

第二章 印順法師佛學的核心思想

第一節 印順學思的歷程、信念、方法與判攝

壹、印順學思的歷程

一、印順所處的近代中國佛教

(一) 西方文化衝擊下的中國近代佛教

近代中國佛教衰頹，反映著中國國勢與文化況狀。滿清中葉以後戰亂頻仍，使得佛教更加受到打擊與破壞，特別是太平天國之亂以及張之洞（1898）所提「廟產興學」政策對佛教生存的威脅最為嚴重。後者持續至抗戰前夕，未曾止息，也說明了舊式佛教寺院已不能適應近代社會，因而促使了僧尼從事生產自救及興辦社會教育、公益慈善等事業；而前者太平軍所到之處，無廟不焚，無像不摧，因此一般坊間書肆的佛經更加稀有。（註¹）直到晚清出現「以佛教為歸宿」的有心之士，包括康有為、梁啟超、譚嗣同、楊仁山等，才見到振興的曙光。

楊仁山居士可謂是近代中國佛教改革代表性的先驅，畢生致力於佛教事業，創辦的金陵刻經處，舉凡流通佛教經論、培育佛教人才、提升佛學研究風氣等事業，在在都是民初佛教復興之重要因素，因此廣受推崇為「中國佛教復興之父」。（註²）楊仁山最重要的學生有歐陽漸（竟無）與太虛兩位，一俗一僧，均為現代中國佛學巨擘，歐陽竟無於南京創設「支那內學院」，學生有梁漱溟、熊十力、呂澂等，太虛則創設「武昌學佛院」，並曾任「閩南佛學院」院長，印順即其學生。

上述人物都是近代中國面對中西衝擊下傳統儒、佛兩家思想的代表者，儘管思想、師承、學派不同，但彼此之間不僅常有書信、文章的往返討論和批評，甚至同一學院內師生也因主張不同而相互辯論，豐富了民國初年的佛教與學術界。他們一再關心的問題有二：一是「到底是儒家或佛家可以抵抗西方文化的入侵？」緊接著第二個問題是「若佛家可以是抵抗西方文化的主力，那麼，什麼形式或內容的佛教可以擔此重任？」（註³）對於儒、佛學者而言，第一個問題當然有不同的結論，而有關第二個問題，則形成有關中國佛教「現代化」的論辯，也推動了當代中國佛教改革的實際行動。

(二) 印順與近代中國佛教的改革

註¹ 黃德賓（2001），〈我國近代佛教圖書館興起背景因素之考察〉，刊於《佛教圖書館館訊》第三十期，91年6月。2006.07.19 取自香光資訊網，<http://www.gaya.org.tw/journal/m30/30-lib1.htm>。

註² 楊仁山（1837年-1911年），字文會，佛學家，安徽石埭（今安徽池州石台）人，中國近代佛教復興運動的奠基人。引自維基百科（2006），「楊仁山」條，2006.06.27
<http://zh.wikipedia.org/wiki/%E6%9D%A8%E4%BB%81%E5%B1%B1>。

註³ 楊惠南（1991），《當代佛教思想展望》，台北市：東大圖書公司，自序，頁1-2。

楊仁山（1837 - 1911）深感於太平軍的破壞、佛經取得的不易，使致佛教推廣困難，促使他發心在同治 5 年（1866 年）於南京成立了「金陵刻經處」，有計畫的募款刻印佛經長達四十五個年頭，至死不渝，刻印的藏經約在二千卷（種）之數，並以相當低廉的價格流通達一百餘萬卷，促使了佛教逐步復甦。（註⁴）

楊仁山鑑於佛門僧眾庸俗不堪，並於光緒 34 年（1908 年）創立「祇洹精舍」，為中國純粹以佛學教育為宗旨的第一所新式佛教學堂，鼓吹仿照小學、中學、大學之例，「由各省擇名勝大刹，開設釋氏學堂」，作為振興佛教之策；「祇洹精舍」除佛學之外，兼授國文、英文等世學，雖不到二年即以經費支絀等因素而告停辦，但該精舍已為現代僧伽教育指引出一個新方向。（註⁵）

民國前一年（1911）楊仁山逝世後，歐陽竟無（1871-1943）繼承楊仁山遺志，主持金陵刻經處。為了進一步弘揚佛法，民國 3 年歐陽竟無在刻經處成立了佛學研究部，聚眾講學，因求學者眾多，民國 7 年與蔡元培、梁啟超等人共同發起，於民國 11 年（1922）在南京成立「支那內學院」。

歐陽竟無認為：只有「佛法」才能拯救中國，甚至拯救世界。他所謂的「佛法」，是由玄奘、窺基所弘傳的印度世親「護法系」的唯識學，也就是他主張的「唯識法相學」才能救中國、救人類；另一方面，歐陽竟無極力反對中國佛教所發展出來的禪宗、淨土、華嚴、天台等教派，認定都是「中國佛教之蔽」。（註⁶）

太虛（1889-1947）受西方革命思潮、科學理論與中國革命人士的影響，汲取傳統中國佛學精華，認為發展自中國佛教的禪宗和天台宗等——太虛稱之為「法界圓覺宗」，才足以勝任抵抗西方文化的重任；但太虛認為此說須有前提，即必須實踐「人生佛教」，亦即除了必須對僧人的制度、寺廟的財產進行改革外，教理上應更加強調佛法的「人生」性、重視活著的人、注意現生的問題，不應專向死後的問題上探討。以上即是太虛有名的「僧制、寺產、教理」三種「革命」，這乃是民國初年最著名的「佛教革命」主張。（註⁷）

綜合而言，楊仁山門下學生歐陽竟無和太虛二人於 1922 年各自成立的南京「支那內學院」與「武昌佛學院」，兩大學府遙相呼應，形成中國近代佛教改革兩大教團，前者反對中國佛教而發揚印度唯識為主，後者則以闡揚中國佛學精華為重，成為我國近代佛教思想的兩大重鎮，培育儒、佛二家人才無數（包括印順）。當然，近代中國佛教的改革演變還有眾多的因素，（註⁸）但以金陵刻經處為核心的

註⁴ 洪啓嵩、黃啓霖主編（1987），〈楊仁山居士事略〉，收錄於《楊仁山文集》，臺北市：文殊，序，頁 36-37。

註⁵ 藍吉富（1972），〈楊仁山與現代中國佛教〉，刊於《華岡佛學學報》，2 期，頁 110。

註⁶ 參見楊惠南（1991），《當代佛教思想展望》，台北市：東大圖書公司，自序，頁 3、6-9。又：唯識哲學的大成者，一般都認為是世親；其實世親之唯識思想，僅是唯識哲學三派中之一派，並不能代表整個瑜伽行派。唯識思想雖由彌勒，而無著，而世親，嫡嫡相傳，然而三人的思想實各異其趣；世親的思想分為二潮流，一為安慧系的唯識，傳於西藏但未傳至中國，一為護法系的唯識，由玄奘弘傳於中國。二者究竟何者較接近世親的真意？又唯識整體思想如何？印順對於唯識學亦有發皇，但因非本文範疇，擬不深究。可參見如實（1981），〈唯識三系之研究〉，刊於《華岡佛學學報》第五期，頁 331-356、印順（1956），〈印度佛教與中國佛教之關係〉，收錄於《以佛法研究佛法》，頁 244-252。

註⁷ 參見楊惠南（1991），《當代佛教思想展望》，頁 76-85、自序頁 3。

註⁸ 包括：佛學教育的興起、佛教典籍與刊物的出版、佛教居士社團的崛起、圖書館事業的萌芽與

楊仁山一系，確實是復興中國佛教以及佛學研究的中流砥柱。

再者，值得注意的是，不管是支那內學院的歐陽竟無、呂澂，或是閩南佛學院的印順，都認為中國佛法積習難改，而試圖回歸印度佛法。佛教史學家藍吉富即認為現代中國佛教反傳統傾向的原動力，就是來自回歸印度；「回歸印度佛教」可說是現代佛教的趨勢。在這意義下，太虛對中國佛教的改革主張對於印順而言，只能算是為印順「人間佛教」打前鋒、作一鋪路的工作而已。（註⁹）本論文探討印順的核心思想與生命觀，基本上就是在上述近代中國佛教變遷的脈絡下進行的，茲以下圖圖 2-1 示之。

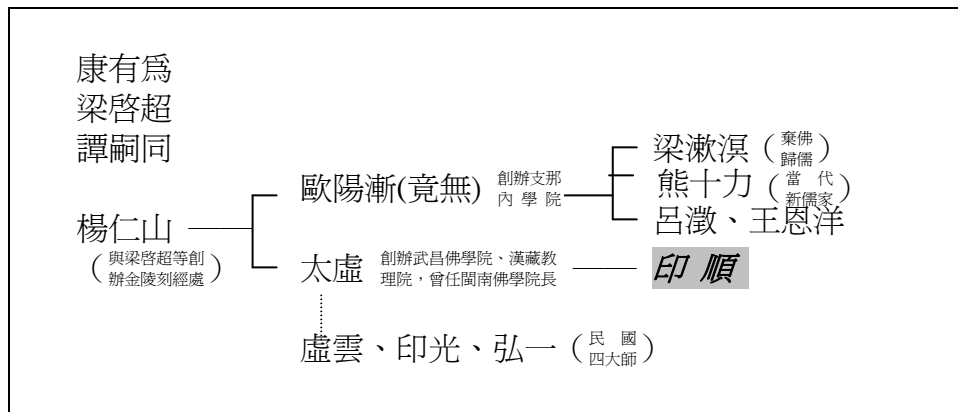


圖 2-1 中國近代佛教代表人物

資料來源：研究者自行整理。

二、印順的生平

印順法師（1906-2005），曾短期就讀太虛大師主持的「閩南佛學院」，思想深受太虛啟發與影響。民國 41 年（1952）10 月來台任善導寺導師，寫作不斷、著作等身，為臺灣佛教思想界的泰斗，他繼承太虛佛教改革的路線，以批判的精神，闡明佛教的根本原理，倡導「人間佛教」，為佛教開創適應時代的新理路與新格局。

印順俗姓張，名鹿芹，浙江省海寧縣人，清德宗光緒 32 年（民前 6 年，1906）生，2005 年圓寂於花蓮，享年百歲。他出身浙江農村，家庭半農半商，人口簡單，父母之外，僅有一姐；民國 7 年（13 歲）高小畢業後未再升學，隨即改學中醫，因迷上仙道，故父母命之結婚（民國 9 年，15 歲），翌年起至民國 19 年（25 歲）夏天，輾轉在家鄉附近小學教書長達九年，育有一女一子，期間先後傾向於丹經、術數、道書、新舊約，而到達佛法。民國 17 至 18 二年之間年，母親、叔祖父、父親先後離世，印順自述「在憂苦不堪中，成就了出家學佛的決心」，翌年民國 19 年（1931，25 歲）便因種種因緣在普陀山福泉庵出家。（註¹⁰）

發展等種種人、事、物。初步文獻可參見黃德賓（2002），〈我國近代佛教圖書館興起背景因素之考察〉，刊於《佛教圖書館館訊》第三十期，91 年 6 月。

註⁹ 參見藍吉富（1991），《二十世紀的中日佛教》，台北市：新文豐圖書公司，初版，頁 17、楊惠南（1991），《當代佛教思想展望》，台北市：東大圖書公司，自序，頁 4。

註¹⁰ 參見印順（2005），《平凡的一生（重訂版）》，頁 3、5-10、215-221。

民國 19 年印順出家後，至民國 29 年（35 歲）十年之間主要是自力自修，期間特別有前後長達 3 年的時間專心閱藏；（註¹¹）民國 30 年（36 歲）開始了一生講說經論及大量寫作的序曲，至 39 年（45 歲）移往香港。換一個角度看，閱藏後翌年，即民國 26 年到 41 年這 16 年間，印順跟隨著抗日、國共內戰等國難，未曾穩定，但講學、著作卻不從中斷。

民國 41 年（1952），中國佛教會推請印順代表中華民國出席在日本召開的世界佛教友誼會第二屆大會，此一因緣讓印順從香港來到了臺灣，回國後即任全國首刹善導寺導師，種種因緣從此留在臺灣；同年，印順接任《海潮音》雜誌社社長，前後共 13 年（民國 42 到 54 年），重振太虛大師民國 8 年（1919）創辦並已發行三十多年的《海潮音》月刊。

民國 42 年（1953）印順正式在台定居，先後籌建福嚴精舍（新竹，1953）、慧日講堂（台北，1961）、妙雲蘭若（嘉義，1964，供掩關內修之用）、華雨精舍（台中，1978），創辦正聞初版社（1981）等，另曾任台北首刹善導寺導師數年、住持 1 年餘（1956-1957）、中國文化學院教授 1 年（1965-1966），並獲日本大正大學文學博士學位（1973）；此外，曾多次赴東南亞傳教。民國 90 年（2001），總統特贈「佛國瑰寶」賀幛，94 年（2005）年，以百歲高齡病逝花蓮慈濟醫院。（以上請參見本研究附錄一：印順法師簡譜）

印順著作等身，共有《妙雲集》24 冊及其他大小部頭的佛學著作，共 40 餘冊（詳見附錄二），合計有七百多萬字。就印順的生平而言，除了講學與著作之外，並沒有重大的入世勳業，較為特別值得一述有二：一是印順一生多在病中，二是經歷所謂「佛法概論」事件。

印順自陳福緣不足，導致有心探究佛法而成就有限，除了未能長期接受教育而學力不足外，更重要的原因是一生多病。他說：「二十年夏天開始，就似乎常在病中。腸胃的消化吸收不良，體力衰弱到一再虛脫（休克）、民國「二十六年夏到二十七年夏，四十四年秋到四十五年秋，六十年秋末到六十四年夏，都因病而長期停止了佛法的進修」。他的病主要是體質羸弱，腸胃奇差，從出家翌年 26 歲起，時有嚴重的腹瀉，又有病況拖延多年的肺結核（特別在民國 44-45 年秋一年之間），肺部大部分已經鈣化，連氣管也因而彎曲，或因為經濟因素、或因為別無他法，他總是自覺：只是虛弱，飲食不慎就消化不良罷了，「我是沒有病的」。印順回憶抗日時在四川，甚至有這樣描述：「似乎從來沒有離了病，但除了不得已而睡幾天以外，又從來沒有離了修學，不斷的講說，不斷的寫作。病，成了常態，也就不再重視病。法喜與為法的願力，支持我勝過了奄奄欲息的病態。」（註¹²）

至於「佛法概論」事件，指的是印順民國 42 年（1953）遭密報「為共產黨鋪路」，而於 43 年元月受到取締一事。事件主要的問題出在印順民國 38 年（1949）在香港出版的《佛法概論》一書中，對於「北拘盧洲的解說」。為了接合現代所知的現實世界，印順對於佛教傳統四大洲的解說，與舊有傳說有點不合，他認為當

註¹¹ 印順（1984），《遊心法海六十年》，後收錄於《華雨集(五)》，頁 11。

註¹² 本段參見印順（2005），《平凡的一生（重訂版）》，頁 26、29-31、90-92，以及作者（1984），《遊心法海六十年》，後收錄於《華雨集(五)》，頁 3。

時印度所說的「北拘盧洲」(福地)泛指西藏高原，「傳說為樂土，大家羨慕著山的那邊」，有心者便以此檢舉他為匪宣傳。

追溯起來，印順自認為導因自民國 41 年代表我國出席在日本召開的世界佛教友誼會，而回國後又即擔任善導寺導師，影響了許多人的機會(註¹³)。此外，印順另一部著作《淨土新論》，依虛大師所說「淨為三乘共庇」說明佛法中的不同淨土，強調在「往生淨土」以外，還有「人間淨土」與「創造淨土」，也引起了對只要一句彌陀聖號的淨土行者反感，也是此一事件的重要背景。

事件過程雖然沒有受到盤問、傳訊或逮捕，但經申請「再審查」、後又申請「修正」，自承「因在逃難時，缺乏經典參考，文字或有出入」，總算在半年之後大致安定下來。對此一事件，印順是痛心的，他固然說「這一意外的因緣，使我得益不少」、並「認識了自己」，但是晚年的回憶文字間寫下的盡是慚愧，他說：「我是那樣的懦弱，那樣的平凡！我不能忠於佛法，不能忠於所學，缺乏大宗教家那種為法殉道的精神。我不但身體衰弱，心靈也不夠堅強...辜負當年學友們對我的熱誠！這是最傷心的，引為出家以來最可恥的一著！」(註¹⁴)

三、印順學思各階段的發展

印順自述在「修行」、「學問」、「修福」等三類出家人中，他是著重在「學問」，也就是重在「聞思」，從經律論中去探究佛法。(註¹⁵)

印順自謂「平凡的一生」，卻在平淡中，處處見到不凡的佛學大師身影，就其一生的學思成就而言，尤其如此。他自述在世學與佛學兩方面都沒有良好的基礎：世學方面 13 歲(1918)在高等小學畢業因經濟所限便未再升學，佛學方面於 20 歲(1931)年春天自普陀山到廈門閩南佛學院求學，不到 4 月便病倒，從此未再受佛學院正式教育。至於語言方面，他自述曾短暫學習英、日語，結果等於沒學；又有機會學藏文也因病未學，遑論梵文、巴利文。(註¹⁶)

印順一生雖常在病中，但講學、寫作不輟。他在 1985 年(79 歲)《遊心法海六十年》一小書中，自述在佛法中的進修經歷了幾個不同的階段，包括：(註¹⁷)

- (一) 暗中摸索 1925-1930 (20-25 歲)
- (二) 求法閱藏 1930-1938 (25-33 歲)
- (三) 思想確定 1938-1952 (33-47 歲)
- (四) 隨緣教化 1952-1964 (47-59 歲)

註¹³ 印順(2005)，《平凡的一生(重訂版)》，頁 63-64。

註¹⁴ 有關印順「佛法概論」事件詳細始末，可參見印順(2005)，《平凡的一生(重訂版)》，頁 75、81-85、潘煊(2002)，《看見佛陀在人間—印順導師傳》，台北市：天下文化，頁 145-154。另闕正宗(2004)研究二次戰後台灣佛教，在「政治篇」專章中，列有專節探討「印順法師與佛法概論事件」，可供進一步深入之參考；詳見闕正宗(2004)，《戰後台灣佛教的幾個面向[1949-2003]》，玄奘人文社會學院宗教學系碩士在職專班碩士論文。

註¹⁵ 參見印順(1984)，《遊心法海六十年》，後收錄於《華雨集(五)》，頁 1、作者(1973)，〈研究佛法的立場與方法〉，後收錄於《華雨集(五)》，頁 63。

註¹⁶ 參見印順(1984)，《遊心法海六十年》，頁 1-3、作者(2005)，《平凡的一生(重訂版)》，頁 3。

註¹⁷ 印順(1984)，《遊心法海六十年》，頁 4-39。

(五) 獨處自修 1964-1985 (59-79 歲)

上述五階段是印順按照自己「治學及生涯」轉變順序所分，為利呈現各期思想的轉變，僅參考邱敏捷（2000）之分期（註¹⁸），簡述印順學思歷程如下：

(一) 第一階段：暗中摸索（民國 14 年至 19 年）

這是印順無意間初識佛法（1925，20 歲）到出家（1930，25 歲）前的歷程，其學思的特點是：認識「三論與唯識」思想。

前述印順在出家前已先後傾向丹經、術數、道書、新舊約，民國 14 年（20 歲），他讀到馮夢楨的〈莊子序〉：「然則莊文、郭注，其佛法之先驅耶」，引發了探究佛法的動機，此後至出家前的 5 年之間，獨自「暗中摸索」佛法。印順自述：在家時期，「我的修學佛法，一切在摸索中進行」，沒有人指導，「經四、五年的閱讀思惟，多少有一點了解。…理解到的佛法（那時是三論與唯識），與現實佛教界差距太大，這是我學佛以來，引起嚴重關切的問題」。（註¹⁹）

此時期的印順，「意解到的純正佛法，當然就是三論與唯識」，他不斷質疑：佛法衰落，佛教高深的法義，竟與通俗的迷妄行為相結合！到底是佛法受中國文化的影響而變質？還是在印度就是這樣？他因而發願：「爲了佛法的信仰，真理的探求，我願意出家，到外地去修學。將來修學好了，宣揚純正的佛法。」（註²⁰）

(二) 第二階段：求法閱藏（民國 19 年至 27 年）

這是印順出家之後 8、9 年之間求學、閱藏、自修的歷程（1930-1938，25-33 歲），其學思的特點是：超越「三論與唯識」思想。

印順出家翌年春天，到太虛擔任院長的廈門閩南佛學院求學，對太虛治學的融貫善巧有「無限的佩服」，並自述太虛「人生佛教」對他有重大的啓發，此時尚未閱藏，還贊同支那內學院的見解，認爲大乘佛教只有法性（三論）與法相（唯識）二宗。（註²¹）

民國 21 年（27 歲）初秋，往浙江佛頂山慧濟寺之閱藏樓閱藏，期間爲了閱覽有關三論宗的章疏，曾到武昌佛學院（世界佛學苑圖書館）半年，之後又繼續回到佛頂山閱藏，至 25 年年底（31 歲）閱畢，於佛頂山閱藏足足有三年。（註²²）

印順雖自陳三年閱藏「實在所得不多」，因爲每天大概要讀 6 萬字，「只是快讀一遍，說不上思惟、了解」，「讀過後是一片茫然」。不過，從閱藏中他自述「發見佛法的多采多姿，真可說『百花爭放』，『千巖競秀』」，包括：

1. 知道了法門廣大不再侷限於三論與唯識；對於大乘佛法，覺得虛大師說得對，應該有「法界圓覺」一大流。
2. 此外，深覺『阿含經』與各部廣『律』，有現實人間的親切感、真實感，而不如部分大乘經，表現於信仰與理想之中。

印順自認「這對於探求佛法的未來動向，起著重要的作用」，加上民國 25 年

註¹⁸ 邱敏捷（2000），《印順導師的佛教思想》，台北市：法界初版社，頁 38-45。

註¹⁹ 參見印順（1989），《契理契機之人間佛教》，後收錄於《華雨集(四)》，頁 2-3、作者（1984），《遊心法海六十年》，頁 4-5。

註²⁰ 印順（1984），《遊心法海六十年》，頁 5-6。

註²¹ 同上註，頁 6-7。

註²² 印順（2005），《平凡的一生（重訂版）》，頁 81-85。

印順在武昌佛學院讀到了高楠順次郎、木村泰賢等有關印度宗教哲史的著作，對其佛學研究有了新啟發，他說：「從現實世間的一定時空中，去理解佛法的本源與流變，漸成爲我探求佛法的方針」（註²³）這個方法學上的突破，開展了他一生佛教思想史的研究，更加認清「佛法與中國現實佛教界間的距離」的癥結所在。

（三）第三階段：思想確定（民國 27 年至 41 年）

從民國 27 年（1938）因抗日入四川，到民國 38 年（1949）共黨赤化逃難到香港，又在民國 41 年（1952）離港來台，前後共 14 年（1938-1952，33-47 歲），印順自陳「這是國家動亂多難的十四年！而我，是身體最虛弱，生活最清苦，行止最不定，而也是寫作最勤、講說最多的十四年」。（註²⁴）這也是他確立「人間佛教」等思想的時期；可以說，印順是一位思想體系成熟甚早的思想家、佛學家。

民國 27 年到 35 年在四川，有多位師友相與切磋，特別是法尊法師及其所譯藏文經論，印順說：「我雖然曾在佛學院求學，但我的進修，主要是自修。虛大師給我思想上的啟發，也是從文字中來的。自從在漢藏教理院，遇到了法尊法師，才覺得有同學之樂。」從而對於「空宗爲什麼要說緣起是空，唯識宗非說依他起是有不可」等問題的根本所在，才有了進一步的理解。

這個階段，印順學思重要的發展包括：（註²⁵）

1. 研求印度佛教思想的演化：「佛法與現實佛教界有距離」，固然有不少是被中國文化所歪曲，然而在印度由來已久且日益嚴重，因此將心力放在印度佛教的探究上，「從現實世間的一定時空中，去理解佛法的根源與流變」。

2. 分別大乘三系法義，並撰說大量文字予以詮釋：印順民國 31 年（37 歲）即完成一生代表性著作《印度之佛教》（1942），分大乘法義爲三論——性空唯名論、虛妄唯識論、真常唯心論，所以講學與著作全部著重於此，（註²⁶）。印順自述「爲了理解三系經論的差別，所以講解時，站在超宗派的立場，而不是照著自己的見解去解釋」，這是他一向的信念。（註²⁷）

3. 決定了探求印度佛法的立場與目標：印順描述其一生的思考寫作，「主要是在作印度佛教史的探討」，他在晚年《契理契機之人間佛教》（1989）中再度援引早年《印度之佛教》（1942）「自序」所說，強調他從事佛教思想史的探究，並不是一般的學問，而是「探其宗本，明其流變，抉擇而洗鍊之」，使佛法能成爲適應

註²³ 印順（1984），《遊心法海六十年》，後收錄於《華雨集(五)》，頁 8-10。

註²⁴ 印順（1984），《遊心法海六十年》，後收錄於《華雨集(五)》，頁 10-11。

註²⁵ 以下各段，均引自印順（1984），《遊心法海六十年》，後收錄於《華雨集(五)》，頁 11-22，並適當引註作爲補充說明。

註²⁶ 屬「性空唯名論」者有《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》五書。屬於虛妄唯識論者有《攝大乘論講記》、《識學探源》、《解深密經》等。屬於真常唯心論者有《勝鬘經講記》、《大乘起信論講記》、《阿跋多羅楞伽寶經》等。印順一生中多次聲明自己不是「宗派徒裔」、超越宗派的立場，如（1967）〈說一切有部爲主的論書與論師之研究序〉、（1984），《遊心法海六十年》，頁 53，以及（1989），《契理契機之人間佛教》，頁 32、47、69 等。

註²⁷ 印順一生中多次聲明自己不是「宗派徒裔」、超越宗派的立場，如（1967）〈說一切有部爲主的論書與論師之研究序〉、（1984），《遊心法海六十年》，後收錄於《華雨集(五)》，頁 53，以及（1989），《契理契機之人間佛教》，後收錄於《華雨集(四)》，頁 32、47、69 等。

時代，有益人類身心的，「人類為本」的佛法。(註²⁸)

4. 確立人間佛教思想：印順自述在國難教難嚴重時刻，讀到了《增壹阿含經》所說：「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也」，充滿現實人間的親切感、真實感，「為之喜極而淚」，因而深信佛法是「佛在人間」，「以人類為本」的佛法，反對天化、神化，他在《印度之佛教》(1942)「自序」中即申明不滿印度佛教晚期之欲樂俗化、秘密神化，他說：「立本於根本(即初期)佛教之淳樸，宏闡中期佛教之行解(梵化之機應慎)」他堅持大乘、主張人間佛教的立場一生從未改變。(註²⁹)

5. 肯認大乘佛法的內涵與精神：印順認為大乘佛法以性空為主，內容兼攝唯識與真常；在精神上、行為上，則倡導青年佛教與人間佛教。印順說：「在歷史上，大乘佛教的開展，確與青年大眾有關」，因為只有對佛法有正確而深刻的勝解，青年佛教的勇往直前，「在真誠、柔和、生命力充溢的情意中，融合了老年的人生的寶貴經驗」，才不至於如同印度佛教，落入異常嚴重的俗化與天(神)化。(註³⁰)

(四) 第四階段：隨緣教化(民國 41 年至 53 年)

(五) 第五階段：獨處自修(民國 64 年至 74 年)

以上二階段擬合併敘述。其緣由是：

印順民國 41 年從香港到臺灣後，到民國 53 年初之間(1952-1964, 47-59 歲)講經宏法、建道場(福嚴精舍、慧日講堂、妙雲蘭若)、出國、當住持，卻自陳在佛法的進修來說是最鬆弛的 12 年，講說與寫作都只是應用過去修學所得而已。實則，參見〈印順法師著作年表〉，(註³¹) 即可知印順在這 12 年之間，連同第五階段「獨處自修」(民國 64 年至 74 年)，講學、著作都是不曾中輟的，加上為了行文簡潔之故，四、五階段合述。

在學術生涯方面，印順在民國 53 年(1954)辭卸住持後在嘉義妙雲蘭若掩關，開始自修與寫作，一年後在文化學院教授一年佛學，成為我國有史以來第一位進入大學任教的出家人。民國 62 年(1973, 68 歲)以《中國禪宗史》(1971)一書獲日本大正大學文學博士學位。(註³²)

在文集方面，印順見到多位師友的文集，都是在去世後才由後人搜集整編，認為倒不如由自己編集省力得多，因而分別在民國 58 至 62 年之間，自力編集 24 冊《妙雲集》。(註³³) 民國 82 年(1993, 88 歲)，將民國 60 年大病以前的作品、

