

### 第三章 印順法師的生命觀

印順法師早在民國 33 年（1944，39 歲）便說：「佛法的探究，可說是對生命之流的一種觀察與體驗」，因此，佛法「可說是徹底的生命哲學」，他接著說：「假使忽略了有情本位的立場，便是破壞佛法的根本立場」；（註<sup>1</sup>）他認為：「佛法的根本問題，是無量數的有情」，也就是說，有情生命既是一切苦痛的所依，一切問題也因為生命的存在而成立，（註<sup>2</sup>）佛法就是解決人生的根本方案，佛法就是要對這現實世間、人生的苦難，予以徹底的解決，達到超脫苦痛的境地。（註<sup>3</sup>）

生死是人生大事，印順認為「了生死」確實是佛教的主要目標。能了生死，是因得到「涅槃」；「涅槃」是學佛者的最高理想，要了解涅槃，最好從生死說起（註<sup>4</sup>）。因此，當代我國也有以研究佛教生命（死）觀為焦點的博碩士論文，共計 7 篇，（註<sup>5</sup>）其中 4 篇集中在討論原始佛教（初期佛教）所論述的生死觀念；（註<sup>6</sup>）印順法師對於生命的種種現象與分析，主要也是依據《阿含經》立論並詳加闡發的，包括有情的身心、延續、新生、生死流轉，以及世間與緣起法則...等。（註<sup>7</sup>）可知佛教創始人釋迦牟尼的生死思想，至今確實仍是重要的學術素材與人生智慧的來源。

上述 4 篇論文，固然與印順同樣都是依據《阿含經》等原始經典探討佛教生死觀念，但是，印順強調：阿含經義是不能照著偏執者的見地來解說的，包括否認大乘的小乘者、或是離開小乘的大乘者，兩者都屬偏執；印順認為「緣起中道，是佛法究竟的唯一正見，所以阿含經是三乘共依的聖典」，大乘與小乘，只能從行願中去分別，因此他講阿含經，不是看作小乘的、也不是看作原始的，而著重於舊有的抉發，希望刺透大小兩邊，讓佛法逐漸能取得現代新的方便適應而發揚起來！（註<sup>8</sup>）我們可以說，印順是依照其一生對佛教思想史的理解、思考與體會，重新建構當代佛教生命觀的。

註<sup>1</sup> 印順（1944），《性空學探源》，頁 28。

註<sup>2</sup> 印順（1954），〈佛法有無「共同佛心」與「絕對精神」〉，收錄於《無諍之辯》，頁 152。

註<sup>3</sup> 印順（1955），〈學佛之根本意趣〉，收錄於《學佛三要》，頁 152、作者（1947），《心經講記》，收錄於《般若經講記》，頁 143-144。

註<sup>4</sup> 印順（1958），〈佛教之涅槃觀〉，收錄於《學佛三要》，頁 213-214。

註<sup>5</sup> 7 篇論文的 4 篇於下註介紹，另外 3 篇分為：林士倚（2003），《宗喀巴三士道思想中的生死觀—以《菩提道次第廣論》為主之探討》，南華大學生死學研究所碩士論文、陳清龍（2001），《來果禪師的生命進路與生死思想》，玄奘人文社會學院宗教學研究所碩士論文、曾長安（2006）《佛教生死觀研究—以《涅槃經》為中心之探討》，南華大學文學研究所碩士論文。

註<sup>6</sup> 歐俊明（1997），《原始佛教「緣起」生命觀在現代教育的蘊義》，國立台灣師範大學教育學系碩士論文、李宗興（2000），《原始佛教之生命觀》，中國文化大學哲學所碩士論文、黃齡瑩（2002），《雜阿含經的生死觀》，南華大學生死學研究所碩士論文、黃瑞凱（2004），《初期佛教生死觀之哲理試探—以緣起理論為核心之探索》，南華大學生死學研究所碩士論文。

註<sup>7</sup> 印順（1949），《佛法概論》，自序，頁 1。

註<sup>8</sup> 同上註，頁 1-2。

印順本人雖未曾撰著有關生命/生死的專書，但在他繁瀚的著作中，許多篇章都有具體清楚的解說；然而所謂「印順學」中諸多研究文獻中，對於印順有關生命/生死觀的探討極少，整體而言，亟待系統而全面的分析探討。

並認為「了生死」確實是佛教的主要目標，而要了解涅槃最好從生死說起，(註<sup>9</sup>)然而卻未見以其生命觀為題的研究專著，極為稀零的論文也無法闡明其「人間佛教」主張所蘊含的生命觀，更無法進一步接合、啓示當代「生命教育」的理論與實務。

許多篇章都有具體的解說，並曾說「佛法是宗教，也可說是徹底的生命哲學」(註<sup>10</sup>)，也認為「了生死」(涅槃)確實是佛教的主要目標，且最好從生死說起。(註<sup>11</sup>)另一方面，印順思想的研究已龐大到形成所謂「印順學」，甚至已有「後印順學」的討論、爭論與辯難，(註<sup>12</sup>)然而尚未見到以其生命觀為主題的研究專著，極為稀零的論文也無法闡明其「人間佛教」主張所蘊含的生命觀，當然更無法進一步接合、啓示當代「生命教育」的理論與實務。

印順本人亦強調「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<sup>13</sup>)，然而所謂「印順學」眾多研究文獻中，

任職慈濟大學的張榮攀(1999)主編《生死自在》一書以倡導遺體捐贈，並以〈印順導師對生死的看法〉一文為題進行淺白地說明，從佛法角度為遺體捐贈提供哲學與宗教之基礎。(註<sup>14</sup>)白金銑(2006)〈印順導師的生死哲學——由印順導師的喪葬禮儀說起〉，先簡單比較儒家跟印度思想的喪葬禮儀，指出二者在我國都失掉了思想本質，前者是民間的開展錯誤，後者則是極樂世界在執行上的錯誤，接著簡要摘出印順法師生死哲學的四個重點特色。(註<sup>15</sup>)

上述二文對於印順生命觀的探討，尚欠缺完整的體系，在連結印順「緣起性空」與「人間佛教」兩大佛學思想的部分甚不理想。反而是釋惠敏與釋果徹合著

---

註<sup>9</sup> 印順(1970)，《學佛三要》，頁213-214。實際運用版本為2003新版2刷，新竹縣：正聞出版社。

註<sup>10</sup> 印順(1944)，《性空學探源》，頁28。昭慧法師在佛教生命哲學/倫理學的發揮，基本上是「接著講」，並未探討整理其生命哲學。

註<sup>11</sup> 印順(1970)，《學佛三要》，頁213-214。實際運用版本為2003新版2刷，新竹縣：正聞出版社。

註<sup>12</sup> 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<sup>13</sup> 印順(1944)，《性空學探源》，頁28。昭慧法師在佛教生命哲學/倫理學的發揮，基本上是「接著講」，並未探討整理其生命哲學。

註<sup>14</sup> 張榮攀(1999)，〈印順導師對生死的看法〉，收錄於《生死自在》，台北市：慈濟文化志業中心，1997初版一刷，1999再版22刷，頁29-38。

註<sup>15</sup> 白金銑(2006)，〈印順導師的生死哲學——由印順導師的喪葬禮儀說起〉，發表於第六屆「印順導師思想之理論與實踐——印順導師與人菩薩行」學術研討會，民95年5月。

(1996)之《生命緣起觀》一書，探討梵本〈淨明句論·第二十六品觀十二支分〉，以深厚的文獻學訓練根底，體察龍樹、月稱文字用語，將梵文該品予以譯注，並與三家漢譯比對；該書雖未直接探討印順觀點，但引用印順對《中論》的科判與甚多相關見解，同各家進行比較，深入詮釋十二支緣起。(註<sup>16</sup>)此外，釋惠敏(2004)〈佛教之身心關係及其現代意義〉，對於身心關係、身心解脫、「生死學」(Thanatology)等予以系統的、現代的詮釋與闡發。(註<sup>17</sup>)一書一文均甚有助於理解印順的性空緣起觀及生命觀。

## 第一節 生命的事實及其分析

印順指出：「佛陀先觀察宇宙人生的事實，進一步，再作理性的思辨與直觀的體悟」，(註<sup>18</sup>)因此，本章首節便先行探究印順對生命事實的看法，而後明瞭印順對生命如何分析，以及分析的結果說明。

### 壹、有情眾生的基本說明

印順法師對於生命的種種現象與分析，主要是依據《阿含經》立論並詳加說明的，包括有情及其身心、延續、新生、生死流轉等，(註<sup>19</sup>)以下分別論述之。

#### 一、「有情」的意義

相對於無情生命，印順法師重視有情生命，他解釋「有情」一詞，梵語為「薩埵」，即是有情愛或情識、有精神活動者，與世俗所說的「動物」相近。「薩埵」一詞，可從多方面解說，就心理而言是「情」，就動靜而言是「動」，就明闇而言是「光明」，亦即「有情」(薩埵)是象徵情感、光明、活動的。質言之，具有精神活動的有情，即是「熱情奔放而為生命之流者」，小如螻蟻、大至人類，及一切有情，都時時刻刻在「以情為本」的生命狂流中。有情以情愛或情識為本，所以是衝動的、非理性，而且對環境與自我具有強烈的愛好，不容易解脫繫縛、得到自在。有精神作用的有情，佛經分為五類，稱之為「五趣」：天、人、畜生、餓鬼、地獄。(註<sup>20</sup>)

佛教只許動物是有情，有生命，不承認草木也是有情，即是從有無「心識」著眼，從而分別草木與動物的有無生命。有情必然是有「心」的，這「心」或者

註<sup>16</sup> 釋惠敏、釋果徹合著(2002)，《生命緣起觀》，台北市：法鼓文化事業股份有限公司，1996年初版，2002年初版二刷。

註<sup>17</sup> 釋惠敏(2004)，〈佛教之身心關係及其現代意義〉，刊於《法鼓人文學報》第1期。

註<sup>18</sup> 印順(1949)，《佛法概論》，頁148。

註<sup>19</sup> 印順(1949)，《佛法概論》，自序，頁1。

註<sup>20</sup> 印順(1949)，《佛法概論》，頁48。

叫「意」、叫「識」，雖各有不同的意義，但各派都認為是可以通用的。(註<sup>21</sup>)

此外，印順特別指出：「有情」也是「我」的異名之一。《般若經》總列「我」有十六種名，包括：「數取趣」、「命者」、「士夫」、「人」、「眾生」、「壽者」等。有情，即有情識者；我，即主宰—自我宰制；「數取趣」，即不斷的受生死者；「命者」，即壽命延續者；「士夫」，即作事者。這些，都是就有情生命的各種現象而立名。(註<sup>22</sup>)人，行人法，所以名為「人」；「眾生」，即五眾和合而生，包括有精神與物質的和合；「壽者」，是說眾生從生到死成就命根，有一期的生命相續。(註<sup>23</sup>)

## 二、有情生命的分類

印順依教典描述有情眾生可分：「天、人、畜生、餓鬼、地獄」等五趣：在這世間，有人、有畜生（即一切禽獸蟲魚的總稱），也有鬼（雖不易見到，但也是住在這世間）。佛法所稱的「鬼」是有情的一類，與中國「人死為鬼」的思想不同。比人高一級的是天，低級的天，是鬼，是畜生道中有大福報者，如龍王；高級的天是人身，如帝釋天。比人間低一級的，是地獄，地獄為各宗教所共同承認的，佛經說主要是八熱地獄、又說有八寒地獄。五趣有情的高下分布，如圖 4-1。(註<sup>24</sup>)

佛教亦常以「六道」通稱「有情」。亦即，五趣再加上阿修羅（譯意為非天）即為六道。「道」是「趣」的別譯；大小乘經論中，或說五趣，或說六趣，六趣中的阿修羅多住在大海中，為數不多，所以如含攝在鬼趣或畜生趣，就合為五趣了。(註<sup>25</sup>)印順通常以「五趣」稱呼有情眾生，但也常用「六道」一詞。

印順又依佛經所說，按照不同的向度，將一切眾生分類：(註<sup>26</sup>)

(一) 從有沒有「色法」（物質）而言，分作「有色的、無色的」二類：有色的，如欲界與色界的眾生；無色的，是無色界眾生。關於無色界，有的說是沒有麤色，細色是有的，也有說連細色也沒有，僅有心識的活動。

(二) 從有沒有「心識」而言，分作「有想的、無想的、非想非非想的」三類：一是有想的，如人類及一般的天趣。二是無想的，這是外道無想定的果報，名無想天，對於無想天，有說只有微細的心識，有的則說什麼心識也不起。三是非想非非想的，是無色界非想非非想處的眾生。佛法中稱之為非想非非想，雖沒有麤想——非有想，但還有細想——非無想，也就是還取著三界想，還未解脫生死。

註<sup>21</sup> 印順（1940），《唯識學探源》，頁 48-49。

註<sup>22</sup> 印順（1949），《佛法概論》，頁 63。

註<sup>23</sup> 印順（1942），《金剛經講記》，後收錄於《般若經講記》，頁 37-38。

註<sup>24</sup> 印順（1949），《佛法概論》，頁 48-50。

註<sup>25</sup> 印順（1960），《成佛之道》，頁 74。有關「五趣」與「六道」的差別，江燦騰先生曾解釋說：早期佛教經論中，根據印度文化的想法，將眾生的世界區分為「五趣」，即：地獄、惡鬼、畜生、人間和天上。大乘經典出現後，諸佛法力無邊，將印度的神話人物都包括了進去，例如在《法華經》中將眾生分做十個世界：上述「五趣」加上阿修羅，成為「六道」，都是屬於輪迴不已的眾生；再加上緣覺、聲聞、菩薩、佛等聖人世界，共同合為「六凡四聖」之十法界，但聖人即不受輪迴。參見江燦騰（1990），《現代中國佛教思想論集（一）》，台北市：新文豐出版公司，頁 159，註 40 項下之說明。

註<sup>26</sup> 印順（1942），《金剛經講記》，後收錄於《般若經講記》，頁 33-34。

佛教有「十法界」——「六凡四聖」的說法，其中「六凡」即上述的「六道」，「四聖」則指聲聞、獨覺（或緣覺）、菩薩、佛。這凡與聖的分野，即在「覺」與「不覺」，覺所以成聖、不覺所以在凡；聖者皆依真實智慧以成聖，都不離覺義，都能夠覺悟宇宙人生的真理、覺了萬有諸法的事相，祇是大覺、小覺之差別而已，（註<sup>27</sup>）詳見後文「生命的境界」進一步的討論。

### 三、有情生命的起源

生命起源的問題歷來不得解決，有「神創造萬有論」，也有主張「突變創化說」（進化論），但佛法不認為心靈是物質的派生，也不以為生命是這一世界的新品。（註<sup>28</sup>）

詳言之，佛陀認為：無生物沒有自覺的意識現象，不會進化到動物，動物也不可能變成有明確自覺意識的人類；有情心色是相互依存的無始存在，「化生」是特殊的創化，不承認創化，新種類的發生便不可能，生命由來的問題也不能圓滿解決。

簡單地說，六趣有情的最初出現，都是「化生」而來，（註<sup>29</sup>）亦即不是在地球上自發所生，是從其他世界「化生」而來。

人從那裏來？部派的傳說是世界初成時從光音天來；印順則認為：佛陀只是依據當前有情的事實，說人從父母而生，不作「雞生蛋，蛋生雞」式最初的探求，部派傳說人從光音天來，只是隨順印度一般的信仰而說。「人從那裏來」這一問題，只能說佛沒有提，佛法不是為了解說這類問題而說的。不過佛法也說：器界與人類，有不斷進化退化、進化退化的反覆過程，永遠的進化是沒有的。（註<sup>30</sup>）

### 四、有情生命的延續

印順認為對有情的觀察，不能單是橫的分析，更應作豎的觀察。像一盞燈，如果能不斷的加油和燈芯，否則就會熄滅，有情的延續如燈一樣，既是蘊、處、界和合的生命流，便必須不斷加進新動力，即所謂「食住」，就一期的生命而言，即是「四食」，他解說道：（註<sup>31</sup>）

（一）羶搏食：指日常茶飯，因分餐分段，所以也叫段食。

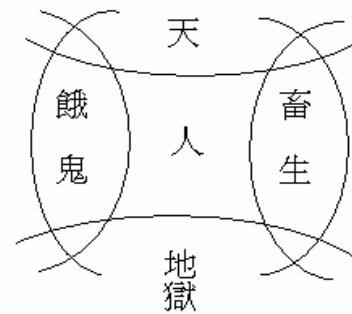


圖 3-1 五趣有情的高下分布圖  
資料來源：印順（1949），《佛法概論》，頁 50。

註<sup>27</sup> 印順（1955），〈慧學概說〉，收錄於《學佛三要》，頁 159。

註<sup>28</sup> 印順（1949），《佛法概論》，頁 77-78、131。誠如本論文 6 月 28 日口試時，口試委員孫教授效智提醒：有關三種生命來源的說法各有論證，實宜經過審慎辯證後再作定論。

註<sup>29</sup> 同上註。

註<sup>30</sup> 印順（1993?），〈答張展源居士〉，收錄於《華雨集第五冊》，頁 287。

註<sup>31</sup> 印順（1949），《佛法概論》，頁 67-71。

(二) 觸食：六根、六識、六境三者和合時，所起合意的感覺稱作「可意觸」，觸食主要即指可意觸。如坐臥、按摩、澡浴、強忍等，甚至是不可意觸，如運動的感受疲勞等，都可促進身體的健康，都是觸食。

(三) 意思食：意思是指意欲希望。意思希望對於有情的延續，有強大的作用，心理學者也說：一個人假使沒有絲毫希望，便決無法生活下去。有希望，才能資益身心，所以意思也成為有情的食。

(四) 識食：識指「有取識」，也就是執取身心而與染愛相應的識。識的執取，直到死亡剎那還不能暫離；一旦停止執取，一期生命即告結束，肉體便成為死屍，所以佛說：「名色由識，緣識有名色」，由此可知識對於有情延續的重要！

印順進一步說明：四食不但延續這一期生命，就是未來生命的延續也有賴於意思食與識食的再創。人類，總希望永生，臨死時都如此，有取識在肉體沒有死亡前，是不會停止執取的，若捨棄了這一身心，立刻又重新執取另一身心；小自家庭，大至國族，人都希望自家自族的繁衍永續；不但人類，即小至螻蛄，也還是如此；這延續種族生命的動力，即攝於意思食。(註<sup>32</sup>)

## 五、有情生命的新生

關於有情生命繁衍新生的類型，佛法亦有探討與分類，從「生」的方式而言，有「四生」，即「卵生、胎生、溼生、化生」四種，這是就有情的最初出生到成長期間的形態不同而分別的，其中：卵生，如雞、鴨、雀、鴿等飛禽；胎生，如人、牛、羊等；溼生，如魚、蝦、昆蟲等，先由母體生卵，離母體後，攝受一些水分及溫度，經過一變再變，才達到成蟲階段；化生，如天上的眾生，都是由業力成熟而忽然產生的。(註<sup>33</sup>)

上述「四生」，是就有情的最初出生到成長期間的形態不同而分別的：胎生與母體關係最密切，幼稚時期也長；卵生次之；濕生除了生卵以外，母子間是最疏遠的，幼稚期也極短。胎、卵、濕生的分別，就依這樣的意義而成立。化生，是說有情不須要父母外緣，憑自己的生存意欲與業力，就會忽然產生出來。綜合地說，就從生長的過程來說，繁複性依次是胎生、卵生、濕生、化生；從產生所依的因緣說，胎生與卵生必依賴二性和合的助緣，濕生中有以自身分裂成為新的生命，至於化生，則更不需憑藉肉體即可隨業發生。化生似乎是有情中最低級的，但從來的傳說遍存於五趣中，從極高的天、到極低的地獄；此外，娑婆世界初成，還沒有有情，之後，有情諸趣的最初出現、即是以化生——特殊的創化而生。(註<sup>34</sup>)

印順以為，就救佛法而言，「生」是一期新生命的開始。以胎生的人類來說，父精、母血（現代稱為精子、卵子）和合，「識」因業力而依精、血生起，名為「結生」，從此「識緣名色，名色緣識」，也就是心與肉體的相依，日漸成長，約經 38

註<sup>32</sup> 印順（1949），《佛法概論》，頁 71-73。

註<sup>33</sup> 印順（1942），《金剛經講記》，後收錄於《般若經講記》，頁 33、作者（1949），《佛法概論》，頁 75。

註<sup>34</sup> 印順（1949），《佛法概論》，頁 76-77、78。

個七日（270 天）而誕生，所以，人的生命是依父精、母血、識等三事結合而開始的。結胎以後，早已有識，後來又有了呼吸；等另一個人的識（俗稱靈魂）來投胎而才生，是我國佛教界錯誤的傳說。（註<sup>35</sup>）

## 六、有情生命的老病苦厄與死亡

眾生有漏的身命財，都是無常不堅固的，常受老病饑渴的困惱；一般眾生身的三大病——有老、有病、有死。（註<sup>36</sup>）苦是苦痛，厄是困難，眾生的苦痛困難，不外內外兩種：屬於內自身心的，如生老病死等；屬於外起的，如愛別離、怨憎會、求不得等。（註<sup>37</sup>）前者「老病死憂悲苦惱」與「生」，就是八苦，後者包括人與人間、人與自然間種種的苦痛與缺陷，也都是佛教的觀察對象。（註<sup>38</sup>）

至於死亡，依佛法說，人死了，或立即往生（如地獄、天上等）、或要等因緣（如：生為人者，需有父精與母血的和合）而往生；人如已經死了，是不可能復活的。但憑呼吸停止並不能確定為死亡，也不能只憑沒有知覺而認定已死，近代醫學界以「腦死」來決定，認為：腦幹死了，不能自己呼吸，即使心臟還在跳動，但不久就要停止，不能再生存下去，因此「腦死」後就可宣告死亡；然而依佛法說，這不能說是死，這是在向死亡接近的過程中，不能因為不久一定死，就宣告已死亡了。佛法說，死是一期生命的最後結束，經上說「壽、暖及與識，三法捨身時，所捨身僵仆，如木無思覺」，壽、暖、識三者的身體上同時不起，才是死了。（註<sup>39</sup>）

## 七、輪迴

有情是生死死生、生生不已的，一旦「本有」的生命結束，即轉為「後有」的另一新生命。（註<sup>40</sup>）佛教以為：「無始生死……長夜輪迴，不知苦之本際」，眾生都在生死輪迴中，受善惡業力所束縛，或生人天、或墮三惡趣，不得自在，如不得解脫，便永遠在生死死生中流轉受苦。（註<sup>41</sup>）流轉即是輪迴，但這不是說前生後生在五趣中升沈有著一定的次序，而是說上升或下墜，轉來轉去，不出天、人、畜生、餓鬼、地獄等五趣的範圍。（註<sup>42</sup>）

眾生造作了種種的業——善業，惡業，引業，滿業，生報業，後報業等；「隨」著這樣的業力，而感到來生的果報。善業，其報是在善趣的人間、天上；惡業就

註<sup>35</sup> 印順（1990），〈中國佛教瑣談〉，收錄於《華雨集第四冊》，頁 114。

註<sup>36</sup> 印順（1951），《勝鬘經講記》，頁 111-112、135。

註<sup>37</sup> 印順（1947），《心經講記》，收錄於《般若經講記》，頁 177。

註<sup>38</sup> 印順（1941），〈佛在人間〉，收錄於《佛在人間》，頁 10。

註<sup>39</sup> 印順（1990），〈中國佛教瑣談〉，收錄於《華雨集第四冊》，頁 114、116。經文引自《入阿毘達磨論》卷下，大正 28·984.3。

註<sup>40</sup> 印順（1949），《佛法概論》，頁 73-76、128。

註<sup>41</sup> 印順（1969），〈佛教是救世之仁〉，收錄於《佛在人間》，頁 200。所引經文出自《雜阿含》卷 10、266 經等。

註<sup>42</sup> 印順（1959），《成佛之道》，頁 72。

報在惡趣的地獄、傍生、餓鬼。趣，是趣向，就是隨業而往生的所在；眾生從無始以來，就隨著業力的善惡，常在這五趣中流轉，一生一生的延續不已。(註<sup>43</sup>)  
有關「輪迴」問題，將於本節後文予以深入探討。

