

印順導師

佛學著作述要

釋厚觀



序

釋厚觀

2009年7月筆者應美國印順導師基金會邀請，於紐澤西州同淨蘭若舉辦的「佛法度假」中講述〈印順導師佛學著作述要〉。此「佛法度假」是仁俊長老發起的，每年於美國國慶7月4日前後舉行一週，分成中文班及英文班，有美國、加拿大各地法友雲集此地薰修佛法。

2009年的主題是「印順導師著作導讀」，課程有仁俊長老的開示，及超定長老的《契理契機之人間佛教》，開仁法師講「法之研究」，圓波法師講「《寶積經講記》要義」，筆者則是講〈印順導師佛學著作述要〉。

印順導師說：「聽聞佛法有三個程序，第一是得要，第二是深入，第三是旁通。」由於導師著作共四十幾本，約七百萬字，內容博大精深，要在11小時內將印順導師佛學著作做詳盡的解說不太容易，每一本只能挑幾個重點簡要介紹，因此這次的講解只算是第一個階段的「得要」，還望有興趣的法友詳讀導師原著，進一步「深入、旁通」。

本次的講解是以書後「附錄」之講義為底本，讀者可以互相參照。

目次

序	(1)
前言	1
一、印順導師的學思歷程和寫作	1
二、為佛法而學，不做世間學問想	5
三、印順導師著作之類別	6
簡介	11
壹、《妙雲集》(共24冊)	11
(壹)《般若經講記》(上編1)	11
一、何者般若，何名般若，般若何用，般若屬誰	12
(一)何者般若	
(二)何名般若	
(三)般若何用	
(四)般若屬誰	
二、菩薩道的修學歷程：二道、五菩提	20
三、《金剛經》之三句論法	24
四、色不異空，空不異色；色即是空，空即是色	29
(貳)《寶積經講記》(上編2)	34
一、本經之主要意趣	34

二、《寶積經》〈普明菩薩會〉有許多內容被 《十住毘婆沙論》所引用	35
(一) 有四法會退失智慧，有四法能得智慧	
(二) 四種曲心，四種直心	
(叁) 《勝鬘經講記》（上編3）	38
一、勝鬘夫人	38
二、勝鬘夫人發願受十大戒	38
三、空如來藏與不空如來藏	43
(肆) 《藥師經講記》（上編4）	46
一、生理的病、心理的病	46
二、治病要治標，也要治本	46
三、藥師如來的大願	47
(伍) 《中觀論頌講記》（上編5）	48
一、何謂「中觀」	49
二、龍樹菩薩的論典	50
三、緣起、性空、假名、中道	51
四、「若先非佛性，不應得成佛」之真正意義	53
(陸) 《攝大乘論講記》（上編6）	58
一、釋題	58

二、本論依《阿毘達磨大乘經》的〈攝大乘品〉造論	59
三、《攝大乘論》之組織	59
四、一境應四心	61
五、以玄奘的譯本作講本，並比較相關論典之異同	61
(柒) 《大乘起信論講記》(上編7)	62
一、本論的作者、譯者與考證之價值	62
二、主觀唯心論、客觀唯心論、真常唯心論	64
(一) 主觀唯心論	
(二) 客觀唯心論	
(三) 真常唯心論	
三、聖嚴法師的評論	67
(捌) 《佛法概論》(中編1)	69
一、研究《阿含經》的態度	69
二、流行於人間的佛法	72
三、本書之架構	78
(玖) 《中觀今論》(中編2)	78
一、中觀學值得稱述的精義	79
(一) 大小共貫	
(二) 真俗無礙(理事無礙)	
(三) 悲智圓融	

二、中觀學的「善惡熏習決定凡聖昇降說」： 積習成性	87
(拾) 《唯識學探源》(中編3)	89
一、原始佛教的研究，不應偏取聲聞三藏， 亦應尊重早期的大乘經	89
二、對緣起支數的考察與十二緣起的解釋	90
三、各派對業力存在的異說	91
四、心性本淨	91
五、原始佛教所含蓄的唯識思想，及其與大 乘唯識學之關係	92
(拾壹) 《性空學探源》(中編4)	95
一、空為佛法的特質所在	95
二、空宗與有宗	99
三、依有明空	101
四、知空不即能知有	103
(拾貳) 《成佛之道》(中編5)	107
一、《成佛之道》之意趣：綜貫一切佛法而向於佛道	107
二、「五乘共法」、「三乘共法」、 「大乘不共法」之發心、修學、證果	113
三、《成佛之道》與《菩提道次第廣論》之差異	114

(拾叁) 《太虛大師年譜》 (中編6)	116
(拾肆) 《佛在人間》 (下編1)	117
一、本書收錄的文章	117
二、太虛大師的「人生佛教」與印順導師的 「人間佛教」	118
三、即人而成佛	121
四、以知導行，以行致知	122
(拾伍) 《學佛三要》 (下編2)	123
一、本書收錄的文章	123
二、信願、智慧、慈悲為大乘佛法的三要	124
三、菩提心的類別：願菩提心、行菩提心、 勝義菩提心	125
四、菩提心修習的七重次第	128
五、三種慈悲：眾生緣慈、法緣慈、無緣大慈 ..	131
六、慧之進修：聞、思、修、證	132
七、自利與利他	135
(一) 「利」的意義	
(二) 利他有兩大類	
(三) 利他並不是使人當下得解脫才算是利他	
(四) 重於利他的大乘	
(五) 長在生死利益眾生	

(拾陸) 《以佛法研究佛法》 (下編3)	148
一、本書收錄的文章	148
二、以佛法研究佛法	149
(一) 所研究的佛法	
(二) 能研究的佛法	
1、諸行無常的法則	
2、諸法無我的法則	
3、涅槃寂靜的法則	
(拾柒) 《淨土與禪》 (下編4)	154
一、本書收錄的文章	154
二、心清淨、眾生淨、國土淨	154
三、莊嚴淨土與往生淨土	155
(拾捌) 《青年的佛教》 (下編5)	158
(拾玖) 《我之宗教觀》 (下編6)	158
(貳拾) 《無諍之辯》 (下編7)	159
一、本書收錄之文章	159
二、導師所評論的中國佛教的特色：「至圓」、 「至簡」、「至頓」的思想	160
三、對考據的正確態度	161
四、運用歷史考證，以更清楚地認識佛法的本 質，及其因時因地的適應	162

(貳壹) 《教制教典與教學》 (下編8)	162
一、本書收錄了與當前佛教問題有關的文章	162
二、弘法人才之培養	163
三、聽聞佛法的程序	165
(一) 得要	
(二) 深入	
(三) 旁通	
(貳貳) 《佛教史地考論》 (下編9)	167
(貳叁) 《華雨香雲》 (下編10)	167
一、本書收錄的文章	167
二、掩關遙寄	168
(貳肆) 《佛法是救世之光》 (下編11)	171
貳、《華雨集》 (共5冊)	172
(壹) 《華雨集》第一冊	172
一、《大樹緊那羅王所問經偈頌講記》	172
二、《楞伽阿跋多羅寶經釋題》	173
三、《辦法法性論講記》	174
四、《往生淨土論講記》	174
五、《精校燉煌本壇經》	175

(貳) 《華雨集》第二冊：《方便之道》	175
(叁) 《華雨集》第三冊	176
一、關於印度佛教早期歷史事實的五篇文章	176
二、《修定——修心與唯心·秘密乘》	178
三、〈讀「大藏經」雜記〉	179
(肆) 《華雨集》第四冊	179
一、《契理契機之人間佛教》	179
二、〈法海探珍〉	184
三、〈中國佛教瑣談〉	184
四、其他	187
(伍) 《華雨集》第五冊	188
一、《遊心法海六十年》	188
(一) 大乘三系之著作	
(二) 治學以佛法為方法	
1、從論入手	
2、重於大義	
3、重於辨異	
4、著重思惟	
二、其他	193

叁、《永光集》	194
(壹) 《大智度論之作者及其翻譯》	194
(貳) 〈《起信論》與扶南大乘〉	196
(叁) 其他	196
肆、單部專著類	197
(壹) 《印度之佛教》	197
一、「菩薩之精神」與「復興佛教之良方」	198
(一) 三乘同入無餘涅槃而發菩提心，其精神為「忘己為人」	
(二) 抑他力為卑怯，「自力不由他」，其精神為「盡其在我」	
(三) 三阿僧祇劫有限有量，其精神為「任重致遠」	
二、印度的佛教約可分為五個時期	205
(一) 聲聞為本之解脫同歸	
(二) 傾向菩薩之聲聞分流	
(三) 菩薩為本之大小兼暢	
(四) 傾向如來之菩薩分流	
(五) 如來為本之梵佛一體	
(貳) 《印度佛教思想史》	210

(叁) 《原始佛教聖典之集成》	211
一、寫作的動機	211
二、華文聖典之價值	213
三、原始佛教聖典結集之實際情形	213
四、佛法不只是說的，也不限於佛的	214
五、佛教界對於經律取捨的準繩	215
六、原始佛教聖典成立史的意趣	215
七、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	216
八、其他	217
(肆) 《說一切有部爲主的論書與論師之研究》	217
一、印順導師對佛法之基本信念	217
二、經與論之特性	221
三、論書在「佛法」與「大乘佛法」間的意義	223
(伍) 《初期大乘佛教之起源與開展》	224
一、「初期大乘佛教」探討的主題	225
二、研究初期大乘應重視「漢譯聖典」	225
三、從「佛法」而發展到「大乘佛法」的主要的動力	226
四、大乘從多方面傳出，而向共同的目標開展	227

五、初期大乘經的集出	229
六、初期大乘經之傳出與發展	231
七、大乘是佛說	232
八、其他	235
(陸) 《空之探究》	235
一、印順導師治學的基本方針	235
二、寫作《空之探究》的動機	236
三、「阿含」、「部派」、「般若」、「龍樹」之空	237
四、勝解觀與真實觀	238
(柒) 《如來藏之研究》	238
一、寫作動機及如來藏思想史要略	238
二、如來藏：雖在眾生位，已具足如來智慧德相	246
三、佛性：成佛的可能性，佛的體性	246
四、「如來」：是「佛」的別名，亦是「我」的別名	247
五、與如來藏有關的經論	248
六、《涅槃經》續譯部分的佛性說	249
七、如來藏學派的特色：扶律談常、禁止肉食	250
(捌) 《中國禪宗史》	252

伍、編纂類	255
(壹) 《雜阿含經論會編》 (3冊)	255
(貳) 《太虛大師選集》 (3冊)	257
陸、其他	258
(壹) 《平凡的一生》	258
(貳) 《中國古代民族神話與文化之研究》	258
後記	260
一、印順導師在佛學研究上的貢獻	260
二、印順導師與中國古德之比較	262
附錄：《印順導師佛學著作述要》講義	265
壹、《妙雲集》	266
貳、《華雨集》	363
叁、《永光集》	379
肆、單部專著類	380
伍、編纂類	424
陸、其他	426

印順導師佛學著作述要

釋厚觀

(2009年7月，美國佛法度假)

前言

一、印順導師的學思歷程和寫作

介紹印順導師著作之前，先簡要談談導師的學思歷程和寫作。

印順導師在西元 1906 年農曆 3 月 12 日出生。

七歲，入小學。

十三歲，畢業於開智高等小學。真正受教育只有六、七年，之後靠自修。

十六歲到二十五歲，任教於教會附設的私立小學，但對教小學不感興趣。平時，研讀老莊、《新舊約》，後來接觸到佛法，就從商務印書館請購一本《中論》。讀過《中論》的人或許知道，那裡面有許多偈頌，沒有什麼生字，但文字組合起來卻不易理解。一般人看不懂大多就放棄，但導師雖有不懂的，卻覺得這裡面有很高

2 印順導師佛學著作述要

深的學問，引起他對佛法的嚮往。閱讀思惟了四、五年，發現所理解的佛法與現實佛教界間的差距甚大，引起導師內心的嚴重關切，發願為佛法信仰與真理探求而出家，將來宣揚純正的佛法。

二十五歲，依止清念上人出家。

二十六歲，到廈門南普陀寺閩南佛學院求學。現今佛學院的課程是念三至四年，但當時導師只念了四個月就被提拔為講師，便到鼓山湧泉佛學院教課。當時的院長是太虛大師，不過虛大師經常到處弘揚佛法，大多不在校內，大醒法師是代理院長。導師每次講課時，大醒法師都穿著海青，很慎重地和學生們坐在下面，聽得法喜充滿。

在寫作上，導師在閩南佛學院念書時，上學期寫了〈抉擇三時教〉、〈共不共之研究〉。同一年到鼓山教書，又寫了〈評破守培上人「讀唯識新舊不同論之意見」〉。那時出家不久，才剛念佛學院，就開始寫文章做法義的探究。但後來想自己是來求學的，怎麼一下子當起講師，覺得不好意思，就告辭回普陀山，開始閱藏，那時是二十七歲。

閱藏三年，把龍藏全部閱讀完一遍。龍藏，是清朝官刻的北傳大藏經。一直到民國 53 年（1964 年），導師

在妙雲蘭若閉關，又閱讀了日譯本的南傳大藏經。其實，也有不少人閱讀藏經，但能讀完南北傳藏經，又能融會貫通，具有佛教思想史的觀念，這在中國古德是罕見的，而導師是這其中的佼佼者。

三十五歲，寫成了《唯識學探源》，這是第一本著作，但隔了四年，在 1944 年才出版。

三十六歲（1941 年），導師開始撰寫有關「人間佛教」思想的第一篇文章〈佛在人間〉。今年是 2009 年，我們經常聽到「人間佛教」。在我的印象中，十幾年前大家才開始對「人間佛教」這個語詞比較熟悉，在此之前較少人特別提倡「人間佛教」。而導師早在六十八年前就提出「人間佛教」的思想，當時記錄者就是在座的仁公長老。由此可知，導師的思想非常先進。

四十四歲，民國 38 年（1949 年），導師到香港避難，因無固定住所，轉移了幾地。在這麼困苦處境，還出版了《中觀今論》、《大乘起信論講記》等十本書。《妙雲集》共有二十四本，導師在香港的那段時期就出版了十本。

導師的著作除了《妙雲集》以外，還有很多專書。曾有一位學者批評導師的著作不具學術規格。學術著作需要標示引用出處，而導師之前的《妙雲集》幾乎不太

4 印順導師佛學著作述要

寫這些。但後來的專書，導師都有依照學術寫作規則來寫。其實，對導師來說，記一下出處很簡單，他平時閱藏那麼多，只需要再記一下出處而已。關於考據、訓詁等治學方法，導師也是無師自悟，都很融通，很容易就寫出一本又一本的學術著作。

六十八歲，1973年，導師因《中國禪宗史》一書獲得日本大正大學頒予博士學位。當年聖嚴法師（現今法鼓山創辦人）及慧嶽法師在日本求學，他們把導師的《中國禪宗史》拿給牛場真玄教授過目。這位教授看了非常驚訝，因為日本人自視在世界的學術研究首屈一指，沒想到在華人臺灣地區竟有如此卓越的研究學者。牛場真玄教授主動發心把它譯成日文，用這本書去幫忙申請博士學位。日本很多的專家，包括關口真大教授等人，看了導師的書，感到這研究成果已超越日本人之上。本來博士學位是需要口試的，導師說他不是為學位而研究，不要這博士學位。日本教授說不口試也沒關係，其實每一本書都可以拿一個博士學位了。所以，導師得到的是正式的博士，不是榮譽博士而已。

七十六歲，1981年，導師出版了一本很厚的《初期大乘佛教之起源與開展》以及《如來藏之研究》。

八十三歲，出版《印度佛教思想史》。這本書敘述佛教如何在印度起源，一直到衰亡，探討在這期間的思

想演變。「印度佛教史」是很重要的一個領域，幾乎在研究所或佛學院的基本課程都有。那時，中華佛學研究所一直想開課，但沒有老師敢上。因為研究前面阿含或部派的人，不見得清楚後面的大乘三系，乃至密教。懂中觀的人，不一定懂唯識；懂唯識的，不一定懂部派。後來，我從日本留學回台，他們很高興，說一個人上不來，幾個人合上總可以吧！那時有李志夫老師、惠敏法師、藍吉富教授、還有我，我們四人在中華佛研所合開這門課。在我們福嚴佛學院更是動員五位老師，一起來分擔授課；而導師寫完、出版這本書，他已經八十三歲了。有些八十幾歲的人已經不太看書，而導師還寫書。

八十八歲，出版《華雨集》5冊。所以，導師著作真的是非常精深、豐富。

二、為佛法而學，不做世間學問想

導師的著作有深有淺，有些基本觀念，我想提出與大家共勉。導師曾勉勵後學：「要用學問，不要被學問用。要為佛法而學，不要做世間學問想。」我們要運用學問，不要只是當作世間的學問。學了以後要消化、吸收，要運用才有意義。如蠶吃桑葉，吐出來如果還是桑葉，那沒意思；吃了桑葉，要吐出蠶絲，那才有用，可做各種用途。

導師說他閱藏，雖是匆匆看過，有的也不一定懂，但稍微看過一遍，眼界大開，知道佛法浩瀚與多采多姿。同樣地，我們看導師的著作，不要因某些地方看不懂就打退堂鼓。佛教講因緣，特別是重視因，我們先種下這個因，瞭解整體的概要，什麼時候因緣成熟，果也可以成就。

三、印順導師著作之類別

印順導師著作大略可分成以下幾類：**《妙雲集》**、**《華雨集》**、**《永光集》**、**單部專著類**、**編纂類**、**其他**。

第壹類是**《妙雲集》**。為什麼稱為《妙雲集》？導師創建的道場有福嚴精舍、慧日講堂、妙雲蘭若等，《妙雲集》是導師在妙雲蘭若閉關時，彙集以前發表的著作，所以取名《妙雲集》，共有 24 冊。

第貳類是**《華雨集》**。導師晚年住在台中華雨精舍，將未收錄於《妙雲集》及其他專書的文章，集成 5 冊，取名為《華雨集》，也做個紀念。

第叁類是**《永光集》**。在台中夏天很熱，導師到南投永光別苑避暑，一些著作的最後結集是在永光別苑完成，取名《永光集》，有 1 冊。不過，我們尊重導師的囑咐，等老人家身後才出版。

第肆類是屬於**單部的專著**，共有 8 冊：《印度之佛

教》、《印度佛教思想史》、《原始佛教聖典之集成》、《說一切有部為主的論書與論師之研究》、《初期大乘佛教之起源與開展》、《空之探究》、《如來藏之研究》、《中國禪宗史》。前兩本（**《印度之佛教》**、**《印度佛教思想史》**）是關於印度佛教史的著作。

有關印度佛教的幾個重要階段，一般分為：原始佛教、部派佛教、初期大乘、後期大乘、秘密大乘佛教。關於「原始佛教」，導師著有**《原始佛教聖典之集成》**，這是探討初期佛教經與律的集成，並點出《阿含經》與律典的要義。

關於「部派佛教」，導師著有**《說一切有部為主的論書與論師之研究》**，這是研究部派的代表作。

關於「初期大乘佛教」，導師著有**《初期大乘佛教之起源與開展》**。現今佛教有南傳佛教、北傳佛教、藏傳佛教，彼此之間互有交流，一方面也帶來思想衝擊，有人就認為「大乘非佛說」。究竟大乘佛教的起源是什麼？大乘經典從何而來？因為有人起疑，所以導師寫了一千多頁的《初期大乘佛教之起源與開展》來解答這個問題，這一本書非常重要。

有關主題方面的著作，有**《空之探究》**。我們修學佛法要瞭解空，瞭解一切法是因緣和合、緣起、假名，

勿執以為實。真正悟得我空、眾生空，才能超凡入聖得解脫，所以在佛法來說，「空」是一個很重要的成分。但是，同樣是空，阿含的空、部派的空、《般若經》的空、龍樹菩薩《中論》的空，彼此間有什麼差異，《空之探究》主要在釐清這個問題。

再來是《如來藏之研究》。導師立有大乘三系：一、性空唯名系，以龍樹菩薩為代表，包括般若、中觀思想。二、虛妄唯識系，以彌勒、無著、世親菩薩為代表，屬於唯識思想。三、真常唯心系，這類是屬於如來藏思想，《如來藏之研究》即是介紹這一思想體系，主張眾生與佛有共同的體性（佛性），依此為宗本，說明依此而有生死、眾生；依此而有究竟解脫、如來。如來藏、佛性法門，傳到重視經的中國來，受到中國佛教高度的讚揚。以上的專書，大部分是偏重於印度。

專書類的最後一本是《中國禪宗史》。其實，導師的研究重點是印度佛教，對於中國佛教的比重不高，包括禪宗，這本書可說是導師的隨緣之作。但為何寫這一部書？當時胡適先生引用一些文獻，認為《六祖壇經》不是六祖慧能所作，應是神會一系的人，這在中央日報引起很大的論辯。導師一開始是靜靜觀察，後來想到可搜集資料，發表一下自己的看法，沒想到就寫成了這本書。更沒想到，這本《中國禪宗史》受到日本學者的高

度重視，還因這本著作頒發博士學位給導師。所以，導師經常講：「因緣不可思議、不可思議！」

第五類是**編纂類**：有《雜阿含經論會編》、《太虛大師選集》。在原始聖典，《雜阿含經》是非常重要的一部。多數人有聽過《雜阿含經》，沒有聽過《雜阿含論》，為什麼有《雜阿含論》？雖然，中國古德不太重視《阿含經》，認為這是小乘經典，但是在印度就不一樣，無論是中觀或唯識學派，對《阿含經》都非常重視。《瑜伽師地論》的最後一分，叫做〈攝事分〉，它就是在解釋《雜阿含經》；解釋「經」的就是「論」。目前漢譯《雜阿含經》，導師發現它的次序已經混亂，也有缺少。如何還原它的次序？導師藉助《瑜伽師地論》〈攝事分〉對《雜阿含經》的解釋，做一一的比對，一個經對照一個論，或幾個經對應一個論，做很詳細的比對，整理成3冊，成為《雜阿含經論會編》。日本水野弘元教授是研究阿含的專家，他對導師的《雜阿含經論會編》給予高度的讚歎。《雜阿含經論會編》有這樣的對比研究，給大家很大的便利。

另有《太虛大師選集》。當時太虛大師圓寂以後，大家公推印順導師為主編，導師與續明法師等人，用一年多編了《太虛大師全書》，約六百二十多萬字。這部《選集》，是導師從《全書》裡面找出重要的內容，集成3冊。

第陸類是**其他**：有《平凡的一生》、《中國古代民族神話與文化之研究》。《平凡的一生》是導師敘述這一生學思的歷程，以及對佛教的理念。導師出家修學佛法，是因當時佛教非常沒落，他看到佛法與現實佛教界的差距太大，一直耿耿於懷。佛教到底是在印度就沒落了，還是到中國演變而沒落？導師希望追尋佛陀的本懷，儘可能減少彼此間的差距，對佛教的理念一直是以這樣的方針來研究與修學。

《中國古代民族神話與文化之研究》是佛學以外的著作。導師將近七十歲時，生了一場大病。養病期間，沒辦法好好用腦筋思惟，所以看《史記》等雜書，看完以後病也好了。病好以後就想，不如把它整理一下，結果一經整理，又成了意外的一本書。在1974年開始撰寫，隔年脫稿完成，後來文化大學還幫導師出版這本書。

導師著作約可分上述六大類，以下分別來介紹，先從《妙雲集》來談。因為內容非常豐富，每一本只能挑幾個重點或重要觀念做簡介。

簡介

壹、《妙雲集》（共 24 冊）

《妙雲集》一共分成上、中、下三編。導師的《妙雲集》被讚譽為一部小藏經，有人聽說這樣，覺得自己讀不完大藏經，不妨看小藏經，就請了一套《妙雲集》，從第一冊開始讀。第一冊是《般若經講記》，開始解釋的兩部經是《金剛經》與《心經》，結果一看，怎麼內容那麼深？就卡住了。雖然分成上、中、下，但導師編集的方針不是從淺到深。其實，比較淺的是在下編，不過下編也有些是深的。

上編主要是經論的解說，包括《金剛經》、《般若心經》、《寶積經》、《勝鬘經》、《藥師經》，還有《中論》、《攝大乘論》、《大乘起信論》等講記。中編是篇幅超過十萬字的專書，其中很重要的，如《成佛之道》等等。下編是短篇的總集。

以下，針對各本書一一介紹。

（壹）《般若經講記》（上編 1）

這是上編的第一本，包含《金剛般若經》及《般若心經》兩部講記。佛教講究智慧，般若就是智慧。

那到底什麼是般若？懂多種語文或科學，算不算般若智慧？從佛教的觀點來說，「般若」是什麼要先瞭解，這很重要。

一、何者般若，何名般若，般若何用，般若屬誰

須菩提是解空第一的大阿羅漢，他在般若會上，曾提出四個問題來請教佛。

印順導師在本書一開始，便隨順龍樹論來解說這四個問題：第一、何者般若？這在說明什麼是般若。第二、何名般若？說明為什麼稱為般若。第三、般若何用？說明般若具有什麼功用。第四、般若屬誰？探討般若屬於誰，二乘是否具有般若波羅蜜，還是大乘菩薩才有般若？導師主要是依《大智度論》來回答。

（一）何者般若：首先，什麼是般若？般若，套用現在的話，就是妙智慧。般若可分成三類：第 1、實相般若，第 2、觀照般若，第 3、文字般若。

什麼是**實相般若**？《大智度論》說：此中實相者，不可破壞，常住不異，無能作者。菩薩觀一切法，不執著常或無常、苦樂、我或無我、有無，不會落入兩邊的執著，是名菩薩行般若波羅蜜。捨一切觀，滅一切言語，離諸心行，因為真正的實相般若是心行處滅、言語道斷，能所雙亡。所以，他不會認為自己擁有「妙智慧」，不

會說「能觀的——我」最偉大，菩薩不會有這樣的分別。從本已來，不生不滅如涅槃相；一切諸法相亦如是，是名諸法實相。

導師提到：有人說：實相是客觀真理，……是般若所證的。這是說有人認為實相是屬於客觀的，是所觀的真理。其實，這個說法不對。真正的實相是能所雙亡，它不會偏重在客觀的真理。有人說：實相為超越能所的——絕對的主觀真心，即心自性。這個說法又落入偏重在能觀的，以為有一個心的自性。前者偏重於所觀的境，後者偏重於能觀的心。依《大智度論》說：「觀是一邊，緣是一邊，離此二邊說中道。」假如我們執著能觀的心，那就落入觀的一邊。所緣，即心所念的對象，如偏重於所緣的對象，那又落入另一邊。因此《大智度論》說，離開能所——能觀、所緣，離此二邊而說中道。可知，要離開客觀的真理，還要離開絕待的真心，那才能跟實相相應。實相，在論理的說明上，是般若所證的，所以經常被想像是「所」邊，而落入一邊。同時，在定慧的修持上，即心離執而契入，因為要用心來觀，有人又誤執心是「能」邊。其實，不落能所，更有什麼「所證」與「真心」可說！離能所二邊，這才是真正的實相般若。

再說**觀照般若**。什麼是觀照？觀照，即觀察的智慧，《大智度論》說：「從初發心求一切種智，於其中間，

知諸法實相慧，是般若波羅蜜。」一切種智，就是佛智。菩薩從初發心一直到成佛之間，努力探究諸法實相的智慧，這都名為觀照般若。

觀照般若並不是世間凡夫的智慧，也不是外道的智慧，也不屬於二乘。世間凡夫雖有「俗智俗慧」，如文學、藝術、哲學、科學種種，對社會人類是有些貢獻，不過它含有雜染，不清淨，是不圓滿的，不能說是般若。例如有人用世俗的智慧來發明武器種種，不能說他不聰明，但這是雜染、不圓滿的。外道也有智慧，不過他們的智慧是發現到人間是醜惡、痛苦的，想要厭離人間，求升天上。即使禱告、持戒、修定，但是厭離此苦惡的人間，欣求天上安樂的天國，這種「邪智邪慧」，如尺蠖的取一捨一，也不能說是真正的般若。二乘行者得無我我所慧，解脫生死，可以稱為般若；但也不是《般若經》所說的大乘般若。大乘的諸法實相慧，要有大悲方便助成的，不是只有智慧而已，還要有大悲心融合，是悲智雙運、悲智不二的般若，才是這裡所說的大乘的般若，決非二乘行者的「偏智偏慧」可比。

再說**文字般若**。文字般若是指章句經卷，如《般若經》等。藉著文字，讓我們瞭解如何修行，如何體證實相。

（二）何名般若：為什麼稱為般若，這問題即在抉

擇般若究竟是指何者？前面提到三種般若，有實相般若、觀照般若、文字般若，究竟哪一種是真正的般若？導師提到：般若是實相；觀慧與文字，是約某種意義而說為般若的。真正的般若是實相般若，觀照般若與文字般若是沾了實相般若的光，它們是從某種意義來說為般若。

如觀慧，依著我們觀察的智慧，慢慢深入而能現覺實相——般若，所以也稱為般若。觀慧是因，實相是——非果之果，即是因得果名。一般講因和果，如依三種般若來說，讀《般若經》來思惟觀察，經由聞、思、修，然後證實相。這是由因然後趣向果。但是為何導師此處不說實相般若是果，而說是非果之果？這是導師巧妙的地方。因為實相是能所雙亡，不能再執著能邊或所邊，它是絕待、非相待性的。如阿毘達磨有談到六因、四緣、五果，五果中的「離繫果」也是一樣，雖然是稱為果，但它沒有配相對的因。

又，實相不是所觀的，但觀慧卻緣相而間接的觀察他；為境而引生觀慧，所以也可假說為從境——實相般若而名為般若。觀慧是緣實相而間接來觀察它，以實相為境而引生觀慧，所以假說為從實相般若的境而名為般若。達到實相之前的觀照（因），這樣的智慧，也假名為般若。

而文字般若，本來文字並不是智慧，也不是實相，為什麼也稱為般若？因為它能夠詮釋實相，及藉此能詮教而起觀，得證實相——般若，所以從所詮也名為般若。

所以真正的般若，其實是實相般若。

（三）般若何用：說明般若有什麼功用。般若是實相，從般若是實相來說，這是萬事萬物的本性——一切法畢竟空，是畢竟空性，無論是世間、出世間，一切都是依因緣而成立。導師提到一個重點，眾生所以有迷有悟，凡夫所以有內有外，聖人所以有大有小，有究竟有不究竟，皆由對於實相的迷悟淺深而來。

對實相般若瞭解與否，即是凡聖的差別。真正的諸法實相是空相，不是有一個真實的相貌可以執著，能夠體會無我、無我所、我空、法空，體悟諸法實相，才能超凡入聖。

以修行的凡夫來說，有外凡和內凡。外凡，是修五停心觀、別相念處、總相念處的三賢位。內凡，是四善根。以聖人來說，有小乘、有大乘，有究竟、有不究竟。同樣是體悟實相，對實相的體證也有深淺之別。淺的是初果、二果、三果、四果的聲聞聖者，深的是大菩薩和佛。為何有這些凡聖等差別？皆由對於實相的迷悟淺深而來。所以，實相般若很重要，即使是賢聖，對無為法實相的

體悟深淺也有不同，故《金剛經》說：「一切賢聖皆以無為法而有差別。」

從般若是觀慧與實相相應慧來說，可有兩個意義：證真實以脫生死、導萬行以入智海。證真實就是體悟到真實，可以解脫生死，這是共三乘的般若；攝導六度萬行，可趣入佛的一切智海，這是大乘的般若。共三乘的般若，主要偏重於智慧；導萬行以入智海，則要有大悲心與方便的智慧。

1、證真實以脫生死：一切眾生因不瞭解性空如實相，所以依緣起因果而成為雜染的流轉。要解脫生死，一定要體悟空無我慧，這很重要，因為凡夫與聖人的差別，就在於有無「我執」、「我見」。這觀慧，有種種的名稱，或名正見、正觀、正思惟、毘鉢舍那、般若。想要修智慧，要親近善知識、聽聞正法、如理思惟、法隨法行。「聞思修」都還是有漏的，最後的「證」才是實相無漏的。解脫道的觀慧，唯一是空無我慧，無論修什麼，最重要是要瞭解空無我。

2、導萬行以入智海：大乘般若是智慧的妙用，有智慧，不僅為個人的生死解脫，還要利益眾生。修學佛法不是只有自利，要重在利他，所以要修六度萬行。

一般人修布施、持戒，只能感得人天福報，不能積集為成佛的資糧。而聲聞行者解脫了生死，但又缺乏利

濟眾生的大行。菩薩能夠綜合悲智，以空慧得解脫；而且以大悲為本、無所得為方便，以般若來攝導萬行、普度眾生，用這萬行的因華，莊嚴無上的佛果，攝導所修的大行而成佛。所以，大乘所說的般若要有大悲相應，不只是自己得解脫，還要有智慧、方便善巧，引導一切眾生得解脫，這是所謂的般若波羅蜜。

這二種中，證真實以脫生死，是三乘般若所共的；導萬行以入智海，是菩薩般若不共的妙用。

以《般若經》來說，它的性質跟《華嚴經》的性質不太一樣。《華嚴經》中描述二乘人如聾作啞，但在《般若經》中須菩提還可以跟佛問答，因為《般若經》的立場是包容三乘的。所以，在《般若經》有共三乘的般若，有大乘不共的般若，這在本書有很好的解說。

（四）般若屬誰：說明般若屬於誰。導師從實相般若與觀照般若這兩項來談：

約實相般若說，這是三乘所共證的，即屬於三乘聖者。因二乘聲聞、緣覺與大乘的佛都可證得實相，所以從實相般若三乘所共證來說，它屬於三乘的聖者。

約觀慧般若說，如約解脫生死說，般若即通於三乘。這是從依著觀照般若可證得解脫生死來說，般若則為三乘所共通。不過，但佛說般若波羅蜜經，實為教化菩薩，

即屬於菩薩。這是說不共二乘的，專屬於大乘不共的，主要教化的對象是菩薩，二乘是旁化，所以般若波羅蜜專屬於菩薩。

有人可能起疑：般若波羅蜜專屬於菩薩，是否屬於佛？般若波羅蜜屬於誰，這在龍樹菩薩《大智度論》卷43有說明。佛法有二諦：若是談第一義諦，第一義中無知者、見者、得者，一切法無我、無我所相，諸法但空，因緣和合相續生。在第一義中，它是沒有什麼分別了，像各條河流匯入大海，同一鹹味，不再分別是從哪兒來。實相般若是心行處滅、言語道斷，不再作人、法的分別。所以，第一義諦中一切無我、無法，既然無我，那般若哪能屬於誰呢？為世諦故，般若波羅蜜屬菩薩。若是從世俗諦來說，般若波羅蜜唯有屬於菩薩。

為什麼凡夫沒有般若波羅蜜？因為凡夫的智慧不清淨，不喜好佛法，不樂般若波羅蜜，所以不屬於凡夫。二乘人因無深慈悲心，一心向涅槃，所以不能具足得般若波羅蜜。因為波羅蜜有二義：（一）到彼岸，是到解脫或成佛的彼岸，（二）是最高、最究竟完成的意思。所以，從這個意義來說，般若波羅蜜即智慧的圓滿。二乘人雖瞭解我空，但沒有廣觀一切法空，對於度化眾生的方便善巧，也沒有著重修學，二乘未達智慧的圓滿，所以般若波羅蜜不屬於二乘。智慧的圓滿者，唯有佛。

佛的智慧最為圓滿，那麼般若波羅蜜是否屬於佛？依《大智度論》說：是般若波羅蜜，菩薩成佛時，轉名一切種智。因此，一旦圓滿成佛，即不稱為「般若波羅蜜」，而得另一名稱——一切種智。所以，般若波羅蜜也不屬於佛。

《般若經》強調菩薩的因行，著重如何修菩薩行而得圓滿成佛，所以六波羅蜜是專門針對菩薩來說。這是《般若經》的特色，認為般若波羅蜜是特別為菩薩而說的，只專屬於菩薩，不屬於凡夫、二乘，也不屬於佛。而《華嚴經》的性質不太一樣，它比較強調佛的果德，著重佛果的種種殊勝。

二、菩薩道的修學歷程：二道、五菩提

發心修菩薩行，欲成就佛道，這修行的歷程如何劃分？《華嚴經》說菩薩有十住、十行、十迴向、十地等階位；《般若經》則簡單分為二道、五菩提。二道，是菩薩從初發心一直到成佛，大體可分成二階段：先是般若道，後是方便道。

般若道：是菩薩從初發心到得無生法忍。什麼是無生法忍？「忍」是智慧的別名，深刻體認到諸法無生、不生不滅的智慧，叫無生法忍。如依《般若經》或《大智度論》來說，它相當於七地的菩薩；依《華嚴經》來說，則是八地菩薩。所以，般若道的內涵：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。大乘菩薩見道，即在無生法忍，著重性空離相，即《金剛經》所說：「無我相、無人相、無眾生相、無壽者相。」以無相來修一切善法，修行的重點是上求佛道、絕諸戲論，這過程稱為般若道。

方便道：菩薩得無生法忍，徹悟法性無相後，進入修道，一直到佛果，這一階段主要為菩薩的方便度生，所以名方便道。這階段的修行著重在莊嚴佛土、教化眾生，所以說「般若將入畢竟空，絕諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土熟生。」般若帶領著菩薩入畢竟空，滅絕種種戲論；但不能一直沉浸在畢竟空，還要出畢竟空，繼而莊嚴佛土、度化眾生。

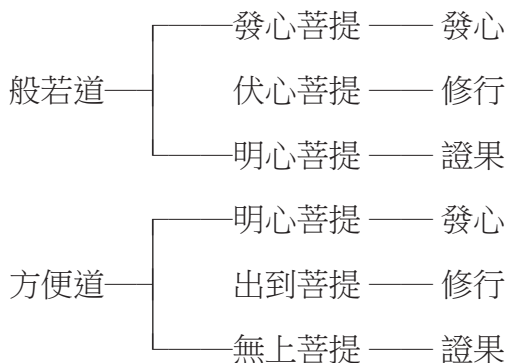
除了二道，也可用五種菩提來說明，菩提是覺悟的意思。般若即菩提，約菩提說：此二道即五種菩提。五菩提是發心菩提、伏心菩提、明心菩提、出到菩提、究竟菩提。以下說明五種菩提。

發心菩提：從剛開始初發心，立志要上求佛道、下化眾生，發無上菩提心，名為發心菩提。

伏心菩提：發心還只是信願而已，行為不一定很積極。如有強烈的信願，就會依著本願努力修行，從六度萬行的實踐中，漸漸降伏煩惱，漸漸與性空相應。這階

段著重在行，因降伏煩惱，所以名為伏心菩提。所以，無論我們修學的時間有多久，要反省自身有沒有降伏煩惱，有沒有跟性空相應。如果沒有，那只是原地踏步而已。

明心菩提：折伏粗重的煩惱之後，進而切實修習止觀，斷一切煩惱，徹證實相般若，這名為明心菩提。這時不會有任何的煩惱、罣礙，《般若經》說是第七地菩薩的階段。從初地到七地，包含了發心菩提、伏心菩提、明心菩提的階段。明心菩提，正好介於般若道的頂端和方便道的起點，它銜接兩邊。參照下表：



般若道有發心、修行、證果，方便道也有發心、修行、證果。二乘著重在前半段的般若道。二乘證得我空以後，認為所作皆辦，不受後有；但是菩薩並不因此而滿足，更進一步行方便道，嚴土熟生。所以，菩薩比二乘更加殊勝、超越的，其實是在得無生法忍之後。明心菩提，對般若道來說是證果，但從方便道來說，是真正大乘勝

義的發心——勝義菩提心。前面的發心菩提、伏心菩提是世俗的、願行的菩提心；而此階段的明心菩提是勝義、殊勝的菩提心，這才是真正的真菩提心。

出到菩提：這是得無生法忍之後，一直到佛果的中間過程。為什麼名為「出到」？菩薩在這階段瞭解到性空，自己得到解脫以後，有的會覺得既然眾生是空，我也是空，那沒什麼好度的，想要入涅槃。這時候佛來勸請、摩頂，再啟發他，說你以前發願要度化眾生、要成就佛的一切功德，這些都尚未成就，怎麼可以現在就入涅槃呢？此時菩薩再回復悲願，實踐嚴土熟生，漸漸的出離三界，到達究竟佛果。所以，為什麼名為「出到」？「出」是出離三界，「到」是指到達究竟的佛果。出離三界、到究竟的佛果之間，這階段稱為「出到菩提」。

究竟菩提：這是不但斷盡煩惱，還斷盡一切的習氣，自利利他究竟圓滿——成佛，這時名為究竟菩提。

為何要提到二道、五菩提？因為中國古德注解《金剛經》不下百家，但依導師看來，有很多是從真常唯心系來注解。中國佛教受真常唯心系的影響太深了，《般若經》是屬於性空唯名系，本來應該是講性空、假名這些的，但有很多中國古德以真常唯心系的觀點來注解《般若經》，那就隔了一層。所以，導師對《金剛經》就以這二道、五菩提來作分科。如對照經文來看，《金剛經》

中前後提到「云何應住？云何降伏其心？」兩次，看起來相同的文句，其實所談的過程不同。前面屬於般若道，還是世俗有漏、夾雜煩惱的；後面是無漏清淨的，不會執著我在發心，不會執著我在度眾生，這樣的降伏其心、安住其心是不同了。對這有稍微的瞭解，再看導師的著作就會更深入。

三、《金剛經》之三句論法

舉經文二例：

「須菩提！於意云何？菩薩莊嚴佛土不？」

「不也，世尊！何以故？莊嚴佛土者，則非莊嚴，是名莊嚴。」

「所謂眾生者，即非眾生，是名眾生。」

《金剛經》中時常見到這類結構的文句。以下，舉例解說，如能通達這種論法，其他類似的文句也能一通百通。

有關這三句論法，古德從各種不同的方式來注解，導師是以中觀來解釋。今依中觀者說：如莊嚴佛土，是討論觀察的對象。莊嚴佛土，此論題是討論觀察的對象，先標示現在要討論莊嚴佛土，或者是要討論眾生等等。

第二句是「則非莊嚴」，明明第一句講莊嚴佛土，

為什麼馬上又自我否定？其實這是有用意的。為什麼？因為這是緣起的、空無自性的，所以說即非莊嚴。

這裡需先瞭解幾個重要的語詞。「假」是什麼？本來無我的，誤以為是實我；本來沒有實在的法，誤以為有實在的法。「我」是什麼呢？有三個主要的定義：獨存、常住、自己主宰。其實，這樣的「我」的定義，即是「自性」的定義。自性，梵文叫做 *svabhāva*，*sva* 是自己，*bhāva* 是有，所以自性的意思就是自己擁有，自己成立自己。如果是自己成立自己的話，那麼它就不需要因待其他的因緣，因為自己就能成立自己。比如：我不需要靠父母生，也不需要吃飯或依靠別人，我自己就成立自己，這就具有獨存的特性。如果需要依待外在的因緣，外在因緣一變化，那麼自己也會跟著變化，就不能夠保持常住不變。所以，我或自性的定義，就含有獨存、常住的意思；又誤以為我有真實性，是我的話，就有主宰。其實，我們觀看萬事萬物，哪一個東西是自己能夠成立自己的？茶杯、麥克風等等，都需要很多因緣條件的和合才能有。或是這次佛法度假課程，雖然印順導師基金會與仁公長老是主要的因緣，但單憑這個因緣就可以成就嗎？如果沒有講師來授課，或是沒有各位菩薩同學想要來學習，這因緣根本不能成就。所以任何一法都是緣起，並非獨存、常住、實在的。

導師在《中觀今論》對於自性有一個非常好的定義：所謂自性，以實在性為本而含攝得不變性與自成性。自己成立自己，就不因待其他；不變，就常住不壞，但是，事實上一切法都是因緣生。那麼，我們要如何對治「常住」的錯誤執著？佛說三法印，其實就是在對治自性見、破我執。

導師曾說：「凡沒有到達究竟地步，什麼人也是一樣，都在前因後果，造業受報的過程中。」現在雖有學佛，或是聰明、有錢，假如這個善因善緣沒有再繼續下去，那不見得永遠一直是這樣。所以，第一法印是諸行無常，用來對治「常住」的妄執。第二法印是諸法無我，用來對治不待他——「獨存」的妄執。第三個法印是涅槃寂靜，從佛法來看，只有涅槃才是真正的真實，其他的一切有為法如夢、幻、泡、影，都是虛妄不實的。但是，即使涅槃是真實，我們也不要執著有一個實在的涅槃。所以在《般若經》說，涅槃也是如幻如化，如果有一法超過涅槃，一樣也是如幻如化。因為執著的話，那就有能執、所執的分別，不是實相了。

從上述瞭解到：自性的含義中，不待它的自成性，是從橫的（空間化）方面說明。但是從佛法來觀察，其實一切都是因緣和合，互相依存的。

非作的不變性，是從縱的（時間化）方面說明。「非作」，就是自己成立自己，不依靠因緣，因此恆常不變，這是從縱的時間來說明。但以佛法來觀察，其實一切是流變的，沒有永恆不變的。

而實在性，即豎入（直觀）法體的說明。但以佛法觀之，一切是相對的，並沒有絕對的實在或絕對的真實。

佛法的緣起觀，是與這自性執完全相反。所以，我們要透徹瞭解緣起，就不會執著這樣的獨存、常住、主宰，而誤以為有實在性。

再看《金剛經》的三句論法。莊嚴佛土與度化眾生，《金剛經》說：「滅度一切眾生已，而無有一眾生實滅度者。」（大正 8，751a12-13）菩薩雖莊嚴佛土、度化眾生，但不會認為有一實在的佛土或執著有實在的眾生，不會執著我度了很多的眾生而自視偉大，菩薩不作這樣想，那才是莊嚴佛土、成熟眾生。能夠瞭解是緣起、空、假名，是無自性，這樣才是真正瞭解《金剛經》；如果對緣起沒有正確的瞭解，可能就會誤以為空是什麼都沒有。導師談到：然而無自性空，並不破壞緣起施設。空並不是什麼都沒有，而是講因緣所生法，也就是緣起，所以空就是緣起。那為什麼要說「空」，直接講「緣起」不是很好嗎？因為空含有對治的作用，瞭解空來對治獨

存性、常住性、主宰性，由空來顯示這個真實。所以，緣起也就是無自性，無自性，給它安立一個名稱叫做空。空並不破壞緣起，無論是世間或出世間，一切法都是宛然而有，隨世俗假名說，是名莊嚴佛土與度化眾生。

說一個空的故事：以前，蘇東坡跟佛印禪師兩人經常鬥機鋒。有一次，蘇東坡去拜訪佛印禪師，禪師看到他來，並沒有為蘇東坡擺設椅子，只有禪師他自己坐著。蘇東坡站著等了片刻，就說：「禪師！您這樣是待客之道嗎？」結果，禪師說：「四大本空，五蘊非有，仁者以何為座？」禪師之意：四大是地、水、火、風，五蘊是色、受、想、行、識，這些都不是實有的，都是空，而椅子也是空的，那你怎麼坐呢？但是蘇東坡想不通，愣在那兒，心想：「君子報仇，三年不晚。」後來終於被他等到機會，有一次佛印禪師去看蘇東坡，蘇東坡故意不請禪師上坐。本來看到師父應該頂禮、請上座，蘇東坡如法炮製，還用反問的方式說：「四大本空，五蘊非有，禪師以何為座？」假如各位是禪師的話，你會怎麼做？佛印禪師聽了，大搖大擺往蘇東坡的大腿上一坐。蘇東坡說：「你怎麼坐我的大腿？」禪師說：「你的大腿難道不是五蘊假合的嗎？既然五蘊本空，你的大腿是空，我的屁股也是空，我以我的空來坐你的空，有何不可啊？」所以，我們要正確瞭解空，所說的空是緣起，

不要執著有一個實在的椅子或大腿等等，但也不要以為空就是什麼都沒有。

第三句「是名莊嚴」，即說空就是緣起，它不破壞緣起，它主要是破除眾生對獨存、常住、主宰的執著而已；度如幻眾生，創建水月道場等等，這些都還是需要做的。

緣起，所以無性，無性所以待緣起，無性即無自性，無自性所以要依待因緣而起。這是依二諦為眾生說法：從世俗諦來說，一切是緣起有；從勝義諦來說，一切是畢竟空。

四、色不異空，空不異色；色即是空，空即是色

在《般若心經》中，多數的文句還容易理解，但是「色不異空，空不異色；色即是空，空即是色」可能有人會覺得不容易懂。這裡的色，指的是五蘊的色蘊，只是以它為代表，後面還有「受、想、行、識，亦復如是」這一句。所以，不僅是色即是空而已，受、想、行、識也是空，一切的世間萬法都是空。因為它是緣起無自性，沒有實在的色、受、想、行、識的自性。

導師解釋：佛明五蘊皆空，首拈色蘊為例。色與空的關係，本經用「不異、即是」四字來說明。照見五蘊皆空，但是五蘊皆空並不是說把色、受、想、行、識通通去除掉。先舉色蘊為例，說明色與空的關係，《心經》

是用「不異」、「即是」來說明。不異即不離、沒有差別的意思。因為我們要觀空，是要從這五蘊的當體來觀察它是因緣假合，沒有獨存性、不變性、主宰性，從這五蘊來瞭解它是因緣和合、是緣起、是空，所以空不能離開這一切法來別立一個空。如果離開萬法來別立空，那樣的空只是頑空，它不是緣起的空。經文中「色不異空，空不異色」，觀空不能夠離開「五蘊等一切法」來觀空，所以古德說：「佛法在世間，不離世間覺；離世覓菩提，恰如求兔角。」¹我們要成就菩提，也是在世間完成。導師提到：有人聽了，以為空是沒有，色是有，其實並非如此。為了除種種執著，佛說：「色即是空，空即是色」，揭示空與色不相離，而且是相即。

理論上說，色（一切法也如此）是因果法，這是舉色為代表，一切的因果緣起法都是依於因緣條件而有，那一定是歸於空。因為它不是獨存、常住、主宰。所以「自性」這個語詞，在經典裡面經常可以看到，如果大家能對「自性」或「我」的定義有所瞭解，而以佛法來觀察，瞭解一切法是緣起、是空，這樣對《般若經》就比較容易貫通。導師說：如把因果法看成是有實自性的，即不成其為因果了。因為我們看一切法，一定都是由因緣和

1 《六祖大師法寶壇經》（大正 48，351c9-10）。

合而產生。由此，一切果法都是從因緣生，從因緣生，果法體性即不可得，不可得即是空，故佛說一切法畢竟空。所以，畢竟空並不是什麼都沒有，只是沒有獨存性、沒有常住性、沒有不變性。這裡提到因緣與果法，一般簡說為因果，但有時談因緣與果。如要作區別，因是主因，緣是助緣。因緣條件有很多，但有一個影響力比較大的，這是主因，其他是助緣。但是有時因與緣沒有作嚴格的區分，都是表示在果之前的種種條件。

可知色與空，是一事的不同說明：所以色即是空，空即是色。有人對此沒有正確瞭解，以為空是沒有，不能現起一切有。不知諸法若是不空，不空應自性有，即一切法不能生。自性有就是自己獨有，不因待其他因緣。如果自性是實有的話，則一切法都不能生，因為有就永遠是有，無就是永遠是無。但是我們觀察諸法，事實上都是因緣和合而生，因緣離散而滅，所以一切是緣起、性空。

導師再做歸納，性空是無自性的意思。既然無自性就是空，所以它無不變性、無獨存性、無實在性，一切都是無常，一切都是相依相待的緣起；正因為它是性空，沒有實在性，所以一切可現為有，故龍樹菩薩說：「以有空義故，一切法得成。」這句話很重要！因為有空，所以一切法可以成立，這裡的空就是緣起。導師判攝大乘三系，第一系為什麼稱為「性空唯名」？性空，是說

自性空，沒有不變性、獨存性、實在性；唯名，是說這個名是假名。假就不是真實，因為它是因緣和合而生，不要誤以為是實在的。從這個意義來說，叫做性空唯名，也就是緣起、空、假名，這是性空唯名的主要意義。因為是緣起，而有流轉門與還滅門。因無明而有行，因行而有識，乃至因生而有老死，這是流轉門。如能瞭解生死流轉是因為有無明的煩惱，乃至愛、取、有，那麼從煩惱雜染的因來去除，無明滅則行滅、行滅則識滅……乃至生滅則老死滅，就不會再輪迴，這是還滅門。所以它在說明為什麼會有輪迴的現象，又怎麼樣達到涅槃解脫，都是從性空這個角度來解釋。如果順著雜染的因緣，那就是生死流轉；如果能夠瞭解它是緣起、無自性、空，滅除無明，那就可以得到解脫，得到還滅。

因為《妙雲集》上編的重要主題是對大乘三系經論的解說，在此也先簡單介紹另外兩系：虛妄唯識系、真常唯心系。性空唯名系，在佛法稱為空宗；虛妄唯識系談萬法唯識，稱為有宗；真常唯心系是談如來藏，其內涵也是屬於有宗的範圍。空宗——是以性空假名為究竟真實，有宗——則認為至少要有個實體的東西為根本來「依實立假」，那才能夠成立一切。所以，解釋眾生以何因緣而有流轉？如何能得解脫？彼此的著重點不同。虛妄唯識著重在阿賴耶識，認為眾生所作所為，儘管六

識暫時失去功用，但還是有阿賴耶識來儲存眾生的業報因果的關係，然後再去投胎轉世。唯識系用阿賴耶識來解釋流轉非常方便，但是因為阿賴耶識是無常、虛妄的，如何轉識成智，這就有一點困難。針對這一點，真常唯心系就提出不同的說明。

以色法與心法來說，真常唯心系與虛妄唯識系都強調心識，都是以心識為主；但是中觀不一樣，中觀認為色、心平等，互相因待，所以不會只強調唯心或唯識。此外，唯識與唯心，雖然都強調心識，但是二系的差別在什麼地方？唯識系的「識」是虛妄無常的；真常唯心系的「心」是真常不變的，認為是真常心，這是兩系的不同處。真常唯心系為了要解釋涅槃還滅，主張有一個「如來藏」。如《大方廣佛華嚴經》卷 51〈37 如來出現品〉說：「如來智慧無處不至。何以故？無一眾生而不具有如來智慧，但以妄想顛倒執著而不證得；若離妄想，一切智、自然智、無礙智則得現前。」（大正 10，272c4-7）眾生本具如來智慧德相，只因迷昧而成為眾生，不過這些如來智慧德相，在眾生身心中是本有的，這個本有的就是「如來藏」，如來就在胎藏中，在眾生身上或心上本有。只要你去發現它，把無明去除，就能明心見性而得解脫。我們先有這樣的概念，之後談到《攝大乘論講記》、《大乘起信論講記》會比較容易瞭解。

（貳）《寶積經講記》（上編 2）

《妙雲集》上編的第二本是《寶積經講記》。現今大正藏的《大寶積經》卷數非常多，導師所解釋的《寶積經講記》，其實是比較古老的〈普明菩薩會〉而已。

一、本經之主要意趣

《寶積經》的意趣是宣說大乘行，兼說聲聞道。在印度，大乘有「空有」二宗，「空宗」是般若中觀，以龍樹菩薩為代表；「有宗」，此處是講唯識。無論是空宗或有宗都非常重視這部《寶積經》。以空宗來說，《大智度論》有引這部經：「聲聞空如毛孔空，菩薩空如太虛空。」²說明空在質上是一樣的，但是它的量有所差異。聲聞能理解到空，但是聲聞的空像毛孔空，而菩薩的空就像太虛空。為何會有這樣的差別？因為聲聞的空，著重在體悟無我，重在自己得解脫；菩薩除了自度以外，還要度化一切眾生，因此要廣學無量法門，但也不能執著所學的法，而要廣觀一切法空，所以說菩薩的空如太虛空。《中論》說：「大聖說空法，為離諸見故，若復見有空，諸佛所不化。」³如果還執著有一個空，那諸佛

2 參見《大智度論》卷 35〈3 習相應品〉（大正 25，322a8-11）。

3 參見《中論》卷 2〈13 觀行品〉（大正 30，18c16-17）。

也難以度化了，類似這些文句都是引用《寶積經》。再者，因為有些人誤以為空是斷滅，因而產生了一些副作用，所以在這部《寶積經》經中提到「寧起我見如須彌山，不起空見如芥子許」⁴，指出撥無因果的危險，這是瑜伽大乘所特別重視的文句。

二、《寶積經》〈普明菩薩會〉有許多內容被《十住毘婆沙論》所引用

（一）有四法會退失智慧，有四法能得智慧

龍樹菩薩著有《十住毘婆沙論》，主要是在解釋《華嚴·十地經》。而這一部古老的《寶積經·普明菩薩會》有很多內容，被龍樹菩薩的《十住毘婆沙論》所引用，裡面提到有四種法會退失智慧，有四種法能得智慧。

先談哪四種法會容易讓我們退失智慧，是菩薩所應遠離：一、不恭敬法及說法者。因為對法不恭敬，就無法跟它相應。對說法者不恭敬，也就不能從他起信心，無法得到修學的好處。二、於要法祕匿悋惜。如果我們

4 參見《大寶積經》卷112〈普明菩薩會〉：「迦葉！真實觀者，不以空故令諸法空，但法性自空。……迦葉！非無人故名曰為空，但空自空。……當依於空，莫依於人！若以得空便依於空，是於佛法則為退墮。如是迦葉！寧起我見積若須彌，非以空見起增上慢。所以者何？一切諸見依空得脫，若起空見，則不可除。」（大正11，634a5-19）

體悟到深妙的佛法，卻吝惜不願意分享，這樣也會退失智慧。對錢財慳貪而不布施，會得貧窮報；吝惜佛法而不行法施，會得愚癡報。三、樂法者，為作障礙壞其聽心。有人非常好樂佛法，想要去聽法，或想要出家，如果你障礙他學法，將來也會障礙到自己，無法開智慧。四、懷憍慢，自高卑人。水是往低下流的，有句話說「我慢高山，法水不住」，如果我慢像高山一樣，那法水怎麼可能停留在你那邊？上述的四種法，會讓人退失智慧。

能得到智慧的，有下面四法：一、恭敬法及說法者。我們對佛法和善知識要有恭敬心，敬心受學。二、如所聞法及所讀誦，為他人說，其心清淨，不求利養。我們不要吝惜法布施，要以清淨心跟大家分享。三、知從多聞得智慧故，勤求不息如救頭然。我們不要障礙別人聞法，自己也要精勤求法，如救頭燃。四、如所聞法，受持不忘，貴如說行，不貴言說。我們不要起高慢心，要受持不忘，言行要一致。

（二）四種曲心，四種直心

佛法說「直心是道場」⁵，在《十住毘婆沙論》卷9有一個很好的譬喻，有四種諂曲法，菩薩應遠離。如彎

5 《維摩詰所說經》卷上〈4 菩薩品〉：「直心是道場，無虛假故。」（大正14，542c15）

曲的木頭在密林裡面，你要把它拉出來，那很困難。用這來比喻，佛弟子雖是入了佛法，但怎麼樣能出生死的密林？那要直心才能夠出離，如果是彎曲的，就不能夠出離。哪四種是彎曲的心？一、於佛法懷疑不信，無有定心。聽說這個法不錯，聽說那個法可能更好，結果沒有一個堅定的信心，懷疑不定。二、於眾生憍慢、瞋恨。三、於他利，心生貪嫉。看到別人有利養，起嫉妒心。四、毀謗菩薩，惡聲流布。毀謗別人，讓人家惡聲流布。這要小心！因為我們有我見，執著我相、人相、眾生相，有時總希望自己比別人高。但是導師說得好，你要比別人高，是要上進、充實自己。有人用錯誤的方式，打擊別人，把別人壓低。不過，你這樣做，自己就長高了嗎？還是沒有，頂多引起反彈而已。所以，我們不要去惡意毀謗別人，事實上，要充實自己這才是重要的。

那什麼是直心？一者、有罪即時發露，無所隱藏，悔過除滅，行無悔道。有罪就要馬上發露，不要覆藏。導師有一個很好的譬喻：有罪覆藏就好像把臭的東西密封起來，它不會變香，只會愈久愈臭。人非聖賢，孰能無過，有犯錯的話，要趕快發露懺悔。二者、若以實語，失於王位及諸財寶，猶不妄語，口未曾說輕人之言。如因講真實的話而喪失王位、種種財寶，也都還是不妄語。三者、若人惡口罵詈、輕賤、譏謗、繫閉、鞭杖、考掠

等罪，但怨前身，不咎於他，信業果報，心無恚恨。如有人惡口來輕賤、打罵，我們不要怨天尤人，只怨自己前身，不責怪他人。為什麼自己沒有遇到好的師長與同修道友？龍樹菩薩說：那是自己以前沒有種下好因緣，怪別人有什麼用呢？四者、安住信功德中，諸佛妙法，甚難信解，心清淨故，皆能信受。佛法是很深妙的，要安住信功德中，心不清淨，則無法起信心。

（叁）《勝鬘經講記》（上編 3）

一、勝鬘夫人

第三本是《勝鬘經講記》，這部經是屬於如來藏系的經典，也就是真常唯心系。為什麼稱為《勝鬘經》？主要是因經中的勝鬘夫人，她是波斯匿王的愛女，年紀很輕，是一位大菩薩，幫忙弘揚流通大乘法。這部經，正好因她的身分很特殊、智慧很高，藉以表達證悟法性都是平等的。因為她是在家人，在家人也可以學佛，表顯在家與出家平等；她是女眾，表顯男女平等；她的年紀很輕，雖然世俗有長幼之分，但是在證悟法性而言，事實上是個人的努力，水到渠成。

二、勝鬘夫人發願受十大戒

這部經所談的有深有淺，深的地方滿深的，先舉淺的例子來解說。

導師曾書寫《勝鬘經》經文中的十戒勉勵慧輪居士，這幅墨寶寫得很莊嚴，內容很好，如有機會到慧日講堂，歡迎參觀。

一次要記住這十條內容，比較困難，導師很善巧地歸納為三類：第一到第五是攝律儀戒，主要是斷惡；第六到第九是饒益眾生的；第十是攝受善法，也就是攝受正法戒。攝律儀戒、攝善法戒、饒益有情戒，即菩薩的「三聚淨戒」。

勝鬘夫人對佛法有深的體悟，得佛授記。聞受記後，她在佛前恭敬地受十大受。十大受即十大戒，它的內容非常好，表顯菩薩的三聚淨戒：斷一切惡，修一切善，饒益一切眾生。其內容為：

一、世尊！我從今日乃至菩提，於所受戒不起犯心。受戒並發願從此不犯，這很難得。如果大家受戒以後，時常違犯，又不斷地懺悔，這樣會沒完沒了。

二、世尊！我從今日乃至菩提，於諸尊長不起慢心。這是對尊長們不起輕慢的心。

三、世尊！我從今日乃至菩提，於諸眾生不起恚心。有的人對尊長能不起輕慢心，但對其他眾生卻容易起瞋恚心、發脾氣。所以，對一切眾生不起瞋恚，這也不容易。

四、世尊！我從今日乃至菩提，於他身色及外眾具，不起嫉心。導師對這裡的注解很圓滿，「他身色」，指

眾生的身體康強，相好莊嚴。「外眾具」，指眾生所有上好的衣服、飲食、住宅，以及種種什物等。有的人看到別人先生長得帥，為什麼自己的先生卻很醜？為什麼別人的房子又大又豪華？為什麼別人的車子比較高貴？有時容易對他人的身色或外眾具起嫉妒心，持守這條戒，要能隨喜別人的好事，不起嫉妒心。

五、世尊！我從今日乃至菩提，於內外法不起慳心。導師解釋「內外法」也是很圓滿，可從財施和法施來說。從財施來解釋內外法：內法，指自己的身體；外法，指身外的飲食衣物等。外法，是指身外之物，這種外財的布施比較容易做到。內法，是指身體器官，這種內財的捐贈，比較不容易做到。但是勝鬘夫人發願，她於內外法都不起慳貪的心。另外，從法施來說內外法——內法是佛法，外法是世間的技術學問。對於佛法，我們不要密不宣揚，這樣，智慧也不會退失；而且不只是分享佛法，對於世間的學問技術也不要吝惜。

上述五個所談到的內容——犯戒、輕慢、瞋恚、嫉妒、慳貪，這些都是眾生在日常生活經常出現的行為，以這些為代表，發願斷除一切惡。

除了斷惡，還要攝受眾生、利益眾生。菩薩為了利益眾生而持戒，即第六至第九的內容。

六、世尊！我從今日乃至菩提，不自為己受畜財物，凡有所受，悉為成熟貧苦眾生。發願以種種的財物、資具救濟貧苦的眾生，不是為了自己享用，而是為了利益眾生。

七、世尊！我從今日乃至菩提，不自為己行四攝法，為一切眾生故，以無愛染心、無厭足心、無罣礙心，攝受眾生。四攝法：布施、愛語、利行、同事。愛語是說柔軟和合的話，利行是為眾生謀福利，同事是以平等的身分和大家一起共事。有些公司的老闆為了要帶人，他以身作則，並且布施，為大家謀福利等等。不過，世間人多是為了自己公司的發展，或為了自己團體的興旺；而菩薩行四攝法，並不是為了自己，他是純粹利益眾生。在攝受眾生時，如起愛染心，容易被眾生度走。也有的人稍微做了一點，就覺得自己做了很多，沒有積極再行善；而菩薩行四攝法時，以無愛染心來攝受眾生，精勤利益眾生而無厭足心，也沒有罣礙心。

八、世尊！我從今日乃至菩提，若見孤獨幽繫疾病，種種厄難困苦眾生，終不暫捨，必欲安隱，以義饒益，令脫眾苦，然後乃捨。菩薩看到眾生受苦難或被關起來，他不會輕易離開，一定讓他們脫離種種的苦厄，然後才離開。

九、世尊！我從今日乃至菩提，若見捕養眾惡律儀，及諸犯戒，終不棄捨，我得力時，於彼彼處見此眾生，應折伏者而折伏之，應攝受者而攝受之。有的眾生因為生活所逼，或是家傳的職業等等，以殺盜淫妄為事業，這些是惡律儀。律儀，本來是戒的別名，以防護身口。惡律儀，就是他做了殺盜淫妄相關的惡業，以它為謀生的事業，這是對一般在家人來說。菩薩的發心，不是只度比較乖或好度的眾生，對這些堪憐愍的惡律儀眾生，他更加以慈悲心來平等度化他們。或是有的修行人，因為深重的煩惱而犯戒，菩薩也不棄捨他們。菩薩只反省自己的慈悲心、方便善巧是否足夠，他還是想辦法度化這些惡律儀與犯戒的眾生。眾生種類很多，有的吃軟不吃硬，有的吃硬不吃軟。菩薩很善巧，對於剛強難化的，就用折服的方式來折服他；對心性比較柔軟害羞的眾生，就用點化的方式來攝受他。

上述的九條大戒，包含了止惡、利益眾生而持戒，以下第十條是攝善法戒。

十、世尊！我從今日乃至菩提，攝受正法終不忘失。如果我們聽聞佛法，聽的並不多，即使聽過，又忘光了，這樣很可惜。這一條戒，即是為了攝受善法，發願不忘失正法。

三、空如來藏與不空如來藏

再介紹一些《勝鬘經》中較深的內容。這部經是以如來藏來說明染與淨，認為眾生有如來藏，本來是清淨、具備一切功德，只因眾生有煩惱客塵而蒙蔽住了，沒有辦法明心見性，因此不斷地輪迴。假如能夠把煩惱去除，恢復它本來的清淨，能明心見性就得解脫。

如來藏為迷悟、染淨的依止，而《勝鬘經》說有二種如來藏空智，一個名為「空如來藏」，一個名為「不空如來藏」。

導師在《印度佛教思想史》解釋：空如來藏，指覆藏如來的一切煩惱，而這煩惱是客塵，它不是實有，所以稱為空。煩惱與如來藏是別異的，可離的，它跟如來藏是不相應的。煩惱就像寶珠上的塵垢，塵垢並不是寶珠，它跟寶珠不相應，它是可分離的。覆藏如來的煩惱，並不是實有的，是空的，空的就是煩惱，所以說是「空如來藏」。這裡的意思是指煩惱是空的，但並不是說如來藏是空的，這個請注意！

那麼，「不空如來藏」是指什麼呢？指與如來藏不離不異的不思議佛法，也就是與如來藏相應的（稱性）功德。它是以如來藏為體，不空的是指不思議佛法的功德。這些不思議佛法的功德是跟如來藏不相離的、不相

別異的，而這些功德不能夠說是空的，所以稱為「不空如來藏」。

依《勝鬘經》的意思，如來藏被煩惱所覆蓋而成為生死；如果是與清淨功德相應而顯出清淨的法身，那就是不空。所以如來藏可以成為迷悟、染淨的依止。

如來藏是一切迷悟、染淨的依止，也就是煩惱客塵與不可思議的功德都依附著如來藏。但是，煩惱客塵本身跟如來藏是不相應的，是可分離的；而這如來藏則具有不可思議功德。如來藏空智，何以名為「空如來藏」？如來藏，從無始以來，即為一切煩惱垢所纏縛，雖為煩惱所纏，但並不因此而與煩惱合一。如來藏雖然被煩惱所纏縛，但是它就像寶珠一樣，寶珠被這些塵沙所浸，但是寶珠還是寶珠，不會因此而變質，並不因此而與煩惱合一。如來藏是本性清淨，自性常住的，所以叫真常。導師在這裡打個比喻：在生死中，如寶珠落在糞穢裡一樣，珠體還是明淨，所以說如來藏與一切煩惱是可以分離、可以脫落的，是別異的。這寶珠是比喻如來藏，客塵煩惱如糞穢一樣。

何以又名為「不空如來藏」？因為如來藏自體就具備有「過於恒沙不離、不脫、不異不思議佛法」。這個說法也見於《楞伽經》與《大乘起信論》，這都是真常

唯心系的經論。如《楞伽經》、《起信論》等，都不是從因緣生法、虛妄生法論空與不空，而是依如來藏性說。他們談空與不空，都是依如來藏性而說，不是從因緣生法來說，也不是從虛妄生法來說。導師這裡所說的「因緣生法」，是指中觀思想，中觀在談空與不空，是從緣起性空來談。如來藏系則不從中觀的這種角度來談空與不空，它是從跟如來藏相應或不相應來談。它也不是從虛妄生法來談論空或不空，虛妄生法是指虛妄唯識系的阿賴耶識。所以，我們讀導師的著作，有些地方看起來只有短短幾個字，但是裡面的內容非常豐富。大家有這樣一個概念，對於如來藏系的經文或論典，我們大概就可以知道它的性質。

如來藏系經典影響中國佛教非常地深，如禪宗講明心見性。基本上，我們還沒接觸到中觀思想之前所聽聞的中國傳統佛法，大部分都是屬於如來藏系的，主張本來自性清淨，大多都從這個角度來看怎麼樣去除煩惱而明心見性。如來藏思想對中國佛教的影響雖然很深，但是在印度比較不被重視，也沒有成為很大的宗派。在西藏也不把它納入大乘佛法的派別，只有立中觀和唯識二大宗。但在中國佛教卻以如來藏思想為主流，這請大家多留意。

（肆）《藥師經講記》（上編 4）

上編的第四本是《藥師經講記》，闡揚如來是大醫王，因病給藥。

一、生理的病、心理的病

有的地方舉辦藥師佛七法會，參加共修的人大多是要拿藥師咒水，希望能消災免難。眾生都怕老、病、死，因為有病很痛苦。導師在《藥師經講記》提出幾個重點：人的生理上有三種病——老、病、死；心理上也有三種病——貪、瞋、癡。所以，病有生理的病，還有心理的病。可是一般人治病，大多只是希望身體健康或是不要精神錯亂等等，其實，還有貪瞋癡的病。我們不喜歡吃進毒素，因為它會對身命的健康有不良影響；可是，卻不太注意貪瞋癡對我們也有影響，那會破壞我們的法身慧命。有鑒於此，導師一針見血先指出佛是大醫王、是大藥師，為了拔除眾生身心的種種病患，能因病給藥。

二、治病要治標，也要治本

從治病的方式來說，有治標和治本。我們不要只是頭痛醫頭、腳痛醫腳，必須要追根究柢。煩惱斷盡以後，就不會造新的惡業；即使有舊的惡業，因為沒有煩惱來潤生，就不會感得新的苦果。所以我們治病，要治標，還要更進一步來治本。

