

南華大學人文學院宗教學研究所

碩士論文

Graduate Institute of Religious Studies

College of Humanities

Nanhua University

Master Thesis

釋印順如何抉擇佛法—以《印度之佛教》為主要線索

How Venerable Yinshun Identifies Buddha's Teachings:

Take *Buddhism in India* as the Main Clue

陳明珠

Ming-Chu Chen

指導教授：呂凱文 博士

Advisor: Kai-Wen Lu, Ph.D.

中華民國 111 年 12 月

December 2022

南 華 大 學
宗 教 學 研 究 所
碩 士 學 位 論 文

釋印順如何抉擇佛法-以《印度之佛教》為主要線索

How Venerable Yinshun Identifies Buddha's Teachings

: Take *Buddhism in India* as the Main Clue

研究生： 陳明珠

經考試合格特此證明

口試委員：
支如建東
李芝瑩
呂凱文

指導教授：
呂凱文

所 長：
釋慈明

口試日期：中華民國 111 年 11 月 28 日

謝辭

感謝指導老師呂凱文教授，多年來的耐心陪伴和引導。筆者開始寫作論文的第一年，在家自學《俱舍論》，找到慧解脫的禪定依據。初審之前寫了十二萬字的初稿，雖然不是抄來的，但不得論文的學術要領，至今捨棄十之八九。當時筆者不知質疑和批判態度的重要性，總是想著幫助印順平反和辨明他的禪定立場。

筆者第一次的論文題目是〈印順的人間佛陀觀〉，久久無法就緒，呂老師隨順筆者的治學心願，幫助學生更改題目，推薦學生從《印度之佛教》下手，讓空有理想但不能聚焦的筆者，有了明確的研究範圍。筆者曾經失去信心而放棄，呂老師及時把學生勸了回來，利用寒假期間開設《印度之佛教》的線上讀書會，默默幫助筆者。筆者心中宏願，每每讓研究主題不斷地擴大，不適合於碩士論文寫作，但呂老師尊重筆者的構想，才有這篇碩士論文的畢竟。筆者從呂老師的深厚學識中，領會到學術精神，更從他的行止上，看到修行者的風範。

感謝口試委員李芝瑩教授仔細閱讀筆者的論文，提出真切的指導，讓筆者注意學術的方法，加強圖表的解說。感謝越建東教授的肯定和引導，為了讓筆者發揮個人的論述，耐心地誘發筆者的思路，讓筆者在接下來的修改工作中，有了方向和想法。感謝佛教弘誓學院和南華大學及師長們的栽培，讓筆者得以建立研究佛學的基礎能力。感謝家人尊重筆者的求學意願，才能無後顧之憂的讀書。還有許多無法一一提及的人，謝謝您們的關切和協助！

最後感謝，也是最重要的人是印順法師，長年閱讀您的作品，如同親近您的人，站在您的肩膀上進行佛學研究，眼界自然遼闊。筆者的能力微薄，卻始終感念您那求佛法、找真理的情懷，得以薰染幾分，堅持住今日著作的型態。

古人說：「君子立言」，此論文或許從此塵封於圖書館，但一旦被翻閱，心力如種子飛揚，那是筆者對佛法、對社會的一絲真誠。

摘要

印順見到民國佛教的積弱和怪象，發現現實佛教和佛法有很大的差距。他延續太虛的改革事業，受到日本佛學著作的啟發，找出中國佛教被困的因素。他要為中國佛教進行教理改革，並從治學印度佛教開始。

印順依據經典中的諸項事證，將印度佛教分為三時，再把印度佛教分為五期流變，逐步地為印度佛教建立體系。印順的治學方針，立本於根本佛教，從早期聖典中，掌握住「緣起無我說」的佛法特質。佛法來自釋尊的正覺和從正覺流出的精神，大乘思想源自佛陀的悲智濟世精神。佛法不受限於現存「佛說」文獻，不合時宜的佛說可以革除。

聲聞佛教融攝印度風俗，時過境遷的方便適應不能回應現在社會的需求。真常唯心論和常我論合流，秘密教嚴重梵化，這些佛法已經失真。印順批判佛教，抉擇佛法，肯定龍樹的人身菩薩精神，宏闡初期大乘佛教的行解。重視人事、求人間樂的佛教，能夠適應非宗教信仰青年的新根機，順應以在家眾為本位的世界佛教潮流。

關鍵詞：中國佛教、印度佛教、佛法、聲聞佛教、大乘佛教

Abstract

Yinshun saw the weakness and strangeness of Buddhism in the Republic of China, and found that there was a big gap between reality and Buddhism. He continued Taixu's reform career, was inspired by Japanese Buddhist writings, and found out why Chinese Buddhism was trapped. He wanted to carry out doctrinal reforms for Chinese Buddhism, and began by studying Indian Buddhism.

Yinshun, based on various facts and evidences in the classics, divided Indian Buddhism into three periods, and then divided Indian Buddhism into five periods of evolution, gradually establishing a system for Indian Buddhism. Yinshun's academic policy is rooted in Buddhism during the Buddha's lifetime. From the early scriptures, he grasped the characteristics of the Dharma of "the doctrine of Dependent Origination and No Self". The Buddha's Teachings should come from the Buddha's righteous enlightenment and the spirit flowing from the righteous enlightenment, and Mahayana thought originates from the Buddha's spirit of compassion and wisdom. Buddhism is not limited to the existing "Buddha said" literature, outdated Buddha said can be eradicated.

Shravaka Buddhism incorporates Indian Customs, and the convenience of adapting to changing circumstances and times cannot meet the needs of today's society. True and eternal idealism and eternal ego theory merge, and the secret religion is seriously Sanskritized, these dharmas have been distorted. Yinshun criticized Buddhism and identified Buddha's Teachings, affirmed Nagarjuna's bodhisattva spirit, and explained the practice and interpretation of the early Mahayana. Buddhism, which attaches importance to human affairs and seeks happiness in the world, can adapt to the new roots of non-religious young people and conform to the trend of world Buddhism that takes lay people as the main target.

Keywords: Chinese Buddhism, Indian Buddhism, Buddha's Teachings, Saravaka Buddhism, Mahayana Buddhism

目錄

謝辭.....	I
摘要.....	II
Abstract.....	III
目錄.....	IV
表目錄.....	VI
圖目錄.....	VII
第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與目的.....	1
第二節 問題意識.....	4
第三節 歷來研究成果.....	5
第四節 研究方法與研究進路.....	12
第五節 論文架構.....	24
第二章 印順對中國佛教的研究.....	27
第一節 近代中國佛教的觀察和理解.....	27
第二節 中國傳統佛教思想的條貫.....	41
第三節 中國佛教被困的觀點.....	51
第三章 印順對印度佛教的研究.....	57
第一節 印度佛教的重要性.....	57
第二節 印度佛教的治學方針.....	58
第三節 印度佛教的治學方法.....	62
第四節 《印度之佛教》的寫作.....	67
第四章 印順對佛法的研究.....	81
第一節 佛法.....	81
第二節 早期聖典的結集.....	84
第三節 佛法時代.....	89
一 根本佛教與原始佛教.....	89

二 部派佛教.....	96
第四節 大乘佛教導源.....	103
第五節 大乘是否為佛說.....	105
第五章 印順對各期佛法的抉擇.....	111
第一節 抉擇佛陀觀.....	111
第二節 抉擇聲聞佛教.....	115
第三節 抉擇大乘佛法.....	117
一 三系的緣起	117
二 性空唯名論	120
三 虛妄唯識論	126
四 真常唯心論	129
五 大乘秘密教	133
第四節 初期大乘佛教的行解.....	136
第六章 結論.....	144
參考書目.....	156
經典文獻.....	156
專書.....	157
期刊論文.....	159
學位論文.....	159
電子書.....	159
網路文章.....	160
工具書.....	160

表目錄

表 1-1 印順治學與太虛興學的關係	7
表 1-2 筆者研究與印順著作相關表	19
表 2-1 天台宗智顛判教	47
表 2-2 賢首宗法藏判教	47
表 2-3 中國佛教的思想源流和條貫	49
表 3-1 釋尊的特見和印度佛教分期	65
表 3-2 印順引文和原文比對	75
表 5-1 印度佛教和中國佛教對大乘佛教的分宗(系)	119
表 5-2 五百比丘的俱解脫和慧解脫人數	141
表 6-1 印順讚賞的中國佛教	146
表 6-2 初期大乘佛教特色與中國佛教困境的對應	151
表 6-3 印度五期佛教的梵化情形	153

圖目錄

圖 4-1 釋尊的本教的組成 91



第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

華人家中通常會設置祭拜用的廳堂，中央牆面掛著佛和菩薩畫像，供桌上擺著媽祖或濟公等雕像。每逢神明誕辰或祖先忌日，人們會在供桌上擺滿佳餚和水酒，向神明表達敬意或緬懷先人。農曆七月是普渡月，鄉里各處輪流祭拜，普渡孤魂野鬼，或稱為好兄弟。有些祭拜是集中在廟口的廣場，有豬、羊等大型祭品，場面壯觀；有些祭拜是在自家門口，數塊門板拼成大桌面，桌上堆滿祭品，家家戶戶連成一氣；到了晚上，祭主以祭品辦桌，宴請鄰居和親朋好友，十分熱鬧。民眾如此熱衷於拜神或拜鬼，不代表他們確信世間有鬼神存在，有些人是沿襲祖輩傳下來的習慣，有些人是入境隨俗，有些人是不拜不安心。民眾看似為了消災祈福而祈求神力庇佑，但有不少人是受到隨眾心理的影響。這樣的民間宗教混雜舊習俗和多種宗教元素，偏重信仰和習慣，欠缺深刻的思想底蘊，沒有內化人心的作用。

佛寺通常位於城鎮的偏僻處，寺內園區遼闊寂靜，有與世隔絕的氛圍，寬敞殿中有高大莊嚴的三寶佛像，讓來訪者肅然起敬、不敢喧嘩，與街頭巷尾的媽祖廟和城隍廟的人潮川流和香火燻天等景象不同。出家人雖然和善，大部分不能講經說法，信眾禮拜佛像、添點油香，或許用過午齋才離開。佛寺與民眾的關係和諧而疏離，對民眾而言，去到佛寺除了感受片刻的祥和氣氛，主要是為了消災祈福，而祈求佛菩薩保佑的中國佛教，是神教的一種。

華人佛教信徒，信仰佛教，通常也信仰道教，甚至是無法區分二者的差別。道教中，事主以疏文上奏神明，請神明調解事主與冤親債主的糾紛，而交換的條件之一，是承諾讀誦數遍佛經後，將誦經功德迴向給這些冤親債主，換得解冤釋結。筆者認識一位畢業於台大歷史學系的教徒，只見她無時無刻記掛著念經這件事，她不在乎是否了解佛經的涵意，只是時時的念誦，並在小本子上畫著密密麻麻的經、咒、佛號等念誦次數，如同存摺一般，累積大量的功德財，以備疏文解

冤或消災添福的不時之需。中國佛教神教化後，偏重信仰，不重智慧，連高智識份子也對功德趨之若鶩。

華人佛教信徒心中的佛菩薩形象是全知全能的神。筆者的信仰歷程中，曾經藉著想像佛菩薩神力圍繞，獲得安全感和歸屬感，類似自我催眠。直到現實人生遇到大變故，滾瓜爛熟的經文壓不住忐忑的心，也感受不到佛菩薩的垂憐，徬徨之際，頻頻到寺廟裡跪求，指望從籤詩中得到佛菩薩的指點。奇怪的是，自己不願接受壞籤，總是一再地求好籤，原來自己不是真的相信神明，而是需要精神安慰劑罷了。筆者從他人和自身的宗教經驗中發現，在集體宗教意識下，智識份子也會失去理智，成為信仰的盲從者。

由通行民間的佛教經典屬性來看，中國佛教偏向信仰，例如：《阿彌陀經》讚頌佛國世界，以天福吸引信眾；《地藏經》描繪地獄景象，以酷刑嚇阻民眾；有些經、咒因簡短而流行，例如：《心經》和《大悲咒》，是道場早晚課誦的必備，《心經》字數 260，《大悲咒》字數 415，許多信眾都能背誦，遇到急難時，隨時化解和擋災；只有少數經典講到空慧，例如：《金剛經》，但經文不是從緣起法談起，讀經者往往是望文生義，無法理解當中義理，自學《金剛經》是非常困難的事。

台灣佛教以淨土宗最為流行，是阿彌陀佛的信仰，道場大都分布在社區，設有文物流通處，印製精美佛像和佛書，民眾可以免費拿取。淨空(1927-2022)弘揚淨土宗和念佛法門，以電視弘法吸引大量的信眾，講經以《無量壽經》、《華嚴經》為主。淨空說學佛要一門深人才會有成就，而往生極樂世界是人生最重要的事，常以站立往生或預知時至的故事來說明念佛法門的殊勝，念佛法門的目標是臨死前得到阿彌陀佛或菩薩來接引，往生西方極樂世界。筆者早期從電視弘法入門，學習淨土法門多年，輔以淨土祖師的論書，數年後到道場服務，做電腦文書工作、抄寫牌位、新居灑淨和往生者助念等。當筆者一心念佛時，引發幾次不可思議的經驗，後來發現那是類似禪定的效果。當時相信自己心中本有佛性，認為人人可以成佛，只是學習佛學智慧的心願，沒有獲得滿足。

中台禪寺的道場也是分布於社區之中，道場以書法班、禪修班等推廣課程吸引民眾，信徒的知識水平略高於淨土宗門人。筆者聽聞此道場可以學習禪修而前

往，從擔任道場志工開始做起，見到知客室的書架上擺放天台學相關典籍，以為可以學到天台學，卻因經常性的法會和支援山上道場活動，基礎佛學和禪修課程斷斷續續，學習佛學的願望還是落空。

參加佛陀教育基金會四年一期的佛學班，筆者聽講《俱舍論》時，似懂非懂，卻感受到前所未有的佛法滋味，心生歡喜。講師引用印順（1906—2005）¹的相關著作，這是第一次聽到這個法號。後經同學介紹到佛教弘誓學院就讀，那裡有純粹的佛學課程，教材以印順著作為主，僧俗二眾一起學習。初次聽聞緣起法時，頓時錯愕、難以接受，與深信的佛性論產生牴觸，不禁疑惑，淨土宗和印順學都是佛教的一部分，為何兩種思想體系格格不入！經過一年學習之後，大致理解「緣起」的意涵，原來緣起法才是佛陀的最重要學說，以緣起法解讀《金剛經》文義，如同手拿鑰匙開門一般，豁然開朗。印順的著作經常提到「釋尊」、「緣起」、「無我」，跟以前接觸的大乘法門和大乘經典很不一樣，印順以理性思惟整理佛法，原來學佛不完全是信仰，可以不拋棄理性，這樣的佛法精神讓筆者深受感動，終於找到學習佛法的入口。

2016年江蘇第二屆「佛教義學會研討會」²，由無錫寺和華東師範學院共同舉辦，該會主題是「印順法師佛學思想：反思與探討」，共發表32篇論文。會中主要是評論印順思想和論述，只有少數人對印順讚揚，多數人是持負面評價的，甚至將印順謾罵得一文不值，這些與會者的立場不一，卻個個評得頭頭是道，讓筆者滿頭霧水。當時自己對佛法、對印順的了解太淺薄，無法辨別論戰者言論的適切性，但感受到印順思想對中國傳統佛教的影響力是很不尋常的。於是心中暗許，往後要在佛教義理上多多精進，有朝一日，自己能夠辨認真實的佛法，就不會被能言者糊弄，也能判斷出印順改革佛教事業的功與過了。

筆者接觸佛教多年，卻不能認識真實佛法，直到接觸印順著作後，才開始注意釋迦牟尼佛和緣起教法，原來要了解佛法必須從認識釋迦牟尼佛開始。兩千多

¹ 釋印順俗名張鹿芹，法名印順、號盛正，後學尊稱為印順長老、印順法師或印順導師。

² 第二屆佛教義學研討會「印順法師佛學思想：反思與探討」論文綜述。

<http://www.ifuun.com/a20161113583735/> (2022年6月28日)

年前，釋尊以緣起無我說，破斥婆羅門教的常、樂、我、淨等概念，反對梵神論和常我論，而今日中國佛教不重視緣起教法，趨向神教而偏重信仰，是否違背佛陀的創教精神？

印順深入經藏，整理讓人生畏的大藏經，寫出相對淺顯、適合大眾的著作，筆者認為以印順的治學成果為研究基礎，是認識根本佛教和緣起教法的一種捷徑。本論文以印順個人為研究對象，以印順治學和改革為研究進路，以印順著作為研究方法，進行文獻的蒐集、解讀、詮釋，和整理、組織。期望本論文研究成果能夠達到三個主要研究目的：一、了解純正佛法是什麼；二、了解印順如何對各期佛法進行抉擇；三、找到印順提供的具體行解辦法。

第二節 問題意識

- 1 印順如何走出與眾不同的佛學之路？
他如何接觸到佛法，觀察到哪些中國佛教現象？為何選擇出家生活，求法動機是什麼？印順如何學習佛學？哪些人物對印順產生大影響？
- 2 印順為何覺得中國佛教需要改革？
他如何整理中國佛教千年來的發展？是否有代表作品？該作品有何特殊之處？他認為中國傳統佛教問題的根源是什麼？他要如何處理中國佛教問題？他的改革計畫是否承受自他人的想法，有何不同？
- 3 印順為何要治學印度佛教？
治學印度佛教的動機是什麼？與改革中國佛教有何關係？印順治學印度佛教時，設立那些明確的方向？運用哪些治學方法？代表作品有哪些？有何特色？
- 4 印順思想最早確立於何時？
印順思想的進程如何？是否有特別重要的治學階段？筆者的研究範圍要聚焦在哪一段時期，基於那些理由？這個時期有哪些特殊的研究價值？
- 5 印順如何看待「抉擇」態度？
印順對治學佛法的種種態度，有何定義和評價？他對「抉擇」的定義是什

麼？他為何以「抉擇」態度來處理各期佛法？他抉擇佛法後，達成什麼目標？印順批判佛教的精神，源自何處？

6 印順如何定義佛法？

印順對佛法有哪些基本信念？他認為純正佛法的特質是什麼？佛法與「佛說」有何關係？他如何面對「大乘非佛說」爭議？他認為大乘佛教的導源是什麼？大乘經典是如何形成的？

7 印順佛陀觀的內容有哪些？

印順如何定位佛陀一生？他對佛陀的色身、覺證和教化事業，有那些見解？他的佛陀觀如何建立和轉變？如何影響佛法的抉擇？

8 印順如何看待釋尊的本教？

釋尊的正覺內容是什麼？釋尊建立佛教的時空背景為何？釋尊的本教有哪些組成？他如何取捨釋尊的本教？

9 印順如何對各期佛教進行抉擇？

印順如何分別各期佛教？抉擇佛法的依據是什麼？他認為那些佛法是正常的發展？那些佛教已經失真？他如何處理失真的佛教？

10 印順為何要宏闡中期佛教？

中期佛教為何是純正佛法？具有哪些特色？提供哪些具體的修持辦法？中期佛教為何可以復興中國佛教？中期佛教如何回應現代社會的需求？

第三節 歷來研究成果

民國時期，經歷朝代更替和內外戰爭，大時代往往造就出大人物，民國佛教的特殊處境與印順思想間存在著緊密的關聯，筆者參閱了《太虛時代-多維視角下的民國佛教》³。侯坤宏蒐集了清末辛亥革命到國共抗戰結束(1912 -1949)的豐富史料，主要研究人物是太虛(1890-1947)，書中述及佛教，佛教與教育、佛教與革命、佛教與政治、佛教與戰爭、佛教與經濟等多個面向，對於研究印順思想的

³ 侯坤宏：《太虛時代-多維視角下的民國佛教》(台北：政大出版社，2018年)。

時代背景，是一份很值得參考的學術文獻。

侯坤宏引用 1911 年美國社會學者羅斯《變化中的中國人》和中國《點石齋畫報》，描寫僧人從事算命、驅魔、葬禮等活動，刊登邪淫、抽煙、斂財等負面訊息，這是清末以來佛教界的怪離景象，也呈現出世人對僧眾的鄙夷態度。晚清的佛學思想家章太炎受到日本學者姉崎正治的影響，反對基督教的人格神，反對印度教的非人格神，主張佛教是無神論。佛教的平等主義為 20 世紀的中國提供了革命理論，革命精神又融入了佛教運動。

清末楊仁山提倡新式佛教教育，培育佛學高等人才，打開佛教徒的國際視野，中國佛教因此獲得新生的契機。楊仁山的接棒者有太虛和梁漱溟（1893-1988）等。太虛是最具改革色彩的民國佛教大師，梁漱溟等學者使佛學走向高等學術殿堂。

本書較少提到印順和太虛的互動，筆者參閱本文和〈印順法師簡譜〉⁴，將 1944 年前印順的活動軌跡，和太虛創辦的幾所佛學院，作了一些對應，在筆者研究範圍(1940-1944)中，印順除了在漢藏教理院(1941、1944-1945)，就是法王學院了 (1942-1944)。筆者將印順治學與太虛興學的關係，整理成以下表格。

⁴ 印順文教基金會：〈印順法師簡譜〉

<http://rportal.lib.ntnu.edu.tw:8080/server/api/core/bitstreams/913d68fb-991e-40d2-b93e-2c9200a25f1d/content>。(2022 年 10 月 10 日)

若〈印順法師簡譜〉與《印順導師總目錄·序》記載不同時，則以《印順導師總目錄·序》為標準。

表 1-1

印順治學與太虛興學的關係

創辦年代	學院名稱 (地點)	印順的活動	印順發表作品
1925	閩南佛學院 (廈門)	1931 年印順在此求學四個月後，開始講課。 1934 下半年，印順在此授課半年。	〈共不共之研究〉
1922	武昌佛學院(武漢)	1934 上半年，印順在此閱覽三論章疏半年。同年與太虛初見面。	〈中論史之研究〉、〈三論宗史略〉、〈僧裝改革評議〉等
1932	世界佛學苑圖書館 (武漢)	1937 年在佛學院接觸多位日本學者的著作。 印順為六系研究員。	〈與巴利文系學者論大乘〉、〈從復興佛教談研究佛學〉等
1932	漢藏教理院(重慶)	1938 年印順在此授課，與梁漱溟會面。 印順擔任印度佛學組的指導。	《攝大乘論講記》、〈吾國吾民與佛教〉、〈佛在人間〉、〈法海探珍〉、〈佛教是無神論的宗教〉、《阿含講要》、《性空學探源》等

本論文寫作到了後半，筆者發現更理想的研究方法，若以印順的自傳整理出民國佛教的種種現象，能更貼切地反映出他對中國佛教的觀察和理解，也符合本文採用第一手資料的研究原則，於是捨棄了對本書的一些參閱和引用。

為了進一步釐清印順和太虛的關係，參考了〈太虛大師與印順法師之師生關係問題辨正〉⁵。王慧軍說《印度之佛教》引發太虛和印順的法義辯論，常被人援用或刻意曲解，引起大眾誤解二位法師的關係，以 2016 年的惠山會議的討論最為激烈。他認為二位大師推動的人生佛教和人間佛教思想深深影響了漢傳佛教，有必要還原事實。期刊論文篇幅不長，但對兩位大師的互動關係有一些特殊的描寫，例如：印順在見到太虛之前，寫作了三篇文章，都受到太虛的注意和賞識，或以書信、評論文章和請人給於照料等回應；印順《阿含講要》在《海潮音》發表，太虛大為讚賞並頒發了獎金；太虛給於印順授課機會，鼓勵學子們向印順學習。太虛曾參與辛亥革命，有「革命和尚」的稱謂，主張政教合一，得過蔣介石的資助，被稱為「政治和尚」。⁶印順勸說太虛不宜與特務化日本僧人往來，兩人因此失聯一年多。⁷筆者認為文章多是太虛對待印順的種種態度，但印順對太虛的態度，描繪得比較少。筆者希望知道，印順承認太虛是他的老師嗎？他對太虛的佛法信念和治學態度有哪些描述和評價？

王慧軍認為兩位大師對《印度之佛教》不同見解，有二：一、對人間佛教的理解不同；二、印度的性空唯名論和真常唯心論的流行先後。筆者認為印順堅持性空論更早流行，是有其思想脈絡的，三系的先後順序直接影響到初期大乘佛教的合法性。太虛和印順的爭論，有一個衝突點是非常重要的，也是大乘佛教的核心問題，就是大乘佛教的起源問題，而王慧軍沒有提出來。太虛在《印度之佛教》

⁵ 王慧軍：〈太虛大師與印順法師之師生關係問題辨正〉《法印學報》第 8 期，2017 年 12 月，頁 117-139。

⁶ 侯坤宏：《太虛時代-多維視角下的民國佛教》(台北：政大出版社，2018 年)，頁 260-263。

⁷ 《華雨香雲》卷 23：「我覺得，為了正義、為了佛教，那時的中國的僧眾，不能以任何理由，去與侵略的日本合作，或者被誘惑而去日本參訪。」(CBETA 2022.Q3, Y23, no. 23, p. 302a3-4)。

的書評中否定印順建立的五期佛教體系，他認為大乘佛教源自佛陀在世時期，不是由部派聲聞佛教發展來的，而且大乘經必須是佛陀親口所說。他對印順本有愛才之心，卻沒有為《印度之佛教》寫推薦序文，印順觀點挑戰了千百年來中國佛教界的集體認知，而太虛似乎是有所疑慮的。太虛不只對《印度之佛教》表達異見，他對印順的中國佛教史觀也有意見，在讀過《中國佛教史略》後，還特別寫了一篇文章〈論中國佛教史〉給妙欽。筆者希望更了解太虛對大乘佛教態度，和印順的態度有何差別。

筆者為了更了解印順的生平事蹟和治學風格，參閱《學問僧的生命書寫——印順法師與聖嚴法師自傳之研究》⁸。廖憶榕此篇論文的特別之處，資料來源除了採用文獻外，廖憶榕還做了幾位相關人物的採訪，是位認真的研究者。筆者因研究論文的議題僅涉及該文的部分，所以只參閱印順的相關研究成果。廖憶榕提到《古代印度》(Ancient India 的中譯本)為《印度之佛教》，提供關於「史」的參考，並引用《永光集》作證，筆者追查後，認為廖憶榕的判斷無誤，只是印順沒有在初版《印度之佛教》或重版序文提及此事。

廖憶榕認為《唯識學探源》和《性空學探源》兩本著作，是印順探究大乘三系思想的起步之作，印順此時期重在「分別解說」。⁹筆者認為《唯識學探源》寫作於 1940 年，印順因此發現唯識學和部派佛教，唯識學和《阿含經》的關聯性，《唯識學探源》確實涉及到大乘三系的思想根源，¹⁰但《唯識學探源》延遲到 1944 年才出版。印順 1944 年講《性空學探源》，1950 年才出版，晚於 1941 年〈法海探珍〉和 1943 年《印度之佛教》。¹¹《印度之佛教》以三章篇幅詳盡論述三系，

