾人殆[[16]](#footnote-16)有所未盡乎！乃稍稍反而責諸己。

**（貳）釋尊之本教：有十方世界而詳此土，立三世而重現在，志度一切有情而以人類為本**

二十七年冬，梁漱溟氏[[17]](#footnote-17)來山，自述其學佛中止之機[[18]](#footnote-18)曰：「此時、此地、此人」。吾聞而思之，深覺不特[[19]](#footnote-19)梁氏之為然[[20]](#footnote-20)，宋明理學[[21]](#footnote-21)之出[[22]](#footnote-22)佛歸儒，亦未嘗不緣此一念也。

佛教之遍十方界，盡未來際，度一切有情，心量廣大，非不善也。然不假[[23]](#footnote-23)以本末先後之辨，任重致遠之行，而競為「三生取辦」[[24]](#footnote-24)，「一生圓證」[[25]](#footnote-25)，「即身成佛」[[26]](#footnote-26)之談，事大而急功，[[27]](#footnote-27)無惑乎佛教之言高而行卑[[28]](#footnote-28)也！吾心疑甚，殊不安。

時治唯識學，探其源於《阿含經》，讀得「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也」[[29]](#footnote-29)句，有所入。**釋尊之為教，有十方世界而詳此土，立三世而重現在，志度一切有情而特以人類為本。**釋尊之本教，初[[30]](#footnote-30)不與末流之圓融者同，動言十方世界，一切有情也，吾為之喜極而淚。

**（參）問題意識的引發：印度佛教興衰之原因**

二十九年[[31]](#footnote-31)，遊黔[[32]](#footnote-32)之筑[[33]](#footnote-33)垣[[34]](#footnote-34)，張力群[[35]](#footnote-35)氏時相過從[[36]](#footnote-36)。時太虛大師訪問海南佛教國，以評王公度[[37]](#footnote-37)之「印度信佛而亡」，主「印度以不信佛而亡」，與海南之同情[[38]](#footnote-38)王氏者辯。

張氏聞之，舉[[39]](#footnote-39)以相商[[40]](#footnote-40)曰：「為印度信佛而亡之說者，昧[[41]](#footnote-41)於孔雀王朝之崇[[42]](#footnote-42)佛而強，固[[43]](#footnote-43)不可。然謂印度以不信佛而亡，疑亦有所未盡。夫[[44]](#footnote-44)印度佛教之流行，歷千六百年，時不為不久；遍及五印，信者不為不眾，而末流所趨[[45]](#footnote-45)，何以日見衰竭[[46]](#footnote-46)？其或印度佛教之興，有其可興之道；佛教之衰滅，末流偽雜有以致[[47]](#footnote-47)之乎」？余[[48]](#footnote-48)不知所以應，姑[[49]](#footnote-49)答以「容[[50]](#footnote-50)考之」。

釋慧松[[51]](#footnote-51)歸自海南，道出[[52]](#footnote-52)筑垣，與之作三日談。慧師於「無往不圓融」、「無事非方便」，攻難[[53]](#footnote-53)甚苦。蓋[[54]](#footnote-54)病其流風[[55]](#footnote-55)之雜濫[[56]](#footnote-56)，梵佛一體而失佛教之真也。

**貳、本書編述之方針──理解佛法的本源與流變**

**（壹）探求印度佛教之信念**

自爾[[57]](#footnote-57)以來，為學之方針日定[[58]](#footnote-58)，深信佛教於長期之發展中，必有以流變[[59]](#footnote-59)而失真者。探其宗本，明其流變，抉擇而洗鍊[[60]](#footnote-60)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[[61]](#footnote-61)之辯論所蒙[[62]](#footnote-62)，願本此意以治印度之佛教。[[63]](#footnote-63)

**（貳）分判印度佛教之論證**

**一、研究印度佛教之難處：現存經論、古德之傳記零碎散亂**

治印度佛教不易，取材於迻譯[[64]](#footnote-64)之經論，古德之傳記，支離破碎甚，苦無嚴明[[65]](#footnote-65)條貫[[66]](#footnote-66)之體系足資[[67]](#footnote-67)依循。

**二、依事理之特徵來論證三期之流變**

**（一）約為五階而束之為三時**

察印度佛教之流變，自其事理之特徵，約為五階[[68]](#footnote-68)而束之為三時。[[69]](#footnote-69)

**（二）三時之證有四**

**1、總說**

三時之證有四：

**2、詳述**

**（1）經典之暗示**

一、經典之暗示：

聲聞藏不判教。

性空大乘經判小、大二教，以空為究竟說。

真常與唯心之大乘經判三教：初則詳無常、實有之聲聞行；次則說性空、幻有之菩薩行；後則說真常、妙有（不空）之如來行，以空為不了義。[[70]](#footnote-70)

昔以一切經為佛說，則三者為如來說教之次第；[[71]](#footnote-71)今以歷史印證之，則印度佛教發展之遺痕[[72]](#footnote-72)也。[[73]](#footnote-73)

**（2）察學者之從違**

二、察學者之從違[[74]](#footnote-74)：

凡信聲聞藏者，或有不信大乘經為佛說；[[75]](#footnote-75)信大乘經者，必信聲聞藏。[[76]](#footnote-76)

信聲聞及大乘性空經者，多有拒斥「真常論」與「唯心論」；[[77]](#footnote-77)信「真常唯心論」者，必以空為佛說。

此以後承於前故必信；前者不詳[[78]](#footnote-78)後，見後說之有異於前，故或破之。

**（3）符古德之判教**

三、符古德之判教：**印華古德之約理以判教**者，並與此三期之次第合。嘗[[79]](#footnote-79)為「三期佛教與判教」一文，揭之於《海潮音》（見二十二卷十二期）。[[80]](#footnote-80)

**（4）合傳譯之次第**

**A、總說**

四、合傳譯之次第：[[81]](#footnote-81)

**B、別述**

**（A）「經」的傳譯**

「經」則自漢迄[[82]](#footnote-82)東晉之末，以《般若》、《法華》（以《法華》為真常論，隋智者牽合[[83]](#footnote-83)於《涅槃》而後盛說之。前此之宋慧觀[[84]](#footnote-84)、梁法雲[[85]](#footnote-85)輩[[86]](#footnote-86)，不聞此說）、《十地》、《淨名》、《首楞嚴三昧經》等為盛，並性空之經也。

東晉末，覺賢譯《如來藏經》；北涼曇無讖譯《涅槃》、《金光明》、《大集》；劉宋求那跋陀羅譯《楞伽》、《深密》、《法鼓》、《勝鬘經》，真常與唯心之經，東來乃日多。

**（B）「論」的傳譯**

以言「論」，西晉竺法護創譯龍樹之性空論。北魏，宋、齊、梁間乃有彌勒、無著、堅慧等真常與唯心論。[[87]](#footnote-87)傳說之《大乘起信論》，則謂出於陳真諦之譯。

**三、印度佛教思想之流變：初為無常論、中則性空論、後乃真常論**

印度之佛教，初則無常論盛行，中則性空論，後乃有真常論盛行，參證史跡有如此，不可以意[[88]](#footnote-88)為出入[[89]](#footnote-89)也。

印度佛教之僅存者，多斷片，支離破碎甚，吾人實無如之何[[90]](#footnote-90)。欲為印度佛教史之敘述，惟有積此支離破碎之片斷，以進窺[[91]](#footnote-91)錯綜複雜之流變。離此，實無適當之途徑可循。

**參、編述之目的──抉擇契理而又適應世間的佛法**

**（壹）學派的傳承與開展**

**一、各學派判教不同，皆以自宗為了義，他宗為不了義**

印度佛教發展之全貌，時賢[[92]](#footnote-92)雖或有異說，而實大體從同[[93]](#footnote-93)。即此以探其宗本[[94]](#footnote-94)，自流變以批判其臧否[[95]](#footnote-95)，則以佛教者行解之龐雜[[96]](#footnote-96)，勢必紛呶[[97]](#footnote-97)不已[[98]](#footnote-98)。

海南佛教者，以聲聞行為究竟；

藏衛[[99]](#footnote-99)來者，以「無上瑜伽」為特高。

中國佛教之傳統學者，以「真常論」為根基（「三論」、「天臺」[[100]](#footnote-100)融真常於性空，「唯識」則隱常於真常。[[101]](#footnote-101)「賢」、「禪」、「密」為徹底之真常者。[[102]](#footnote-102)「淨」則隨學者所學而出入[[103]](#footnote-103)之）。

**二、佛法雖因地、因時、因人而有方便之適應，但必須避免畸形之發展、毒素之羼入**

玆不暇[[104]](#footnote-104)辯詰[[105]](#footnote-105)，請直述研求[[106]](#footnote-106)之所見：「佛教乃內本[[107]](#footnote-107)釋尊之特見[[108]](#footnote-108)，外冶[[109]](#footnote-109)印度文明以創立者」。故流變之印度佛教，有反釋尊之特見者，闢[[110]](#footnote-110)之可也。

非適應無以生存，其因地、因時、因人而間不同者，事之不可免，且毋寧[[111]](#footnote-111)視為當然。以是，海南佛教者忽視佛教正常之開顯，方便之適應，指責一切大乘道，非佛意也。然「方便」云云，或為正常之適應，或為畸形之發展，或為毒素之羼入[[112]](#footnote-112)，必嚴[[113]](#footnote-113)為料簡[[114]](#footnote-114)，正不能率[[115]](#footnote-115)以「方便」二字混[[116]](#footnote-116)濫[[117]](#footnote-117)之。[[118]](#footnote-118)

**（貳）釋尊標「緣起無我說」，而後期之佛教卻漸與「常我論」合流**

釋尊之特見，標「緣起無我說」，反吠陀之常我論而興。後期之佛教，日傾向於「真常、唯心」，與常我論合流。

直就其理論觀之，雖融三明[[119]](#footnote-119)之哲理，未見其大失；即繩[[120]](#footnote-120)墨[[121]](#footnote-121)之，亦見理未徹[[122]](#footnote-122)，姑[[123]](#footnote-123)為汲引[[124]](#footnote-124)婆羅門（印度教）而談，不得解脫而已。

若即理論之圓融方便而見之於事行，則印度「真常論」者之末流，融神秘、欲樂而成邪正雜濫[[125]](#footnote-125)之梵佛一體。

在中國者，末流為三教[[126]](#footnote-126)同源論[[127]](#footnote-127)，冥鏹[[128]](#footnote-128)祀[[129]](#footnote-129)祖，扶鸞[[130]](#footnote-130)降神[[131]](#footnote-131)等，無不滲雜[[132]](#footnote-132)於其間。「真常唯心論」，即佛教之梵化，設以此為究竟，正不知以何為釋尊之特見也！

**（參）契理契機的抉擇**

**一、聲聞行無以應世求**

印度之佛教，自以釋尊之本教為淳樸[[133]](#footnote-133)、深簡[[134]](#footnote-134)、平實。然適應時代之聲聞行，無以應[[135]](#footnote-135)世求[[136]](#footnote-136)，應學釋尊本行之菩薩道。

**二、菩薩之真精神可學**

中期佛教之緣起性空（即緣起無我之深化），雖已啟梵化之機[[137]](#footnote-137)，而意象[[138]](#footnote-138)多允當[[139]](#footnote-139)。龍樹集其成，其說菩薩也：

1.三乘同入無餘涅槃而發菩提心，其精神為「忘己為人」。[[140]](#footnote-140)

2.抑[[141]](#footnote-141)他力為卑怯[[142]](#footnote-142)，「自力不由他」，其精神為「盡其在我」。[[143]](#footnote-143)

3.三阿僧祇劫有限有量，其精神為「任重致遠」。[[144]](#footnote-144)

菩薩之真精神可學，略可於此見之。龍樹有革新僧團之志，事未成而可師[[145]](#footnote-145)。

**三、復興佛教而暢佛之本懷之良方**

能立本於根本佛教之淳樸，宏闡中期佛教之行解（梵化之機應慎），攝取後期佛教之確當[[146]](#footnote-146)者，庶[[147]](#footnote-147)足以復興佛教而暢[[148]](#footnote-148)佛之本懷也歟[[149]](#footnote-149)！[[150]](#footnote-150)

**（肆）編《印度之佛教》，盼能消解中國佛教之困頓**

中國佛教為「圓融」、「方便」、「真常」、「唯心」、「他力」、「頓證」之所困，已奄奄[[151]](#footnote-151)無生氣；「神秘」、「欲樂」之說，自西而東，又日有泛濫[[152]](#footnote-152)之勢。乃綜合所知，編《印度之佛教》為諸生講之。

僻[[153]](#footnote-153)處空山，參考苦少，直探於譯典者多；於時賢之作，惟內院出版之數種，商務本之《佛教史略》，《印度哲學宗教史》而已。[[154]](#footnote-154)不復一一註出，非掠美[[155]](#footnote-155)也。