三、藥師如來的大願

藥師如來發願，令眾生隨所樂求，一切皆得如願。我們眾生往往是「平常不燒香，臨時抱佛腳」，並希望所求如願。在《藥師經》有一段話：「隨所樂求，一切皆遂：求長壽得長壽，求富饒得富饒，求官位得官位，求男女得男女。」這裡舉了四項：求長壽的，可以讓你得長壽；求富饒的，可以讓你得富饒；求官位，可以得官位；求男女，可以得男女。一般世間人拜佛，祈求家庭和樂、兒子考上理想的學校等等，都不外乎這些。但是，我們看導師對這段經文的解說，就覺得非常有建設性。我們求長壽，不是為了苟延殘喘或苟且偷生，或只為了一己的願求而已。例如利用長壽，多做饒益眾生、建功立德的事業。我們有了富貴，要做什麼？利用富裕的經濟能力，給孤濟貧，廣作文化慈善公益。有了官位權力，不是收紅包圖利自己。作革新社會，改善民生，利益社會人群；或能更進一步，利用政治力量，護持三寶，發揚佛教精神，以促進政治的健全。有了兒女，我們要給他良好的教育，為社會國家造就健全的公民，和有用的人才。以修學佛法來說，你有了兒女，自己想出家但因緣不具足，如能鼓勵小孩子出家，紹隆佛種，那也很好。

而上述這些都還是屬於世俗的，導師高明的地方更是在下面談到：如長壽，再怎麼長壽到一百歲、二百歲，

從佛法來說，也不過是一時暫住，如「石火光中寄此生」。拿石頭敲石頭會產生火花——石火，一剎那而已，用這比喻即使活到一百歲、二百歲，還是極短暫的。所以，真正想要得長壽的，若由如實智慧，證得法身慧命，盡未來際，不生不滅，那才真正得無量壽哩！法身慧命，它是盡未來際、是不生不滅的，那才是真正的無量壽。所以，求長壽應該是求得法身慧命。

求富饒，即使在世間的錢財很多，往生時也無法帶走。所以，我們不是求身外錢財，而要求功德法財，菩薩有無量的本願功德，佛果有無邊的法財，受用不盡。

如說官位，是說他得大自在。那麼，什麼是最大的自在？佛於一切法得大自在，為三千大千世界的法王，這裡所說的法王是佛。

再說男女，佛法每以善心誠實為男子，柔和忍辱為女人。

所以，我們修學佛法或想要求得什麼，在看佛典的時候，不要只停留在世俗膚淺的表面，要進一步深入佛法的深奧義，這樣就很有意思。

（伍）《中觀論頌講記》（上編 5）

第五本是《中觀論頌講記》。前面介紹性空唯名系

的主要思想是緣起無自性、空、唯假名，沒有真實性。《中論》是中觀系的主要論典，導師的這本《中觀論頌講記》就是在解說《中論》。

一、何謂「中觀」

我們先瞭解什麼是中觀。「中」是正確真實，離顛倒戲論而不落空有的二邊，是中道。「觀」有觀體與觀用，觀體是智慧，觀用是觀察、體悟。用智慧來觀察一切法的真實，不起有無種種顛倒的邪見，這才名為「中觀」。所以，中觀也就是正觀、正見。

觀慧有三：聞所成慧、思所成慧、修所成慧。什麼是聞所成慧？聽聞讀誦聖典文義而得的聞所成慧。但並不是聽聞佛法就稱為聞所成慧，而是藉由聽聞能夠瞭解無常、空、無我，那才是聞所成慧。否則，不能稱為聞所成慧。生得慧，即一般世間人與生俱來的智慧，包括後天的努力或常說的聰明之類，但是這都還是世俗。我們聽聞佛法，能夠瞭解到無常、空、無我，不會去執著，這樣才有一點點聞所成慧的味道。什麼是思所成慧？思惟抉擇法義而生的思所成慧。它不是聽聞而已，還作如理的思惟，而且能產生樂欲動能去實踐。什麼是修所成慧？請注意這個「修」字，修所成慧的「修」是要跟禪定相應，與定心相應觀察修習而得的修所成慧，這才能

稱為修所成慧。比如修習止觀，要引發無漏慧，至少要有禪定的「未到定」為基礎，那才能夠引發無漏的智慧。如果沒有禪定為基礎，沒有達到最基本的未到定，都還只是散心的思惟，只是有漏、散心的觀慧而已。所以，修所成慧是與定相應的智慧。再進一步，還有現證空性的實相慧，這才是無漏的現證慧。關於這三種觀慧，到後面還會再談。

二、龍樹菩薩的論典

在印度，以龍樹菩薩為大乘的鼻祖；在中國，龍樹菩薩被尊為八宗共祖。龍樹菩薩的作品很多，主要分成兩類：一、抉擇深理的。這是屬於深觀方面的，就是深刻的觀察，最重要的代表作是《中論》，它是開顯諸法的真實相。二、分別菩薩廣大行的。主要有兩部，一是注解《般若經》的《大智度論》，另一是注解《華嚴·十地品》的《十住毘婆沙論》。龍樹菩薩在《十住毘婆沙論》常引用《寶積經》，如提到有四法不會退失智慧，有四種直心等。以這些來顯示我們在修學時要有智慧——不落空有二邊的深刻智慧為基礎，還要修福德，度化眾生、修廣大行。把這兩類論典綜合起來，才成為完整的龍樹學。所以，不要只偏重於中觀或只偏重於廣大行，要把深觀和廣行綜合起來。

三、緣起、性空、假名、中道

《中論》有一句非常重要的名言：「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」⁶ 這個偈頌也就是性空唯名的中心思想，而《中論》的主要思想就在這句話裡面。

這個偈頌有四個重要的關鍵詞：眾因緣生法，就是**緣起**；我說即是空，空就是**空性**；亦為是假名，就是**假名**；亦是中道義，是指**中道**。所以這個偈頌有四個主題：緣起、性空、假名、中道。緣起，因為諸法不是獨存的，不是不變的，不是主宰，它是眾因緣和合；眾因緣和合，我們說它即是空。也就是透過「無自性」的這個觀念，來破斥諸法的不變性、獨存性、實在性，因此說緣起即是空。所以，中觀所說的空，其實就是緣起、無自性。我們要經常把緣起、無自性、空聯想在一起。緣起就是無自性，無自性就是沒有常住性、獨存性、主宰性、實在性，那就是空。但有人誤以為空是什麼都沒有，或也有人聽到「以有空義故，一切法得成。」則又誤以為「空」是能夠生起萬有的「一個真實的什麼東西」。所以，龍樹菩薩為了避免大家誤解，就說這個「空」其實也是假名，不是真實有一個實在的空。「亦是中道義」，不會落入常斷、一異、生滅、有無、來去等二邊，那就是中道。

6 《中論》卷4〈24觀四諦品〉（大正30，33b11-12）。

偈頌前半段的意思是這樣：因為是緣起，我們說它是空。不過，導師的解釋稍有不同：一切「眾」多「因緣」所「生」的「法」，「我」佛「說」他就「是空」的。如果從梵文來看，「我說即是空」的「我」是多數，是指「我們」，不是「我佛」。所以，在梵文《中論》這偈頌的原意是：因緣所生法——緣起，因為無自性，我們說它是空，而這個空其實也是假名。如青目菩薩注解《中論》（青目釋）說：「眾因緣生法，我說即是空。……空亦復空，但為引導眾生，故以假名說（空）；離有無二邊故，名（此空）為中道。」⁷空也是空，只是為了引導眾生，所以假名說空。所以這個空不是實有的，它只是假名，用來對治眾生的種種邪見，用空來離有邊、無邊，所以空當下就是中道。

因緣所生法，我們說它是空，不過在中國有的祖師是從「空、假、中」來解釋。古德們認為不偏於「空」，不偏於「假」，另外有一個「中」。但依梵文的原意，並不是這樣的意思。梵文偈頌的原意：「緣起」就是「空」。而這個「假」並不是跟「空」相對立的，「空」只不過是為了度化眾生而假施設的，所以「空」當下就是「假」。而「中道」，也不是說在「空、假」之外另

7 參見《中論》卷4〈24 觀四諦品〉（青目釋）（大正30，33b15-18）。

有一個「中」，不是！當我們正確瞭解緣起，正確瞭解空、假名，當下就是中道。所以，緣起無自性，就是空，空也是假名，空的當下就是中道。這個觀念很重要！

導師說：這空無自性的空法，「亦」說「為是假名」的。空是假名，因離戲論的空寂中，空相也是不可得的。佛所以說緣生法是空，如《大智度論》說：「為可度眾生說是畢竟空」，目的在使眾生在緣起法中，離一切自性妄見；以無自性空的觀門，體證諸法寂滅的實相。所以一切法空，而不能以為勝義實相中，有此空相的。我們不要誤以為有一個實在的空相。那麼，這即緣起有的性空，「亦是中道義」。所以，中道是針對空來說，空當下就是中道。明白了因緣生法是空的，此空也是假名的，正確瞭解這空，才能夠證悟中道，不起種種的邪見。所以此空是不礙有的，不執著此空為實在的；這樣的空，才是合於中道的。所以，這樣的空並不是邪見，不是斷滅空，它其實是正確瞭解緣起，不落兩邊，空就是中道。

導師雖然不懂梵文，但是導師的解釋，竟然跟梵文完全一樣，非常合乎龍樹菩薩的原意，這一點也是跟中國古德不一樣的地方。

四、「若先非佛性，不應得成佛」之真正意義

因為龍樹菩薩被尊稱為八宗共祖，所以他的著作不論是《大智度論》、《中論》，各宗各派都非常重視。

中國古德雖然很推崇龍樹菩薩，不過因為受到真常唯心系如來藏的思想影響太深了，不知不覺會用如來藏思想來注解《中論》。

舉一個他們誤解的例子，如《中論》的兩個偈頌：「汝說則不因，菩提而有佛，亦復不因佛，而有於菩提。雖復勤精進，修行菩提道，若先非佛性，不應得成佛。」⁸佛性，這個語詞是佛教所常見的，但同樣是這個語詞，大乘三系對它的理解不一樣。以中觀來說，不主張本來眾生就是佛，也不會像有些唯識學者立一闡提種性。

唯識系立有五種種性：聲聞種性、緣覺種性、佛種性、不定種性、一闡提種性。不定種性，是說有可能成就聲聞或緣覺，也有可能成就佛。一闡提種性，是指沒有善根的，無論他再怎麼修行都永遠無法成佛。真常唯心系則說眾生有如來藏，有一個清淨的佛性，所以一定會成佛。

但是像這些，在龍樹菩薩看來，那都是因中有果論的，還沒修行就預先設定你是什麼種性，或說將來會成佛，或說將來只能成就聲聞。中觀不作那樣主張，而認為一切是因緣法。所以，中觀對佛性的解釋是指有成佛的可能性，只是可能性而已；至於是否能成佛，仍要看福德、智慧資糧具足與否來決定，中觀是從因緣法來看的。

8 《中論》卷4〈24 觀四諦品〉（大正 30，34a20-25）。

「性」是什麼意思？是指「積習成性」⁹。雖然中觀有時候會說到性，但這個性並不是指天生本來就具有的，而是說習慣成自然。日積月累，累積到某種程度以後，這個力量非常地強，除非有另外一個非常強大的力量來左右它，不然它就會順著一直發展下去。所以要說有「性」，那是積習成性。

所以，以中觀性空唯名系來說，這個佛性是要修行者聞熏習，聽聞佛法，種下一個善根，這善根不可動搖，將來就會成佛。佛性，是有成佛的可能性，修行者不斷地起清淨心，好好地修學，不退轉，這個才叫佛性。並不是如來藏系的說法，認為有一個本來清淨的如來藏，因為它本來具備有佛的功德，只要把煩惱去除，佛性自然就顯現。中觀不主張這樣，中觀是在破斥外人認為本來有一個自性。試問：眾生現在還是眾生，不是佛，既然現在不是佛，那會有佛的特性嗎？當然不具有佛的體性。龍樹菩薩的意思是：你現在是眾生，現在沒有佛的體性，你又是主張自性實有的，有就永遠有，沒有就永遠沒有；既然你現在是眾生，沒有佛的體性，你怎麼樣修行也都沒辦法成佛。其實，之所以成佛，中觀是從緣起法來說。

9 參見《大智度論》卷 67〈45 歎信行品〉：「是相，積習成性；譬如人瞋，日習不已，則成惡性。」（大正 25，528b25-26）

另參見印順法師《中觀今論》〈性、相〉，p.147-p.162。

也可以再從人與法之間的關係來看：菩提是覺悟，統攝佛果位上的一切無漏功德，這是從「法」來說；佛陀是覺者，是證得菩提的大聖，這是從「人」來說。因為中觀講因緣法，所以並沒有天生的彌勒，也沒有自然的釋迦佛。佛，是體悟到菩提而成佛，所以人跟法是互相緣起的。菩提如果沒有佛，沒有人來證悟它，那麼這菩提又能安立在什麼地方？因此，中觀是徹底的緣起論，不會說你本來有一個菩提，或者本來就是佛，只要把雜質去掉，佛性就顯現。中觀說：人與法互為緣起，修行者發菩提心、修六度萬行，徹底證悟諸法實相，那才是佛。所以，依中觀的教說，我們聽聞正法、發菩提心為因，好好修習為緣，因緣和合是可以成佛的。

導師又談到：實有論者，如說一切有部等，他們也承認修行是可以成佛。那麼，現在《中論》來破斥他說：你如果主張有自性，那其實是不能夠成佛的。但是，真常妙有論者，不知性空者以眾生沒有佛自性的理論，責難實事論者。竟然斷章取義的，以本頌為據，說龍樹菩薩也成立一切眾生皆有佛性。真常妙有論者主張：如果眾生開始沒有佛性，那就不能成佛。其實，這是誤解了龍樹菩薩的原意。龍樹菩薩的原意是：你現在還是眾生，還沒有佛的特性；沒有佛的體性，而你又認為自性實有，那你現在還是眾生性，怎麼可能成佛呢？所以，導師說

了幾句嚴厲的話：這種不顧頌意，強龍樹同己，真是龍樹的罪人！其實，龍樹菩薩並不承認先有一個佛性的，如果認為佛性本來就有，這是因中有果論者，是龍樹菩薩所痛斥的。性空者的意見，一切法是無自性、是空的，是依待因緣而成。因為性空，所以因緣和合可以發心，可以修行，可以成佛。《法華經》說：「知法常無性；佛種從緣起。」¹⁰可知佛種也是從緣起。《法華經》有一個「繫珠喻」¹¹的譬喻，談到有一個窮人落魄潦倒，經常向人家乞食。後來有人對他說：「你何必跟人家乞食！在你的衣角裡面，以前有人幫你繫了一顆無價寶珠，你自己不知道。」有些如來藏系的人就用來解釋為：這個寶珠，就是我本有的佛性，我現在終於發現了，我不用再去跟人家乞討。但是導師引出這一段經文：「知法常無性；佛種從緣起。」這寶珠，難道是你從娘胎生下來就一起帶出來的嗎？不是啊！那是因為你跟人家結了善的因緣，人家送給你的。《法華經》用這個來比喻什麼？這個寶珠並不是本來已有的清淨佛性，而是說他曾經聽聞過佛法，曾經發心想要修學，只是忘記了；但是以前

10 《妙法蓮華經》卷1〈2 方便品〉：「諸佛兩足尊，知法常無性，佛種從緣起，是故說一乘。」（大正9，9b8-9）

11 參見《妙法蓮華經》卷4〈8 五百弟子受記品〉（大正9，29a5-b21）。

種下聽聞佛法的清淨因緣，還是功不唐捐！現在因緣觸發、成熟了，終於發現，那再繼續努力。

所以，大家來此聽聞佛法，不論聽得懂或聽不懂，把這因緣種下去，是有用的。這個寶珠什麼時候又會出現，其實都是因緣法。經常聽聞正法，好好修學，瞭解什麼叫假名，什麼叫緣起、自性空，那麼這個寶珠——佛性，自然就能夠熏習而成。佛性是緣起性空的，性空不能夠決定你成佛，還要由因緣，要看你的福德、智慧資糧是不是具足。

（陸）《攝大乘論講記》（上編 6）

一、釋題

先解釋這部論為何稱為《攝大乘論》，先釋題。

「攝」的意思有兩種：一、以總攝別，二、以略攝廣。本論以簡要的十種殊勝¹²，廣攝一切大乘法，這就叫以略攝廣。因為佛法很廣，所以它舉十種來總攝一切大乘佛法。總攝、含攝，這叫攝，這裡是先談以略攝廣。什麼是以總攝別？如來說法，因為聽眾不同，有的講波羅蜜，有的講十地，現在總舉十義，把大乘經中各別的法門，

12 十種殊勝，參見印順法師《攝大乘論講記》，p.18 - p.19。

總攝起來，這就叫以總攝別。用這十義把大乘經所有的法門全部總攝起來。

什麼是「大」？「大」有二義：含容大和殊勝大。含容大，是說大乘可以包含小乘的；殊勝大，則只有大乘有，在小乘沒有。

什麼是「乘」？就是車乘，如來以各種法門，引導眾生出離苦海，把眾生從苦迫的曠野中運出來。

什麼是「論」？有教誡學徒，分別與抉擇的意思。

二、本論依《阿毘達磨大乘經》的〈攝大乘品〉造論

《攝大乘論》是無著菩薩依《阿毘達磨大乘經》中的〈攝大乘品〉來造論，所以稱為《攝大乘論》，可知它在注解〈攝大乘品〉。這部論有世親和無性的兩種注釋，彼此見解有些出入。但是，不論兩種注釋所依論本如何出入，這部論是唯識學中扼要而最有價值的，為治唯識學者所必須研究的聖典，所以這部論很重要。

三、《攝大乘論》之組織

《攝大乘論》分為三分十章。三分：第一章是「序說」，中間第二到第九章是「正說」，最後的第十章是「結說」，這稱為三大分。一般佛典有記載說法的緣起——序分，然後是正宗分，最後是流通分。《攝大乘論》中

間的第二到第九是正說，導師就是以它來分章節。這裡面所談都滿深的，在此僅略做說明，有興趣的，請再對照原書詳讀。

在此略談第二到第九章的「正說」：二、所知依，所知就是修學佛法的人所應該知道的一切法。唯識學是立阿賴耶識，主張一切所應知的法的依處是在阿賴耶，這叫所知依。三、所知相，提到三種自性：依他起性、遍計所執性、圓成實性，這就是「所知相體」。四、入所知相，這是談唯識性。要修唯識觀，首先觀外境是虛妄，只有心是實有；再進一步，也要觀能觀的心識是空。這樣心和境俱泯，悟入平等法性，才是真正悟入唯識性。接著，五、彼入因果，這是要修六度。六、彼因果修差別，這是談菩薩的十地。七、此中增上戒、增上心、增上慧，這是要修三增上學。第八、彼果斷，這是在談涅槃——無住的涅槃。九、彼果智，在談三種佛身：自性身、受用身、變化身。

本論的重心所在，是唯識行證的實踐，即是從實踐的立場，統攝大乘的一切。這十種殊勝不是為了理論的說明，而是為了大乘的修行而開示。

如果是初次接觸到唯識這麼多名相，可能一時覺得很陌生。不過沒有關係，現在是在下種，以後再慢慢灌溉、慢慢成熟。

四、一境應四心

一境應四心，可能是大家比較熟悉的，這是在談萬法唯識，或在談眾生的業報不同，所看到的結果不一樣。眾生因為各自業力的關係，同樣一件東西，所看到的結果卻不一樣的。比如同樣是水，我們人看到的是水，餓鬼看到的是乾涸得一無所有，或者是膿血、火燄。所以並不是餓鬼道眾生沒有水喝，主要是因為業報的關係，即使有水，但在他看起來是火，沒辦法受用；那如果是天，他看到的是七寶莊嚴；人看來是清水，魚看來是牠的窟宅。後代的唯識家，常用「天見寶莊嚴，人見為清水，魚見為窟宅，鬼見為膿血」的一境四心，證明外境的無實。用這樣的一境四心，來證明外境其實是不實在的，同樣一件事情，唯識所現，有清淨、染污種種的差別。

五、以玄奘的譯本作講本，並比較相關論典之異同

導師的《攝大乘論講記》是以玄奘大師的翻譯作講本，但是隨時比對玄奘大師譯本與真諦譯本的差異。

唯識的論典很多，除了《攝大乘論》以外，還有《瑜伽師地論》。《瑜伽師地論》有〈本地分〉，也有〈抉擇分〉，但是它的思想有些差異。此外，還有《大乘莊嚴經論》、《中邊分別論》等等，在思想上也有很多的不同。這內容本來是非常的深廣，導師很扼要地把這些經論的差異點出來，可參照《攝大乘論講記》（頁 10 -

12)。此外，陳一標老師也特別針對導師的唯識思想，作了一些詳細的比對，¹³請大家自行參照。

（柒）《大乘起信論講記》（上編 7）

《妙雲集》上編主要是大乘三系重要經論的解說，導師針對這些經論寫了相關的講記，也是較難的部分。前面已介紹：性空唯名系主要是般若、中觀，以《般若經》、《中論》為代表，虛妄唯識系以《攝大乘論》為代表，真常唯心系以《勝鬘經》為代表。接著介紹《大乘起信論講記》，這是上編的最後一本，屬於真常唯心系的論典。

一、本論的作者、譯者與考證之價值

《大乘起信論》相傳是馬鳴菩薩所造，真諦翻譯。但有人認為作者並非馬鳴菩薩，而且這部論的成立也沒有那麼早。對於譯者是否是真諦，也有人持懷疑的看法。再加上這部論的思想較龐雜，有一些傾向唯識系統的人，認為這部論是中國人所偽造，給予強烈的批判。但是如果這部論是偽造的，不具有價值，為什麼導師要解說？我們來瞭解導師對這部論所採取的態度。

13 參見陳一標〈印順導師對新舊譯唯識的定位與評析〉，《印順思想——印順導師九秩晉五壽慶論文集》，正聞出版社，2000年4月，p.267-p.296），陳一標〈印順導師對唯識學研究的貢獻〉，《佛教文化與當代世界——慶祝印順導師百歲壽學術論文集》，文津出版社，2005年4月，p.1-p.29）。

關於本論的作者、譯者與考證之價值，導師認為：如果作者不是馬鳴菩薩，那可考證作者到底是不是中國人？這部論是屬於什麼時代的作品？其思想是新創的或是有一些根據？導師說：考證的方法不應該推翻。事實如何，我們就如實地呈現。思想是有演化的，但不一定是進化。在演化的過程，有可能演化為好的，也有可能演化為不好的，不應該說凡是後來的就一定是進步。即使考證的結果並非馬鳴菩薩所作、不是真諦翻譯，但是《起信論》的價值，還必須從長來討論。

導師的看法是：一、印度傳來的不一定是好的。當然有些很不錯，如《中論》等，但也有浮淺或雜亂無章的。在印度，有不少經論是託名聖賢所造，像這種情形，即使翻譯過來，也不能保證它的正確。

二、中國人作的不一定就錯。佛法傳到中國來，我們的古德、才德之士，經過詳密的思考、修學、深刻的體驗而寫出來的作品，也可以是很好的。有人重視佛法的傳承，以為從印度傳來的才是正確的，中國人造的都不可靠，導師認為這看法是太不合理了。如在印度或西藏，雖然是重視傳承，但也是眾說紛紜，在中國的禪宗也是這樣。不過，即使有傳承，像現代有人說自己是天台宗的第幾代傳人，或是禪宗第幾代的傳人，當人家請問禪的特色在哪裡？你修禪有什麼功夫？有時候即使是

第幾代的傳人，也不一定說得上來，那有什麼意義呢？所以，導師說：我們應該用考證的方法，考證經論的編作者，或是某時代某地方的作品；但不應該將考證出來的結果，作為沒有價值或絕對正確的論據。在佛教思想上，《起信論》有它自己的價值。這不能夠和鑑別古董一樣，不是某時某人的作品，就認為沒有價值。

像前一陣子，有一位來自大陸的鑑賞古物名家，他是副教授級的。他在圓山大飯店的洗手間看到了四幅書畫掛飾的其中一幅，他很納悶，為什麼這麼名貴的作品會放在廁所裡？他打包票這是某名家的真跡。結果，故宮的人出來澄清，其實真跡還在故宮裡面，這只不過是仿製的。仿製的會讓這位名家看走眼，代表這仿製的功夫也是相當不錯。但是佛法和鑑別古董不一樣，它還是需要從長計議。

本論是屬於真常唯心系，所以不應該專從中觀的觀點及唯識的觀點來否定它。也就因此，這部論無論是中國人或印度人所造，它所代表的思想，在佛教思想中，有它獨到的價值，值得我們做深長的研究。

二、主觀唯心論、客觀唯心論、真常唯心論

這部論是真常唯心論，所以導師附帶談到：唯心論有三個層次，才能夠圓成自說：（一）主觀的唯心論，

(二) 客觀的唯心論，(三) 大乘第三系的真常唯心論。

(一) 主觀唯心論：是我們的眼識乃至意識——六識認識境界的時候，瞭解到六根對六塵的這個外境都沒有實體。因為它著重在唯心，只有心是真實的，外境只不過是認識心中所現的影像相，只是影像而已。所取的相是不實、不存在的，可是能取的相是有的，也就是心是有的，外境是不實的。它是以心奪境，以心為主，這是主觀的唯心論。譬如這朵花，從主觀唯心論者看來，它是心識所現的。有注意到這朵花，就有這朵花的相現起；不注意的時候，這花相就隱而不現。這是從主觀的心來論斷外境有沒有現起。但是，純粹憑主觀來說這花有沒有現起，並不圓滿。比如有句話說：「有聽沒有到。」當我們很專注於某件事，有時候對於外在的鳥叫聲或其他聲音就不一定能聽到，不能就因此否定沒有鳥在叫。從這意義來看，有眾多的境相，在不認識它的時候，其實它還是存在的，這不能否認。所以，主觀唯心論不能夠解釋所有的一切都是唯心。

(二) 客觀唯心論：這是虛妄唯識家的講法，他們的阿賴耶識說是客觀的唯心論。有妄心即有妄境，山河大地等的一切境相，都是阿賴耶識所頓變頓現出來的。唯識學有八識，第八識的阿賴耶識，除了說明業果相續之外，它也被用來解釋萬法都是唯識所現，包括山河大

地都是由唯識所變現。第八識變現山河大地，而真正認識這些山、河、大地、鳥、水、花種種，是靠我們眼耳鼻舌身意的這六識來認知。所以，當六識分別這些山河大地時，它是依著這境相為本質而現出一個影像；六識不起分別時，這些境相也還是存在的。因為這些境相是阿賴耶識所變現的，所以說萬法唯識。無論六識有沒有注意，這些境相都還是客觀的存在。從這個意義來說，這是屬於客觀的唯心論。阿賴耶識的執受境界，對於六境的分別，是客觀存在的。阿賴耶所變現的境界，對於阿賴耶識來說，這境相是不實的，因為是由阿賴耶識所變的，所以它是唯心所現。

阿賴耶本身是有漏雜染、生滅的，所以由阿賴耶所變現出來的，都是有漏生滅的；對於無漏清淨的，它就變現不出來。這樣，要解釋一切法，其實也不圓滿，因為一切法包括有為法、無為法，有漏法、無漏法。所以，必須要到第三個——真常唯心論，才能夠自圓其說。客觀的唯心論還是不徹底的，因為阿賴耶它可以解釋雜染、有漏的問題，但清淨、無為的，並不是由虛妄的阿賴耶識所顯現。因此，必須進一步達到一切是真實心，才是唯心的極致。到這個地方，它就講真常唯心。

（三）真常唯心論：包含的範圍很廣，有清淨的，也有染污。如《勝鬘經》所說，如來藏有「空如來藏」

與「不空如來藏」。如來藏就像寶珠，雖有煩惱客塵來沾染它，但並不妨礙它的本質，本身還是具有這些清淨的德性。用這樣來解釋不但妄境依於妄心，妄境、妄心，又都是不離真心而現起，所以都不離開這真常的心，一切依著如來藏。一切的事相與理性，雜染與清淨，全部都統攝於真常心中。所以，由真常心統攝了清淨，也統攝了雜染；不但統攝了事相，也統攝了理性，一切都以真常心為主。

本論從眾生心有覺與不覺義說起，能夠綜合主觀、客觀、真常這三類的唯心說。《楞伽經》屬於真常唯心系，也是貫徹這三種而說唯心。本論（《大乘起信論》）在思想體系中，屬於絕對的真常唯心論。

三、聖嚴法師的評論

在印順導師九十五歲的時候，我們為了慶祝導師嵩壽，舉辦了一個學術研討會，邀請聖嚴法師做主題演說。聖嚴法師寫了〈印順長老著述中的真常唯心論——我讀《大乘起信論講記》〉，這篇文章摘要點出了導師著作的一些特色。由於內容很多，在此只列出幾個要點供大家參考。這裡主要是從聖嚴法師的觀點，歸納摘要《大乘起信論》的思想背景，說明這部論並不是中國人憑空捏造，這裡面有很多印度佛教的要素。真常唯心系的佛

教，雖然是屬於後期大乘，但它確有阿舍佛教的基礎依據，也有南方大眾部分別說系的基礎。所以，有早期阿舍的，也有部派的成分。以部派來說，除了大眾部分別說系以外，也有經量部譬喻師的影響，這樣就滿廣的。印老也特別指出，《起信論》受有錫蘭佛教《解脫道論》的影響。佛教有北傳佛教，還有南傳佛教。南傳的有《解脫道論》、《清淨道論》，而《大乘起信論》也跟南傳佛教有一些關係。這一部分，在導師的《永光集》〈《起信論》與扶南大乘〉¹⁴，說明了這部論跟南方佛教（從海陸而來）的思想關聯。更有不少的大乘經論如《楞伽經》、《勝鬘經》、《如來藏經》等作後盾，甚至談到《大乘起信論》的背景資料中，也有古傳唯識《攝大乘論》的內容。《攝大乘論》是唯識的，所以如來藏思想的《大乘起信論》，又有融攝唯識的思想，其實滿複雜的。如此龐大的思想，導師在講說《起信論》的因緣，把真常唯心論的佛法，自成一系的條理出來，點明它的來龍去脈，不用籠統和會，不必擔心發現了諸系法義的互相出入會讓人感疑不信。這也正是歷史的方法論，所表現出來的治學態度及其可信的成果。

這一部論影響中國佛教也滿深的。除了重要的經典《楞伽經》、《勝鬘經》、《如來藏經》以外，在論典來說，

14 參見印順法師《永光集》，p.123-p.154。

有《寶性論》、《佛性論》，還有這部《大乘起信論》，是屬於如來藏系重要的論典。

以上的七本著作，是《妙雲集》的上編。

（捌）《佛法概論》（中編 1）

《妙雲集》中編的第一本是《佛法概論》，這是導師依「阿含講要」改編補充而成。

一、研究《阿含經》的態度

導師在《佛法概論》〈自序〉提出幾個重要的觀念，可以澄清有些現代人的誤解。因為有的人認為《阿含經》是比較早期、原始的，所以比較可信；有的人比較極端，認為大乘非佛說，大乘不可信；有的人則站在大乘的立場，認為大乘比較偉大，小乘是焦芽敗種，結果互起諍論。導師站在整體的佛法來看，其方法論與態度是非常值得我們學習的地方，這往後會陸續提出來。

《阿含經》是三乘共依的聖典，是聲聞、緣覺、大乘所共同尊重的，這一點也是印度跟中國佛教不太一樣的地方。在中國早已翻譯《阿含經》，但是少有古德講說或注解，大多是弘揚《金剛經》或是修禪等等。因為影響中國佛教深遠的華嚴宗及天台宗認為《阿含經》是小教、是藏教，屬於小乘，就不太重視，所以《阿含經》

在中國沒有得到它應有的尊重。但在印度就不一樣，中觀與唯識對《阿含經》都是同樣地重視。如《中論》所引用的經典，沒有一部是大乘經，它引的都是《阿含經》。導師著有《雜阿含經論會編》，藉著比對經論來還原、補正《阿含經》的內容，導師參考的就是唯識系《瑜伽師地論》的〈攝事分〉。可見在印度對《阿含經》非常重視，這一點跟中國佛教有些不同。

導師點出一個重點：阿含經義，是不能照著偏執者——否認大乘的小乘者，離開小乘的大乘者的見地來解說的。阿含的經義，不能照著偏執者的見地來解說。有兩類的偏執者，這個我們自己要反省、要小心，不要掉進去了。第一類的偏執者是否認大乘的小乘者，比如有些學南傳佛教或是學早期佛教的，認為大乘非佛說的這一類人，他們用這樣的心態來理解《阿含經》，這算是偏執的。舉《中論》、《瑜伽師地論》來說，均引用《阿含經》為重要的經證，這兩部論是大乘論，龍樹菩薩他們站在大乘的精神來看《阿含經》就不一樣。而阿毘達磨，他們也在注解《阿含經》，但是與《中論》所注解的，二者的精神和深度就不同。所以導師點出，如果一味地否認大乘，以這樣的心態來讀《阿含》，事實上是落入一邊的。

而另外一類，以離開小乘的大乘者的見地來解說《阿含》，也落入另外一邊。因為離開小乘的大乘者，有可

能認為學《阿含》的人根機比較差、是焦芽敗種，用這樣的心態來看《阿含》，就無法中肯。

那麼，我們要如何看待《阿含》呢？導師認為《阿含經》是三乘所共依的聖典。它是早期佛教所結集出來的聖典，但是我們還要配合大乘的精神來理解《阿含》。所謂大乘的精神，除了慈悲以外，還有法空。從佛法一味，大乘與小乘不同理解的觀點來觀察，對於菩薩行的慈悲，利他的積極性等，也有所理會。

導師深深地覺得：初期佛法的時代適應性，是不能充分表達釋尊的真諦。釋尊本身具足大悲心來度化眾生，但是當時苦行、自我解脫的風氣很盛，未能將釋尊菩薩道的精神淋漓盡致地表達出來。特別是《阿含經》的結集，主要由大迦葉尊者主持，他是大長老而且苦行第一，在各方面比較保守。所以有些菩薩道的精神，在導師看來，無法在《阿含經》中充分地表露出來。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」。異方便就是特殊的方便，但是特殊的方便有時會產生反效果而忽略了真實。真實與方便，彼此要互相佐助。我們要有方便而趣入真實，但是一味地誤以方便為最究竟，那也不對。但大乘的真精神，是能「正直捨方便，但說無上道」的，確有他獨到的長處！捨方便，不是說所有的方便都不要，而是捨去不合時宜的方便。佛法

流行人間，不能沒有方便適應，但不能刻舟求劍而停滯於古代的。「刻舟求劍」的典故，是有一個人在搭船的時候，他的劍掉到河裡，結果他在船身刻了一個記號，表示是從這裡掉下去的。這船繼續開到河岸停泊，他再跳下去找，但已經找不到了。用這個來比喻拘泥成法、固執不知變通。所以，弘通佛法，不應為舊有的方便所拘蔽，應使佛法從新的適應中開展。導師用這樣的立場來講《阿含經》，不是把它看作小乘的（這就跟中國古德不一樣），也不是看作原始的。有些學南傳佛教的人認為《阿含經》是最原始，認為後期的大乘非佛說；但是導師不是那樣看，而是：著重於舊有的抉發，希望能刺透兩邊，不要落入上面所說的——否認大乘，或者是離開小乘的大乘者——這兩種偏執，讓佛法在這人生正道中，逐漸取得新的方便適應而發揚起來！但為了避免一般的——以《阿含經》為小乘的誤解，所以導師把它改題為《佛法概論》。

二、流行於人間的佛法

談到佛法，有的人認為只有佛金口所說才算是佛法，弟子說的則不可信、值得懷疑。導師對於什麼是「佛法」，有很精闢的解說：「佛法」，為「佛」與「法」的結合詞。「佛」，……其義為覺者。「法」，……精確的定義是軌持，即不變的軌律。法的內涵非常廣，有包括真理、元素等等，比如五位七十五法的色法、心法，是組

成物質或構成心理狀態的種種元素，這些也都稱為法。或者是一個原則、定律，也都稱為法。佛與法的綴合語，應解說為佛的法。本來，這個法是非佛作也非其他人作，是「法爾如是」；有本然性、安定性、普遍性，而被稱為「法性、法住、法界」的。

佛並不是生下來就是佛，他是因為體悟到真理才成佛的。這個真理，並不是佛所作的，也不是其他人所作，這是古仙人道。只是古佛發現了這個真理，釋迦牟尼佛也同樣發現這個真理，佛佛道同。現在我們說的「佛法」，以《阿含經》來看，事實上包括導師所歸納的這三類：

第一類，佛的法，是根本的法，主要是釋尊所說。第二類，包含諸佛的常法、入佛法相的佛法，這是豎貫的、是深入的。但是除了豎貫，還須要旁通，所以有第三類，融貫的佛法，是旁通的。一個完整的佛法應該包括這三類。如果大家之前有讀過《佛法概論》，不曉得對這一段有沒有體會到導師所講的深意。

先說明第一類，這常遍的軌律，為什麼稱為佛法？因為這是由於印度釋迦牟尼佛的創見，而後才流行人間的。古佛離我們太遠了，我們不曉得。現在我們能夠知道這些法，主要還是因為釋迦牟尼佛發現這個真理，而為我們解說開展出來的；「佛為法本，法由佛出」，所以稱之為佛法。所以在第一類，這個根本的「佛的法」，

是釋迦牟尼佛本身所說的，這當然是佛法。

第二類，依「佛的法」而引申的意義，又有兩個解說：一是「諸佛常法」，二是「入佛法相名為佛法」。

「諸佛常法」，也就是佛佛道同。並非釋迦牟尼佛說了這個法，阿彌陀佛或是未來的彌勒佛則說另外不同的法，並不是這樣。雖然是釋迦牟尼佛所說的法，但都是諸佛的常法，包括過去、現在乃至未來佛，只要是佛所說的法，都是同樣的，因為佛佛道同。導師點出：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。所以，不論過去的、現在的、未來的佛，都是佛佛道同。從這樣來推：釋迦佛的法與一切佛的法是平等平等的。那麼，我們就要留意，釋迦牟尼佛的法當然是佛法，但如果提到其他古佛的法，或者是現在、未來佛的法，也同樣都是佛法，不是只有釋迦牟尼佛說了才算，其他的佛說了不算。能這樣正確地理解，就可以貫通到其他諸佛，稱為「諸佛常法」。

「入佛法相名為佛法」，這在表達佛弟子跟著佛好好修學、體悟，如果真正掌握到釋尊的精髓，佛弟子所體悟到的真理再開展出來，也是佛法。其實，我們看《阿含經》，並非每一段都是佛金口所說，有一些是弟子們的問答，經過大家的共許，還是納入經典裡面。甚至也有在家眾，比如給孤獨長者或者其他長者，他們開示的

法義也有被納入到《阿含經》裡面，因此這一部分我們也要同樣地尊重。不過，佛弟子有很多，有的是如實的徹悟，有的是還沒入門或在門邊，那麼我們要怎麼樣抉擇是否跟佛法相應？就是要入佛法相，有體悟到諸法實相的，我們就可以認為是佛法。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，來覺證、傳布，在佛法的流行中，解說、抉擇、闡發佛的法，讓佛法的甚深廣大能充分表達出來。那麼，這佛弟子所覺悟的，或是他所開示演說的，當然也就是佛法。

我們知道諸佛常法，這是創始於釋迦牟尼佛，依釋尊的本教為根源。而佛弟子所弘揚的是不是合乎佛法，這要看他是不是契合釋尊根本教法的特質。這是縱貫的，上承古佛，下有佛弟子不斷地繼往開來。導師很巧妙，先談根本的釋迦牟尼佛，又提到往前有古佛，往後有佛弟子。

在縱貫之外，還有第三類旁通的，須要融貫的佛法。此外，「世間一切微妙善語皆是佛法」¹⁵，釋尊說：「我所說法，如爪上塵，所未說法，如大地土。」如爪上塵，

15 參見《大智度論》卷2〈1序品〉：「如《釋提桓因得道經》，佛告憍尸迦：『世間真實善語、微妙好語，皆出我法中。』如讚佛偈中說：『諸世善語，皆出佛法，善說無失，無過佛語。餘處雖有，善無過語，一切皆是，佛法之餘。』（大正25，66b7-12）」

表示說出來的法很少，但有如大地土那麼多的法，事實上釋尊是瞭解的，只是還沒有機會說出來；或者因為眾生生命太短、很有限，佛先講重要的，其他的再觸類旁通。這一句話，導師說是出自《升攝波經》。「升攝波」，是說有一種樹葉叫「升攝波葉」，《雜阿含經》404 經譯為「申恕」。¹⁶

那時，有人請問釋迦牟尼佛關於十四無記的問題，釋尊都不太回答他。釋尊摘了幾片葉子在手上，問他：「我手上的葉子比較多，還是森林裡的葉子比較多？」他說：「那當然是森林裡的葉子比較多。」釋尊說：「我所瞭解的但還沒有說的法，就像森林裡的葉子那麼多，而我用來讓眾生解決生死問題的，主要的就是手上這幾片葉子。」

《阿含經》說到這一句話，其實預設了一個伏筆，也就是讓後來的佛弟子能夠掌握佛法的本質，但是要有適應時代的方便，只要是好的，也是佛語。一切世間善語都是佛語，因為它是根源於佛而來，這可見有益身心家國的善法，釋尊也有很多是沒有說到的。釋尊所覺證而傳布的法，雖關涉極廣，但主要是究盡法相的德行的

16 參見《雜阿含經》卷 15 (404 經) (大正 2, 108a24-b12)。此經對應《相應部·56 相應·331 經》，只是經裡說的是「掌中葉」，而非「爪上塵」。

宗教。而佛法是真實、正確的，與一切真實而正確的事理，絕對不是矛盾的，而是相融貫的。其他真實與正確的事理，實等於根本佛法所含攝的，根本佛法所流出的。所以說：「一切世間微妙善語，皆是佛法。」

「謂有沙門，執著文字，離經所說，終不敢言」¹⁷，從導師的觀點看來，認為那是固執不通，其實並沒有瞭解真正的佛法。在佛法的流行中，融攝與釋尊本教不相礙的善法，使佛法豐富起來，能適應不同的時空，這是佛法應有的精神。我們想想，釋尊制戒的時候，有制五戒、比丘戒等等，佛有制戒不要吸毒、不嚼檳榔嗎？並沒有，但是我們應該以這個精神來融貫各方面才對！

我們從《阿含經》可以看出，所謂「佛法」包括這三類：第一、佛的法，是根本的，釋迦牟尼佛所說。第二、三世諸佛的常法，以及佛弟子悟入佛法相，這個是豎貫、是深入的。第三、佛當時沒有表達出來的這些世間微妙善語，也是佛法。所以，我們要融貫和旁通。千百年來流行於人間的佛法，不外乎契合這三者而構成。以前讀過《佛法概論》的人，有沒有這樣貫通過？我們溫故知新，在不同的時間重看導師的著作，會有不同的體會，巧妙的地方就在這裡。

17 參見《大毘婆沙論》卷 50（大正 27，259b23-24）。

三、本書之架構

本書的架構，除了「緒言」以外，還有二十章。第一章〈法與法的創覺者與及奉行者〉，這是總論三寶，牽涉比較廣的是法，所以第二章總論〈教法〉。其他篇章，可從境、行、果來理解。

境：從第三章到第十二章。談到有情、生死的根本、業力、心理觀，還有我們的世間、緣起，這些是境。所謂境，包括事境與理境。事境，即器世間，包括世間種種事相。這個「事」是告訴我們有器世間、六道等等的。另外還有「理」，就是緣起、如、法性、實際之類的，即諸法實相，這是我們所要通達的。所以，在這十章是先描述學佛者所應該信解的內容。

行：從第十三章到第十九章。談具體的實踐，有〈德行的心素與實施的原則〉，還有在家眾應該要怎麼修、出家眾應該怎麼修，如何修習戒定慧三學，菩薩道應該怎麼修。

果：最後一章第二十章是〈正覺與解脫〉，這是略談不同的行踐，所得到不同的果證。

（玖）《中觀今論》（中編 2）

《中觀今論》是導師以龍樹的《中論》為本，《大智度論》為助，闡揚中觀思想與行踐的論著。

《中論》很深，不容易懂，比如裡面有句話說：「生生之所生，生於彼本生；本生之所生，還生於生生。」¹⁸這一句就有好幾個「生」，不容易看懂哪個生哪個。如想要直接進入《中論》，是有些困難，所以導師用現代語體寫了《中觀今論》。要瞭解中觀，這是一本非常好的入門書。

一、中觀學值得稱述的精義

導師在〈自序〉提到，中觀學值得稱揚讚歎的精義有四點。

第一個是大小共貫。《中論》並不是專門用來辯論，而是貫通大小乘的；其實，大乘、小乘有其共同貫通之處。第二個是真俗無礙（理事無礙）。雖然說真諦、勝義是畢竟空，而世俗是假名有，但是空有、真俗彼此是沒有隔礙的，我們依俗契真，依著世俗來契入勝義。在《成佛之道》的第一章是「歸敬三寶」，其中提到世俗的三寶和勝義的三寶。世俗的三寶，比如我們看到的佛像、法寶等等，雖然這些是世俗的，但我們要藉著這些世俗來體悟勝義——勝義的法就是涅槃，是第一義空。所以我們歸依的時候，不只是歸依現前的僧或這些法，我們是要藉著這些世俗的三寶，而通達勝義的、真諦的三寶。

18 參見《中論》卷2〈7觀三相品〉（大正30，9b13-14）。

同樣地，我們學中觀也要真俗無礙，以前我師兄厚行法師講經，談到一點跟這有關。他說以前中國禪宗的祖師有時候用的方式比較特殊，有祖師為了破斥人家的執著，把佛像劈來當柴燒；又有南泉斬貓，因為大家在爭貓，爭論不休，所以禪師把貓斬了。這在禪宗看來，或許有它破斥執著的地方，不過厚行法師認為：如果站在中觀真俗無礙的立場來看，他可能不會做出這種激烈的動作，因為佛像雖然是世俗的，但是藉著這個「俗」可以達到「真」。不可為了要真的，就把俗的完全破壞掉，不一定要這樣。第三個精義是悲智圓融，第四個是空有融會。以下，再解釋這四個精義。

（一）大小共貫：依龍樹論說：三藏確是多說無我的，這裡的三藏是指聲聞的經律論三藏。大家看到三藏，不要以為是大乘經的經律論，它主要是指聲聞的經律論，即聲聞法。天台宗的判教有「藏通別圓」，那個「藏」其實就是三藏教，指早期原始佛教及部派佛教。這時期的佛教多說無我，到了大乘佛教時期則是多說空。但是，無我和空並不是性質有何不同。大乘從空門入，多說不生不滅；而三藏，聲聞的常道是談三法印。

三法印的第一個是「諸行無常」。無常，是生滅或不生不滅？是生滅。諸行無常法印，無常是生滅；而大乘說一切法，八不中道是不生不滅。如以聲聞的正常道

來說，諸行無常，這是針對有為法來說，一切的有為法都是生滅無常。而第二法印「諸法無我」，諸法包括有為法和無為法。第三法印是「涅槃寂靜」，這是針對無為法來說，涅槃是不生不滅。

三藏多說無常、無我，它是由無常入無我，最後達到涅槃寂靜；而大乘在一開始的時候，就比較著重在深觀涅槃不生不滅，或者觀八不中道。從字面上來看，「生滅」與「不生不滅」好像是對立、相反的，但是以般若的深觀來說，佛說的生滅，主要是否定自性的獨存、不變、主宰，並不是去肯定有一個實在的生、一個實在的滅。從這個意義來說，這個「不」，並不是對立的，它是超越的。舉個比喻來說，我說甲不是白的，那你說是什麼？有的人認為不是白，那一定是黑的。其實不一定，因為還有紅的、花的、綠的等等。同樣地，佛說不生不滅，他只是否定生的自性，否定滅的自性，並不是去肯定有一個實在的不生不滅；說生滅，也不是去肯定有一個實在的生、實在的滅。所以，《中論》從這裡來貫通生滅和不生不滅。既然生滅是法印，即代表它也是法的實相，只要我們不執著，就可以貫通起來。「緣起性空」的佛法真義，啟示了佛教思想發展的實相。釋尊本是多說無常無我的，但依於緣起的無常無我，即體見緣起空寂的，體見緣起不生不滅。諸法實相不會再分別常無常、我非

我、有無，它不作這種分別。這所以緣起甚深，而緣起的空寂性更甚深。

大小共貫的意思是，不論大小乘，在超凡入聖的時候，一定是要體悟無我、體悟空的，在這一點上彼此是共通的。

（二）真俗無礙（理事無礙）：大乘常說生死即涅槃，世間即出世間。如果是獨善、隱遁的，甚至不樂功德、不想說法的學者，往往陶醉於自淨其心的涅槃，忽略自他和樂、依正莊嚴的一切。早期阿含或是比較屬於聲聞根性的人，較著重在自己「正報」身心的解脫，而不太重視「依報」的莊嚴。所謂「依報」，是眾生所依止、活動的這個世界。在早期佛教，著重在自身與有情的解脫，對於莊嚴淨土的著墨不多。但是在大乘就不一樣，不但自淨其心，而且要莊嚴世界，讓大家有一個好的修學環境。在聲聞行者看來，世間與出世間，是那樣的隔別！因為他們把它打成兩截，厭離世間，然後欣向出世間的涅槃。中觀就是要把它貫通起來，生死即涅槃，世間即出世間。

真俗無礙，可以從解與行兩方面來說：

解：即俗事與真理，是怎樣的即俗而恆真，又真而不礙俗。「俗」是世俗諦，重在事相的種種差別；而「真」

——真諦，勝義的真理著重在平等的統一。但俗與真二者並非是隔別的，是即俗而恒真，真又不礙俗。

行：即事行與理證，我們要依著世間的福德智慧，依種種的事行來進修，才能悟入真性，這是依俗契真。有句話說：「信戒無基，妄取一空，是為邪空。」¹⁹我們要悟入空性，要有清淨的信心，要有清淨的戒為基礎。如果這些基礎、資糧都沒有，而直接想要悟入空，會很容易落入斷滅空。所以，契入真性而又不廢世間的福德智慧的種種事行。

19 (1) 參見印順法師《中觀今論》(p.232)：

龍樹說：「若信戒無基，憶想取一空，是為邪空」。若沒有福智資糧的積集，即夢想悟入空性，這是不可能的。資糧不足，悲心不足，常會落於小乘的但空偏真。這還算是好的，墮於無想外道、空見外道的也有呢！

(2) 參見《大智度論》卷 18 (大正 25, 194a15-25)：

觀真空人，先有無量布施、持戒、禪定，其心柔軟，諸結使薄，然後得真空；邪見中無此事，但欲以憶想分別邪心取空。譬如田舍人，初不識鹽，見貴人以鹽著種種肉菜中而食，問言：「何以故爾？」語言：「此鹽能令諸物味美故。」此人便念此鹽能令諸物美，自味必多，便空抄鹽，滿口食之，鹹苦傷口。而問言：「汝何以言鹽能作美？」貴人言：「癡人！此當籌量多少，和之令美，云何純食鹽？」無智人聞空解脫門，不行諸功德，但欲得空，是為邪見，斷諸善根。

無論是理論、實踐，都要貫徹真俗而不相礙。……依即空的緣起有，安立世間事相，也依即有的緣起空顯示出世。這樣真俗相依的無礙理解，也才能夠起真俗相成的無礙行。所以，不論是理解也好，或者是事行也好，都要真俗無礙。

（三）悲智圓融：智慧與慈悲，為佛法的宗本，同基於緣起的正覺。我們修智慧的時候，會想到修緣起——無自性空。那麼，修慈悲能不能從緣起來下手？其實也可以的。導師提到，同樣是依緣起，可以依著它來修智慧，也可以修慈悲。

1、從智慧（真）說：一切是緣起的存在，展轉相依（這在談諸法無我），剎那流變（這在談諸行無常），即是無我的緣起。

「我」或者「自性」有三個定義：第一個是獨有性，第二個是不變性，第三個是真實主宰。緣起無我的中觀，即在否定這三個定義，否定我、否定自性。

（1）否定了實在性：瞭解一切並不是絕對，只不過是相對的存在。

（2）否定了不變性：瞭解一切是無常，是會流變的。

（3）否定了獨有性：瞭解一切都是因緣相待、互相依存的。

所以，瞭解緣起來否定這三者，也就是正確瞭解到空。瞭解到空、緣起，產生無我、空的智慧，即可破斥煩惱而達實相。

2、從德行（善）說：我們依著緣起也可以引發慈悲的善行。

（1）緣起是無我的。我們的生存是身心相依存的相續流，而且是自他依存的和合眾。人可以獨存嗎？可以只有心或是只有身嗎？不能！因為身心是會互相影響的，而且自己和別人也會互相影響。比如一個小家庭，如果大家在各方面都很和樂，那麼做很多事情都會很順利。我在台北慧日講堂遇到一位居士，有一天他跟我說：「師父！我太太很喜歡聽你講經，非常喜歡來參加法會。只要她聽你的開示以後，她回家就會法喜充滿；只要她法喜充滿，我的日子就很好過。如果她沒有參加法會，法喜不充滿的話，她就天天碎碎唸！」我說：「那你就讓她法喜充滿啊！」他說：「我讓她唸了以後，她法喜充滿！我不充滿！」

其實因緣法是自他依存、互相影響的。

（2）佛法不否認相對的個性，而一般強烈的自我實在感——含攝得不變、獨存、主宰（這都是「自性」或「我」的意思）——即神我論者的自由意志，是根本錯

誤，是思想與行為的罪惡根源。否定這樣的自我中心的主宰欲，才能體貼得有情的同體平等。要從緣起瞭解到一切互相依存，不是說以我為中心，因為我們要依附多少人才活得下去，世界也是如此。那麼，能夠從緣起體會到彼此是同體平等，於一切行為中，消極地不害他，更要積極地救護他。其實別人的成就，也是自己的成就，要從利他當中來完成自利。

（3）唯有無我，才有慈悲，這句話講得很好！慈悲有三種不同的慈悲——眾生緣慈、法緣慈、無緣大慈。這都是慈悲，但為何有三種不同層次的差別？主要是因智慧的不同。只有真正的無我，才能夠犧牲自己去成就別人。所以，只有無我才能有真正的慈悲。如何對無我有深刻的體認？那就要從身心相依、自他共存、還有外物與我互助的緣起正覺中，涌出無我的真情。

（四）空有融會：緣起性空，本於生滅的八不——不有不無、不常不斷、不一不異、不來不去。一切是從因緣而有，一切也是畢竟空。從即空而有、即有而空的中觀當中，使真妄、事理、性相、空有、平等與差別（這些都是成對的），能夠得到相依而不相礙的融貫。

談到空有融會，我們再回憶一下，什麼是空？空就是緣起、無自性。中觀所說的空就是緣起，空不是一切斷滅。瞭解它是緣起，對於空與有就容易貫通。

二、中觀學的「善惡熏習決定凡聖昇降說」：積習成性

關於「佛性」的問題，中觀學是主張「積習成性」。比如一個人很貪心，他看到什麼就想要什麼，一而再、再而三，習慣成自然，那麼以後他展現出來的習性是貪。相反地，如果一個人樂於助人，習慣成自然，以後展現出來的就是慈悲的性。《大智度論》卷 67 說：「是相積習成性，譬如人瞋，日習不已，則成惡性。」²⁰ 如一個人有瞋恨心，那麼日積月累，就成為惡性。我們的思想、行為，起先有可能或善或惡，或貪或瞋，那是它的相。但是如果不斷地造作，久而久之，它就習以成性。等到習以成性，一般人不瞭解而以為本性如此；其實，它都是久久積習而成，並不是有定善、定惡的本性。俗話說「江山易改，本性難移」，其實這都是積久成性，從串習而成為自然而然的，不容易改變而已。從因緣法來看，我們人生下來，雖然有與生俱來的一部分，但是後天的影響還是很多，包括父母的教養，還有師友的熏陶、社會風氣良好與否等等，而養成不同的性格；或有的是因過去生善惡的潛在力量，或是因生理機能的差別，而成為不同的性格或嗜好、欲望，這些都是漸漸累積而成。

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

不但人的性格如此，一切法也是如此的。這些法也一樣，有前前後後的相續性影響。相雖不即是性，但由不斷的起作，即由相的積習而成性。開始可能是很微細，最後變顯著，或從小到大，都有這由相而成性的意義。所以，性並不是固定、本然如此的。

依中觀說：人之流轉六道，都因熏習的善惡而定其昇降。凡夫如此，佛、菩薩、賢聖也如此，無不是由積漸而成。有人說：佛性人人本具，說每個人都有佛性，大家必定成佛，這是如來藏的說法。還有約無漏種子，說某些人有佛性，某些人無佛性，這是唯識家的說法。唯識家立五種種性：聲聞種性、緣覺種性、佛種性、不定種性、一闍提種性。有佛的種性，一定可以成佛；若無佛性，無論他再怎麼修行都無法成佛。那在中觀看來，都是因中有果論者。依中觀說：眾生沒有不可以成佛的，以眾生無決定性故。眾生都有成佛的可能性，但它不像如來藏思想說人人一定能夠成佛，也不像唯識說有的人一定成佛、有的人絕對不能成佛，中觀不這樣講。中觀家認為只要你的因緣成熟，好好發心熏修，因緣成就，那就可以成佛。

性，不過是緣起法中由於久久積習，漸成為強有力的作用，而有非此不可之勢。我們學佛是日積月累，對於不好的要隨時改正，否則一旦累積成為惡性，要改就很困難了；而善的，我們要不斷地累積，讓它非如此不可，

那力道很強。一般人不知道緣起，偏執自性有，所以將積習成性誤以為是本性，或者是習性以外另立本性。性雖然有自爾的、不變的意思，但不過是相對的，能在未遇特殊情況，及未有另一積習成性時，可以維持此必然的性質及其傾向。這是一個很重要的觀念！站在中觀的立場，一切是緣起，我們要不斷地累積善行，累積以後，它會成為一個強而有力的善的習性。

（拾）《唯識學探源》（中編3）

《唯識學探源》談到原始佛教的唯識思想，還有部派佛教的唯識思想，及其孕育的大乘唯識思想。

一、原始佛教的研究，不應偏取聲聞三藏，亦應尊重早期的大乘經

我們如果要研究《阿含經》，不要只是研讀《阿含經》或者南傳的《尼柯耶》。像《中論》、《瑜伽師地論》的〈攝事分〉等大乘論，也是注解《阿含》的；還有很多的初期大乘經，也有發揚《阿含》的深義。所以，初期大乘經論還是值得尊重，不能夠單取《阿含》來瞭解原始佛教，這是《唯識學探源》裡面所要表達的重要觀念。「探源」，它主要是談阿含和部派中，隱藏了哪些大乘唯識的思想，探究唯識思想的來源。

唯識學之所以重視唯識，其實跟十二緣起的内容有密切的關聯。十二緣起有無明、行、識……生、老死，其中的「識」，一般解說為六識或入胎識。眼識乃至意識等六識都是生滅法，剎那就過了。那麼，無常剎那生滅如何解釋記憶存續與業果相續的問題呢？各部派分別提出了不同的見解，有些引發了唯識的思想。所以導師在《唯識學探源》當然會提到十二緣起。在我目前看過這麼多的書裡面，對十二緣起的解釋，《唯識學探源》解釋得最詳盡、最好，值得大家精讀。

二、對緣起支數的考察與十二緣起的解釋

這十二緣起，導師歸納為四項：

（一）死生本源：無明、行、識，這是探討生死的根源。因為有無明，還有行業的造作，而有識去入胎。

（二）生命依持：《阿含經》說「識緣名色，名色緣識」²¹，這是在談生命的依持。識如果沒有入胎，我們的肉體無法增長；這個識如果離開了身體，身體也無法再活動、增長。所以，要有識，名色才能增長。反過來說，沒有名色，識也無法安立。比如一個人的身體遭受重大傷害，識沒辦法安住，它必須離開這肉身而去了。所以，名色跟識彼此是互相依存的。

21 參見《長阿含經》卷10(13經)〈大緣方便經〉：「名色緣識，識緣名色。」（大正1，61b20）

(三) 觸境繫心：名色，六入，觸，受，愛。名色總攝一切物質與精神，是六入觸所取的，所以是認識的對象。六根取名色境而生起一種認識——觸，有了觸，就產生樂受、苦受、不苦不樂受。有了樂受，眾生往往就產生貪愛，苦受就產生瞋恚，不苦不樂受則生愚癡。²²這是在談觸境繫心，我們的六根對六塵，產生認識，帶動情緒（受），繼而有愛著的過程。

(四) 逐物流轉：愛，取，有，生，老死。我們一愛著以後，本來不該有的卻貪取，因而招感未來三有（欲有、色有、無色有），進而受生，乃至老死這種種的因緣流轉。

三、各派對業力存在的異說

各派對於業力存在的見解，在《唯識學探源》（p.146-p.155）有很好的解說，請自行參照。

四、心性本淨

性的定義很多，比如有善性、惡性，在中國也有提到性本善或性本惡，有各種不同的看法。導師說：「心性本淨，在部派佛教裡是性善性惡的性；在大乘裡，心

22 參見《大智度論》卷41〈8 勸學品〉：「一切世間繫縛，受為主，以受故生諸結使；樂受生貪欲，苦受生瞋恚，不苦不樂受生愚癡。」（大正25，361b8-10）

性與法性有時候合而為一，指心或法的本體。」所以性不純粹只是說心，有時候是指法的本體。

而佛法所說的心性本淨，它是普遍於一切眾生，不只是人；但是在中國的儒家，則特別推崇人類，對於其他的動物只覺得牠是禽獸，另類看待。如孟子的性善，卻成為人獸的分野。但佛法不是這樣，佛教是普遍地平等對待一切眾生。我們現在生而為人，是因為現在的因緣業報如此，但不能保證永遠是人。造了惡業，下一輩子墮到畜生道都有可能。

五、原始佛教所含蓄的唯識思想，及其與大乘唯識學之關係

這裡談的比較深，我只簡單列出幾個。大乘的唯識思想，歸納起來有以下這五類：

（一）由心所造：如《華嚴經·十地品》說：「三界虛妄，但是一心作。」²³ 欲界、色界、無色界，三界都

23 參見《大方廣佛華嚴經》卷 37〈26 十地品〉：「此菩薩摩訶薩復作是念：『三界所有，唯是一心。如來於此分別演說十二有支，皆依一心，如是而立。何以故？隨事貪欲與心共生，心是識，事是行，於行迷惑是無明，與無明及心共生是名色，名色增長是六處，六處三分合為觸，觸共生是受，受無厭足是愛，愛攝不捨是取，彼諸有支生是有，有所起名：生，生熟為老，老壞為死。』」（大正 10，

是虛妄，只是一心所造。

(二) 即心所現：如《解深密經》，這是唯識學重要的經典，它說：「我說識所緣，唯識所現故，……此中無有少法能見少法，然即此心如是生時，即有如是影像顯現。」²⁴ 留意這裡有一個「即」字，即此心這麼生的時候，即有如是影像顯現。經文的意思是：我心生起的時候，就有一個影像顯現。認為這心識現前的時候，就有一個境界相現在前，這稱為即心所現。

(三) 因心所生：《解深密經》說：「於中最初一切種子心識，成熟展轉和合、增長、廣大。」²⁵ 這是從胎生學來說，從心識所含藏的種子而慢慢增長，是因著心而生。

(四) 映心所顯：「如來之藏，是善不善因。……為無始虛偽惡習所熏，名為藏識，生無明住地與七識俱。如海浪身，長生不斷。離無常過，離於我論。自性無垢，

194a13-20)

24 參見《解深密經》卷3〈6 分別瑜伽品〉：「我說識所緣，唯識所現故。」「世尊！若彼所行影像即與此心無有異者，云何此心還見此心？」「善男子！此中無有少法能見少法，然即此心如是生時，即有如是影像顯現。」（大正16，698b2-5）

25 參見《解深密經》卷1〈3 心意識相品〉（大正16，692b8-19）。

畢竟清淨。」²⁶ 這是《楞伽經》所說的，除了如來藏以外，還有跟阿賴耶中間的結合。這雜染的習氣，反映到清淨的如來藏心，因而成為阿賴耶識，現起一切的虛妄相。留意這裡有一個「映」字。有雜染的習氣，然後反映到如來藏的清淨心，本來清淨是清淨了，因為有雜染的習氣反映過來，而成為阿賴耶識，由阿賴耶識，再現起一切的虛妄相。

（五）隨心所變：《阿毘達磨大乘經》說：「菩薩成就四法，能隨悟入一切唯識都無有義。……四者，成就三種勝智隨轉妙智。何等為三？一、得心自在一切菩薩，得靜慮者，得勝解力，諸義顯現。二、得奢摩他，修法觀者，纔作意時，諸義顯現。三、已得無分別智者，無分別智現在前時，一切諸義皆不顯現。」²⁷ 菩薩因內心定慧的實踐，一切境界都可以隨心轉變。有的人認為修行可以轉變，除了轉變相貌以外，心淨也可以得佛土淨。

這五項思想，起初是逐漸的引發，各別的深入研究；等到思想的反流與綜合，就走上唯識學的階段，也才有真正的唯識學。後代的唯識學派，雖然都在融貫這五項思想，但不無偏重的發揮，因此成為思想不同的學派。

26 參見《楞伽阿跋多羅寶經》卷4〈一切佛語心品〉（大正16，510b4-10）。

27 參見《攝大乘論本》卷中引經（大正31，139a13-24）。

這五項唯識思想都立足在業果緣起的起滅上，也就是緣起觀的一種解說。

（拾壹）《性空學探源》（中編 4）

大乘三系之一有虛妄唯識，前面已介紹《唯識學探源》，接著談《性空學探源》；如來藏學的探源，在後面的《如來藏之研究》會再介紹。

一、空為佛法的特質所在

《性空學探源》談到，空為佛法的特質所在。「性空」，根源於《阿含經》，孕育於部派的（廣義的）阿毘曇論。「阿毘曇」這個語詞，梵文是 *abhidharma*，巴利語為 *abhidhamma*，有時翻譯為阿毘曇，有時也翻為阿毘達磨。「*dhamma*」的聲音與「曇」很接近。在部派的很多著作有冠上「阿毘達磨」這個語詞，比如《阿毘達磨俱舍論》、《阿毘達磨大毘婆沙論》。這裡提到的「阿毘曇論」，是指部派的論書。阿毘曇有兩個意思，因為 *abhi* 這個接頭詞有「針對」和「殊勝的」兩種意思。達磨，就是法。所以，阿毘達磨或是阿毘曇，其中一個意思是「對法」，針對法來做一些法相的分析；第二個意思是「殊勝的法」。這到後面介紹《說一切有部為主的論書與論師之研究》還會再談到。

剛開始結集的聖典主要是經和律，但是為什麼後來論書會跟經、律鼎足而三，成為三藏，甚至有超越經的趨勢？這是因為他們經過對法的分析，認為這是殊勝的法，所以論書的意義是值得留意的。而且導師提到其研究方法，是從論下手，可見論書的重要。論和經是有一些特殊、不同的地方，這部分到後面會再談。

「性空」，根源於《阿含經》，孕育於部派的阿毘曇；大乘空相應經，特別是以《般若經》為主，開始發展出雄渾博大的深觀。除了經以外，還有論。龍樹菩薩承受了《般若經》的「大分深義」，並進一步直探《阿含經》的本義，抉擇阿毘曇。因為有些阿毘達磨論師或論書，他們認為我空、法有；而龍樹菩薩抉擇《阿含經》的深義與《般若經》的空義，對執著「法是實有」的說一切有部等部派加以破斥，樹立中道的性空（唯名）論，這就是大乘三系裡很重要的一系。導師說：不讀大乘空相應經與《中論》，難於如實悟解性空的真義。所以，我們要透徹瞭解性空，對於《般若經》、《中論》須要下一些工夫。不上尋阿含與毘曇，也就不能知性空的源遠流長，也就不知道性空的緣起中道，其實是根本佛教的心髓。

「空」是佛法的特質所在：不論大乘、小乘，空宗、有宗，都一定會談到空，缺少了空就不成為究竟的佛教。

佛法的目的，主要在轉迷啟悟，轉染還淨。凡夫與聖者的差別，在於凡夫還有我見。初果聖者斷三結，其中最重要的是斷薩迦耶見（我見），這是重點。薩迦耶見一斷，其他的煩惱、我所也就容易破除。從現實的人生出發，覺悟到人生之所以有重重的痛苦不自由，由於所行的不正。我們人總是怕苦，可是人很奇怪，很怕苦卻又經常造作苦因。苦果是由因生，為何有苦？是由於行為不正，造了種種惡業而感苦果。再進一步探求行為不正的原因，由於知見的不正，對於人生真相缺乏正確的悟解，對真理的瞭解不夠透徹。佛法是針對這個問題，希望眾生遠離邊見、邪見，歸於中道，才能達到解脫自在。這解脫自在的佛法，可由悟理、修行、證果上去說明。

下面這個觀點很重要，無論是體悟真理、修行或證果，都要求一番革新，對於我們固有的理解或行為，有一些似是而非、習以為常的，我們應該超脫出來，好好地給以否定。如果同流合污，那就不能超拔與出世。這樣表示遮止妄見、離開邪執的否定，可以有種種的名稱，而最適當的就是「空」，用空來破除種種的邪執。比如說我空、法空，亦即對我、對法都不要執著。

從悟解與證入說，「空」不但是虛妄戲論的遮遣，也就是如實寂滅的開顯。所以，導師在《空之探究》（下面會介紹）談到空有兩個意義：第一、它是遮止虛妄。

第二、遮止虛妄之後，這空所顯的清淨、真實，那也是用空或者是用一切法空來表顯。因此，空有「遮妄、顯真」這兩個意義。在這裡也提到，空不只是虛妄戲論的遮遣，同時也是如實寂滅的開顯，遮止種種的情執與顯現真理統一。這樣遮止情執，顯現真理，那不是只在言詞的論辯，而是須要從實際篤行中來實踐體驗的。

那什麼是空？如《雜阿含經》80經即如此說：「心樂清淨解脫，故名為空。」²⁸所以空並不是什麼都沒有，空是內心清淨、解脫。這是從顯真這一方面，達到清淨、達到解脫，也是用空來表顯。

必須透過空，對世間固有的來一次突破、否定。這空，並不是抹煞一切，而是去蕪存菁，淘汰一些不合時宜與不好的情見。是從思想與行為的革新中，摧破情執中心的人生，轉化為正覺中心的人生。所以，空不是什麼都沒有，反而因為空，才能夠實現覺悟的、自在的、純善的、清淨的。不只是在理解如此，在行為上也要如此。

不論是大乘、小乘，或是中觀、唯識都會提到空。唯識雖然被稱為有宗，但是也有談到空，說不要產生遍

28 參見《雜阿含經》卷3（80經）：「觀察彼陰無常、磨滅、不堅固、變易法，心樂清淨解脫，是名為空。」（大正2，20b10-11）

計執，明遍計所執無性，就是空義。本來沒有我，不要誤以為實有。而聲聞學者也明無我、無我所，空、無相、無願三解脫門，這些都是談到空。即使是說一切有部，這個部派的名稱叫做「說一切有」，即使它談一切有，但是還是會提到空，如內空、外空、內外空等等。所以，我們應該知道：空是佛法中最通遍最重要的大事，是大小學派所共的，只不過是在程度上有深有淺、有偏有圓、是正確或錯誤罷了！

二、空宗與有宗

既然大家都談空，為什麼有的稱為空宗？有的稱為有宗？如何來區分空宗與有宗？導師歸納出主要有幾點：一、從方法論，二、從認識論，三、從現象論。

先從「**方法論**」來看：一、凡主張「他空」——以「此法是空，餘法不空」為立論原則。主張如果是空的就不是有，是有的就不是空；雖然說空，最後它歸結到有，即是有宗，這一類稱為「他空派」。有宗，儘管再怎麼樣談空，但是它不許一切都是空，最後還是歸結於有。

為什麼稱為「他空」呢？在《中阿含經》有打一個比喻：釋尊時代，有一個「鹿子母講堂」，釋尊說在講堂裡面沒有牛、羊、鹿，或是沒有人，那它所空的，只是說這個講堂的範圍裡面沒有牛、羊、鹿或沒有人，人

