



印順法師對「真實」與「方便」的抉擇與詮釋

侯坤宏*

論文摘要

本文以印順法師對「真實」與「方便」的抉擇與詮釋為題，分從：印順法師理解「真實」與「方便」的教證依據，以及佛法因方便而衍生的現象，如何料簡「方便」而達「真實」等面相加以探討。根據個人研讀印順法師著作發現：「真實」與「方便」可以作為理解印順思想的一條線索，「真實」與「方便」的原則是印順判斷佛法高下優劣的重要依據，從印順法師的著作中，隨處可以發現他對印度佛教與中國佛教在弘傳過程中，因「方便適應」所衍生出來的種種怪現象所作的批評，而對於如何透過抉擇「方便」而達「真實」（究竟），在他的著作中，雖有明顯的指出，但一般讀者可能未加留意。本文試圖探討上述所提各項問題，亦即對印順法師思想中的「真實——方便說」，作一較有系統的歸納整理，提供給對此論題有興趣的讀者參考。

關鍵詞：印順法師、真實、如實、方便、四悉檀

* 國史館協修。



諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦，若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。……若不依俗諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃。

(龍樹菩薩《中論》觀四諦品第 24)¹

一、前 言

前引龍樹菩薩《中論》觀四諦品偈頌，據印順法師解說，「諦」是正確真實的意思。真實有二：一、世俗的：如幻緣起的一切因果法，在遷流的時間中，沒有自性而現出自性相，使人不能見到它的實相，所以名為世俗。二、第一義的：「第一」是特勝的智慧，「義」是境界，就是特勝的無漏無分別智所覺證的境界，名第一義；或譯「勝義」。²勝義諦與世俗諦，是方便相對而安立的。世俗諦，有遷變義，常會隱覆真實；勝義諦，本性空寂，離一切戲亂相，對待世俗名「勝義」。勝義有三義：一、究竟而必然如此的，二、本來是如此的，三、遍通一切的。故經中稱此為法性、法住、法界。勝義諦不可想像為甚麼實在本體，或微妙不思議的實在。雖聖者的覺境，可通名勝義，但佛法安立二諦，是著重於一切法空性。³

佛為眾生說法，須安立二諦。眾生因迷惑顛倒，所以生死不已。求勝義的佛法，是要於世間一切法，遠離顛倒迷惑而通達實義，這是安立二諦的根本意趣。然第一義諦，世間的名、相、虛妄分別，是不能表達的，所以說勝義諦如何如何，還得依世俗諦「方便」說之。⁴總之，二諦都是攝化眾生的方便，說有、說空，都只是世俗的假說，「真實」是不落於有、空的不二中道。⁵學佛人不能以世俗真實為究竟，應知勝

¹ 第一義諦 Paramārtha-satya，世俗諦 Lokasaṃvṛti-satya，CBETA, T30, no. 1564, p. 32, c16 ~19、p. 33, a2~3。

² 印順講、演培記錄：《中觀論頌講記》(新竹：福嚴精舍，民國 62 年 1 月，重版)，妙雲集上篇之五，頁 446。

³ 印順講，續明記錄：《中觀今論》(臺北：正聞出版社，民國 81 年 4 月，修訂 1 版)，妙雲集中篇之二，頁 219。

⁴ 印順著：《空之探究》(臺北：正聞出版社，民國 81 年 10 月，6 版)，頁 257~258。

⁵ 印順法師又解說云：二諦是從不同的認識而安立的兩種真實；雖不是彼此無關，但卻是各就所見而說。在世俗立場說，只要人人認識以為如此不謬的，就可以安立其確實性——世俗諦了。若是真實而非一般人所能認識的，那是聖者同證的特殊境界，是第一義諦。世俗的真實，只要世俗立場以為真實就可以了，不必是理想所欲證達的究竟真實。印順：〈三

義諦是不能以凡情見地論證的。如何顯示真勝義諦，如何通達勝義諦而又與世俗諦不相違，這是佛法的重大課題，⁶也是本文所要探討的主題。

在印順法師著作生涯中，有一本未完成的著作《方便之道》，據印順說，本書是從一般的方便道，來說明印度佛法的流變，表示印度佛教史的一面。⁷在有關《方便之道》的撰述因緣，印順在《印度佛教思想史》自序中提到：

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。⁸

印順法師畢生研究主要集中在印度佛教史上，讀者若想全盤掌握他對印度佛教史研究的重要觀點與成果，除早年撰寫的《印度之佛教》，以及晚年完成的《印度佛教思想史》外，《方便之道》乙書也是值得吾人留意的。上述引文印順所提《佛法方便之道》，出版時易名為《方便之道》；而《印度佛教思想史》與《方便之道》，分別呈現印度佛教史上「如實」與「方便」兩個面向。但《方便之道》一書，並沒有完稿，在該書第 331 頁正文最後寫道：「以下沒有寫出」。⁹沒有寫出的，是「祕密大乘佛法」

論宗風簡說》，印順著：《佛法是救世之光》（臺北：正聞出版社，民國 81 年 4 月，修訂 1 版），妙雲集下編之十一，頁 129；印順著：《性空學探源》（臺北：正聞出版社，民國 81 年 4 月，修訂 1 版），頁 22。

⁶ 印順講，續明記錄：《中觀今論》，妙雲集中篇之二，頁 208。

⁷ 印順除撰寫《方便之道》，以作為理解印度佛教史的一個面向外，另外也從「心 citta」字，發見、貫通了印度佛教史上的一個大問題，而寫了〈修定——修心與唯心、祕密乘〉。「修心」就是修定，也是唯心所造，唯識思想的來源。西元三世紀起，修心——修定，成為修行成佛的大問題，越來越重要。因此，他要扼要的把它敘述出來。印順著：《華雨集》（《方便之道》），第 2 冊（臺北：正聞出版社，民國 82 年 4 月，初版），頁 10。

⁸ 印順著：《印度佛教思想史》（臺北：正聞出版社，民國 82 年 4 月，5 版），自序，頁 a6～a7；印順：〈修定——修心與唯心、祕密乘〉，印順著：《華雨集》，第 3 冊（臺北：正聞出版社，民國 82 年 4 月，初版），頁 139～140。

⁹ 印順在《華雨集》第一冊序文中也提到，他著作中，有寫作而還沒有全部完成的，如《方



部份，為什麼沒有寫出？可能的原因，有：1、不需要再寫，2、沒時間也不想再寫，3、有更重要的待寫。印順對祕密大乘佛法並無好感，該說的都已說，該表達的已表達，所以沒有必要多費口舌。

另外一個可以用來佐證的例子是，印順法師在《華雨集》第四冊所收錄之〈淫欲為道〉，在這篇文章最後寫道：「下缺」，¹⁰可見這也是一篇未完成的作品，因為該文談到與印度教中「性力派」相同的「無上瑜伽」，因為該談的也都談了，講多了也傷感，就不必再多饒舌了。

印順法師以為：佛法有一切宗教的長處，有究竟，又有方便，最能適應一切根機。¹¹方便的適應，是不可能沒有的，但如過分重視佛法的通俗化，方便與真實不分，偏重方便，那方便就要轉化為佛法的障礙了！這也是印順修學佛法以來，面對現實佛教，所一向注目的問題。¹²

本文以印順法師對「真實」與「方便」的抉擇與詮釋為題，分從：印順法師理解「真實」與「方便」的教證依據，以及佛法因方便而衍生的現象，如何料簡「方便」而達「真實」等面相加以探討。根據個人研讀印順法師著作發現：「真實」與「方便」可以作為理解印順思想的一條線索，「真實」與「方便」的原則是印順判斷佛法高下優劣的重要依據，從印順法師的著作中，隨處可以發現他對印度佛教與中國佛教在弘傳過程中，因「方便適應」所衍生出來的種種怪現象所作的批評，而對於如何透過抉擇「方便」而達「真實」（究竟），在他的著作中，雖有明顯的指出，但一般讀者可能未加留意。本文試圖探討上述所提各項問題，亦即對印順法師思想中的「真實——方便說」，作一較有系統的歸納整理，提供給對此論題有興趣的讀者參考。

便之道》等。又他於民國 41 年住香港淨業林時，曾為住眾講「人間佛教」——〈人間佛教緒言〉，〈從依機設教來說明人間佛教〉，〈人性〉，〈人間佛教要略〉等 4 篇，由仁俊筆記，但在預計中，這是沒有講圓滿的。印順著：《華雨集》（《方便之道》），第 2 冊，頁 331；印順著：《華雨集》，第 1 冊（臺北：正聞出版社，民國 82 年 4 月，初版），頁 a2；印順著：《平凡的一生（重訂本）》（竹北：正聞出版社，民國 94 年 6 月，新版 1 刷），頁 156。

¹⁰ 印順著：〈淫欲為道〉，《華雨集》，第 4 冊（臺北：正聞出版社，民國 82 年 4 月，初版），頁 201~221。

¹¹ 印順：〈我之宗教觀〉，印順著：《我之宗教觀》（臺北，正聞出版社，民國 81 年 2 月，修訂 1 版），妙雲集下篇之六，頁 306。

¹² 印順：〈遊心法海六十年〉，印順著：《華雨集》，第 5 冊（臺北：正聞出版社，民國 82 年 4 月，初版），頁 37。

又，在印順法師著作中，對於「真實」與「方便」這一對名相的利用，並非完全一致。除了使用「真實與方便」外，也出現「如實與方便」、「實義與方便」、「究竟與方便」、「求真與適今」、「實說與方便說」等不同用語，在本文中基本上視為同義，並未加以嚴格區分。