註²⁸ 印順(1989)，《契理契機之人間佛教》，後收錄於《華雨集(四)》，頁 3-4。至於「主要是在作印度佛教史的探討」一語，見於該書第 4 頁。

註²⁹ 例如民國 30 年(1941)所寫的〈佛在人間〉、〈法海探珍〉、〈佛教是無神論的宗教〉都是闡揚佛法的人間性。見印順(1989)，《契理契機之人間佛教》，頁 3、作者(1942)，《印度之佛教》，自序，頁 2-3、(1984)，《遊心法海六十年》，後收錄於《華雨集(五)》，頁 19。

註³⁰ 印順(1984)，《遊心法海六十年》，後收錄於《華雨集(五)》，頁 18-19。

註³¹ 印順文教基金會(2006)，〈印順法師著作年表〉，該基金會網站<http://www.yinshun.org.tw/>，2006.06.06。

註³² 民國 60 年《中國禪宗史》出版後，因聖嚴法師的推介，受到日本佛教學者牛場真玄高的度重視，並發心將之譯成日文。譯文完成後，牛場先生並主動推介至大正大學申請博士學位。參見印順(1973)，〈為取得日本學位而要說的幾句話〉，後收錄於《華雨集(五)》，頁 231-238。

註³³ 《妙雲集》24 冊共分三編：「上編」七冊，是八部經論的解說，包含：《般若經講記》(含《金剛經》及《心經》兩部講記)、《寶積經講記》、《勝鬘經講記》、《藥師經講記》、《中觀論頌講記》、《攝大乘論講記》、《大乘起信論講記》。「中編」六冊是專著、篇幅均超過十萬字：《佛法概論》、《中觀今論》、《唯識學探源》、《性空學探源》、《成佛之道》、《太虛大師年譜》。「下編」

《妙雲集》出版以後的寫作以及數篇尚未發表的作品，結集成 5 冊《華雨集》出版。

上開《妙雲》、《華雨》二系列文集，並未包含獨立成書的大部頭專著，以下介紹之重要其中系列佛教史研究成果：

1. 《成佛之道》：民國 49 年（1960，55 歲）秋出版，流通頗廣，依五乘共法、三乘共法、大乘不共法的次第與意趣而編寫，印順自認為可說是其對大乘三系的融貫。（註³⁴）該書後並翻譯成英文，是許多佛學院的基本教科書。

2. 系列佛教史研究著作：成果有：1967 年《說一切有部爲主的論書與論師之研究》、1969 年《原始佛教聖典之集成》，尤者，1981 年（76 歲），費時五年、一千三百餘頁、約九十萬字的鉅著《初期大乘佛教之起源與開展》出版，闡明大乘佛法乃從「對佛的永恆懷念」所開顯；同年 12 月，《如來藏之研究》出版，1984 年寫成《空之探究》。1988 年（83 歲），二十九萬字的《印度佛教思想史》出版，可說是導師對印度佛教思想發展研究的綜合而扼要的呈現。（註³⁵）此外，並會編整理《雜阿含》經論，於 72 年（78 歲）出版《雜阿含經論會編》（三冊）。（註³⁶）

3. 揭示思想核心：一般讀者由於印順的著作太多、涉及範圍太廣，每每無法掌握其思想核心，因此印順在民國 78 年（84 歲）寫成《契理契機之人間佛教》，簡要地從「印度佛教嬗變歷程」，說明「對佛教思想的判攝準則」，從而揭示「人間佛教」的思想核心，鼓勵大眾行菩薩道。（註³⁷）

印順一生奉獻佛教，孜孜不倦，寫作時間前後長達 67 年（1931~1998），（註³⁸）就思想家而言，既早慧又老而彌堅。他自述一生主要是在作「印度佛教史的探討」，寫作的動機主要是「願意理解教理，對佛法思想（界）起一點澄清作用」，並「願以這些書的出版，報答三寶法乳的深恩！」他認為佛教思想史的探究不是一般的學問，而是「探其宗本，明其流變，抉擇而洗鍊之」，使佛法成爲適應時代、以「人類爲本」的佛法；他以研究經論所得，讚揚印度佛教的少壯時代之佛法，即「人間佛教」，以其純正而平實，糾正鬼化強調地獄惡鬼、神化佛陀的一般佛教信仰，「人間佛教」乃是從利他中完成自利的菩薩行，是適應現代、更能適應未來進步時代的佛法！（註³⁹）

是短篇的總集，共十一冊：《佛在人間》、《學佛三要》、《以佛法研究佛法》、《淨土與禪》、《青年的佛教》、《我之宗教觀》、《無諍之辯》、《教制教典與教學》、《佛教史地考論》、《華雨香雲》、《佛法是救世之光》。見印順（1971），〈《妙雲集》序目〉，收錄於《般若經講記》，頁 1-8。

註³⁴ 印順（1984），《遊心法海六十年》，後收錄於《華雨集(五)》，頁 22-23。

註³⁵ 參見印順（1987）《印度佛教思想史》，自序，頁 1、作者（1984），《遊心法海六十年》，後收錄於《華雨集(五)》，頁 31-39。

註³⁶ 印順（1998），《平凡的一生（重訂本）》，頁 168。

註³⁷ 參見印順（1989），《契理契機之人間佛教》，後收錄於《華雨集(五)》，頁 1、作者（1998），《平凡的一生（重訂本）》，頁 184。

註³⁸ 依據財團法人印順文教基金會網站所提供之〈印順導師著作年表〉顯示，印順第一篇文章〈抉擇三時教〉發表於 1931 年（26 歲），1994 年（89 歲）補充修正出版《平凡的一生》（增訂本）。另依據性滢（2005）在印順《平凡的一生》（重訂本）一書卷末的「出版後記」一文中，表示印順係於 1998 年（93 歲）進行《平凡的一生》一書最後的修訂，增寫〈大陸之旅〉等三篇，並從此擱筆。見印順（2005），《平凡的一生》（重訂本），頁 230。

註³⁹ 有關印順對於印度佛教的少壯時代之讚揚，印順曾自云：「我的身體衰老了，而我的心卻永遠

貳、印順探求佛法的信念

印順認為：佛陀正覺的佛法，一經方便，表現為人類的思想、為人類的語文所傳達，便是緣起法，便契合於緣起的法則，受緣起法所支配，就會有進化、退化，甚至腐化。他認為，佛陀正覺的緣起法性，是不落時空，超脫能所、主客觀，是「法性法住，法界常住」，不生不滅、不一不異的，(註⁴⁰)然而為什麼佛法會衰落呢？因為流傳人間的佛法已是「緣起法」，所以佛法不僅變遷、衰落，最後還在印度覆亡。以上可說是印順探求佛法的基本想法，以下詳述其探求佛法的信念。

一、復興佛教而暢佛陀本懷

印順寫作不斷、著作等身，他在晚年《契理契機之人間佛教》(1989, 84歲)一文中自承，因為其所從事的佛學研究，「涉及的範圍廣了些，我所要弘揚的宗趣，反而使讀者迷惘了！」他繼續說明：(註⁴¹)

其實我的思想，在民國三十一年所寫的『印度之佛教』「自序」，就說得很明白：「立本於根本佛教之淳樸，宏傳中期佛教之行解（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！」

上述說明，已成為印順佛學思想的整體寫照。印順晚年再度引用並肯認上述這段話，前後已超過47年，明指其思想是立於根本佛教，運用各期佛教優點，避免梵天、俗化，從而引人向佛，導向佛法正義，宏揚佛陀智慧慈悲的本懷(註⁴²)。

二、不斷探究抉擇所要弘揚的法門

印順著作、講學不斷，他說：「我在修學佛法的過程中，本著一項信念，不斷的探究，從全體佛法中，抉擇出我所要弘揚的法門。」(註⁴³)

印順所以本著「不斷探究抉擇所要弘揚的法門」的弘法信念，從疑問、摸索、衝擊、啟發、領悟到堅守，有其長遠的因緣，較為明顯、重要的脈絡包括：

(一) 印順從民國14年起初學佛法，雖然僅接觸三論與唯識，便已感到佛法

不離（佛教）少壯時代佛法的喜悅！」，並「願生生世世在這苦難的人間，為人間的正覺之音而獻身！」見印順（1989），《契理契機之人間佛教》，後收錄於《華雨集(五)》，頁69-70。至於本段文字，係參採印順（1989），《契理契機之人間佛教》，頁4、69，以及作者（1998），《平凡的一生（重訂本）》，頁170、186而成。

註⁴⁰ 印順（1967），〈談入世與佛學〉，後收錄於《無諍之辯》，頁232-233。

註⁴¹ 印順（1989）《契理契機之人間佛教》一小書，完稿於民國78年，曾獨立刊行。本文引用該書文字，收錄於《華雨集第四冊》，新竹縣：正聞出版社，87年初版3刷，頁1-2；。至於引文所提及之《印度之佛教》（1942）一書，是印順重要的作品中唯一以文言文寫作的。

註⁴² 印順（1989），《契理契機之人間佛教》，收錄於《華雨集第四冊》，頁33-43。

註⁴³ 印順（1989），《契理契機之人間佛教》，後收錄於《華雨集第四冊》，頁1。

與現實佛教界的距離差距太大，他說：「『佛法與現實佛教界有距離』，是一向存在於內心的問題」，並且在內心中認為佛教改革運動不容易成功，因為他在出家以後，多少感覺到：「現實佛教界的問題，根本是思想問題。」（註⁴⁴）

（二）民國 26 年（1937）日本侵華，七七軍興，印順避難到四川北碚縉雲山。期間與師友每每談論，便深深感到：中國佛教信徒固然眾多，卻無法紓解國族存亡之急、佛教衰頹之危，印順因而自省個人是否有未盡之責。（註⁴⁵）

（三）民初棄釋歸儒的大儒梁漱溟，民國 27 年在四川縉雲山會見印順時，自述其學佛中止的原因，是佛教與佛法並未關懷「此時、此地、此人」，既不能解決當前國家與社會的困難，也無法解決人本身的問題，因此才「出佛返儒」。梁漱溟先生的「此時、此地、此人」六個字，強烈衝擊了印順的思考。（註⁴⁶）

（四）對印度佛教的興衰的疑惑。這種疑惑甚至普遍存在至今，民國初年中國內憂外患，各界知識分子亟求振衰起敝，佛教界對印度佛教興衰的探求，基本上有他山之石、以史為鑑的意義。對此一疑惑的解答眾說紛紜，民國 29 年，多位學友相互問難砥礪，印順也立下了一探究竟的心願。（註⁴⁷）

（五）太虛大師的啓發。印順說：「當年的探求佛法，是受到太虛大師的啓發，出發於『求真』與『適今』的原則」，（註⁴⁸）「宣揚『人間佛教』，當然是受了太虛大師的影響」，從而「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」。（註⁴⁹）這三小段話，真切說出他受的思想受到太虛影響的層面、內涵，以及進一步實踐的用心。

三、適應時機，為佛教與人類

印順自陳「我立志為佛教、為眾生——人類而修學佛法」，（註⁵⁰）對其從事佛教研究的信念與立場，曾先後多次說明，以下依時序對其進行縱貫性的解析：

（一）從研究印度佛教下手

前以述及印順在民國 29 年（1940）與多位學友切磋，立下了探究印度佛教興衰問題的心願後，為學的方針便趨於篤定，他深信佛教於長期發展中，必然有「流變而失真」的現象。為了探求佛法的宗本，明察佛法的流變，從而加以洗鍊、抉擇，俾能對身心國家有所實益，印順決定從著手深入研究印度佛教開始。（註⁵¹）

（二）但求佛法真實，不為舊時方便、宗派、民族情感等所拘蔽

印順在民國 38 年（1949）《佛法概論》中表示：為了宏通佛法，不應被「舊

註⁴⁴ 印順（1984），《遊心法海六十年》，後收錄於《華雨集第五冊》，頁 5、7、13。

註⁴⁵ 印順（1942），《印度之佛教》，自序，頁 1。

註⁴⁶ 可參見潘焯（2002），《看見佛陀在人間—印順導師傳》，台北市：天下文化，頁 78-79、印順（1942），《印度之佛教》，自序，頁 1。

註⁴⁷ 參見印順（1942），《印度之佛教》，自序，頁 2-3。

註⁴⁸ 印順（1976），〈我所不能忘懷的人〉，後收錄於《華雨集第五冊》，頁 184。

註⁴⁹ 印順（1989），《契理契機之人間佛教》，後收錄於《華雨集第四冊》，頁 44、69。有關本段提及的「求真」、「適今」、「人間佛教」、「非鬼化」、「非天化」等，將於後續各節加以說明。

註⁵⁰ 印順（1984），《遊心法海六十年》，後收錄於《華雨集第五冊》，頁 50。

註⁵¹ 印順（1942），《印度之佛教》，自序，頁 2-3。

有之方便所拘蔽」，應該研究如何使佛法適應新時代，並且從而得到開展，使得大、小乘無所偏失、二者又能相通，讓佛法逐漸取得新的方便適應而發揚起來。(註⁵²)

雖然，印順早在民國 45 年(1956)即曾表示「我們應該發揚中國特有的佛教」，同時「也應研究印度傳來中國的佛教」，才能正確認識中國佛教的特長(註⁵³)；但是，他並不像他的老師太虛對中國佛教有特殊的感情，而力主「求佛法的真實以為遵循」，並強調自己「不屬於宗派徒裔，也不為民族情感所拘蔽」。(註⁵⁴)

(三) 客觀看待各期佛教，不贊同「愈古愈真」、「愈後愈圓滿究竟」

印順在(1967)《說一切有部為主的論書與論師之研究》自序中，說明自己客觀看待各期佛教發展的立場，初期、中壯期、晚期佛教都有其可貴、可憂之處，所以不說「愈古愈真」，更不贊同「愈後愈圓滿，愈究竟」的見解。他說：(註⁵⁵)

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！

(四) 信「佛」、信「佛法」，以「佛法」為中心

印順(1973)強調他從事佛法的研究，是為了真理的追求，追求佛法的根本原理是什麼樣？佛法如何慢慢發展？在印度有什麼演變？到中國後為什麼發展成這樣？因此，延續前述客觀、不為外界拘蔽的立場，他強調自己學佛態度是：信佛、信佛法，並以佛法為中心。他說：「我是信佛，我不是信別人，我不一定信祖師。有人以為中國人，就一定要信中國祖師的教理，我並沒有這個觀念。」(註⁵⁶)

(五) 為佛法而學，為佛教而學，以振興純正的佛法

1989年印順以《契理契機之人間佛教》一書總結其思想，同時也總結其研究佛學的態度，聲明自己既不是復古式的主張重視印度原始佛教，對於「人間佛教」等種種主張，也絕非自創新說。他再次嚴正強調自己不是宗派徒裔、不是論師，也不希望是一個學者，並指出他在1967年所提出的八項「根本信念與看法」，可作為研究佛法的準則，並強調是1942年寫作《印度之佛教》以來未曾改變的！(註⁵⁷)他表示自己只是「為佛法而學」、「為佛教而學」，希望條理出佛法本義，適應

註⁵² 印順(1949)，《佛法概論》，自序，頁2。

註⁵³ 印順(1956)，〈印度佛教與中國佛教之關係〉，後收錄於《以佛法研究佛法》，頁217。

註⁵⁴ 印順(1967)，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，自序，頁3-4。

註⁵⁵ 印順(1967)，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，自序，頁3。

註⁵⁶ 印順(1973)，〈研究佛法的立場與方法〉，後收錄於《華雨集第五冊》，頁63。

註⁵⁷ 印順這八項根本的信念與看法包括：I 佛法是宗教。II 佛法源於佛陀的正覺。III 佛陀的說法立制，並不等於佛的正覺，乃因時、因地、因人而有不同適應。IV 佛教的思想、制度、風尚，都在流變之中。V 佛教發展又衰落，正如人的一生，所以他不贊同「愈古愈真」，更不同情「愈後愈圓滿，愈究竟」的見解。VI 佛法的理論與修證，都應以實際事行（對人對事）的表現來衡量。VII 自陳「我是中國佛教徒」，尊重中國佛教，但更重於印度佛教；既不屬於宗派，也不為民族情感拘蔽。VIII 治佛教史，應理解過去的真實情況，記取興衰教訓。此八項看法，詳見作者(1967)，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，自序，頁1-4；因各項分屬不同層面，本研究將前後陸續融入各適當章節予以呈現解析。

現代人心，從而振興純正的佛法。(註⁵⁸)

綜合地說，印順從事佛教研究，深信佛教於長期發展中已經因為流變而失真，主張應追求佛法的真實，作為遵循的依據，因此，應該從深入研究印度佛教下手，以探求佛法宗本，明察流變，並加以洗鍊、抉擇。印順研究佛法的信念與立場，整體而言，就是以「求真」與「適今」為原則(註⁵⁹)，希望條理出符合佛法本義、又適應現代人心的純正佛法。

叁、印順探求佛法的方法

印順對於佛法的研究，在研究方法上不以現代方法為依歸，而主張「以佛法研究佛法」。他堅持探求佛法不斷演變的現象、原因與結果，但根本上，他是站在「佛法是宗教」的立場，具體強調「以佛法研究佛法」的。

一、研究佛法應先肯認佛法的宗教性

印順認為宗教皆本於「非常識的特殊經驗」、超常的內心經驗之基本特質，佛教亦然，也就是說「佛法是宗教」。因此，印順表示他對於「為學問而學問，為研究而研究，為考證而考證的學者，不能表示同情」，他認為研究佛法「應重視其宗教性」。佛學既然是宗教的，則從事其歷史考證，應注重求真；再者，在探究史實時，「對現代佛學來說，應有以古為鑑的實際意義」、「應引為個人信解的準繩」。(註⁶⁰)一生「為佛教、為眾生」，投身佛學的研究與闡明，印順堅定地呼籲：「佛學研究者必須具備客觀的精神，他的最高目標應該在找出佛法中最足以啟發人類、改善社會人心的教理，把佛法的真正面目真實地呈現在世人面前」。(註⁶¹)

二、現代治學方法不足闡明佛法

對於現代西方人文社會的研究方法，印順既有肯定、接受的部分，而卻也同樣抱持有批判的態度。

(一) 有關歷史考證方法，印順認為它不是絕對完善的方法，也不是唯一的治學方法，但對佛學研究而言，歷史考證具有「一種實事求是的精神」，可以治「懶」，也可以治「混」，因為無論經典、思想、制度、活動、修行方法等，都出現於一定的時空中，有人物、有事實，是不可含混、融通的。(註⁶²)

(二) 對於純然以文獻學的、語言學的方法進行佛學研究，印順未予同意。

註⁵⁸ 本段共計三小段引文，分見於：印順(1989)，《契理契機之人間佛教》，後收錄於《華雨集第四冊》，頁2、69、47。

註⁵⁹ 見印順(1976)，〈我所不能忘懷的人〉，後收錄於《華雨集第五冊》，頁184。

註⁶⁰ 印順(1984)，〈遊心法海六十年〉，收錄於《華雨集(五)》，頁49。

註⁶¹ 印順(1980)，〈中國佛教的由興到衰及其未來的展望〉，收錄於《華雨集(五)》，頁158。

註⁶² 印順(1967)，〈談入世與佛學〉，收錄於《無諍之辯》，頁228-229。

例如，近代學者對於從《中論》的梵本、藏本中進行比較研究，也獲得相當的成就，但印順對他們的評論是：「總是以世間學的立場來論究，著重於論破的方法——邏輯、辨證法，以為龍樹學如何如何。不知龍樹學只是闡明佛說的緣起...說得更簡要、充分、深入而已。」(註⁶³)

(三) 一般宗教、學術往往只著重邏輯、辨證法，而未能掌握佛法要旨是在闡明「緣起」，這是因為它們都是「自性見」、都是從「我」出發。印順認為，一般宗教與哲學對「我」的界定，不外「身與命一」、「身與命異」兩個意義，只要認為「有我」，都不出這兩種看法，事實上，二者都是自性見，也就是都是以「我」為核心、從「我」出發，(註⁶⁴) 因此，不足闡明佛法。

三、以佛法研究佛法

(一) 以「緣起法的三法印」研究一切佛法

印順早在民國 42 年底 (1953) 寫成〈以佛法研究佛法〉乙文，主張以佛法中的「三法印」，作為探求一切佛法的研究方法。他認為佛所說「緣起法的三法印」，是一切的根本法則、普遍法則，應該據以應用來研究一切佛法，研究的方法與成果，才不會是變質的、違反佛法的佛法。(註⁶⁵)

印順對於佛教「因明學」抱持否定的態度，他認為因明等形式論理既不能用以論證中觀深義，尤不能用為通達究極真理的工具，這是因為因明有一基本原則，立敵間要有共同的認識，然而因明自立比量，「不能依於即空的緣起法」。(註⁶⁶)

至於以「三法印」進行「佛法」研究，其範圍如何？印順說認為「佛法」不僅是空有、理事、心性，且應該是佛教所有的一切，即「教、理、行、果」。詳言之，「教」，是一切經律論，也可包含佛教的藝術品等；六塵都是教體，都有表詮佛法的功能。「理」，是一切義理，究竟深義。「行」，是個人的修行方法、大眾的和合軌律。「果」，是聲聞、緣覺與佛陀的聖果。(註⁶⁷)

印順所謂以「緣起法的三法印」研究一切佛法，簡單地說：以「諸行無常」法則看待思想與制度的遞嬗；以「諸法無我」法則避免個人或宗派的偏見，並掌握思想、制度形成的內、外在因緣脈絡；並以「涅槃寂靜」法則，讓一切研究回歸到生命的終極關懷。茲進一步解析如下：

1. 「諸行無常」法則：佛法的一切深義、大行，都是由於觀察因緣——緣起而發。(註⁶⁸) 不僅佛法是運用「緣起法」進行觀察，觀察現象的結果也是緣起，印順更直指應以「緣起」——諸行無常研究佛法，因為「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」，因此佛法中的各宗派、思想、行

註⁶³ 印順 (1984)，《空之探究》，頁 226。

註⁶⁴ 印順 (1944)，《性空學探源》，頁 67。

註⁶⁵ 印順 (1954)，〈以佛法研究佛法〉，收錄於《以佛法研究佛法》，頁 2-3。

註⁶⁶ 印順 (1947)，《中觀今論》，頁 50-51。

註⁶⁷ 印順 (1954)，〈以佛法研究佛法〉，收錄於《以佛法研究佛法》，頁 2-3。

註⁶⁸ 印順 (1949)，《佛法概論》，頁 141。

法、制度、事件，都要從無常「生」與無常「滅」的角度加以分析研究。(註⁶⁹)

2. 「諸法無我」法則：「諸法無我，是緣起三法印的中心，是完成學佛目的的樞紐」，印順主張也應該將「無我」的道理應用在佛的研究上，一方面以「法無我的見地」探討一切皆是緣起的世間，諸法均是眾緣和合、輾轉相關，另一方面應以「無我的精神」避免個人或宗派的成見，掌握各各思想與制度形成的內、外在因緣脈絡。(註⁷⁰)

3. 「涅槃寂靜」法則：「在立場上，涅槃寂靜是研究者的信仰與理想，應為此佛法的崇高理想而研究。佛法的研求者，不但要把文字所顯的實義，體會到學者自心；還要了解文字的無常無我，直從文字去體現寂滅」。(註⁷¹)也就是說，研究佛法不可失掉佛教的信仰的真實、解脫的理想——涅槃。

上述理念實際運用於研究中，例如：對佛教經典集成的論究是不能孤立的，「而是作為佛教延續體的先後開展」加以闡明；進一步說，「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」。印順總結說：全部佛法都應「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。」(註⁷²)

(二) 方法論的立場——諸法是即空的緣起

前述印順認為「因明學」不能依於即空的緣起法，所以不能論證中觀深義，也不能用以論究真理，並主張依「緣起三法印」研究佛法。他進一步指出：中觀學者所信解悟入的如幻緣起，根本不同於常人所執著實有的因果法，差別的根源在於「彼此的認識不同，因而論理的方法也不能一致」，(註⁷³)這個觀點十分深刻。

印順論證說：佛教用無常去破斥外道的常，外道也可以用常來破斥佛教的無常，佛教可用理由來成立無常，外道同樣也可用理由來成立常，究竟誰是真理？因明中的「相違決定」和康德的二律背反，完全暴露了二者論理的缺點。所以唯有能了達「諸法是即空的緣起」，本著「諸法本性空寂」的見地，展開緣起的論法，這纔能徹底難破、徹底答覆別人、破除他人錯誤，真正的顯示真理。所以說：「以有空義故，一切法得成」，印順強調：「在方法論的立場，通達中道實相，非依於即空的緣起法不可」。(註⁷⁴)

肆、印順對於佛法的判攝

印順對佛教分期與判攝的特見，是當代學術界關注的主題，這也是了解印順思想的重重大關鍵，因此，本研究分別予以觀照。

註⁶⁹ 印順(1954)，〈以佛法研究佛法〉，收錄於《以佛法研究佛法》，頁4-5。

註⁷⁰ 同上註，頁8-11。

註⁷¹ 分見於印順(1954)，〈以佛法研究佛法〉，收錄於《以佛法研究佛法》，頁12、作者(1984)，〈遊心法海六十年〉，收錄於《華雨集(五)》，頁48。

註⁷² 印順(1954)，〈以佛法研究佛法〉，收錄於《以佛法研究佛法》，頁7、14。

註⁷³ 印順(1947)，《中觀今論》，頁50-51。

註⁷⁴ 印順(1947)，《中觀今論》，頁52。

一、對佛教發展的歷史分期

(一) 從歷史觀點論判佛教，且不斷修正、補充與深化

印順對於印度佛教的流變發展，曾分別作出五期、四期、三期，及「大乘佛法」三系的分判，印順晚年自行剖析，認為所作分判與中國古德的教判相通，只是抉擇取捨不同，而自己乃是「從歷史觀點而論判的」。(註⁷⁵) 歷來對於印順的研究，不少疏忽印順本身寫作時間前後長達 67 年 (1931~1998)，其思想觀念、甚至架構是有變遷的；有關印度佛教發展的判攝，印順固然立論甚早，例如他說：「大乘三系，即性空唯名論，虛妄唯識論，真常唯心論，創說於民國三十年」，(註⁷⁶) 但在其漫長的學思歷程中，同樣是不斷修正、補充與深化的。

(二) 印度佛教及「大乘佛法」發展的分判

為闡明印順長期研究佛法，對於印度佛教發展脈絡的看法，以及「大乘佛法」內涵的分判，謹將其重要著作按年代逐一呈現，並在書名下標示該書重要主張：

1. 〈法海探珍〉(1941) ——

※ 三期說：「小乘(無常)、共大乘教(性空)、不共大乘(真常)」等三期

這是印順對於印度佛教發展最早的判攝 (1941, 36 歲)，係以佛教固有的「三法印」——諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜，作為宗派分期的依據，將釋尊入滅 (周敬王 34 年，西元前 388 年，佛元 1 年) 到印度佛教衰歇 (汴宋時，西元 12 世紀) 1,600 多年之間，印度佛教適應發展的歷程分判為三期：從小乘的「無常中心時代」，演進到共大乘教的「性空中心時代」，再演進到不共大乘 (一乘) 的「真常中心時代」，三期思潮的主流次第而起。(詳如圖 2-2)

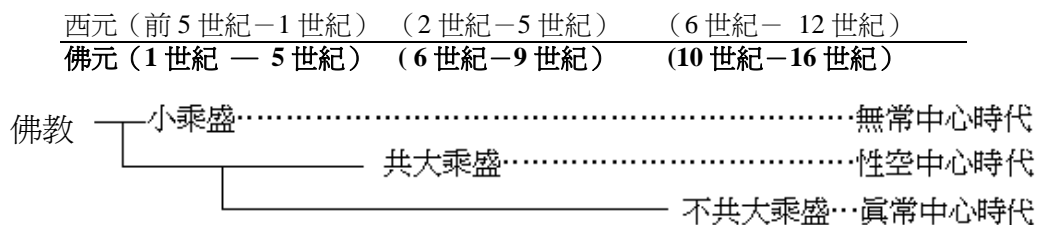


圖 2-2 〈法海探珍〉(1941) 分印度佛教為三期 (註⁷⁷)

資料來源：參引自印順 (1941)，〈法海探珍〉，後收錄於《華雨集第四冊》，頁 77。

2. 《印度之佛教》(1942) ——

※ 五期說：「聲聞為本、菩薩傾向、菩薩為本、如來傾向、如來為本」；

※ 三期說(一)：「聲聞乘、菩薩乘、如來乘」等三期；

※ 三期說(二)：「初時教、中時教、第三時教」等三期；

※ 大乘三系說：「性空唯名、虛妄唯識、真常唯心」等三系

註⁷⁵ 印順 (1989)，《契理契機之人間佛教》，後收錄於《華雨集第四冊》，頁 17。

註⁷⁶ 印順 (1954)，〈以佛法研究佛法〉，收錄於《無諍之辯》，頁 126。

註⁷⁷ 本圖取自印順 (1941)，〈法海探珍〉，後收錄於《華雨集第四冊》，頁 77，為便於年代的對照與理解，研究者另加上西元紀年。此處所說「佛元」係以佛滅計年。