是空的、鹿是空的，但是這個講堂本身是有的，這是他空派的主張。

二、凡主張「自空」——以「此法有故，此法即空」為立論原則。「自空派」的主張，就是空宗的主張。它不是說這個房子裡面沒有人所以叫空，空宗不這樣講；空宗是當體即空，比如觀察人是五蘊假合，而且照見五蘊皆空，五蘊是緣起的、無自性的、非獨存、非常住不變、沒有主宰，五蘊當體就是空，並非說在這個範圍沒有某物才叫空。自空派的空宗在談空，主要是從當體即空來觀空，即這個「有」而來觀它無自性、緣起，那麼它就是空。並不是說這個空、那個不空，這樣不是空宗的論法。所以，以「此法有故，此法即空」為立論原則，就是當體即空，如《般若心經》說：「色即是空，空即是色。」有——緣起假名有，當體是畢竟空。畢竟空，不礙緣起假名有；雖然說有，可是歸結到緣起自性空，這是空宗。

從「**認識論**」來說：「緣有故知」是有宗。以心來觀察外境，由於以阿賴耶識為本，依他諸種因緣力，而知是有，這是有宗。「無實亦知」是空宗，雖然說這東西沒有實在的自性，但是它只是沒有實在的自性，我們還是可以了知，這是空宗。

從「因果依存」的「**現象論**」上來說：「假必依實」是有宗。因為有宗認為無論怎麼談空，但仍要有一個實

體才能組合各種不同的法。空宗則不同，認為「以有空義故，一切法得成。」它從緣起、無自性來成立一切法。所以，有宗與空宗有這樣的差別。

三、依有明空

我們要談空，並非離開「諸法」來說「空」。如《般若心經》說「照見五蘊皆空」，並非離開五蘊而另外想像有一個空，它是在緣起有上，瞭解五蘊是無自性，不是獨一、常住不變的，而當下瞭解五蘊是當體即空。

一提到空，便關連到有；佛法不能不談空，佛法也就不能不說有。無論說的是實有、幻有、妙有，總都是說有，所以要明空，應該依有明空。應該直接從「有」上來觀察它是無自性、是空。所以，依佛法，修學的程序，應該先學「有」。但這並不是說先學有宗，然後學空宗。所謂的「有」，是對於緣起因果法相的「有」，必須先有個正確的瞭解。

依有明空，可從解與行兩方面來說。在**理解**上，剛才說過，「空」有兩個意義：第一是遮破虛妄，第二是顯示真實的法性。導師對於「解」，也是從否定虛妄、深入法性來說明：從否定虛妄的空義說，絕不能離有去憑空否定，必在具體法（有）上去勘破一般人的錯誤認識。也就是看他在具體的法上哪裡有錯誤，而不是憑空

捏造來否定這些虛妄。再來，是顯真，從深入法性的空理說，這空理——空性，也必須在具體法相上去體悟它。如聲聞經所說的「我空、我所空」，一樣是從諸行無常，諸法無我來觀。「諸行」即一切有為法，是無常生滅的，觀一切法是無我的，所以同樣是從諸行或是諸法來觀無常或者觀空，不能夠離開這些法而另外想像有一個空。即使是大乘經，如《般若心經》說：「照見五蘊皆空」，就在五蘊上面來觀色等一一法即是空。

此外，在**行為**上，也要從有來悟空。不能只是理解上是空，但是在行為上撥無因果，這樣是不正確的。導師在《中觀今論》²⁹提到，他跟太虛大師討論佛法的時候，提到大陸的一位禪師，坐禪非常用功，但是每一餐都要吃田雞，這樣他才吃得下飯。有人問：「禪師！你修行這麼用功，為什麼還吃田雞？這殺生啊！」禪師說：「萬法都是空，酒肉穿腸過，佛在心中坐。」不過，導師四兩撥千金說：「你既然能夠觀空，為什麼田雞觀不空啊？」他如果能夠觀空，吃飯就不一定要配田雞啊！這就是在理解上沒有真正瞭解緣起因果，而在行為上產生了偏差。導師一針見血，你既然可以都觀空，為什麼田雞觀不空？所以，在行為上也是一樣，要離邊見、邪執，就必須拿正確的行為來代替，不是什麼都不做就算了事。

29 參見《中觀今論》，p.238。

有人誤以為，反正是空嘛，那眾生也不用度，好事也不用做，也不用掃地來莊嚴道場。如果照這樣說，那飯也不用吃了。其實，這是偏差了。要解脫生死，必須要先有清淨的信，有戒、多聞、布施，用這些善行來莊嚴，以這些善行為方便，並不是什麼都不要。如果信戒無基，沒有清淨的信與戒行為基礎，而妄取一空，那是邪空。所以無論是理解、是行為，從有以達空，是必然的過程。《雜阿含》347 經說：「先知法住，後知涅槃。」³⁰ 所謂知法住，就是要先通達緣起因果的事相，就是法住智。在戒行、禪定各方面，以及多聞、布施等，對這些因果要瞭解它相關的因待性、序列的必然性。以此為基礎，先有通達緣起法相的法住智，然後才能證得涅槃智，這是必然不可超越的次第，如果一超越的話，就會產生流弊。一般學空但沒有方便的人，每覺得空義的深刻精微，而對於因果事理的嚴密、行為的謹嚴，反而以為無足輕重。其實，忽略了行為的端正，一味來取空，這是根本的錯誤。

四、知空不即能知有

上述，我們從「有」進一步來瞭解「空」，但是導師又提到一個問題：我們知了空以後，是否就一定能知

30 參見《雜阿含經》卷 14 (347 經) (大正 2, 96b25-98a12)。

有呢？比如說有一個人，他很用功來觀空，雖能瞭解到諸行無常，非獨一、非常住不變，但他是否就一定能知萬有的差別呢？或假設有一個人能觀空，他瞭解這些蔬菜和米飯都是無常、依因緣而生，他瞭解是空。但是，他是否就能瞭解每一種蔬菜的特性？菠菜有菠菜的特性，高麗菜、米飯、大豆等各有其特性，如果他不瞭解它們的性質，請問煮出來的食物能吃嗎？可見這是不一定的。所以，知空以外，世俗有仍須藉由種種方便多加學習才能了知。從這個意義來說，知空不即能知有。

導師舉了周利槃陀伽的例子。因為周利槃陀伽的記性非常不好，釋尊應機教化，要他拿掃帚掃地；後來，周利槃陀伽從這裡面悟道，成就阿羅漢。一般人掃地是掃外面髒的東西，但是周利槃陀伽進一步反觀內心：「我的內心也有貪瞋癡的煩惱。只知道掃外面，是不是連裡面也要一起掃呢？」他一掃煩惱以後，反而比其他人容易悟道。他悟道以後，是知道空了，但是要講經說法就說不來，度化眾生比較不容易契理契機，無法在各方面很圓融善巧。導師說周利槃陀伽證了阿羅漢果，對於空理當然是了達了；但是雖然了達空理，可是他不能說法，因為缺乏了知有的世俗智。

那麼，導師為什麼要談「知空不即能知有」，其實有其深意。像聲聞體悟空，重在自度；而菩薩還要廣度眾生，

廣學無量的法門。有人會覺得菩薩學這麼多的法門，到最後還不是要由體悟我空才能得解脫，菩薩學這麼多的世俗法，豈不是在打閒岔嗎？其實，菩薩所學的這些世俗有，當它能夠跟空結合相應的時候，對於度化眾生、大轉法輪是強而有力的一個很好的工具。所以，我們不要說只要好好打坐，開悟了就會一通百通，其實不是這樣。導師的這一段文，其實是在強調這一點。二乘人主要是瞭解到空、無我、無常的這些總相；但是菩薩對於世俗一一的別相，還是要法門無量誓願學，須要這樣來通達。

明理並不就能達事，體空也不就能知有。因為明理並不一定就能通達事相，體悟空也不一定就能知有。那該怎麼辦呢？必須要另用世俗智才能瞭解，不是明白了總相的空理就可以全部以此類推，我們還要瞭解一一的別相，通達事相的一切有。從這個意義來說，我們瞭解空的道理，可以得到解脫；而大乘佛教的菩薩行，也不反對一些世俗智的學習，比如科學等等。凡是有利益眾生、有益於社會國家的善行，學得越多，越能利用各種方便來度化眾生。

知空不即能知有，不過，也不要誤以為世間一切的「有」全都非學不可。世俗的有這麼多，問題是你怎麼學得來？其實不是這樣。所以導師又提醒：佛法的知有，不是要知道世間一切的有。因為人生有限，要完全通達，

事實上不太容易。能夠知道當然是好，不過我們要知有，主要是知什麼有呢？主要在對無始來的生命緣起有個正確認識，生命的緣起是每個人都會面臨的問題。明白了這樣的有，依以通達空性而證解脫。至於菩薩的無邊廣大智，及世間的一切事物，即使不知道，並不障礙解脫。比如說一位阿羅漢，他開悟了，並不是因為他知道手機怎麼製作、電腦怎麼操作，即使他不知道這些世俗，沒有關係，他仍是個解脫者。所以，真正要通達、開悟的是什麼？其實是諸法共相，而最主要的共相就是三法印——諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜。所以導師接著說：佛法在因果緣起上所顯發的空理，是一種普遍的必然理則，就是共相。因為它是普遍的理則，我們瞭解諸行無常、諸法無我、一切法空，它遍於一切法，一切法都不能違反它，如能體悟到這個必然的理則，就能夠得解脫。如果只是直捷地要求解脫生死，不一定要知得很細很廣的別相，但對於基本的共相——無常、空、無我，這是要瞭解的。至於菩薩的廣大智，遍學一切法門去化導眾生，則那就要有世俗智的善巧了。空有空的意義，不容許誇大了去包辦一切、解決一切。

在此做個歸納，「空」為佛法的特質所在，要得解脫，必須證悟「空」，可見空的重要性。另外，我們不能離開緣起有而來觀空。再來，觀空也不表示就能夠知

道一切有；菩薩想要度化一切眾生，應法門無量誓願學，不要誤以為知空即能知有。

（拾貳）《成佛之道》（中編 5）

《成佛之道》很重要，幾乎在各佛學院或者讀書會，都以這本書為基本教材。

說一個笑話，有一位老師請問同學，什麼叫《成佛之道》？結果這同學說：「等我成佛以後，我就知道。」老師說：「你知道就知道，不知道就不知道，不要胡說八道。」同學一聽到「八道」，就說：「啊！我想起來了，有所謂的八正道。」老師又說：「這八正道是共三乘的解脫道，另外還有大乘六波羅蜜的菩薩道，你知不知道？」同學說：「老師不說，我不知道。老師一說，我就知道！」

其實，《成佛之道》是在談修行者從初發心、歸敬三寶、聽聞佛法、降伏煩惱，再以人、天的善行為基礎，進一步明瞭解脫道的方法，體悟緣起、四諦；進而修六度萬行、嚴土熟生，一直到成佛。這樣的一個修行歷程，才是成佛之道。

一、《成佛之道》之意趣：綜貫一切佛法而向於佛道

在導師的〈自序〉談到，《成佛之道》的意趣是貫

徹一切佛法而向於佛道。為什麼導師要寫這部書？因為有很多人經常請教同樣的問題：「佛法浩瀚無邊，我要怎麼修才能成佛？」事實上，這是既古老又現代的問題，大家都會面臨到的疑問。所以，導師用他的智慧、悲心，把佛法融貫起來，寫成了這本書。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。即使是信仰，也是通過理性，由於深刻地理解，不懷疑而產生正信。以正見為先導，有正見而有正信，有正信而有正行，自利利他而向佛道。不過，由於一般人有兩種觀念，因而不能完整地把握佛法。是哪兩種呢？第一種是雜多。在這幾天，不曉得大家有沒有這種感覺，又是談《阿含經》，又是談大乘三系，佛法浩瀚，我到底要學哪一個？有的人會覺得很困惑，希望你告訴我一個就好了，為什麼要講這麼多？一本就好了，或者一句佛號就好，為什麼要學這麼多？這是多數人會面臨到的問題，因為雜多，不知如何是好。

第二種觀念是覺得每一個法門都差不多，認為這個法門是勸人為善，其他的宗教也是，都差不多，同樣都好！有人以為：心好就好了，何必吃素？何必出家？很多人都會這樣講。可是，我們學佛以後就知道，心好才不容易呢！請問各位，自己摸摸良心，你的心好嗎？我

們經常會有妄念，不正思惟，沒人在的時候，又不曉得想到那兒去了。心好才不容易呢！因為有的人聽得不多，會認為這個是勸人為善，那個也是，就覺得差不多，那我只要學一個就好了，不想廣學無量法門，就會落入這個陷阱。

印順導師又點出，這種雜多而又差不多的觀感，會產生一個共同的傾向。有的人以為彼此相同，認為我學了一法就等於學了一切法，根本不需要廣學，只要一經一咒就好了。這樣取一滴水而捨棄大海，卻自以為大海都在這裡。

而有的因為不能夠完滿地總持佛法，對於自己所修學的法門，就自以為我這是最殊勝的法門、是最高無上的法門。修禪的、念佛的，也有這種誤解，以為有了這個以後，其他就完全不需要了。

總之，佛法的多彩多姿，適化無方，它是適應種種不同眾生的根性，而有各種不同開示的法門。凡是不能統攝總貫，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！導師真是苦口婆心。

以中國古德來說，有兩家算是非常有貢獻的，一家是天台，一家是華嚴。他們把佛法做一個判攝，天台判

攝為「藏通別圓」，華嚴判攝為「小始終頓圓」。臺賢大師們，這個「賢」是賢首，賢首是華嚴宗的法藏大師。因為臺賢大師們，統攝了全部佛法，而組成淺深的進修歷程，顯出彼此間的差別，又顯出彼此間的關聯。臺賢大師們非常不簡單！因為如果經論看得不多，那是無法去判攝的。或者看了以後，也不知道哪些是一類，哪些是另一類。天台、華嚴的大師們能夠做這樣的判攝，當然是有貢獻。

不過，這樣的判教雖然有貢獻，但也產生了另外一個副作用。因為天台宗判教「藏通別圓」，是把《阿含經》、阿毘達磨判攝為藏教，認為是最淺的。通教是含容傳統的三藏教法，三乘共學，同得解脫，可以《般若經》為代表。還有天台所說的別教是不共（二乘的）大乘，菩薩特有的行證。別說大乘不共的惑業苦：在見思惑外，別立無明住地，如《勝鬘經》。圓教是被判為最深妙的，天台以《法華經》為代表。華嚴的五教是「小始終頓圓」，將《阿含經》看成是小教，把《華嚴經》看成是圓教。這樣的判攝，請問大家：要學《阿含》，還是要學圓教？

一般人會想：我當然是學圓教囉！但是，有沒有先瞭解自己的根機如何？大家都想要學圓教，結果造成很少人想要去研究、理解《阿含經》，而產生了這樣的後遺症。但臺賢的重心在圓教，直入圓教，才是臺賢大師

們的真正意趣，所以仍不免偏取。如太虛大師說，天臺與華嚴雖有判攝這些教法，但是它最終的目標是圓教。既然前面的這些是為劣機而設，並不是殊勝的根機所必須。縱曰圓人無不可用為圓法，亦唯俟不獲已時始一援之。縱使說一個上等根機可以通達圓教的人，無不可用為圓法，對於其他所有的一切法都能夠通達，也能夠把它提升、昇華；但是前面的「小始終頓」或者「藏通別」這些，唯有不得不藉用《阿含》或《般若》來解說的時候，才會稍微去援用它，並沒有用心去紮根、下功夫去探究，只是稍微偶爾作參考而已。另外，大家都認為自己應該不是小教的根性，起碼有別教、圓教吧！學者誰又肯劣根自居，所以前面的《阿含》、《般若》等等也都被捨棄了，這不是很可惜嗎？

為了解決這樣的偏失，太虛大師有感於中國佛教末流的空疏貧乏，所以改用五乘共法、三乘共法、大乘不共法這種方式來統攝一切佛法，開顯由人而成佛的正道。五乘是人、天、聲聞、緣覺、佛，這是以人、天的善行為基礎。三乘是聲聞、緣覺、佛，主要是解脫道，特別是二乘的緣起、四諦、無我。大乘不共法是佛乘的六度、慈悲。虛大師用這種方式來統攝一切佛法，即使是人天的善行也沒有被捨棄，而二乘的解脫道可以瞭解到無我、無我所，還是可以依它來作為修學的方便，也可以度化

二乘根性的眾生。這樣的一個判攝方式，真是太巧妙了！這與西藏宗喀巴大師《菩提道次第廣論》，依印度的中觀與瑜伽來貫攝成佛的菩提道，恰好相合。西藏沒有把真常唯心獨立一系，只有談中觀和瑜伽。宗喀巴大師的《菩提道次第廣論》也是用這樣來貫攝成佛的菩提道，它的「共下士道」，相當於五乘共法；「共中士道」，相當於三乘共法；「上士道」，相當於大乘不共法。

太虛大師說得很好，「福德資糧，則人天具攝；智慧資糧，則聲緣相協；律及經論，皆所依止；僅取一分，不成菩提。」成佛必須具足福德、智慧資糧。這福德資糧在人、天也可以修，而他較缺的是智慧；二乘的解脫者有智慧，可是並沒有廣修福德來利益眾生。所以，人天乘、二乘是各取一邊。如果我們是由人乘向佛道的話，我們想要修福德，在五乘共法的時候就可以修；想要修智慧，在修三乘共法時，聲聞、緣覺的解脫道也可以融合進來，這樣，律典還有經、論，都成為我們的依止，只有取其中的一分，不能夠成就圓滿的無上菩提。因為只取智慧，則偏向二乘；只取福德，則偏向人天，這樣都是不足的。像這樣的全體佛教，太虛大師給以非常的讚仰。這樣的圓滿佛教，應該是值得積極弘揚的佛教。

太虛大師獨具慧眼，開示由人生而直趣佛道，所以著重熏修十善正行，不廢世間資生事業，依人乘正行而

趣向佛乘。這樣就不會落入為了要修行，有些人就跑到山林裡面，只是為了自己得解脫。我們可以弘揚人間佛教，在人間隨時利益眾生，從利他當中來瞭解無我空慧，修福德又修智慧，依人乘正行而趣向佛道，而不以厭離（如念死）為初學的法門。這主要是針對宗喀巴大師的共下士道的入道要門而說，下面會再提到。

導師的《成佛之道》和虛大師的判攝佛法，與宗喀巴大師的共下士道、共中士道、上士道的架構是很相近，但還是有一些不同的地方，這些不同的地方，在下面會再歸納。這裡所提的，主要是由人乘正行而趣向佛道，也就是含攝五乘共法和三乘共法而趣入佛道。不過，後來也開方便，旁開由天乘行而入佛乘，以及二乘行再迴小向大而入佛乘的方便道。所以從虛大師抉擇開示的全體佛教來說，一切都是成佛的法門。這不但綜貫了五乘共法、三乘共法、大乘不共法的三階，而且還綜貫了正常道與方便道的一切。圓滿顯示了佛道次第的全貌，導歸於究竟無上的佛地。

二、「五乘共法」、「三乘共法」、「大乘不共法」之發心、修學、證果

五乘共法、三乘共法、大乘不共法，都有發心、修學、證果這三個階段。歸納起來，先談發心：下品人，這是人、天，是發增上生心。增上生心，像人、天也做善事，修布

施、持戒，但是他的目的是什麼？希望自己更富有，希望來世更莊嚴，家庭和樂，我現在好也希望再更好，這一類的發心就是增上生心。中品人是指二乘，他是發出離心。上品人是發大乘菩提心者。這是從發心的不同來說。

導師在《成佛之道》提到，如果沒有出離心的話，即使修一切的功德，那都還是世間法。³¹ 同樣地，如果我們沒有發菩提心的話，即使修布施、持戒、禪定等等，都不能夠攝導成為成佛的資糧，因為他只是發增上生心而已，只希望達到這個目的。所以，發心不同，攝導這些行為而成為什麼樣的資糧也跟著不同，這點非常重要！

再談**修學**和**證果**：下品人主要是修布施、持戒、禪定——三福行，得到的是人天的果報——福樂。二乘人發出離心，主要修四諦、緣起等解脫法，證得的是聲聞四果或獨覺。上等人發菩提心，以三心（菩提心、大悲心、性空慧）相應來修一切善法，所以他還要配合大悲心、性空慧來修六度萬行，度化眾生，最後才圓滿無上佛果。

三、《成佛之道》與《菩提道次第廣論》之差異

以下，大略比較《成佛之道》與《菩提道次第廣論》的差異。

31 參見《成佛之道（增注本）》（p.236）：「如沒有出離心種，怎麼聽法修行，都是不會解脫的。」

(一) 趣入五乘共法（下士道）的方法：宗喀巴的下士道，在太虛大師的判攝與導師的《成佛之道》是以五戒、十善為人天善法的根本，修布施、持戒、修定三福行；另外，還有修六念：念佛、念法、念僧、念戒、念施、念天。但是《菩提道次第廣論》的重點是出離心，所說的共下士道是以「念死」作為入道的要門。導師為什麼不取「念死」作為入道的要門？導師認為：其實，不念死，還是可以熏修人天的善業。我們好好地修布施、持戒，修五戒十善，慈濟、利益眾生，我還是可以修人天善法，所以不一定要修念死。如果以念死作為入道的話，這樣的下士道，雖然順於厭離的二乘，但如果產生厭離世間的心太深，不一定順於慈悲救濟的大乘道。所以，導師不取念死為入道的要門。

(二) 有關修行的階位：導師在《成佛之道》中，對於二乘的果位、菩薩的修行階位，乃至佛果的功德，都談得非常詳盡，但是《菩提道次第廣論》對於這些修道的位次都略而不談，這是一個很大的差別。

(三) 關於如來藏系：導師是從大乘三系來談，大乘三系修學般若波羅蜜各有其方便善巧之處，但是《菩提道次第廣論》只有重視中觀和瑜伽。

(四) 對顯密的看法：《菩提道次第廣論》認為顯教只是基礎、密法更高尚，最後希望大家再進一步修密

法，但是導師不做這樣的主張。這是兩者主要的差別。

還有其他微細的差別，僅在這裡點出一些重要的給大家參考。這本《成佛之道》真的非常非常重要！有的人想要入門，讀了前三章，對學佛修行經常會碰到的許多問題，比如業報等等，大概可以解決百分之六十以上的疑難，所以希望大家能夠好好地深入。現在《成佛之道講義》已經出版，也有上課錄音的mp3，大家可以參考。

（拾叁）《太虛大師年譜》（中編 6）

《妙雲集》的第十三本是《太虛大師年譜》。太虛大師的著作很多，導師編成《太虛大師全書》；對於虛大師的一生，導師編了《太虛大師年譜》。我大略引用聖嚴法師對導師這部《年譜》的書評，供大家參考。

聖嚴法師談到：《太虛大師年譜》是印順法師所編的，從《年譜》之中，不但看到了太虛大師的崇高偉大，同時也看到了印順法師的治學精神。聖嚴法師覺得太虛大師的特長是恢宏廣博，印順法師則優於縝密專精。二人的性格不同，思想意趣也互相有差異。由於聖嚴法師曾看過太虛大師的自傳，雖知印順法師編有《年譜》，但總以為年譜與自傳出入無幾，同時認為印順法師與太虛大師的思想，互有出入，由印順法師來編《太虛大師年譜》，可能難保持平客觀的態度，所以一直沒有看它。

但是後來有因緣翻讀，想不到當我看完年譜，除對太虛大師更加瞭解與更加崇仰之外，對於印順法師竟也肅然起敬了。

聖嚴法師認為：在年譜之中，雖也加入了編述者的意見與評斷，但那只有增加年譜的光彩，不會因為編者的見解而有損虛大師的崇高偉大。而《年譜》並非將經歷的事稍微編述，或歌功頌德而已。尤其是對於年月日期的考覈，以及年譜素材的取捨抉擇，精審縝密，大有史家的風骨。不誇張、不特別褒揚、不隱藏、不貶抑，純粹以平實的手法來介紹太虛大師的一生，字字有根據，事事有出處。我讀了很多年譜，這一部年譜的寫作法，最能使我心折。這是一部行誼年譜，也是一部學術年譜，其中介紹太虛大師的一生行蹤，但也扼要而有條理地介紹了太虛大師的思想。

這本書是《妙雲集》中編的最後一本，我稍加引用書評，大家有興趣請自行閱讀。

（拾肆）《佛在人間》（下編 1）

一、本書收錄的文章

這本書是《妙雲集》的第十四本，是下編的第一本，收錄了多篇有關「人間佛教」的文章，如〈佛在人間〉、

〈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〉、〈從人到成佛之路〉、〈佛教的財富觀〉、〈佛教的知識觀〉、〈佛教與教育〉……等。其中有很多篇是由仁俊長老所筆錄。其實，筆錄者很重要，如果當時沒有筆錄者好好記錄下來，或是筆錄得不完整、有偏差，我們後來的人要閱讀、理解也會很辛苦。所以，我們一方面感謝導師，二方面要感恩筆錄的大德們。我們如想瞭解導師的「人間佛教」，《佛在人間》這本書是一定要參考的。

另外還有一篇是〈契理契機之人間佛教〉，收錄在《華雨集》第四冊。現今有很多人想要進一步瞭解「人間佛教」，但導師的著作既深且廣，往往不知從何下手。我曾建議導師：是否可把談人間佛教的文章集成一本書？導師就挑了〈契理契機之人間佛教〉，還有《佛在人間》的幾篇文章，集成了《人間佛教論集》以供大家參考。

二、太虛大師的「人生佛教」與印順導師的「人間佛教」

太虛大師提倡「人生佛教」，而導師提倡「人間佛教」，有很多人會問「人生佛教」和「人間佛教」有什麼不同？或者有哪些是相同的部分？有關這主題，相信大家聽過很多次，不過我們可以再溫故知新。

(一) 太虛大師的「人生佛教」：

首先談虛大師的「人生佛教」，它具有「對治」與「顯正」的意義。

從「對治」的意義來說，因為虛大師有感於中國佛教末流，一向重視於「死」和「鬼」。以往的社會，大多是在什麼時候才接觸到法師？通常是因家裡有人往生，或是農曆七月要超度，大家才接觸到佛教和法師。當時佛教界的法師也不講經說法，只是做做經懺而已。中國佛教的末流是重視死、鬼的問題，而引出無邊的流弊。虛大師覺得很痛心，為了糾正弊病，所以主張**不重死而重生，不重鬼而重人**。以「人生」來對治「死鬼」的佛教，所以稱為「人生佛教」。這個「生」是有這樣的意義。

另外，還有「顯正」的意義。太虛大師是「從佛教的根本」來瞭解，因為在佛典裡面，佛是在人間遊化，主要開示度化的對象是在人間的人。所以，在生而為人的時候，應該就要好好修行，並非捨本逐末，等到死了以後才去超度。另外，「從時代的適應」來瞭解，認為應該重視現實的人生。「依著人乘法，先修成完善的人格，保持人乘的業報，方是時代所需，尤為我國的情形所宜。」以人生為基礎，再來修菩薩道，這才是人生佛教。

虛大師說：「仰止唯佛陀，完成在人格」，我們崇敬、仰慕佛陀，而佛陀之所以讓我們崇仰，並不是他肉身不壞或長命百歲，主要是因為他有清淨高尚的人格與行菩薩道的慈悲、智慧風範，是這樣在完成人格。虛大師又說：「人成即佛成，是名真現實。」這樣即人生而成佛，顯出了虛大師「人生佛教」的本意。

（二）印順導師的「人間佛教」：

我們再看導師的「人間佛教」，先從顯正方面來說，依人乘為基礎來成就佛道，這與虛大師相近。從對治方面來說，則有些不同。參照下表：

天神 —— 永生
人 —— 生
鬼 —— 死

上面是天神——永生，下面是鬼——死，在中間是人，「人間」主要是在中間這一塊。從對治來說，同樣是對治死、鬼，這與虛大師相同。但是導師更發現到，佛教即使不落入死、鬼這方面，但有的人不重視人間，一味地想要往生天上，然而這跟往生天國並沒有兩樣；或有人崇尚天神，這樣天化、神化的思想，其實也造成佛教很多的流弊。所以，導師在對治方面，除了特別對治死、鬼以外，認為天神這一部分也須要對治，不能流入這一端流弊。要重視人的這一部分，而恰當的語詞，就是「人間」。

不過，導師所說的人間佛教，並不是認為只要當人就好，或者做做善事之類就好；而是以人身為基礎來行菩薩道，目標是成佛、是佛乘，不是停留在人乘而已。現在有很多人誤解人間佛教，一聽到人間佛教，誤以為這是俗化、淺化。其實，在五乘共法裡的人乘法是指生而為人，得到人身，享受人間的福報；但導師說得很清楚：在無邊佛法中，人間佛教是根本而最精要的，究竟徹底而又最適應現代機宜的。切勿誤解為人乘法！人間佛教不是人乘行，他的目標是把握現有的人身，積極行菩薩道來自利利他、成就佛道，這才是導師「人間佛教」的本意。

三、即人而成佛

從佛出人間的意境中，一重人間，一重佛道。這我們稱為人間佛教的，不是神教者的人間行，也不是佛法中的人乘行。神教者雖然也在利益人，但是他的目的是生天國。我們佛教不是想要生天，而是要成就佛道。以下導師談到的，其實是簡單對「人間佛教」所下的定義：以人間正行而直達菩薩道，行菩薩而不礙人間正行的佛教。即把握人生來行菩薩道，修菩薩行而不礙人間正行的佛教，也就是即世間而出世間，出世間而不礙人間，今即稱即人而成佛，成佛而不礙為人。成佛，即是人性的淨化與進展，也是人格的最高完成。以下的觀念很重

要，必須確定人間佛教決非同於世間的慈善事業，所以不要以為我現在做善事，我就在行人間佛教，不是這樣。如果只是同於一般的慈善事業，沒有佛教的特色在裡面，那跟慈善事業又有什麼不同？所以，導師說：既然稱為人間佛教，那就要有佛教的特質。佛教，不共其他宗教與一般世間善法的特色是「無我」，不以「我」為中心來行善。像有人做善事還在拼業績，互相競爭度了多少人、募款有多少，這其實是另外一種煩惱的根源。所以我們修善要具有佛法的特色——三法印、無緣大慈、同體大悲，要看有沒有這些佛法特質在裡面，那才能與一般的世間善法有所區別。行人間佛教要有佛法的特質，那才足以稱為人間佛教。導師倡導的人間佛教，是從究竟的佛乘中，來看我們人類，應怎樣的從人而向於佛道。

四、以知導行，以行致知

《佛在人間》除了人間佛教的幾篇文章，還提到〈佛教與教育〉。這裡談到一個重點：以知導行，以行致知。「知」如明眼能判斷方向，不誤入歧途；但是也要有「行」，確實去實踐。

事實上，行得深，才能夠知得更切；知得切，也才能夠行得更深，知行要合一。為什麼有人知得不夠深？是因為行得不夠切。就如我們站在不同的高度，能看到不同的風景一樣——知得不夠深、看得不夠遠，是因為

沒有到達那個高度。導師說：依知而行，如眼目明見，才能舉步前進。因此，我們不要盲修瞎練。而依行致知，如向前走去，才會發現與看清前面的事象。知才能行，行才能知。越知越行，越行越知；在這樣的學程中，達到徹底的正知，與如實的修行。佛的十個名號之一有「明行足」，「明」是智慧的明白，就是知；「行」是實踐。成佛，要智慧與實踐都圓滿具足，達到知與行的究竟圓滿。所以，佛的教育不是只有口說，是以實踐為本，而實踐又必然是以知為先要。

（拾伍）《學佛三要》（下編 2）

一、本書收錄的文章

很多人會問：《妙雲集》有二十四本，第一本就很深，那要從哪一本開始讀？我通常建議大家，不妨先看《佛在人間》、《學佛三要》。現在介紹《學佛三要》，這裡面很扼要點出一些佛學的要點。雖然這本書是適合初學的，但是裡面有很多非常重要的觀念，值得我們不斷地深入。

這本書收錄的內容，有〈學佛三要〉這篇簡要的文章，其他有幾篇是針對信願、智慧、慈悲做單篇的深入探討。有關信願的，這裡提到〈信心及其修學〉，信心，是要有智慧的信心，不是盲目的信仰。另外，要發菩提心，所以〈菩提心的修習次第〉在談菩提心的修學次第

是如何。菩提心有願菩提心、行菩提心、勝義菩提心，包括了信願、慈悲、智慧，在後面還會談到。此外，還有〈慈悲為佛法宗本〉、〈自利與利他〉，是有關於慈悲。另一重要的是慧學，所以有〈慧學概說〉。〈解脫者之境界〉與〈佛教之涅槃觀〉則是修學戒定慧的成果。

二、信願、智慧、慈悲為大乘佛法的三要

學佛有哪三要？一是信願，二是智慧，三是慈悲，這是學佛的三個要項。在《大般若經》提到：菩薩修學一切法門，要以三心相應，這三心是「以一切智智相應作意，大悲為首，用無所得而為方便」。³² 什麼叫一切智智？佛是一切智者，一切智智就是一切智者的智慧，也就是佛的無上菩提。我們要學佛，是以成就佛的無上菩提為目標，所以我們的發心都要與無上菩提相應，「一切智智相應作意」就是發菩提心，這是信願。第二個「大悲為上首」，這是慈悲。第三是「無所得而為方便」，無所得就是空的智慧——空慧。

（一）一切智智或名無上菩提：這是信願，一切智智或名為無上菩提。我們發願要上求佛道，下化眾生。

（二）大悲：是慈悲，簡要地說是悲；廣一點來說，

32 參見《大般若波羅蜜多經》卷 412〈14 乘大乘品〉（大正 7，67b27-c13）。

是慈悲；再開演，則有慈悲喜捨。「慈」是給予眾生快樂，「悲」是拔除他的痛苦。菩薩，主要是有大悲，有大悲心才是菩薩的特質，如《經》說：「菩薩但從大悲生，不從餘善生。」³³ 如果沒有慈悲，那麼一切的福德智慧都不算菩薩行，所以大悲心實在是菩薩行的心要。

(三) 無所得是般若慧：不住一切相來行布施等等。孕育於悲願中而成長的空慧，這樣的空不是沈空滯寂，因為它有悲願融合。前面說過，智慧，有一般凡夫的世俗聰明，有二乘的無我的空慧，還有菩薩的大般若。菩薩的大般若要有大悲心相融合，不只是自己解脫，菩薩還要有善巧方便，度化一切眾生出離苦海。所以，要有大悲心融合的種種善巧方便，這樣才能成就慈悲行，才能成就無上的菩提果。

三、菩提心的類別：願菩提心、行菩提心、勝義菩提心

一般談菩提心比較偏重於發願：我要上求佛道，下化眾生，這是比較著重在願的菩提心。菩提心，菩提即

33 (1) 參見《大方廣佛華嚴經》卷 59〈34 入法界品〉：「譬如金剛從金性生，非餘寶生。菩提心寶亦復如是，大悲救護眾生性生，非餘善生。」（大正 9，779c14-16）

(2) 吉藏撰《十二門論疏》：「《華嚴》云：金剛但從金性出，不從餘寶生。菩提心唯從大悲生，不從餘善生，故菩薩以大悲為本。」（大正 42，179a7-9）

覺悟，導師在《學佛三要》又開演：無上的覺悟不只是信願，應該還包含慈悲與空慧。所以，提到菩提心的類別有三：一、願菩提心，二、行菩提心，三、勝義菩提心。以下，就三種菩提心的類別來說明。

願菩提心：我們發廣大的願，願盡未來際上求佛道、下化眾生，由此信願而發心，這是願菩提心。

行菩提心：雖有了信願，但只有空發願是沒有用的。記得小時候，老師經常要我們寫作文，題目是「我的志願」。回想一下，有的人寫將來要當總統或當醫生等等，等到長大了以後，卻不一定是那樣。所以只有發願，這還不算，有願菩提心，仍須要具體地實踐，要有行菩提心。行菩提心，導師提到比較具體的，這主要是指受持菩薩戒法，菩薩戒一名菩薩學處。菩薩要修六度萬行，其行為是以菩薩戒為準繩，所以，行菩提心有發願，還要受持菩薩戒，包含了一切自利利他的大行。不過，願菩提心和行菩提心仍屬於有漏心行，有漏是還夾雜著煩惱，還沒有出世間，所以統名為世俗菩提心。

勝義菩提心：是大乘行者悟入無生法忍，證到真如實相。先解釋無生法忍的「忍」字，梵語是 *ksānti*，音譯為羸提。*ksānti* 的原意有兩種意思：一是忍辱，比如我們忍受別人的辱罵、打罵、誹謗等。第二是體認，深刻的體認即智慧的別名。

忍分為兩種：眾生忍和法忍。眾生忍，這是指在意志、情感上忍受眾生的責難等等，也就是忍辱。而法忍或無生法忍，這個忍是對法有深刻的體認，是智慧的別名。

那麼，什麼是無生法忍？如依《般若經》或《大智度論》所說，七地菩薩深刻地體認到諸法不生不滅，這樣的智慧叫無生法忍。不過，體悟到諸法不生不滅的智慧，二乘的阿羅漢也是有的。二乘人也有體悟到涅槃，但是為什麼只說大菩薩才得無生法忍，卻不說二乘人得無生法忍呢？因為這個「忍」除了指體悟到諸法不生不滅以外，還有一個用意，就是忍而不證。菩薩能夠透徹瞭解諸法不生不滅的涅槃，但是他不急著入涅槃，他還要再上求佛道、下化眾生。所以，菩薩是有能力入涅槃，但因為他還要追求更高的目標，修學佛的一切功德，還要度化一切眾生，所以不急著證涅槃。因為有這個意義，所以給它安立一個名稱，叫做無生法忍。

接著解釋「證到真如實相」，證悟實相，即心行處滅、言語道斷，超越時間、空間、言語、以及心的種種分別。我們一般講「不可思議」，事實上是不可思、不可議，意思是說我們怎麼想也想不到，靠我們的分別意識是想不到的；也無法用言詞、文字的議論來形容它。所以，證到這個實相，只能說「如人飲水，冷暖自知」。

世俗菩提心著重悲願，勝義菩提心，能不離悲願而

得智慧的現證。願菩提心著重於開始的起信發願；行菩提心著重於從事利他，著重在慈悲；勝義菩提心著重於般若的理證，著重在智慧。可知菩提心不是只有信願發心，它還含攝了慈悲利他與般若的空慧。菩提心統攝著信願、大悲、般若，確乎攝持了大乘法的心要。

四、菩提心修習的七重次第

菩提心如此重要，那要怎麼修？有七重的次第：第一是「知母」，第二是「念母恩」，就是要知道報恩。如果不知報恩，只顧自己，那怎麼會有悲心呢？第三、除了念母恩以外，還要「求報恩」，不是只是言語說「我感激你！謝謝你」這樣而已，我們還要真的去付諸行動。第四是「慈」，第五是「悲」，第六是「增上意樂」，第七才是「菩提心成就」。前面幾個，在此省略不詳談，等一下再解釋「增上意樂」。

首先談修菩提心的前提，要先具備兩種觀念，要有平等想與悅意相。有的人有慈悲，但是他是一種不平等的慈悲。有一次，我看見印公導師在看報紙，看報之後一直搖頭。我請教導師：「為什麼感嘆、搖頭？」因為導師看到一則報導，有西洋的保育動物團體，知道什麼地方有人在捕鯨魚，他們就去抗議。導師說這些人有慈悲是沒錯，但是有差別心，既然他那麼慈悲的話，為什

麼還天天吃牛排？因為能保育到的這些動物只是少數，但天天吃牛排，不知宰了多少隻牛。這種不平等的慈悲，與佛教的無緣大慈、同體大悲是有所區別的。所以，我們要作平等想。我們世間一般人把愛和恨看成是一種對立的極端，認為是完全不同的。導師說得很好，有愛必有恨，愛與恨似為極端相反的兩種心理，其實只是人類同一染著煩惱的二面性。愛和恨，其實都根源於同一個錯誤——我執，它是同一個錯誤，只是不同的表現方式而已。有的人愛得要死，但得不到的時候就恨得要命，不就是這樣子？所以經常會看到由愛生恨，引發人間的大悲劇。有愛就必有恨，有樂就一定伴隨有苦，這是一定的道理。而佛教所說的平等大悲，是先去除染愛，對一切眾生予以普遍的同情、救濟。

不過，平等觀或觀空，並不是說眾生是空、我也是空，這樣子平等，各管各的。有的人雖沒有起染愛，但是漠不關心。可是菩薩不是這樣，一方面沒有染愛，另一方面還要有悅意相——喜悅，要進一步去關懷眾生、體諒眾生，拔苦給樂。修習菩提心，最基本的先決條件，是打破我們根深蒂固的差別觀念，讓自己與眾生一體同觀，沒有瞋恨，沒有愛念，可又不能是漠不相關。導師談到這個重點，不是漠不相關、冷漠對待。換言之，不但對於一切眾生作無分別想，還要對一切眾生發生深刻

而良好的印象，和諧而親切的感情，要關懷他、慈愛他。

在七重次第中，在此特別解釋「增上意樂」。經由前面的知母、念恩、報恩、修慈、修悲以後，接著是增上意樂。什麼是增上意樂？在修習菩提心的過程中，悲雖然是非常高妙、難得，不過還要再進一步，強化悲心，要求發動種種實際行為，救眾生出苦，這便是增上意樂。所謂增上意樂，就是強而有力的一種願望。所以，悲心不是只在同情的階段，因為同情歸同情，而眾生還是在受苦啊。你感受到眾生的痛苦，激發實際的行為，去救拔他，那才是增上意樂。我們可以反省，有時候自己沒有感受到人家的痛苦，即使稍微有一點，有時只是和受苦的對方一起哭哭而已。其實，我們要用智慧、要用方法，去解決問題、解除對方的苦才好。所以，增上意樂，是以悲心為本的，一種強有力的行願，熱心到了最高度，可以不問任何艱難，不管時間有多長，空間有多大，眾生有多少，能不惜犧牲自己的一切來盡心盡力救度眾生。有的人一想到菩薩要修三大阿僧祇劫，這麼長久的修行，眾生那麼多，我什麼時候才度得了？有的人就退心了。如果菩薩的增上意樂能到達這種純粹、專一、勇猛的強度，他就不會管這些了，像地藏菩薩「眾生度盡方證菩提，地獄不空誓不成佛」的願行，就是增上意樂的很好典範。

導師談到：為了救度眾生而發心成佛，以度生大行

作為成佛資糧，把自己的悲心願行和眾生的痛苦打成一片，發心學菩薩行，求成佛果。這種大信願的堅固成就，便是菩提心的成就。

五、三種慈悲：眾生緣慈、法緣慈、無緣大慈

接著談慈悲，慈悲有三種：一是眾生緣慈，第二是法緣慈，第三是無緣大慈。這裡的「緣」，跟我們常說的有緣、沒有緣的意思不一樣。我曾問過一位居士，因為他們經常在說：「無緣大慈，同體大悲。」我問他：「什麼叫無緣？」他說：「有緣也要度，沒有緣也要度。」沒有緣的眾生也要度，這也沒有錯，但是跟這裡的「無緣」意思不同。這裡的「緣」，是指心念的對象。我們緣某一個法，這某一個法是心念的對象。

那麼，眾生緣慈的意思就是說他還有眾生相。他是有慈悲心，不過還有你、我、他的分別，還有我相、人相、眾生相這樣分別的觀念。他還沒有證得眾生空，沒有證得我空，這是一般凡夫的慈悲。有的母親，她可以為了自己的小孩，犧牲己命在所不辭，這也是一種慈悲的表現。但是，能為自己的孩子犧牲性命，是否也能為別人的小孩子犧牲呢？可能做不到。類似這一種，雖然是有慈悲，能捨己為人已經不容易了，但在沒有達到眾生空之前，都是屬於凡夫的眾生緣慈。

二乘的慈悲叫做法緣慈，他已經體悟到我空、眾生

空，但是對於法他還沒有觀空，或者是沒有廣觀一切法空，這叫做法緣慈。

大乘的無緣大慈，這裡的「無緣」是指沒有眾生的相、沒有法的相。無緣大慈，是沒有眾生分別的執著，也沒有法的執著。換言之，他已經證得了眾生空、法空，這是無生法忍以上的大菩薩和佛。

事實上這三種慈悲都是具有慈悲心，但是為何會有這淺深的差別呢？主要是智慧有別。雖然都具有慈悲，但如果沒有觀破我相、眾生相，那只是凡夫的慈悲（眾生緣慈）；如能進一步觀我空、眾生空，可以達到二乘的慈悲（法緣慈）；再進一步，智慧能夠觀一切法空，那就是佛菩薩的無緣大慈。

六、慧之進修：聞、思、修、證

談了慈悲的進修以外，再看智慧的進修。智慧的進修主要有聞、思、修、證。在說明智慧的進修以及它與四預流支、四依的關係之前，先稍微解釋四預流支、四依。

預流，是指悟入平等法性，超凡入聖而入聖者流。四預流支是想要證入初果入聖流的四個要項：親近善知識、多聞熏習、如理思惟、法隨法行。四依，第一、依法不依人。即使只是一個小孩子，只要他所講出來的是佛法，是跟賢聖的法相應的，我們不要因為他是小孩子

而不採信，重點是要依法。第二、依義不依語。「義」就是語言文字所表達的內涵，我們不要只著重在文字相，應該重視其正確的內涵。第三、依了義不依不了義。不了義就是方便說，了義是究竟說，所以我們要更留意它的真實了義。第四、依智不依識。「識」是還有能觀、所觀的種種妄想分別，「智」是無分別的智慧，我們應該依智而不是依分別的妄識。

智慧的進修有聞、思、修、證。什麼是聞慧？它的重點在於多聞熏習，要聽聞就要親近善知識，聽聞佛法，這是學佛過程中很重要的一個先決條件。但是，聞慧並不是多多聽聞就是聞慧了，按照佛法的根本意趣，聞多識廣，並不就是聞慧。我們要注意，並不是說聽了很多、滿腹經綸就是聞慧。怎麼樣才算聞慧呢？那是要契應三法印，如以大乘來說，那就是一切法性空的一實相印。你聽了很多世間的學問知識，但如果沒有契合諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜，或是沒有契合一實相印，仍稱不上聞慧，那只是世間的知識，與佛教的聞慧兩不相干。除了聽聞、瞭解、與法印相應以外，還要發諸身心的行為，能讓心地逐漸地清淨、安靜，來引發聞所成慧。

如果配合四預流支，聞所成慧是配合第二個要項的多聞熏習。如以四依來說，聞慧就搭配「依義不依語」。學佛是要通達諸法，不是做文字名相的堆積，這是修習

聞所成慧所應留意的。

關於多聞熏習的意義，可從兩方面來體會：第一個是要有廣大的意欲，法門無量誓願學。第二個是要精熟。所以，多聞熏習並不是淺嘗即止，而是要法門無量誓願學，也不是每一個都學卻樣樣都不精，我們要能精熟。

除了聞慧——多聞熏習，接著要修習思慧——如理思惟，這是屬於抉擇義理的階段。要抉擇的話，就要「依了義而不依不了義」。印順導師說他的記憶力不好，但是以往我們請教導師問題，常聽他說：「你把大藏經那一本拿來。」導師一翻，就翻到相關的內文。我說：「導師說記憶不好，為什麼一翻藏經就馬上找得到呢？」導師說：「我這不是說客氣話，這是熟能生巧！我記憶力不好，但是我是多利用思惟。」利用思惟貫通以後，所瞭解的、說出來的法正好跟佛法相應。所以不是用死記的，記問之學不足以為人之師，因為忘了就沒了。很顯然的，著重思惟是很重要的。

再談修慧。聞思修證的這個「修」，不是說我努力修行就叫修慧，修慧有一特殊的意義，它是要跟定心相應，這個很重要！與定心相應的觀慧，才成為修慧。配合四預流支來說，是「法隨法行」；以四依來說，是「依智不依識」。所以，與定心相應時，是掌握它的義理要義，直接做深入的觀察，他不會說：「現在這一部經怎麼說，

哪一部經怎麼講。」但是，我們依定來起觀的時候，觀的對象很重要，單是緣世俗相，獲得定心成就，並不能趣向證悟。那必須怎麼樣呢？必須觀察一切法無我畢竟空寂，才可從有漏修慧引發無漏的現證慧。所以，佛教所說的智慧並不是在於天文、地理種種都懂，重點是對空、無我的體悟。因此，有定心相應來觀察的世俗智，這還不能得解脫，觀察世間的世俗相，並不能得到解脫。主要是要觀察空、無我，這樣才能夠從有漏的修慧來引發無漏慧。這樣破除我執、破除種種的邪見，得到無分別智，通達無常、空、無我的無漏慧，那就是現證慧。

七、自利與利他

自利、利他是與悲心有關的，二乘比較先著重在自利，菩薩是在利他中完成自利。

（一）「利」的意義

「利」的意義，並不是說眾生沒有飯吃給他飯吃，最主要的是拔眾生的苦，給他佛法的利益，讓他得到安樂，得到真實。

（二）利他有兩大類

利他有兩大類：一種是物質上的利他，這是財施。另一種是精神上的利他，這是法布施，包括世間法的引導還有出世間法。

（三）利他並不是使人當下得解脫才算是利他

關於利他，不少人有這樣的誤會：覺得應該要先自度才能夠度他，若自己沒有先自度，那怎麼度他呢？由於有這樣的想法，所以對於利他就不太積極。明明有一個很苦難的人在身邊，他總覺得要等自己成就以後，才來度化眾生。導師在《學佛三要》中便針對這一點，做了很精闢的解說與澄清。導師說：我們要利他，並不是一定要讓他當下得解脫才算是利他。因為無論任何人，大乘與小乘，都要經歷「種」「熟」「脫」的過程。菩薩或聲聞，在他修行的過程當中，不外乎三個階段：下種，成熟，解脫。但是下種之後，是否馬上就能開花、結果、成熟？還沒有。我們下種以後，還要不斷地灌溉、施肥，不斷地呵護它，最後才瓜熟蒂落。如世尊還沒有悟道之前，其實已經在行菩薩道處處展現利他行了。所以，在我們修行菩薩道的過程當中，並不是一定要自己先解脫才能夠利他，導師主要是在釐清這個問題。所以出世法的教化，也不只是使人當下解脫自在，才是利他。即使前面階段的下種、成熟，這也是在利他。也有自己還沒解脫而能使人得解脫的事證，如《涅槃經》說，即使他還有煩惱，沒有真正完全得解脫的人，如能明真義的一分，也可以作為眾生的依止。³⁴ 可是，一分佛弟子，極力

34 參見《大般涅槃經》卷6〈4 如來性品〉：「是大涅槃微妙

強調當前解脫自在的利益，唱起非自利不能利他的高調。結果，自己是否做到解脫自利還不得而知，可是對於一切利他的事行，卻完全忽略了！本來有機會利他的，由於一定要自己先解脫才來利人，等到自利解脫的時候，很多苦難的眾生已經不知流落到哪兒去了。所以，我們記得隨時隨地就要利益他人。

（四）重於利他的大乘

聲聞道的重點是得解脫，重在自利；菩薩道重於利他，除了自己解脫以外，也救濟一切的眾生得解脫。聲聞道與菩薩道的差別，只在重於自利，或者重於利他，從利他中完成自利。其實，聲聞並非都是自了漢，他們也是住持佛法，利樂人天，只不過著重於解脫的自利。在還沒得解脫之前，由於厭離心太深，不大修利他的功德。即使證悟以後，也只是隨緣行化。在積極度上，菩

經中有四種人能護正法、建立正法、憶念正法，能多利益憐愍世間，為世間依，安樂人天。何等為四？有人出世具煩惱性是名第一，須陀洹人、斯陀含人是名第二，阿那含人是名第三，阿羅漢人是名第四。是四種人出現於世，能多利益憐愍世間，為世間依，安樂人天。

云何名為具煩惱性？若有人能奉持禁戒、威儀具足、建立正法，從佛所聞，解其文義，轉為他人分別宣說。所謂少欲是道，多欲非道，廣說如是八大人覺。有犯罪者，教令發露，懺悔滅除；善知菩薩方便所行祕密之法，是名凡夫，非第八人。」（大正 12，396c18-397a1）

薩比較積極。

不過，也有佛典記載一些阿羅漢遠到蠻荒之邦度化眾生。那麼，為什麼在大乘的眼光看來，會將阿羅漢稱之為小乘呢？其實，主要的理由是因為阿羅漢再怎麼樣度化眾生，也只是那一生，他不受後有了，不再來人間；但是菩薩是發長遠心，希望生生世世在三界度眾生，在解脫自利以前，著重於慈悲的利他。所以說：「未能自度先度人，菩薩於此初發心。」證悟之前都這樣積極利益眾生，證悟之後，更是救濟眾生無量無邊。這是從發願來比較，而說小乘、大乘。所以聲聞乘的主機，是著重在智證；菩薩乘的主機，是著重在慈悲救濟眾生。

導師舉了經證，說明並不是要到證悟以後才利益眾生。導師分成兩個主要的段落來談，一個是初期的聖典，另外是初期的大乘經，從這兩個方面來舉例證明。菩薩道，在初期的聖典中，即被一般稱做小乘三藏中，也是存在的，這即是菩薩本生談。在初期的聖典中，比如聲聞的經律論三藏，裡面也有本生談。本生談，這些本生故事，基本上都是釋迦牟尼佛的前生，如捨身餵虎、割肉餵鷹等等，記載了他積極行菩薩道來利益眾生的事行。再者，本生談裡面也有談到六波羅蜜等等，這些波羅蜜行，都是歸納本生談的大行難行而來。這樣的慈悲利他，都在證悟解脫以前，誰說非自利不能利他！所以從經典

的本生談來看，並不是說菩薩是在解脫之後才利益眾生的。等到修行成熟，菩提樹下一念相應妙慧，圓成無上正等正覺。這樣的頓悟成佛，從三大阿僧祇劫的慈悲利他中得來。這句話，很值得我們深思！大家不要只是看到這一生釋迦牟尼佛頓悟成佛了，其實他是在之前的基礎上，經歷三大阿僧祇劫長久利益眾生，慈悲利他，有這樣的基礎，今生才能頓悟成佛。所以，我們不要只看到現在而忽略過去，如果沒有打好基礎，只想今生即身成佛，其實這跟佛典的精神不符合。菩薩與聲聞的顯著不同，就是一向在生死中，不求自利解脫，而著重於慈悲利他。以上，是舉聲聞的三藏來說明。

接著，再舉初期的大乘經。初期的大乘經，對於三大阿僧祇劫修行，與聲聞三藏所說有小小的不同。不過，基本上分成兩個階段：一是證悟之前的般若道，一是證悟之後的方便道。大乘以為：菩薩的利他行，在沒有證悟以前，是事行，勝解行，雖然難得，但功德還算不得廣大。即使在還沒證悟之前，他還是行利他，不過功德還不是很廣大。徹悟的證真——無生法忍以後，莊嚴淨土，成熟眾生的利他大行，功德是大多了。在證得無生法忍之後，嚴土熟生，那功德是大多了，因為這是跟真智慧相應，是事得理融的，平等無礙的。

從菩薩的階位來說，有的經典談到十住、十行、十迴向、十地。大體的說：地前菩薩，雖有勝解而還沒有現證，廣集無邊的福智資糧，與本生談所說相近。地前，就是初地以前。初地，以《華嚴經》來說，初地就登地，登地就是超凡入聖。在這之前的，叫做地前菩薩。地前的菩薩，雖然有勝解，但還沒有現證。「勝解」這個語詞，往後還會再出現。什麼叫勝解空性？它是對於空性起印可、決定，有一個強而有力的理解，這叫勝解空性。〔「深忍」，是深刻的忍可，即「勝解」。〕登地以前的菩薩對空性有深刻的理解，但是還沒有現證法性，他在這個階段廣集無邊的福德智慧資糧，這樣的說法跟本生談所說相近。大地菩薩，現證了法界，如觀音菩薩等慈悲普濟，不可思議。大地菩薩是指登地以上的菩薩，是聖位的大菩薩了，現證了法界、真如、實際。大乘經論上說，我們在登地之前，還是生死肉身，但到了登地以上，那就能自由自在化生，能夠以變化身來度化眾生。本生談中有一分比較特殊的，有的還示現為畜生道等等的，這是登地以上菩薩的化現，是大地菩薩的化身，一樣來利益眾生。

做個歸納，雖然有未證悟和已證悟的這兩個階位，但是在還沒證悟之前，菩薩還是慈悲利他，絕不是說一心一意只想要求自己解脫。據菩薩行的本義來說，如有人認為一定要自己先解脫以後才能夠度人，這完全是誤

解。像觀音菩薩尋聲救苦，這是無生法忍以上的菩薩了，是大地菩薩事，這當然是在慈悲利益眾生；可是，並不是說人間的初學菩薩，就可以不要實踐慈悲利他的行為。所以，在地前的菩薩，甚至是我們初學的菩薩，有機會就要隨時利他，因為我們發菩提心，慈悲利他，都可以成為成佛的資糧。不要有困苦的人在眼前，你說：「對不起！等我證悟以後，我再來度你。」那已經太慢了。

（五）長在生死利益眾生

有人質疑：菩薩還沒證悟，還不能解脫自在，那他怎能長久在生死修行，難道不怕失敗？自己還不會游泳，又怎能在水中救人？所以，一分學者的專重信願，求得信心的不退。有一部分著重信願的人，想要趕快往生淨土，希望求得不退轉。或專重智證，而趨於急求解脫，急求成佛。有一部分著重在智慧證悟的人，急求解脫。不論是重信願而求生淨土，或者是重智慧而急求解脫，都不外乎受了這種思想的影響。

導師說，自己不能游泳，當然不能夠入水救人。可是，自己離水上岸，又怎麼能在水中救人？聲聞人急求自證，了脫生死，等到一斷煩惱，即「與生死作隔礙」，再不能發菩提心。³⁵ 因為初果的聖者，頂多七番生死，他

35 參見《摩訶般若波羅蜜經》卷7〈27問住品〉：「須菩提語釋提桓因言：『憍尸迦！我今當承順佛意、承佛神力，為諸

就要入涅槃。如果是阿羅漢，他就不受後有了；不受後有，他就不再來三界，無法再度化眾生和修學成佛的無量法門。所以，在《維摩經》或是《大智度論》、《十住毘婆沙論》、《菩提資糧論》等等，以及《小品般若經》也有談到，只要一證得初果以後，就不能夠再發無上菩提心，再也不能長久在生死中修菩薩行了。

不過，二乘到底能不能迴小向大？這是既古老又現代的問題，在佛典中有兩派不同的說法。比較早期的，包括阿毘達磨的論書，它說不一定要到初果，只要在四善根的忍位，證得忍善根的階位，那就沒辦法迴小向大了。早期的《小品般若經》、《維摩經》，都是主張：證悟二乘就像焦芽敗種，無法再長出菩提芽了。但是，比較晚一點的《法華經》則說二乘可以迴小向大。這是佛典中兩種不同的說法。

龍樹菩薩在《大智度論》做一個會通，他認為即使二乘人可以迴小向大，但是比不上一開始就由人來修菩薩行比較直接。如果是先走上二乘，再重新迴小向大，

菩薩摩訶薩說般若波羅蜜。如菩薩摩訶薩所應住般若波羅蜜中，諸天子！今未發阿耨多羅三藐三菩提心者應當發心。諸天子若入聲聞正位，是人不能發阿耨多羅三藐三菩提心。何以故？與生死作障隔故。』」（大正 8，273b25-c2）

這等於是迂迴、稽留，走彎曲的路，會比較延遲。³⁶ 所以，如導師所說，雖然大乘經中，進展到還是可以回心向大的結論，然而被痛責為焦芽敗種的，要費多大的方便，才能使他迴向大乘呢？要再修多少劫的大乘信心，才能登菩薩地呢？即使迴入菩薩乘，由於過去自利的積習難返，也遠不及直往大乘的來得順利而精進。所以在大乘經中，提到犯菩薩重戒，其中一條是退失菩提心。菩薩犯重戒，除了造作十不善道的重罪行為以外，退失菩提心也是犯菩薩戒，³⁷ 因為他以前發願要度眾生，但現在自己退失菩提心了。不重悲願，不集利他的種種功德，一心一意的自利，以為能速疾成佛，這真是可悲的大乘真精神的沒落！

在水中救人，不能夠離水上岸。我們想要長久在生

36 參見《大智度論》卷 93〈83 畢定品〉：

問曰：若菩薩皆畢定，佛何以故種種呵二乘，不聽菩薩取二乘證？

答曰：求佛道者應遍知法性，是人畏老、病、死故，於法性少分取證，便自止息，捨佛道、不度眾生，諸佛菩薩之所呵責：「汝欲捨去，會不得離，得阿羅漢證時，不求諸菩薩深三昧！又不廣化眾生，是則迂迴，於佛道稽留。」（大正 25，714a2-9）

37 參見《大智度論》卷 80〈68 六度相攝品〉：「菩薩有二種破戒：一者、十不善道，二者、向聲聞、辟支佛地。與此相違，則是二種持戒。」（大正 25，624c4-5）

死中利益眾生，那須要有一番本領。這番本領是什麼呢？這不是依賴佛力可成，我們要在世間長久度眾生，不是只靠祈求佛菩薩保佑讓我不要退墮；也非自己先做到了生脫死，解脫自在，才來度眾生，因為這會墮入小乘。導師提到重點，我們怎麼樣不失菩提心，又能夠長久在世間度眾生？菩薩這套長在生死而能廣利眾生的本領，除「堅定信願」，「長養慈悲」而外，主要的是「勝解空性」。所以，長久在生死中廣利眾生的本領有三個：第一個要「堅定信願」，第二個要「長養慈悲」，第三個主要是「勝解空性」，可見空性的重要。

勝解空性，是對空性有一番堅強不拔的理解，對空性的印可、決定。瞭解空性，就是瞭解世間是假，不要執著為實，不要貪念世間；一方面也要觀世間即涅槃，不是厭離世間、捨棄眾生，而自己去欣向涅槃。觀一切法如幻如化，瞭解它無自性，得真俗二諦無礙的正見，這是很重要的。

《阿含經》說：「若有於世間，正見增上者，雖歷百千生，終不墮惡趣。」³⁸ 墮惡趣主要有幾個因素：第一個是知見不正，第二個是犯了重戒。如果我們正見增上，

38 參見《雜阿含經》卷28（788經）：「假使有世間，正見增上者，雖復百千生，終不墮惡趣。」（大正2，204c11-12）

如經上說，百千生也不用怕墮惡趣。唯有了達生死與涅槃都是如幻如化，這才能不像凡夫那樣的戀著生死，也不像小乘那樣的以「三界為牢獄，生死如冤家」³⁹而厭離他，急求擺脫他。

凡夫因為沒辦法觀空，對世間產生了迷戀；對世間產生了迷戀，當然沒有想要了脫生死。一想到涅槃，就誤以為入涅槃是什麼都空，凡夫會怖畏。另外，二乘人太厭離世間而欣向涅槃，急著要入涅槃。菩薩不同於凡夫、二乘，他沒有像凡夫那樣迷戀世間，但是菩薩還是在世間；他也沒有像二乘那樣怖畏世間、急於入涅槃，這是心態上的不同。有的人以為，修菩薩行的人沒有想要早點出離三界，是不是迷戀世間？其實，這是一種誤會。在這裡打一個譬喻，比如有一間房子起火燃燒了，有的人自己很快衝了出去，脫離危險。但有的人在他出去之前，也順便引導一些人脫離險境。這人出去以後又進來，又趕快把人引導到安全的地方。這樣來來去去，到最後真不得已了，自己最後才走。我們從這裡就可以看出來，世間三界如火宅，有的人沒有能力出去，等待

39 參見《省菴法師語錄》卷1：「眾生界盡，我願方盡；菩提道成，我願方成——如是發心，名之為大。觀三界如牢獄，視生死如冤家；但期自度，不欲度人——如是發心，名之為小。」（卍新續藏 62, 234c12-15）

人家救拔的，這一類的眾生是凡夫。有的人自己趕快跑出去，這是二乘。但是，菩薩為什麼出去之後又進來？他不是為了裡面還有黃金等等，並不是迷戀這個火宅——世間，他是為了救度眾生。菩薩的心態與凡夫、二乘是完全不同的。所以，菩薩才能夠不像凡夫那樣的怖畏涅槃，但他也能知道涅槃的功德，可是卻也不像小乘急趣涅槃。

在生死中浮沈，因信願，慈悲，特別是空勝解力，能逐漸的調伏煩惱。菩薩並不是完全不斷煩惱，只是忍而不急證涅槃，他沒有很多粗重的煩惱，假如有很多粗重的煩惱，那怎能度眾生？其實，菩薩是先降伏粗重的煩惱，在悲心還沒有具足之前，不急著入涅槃。他是忍而不證，但也不是完全都不證，當他悲智都具足了，他在那時候斷盡煩惱，證得無生法忍，感得法性生身，能夠自由自在化生來利益眾生。像這樣逐漸降伏煩惱，能做到煩惱雖小小現起而不會闖大亂子。不斷煩惱，也不致作出重大惡業。他是用這些小小的煩惱來留惑潤生，雖然他沒有斷盡煩惱，但也不會造作重大的惡業。時時以眾生的苦痛為苦痛，眾生的利樂為利樂；我見一天天的薄劣，慈悲一天天的深厚，怕什麼墮落？唯有專為自己打算的，才隨時有墮落的憂慮。發願在生死中，經常能夠見佛，經常能夠聞法，「**世世常行菩薩道**」，這是

初期大乘的共義，不論是中觀或唯識，都是一樣。所以，釋尊在經中說：「我往昔中多住空故，證得阿耨多羅三藐三菩提。」⁴⁰ 釋尊過去生中多住空的緣故，而證得無上菩提，這跟聲聞行者多修無常故苦，因為感到苦，厭離心深重，想要急著入涅槃而遠離眾生，這是非常不一樣的。

大乘經的多明一切法空，即是不住生死，不住涅槃，修菩薩行的成佛大方便。但是，這樣的空性勝解，不是只有單獨觀空而已，要從聞思而進向修習，以信願、慈悲來助成。這很重要，就是要聞思，要好好聽聞佛法，由聞思而進向修習，不斷地聞思、修習，還要以信願、慈悲來助成。時常要記著「今是學時，非是證時」⁴¹，因

40 參見《增壹阿含經》卷 41〈45 馬王品〉：「觀察諸法已，便得空三昧；已得空三昧，便成阿耨多羅三藐三菩提。當我爾時，以得空三昧，七日七夜觀視道樹，目未曾眴。舍利弗！以此方便，知空三昧者，於諸三昧最為第一三昧；王三昧者，空三昧是也。是故，舍利弗！當求方便辦空三昧。如是，舍利弗！當作是學。」（大正 2，773c11-18）

41 參見《摩訶般若波羅蜜經》卷 18〈60 不證品〉：

佛告須菩提：「若菩薩摩訶薩具足觀空，先作是願：『我今不應空法作證，我今學時，非是證時。』菩薩摩訶薩不專攝心繫在緣中，以是故，菩薩摩訶薩於阿耨多羅三藐三菩提中不退，亦不取漏盡證。須菩提！若菩薩摩訶薩如是大善妙法成就。何以故？住是空中，作是念：『我今是學時，非是證時。』須菩提！菩薩摩訶薩應如是念：『我是學檀那波羅蜜時，非是證時。學尸羅波羅蜜、羼提波羅蜜、

為如果悲願不足而證空，那就會墮入小乘。我現在是學菩薩道的時候，並不是證涅槃的時候。這才能長在生死中，忍受生死的苦難，眾生的種種迫害，而不退菩提心。所以，菩薩自己還沒有得解脫，卻能廣行慈悲濟物的難行苦行，這是正常菩薩道的精神。

（拾陸）《以佛法研究佛法》（下編3）

一、本書收錄的文章

本書收錄了〈以佛法研究佛法〉、〈法之研究〉、〈密教之興與佛教之滅〉、〈大乘是佛說論〉、〈中國佛教與印度佛教之關係〉、〈漢譯聖典在世界佛教中的地位〉、〈論真諦三藏所傳的阿摩羅識〉、〈如來藏之研究〉、〈阿陀那與末那〉、〈欲與離欲〉等文章。有的人認為大乘非佛說，可以參考這篇〈大乘是佛說論〉。有的人重視梵文或巴利文，忽略了漢譯佛典的重要性，導師在〈漢譯聖典在世界佛教中的地位〉這篇就點出漢譯佛典的重要性。

毘梨耶波羅蜜、禪那波羅蜜時，修四念處時，乃至修八聖道分時，非是證時。修空三昧、無相三昧、無作三昧時，非是證時。修佛十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法、大慈大悲時，非是證時。我今學一切種智時，非是得須陀洹果證乃至阿羅漢果、辟支佛道證時。』」（大正8，350a19-b5）

二、以佛法研究佛法

大家想要研究佛法，可是用什麼方式來研究佛法？導師提到，他研究佛法與一般學者的研究態度不同。有的學者研究佛法是為了職業上的需要，或者是為了寫出一篇或一本論文來莊嚴圖書館。但是導師研究佛法，是為了讓眾生得離苦。我們來看導師提出哪些方法，這裡提出兩大項：一、所研究的佛法：就是我們研究的對象，是佛教的一切內容。二、能研究的佛法：就是我們研究的方法、心態，以佛法根本而普遍的法則——三法印（一實相印）來研究。

（一）所研究的佛法：從研究的對象來說，不但是空有、理事、心性，也包含一切的教、理、行、果。教，是一切經律論，當然值得研究。導師提到，廣義來說，佛教藝術、佛教音樂等都有淨化人心與表詮佛法的功能，也是值得研究。理，是一切義理。行，要修行，需要好好瞭解修行的方法。不但是個人修行的方法，也要留意大眾和合的戒律。果，是證果。由研究的對象——教、理、行、果，那就包含得非常廣泛。

（二）能研究的佛法：從能研究的佛法來說，即是三法印這三個原則，如果沒有掌握三法印，那研究出來的成果，是值得商榷的。

1、諸行無常的法則：佛法的思想、制度，流行在世間，就不能不受著無常演變法則所支配。比如我們要研究一個教派，或是研究一個思想，一定要隨時瞭解到佛教是因緣法。在我們還沒接觸到經典之前，剛開始學佛的時候，遇到的佛教，或許有人會認為印度也是這樣。其實，這些都是無常的法則，演變到現在這個樣子，中間的變化太大了，包括宗派也是如此。以同淨蘭若來說好了，之前、現在、以後的情況，都在不斷地變化。每一屆都是「佛法度假」，但是不同的講題、不同的學員等等，都有不同的氣氛。所以我們不要誤以為現在所看到的佛法在以前的印度也是一樣，那就不客觀了。那麼，既然一切是諸行無常、生滅變化，我們就要瞭解佛教的起源，以及興盛的原因，乃至整個佛教衰微沒落的主要原因是哪些，繼而記取教訓，不要重蹈覆轍，這是研究者要掌握諸行無常的法則。

現代的佛法研究者，每以歷史眼光去考證研究。如沒有把握正確的無常論，往往會作出極愚拙的結論。有人從考證求真的見地出發，同情佛陀時代的佛教，因而鼓吹錫蘭式或泰國式的佛教，認為它是最原始、最純真，而批判大乘——中國佛教乃至西藏佛教。這種思想，不但忽略了因時因地演變的必然性，並漠視了後代佛教發掘佛學真義的一切努力與成果。有的人覺得只有原始佛

教才是佛法，也有人又落入另外一邊，受了進化說的眩惑，主張佛教的發展由小乘而大乘，由空宗而唯識，最後是密宗，事部、行部、瑜伽部、無上瑜伽部，以為愈後愈進步愈圓滿。但是導師也不這樣看，因為演變雖然有進化，但是也有退化，所以這也是要小心的，不要落入兩邊，誤以為愈古愈純真，或認為愈後愈成熟。應該要掌握流變，而流變有一個主要的主軸是不變的——如三法印、慈悲、清淨的戒行等等。那有變化的，有的是為了適應度化外道，或者是被當地的文化所融合等等，這些我們就要過濾，去蕪存菁。

愈古愈真者，忽略了真義的在後期中的更為發揚光大。愈後愈圓滿者，又漠視了畸形發展與病態的演進。導師苦口婆心談到，我們要依據佛法的諸行無常法則，從演化去發現佛法真義的健全發展與正常的適應。是要健全發展，不是刻舟求劍的固執不通，要把握它的精神而做新的、好的適應。所以研究佛法，要從無限錯雜的演變中，把握它相續的一貫共同性。這一貫的共通性，或者是大乘的共義、三乘的共義、五乘的共義，或者是一時一地的共義，或者是一宗一系的共義：這必須在新新非故的無常中去把握它。「新新」即不斷地變化，已經不是全部都是舊的。所謂共通一貫的理論或制度，近於變易中的不易，就是它還是在變化，但是在變化中有