## 八、世間生命的情態

世間是不息的生命洪流，個體生命的保持，種族生命的嗣續，無限生命的渴望，印順認為：這生命洪流的奔放，就是世間的一切又實相。一切眾生，眾生中的人類，充滿了喜樂自由生存的熱情，它有內我的渴愛(自體愛)，境界的貪戀(境界愛)，無限生存的欲望(後有愛)，它的一切活動，無不以和樂的生存作中心(註<sup>44</sup>)。因此，可概括出世間生命情態的特點包括：

(一) 世間是以生命為中心，一切在無常變化，世間不能美滿。(註<sup>45</sup>)

(二) 生存的實相是苦惱，生存就是苦惱。《雜含》(卷 17·473 經)說：「我以一切行無常故，一切諸行變易法故，說諸所有受悉皆是苦」，有情是迷情為本的蘊聚，生死死生流轉的存在，一切苦痛的領受不消說是苦的，即使是福樂、定樂，也霎眼過去、在不知不覺的無常中幻滅；有情終久在忽苦忽樂、忽進忽退的生死圈中，一切活動、一切遭遇，徹底、不究竟、不自由，實在是「生老病死，憂悲苦惱」的總和。(註<sup>46</sup>)

(三) 鬥爭與生命同其終始，凌奪是世間的實相，戰鬥是人間常事。生命的活動，有喜樂也有悲哀，有和合也有離散，有互助也有戰鬥，如秤兩頭的同時高低一樣。愛好生存，就不能避免戰鬥，戰鬥從求生而來。如《中阿含經》說：「以欲為本故，母共子爭，子共母爭，父子兄弟姊妹親族輾轉共爭，更相說惡，況復他人？…以欲為本故，民民共爭，國國共爭」。(註<sup>47</sup>)

(四) 眾生的生命，是心、色和集，又是自、他增上，彼此依存、苦樂相關的。(註<sup>48</sup>) 詳細的情形，將於本節第二部分詳加探討。

(五) 增上生心的人、天果報，以人天的福樂為目標，因此發心，為此修行，雖說不落惡道，而且是向上進步。但進步又進步，終究在三界以內流轉，並不能到達究竟地步。如生天的，從欲界而色界，從色界而無色界，一旦業力享盡，又開始墮落。(註<sup>49</sup>)

## 貳、有情生命的分析

### 一、有情的分析——三處觀

註<sup>43</sup> 印順(1959)，《成佛之道》，頁 71-72。

註<sup>44</sup> 印順(1971?)，〈佛教的戰鬥觀〉，收錄於《佛在人間》，頁 297。

註<sup>45</sup> 印順(1971?)，〈佛教的戰鬥觀〉，收錄於《佛在人間》，頁 298-299、310。

註<sup>46</sup> 印順(1949)，《佛法概論》，頁 189-190。

註<sup>47</sup> 印順(1971?)，〈佛教的戰鬥觀〉，收錄於《佛在人間》，頁 297、300-301。

註<sup>48</sup> 印順(1954)，〈一般道德與佛化道德〉，收錄於《佛在人間》，頁 310。

註<sup>49</sup> 印順(1959)，《成佛之道》，頁 52-53。



印順強調：觀察有情，要從有情的流轉相續與身心相依中去考察，不可只作靜止的、孤立的機械分析；佛法以有情為本，為認識有情，釋迦牟尼常用「三處觀」去觀察有情，即：五蘊觀、六處觀、六界觀。(註<sup>50</sup>)

充滿苦迫的有情，到底是什麼？蘊、處、界的分別觀察，是從不同的立場去分別，看到有情的各個側面：詳於心理的分析，有「五蘊說」(色、受、想、行、識)；詳於生理的分析，有「六處說」(眼、耳、鼻、舌、身、意)；詳於物理的分析，有「六界說」(地、水、火、風、空、識)，諸說都不出色(物質)、心(精神)的和合相續，心與身以相待的關係的存在，既不相離也不相即。(註<sup>51</sup>)

## 二、蘊觀

佛陀觀察、歸納有情的蘊素為五聚，即「五蘊」——色、受、想、行、識。「蘊」，是「積聚」義，即同類相聚，或異譯為「陰」，所謂「五陰」。「五蘊」是眾生身心的總和，可就情識的能識、所識而加以分析如下(參見表 3-1):(註<sup>52</sup>)

所識的對象，有外界的山河大地、有自己的身體等，即是「色蘊」。色的定義為「變礙」，如《雜阿含經》(卷 2·46 經)說：「可礙可分，是名色」，有體積而佔有空間，所以有觸礙，所以可以分析，這與近人所說的物質相同，包括眼、耳、鼻、舌、身、色、聲、香、味、觸等都是。

除了形質的色蘊外，內在的精神活動也是情識所識，可分為三：一「受蘊」：受的定義是「領納」，即領略境界而受納於心，是有情的情緒作用；如領境而適合於自己身心的，即引起喜樂，如不合意即感到苦痛或憂愁。二「想蘊」：想的定義為「取像」，即是認識作用；認識境界時，心即攝取境相而現為心象，由此表象的作用構成概念，進而安立種種名詞言語。三「行蘊」：行的定義是「造作」，主要是「思」心所，即意志作用；面對外境而引生內心種種反應，經心思的審慮、決斷，而做出身體、語言等各種行為。

分析內心的心理活動，有上述受蘊、想蘊、行蘊三類，與一般心理學所說的感情、知識、意志相似。這三者是必然相應的，勉強從其作用而加以相對的分類，事實上不應機械的劃分。三者是內心對境所起的活動形態，雖是能識，但也是所覺識的，因此屬於「所識」。

如果直接從「能識」來說，即是「識蘊」。識是「了別」，明了、識別，常人及神教所神秘化的有情，佛陀觀察起來僅是情識的能知、所知，僅是物質與精神的總和，而且是苦惱的總體，這些都是可以經驗、觀察的，離開這能所心物相依共存與活動，有情並沒有實體可得。

此外，印順指出：五蘊說的安立，由「四識住」而來，其意義是說：有情的

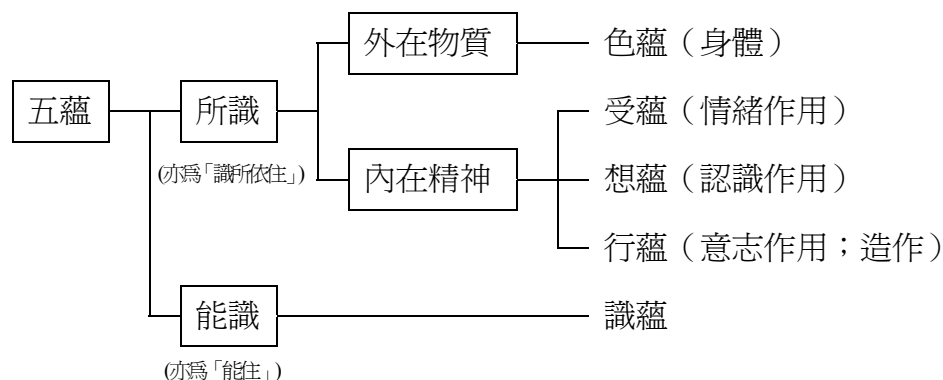
註<sup>50</sup> 印順(1949)，《佛法概論》，頁 57。

註<sup>51</sup> 印順(1948)，〈佛教之興起與東方印度〉，收錄於《以佛法研究佛法》，頁 92-93、作者(1949)，《佛法概論》，頁 57。

註<sup>52</sup> 本小段文字，引自印順(1949)，《佛法概論》，頁 58-59、作者(1959)，《成佛之道》，頁 141-144，並經研究者略加改寫。

情識，常常貪著在物質的色上、或精神的情緒上、認識上、意志上，產生對「我」及「我所」的執著，因而繫縛而流轉生死；如果能夠離此四者而不再貪著，即得「識不住東方南西北方四維上下，除欲、見法、涅槃」（雜含卷3・64經）。綜合此四識住的能住、所住，即是五蘊，即是有情的一切。（註<sup>53</sup>）

表 3-1 就「能識所識」、「能住所住」說明五蘊



資料來源：印順（1949），《佛法概論》，頁 58-60。研究者加以整理並圖像化。

### 三、處觀

有情能夠覺知，需要種種條件，主要的要有感覺機構（六根）作所依，認識對象（六塵）作所緣。（註<sup>54</sup>）上述引發認識的有力因素，佛教稱之為「六根」，或稱做「六處」，包括：眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根，除了上述「六處」的有力因素（增上緣）外，需要與六根對應的色、聲、香、味、觸、法等「六塵」、或稱「六境」來配合（所緣緣）。

六處是為認識的重要根源介，是介於對象的所識與內心的能識中間的官能，例如有眼根方能見色；所知與能知，皆以六處為中心，沒有六處，能識與所識失去聯絡，也就不能構成認識。六處中的前五處，為生理機構，是色法。意處是精神的源泉。依五處發前五識，能見五塵；依意處生意識，能知受、想、行，也能遍知過去未來、一切法。再者，由於六處（六根）攝取六境（六塵）而引發六識，即：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識等，才能分別境界；繼之而引起的心理作用，如六觸、六受、六想、六思、六愛等，都是從認識的進路（根門）不同，而加以種種分別。

認識活動根源於六處，而這六者的和合，即有情自體，即有情的一切，所以佛陀常說六處法門。如總合眼、耳、鼻、舌、身、意的「六內界」以及色、聲、香、味、觸、法的「六外界」，即名十二處，為後代論師所重的；此外，上述六內界、六外界，再加上眼、識、耳、鼻、舌、身、意的「六識界」，合為十八界，一切法不出這六根、六塵、六識所成的十八界，這十八界是有情的一切。（註<sup>55</sup>）但

註<sup>53</sup> 印順（1949），《佛法概論》，頁 60。

註<sup>54</sup> 印順（1940），《唯識學探源》，頁 48。

註<sup>55</sup> 本小段文字，主要引自印順（1949），《佛法概論》，頁 60-62、作者（1959），《成佛之道》，頁 145-146，並經研究者改寫。

不論十二處、十八界，佛陀重視「內六處」；佛陀的處觀，是從有情中心的立場，再進一步說明內心與外境的。(註<sup>56</sup>)

#### 四、界觀

界，意指「六界」，即地、水、火、風、空、識。六界和合，即是有情。

界有「特性」的意義，由於特性和特性的共同，因此界被轉釋為「通性」，例如火有火的特性、通性，此水與彼水的特性相同，所以成為火界、水界。無論為通性或特性，六界都是構成有情自體的因素，是一切有情所不可缺的，所以界又被解說為「因性」。(註<sup>57</sup>)

地、水、火、風四界，為物質的四種特性，《雜阿含經》(卷3·61經)說：「所有色，彼一切四大及四大所造色」，一切物質，不外乎四大界所造，稱為能造。四大說，印度早就盛行，希臘也有。地即物質的堅性，水即物質的濕性，火即物質的暖性，風為物質的動性；地與風相對，如果物質只有堅性而沒有動性，那永不會有變動的可能；水與火相對，水有攝聚、向心的作用，如離散的灰土，水分能使之成團，火的作用是熟變，如人身有溫暖，可以消化食物，是分化的，離心的功能。四大是相互依存而不相離的，是從物質是不斷在穩定、流動、凝合、分化過程中所看出來的。

至於空界，是四大的相反的特性。物質必歸於毀壞，是空；有與有間的空隙，也是空；虛空是眼所見，身所觸的無礙性。凡是物質——四大的存在，即有空的的存在，依這地、水、火、風、空五大，即成為無情的器世間。

若再有覺知了別的特性，所謂「四大圍空，有識在中」，構成眾生自體的六大因素和合，即成為有情。(註<sup>58</sup>)

#### 五、綜說有情三處觀

佛教只許動物是有情，有生命，不承認草木也是有情，即是從有無心識著眼，加以分別，所以，有情必然是有心的。有情一切心理的活動，可以分為心與心所二類。心所是依心所起的作用，心是精神的主體。這心，或者叫意，叫識，雖各有不同的意義，但各派都認為是可以通用的。(註<sup>59</sup>)

眾生的身心自體，經上每說：「得蘊，得界，得處」，這是眾生苦聚的一切，有了這，就有了通俗所謂的生命，也就有了苦迫。這正如老子說的：「吾有大患，為吾有身」，「世間」眾生在生死六道中受「苦」，苦因苦果的無限延續，更沒有別

註<sup>56</sup> 印順(1941)，《攝大乘論講記》，頁187-188。

註<sup>57</sup> 本小段文字，主要引用並改寫自印順(1949)，《佛法概論》，頁62-64、作者(1959)，《成佛之道》，頁146-147。

註<sup>58</sup> 引文見《成實論》卷第二：「地水火風空識，四大圍空，有識在中，數名為人」，見大正32·251.1。

註<sup>59</sup> 印順(1940)，《唯識學探源》，頁48-49。

的，「唯」是這蘊、界、處而已。(註<sup>60</sup>)

印順曾綜合地說：蘊、處、界的和合的有情，以四食的滋養而延續，在這和合的、相續的生死流中，有情無法解脫此苦迫，可以說，「有情即是苦迫」。(註<sup>61</sup>)

此外，印順指出：「六處說」是建立在身心和合的生命總體上，「五蘊說」則建立在內外相知的認識關係上。說無我，蘊法門是五蘊分別而說，處法門則在六處和合上說。蘊法門，大都說「無常故苦，苦故無我」；處法門則直說諸行如幻如化，自性不可得空。蘊與處，表面似乎不同，實則內容是無所差異的，比如蘊法門也說蘊空，《雜阿含經》265 經說得最清楚：「觀色如聚沫，受如水上泡，想如春時燄，諸行如芭蕉，諸識法如幻…無實不堅固，無有我我所」，一般站在法有的立場以泡、沫、陽燄等譬喻解說生滅無常，但如從色受等一一法的自體上去理解，則五蘊如幻、如化、如泡沫、如陽燄，空義就顯然了。(註<sup>62</sup>)

## 第二節 生命的本質及其法則

前曾指出：印順認為「佛陀先觀察宇宙人生的事實，進一步，再作理性的思辨與直觀的體悟」，(註<sup>63</sup>) 因此，繼首節探析生命的事實後，本節進一步作理性的思辨，首先探討印順對「十二支緣起」的論述，其次闡析「無我」，最後，析論在「十二支緣起」流轉還滅與「無我」之間，一般人輪迴與輪迴主體的疑問。

### 壹、十二支緣起

世間的一切紛雜而沒有頭緒，佛陀觀察有情在無限生死的過程，知道世間一切不離遍通而必然的理則，即「緣起法」。(註<sup>64</sup>) 印順認為：徹了這緣起法，即對因果間的必然性，確實印定，無論什麼邪說也不能加以動搖。(註<sup>65</sup>)

前章曾敘及印順以為：緣起法的定義是「此有故彼有，此生故彼生」，藉以說明此一萬有依待而存在的法則。進一步對有情的生死流轉而言，緣起的内容則是「謂無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六處，六處緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老病死」，有情的生死流轉在這十二支的發展過程中推移，總結的說，有情是「純大苦聚集」。(註<sup>66</sup>)

註<sup>60</sup> 印順(1959)，《成佛之道》，頁147。

註<sup>61</sup> 印順(1949)，《佛法概論》，頁79。

註<sup>62</sup> 印順(1944)，《性空學探源》，頁48-49。

註<sup>63</sup> 印順(1949)，《佛法概論》，頁148。

註<sup>64</sup> 於6月28日本論文口試中，釋校長惠敏法師指出：生死觀與文化背景有關，印歐文化持循環的歷史觀、閃族文化為直線性的歷史觀，生死觀受其影響。又，佛教主張緣起、性空、中觀，義理精微，是可以沒有輪迴觀的。特錄供參。

註<sup>65</sup> 同上註，頁148-149。

註<sup>66</sup> 同上註，頁147。

但是這十二支為何名為緣起？印順指出：「簡單說：緣起就是因此而有彼的意思」，因為「此有故彼有，此生故彼生」，推求有情眾生為什麼有老死？知道了老死是由於有生，又推求生從何而來？...如此一層層的推求觀察，達到無始以來的無明。(註<sup>67</sup>)現以印順在(1949)《佛法概論》一書的詮釋為主，說明緣起十二支的基本內涵：

### 一、「逐物流轉」與「觸境繫心」的緣起觀

#### (一) 愛、取、有、生、老死五支，側重於「逐物流轉」的緣起觀

有情都要「老死」，老死是由「生」而來的，生起之後便不能不死。有情為什麼會生起？即由於「有」；有指過去業力所規定的存在體，如種子得到水、土、溫度等即不能不萌芽一樣。何以會有？這原因是「取」；取是攝持追求，由內心執取自我，人類所以執取趨求，又由於「愛」。愛是有情的特性，染著自體與境界、過去與未來，因為愛染一切，所以執取趨求，所以引起業果，不得生，不得不死了。從愛到老死的五支，說明了苦與集的主要意義。(註<sup>68</sup>)

#### (二) 識、名色、六處、觸、受五支，是進一步探求「觸境繫心」的緣起

從識到受，說明現實心身「觸境繫心」的活動過程，是在前述逐物流轉的緣起觀中，進一步探求其因緣而得。有情的染愛，乃由於苦、樂、憂、喜等情緒的領「受」，而引發戀著而難以放下的染愛。論到情緒的領受，前曾討論過即是由於六根的取境、發識，根、塵、識三者合而起的識「觸」。沒有觸，領受便不生，這專指與無明相應的觸，如此即不能沒有「六處」。六處即有情自體，是從「名色」而有，名色是嬰胎初凝，還沒有完成眼等六根的階段。名色需要有「識」的執持，才能不壞而增長，而識也要依託名色，才能發生作用；因此不但識緣名色，名色也緣識，二者是色心交感、相依互存的緣起。(註<sup>69</sup>)

#### (三) 十二支緣起是流動的因果觀

人是眾緣和合成的，在這和合的相續中，佛陀觀察前後因果的必然關係，說為十二支。印順指出：佛法必須在彼此關涉的和合中、前後相續的演變中去體會，十二支緣起是組織的、流動的因果觀；例如名色階段也有識，六處中也有名色，每一階段都可以有其他，不過從各階段的重心、特色不同而分出階段。了知這一點，佛法的因果觀，才會契合於組織的、流動的、無常無我的，而不流為庸俗的自性因果，與一般所說的從豆生豆、從瓜生瓜的因果概念混淆。(註<sup>70</sup>)另外在《阿含經》中則一再說：「無明覆，愛結繫，得此識身」。無明、愛(行)、識三者，可以看作完整的、獨立的緣起說，等到與識支以下綜合，才成為十二支的。(註<sup>71</sup>)

註<sup>67</sup> 印順(1947)，《心經講記》，收錄於《般若經講記》，頁192-193。

註<sup>68</sup> 印順(1949)，《佛法概論》，頁149。

註<sup>69</sup> 印順(1949)，《佛法概論》，頁149-150。《雜含》卷12(大正2·81.2)：「譬如三蘆，立於空地，展轉相依而得豎立。若去其一，二亦不立；若去其二，一亦不立，展轉相依而得豎立。識緣名色，亦復如是，展轉相依而得生長」。

註<sup>70</sup> 同上註，頁153-154。

註<sup>71</sup> 印順(1959)，《成佛之道》，頁170-171。

#### (四) 十二緣起的因果連繫係是以六根為中心

佛教有「六六法門」之說，「六六」就是：六根、六境、六識、六觸（眼根所生觸，耳根所生觸……意根所生觸）、六受（眼觸所生受……意觸所生受）、六愛（眼受所生愛……意受所生愛）。而十二緣起中有情生命活動「識、名色、處、觸、受、愛」六者與「六六」相對應：識是識，境是名色，根是六處，觸就是觸，受就是受，愛就是愛，這可見十二緣起的因果連繫是以六根為中心的。六根是前業感得的有情自體，依著六根又有煩惱業力的活動，招感未來的果報；而十二之中的「愛」，已是煩惱的活動，愛著生命與一切境界，再發展下去就是「取」；因欲取、見取、戒禁取、我語取等「四取」而造業，即是十二支的「有」，「有」緣「生」，「生」緣「老死」，都是以六根為根本。（註<sup>72</sup>）

## 二、生死流轉

### (一) 無明緣行、行緣識，說明生死流轉

「識依於行」的「行」，即是愛俱思所引發的身行、語行、意行，也等於愛取所起的有；「無明」即沒有智慧，也就是障礙通達真理的愚癡，執一切法有自性，這是一切錯誤的根本，愛取等煩惱都可以包括在內。但這也不是說推至無明，生命就到盡頭，其義是指：有生死身，因此有無明的活動，便招感生死，依生死身而又起無明；也就是說，由於無明的蒙昧、愛的染著，生死識身即不斷的相續、不斷的流轉於生死苦海，如環的無端。苦因、苦果，一切在苦迫中，成為「純大苦聚」，這即是有情的一切。（註<sup>73</sup>）

有關「無明」，《中阿含經》卷第五十八說：眾生「無明所覆，愛結所繫」，而感得有生身，《雜阿含經》卷第十三也說「諸業愛無明，因積他世陰」，指出了生命的三大歷程。「行」是行業，在實際的行動中，也可含攝在愛取的煩惱中。無明、行、識三者，一是理智的認識錯誤，一是意志的生存競爭，有此二因，就招感心識為導的生死了。印順說：「如來敘述緣起，不外這三者的說明」。（註<sup>74</sup>）

### (二) 有情因「無明」與「愛著」而輪迴不已

究竟有情成為苦聚的癥結何在？有情因為愚癡「無明」而為愛染所繫縛，「無明」與「愛」使得有情生死流轉不已，《雜阿含經》說：「於無始生死，無明所蓋，愛結所繫，長夜輪迴，不知苦之本際」（卷 10・266 經），有情的生死苦迫即由「無明」與「愛」的和合而成。所以經中也說：「無明為父，貪愛為母」。無明與愛二者，古德或以「無明為前際生死根本，愛為後際生死根本」，或說「無明發業，愛能潤生」，都是各就二者的特點所說。（註<sup>75</sup>）

另外在《阿含經》中則一再說：「無明覆，愛結繫，得此識身」。無明，愛（行），識三者，可以看作完整的、獨立的緣起說。等到與識支以下相綜合，才成為十二

註<sup>72</sup> 印順（1953），《中觀論頌講記》，頁 108-109。

註<sup>73</sup> 印順（1949），《佛法概論》，頁 150-151、作者（1947），《心經講記》，收錄於《般若經講記》，頁 193-194。

註<sup>74</sup> 印順（1953），《中觀論頌講記》，頁 516。

註<sup>75</sup> 印順（1949），《佛法概論》，頁 77-79。

支的。無明，愛，識身，無始以來，從過去到現在，現在到未來，一直是不斷的「相續」、「不已」。(註<sup>76</sup>)

### (三) 生死無始，如環無端

印順指出：從「無明緣行」到「生緣老死」，好像有時間前後的，但這不是直線的、螺旋的，而是如環、如時鐘一般無端的前後。佛陀解說生死無始，有情一直在惑、業、苦的軌道上走，由惑業而引生苦果，依苦果而又起煩惱、又造業，又招感苦果，惑業苦流轉無端，雖有前後因果相生，卻又找不到始終，像時鐘一樣，明明有前後性，卻無終始。佛在這環形的因果相續中，悟到了因果間的迴環性，所以說生死無始，否認創造的神話、一元進化等看法。(註<sup>77</sup>)

## 三、十二緣起建立三世因果

「無明、行」，是過去的因；「識、名色、六入、觸、受」，是現在的果；「愛、取、有」，是現在的因；「生、老死」，是未來的果。假使講二世因果，過去與現在的，只從無明到識三支就可以了；現在與未來的，只從愛到老死的五支，也就可以；無須說十二緣起；經三世的歷程，這才要說十二緣起。其實，其中基本原則還是從佛的緣起本義，看到無明、行、識等三支是總括的，是生命的三大歷程，因為一切眾生「無明所覆，愛結所繫」，而感得有識之身；詳細的過程，有從愛、取、有、生、老死的逐物流轉觀，有從識到愛的觸境繫心觀，合為十二緣起，依十二緣起建立三世因果。(註<sup>78</sup>)

## 四、十二支緣起的還滅

### (一) 萬法的無常生滅

對於一切的無常生滅，印順細加分類為三：(註<sup>79</sup>)