二、印順法師理解「真實」與「方便」的教證依據

在《方便之道》一書中，印順法師將佛教在印度 1600 年間流傳、分化、嬗變的過程，分為三大時期：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；二、「大乘佛法」：西元前 1 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，修六度等菩薩行，圓成佛果為宗；三、「祕密大乘佛法」：西元 5、6 世紀起，三密相應，修天瑜伽，迅速成佛的願望流行起來，密典不斷次第傳出。¹³ 印順法師說，「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，不能不善巧施設方便 upāya。但在施設方便中，常為了適應神教的低級信行，或為了適應不務實際的信行，而使得佛法變質。¹⁴

佛教為人類最高智慧所成立，佛是一切智者。在一切宗教中，像明月在星群中一樣，明光獨耀。在過去，佛法為了適應部分的眾生，有許多不了義的方便，但這無損於佛法的真義。¹⁵ 但問題是：修學者要能善於簡別「真實」與「方便」的分際，印順法師對「真實」與「方便」的判斷準繩就很值得我們參考。

印順法師對「真實」與「方便」的判斷準繩，主要係依龍樹所說的四悉檀（梵語 siddhānta，譯義為成就，宗，理）以及覺音四論，他說：

我怎樣判攝流傳中的一切佛法呢？龍樹說到四悉檀，與覺音所作四部《阿含經》的注釋名目，意義相當。……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。¹⁶

《阿含講要》講於民國 33 年秋，¹⁷可見印順對於判斷佛法的標準早已確立。印

¹³ 印順著：《華雨集》（《方便之道》），第 2 冊，頁 1~3。

¹⁴ 印順著：《華雨集》（《方便之道》），第 2 冊，頁 9~10。

¹⁵ 印順：〈我之宗教觀〉，印順著：《我之宗教觀》，妙雲集下篇之六，頁 2~3。

¹⁶ 印順：〈答楊敏雄居士〉，印順著：《華雨集》，第 5 冊，頁 275。

¹⁷ 印順著：《佛法概論》（臺北：正聞出版社，民國 81 年 1 月，修訂 2 版），妙雲集中篇之一，



順解說四悉檀涵義如下：

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。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。……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」。……世間悉檀，是可破壞的，但在時地人的適應時，是極好的方便。……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。¹⁸

據上文可知，世間悉檀、為人悉檀、對治悉檀都屬「方便說」，只有第一義悉檀才是「究竟的了義說」，才是「佛法的心髓」。

自序，頁1。

¹⁸ 龍樹是大乘行者，依《般若經》說，以涅槃異名——空性、真如、法界、實際等為勝義。勝義是三乘聖者自證的，不落論議語言，所以不可破壞。反之，說一切法（自）性，一切論議語言，都是可破壞的。因為世俗施設，都有相對性，所以都是可破壞的。第一義悉檀真實不可破；如方便的應機設教，有相對的真實意義，所以世間、為人、對治等三悉檀可說是實了。印順：〈從依機設教來說明人間佛教〉，印順著：《佛在人間》（臺北，正聞出版社，民國81年2月，修訂1版），妙雲集下篇之一，頁29～32；印順著：《印度佛教思想史》，頁127；《大智度論》，卷1，CBETA, T25, no. 1509, p. 59, b18～24。

除龍樹四悉檀說外，印順法師多次提到古代巴利佛教大師覺音，為四部作注釋，名義恰好與四悉檀相合；印順也發現，這四大宗趣，在《雜阿含經》與《相應部》中，也是存在的。他在《原始佛教聖典之集成》中歸結說：

以「法」來說，原始結集只是「四部阿含」，而這又源於「相應阿含」。「相應阿含」的根本，是「修多羅」，甚深法義的結晶。通過一般民間的神教意識，成立「祇夜」。分別抉擇「修多羅」與「祇夜」的「弟子所說」，普化社會的「如來所說」，就是「記說」。這三部的總合，稱為「相應阿含」。依這三部分而開展集成的，為「中」、「長」、「增一」，共為「四部」。依古人的傳承解說：以「修多羅」根本部分為主的《相應部》，是「顯揚真義」——「第一義悉檀」。以分別抉擇為主的《中部》，是「破斥猶疑」——「對治悉檀」。以教化弟子啓發世出世善的，是「滿足希求」——「為人（生善）悉檀」。以佛陀超越天魔梵為主的，是「吉祥悅意」——「世間悉檀」。這是佛法適應世間，化導世間的四大宗趣，也是學者所能得的，或淺或深的四類利益。佛法的四大宗趣，從「四部」聖典的特性中表現出來。¹⁹

上段引文，點出了兩種「悉檀說」，前半段說明：以「一切事相應教」為根本的「相應阿含」（《雜阿含經》），本身具足四悉檀義。若依此四大宗趣觀察，「相應修多羅」是「顯了真義」；「八衆」（諸天記說·祇夜）是「吉祥悅意」；「弟子所說」是「破斥猶豫」；「如來所說」是「滿足希求」。後半段則指出：原始四部阿含也具足四悉檀義：《相應部》「顯揚真義」，屬「第一義悉檀」；《中部》「破斥猶豫」，為「對治悉檀」；以教化弟子啓發世出世善的，是「滿足希求」——「為人（生善）悉檀」；以佛陀超越天魔梵為主的，是「吉祥悅意」——「世間悉檀」。²⁰所以印順認為：四部阿含的四大宗趣，對於法義的抉擇，「真實」或「方便」，應該是有權威的指導作用。²¹而印順對《相應阿含》又特別重視，認為是「甚深法義的結晶」，一切教法均由此流出。

¹⁹ 印順著：《原始佛教聖典之集成》（臺北：正聞出版社，民國 83 年 1 月，修訂 3 版），頁 877～878；印順著：《如來藏之研究》（臺北：正聞出版社，民國 78 年 10 月，4 版），頁 72～73；印順著：《初期大乘佛教之起源與開展》（臺北：正聞出版社，民國 83 年 7 月，7 版），頁 250～251。

²⁰ 印順又說：佛法的四大宗趣，成立非常早；四部阿含就是依此而分別集成的。對此四大宗趣，如能明確了解，權實分明，那末「佛法皆是實，不相違背」。否則，以方便為真實，顛倒曲解，就難免會迷失佛法宗本。印順著：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 251。

²¹ 印順：〈遊心法海六十年〉，印順著：《華雨集》，第五冊，頁 35。



另據說一切有部《薩婆多毘尼毘婆沙》傳說：「為諸天世人隨時說法，集為《增一》，是勸化人所習。為利根衆生說諸深義，名《中阿含》，是學問者所習。說種種禪法，是《雜阿含》，是坐禪人所習。破諸外道，是《長阿含》」。這一「四阿含」的分別，與覺音、龍樹所說，大體相合。²²

依龍樹論義，四悉檀可以用來判攝一切佛法，也可以「總攝一切十二部經，八萬四千法藏」。²³ 四悉檀中，有適應俗情，方便誘導向佛的「世界悉檀」；有針對偏蔽過失而說的「對治悉檀」；有啓發人心向上向善的「各各為人悉檀」；有顯示究竟真實的「第一義悉檀」。此四悉檀通攝一切佛說，「皆是實，無相違背」。²⁴ 除此之外，印順法師又進一步將四悉檀運用到印度佛教思想史之分期上，由「根本佛教」、「原始佛教」、「部派佛教」到「大乘佛法」、「秘密大乘佛法」的流行。若從長期發展的觀點來看，每一階段聖典的特色如下：一、以《相應部》為主的「四部阿含」，是「佛法」的「第一義悉檀」。二、「大乘佛法」初期的「大乘空相應教」，以遣除一切情執，契入無我空性為主，重在「對治悉檀」。三、「大乘佛法」後期，為眞常不空的如來藏教，點出衆生心自性清淨，而為生善解脫成佛的本因，重在為人生善悉檀。四、「秘密大乘佛教」流行，「劣慧諸衆生，以癡愛自蔽，唯依於有著……為度彼等故，隨順說是法」，這是重在「世間悉檀」。這是將龍樹四悉檀義運用到更廣義的一切佛法上，可以包括整個印度佛教（思想）史，印順總結說：

佛法一切聖典的集成，只是四大宗趣的重點開展。在不同適應的底裏，直接於佛陀自證的眞實。佛教聖典的不斷傳出，一直就是這樣的。所以佛教聖典，不應該有眞偽問題，而只是了義與不了義，方便與眞實的問題。²⁵

印順除依龍樹「四悉檀」，以解說一切經義，更引無著《攝大乘論》立「四意趣」與「四秘密」，用來輔助說明此中涵義。按無著所立之四意趣即：平等意趣、別時意趣、別義意趣與補特伽羅意樂意趣；四秘密為：令入秘密、相秘密、對治秘密、轉變

²² 印順著：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 251。

²³ 印順著：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 250。

²⁴ 印順著：《印度佛教思想史》，頁 126。

²⁵ 印順在〈遊心法海六十年〉中也說：初期「佛法」是第一義悉檀；初期的「大乘佛法」，「為離諸見故」說一切空，是對治悉檀；後期的「大乘佛法」，明自性清淨心，是為人生善悉檀；「秘密大乘佛法」是世間悉檀。印順著：《原始佛教聖典之集成》，頁 878～879；印順：〈遊心法海六十年〉，印順著：《華雨集》，第五冊，頁 35。

秘密。印順說：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，²⁶如此方能「一切無礙」。

上面所論，係有關印順法師以龍樹「四悉檀」及覺音「四論」、無著「四意趣」、「四秘密」，以作為辯明「真實」與「方便」的分際，以下將進一步說明印順法師有關「般若與方便」的論述。