印順在 1942 年（37 歲）撰成《印度之佛教》，將印度佛教的流變分判為五期，即：「聲聞為本之解脫同歸」、「菩薩傾向之聲聞分流」、「菩薩為本之大小兼暢」、「如來傾向之菩薩分流」、「如來為本之梵佛一體」，（詳見表 2-1）並認為印度佛教這五期的演變，正如人的一生，由誕生、童年、少壯、漸衰而老死。（註⁷⁸）

表 2-1 《印度之佛教》（1942）分印度佛教為五期

西元 前 4、5 世紀	前 4—前 1 世紀	前 1—第 3 世紀	第 3—6 世紀	第 6—12 世紀
佛陀在世	釋尊入滅，下迄 佛元四百年	佛元四世紀至 七世紀	佛元七世紀至 千年頃	佛元千年以降 ，奄奄六百年
聲聞為本 之解脫同歸	菩薩傾向 之聲聞分流	菩薩為本 之大小兼暢	如來傾向 之菩薩分流	如來為本 之梵佛一體

資料來源：參考印順（1942），《印度之佛教》，頁 4-11 之文字，由研究者整理而成。

3. 《說一切有部為主的論書與論師之研究》（1967）——

※ 三期/類說：「佛法、大乘佛法、秘密大乘佛法」等三期/類

印順民國 53 年（1964）掩關寫作之後，《說一切有部為主的論書與論師之研究》（1967）是實現了他改寫《印度之佛教》（1942）心願的第一部作品，開宗認為：一切佛法，略可分為「佛法」、「大乘佛法」、「秘密大乘佛法」等三類。（註⁷⁹）

4. 《原始佛教聖典之集成》（1969）——

※ 四期說：「佛法、大乘佛法初期、後期、秘密大乘佛法」等四期

※ 「佛法」階段說：次第包括「根本佛教」、「原始佛教」、「部派佛教」

印順晚年之初撰成《原始佛教聖典之集成》（1969，64 歲），於結論時，提出「佛法」、「大乘佛法」初期、「大乘佛法」後期及「秘密大乘佛教」等四期的概念，（註⁸⁰）是印順非常重要的判攝，其中有關「佛法」階段，須特別加以說明。印順於本書指出：「佛法」是指在佛教經典還沒有大乘與小乘的對立、佛滅後最初五百年的佛教，其次第包括「根本佛教」、「原始佛教」、「部派佛教」；詳言之：釋迦牟尼生前 45 年（或說 49 年）的教化活動是「根本佛教」，大眾部與上座部分立以後是「部派佛教」，佛滅後到部派未對立之間則是一味的「原始佛教」。簡單地說，「佛法」時期有「根本佛教」、「原始佛教」、「部派佛教」的次第開展，（註⁸¹）閱讀、理解此後印順著作中所述及的「佛法」（階段），都應該有此一認識。

5. 《印度佛教思想史》（1987）——

印順晚年（82 歲）重寫一部《印度之佛教》（1942，以文言寫作）的心願未能全竟，故除正式重印出版該書（1985）外，1987 年並以白話文寫成《印度佛教思想史》，全書以「佛法、大乘佛法、秘密大乘佛法」四期說，以及大乘「性空唯名、

註⁷⁸ 印順（1942），《印度之佛教》，1985 修訂重版，頁 4-13。

註⁷⁹ 印順（1967），《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 1。

註⁸⁰ 印順（1969），《原始佛教聖典之集成》，頁 1、878。

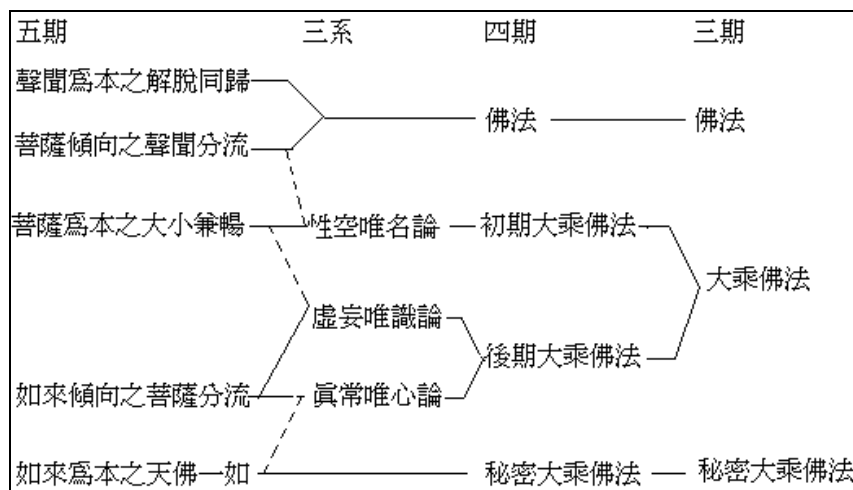
註⁸¹ 印順（1969），《原始佛教聖典之集成》，頁 1。

虛妄唯識、真常唯心」三系說為結構，分章撰著，作綜合聯貫的說明。(註⁸²)

6. 《契理契機之人間佛教》(1989) ——

印順晚年寫成《契理契機之人間佛教》(1989, 84 歲)，以廓清讀者因其著作太多而產生的迷惘。文中他表示對印度佛教史所作的分類，有五期說、三期說、四期說，並修正五期說中的第五期「梵佛一如」為「天佛一如」，因為「秘密大乘」所重的並不是離欲的梵行，而是「具貪行」，(註⁸³)且因「天」可以含攝一切天，所以修正後更為恰當。上述三種分期，併同大乘三系說，印順予以綜合如表 2-2。(註⁸⁴)本表可說是印順統整對於印度佛教各種分期說法後的總說明。

表 2-2 印順分判印度佛教一覽表



資料來源：印順(1989)，《契理契機之人間佛教》，收錄於《華雨集第四冊》，頁 8-9。

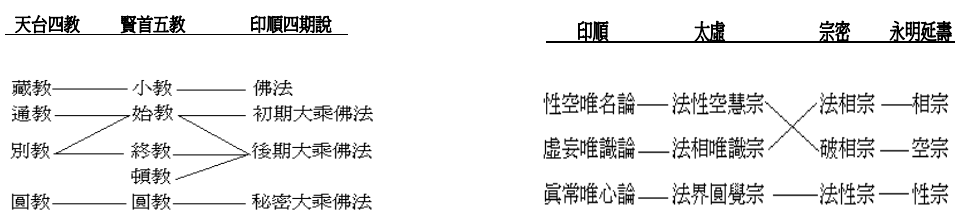
印順並進而據以比較天臺所判的化法四教及賢首所判的五教，從義理上說肯定二說與印度佛教思想史的發展相當接近；再者，與太虛所判的「法性空慧、法相唯識、法界圓覺」三宗的次第相同，進而彙整唐宗密「法相宗、破相宗、法性宗」、永明延壽「相宗，空宗，性宗」等教判，指出「其實古代就有此三系說的，只是名稱不同」，其「大乘佛法」三系說的分判與古德所說相通。(註⁸⁵)

註⁸² 參見印順(1987)，《印度佛教思想史》，自序，頁 1 及內容目次。

註⁸³ 印順曾解釋道：「即身成佛，非修天色身不可，非與明妃實行和合大定不可，所以這一修行，名為『具貪行』」。參見印順(1987)，《印度佛教思想史》，頁 440。

註⁸⁴ 印順(1989)，《契理契機之人間佛教》，後收錄於《華雨集第四冊》，頁 8-9。

註⁸⁵ 印順(1989)，《契理契機之人間佛教》，後收錄於《華雨集第四冊》，頁 10、16-17、作者(1983?)，〈答楊敏雄居士〉，收錄於《華雨集第五冊》，頁 274。有關印順對印度佛教史、「大乘三系說」自認與古德分判的異同情形如下二圖，見同書第 10、17 頁：



二、對佛法的判攝

(一) 印順對於佛法判攝的準則

1. 佛法以「三法印」衡量

印順認為：佛說「三法印」，是從有情自身說起，有情是無常、無我、空寂的，擴充應用，則「諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜的三法印，遍通一切，為有情與世間的真理」；換言之，「三法印」不僅是佛法的重要教義，判斷佛法的是否究竟，更是以此三印來衡量。印順措詞強烈地表示：「若與此三印相違的，即使是佛陀親說的，也不是了義法。反之，若與三印相契合——入佛法相，即使非佛所說，也可認為是佛法。」(註⁸⁶)

印順重視原始佛教的真精神，推崇初期大乘所強調的「菩薩願行」，其核心思想則應可說是「緣起性空」：從「緣起」主軸開展出來的，是對「性空」的詮釋。具體的說，「緣起」開展出「三法印」(註⁸⁷)，他說：「三法印，是於同一緣起法中體悟有此三性」(註⁸⁸)。

2. 「四悉檀」亦是佛法重要判攝準則

印順長期研求佛教史，從 1944 年講述《阿含講要》(《佛法概論》的初稿)，即依四悉檀而判攝四阿含，到 1969 年研究出版《原始佛教聖典之集成》，再到 1989 年寫作《契理契機之人間佛教》，清楚了知下列四事：

- (1) 小如《雜阿含》—其中「修多羅」是第一義悉檀、「祇夜」是世界悉檀、「記說」中的弟子記說是對治悉檀、如來記說是各各為人生善悉檀；(註⁸⁹)
- (2) 中如四部《阿含》—「四悉檀，是『阿含經』的判攝，表示不同的宗趣」；(註⁹⁰) 詳言之，《相應部》(《雜阿含經》)，是顯揚真義--第一義悉檀；以分別抉擇為主的《中部》，是破斥猶疑--對治悉檀；教化弟子、啓發世出世間善的《增支部》，是滿足希求--為人(生善)悉檀；以佛陀超越天魔梵為主的《長部》，是吉祥悅意--世間悉檀。(註⁹¹)
- (3) 大如印度佛法的發展—印順說：「我從『阿含講要』以來，就一再說到四悉檀，作為貫攝一切佛法的方便。我以此四大宗趣判攝佛法」(註⁹²)，即：
 - A. 初期「佛法」彰顯四聖諦，屬第一義悉檀，旨在顯揚真義。

註⁸⁶ 印順(1949)，《佛法概論》，頁 157、158、160。

註⁸⁷ 釋昭慧(2003)，《活水源頭——印順導師思想論集》，台北市：法界出版社，頁 28-9。

註⁸⁸ 印順(1949)，《佛法概論》，頁 155。

註⁸⁹ 印順(1989)，《契理契機之人間佛教》，後收錄於《華雨集第四冊》，頁 20。

註⁹⁰ 印順(1983?)，〈答楊敏雄居士〉，收錄於《華雨集第五冊》，頁 275。本文年代不明，就其中所述：「三十年前，某法師(現在是楊居士)一再發表文字，要台灣法師跟印順學，為我增添了不少的困擾」這一段文字推估，印順另在《平凡的一生(重訂本)》第 67 頁記述：約民國 42 年「批評錢穆的楊鴻飛，就是圓明的現在名字...結論還是要慈老跟印順學習」，向後 30 年就是民國 72 年；印順在〈答楊敏雄居士〉文中也提到民國 69 年出版的《初期大乘佛教之起源與開展》一書，綜合這些資料，推斷〈答楊敏雄居士〉約寫作於民國 72 年(1983)年前後。

註⁹¹ 本段文字首見於印順(1969)，《原始佛教聖典之集成》，頁 878。今所摘錄者，係作者於〈答楊敏雄居士〉(1983?)一文中加以援引，增加了括號內文字；本文後收錄於《華雨集第五冊》，頁 275-276。

註⁹² 同上註。

- B. 早期「大乘佛法」為離諸見故說一切法空，屬對治悉檀，旨在破斥猶豫。
- C. 後期「大乘佛法」明自性清淨心，屬為人生善悉檀，旨在滿足希求。
- D. 末後「秘密大乘佛法」融攝印度宗教，屬世間悉檀，旨在吉祥悅意。(註⁹³)

3. 印順對佛法分期與判攝的綜合呈現

印順 1989 年寫作《契理契機之人間佛教》，以「四悉檀」為唯一判攝準則，總結說明龍樹、覺音的分判與自己的四期說，整體結果呈現如表 2-3。

表 2-3 印順詮釋「四悉檀」在其四期說、龍樹、覺音之配當情形

印順四期說	龍樹四悉檀	覺音注四部阿含	印順判雜含	
佛法	第一義悉檀	顯揚真義：相應部（雜阿含）	修多羅	
└初期	對治悉檀	破斥猶豫：中部（中阿含）	弟子記說	
大乘佛法	└後期	各各為人悉檀（生善悉檀）	滿足希求：增支部（增壹阿含）	如來記說
秘密大乘佛法	世界悉檀	吉祥悅意：長部（長阿含）	祇夜	

資料來源：本表係研究者參據印順（1989），《契理契機之人間佛教》，後收錄於《華雨集第四冊》，頁 30 所繪。

（二）印順判攝佛法準則之檢討

如前所述，印順結合了判斷教理的「三法印」與分判教史的「四悉檀」，作為其進行判教的主要理論設準。朱文光（1997）因此認為印順不僅將「三法印」與「四悉檀」視為是判攝義理的準則，同時也是佛教歷史分期的參照準則，(註⁹⁴)就印順所有著作的文字而言，確實曾經如此分別論述過，但這不是印順晚年的定見—1989 年《契理契機之人間佛教》〈五 佛教思想的判攝準則〉中，已經不再將「三法印」當作佛教分期的依據，而只保留「四悉檀」為唯一判攝準則。(註⁹⁵)

此外，陳水淵（1996）表示：「以『三法印』作為判攝原則，重於教理自身的理論與實踐，所以是『實質原則』。此『實質原則』與『四悉檀』作為『形式原則』，構成完整的判攝準則。而其所研究的教史也是基於歷史事實，不同於傳統上偏指理證，這也就兼顧理證與事證，融貫真理與歷史事實」。(註⁹⁶)基本上是正确的，與上述《契理契機之人間佛教》不再將「三法印」作為佛教歷史分期的依據之間並沒有矛盾，因為，以「三法印」作為教理與實踐的準則是佛教各宗派的共義（雖然詮釋不盡相同），印順也不例外，如前引印順所說：「若與三印相契合——入佛

註⁹³ 印順（1989），《契理契機之人間佛教》，後收錄於《華雨集第四冊》，頁 30-31，另可參見作者（1969），《原始佛教聖典之集成》，頁 878-879。

註⁹⁴ 朱文光（1997），《佛教歷史詮釋的現代蹤跡》，頁 57。

註⁹⁵ 印順（1989），《契理契機之人間佛教》，後收錄於《華雨集第四冊》，頁 28-33。

註⁹⁶ 陳水淵（1996），〈略窺印順導師的思想：從方法、判教到根本真理〉，《法光雜誌》，第 79 期第 4 版。

法相，即使非佛所說，也可認為是佛法。」(註⁹⁷)。

印順認為，佛法在流傳中，一直不斷的集成經典，一切都是適應眾生的佛法，他運用南本《大般涅槃經》有一譬喻指出，佛法像牛乳一樣，爲了多多利益眾生，於是求適應、隨順方便，就像牛乳想多賣幾個錢，而加上水一樣，這樣不斷適應、不斷的安立方便，四階段的集成聖典，如四度加水去賣一樣。終於佛法的真味淡了，印度的佛教也不見了！但印順強調，雖然如此，佛法的「世間悉檀」還是勝於世間的神教，因爲其中還是有傾向於解脫的成分。(註⁹⁸)

本節旨在探討印順法師學思的歷程、信念、方法與判教之成果。印順一生中有五個學思的重要階段，整體而言，他一生多在病中，雖然 20 歲（1925）才接觸佛法，在幾近無師而自學的狀態下，卻在 36 歲（1941 年）左右，思想體系即已趨近成熟，可說是一位早慧的思想家。印順在閱畢三藏佛典、探索佛法的歷程中，認識到佛教經典不斷集成、佛法不斷變遷的事實，發現佛法的多采多姿，「百花爭放」、「千巖競秀」！（註⁹⁹）他不斷探究抉擇所要弘揚的法門，從而深深體會「佛法是宗教」，堅定「契理契機，適應時機」、「爲佛教、爲眾生——人類」的立場，深以「復興佛教而暢佛陀本懷」自期。在研究佛法方面，他提出「以佛法研究佛法」的重要主張，並分判佛教的發展、判攝大乘爲「性空唯名、虛妄唯識、真常唯心」三系。本節的爬梳，對於印順整體佛學思想內涵的理解與掌握至爲重要，也是未來探討印順「緣起性空」與「人間佛教」兩項思想核心的基礎所在。

第二節 印順的「緣起」思想

壹、印順「緣起性空」思想概論

印順法師著作計有 41 冊（詳見參考書目），合計七百餘萬字，其中最受關注的是「大乘三系」的判教，並主張回歸原始佛教，以「緣起性空」爲思想基石（註¹⁰⁰）、宣揚《淨土新論》理念，力主創造「人間佛教」。台灣近數十年以來的佛教研究，如果抽去印順著作，將頓失重心，藍吉富先生（2002）即讚譽印順的研究成果「已堆積成一座思想大山」（註¹⁰¹）；而針對印順佛學思想所進行的研究，亦已形成所謂「印順學」，（註¹⁰²）2001 年起甚至已有多篇學術論文針對「後印順學」概

註⁹⁷ 印順（1949），《佛法概論》，頁 157。

註⁹⁸ 印順（1969），《原始佛教聖典之集成》，頁 878-879。牧牛女賣乳之譬喻見於南本《大般涅槃經》卷九（大正 12・663）。

註⁹⁹ 印順（1984），《遊心法海六十年》，後收錄於《華雨集(五)》，頁 9。

註¹⁰⁰ 陳水淵（1997），〈試窺印順法師的思想—以緣起貫通〉，刊載於《法光學壇》，第一期。

註¹⁰¹ 藍吉富（2002），〈台灣佛教思想史上的後印順學時代〉，人間佛教與當代對話第三屆印順導師思想之理論與實踐學術研討會論文。

註¹⁰² 劉錦昌（1997），〈台灣佛教界的「印順學」走向〉，《神學與教會》第 22 卷・第 2 期，1997

念進行討論、爭論與辯難。(註¹⁰³)

印順法師深體「緣起性空」思想，他確信「性空為佛法的根本教義」，強調：「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。」(註¹⁰⁴)他自述其《中觀今論》(1943)一書係以龍樹《中論》為本，《智論》為助，出入諸家而自成一完整的體系，(註¹⁰⁵)而晚年在寫作多部有關佛教史研究的鉅著之餘，完成《空之探究》(1984)一書，從「阿含」、「部派」、「般若」到「龍樹」，對於空的實踐性與理論的開展作系統的探究，(註¹⁰⁶)可視作印順「性空學」的完成。

印順若干師友認為他是研究三論或空宗的佛學者，雖然他澄清說「我不能屬於空宗的任何學派」、「不適用於專宏一宗，或深入而光大某一宗」，而只是「對於空宗的根本大義，確有廣泛的同情」，(註¹⁰⁷)但印順的確也自承「我是依空宗立論」。(註¹⁰⁸)

印順「緣起性空」思想廣受當代學者推崇。獲得日本立正大學博士學位的釋聖嚴，認為印順是「近代中國佛教史上的四位思想家」之一，推崇他是「大小乘共貫」的「性空論者」；(註¹⁰⁹)當代佛教史學者藍吉富認為：從唐代嘉祥吉藏以來，很少人像印順這樣「對緣起性空大義有如此透關的認識」；(註¹¹⁰)游祥洲則認為：印順是中國近五百年來，「全面而有條理地對『阿含』、『般若』、『中觀』的空義加以綜貫闡揚的第一人」。(註¹¹¹)

太虛(1890-1947)反對印順以性空論作為佛法的究竟了義。太虛分大乘為三宗，即「法相唯識宗」、「法性空慧宗」、「法界圓覺宗」，並推崇其中的「法界圓覺宗」；印順則主張「以大乘之發展，為性空、唯識而後真常唯心論，與大師之先真常而後性空、唯識相反」(註¹¹²)，認為「法界圓覺宗」是印度佛教發展過程中晚出而非了義的，此一結論恰與太虛的見解相反，因而引發師徒二人之間再三嚴肅的文字議論，雙方的立場不同，太虛處處為中國佛教辯護，批評印順「意許錫蘭

年6月。游祥洲則在2004年在慈濟大學宗教與文化研究所開設「印順思想專題」，也認為印順的佛學研究面向與獨特見解，足以成為一門獨立的「印順學」。

註¹⁰³ 有關「後印順學」的研究包括：1.江燦騰(2001)〈關於「後印順學時代」的批評問題——從陳玉蛟先生兩篇書評談起〉，載於《弘誓》月刊，第53期，2001年10月；2.藍吉富(2002)，〈台灣佛教思想史上的後印順學時代〉，人間佛教與當代對話第三屆印順導師思想之理論與實踐學術研討會論文。3.宣方(2003)，〈人間正道是滄桑後—印順時代的台灣人間佛教〉，載於《普門學報》第17期，2003年9月等。

註¹⁰⁴ 印順(1947)，《中觀今論》，自序，頁9。

註¹⁰⁵ 印順(1947)，《中觀今論》，自序，頁3。

註¹⁰⁶ 印順(1984)，《空之探究》，自序，頁1。

註¹⁰⁷ 參見印順(1947)，《中觀今論》，自序，頁1、作者(1984)，《空之探究》，自序，頁1。

註¹⁰⁸ 印順(1987)，《法海微波》，自序，頁7。

註¹⁰⁹ 聖嚴(1977)，〈近代中國佛教史上的四位思想家〉，刊載於《華學月刊》第65期。本文係聖嚴1976年8月19日出席美國威斯康辛州立大學舉行的第一屆佛教史學會議所發表的論文；文中有關評析印順部分，收錄於印順(1987)，《法海微波》，頁319-323。

註¹¹⁰ 藍吉富(1992)，〈倡印緣起〉，載於氏編《印順導師的思想與學問》，台北市：正聞出版社，1985初版，1992四版，頁4。

註¹¹¹ 游祥洲(1992)，〈從印順導師對空義闡揚談起〉，載於藍吉富主編《印順導師的思想與學問》，台北市：正聞出版社，1985初版，1992四版，頁29。

註¹¹² 印順(1950)，《太虛大師年譜》，頁502。

傳大乘非佛說，以大乘為小乘學派分化進展而出」。(註¹¹³)

宋澤萊(1993)對印順「緣起性空」思想主要的批評，是認為印順把龍樹及其「中觀論」等同於佛陀言教是有缺失的，尤其認為印順的中觀思想完全背反《雜阿含經》的教義、印順主張「《中論》是《阿含經》的通論」是站不住腳的。(註¹¹⁴)上述意見，均有待進一步討論。

陳水淵(1997)〈試窺印順法師的思想大要--以緣起貫通〉及(1998)〈試窺印順法師的思想大要(下)〉二文，嘗試以「緣起」思想貫通印順的佛學體系，直指：印順思想核心是「『緣起』，或說『性空』。綜合言之，『緣起-性空』，更詳細說，『緣起-無自性-空』」，又指出：「緣起即具八不」、「緣起有即空」，緣起是空有無礙，並強調「緣起即具八不，這是印順法師一切洞見的根本」。(註¹¹⁵)「八不緣起」即指龍樹《中論》開宗明義所稱「不生不滅、不常不斷、不一不異、不來不出」、依空而顯示的緣起中道。

上述陳水淵二文以「緣起(緣起性空)」貫通印順思想，綱張目舉，對印順思想體系的掌握確有提綱挈領之效，但全文僅提出架構，重點敘明架構中的基本概念，立論過程十分簡略，並未作詳細完整的鋪排、論述，就學術嚴謹性而言尚待加強，尤其對於印順「緣起性空」思想如何轉化、落實為「人間佛教」，以及印順治學的信念、立場與方法等問題，均未處理。

邱敏捷(2000)《印順導師的佛教思想》一書是其1998年底完成的博士論文，係繼田博堯(1995)以「當代中國佛教改革僧：印順的生平與思想」於美國California Institute of Integral Studies取得博士學位後，(註¹¹⁶)我國第一篇以印順思想為主題而取得博士學位者。書中探討印順「緣起性空」與「人間佛教」兩大思想核心之間的關聯，成果為研究印順思想之首見，然而，先於該書第三章析論印順「人間佛教」，次於第四章始探討印順「緣起性空」思想，邏輯次第甚是可議，一則因為「人間佛教」奠基於「緣起性空」思想之上，再者，第三章第三、四兩節已經出現「『緣起性空』與菩薩道的關係」、「『緣起性空』對『八宗並宏』與『唯心論』」等大量討論，都已經是「緣起性空」思想的「應用層面」議題，卻尚未探討「緣起性空」，更顯得三、四兩章邏輯的安排有其問題。

此外，邱氏書中以第四章專章處理印順「緣起性空」思想，見識基本上值得稱許，然而全章係以「貫通佛法與大乘佛法」作為詮釋印順「緣起性空」的主軸，圍繞此一主軸，分別討論印順有關《阿含經》與《般若經》、《阿含經》與《中論》、大乘佛教與小乘佛教的差別、對「三論宗」與「天台宗」的評論...等見解，藉以闡明印順「緣起性空」思想，(註¹¹⁷)其中邏輯容或清晰有序，然而相對於欲詮釋之標的「緣起性空」而言，破碎而支離，未竟全功；此外，該章第一節有關「緣

註¹¹³ 太虛(1943)〈再議印度之佛教〉，收錄於太虛大師全書編纂委員會編《太虛大師全書》，台北市：善導寺佛經流通處，1980年3版，第25冊，頁54。

註¹¹⁴ 宋澤萊(1993)，《被背叛的佛陀續集》，台北市：自立晚報文化出版部，頁156-179。

註¹¹⁵ 陳水淵本二文雖然名稱略異，但實是同一論文而分上、下二期刊出。本段所引文字見於氏著(1997)〈試窺印順法師的思想大要--以緣起貫通〉，刊載於《法光學壇》第一期，頁92-94。

註¹¹⁶ Tien, Po-Yao(1995), A modern Buddhist monk-reformer in China: The life and thought of Yin-shun, a dissertation for the doctor of philosophy degree at the California Institute of Integral Studies.