1. 「一期生滅」：這是人人可經驗而知的，有生必有滅，有情如此，無情也如此。例如人由入胎到死去等，有一較長的時期，也就是有「生、住、異、滅」四相，如就器世界來說，即是「成、住、壞」三相。

2. 「剎那生滅」：人從生到死的一期生命中，如從深叡的智慧去觀察，可知道是剎那剎那的生滅變化著，沒有一刻不在潛移默化中。假使有一念能停滯在固定的不變中，則論理上再也沒有任何理由可以使其變化，然而事實上一切是無常變異的，所以成立剎那生滅。

3. 究竟生滅：一般人難以理解的即是十二支緣起的流轉與還滅。如下論述。

### (二) 十二支緣起的還滅

印順直言：肯定眾生流轉，才能成立眾生還滅。(註<sup>80</sup>) 眾生的生死流轉，是

註<sup>76</sup> 印順(1959)，《成佛之道》，頁170-171。

註<sup>77</sup> 印順(1949)，《佛法概論》，頁152-153。

註<sup>78</sup> 印順(1953)，《中觀論頌講記》，頁516。

註<sup>79</sup> 印順(1947)，《中觀今論》，頁84-85、作者(1953)，《中觀論頌講記》，頁49-50。

註<sup>80</sup> 印順(1954)，〈佛法有無「共同佛心」與「絕對精神」〉，收錄於《無諍之辯》，頁152。

無始來就生滅滅生，一期一期的生死死生，形成一生生不已的生命之流，都可稱之為「生」，到生死解脫的時候，才名為「滅」。這如緣起法所說的：「此生故彼生」，即是生死的流轉（生）；「此滅故彼滅」，即是流轉的還滅（滅）。（註<sup>81</sup>）

流轉的十二緣起，其性本空，是還滅的、可以消除的，於是佛又說十二支緣起的還滅門，即：「無明滅則行滅，行滅則識滅，識滅則名色滅，名色滅則六入滅，六入滅則觸滅，觸滅則受滅，受滅則愛滅，愛滅則取滅，取滅則有滅，有滅則生滅，生滅則老死等滅」。佛說此還滅緣起是「此無故彼無，此滅故彼滅」，既然滅與無是起於對生的否定，是不離緣起的，當然也是空無自性。佛在複雜的現象中，把握流轉的原因，正確悟解流轉的雜染法與還滅的清淨法，即：「緣起」是生死流轉、涅槃還滅法的道理，依緣而起的一切絲毫未有實在性，所以能見十二緣起畢竟空，沒有生起相，也沒有滅盡相。（註<sup>82</sup>）

綜上，十二緣起中，無明緣行，行緣識，識緣名色…生緣老死，如是純大苦聚集，是此有故彼有、此生故彼生，這是緣起的流轉律；反之，無無明就無行，無行就無識…如是純大苦聚滅，這是此無故彼無、此滅故彼滅的緣起還滅律。緣起有流轉觀，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，都建立在緣起法上。（註<sup>83</sup>）

## 貳、無我

人類感覺到自己的存在，覺得自己就是自己；在世俗語言法中，「我」是常識的真實，沒有什麼不對的。但眾生直覺得自己的真實存在，而不知認識其中含有根本的謬誤，「我見」是生死流轉的根本，人間苦亂的根源。佛陀面對這印度宗教的主流，為了破除神學及一般人的迷執，依正覺的證知，展開以「無我」為關鍵的佛法。（註<sup>84</sup>）以下先探討「我」。

佛法是徹底的無我論者，所以說沒有造業者，僅有業及果報，因為執著「我」與「我所」，是造業感果的原因；「無我」，即能達到解脫，所以特別的重視無我。（註<sup>85</sup>）

### 一、「無我說」的發展

#### （一）釋迦為破當時印度宗教「神我說」而立「無我說」

佛陀教法以「緣起」、「無我」為宗要，雖然在某些大乘經中，「無我」已被巧妙的譬喻而判為方便說，印順強調，如果尊重史實，佛陀的「無我」即是針對當

註<sup>81</sup> 印順（1947），《中觀今論》，頁 85。

註<sup>82</sup> 如《大般若經》說：「菩薩坐道場時，觀十二因緣如虛空不可盡」。見於印順（1947），《心經講記》，收錄於《般若經講記》，頁 194-195。

註<sup>83</sup> 同上註，頁 514。

註<sup>84</sup> 印順（1981），《如來藏之研究》，頁 42、45。

註<sup>85</sup> 印順（1953），《中觀論頌講記》，頁 173。



時印度宗教而說，否定「梵我一如」之說。印順指出，佛陀當時奧義書時代的宗教界，以為：「梵是萬有的實體，我是個人生命的主體；我就是梵，在梵而成爲眾生時，我就是眾生的生命當體」，「論性質，我與梵是同一的」，而且「解脫就是自我的脫離流轉，復歸於梵，與梵合一」，（註<sup>86</sup>）即所謂「梵我一如」、「梵我不二」之說。

### （二）佛教發展過程接受了修正過的神我說

早期的佛教，保持了佛陀「諸法無我」的正統見地。約在西元二、三世間，佛教內分化出「有我論」的犢子部及再分出的部派，這是上座部的通俗派，信眾極多；以後，還有別的有我論，及類似有我論的部派出現。佛教的這一演變，可能受到世俗神我說熏染，而主要是佛法的某些問題，不能使一般信眾了解與信受，終於採取了修正過的神我說。（註<sup>87</sup>）

「佛法」說無我，否定各種自我說，也否定「奧義書」以我爲主體的。「無我」說是佛法的特色所在，爲佛教界所共信共行，「初期大乘」也還是這樣。部派佛教中立「我」的，只是爲了解說記憶、業報等問題，而不是以「我」爲體證的諦理。到了「後期大乘」，又提出了與「我」有關的問題，如《大般涅槃經》卷七（大正12·407）說：「佛法有我，即是佛性」、「我者，即是如來藏義。一切眾生悉有佛性，即是我義」，法身（如來藏）在生死流轉中，名爲眾生，如出離一切障礙，就是如來；說得徹底些，眾生本來是佛。（註<sup>88</sup>）

佛說如來藏，以爲「如來藏」與「我」義一致，如來藏爲煩惱所蓋覆時，近於小我，如離去煩惱，即成爲大我，大我與小我的本體無差無別的，如此教說，才能攝引「畏無我句」的外道，歸信佛法。（註<sup>89</sup>）

### （三）適應眾生，佛說我與無我

印順另外指出：佛有時說「我」，有時又說「無我」；他解釋道，佛說我與無我，都是適應眾生的根機而說的：有的聽了無我，以爲是斷滅，生起極大的恐懼，佛就爲他說有我，因爲緣起法中，確乎有假名我；佛說有我是真實的。有的聽說有我，就生起堅固的執著，以爲確實有真常、實在的自我，佛要對治他們，所以說無我。（註<sup>90</sup>）

以如來藏而論，「無我」與「涅槃」是外道與愚夫所怖畏的，不得已只好將真如說爲如來藏，說得近於外道的神我；如果能信受如來藏說，更進一步理解其內容，就知道與神我不同，而是「離妄想無所有」的真如，從而不起我見、法見而趣向佛道。印順認爲：如來藏是誘化外道的方便，所以是「無我如來之藏」。（註<sup>91</sup>）

## 二、我

註<sup>86</sup> 印順（1981），《如來藏之研究》，頁41-42。

註<sup>87</sup> 印順（1981），《如來藏之研究》，頁45。

註<sup>88</sup> 印順（1987），《印度佛教思想史》，頁400-401。

註<sup>89</sup> 印順（1972?），〈如來藏之研究〉，收錄於《以佛法研究佛法》，頁319、作者（1981），《如來藏之研究》，頁238。

註<sup>90</sup> 印順（1953），《中觀論頌講記》，頁327。

註<sup>91</sup> 印順（1972?），〈如來藏之研究〉，收錄於《以佛法研究佛法》，頁319、作者（1981），《如來藏之研究》，頁238。

### (一) 世俗對「我」的常見與斷見

印順指出：依佛陀正見，種種的「我」說不外乎兩類：

一是「斷見」：亦即「命即是身」，以為「身」是身心和合的自身，「命」是「我」的別名，「我」不離身心，以身為我，身死而「我」亦無，這近於唯物論的，是斷見；如者，不信有前世後世。就「我」與老死的關係而言，是「我即老死」；就我與蘊而言，這就是「離蘊計我」。

另一是「常見」：亦即「命異身異」，以為「我」(命)與身心(身)不同，「我」是身心之外的另一實體；身體死了，身外的「我」還是存在的，繼續流轉於生死中。這是對「我」的常見，例如外道執有「神我」。就「我」與老死的關係而言，是「老死屬我」，以身為「我所」；就我與蘊而言，這就是「即蘊計我」。(註<sup>92</sup>)

表 3-2 有關「我」的斷見與常見

| 項目     | 斷 見                     | 常 見            |
|--------|-------------------------|----------------|
| 命(我)與身 | 命即是身<br>以身為我<br>身死，則我亦無 | 命異身異<br>身死，我仍存 |
| 我與老死   | 我即老死                    | 老死屬我           |
| 我與蘊    | 即蘊計我                    | 離蘊計我           |
| 理論名稱   | 順世論                     | 神我論            |

資料來源：整理自印順的四本著作：(1944)，《性空學探源》，頁 67、(1947)，  
《中觀今論》，頁 87、(1981)，《如來藏之研究》，頁 42、(1984)  
《空之探究》，頁 84。

### (二) 我、如來藏、佛性

如來藏說認為：眾生是有我的，我就是如來藏，也就是佛性。在眾生身中有如來藏、我，這與神教的神我思想相近。在印度世俗語言中，如來與我同義，眾生身中是有如來(我)的，但是就像人還在母胎中，尚未出生而已；眾生有如來藏，就是眾生有能成佛的佛性。更具體地說，眾生有佛那樣的智慧，如《華嚴經》所說：「如來智慧，無相智慧，無礙智慧，具足在於眾生身中…與佛無異」，後期大乘如來藏經典在西元四世紀末已經流行，主張眾生不但有如來的智慧，而且具有與如來一般的相好莊嚴。(註<sup>93</sup>)

因眾生的顛倒，未能顯發如來藏本具的清淨無漏功德智慧，所以成為眾生。切實說來，如來才是真眾生；眾生也即是我的異名，非蘊處界的聚合體，如《不增不減經》說：「即此法身，過於恆沙無邊煩惱所纏，無始世來…往來生死，名為眾生」；法身即眾生，因此眾生即是如來。如來自無始世來即流轉生死，始名眾生。《央掘魔羅經》也說：「一切眾生，皆有如來藏我」。眾生即如來藏，佛在迷即成

註<sup>92</sup> 印順(1947)，《中觀今論》，頁 87、作者(1981)，《如來藏之研究》，頁 42、(1984)《空之探究》，頁 84。

註<sup>93</sup> 印順(1987)，《印度佛教思想史》，頁 400-401、作者(1981)，《如來藏之研究》，頁 8。

眾生，眾生在悟即是如來。因此，如來藏與我義一致。如來藏為煩惱所蓋覆時，近於小我，如離去煩惱，即成為大我，大我與小我的本體是無差別的。也就因為這樣，佛說如來藏，才能攝引「畏無我句」的計我外道，歸信佛法。(註<sup>94</sup>)

(三) 如來藏「常樂我淨」中的「我」為傳統佛教所難信受

大般涅槃的四德，依如來、法身、涅槃、正法而安立，異名而同實，《大雲經》(《大方等無想經》)簡略說到：「一切眾生皆有佛性，其性無盡。…令諸眾生明見佛性，得見如來常樂我淨」，認為如來常住大般涅槃，不同於二乘所見的入滅。如來常住，所以一切眾生有佛性，一切眾生有佛性，佛性就是如來藏我，「第一義諦、眾生界、如來藏、法身，四者是異名而同一實質的」。(註<sup>95</sup>)

「常樂我淨」中的「我」為傳統佛教所最難信受，因為佛陀一貫宣說「無我」，三法印中「諸法無我」一印，是以「無我」來印定是否為佛法的，初期大乘《寶積經》雖說「聖性」是常、是樂、是淨，還是說無我，但如來藏說的宏傳者，從如來的常、樂、我、淨，說到一切眾生有如來藏我。如來與我，神教所說的梵與我，不是非常類似嗎？佛法漸漸的進入「佛梵同化」的時代，如《大般涅槃經》卷七(大正 12·407)說：「佛法有我，即是佛性」、「我者，即是如來藏義；一切眾生悉有佛性，即是我義」，也就是說，如來藏、佛性，與我是同一的。(註<sup>96</sup>)

### 三、非我

(一)「無常」故苦，苦即非「我」

印度傳統婆羅教主張「梵我一如」說，如《奧義書》所傳達者，認為我與梵同體，是常、是樂、是知，喜樂而常住不變，佛陀則正見到：「色無常，無常即苦、苦即非我，非我者即非我所」、「如是受·想·行·識無常，無常即苦，苦即非我，非我者即非我所。」(《雜阿含經》卷一，大正 2·2)也就是說，人類身、心隨時間生滅、變易，無法恆常不變，並且終歸於變壞、毀滅；既是無常而無法自由、苦痛而無法主宰，就不能說是「我」，因此，印順強調：唯有佛陀「徹底的無我觀，體見正理，才能得到解脫」。(註<sup>97</sup>)

(二)「不是、不異、不常在」——五蘊非我，也不能離五蘊立我

佛陀以為：現實存在的眾生，如加以分別，只是五蘊、或六處、六界的總和。印順強調：佛陀論證五蘊「不是我」、「不異我」、「不常在」，也就是在一切處求「我」都是不可得的，達到了「諸法無我」的定論。(註<sup>98</sup>)

「神我」所計著的「我」，雖多少不同，而都是依於現實身心——「五取蘊」

註<sup>94</sup> 印順(1972?)，〈如來藏之研究〉，收錄於《以佛法研究佛法》，頁 319、作者(1981)，《如來藏之研究》，頁 238。

註<sup>95</sup> 印順(1981)，《如來藏之研究》，頁 116-118。

註<sup>96</sup> 印順(1981)，《如來藏之研究》，頁 132-133。雖然如此，印順總結說：佛教是「為了適應印度神教文化，為了誘化主張有我的外道們，使他們漸入佛法，所以方便的宣說如來藏我」，並且肯定如來藏「指出眾生本有的清淨因，人人可以成佛的可能性。在修行上，不用向外馳求...在宗教的實踐精神上，有著高度的價值！」見同書，頁 130、139。

註<sup>97</sup> 印順(1981)，《如來藏之研究》，頁 44。

註<sup>98</sup> 同上註，頁 43、45。

而起執著的。如離去五取蘊，那怎麼會知道有「我」呢！五蘊非我，也不能離五蘊立我，「不是、不異、不相在」，說明了一切我不可得的「無我」。(註<sup>99</sup>)

(三) 因「我」不可得，故遣除「我見」

無我的實踐意義，由於「我」不可得而遣除我見，我見即切煩惱的根源。印度宗教界，如耆那教、數論等，也說到了無我無私，以為應遣除私我的妄執，自我才能得解脫，但這仍是有我的；在佛法中，不但五蘊無我，使證入正法，也還是無我，「不復見我，唯見正法」。印順說：體悟的「正法」，是自然法而非人格化的，這是佛法與神教的最大區別。(註<sup>100</sup>)

#### 四、無我

(一) 身心相待，不即不離

前節曾述佛陀對有情的觀察，詳於心理分析的有「五蘊說」、詳於生理分析的有「六處說」、詳於物理分析的有「六界說」，都不出色（物質）、心（精神）的和合相續。印順強調，像神教者常住不變、清淨妙樂的自我（靈魂）是根本不存在的。這無常無我的「色心和合相續論」，依「識緣名色生，名色緣識生」的緣起論觀點，是決不能看為二元的，「心」與「身」以相待的關係的存在，既不相離而又不相即。(註<sup>101</sup>)

(二) 「無我」即「空」，顯示一切法空義

無我，才能通達生命如幻的真相。依此定義而擴大觀察時，小到一微塵，或微塵與微塵之間，大到器世界、世界與世界，以及全宇宙，都只是種種因緣的和合現象，而沒有「至小無內」、「至大無外」的獨立自體。無我，顯示了一切法空義，無我內容包括「人無我」與「法無我」，空則有「人空」與「法空」；空與無我，意義可說相同。既可從彼此依存去深觀空義，也可從法性空寂來觀一切法，由於一切法空寂，所以展現為自他依存的關係，而沒有獨存的實體。簡言之，無我是空義的又一說明。(註<sup>102</sup>)

(三) 生死即涅槃，因為是本寂才能「流轉」、是本寂才能「還滅」

緣起流轉的還滅律，是大、小乘共的，不過小乘學者急於切斷「流轉」、證得「還滅」的一面，從「無我」而入空寂，如果不廣觀「法空」，會以為這是滅諦。大乘學者，必知「生死就是涅槃」，一切法性本自空寂，離生死便無涅槃可言。沒有破無明，一切法如幻如化，破了無明，如幻的一切法，知道他是無自性，決不執為實有。一般小乘學者，不能綜合性空緣起，起種種法執；大乘理解即緣起是性空、即性空是緣起，因為是本寂才能「流轉」、「還滅」，所以體現「流轉是本寂，還滅也是本寂」，證入涅槃。(註<sup>103</sup>)

---

註<sup>99</sup> 同上註，頁 44。

註<sup>100</sup> 同上註，頁 45。

註<sup>101</sup> 印順（1948），〈佛教之興起與東方印度〉，收錄於《以佛法研究佛法》，頁 92-93。「識緣名色生，名色緣識生」引自《雜阿含經》卷一二·二八八經

註<sup>102</sup> 印順（1962），〈大乘空義〉，收錄於《佛法是救世之光》，頁 182。

註<sup>103</sup> 印順（1953），《中觀論頌講記》，頁 530-531。

佛說「無我」有兩方面，一是眾生我執所以自私，而「無我」是利他為前提、化私為公的道德的根本要則；二是眾生執我、我所見，所以惑於真理而流轉生死，不得解脫。(註<sup>104</sup>)印順強調：佛法是徹底的無我論者，因為執著我、我所，為造業感果的原因；無我，即能達到解脫。(註<sup>105</sup>)

### 叁、輪迴及輪迴主體之說明

#### 一、輪迴的主體

前念與後念，各自不同生滅，怎麼會有記憶？記憶，需要有一個貫通前後的主體，才能保持過去的經驗到現在，而有再憶念的可能。同樣的，前生的業已滅，怎麼能感後生的果報？前死與後生間有什麼聯繫？佛教認為凡夫可經修證而成聖，凡夫的身心、煩惱、雜染都已過去，聖者的無漏道果現前，滅去的雜染與現起的清淨間有什麼關聯？這些都是佛教界關心的問題。(註<sup>106</sup>)

有關輪迴的主體，印順依據經典，一生著作中多所解釋：早在 1940 年《唯識學探源》中，便從經典的發展歷程中討論，在 1954 年〈生生不已之流〉中則專篇以通俗的文字探討，(註<sup>107</sup>)另外 1981 年《如來藏之研究》一書，又多加討論。(註<sup>108</sup>)

到底是誰在輪迴？誰得解脫？印順主張佛教緣起的「業感論」，認為並沒有輪迴主體的神我，也沒有身心以外的業力，雖然這是不易明白的道理。一般以為生命的三世流轉，總應該有一不變的主體——「我」或「靈」，才能由前生到現在、由現在到來生，才是流轉於地獄、人間、天國的主體。印順認為，這是眾生愚癡的幻想產物。(註<sup>109</sup>)雖然佛法中也有「不可說我」、「真我」、「真心」等通俗學派。(註<sup>110</sup>)

然而依佛法的特勝義，三世流轉，是成立於無常無我的緣起觀上，肯定一切的物質、精神、生命，都在息息變化中，而在無常無我的身心活動中，生命是延續不常而不斷的，所作所為的一切雖然滅入過去，但並不等於沒有，對身心的影響力——業力是存在的，現有的生命變壞了，而存在的業力即引發而開展為新的身心活動、新的生命。前一生並不就是後一生，面目全非，如從身心等去看都已

註<sup>104</sup> 印順(1944)，《性空學探源》，頁 111。

註<sup>105</sup> 印順(1943)，《中觀論頌講記》，頁 173。

註<sup>106</sup> 印順(1981)，《如來藏之研究》，頁 46。

註<sup>107</sup> 印順(1953)，〈生生不已之流〉，收錄於《學佛三要》，頁 21-42。

註<sup>108</sup> 印順(1981)，《如來藏之研究》，頁 41-42。

註<sup>109</sup> 印順(1959)，《成佛之道》，頁 147。

註<sup>110</sup> 印順(1953)，〈生生不已之流〉，收錄於《學佛三要》，頁 36。有關佛教歷來對於輪迴主體的通俗說法，印順依據經論深入探討過的，包括「補特伽羅之說」、「如來藏說」，因為既非印順所贊同，復礙於論文篇幅已大，故不多加討論，僅說明如下：「補特伽羅之說」主要依據《俱舍論·破我品》、《成唯識論》卷一等諸說，初步可參見印順(1940)，《唯識學探源》，頁 52-56；至於「如來藏說」則係依據《楞伽經》等，印順著有《如來藏之研究》(1981)系統探討，讀者可自行參考，部分概念則將於後文論及「我」與「無我」時予以分析。

改變，但前因與後果，前一身心系與後一身心系，卻有著密切的關係。(註<sup>111</sup>)

印順曾先後多次舉例解說有情眾生不同身心、不同業系的三世流轉情形，茲依照年代綜合說明其各種譬喻：

1. 國家：一個國家人民因思想、經濟等而相互結合成多個政黨，各有政見，相攝相拒，互相消長，甲黨當政時便依其政見而作成政治的決定性措施，其他的在野黨雖有多少影響，並不能實現他們的主張；等到期任一滿，各黨都大肆活動，如果乙黨獲勝，那甲黨當然退開、甚至改組或解散，相關政制便由乙黨重新部署。在這樣的變革中，前一代的舉措，仍深刻的影響到現在；雖大大變化，而終究為同一國政的延續。(註<sup>112</sup>)

2. 學校：一所學校校長、教員解聘了，學生畢業而去了，有了新的校長、教師、學生，卻還是那所學校。從前的校譽、校風，也還多少延續下來，甚至這所學校遷移到另一地，校舍也新建了，但還是那所學校，與從前有著深切的關係。一次次的畢業生，還稱那學校為母校，一切都變了，卻還是同一學校，成為不斷的延續。(註<sup>113</sup>)

3. 燈燄：《中觀論頌》說「五陰常相續，猶如燈火燄」，燈燄看起來，好像是前後一體，沒有兩樣，其實前一燈燄不是後一燈燄，後一燈燄也不是前一燈燄；流動的燈燄，沒有一念住而又能相續，離前一燈燄就沒有後一燈燄，所以不能說前後燄是別體無關的；「五陰」世間的「常相續」的，不是即前為後，也不是前後各別的完全脫離關係。這相似相續的燈燄喻，各學派都採用，以成立非有邊、亦非無邊的不一不異的相續，但若不以緣起假名說則無法成立，亦即：諸法緣起假名，猶如燈燄，相依相續，前燄非後燄，而後燄又是不離前燄的；所以在假名緣起中，前後都有，又都是無自性的，如此，前燄後燄各各成立。(註<sup>114</sup>)

「眾生不斷不滅，猶如燈焰」，眾生在十二因緣河中，生死流轉，始終是不斷不滅的相似相續。猶如燈燄，前後有不即不離，不一不異的關係。(註<sup>115</sup>)

燈焰不僅用來詮釋眾生的身心，也多所用來說明緣起、發心等，「如然燈時…非初焰燒，亦不離初焰；非後焰燒，亦不離後焰。…是（燈）炷實燃」，「是因緣法甚深！菩薩非初心得阿耨多羅三藐三菩提，亦不離初心得；非後心得阿耨多羅三藐三菩提，亦不離後心而得阿耨多羅三藐三菩提」。(註<sup>116</sup>)

4. 燃燈草：第一根燈草燒完了，第一根燈草的火隨著滅了，趕快接上第二根燈草燃起，等到第二根燃完了，火也滅了，如是我們第三根第四根燈草繼續不斷的接上去，維持它的燃燒。表面上火是相續不斷的燃燒著，但第一根草的火不是第二根草的火，火是隨著燈草一段段滅過的，只是繼續加上燈草重新把它引發而已，只要再不加上燈草，當下就可以歸於永遠的息滅。我們的生命長焰也是這樣，