書成，演培、妙欽、文慧等諸學友勸以刊行，且罄[[156]](#footnote-156)其僅有之一切為刊費，心不忍卻，允之。得周君貫仁、蒙君仁慈為任校印之責。學友之熱忱可感有如此，令人忘其庸[[157]](#footnote-157)病矣！民國三一、一０、三，印順自序於合江法王學院。

【附錄一】註腳77

印順導師，《以佛法研究佛法》，〈五、大乘是佛說論〉，(pp.184-189)：

**一、菩薩為本之大小兼暢**

**菩薩為本，大小兼暢的大乘經，從南方到北方，是南方案達羅，北方貴霜二王朝的極盛時代。**不久，南北二王朝，都一天天衰老。中印的摩竭陀民族，要興起，正在預備一個梵文復興時代的婆羅門帝國。這時候，**大眾分別說系的學者，承受初期流出的大乘經，有意無意的又在開始發揮適應新時代的佛法。梵我化的真常、唯心，在佛教界起著醞釀作用，又開始出現新經。**

正在這轉變的大時代，佛教中產生了偉大的聖者，就是**龍樹菩薩。**他長在南印，久受大乘的熏沐，又出家在北印的說一切有部。**他起來綜貫南北佛教，發揮弘通一切性空，一切幻有，三乘同歸的菩薩本位佛教。他反對北方佛教的極端者，《發智》《婆沙》的實有、瑣碎；又抨擊南方佛教的病態學者，方廣道人的執理廢事。**

他立足在古典的緣起觀，從緣起的寂滅性，貫通一切空；從緣起的生滅相，貫通三世有、我法有、有為無為有的一切有。幻的顯現，幻的空寂，合成現空無礙的中道觀。他的即有而空，是緣起空寂的開顯，是不礙入世的大乘特見。**他的如幻一切有，雖取捨各家**，**特別重用上座傳統的古義**。他**是南方初期的大乘經，與北方初期的毘曇論的綜合**，綜合得達到預期的成功。他承受北方的精神，所以他的作品稱為論。

**當時，真常、一乘、唯心的後期大乘經，已開始出現。龍樹窺見了這個氣運，很想加以阻抑，所以說：他力念佛，是為志性怯劣者說的。**假如一定是一乘，那唯有《法華經》可信（可見當時的一乘經很少），一切說三乘的都要廢置或修正了。**因為人執著實有外境，所以特別說一切依心起；如執著心是真實常住，那不過是梵王（婆羅門教）的舊說。**本來是一切空，因為有人怕聽說空，所以又稱之為一切清淨。他這樣的堅固而洗鍊了大乘，給北方佛教界一種重大的影響，引起西域大乘佛教的隆盛。

**二、如來傾向的菩薩分流時代**

但**隨著笈多王朝的興起，在梵文復興的氣運中**，中印的佛子們，融攝了大眾系、犢子系的思想，對一切法性空，給以新解釋、新抉擇；**真常、唯心、一乘的大經，又大大流出**，**佛教又移入如來傾向的菩薩分流時代了**。**這一個思潮，立刻反映到西北方，偉大的綜合者，又出現了，這就是無著師資的學系。**

他們**學出北方**，從重禪的瑜伽師中出來，**傾向經部師，也尊重毘曇。總攝了說一切有三系的學說，起來迴心向大**。因為偏於北方，所以對大眾分別說的思想，比龍樹要隔礙得多（但龍樹後學的容易流入真常，也就因為這一點）。初期的性空大乘經，也就是久在北方流行的，他們很重視他，但用現在實有的見地去解說。

**當時真常、唯心的思潮，無法拒絕他，又不願全盤接受**，**可說又厭他又愛他。**於是，在緣起自相有的見地說不空，間接的顯示真常不空。**不同情真心的在纏妄現，所以從虛妄生滅心中談唯識。**雖一天天弘揚大乘不共的唯識道，**但在北方佛教的事實昭彰下，終於用密意一乘去修正他。**這一到隨理行派手上，弘揚在中南印，就徹底的一乘究竟了。用別時意趣解說念佛，不談真言祕密。他們有北方的濃厚特色，製作很多嚴密的論典。**這一系，也像龍樹系一樣，是偉大的南北綜合者；也想對南方後期的佛法有所修正，但時代思潮的狂流，已不能不遮遮掩掩的接受了！**這樣，大乘經與大乘論，是各有源流的。大概說，經是大眾、分別說，也有犢子系（一切有系）在內，偏於東南的。

大乘論是南北佛教的綜合，有修正淨化大乘經的傾向。可以說，不透過說一切有系，大乘是不重論的。龍樹學與無著學，是更理想的大乘學，但不能說大乘只有中觀與唯識兩派。這因為龍樹學很逼近性空經，但經中未始沒有不同的見解。後期的中道大乘經，說真常、唯心、一乘，更與無著學相距很遠，到護法更遠了。**真常唯心，不是虛妄唯識者發展所成；虛妄唯識，卻是從北方佛教的觀點，接受真常唯心，又想淨化他。**

古人說，經富論貧，那過分重視如是我聞了。西藏人以為大乘經像一團麵團，拉長就長，壓扁就扁，真意難得了解。惟有龍樹、無著的中觀、唯識學，才是大乘的正義，那也不知經論性質的差別。事實上，龍樹、無著在大乘教中的地位與價值，需要更深的認識。因了中觀學的復興，空有相爭，鬧得興高采烈。**但另一機運成熟，新經典又開始流行了。起初，北方的瑜伽師，說自證，談神通，漸漸與北方的咒師有緣。雜亂的流出些雜密，這時間相當的早。南方真常論者的聖典中，密咒的成分也加多。**笈多王朝大統一以後，婆羅門教更盛；佛元九、十世紀間，佛教大受摧殘。

**三、如來為本的佛梵一體時代**

**真常的大乘佛教者，有意的在真常、唯心、一乘的基礎上，使佛法更梵化，更神祕。他總攝大乘空有的成果，融合了世俗的迷信、俗習、甚至房中術。**這樣作風，本是婆羅門教所採用，曾經收有復興效果的。

**行部、瑜伽部的密典出現，佛教思想大變**，這又移入如來為本的佛梵一體時代了。接著，南北方佛教都衰，中印佛教，卻**在波羅王朝的護翼下，祕密教發揚到至矣盡矣，無上瑜伽又出現。**病態的發展，到了此路不通，創新的源泉也枯了，坐待外道的侵入而滅亡。

**四、結論**

從這經論的出現去看，初期大乘經，可以有想像（無意識的居多）的成分，但不是偽託。他是學有所見，從佛教大眾的共同意識流露出來的妙法。至少，他與聲聞乘的阿毘達磨，有同等的價值。實際上，高得多。大乘經論各有特色，我們贊成繼承龍樹、無著抉擇又綜合的精神，但不否認真常唯心系的存在。否認他，就不能窺見佛法流行的真相。大乘經，我們是尊重初期的。真常唯心，我們認為是適應梵學復興而離宗的，但他保存佛法的精華不少，值得我們參究。現存的聲聞經論，大乘經論，如一定要考實佛口親說的，那恐怕很難。這一切，都是釋尊的三業大用，影現在弟子的認識中，加以推演、抉擇、攝取，成為時代意識而形成的。可以稱為佛說，卻不能說那一章，那一句是釋尊親說。盡信書不如無書；離卻糟粕又從那裡去洗鍊精華！古書不易讀，佛典似乎更難了。

【附錄二】註腳80

印順導師，《華雨集第四冊》，〈二、法海探珍〉二、三期佛教概說，(pp.76-81)：

從凡夫立足處的無常出發，通過空無我的實踐，踏入無生寂滅的聖境，這緣起三法印，是佛法一貫的坦道。**佛法不能離卻三法印**，**佛教的演變，不外適應眾生的機感**，**給以某一法印的特深解釋罷了**！不同的深刻發揮，不免有側重某一法印的傾向，**這使佛教分流出三個不同體系。這三個體系，雖然徹始徹終都存在，但特別在印度三期佛教中成為次第代起的三期思潮的主流。**

就是說，適應思想發展的程序，**從三藏教──小乘的無常中心時代**，演進**到共大乘教──大乘的性空中心時代**，**再**演進**到不共大乘──一乘的真常中心時代**。這三期佛教的發展，雖難作嚴格的劃分，但從三個不同思想體系的發揚成長而成為教海的主流上看，表現得非常明白，因此也可以相對的劃分了。從釋尊入滅（周敬王三十四年）到印度佛教衰歇（汴宋時），有一千六百多年，分為三期，是這樣：

　　　 （一世紀──五世紀）（六世紀──九世紀）（十世紀──十六世紀）

　 佛教┬─小乘盛………………………………………………………無常中心時代

　　　 └───┬─────共大乘盛………………………………性空中心時代

　　　　　　　 └───────────────不共大乘盛…真常中心時代

佛陀的根本佛教，非常雄渾有力、質樸、切實、富有彈性。**佛滅第一夏，迦葉等結集經律，這決定了初期佛教小行大隱的發展**。**二世紀，阿育王統一印度，因他的熱信，擴大了佛教的教化區**，像末闡地到罽賓，摩呬陀到錫蘭，大天到摩醯沙漫陀羅等。**佛教也就因環境及師承等不同，漸分為十八部**。**四世紀初**，阿育王的王統被篡，建立了**薰迦王朝**。布修耶米多羅王**是婆羅門教的信仰者**，因此，**中印度的正統佛教，受到了極大的摧殘**。**說一切有系──末闡地一派，得天獨厚，它在罽賓、犍陀羅，沒有受到摧殘的厄運**；承受三百年來弘揚的成果，在四五六世紀，達到最高潮。

**迦膩色迦王（七世紀初期），成為初二期佛教的分界線**。**性空中心的大乘教，經典的傳出，該是非常的早。**「行在六度，解在真空」，在《增一經序》中，已明確揭示出大乘佛教的綱領。《大事》已有十地的教義，脅尊者（六世紀）已見過般若。**這大乘佛教的應時而興，固然順著理論發展自然趨勢，從無常到空，在長期的辯論中，理會到非空不能成立無常；從生命本位的有情無我，擴展到宇宙論的一切無我。**

這一次的復興，傳說有彌勒下生。**龍樹（七世紀到八世紀初）、提婆（八世紀）都從南印到中印**；在他們的傳記裏，都提到外道跋扈與復興的困難。**這一系的思想，是攝南印的大眾系與西北印的說一切有系，讓它在中印分別說系的基礎上發展起來**，這當然是從其大體而言。中印的大乘佛教，經龍樹提婆的唱道，脫離小乘而獨立，但它始終在外道、小乘的包圍下。提婆以後，又轉向衰運。**這一期的佛教，卻經西印轉到北方，在大月氏、斫句迦等地完成空前的發展，傳到中國來，這不能不說是迦膩色迦王信仰佛教的結果**。

**性空中心的經論，雖說以大乘為主，但是大小共行的。「通教三乘，但為菩薩」，是時代的特徵。**這大小共行的見解，就是承認小果的究竟；**在這點上，龍樹也說不能因《法華》的孤證而說二乘決定成佛。**這大小共行，也貫徹在悟解的法性中，三乘同學般若，三乘同見法空，小乘的智斷是菩薩的無生法忍。這與小乘學者的三乘同見無我而證一滅有關，灼然無疑。

**第二第三期佛教的區分，各方面的意見很不同，我的看法，十世紀起都屬於後期佛教。這一期非常複雜，但真常無生是時代的主流。**

**真常思想的存在，其來久矣**！它與南印的大眾系特別有關。**七世紀中，印度教漸漸抬頭**，**這時代思潮的演變，至少使它獲得發展的有利條件**。**九世紀印度教大成，真常論者代替性空大乘，而成為時代的主流**。一方面，它受了性空論者法法皆真、法法本淨思想的啟發；**緣起性空的見地，不能適合時代（印度教復興時代）的根機，於是乎展開了萬有本真常淨的實在論**。佛性、如來藏、圓覺、常住真心、大般涅槃的思想，雄據了法界的最高峰。它是涅槃寂靜的開顯，真常論的發揚，達到一切眾生成佛──一乘的結論。

**此外八、九世紀中，無著師資，唱道以說一切有系的思想為根本的大乘佛教。妄心生滅、三乘究竟、念佛是方便，這都與中期性空者相同**。但它批判一切無自性，從經部的見地轉上唯心論，有驚人的成就。但好景不常，**十世紀以後，佛護清辨出世，性空論復活起來，空有的諍論尖銳化**。空有的紛諍，兩敗俱傷，**不過促成了真常論更高度的發展**。