註¹¹⁷ 邱敏捷(2000)，《印順導師的佛教思想》，台北市：法界出版社，頁161-236。

起」的探討甚為薄弱，均有待進一步整全清晰地加以探討與呈現。

昭慧（2004）對印順的「一乘究竟」論，曾表達不同的看法，認為單憑「緣起性空」理論，推演不出「一切眾生類，究竟得成佛」，成佛只有「可能性」而無「必然性」，若要證成成佛之必然性，不是回到「真常唯心論」，就是推出「佛壽無量」的理想佛陀觀，惟二者都不是印順所贊同。（註¹¹⁸）上開昭慧的評論，應該是台灣「後印順時代」的「印順學」探討深化的議題之一。

貳、印順對佛教「緣起」思想的一般說明

佛教認為宇宙萬物都是依循「緣起法則」而生，並從而運作與成就，變異而而毀壞，印順本人更認為，「佛法的一切深義、大行，都是由於觀察因緣（緣起）而發見的。」（註¹¹⁹）有關緣起的意義，印順依據印度佛教思想發展，曾分別在不同著作中說明討論「業感緣起」、「中道緣起」及「賴耶緣起」等歷來相關解釋；此外，對於中國佛教所發展出的「真如緣起」、「性具實相」、「法界緣起」、「自心頓現」，也有所理解與說明，以下一一闡明。

一、業感緣起

西元前五、六世紀，釋迦說法不離緣起，而最常用的是「十二有支緣起」，一般稱之為「業感緣起」。業感緣起論將有情生命現象分析為無明到老死等十二個歷程，且是「此有故彼有，此生故彼生」，即：無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六入，六入緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死。（註¹²⁰）印順指出「佛以生死及解脫為問題核心，而十二緣起，就圓滿的開顯了這個問題」，生死與解脫問題的開顯，最核心的是點明了「十二緣起」有「二門」：（註¹²¹）

一、流轉門。如說：「無明」緣「行」、「行」緣「識」、「識」緣「名色」...到「生」緣「死」，是有情生命的「大苦聚」，說明了生死相續的生死序列。果必從因，觀察生死苦果，推求其因緣，上溯到達無明，發現了生死的癥結所在，顯示了生死流轉的現實。

二、還滅門。如說：「無明」滅則「行」滅、「行」滅則「識」滅、「識」滅則「名色」滅...到「生」滅則「死」滅，有情生命的「大苦皆滅」。既然是果必從因，於是發現了解脫的可能，也就是因滅果就滅，開顯了涅槃還滅的真實。

佛陀解說雜染的因緣理則，經中特別稱之為「緣起法」（釋尊所說的「緣起」是不通於清淨的），依此理則，當然生起的是雜染的、世間的、苦迫的因果，（註¹²²），

註¹¹⁸ 昭慧（2004），〈「三乘究竟」與「一乘究竟」〉，收錄於《印順長老與人間佛教海峽兩岸學術研討會（第五屆）》論文集，頁 01-28。

註¹¹⁹ 印順（1949），《佛法概論》，頁 141。

註¹²⁰ 印順（1947），《心經講記》，後收錄於《般若經講記》，頁 192。

註¹²¹ 印順（1962），《寶積經講記》，頁 108。

註¹²² 印順（1949），《佛法概論》，頁 145。

這緣起法主要即是指十二緣起，後代學者對此緣起義的解釋多不同：有部說有一念、分位等的四種緣起，有說三世緣起、二世緣起、分別愛非愛緣起（註¹²³）。

二、中道緣起

西元二、三世紀，龍樹作《中論》，否定有無、生滅等種種對立的兩端，說「不生不滅，不常不斷，不一不異，不來不出」的八不緣起，廣說一切法空，依空而四諦、三寶、世法、出世法...等一切法都依「緣起」而成立。

《中觀論》對於執一執異，特別著重破異。印順指出，一般而言，佛法破斥外道多重於破一，因為外道常假立一個其大無外的一，如大梵、神我等，佛法說五蘊、十二處、十八界、十二支緣起等，重在破一，使人認識生滅不住、諸法無我。但因為後來小乘、聲聞不解佛法，以為諸法不無，每墮於多元實在論，所以《中論》建立中道緣起，特重破異，指出：緣起法本是無量差別的，雖有差別而非自性的差別；諸法的不同（差別相），不是自性有的，不過是相待的差別，決沒有獨存的差別，「緣起而性空」，在緣起法中了知自性本空，不執自相。（註¹²⁴）

「空的究竟了義是：緣起法唯是假名，所以是畢竟空；但畢竟空不礙緣起如幻，才是空有無礙的中道」，（註¹²⁵）印順以「緣起性空」作為其思想核心，具體內涵將在後文作深入探討。

三、賴耶緣起

種子說，是部派佛教中經部的重要教義；西元二、三世紀間起成立發展，在西元四世紀確立唯識學，無著、世親的時代極為隆盛。異熟識與前七轉識，種種相互為緣而生起，就是緣起，而重要在第八攝藏種子識。印順在《唯識學探源》裡，曾經說到：唯識學的發展，與十二緣起的關係極深，後來的虛妄唯識論者離開十二緣起，闡明賴耶緣起。阿賴耶在緣起十二支中，即是「識」支，識為感受生死的異熟果報體，唯識從此說起，著重種子生現行，發展為賴耶緣起說。（註¹²⁶）

唯識講三種自性：依他起自性、遍計所執自性、圓成實自性；「緣起」而「自相有」的，就是依他起性。依他起是一切緣起法，以「虛妄分別」為性，也就是有漏識。眾生有八識：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、第七末那識、第八阿賴耶識，但根本分別、且為一切法所依止的，是阿賴耶識，意為藏識，含藏有無量前七識的種子。依賴耶根本識，而立緣起所生的一切法，即：依種子生起現行，包括七識及相應心所，根、塵、器世界；一切法生起時，又熏習成種，藏在阿賴耶識裏。「依自相有種子，生自相有現行」，阿賴耶識為種子性，也名為「分

註¹²³ 參見印順（1950），《大乘起信論講記》，頁149、作者（1941），《攝大乘論講記》，頁87-88。

註¹²⁴ 印順（1947），《中觀今論》，頁108-109。

註¹²⁵ 印順（1962），《寶積經講記》，頁123。

註¹²⁶ 印順（1950），《唯識學探源》，頁1、37、作者（1950），《大乘起信論講記》，頁149-150，以及（1987），《印度佛教思想史》，頁264。

別自性緣起」。(註¹²⁷)

阿賴耶有三相：諸法的能生性是「因相」，為轉識（前七識）熏習而起的是「果相」，因果不一不異的統一是「自相」；三相主要在闡明賴耶與諸法互為因果，說明一切法的緣起。(註¹²⁸)

唯識對於還滅有完整說明，即：轉賴耶識得「大圓鏡智」、轉染末那得「平等性智」、轉第六意識得「妙觀察智」，轉前五識得「成所作智」。四智的自在是由轉識蘊的依止而得的，謂轉「有漏」的八識成「無漏」的四智，即是「轉依」；因唯識以識為主，所以大都只說「轉識成智」，總攝五蘊的轉依。(註¹²⁹)

四、如來藏緣起

如來藏說約在西元三世紀興起於印度南方，是初期大乘進入後期大乘的階段，在第四、五世紀中非常興盛。(註¹³⁰)以如來藏（自性清淨心）為依止，有生死、有涅槃、從眾生到成佛，稱作「如來藏緣起（真如緣起）」，大約同時，相對於興起於印度北方，以阿賴耶為有漏及無漏種子所依止，稱為「阿賴耶緣起」的唯識學，二者分別以真心、妄識為依，成為不同的二大流。(註¹³¹)

如來藏被稱為「自性清淨心」，在眾生身中，或說在蘊處界中，或說與六法（五蘊與假我）不即不離。一切法性本淨，當然心也本性清淨，特別是在緣起法（依他起性）中，心為迷悟的樞紐，心為生死涅槃、一切法的依止。當被稱為「所知依」的阿賴耶識，成立萬法唯識（心）時，如來藏也就從一切法性、一切心性，而成為阿賴耶識的本淨性了。如來藏與藏識，就這樣的結合起來。(註¹³²)

《攝大乘論》引《阿毘達磨大乘經》說：「法有三種：一、雜染分；二、清淨分；三、彼二分」，無著解說：「遍計所執自性是雜染分，圓成實自性是清淨分；即依他起是彼二分」，雜染與清淨，生死與涅槃，都是依「依他起自性」而為轉移，所以說「依他起」通二分，這正是《攝大乘論本》的「轉依」義。(註¹³³)

如來藏與藏識的關係，大概的說：阿賴耶識為「真相」（心性淨）與「業相」（種子習氣）的和合；阿賴耶識的自真相，就是如來藏的別名。一般所說的阿賴耶識緣起、如來藏緣起，本是同一意義，只是說明的重點不同而已：阿賴耶緣起以生滅妄心為所依、如來藏緣起以不生滅的自性清淨為所依。(註¹³⁴)主張這樣的真心（心真如，法性心）與妄識的關係，印度大乘是順於唯識學的，也就是說妄識與真如（真心）不離，西元六世紀中國南朝傳譯的《大乘起信論》大致也如此。

註¹²⁷ 印順（1959），《成佛之道》，頁 370-371。

註¹²⁸ 見印順（1941），《攝大乘論講記》，頁 59、73、86。

註¹²⁹ 印順（1941），《攝大乘論講記》，頁 491-492。

註¹³⁰ 印順（1981），《如來藏之研究》，頁 1。

註¹³¹ 印順（1981），〈論三諦三智與賴耶通真妄——讀「佛性與般若」〉，後收錄於《華雨集第五冊》，頁 125。

註¹³² 印順（1962），〈論真諦三藏所傳的阿摩羅識〉，後收錄於《以佛法研究佛法》，頁 290。

註¹³³ 見印順（1981），《如來藏之研究》，頁 214-215、作者（1981），〈論三諦三智與賴耶通真妄——讀「佛性與般若」〉，後收錄於《華雨集第五冊》，頁 119。

註¹³⁴ 印順（1962），〈論真諦三藏所傳的阿摩羅識〉，後收錄於《以佛法研究佛法》，頁 291。

(註¹³⁵)

五、六大緣起

西元四世紀起，重信仰，重事相，重修行的「秘密大乘」興起，不斷的傳出密「續」，到西元九世紀傳出《時輪》而止，盛行於印度的東方。印順指出：西元五、六世紀以後，大乘佛法三大系的思想，包括：中觀見、唯識見、[如來]藏心見，「對立、融合而複雜起來」，西元八世紀中觀的智藏、寂護，弘化於東方，月稱也在摩竭陀弘法，與當時盛行的密乘，結合起來，因此無上瑜伽的解說者，有以中觀義去解說的，而無上瑜伽與中觀傳入西藏，二者同樣盛行。這說明了密教「紅教、白教與黃教見解的差異，可從印度佛教思想史去求解答」。(註¹³⁶)

印順探討密教教義的著述不多，等身的著作中甚至未曾出現「六大緣起」一詞；不過，其師太虛曾因東密勃興，動輒以「六大緣起為究竟」來批評諸家，而於民國 13 年(1924)間作〈緣起抉擇論〉予以批駁，印順編《太虛大師年譜》(1950)中引用該文說：「(業感、賴耶、真如、法界、六大)五種緣起，於所知法，於能知人，皆當以六大緣起為最淺！」(註¹³⁷)，印證印順本人對於密教流於神(天)化的批評，(註¹³⁸)基本上可以明瞭印順對於「六大緣起」的基本態度。

六、中國佛教有關緣起的見解

中國佛學，以印度三期佛法中的中期「大乘佛法」為主。印度大乘論學，有中觀、瑜伽、如來藏三大流，而中國大乘佛學的主流，則條理貫攝諸經，參考論義，而闡發大乘之極意，不以印度論學而自拘。中國大乘舊傳八宗，其中禪、淨、密、律，重於持行，以義學見長者，計有三論、唯識、天台、賢首等四宗。(註¹³⁹)宋末以來，中國佛教傾向於融會，都是以如來藏、佛性為宗本，來說明或融貫一

註¹³⁵ 印順(1981)，〈論三諦三智與賴耶通真妄——讀「佛性與般若」〉，後收錄於《華雨集第五冊》，頁 121。

註¹³⁶ 印順(1988)，《修定一修心與唯心·秘密乘》，後收錄於《華雨集第三冊》，頁 209-211。

註¹³⁷ 印順(1950)，《太虛大師年譜》，頁 178-179。太虛綜論緣起說有六，並分作三大類：以六大緣起、業感緣起為「色心緣起」；以空智緣起、無明緣起為「意識緣起」；以真心(法界)緣起、藏識緣起為「心識緣起」，因非本研究範圍，僅供研參。另方立天(1994)解釋道：「六大」，地、水、火、風、空、識，也稱「六界」；密教接續《阿含經》所說人是「六大」和合而成的看法，認為六大由前五大的物質與後一大的精神、心物和合構成萬物，並主張「六大無礙」，強調六大自他無礙、彼此相應，且是色心無二，進而認為眾生的六大與佛的六大也是相融無礙，因此「眾生外無佛，佛外無眾生」、「眾生即佛，佛即眾生」；密教還宣揚：六大就是大日如來佛身，佛身即是六大，一切國土無非大日如來所依的密嚴淨土。見方立天(1994)，《佛教哲學》，台北市：洪業文化，頁 219-221。

註¹³⁸ 印順對密教的批評極嚴厲，如：「總之，秘密者以天化之佛、菩薩為崇事之本，以欲樂為攝引，以猙獰為折伏，大瞋、大貪、大慢之總和。而世人有信之者，則以艱奧之理論為其代辯，以師承之熱信而麻醉之，順眾生之欲而引攝之耳。」見作者(1942)，《印度之佛教》，頁 325。

註¹³⁹ 印順〈佛學大要〉。本文寫作年代不明，因與印順唯一以文言書寫之《印度之佛教》(1942)一樣，也是以文言撰寫，故推估應在該書寫作前後。本文後收錄於《華雨集第四冊》(1993)，頁 289、295-296。

切，如來藏說也就成爲大乘的通量，同時可說是中國佛學的主流；依此觀察，如賢首宗說「性起」，禪宗說「性生」，天臺宗說「性具」，說明固然不同，但都是以「如來（界）性」、「法（界）性」爲宗本，別於中觀、唯識，表示中國佛教獨到的立場與見解。（註¹⁴⁰）

因爲印順並不推重中國佛學，相對於印度佛學而言，探討與研究亦不多，所以有關此四宗對於緣起的見解僅扼要說明如下：

（一）三論宗：此宗係依據《中論》、《百論》、《十二門論》立論，弘揚中觀學，經梁武帝的提倡，陳代（557-588）盛行，般若法門風行於長江上、下游。後會入如來藏、佛性、唯識之學，已非中觀之舊，最後雖衰於盛唐，但無所得正觀，演化爲牛頭禪，與達磨門下東山法門，一時媲美。（註¹⁴¹）此宗「中道緣起」前已略說，後文將再詳論。

（二）唯識宗：中國唯識宗及攝論、地論三系，同源異流；南朝陳真諦每以如來藏學入瑜伽學、以瑜伽學入如來藏學，有調和會通二學之意，而宏傳北方的地論師，以如來藏爲能生一切，唯識宗因而漸有中國佛學之特色。（註¹⁴²）此宗「阿賴耶緣起」前已略說。

（三）天台宗：北齊慧文，於《智論》中悟「三智一心中得」，於《中論》體認三諦相即，經慧思、智顛而集大成。智顛立五時八教，以禪觀與教義相資，藉《法華經》開顯究極圓宗，其圓義通『中論』、『智論』而義異，乃純粹的中國佛學。天台宗有關緣起的概念，可以其「一念三千」闡明：「三千諸法」，即一切法，「一心具十法界，一法界又具十法界，（成）百法界。一界具三十種世間。百界即具三千種世間，此三千在一念心」，其中「十法界」爲地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人、天、聲聞、緣覺、菩薩、佛，十界互具成百界。又有「三世間」：五陰世間、眾生世間、國土世間，還有一切現象均可歸入《妙法蓮華經》〈卷第一〉所說「十如是」的法相中，包括：如是相、性、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟。於是十界互具而成百界，百界一一有三十，總爲三千諸法，「心是一切法，一切法是心」，故非縱非橫，非一非異；天台學本於龍樹，故以一念三千，故以一念三千爲因緣所生法，即空即假即中，祇此一念無明法性心，具一切法，相依相即，非一非異，上述雖已備明迷悟、諦觀、修證，然而「純一實相，實相外更無別法」。（註¹⁴³）

（四）賢首（華嚴）宗：地論師慧光一系，經《大乘起信論》，發展而成賢首宗。印順早年即完成《大乘起信論講記》（1950），說明該論頗能調和而統一如來

註¹⁴⁰ 印順（1981）《如來藏之研究》，頁 2-3。

註¹⁴¹ 參見印順（1970）《中國禪宗史》，頁 48、作者〈佛學大要〉，收錄於《華雨集第四冊》（1993），頁 298。

註¹⁴² 印順〈佛學大要〉，收錄於《華雨集第四冊》（1993），頁 302、304。

註¹⁴³ 同上註，頁 304-306。天台宗「五時八教」，五時爲：華嚴、阿含、方等、般若、法華與涅槃，序說法之先後；八教中化儀四教爲：頓、漸、秘密、不定，明說法之儀式；化法四教爲：藏、通、別、圓，明法義之淺深。而「三智三諦」，以一切智、道種智、一切種智配於空假中三諦之觀智；「若無明法性合，有一念法陰界入等，即是俗諦；一切界入一法界，即是真諦；非一非一切，即是中道第一義諦」；「若一法一切法，即是因緣所生法，是爲假名，假觀也。若一切法即一法，我說即是空，空觀也。若非一非一切，即是中道觀」。

藏與唯識學，認為「一切淨不淨法，有漏無漏法，都依阿賴耶識而成立」，直指「大乘法是眾生心」，以眾生心或阿賴耶為本而成立大乘法，眾生有如來藏自性清淨心。依此一心而有二門，即「心真如門」、「心生滅門」：首先，「心真如」即如來藏說，「唯此一心，故名真如」，真如與心不二，如來藏（真心）常恆不變，淨法滿足。其次，依如來藏而有「心生滅」、而有阿賴耶識，如來藏不生滅，無始無明是生滅，所謂「不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿黎耶識」，即是：自性清淨心而有染污，煩惱所染而自性清淨；因真心在纏而現為妄心，故「能攝一切法，能生一切法」，也因此，阿賴耶識有「覺」（在纏真心）與「不覺」（無明）二義。（註¹⁴⁴）

華嚴宗，源本《華嚴》（十地）唯心之禪。隋、唐間，北方宏揚《十地論》、《起信論》，杜順、智正、智儼傳唐賢首，以華嚴三昧（法界觀）為圓極，判「五教」而大成華嚴宗學，認為三性各有二義：「一不變義，二隨緣義」，亦即真如「不變隨緣，隨緣不變」，雖隨緣而有染淨，然而恆常不失自性清淨；而不失自性清淨，乃能隨緣成染淨。此說同於《起信論》，而有別於唯識宗「真如凝然不變，不許隨緣」。（註¹⁴⁵）

《華嚴經》處處說「華藏莊嚴世界」，為毘盧遮那佛圓滿德相，亦即「如來藏恒沙佛法」所顯，如能發心修行而圓顯如來藏，即是法身。賢首宗據以強調法界本於一心，「法法互涉，相即相入、重重無盡，而事事無礙，因該果海，果徹因源」，依佛法界性，隨染淨緣所現，故名「性起」，並依因門六義、十玄、六相，闡明圓融無礙的「法界緣起」。印順指出，華嚴宗主張一切悉為一真法界心所顯現，與禪宗關涉頗深，雖似不及天臺圓活自在，而嚴密則有過之。（註¹⁴⁶）

印順總結中國佛學，認為天台與賢首以圓義並稱，二宗均融會而又超越印度「大乘佛法」，都是中國特有之大乘佛學，其中：天台學本於「初期大乘」緣起性空，攝後期大乘如來藏心，融會之而歸於緣起，是以當前「一念無明法性心」為本；賢首學則本於如來藏心，融緣起性空而歸於真心，故以「圓常法界心」為本。中國各宗派都不能自外於二家思想，如：「淨土宗」雖重於信願往生，但解釋義理，或以天台、或取賢首；又如「密宗」，行持固然有其特色，東傳日本後，以賢首解義的成為「東密」，以天台解義的成為「台密」；再如「禪宗」，本為「如來（藏）禪」，後發展成為二宗，其中南宗近天台義、荷澤宗近華嚴學。天台與華嚴二者也

註¹⁴⁴ 參見印順（1950），《大乘起信論講記》，頁 12、21-22、作者〈佛學大要〉，收錄於《華雨集第四冊》（1993），頁 307-308。

註¹⁴⁵ 參見印順〈佛學大要〉，收錄於《華雨集第四冊》（1993），頁 308-309。五教者：一小教，即小乘法；二始教，即中觀空與瑜伽（唯識）有；三終教，如來藏真心隨染，如《起信論》；四頓教，絕相離言，如禪宗；五圓教，即《華嚴經》。「六義」為：空、有、有力、無力、待緣、不待緣。「十玄」為「同時具足相應門」、「一多相容不同門」、「諸法相即自在門」、「因陀羅網境界門」、「微細相容安立門」、「秘密隱顯俱成門」、「廣狹自在無礙門」、「十世隔法異成門」、「主伴圓明具德門」、「託事顯法生解門」。「六相」為：總、別、同、異、成、壞。有關「三時教」，可參見作者（1941），〈法海探珍〉，收錄於《華雨集第四冊》，頁 81。

註¹⁴⁶ 參見印順〈佛學大要〉，收錄於《華雨集第四冊》（1993），頁 310-311、作者〈中國佛教之特色〉，本文寫作年代不明，收錄於《佛法是救世之光》（1973），頁 122。有關兩晉之後中國南、北方佛教宗派的發展，可參見作者（1944），〈中國佛教史略〉，頁 49-52。

偶有相諍，因為宗依不同，雖然都是在闡明圓義，但自難一致；宋初，天台有「山家」、「山外」之諍，後者即有取於真心之學。（註¹⁴⁷）

叁、因果法則及其涵義

一、因果法則的初始意義

因為「緣起」具因果性，因此探討緣起諸說同時，亦探討「因果」問題。《雜阿含經》〈卷第二〉說：「有因有緣世間集，有因有緣集世間，有因有緣世間滅，有因有緣滅世間」，世出與世間的一切，不離因果，所以如不能成立因果，世間的苦集不可說，出世間的滅道也不可說。（註¹⁴⁸）「緣起的一切，廣泛的說：大如世界，小如微塵，一花一草，無不是緣起」，印順指出：「緣起是因果性的普遍法則，一切的存在，是緣起的」，因此對於因果，於理解「緣起」的同時，有探討的必要。佛教歷來對因果論述極多，「因果性」是依因緣和合、生果的事相而存在，事事物物之間，推果知因，據因知果，產生因果的觀念，確見因果性。（註¹⁴⁹）

佛法討論因果法則，最初是《雜阿含經》論「四緣」，以為四緣能令諸行輾轉流轉，包括「因緣」、「等無間緣」、「所緣緣」、「增上緣」。其中「因緣」，佛陀不曾有嚴格的界說因與緣，但從相對的差別來看，因就特性而說、緣就力用而說，因指主要的、緣指一般的。（註¹⁵⁰）「等無間緣」是描述每一個心識的生起，前念意根是次第後念生起之助緣，中間沒有任何一法間隔，這就叫等無間緣，又稱「次第緣」。再者，心、心所的生起，必有所緣的外境，這所緣境，稱作「所緣緣」。至於凡是有生起他法的勝用，或者不礙其他法生起的，都叫「增上緣」，這本可總括一切緣，可以是指上述三緣以外的一切；一切法生，不出此四緣，（註¹⁵¹）所以《中論》〈觀因緣品〉說：「一切所有緣，皆攝在四緣，以是四緣，萬物得生」。

印順綜觀「因緣」在佛法發展中的相關論述，指出：因緣說的發展歷程，是由簡而繁，又由繁雜到精簡：

- （一）四緣：各部派公認，見於《雜阿含經》說；說一切有部的持經者，仍只明因緣。
- （二）十緣（十因）：依四緣為本，更為增集而成。
- （三）二十四緣：《阿毘達磨論》的因品，在十緣之外，又集成種種緣。總取而更為增集，成二十四緣。
- （四）六因四緣：以種種因緣繁雜，精簡而立四緣與六因（其後大乘，更立四緣與十因）。六因與四緣，雖近於十緣，但有十緣所沒有的內容。

印順總結地說：各派或取四緣說，或取十緣說，或取二十四緣說，或取六因

註¹⁴⁷ 印順〈佛學大要〉，收錄於《華雨集第四冊》（1993），頁311-312。

註¹⁴⁸ 印順（1943），《中觀論頌講記》，頁177-178。

註¹⁴⁹ 同上註，頁7。

註¹⁵⁰ 印順（1949），《佛法概論》，頁137。

註¹⁵¹ 印順（1943），《中觀論頌講記》，頁66。

四緣說，都各以自宗所取的為定論，然後廣張義網，進行不同的詳密分別，於是到了今天，幾乎難於了解佛法最初共同的面貌了。(註¹⁵²)

二、因果法則的歧見及其分析

對於因果法則，印順指出「佛法更徹底的應用因果律」，他詮釋說，因為「沒有因果關係的，根本就不存在；存在的，必然是因果法」，(註¹⁵³)若對因果加以深刻的考察，從「因緣」看，從「果法」看，從「因緣與果」看，從因緣的「和合」看，就可以發現其中有多種假設、歧義與進一步的深秘，值得分析討論。

龍樹《中論》第 20 品〈觀因果品〉，以專品論辯因果。印順(1943)《中觀論頌講記》對此品(共計 23 頌)進行解說，他認為龍樹在〈觀因果品〉中以四種角度解析因果法則，單就「因緣」而言，就有五對的十大異說(五雙十門)，此外，可分別從「因與果」、「果體」，以及因果的「和合性」加以探究。下面就上述「因緣」、「因與果」、「果體」、「和合性」等四層面，扼要探討因果法則：

(一) 就「因緣」論因果法則：(五雙十門)(註¹⁵⁴)

1. 「有果」、「無果」：這即是「因中有果論」與「因中無果論」的辯證：如果在眾緣和合之時，即有「果法」的生起，為什麼還要等待因緣「和合」才能生呢？又若說眾緣和合中沒有「果」，而果是從眾緣和合中生的，這同樣不合理，因為正如同一個瞎子看不見，把許多瞎子和合起來還是看不見一樣，所以說若因中無果，即不能說從因緣和合生果。

2. 「與果」、「不與果」：因果法則中必然有「能生」及「所生」；有能生、所生，就有它的前後性，怎麼可以說因果相及呢(因果相及，也就是「因」能「與果」、「因」有達到果體的力量)？另一方面，是不是「因」滅後「果」才生？果真如此，則因不存在、果法才升起，這因果豈不沒有了聯繫，「果」無因而生？

3. 「俱果」、「不俱果」：因果同時有，名俱果；因果不同時，名不俱果。因果是俱、還是不俱？在正確的理智觀察下，都不可能，因為前者落於因果同時的過失中，而後者等於先有果性存在，然後利用眾緣去顯發他。如開礦，礦中原已有金銀銅鐵，就落入「離因緣」而有果的過失中了。

4. 「變果」、「不變果」：因滅「變」為果，其實是不可的。如真的因滅了而轉「變」為果，那是因體轉成了果體；如果真的「滅」了，即不成為「變」，否則就犯有「生已而復生」的過失。再者，因滅於前、果生於後，因的力量既已「滅失」了，怎麼還「能生於果」？所以「因滅能生果」，也是不可以的。

5. 「在果」、「有果」：「在果」，是說因變為果時，因還保留在果中；「有果」，是說因中有一切果。因中有果論者，見到地上生草，草爛了又生其他，所以在一因中有一切果，可以生一切，而達到一一因中有一切果，一一果中有一切因的結論。這應當予以破斥：「在果」是「因果共住」，怎麼可說「因生果」呢？至於「有

註¹⁵² 本段落文字均引自印順(1964)，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 444。

註¹⁵³ 印順(1943)，《中觀論頌講記》，頁 7。

註¹⁵⁴ 同上註，頁 353-364。

果」，如果真的一因可以遍有一切果，就應該一時生起一切，無需再待時待緣。

(二) 就「因與果」論因果法則：(註¹⁵⁵)

1. 「相合」、「不相合」：因與果是相接觸(「相合」)而生果，還是不相合而生果？因果是有時間性的，如有因果相合，總不出果前因後，因前果後，與因果同時的三門，但這三者，都不能成立因果的相合。異時因果(果前因後，因前果後)，一有一無的，一前一後的，說不上相合。同時因果，也談不上相合。這相合與不相合的討論，顯出因果如幻。

2. 「空果」、「不空果」：因中空果，即是因中無果論者；因中不空果，即是因中有果論者。空是實無，不空是實有。假定說：因中是「無果」的，這無果的因，就不能生果，因為其間已不存在因緣性，所以非因緣法不生果。假定說：因中的果體「不空」，也就是果是確實存在了的，果既已存在，還要因做什麼？如有果而還要生果，就犯了生而又生的重生過。

再者，就果體的空與不空而言，如果說「不空」而實存，那就不需要再生了，也就不可說「果生」；甚至因為果法是自成的，所以不生，不生而實有的，那裡可以滅？因此可以總結「果體不空」是：「不生亦不滅」。另一方面，如果「果體是空」，什麼都沒有、什麼都「不生」，不生就不滅，所以「果空故不滅」。果體空與不空，二者都是「不生亦不滅」，同樣破壞了世俗諦的因果。

3. 「是一」、「是異」：「是一」，是說因果一體，更無差別；「是異」，是說因果截然別體。假定「因果是一」，那「能生」與「所生」也就一體，無從說明因果了。假定「因果是異」，因果是有各別自體的，那麼「因」就等於「非因」，同樣無從成立因果關係。因此，因果究竟是一、還是異？兩者都不可說，說一說異都有過失。

(三) 就「果體」論因果法則：

假定「果」體是實「有」自性，因的能生力也就不可能。假定「果」體是實「無」自性，也就沒有因可以生它。此二者，因都不能生果，也就無「因」的「相」可得，果是依因而有的，假使沒有因相，無因即無果。從果不生，說到因體不成；無因，更證實了果的不可得。所以實有自性者，實不能建立他的果法。(註¹⁵⁶)

(四) 就「和合性」論因果法則：

「從眾因緣而有」的「和合法」，並沒有他的實體，「和合性」不能自行生起，他的自體都不成立，怎麼能生果法呢？和合不離眾緣而存在，但如果以為和合性是別有實體的，因為離了眾緣，所以根本不成立。(註¹⁵⁷)

三、因果法則的深義

佛法所說因果，其義極為深隱。除前述探討同時異時的因果外，又如五蘊和合為我，以為此是假法，不是真實的因果，唯識者也說假法非因果等，這與中觀

註¹⁵⁵ 同上註，頁 364-369。

註¹⁵⁶ 同上註，頁 353-364。

註¹⁵⁷ 同上註，頁 353-364。

者的因果意義絕然不同。

依中觀者說，假法才能成立因果，因為凡是因果關係所成的法都是假法，假法即是無自性的，無自性才能安立因果幻相。有實性的因果義，依中觀者看，簡直是不通的。《般若經》〈三假品〉說三種假，依此三假可以看出三類不同的因果關係：

（一）名假。名即名稱，一般所謂的概念、名詞或名字，都是名假。名假是就認識的關係而說的，因為心識中所現起的相，或是說出的名稱，雖然大家可依此了解對象，然這是依名言觀待而假立的，名稱與法的體性並不一致。例如說火，此火並不是真火，所以不會燒傷口，可知此名是假；另一方面，如叫喚「持火來」，旁人並不會持水來，所以火名也有世俗之用。