註<sup>111</sup> 印順（1953），〈生生不已之流〉，收錄於《學佛三要》，頁 36-37。

註<sup>112</sup> 印順（1949），《佛法概論》，頁 101-102、作者（1953），〈生生不已之流〉，收錄於《學佛三要》，頁 37。

註<sup>113</sup> 印順（1953），〈生生不已之流〉，收錄於《學佛三要》，頁 38。

註<sup>114</sup> 印順（1953），《中觀論頌講記》，頁 550-551。

註<sup>115</sup> 印順（1981），《如來藏之研究》，頁 268-269；所引經文見《大般涅槃經》卷第三十二（大正 12，816.1）。

註<sup>116</sup> 印順（1984），《空之探究》，頁 223；所引經文見《小品般若波羅蜜經》卷第七（大正 8，576）。

燃燒在一期一期的五取蘊上，雖然是無始相續不斷的，但這一期的生命不是前一期，只因有不斷的煩惱取蘊引發，所以不斷流轉下去。(註<sup>117</sup>)

5. 流水：小水流在山谷中經過某處，從石罅中流出，發出濺濺的水鳴、小小的水花，水中也許夾著草木流下，到此就攔著不動；如果水流大時，水急而為亂石所阻，便會湧起波浪，或成為急流中的漩渦；如水極大時，反而汪洋一片，平坦而無波了。流水的形態是繁多的，只是由於水源流來的大小，或者夾著雜物；生命在三世的流轉中，也是這樣：有時極快樂，有時極痛苦；有時極聰敏，有時極愚癡；有時壽命短促，有時壽長多少劫。這種種差別，也只是前生所積集的因業不同。(註<sup>118</sup>)

6. 煙火：生命的生而又死的告一段落，如燃放花筒（火花），一層層的、斷斷續續的，前後放出不同的人物花卉。有情的生命延續，看來是中斷的，而並不就此完結，是先前的業力影響於後，且非一成不變。(註<sup>119</sup>)

綜上，眾生有情的三世延續並非有一不變的主體，一切都在生滅中，每一期生命只是某一業系得勢了，出現一身心和合的單位，其他的業力及新起的業力，暫不能起用；等到舊有生命告一段落，複雜繁多的業系中，另一業系感得了新的身心、新的生命。由於業力的善惡，造成了墮落或提升的不同，這樣的無常無我的生命觀，那裡會有實體的東西？(註<sup>120</sup>) 所以說佛教緣起的業感論，沒有輪迴主體的神我，沒有身心以外的業力，僅是依於因果法則而從業受果；就外表來說，從一身心系而移轉到另一身心系，就深隱的內在來說，從一業系而移轉到另一業系，諸行無常的生死流轉，絕非外道的流轉說可比。(註<sup>121</sup>)

印順指出：有情在前生與後世之間，不一不異、不斷不常的延續，確是甚深而不容易明見的，在聖者、特別是得了天眼通者看來是毫無疑問的，一般凡夫最好是依佛法修學，得清淨智、發天眼通，去親自證實這一問題；此外，唯有仰信佛陀的教說及從推理去信解了。(註<sup>122</sup>)

總之，佛依無我的緣起，成立「不常而又不斷」的生死流轉觀，也就依緣起的無我觀，達成生死的解脫；這就是不共世間的、如實的中道。依無常、苦變易法，通達無我我所，斷薩迦耶見（有身見，俗稱我見），也就突破了愛著自我的生死根源——愛、樂、欣、喜於阿賴耶。斷我、我見，滅我、我所愛，進而滅除我、我所慢，就能得究竟解脫，所以《雜阿含經》卷 10（大正 2·71 上）說：「無常想者，能建立無我想。聖弟子住無我想，心離我慢，順得涅槃」。(註<sup>123</sup>)

註<sup>117</sup> 印順（1944），《性空學探源》，頁 211。

註<sup>118</sup> 印順（1953），〈生生不已之流〉，收錄於《學佛三要》，頁 26。此外，印順也多次簡略提到：眾生十二因緣河中生死流轉，一切不斷不滅的相似相續，如燈燄、流水一樣，前後有不即不離的關係，如（1949）《佛法概論》，頁 102、（1987），《印度佛教思想史》，頁 291-292。

註<sup>119</sup> 印順（1953），〈生生不已之流〉，收錄於《學佛三要》，頁 26-27。

註<sup>120</sup> 印順（1953），〈生生不已之流〉，收錄於《學佛三要》，頁 37-38。

註<sup>121</sup> 印順（1949），《佛法概論》，頁 102。

註<sup>122</sup> 印順（1960），《成佛之道》，頁 74。

註<sup>123</sup> 印順（1985），《方便之道》，收錄於《華雨集第二冊》，頁 31。

## 二、有情隨「業」流轉輪迴

「業」是動作、事業，行是遷流、造作；（註<sup>124</sup>）佛法裏所說的作業，範圍比較大，身體所作的是身業、口說的是語業、內心的動作是意業，身心的一切動作，都是業，能引起一種力量，影響作業者，使其在現在或未來受苦或受樂；這種造作的力量，就是業。身、語、意三業，或善或惡，分別具有道德與不道德的價值；是各人自己造作，所留下的業力，是彼此不共的。（註<sup>125</sup>）

業是動力，即是我們現生或過去事業所作的潛力（註<sup>126</sup>），眾生有老病死的現象，是由諸業所感的。諸業是由煩惱（惑）所引起的，（註<sup>127</sup>），煩惱就是內心種種不正當的，不清淨的分子；而煩惱的根本，是「我見」。（註<sup>128</sup>）佛說：業從惑起，所以斷除了惑，生死就解脫了。什麼是惑？（眾生，隨著不同的業，招感生死果報，一生又一生的延續下去，常在五趣中流轉，不論業是怎樣的善與高尚，終究不出於欲界、色界、無色界等三界。（註<sup>129</sup>）

一切眾生所有的一切果報，必然是由於「業」力所招感，有業有報，有種種不同的業，所以有各各不同的報；業非常多，非常複雜，所以果報也是極多而又是極複雜。「報」意義是異熟——異類而熟，在因果系中屬於因果不同類的因果。關於業報的意義，綜合印順的看法如次：（註<sup>130</sup>）

### （一）業的性質：

1. 業是不會失壞的：有業，就會有果報，諸業在沒有受報以前，如不是修證解脫，那是怎麼也不會失壞。眾生從無始以來，就隨著業力的善惡，常在五趣中流轉，一生一生的延續不已。

2. 從造業與受報的時間來說，可分為「三時業」：「現報業」，是這一生造業，現在就會感果的；「生報業」，要等身死以後，來生就要感報的；「後報業」，是造業以後，要隔一生、二生或千百生才受報，所以造業受報，不能專在現生著想。

3. 業有積聚擴大的作用：微小的業力，如不斷的造作，就會積集而成重大的業力，如《法句經》說：「莫輕小惡，以為無殃，水滴雖微，漸盈大器」。再者，不斷隨喜惡業，小惡也會廣大起來與大惡一樣；同樣的，雖是小善，時時生歡喜心，也會漸漸成為大善。

4. 業要感果，需要助緣：印順強調：一般人忽略「業要感果，但還要有助緣」這個因果的道理。例如黃豆，會不會發芽、結豆呢？答案是肯定的，但黃豆的發芽結果，是需要具足種種因緣的，比如豆種不能變壞、需要有適宜的溫度、水分等。同理，業力感生果報，需要煩惱作為滋生的助緣，煩惱就是業力感果的要緣；

註<sup>124</sup> 印順（1962），《寶積經講記》，頁 185-186。

註<sup>125</sup> 印順（1964），《辨法性論講記》，收錄於《華雨集第一冊》，頁 229、作者（1960），《成佛之道》，頁 65-66。

註<sup>126</sup> 印順（1954），《藥師經講記》，頁 39、作者（1940），《唯識學探源》，頁 135。

註<sup>127</sup> 印順（1954），《中觀論頌講記》，頁 324。

註<sup>128</sup> 印順（1958），〈佛教之涅槃觀〉，收錄於《學佛三要》，頁 220。

註<sup>129</sup> 印順（1960），《成佛之道》，頁 151-152。

註<sup>130</sup> 第 1 至第 5 點，整理自印順（1960），《成佛之道》，頁 65-69。



如果斷了煩惱，沒有助緣，業力也就無力生果。(註<sup>131</sup>)

也就是說，以種種功德壓制罪業，惡消善長，使罪業轉重為輕，罪業還是罪業，但功能減弱，因緣不具，不能再感生死苦報，那就是「消業」了。如種子放在石板上，種子無法生芽，生芽也長不下去，即是所謂「重罪輕受」。(註<sup>132</sup>)

5. 一切業都有改善的可能性：業有「決定」或「不定」二類，其中又有「時」與「報」的不同，例如有的業，要感什麼報已是決定，但何時受報尚未決定；又有時、報都定的，如造作五無間業，來生一定要墮落地獄；(註<sup>133</sup>) 餘此類推。印順強調：一切業都是不決定的，亦即一切業都有改善的可能性。印順舉出《鹽喻經》中有「業不決定」的有力教證：只要有足夠的時間、痛下決心，「修身，修戒，修心，修慧」，重業是可以輕受或不定受的(大正 1·434.1)；印順解說道：「這如大量的鹽，投入長江大河中，水是不會鹹的」，反之，雖造作較小的罪，卻不知反省，如同少量的鹽放在小杯裏，則依舊鹹苦，還是要招苦報的。

### (二) 業的作用

1. 強大的「引業」決定輪迴六道某趣：在種種業中，有一類特強的業力能引導、感得成為某趣的眾生，稱作「引業」。此外，如生而為人，相貌有美醜、容色有黑白，萬別千差，決定這一類的業則稱作「滿業」。當然，藥物、營養、保護、訓練等促成的，超越人類自然極限，這是所謂「現生功力」的長養！

2. 諸業「隨重、隨習、隨憶念」而招報：有情眾生前業未清、後業又來，到底那一種業招報呢？印順說：這不能確定，但不出三大類：(1)「隨重」的，如造作重大的善業或惡業。(2)「隨習」的：沒有顯著的重業，但對於某類善業或惡業養成一種習慣性，這種慣習了的業力會決定招感果報。(3)「隨憶念」的：生前既沒有重業，也不會造作習慣性的善惡業，臨命終時，如憶念生前善行就引發善業果報、如憶念惡行就引發惡業；對這種人，臨命終時的憶念，非常重要，最好能為他說法或他念佛。(註<sup>134</sup>)

### (三) 相關疑問略說

1. 業是常或無常的疑義：佛法說一切都是生滅無常的，業已經過去了，怎麼還能招感後果？經中比喻為種子發芽或匣子熏習，因此後代就成立「種子說」、「習氣說」，印順認為：這到底是通俗的譬喻而已，他認為按照佛法的深義來說，滅了、過去了，並非沒有，而只是從現實存在而轉化為另一姿態，如物質的從質而轉化為能，只要遇到因緣的會合，就會招感果報，如能的化而為質一樣。假使因緣不和合，業是永久存在的，業力不會失去，還是會感果的。(註<sup>135</sup>)

2. 「帶業往生」的疑義：印順認為：「帶業往生」是當然的，合理的。他解說道：依佛法所說，業是從來隨造業者而去的，例如有信、有願、有行，念佛而求生淨土，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：除了得無生忍的上上品外，一般人往生淨土並沒有斷煩

註<sup>131</sup> 印順(1958)，〈佛教之涅槃觀〉，收錄於《學佛三要》，頁 226。

註<sup>132</sup> 印順(1990)，〈中國佛教瑣談〉，收錄於《華雨集第四冊》，頁 180。

註<sup>133</sup> 五無間業包括：殺父、殺母、殺阿羅漢、出佛身血、破和合僧。

註<sup>134</sup> 印順(1960)，《成佛之道》，頁 72-73。

註<sup>135</sup> 印順(1960)，《成佛之道》，頁 150-152。

惱，煩惱卻不會生起，帶有無邊的生死罪業，業卻不會感苦報。這也就是前述所說「重罪輕受」、「消業」，即是使罪業功能減弱，因緣不具，不能再感得生死苦報。（註<sup>136</sup>）

3. 累劫作業，受報永遠不了的誤解：前述業力使經過千劫萬劫仍不消失，前生作業尚未受完報，今生又多作善惡業，而將來再感生死時也還會作業，如此業力啓不愈造愈多、永遠受報不了？一般因此誤解：生死無法了脫。這是不知佛法的因果道理。前述印順曾強調：業要感果需要助緣，煩惱就是業力感果的要緣；如果斷了煩惱，沒有助緣，業種於是乾枯，業力就過去了，再也起不了作用感生果報，生死從此永息。（註<sup>137</sup>）

4. 錯誤的業報觀念宜予澄清：有些人，只信現業現報，不信後世。有些人，只信善惡業的報在子孫。有些人，只信今生到來生、不信前生，雖能使人離惡向善，但不明過去世，對於現生果報的萬別千差，就無法說明，也就無法使人生起合理的正信。（註<sup>138</sup>）

綜合來說，佛法說業力，通於三世。業是行爲的餘勢，行爲的善不善，以心爲要因，所以如有強有力的智慧和願力，可以使業變質的。業是可能性，是在不斷變遷中的，不一定要發作，是可能轉變的。因此，佛教主張有過去業，而不落於宿命論者。（註<sup>139</sup>）

生死果報，既由業力而來，那麼想解了生死，也許會以爲：把業力取消了就得。可是，業是不能取消的，也是不必取消的。佛說業從煩惱而起，所以斷除了煩惱，生死就解脫了。總之，死生由業，業由煩惱，煩惱的根本是我見。我見不破，生死問題永遠不能解決。（註<sup>140</sup>）

### 第三節 生命依存的環境

佛教對有情眾生所憑藉生長的日月星辰、山河大地，一如所有宗教，有系統的解說，這是本節首先將簡要探討的。而印順法師對於這些解說，其基本的態度、看法如何？如何看待這些佛教傳統的解說以及近代的爭議？則是本節第一部分要掌握的重點。本節第二部分，則將探討印順對於人類與生存環境之間的關係——創造淨土。

---

註<sup>136</sup> 印順（1990），〈中國佛教瑣談〉，收錄於《華雨集第四冊》，頁 180-181。

註<sup>137</sup> 印順（1958），〈佛教之涅槃觀〉，收錄於《學佛三要》，頁 220、223。

註<sup>138</sup> 印順（1960），《成佛之道》，頁 70-71。

註<sup>139</sup> 印順（1942），《金剛經講記》，收錄於《般若經講記》，頁 101、作者（1949），《佛法概論》，頁 74。

註<sup>140</sup> 印順（1958），〈佛教之涅槃觀〉，收錄於《學佛三要》，頁 220、223。

## 壹、世間

### 一、世間的意義

印順法師曾在《佛法概論》(1949)一書中，以作廣、狹不同的含義，簡短解說「有情」與「世間」的關係(註<sup>141</sup>)；以下除引述印順解說的原文外，並加上研究者的說明與詮釋，同時給予扼要的標題，期能簡明清晰地掌握印順對於「世間」涵義的概念：

(一) 最廣義——世間即一切。印順指出：「世是遷流轉變的意思，凡有時間的存在者，即落於世間。世間即一切的一切，有情也即是世間的。」這段話是說，任何存在，都是緣起的、流轉變遷的、不恆常的，也就是「諸行無常」，萬法都具有時間性、時限性，亦即都是「世間的」，世間即是一切萬有。

(二) 其次——眾生所依住者。印順說：「假名有情爲我，我所依住的稱爲世間：所依的身心，名五蘊世間；所住的世間，名器世間。」也就是說，此一界定下「世間」有兩類：第一，每一個眾生的身心都是「五蘊世間」，有多少個生命體，就有多少個「五蘊世間」；再者，眾生所住的世界，稱爲「器世間」。

(三) 再次——大自然世界。印順說：「有情含攝得五蘊的有情自體，身外非執取的自然界，稱爲世間。」也就是說，眾生具有五蘊和合的身心，身心以外的自然界，稱爲世間。研究者推敲認爲，依印順此處就廣、狹意義闡釋「世間」的四種內涵，比對下文所述的最狹義，這裡所說的「自然界」應該指包含動植物在內、一般所謂的「大自然」或是「大自然世界」。

(四) 最狹義——即「器世間」，例如，就是一般所謂的「地球」、「火星」等。印順在簡短的說明中強調：「器世間」是「有情業增上力」所造就的，雖然爲了區別而說是有情和世間，但事實上是「有情的世間」，總是從有情去說明世間。

綜上所述，雖然「世間」有廣、狹多種意義，最廣義到指陳一切萬事萬物，也有主張眾生的身心是「五蘊世間」，但爲了討論聚焦，以下茲以最狹義進行對「世間」的討論，有時爲了行文方便與順暢，稱作「器世間」、「世界」；如指涉不同範圍與意義的「世間」時，再另予敘明。

### 二、世間的組成

印順歸納佛法對於器世間的根本認識有四項，包括：器世間無數、器世間是不斷成壞的過程、器世間不一定存在有情生命，以及器世間是有穢有淨的。(註<sup>142</sup>)爲了明瞭佛法對於器世間的觀察與看法，以下研究者以個人整理所得予以系統闡釋：

#### (一) 器世間的構成

世界是由無數的微細物質集成的，世界爲一組合體。集成此世界的微細物質，

註<sup>141</sup> 印順(1949)，《佛法概論》，頁121。

註<sup>142</sup> 印順(1949)，《佛法概論》，頁121-123。

名爲「微塵」。佛法一般認爲世界爲組合的假有的，但也有說實在的，也就是主張這些極微是實有的；現代的科學界，一層層的分析，不論是分子、原子、量子，也以爲世界是由微細的物質組成，總之都認爲有某些實在物是組合世界的原素。（註<sup>143</sup>）

此外，前於本章第一節論及有情的「六界觀」時曾說明「四大說」：一切物質，不外乎地、水、火、風四大界所造爲，即《雜阿含經》（卷3·61經）所說：「所有色，彼一切四大及四大所造色」，其中：地是物質的堅性、水是濕性、火是暖性、風是動性；地的堅性與風是動性相對、水的向心與火的離心作用相對，四大相互依存不離，物質則不斷在穩定、流動、凝合、分化過程中。至於空界，是四大的相反特性，物質必歸於壞空，凡是物質——四大的存在，即有空的存在，依這地、水、火、風、空五大，即成爲無情的器世間。（註<sup>144</sup>）

## （二）器世間的結構

1.佛教說我們所在的世界是：以須彌山爲中心，須彌山在大海之中，山的四面有四洲，四洲在鹹水海中，人類居住在四洲中的南閻浮提；這之外有七重山、七重海，一層層的圍繞，最外有鐵圍山是世界橫向的邊沿。日與月在須彌山山腰圍繞，山頂上帝釋天與輔臣共治，名爲忉利天（亦稱作三十三天）。這樣的世界，與現代所知的世界不同。（註<sup>145</sup>）

從上述四洲到梵天（即初禪天），名爲一「小世界」；如此一千個小世界，上有二禪天統攝，名爲「小千世界」；一千個小千世界，名爲「中千世界」，上有三禪天統攝；一千個中千世界，名爲「大千世界」，上有四禪天統攝。這一層層組合的三千大千世界，稱爲「娑婆世界」，即我們這個世界系的全貌；類似這樣的世界，無量無邊。（註<sup>146</sup>）

2.再就「三界」的角度來說，世間眾生活動可分作「欲界、色界、無色界」等三大區域，三界以內，眾生生死不已；如下分別簡別：（註<sup>147</sup>）

(1)「欲界」包括六道眾生，都有社會型態、不離物質貪欲、男女淫欲、煩惱繫縛而不脫生死，所以稱爲欲界。欲界的大地——四大洲地面、地下、水中、（近地面的）空中，所有地獄、畜牲、餓鬼、人、阿修羅，都是欲界。欲界上有天趣，欲界六天與人間差不多，都有君臣男女，只是福樂勝妙而已，上述須彌山頂的忉利天是第二天。

(2)「色界」在欲界之上，通稱梵天，身心物質等均非常清淨，沒有欲樂、也不再貪戀物欲，但眾生仍繫縛身心物質，因而稱作色界。色界分四禪共計十八天：初禪三天、二禪三天、三禪三天、四禪九天。二禪以上，都是個人的世界，其所住的器界，隨其出生而現起，並隨其滅亡而毀滅。

(3)色界以上還有「無色界」。這是連物質（色）的身體與住處都沒有，僅有心

註<sup>143</sup> 印順（1942），《金剛經講記》，收錄於《般若經講記》，頁77-78。

註<sup>144</sup> 引文見《成實論》卷第二：「地水火風空識，四大圍空，有識在中，數名爲人」，見大正32·251.1。

註<sup>145</sup> 印順（1949），《佛法概論》，頁123-124。

註<sup>146</sup> 印順（1949），《佛法概論》，頁129。

註<sup>147</sup> 印順（1949），《佛法概論》，頁127-128、作者（1959），《成佛之道》，頁10-12、89-90、152。

識，眾生就為這心心法而繫著。由於沒有物質，不佔空間，所以不能說在那裏。無色界有四天——空無邊處，識無邊處，無所有處，非想非非想處天。三界諸天，共有二十八。

以上這種由欲、而色、而無色，由社會、而個人、而精神，為印度當時一般修瑜伽禪定者所大體公認的。佛法不承認這是可以解脫的，否認能得真理或自由。（註<sup>148</sup>）綜合上述對器世間的說明，為求簡明清晰，謹再以表格方式予以呈現。

表 3-3 佛教對於世界的解析--「三界」與「三千大千世界」的對照說明

| 名稱      | 各該界之內含                                 | 世界名稱          | 備註   | 世界名稱之舉例 |
|---------|--|---------------|--|---------|
| 無色界     | 四處                                     | 沒有物質。不能以居處分別* | 四處係依禪定壽命之勝劣而利差等。*  | 無       |
| 色界（十八天） | 四禪（九天*）                                | 大千世界          | 1.此一層層組合的大世界，稱作「三千大千世界」，其數量不可數。<br>2.印順以四禪為三天，之上有無想天、五不還天。 | 娑婆世界    |
|         | 三禪（三天）                                 | 中千世界          |  |         |
|         | 二禪（三天）                                 | 小千世界          |  |         |
|         | 初禪（三天）                                 | 小世界<br>（一四天下） |  |         |
| 欲界      | 六天<br>（兜率天為第4天）<br>（忉利天為第2天）<br>四洲、地獄等 |               |  |         |

資料來源：整理自印順（1949），《佛法概論》，頁 127-128、作者（1959），《成佛之道》，頁 10-12。

至於 \* 部分說明，取自上海佛學書局編（1934），《實用佛學字典》，台中市：台中蓮社 1990 年印行，「無色界」、「四禪天」條。

3.此外，《華嚴經》〈華藏世界品〉（第五）述及「華藏莊嚴世界海」，是一特殊的世界結構，為其他經典所不曾說過：華藏莊嚴世界海中，以「普照十方熾然寶光明」世界種為中心，這一世界種共有二十層世界，娑婆世界在第十三層，也就是釋迦牟尼或名毘盧遮那的佛刹。以此世界種為中心，十方各有一世界種（每一世界種也都是二十層），這就共有十一個世界種；十方的十世界種，又各有十世界種分布在其十方。這樣安立的一百一十世界種，稱為「華藏莊嚴世界海」，或簡稱「華藏世界」。經中並說：「十方盡法界、虛空界，一切世界海中，悉亦如是」，可見世界海的數量多得不可思量！（註<sup>149</sup>）

### 三、世間的性質

#### （一）器世間不斷生滅

佛法透視到世界是不斷的成壞過程，並不是永久不變的，每一世界都在不斷

註<sup>148</sup> 印順（1949），《佛法概論》，頁 128-129。

註<sup>149</sup> 印順（1980），《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 1016-1017。

的凝成、安住、破壞、無始無終的成壞過程中，現在的世界有的在凝成、有的在安住、有的在破壞中、有的已破壞無餘。(註<sup>150</sup>)