⁸ 廖憶榕：《學問僧的生命書寫——印順法師與聖嚴法師自傳之研究》(嘉義：中正大學中國文學研究所博士論文，2017 年)。

⁹ 廖憶榕：《學問僧的生命書寫——印順法師與聖嚴法師自傳之研究》(嘉義：中正大學中國文學研究所博士論文，2017 年)，頁 68。

¹⁰ 《唯識學探源》的〈原始佛教的根本思想〉、〈部派分裂的概況〉提及龍樹學，〈分別說系與本識思想〉和〈大眾系與本識思想〉，涉及真常論的思想根源。

¹¹ 《永光集》卷 8：「我的大乘三系說，最早提出，是民國三十年寫的〈法海探珍〉，三十一年年的《印度之佛教》。」(CBETA 2022.Q4, Y43, no. 41, pp. 240a13-241a1)。

除了分別解說，已經明確地在三系中做了抉擇和取捨。廖憶榕將較晚出版的《唯識學探源》和較晚寫作的《性空學探源》當作三系思想的起步之作，忽略〈法海探珍〉和《印度之佛教》的先行，並依此推論此時期的印順限於分別解說，實是失察的說法。

廖憶榕提出印順的自學方式是典範學習和閱讀經藏，而典範學習有三位，龍樹(約 150–250)、太虛和法尊(1902-1980)，筆者認為三人確實都影響了印順，但影響的層面和深度不同。龍樹的佛法思想和佛教改革路線，對印順而言，都存在極大的意義，印順在《印度之佛教》中，以菩薩相稱的人物只有龍樹和提婆，可見印順對他由衷的敬重。太虛的佛學思想多方面的影響印順，印順繼承太虛很多改革理念。印順與法尊交好，但兩人關係只在於討論法義，筆者認為法尊對印順的學習意義，遠不能與前二人相比。筆者認為印順的治學態度以批判和抉擇為主要特色，卻不是來自以上三位人物，印順還有其他的重要學習對象嗎？廖憶榕依據幾位學者的文章，將印順定位成「學問僧」，這也是筆者要再度確認的問題。

印順抉擇佛法的立場是否能保持客觀和中立的立場？〈論印順學派的成立〉¹²提出「學派」成立有四要件，邱敏捷認為「印順學派」確實已經成形，藍吉富是最早使用「印順學派」名詞的學者。筆者認為印順強調自己只是一名佛弟子，是為了純正佛法而治學，不想成為一宗一派的徒裔，後人安立「印順學派」，是否改變了印順對自我的定位。《印順學派的成立、分流與發展》¹³收集學者們的意見：江燦騰認為印順學已經存在，但未出現典範型的傳承人物，缺乏可以清楚辨認的現象，還無法構成印順學派，溫金柯則覺得印順的影響力不能以學派來範圍，因為他影響深遠，已經進到千家萬戶裡面了，筆者贊同溫金柯的這個觀點。

藍吉富質疑印順提倡的人間佛教去除了「超人間性」，¹⁴將宗教對象學術化、虛擬化，這是印順後學要面對的宗教問題；江燦騰質疑印順的認知，缺乏歷史關

¹² 邱敏捷：《印順學派的成立》(南投市：國史館台灣文獻館，2011年)。

¹³ 邱敏捷：《印順學派的成立、分流與發展》(台南市：妙心出版社，2011年)。

¹⁴ 李利安：〈佛教的超人間性與人間佛教〉(「超人間性」一詞 2008 年出現於此)

<https://www.aisixiang.com/data/20257.html>。(2022 年 6 月 28 日)

聯性的「信徒式」的解讀，陳義太高。二位學者觀察印順人間佛教的去神化和重智慧特質，不容易被神教化和偏重信仰的中國佛教信徒接受。筆者質疑這些遷就現實佛教的眼前觀點，不足以推翻印順改革中國傳統佛教的長遠意義和價值，而「超人間性」是中國佛教的特色，還是印度佛教的原有特色？佛教的永續發展，應該是由純正佛法來引導信徒的方向，還是由信徒來引導佛法發展的方向？

溫金柯認為印順的引文，更改了《增一阿含經》經文，著作出現「不在天上成佛」，是經文原來沒有的意思。印順寫作中的引述是否忠於經典或原著？是全面性存在的現象，還是出現於某時期或某一作品？是基於哪些動機去更改原文，文句意義有多大的偏離？溫金柯批判寫作者不能忠實的引經據典，這個質疑是正確的。印順的引用有哪些不當之處，是否讓原意偏差？筆者需要做文獻比對後，進一步判斷和確認。

關於南傳上座部對印順的研究和評價，筆者參閱《復歸佛陀的教導—兼論印順法的詮釋(上冊)》¹⁵。觀淨主張，在華語系佛教之中，印順對讀《阿含經》和日譯版《南傳大藏經》，開啟了巴利文三藏和漢譯三藏的對讀新方向，深刻影響海外華語系佛教，也接軌了國際的研究方向，是漢傳佛教界的新典範。觀淨依循學術規範寫作，注重引證，漢譯文和巴利文間對比細膩，是一部嚴謹的優秀作品，值得後學們觀摩學習。觀淨主張經和律的研究價值高於論典，筆者認同這個觀點，畢竟論典是後學對經典的詮釋，不一定能夠全面的呈現出經典的意涵，但論藏並列為聲聞三藏之一，最早的論書是如何出現的，被那些人重視？

觀淨期望達到復歸佛陀教導的目標，讓現代佛教回歸到佛世的佛教。觀淨主張要重現佛世佛教，印順以根本佛教為宗本，兩人的治學方針有何不同？筆者懷疑現存「佛說」文獻資料，是不是足夠還原佛世佛教的樣貌？佛世佛教能夠適應現代社會嗎？印順要宏闡大乘中期佛教，他看到聲聞佛教哪些不足的地方？

觀淨是一位聲聞學者，印順是大乘學者，兩人的作品中都提到慧解脫的覺證辦法，慧解脫源自何處？中期佛教的行解與慧解脫法門有何關係？

關於印順對聲聞佛教的取捨問題，筆者參閱了〈印順法師對「聲聞行」與「菩

¹⁵ 觀淨：《復歸佛陀的教導—兼論印順法的詮釋(上冊)》(彰化縣：正法律學團，2004年)。

薩行」之倫理抉擇》¹⁶。嚴瑋泓：「透過類比或格義的方法，使得佛法德行有其豐富的論議並具有多元的開放性與現代性...」¹⁷，印順反對中國傳統佛教的圓融態度，而東晉的格義佛教是佛、道二家混雜的產物，筆者懷疑以「格義」方法來研究印順的佛法觀點，是否與印順思想研究背道而馳。嚴瑋泓懷疑印順是否因為聲聞行太過重視實踐理性而貶抑聲聞行，筆者認為印順是一個理性求法者，又說大乘佛教是重在實踐面，聲聞行的「實踐理性」是一大優點，不應該是印順取捨聲聞佛教的主要原因，而印順為何會捨棄聲聞行，這是筆者論文中要追查的研究重點。嚴瑋泓認為菩薩行的「無我智」是真正的自他平等，是善的最大化，筆者以為聲聞行除了講無常、苦，也主張無我，無我智是共二乘的，不能拿來區分聲聞行和菩薩行的慈悲高底，筆者認為智慧和慈悲是兩件事，所以佛陀才以悲智雙運來濟世人間。

文中提到印順將《大智度論》的四悉檀對應到印度佛教發展史，「佛法」是第一義悉檀，大乘佛教初期為對治悉檀，《大智度論》：「除第一義悉檀，諸餘論議，諸餘悉檀，皆可破故。」¹⁸。筆者疑惑，印順既然將「佛法」時期視為第一義悉檀，第一義為諸法實相，可以出世間而究竟解脫，他為何不選擇「佛法時代」的第一義悉檀，而是選擇不究竟的對治悉檀？印順主張大乘學派「性空唯名論」是究竟教，有何理論根據？

第四節 研究方法與研究進路

翻譯家在翻譯過程，必須揚棄自己的意見，忠實地呈現出原書的內容。其實學術工作者也必須對研究對象和參考文獻保持忠實的態度，就算是研究宗教人士或佛法，也不能例外。在印順的事蹟上，就有類似的事情發生，印順：「知道得

¹⁶ 嚴瑋泓：〈印順法師對「聲聞行」與「菩薩行」之倫理抉擇〉，《玄奘佛學研究》第35期（2021年3月），頁101-128。

¹⁷ 嚴瑋泓：〈印順法師對「聲聞行」與「菩薩行」之倫理抉擇〉，《玄奘佛學研究》第35期（2021年3月），頁101。

¹⁸ 《大智度論》卷1 (CBETA 2022.Q3, T25, no. 1509, p. 60c12-13)。

有限，但他卻能從想當然的意境中作出論斷。...，不知他到底根據些什麼？」，¹⁹印順面對一位妄自推斷自己佛學意向的學者，提出嚴肅的控訴。筆者期許自己儘量避免犯下歪曲研究對象的錯誤，首要原則是以前研究對象的第一手資料做為參考文獻，以印順其他文句來解讀印順該處的文句，以印順原有的觀點來補證印順的觀點；將研究對象的論述和筆者的論述分開或標記清楚。筆者的論述必須以印順的原話為基礎，避免情緒性發言，或天馬行空，必須有憑有據。參閱現代學者的論述時，必定經過考核，是否呈現出印順的真實思想，並加入註腳。若有筆者的個人的詮釋，除了加上「筆者認為...」的字樣外，盡量將個人闡發的研究心得，擺放到最後一章的〈結論〉中。

筆者寫作這篇論文，最難的是克服信徒的心態，和對研究對象的情感。筆者常常不自覺地對研究對象歌功頌德，捍衛研究對象的立場，這應該是長期在道場中學習，養成的習慣。經過指導教授一再點醒之後，才知道自己不懂得如何寫一篇學術化的佛學研究論文。國際學界對佛學研究的問題和方式有一定的要求，中國佛教界基於民族主義或中國佛教本位下，所產生的著作是沒有國際佛學研究的話語權的。²⁰自己對專業權威的順從習慣，很難糾正過來，何況研究對象是自己長期景仰，高風亮節、學識如海的大法師。幸運的事，筆者遇到的指導教授是高度理性的學術工作者，他很清楚學術應該把握住什麼，也很有耐心的指導筆者，雖然自己駑鈍、消化有限，但寫作態度和方式改正不少。

為了經營這種理性氛圍，筆者採用了一些方法，一、文中去掉法師、導師、比丘、大師等頭銜，頭銜給人權威感，甚至神聖感，會讓筆者不知不覺地陷入信仰模式，失去對研究對象質疑和批判態度，若寫作落入人云亦云，是不可能得到學術價值的研究成果。二、擱置舊有的佛教信仰，從零開始認識佛教，重新聽它說些什麼，看它做了什麼，是否能理性的論述真理和實踐宗教價值。筆者一邊查

¹⁹ 《永光集》卷 8：「我與月稱思想的關係，很少人提及，唯一例外的是江燦騰居士。他對月稱的思想，似乎與我差不多，知道得有限，但他卻能從想當然的意境中作出論斷。」
(CBETA 2022.Q4, Y43, no. 41, p. 247a12-13)。

²⁰ 龔隽著：《修剪菩提樹“批判佛教的風暴”》（上海：上海古籍出版社，2004 年），頁 2。

尋、一邊閱讀，一邊思惟、一邊寫作，經歷無數次的重來和修正後，終於有今日文章的樣貌。

筆者的研究方法有佛教史料的研究、佛法思想的研究，和少部分的文獻比對研究。印順從 1931 年〈抉擇三時教〉到 1994 年《平凡的一生》，長達六十年的寫作時間，前後的時代變了，政權變了，思潮變了，民風變了，印順的治學態度和佛學見解，自然不能不變，在不同的背景下產生的論述，有各自的意義和價值。他的作品多達七百萬字，在如此海量的著作中，筆者為了進行精密的研究，必須有所取捨和鎖定。

印順：「最難得的八年，為我出家生活史中最有意義的八年，決定我未來一切的八年。」²¹，他在四川的八年時間（1938-1946），是思想確定時期（1938-1952）的前 8 年，也是他不停講說，不斷寫作，作品最多的時期。筆者研究「印順如何抉擇佛法」這個主題，必須從印順的動機開始。民國佛教初期，中國傳統佛教面臨巨大的挑戰，太虛和印順等佛教改革思想家，順應時勢而生。印順為了復興中國佛教而改革中國傳統佛教，為了改革中國傳統佛教而進行教理改革，為了教理改革而探求純正佛法，為了純正佛法而探源印度佛教。筆者在這條研究進路中，必須處理印順對中國佛教的研究，印順對印度佛教的研究，也需要了解印順如何探求純正佛法，最後才能掌握住印順抉擇佛法的依據。這條研究進路涉及的研究工具，除了中國佛教史，印度佛教史，佛教各期學說和義理，還要很準確的理解印順思想。他在四川的八年間，是思想確定期，而年輕印順的批判力很強，為理想而知無不言。

印順最早的中國佛教史和印度佛教史作品的出版時間，是在 1944 年和 1942 年，但印順在 1940-1941 年還有三部重要作品與部派佛教、佛陀觀和大乘三系有關，基於以上考量，筆者鎖定 1940-1944 年為主要研究範圍，並以〈中國佛教史略〉和《印度之佛教》兩部著作，作為主要的研究文獻。1944 年合編的〈中國佛教史略〉，是一部中國佛教思想史；印順：「我寫過一部《印度之佛教》，是論究

²¹ 《平凡的一生（重訂本）》卷 5 (CBETA 2022.Q3, Y41, no. 39, p. 22a10-11)。

印度佛學思想的源流，印度佛教的史實。」²²；1942年寫作、1943年初版、1985年重版的《印度之佛教》是一部印度佛教史，也是印順抉擇佛法的重要著作。²³筆者同時以佛教史和思想史作為研究方法，而〈中國佛教史略〉和《印度之佛教》可以提供這方面的研究需求。

〈中國佛教史略〉篇幅不多，但涵蓋的內容卻很驚人，如同點選視窗的連接一般，可以無窮無盡的延伸。〈中國佛教史略〉以文言文寫成，濃縮而艱深，不容易閱讀。〈中國佛教史略〉善用分期方法，讓中國佛教的發展能夠被條貫，思想史有了脈絡，可以讓研究者深入淺出，是其他散文和小品遠遠不能相及的，對筆者的研究而言，具有不可取代的研究價值，而且與《印度之佛教》初版時間相近，更具有互相輔助的研究意義。印順：「妙欽編了一部《中國佛教史略》，我加以補充修正，使中國佛教史與印度佛教史相關聯，作為二人的合編。」²⁴，妙欽（1921-1976）從1940年起親近印順，協助印順整理過許多文稿，師生兩人的思想傾向相近，²⁵此文足以代表印順對中國佛教思想史的觀點。〈中國佛教史略〉以中國佛教思想的發展脈絡為主軸，又適時的對應於印度佛教的發展，例如：〈中國佛教史略·緒言〉文中提到：「一、漢、魏、兩晉所傳，以「性空」為本，兼弘大小乘，相當於印度佛教之中期。二、南北朝、隋、唐、北宋之所傳，以「真常」為本，專弘一大乘，相當於印度佛教之後期。」²⁶，諸如此類，〈中國佛教史略〉經常地將中國佛教與印度佛教關聯起來，這種對照不但顯現印度佛教發展對中國佛教發展的影響，也可以借鏡印度佛教的興衰歷程，推測出中國佛教未來發展的可能性，〈中國佛教史略〉與一般的中國佛教史相比，呈現出更多元的研究價值。

印順與中國傳統佛教界人士最大的差別，在於對佛教的開放態度，改革魄力，

²² 《華雨集（五）》卷40(CBETA 2022.Q4, Y29, no. 29, p. 263a7-8)。

²³ 釋厚觀編：《印順導師著作總目·序》(新竹縣：正聞出版社，2008年)，頁43。

²⁴ 《華雨集（五）》卷1(CBETA 2022.Q3, Y29, no. 29, p. 14a11-13)。

²⁵ 《華雨香雲》卷1：「對我一生幫助最大的，是妙欽。我與妙欽在四川共住的時間，不過兩年多，所以，與其說由於共住，不如說由於思想傾向的相近。」(CBETA 2022.Q3, Y23, no. 23, p. 123a7-8)。

²⁶ 《佛教史地考論》卷1(CBETA 2022.Q3, Y22, no. 22, pp. 1a10-2a3)。

批判精神和抉擇態度。他提出中國傳統佛教的偏差和困境，抉擇釋尊的本教，抉擇部派佛教，抉擇大乘三系，並且批判神化的佛教、真常化的佛教，秘密化的佛教。他改革中國傳統佛教的勇氣，連他的老師太虛也無法相比，提出的見解是創新的、獨特的。這些態度在印順 37 歲發表的《印度之佛教》，有最強烈的展現，想要認識印順思想的形成，和他對中國佛教的改革貢獻，一定要從《印度之佛教》入手。印順在晚期作品中提到，《印度之佛教》已經有明確的佛法信念，經歷二十餘年未曾改變，而這些佛法信念是他作品中最重要的一部分，²⁷印順：「這是代表我思想的第一部。」，²⁸可見《印度之佛教》足以代表印順大部分的思想，侯坤宏認為：「此書之完全，標誌著一代佛教思想家之誕生」。²⁹關於印順思想的研究，《印度之佛教》有著絕對關鍵性的研究價值。

印順在 1937 年間，開始接觸國外的佛學著作，以日本學者的著作最多，影響最大。中日戰爭(1931-1945)，中國佛教界在外來文化衝擊之下，印順是少數能夠化危機為轉機，消化日本佛學學術研究成果後，提出自己不同觀點的僧人。他發現日本學者研究根本佛教、原始佛教和部派佛教，採用歷史、地理和考證等史實資料，這些影響都實際反映在印順《印度之佛教》的寫作風格上。《印度之佛教》完成於抗戰時期，也是軍閥割據的時期，在重慶正聞出版社出版，當時通貨膨脹快速，印刷用的白報紙是很難取得的物資，但《印度之佛教》是他出版的第一部作品，可見他和友人對《印度之佛教》的高度重視，此作品在國家最艱難的時代出現，具有回應民國佛教時代的現實需求價值。

印順自我檢討《印度之佛教》的缺失，例如：缺少引證，文言文不適合作為佛教史題材，空疏與錯誤不少，有了以白話文和引證的方式，重寫一部的計畫。³⁰又說：「假如這是大體正確的，那敘述與論斷，即使錯誤百出，仍不掩失其光

²⁷ 《說一切有部為主的論書與論師之研究》卷 1 (CBETA 2022.Q3, Y36, no. 34, p. a001a7-8)，印順：「《印度之佛教》——二十五年的舊作，…然一些根本的信念與看法，到現在還沒有什麼改變。這些根本的信念與看法，對於我的作品，應該是最重要的！」。

²⁸ 《平凡的一生（重訂本）》卷 27 (CBETA 2022.Q3, Y41, no. 39, p. 171a9-10)。

²⁹ 侯坤宏：〈探索青年印順法師的思想〉，《法光雜誌》第 273 期，2012 年，頁 2-3。

³⁰ 《印度之佛教》卷 18 (CBETA 2022.Q3, Y33, no. 31, p. z002a4-6)。

采。」³¹《印度之佛教》包含印度佛教的演變過程，結構完整、有條理，也有抉擇的態度和取捨的標準，沒有可以代替它的作品。³²由印順的評價來看，雖然《印度之佛教》細節上有缺陷，但大體上來是有價值的，是瑕不掩瑜的重要作品。筆者認為《印度之佛教》呈現出年輕印順的宏觀格局和改革壯志，是本研究要展現的印順人格特質。

印順在寫完《印度之佛教》後，開始有了許多寫作計劃，往後的幾部有關印度佛教專書，都是扣著《印度之佛教》某一議題詳加論述，擴寫而成，例如：1968年《說一切有部為主的論書與論師之研究》與《印度之佛教·阿毗達摩之發達》相關，1970年《原始佛教聖典之集成》一書與《印度之佛教·聖典之結集》相關，1981年《初期大乘佛教之起源與開展》與《印度之佛教·大乘佛教導源》相關，1988年《印度佛教思想史》與《印度之佛教》全文有關，其他小品更是不勝枚舉了。《印度之佛教》開啟印順一生的治學方向和改革藍圖，具有指標性的地位。

1988年《印度佛教思想史》是印順82歲的作品，是一部較為成熟和嚴謹的著作，也是他治學印度佛教思想史的總結論。《印度佛教思想史》與《印度之佛教》的寫作時間相距四十餘年，面對的人、事、時、地、物都不相同，兩部作品寫作時的心路歷程、時代意義不同，價值自然不同，《印度之佛教》具有《印度佛教思想史》所沒有的研究價值。筆者寫作初期，發現兩部作品同為印度佛教思想史，議題非常接近，寫作時間卻相隔很遠，曾計畫兼作《印度之佛教》和《印度佛教思想史》間的文獻比對，希望找出印順思想的轉變，但發現增加這樣的研究議題，研究量不是一篇碩士論文可以勝任的，所以筆者決定，本論文不處理《印度佛教思想史》的內容，或許這個構想可提供給下一個研究者參考。

筆者以《印度之佛教》和〈中國佛教史略〉兩篇文言文為參考史料，閱讀的艱難程度超乎想像，還好印順在此期間的作品豐富，稍微擴大時間範圍，就有補充資料可用。例如：1940年《唯識學探源》，1941年〈佛在人間〉，1941年〈法海探珍〉，1943年〈大乘是佛說論〉、〈議印度之佛教〉和〈敬答〈議印度之佛教〉〉，

³¹ 《說一切有部為主的論書與論師之研究》卷1 (CBETA 2022.Q4, Y36, no. 34, p. a001a9)。

³² 《印度之佛教》卷18 (CBETA 2022.Q3, Y33, no. 31, p. z004a6-8)。

這一些作品都涉及到筆者的研究議題，可惜的是，1941 年〈佛教是無神論的宗教〉已經遺失，僅存目錄。《唯識學探源》與部派佛教思想有關，〈佛在人間〉與印順佛陀觀有關，〈法海探珍〉、〈議印度之佛教〉、〈敬答〈議印度之佛教〉〉與大乘三系有關，〈大乘是佛說論〉與大乘佛法導源有關。這些著作與研究印順如何抉擇佛法的主題緊密相關，這也是筆者將研究範圍鎖定在 1940 年到 1944 年間的理由。

筆者需要引用 1940–1944 年以外的作品時，尤其是時間稍遠的作品，必須先考量，是否為印順的追憶或補述，或者是在相同觀點下的論述開展，盡量說明原因或下註腳，向讀者交代清楚。如此嚴格限制年代的研究範圍，是為了更準確地呈現年輕印順的獨創性，改革情懷和佛法信念。筆者採用的印順著作和研究議題間的相關性，整理成以下表格。



表 1-2

筆者研究與印順著作相關表

完成時間	書名、文名	收編	與本論文相關議題
1940 年撰 1944 年初版	《唯識學探源》		虛妄唯識論 部派佛教
1940 年講 1946 年初版	《攝大乘論講記》		虛妄唯識論
1941 年撰	〈佛在人間〉	《佛在人間》	佛陀觀
1941 年撰	〈法海探珍〉	《華雨集(四)》	大乘三系
1942 年撰 1943 年初版	《印度之佛教》		全文相關
1943 年撰	〈敬答〈議印度之佛教〉〉	《無諍之辯》	龍樹學 《印度之佛教》寫作
1943 年撰	空有之間	《無諍之辯》	《印度之佛教》寫作
1943 年撰	〈大乘三系的商榷〉	《無諍之辯》	虛妄唯識論
1943 年撰	〈大乘是佛說論〉	《以佛法研究佛法》	大乘是否佛說
1944 年合編	〈中國佛教史略〉	《佛教史地考論》	中國佛教史
1950 年撰 1951 年初版	《大乘起信論講記》		真常唯心論
1968 年初版	《說一切有部為主的論書與論師之研究》		部派佛教
1984 年撰	〈遊行法海六十年〉	《華雨集(四)》	中國佛教
1988 年撰	《印度佛教思想史》		印度佛教史
1989 年撰	〈中國佛教瑣談〉	《華雨集(四)》	中國佛教
1994 年撰	《平凡的一生》		中國佛教

註：圖表區塊的灰階越深，代表與筆者研究議題的相關性越高。

〈中國佛教史略〉和《印度之佛教》對一般讀者或初學者而言，是不容易理解的，需要具備佛學基礎，印順有時用字冷僻，一邊閱讀一邊翻查國語辭典或佛教辭典，都是必然的事。筆者慶幸，從 1989 年開始，印順的著作和太虛的著作先後被建立成電子書，經 2000 年 Accelon¹，2004 年 Accelon³，到 1998 年 CBETA 漢文電子佛學集成的成立，逐漸發展成一套持續可以更新的整合式資料庫。³³2022 年 CBETA 中，印順的作品幾乎齊全，太虛的作品也增加不少。筆者的佛學研究於此受惠良多，也讓筆者有餘力，增加一些文獻比對的研究。

為了忠實呈現出印順對近代中國佛教的觀察，必須以第一手資料為參考資料，也就是印順的寫作或講述。他早期沒有自傳，晚期寫的傳記是 1984 年〈遊行法海六十年〉和 1994 年《平凡的一生》，〈遊行法海六十年〉目前收錄在《華雨集(五)》。透過印順對所見所聞的紀錄，去了解他對近代中國佛教的觀察和理解，時間從印順成長期到 1944 年為止。1980 年〈中國佛教的由興到衰及其未來的展望〉是印順在台灣福嚴精舍接受訪問的錄音，但因錄音效果不好，記錄不完整，文章中只包含九個問答，能提供的資料有限，筆者參用的不多。1989 年印順〈中國佛教瑣談〉，此文是從討論台灣佛教問題出發，但台灣佛教大部分傳承自大陸佛教，有些台灣佛教問題是延續自中國佛教，而且此篇文章主要是佛教與民間交涉後的種種現象，印順從民間視角去研究中國佛教的現況，與〈中國佛教史略〉以學者講述中國佛教思想演變史不同，筆者認為〈中國佛教瑣談〉可以讓〈印順對中國佛教的研究〉呈現出更豐富的面相。筆者在使用〈中國佛教瑣談〉資料時，先加以分辨，例如：嬰靈的傳說是台灣的宗教現象，³⁴與《印度之佛教》之前的時空背景沒有直接關係，就不會納入本文討論。