**秘密佛教與真常論締結不解緣，在真常本淨的理論上發達起來。他的淵源很古，在九世紀時（東晉），密典已在我國出現。十一世紀起，它就大露頭角，發達到幾乎與印度教渾然一體的地步。**念佛（天）三昧，欲為方便，印度群神無不是佛菩薩的化身，第二期時代適應性的佛教，與悟無生忍以後的方便，在這一期中，成為究竟的大法。**它們融攝了一切**，龍樹無著他們，都被指定為秘密教的祖師。**不過圓融廣大，並不能拯救印度佛教**；十四世紀時，前彌曼薩派的鳩摩利羅，後彌曼薩派的商羯羅等，鼓吹吠檀多哲學，而佛教也就一蹶不振，日趨滅亡。

【附錄三】註腳150

印順導師，《華雨集第四冊》，〈六、契理而又適應世間的佛法〉，(pp.33-43)：

**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。…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。**[[158]](#footnote-158)

見和同解――思想

利和同均――經濟 和合的本質

六和敬 戒和同遵――規制 和合、安樂、清淨的團體

身和共住

語和無諍 和合的表現

意和同悅

**（三）法**

**1、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！**

**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。

沒有不變的──非常

在相依而有的身心延續中 沒有安穩的──苦 緣起

沒有自在的──無我

不能正確理解緣起（「無明」）───────惑

不能正見而起染著（「愛」）────────惑 生死不已──大苦

以無明，染愛而有造作──────────業

因行業而有苦果─────────────苦

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。

三世的生死不已─────────────苦

無明與愛等煩惱─────────────集 四諦

緣起正見除無明，不起染愛────────道

解脫自在，契入「寂滅」[[159]](#footnote-159)────────滅

**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**

**什麼是「宏傳中期佛教之行解」？**

**（一）、中期佛教之解**

**中期是「大乘法」的興起**，**是菩薩行為本而通於根本佛法的。**

**1、本於「第一義悉檀」，開展則存有「對治悉檀」的特性**

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。

**（1）大乘從高層次──涅槃超越的立場，掃盪一切而又融攝一切**

如一、「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）因有世間與涅槃，有為與無為的對立，而說「色即是空，空即是色」「煩惱即菩提」**

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）、因有僧伽徒存形式，拘泥守舊的持戒，而說「罪不罪不可得故，具足尸羅波羅蜜」**

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。**

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。所以經說如幻如化，是譬喻緣起，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。**

**2、一切法依緣起而善巧成立**

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。

**3、三法印即一實相印**

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**

**1、大乘菩薩行依三心而修**

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。

菩提願――信願

大乘菩薩行 大悲心――慈悲 三者是必修而不可缺少的。

般若智――智慧

**2、初期「大乘佛法」與「佛法」的差異**

**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」。

佛弟子念佛的因行，而發心修學。

菩薩大行的開展

適應世間，悲念世間而發心。

三乘同入無餘涅槃，而發菩提心，其精神為忘己為人。

菩薩精神 抑他力為卑怯，自力不由他，其精神為盡其在我。

僧祇劫有限有量，其精神為任重致遠。

**三、梵化之機應慎**

**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50年，到西元200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**

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**！[[160]](#footnote-160)

**（二）神教的他力護持，在佛法中發展起來**

二、神教的咒術等，也出現於大乘經中，主要是為了護法。但**為了護持佛法，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**。[[161]](#footnote-161)

**（三）信行低落化**

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，自以為是，**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」？

**（四）對初期大乘中神化部分的態度**

**「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「各各為人生善悉檀」，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，為眾生故說名為我」，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，以為這才是究竟的，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」**（稱十二緣起為「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。如知道這是為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、結說**

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**。這是我所認為是能契合佛法，不違現代的佛法。

1. （1）印順導師，〈《印度之佛教》重版後記〉，(p.1)：

   《印度之佛教》，是民國三十一年寫作的，也是我第一部出版的作品。

   （2）印順導師，〈《印度之佛教》重版後記〉，(p.2)：

   在《說一切有部為主的論書與論師之研究》的序文中，說到了這部**《印度之佛教》：「這部書，是用文言寫的，多敘述而少引證，對佛教史來說，體裁是很不適合的。而且，空疏與錯誤的也不少。……我要用語體的，引證的，重寫一部」。這是當時（閉關以後）的決定，覺得文言文寫的，對現代一般讀者，未免困難了一點。**這是印度佛教史，著重於佛法流變的思想史，只說這樣那樣，很少引證，引證的也沒有注明出處，這是不能為現代學者所能接受的，所以決定重寫，並且分寫為多少部。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 誇誕：虛妄不實。（《漢語大詞典》（十一），p.160） [↑](#footnote-ref-2)
3. 擬想：猶設想。（《漢語大詞典》（六），p.938） [↑](#footnote-ref-3)
4. 附會：2.依附；附和。3.猶言融會貫通。4.勉強地把兩件沒有關係或關係很遠的事物硬拉在一起。（《漢語大詞典》（十一），p.953） [↑](#footnote-ref-4)
5. 印順導師，《印度之佛教》，第十六章〈教難之嚴重〉，(p.303)：

   內合於玄理，外融乎俗事，至高至卑，無事而不真常本淨，無往而不圓融無礙，達於形而上之妙有。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 淫猥：淫蕩猥褻。（《漢語大詞典》（五），p.1396） [↑](#footnote-ref-6)
7. 卑劣：低下鄙俗；卑鄙惡劣。（《漢語大詞典》（一），p.870） [↑](#footnote-ref-7)
8. 印順導師，《印度之佛教》，第十一章〈大乘佛教導源〉，(pp.191-192)

   **後期真常論者**則不然。體悟離戲論之心性，達真常本爾為菩薩之本因，曰「菩提心為因」。悟自他不二，起同體之悲，曰「大悲為根本」。**大用無方，應機巧化，無事而非方便，而方便無不至究竟，曰「方便為究竟」。**若以中期大乘而姑為融攝之，則以聖者之方便道，擬彼凡庸也。

   即上諸端，菩薩心行之特色可見。**然中道難能，賢者過之而愚者不及。**立志於圓成佛果，人莫不有成佛之可能。然佛德彌高，彌感成佛之不易；佛德難思，幸佛力之無所不能，於是以成佛之大願，願佛之助我以成佛，狷者失之怯。或我願成佛，我能成佛，我心能成佛，達於我心即是佛，狂者失之慢。或我即是佛，願佛予我以助力，而我身實現成佛，極左者右，極右者左，交流雜錯者失之誕。**菩薩本悲心以行悲事**，當矣！**[1]然不解無性緣起之離愛染，乃濫世俗之仁愛為慈悲，善行拘於人間，非即人成佛之道也**。**[2]或不解無性緣起之秩然有次，褊急而求躐等，乃精勤禪定，求神通**。**[3]不解無性緣起之和樂善生，有悲心而無方便，不能即此時、此土以成熟有情，嚴淨國土，而唯能責之於未來、他方**。以無所得為方便者，或有住性空之解，謂六度已行；**[4]縱染惡之狂行，謂方便解脫，則又比比然也**。欲求大乘真精神者，捨中期大乘而誰歟！ [↑](#footnote-ref-8)
9. 嘗（cháng ㄔㄤˊ）：8.副詞。曾經。（《漢語大詞典》（五），p.814） [↑](#footnote-ref-9)
10. 秘：1.不公開的；難以測知的。（《漢語大詞典》（八），p.72） [↑](#footnote-ref-10)
11. 軍興：3.軍事行動的開始。（《漢語大詞典》（九），p.1214） [↑](#footnote-ref-11)
12. （1）印順導師，《平凡的一生》(重訂本)，(pp.23-25)：

    ［民國二十七年七月中旬］第二天，**我與止安就去了北碚縉雲山，住在漢藏教理院（以下簡稱漢院）**。**法尊、法舫、塵空、雪松（前超岸寺寺主）諸法師，都在這裡。**最初的一年半中（二十七年八月到二十八年底），**法尊法師給我很多的法益。他是河北人，沒有受過近代教育，記憶力與理解力非常強。留學西藏並不太久，而翻譯貢獻最大的，是他。**在虛大師門下，於教義有深廣了解的，也是他。我為他新譯的《密宗道次第廣論》潤文，遇到文字不能了解的，就去問他。黃教對密乘的見解與密乘的特質，我因此而多少了解一點。他應我的請求，翻譯了龍樹的《七十空性論》。**晚上，我們經常作法義的探討，我假設問題以引起他的見解**；有時爭論不下，最後以「夜深了，睡吧」！而結束。**這樣的論辨，使我有了更多與更深的理解。深受老莊影響的中國空宗──三論宗，我從此對它不再重視。法尊法師是引發了一些問題，提供了一些見解，但融入我對佛法的理解中，成為不大相同的東西。他對我的見解，當然是不能完全同意的，但始終是友好的，經常在共同討論。我出家以來，對佛法而能給予影響的，虛大師（文字的）而外，就是法尊法師（討論的）**，法尊法師是我修學中的殊勝因緣！

    （2）印順導師，《平凡的一生》(重訂本)，(pp.26-28)：

    **有三部書，對我早期的寫作，資料方面有相當的幫助**；而且，見到這三部書，都還有點意外之感。

    **一、多拉那他的《印度佛教史》**：二十六年（三十二歲），我在武院病了，一直不能康復。**由於七七事變，全國抗日，虛大師與法尊法師都從廬山來，留學日本的墨禪學長也來武院小住。墨禪隨身帶有日本寺本婉雅所譯的Tāranātha《印度佛教史》**，這是西藏著名的史書。我不通日文，好在譯本中的人名、地名、佛法術語，多用漢字譯出，所以也可以多少了解。這本書對無著、世親時代的佛教，後期中觀學者的興起，與唯識學者的論諍，特別是秘密大乘的興起與發展，有相當詳細的敘述。我向他借來慢慢看，他不久就去了香港。抗戰勝利回來，知道墨禪已在上海去世。這樣，這本書「久借無歸」，也就成為我的書了！

    **二、宗喀巴的《密宗道次第廣論》**：二十七年（三十三歲）秋天，**我到了四川縉雲山的漢藏教理院。**學院已經開學，所以我住在（教師住處）雙柏精舍，只是自修而已。**《密宗道次第廣論》，是法尊最近從藏文譯出的，虛大師要我為這部書潤文。這是西藏格魯派宗喀巴大師所著的，對祕密乘─「事，行，瑜伽，無上瑜伽」四部續的次第作扼要的敘述。**我讀了這本書，了解到祕密乘嚴重的天化特性，如「修六天」，「天色身」，「天慢」等，真是「天佛一如」。有些術語，我不能了解，就請問法尊法師；從前閱讀大藏祕密部，如金剛，蓮華等術語，也就能了解是什麼。我的「潤文」，只是文字方面的略作修潤，內容是決不改的。這部書，漢院刻經處沒有出版，託人帶到北平，由「北京菩提學會」出版，託人帶多少部回四川。**這本來是限於學密者閱讀的，因為掛名「潤文」，也給了我一部。《印度之佛教》十七章的〈密教之興與佛教之滅〉，這部書提供了主要內容，這真是因緣巧合了！**

    **三、《古代印度》**：這是《Ancient Iindia》的中文譯本，是《印度史》的一部分。三十年（三十六歲），有人將這部譯稿，帶到漢藏教理院來。古代的印度，佛教是相當重要的宗教，流行了千五（六）百年。這部書當然要談到佛教；為了譯稿的更為正確，所以譯者送來漢院，希望能對有關佛教部分，加以校正。我以先讀為快的心情，取得一讀。全書十二章，從「史料及古史」，到「南印度」，我就擇要的記錄下來。對後來《印度之佛教》的寫作，才有了史的重要參考。而這部譯稿的譯者是誰，這部譯稿有沒有出版，我並不知道。我與這部譯稿的相見，是非常意外的！ [↑](#footnote-ref-12)
13. 輒（zhé ㄓㄜˊ）：6.副詞。每每；總是。（《漢語大詞典》（九），p.1252） [↑](#footnote-ref-13)
14. 卒（zú ㄗㄨˊ）：3.終於，最後。（《漢語大詞典》（一），p.876） [↑](#footnote-ref-14)
15. 紓（shū ㄕㄨ）：2.解除；排除。（《漢語大詞典》（九），p.775） [↑](#footnote-ref-15)
16. 殆（dài ㄉㄞˋ）：8.大概。12.副詞。尚。（《漢語大詞典》（五），p.157） [↑](#footnote-ref-16)
17. 《中華佛教百科全書》，（第七冊），(p.3900)：