佛法中說時間，如大劫、中劫、小劫等，即依世界的災患與成壞而施設的；(註<sup>151</sup>) 依佛法說，世界最初成立，人壽八萬四千歲，百年減一歲，慢慢減到人壽十歲時，又百年增一歲，一直增到八萬四千歲；這樣的一減一增，名叫小劫；二十個小劫，為一中劫；八十個小劫為一大劫。(註<sup>152</sup>) 世界成壞的過程為成、住、壞、空四期，每期為一中劫(二十個小劫)，故每一大劫世界便經過一次成、住、壞、空的歷程。(註<sup>153</sup>) 依佛法說：世間壞到什麼都沒有的時候名空，共經二十小劫——空劫。以後，因眾生的業感而世間又開始成立，進入成劫。世間初成的時候，虛空中有大風生，因風的鼓蕩力，大雲瀰漫，從大雲而降大雨；有眾生出現。

#### (二) 器世間不一定存在有情生命

有情依存的器世界，是多數有情的「共業」所共同感得的；有情的出現，一要有依住的器世界(如地球)，二要獲得維持生活的食品。經說「一切眾生皆依食住」，所以先有器世間，後有植物，依環境的可能生存，才有有情在這一世界出現；(註<sup>154</sup>) 我們人類所居住的小世界情況也是如此。但是，也因為如此，加上常人誤信世界或有情為地球所獨有，便推想為物質世界先於生命存在，實為錯誤。(註<sup>155</sup>)

#### (三) 器世間有穢有淨

世界的淨穢是業感的：這無數的世界形態不一，穢惡與莊嚴也大有差別。我們所處的地球，被稱為五濁惡世，屬於穢土。世界進展到清淨、或退墮到穢惡，為有情的共業所造成，既是過去的業力所感，也是現生的業行所成。佛陀體驗得知時空無始無終、無中無邊，心色相依共存，徹見世間為「有情的世間」，因而否定創造說、發展說等，樹立緣起的世界觀。(註<sup>156</sup>)

#### (四) 世間緣起而空性

印順解說《金剛經》「如來說非微塵，是名微塵；如來說世界，非世界，是名世界」乙句，意指世間的空性可從「世界」、「微塵」兩方面解析：就微塵來說，世間或以為由四大等微細實在的物質原素集成，現代科學也認為如此，這是世俗自性見，佛法強調要從自性非有的本性空中加以觀察。大乘佛教，連唯識學者也說微塵是心識變現、沒有實在微塵可得，中觀師則說微塵是緣起、一切法是緣起，都是無常、無我而自性空寂的；同理，由微塵組成的世界當然也不會實有自性，如執著微塵為實而世界為假，這都是不明白微塵與世界的性空與假名。(註<sup>157</sup>)

大乘佛教應時而興，固然是順著理論發展自然趨勢，從無常到空，在長期的辯論中，理會到非空不能成立無常，故從生命本位的有情無我，擴展到宇宙論的

註<sup>150</sup> 印順(1949)，《佛法概論》，頁122。

註<sup>151</sup> 印順(1947)，《中觀今論》，頁120。

註<sup>152</sup> 印順(1954)，《藥師經講記》，頁81。

註<sup>153</sup> 印順(1951)，《勝鬘經講記》，頁87 作部分描述，詳參上海佛學書局編(1934)，《實用佛學字典》，台中市：台中蓮社1990年印行，「劫」條，頁758-759。

註<sup>154</sup> 印順(1993?)，〈答張展源居士〉，收錄於《華雨集第五冊》，頁285-286。

註<sup>155</sup> 印順(1949)，《佛法概論》，頁78、123。

註<sup>156</sup> 印順(1949)，《佛法概論》，頁123。

註<sup>157</sup> 印順(1942)，《金剛經講記》，收錄於《般若經講記》，頁77-79。

一切無我。(註<sup>158</sup>) 杜保瑞(1996)也認為「三法印」中的「諸行無常」,就是對「宇宙論」問題的理解,理解到在整體世界中的所有事物的存在及活動,都是無止無竟的歷程。(註<sup>159</sup>) 李宗興(2000)更直指:「緣起法」是佛陀的「宇宙論」。(註<sup>160</sup>)

### 三、印順對於佛典中有關世間種種說明的態度

#### (一) 純正的佛法,決不從宇宙論說起

印順不重視宇宙論,認為純正的佛法決不從宇宙論說起,而是先肯定「世間有無量數有情」這個事實。無量數的有情,從無始以來,即如此在生死、死生的過程中活動,在因果、果因的關係中流轉。《阿含經》論如此,大乘經也如此,中觀、瑜伽也如此,佛說如來藏,也是說明為「蘊界處所纏」、「貪瞋癡所染」的一一眾生;肯定眾生流轉,才能成立眾生還滅,說聖說佛。(註<sup>161</sup>)

事實上,佛陀在世時對外道提出的問題:「我與世間常?我與世間無常?我與世間亦常亦無常?我與世間非常非無常?」也就是近代所說的人生與宇宙常住或無常的疑問,佛對此等妄執戲論,即一概置而不答,是十四不可記。(註<sup>162</sup>)

#### (二) 佛典中有關組織完備的世界情況,是後人完成的

印順指出:漢譯的《長含·世記經》,廣說組織完備的世界情況,但巴利本缺此經;與該經內容大致相同的《立世阿毘曇論》,屬於論典,說是「佛婆伽婆及阿羅漢說」(論卷一),可見佛陀曾部分的引述俗說,由後人補充推演,組織完成。(註<sup>163</sup>)

#### (三) 歷來對「世間」的解釋不斷變遷

單以我們居住的地球說,一般解說為四洲中的南閻浮提。印順指出,事實上閻浮提即印度人對於印度的自稱,佛法傳來中國,於是閻浮提擴大到中國來。到了近代,地球與閻浮提的關係究竟如何?有的認為:須彌山即是北極,四大洲即這個地球上的大陸,閻浮提限於亞洲一帶。有的說:須彌山系即一太陽系,水、金、地、火四行星即四大洲,木、土、天王、海王四行星,即四大王眾天,太陽即忉利天,如此閻浮提擴大為地球的別名。印順強調:現實的科學的佛法,應從傳說中考尋早期的傳說;從不違現代世俗的立場,接受或否定他,決不可牽強附會了事。(註<sup>164</sup>)

#### (四) 採取容忍、欣賞的態度面對佛法中變遷的世界觀

釋迦佛的教化,重在離染解脫的實踐,偶然提到些世界情況,也是當時印度的一般傳說。(註<sup>165</sup>) 印順相信:佛陀雖採用世俗的須彌四洲說,但從古典去考察,

註<sup>158</sup> 印順(1941),〈法海探珍〉,收錄於《華雨集第四冊》,頁78。

註<sup>159</sup> 杜保瑞(1996),〈功夫、境界、世界觀釋義〉,《普門雜誌》第206期,1996年11月,頁82-84。

註<sup>160</sup> 李宗興(2000),《原始佛教之生命觀》,中國文化大學哲學研究所碩士論文。

註<sup>161</sup> 印順(1954),〈佛法有無「共同佛心」與「絕對精神」〉,收錄於《無諍之辯》,頁152。

註<sup>162</sup> 印順(1947),《中觀今論》,頁117-118。

註<sup>163</sup> 印順(1949),《佛法概論》,頁125。

註<sup>164</sup> 印順(1949),《佛法概論》,頁124、127。

註<sup>165</sup> 印順(1980),《初期大乘佛教之起源與開展》,頁1027。

應與事實不遠，即：須彌山即今喜馬拉雅山，山南的閻浮提是恆河上流閻浮提河流域、山東的毘提訶在恆河下流、山西的瞿陀尼（譯為牛貨）是游牧區位在印度西北、山北的拘羅（即福地）本為婆羅門教發源地在今之西藏；印度人自稱為南閻浮提，四洲與輪王統一四洲說相連繫，是雅利安人統一全印的企圖與自信的預言，這一地圖豈非近於實際！（註<sup>166</sup>）

佛經上說到許多天文地理，這都是適合於當時的常識，卻未必與現在的科學相應。印順強調：採取容忍、欣賞的態度，「把它們看成是適應不同時代、不同地域的不同文化」。（註<sup>167</sup>）。

#### （五）辯說天文與地理，根本違反佛陀的精神

印順強調：佛法中的天文地理，都不是最重要、最根本的教義，有它或沒有它都無所謂，它們是否合於當代科學也無關緊要。（註<sup>168</sup>）他以為：佛陀為理智的、道德的宗教家，有他的工作重心，無暇與人解說或爭辨天文與地理；如必須為這些辯說，不但不能會通傳說，而且根本違反了佛陀的精神。（註<sup>169</sup>）

純正的佛法，從來不說最初世界如何、有情如何，僅說有始以來便是如此；對於萬化根源的擬想，佛以無比的慧劍，一割兩斷，佛陀不使我們在戲論中過活（註<sup>170</sup>）印順強調：緣起與性空的統一，出發點是緣起、是緣起的眾生，這是人本的立場；如果泛說一切緣起，而每每落於宇宙論的立場，很容易離開「眾生為本」的佛法；另一方面，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<sup>171</sup>）

## 貳、淨土

陳詠明（1995）指出：佛教的彼岸世界是以邏輯的和精神的境界形式存在，而不是像其他宗教的天堂是具象而感性形式存在，因而便支持了一種其奇蹟，佛教的眾生世界和佛國淨土不一不異，「眾生國土同一法性，地獄天宮皆為淨土」，否定天堂且超越了天堂。（註<sup>172</sup>）

本節前文述及器世間有穢有淨，這淨穢是業感的，無數的世界形態不一，穢惡與莊嚴也大有差別。印順認為，佛出印度，便現出印度所推重的三十二相、日本的佛像每蓄有日式短鬚、緬甸的佛像人中特短，這些都是通過人類主觀心理而反映出來的；佛的淨土也是如此，也是適應當時人們的可能信解而敘述的。（註<sup>173</sup>）穢土、淨土俱是世間，本節以下針對印順對於佛教淨土的理念，進行全面而簡要的闡析。

註<sup>166</sup> 同上註，頁 124-126。

註<sup>167</sup> 印順（1980），〈中國佛教的由興到衰及其未來的展望〉，收錄於《華雨集第五冊》，頁 162。

註<sup>168</sup> 同上註。

註<sup>169</sup> 印順（1949），《佛法概論》，頁 124-125。

註<sup>170</sup> 印順（1954），〈佛法有無「共同佛心」與「絕對精神」〉，收錄於《無諍之辯》，頁 152。

註<sup>171</sup> 印順（1952），〈人間佛教要略〉，收錄於《佛在人間》，頁 109。

註<sup>172</sup> 陳詠明（1995），《佛教的大千世界》，台北市：文津出版社，自序，頁 2。

註<sup>173</sup> 印順（1953），〈念佛淺說〉，收錄於《淨土與禪》，頁 84。



## 一、淨土的基本意涵

### （一）「淨土」的字義

土，或譯為刹。淨，是無染無污、無垢無穢，消極地是無垢、無漏、空，都重於否定，積極地則是沒有雜染過失，而有清淨功德。淨土，即清淨的地方，或莊嚴淨妙的世界。（註<sup>174</sup>）

### （二）淨土的類別

印順認為：淨土在佛法中可分作三類，即五乘共的、三乘共的、大乘不共的：

1. 五乘共土的：不僅是佛法，一般人也有淨土思想。（註<sup>175</sup>）

2. 三乘共土的：這是佛法大小乘所共說的，最顯著的，即兜率淨土。釋迦佛在人間成佛以前，最後身菩薩，在兜率天（欲界第四天），從此而降誕人間的，將來彌勒佛也是如此。

3. 大乘不共土：大乘不共的淨土，多得不可數量，傳統以來最有名的是：東方阿閼佛淨土、西方阿彌陀佛淨土，以及與後者相對的東方藥師如來淨土，這都是他方的，後來密宗則傳說：此世界將出現香跋拉淨土。

在大乘不共的佛土中，如約修行的境界淺深來說，還可分為四類，凡聖共土者可通攝五乘共土、大小共土者可通攝三乘共土、佛菩薩共土或唯佛淨土是為大乘不共土。這樣的類別說明了：淨土一門，為佛法、甚至可說為人類的共同的企求，不過大乘中特別隆盛。修學大乘佛法，不應當輕視世界的清淨要求。（註<sup>176</sup>）

### （三）淨土的景況

如來成佛時，必有化土、化眾、化法，佛普受一切凡聖的供養，而佛土方面，則是清淨無諸惡趣的淨土，唯有人天，連惡業的名稱也沒有，雖然淨土眾生還有生死，但四大精妙，報體圓滿，沒有老、病、衰、惱及人事不適意等苦，修學精進，善行無惡，且環境、氣候、飲食等都好，五欲眾具皆悉微妙快樂。至於化法，淨土中的化法大抵是唯一大乘。（註<sup>177</sup>）

對上述淨土景況，印順綜合為兩方面，即：自然界的淨化，以及眾生界的淨化，後者包含了經濟的、性別的、種族的、政治的、個體身心等的淨化、平等與自由，也就是阿含中所說「心清淨故，眾生清淨」，大乘更說「心淨則土淨」，所以他曾在〈淨業頌〉中強調說：「心淨眾生淨，心淨國土淨，佛門無量義，一以淨為本」；印順甚至認為：佛法實可總結其精義為「淨」，淨是佛法的核心。（註<sup>178</sup>）

## 二、古典而重要的淨土之簡擇

### （一）彌勒菩薩的淨土——兜率淨土，與其被忽略的人間淨土

註<sup>174</sup> 印順（1951），〈淨土新論〉，收錄於《淨土與禪》，頁 2-3。

註<sup>175</sup> 一般人的淨土思想，在中國如「桃花源」、「蓬萊仙島」，西方則以 Thomas More 的「烏托邦」（Utopia）一詞指稱最美好理想的社會。

註<sup>176</sup> 印順（1951），〈淨土新論〉，收錄於《淨土與禪》，頁 5-8。

註<sup>177</sup> 印順（1951），《勝鬘經講記》，頁 45-49。

註<sup>178</sup> 本段引自印順（1951），〈淨土新論〉，收錄於《淨土與禪》，頁 3-4、9-15。

一般知道彌勒彌勒慈氏菩薩住在兜率天，有兜率淨土，這是天國的淨化，卻不知道彌勒的淨土，實在人間，而求生兜率淨土的目的在親近彌勒，將來好隨同來淨化人間。彌勒的淨土思想，本於《阿含經》，起初是著重於實現人間淨土，而不是天上的。這如《彌勒下生經》所說。但後來特別重視上生兜率淨土，而忽略了彌勒下生的人間淨土，佛教原始的淨土特質被忽略了，這才偏重於發展為天國的淨土、他方的淨土。(註<sup>179</sup>)印順因而認為：「現實世間輪王政治的理想被忽視，才發展為大乘的淨土法門。」(註<sup>180</sup>)

彌勒現說法於兜率天淨土，將下生同一世界、同一欲界的人間，論地點是很近的，而且容易往生，只要能歸依三寶、發願往生、清淨持戒與布施即可，不像往生其他淨土非要一心不亂不可。所以印順推崇彌勒淨土，是名符其實「三根普被、廣度五姓」的法門。(註<sup>181</sup>)

印順回顧歷史，指出：彌勒人間淨土，曾給予中國極大的影響；一千多年來的發展，鼓舞了中國人對於人間淨土的要求與實行，可惜儒家思想本位文化的障礙，無法實現政治的淨化、不能將淨土的理想實現於人間。印順強調：談彌勒淨土，必須理解其人間淨土的特性，如果忘卻這特性，剩下「求生兜率淨土比西方淨土要容易」的思想，是沒有多大意義的。(註<sup>182</sup>)

## (二) 東方阿閼佛的妙喜世界——無瞋不動，充滿人間淨土的色彩

阿閼佛淨土與彌陀淨土是東、西方二大淨土，為初期大乘最著名的，前者是重智的，與《般若經》、《維摩詰經》等相關聯，而重信的阿彌陀淨土，後來與《華嚴經》相結合；二大淨土聖典的集成，約在西元一世紀初，各有不同的特性。(註<sup>183</sup>)

「阿閼」是無瞋恚、無忿怒之意，住於無瞋恚心而不動，是菩提心。阿閼菩薩發願以無瞋恚、菩提心為本，對一切眾生不起瞋恚並起慈悲心，故如日輪從東方升起，光照大地。大乘佛法興起時，顯然不滿於女人所受的不幸、不平等，故每每發願脫離女身，然而阿閼菩薩的意願卻大不同，發願解脫女人身體及生產所有的苦痛，不需轉為男人，女人還是女人。(註<sup>184</sup>)

印順強調：「阿閼佛國，充滿了人間淨土的色彩」，因為阿閼佛淨土處處比對釋迦佛土，即我們這個現實世界，從而表示出理想的淨土。阿閼菩薩授記時的瑞相，與釋尊成佛時的瑞相一樣；阿閼佛土有女人，但女人沒有惡露不淨、生產也沒有苦痛；佛土中有惡魔，但諸魔教人出家學道、不復害人；佛國中有寶階，人與忉利天人可以互相往來，人間的享受與諸天一樣，這都是「佛出人間」、「人身難得」、「人於諸天則為善處」等原始佛教以來「人間佛教」的繼承與發揚。印順廣引諸經，指證《阿閼佛國經》的集出正是參照了釋迦佛傳。(註<sup>185</sup>)

註<sup>179</sup> 印順(1951)，〈淨土新論〉，收錄於《淨土與禪》，頁16-17。

註<sup>180</sup> 印順(1980)，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁494。

註<sup>181</sup> 印順(1959)，《成佛之道》，頁124-125。

註<sup>182</sup> 印順(1951)，〈淨土新論〉，收錄於《淨土與禪》，頁20。

註<sup>183</sup> 印順(1980)，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁19。

註<sup>184</sup> 同上註，頁475-476、482。

註<sup>185</sup> 同上註，頁790。

### （三）東方藥師佛的琉璃淨土——「消災延壽」與「莊嚴人間淨土」

「藥師」本為一切佛的通稱，諸佛都能體察眾生的種種病，進而運用八萬四千法門、即八萬四千法藥加以善治；就此意義而言，一切諸佛都是大藥師、無上醫王。不過東方淨土的如來，特重於治理眾生身病、消災免難，所以特名藥師。藥師佛又名琉璃光佛，其淨土是淨琉璃世界，印順譬喻說：琉璃光如青天，藥師的大智慧如日、大慈悲如月，運行於青天，光輝遍照世間、普濟一切；淨琉璃世界表徵其現證的清淨法界，琉璃光表徵其契證法界的德性。（註<sup>186</sup>）

佛滅千年後為「像法時代」，佛法走樣、變質，眾生的善根淺薄、業障深重，苦難多而不易修學；佛滅兩千年後，轉入「末法時代」，也就是我們這個時代，眾生善根越來越淺，煩惱苦痛越來越重，佛為了慈濟眾生，拔除業障，所以開示這簡易的藥師東方淨土法門。（註<sup>187</sup>）

太虛大師特別倡導藥師法門，因為一般佛教徒多偏重「後世樂」，著重西方念佛法門、死後往生淨土，然而重視「現生樂」的東方藥師法門，事實上更適應於現代人類的根性。印順承繼其師的教法，重視依藥師淨土創建人間淨土，認為不能只看到藥師法門的消災延壽，而不知藥師如來發菩提心、大願、悲行所成就的琉璃世界，我們應該按照這些大願、悲行去躬行實踐，自淨化他，不但消除個己小災小難，促成整個國家社會甚至全世界轉為莊嚴淨土，祈求人間淨土的建立。（註<sup>188</sup>）

### （四）阿彌陀佛的西方極樂淨土——最高的崇敬及其變質

初期大乘的興起，主要是佛教自身的開展與為了適應印度神教，印順指出：阿彌陀淨土也不例外，但可能更多一些為了適應波斯等西方異教的氣息，例如阿彌陀佛的淨土在西方，又「當日所沒處，為彌陀佛作禮」等太陽崇拜；（註<sup>189</sup>）說得明白些，這實在就是太陽崇拜的淨化，同時引出無量光的佛名。（註<sup>190</sup>）

印順認為，阿彌陀佛可說與《華嚴經·入法界品》有關，而阿彌陀——無量佛的含義，應該有「通」有「別」：通說，指見阿彌陀佛即是見十方一切諸佛，但在佛法的弘傳中，無量佛的意義特殊化了，專指西方極樂世界的阿彌陀佛，這是別說。這通別二義，是阿彌陀佛受人們讚歎弘傳的重要理由。阿彌陀佛另名無量壽，無量壽確是眾生的共欲，常住不入涅槃。總之，阿彌陀，不但一切即一、一即一切的等於一切諸佛，而且無限光明、無量壽命，確能成為一切人的最高崇拜。（註<sup>191</sup>）

西方淨土，本是代表了無量光、無量壽、永恆與福樂的圓滿，中國人特重西方淨土，卻是重視佛德而忽略了菩薩的智證大行（這是相對於阿閼佛淨土），又忽略了現實人間淨土（相對於彌勒淨土）的信行，這已經是偏頗的發展了；等到與藥師淨土對論，彌陀淨土即被誤會作「等死」、「逃生」，阿彌陀佛淨土的思想已經

註<sup>186</sup> 印順（1954），《藥師經講記》，頁 10-11、15。

註<sup>187</sup> 同上註，43-44。

註<sup>188</sup> 同上註，頁 3、5。

註<sup>189</sup> 印順（1980），《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 803。

註<sup>190</sup> 印順（1951），〈淨土新論〉，收錄於《淨土與禪》，頁 23、27。

註<sup>191</sup> 同上註，頁 21-22、23-25。

變質，無量光、無量壽圓滿的真義幾乎消失殆盡。(註<sup>192</sup>)

從上所述，可知印順在詮釋、簡別古典而重要的淨土時，總是不離人生、不離人間、強調佛與眾生共同的信願與實踐。印順指出，從上可知淨土思想與大乘佛教，實有不可分離的關係；淨土的信仰，不可誹撥，離淨土就無大乘，淨土是契合乎大乘思想的。但如何修淨土？如何實現淨土？還得審慎的研究！（註<sup>193</sup>）

### 三、有關淨土的新議論

印順 1951 年冬天在香港講述〈淨土新論〉，印順晚年自述「這對只要一句彌陀聖號的行者，似乎也引起了反感！」(註<sup>194</sup>)〈淨土新論〉在台灣所引發的衝突、緊張與迴響，江燦騰、楊惠南等學者，連同印順本人，多所論述並互動討論。(註<sup>195</sup>) 以下綜合說明印順批判、否定、突破傳統有關淨土的理念：

#### (一)「淨」為三乘所共庇

從上可知：淨土思想與大乘佛教，實有不可分離的關係，淨土是契合乎大乘思想的。印順強調：淨土，不應獨立成宗。如同太虛大師所說：「淨為三乘共庇」，其意義是：淨土為大、小乘所共仰共趨的理想界，是佛教的共同傾向，如天台、賢首、唯識、三論以及禪宗，都可以修淨土行、弘揚淨土，這決非一宗一派的事情。(註<sup>196</sup>)

#### (二)救濟穢土眾生，隨機適應，當下淨土

釋迦佛在菩薩因中，本著救苦救難的大悲心、大願力，不願往生淨土，而發願在穢土修行成佛，因為穢土眾生太苦、太需要救濟了！他不忍遺棄苦惱眾生，「我不入地獄，誰入地獄」的偉大精神完滿實踐出來。(註<sup>197</sup>)

印順強調：只要眾生的智慧增進，當下就是圓滿的淨土，如娑婆世界是穢土，但在螺髻梵王看來，是寶莊嚴淨土。因眾生根性不同，化身佛以折服、攝受二門，隨機適應、成就眾生，例如：雖說穢土修行不容易而勸人往生淨土，但《維摩詰經》、《無量壽佛經》卻說：穢土修行一日勝於淨土修行一劫，穢土比淨土修行更容易；又如釋迦佛讚歎淨土使大眾羨慕，然而淨土菩薩來參加釋迦佛的法會，總是告誡不要生輕慢心。(註<sup>198</sup>)