佛教從佛陀入滅後，開始計算佛元，佛滅那年是「佛元」的元年，《印度之佛教》以「佛元」紀事。印順認同上座部傳說，元年距離阿育王即位有一百六十

³³ 葉健欣：〈Accelon，一個開放的數位古籍平台〉，《佛教圖書館館刊》第 47 期，2008 年。

³⁴ 《華雨集(四)》卷 3：「超度嬰靈者所根據的經典——《佛說長壽滅罪護諸童子陀羅尼經》，是我國歷代的「經錄」、「藏經」所沒有的。近代日本人編輯的《續藏經》，才出現這部經，這是可疑的。」(CBETA 2022.Q4, Y28, no. 28, p. 126a9-11)。

年，但印順在《印度之佛教》一書，依據的是中國佛教的舊傳，也就是一切有部的傳說：「佛元百十六年，摩竭陀王阿恕迦（即阿育）立。」³⁵，阿育王大約登位於 271B.C.，所以佛滅年是 387B.C.，大約有四世紀的時間。筆者為了達到年代的統一，和配合現代讀者的習慣，將《印度之佛教》的「佛元」世紀，扣掉四世紀，轉換成西元的世紀。為了忠實於《印度之佛教》的記載，若別處有不同的說法，另下註腳並加以說明。

《唯識學探源》的寫作比《印度之佛教》早了兩年，此書提供部派思想的相關資料，尤其對研究赤銅牒部和分別說系的關係有幫助。《華雨集(四)》收錄的〈法海探珍〉一文，是印順最早發表大乘三系的作品，講述三法印和三時教的關係。〈佛在人間〉被收錄在《佛在人間》一書中，有印順寫作的第一篇釋尊傳記文章，可以看出印順如何定位佛陀，是研究印順佛陀觀的補充資料，而第一篇佛陀傳記與第二篇《印度之佛教·釋尊略傳》，可以互相比對，觀察印順寫作《印度之佛教》時，觀念是否轉變或改變寫作方式。

「大乘非佛說」議題是二乘共同關注的議題，其爭論起於西元一世紀前後。印順寫作《印度之佛教》後，被太虛和中國佛教界質疑為「大乘非佛說」者。關於「大乘非佛說」的議題，無論從二乘長期的爭論，或從抉擇佛法角度來看，都是十分引人注意，也是很重要的命題，筆者將此議題從《印度之佛教·大乘佛教導源》中獨立出來，另外寫成「大乘是否佛說」一節，便於進行更多的論述和補充。1943 年〈大乘是佛說論〉和《印度之佛教》出版在同一年，《印度之佛教》有關「佛說」的論述很少，只有幾句結論。筆者發現〈大乘是佛說論〉有更深刻、更條理的內容，〈大乘是佛說論〉目前被收錄在《以佛法研究佛法》一書中，此文章以多個面向論述「佛說」議題，是很精彩的一篇文章。

本論文也採用了不少《華雨集》內容，尤其是《華雨集(四)》。印順：「...把稿子再編集一下，分為五冊，名為《華雨集》。我的寫作，到此為止。過去講說而沒有記錄的；早年不成熟的作品而沒有編入的；也有沒有找到的。總之，《華

³⁵ 《印度之佛教》卷 5 (CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 81a3)。

兩集》所沒有編集的，就是我所不要保留的，」³⁶，1993年印順將曾經講演過的，但未被記錄的東西，寫在《華雨集》當中，與本研究論文相關的三篇文章〈遊行法海六十年〉、〈法海探珍〉、〈中國佛教瑣談〉，皆收錄在其中。《華雨集》收集作品的年代不等，從1939年到1989年都有，而〈法海探珍〉是1940年的作品。

《大乘起信論講記》比《印度之佛教》晚了十二年才出版，但《大乘起信論》是中國佛教的重要論典和教理依據，受到日本學者的關注和研究，也是民國時期，佛教界和學界的爭論議題，可以呈現太虛和印順對考證學和三系先後的不同觀點，而且《印度之佛教·辨偽與釋疑》已經提到《大乘起信論講記》。印順在大乘三系的研究上，真常唯心論的寫作是最晚開始的，而1951年初版的《大乘起信論》，已經是最早完成的一部真常唯心論著作。基於上列的種種限制，和《大乘起信論》對中國佛教的影響力，筆者必須將《大乘起信論講記》作為〈中國佛教的觀察和理解〉一節的參考文獻。

《無諍之辯》是一本特殊題材的著作，收錄印順答辯他人的文章，其中一篇〈敬答〈議印度之佛教〉〉，是他回應太虛〈議印度之佛教〉書評的回覆文。印順學習延續太虛許多治學和改革，兩人思想的雷同處多，若要在兩人思想中，比較出差異，並不容易。從兩人因《印度之佛教》而寫的幾封書評，可以便捷又清晰的發現兩人對佛法的不同見解，又可觀摩兩人如何進行一場法義辯論。

《印度之佛教·學派之分裂》的和《印度之佛教·學派思想泛論》是分開的二章，但筆者寫作時發現兩章之間關係緊密，能夠互為印證，所以將其合併成一個議題—部派佛教。這一節涉及到目前存在的佛教界間爭議問題，例如：南傳上座部或說一切有部，哪一部更能代表根本上座部？赤銅鑠部與分別說部、分別論者、紅衣部的關係？筆者需要更多的參考文獻來補述《印度之佛教》的精簡和模糊。必要時，會適度放寬引用作品的時間範圍，曾擴及到民國57年初版《說一切有部為主的論書與論師之研究》，此書具有詳細的部派佛教資料，筆者引用此書資料時，會謹慎地註明原文出處。《印度之佛教》是佛教史，也是思想史，第六章的〈學派之分裂〉、第七章〈阿毗達磨之發達〉有佛法思想的分化，到了第

³⁶ 《華雨集（一）》卷1 (CBETA 2022.Q3, Y25, no. 25, p. a002a8-11)。

八章〈學派思想泛論〉、更是詳述部派學說思想的內涵和差異。印順依據各個部派傳說的史料，來探究佛教的分化過程，但不同部派的史料存在不少歧見。印順利用部派學說思想之間的親疏關係，補充史料的不足和處理傳說的紛爭，超越史料研究的限制。

第十二章〈性空大乘之傳弘〉，並不是用印順大乘三系的「性空唯名論」名稱，是因為龍樹出現之前，般若學大約已經出現三百餘年，初期大乘佛教不是開始於龍樹學。但印順在本章中，還是以龍樹學和其菩薩行為主要內容，所以筆者以「性空唯名論」替代〈性空大乘之傳弘〉的題目名稱，與其他二系「虛妄唯識論」、「真常唯心論」構成大乘三系的對比。

《印度之佛教》在大乘前二系「性空唯名論」和「虛妄唯識論」之間，放了第十三章〈笈多王朝之復興〉，筆者認為這是印順很特殊的安排。思想的演化是連續性的，沒有分明的界線，但印順將笈多王朝的史蹟放在二系論述之間，分開「性空唯名論」和「虛妄唯識論」的連續性，似乎在暗示二系之間的思想產生跳躍，強調佛法的發展在此出現大的轉折。〈笈多王朝之復興〉的〈小乘學之餘暉〉和〈因明之大成〉不是本論文的研究重心，所以將此章的可用部分，散置在三系論述之中。

十四章〈虛妄唯識論〉有五節，而其他二系都只有三節，約多出第三節〈唯心論成立的過程〉和第五節〈真常、一乘和唯心〉。印順重視唯心論和部派佛教思想之間的發展關係，他在 1940 年《唯識學探源》的研究成果，成為本章〈虛妄唯識論〉的立基點。〈性空大乘之傳弘〉抉擇聲聞佛教的不究竟和不合時宜，探討大乘佛教的興起，解說龍樹學的二道五菩提，重視性空大乘的時代適應和行解實踐。〈真常唯心論〉一章中，沒有論師的師資事略，多了〈辨偽與釋疑〉一節，印順關注《大乘起信論》的真偽問題。印順寫作《印度之佛教》之前，已有早期三論宗的相關作品，寫作時正在講說《中觀論頌講記》，對中觀學的研究工作同步進行中。真常唯心論的寫作最晚，第一部作品是 1951 年《大乘起信論講記》。印順在寫作《印度之佛教》之前，三系的研究成果不同時也不等量，以虛妄唯識學為最早、最多，其次是性空唯名論，而真常唯心論最少，而且是 7 年以後的事。

印順在《印度之佛教》的章節標題之中，沒有安排〈初期大乘佛教的行解〉的專章，筆者認為宏闡中期佛教的行解，是印順治學方針的最重要部分，應該加以關注和探討。中期佛教的戒、定、慧三學，零散地分布於書中，有菩薩戒，彌勒的禪定，和慧解脫的修證等。印順是一位思想家，曾被批評重理論而沒有修行，但《印度之佛教》確立的佛法信念，提到理論和修證要兼顧。筆者設立〈初期大乘佛教的行解〉一節，是基於《印度之佛教》的佛法信念，而且佛陀是一位實證主義者，所有的學理和論述必須能落實到實踐面，因實踐而煩惱消除，因消除煩惱而獲得解脫，才是佛法的實際目標。印順在序文中提出中國傳統佛教被圓融等八項元素所困，在《印度之佛教》著作中，對各期佛教給於抉擇，但沒有針對八項所困給於對應，筆者希望能給於適切的整理和補足。

筆者主要研究文獻內容，也做少部分文獻間的對比，例如第三章第三節中追查「我說緣起」一說的出處時，使用到《阿含經》、《大毗婆沙論》和《楞伽經》等相關經典的比較；第三章第三節衡量印順「終不在天上成佛也」是否歪曲原文意思時，比對北傳《增一阿含經》和南傳《增支部》的經文；第五章第二節印順的佛陀觀，筆者用到〈佛在人間〉、《印度之佛教》二部文獻間的比較。

第五節 論文架構

本文共分為六章，除了第一章緒言和第六章結論外，主要研究內容安排在第二、三、四、五章等四章中，四章之間有前因後果的關聯性，每一節的命題之間有逐次發展的連續性。

第二章〈印順對中國佛教的研究〉的設立。第一節〈印順對近代中國佛教的觀察和理解〉：印順的出家動機起於他對中國佛教的觀察和關心，印順一生的治學目標，是為了拉近佛法和中國現實佛教間的距離，必須先了解印順看見那些現實佛教的情況，和他如何理解所見的情況。第二節〈中國傳統佛教思想的條貫〉：印順要進行中國佛教的教理改革，不能僅是觀察檯面上的現象，必須從教理深處探究，中國佛教有八宗和十三宗之說，可見思想分化很複雜，印順釐清中國佛教問題之前，必須先將中國佛教條理化和脈絡化。第三節〈中國佛教被困的觀點〉：

印順在《印度之佛教·自序》中提到中國佛教被困，導致奄奄一息，筆者希望能貼切的理解這些因素的字義，再引用他處的印順觀點補充，給於適當分量的解讀和論述。

第三章〈印順對印度佛教的研究〉的設立。第一節〈印度佛教的重要性〉：印順認為中國佛教真常唯心論的流行，主要原因是傳譯自後期印度佛教，而中國佛教的失真，早就存在印度佛教，印順認為治學印度佛教是當務之急。第二節〈印度佛教的治學方針〉：印順受到日本佛學的啟發，他發現從現實的時空的研究方法中，可以清楚看見佛法和現實佛教的距離，從此訂下三個治學方針，三個方針也決定了他一生的治學內容。第三節〈印度佛教的治學方法〉：印順被支離破碎的印度史料所苦，他將印度佛教分時、分期、分思想，逐步的建立起體系。「抉擇」態度，對佛教的影響很大，是最有破壞性、也是最有建設性的方式，「批判」的精神，則明確表達對各期佛教的最後取捨。第四節〈《印度之佛教》的寫作〉：印順對印度佛教的治學長達數十年，而第一本印度佛教史的相關著作是《印度之佛教》，這本書是印順思想確立期，最早出版的一本書，具有關鍵性的價值，本作品寫作風格的轉變，寫作上的缺失，和引起的爭議，是本節要討論的內容。

第四章〈印順對佛法的研究〉的設立。第一節〈佛法〉：印順出家求法的初衷，是為了純正佛法，可見他對佛法的看重，此節探討他對佛法的信念和如何判別佛法。第二節〈早期聖典的結集〉：印順判別佛法的第一種方式是佛陀的教法，以經藏和律藏為代表，本章探討聲聞三藏的來源和結集方式。第三節〈佛法時代〉：印順判別佛法的第二種方式是佛法的正常發展，聲聞佛教沒有被梵化，包括一味和合佛教和分化後佛教。第四節〈大乘佛教導源〉：印順如何重新定義大乘佛法的導源，指出大乘經典的形成方式，說明初期大乘佛法和根本佛教，和部派佛教的關係。第五節〈大乘是否為佛說〉：印順重新定義「佛說」，面對「大乘非佛說」爭議，提出他對「大乘是佛說」的獨特見解。

第五章〈印順對各期佛法的抉擇〉的設立。第一節〈抉擇佛陀觀〉：印順如何定位佛陀，如何看待菩薩的本行，印順的佛陀觀有哪些特別之處，與舊有的佛陀觀有何差別。第二節〈抉擇聲聞佛教〉：印順為何不宏闡聲聞佛教，他對聲聞佛教有哪些見解和取捨。第三節〈抉擇大乘佛法〉：印順的大乘三系由來，他如

何分別論述大乘三系的主要學說，三系有何特色，如何對三系佛法做出抉擇，最終如何取捨。第四節〈初期大乘佛教的行解〉，初期大乘佛教的主要教化對象是誰？提供哪些戒、定、慧三學的修持辦法，與聲聞佛教有何不同之處？為何能回應現代社會的需求？

第二章、第三章、第四章、第五章的關係，可以二重因果和一種架構來連貫和組織：

第二章〈印順對中國佛教的研究〉國家遭受戰爭的摧殘，人民過著流離的生活，印順個人貧病交迫，看不見佛教和國家的遠景，為印順的知「苦」，是苦果。第三章〈印順對印度佛教的研究〉佛陀說緣起，中國佛教的問題起因於印度佛教，而印度佛教的興衰是有因有緣的，了解因緣才能實際解決問題，這是印順的知苦之「集」，是苦因。第二章和第三章之間存在世間法的第一重因果關係。

第四章〈印順對佛法的研究〉佛陀對眾生宣講佛法，佛法幫助眾生遠離苦難，純正佛法才是滅苦之「道」，是滅因；第五章〈印順對各期佛法的抉擇〉佛法是有為法，以滅苦為目的，擇滅需要智慧，不是形式的信仰。印順認為聲聞佛教已經不合時宜，而初期大乘佛教的真菩薩精神和修持方法，能夠回應現代社會對此時、此地、此人的需求，也能適應於中國文明，達到印順改革中國佛教的目的，又能暢盡佛陀本懷，此章為印順的滅苦之「滅」，是滅果。第四章和第五章之間存在出世間法的第二重因果關係。

以佛陀的初轉法輪的四諦內容來看二、三、四、五章議題的全體關係，分為知苦、知集、知道、知滅四階段，印順：「苦如病，苦之集如病源，苦之滅如病癒，苦滅之道如藥」³⁷，故第五章的研究成果必須能回應第二章所提出的問題，印順抉擇佛法的結果必須能夠回應中國傳統佛教的困境。

³⁷ 《印度之佛教》卷 2(CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, pp. 26a12-27a2)。

第二章 印順對中國佛教的研究

第一節 近代中國佛教的觀察和理解

1906年清末，印順出生於浙江農村，他在高等小學讀了七年書，因為家中經濟不好而失學，轉而學習中醫，對仙道產生興趣，父親怕他沉迷於仙道，所以為他安排婚事。印順喜愛《莊子》，20歲讀到《莊子》的馮夢禎序文時，在其中看見「佛法」二字，³⁸產生好奇心。他從不知佛法是什麼，開始摸索，在附近幾所小廟中，得到《龍舒淨土文》³⁹、《金剛經石注》，在商務印書館購買《相宗綱要》、《三論宗綱要》和《成唯識論學記》，從刻經處購買《三論玄義》和三論的嘉祥注疏。⁴⁰印順曾在1927-1928年間短暫接觸基督教，因無法接受：「信主者得救生天國，不信者墮永火——地獄的觀念」⁴¹等教義而捨棄。

印順從三論宗和唯識學入門，以為三論和唯識就是純正佛法，自學五年後發現現實佛教與佛法之間的差距，心中生出疑惑，從此成為他長久關切的問題。⁴²印順看到故鄉寺廟中，替人誦經、禮懺，卻沒有講經說法；出家人不關心社會變遷、不過問國家大事，生活與俗人沒有多少差別；寺廟中帶髮修行的女眾，自稱是佛教徒，卻是「先天」、「無為」等道門；在家人信佛，只求取平安和死後幸福。他開始懷疑中國佛教失真的問題是受到中國文化影響？或者是印度法義被混雜而造成的？⁴³他出家以後，感覺到這種差距的根本原因是思想問題，才有了日後

³⁸ 《平凡的一生（重訂本）》卷2：「我讀到《莊子》的馮夢禎序文：「然則莊文郭注，其佛法之先驅耶」！而引起了探索佛法的興趣」（CBETA 2022.Q4, Y41, no. 39, p. 3a10-11）。

³⁹ 《平凡的一生（重訂本）》卷33（CBETA 2022.Q4, Y41, no. 39, p. 219a3-4）。

⁴⁰ 《平凡的一生（重訂本）》卷33（CBETA 2022.Q4, Y41, no. 39, p. 219a4-6）。

⁴¹ 《平凡的一生（重訂本）》卷33（CBETA 2022.Q4, Y41, no. 39, p. 219a11-13）。

⁴² 《華雨集（五）》卷1：「當時意解到的純正佛法，當然就是三論與唯識。」（CBETA 2022.Q4, Y29, no. 29, p. 5a13）。

⁴³ 《華雨集（五）》卷1：「這是我學佛以來，引起嚴重關切的問題。這到底是佛法傳來中國，年代久遠，受中國文化的影響而變質？還是在印度就是這樣——高深的法義，與通俗

教理革命和純正佛法的想法。⁴⁴

1928年印順的父母相繼去世，他內心抑鬱時，數年來薰習的佛法，觸發了出家的決心。故鄉方圓五十餘華里內，⁴⁵無莊嚴的寺院、無著名的法師，他不知要去哪裡出家，印順：「鄉村佛法衰落，一定有佛法興盛的地方。為了佛法的信仰，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。」⁴⁶，一段簡短的文句，提到了四次「佛法」，可見他對「佛法」十分重視，為了找尋佛法、修學佛法、宣揚純正佛法和信仰純正佛法而出家，純正佛法是他出家求法的初衷，而信仰純正佛法和探求真理是他出家的目標。

1930年印順在報紙上看到「北平菩提學院招生」廣告，經過通信考試，收到錄取文件，卻久久等不到開學通知。他心急於修學佛法，便愧疚地辭別妻子和兒女，離家前往北平。因為戰亂，菩提學院的主辦人大愚，失勢而消失，印順在人生地不熟的北平，不知何去何從。後來轉往上海普陀山，經人指點去到佛泉庵，在福建清念(1875-1957)的座下剃髮出家。印順：「對我來說，不是難在出家的清苦生活，而是難在到那裡去出家。」⁴⁷從這段文字看來，民國時期的名剎和大德不多，城市雖有佛學院的成立，卻因為戰亂的緣故，無法正常開課。印順在幾番周折後，在語言隔閡、不通義學、持名念佛的清念座下剃度。⁴⁸

1932年印順經過清念同意，到廈門的閩南佛學院(簡稱閩院)求法，他在閩院求學四個月後，受代院長大醒的邀請，開始為同班同學講課。印順隨即警覺到自己學業未成，不願誤人慧命，也不符合自己出家求法的初衷，於是離開閩院，回

的迷妄行為相結合呢？」(CBETA 2022.Q4, Y29, no. 29, p. 5a9-11)。

⁴⁴ 《華雨集(五)》卷6：「出家以來，多少感覺到，現實佛教界的問題，根本是思想問題。我不像虛大師那樣，提出『教理革命』，卻願意多多理解教理，對佛教思想起一點澄清作用。」(CBETA 2022.Q4, Y29, no. 29, p. 104a8-10)。

⁴⁵ 一華里等於576公尺，五十華里為28800公尺，接近30公里。

⁴⁶ 《華雨集(五)》卷1(CBETA 2022.Q3, Y29, no. 29, p. 5a11-13)。

⁴⁷ 《平凡的一生(重訂本)》卷2(CBETA 2022.Q3, Y41, no. 39, p. 4a7-8)。

⁴⁸ 《華雨香雲》卷18：「(清念)日稱彌陀聖號，以淨土為依歸。未嘗致力於義學，」(CBETA 2022.Q4, Y23, no. 23, p. 268a10)。

到普陀山，藏身在佛頂山慧濟寺的閱藏樓內，展開數年的大藏經閱讀(1932-1936)。在此期間，印順為了寫作三論宗章疏，曾經到武昌佛學院(簡稱武院)閱讀大正藏半年，也在鼓山雪竇寺與太虛第一次見面。筆者認為印順雖然曾經求學，但時間只有四個月，主要學習來自閱讀大藏經藏，他的學思養成是沒有老師，也沒有學派的。

印順：「我出家以後，一直往來於閩院、武院、普陀佛頂山閱藏樓，對中國佛教的實際情況，實在知道得太少。」⁴⁹，他從出家以後，只在閩南佛學院求過學，與佛教界外人士的互動不多，他對中國佛教的了解，主要來自學院師生和學院刊物。印順在漢藏教理院擔任印度佛學組指導一職，主要研究《阿含經》和部派佛教的論書為主，從此踏上印度佛教的研究方向，印順的治學與太虛的興學事業息息相關。印順：「當年的探求佛法，是受到太虛大師的啟發，出發於「求真」與「適今」的原則。」⁵⁰，他認為求真與適今的佛法方針，難以實行，因為離開中國傳統佛教，難以開展，若依附於中國傳統佛教，又受到限制和阻礙，這是近代佛教長期存在的問題。⁵¹筆者認為印順最後選擇離開中國傳統佛教，跨足到印度佛教領域，擴大研究的樣本後，才能擺脫中國傳統佛教的限制和阻礙，因探求到佛陀本懷，而符合「求真」的原則，因革新古代的佛法，而達到「適今」的原則。

印順自述一段痛心的因緣，1935年佛學院裡一位蘇北同學—聖華，他預期印順久住佛頂山，將來會受記為方丈，而印順弟子便會有做方丈的希望。他刻意親近印順，且私自追隨印順到佛頂山，同年冬天，印順離開佛頂山，聖華受不了打擊而神經錯亂。印順：「在蘇北佛教的環境中，如出家而不能受記、當家、做方丈，那是被輕視的，可恥的，簡直有見不得爹娘，見不得師長的苦衷。」⁵²，他看到純良的聖華因佛教界的名利觀念而毀掉一生，開始對中國佛教有了不一樣的

⁴⁹ 《華雨集（四）》卷3 (CBETA 2022.Q4, Y28, no. 28, p. 152a9-10)。

⁵⁰ 《華雨集（五）》卷16 (CBETA 2022.Q4, Y29, no. 29, p. 184a1-2)。

⁵¹ 《華雨集（五）》卷16 (CBETA 2022.Q4, Y29, no. 29, pp. 184a1-186a5)。

⁵² 《平凡的一生（重訂本）》卷3 (CBETA 2022.Q3, Y41, no. 39, p. 14a7-8)。

認識和感嘆。

1935年太虛默許弟子參加中日佛學會的相關會議，⁵³印順反對太虛與特務化日本僧人來往，提出強烈建言後，兩人聯繫中斷一年半。⁵⁴1937年蘆溝橋事變、松滬戰爭、南京失守等戰事緣故，讓印順無法回到普陀山。他好不容易搭上結緣船，前往四川重慶，從此躲開抗戰的煎熬。他在四川的八年時間，是寫作最勤，作品最多、最密集的時期，也是他人生中最有意義的階段，這時期的作品是很值得研究的。

1937年印順在北碚縉雲山見到法尊，法尊翻譯藏地佛學，印順為法尊翻譯的《密宗道次第廣論》修飾文字，兩人經常共讀論文、探討法義，印順因此對黃教的見解和密乘的特質有一些了解，印順：「我出家以來，對佛法而能給予影響的，虛大師（文字的）而外，就是法尊法師（討論的），法尊法師是我修學中的殊勝因緣！」。⁵⁵1941年印順在漢藏教理院遇到來自香港的妙欽，印順發現妙欽和自己思想接近，妙欽後來在印順的文稿整理上給予相當多的協助。

印順出家後常常生病，他說：「我沒有醫病，問題是沒有錢。我不能向人借錢，我沒有經濟來源」，⁵⁶他任由病情來去，也不躲警報，他總認為自己太虛弱了，就算是小小因緣也會死去。1942年他在四川法王學院寫《印度之佛教》時，一邊協助寺院處理田產和佃農事務，因為過度疲勞而嚴重跌傷，他訝異自己衰弱的身子竟然沒有死去，才發現死亡的不容易，如果業緣未盡，人是死不了的。

印順認為中國誤解「了生死」中「生」字的涵義，才產生了種種「投胎」故

⁵³ 《太虛大師年譜》卷2：「時以中日佛學會事，引起甚大紛爭。支那內學院熊東明，作〈關中日佛教學會〉；定公（巨贊化名）作〈為中日佛教學會告國人書〉。於大師及其門下，指為勾結日人，為害國族。」（CBETA 2022.Q4, Y13, no. 13, p. 378a1-3）。

⁵⁴ 《平凡的一生（重訂本）》卷4：「我以為：日本軍閥的野心是不會中止的，中日是遲早要一戰的。處於這個時代的中國佛教徒，應愛護自己，不宜與特務化的日僧相往來。也許措辭過分激烈了，我與大師的聯絡，也就中斷了一年多。」（CBETA 2022.Q4, Y41, no. 39, p. 18a10-12）。

⁵⁵ 《平凡的一生（重訂本）》卷5（CBETA 2022.Q3, Y41, no. 39, p. 25a2-4）。

⁵⁶ 《平凡的一生（重訂本）》卷7（CBETA 2022.Q3, Y41, no. 39, p. 29a11-12）。

事，人們也因此相信了三世因果，他認為這些都是中國佛教的錯誤傳說。佛法中的「生」不是指常識上的出生，而是一期新生命的開始。⁵⁷又有傳說：人死後到了地獄見到閻王，若陽間壽命未盡，將被趕回人間而復活。⁵⁸他以佛法澄清：父精和母血結合，結胎後有了識，是不需要另外一人的識來投胎的；修到四禪的人或溺水的人，呼吸短暫停止或失去知覺，而恢復呼吸或知覺的人，往往被當作是復活，他認為死後復生的說法不符合佛法。