相對的安定性。無論怎麼變，「諸行無常」不能變成是常的，「諸法無我」不能變成是有我。所以，雖然可以有不同的適應，但是在流變中有它一貫的、有條不紊的，有相對的安定性。這個諸行無常的法則，是在流變中的相對安定性，我們要掌握這樣的法則。

2、諸法無我的法則：研究佛法，應有無我的精神。這又分成「人無我」與「法無我」，也就是人空與法空。

人無我的意思，是說我們不要帶著成見去研究佛法。如果帶著有色眼鏡來研究佛法，研究的成果當然會有偏差。所以，要符合人無我，客觀如實地表顯它原來的真義。如果主觀的成見太強，那就很難正見經論的本義了。這是研究者的態度，不要預設立場，不要固執己見。

再從法無我的見地來研究。因為世間是緣起而形成的，既然世間是緣起的，它就不是孤立的。不論研究某個宗派，或是某時代、某教團，比如說現在有人要研究慈濟或研究法鼓山。不錯，慈濟或法鼓山是一個主體，但是這個主體並非一成不變，除了內部人事之外，所有外界環境的因素也會互相影響，包括經濟、政治，乃至與其他佛教徒的互動來往，或是思想各方面的融合等，其實還是不斷地演變。所以，諸法無我的法則，就是無論研究的是宗派或時代、地區，要顧慮到弘揚的人，以及其他各宗派彼此之間的互動等等，不能孤立起來研究。

因為一孤立起來，這個法就變成獨一、常住不變，這就失去法無我的精神了。

3、涅槃寂靜的法則：涅槃，是學佛者的歸趣所在。什麼叫涅槃？在早期佛法來說，是貪瞋癡的煩惱永盡，名為涅槃。為什麼涅槃寂靜這麼重要，也成為研究佛法時的一個重心？這可從幾方面來談：第（1）我們研究佛法的目的是什麼？不外乎是自己想要從裡面得到法義，能夠淨化身心與利益人群。所以，涅槃寂靜是我們要追求的目標，研究佛法不要捨本逐末、離開了這個目標。第（2）在研究的過程當中，難免見仁見智，有時看法不同，彼此辯論起來。如果辯論得臉紅脖子粗，對罵、打筆仗種種，見諍和瞋恨心都爆發了，這樣根本是跟涅槃寂靜的原則相違背了。所以，導師說：凡是佛法的研究者，不但要把文字所顯的實義，體會到學者的自心，還要了解文字語言的無常、無我，直從文字中去體現寂滅。

所以，我們要掌握這三個原則來研究佛法。三法印是佛教所說的正常道，共三乘的；大乘還有一實相印，也就是一切法性空。其實，一實相印與三法印是可互通的。所以導師做個歸納：依緣起三法印去研究佛法，也就是依一實相印——法空性去研究，這一實相印就是法空性。這才是以佛法來研究佛法，這才能把握合於佛法的佛法。

（拾柒）《淨土與禪》（下編 4）

一、本書收錄的文章

《淨土與禪》是《妙雲集》的第十七本，收錄了〈淨土新論〉、〈念佛淺說〉、〈求生天國與往生淨土〉、〈宋譯楞伽與達磨禪〉、〈東山法門的念佛禪〉等篇。

二、心清淨、眾生淨、國土淨

談到淨土，淨是佛法的核心。淨有二方面：一、眾生的清淨，二、世界的清淨。聲聞乘所著重的，是眾生的身心清淨，重在離煩惱，顯發自心的無漏清淨。大乘不只是這樣而已，不但求眾生的清淨，還要國土的清淨。

我們常聽說一句話：「心淨則佛土淨。」有的人用唯心的立場來解釋：「這世界國土要清淨，在你的心清淨以後，看的國土就清淨。」但是這種唯心的思想，從客觀來說，真的世間國土就清淨了嗎？其實不一定。世間還有很多苦難的眾生需要救濟，以及環境污染等諸多問題尚待解決，只是用唯心來看，或許清淨，但從客觀事實來說，並不是真的就清淨。這個問題，在佛典和《大智度論》都有提到，「心淨則佛土淨」的中間有一個重要的媒介——「眾生淨」。這是什麼意思？我們內心要淨化，讓自己的身心清淨；我們身心清淨，也要度化眾生，讓所有的一切眾生也身心清淨，那麼，

自他都清淨以後，這樣的國土就能清淨。如果只有我自己清淨，自己家裡打掃得很乾淨，把垃圾往隔壁倒，這樣哪算清淨啊？所以，真正要國土清淨，其實是有一個重要的媒介——眾生淨，我們自己的身心清淨，也要讓一切的眾生都清淨，這樣的國土清淨才是保固、真實的。導師就重視這一點，所以在《淨土與禪》提到：心清淨、眾生淨、國土淨。這是一個很重要的觀念！

三、莊嚴淨土與往生淨土

莊嚴淨土與往生淨土。莊嚴淨土，為大乘行的通義。希望建設一個好的修學環境，讓眾生有好的環境可以修學，比較容易得到不退轉，這樣的莊嚴淨土，它是大悲願。往生淨土，那是別人已經建設一個很好的淨土，好讓眾生去那邊修學。所以，莊嚴淨土和往生淨土不一樣。比如說現在有極樂世界，大家說：「我要往生極樂世界！」但是極樂世界的阿彌陀佛，當時他還是法藏比丘的時候，他是去往生哪一個淨土嗎？不是！他是建設淨土、莊嚴淨土。法藏比丘不斷地修學，攝取很多淨妙佛國來建設極樂淨土，發願讓大家來修學，這是莊嚴淨土。⁴² 所以，

42 (1) 參見《佛說無量壽經》卷上(大正 12, 267a14-c15)。

(2) 《大智度論》卷 38〈4 往生品〉：「如阿彌陀佛，先世時作法藏比丘，佛將導遍至十方，示清淨國，令選擇淨妙之國，以自莊嚴其國。」(大正 25, 343a2-4)

導師特別在《淨土與禪》談到，不要只是一心一意想要往生而已，我們應該學大菩薩的大悲願，要莊嚴淨土。莊嚴淨土，不是為了自己，而是為了大眾，此約應機現土說。在《維摩經》有一段話講得很好，它說什麼是菩薩的淨土？「直心是菩薩淨土，菩薩成佛時，不諂眾生來生其國；深心是菩薩淨土。……」⁴³ 這段話，大家有沒有看出味道？直心是菩薩的淨土，當菩薩成佛的時候，不諂媚的眾生來生其國。試問，我們希望周圍的人是諂媚、言行不一、陽奉陰違的人嗎？我們當然不希望感得這些眾生。但是我們要怎麼樣感得正直的人，讓直心的人來跟我們在一起？依因果相應的道理，物以類聚，我們自己本身的心就要正。「直心是菩薩淨土」，因為我們發的是直心，那麼當你成佛的時候，跟你有緣、相應的眾生，自然來生其國了。「深心是菩薩淨土」，因為我們做事都很認真，都很發心、很正直，當然到時候來生其國的，都是一些具足功德的眾生。所以，什麼是成就淨土的因？發菩提心，慈悲喜捨、六度、四攝，菩薩一切功德，這些都是成就淨土的因，我們要這樣莊嚴佛土。

43 《維摩詰所說經》〈1 佛國品〉：「直心是菩薩淨土，菩薩成佛時，不諂眾生來生其國；深心是菩薩淨土，菩薩成佛時，具足功德眾生來生其國。」（大正 14，538b1-3）

再說往生淨土的法門，有通、有別。通是修此法門，可以往生十方淨土。修這個法門，比如你有一些共通的必修學分，修好以後，不論要往生到哪一個淨土都可以。別是特殊的方便，著重於往生極樂世界。這是特殊的方便，比如《阿彌陀經》⁴⁴說：要一心不亂，不可以少善根福德因緣得生彼國等等，有一些佛的悲願，那是特殊的。

「通」法門的功德可以往生十方淨土，在《維摩經》提出八法：第（1）「饒益眾生而不望報」，利益眾生而不要求回報。第（2）「代一切眾生受諸苦惱，所作功德盡以施之」，這是代一切眾生受種種的苦，把功德都迴向眾生。第（3）「等心眾生」，要平等觀一切眾生，對一切眾生視之如佛。第（4）「所未聞經，聞之不疑」，對於所未聽聞的經，聽了以後不起懷疑。第（5）「不嫉彼供」，不要嫉妒別人的供養。第（6）「不高己利」，我們不起高慢心。第（7）「常省己過，不訟彼短」，要經常反省自己的過失，不要數落別人的短處。第（8）「一

44 《佛說阿彌陀經》卷1：「不可以少善根福德因緣，得生彼國。舍利弗！若有善男子、善女人，聞說阿彌陀佛，執持名號，若一日、若二日、若三日、若四日、若五日、若六日、若七日，一心不亂。其人臨命終時，阿彌陀佛與諸聖眾現在其前。是人終時，心不顛倒，即得往生阿彌陀佛極樂國土。」（大正 12，347b9-15）

心求諸功德」。⁴⁵這八種法，像菩薩這樣的為人、為法，不論是對自己、對他人都很清淨，那難道還不能往生嗎？這樣子修集福德、智慧資糧，要往生到任何一個淨土，每一個佛國都歡迎的，這是往生淨土的穩當法門。

（拾捌）《青年的佛教》（下編 5）

《妙雲集》的第十八本是《青年的佛教》，這是下編的第五本。

這本書收錄有〈青年佛教運動小史〉及〈初級佛學教科書〉、〈高級佛學教科書〉等篇章；有些是屬於故事體裁的，如〈青年佛教參訪記〉，這是對普賢菩薩、文殊菩薩，還有善財五十三參的故事性敘述，主要在表達菩薩的精神。

（拾玖）《我之宗教觀》（下編 6）

本書收錄了〈我之宗教觀〉，通論宗教之意義、本質、特性、層次、類別、價值，以及宗教理想之實現。〈中國的宗教興衰與儒家〉、〈修身之道〉、〈人心與道心別說〉，是論到儒家與道家的。〈上帝愛世人〉、〈《上帝愛世人》的再討論〉、〈上帝與耶和華之間〉，則是敘述對基督教的看法。

45 參見《維摩詰經》卷下〈10 香積佛品〉（大正 14，553a29-b8）。

導師最開始是想要學仙，後來教書，對中國儒家有一番瞭解，之後又讀《新舊約》，最後轉入佛門。曾經有牧師向導師傳教，導師就問他幾個問題。結果，那牧師一看，這位佛教法師對《新舊約》的瞭解比他還深。《我之宗教觀》談及佛教與其他宗教之異同，如果對比較宗教學有興趣，這本書是很好的參考資料。

我們印順文教基金會希望把導師的著作翻譯成英文，分享世界其他地區不懂中文的人，讓他們也能夠瞭解。這本書，我們在徵詢翻譯者的時候，有一位美國的任博克教授有意願，我們讓他挑書，他最喜歡這一本，就把它翻出來。他說讀過之後非常感動，因為他是在西方基督教、天主教的宗教熏陶之下長大，對於自己的宗教習以為常；但是他看到導師這麼客觀地比較佛教與天主教、基督教以後，他覺得導師說得非常講道理，所以他特地選這一本。這本書的英譯本已經翻譯出來了，等待適當的時機就可以出版。

（貳拾）《無諍之辯》（下編 7）

一、本書收錄之文章

《無諍之辯》是《妙雲集》的第二十本。這是導師與其他學者的討論文章。有評胡適的〈神會與壇經〉，

因為胡適發現一些新的資料，就認為《壇經》並不是六祖所作，而是神會所作。導師一看，這裡面有很多解讀上的錯誤，所以撰文反駁他，這是短篇的；長篇的，就寫成了《中國禪宗史》。另外，有關討論大乘三系的，是與默如法師的討論，有〈大乘三系的商榷〉和〈讀「大乘三系概觀」以後〉。為什麼大乘三系會稱為性空唯名、虛妄唯識、真常唯心？導師在這兩篇文章很扼要地點出來。大家想要瞭解大乘三系，這兩篇文章可以參考。另外，還有〈談入世與佛學〉等等。

二、導師所評論的中國佛教的特色：「至圓」、「至簡」、「至頓」的思想

導師評論中國佛教有三個特色：一、理論的特色是「至圓」。比如天台的「藏通別圓」，還有華嚴的「小始終頓圓」，大家都想：我是最圓滿的、最利根的圓教。所以，在理論上都在講圓融。但是，如果前面這些基礎沒有好好地分別諸法相，就一直談圓融，有些會含混融通，不一定是真的圓融。二、方法的特色是「至簡」。認為只要一句佛號就好，只要參念佛的人是誰，這樣就好。只要一經一論，希望就能夠通達直到佛道。三、修證的特色是「至頓」，希望頓悟成佛、橫超三界。但是這一種思想，與菩薩的正常道（好好充實自己，長久在世間利益眾生）是相違背的，值得深切反省。

為什麼中國佛教會重視這種頓悟成佛的思想？導師從印度佛教思想史中，發現一大乘思想的逆流，就是佛德本具論。由於他們受到真常唯心思想的影響太深了，認為眾生本來就是佛，認為我本來就具有佛性，雖然還在眾生位，但是我已經具備有如來的智慧德相，只要明心見性就可以成佛。這種思想，在印度並沒有什麼起色，因為主要的宗派——中觀、唯識，都不是這樣的思想。雖然如來藏是有一些經、論，也形成一個大的學派，但在印度，最主要的宗派還是中觀和唯識。不過，這樣的思想在中國卻產生一個很大的影響。導師覺得中國佛教「至圓」、「至簡」、「至頓」的思想，反而造成空疏貧乏的流弊。因此導師自己明確地表示：斷然的贊同「佛法」與「大乘佛法」的初期行解。這「佛法」，主要是指《阿含經》；另外，贊同「大乘佛法」的初期行解，特別是龍樹學。

三、對考據的正確態度

當時胡適是根據考證，主張《壇經》是神會所作。他們用這種考據的方式來作論斷，事實上是錯誤的。但是要檢查胡適所引用的一切證據有沒有誤解、曲解，《壇經》到底是不是神會所作？導師認為只有用考證的方式才能對治它。如果不用這個方式來對治它，其他研究中國文化史、哲學史的這些作家們，還是會認同、採取胡

適的論斷，因為它是經過考證而來的。所以，導師以其人之道還治其人，胡適用考據，導師也用考據，然後指出胡適解讀錯誤的地方。

四、運用歷史考證，以更清楚地認識佛法的本質，及其因時因地的適應

同樣，我們不要排拒考據，可以用考據來還原歷史的真相。

（貳壹）《教制教典與教學》（下編 8）

《教制教典與教學》是《妙雲集》的第二十一本，下編的第八本。

一、本書收錄了與當前佛教問題有關的文章

（一）有關**教制**的，如〈泛論中國佛教制度〉、〈中國佛教前途與當前要務〉、〈僧裝改革評議〉、〈建設在家佛教的方針〉、〈關於素食問題〉等。

（二）關於**教典**的，如〈編修藏經的先決問題〉。

（三）關於**教學**的，如〈論僧才之培養〉、〈論佛學的修學〉、〈談修學佛法〉、〈學以致用與學無止境〉、〈福嚴閒話〉。有關教學的這幾篇文章非常的好，能激發我們的道心，指導正確的修學方法。

二、弘法人才之培養

培養佛教的弘法人才，決不單是對佛教有所認識，因為弘法不只是知識的灌輸。特別是身為宗教師的出家眾，要想攝受廣大的信眾，讓他們得到佛法的真利益，除了佛教知識以外，還必須具有高尚的德行，和精勤的修持，才能夠使信眾們建立信心，進而引導他們深入佛法。為了佛法的弘揚，有些人利用唱歌、幻燈，引導信眾來信佛，這是一個好方便！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，那麼單憑這些通俗的說教，是不能達成佛教中興的目的。要復興佛教，不能只是通俗的演說而已，要讓大家知道方法，還要讓大家繼續深入；不但他改善自己，也能夠影響周遭的人，這樣的佛教才能夠發揮力量。如果只是通俗化，只得到一些淺淺的概念，自己沒辦法好好去實踐，更不能感化別人，佛教怎麼能夠中興？所以，我們要如何培養人才？導師提到，要集體修學，比如有一個戒學中心或定學中心、慧學中心，造就高深的僧才。其實，在家眾與出家眾只是身分的不同，大家都是朝同樣的目標——為佛教、為眾生而努力，目標是成佛。居士們護持出家眾，讓他們沒有後顧之憂，不用為生活奔波勞碌；法師們精勤修學，也把精要的佛法教導在家眾，二者相輔相成。在家眾護持佛法，出家眾好好弘揚佛法，

彼此互相合作，發揮各自的特長，那才是佛教之福。所以，這裡提到人才的培養非常重要。我常對福嚴佛學院的法師們說：「我們在佛學院好好修學，修學畢業以後，回到各個的常住，請各位好好地教導在家眾。如果沒有好的在家眾，哪能有好的出家眾呢？所以，我們要好好修學與教導信眾。有好的在家眾，才有好的出家眾；有好的出家眾，更能夠教導出優秀的在家眾，這是良好的循環。修學不能自己一個人閉門造車，除非是智慧很高，要不然單槍匹馬其實很困難，大家彼此互相勉勵。」

以現代來說，佛法的自修、化他，太虛大師很有遠見，他創設佛學院，以聞思經教的慧學為中心，這是一個非常正確的方向。注意「信心堅強」，「戒行清淨」，以念誦、懺悔等來培養宗教情操，而將自己安立於僧團中，安立於聞思經教的慧學中，不求速成，以待時節因緣。有很多人認為導師只是學問僧，只是作學問而沒有修證、沒有宗教情操。大家研讀印順導師的著作，覺得導師有沒有宗教情操？那太有了！這裡不是寫得很明白嗎？只靠知識是不能夠教化、感化別人的，還要有精勤的修學與高尚的德行，要以念誦、懺悔來培養宗教情操，還要安立於聞思經教，不求速成。

三、聽聞佛法的程序

大家想要修學佛法，有很多人覺得佛法浩瀚，單是這小藏經《妙雲集》已經很多了，到底要從哪裡開始學起？聽聞佛法有幾個程序，導師的這三個方法很值得我們參考：第一是「得要」，第二是「深入」，第三是「旁通」。

（一）得要

剛開始不要就想一門深入，要先找一些比較基礎、全盤性的，如《成佛之道》、《學佛三要》是很好的代表。它能夠貫徹一切的佛法，等你的架構很清楚了，再慢慢來填補它的血肉。如果骨架還沒有建立好，就想要深入，那有如鋼筋、棟樑等各方面還沒架起來，就想要蓋高樓大廈，這很困難。所以大家看導師的著作，如《學佛三要》或《佛在人間》，乃至《成佛之道》，遇到看不懂的地方，不要就此停下來不讀。看不懂沒有關係，先大略看一遍，看過一遍以後，有些觀念就有了。整體的觀念有了以後，對於很多的疑問，到後面或許就能自然貫通。

（二）深入

明了佛法中各宗派的概要，比如說佛教重要的思想有三寶、修學的方法、佛教的歷史等等，然後再選擇一宗或是一部經論，接著做深入的研究。這樣，對於各宗派能知道一個大概，對於三寶、四諦、緣起、空性等根

本大義，也有了相當的瞭解之後，再一門深入，就不會偏執。因為如果沒有這些概要，一開始就選擇一個法門來深入，很容易會誤以為我學的這個是最高的法門。事實上，你對於其他的都還沒有接觸，不知道自己所接觸的只不過是整個佛法大海裡面的一朵浪花而已，就誤以為它是最高深的法門；也誤以為這個通了之後，全部也都貫通了，其實不一定。所以，導師教導我們要能夠先鳥瞰全體，得概要以後，再找一個相應與契理契機的來深入。所謂相應，第一個是你感到有興趣，第二個是你的能力是否堪任。你要看得進去，如果完全看不懂，這也不相應。這是第二個步驟——深入。

（三）旁通

只有深入還是不夠，接著要旁通，這很重要！有的人只想一門深入，但是我們想一想，比如挖井，一直往下挖就能夠深得下去嗎？到某種程度以後，如果沒有往旁邊挖一些，其實根本無法再挖下去。所以，深入以外，還要再旁通。佛法很多都是法法相攝，彼此互相關聯，如果你修學的部分沒有跟其他旁通，那只是佛法大海的一個角落而已。所以，深入以後，再來貫通其他的就很方便。

導師一再教導：修學佛法的第一步，必先從一般的共通的教義中，把握佛法的共通的宗要。千萬不要一下

手就偏究一經一論，以為深入其微，其實是鑽入牛角，深而不通！何況能不能深，也還不知道呢。所以我們應該從此下手去學，也應該教人這樣來做，千萬不要好高騖遠。

（貳貳）《佛教史地考論》（下編 9）

《佛教史地考論》是《妙雲集》的第二十二本，下編的第九本。這本書收錄了〈中國佛教史略〉、〈印度佛教流變概觀〉、〈佛滅紀年抉擇談〉、〈論佛滅的年代〉、〈紀念佛誕說佛誕〉、〈龍樹龍宮取經考〉、〈楞伽經編集時地考〉、〈文殊與普賢〉、〈護法韋駄考〉、〈玄奘大師年代之論定〉……等許多關於歷史、地理、人物、年代考證的問題。

（貳叁）《華雨香雲》（下編 10）

一、本書收錄的文章

《華雨香雲》這一冊編輯了「雜記、隨筆、序跋、讚德、哀思、碑記」等文字。重要的有〈雜華雜記〉、〈華雨集〉、〈英譯成唯識論序〉，另外，收錄了〈略論虛大師的菩薩心行〉等紀念太虛大師的五篇文章，可作為瞭解太虛大師精神的參考。

二、掩關遙寄

導師曾閉關過，我在這裡引出導師的「掩關遙寄」。為什麼導師會去閉關？導師弘揚佛法，雖然有福嚴精舍、慧日講堂，也被迎請去善導寺當住持等等，但是當時佛教界有些人對導師不是很瞭解，有很多的誤會，產生了很多的風風雨雨。導師有所感慨，既然這樣的話，要不然先暫時閉關來充實自己也好，所以卸任慧日講堂住持之後，就到嘉義妙雲蘭若閉關。導師閉關的時候，無法一一通知僧俗的好友，所以寫了這兩首偈語遙寄，公開發表來告知海內外僧俗二眾。這兩首偈語的內容，有些不容易看得懂，我稍微解釋一下。

5月26日是釋迦世尊誕辰，這是農曆4月8日，夜半非常寧靜，舉世歡騰。導師自己說，我在這一天到嘉義妙雲蘭若，虔誠懺悔發願，捨離種種的俗務，希望能夠閉關專修。作了兩首偈遙寄，以告海內外的僧俗同道。

（一）離塵卅五載，來臺滿一紀。風雨悵淒其，歲月驚消逝！

時難懷親依，折翮歎羅什；古今事本同，安用心於悒！

「離塵卅五載，來臺滿一紀」，導師離塵出家已經三十五年，來到臺灣已滿十二年了。「風雨悵淒其」，

風雨是比喻環境惡劣與危難，以及種種的傳說、誤傳，讓導師感到惆悵。「歲月驚消逝」，不知不覺歲月怎麼過得那麼快！「時難懷親依，折翮歎羅什；古今事本同，安用心於悒！」這裡的意思就比較深，「親依」是什麼意思？那時候導師還在想親朋好友嗎？不是！這裡的「親依」，其實是真諦大師的另外一個名字。導師在這裡舉了兩個人，一位是真諦三藏，另外一位是鳩摩羅什，這兩位大師有一個共同的特色。真諦到中國之後，不斷地翻譯經典，還有翻譯《大乘起信論》以及很多的論典。可是，因為戰亂和讒言，他所翻譯的經論在當時並沒有廣為流通。「折翮歎羅什」，「翮」是鳥的翅膀，「折翮」是說鳥的翅膀被折掉了。鳥的翅膀一折掉以後，那就不能飛了。「羅什」是鳩摩羅什，羅什大師來到中國，帶了很多的經典來翻譯，但因秦人好簡，又把他的譯本刪略了一些；還有一些素質很好的弟子，也沒有辦法跟在他旁邊好好來修學、弘揚，特別是中觀這方面，弟子學了不久就遠離而去，所以羅什大師有這一種折翮之歎。導師的用意，本來是有一番心願，希望為佛教貢獻一分心力，可是得不到大家的同情，所以想起真諦、羅什的狀況，感到古今之事怎麼好像都一樣呢？「安用心於悒」，「於悒」是憂鬱煩悶。導師在這裡有一個轉折，因為感到古今的事本來是一樣，哪裡用得著內心鬱悶呢！

(二) 願此危脆身，仰憑三寶力；教證得增上，自他咸喜悅！

不計年復年，且度日又日，聖道耀東南，靜對萬籟寂。

導師有發願，並不是閉關就不顧眾生。在閉關期間，這一年他把以前從日本請回來的南傳大藏經全部看過一遍。早年，剛出家不久，他曾在普陀山閱藏，花了三年把漢譯大藏經看完，這次閉關又把南傳大藏經全部看完。南北傳大藏經全部看完，各學派的演變與思想的異同更加清楚，寫作的題材也因此豐富起來，所以在閉關期間寫了很多的文章，出關以後，重要的著作一一問世。其實，導師時常都在充實自己。

「願此危脆身，仰憑三寶力；教證得增上，自他咸喜悅！」「教」是教理，「證」是修證，希望對教理能夠更通達，在修證上也能夠更上一層樓，「自他咸喜悅！」將來還是會貢獻佛教，會貢獻給眾生，讓自己、他人都能夠得到歡喜。

「不計年復年，且度日又日」，不論一年又一年的過去了，這麼一天又一天的度日子，「聖道耀東南，靜對萬籟寂。」但願聖道在這東南的海嶼，能夠發揚光大，導師在這萬籟俱寂當中，安靜地祝願著。

導師的這兩首偈語，慧璉法師有作白話翻譯，大家可以參考《福嚴會訊》第8期，2005年10月，p.67-p.69。慧璉法師也是導師的弟子，她是成大中文系畢業，中文的造詣非常好。大家都知道導師閉關，但是到底寫這兩首詩代表什麼意思？於是我建議她，請她作白話翻譯發表。

（貳肆）《佛法是救世之光》（下編 11）

《佛法是救世之光》是《妙雲集》的第二十四本，也是下編的最後一本。這本書收錄了〈佛法是救世之光〉、〈南無當來下生彌勒佛〉、〈修學觀世音菩薩的大悲法門〉、〈地藏菩薩之聖德及其法門〉等，是關於釋迦佛，還有未來的彌勒佛，以及觀音菩薩、地藏菩薩的聖德與法門的讚揚。

此外，也針對世俗的一些誤解加以澄清，比如〈切莫誤解佛教〉，這一篇也很重要。有人認為出家人沒有傳宗接代，說不孝有三，無後為大，類似這些疑問，導師在這篇文章解說得非常好。

另外，還有〈美麗而險惡的歧途〉、〈舍利子釋疑〉、〈中道之佛教〉、〈大乘空義〉、〈人生的意義何在〉等等。〈色即是空·空即是色〉這篇就比較深了，大家可以參考。

以上是《妙雲集》二十四本，介紹完了，接著介紹**《華雨集》**。

貳、《華雨集》（共 5 冊）

《華雨集》有些是導師在 1971 年大病之前的作品，有些是《妙雲集》出版之後，導師又陸陸續續寫了一些，但尚未發表的文章，合集起來，成為五冊的《華雨集》。

（壹）《華雨集》第一冊

第一冊主要是一些經論的講記，有《大樹緊那羅王所問經偈頌講記》、《楞伽阿跋多羅寶經釋題》、《辨法法性論講記》、《往生淨土論講記》，還有《壇經》的校對。

一、《大樹緊那羅王所問經偈頌講記》

第一冊收錄的第一本是《大樹緊那羅王所問經偈頌講記》，導師選擇了《大樹緊那羅王所問經》中的一部分偈頌來講。大樹緊那羅王是一位菩薩的名字，這部經的內容是談發菩提心、修菩薩行乃至成佛。一般人解經題，大多只是說「大樹緊那羅王」這個人的名字很奇怪，為什麼叫「大樹」，頂多這樣介紹就完了。但是導師解釋經就非常巧妙，他說：菩薩修行，由初發心修行直到成佛，就好比樹的生根，長出樹幹，發出枝葉，開花結果；就這樣長成了一棵菩提大樹。經典上經常用大樹來比喻菩薩修行的功德，如《華嚴經·普賢行願品》提到：「譬如曠野沙磧之中有大樹王，若根得水，枝葉華果悉

皆繁茂。」就像曠野沙漠之中有大樹王，這大樹王的根如果能夠得到水的話，那枝葉華果就會非常茂密。用這個來譬喻，我們生死曠野有一個菩提樹王也是如此。「生死曠野菩提樹王亦復如是，一切眾生而為樹根，諸佛菩薩而為華果，以大悲水饒益眾生，則能成就諸佛菩薩智慧華果。」這個眾生就像根，以一切眾生為樹根，諸佛菩薩而為華果。「華」就是花，譬喻菩薩；「果」譬喻佛，成就佛果。有根，要得水，我們用水來灌溉。同樣地，菩薩要開花結果，要用水來灌溉根，這水是什麼水？是大悲水。須要用大悲水來灌溉眾生，要利益眾生。成佛必須要利益眾生，如果沒有利益眾生，那自己怎能成佛呢？這講得非常好！「何以故？若諸菩薩以大悲水饒益眾生，則能成就阿耨多羅三藐三菩提故。」⁴⁶

樹必須先有根，如果沒有根，怎麼能夠成長？那麼，大乘佛法的根是什麼？是要發大悲心、發大菩提心，這是大乘法之根本。所以，我們要發菩提心，上求佛道，下化眾生，如果大悲心一旦退失，那就不是菩薩了。

二、《楞伽阿跋多羅寶經釋題》

第一冊收錄的第二本是《楞伽經》的解題。導師曾

46 參見《大方廣佛華嚴經》卷 40〈入不思議解脫境界普賢行願品〉（大正 10，846a15-21）。

經講過三次《楞伽經》，當時印海長老曾在 1957 年聽過，不過中間隔了三十幾年，直到 1995 年長老才將舊的筆記拿出來整理，集成《楞伽阿跋多羅寶經親聞記》出版，這是完整的講記，美國法印寺有流通。在《華雨集》中，導師只有收錄科判而已。

我們能讀到《妙雲集》、《華雨集》，其中有很多篇章是仁公長老、續明法師、演培法師等人幫忙筆錄的，而導師也看過。這樣整理出來的講記對後學非常方便，我們真的很感恩！

三、《辦法法性論講記》

第一冊收錄的第三本是《辦法法性論講記》。書名為什麼叫《辦法法性論》？「辨」是分辨、辨別的意思，辨別「法」與「法性」，這本書是分別法與法性的一部「論」。這部論相傳為彌勒菩薩所造，屬於唯識學的論典。導師有開示，所以有這本講記。

法，主要是有關於現實生死流轉這些蘊、處、界——虛妄生死之法；法性是涅槃，法的本性、實性等等。

四、《往生淨土論講記》

第一冊收錄的第四本是《往生淨土論講記》。我國淨土宗有三經一論：三部經典是《阿彌陀經》、《無量壽經》、《觀無量壽經》，論典是《往生淨土論》。

這部論所說的，在教導如何念佛，如何發願往生，是以修行為主的論典。相傳為世親菩薩所造，也很值得參考。

五、《精校燉煌本壇經》

第一冊收錄的第五本是《精校燉煌本壇經》。因為胡適考證《壇經》，認為應是神會這一系所作，導師做了精確的考證，用考據來說明胡適的誤解。《壇經》的內容有哪一些是原始的，哪一些是後加的，導師用不同的字型把它區分開來。做這樣的區分，我們看起來好像很簡單，其實這裡面有相當深厚的考證功夫，大家請自行參閱。

以上是《華雨集》第一冊。

（貳）《華雨集》第二冊：《方便之道》

第二冊收錄的是《方便之道》。我們修行要達到真實義，不能沒有方便，但是有些方便過頭了以後，會產生一些副作用。比如著重在「信」，如果誤以方便為究竟，這就會產生副作用。其實有一些是方便，但是有的人卻忘了真實，所以導師在這部著作再特別提醒大家。

導師提到：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！什麼是「買櫝還珠」？「櫝」是櫃子，一個收藏物品的器具。「買櫝還珠」的典故出自《韓非子》，說有一個人賣珠寶，他用木蘭這種很高貴的材質做成木櫃。因為這個木櫃太精美了，有人就買了那個木櫃，但是把裡面的珠寶又還給賣珠寶的人。後來，就以「買櫝還珠」來比喻捨本逐末，取捨不當。導師的意思是說：我們要悟入真實，不能沒有方便，但是要瞭解什麼是真實、什麼是方便，不要捨本逐末，若將方便誤以為是究竟的真實，那就不好了。所以，這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。

（叁）《華雨集》第三冊

一、關於印度佛教早期歷史事實的五篇文章

《華雨集》第三冊收錄的〈論提婆達多之「破僧」〉、〈王舍城結集之研究〉、〈論毘舍離七百結集〉、〈阿難過在何處〉、〈佛陀最後之教誡〉這五篇文章，都是關於印度佛教早期的歷史事實。

在〈論提婆達多之「破僧」〉談到，提婆達多跟著佛出家，但是他後來有了領導欲，想要害佛而領導僧團。〈王舍城結集之研究〉、〈論毘舍離七百結集〉這兩篇則是有關經律的結集。

另外，〈阿難過在何處〉這篇文章很有意思。阿難尊者是佛的侍者，他為人非常忠厚，跟隨佛非常久的時間，可是佛入涅槃的時候，阿難還沒有證得阿羅漢。當時大迦葉尊者主持經律結集，因為阿難跟隨佛最久，而且多聞第一，記憶力非常好，由阿難來結集應該是非常合適的。可是，大迦葉尊者看阿難還沒有證得阿羅漢果，就把他拉出去，不讓他參與結集。阿難被拉出去以後，在《大智度論》等經論記載，阿難非常傷心，他說：「我跟著佛這麼久，是為了服侍佛，所以才只證初果。我沒有要證阿羅漢，是為了要服侍佛。」因為阿羅漢本身是應供，如果證了阿羅漢，是不能再當侍者的。但是大迦葉尊者不接納，而且數落阿難有六、七個突吉羅。這些過失是什麼呢？都是他以前服侍佛時的一些小過失，比如風突然吹起來，他不小心踏到佛的袈裟，類似這些，大約有六、七項。阿難尊者被指責說：「你奉侍佛不周，佛要入涅槃，你也沒有好好勸請佛住世，讓佛那麼早就入涅槃，這都是你的過失！」其實，這些都是防不勝防的事，有風吹，也不是他故意去踏佛的袈裟，所以阿難尊者覺得非常委屈。他本來或許可以這樣想：「說這些過失，都是有關於侍奉佛的。佛本身是當事人，他都不埋怨我了，為什麼你這旁觀者橫生枝節？而且如果我真的有過失，為什麼佛在世的時候你不提出來，佛入滅了，

你才算老帳？」但是他非常忠厚，為了僧團的和合，他願意向大眾師懺悔，這是阿難的風格。〈阿難過在何處〉就寫了裡面的事緣，非常精彩！導師不是只有說故事，並非只是替阿難尊者打抱不平而已，事實上這裡面還提出一些歷史的事實，呈顯佛弟子性格上的不同，乃至造成部派分化的遠因，在這裡面可以找到一些線索。在佛滅後的結集大會中，阿難受到種種的責難，其實阿難的風格跟大迦葉尊者有一些不同。大迦葉尊者非常厭惡女眾，而且對於戒律是輕重等持，認為應該一律嚴格遵守。但是阿難的風格不一樣，他對女眾很尊重，覺得要得解脫，即使是女眾也不妨礙。為什麼會有比丘尼僧團的成立？這也是阿難幫女眾向佛求情的。他對於女眾的尊重，以及對法義的多聞，在各方面，其實他是非常有貢獻的。因為佛弟子風格的不同，造成未來大眾部與上座部的分化，也是未來聲聞與大乘分化的遠因。

二、《修定——修心與唯心·秘密乘》

第三冊收錄的另外一本書是《修定——修心與唯心·秘密乘》。「修心」就是修定，這裡面的內容也討論到唯心和唯識的問題。之後，也有提到秘密乘對於修定產生的一些弊病，大家可以參考。

三、〈讀「大藏經」雜記〉

第三冊還收錄〈讀「大藏經」雜記〉。導師認為大正藏這樣的編輯算是不錯，功勞也很大，不過還有一些值得商榷的地方，所以在〈讀「大藏經」雜記〉提出一些看法。

（肆）《華雨集》第四冊

《華雨集》第四冊收錄了《契理契機之人間佛教》，以及〈法海探珍〉、〈中國佛教瑣談〉等單篇文章。

一、《契理契機之人間佛教》

第四冊收錄了重要的這一篇著作，就是《契理契機之人間佛教》。要瞭解人間佛教，這一篇是必讀的，非常重要！我在這裡提出幾個要點：

（一）人菩薩行的真實形象

修學人間佛教，是以人身而修菩薩道。修菩薩道要以三心相應修一切善法。三心是《學佛三要》所說的：信願——發菩提心，還有大悲心、無所得為空慧，以這三個為要點。

1、發菩提心 發菩提心就是發願要上求佛道、下化眾生。

2、大悲心 大悲心要怎麼修？同樣可以從觀緣起來修。悲心，要從人類、眾生的相互依存，到自他平等、

自他體空去理解修習的。要體會到我空、眾生空，這樣發出來的慈悲才是無緣大慈，不會有我相、眾生相的分別與執著。並不是你對我好，我就對你比較慈悲；你對我不好，那對不起，或打平就好。大悲心不是這樣！而是由無我展現出來的無緣大慈大悲，這更可貴了。導師說：如什麼都以自己為主，為自己利益著想，那即使做些慈善事業，也不能說是菩薩行的。這句話很重要！有些慈善家，他一樣是行大布施，但是有的人行大布施，雖然不愛錢，但是好名，希望有好名聲。其實，這樣都還沒有斷我執，所以我們不要為自己著想，要有大悲心。

3、空性見 空性見是以正見為前提，首先要有世間的正見。在《成佛之道》有詳細說明世間正見：知道有善有惡、有因緣有果報——有業有報、有前生有後世、有凡夫有聖人。但是，只有世間的正見還是不夠的，還要更進一步有出世間的正見。出世間正見，是體悟到緣起、四諦、無我。在菩薩行中，無我我所空，正知緣起而不著相，是極重要的。如果沒有以「無所得為方便」，反而到處取著，怎麼能成就菩薩的大行！

所以，發菩提心，還要有慈悲心、性空慧，這三個都很重要，是菩薩行所必要的，而悲心更為重要！如果缺乏悲心，什麼法門都與成佛的因行無關。

（二）利他的菩薩行：慧行與福行

成佛，要福德與智慧都圓滿具足。導師成立了兩個主要的道場，一是福嚴精舍，一是慧日講堂。「福嚴」就是福德莊嚴，「慧日」就像太陽光普照，智慧照破無明黑暗。利他的菩薩行，不出於慧行與福行。慧行，是使人理解佛法，得到內心的淨化；福行，是使人從事行中得到利益。

以慧行來說，除了說法以外，比如辦報或者辦一些活動等等，使有利於佛法的深入人心。以福行來說，比如急難救助、興辦社會福利等等。凡是不違反佛法的，一切都是好事。但從事於或慧或福的利他菩薩行，先應要求自身在佛法中的充實，以三心而行十善為基礎。所以，不是說我編輯佛教刊物或辦慈善救濟這樣就好，重要的是不要忘了充實自己，特別是佛法的充實。有的人做了幾十年的慈善事業，可是對於佛法基本的正見不太瞭解，碰到挫折就容易退心，這樣其實非常可惜。所以，我們要充實佛法，多聽聞熏習，然後表現於這些慈善的救濟，修福又修慧，這樣比較穩固。否則，弘化也好，慈濟也好，只是行人間的善事，但沒有佛教的特色，與佛法無關，不足以稱為人間佛教。上也者只是世間的善行，而佛法的真義卻越來越稀薄了！下也者是「泥菩薩過河」（不見了），甚至還引起佛教的不良副作用。所以，菩薩發心利他，要站穩自己的腳跟才行！

導師說：我們發願可以非常長遠，發成佛的願，這樣的願非常高遠，但是實行還要從近處腳踏實地做起。目標不妨高遠，實踐則必須腳踏實地。

（三）不違反佛法的本質，從適應現實中，振興純正的佛法

導師說他不是復古的，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。這裡面掌握到兩個要點，因為有的人覺得現在已經是科技時代，應該要好好地掌握時代的脈動，要有新的方式來度化眾生。用新的適應方法來度化眾生，運用各種媒體、網路等等是不錯，但是如果一味地適應眾生，對佛法的本質沒有好好地掌握，這就容易落入俗化，佛法的味道越來越淡薄，有時候還會偏離。這樣一味地找尋適應，會落入俗化的這一邊。另外，有的人認為佛法應該要復古，但是他卻食古不化，不去關心現代人的種種煩惱與面臨的困境；如何適應時代以幫助眾生瞭解佛法，也沒有加以變通。所以，落入這兩邊都不行。導師所關心的，對這兩個都要兼顧：第一、要掌握佛法的本質，如三法印、慈悲等等；第二、不斷要有新的、好的適應，要善巧變通。

導師說他不是宗派的門徒，也不是某一學理或某一修行方法的偏好者。我是為佛法而學，為佛法適應於現代而學的，所以在佛法的發展中，探索其發展的脈絡，

而了解不同時代佛法的多姿多態，而作更純正的，更適應於現代的抉擇。

（四）願生生世世在這苦難的人間，為人間的正覺之音而獻身

導師說他不是宗派的徒裔，也不是論師，不希望只是成為一個博學多聞的佛學者，也不想開一間佛法的百貨公司，你要什麼就給你什麼。不過，雖然導師說他不想開百貨公司，其實導師的著作很精深，貨色也不少，應該可以說是精品店吧！阿含的、部派的、大乘三系的，各方面都有。

導師是繼承太虛大師的思想路線（非「鬼化」的人生佛教），而進一步又強調非「天化」，而想給以理論的證明。從印度佛教思想的演變過程中，探求契理契機的法門；也就是揚棄印度佛教史上衰老而瀕臨滅亡的佛教。揚棄的是指比較晚期的，如密教，特別是無上瑜伽，那產生很多的副作用。而讚揚印度佛教的少壯時代，這是適應現代，更能適應未來進步時代的佛法！少壯時代的佛教是指龍樹菩薩的般若中觀這一部分，是初期大乘的行解，導師非常讚歎！所以，我們看導師，他不是為了自己而學，他是為了佛教，為了將來佛教的希望。怎麼樣來振興佛教，怎麼樣暢佛本懷，事實上都非常關心。

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

二、〈法海探珍〉

〈法海探珍〉是導師寫於 1941 年，最早提出大乘三系說，時間非常地早，距今已經六十幾年了。

三、〈中國佛教瑣談〉

這一篇〈中國佛教瑣談〉更加地精彩，一般遇到很多似是而非的問題，導師都做了澄清。以下，我引出三個來說明。

（一）關於器官移植，死後移動身體

有人說：「人往生以後，八個小時以內不要去動他。你動了他，他會起瞋恨心，到時候往生不了，找你算帳！」這是大家非常關心的問題。有的人因為聽到這樣的話，本來可以把握時機做器官移植的，結果卻喪失良機。

導師根據佛典而做以下的說明。所謂死，以佛教來說，是壽、暖、識三者全部離開了，才稱為死亡。壽——就是我們的命根，暖——是體溫，識——是神識。

如果還有體溫，而醫生宣告死亡，就移動身體，或者手術捐贈器官，那會不會害到活人？會不會引起他的

痛苦，甚至產生瞋恨心呢？導師說：不會的！如病到六識不起（等於一般所說的「腦死」），身體部分變冷，那時雖有微細意界——唯識學稱為末那識與阿賴耶識，但都是捨受，不會有苦痛的感受。所謂捨受，就是不苦不樂受，在這個時候他不會感受到苦或樂。既然不會感受到苦，動手術或搬動他，他也不會感受到苦，那怎麼會產生瞋恨心呢？這個時候的捨受，不會有苦痛的感受，所以移動身體或分割器官，都不會引起苦痛或厭惡的反應，對病死者或瀕死者是沒有不良後果的。

（二）關於帶業往生

第二個問題，是淨土宗經常講的帶業往生。淨土宗有些人認為帶業往生比較殊勝。導師說：往生淨土，除了得無生法忍上品上生以外，其他的品位都還沒有斷盡煩惱；雖然有煩惱，不過往生淨土以後煩惱卻不會再生起。雖帶有無邊的生死罪業，可是業不會去感苦報，所以，「帶業往生」是當然的，合理的，大家都是這樣的；帶業往生淨土，其實沒有什麼值得特別好鼓吹的！

上述，導師的意思是說，我們造了業以後，業就跟著我們，什麼時候它的力量才消失呢？一種情況是這個業力已經受報了。另外，業就像一個種子，雖然種子種下去，但它不是馬上就開花結果。我們雖然有業，但

是果報什麼時候才會現行呢？這業的種子種下去以後，還要有「煩惱」的滋潤，因緣具足，才會感果。其實每個眾生都是帶著業的，你到哪裡去都一樣，都帶著業。我們要瞭解煩惱有兩個主要的作用，一是發業，二是潤生——滋潤生死。所以，雖然有業，但如果我們能遮止了煩惱，不要再去潤生，就不會感果。我們修學，主要就是避免煩惱再繼續來滋潤生死。

（三）關於隔陰之迷

第三個問題是關於隔陰之迷。有很多人擔心自己今生學佛，下一生再來卻什麼都忘記了，那到底現在學佛有什麼用？

導師先解釋什麼是「隔陰」？什麼是「迷」？「陰」其實是指五蘊，有的翻譯為「五陰」。這裡的隔陰，並不是說隔了一個陰間，只是說我們現在的五蘊身衰壞了，那再感得另外一個五蘊身（五陰），這叫隔陰。

「迷」有兩類：迷事與迷理。迷事是對事相的迷亂、不清楚；迷理是對無常、空、無我這些諦理的迷惑。

導師再分別說，從「迷事」來說，一般的眾生和證得初、二、三果的聖者，從這一生到下一生當中，都還難免是「不正知」的，這是針對事相。譬如入胎的時候，有的看到怖畏或者看到歡樂的境界，在胎中或是出生時

候，也是這樣的不能正知；前生的自己與事情，都忘失了。所以即使三果的聖者，也都還有事迷。不過三果聖者，初生時雖不能正知，但很快能憶知前生的一切。這裡為什麼沒有談到四果聖者？因為阿羅漢不受後有了，不再來了，沒有迷不迷的問題，因為他沒有隔陰了。

但從「迷理」來說，只有凡夫才會迷理。凡夫之前沒有明理，當然現在對理還是迷的。但是在聖者來說，他瞭解了空、無我之後，即使再隔一生，這個理還是不會迷的，這就不用怕了。對於無常、空、無我的瞭解，其實是不會退失的。初果聖者是能見諦理的，一得永得，是不會再退失的。在入胎、出胎時，雖不能正知，不能現見諦理，但所得無漏智果，並沒有失落。就像錢在衣袋裡面，只是現在還沒有拿出來用，但是並沒有喪失，不知念佛的人為什麼那麼怕聖者「隔陰之迷」呢？

四、其他

《華雨集》第四冊還有收錄〈淫欲為道〉、〈辦法相與唯識〉、〈談法相〉、〈苦痛與知識〉、〈道在平常日用中〉、〈談佛法的宗教經驗〉、〈佛學大要〉等文章。如果大家覺得困惑：學這麼多，怎麼運用在日用平常當中？〈道在平常日用中〉這篇文章非常值得參考。

（伍）《華雨集》第五冊

一、《遊心法海六十年》

《華雨集》的第五冊，其中收錄了非常重要的《遊心法海六十年》。這本書主要敘述導師的學思歷程，以及對佛法的基本信解。劉有容居士發心把它譯成英文，已經出版發行。

（一）大乘三系之著作

這本書有提到大乘三系的著作。導師出家後，經常覺得：「佛法與現實佛教界有距離」，是一向存在於內心的問題。因為導師從佛典所看到的佛法，跟當時佛教界的現實有很大的差距，原因為何？這一直是導師很關心的問題。佛教的沒落，是因來到中國之後被中國文化所歪曲？還是在印度時，佛法的流行已經失真？導師後來瞭解到，其實佛法在印度已經有嚴重的沒落趨勢，所以就把心力放在印度佛教的探究上。

對於印度佛教的探究，有關於大乘的這部分，主要歸納為大乘三系。哪些經論是屬於哪一系的，在此再做個歸納。屬於性空唯名論的，導師講過《金剛般若波羅蜜經講記》、《般若波羅蜜多心經講記》，這兩本講記收錄於《妙雲集》的第一本《般若經講記》。另外有《中觀論頌講記》，這是對於《中論》的注解。用白話來敘

述中觀的是《中觀今論》。《性空學探源》在探討「阿含的空」與「部派的空」。以上幾本都收錄於《妙雲集》。

屬於虛妄唯識論的，有《攝大乘論講記》、《唯識學探源》。《解深密經》是虛妄唯識系的一部重要、根本的經典，很可惜沒有記錄成書。不過，演培法師有《解深密經講記》，裡面可能也有導師的一些觀念，可以參考。

屬於真常唯心論的，有《勝鬘經講記》、《大乘起信論講記》。另外，還有《楞伽經》，印海長老親自聽過導師的開示，隔了很久以後，出版了一本《楞伽阿跋多羅寶經親聞記》，不過沒有收在導師的著作集裡。除了這些以外，事實上還有一本滿重要的《如來藏之研究》，導師沒有列進來，這本書到後面會再介紹。

（二）治學以佛法為方法

導師提到：治學以佛法為方法。在《妙雲集》的《以佛法研究佛法》談到，研究的方法要注意到三法印：諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜。做研究或與人討論，彼此見解不同的時候，不要只是在一爭長短，而應該注意降伏貪瞋癡煩惱。治學要跟三法印相應，才是研究佛法的重要意義。

導師談到自己的治學方法，大略有以下四項：第一是從論入手，第二是重於大義，第三是重於辨異，第四是重於思惟。

1、從論入手：三藏有經律論，一般人大多重視經，對於論書比較不重視，因為有的人會覺得祖師的作品，不如佛所宣說的經可靠。但是導師不這樣看，他是從論入手。為什麼從論入手？因為不論是大小乘，都會說明生死流轉的原因，還有如何對治，而達到涅槃解脫或成佛，一定會談到這個問題。所以，知道生死的癥結所在，然後對治、突破，達成生死的寂滅。抉發問題，然後處理解決問題；這是理智的而不只是信仰的。有些經是在培養大家的信心，引起大家的仰信；但是論書的性質，它是非常理智的。佛在這邊是這麼說，在那邊是那麼說，論師把散說各地的經，依主題把它們彙整在一起，成為論書。在論書中，從淺到深，很有條理地做比對和歸納。對於經中沒有講得很清楚的地方，再加以闡揚；有一些看起來像矛盾的，它就加以調和、會通等等，論書其實具有這些功能。所以導師覺得：論書條理分明，至少修學幾部簡要的，對於佛法的進修，明智抉擇，一定是有幫助的。

那麼，有哪些論書可以修學，導師沒有特別談到。不過從《妙雲集》，我們大概能知道有幾部可以參考。導師有注解《中論》，那是《中觀論頌講記》。另外，唯識的有《攝大乘論》，如來藏的有《大乘起信論》。除了這些以外，想要瞭解《阿含》與部派，《俱舍論》也是很好的書。《俱舍論》又稱為「聰明論」，它是世

親菩薩在轉入大乘之前的一部代表作，這部論對於佛法的統攝力非常地強。我在中華佛研所念書時，陳榮波老師開了一個學期的《俱舍論》課程，陳老師的專長並不是在部派，但一個學期下來，雖然詳細的內容不是很懂，但是匆匆看過一遍之後，對於佛法的一些綱要、骨架突然清晰起來，覺得滿不錯的，所以《俱舍論》非常值得參考。另外是《大智度論》，它被讚譽為佛教的百科全書，值得精讀。

2、重於大義：導師說太著重於瑣碎，就不能充分注意到重要的地方，或是會對於整體的架構不瞭解。所以，導師著重在大義。佛法的大義有哪些？佛法不出於三寶，如釋尊化世的方法與精神，制律攝僧的意義，法義的重要理論，修持的主要方法，卻非常注意。導師注意到，有關佛的方面，比如佛的大悲精神，如何化導眾生的方法，還有用道德感化等等，以及統攝眾僧的意義。在法的方面，有關修行的主要方法，或是談到生死輪迴以及涅槃還滅的問題。還有僧團的興衰等等，導師都非常留意。重於大義，也就注意到佛法的整體性。導師說他的寫作與講說，雖然是一分一分的，但與部分學者對佛法沒有一個整體印象，只是從佛法大海裡挑出其中一少部分，然後搜集資料來研究，導師自己很客氣地說自己與他們不大相同。

實在是大不相同！因為導師是對整體瞭解以後，再來分析詳談。導師對於討論的主題不但有深入的研究，且對於它在整體佛教中佔有什麼樣的地位、扮演什麼角色等，都非常清楚，所以導師經常會與其他的學派做比對研究，探討其思想的異同。而其他的人只是選定一個論題來探究，其他的就不明白。此論題與其他的學派有何關連，或是彼此間的異同、優劣等，都不是很清楚。

3、重於辨異：這個方法很重要！導師是從論書下手，知道論師之間有各種不同的說法，部派之間不同的見解更多。不知道佛法中有什麼問題，那就閱讀經論，也不容易發現問題，不知經論是怎樣的處理問題。由於我從修學論書入手，知道論師間有不少異義，後來知道部派間的異義更多。比如二乘能不能回小向大的問題，一闡提能不能成佛的問題，到底是漸現觀或是頓現觀？有很多的異說。有的人碰到這麼多問題就慌了，他希望別人告訴他一個答案就好，為什麼要說那麼多？覺得無所適從。但是導師不這樣看，因為導師著重辨異，雖然有很多問題，但他隨時隨地可看到不同的經論提供不同的解決方法，所以覺得每個地方都很有意思。導師並不是說答案只有一個，然後否定其他。因為佛陀隨著眾生的根性，以各種不同的方便法門來教導，佛開示的方式自然就很多。有的眾生比較能夠瞭解緣起空的，佛就直接跟

他說這樣的法門。有些眾生不是很瞭解，一聽到一切皆空而感到畏懼，那就為他說唯識。有的人又怕無我，那就為他說如來藏。這些都是方便適應眾生。導師瞭解這些問題，他說：我著重辨異，心裏記得不少異論，所以閱讀經論時，覺得到處是可引用的資料。然而，這麼多的異說，我們要怎麼取捨？導師的立場是佛法，不是宗派，所以用超然的態度、立場來理解異論，探求異說的原因。並不是因為自己是屬於某個宗派的，就認為自己所宗仰的一定是對，其他都錯，導師不這樣看。

4、著重思惟：導師說他的記憶力不好，都是用思惟來加深印象。如經過思惟，片段的便能連貫起來。有時在固有的知識堆裏，忽而啟發得新的理解，觸類旁通。

二、其他

《華雨集》的第五冊還收錄了〈研究佛法的立場與方法〉、〈從復興佛教談研究佛學〉、〈南傳大藏對中國佛教的重要〉，及他人採訪導師的文章，導師為他人著作寫的「序」，以及導師回答他人請教佛法的信函等多篇。因為有一些別人的問題，也是我們想瞭解的，在這裡面多少可以找到想要的答案，值得參考。

叁、《永光集》

除了《妙雲集》、《華雨集》以外，另外一部是《永光集》。這本書是在南投永光別苑集成，因此取名為《永光集》。

（壹）《大智度論之作者及其翻譯》

本書收錄了幾篇重要的文章，第一篇是《大智度論之作者及其翻譯》，提到《大智度論》作者的問題。古來相傳《大智度論》是龍樹菩薩所作，但有些學者覺得懷疑，如比利時的 Lamotte 教授，還有日本學者干瀉龍祥、平川彰、加藤純章教授等人對此定論或予以否定，或加以修正。Lamotte 教授是一位神父，神父本來是研究《聖經》的，而他也研究佛典。Lamotte 教授是比利時籍，但是他們那邊使用法文，他把《大智度論》前面的 34 卷，以及《大品般若經》的第二十品〈發趣品〉翻譯成法文，共有五本書，做了非常詳細的注解。《大智度論》裡面引用了很多的經論，他對每一個能知道的地方，通通把它找出來。他本身漢文能力非常強，又懂梵文、巴利文、藏文、日文等，懂的語文很多；除了注解《大智度論》以外，也注解《維摩經》等大乘代表的經典。我看這位神父在佛學方面的研究著作，大概比神學的還多。在《大智度論》法文譯注的第三冊，是有關於《大智度論》的

作者，Lamotte 教授持反對的立場，認為《大智度論》的作者不是龍樹菩薩。其他還有平川彰、加藤純章教授等人也認為《大智度論》不是龍樹菩薩所作。

因為有 Lamotte 教授這樣的看法，當時郭忠生老師就把它譯成中文，發表於《諦觀》。導師看了以後，覺得這樣的看法有點不太正確，想要寫文章反駁。當時我在日本東京大學求學，導師寫來一封信，說：「我想要找一些資料，你幫我找一找，寄回來！」我就找了平川彰、干潟龍祥的一些文章寄給導師。那時候導師的身體不是很好，搜集了一些資料以後，由昭慧法師幫忙整理，成為這本書。這本書出來以後，我還在日本念書，我就請日本的學長譯成日文。那位學長不是專攻這方面，所以我再一個字一個字校對，還與惠敏法師針對某些問題加以討論、確認。翻譯好以後，我們就送給幾位日本教授。其中有日本教授看了非常讚歎，因為他本身是研究《大智度論》和《般若經》的專家，就很高興寄了一本他的大作給導師，說：「非常謝謝你！」

這篇《大智度論之作者及其翻譯》，除了探討《大智度論》的作者以及翻譯之外，還談到部派的思想，以及一些義理的討論，內容非常精彩，值得參考。

（貳）〈《起信論》與扶南大乘〉

第二篇是〈《起信論》與扶南大乘〉。前面介紹導師的《大乘起信論講記》，聖嚴法師有寫了一篇書評，其中提到：《起信論》的思想不完全是中國人憑空捏造。這裡面有很多思想有參考到印度的很多經論，還牽涉到部派的、大乘《楞伽經》等等。導師發現到《起信論》跟海道而來的扶南地區大有關係。扶南是現在高棉，或作柬埔寨地區的古國，以前的名稱是扶南。當時扶南的大乘佛教很興盛，與真諦三藏有關聯。真諦把那些地方的經論傳到中國來，而影響了《大乘起信論》。導師寫成這篇文章之後，因為《妙雲集》和《華雨集》都已經集成了，我跟導師建議，將〈《起信論》與扶南大乘〉在學界比較具有代表性的《中華佛學學報》⁴⁷發表。有這樣大師級的著作來投稿，他們很高興。導師寄去原稿，《學報》刊登之後，導師想要再拿回原稿時，結果聖嚴法師說：「能不能放在我們這裡當鎮山之寶？」導師很慈悲地同意了，所以這份原跡就留在那裡。

（叁）其他

其他還有收錄〈「灌頂」在佛法中的起因與發展〉、

47 印順，〈起信論與扶南大乘〉，《中華佛學學報》第8期，1995年7月出版，p.1-p.16。

〈《南傳大藏經》於漢譯教法中的地位〉、〈「印順法師對大乘起源的思考」讀後〉、〈為自己說幾句話〉、〈永懷學友〉等幾篇文章，大家可以自行參考。

肆、單部專著類

接著是專著類，主要有八本書。

（壹）《印度之佛教》

專著類的第一本是《印度之佛教》，這是 1942 年寫的，也是導師第一部出版的書。此書因為是早期的作品，導師覺得其中多敘述而少引證，且是用文言文寫的，有些內容也有待修正、補充，所以來到台灣之後遲遲沒有再版。但是這本書的內容實在是太好了，有一些學者或研究單位想要參考，苦於找不到這本書，所以就私下不斷地影印，有的還用手抄寫，因此很多人一直勸導師再版。導師原先想要用語體文再寫一部更完整的，可是年紀越來越大了，後來想想，這裡面一些根本的信念與看法到現在也還沒改變；且在《印度之佛教》一書中，敘述了印度佛教的演變過程，指出了抉擇取捨的明確標準，這在其他作品中還沒有足以替代的，所以還是有重印的價值。因此導師寫了一篇〈後記〉認為：既然大家私下這麼流通，傳抄也容易抄錯字，那還是由正聞出版社再版，方便讀者研讀。

關於《印度之佛教》引證不足或待修正的部分，導師於《原始佛教聖典之集成》、《說一切有部為主的論書與論師之研究》、《初期大乘佛教之起源與開展》等專著中已有若干補充與改正，大家可參照研讀。

一、「菩薩之精神」與「復興佛教之良方」

首先提到「菩薩之精神」，還有「復興佛教之良方」。印度之佛教，自以釋尊之本教為淳樸、深簡、平實，釋尊本身是菩薩慈悲的風範，但因為適應當時弟子們的聲聞行，並沒有把菩薩的風範淋漓盡致地表達出來，所以這裡提到：無以應世求，應學釋尊本行之菩薩道。儘管釋尊弟子多是聲聞根性，但我們不要忘了釋尊本身行菩薩道的精神，要多學習。中期佛教之緣起性空（即緣起無我之深化），雖已啟梵化之機，而意象多允當。這裡的中期佛教，其實是指初期大乘——龍樹學的緣起性空，也就是緣起無我的深化。初期大乘雖然已有梵化、天化的跡象，但基本上來說，如初期大乘的深觀及廣大菩薩行，這些都還是非常好的；不過，天化、神化的部分應當要謹慎。導師的人間佛教是把鬼化、神化去除掉，著重在人間，這就很不錯。導師非常讚歎這時期的緣起性空，認為龍樹菩薩集其大成，而菩薩的偉大精神值得讚歎的地方有三：

(一) 三乘同入無餘涅槃而發菩提心，其精神為「忘己為人」

三乘，是聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘（佛乘），他們最後都是入無餘涅槃；但是菩薩發菩提心，其精神為「忘己為人」。

在龍樹菩薩的《十住毘婆沙論》有討論到這個問題，有人問：「二乘人很快修學得解脫，而菩薩要經三大阿僧祇劫辛苦修行，最後得解脫入涅槃。那麼，菩薩入涅槃與聲聞入涅槃，這兩者有什麼不同嗎？」龍樹菩薩說：「既然是入涅槃的話，心行處滅，言語道斷，就不再分別有何高低了。」⁴⁸ 問的人就說：「既然最後都是入涅槃，我何必那麼辛苦，要花那麼長的時間才得解脫？」龍樹菩薩說：「雖然話是這麼講，但如果每一個人都像你這樣，只顧自己入涅槃，請問誰來弘揚佛法？沒有人弘揚佛法，你怎能知道有佛法？又有誰來引導你修學？」⁴⁹

48 參見《十住毘婆沙論》卷1〈1序品〉：

問曰：「聲聞、辟支佛、佛俱到彼岸，於解脫中有差別不？」

答曰：「是事應當分別。於諸煩惱得解脫，是中無差別；因是解脫入無餘涅槃，是中亦無差別；無有相故。但諸佛甚深禪定障解脫、一切法障解脫，於諸聲聞、辟支佛有差別，非說所盡，亦不可以譬喻為比。」（大正26，20b9-15）

49 參見《十住毘婆沙論》卷1〈1序品〉：

我曾說過一個譬喻，房子失火了，有人是自己趕快跑出去；有人是自己出去時，也順手救了幾個人；有人他把一些人帶出去以後，自己又跑進來，再引導一些人出去，如此不斷地努力。雖然最後都是得解脫，那差別在什麼地方？精神不一樣，真的差別很多！雖然最後入無餘涅槃是沒有差別，但這中間的過程是千差萬別的，菩薩的精神是「忘己為人」，所以龍樹非常讚歎菩薩的偉大。

(二) 抑他力為卑怯，「自力不由他」，其精神為「盡其在我」

我們修學佛法要著重自力，不要只是求他力。舉個明顯的例子，阿難尊者在佛入涅槃的時候，還是初果而已。他服侍佛那麼長久的時間，為人又很厚道，如果是可以透過他力的話，那麼佛趕快讓阿難證得阿羅漢，不是很好嗎？其實，善知識只是個助緣，真正要證悟，這

問曰：「三乘所學皆為無餘涅槃，若無餘涅槃中無差別者，我等何用於恒河沙等大劫往來生死具足十地？不如以聲聞、辟支佛乘速滅諸苦。」

答曰：「是語弱劣，非是大悲有益之言！若諸菩薩効汝小心無慈悲意，不能精勤修十地者，諸聲聞、辟支佛何由得度？亦復無有三乘差別。所以者何？一切聲聞、辟支佛皆由佛出；若無諸佛，何由而出？若不修十地，何有諸佛？若無諸佛，亦無法、僧。是故汝所說者則斷三寶種，非是大人有智之言，不可聽察。」（大正 26，20b15-26）

還是要靠自己內正思惟、法隨法行，諸法實相還是要靠自己來親證。

在《十住毘婆沙論》裡面有人說：「菩薩修學要三大阿僧祇劫，這樣太長了。眾生那麼多，我什麼時候才度得完？有沒有很快的法門，可以讓我馬上得到不退轉？」⁵⁰

龍樹菩薩回答他，說：「如汝所說，是懦弱、怯劣，無有大心，非是丈夫志幹之言也！」你這樣的想法是不夠大丈夫氣魄，菩薩應該難行能行、難忍能忍的，你怎麼自己想要先找一個越快越簡便的法門，希望得到不退轉！雖然先數落他一番，但是龍樹菩薩還是很慈悲，仍為他開示易行道的念佛法門。⁵¹ 有很多人，包括中國的一些淨土宗

50 參見《十住毘婆沙論》卷5：「問曰：……至阿惟越致地者，行諸難行，久乃可得，或墮聲聞、辟支佛地；若爾者，是大衰患。……若諸佛所說，有易行道疾得至阿惟越致地方便者，願為說之。」（大正 26，40c29-41a14）

51 參見《十住毘婆沙論》卷5：「答曰：如汝所說，是懦弱、怯劣，無有大心，非是丈夫志幹之言也！何以故？若人發願欲求阿耨多羅三藐三菩提，未得阿惟越致，於其中間應不惜身命，晝夜精進如救頭燃。如《助道》中說：菩薩未得至阿惟越致地，應常勤精進，猶如救頭燃。荷負於重擔，為求菩提故，常應勤精進，不生懈怠心。若求聲聞乘、辟支佛乘者，但為成己利，常應勤精進，何況於菩薩，自度亦度彼，於此二乘人，億倍應精進。……汝若必欲聞此方

行者，看到易行道就像乘船這樣，認為比走路還快。可是話說回來，乘船真的比走路還快嗎？那是要往下游才算快，對不對？如果是往上游，水道乘船一定會比陸道步行還快嗎？那不一定。而且有的人乘船會暈船，不是嗎？所以在《十住毘婆沙論》所說，其實只是一種方便的誘導，龍樹菩薩說：「你如果要的話，那我會開示，有一種叫做念佛法門。不過，念佛不是只有念阿彌陀佛，要念十方佛。除了念佛法門，還要誠心懺悔，還要布施、隨喜、迴向，也就是修行普賢十願。」⁵² 其實龍樹菩薩的用意是說，在你信心不足的時候，可以先學念佛法門，心裡專一、懺悔。本來因為業障深重，對於深妙佛法的擔當有點不足，等到懺悔業障之後，對於佛菩薩功德的體會加深，感到佛的偉大，對佛產生了信心；而佛不是生下來就是佛，他是修六度萬行，福慧圓滿才成佛的。由於修行者此時心裡調柔、清淨了，漸漸地也容易來修布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若，這樣就跟難行道的六波羅蜜接軌了。所以，這易行道不是說真的可以速成、橫超三界，它其實是正常道的前方便，其真義在此。

便，今當說之。佛法有無量門，如世間道有難、有易；陸道步行則苦，水道乘船則樂。菩薩道亦如是，或有勤行精進，或有以信方便易行疾至阿惟越致者。」（大正 26，41a14-b6）

52 參見《十住毘婆沙論》卷 5〈9 易行品〉～卷 6〈12 分別布施品〉（大正 26，41b16-49c9）。

（三）三阿僧祇劫有限有量，其精神為「任重致遠」

在《大智度論》有提到有部的菩薩觀，還有大乘的菩薩觀。一般來說，修菩薩道到成佛要三大阿僧祇劫，但是《般若經》也提到無量阿僧祇劫的說法。⁵³ 為什麼《大智度論》說三大阿僧祇劫有限有量呢？⁵⁴ 龍樹菩薩意思是說，我們不要以有限量的心來修菩薩行。有的人想：「說不定我現在已經修了 2.99 劫，剩下 0.01 劫，我就可以不用那麼辛苦了。」龍樹菩薩說菩薩不會有這樣的想法。如果你的增上意樂真的很強，根本不會在意時間有多長、眾生有多少，不會有這些疑難。所以，不要以有限量的心來行長遠的菩薩道。

有關這三點，我個人曾發表〈印順導師讚歎的菩薩精神〉一文，這是紀念導師的文章，收錄於《深觀廣行

53 參見《摩訶般若波羅蜜經》卷 4〈13 金剛品〉：「菩薩摩訶薩應生如是心：『我當代十方一切眾生，若地獄眾生、若畜生眾生、若餓鬼眾生受苦痛，為一一眾生無量百千億劫代受地獄中苦，乃至是眾生入無餘涅槃。以是法故，為是眾生受諸勤苦。是眾生入無餘涅槃已，然後自種善根，無量百千億阿僧祇劫當得阿耨多羅三藐三菩提。』須菩提！是為菩薩摩訶薩生大心，不可壞如金剛，住是心中為必定眾作上首。」（大正 8，243c4-12）

54 參見《大智度論》卷 4〈1 序品〉：「佛言：『無量阿僧祇劫作功德，欲度眾生。』何以故言三阿僧祇劫？三阿僧祇劫有量有限。」（大正 25，92b7-9）

的菩薩道》中，大家可以參考。在《印度之佛教》中，導師提到菩薩的真精神可學，大略點出這三點。不過，很可惜，龍樹菩薩曾經想要改革僧團，創立菩薩僧團，可是沒有成功。

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者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟！這很重要，導師當時看出來，復興佛教的方針，須要把握這幾點：一、能立本於根本佛教之淳樸。這是早期佛教（《阿含》）的淳樸，著重在解脫道。二、宏闡中期佛教之行解。這裡的中期佛教，指的是性空唯名——龍樹的初期大乘。「行」是廣大菩薩行，「解」是深觀的空慧，所以要深觀與廣行，但梵化之機應慎。導師後來將「梵化」改為「天化」。⁵⁵導師認為：「梵」一般來說還是清淨的，但有很多的天化，甚至有低級的天，那會引起很大的副作用，所以將「梵化」改成「天化」。三、攝取後期佛教之確當者。後期佛教之確當者，是指唯識和如來藏一些不錯的地方。初期如來藏學派強調戒律的清淨，以及在《涅槃經》的「後分」提到無我，用空來解釋如來藏的這一部分，這些確當者可以把它攝取進來。這樣的話，就可以復興佛教而暢佛之本懷！所以，導師的那

55 《華雨集》（第四冊）（p.41）：「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。」

種宏觀，不是說只取其中的一宗一派，對《阿含》裡面不錯的也攝取進來，廣大菩薩行也納進來。

二、印度的佛教約可分為五個時期

印度佛教其實不斷在演變，就像中國的儒家，有先秦，之後有宋明理學，還有當代的新儒家；同樣是儒家，事實上也會有所演變，佛教也是如此。關於印度佛教的流變概觀，導師在《印度之佛教》分為五個時期。

（一）聲聞為本之解脫同歸

第一個時期是「聲聞為本之解脫同歸」，這約相當於根本佛教與原始佛教時期。為什麼稱為「聲聞為本」？因為當時的佛弟子中，雖然有一位彌勒比丘，但大多是重己利、重解脫的聲聞弟子，聲聞弟子們並沒有把釋尊菩薩道的精神好好地展現出來。為什麼稱為「解脫同歸」？雖然聲聞聖弟子們不像佛的慈悲深重，但與佛都是同得真解脫。

（二）傾向菩薩之聲聞分流

第二個時期是「傾向菩薩之聲聞分流」。佛入滅，一直到佛滅後四百年，這個時期主要是部派佛教。首先是上座部與大眾部——根本二部的分化，後來又一再分化，傳說分為十八部，稱為「聲聞分流」。