#### (三)淨土思想，其原始意義充滿人間的現實性

釋迦的教化，重在離染解脫的實踐，在《雜阿含經卷第十》(大正 2・69.3) 中即說「心惱故眾生惱，心淨故眾生淨」。印順指出：佛法的根本意趣，是「心雜

註<sup>192</sup> 同上註，頁 32-33。

註<sup>193</sup> 同上註，頁 5。

註<sup>194</sup> 印順(1984)，《遊心法海六十年》，後收錄於《華雨集第五冊》，頁 20。

註<sup>195</sup> 詳見江燦騰(1988)，〈台灣當代淨土思想的新動向〉，《當代》第 28 期，1988.08；印順(1988)，〈冰雪大地撒種的痴漢—台灣當代淨土思想的新動向讀後〉，《當代》第 30 期，1988.10；楊惠南(1988)，《台灣佛教的“出世”性格與派系紛爭》，《當代》第 30、31 期，1988.10-11 等。

註<sup>196</sup> 以上 2 段，摘引自印順(1951)，〈淨土新論〉，收錄於《淨土與禪》，頁 1-5。

註<sup>197</sup> 印順(1959)，《成佛之道》，頁 16。

註<sup>198</sup> 同上註，頁 415-416。

染故有情雜染，心清淨故有情清淨」，重視自己理智與道德的完成；到了大乘法，如《維摩詰所說經》（大正 14・538.3）進一步說「隨其心淨，則佛土淨」，佛弟子不只要求自身的清淨，更注意到環境的清淨。淨土思想的原始意義，是充滿人間現實性的。（註<sup>199</sup>）

#### （四）眾生應「莊嚴淨土」，從自心擴大到器世間的淨化

人類的德行，應內向的深刻到內心的淨化，淨化自心的「定慧熏修」、「離惑證真」，達到法的現覺，而能從自他關係中得解脫自在，更能於人間實現和樂清淨的人生理想，所以說「心淨則眾生（有情）淨」。此外，更從自他相處、從自心而擴大到器世間的淨化，使一切在優美而有秩序的共存中，充滿生意的和諧，所以說「心淨則國土淨」，這已屬菩薩的德行。（註<sup>200</sup>）

大乘經中，處處都說「莊嚴淨土」，意即菩薩在因地修行時，修無量功德使得國土莊嚴，到成佛時而圓滿成就。印順說：「現在只聽說往生淨土，而不聽說莊嚴淨土，豈非是偏向了！」（註<sup>201</sup>）他因此強調：佛法中有不同淨土，在「往生淨土」以外，還有「人間淨土」與「創造淨土」！（註<sup>202</sup>）

#### （五）眾生身心的淨化，應著重於思想的教化

印順認為有關於眾生界的淨化，平等與自由的特質，是必備的，且是著重於思想的教化；眾生身心的淨化，決不是由嚴密的統制中得來。佛教的淨土思想，是應人類的共同要求而出現的，在實踐方法上和世間一般的思想不同，是在無我、無我所的磐石上，去實現自由平等的淨土。（註<sup>203</sup>）

印順批評道：「淨土的學者，應正確理解淨土的境界！」在〈淨土新論〉一文中，相關的批評包括：「淨土，應...以彌勒的人間淨土為切要」、「想專修阿彌陀佛的淨土行，可依...永明延壽大師的萬善同歸。多集善根，多修淨業，這才是千穩萬當的」，又說：「善巧方便樂行道的淨土行者，必須記著經論的聖訓：『不可以少善根福德因緣得生彼國』（《阿彌陀經》）、『欲得阿鞞跋致（不退轉）地者，非但稱名憶念禮拜而已』（《十住毘婆沙論》）。」（註<sup>204</sup>）

顯然，印順對於台灣佛教界中「理想與現實的差異」，是勇於提出反省的，印順觀察現實的中國佛教已與民間習俗相結合，或可稱之為「庶民的宗教」，他曾喟道：「流行民間而成為習俗，要改革談何容易！」、「也許我是一位在冰雪大地撒種的愚癡漢！」然而他一生終究「默默的為佛法而研究，為佛法而寫作，盡一分自己所能盡的義務」，未曾稍歇。（註<sup>205</sup>）

註<sup>199</sup> 印順（1980），《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 491、1027。經文「心雜染故有情雜染。心清淨故有情清淨」引自《說無垢稱經卷第二》（大正 14・563.2）；另《維摩詰所說經》一名《不可思議解脫經》。

註<sup>200</sup> 印順（1949），《佛法概論》，頁 188-189。

註<sup>201</sup> 印順（1951），〈淨土新論〉，收錄於《淨土與禪》，頁 38。

註<sup>202</sup> 印順（1984），《遊心法海六十年》，後收錄於《華雨集第五冊》，頁 20。

註<sup>203</sup> 印順（1951），〈淨土新論〉，收錄於《淨土與禪》，頁 15。

註<sup>204</sup> 印順（1951），〈淨土新論〉，收錄於《淨土與禪》，頁 15-16、74-75。

註<sup>205</sup> 印順（1988），〈冰雪大地撒種的痴漢—台灣當代淨土思想的新動向讀後〉，《當代》第 30 期，1988.10。本文後收錄於《華雨集第五冊》，引文見於該書頁 104-105。

總而言之，印順強調：菩薩的大事是「嚴淨佛土」，就是化穢土而成淨土；他是啓發的領導者，以法攝取同行同願者，要大家彼此結成法侶，和合爲一的共修福慧，以共業莊嚴佛土，(註<sup>206</sup>)他曾說：「淨土，以佛爲主導，以大菩薩爲助伴，而共同現成淨土；佛菩薩的悲願福德力，最爲重要」，可見一般。上述所說「同行同願者」，印順均指向了人類、指向每一個活生生的人；他總結淨土是諸佛、菩薩與眾生展轉互相增上助成的，千萬不能忽略菩薩與佛共同創造淨土、相助攝化眾生的意義。(註<sup>207</sup>)

## 第四節 生命的境界

印順指出：如不信聖者解脫的自在境地，那麼人生將流轉五趣、演不完的悲劇；如確信聖者的自在解脫，才能向上邁進、衝破黑暗，開拓無邊的光明。怎樣是聖者？凡能現起無漏淨智，體證法性真如，就是聖人。凡夫愚癡，以無明爲主，聖人因修持而得淨智，以般若爲主，而解脫生死繫縛，就像磁瓶經過火的鍛煉，遇水不化、堅固不裂，「萬物之靈」的人類只要依法修行，經般若智火熏煉，便能轉凡爲聖。印順強調，凡夫與聖人的存在，一定要深切信解、堅定正見。(註<sup>208</sup>)

聖人也有好多位階。佛教認爲：佛、菩薩、獨覺、聲聞四聖，皆依智慧以成聖，所以都不離覺義，祇是大覺小覺之差別而已。(註<sup>209</sup>)本節首先以佛爲主軸進行討論，間或討論菩薩獨覺、聲聞；其次，深入探討「涅槃」境界的義涵。

### 壹、佛

《法華經》說「唯佛與佛，乃能究竟諸法實相」，佛的境界、佛刹、佛身，固然不是人、天等所能知見，(註<sup>210</sup>)有關佛所證悟的，印順指出，祇能依據經論所說的，略爲敘述而已。(註<sup>211</sup>)《文殊師利所說不思議佛境界經》載文殊師利答佛說：無差別、空、無爲，是佛的境界。佛境界，應當於一切眾生中煩惱中求；煩惱性就是佛境界性，所以說佛住平等性。煩惱不離空而有，所以離煩惱而求空，不是正行。(註<sup>212</sup>) 在佛的境界中，一切法都是真如現前，所以說「一切唯真如」，

---

註<sup>206</sup> 印順(1942)，《金剛經講記》，收錄於《般若經講記》，頁112、作者(1951)，〈淨土新論〉，收錄於《淨土與禪》，頁40-41。

註<sup>207</sup> 印順(1951)，〈淨土新論〉，收錄於《淨土與禪》，頁36-38。

註<sup>208</sup> 印順(1959)，《成佛之道》，頁76-78。

註<sup>209</sup> 印順(1955)，〈慧學概說〉，頁159、作者(1959)，《成佛之道》，頁77。

註<sup>210</sup> 印順(1941)，《攝大乘論講記》，頁515、作者(1980)，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁1036。

註<sup>211</sup> 印順(1993?)，〈談法相〉，收錄於《華雨集第四冊》，頁258。

註<sup>212</sup> 印順(1980)，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁888。本經係《大寶積經》卷101 菩提流志譯本。

再也沒有虛妄分別相。(註<sup>213</sup>) 以下分點予以探討。

## 一、「佛」的基本意義

「佛陀」一詞義譯是「覺者」，即能覺悟宇宙人生的真理、覺了萬有諸法的事相。佛因具有這種能覺能照的圓滿智慧，所以名為覺者，同時又被稱為世間解、正遍知；佛所證得的究竟果德，也稱作「無上正等覺」(「無上正遍覺」)。(註<sup>214</sup>)

印順認為：佛，無論從名號或果德去看，都以覺慧(智慧)為其中心，含攝得無貪、無瞋、無癡，從身心淨化、自他和樂的生活中得究竟自在。修學佛法，雖有種種方便法門，而能否轉凡入聖，其關鍵即全視乎有無真實智慧，智慧可說就是聖者們的特德。如通常所說，有六凡四聖的十法界，這凡與聖的分野，即在覺與不覺(迷)。覺，所以成聖；不覺所以在凡。智慧為一切功德之本，佛教的覺慧當然不是抽象的知識或枯燥冷酷的理智，而是在悲智理性的統一中所得的如實真慧。在修證歷程上貫徹始終，不管自證與化他，都以智慧為先導，尤其是菩薩行者，為了化度眾生，更需要無邊的方便善巧。(註<sup>215</sup>)

佛陀得「阿耨多羅三藐三菩提」，即是「無上正遍覺」，其普遍性、究竟性超過一般聞佛教聲而解脫的聲聞弟子，二者如從無漏慧的證法性空來說固然沒有什麼差別，均已轉迷成悟，不過，聲聞慈悲而偏於消極不害他的無諍行，佛則重於積極的救護他，即是從修菩薩行而成佛。所以佛陀的正覺，不但契合緣起的空性，更能透達緣起的幻有，更能發揮慈悲利他的德行。人間佛陀的無上正遍覺，應從真俗無礙、悲智相應中去說明與聲聞的差別。有關解脫，佛與聲聞弟子平等平等，但聲聞的清淨解脫還不能改善餘習，而佛的煩惱習氣一切斷盡；佛與聲聞在解脫方面的同而不同，還是由於聲聞的急於為己、佛的重於為人。(註<sup>216</sup>)

## 二、佛陀觀的發展

有關佛陀思想的開展與演化，印順指出應從釋迦牟尼說起：釋尊是現實人間的，歷史上真實存在的佛；佛是修行成就究竟圓滿大覺者的尊稱。所以佛不是唯一的，而必然是眾多的，在釋尊成佛以前，早已有多佛出世，這是佛法的共同信念。(註<sup>217</sup>)

釋迦一生中許多不圓滿，如：久劫不殺，壽命應該極長，為何只有八十歲？未曾傷人應得無病報，怎麼還有頭痛、背痛呢？佛在無量生中布施一切，怎麼會成佛後弄得「空鉢而回」？大悲無諍，怎麼還有怨敵的毀謗破壞？(註<sup>218</sup>) 這些不圓滿，是「佛陀觀」演進的一分力量，例如大眾部即解釋為這是佛為了教化的

註<sup>213</sup> 印順(1964)，《辦法法性論講記》，收錄於《華雨集第一冊》，頁269。

註<sup>214</sup> 印順(1955)，〈慧學概說〉，收錄於《學佛三要》，頁159。

註<sup>215</sup> 印順(1949)，《佛法概論》，頁267、作者(1955)，〈慧學概說〉，頁159。

註<sup>216</sup> 印順(1949)，《佛法概論》，頁267-269。

註<sup>217</sup> 印順(1980)，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁153。

註<sup>218</sup> 印順(1980)，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁166-167。

方便，(註<sup>219</sup>)但印順以其畢生研究，認為「佛陀觀」隨著歷史不斷地變化，其主要的動力是「佛涅槃以後，佛弟子對佛的永恆懷念」。(註<sup>220</sup>)

佛滅度時，比丘們有失去依怙的感傷，而在佛生身外別立法身，包括「法性空為佛法身」、「經、戒為佛法身」、「無漏五蘊為佛法身」等，此三說對僧團內外信仰者內心對佛的依賴感並無法滿足；或也因為感恩的心情、或為佛法與眾生著想、或為自己沒有解脫而引起的悲感，交織成對佛的懷念，在事相上發展為對佛的遺物、遺跡的崇敬，在意識上傳出了佛過去生中的大行、即「譬喻」、「本生」與「因緣」等傳說，漸漸出現了究竟圓滿常在的佛陀觀，「佛身常在」彌補了佛般涅槃以後心理上的空虛。這都是根源於「佛般涅槃所引起的，對佛的永恆懷念」，可說是從「佛法」而演進到「大乘佛法」的一個總線索。(註<sup>221</sup>)

「色身無邊，威力無邊，壽命無邊」的佛陀觀，從大眾系的闡揚以來，確乎早已成立。(註<sup>222</sup>)大眾部系理想的佛陀觀，是超越而不可知的，也是無所不在、無所不能、無所不知的，與聲聞弟子間的差距也漸漸加大；大眾部系理想的佛陀觀，在「華嚴法門」中才完滿的表達出來，(註<sup>223</sup>)在大乘法的展開中，到達無所不知、無所不能、無所不在、絕對無限的佛陀。(註<sup>224</sup>)

印順認為，部派佛教傳出「本生」衍生理想的佛陀觀，但如果沒有般若證入，不過是想像的信仰而已；有了般若深悟的修得，佛的超越性得到了理悟的根據，部派的想像不再是信仰，從而成為大乘法的佛陀。另一方面，「文殊法門」也是以般若深悟為本的，但重於菩薩的方便大行，對於佛也多傳述不可思議的佛境界。如此，「文殊法門」與「般若法門」所重不同，對佛境界的說法便各具特色。(註<sup>225</sup>)

印順爬梳佛教史料文獻，綜合指出：

(一) 大眾部系理想的佛陀是超越而不可知的，是由「佛涅槃後對佛陀的永恆懷念」，經傳說、推論而存在於信仰中；

(二) 到了大乘佛法，著重於行者或深或淺的體驗，包括：

1. 重智證的「文殊法門」，一再說觀佛、見佛，主張從三昧中深入而達法界一如；

2. 另有重信願的學流，如《阿彌陀經》的念佛見佛，發展為《般舟三昧經》的念佛見佛；

3. 此外，適應佛像的流行，觀佛身相、三昧成就而見佛，由於隨心所見，引發了「唯心所現」的思想，大乘法會中屢見菩薩於他方佛國聽佛說法。

4. 再經上述「般若法門」與「文殊法門」，於「華嚴法門」中成就最圓滿的佛

註<sup>219</sup> 印順(1985)，《方便之道》，收錄於《華雨集第二冊》，頁63。

註<sup>220</sup> 印順(1980)，《初期大乘佛教之起源與開展》，自序，頁3。

註<sup>221</sup> 印順(1980)，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁12-13、164、172。「本事」而轉化為「本生」，「本生」越傳越多，但究竟有多少本生沒有確定的說法，其中許多是印度民間傳說的佛化，可能還有波斯、希臘等成分，等於綜集了印度民族德行與心髓，通過佛法的理念，超越世間一切，成為圓滿究竟的佛。因此印順認為，這些傳說是佛教界共同意識的表現。參見同書第115、124-125頁。

註<sup>222</sup> 印順(1956)，〈從一切世間樂見比丘說到真常論〉，收錄於《佛教史地考論》，頁279。

註<sup>223</sup> 印順(1980)，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁1036。

註<sup>224</sup> 印順(1949)，《佛法概論》，頁269。

註<sup>225</sup> 印順(1980)，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁945-946。



與佛陀觀。

在華嚴法會中，佛未說法，只是顯現於十界凡聖大眾之前，會眾各自發表偈頌，讚歎所體見的佛與佛土。印順指出：這表示了大乘的佛陀觀，不僅是信仰的、推論的，也是從體驗來的；雖不同於大眾系，卻可說完成了大眾部以來的佛與佛國說。（註<sup>226</sup>）

### 三、佛永恆存在嗎？

佛的境界、佛的究竟實義，顯然不可思議，但佛到底是常住不滅、還是有盡？根據印順長期研究佛教史所得，常住不滅、有時而盡兩種答案都是存在過的，更者，還有第三種答案。以下分別探討之。（註<sup>227</sup>）

#### （一）佛的壽命有時而盡，畢竟入於涅槃

佛的壽命，《首楞嚴三昧經》說：東方莊嚴世界的照明莊嚴王佛，壽長七百阿僧祇劫。《首楞嚴三昧經》的意趣，與《華嚴》相近。東方的照明莊嚴自在王如來說：「如彼釋迦牟尼佛壽命，我所壽命亦復如是。……我壽七百阿僧祇劫，釋迦牟尼佛壽命亦爾。……彼佛身者，即是我身。……我壽七百阿僧祇劫，乃當畢竟入於涅槃」。照明莊嚴自在王如來與釋尊，是二而一、一而二的；釋迦牟尼佛的壽命那麼久，但還是「畢竟入於涅槃」。（註<sup>228</sup>）

傳統認為：前佛涅槃，後佛繼起，（註<sup>229</sup>）印順指出，依據阿彌陀淨土的根本聖典——古本《阿彌陀經》，將來阿彌陀佛入泥洹了，觀世音菩薩作佛；觀世音泥洹了，大勢至菩薩作佛。智慧、福德、壽命，都與阿彌陀佛一樣，（註<sup>230</sup>）佛的壽命，不論長與短，終歸是要入般涅槃的。在阿彌陀、阿閼、般若法門都是這樣的。（註<sup>231</sup>）

#### （二）佛常住不滅，畢竟不入涅槃

如來是沒有過去、現在、未來「限齊時住」的，所以《法華經》說：如來壽量如微塵不可盡，「壽命無量阿僧祇劫，常住不滅」，有人以為佛入涅槃，即息化而不再化度世間，而大乘說，成佛證大涅槃，是盡未來際常在的。（註<sup>232</sup>）

#### （三）佛非畢竟入於涅槃，也非畢竟不入涅槃

有的小乘說佛畢竟入於涅槃，有的大乘說佛畢竟不入涅槃，《攝大乘論》以雙非的見解說佛非畢竟入於涅槃，也非畢竟不入涅槃，其理由是：「一切障脫」而得轉依，就障脫寂滅一邊來說，佛畢竟入於涅槃；但是佛陀所作利益眾生的事業，盡未來際無有竟期，所以佛又畢竟不涅槃。（註<sup>233</sup>）

註<sup>226</sup> 印順（1980），《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 1036。

註<sup>227</sup> 印順（1987），《印度佛教思想史》，頁 107。

註<sup>228</sup> 印順（1987），《印度佛教思想史》，頁 106。

註<sup>229</sup> 印順（1987），《印度佛教思想史》，頁 106。

註<sup>230</sup> 印順（1980），《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 766、作者（1987），《印度佛教思想史》，頁 106。

註<sup>231</sup> 印順（1980），《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 766。

註<sup>232</sup> 印順（1951），《勝鬘經講記》，頁 195。

註<sup>233</sup> 印順（1941），《攝大乘論講記》，頁 540。

印順評論道：雖說佛壽命無量但終入般涅槃，由觀世音繼位作佛，在當時應該是最高妙的了，從適應印度宗教文化的觀點來說，阿彌陀佛本生法藏比丘發願成就淨土、化度一切眾生，是深受拜一神教的影響，在精神上與佛佛平等之說不同。(註<sup>234</sup>) 在實際中，本來畢竟寂滅，沒有佛的出現、也沒有涅槃可入；然而就隨順世間、示現成佛來說，不論壽命長短，終歸是要入涅槃的。(註<sup>235</sup>)

#### 四、佛佛平等

釋迦牟尼在穢土成佛，壽長八十，以音聲教化眾生，這是眾所共知的；到了大乘興起，傳出了十方世界、十方現在佛。佛與佛、土與土間的差別很大。

佛的身量、壽量、光明，隨願力不同而不同。例如《維摩詰所說經》說：(大正 14·553-554)「諸佛色身、威相、種性，戒、定、智慧、解脫、解脫知見，力、無所畏、不共之法，大慈、大悲，威儀所行，及其壽命，說法教化，成就眾生，淨佛國土，具諸佛法，悉皆同等。是故名爲三藐三佛陀，名爲多陀阿伽度，名爲佛陀」，詳細列舉諸佛在色身、智慧、慈悲、威儀、壽命、說法、國土、成就眾生等各個層面都平等，對「佛佛道同，隨緣差別」作了明確地解說，認爲諸佛以佛光明而作佛事，諸所施爲無非佛事，其功德平等，只因爲了教化眾生而現不同佛土。(註<sup>236</sup>)

至於淨土法門所皈依的阿彌陀佛，義即無量佛，眾生福報智慧均有差別，但至成佛，法身則等無差異，即成無量；雖在眾生眼中，仍有無數佛，其實在佛境界，一佛即一切佛，一切佛即一佛，如《華嚴經》所說。《般舟三昧經》更說：修行念阿彌陀佛，成就般舟三昧時，即得見阿彌陀佛，亦見一切佛現前，故阿彌陀佛可說即一切佛之總代表。(註<sup>237</sup>) 印順又舉《論事》(南傳 58·411) 所說，解釋阿彌陀佛於諸佛無量功德清淨第一的因緣，是因爲「諸佛身、壽量、光明不同，有勝有劣」，是隨因中的願力不同使然；法藏比丘就在這一思想下，發願要成就爲最第一、最殊勝的淨土——西方極樂佛土，而爲中國佛教界所特重，成爲以信願趣入佛道，樂行、易行、他力的法門。(註<sup>238</sup>)

佛教佛陀觀的發展也包括：釋迦牟尼在不同世界，以不同名字利益眾生的概念，例如：《華嚴經》則以釋迦牟尼是毘盧遮那的別名，是二而一、一而二的，著重於佛與一切相涉入，無盡無礙；《法華經》則直說分身的眾多、壽命的久遠，表示釋迦牟尼在伽耶一地成佛及後來入涅槃，都是應機的方便說。(註<sup>239</sup>)

早期經典指釋迦牟尼是在一四天下的南洲成佛，並以三千大千世界(娑婆世界)爲化土；大乘經擴展了佛的化區，《華嚴經》指「華藏莊嚴世界海」(華藏世

註<sup>234</sup> 印順(1980)，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 479。

註<sup>235</sup> 印順(1980)，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 950。

註<sup>236</sup> 印順(1980)，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 951。

註<sup>237</sup> 印順(1963)，《往生淨土論講記》，收錄於《華雨集第一冊》，頁 357。印順指出阿彌陀佛「蓮華藏世界」，即《華嚴經》之華嚴世界，阿彌陀佛法門與《華嚴經》關係極深；蓮池大師即以華嚴宗義解釋《阿彌陀經》。見作者(1963)，《往生淨土論講記》，頁 357-358。

註<sup>238</sup> 印順(1959)，《成佛之道》，頁 170-1、(1980)，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 478。

註<sup>239</sup> 印順(1980)，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 1186。

界)是毘盧遮那佛(即釋迦牟尼佛)的化土;而《首楞嚴三昧經》說釋尊的神力教化是「無量無邊百千萬億那由他土」。這三層次的佛化,表示「即現即實」的佛陀觀:就現在說,與釋迦佛異名同實的毘盧遮那佛正教化著華藏世界;就實義說,佛是不能說在此在彼的,「一切諸佛皆為一佛,一切諸刹皆為一刹」。「華嚴法門」重於佛德,表現為佛佛平等不二,一切的相即相入。(註<sup>240</sup>)

印順總結地說,佛是究竟圓滿者,無欠無餘,不可能再增一些或減少一些,所以「佛佛道同」、「佛佛平等»;在覺悟的意義上也是一樣,釋尊與諸佛都是觀緣起而成等正覺。佛與佛不可能有差別,有差別就不圓滿,所以一切佛平等,沒有壽長、壽促,淨土、穢土的差別,其差別只是因適應眾生而示現不同。(註<sup>241</sup>)

## 五、佛果功德

(一)究竟佛果,有「法身」、「報身」、「化身」三身,菩薩可以部分得到,但與聲聞、緣覺二乘完全不同,(註<sup>242</sup>)印順敘讚佛地功德,在《成佛之道》中即曾依據三身來加以說明:

1.「法身」,也叫「佛自性身」、「智法身」。「法身」與一切佛法相應,為一切佛法所依止:首先,就圓滿覺證而言,「法身」是出離了煩惱藏所顯的最清淨法空性,圓明自在,究竟無上,最為寂滅。其次,就佛與佛來說,平等平等,佛觀一切,一切都是平等的,法空性無分別,菩提(覺)也無分別,所知真如、能知智慧也不可分別。再就利他功德而言,法身如摩尼寶珠一樣,能適應眾生的需求,生出種種的寶物滿足眾生;寶珠並沒有思惟,也不起加行、功用,只是自然如此,佛果利益眾生,也是這樣。(註<sup>243</sup>)

2.「報身」,也稱作「法性所流身」或「法性所生身」。在很多大乘經裏,「法身」與「報身」並沒有嚴格的分別,因為佛陀無邊的功德莊嚴,都是法性的等流,如光與熱為太陽的等流一樣。「法性所流身」,意義是法性流於一切,遍一切處,無處不在;一切是什麼呢?如佛的、菩薩的、聲聞與緣覺的、眾生、時間三世的、空間十方的一切一切,簡單說,不外乎依報(器世界)、正報(眾生與佛),這一切,有各式各樣的事,從一念到無數不可說劫,從一微塵到十方無邊不可說世界,在念念中顯現都是「無礙」的,也就無一法而不在法性所流身中,無差別、盡虛空、遍法界、等真如,無二無別,一顯一切,一切也入於一,如《華嚴經》之廣說。(註<sup>244</sup>)

3.「化身」。「化身」是佛為了地前菩薩、二乘、凡夫而現起的佛身。依「法身」而起的法性所流身(報身),如依太陽而有光與熱,光與熱遍一切處,但不能離於

註<sup>240</sup> 印順(1980),《初期大乘佛教之起源與開展》,頁1033-1035。「一切諸佛皆為一佛,一切諸刹皆為一刹」見於《如幻三昧經》卷上(大正12·142下)。

註<sup>241</sup> 印順(1980),《初期大乘佛教之起源與開展》,頁153、951-952。

註<sup>242</sup> 印順(1964),《辦法法性論講記》,收錄於《華雨集第一冊》,頁284。

註<sup>243</sup> 印順(1959),《成佛之道》,頁408-409。

註<sup>244</sup> 印順(1959),《成佛之道》,頁409-411。佛的圓滿報身,就佛來說是修行圓滿,自受用甚深法樂,名「自受用身」;就初地到十地菩薩所見到的佛身,教授甚深法,菩薩從佛而受用法樂,所以又名「他受用身」,見於印順(1964),《辦法法性論講記》,頁285。

太陽；化身卻不同，如水中的月影，只是經水的反映而現起的影子。法身佛常住，沒有來去、出沒，但由悲願所熏發，爲了化度眾生而現起化身，有來去、生滅。「化身」佛爲了化導眾生，示現的佛身或大或小、壽命或長或短、國土或淨或穢，種種差別只因爲眾生根性不同，隨機適應，有的以苦切語（折伏門）、有的以愛語（攝受門）予以教化，如釋迦佛出穢土、彌勒佛出淨土，佛法並沒有什麼差別；又如穢土與淨土修行何者爲勝、五乘三乘一乘等說法、化城寶城的方便等等，都應以「藥能治病就是妙藥」來考慮，而無所謂優劣。佛以此二門爲方便應化三界眾生，目的都是令入涅槃，出離生死，同歸佛道。（註<sup>245</sup>）

化身佛所演說的佛法不盡一致，有的佛土雜說五乘、三乘法，有的但說一乘法、有的說三乘而終歸於一乘法，釋迦佛應化娑婆世界所說之法即屬之。在《法華經》中便曾開示釋迦佛此種「爲實施權，開權顯實」的教化歷程，例如方便說有聲聞與緣覺二乘，易修易了、鼓舞眾人發心修學，就像商隊遠行，爲免大眾退卻而設化城。所以佛雖說三乘，其實唯一佛乘，唯有佛是大涅槃，二乘的涅槃是不真實的。（註<sup>246</sup>）

（二）佛的果德，難以思量，或說一百四十不共功德等。印順在《成佛之道》中曾綜合簡要舉出：

1. 十力德，以降伏魔外的勝能而安立。
2. 四無所畏德，表示自利他利的絕對自信。
3. 十八佛不共法德，就不共凡夫、小乘者而立說。
4. 大悲德。
5. 三不護德。是指如來的三業，清淨無過，不用怕人知而藏護。
6. 妙智德，就是如來的無師智，自然智，一切智，一切種智等。
7. 功德圓滿的法性所流身佛，一定是住於十八事圓滿的淨土的。

並推崇以上這些功德，都是最清淨、最圓滿的。（註<sup>247</sup>）

（三）對於佛德，古來有「大雄大力大慈悲」、「智德恩德斷德」等種種說明，印順特別贊同其師太虛大師總攝爲「大悲大智大雄力」，並加詮釋：

1. 「大智慧」：佛的智慧大覺，圓滿通達不二的平等空性、無限的緣起事相，是窮理盡事的大智，含得人生真義的覺悟，與宇宙事理的覺了。
2. 「大慈悲」：佛的慈悲，是平等愛護一切，給予離苦得樂、捨妄契真、轉染成淨的利益，不捨一人。
3. 「大雄力」：因爲佛的大智、大悲，窮深極廣，顯現爲大雄力，如說佛有「十力」、「四無所畏」等，其說法爲「師子吼」，以十力摧破一切魔邪障礙，而無量悲願、無限精進，都是大雄的表現。

印順總結佛的功德是無量的，與世間法比對來說，大智慧是最真實的知識、大慈悲是最圓正的道德、大雄力是最偉大的能力，也可說是究竟圓滿的知識、感

註<sup>245</sup> 印順（1959），《成佛之道》，頁 415-417。

註<sup>246</sup> 印順（1952），〈從依機設教來說明人間佛教〉，收錄於《佛在人間》，頁 32-35、作者（1959），《成佛之道》，頁 417-418。

註<sup>247</sup> 印順（1959），《成佛之道》，頁 77、411-412。

情與意志。(註<sup>248</sup>)

## 六、佛土

初期佛法的根本意趣，是「心惱故眾生惱，心淨故眾生淨」，重視自己理智與道德的完成；到了大乘法，進一步說「隨其心淨，則佛土淨」，在佛法普及聲中，佛弟子不只要求眾生自身的清淨，更注意到環境的清淨。淨土思想的原始意義，是充滿人間現實性的。(註<sup>249</sup>)

釋迦牟尼生在穢惡時代，乃出於悲憫眾生的願力，願意在穢土成佛，救護眾生脫離一切苦；推究起來，可知這充分表達了釋迦大悲救世的精神。而彌勒預定在「莊嚴佛刹、壽命無數」的淨土成佛，印順強調：這本是主張政治與宗教、世間正法與出世間正法的同時進行，但現實世間輪王政治的理想被忽視，而與一般宗教意識合流，才發展為大乘的淨土法門。(註<sup>250</sup>)

有關一佛與多佛，印順指出：上座部系繼承「本生」的教說，以為釋迦佛出世時是沒有第二佛的，而且始終在這一世界修行，然而大眾部卻有不同的意見，主張十方現在有佛說法。多佛說興起，佛教界的思想煥然一新：無量世界有無量佛，因為釋尊入涅槃而感到無依的信者可以往生其他佛土，菩薩們如有神力也可以來往、交流於十方世界；多佛，就有多菩薩，一佛一世界，不是排外的，所以佛世界擴大到無限，無數的佛與菩薩的名字迅速傳布出來，佛法就進入大乘佛法的時代。(註<sup>251</sup>)

綜合本節所論，應注意印順對人間佛陀的重視。他說，人間的佛陀如釋迦牟尼，是成立於尊重真理、尊重自己、尊重世間的，本著這樣徹底而完善的正覺，適應當時、當地、當機，智證三法印的空寂性，擴展人的德能而達到恰好處，從而真俗無礙、悲智相應。印順認為：大乘法中的佛陀觀到達全知、全能、遍在、絕對的無限，在從現實人間的佛陀來說，「這是多少可以考慮的」，因為緣起的一切，永遠是相對的；這並非人間佛陀的缺陷，而是契當真理。印順強調：這才是即人成佛的佛陀，實現於人間的佛陀！（註<sup>252</sup>）

## 貳、涅槃

「涅槃」是學佛者的目的與最高理想，是徹底解脫的出離境界，被稱為「一切聖者之所歸趣」。得涅槃，在佛法中佔著主要地位，如神教以生天為最後目標一樣。到底什麼是涅槃呢？在佛法中是甚深而最難理解的。(註<sup>253</sup>)

註<sup>248</sup> 印順（1961），〈佛教與教育〉，收錄於《佛在人間》，頁 324-326。

註<sup>249</sup> 印順（1980），《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 491、493。

註<sup>250</sup> 印順（1980），《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 492、494。

註<sup>251</sup> 印順（1980），《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 157-158。

註<sup>252</sup> 印順（1949），《佛法概論》，頁 269-270。

註<sup>253</sup> 印順（1949），《佛法概論》，頁 156、作者（1958），〈佛教之涅槃觀〉，收錄於《學佛三要》，

很多人都誤會了，以為死了才叫涅槃。涅槃，決不是死了，也不是死了纔證得涅槃；事實上，絕多數證入涅槃的人，都是在世時就早已親切體證到涅槃了。(註<sup>254</sup>)

印順在〈佛教之涅槃觀〉(1958)一文中系統地詮釋涅槃，他在文末總結說道：涅槃，不是說明的、不是想像的，「必須從實踐中，透過無我的深慧去得來。」這句話中透露有關涅槃的基本訊息，包括：涅槃是實踐中得來、涅槃需要無我的深慧。(註<sup>255</sup>)以下針對印順法師的涅槃觀作系統的解析與說明，並明佛教的涅槃境界。

## 一、涅槃的意義

### (一) 基本詞義

「涅槃」一詞，全譯是「般涅槃」不是釋迦牟尼新創的術語，古代婆羅門教及後來的印度教，都可說是以涅槃為歸趣的；涅槃，可說是印度文明的共同理想，但名詞雖同、內容不同，一般印度宗教認為呼吸停止、心念似乎不起等為涅槃，其實都不外乎禪定的境界。佛法則認為「涅槃」，有否定、消散的意義，我國古譯作「滅」，「滅度」，除了消散、超越的意義外，還含有：自由、安樂、舒適的意義，或可用「樂」字來代表，當然這是不同於一般快樂的。唐玄奘譯為「圓寂」：圓是圓滿，是應有的一切功德都具足了；寂是泯寂，一切不良的成分都消散了。「涅槃」就是平等、自在、安樂的理想境地。(註<sup>256</sup>)

佛說「涅槃」涅槃這一解脫自在的境地，是超脫了動亂的、煩囂的、差別的、相對的、束縛的一切，而到達安寧的、平和的、解放的自在境地，是佛教正覺的完成，充滿了豐富的內容，解脫了愚癡為本的生死，而得到智慧為本的解脫，所以又稱為「為無」、「無生」(無住無滅)；正由於世間一切都是有為，都是惑業感成，煩擾束縛的生滅是其根本性質，突破了這種束縛的有為生滅，在無可形容、無可名稱中，稱之為不生不滅的無為涅槃。(註<sup>257</sup>)

印順在《勝鬘經講記》中強調：涅槃是常樂我淨的。如果將如來法身、菩提、涅槃，看做無常、苦、無我、不淨，這是顛倒；否定生死法，而不能肯認涅槃的常樂我淨，也不是究竟的正確知見。(註<sup>258</sup>)

### (二) 涅槃觀的發展

印順(1985)曾簡要論述佛教涅槃觀的發展，重點如下：

1. 原始的「佛法」時期，認為「涅槃」即是超脫了無休止的生死流轉，佛與聲聞弟子，是沒有差別的。

涅槃是生死苦的止息，不生不滅，不能再以「有」、「無」來表示。對一般人

---

頁 213。

註<sup>254</sup> 印順(1947)，《中觀今論》，頁 84-85、作者(1958)，〈佛教之涅槃觀〉，頁 214。

註<sup>255</sup> 印順(1958)，〈佛教之涅槃觀〉，收錄於《學佛三要》，頁 241。

註<sup>256</sup> 印順(1958)，〈佛教之涅槃觀〉，收錄於《學佛三要》，頁 213-214。

註<sup>257</sup> 印順(1947)，《中觀今論》，頁 26-27。

註<sup>258</sup> 印順(1951)，《勝鬘經講記》，頁 234。

來說，涅槃了的佛與阿羅漢相同，都不再與世間相關，傳誦中的佛法與佛的舍利，並無法滿足人心需要。(註<sup>259</sup>)

2. 佛涅槃後，引起佛弟子無限的懷念，部分佛弟子的懷念，傾向於形而上的、理想化的，引出了「大乘佛法」的新境界。在對佛的懷念中，大眾部等部派以為：「如來色身實無邊際，如來威力亦無邊際，諸佛壽量亦無邊際」，佛的涅槃，不只是寂滅，可說「超脫一切而不離一切」，永遠的（大慈大悲）利益眾生。方廣部甚至說：釋迦佛住兜率天成佛，現生人間的是化身。(註<sup>260</sup>)

3. 後來，起初的大乘經還以阿羅漢的涅槃，比喻菩薩的自證，也有「同入無餘涅槃而滅度之」的經說，但後來大乘經說釋尊的壽命「成佛以來，甚大久遠，壽命無量阿僧祇劫，常住不滅」，(註<sup>261</sup>)亦即主張：法界不生滅，如來不會般涅槃，過去佛的涅槃是示現的，如《大般涅槃經》卷四說：「我已久住是大涅槃，種種示現神通變化」。(註<sup>262</sup>)

4. 佛教晚期「秘密大乘」也根源於「佛涅槃後，佛弟子對佛的永恒懷念」，只是理想與信仰的成分越強，從大乘的「修菩薩行，成如來果」，演化為「修如來因，成如來果」；《大乘入楞伽經》大力佛化印度群神，卷六說佛陀「住色究竟天…於彼成正覺」，這是與印度教的最高神大自在天同一住處。再進一步發展，就是「如來為本之佛梵一如」的「秘密大乘佛法」。(註<sup>263</sup>)

5. 涅槃，後代佛法中存在「有與無」、「同與異」的不同解釋。直覺體驗的這種涅槃境界，不能從正面去具體說明，只可方便用世間言語來形容，也因它是世間無常紛擾、諸般痛苦的否定，所以用「常」、「寂」等詞句來形容描寫，為各方所共許。(註<sup>264</sup>)

### (三)「涅槃」的簡明定義

總之，世間的思想與語文都無法表示涅槃；佛智不可思議，佛涅槃不可思議，只能以信心來領受。(註<sup>265</sup>)印順在〈佛教之涅槃觀〉(1958)中曾簡要述說「涅槃」：(註<sup>266</sup>)

眾生一向在生死中，有生有滅；若了生死而得涅槃，即是不生不滅，不生不滅是涅槃的特性。佛弟子修持定慧，漸斷煩惱，現生便能體驗到不生不滅的境地，叫做得涅槃。

這可以視作「涅槃」的定義。簡言之，「涅槃」即是體現「了生死」、「不生不滅」的境界。本研究以下將分從各面向加以討論。

註<sup>259</sup> 印順(1985)，《方便之道》，收錄於《華雨集第二冊》，頁96-97。

註<sup>260</sup> 同上註，頁95、97。「如來色身實無邊際」文見《異部宗輪論》(大正49·15.2)；餘略。

註<sup>261</sup> 同上註，頁97-98。經文分見多部經典，略。

註<sup>262</sup> 印順(1980)，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁881。

註<sup>263</sup> 印順(1987)，《印度佛教思想史》，頁399-400、作者(1985)，《方便之道》，收錄於《華雨集第二冊》，頁97、104。

註<sup>264</sup> 印順(1944)，《性空學探源》，頁224。

註<sup>265</sup> 印順(1985)，《方便之道》，收錄於《華雨集第二冊》，頁96、98。

註<sup>266</sup> 印順(1958)，〈佛教之涅槃觀〉，收錄於《學佛三要》，頁213-214。

## 二、涅槃的內涵

### (一) 不破我見，不得涅槃

印順說：要了解涅槃，最好從生死說起，不明白生死，也就不會理解涅槃。因為涅槃是消散、安樂的意義，而消解的就是生死；眾生一向在生死中流轉生滅，而死生由業，業由煩惱，煩惱的根本是我見；我見不破，生死問題永遠不能解決。佛弟子修持定慧，漸斷煩惱、我見，體驗到一切自由自在、無罣無礙，「哀樂不入於胸次」、「無往而不自得」，親證不生不滅的境地，即得涅槃。(註<sup>267</sup>)

### (二) 斷惑即得「有餘涅槃」

前已說明印順強調：「死生由業，業由煩惱，煩惱的根本是我見」，斷盡我見為本的煩惱，發業的力量即消失，便不再感生死果。一般人所謂大公無私、為大眾謀幸福等，都不免以「我」為活動的主力，唯有聖者，從最深徹的智慧中，徹底通達無我，由於不起我見，作事不依自我中心而出發，才是最高的德行，這就是斷盡煩惱、證入法性，此時名為得涅槃。但仍有身體的存在，仍然會餓、會冷、會疲勞、會老病，但與常人不同的是不再有憂愁懊惱等心苦，這是「斷惑」後入「有餘涅槃」。(註<sup>268</sup>)

有關「有餘涅槃」，印順強調「中道空寂」的體現，他說：(註<sup>269</sup>)

涅槃之滅，要在現實的事事物物上，一切可生可滅、可有可無的因果法上，觀察它都是由因緣決定，自身無所主宰，深入體認其當體空寂；空寂，就是涅槃。這是在緣起的流轉還滅中，見到依此不離此故彼性空，性空故假名，可稱為中道空寂律。這是諸法的實相，佛教的心髓。

也就是說，證得有餘涅槃，便能在現實中，深入體認一切可生可滅、可有可無，深得緣起正見，見一切有為法當體空寂。這是在緣起的流轉還滅中，見到此彼皆性空，性空故假名，印順稱之為「中道空寂律」，並強調這是諸法的實相，佛教的心髓。

### (三) 業盡報息則入「無餘涅槃」

生死身因業力感得，有了身心，便免除不了煩惱、苦痛，所以印順指出：佛法認爲了脫生死，決不從苦果的改變上去著力，也不從業力的消除上去著力，而是從「證無我，斷煩惱」下手，體證涅槃，業力就不會起作用。(註<sup>270</sup>)

本章第一節未曾討論業的概念，即已說明印順強調：一般人忽略「業要感果，還需助緣」的道理，以種豆爲例，指出煩惱就是業力感果的要緣，如果斷除煩惱，沒有助緣，業力便無力生果，所以說：「業盡報息」。業盡的「盡」，不是沒有了，只是過去了，再也起不了作用；如此，煩惱一斷，業種就乾枯了，生死的連索便

註<sup>267</sup> 印順(1958)，〈佛教之涅槃觀〉，收錄於《學佛三要》，頁214、223-225。

註<sup>268</sup> 同上註，頁224。

註<sup>269</sup> 印順(1944)，《性空學探源》，頁59。

註<sup>270</sup> 同上註，頁225。



從此截斷，生死果報就此永息，到最後死後，身心的組合離散，便不再引生新的自體、新的苦果，也就是「業盡報息」，入「無餘涅槃」。(註<sup>271</sup>)

#### (四)「涅槃」不是究竟

涅槃，正覺的解脫，是佛教修行一致的目的；聲聞行者達到了此一目的，即以爲到達了究竟，「所作已辦」，更沒有可學、可作的，稱爲「證入實際」。大乘行者到了第八地「不動地」(註<sup>272</sup>)，也同樣的體驗此一境地，名之爲「無生法忍」，但認爲還沒究竟的，如《十地經》第八地中說，菩薩證得無生法忍時想證涅槃，佛告訴他說：「諸佛不以得此法故名爲如來，一切二乘亦能得此無分別法」，明確說到：無生法是三乘所共證的，諸佛並不以得涅槃而名爲如來，說明了大乘不視作究竟，而要進一步廣行利他，所以《大智度論》卷5說：「無生忍是助佛道門」；大乘依聲聞極果的正覺境界——涅槃，得無生法忍，進而開拓出普度眾生的無盡的大悲願行，同時鄙斥聲聞行者的自利心。(註<sup>273</sup>)

#### (五)「涅槃」與大乘悲願

一般懷疑：菩薩如阿羅漢，煩惱與生死都已解脫，如何救度眾生？涅槃以後又到那裏去？印順解說道，佛與菩薩涅槃後仍然度眾，是大小乘最大的差別：雖然，真正的解脫是畢竟不生不滅，超越一切的時間性、空間性，什麼也不是，好像滔天波浪歸於平靜，便再也找不到波浪在何處；但是佛與菩薩，歷經三大阿僧祇劫以來深切悲願的力量，即使證悟無生法忍，仍然自然而然與眾生有所感應，透過種種方便善巧與悲願妙用予以救度，如大海已經風平浪靜，外面一旦有所呼求，一種不思議的自發力量——可稱做「悲願風」，便自然地發生，這和被風吹起的波浪不同；如釋迦牟尼到娑婆世界來說法、觀音等大菩薩出入生死，都是如此。(註<sup>274</sup>)

### 三、涅槃的實踐

#### (一) 依緣起，涅槃是可能而且必然

印順指出：不生不滅的涅槃，成立於緣起法上，因爲緣起的生滅法，是從眾多的關係而生起的，如除息眾多的因緣，如無明、愛等，就能顯現寂滅性。就像波浪的相續不滅，並非浪性不滅，一一浪是會滅的，如果動亂的因緣離去，波浪即平靜而恢復了水的本性，一如寂滅性的涅槃；這在大乘經中，稱爲「諸法畢竟空」，《阿含經》說諸法終歸於滅，二者沒有什麼不同。浪趨於平靜，是可能的，而且是必然的，佛依緣起說涅槃，也是理所當然如此。(註<sup>275</sup>)

#### (二) 從經驗出發，經理性思辨，直覺體驗涅槃

註<sup>271</sup> 同上註，頁 226-227。

註<sup>272</sup> 龍樹《大智度論》(大正·411.1)說：「此中是何等十地？答曰：地有二種：一者但菩薩地，二者共地。共地者，所謂乾慧地乃至佛地。但菩薩地者，歡喜地、離垢地、有光地、增曜地、難勝地、現在地、深入地、不動地、善相地、法雲地，此地相如十地經中廣說。」

註<sup>273</sup> 印順(1947)，《中觀今論》，頁 27-28。

註<sup>274</sup> 印順(1965)，《大樹緊那羅王所問經偈頌講記》，收錄於《華雨集第一冊》，頁 135-138。

註<sup>275</sup> 印順(1949)，《佛法概論》，頁 155。

涅槃是雜染法徹底解脫的出離境界，安立於緣起，不是什麼形而上的、神秘的，是依於經驗的，印順說：涅槃是「從經驗出發，經理性的思辨而可以直覺體驗的」，他認為這立論於緣起的涅槃觀，必須深刻而徹底的體會，切不可離開現實去想像摹擬。(註<sup>276</sup>)

(三) 依三法印，正見涅槃不在一切現實以外

佛陀次第解說「三法印」以教導聲聞弟子證得無生涅槃，三法印的次第悟入，可看為聲聞法的常道，即：以明解因果事實的生滅無常為出發點（諸行無常），依此通過諸法無我的實踐（諸法無我），到達正覺的涅槃（涅槃寂靜），如《雜阿含》（270 經）說：「無常想者能建立無我想，聖弟子住無我想，心離我慢，順得涅槃」；但滿懷利他悲願的大乘行者，在無生的悟境正觀一切，以佛陀為模範，不認同聲聞的「所作已辦」。印順指出：佛陀在《阿含經》中，「從緣起的生滅相續而說諸行無常；從緣起的因緣和合而說諸法無我；無我我所的執見而悟入無生無滅的涅槃」，使眾生從現實離執到達正覺的體悟，正見涅槃不在一切現實以外，即緣起而知空，即生滅而知不生滅。(註<sup>277</sup>)

(四) 現生得涅槃

印順直指：「現在的佛弟子，很少想現生得涅槃的。」按前述「斷惑即得有餘涅槃」的說明，涅槃的境地，是現生所能到達，現生確能得大自在、大解脫的；印順認為，這是末世的人根鈍，太懶散而不肯精進，把問題完全推到死後，觀念才慢慢的轉了，將「了生死」與「得涅槃」都看作死後的事。印順強調：「佛教的本意，是注重現生體驗的，要現生證得涅槃的」。(註<sup>278</sup>)