印順比較「般若」與「方便」之同異說：般若是智慧，方便也是智慧。據《大智度論》比喻，般若如金，方便如熟煉了的金，可作種種飾物。菩薩初以般若慧觀一切法空，如通達諸法空性，即能引發巧用，名為方便。所以，般若與方便，不一不異：般若側重體證法空性，方便則側重救濟眾生的大行。所以《大智度論》說：「般若將入畢竟空，絕諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土熟生」。²⁷般若智慧悟入畢竟空時，即離一切的分別戲論，離一切見；而當方便智從空之中現起有時，則「嚴土化生」，可以莊嚴清淨的國土世界，度化眾生，這是方便善巧。²⁸

印順以為，方便有多種意義，對般若的「體真」，而論悲願利濟的「涉俗」，方便

²⁶ 無著云：復有四種意趣，四種秘密，一切佛言應隨決了。四意趣者：一、平等意趣，謂如說言：我昔曾於彼時彼分，即名勝觀正等覺者。二、別時意趣，謂如說言：若誦多寶如來名者，便於無上正等菩提已得決定。又如說言：由唯發願，便得往生極樂世界。三、別義意趣，謂如說言：若已逢事爾所歿伽河沙等佛，於大乘法方能解義。四、補特伽羅意樂意趣，謂如為一補特伽羅先讚布施，後還毀訾；如於布施，如是尸羅及一分修，當知亦爾。如是名為四種意趣。四秘密者：一、令入秘密，謂聲聞乘中或大乘中，依世俗諦理說有補特伽羅及有諸法自性差別。二、相秘密，謂於是處說諸法相顯三自性。三、對治秘密，謂於是處說行對治八萬四千。四、轉變秘密，謂於是處以其別義，諸言諸字即顯別義。如有頌言：覺不堅為堅，善住於顛倒，極煩惱所惱，得最上菩提。印順著：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 642；印順講，演培、妙欽、文慧記：《攝大乘論講記》（臺北：正聞出版社，民國 81 年 2 月，修訂 1 版），妙雲集上篇之六，頁 289～292；《攝大乘論本》卷 2，CBETA, T31, no. 1594, p. 141, a18～b3。

²⁷ 印順又說，大乘的修行，一切依般若為導；然得無生法忍菩薩，重於方便，所以說：菩薩道有二種：一者、般若波羅蜜道；二者、方便道。其實「方便即是智慧，智慧淳淨故變名方便。般若是體，方便是般若所起的利他巧用，如真金與真金所造的金飾一樣。羅什法師也有如是譬喻。印順講，演培、續明記錄：《般若經講記》（臺北：正聞出版社，民國 81 年 3 月，修訂 1 版），妙雲集上篇之一，頁 7～8；印順著：《印度佛教思想史》，頁 135～136；印順：〈慧學概說〉印順著：《學佛三要》（臺北，正聞出版社，民國 83 年 12 月，重版），妙雲集下篇之二，頁 172～173。

²⁸ 印順：〈《大樹緊那羅王所問經偈頌講記》〉，《華雨集》，第 1 冊，頁 133。



與般若是同樣重要的。所以《維摩詰所說經》說：「智（般若）度菩薩母，方便以爲父，一切衆導師，無不由是生」。²⁹ 智慧、慈悲、方便三門，可總攝爲般若、方便——二智。般若要義在無我，照一切法性空。不破我、我所執，終非智慧。方便中以巧方便迴向爲最上方便。方便即善巧妙用，從般若來，經稱先得般若，後得方便。今總攝爲般若、方便兩門，其慈悲一門，即爲方便所攝。因慈悲由般若生，與方便同也。³⁰

般若與方便，是成佛的兩大因素，而且是相助相成的，所以說：「無方便慧縛，有方便慧解；無慧方便縛，有慧方便解」。沒有方便的慧——般若，是要證實際而成小果的；沒有般若的慈悲方便，只是人天善業，對佛道來說，都是繫縛。只有般若與方便的相資相成，才能實現大乘的不思議解脫。³¹

印順據《大般若經》兩番囑累及智者大師判《金剛經》爲般若道與方便道，用以解釋《般若經》。印順說：二道，爲菩薩從初發心到成佛的過程中，所分的兩個階段。從初發心，修空無我慧，到入見道，證聖位，這一階段重在通達性空離相，所以名般若道。徹悟法性無相後，進入修道，一直到佛果，這一階段主要爲菩薩的方便度生，所以名方便道。般若爲道體，方便即般若所起的巧用。³²可知，般若道與方便道在此，是有時間先後的。

又印順在《初期大乘佛教之起源與開展》一書有關「文殊師利法門」的論述中，對於「般若與方便」的關係，特別提到：

方便，梵語 upāya-kausalya，竺法護譯爲善權，或善權方便。「原始般若」中，菩薩的般若——諸法無受[取]三昧，是「聲聞、辟支佛所不能壞」的。「不爲般若波羅蜜方便所護故，則墮聲聞、辟支佛地」，只是爲了「取相」。「上品般若」說：「無所得爲方便」，說明了般若波羅蜜，爲菩薩的殊勝方便。「下品般若」說觀空不證，提到了「不捨眾生」的「大願」。末後說到「具足方便力」；

²⁹ 印順著：《印度佛教思想史》，頁 101；《維摩詰所說經》，卷中，大正藏，第 14 冊，頁 549c。

³⁰ 印順：《往生淨土論講記》，《華雨集》，第 1 冊，頁 399～400。

³¹ 印順法師又說：該如何做才能使得衆生安住於道？即是要有方便及智慧。佛法中的智慧大略可以分成兩類，一為般若慧，一為方便慧。二者之不同，在於般若慧重於啟悟，證悟諸法的本性；方便慧除了悟證諸法本性之外，更能發動種種妙用。有了這兩者，才能使衆生安住於大乘道上。印順著：《印度佛教思想史》，頁 101；印順：《大樹緊那羅王所問經偈頌講記》，《華雨集》，第 1 冊，頁 102。

³² 印順講，演培、續明記錄：《般若經講記》，妙雲集上篇之一，頁 16。

「中品般若」的「後分」——方便道，由此發展而來。《大般若經》的前三分，與此相對應的，立「方便善巧品」。「中品般若」重視般若以外的行門，所以般若與方便，漸有相對別立的傾向。「文殊師利法門」，般若與方便的對立情形，更為明顯。³³

就般若思想之發展言，「般若」與「方便」有逐漸對立的傾向；就行門而言，「般若道」與「方便道」有時間先後的的不同。然菩薩發菩提心，以大悲為根本，而大悲所發之菩提心，非般若空無我慧，不得成就，即要以般若為方便。如《般若經》所說：「一切智智相應作意（即菩提心），大悲為上首，無所得——即般若空慧為方便」。³⁴無所得是般若慧，不住一切相的真空見。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。³⁵就「般若與方便」兩者相互作用言，根本智（般若）證真，方便（後得智）達俗，方便是般若的妙用，是般若成就以後所引發的。論理，方便不異般若，即般若的妙用。³⁶但甚深的「般若波羅蜜法門」，要勸發一般人來信受，並不容易，所以除了適應當時寫經的風氣，以讀、誦、書寫、供養經卷為方便，更廣說現世功德，以適應一般信眾的需求。³⁷為適應世俗，有以讀誦《般若經》來代替民間咒語，於是般若波羅蜜多成為「是一切咒王」，有一切咒術的作用，又勝過一切咒術。此外，誦大乘經，稱念佛、菩薩名號，其作用與持咒相同，於是此類方便行便大大流行起來，³⁸使得「般若」與「方便」的關係變質，此時的「方便」已不再是「以金製成的莊嚴具」，其「成色」已不純矣！

論到佛法中的「方便與真實」，《法華經》是不能忽略的。印順對《法華經》（亦名《大方便經》）〈方便品〉亦有特別的解說。印順說：

方即是方法；便是便宜，即適應義。方便是適應環境根性的方法。眾生的根機不一，如到處都用真實法門，是不一定被信受的。必須用方便去接引，然後歸到真實。方便的定義，依《法華論》說：佛法唯是大乘，為適應眾生的根機，說聲聞、緣覺、人天乘法，這些都是方便。方便可由二方面去說：從法的方面說，這是不究竟的；如從說法的人說，方便即是善巧，比執實無權是更不容易

³³ 印順著：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 955。

³⁴ 印順講，演培、續明記錄：《般若經講記》，妙雲集上篇之一，頁 38。

³⁵ 印順：〈學佛三要〉，印順著：《學佛三要》，頁 66-67。

³⁶ 印順：〈即是空·空即是色〉，印順著：《佛法是救世之光》，妙雲集下篇之十一，頁 198。

³⁷ 印順著：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 642。

³⁸ 印順著：《印度佛教思想史》，頁 425。



的。如果只說唯一佛乘；或為二乘根性說聲聞緣覺乘法，而不能會歸到一乘，這即是不夠巧便。佛有巧妙的方便，唯一佛乘而能夠隨機分別說三乘，說三乘而能會歸於一乘。為實施權，又會權歸實，這真是無比的大方便。今本經也是這樣，初說於大乘出生二乘及人天法，次又會二乘入一佛乘。二乘法不單是方便假說，還是趨入一乘法的大方便。³⁹

上述之「方便」，可視為「正方便」，是三乘共修的方便。《法華經》另有所謂「異方便」，如云：「更以異方便，助顯第一義」。這異方便，也就是《大乘起信論》的「勝方便」，其意義可解說為特殊或差別。《攝大乘論》大乘的「十種殊勝」，古譯為十種差別。玄奘譯阿賴耶「親生自果功能差別」，古人譯作「勝功能」。所以異方便，勝方便，差別方便，為同一梵語的不同譯法。⁴⁰「異方便」在大乘中特別受到重視，如修塔供養、興建廟宇、畫佛圖像，乃至一低頭、一舉手、或一稱南無佛，皆可成佛道等。異方便很多，《法華經》所列舉的如何如何「皆可成佛道」均屬之。異方便如過於發展，而不知抉擇，就會引生諸種病端，所以要有「正直捨方便，但說無上道」的智慧與勇氣。⁴¹