然分化之主因，實為大乘入世傾向之勃發。因為在部派中，上座部有一些保守的長老，比較著重在戒律及

一分苦行；大眾部他們就有一些菩薩的傾向。因為風格不同，因此有些法義上的辯論，主要有要利濟眾生為先，或者是自己趕快得解脫為先；還有對佛陀觀的理解不同，而有「佛、菩薩聖德之諍」。在戒律的持守上，有的認為應輕重等持，連很微細的戒也要嚴格遵守；但有的認為應該要適應世間，如阿難這一系以及大眾部這一系，認為律制重根本，根本重戒不要犯，但是小小戒可以適應環境、時代而捨。闡舊融新，那就有《雜藏》到底是有還是沒有的諍論。《雜藏》，是現在南傳的「四部尼柯耶」以外的《小部》。在《小部》裡面收了很多的本生談，蘊藏了非常豐富的菩薩思想，有的部派結集為《雜藏》，有的部派沒有結集為《雜藏》。

分化之方式不一，而實為急於己利（聲聞）與重於為人（菩薩）兩大思想之激盪。在部派的時代，小乘非常興盛，大乘還是隱藏，但是大乘已經有那種快要冒出來的跡象，所以可稱為「傾向菩薩之聲聞分流」。

（三）菩薩為本之大小兼暢

第三個時期是「菩薩為本之大小兼暢」。這主要是龍樹菩薩的那個時代，就是初期大乘，而且是以性空為主的，特別是以龍樹菩薩為代表。此第三期之佛教，說三乘共同一解脫，與根本佛教相契應；然佛世重聲聞，今則詳菩薩之利他。龍樹菩薩說三乘共同得解脫，是與

根本佛教相契應；不過，在佛世時代，因為聲聞著重自我解脫的風氣比較濃，所以那時候重聲聞。在第三期這個時代，則詳菩薩之利他，所以可說是「菩薩為本之大小兼暢」。這主要是指《般若》或中觀，它是大小共貫，認為三乘都可以同得解脫。

（四）傾向如來之菩薩分流

第四個時期是「傾向如來之菩薩分流」，主要是以虛妄唯識與真常唯心論為主，還有中後期的性空唯名，有佛護、清辨來復興性空唯名論。這個時期，大乘三系彼此之間的辯論非常激烈，因為性空、唯識、如來藏都是大乘，所以稱為「菩薩分流」。為什麼是「傾向如來」呢？這個地方就要注意了！因為大乘三系裡面的真常唯心系強調如來藏，認為還在眾生位的時候，已經本具如來的智慧德相，有這樣的一種傾向。

如來者，一切有情有如來性，無不可以成佛。如來，在真常唯心系認為一切眾生都有如來性，一切眾生都可以成佛。如來性真常不變，即清淨本具之心體，只要我們去除這些無明、客塵，那就能夠顯發如來之本體。

但是，此真常淨心，易與婆羅門之梵我相雜，而其時又適為婆羅門——印度教復興，梵我論大成之世，佛陀漸與梵天同化矣。這樣的真常淨心，其實非常容易跟婆羅門教的梵我相混雜，所以後面會提到梵佛融合，意

是說這麼樣強調如來藏，很容易跟梵我結合在一起。而那時候又遇到印度教復興，梵我論大成之世，佛陀漸漸地與梵天同化，所以稱為「傾向如來之菩薩分流」。

那個時代有一些辯論的重點，其見於辯論者，有生滅心與真常心之諍。有關於生滅心與真常心之諍，如虛妄唯識是主張無常生滅心，如來藏是主張真常心。有唯心與有境之諍：如來藏系強調唯心，虛妄唯識系則主張唯識，沒有離識的外境；有境，是說有客觀的外境。但是以中觀來說，它不強調唯心，而認為色與心是互為緣起的。有性空與不空之諍，這是空宗與有宗的諍論。有三乘與一乘之諍，到底三乘是不是究竟的？二乘是否只是如化城而已，並沒有真正得解脫？而再衍生另一個問題：二乘人到底能不能迴小向大？

（五）如來為本之梵佛一體

第五個時期是「如來為本之梵佛一體」，一體就是同一、無別。這個時期，以如來不思議之三密為重點，三密是身密、語密和意密；立本於神秘、唯心、頓入之行解，……為一切秘密、迷信之綜合，強調即身成佛。這一期主要是以密教為代表，也就是秘密大乘。事實上，這已經走上佛教的末流，因為佛與梵已經不容易區分了，佛教的味道淡薄了。

導師對這五期以人的一生來譬喻，第一期譬如誕生，很淳樸、很純真，像嬰兒、小孩子。第二期就像童年，第三期是少壯，第四期是慢慢地衰老，而最後的第五期是老死。佛教的演變也像人的一生一樣，因為佛教本身的特色慢慢淡薄了，加上外教徒的入侵，佛教就在印度滅亡了。

佛教以反吠陀之精神，代婆羅門教而興。初則聲聞為本而重於解脫事。繼起者以菩薩為本，詳悲智利濟之行，以入世而向出世，佛教乃大成。最開始在佛陀那個時候，是聲聞為本而重於解脫。之後大乘興起，是以菩薩為本，詳談慈悲、智慧與利濟眾生之菩薩行，以入世而向出世，這時期是最興旺的時候，也就是少壯的時候，不論是智慧、體力、熱情，各方面都是最好的。惜佛徒未能堅定其素志，一轉為忽此土而重他方。可惜佛教徒並沒有堅定其意志，慢慢背離了這些少壯時期的佛法特色，一轉為忽略現實的此土而重視他方，沒有好好地莊嚴、淨化我們現在的佛土，而一味地想要往生別的地方。薄人間而尊天上，輕為他而重利己。本來佛是在人間成佛的，可是因為天神化的思想太氾濫了，就又把佛拉到天上去了。本來應該是捨己為人的，結果忽視利他而著重在利己，希望自己趕快成佛。融攝神教之一切，彼神教以之而極盛者，佛教以之而衰滅。像這樣融攝神教的一切，原本是想融攝神教，結果反而是被神教所融攝，佛教就這樣滅亡了，最後印度教又起而代之。

我們瞭解佛教史，要能夠鑑往知來。

（貳）《印度佛教思想史》

第二本專著是《印度佛教思想史》，這是導師比較晚年的作品，也是談佛教史，不過內容非常深。我們在中華佛學研究所有四位老師，在福嚴佛學院有五位老師才有辦法上得動這一本書——而這本書是導師八十三歲的作品。

以下略為歸納幾點來介紹：

一、「佛法」在流傳中，出現了「大乘佛法」，更演進而為「秘密大乘佛法」，主要的推動力，是「佛涅槃後，佛弟子對佛的永恒懷念」。懷念，是透過情感的，也就有一些想像的成分，不過這是印度佛教史上的事實。

二、我們修學佛法，為了契入真實，須要藉助一些方便。方便與真實要搭配得很好，依俗契真，但是不要以方便為究竟。所以，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。真實與方便，除了受到佛教自身的發展，還有外來神教、不同地區、政治環境的種種影響，所以真實與方便有時候會有不同的推移。要掌握佛法根本的特質，又理解適應時代的發展，這樣才能夠完整表達印度佛教思想史的真相。

三、理解佛法的真實與方便，而縮短佛法與現實佛教間的距離。方便，不能夠沒有，但是如果方便已過時，不再適應了，我們要有「正直捨方便」的精神，應該利用有利於人間，淨化人間的方便，捨去一些已過時的方便。所以，導師寫這本書，希望大家能夠時時回顧，不忘正法，為正法而懷念人間的佛陀！

這本書對於初期大乘經、後期大乘經，以及大乘三系思想的要義，還有思想史的演變都有很精要的介紹。

（叁）《原始佛教聖典之集成》

第三本專著是《原始佛教聖典之集成》。導師非常重視印度佛教，對佛教史也非常重視。在《妙雲集》提到大乘三系——中觀、唯識、如來藏，看起來比較屬於橫向之間的關係；此外，縱向的演變也很重要。我們除了橫的瞭解以外，縱的發展也要能夠貫串起來，把整個縱貫、綜合起來，那才是完整的。導師在《印度之佛教》、《印度佛教思想史》這兩本書做了全面的介紹以外，另外又針對原始佛教、部派佛教及初期大乘分段來詳細敘述。以下先談《原始佛教聖典之集成》。

一、寫作的動機

我們來看《原始佛教聖典之集成》寫作的動機。近代的佛教研究，有的受西方學者的影響，重視巴利語，

或者把它看成是原始佛教的唯一用語。有這樣的傾向，自然對於我們漢譯的經論不太重視，這對大乘佛教也不免有一些影響。導師認為這裡面大有問題。

我舉一個很典型的例子，在《增壹阿含經》提到，有一位佛弟子均頭尊者，他患了重病，釋尊去看他。均頭因為重病爬不起來，釋尊讓他躺著休息。釋尊說：「你病情有起色嗎？」均頭說：「愈來愈嚴重。」釋尊問他：「你能不能說七覺支給我聽聽？」他說：「能。」結果，均頭尊者說完七覺支以後，病就好了，這是在《增壹阿含經》所說的。

同樣的事緣在南傳的《相應部》也有提到，可是這個時候主角換人了，釋尊生病了，均頭去看望釋尊。釋尊問他說：「你會不會說七覺支？」均頭說：「會。」結果，均頭說完七覺支以後，釋尊的病就好了。⁵⁶

你看，同樣是均頭、同樣是釋尊、同樣講七覺支、同樣病好了，可是主角不同人。那你想想看，南傳真是最早期、唯一的佛教聖典嗎？這是值得商榷的。

所以，導師認為：佛教聖典成立的實際情形，應有合理的正確認識。惟有能理解聖典集成的實際情形，才能理解巴利聖典及與之相當的華文聖典的真正意義。所

56 參見《增壹阿含經》卷33〈39等法品〉（第6經）（大正2，731a5-b13），南傳《相應部》（SN 46.16, vol. V, p.81）。

以有必要把原始佛教聖典到底是怎麼集成，做一番探究、澄清。這樣的話，才能夠對於漢文的譯典加以重視。對於「佛法」、「大乘佛法」，還有「秘密大乘佛法」的聖典，也才能夠加以肯定，肯定它們在佛法中的意趣跟價值。所以，導師決定寫這部書。

不要以為只有原始佛教聖典才是佛說，而斷定大乘非佛說。只要能夠釐清原始佛教聖典是怎麼集成的，那對於大乘佛典的集成及其價值，也可以重新評估而加以肯定。

二、華文聖典之價值

漢譯佛典包含了許多不同部派的經律，而巴利聖典其實只是單一部派的著作而已。如果能夠參考漢譯不同部派的經論，其實更具有比較上的價值。從漢譯經律與巴利聖典的比較，才能夠窺見它次第發展的過程。

三、原始佛教聖典結集之實際情形

佛在世開示、說法、制定戒律，那時是各地散說，還沒有文字記載。釋尊圓寂以後，聖典的結集是由大迦葉尊者召集，傳說當時有五百羅漢一起結集、審定經典。結集的實際情形，以三點來說明：

（一）結集的形式，是僧伽會議。並不是由少數人說了就算數，也不是某位長老怎麼說就聽他的，而是經過開會，大家同意之後才納進來。

（二）結集的過程，大致要經三個階段：1、誦出。就是背誦出來。**2、共同審定。**有人誦出來，大家看沒有錯，那才納進來；如果誦出來的，大家覺得有問題，就否決掉。**3、編成次第。**在共同審定之後，把類似的內容彙集在一起，最後編成次第。

（三）結集成的經律，賴專業持誦而保存。因為編成次第以後，當時並沒有馬上記錄成文字，所以結集成的經律，有賴專業持誦而保存。印度人的記憶力很好，他們有修陀羅尼法門，能夠把這些經論背誦出來。等到記錄成文字，事實上已經是佛滅度以後幾百年的事，在這之前都是靠背誦、口耳相傳。

四、佛法不只是說的，也不限於佛的

佛法不是只有用口說，像釋尊去看病比丘，照顧他，這當然也是佛的典範。佛的想法、悲心，以及表現出來的行為等等，這些都可以表達佛法，不一定口說出來才算。此外，也不僅限於佛，在前面介紹《佛法概論》的時候，談到「佛法」有三種，除了根本的釋迦佛所說的法，還有貫通古佛的法、佛弟子體悟入佛法相的法，還有旁通的法，這些都是佛法。所以集錄了佛弟子所說，連佛滅後的弟子所說，也納入《阿含經》中。

五、佛教界對於經律取捨的準繩

經律取捨的準繩是什麼，如何才能不違佛的本意呢？這裡列出三項：一、修多羅相應。修多羅就是經，要與經相應；二、不越毘尼。毘尼是律。所以是要與經相應、不逾越律的。三、不違法性。法性就是實相。有些論典所敘述的合乎空相的義理等等，有符合這個原則，這就不違法性。佛教界是以這三個來作為經律審定、取捨的標準。

六、原始佛教聖典成立史的意趣

流傳世間的一切佛法，可分為「佛法」、「大乘佛法」、「秘密大乘佛法」——三類。「佛法」是：在聖典中，還沒有大乘與小乘的對立；在佛教史上，是佛滅後初五百年的佛教。近代學者經常分為：「根本佛教」、「原始佛教」、「部派佛教」，大家的定義不太一致。導師的定義是：佛陀時代，四五（或說四九）年的教化活動，是「根本佛教」，是一切佛法的根源。佛在世當時的教化，稱為「根本佛教」。佛滅後，到還沒有部派對立的那個時期，是一味的「原始佛教」。佛滅度以後，在部派還沒分裂的這段期間，稱為「原始佛教」。大眾部與上座部分立以後，是「部派佛教」。佛教分裂成上座部與大眾部以後，稱為「部派佛教」。

為什麼導師把書名取為《原始佛教聖典之集成》？因為在根本佛教時期還沒有這些聖典，還沒有用文字記錄下來，所以現在也看不到。而部派佛教時期，因為部派分裂，各說各的，所說不同。所以導師就取這中間的，大家還共許的這一時期結集的經律，也就是原始佛教聖典。對於「佛法」的研究，「原始佛教」是最主要的環節。如果我們能對這一部分弄清楚，那可以上推根本佛教的一些狀況，也可以往後來看為何會造成分化的原因。

七、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

原始的佛教聖典，是以佛陀的三業德用為本源。不僅是口說，也包括身的表現與心中的思想、慈悲的風格等等。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。這樣結集——共同審定出來的聖典，在部派還沒有分化以前，代表了當時佛教界公認的佛法，為一切部派所共許的。之後還有不同的結集，那又代表後來那個時候大家的看法。其實，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。所以，這樣結集的聖典，並不是聖典的一切。因為部派分化以後，不同的部派、不同的地區、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。……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，那就是四悉檀的問題。後面會介紹四悉檀，在此先簡單說明，「世間悉檀」是隨世間的好樂，「各各為人悉檀」是隨時宜，「對治悉檀」是隨對治，「第一義悉檀」是隨勝義。同樣一個人講的話，但是因為對象、場合，或者要對治的毛病不同，有時候開示的內容也會不一樣。

八、其他

這本書對各部的律典，如北傳的《四分律》、《五分律》、《十誦律》、《根本說一切有部律》，及南傳的律典；北傳的四部阿含，南傳的尼柯耶，與小部——雜藏；還有九分教與十二分教等，都有很精闢的研究，非常值得參考。

以上介紹的是原始佛教。

（肆）《說一切有部為主的論書與論師之研究》

接著是以部派為主的專書，這一本是《說一切有部為主的論書與論師之研究》。

一、印順導師對佛法之基本信念

在本書的〈序〉，導師提出他對佛法的基本信念與

看法，主要有：

（一）佛法是宗教。佛法是不共於神教的宗教。其他神教有的是主張一神、多神，佛教是主張無我。如作為一般文化，或一般神教去研究，是不會正確理解的。俗化與神化，不會導致佛法的昌明。所以，有人認為導師的人間佛教會俗化，其實這是誤解。導師已經很明白地說到俗化不會導致佛法的昌明，那怎麼還會去俗化呢？佛法是以人為本，不應天化、神化。……非鬼化、非（天）神化的人間佛教，才能闡明佛法的真意義。

（二）佛法源於佛陀的正覺。佛的應機說法，隨宜立制，並不等於佛的正覺。比如有一位數學老師，他教算術，你說他只有懂算術，不懂代數、幾何、微積分嗎？那不一定。還要看受學的對象、程度，有時候沒有應機的人出現，老師所懂的，沒有因緣講說、發揮出來。我們現在所看到的經論，可能結集於不同的時代，但是我們要瞭解、貫通。佛法是一切人依怙的宗教，並不是專為少數人而說，不只是適合於少數人的。所以佛法極其高深，而必基於平常。在理解或實行上，都是本於人人能知能行的常道，依此向上而通於聖境。

（三）佛陀的說法立制，並不等於佛的正覺，而有因時、因地、因人的適應性。不是說制了戒就一成不變。佛陀制戒，有時候制了又開，開了又制，不太一定。因

此應該要有適應，在適應中，自有向於正覺、隨順正覺、趨入正覺的可能性，這個叫方便。但是有的人不瞭解，不瞭解就產生了不及或是太過的過失。有的人認為佛陀的說法立制，是「地無分中外，時無分古今」，到處都可行。事實上，這種想法是忽略了時代的適應性，成為食古不化、拘泥、刻舟求劍的一類。另外有人覺得應該要適應，結果他只著重適應，又適應得太過了，把佛法的根本特質也喪失了。如果不顧一切，自以為是，不效法古代，以為這樣隨便地變通都能夠直通佛陀正覺，那是會漂流於教外的。不及與太過，都有礙於佛法的正常開展，甚至背反於佛法。導師的意思是要兼顧兩邊，要掌握佛法的特質——如三法印、慈悲、無我等等，這是不能變的；另外，要適應時代，如果是有利於眾生趣入真實的方便，那就可以納進來。

（四）佛陀應機而說法立制，就是世諦流布。既然是在世間流行，包括時間、地點、弘揚的人，自然會有不同。同一本《成佛之道》，每個人講的都不太一樣，這總會因人的解說、弘揚而有種種不同的發展。同樣地，人間的佛教——思想、制度、風尚，也是不斷在流變當中。不過，佛法有所以為佛法的特質。怎麼變，也不能忽視佛法的特質。我們需要有時代的適應性，但是不論再怎麼變，佛法的特質不能模糊掉。重點的、部分的過

分發達……，偏激起來，會破壞佛法的完整性，損害佛法的特質。有的只專重修證、專重理論、專重制度、專重高深、專重通俗、專重信仰，這都不好，會破壞佛法的完整性。對於外學，這是佛法之外的，我們有恰當的適應、融攝是不錯，但是如果不重視佛法的特質，只是一味地融攝世俗外學，久久會佛魔不分。所以，演變、發展，並不等於進化，並不等於正確！

（五）印度佛教的興起，發展又衰落，正如人的一生。就像從出生、童真，到少壯，一直到衰老。每個階段、時代都有它的特色，但是也有它相對的缺失。比如老年雖然經驗多，知識豐富，可是也有可能表示慢慢接近衰亡了。所以導師說要瞭解時代的發展，他不主張「愈古愈真」。有的人認為早期佛法——原始佛教或南傳的比較純真，後面的大乘非佛說。導師不採取這樣的看法，不贊成這「愈古愈真」，更不同情於「愈後愈圓滿，愈究竟」的見解。有的人說顯教只是基礎，密教最好，比較殊勝，但是導師也不這樣看。導師反而比較贊同初期大乘的行解，少壯的這個時期，一方面修智慧，二方面著重利他的悲願，有深觀，也有廣行。

（六）佛法不只是「理論」，也不是「修證」就好了！理論與修證，都應以實際上對人對事的表現來衡量。否則，可能在理論或修證上產生了偏差。

(七) 導師說他是中國佛教徒。但是，中國佛法源自印度，所以尊重中國佛教，而更重於印度佛教。教派很多，導師說他不屬於宗派的徒裔，也不會被民族情感所拘蔽。

(八) 治佛教史，應理解過去的真實情況，記取過去的興衰教訓。我們要有前車之鑑，警惕未來。不能只是當作學問的研究，或只是為了寫文章、寫書來莊嚴圖書館而已；應該有利於淨化身心、有利於眾生、有利於佛教。

二、經與論之特性

《說一切有部為主的論書與論師之研究》主要是講部派的論書。阿毘達磨 (abhidharma) 的意思是「對法」或者「殊勝的法」。

為什麼後來論會成為三藏之一，並且鼎足而三呢？本來結集的只有經與律，後來論也被納入三藏之一，可見論有它的特殊性。導師治學也是從論下手。

論與經的特性有何不同？導師歸納如下：經是應機說法的，論是就事分別的。經是著重在隨機的適應性，而論是重於普遍的真實性。經是一一經別別宣說的，論是一一法詳為論究的。經是一部經一部經分別宣說的；論是針對散說於各地的各各經典，把它歸納整理，針對

——的法來加以論究。經是表現為佛（及大弟子等）的開示、問答，所以大體能為僧伽所尊重；論是作為佛弟子的撰述，由於部派的傳承不同，不免互相評論。

為什麼會有這些論？其實是這樣，比如以禪定來說，佛陀有時為弟子們開示數息觀，有時是開示不淨觀，有時是界差別觀等等。有時候在這個地方講四禪，在那個地方講四無色定，有的地方講四無量心，有的地方又講八背捨或十遍處，所說的禪定法門很多。又比如佛有時說三摩地，有時候又說三摩鉢底，有時候又說禪，這麼多的名相，到底是完全不同或者是哪些可以歸納為一類？另外，行者修什麼法門可以得初禪，修什麼法門可以得二禪、三禪、四禪等，在經書裡往往是散說於各處，沒有再歸納總說。

佛在世的時候，弟子們有問題就直接請教佛，問題就解決了。但是，佛入滅後，弟子們遇到問題怎麼辦？因為佛曾說「以法為師」，所以對於法就須要再加以詳細地深入研究，希望能夠「見法即見佛」。然而這些經典散說於各地，要怎麼樣歸納、統攝，這就面臨到非常多的問題，這也是論師們急需解決的問題。我們看論師的著作，或許會覺得怎麼那麼繁瑣，辯來辯去的；其實他們從事一項很重要的工作：把許多散說於各地的經做歸納、整理、調整次第，然後再闡揚開來。所以，論師重要不重要？當然很重要！

經藏的眾多教說，或大同小異而過於繁複、雜亂；或因過於簡要而意義不明顯；或因對機不同、傳說不同，似乎矛盾。經有的是大同小異而過於繁複、雜亂；但有的相反，有時候只有兩三句話就完了，過於簡要而意義不明顯；有的因為對應的根機不同，傳說不同，彼此看起來感覺字面上有矛盾。對於這樣的契經，需要簡單化、明確化、體系化。簡單化，就是針對過於繁複、雜亂的，把它化繁為簡。明確化，就是對於過於簡要而意義不明顯的，給它明確化。再來，對於傳說不同，似乎矛盾的，就要把它體系化。所以，論師們擔任這樣工作確實很重要。於是展開一項整理、分別、抉擇、組織、闡發的工作。先是集取中心論題，類集一切法義；以法為主，而進行分類的、綜合的、貫通的、深入的論究。化繁為簡，由淺而深，貫攝一切佛法，抉擇佛法的真實義。論書具有這樣的特性，導師才會說治學可以從論下手，而且我們若讀幾部論，對於佛法的深入瞭解大有助益。

三、論書在「佛法」與「大乘佛法」間的意義

在中國，除了之前有俱舍宗、成實宗對部派的論書特別加以研究以外，部派的論書很少人在講。不必說部派的論書，其實連《阿含經》也很少人再去講解、弘揚，因為都把它看成是小教、藏教。但是在導師看來，論書扮演著非常重要的角色。比如說佛教史的發展，從原始

佛教到部派佛教，再到大乘佛教，如果要瞭解大乘佛教的發展與大乘論書的義理，我們就要藉助部派佛教的論書。而且對於《阿含經》裡面太簡要或是較雜亂的，這些部派論書的整理與解說也有助於我們對《阿含經》的理解。所以它扮演著承先啟後的重要角色，也就是這一段所說：論書在「佛法」與「大乘佛法」間的意義。

以前觀後，察其發展的所以別異性；以後觀前，推究其發展分化的可能性。以部派佛教來說，理解他多邊的發展傾向，了解其抉擇、發揮、適應，才能認識大乘佛法開展的真意義。這是說瞭解部派佛教，可以知道大乘的開展，這是往後。那往前，或進而認取一味的佛法根源的實情，就是往上推，可以瞭解原始佛教，或者是更早的根本佛教的實際情形。所以，在佛法的延續開展中，承先啟後，論書不失為重要的一大環節。

此外，本書對於重要的論書或論師都有重點的介紹。

以上是關於部派佛教的一部重要的著作，以《說一切有部為主的論書與論師之研究》為代表，大家可以對它深入以後，再旁通其他部派。

（伍）《初期大乘佛教之起源與開展》

第五本專書是《初期大乘佛教之起源與開展》，這一本特別重要。有的人主張大乘非佛說，導師寫了這本書有一千多頁，就是在解答這個問題。

一、「初期大乘佛教」探討的主題

「初期大乘佛教」探討的主題有三個：（一）大乘佛法的淵源。這在探討大乘佛法的來源。（二）大乘初期的開展情形。有來源，再看它是如何推動與開展？（三）大乘是否為佛說？

二、研究初期大乘應重視「漢譯聖典」

要解決上述三個問題，採取的方法和文獻，主要要參考什麼呢？導師認為研究初期大乘應該要重視漢譯的經典。

現在的佛典，大體上可以分成幾類：第一類是南傳的巴利三藏。不過，它所描述的內容都是聲聞的經律論，比如現在南傳的錫蘭、泰國，他們沒有《金剛經》等大乘經典。如果沒有大乘經典，那你怎麼從巴利三藏去瞭解大乘佛教？這是不可能的。

第二類是梵文大乘經。雖然有些保存下來，但是殘闕不全。

第三類是藏文佛典。這雖然也不少，但是收錄的都是比較晚期的作品，特別是秘密大乘。屬於「大乘佛教」的聖典，在西元七世紀以後，才開始陸續翻譯出來，距離佛滅度已經一千多年了，那你怎麼能從這些藏譯的經典來瞭解初期大乘？它已經是最後期了，不足以代表初期大乘的實態。

第四類是漢譯大乘經典。其實，我們的漢譯大乘經典是最能代表初期大乘，它的珍貴性，可從三點來說明：一、主要是翻成漢文佛典的時代很早，大約在西元二、三世紀就翻譯出來了，那時距離初期大乘剛興起不久，所以傳述的資料較早、較接近實際的情形。二、西元二、三世紀間，龍樹菩薩的《大智度論》、《十住毘婆沙論》引用了非常多的大乘經。龍樹菩薩大約是西元 150 年到 250 年之間的人物，當時有很多初期大乘經在流傳，而被龍樹菩薩引用到。那麼，我們從他的著作裡面，可以斷定哪些是在龍樹菩薩之前就有的大乘經典。所以，這兩部論提供了非常寶貴的文獻。三、漢譯所傳的，即使是聲聞的經與律，因為包含許多不同部派的資料，正好方便我們做比對研究。而且從部派的經律，也透露出許多大乘佛法的端倪。我們得天獨厚，可以看這麼多的漢譯經典，真的很幸運！當然也要感謝古德辛苦翻譯，有的還遠到印度，不惜犧牲性命去取經。還有很多是來自印度的大師，他們辛苦傳譯到漢地來。

三、從「佛法」而發展到「大乘佛法」的主要的動力

從「佛法」而發展到「大乘佛法」，主要的動力，是「佛涅槃以後，佛弟子對佛的永恆懷念」。

這分成兩部分，一是在事相上，一是在意識上。

（一）在事相上：對佛遺體舍利的崇敬，還有對佛

遺物、佛遺跡的崇敬。一直到現在，還有許多人到印度朝聖，這是對佛的永恆懷念。

(二) 在意識上：大家崇仰釋尊，有的人覺得釋尊很偉大，但只是把他當作膜拜的對象而已。有的佛弟子感到釋尊這麼偉大，有為者亦若是！如果我也好好修行，是不是也能夠跟釋尊一樣？那麼，釋尊是怎麼成佛的？因為他過去有修菩薩行。所以，有的佛子們重視這些本生展現出來的菩薩行，在意識上，他學佛的菩薩行。

這樣，一兩個人還沒有形成氣候，但是當很多人都 在學菩薩行的時候，菩薩思想——大乘思想就因此而興盛起來。

四、大乘從多方面傳出，而向共同的目標開展

很多學者想要釐清初期大乘的起源，如日本的平川彰教授，他認為有一些初期大乘經的內容都是講「善男子、善女人」，並不是講「比丘、比丘尼」，所以他推斷大乘佛法可能是非僧非俗的第三類集團傳出。

不過，導師找了更多的經論證據來反駁這個說法，導師說：「平川彰教授這樣的想法，可能在現在的日本佛教很受歡迎，但是那跟印度的實情是不一樣的！」導師很客氣地說他不懂日文，但是他去日本開會的時候，買回來很多日文書，看一看以後還能反駁日本學者，說

他講錯了。大家如有機會到福嚴精舍，可以參觀導師紀念室，導師有些日文書陳設在那邊。導師在處理這個問題的時候，他就注意到不能單從某一部分來論佛教的起源，例如有一部分可能是從某部派的集體共識產生，如大眾部，它早就有菩薩的傾向了。

此外，初期大乘，同樣是修學大乘，但又有根性的不同，有信增上的信行人，還有智慧增上與悲願增上的人。有人說初期大乘思想只是從其中一類的人傳出，但是實際說來，如果沒有其他多方面的話，那是不能夠造成整個大乘的勃興的。導師認為，雖然信增上、智增上、悲增上在風格上各有不同，但大家同樣都對佛有一股永恆的懷念之情。

那在**信增上**的人所表現出來的是什麼呢？信增上的人，信有十方佛及淨土，因此而有「懺罪法門」、「往生淨土法門」，如此就有初期大乘的淨土經、淨土法門的弘揚。

智增上的人，也對佛永恆懷念，立志修菩薩行，求成佛的等正覺。不過，他不只是觀眾生空，還觀一切法空；不是像聲聞那樣厭離世間而欣涅槃，出發於無常（苦），經無我而入涅槃寂靜。菩薩是重於直入無生、寂靜的，因這樣的發展而有大乘的般若法門（像《般若經》）、文殊法門等，奠定了大乘即世間而出世間，出世間而不離世間的根本原理。

所以，大乘經有淨土經典，也有般若經典。信增上的人朝向大乘了，智增上的人也朝向了大乘。

另外，還有**悲增上**的人，他們更瞭解到釋尊是行菩薩道而成佛的。有的佛是在淨土，而釋尊生到我們這個穢土世間，有人就產生不同的看法。曾經有佛弟子請問釋尊，他說：「釋尊！有的佛是生在淨土，為什麼您老人家生在穢土呢？」又有人起疑：有的佛是無量壽，為何釋尊才活八十歲？那釋尊是不是比別的佛差了一截？有一些弟子或許會有這樣的想法。但是在其他的經論裡面，它反而是這麼說：釋尊大悲增上，所以他來娑婆世界，在這種難調難化的苦難人間度化眾生。導師說：釋尊菩薩時代的大行，願在穢土成佛，利濟多苦的眾生，悲心深重，受到淨土佛菩薩的無邊讚歎！跟有些佛弟子認為「釋迦佛的壽命那麼短，釋迦佛的佛土世界那麼污穢」，這是完全不同的啊！重悲的行人，也在大乘佛教出現，所以有的人不希望往生淨土，他是願生人間的；願生在穢土及無三寶處；念念為眾生發心的——無量劫在生死中，體悟無生而不急著入涅槃。

所以，整個大乘是這樣從多方面傳出。

五、初期大乘經的集出

對於初期大乘經，古人認為是在釋尊住世的 45 年期間說完的，而且最早是說《華嚴》，然後是《阿含》，

然後再說《方等經》，之後再說《般若》，最後是說《法華》、《涅槃》。有的祖師還說有幾年是說《般若》，幾年說《法華》，幾年說《涅槃》。

但是這樣的講法可能會有幾個問題。

第一、如果佛在說《阿含》的時候，你的年紀已經很大了，等到佛說《般若》、《法華》的時候，可能你已經往生了，那你不是聽不到了嗎？或有的人認為佛說法是從淺到深的，說到《法華》、《涅槃》是最高深的了。可是有的人當佛在說《阿含》或說其他法門的時候，他還只是個小孩子，有的甚至還沒有出生，等到他稍微長大想聽法時，佛已經在說《法華》、《涅槃》了。問題是他想聽法時，佛正好是在說圓教，他並沒有前面的基礎，那一下子聽圓教的經典，請問能聽得懂嗎？佛陀應該是能契理契機說法的，難道不同的人來聽法，佛在這個時候只能說《法華》、《涅槃》而不說其他的法嗎？

還有，如果說初期大乘經典在佛世時都有了，為什麼現在南傳不相信、不承認大乘經典？

所以，如果依照古人的見解，這會有很多的問題。導師就提到，古德認為這些經典都是佛一代時教，這種見解，是不能為近代學者所接受的。導師依佛法的理解而認為：大乘經師的傳出經典，即使是編集，也絕不以為是創作的、偽造的。這大乘經的傳出，其實是佛弟子們對佛陀的讚揚，

不論是信增上或者智增上、悲增上，他覺得有體悟到佛陀的精神，體悟到法性，在不斷傳述中，日見具體而集錄出來。在集錄者的心目中，這是佛所說過的，只不過是佛弟子體悟之後，再把它記錄出來而已。正如神教的先知們，自覺得受了神的啟示、感動，而將自己所說的，認為神所說的一樣。大乘經的集出，沒有留下集出者的名字，也沒有說到集出的時間和地區，大乘經典就有這種特性。

六、初期大乘經之傳出與發展

前面提到，原始佛教聖典的結集是經過有人誦出，然後大會審定，最後是編集次第，並賴專業傳誦而保存。那麼初期大乘經呢？導師說初期大乘經跟原始佛教聖典集出的方式不一樣。可以這樣說，初期大乘經，沒有同時多數人的共同審定，卻經過了先後無數人的探究與發展。意思是說，比如般若法門或者是淨土法門等，有人有了這種體會，也有很多人在修學，後面的人覺得不錯，那就繼續發揚光大，承先啟後而發展開來。假如這個法門傳不下去，那早就消失了；之所以會造成一直延續下來，代表說前後有很多人不斷地修學，不斷地探究與發展。

初期大乘經，絕不是離開傳統的部派佛教，由不僧不俗的第三集團所闡揚出來。這是導師在評破平川彰教授的見解。那麼，導師認為是從哪裡傳出來？起初是從部派佛教中，傾向於佛德、菩薩行的少數比丘，其實是

從部派當中，由嚮往佛功德而立志修菩薩行的出家人傳出，有的重信，有的重智，有的重悲，由多方面傳出，漸漸的廣大起來。

七、大乘是佛說

再來，是解決「大乘是佛說」的問題。要討論大乘是不是佛說，應該要瞭解佛教經典的特性。

釋尊說法的時候，當時沒有記錄。那是留存在弟子內心的，弟子聽了佛的開示以後，好好去實踐、體悟，然後再說出來。後面的弟子們再聽、再瞭解，然後再說出來。可是，「佛以一音演說法，眾生隨類各得解。」⁵⁷ 比如我這樣講一堂課，請大家作筆記，每個人寫的內容都不一樣，為什麼？因為我所瞭解的跟你們所瞭解的，可能不一樣，有的打折扣，有的反而更深入。再者，有的是你懂的，但是不容易表達出來。不容易表達出來，不代表那不是真理，有時候只是不容易表達出來而已。你能表達出來的，弟子再聽聞、理解，再繼續傳下去。所以，要瞭解佛典是不是佛說，我們要瞭解這經典的特性。

領受佛說，憶持在心，依法修行，而再以語言表示出來，展轉傳誦，這是透過弟子們內心的理解，所以多

57 《維摩詰所說經》卷1〈1 佛國品〉：「佛以一音演說法，眾生隨類各得解。」（大正14，538a2）

少會有些出入。而原始佛教聖典的結集，只是少數長老的結集，經當時少數人的審定而成立，這是通過當時結集者的共同意解而認可的。如果沒有得到大眾的認可，比如阿難尊者曾聽佛說小小戒可捨，這些長老就問：「哪些是小小戒？」阿難尊者當時並沒有請問佛，所以長老們說：「你沒有問，不算！」就把佛說的這些給否決掉了。

所以，對於種種的教說，到底是不是佛說，其實是以三個標準來取捨：與經相應，不越毘尼，不違法性。這是經過審定的，包括佛弟子所說，甚至是佛滅後的弟子所說也納進來。這些納入經典的，是經過大家的審定共識，所以「佛說」，不能解說為佛親口所說才叫佛說；那根源於「佛說」的，其實代表了當時佛弟子的共意，都是佛說。當然，還要跟佛法的意趣相應，也就是要跟「佛語具三相」相應才行。已經結集的，並不等於「佛說」的一切，隨時隨地，還有新的教說傳出，彼此所傳及取捨不同，促成了部派的不斷分化。

既然有這麼多不同的說法，而且同樣是大乘經典，有的經說「這部經是經中之王」，另一部經也說「此經才是經中之王」，王見王，到底哪一個是王？其實都是適應眾生根性而有不同的開示。但是，經那麼多，有些內容不太一致，甚至有些從字面上看來還有矛盾的說法，那要怎麼來抉擇呢？這裡提出了四悉檀，悉檀是宗旨、意趣的意思。

這四種悉檀：「吉祥悅意」的「世間悉檀」，主要是引起眾生對佛法的好樂，順著眾生不同的意願，為他說不同的法，引起他的樂欲為宗。

「破斥猶豫」是「對治悉檀」，比如說有的眾生貪欲太重，那就為他說不淨觀；眾生的瞋恨心太強，那就為他說慈悲觀。針對他的病，給他恰當的藥。

第三個是「滿足希求」的「各各為人生善悉檀」，這是為了增長眾生的善根。

最後是「顯揚真義」的「第一義悉檀」，這才是闡揚勝義諦。

所以，經典有這麼多的不同，其實是有這些不同的適應，有的是誘導他來向佛，有的是針對他的毛病來對治，有的是啟發眾生的善根，有的是闡揚第一義。所以我們應該要這樣瞭解，以不同的宗趣來瞭解經典。

另外，有的經典提到「五力」，以何語說法，以何隨宜說法，以何方便說法，以何法門說法，以何大悲說法。這五力與四悉檀，都可以當作我們的參考。佛典的重點不同，那並不是互相矛盾，我們要掌握它的意趣。如能正確的理解「四悉檀」，善知如來「五力」，就能正確理解一切「佛說」。了義或不了義，如實說或方便說，為了適應世俗或為了顯揚真義，能正確的理會，那麼無邊的「佛說」，適應一切而彰顯正法。

所以，大乘經是不是佛說？以導師來看，當然是佛說！

八、其他

在《初期大乘佛教之起源與開展》這本書，對於般若法門，還有淨土與念佛法門、文殊法門、華嚴法門、《寶積經》、《法華經》等，都有很精彩的描述，值得精讀！

有的人認為導師只重學問，不講修行。有一天我就請教導師：「有人這樣說您老人家，請問您老人家有沒有什麼表示？」導師說：「他們不看我的書啊！我的書都不看，或者有看沒有懂，當然誤解了！」我再請教導師：「在您的心目中，有哪幾本是特別談修行的？」導師說了兩本，一本是《成佛之道》，第二本就是《初期大乘佛教之起源與開展》。在本書中，不論你是要修般若，或者是修淨土，或是修《華嚴》、《寶積》種種，這本書都有非常精闢的解說。

（陸）《空之探究》

前面介紹的專著，主要內容都還是與印度佛教思想史或者其相關的某一個階段有關，接著要談的《空之探究》，是針對主題的，以「空」為主題的專書。

一、印順導師治學的基本方針

導師說他對於空宗根本大義，有廣泛的同情，但是他不屬於空宗的任何學派。有的人認為導師是屬於三論宗，

導師說：「不是！」中國的三論宗，雖然跟龍樹的空宗比較接近，但是中國的三論宗其實跟印度的三論已經不同，不純了。面對現實的佛教，總覺得與佛法有一段距離。我的發心修學，只是對佛法的一點真誠，希望從印度傳來的三藏中，理解出行持與義解的根源與流變。探討來源是什麼？在實踐上或理解上，到底有什麼變化？而哪些原則是不變的？把握更純正的，更少為了適應而天（神）化、俗化的佛法。這是從寫作以來，不敢忘失的方針。

二、寫作《空之探究》的動機

為什麼寫作這一部《空之探究》？因為導師在寫《初期大乘佛教之起源與開展》時，為了寫般若法門而閱讀很多的《般若經》，想起以前曾經在《中觀今論》的一個見解：「《中論》是《阿含經》的通論。」導師曾說：「阿含經義，是不能照著偏執者——否認大乘的小乘者，離開小乘的大乘者的見地來解說的。」⁵⁸要研究《阿含經》，不能落入兩種偏執：第一類是否認大乘的小乘者，如有些人重視早期佛教而認為大乘非佛說。第二類是離開小乘的大乘者，認為《阿含經》是小教。這兩種態度都有所偏頗。其實，龍樹菩薩的《中論》也是在闡揚《阿含》的緣起中道，以這樣的大乘風範來注解《阿含》，與只是部派或者小乘的那種心態來注解《阿含》，當然風格

58 《佛法概論》〈自序〉，p.1。

就不一樣。所以，導師想起以前提過《中論》是《阿含經》的通論，但是當時只是稍微點一下而已，並沒有提出很完整的論證。現在對於般若空義，既然有更深刻的瞭解，所以就從「阿含」、「部派」、「般若」、「龍樹」四方面的空來加以比較、解說，寫成了這一部書，以闡明「空的實踐性」與「理論」的開展。

三、「阿含」、「部派」、「般若」、「龍樹」之空

本書分四章，第一章是《阿含經》的空：主要著重於修持的解脫道。著重在無我、無我所，像空、無相、無願，這些都是著重在修持的。

第二章是「部派」的空：漸漸傾向於法義的論究。這裡面有提到內空、外空、內外空等等。

第三章是《般若經》的空：這著重於體悟的深奧義，體會到空——不生不滅，體悟到無生法忍。這裡面有提到空之類集，並對各種空之意義詳加解釋。

第四章是龍樹菩薩的空：主要在貫通大乘《般若經》與《阿含經》。在《般若經》，比較強調假名、空性。如說名假、受假、法假——這是在說假名；探討空性，有談到十八空。而在《阿含經》，已經有談到緣起、中道。龍樹菩薩透過「無自性」把《阿含經》的緣起、中道與《般若經》的性空、假名貫通起來，而說出《中論》中非常

重要的一偈：「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」⁵⁹意思是：緣起無自性，我們說它就是空；那空只是假名施設，空也就是中道。

四、勝解觀與真實觀

這裡所說的勝解觀是假想觀，它雖然能夠降伏、斷除部分的煩惱，但是不能夠得到究竟解脫。真能夠斷煩惱、得究竟解脫的，其實是真實觀的共相作意。共相作意就是要觀無常、空、無我，那才能夠究竟解脫。

（柒）《如來藏之研究》

專書的第七本是《如來藏之研究》。

一、寫作動機及如來藏思想史要略

印順導師寫了《唯識學探源》、《性空學探源》二書之後，為了探求大乘三系的淵源，本來還想寫一部《如來藏學探源》，但因種種的因緣，沒有能夠寫出。導師來到臺灣以後，在經論的探求中，才理解到：緣起與空，唯識熏變，在《阿含經》與部派佛教中，發現其淵源，而如來藏（即佛性）說，卻是大乘佛教的不共法，是「別教」。這是說前面兩系（性空唯名系、虛妄唯識系），要在《阿含經》和部派裡面找到它的淵源，是可以的。

59 《中論》卷4〈24 觀四諦品〉（大正30，33b11-12）。

但是如來藏系，它所說的「眾生本具如來智慧德相」這類的，或者是如來藏我，這些在《阿含》與部派中找不到有這樣的淵源。所以，如來藏或者佛性說，這是大乘佛教的不共法，是「別教」。雖然在如來藏說的開展中，與《阿含經》說的「心清淨，為客塵所染」⁶⁰相結合，但這主要是為了要證明：雖然有客塵雜染，但心性本淨；其實，在如來藏的原始說，是「真我」。請注意！導師說，雖然在後來的開展把《阿含經》這句話納進來，但是早期如來藏的原始說，它原來的意思其實是「真我」。也就是說，雖然還在眾生位，但已經具備如來智慧德相。眾生身心相續中的如來藏我，是「法身遍在」、「涅槃常住」的信仰，通過法法平等、法法涉入的初期大乘經說而引發出來。在部派的大眾部隱約也有提到「法身遍在」的想法。如來藏說，不是直承「原始佛教」的法流，

60 參見《如來藏之研究》(p.69)：

《增支部》「一集」這樣(日譯南傳一七·一五)說：

「比丘眾！此心極光淨，而客隨煩惱雜染、無聞異生不如實解，我說無聞異生無修心故」。

「比丘眾！此心極光淨，而客隨煩惱解脫，有聞聖弟子能如實解，我說有聞聖弟子有修心故」。

這是『阿含經』中明確的心明淨說。心是極光淨的，使心雜染的隨煩惱，是「客」，可見是外鑠的，而不是心體有這些煩惱。心清淨而與客塵煩惱發生關係，是如來藏說的重要理論，不能不說是淵源於《阿含經》的！

而是繼承「初期大乘」，適應世俗，有了獨到的發展——不共大乘。所以要探求如來藏思想的淵源，沒有辦法探到《阿含》和部派，它主要是從初期大乘那邊而來。

那麼如來藏思想的淵源，除了「適應世俗」（也就是古印度婆羅門神教傳統以來的胎藏、神我、真我思想）以外，初期大乘是有什麼思想而啟發如來藏思想呢？初期的大乘經，有《般若》與《華嚴》二大流。《般若經》是談一切法空，一切無二、無分別，比如說世間即涅槃，世間即是出世間，生死即涅槃，在如、法界、實際中是無二、無分別，開展一切法空，一切法平等，一切平等的理念，這是《般若經》所說的。在《華嚴》也有談到理事無礙、事事無礙。

法法的勝義平等，如果說到事相，那就牽涉到凡夫、聖人，修道、證果，或者生死、涅槃，一切是世俗的施設。這是「般若法門」，深入勝義，體悟勝義畢竟空，而又不違背世俗緣起有的善巧！對於法法平等，如不重視（世俗施設的）一切法，與（勝義現證的）如的不即不離，而直說一切法的無二無別，自然會引出一切法「相即相入」、「法法無礙」的理論。其實，從證悟空性來談，法法平等；但在緣起的差別事相上，還是有因果、善惡等種種世俗的施設。所以，導師特別提醒，如果沒有從二諦來瞭解「一切法」與「如」不即不離，而直接說平等、無二無別，很

容易引出「眾生即如來」的思想。如《經》說「心、佛、眾生，三無差別」⁶¹，但是眾生還有煩惱，這樣的煩惱眾生現在就是佛嗎？現在還不是佛。所以，在世俗緣起上，有的人已斷煩惱，有的人還是煩惱深重，那還是有所差別的。說平等，是說眾生好好修學，最後也可以證得法性；而不會說佛是佛，眾生永遠是眾生，說平等是在這個意義上來談的。如果忽略了這一點，自以為眾生就是佛，世間生死即是涅槃，這樣就會產生副作用。

所以像「法法無礙」的理論，有的人認為眾生如此，如來也是如此，眾生與如來無二無別，那這樣就意解出：眾生不離如來，如來不離眾生；眾生即如來，如來即眾生。有這樣的意解，自然就容易產生「我現在還是處於眾生的身心，但是我已經具備有如來智慧德相」這樣的思想了。

大眾部說如來「色身無邊際」，也就是佛身遍滿而無所不在。這樣也可以意解出：如來遍在眾生中，（眾生遍在如來中），如來與眾生，也相即相入而平等無礙。這樣，眾生身中有如來的如來藏說，在華嚴的無礙法界中，以象徵的、譬喻的形式，漸漸的開展出來。

所以如來藏的思想，受了《般若經》與《華嚴經》

61 《大方廣佛華嚴經》卷 10〈16 夜摩天宮菩薩說偈品〉：「心佛及眾生，是三無差別。」（大正 9，465c29）

這種法法平等、法法相涉思想的一些影響。⁶²

導師於《華雨集第三冊》(p.169)〈修定——修心與唯心·秘密乘〉之中表示：《華嚴經》說：「如來智慧，無相智慧，無礙智慧，具足在於眾生身中，但愚癡眾生顛倒想覆，不知不見，不生信心。……具見如來智慧在其身內，與佛無異」(大正9, 624a)。「眾生身」，梵文為 *sattva-citta-saṃtāna*，譯義為「眾生心相續」。這可說是(沒有說「如來藏」名字的)如來藏說的唯心型，顯然是以「心」為主的，所以說佛的智慧，在眾生心相續中。

另外，還有提到有的人怕無我，所以給他一個名稱叫「如來藏」，聽起來好像「我」一樣，就沒有那麼害怕。等到修到某個階位以後，再跟他講，這如來藏其實是空性的別名，是無我，那時候他再猛然大悟，其實是有這樣的方便。

龍樹菩薩的時代很明確，在西元 150 年到 250 年之間。在龍樹的大乘論中，引用很多的大乘經，也有引用到《華嚴經》；不過，《華嚴經》是一部分一部分漸漸集成大部的，在這麼大部的《華嚴經》裡面，有關如來藏的思想，龍樹菩薩都沒有引用到。在龍樹菩薩的時代，還沒有明確說到如來藏與佛性，那麼可以斷定如來藏與

62 參見《如來藏之研究》第四章第一節〈法法平等與事事無礙〉(p.89-p.97)。

佛性是後期大乘，是西元三世紀以後才出現。西元三世紀以後，正好是印度梵文學復興的時代，提倡梵文，他們也強調梵我，「如來藏」之說因此應運而生，明確的說：「我，即是如來藏義；一切眾生悉有佛性，即是我義。」⁶³

一切眾生有如來藏我，在中國佛教界，從來不曾感到意外，只是信受讚歎，但印度佛教界可不同了！常住不變的、妙樂的「我」，是眾生的生命自體；轉迷妄而達「梵我一如」，得真解脫，是印度神教思想的主流。這樣其實就是梵我合一，這是印度神教思想的主流。釋尊為人類說法，從眾生的蘊界處中，觀一切為緣所生法，無常故苦，苦故無我無我所；依空無我而得解脫，顯出了不共世間，超越世間的佛法。佛陀是觀一切法因緣所生，主張無我，對治我、梵我。本來早期也是講無我，可是一到梵文學復興的時候，又走回「我」的老路了。釋尊這樣的創覺，說無我得解脫，從部派到初期大乘，在說明上雖然有許多的不同，而依無我、依空得解脫，這還是被公認的。

那麼，現在如來藏說竟然主張在一切眾生中就有常住、清淨的如來藏我，這是一個極不平常的教說！印度佛教有著悠久的傳統，有人沒有忘記釋尊的教法，所以有很多大乘者對於如來藏我，起來給以合理的解說。他

63 參見《大般涅槃經》卷7〈4 如來性品〉（大正12，407b9-10）。

們怎麼樣做合理的解說呢？就是淡化這個「我」的思想。有的說：這如來藏，其實是講真如空性——用空性來解釋如來藏；或有的說：你說的如來藏，其實就是緣起——從緣起空來說。

如來藏離開了煩惱的繫縛，有八種自在，這樣可以名為「大我」。如《大般涅槃經》中說：「涅槃無我，大自在故，名為大我。」⁶⁴ 涅槃本來是無我的，因為大自在故，名為大我。那麼，什麼叫「大我」或者「大自在」呢？經文舉了八項來說明，如說佛可以自由化身，大小自在，或說佛能夠說法自在，或說一切不為其他煩惱所繫縛等，能這樣的大自在，故名為「大我」。「我」是主宰、自在的意思，這樣的如來，能大自在，從這個意義來說，名為大我。

但是，這樣的我並不是說有一個實在的、常恆不變、獨一的「我」，《經》是用這樣的說法來淡化「我」的思想。而眾生位上的如來藏，被解說為「無我如來之藏」⁶⁵了。一切眾生有（與如來藏同義）佛性，被解說為「當有」了。所謂「當有」，就是未來有。菩薩行與佛功德，眾生是沒有的，那為什麼說一切眾生有佛性呢？它是指

64 參見《大般涅槃經》卷 23〈10 光明遍照高貴德王菩薩品〉（大正 12，502c15-16）。

65 參見《楞伽阿跋多羅寶經》卷 2〈一切佛語心品〉（大正 16，489b3-20），《如來藏之研究》（p.237-p.239）。

未來你會有，未來會成佛，是從這個意義來說：「一切眾生悉有佛性」，並不是說你本來就是佛。

但是這樣的如來藏說，更往後期的發展，一到秘密大乘，又走回老路了，發展為「本初佛」，與印度的梵我一如，可說達到了一致的地步。什麼叫「本初佛」？「秘密大乘」立本初佛，依文義說，是本來佛，根本佛，最初佛。意思就是本來是佛，或者是最初的佛。但是世親菩薩對於這樣的思想加以破斥，評破「本初佛」的不合理，是「虛妄唯識論」的見解。因為佛是修成的，是發菩提心自度度人，最後才圓滿成佛的，怎麼可能說有本初佛，或是說本來就是佛呢！但如來藏說是本有論者，眾生本有如來藏，常恆不變，可說本初就是佛了。「秘密大乘」依佛的果德起修，以觀佛或者是觀菩薩、觀天為主，所以說法的本尊、或者觀想的本尊，都可以說是本初佛。⁶⁶

導師覺得有必要把這些如來藏的思想作一整理，早期佛陀是談無我，之後又有依法法平等、法法相涉而慢慢引出來的如來藏我，有些「我」的色彩很濃厚；後來，又有一些人起來加以淡化「我」的色彩，說如來藏其實就是空、緣起等等；但是一到密教以後，又強化為本來就是佛。史實上有這樣一段一段、一升一降的發展。

66 參見《印度佛教思想史》（p.409- p.410）。

二、如來藏：雖在眾生位，已具足如來智慧德相

所謂如來藏的意思，就是雖然還在眾生位，但已經具足如來智慧德相。這樣的如來藏說，與後期大乘的真常我、真常心——真常唯心論，是不可分離的。

三、佛性：成佛的可能性，佛的體性

佛性，其實有兩個意思：一個是成佛的可能性，另一個是佛的體性。成佛的可能性，是說我們現在是眾生，還不是佛，我們好好發心修學，最後因緣具足，福慧圓滿才成佛。佛的體性，是說眾生本來就具有這樣清淨的本性，是在這個立場來談。

如來藏、佛性，這一類名詞，在意義上雖有多少的差別，然作為成佛的可能性，眾生與佛的本性不二來說，有著一致的意義。導師說，本來就具有佛性是通俗說，它的正義應該是有成佛的可能性。

如來藏說的興起，約在西元三世紀，從初期大乘而進入後期大乘佛教的階段。佛世大約是在西元前四、五百年，那麼到西元三世紀，其實已經距離佛世約有七百年了，如來藏才興起。這一思想系，有獨到的立場，主要是眾生與佛有共同的體性；依著如來藏來說明有生死、眾生；依著如來藏去除無明，可以顯現本來清淨的佛性，而有究竟解脫或如來。

從眾生自己身心中，點出本有如來藏性，而得一切眾生成佛的結論。教說通俗而又切要，成為後期大乘（經）的主流。如來藏是如來在胎藏中，也就是眾生（因）位中的如來。從「如來常住不變」的思想，而理解出眾生本有如來體性。

四、「如來」：是「佛」的別名，亦是「我」的別名

我們現在一聽到「如來」，通常會把它理解為「佛」的別名，如來如去。其實，這個「如」的意思是真如，是實相的別名。所以在《大智度論》說：「從如中來，故名如來。」⁶⁷ 就是悟得真如，徹底證悟諸法實相，故名如來。

但是，印度一般人的用法，「如來」也是「我」的別名，如青目注解《中論》時說：「我有種種名，或名眾生、人、天、如來等。」⁶⁸ 這是說我有種種的名字，有時候名為眾生，有時候名為人，名為天，有時候名為如來。為什麼「我」也是如來的別名？導師說：在釋尊當時的印度宗教界，對於眾生的從生前到死後，從前生到

67 參見《大智度論》卷 55〈29 散華品〉（大正 25，454c4-5）。

68 《中論》卷 4〈22 觀如來品〉（青目釋）：「若法因眾緣生，即無有我；如因五指有拳，是拳無有自體。如是因五陰名我，是我即無自體。我有種種名，或名眾生、人、天、如來等。若如來因五陰有，即無自性；無自性故無我，若無我，云何說名如來？」（大正 30，30a15-19）

後世，都認為有一生命主體；這一生命自體，一般稱之為我。有的人認為這個「我」從前世來，又到後世去，在生死中來來去去，而生命的自體還是如此，沒有變異。如如不變，卻又隨緣而來去，所以也稱「我」為「如來」，也可以說「如去」。有些學者研究如來藏，總是比較著重在這個「藏」字，重視「藏」有隱藏、胎藏、含藏、攝藏等種種的意思，而都不太注意到「如來」原來還有「我」的意思。導師特別注意到，在印度一般人講「如來」時，不一定是想像為清淨的「佛」，他想像的是「我」。若如此的話，那說「如來藏」便很容易又跟「梵我」結合。導師說，如果不注意到如來含有「我」的意思，那麼對如來藏思想的淵源，以及如來藏在佛法中的真正意義，可能得不到正確的結論！所以，對如來是神我的別名，這一世間神教學者的見解，有必要將他揭示出來。

五、與如來藏有關的經論

與如來藏有關的經典，導師列出很多部經，有《如來藏經》、《大般涅槃經》、《大法鼓經》、《央掘魔羅經》、《不增不減經》、《無上依經》、《勝天王般若波羅蜜經》等。導師也有講過《勝鬘經》、《楞伽經》。

屬於如來藏說的論典，有《寶性論》、《佛性論》等。《大乘起信論》也是如來藏系的，不過導師在《如來藏之研究》這本著作就不再談它，連《楞嚴經》也不談。

因為這兩部，從古以來就有「疑偽」的傳說，所以導師在《如來藏之研究》就沒有把它們納進來討論。

六、《涅槃經》續譯部分的佛性說

早期，佛本來說「無我」，後來思想演變而有「如來藏我」之說，有人察覺這樣的變化，所以有很多人來進行淡化「我」的思想。在《大般涅槃經》，一般來說，它是如來藏的主要的經典，裡面應該都是談如來藏我。可是，導師注意到《涅槃經》有前分和後分，前分有十卷，確實有非常濃厚的如來藏我的色彩；但是後分的三十卷，反而從空義來解釋如來藏，這就是這裡要介紹的「續譯部分的佛性說」。《涅槃經》初分十卷，明確的揭示了如來藏義。……《涅槃經》續譯部分，對「如來常住」、「常樂我淨」、「一切眾生悉有佛性」等根本論題，都給以善巧的解說。在續譯的部分，有的是用《般若經》的空義來解釋如來藏；有的還參考了《中論》的八不，用緣起來解釋如來藏；有的又從因緣說來淡化它。所以在續譯的部分，眾生有如來藏的本有論，到這裡，淡化得簡直不見了。甚至更明確地說：「若有人言：一切眾生定有佛性，常樂我淨，不作不生，煩惱因緣故不可見，當知是人謗佛法僧。」⁶⁹如果有人主張一切眾生一定有佛性，常樂我淨，

69 參見《大般涅槃經》卷 36〈12 迦葉菩薩品〉（大正 12，580c2-4）。

非因緣生，它是不生不滅，只是因為煩惱因緣的緣故，所以不見佛性，當知這樣的人是毀謗佛法僧三寶。所以到續譯的部分，又翻轉過來了，解說是與空義相應的。

七、如來藏學派的特色：扶律談常、禁止肉食

初期如來藏學派的一個特色是扶律談常。「扶」是扶助，「律」是戒律。「談常」是討論這佛性常住不變。另外，「禁止食肉」也是如來藏經典的一個特色。

初期如來藏說的倡導者，是律身謹嚴的。甚至於看到有些非法惡行的比丘，他們為了要護持正法，就跟他們辯論種種。持法比丘是戒律的謹嚴者與倡導者，與非法惡行的比丘們形成嚴重的對立。如《勝鬘經》，這是如來藏系的經典，它裡面有提到三大願，其中的第三願提到：「我於攝受正法，捨身命財，護持正法。」另在《大寶積經》的〈勝鬘夫人會〉亦有「護持正法，於所生身不惜軀命。」⁷⁰為了護持正法，犧牲性命也在所不惜。所

70 (1) 參見《大寶積經》卷 119〈48 勝鬘夫人會〉：「爾時勝鬘夫人復於佛前發三弘願，以茲願力利益無邊諸有情類。第一願者，以我善根，於一切生得正法智。第二願者，若我所生得正智已，為諸眾生演說無倦。第三願者，我為攝受護持正法，於所生身不惜軀命。爾時世尊聞斯願已，告勝鬘言：如一切色悉入空界，如是菩薩恒沙諸願悉入茲願，此三願者真實廣大。」（大正 11，673c12-19）

(2) 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》〈3 三願章〉：「爾

以，如來藏的這些護持者、倡導者，他們嚴以律己來護持佛法，這是可貴的地方。

另外一個可貴之處，如來藏學派，可能由於「佛壽無量」、「常住不變」、「一切眾生一眾生」的信仰，淨持不殺生戒而徹底禁止肉食。肉食，在聲聞學派並沒有禁絕。現在南傳佛教的比丘們，外出托鉢，托到什麼食物就吃什麼。不過，要遵守三淨肉——（一）**見殺不食**：若眼見此生物是為我而殺，這個不要吃。（二）**聞殺不食**：若耳聞此生物是為我而殺，這個也不要吃。（三）**疑殺不食**：若有專門為你而殺之嫌的，這個不要吃。⁷¹但如果是人家已經準備好的，你去托鉢，他們給你肉食，這樣是不禁止的。

時，勝鬘復於佛前發三大願而作是言：『以此實願安隱無量無邊眾生，以此善根於一切生得正法智，是名第一大願。我得正法智已，以無厭心為眾生說，是名第二大願。我於攝受正法，捨身命財，護持正法，是名第三大願。』爾時，世尊即記勝鬘：『三大誓願如一切色悉入空界，如是菩薩恒沙諸願，皆悉入此三大願中，此三願者真實廣大。』」（大正 12，218a5-12）

71 參見《十誦律》卷 37：「我不聽噉三種不淨肉：若見、若聞、若疑。見者，自眼見是畜生為我故殺；聞者，從可信人聞為汝故殺是畜生；疑者，是中無屠賣家，又無自死者，是人凶惡，能故奪畜生命。癡人！如是我三種肉我不聽噉。癡人！我聽噉三種淨肉，何等三？不見、不聞、不疑。不見者，不自眼見為我故殺是畜生；不聞者，不從可信人聞為汝故殺是畜生；不疑者，是中有屠兒，是人慈心，不能奪畜生命——我聽噉如是我三種淨肉。」（大正 23，264c27-265a7）

在早期的《般若》、《華嚴》、《大集經》等，也沒有說到要嚴格禁止食肉。但《央掘魔羅經》、《大雲經》、《楞伽經》等，這幾部如來真實常住不變的經典，還有中國的《楞嚴經》，都提到嚴格地禁止肉食。禁止肉食，這是印度如來藏學派的特色。因為中國受如來藏的思想影響非常深，在修證上也認為要明心見性，連帶的對於素食也受到很深的影響。

從這裡來看，其實吃素是在長養悲心，因為眾生都有佛性，你現在吃眾生肉，也等於是吃未來佛，斷大悲種。這樣禁止食肉，長養悲心，這是值得肯定的地方。所以，佛法實在是不可思議，真的是相對法，從某方面來看，它產生了弊病，但從其他方面來看，又有一些好的影響。導師著作不會偏頗，不會認為有部分不好就全盤否定；對於好的，導師還是會讚歎。

（捌）《中國禪宗史》

最後一本專書是《中國禪宗史》。導師寫這本書，並不是自己主動要寫，因為導師治學的重點是在印度佛教思想怎麼樣契合佛的本懷。後來看到《中央日報》，有人認為《六祖壇經》是神會的作品，與我們相傳它是六祖慧能大師的著作不一樣，有正反兩方在辯論。導師一開始並沒有跟他們一起打筆戰，只是靜靜地看，然後

搜集資料，發表文章來評破胡適的誤解。因為資料搜集得不少，結果寫成了這本《中國禪宗史》。其實，導師有很多著作都是這樣意外形成的。

《中國禪宗史》這是書名，還有一個副標題是「從印度禪到中華禪」。因此，有印度禪的特色，有中華禪的特色，那中間的轉折，到底是在什麼地方脫落了印度禪的特色，而明顯地標舉出中華禪的特色呢？導師主要在解決這個問題。探討印度禪的原貌是什麼？傳到中國之後的中華禪，又是在什麼情況下漸漸形成另外一種面貌？

這本書出版之後，因為聖嚴法師的推介，受到日本佛教學者牛場真玄教授的高度重視。後來，這位教授徵得導師的同意，把它翻譯成日文，還主動送去大正大學申請博士學位。1973年，審核通過，正式授給導師博士學位，這是正式的博士學位，不是榮譽博士。他們頒發給導師的博士學位證書，現在存放在福嚴精舍的導師紀念室，如果大家來參觀的話，可以留意多看它幾眼。當時的主審關口真大教授，撰寫了學位審查報告書，關世謙老師翻譯成中文，題名為〈中國禪宗史要義〉，收錄在《法海微波》。關口真大教授有以下的讚評：「作者以其高廣的視野和淵博的學識立論嚴謹而周密……本論文的問世，對於學術界貢獻了一部偉大而卓越的精心創作。」日本學者本來覺得自己的學術研究在世界上數一

數二，對於中國這方面的研究，不太去重視它，沒有想到出現了這麼一部精心之作，大吃一驚！

另外，聖巖法師也有一篇書評：〈《中國禪宗史》〔讀後〕〉，收錄在《法海微波》。在導師《中國禪宗史》的第三章，題名是〈牛頭宗之興起〉。聖巖法師談到：這一章的內容，可以說是全書的一個中心，也是此書的最大特色。因在中國傳統的禪宗史上，所謂牛頭禪，不過是被列於四祖道信之下的一個旁支，並未受到重視，也未傳說這一系的禪風有什麼卓越之處，更不知道它對中國禪宗發生過多大的影響作用。以往，大家不知道牛頭禪對中國禪宗發生過多大的影響，所以從來沒有去重視它。但是導師卻以他的研究結果，證明了：「印度禪蛻變為中國禪宗——中華禪，胡適以為是神會。其實，不但不是神會，也不是慧能。中華禪的建立者，是牛頭。應該說，是『東夏之達摩』——法融。」牛頭法融禪師算是中土的一個祖師級人物。由此可見，胡適研究禪宗史料，並未注意到牛頭法融之在中國禪宗史上的地位。日本學者雖然有人重視牛頭禪，但也僅有關口真大及柳田聖山兩位教授而已。不過，他們畢竟是外國人，研究的先風雖是由他們所開，研究的成果，仍不及本書的精詳。

在導師的著作，不是說只有思想或是說某某人怎樣，導師有時候也會注意到師承，有時候還會注意到地理環境

的影響，像南印與北印，或者是江南與江北，都有一些學風上的不同。這些學風的不同，不知不覺都會影響及造成思想史的演變。導師留意到這些點，自然對於問題的考察就更周密。聖嚴法師又提到：本書的另一特色，是對中國文化史上的地理環境，作了南北特性之不同的處理和認識。此在已往的佛教史學家中，不論是中國的例如胡適先生，或是日本的有關學者，尚未作過同樣精密的辨別和抉擇。

關於本書的書評、介紹，另外有道安法師的〈《中國禪宗史》評介〉等，都收於《法海微波》。《法海微波》這本書出版於1987年，導師認為自己的寫作這麼多，也有很多人寫了書評，不管是讚歎的、批評的，他想選一些代表的文章，彼此大家切磋，彼此互相對照。所以，收了四十餘篇的文章，集成了《法海微波》這本書。

以上，是八本專書的介紹。

伍、編纂類

導師著作的第五類是編纂類。

（壹）《雜阿含經論會編》（3冊）

在編纂類，其一是《雜阿含經論會編》。在《雜阿含經》以外，為什麼有《雜阿含論》？其實，這個論就是《瑜伽師地論》的〈攝事分〉，它是在注解《雜阿含經》。現

存的《雜阿含經》，有一些次序已經錯亂，還有缺少的，如沒有其他的素材，怎麼去還原呢？導師以《瑜伽師地論》的〈攝事分〉來進行對比，把缺漏的、次第倒亂的，加以勘定，把它還原回來。還有經論比對的合編，校正一些錯字與衍字，採用新式的標點，又附上〈雜阿含經部類之整編〉，說明《雜阿含經》的部類，以及整編的種種問題。如果有人想要研究《雜阿含經》，或是想研究原始佛教的法義，這一部書可以提供非常大的便利。

如果以四悉壇來說，《雜阿含》是第一義悉壇。⁷² 悉壇是宗旨、意趣的意思。在《中論》、《瑜伽師地論》，都是引用《雜阿含》來說明法義的。所以，在四阿含裡面，導師最重視《雜阿含》。如果要研究《雜阿含》，有時候我們看每個經文都差不多，而導師的《雜阿含經論會編》就提供一個很大的便利，有經還有論。

另外，如果還要再深入《雜阿含經》的話，《中論》

72 參見印順法師《如來藏之研究》（p.72）：

集成的四部《阿含經》，有一古代傳來的判別準繩，就是約四部的特性說，有不同的四種宗趣。如赤銅鑠部的覺音三藏、初期大乘的龍樹菩薩，就有類似的傳說，那就是：《長阿含經》是「吉祥悅意」，「世界悉檀」；《中阿含經》是「破斥猶豫」，「對治悉檀」；《增壹阿含經》——「增支部」是「滿足希求」，「各各為人（生善）悉檀」；《雜阿含經》是「顯揚真義」，「第一義悉檀」。

也可以參考，導師的《中觀論頌講記》有多處引用到《雜阿含經》，並對經義做深入的解說。《性空學探源》與《唯識學探源》，也有《阿含》的空及《阿含》所含蓄的唯識思想。還有《空之探究》，也有關於《阿含》的空等，這些書都可以參考。

日本原始佛教的權威學者水野弘元教授，他在〈雜阿含經之研究與出版〉一文中，對於導師的這本《雜阿含經論會編》中的〈雜阿含經部類之整編〉倍加推崇。水野教授說：其推理判斷所示，是歷來的學者所不曾做到的探究，著者之如此功績，非常值得讚佩……總以印順法師之《雜阿含經》一文，不論就其組織型態，乃至其復原層面，都是極其合理的。其評審、確實及其整合等點，都遠遠超逾於日本學者的論說。水野弘元教授本身是日本這方面的權威，他自己老老實實地說印順導師的研究遠遠超過在他們之上。

（貳）《太虛大師選集》（3冊）

編纂類的第二部是《太虛大師選集》。導師有編過《太虛大師全書》，因為《太虛大師全書》文博義廣，有六百多萬字，要看的話，也是很多。有哪些代表性的可以作為入門？導師就選了一些，分成三冊。

上冊選了十一篇為代表，初五篇是有關於太虛大師

對佛法的概說、對於三寶實義的概說，次六篇略示虛大師解說經律論的善巧。

中冊選了兩篇，太虛大師重視中國佛教，學本於《楞嚴》，對《楞嚴經》有研究，所以導師選了〈楞嚴攝論〉。另外，太虛大師常說「真現實義」，有〈真現實論〉，所以選了〈真現實論宗體論〉。

下冊選了十六篇，有貫攝各宗派的，有整理僧伽、護教方面的文章，有告訴學佛者修學的方法、方向，最後則提到佛法與文化，與世界和平的關係。

陸、其他

（壹）《平凡的一生》

《平凡的一生》，敘述導師一生出家、修學、弘法的因緣。

（貳）《中國古代民族神話與文化之研究》

這本《中國古代民族神話與文化之研究》不是相關於佛教的著作。由於導師在 1971 年動了兩次手術，沒辦法動腦筋仔細地思考，所以就看一些閒書。於 1973 年移居台中，偶然翻閱了《史記》，看到裡面有許多古代民族神話，結果越看越有趣，欲罷不能，還擴大閱讀的範圍，如