印度佛教傳來漢地以前，中國原有鬼和類似地獄的信仰，中國人相信「人死為鬼」，只有少數有功德的人去作神。因為不捨親人驟然離開，有死後「招魂」的風俗；農曆七月被中國人稱為「鬼月」，有地藏王菩薩下地獄救度餓鬼的法門。印度的六道輪迴說，人死後不一定變成鬼，還有地獄道、畜生道、人道、天道等，地獄與鬼是不同道的眾生。印順認為中國的七月超度是儒、釋、道三教混合的結果，與佛法中地獄道與鬼道的概念，相差很大。⁵⁹，筆者認為中國地藏菩薩「地獄未空、誓不成佛」是很獨特的菩薩道，⁶⁰與釋尊自己覺證後，再幫助弟子覺證，自己脫離生死苦海後，再救拔眾生離苦的濟世信念不同，而且《阿含經》中，釋尊的教化對象是世間的人類，其次是「天」，「鬼」居於末。⁶¹由此可知，中國佛教重視「鬼」和「地獄」的超渡佛事，主要是受到中國本土信仰鬼神的影響。

南朝梁、陳期間，懺文發達，智顛將懺文改編成懺法儀軌，天台宗學者將天台教觀與禮懺互相結合，推廣懺法，大大影響中國佛教。⁶²「經懺」是誦經和禮懺的結合，經懺法門到了民間，重在消災植福。印順認為中國的經懺法事，主要

⁵⁷ 《華雨集（四）》卷3 (CBETA 2022.Q3, Y28, no. 28, p. 114a1-2)。

⁵⁸ 《華雨集（四）》卷3 (CBETA 2022.Q3, Y28, no. 28, pp. 114a12-115a1)。

⁵⁹ 《華雨集（四）》卷3 (CBETA 2022.Q3, Y28, no. 28, p. 125a1)。

⁶⁰ 地藏菩薩可能源自於《梨俱吠陀》，「地藏」的梵語 Kṣhi-garbha，即「含藏於地」或「地中之藏」之義，本為一女神，轉為男性，再轉為現世救度的菩薩，最後成了救拔地獄眾生的冥界教主。地藏信仰是何時傳入漢地？較確定的說法，最晚在六世紀中葉前，乃依據隋代三階教創始人信行(A.D.540~594)，在教典中大量抄錄《大方廣十輪經》經文。

⁶¹ 《雜阿含經》中，「天」字出現 1853 次，「鬼」字出現 174 次。

⁶² 《華雨集（四）》卷3 (CBETA 2022.Q3, Y28, no. 28, p. 132a10-11)。

是受到後期秘密大乘的影響，元代受到西番僧的秘密教影響，超度鬼魂之風興起，國家隨時都在作經懺法事。因懺悔而禮佛和稱名，原來是印度佛教修行者的日常行持，⁶³而中國佛教卻將經懺發展為佛事主流。印順：「適應中國民俗，不妨有「經懺法事」，但對中國「經懺法事」的氾濫，總覺得是佛法衰落的現象。」⁶⁴。經懺法事替人消災、消業和超度亡靈，以水陸齋會、梁皇懺、瑜伽餞口、大悲懺法等最為流行，大多數僧人為經懺法事而忙、為臨終而忙、為度亡而忙，疏離教理和修持。明太祖為了維持僧伽清淨，明定應赴僧替人誦經禮懺的價格，⁶⁵從此僧人收取費用成為理所當然的事，這是中國佛教的一大改變，也開始有專門為死亡服務的佛教歪風。

印順認為中國律宗以《四分律》為宗本，創始人唐道宣律師受到中國出家眾的尊重，到了宋、元兩代，特重喇嘛，僧制廢弛，到了明初，律寺沒了，出家人的清淨受到質疑。根據筆者相關研究：明末蕩益大師智旭，因為找不到清淨比丘授戒，依《占察善惡業報》製作《占察善惡業報經行法》，立了占察懺法，他自誓受戒，以拜占察懺法得到清淨戒體。印順認為出家受戒時，「問遮難」是最重要的一關，⁶⁶必須根據事實，但引禮師卻教大家記住簡單幾個字的應答，人人上榜，考問是形式，沒有實際意義。

印順看見太虛門下的僧青年，出家與還俗過於自由，這種情形長期存在中國佛教界內，中國佛教法紀毀壞，佛教很難再組織化。印順以為中國佛教界入僧與出僧的頻繁原因有三：一、中國長期以來以儒家文化為主流，儒家重視道德，不

⁶³ 《華雨集（四）》卷3：「禮佛稱名的懺悔，如《舍利弗悔過經》說：「持悔過經，晝夜各三過讀。」」（CBETA 2022.Q4, Y28, no. 28, p. 131a5）。

⁶⁴ 《華雨集（四）》卷3（CBETA 2022.Q3, Y28, no. 28, p. 141a7-8）。

⁶⁵ 《華雨集（四）》卷3：「明洪武年間的〈申明佛教榜冊〉，說到「應赴世俗，所酬之資，驗日驗僧，每一日一僧錢五百文。主罄、寫疏、召請一一三執事，每僧各一千文」」（CBETA 2022.Q3, Y28, no. 28, p. 142a7-8）。

⁶⁶ 《華雨集（四）》卷3：「後來讀了「律部」，才知「問遮難」，等於現代的審查資格。如有一條不合格的，就不准受具足戒，所以一項一項的詢問，稱為「問遮難」。能不能受戒，完成受戒手續，這是最重要的一關」（CBETA 2022.Q3, Y28, no. 28, p. 148a9-11）。

重視法紀；二、中國佛教重視定、慧，輕忽戒律，中國大乘有「末法僧尼，少修戒律」之說；三、與佛教受到迫害有關，例如：唐武宗強制還俗，民國時期的僧眾被抓去從軍，僧人避難到軍中等。⁶⁷

唐朝以後，佛法日漸衰落，而中國化的禪宗受到一般人尊敬。禪師們不重視經論，將「拈華微笑」看作禪源，又自稱為最高的法門。禪宗有「付衣」的傳說，為師資相承，付法與接法的制度從此沿襲下來，但一般小廟不用接法和付法，若師祖是臨濟宗，自己就是臨濟宗，又有兩派住持私相授受剃度弟子的付法，形成佛教的門閥問題和內部鬥爭。⁶⁸印順認為禪宗傳到明末，雖然門庭依舊，本質上已經衰落了。十方叢林本為十方僧伽共有，但小廟多為子孫制，印順：「子孫制與經懺法事的氾濫，為中國佛教沒落變質的主要原因！」⁶⁹他認為子孫制是受到儒家的家庭本位文化影響，已經違反佛法。僧制受到政權控制、僧團律制敗壞、寺廟子孫制不是四方僧特色等，若依南傳佛教來衡量中國佛教，中國出家人是不具備僧人資格的。⁷⁰

印順：「我國佛教流傳到清末，已衰落了七、八百年，與各地佛教，也隔膜了這麼久，等到再與各地佛教接觸時，發現與從前不大相同了。」⁷¹，筆者認為從清末倒數七、八百年，應該是晚宋時期，此時天台宗衰微，禪宗一枝獨秀，但該宗偏重修行，不重視義理，狂禪者多，於是儒家的宋明理學趁勢而起，佛教衰弱後，開始有儒、釋、道三教合一的圓融之說，⁷²加上元代大乘秘密教的秘密和欲樂影響，佛教離正軌是越來越遠了。

⁶⁷ 《華雨集（四）》卷3 (CBETA 2022.Q3, Y28, no. 28, pp. 156a2-157a8)。

⁶⁸ 《華雨集（四）》卷3 (CBETA 2022.Q3, Y28, no. 28, p. 167a11-13)。

⁶⁹ 《華雨集（四）》卷3 (CBETA 2022.Q3, Y28, no. 28, p. 172a12)。

⁷⁰ 《華雨集（四）》卷3：「佛教受到國家政治的限制，而自身也失去了四方僧的特性。由於部派及衣食等瑣事的差異，在南傳佛教界看來，似乎我國的出家人，已不再具備僧格。」(CBETA 2022.Q3, Y28, no. 28, p. 173a1-3)。

⁷¹ 《華雨集（四）》卷3 (CBETA 2022.Q4, Y28, no. 28, pp. 172a13-173a1)。

⁷² 《佛教史地考論》卷1：「當時佛教，不僅內為諸宗之融合，蕩益、憨山，以佛義釋孔、孟、老、莊，則又為三教調和論矣。」(CBETA 2022.Q4, Y22, no. 22, p. 91a9-10)。

淨土有「橫出三界」的說法，豎出是漸修，橫出是頓證，而印順依據經文加以駁斥這種說法，因為在淨土修行的速度不如在穢土修行的快，唯一好處是不會退墮，所以「橫出三界」是淨土宗不恰當的自誇。淨土宗主張「帶業往生」，他認為人會往生是當然的事，但往生後可以到六道去，並不限定在某一個地點，現在認為「往生」一詞，就是往生極樂世界的認知是錯誤的。印順見到淨土書籍中：「羅漢猶有隔陰之迷」，但阿羅漢不會再投生世間，為何會有隔陰之迷？原來是有人錯以為證得一果、二果、三果和四果的聲聞行者，都是阿羅漢，他覺得中國人的佛教著作，很難以嚴謹的法義去檢視。

佛教界流傳四句料簡：「有禪有淨土，猶如帶角虎」，「無禪無淨土，鐵床并銅柱」等，出自清代彭希涑(1761-1793)撰《淨土聖賢錄》，⁷³傳說是宋代永明延壽大師所作。⁷⁴印順認為永明延壽的著作中沒有這四句偈，而「橫出三界」、「帶業往生」、「隔陰之迷」、「四句料簡」等說法，是淨土宗人讚揚淨土法門和接引初學的習慣用語。筆者認為佛陀或比丘探視病人時，為了讓病人遠離恐怖、身心安定，會對病人開示佛法心要，⁷⁵教病人一心「念佛」，就是「助念」由來。但「念佛」的原意是念「佛的功德」，不是念佛號，但現在臨終助念佛號的儀式，已經變成淨土學者平日修行的法門。佛陀對一般民眾的教導是六念－念佛、念法、念僧、念戒、念施、念天，⁷⁶平日修行不限於念佛一種，更不是持名念佛。

唐玄奘(602-664)見到石窟中肉身不朽的修行者，以為是入了滅盡定的羅漢，但印順認為葱嶺的石窟，天氣冷、空氣稀薄且乾燥，容易形成乾屍。筆者認為如同乾扁的小動物屍體和未腐爛的木乃伊一樣，都是特定環境條件下造成的，中國

⁷³ 《淨土聖賢錄》卷3：「有禪有淨土。猶如帶角虎。現世為人師。當來作佛祖。無禪無淨土。鐵牀并銅柱。」(CBETA 2022.Q3, X78, no. 1549, p. 244c21-23 // Z 2B:8, p. 122d5-7 // R135, p. 244b5-7)。

⁷⁴ 《淨土或問》：「永明所謂有禪有淨土。猶如帶角虎。」(CBETA 2022.Q3, T47, no. 1972, p. 302c3-4)。

⁷⁵ 《華雨集(四)》卷3 (CBETA 2022.Q3, Y28, no. 28, p. 189a6-8)。

⁷⁶ 《華雨集(四)》卷3：「釋迦佛的時代，…為一般信眾，說念佛、念法、念僧、念戒、念施、念天。教病人一心「念佛」的功德」(CBETA 2022.Q4, Y28, no. 28, p. 189a6-9)。

追捧的肉身菩薩，並不能代表修行者的覺證程度。⁷⁷印度佛教界多採用火葬制，遺體也稱為舍利，遺體火化後的堅固顆粒，被稱為舍利子。中國信眾常以骨灰中是否有舍利子，來判斷修行者的覺證程度，甚至有民眾在自家貓、狗骨灰中撿拾舍利子，有了穿鑿附會的意想。佛與佛弟子的舍利受到尊敬和供養，是因為生前具有大智慧和大慈悲，能以佛法利益眾生。世人供養舍利是對聖人的追念，舍利子是一種精神的表徵，沒有神力可言。

中國北魏太武帝的毀佛，讓佛教徒產生末法的思想，《南嶽思大禪師立誓願文》：「像法滅已末法住世逕一萬年。我慧思即是末法八十二年(生)。」⁷⁸，南北朝至隋唐時期，末法思想流行，印順：「佛涅槃後，雖然佛法在開展，教區在擴大，而佛法的真意義——究竟解脫的，卻大大的低落了。」⁷⁹，他認為佛法失去解脫的真正意義後，才是「末法」的危機。筆者認為中國傳統佛教流行正法、像法和末法的說法，但末法思想的盛行，使佛教趨向信仰，趨向方便道，例如淨土論書主張末法時期的根機適合持名念佛。⁸⁰清代大臣張之洞〈勸學篇〉，宣稱佛教已到末法時期的後半，應該提倡儒學，建議將大量的佛教寺產改成學堂。從此僧人不守清規成為外人爭奪廟產的理由，僧侶無力守護廟產。⁸¹民國時期佛教寺產被奪的危機更甚，政府和僧眾常因支配權而起糾紛，並有信眾反對和搗毀學堂之事。⁸²筆者認為以「末法」形容當今的佛教，既不能提振佛教徒的信心，也違背諸行

⁷⁷ 《華雨集（四）》卷3：「傳說中的「入滅盡定」，也只是我國所說的「肉身菩薩」而已。」(CBETA 2022.Q4, Y28, no. 28, p. 198a8-9)。

⁷⁸ 《南嶽思大禪師立誓願文》(CBETA 2022.Q3, T46, no. 1933, p. 787a4-5)。

⁷⁹ 《華雨集（二）》卷2 (CBETA 2022.Q4, Y26, no. 26, p. 156a11-12)。

⁸⁰ 《華雨集（一）》卷4：「《金剛經》所明，則為實相念佛。有謂實相念佛為上品上生，須根器極利者方可。而末法眾生，心粗而散，觀想亦不易成，故以持名念佛為對機。」(CBETA 2022.Q4, Y25, no. 25, p. 370a6-7)。

⁸¹ 黃運喜：〈清末民初廟產興學運動對近代佛教的影響〉《國際佛學研究》創刊號，1991年12月，頁296。

⁸² 侯坤宏：《太虛時代-多維視角下的民國佛教》(台北：政大出版社，2018年)，頁106-107。

無常和諸法無我的緣起法相。

民國時期太虛繼楊仁山興學之後，大辦僧才教育，印順推崇太虛：「大師為中國佛學之大成者，長於融貫統攝，...其宗本在妙有之唯心論，...，實為中國佛教之國際佛教運動主流。」⁸³，印順治學的分類法受到太虛的融貫手法影響，兩人都關注國際佛教運動，兩人同樣推崇彌勒法門，太虛主張人生佛教、印順提倡人間佛教，太虛發起教制、教產、教理三大革命，而印順以教理革命自許，印順延續太虛的治學方法和改革志業，兩人有許多志同道合之處。但筆者認為太虛重視政教關係，接受軍閥資助佛教事業，人際關係較為複雜，而印順人際關係簡單，能將全部心力聚焦在純正佛法的初衷上；太虛從教制下手，面對龐大的人事利益，容易挫敗；印順從問題的根源處下手，默默進行思想工作，眾人不明白其厲害之處，後知後覺中，才發現起了天翻地覆的思想革命，但面對印順的深厚佛學素養，也無力反駁了。

印順：「深感於中國佛教之信者眾，而卒無以紓國族之急，聖教之危」⁸⁴，流露出他對國家興亡，和中國佛教衰敗的憂心。中國傳統佛教具有神教色彩，佛教徒大都是從信仰入門的，崇拜神力、祈求救贖，不相信自力的教徒，沒有能力可以救國救民，也讓社會大眾對佛教徒失去信心。1919年的「五四運動」，中國人對傳統禮教和文化產生質疑，提出全盤的西化，近代中國學者抨擊佛教的自私和遺棄人事，或將宗教視為迷信，反宗教思潮讓傳統佛教面臨巨大挑戰。1939年林語堂（1895—1976）《吾國與吾民》，提到佛教是一種對生活的逃避和對真正人生的否定，並提到喇嘛神通惑眾，僧眾與婦女私通等現象，⁸⁵太虛認為此書歪曲和醜化佛教，請印順給於批評和更正，同年印順寫作〈吾國與吾民與佛教〉；⁸⁶胡適（1891—1962）：「佛教在全中國千年的傳播，對中國的國民生活是有害無益的，

⁸³ 《太虛大師年譜》卷1(CBETA 2022.Q4, Y13, no. 13, pp. b001a12-b003a4)。

⁸⁴ 《印度之佛教》卷1(CBETA 2022.Q3, Y33, no. 31, p. a001a6-7)。

⁸⁵ 林語堂：《吾國與吾民》（上海：學林出版社，1939年），頁130-138。（或名《中國人》）

⁸⁶ 《平凡的一生（重訂本）》卷27(CBETA 2022.Q3, Y41, no. 39, p. 171a5-7)，《吾國與吾民與佛教》已經佚失。

而且危害至深且鉅」⁸⁷，他推崇科學、排斥迷信，對中、印度佛教有著極端的負面評價；梁漱溟：「我不容我看著周圍種種情形而不顧。——周圍種種情形都是叫我不容我做佛家生活的。」⁸⁸1938年梁漱溟因為佛教缺乏對此時、此地、此人的關懷而中止學佛⁸⁹，他提出佛教是「反身消滅」論，此說影響當代許多人。⁹⁰

印順從多位學者對佛教的不滿言論，發現不能關懷現實社會，是中國佛教的最大問題，也是讓中國學者棄佛歸儒的主要原因。筆者認為中國傳統佛教廣度過去、現在、未來世眾生，十方一切有情界和無情界的無邊弘願，是不重本末和捨近求遠的不切實際。⁹¹印順在1942年〈佛在人間〉中提出「人間佛教」一詞，⁹²，1943年《印度之佛教》中提出「人類為本」一詞⁹³，是為了回應當時學界，對中國傳統佛教脫離人間的批判和揚棄。

中國傳統佛教十分重視《大乘起信論》(簡稱《起信論》)，是真常唯心論系的重要論典。隋朝均正《四論玄義》：「尋覓翻經目錄中無有也。」⁹⁴，此論沒有

⁸⁷ 唐德剛整理《胡適口述自傳》第十二章 <https://www.thenewslens.com/article/87165>(2022年12月21日)。

⁸⁸ 梁漱溟：〈自序〉《東西文化及其哲學》(台北：里仁書局，1983年)。

⁸⁹ 《印度之佛教》卷1 (CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. a001a8-9)。

⁹⁰ 《第十六編 書評》卷39：「自梁漱溟說佛法為「反身消滅」之後，不少的人皆受了他的暗示，動不動都看成佛法是以消滅人生世界為究竟的。」(CBETA 2022.Q4, TX25, no. 16, p. 307a2-3)。

⁹¹ 《印度之佛教》卷1：「佛教之遍十方界，盡未來際，度一切有情，心量廣大，非不善也。然不假以本末先後之辨」(CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. a001a10-11)。

⁹² 《佛在人間》卷1：「人間佛教的信仰者，不是人間，就是天上，此外沒有你模稜兩可的餘地。請熟誦佛陀的聖教，樹立你正確的佛陀觀——「諸佛世尊皆出人間，不在天上成佛也」！」(CBETA 2022.Q4, Y14, no. 14, p. 15a3-5)。

⁹³ 《印度之佛教》卷1：「釋尊之為教，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為本。」(CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. a002a2-3)。

⁹⁴ 《大乘起信論講記》卷1：「《四論玄義》中說：「尋覓翻經目錄中無有也。」」(CBETA 2022.Q3, Y07, no. 7, p. 2a6)。

收編於經籍目錄之中，法經《眾經目錄》：「勘真諦錄無此論。」⁹⁵，此論因此奉召編入疑經和偽經的類別，但三論宗吉藏認為《起信論》是馬鳴作的論書。⁹⁶日本學者望月信亨(1869–1948)等人依據中國的經錄記載，進一步研究，說《起信論》不是馬鳴作，不是真諦(499-569)譯。⁹⁷印順認為民國時期以來，因為考證和唯識學的興起，讓《起信論》受到許多懷疑和批評。1923年梁啟超《大乘起信論考證》，認為此論為唯識學派以後的作品，⁹⁸是唐人的偽作，此舉引起各界的真偽論爭。意見分為三派：一、支那內學院，以歐陽竟無(1871–1943)、王恩洋(1897–1964)和呂澂(1896–1989)為代表人物；二、民國佛教大師，以太虛、印順為主；三、新儒家佛學，以熊十力(1885–1968)為代表。

第一派批判《起信論》是偽經、偽教，否定據此論義理建立的天台宗、華嚴宗、禪宗，撼動了漢傳佛教的合法性，試圖將中國佛教「心性本覺」思想回歸到佛陀教法「心性本寂」思想。歐陽竟無認為《起信論》是一部不了義的論書，並稱之為附法外道；王恩洋以《起信論料簡》否定《起信論》教義；呂澂對勘《楞伽經》梵文本和宋譯本、魏譯本，⁹⁹指出《起信論》的義理和結構，是魏譯本的誤譯造成的。呂澂認為正智不是本具的，需要經過薰習和轉依，他認為《楞伽經》魏譯本形成「如來藏」的本覺觀念，依如來藏思想創立的中國佛教宗派，已經從根本上走入歧途。支那內學院以玄奘唯識學為純正佛法，對《起信論》和真如緣起的中國宗派持強烈負面批判立場，而唯識論者和真常論者的爭論，最早可以追溯到唐代玄奘和法藏之間的論辯。¹⁰⁰

⁹⁵ 《眾經目錄》卷5 (CBETA 2022.Q4, T55, no. 2146, p. 142a16)。

⁹⁶ 《大乘起信論講記》卷1 (CBETA 2022.Q4, Y07, no. 7, p. 3a6)。

⁹⁷ 1920年日本研究《起信論》文獻真偽的學者，如松本文三朗、望月信亨、村上專精等。

⁹⁸ 《大乘起信論講記》卷1：「《大乘起信論》的思想，比唯識學還要圓滿得多，所以就斷定它是：唯識興盛以後的作品。」(CBETA 2022.Q4, Y07, no. 7, p. 3a10-11)。

⁹⁹ 《楞伽經》宋譯本，為劉宋求那跋陀羅翻譯；魏譯本，為元魏菩提流支翻譯。唐朝，西藏也有其他的譯本。

¹⁰⁰ 丹·拉斯豪斯著，龔隼譯：〈批判佛教與回歸源頭〉《修剪菩提樹“批判佛教的風暴”》(上海：上海古籍出版社，2004年)，頁35。「法藏已經信奉由真諦和其他人所建立的對佛教

第二派的太虛極力維護《起信論》是馬鳴所造，他將佛教和道術歸類成東方特殊文化，主張佛法不可以進化的觀點去作考證。印順對太虛的看法做出回應：「用考證方法研究佛法——這種治學方法，是不應該反對的。」¹⁰¹，他尊重並相信西方學術界的考證方法和研究成果，印順認為《楞伽經》魏譯本存在「如來藏」思想。¹⁰²印順對太虛堅持的《起信論》立場，作了延伸的說明：

中國佛教傳統的思想，是和《大乘起信論》一致的，是把這樣的思想作為佛陀根本教法的。如《大乘起信論》後起，或被人推翻了，那他的思想根源以及中國佛教所受的威脅，是怎樣的可怕！所以特為方便會通，盡力出來扶持。¹⁰³

但印順確認《起信論》不是馬鳴所作，卻不因為《起信論》是中國著作，就全盤否定它的價值：

印度傳譯過來的，未必全是好的，中國人撰著的，未必就是錯的。所以主張，考證只是就事實，不能代表價值，不論如何，在佛教史上，《起信論》有它自己的價值。¹⁰⁴

印順認為佛教思想發展中，《起信論》對學派、思想與制度的興衰歷程，有它的獨到的研究價值，經典真偽不應是佛教文獻研究的唯一動機和最終目的。筆者認為此時期的印順維持佛法上的求真精神，也對學術研究價值有了較深的理解和認同，兼具宗教情懷和學術精神。

的中國式“誤解”，所以他把玄奘看作是危險的修正主義和左派，並且以智儼的思想來反對玄奘對佛教的理解。」。

¹⁰¹ 《大乘起信論講記》卷 1 (CBETA 2022.Q3, Y07, no. 7, p. 6a10-11)。

¹⁰² 《如來藏之研究》卷 8：「魏譯本作「不依諸緣，自然而有」，所以我是作者，不是依緣而有的。這樣的我，與如來藏不是相同嗎？」(CBETA 2022.Q4, Y39, no. 37, p. 238a9-10)。

¹⁰³ 《大乘起信論講記》卷 1 (CBETA 2022.Q3, Y07, no. 7, p. 5a8-11)。

¹⁰⁴ 印順法師，《大乘起信論講記》(新竹：正聞出版社，2013 年)，頁 8-9。

第三派推崇《起信論》的法性具有中國特色。¹⁰⁵新儒家馬一浮(1883-1967)等人對《起信論》的推重，因其義理和宋明理學「性情之說」可以相通。1940年新儒家學者熊十力(1885-1968)與佛學學者呂澂有一場「辯佛學根本問題」的論辯，他反對呂澂對本覺的批判，為《起信論》辯護。¹⁰⁶印順認為熊十力出自理學者的成見，提出的《新唯識論》，已經融攝真常唯心論，企圖達到援佛入儒和揚儒抑佛的目的。¹⁰⁷筆者認為印順反對中國佛教與儒、道二家混融，是基於純正佛法的立場，如同佛陀反對佛教和婆羅門教的混雜一樣。¹⁰⁸

1922年日本崛起，其批判思潮延伸到中國，讓中國佛教的思想主流—真常唯心論，受到前所未有的關注和討論。以歐陽竟無為首的支那內學院和以太虛為首的武昌佛學院，自這場《起信論》激烈論爭後，其餘的學術爭論也不少，居士與大師在佛學上的成就相當，僧、俗二眾互相評論之事，成為日常，筆者認為這種崇尚義學，僧俗互議的氛圍，與初期大乘佛教的在家居士評論聲聞僧侶的情境相似。

印順依據《瑜伽師地論》說：「菩薩求法，應於五明處求」，五明就是五種學問。¹⁰⁹菩薩的濟世大業，是世間和出世間的法施，需要多元化的專業知識，才能從事各類眾生的覺化教育。他認為中國佛教的衰落，與大乘佛教對語文和邏輯的