    **梁漱溟**〔shù ㄕㄨˋ；míng ㄇ一ㄥˊ〕：（1893-1988）**民國哲學家。北京人。原籍廣西桂林。本名煥鼎，字漱溟。**西元1911年畢業於順天中學。**二十歲時，傾心出世，尋求佛法**。1917年，應北大校長蔡元培之聘，講授「印度哲學」。**曾師事歐陽漸，受其影響，對《楞嚴經》、《大乘起信論》持非議態度**。**二十九歲致力於儒學，由明儒王心齋處入手，後與西洋思想印證，心儀柏格森的生命哲學。又受醫學書籍之啟發。嘗云︰「中國儒家、西洋生命哲學和醫學三者，是我思想所從來之根柢。**」1928年以後為改革農村社會倡導「鄉治運動」。梁氏一生著述頗豐，有《唯識述義》、《唯識學與佛學》、《究玄決疑論》、《卅前文錄》、《卅後文錄》、《最近文錄》、《朝話》、《自述》、《鄉村建設論文集》、《鄉村建設理論》、《東西文化及其哲學》、《中國文化要義》、《中國民族自救運動之最後覺悟》、《印度哲學概論》、《勉仁齋讀書錄》等書。 [↑](#footnote-ref-17)
18. 機：6.事物的關鍵；樞紐。8.事物變化之所由。（《漢語大詞典》（四），p.1322） [↑](#footnote-ref-18)
19. 不特：不僅；不但。（《漢語大詞典》（一），p.435） [↑](#footnote-ref-19)
20. 為然：是這樣。（《漢語大詞典》（六），p.1111） [↑](#footnote-ref-20)
21. （1）印順導師，《我之宗教觀》，〈四、人心與道心別說〉，(p.149)：

    宋明理學──盡人欲而存天理，盡妄心而顯真心，無疑是儒者深受當時的佛教，主要是禪宗的影響。然從老、莊、佛法、大乘正宗的空有二輪來看，應還有不同的解說。

    （2）關於「宋明理學」的相關資料，可另行參閱《中國大百科智慧藏》，〈教育．周敦頤〉，〈中國歷史．佛教〉。 [↑](#footnote-ref-21)
22. 出：20.捨棄；除去；丟掉。（《漢語大詞典》（二），p.472） [↑](#footnote-ref-22)
23. 不假：2.不需要；不憑藉。（《漢語大詞典》（一），p.442） [↑](#footnote-ref-23)
24. 參見《瑜伽師地論》卷21(大正30，400c12-23)：

    問：已得趣入補特伽羅，為有定量一切時等得般涅槃？為無定量一切時分而不齊等得般涅槃？答：無有定量，亦非一切時分齊等得般涅槃，然隨所應如所遇緣有差別故而般涅槃。當知此中或有一類極經久遠；或有一類非極久遠；或有一類最極速疾得般涅槃。謂住種姓補特伽羅最極速疾般涅槃者，要經三生。第一生中最初趣入，第二生中修令成熟，第三生中修成熟已，或即此身得般涅槃；或若不得般涅槃者必入學位，方可夭沒，極經七有得般涅槃。 [↑](#footnote-ref-24)
25. （1）參見〔清〕行䇿述，《寶鏡三昧本義》卷1：

    如善財南詢終至彌勒樓閣，不離當處而徧參，不出一心而行畢，**一生圓證**佛果，剎那頓越三祇，理事一如，體用皆正，是為到彼岸智。(CBETA, X63, no. 1237, p. 220, b5-7 // Z 2:16, p. 138, a1-3 // R111, p. 275, a1-3)

    （2）案：導師的著作中有時用「一生圓證」或「三生圓證」。 [↑](#footnote-ref-25)
26. （1）印順導師，《永光集》，〈五、憶福嚴二三事．談佛教在人間〉，(p.190)：

    印度佛教也有這一種傾向，傾向簡單化，快而容易。**真正的菩薩行殊勝難行，一般人聽起來，菩薩不好做，不敢學，但也不能說大乘菩薩不好；最好修易行道，成佛快一點。**要他為眾生長期處在生死當中，那不要說是三大阿僧祇劫，一點點時間就受不了啦！**所以，後來密宗有即身成佛，禪宗有即心即佛的說法，它們的基本精神是相通的，都是從如來藏思想發展出來的。**如來藏思想認為一切眾生都有佛性，猶如衣裡明珠本來具足，只要拿出來，一點，隨即顯發出來，非常快速。**這種傾向在印度發展後，與印度教配合起來便發展成秘密佛教，講成佛要即身成佛、即心即佛，所以易行道、易行乘（密宗）便盛行了。**

    （2）印順導師，《印度佛教思想史》，〈自序〉，(p.4)：

    「大乘佛法」的菩薩大行太難了，一般傾向於重「信」的「易行道」。恰好如來藏是佛智與色相莊嚴的本來具足，與「念佛」的是心作佛，自心是佛相通，**「秘密大乘」這才觀自身是佛──「天慢」**，發展為即身成佛的「易行乘」。**即身成佛，不用修利濟眾生的菩薩大行，等成了佛再來利濟眾生。難行不用修，佛果可以速成，對一般人來說，真可說太好了！**

    （3）印順導師，《印度佛教思想史》，第十章〈祕密大乘佛法〉，(pp.427-428)：

    **三密中的意密（mano-guhya），以觀自身是佛為主，是從（觀想）念佛發展而來的。**在三摩地（samādhi）中，**見佛現在前，而理解到「三界唯心」，「自心作佛」，「自心是佛」。**念佛觀與眾生有如來智慧，本有如來莊嚴色相的如來藏我相會通，**所以觀佛的，特重於色相莊嚴。**如《金剛幕續》說：由「佛慢瑜伽，成佛非遙遠。佛具三十二，八十隨好相，以彼方便修，方便謂佛形」。**修天[佛]色身為方便而即身成佛，可說是「秘密大乘佛法」的特色所在。**

    （4）印順導師，《印度佛教思想史》，第十章〈秘密大乘佛法〉，(pp.431-432)：

    **「無上瑜伽續」的特色，是「以欲離欲」為方便，而求「即身成佛」**。即身成佛，**「瑜伽續」的傳譯者不空Amoghavajra**，已說到：「修此三昧者，現證佛菩提」；「父母所生身，速證大覺位」。「無上瑜伽續」後來居上，**認為修「三摩地菩提心」，雖有即身成佛的名目，還不可能有即身成佛的事實。要修「滾打[軍荼利]菩提心」，「赤白菩提心」，才真能即身成佛；或在中陰身成佛，或轉生成佛。**總之，迅速成佛，現生成佛，是「秘密大乘」行者所希求的，也就因此而覺得勝過「大乘佛法」的。 [↑](#footnote-ref-26)
27. （1）印順導師，《華雨集第四冊》，〈二、法海探珍〉，(p.107)：

    前二期佛教，有一個原則，就是成就愈大，所需的時間事業愈多。聲聞三生六十劫，緣覺四生百劫，菩薩三大阿僧祇劫；到中期佛教，達到「三僧祇劫有限有量」的見解。雖有頓入的，那是發心以前久久修習得來。這種但知利他，不問何時證悟的見地，在後期佛教中突變，就是法門愈妙，成佛愈快。「三生取辦」、「即身成佛」、「即心即佛」，這當然適合一般口味的。它又是他力的：「自依止，法依止，不餘依止」，是佛法的精髓。中期佛教也還是「自力不由他」。諸佛護持，天龍擁護，也是盡其在我，達到一定階段，才有外緣來助成。

    （2）印順導師，《學佛三要》，〈八、自利與利他〉，(pp.147-148)：

    一分的後期大乘，自稱為大乘的最大乘，上乘的最上乘；至圓至頓，至高至上。不再是大器晚成，而是一心一意的速成急就。於是乎「橫出」、「頓超」、「一生取辦」、「三生圓證」、「即身成佛」、「即心即佛」等美妙的術語，大大的流行起來。「生死未了，如喪考妣」；「生死事大，無常迅速」。這一類聲聞的厭離心情，居然活躍於至圓至頓的大乘行者的心中。山林清修，被稱美為菩薩的正道，而不再是走向「京都城邑聚落」了。

    在這種思想中，質疑者的疑難，也自以為不成問題的。因為一切利他功德，本來圓成，不需要向外求索。如一念證悟，即具足六波羅蜜，無邊功德，一點也不缺少。在理論上，在心境上，當然言之成理，持之有故。然在一般凡夫的眼光中，這種菩薩的利他功德，不過是宗教徒自心的內容。從表現於實際來看，但見自利，並未利他，並不能免卻難者的懷疑。 [↑](#footnote-ref-27)
28. 卑（bēi ㄅㄟ）：1.低。與高相對。3.低下；淺陋。（《漢語大詞典》（一），p.868） [↑](#footnote-ref-28)
29. 《增壹阿含經》卷26〈34 等見品〉(大正2，694a4-5)：

    佛世尊皆出人間，非由天而得也。 [↑](#footnote-ref-29)
30. 初：6.全；始終。（《漢語大詞典》（二），p.617） [↑](#footnote-ref-30)
31. 印順導師，《平凡的一生》(重訂本)，(p.25)：

    二十九年（三十五歲），我去了貴陽。大覺精舍是華府所興建，天曦老法師弘化的道場。曦老去世了，曦老的徒孫明照，在漢院求學，就約我到貴陽去。那時是戰時，我又沒有活動力，所以沒有作什麼，只是自修，寫《唯識學探源》。 [↑](#footnote-ref-31)
32. 黔（qián ㄑ一ㄢˊ）：5.貴州省的別稱。（《漢語大詞典》（十二），p.1345） [↑](#footnote-ref-32)
33. 筑（zhú ㄓㄨˊ）：3.貴州省貴陽市的簡稱。明代稱為貴筑司、貴筑鄉，清代改為貴筑縣。後因省稱筑。（《漢語大詞典》（八），p.1142） [↑](#footnote-ref-33)
34. 垣（yuán ㄩㄢˊ）：4.城池。（《漢語大詞典》（二），p.1093） [↑](#footnote-ref-34)
35. 釋悟殷法師，《印順導師《印度之佛教》勘訂與資料彙編》（上），(p.2)，腳注3：

    案：張力群者，是作者印順法師本人，俗名張鹿芹，取諧音假作他人提出疑問；而此問題，正是促使作者著手治印度佛教史的原因（《印順導師傳．紀錄片文稿》，p.276） [↑](#footnote-ref-35)
36. 過從：1.互相往來；交往。（《漢語大詞典》（十），p.968） [↑](#footnote-ref-36)
37. （1）葦舫，〈佛教訪問團日記〉《太虛大師全書 第十九編　文叢》，《太虛大師全書》精裝第30冊，(p.737)：

    二十一日，今天、在星洲報上，突然見到檳榔嶼黃領事藉故──涉及黃公度事──質問我們，當時即公開答覆。這次本團出來訪問，早就想到出國的責任重大，難免不與惡勢力摶鬥；然萬想不到在華僑許多的馬來亞，這真是出乎我們始料所不及了！

    （2）印順導師編輯，《太虛大師年譜》，(pp.471-472)：

    [民國二十九年四月]二十一日，檳榔嶼黃領事，以大師演詞涉及王公度事，作不必要之爭論（訪記）。

    （3） 劉成有，《佛教現代化的探索──印順法師傳》第三章，第四節之壹「張力群的追問」(p.149)，腳注30：

    **王公度，疑為黃公度之誤。王公度，原名王世傑，曾留學莫斯科中山大學**，回國後任李宗仁秘書，一度把持著廣西組織、宣傳、政訓等重要部門。一九三七年（民國二十六年）九月，在蔣介石插手的桂系內部鬥爭中以「托派」的罪名被殺。

    **黃公度，即晚清愛國詩人、傑出的外交官、政治家、教育家黃遵憲。在出使世界各國和參與晚清變法的過中，他對佛教有較大的興趣，曾創作皇皇二千行的〈錫蘭島臥佛〉**內容涉及佛教歷史以及佛教在中國的傳播。**在詩中他通過對佛教發展、傳播的歷史解說，表達了印度人因為信仰佛教而走向衰亡的看法**：

    「獨怪如來身，不坐千葉蓮，既付金縷衣，何不一啟顏？豈真津梁疲，老矣倦臥眠。如何沉沉睡，竟過三千年？……惟佛大法王，兼綜諸神通，聲聞諸弟子，遞傳術猶工。如何斂手退，一任敵橫縱，竟使清淨土，概變腥羶戒？……佛力逐掃地，感嘆摧肝胸。**佛不能庇國，豈不能庇教，奈何五印度，竟不聞佛號！**……籲差古名國，興廢殊無常。」最後結語云：「海無烈風作，地降甘霖降。人人仰震旦，誰侮會黃種黃？弱供萬國役，治則天下強。明王久不作，四顧心茫茫。」依然落在對清末社會現實的感嘆上。