三、佛法因方便而衍生的現象

印順法師認為，佛法在長期流行中，從印度到中國，或為適應世俗，或為方便曲引鈍根，佛法漸傾向於神秘化、形式化。表現在學佛者的解行，漸漸有了與日常生活

³⁹ 《法華經》說：「正直捨方便，為說無上道」；「更以異方便，助顯第一義」。這意思是說：釋迦佛現出家相，而化厭離的聲聞根性，說二乘究竟，是方便門；這樣的方便，現在要捨除，顯出大乘的真義。但不能沒有方便，要用特殊的方便法門。大乘新起的異方便，據經上說：即是修塔廟、供莊嚴具、禮佛、念佛、讚佛等。如說：「若人散亂心，入於塔廟中，一稱南無佛，皆共成佛道」。大乘的異方便，是以佛為中心而修禮拜、供養、懺悔、迴向、勸請。這即是《十住毘婆沙論》的「易行道」。印順講，演培、續明記錄：《勝鬘經講記》（臺北：正聞出版社，民國 80 年 9 月，修訂重版），妙雲集上篇之三，頁 15～16；印順：〈從依機設教來說明人間佛教〉，印順著：《佛在人間》（臺北，正聞出版社，民國 81 年 2 月，修訂 1 版），妙雲集下篇之一，頁 69。

⁴⁰ 印順：〈念佛淺說〉，印順著：《淨土與禪》（臺北，正聞出版社，民國 81 年 2 月，修訂 1 版），妙雲集下篇之四，頁 93。

⁴¹ 印順：〈念佛淺說〉，印順著：《淨土與禪》，妙雲集下篇之四，頁 93～94。

脫節的現象，佛法因此產生了種種流弊。⁴²弘揚佛法，不能不有「方便」，但方便是有時間性，有空間性，在某一階段可能很好，過了些時，時、空不同，也許方便反成爲障礙。⁴³以下將依「印順觀點」，對印度與中國佛教因方便適應，而產生的種種異化現象，加以分別敘述。

(一) 關於印度佛教

首先就印度佛教言，印順法師說：

「佛法」從緣起入門，「初期大乘」是直顯諸法的本性寂滅。諸法本性是無二無別、無著無礙的，在「佛」的懷念中，傳出一切眾生有如來（胎）藏，我自性清淨心的「後期大乘」經。這樣，「正法」由緣起論而發展爲法法平等無礙的法（本）性論；又由法（本）性論而演化爲佛性（如來藏）本具論；再進就是本來是佛了。這是佛教思想發展中，由法而佛的始終歷程。⁴⁴

上述引文，將印度佛教思想史上由「佛法」以迄「初期大乘」、「後期大乘」的發展脈絡清楚標出。「初期大乘」著重勝義法性的契入，所以能不離煩惱、不著煩惱，在生死海中利益衆生。本著這種信念攝化衆生，就處處可行方便。⁴⁵又爲顧及通俗普及，以信爲先的方便道，就逐漸發展起來。⁴⁶大乘經的音聲佛事：唱字母，稱佛名，誦經，持咒，是「大乘佛法」能普及民間的方便。修持秘密咒語，以咒力方便應化，也往往能引導一分人信佛。⁴⁷「入法界品」描述善財童子的參學，表示出大乘方便的

⁴² 印順：〈道在平常日用中〉，印順著：《華雨集》，第4冊，頁269～270。

⁴³ 印順：〈遊心法海六十年〉，印順著：《華雨集》，第5冊，頁66；印順：〈從依機設教來說明人間佛教〉，印順著：《佛在人間》，妙雲集下篇之一，頁44。

⁴⁴ 印順以爲，諸法的實相，本來是無我，但因一分衆生聽說無我，誤認爲斷滅，便生恐怖。本來是一切法性空，可是衆生不能接受法空的道理，而離開佛教。所以，要攝引衆生到佛教來，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。印順著：《印度佛教思想史》，序，頁a2；印順講，演培、妙欽、文慧記錄：《攝大乘論講記》，妙雲集上篇之六，頁288。

⁴⁵ 印順著：《印度佛教思想史》，序，頁a4及正文頁105。

⁴⁶ 印順解說，「大乘佛法」的菩薩大行太難了，故一般傾向於重「信」的「易行道」。印順著：《印度佛教思想史》，頁116～117。

⁴⁷ 印順著：《印度佛教思想史》，序，頁a3；印順：〈福嚴閒話〉，印順著：《教制教典與教學》



特色。菩薩的示現殘殺，示現淫欲，示現為鬼、畜、外道、魔王，也是大菩薩利益眾生的方便。但法身菩薩，為了攝化眾生，如維摩詰長者那樣大菩薩的善巧方便，並不是一般初學者所能行的。⁴⁸

菩薩發菩提心，久在生死修難行大行，精神極偉大。但在一般人，心雖嚮之卻無力承擔，於是繼承「佛法」的方便，在佛前懺悔，勸請，隨喜，迴向菩提等便成為信受大乘法的方便行。⁴⁹《法華經》說：「更以異方便，助顯第一義」。「異方便」是特殊的方便：念佛、造佛舍利塔、造佛像，供養、禮拜佛塔與佛像之風大行；稱念佛名為主要成佛的特別方便。⁵⁰所以印順法師說，「方便」在「大乘佛法」中的重要性，應該特別加以重視。⁵¹

印順以為：如來藏說，是「大乘佛法」的佛道論，適應世俗而興的通俗說。⁵²如來藏說有印度神學意味，其教典之傳出，正是印度教復興的時候。所以可以解說為適應信仰神我的一般人的方便。⁵³《楞伽經》也明白的說：「開引計我諸外道故，說如來藏」。為了攝化外道，所以說如來藏我。依佛法說，這是適應世間的妙方便，但在

（臺北，正聞出版社，民國 81 年 3 月，修訂 1 版），妙雲集下篇之八，頁 218。

⁴⁸ 印順著：《印度佛教思想史》，頁 103、142。

⁴⁹ 印順著：《印度佛教思想史》，序，頁 a3。

⁵⁰ 印順說：什麼是「異方便」？依經文所說，是：修菩薩行的六波羅蜜；佛滅後造佛舍利塔，造嚴飾的佛像，彩畫佛像；以華、香、幡、蓋、音樂，供養佛塔與佛像；歌讚佛的功德；向佛塔、佛像，禮拜、合掌、舉手、低頭；稱南無佛。這些就是成佛的「異方便」，是釋尊涅槃以後，佛弟子懷念佛，在神教化的氣運中發展起來的。印順：〈契理契機之人間佛教〉，印順著：《華雨集》，第 4 冊，頁 25；印順：《方便之道》，印順著：《華雨集》，第二冊，頁 62～63。

⁵¹ 印順著：《印度佛教思想史》，頁 102。

⁵² 印順著：《印度佛教思想史》，頁 157。

⁵³ 印順又說：如來藏說的興起，是「大乘佛法」的通俗化。如來，也是世俗神我的異名；而藏 garbha 是胎藏，遠源於《梨俱吠陀》的金胎神話。如來藏是眾生身中有如來，也可說本是如來，只是還在胎內一樣，沒有誕生而已。大乘以成佛——如來為目標的，說如來本具，依「佛法」說，不免會感到離奇。但對一般人來說，不但合於世俗常情，眾生身中有如來，這可見成佛不難，大有鼓勵人心，精勤去修持實現的妙用。稱之為「藏」，又與印度傳統神學相呼應，這是通俗而容易為人信受的。印順：〈契理契機之人間佛教〉，印順著：《華雨集》，第 4 冊，頁 23；印順著：《印度佛教思想史》，頁 162。

一般人可能無法辨別到底是神還是佛了！⁵⁴

據印順說法，一切衆生有如來藏，在理論上，指出衆生本有的清淨因，人人可以成佛的可能性。在修行上，不需向外馳求，依於自身的三寶性——如來性，精進修持求其實現。這一「爲人生善」的切要方法，在宗教的實踐精神上，有很高的價值，而有頭陀風格，傳如來禪的達摩門下，在中國佛教界，正是繼承這一方針。⁵⁵但唯心論，依龍樹說，只是入道的方便。說境唯心現，因爲衆生偏執外境爲實有，偏執主觀心識會隨客觀環境而轉。爲針對此種偏執，使衆生了達外境非實，故特強調主觀心識，這只是對治悉檀。若因此而執爲真實心或眞常心，那不過是婆羅門教的舊思想而已！⁵⁶

西元三世紀起，印度梵文學復興，印度教也漸漸興起。在「大乘佛法」的方便道，及如來果德的傾向，適應外在情勢，多與神（天）教相通，而發展爲「秘密大乘佛法」。⁵⁷「秘密大乘佛法」念天的影響更深，如做五部夜叉，及帝釋在中間，四大天王四方坐的集會，而有五部如來的集會方式。忉利天與四大王衆天的男女交合而不出精，也成爲實現大樂，即身成佛的修證理想。欲界天神的融入佛教，不但有五甘露（尿、屎、骨髓、精、血），五肉（狗肉、牛、馬、象、人肉）等鬼神供品；而「佛法」所禁止的咒術以外，占卜、問鏡、觀星宿，火祭（護摩），這些原本屬於印度神教的，都納入「秘密大乘」。印順感慨地說：念天而演變到以「天（鬼神）教」方式爲佛法主流，真是世俗所說的「方便出下流」了！⁵⁸