¹⁰⁵ 姚彬彬：〈現代佛學思想系譜之分野—以《大乘起信論》真偽之爭為契機〉《中華佛學研究》，2011年》，頁87-91。

¹⁰⁶ 姚彬彬：〈現代佛學思想系譜之分野—以《大乘起信論》真偽之爭為契機〉《中華佛學研究》，2011年》，頁106。新儒學之奠基人馬一浮便對《起信論》亦推重有加，他常謂「《起信論》一心二門，與橫渠心統性情之說相似。

¹⁰⁷ 《無諍之辯》卷1：「儒者到佛門裡來，彷彿得點知見，而夷夏不可不辨，於是乎反求六經而得之——未透過佛門，為什麼不知此事。於是乎援佛入儒，又揚儒抑佛。」(CBETA 2022.Q4, Y20, no. 20, p. 20a1-2)。

¹⁰⁸ 《無諍之辯》卷1(CBETA 2022.Q3, Y20, no. 20, p. 18a2-3)。

¹⁰⁹ 《佛在人間》卷10：「婆羅門極重視知識，他們所依的經典，叫《吠陀》，吠陀即是明的意思。在古來印度的社會文化，幾乎一切都包含在吠陀裡。到佛教時代，總括為五明」(CBETA 2022.Q4, Y14, no. 14, p. 273a1-3)。

忽略有關係，部分佛弟子在聲聞佛教的熏染下，認為內明才是出世佛法，不重視其他四明。佛教重於實踐，卻離不開語言文字的使用，而聲明是語言文字學；佛教義理充滿哲思，因明是理則學，也就是邏輯，是思辨學問的方法。聲明和因明是世間法施，卻是大乘佛教教育中重要的科目。

印順認為過去的青年們追隨家長的信仰，不反對信仰式宗教，但近代以來，少壯力量成為社會的砥柱，加上科學的發展，除了少數青年們信仰神教外，大部分是沒有宗教信仰的，或者是反宗教的，或者是唯物論者，能夠真誠信仰佛法的人是少數，這是中國佛教未來的大危機。¹¹⁰

第二節 中國傳統佛教思想的條貫

中華佛教記錄歷史事實，是個人或一宗一派的傳記，例如：《高僧傳》和《傳燈錄》，但對於教理的變遷的原因和歷程，沒有系統化的研究。1925年太虛〈會昌以前中華佛教之三大系〉，對中國佛教做系統化的整理，對各階段的教理進行融貫和條理，以唐末會昌法難為佛教興衰的大樞紐，將會昌以前的中國佛教分為三大系，¹¹¹又將全體中國佛教歷史分為三個時期。¹¹²太虛博通諸家和融貫諸宗的手法影響了印順。

印順依佛法義理不同，將中國大乘佛教分為二期，為性空期和真常期，以傳譯師鳩摩羅什作為兩期的分界線，將中國性空期對應於印度佛教中期，將中國真常期對應於印度佛教後期。印順依理論和修持的不同比重，將漢、魏到隋、唐朝，稱為承受和思辨時期，將李唐到清朝，稱為延續和篤行期。思辨的佛教，特色是

¹¹⁰ 《佛在人間》卷5 (CBETA 2022.Q3, Y14, no. 14, p. 113a7-12)。

¹¹¹ 《太虛大師全書·第一編 佛法總學》卷30 (CBETA 2022.Q1, TX02, no. 1, p. 875a6-10)，三系為道安重行系、傳龍樹學系、傳世親學系，並以道安重行系為中國佛教的主動流，傳龍樹學系、傳世親學系為外入流。

¹¹² 《第一編 佛法總學》卷30：「一、佛本主源一味時期：自永平求法到東晉道安，二、空識夾變主流時期：自慧遠到清涼受羅什到玄奘之重重擴變，三、主流遞演不絕時期：會昌後禪宗下的台賢淨律」(CBETA 2022.Q4, TX02, no. 1, p. 878a8-10)。

融貫該宗，起初是性空一味，後分化為南方的真空妙有和北方的真常唯心；篤行的佛教，特色是簡易平實，以天台宗和禪宗最為流行。

印順認為中國佛教的流行內容，主要決定於印度佛教的發展情況，也和傳入中國的時間先後有關。佛法自印度本土展轉流布到漢地需費時數十年以上，印度各時期發展之佛教傳譯入漢地，往往是本末、先後不分。印順認為漢武帝的張騫打開西域通道時，佛教經由西域傳入中國，約在西漢末和東漢初之間，他的說法比東漢漢明帝(28-75)夢見金人的舊傳說來的早。東漢佛教的傳譯分為二系：安息國僧人安世高（生沒年不詳），譯《安般守意》等小乘禪數，專精阿毗曇學；月支國僧人支婁迦讖（生沒年不詳），譯《道行般若》等大乘經，東漢相當於印度五期佛教的「菩薩為本大小兼暢」，而支婁迦讖大約與龍樹同時。

印度的般若思想起於西元前 50 年的印度南方，後來流行到西北印，而大乘性空思想的大成者是龍樹。東漢到魏末，西域佛教十分鼎盛，中國正值禮樂敗壞，於是佛法逐漸流行於中國，此時佛教為大小兼暢。般若學從漢、魏的方等般若，經西晉傳譯《放光般若》、《光讚般若》，再經西晉竺法護傳譯初期性空大乘經典，到東晉道安等六家七宗之說，這個階段統稱為古般若學。從漢、魏的佛老混雜到東晉古般若學，逐漸轉向學術和理智。兩晉時期，種族戰亂，佛法隨著士大夫南下，從此奠定了中國佛教的特質，也打下堅固的基礎。印順認為兩晉古般若的興盛，主要原因是西域和印度來的譯經師，與佛學受到玄學助傳的中國舊說不同。¹¹³筆者認為印順不贊同三教合一的圓融方式，況且古般若學融攝不少中國玄學，有了格義佛教的缺失，但他在〈中國佛教史略〉中，詳盡論述古般若學，無非是強調古般若學將中國佛教從宗教轉入學術，居於開啟中國佛教思辨階段的關鍵性位置。¹¹⁴

姚秦的鳩摩羅什(344—413)與印度的無著、世親為同時期人物，他被迎入長

¹¹³ 《佛教史地考論》卷 1：「或謂兩晉般若之興，全得於三玄清談之影響，是純以中國學術為背境，抹殺西方之淵源而不論，誤之甚矣。」(CBETA 2022.Q3, Y22, no. 22, p. 19a5-6)。

¹¹⁴ 《佛教史地考論》卷 1：「支讖、支謙輩適弘傳方等般若於此時，內啟兩晉般若之學，外導六朝清玄之風，為中國學術闢其生路。」(CBETA 2022.Q4, Y22, no. 22, p. 8a7-8)。

安後，譯《中論》、《百論》、《十二門論》等三論，《中論》、《十二門論》是龍樹作品，《百論》是提婆的作品。鳩摩羅什破斥格義佛教，矯正古般若學的偏失，以二、三世紀的龍樹學為宗。印順描寫鳩摩羅什學潮受到歡迎的情景：「聞風畢集，西域名僧亦萃止。大法之盛，譯籍之妙，並先來所未有」¹¹⁵，他認為自從鳩摩羅什的性空學興起，三部論書成為大乘的通論，中國佛教才算有了大乘真義，¹¹⁶對比於古般若學，受到中國儒、道二家思想的混淆，鳩摩羅什的中觀學，更能代表大乘佛教的性空學。筆者認為印順以鳩摩羅什時期作為性空和真常思想的分水嶺，已經將南朝三論宗歸入了真常系，他認為三論宗受到《涅槃經》和《勝鬘經》的影響，自興皇法朗以下即揉合真常思想。¹¹⁷而此時的中國的大乘佛教的興盛，達到聲聞佛教不能撼動的局面。¹¹⁸

四世紀以後中印兩國交流頻繁，印度的僧人東來，例如：佛陀跋陀羅（359—429）等；也有中國僧人到印度取經，例如：法顯（337—422）等。406年佛陀跋陀羅譯《大方等如來藏經》，是現存的最早傳譯的如來藏經典，比443年聲聞藏《雜阿含經》的譯出時間更早，印順認為早在300年間已經有如來藏經典。¹¹⁹北方戰亂，中國佛教不斷地由北向南移動，南朝佛教繼承東晉的般若學和鳩摩羅什的性空學，印順認為南朝佛教是中國佛教的唯一盛世，此時王公名士歸附，儒、道二家式微，佛法成為學術重心，儒、道二家不能相比，等到智顛等智識份子加

¹¹⁵ 《佛教史地考論》卷1 (CBETA 2022.Q3, Y22, no. 22, p. 15a9-10)。

¹¹⁶ 《佛教史地考論》卷1 (CBETA 2021.Q4, Y22, no. 22, pp. 11a13-12a2)。

¹¹⁷ 《佛教史地考論》卷1：「興皇以下，為南朝之學統所化，嘉祥尤意存融會，乃為《涅槃經》作遊意，為《勝鬘經》作寶窟。」(CBETA 2022.Q4, Y22, no. 22, p. 27a7-8)

¹¹⁸ 《佛教史地考論》卷1：「雖聲聞三藏續有傳譯——竺佛念出《長含》，功德賢出《雜含》；羅什出《成實》，曇摩耶舍出《舍利弗毘曇》等；弗若多羅等續出《十誦律》，佛陀耶舍出《四分律》，覺賢出《僧祇律》，佛陀什出《五分律》——而終不復能搖撼大乘矣。」(CBETA 2022.Q3, Y22, no. 22, pp. 12a11-13a1)。

¹¹⁹ 《如來藏之研究》卷1：「晉惠、懷時（西元二九〇——三一—），沙門法炬譯出。這部經已經佚失，現存有晉元熙二年（西元四〇六），佛陀跋陀羅（Buddhabhadra）的譯本，也名《大方等如來藏經》。」(CBETA 2022.Q3, Y39, no. 37, pp. 4a15-5a2)。

入佛教後，造就出隋唐佛教的隆盛情勢。南朝佛教經歷四變，發展出涅槃系、成實論系、三論系和天台系。南朝道生(355—434)率先提出唱出「一闍提有佛性」的說法¹²⁰，道生的先見，沒有經文可證，最後被僧團默擯。421年曇無讖(385-433)譯《大般涅槃經》，首次出現「一闍提悉有佛性」等相關經文，¹²¹真常之說和佛性之學開始流行，從此得到涅槃師資的弘傳。¹²²南朝四系，三論系破成實論系，天台系與涅槃系合流，從此真空妙有學說大成。

北朝弘傳無著和世親的學說，世親《十地經論》與當時新興的唯識思想呼應，受到北魏朝廷的重視，譯出後造成一股研習風氣，也造就一批地論師資，從此唯心論的大乘成為北學的主流。¹²³根據現代學者研究，地論師資分為菩提流支為首的北道和勒那摩提為首的南道。地論北道主張佛性當有，後融入攝論學派，地論南道主張佛性始有，演成唐朝的賢首宗。¹²⁴等到《大乘起信論》出現，¹²⁵真常唯心論成為中國佛教界的無法撼動的思想主流，淨土、戒律和秘密三派因此發達。中國傳說，以為《大乘起信論》是印度馬鳴寫成，陳朝真諦翻譯，也有一傳說，《大乘起信論》是地論師寫成，只是假借馬鳴的大名而已。¹²⁶

¹²⁰ 《佛教史地考論》卷 17：「生公從廬山來，見到六卷《泥洹經》，經中說如來常住不變，…生公…作出了「一闍提人皆得作佛」的結論。」(CBETA 2022.Q4, Y22, no. 22, pp. 387a13-388a4)。

¹²¹ 《大般涅槃經》卷 22：「善男子！一切聲聞緣覺經中，不曾聞佛有常樂我淨、不畢竟滅，三寶佛性無差別相，犯四重罪、謗方等經、作五逆罪及一闍提悉有佛性，今於此經而得聞之，是名不聞而聞。」(CBETA 2022.Q4, T12, no. 374, p. 493b18-22)。

¹²² 《佛教史地考論》卷 1：「道生以來，涅槃師多以真常佛性解《法華》「佛之知見」。」(CBETA 2021.Q4, Y22, no. 22, p. 28a6-7)。

¹²³ 《佛教史地考論》卷 1：「唯心大乘，經《十地經論》之譯弘，蔚為北學主流。」(CBETA 2022.Q4, Y22, no. 22, p. 35a12)。

¹²⁴ 周信華：《地論南北道研究》(台北：華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2004年)，頁 III。

¹²⁵ 《印度之佛教》卷 15：「真常唯心論，經多論少；國人輒以《大乘起信論》為主」(CBETA 2021.Q4, Y33, no. 31, p. 281a4)。

¹²⁶ 《大乘起信論講記》卷 1：「均正倡說：「《起信論》一卷，人云馬鳴菩薩造。北地諸論師

北朝佛教看重實行，仰賴他力，發展出四種法門：提謂教、(曇鸞的)淨土、普法、達摩禪。¹²⁷佛家和道家長期相爭，北魏太武帝和北周武帝的法難，佛教徒產生法滅思想，開始有末法思想的流傳。北朝信行(541-594)將佛法分為正法、像法、末法三階段，主張深奧教觀不足夠教化末法時期的世間，於是效法《法華經》常不輕菩薩的修行方法，敬重對象不分道、俗和少、長，推行「普法」。¹²⁸印順認為末法思想的流行讓佛教偏重於信仰，趨向簡易篤行的法門。從印順的各期作品中發現，他早期引用「末法思想」來論述觀點，逐漸轉變成不認同「末法思想」，印順此思想的改變原因，是值得探討的，因為與本論文研究主題不直接相關，筆者在此不處理這個議題。

南方在性空思想的基礎下，進行性空的真常化，成為「真空妙有」系，由天台學大成。北方無性空基礎，成為「真常唯心」系，後由賢首宗大成。中國南北朝時期相當於印度笈多王朝時期，當時的印度佛教從性空轉向真常，分為真常和唯識兩大唯心論。印順：

以印度唯心論之發揚，反映於中國，即曇無讖、求那跋陀羅、菩提流支、勒那摩提、真諦等，先後挾《涅槃經》、《勝鬘經》、《楞伽經》、《法鼓經》、《十地經論》、《攝大乘論》諸唯心典籍，潮湧東來。¹²⁹

但中國南北朝與印度不同，不是真常和唯識的對峙，而是南方真空妙有和北方真常唯心的二流分化。

南北朝以來，中國佛教祖師們將一切佛法都當作佛陀親口宣說，紛紛建立判教系統，用教相判釋的方式去整理佛法，試圖以圓融手段處理紛爭。印順感慨：

云：非馬鳴造，昔日地論師造論，借菩薩名目之。」(CBETA 2022.Q4, Y07, no. 7, p. 3a5-6)。

¹²⁷ 《佛教史地考論》卷1：「北朝重實行，其有特色者四，即曇靖之提謂、曇鸞之淨土、信行之普法、達摩之禪。」(CBETA 2022.Q4, Y22, no. 22, p. 38a2-3)。

¹²⁸ 《佛教史地考論》卷1 (CBETA 2022.Q4, Y22, no. 22, pp. 38a11-39a1)。

¹²⁹ 《佛教史地考論》卷1 (CBETA 2022.Q3, Y22, no. 22, p. 43a11-13)。

「後學重其教之圓融，而忽其止觀，豈非買櫝還珠之論耶？」¹³⁰弟子信奉祖師的判教系統，高度推崇圓教，輕視聲聞佛教，不重視修行次第。印順引用《高僧傳》：「一聞圓教，夕死可也」¹³¹，中國佛教的判教系統影響中國佛教深遠。但印順〈中國佛教史略〉一文，對中國的判教系統描述很少。根據筆者的相關研究成果，在此作適當補充說明：從東晉時代，鳩摩羅什依據《維摩詰經》唱一音教，後有弟子慧觀唱二教五時，以《涅槃經》為常住教，弟子道生整理成四種法輪之說，以《法華經》為佛陀最終說法。後有江南三家和江北七家判五時教，主要以《涅槃經》為常住教。隋唐智顛嚴密探討與批評「南三北七」諸家判教的錯誤，重新提出五時八教的體系，其架構含有兩層的目的：一、將《華嚴經》列入五時判之第一時，乃使《華嚴經》失掉原來獨特地位，暗示《華嚴經》不是佛陀最善巧的教法，對較淺根機的眾生毫無用處，實際上是推崇漸教主義的思想地位，將《法華經》推到最高地位。二、將《涅槃經》與《法華經》判於第五時，卻否定《涅槃經》由《法華經》衍生的舊說，主張《涅槃經》是《法華經》之後，由《般若經》衍生來的，主要是為了動搖《涅槃經》的特殊地位。在中國佛教成立的宗派，例如天台宗和華嚴宗的判教系統，都自宗為圓教。筆者將天台宗智顛和賢首宗法藏的判教系統，整理於下表。

¹³⁰ 《佛教史地考論》卷 1 (CBETA 2022.Q3, Y22, no. 22, p. 29a3-4)。

¹³¹ 《高僧傳》卷 4 (CBETA 2022.Q4, T50, no. 2059, p. 350a6)。

表 2-1

天台宗智顛判教

五時八教

八教	化儀四教	頓教	漸教	秘密教	不定教
	化法四教	藏教	通教	別教	圓教
五時教	頓教	漸教			會漸歸頓 (非頓非漸)
		漸初	漸中	漸後	
	華嚴時	阿含時	方等時	般若時	法華涅槃時

表 2-2

賢首宗法藏判教

五教

五教	小乘教	大乘教				
	小	始		終	頓	圓
		空始教	相始教			
代表經典	《四阿含》	《般若經》	《解深經》	《楞伽經》	《維摩經》	《華嚴經》

印順：「南北兩大學統，初以天台、賢首集其成；南重義學，北重實行。及北方佛教墜緒，乃一轉而為天台與禪宗之抗衡。」¹³²，隋唐五代，南方義學衰落後，真常的達摩禪南下，與般若學融合，成為南禪，分化為北神秀和南慧能二系。唐末會昌法難之時，北方的賢首和唯識等義學被毀，而不依典籍、全賴師承的南禪得以獨存。晚唐以後，新佛教的南禪成為中國佛教的正統，中國於南宋到晚明之間，獨宏禪宗。印順：「禪者不隨中國政治之興衰而興衰，不以印度佛教之沒落而沒落；本其自得於佛法者，開闢新園地」¹³³，從達摩的藉教悟宗到不立文字，持守「一日不做、一日不食」清規，中國的禪宗自成一格，修持方法跟印度的瑜伽師大不同。印順：「然禪者質而不文，漠視經論，...本身日流於空疏，乃為後起文質彬彬之儒者所抑。」¹³⁴，禪宗不重視義學，禪者因此學養不足，行止流於狂放，後有宋明理學取代佛學而興起。清朝廢度牒後，僧制大亂，加上太平天國之亂，中國獨宏的禪宗已經變得面目全非。清末大臣推行寺產興學的新政，而沉寂的天台宗和華嚴宗，因律制荒廢，只能以念佛、禮懺和持咒的方式為佛法內容。¹³⁵筆者將中國傳統佛教的思想源流和條貫，整理成以下表格。

¹³² 《佛教史地考論》卷 1 (CBETA 2022.Q3, Y22, no. 22, p. 83a3-4)。

¹³³ 《佛教史地考論》卷 1 (CBETA 2022.Q3, Y22, no. 22, p. 66a1-3)。

¹³⁴ 《佛教史地考論》卷 1 (CBETA 2022.Q3, Y22, no. 22, p. 69a7-8)。

¹³⁵ 《佛教史地考論》卷 1 (CBETA 2022.Q3, Y22, no. 22, p. 92a2-3)。

表 2-3

中國佛教的思想源流和條貫

源承印度佛教	傳譯為中國佛教		
中期佛教 — 性空教	漢魏、兩晉—古般若學		性空一味
	十六國—鳩摩羅什傳譯龍樹性空學		
後期佛教 — 真常教	南北朝	北朝—真常唯心系	二流分化
		南朝—真空妙有系	
	隋唐、五代—三論宗、律宗、法相宗、天台宗、華嚴宗、禪宗、淨土宗、密宗		八宗並暢
佛教末流 — 秘密教	宋、元 — 禪宗、天台宗 (元—密教)		會歸二流
	明、清 — 禪宗、教宗(天台宗、華嚴宗)、律宗、淨宗		諸宗融合

北朝的攝論學派，以真諦為代表，以第九識為無垢識，主張阿賴耶識是真妄和合，稱為舊唯識學；西行印度求法的唐朝玄奘(602-664)，拜師於那爛陀寺世親後人戒賢(529-645)座下，¹³⁶他返回中國後，弘揚俱舍、瑜伽、唯識和因明等學，主張妄心的唯識學，促成法相唯識學盛行，稱為新唯識學。玄奘延續《瑜伽師地論》五種姓學說，主張一闡提不能成佛，以畢生之力重建中國佛學的思想，卻抵不過當時印度真常唯心論譯典不斷地輸入中國，終於被真常唯心論的賢首宗取代。印順：「於此後之中國佛教，雖未能奪真常唯心者之席，而「唐僧取經」之深入人心，影響不為不大。」¹³⁷，玄奘《大唐西域記》是中外學者用來研究印度的歷史和地理的重要文獻，印順也多有引用。

三國康僧鎧譯《無量壽經》，屬於新信仰的輸入，但《無量壽經》的傳譯，在當時造成的影響很小。¹³⁸東漢支婁迦讖譯《般舟三昧》、《大阿彌陀經》，東晉廬山慧遠設立白蓮社，專弘念佛觀，印順：「南方自廬山遠公以下，天台嘉祥，並兼弘念佛；然念重觀念，實與禪觀一致。」¹³⁹，當時的念佛法門有止、有觀，彌陀淨土可通深與淺，與後期的持名號念佛不同。鳩摩羅什譯《阿彌陀經》及《十住論·易行品》，經論中有稱名念佛，是為了適應心性怯劣的人之方便說。北朝菩提流支傳譯世親《淨土論》，後有曇鸞(476-542)倡導用功少而得益大的持名念佛法門，從此成為淨土宗的宗本。¹⁴⁰繼曇鸞之後，有唐初道綽(562-645)著《安樂集》，再傳善導(631-681)，善導著《觀經四帖疏》，反對真諦將淨土判為「別時意趣」，主張念佛是「唯願無行」，不必禪觀即可往生。五代永明延壽(904-976)以禪宗融合淨土，開啟後代禪淨一致的風氣，遼朝的白蓮教延續白蓮社之名，¹⁴¹弘揚

¹³⁶ 《佛教史地考論》卷 14：「玄奘遊學印度，參訪當時的名學者，如戒賢、勝軍、蜜多斯那，都是世親的後人。」(CBETA 2022.Q3, Y22, no. 22, pp. 334a13-335a1)。

¹³⁷ 《佛教史地考論》卷 1 (CBETA 2022.Q3, Y22, no. 22, p. 71a9-11)。

¹³⁸ 《佛教史地考論》卷 1 (CBETA 2022.Q3, Y22, no. 22, pp. 6a13-7a1)。

¹³⁹ 《佛教史地考論》卷 1 (CBETA 2022.Q4, Y22, no. 22, p. 38a7-8)。

¹⁴⁰ 《佛教史地考論》卷 1 (CBETA 2022.Q3, Y22, no. 22, p. 38a6-11)。

¹⁴¹ 參閱《中華佛教百科全書》：南宋慈照子元復興白蓮社，稱作白蓮教，台灣佛教界李炳南設立「台中佛教蓮社」。

淨土和彌勒法門，但融合了外道神秘思想，明末淨土得力於蓮池(1535-1615)的弘揚，印順：「淨土宗則明有雲棲蓮池之弘揚。蓮池教宗華嚴，故以華嚴教義說淨土。」¹⁴²，近代淨空認為《華嚴經》等於大部的《無量壽經》，並致力弘揚此二部經。

第三節 中國佛教被困的觀點

圓瑛是清末民初佛教界的翹楚，被江浙的僧俗二眾擁戴，圓瑛：「設一旦逝去，法脈自我而斬，何以對祖師！」¹⁴³，這種唯祖師是從的態度，長期且普遍存在中國傳統佛教中，師徒之間的法脈，代代相傳。印順說：「我講的淨土法門，多是依據印度的經論，並不以中國祖師的遺訓為聖教量。」¹⁴⁴，他認為完全照著中國祖師之言而作，是違反「諸行無常」的法印，而且中國佛教多了一層文字障礙，如果能從佛教源流處去探求佛法，更能掌握住佛法精神。大醒(1900-1952)表示，圓瑛著作完全沿襲古人的舊說，比不上印順一篇文章的價值，可見當時的印順思想已經和中國傳統佛教思想有著明顯的不同。¹⁴⁵

圓瑛和太虛兩位大師是民國佛教時期保守勢力和改革勢力的代表人物。印順因為接受太虛學院的僧教育，被劃為太虛一派。印順《佛法概論》遭人檢舉事件，他認為是保守勢力的反撲。¹⁴⁶筆者認為印順說自己不是一宗一派，是因為純正佛法是佛教的中心教義，不偏某一邊學說，但是他對失真佛法的批判，威脅到真常唯心論的宗派，貶抑了簡易的方便法門，因此被人懷恨，也受到構陷。

印順在《印度之佛教》中，指出中國傳統佛教被困的原因：「中國佛教為「圓融」、「方便」、「真常」、「唯心」、「他力」、「頓證」之所困，已奄奄無生氣；「神

¹⁴² 《佛教史地考論》卷 1 (CBETA 2022.Q3, Y22, no. 22, p. 90a9-10)。

¹⁴³ 《太虛大師年譜》卷 2 (CBETA 2022.Q3, Y13, no. 13, p. 223a8-9)。

¹⁴⁴ 《淨土與禪》卷 2 (CBETA 2022.Q3, Y17, no. 17, p. 120a12-13)。

¹⁴⁵ 《平凡的一生（重訂本）》卷 10 (CBETA 2022.Q3, Y41, no. 39, p. 49a5-7)。

¹⁴⁶ 《永光集》卷 8：「我遭受的「漫天風雨」，不能說沒有派系」(CBETA 2022.Q3, Y43, no. 41, p. 261a11-12)。

秘」、「欲樂」之說，自西而東，又日有泛濫之勢。」¹⁴⁷，以上部分名詞出現在中國佛教書籍中，可能是被認同的用語，但在印順的觀點中，卻是造成中國佛教衰弱的因素。藏傳的大乘秘密教，源自印度佛教末流，對中國的影響是比較晚期的事，也不是全面性的，但印順對秘密教的神秘和欲樂風氣，有很負面的評價，因此對中國的影響，不得不加以留意。