    **此詩寫於一八九０年（清光緒十六年）正月二十八日，黃遵憲當時隨出使英、法、意、比四國大使薛福成出訪至錫蘭（今斯里蘭卡）。此時中國積弱已深，正思奮發，詩人回顧綿長古國歷史，心不能已，故有此種感慨**。**這種思想**，對於外交界的後輩來說，應當具有一定的影響。**即使是半個世紀以後，太虛大師在馬來亞宣傳佛教的社會作用，依然能夠激起駐馬領事黃先生的反對。**鑒於印度歷史的發展以及黃公度本人的歷史地位，太虛大師對於在社會上流傳的「印度因信佛而亡」的論調，應該是頗為感慨的。 [↑](#footnote-ref-37)
38. 同情：6.對於別人的遭遇在感情上發生共鳴，或對別人的行動表示理解、贊同。（《漢語大詞典》（三），p.117） [↑](#footnote-ref-38)
39. 舉：9.稱，言說。10.發問；動問。（《漢語大詞典》（八），p.1291） [↑](#footnote-ref-39)
40. 相商：彼此商量，商議。（《漢語大詞典》（七），p.1153） [↑](#footnote-ref-40)
41. 昧（mèi ㄇㄟˋ）：7.不相識；不瞭解。（《漢語大詞典》（五），p.657） [↑](#footnote-ref-41)
42. 崇（chóng ㄔㄨㄥˊ）：4.尊崇，推重。（《漢語大詞典》（三），p.842） [↑](#footnote-ref-42)
43. 固：20.副詞。固然。22.通“故”。所以；因而。（《漢語大詞典》（三），p.625） [↑](#footnote-ref-43)
44. 夫（fú ㄈㄨˊ）：3.代詞。表示遠指。那；那個；那些。（《漢語大詞典》（二），p.1454） [↑](#footnote-ref-44)
45. 趨（qū ㄑㄩ）：6.向；趨向。（《漢語大詞典》（九），p.1146） [↑](#footnote-ref-45)
46. 衰竭：衰弱竭盡。（《漢語大詞典》（九），p.34） [↑](#footnote-ref-46)
47. 以致：表示由於上文所說的情況，引出了下文的結果(多指不好的結果)。（《漢語大詞典》（一），p.1090） [↑](#footnote-ref-47)
48. 余：1.我。（《漢語大詞典》（一），p.1221） [↑](#footnote-ref-48)
49. 姑：6.姑且；暫且。（《漢語大詞典》（四），p.315） [↑](#footnote-ref-49)
50. 容：4.引申為等待，待。5.適宜；可以；允許。（《漢語大詞典》（三），p.1488） [↑](#footnote-ref-50)
51. （1）印順導師，《華雨香雲》，〈十、哌㗘文集序〉，(p.247)：

    慧松法師修學了多年巴利文系的佛教。他在這次歸國的途中，曾與我有三天的共話。他想把近年來發表過的作品，編成一部《哌㗘文集》，要我寫一篇序。我告訴他：不行。不過願意提供一些意見，請求他的批評。

    （2）印順導師，《華雨集第五冊》，〈一、遊心法海六十年〉，(pp.17-18)：

    我在《印度之佛教》的「自序」中說：「立本於根本（即初期）佛教之淳樸，宏闡中期佛教之行解（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」！那時，我多讀「阿含」、「戒律」、「阿毘達磨」，不滿晚期之神秘欲樂，但立場是堅持大乘的（一直到現在，還是如此）。**錫蘭等南方佛教，以為他們所傳的三藏，是王舍城結集的原本**；以為大乘佛教，是印度教化的，非佛說的。這種意見，多少傳入當時的抗戰後方，而引起某些人的疑惑。我為續明他們，討論這個問題，後來題為《大乘是佛說論》（依現在看來，說得不太完善）。**慧松法師留學錫蘭返國，法舫法師在錫蘭邊學邊教，都有以傳入錫蘭的為純正佛法，而輕視印度所有，傳入中國佛教的傾向。所以為慧松寫《哌㗘文集序》，表示我的意見；因法舫法師而寫《與巴利語系學者論大乘》。我到臺灣來，有人說我反對大乘，那不是惡意，就是誤會了！** [↑](#footnote-ref-51)
52. 出：13.去；到。29.取道行進。（《漢語大詞典》（二），p.472） [↑](#footnote-ref-52)
53. 攻難：2.質疑詰難。（《漢語大詞典》（五），p.396） [↑](#footnote-ref-53)
54. 蓋（gài ㄍㄞˋ）： 14.連詞。承接上文，表示原因或理由。（《漢語大詞典》（九），p.496） [↑](#footnote-ref-54)
55. 流風：1.前代流傳下來的風氣。（《漢語大詞典》（五），p.1265） [↑](#footnote-ref-55)
56. 雜濫：繁多蕪雜。（《漢語大詞典》（十一），p.880） [↑](#footnote-ref-56)
57. 自爾：1.從此。（《漢語大詞典》（八），p.1332） [↑](#footnote-ref-57)
58. 印順導師，《華雨集第五冊》，〈一、遊心法海六十年〉，(pp.9-10)：

    二十六年上學期，住在武昌佛學院。讀到了日本高楠順次郎與木村泰賢合編的**《印度哲學宗教史》**；木村泰賢著的**《原始佛教思想論》**；還有墨禪所譯的，結城令聞所著的，**關於心意識的唯識思想史**（書名已記不清，譯本也因戰亂而沒有出版）。**這幾部書，使我探求佛法的方法，有了新的啟發。對於歷史、地理、考證，我沒有下過功夫，卻有興趣閱讀。從現實世間的一定時空中，去理解佛法的本源與流變，漸成為我探求佛法的方針。**覺得惟有這樣，才能使佛法與中國現實佛教界間的距離，正確的明白出來。 [↑](#footnote-ref-58)
59. 流變：變遷，變化。（《漢語大詞典》（五），p.1278） [↑](#footnote-ref-59)
60. （1）洗鍊：見“洗練”。 （《漢語大詞典》（五），p.1156）

    （2）洗練：1.清洗磨練。（《漢語大詞典》（五），p.1156） [↑](#footnote-ref-60)
61. 華飾：華麗的裝飾。（《漢語大詞典》（九），p.406） [↑](#footnote-ref-61)
62. 蒙：2.覆蓋；遮蔽。（《漢語大詞典》（九），p.523） [↑](#footnote-ref-62)
63. （1）印順導師，《永光集》，〈印順法師對大乘起源的思考〉讀後，(pp.194-195)：

    但我覺得，**民國二十七年到四川，四十一年來台灣，這中間的十四年，是思想「確定」時期**。修正、補充是不可免的，而**為學的立場與觀念，一直到現在，是沒有什麼不同的。**《印度之佛教》自序（三頁）說：「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」。**我的研究印度佛教史，是想從歷史的流變中，「抉擇而洗鍊之」，提供契理契機的佛法，以有益於佛教與社會。**四十一年所講的**〈人間佛教要略〉**說：「**人間佛教為古代佛教所本有的，現在不過將他的重要理論，綜合而抽繹出來，所以不是創新，而是將固有的刮垢磨光**」（《佛在人間》九九頁）。**《契理契機之人間佛教》**（二頁）也說：「**我不是復古的，也不是創新的，是主張不違反佛法的本質，從適應現實中，振興純正的佛法**」。秉持這一理念，《印度之佛教》自序提出了：「能立本於根本佛教之淳樸，宏闡中期佛教之行解（梵天化之機應慎），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」（七頁）！七十八年寫的《契理契機之人間佛教》（第六節），就依此而作解說。

    （2）印順導師，《華雨集第四冊》，〈一、契理契機之人間佛教〉，(pp.4-5)：

    **印度佛教思想史的研究，我是「為佛法而研究」，不是為研究而研究的。我的研究態度與方法**，民國四十二年底，**表示在《以佛法研究佛法》一文中**。**我是以佛法最普遍的法則，作為研究佛法**（存在於人間的史實、文字、制度）的方法，主要是「諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜」。

    **「涅槃寂靜」，**為研究佛法者的究極理想。**「諸行無常」，**「從佛法演化的見地中，去發現佛法真義的健全與正常的適應」。**「諸法無我」中**，**人無我是：**「在佛法的研究中，就是不固執自我的成見，不（預）存一成見去研究」。**法無我是：**一切都是「在展轉相依相拒中，成為現實的一切。所以一切法無我，唯是相依相成的眾緣和合的存在」。也就因此，**要從「自他緣成」，「總別相關」，「錯綜離合」中去理解。這樣「研究的方法，研究的成果，才不會是變了質的違反佛法的佛法」。** [↑](#footnote-ref-63)
64. 迻（yí 一ˊ）譯：翻譯。（《漢語大詞典》（十），p.801） [↑](#footnote-ref-64)
65. 嚴明：3.謂準確而分明。（《漢語大詞典》（三），p.545） [↑](#footnote-ref-65)
66. 條貫：1.條理；系統。（《漢語大詞典》（一），p.1485） [↑](#footnote-ref-66)
67. 資：6.憑藉；依靠。（《漢語大詞典》（十），p.199） [↑](#footnote-ref-67)
68. 印順導師，《華雨集第五冊》，〈一、遊心法海六十年〉，(p.15)：

    印度佛教史的流變，我分判為五期：一、聲聞為本之解脫同歸；二、菩薩傾向之聲聞分流；三、菩薩為本之大小兼暢；四、如來傾向之菩薩分流；五、如來為本之梵佛一體。 [↑](#footnote-ref-68)
69. （1）印順導師，《華雨集第四冊》，〈一、契理契機之人間佛教〉，(p.9)：

    我對印度佛教史所作的分類，有五期說；三期說；也可分三期的「大乘佛法」為「初期大乘佛法」，「後期大乘佛法」，成為四期說。大乘佛法的三系說，開合不同，試列表如下：

    　　　 五期　　　　　　　　　三系　　　　　四期　　　　　　三期

    　　　 聲聞為本之解脫同歸─┐

    　　　　　　　　　　　　　 ├───────佛法──────佛法

    　　　 菩薩傾向之聲聞分流─┴┐

    　　　　　　　　　　　　　　 |

    　　　 菩薩為本之大小兼暢─┬性空唯名論──初期大乘佛法─┐

    　　　　　　　　　　　　　 |　　　　　　　　　　　　　　 ├大乘佛法

    　　　　　　　　　　　　　 ┌虛妄唯識論─┐　　　　　　　│

    　　　　　　　　　　　　　 │　　　　　　├後期大乘佛法─┘

    　　　 如來傾向之菩薩分流─┴真常唯心論─┘

    　　　　　　　　　　　　　　 |

    　　　 如來為本之天佛一如──┴──────秘密大乘佛法──秘密大乘佛法

    （2）印順導師，《印度之佛教》，第一章〈印度佛教流變概觀〉，(pp.9-11) [↑](#footnote-ref-69)
70. 印順導師，《以佛法研究佛法》，〈五、大乘是佛說論〉，(p.189)：

    依多數大乘經的三時教，把五期佛教總束為[1]**無常實有的聲聞行**，[2]**性空幻有的菩薩行**，[3]**真常妙有的如來行**三期。這三個時代思潮的代興，是前一思潮發揚到極高的時候，後一思潮已潛在的形成；前一思潮將衰落，後者就立刻用新的姿態飛快的發展起來，形成新的時代。**三時中，性空幻有的菩薩行，是根本結集聖典的正常開顯**；**真常妙有的如來行，卻因為適應而多少有點離宗。這是可以諍論的，再為一談。** [↑](#footnote-ref-70)
71. 印順導師，《華雨集第四冊》，〈一、契理契機之人間佛教〉，(p.10)：

    **古德的判教**，以天臺、賢首二家為最完善。但**古德是以一切經為佛說，依佛說的先後而判的**，如古代的五時教，《華嚴經》的三照，如作為出現於歷史的先後，那是不符實況的！**然天臺所判的化法四教，賢首所判的五教（十宗），從義理上說，與印度佛教思想史的發展，倒是相當接近的**，試列表而再為解說：

    　天臺四教　　賢首五教　　四期

    　藏教────小教────佛法

    　通教────始教────初期大乘佛法

    　　　　┌──┘└─┐

    　別教─┴──終教─┼──後期大乘佛法

    　　　　　　　頓教─┘

    　圓教────圓教────秘密大乘佛法 [↑](#footnote-ref-71)
72. 遺痕：遺留下來的痕跡。（《漢語大詞典》（十），p.1207） [↑](#footnote-ref-72)
73. 印順導師，《佛教史地考論》，〈二、印度佛教流變概觀〉，(pp.103-104)：

    **一、自佛教傳布之興衰言之**：佛元三世紀中，熏迦王朝毀佛而佛教一變。前乎此者，佛教與（摩竭陀）孔雀王朝相依相成，國運達無比之隆盛，佛教亦登於國教之地位，遍及於五印，遠及於錫蘭、罽賓。後乎此者，佛教已失其領導思想之權威矣。佛元九、十世紀，佛教北受匈奴族之蹂躪，東受設賞迦王之摧殘，而婆羅門教則尤明攻暗襲其間，佛教又為之一變。前此，佛教雖失其政治之指導權，偏於學術之研幾，然傳布普遍，不失為印度大宗教之一。後則局處摩竭陀，書空咄咄，坐待衰亡而已。**以教難而觀佛教之演變，頗明白可見：初則聲聞（小乘）之「四諦乘」，中則菩薩（大乘）之「波羅密乘」，後則為如來（一乘）之「陀羅尼乘」。** [↑](#footnote-ref-73)
74. 從違：4.謂取捨。（《漢語大詞典》（三），p.1013） [↑](#footnote-ref-74)
75. （1）印順導師，《永光集》，〈一、《大智度論》之作者及其翻譯〉，(pp.70-71)：