（二）受假。受，梵文的原義，應譯為取；假，依梵文是施設安立義。《中論》「亦為是假名」的假名，即是此「取施設」。取有攬而團攏的意義，如房屋是因種種瓦木所成，此房屋即是取假。常說的和合假，與此取假義同。龍樹說此取假中可分多少層，如人是皮骨筋肉等所成，故人是取假；隨取一骨、一皮，也各是眾緣所成，也是取假，可知取假可從粗至細有許多層次。總之，凡以某些法為材質而和合為所成的他法，皆是取假。

（三）法假，即是法施設義。此中的法，是說各有自性的諸法，有其最終的實在，而為實有。受假，如衣、軍、林、人、我等，即常識所知的複合體，凡夫執為實有；法假，類似於舊科學分析所得的、不可再分析的實質，一分小乘學者執此為實有；中觀者悟解為法假，近於近代科學發現電子也還是複合的。依中觀者所見，沒有其小無內的小，所以緣起法的基礎決非某些實質的堆集，但就現象而言，《智論》曾分為：地、水、火、風、識等五法，作為萬有的物質基礎，就精神而言則總名為識、心所等，即心識所有的作用，但這些都是假施設的，都是因緣所顯的假相，並未離因緣而存在，這即是法假。《智論》所闡明的三假，顯示修行次第，即：由名假到受假，破受假而達法假，進破法假而通達畢竟空。依此因果假有義上，有從粗至細的不同安立，故因果可有種種的不同形態。（註¹⁵⁸）

佛法說：一切現象無不是有因果性的，要求正確而必然的因果關係，不可籠統的講因緣。佛法所說因果，範圍非常廣泛，一切都在因果法則中。但佛法所重的，在乎思想與行為的因果律，指導人該怎樣做，怎樣才能做得好，小則自己得到安樂，大則使世界都得到安樂，得到究竟的解脫。（註¹⁵⁹）

佛法說，我能造世界，與上帝的創造不同。上帝要人就有人，要萬物就生萬物，是無中生有的，違反因果律的創造。佛法的造世界，是由各人起心動念的業力所造成，若能積功累德，淨心行善，就可以實現清淨理想的世界。依因果律而感造世界，這有甚麼希奇，凡夫也能創造世界，不過所造的是地獄、餓鬼、畜生、人間、天上的世界罷了。因人有煩惱惡業，所以造的是污濁世界；佛具有無邊清

註¹⁵⁸ 印順（1947），《中觀今論》，頁 176-178。

註¹⁵⁹ 印順（1949），《佛法概論》，頁 141。

淨功德——福慧圓滿，所以造的世界是莊嚴清淨國土。(註¹⁶⁰)

以性空的因果深見，推翻一般妄見，顯出因果如幻的真義。如執著因果有實性，即不能見因緣和合生果的真義，而起種種的妄執。(註¹⁶¹) 佛法的因緣生果也如此，果不即是因緣，亦不離因緣，這是中觀宗的因果特義。不離因緣，所以即因緣求不可得、離因緣求也不可得，果的自性是決不可得的；不即因緣，所以如幻的果事，用相宛然，甚至可就用相的特色，相對的假名為自性。(註¹⁶²)

肆、印順對緣起的詮釋

印順強調：「佛教的緣起論，是以有情的生生不已之存在為中心的」(註¹⁶³)，他肯定龍樹《中論》「依緣起立論」，認為「緣起法即空性，顯第一義；緣起即假名，明世俗諦」，(註¹⁶⁴) 這是探討印順的緣起思想，不可忽略的認識。

一、「緣起法」包含三重因緣

佛世所談的「因緣」，極其廣泛，但極簡要，印順綜合後代學佛者的闡明，歸納分為三層，可以視作緣起從淺而深的三種性質：(註¹⁶⁵)

(一) 果從因生：現實存在的事物，決不會自己如此，必須從因而生，在一定的條件和合下，才有「法」的生起，不從無因生，不從邪因生，而是種種因緣和合下由因緣生。佛法依此因緣論的立場，對治無因或邪因論。

(二) 事待理成：在因果裡，有更本然、必然、深刻而普遍的理性，世間的一切，都循著這必然的理則而成立，為因果現象所不可違反，佛法名之為「法」，例如「生」緣「死」，凡是有生的，都必終歸於死，這是一切時、地的共同理則，這必然的理則，是一切事象所依以生滅、成壞，也即是因緣。

(三) 有依空立：前述「果從因生」的事象、「事待理成」的必然理則，都是存在的（有），都必須依空而立，所謂「有依空立」，也就是不論是事物或理則所以存在，都必依否定實在性的本性—空性而成立。這樣，從因果現象，一步步的向深處觀察，就可發現最徹底，最究竟的因緣論。

二、緣起具兩大理則

印順強調緣起具有「緣起支性」、「聖道支性」二大理則，他闡析如下：

(一)「緣起支性」：「有因有緣集世間，有因有緣世間集」，說明「世間集」的因緣，佛法名之為「緣起支性」。經中每以「法性、法住、法界安住」形容緣起

註¹⁶⁰ 印順（1953），《學佛三要》，頁 10。

註¹⁶¹ 印順（1943），《中觀論頌講記》，頁 354。

註¹⁶² 印順（1947），《中觀今論》，頁 175。

註¹⁶³ 印順（1943），《中觀論頌講記》，頁 7。

註¹⁶⁴ 印順（1984），《空之探究》，頁 259。

註¹⁶⁵ 本小節各段文字，均引自印順（1949），《佛法概論》，頁 141-144。

支性，緣起支性即十二有支，是雜染的、世間的，說明現實世間與有情雜染而因果相生的法則。因為緣起支性是雜染的、世間的，依此理則，當然生起的是雜染的、世間的、苦迫的因果。簡單地說，是「世間因果」，(註¹⁶⁶)是生滅的「現象界」的原理。

(二) 聖道支性：「有因有緣滅世間，有因有緣世間滅」，說明「世間滅」的因緣，名之為「聖道支性」。聖道支性即是八正道，要得到超越世間雜染的清淨法，不論是過去或未來，大乘或小乘，必須以修此八聖道為因緣，才能實現。也就是說，聖道支性乃清淨的因緣，依此理則，當然生起清淨的、出世的、安樂的因果。簡單地說，是「出世因果」，(註¹⁶⁷)是寂滅的「涅槃界」的原理。

「苦諦」是世間的果，「集諦」是世間苦果的因；「滅諦」是出世間解脫的果，「道諦」是證得出世寂滅的因，(註¹⁶⁸)印順指出：緣起支性與聖道支性，是因緣論中最重要的，可說是佛法中的兩大理則。這兩大理則，都是因緣論，因緣即總括了佛法的一切。佛法不是泛談因果，是要在現實的雜染事象中，把握因果的必然性；這必然理則，佛也不能改變，成佛也只是悟到這必然理則。印順認為，佛說此緣起的兩大理則，即是對於現實人間以及向上淨化，提供了一種必然的理則，使人心能有所著落，依著去實踐，捨染從淨。(註¹⁶⁹)

三、緣起法有三律

如上所述，佛法不出生滅的現象界與寂滅的涅槃界，印順指出：二者之間連繫，就是中道緣起法。緣起與空義相應，擊破了一一法的常恆不變性與獨存自在性；既在一一因果法上，顯示「因集故苦集」為流轉界的規則，又顯示「因滅故苦滅」為還滅界的規則。(註¹⁷⁰)

但「因」為何能集成苦果？無常、無我為何能集起？「因」滅，生死苦為何可滅？滅——涅槃為何不是斷滅？對這一切問題，確能夠從現象推理成立而予圓滿解答的，印順強調「只有緣起法」，並以三條定律來說明：(註¹⁷¹)

(一) 流轉律：「此有」故「彼有」，這是常人都知道的因果，但佛陀卻能從中發現一種真理，即「緣起法」：凡是存在，都不能離開因緣關係而單獨存在；要改造現況，必須從因上著手。這「此有故彼有，此生故彼生」，是緣起法的根本律，是現象界的必然定律，也是流轉法的普遍理則。(註¹⁷²)

(二) 還滅律：「此滅」故「彼滅」，針對「有」從因上著手截斷它，便歸於滅無，因此，還滅也是緣起，也是本於緣起理則而成立的。事實上，在事物「此生故彼生」時，早已矛盾地注定了「此滅故彼滅」的命運，佛陀只是把它揭示出

註¹⁶⁶ 印順(1949)，《佛法概論》，頁144-146。

註¹⁶⁷ 同上註。

註¹⁶⁸ 印順(1943)，《中觀論頌講記》，頁433。

註¹⁶⁹ 印順(1949)，《佛法概論》，頁145-146。

註¹⁷⁰ 印順(1944)，《性空學探源》，頁54。

註¹⁷¹ 同上註。

註¹⁷² 參見印順(1943)，《中觀論頌講記》，頁514、作者(1944)，《性空學探源》，頁54。

來；還滅是「不緣此，故彼不起」，合乎「此故彼」的緣起定義，所以，「此無故彼無，此滅故彼滅」的還滅，也是緣起理則的定律，安立為緣起的第二律。(註¹⁷³)

(三) 中道空寂律：「此滅故彼滅」的滅，是涅槃之滅、是「純大苦聚滅」，是有為遷變法的否定。為了遣離眾生執涅槃為斷滅的恐怖，必須另設方便，用中道的空寂律來顯示，即：「諸行非實、涅槃非斷滅」，緣起的因果生滅，如幻如化、起滅無實，本性原來就是空寂，緣散歸滅，只是還它一個本來如是的本性，不是有一個真實的我、真實的法被毀滅。能夠見到世間的滅是本性如此，這就可以離有見而不墮於斷滅了。簡言之，從緣起生滅之法、無我之法，直接體見其如幻不實，顯示本性無生、一切空寂；在緣起的流轉還滅中，見到此彼皆性空，性空故假名，可稱為中道空寂律。(註¹⁷⁴)

四、「緣起」與「緣生」

依緣起而成的生死相續，佛曾說了「緣起」與「緣生」。佛說緣起與緣生時，都即是「此有故彼有，此生故彼生，謂緣無明有行」等。這二者的差別，向來成為難題。緣起與緣生的內容相同，為什麼說為二名？印順認為這二者的意思，是不同多少的：緣起是動詞；緣生是被動詞的過去格，即被生而已生的。所以緣起可解說為「為緣能起」；緣生可解說為「緣所已生」。這二者顯有因果關係，但不單是事象的因果，佛說緣起時，加了「此法常住、法住法界」的形容詞，所以緣起是因果的必然理則，緣生是因果中的具體事象。現實所知的一切，是緣生法；這緣生法中所有必然的因果理則，才是緣起法。緣起與緣生，即理與事。緣生說明了果從因生；對緣生而說緣起，說明緣生事相所以因果相生，秩然不亂的必然理則，緣生即依於緣起而成。(註¹⁷⁵)

「緣起」與「緣生」(緣已生法)論題的起源與發展相當複雜，印順在

(1987)《印度佛教思想史》一書中有繁複的討論，實不是本研究可以處理，有興趣的讀者可以參見釋惠敏(2000)〈「緣起」與「緣所生法相」〉一文。(註¹⁷⁶)

表 2-4 「緣起」與「緣生」對應一覽表

緣 起	緣 生
動詞	被動詞的過去格
為緣能起	緣所已生
因果的必然理則	因果中的具體事象
理	事
說明緣生事相的必然理則	說明了果從因生
此法常住、法住法界	即依於緣起而成

資料來源：印順(1949)，《佛法概論》，頁 151-152。

五、流轉與還滅，即苦集與苦滅

註¹⁷³ 參見印順(1944)，《性空學探源》，頁 54、作者(1947)，《中觀今論》，頁 62。

註¹⁷⁴ 印順(1944)，《性空學探源》，頁 56-58。

註¹⁷⁵ 印順(1949)，《佛法概論》，頁 145-146。

註¹⁷⁶ 釋惠敏(2000)，〈「緣起」與「緣所生法相」〉，收錄於藍吉富主編《印順思想—印順導師九秩晉五壽慶論文集》，新竹市：正聞出版社，頁 245-265。

「此有故彼有、此生故彼生」是緣起的流轉律；反之，「無故彼無、此滅故彼滅」的緣起還滅律。印順強調：緣起有流轉觀，也有還滅觀，前者是說苦的集，後者是說苦的滅，也就是生死與涅槃的兩向。佛說的生死與涅槃，都是建立在緣起法上的。(註¹⁷⁷)尤者，從緣起的流轉還滅中，直接體見其如幻不實、一切空寂，見諸法性空，性空故假名，是為無餘涅槃所證的「中道空寂律」。(註¹⁷⁸)

印順說：生滅相續的是「無常」，蘊等和合的是「無我」，依無常無我的事相，說明流轉門；能夠體悟無我無我所，達到「此滅故彼滅，此無故彼無」的涅槃，這是還滅門。這固然是佛陀所教示，但不過是從緣起事相的消散過程上說，實則「無」與「滅」，實是「有」與「生」的否定，還是建立在有為事實上的，那裏能說是涅槃——滅諦？根本不成其為法印！無為與涅槃並非離事實而別有實體，所以古人說：「滅尚非真，三諦焉是？」(註¹⁷⁹)

有關印順對「緣起」與「性空」二者之間的關係，以及「緣起」進一步與「中道」的關聯，將於下予以說明；而對以「十二支緣起」作為生命的理則部分，則將在第三章探討印順的生命觀時再行討論。

第三節 印順的「性空」思想

「空，是真理中最高的真理，最究竟的真理」，(註¹⁸⁰)「空」遍於佛法，為佛法的特質所在，不問大乘與小、說有的與說空的，都不能不說到「空」，缺了空就不能成為究竟的佛教；「空」確是遍於一切經，特別是初期大乘經。(註¹⁸¹)

在佛法的弘傳流通中，「空」義不斷的發揚，甚至稱佛教為「空門」；印順為了論證「中論是阿含經的通論」，闡明「空」的實踐性及其理論的開展，以確立《中論》抉發《阿含經》的緣起深義，將大乘佛法的正見，樹於緣起中道的磐石，因此，對於「空」義多有探究，(註¹⁸²)除早期(1944)《性空學探源》一書及散見於各著作的論述外，40年後寫成《空之探究》(1984)一書，分章探究「阿含」、「部派」、「般若」、「龍樹」的空義，對於緣起、性空、中道三者之間的關係與發展，有成熟完整的論述，其「緣起性空」一詞，更可以說是印順佛學思想的核心之一。印順佛學思想兩大核心「緣起性空」和「人間佛教」的關連，尤其值得進一步探討。

一般公認《般若經》與龍樹論二者都著重空義的闡揚，以一切法空為究竟，

註¹⁷⁷ 參見印順(1943)，《中觀論頌講記》，頁514、作者(1947)，《中觀今論》，頁62。

註¹⁷⁸ 印順(1944)，《性空學探源》，頁59。

註¹⁷⁹ 參見印順(1947)，《中觀今論》，頁30-31。

註¹⁸⁰ 印順(1942)，《心經講記》，後收錄於《般若經講記》，頁159。

註¹⁸¹ 印順(1944)，《性空學探源》，頁2、12、作者(1984)，《空之探究》，頁137。

註¹⁸² 印順(1984)，《空之探究》，自序，頁1。

它們在根本大義上當然是一致，但印順指出：在方法上，龍樹本著大乘深邃廣博的理論，從「緣起性空」的正見中，確認緣起、空、中道為佛教的根本深義，從而掘發《阿含經》的緣起深義，將佛法的正見，確樹於緣起中道的磐石。因此，印順主張《般若經》與龍樹論要分別論述。(註¹⁸³)。

本研究秉持這項主張，本節先行探討佛教「性空」思想在龍樹之前的發展，至於印順對於「性空」思想的詮釋，其主軸即是龍樹「中道緣起與假名空性之統一」，將於下節深入探討，以明印順佛學思想的基石——「緣起」、「性空」二者的統一。

壹、《阿含經》中「空與解脫道」之闡釋

印順指出，西元前五、六世紀釋迦的原始教說，實際上並沒有以「空」為主題來宣揚，但佛法的特性，確乎可以「空」來表達。所以在佛法中，空義越來越重要，終於成為佛法甚深的主要論題。(註¹⁸⁴)

從釋尊滅後的第一年夏天，王舍城外召開歷史上第一次結集大會開始，佛經陸續審定、傳誦；今日所見初期漢譯的四阿含經及巴利藏的五部中，「空」與「住處」有關，經中一再提到佛與出家弟子的修行處，包括阿練若、樹下、空屋等。印順說：空屋，作為修行者的住處，啟發了一項深遠的意義，即：在空屋中修習禪慧，空屋遠離囂雜煩擾、寧靜而閑適，而內心不為外境所惑亂、不起動亂煩惱，不正如空屋一般空淨？《雜阿含經》描述說：「猶如空舍宅，牟尼心虛寂」、「云何無所求，空寂在於此，獨一處空閑，而得心所樂」，都明確「以空屋來象徵禪心空寂」，經中稱為「空住」(空三昧)，不僅是靜坐時，進一步在日常生活中，都用心修習能安住遠離愛念染著的清淨中。(註¹⁸⁵)

印順又引相關經文論證：「空與離煩惱的清淨解脫，是不能分離的」，包括「空五欲」、「空世間」、「空心解脫」等。其中：「空五欲」(空諸慾)，包含離貪、離欲、離愛、離渴、離熱煩、離渴愛等，意義與「空住」相通，都是著重離愛而不染著；「空世間」，即空離內六處、六外處、六識、六觸、六受等，亦即「空我我所」；「空心解脫」則指遠離貪、瞋、癡等一切煩惱，達到無所有心解脫中最上的「不動心解脫」。這些都是依生死世間而說空的，如能徹底空去貪、瞋、癡，則貪、瞋、癡永滅，便顯示生死的寂滅——涅槃(即「出世間空性」)，透露「空」是依緣起而貫徹於生死與涅槃的；「空」與「空性」是佛法解脫道的心要，「無常故苦，無常苦故無我無我所，就是空，這是解脫的不二門」。(註¹⁸⁶)

印順又曾論述修習「無量」(四無量心)、「無所有」、「無相」，分析《小空經》與《大空經》、「三三昧」(三解脫門)、「三觸」、「三法印」等的性空概念，(註¹⁸⁷)

註¹⁸³ 同上註，頁 137-138。

註¹⁸⁴ 同上註，頁 1。

註¹⁸⁵ 同上註，頁 4-5。所引經文分見於《雜阿含經》卷三九(大正 2·285)及卷四四(大正 2·318)。

註¹⁸⁶ 印順(1984)，《空之探究》，頁 6-9、11、18、21。

註¹⁸⁷ 「無量」，指慈悲喜捨四無量心。「無所有」(無所有處道)，修無常、苦、無我我所空，是空觀的別名。「無相」，無相心三昧，有淺有深，最究竟的是一切煩惱空，阿羅漢的不動心解脫。

闡明佛教初期經典中的「空」義，基本上，所引述的經文、所闡析的要旨，都是圍繞上述「空住」、「空五欲」、「空世間」、「空心（不動心）解脫」。

綜合而言，「佛法」的解脫道，是依止四禪，發真實慧，離欲而得解脫的：真實慧依於如實觀，故能體察「無常故苦」、「苦故無我」，正觀「無我無我所」；依於觀慧的加行不同，名為空（性）心三昧、無所有心三昧、無相心三昧（心三昧，或名心解脫），雖因加行不同而立此三名，而空於一切煩惱則是一致的。亦即「空」與「無相」、「無所有」與「空」，明顯相通；能得解脫的真實慧，雖有不同名稱，究竟都是「空慧」的異名。（註¹⁸⁸）

貳、部派佛教時期空義的開展

印順以為，佛陀在世 45 年（或說 49 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」。「部派佛教」繼承「原始佛教」分化發展的傾向，終因人、因事、因義理的明辨而對立起來。（註¹⁸⁹）大概地說，經藏與律藏代表了「佛法」的一味和合時代，論藏代表了部派分立時代。（註¹⁹⁰）

印順研究指出，部派分化可分作四個階段：最初階段分化為上座與大眾二部，推定為西元前 300 年前後。第二階段，開始於西元前 270 年前後，如上座部分出分別說部、說一切有部，大眾部也分化多部。第三階段，約西元前三世紀末到前二世紀，如分別說部分出四部，其中在錫蘭的赤銅鑠部即被稱為南傳的佛教。第四階段，約為西元前一世紀，從說一切有部分出說轉部（說經部），大眾系分出說大空部，已接近「大乘佛法」時期。（註¹⁹¹）

「三三昧」包括：空三昧、無所有三昧、無相三昧等，「三觸」包括：空觸、無所有觸、無相觸等；「三三昧」與「三觸」均有不同解說，如以無願三昧替代無所有三昧等。至於「三法印」諸法無我、諸行無常、涅槃寂靜，則分別與空、無所有、無相相互對應。詳見印順（1984），《空之探究》，頁 24-65。

註¹⁸⁸ 印順（1984），《空之探究》，頁 73。

註¹⁸⁹ 印順（1969），《原始佛教聖典之集成》，頁 1-2。「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」繼承「原始佛教」的發展傾向，終因人、因事、因義理的明辨而對立起來。

註¹⁹⁰ 印順（1967），《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 2。

註¹⁹¹ 印順（1987），《印度佛教思想史》，頁 45-46。印順一生中，在多本著作中論及部派分化情形，茲採最晚期《印度佛教思想史》一書分作四階段之見解略加說明：第二階段，各部派都依法義的不同而得名，除有部外，如大眾部也分出一說部、說出世部、多聞部、說假部等。第三階段，分化的部派名稱都依人名、地名、山名、寺名，如：大眾系分出的制多山部、東山部、西山部等；說一切有部分出犢子部，犢子部又出四部：正量部、法上部、賢冑部、密林山部；分別說部分出四部：化地部、飲光部、法藏部、赤銅鑠部。第四階段，說一切有部分出說轉部，大眾系又分出說大空部，這兩部又都以法義為名。部派四階段分化的本末先後如下：

部派發展過程中，爲了佛法的正確理解與對外說明問難，佛教界漸漸注重於教法的闡思，於是出現了論阿毘達磨、論毘陀羅，說一切有部尤其長於法義論究，內部的阿毘達磨論師系成爲有部正宗，而持經譬喻者系成爲經部，有、經二部的法義，與大乘佛教主流中觀及瑜伽二派思想有密切的關聯。印順指出，初期闡思教法雖重於事類的分別抉擇，但「空」義也隨闡思而開展，這是部派佛教的卓越成就。詳言之，佛說的一切法門隨順於解脫，解脫之道依於慧（般若），「空、無相、無所有」是修行如實觀慧、能離煩惱的主要方便，而空於貪、瞋、癡，正也是無相、無所有的究竟義；所以在佛法的發揚中，「空」更顯著的重要起來，「空」不只是實踐的聖道，也是所觀、所思的法義：（註¹⁹²）

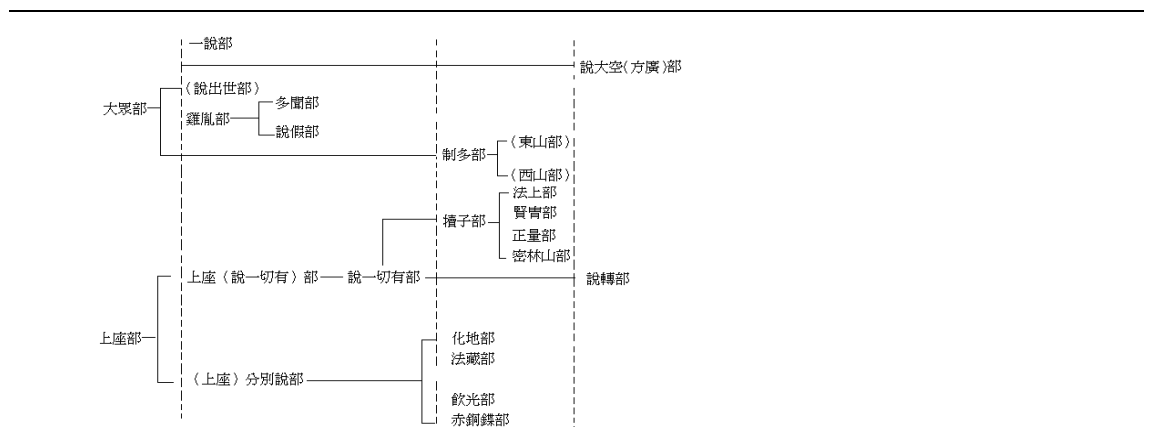
一、「勝義空」

屬於部派的，而以「空」爲名的《第一義空經》（即《勝義空經》）說明：緣起法乃假有而我不可得是「勝義空」，俗數法（法假）有而第一義空；這雖不是明確的二諦說，而意義與二諦說相合，二諦與空假中義，都隱約的從這《勝義空經》中啓發出來。（註¹⁹³）

二、自「法有」傾向「法空」——「無來無去的生滅」

說一切有部從「現在有」推論到過去與未來實有；雖然過去與未來沒有和集相、心法也沒有了別作用，但其「法性」與現在的沒有任何差異，所以認爲「三世實有，法性恆住」，並從現在的眼根生滅，推得「生時無所從來，滅時無所往至」的結論。以「來無所從，去無所至」（即「不來不去的生滅說」）解釋現在有，無疑爲引發大乘如幻如化的三世觀、一切法空說的有力因素。（註¹⁹⁴）

三、「我空」——「常空」、「我我所空」



註¹⁹² 印順（1984），《空之探究》，頁 79-81。

註¹⁹³ 同上註，頁 82-83。

註¹⁹⁴ 同上註，頁 86-88、91。

經說無常故苦，無常苦（變易法）是「無我」義，因為「我」一定要具備「自在」、「樂」的屬性，否則便不能說「我」；無常、苦、無我是相成的，不但我我所是空，常、恆、不變易法也可說是空。印順引證包含說一切有部（特別是阿毘達磨論師）、分別說系、巴利藏小部等相關經論，指出：「依我我所空，進而說常、恆、不變易法空，是上座部系的一致意見」。（註¹⁹⁵）

四、「法空」——「法我二空」

「法空」的思想由來甚久，綜合印順的分析，應該有三個淵源，分析如次：

1.有部：說一切有部固然主張「法有我無」的，認為法性恆住、有業報而沒有作業及受業者，但是「一切法本性空」，說一切有部的論師，確已明白的揭示出來了，雖然含義與大乘不同，但確有多方面的啓發性。（註¹⁹⁶）

2.聲聞部派：雖然不明瞭是哪些部派，但是聲聞部派中確有主張「法空」的，連同「我空」，是為「法我二空」見，如經說十四事不可記（註¹⁹⁷）、六十二見是邪見等，都表示了「一切法空」的正見。印順指出：《大智度論》引用《大空經》《梵網經》、《義品》等三經，強調「一切法空」，又簡略引述了聲聞藏的六經（或七經），說明「空門」認為「處處聲聞經中說諸法空」，這些都可以論證在《大智度論》廣引聲聞經而說一切法空的，不是龍樹，而是聲聞的部派。（註¹⁹⁸）

聲聞的法空的學派，認為「三藏中處處說法空」，力主「一切法空」，乃著眼於佛法的理想，方便引導趣入、修證的立場，這與阿毘曇門的辨析事相，是十分不同的。（註¹⁹⁹）

3.大眾部：印順直指「法空說是淵源於大眾學系而發揚起來」，他依序舉出五論一經加以說明評析，凡與法空說相近的，都是大眾部系統的學派，指出這是不不能不重視的歷史事實。大眾部的僧眾不拒斥大乘，大眾部系的特色是重視佛德，佛與聲聞果的距離越來越遠，而有超越世間及聲聞的傾向，歸於無對的涅槃，這是從「涅槃空」而世間但有假名的說法。經論表示「法空」的，是到處可見的，足以證明其與大眾部系有關的，都表示出我法皆空的思想。（註²⁰⁰）

印順引取《大智度論》中主張，總結「法空」主張者的五點基本理由，除「無我所」為法空外，其餘都與「涅槃空」有關，包括：一、無我所；二、五陰法散滅；三、不落二邊——四句的見解；四、佛法是非諍論處；五、智者不取著一切

註¹⁹⁵ 同上註，頁 104-105。

註¹⁹⁶ 同上註，頁 82、117。

註¹⁹⁷ 佛在世時，有外道問佛：如來死後去？如來死後不去？如來死後亦去亦不去？如來死後非去非不去？這就是有、無、亦有亦無、非有非無，屬於十四不可記中的四句再從現在的自我出發，依於過去世，有常無常等四見；依於未來世，有邊無邊等四見，總言之即是執斷、執常、執一、執異等。分別參見印順（1943），《中觀論頌講記》頁 500、535、作者（1947）《中觀今論》，頁 99。