「圓融」字義上有圓通、融合的意思。圓融二字最早被天台宗慧思大師所用，¹⁴⁸秦漢盛行的佛老，是佛教、道教的圓融，魏晉南北朝、唐宋、元明清主張三教合一，是儒學、佛學、道學的圓融。中國人遇到麻煩事，不辨分明，得過且過，流傳一句俗話「無往而不圓融」。印順認為宗派弟子把祖師的著作當做權威，不疑議，不能推陳出新，而走上圓融和綜合的道路，¹⁴⁹中國佛教的圓融者，倡三教同源論，逐漸失去批判外道思想的精神。他認為大乘佛教末流的病象是好大喜功和不切實際，例如：「舉七尺之身，無一而非眼也，無一而非手也，即眼即手，無手不眼」，¹⁵⁰這是圓融的極致，造成的偏激誇大言論，圓融也讓戒行逐漸失了分際。¹⁵¹筆者認為大乘佛教的「煩惱即菩提」、「生死即涅槃」、「眾生即本覺」是十分高深的覺證境界，不是一般根機可以體會，但這些用語流行之後，成為眼高手低者的推託和吹噓之詞。

「方便」字義上有便利、省事的意思。中國人不喜歡印度典籍的深奧哲理和繁瑣邏輯，例如：玄奘學習印度佛教的因明學，翻譯《因明正理門論》，是第一

¹⁴⁷ 《印度之佛教》卷 1 (CBETA 2022.Q3, Y33, no. 31, p. a007a4-6)。

¹⁴⁸ 《大乘止觀法門》卷 2：「以如來藏是真實法圓融無二故。是故如來之藏全體是一眾生一毛孔性。全體是一眾生一切毛孔性。如毛孔性。其餘一切所有世間一一法性亦復如是。」 (CBETA 2022.Q3, T46, no. 1924, p. 648a24-27)。

¹⁴⁹ 《華雨集（五）》卷 11 (CBETA 2022.Q3, Y29, no. 29, p. 149a1-3)。

¹⁵⁰ 《印度之佛教》卷 18 (CBETA 2022.Q3, Y33, no. 31, p. 330a12-13)。

¹⁵¹ 《印度之佛教》卷 18：「其偏激之思想，泛溢於大乘佛教者尤多：無一大乘經而不以為究竟，無一修行法而不貫徹一切。偏激思想之交流，形成無可無不可，無是無非之圓融。」 (CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 330a4-6)。

個翻譯印度因明學的中國人，但 8 世紀以後，因明學還是被中國人遺忘。¹⁵²印順：「秦人好略」。略譯《智論》三分之一為百卷」，¹⁵³傳譯佛典時的精簡作法是一種方便；魏晉以玄學詮釋難懂的般若學，形成格義佛教，是一種方便；從晉朝的觀想念佛法門演化成為北朝的持名念佛法門，也是一種方便；真菩薩行重於實踐，但眾生畏懼菩薩道的艱難，轉而要求簡易能行的法門，還是一種方便。方便法門的施設是為了適應某一類眾生的根機。中國禪宗避居山林，淨土宗偏重來生，是忽略現實、脫離社會的佛教，¹⁵⁴避世的山林佛教除了延續自印度佛教苦行瑜伽僧的影響外，¹⁵⁵也受到明太祖強力阻止僧人干預世事的影響。¹⁵⁶中國大乘佛教的禮佛、懺悔等法行，是攝導初學者信心的善巧方便。印順認為菩薩的方便法還是應該側重於救濟眾生的廣大行，¹⁵⁷也不可將方便法當作究竟法，否則將破壞根本佛法的綱宗。¹⁵⁸〈佛在人間〉一文中提到「佛法的綱宗」，卻未說明其內容，文中出現 17 次的「緣起」二字，此時印順已經重視緣起的教說。在《印度之佛教》寫作期間，印順大量閱讀聲聞三藏，開始重視釋尊的深見，尤其是「緣起無我說」，和佛教反對吠陀常我論的立場，¹⁵⁹由此可知，印順的佛法的綱宗應該包含「緣起無我」，「反常我論」二大指標。

¹⁵² 丹·拉斯豪斯著，龔隼譯：〈批判佛教與回歸源頭〉《修剪菩提樹“批判佛教的風暴”》（上海：上海古籍出版社，2004 年），頁 35。「袴古和松本提出佛教應該從事批判和理性的思考，即陳那因明那種思考方式，但這些都被排除在東亞佛教之外」。

¹⁵³ 《佛教史地考論》卷 1 (CBETA 2022.Q4, Y22, no. 22, p. 15a12)。

¹⁵⁴ 《華雨集（五）》卷 11 (CBETA 2022.Q3, Y29, no. 29, p. 150a1-4)。

¹⁵⁵ 《佛在人間》卷 5：「中國佛教的崇尚山林，受了印度佛教中一分苦行瑜伽僧的影響。」(CBETA 2022.Q4, Y14, no. 14, p. 118a7-8)。

¹⁵⁶ 《華雨集（五）》卷 11：「明太祖時代，他受儒家的影響，不讓佛教干預政治及社會事務」(CBETA 2022.Q4, Y29, no. 29, p. 150a4)。

¹⁵⁷ 《般若經講記》卷 2 (CBETA 2022.Q3, Y01, no. 1, p. 8a2)。

¹⁵⁸ 《佛在人間》卷 3：「尤其是不能誤解方便為究竟，從根本上破壞了佛法的綱宗。」(CBETA 2022.Q4, Y14, no. 14, p. 32a7)。

¹⁵⁹ 《印度之佛教》卷 1：「釋尊之特見，標「緣起無我說」，反吠陀之常我論而興。」(CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. a006a2)。

「真常」字義上是真實、常在的意思。外道的梵我一如是真常論，靈魂不滅是真常論，而中國佛教的佛性論、如來藏說、本覺論也是真常論。中國佛教的真常論承接自印度佛教後期，而印度佛教後期已經和印度教的常我論合流。印順認為中國佛教的傳統學者是以真常論為義理根基的，例如：華嚴宗、禪宗、密宗是真常論者，三論宗和天台宗，融真常於性空思想，而唯識宗是隱含的真常論者，淨土宗是不定的真常論者。¹⁶⁰

「唯心」主張宇宙萬法是由心變現出來的，除了心為實有以外，無任何實境的存在，而主張心、意、識為實有者，就是唯心主義。印順：「說一切有系之瑜伽師，本其「境隨心轉」之自覺，及種種因緣，日傾向於唯心。」¹⁶¹，唯心論是瑜伽行者由禪定中「境隨心轉」的經驗發展出來的學說。修行者專注於念佛時，佛自修行者心中浮現，依據這種修行經驗，歸納出「自心是佛」、「三界唯心」、「萬法唯識」等理論和學說。但印順認為佛法不是唯物，也不是唯心，而且唯心論行者會逐漸漠視社會的意義。¹⁶²

佛道有二力，憑藉自己的修持而成就的是「自力」，依靠佛的本願力或加被力而達到目標的是「他力」，例如聲聞行者以自力淨化其心而趣向解脫，淨土門人依靠阿彌陀佛願力接引的佛國，是他力的救護，印順認為主張極樂報土的持名念佛法門，是極端的他力論。¹⁶³。印順引用佛說：「我不攝受眾，亦無所教命。汝等當自依止，法依止，莫異依止，即應依四念處而行」。¹⁶⁴釋尊勉勵弟子依止自力和佛法而達到解脫，根本佛教的佛弟子淡泊自足，十方遊化，依靠自力覺證。印順認為晚期佛教因發生法難而引起變質，主要變化有教務外延、法滅及他力思

¹⁶⁰ 《印度之佛教》卷 1：「三論」、「天臺」融真常於性空，「唯識」則隱常於真常。「賢」、「禪」、「密」為徹底之真常者。「淨」則隨學者所學而出入之」(CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. a005a7-8)。

¹⁶¹ 《印度之佛教》卷 14 (CBETA 2022.Q3, Y33, no. 31, pp. 242a13-243a1)。

¹⁶² 《我之宗教觀》卷 1 (CBETA 2022.Q3, Y19, no. 19, p. 21a4)。

¹⁶³ 《佛教史地考論》卷 1 (CBETA 2022.Q3, Y22, no. 22, p. 49a5-10)

¹⁶⁴ 《印度之佛教》卷 2 (CBETA 2022.Q3, Y33, no. 31, p. 35a1-2)。

想。¹⁶⁵法難以後，佛弟子覺得沒有能力護持佛法，開始依附於王公大臣，加上佛陀的神格化，他力加持之思想更加興盛。¹⁶⁶修行者仰賴佛菩薩的庇佑，失去實踐理性，信仰性提高。印順認為要解除憂苦，他力與自力都有力量，但自力還是比較重要，太依賴他力的救濟，是無法達成究竟離苦的。

中國佛教又稱頓證為頓悟，《勝鬘經講記》：「說一切有、經部、犢子部等，是主張漸見四諦而漸證。大眾、分別說系，如法藏部等，是主張頓見滅諦而頓證的」¹⁶⁷，釋尊的本教是漸觀四諦的聲聞佛教，經過知苦，知集，知道，知滅四個漸修歷程，適應於大眾的根機。大乘佛教思想來自大眾部青年比丘的重智慧自由思想，上根者直觀滅諦而頓證。印順：「凡是佛弟子，能在聽聞思惟中獲得這緣起正法的正見，就是信解見佛。能在定慧的實踐中通達，就是證悟見佛。」¹⁶⁸，信解見佛可以獲得正見，而信解見佛必須透過聽聞和思惟兩種學習途徑，相當於八正道的正見、正思惟二支，有了信解見佛之後，利用禪定和觀慧的修持，通達佛法而生出無漏慧。印順看重聞、思、修三有漏學和戒、定、慧三無漏學，這些都是有次第的漸修方式。

「神秘」是指不可理解、不可預測的事物，例如：神力，天命，祭祀和咒術都是神祕的。唐代的密教是藏傳佛教的前期，來不及傳譯無上瑜伽，當時還是以大乘佛法為主流。自元世祖起，西方來的喇嘛受到尊敬和縱容，神秘風氣隨著密教來到中國佛教界，密教的事續，適應了中國「人死為鬼」和「慎終追遠」的傳統觀念，讓超度亡魂的法事，得到不正常的發展。中國佛教末流是三教同源論，燒紙錢、拜祖先，扶鸞轎、降神旨等民間宗教俗摻入佛事，讓中國佛教的神祕風氣更勝。印順：「釋尊出世，斥婆羅門「三明」，而猶略事含容。於咒法、幻術，則拒之唯恐不及。」¹⁶⁹，釋尊以善行代替祭祀，禁止弟子使用咒法和幻術，佛法

¹⁶⁵ 《印度之佛教》卷 9 (CBETA 2022.Q3, Y33, no. 31, p. 166a11)。

¹⁶⁶ 《印度之佛教》卷 17 (CBETA 2022.Q3, Y33, no. 31, p. 306a7)。

¹⁶⁷ 《勝鬘經講記》卷 2 (CBETA 2022.Q3, Y03, no. 3, pp. 203a13-204a2)。

¹⁶⁸ 《佛在人間》卷 1 (CBETA 2022.Q3, Y14, no. 14, p. 5a5-6)。

¹⁶⁹ 《印度之佛教》卷 17 (CBETA 2022.Q3, Y33, no. 31, p. 305a10-11)。

是理性而不流於神秘的，是理智的宗教，應該以真理、自由為理想，不可以轉為玄秘的信仰。¹⁷⁰

印順：「西番僧大都是不僧不俗的，修男女和合的歡喜法；有的還蒙元帝賜幾位美女。」¹⁷¹，中國佛教雖然不傳譯無上瑜伽，但西番僧的「欲樂之道」，確實進入中國君王的生活之中。印度有祕密崇拜性交的遍行外道，佛教雖然以方便攝化外道，¹⁷²但方便不能漫無標準。佛陀捨棄王家的欲樂生活而出家求道，可見縱欲的樂行必定不是解脫的法門。



¹⁷⁰ 《佛在人間》卷 1 (CBETA 2022.Q3, Y14, no. 14, p. 4a1)。

¹⁷¹ 《華雨集（四）》卷 3 (CBETA 2022.Q3, Y28, no. 28, p. 133a12-13)。

¹⁷² 《印度之佛教》卷 17 (CBETA 2022.Q3, Y33, no. 31, p. 324a11-12)。

第三章 印順對印度佛教的研究

第一節 印度佛教的重要性

印順觀察到中國現實佛教界與他學習的佛法之間，存在很大的差距，他關注並追查中國佛教的失真問題，發現：

出家來八年的修學，知道為中國文化所歪曲的固然不少，而佛法的漸失本真，在印度由來已久，而且越來越嚴重。所以不能不將心力，放在印度佛教的探究上。¹⁷³

他認為印度佛教傳到中國，適應於不同種族文化時產生了改變，但根本差別是因為承受了不同發展階段的印度佛教。¹⁷⁴中國佛教失真的主要原因不是受到本土文化的影響，而是發生於承接的佛教。印順發現印度佛教原本就有失真的狀況，不得不將心力放在印度佛教的探究上，印順：「我的研究，重在中國譯傳的印度佛教，所以《大正藏》的前三十二冊，成為我近四十年來的修學良伴。」¹⁷⁵

印度佛教興起於東印，曾遍及全印度，貴為國教，也經歷過法難，最後衰亡於東印。印順為印度佛教感到惋惜，同時升起了危機意識，印順：「衰滅，固然有外來的因素，但發展與衰落，應有佛教自身內在的主因，正如老人的終於死亡，主因是身心的日漸老化一樣。」¹⁷⁶筆者認為印順研究印度佛教的滅亡，重點不在印度受到那些外侵勢力，重視的是印度佛教的佛法如何發展，興衰的原因是什麼？佛法改變的因素是什麼？他要探究的是印度佛教滅亡的內在主因。印度佛法的純正是中國佛教教理改革的前行，因為中國傳統佛教的根本問題是思想，而印順對中國佛教的最大貢獻，就是在思想上革新。

¹⁷³ 《華雨集（五）》卷 1(CBETA 2022.Q3, Y29, no. 29, p. 13a1-4)。

¹⁷⁴ 《印度之佛教》卷 1：「此雖以適應異族文化而有所變，然其根本之差別，實以承受印度之佛教者異也。」(CBETA 2022.Q3, Y33, no. 31, p. 1a6-7)。

¹⁷⁵ 《華雨集（三）》卷 7 (CBETA 2022.Q4, Y27, no. 27, p. 224a1-3)。

¹⁷⁶ 《華雨集（四）》卷 1 (CBETA 2022.Q4, Y28, no. 28, p. 18a7-9)。

中國佛教的經論大部分是經過翻譯的，通常會有數個譯本，舊譯和新譯的文句和文義不盡相同，引發講經者和修行者的困擾，例如：三國時期漢僧朱士行，因《道行般若》法義不明，西行西域取經；初唐玄奘因佛典中佛性問題不決，西行印度求法十九年。佛教源自印度佛教，途經西域，來到漢地，傳來漢地的佛教典籍除了印度原本，還有西域的胡本，印順疑惑譯本間的不同處，是因為中國翻譯者的意見不同，或是印度論師的意見不同，還是依據的底本不同，這是他治學印度佛教的另一個動機。

印順認為佛教史實的研究，不是為了考證，也不是為了學問，應該以探索佛陀本懷為研究動機，所以他將根本佛教放在印度佛教的治學方針的首位，以根本佛教為宗本後，去發現演變中的共通點，與發展中的因果關係，目的是要把握住佛教的核心，把佛法的真義闡發出來。¹⁷⁷

第二節 印度佛教的治學方針

印順以為關於印度佛教的發展全貌，前人看法是大同小異的，但在印度佛教中探求佛法的宗本，在流變中批判，因佛教有龐雜的行解門，必將引來不同行解者的爭論。¹⁷⁸宗派普遍存在自宗立場，例如：海南佛教主張聲聞行是究竟法，藏傳佛教的擁護者以無上瑜伽為最高法門，中國佛教的華嚴宗、禪宗和密宗等宗派以真常論為圓滿。宗派間甚至引發爭論，例如：聲聞行者以「大乘非佛說」否定大乘，大乘行者以「焦芽敗種」貶抑聲聞，各宗各乘自以為究竟，卻無法容受他宗他乘的自播。

印順在 1941〈佛在人間〉、1948〈評熊十力的新唯識論〉、1953〈慈悲為佛法宗本〉、〈自利與利他〉著作中，多次引用大乘佛教貶抑聲聞的「焦芽敗種」語詞，

¹⁷⁷ 《華雨集（四）》卷 2：「史的研究，不是為了考證，應有探索佛陀本懷的動機。它的最後目的，在發現演變中的共通點與發展中的因果遞嬗，去把握佛教的核心，把它的真義闡發出來。」(CBETA 2022.Q4, Y28, no. 28, p. 82a2-4)。

¹⁷⁸ 《印度之佛教》卷 1 (CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. a005a4-5)。

¹⁷⁹勉勵佛教徒要修行慈悲、利他的大乘法門。但 1952 年〈漢譯聖典在世界佛教中的地位〉，出現不同言論：

世界的任何佛教，都是佛教的一流，不能片面地武斷的自是非他，不能輕率的誹撥大乘為非法，也不能傲慢的輕視聲聞佛教為焦芽敗種。¹⁸⁰

筆者認為印順可能感受到國際學術界對佛教的研究重點，轉向南傳佛教和巴利文典籍，而漢譯聖典受到漠視，因此開始有了轉向二乘共榮共生的論述。

1943 年《印度之佛教·自序》提出印度佛教的治學方針：「探其宗本，明其流變，抉擇而洗鍊之，願自治印度佛教始。」¹⁸¹，未說明「其」字的內容，後文說：「能立本於根本佛教之淳樸，」¹⁸²，從前後文推知，「其」字是指稱根本佛教，但沒有交代清楚「根本佛教」的範圍。《印度之佛教》共有三處出現「根本佛教」一詞，都沒有對該詞下定義：第一處：「能立本於根本佛教之淳樸，宏闡中期佛教之行解（梵化之機應慎）」¹⁸³，筆者推敲文義，根本佛教是在中期佛教之前，是沒有被梵我思想滲入的時候，而原始佛教和部派佛教的佛法都還沒有被梵化；第二處：「此第三期之佛教，說三乘共同一解脫，與根本佛教相契應」¹⁸⁴，第三期佛教是初期大乘佛教，根本佛教是指初期大乘佛教以前的佛教；第三處：「馴致形成梵佛之綜合，一反根本佛教之精神。」¹⁸⁵，根本佛教的精神與梵佛混雜的佛教不同，而初期大乘佛教稍有梵化，後期佛教和末流佛教的梵化更嚴重。統整

¹⁷⁹ 《佛在人間》卷 3：「大乘經中呵責出家的聲聞行者為焦芽敗種，為癡犬。而聲聞行者，如大迦葉等，也表示自己不是，不應該取證羅漢果，弄得現在不能修菩薩行。」(CBETA 2022.Q4, Y14, no. 14, pp. 71a13-72a2)。

¹⁸⁰ 《以佛法研究佛法》卷 8 (CBETA 2022.Q4, Y16, no. 16, p. 261a4-5)。

¹⁸¹ 《印度之佛教》卷 1 (CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. a003a2)。

¹⁸² 《印度之佛教》卷 1 (CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. a007a1-2)。

¹⁸³ 《印度之佛教》卷 1 (CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. a007a1-2)。

¹⁸⁴ 《印度之佛教》卷 1 (CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 6a2-3)。

¹⁸⁵ 《印度之佛教》卷 17 (CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 315a8)。

三處文義來說，以梵化與否的條件來論，《印度之佛教》的「根本佛教」泛指初期大乘佛教之前的佛教。1967年印順：

在經論中，沒有大、小對立的；沒有顯、密對立的；通稱為「正法」，或「法毘奈耶」的，可稱為「佛法時代」。這裡面，有一味和合時代，部派分立時代。¹⁸⁶

《說一切有部為主的論書與論師之研究》沒有出現「根本佛教」一詞，以「佛法時代」涵蓋一味合的原始佛教時期和佛教分化後的部派佛教時期。1969年印順：「佛陀時代，四五（或說四九）年的教化活動，是「根本佛教」，是一切佛法的根源。」¹⁸⁷，明確的點出「根本佛教」的涵義，是佛世的佛教。到了1995年《永光集》：

我以為：「能立本於（釋迦佛時）初期佛教之淳樸，宏闡中期佛教（初期大乘經與龍樹論）之行解——梵化之機應慎，攝取後期佛教（虛妄唯識、真常唯心）之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟」¹⁸⁸

89歲的印順對《印度之佛教》的治學方針做了完整的補述，三期佛教終於有了明確的定義。他對釋迦牟尼佛在世時的佛教，曾使用佛世佛教、初期佛教、根本佛教等不同語詞，也表示學界對根本佛教、原始佛教、部派佛教的用法並不一致。日本木村泰賢(1881-1930)《原始佛教思想史》的歐陽翰存譯本、平川彰《印度佛教史》的莊坤木譯本、聖嚴《印度佛教史》、呂澂《印度佛學概論》僅使用「原始佛教」和「部派佛教」，但幾乎不用「根本佛教」一詞。

印順在《印度之佛教》寫作期間，大量閱讀聲聞三藏，開始重視根本佛教在佛教中的價值，但他對根本佛教中的釋尊本教，不是全盤地接受。他說：「佛教

¹⁸⁶ 《說一切有部為主的論書與論師之研究》卷1 (CBETA 2022.Q3, Y36, no. 34, p. a005a5-7)。

¹⁸⁷ 《原始佛教聖典之集成》卷1 (CBETA 2022.Q3, Y35, no. 33, p. 1a7-8)。

¹⁸⁸ 《永光集》卷8 (CBETA 2022.Q3, Y43, no. 41, p. 254a7-9)。

乃內本釋尊之特見，外治印度文明以創立者」，¹⁸⁹佛教的核心思想是釋尊的特見，但佛教為了生存，不得不適應於印度文明，因地、因時、因人而有不同的方便，印順認為佛教的適應是無法避免的，但不可違背釋尊的特見，在流變的印度佛教之中有違反者是可以排除的。印度佛教是適應印度文明而創立的，和印度文明關涉很深，想要鳥瞰印度佛教的流變，必須先從佛教之前的印度文明開始。印順將印度文明，分為三：吠陀創始時代、梵教極盛時代和教派興起時代。分別介紹各時代的時間、地域、社會制度和信仰等，並將印度三期文明的眾生根性和印度佛教五期演變作對應，以圖表呈現出來。¹⁹⁰

印順在 1940 年寫作《佛教是無神論之宗教》，此篇文章寫作比《印度之佛教》早，《印度之佛教》提過這篇文章，但沒有論及文章內容。此篇文章已經佚失，僅存目錄，相關觀點只能從印順的其他作品中印證。印順：「部分的西方人，研究南傳的佛教，覺得佛教是無神論，起初本不是宗教。那裡知道，宗教不一定要有神的。」¹⁹¹，愛德華·湯瑪斯表示，若宗教必定存在全能全知的實體作為事物的終極詮釋和終極目標，那麼佛教就不是宗教，¹⁹²可見西方人認為佛世的佛教是無神論者。釋尊反對婆羅門教的吠陀天啓說，而創設了自覺自證的佛教，印順將佛教歸類於哲人宗教，他認為哲人宗教有創教者活躍的個性和獨特的見解，¹⁹³可見印順確實有佛教是無神論宗教的信念。

印順關心的佛教是不分地域的，關心的眾生是不分種族的，他說：「佛法，從來就不是少數人，多數人，而是一切人（一切眾生）的。」¹⁹⁴，他以為國家受

¹⁸⁹ 《印度之佛教》卷 1 (CBETA 2022.Q3, Y33, no. 31, p. a005a9-10)。

¹⁹⁰ 《印度之佛教》卷 1：「依此圖以觀印度佛教之流變，不難知其梗概。夫人之所求者，現實人間樂，未來（人）天上樂，究竟解脫樂三者而已。」(CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, pp. 8a13-9a1)。

¹⁹¹ 《我之宗教觀》卷 1 (CBETA 2022.Q3, Y19, no. 19, p. 17a10-13)。

¹⁹² Arvind Sharma 著，陳美華譯：《宗教哲學-佛教的觀點》(台北市：立緒文化，2006 年)，頁 13。

¹⁹³ 《華雨香雲》卷 10 (CBETA 2022.Q4, Y23, no. 23, pp. 245a13-246a1)。

¹⁹⁴ 《佛在人間》卷 14 (CBETA 2022.Q3, Y14, no. 14, p. 336a5-7)。

到壓迫而危亡之時，就會強調狹隘的國家主義或民族主義，但社會的終極是傾向大同，應從人類的共同要求，重視某一時空中的現實需要。¹⁹⁵他從全人類的需求去研究佛法，與太虛心繫中國千年歷史和華人民族主義而研究佛法不同。¹⁹⁶印順延續太虛的國際觀，但印順的宏觀格局已經超越太虛的民族主義。

第三節 印度佛教的治學方法

印順認為治學印度佛教不容易，取材的經論是翻譯本，古德的傳記嚴重支離破碎，資料內容缺少嚴明條貫的體系，而難以依循，這些狀況一度讓他無所適從。為了敘述印度佛教史，只能積攢、拼湊這些片斷，從錯綜複雜的拼圖中，見到幾分流變的始末。他依據古德的判教、學者對經典的信奉與否、漢地經典的傳譯先後等事證，將印度佛教依事理特徵分為聲聞行、菩薩行、如來行等三時，而三時各有主流的思潮，聲聞時是無常、實有思想，菩薩時是性空、幻有思想，如來時是真常、妙有思想。¹⁹⁷

印順再依印度佛教的演變過程分成五期，五期是扣著三時而展開，如同人生有誕生、童年、少壯、漸衰和老死等五個階段。第一期是「聲聞為本之解脫同歸」，特重出家的聲聞眾，是佛教和合一味的時代。第二期是「傾向菩薩之聲聞分流」，大乘入世思想興起，但聲聞教仍然盛行、大乘教只能隱行，此時期相當於部派佛教時期。第三期是「菩薩為本之大小兼暢」，大乘佛教盛行，以龍樹的緣起性空學說為代表，倡三乘同一解脫，相當於初期大乘佛教。第四期是「傾向如來之菩薩分流」，如來義與婆羅門的梵我義相雜，性空唯名論、虛妄唯識論、真常唯心論三種學派互相競爭。第五期是「如來為本之梵佛一體」，相當於大乘秘密教。

¹⁹⁵ 《佛法是救世之光》卷 40 (CBETA 2022.Q3, Y24, no. 24, p. 407a1-4)。

¹⁹⁶ 《太虛大師年譜》卷 2：「(太虛：)『中國的佛教革命，決不能拋棄有二千年歷史為背景的僧寺。若拋棄了僧寺，以言廣泛的學術化、社會化的佛教革命，則如拋棄了民族主義而言世界革命一樣危險！』」(CBETA 2022.Q4, Y13, no. 13, p. 252a7-9)。