⁵⁴ 印順法師認為，照《楞伽經》說，由於「衆生長無我」，為了「攝引計我外道」，所以方便說有如來藏。衆生迷了如來藏，受無量苦；若悟了如來藏，便得涅槃，一切常住的，本具的清淨功德，圓滿的顯發出來。中國佛教界，特別重視這一方便，大大的弘揚。但是，如忽略了佛說如來藏的意趣，便不免類似外道的神我了。印順著：《印度佛教思想史》，頁 163；印順：〈佛教之涅槃觀〉，印順著：《學佛三要》，妙雲集下篇之二，頁 239～240。

⁵⁵ 印順著：《如來藏之研究》（臺北：正聞出版社，民國 78 年 10 月，4 版），頁 130。

⁵⁶ 印順講，續明記錄：《中觀今論》，妙雲集中篇之二，頁 242。

⁵⁷ 印順著：《印度佛教思想史》，序，頁 a4。

⁵⁸ 印順更指出，菩薩法的發揚，含有天行的一邊。印度的一般民間，重視世間的積極利他，但他們一向在神教的熏陶下，神教的觀念極普遍。所以佛法普及到一般民間，為了避免與舊有的神教起衝突，人間爲本的大乘法，在日見發展的過程中，也就多少融攝了神教，天行也就逐漸發展起來。印順：〈契理契機之人間佛教〉，印順著：《華雨集》，第 4 冊，頁 27～28；印順：〈從依機設教來說明人間佛教〉，印順著：《佛在人間》，頁 67。



(二) 關於中國佛教

印順法師說，佛教在中國，爲了融攝孔、墨、老、莊，「廣大是廣大了，可不免有點不純粹」。⁵⁹這是就中國佛教的特質而言，如就佛教在中國流傳過程中產生的現象，略可歸納爲如下數端：

1、中國佛法每因寬容而引出流弊：印順法師認爲，中國佛教爲「圓融」、「方便」、「真常」、「唯心」、「他力」、「頓證」等所困，已奄奄無生氣；「神秘」、「欲樂」之說，日有泛濫之勢，「無往而不圓融」、「無事而非方便」成爲中國佛教的特色。⁶⁰中國佛教徒雖多，但多只信「佛」及「僧」，信「法」的不多。因不信法，所以神佛不分，對佛、阿羅漢、菩薩，大多數是神秘仰信，只希望佛、菩薩能夠加被，能夠讓自己健康、長壽、富貴、家庭和樂、事業發達。此雖可說是方便適化，卻偏於向外祈求，不向身心檢點。⁶¹又中國固有的求籤、看風水等，嚴重的滲入佛教中。⁶²所以印順法師說：東方的精神是寬容的，但佛法每因寬容而引出流弊，這是佛教徒不能把握佛陀創教精神而導致的後果。⁶³

2、子孫制與經懺法事過於氾濫：子孫制的出現，是受了儒家家庭本位文化的影響。徒弟繼承師父，也許俗人以爲是很合理的，習以爲常，但其實是違反佛法的。印順以爲，子孫制與經懺法事的氾濫，爲中國佛教沒落變質的主要原因。⁶⁴爲適應中國「人死爲鬼」與「慎終追遠」的孝思，「水陸齋會」、「瑜伽燄口」、「蒙山施食」等超度鬼魂的法事，得到了異常的發展。⁶⁵以上所列種種現象，也普遍存在於當今臺灣佛教界，實在令人擔憂。

3、對中國佛教過分重視「念佛、吃素、誦經」的反省：印順法師認爲，中國佛教徒所修的一般法門，念佛、吃素（放生）、誦經，確爲菩薩行的初方便。然修學者，每以誦經爲功德，反輕視義理的研究，這就失去了慧學方便的作用。素食放生的，儘

⁵⁹ 印順：〈青年佛教參訪記〉，印順：著：《青年的佛教》（臺北，正聞出版社，民國 81 年 2 月，修訂 1 版），妙雲集下篇之五，頁 33～34。

⁶⁰ 印順著：《印度之佛教》（臺北：正聞出版社，民國 81 年 10 月，3 版），自序，頁 a1、a7。

⁶¹ 印順：〈道在平常日用中〉，印順著：《華雨集》，第 4 冊，頁 273～274。

⁶² 印順：〈道在平常日用中〉，印順著：《華雨集》，第 4 冊，頁 274～275。

⁶³ 印順：〈從依機設教來說明人間佛教〉，印順著：《佛在人間》，妙雲集下篇之一，頁 50。

⁶⁴ 印順：〈中國佛教瑣談〉，〈叢林與小廟〉條，《華雨集》，第 4 冊，頁 172。

⁶⁵ 印順：〈中國佛教瑣談〉，〈經懺法事〉條，《華雨集》，第 4 冊，頁 137～138。

管吃素放生，於現實人間的種種苦迫，少有能本著慈悲心而起來救護。念佛雖能培養信心，但卻常流於迷信，急求自了，少有能因此策發向上求佛道，下化衆生，自利利他的並不多。印順說，學佛學菩薩行，必須從這些妙方便中，認清目的。不是爲念佛而念佛，爲喫素而喫素，爲誦經而誦經，而是爲了策發信願而念佛，長養慈悲而喫素，爲了引生智慧而誦經。⁶⁶

4、對中國佛教淨土念佛法門的反省：印順主張密部的念咒和淨土的念佛，同是以口發聲，作爲修行的方便。⁶⁷若根據佛法正義來說，東方藥師琉璃光如來的淨土法門，是適應一類衆生希求現生樂；西方阿彌陀佛淨土法門，則是適應另一類衆生希求後世樂。但這二者，都同以此爲方便，引導趣入大乘，同以究竟解脫爲終極。本來，無論西方極樂世界，或是東方淨琉璃世界，誰也不曉得，都是釋迦牟尼佛告訴我們才知道的，所以這都是釋尊大悲救世的善巧方便。⁶⁸ 古人說：「諸經所讚，盡在彌陀」，這是的確的。大乘經廣說十方淨土，但特別著重西方阿彌陀佛的極樂淨土。阿彌陀的淨土，可說是大乘淨土思想的歸結。中國佛教特別弘揚西方淨土，然依佛法說，佛法是平等的，一切佛所證悟的，福德、智慧、大悲、大願，一切是平等的。所以，如說阿彌陀佛立四十八願，或說彌陀特別與此土有緣，也都只是方便說而已。⁶⁹

印順法師說，有人爲了讚揚淨土法門的易行，就強調淨土法門是「橫出三界」，「徑路修行」。如從激發念佛來說，不失爲方便巧說；但若依佛法實義，實誤解易行道爲容易了生死，容易成佛，這並沒有經論根據，全屬人情曲說。⁷⁰ 又念佛爲心念——緣佛的功德而專念不捨，是策發信願的妙方便，一般的口頭念佛，更是方便的方便了。⁷¹

⁶⁶ 印順批評說，今日的誦經念佛，超度亡者，是祖師傳下來的，說起來也是人生重要的事；但問題在佛事的營業化，已失去佛法方便拔濟的意義。印順：〈學佛三要〉，印順著：《學佛三要》，妙雲集下篇之二，頁 79～80；印順：〈地藏菩薩之聖德及其法門〉，印順著：《佛法是救世之光》，妙雲集下篇之十一，頁 108。

⁶⁷ 印順講，妙峰、常覺記錄：《藥師經講記》，妙雲集上篇之四，頁 24。

⁶⁸ 同上，頁 3。

⁶⁹ 印順：〈淨土新論〉，印順著：《淨土與禪》，妙雲集下篇之四，頁 21。

⁷⁰ 印順法師以爲，一般所說的「橫出三界」，「帶業往生」，「隔陰之迷」，「四句料簡」，是淨土行者，用來讚揚淨土法門的。依法義說，都含有似是而非的成分，但在弘揚淨土來說，確有接引初學的作用。所以這種說法，雖缺乏真實意義，卻有「爲人生善」的宣導價值。印順：〈念佛淺說〉，印順著：《淨土與禪》，妙雲集下篇之四，頁 92；印順：〈中國佛教瑣談〉，〈四句料簡〉條，《華雨集》，第 4 冊，頁 187。

⁷¹ 印順：〈學佛三要〉，印順著：《學佛三要》，妙雲集下篇之二，頁 78。



歸結本節所述，可知佛教在印度與中國流傳因過於「方便」所衍生的問題相當多。當然，熱心的佛徒爲了佛法能夠深入民間，便提倡一些最簡單的道理，最簡單的修持；或者利用歌唱、影視等爲工具，這自然是引導信佛的大方便。但從遠大處著想，要使社會人士對於佛法有真確的信解，要攝受現代的知識人士，單憑通俗說教，並不能達到佛教中興的目的，⁷²而需要具有料簡「方便」以達「真實」的睿智與良知。

四、如何料簡「方便」以達「真實」？

早在民國 30 年，印順法師就寫了〈佛在人間〉、〈佛教是無神論的宗教〉、〈法海探珍〉等文章，都以闡揚佛法的人間性，反對天（神）化，進而探求佛法本質，捨棄佛法在流傳過程中的種種方便爲主旨。⁷³到了講說《阿含講要》的時候（民國 33 年），印順更清楚地表明說：

弘通佛法，不應爲舊有的方便所拘蔽，應使佛法從新的適應中開展，這才能使佛光普照這現代的黑暗人間。我從這樣的立場來講《阿含經》，不是看作小乘的，也不是看作原始的。著重於舊有的抉發，希望能刺透兩邊，讓佛法在這人生正道中，逐漸能取得新的方便適應而發揚起來！⁷⁴