《山海經》、《左傳》、《詩經》、《易經》等。看完以後，順手把它整理、寫出，就成了這本厚厚的書。這本書，中國文化學院他們看了非常歡喜，還幫導師出版了這本書。

以上，導師的著作大致上都介紹過了。

後記

一、印順導師在佛學研究上的貢獻

導師在佛學研究上的貢獻，我引用歷史學者藍吉富教授的文章來說明。藍吉富教授在導師八十嵩壽的論文集，整理出以下幾點：

（一）對中觀學（空義）的闡釋與推演，為民國佛學界之一絕。導師對於中觀學、對空義的闡揚解釋與推論演義，確實很不容易！如果大家有興趣，可以把《中論》拿來看一下，裡面的偈頌很短，沒有什麼生字，但是到底在講什麼，不太好懂。《中論》這麼深，中觀的論法也很特殊，再加上中國佛教受如來藏思想影響很深，真常唯心系的色彩非常濃厚，那有誰會去重視中觀學呢？導師把《中論》以及龍樹學的精要作一介紹，寫了《中觀今論》、《中觀論頌講記》、《空之探究》、《大智度論之作者及其翻譯》等書，發揚初期大乘的深觀廣行。以往我們受傳統如來藏思想的熏陶，現在因為有導師對初期大乘龍樹學的闡揚，才讓大家對性空學與如來藏學的看法稍微改觀，讓我們有個下手處，要不然真的很困難。事實上，從三論宗的嘉祥吉藏大師以來，國人中很少能夠像導師這樣對「緣起性空」大義有如此透徹的認識。導師對「空義」的研究，除了《中觀今論》、《中觀論頌講記》、《性空學探源》

及《空之探究》等書以外，《初期大乘佛教之起源與開展》裡面的般若法門也很值得精讀，因為它是談《般若經》。

(二) 對大乘教義體系有為古人所不及的判教思想。導師對大乘教義體系的判攝有跟古人不一樣的地方，甚至有為古人所不及的判教思想。前面我在談《成佛之道》的時候，曾引到太虛大師的說法：天台與華嚴的判教雖然是有功績，但是它的判攝是從低到高，有「小始終頓圓」與「藏通別圓」；然而大家都自以為是圓教的人，誰肯劣根自居呢？由於有這樣的想法，結果把前面的這些經教都廢棄掉了。但是導師的判攝與古德不同，導師尊重印度佛教史的事實，其「大乘三系教判」之說，一洗宗派偏見，不但合乎歷史軌跡的發展，而且在空有二系之外，揭發真常唯心思想之存在事實，使後人對印度大乘佛教的浩瀚義海，能洞見根源。

(三) 為印度佛教之發展及佛經之形成過程，理出清晰的脈絡。這一點是中國古德所不容易做到的。中國古德認為所有的經典都是佛一代時教所說，但是這樣的講法，不容易為現代所承認。導師著有《印度之佛教》、《印度佛教思想史》，及《原始佛教聖典之集成》、《說一切有部為主的論書與論師之研究》，乃至《初期大乘佛教之起源與開展》等，都理出一個清晰的脈絡，發現前人所未見的歷史通則。導師也很善巧地以四悉檀，解

釋佛典為什麼彼此之間有義理差距。

（四）華文佛教資料的應用價值，透過導師的著述，而發揮的淋漓盡致。在舉世盛推梵文、巴利、西藏文佛典的聲浪裏，導師不卑不亢地揭櫫華文佛典的重要性。這在前面有介紹過。此外，導師在〈漢譯聖典在世界佛教中的地位〉一文中有完整的說明，可參閱。⁷³

（五）《成佛之道》是導師為初學者所撰的體系性佛學著作，也是華文系佛教徒信仰的重要指針。該書與《妙雲集》下編諸書，在華文佛教界，發揮了極大的啟蒙作用。其實不只是初學者，即使是久學者讀《成佛之道》，對於五乘共法、三乘共法、大乘不共法之架構，及大乘三系的融通等也很受用。《成佛之道》對於菩薩修行的歷程，從初發心一直到成佛，都有完整的敘述，真的是非常好！對於大家修學佛法，給予極大的啟發，值得精讀。

（六）《中國禪宗史》在海內外學術界曾得到普遍的重視，該書也已成爲治斯學者必備的重要參考書之一。中國佛教並不是導師主要的治學領域，《中國禪宗史》屬於「業餘」作品，甚至還受到大家的普遍重視和參考、引用。

二、印順導師與中國古德之比較

最後，談一下導師與中國古德的比較：

73 參見《以佛法研究佛法》，p.261-p.268。

（一）印順導師閱讀南北傳藏經，著作涵蓋層面極廣。

導師在普陀山閱藏三年，這是屬於北傳的藏經；後來在妙雲蘭若閉關，把南傳藏經也看了一遍。以前中國古德沒有閱讀到南傳藏經，那當然是因為不容易看得到；不過，即使有機緣接觸到，能夠看得完，又看得懂、看得深入的，其實也不容易。

另外，導師的著作層面非常地廣，包括原始佛教、部派佛教、大乘三系及佛教史。有的人只是重視義理，對佛教史的演變則訓練不多，那就寫不來。導師的著作除了印度佛教史、經論的講記之外，也包含了中國佛教，佛教與儒、道、耶穌教的比較，還有教制、教典、教學，以及研究方法，甚至神話等，都涵蓋在內。雖然導師很客氣地說，他不是想開一間佛法的百貨公司，但是他老人家的著作精品確實不少。

（二）印順導師重視印度佛教史。

佛教的本質及流變分成五期，這在前面已介紹過了。這五期是從創立到衰滅，好像人的一生，從童年、少年、壯年、老年到死亡。最珍貴的就是壯年，是「以菩薩為本之大小兼暢」，特別是龍樹菩薩這個階段的初期大乘——深觀廣行。

（三）中國古德視《阿含經》為小乘經典，印順導師認為《阿含經》是三乘共依的聖典，使其恢復應得的尊重。

（四）關於判教問題。

導師大乘三系的判教方式，跟中國古德不一樣。在這三系裡面，導師又特別讚歎初期大乘「性空唯名系」龍樹學之行解。

（五）提倡「人間佛教」。

人間佛教並不只是重視生而為人的「人乘」，而是把握人身、佛法難聞，以「正見為導、淨心第一、利他為上」的菩薩精神，及時「把握人身修菩薩六度萬行」，這才是人間佛教的真義。

印順導師著作終於大略介紹完了，不過這只是個概要介紹，希望大家繼續深入、努力。

附錄

《印順導師佛學著作述要》講義

釋厚觀

(2009年7月，美國佛法度假)

甲、印順導師著作大略可分成以下幾類：

壹、《妙雲集》：共24冊。¹

貳、《華雨集》：共5冊。²

、《永光集》：1冊。

肆、單部專著類：《印度之佛教》、《印度佛教思想史》、《原始佛教聖典之集成》、《說一切有部為主的論書與論師之研究》、《初期大乘佛教之起源與開展》、《空之探究》、《如來藏之研究》、《中國禪宗史》共8冊。

伍、編纂類：《雜阿含經論會編》(3冊)、《太虛大師選集》(3冊)。

陸、其他：《平凡的一生》(重訂本)、《中國古代民族神話與文化之研究》。

1 印順導師著作目錄，詳見《印順導師著作總目·序》，正聞出版社，民國93年4月初版三刷。《妙雲集》之細目，參見《印順導師著作總目·序》p.1-p.31。

2 《華雨集》之細目，參見《印順導師著作總目·序》p.31-p.40。

壹、《妙雲集》：分上、中、下三編。上編：經論的解說。
中編：篇幅超過十萬字的專書。下編：短篇的總集。

(壹)《般若經講記》（上編1）：包含了《金剛般若經》
及《般若心經》兩部講記。

一、何者般若，何名般若，般若何用，般若屬誰（《般若經講記》p.3-p.12）：

般若，華言慧。從前，須菩提在般若會上，曾提出四個問題——何者般若，何名般若，般若何用，般若屬誰。今隨順龍樹論而略為解說。

(一) 何者般若：佛說的般若，到底是什麼？依佛所說的內容而論，略有三種：

1、實相般若：《大智度論》說：『般若者，即一切諸法實相，不可破，不可壞。』³如經中說的『菩薩應安住般若波羅蜜』⁴，即

3 (1) 參見《大智度論》卷43（大正25，370a21-24）。

(2) 《大智度論》卷18（大正25，190b10-18）：

問曰：云何是諸法實相？

答曰：眾人各各說諸法實相，自以為實。此中實相者，不可破壞，常住不異，無能作者。如後品中佛語須菩提：若菩薩觀一切法，非常非無常，非苦非樂，非我非無我，非有非無等，亦不作是觀，是名菩薩行般若波羅蜜。是義，捨一切觀，滅一切言語，離諸心行，從本已來，不生不滅如涅槃相；一切諸法相亦如是，是名諸法實相。

4 參見《摩訶般若波羅蜜經》卷5（大正8，248b22-c1）。

指實相而言。⁵

2、**觀照般若**：觀照，即觀察的智慧，《大智度論》說：『從初發心求一切種智，於其中間，知諸法實相慧，是般若波羅蜜。』⁶

5 印順導師著《般若經講記》p.5-p.6：

有人說：實相是客觀真理，非佛作亦非餘人作，是般若所證的。有人說：實相為超越能所的——絕對的主觀真心，即心自性。依《智論》說：『觀是一邊，緣是一邊，離此二邊說中道。』離此客觀的真理與絕待的真心，纔能與實相應。實相，在論理的說明上，是般若所證的，所以每被想像為「所」邊。同時，在定慧的修持上，即心離執而契入，所以每被倒執為「能」邊。其實，不落能所，更有什麼「所證」與「真心」可說！

6 (1) 《大智度論》卷 18 (大正 25, 190a16-23)：

問曰：云何名般若波羅蜜？

答曰：諸菩薩從初發心求一切種智，於其中間，知諸法實相慧，是般若波羅蜜。

問曰：若爾者，不應名為波羅蜜。何以故？未到智慧邊故。

答曰：佛所得智慧是實波羅蜜，因是波羅蜜故，菩薩所行亦名波羅蜜，因中說果故。是般若波羅蜜，在佛心中變名為一切種智。菩薩行智慧，求度彼岸，故名波羅蜜；佛已度彼岸，故名一切種智。

(2) 印順導師著《般若經講記》p.6-p.7：

觀照般若：再作三節解說：凡、外、小智之料簡：

1、**世間凡夫**也各有智慧，如文學的創作，藝術的優美，哲學與科學的昌明，以及政治、經濟等一切，都是智慧的結晶；沒有智慧，就不會有這些建樹。但這是世間的，利害參半的。……。常人所有的「俗智俗慧」，偏於事相的，含有雜染的，不能說是般若。

3、**文字般若**：如經中說：『般若當於何求？當於須菩提所說中求』⁷，此即指章句經卷說的。

(二) **何名般若**：為什麼稱為般若？在這一問題中，即抉示出般若究竟指什麼？應該說：**般若是實相**；觀慧與文字，是約某種意義而說為般若的。如觀慧，因依之深入而能現覺實相——般若，所以也稱為般若。觀慧是因，實相是——非果之果，即是因得果名。又，實相不是所觀的，但觀慧卻緣相而間接的觀察他；為境而引生觀慧，所以也可假說為從境——實相般若而名為般若。

2、**外道也有他們的智慧**，……他們的智慧，以人間為醜惡的，痛苦的，要求升到一個美妙的、安樂的天國。於是乎行慈善，持戒，禱告，念誦，修定等。這種希求離此生彼的「邪智邪慧」，如尺蠖的取一捨一，沒有解脫的可能，不能說是般若。

3、**二乘行者得無我我所慧**，解脫生死，可以稱為般若；但也不是《般若經》所說的般若。

4、**大乘的諸法實相慧**，要有大悲方便助成的；悲智不二的般若，絕非二乘的「偏智偏慧」可比。離此三種，菩薩大悲相應的平等大慧，才是般若。

7 (1) 參見《摩訶般若波羅蜜經》卷8 (大正8, 278b1-4)。

(2) 《大智度論》卷56：「此中所說般若波羅蜜者，是十方諸佛所說語言、名字、書寫經卷，宣傳顯示實相智慧。何以故？般若波羅蜜無諸觀語言相，而因語言經卷，能得此般若波羅蜜，是故以名字經卷，名為般若波羅蜜。」 (大正25, 458b2-6)

至於文字，約他的能詮實相，及藉此能詮教而起觀，得證實相——般若，所以也就從所詮而名為般若。

- (三) **般若何用**：從般若是實相說，這是萬化的本性——一切法畢竟空故，世出世法無不依緣而成立。這是迷悟的根源——眾生所以有迷有悟，凡夫所以有內有外，聖人所以有大有小，有究竟有不究竟，皆由對於實相的迷悟淺深而來，所以《金剛般若波羅蜜經》說：『一切賢聖皆以無為法而有差別。』⁸

從般若是觀慧與實相相應慧說，可有二義：

- 1、**證真實以脫生死**：一切眾生，因不見性空如實相，所以依緣起因果而成為雜染的流轉。要解脫生死，必由空無我慧為方便。這觀慧，或名正見，或名正觀，或名正思惟，或名毘鉢舍那，或名般若。從有漏的聞思修慧，引發能所不二的般若，才能離煩惱而得解脫。解脫道的觀慧，唯一是空無我慧，所以說：『離三解脫門，無道無果。』⁹
- 2、**導萬行以入智海**：大乘般若的妙用，不僅為個人的生死解脫，而重在利他的萬行。一般人修布施、持戒等，只能感人天善報，

8 《金剛般若波羅蜜經》（大正 8，749b17-18）。

9 《大智度論》卷 41：「如《經》中說：若離空解脫門，無道、無涅槃。」（大正 25，363c9）

不能得解脫，不能積集為成佛的資糧。

聲聞行者解脫了生死，又缺乏利濟眾生的大行。

菩薩綜合了智行與悲行，以空慧得解脫；而即以大悲為本的無所得為大方便，策導萬行，普度眾生，以此萬行的因華，莊嚴無上的佛果。要般若通達法性空，方能攝導所修的大行而成佛。

這二種中，證真實以脫生死，是三乘般若所共的；導萬行以入智海，是菩薩般若的不共妙用。¹⁰

(四) 般若屬誰：約實相般若說，這是三乘所共證的，即屬於三乘聖者。約觀慧般若說，如約解脫生死說，般若即通於三乘。所以經中說：『欲學聲聞地，當應聞般若波羅蜜。欲學辟支佛地，應聞般若波羅蜜。欲學菩薩地，亦當應聞般若波羅蜜。』（《摩訶般若波羅蜜經》卷3〈8勸學品〉）（大正8，234a15-21）但佛說般若波羅蜜經，實為教化菩薩，即屬於菩薩。¹¹如本經說：『為發

10 導萬行以入智海—菩薩般若的不共妙用：

(1) 智—以空慧得解脫。

(2) 悲—以大悲為本的無所得方便策導萬行，普度眾生。

11 《大智度論》卷43（大正25，370c22-371a7）：

「是誰般若波羅蜜」者，

大乘者說，為發最上乘者說。』（《金剛般若波羅蜜經》，大正 8，750c13-14）

二、菩薩道的修學歷程：二道、五菩提（《般若經講記》p.16-p.17）

（一）二道：般若道、方便道

二道，為菩薩從初發心到成佛的過程中，所分的兩個階段。

1、般若道：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。

2、方便道：徹悟法性無相後，進入修道，一直到佛果，這一階段主要為菩薩的方便度

（一）第一義無我，般若當屬誰（導師《大智度論》筆記〔D016〕p.260）

第一義中無知者、見者、得者，一切法無我、無我所相，諸法但空，因緣和合相續生。若爾！般若波羅蜜當屬誰？

（二）世諦說般若屬菩薩（導師《大智度論》筆記〔D016〕p.260）
佛法有二種：一者、世諦，二者、第一義諦。

為世諦故，般若波羅蜜屬菩薩。

凡夫人法種種過罪，不清淨故，則不屬凡夫人。般若波羅蜜畢竟清淨，凡夫所不樂，如蠅樂處不淨，不好蓮花；凡夫人雖復離欲，有吾我心，著離欲法故，不樂般若波羅蜜。

聲聞、辟支佛，雖欲樂般若波羅蜜，無深慈悲故，大厭世間，一心向涅槃，是故不能具足得般若波羅蜜。

是般若波羅蜜，菩薩成佛時，轉名一切種智。

以是故，般若不屬佛，不屬聲聞、辟支佛，不屬凡夫，但屬菩薩。

生，所以名方便道。依《大智度論》說：發心到七地是般若道——餘宗作八地，八地以上是方便道。般若為道體，方便即般若所起的巧用。

(二) **五菩提**¹²（《般若經講記》p.17）

般若即菩提，約菩提說：此二道即五種菩提。

- 1、**發心菩提**：凡夫於生死中，初發上求佛道、下化眾生的大心，名發阿耨多羅三藐三菩提心，所以名為發心菩提。
- 2、**伏心菩提**：發心以後，就依本願去修行，從六度的實行中，漸漸降伏煩惱，漸與性空相應，所以名為伏心菩提。
- 3、**明心菩提**：折伏粗煩惱後，進而切實修習止觀，斷一切煩惱，徹證離相菩提——實相，所以名為明心菩提。

這三種菩提即趣向菩提道中由凡入聖的三階，是般若道。這時，雖得聖果，還沒有圓滿，須繼續修行。

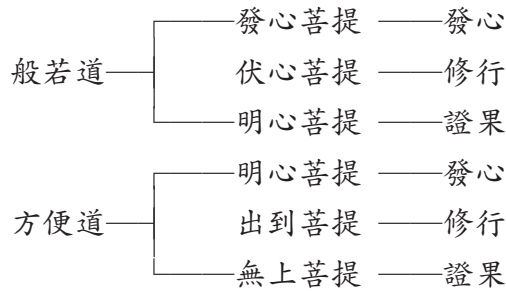
明心菩提，望前般若道說，是證悟；望後方便道說，是發心。前發心菩提，是發世俗菩提心；而明心菩提是發勝義菩提心。悟到一切法本清淨，本來涅槃，名得真菩

12 參見《大智度論》卷 53（大正 25，438a3-13）。

提心。¹³

4、**出到菩提**：發勝義菩提心，得無生忍，以後即修方便道，莊嚴佛國，成熟眾生；漸漸的出離三界，到達究竟佛果，所以名為出到菩提。

5、**究竟菩提**：斷煩惱習氣究竟，自利利他究竟，即圓滿證得究竟的無上正等菩提。



三、《金剛經》之三句論法（《般若經講記》p.67-p.70）

『須菩提！於意云何？菩薩莊嚴佛土不？』

『不也，世尊！何以故？莊嚴佛土者，則非莊嚴，是名莊嚴。』

莊嚴佛土者，即非莊嚴，是名莊嚴。像這一類型的三句論法，本經是頂多的。……今依中觀者說：如莊嚴佛土，是討論觀察的對象。

13 印順導師著《般若經講記》p.44：「明心菩提，約七地菩薩定慧均等，現證法性，得無生法忍而說。」

這是緣起的，空無自性¹⁴的，所以說**即非莊嚴**。

然而無自性空，並不破壞緣起施設，世出世法一切是宛然而有的，所以隨俗說是**名莊嚴**。

緣起，所以無性，無性所以待緣起，因此「**即非**」的必然「**是名**」，「**是名**」的必然「**即非**」，即二諦無礙的中道。所以說：「諸佛依二諦，為眾生說法。」

四、色不異空，空不異色；色即是空，空即是色（《般若經講記》p.179 - p.183）

『色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。受、想、行、識，亦復如是。』

這是解釋總標中五蘊皆空的。……佛明五蘊皆空，首拈色蘊為例。色與空的關係，本經用「不異、即是」四字來說明。「不異」即不離義，無差別義。色離於空，色即不成；空離於色，空亦不顯。色空、空色二不相離，故說「色不異空，空不異

14 印順導師著《中觀今論》p.70：「所謂自性，以**實在性**為本而含攝得**不變性**與**自成性**。西藏學者有說自性的定義為：不從緣生，無變性，不待它，大體相近。

自性的含義中，不待它的**自成性**，是從橫的（空間化）方面說明。

非作的不變性，是從縱的（時間化）方面說明。

而**實在性**，即豎入（直觀）法體的說明。

而佛法的緣起觀，是與這自性執完全相反。所以，自性即非緣起，緣起即無自性，二者不能並存，《中論》曾反覆的說到。」

色」。有人聽了，以為空是沒有，色是有，今雖說二不相離而實是各別的，空仍是空，色仍是色。為除此種計執，所以佛接著說：「色即是空，空即是色」。即表示空色二不相離，而且相即。……從理論上說，色（一切法也如此）是因果法，凡是依於因緣條件而有的，就必歸於空。如把因果法看成是有實自性的，即不成其為因果了。因法的自性實有，即應法法本來如是，不應再藉因緣而後生起；若必仗因緣而能生起，那法的自性必不可得。由此，一切果法都是從因緣生，從因緣生，果法體性即不可得，不可得即是空，故佛說一切法畢竟空。反之，果法從因緣有，果法的作用形態又不即是因緣，可從因緣條件有，雖有而非實有，故佛說一切法緣起有。

可知色與空，是一事的不同說明：所以色即是空，空即是色。常人於此不了解，以為空是沒有，不能現起一切有。不知諸法若是不空，不空應自性有，即一切法不能生。這樣，有應永遠是有，無應永遠是無。但諸法並不如此，有可以變而為無，無的也可由因緣而現為有，一切法的生滅與有無，都由於無自性畢竟空而得成立。性空——無不變性、無獨立性、無實在性，所以一切可現為有，故龍樹菩薩說：『以有空義故，一切法得成。』本經所說：「色即是空，空即是色」，即說明此空色不相礙而相成的道理。

(貳) 《寶積經講記》(上編2)：《寶積經》〈普明菩薩會〉之講記。

一、本經之主要意趣：宣說大乘行，並兼說聲聞道。

印度大乘的空有二宗，一致重視本經。例如：

(一) 《大智度論》所說：「聲聞空如毛孔空；菩薩空如太虛空。」¹⁵及《中觀論》的：「大聖說空法，為離諸見故」¹⁶一偈，都是引用本經。……

(二) 本經所說的「寧起我見如須彌山，不起空見如芥子許」¹⁷一語，為瑜伽大乘特別重視的

15 《大智度論》卷35〈3 習相應品〉：「以舍利弗欲以須陀洹同得解脫故，與諸佛菩薩等，而佛不聽。譬如有人欲以毛孔之空與虛空等。以是故佛重質其事。」(大正25, 322a8-11)

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

(2) 參見《大寶積經》卷112〈普明菩薩會〉(大正11, 634a)，印順導師《寶積經講記》p.121-p.122。

17 (1) 《大寶積經》卷112〈普明菩薩會〉：「迦葉！真實觀者，不以空故令諸法空，但法性自空。……迦葉！非無人故名曰為空，但空自空。……當依於空，莫依於人！若以得空便依於空，是於佛法則為退墮。如是迦葉！寧起我見積若須彌，非以空見起增上慢。所以者何？一切諸見依空得脫，若起空見，則不可除。」(大正11, 634a5-19)

(2) 參見印順導師《寶積經講記》p.121-p.122。

金句。¹⁸（《寶積經講記》p.3 - p.4）

二、《寶積經》〈普明菩薩會〉有許多內容被《十住毘婆沙論》所引用。

（一）有四法會退失智慧，有四法能得智慧

《十住毘婆沙論》卷9〈19 四法品〉（大正26，65c28-66a7）：

有四法能退失慧，菩薩所應遠離。復有四得慧法，應常修習。何等四法失慧？

一、不敬法及說法者。二、於要法祕匿悋惜。三、樂法者，為作障礙壞其聽心。四、懷憍慢，自高卑人。迦葉！是為菩薩四法退失智慧。

何等四法得慧？一、恭敬法及說法者。二、如所聞法及所讀誦，為他人說，其心清淨，不求利養。三、知從多聞得智慧故，勤求不

18 《瑜伽師地論》卷36〈4 真實義品〉：「世尊依彼密意說言：寧如一類起我見者，不如一類惡取空者。何以故？起我見者，唯於所知境界迷惑，不謗一切所知境界，不由此因墮諸惡趣，於他求法求苦解脫，不為虛誑不作稽留，於法於諦亦能建立，於諸學處不生慢緩。惡取空者，亦於所知境界迷惑，亦謗一切所知境界，由此因故墮諸惡趣，於他求法求苦解脫，能為虛誑亦作稽留，於法於諦不能建立，於諸學處極生慢緩，如是損減實有事者，於佛所說法毘奈耶甚為失壞。」（大正30，488c10-21）

息如救頭然。四、如所聞法，受持不忘，貴如說行，不貴言說。是為四。¹⁹

(二) 四種曲心，四種直心

《十住毘婆沙論》卷9〈19 四法品〉（大正26，66a25-b8）：

在家出家菩薩，應遠離四諂曲法，如曲木在稠林難可得出。如是世間有佛弟子，雖入佛法，不能得出生死深林。何等為四？

一、於佛法懷疑不信，無有定心。二、於眾生憍慢、瞋恨。三、於他利，心生貪嫉。四、毀謗菩薩，惡聲流布。是為四。

何等是四直心相？一者、有罪即時發露，無所隱藏，悔過除滅，行無悔道。二者、若以實語，失於王位及諸財寶，猶不妄語，口未曾說輕人之言。三者、若人惡口罵詈、輕賤、譏謗、繫閉、鞭杖、考掠等罪，但怨前身，不咎於他，信業果報，心無恚恨。四者、安住信功德中，諸佛妙法，甚難信解，心清淨故，皆能信受。²⁰

19 參見《大寶積經》卷112〈43 普明菩薩會〉（大正11，631c21-29），印順導師《寶積經講記》p.24-p.29。

20 參見《大寶積經》卷112〈43 普明菩薩會〉（大正11，632a24-b6），印順導師《寶積經講記》p.39-p.44。

(叁)《勝鬘經講記》(上編3):屬於如來藏²¹系之經典。

一、勝鬘夫人

勝鬘夫人，為波斯匿王及末利夫人的愛女，年紀極輕，弘通大乘法教。表顯出家與在家平等、男女平等、老少平等。

二、勝鬘夫人發願受十大戒(印順導師曾書寫此段勉慧輪居士)

爾時，勝鬘聞受記已，恭敬而立，受十大受。²²

(一) 世尊！我從今日乃至菩提，於所受戒不起犯心。

(二) 世尊！我從今日乃至菩提，於諸尊長不起慢心。

21 印順導師著《如來藏之研究》p.16：「如來在眾生位——胎藏，雖沒有出現，而如來智慧德相已本來具足了。如來藏說，與後期大乘的真常我、真常心——真常唯心論，是不可分離的。」

22 (1) 印順導師著《勝鬘經講記》p.51：

受十大受：上受約「能受」說，是領受、承受、稟受；下受約「所受」說，即所受的戒。十大受，唐譯作十弘誓。因為，受戒以發願要期遵行為相的；所以大乘的三聚戒，即願斷一切惡，願度一切眾生，願成熟一切佛法。約受戒說，即願；約持戒說，即行。

(2) 印順導師著《勝鬘經講記》p.55：

所受十大受，即約三聚戒為三類：前五為攝律儀戒，次四為攝眾生戒，後一為攝正法戒。

- (三) 世尊！我從今日乃至菩提，於諸眾生不起恚心。
- (四) 世尊！我從今日乃至菩提，於他身色及外眾具²³，不起嫉心。
- (五) 世尊！我從今日乃至菩提，於內外法²⁴不起慳心。
- (六) 世尊！我從今日乃至菩提，不自為己受畜財物，凡有所受，悉為成熟貧苦眾生。
- (七) 世尊！我從今日乃至菩提，不自為己行四攝法²⁵，為一切眾生故，以無愛染心、無厭足²⁶心、無罣礙心，攝受眾生。²⁷

23 印順導師著《勝鬘經講記》p.57：

「他身色」，指眾生的身體康強，相好莊嚴。「外眾具」，指眾生所有上好的衣服、飲食、住宅，以及種種什物等。對這些，都不起嫉妒心。此戒，等於《梵網》和《瓔珞經》的「自讚毀他」戒。自讚毀他，就是由於不能隨喜他人的好事而引起；根底，即是嫉妒心。

24 印順導師著《勝鬘經講記》p.58：「內外法，可作二釋：一、內法，指自己的身體；外法，指身外的飲食衣物等。二、內法，指佛法說；外法，指世間學術技能說。菩薩所通達的一切法，都是為了一切眾生。舉凡世出世法，有人來求，菩薩不應有慳吝不捨的心。慳吝不捨，即失去菩薩的精神了。」

25 四攝法：布施、愛語、利行、同事。

26 厭足：滿足。（《漢語大詞典（一）》，p.942）

27 印順導師著《勝鬘經講記》p.62：

菩薩行四攝法，是為了利濟眾生，因此要以三種心去行：

(八) 世尊！我從今日乃至菩提，若見孤獨幽繫疾病，種種厄難困苦眾生，終不暫捨，必欲安隱，以義饒益，令脫眾苦，然後乃捨。

(九) 世尊！我從今日乃至菩提，若見捕養眾惡律儀²⁸，及諸犯戒，終不棄捨²⁹，我得力時，於彼彼處見此眾生，應折伏者而折伏之，應攝受者而攝受之。

一、「無愛染心」：父母、子女、師徒、眷屬等，雖也有少分的四攝行，但這是出於私欲的愛染心。菩薩不應如此，否則愛染心重，就會黨同伐異，甚至曲解對方，醜詆對方，而為自己方面的錯誤辯護。

二、「無厭足心」：菩薩的發心是廣大的，不能因為攝受了一些眾生，就心滿意足起來，應有攝受一切眾生，度盡一切眾生的宏願。

三、「無罣礙心」：菩薩應依般若波羅蜜，而心無罣礙，如有執著，有罣礙，這對於攝受眾生，就成為大障。

「攝受眾生」一句，通貫上三種心，即菩薩應以「無愛染心攝受眾生」，「無厭足心攝受眾生」，「無罣礙心攝受眾生」。以此三心而行四攝，是菩薩攝眾生戒的要行。

28 印順導師著《勝鬘經講記》p.64：「律儀是護的意思，護即防非止惡，遮滅罪惡的意義。受了具足戒等，即名得律儀，有了護令不犯戒的功能。惡律儀，其實不是律儀，由於眾生的立意作惡，內心有了罪惡力量，反而能遮斷一切善事。佛弟子的生活來源，應建築在正當職業上。凡是依賴殺盜淫妄而生活的，就是惡律儀者。」

29 印順導師著《勝鬘經講記》p.65：有眾生，雖非惡律儀，但是「犯戒」者，不能專精守持而犯戒。菩薩如見到惡律儀及犯戒的，不因為他們的罪惡而棄捨，反而要發心「終不棄捨」。

(十) 世尊！我從今日乃至菩提，攝受正法終不忘失。

三、空如來藏與不空如來藏³⁰（《勝鬘經講記》p.222 - p.224）

『世尊！有二種如來藏空智；世尊，空如來藏，若離、若脫、若異一切煩惱藏；世尊，不空如來藏，過於恒沙不離、不脫、不異不思議佛法。』

綜合如來藏智與如來空智的理智一如，名為「如來藏空智」，這無論從諦理說，或證智說，都是「有二種」的。然證智約契證諦理而得的，所以約諦理來說明。這如來藏空智，約總體說；約別義說，分為二類，即如來藏空與不空。

如來藏空智，何以名為「空如來藏」？如來藏，從無始來，即為一切煩惱垢所纏縛，雖為煩惱所纏，但並不因此而與煩惱合一。約如來藏的「若離、若脫、若異一切煩惱藏」說，稱為如來藏空。所以《起信論》說：『空者，一切煩惱無始以來不相應故。』如來藏空，不是如來藏無體。如來

30 《印度佛教思想史》p.172-p.173：「空如來藏，指覆藏如來的一切煩惱，煩惱與如來藏是別異的，可離的，不相應的，如寶珠上的塵垢一樣。覆藏如來的煩惱是空的，並非說如來藏是空的。不空如來藏，指與如來藏不離不異的不思議佛法，也就是與如來藏相應的（稱性）功德；這是不可說空的。依《勝鬘經》意：如來藏為煩惱所覆（煩惱是生死根本）而成生死，與清淨功德相應而顯出法身，如來藏已成為迷悟、染淨的依止。」

藏是本性清淨，自性常住的。在生死中，如寶珠落在糞穢裡一樣，珠體還是明淨，所以說如來藏與一切煩惱是若離、若脫、若異的。

何以又名為「不空如來藏」？如來藏自體具有「過於恒沙不離、不脫、不異不思議佛法」。

如來藏，約離妄染說，名空如來藏；約具足過恆河沙不思議佛功德法說，名不空如來藏。如來藏唯一，約它的不與染法相應，與淨法相應，立此二名。唯識學者說圓成實，也可有二義：一、約遠離一切雜染說，名為空。二、約由空所顯說，名空性，體實是不空的。然本經說不空，不但約法性不空說，重在體具過恆河沙功德性。如《楞伽經》、《起信論》等，都不是從因緣生法、虛妄生法論空與不空，而是依如來藏性說。

（肆）《藥師經講記》（上編4）：如來是大醫王，因病與藥。

一、生理的病、心理的病（《藥師經講記》p.6）

經裡說：人的生理上有三種病——老、病、死；心理上也有三種病——貪、瞋、癡。大覺佛陀出世救濟眾生，即是為了拔除眾生身心的種種病患，故讚歎佛為大醫王、大藥師。

二、治病要治標，也要治本（《藥師經講記》p.8-p.10）

藥師治病，有標治與本治的不同。……佛給眾生治病，也有治標、治本二法。歸依三寶之後，能

依教法而按步進修，從願行中慢慢地體驗。種種煩惱，種種苦痛，自然就會由減少而終至完全根絕，以達最高理想的實現。但普通人不能如此，不知平時進修，善的不保留，不擴充；壞的不減除，反而與日俱增。身心不知調攝，家事不善處置，國事不善治理，弄得毛病發作，痛苦無邊！佛法為救治眾生身心的種種病苦，故有消災免難的標治法門。在病人，雖不免被譏為：「平時不燒香，臨時抱佛腳」。然能猛自回頭，急求三寶加被，還不失消災得樂的時機。只怕不認病，不求醫，那才死而後已。所以，能切實依教奉行，苦難不消而自消，福慧不增而自增。欲求免難延壽消災障，大家要奉行本標兼治。

三、藥師如來的大願：令眾生隨所樂求，一切皆得如願。（《藥師經講記》p.132-p.135）

『隨所樂求，一切皆遂：求長壽得長壽，求富饒得富饒，求官位得官位，求男女得男女。』

應利用長壽，多做饒益眾生、建功立德的事業。利用富裕的經濟能力，給孤濟貧，廣作文化慈善公益。利用官位權力，作革新社會，改善民生，利益社會人群；或能更進一步，利用政治力量，護持三寶，發揚佛教精神，以促進政治的健全。若有了兒女，能施以良好的教育，為社會國家造

就健全的公民，和有用的人才；從自己說，培植出養老送終的孝子，將來始可老而有賴。

藥師如來發十二大願，對於為饑渴逼惱的眾生，先以上妙飲食飽足其身，然後以無上法味，令其畢竟安樂，由淺而深。這四事，也可作深一層解釋。

如長壽，世間的長壽，即使活到一百二百歲，也不過是『石火光中寄此生』；祇極短暫的一閃，便歸幻滅。若由如實智慧，證得法身慧命，盡未來際，不生不滅，那才真正得無量壽哩！

論富饒，《法華經》說，佛為大富長者；菩薩有無量的本願功德，佛果有無邊的法財，受用不盡；藥師淨土是琉璃寶所成，阿彌陀佛的極樂世界，也都以金銀七寶等物為嚴飾，這是何等的富有？

官位，佛於一切法得大自在，為三千大千世界的法王，其崇高地位，超過一切有權力者。

再說男女，佛法每以善心誠實為男子，柔和忍辱為女人。

所以我們修學佛法，對此四事應該有深一層看法，要以證得法身慧命，具備功德法財，登法王位，以及有誠實和忍辱的德性為願望，這才是藥師法門的最高境界。

(伍)《中觀論頌講記》(上編5)：《中論》之注解，屬於性空唯名系之論典。³¹

一、何謂「中觀」？(《中觀論頌講記》p.6)

「中」是正確真實，離顛倒戲論而不落空有的二邊。觀體是智慧，觀用是觀察、體悟。以智慧去觀察一切諸法的真實，不觀有無顛倒的「知諸法實相慧」，名為「中觀」。(阿含經)八正道中的正見(正觀)，就是這裡的中觀。正就是中，見就是觀，正見即中觀，是一而二、二而一的。

觀慧有三：聽聞讀誦聖典文義而得的**聞所成慧**，思惟抉擇法義而生的**思所成慧**，與定心相應觀察修習而得的**修所成慧**。還有現證空性的實相慧。觀是通於先後的，那麼不與定相應的聞思抉擇諸法無自性，也叫做中觀。尤須知道的，定心相應的有漏修慧，同樣的是尋求抉擇、觀察，不但是了知而已。

二、龍樹菩薩的論典(《中觀論頌講記》p.2)

龍樹以前的大乘學者，雖闡揚法法空寂的深義，但還缺少嚴密的論述。到龍樹，建立精嚴綿密的觀法，批評一般聲聞學者的似而非真，確立三乘

31《中觀論頌講記》p.10：「本論開顯八不的緣起，所以建立世俗諦中唯假名，勝義諦中畢竟空。因此，龍樹學可以稱為性空唯名論。」

共貫的大乘法幢，顯著的與一般聲聞學者分化。所以在印度，大乘學者都尊他為大乘的鼻祖；在中國，也被尊為大乘八宗的共祖。他的作品很多，可分為二大類：

(一) 抉擇深理的，如《中論》、《七十空性論》、《六十如理論》、《迴諍論》等。這都是以論理的觀察方式，開顯諸法的真實相。

(二) 分別大行的，如釋《般若經》的《大智度論》、釋《華嚴·十地品》的《十住毘婆沙論》。這都是在一切空的深理上，說明菩薩利他的廣大行。

把這兩類論典綜合起來，才成為整個的龍樹學。

三、緣起、性空、假名、中道（《中觀論頌講記》p.461 - p.462）

『眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。』

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

中，有此空相的。這即緣起有的性空，「亦是中道義」。……

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

四、「若先非佛性，不應得成佛」之真正意義（《中觀論頌講記》p.473 - p.475）

『汝說則不因，菩提而有佛，亦復不因佛，而有於菩提。』

雖復勤精進，修行菩提道，若先非佛性，不應得成佛。』

菩薩久劫修行，得阿耨多羅三藐三菩提，所以名佛。如照實有論者所「說」，諸法各有自性，那就佛有佛的自性，菩提有菩提的自性了。佛陀是人，菩提是法，人與法是相依而共存的。如人法各有自性，那就「不因」發「菩提」心，行菩薩道，證大菩提「而有佛」；也可以「不因」能證得的「佛，而有於」無上「菩提」的道果了。菩

提是覺——果智，統攝佛果位上的一切無漏功德，這是約法而言。佛陀是覺者，是證得菩提的大聖，這是約人而言。得菩提所以有佛，有佛所以能證得菩提，這二者是相因而不相離的。

如外人所說，各有自性不相依待，那就不妨離佛有菩提，離菩提有佛了。如相因而不離，豈非是緣生的性空！進一步說，一般的有情，是沒有成佛的，自然也就沒有佛的體性。既先前沒有佛性，就該永沒有；因為自性有的佛，一定是始終一如的。有定性，就不能先沒有而後有。這樣，眾生本來沒有成佛，就是沒有佛性。既沒有佛性，「雖」發菩提心而「復勤」猛「精進」的「修行」六度萬行，嚴土度生的「菩提道」，然他原「先」沒有「佛性」，發心修行也還是「不」「得成佛」。事實上，以善士指示，聽聞正法，發菩提心為因，三大阿僧祇的長期修行為緣，到福智資糧圓滿時，是可以成佛的。在因緣和合的條件下，既可以成佛，可知是緣起無自性的。

實有論者，如說一切有部等，也還是說修行成佛的。現在難他不得成佛，是因他主張有定性的，有定性怎麼可以修行成佛呢？

真常妙有論者，不知性空者以眾生沒有佛自性的理論，責難實事論者。竟然斷章取義的，以本頌為據，說龍樹菩薩也成立一切眾生皆有佛性。假使眾生起初沒有佛性，就不能成佛了。現見眾生

能成佛，可知原來就有這佛性存在的。不然，修行怎麼能成佛呢？

這種不顧頌意，強龍樹同己，真是龍樹的罪人！實則，龍樹並不承認先有佛性的；佛性先有，這是因中有果論，是龍樹所痛斥的。性空者的意見，一切法是性空的，是待緣而成的。因為性空，所以因緣和合可以發心，可以修行，可以成佛。《法華經》說：『知法常無性；佛種從緣起』，也與性空者相合。一切眾生是有成佛可能的，因為是性空的。然而性空並不能決定你成佛，還是由因緣而定。所以，一切眾生有成佛的可能，而三乘還是究竟的。佛性本有論者，只是覺得性空不能成立，非要有實在的、微妙的無漏因緣而已。

（陸）《攝大乘論講記》（上編 6）：屬於虛妄唯識系之論典。

一、釋題：（《攝大乘論講記》p.1- p.2）

攝：1、以總攝別，2、以略攝廣。³²

大：1、含容大（大乘可以含容小乘），2、殊勝

32 《攝大乘論講記》p.1：

本論以簡要的十種殊勝，廣攝一切大乘法，這就叫以略攝廣。如來說法，每因聽眾的不同，這裡講波羅蜜多，那裡講十地；現在總舉十義，把大乘經中各別的法門，總攝起來，這就叫以總攝別。

大（大乘獨有，小乘中無）。

乘：就是車乘，如來就以各種的法門，把眾生從苦迫的曠野中運出來。

論：有教誡學徒，分別抉擇的意思。

二、本論依《阿毘達磨大乘經》的〈攝大乘品〉造論

本論是無著菩薩依《阿毘達磨大乘經》中〈攝大乘品〉造論，故名為《攝大乘論》。從世親、無性兩種釋論所依的本論考察起來，已有些出入。不管他論本如何出入，這部論是唯識學中扼要而最有價值，為治唯識學者所必須研究的聖典。（《攝大乘論講記》p.3-p.8）

三、《攝大乘論》之組織（《攝大乘論講記》p.5-p.7）

如從本論的文段次第，作嚴密的科判，應分為三分十章。一、序說，二、所知依，三、所知相，四、入所知相，五、彼入因果，六、彼因果修差別，七、此中增上戒、增上心、增上慧，八、彼果斷，九、彼果智，十、結說。此十章的初章，即序說攝大乘；末一章，即結說攝大乘；中間八章，即個別的論述攝大乘的十種殊勝³³。所以可總束為序說，

33 十種殊勝，參見《攝大乘論講記》p.18-p.19：「由此所說十處，於聲聞乘曾不見說，唯大乘中處處見說，（1）謂阿賴耶識，說名所知依體。（2）三種自性：一、依他起自性，二、遍計所執

正說，結說（但結說的文句過少）——三分。

本論的重心所在——唯識行證的實踐。即是從實踐的立場，統攝大乘的一切。十種殊勝，不是為了理論的說明，是為了大乘的修行而開示的。

四、一境應四心

（一）玄奘譯《攝大乘論釋》卷4：「成就相違識相智，如餓鬼傍生及諸天人，同於一事見彼所識有差別故。」³⁴（大正31，402b28-c1）

（二）印順導師《攝大乘論講記》（p.226-p.227）：「成就相違識相智」：「餓鬼，傍生，及諸天人」，在「同」「一事」物上，各有所「見」，「彼」等「所」認「識」的大「有差別」；這類有情以為是這樣，那類有情卻又是那樣。如江河中的水，在餓鬼見到那是膿血火燄；在傍生界的魚類見到是坦蕩的大

自性，三、圓成實自性，說名所知相體。（3）唯識性，說名入所知相體。（4）六波羅蜜多，說名彼入因果體。（5）菩薩十地，說名彼因果修差別體。（6）菩薩律儀，說名此中增上戒體。（7）首楞伽摩、虛空藏等諸三摩地，說名此中增上心體。（8）無分別智，說名此中增上慧體。（9）無住涅槃，說名彼果斷體。（10）三種佛身：一、自性身，二、受用身，三、變化身，說名彼果智體。由此所說十處，顯於大乘異聲聞乘；又顯最勝，世尊但為菩薩宣說。是故應知但依大乘，諸佛世尊有十相殊勝殊勝語。」

34 參見無性造，玄奘譯《攝大乘論釋》卷4（大正31，402c15-19）。

路，弘偉的宮殿；在諸天見到是七寶莊嚴；在人類看來是清冷的流水。古人所謂『一境應四心』，就是這個道理。³⁵在同一對象上，有種種不同的認識，可知我們所認識的一切，不是事物的真相，是我們自心的變現。通達這種意義的智慧，叫相違識相（彼此不同的認識）智。得了這智慧，就可悟入唯識無境的道理。

五、以玄奘的譯本作講本，並比較相關論典之異同

本書以玄奘譯《攝大乘論》作講本，但隨時比對玄奘譯與真諦譯的差異，並留意《攝大乘論》與《瑜伽師地論·本地分》、《大乘莊嚴經論》、《瑜伽師地論·抉擇分》、《中邊分別論》等之異同。³⁶

35 印順導師著《唯識學探源》p.202- p.203：

有情因業力的關係，在某一趣內受生，或人、或天、或畜生、或餓鬼，因生趣的不同，所見的淨穢也有差別。像人見海水充滿、清淨；餓鬼卻見乾涸得一無所有，或者是膿血、火燄。這隨類所見的不同，不但是感情觀念的不同了。境不成實，更可以得一證明。後代的唯識家，常用「天見寶莊嚴，人見為清水，魚見為窟宅，鬼見為膿血」的一境四心，證明外境的無實，也只是「謂別生趣同分有情，於一事中取淨穢異」的見地。

36 (1) 《攝大乘論講記》p.10- p.12：

〈本地分〉的主要思想是：一、諸識差別論；二、王所差別論；三、種子本有論；四、認識上所認識的境界，都不離自心，但諸法所依的離言自性，卻是各有它差別

(柒) 《大乘起信論講記》(上編7)：屬於真常唯心系之論典。

自體的。這種思想，可說是初期的唯識思想，還沒有達到唯識為體的唯識學。依〈本地分·菩薩地〉而造的《大莊嚴經論》，才算是達到徹底的唯識思想。

《莊嚴論》與〈本地分〉不同的地方是：一、一心論；二、王所一體論，心所是心王現起的作用，沒有離心的自體；三、所認識的境界，就是識的一分，不許心色有各別的自體。還有種子本有論，這與〈本地分〉的主張相同。

《莊嚴論》雖可說是徹底的唯識思想，但還不能算完備，還欠缺詳細理論的發揮與嚴密的組織。

到了《攝大乘論》出世，唯識思想才算是真正完成了。《攝論》主要的思想是：一、種子是新熏的，這點與〈本地分〉、《中邊》、《莊嚴》諸論所說的完全不同。二、王所有的體系，這和〈本地分〉相同，而異於《中邊》、《莊嚴》諸論。三、境就是識；四、識與識之間是一心論的；這也同於《莊嚴論》，但已有轉向多心論的趨勢。這樣看來，《攝論》的唯識說，雖是繼承《莊嚴論》的，但又接受了經部種子新熏的學說。

再看〈抉擇分〉的思想：〈抉擇分〉是抉擇〈本地分〉的，他的王所差別，諸識差別，心色差別，雖同於〈本地分〉，而種子則又與《攝論》的新熏思想相同。無著的後期思想，顯然是放棄種子本有說而改用新熏的了。

- (2) 參見陳一標〈印順導師對新舊譯唯識的定位與評析〉，《印順思想——印順導師九秩晉五壽慶論文集》，正聞出版社，2000年4月，p.267-p.296），陳一標〈印順導師對唯識學研究的貢獻〉，《佛教文化與當代世界——慶祝印順導師百歲嵩壽學術論文集》，文津出版社，2005年4月，p.1-p.29）。

一、本論的作者、譯者與考證之價值（《大乘起信論講記》p.1-p.16）

本論傳為馬鳴菩薩所作，真諦所譯，但作者及譯者受到多方的質疑。印順導師認為：「考證的方法不應該推翻。思想是有演化的，但不一定是進化的。在發展演化的過程中，可以演化成好的，也可以演化成壞的，不該說凡是後來的就進步。……即使考證得非馬鳴作、非真諦譯，《起信論》的價值，還得從長討論。

我的看法是：一、印度傳來的不一定是好的。中國佛教界，一向有推崇印度的心理，以為凡是佛典，只要是從印度翻譯來的就對；小乘論都是羅漢作，大乘論都是了不起的菩薩作。其實，印度譯來的教典，有極精深的，也有浮淺的，也有雜亂而無章的。所以，不要以是否從印度翻譯過來，作為佛典是非的標準。而且，印度也不少託名聖賢的作品；即使翻譯過來，並不能保證它的正確。

二、中國人作的不一定就錯。佛法傳到中國來，中國的古德、時賢，經詳密的思考，深刻的體驗，寫出來的作品，也可以是很好的。……有些人，重視佛法的傳承，以為從印度傳來的，就是正確的；中國人造的，都不可靠，這看法是太不合理了。其實師資傳承，也僅有相對的價值。印度、西藏，都大談師承，還不也是眾說紛紜，是是非非嗎？

我們應該用考證的方法，考證經論的編作者，或某時代某地方的作品；但不應該將考證出來的結果，作為沒有價值或絕對正確的論據。在佛教思想上，《起信論》有它自己的價值。這不能和鑑別古董一樣，不是某時某人的作品，就認為不值一錢！……

本論是屬於真常唯心論一系，所以不應該專以空宗及唯識宗的觀點而論斷它。也就因此，本論無論是中國或是印度造的，它所代表的思想，在佛教思想中，有它的獨到價值，值得我們深長的研究。」

二、主觀唯心論、客觀唯心論、真常唯心論（《大乘起信論講記》p.183 - p.185）

唯心，我向來說：要經過三個層次，才能圓成自說：

（一）〔主觀唯心論〕六識的認識境界時，了解得境無實體，唯是認識心中所現的影像相。所取相是無實的，而能取相是有的。以心奪境，此為主觀的唯心論。我國理學者，有主觀唯心論的性質。如這朵花是心識所現起的，不見這花時，有沒有這朵花存在？有人就說：在我注意時，就有這花相現起；若不注意時，這花相就隱而不現了。若唯作此說，即不圓滿。因有眾多的境相，在不認識他時，還是存在而不容否認的。

(二)〔**客觀唯心論**〕虛妄唯識者的阿賴耶識說，為客觀的唯心論。有妄心即有妄境，山河大地等的一切境相，都是賴耶頓變頓現的。六識去分別時，依這境相為本質而現影像相。不起六識分別時，也還是有這些境相存在的。賴耶識的執受境界，對於六境的分別，是客觀存在的。賴耶所變的境界，對於賴耶，還是唯心所現的。

(三)〔**真常唯心論**〕客觀唯心論，還是不徹底的；因為清淨的，無為的，不是此妄識所顯現的。要進一步的達到一切唯是真實心，方是唯心的極致。不但妄境依於妄心，妄境妄心，又都是不離真心而現起的。一切的事相與理性，雜染與清淨，統攝於真常心中。

本論從眾生心有覺與不覺義說起，能綜合**主觀（攝所從能）、客觀（攝現從種）、真常（攝事從理）**的**三類唯心說**。《楞伽經》也是貫徹此三者而說唯心的。所以真能悟入真如理性時，唯一真心，而到達絕對唯心論的實證。但唯心論的證明方法，始終是不離主觀唯心的立場。或以憶念過未無體說，或以定心境界說，證明境依心起，心生法生。賴耶唯心或真常唯心，決非一般所能信受解了的。所以，本論在思想體系中，屬於絕對的**真常唯心論**；而說明唯心的理由，與客觀唯心論，其實與主觀唯心論者，並無差別。

三、聖嚴法師的評論

聖嚴法師〈印順長老著述中的真常唯心論——我讀《大乘起信論講記》〉：

真常唯心系的佛教，雖屬於後期大乘，但它確有阿舍佛教的基礎依據，也有南方大眾部分別說系的基礎，也有經量部譬喻師的影響，印老也特別指出，《起信論》受有錫蘭佛教《解脫道論》的影響（講記173頁）。更有不少的大乘經論如《楞伽經》、《勝鬘經》、《如來藏經》等作後盾，甚至談到《大乘起信論》的背景資料中，也有古傳唯識《攝大乘論》的內容。他以講說《起信論》的因緣，把真常唯心論的佛法，自成一系的條理出來，點明它的來龍去脈，不用籠統和會，不必擔心發現了諸系法義的互相出入會讓人感疑不信。這也正是歷史的方法論，所表現出來的治學態度及其可信的成果。（《印順思想——印順導師九秩晉五壽慶論文集》，正聞出版社，2000年4月，p.1-p.11）

（捌）《佛法概論》（中編1）：依「阿舍講要」改編補充。

一、研究《阿舍經》的態度（《佛法概論》〈自序〉p.1-p.2）

阿舍經是三乘共依的聖典。當然，阿舍經義，是不能照著偏執者——否認大乘的小乘者，離開小

乘的大乘者的見地來解說的。從佛法一味，大小異解的觀點去觀察，對於菩薩行的慈悲，利他的積極性等，也有所理會。深深的覺得：初期佛法的時代適應性，是不能充分表達釋尊的真諦的。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，是能「正直捨方便，但說無上道」的，確有他獨有的長處！佛法的流行人間，不能沒有方便適應，但不能刻舟求劍而停滯於古代的。……

弘通佛法，不應為舊有的方便所拘蔽，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！為了避免一般的——以《阿含經》為小乘的誤解，所以改題為《佛法概論》。

二、流行於人間的佛法（《佛法概論》p.1 - p.3）

「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。

(一) 佛的法，是根本的：主要是釋尊所說

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。

(二) 諸佛常法、入佛法相的佛法，是豎貫的、深入的

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。

(三) 融貫的佛法，是旁通的

此外，「世間一切微妙善語皆是佛法」，釋尊說：

「我所說法，如爪上塵，所未說法，如大地土。」（《升攝波經》）這可見有益身心家國的善法，釋尊也多有不曾說到的。釋尊所覺證而傳布的法，雖關涉極廣，但主要是究盡法相的德行的宗教。佛法是真實的、正確的，與一切真實而正確的事理，絕不是矛盾而是相融貫的。其他真實與正確的事理，實等於根本佛法所含攝的，根本佛法所流出的。所以說：「一切世間微妙善語，皆是佛法。」（《增一阿含經》）這可見，「謂有沙門，執著文字，離經所說，終不敢言」（《大毘婆沙論》），實在不夠了解佛法！在佛法的流行中，融攝與釋尊本教不相礙的善法，使佛法豐富起來，能適應不同的時空，這是佛法應有的精神。

佛的法，是根本的；諸佛常法與入佛法相的佛法，是豎貫的，深入的；融貫的佛法，是旁通的。千百年來流行於人間的佛法，不外乎契合這三者而構成。³⁷

37（一）**佛的法，是根本的**：強調「**釋迦牟尼佛傳出的法**」，之所以稱為「根本的」，是因為「佛為法本，法由佛出」，所以稱之為佛的法。

（二）**諸佛常法與入佛法相的佛法，是豎貫的，深入的**，此又分二：

1、**諸佛常法**：強調「**三世諸佛的法，與釋迦佛的法平等**」。

2、**入佛法相的佛法**：強調「**佛弟子所覺、所說的法，必須契合釋尊根本教法的特質**」，否則怎能稱之為佛法？

三、本書之架構：（續明法師，〈讀印順法師的《佛法概論》〉，收於《法海微波》p.288-p.289）

本書前有「緒言」，是作者對「佛法」一詞的剖析。次分二十章。第一章總論三寶³⁸，第二章總論教法³⁹，其餘可從境、行、果去理解。

（一）境：即前十章⁴⁰，為學佛者所應信解的境（事、理）。

（二）行：第十三章至第十九章⁴¹，說明學佛者所應起的若淺若深的行。

（三）果：末一章（第二十章〈正覺與解脫〉），略論由不同的行踐所得的果證。

（三）融貫的佛法，是旁通的：釋尊說「我所說法，如爪上塵，所未說法，如大地土」，在佛法的流行中，要融攝與釋尊本教不相礙的善法，使佛法豐富起來。

千百年來流行於人間的佛法，不外乎契合這三者而構成。

38 第一章〈法與法的創覺者與及奉行〉。

39 第二章〈教法〉。

40 第三章〈有情——人類為本的佛法〉，第四章〈有情與有情的分析〉，第五章〈有情的延續與新生〉，第六章〈有情流轉的生死根本〉，第七章〈關於有情流轉的業力〉，第八章〈佛法的心理觀〉，第九章〈我們的世間〉，第十章〈我論因說因〉，第十一章〈緣起法〉，第十二章〈三大理性的統一〉。

41 第十三章〈中道泛論〉，第十四章〈德行的心素與實施原則〉，第十五章〈佛法的信徒〉，第十六章〈在家眾的德行〉，第十七章〈出家眾的德行〉，第十八章〈戒定慧的考察〉，第十九章〈菩薩眾的德行〉。

(玖) 《中觀今論》（中編 2）：以龍樹《中論》為本，
《大智度論》為助的論著。

一、中觀學值得稱述的精義：（《中觀今論》〈自序〉
p.3-p.9）

(一) 大小共貫：

依龍樹論說：三藏確是多說無我的，但無我與空，並非性質有什麼不同。大乘從空門入，多說不生不滅，但生滅與不生滅，其實是一。⁴²「緣起性空」的佛法真義，啟示了佛教思想發展的實相。釋尊本是多說無常無我的，但依於緣起的無常無我，即體見緣起空寂的。這所以緣起甚深，而緣起的寂滅性更甚深。

(二) 真俗無礙（理事無礙）（《中觀今論》〈自序〉 p.5-p.6）

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

真俗無礙，可從解行兩方面說：

42 詳見印順導師著《中觀今論》第三章〈緣起之生滅與不生不滅〉 p.25-p.39。

解：即俗事與真理，是怎樣的即俗而恒真，又真而不礙俗。

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

無論是理論、實踐，都要貫徹真俗而不相礙。……依即空的緣起有，安立世間事相，也依即有的緣起空顯示出世。得這真俗相依的無礙解，才能起真俗相成的無礙行。

(三)「悲智圓融」⁴³（《中觀今論》〈自序〉p.7-p.8）

智慧與慈悲，為佛法的宗本，而同基於緣起的正覺。

1、從智慧（真）說：

一切是緣起的存在，展轉相依，剎那流變，即是無我的緣起。

緣起無我的中觀：

(1) 否定了實在性：一切是相對的存在。

(2) 否定了不變性：一切是流變的存在。

43 參見印順導師著《佛法是救世之光》〈慈悲與智慧的融合〉p.165-p.166：

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

(3) 否定了獨有性：一切是依存的存在。

2、從德行（善）說：

(1) 緣起是無我的，人生為身心依存的相續流，也是自他依存的和合眾。

(2) 佛法不否認相對的個性，而一般強烈的自我實在感——含攝得不變、獨存、主宰——即神我論者的自由意志，是根本錯誤，是思想與行為的罪惡根源。

否定這樣的自我中心的主宰欲，才能體貼得有情的同體平等，於一切行為中，消極的不害他，積極的救護他。

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

(四) 「空有融會」⁴⁴（《中觀今論》〈自序〉p.9）

緣起性空，本於生滅的不有不無、不常不斷、不一不異、不來不出。生滅的因果諸行，是性空的緣起，緣起的性空。……所以

44 (1) 參見印順導師著《中觀今論》第十一章·第二節，〈緣起空有〉，p.237-p.252。

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

佛說一切從緣有，一切畢竟空，就有人大驚小怪起來。甚至佛法中，也有有宗起來，與空宗對立，反指責空宗為不了義，為惡取空。……我是同情空宗的，但也主張融會空有。不過所融會的空有，不是空宗與有宗，是從即空而有，即有而空的中觀中，使真妄、事理、性相、空有、平等與差別等，能得到相依而不相礙的總貫。

二、中觀學的「善惡熏習決定凡聖昇降說」：積習成性（《中觀今論》p.148-p.150）

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

人生下來，受父母的教養和師友的熏陶，社會的影響不同，養成多少不同的性格；或是因為宿因善惡

的潛力，或生理機能的差別，成為不同的性格、嗜慾等，這些都是積漸而成的。不但人的性格如此，一切法也是如此的。因為一切法無不表現在時間中，依幻論幻，有時間相，即不無前前後後的相續性。前前的對於後後的有影響，即有熏習。相雖不即是性，但由不斷的起作，即由相的積習而成性。從微至著，從小到大，都有此由相而成性的意義。所以，性不是固定的、本然如此的。

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

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

《中論》卷4「觀四諦品」說：「雖復勤精進，修行菩提道，若先非佛性，不應得成佛。」（大正30，34a）論中的意思是說：如執諸法實有，那就凡性、聖性兩不相干。那麼，眾生既都是凡夫性——異生性，不是聖性，沒有佛性，即使精

進修行，也就沒有成佛的可能了！其實不然，眾生雖是凡夫，以無凡夫的定性故，遇善緣而習善，發菩提心，修菩薩行，就可以久習成佛。

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

（拾）《唯識學探源》（中編3）：原始佛教的唯識思想、部派佛教的唯識思想及其孕育的大乘唯識思想。

一、原始佛教的研究，不應偏取聲聞三藏，亦應尊重早期的大乘經：

釋尊說法，是適應眾生根機的，在說明的方便上，有千差萬別的不同；因之所開顯的意義，也就有淺深。最初是口口相傳，後來才用文字寫成定本。

釋尊的教法，有曾經公開結集的，那便是聲聞乘的經律。有是傳播於某一區域，私相傳授，融入學者的整理與發揮，到後來才公開流行的，那就是雜藏（一部分）和大乘經。因此，原始佛教的研究，不當偏取小乘，在思想上，早期的大乘經，是一樣的值得尊重。（《唯識學探源》p.4）

二、對緣起支數⁴⁵的考察與十二緣起的解釋

（一）死生本源：無明、行、識。

（二）生命依持：識，名色。（識緣名色，名色緣識）⁴⁶

（三）觸境繫心：名色，六入，觸，受，愛。

（四）逐物流轉：愛，取，有，生，老死。（《唯識學探源》p.10-p.27）

三、各派對業力存在的異說（參見《唯識學探源》p.146-p.155）

45 佛說緣起，因隨機不同，而有不同的開示：

（1）三支說：無明、行、識（煩惱、業、苦）。

（2）五支說：愛、取、有、生、老病死。

（3）十支說：識、名色、六處、觸、受、愛、取、有、生、老病死。

（4）十二支說：1、無明，2、行，3、識，4、名色，5、六入，6、觸，7、受，8、愛，9、取，10、有，11、生，12、老死。

46 參見《長阿含經》卷10（13經）〈大緣方便經〉：「名色緣識，識緣名色。」（大正1，61b20）

四、心性本淨（《唯識學探源》p.94-p.95）

性的定義很多：水濕「性」、地堅「性」，這是說一事一物各別的自然體。「性」種性，本「性」住性，這或者是說本來如是，或者是說習慣成自然，有生成如此的意味，與中國的「生之謂性」，相近。法「性」、實「性」，在大乘的教理上，或指普遍恆常的法則，或指諸法離染的當體。自「性」，在龍樹學裡，是說那不從緣起的常一的自體。善「性」、惡「性」，這是性德的性，就是性質。這心性染淨的思想，與中國的性善性惡，發生過深切的影響。王陽明竟說性善的良知良能，就是佛家的（本淨心性）本來面目。其實，心性本淨，在部派佛教裡是性善、性惡的性；在大乘裡，心性與法性有時合而為一，指心或法的本體。佛法的心性本淨，是遍一切眾生的；孟子的性善，卻成為人獸的分野：這是怎樣的不同！

五、原始佛教所含蓄的唯識思想，及其與大乘唯識學之關係

唯識的定義，「即是識」，「不離識」，論師們有不同的解釋。究竟唯有什麼識？有的說是八識，有的說是阿賴耶，有的說唯是真心。這些，都是唯識思想的一個側向，是唯識學的一流。偏執一個定義，這是一論一派的唯識學者。本人的態度，是想在複雜的唯識思想中，發見主流與共義，廓

清宗派的偏執。所以先從大乘唯識學中，指出幾個不同觀點的解說，再去考察它與原始佛教的關係。這不同方面的解說，都是唯識學，是唯識學的多方面的開展；唯識學，也可說是幾個思潮的合流。（《唯識學探源》p.28）

大乘唯識思想，大概可以歸納為五類：

- (一) **由心所造**：《華嚴經》說：「三界虛妄，但是一心作。」……由心造業而感得三界的果報，雖不就是唯心論，但未嘗不是促成唯識的有力思想。
- (二) **即心所現**：《解深密經》說：「我說識所緣，唯識所現故，……此中無有少法能見少法，然即此心如是生時，即有如是影像顯現。」經說凡是我們所認識到的一切，並沒有一種所謂客觀獨立存在的本質。當我們心識現前的時候，心上必然的現起一種境界相。因了錯誤的認識與執著，覺得它是離心存在的外境。實際上，那所認識的境相，只是自心現起的影子。唯是自心所現，所以叫做唯識。這種唯識思想，是立足在認識論上，從能知所知的關係上探發出來，是考慮所知的真相而發現的。
- (三) **因心所生**：《解深密經》說：「於中最初一切種子心識，成熟展轉和合、增長、廣大。」……本經，說明我們的身體和我們內

心的認識活動，都依一切種子心識所含藏的種子而漸漸的開展出來。它是依胎生學的見地，說明眾生的入胎，在胎中漸漸的發達，與現起認識的作用。這些，既是從藏在心識中的種子所生起，也就有唯識的意義。

(四) 映心所顯：《楞伽經》說：「如來之藏，是善不善因。……為無始虛偽惡習所熏，名為藏識，生無明住地與七識俱。」平常講唯識，多以阿賴耶為依止，為說明的出發點。但阿賴耶的產生，一方面是依如來藏心，另一方面是依無始來的虛妄習氣。在這真相的如來藏，與業相的虛妄習氣相互交織之下，才成立其為阿賴耶。因此，從一切法依阿賴耶而生的方面看，是雜染諸法的所依；另一方面看，也就是迷悟關鍵所在。迷、悟、染、淨，都依藏心而有，所以也就是唯識。這雜染的習氣，反映到清淨的如來藏心，因而成為阿賴耶識，現起一切的虛妄相。

(五) 隨心所變：《阿毘達磨大乘經》說：「菩薩成就四法，能隨悟入一切唯識，都無有義。……四者，成就三種勝智隨轉妙智。何等為三？一、得心自在一切菩薩，得靜慮者，得勝解力，諸義顯現。二、得奢摩他，修法觀者，纔作意時，諸義顯現。三、已

得無分別智者，無分別智現在前時，一切諸義皆不顯現。」菩薩因內心定慧的實踐，一切境界都可以隨心轉變，或者不起一切。境界既可以隨心而轉，就可因此推論到一切境界的沒有自體。如外境有離心獨立的本質，那決不能因心的觀想而改變。這是從佛弟子止觀的體驗而推論到的，可以稱為「隨心所變」的唯識。

這五項思想，起初是逐漸的引發，各別的深入研究；等到思想的反流與綜合，就走上唯識學的階段，也才有真正的唯識學。後代的唯識學派，雖然都在融貫這五項思想，但不無偏重的發揮，因此成為思想不同的學派。（《唯識學探源》p.32）像後代發揚大成的唯識學，原始佛教裡當然是沒有的。但唯識的傾向，不能說沒有，至少也有點近似。原始佛教的緣起論，確有重心的傾向。處理的問題，又本來與心識有關。後代的佛弟子，順著這種傾向，討論有關心識的問題，這才有意無意的走上唯識論。如上述的五項唯識思想，確乎都是立足在業果緣起的起滅上的，也就是緣起觀的一種解說。（《唯識學探源》p.32）

（拾壹）《性空學探源》（中編4）：阿含之空、阿毘曇之空。

一、空為佛法的特質所在（《性空學探源》p.1 - p.4）

「性空」，根原於阿含經，孕育於部派的（廣義的）阿毘曇論；大乘空相應經，開始發展出雄渾博大的深觀；聖龍樹承受了初期大乘，主要是《般若經》的「大分深義」，直探阿含經的本義，抉擇阿毘曇，樹立中道的性空（唯名）論。所以，不讀大乘空相應經與《中論》，難於如實悟解性空的真義；不上尋阿含與毘曇，也就不能知性空的源遠流長，不知性空的緣起中道，確為根本佛教的心髓。

「空」為佛法的特質所在：不問大乘與小乘，說有的與說空的，都不能不說到「空」，缺了空就不成究竟的佛教。佛法的目的，主要在轉迷啟悟，轉染還淨。從現實的人生出發，覺悟到人生之所以有重重的痛苦不自由，由於所行的不正；行為的所以不能合乎正道，由於知見的不正，對於人生真相缺乏正確的悟解。佛法是針對此點，勘破虛妄以見真實，遠離邊邪而歸中道；必如此，才能得解脫而自在。這解脫自在的佛法，可由悟理、修行、證果上去說明。但有一共同要點，即無論為悟理、修行與證果，都要求一番革新，要求對於固有解行的否定。一般人以為如此，以為應該如此，現在一一的給予勘破、否定——並不如此，不應該如此。表示遮妄離邪的否定，可以有種種的名稱，而最適當的就是「空」。

從悟解與證入說，「空」不但是虛妄戲論的遮遣，也就是如實寂滅的開顯，遮情與顯理統一。遮情，顯理，不是徒托於名句的論辨，而是要從篤行中去實踐體驗的。釋尊本教，與大乘空相應經及《中觀論》，都是這樣的。如《雜阿含》80經即如此說：「心樂清淨解脫，故名為空。」

……實踐此大事，必須透過空，就是對世間固有的來一次突破，否定。空，不是抹煞一切，是淘汰；依現代的術語說，是揚棄。是從思想與行為的革新中，摧破情執中心的人生，轉化為正覺中心的人生。所以，空不是什麼都沒有的「無見」，反而因為空，才能實現覺悟的、自在的、純善的、清淨的。假使行為、見解一切都安於現狀，世人如此，我也如此，那又何需乎佛法？必須面對現實，否定而超越他，才見到佛法的特質，見到性空為佛法唯一的特質。

只要是佛法，不論大乘小乘，此宗彼派，都不能不提到空。因此，聖龍樹是特別詳盡而正確發揮空義的大家，但空卻不限於龍樹學。如唯識，必須明無境，明遍計所執無性，就是空義。聲聞學者明無我無我所，空、無相、無願，都無非是空義。就是強調一切有者，也不能不談這些。所以，我們應該知道：空是佛法中最通遍最重要的大事，是大小學派所共的，不過有程度上的深淺、偏圓，正確或錯誤罷了！

二、空宗與有宗（《性空學探源》p.5 - p.6）

何為空宗？何為有宗？此義極明白而又極難說。扼要的說，**空宗與有宗，在乎方法論的不同。**

凡主張「他空」——以「此法是空，餘法不空」為立論原則，就是主張空者不有、有者不空的，雖說空而歸結到有，是有宗。

凡主張「自空」——以「此法有故，此法即空」為立論原則，就是有而即空、空而即有的，雖說有而歸結到空，是空宗。

依著此項原則，在認識論上，「緣有故知」是有宗，「無實亦知」是空宗。

在因果依存的現象論上，「假必依實」是有宗，「以有空義故，一切法得成」是空宗。此等空有分宗的差別，在大乘中充分發揮；而思想的根原，早已在阿含經與毘曇論中顯出他的不同。所以對於空義的研究，雖應以「大乘空相應經」及《中觀論》為中心，但能從阿含及毘曇中去探求，更能明確地把握空與有的根本歧異，更能理解大乘空義的真相，不被有宗學者所惑亂。本論就是想在這方面給以概略的研究。