¹⁹⁷ 《無諍之辯》卷 5 (CBETA 2022.Q3, Y20, no. 20, pp. 117a11-118a1)。

印順在後來著作中將此處的「梵佛一如」改成「天佛一如」¹⁹⁸。

印順以幼兒的稚嫩形容聲聞教法的不究竟，以少壯的健壯形容初期大乘佛教的旺盛生命力，以老年的腐朽譬喻秘密教的窮途末路。他的五期說不但涵蓋了整個印度佛教的流變，也表達他對佛教五期的定位和評價。相較於三時的簡捷，五期將聲聞佛教再分為原始佛教和部派佛教，將大乘佛教再分為初期大乘佛教，後期佛教和佛教末流，而部派佛教和初期大乘佛教間的思想關係，是《印度之佛教》治學的一大重點，大乘佛教前後的梵化現象輕重不一。五期佛教對探討部派佛教思想、大乘佛教導源和進行佛法抉擇，是更合適的分期方法。

印順早在《唯識學探源》探討部派佛教思想，《印度之佛教》以兩大章篇幅論述學派分裂和學派思想，又寫作部派佛教的專書《說一切有部為主的論書與論師之研究》，可見他對部派佛教的重視。筆者認為部派佛教思想分化細微，論書義理深奧、繁瑣，中國學者很少碰觸這一塊領域，印順是少有的部派佛教研究者，也藉此研究成果，為大乘佛教導源開闢出創新的學說。

印順治學經常使用圖表。《印度之佛教》有一個圖表，內層放置印度文明三期，外層放置佛教五期，內外兩層互相對應。第一期佛教對應到教派興起時代，時代根機是趣向解脫，以追求究竟樂為目標，第三期佛教對應到吠陀創始時代，時代根機是重人事，以追求人間樂為目標，第五期佛教對應到梵教極盛時期，以追求天上樂為目標。¹⁹⁹圖中呈現出印度文明與印度佛教的對應關係，但在文章中沒有描述。筆者認為第一期佛教適應於苦行根機，第五期佛教融攝梵教思想，已經是印順明確的見解，但他將第三期佛教和吠陀創始文明放在一起，是一件很特別的對應，吠陀創始文明的特色是「重人事」和「追求人間樂」，這兩者是否也是初期大乘佛教時期的人類共欲，這是值得深究的議題。

印順在〈法海探珍〉中，將三時、五期、三法印和學派間作了比對和連接，

¹⁹⁸ 《華雨集（四）》卷1：「第五期的「梵佛一如」，應改正為「天佛一如」。因為「秘密大乘」所重的，不是離欲的梵行，而是欲界的忉利天、四大王眾天式的「具貪行」。」。
(CBETA 2022.Q3, Y28, no. 28, p. 8a11-13)。

¹⁹⁹ 《印度之佛教》卷1 (CBETA 2022.Q3, Y33, no. 31, p. 7a10-11)。

例如：第一時包含五期佛教中的第一、二期，以三法印的諸行無常印為中心，是無常門，以部派時期的說一切有部為代表；第二時包含五期佛教中的第三期，以諸法無我印為中心，是性空門，以初期大乘佛教的龍樹學為代表；第三時包含五期佛教中的第四、五期，以涅槃寂靜印為中心，是真常門，以後期佛教的唯識系和真常唯心系為代表。三法印是緣起正法的三相，佛陀建立起這樣的體系，是為了啟示學佛者的途徑。²⁰⁰

印順認為要找到大乘佛教的導源，聖典中的判教尤其重要。判教可以知道經典傳布的先後，而且能藉此見到思想演進的軌跡。²⁰¹依聖典中的判教來說，佛教可分為三期。一、初期佛教不判教：初期佛教以《阿含經》、《毗奈耶》為聖典，聲聞乘為中心，是小行大隱時期。二、中期佛教判無常和性空二教，以《般若經》、《思益經》等大乘經為聖典，此時出現第二法輪轉的說法，出現小乘、大乘、一乘、三乘等用詞，印順認為此時期大小乘的經典並存，以菩薩乘為主，以性空為了義。三、後期則判無常、性空和真常三教，以《法華經》、《千鉢經》、《解深密經》等大乘經為聖典，《法華經》有初除糞、次教理家、後付家業三階段，《千鉢經》等經，則先判有、次說空、後說真常等三教，此期以一切空為不了義，別有不空之真常。印順依據三期佛教的判教方式，定出三期佛教出現的先後順序，因此找到大乘佛教的初期是般若性空學，興起時間緊接在部派聲聞佛教之後，推知大乘佛教導源是聲聞佛教的思想分化。印順三期佛教所列舉的代表典籍是經藏或律藏，沒有使用論藏。佛教思想的演變與經、律典籍的盛行比較同步，論藏通常比經、律藏出現晚，故不適合以論藏所述來判定佛教的演變。關於釋尊的特見和三法印、一實相印的關係，和印順的印度佛教分類方法，筆者整理成以下表格。

²⁰⁰ 《雜阿含經》卷 10：「闍陀！愚癡凡夫所不能解色無常，受、想、行、識無常，一切諸行無常，一切法無我，涅槃寂滅。汝今堪受勝妙法，汝今諦聽，當為汝說。」(CBETA 2022.Q3, T02, no. 99, p. 66c18-23)。

²⁰¹ 《印度之佛教》卷 11 (CBETA 2022.Q3, Y33, no. 31, p. 186a7-8)。

表 3-1

釋尊的特見和印度佛教分期

佛法特質		釋尊的特見				
		緣起無我說				
緣起法相						
三法印 (聲聞藏)		諸行無常	諸法無我	涅槃寂靜		
一實相印 (大乘經)		諸法實相				
印度佛教分類	三期	初期佛教(不判教) 代表經典：《阿含經》、 《毗奈耶》等		中期佛教(判二教) 代表經典：《般若經》、 《思益經》等		後期佛教(判三教) 代表經典：《法華經》、 《解深密經》等
	三時	聲聞行		菩薩行		如來行
	五期	聲聞為本 解脫同歸	傾向菩薩 聲聞分流	菩薩為本 大小兼暢		菩薩分流 傾向如來

印順從古代佛法的流行來看，有守舊、創新兩派，有推演、抉擇、攝取三種態度。²⁰²推演是分析或引申舊說；抉擇是分別舊說的了義或不了義，假名說或實相說，真實和方便，正確和不當；攝取是從自宗的見地上融會別宗的見解。印順：「抉擇是時代的開創者，振古復興，更非此不可！惟有抉擇，才能使我們有生氣，把握固有的精粹，揚棄那些糠粃。」²⁰³他認為抉擇是三種態度中最具有革命性的，具有大浪般的力量，能夠捲走飄浮不實，或無價值的粗劣東西；抉擇態度可以去蕪存菁，帶來生氣；佛法的世間流布，隨眾生的根性所及而影現，需要適時地抉擇真義，使影像的佛法能夠逼近本質的佛法；²⁰⁴ 抉擇態度常使佛教的重心轉移，可以振古、復興，開創新時代。但抉擇若用得不當，也會讓主客易位、黑白顛倒。²⁰⁵印順在 1959 年著作中提到佛教解行上的「自由抉擇」概念，自由的思考和抉擇可以開展佛法的深義，而佛說的隨機性是反對教條的，四預留支的「依了義不依不了義」和「依義不依語」，則說明佛法中存在批判、抉擇的自由。²⁰⁶

印順最早出現「批判」二字的作品，〈佛在人間〉：「在不同義理中，有批判抉擇的自由」²⁰⁷，批判和抉擇聯袂出現，卻有不同的涵義。「批判」一詞，字義是「對被認為是錯誤的思想或言行批駁否定」；哲學定義是「對學說基本假設正確與否的判斷」²⁰⁸。字義是個人主觀性的否定，哲學上必須探究該學說的理論正

²⁰² 《以佛法研究佛法》卷 5：「在古代流行的佛法上看，大體上有守舊與創新的兩派。有注重歸納、演繹的，也有注重直覺的。他們所採的態度，不外推演、抉擇、攝取三類。」(CBETA 2022.Q4, Y16, no. 16, p. 173a7-8)。

²⁰³ 《以佛法研究佛法》卷 5 (CBETA 2019.Q3, Y16, no. 16, p. 174a6-8)。

²⁰⁴ 《以佛法研究佛法》卷 5 (CBETA 2019.Q3, Y16, no. 16, pp. 173a7-174a4)。

²⁰⁵ 《以佛法研究佛法》卷 5：「但用得不當，就會黑白顛倒，成為黃鍾毀棄、瓦釜雷鳴的現象。」(CBETA 2022.Q4, Y16, no. 16, p. 174a8-9)。

²⁰⁶ 《佛在人間》卷 14 (CBETA 2022.Q4, Y14, no. 14, p. 346a5)。

²⁰⁷ 《佛在人間》卷 14 (CBETA 2022.Q4, Y14, no. 14, p. 346a9)。

²⁰⁸ 《教育部重編國語辭典修訂本》

<https://dict.revised.moe.edu.tw/dictView.jsp?ID=24422&la=0&powerMode=0> (2022 年 12 月 30 日)

確性，再作出判斷。印順對佛教的批判不止於個人主觀上的反對，而是先解析各期佛教的學說內容，再以釋尊的特見為思想標竿，進行分別和判斷，所以是先進行抉擇，再給於批判。筆者認為印順的「批判」方式接近哲學定義，他認為佛教是不共神教的哲人宗教，而釋尊獨創的思想是超時代的遠見，值得永久信仰。治學方針先立本於根本佛教，掌握住佛法的特質後，才能對各期佛教進行抉擇，給於批判。²⁰⁹

印順描述釋尊駁斥婆羅門教的梵天實有學說時，使用「批判」二字，²¹⁰他認為釋尊處理外道學說，採用了批判態度。印順延續根本佛教中釋尊的批判精神，《印度之佛教》：「即此以探其宗本，自流變以批判其臧否，則以佛教者行解之龐雜，勢必紛呶不已。」²¹¹，他預先知道自己的批判作風，必定惹來許多非議，但未因此退卻，到了晚年《永光集》：「我所批判的，不只是中國傳統佛教，還有印度後期神秘欲樂的（傳入西藏的）佛教。」²¹²直接說出要批判對象，是中國傳統佛教(以真常唯心論為主流)和傳入西藏的印度大乘秘密教。由此可見，他已經表明真常唯心論和大乘秘密教不是純正佛法，必須排除於佛教之外。

第四節 《印度之佛教》的寫作

1941年受任合江法王佛學院擔任導師一職，²¹³這是佛教界尊稱「印順導師」

²⁰⁹ 《華雨香雲》卷10：「哲人宗教是否值得人類永久的信仰，就看它獨創的思想是否偉大、具有超時代的深見與遠見。」(CBETA 2022.Q4, Y23, no. 23, p. 246a3-4)。

²¹⁰ 《以佛法研究佛法》卷2：「依釋尊的批判，「若三明（三吠陀）婆羅門先無有見梵天者，又諸舊大仙三明婆羅門阿咤摩等亦不見梵天者，當知三明婆羅門所說非實」(CBETA 2022.Q4, Y16, no. 16, p. 84a8-10)。

²¹¹ 《印度之佛教》卷1 (CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. a005a4-5)。

²¹² 《永光集》卷8 (CBETA 2022.Q4, Y43, no. 41, p. 249a2-3)。

²¹³ 《華雨香雲》卷1：「演培約了幾位同學，到合江法王寺，辦法王學院，請我去當導師。」(CBETA 2022.Q4, Y23, no. 23, p. 24a7-8)。

的由來，²¹⁴ 1942年他在法王寺寫作《印度之佛教》。太虛曾表示，印度不注重歷史，治學佛教史最困難的是印度部分，在印順之前，中國沒有一部完整的印度佛教史。²¹⁵印順寫作此書時，避居深山之中，文獻資料不容易取得，譯典主要是參閱清刻的《大藏經》，其他的文獻資料，除了支那內學院的出版品之外，有《佛教史略》，《印度哲學宗教史》。

《佛教史略》是太虛的作品，²¹⁶印順從中理出太虛的二個思想，一、佛教過去的歷史演變關鍵在於人，例如馬鳴、龍樹、無著、世親等英雄人物的出現，主要是出家僧人，太虛以此自勉改革決心。二者、佛教未來趨勢是世界佛教，中國佛教過去侷限於僧界，只取形式不取真精神，中國將步入世界時代，政教學術改變，佛教應該從以出家為本位轉變為以在家為本位。印順改革中國佛教的魄力和宏闡以在家人為中心的初期大乘，似乎與太虛這兩個思想有關。

《印度之佛教》書中「同有誦吠陀而祭神之權利」和「可依宗教的生命而得新生命」²¹⁷等文句，與高觀盧譯本《印度哲學宗教史》²¹⁸字句完全相同；第一章〈印度佛教流變概論〉對印度文明的分期和描述，與《印度哲學宗教史》的〈總敘〉近似，顯然《印度之佛教》第一章的書寫主要參閱自日本著作《印度哲學宗教史》。有些學者質疑印順抄襲日本著作，他確實受到日本佛學啟發和影響，也有參閱和引用的行為。他早期寫作時，引用的佛經和他人著作時，沒有詳細標註出處的習慣，尤其是在初版《印度之佛教》時，但1942年的初版自序，他提到

²¹⁴ 廖憶榕：《學問僧的生命書寫——印順法師與聖嚴法師自傳之研究》（嘉義：中正大學中國文學研究所博士論文，2017年），頁68。

²¹⁵ 《第十六編 書評》卷7 (CBETA 2022.Q4, TX25, no. 16, p. 48a3-4)。

²¹⁶ 《太虛大師年譜》卷2：「《佛教史略》，論史猶未足言精確。然大師思想之特色，已充分流露。」(CBETA 2022.Q1, Y13, no. 13, p. 41a3)。

²¹⁷ 《印度之佛教》卷2：「同有誦吠陀而祭神之權利，且可依宗教而得新生命。」(CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 17a4-5)。

²¹⁸ 高楠順次郎、木村泰賢著，高觀盧譯：《印度哲學宗教史》（上海：商務出版社，1935年）臺灣華文電子書庫 (ncl.edu.tw)。(2022年11月28日)

《印度哲學宗教史》是《印度之佛教》的主要參考文獻。²¹⁹他在 1985 年重版《印度之佛教》的序文中，對引證的缺失表達遺憾，²²⁰也添加十幾部的參考文獻，可惜沒有為初版《印度之佛教》重新標註原文出處。筆者認為二十世紀前半，中國學術風氣剛剛起步，印順和每個人一樣，對於學術的寫作規範從無知到熟稔，是一步步地學習和修正來的，當時的引用缺失，與現代人的故意抄襲是完全不同的概念。

印順早在 1937 年閱讀日本學者的佛學著作，例如：《印度哲學宗教史》，《原始佛教思想論》和結城令聞的唯識思想史，²²¹他說：

這幾部書，使我探求佛法的方法，有了新的啟發。對於歷史、地理、考證，我沒有下過功夫，卻有興趣閱讀。從現實世間的一定時空中，去理解佛法的本源與流變，漸成為我探求佛法的方針。

222

他注意到日本佛學著作有關歷史、地理、考證的部分，並產生閱讀興趣。他發現從現實中探求佛法，可以理解佛法的本源和流變，能讓現實佛教界和佛法的距離顯現，這一直是他出家以來關切的問題。因為這些日本著作啟發，才有了探求印度佛法的方針。筆者認為印順的治學態度是開放的，他認為佛學成就不是單靠一人，而是多人累積而成的，所以他接納別人的研究成果，也大方地將研究成果開放給大眾使用。

印順在四十年後重版《印度之佛教》，在重版序文中提到十部參考文獻，包含日本、英國和藏文等外國文獻。²²³印順：「多氏的《印度佛教史》，從無著、世

²¹⁹ 《印度之佛教》卷 1：「於時賢之作，惟內院出版之數種，商務本之《佛教史略》，《印度哲學宗教史》而已。」(CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. a007a7-8)。

²²⁰ 《印度之佛教》卷 18：「引證的也沒有注明出處，這是不能為現代學者所能接受的，所以決定重寫，」(CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. z002a8-9)。

²²¹ 《唯識學探源》卷 1 (CBETA 2022.Q4, Y10, no. 10, p. a003a4-5)。

²²² 《華雨集（五）》卷 1 (CBETA 2021.Q3, Y29, no. 29, p. 9a7-13)。

²²³ 《印度之佛教》卷 18 (CBETA 2022.Q3, Y33, no. 31, pp. z006a9-z007a2)。

親，到中觀與唯識者的論爭，秘密大乘佛教的廣泛弘傳，我的確是大多採用這本書的。」²²⁴，日本寺本婉雅(1872-1940)譯註的多羅那他《(ターラナータ)印度佛教史》，底本是藏文佛教史。²²⁵ 印順還提到《印度之佛教》，從釋尊在世到部派分化等龍樹以前的佛教史，參閱了牛津大學的《印度史》。²²⁶

印順在 1940 年，1943 年和 1988 年分別寫作了三篇釋尊傳記，文章中的書寫風格不盡相同。

〈佛在人間·釋尊小史〉：「這大喜的消息，立刻引起了大自然的狂歡：枝頭的小鳥，唱起和平之曲；花朵也更嫵媚了。充滿生意的春風，把這大喜的消息，傳遍了迦毘羅，傳遍了恒河兩岸，一直到全世界。」²²⁷

第一篇佛陀傳記，文筆寫意而誇飾，是散文式風格，文章中沒有任何註腳。

《印度之佛教·釋尊略傳》：「釋尊系出名門，色相端嚴，有異常兒，識者知其不凡，咸謂在家當為輪王，出家必成一切智。」²²⁸

第二篇佛陀傳記，不見普天同慶的誇飾文辭，寫意轉向了寫實，文中交代了更多的人名、地名，初版仍然缺少註腳。

《印度佛教思想史·釋尊略傳》：「誕生七天，摩耶夫人就去世了，所以釋尊是由姨母摩訶波闍波提(Mahāprajāpatī)撫育長大的。」

²²⁴ 《永光集》卷 8 (CBETA 2022.Q4, Y43, no. 41, p. 246a4-5)。

²²⁵ 西元 1608 年多羅那他完成《印度佛教史》，為藏文佛教史。《中華百科全書》：「本書也和印度史家一樣，不乏歷史混亂之處。因此，近代學者多只承認其史料價值，而不視為完整的信史。」。

²²⁶ 依據廖憶榕《學問僧的生命書寫——印順法師與聖嚴法師自傳之研究》的研究，此書為《古代印度》，是 *Ancient India* 的中譯本。

²²⁷ 《佛在人間》卷 1 (CBETA 2022.Q3, Y14, no. 14, p. 1a6-7)。

²²⁸ 《印度之佛教》卷 2 (CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 15a11-12)。

第三篇佛陀傳記，重於敘事、實事求是，名詞後加註了梵文，共有 24 則註腳，引文多為早期經、律和少數部派論書。

印順寫作《印度之佛教》時，有精確佛傳的寫作意向，他說：

釋迦牟尼佛之傳記，零落難詳。即其僅見於記述者，又多傳說互異，且雜以表象之辭。欲取捨以得精確之佛傳，實非今日所能也。今但取近於史實者敘之，用以彷彿此聖者之化跡而已。²³⁰

沒有完整的佛陀傳記，只有多種不一致的傳說，印順只能盡量接近史實而已，不過當他使用傳說資料時，常以「傳說」二字提醒讀者注意。比較印順先後三篇佛陀傳記，他對佛陀的表徵用語變少，史實的風格逐漸明顯。

東漢時期翻譯方等般若等大乘經典，劉宋時期翻譯《雜阿含經》，《阿含經》的傳譯比大乘經典晚了二百餘年，這與中國傳統佛教看重大乘經典，不重視聲聞三藏有關。《印度之佛教》提到《阿含》相關名詞達五十次，引用《雜阿含經》經文共五次。印順：「今之《雜阿含經》，雖多所演變，猶存當時之舊。」²³¹，他認為《雜阿含經》保留修多羅的三分教特色，為佛陀言教的類集，《雜阿含經》簡潔平淡，再發展成《中阿含》、《長阿含》和《增一阿含》。後三部《阿含經》因為添加想像部分，與佛陀的本懷越離越遠。日本學者菟輪認為印順對《阿含經》的關注是 1940 年後的事，²³²他分析其中原因：印順對漢譯資料的大乘佛法 and 密藏大乘佛法被輕視的現象升起危機感，1932 年印順閱讀大藏經，從此對《阿含經》有了親切的現實感。

印順：「唯識思想的源泉，應從《阿含經》去探索，因為四阿含是大小乘共

²²⁹ 《印度佛教思想史》卷 1 (CBETA 2022.Q4, Y34, no. 32, p. 10a12-13)。

²³⁰ 《印度之佛教》卷 2 (CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 13a3-5)。

²³¹ 《印度之佛教》卷 4 (CBETA 2022.Q3, Y33, no. 31, p. 72a12-13)。

²³² 菟輪顯量：〈現代台灣佛教與印順導師－五大本山與人間佛教的背景一探〉，《佛光學報》，第 2 卷第 2 期，(2016 年 7 月)。

信的」²³³，《唯識學探源》大量引用《阿含經》經文，筆者認為 1940 年印順探求唯識學的根源而發現《阿含經》的重要性。但 1944 年印順出版《阿含講要》講稿時，為了避免它被人視為小乘，題名改為《佛法概論》。可見 1943 年《印度之佛教》出版期間，聲聞佛教和《阿含經》在中國，仍處於被貶抑的氣氛中，而印順的出版品因此受到影響。

印順在《唯識學探源》說：

不但「阿含」以緣起為中心，就是後代龍樹、無著諸大論師的教學，也不外此事，無非解釋發揮這緣起流轉，和怎樣證得這緣起的還滅。²³⁴

此時他認為龍樹學和無著學都是以緣起為學說中心，可見印順在 1940 年《唯識學探源》寫作時期，還沒有對三系做出取捨。1940 年《唯識學探源》頻繁使用「緣起」二字，也提到多次的「無我」法印，卻完全沒有出現「緣起無我」這個語詞。1941 年〈佛在人間〉提到一次「緣起無我」，1943 年《印度之佛教》提到 3 次「緣起無我」，還將「緣起無我」視為釋尊的正覺內容和特見，作為純正佛法的特質。筆者認為《印度之佛教》將「緣起」和「無我」連用成「緣起無我」，似乎是為了另一個治學方針「宏闡中期佛教」，他說龍樹的「緣起性空」是釋尊的「緣起無我」的深化，並認為以龍樹為代表的初期大乘佛教能夠契應根本佛教，大大的拉近了龍樹學和根本佛教的關係，也將不解性空的無著學視為不能獲得解脫的方便教。因為〈佛在人間〉一文並未提到龍樹學，〈法海探珍〉沒有提到根本佛教，筆者認為印順將龍樹學和根本佛教關聯起來，是從《印度之佛教》開始的。

《印度之佛教》引用的文句文字，往往不同於經典原文，例如：《印度之佛教》提到佛陀臨入涅槃時，告訴阿難等弟子：「我不攝受眾，亦無所教命。汝等當自依止，法依止，莫異依止，即應依四念處而行」，²³⁵此文句沒有註明出處，

²³³ 《唯識學探源》卷 1 (CBETA 2022.Q4, Y10, no. 10, p. 4a10)。

²³⁴ 《唯識學探源》卷 1 (CBETA 2022.Q4, Y10, no. 10, p. 5a8-10)。

²³⁵ 《印度之佛教》卷 2 (CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 35a1-2)。

與漢傳大藏經和南傳大藏經比對後，並無一處相同，只與《雜阿含經》：「住於自洲，住於自依；住於法洲，住於法依；不異洲不異依」²³⁶文義接近。印順：「《雜阿含》云：「幻術皆是誑法，令人墮地獄」」²³⁷來說明佛法是不神祕的，但此文句原是使詐的阿修羅對釋提桓因請求的推託藉口，並不是佛陀說的，印順藉阿修羅誑語來說明佛陀反對幻術，是引用失當的事例。

溫金柯質疑《增一阿含經》經文，被印順改動，並讀出經文原來沒有的意思。²³⁸大正新脩大藏經《增壹阿含經·等見品》卷 26：「佛世尊皆出人間，非由天而得也。」²³⁹，此經文在宋、元、明和大藏經等版本中「佛世尊」、「天」部分出現不同，清刻大藏經和大正新脩大藏經的譯文也可能不相同。《印度之佛教》：「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。」²⁴⁰，此處並沒有註明詳細的出處，在民國 37 年〈佛教之興起與東方印度〉文中引用此經文時，明確的提到出處是《增一阿含經》卷二六〈等見品〉。²⁴¹印順將「佛世尊皆出人間」改為「諸佛世尊，皆出人間」，〈等見品〉有「皆」字，依句意來看，兩句都不是單指佛陀一個，所以印順的詮釋問題發生於文句的後半。筆者將後半句的引文和原文作比對，統計出原文和印順使用文句的相同和相異次數。除了《印度之佛教》的引用之外，印順的所有作品中，引用完整文句有 12 次，有六次與大正藏《等見品》經文相同，六次與該經文不同，而不同的六次文句是相同的。印順在 1989 年作品中，再度引用該文句，與《印度之佛教》的引文一字不差。²⁴²顯見印順一直將「非由天而得」詮釋為「(終)不在天上成佛」。

²³⁶ 《雜阿含經》卷 2 (CBETA 2022.Q4, T02, no. 99, p. 8a22-24)。

²³⁷ 《印度之佛教》卷 17 (CBETA 2022.Q3, Y33, no. 31, pp. 305a11-306a1)。

²³⁸ 邱敏捷：《印順學派的成立、分流與發展》(台南市：妙心出版社，2011 年)，頁 422。

²³⁹ 《增壹阿含經》卷 26：「佛世尊皆出人間，非由天而得也。」。

²⁴⁰ 《印度之佛教》卷 1 (CBETA 2022.Q1, Y33, no. 31, pp. a001a12-a002a2)。

²⁴¹ 《以佛法研究佛法》卷 2：(《增一阿含經》卷二六〈等見品〉)。這因為真理與自由，惟有在人間才能實現。「諸佛世尊，皆出人間，非由天而得也」(CBETA 2022.Q1, Y16, no. 16, p. 85a5-6)。