註¹⁹⁸ 本小段，印順於《空之探究》（1984），頁 92-101 有完整繁複的說明；引文見於同書頁 101。

註¹⁹⁹ 同上註，頁 101。

註²⁰⁰ 同上註，頁 128-134。五論一經包括：《佛性論》、《大智度論》《入中論》、《三論玄義檢幽集》、《增壹阿含經》。

法，(註²⁰¹)將於下文分析「涅槃空」時再予探討。

五、「空」發展出多種類集

《舍利弗阿毘曇論》卷 16 說「六空」，繼《雜阿含》說「大空」、「勝義空」，以及《中阿含》的《大空經》立「內空」、「外空」、「內外空」等五空之後，多立「空空」。《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 104 則說到「十種空」，多了「有爲空」、「無爲空」、「無際空」、「本性空」、「散壞空」而少了「大空」，顯然已超越了說一切有部的空義。南傳《小部》〈無礙解道〉有「空論」一章，更廣列二十六空。上述「六空」、「十空」、「二十六空」，印順均予以簡要檢別評析，在「最上空」及「勝義空」中，明顯表示了空的「涅槃」義。(註²⁰²)

六、「涅槃空」——不離「諸行空」、「法空」

《雜阿含經》卷 10 說：「一切諸行空寂，不可得，愛盡，離欲，(滅)，涅槃」，說明離一切煩惱而畢竟空寂，以「空」來表示涅槃，然而這「貪空、瞋空、癡空」一切煩惱空的涅槃空義，顯然沒有受到說一切有部論師的注意，但赤銅鑠部充分注意到，而將涅槃稱作「最上空」。《雜阿含經》也多處說到最上空的內容，基本上是以煩惱的滅盡、蘊處身心滅盡來表示，這固然是以否定、遮遣的方式表達，但並不表示涅槃等於沒有。涅槃超越一切，具有不可思議性，一切語言都是戲論，涅槃與空都是不可說的。不論如何，印順基本上是肯定「涅槃空」的，即是：空卻諸行而施設涅槃，他質疑赤銅鑠部「諸行空性」與「涅槃空性」是二種空性的說法。(註²⁰³)

前二節曾歸納「法空」說的五項主要理由，除「無我所」為法空外，其餘都與涅槃空有關：「五陰散滅」，是行者滅五陰、愛盡苦盡。「不落四句」，涅槃正是不能以四句，即有、無、亦有亦無、非有非無來說明的。「非諍論處」，指空是言說所不及、超越於名言的。「智者不取著一切」，乃由於涅槃智的自證。法空說，是從「涅槃空」(或佛證境)來觀一切法的，因此，修行者以一切法空隨順、趣向、臨入於「無對」(絕對)的涅槃。(註²⁰⁴)

註²⁰¹ 上述五點理由中，不落二邊的「四句」似指佛與先尼梵志的問答內容，包括：色(等五陰)是如來？異(離)色是如來？色中有如來？如來中有色？至於「佛法是非諍論處」，亦是梵志舉外道的種種見，想與佛論諍誰是究竟，佛陀的基本精神是「法尚應捨，何況非法！」詳見(六)「涅槃空」小節之說明，另可參見印順(1984)《空之探究》，頁 98-99、128。

註²⁰² 《舍利弗阿毘曇論》卷一六見於大正 28·633；《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一〇四見於大正 27·540；《雜藏》南傳名為《小部》，各部派的出入極大，可參見印順(1987)《印度佛教思想史》，頁 36-37。「二十六空」包括：「空空，行空，壞空，最上空，相空，消除空，定空，斷空，止滅空，出離空，內空，外空，俱空，同分空，異分空，尋求空，攝受空，獲得空，通達空，一性空，異性空，忍空，攝持空，深解空，及正知者流轉永盡一切空性中勝義空」。本小段參見印順(1984)《空之探究》，頁 110-116。

註²⁰³ 印順(1984)《空之探究》，頁 117-121。《雜阿含經》卷 10 見於大正 2·66。

註²⁰⁴ 同上註，頁 128。

七、「勝義空」兼蘊「涅槃空」與「諸行空」二義

一切有部系主張緣起因果是俗數法（法假），「無我」是勝義，依諸行無我而說「勝義空」。赤銅鑠部在小部《無礙解道》中則主張「涅槃」是勝義，是一切煩惱永滅、六處永滅，生死不再生，以涅槃的寂滅為「勝義空」。勝義空，固然不載於原始聖典，然而在佛法傳揚中受到部派的重視則是一項事實。（註²⁰⁵）

《大毘婆沙論》依於苦、集、滅、道四諦，探討「世俗」、「勝義」二諦如何安立，列舉了四家的二諦說：（註²⁰⁶）

第一家，以苦、集二諦為世俗，滅、道二諦為勝義；

第二家，以前三諦為世俗，道諦為勝義；

第三家，主張四諦皆是世俗諦攝，唯一切法空非我理是勝義諦；

第四家是有部的評家正義，主張四諦皆有世俗、勝義。

後二家，都以世俗事的施設為世俗諦，而勝義諦是「絕施設」、不可安立的，可說是同一意義的不同開展，對於「空性」為勝義空的思想有重要影響；其中第三家以「世俗唯是假名施設，空非我理是勝義，世俗假而勝義空（非我）」，是近似大乘空義的一派。再者，一切有部系與赤銅鑠部都以「空無我」為遍通四諦的勝義，都是從「諸行空」而延展到「一切法空無我」，這是上座部系從著重「我我所空」而發揚起來的。（註²⁰⁷）

綜觀部派佛教「空」義的開展，雖然各部誦本文句不完全相同，相同的解說也不一致，所開闡的空義當然也有所不同，除了有部、經部二部法義與大乘主流中觀、瑜伽二派思想有密切關聯外，聲聞部派與大眾部系思想更是深刻地啓示著大乘「一切法空」的深義。具體地說，從「法有」傾向「法空」，從「五空」到「六空」、「十空」乃至「二十六法」，從「法有我空」過渡到「法我二空」，又從「涅槃空」不離「諸行法」與「法空」，到「勝義空」彰顯「涅槃空」與「諸行空」二義等，事實上，部派佛教在印度，一直演進到「一切法空」的大乘時代。

叁、初期大乘《般若經》闡揚的甚深之一切法空

「空」與「空性」可說是大乘佛法的核心。印順指出，大乘法門，固然是以發菩提心、修菩薩行、圓成無上佛果為主題，然而在「因行」（發心與修行）、「果證」（菩提與涅槃）上，都不離空觀、空慧及空性的證得，因而「空」確是遍於一切經，特別是初期大乘經。一切經的，特別是初期大乘經。（註²⁰⁸）

《般若經》的部類非常多，時代越遲，部類越多，為西元前一世紀中初期大

註²⁰⁵ 同上註，頁 123。但著重涅槃空而發揚起來，最足以代表聲聞法空說的，是龍樹所說的「空門」，見同書第 128 頁。

註²⁰⁶ 印順（1987），《印度佛教思想史》，頁 192。

註²⁰⁷ 印順（1984），《空之探究》，頁 124-126。

註²⁰⁸ 參見上註，頁 137。

乘所傳出。(註²⁰⁹)印順指出：佛法是先有法門，經輾轉傳授，然後編集出來；法門的傳授，是比經典的集出更早存在的。「原始般若」法門，當然是從現存的《般若經》，即「下本般若」中抉擇出來的，經過多方傳授、持行到傳述、編集，而後有釋疑、增補、潤飾，成為完整的經篇，(註²¹⁰)如西元二、三世紀龍樹《大智度論》說：「般若波羅蜜部黨，經卷有多有少，有上、中、下——光讚、放光、道行」，表明了《般若經》的眾多部類，是不斷發展、次第集成的：先有「原始般若」(如《道行般若經》的〈道行品〉)，再經「下本般若」(小品、道行)以及「中本般若」(小品、放光)，而後成立「上本般若」(光讚)。(註²¹¹)

一、「空」是「涅槃」的異名

「大乘佛法」面對生死流轉的現實，既要「解脫生死」而又要「長在生死中」度脫眾生，達到究竟涅槃，這稱作「菩薩道」，其修持心要是「般若」波羅蜜多，顯然，大乘時期的「般若」與「佛法」時期的「般若」，二者內涵不同。

前文已經討論印順對《阿含經》與部派佛教上座系有關「空」義的詮釋，重點有二：首先，「空」是「諸行空」，是無我、無我所，即「常空，恆空，不變易法空，我我所空」。其次，「空」指「涅槃空」，是「一切諸行空寂，不可得，愛盡，離欲，(滅)，涅槃」。這都是佛教的早期定義。

印順說，《般若經》主張的「空」是「涅槃」的異名，是依「涅槃」而說「空」的。他舉三段經文加以說明：

甚深相者，即是空義，即是無相、無作、無起、無生、無滅、無所有、無染、寂滅、遠離、涅槃義。……希有世尊！以微妙方便，障色(等法)示涅槃。
(鳩摩羅什譯《小品般若波羅蜜經》，「下本」)

深奧處者，空是其義，無相、無作、無起、無生、(無滅)、無染、寂滅、離、如、法性、實際、涅槃。須菩提！如是等法，是為深奧義。……希有世尊！微妙方便力故，令阿惟越致菩薩摩訶薩，離色(等一切法)處涅槃。
(鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》，「中本」)

甚深義處，謂空、無相、無願、無作、無生、無滅、寂靜、涅槃、真如、

註²⁰⁹ 西元前一世紀，傾向於理想、形而上、信仰而又通俗化的「大乘佛法」開始興起。大乘經典的傳出，從內容的先後不同，可以分為「初期大乘」與「後期大乘」。此一分期是有經說依據的，如《解深密經》的三轉法輪：初轉是(聲聞)「佛法」、二轉與三轉就是「大乘佛法」的初期與後期，又如《大集經》的初說、次說、後說，也表示了大乘有先後的差別。大概的說：以一切法空為義的，是「初期大乘」；以一切法空為不究竟，而應「空其所空，有(也作「不空」)其所有」的，是「後期大乘」。參見印順(1987)，《印度佛教思想史》，頁81。

註²¹⁰ 印順(1980)，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁627-628。印順以為本段所述，是經典集成的一般情形，《般若經》的集成也是如此。

註²¹¹ 可詳參印順(1980)，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁25、591-616，以及作者(1984)，《空之探究》，頁138-139。

法界、法性、實際，如是等名甚深義處。善現當知！如是所說甚深義處種種增語，皆顯涅槃為甚深義。……如來甚奇！微妙方便，為不退轉地菩薩摩訶薩，遮遣諸色（等一切法）顯示涅槃。

（玄奘譯《大般若經》〈第二分〉，「中本」）

上述三則經文，意義大致相同。經文中種種異名，可分為三類——果、行、理，都表示甚深涅槃：（註²¹²）

1. 果——無生、無滅、無染、寂滅、離、涅槃等，《阿含經》以來即表示涅槃果。
2. 行——空、無相、無願，是三解脫門；「出世空性」與「無相界」，《阿含經》已用來表示涅槃。三解脫是行門，依此而得涅槃，也就依此來表示涅槃。
3. 理——真如、法界、法性、實際等，其中實際是大乘特有的，真如等在《阿含經》中，是表示緣起與四諦理的，到「中本般若」時，真如等作為般若體悟的甚深義。

二、「空」與「涅槃」歸於「一切法空」

印順又舉《般若經》意義大致相同的三則經文，說明「空」與「涅槃」歸於「一切法空」，茲引重要的兩則如下：

我不常說一切法空耶？須菩提言：世尊！佛說一切法空。世尊！諸法空即是不可盡、無有數、無量、無邊。……佛以方便力故分別說，所謂不可盡、無數、無量、無邊、無著、空、無相、無作、無起、無生、無滅、無染、涅槃，佛種種因緣以方便力說。……一切法不可說，一切法不可說相即是空，是空不可說。（鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》，「中本」）

我先豈不說一切法皆自性（「自性」二字，唐譯增）空？……善現！一切法空皆不可說，如來方便說為無盡，或說無數，或說無量，或說無邊，或說為空，或說無相，或說無願，或說無作，或說無生，或說無滅，或說離染，或說寂滅，或說涅槃，或說真如，或說實際，如是等義，皆是如來方便演說。……一切法性皆不可說。何以故？一切法性皆畢竟空，無能宣說畢竟空者。（玄奘譯《大般若經》〈第二分〉，「中本」）

菩薩思惟修習如不離甚深般若，即得無量、無（有）數功德，其中「無量」、「無（有）數」，即是超越數量的空義。一切法性是不可說的，「一切法不可說相即是空，是空不可說」，「空」、「空性」都是不可說的，而說為無相、寂滅、真如、實際等，都不過是如來的方便假說而已，甚至「空」與「涅槃」都只是其中的

註²¹² 印順（1984），《空之探究》，頁 143-145。

一個異名，都歸於一切法空，這是以「一切法空性」為主題的。(註²¹³)

三、「法空性」是「涅槃」的異名

前二小節分別討論印順「空是涅槃的異名」、大乘法中「空與涅槃歸於一切法空」的看法，現予以綜合論述。

首先說「空」是「涅槃」的異名，也就是說「空」同於「涅槃」。但細究之，如依教說，「涅槃」是三乘共通，而「法空性」是大乘不共的；如依理說，「涅槃」與「法空性」則是相同的，(註²¹⁴)然而印順又有大乘法中「空與涅槃歸於一切法空」的主張，便有邏輯上的不合、理解上的矛盾。因此，大乘的「法空性」與「涅槃」二者之間的關係，是有探討的必要。

本處前後鋪陳論述印順《般若經》中「『法空性』是『涅槃』的異名」這一論斷，依據的是印順晚年(79歲)對於「空」義完整成熟的見解，即系統闡明「空」義的《空之探究》(1984)一書，因印順的其他著作並未曾有如此完整申論，故本處前後三小節較集中地引用該書的相關論證。(註²¹⁵)

印順首先指出《大方廣佛華嚴經》〈十地品〉說：

菩薩得無生法忍，入第八地，入不動地……一切法性，一切法相，有佛無佛常住不異，一切如來不以得此法故說名為佛，聲聞、辟支佛亦得此寂滅無分別法。……若諸佛不與菩薩起智慧門者，是菩薩畢竟取於涅槃。

這段經文說明：八地菩薩得無生法忍，悟入寂滅無分別法，是二乘的聲聞、辟支佛也能得到的，而若菩薩的本願力不足，沒有諸佛的勸發，那是要證入涅槃，退落而與二乘一樣。

其次，印順舉出《小品般若波羅蜜經》卷七所說：

菩薩行般若波羅蜜，應觀色空，應觀受、想、行、識(等一切法)空。……菩薩具足觀空，本已生心，但觀空而不證空：我當學空，今是學時，非是證時，不深攝心繫於緣中。……菩薩緣一切眾生，繫心慈三昧，……過聲聞、辟支佛地，住空三昧而不盡漏。須菩提！爾時菩薩行空解脫門，而不證無相，亦不墮有相。

《般若經》與〈十地品〉所說是一致的。「今是學時，非是證時」，如果菩薩以為所作已辦，那就要證實際，盡諸漏而成為聲聞、辟支佛入涅槃的。「觀空而不證空」，除了般若外，主要是本願與慈悲力。二則經文唯一的差別，是《般若經》集出較早些，還沒有說到佛力的加持勸發。印順小結說：「總之，『般若經』的空

註²¹³ 印順(1984)，《空之探究》，頁145。

註²¹⁴ 同上註，頁146。

註²¹⁵ 本處前後分三段脈絡，逐一闡析印順《般若經》中「『法空性』是『涅槃』的異名」這一論斷，係參據印順(1984)《空之探究》，頁142-147。

性，就是「十地品」的「寂滅無分別法」，如證入，就是涅槃」。(註²¹⁶)

據上，「『法空性』是『涅槃』的異名」這一論斷是應該解說成：《般若經》的「法空性」，乃是聲聞、辟支佛二乘「涅槃」的異名。也就是說，在大乘者來說，《般若經》的法空性固然是依佛說的甚深涅槃而說，但是，這裡所指與《般若經》中「法空性」等同的「涅槃」，是聲聞、辟支佛二乘的「涅槃」，並非圓滿佛果、無上正等菩提。

印順早在 1947 年《心經講記》中，即以這樣的解說詮釋經文中「究竟涅槃」一語。他說：為什麼此經說菩薩證「究竟涅槃」，不說證「菩提」呢？因為無上正等菩提究竟圓滿，唯佛能證得；而「究竟涅槃」則不然，是三乘共果，聲聞、阿羅漢、七地菩薩（或說八地）都能證得。不過聲聞至此即以爲究竟，而菩薩雖然了知無分別法性、不生不滅、不垢不淨、不增不減，因為有諸佛護持以及度脫一切眾生的本願，於是不入涅槃、不進趨佛果的阿耨多羅三藐三菩提。(註²¹⁷)

四、「空性」(涅槃)的體證與準量

《般若經》的甚深義，是空性，也就是涅槃。涅槃的體證，是沒有時、空，沒有數、量，也沒有能所、主觀與客觀的對立；渾然的無二無別的現觀，是一切不可說、不可得的。《般若》等大乘經，就是從這無二無別的甚深體驗中，來觀一切法，一切法不出於此，於是「一切法本空」、「一切法本不生滅」、「一切法甚深」、「一切法不可得」、「一切法本清淨」、「一切法本自寂滅」、「一切法皆如也」、「一切法不出於法界」等，這一類文句不斷弘傳出來。(註²¹⁸)

從來的佛教界，涅槃的體證有兩大類，一是《阿含經》，要先於緣起因果，生死還滅的道理，有了深刻的信解，然後從緣起相有而觀察性空，如經說：「先得法住智，後得涅槃智」；另一即是大乘佛法以本性空爲門。(註²¹⁹) 初期大乘雖有多方面的獨到開展，而與《般若經》都一致本於一切法性不可得——空性的立場，以法性（即真如、空性）的現觀，作爲理解與修證的準量；《大般若經》說：「以真法性爲定量故」，即是以超越名、相、分別的涅槃，來觀照一切法，有爲與無爲不二、生死與涅槃不二，一切無二無別，「絕諸戲論」，這正是釋迦如來的自證爲根本立場。這一立場，與前述《阿含經》以來的傳統佛法強調從無常、苦入手，從現實身心、五蘊六處等出發，知、斷、證、修以實現涅槃，方法截然不同。(註²²⁰)

《阿含經》從現實身心、五蘊六處等出發，指導知、斷、證、修，以體證涅槃；「初期大乘」與《般若經》則以安住「無住涅槃」爲目標，現見法性離相、空有無礙、生死涅槃無所差別，能不厭生死，不著涅槃，這是小乘證悟所不能及的。

註²¹⁶ 印順（1984），《空之探究》，頁 146-147。〈十地品〉見於大正 9・564，《小品般若波羅蜜經》卷七見於大正 8・568—569。

註²¹⁷ 印順（1947），《心經講記》，後收錄於《般若經講記》，頁 202。

註²¹⁸ 印順（1984），《空之探究》，頁 148。

註²¹⁹ 印順（1947），《中觀今論》，頁 237。

註²²⁰ 印順（1984），《空之探究》，頁 149、155-156。

但大小乘的涅槃，不完全不同，而是大乘者在三乘共證的涅槃（法性）中更進一層，到達法性海的底裡。（註²²¹）

五、《般若經》「空」的類集

涅槃有無相、無願、空、不起、不生、無所有、遠離、寂靜、如、法界、實際等十數種異名，而《般若經》所獨到發揚的是「空」——「一切法空」。探究各部《般若經》的「空」義，可以發現其內容不斷發展，並有種種類集的產生：

1.從《金剛般若波羅蜜經》，全經僅說「無相」，沒有一個「空」字，而被推定為「原始般若」的《道行般若經》〈道行品〉，也沒有說到「空」，只說「離」、「無所有」、「無生」、「無性」、「不可得」等。（註²²²）

2.「下本般若」說到了「空」，如「以空法住般若波羅蜜」、「皆為空故」、「皆因於空」，尙未將種種空組合起來。到了「中本般若」，進一步將種種「空」類集起來，其中「七空」是共說，另有「十四空」、「十六空」、「十八空」等說法。到了「上本般若」，將「中本般若」的各種類集，一律改寫組合為二十空。

3.印順指出，《般若經》是在《阿含經》、阿毘曇論所說的種種空上，依般若法門，擴大類集而成種種空的，例如《舍利弗阿毘曇論》立「六空」，《施設論》立「十空」，二者內容就是「十四空」的前十二空。（註²²³）

六、《般若經》「空」的涵義

對於《般若經》的「空」義，印順以幾部分加以說明：

1.首先，以十八空為例，說明種種空的名稱與內涵：(1)內空：眼、耳、鼻、舌、身、意等六內處是空。(2)外空：色、聲、香、味、觸、法等六外處是空。(3)內外空：內、外六處皆空。(4)空空：空是一切法空，空也是空的，名為空空。(5)大空：廣大的十方是空。(6)勝義空：勝義即是涅槃，涅槃是空。(7)有為空：生死流轉的有為三界是空。(8)無為空：沒有生住滅相的無為是空。(9)畢竟空：究竟徹底處是空。(10)無際空：無邊的時間三際是空。(11)散無散空：無棄、無捨的無散是空。(12)本性空：有為、無為的法性是空。(13)自共相空：自相是空。(14)一切法空：五蘊、十二處、十八界等一切法是空。(15)不可得空：求一切法不可得即是空。(16)無性空：無性乃「無少許可得」，是空。(17)自性空：自性乃「諸法和合中有自性相」，是空。(18)「無性自住空」：依鳩摩羅什所譯，係無性空與自性空合說。（註²²⁴）

2.種種類集的空可略攝為四空：有性空、無性空、自性空、他性空。《般若經》從種種法門、從種種觀點、從不同事義的觀察顯示空性，所類集的種種空，無論是十六空本、十八空本、二十空本，都接著又說此四空，但這並不是重複，而是

註²²¹ 印順（1953），《學佛三要》，頁 232。

註²²² 印順（1980），《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 686、作者（1984），《空之探究》，頁 156。

註²²³ 印順（1980），《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 686-688、721-723。

註²²⁴ 印順（1984），《空之探究》，頁 167-169。

略攝。這四空都不離有，對於有與無有、自有與他有，一一表示是空。(註²²⁵)

3.空的理由：空所以為空，實淵源於《雜阿含經》的解說。經說：「眼空，常、恒、不變易法空，我所空。所以者何？此性自爾」，說明常、我、我所當體即空，不是空外另有常、我、我所等不空。(註²²⁶)印順也強調《般若經》中雖說有種種空，而所以是空，理由完全一致，都是「性自爾」(玄奘譯為「本性爾故」)，如《摩訶般若波羅蜜經》卷五說：「何等為有為空？有為法名欲界、色界、無色界、欲界欲界空，色界色界空，無色界無色界空：非常非滅故、何以故？性自爾」，在般若正觀中，有為、無為都是性自空的，非常、非滅，而種種空，也都是本來如此。(註²²⁷)

4.空有雙關的意義：「空」是形容詞，形容詞的名詞化，就是「空性」空，既顯示如實相，也用來表示虛妄性，所以說有雙關的意義。《般若經》本重於深法相的直觀，然而在「空」義的發展中，說一切法虛妄不實的教說，越來越多，意味著般若法門，不只是深法相的體悟，而要觀破世俗的虛妄，譬如「陽焰、光影、水月、幻事、夢」等，從而脫落名相以契入如實相。(註²²⁸)這個觀點，印順是遲至《空之探究》(1984)才綜合提出。

七、般若法門，人人可學可入

「般若甚深法門，三根普被」，這是經過了相當時間的宏傳，法門不斷適應、觀念不斷改變，從而反映在不斷集出的經典上，這才讓般若從少之又少的不退轉菩薩，轉變成人人可學的法門。印順引述《般若經》相關經典，闡明這個轉變過程。

起初，僅有少之又少的「不退轉菩薩」(阿毘跋致菩薩)能契入般若，如《小品般若波羅蜜經》說：「是深般若波羅蜜，應於阿毘跋致菩薩前說」。「原始般若」悟入無生，是深徹的法門，初學者不容易信解持行，僅僅在少數利根佛弟子中輾轉傳授，所以「上本般若」初品中一再說：若聞此說，是「不離般若波羅蜜行」、「住不退轉地」的，且「已從諸佛得受阿耨多羅三藐三菩提記」，不會再退轉二乘。(註²²⁹)因此，般若甚深義法門並未普遍傳宏。

後來，大乘法門漸開，「能信解深般若波羅蜜，當知是菩薩如阿毘跋致。何以故？世尊，若人於過去世不久行深般若波羅蜜，則不能信解」，即久行菩薩也能夠信解。進一步，「新發意」、初學的菩薩也有信解的可能，如說：「若新發意菩薩隨惡知識，則驚怖退沒；若隨善知識，聞是說者，則不驚怖沒退」，只要隨善知識聽聞般若，便可信解。再進一步，一切法空的般若深義，任何人都能契入，如「中本般若」《摩訶般若波羅蜜經》說：「是門，利根菩薩摩訶薩所入。佛言：鈍根菩薩亦可入。是門，中根菩薩，散心菩薩，亦可入是門。是門無礙，若菩薩摩訶薩

註²²⁵ 印順(1984)，《空之探究》，頁169-170。

註²²⁶ 印順(1947)，《中觀今論》，頁76。所引經文見於《雜阿含經》卷九(大正2·56)。

註²²⁷ 印順(1984)，《空之探究》，頁170-171。《摩訶般若波羅蜜經》卷五見於大正8·250。

註²²⁸ 印順(1984)，《空之探究》，頁174、178。

註²²⁹ 印順(1980)，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁628、641。

一心學者，皆入是門」。般若甚深法門，三根普被，只要一心學習，人人可學可入。
(註²³⁰)

肆、印順詮釋「緣起」與「性空」的統一

印順在《空之探究》一書自序中說：「簡單的說，『阿含』的空，是重於修持的解脫道。『部派』的空，漸傾向於法義的論究。『般若』的空，是體悟的『深奧義』」，這是前節印順對「空義」歷史發展的總結。他接著指出：(註²³¹)

「龍樹」的空，是『般若經』的假名、空性，與『阿含經』緣起、中道的統一。「大乘佛法」的一切法空，不離「佛法」——緣起中道的根本立場；是「中論」(理論的)，也是中觀(實踐的)。

這段話中，有三項重點：第一，龍樹將《般若經》的「假名」、「空性」，與《阿含經》的「緣起」、「中道」統一為同一內容；其次，大乘佛法「一切法空」的主張不離佛陀所宣說的「緣起中道」之根本立場；再者，「龍樹」的空，是理論的，也是實踐的。以下，分別從各個面向簡要來加以說明。

一、從論定《中論》的地位，確立佛法確立於緣起中道

(一)《中論》是《阿含經》的通論

印順認為：龍樹「以八不說明中道的緣起說，淵源於『雜阿含經』說，是不庸懷疑的！」(註²³²)他認為「八不緣起」的含義，固然可說與《般若經》相同，然而「以緣起為論題，以八不來闡明，卻不是《般若經》的」。

印順認為：龍樹「本著大乘深遠廣博的理論，從緣起性空的正見中，掘發《阿含經》的真義。這是說：緣起、空、中道，固然為一般大乘學者所弘揚，但這不是離了《阿含經》而獨有的，這實是《阿含經》的本意，不過一般取相的小乘學者，沒有悟解罷了」(註²³³)、「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」。(註²³⁴)綜合印順意見，「《中論》是《阿含經》的通論」有下列二個面向：

1. 「法空」是《阿含經》本義：印順早年(1949)即體認：龍樹深入《阿含經》與古典「阿毘曇」，作《中論》等，發揮中道的緣起性空說；他肯定法空是《阿含經》本義，即緣起法的深義，在三乘共空的立場，貫通了大乘與小乘，說有與說

註²³⁰ 可參見印順(1980)，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁641、647-649、作者(1984)，《空之探究》，頁153-154。本三段經文分別引自《小品般若波羅蜜經》卷四(大正8·553)、卷一(大正8·538)，以及《摩訶般若波羅蜜經》卷二一(大正8·372)。

註²³¹ 印順(1984)，《空之探究》，自序，頁2。

註²³² 同上註，頁211。

註²³³ 印順(1947)，《中觀今論》，頁18。

註²³⁴ 印順(1984)，《空之探究》，頁210。

空。(註²³⁵)

2. 從「我空」入手：佛陀開示生死的根本是妄執實有，特別是妄執實有的自我，所以佛陀的根本教誨——《阿含經》，在闡明「我空」。龍樹因此闡明《阿含經》多明「無我」、「我空」，如能解了「我空」，也就能進而體悟「法空」；龍樹破斥當時聲聞學者以為「我空而法有」，一一指出他們的錯誤，「不見有我，也就沒有我所法，正見一切諸法的本來空寂性」，使他們了解法性本空。一切法性空，要從我空入手，乃是《中論》如實體見釋尊教意的特色。(註²³⁶)

(二)《中論》貫通《阿含經》與《般若經》

印順認為：《中論》闡明的一切法空，是一切佛法的如實義，通於大、小二乘；如果要論究大乘，這即是大乘的如實義，依此而廣明大乘行證。因此印順認為龍樹本著大乘的深見，抉擇《阿含經》(及「阿毘達磨論」)義，而貫通了《阿含經》與《般若經》等大乘經。(註²³⁷)