40 年之後（民國 73 年），印順在〈遊心法海六十年〉又說：

我的修學佛法，爲了把握純正的佛法。從流傳的佛典中去探求，只是爲了理解佛法；理解佛法的重點發展及方便適應所引起的反面作用，經怎樣的過程，而到達一百八十度的轉化。如從人間成佛而演進到天上成佛；從因緣所生而到達非因緣有；從無我而到達真常大我；從離欲梵行得解脫而轉爲從欲樂中成佛；從菩薩無量億劫在生死中，演變爲即身成佛；從不爲自己而利益眾生，到爲了自己求法成佛，不妨建立在眾生苦難之上。這種轉化，就是佛法在現實世間中的轉化。⁷⁵

⁷² 印順：〈論僧才之培養〉，印順著：《教制教典與教學》，頁 153。

⁷³ 印順：〈遊心法海六十年〉，《華雨集》，第 5 冊，頁 13。

⁷⁴ 印順著：《佛法概論》，自序，頁 a2。

⁷⁵ 如彌勒惹巴爲了求法成佛，不妨以邪術降雹，毀滅一村的人、畜及莊稼。印順：〈遊心法海六十年〉，印順著：《華雨集》，第 5 冊，頁 54。

印順法師面對現實的佛教，總覺得與佛法有一段距離。他的發心修學，只是對佛法的一點真誠，希望從印度傳來的三藏中，理解行持與義解的根源與流變，把握更純正的佛法，這是他開始寫作以來，不敢忘失的方針。⁷⁶據印順觀察，因時、地適應之方便，時過境遷，「有昔之為妙方便者，今則轉為佛法之障。」方便應視為導入真實之方式，如若偏讚方便，每陷於喧賓奪主。方便為適應特殊可以偶而使用，但若誇大而屢用之，無不成為反佛教者。⁷⁷然則印順如何料簡「方便」而達「真實」？略可歸納如下五項原則：要能掌握佛法的特質、據考證以抉示純正的佛法、要掌握佛教在世間融攝的原則、要能「正直捨方便」、要重視理智信仰等。

(一) 要能掌握佛法的特質

佛法的真義，當然是超越時空的。但自釋迦佛證覺說法以來，起初是流布於印度，後來又傳入中國。佛法既活動於現實的時空中，義理、教典、宗派、制度等，便被時空所局限。中國所承受於印度的佛教，自然也有時代與區域的關係。⁷⁸

佛陀說法立制，就是「世諦流布」。緣起的世諦流布，不能不因地、因時、因人而有所演變，有所發展。儘管法界常住，而人間的佛教卻在息息流變過程中。由微而著，由渾而劃，是思想演進的必然程序。因時、因地的適應，因根性的契合，而有重點的或部分的特別發達，也是必然現象。對外界來說，或因適應外學而有所適應，或因減少外力壓迫而有所修正，在佛法的流行中，也是無可避免的事。但佛法有所以為佛法的特質，怎麼變，也不能忽視佛法的特質。如有部分過分發達起來，偏激起來，就會破壞佛法的完整性，導致不均衡的發展，損害佛法的特質。對於外學，如適應融攝，不重視佛法的特質，久久會佛魔不分。⁷⁹可見，對於佛法特質的掌握至關重要。

⁷⁶ 印順：〈遊心法海六十年〉，印順著：《華雨集》，第5冊，頁37；印順著：《空之探究》，序，頁a1。

⁷⁷ 印順著：《印度之佛教》，頁331~332。

⁷⁸ 印順：〈中國佛教與印度佛教之關係〉，印順著：《以佛法研究佛法》（臺北，正聞出版社，民國80年1月，13版），妙雲集下篇之三，頁218。

⁷⁹ 印順以為，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，有些可能是矛盾的。適應不同根性的不同教法，如萬花筒一樣，若初學者不能統攝條貫，將有不知如何是好的感覺。印順：〈遊心法海六十年〉，印順著：《華雨集》，第5冊，頁52~53；印順著：《說一切有部為主的論書與論師之研究》（臺北：正聞出版社，民國81年10月，7版），序，頁a2~3；印順著：《成佛之道》（增注本）（臺北：正聞出版社，民國83年6月，初版），自



甚麼是佛法特質？據印順說：在一切法中最要的，又是佛法特質的，而且可以稱為佛法中最究竟的，就是智慧。⁸⁰又說：從流轉、還滅二門的有無生滅關涉的現象中，直接體現到法法本性的空寂，可以叫他做中道的空寂律。這是第一義的中道教說，也為佛法特質——緣起性空的真義所在。大乘學者常說的「當體即空」，就是如此。⁸¹

（二）據考證以抉示純正的佛法

印順研究佛學用心所在，是教理與教史並重的。他對佛教思想理論的闡發，大都本於教史的演變而著筆。他希望透過教史，尋求教理如何發展，並分析同時代的思想文化與佛教相互影響情形，尤其重視佛法在流傳過程中，有那些是變了質的。⁸²考證方法是印順法師研究印度佛教、中國佛教最主要的方法，但他的考證，不同於一般學者的考證，而「是想通過時地人的演化去理解佛法，抉示純正的佛法，而丟下不適用於現代的古老方便」。⁸³印順說，佛法與古代印度文化有重要的關係，必須了解這點，才能不受其拘束，不以適應印度古代文明的契機法，誤解為十方三世常住的真理。⁸⁴同樣的，佛法與古代中國文化也有重要的關係，必須了解這個道理，才不會以適應中國歷代文明而發展出來的佛教，誤以為是最高明、最究竟、最圓滿的教法。在抉示純正佛法的過程中，嚴謹、客觀的考證方法，無疑是一項極為有效的利器；而恰恰印順法師是一位善用此項利器的研究者。

印順法師認為：從現實世間的一定時空中，去理解佛法的根源與流變，就不能不注意到佛教的史地。⁸⁵可見佛教史之研究，在釐清「真實」與「方便」的重要。印順主張，現代佛教的研究，不該是宗派主義的。需要從佛教前後的發展，彼此同異中，掘發釋迦真諦。吐棄不適用於時代的附著物，淨化佛教，接受各部、各宗、各派的教義

序，頁 a1。

⁸⁰ 印順：〈談修學佛法〉，印順著：《教制教典與教學》，妙雲集下篇之八，頁 172。

⁸¹ 印順：〈談中道之佛教〉，印順著：《佛法是救世之光》，妙雲集下篇之十一，頁 151。

⁸² 演培法師贊歎印順法師對佛法義理的探究，固有極精緻的周詳體認，就是對於佛教歷史的考據，亦有極為縝密的獨到觀察，並說稱許印順是「當代龍樹論師再來！」演培：〈印順導師對印度佛教分期的詮述——為慶祝印順導師八十嵩壽而寫〉，藍吉富編：《印順導師的思想與學問》（臺北，正聞出版社，民國 81 年 4 月，4 版），頁 10。

⁸³ 印順：〈遊心法海六十年〉，印順著：《華雨集》，第 5 冊，頁 50。

⁸⁴ 印順：〈從依機設教來說明人間佛教〉，印順著：《佛在人間》，妙雲集下篇之一，頁 44。

⁸⁵ 印順：〈遊心法海六十年〉，《華雨集》，第 5 冊，頁 14。

精華，以適應新時代，實現釋迦化世本懷。⁸⁶想要達到此項目標，實大有賴於綿密細緻的考證功夫。

(三) 要掌握佛教在世間融攝的原則

印順以為，佛陀開示、制立的佛法，早是一種人間的、具體的佛教活動。必須從佛教的完整發展過程中，去理解一切。以前觀後，察其發展的別異性；以後觀前，究其發展分化的可能性。就部派佛教言，應多理解其多邊發展傾向，掌握其抉擇，發揮與適應，如此才能認識大乘佛法所以開展的真義。⁸⁷大乘佛法重人間救濟，以方便善巧，融攝咒術，神化內容增多，應以佛法淨化之，以免障蔽大乘的真精神。⁸⁸佛教在世間，融攝是應該的，方便是不可缺的，但問題在無論如何融攝，都不能離開以下兩個原則：一、佛教的根本特質，不容許因融攝而轉變，否則可能成為反佛者。二、融攝不是盲目的適應，必須是擴展人性，淨化人生的。適應低級趣味的的神化、巫術化，應該要加以指責並唾棄。⁸⁹所以印順強調：

大乘佛教者披起神化的偽裝，實行即人事以向解脫的大道。我們要把握這一點，要從神化的形式中，把大乘真義洗鍊出來。不然，學佛不成成鬼神，這就太難說了！⁹⁰

⁸⁶ 印順：〈與巴利文系的學者論大乘〉，印順著：《無諍之辯》（臺北，正聞出版社，民國 81 年 3 月，修訂 1 版），妙雲集下篇之七，頁 169。

⁸⁷ 印順以為：一切佛教乃同依本教流變而來。本教即釋尊之遺言景行，弟子見聞而受持者。大乘道孕於其中，然就歷史而論，初期以聲聞行果為所崇，故名之為「聲聞為本之解脫同歸」。此後之佛教，莫非據此本教，內為理論之開發，外為方便之適應，而次第發達而成。理論開發與方便適應，有正常者，有強調而失佛意，附會顛倒而無當者，故有抉擇洗鍊之必要。印順著：《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 8；印順：〈敬答《議印度佛教史》〉，印順著：《無諍之辯》，妙雲集下篇之七，頁 117。

