

印順導師佛學著作簡介

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

參、《永光集》：1 冊。

肆、單部專書類：《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》。

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，即指實相而言。⁵

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。

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，減一切言語，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)。

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——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，纔能與實相相應。實相，在論理的說明上，是般若所證的，

- 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
- 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。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

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。
- 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，決非二乘的「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)

⁸ 《金剛般若波羅蜜經》(大正8, 749b17-18)。

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，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：『為發大乘者說，

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）

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，

（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。

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）

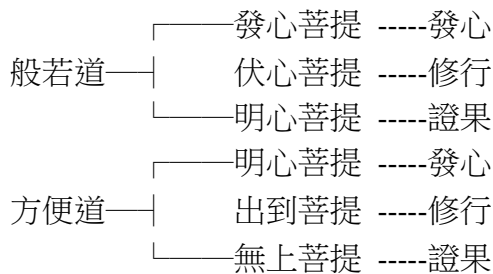
般若即菩提，約菩提說：此二道即五種菩提。

- 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。



¹² 參見《大智度論》卷 53（大正 25，438a3-13）。

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。」

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。

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

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。」

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、本經的主要意趣，是宣說大乘行，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

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 《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) 參見《大寶積經》卷 112〈普明菩薩會〉(大正 11，634a)。

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 11，634a)

(2) 參見印順導師《寶積經講記》p.121-p.122。

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)

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。

(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

(叁)《勝鬘經講記》(上編3)：屬於如來藏²¹系之經典。

一、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。

(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。

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。

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：

所受的十大受，即約三聚戒為三類：前五是**攝律儀戒**，次四是**攝眾生戒**，後一是**攝正法戒**。

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

- (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
- (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。
- (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，

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：

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」。

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。**」

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、藥師如來發願，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

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**。」

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

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**。

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，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

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）。

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。

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、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

(柒)《大乘起信論講記》（上編 7）：屬於真常唯心系之論典。

一、關於本論的作者、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

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《大乘莊嚴經論》，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、王所有不同的體系，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）。

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〈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，但它確有阿含佛教的基礎依據，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「阿含講要」改編補充。

一、研究《阿含經》的態度（《佛法概論》〈自序〉 p.1-p.2）

阿含經是三乘共依的聖典。當然，**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。**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，確有他獨到的長處！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，決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

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。

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）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。

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。

(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：

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）

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〉。

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。

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：

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。
- (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，

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。

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。」

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非常詳盡，值得精讀。

（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）

（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）

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本體。「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本體。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）

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。

大乘唯識思想，大概可以歸納為五類：

- 1、**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。
- 2、**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。
- 3、**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。
- 4、**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。**
- 5、**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。但在一般人，對一一法門的應機特性，一一法門的淺深次第，一一法門的相互關聯，每被忽略而籠統的覺得都是差不多的。

(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，會引起相反的同傾向。

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，天台與賢首宗，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⁴⁶，就是賢首五教⁴⁷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」。

（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

⁴⁶ 天臺四教：**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）。

⁴⁷ 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》）。

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。⁴⁸

(二) **修行階位**：《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。⁴⁹但《成佛之道》不做這樣的主張。

(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，印順法師優於鎮密專精**。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仰之外，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⁵⁰，以及年譜素材的取捨抉擇，精審鎮密，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。」

⁴⁸ 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。」

⁴⁹ 《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。」（佛敎出版社，1981 年再版，p.606-p.607）

⁵⁰ 考覈（厂ㄉ）：亦作“考核”。1、考查核實。2、研究考證。（《漢語大詞典（八），p.639》）

（《法鼓全集》第三輯第六冊「評介·勵行」）

（拾肆）《佛在人間》（下編 1）：

一、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、含有〈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、學佛三要：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，實在是菩薩行的中心！

（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、無所緣慈（《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⁵¹，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

⁵¹ 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。

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。」**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」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。」**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」（悲願不足而證空，就會墮入小乘）。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、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〉、〈華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。

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，滅去的已經滅去，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、收錄〈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，還要剷土清淨。**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，而更求剎土的清淨，(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，不謔眾生來生其國；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；⁵²別是特殊的方便，著重於往生極樂世界。(《淨土與禪》p.41)

(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〉，通論各宗教。〈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、這都是有關批評與討論的文字。有〈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)。

⁵² 參見印順導師著《淨土與禪》p.42：

《維摩詰經》(下)〈10 香積佛品〉(大正 14, 553a29-b8) 說：「菩薩成就八法，於此世界行無瘡痍，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。

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、這是與當前佛教問題有關的。

- （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道一點。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〉、〈護法韋馱考〉、〈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、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。⁵³爰⁵⁴舉偈遙寄，以告海內外緇素⁵⁵同道。

(一) 離塵卅五載⁵⁶，來臺滿一紀⁵⁷。風雨⁵⁸悵⁵⁹淒其⁶⁰，歲月驚消逝！

⁵³ 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。」

⁵⁴ 爰：連詞。於是；就。（漢語大詞典（六），p.1104）

⁵⁵ 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）

⁵⁶ 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」。

⁵⁷ 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。

時難懷親依⁶¹，折翻⁶²歎羅什⁶³；古今事本同，安用心於悒⁶⁴！

(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。⁶⁵

(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〉、

⁵⁸ 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)

⁵⁹ 悵：(彳尤)：怨望，失意。(漢語大詞典(七)，p.588)

⁶⁰ 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)

⁶¹ 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)