三、依有明空（《性空學探源》p.6 - p.8）

一提到空，便關連到有；佛法不能不談空，佛法也就不能不說有。無論說的是實有、幻有或（中國說的）妙有，總都是有；所以要明空，應該依有明空。

依佛法，修學的程序，應該先學「有」。這不是什麼「先學唯識，後學中觀」的先學有，是說對於緣起因果法相之「有」，必須先有個認識。

(一) 在理解上

1、否定虛妄

從否定虛妄的空義說，絕不能離有去憑空否定，必在具體法（有）上去勘破一般人的錯誤認識。

2、深入法性

從深入法性的空理說，這空理——空性，也必須在具體法相上去體悟它。聲聞乘經說的「諸行空、常空、我空、我所空」，不都是從具體的「行」（有為法）而顯示空的嗎？就是大乘經，如《般若心經》的「照見五蘊皆空」，也是從具體的五蘊法上照見空的。

(二) 在行為上

「行」從佛法的修上說，要離邊邪，就必須拿正確的行為來代替，不是什麼都不做就算了事。要解脫生死，必須先有信、戒、聞、施等善行為方便，也不是什麼都不要。

所以無論是理解、是行為，從有以達空，是必然的過程。《雜阿含》347經說：「先知法住，後知涅槃。」

先有通達緣起法相的法住智，然後才能證得涅槃智，這是必然不可超越的次第；超越了就有流弊。一般學空的無方便者，每覺得空義的深刻精微，而對因果事理的嚴密、行為的謹嚴，反以為無足輕重，那是大大的錯誤了！

四、知空不即能知有（《性空學探源》p.8 - p.10）

一般以為能理會緣起不礙性空、性空不礙緣起，便算是不忽略有，善於知有了。凡是正確的從空明有，當然能夠體會到性空緣起的無礙不相衝突的。但明理並不能達事，體空也不能知有。如桌上的瓶，如確乎是有，我們觀察它是因緣和合的幻有，是無常、無我、無自性、空的；雖空而緣起假瓶的形色、作用還是有的。這樣的依有明空，是緣起性空無礙；可是，桌子上到底是不是有瓶？是怎樣的有？甚至那邊屋裡是不是有香爐等等，則須另用世俗智才能了解，不是明白了總相的空理就可明白事相的一切有。

佛弟子周利槃陀伽，證了阿羅漢果，對於空理不能說不了達，了達的也不能說是錯誤，可是他不能說法，因為缺乏了知有的世俗智。多少講空者，說到性空不礙緣起，以為什麼都可以有，而不注意事實。結果，空理儘管說得好聽，而思想行為儘可與那最庸俗最下流的巫術混做一團。所以究竟是有沒有，究竟有何作用，究竟對於身心行為、

人類社會有否利益，究竟障不障礙出世解脫——這些問題，不是偏於談空所能了解的。

根本佛法與後來的一分大乘學者，有點不同。佛說，必須先得世俗法住智，對緣起法相得到正確認識，然後才能體驗涅槃的空寂。但有些學者，不能事先深切決了世俗，下手就空，每每為空所障，偏滯於總相空義，不能善見緣起，往往流於懷疑或邪正混濫的惡果。應該記著：知空不即能知有，空並不能證明有的正確與否。

不過，佛法的知有，不是要知道世間一切的有（能知道當然也好），主要在對無始來的生命緣起有個正確認識。明白了這樣的有，依以通達空性而證解脫。至於菩薩的無邊廣大智，及世間的一切事物，即使不知道，並不障礙解脫。佛法在因果緣起上所顯發的空理，是一種普遍的必然理則，所以說無常，必普遍的說「諸行無常」；說無我，必普遍的說「諸法無我」；說空，必普遍的說「一切法空」。這如哲學上的最基本最一般的原理。它遍於一切法，一切法都不能違反它。能體驗得這個必然理則，就能解脫，所以對其他問題，「不要故不說」。從有情自身出發，直捷地求解脫生死，並不需要知得太廣大。至於菩薩的廣大智，遍學一切法門去化導眾生，則那就要有世俗智的善巧了。空有空的意義，不容許誇大了去包辦一切、解決一切。

（拾貳）《成佛之道》（中編5）：

一、《成佛之道》之意趣：綜貫一切佛法而向於佛道

（《成佛之道》〈自序〉p.1-p.4）

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。

（一）一般人有兩種觀念而不能完整的把握佛法

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：

1、雜多，不知如何是好

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。

2、覺得每個法門都差不多

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

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。

(二) 因為雜多而又差不多的觀感，容易產生偏取部分而捨棄全體的過失

這種雜多而又差不多的觀感，會引起相反的另一傾向。

1、有的以為彼此相同，不需要廣修遍學，學一法即等於學一切法

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、有的以為自己所學的法門是最殊勝的，不需要再學其他法門

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！

(三) 天台、華嚴之判教

佛法的統貫條理，對於一般信眾的持行來說，原是不能苛求的。但弘傳佛法的大德們，是不能不有的必要勝解。這才能應機說法，而始終保持佛法的完整性，不致於落入雜亂與偏向的窠臼。對於這，天臺與賢首宗，是有功績的！因為臺賢大師們，統攝了全部佛法，而組成淺深的進修歷程，顯出彼此間的差別，又顯出彼此間的關聯。這難怪過去學教的法師，不是天臺四教⁴⁷，就是賢首五教⁴⁸了！但臺賢的重心在圓教，直入圓教，才是臺賢大師們的真正意趣，所以仍不免偏取。這如太虛大師說：「賢臺雖可以小始終頓，藏通別圓，位攝所餘佛言，然既為劣機而設，非勝根所必須。縱曰圓人無不可用為圓法，亦唯俟不獲已時始一援之，而學者又誰肯劣根自居，於是亦皆被棄」。

47 天台四教：**藏教**（全稱三藏教，指《阿含經》等），**通教**（指諸部《般若經》）、**別教**（指其它方等經）、**圓教**（指《法華經》教義）。

48 賢首五教：**小教**（如《阿含經》），**始教**（如《般若經》等為空始教，《解深密經》等為相始教），**終教**（如《楞伽經》、《勝鬘經》及《大乘起信論》等），**頓教**（如《維摩經》），**圓教**（如《華嚴經》、《法華經》）。

(四) 以「五乘共法」、「三乘共法」、「大乘不共法」統攝一切佛法

虛大師深感於中國佛教末流的空疏貧乏，所以以「五乘共法」（人乘、天乘、聲聞乘、緣覺乘、佛乘），「三乘共法」（聲聞乘、緣覺乘、佛乘），「大乘不共法」（佛乘），統攝一切佛法，開顯由人而成佛的正道。這與西藏宗喀巴大師，宗承印度的中觀與瑜伽，以「共下士道」、「共中士道」、「上士道」，而綜貫成佛的菩提道次第，恰好相合。所以對：「福德資糧，則人天具攝；智慧資糧，則聲緣相協；律及經論，皆所依止；僅取一分，不成菩提」的全體佛教，虛大師給以非常的讚仰。這樣的圓滿佛教，應該是值得積極弘揚的佛教。

……虛大師深入佛乘，獨具隻眼，揭示了如來出世的真實意趣——教導人類，由人生而直趣佛道。所以著重熏修十善正行，不廢世間資生事業，依人乘正行而趣向佛乘，而不以厭離（如念死）為初學的法門。人乘正行而趣向佛道，也就是攝得五乘共法、三乘共法功德而趣入佛道。但由於某些眾生的根性偏狹怯弱，佛（及古德們）這才對於大乘，旁立二乘究竟的方便道。在大乘法中，也旁

開由天乘行而入佛乘，由二乘行而入佛乘的方便道。所以從虛大師抉擇開示的全體佛教來說，一切無非成佛的法門。這不但綜貫了五乘共法、三乘共法、大乘不共法的三階，而且還綜貫了正常道與方便道的一切。圓滿顯示了佛道次第的全貌，導歸於究竟無上的佛地。

二、「五乘共法」、「三乘共法」、「大乘不共法」之發心、修學、證果

- (一) 下品人發增上生心，修布施、持戒、禪定等三福行而得人天福樂。
- (二) 中品人發出離心，修四諦、緣起等解脫法而證得聲聞四果、辟支佛果。
- (三) 上品人發菩提心，配合大悲心、性空慧，修布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若等六度萬行，並度化眾生而證得無上佛果。

三、《成佛之道》與《菩提道次第廣論》之差異

(一) 趣入五乘共法（下士道）的方法：

- 1、《成佛之道》：以**五戒、十善**為人天善業的根本，重於**布施、持戒、禪定**三福業及**修六念**（念佛、念法、念僧、念戒、念施、念天）
- 2、《菩提道次第廣論》：重於**出離心**，以「念

死」作為入道的要門。⁴⁹

- (二) **有關修行的階位**：《成佛之道》詳談二乘、菩薩階位及斷惑差別，以及佛果功德，但《菩提道次第廣論》略而不談。
- (三) **關於如來藏系**：《成佛之道》於菩薩修學般若波羅蜜時，分別依性空唯名系、虛妄唯識系、真常唯心系等大乘三系經論來解說；但《菩提道次第廣論》僅提中觀、瑜伽二系。
- (四) **對顯密的看法**：《菩提道次第廣論》認為顯教的修學只是基礎，更應修學密法方為殊勝。⁵⁰ 但《成佛之道》不做這樣的主張。

49 印順導師著《成佛之道》〈自序〉p.3-p.4：「如來說法，總是先說『端正法』——布施，持戒，離欲生天（定）。然後對有出世可能的，授以出世法門。由於佛法的重心在出世（出世是勝過世間一般的意思），所以集經者，對於佛的「端正法」，總是略而不詳。古典阿毘曇，還以五戒為首，而後起的阿毘曇，也就不見了。這種以二乘法為本的傾向，宗喀巴大師也不能免，所以他說的共下士法，把「念死」作為入道的要門。其實，不念死，未嘗不能熏修人天善業。這樣的下士道，雖順於厭離的二乘，但不一定順於悲濟的大乘道。」

50 《菩提道次第廣論》卷24：「已釋上士道次第中學菩薩行，應如何學慧性毘鉢舍那之法。第二、特學金剛乘法。如是善修顯密共道，其後無疑當入密咒；以彼密道較諸餘法最為希貴，速能圓滿二資糧故。」（佛教出版社，1981年再版，p.606-p.607）

（拾叁）《太虛大師年譜》（中編6）：

聖嚴法師〈太虛大師評傳〉對印順導師編的《年譜》有以下的描述：

「《太虛大師年譜》，是由印順法師編述的，故從年譜之中，不但看到了太虛大師的崇高偉大，同時也看到了印順法師的治學精神。這使我感到，太虛大師長於恢宏廣博，印順法師優於縝密專精。他們二人的性格不同，所以思想意趣，也互有異。

最先，當我看過太虛大師的自傳以後，總以為年譜與自傳出入無幾，同時我也知道，印順法師與太虛大師的思想，互有出入，以印順法師編述太虛年譜，可能難保持平客觀的態度，所以一直沒有看它。想不到當我看完年譜，除對太虛大師更加瞭解與更加崇拜之外，對於印順法師竟也肅然起敬了。

在年譜之中，雖也加入了編述者的意見與評斷，但那只有增加年譜的光彩，並無損於太虛大師的崇高偉大。尤其是對年月日期的考覈⁵¹，以及年譜素材的取捨抉擇，精審縝密，大有史家的風骨。不誇、不褒、不隱、不貶，純以平實的手法，介紹太虛大師的一生，字字有根據，事事有出處。我讀了很多年譜，這一部年譜的寫作法，最能使我心折。這是一

51 考覈（ㄈㄛˇ）：亦作“考核”。1、考查核實。2、研究考證。（《漢語大詞典（八）》p.639）

部行誼年譜，也是一部學術年譜，其中介紹太虛大師的一生行蹤，但也扼要而有條理地介紹了太虛大師的思想。」（《法鼓全集》第三輯第六冊「評介・勵行」）

（拾肆）《佛在人間》（下編 1）：

一、本書收錄的文章

本書收錄多篇有關「人間佛教」之文章，如〈佛在人間〉、〈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〉、〈從人到成佛之路〉、〈佛教的財富觀〉、〈佛教的知識觀〉、〈佛教與教育〉……等。

二、太虛大師的「人生佛教」與印順導師的「人間佛教」（《佛在人間》p.18 - p.22）

（一）太虛大師的「人生佛教」：

- 1、**對治的意義**：因為中國的佛教末流，一向重視於——一死，二鬼，引出無邊流弊。大師為了糾正他，所以主張不重死而重生，不重鬼而重人。以人生對治死鬼的佛教，所以以人生為名。
- 2、**顯正的意義**：大師從佛教的根本去了解，時代的適應去了解，認為應重視現實的人生。「依著人乘法，先修成完善的人格，

保持人乘的業報，方是時代所需，尤為我國的情形所宜。由此向上增進，乃可進趣大乘行。使世界人類的人性不失，且成為完善美滿的人間。有了完善的人生為所依，進一步的使人們去修佛法所重的大乘菩薩行果」（〈我怎樣判攝一切佛法〉）。大師曾說：「仰止唯佛陀，完成在人格，人成即佛成，是名真現實」（〈即人成佛的真現實論〉）。即人生而成佛，顯出了大師「人生佛教」的本意。

（二）印順導師的「人間佛教」：

- 1、**約顯正方面說**：與太虛大師相近。
- 2、**約對治方面說**：佛教是宗教，有五趣說，如不能重視人間，那麼如重視鬼、畜一邊，會變為著重於鬼與死亡的，近於鬼教。如著重羨慕那天神（仙、鬼）一邊，即使修行學佛，也會成為著重於神與永生（長壽、長生）的，近於神教。神、鬼的可分而不可分，即會變成又神又鬼的，神化、巫化了的佛教。這不但中國流於死鬼的偏向，印度後期的佛教，也流於天神的混濫。如印度的後期佛教，背棄了佛教的真義，不以人為本而以天為本（初重於一神傾向的梵天，後來重於泛神傾向的帝釋天），使佛法受到非常的變化。所以特提「人間」二字來對治他：這不但對治

了偏於死亡與鬼，同時也對治了偏於神與永生。真正的佛教，是人間的，唯有人間的佛教，才能表現出佛法的真義。所以，我們應繼承「人生佛教」的真義，來發揚人間的佛教。我們首先應記著：在無邊佛法中，人間佛教是根本而最精要的，究竟徹底而又最適應現代機宜的。切勿誤解為人乘法！

三、即人而成佛（《佛在人間》p.73）

從佛出人間的意境中，一重人間，一重佛道。這我們稱為人間佛教的，不是神教者的人間行，也不是佛法中的人乘行，是以人間正行而直達菩薩道，行菩薩而不礙人間正行的佛教。從來所說的**即世間而出世，出世而不礙世間，今即稱為即人而成佛，成佛而不礙為人**。成佛，即人的人性的淨化與進展，即人格的最高完成。必須確定人間佛教決非同於世間的慈善事業，是從究竟的佛乘中，來看我們人類，應怎樣的從人而向於佛道。

四、以知導行，以行致知（《佛在人間》，〈佛教與教育〉，p.328 - p.329）

佛法的一貫學程，是以**知導行，又以行致知**。依知而行，如眼目明見，才能舉步前進。而依行致知，如向前走去，才會發現與看清前面的事象。**知才能行，行才能知。越知越行，越行越知**；在這樣的學程中，達到徹底的正知，與如實的修行。如佛被

稱為「明行足」，即是到達了知與行的究竟圓滿。佛的教育，以實踐為本，而實踐又必然是以知為先要的。佛弟子應站穩這一立場，去求得世出世間的智慧。

（拾伍）《學佛三要》（下編2）：

一、**本書收錄的文章：**〈學佛之根本意趣〉、〈心為一切法的主導者〉、〈學佛三要〉、〈信心及其修學〉、〈菩提心的修習次第〉、〈慈悲為佛法宗本〉、〈自利與利他〉、〈慧學概說〉、〈解脫者之境界〉、〈佛教之涅槃觀〉等。

二、**信願、智慧、慈悲為大乘佛法的三要。**（《學佛三要》p.66 - p.67）

《大般若波羅蜜多經》卷412〈14乘大乘品〉云：「若菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，以一切智智相應作意，大悲為首，用無所得而為方便，雖乘布施波羅蜜多而不得布施波羅蜜多，不得施者、受者、施物及所遮法；……雖乘般若波羅蜜多而不得般若波羅蜜多，不得修慧及愚癡者，不得善、不善、無記法，不得世間、出世間法，不得有為、無為法，不得有漏、無漏法及所遮法。舍利子！是為菩薩摩訶薩普為利樂諸有情故乘於大乘。」（大正7，67b27-c13）

- (一) 一切智智或名無上菩提，是以正覺為本的究竟圓滿的佛德。學者的心心念念，與無上菩提相應。信得諸佛確實有無上菩提，無上菩提確實有殊勝德相，無邊德用。信得無上菩提，而生起對於無上菩提的「願樂」，發心求證無上菩提。這一切智智的相應作意，即菩提（信）願——願菩提心的別名。
- (二) 大悲，簡要說為悲，中說為慈悲，廣說為慈悲喜捨。見眾生的苦痛而想度脫他，是悲；見眾生的沒有福樂而想成就他，是慈。菩薩的種種修學，從慈悲心出發，以慈悲心為前提。「菩薩但從大悲生，不從餘善生」。沒有慈悲，一切福德智慧，都算不得菩薩行。所以，大（慈）悲心，實在是菩薩行的心中之心！
- (三) 無所得是般若慧，不住一切相的真（勝義）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。

所以，這三句是菩提願，大悲心，性空慧，為菩薩道的真實內容，菩薩所以成為菩薩的真實功德！

三、菩提心的類別：願菩提心、行菩提心、勝義菩提心（《學佛三要》p.97 - p.99）

說到菩提心，依大乘聖典的說明，有淺有深。據修學者的行證程序，大體可分為：1、願菩提心，2、行菩提心（上二者為世俗菩提心），3、勝義菩提心。

（一）願菩提心

發菩提心，首先對於成佛度眾生，要有信心，要有大願。由於見到世間的惡劣，見到眾生的苦惱，而深信有究竟圓滿的佛果可證；也唯有修證成佛，才能淨化世間，拯救一切眾生。於是發廣大願，願盡未來際，上求佛道，下化眾生。由此信願而發心，稱願菩提心，或信願菩提心。

（二）行菩提心

有了信願，還要能夠實行，所以其次便是行菩提心，這主要是指受持菩薩戒法，菩薩戒一名菩薩學處，包括了一切自利利他大行，菩薩即以此無邊戒行，實行菩薩道。

此願行二種菩提心，還是有漏心行，不出世間，故統名世俗菩提心。

（三）勝義菩提心

由此而更進一層的，名勝義菩提心，是大乘行者悟入無生法忍，證到真如實相。這真實智境，沒有時空相，沒有青黃赤白相，沒有心識相，經中常說為不生不滅，非有非無，非此非彼，不可說，不可念等。

※ 菩提心統攝信願、大悲、般若

世俗菩提心著重悲願，勝義菩提心能不離悲願而得智慧的現證。也可以說，願菩提心重於起信發願，行菩提心重於從事利他，勝義菩提心重於般若證理。這樣，菩提心統攝著信願、大悲、般若，確乎攝持了大乘法的心要。

四、菩提心修習的七重次第：知母→念母恩→求報恩→慈→悲→增上意樂→菩提心成就

（一）菩提心修習的前提：要先具兩種觀念，平等想和悅意相（《學佛三要》p.101-p.104）

- 1、平等想：……有愛必有恨，愛與恨似為極端相反的兩種心理，其實只是人類同一染著煩惱的二面性。所以由愛生恨，由愛引致人間的大悲劇，是極尋常的現象。佛教所說的平等大悲，則是先去染愛，而對一切眾生，普遍的予以同情、救濟。
- 2、悅意相：修習菩提心，最基本的先決條件，是打破我們根深蒂固的差別觀念，讓自己與眾生一體同觀，沒有瞋恨，沒有愛念，可又不能是漠不相關。換句話說，不但應於一切眾生作無分別想，而且還要對一切眾生發生深刻而良好的印象，和諧而親切的感情。

(二) 菩提心修習的七重次第 (《學佛三要》p.110-p.113)

……修習菩提心，經過知母、念恩、求報恩這一些意向，進一步就要修慈、修悲。慈悲跟發菩提心，最有密切關係。經裡告訴我們，菩提心不由禪定中來，也不由智慧中來，而是從大悲心來。……

在修習菩提心的過程中，悲心雖是極高妙，非常難得了，但還須再進一步，強化悲心，要求發動種種實際行為，救眾生出苦，這便是增上意樂。增上意樂，是以悲心為本的，一種強有力的行願，以現代通俗的說法，即是「狂熱的心」，對度生事業的熱心。熱心到了最高度，便可以不問艱難，不問時間有多久，空間有多大，眾生有幾多，而不惜犧牲自己的一切，盡心致力救眾生。菩薩不入地獄，救不了地獄眾生；菩薩要成佛，也總是到苦難的人間來。佛菩薩具備了這強有力的願行——增上意樂，所以成其為佛菩薩。……

從悲心而進入增上意樂心，已另有一番心境，到了這一階段，修學者的心境，見到眾生受苦，便好像自己也在其中，非旁觀者。真可說，以眾生的苦痛為苦痛，以眾生的安樂為

安樂。經過深切的覺察，世間一切學問，一切宗教，一切辦法，都不能徹底解決眾生的痛苦，唯有佛與佛法，才能救苦，才是救苦的良藥。所以唯有修菩薩行，證菩提果，才能使眾生從無邊的苦惱中獲得解脫。如此，為了救度眾生而發心成佛，以度生大行作為成佛資糧，把自己的悲心願行和眾生的痛苦打成一片，發心學菩薩行，求成佛果。這種大信願的堅固成就，便是菩提心的成就。

五、三種慈悲：眾生緣慈、法緣慈、無緣大慈（《學佛三要》p.136 - p.138）

慈悲可分為三類：

- （一）**眾生緣慈**：這是一般凡情的慈愛。不明我法二空，以為實有眾生，見眾生的有苦有樂，而生起慈悲的同情。這樣的慈愛，無論是大仁，博愛，總究是生死中事。
- （二）**法緣慈**：這是悟解得眾生的無我性，但根性下劣，不能徹底的了達一切法空，這是聲聞、緣覺的二乘聖者的心境。見到生死的惑、業、苦——因果鉤鎖，眾生老是在流轉中不得解脫，從此而引起慈悲。法緣慈，不是不緣眾生相，是通達無我而緣依法和合的眾生。……

(三) 無所緣慈：這不像二乘那樣的但悟眾生空，以為諸法實有；佛菩薩是徹證一切法空的。但這不是說偏證無所緣的空性，而是於徹證一切法空時，當下顯了假名的眾生。緣起的假名眾生即畢竟空，「畢竟空中不礙眾生」。智慧與慈悲，也可說智慧即慈悲（「般若是一法，隨機立異稱」）的現證中，流露真切而憫苦的悲心。……唯有大乘的無緣慈，是通達我法畢竟空，而僅有如幻假名我法的。

六、慧之進修：聞、思、修、證（《學佛三要》p.183 - p.185）

（一）聞慧：多聞熏習，依義不依語

親近善知識，聽聞正法，是聞慧的先決條件。……按照佛法的根本意趣，聞多識廣，並不就是聞慧；多聞博學而能契應三法印或一法印的，才夠得上稱為聞慧。如小乘經說，能如實諦觀無常、無我、涅槃寂滅，是名多聞。大乘教典則以堪聞法性空寂，或真如實性為多聞。修學佛法，若不與三法印、一法印相應，即是脫離佛法核心，聞慧不得成就。若能於種種法相言說之中，把握得這個佛法要點，並發諸身心行為，如實修練與體驗，使令心地逐步清淨、安靜，然後乃能

引發聞慧，真正得到佛法的利益。所以聞慧雖是極淺顯的，極平實的初層基礎，但也需要精進一番，提煉一番，才可獲得成就。這在小乘的四預流支，就是多聞熏習。假如衡之以四依⁵²，就應該是依義不依語，因為多聞熏習，目的是要解悟經論所表詮的義理，而不在名相的積集，或文辭的嚴飾。

關於多聞熏習的意義，可從兩方面去理會：

- 1、佛法窮深極廣，義門眾多，如發大乘心的學者，應有「法門無量誓願學」的廣大意欲，勤聽多學，一無厭足。
- 2、對於每一法門，要不斷的認真研習，以求精熟。

這樣不間斷的積集聞熏和深入，久而久之，內在的心體漸得清淨安定，而萌發悟性，一旦豁然大悟，即不離名言義相，而解了甚深佛法。多聞熏習，確是慧學中最重要的一個起點，每個學佛的人，都應該以此為當前目標而趨入！

（二）思慧：如理思惟，依了義不依不了義

思慧，已不再重視名言章句的聞慧，而是進入抉擇義理的階段了。這在四預流支，即如

52 四依：1、依法不依人，2、依義不依語，3、依了義不依不了義，4、依智不依識。

理思惟；衡以四依，則應依了義不依不了義。合乎正理的思惟抉擇，應依了義教，以了義教為準繩，然後衡量佛法，所得到的簡擇慧，才會正確。

(三) 修慧：與定心相應的觀慧，法隨法行，依智不依識。

如定心成熟，能夠在定中，觀察抉擇諸法實相，即成修慧。心能安住一境——無論世俗現象，或勝義諦理，是為止相；止相現前，對於諸法境界，心地雖極明了，但並非觀慧，而是止與定應有的心境。止修成就，進一步在世俗事相上，觀因果、觀緣起、乃至觀佛相好莊嚴；或在勝義諦中，觀法無我，本來寂滅。這不但心地極其寂靜明了，而且能夠於明寂的心境中，如實觀察、抉擇，體會得諸法實相。從靜止中起觀照，即是修觀的成就。這是佛為彌勒菩薩等開示止觀時，所定的界說。單是緣世俗相，獲得定心成就，並不能趣向證悟；必須觀察一切法無我畢竟空寂，才可從有漏修慧引發無漏的現證慧。修慧雖不能直接取證，但卻是到達證悟的必經階段。四依裡的依智不依識，就是修慧的指導標準。

識是有漏有取的，以我我所為本的妄想分別，若依此而進修，不但不得證悟解脫，而

且障礙了證悟解脫之路。

智則相反地，具有戳破我執，遣除邪見的功能，無自性無分別的慧觀，能夠降伏自心煩惱，引發現證智慧。

(四) 現證慧：通達無常、空、無我的無漏慧。

七、自利與利他

(一) 「利」的意義（《學佛三要》p.142 - p.143）

說到利他，首先應明白「利」的意義是什麼？利是利益，利樂；是離虛妄，離醜惡，離貧乏，離苦痛，而得真實，美善，豐富，安樂的。自利與利他，就是使自己或他人，得到這樣的利益安樂。

(二) 利他有兩大類（《學佛三要》p.143）

1、物質的利他，即財施。

2、精神的利他，即法施：如愚昧的授以知識，憂苦的給以安慰，怯弱的給以勉勵；從一切文化事業中，使人心向上，向光明，向中道，向正常，向安隱。這不但是出世法的化導，也以世間正法來化導，使人類養成健全的人格。提高人類的德性知能，為出世法的階梯。

(三) 利他並不是使人當下得解脫才算是利他

（《學佛三要》p.144 - p.145）

解脫，要從熏修行持得來。小乘行者，初發出離心，即種下解脫的種子；以後隨順修學，漸漸成熟；最後才證真斷惑得解脫。大乘行者，初發菩提心，即種下菩提種子；經長時的修行成熟，才能究竟成佛。大乘與小乘，都要經歷「種」「熟」「脫」的過程。所以出世法的教化，也不只是使人當下解脫自在，才是利他。使人「種」，「熟」，難道不是利他？使人當前解脫，非自己解脫不可（也有自己未曾解脫而能使人解脫的事證）。但使人得「種」利，得「熟」利，自己雖並未得解「脫」利，卻是完全可能的。所以《涅槃經》說：「具煩惱人」，如能明真義的一分，也可以為人「依」（師）。如了解佛法的真意義，不說給人現在安樂的利益，就是專論解脫樂，也決非「非自己先大徹大悟不可」。不過真能解脫自在，利益眾生的力量，更深刻更廣大而已。質疑者，從非要大徹大悟不可所引起的疑難，本來不成問題。可是一分佛弟子，極力強調當前解脫自在的利益，唱起非自利不能利他的高調。結果，是否做到（解脫的）自利，還不得而知，而一切利他事行，卻完全忽略了！

(四) 重於利他的大乘 (《學佛三要》p.145 - p.147)

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

菩薩道，在初期的聖典中，即被一般稱做小乘三藏中，也是存在的，這即是菩薩本生談。……波羅密多的四種，六種或十種，都是歸納本生談的大行難行而來。這樣的慈悲利他，都在證悟解脫以前，誰說非自利不能利他！等到修行成熟，菩提樹下一念相應妙慧，圓成無上正等正覺。這樣的頓悟成佛，從三大阿僧祇劫的慈悲利他中得來。菩薩與聲聞的顯著不同，就是一向在生死中，不求自利解脫，而著重於慈悲利他。

初期的大乘經，對於菩薩的三祇修行，與三藏所說的小小不同。大乘以為：菩薩的利他

行，在沒有證悟以前，是事行，勝解行，雖然難得，但功德還算不得廣大。徹悟的證真——無生法忍以後，莊嚴淨土，成熟眾生的利他大行，功德是大多了。因為這是與真智相應，是事得理融的，平等無礙的。大乘分菩薩道為二階：般若道，凡經一大僧祇劫，是實證以前的，地前的。唯識宗稱為資糧位，加行位（到見道位）也名勝解行地。證悟以後是方便道，凡經二大僧祇劫，即登地菩薩，唯識家稱為從見道到修道位。

大體的說：地前菩薩，雖有勝解而還沒有現證，廣集無邊的福智資糧，與本生談所說相近。大地菩薩，現證了法界，如觀音菩薩等慈悲普濟，不可思議。本生談中的一分異類中行，屬於這一階段的化身。雖有未證悟、已證悟二大階位，而未證悟前，菩薩還是慈悲利物，決無一心一意趣求解脫自利的。所以據菩薩行的本義來說，質疑者的疑難，完全出於誤解，根本不成問題。觀音菩薩等尋聲救苦，是大地菩薩事，然並非人間的初學菩薩行者，不要實踐慈悲利物的行為。

（五）長在生死利益眾生（《學佛三要》p.149 - p.152）

大乘佛教的修學者——菩薩，如沒有證悟，還不能解脫自在，他怎麼能長期的在生死中

修行？不怕失敗嗎？能自己作得主而不像一般凡夫的墮入惡道，或生長壽夭嗎？自己不能浮水，怎能在水中救人？難道不怕自己沈沒嗎？一分學者的專重信願，求得信心的不退；或專重智證，而趨於急求解脫，急求成佛，這都不外乎受了這種思想的影響。

當然，自己不能浮水，不能入水救人。然而，自己離水上岸，又怎麼能在水中救人？聲聞人急求自證，了脫生死，等到一斷煩惱，即「與生死作隔礙」，再不能發菩提心——長在生死修菩薩行。雖然大乘經中，進展到還是可以回心向大的結論，然而被痛責為焦芽敗種的，要費多大的方便，才能使他迴向大乘呢？要再修多少劫的大乘信心，才能登菩薩地呢？即使迴入菩薩乘，由於過去自利的積習難返，也遠不及直往大乘的來得順利而精進。所以大乘經中，以退失菩提心為犯菩薩重戒；以悲願不足而墮入自利的證入為必死無疑。不重悲願，不集利他的種種功德，一心一意的自利，以為能速疾成佛，這真是可悲的大乘真精神的沒落！

在水中救人，是不能離水上岸的。要學會浮水，也非在水中學習不可。菩薩要長在生死中修菩薩行，自然要在生死中學習，要有一套長在生死，而能普利眾生的本領。

但這非依賴佛力可成；也非自己先做到了生脫死，解脫自在，因為這是要墮入小乘深坑的。菩薩這套長在生死而能廣利眾生的本領，除「堅定信願」，「長養慈悲」而外，主要的是「勝解空性」。觀一切法如幻如化，了無自性，得二諦無礙的正見，是最主要的一著。所以經上說：「若有於世間，正見增上者，雖歷百千生，終不墮惡趣。」⁵³唯有了達得生死與涅槃，都是如幻如化的，這才能不如凡夫的戀著生死，也不像小乘那樣的以「三界為牢獄，生死如冤家」⁵⁴而厭離他，急求擺脫他。這才能不如凡夫那樣的怖畏涅槃，能深知涅槃的功德，而也不像小乘那樣的急趣涅槃。在生死中浮沈，因信願、慈悲，特別是空勝解力，能逐漸的調伏煩惱，能做到煩惱雖小小現起而不會闖大亂子。不斷煩惱，也不致作出重大惡業。時時以眾生的苦痛為苦痛，眾生的利樂為利樂；我見一天天的薄劣，慈悲一天天的深厚，怕

53 參見《雜阿含經》卷28（788經）：「假使有世間，正見增上者，雖復百千生，終不墮惡趣。」（大正2，204c11-12）

54 參見《省菴法師語錄》卷1：「眾生界盡，我願方盡；菩提道成，我願方成——如是發心，名之為大。觀三界如牢獄，視生死如冤家；但期自度，不欲度人——如是發心，名之為小。」（卍新續藏62，234c12-15）

什麼墮落？唯有專為自己打算的，才隨時有墮落的憂慮。發願在生死中，常得見佛，常得聞法，「**世世常行菩薩道**」，這是初期大乘的共義，中觀與瑜伽宗的共義。釋尊在經中說：「我往昔中多住空故，證得阿耨多羅三藐三菩提。」⁵⁵ 這與聲聞行的多修生死無常故苦，厭離心深，是非常不同的。

大乘經的多明一切法空，即是不住生死，不住涅槃，修菩薩行的成佛大方便。這種空性勝解，或稱「真空見」，要從聞思而進向修習，以信願、慈悲來助成。時常記著：「**今是學時，非是證時**」⁵⁶（悲願不足而證空，就會墮入小

55 參見《增壹阿含經》卷41〈45 馬王品〉：「觀察諸法已，便得空三昧；已得空三昧，便成阿耨多羅三藐三菩提。當我爾時，以得空三昧，七日七夜觀視道樹，目未曾眴。舍利弗！以此方便，知空三昧者，於諸三昧最為第一三昧；王三昧者，空三昧是也。是故，舍利弗！當求方便辦空三昧。如是，舍利弗！當作是學。」（大正2，773c11-18）

56 參見《摩訶般若波羅蜜經》卷18〈60 不證品〉：佛告須菩提：「若菩薩摩訶薩具足觀空，先作是願：『我今不應空法作證，我今學時，非是證時。』菩薩摩訶薩不專攝心繫在緣中，以是故，菩薩摩訶薩於阿耨多羅三藐三菩提中不退，亦不取漏盡證。須菩提！若菩薩摩訶薩如是大善妙法成就。何以故？住是空中，作是念：『我今是學時，非是證時。』須菩提！菩薩摩訶薩應如是念：『我是學檀那波羅蜜時，非是證時。學尸羅波羅蜜、羼提波羅蜜、毘梨耶波羅蜜、禪那波羅蜜時，修四念處時，乃至修八聖道分時，非是證時。修空三昧、無相三昧、無作三昧

乘)。這才能長在生死中，忍受生死的苦難，眾生的種種迫害，而不退菩提心。菩薩以「布施」「愛語」「利行」「同事」——四攝法廣利一切眾生。自己還沒有解脫，卻能廣行慈悲濟物的難行苦行。雖然這不是人人所能的，然而菩薩的正常道，卻確實如此。

（拾陸）《以佛法研究佛法》（下編3）：

一、本書收錄的文章：〈以佛法研究佛法〉、〈法之研究〉、〈密教之興與佛教之滅〉、〈大乘是佛說論〉、〈中國佛教與印度佛教之關係〉、〈漢譯聖典在世界佛教中的地位〉⁵⁷、〈論真諦三藏所傳的阿摩羅識〉、〈如來藏之研究〉、〈阿陀那與末那〉、〈欲與離欲〉等。

時，非是證時。修佛十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法、大慈大悲時，非是證時。我今學一切種智時，非是得須陀洹果證乃至阿羅漢果、辟支佛道證時。』」（大正8，350a19-b5）

57 本篇章名原作〈華譯聖典在世界佛教中的地位〉，印順導師於《妙雲集》重新電腦排版時改為〈漢譯聖典在世界佛教中的地位〉。導師說，這篇文章漸漸被注意被引用了，所以篇名改為順應當時學術界較通用的「漢譯」。不過導師又說，其實一般都說「華文」、「華人區域」等，少用「漢文」、「漢人區域」。「漢文」是日本學者的用詞，現在大家都沿用了，也許要與「藏譯」區隔開吧！

二、以佛法研究佛法（《以佛法研究佛法》 p.1 - p.14）

（一）所研究的佛法：我以為所研究的佛法，不但是空有、理事、心性，應該是佛教所有的一切——教、理、行、果。

1、教，是一切經律論；也可包含得佛教的藝術品，六塵都是教體，這都有表詮佛法的功能。

2、理，是一切義理，究竟深義。

3、行，是個人的修行方法；大眾的和合軌律。

4、果，是聲聞、緣覺與佛陀的聖果。

（二）能研究的佛法：三法印（佛法的根本法則）。

1、諸行無常的法則：佛法的思想、制度，流行在世間，就不能不受著無常演變法則所支配。若把它看成一成不變的東西；或以為佛世可以變異，後人唯有老實的遵守，說什麼「放之四海而皆準，推之百世而可行」；或以為祖師才能酌量取捨，我們只有照著做：這就是違反了佛法——諸行無常法則的佛法。……研究佛學，對於學派、思想與制度的衰滅廢棄，都應一一研究它的因緣。同時，滅是緣起，所以它必然要

影響未來，成為後後的思想制度生滅的因緣。的確，減去的已經減去，歷史不會重演，但歷史的事實，在緣起的演化中，對未來始終起著密切的影響。……

現代的佛法研究者，每以歷史眼光去考證研究。如沒有把握正確的無常論，往往會作出極愚拙的結論。

有人從考證求真的見地出發，同情佛世的佛教，因而鼓吹錫、暹式的佛教而批評其它的。這種思想，不但忽略了因時因地演變的必然性，並漠視了後代佛教發掘佛學真義的一切努力與成果。……

有些人，受了進化說的眩惑，主張由小乘而大乘，而空宗而唯識而密宗，事部、行部一直到無上瑜伽，愈後愈進步愈圓滿。這與上一類見解恰恰相反，但是同樣的錯誤。

從諸行無常生滅的見地去看：前一生滅系與後一生滅系，前因後果的鈎鎖演變，不是命定的進化與退化。不論是佛法全體，或其中某一思想，某一制度，某一行法，都在或上升或下降或維持現象中推移。在每一階段中，還都有新的確立，舊的廢棄。從個別觀察到整體，是異樣複雜的。

愈古愈真者，忽略了真義的在後期中的更為

發揚光大。愈後愈圓滿者，又漠視了畸形發展與病態的演進。我們要依據佛法的諸行無常法則，從佛法演化的見地中，去發現佛法真義的健全發展與正常的適應。……研究佛法，要從無限錯雜的演變中，把握它相續的一貫共同性。這或者是密教的共義，大乘的共義，出世法（三乘）的共義，世出世法（五乘）的共義；這或者是一時一地的共義，一宗一系的共義；這必須在新新非故的無常中去把握它。所謂共通一貫的理論或制度，近於變易中的不易，但它決非有一真常自體的存在，而是流變中的相對安定性，是唯識學所說的似一似常。這樣的研究，佛法才能成為一貫的、有條不紊的。

2、諸法無我的法則：研究佛法，應有無我的精神。

(1) **人無我**：無我，是離卻自我（神我）的倒見，不從自我出發去攝取一切。在佛法研究中，就是不固執自我的成見，不存一成見去研究。若主觀的成見太強，就難得正見經論的本義。……

(2) **法無我**：再從法無我的見地研究：世間沒有獨立存在的東西，都與其它的一切有關，在展轉的相攝相拒中，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。一切法如此，佛法當然不能例外。……種種差別，必須從似一的和合中去理解；而一味的佛法，又非從似異的種種中去認識不可。這是無我諸法的總別相關。也就因此，在佛法的演變中，真實與方便，都有偏重發展的傾向。

3、涅槃寂靜的法則：涅槃，是學佛者的歸趣所在。……凡是佛法的研究者，不但要把文字所顯的實義，體會到學者的自心，還要了解文字語言的無常、無我，直從文字中去體現寂滅。……學佛者具備真理的探求，解脫的實現的信念，研究佛法，既不是學點談話資料，又不是為自己的名譽利養作工具，是要想從修學中去把握真理。……如把真理放在書本上、口頭上，不能淨化自己的身心，治學、辦事、待人、接物，還是從前一樣，這顯然沒有把涅槃一事放在心中，並沒有體驗真理，實現解脫的企圖。佛法研究，是不應如此的。

依緣起三法印去研究佛法，也就是依一實相印——法空性去研究。我以為這才是以佛法來研究佛法，這才能把握合於佛法的佛法。

（拾柒）《淨土與禪》（下編 4）：

一、本書收錄的文章：〈淨土新論〉、〈念佛淺說〉、〈求生天國與往生淨土〉、〈宋譯楞伽與達磨禪〉、〈東山法門的念佛禪〉等。

二、心清淨、眾生淨、國土淨（《淨土與禪》p.3 - p.4）

淨是佛法的核心。淨有二方面：一、眾生的清淨，二、世界的清淨。《阿含》中說：「心清淨故，眾生清淨」；大乘更說：「心淨則土淨」。所以我曾說：「心淨眾生淨，心淨國土淨，佛門無量義，一以淨為本」。聲聞乘所重的，是眾生的身心清淨，重在離煩惱，而顯發自心的無漏清淨。大乘，不但求眾生清淨，還要剝土清淨。有眾生就有環境，如鳥有鳥的世界，蜂有蜂的世界；有情都有他的活動場所。眾生為正報，世界為依報，依即依止而活動的地方。如學佛而專重自身的清淨，即與聲聞乘同。從自身清淨，而更求剝土的清淨，（這就含攝了利益眾生的成熟眾生），才顯出大乘佛法的特色。所以，學大乘法，要從兩方面學，即修福德與智慧。約偏勝說，福德能感成世界清淨，智慧能做到身心清淨。

三、莊嚴淨土與往生淨土

（一）莊嚴淨土：莊嚴淨土，為大乘行的通義。……
莊嚴淨土，不是為了自己，而是為了大眾，

此約應機現土說。約菩薩的修行，攝導眾生，成就淨土果德說，那麼經中又說：「直心是菩薩淨土，菩薩成佛時，不諂眾生來生其國；深心是菩薩淨土……」等。簡略的說，發菩提心、慈悲喜捨、六度、四攝，菩薩一切功德行，都是成就淨土因。（《淨土與禪》p.39 - p.40）

（二）往生淨土：往生淨土的法門，有通、有別。通是修此法門，可以往生十方淨土；⁵⁸別是特殊的方便，著重於往生極樂世界。（《淨土與禪》p.41）

58 參見印順導師著《淨土與禪》p.42：

《維摩詰經》卷下〈10 香積佛品〉（大正 14, 553a29-b8）說：「菩薩成就八法，於此世界行無瘡疣，生於淨土」。八法是：（1）「饒益眾生而不望報」，即純從利益眾生出發，不為自己打算。（2）「代一切眾生受諸苦惱，所作功德盡以施之」。苦痛歸自己，福樂歸他人，真是菩薩的心行。（3）「等心眾生」，即以平等心對待眾生，使眾生得到平等的地位。對於修大乘法的「菩薩，視之如佛」，起尊敬心。（4）「所未聞（的甚深）經，聞之不疑」，不生誹謗心；也「不」以為自己所修是大乘法，如何深妙，「與聲聞而相違背」。真能通了佛法，大小乘間，是可得合理會通的。（5）「不嫉彼供」，即別人得供養，不要嫉妒他；（6）「不高己利」，如自己得利養，不因此而生高傲放逸。（7）「常省己過，不訟彼短」，即多多反省自己的錯誤，少說別人的過失。（8）「一心求諸功德」。這八法，是菩薩為人、為法，對自、對他的正常道。但能依此修去，就是往生淨土的穩當法門。

（拾捌）《青年的佛教》（下編 5）：收錄〈青年佛教運動小史〉、〈青年佛教參訪記〉及〈初級佛學教科書〉、〈高級佛學教科書〉。

（拾玖）《我之宗教觀》（下編 6）：

一、〈我之宗教觀〉，通論宗教之意義、本質、特性、層次、類別、價值，以及宗教理想之實現等。〈中國的宗教興衰與儒家〉、〈修身之道〉、〈人心與道心別說〉，是論到儒家與道家的。〈上帝愛世人〉、〈上帝愛世人的再討論〉、〈上帝與耶和華之間〉，則是敘述對基督教的看法。

二、陳榮波教授〈《我之宗教觀》讀後〉，收於《法海微波》p.99-p.120。

（貳拾）《無諍之辯》（下編 7）：

一、**本書收錄的文章**：〈評熊十力的新唯識論〉，評胡適的〈神會與壇經〉。另有〈敬答議印度之佛教〉，是與虛大師商討的。有關〈大乘三系之商榷〉、〈讀大乘三系概觀以後〉，是與學友默如法師的討論。有關**〈談入世與佛學〉**是探討大乘精神——出世與入世；佛教思想——學佛與佛學，以及考察評論傳統中國佛教的「說大乘教，修小

乘行」（自利急證精神的復活），都是有關批評與討論的文字。

二、導師所評論的中國佛教的特色：「至圓」、「至簡」、「至頓」的思想

這一思想在中國，我在〈談入世與佛學〉中，列舉三義：一、理論的特色是「至圓」；二、方法的特色是「至簡」；三、修證的特色是「至頓」。在信心深切的修學者，沒有不是急求成就的。「一生取辦」，「三生圓證」，「直指人心見性成佛」，「立地成佛」，或「臨終往生淨土」，就大大的傳揚起來。真正的大乘精神，如彌勒的「不修（深）禪定，不斷（盡）煩惱」，從廣修利他的菩薩行中去成佛的法門，在「至圓」、「至簡」、「至頓」的傳統思想下，是不可能發揚的。大師說：中國佛教「說大乘教，修小乘行」，思想與實行，真是這樣的不相關嗎？不是的，中國佛教自以為最上乘，他修的也正是最上乘行呢！遲一些的「秘密大乘佛法」，老實的以菩薩行為迂緩，而開展即身成佛的「易行乘」，可說是這一思想傾向的最後一著。我從印度佛教思想史中，發見這一大乘思想的逆流——佛德本具（本來是佛等）論，所以斷然的贊同「佛法」與「大乘佛法」的初期行解。（《華雨集第四冊》p.44 - p.45）

三、對考據的正確態度（〈神會與壇經〉，《無諍之辯》
p.58 - p.59，p.99）

考據是治學的方法之一，對於歷史紀錄（或是實物）的確實性，是有特別價值的。然**考據為正確的方法，而考據的結論，卻並不等於正確。**……例如胡適所作的論斷，是應用考證的，有所依據的。我們不同意他的結論，但不能用禪理的如何高深，對中國文化如何貢獻（這等於在法官面前講天理良心），更不能作人身攻訐。**唯一可以糾正胡適論斷的，是考據。**檢查他引用的一切證據，有沒有誤解、曲解。更應從燉煌本《壇經》自身，舉出不是神會所作的充分證明。唯有這樣，才能將《壇經》是神會或神會一派所造的結論，根本推翻。否則，即使大徹大悟，也於事無補。寫中國文化史、哲學史、佛教史的作家們（除了玄學家），還是會採取胡適的論斷（因為他是經過考證來的）。所以，我不能同意胡適的論斷，而對部分反對者所持的理由，所用的方法，總覺得值得研究。……

史的考據，是為了明瞭事實的真相。文獻既不一定充分，而誰也不能遍讀一切書。所以在考據論斷時，先要不預存成見（心裡沒有鬼），客觀的，平實的代表自己的意見。誰能保證自己不會錯呢！無論是對古人，對現代人，落筆不要過分的肆無忌憚，大吹大罵，說話要為自己留點餘地才得！

四、運用歷史考證，以更清楚地認識佛法的本質，及其因時因地的適應。

佛教的經書，思想、制度……，在歷史考證中，只是以實事求是的精神，對存在於歷史中的客觀事實，應用分析、比較、考證、批判、推定等方法，去更清楚的了解而已。歷史考證，是多方面的；而真正的根本意義，不僅是了解存在於一定時空中某一事象，而更是從現存的文證、物證中，去偽存真，探索其前後延續，彼此關聯的因果性；以更清楚地認識佛法的本質，及其因時因地的適應。從過去史實中，理解佛教的演變、起伏與興衰；對現代佛教來說，接受歷史考證的研究成果，以為適應現實，開拓未來的指導方針。了解過去佛教的真相，從了解過去中，承受根本而主要的佛法特質（如中國文化的道統一樣），作為我們信行的基礎，這有什麼不好嗎？（《無諍之辯》p.229 - p.230）

（貳壹）《教制教典與教學》（下編8）：

一、本書收錄了與當前佛教問題有關的文章。

（一）有關**教制**的，如〈泛論中國佛教制度〉、〈中國佛教前途與當前要務〉、〈僧裝改革評議〉、〈建設在家佛教的方針〉、〈關於素食問題〉等。

(二) 關於**教典**的，如〈編修藏經的先決問題〉。

(三) 關於**教學**的，如〈論僧才之培養〉、〈論佛學的修學〉、〈談修學佛法〉、〈學以致用與學無止境〉、〈福嚴閒話〉。

二、弘法人才之培養（〈論僧才之培養〉，《教制教典與教學》p.140-p.153）

培養佛教的弘法人才，決不單是對佛教有所認識，因為弘法不只是知識的灌輸。尤其是身為宗教師的出家眾，要想真能夠攝受廣大信眾，給予佛法的真利益，除佛教知識外，必須具有高尚的德行，和精勤的修持，如此才能使信眾們建立信心，進而引導他們深入佛法。佛陀教化弟子們，無非以三學、六度為修學法，學佛也即是修學這些。因此從古以來佛教優秀弘法人才的輩出，無不以三學、六度為修學內容。唯有依於佛法——三學和六度去真實修學的出家僧，才足以化導信眾，使其由仰慕而生敬信，由敬信而發心修學，由修學而深入。……

有些熱心的佛徒們，為了佛法能夠深入民間，提倡一些最簡單的道理，最簡單的修持；或者利用歌唱、幻燈，這自然是引導信佛的大好方便！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，那麼單憑這些通俗的說教，是不能達成佛教中興的目的。必須依

上面所說的集體修學——戒、定、慧中心的修學法，造就高深的僧才，才能成功。

以現代說：佛法之自修、化他，虛大師的以聞思經教的慧學為中心，不能不說是正確的。過去大陸的佛教已成過去，現實又因人力、物力關係，不能理想的培養弘法人才。但大家能認清這一發生佛教大力量的根本辦法，到底是有益的。如注意「信心堅強」、「戒行清淨」，以念誦、懺悔等來培養宗教情操，而將自己安立於僧團中，安立於聞思經教的慧學中，不求速成，以待時節因緣，才是現在佛教無辦法中的辦法。

三、聽聞佛法的程序（《教制教典與教學》 p.178-p.180）

- （一）**得要**：對於佛法先要有一概要的認識，知道佛法的重心是什麼，包含些什麼重要的宗派等等；對於佛法從印度弘傳來的歷史也得知一點。這樣，才能進一步去深入研究。
- （二）**深入**：明了佛法中的宗派的概要，然後再選擇一宗一部門去研究。……如對各宗都知道一個大概，對於三寶、四諦、緣起、空性等根本大義，也有相當的了解，然後再求一門深入，就不會偏執了。
- （三）**旁通**：能一門深入，還要旁通。如學唯識宗的，最初對於其他宗派的教義，都知道

一些，現在從自己專學的唯一識學的立場，再去理解彼此的差別，而貫通一切。這樣，對於佛法的認識，也就愈加深刻了。不但大乘各宗如此，大乘與小乘間也要這樣。為了要教化世間，對於世間的一切學問，等到確定佛法知見，那麼也要從旁知道些。世間的好事情，好道理，也是很多的，不過不能圓滿的清淨，總有謬妄的成分夾雜在內而已。好的部分，要用佛法去貫攝它；不好的部分，要用佛法的真理去揀除它。

修學佛法的第一步，必先從一般的共通的教義中，把握佛法的共通的宗要。切勿初下手即偏究一經一論，以為深入其微，其實是鑽入牛角，深而不通！我們應從此下手去學，也應該教人如此，切勿迎合好高騖遠的劣根性，專以艱深玄奧去誘惑人！

（貳貳）《佛教史地考論》（下編9）：收錄〈中國佛教史略〉、〈印度佛教流變概觀〉、〈佛滅紀年抉擇談〉、〈論佛滅的年代〉、〈紀念佛誕說佛誕〉、〈龍樹龍宮取經考〉、〈楞伽經編集時地考〉、〈文殊與普賢〉、〈護法韋駄考〉、〈玄奘大師年代之論定〉……等許多史地的考論。

(貳叁) 《華雨香雲》(下編 10)：

一、本書收錄的文章：這一冊編集了「雜記、隨筆、序跋、讚德、哀思、碑記」等文字。重要的有〈雜華雜記〉、〈華雨集〉、〈英譯成唯識論序〉，另外，〈略論虛大師的菩薩心行〉等紀念太虛大師的五篇文章，可作為瞭解太虛大師精神的參考。

二、掩關遙寄(《華雨香雲》p.395)

五月廿六日，為釋迦世尊誕辰。中夜寧寂，舉世歡欣。印順於是日，就嘉市妙雲蘭若，虔誠懺願，捨諸緣務，掩室專修。⁵⁹爰⁶⁰舉偈遙寄，以告海內外緇素⁶¹同道。

59 印順導師著《平凡的一生(重訂本)》p.160：「民國 53 年(59 歲)〔農曆〕四月初八日，在嘉義妙雲蘭若掩關，恢復內修生活。閱覽日譯的《南傳大藏經》；然後對〈西北印度之論典與論師〉的部分寫作，擴充為《說一切有部為主的論書與論師之研究》，進行改寫。」

60 爰：連詞。於是；就。(《漢語大詞典(六)》，p.1104)

61 緇素：1.黑和白。2.指僧俗。僧徒衣緇，俗眾服素，故稱。(《漢語大詞典(九)》，p.928)

(一) 離塵卅五載⁶²，來臺滿一紀⁶³。風雨⁶⁴悵⁶⁵淒其⁶⁶，歲月驚消逝！
時難懷親依⁶⁷，折翮⁶⁸歎羅什⁶⁹；古今事本

62 此偈作於民國 53 年，導師 59 歲，距 25 歲出家，約 35 年，故偈文曰「卅五載」。

63 一紀：歲星（木星）繞地球一周約需十二年，故古稱十二年為一紀。（《漢語大詞典（一）》，p.60）民國 41 年，導師 47 歲，由港來臺，至民國 53 年，正好 12 年。

64 風雨：1、比喻危難和惡劣的處境。2、比喻紛紛的議論和各種各樣的傳說。（《漢語大詞典（十二）》，p.600）

65 悵（彳尤 ㄛˋ）：怨望，失意。（《漢語大詞典（七）》，p.588）

66 淒其：1. 寒涼貌。《詩·邶風·綠衣》：“絺兮綌兮，淒其以風。” 2. 淒涼貌。（《漢語大詞典（五）》，p.1357）

67 親依：為譯經大師**真諦**的另一譯名。真諦（499—569）為西北印度的婆羅門種，梁武帝中大同元年（546），攜經典抵達中國南方，太清二年（548）入建業（今南京），謁梁武帝。後遇侯景之亂，輾轉遷徙於江蘇、浙江、安徽、福建、廣州各地，但譯經不輟，主要譯作有《攝大乘論》、《攝大乘論釋》、《中邊分別論》、《十七地論》、《俱舍論釋》、《大乘起信論》等。因戰亂及讒言，所譯經論未能廣為流通。（參見《續高僧傳》卷 1，大正 50，429c6-431a6）

68 翮（厂才 ㄛˋ）：指鳥的翅膀。（《漢語大詞典（九）》，p.676）
折翮：翅膀斷了，鳥便不能飛行，在此比喻鴻圖難展、懷抱難申。

69 (1) 後秦姚興弘始三年（401），鳩摩羅什抵長安，此後十二年間，專心講說譯經，影響中國佛教甚鉅。印順導師〈中國佛教史略〉（收錄於《佛教史地考論》p.15）云：
羅什三藏來長安，……大法之盛，譯籍之妙，並先來所未有。然廬山學者，道生「中途還南」（406 頃），慧觀

同，安用心於悒⁷⁰！

(二) 願此危脆身，仰憑三寶力；教證得增上，自他咸喜悅！

不計年復年，且度日又日，聖道耀東南，靜對萬籟寂。⁷¹

亦隨覺賢還廬岳（410 頃），並未嘗盡什公中觀之學。此以什公之學，廣大精嚴，「志存敷廣」，而「秦人好略」。略譯《智論》三分之一為百卷，而「文藻之士猶以為煩」；傳入廬山，遠公等又刪之為二十卷，此所以什公有「折翻於此」之歎。

(2) 《高僧傳》卷 2：「〔鳩摩羅什〕常歎曰：吾若著筆作大乘阿毗曇，非迦旃延子比也。今在秦地，深識者寡，折翻於此，將何所論。」（大正 50，332c3-6）

70 於悒（ㄨ 一 ˋ）：亦作“於邑”。憂鬱煩悶。（《漢語大詞典（六）》，p.1575；p.1574）

71 釋慧璉白話翻譯（〈掩關遙寄〉譯注，《福嚴會訊》第 8 期，2005 年 10 月，p.67-p.69）：

五月二十六日，是釋迦牟尼佛的誕辰。夜半，一片安寧寂靜，舉世歡欣。印順於這一天，在嘉義市妙雲蘭若，虔誠懺悔祈願，並且捨離一切世緣外務，關起門來，在靜室專心修行。於是遙寄二首詩偈，敬告海內外出家在家二眾同道。

(一) 我離塵出家已經三十五年，來台灣也滿十二年了。在風雨飄搖中，心感惆悵淒涼，也驚覺歲月的消逝。時代艱難，使我想起南朝時，因戰亂而飄泊流離的真諦；懷抱難展，不禁像羅什一般，有「折翻」的慨嘆。古今的事本來是一樣的，那用得著內心抑鬱呢！

(二) 希望我這衰弱的身體，能仰仗三寶的加持；在教證上，得以增上，令自己和他人喜悅！不管它一年又一年過去了，就這麼一天又一天地度日，但願聖道在這東南的海嶼，能發揚光大；我在萬籟俱寂中，安靜地祝願。

（貳肆）《佛法是救世之光》（下編 11）：本書收錄了〈佛法是救世之光〉、〈南無當來下生彌勒佛〉、〈修學觀世音菩薩的大悲法門〉、〈地藏菩薩之聖德及其法門〉等，是關於釋迦、彌勒、觀音、地藏菩薩的聖德與法門的讚揚；或是針對世俗的淺見與誤解，如〈切莫誤解佛教〉、〈美麗而險惡的歧途〉、〈舍利子釋疑〉等；也有簡要深刻的內容，如〈中道之佛教〉、〈大乘空義〉、〈色即是空·空即是色〉、〈人生的意義何在〉等。

貳、《華雨集》（共 5 冊）：

有些是民國 60 年大病以前的作品，有些是《妙雲集》出版以後的寫作，短篇或長篇，有的還沒有發表的。

（壹）《華雨集》第一冊：

一、《大樹緊那羅王所問經偈頌講記》：

（一）此經的性質是屬於大乘法門，以發菩提心，大乘菩薩修菩薩行乃至成佛為其主題。其性質，與《般若經》、《維摩詰經》的意境相近；除了讚歎佛果的功德之外，尤其注重菩薩修行。「大樹緊那羅王」是一位菩薩的名字，而此經為其所問的。所問，也可說是「說大樹緊那羅王經」；也就是

以這位菩薩為中心，在佛前宣揚其特有的法門。（《華雨集第一冊》p.3）

- （二）菩薩修行，由初發心修行直到成佛，就好比樹的生根，長出樹幹，發出枝葉，開花結果；就這樣長成了一棵菩提大樹。經典上每以大樹來比喻菩薩修行的功德，如《華嚴經》的〈普賢行願品〉，即曾提到：『譬如曠野沙磧之中有大樹王，若根得水，枝葉華果悉皆繁茂。生死曠野菩提樹王亦復如是，一切眾生而為樹根，諸佛菩薩而為華果，以大悲水饒益眾生，則能成就諸佛菩薩智慧華果。何以故？若諸菩薩以大悲水饒益眾生，則能成就阿耨多羅三藐三菩提故』。樹必須先有根，否則即不能生長。而菩薩修行由初發心到成佛，亦必須有根。大乘佛法的根是什麼呢？以大悲心為因的大菩提心，就是大乘法之根本。修大乘行必須先發菩提心——上求佛道，下化眾生之心。亦即是大悲心，若是缺乏了大悲心，則任何事物都不能說是大乘，更不必談成佛了。什麼時候有菩提心，大悲心，即是菩薩；而大悲心一旦退失，即非菩薩。（《華雨集第一冊》p.5 - p.6）

二、《楞伽阿跋多羅寶經釋題》：

- (一) 《楞伽經》是如來藏重要經典之一，印順導師曾講過三次，此《釋題》略記經題解說及全經義理次第，科為五門、二十章、五十一節，方便讀者掌握全經架構。（《華雨集第一冊》p.169）
- (二) 1957年導師於新竹福嚴精舍講授宋譯本《楞伽經》，印海長老依據當時自行紀錄的聽課筆記，整理成《楞伽阿跋多羅寶經親聞記》（附有以上之「楞伽經釋題」）並於1995年由法印寺發行流通。

三、《辨法法性論講記》：

- (一) 《辨法法性論》傳為彌勒菩薩所造，為唯識學之論典，法尊法師依據藏文譯為漢文。
- (二) 辨，是分別、辨別的意思。本論所要分別的，是法與法性，所以名《辨法法性論》。佛法雖深廣無邊，但概括起來，不外乎現實的生死流轉，理想的涅槃寂滅；學佛，只是怎樣的從了解到實行，超越生死而證入涅槃。本論說：其中法所顯，即是說生死；其法性所顯，即三乘涅槃。所以本論的分別法與法性，就是生死與涅槃的分別。法，梵文的含義很多，如轉法輪的法，歸依佛法僧的法，不是

生死，反而是近於法性、涅槃的。但現在依一般習用的，一切法（蘊、處、界所攝）的法，是虛妄生死法。法性，是法的本性、實性，法性是真如、法界等異名，是如實的涅槃。本論所說的法相與法性相，是：虛妄分別所現，也就是唯識現的，似有實無，是法；虛妄分別所現的，能取所取不可得，是真如性、法性。（《華雨集第一冊》p.175 - p.176）

四、《往生淨土論講記》：《往生淨土論》全名為《無量壽經優婆提舍》，為世親所造，元魏菩提流支譯。全論所說明者，皆為如何念佛，如何發願往生，所以是以修行為主之論。（《華雨集第一冊》p.356）

五、《精校燉煌本壇經》。

（貳）《華雨集》第二冊（《方便之道》）：

修行，是佛法最重要的一環。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⁷²還珠⁷³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。（《華雨集第二冊》p.9 - p.10）

（叁）《華雨集》第三冊：

一、關於印度佛教早期歷史事實的五篇文章：〈論提婆達多之「破僧」〉、〈王舍城結集之研究〉、〈論毘舍離七百結集〉、〈阿難過在何處〉、〈佛陀最後之教誡〉，這五篇，都有關於印度佛教的早期史實。

在經律的比對閱讀中，首先發現了，在釋尊晚年，僧伽中有釋族比丘為領導中心的運動。這在種族平等論者的釋尊，是不能同意他們的，所以這一運動失敗了。釋族比丘有關的，如六群比丘等，也就多染上不如法的形象。在佛滅後的結集大會中，阿難也受到種種的責難。阿難在東方弘法；佛滅百年的七百結集，正是東方比丘，廣義的釋族比丘的抬頭。東方比丘是重「法」的；戒「律」方面，是重

72 櫝（ㄉㄨㄛˊ）：櫃、函一類的藏物器。（《漢語大詞典（四）》，p.1354）

73 買櫝還珠：《韓非子·外儲說左上》：“楚人有賣其珠於鄭者，為木蘭之櫃，迴煇桂椒，綴以珠玉，飾以玫瑰，輯以羽翠，鄭人買其櫝而還其珠，此可謂善賣櫝矣，未可謂善鬻珠也。”後以“買櫝還珠”喻捨本逐末，取捨不當。（《漢語大詞典（十）》，p.168）

根本而小節隨宜的；不輕視女眾的。這次集會，東方仍受到西方比丘的抑制。東方的青年大眾比丘，日見發揚，不久就造成了東方大眾與西方上座的分派，也就是未來聲聞與大乘分化的遠源。（《華雨集第五冊》〈遊心法海六十年〉p.32）

二、《修定——修心與唯心·秘密乘》：「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，越來越重要了！因此，又扼要的把他敘述出來。（《華雨集第三冊》p.140）

三、〈讀「大藏經」雜記〉。

（肆）《華雨集》第四冊：

一、《契理契機之人間佛教》：

（一）人菩薩行的真實形象（《華雨集第四冊》p.57 - p.59）：

修學人間佛教——人菩薩行，以三心為基本，三心是大乘信願——菩提心，大悲心，空性見。

1、發（願）菩提心：扼要的說，是以佛為理想，為目標，立下自己要成佛的大志願。發大菩提心，先要信解佛陀的崇高偉大：智慧的深徹（智德），悲心的廣大（悲德），心地的究竟清淨（斷德），超勝一切人天，

阿羅漢也不及佛的圓滿。……深信佛法有徹底解脫的正道，所以志願修菩薩行成佛，以淨化世間，解脫眾生的苦惱。依此而發起上求佛道，下化眾生的願菩提心，但初學者不免「猶如輕毛，隨風東西」，所以要修習菩提心，志願堅定，以達到不退菩提心。

- 2、**大悲心**，是菩薩行的根本。慈能予人安樂，悲能除人苦惱，為什麼只說大悲心為本？佛法到底是以解脫眾生生死苦迫為最高理想的，其次才是相對的救苦。悲心，要從人類、眾生的相互依存，到自他平等、自他體空去理解修習的。如什麼都以自己為主，為自己利益著想，那即使做些慈善事業，也不能說是菩薩行的。
- 3、**空性見**，空性是緣起的空性。初學，應於緣起得世間正見：知有善惡，有因果，有業報，有凡聖。進一步，知道世間一切是緣起的，生死是緣起的生死。有因有緣而生死苦集（起），有因有緣而生死苦滅。一切依緣起，緣起是有相對性的，所以是無[非]常——不可能常住的。緣起無常，所以是苦——不安穩而永不徹底的。這樣的無常故苦，所以沒有我[自在、自性]，沒有我也就沒有我所，無我我所就是空。

空，無願，無相——三解脫門：觀無我我所名空，觀無常苦名無願，觀涅槃名無相。其實，生死解脫的涅槃，是超越的，沒有相，也不能說是無相。大乘顯示涅槃甚深，稱之為空（性），無相，無願，真如，法界等。因無我我所而契入，假名為空，空（相）也是不可得的。在大乘「空相應經」中，緣起即空性，空性即緣起，空性是真如等異名，不能解說為「無」的。這是依「緣起甚深」而通達「涅槃（寂滅）甚深」了。在菩薩行中，無我我所空，正知緣起而不著相，是極重要的。沒有「無所得為方便」，處處取著，怎麼能成就菩薩的大行！

這三者是修菩薩行所必要的，悲心更為重要！如缺乏悲心，什麼法門都與成佛的因行無關的。

（二）利他的菩薩行：慧行與福行（《華雨集第四冊》p.62 - p.63）

利他的菩薩行，不出於慧與福。慧行，是使人從理解佛法，得到內心的淨化；福行，是使人從事行中得到利益（兩者也互相關涉）。

- 1、以慧行來說，說法以外，如日報、雜誌的編發，佛書的流通，廣播、電視的弘法；佛學院與佛學研究所，佛教大學的創辦；利用

寒暑假，而作不同層次（兒童，青年……）的集體進修活動；佛教學術界的聯繫……重點在介紹佛法，祛除一般對佛法的誤解，使人正確理解，而有利於佛法的深入人心。

- 2、以**福行**來說，如貧窮、疾病、傷殘、孤老、急難等社會福利事業的推行；家庭、工作不和協而苦痛，社會不同階層的衝突而混亂，佛弟子應以超然關切的立場，使大家在和諧歡樂中進步。

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

（三）不違反佛法的本質，從適應現實中，振興純正的佛法。

- 1、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。（《華雨集第四冊》p.2）
- 2、我不是宗派徒裔，不是學理或某一修行方法的偏好者。我是為佛法而學，為佛法適應於

現代而學的，所以在佛法的發展中，探索其發展的脈絡，而了解不同時代佛法的多姿多態，而作更純正的，更適應於現代的抉擇。（《華雨集第四冊》p.32）

（四）願生生世世在這苦難的人間，為人間的正覺之音而獻身！（《華雨集第四冊》p.69-p.70）

我對佛法作多方面的探求，寫了一些，也講了一些，但我不是宗派徒裔，也不是論師。我不希望博學多聞成一佛學者；也不想開一佛法百貨公司，你要什麼，我就給你什麼（這是大菩薩模樣）。我是繼承太虛大師的思想路線（非「鬼化」的人生佛教），而想進一步的（非「天化」的）給以理論的證明。從印度佛教思想的演變過程中，探求契理契機的法門；也就是揚棄印度佛教史上衰老而瀕臨滅亡的佛教，而讚揚印度佛教的少壯時代，這是適應現代，更能適應未來進步時代的佛法！現在，我的身體衰老了，而我的心卻永遠不離（佛教）少壯時代佛法的喜悅！
願生生世世在這苦難的人間，為人間的正覺之音而獻身！

二、〈法海探珍〉：寫於民國 30 年，最早提出大乘三系說。

三、〈中國佛教瑣談〉：探討生、死、嬰靈、放生、帶業往生、隔陰之迷、臨終助念等問題。

(一) **關於器官移植，死後移動身體**（《華雨集第四冊》p.116 - p.118）：

壽、暖、識——三者不再在身體上生起，也就是沒有這三者，才是死了。……如還有體溫，也就是還有意界（識）與壽命，而醫生宣告死亡，就移動身體；或捐贈器官的，就進行開割手術，那不是傷害到活人嗎？

不會的！如病到六識不起（等於一般所說的「腦死」），身體部分變冷，那時雖有微細意界——唯識學稱為末那識與阿賴耶識，但都是捨受，不會有苦痛的感受。移動身體，或分割器官，都不會引起苦痛或厭惡的反應。所以，如醫生確定為腦死，接近死亡，那末移動身體與分割器官，對病（近）死者是沒有不良後果的。

(二) **關於帶業往生**（《華雨集第四冊》p.180 - p.181）：

依佛法說，業是從來隨造業者而去——帶業往生的。如人有信、有願、有行，念（稱名念，觀想念）佛而求生淨土的，只要淨業成就，就能往生淨土；無邊生死業，都帶到淨

土去了。業與煩惱，在淨土中是一樣的：一般（除得無生忍的上上品）往生淨土的，沒有斷煩惱，煩惱卻不會生起；帶有無邊的生死罪業，業卻不會感苦報。所以我以為：「帶業往生」是當然的，合理的，大家都是這樣的；帶業往生淨土，值不得特別鼓吹的！

（三）**關於隔陰之迷**（《華雨集第四冊》p.182 - p.183）：

什麼是「隔陰」？什麼是「迷」？

「陰」是五陰——五蘊。我們的身心自體，佛分別為五陰：色陰、受陰、想陰、行陰、識陰；眾生在生死中，只是這五陰的和合相續，沒有是常是樂的自我。這一生的身心自體是前陰，下一生的身心自體是後陰，前陰與後陰，生死相續而不相同，所以說隔陰。

「迷」有二類：迷事是對事相的迷亂、錯誤、無知；迷理是對諦理——無常、無我我所、空性、法住、法界的迷惑。

約「迷事」說，一般眾生及證得初果、二果、三果的聖者，在從此生到下一生的過程中，都是「不正知」的。如入胎時，或見怖畏，或見歡樂的境界，在胎中與出生時，也這樣的不能正知；前生的自己與事，都忘失了。約事迷說，一切眾生，就是前三果聖者（阿

羅漢不會再受後陰），都是有此「隔陰之迷」的。不過三果聖者，初生時雖不能正知，但很快能憶知前生的一切。所以釋迦佛的在家弟子，得三果而生色界天的，有的從天上來下，向佛致敬與說偈讚歎。