⁸⁸ 據印順觀察，初期佛教以聲聞乘為中心，中期以人（天）菩薩為中心，後期以天（菩薩）為中心。中期的大乘佛教，一方面傾向天菩薩，同時又傾向人菩薩。人菩薩法，在印度的中期佛教，有著充分的表現；為了適應於印度神化極深的環境，佛教就更攝取婆羅門教的方便，發展到天菩薩去。印順：〈從依機設教來說明人間佛教〉，印順著：《佛在人間》，頁 43、71。

⁸⁹ 印順：〈與巴利文系的學者論大乘〉，印順著：《無諍之辯》，頁 167。

⁹⁰ 印順又說，大乘法確是深隱的，不容許空談，也不同情守文作解的經師。大乘佛法是比喻的、象徵的、神祕的，它是一幅畫，一首詩。要理解其真義，得拿出超脫的手眼來，從



印度外道生天究竟的方法，或重在祭祀，但真有正見的究竟解脫，決不從祭祀得來。佛雖爲了避免無意義的爭執，從世間悉檀的立場，容許供天，施鬼，但佛教的出世法，是絕對用不著祭祀的。真淨的出世法，要從正知正行中來，決不能從神化的祭祀與咒術中來。⁹¹這種見地，很值得當今學佛者多加考慮。

（四）要能夠「正直捨方便」

印順法師以爲，過去佛教爲了適應部分的衆生，有許多不了義的方便，但這並未損及佛教真義。「正直捨方便，但說無上道」，本是佛教應有的精神。⁹²但問題在：怎麼取捨呢？依印順之意，就是達到了某一階段，如有更好、更適合的就提倡，不適合的就捨掉。印順承認自己「帶點書呆子氣」，也不專門批評，也不講好聽的奉承話，「總是以究竟佛法爲重」。⁹³印順認爲，佛法的流行人間，不能沒有方便適應，但不能刻舟求劍停滯於古代的。印度初期佛法的時代適應性，並不能充分表達釋尊的真諦。大乘的應運而盛行，雖帶來新的方便適應，「更以異方便，助顯第一義」；但大乘的真精神，要能「正直捨方便，但說無上道」。⁹⁴印順說：

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，爲正法而懷念人間的佛陀！⁹⁵

這裏我們可以清楚的感受到，印順「人間佛教」精神與抉擇「真實與方便」的密切

象徵神祕的形式中，體會其平實的中道。印順：〈青年佛教參訪記〉，印順著：《青年的佛教》，妙雲集下篇之五，頁 30、68~69。

⁹¹ 印順：〈從依機設教來說明人間佛教〉，印順著：《佛在人間》，頁 53。

⁹² 印順：〈我之宗教觀〉，印順著：《我之宗教觀》，頁 2~3。

⁹³ 印順：〈遊心法海六十年〉，印順著：《華雨集》，第 5 冊，頁 66。

⁹⁴ 印順法師說：佛教的寬容性，在有利於大乘流通的要求下，種種「方便」漸漸融攝進來，終於到達「天佛一如」的境界。我不反對方便，方便是不可能沒有的，但方便有時空的適應性，也應有初期大乘「正直捨方便」的精神。印順著：《佛法概論》，自序，頁 a1~a2；印順：〈契理契機之人間佛教〉，印順著：《華雨集》，第 4 冊，頁 65。

⁹⁵ 印順著：《印度佛教思想史》，自序，頁 a7。

關係。

(五) 要重視理智信仰

大乘法方便多門，門門可以入道。舉要說，不外三類：信增上人（以信樂十方淨土精進而入佛道的）、智增上人（以智慧解悟而入佛道的）、悲增上人（以悲濟衆生而入佛道的）。衆生根機不一，應機設教，入門方便，當然會有不同。然論及圓成佛道，信願、慈悲、智慧，都是不可或缺的。世間決無沒有信願、慈悲、智慧的菩薩，而可以成就無上菩提的。所以，應三類機而有三類方便，但到底只是初門的方便。⁹⁶印順特別關心信增上人學佛過程可能產生的流弊，因為適於信行人的法門，容易流於通俗普及，但也容易因適應低級趣味而俗化、神化。⁹⁷印順比較重視理智信仰，因為凡是一個理智的信仰者，決不會陷於愚昧的形式崇拜，而會吐棄那暫時容許的因襲部分，忽視那些適應時代的方便；他們不但積極的闡發獨創的真生命，還會使潛在的新意見，從舊形式中解放出來。儘管真正的理智信仰者，看起來似乎比形式崇拜者遠離了佛陀，其實卻開顯、履行了佛陀的本懷。⁹⁸

五、結論

依印順法師解說，從佛陀證悟的甚深境界中平等流出的，稱為「法界等流」，其本質與貪、瞋、癡等流的凡夫妄議不同。又經、律、論三藏中記載而流傳下來的教法，無論是思想還是制度，常隨學派、時代與區域而有所變化，可用「世諦流布」形容之。⁹⁹由「法界等流」到「世諦流布」，釋尊的教法，不論從它的「真實」或「方便」適應上看，是無限深廣的。但在佛法演變過程中，「真實」與「方便」都有偏重發展的傾向。從衆緣和合的一體中，演為不同的思想體系，構成不同的理論。但其中難免有畸形偏頗的發展，成為病態的佛教。¹⁰⁰以下謹就：由三個不同的角度觀察印順法師評

⁹⁶ 印順：〈《大樹緊那羅王所問經偈頌講記》序〉，《華雨集》，第一冊，頁1；印順著：《印度佛教思想史》，頁136。

⁹⁷ 印順：《方便之道》，印順著：《華雨集》，第2冊，頁57。

⁹⁸ 印順：〈派？搏？文集序〉，印順著：《華雨香雲》（臺北，正聞出版社，民國81年4月，修訂1版），妙雲集下篇之十，頁246。

⁹⁹ 釋昭慧著：《初期唯識思想——瑜伽行派形成之脈絡》（臺北：法界出版社，民國90年3月，初版），頁63～64。

¹⁰⁰ 印順：〈以佛法研究佛法〉，印順著：《以佛法研究佛法》，妙雲集下篇之三，頁11。



判「方便——真實」的層級、為掌握第一義悉檀所以印順特別重視《雜阿含經》、修學佛法的「方便層次」與「究竟層次」、順應民間習俗以求教化方便、《成佛之道》特別拈出「方便轉勝」的說法特別值得重視等論題總結本文，並提出個人有關印順法師「真實與方便說」的一些淺見。

(一) 由三個不同的角度觀察印順法師評判「方便→真實」的層級說：

1、由原始聖典集結先後的角​​度來看：原始四部阿含具足四悉檀義，四部阿含的四大宗趣，對於法義的抉擇，「真實」或「方便」，應該是有權威的指導作用。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」。¹⁰¹ 就原始四部阿含言，雜阿含是「真實說」，餘三為「方便說」。

2、由印度佛教（思想）發展史的角度來看：「四部阿含」，是「佛法」的「第一義悉檀」，是「真實說」，餘如「大乘佛法」初期的「大乘空相應教」、「大乘佛法」後期真常不空的如來藏教、「秘密大乘佛教」都屬「方便說」。

3、由大乘三系判教的角度來看：印順對於「真實與方便」的評判，主要以性空唯名論為究竟，如他說所，眾生顛倒，於無性法中執有自性，亂相亂執，聖者能見諸法無性，畢竟皆空，以無虛妄顛倒亂相，故「性空即稱如實、真實」。一切本空，方能徹見法性本寂，約此義說，「性空名勝義諦」，不是說另有實體可得而名勝義諦。¹⁰² 所以如就大乘三系來論，「性空唯名」是真實說，「虛妄唯識」與「真常唯心」是方便說。

以上所提三種不同的觀察角度，可以發現印順法師是以《雜阿含經》、《四部阿含》、「性空唯名」為「真實說」的。

(二) 由於重視第一義悉檀的掌握，所以印順特別重視《雜阿含經》，並花時間重整《雜阿含經》：

據印順說，《雜阿含經》是佛教界早期結集的聖典，代表了釋尊在世時期的佛法實態。佛法是簡要、平實中正的，以修行為主，依世間而覺悟世間，實現出世的理想——涅槃。在流傳世間的佛教聖典中，這是教法的根源，後來的部派分化，甚至大乘「中

¹⁰¹ 印順著：《原始佛教聖典之集成》，序，頁 a3~a4。

¹⁰² 印順講，續明記錄：《中觀今論》，妙雲集中篇之二，頁 219。

觀」與「瑜伽」的深義，都可以從本經而發現其淵源。所以《雜阿含經》是每一位修學佛法者所應該閱讀探究的聖典。¹⁰³印順法師以為，「佛說無不如義」，「如來是真語者，實語者，如語者，不誑語者，不異語者」，依修行而得究竟來說，即是「第一義悉檀」，第一義——勝義在「佛法」中，是緣起；緣起法是法性，法住，法界。依緣起說，蘊、處、諦、界，及出世因的道品，都是勝義，這就是《雜阿含經》的主要內容。¹⁰⁴印順依龍樹菩「四悉檀」，判《雜含》中的「修多羅」是「第一義悉檀」，可見他對根本聖教的推崇與景仰，這也正是他與中國古代佛教大師特重大乘經而抑低「本教」（根本佛法）的不同所在。¹⁰⁵