    三藏是經、律、論藏；四藏是在**三藏之外**加一**雜藏**（Kṣudrakapiṭaka）。說一切有部（Sarvāstivādin）的結集傳說，只有三藏；立雜藏的，現有文獻可知的，是大眾部（Mahāsāṃghika）、化地部（Mahīśāsaka）、法藏部（Dharmaguptaka）。……從其他部派的雜藏──南傳赤銅鍱部（Tāmraśāṭīya）名為「小部」（Khuddakanikāya）──內容來看，**說一切有部也是有的**，但分為二類：**一、法義偈頌類**；**二、傳說故事類**。**但是對這些，說一切有部是持保留態度，而不與三藏等量齊觀的。**

    （2）印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，第一章〈序說〉，(p.6)：

    大乘經從部派佛教中流傳出來，這是古人的又一傳說。這一傳說，受到大乘學者的重視。隋吉藏的《三論玄義》（大正45，8c-9c）說：「至二百年中，從大眾部又出三部。**于時大眾部因摩訶提婆移度住央崛多羅國**，**此國在王舍城北。此部將華嚴、般若等大乘經，雜三藏中說之。時人有信者，有不信者，故成二部**」。

    （3）印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，第十一章〈淨土與念佛法門〉，(p.787)：

    支讖譯《道行般若波羅蜜經》卷6（大正8，454c-455a）說：「**弊魔復化作其師被服**，往到菩薩所詭語：若前從我所聞受者，今悉棄捨，是皆不可用也。……是皆非佛所說，餘外事耳！汝今更受我所語，我所說皆佛語」。**「其師被服」**，《摩訶般若鈔經》作：「**弊魔化作沙門若用被服」**；《小品經》作：**「若惡魔化作沙門」**。《道行般若經》在別處說：**「正使如沙門被服，……亦復是賊也」**。可見「其師被服」。確是沙門被服，出家沙門的服裝（袈裟）。依《般若經》文，弟子信受般若法門。惡魔化作出家的師長，要他捨棄《般若經》，會授以真正的佛經。**這說明了，在出家沙門中，有的傳授《般若經》給弟子，有的以師長身分，出來反對。這裏的沙門，正是不信大乘的出家者。** [↑](#footnote-ref-75)
76. （1）印順導師，《空之探究》，第二章〈部派──空義之開展〉，(pp.132)：

    《出三藏記集》卷11，《訶梨跋摩傳》（大正55，79a）說：「**時有僧祇部僧，住巴連弗邑，並遵奉大乘**，云是五部之本。久聞跋摩才超群彥，為眾師所忌，相與慨然，要以同止。遂得研心方等，銳意九部，採訪微言，搜簡幽旨」。

    **僧祇部，是大眾部。大眾部的僧眾，是不拒斥大乘的。訶梨跋摩與大眾部的僧眾共住，也就接觸了大乘方等經**，**因而思想上有了突破，超過了有部、經部Sautrāntika，一切上座學系的傳承。**

    （2）印順導師，《以佛法研究佛法》，〈七、中國佛教與印度佛教之關係〉，(pp.226-228)：

    **經部師或譬喻師**，本為說一切有部的別系，如持經者大德法救、覺天；經部異師世友（《尊婆須密集論》的作者）；僧伽羅叉、脇、馬鳴等都是。他們是禪師，又是努力弘化的布教師，引用種種譬喻──本生、故事、比況來說明經義。依《西域記》，釋迦的本生談，都指定在犍陀羅、呾叉始羅、那揭羅曷、烏仗那、僧訶補羅，這就是貴霜王朝的政教中心，犍陀羅藝術的發皇地，譬喻大師的教化區。譬喻大師的作品，富有文藝性。**凡是譬喻大師，中國佛教一律稱之為菩薩。他們與大乘取協調的態度，兼容大乘而決不拒斥的。**鳩摩羅陀以後，經部師向南方弘化。世親同時的室利邏多，在中印度阿瑜陀作經部毘婆沙。經部理論的嚴密化，不再像譬喻大師弘法的活力了！

    （3）印順導師，《佛法概論》，第二章〈教法〉，(pp.35-36)：

    佛教在不斷的發展中，大乘佛教的高揚，普遍到全印。佛教界思想的交流，漸傾向於綜貫折中，但經式與論式的文體，還是存在的。**起初，立足於《般若》性空的南方（曾來北方修學）學者龍樹，深入《阿含經》與古典「阿毘曇」，作《中論》等，發揮中道的緣起性空說。肯定的說法空是《阿含經》本義，即緣起法的深義。**在三乘共空的立場，貫通了大乘與小乘，說有與說空。

    遲一些（約西元四世紀初），**立足於緣起法相有的北方學者彌勒，也同樣的尊重《阿含經》。他的思想，由他的弟子無著，編集為《瑜伽師地論》。這是從說一切有系的思想中，接受大乘空義而綜貫、解說他。**龍樹、彌勒都受有北方佛教的影響，所以都編集為論典。 [↑](#footnote-ref-76)
77. （1）印順導師，《無諍之辯》，〈四、空有之間〉，(pp.107-108)：

    時**龍樹綜貫南北佛教，雙彈著有滯空**。**成中觀諸論，為性空大乘之大成者（非創始者）**。真常唯心論者因乘性空之且衰，依託龍樹而為廣大之發展，笈多王朝之初，已雄視南中矣。**無著師資再起而為南北佛教之綜合**；真常唯心之傾向轉深，其所取於北方者，亦多不與龍樹合。**龍樹、無著間，若必求其有所同者，則同為南北印佛教綜合者，同有淨化真常唯心論之跡也。**

    （2）另參考【附錄一】印順導師，《以佛法研究佛法》五、大乘是佛說論，(pp.184-189)。 [↑](#footnote-ref-77)
78. 不詳：4.不知道。（《漢語大詞典》（一），p.460） [↑](#footnote-ref-78)
79. 嘗：8.副詞。曾經。（《漢語大詞典》（五），p.814） [↑](#footnote-ref-79)
80. （1）此〈三期佛教與判教〉一文於《海潮音》〈第22卷，第11、12期合刊〉，(pp.5-8)。※導師於此處所用的筆名為「力嚴」。

    （2）印順導師，《華雨集第四冊》〈二、法海探珍〉二、三期佛教概說，(pp.76-81)。

    ※由於篇幅頗長，請另參照【附錄二】 [↑](#footnote-ref-80)
81. 印順導師，《以佛法研究佛法》，〈七、中國佛教與印度佛教之關係〉，(pp.222-224)：

    從印度三期佛教來看中國佛教，就明白中國佛教，不同於錫蘭（又傳入緬、泰），不同於西藏（又傳入蒙、滿），有著時代的關係。

    **一、中國佛教的最初傳入，早在漢明帝以前，但有弘化的事跡可考**，佔有中國佛教的一頁者，要算**漢桓帝時代（147-167）**的**安世高與支婁迦讖為最早**。此時，印度正是大小並行，大乘為主的時期。所以中國沒有錫蘭那樣，有過專弘小乘時期，而造成小乘佛教深固的根柢。**中國是一開始，便是大乘為主，小乘為從的局面。**雖也**偶有偏宗小乘的，如僧伽提婆（4世紀末）說：「無生方等之經，皆是魔書」；雖大量譯傳阿含經、廣律、阿毘曇論，而大乘始終為中國佛教的重心。**中國佛教主要為印度的中期佛教，**從支婁迦讖的傳譯，經竺法護（3世紀後半）而到鳩摩羅什的（401）來華，都著重於大乘經論的傳弘。**所傳譯的大乘經，可說都是龍樹《大智度論》所引用過的性空大乘經；論典還只是龍樹及弟子提婆的作品。略後，**中國所譯傳的，有一顯著的不同。**如**曇無讖**（416頃）的《大般涅槃》、《大雲經》；**佛陀跋陀羅**（420頃）的《如來藏經》；**求那跋陀羅**（440頃）的《楞伽》、《深密》、《勝鬘》、《法鼓》等經；**菩提流支**（510頃）等的《楞伽經》、《十地論》；**真諦**（560頃）的《攝大乘論釋》等；**波羅頗迦羅**（630）的《大乘莊嚴經論》；**玄奘**（650前後）的大量論典，**這都重在龍樹所不曾引用過的真常大乘經，與無著、世親系的唯識論。**這一**先性空經論而後真常唯心經論的次序，印度與中國完全一致。**

    **二、印度後期佛教的主流──密教**，**屬於事部的**，**東晉以來，多少雜亂的傳出**。唐開元四年（716），**善無畏來傳《大日經》（行部）**；開元九年（721），**金剛智來傳《金剛頂經》（瑜伽部）**。**號稱兩部大法，其實還只是前期的密典**。不久，唐代衰亂，佛教的傳譯也就停頓了。直到趙宋開國（960），國運復興，五六十年中，又有梵僧東來。但大抵來自佛教久衰的北印，不是密乘重鎮的東方。所以雖傳譯密典，也有屬於無上瑜伽部的，但不能影響中國佛教。宋代的譯經，不過編入大藏經而已。無上瑜伽不曾弘通於中國（除元代），晚唐的衰亂，為一主要原因。這與西藏恰好不同，佛教的最初傳入西藏，已是西元七世紀中，印度早是密乘勃興的時代了。西藏所傳的，為印度後期──「密主顯從」的佛教；中國是中期佛教，「大主小從」，含得初期與後期的一分。 [↑](#footnote-ref-81)
82. 迄（qì ㄑ一ˋ）：1.至，到。（《漢語大詞典》（十），p.718） [↑](#footnote-ref-82)
83. 牽合：1.牽強湊合。（《漢語大詞典》（六），p.270） [↑](#footnote-ref-83)
84. （1）《中華佛教百科全書》，（第八冊），(p.5244)：

    慧觀：南北朝時代僧。生卒年不詳。清河（山東省）人，俗姓崔。弱年出家，遊方受業。**始詣廬山慧遠，後受學於鳩摩羅什**；師風神秀雅，思入玄微，時人謂「通情則生、融上首，精難則觀、肇第一」。及羅什亡後，乃南適荊州，州將司馬休之甚相敬重，建高悝寺，延師住之。晚年還建康，止住道場寺，敷揚教化。師妙善佛理，兼達老莊，又精通《十誦律》，博採諸部，故求道問法者日不空筵。示寂於元嘉年間（424-453），壽七十一。**師嘗立二教五時之教判，影響後世甚鉅**。**又反對道生所倡「頓悟成佛說」**，而**主張漸悟成佛**，**開中國頓漸論爭之端緒**。此外，師嘗與謝靈運、慧嚴等合治南本《涅槃經》，並著有〈法華宗要序〉、〈修行地不淨觀序〉、〈勝鬘經序〉等。

    （2）印順導師，《勝鬘經講記》，〈懸論〉，(p.17)：

    一、頓教與漸教：**頓漸的教判，是劉宋時慧觀法師所提出的**。佛初說華嚴大教，是頓教；此後，漸引眾機，從阿含、般若、到涅槃等，是漸教。頓漸二教，以大乘為究竟，而約說法的方式說。 [↑](#footnote-ref-84)
85. 《中華佛教百科全書》，（第五冊），(p.2924)：

    （467-529）南朝僧。義興陽羡（江蘇宜興）人，俗姓周。七歲投鍾山定林寺僧印出家，後隨印遷往莊嚴寺，復從學於僧成、玄趣、寶亮等人。十三歲更受業於僧宗及僧達。蕭齊‧永明年間（483-493），於道林寺聽僧柔講，諮決累日，詞旨激昂，眾共歎異。建武四年（497）夏，於妙音寺開《法華》、《淨名》二經，學徒海湊，四眾盈堂，講經之妙，獨步當時。時人稱為「作幻法師」。及至梁朝，朝野歸仰愈篤，武帝勅令師出入諸殿，又下詔禮為家僧，資給優厚，並勅 為光宅寺主，創立僧制。天監（502-519）末年，建法雲寺，又受命翻譯扶南國所獻之三部經。普通六年（525）勅為大僧正（大僧正敘任之嚆矢）。又集諸寺知事及學行名德於同泰寺，設千僧會。爾後遘疾，然講說不廢。大通三年示寂，享年六十三。師與莊嚴寺僧旻、開善寺智藏並稱為梁三大法師。又，因寺名之故，後人多稱之為「光宅法雲」。僧詢、道遂、道標、寶瓊等皆從師受學。現存《法華經義記》八卷，係師之講錄。 [↑](#footnote-ref-85)
86. 輩：2.同一類群的人、事、物。（《漢語大詞典》（九），p.1284） [↑](#footnote-ref-86)
87. 印順導師，《無諍之辯》，〈五、敬答「議印度佛教史」〉，(pp.119-120)：