(三)《中論》是典型的佛法通論

印順對於《中論》的定位，基本上是未變的，至於變化的部份，只是在不變的認識上，加深一步的體會與詮釋。不變的部分，如他早在 1947 年(42 歲)便主張：(註²³⁸)

《中論》確是以大乘學者的立場，確認緣起、空、中道為佛教的根本深義，與聲聞學者辨詰論難，並非破除四諦、三寶等法，反而是成立。抉發《阿含》的緣起深義，將佛法的正見，確樹於緣起中道的磐石。

這段文字，強調《中論》確實是以大乘立場，確認緣起、空、中道為佛教的根本深義，進而抉發《阿含經》的緣起深義，將佛法建立在緣起中道的磐石上。37 年後，印順 79 歲撰成《空之探究》(1984)一書，重申這一理解。(註²³⁹)

印順對於一般人「《中論》是依《般若經》所造」的看法，表示一點也不意外，因為印度《順中論》、《般若燈論》等也都如此主張。他澄清說，他主張「《中論》是《阿含經》的通論」，並不是說《中論》與《般若經》無關，而是說：龍樹本著「般若法門」的深悟，肯定大、小乘同一本源，大乘並不是別有法源，當時一般聲聞學者偏重事相的分別，失去了佛說的深義，龍樹因此依據《阿含經》，一一遮破部派異執，彰顯《阿含經》的深義，也就通於《般若經》的深義。印順強調：《中論》闡明「一切法空」，貫通了《阿含》與《般若》等經典，是典型的佛法通論。(註²⁴⁰)

二、性空、假名與中道的緣起

註²³⁵ 印順(1949)，《佛法概論》，頁 36。

註²³⁶ 印順(1943)，《中觀論頌講記》，頁 311-312。

註²³⁷ 印順(1984)，《空之探究》，頁 214。

註²³⁸ 印順(1947)，《中觀今論》，頁 24。

註²³⁹ 印順(1984)，《空之探究》，頁 137-138、210。

註²⁴⁰ 同上註，頁 209-210、214。

(一)《中論》中心思想在闡明「中道的緣起」

印順認為「緣起」是佛法不共外道的特色，緣起是離二邊的中道，而《中論》開宗明義說：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出，能說是因緣，善滅諸戲論」，偈中所論的「因緣」（新譯為「緣起」），也就是不生不滅、不常不斷、不一不異、不來不出的「八不的緣起」，他強調「八不的緣起，就是中道」。(註²⁴¹) 換句話說，《中論》所要闡明的是就是「中道的緣起」。

印順認為：中道的緣起說，不落兩邊，是《阿含》所固有的。中道的緣起義，通過部派、經大乘『般若』而大成，亦即「空性」、「假名」等思想的開展，到了龍樹《中論》，充分顯示即空、即假的緣起如實義。(註²⁴²)

(二) 統一「緣起、空、假名、中道」四者為同一內容

印順認為龍樹透過空義顯揚「中道的緣起」，他以為龍樹在《七十空性論》說：「由一切諸法，自性皆是空，諸法是緣起，無等如來說」、又在《迴諍論》說：「諸說空、緣起、中道為一義」，都是在說明空與緣起的關係，更推崇龍樹在《中論》完備地說：「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者」。(註²⁴³)

印順在《空之探究》(1984)一書中詮釋：因為緣起法是空的，所以緣起法是離二邊的中道。他說，在《阿含經》中，空是無我我所，也就是離我見、我所見的；而假名——施設，雖也是《阿含經》所說過的，但顯然由於部派的論究而發展；為了《般若經》的一切但是假名，所以《中論》將緣起、空、假名、中道統一起來。不過印順認為龍樹學的宗要，說空、說假名，重點還是中道的緣起說。(註²⁴⁴) 印順自述，在《空之探究》一書中，將《中觀今論》(1947)的見解：「中論是以大乘學者的立場，確認緣起、空、中道為佛法的深義。…抉發阿含經的深義，將佛法的正見，確樹於緣起中道的磐石」，給以更確切的證明。(註²⁴⁵)

(三) 空是緣起的，不是絕對不變的普遍存在。

印順舉出《中論·觀六種品》的三項主張加以說明：

1. 不許離存在的色法：虛空依色相而現起，空相是不離存在而幻現的。如東西毀壞而歸無，空相即現；又如有物與物，才知道虛空的間距；又如身體運動，才感覺到沒有阻礙的虛空。總之，是沒有離色而有、絕對普遍無相的虛空體的。
2. 不許虛空是什麼都沒有：空是緣起幻現，含容無礙的特性的。
3. 不許空是屬於知者的心識內：虛空不是離物質而實有別體，既不離色相，虛空也就不是什麼都沒有。實有實無都不許，也不能說虛空是屬於知者；不論空是有還是無，如境相中毫無此意義，無人實知，可以確知無相無礙的虛空，是依有相有礙的存在法而幻現的。虛空依於存在的有相而幻現，有集有散，所以空是

註²⁴¹ 同上註，頁 209-210、216。

註²⁴² 同上註，頁 226。

註²⁴³ 同上註，頁 217。

註²⁴⁴ 印順(1984)，《空之探究》，頁 217。

註²⁴⁵ 印順(1984)，《遊心法海六十年》，後收錄於《華雨集(五)》，頁 38-39。

緣起的，不能抽象的想為絕對不變的遍在。(註²⁴⁶)也就是說，不能離開「有相有礙」的色法，而有「無相無礙」的虛空。(註²⁴⁷)

(四) 空、有之辨

印順曾概括性地評論說：一切外道是有宗，佛法是空宗，因為出世的佛法，必是符合於三法印、三解脫門的；外道是有我論的，佛法是無我論的，說一切法歸於空寂。這是佛法與外道的不同處，不但大乘法如此，聲聞法也如此，所以《法華經》稱佛陀為「破有法王」。(註²⁴⁸)

(五) 中道的緣起說，指導修行、以人為本

中道的緣起說用來明一切法，作為修行解脫的正見。以緣起顯示中道，肯定的表示緣起法為超勝世間，能得涅槃解脫的正法，從龍樹的著作去理解，龍樹學是八不中道的緣起論。中道的緣起說，不落兩邊，出於《雜阿含經》，是《阿含》所固有，通過從部派以來，經大乘《般若》而大成的——「空性」、「假名」的思想開展，到龍樹而充分顯示即空、即假的緣起如實義。不一不異，不常不斷，是一切法的如實相，就教法而言，這是佛陀教化眾生、能得甘露味、從而涅槃解脫的不二法門。(註²⁴⁹)

再者，印順指出：緣起與性空的統一，其出發點是緣起、是緣起的眾生，尤其是人本的立場。因為，如泛說一切緣起，每落於宇宙論，容易離開眾生為本的佛法；如泛說一切眾生，則即不能把握「佛出人間」，「即人成佛」的精義。(註²⁵⁰)

第四節 印順的「人間佛教」思想

壹、印順「人間佛教」思想概論

印順廣受推崇為「人間佛教的播種者」、「人間佛教的領航者」(註²⁵¹)，現今台灣四大道場中的佛光山、法鼓山與慈濟功德會等三處，都受到印順的啟發(註²⁵²)。確實是當今極其重要的佛教思想改革家，兼佛教思想家與佛學思想史家，對當代佛教之改革、研究、信仰及本土社會關懷等，都有不可抹滅的影響。(註²⁵³)

印順在 1989 年出版《契理契機之人間佛教》一小書，清楚說明他所主張的，既不是所謂「原始佛教」傾向自了的小乘法，也不是中國台、賢、禪、淨「說大

註²⁴⁶ 印順(1947)，《中觀今論》，頁 127-128。

註²⁴⁷ 同上註，頁 129。

註²⁴⁸ 印順(1947)，《中觀今論》，頁 255。

註²⁴⁹ 印順說因此故名《中論》。見印順(1984)，《空之探究》，頁 219、224、226。

註²⁵⁰ 印順(1952)，〈人間佛教要略〉，收錄於《佛在人間》，頁 109。

註²⁵¹ 分見釋昭慧(1995)，《人間佛教的播種者》，台北市：東大出版社、釋宏印(1998)〈印順導師對台灣佛教的影響〉，收錄於呂勝強主編《妙雲華雨的禪思》，台北市：佛教青年基金會。

註²⁵² 釋聖嚴(1997)，《人間淨土》，台北市：法鼓文化，頁 3。

註²⁵³ 邱敏捷(1998)，《印順佛教思想研究》，國立中山大學中國文學系研究所博士論文。

乘教，修小乘行」的大乘佛教，而是「人間佛教的人菩薩行」，此乃是「使佛法能成爲適應時代，有益人類身心的『人類爲本』的佛法」。(註²⁵⁴)印順直覺到中國佛教界缺乏佛法大悲濟世的利濟精神，他說：

在國難教難嚴重時刻，讀到了『增壹阿含經』所說：「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也」。回想到普陀山閱藏時，讀到『阿含經』與各部廣『律』，有現實人間的親切感、真實感，而不是部分大乘經那樣，表現於信仰與理想之中，而深信佛法是「佛在人間」，「以人類爲本」的佛法。(註²⁵⁵)

可見印順的思想中心是「佛在人間」、「以人類爲本」的佛法。事實上，印順繼承其師太虛大師「人生佛教」的理想，早在他 36 歲時（民國 30 年，1941）便寫出〈佛在人間〉一文，十一年後（1952）並講出《佛在人間》一書的主要篇章，該書曾言簡意賅地說：「我們是人，需要的是人的佛教」(註²⁵⁶)，在加上晚年《契理契機之人間佛教》（1989，84 歲）一書的闡明，「人間佛教」確實是印順實踐佛法的核心主張。

印順「人間佛教」的主要理念曾多受批評。江燦騰（2001）固然曾指出：「當代台灣，能被智識份子公認爲『高僧』，或人間佛教思想家的，大概只有印順導師了」，然而，他在〈當代台灣淨土思想的新動向〉（1988）一文中，結語卻指出「『淨土新論』所提示的高超理想…卻不被台灣佛教界廣爲接受。顯然存在著：理想與現實的差異。」(註²⁵⁷)連印順本人都肯定地說「這句話說得非常正確！」(註²⁵⁸)那麼，爲何印順所提的「人間佛教」、「人間淨土」是高超理想？這理想和印順「緣起性空」思想有無關係？值得深入探究。

現代禪創立人李元松曾批評印順的「人間佛教」，認爲成就「空性見」的行者才是大乘菩薩的代表，而不認同印順主張僅居於「十善菩薩位」的凡夫（即「人菩薩」）可以代表大乘菩薩，認爲後者將使佛教的發展趨於世俗化、庸俗化。(註²⁵⁹)宋澤萊（1993）對印順「人間佛教」思想主要的批評，則認爲印順「世間即出世間，生死即涅槃」的說法很難經得起考驗，(註²⁶⁰)眾生的本願是急證涅槃的。(註²⁶¹)江燦騰（1989）也分析印順「人間佛教」教法，固然對治傳統佛教「重經懺法會、喜神秘神通」的流弊，但是同時也削弱了宗教體驗的成份；(註²⁶²)李元松

註²⁵⁴ 印順（1989），《契理契機之人間佛教》，後收錄於《華雨集第四冊》，頁 68、4。

註²⁵⁵ 同上註，頁 3。

註²⁵⁶ 印順（1952），〈人間佛教緒言〉，後收錄於《佛在人間》，頁 28。

註²⁵⁷ 江燦騰〈當代台灣淨土思想的新動向〉（1988）一文，後收錄於氏著（2001）《當代臺灣人間佛教思想家》，台北市：新文豐出版公司，頁 29-65。本段文字所引江燦騰的意見，即分見於該書頁 11、59。

註²⁵⁸ 印順（1988），〈冰雪大地撒種的癡漢——〈當代台灣淨土思想的新動向〉讀後〉，原刊《當代》雜誌 1988 年第 30 期，後收錄於《華語集第五冊》，頁 104。

註²⁵⁹ 楊惠南（2004），〈不厭生死·不欣涅槃——印順導師「人間佛教」的精髓〉，頁 5。

註²⁶⁰ 宋澤萊（1993），《被背叛的佛陀續集》，台北市：自立晚報文化出版部，頁 156-160。

註²⁶¹ 宋澤萊（1990），《被背叛的佛陀》，台北市：自立晚報文化出版部，頁 96。

註²⁶² 江燦騰（1989），〈論印順法師與太虛大師對「人間佛教」詮釋各異的原因〉，後於 2001 年二稿修訂，改題目爲〈從「人生佛教」到「人間佛教」——戰前虛、印兩師思想分歧之探索〉，

的弟子溫金柯同樣質疑印順不重視親證的問題，而贊同李元松所說「如果完全沒有求證急證之心，正反映其人對看不見、摸不著的聖言量，缺乏真切的關懷和獻身的決心」。(註²⁶³)

對於上述批評印順人間佛教不重親證、不求急証、削弱了宗教體驗、對「凡夫菩薩」及「生死即涅槃」等根本質疑，楊惠南（1990）除在〈佛在人間——印順導師之「人間佛教」的分析〉一文中即深入詮釋印順人間佛教理念外，(註²⁶⁴)後（2004）更曾為其辯護：「(印順)一個更根本的預設則是『不厭生死，不欣涅槃』」，(註²⁶⁵)楊氏認為印順人間佛教的精髓可以歸納為三點：「佛在人間」、「人菩薩」、「人間淨土」，這三點相當於「佛身」、「佛土」、「佛所度眾生」，對應印順「此時、此地、此人」的理念。(註²⁶⁶)此一預設的說法，是否正確？如確屬實，其與「緣起性空」的關係如何？楊文並未做討論。

綜合來說，對於印順「人間佛教」思想中強調「人菩薩行」、不求急證的質疑，以及持續步追問的：我國「生命教育」能從印順思想中汲取什麼養分？都有需要進一步探討。

貳、印順「人間佛教」思想的來源

印順在 1952 年〈人間佛教要略〉一文中指出：「人間佛教」是整個佛法的重心，本為古代佛教所有，現今不過將其重要理論綜合地抽繹出來，並不是創新，而是將固有的「刮垢磨光」。(註²⁶⁷)這樣的心得，前已述及印順早在 1941 年（民國 30 年，36 歲）便寫出〈佛在人間〉一文，進一步追溯印順「人間佛教」思想的起源，應早在其閱藏期間（1938-1939）之間便已然成形。綜合而言，印順「人間佛教」的思想來源有下：

一、《三論》與唯識

印順在 25 歲出家前五年期間（1925-1930），「暗中摸索」自修佛法，「一開始，就以三論、唯識法門為探究對象」，他在晚年自述這段歷程，並提到當時佛教普遍存在的大問題，即純正的「佛法，與現實佛教界差距太大」，他說：

我的故鄉，寺廟中的出家人（沒有女眾），沒有講經說法的，有的是為別人誦經、禮懺；生活與俗人沒有太多的差別。在家信佛的，只是求平安，

收錄於氏著（2001）《當代臺灣人間佛教思想家》，台北市：新文豐出版公司，頁 67-98。此處所引意見，即見於該書頁 95。

註²⁶³ 溫金柯（2001），《繼承與批判印順法師人間佛教思想》，台北市：現代禪出版社，頁 41。

註²⁶⁴ 楊惠南（1990），〈佛在人間——印順導師之「人間佛教」的分析〉，收錄於《當代佛教思想展望》，台北市：東大圖書公司，初版，173-220。

註²⁶⁵ 楊惠南（2004），〈不厭生死·不欣涅槃——印順導師「人間佛教」的精髓〉，發表於「印順長老與人間佛教」海峽兩岸佛教學術研討會（第五屆），民 93 年 4 月，頁 A3-4。

註²⁶⁶ 同上註，頁 3-4。

註²⁶⁷ 印順（1952），〈人間佛教要略〉，收錄於《佛在人間》，頁 99。

求死後的幸福。少數帶髮的女眾，是「先天」、「無為」等道門，在寺廟裏修行，也說他是佛教。佛法，與現實佛教界差距太大，這是我學佛以來，引起嚴重關切的問題。(註²⁶⁸)

印順出家前看到「佛法與現實佛教界間的距離」，包括了：出家人不修正法、在家人只求平安與死後幸福，此外佛門還雜有「先天」、「無為」等道門。印順之所以能做此判斷，依據的是「當時意解到的純正佛法」，印順直陳：「當時意解到的純正佛法，當然就是三論與唯識」，(註²⁶⁹)他並說：爲了佛法與真理的探求，願意出家，以修學、宣揚純正的佛法。

從上所述，印順由研讀《三論》與唯識中，奠下對於佛法基本而純正的認識，並一心要修學而傳揚人間，但尚未明顯萌發「人間佛教」思想。

二、太虛大師「人生佛教」思想的啓發

印順在 1931 年至廈門閩南佛學院求學，院長是太虛大師。印順說：「虛大師的『人生佛教』，對我有重大的啓發性。」(註²⁷⁰)

太虛法師(1890-1947)是中國近代最重要的佛教改革運動的推動者，一生致力「教理」、「僧制」與「寺產」三種革命，關於「教理革命」是較有成果而影響較大者，其中最重要的主張即是「人生佛教」。(註²⁷¹)

印順在〈人間佛教緒言〉(1952)一文中，指出：太虛大師在民國 14、5 年提出了「人生佛教」，有「對治的」及「顯正的」兩項意義。前者著重「對治」，太虛以爲佛教因爲受到中國「人死爲鬼」的惡影響，一些重死、重鬼的迷信習俗都引到佛門中來，因此主張不重死而重生、不重鬼而重人，以「人生」對治「死鬼」的佛教，故以人生爲名，實含有對治的深義。至於「顯正」方面，太虛則考量佛教的根本與時代的適應，認爲應「依著人乘法，先修成完善的人格，保持人乘的業報」，再「向上增進，乃可進趣大乘行」、「成爲完善美滿的人間」，因而說：「仰止唯佛陀，完成在人格，人成即佛成，是名真現實」，印順推崇太虛即人生而成佛的主張，顯出了「人生佛教」的本意。(註²⁷²)

三、研讀《阿含經》及律藏的心得

印順固然支持其師太虛所提倡的佛教改革運動，但十分不樂觀，他說：「出家以來，多少感覺到，現實佛教界的問題，根本是思想問題」，因而不走太虛「教理革命」的路，而「對佛教思想起一點澄清作用」。(註²⁷³)

註²⁶⁸ 印順(1984)，《遊心法海六十年》，後收錄於《華雨集(五)》，頁 5。

註²⁶⁹ 同上註。

註²⁷⁰ 同上註，頁 6。

註²⁷¹ 楊惠南(1991)，《當代佛教思想展望》，台北市：東大圖書公司，初版，75-79、177。

註²⁷² 印順(1952)，〈人間佛教緒言〉，後收錄於《佛在人間》，頁 18-21。

註²⁷³ 印順(1984)，《遊心法海六十年》，後收錄於《華雨集(五)》，頁 7-8。

既然「願意多多理解教理」，印順開始閱讀《大藏經》，從民國 21 年夏天到 25 年底（1932-1936），除了稍許時間，都住在普陀佛頂山慧濟寺的閱藏樓，足足有三年，印順回憶說：從閱藏中「發見佛法的多采多姿，真可說『百花爭放』、『千巖競秀』！」尤其，讀到「『阿含經』與各部廣『律』，有現實人間的親切感，真實感...這對於探求佛法的未來動向，起著重要的作用」。(註²⁷⁴) 研讀《阿含經》及律藏，促成印順「人間佛教」思想正式萌發。

四、日本佛教學者治學方法的啟發

印順閱畢全藏翌年（1937），在武昌佛學院讀到了高楠順次郎、木村泰賢、結城令聞等日本學者分別主編、撰著的作品，印順說：這幾部書「使我探求佛法的方法，有了新的啟發」。他解釋說，雖未曾對歷史、地理、考證下過功夫，但卻甚有興趣，印順自述：「從現實世間的一定時空中，去理解佛法的本源與流變，漸成爲我探求佛法的方針。覺得惟有這樣，才能使佛法與中國現實佛教界間的距離，正確的明白出來。」(註²⁷⁵) 又說，

質言之，印順因日本學者治學方法的啟發，從而加進「時間」及「空間」因素來理解與研究佛法，掌握了「佛法與中國現實佛教界間的距離」。也就是因爲此一方法論的突破，印順體認到：時空因素，是造成純正佛法變質的重要原因之一，因而，才有對佛教「不說『愈古愈真』，更不同情於『愈後愈圓滿，愈究竟』的見解」，也才有「尊重中國佛教，而更重印度佛教」，而且強調自己「不屬於宗派徒裔，也不爲民族情感所拘蔽」(註²⁷⁶) 的表示。這是本文第二章第三節分析印順「探求佛法的信念與立場」之餘，對於印順思想之背景脈絡的重要理解與詮釋，該節文字可與本小節相互參看。

五、新儒家學者梁漱溟等「出佛歸儒」的影響

宋、明以來新儒家學者「出佛歸儒」的闢佛風尚，楊惠南（1990）認爲恐怕也是間接影響印順的負面因素。(註²⁷⁷) 印順本人則在第一本著作《印度之佛教》（1942）自序中自陳：

二十七年冬，梁漱溟氏來山，自述其學佛中止之機曰：「此時、此地、此人」。吾聞而思之，深覺不特梁氏之爲然，宋明理學之出佛歸儒，亦未嘗不緣此一念也。…吾心疑甚，殊不安。時治唯識學，探其源於『阿含經』，讀得「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也」句，有所入。釋尊之爲教，有十方世界而詳此土，立三世而重現在，志度一切有情而特以人類爲本…吾

註²⁷⁴ 印順（1984），《遊心法海六十年》，後收錄於《華雨集(五)》，頁 8-9。

註²⁷⁵ 同上註，頁 9-10。

註²⁷⁶ 印順（1967），《說一切有部爲主的論書與論師之研究》，自序，頁 3-4。

註²⁷⁷ 楊惠南（1990），〈佛在人間——印順導師之「人間佛教」的分析〉，收錄於《當代佛教思想展望》，台北市：東大圖書公司，初版，181-182。

為之喜極而淚。(註²⁷⁸)

梁漱溟告訴印順，他因為考慮「此時、此地、此人」而中止學佛，印順為此大疑，內心極度不安；旋讀得《阿含經》「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也」經文，體會「佛法的人間性」(註²⁷⁹)，佛陀「志度一切有情而特以人類為本」的本懷，為之喜極而泣，激動之情不可言喻，可以想見印順「人間佛教」思想產生過程多麼刻骨銘心，以及在其思想體系中所佔的核心地位。

參、印順「人間佛教」的內涵

一、「人間佛教」的精神

(一)「人間佛教」更勝於「人生佛教」

印順評價其師太虛大師所提倡的「人生佛教」是極好了，(註²⁸⁰)然而為什麼要提倡「人間佛教」呢？他認為就「顯正」方面說，大致相近；而在「對治」方面，提倡「人間佛教」有極重要的理由：

就「顯正」方面：從佛教的根本、時代的適應去了解，「人生佛教」重視現實的人生。太虛在〈我怎樣判攝一切佛法〉(1940)說：「依著人乘正法，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(中國)的情形所宜」，再向上進趨大乘行，「使世界人類的人性不失，且成為完善美滿的人間」；太虛尤其留下這樣的名言：「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〉，1938)，印順認為「人間佛教」在「顯正」方面與「人生佛教」大致相近。(註²⁸¹)

至於「對治」方面，太虛為了糾正中國的佛教末流一向所重視的死與鬼，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，故以「人生佛教」為名。印順因此讚許「人生佛教」其有對治的深義，但他注意到：印度後期的佛教，背棄了佛教的真義，不以人為本而以天為本，而流於天神的混濫，初重於一神傾向的梵天，後來重於泛神傾向的帝釋天，使佛法因之變質，因此印順特別強調：「人間」二字，不但對治偏於死亡與鬼，同時也對治偏於神與永生；真正的佛教，是人間的，(註²⁸²)唯有人間的佛教，以人為本，既不是鬼教，也不是天教或神教，非鬼化、也非神化，才能闡明佛法的真意義。(註²⁸³)

(二)「人間佛教」應機又契理

印順認為：佛法所最著重的是應機與契理。應機，是所說的法要契合當時聽眾的根機，使其能對佛法起信解、得利益；契理，是所說的法能契合徹底而究竟

註²⁷⁸ 印順(1942)，《印度之佛教》，自序，頁1-2。

註²⁷⁹ 印順(1984)，《遊心法海六十年》，後收錄於作者《華雨集第五冊》，頁9-10。

註²⁸⁰ 印順(1952)，〈人間佛教緒言〉，收錄於《佛在人間》，頁21。

註²⁸¹ 同上註，頁20-21。

註²⁸² 同上註。

註²⁸³ 印順(1984)，《遊心法海六十年》，收錄於《華雨集第五冊》，頁51。

了義。佛法兼重這二方面，否則不是不免曲高和寡，便是忽略契合佛法真義。印順強調：人間佛教，既重契機，又重契理，因為著重人間正行，是最適合現代的需要，而中國又素來重視人事，如印光大師極力弘揚念佛往生，卻又提倡「敦倫盡分」作為求生西方的基礎，他是沒有忽視佛教在人間的重要意義的。所以印順鼓舞大眾道：我們應繼承「人生佛教」的真義，來發揚人間的佛教，首先並應記著：「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！」（註²⁸⁴）

（三）不離佛教少壯時代法喜

印順一生從印度佛教思想的演變過程中，不斷探求契理契機的法門，揚棄了印度佛教史上衰老而瀕臨滅亡的佛教，同時不斷讚揚印度佛教的少壯時代，認為根本佛教時代是「人間的」佛法，是適應現代、更適應未來進步時代的佛法。他勉勵佛弟子說：雖然「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！」（註²⁸⁵）

二、「人間佛教」的論題核心

印順認為：「人間佛教」是佛法的重心，此一論題的核心是「人·菩薩·佛」，即「從人而發心學菩薩行，由學菩薩行而成佛」。其重點是：（註²⁸⁶）

（一）佛是我們所趨向的目標：佛的果德，是從佛的因行，即菩薩道而得。

（二）學佛，要從學菩薩行開始：學佛一如學校的學習，需要一級一級地學起，先從凡夫發菩提心，由初學、久學，而進入大菩薩地，最後福慧圓滿才成佛。

（三）菩薩行可分作三大階段：菩薩有初學的、也有久學已成的，可略將菩薩道經歷的過程分作「凡夫菩薩」、「賢聖菩薩」、「佛菩薩」三個階段，其中：「佛菩薩」是證得大乘甚深功德，已與佛相似；「賢聖菩薩」是發菩提心，上求下化，修大悲大智行，已登菩薩位，從賢入聖者。「凡夫菩薩」是新學菩薩，是初學發菩提心，學修菩薩行的凡夫。

（四）凡夫菩薩勤修力行

1. 修學信心：凡夫的初發菩提心、初學菩薩行，這是在「修學信心」的階段。因為根柢薄弱，只有到信心成就（發菩提心成就），所謂「十信菩薩」、「十善菩薩」時，才不再退失。學修菩薩道需要：培養信心、悲心、菩提心，樂聞正法，聞思精進，修集十善業，恪遵菩薩戒，雖沒有什麼深定大慧，神通妙用，但已充分表示出菩薩的面目，如此精勤不息，積集福慧資糧，一旦信心成就，便不再退失，而進入不退菩提心的「賢聖菩薩」。

2. 調御煩惱：以人間凡夫立場學菩薩行，仍是離不了煩惱的，不能裝成聖人模樣，開口證悟、閉口解脫，要老老實實地覺得自己有種種煩惱，發心依佛法去調御、降伏，不誇高大，不眩神奇，循序漸進，起正知見，薄煩惱障，久積福德，

註²⁸⁴ 印順（1952），〈人間佛教緒言〉，收錄於《佛在人間》，頁 17-18、22。

註²⁸⁵ 參見印順（1989），《契理契機之人間佛教》，後收錄於《華雨集第四冊》，頁 69-70。

註²⁸⁶ 本段主要摘述自印順（1952），〈人間佛教要略〉，收錄於《佛在人間》，頁 99-104。

自會水到渠成，轉染成淨。

3. 悲心增上：初學菩薩以正信正見、宏偉超邁的氣概，悲心利他，勤行十善，（註²⁸⁷）不急於了生死，並時時以「未能自度先度他，菩薩是故初發心」來激勵自己，向菩薩道前進。菩薩道行十善與人天乘有什麼差別？印順指出：二者大大不同，菩薩道之所行，勝解一切都是緣起法，了知自他相依，而能依此即空而有的緣起慧，引起平等普利一切的利他悲願，這與人乘法自私的重於家庭、僅為人天福報而修持，是根本不同的。所以菩薩法不礙人生正行，而人生正行即是菩薩法門，這是一切佛菩薩修學之道。

三、「人間佛教」的理論原則

印順指出「人間佛教」的理論原則有三，包括：法與律的合一、緣起與空的統一、自利與利他的合一，要述如次：（註²⁸⁸）

（一）法與律的合一：

1. 釋尊所創建的根本佛教，包含著兩種內容：法與律，這二者的相應協調，才佛教的整體。法重於開示顯正，重於學者的修證；律又有止持、作持二種，前者禁止不道德行為，後者規範僧團中種種事項的作法，佛世的出家弟子，在集體中自利利他，用集團力量規範自己的行為，淨化煩惱，這是根本佛教的特色。