如約「迷理」說：凡夫是迷理的，如不能轉凡成聖，是從迷入迷的。初果聖者是能見諦理的，一得永得，是不會再退失的。在入胎、出胎時，雖不能正知，不能現見諦理，但所得無漏智果，並沒有失落。如錢在衣袋中，雖沒有取出來用，你還是有錢的。所以得初果的，最多是七番生死；得二果——「一來」的，一往天上，一來人間；得三果——「不還」的，一生天上，就能究竟解脫。所以聖者雖有「隔陰之迷」，對解脫生死來說，是絕對穩當的，解脫生死是為期不遠的。聖者決不會從覺入迷，不知念佛的人為什麼要怕聖者的「隔陰之迷」？

四、其他：收錄〈淫欲為道〉、〈辦法相與唯識〉、〈談法相〉、〈苦痛與知識〉、〈道在平常日用中〉、〈談佛法的宗教經驗〉、〈佛學大要〉等。

(伍) 《華雨集》第五冊：

一、《遊心法海六十年》：敘述印順導師自己的學思歷程及對佛法之基本信解。

(一) 大乘三系之著作（《華雨集第五冊》p.13 - p.14）：

「佛法與現實佛教界有距離」，是一向存在於內心的問題。出家來八年的修學，知道為中國文化所歪曲的固然不少，而佛法的漸失本真，在印度由來已久，而且越來越嚴重。所以不能不將心力，放在印度佛教的探究上。這一時期的寫作與講說，也就重在分別解說，確定印度經論本義，並探求其思想的演化。當時，我分大乘法義為三論——性空唯名論，虛妄唯識論，真常唯心論。這一分類，大致與虛大師的大乘三宗——法性空慧宗，法相唯識宗，法界圓覺宗相同。在《法海探珍》中，曾以三法印——諸法無我，諸行無常，涅槃寂靜，作為三系思想的不同所依。著重於三系的分解，所以寫的與講的，著重於此。

如屬於性空唯名論的，有《金剛般若波羅蜜經講記》，《般若波羅蜜多心經講記》，《中觀論頌講記》，《中觀今論》，《性空學探源》。

屬於虛妄唯識論的，有《攝大乘論講記》，
《唯識學探源》，《解深密經》。

屬於真常唯心論的，有《勝鬘經講記》，《大
乘起信論講記》，《阿跋多羅楞伽寶經》。

(二) 治學以佛法為方法（《華雨集第五冊》
p.40-p.42）：

- 1、從論入手：因為論書，不問小乘、大乘，都要說明生死流轉的原因何在。知道生死的癥結所在，然後對治、突破，達成生死的寂滅。抉發問題，然後處理解決問題；這是理智的而不只是信仰的。……我覺得論書條理分明，至少修學幾部簡要的，對於佛法的進修，明智抉擇，一定是有幫助的。
- 2、重於大義：佛法的內容深廣，術語特別多，中國人又創造了不少。重視瑣細的，就不能充分注意重要的。……佛法不出於三寶，如釋尊化世的方法與精神，制律攝僧的意義，法義的重要理論，修持的主要方法，卻非常注意。重於大義，也就注意到佛法的整體性。我的寫作（與講說），雖是一分一分的，但與部分的研究者，沒有對佛法的整體印象，只是選定論題，搜集資料來詳加研究，不大相同。

- 3、**重於辨異**：不知道佛法中有什麼問題，那就閱讀經論，也不容易發現問題，不知經論是怎樣的處理問題。由於我從修學論書入手，知道論師間有不少異義，後來知道部派間的異義更多。如《成實論》所說的「十論」，就是當時最一般的論題。《大般涅槃經》（卷23、24），《顯宗論》「序品」，都列舉當時佛教界的異論。大乘法中，闡提有沒有佛性，一乘究竟還是三乘究竟，阿賴耶是真是妄，依他起是有是空，異說也是非常多。世間法是「二」，也就是相對的。佛法流傳世間，發展出不同意見，也是不可免的。如不知道異義的差異所在，為什麼不同，就方便的給以會通，「無諍」雖是好事，但可能是附會的、籠統的、含混的。……我著重辨異，心裏記得不少異論，所以閱讀經論時，覺得到處是可引用的資料。我的立場是佛法，不是宗派，所以超然的去理解異論，探求異說的原因。
- 4、**重於思惟**：佛法，無論從人或從經論中來，都應該作合理的思惟。我的記憶力弱，透過思考，才能加深印象，所以我多運用思惟。……如經過思惟，片段的便能連貫起來。有時在固有的知識堆裏，忽而啟發得新的理解，觸類旁通。

二、**其他**：收錄〈研究佛法的立場與方法〉、〈從復興佛教談研究佛學〉、〈南傳大藏對中國佛教的重要〉，及他人採訪導師的文章，導師為他人著作寫的「序」，以及導師回答他人請教佛法的信函等多篇。

叁、**《永光集》**：此書於南投永光別苑集成，因此取名為《永光集》。

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

(貳) 〈《起信論》與扶南大乘〉：

一、扶南（Funan），見於中國史書的，是從西元三世紀到六世紀。扶南是現在的高棉或作柬埔寨地區的古國。……由於印度文化的傳入，扶南也就印度化而大有進步。流傳的有印度教、佛教，特別是大乘佛教的興盛，梵本的經典也非常多；佛教的聲聞學派，也有多少流傳。六世紀中，本是附屬於扶南的真臘，日漸強大，進而統一了扶南，以後中國的史書，也就只說真臘了。（《永光集》p.125）

二、我覺得《起信論》的作者，是依據參照不少經論，而不只是魏譯《楞伽經》的。《起信論》的思想，主要是依從海道而來，特別與扶南弘傳的大乘有關。（《永光集》p.124-p.125）

(參) 其他：收錄〈「灌頂」在佛法中的起因與發展〉、〈《南傳大藏經》於漢譯教法中的地位〉、〈「印順法師對大乘起源的思考」讀後〉、〈為自己說幾句話〉、〈永懷學友〉等。

肆、單部專著類（參見《印順導師著作總目·序》p.39-p.49）

(壹) 《印度之佛教》：

一、「菩薩之精神」與「復興佛教之良方」（《印度之佛教》〈自序〉p.6-p.7）

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

- 1、三乘同入無餘涅槃而發菩提心，其精神為「忘己為人」。
- 2、抑他力為卑怯，「自力不由他」，其精神為「盡其在我」。
- 3、三阿僧祇劫有限有量，其精神為「任重致遠」。

菩薩之真精神可學，略可於此見之。龍樹有革新僧團之志，事未成而可師。

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）⁷⁴，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！

二、印度的佛教約可分為五個時期（〈印度佛教流變概觀〉，《印度之佛教》p.8 - p.9）：

74「梵化之機應慎」，導師後來改為「天化之機應慎」。參見《華雨集（第四冊）》（p.41）：「梵化，應改為天化，也就是高級天的鬼神化。」

(一) 聲聞為本之解脫同歸

〔釋尊〕所弘之正法，以「緣起」為本。即世間為相依相資之存在，無神我為世界之主宰，亦無神我為個人之靈體也。以世間為無我之緣起，故1、於現實人生之佛教，反侵略而歌頌無諍，闢四姓階級而道平等。2、於未來生天之佛教，崇善行以代祭祀萬能，尊自力以斥神力、咒力。3、於究竟解脫之佛教，以不苦不樂為中道行；不以瑜伽者之狂禪為是，而以戒為足，以慧為目。釋尊之教化，雖以適應時代思潮，特重於出家（己利、解脫為重）之聲聞；然釋尊自身，則表現悲智之大乘，中和雄健，與弟子同得真解脫，而佛獨稱「十力大師」也。佛於反吠陀之學流中，可謂月朗秋空，繁星失照矣！此第一期之佛教，可曰「聲聞為本之解脫同歸」。

(二) 傾向菩薩之聲聞分流

釋尊入滅已，下迄佛元四百年……以分化一方，語文、師承、環境之異，學派之分流日甚。然分化之主因，實為大乘入世傾向之勃發。其見於辯論者，崇兼濟則有佛、菩薩聖德之諍；求適應，則有律重根本之諍；闡舊融新，則有有無「雜藏」之諍。分化之方式不一，而實為急於己利（聲聞）與重於為人

（菩薩）兩大思想之激盪。此第二期之佛教，小乘盛而大乘猶隱，可曰「傾向菩薩之聲聞分流」。

（三）菩薩為本之大小兼暢

佛元四世紀至七世紀，……大乘佛教乃盛。大乘於各派之思想，固以南方為重而能綜合者。就中龍樹菩薩，以南方學者而深入北方佛教之堂奧，闡一切法性空而三世幻有之大乘，尤為大乘不祧⁷⁵之宗。以融攝世俗，大乘經已不無神秘、苦行、表徵、他力思想之潛萌，龍樹菩薩乃間為之洗刷也。此第三期之佛教，說三乘共同一解脫，與根本佛教相契應；然佛世重聲聞，今則詳菩薩之利他，可曰「菩薩為本之大小兼暢」。

（四）傾向如來之菩薩分流

〔佛元〕七世紀至千年頃，大乘佛教又分流：（從北來）西以阿瑜陀為中心，無著師資弘「虛妄唯識學」。（從南來）東以摩竭陀為中心，「真常唯心論」之勢大張。學出龍樹之佛護、清辨等，又復興「性空唯名論」於南印。三系競進，而聚訟於摩竭陀。大乘分化之因甚複雜，而「如來」傾向之

75 祧（去一幺）：引申為更換。（《漢語大詞典（七）》，p.914）

潛流，實左右之。（多陀阿伽陀，華語「如來」，有二義：一、外道神我之異名，即如如不變而為流轉、解脫之當體。如來死後去或不去，即此。二、佛陀之異名，可譯為如來、如解或如說。即證如如之法性而來成正覺者；如法相而解者；如法相而說者。佛具此三義，故曰如來，與後期佛教之如來義頗不同）

如來者，一切有情有如來性，無不可以成佛。如來性真常不變，即清淨本具之心體。離幻妄時，證覺心性，而圓顯如來之本體也。此真常淨心，易與婆羅門之梵我相雜，而其時又適為婆羅門——印度教復興，梵我論大成之世，佛陀漸與梵天同化矣。其見於辯論者，有生滅心與真常心之諍；有唯心與有境之諍；有性空與不空之諍；有三乘與一乘之諍。此第四期之佛教，可曰「傾向如來之菩薩分流」。

（五）如來為本之梵佛一體

千年以降，佛教漸自各地萎縮而局促於摩竭陀以東。以如來不可思議之三密為重點；立本於神秘、唯心、頓入之行解，為一切學派、內外思想之綜合，為一切秘密、迷信之綜合。唱一切有情成佛，不復如大乘初興之重於利他，而求即心即身之成佛。奄奄六百

年，受異教者之壓迫而衰滅。此第五期之佛教，可曰「如來為本之梵佛一體」。

印度佛教凡經五期之演變，若取喻人之一生，則如誕生、童年、少壯、漸衰而老死也。……夫人之所求者，現實人間樂，未來（人）天上樂，究竟解脫樂三者而已。其即人事以向天道，以天道明人事者，神教也。即解脫以入世利生，依人間悲濟之行以向解脫者，佛教也。解脫思想興則神教衰，天神崇拜盛則佛教衰，此必然之理也。觀吠陀創始時，崇天道以盡人事。繼之者，祭祀求生天，秘密求神祐，婆羅門教乃底於極盛。迨解脫思想起，理智開發，婆羅門教衰而教派紛起矣。佛教以反吠陀之精神，代婆羅門教而興。初則聲聞為本而重於解脫事。繼起者以菩薩為本，詳悲智利濟之行，以入世而向出世，佛教乃大成。惜佛徒未能堅定其素志，一轉為忽此土而重他方，薄人間而尊天上，輕為他而重利己。融攝神教之一切，彼神教以之而極盛者，佛教以之而衰滅，（婆羅門教演化所成之）印度教又起而代之矣！

（貳）《印度佛教思想史》：

- 一、「佛法」在流傳中，出現了「大乘佛法」，更演進而為「秘密大乘佛法」，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。（《印度佛教思想史》〈自序〉p.1）

二、印度佛教（學）思想史，一般都著重於論義。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》（收於《華雨集》第二冊）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。（《印度佛教思想史》〈自序〉p.6-p.7）

三、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！（《印度佛教思想史》〈自序〉p.7）

四、本書對初期大乘經、後期大乘經及大乘三系思想要義及思想史演變作了重點的提示與解說。

（叁）《原始佛教聖典之集成》：

一、寫作的動機（《原始佛教聖典之集成》〈序〉p.1）：

近代的佛教研究，特別是印度佛教，原始佛教的研究，受西方學者的影響，重視巴利語，或者看作原始佛教的唯一用語。⁷⁶ 這對於華文翻譯的經律，自然的不予重視；對大乘佛教，也不免有多少影響。對於這個問題，我以為：佛教聖典成立的實際情形，應有合理的正確認識。惟有能理解聖典集成的實際情形，才能理解巴利聖典及與之相當的華文聖典的真正意義。對「佛法」、「大乘佛法」、「秘密大乘佛法」的聖典，才能給予肯定，肯定其在佛法中的意趣與價值。這樣，我決定寫這一部。

76 試舉一例說明南傳《尼柯耶》與漢譯《阿含經》之差異。《增壹阿含經》卷33〈39等法品〉（第6經）（大正2，731a5-b13）提到尊者均頭身患重病，釋尊前往探視。釋尊問均頭會不會說七覺支；均頭說：「會！」佛要他說說看，結果均頭說完七覺支（念覺支，擇法覺支，精進覺支，喜覺支，輕安覺支，定覺支，捨覺支）之後，均頭的病就好了！

但是南傳《相應部》（SN 46.16, vol.V, p.81）卻說：釋尊病苦，均頭前往探病，釋尊問他會不會說七覺支，結果均頭說完七覺支之後，釋尊的病就好了！

二、華文聖典之價值（《原始佛教聖典之集成》〈序〉
p.1）：

華文聖典代表不同部派的經律，比之巴利聖典（屬於一派）的單一性，應有更多的比較價值。所以從種種華文經律與巴利聖典的比較，以窺見其次第發展的過程。

三、原始佛教聖典結集之實際情形（《原始佛教聖典之集成》p.14-p.18）：

- （一）結集的形式，是僧伽會議。
- （二）結集的過程，大致要經三個階段：1、誦出，
2、共同審定，3、編成次第。
- （三）結集成的經律，賴專業持誦而保存。

四、佛法不只是說的，也不限於佛的。所以《阿含經》集錄了佛弟子所說，連佛滅後弟子所說的，也集錄起來。（《原始佛教聖典之集成》p.9）

五、佛教界對於經律取捨的準繩（《原始佛教聖典之集成》p.23）：

與經律（文句）相合，與法（義理）相合的，讚為真佛法，應該受持；否則就應棄捨他。這一取捨——承受或不承受的標準，實就是一般所說的「佛語具三相」：一、修多羅相應；二、不越（或

作顯現) 毘尼；三、不違法性。這是原始結集以後，七百結集前後，佛教界對於新傳來的經律，審定而取去的準繩。

六、原始佛教聖典成立史的意趣（《原始佛教聖典之集成》p.1-p.2）：

流傳世間的一切佛法，可分為「佛法」、「大乘佛法」、「秘密大乘佛法」——三類。「佛法」，是在聖典中，還沒有大乘與小乘的對立；在佛教史上，是佛滅後初五百年的佛教。對於這一階段的「佛法」，近代學者每分為：「根本佛教」、「原始佛教」、「部派佛教」。分類與含義，學者間還沒有明確一致的定論。

我以為，佛陀時代，四五（或說四九）年的教化活動，是「根本佛教」，是一切佛法的根源。

大眾部與上座部分立以後，是「部派佛教」。

佛滅後，到還沒有部派對立的那個時期，是一味的「原始佛教」。

對於「佛法」的研究，「原始佛教」是最主要的環節。

「原始佛教」時代所集成的聖典，大概的說，有兩部分：一、「經」（修多羅）——「四阿含」，或加「雜」而稱為「五部」。二、「律」（毘奈耶）的重要部分。各部派所公認的「經」與「律」，

就是「原始佛教」時代所集成的，代表著「原始佛教」。佛陀的時代，律部僅有「波羅提木叉」（一部分）；經部的「四阿含」或「五部」，都沒有集成；部分雖已有定形文句，而還在「傳誦」中。所以如不從「原始佛教」時代所集成的聖典去探求，對於「根本佛教」，是根本無法了解的。

「原始佛教」時期，由於傳承的、區域的關係，教團內部的風格、思想，都已有了分化的傾向。集成的「經」與「律」，也存有異說及可以引起異說的因素。「部派佛教」只是繼承「原始佛教」的發展傾向，而終於因人、因事、因義理的明辨而對立起來。所以「原始佛教」的研究，是探求「根本佛教」，理解「部派佛教」的線索。而「原始佛教」的研究，首先要對「原始佛教」時代集成的聖典，作一番歷史的考察，理解其先後成立的過程。對於「原始佛教」的研究，這才能給以確當的客觀基礎。為了這樣，對原始佛教聖典成立的先後過程，作一番考察，而將研究所得，條理而敘述出來。

七、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

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，一直就是這樣的。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。」（《原始佛教聖典之集成》〈序〉p.3-p.4）

八、其他：本書對各部律典，四部阿含、尼柯耶，小部與雜藏，九分教與十二分教等都有精闢的研究，非常值得參考。

（肆）《說一切有部為主的論書與論師之研究》：

一、印順導師對佛法之基本信念：⁷⁷

民國 31 年，我在戰亂聲中，寫了一部《印度之佛教》。……現在（民國 56 年）來看這部《印度之佛教》——25 年前的舊作，當然是不會滿意的！然一些根本的信念與看法，到現在還沒有什麼改變。這些根本的信念與看法，對於我的作品，應該是最重要的！假如這是大體正確的，那敘述與論斷，即使錯誤百出，仍不掩失其光采。否則，正確的敘述，也不外乎展轉傳抄而已。我的根本信念與看法，主要的有：

（一）佛法是宗教。佛法是不共於神教的宗教。如作為一般文化，或一般神教去研究，是不會正確理解的。俗化與神化，不會導致佛法的昌明。

中國佛教，一般專重死與鬼，太虛大師特提示「人生佛教」以為對治。然佛法以人為本，也不應天化、神化。不是鬼教，不是神教，非鬼化非（天）神化的人間佛教，才能闡明佛法的真意義。

（二）佛法源於佛陀的正覺。佛的應機說法，隨宜立制，並不等於佛的正覺。但適合於人類

77 另參見《遊心法海六十年》，p.49- p.54，《華雨集》（五），p.50- p.55。

的所知所能，能依此而導入於正覺。

佛法是一切人依怙的宗教。並非專為少數人說，不只是適合於少數人的。所以佛法極其高深，而必基於平常。本於人人能知能行的常道（理解與實行），依此向上而通於聖境。

- （三）佛陀的說法立制，並不等於佛的正覺，而有因時、因地、因人的適應性。在適應中，自有向於正覺、隨順正覺、趨入正覺的可能性……這所以名為「方便」。所以，佛的說法立制，如以為「地無分中外，時無分古今」而可行，那是拘泥錮蔽。如不顧一切，師心⁷⁸不師古⁷⁹，以為能直通佛陀的正覺，那是會漂流於教外的。不及與太過，都有礙於佛法的正常開展，甚至背反於佛法。
- （四）佛陀應機而說法立制，就是世諦流布。緣起的世諦流布，不能不因時、因地、因人而有所演變，有所發展。儘管「法界常住」，而人間的佛教——思想、制度、風尚，都在息息流變的過程中。

78 師心：以心為師，自以為是。《莊子·人間世》：“夫胡可以及化，猶師心者也。”成玄英疏：“是猶以心為師，尚有成見，未能付之自然。”（《漢語大詞典（三）》，p.717）

79 師古：效法古代。《書·說命下》：“事不師古，以克永世，匪說攸聞。”（《漢語大詞典（三）》，p.717）

「由微而著⁸⁰」，「由渾⁸¹而劃⁸²」，是思想演進的必然程序。因時地的適應，因根性的契合，而有重點的，或部分的特別發達，也是必然的現象。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。從佛法在人間來說，變是當然的，應該的。佛法有所以為佛法的特質，怎麼變，也不能忽視佛法的特質。重點的、部分的過分發達（如專重修證、專重理論、專重制度、專重高深、專重通俗、專重信仰……），偏激起來，會破壞佛法的完整性，損害佛法的特質。象皮那麼厚，象牙那麼長，過分的部分發達（就是不均衡的發展），正沾沾自喜，而不知正障害著自己！對於外學，如適應融攝，不重視佛法的特質，久久會佛魔不分。這些，都是存在於佛教的事實。演變、發展，並不等於進化，並不等於正確！

80 著（ㄓㄨˇ）：明顯，顯著。（《漢語大詞典（九）》，p.429）

81 渾（ㄏㄨㄣˊ）：1、混同，混合。《關尹子·二柱》：“渾人我，同天地。”2、全，整個。漢揚雄《法言·問道》：“合則渾，離則散，一人而兼統四體者，其身全乎？”（《漢語大詞典（五）》，p.1517）

82 劃（ㄏㄨㄚˊ）：劃分。（《漢語大詞典（二）》，p.741）

- (五) 印度佛教的興起，發展又衰落，正如人的一生，自童真，少壯而衰老。童真，充滿活力，是可稱讚的！但童真而進入壯年，不是更有意義嗎？壯年而不知珍攝，轉眼衰老了。老年經驗多，知識豐富，表示成熟嗎？也可能表示接近衰亡！所以，我不說「愈古愈真」，更不同情於「愈後愈圓滿，愈究竟」的見解。
- (六) 佛法不只是「理論」，也不是「修證」就好了！理論與修證，都應以實際事行（對人對事）的表現來衡量。「說大乘教，修小乘行」；「索隱行怪」：正表示了理論與修證上的偏差。
- (七) 我是中國佛教徒。中國佛法源於印度，適應中國文化而自成體系。佛法，應求佛法的真實以為遵循。所以尊重中國佛教，而更重於印度佛教（太虛大師於民國 18 年冬，講〈研究佛學之目的及方法〉，也有此意見）。我不屬於宗派徒裔，也不為民族情感所拘蔽。
- (八) 治佛教史，應理解過去的真实情況，記取過去的興衰教訓。佛法的信仰者，不應該珍惜過去的光榮，而對導致衰落的內在因素，

懲⁸³前愆⁸⁴後嗎？焉能作為無關於自己的研究，而徒供度藏⁸⁵參考呢！

二、經與論之特性（《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.2-p.3）：

經是應機說法的，論是就事分別的。

經是一一經別別宣說的，論是一一法詳為論究的。

經是重於隨機的適應性，論是重於普遍的真實性。

經是表現為佛（及大弟子等）的開示、問答，所以大體能為僧伽所尊重；論是作為佛弟子的撰述，由於部派的傳承不同，不免互相評論。

所以經藏與律藏，代表了佛法的一味和合時代；論藏代表了佛法的部派分立時代。當然，這只是大概的分別而已。

阿毘達磨論書的性質，顯然是不同於經（律）藏的。論書的研究，當然也有不同於經、律的特殊意義。首先，在初期聖典中，應重視阿毘達磨論書所有的特殊性。阿毘達磨所以能獨立發展，終於成為大流，與經、律鼎立而三，而有後來居上

83 懲（彳亍）：鑒戒。《詩·周頌·小毖》：“予其懲而愆後患。”（《漢語大詞典（七）》，p.769）

84 愆（ㄅㄨㄟˋ）：謹慎，戒慎。（《漢語大詞典（五）》，p.273）

85 度（ㄉㄨˋ）：1、置放，收藏。2、擱置器物的板或架子。（《漢語大詞典（三）》，p.1208）度藏：收藏，置放。

的優勢，這是研究阿毘達磨論所應特別重視的。

在本書的研究中，認為論書是以經藏的集成為前提的。經藏的眾多教說，或大同小異而過於繁複、雜亂；或因過於簡要而意義不明顯；或因對機不同、傳說不同，似乎矛盾。對於這樣的契經，需要簡單化、明確化、體系化，於是展開一項整理、分別、抉擇、組織、闡發的工作。先是集取中心論題，類集一切法義；以法為主，而進行分類的、綜合的、貫通的、深入的論究。化繁為簡，由淺而深，貫攝一切佛法，抉擇佛法的真實義。使佛法事理分明，顯而易見。論書是出發於分別經法、整理經法、抉擇經法；所以在論書的進展中，終於提出了基於哲理基礎的、佛法的完整體系。由於師承不同，論師的根性不同，論理方法不一致，所以論書與部派的分化相應，而大大的發達起來。惟有重視論書體裁、方法等特殊性的，才能理解論書，是符合佛教界自身的要求而發達起來的。

三、論書在「佛法」與「大乘佛法」間的意義 (p.6-p.8)：

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，察其發展的所以別異性；以後觀前，推究其發展分化的可能性。以部派佛教來說，理解他多邊的發展傾向，了解其抉擇、發揮、適應，

才能認識大乘佛法開展的真意義，或進而認取一味的佛法根源的實情。阿毘達磨論（本典的完成），雖是介於一味和合，及大乘佛法的中間，但是偏於法的，而且是重於上座部方面。單是論書，尤其是以說一切有部為主的論書，還不能完整代表部派佛教，也就不能充分的向前體認佛法根源，向後究明大乘佛法開展的實況。不過，這也是部派佛教的一部分。在佛法的延續開展中，承先啟後，阿毘達磨論所有的意義，不失為重要的一大環節。

四、本書對《發智論》、《法蘊足論》，《集異門足論》，《施設足論》，《品類足論》，《界身足論》，《識身足論》、《大毘婆沙論》、《成實論》，《四諦論》，《俱舍論》，《順正理論》等重要論書及法救、覺天、世友、妙音等重要論師都有重點的介紹。

（伍）《初期大乘佛教之起源與開展》：

一、「初期大乘佛教」探討的主題（〈自序〉p.1）：

- （一）大乘佛法的淵源。
- （二）大乘初期的開展情形。
- （三）大乘是否為佛說？

二、研究初期大乘應重視「漢譯聖典」（〈自序〉p.1）：

- (一) 巴利三藏：主要是南傳銅鑠部所傳的聲聞聖典，所能提供的幫助，是微不足道的。
- (二) 梵文大乘經：保存下來的，雖說不少，然在數量眾多的大乘經中，也顯得殘闕不全。
- (三) 藏文佛典：重於「祕密大乘佛教」，屬於「大乘佛教」的聖典，在西元七世紀以後，才開始陸續翻譯出來。這與現存的梵文大乘經一樣，在長期流傳中，受到後代思想的影響，都或多或少的有了些變化，不足以代表大乘初期的實態。
- (四) 漢譯大乘經典：
 - 1、從後漢支婁迦讖，到西晉竺法護，在西元二、三世紀譯出了不少的漢譯大乘經典，年代甚早。
 - 2、西元二、三世紀間，龍樹的《大智度論》、《十住毘婆沙論》引述了大量的初期大乘經，對「初期大乘」（約自西元前 50 年，到西元 200 年）的多方面發展，提供了相當寶貴的文獻。
 - 3、漢譯所傳聲聞乘的經與律，不是屬於同一

部派。在印度大陸傳出大乘的機運中，這些部派的經律，也露出了許多大乘佛法的端倪。

三、從「佛法」而發展到「大乘佛法」的主要的動力

從「佛法」而發展到「大乘佛法」，主要的動力，是「佛涅槃以後，佛弟子對佛的永恆懷念」。（〈自序〉p.3-p.4）

（一）在事相上：

- 1、對佛遺體的崇敬：如舍利造塔。
- 2、對佛遺物的崇敬。
- 3、對佛遺跡的崇敬：聖地巡禮。

（二）在意識上：從真誠的仰信中，傳出了釋尊過去生中的大行——「譬喻」與「本生」，出世成佛說法的「因緣」。⁸⁶希有的佛功德，慈悲的菩薩大行，是部派佛教所共傳共信的。這些傳說，與現實人間的佛——釋尊，

86 印順導師著《初期大乘佛教之起源與開展》p.109 - p.110：

菩薩發心、修行、成佛，是大乘法的主要內容。「本生」、「譬喻」、「因緣」，這三部聖典，就是大乘思想的主要來源。……如依四《阿含經》及《律藏》，對大乘思想的淵源，不能充分明了。如依佛法的另一分類，九分教或十二分教（或譯「十二部經」），十二分教中「本生」、「譬喻」、「因緣」等部，理解其意義與成立過程，對大乘思想的淵源，相信會容易明白得多！

有些不協調，因而引出了理想的佛陀觀，現在十方有佛與十方淨土說，菩薩願生惡趣說。這都出於大眾部，及分別說部，到達了大乘的邊緣。從懷念佛而來的十方佛（菩薩）、淨土、菩薩大行，充滿了信仰與理想的特性，成為大乘法門所不可缺的內容。

四、大乘從多方面傳出，而向共同的目標開展（〈自序〉p.2-p.3）：

- （一）**信增上**：信十方佛（菩薩）及淨土，而有「懺罪法門」、「往生淨土法門」等。
- （二）**智增上**：重於「一切法本不生」，也就是「一切法本空」，「一切法本淨」，「一切法本來寂靜」的深悟。大乘不是聲聞乘那樣，出發於無常（苦），經無我而入涅槃寂靜，而是直入無生、寂靜的，如「般若法門」、「文殊師利法門」等。直觀一切法本不生（空、清淨、寂靜），所以「法法如涅槃」，奠定了大乘即世間而出世間，出世間而不離世間的根本原理。
- （三）**悲增上**：大乘是行菩薩道而成佛的，釋尊菩薩時代的大行，願在穢土成佛，利濟多苦的眾生，悲心深重，受到淨土佛菩薩的無邊讚歎！

重悲的行人，也在大乘佛教出現：願生人間的；願生穢土（及無佛法處）的；念念為眾生發心的；無量數劫在生死中，體悟無生而不願證實際。

五、初期大乘經的集出（p.1257-p.1258）：

對於初期大乘經，古人以為出於釋尊的時代，這種見解，是不能為近代學者所接受的。依我從佛法所得來的理解，大乘經師的傳出經典，即使是編集，也絕不以為是創作的、偽造的。因為大乘法義，在信仰上、修證上，都有所稟承，在不斷傳述中，日見具體而集錄出來。在集錄者的心目中，這是佛所說過的，從和尚、從前的大德傳下來的佛法。正如神教的先知們，自覺得受了神的啟示、感動，而將自己所說的，認為神所說的一樣。

初期大乘行者，超越的佛陀觀，是信願的；甚深無差別的法觀，是智證的。在信仰的感覺上、智證的體驗中，一切迴向法界、迴向菩提、迴向眾生，自我消融於法界、菩提、眾生中，沒有留下集出者的名字，也沒有說到集出的時間與地區。明明是存在於現實時空中的印度佛教文化，而集出者是誰，時間與地區，卻沒有明確切實的說明。這就是初期大乘的特性，也是印度一般宗教文化的特性。所以研究這一論題，不能存有明確考定

的想法。我以為可以採用近乎統計的方法，論證大乘佛經——時、地、人的一般情形。

六、初期大乘經之傳出與發展（p.1301-p.1302）：

初期大乘經，事實上是沒有「集出」的。集——結集的原語，是合誦、等誦的意思。對於流傳的佛法，經過大眾的共同審定，公認為是佛法，稱為結集。從初期大乘經所見到的，只是傳出而沒有集出；在流傳中，受到信受者的尊重而保存下來的。可以這樣說，初期大乘經，沒有同時多數人的共同審定，卻經過了先後無數人的探究與發展。

初期大乘經，決不是離開傳統的部派佛教，由不僧不俗的第三集團所闡揚出來。起初是從部派佛教中，傾向於佛德、菩薩行的少數比丘，或重信，或重智，或重悲，多方面傳出，漸漸的廣大起來。

七、大乘是佛說：

（一）要討論「是佛說」與「非佛說」，應該理解佛教經典的特性。釋尊說法，當時並沒有記錄。存留於弟子內心的，只是佛說的影像教。領受佛說，憶持在心，依法修行，而再以語言表示出來，展轉傳誦：這是通過了弟子們內心的領解，所以多少會有些出入。佛滅後的「原始結集」，是少數長老的結集，經當時少數人的審定而成立，這是通過結集者的共同意解而認可的。如

不得大眾的認可，如阿難傳佛「小小戒可捨」的遺命，雖是佛說，也會被否決，反而立「訶毀小小戒」的學處。（《初期大乘佛教之起源與開展》p.1323- p.1324）

- （二）對傳來的種種教說，到底是否佛說，以什麼為取捨的標準？赤銅鑠部說：「依經，依律」。法藏部說：「依經、依律、依法」。這就是「佛語具三相」：一、修多羅相應，二、不越毘尼，三、不違法性。修多羅相應與不越毘尼，是與原始集出的經律相順的；不違法性，重於義理（論證的，體悟的），也就是「不違法相[性]，是即佛說」。這一勘辨「佛說」的標準，與非宗教的世俗的史實考辨不同，這是以佛弟子受持悟入的「佛法」為準繩，經多數人的共同審核而決定的。所以「佛說」，不能解說為「佛口親說」，這麼說就這麼記錄，而是根源於「佛說」，其實代表了當時佛弟子的公意。已結集的，並不等於「佛說」的一切，隨時隨地，還有新的教說傳出，彼此所傳及取捨不同，促成了部派的不斷分化。（《初期大乘佛教之起源與開展》p.1324）

- （三）依大乘經「佛說」的見解，「大乘是佛說」，不能說「是佛法而不是佛說」！初期大乘經的傳出者、編集者，或重信仰，或重智

慧，也有重悲願的；或重佛，或重正法，或著重世俗的適應；或重理想，或兼顧現實；更通過了傳出與編集者的意境，所以內容是不完全一致的。……好在早期結集的聖者們，對一切佛說，知道不同的理趣：有「吉祥悅意」的「世間悉檀」，「破斥猶豫」的「對治悉檀」，「滿足希求」的「為人生善悉檀」，「顯揚真義」的「第一義悉檀」。對不同性質的經典，應以不同宗趣去理解。初期大乘經也說：「若人能於如來所說文字語言章句，通達隨順，不違不逆，和合為一；隨其義理，不隨章句言辭，而善知言辭所應之相。知如來以何語說法，以何隨宜說法，以何方便說法，以何法門說法，以何大悲說法。梵天！若菩薩能知如來以是五力說法，是菩薩能作佛事」。「五力」⁸⁷，大體與「四悉檀」（加

-
- 87 (1) 《大智度論》卷48〈19四念處品〉：「知佛五種方便說法，故名為得經旨趣：一者、知作種種門說法，二者、知為何事故說，三者、知以方便故說，四者、知示理趣故說，五者、知以大悲心故說。」（大正25，409b4-8）
- (2) 《思益梵天所問經》卷2〈4解諸法品〉：「若人能於如來所說文字、言說、章句，通達隨順、不違不逆、和合為一，隨其義理，不隨章句言辭，而善知言辭所應之相；知如來以何語說法、以何隨宜說法、以何方便說法、以何法門說法、以何大悲說法。梵天！若菩薩能知如來以

大悲)說相順。如能正確的理解「四悉檀」，善知如來「五力」，就能正確理解一切「佛說」。了義或不了義，如實說或方便說，曲應世俗或顯揚真義，能正確的理會，那末無邊「佛說」，適應一切而彰顯正法。所怕的，以方便為真實，顛倒說法，那就要掩蔽佛法的真光了！(p.1327-p.1328)

八、**其他**：本書對於般若法門、淨土與念佛法門、文殊法門、華嚴法門、《寶積經》、《法華經》等要義都有很精采的描述，值得精讀！

(陸) **《空之探究》**：

一、**印順導師治學的基本方針**（《空之探究》〈自序〉p.1）：

我對於空宗根本大義，確有廣泛的同情，但我不能屬於空宗的任何學派。……面對「現實的佛教」，總覺得與「佛法」有一段距離。我的發心修學，只是對佛法的一點真誠，希望從印度傳來的三藏中，理解出「行持」與「義解」的「根源」與「流變」，

是五力說法，是菩薩能作佛事。」（大正 15，40c2-8）

(3) 另參見印順導師著《初期大乘佛教之起源與開展》p.1236-p.1237。

把握更純正的，更少為了適應而天（神）化、俗化的佛法。這是從寫作以來，不敢忘失的方針。

二、寫作《空之探究》的動機：

前幾年，為了《初期大乘佛教之起源與開展》的寫作，在閱讀《般若經》時，想起了三十多年前，《中觀今論》的一個見解：「《中論》是《阿含經》的通論」，「《中論》確是以大乘學者的立場，……抉發《阿含經》的緣起深義，將（大乘）佛法的正見，確樹於緣起中道的磐石。」⁸⁸ 這一論斷，出於個人的論斷，不一定能受到佛學界的認可。對於《般若經》的空義，既有了較明確的理解，不如從「阿含」、「部派」、「般若」、「龍樹」，作一番「空之探究」，以闡明「空的實踐性」與「理論」的開展。這一構想，就是寫作本書的動機。

88 參見《中觀今論》第二章第二節〈中論為阿含通論考〉，p.17-p.24。

《中論》是《阿含經》的通論，是通論《阿含經》的根本思想，抉擇《阿含經》的本意所在。這種說法，可從三方面去加以說明：

- (一) 《中論》所引證的佛說，都出於《阿含經》。
- (二) 從《中論》的內容去看，也明白《中論》是以《阿含經》的教義為對象，參考古典的阿毘曇，破斥一般學者的解說，顯出瞿曇緣起的中道真義。
- (三) 從《中論》開首的歸敬頌來說：緣起就是八不的中道。《中論》以中為名，即以八不顯示中道。

三、「阿含」、「部派」、「般若」、「龍樹」之空

- (一) 「阿含」的空：是重於修持的解脫道。（參見《空之探究》第一章）
- (二) 「部派」的空：漸傾向於法義的論究。（參見《空之探究》第二章）
- (三) 「般若」的空，是體悟的「深奧義」。（參見《空之探究》第三章）
- (四) 「龍樹」的空，是《般若經》的假名、空性，與《阿含經》緣起、中道的統一。⁸⁹（參見《空之探究》第四章）

四、勝解觀與真實觀：

〈勝解觀與真實觀〉⁹⁰一節中提到：勝解觀是假想

89 《空之探究》p.255 - p.256：

《中論》〈觀四諦品〉，在緣起即空，亦是假名以下，接著說：亦是中道。上文曾經說到：中道的緣起，是《阿含經》說；《般若經》的特色，是但有假名（無實），本性空與自性空。自性空，約勝義空性說；到「中本般若」末後階段，才以「從緣和合生無自性」，解說自性空。自性空有了無自性故空的意義，於是龍樹起來，一以貫之，而說出：「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」——大乘佛法中最著名的一偈。

90 印順導師著《空之探究》p.73：「《大毘婆沙論》說：「有三種作意，謂自相作意、共相作意、勝解作意。……勝解作意者，如不淨觀，持息念，（四）無量，（八）解脫，（八）勝處，（十）遍處等。」。《瑜伽師地論》說：「勝解作意者，謂修靜慮者，隨其所欲，於諸事相增益作意。真實作意者，謂以自相，共相及真如相，如理思惟諸法作意。」依此可以知道：自

觀，雖能斷除部分煩惱，但不能得究竟解脫。真能斷煩惱、得解脫的是真實觀的共相作意（如觀諸行無常、諸法無我、一切法空等）。

（柒）《如來藏之研究》：

一、寫作動機及如來藏思想史要略（《如來藏之研究》〈自序〉p.1-p.2）：

抗戰期間，我寫了《唯識學探源》，《性空學探源》二書。為了探求大乘三系的淵源，還想寫一部《如來藏學探源》，由於抗戰結束了，種種因緣，沒有能寫出。來臺灣以後，在經論的探求中，才理解到：**緣起與空，唯識熏變，在《阿含經》與部派佛教中，發見其淵源，而如來藏（即佛性）說，卻是大乘佛教的不共法，是「別教」。在如來藏說的開展中，與《阿含經》說的「心清淨，為客塵所染」相結合，而如來藏的原始說，是真我。眾生身心相續中的如來藏我，是「法身遍在」、「涅槃常住」的信仰，通過法法平等、法法涉入**

相作意，共相作意，真如作意，是一切法真實事理的作意；勝解作意是假想觀，於事是有所增益的。如不淨觀，想青瘀或膿爛等，觀自身及到處的尸身，青瘀或膿爛，這是與事實不符的。是誇張的想像所成的定境，所以說是「增益」。……**勝解的假想觀，是不能得究竟解脫的，但也有對治煩惱，斷除（部分）煩惱，增強心力的作用，所以釋尊應用某些方便來教導弟子。**」

的初期大乘經說而引發出來；⁹¹ 在初期大乘的開展中，從多方面露出這一思想的端倪。龍樹的大乘論中，還沒有明確的說到如來藏與佛性，所以這是後期大乘。西元三世紀以下，正是印度梵文學復興的時代，印度大乘佛教，也就適應此一思潮，

91 參見《如來藏之研究》第四章第一節〈法法平等與事事無礙〉(p.89-p.97)：

如來藏說，不是直承「原始佛教」的法流，而是繼承「初期大乘」，適應世俗，有了獨到的發展——不共大乘。初期的大乘經，可以《般若》、《華嚴》為二大流。……。《般若經》以一切性空為門，達到了一切無二、無分別——如，世間與出世間，有為與無為，生死與涅槃，在如、法界、實際（的勝義現證）中，無二、無分別，開展了一切本空，一切皆如，一切平等的理念。……

法法的勝義平等，如說到事相——凡聖、道果、生死涅槃，一切是世俗施設，所以一切是「唯名、唯表、唯假施設」。這是「般若法門」，深入勝義而不違世俗的善巧！對於法法平等，如不重視（世俗施設的）一切法，與（勝義現證的）如的不即不離，而直說一切法的無二無別，自然會引出一切法「相即相入」，「法法無礙」的理論。如眾生如此，如來也如此，眾生與如來無二無別，那就可以意解出：眾生不離如來，如來不離眾生；眾生即如來，如來即眾生。大眾部說如來「色身無邊際」，也就是佛身遍滿而無所不在。這是信仰的事實，受到法法平等，相涉相入思想的啟發，那就佛與佛相即相入，平等無礙。也可以意解出：如來遍在眾生中，（眾生遍在如來中），如來與眾生，也相即相入而平等無礙。這樣，眾生身中有如來的如來藏說，在華嚴的無礙法界中，以象徵的、譬喻的形式，漸漸的開展出來。

而說「如來之藏」，明確的說：「我者，即是如來藏義；一切眾生悉有佛性，即是我義。」⁹²

一切眾生有如來藏我，在中國佛教界，從來不曾感到意外，只是信受讚歎，但印度佛教界可不同了！常住不變的、妙樂的「我」，是眾生的生命自體；轉迷妄而達「梵我一如」，得真解脫，是印度神教思想的主流。釋尊為人類說法，從眾生的蘊界處中，觀一切為緣所生法，無常故苦，苦故無我無我所；依空無我得解脫，顯出了不共世間，超越世間的佛法。從部派到初期大乘佛教，說明上有無邊的方便不同，而依空無我得解脫，還是被公認的。

現在說，一切眾生的蘊界處中，有常住、清淨的如

92 《大般涅槃經》卷7〈4如來性品〉：「我者，即是如來藏義；一切眾生悉有佛性，即是我義。如是我義，從本已來常為無量煩惱所覆，是故眾生不能得見。善男子！如貧女人舍內多有真金之藏，家人大小無有知者。時有異人善知方便語貧女人：『我今雇汝，汝可為我芸除草穢。』女即答言：『我不能也。汝若能示我子金藏，然後乃當速為汝作。』是人復言：『我知方便能示汝子。』女人答言：『我家大小尚自不知，況汝能知！』是人復言：『我今審能。』女人答言：『我亦欲見，并可示我。』是人即於其家掘出真金之藏，女人見已心生歡喜，生奇特想，宗仰是人。善男子！眾生佛性亦復如是，一切眾生不能得見，如彼寶藏貧人不知。善男子！我今普示一切眾生所有佛性，為諸煩惱之所覆蔽，如彼貧人有真金藏不能得見，如來今日普示眾生諸覺寶藏，所謂佛性，而諸眾生見是事已，心生歡喜，歸仰如來。善方便者即是如來，貧女人者即是一切無量眾生，真金藏者即佛性也。」（大正12，407b9-28）

來藏我，這是極不平常的教說！印度佛教有著悠久的傳統，沒有忘卻釋尊教法的大乘者，對於如來藏我，起來給以合理的解說：如來藏是約真如空性說的⁹³，或約緣起空說的。這樣，如來藏出纏的佛，可以名為「大我」（或約八自在說）⁹⁴，而眾生位上的

93 《如來藏之研究》p.191-p.193：

如來有常、樂、我、淨——四種功德；如來的「我」德，是一切如來藏經論所說到的，而如來藏，佛性就是我，在唯識學派中，說得多少含蓄一點，其實也還是說到了的。《大乘莊嚴經論》卷3（大正31，603c）說：「清淨空無我，佛說第一我；諸佛我淨故，故佛名大我。」在《大乘莊嚴經論》中，是說無漏法界的大我相。「如」是空性清淨；空性是無我，沒有眾生妄執的神我，而無我空性，正就是佛所得的最勝我。如《論》釋說：「第一無我，謂清淨如，彼清淨如即是諸佛我自性。……由佛此我最得清淨，是故號佛以為大我」（《大乘莊嚴經論》卷3（大正31，603c）。如清淨空性，唯識學者是解說為（如來藏）我的；佛證得最清淨法界（真如），所以佛可以稱為大我。……唯識學的本義，是以真如空性解說「如來藏我」的。

94（1）《大般涅槃經》卷23〈10 光明遍照高貴德王菩薩品〉：
 「有大我故，名大涅槃。涅槃無我，大自在故，名為大我。云何名為大自在耶？有八自在，則名為我。何等為八？一者能示一身以為多身，身數大小猶如微塵充滿十方無量世界，如來之身實非微塵，以自在故現微塵身，如是自在則為大我。二者示一塵身滿於三千大千世界。……三者能滿此三千大千世界之身輕舉飛空。……四者以自在故而得自在。云何自在？如來一心安住不動，所可示化無量形類各令有心。如來有時或造一事，而令眾生各各成辦。如來之身常住一土，而令他土一切悉見。如是自在名為大我。五者根自在故。云何名為根自在耶？如來一根亦能見色、

如來藏，被解說為「無我如來之藏」⁹⁵了。一切眾生

聞聲、嗅香、別味、覺觸、知法。如來六根亦不見色、聞聲、嗅香、別味、覺觸、知法，以自在故令根自在。如是自在名為大我。六者以自在故得一切法，如來之心亦無得想。……七者說自在故。……八者如來遍滿一切諸處猶如虛空，虛空之性不可得見，如來亦爾，實不可見，以自在故令一切見，如是自在名為大我，如是我名大涅槃，以是義故名大涅槃。」（大正 12，502c15-503a22）

- (2) 參見《如來藏之研究》p.253-p.254：「涅槃是無我的，但如來常住大般涅槃，得八種自在（如經說），所以名為大我。我是「自在」的意義，所以佛名大我，表示了佛的大自在。」

95 (1) 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 2〈一切佛語心品〉：「佛告大慧：我說如來藏，不同外道所說之我。大慧！有時說空、無相、無願、如、實際、法性、法身、涅槃、離自性、不生不滅、本來寂靜、自性涅槃，如是等句，說如來藏已。如來·應供·等正覺，為斷愚夫畏無我句故，說離妄想無所有境界如來藏門。大慧！未來現在菩薩摩訶薩，不應作我見計著。譬如陶家，於一泥聚，以人工水木輪繩方便，作種種器。如來亦復如是，於法無我離一切妄想相，以種種智慧善巧方便，或說如來藏，或說無我。以是因緣故，說如來藏，不同外道所說之我，是名說如來藏。開引計我諸外道故，說如來藏，令離不實我見妄想，入三解脫門境界，悽望疾得阿耨多羅三藐三菩提，是故如來·應供·等正覺作如是說如來之藏。若不如是，則同外道所說之我。是故，大慧！為離外道見故，當依無我如來之藏。」（大正 16，489b3-20）

- (2) 參見《如來藏之研究》（p.237-p.239）：《如來藏經》等所說：眾生身心中的如來藏，是自性清淨的，常住的，這與外道所說的我，有什麼差別？……這樣的我，與如

有（與如來藏同義）佛性，被解說為「當有」了。⁹⁶這是印度大乘佛教的如來藏說（不過，眾生的如來藏我，秘密大乘佛教中，發展為「本初佛」⁹⁷，與印

來藏不是相同嗎？經上為什麼要說如來藏呢！《楞伽經》解說為：如來藏是如、實際、法性等異名，是「離妄想無所有境界」。經中常見的真如、法界等，為什麼又要稱為如來藏呢？這是為了「斷愚夫畏無我句」，「開引計我諸外道」的方便。在生死流轉與解脫中，外道都是主張有「我」的。對生死說，我是作者；解脫，我就離生死而常樂。佛說無我，是外道，也是一般人所不容易信受的。沒有我，誰在作業，誰在受報呢？沒有我，解脫不等於什麼都沒有嗎？佛說的無我與涅槃，是外道與一般愚夫的怖畏處。不得已，只好將真如說為如來藏，說得近於外道的神我。如信受如來藏說，更進一步理解其內容，就知道與神我不同，實在是「離妄想無所有」的真如。不起我見、法見，從三解脫門向佛道。如來藏是誘化外道的方便，所以是「無我如來之藏」。

96 《如來藏之研究》p.262：菩薩行與佛功德，眾生是沒有的，但「一切眾生必定當得」，約未來當有說：「一切眾生悉有佛性」。

97 參見《印度佛教思想史》（p.409- p.410）：「秘密大乘」立本初佛，依文義說，是本來佛，根本佛，最初佛。這一名詞，應該是從如來藏我，在眾生身心相續中，具足如來那樣的智慧，如來那樣的色相端嚴。眾生本有如來藏，常住不變，也就本來是佛，是最初的根本佛，而有「本初佛」一詞。世親注釋《大乘莊嚴論》，說到了本初佛：「若言唯有最初一佛，是佛應無福智二聚而得成佛。是義不然！」（《大乘莊嚴論》卷3，大正31，607c）「最初一佛」，就是本初佛。世親評破「本初佛」的不合理，是「虛妄唯識論」的見解。佛是修成的，以般若、大悲，廣集無邊福智功德而後成佛，怎能說有本初佛呢！但如

度的梵我一如，可說達到了一致的地步）。

我在《初期大乘佛教之起源與開展》的寫作過程中，附帶集錄些有關如來藏佛性說的資料。拿來整理一下，再補充些後期大乘經論的抉擇，題為《如來藏之研究》，作為從前想寫而沒有寫的《如來藏學探源》，補足了從前的一番心願！

二、如來藏：雖在眾生位，已具足如來智慧德相（《如來藏之研究》p.16）

超越的、理想的如來，在菩薩因位，有誕生的譬喻，極可能由此而引發如來藏——如來在胎藏的教說。……「如來之藏」，主要為通俗的胎藏喻。如來在眾生位——胎藏，雖沒有出現，而如來智慧德相已本來具足了。如來藏說，與後期大乘的真常我、真常心——真常唯心論，是不可分離的。

三、佛性：成佛的可能性，佛的體性

如來藏，如來界——如來性，佛性——佛界等，這一類名詞，在意義上雖有多少的差別，然作為成佛的可能性，眾生與佛的本性不二來說，有著

來藏說是本有論者，眾生本有如來藏，常恆不變，可說本初就是佛了。眾生顛倒，所以說發心、修行、成佛，那只是顯出本有佛性而已。進一步說，佛無在無不在，眾生世間的一切，可說沒有一法而不是佛的。生佛不二，是「大乘佛法」所能到達的理境。「秘密大乘」依佛的果德起修，以觀佛（菩薩、天）為主，所以說法的、觀想的本尊，都可說是本初佛。

一致的意義。在印度，如來藏說的興起，約在西元三世紀，從初期大乘而進入後期大乘佛教的階段。這一思想系，有獨到的立場，主要是眾生與佛有共同的體性；依此為宗本，說明依此而有生死、眾生，依此而有究竟解脫、如來。（《如來藏之研究》p.1）

如來藏說，西元三世紀中，從大乘佛教界傳布出來。從眾生自己身心中，點出本有如來藏性，而得一切眾生成佛的結論。教說通俗而又切要，成為後期大乘（經）的主流。如來藏是如來在胎藏中，也就是眾生（因）位的如來。從「如來常住不變」的思想，而理解出眾生本有如來體性。（《如來藏之研究》p.115- p.116）

四、「如來」：是「佛」的別名，亦是「我」的別名

在佛教中「如來」是「佛」的別名，解說為「從如中來」，就是悟入真如而來成佛的（「乘如實道來」）。在一般人，如來是眾生的別名，所以說：「我有種種名，或名眾生、人、天、如來等。」⁹⁸換言之，如來就是「我」的別名。在釋尊當時的

98 《中論》卷4〈22 觀如來品〉（青目釋）：「若法因眾緣生，即無有我；如因五指有拳，是拳無有自體。如是因五陰名我，是我即無自體。我有種種名，或名眾生、人、天、如來等。若如來因五陰有，即無自性；無自性故無我，若無我，云何說名如來？」（大正 30，30a15-19）

印度宗教界，對於眾生的從生前到死後，從前生到後世，都認為有一生命主體；這一生命自體，一般稱之為我。「我」從前世來，又到後世去，在生死中來來去去，生命自體卻是如是如是，沒有變異。如如不變，卻又隨緣而來去，所以也稱「我」為「如來」，也可以說「如去」。（《如來藏之研究》p.13-p.14）

探求如來藏思想淵源的學者，一般都著重在「藏」，而不注意到「如來」，這對如來藏思想的淵源，以及如來藏在佛法中的真正意義，可能得不到正確的結論！所以，對如來是神我的異名，這一世間神教學者的見解，有必要將他揭示出來。（《如來藏之研究》p.16）

五、與如來藏有關的經論（《如來藏之研究》p.5-p.8）：

有關如來藏學的經典，在佛教史上，屬於大乘佛教的後期，以為「一切法空」是不了義的，以真常——真常我、真常心為主的法門。

主要的教典，有《如來興顯經》、《大哀經》、《大方等如來藏經》、《大般泥洹經》、《大般涅槃經》、《大雲經》（或名《無想經》）、《大法鼓經》、《央掘魔羅經》、《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》、《楞伽阿跋多羅寶經》、《寶積三昧文殊師利菩薩問法身經》、《如來莊嚴智慧光明入一切佛境界經》、《不增不減經》、《無

上依經》、《勝天王般若波羅蜜經》、《大乘密嚴經》。

屬於如來藏說的論典，有《究竟一乘寶性論》、《佛性論》、《大乘法界無差別論》等。《起信論》與《楞嚴經》，有「疑偽」的傳說，所以不加論列。

六、《涅槃經》續譯部分的佛性說（《如來藏之研究》p.251-p.270）：

曇無讖所譯的《大般涅槃經》，初譯十卷，與法顯所譯《大般泥洹經》，是同本異譯。以下的三十卷，是曇無讖再到西域去，訪求得來而再譯的。續譯部分，共八品：〈現病品〉，〈聖行品〉，〈梵行品〉（此下應有〈天行品〉，指如《雜華經》說），〈嬰兒行品〉，以上明「五行」⁹⁹；〈光明遍照高貴德王菩薩品〉，明「十德」；〈師子吼菩薩品〉；〈迦葉菩薩品〉；〈憍陳如品〉。

《大般涅槃經》的中心論題，是「如來常住不變」，涅槃有「常樂我淨」四德，「一切眾生悉有佛性」。大般涅槃是無量功德所成就，常住不變而無盡的利益眾生。

99 《大般涅槃經》卷18〈8 梵行品〉：「世尊！無上佛法當久住幾時而滅？善男子！若《大涅槃經》乃至有是五行，所謂聖行、梵行、天行、病行、嬰兒行。若我弟子有能受持讀誦書寫演說其義，為諸眾生之所恭敬尊重讚歎種種供養，當知爾時佛法未滅。」（大正12，472a6-11）

《涅槃經》初分十卷，明確的揭示了如來藏義。

《涅槃經》續譯部分，對「如來常住」、「常樂我淨」、「一切眾生悉有佛性」等根本論題，都給以善巧的解說。前五品多用《般若經》意；〈師子吼菩薩品〉，參考了《中論》的八不說；〈迦葉菩薩品〉依因緣說。眾生有如來藏的本有論，到這裏，淡化得簡直不見了。反而明白的指責：「若有人言：一切眾生定有佛性，常樂我淨，不作不生，煩惱因緣故不可見，當知是人謗佛法僧。」¹⁰⁰

七、如來藏學派的特色：扶律談常、禁止肉食（《如來藏之研究》p.122-p.123）

初期如來藏說的倡導者，是律身謹嚴的。……《大雲經》與《大般涅槃經》，一再說到：正法將滅時，非法比丘的惡行，非常嚴重。持法比丘是戒律的謹嚴者、倡導者，與非法比丘們，形成嚴重的對立。……。《勝鬘經》中有三大願，也說到捨身命財，「護持正法，於所生身不惜軀命」。如來藏法門所顯出的，就是「扶律談常」，反映了那個時代的佛教情況。

佛法說：不殺生得長壽報。如來藏學派，可能由於「佛壽無量」、「常住不變」、「一切眾生一

100 《大般涅槃經》卷 36（大正 12，580c）。

眾生」的信仰，淨持不殺生戒而徹底禁止肉食。肉食，聲聞學派是沒有禁絕的；大乘的《般若》、《華嚴》、《大集經》等，也沒有說到。但《大乘入楞伽經》卷6說：「象脇與大雲，涅槃央掘摩，及此楞伽經，我皆制斷肉。」（大正16,624c）「象脇」，是《象腋經》。「央掘摩」，是《央掘魔羅經》；魏譯《楞伽經》作「勝鬘」，應該是「指鬘」（央掘摩羅的義譯）的誤寫。這幾部如來真實常住不變的經典，及唐代出現於中國的《佛頂首楞嚴經》，都嚴格的禁止肉食。這是印度如來藏學派的特色（婆羅門教徒，也有嚴持不肉食的），深深的影響了中國佛教。

（捌）《中國禪宗史》：

- 一、《中央日報》有《壇經》為神會所造，及代表六祖慧能的論證，忽而引起我的感想：這是事實問題，離開史的考論，離開從禪宗在發展中去了解，是不能解決問題的。於是我檢閱了一些古代的禪史。……偶然引發，所以是意外的寫作。由於禪宗史的寫作，附帶發表了〈東山法門（不是往生淨土）的念佛禪〉。〈神會與壇經〉，就是解答《中央日報》所引起的問題；也就評論了胡適之先生，以《壇經》為神會（部分為神會門下）所造的見解。（《華雨集第五冊》p.28-p.29）

二、本書之副標題為「從印度禪到中華禪」，探討印度禪的原貌是什麼？傳到中國之後的中華禪，又是在什麼情況下，漸漸地形成了另一種面貌？此書出版後，因聖嚴法師的推介，受到日本佛教學者牛場真玄教授的高度重視，並發心將之譯成日文，還主動推介此書至大正大學申請博士學位。民國 62 年（68 歲）日本大正大學審核通過，正式授予印順導師博士學位。當時主審關口真大教授之〈中國禪宗史——印順氏學位審查報告書〉，關世謙譯為中文，題為〈中國禪宗史要義〉，收錄於《法海微波》p.259-p.266。

關口真大教授有以下讚評（《法海微波》p.266）：

作者以其高廣的視野和淵博的學識立論嚴謹而周密……本論文的問世，對於學術界貢獻了一部偉大而卓越的精心創作。

三、釋聖嚴〈《中國禪宗史》〔讀後〕〉（《法海微波》p.137-p.151）

在佛教學者之中，自古以來，只求對於教義的理解和發揚，對於教史的編纂和流傳。基於信仰的原則，殊少有人敢以疑古的態度，提出新的論據和觀點，對古傳的事物，加以分析和批判的。而

今本書的作者印順法師，乃是打破此一傳統的第一位佛教學者。……與其說他是從佛教思想的源頭，向下追溯到中國佛教的形成和發展，倒不如說他在研究中國佛教之後，發現了疑問而一直向上追本窮源，使他認識了印度佛教的演變，也對中國佛教的千頭萬緒，條理出了分合互異而又形成小異而大同的歷史真相。

至於本書的作者，在考證任何一個問題的時候，無不以抽絲剝繭的方式，首先理出一條條的頭緒，舉出最有力的證據，然後再以結論來剖析他所持的觀點。所以，在其全書二十五開本的四百二十七頁之中，均在絲絲入扣的綿密組織之下進行，看來似乎是一氣呵成的樣子。因為本書提供於讀者之前的，不僅是經過陶鍊之後的寶貴史料，尤其是脈絡分明的禪宗思想的真實史蹟。……

第三章題為〈牛頭宗之興起〉，這一章的內容，可以說是全書的一個中心，也是此書的最大特色。因在中國傳統的禪宗史上，所謂牛頭禪，不過是被列於四祖道信之下的一個旁支，並未受到重視，也未傳說這一系的禪風有何卓越之處，更不知道它對中國禪宗發生過多大的影響作用。但是，本書的作者，卻以他的研究結果，證明了：「印度禪蛻變為中國禪宗——中華禪。胡適以為是神會。其實，不但不是神會，也不是慧能。中華禪的建

立者，是牛頭。應該說，是『東夏之達摩』——法融。」（《中國禪宗史》p.128）由此可見，胡適研究禪宗史料，並未注意到牛頭法融之在中國禪宗史上的地位。重視牛頭禪的日本學者，也僅關口真大及柳田聖山兩位教授，唯其畢竟是外國人，研究的先風雖是他們所開，研究的成果，仍不及本書的精詳。

從這樣的分析看來，可以看出本書的另一特色，是對中國文化史上的地理環境，作了南北特性之不同的處理和認識。此在已往的佛教史學家中，不論是中國的例如胡適先生，或是日本的有關學者，尚未作過同樣精密的辨別和抉擇。

- 四、關於本書之書評、介紹，參見道安法師〈《中國禪宗史》評介〉，收錄於《法海微波》p.121-p.129；聖嚴法師〈《中國禪宗史》〔讀後〕〉，收錄於《法海微波》p.137-p.151，《法鼓全集》第三輯第六冊「評介·勵行」。

伍、編纂類

(壹)《雜阿含經論會編》(3冊)。(另有《雜阿含經論會編附錄》)

一、現存漢譯的《雜阿含經》，內容缺佚了二卷（古人以《阿育王譬喻》補足），次第也大有倒亂，所以全經的組織部類，無法明瞭。印順導師依《瑜伽師地論》〈攝事分〉，刊定了現存漢譯《雜阿含經》的缺佚與次第的倒亂，使全經的組織部類得以明朗；並附上經論比對合編，校正衍文與訛字，採用新式標點，又附上〈雜阿含經部類之整編〉，說明《雜阿含經》的部類，與會編的種種問題，對於探究佛教的原始法義或研讀《雜阿含經》的讀者而言，提供了非常大的便利。

二、日本原始佛教權威學者水野弘元在〈雜阿含經之研究與出版〉乙文中，針對導師《雜阿含經論會編》中的〈雜阿含經部類之整編〉推崇說：

其推理判斷所示，是歷來的學者所不曾做到的探究，著者之如此功績，非常值得讚佩……總以印順法師之《雜阿含經》一文，不論就其組織型態，乃至其復原層面，都是極其合理的。其評審、確

實及其整合等點，都遠遠超逾於日本學者的論說。
（台灣元亨寺妙林出版社，吳老擇編《雜阿含經之研究》p.80 及 p.103）

（貳）《太虛大師選集》（3冊）：

《太虛大師選集》〈序〉：（《華雨集》第五冊，p.213-p.214）：

今所集者，**上冊初五篇**為佛法之概說；顯三寶實義，〈佛法僧義廣論〉為尤要！**次六篇**，略示大師解說經論之善巧。

中冊二篇，大師學本於《楞嚴》，故取〈楞嚴攝論〉。常說真現實義，〈宗體論〉為現變實事，現事實性，現性實覺，現覺實變。舉此而攝佛法無遺，乃知佛法本於真現實，非虛妄迷謬之學。二書足以見大師之學，故並集之。

下冊初十一篇，融貫料簡諸宗，顯其勝而祛其偏。〈志行自述〉以下，可見大師整僧護教之意趣。〈學佛者應知應行之要事〉等，所以示學佛者修學之方隅。**末五篇**，則略明佛法與文化，與世界和平之關係。

陸、其他

（壹）《平凡的一生》（增訂本）、（重訂本）：印順導師一生出家、修學、弘法之因緣。

（貳）《中國古代民族神話與文化之研究》

民國 64 年（70 歲）初夏，《中國古代民族神話與文化之研究》脫稿。這是意外的一部寫作。在臺中靜養時，偶然閱覽《史記》，見有不少的古代民族神話。擴大探究，從不同的民族神話而知各民族的動向，及民族的文化特色。費了一年多時間，寫了這部書。（《平凡的一生（重訂本）》p.164）

乙、後記

一、印順導師在佛學研究上的貢獻

（藍吉富：《印順導師的思想與學問》——印順導師八十壽慶論文集〈倡印緣起〉，正聞出版社，民國74年5月初版，民國81年4月四版，p.4-p.5）印順導師在佛學研究方面的貢獻，下列幾點是有目共睹的：

- （一）**對中觀學（空義）的闡釋與推演，為民國佛學界之一絕。**事實上，從嘉祥吉藏以來，國人中很少人能像導師這樣對「緣起性空」大義有如此透闢的認識。《中觀今論》、《中觀論頌講記》、《性空學探源》，以及《空之探究》等書，都是這方面的專著。
- （二）**對大乘教義體系有為古人所不及的判教思想。**其「大乘三系教判」之說，一洗宗派偏見，合乎歷史發展軌跡，且在空有二系之外，揭發真常唯心思想之存在事實，使後人對印度大乘佛教的浩瀚義海，能洞見根源。

- (三) 為印度佛教之發展及佛經之形成過程，理出清晰的脈絡。尤其從原始佛教以迄初期大乘，導師也發現了前人所未見的歷史通則。（譬如以四悉檀之說解釋佛典之間何以有義理差距）此從《初期大乘佛教之起源與開展》等妙雲集外諸鉅著，即可窺知。……
- (四) 華文佛教資料的應用價值，透過導師的著述，而發揮的淋漓盡致。在舉世盛推梵文、巴利、西藏文佛典的聲浪裏，導師不卑不亢地揭櫫華文佛典的重要性。導師這種見解，並不是情感上的呼籲，而是經驗的、理智的發現。這一看法在目前國際佛學界也許尚未能得到普遍的回應，但是在不久的將來，相信會逐漸使那些過分貶抑華文佛典價值的人醒悟過來。
- (五) 《成佛之道》是導師為初學者所撰的體系性佛學著作，也是華文系佛教徒信仰的重要指針。該書與妙雲集下編諸書，在華文佛教界，發揮了極大的啟蒙作用。
- (六) 中國佛教並不是導師主要的治學領域，但是偶有所論，也仍然珠玉紛陳，鞭辟入裏。

其「業餘」作品：《中國禪宗史》在海內外學術界曾得到普遍的重視，該書也已成爲治斯學者必備的重要參考書之一。

二、印順導師與中國古德之比較：

(一) 印順導師閱讀南北傳藏經，¹⁰¹ 著作涵蓋層面極廣。

如：**原始佛教**（《原始佛教聖典之集成》、《佛法概論》……等）；**部派佛教**（《說

101 (1) 導師閉關閱讀北傳大藏經：民國 21 年（27 歲）上學期，導師受大醒法師之命為同班同學講《十二門論》，數月後，導師心想應該自求充實，因此於初秋之際，往佛頂山慧濟寺之閱藏樓閱藏看藏經；白天閱讀（清代的龍藏）藏經，晚上研究三論與唯識。此一閱藏之處為導師出家以來所懷念為最理想的地方。一年半後，為了閱覽三論宗之章疏，於民國 23 年（29 歲）正月，到武昌佛學院（世界佛學苑圖書館）。在武院半年，讀完了三論宗的章疏，之後又繼續回到佛頂山閱藏。於佛頂山閱藏足足有三年。參見印順導師著《平凡的一生（重訂本）》p.11-p.13。

(2) 民國 41 年秋，從日本回臺灣時，帶回了一部日譯的《南傳大藏經》。我想參閱一下南傳的論書，而推求上座阿毘達磨的初型。但在多病多動的情形下，一直擱置下來。民國 53、54 年，才將《南傳大藏經》翻閱一遍。阿毘達磨的根本論題與最初論書，與昔年所推斷的，幾乎完全相合。參見印順導師著《說一切有部為主的論書與論師之研究》〈序〉p.5- p.6。

一切有部為主的論書與論師之研究》……等)；**大乘三系**(《中觀論頌講記》、《中觀今論》、《攝大乘論講記》、《大乘起信論講記》、《如來藏之研究》……等)；**佛教史**(《印度佛教史》、《印度佛教思想史》)；**中國佛教**(《中國禪宗史》、《中國佛教史略》)；**佛教與儒、道、耶穌教之比較**(《我之宗教觀》)；**教制、教典、教學**(《教制教典與教學》)；**研究方法**(《以佛法研究佛法》)；**針對世俗的淺見、誤解之論述**(《中國佛教瑣談》、《切莫誤解佛教》、《美麗而險惡的歧途》、《舍利子釋疑》)；**序、跋、碑記等**(《華雨香雲》)；**自傳**(《平凡的一生》、《遊心法海六十年》)；**神話**(《中國古代民族神話與文化之研究》)；**編輯**(《雜阿含經論會編》)……等。

(二) 印順導師重印度佛教史。

對佛教之本質及流變分成五期：

- 1、聲聞為本之解脫同歸。
- 2、菩薩傾向之聲聞分流。

- 3、菩薩為本之大小兼暢。
- 4、如來傾向之菩薩分流。
- 5、如來為本之梵佛一體。

印度佛教的先後五期，從創立到衰滅，正如人的一生，自童年、少年、壯年、老年到死亡。（《印度之佛教》p.4-p.8）

（三）中國古德視《阿含經》為小乘經典，印順導師認為《阿含經》是三乘共依的聖典，使其恢復應得的尊重。（參見《佛法概論》〈自序〉p.1-p.2）

（四）關於判教問題：

中國古德判教（如「小、始、終、頓、圓」或「藏、通、別、圓」）重圓融，重真常、唯心；印順導師則依佛教史實，分為「佛法」、「大乘佛法」、「秘密大乘佛法」，¹⁰²並將「大乘佛法」立為三系：**性空唯名系、虛妄唯識系、真常唯心系。導師特別讚歎初期大乘「性空唯名系」龍樹學之行解。**

102 有關判教的問題，參見〈印度佛教史的分判〉、〈從印度佛教史論臺賢教判〉（收錄於印順導師著《契理契機之人間佛教》p.6-p.17）。

（五）提倡「人間佛教」¹⁰³：主張人身難得、佛法難聞，以「正見為導、淨心第一、利他為上」的菩薩精神，及時「把握人身修菩薩六度萬行」，這才是人間佛教的真義。

103 關於「人間佛教」，參見印順導師著《佛在人間》、《契理契機之人間佛教》、《人間佛教論集》。

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

印順導師佛學著作述要 / 釋厚觀作. -- 初版. -- 新竹
縣竹北市：印順文教基金會, 2012.01

面；公分

ISBN 978-986-88045-0-0(平裝)

1.釋印順 2.學術思想 3.佛教教理 4.佛教史

220.933

101001088

印順導師佛學著作述要

作者：釋厚觀

日期：2012年11月1日初版二刷（3000本）

發行：財團法人印順文教基金會

流通：1.財團法人印順文教基金會

地 址：30268新竹縣竹北市縣政九路28巷7號

電 話：03-5551830 傳 真：03-5537841

郵政劃撥：19147201財團法人印順文教基金會

E - m a i l：yinshun.tw@msa.hinet.net

2.福嚴精舍

地 址：30065新竹市明湖路365巷3號

電 話：03-5201240 傳 真：03-5205041

E - m a i l：fuyan.tw@msa.hinet.net

3.慧日講堂

地 址：10489台北市中山區朱崙街36號

電 話：02-27711417 傳 真：02-27713475

ISBN：978-986-88045-0-0(平裝)

非賣品 歡迎助印