    二、先空後常之辨：大師提示之意見，可自歷史而研究之者，則「驗之向傳印華佛史無不符合」，及「大乘起於崇佛行果，先從眾生心示佛淨德」（讚仰佛果而揭出眾生之真常淨因）之二義。大師合空常為一期，而又先真常而後性空，此與印度之多種三時教說，顯然不合。其傳於中國者，則曾檢之譯史。

    論則**西晉竺法護創譯龍樹論**；**晉末之羅什，大譯龍樹、提婆論，十得其八九，此性空論也**。**真常論則北涼曇無讖、劉宋求那跋陀羅，創譯彌勒論**；**北涼末，道泰譯堅慧論**；**越七十年，魏菩提流支譯無著、世親論**；而《起信論》則傳出於陳真諦之譯：**此則性空論早於真常矣**。經則大乘初傳，印度已漸入真常期，故分別稍難。然就其盛譯者而言：羅什以前，如《般若》、《維摩》、《思益》、《首楞嚴三昧》、《華嚴》、《法華》，此亦性空也（覺賢所譯大部有真常義）。於空而解為真常，則事亦後起。長安三家義，無真常之談；有「心無」說，無「唯心」論。無惑乎《涅槃》初翻，僧嵩斥之。《法華》至梁光宅，猶以因中亦了亦不了（不明正因），果中全不了（佛非常住）為言。自東晉末之覺賢，譯《如來藏經》；曇無讖譯《大般涅槃》、《金光明》；求那跋陀羅譯《楞伽》、《深密》、《勝鬘》、《法鼓》，真常論之大義始著。若《密嚴》、《楞嚴》、《圓覺》，則更出其後：此則真常又後於性空矣。大師謂：「驗之向傳印華佛史無不符合」，何彼此所見之異也。《大般涅槃經》乃明顯之真常經，已言及《般若》、《華嚴》、《法華》。佛元六世紀編集之《大毘婆沙論》，亦為該經所采錄：大師以之為先於性空，得無可議乎！ [↑](#footnote-ref-87)
88. 意：2.意思；見解。3.指念頭，想法。（《漢語大詞典》（七），p.637） [↑](#footnote-ref-88)
89. （1）出入： 6.謂或出或入，有相似處，亦有相異處。（《漢語大詞典》（二），p.474）

    （2）出入：4.不一致。（教育部重編《國語辭典》修訂本（網路版），網址http://dict.revised.moe.edu.tw/cgi-bin/newDict/dict.sh?cond=%A5X%A4J&pieceLen=50&fld=1&cat=&ukey=1891500388&serial=1&recNo=0&op=f&imgFont=1） [↑](#footnote-ref-89)
90. 無如之何：猶言沒有什麼辦法來對付。（《漢語大詞典》（七），p.112） [↑](#footnote-ref-90)
91. 窺：2.泛指觀看。（《漢語大詞典》（八），p.476） [↑](#footnote-ref-91)
92. 時賢：當時有德才的人。（《漢語大詞典》（五），p.705） [↑](#footnote-ref-92)
93. 從同：猶相同。（《漢語大詞典》（三），p.1005） [↑](#footnote-ref-93)
94. 宗本：1.根本，本旨。（《漢語大詞典》（三），p.1349） [↑](#footnote-ref-94)
95. 臧（zāng ㄗㄤ）否：1.善惡；得失。（《漢語大詞典》（五），p.237） [↑](#footnote-ref-95)
96. 龐雜：多而雜亂。（《漢語大詞典》（十二），p.1501） [↑](#footnote-ref-96)
97. 紛呶（náo ㄋㄠˊ）：紛亂喧嘩。（《漢語大詞典》（九），p.765） [↑](#footnote-ref-97)
98. 不已：1.不止，繼續不停。（《漢語大詞典》（一），p.397） [↑](#footnote-ref-98)
99. （1）衛：19.舊時西藏四部之一。在諸藏之中，故一名中藏；又與康合稱前藏。參見衛藏。（《漢語大詞典》（三），p.1093）

    （2）衛藏：地區名。舊時西藏的別稱。西藏舊分阿里、藏(後藏)、衛(前藏)和康(一作喀木)四部，藏人用衛藏指前後藏，元明譯為烏斯藏，清譯為衛藏。清人著作中有時也用衛藏概稱西藏四部。（《漢語大詞典》（三），p.1096） [↑](#footnote-ref-99)
100. 印順導師，《以佛法研究佛法》，〈七、中國佛教與印度佛教之關係〉，(p.234)：

     要等到**梁代**的**高麗僧朗**，到江南來揭起「關河古義」，**弘揚三論──《中》、《百》、《十二門論》，後來發展為三論宗**。**陳代的慧思，又到南方來，倡導龍樹所傳的法門，後來成為天臺宗**。三論與天臺宗，都根據羅什的譯典，但經過了中國學者的研求修習，發展為有獨到體系的綜合學派。**大概的說**，**三論宗重於論，傳到南方較早，更近於羅什所傳的**。**天臺宗南傳遲了些，受到北方真常唯心大乘的熏染較深**。至於攝山（三論）、衡嶽（慧思）、天臺（智者），都是教觀並重，不失龍樹大乘的風格。 [↑](#footnote-ref-100)
101. （1）參見《無諍之辯》，〈空有之間〉，(p.113)：

     **詳虛妄唯識者**，出自瑜伽，本重於止觀內證；迨從禪出教，乃漸成名相之學。**其初也，淨化真常而不能盡**，吾稱之為**外無常而內真常**。

      （2）《印度之佛教》，第十四章〈虛妄唯識論〉，第五節〈真常、一乘與唯心〉，(p.263)：

     **「虛妄唯識」者**，自《瑜伽》、《深密》，以至《成唯識》，一貫之見解，以**一切空為不了，如言取義為惡空**；遣遍計所執性，故說無自性空，非依他、圓成亦無。**然其說特斤斤於依他起不空**，**不直明真常之圓成實不空，而寄依他不空以顯之**，故或稱之為以用顯體。如以依、圓為事理，如《成唯識論》所說，則僅為說一切有「我及我所無、有為、無為有」之修正。如以依他為虛妄雜染，圓成為真實清淨（含如、智），則以虛妄識之實有唯事，因遍計義相空，顯真實淨智之實性。初則以妄用顯真體，現證法界已，則轉而為即真體以起妙用矣。體用備明之圓成實性，以身則法身、自性身，以智則鏡智、平等智，常恆而妙用無方。律之以「真常論」，無不皆宜，宜**《莊嚴》、《攝論》之明身、智，以法界為本，與真常者之堅慧論同**。**彼以妄心不空而顯真智不空**，可謂**外虛妄無常而內真常**，立說至巧，而終不掩其時代之色彩也。 [↑](#footnote-ref-101)
102. 印順導師，《以佛法研究佛法》，〈十、如來藏之研究〉，(p.337)：

     依唯識學者說：經中說如來藏是對的，而一般所說的如來藏緣起是錯誤的。由於這一根本見地的不同，所以唯識與**真常系的天臺、賢首、禪宗**，另有很多諍論。 [↑](#footnote-ref-102)
103. 出入：6.謂或出或入，有相似處，亦有相異處。11.或進或出。比喻變化無定。（《漢語大詞典》（二），p.474） [↑](#footnote-ref-103)
104. 不暇（xiá ㄒㄧㄚˊ）：沒有時間；來不及。（《漢語大詞典》（一），p.458） [↑](#footnote-ref-104)
105. 辯詰（jié ㄐㄧㄝˊ）：辯難詰問。（《漢語大詞典》（十一），p.513） [↑](#footnote-ref-105)
106. 研求：研究探索。（《漢語大詞典》（七），p.1007） [↑](#footnote-ref-106)
107. 本：14.指起源，肇始。16.根據，依據。（《漢語大詞典》（四），p.703） [↑](#footnote-ref-107)
108. 特見：獨特的見解。（《漢語大詞典》（六），p.262） [↑](#footnote-ref-108)
109. 冶（yě 一ㄝˇ）：2.引申為溶化。（《漢語大詞典》（二），p.411） [↑](#footnote-ref-109)
110. 闢（pì ㄆ一ˋ）： 4.屏除；驅除。5.駁斥。（《漢語大詞典》（十二），p.173） [↑](#footnote-ref-110)
111. 毋（wú ㄨˊ）寧：寧可，不如。毋，發語辭。（《漢語大詞典》（七），p.816） [↑](#footnote-ref-111)
112. 羼（chàn ㄔㄢˋ）入：攙入。（《漢語大詞典》（九），p.195）

     ※攙（chān ㄔㄢ）：5.混雜；攙和。（《漢語大詞典》（六），p.964） [↑](#footnote-ref-112)
113. 嚴：15.甚，極。（《漢語大詞典》（三），p.542） [↑](#footnote-ref-113)
114. （1）料簡：1.見“料揀”。 （《漢語大詞典》（七），p.335）

     （2）料揀：亦作“料柬”。亦作“料簡”。選擇；揀擇。（《漢語大詞典》（七），p.334） [↑](#footnote-ref-114)
115. 率（shuài ㄕㄨㄞˋ）：17.草率；輕率。21.一概；都。（《漢語大詞典》（二），p.377） [↑](#footnote-ref-115)
116. 混（hùn ㄏㄨㄣˋ）：10.隨便；胡亂。（《漢語大詞典》（五），p.1373） [↑](#footnote-ref-116)
117. 濫（làn ㄌㄢˋ）： 6.指浮華的言詞。（《漢語大詞典》（六），p.180） [↑](#footnote-ref-117)
118. 印順導師，《華雨集第五冊》，〈一、遊心法海六十年〉，(pp.15-16)：

     **我以為，佛法不能沒有方便，不能不求時地的適應**，**但**「對於方便，或為正常之適應，或為畸形之發展，或為毒素之羼入，必嚴為料簡，正不能率以方便二字混濫之」。**覺得「中國佛教，為圓融、方便、真常、唯心、他力、頓證之所困，已奄奄無生氣；神秘、欲樂之說，自西（康、藏）而東，又日有泛濫之勢」**（『自序』）。**《印度之佛教》是史的敘述，但不只是敘述，而有評判取捨的立場。**所以這部書的出版，有人同情，也有人痛恨不已。不過痛恨者，只是在口頭傳說中咒咀，而真能給以批評的，是虛大師與王恩洋居士（還有教外人一篇）。 [↑](#footnote-ref-118)
119. 印順導師，《印度之佛教》，第十七章〈密教之興與佛教之滅〉，(pp.305-306)：

     **原印度文明以《梨俱吠陀》為本**；**次組織補充之，成為《沙磨》、《夜柔》二吠陀**。**是三者，雖崇事神權，而末流成「祭祀萬能」，意象尚稱高潔，總名之曰「三明」。**別有《阿闥婆吠陀》，以咒術為中心，乃鬼魅幽靈之崇拜，用以適應低級趣味者。**釋尊出世，斥婆羅門「三明」，而猶略事含容。於咒法、幻術，則拒之唯恐不及。**《雜阿含》云：「幻術皆是誑法，令人墮地獄」。巴利藏之《小品》，《三明經》，《釋塔尼波陀經》，並嚴禁之。其後，「阿含」、「毘奈耶」間有雜入，然見於現存經、律者，以治病為主。佛滅二百年，分別說系之法藏部，推尊目連，盛說鬼神，始傳有「咒藏」之說。 [↑](#footnote-ref-119)
120. 繩：5.衡量。（《漢語大詞典》（九），p.1028） [↑](#footnote-ref-120)
121. 繩墨：2.喻規矩、准則。3.喻法度、法律。（《漢語大詞典》（九），p.1031） [↑](#footnote-ref-121)
122. 徹：4.通，貫通。5.引申為透；滲透。14.謂到底，徹底。（《漢語大詞典》（三），p.1090） [↑](#footnote-ref-122)
123. 姑：6.姑且；暫且。（《漢語大詞典》（四），p.315） [↑](#footnote-ref-123)
124. 汲引：3.猶吸取。（《漢語大詞典》（五），p.934） [↑](#footnote-ref-124)
125. 雜濫：繁多蕪雜。（《漢語大詞典》（十一），p.880） [↑](#footnote-ref-125)
126. 三教：3.佛教傳入我國後，稱儒、道、釋為“三教”。（《漢語大詞典》（一），p.227） [↑](#footnote-ref-126)
127. （1）印順導師，《華雨集第四冊》，〈一、契理契機之人間佛教〉，(p.66)：

     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。**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。**為達成個己的意願，或許是可能成功的，但**對佛法的純正化、現代化，不一定有前途，反而有引起印度佛教末後一著（為神教侵蝕而消滅）的隱憂。**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」