2. 但在佛法的流行中，顯然的重法而輕律，如聲聞乘的經（阿含）與律，約為四與一之比，而傳來中國的大乘經有幾千卷，律典卻等於沒有。印順指出：律是世間悉檀，更著重於時地人的適應！部分論師及近於隱遁的禪者，或以佛法為思辨的，都輕視律制，不知佛法流行於世間，與世間悉檀的律制有著最密切的關係；律不受重視，為佛法發達中的一大損失。

3. 印順強調：人間佛教以人生正行修菩薩道，必須本著佛教的古義，重視法與律的合一原則，出家者重視僧團的律制，在家學眾也有團體的組織，法律並重，恢復佛教固有的精神，切勿陷於傳統的作風，忽略律的原理法則。

（二）緣起與空的統一：印順說：法律並重，是初期佛教的精髓，而緣起與空，則是中期大乘的特色，前節已做詳盡探討，謹扼述重點如下：

1. 緣起與緣起性空寂，《阿含經》僅是要約開示，沒有廣博的開演，佛滅後四、五百年興起的大乘佛教，才徹底闡發緣起性空的中道。

2. 印順指責部分學佛者偏重於事，著重法相的差別，輕視空平等性不信不解；又說部分人執理廢事，執著空理、醉心於理性的思惟或參證，不重視佛法在人間的應有正行。印順認為：唯有依據緣起性空，建立「二諦無礙」的中觀，才能符合佛法的正宗。

3. 印順鼓勵初學者：在處事契理的學程中，在中道正見的根本，凡不違經

註²⁸⁷ 「十善業」也稱「十善戒」，從《阿含經》以來與「五戒」並稱，是戒也是律儀，分身、口、意三類：身善業有三：不殺生、不盜、不邪淫，與五戒的前三相同。語善業有四：不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語。意善業也有三：離貪欲，離瞋恚，離邪見。參見印順（1959），《成佛之道》，頁 110-113。

註²⁸⁸ 本段摘述自印順（1952），〈人間佛教要略〉，收錄於《佛在人間》，頁 104-112。

論的、契理而契機的，都予以融攝治化一番，抉擇出人間佛教的正義；以現空無礙的正觀為思想基礎，從一切三業行持中去實習體會，隨時糾正，不封鎖在宗派的圈子裡，超越宗派，歸宗於佛本，法性與法相並重，即人事以成佛道，體現緣起性空的中道。這些的出發點是緣起，是緣起的眾生，尤其是人本的立場。

（三）自利與利他的合一：

1. 聲聞乘重在身心的調治，斷煩惱、了生死，稱為「自利」。大乘指斥為小乘自利，忽略積極利他，但並不是說聲聞有自私的損人行為，他們一樣持戒、愛物、教化眾生，這與凡夫的自私自利根本不同。事實上，大乘道同樣重視自利於身心的調治，但更重利他，使自利在利他的進程中完成，達到自利利他的統一。

2. 凡夫學大乘道，以大悲心為動力，「菩提所緣，緣苦眾生」，以普度眾生的悲心來廣學一切。但是發心利他，並不忽略自己身心的調治，否則「未能自度，焉能度人」；再者，也重視佛法的解行，因為既無智慧又無能力，如何利他，因此，為度一切眾生，一定要廣學一切，包括戒、定、慧三學、六波羅蜜等。

3. 大乘道中，自利不礙利他，自利從利他中得來，一切與利他行相應。如持戒，即不妨害眾生，習定而修慧發通，可以知根機而化濟眾生。印順指出，大乘道並不一定是艱難廣大的，隨分隨力的小事一樣可以實踐自他二利，端看用心如何，例如，為了造就救度眾生的能力，發於悲心於深山修禪、結七、掩關、學經法...等，也都是利他。換言之，凡存著利他的悲心，不為自己著想，但問是否於人有益，便是菩薩行，自利利他，即可同時成就。

四、「人間佛教」適應、化導時代的傾向

佛法應該契機，但「不是迎合低級趣味」，印順認為：現代的動向約有三點，人間佛教應該了解時代的動向，適應它、化導它：（註²⁸⁹）

（一）青年時代：這一時代，少壯的青年漸為社會的領導中心，過去佛教靠五六十歲的士紳、族長護持傳播，但如今發言權與影響力漸由少壯取代，他們除少數信仰神教外，大抵是非宗教或反宗教的，印順視為近代佛教的大危機。許多人都是老來才歸信佛教，為何在他們年輕有為、對社會有影響力時，佛法無法攝受他們，使其以佛教精神去利人利世？印順說，這包含著佛教忽視青年的缺點，因為中國佛教與老年的心境特別契合，重玄理、重證悟、重死後往生，而菩薩法則著重於六度、四攝、四無量心，發心普利一切眾生，則與青年的心境相近；如果佛法不再重視適應青年根性，那非但不能發揚，且還有被毀謗與摧殘的危險。因此，人間佛教的動向，應培養青年人發心修菩薩行、培養人間的菩薩風氣。

（二）處世時代：現代人耽戀著世間欲樂，迷戀世間物欲的風氣特別強，沒有出世解脫的意向。大乘菩薩道的偉大，全從入世精神中表達出來，不同於小乘視「三界如牢獄，生死如冤家」，急切想求證解脫。所謂「出世」，不是出離世間到另一世界，而是出三界煩惱、得大自在的意思；印順指出：人間菩薩應抱著救濟眾生的堅強志願，出世而又入世，一如佛與弟子「遊化人間」，「以出世精神，

註²⁸⁹ 本段摘述自印順（1952），〈人間佛教要略〉，收錄於《佛在人間》，頁112-121。

作入世事業」，深入人間各階層，不離世事、不離眾生，淨化自己，崇高又平常。

(三) 集體時代：當代已進向集體組織，政黨、工會、商會、農會等，過去由於隱遁的、個人的思想泛濫，使佛教散漫如沙礫，僧團「互相教授教誡，互相慰勉，互相警策」、「自我教育，大眾教育」的集團精神受到了漠視，印順呼籲：現在社會已進入集團組織的時代，不但出家的僧伽，要更合理化、更合於佛意，在家弟子學修菩薩行的，也應以健全的組織來從事利他而自利。(註²⁹⁰)

五、「人間佛教」的修持心要

學佛，是離不了修持的。持是「受持」、「擇善而固執」之意；修，依佛法，是熏修、熏發，是依著受持的佛法去學習，從而熏發現在與未來的善根，稱作修。印順指出：修持，絕不是擺脫一切事務，否則便是與大乘不相應的修行！大乘法門，凡是學習自利利他、培養福德智慧的，都是修行，決不離棄世間善行。印順依大乘經論，特別拈出人間佛教「信、智、悲」三字為中心的修持心要：(註²⁹¹)

(一)「信」能起願、精進，及「莊嚴淨土」

印順強調：「信為修學佛法的第一要著，沒有信，一切佛法的功德不生」。所謂「信為欲依，欲為勤依」，有堅固的信心，即有強烈的願欲，也一定有實行的精進，信、願、精進三者相關聯，根本是信心。信是信三寶、信四諦，凡是能增長信心的事情和言教，都應多加學習，孔子說「民無信不立」，世事尚要依信心而成就，何況修學即世間而出世間的佛法？信願能莊嚴淨土，或是往生他方淨土、或是莊嚴創造淨土，這都是由於深信佛身、佛土功德，發願積集功德而成。

(二)「智」能攝定、方便，並「清淨身心」。智是解脫生死的根本，斷煩惱、悟真理，都是非智慧不可。智可以攝定，深智離不定；依定修慧，定是慧的基礎，為了自悟悟他，非學智慧不可。有真實信心的，一定是了解佛法的；了解佛法，才會確信非佛法不能利濟自他。綜合而言，智能清淨身心，悟真理時，斷一切煩惱；得了正智，自然能身口意三業清淨，舉措如法，並能逐漸成就一切善巧方便。

(三)「悲」故能施、戒、忍，以「成熟有情」。大乘法門，特重慈悲，如悲心不夠，大乘功德不成。悲，是利他的動力，從而能夠損己利人地布施、節己、持戒、安忍。一般人都有悲心，只是不夠廣大，不夠清淨；佛法的四無量心——慈、悲、喜、捨，就是要擴充此心到無量無邊，從而成熟有情，實踐救濟眾生的事業，普被一切。菩薩的救度有情，重在激發人類向上的善心，適應對象根器，善巧方便，以菩薩悲心、悲行成就眾生。

綜上，依人乘行而學菩薩道，以信、智、悲三法攝得六度、四攝等一切法門。菩薩道「清淨身心」、「莊嚴淨土」、「成熟有情」三大事，就從起信心、生正智、長大悲的三德中來。所以印順特別強調：啟發信心、引生智慧、長養慈悲，是大乘道的根本法門！由人菩薩而發心的大乘，應把握這三者為修持心要，尤其應該

註²⁹⁰ 參見印順(1989)，《契理契機之人間佛教》，後收錄於《華雨集第四冊》，頁49。

註²⁹¹ 本段主要摘述自印順(1952)，〈人間佛教要略〉，收錄於《佛在人間》，頁122-126。

平衡發展，切勿偏於信願、偏於智證、或偏於慈善心行，便自以為菩薩行；真正的菩薩道，信、智、悲三德是不可偏廢的。也因此，印順（1953）特以「信願、慈悲、智慧」為學佛三要；（註²⁹²）也同於印順（1989）《契理契機之人間佛教》中所強調的：修學人間佛教的人菩薩行，以三心為基本，三心是：大乘信願（菩提心）、大悲心與空性見。（註²⁹³）

六、「人間佛教」的實踐

印順對於「人間佛教」如何實踐，談得雖然不多，但已有一定的輪廓——他綜合來看，可以由解、行二門來加以闡述：（註²⁹⁴）

（一）解門的建立

1. 前述印順晚年手書《契理契機之人間佛教》（1989，84歲）一書，為讀者與弟子們廓清其思想的心理念，說明他一生從印度佛教思想的演變過程中，探求「契理契機的法門」，簡言之即是「人間佛教」，是適應現代、更能適應未來進步時代的佛法！他做成的結論是：（註²⁹⁵）

立本於根本佛教之淳樸，宏闡中期佛教（指「初期大乘」）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！

印順在該書特立「契理而又適應世間的佛法」專章對此一結論加以說明。加上印順法師自述「我立志為佛教、為眾生——人類而修學佛法」，（註²⁹⁶）又說：「我在修學佛法的過程中，本著一項信念，不斷的探究，從全體佛法中，抉擇出我所要弘揚的法門」，（註²⁹⁷）又積極鼓勵學子超越宗派，「與經論不相違背的，契理而契機的，融攝而冶化一番，抉擇出人間佛教的正義」。（註²⁹⁸）綜上，我們足以認定：從「解門」、從對佛法的正知正見上抉擇「人間佛教」，確實是印順實踐「人間佛教」的重要進路。

2. 印順晚年《契理契機之人間佛教》（1989）一書中，特立「契理而又適應世間的佛法」，對於如何理解、掌握「人間佛教」，他的結論認為人間佛教是：（註²⁹⁹）

- (1) 立本於根本佛教之淳樸；
- (2) 宏闡中期佛教（指「初期大乘」）之行解；
- (3) 梵化之機應慎；

註²⁹² 印順（1962），《寶積經講記》，頁6-7。

註²⁹³ 印順（1989），《契理契機之人間佛教》，後收錄於《華雨集第四冊》，頁57。

註²⁹⁴ 參見李玉嬋（1994），《當代「人間佛教」思想的探討——兼論原始佛教的原始性格》，香港私立能仁學院哲學研究碩士論文，頁97-98。

註²⁹⁵ 印順（1989），《契理契機之人間佛教》，後收錄於《華雨集第四冊》，頁69、32-33。

註²⁹⁶ 印順（1984），《遊心法海六十年》，後收錄於《華雨集第五冊》，頁50。

註²⁹⁷ 印順（1989），《契理契機之人間佛教》，後收錄於《華雨集第四冊》，頁1。

註²⁹⁸ 印順（1952），〈人間佛教要略〉，收錄於《佛在人間》，頁109。

註²⁹⁹ 印順（1989），《契理契機之人間佛教》，頁69、32-33。

(4) 攝取後期佛教之確當者。

事實上，此一結論印順早在 1942 年就已說得清晰精確：(註³⁰⁰)

其實我的思想，在民國三十一年所寫的『印度之佛教』「自序」，就說得很明白：「立本於根本佛教之淳樸，宏傳中期佛教之行解（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！」

對於一個早慧的、一心「為佛教、為眾生而修學」的思想家如此的胸懷與洞見，是令人肅然而動容的。

3. 什麼是「立本於根本佛教之淳樸」？印順說：「佛弟子所應特別重視的，是一切佛法的根源，釋尊的教授教誡，早期集成的聖典——『阿含』與『律』[毘尼]。在『阿含』與『律』中，佛、法、僧——三寶，是樸質而親切的。」簡言之，人間佛教應立本於根本佛教中「樸質而親切」的三寶：「佛」是誕生、出家、修行、成佛、遊化人間、入涅槃，都有史跡可考的人間佛陀；「法」的第一義是八正道，「律」也是法的一部分，正見緣起，如實知見流轉還滅，不占卜、不持咒、不護摩火供等；「僧」團中，思想是「見和同解」、經濟是「利和同均」、規制是「戒和同遵」，和樂共住，精進修行，自利利他，以達成正法久住。(註³⁰¹)

4. 什麼是「宏傳中期佛教之行解」？印順指出：「中期是『大乘法』的興起，是菩薩行為本而通於根本佛法的。依涅槃而開展為『一切法不生』，『一切法空』說。涅槃是最甚深的，當然可說是第一義悉檀，但重點的開展，顯然存有『對治』的特性。」大乘菩薩依信願、悲心、智慧三心，以六度、四攝行，對治紛亂的眾說，適應眾生根器並予度化。(註³⁰²)

5. 什麼是「梵化之機應慎」？印順指出：「梵化，應改為天化，也就是低級天的鬼神化」，在初期大乘時代「由於『佛弟子對佛的永恆懷念』，理想化的、信仰的成分加深，與印度神教，自然的多了一分共同性」，導致：文殊、普賢與梵天、帝釋合化、咒術出現在大乘經中、大乘信行及求現生利益與低級神教、巫術相近...等，印順特別提醒：「天化之機應慎」，莫使人間大乘正行流入歧途。(註³⁰³)

6. 什麼是「攝取後期佛教之確當者」？印順強調：「後期大乘」的如來藏、佛性、我，如果是用以激發人們發菩提心、修菩薩行，即是「方便」，如果是視之為究竟，將引起負面作用。印順說：「古代經論，解理明行，只要確立不神化的『人間佛教』的原則，多有可以採用的」，面對眾生根性不一，佛法可用不同方法、各種悉檀，接引現代的人們契入佛法。(註³⁰⁴)

(二) 行門的實踐

1. 有關「人間佛教」的實踐，印順這在根本佛法及初期大乘時期都已有良好的啓示，例如：維摩詰長者六度利益眾生外，從事「治生」（實業）、「入治政法」

註³⁰⁰ 同上註，頁 1-2。

註³⁰¹ 同上註，頁 33-35。

註³⁰² 同上註，頁 37-40。

註³⁰³ 同上註，頁 41-42。

註³⁰⁴ 同上註，頁 42-43。

(政治)、在「學堂誘開童蒙」(教育)等；而善財童子的參訪善知識，表示了另一意義，即：都是以自己所知所行來教人，所以形成了「同願同行」的一群，同向於成佛的大道。(註³⁰⁵)

2. 印順指出：除了前述根本佛法及初期大乘時期的啓示外，「現代的人間佛教，自利利他，當然會有更多的佛事」，同時具體地說：「利他的菩薩行，不出於慧與福」，並分別列舉「福行」與「慧行」：(註³⁰⁶)

(1) 「慧行」，是使人從理解佛法，得到內心的淨化，印順以為其「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」，他列舉道：

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…

(2) 「福行」，是使人從事行中得到利益（其中一部分與「慧行」互相關涉），印順列舉道：

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。

3. 印順特別強調：從事於慧、福的利他菩薩行，務必先充實佛法，要站穩自己的腳跟，以三心、行十善為基礎。否則，不論慧行弘化、福行慈濟，上焉者只是世間的善行，佛法真義因混淆世學而將日漸稀薄，下焉者如「泥菩薩過河」不見了，徒然引起佛教的不良副作用。

本節首先概觀印順「人間佛教」並略作文獻探討，大致言明其優劣長短，而後除與「人生佛教」相互比較、指出「人間佛教」的契機契理外，並以較大篇幅說明印順「人間佛教」的內涵，包括：論題核心、理論原則、時代傾向、修持心要，最後則要述「人間佛教」透過解、行二門實踐的進路，完整呈現印順「人間佛教」思想的樣貌。

第五節 「緣起性空」與「人間佛教」的關係

註³⁰⁵ 同上註，頁 61-62。

註³⁰⁶ 本小段 2. (包含(1)、(2)) 及 3.均引自上註，頁 62-63。

印順佛學思想的兩大核心：「緣起性空」與「人間佛教」，二者之間關係如何？歷來文獻探討甚少，本章第一節曾扼要評論邱敏捷（2000）的探討邏輯次第甚是可議，此外實質的討論也欠缺系統與完整性。（註³⁰⁷）研究者認為二者基本上可視作印順思想體系中「理論」與「實踐」（應用）的關係。

為進行本節的討論，首先需要討論肯認：「菩薩道」是印順「人間佛教」的基本精神與內涵。從下面三段引文，當可簡明地確知：印順所說「菩薩道」，直接等同於「人間佛教」，或意指「菩薩道是人間佛教的行門」：

1. 這裡（〈人間佛教要略〉）所說的人間佛教，是菩薩道，具足正信正見，以慈悲利他為先。（註³⁰⁸）
2. 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。（註³⁰⁹）
3. 人間佛教，是整個佛法的重心…這一論題的核心，就是「人·菩薩·佛」——從人而發心學菩薩行，由學菩薩行而成佛。（註³¹⁰）

上述述印順認為：佛由人成、成佛在於行菩薩道。然而如何在人間實踐菩薩道？如何有別於一般人天福行，能在生死海中渡脫眾生？這是印順「緣起性空」理論與「人間佛教」實踐之間的重要課題。以下逐步探討「人間佛教」（菩薩道）與「緣起性空」二者的關係。

壹、「人間佛教」是「緣起性空」理論的實踐

一、因「緣起」而生慈悲心

菩薩道的發心在於「慈悲」。印順認為，「緣起」是慈悲的根源，從「緣起」的事實，產生「慈悲為本」的人生觀。印順說：

從緣起相的相關性說：世間的一切——物質、心識、生命，都不是獨立的，是相依相成的緣起法。在依託種種因緣和合而成為現實的存在中，表現為個體的、獨立的活動，這猶如結成的網結一樣，實在是關係的存在。…世間的一切，本來如此；眾生，人類，也同樣的如此。所以從這樣的緣起事實，而成為人生觀，即是無我的人生觀，互助的

註³⁰⁷ 邱文論述的重點有三：行「菩薩道」的善巧方便在「緣起性空」、緣起是慈悲的根源、「從緣起的法性空下手」才能長久行菩薩道；其餘的討論，則在討論菩薩道的實踐問題，即是「二道五菩提」。詳見邱敏捷（2000），《印順導師的佛教思想》，台北市：法界出版社，頁 124-127。

註³⁰⁸ 印順（1952），〈人間佛教要略〉，收錄於《佛在人間》，頁 99。

註³⁰⁹ 印順（1952），〈從依機設教來說明人間佛教〉，收錄於《佛在人間》，頁 73。

註³¹⁰ 印順（1952），〈人間佛教要略〉，收錄於《佛在人間》，頁 99。

人生觀，知恩報恩的人生觀，也就是慈悲為本的人生觀。(註³¹¹)

緣起法強調：世間的一切，實在是關係的存在，眾生，人類同樣是如此。印順說，以這樣的緣起事實而形成的人生觀，是無我、互助、知恩報恩的人生觀，也就是慈悲為本的人生觀。以上是就「緣起相的相關性」而說；次再就「緣起性的平等性」而言，印順說：

緣起法是重重關係，無限的差別。這些差別的現象，都不是獨立的、實體的存在。所以從緣起法而深入到底裡，即通達一切法的無自性，而體現平等一如的法性…大乘法說：眾生與佛平等，一切眾生都有成佛的可能性，這都從這法性平等的現觀中得來。在這平等一如的心境中，當然發生「同體大悲」。(註³¹²)

諸法緣起，一切法空無自性，一切眾生平平等等，體悟到此種平等一如，自然生起「同體大悲」的慈悲心！

至於慈悲心的內涵，印順解說為是「慈、悲、喜、捨」四心：慈，是以利益安樂、世出世間的利益，給予眾生。悲，是拔濟眾生的苦難，解除眾生的生死根本。喜，是見眾生的離苦得樂而歡喜，眾生的歡悅，如自己的一樣。捨，是怨親平等，不憶念眾生對於自己的恩怨而分別愛惡。綜合地說，「與樂」、「拔苦」，是慈悲的主要內容。印順強調：只有悲心是不夠的，非有悲行不可，也就是菩薩要從實際的事行中，去充實慈悲的內容，其大綱是「布施、愛語、利行、同事」四攝。(註³¹³)

印順認為：佛法從緣起法的依存關係，確立慈悲為他的道德。經中將緣起法比喻為「猶如束蘆，互相依住」，這是相依相成的最明顯的例子；緣起的世間，就是如此。為他等於為己，要自利非著重利他不可。自他苦樂的共同，實為啟發慈悲心的有力根源。(註³¹⁴)

二、智慧與慈悲同基於緣起的正覺

佛教強調慈悲，是有理智配合的慈悲行，不但不違反世間的因果事理，也完全吻合出世間的真理，所以是悲智平等的，既體驗真理，又救護眾生。世間的一般宗教，太偏向感情的愛而忽略理智，出世的小乘聖者，又偏重理智缺乏悲心，佛把感情與理智合成一體，不偏一邊，而到達悲智平等與究竟。(註³¹⁵)

註³¹¹ 印順(1953)，〈慈悲為佛法宗本〉，收錄於《學佛三要》，頁120。

註³¹² 同上註，頁122-123。

註³¹³ 同上註，頁131。

註³¹⁴ 同上註，頁123-124。惟查詢CBETA 電子佛典並無所引經文，類似經文都在描述五蘊及其流轉，如《佛說大乘稻杆經》說：「五識身相應，及有漏意識，猶如束蘆」(大正16, 824)、《瑜伽師地論》卷第93說：「識緣名色，名色緣識，於現在世猶如束蘆相依而轉」。(大正30, 827)

註³¹⁵ 印順(1973?)，〈佛為救護我們而來〉，收錄於《佛法是救世之光》，頁14。

印順認為：智慧與慈悲，為佛法的宗本，而同基於緣起的正覺。一切是緣起的存在，展轉相依，剎那流變，這即是無我的緣起；無我，即否定「實在性」、「不變性」與「獨存性」，徹底否定唯神、唯我、唯理、唯心等自性見的錯覺；印順以為：一般強烈的自我實在感，是根本錯誤，是思想與行為的罪惡根源。（註³¹⁶）

印順並強調：否定自我中心的主宰欲，才能體會有情的同體平等，於一切行為中，消極的不害他，積極的救護他；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，湧出無我的真情。（註³¹⁷）

綜上，印順甚至說：「真智慧與真慈悲，即緣起正覺的內容」。（註³¹⁸）因此，從廣義的角度來看，這指出了：人間菩薩智慧、慈悲的正行，是緣起正覺的內容，實踐了緣起正覺。

貳、「緣起性空」是「人間佛教」實踐的指導

一、依「緣起性空」而實踐「菩薩道」

印順〈人間佛教要略〉（1952）一文中指出：「緣起與空的統一」是「人間佛教」三項理論原則的第二項（註³¹⁹）。事實上，他早在1941年便指出，人間佛教行「菩薩道」的依據在於「緣起性空」，他說：（註³²⁰）

唯有依據緣起性空，建立「二諦無礙的」中觀，才能符合佛法的正宗。
緣起不礙性空，性空不礙緣起；非但不相礙，而且是相依相成。世出世法的融攝統一，即人事以成佛道，非本此正觀不可。

印順認為：「緣起不礙性空，性空不礙緣起」，依據緣起性空，以中觀實踐世俗與聖義二諦無礙，融合並統一入世與出世，表現為人事，從而「以此現空無礙的正觀為思想基礎，從一切三業行持中去實習體會，隨時糾正，終可以歸向中道」，（註³²¹）即人事而成佛道。

二、依於「緣起中道」才能入世久行「菩薩道」

印順認為，一切世間人、事、時、地、物，每每現在眼前，都要以「緣起的法性空」見它、觀它，從而自世間萬法中，一一見到中道，見到自性空無、不生不滅、本來寂靜，唯有如此，才能長行「菩薩道」。他說：（註³²²）

註³¹⁶ 印順（1947）《中觀今論》，自序，頁7-8。

註³¹⁷ 同上註，頁8。

註³¹⁸ 同上註。

註³¹⁹ 本段摘述自印順（1952），〈人間佛教要略〉，收錄於《佛在人間》，頁104-112。

註³²⁰ 同上註，頁108-109。

註³²¹ 同上註，頁109。

註³²² 印順（1949），《佛法概論》，頁246。

佛從菩薩而成，菩薩的觀慧直從緣起的法性空下手，見一切為緣起的中道，無自性空、不生不滅、本來寂靜。這樣，才能于生死中忍苦而不急急的自了，從入世度生中向于佛道。

菩薩的觀慧，要直從「緣起」的法性空下手，見到「一切是緣起的中道」，這樣，才能於生死中不急求解脫、從入世度眾中向於佛道。

三、勝解空性，習得長在生死而普利眾生的本領

印順他鼓勵「不忍聖教衰，不忍眾生苦」的佛弟子應依「菩薩道」坦然直進。他說：（註³²³）

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。……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」。

印順解釋道：行「菩薩道」，要能堅定菩提的信願、慈悲利益眾生，最重要的是勝解空性，觀一切法如幻如化，了無自性；能夠如此，便是經上所說：「若有於世間，正見增上者，雖歷百千生，終不墮惡趣」，如此了達生死與涅槃，既不像凡夫貪戀生死而怖畏涅槃，也不像小乘以「三界為牢獄，生死如冤家」而急趣涅槃。（註³²⁴）

總而言之，印順認為「信願，慈悲，智慧，為菩薩行的宗要」，（註³²⁵）強調「無所得為方便，是菩薩行的善巧」，人們一般的行為，處處為自我的私欲所累，處處是荆棘葛籐，惟有體悟空無所得，才能解脫自由。（註³²⁶）他以為：在生死中浮沈，因信願、慈悲，特別是空勝解力，能逐漸調伏煩惱，雖不斷現起小煩惱，但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，因此我見一天天的淡薄，慈悲一天天的深厚，便沒有墮落的憂懼，而能發願在生死中常得見佛、常得聞法，「世世常行菩薩道」。（註³²⁷）

本章為探究印順法師佛學思想的重要內涵，計分五節加以分析探討：首先觀照印順學思的歷程、探求佛法的信念與方法，並明察其對佛法的判攝情形；其次，

註³²³ 印順（1953），〈自利與利他〉，後收錄於《學佛三要》，頁150。

註³²⁴ 同上註，頁150-151。所引經文見於雜阿含經卷第二十八：「假使有世間，正見增上者，雖復百千生，終不墮惡趣」（大正2，204）。

註³²⁵ 同上註，頁77。

註³²⁶ 印順（1949），《佛法概論》，頁251。

註³²⁷ 印順（1953），〈自利與利他〉，後收錄於《學佛三要》，頁151。

對於印順「緣起」、「性空」、「人間佛教」思想各以專節加以分析討論；結尾時除進行「印順詮釋『緣起』與『空性』的統一」的詮釋外，並總結印順「緣起性空」與「人間佛教」思想之間的關係，本研究認為：「人間佛教」是「緣起性空」理論的實踐、「緣起性空」是「人間佛教」實踐的指導。

本章雖已完成探究印順佛學思想重要內涵的工作，增益了所謂「印順學」的部分內涵，但是，有關研究印順佛學思想的學術成果中，對於印順強調的「佛法的探究，可說是對生命之流的一種觀察與體驗」、「佛法是宗教，也可說是徹底的生命哲學」(註³²⁸)，卻仍未見到直接以其生命觀為題的專著，而極為稀零的短篇論文，亦無法闡明其佛學思想所蘊含的生命觀，當然更無法進一步接合、啓示當代我國「生命教育」的理論與內涵，這是本研究未來兩章的嚴峻目標。

註³²⁸ 印順(1944)，《性空學探源》，頁28。昭慧法師在佛教生命哲學、佛教倫理學方面的探討與闡揚，基本上是「接著講」，並未探討整理印順的生命哲學。