## 第五節 生命的修養

修養與體驗，為宗教所共有。印順以為，印度的外道尤其重視修養與體驗，但其中邪正、淺深不等，必須從方法、成效、證驗者的摹寫等加以推定，不能任意以此為彼。(註<sup>279</sup>) 印順強調：「緣起法性」是宇宙人生的最高法則，身心修養、一切的一切，都不能違反這緣起法性，也就是說，「世出世法不能打為兩截，要在這一貫的法則中建立」。(註<sup>280</sup>) 這是探討印順修養觀首先應該了解的。

### 壹、修養的基本理念

#### 一、修養不離世間與人類

---

註<sup>276</sup> 同上註，頁 155-156。

註<sup>277</sup> 印順（1947），《中觀今論》，頁 28-30、34。

註<sup>278</sup> 印順（1958），〈佛教之涅槃觀〉，收錄於《學佛三要》，頁 214、223。

註<sup>279</sup> 印順（1948），〈評熊十力的新唯識論〉，收錄於《無諍之辯》，頁 18-19。

註<sup>280</sup> 印順（1941），〈佛在人間〉，收錄於《佛在人間》，頁 6。

印順重視佛法的人間性，佛法的各種面向都密切與「此時、此地、此人」結合，尤其是實踐的層面。印順認為：學佛，是道德的實踐，修持悟入目的在淨化身心、圓滿德行，不知者以為佛法的修持，與世間與人類無關，印順反駁說，「這是重大的誤解」。(註<sup>281</sup>)

## 二、堅定實踐「改造自己」的信念

世間的學術、宗教、技巧，莫不是為解除人生痛苦而產生，然而至多能解除自然界的威脅，以及少部份因社會關係所發生的痛苦，其中的關鍵是：自然界是無生的，只要發現其變化法則就可以控制，然而社會關係就難多了，尤其是個人身心上的痛苦。(註<sup>282</sup>)

生在世間，面對自己，自己究竟是什麼？心裡是怎樣活動的？實在不易認識，痛苦尤其難以解除。印順深體佛說，不斷在著作中強調：佛法主要即在教人怎樣覺悟自己、改造自己以解除痛苦。印順強調：人如果不能從解除自己身心上的煩惱矛盾下手，任何方法都不會收效，只有增多痛苦；因為世間一切是由人類自身的業力所招感，所以人有力量能改造自己，打開現實，進而能改造未來、改造世間。我們應首先改造自己，才能合理的、根本的解除人世間的苦痛。(註<sup>283</sup>)

## 三、依戒、定、慧三學修養，慧學是關鍵

### (一) 修學戒、定、慧三學以祛除私我

印順指出：學佛重在祛除私我，但不依正確的方法是祛除不了的。人心中的私欲如遍地荆蔓、根深蒂固，如果不鋤盡，決不能生長嘉穀。要化除我所見，要依戒、定、慧——三學去修習，並且需要痛下功夫，修持悟入，在淨化身心，以完成圓滿究竟的德行。(註<sup>284</sup>)

### (二) 唯依慧學能成聖者

修學佛法雖有種種方便法門，而轉凡入聖的關鍵全視乎有無真實智慧，所謂六凡四聖的十法界，其中凡與聖的分野即在覺與不覺，覺所以成聖，不覺所以在凡。智慧可說就是聖者們的特德：佛以覺慧為其中心，名號上「佛陀」一詞義譯就是「覺者」，又被尊稱為「世間解」、「正遍知」，而其所證的究竟果德，則稱作「無上正等覺」(阿耨多羅三藐三菩提)。菩薩，全稱是「菩提薩埵」，義譯是「覺有情」，可解說為覺悟的有情，如龍樹說「有智慧分，名為菩薩」。小乘的辟支佛，譯為「獨覺」或「緣覺」；聲聞一名，也是聞佛聲教而覺悟的意義。佛、菩薩、獨

註<sup>281</sup> 印順(1954)，〈一般道德與佛化道德〉，收錄於《佛在人間》，頁320。

註<sup>282</sup> 印順(1947)，《心經講記》，收錄於《般若經講記》，頁147。

註<sup>283</sup> 印順(1947)，《心經講記》，頁147、作者(1949)，《佛法概論》，頁94、(1953)，〈學佛三要〉，收錄於《學佛三要》，頁11。

註<sup>284</sup> 印順(1954)，〈一般道德與佛化道德〉，收錄於《佛在人間》，頁320。

覺、聲聞四聖，皆依智慧以成聖，都不離覺義——祇是大覺小覺而已。(註<sup>285</sup>)

### (三) 自證化他，都以智慧為先導

佛教的覺慧，當然不是抽象的知識，或是枯燥冷酷的理智，而是在悲智理性的統一中，所引發出來的如實真慧。在修證的歷程上，覺慧是貫徹始終的，不管自證與化他，都要以智慧為先導，尤其是修學大乘的菩薩行者，為了化度眾生，更需要無邊的方便善巧，因此備受推崇，認為是一切功德的核心、一切功德之本，修證要依智慧而得圓滿究竟，這是佛法所一致宣說的。印順強調：在一切法門中，對這聖者之基的慧學，應格外的尊重與努力！(註<sup>286</sup>)

### (四)「般若」與「方便」不一不異

「般若」是智慧，「方便」也是智慧，意義是：菩薩初以般若慧觀一切法空，如通達諸法空性，即能引發無方的巧用，名為方便，龍樹《大智度論》比喻說：般若如金，方便如熟煉了的金，可作種種飾物；假使離了性空慧，方便也就不成其為方便了，因此二者不一不異，般若側重於法空的體證，方便側重於救濟眾生的大行，即以便宜的方法利濟眾生，《大智度論》說：「般若將入畢竟空，絕諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土熟生」，正是此義。(註<sup>287</sup>)

### (五) 真理智慧與道德渾融

佛法的修持，不但要息心而制心一處，還要於一心中勘破自我、定慧齊修，真能做到私我淨盡、般若現前，不但了脫生死，而一切行為無不隨順正法、度脫有情。印順說，佛教所說的一般道德，與其他相通，但唯有從般若而流出的無漏德行，道德與真理智慧渾融，才是佛化的不共道德。(註<sup>288</sup>)

## 四、信願、慈悲、智慧，是菩薩行的宗要

### (一) 學佛三要：信願、慈悲、智慧

印順以為：佛法無量法門的修習，即等於信願、慈悲、智慧三要的進修，這是非常深廣的。(註<sup>289</sup>) 提綱挈領地說，大乘的核心，是以大菩提願為本、大悲心為上首、空慧為方便的，如《寶積經》所明的菩薩道，可略分三段：一是修廣大正行，重於菩提願；二是習甚深中觀，重於空慧；三是作教化事業，重於大悲心。綜貫這三德而修行，才成為菩薩正道。(註<sup>290</sup>)

在修菩薩行的歷程中，菩提願（信願）、大悲（慈悲）與般若（智慧）這三者是必修而不可缺少的，如有悲而沒有菩提願與空慧，那只是世間的慈善家而已，有空慧而沒有悲願，那是不能成其為菩薩的；所以，大乘菩薩行，是依此三心而修。(註<sup>291</sup>)

註<sup>285</sup> 印順（1955），〈慧學概說〉，收錄於《學佛三要》，頁 159。

註<sup>286</sup> 同上註，頁 159-160。

註<sup>287</sup> 印順（1942），《金剛經講記》，收錄於《般若經講記》，頁 7-8。

註<sup>288</sup> 印順（1954），〈一般道德與佛化道德〉，收錄於《佛在人間》，頁 320。

註<sup>289</sup> 印順（1953），〈學佛三要〉，收錄於《學佛三要》，頁 77。

註<sup>290</sup> 印順（1962），《寶積經講記》，頁 6-7。

註<sup>291</sup> 印順（1989），《契理契機之人間佛教》，後收錄於《華雨集(四)》，頁 40。

## （二）以信願、慈悲、智慧領攝初方便

念佛、吃素、誦經，是菩薩行的方法、勝方便，目的在信願、慈悲、智慧的進修；但由於不求智慧，慈悲薄弱，使得善巧的方便法門，不能盡到方便的功用。印順認為：不應為念佛而念佛、為喫素而喫素、為誦經而誦經，而是為了策發信願而念佛、為長養慈悲而喫素、為了引生智慧而誦經；因此，真心學佛、學菩薩行者，要從念佛中策發上求佛道、下化眾生的大願精進，從喫素放生中，長養慈悲，從事種種有益人世的福利事業，從誦經中，進一步研求義理、引發智慧，如此才是正用初方便、奠定菩薩學的初基，再進一步，更應向著無邊的深廣法門邁步向前直進。（註<sup>292</sup>）

## 五、佛法解除苦痛的方法與原則

佛法解除苦痛的方法是如何？印順認為：原則的說可分二種：一是充實自己：增加反抗的力量，使苦痛在自己身心中沖淡，不生劇烈的反應。如力量小的擔不起重物，感到苦難；而在鍛鍊有素精強力壯者，則可把著便行，行所無事。二、消滅苦痛的根源：知其原因，將致苦的原因對治了，苦果自然不生。（註<sup>293</sup>）

佛法所討論的「度一切苦厄」、「能除一切苦」，是著重在自我身心的改善與解放的。因為度苦、除苦的境界不同，所以產生了大乘與小乘，其中側重否定的功夫，希求自己的苦痛解脫而達到自在，被稱為小乘；大乘則側重於離苦當下的大解脫自由，又因了知一切眾生的苦痛與我無異，於是由推己及人，企圖解除一切眾生苦痛以完成自己。印順說：大小乘都是從人生正覺中去解除苦痛，並無不同，本不是絕對對立，後代不過是從偏於為己或為人分別罷了。（註<sup>294</sup>）

這三世流轉的生死，可說是生命之流，都是因心的錯誤指導行為而引生的。如果我們不想老是這樣生死苦逼來去流轉，那就得先從發動行為的內心錯誤上改造起。所以三世流轉的生死苦也好，現實人間的苦痛也好，需要解決的苦痛雖有淺深不同，原則並無不同。我們要消除苦痛，非先從內心上的愛欲和知見改造起不可。自然，這就是行為的改善，也即是人我關係的改善。（註<sup>295</sup>）

## 貳、修養的途徑與方法

印順感於一般人不能統攝條貫佛法，又籠統忽略各種法門的應機特性、淺深次第、與相互關聯，造成偏取佛法的部分而丟棄全體的過失，使佛教走上空疏貧乏；因此，他在《成佛之道》（1959）一書中，依據其師太虛的開示，並參考宗喀巴的菩提道次第，（註<sup>296</sup>）提出了有關佛教修行、也就是人生修養的途徑與方法：

註<sup>292</sup> 印順（1953），〈學佛三要〉，收錄於《學佛三要》，頁 80-81。

註<sup>293</sup> 印順（1947），《心經講記》，收錄於《般若經講記》，頁 149。

註<sup>294</sup> 同上註。

註<sup>295</sup> 同上註，頁 151。

註<sup>296</sup> 印順（1959），《成佛之道》，自序，頁 1-2、4-5。

## 一、「五乘共法」係以五戒、十善等「戒行」為宗要

印順鼓勵學佛者力行菩薩道，依人身而漸向佛道，首先便應以五戒、十善等「戒行為宗要」。他解釋道：有五戒、十善等戒行，就能生在人間，如果又而能修布施，能得廣大福業更好，但如果有戒行而深修定法，反而會上生長壽天，成為學佛的大障礙；所以依人身而引入佛道，應以戒行為主，就是重視人間的道德，健全人格，在這戒行的基礎上，應隨分隨力來布施，如果想修定法則應修四無量定，才能密切通於利益眾生的大乘法。（註<sup>297</sup>）

「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、不綺語意善業有三：離貪欲、離瞋恚、離邪見。佛說善業的根本，就是「十善業」，是一切道德、善行的根本，也是聲聞、緣覺、天、人、諸菩薩及一切佛法所依止處，（註<sup>298</sup>）所以稱為「五乘共法」。

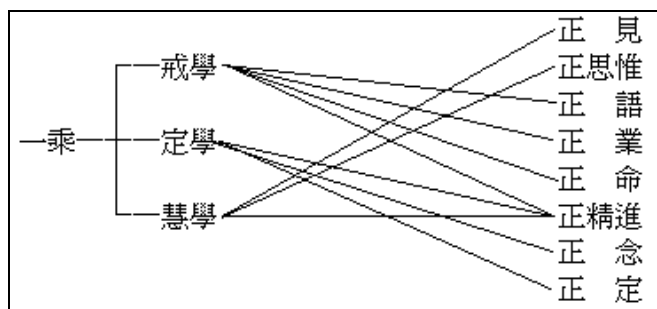
## 二、「三乘共法」係依三學八正道得涅槃解脫

八正道的修行，即戒、定、慧三學的次第增進，也是聞、思、修三慧的始終過程，為聖者解脫道的正軌：（註<sup>299</sup>）

### （一）三學與八正道的基本關係

八正道，應稱為「八聖道分」或「八聖道支」，表示成聖的正道有不可缺的八種成分。印順說：「八正道就是三學」，例如：正見、正思惟是慧學；正語、正業、正命是戒學；正念、正定是定學；正精進則是遍通三學的。（註<sup>300</sup>）

表 3-4 三學與八正道的基本關係



資料來源：印順（1959），《成佛之道》，頁 226。

### （二）八正道「戒、定而慧」的次第

八正道的次第是：正見是「聞慧」、正思惟是「思慧」，思惟發起「正語、正

註<sup>297</sup> 印順（1959），《成佛之道》，頁 120-121。

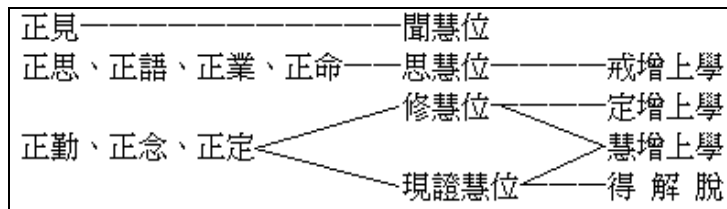
註<sup>298</sup> 同上註，頁 110-113。

註<sup>299</sup> 印順（1949），《佛法概論》，頁 224。

註<sup>300</sup> 印順（1959），《成佛之道》，頁 170-171。

業、正命」是戒學，正精進遍通一切；如果特別依著精進修正念與正定，是定學。定與慧是相應的，就是「修慧」；(註<sup>301</sup>)等到從定而發「無漏慧」，是現證慧，真實的慧學，從此而得解脫。所以，佛說的解脫道，三學與八正道一樣：不離聞、思、修及現證慧的次第，也就是依戒而定、依定而慧、依慧得解脫的次第。佛法中有八正道，所以有聖果、有解脫，八正道是「能入於涅槃」的唯一法門。(註<sup>302</sup>)

表 3-5 八正道「戒、定而慧」的次第



資料來源：印順（1959），《成佛之道》，頁 226。

### （三）八正道、悲心與淨戒

在佛法的八正道中，先是正見、正思惟，然後乃有正語、正業、正命，這即是說：有了正思惟（思慧成就），無論動身、發語乃至經濟生活等，一切都能納入佛法正軌；這是由思慧成就而引出圓滿的戒德。同時，大乘的淨戒常與悲心相應，在淨戒中可以長養悲心；也唯有具足悲心，才能成就完善的大乘淨戒。悲心與淨戒，有著密切的關連性，大乘戒律除了消極的防非止惡外，更有積極利生濟世的意義。(註<sup>303</sup>)

## 三、「大乘不共法」係依六度、四攝而行

### （一）「六度」與「四攝」統攝大乘的菩提道

佛陀從菩薩的修行而成，究竟圓滿，所以菩薩必然是「無量法門誓願學」，但統攝而言，證得無上菩提的道品不外乎「六度」與「四攝」。「六度」是六波羅蜜多的意譯，為從世間而達佛道彼岸的法門，所以叫六度，其中「施、戒、忍」是利他的福德道，「禪、慧」是自利的智慧道，「精進」通於二道；「四攝」則是：布施、愛語、利行、同事，攝是攝受，這四法能攝化眾生，所以叫四攝。六度是成熟佛道的要目，四攝是利濟眾生的方便，印順因此說：大乘的菩提道，就是六度與四攝。他並指出，佛果決不是一行一法門而可以圓成的，如果妄執只要修某法某行就可以成佛，不需修其他功德，即是顛倒誤解。(註<sup>304</sup>)

### （二）菩薩行以「菩提心、慈悲心、法空慧」為三要門

大乘是菩薩所乘的法門；依此法門，從凡夫地而趣入大菩提，也叫一切智海。印順認為：菩薩行中，不論修持什麼，有必不可少的三要則，以布施為例：

註<sup>301</sup> 有關「聞、思、修」慧、「無漏慧」等，參見本研究第五章第一節、參之探討。

註<sup>302</sup> 印順（1959），《成佛之道》，頁 225-226、170-171。

註<sup>303</sup> 印順（1953），〈學佛三要〉，收錄於《學佛三要》，頁 190-191。

註<sup>304</sup> 印順（1959），《成佛之道》，頁 269-270。

1. 要與「菩提心相應」，就是爲了上求下化的志願而布施。
2. 施時要以「慈悲心爲上首」，爲先導，就是從慈悲心而引發布施。
3. 「法空慧是方便」，方便是善巧的別名，例如能不執著施者、受者、所施的物件等，名爲有方便；反之，若沒有法空慧而著相布施，名爲不善巧、無方便，即不能出離生死，無法趣向一切智海。

因此可以說：菩提心是志願所在，慈悲心是動機，法空慧是做事的技巧。如以此三要門爲本，善巧的修習一切行，不論世間善法的五戒、十善、三福業，出世善法的四諦、緣起、三學、八正道、三十七道品，或是大乘法的六度、四攝等，一切行都歸入於成佛之道的「一乘法」。印順總結說：「簡單地說：有了這三心，一切善行都是大乘法；如離了這三心，或缺少了，什麼也不是成佛的法門了」。(註<sup>305</sup>)

#### 四、由「五乘共法」、「三乘共法」而「大乘不共法」，開顯由人而成佛的正道

(一) 以「上成佛道，下化眾生」爲目標，發菩提心修菩薩行

有關發心修學佛法，差別不能盡說，印順認爲：歸納起來，不外乎三類：增上生心、出離心、菩提心，也就是彌勒所說的下士、中士、上士。又贊同太虛大師的判攝，認爲修習一切佛法，應先建立五乘共法、三乘共法，才說大乘不共法，若無五乘、三乘共法，不共大乘法就沒有根基。印順鼓勵眾人發菩提心，以「上成佛道，下化眾生」爲目標，修上上道、大乘菩薩行。(註<sup>306</sup>)

(二) 「五乘共法」、「三乘共法」、「大乘不共法」相依相攝

佛法，雖有上述下、中、上法的分別，但從究竟的意義，即「一切無非成佛之道」的立場來說，其間並非獨立無關，而有著相依相攝的內在關係。從相依來說，依下法爲基礎才能建立中法，有中、下法才能建立上法，這次第是《阿含經》中所說的「諸佛常法」，「正等覺說此，方便如梯級」。(註<sup>307</sup>)

從相攝來說，有中法就有下法，有最上法就一定有中、下法，如《法華經》中說：二乘爲三百由旬，大乘爲五百由旬，五百由旬中就含攝得三百由旬，並非於五百由旬外別有三百由旬。也就是說：聲聞乘與菩薩乘同一條路，聲聞乘是菩薩乘的必經之路、必要基礎，若離開少欲知足的小乘精神，沒有聲聞的功德，就沒有大乘的入世妙法，大乘勢必成爲一般戀世的世間法。印順因而嚴正地說：「若不學二乘而只學大乘法，必成大錯」。(註<sup>308</sup>)

(三) 一切法門皆是成佛之道，成佛唯有大乘一乘

此八支聖道，是三學，也就是一乘，《楞伽經》中也說：「唯有一大乘，清涼八支道」。印順強調：從適應眾生來說，佛法是隨機方便說五乘，或著重出世法而

註<sup>305</sup> 印順（1959），《成佛之道》，頁 263。

註<sup>306</sup> 印順（1959），《成佛之道》，頁 49、作者（1963），〈地藏菩薩之聖德及其法門〉，收錄於《佛法是救世之光》，頁 88。

註<sup>307</sup> 印順認爲：太虛大師稱下士法爲五乘共法、中士法爲三乘共法，而宗喀巴大師的《菩提道次第廣論》，稱下士法爲共下士道、中士法爲共中士道，其中都有「共」字，就是漢藏智者不謀而合的正見，也就是相依相攝的標幟。見印順（1959），《成佛之道》，頁 52-54。

註<sup>308</sup> 印順（1963），〈地藏菩薩之聖德及其法門〉，收錄於《佛法是救世之光》，頁 90。另外參見邱敏捷（2000），《印順導師的佛教思想》，頁 122。



說三乘，然從如來出世本懷來說，一切法門無非成佛之道，歸宗究極，唯有一乘，有就是大乘；這是說，從佛法歸於究極的立場說，一切（上、中、下）佛法，都是成佛的一乘——大乘法。例如：聲聞乘（中士）修出離行、得涅槃果，佛在法華會上認為：「汝等所行，是菩薩道」，而包括所有人天善法（下士），都是成佛的一乘法。（註<sup>309</sup>）

以上，可知印順主張由「五乘共法」、「三乘共法」而「大乘不共法」，開顯由人而成佛的正道。（註<sup>310</sup>）謹將印順認為修學的途徑與方法——「五乘共法」、「三乘共法」而「大乘不共法」的內涵列表呈現，以利理解與掌握。

表 3-6 修學的途徑與方法一覽表--五乘共法、三乘共法與大乘不共法的內容

| 類別 \ 項目        | 信（發心）         | 解（原理）               | 行             | 證    |
|----------------|---------------|---------------------|---------------|------|
| 五乘共法<br>（人天乘）  | 增上生心<br>現樂後亦樂 | 有善惡、有前後世<br>有業報、有凡聖 | 以戒行為本的<br>施戒定 | 人天勝果 |
| 三乘共法<br>（聲聞乘）  | 出離心<br>解脫涅槃樂  | 有業報而無作者<br>緣起、無我、四諦 | 三學八正道         | 解脫果  |
| 大乘不共法<br>（菩薩乘） | 菩提心<br>悲智究竟樂  | 斷一切見<br>因緣有而畢竟空     | 六度四攝          | 佛果德  |

資料來源：印順（1959），《成佛之道》。邱敏捷整理，研究者略加修整；引自邱敏捷（2004），《印順導師的佛教思想》，台北市：法界出版社，三版，2000年初版，頁121。

本章探究印順法師的生命觀，首節先說明印順依據佛法所呈現的生命事實與現象，並討論這些生命的事實與現象佛法上是如何以「蘊觀、處觀、界觀」加以分析的。其次，在第二節分析了印順依據佛法所詮釋的生命本質及其法則，這涉及了十二支緣起、無我與輪迴的探討。再次，第三節就印順有關「世間」與「淨土」兩方面的觀念，說明有情生命所依存的環境。第四節闡明印順心中的生命境界，係分別就「佛」與「涅槃」這兩方面理念的探討。最後，於第五節析論印順生命修養的主張，先要述其對生命修養的基本理念，其次就印順《成佛之道》（1959）一書為主軸，論述生命修養的途徑與方法。

上述以五節的架構，具體探討呈現印順的生命觀，其基礎仍是其「緣起性空」與「人間佛教」兩大核心思想，例如：第三節「淨土觀」、第五節有關生命的修養與實踐等，主要都是印順「人間佛教」——「此時、此地、此人」理念的落實；又如第二節討論十二緣起與無我、第四節詮釋「涅槃」的生命境界等，則是印順「緣起性空」思想的具體表現。本章雖已達成探究印順生命觀的目標，如何進一

註<sup>309</sup> 五乘包括：人乘，天乘，聲聞乘，緣覺乘，菩薩乘。見印順（1959），《成佛之道》，頁170-171、54-55。

註<sup>310</sup> 同上註，自序，頁3。

步將其接合當代我國「生命教育」，將是本研究下一章的重要內容。