     （2）印順導師，《華雨集第五冊》，〈一、遊心法海六十年〉，(pp.26-27)：

     我以為，「**佛法與（古代的）儒學，在其文化背景，學理來源，及其要求實現的究極目的，顯然是不同的。但在立身處世的基本觀念，及修學歷程上，可說大致相近的**」。「為人以修身為本，以修身為（自利利他的）關要，就是儒佛非常一致的問題」。因此，我講了〈修身之道〉。**儒家的致知、誠意、正心、修身──自修的歷程**，**與佛法的信、戒、定（這部分，論到古代的養氣）、慧──自利的次第相當。我是比較而辨同異，不是附會的「儒佛一致」，「三教同源」的玄論**（五十八年在星洲，所寫〈人心與道心別說〉，與儒道二家有關，也是互論同異的）。 [↑](#footnote-ref-127)
128. 冥鏹（míng ㄇ一ㄥˊ；qiǎng ㄑ一ㄤˇ）：指燒給死人用的紙錢。（《漢語大詞典》（二），p.457） [↑](#footnote-ref-128)
129. 祀（sì ㄙˋ）：1.古代對神鬼、先祖所舉行的祭禮。（《漢語大詞典》（七），p.836） [↑](#footnote-ref-129)
130. 扶鸞：扶乩。傳說神仙來時駕鳳乘鸞，故名。（《漢語大詞典》（六），p.358） [↑](#footnote-ref-130)
131. 降神：1.謂神靈降臨；使神靈降臨。2.迎神。（《漢語大詞典》（十一），p.967） [↑](#footnote-ref-131)
132. 滲雜：攙雜，混雜。（《漢語大詞典》（六），p.115） [↑](#footnote-ref-132)
133. 淳樸：亦作“淳朴”。敦厚，質樸。（《漢語大詞典》（五），p.1411） [↑](#footnote-ref-133)
134. 簡：4.簡省；簡易；簡單。（《漢語大詞典》（八），p.1246） [↑](#footnote-ref-134)
135. 應： 6.符合；適應；順應。（《漢語大詞典》（七），p.749） [↑](#footnote-ref-135)
136. 求：5.要求；需求。（《漢語大詞典》（五），p.897） [↑](#footnote-ref-136)
137. 機： 9.先兆，徵兆。（《漢語大詞典》（四），p.1322） [↑](#footnote-ref-137)
138. 意象：亦作“意像”。1.謂寓意深刻的形象。6.意境。7.心境。（《漢語大詞典》（七），p.643） [↑](#footnote-ref-138)
139. 允當：1.平允適當。2.適合；符合。（《漢語大詞典》（二），p.221） [↑](#footnote-ref-139)
140. 印順導師，《無諍之辯》，〈五、敬答「議印度佛教史」〉， (p.122)：

     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。 [↑](#footnote-ref-140)
141. 抑（yì 一ˋ）：4.貶斥。（《漢語大詞典》（六），p.391） [↑](#footnote-ref-141)
142. 卑怯：卑下怯懦。（《漢語大詞典》（一），p.871） [↑](#footnote-ref-142)
143. （1）印順導師，《永光集》，〈八、為自己說幾句話〉，(p.250 )：

     **常人於佛德則重其高大，於實行則樂其易而速，好大急功**，宜後期佛教之言誕而行僻。**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。

     （2）印順導師，《華雨集第四冊》，〈二、法海探珍〉，(p.107)：

     **中期佛教也還是「自力不由他」**。**諸佛護持，天龍擁護，也是盡其在我**，達到一定階段，才有外緣來助成。說明白一點，**自己有法，它才來護，並不是請託幫忙。** [↑](#footnote-ref-143)
144. （1）印順導師，《印度佛教思想史》，第三章〈初期「大乘佛法」〉，(p.85)：

     **龍樹評斥說一切有部說**：「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**」！**無量阿僧祇劫作功德，欲度眾生**，所以說沒有一處不是釋尊過去生中，捨身救度眾生的地方。為法為眾生而無限精進，忘己為人，**不求速成──不急求自己的解脫成佛，而願長期在生死中，從利他中去完成自己。**

     （2）印順導師，《佛法概論》，第十九章〈菩薩眾的德行〉，(p.256)：

     **菩薩行的精進，是無限的，廣大的精進，修學不厭，教化不倦的。發心修學，救濟有情，莊嚴國土**，這一切都是為了一切的一切，不是聲聞那樣的為了有限目標，急求自了而努力。**菩薩是任重致遠的**，如休捨優婆夷那樣，但知努力於菩薩行的進修，問什麼成不成佛。 [↑](#footnote-ref-144)
145. 師：21.學習，效法。（《漢語大詞典》（三），p.715） [↑](#footnote-ref-145)
146. 確當：正確恰當；適當。（《漢語大詞典》（七），p.1095） [↑](#footnote-ref-146)
147. 庶：5.將近，差不多。（《漢語大詞典》（三），p.1234） [↑](#footnote-ref-147)
148. 暢（chàng ㄔㄤˋ）：1.通暢；通達。（《漢語大詞典》（五），p.816） [↑](#footnote-ref-148)
149. 歟（yú ㄩˊ）：4.語氣詞。表示感嘆。（《漢語大詞典》（六），p.1474） [↑](#footnote-ref-149)
150. （1）印順導師，《華雨集第四冊》，〈六、契理而又適應世間的佛法〉，(pp.33-43)：

     （2）※由於篇幅頗長，此處將擷取主要的簡短文句來做簡要說明，有關詳細解說的內容，可另請參照【附錄三】。

     **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**。……

     **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**。……

     **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50年，到西元200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。**……

     **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「各各為人生善悉檀」，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，為眾生故說名為我」，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，以為這才是究竟的，這可就失去「方便」的妙用，而引起負面作用了！**……。 [↑](#footnote-ref-150)
151. 奄奄：1.氣息微弱貌。2.衰弱不振。（《漢語大詞典》（二），p.1530） [↑](#footnote-ref-151)
152. 泛濫：2.比喻不好的事物如大水漫溢，到處都是。8.廣泛流行、擴散。（《漢語大詞典》（五），p.932） [↑](#footnote-ref-152)
153. 僻（pì ㄆ一ˋ）：5.偏僻；邊遠。（《漢語大詞典》（一），p.1707） [↑](#footnote-ref-153)
154. 印順導師，《印度之佛教》重版後記，(p.339)：

     本書「自序」中說：「僻處空山，參考苦少，直探於譯典者多，於時賢之作，惟內院出版之數種，商務本《印度佛教史略》、《印度宗教哲學史》而已」。

     **我想在這裡補充幾句**：**「譯典」**是清刻的「大藏經」；**法尊法師從藏文譯出的**《菩提道次第廣論》、《密宗道次第廣論》、《入中論》。**與支那內學院有關的**，是呂澂的《雜阿含經刊定記》（《內學》第一輯），《阿毘達磨泛論》（《內學》第二輯），《西藏佛學原論》（商務本）；何載陽的《南傳小乘部執》（《內學》第二輯）；劉定權的《經部義》（「內學」第二輯）；呂澂等合編的《諸家戒本通論》（《內學》第三輯）。還有日人寺本婉雅譯註的Tāranātha《印度佛教史》，這是西藏傳說的，特別是後期的印度佛教，有很好的參考價值。這本書是留日學僧墨禪法師的。抗戰軍興，墨師到武昌來，我向他借了這本書。不久，他去了香港。等到抗戰勝利回來，知道墨師已在上海去世。這本書，就這樣的「久借無歸」，成為我的書了。 [↑](#footnote-ref-154)
155. 掠美：奪人之美為己有。（《漢語大詞典》（六），p.700） [↑](#footnote-ref-155)
156. 罄（qìng ㄑ一ㄥˋ）：2.引申為盡、竭。（《漢語大詞典》（八），p.1077） [↑](#footnote-ref-156)
157. 庸：5.勞苦。13.引申為平凡，平庸。（《漢語大詞典》（三），p.1245） [↑](#footnote-ref-157)
158. 印順導師，《華雨集第五冊》，(p.71)：

     佛教戒律有什麼特色？它是道德的感化和法律的制裁，兩者統一起來。犯了錯誤，戒律中有種種處罰的規定，但不止於此，而是在充滿道德精神感化之下，有一種法律制裁的限制。所以在佛的時代，真正出家的一個個都了不得，就是動機不純正的人，在這裡面多住幾年，經過師友的陶冶，環境的熏習，慢慢也會成為龍象的。在這個集體生活裡，大家都有共同的信念，淨善的行為，彼此和睦，這就是佛教戒律的特質，而發生偉大的作用──正法住世。 [↑](#footnote-ref-158)
159. 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」。 [↑](#footnote-ref-159)
160. （1）印順導師，《華雨集第二冊》，(pp.104-108)：

     「大乘佛法」，重在印度群神的菩薩化。西元四、五世紀間傳出的《楞伽經》，進一步的佛化群神。如《入楞伽經》卷6（大正16，551a-b）說：「大慧！我亦如是，於娑婆世界中，三阿僧祇百千名號，凡夫雖說而不知是如來異名。大慧！或有眾生知如來者，有知自在者，……有知仙人者，有知梵者，有知那羅延者，有知勝者，有知迦毘羅者，有知究竟者，有知阿利吒尼彌者，有知月者，有知日者，有知婆羅那者，有知毘耶娑者，有知帝釋者，……有知意生身者。大慧！如是等種種名號，如來應正遍知於娑婆世界及餘世界中，三阿僧祇百千名號，……而諸凡夫不覺不知，以墮二邊相續法中，然悉恭敬供養於我」。

     《楞伽經》的意思是：如來（佛，不一定是釋尊）的名號，是非常多的。梵天、帝釋以外，如自在（Īśvara）是溼婆天；那羅延（Nārāyaṇa）異譯作毘紐（Viṣṇu），毘紐是那羅延天的異名；日是日天；月是月天；婆樓那（Varuṇa）異譯作明星，即太白星：這都是印度神教所崇拜的。迦毘羅（Kapilā）是數論（Sāṃkhya）派傳說中的開創者；毘耶娑（Vyāsa）廣博仙人，傳說為吠陀（Veda）的編集者：這都是印度神教傳說的古仙人。印度的群神與古仙，其實是如來異名。」

     …這是大乘行者從「法性平等」的立場，消解了神與佛之間的對立（免受印度傳統宗教的岐視與排斥），而達到「天佛不二」的境地。這一思想的開展，可能與如來普入八眾有關，如《長阿含經》（二）《遊行經》（大正1，16b）說：

     「佛告阿難：世有八眾，何謂八？一曰剎利眾，二曰婆羅門眾，三曰居士眾，四曰沙門眾，五曰四天王眾，六曰忉利天眾，七曰魔眾，八曰梵天眾。我自憶念：昔者往來與剎利眾，坐起、言語，不可稱數；以精進定力，在所能現。彼有好色，我色勝彼；彼有妙聲，我聲勝彼。彼辭我退，我不辭彼。彼所能說，我亦能說；彼所不能，我亦能說。阿難！我廣為說法，示教利喜已，即於彼沒，彼不知我是天是人。如是（乃）至梵天眾，往反無數，廣為說法，而莫知我（是）誰」。

     「八眾」，有人四眾與天四眾。天四眾是：梵天眾；魔眾；忉利天（Trāyastriṃśa）眾，帝釋是忉利天主；四天王天（Caturmahārājakāyika），（應譯為四大王眾天）眾。忉利天眾與四大王眾天眾，都是低級天──高等的鬼天、畜天。佛分別的到八眾中去，是神通示現的。無論到那一眾去，就與他們一樣，但音聲、容色、論說，什麼都比他們要高超得多。這還是容忍印度神教的信仰，而表示勝過一切人與天神的偉大。不過，到底是佛還是天（神），在一般人心中，多少會模糊起來。《長阿含經》是「世界悉檀」，隨順眾生的樂欲而說。如經師們不能把握經說的意趣所在，依文解義；進而從無二無別的意境去解說，表示為「佛天不二」，這在現實的一般人心中，不免要神佛不分了！「大乘佛法」後期，這一趨勢是越來越嚴重了！

     （2）另參閱印順導師，《印度佛教思想史》，(pp.163-164)。 [↑](#footnote-ref-160)
161. 《舍利弗問經》卷1(大正24，902a22-b2)：

     舍利弗復白佛言：「云何如來佛告天帝釋及四天大王云：我不久滅度，汝等各於方土，護持我法。我去世後，摩訶迦葉、賓頭盧、君徒般歎、羅睺羅──四大比丘，住不泥洹，流通我法。佛言：但像教之時，信根微薄，雖發信心，不能堅固。……汝（等）為證信，隨事厚薄，為現佛像、僧像，若空中言，若作光明，乃至夢想，令其堅固。彌勒下生，聽汝泥洹」。 [↑](#footnote-ref-161)