（三）修學佛法的「方便層次」與「究竟層次」

因眾生的根性不同，佛說法的方便也不同，佛為根性未熟的眾生（下士），說布施、持戒、禪定、生天法，使他得世間的勝利，這是但說世俗諦的法。為利根而能解脫的（中士），說四諦緣起法，使他見苦、斷集、證滅、修道。根性稍鈍的，但能漸漸而入。如有大利根人（上士），直解緣起法的畢竟空性，直從空、無相、無作的三解脫門，入畢竟空，證得涅槃。¹⁰⁶上述有關佛對下士、中士、上士說不同法，在《成佛之道》開為五乘共法、三乘共法、大乘不共法，也可以說是聲聞、緣覺與菩薩的不同教法，但學聲聞、緣覺，還不過是適應的方便，最高的究極是以佛果為目標，要從修學菩薩行去實現它。¹⁰⁷又從菩薩的根性不同說，有人行而向菩薩行的，有天行而向菩薩行的，有聲聞行而向菩薩行的。¹⁰⁸以上三類菩薩行，如依二乘行為方便，容易走

¹⁰³ 印順著：《雜阿含經論會編（上）》（新竹竹北：正聞出版社，民國83年2月，重版），序頁 a1。

¹⁰⁴ 印順著：《印度佛教思想史》，頁126～127。

¹⁰⁵ 仁俊法師認為，唐宋以後的中國佛教，對根本佛法的冷漠與疏離，實有忘本之虞。而印順對本教的法徹義闡，與歐陽竟無、呂澂等，同樣體入得精深與嚴正，肯定本教對於神我，尤其對咒術、火供及邪惡祭祀等，都採取極嚴格的呵斥與禁絕。仁俊：〈我所認識的印公導師〉，翁麗梅等編：《仁俊老法師開示錄（三）——演講集》（臺中大甲：正法明行願基金會，2000年6月，初版），頁418～419。

¹⁰⁶ 印順講，演培記錄：《中觀論頌講記》，妙雲集上篇之五，頁449。

¹⁰⁷ 印順：〈學佛之根本意趣〉印順著：《學佛三要》，妙雲集下篇之二，頁14。

¹⁰⁸ 印順：〈論「西方不是菩薩所應去的」〉，印順著：《佛法是救世之光》，妙雲集下篇之十一，頁409。



向獨善、厭世一途。如以天乘行為方便，常不免傾向神祕、怪誕之流。¹⁰⁹故依印順之意，應屬「人行而向菩薩行」為殊勝，而「人菩薩行」正是印順「人間佛教」思想的重點。

又印順法師《成佛之道》偈頌有云：「趣入大乘者，直入或迴入，相應諸教法，實說方便說。」這裏所說的「直入」，是指直向菩薩道的；「迴入」是先修別道，然後轉入大乘道；與「直入」或「迴入」相應的教法，就是「實說」及「方便說」。¹¹⁰而由「人行而向菩薩行」，才是「直入」，才是「實說」。

（四）順應民間習俗以求教化方便

印順以為，通俗教化的譬喻師，在向民間弘化時，其成績可能要比三藏法師、禪師更大。但通俗教化，不宜脫離三藏的研求與定慧的實習。假使不看重對三藏的修學，定慧的實習，則通俗教化容易使佛法庸俗化。¹¹¹這裏牽涉到一個問題，即佛教佈教師如何與民俗相互配合，以便使佛法更能深入一般人心？印順法師對於「可不可以假諸寺院舉行婚禮」？他的回答是：基於聲聞戒律，出家僧徒，只是不能替人作媒，但並無明文規定，不能讓信眾在寺中結婚，或者為信眾證婚。站在大乘融攝世法的立場上，這種方便是可以採取的。日本的佛教寺院，常另設禮堂，專供信徒們舉行佛化婚禮之用。中國佛教一向偏重於度亡佛事，而忽略了活人的一切喜事。如果，出生、結婚、慶壽等事，都在佛教寺院舉行，佛教與社會生活，即可發生更密切連繫，進而造成整個的佛化社會，這也是一種度生的巧方便。¹¹²不僅日本佛教寺院，天主教、基督教更是透過種種方式，將教會活動與信徒生活緊密結合，他山之石，可以攻錯，這都可以作為佛弟子佈教的參考。

（五）《成佛之道》特別拈出「方便轉轉勝」的說法特別值得重視

《成佛之道》偈頌有云：「方便轉轉勝，法空性無二，智者善貫攝，一道一清淨。」印順此處所言「方便轉轉勝」，是從大乘三系之比較，認為性空唯名系遠較虛妄唯識

¹⁰⁹ 印順：〈海潮音之意義及其旨趣——太虛大師去世六週年之追思〉，印順著：《佛法是救世之光》，妙雲集下篇之十一，頁 382。

¹¹⁰ 印順著：《成佛之道》（增注本），頁 264。

¹¹¹ 印順：〈論佛學的修學〉，印順著：《教制教典與教學》，妙雲集下篇之八，頁 161。

¹¹² 印順：〈菲律賓佛教漫談〉，印順著：《佛法是救世之光》，妙雲集下篇之十一，頁 348。

系、真常唯心系來的殊勝。¹¹³其實印順「方便轉勝」的說法，還可以用來解釋本研究涉及「真實與方便」個個面向，可以作為有心學佛者在抉擇法門時的指針。印順曾引南本《大般涅槃經》牧牛女賣乳貪多利而加水的故事說：

佛法，如牛乳一樣。為了多多利益眾生，不能不求適應，不能沒有方便，如想多賣幾個錢，而加上水一樣。這樣的不斷適應，不斷的安立方便，四階段的集成聖典，如四度加水去賣一樣。終於佛法的真味淡了，印度的佛教也不見了！雖然這樣，佛法的「世間悉檀」，還是勝於世間的神教，因為這還有傾向於解脫的成分。¹¹⁴

但純正的佛教徒應該特別注意：因為加了太多的水，牛乳就不純了！佛教也會慢慢不見了！據馬鳴菩薩〈佛所行讚〉云：「非法而妄說，不別其真偽，無見而闇受，猶鑰金共肆，誑惑於世間。愚夫習淺智，不解真實義，受於相似法，而作真法受。是故當審諦，觀察真法律。猶如鍊金師，燒打而取真。」¹¹⁵另北涼曇無讖譯《菩薩戒本》第四波羅夷法云：「若菩薩謗菩薩藏，說相似法，熾然建立於相似法。若心自解，或從他受，是名第四波羅夷處法。」¹¹⁶〈佛所行讚〉與《菩薩戒本》都提到了「相似法」，相似法猶如加了水的「佛法」，蓋佛法之衰敗，即從此開其端也。又《阿毘達磨大毘婆沙論》卷二有云：「佛出世衆生入法，凡有二種：一者世俗，二者勝義。世俗者，

¹¹³ 印順並舉賣藥為喻說，如賣藥一樣，賣的是救命金丹。性空唯名系，是老店，不講究裝璜，老實賣藥，只有真識貨的人，才來買藥救命。可是，有人嫌他不美觀，氣味重，不願意買。這才新設門面，講求推銷術。裝上精美的瓶子，盒子包上糖衣、膠囊。這樣，藥的銷路大了，救的命應該也多了。這如第三時教，虛妄唯識系一樣。可是，幼稚的孩子們，還是不要。這才另想方法，滲和大量的糖，做成飛機，洋娃娃等玩具形式，到處兜售。這樣，買的更多，照理救的命也更多了，這如真常唯心系一樣。其實，吃到肚裏，一樣的救命。但能救命的，並非瓶子、盒子、糖衣、膠囊，更不是糖和洋娃娃，而還是那救命金丹，這叫做方便。方便是手段，不是目的。三系原是同歸一致的，「智者」應「善」巧地「貫攝」，使成為「一道一清淨」，一味一解脫的法門，免得多生爭執。印順著：《成佛之道》（增注本），頁392～395。

¹¹⁴ 如牧牛女，為欲賣乳，貪多利故，加二分水，轉賣與餘牧牛女人。彼女得已，復加二分，轉復賣與近城女人。彼女得已，復加二分，轉復賣與城中女人。彼女得已，復加二分，詣市賣之。……取已還家，煮用作糜，無復乳味，雖無乳味，於苦味中猶勝千倍。印順著：《原始佛教聖典之集成》，頁879。

¹¹⁵ 大正藏，第4冊，頁46a。

¹¹⁶ 大正藏，第24冊，頁1107上。



謂剃除鬚髮，被以法服，正信出家。勝義者，謂世第一法無間引生苦法智忍。世俗入法有二種過：一者破戒，二者歸俗，勝義入法無如是過。」¹¹⁷這裏提到世俗入法有二種過中，「歸俗」居其一，歸俗可解為「不如法而衍生後遺症的方便適應」。方便！方便！多少佛門惡行因汝而行？

茲引緬甸班迪達（Sayadaw U Pandita）大師所作的一個比喻，再結束本文。班迪達說：如同空間一有漏洞，空氣自然會進入。在曖昧不明、軟弱無力、因循傳統、有名無實的佛教文化中，一旦出現空隙，其他宗教的信仰，外來文化，以及種種迷信、神秘、物化的東西，便會迅速侵入。¹¹⁸佛法流傳的過程就是這樣，佛法的「方便」好比是空氣於人般的不可或缺，所以我們就該多多強化佛教本身的體質，如此方能百毒不侵，不因「方便」而影響到佛法的「真實」。

¹¹⁷ 《阿毘達磨大毘婆沙論》，卷二，大正藏，第 27 冊，頁 6b。

¹¹⁸ 班迪達又比喻說，面對粗壯孩子的威脅時，營養不足、大腹便便、矮小瘦弱的孩子將無力抵抗攻擊，只能低頭承受。同樣的，一位在佛教文化上，營養不足，大腹便便，矮小消瘦的人，一旦受到誘惑，也是沒有能力抵抗，反而準備順從，轉而信仰其他宗教。（緬甸）班迪達大師著、蔡文熙譯：《炎炎夏日的雨水》（臺中：方廣文化事業公司，2000 年 4 月，1 版 2 刷），頁 35、38。