⁶² 翻(厂才)：指鳥的翅膀。(漢語大詞典(九)，p.676)

折翻：翅膀斷了，鳥便不能飛行，在此比喻鴻圖難展、懷抱難申。

⁶³ (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)

⁶⁴ 於悒(又一)：亦作“於邑”。憂鬱煩悶。(漢語大詞典(六)，p.1575)

⁶⁵ 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。

〈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) 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《辦法法性論》。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) 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⁶⁶還珠⁶⁷」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) 第三冊：

一、收錄〈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。

⁶⁶ 櫝（ㄉㄨㄛˋ）：櫃、函一類的藏物器。（《漢語大詞典（四）》，p.1354）

⁶⁷ 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）

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）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〉、〈辨法相與唯識〉、〈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）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，也是不可避免的。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、另外，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，日本的干瀉龍祥、平川彰和加藤純章，對此定論或則否定，或則修正。……干瀉龍祥，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）

（叁）另收錄〈「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），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）：

（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）菩薩傾向之聲聞分流

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）如來為本之佛梵一如

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，佛弟子對佛的永恆懷念」。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。⁶⁸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。

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

⁶⁸ 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！

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、本書對各部律典，四部阿含、尼科耶，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：⁶⁹

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⁷⁰不師古⁷¹，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、

⁶⁹ 另參見（《遊心法海六十年》，p.49- p.54；《華雨集》（五），p.50- p.55）。

⁷⁰ 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）

⁷¹ 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）

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。

「由微而著⁷²」，「由渾⁷³而劃⁷⁴」，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，過分的一部分發達（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！

- (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，應理解過去的真實情況，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⁷⁵前愆⁷⁶後嗎？焉能作

⁷² 著（ㄅㄨˇ）：明顯，顯著。（《漢語大詞典（九）》，p.429）

⁷³ 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）

⁷⁴ 劃（ㄏㄨㄚˊ）：劃分。（《漢語大詞典（二）》，p.741）

⁷⁵ 懲（ㄔㄥˊ）：鑒戒。《詩·周頌·小毖》：“予其懲而毖後患。”（《漢語大詞典（七）》，p.769）

⁷⁶ 愆（ㄅㄨㄣˊ）：謹慎，戒慎。（《漢語大詞典（五）》，p.273）

為無關於自己的研究，而徒供度藏⁷⁷參考呢！

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

⁷⁷ 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。

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，是「佛涅槃後，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」。⁷⁸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，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、初期大乘經的傳承（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，也決不以為是創作的、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

⁷⁸ 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！

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 (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，只是佛說的影象教。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？赤銅牒部說：「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」⁷⁹，大體與「四悉檀」（加大悲）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、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**」，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。」⁸⁰這一論斷，出於個人的論斷，不一定

⁷⁹（1）《大智度論》卷48：「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。

⁸⁰參見《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》。

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。

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。

⁸¹ (參見《空之探究》第四章)

四、其中〈勝解觀與真實觀〉⁸²一節中提到：勝解觀是假想觀，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」

(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。

⁸¹ 《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。

⁸² 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。」

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、法法涉入的初期大乘經說而引發出來；⁸³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，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。」⁸⁴

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，

⁸³ 參見《如來藏之研究》第四章第一節〈法法平等與事事無礙〉(p.8-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。

⁸⁴ 《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)

起來給以合理的解說：如來藏是約真如空性說的⁸⁵，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）⁸⁶，而眾生位上的如來藏，被解說為「無我如來之藏」⁸⁷了。一切眾生有（與如來藏同義）佛性，被解說為

⁸⁵ 《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。

⁸⁶ (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**能以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、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，如是大我名大涅槃，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。」

⁸⁷ (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，悌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，與如來藏不是相同嗎？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

「當有」了。⁸⁸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」⁸⁹，與印度的梵我一如，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**

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」。

⁸⁸ 《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」。

⁸⁹ 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！」（《大乘莊嚴經論》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。

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。**」⁹⁰換言之，如來就是「我」的別名。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」⁹¹；〈光明遍照高貴德王菩薩品〉，明「十德」；

⁹⁰《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）

⁹¹《大般涅槃經》卷18〈8 梵行品〉：「世尊！無上佛法當久近住幾時而滅？善男子！若《大涅

〈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。

《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。」⁹²

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評，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》

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）

⁹² 《大般涅槃經》卷36（大正12，580c）。

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）：

作者以其高度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，研究的先鋒雖是他們所開，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；聖巖法師〈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》，內容缺失了二卷(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》的缺失與次第的倒亂，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、研讀《雜阿含經》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，乃至其後原層面，都極其合理的。其評審、確實及整合性等點，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、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」大義有如此透關的認識。《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，導師不卑不亢地揭發華文佛典的重要性。**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。**

丙、印順導師與中國古德之比較：

- 一、**印順導師閱讀南北傳藏經，⁹³著作涵蓋層面極廣。**

⁹³（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，導師心理應該自求充實，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

如：**原始佛教**（《原始佛教聖典之集成》、《佛法概論》……等）；**部派佛教**（《說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：

- （一）聲聞為本之解脫同歸。
- （二）菩薩傾向之聲聞分流。
- （三）菩薩為本之大小兼暢。
- （四）如來傾向之菩薩分流。
- （五）如來為本之梵佛一體。

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」，⁹⁴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。導師特別讚嘆初期大乘「性空唯名系」龍樹學之行解。

五、提倡「人間佛教」⁹⁵：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。

《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。

⁹⁴ 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）。

⁹⁵ 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》。