²⁴² 《華雨集(四)》卷 1：「讀到了《增壹阿含經》所說：「諸佛皆出人間，終不在天上成佛

關於幾部作品中的引用狀況，整理成以下表格。



也。』』 (CBETA 2022.Q3, Y28, no. 28, p. 3a7) 。

表 3-2

印順引文和原文比對

《增壹阿含經·等見品》卷 26：「佛世尊皆出人間，非由天而得也。」

西元 (年)	著作名稱	印順的使用文句	使用 次數
1941	〈佛在人間〉	諸佛世尊，皆出人間，不在天上成佛也	2
1943	《印度之佛教》	諸佛皆出人間，終不在天上成佛也	1
1948	《以佛法研究佛法》 〈佛教之興起與東方印度〉	諸佛世尊，皆出人間，非由天而得也	1
1949	《佛法概論》	諸佛世尊，皆出人間，非由天而得也	2
1952	〈人間佛教緒言〉	諸佛世尊，皆出人間，非由天而得也	1
1980	《華雨集(五)》〈中國佛教的由興到衰及其未來的展望〉	佛世尊皆出人間，非由天而得也	1
1988	《印度佛教思想史》	佛世尊皆出人間，非由天而得也	2
1989	《華雨集(四)》〈契理契機之人間佛教〉	諸佛皆出人間，終不在天上成佛也	2

關於經文和印順引文是否文義相同，關鍵在後半句「非由天而得也」和「(終)不在天上成佛」。筆者聚焦於「得」和「成佛」的差異，「得」是否可以解釋成「成佛」。參閱《佛光大辭典》，得有「獲」(梵 pratilambha)與「成就」(梵 samanvāgama)的意思，經文以佛為主詞，文義約為佛不是在天界成就，印順說「(終)不在天上成佛」，並未明顯偏離經文原意。

再依〈等見品〉整段經文意思來看，筆者解讀如下：臨命終時的天神出現五種瑞應，天神們會來教導這位憂愁的天神，可以投生到善處，在得到善利後，應當安處善業。釋尊回答比丘：因為三十三天貪著五欲，天神以人間為善趣，人間依如來法得堅固信根，出家學道，得到三達明，所以佛和世尊都是出現在人間，不是從天上證得。²⁴³依筆者對經文的理解，認為印順沒有曲解〈等見品〉經文的意思。〈等見品〉對應於《小部》的〈五個前兆經〉，²⁴⁴〈五個前兆經〉說死亡前的天神，人間是天神的善趣，有如來法可以幫助免於一死的人，住立在善法和梵行上，獲得再生天界的福德，但〈五個前兆經〉沒有「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也」的文句。印順於 1932 年閱讀乾隆大藏經，1934 年閱讀一部分的大正藏，從日本請回《南傳大藏經》是 1952 年的事，²⁴⁵印順寫作《印度之佛教》還沒有閱讀過南傳大藏經，所以〈五個前兆經〉的經文意思，在此處的參考價值不高。

印順在《印度之佛教·自序》，以「緣起無我說」為釋尊的特見，後文：「釋尊嘗以「我說緣起」示異於外道，持此以為佛法之特質可也。」²⁴⁶，「緣起無我

²⁴³ 《增壹阿含經》卷 26：「比丘當知，三十三天著於五欲，彼以人間為善趣；於如來得出家，為善利而得三達。所以然者，佛世尊皆出人間，非由天而得也。是故，比丘！於此命終當生天上。」(CBETA 2022.Q3, T02, no. 125, p. 694a2-5)。

²⁴⁴ 莊春江工作站〈阿含經南北傳對讀〉

<http://agama.buddhason.org/AA/AAsearch1.php?str=%E7%9A%86%E5%87%BA%E4%BA%BA%E9%96%93&path=AA300.htm> (2022 年 10 月 31 日)。

²⁴⁵ 《說一切有部為主的論書與論師之研究》卷 1 (CBETA 2022.Q4, Y36, no. 34, p. a005a13-14)。

²⁴⁶ 《印度之佛教》卷 2 (CBETA 2021.Q3, Y33, no. 31, p. 21a3-4)。

說」和「我說緣起」的「我」不能同一解釋。「我說緣起」的「我」，是佛陀的自稱，但「緣起無我說」的「我」，源自梵文 *atman*，是梵我思想中的小我，是永恆不變的主體，近似靈魂的意思。「我說緣起」引用自《分別緣起初勝法門經》，而大藏經的餘處不再出現。《楞伽經》相關典籍出現多次的「非我說緣起」，「我說緣起」與「非我說緣起」的不恰當使用，容易讓讀者糊塗。印順還說：「《阿含》以「我說緣起」為宗」²⁴⁷，但在漢譯《阿含經》並無「我說緣起」出現，在巴利藏《尼柯耶》也找不到，「我說緣起」的引用已經落入少證的缺失。木村泰賢曾表示：「佛教的十二因緣與數論緣起觀都是古代思想的改造」²⁴⁸，勝論主張緣起，卻說妙樂所成「神我」是存在的，為了更清楚的區別勝論的緣起說和佛教的緣起說，「緣起無我說」比「緣起說」、「我說緣起」更能精準地掌握佛法的特質。

印順 1937 年寫〈三論宗風簡說〉，1940 年寫《唯識學探源》，1941 年講《攝大乘論講記》；1942 年講《金剛般若波羅蜜經講記》，1942 年講《中觀論頌講記》；1950 年講《大乘起信論講記》，1970 年出版《淨土與禪》，1981 年出版《如來藏之研究》等。²⁴⁹印順寫作《印度之佛教》之前，治學上偏重於唯識學和性空學，有關真常論的研究和寫作較少。

支那內學院的唯識學家王恩洋（1897–1964）獲得《印度之佛教》贈書後，寫了〈《讀印度佛教書感》²⁵⁰一文，他稱揚此書具有客觀務實的治學態度和警戒世人的價值。王恩洋以為佛陀本教不是為了個人、國家、民族，這種廣大超然的胸懷與印順是相同的，但他以為除了人類的利害得失，對五趣四生一切有情也要給於救濟，這個觀點與印順的以人類為本的佛教思想不同。印順認為王恩洋對《印度之佛教》是贊同的，只在空和有的問題上意見不同，²⁵¹隨後以〈空有之間〉一文回覆。²⁵²王恩洋批評《印度之佛教》對經藏引證不足，印順承認第十二章和十

²⁴⁷ 《印度之佛教》卷 12 (CBETA 2021.Q3, Y33, no. 31, p. 211a6)。

²⁴⁸ 木村泰賢著，釋依觀譯：《梵我思辨》（新北市：台灣商務，2016 年），頁 73-75。

²⁴⁹ 釋厚觀編：《印順導師著作總目·序》（台北：正聞出版社，2008 年）。

²⁵⁰ 王恩洋：〈讀印度佛教書感〉《海潮音》第 3 期，1944 年。

²⁵¹ 王恩洋擁護唯識學的法相「有」，印順則同情中觀學的中道「空義」。

²⁵² 《無諍之辯·空有之間》卷 4：「善辨中邊，不以觀因果而滯有，以空為不了」（CBETA

四章談到中觀和唯識時，以古代論師龍樹和無著的論議為主，沒有注意到經典。印順在《印度之佛教》寫作時，以論書為大宗的參考文獻。在王恩洋的批評之後，印順從善如流，認同探討佛教思想的流變，應以經為主的建言。²⁵³印順：

《印度之佛教》是史的敘述，但不只是敘述，而有評判取捨的立場。所以這部書的出版，有人同情，也有人痛恨不已。不過痛恨者，只是在口頭傳說中咒咀，而真能給以批評的，是虛大師與王恩洋居士。²⁵⁴

印順郵寄《印度之佛教》第一章給太虛，向他請序。²⁵⁵1942年太虛以〈議印度之佛教〉一文回覆，回覆文有874字。太虛：「惟於佛世以來之教史，似因莊嚴「獨尊龍樹」之主見，將大乘時代揉成離支破碎，殊應矯正。」²⁵⁶，提議將五期的名稱作調整：「第一期之佛教，應曰「佛陀為本之聲聞解脫，庶於後行之大乘有其本根」²⁵⁷，他將一、三、四、五期的名稱，都放入「佛陀」二字，主張大乘佛教本源是從佛世時開始，他以馬鳴、龍樹、無著為三系的代表人物，主張三系的先後為真常唯心論、性空幻有論、唯識論。1943年印順以〈敬答〈議印度之佛教〉〉回復太虛，只有解說和分辨，並沒有接受太虛的任何提議。1943年太虛再以〈再議印度之佛教〉一文回覆印順，此文有7157字，此時他似乎看過《印度之佛教》全書，所以給於比較全面的評論。太虛對印順的大乘佛教導源是不認同的：「陷近錫蘭之大乘非佛說或大乘從小乘三藏紬譯而出之狹見。」²⁵⁸，他主張大乘佛教根源於佛世，大乘經不是聲聞三藏發展出來，

2022.Q1, Y20, no. 20, p. 111a9-10)。

²⁵³ 《華雨集（五）》卷11 (CBETA 2022.Q1, Y29, no. 29, p. 161a6-8)。

²⁵⁴ 《華雨集（五）》卷1 (CBETA 2022.Q4, Y29, no. 29, p. 15a11-13)。

²⁵⁵ 《第十六編 書評》卷8：「印順論士前寄其所著印度之佛教第一章來請序」(CBETA 2022.Q4, TX25, no. 16, p. 51a4)。

²⁵⁶ 《第十六編 書評》卷7 (CBETA 2022.Q4, TX25, no. 16, p. 49a2-3)。

²⁵⁷ 《第十六編 書評》卷7 (CBETA 2022.Q4, TX25, no. 16, p. 49a3-4)。

²⁵⁸ 《第十六編 書評》卷8 (CBETA 2022.Q4, TX25, no. 16, pp. 51a11-52a3)。

是源自佛說。太虛也不認同印順的釋尊特見內容：「余所稱釋尊特見，包括能見所見而尤重無上正遍覺...即法華所謂佛知見，而原著僅就「所見一分之緣起無我」言」²⁵⁹，他認為釋尊特見是釋尊的無上正覺，無上正覺的內容是什麼，《法華經》提到三次「佛知見」，也沒有說明佛知見的內容到底是什麼。太虛指稱佛陀是成神的無神論者，或無神的自成超神者，他認為印順不敢反對無神論者，而不用「佛陀為本」語詞。²⁶⁰太虛在〈再議印度之佛教〉書評中，數度以中國佛教的傳統認知去推翻印順的印度佛教研究成果。印順再度回文時，表示不願繼續討論下去，²⁶¹兩人因《印度之佛教》引起的法義的論爭，畫下了句點。《印度之佛教》引發印順和太虛的爭論，身為晚輩的印順還是據理力爭，是「吾愛吾師，吾更愛真理」的寫照。

印順認為太虛的批評重心在：

我以人間的佛陀——釋迦為本；以性空唯名、虛妄唯識、真常唯心——三系，為大乘佛法的開展與分化。而虛大師是大乘別有法源（在《阿含經》以外）的，是中國佛教傳統，以《楞嚴經》、《大乘起信論》等為準量，也就是以真常唯心——法界圓覺為根本的。²⁶²

太虛雖然同意性空的經論盛行的早，但因為真常唯心是佛的圓滿心境、是一切佛法的根本，主張要列在最前面。太虛：「馬鳴造《大乘起信論》以後，因為法不

²⁵⁹ 《第十六編 書評》卷 8 (CBETA 2022.Q4, TX25, no. 16, pp. 53a11-54a1)。

²⁶⁰ 《第十六編 書評》卷 8：「英人湯瑪士近著人物中心世界史，第四章講釋迦牟尼，是一位「成神的無神論者」。蓋就其深行所成圓德，固備世間所奉至真善美神德而超之，可稱為無神的自成超神者。」(CBETA 2022.Q4, TX25, no. 16, pp. 56a12-57a2)。

²⁶¹ 《平凡的一生（重訂本）》卷 26：「我寫了一篇〈無諍之辯〉（文已佚），寄給漢院虛大師，表示只是表示個人的見解，不敢再勞累大師。」(CBETA 2022.Q3, Y41, no. 39, p. 154a1-3)。

²⁶² 《華雨集（五）》卷 1 (CBETA 2022.Q4, Y29, no. 29, p. 16a2-5)。

當機，即暫為藏諸名山，以待來日。」，²⁶³筆者認為法不當機，表示當時真常唯論不是主要流行的學派，他為了解決文獻關係和個人主張間的不一致，該說詞顯得牽強。

印順感念太虛為了不影響《印度之佛教》的銷量，將〈議印度之佛教〉壓了一年才發表，但太虛終究沒有回應印順的請序之請。印順：「大師意識到我的性格，是是非非，不為古人融會，不為近代的大德包含，這是可慮的。」²⁶⁴，相較於圓瑛一系的保守態度，印順和太虛都是屬於改革派，但對佛法義理的處理方式還是不同的，印順：「關於義理方面的非議，大師是和事老。」²⁶⁵，筆者認為印順的處理佛法態度偏重於抉擇，太虛的處理佛法態度偏向攝取，所以印順的佛教改革事業對中國佛教的影響力更大。

印順：「我重於考證，是想通過時地人的演化去理解佛法，抉示純正的佛法，而丟下不適於現代的古老方便，不是一般的考據學者。」²⁶⁶，他採用考證的方法，是為了淘汰過時的方便，達成純正的佛法的目標，與一般考據學家的研究動機和目標不同。他認為佛學研究者不是要表現或證明自己，是為了求真理而研究，這是緣起無我的體現；一個佛學研究者，必須以佛法的立場去研究，這是佛法濟世的信念。

²⁶³ 《大乘起信論講記》卷1 (CBETA 2022.Q3, Y07, no. 7, p. 5a6-7)。

²⁶⁴ 《華雨香雲》卷23 (CBETA 2022.Q3, Y23, no. 23, p. 300a7-8)。

²⁶⁵ 《大乘起信論講記》卷1 (CBETA 2022.Q3, Y07, no. 7, p. 5a12)。

²⁶⁶ 《華雨集（五）》卷1 (CBETA 2022.Q3, Y29, no. 29, p. 50a7-9)。

第四章 印順對佛法的研究

第一節 佛法

印順認為佛法有最重要的兩件事，淨化世間和出世寂滅。²⁶⁷世間的時間是沒有邊際的，世間的萬物分為有情和器界，有情有色、受、想、行、識、等五蘊，器界有地、水、火、風、空、識等六界。世間以有情為本，有情有天、人、畜生、鬼和地獄等類，有情以人為中心。人會貪染自我、執取外境，有永恆存在的欲望，²⁶⁸人類至今生生不息，能毀滅人類的，只有人類本身，能拯救世界擾亂的，是真理，能救濟人類憂苦的，是佛法。若佛法的精神和義理，用到個人、家庭和社會，用到物資、知識和團結，能夠達成救世的目的，²⁶⁹但信仰佛法必須先了解佛法。

世間萬物必經生、住、滅等過程，人不離生、老、病、死、憂、悲、苦、惱等八苦，必須以難得人身修持難聞佛法，才有解脫世間苦難的機會。佛法的十善，是人生道德，是淨化世間的「自通之法」，可以讓有情和樂善生，並趣向涅槃樂。²⁷⁰印順：「有情之所以能涅槃解脫者，以一切法性自寂滅耳。」²⁷¹，放下對常、樂、我、淨等生滅相的執取，可以達到出世寂滅。若出世法的解脫思想興盛，眾生的理智思想打開，神教就會衰敗，若眾生依賴他力，崇拜天神，佛教就會衰敗。²⁷²

²⁶⁷ 《印度之佛教》卷3：「佛法無他事，「淨化世間以進趣出世之寂滅」而已。」(CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 37a3)。

²⁶⁸ 《印度之佛教》卷3：「言有情者：「自體愛」則內我之貪染，「境界愛」則外境之執取，「後有愛」則無限生存之意欲」(CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 37a9-10)。

²⁶⁹ 《佛在人間》卷8 (CBETA 2022.Q3, Y14, no. 14, pp. 203a9-204a4)。

²⁷⁰ 《印度之佛教》卷3：「十善行而仁政興，災難息，修、齊、治、平在十善。行十善而現生樂，後生樂，近涅槃樂，和樂善生在十善。」(CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 42a11-13)。

²⁷¹ 《印度之佛教》卷3：「有情之所以能涅槃解脫者，以一切法性自寂滅耳。」(CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 49a8-9)

²⁷² 《印度之佛教》卷1：「解脫思想興則神教衰，天神崇拜盛則佛教衰，此必然之理也。」

印順對古代傳下來的佛法有自己的見解，在他作品中最重要的是佛法信念，在寫作《印度之佛教》時，基本佛法信念已經確立，²⁷³數十年來不曾改變過。他在後期作品中提到這些信念：

「佛法是宗教。」²⁷⁴，佛教不共神教，是無神論者，是哲人宗教。哲人宗教包含的獨創成分，釋尊的特見－「緣起無我」，是佛法的特質和生命。²⁷⁵印順寫了〈佛教是無神論的宗教〉一文，雖然文章失落，但這件寫作事實和文章標題，仍然傳達出他對佛教的宗教認知。筆者認為鬼化和神化的中國傳統佛教，與哲人宗教的內涵截然不同，已經無法闡明佛法的真實意義。

「佛法源於佛陀的正覺。」²⁷⁶，正覺是覺知世間的真相，真相是萬法是緣起的生滅。佛陀覺證後宣教，緣起法很難被世人相信，所以佛陀宣說適應人類知識和能力的教法，但佛法的最終目的，是為了將人類導向正覺。

「佛陀的說法立制，並不等於佛的正覺，而有因時、因地、因人的適應性。」²⁷⁷，佛陀的說法立制是佛法的原型，後學對二十餘世紀前的古代佛法，不可拘泥，也不可顧一切的革新。筆者認為必須掌握住佛法的特質，適宜的取捨古代佛法。佛法除了彰顯真理，也要幫助眾生離苦，所以了解眾生事務是重要的，佛法必須能夠關懷此時、此地、此人的現實需求。

「佛陀應機而說法立制，就是世諦流布。」²⁷⁸，佛法實行於人間，為了一般化和普及性，必須顧及大部分眾生的根機，佛法發展中出現方便法是必然的事。筆者認為不同時代有不同的適應方便，不捨棄過時的方便，會讓佛法的發展受到

(CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 9a2-3)。

²⁷³ 《華雨集（五）》卷 1：「古代傳下來的佛法，我的基本見解，在寫《印度之佛教》時，已大致確定」(CBETA 2022.Q4, Y29, no. 29, p. 50a10-11)。

²⁷⁴ 《說一切有部為主的論書與論師之研究》卷 1 (CBETA 2022.Q4, Y36, no. 34, p. a001a11)

²⁷⁵ 《華雨香雲》卷 10：「哲人宗教裡所包含的獨創成分，是他的特質與生命。」(CBETA 2022.Q4, Y23, no. 23, p. 246a1-2)。

²⁷⁶ 《說一切有部為主的論書與論師之研究》卷 1 (CBETA 2022.Q4, Y36, no. 34, p. a002a4)。

²⁷⁷ 《說一切有部為主的論書與論師之研究》卷 1 (CBETA 2022.Q4, Y36, no. 34, p. a002a8)

²⁷⁸ 《說一切有部為主的論書與論師之研究》卷 1 (CBETA 2022.Q4, Y36, no. 34, p. a002a12)

障礙。

「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。」²⁷⁹，佛法包括世間法和出世間法，世間法的部分會隨著世間的改變而變化，所以不是根源的佛法就是真實的，也不是後面的佛法就是越圓滿的，能適應現在社會的佛法，才是有活力、有生命力的。筆者認為人不能夠判斷，才選擇了「相信」，完全信任書籍或某些人不是一件好事，理性佛教徒應該能夠自己抉擇佛法。

「佛法不只是「理論」，也不是「修證」就好了！」²⁸⁰，印順除了研究義學，也重視聞、思、修的修行次第，探求戒、定、慧的修持方法，若有人認為他只是學問僧，或缺少修證，可能是一種誤解。筆者認為《印度之佛教》除了批判佛教和抉擇佛法，或許提供了適合中期佛教時機的修證方法。

「我是中國佛教徒。」²⁸¹，中國佛教根源自印度佛教，適應中國文明而發展出體系，但中國傳統佛教自宋、元以來積弱不振，國人對佛教觀感不佳，中國佛教也不被國際社會重視，安於現狀絕對不是良策，被邊緣化將帶來被淘汰的結果。筆者認為印順沒有被民族情感遮蔽，才能看得清真正問題，才能改革中國佛教，他不是圓融者，是辨異者，能接受適應方便，原則是不能將方便當作真實，更不接受失真的佛教。

「治佛教史，應理解過去的真實情況，記取過去的興衰教訓。」²⁸²印順認為治學佛教史是為佛法的信仰者指出一條理性、可行的道路，為佛教開創永續的新局。筆者認為真實的佛教是有中心思想的，是獨一無二的，不會被其他宗教取代。印順的治學目的是純正佛法，純正佛法展現出不共神教的宗教價值，可以讓佛教永續發展。

筆者整理印順判定佛法與非佛法的辦法，約有幾種方式：一、是否為佛陀的教法，而佛陀的教法就是早期結集而成聖典，包括經藏和律藏；二、是否屬於佛

²⁷⁹ 《說一切有部為主的論書與論師之研究》卷 1 (CBETA 2022.Q4, Y36, no. 34, p. a003a9)

²⁸⁰ 《說一切有部為主的論書與論師之研究》卷 1 (CBETA 2022.Q4, Y36, no. 34, p. a003a13)

²⁸¹ 《說一切有部為主的論書與論師之研究》卷 1 (CBETA 2022.Q4, Y36, no. 34, p. a003a15)

²⁸² 《說一切有部為主的論書與論師之研究》卷 1 (CBETA 2022.Q4, Y36, no. 34, p. a004a3)

法的正常發展，佛法的正常發展包括根本佛教、原始佛教和部派佛教，三者都是聲聞佛教，印順統稱為「佛法時代」；三、是否符合佛陀正覺，和從正覺流出的佛陀真精神，釋尊正覺內容是「緣起無我」，龍樹的緣起性空論是緣起無我說的深化，又人身菩薩具有人間佛陀的菩薩真精神，以龍樹為代表的初期大乘佛教，梵化不嚴重，還算是佛法的正常發展。

印順判別佛法的三種方式，讓佛法的定義，從狹到廣，也讓佛法的涵蓋範圍，從根本佛教，到原始佛教，再到部派佛教，並擴及到初期大乘佛教。筆者將這三種佛法判別方式，在以下的四節內容中，分別進行探討和論述。

第二節 早期聖典的結集

佛陀入滅之後，第一件大事是結集聖典，在無佛的時代，佛弟子只能以教法和教誡為師從，而教授和教誡的保存，必須依賴結集。結集是等誦、合誦的意思，以僧伽會議為結集形式，結集時由上座提問，主持結集的僧人憑著記憶，誦出佛陀的教說，再經過大眾審定，定下文句，分成部類，編成次第，再將十經的經名錄為一偈，稱為「錄偈」，放在經文的後面，讓傳誦者不容易忘失。²⁸³印順：「佛法唯「達磨」、「毘奈耶」之二」²⁸⁴，達磨是梵語 *dharma* 的音譯，或稱為「法」，佛陀的教「法」被結集成經；毘奈耶是梵語 *Vinaya* 的音譯，或稱為「律」，佛陀的制「誡」被結集成律。

結集後的教法和教誡，先由弟子們口耳傳誦，二百年後以文字記錄，保存在早期聖典之中，成為佛法。印度人認為經藏和律藏不夠完備和詳盡，有添加傳說、未經考證史料的習慣，佛說的聖典的真實程度受到質疑，便以三法印加以考核。印順：「諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜，釋尊用這三者，印定一切佛法，就是緣起正法的基本法則。」²⁸⁵，諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜是緣起法的三個法相，符合三法印的就是佛法。

²⁸³ 釋自憲：《佛教弘誓學院佛教經典導讀》（桃園：佛教弘誓學院，2017年），頁5-6。

²⁸⁴ 《印度之佛教》卷7（CBETA 2022.Q3, Y33, no. 31, p. 125a2-3）。

²⁸⁵ 《華雨集（四）》卷2（CBETA 2022.Q3, Y28, no. 28, p. 73a11-12）。

孔雀王朝的阿育王時期，佛法已經分化為三系、四派，現存的漢譯本或南傳本，都是由當時的部派傳誦下來的。印順認為各部派為了配合自宗的理論，除了增加、或減少經藏和律藏的文句，對經典的存在或不存在，甚至連經典組織的形式，都可以更動。²⁸⁶筆者認為各部派對聖典潤色和取捨，加入自宗論述，早期聖典經過不計其數的改變，已經不等於第一次和第二次結集的內容，今日強調哪些經典是佛說的，是不符合事實的。

《印度之佛教·聖典之結集》一章中提到三次聖典結集。佛陀入滅七日內，迦葉聽到跋陀羅對戒律的率性想法，恐怕戒律會被穢亂，有了依賴結集而住持正法的構想。迦葉經過大眾同意後，發起聖典結集，結集時間是佛滅當年的結夏安居中，地點是王舍城城北的七葉岩，護持者是阿闍世王，主持結集者是迦葉，參與者有優婆離、阿難等五百位阿羅漢。印順以相對明確的時間、地點和歷史人物，描述王舍城的結集事件，首次出現如此高的史實態度。但王舍城五百結集的內容，有幾種傳說：有的主張五百結集形成經和律二藏，有的主張經、律、論三藏，有的主張經、律、論、雜藏四藏。印順認為阿難誦出修多羅，優婆離誦出毗奈耶，是後代一致的說法，根本結集必定有經、律二藏。口耳相傳的經和律二藏，在阿育王(又稱阿恕迦王)(304-232B.C.)時期，才得以文字記錄下來。早期經藏為現存漢譯《四阿含經》和巴利《五部》的前身。

印順從王舍城結集，觀察迦葉和阿難等弟子的不同，佛在世時的弟子們，已經有偏重戒律和偏重智慧的不同，佛滅後兩邊的差異更鮮明。第一次結集時，阿難傳達佛陀的遺言：「大眾若欲棄小小戒，可隨意棄。」²⁸⁷但迦葉主張：「佛所未制，今不別制；佛所已制，不可少改」，²⁸⁸阿難的持律態度是律重根本，迦葉的持律態度是輕重等持。印順肯定迦葉結集聖典的豐功偉業，也讚賞阿難背誦經藏的功德，但迦葉因為阿難沒有證得阿羅漢果位，曾將阿難排拒於五百位阿羅漢名

²⁸⁶ 《唯識學探源》卷 1 (CBETA 2022.Q4, Y10, no. 10, p. 3a5-7)。

²⁸⁷ 《印度之佛教》卷 4 (CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 57a6)。

²⁸⁸ 《印度之佛教》卷 4 (CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 57a5-8)。

單之外，並且以六罪呵責阿難，²⁸⁹印順為阿難感到不平。阿難強記多聞，侍佛二十五年無過失，在兩大脅侍弟子舍利弗和目犍連入滅以外，阿難是最能傳達佛陀法輪的大弟子，他的性格和忍，樂化大眾，重視慈悲，是青年比丘的領導人物，印順高度認同阿難的成就和貢獻。

富樓那帶著五百位比丘回到王舍城時，第一次結集已經完畢，富樓那：「諸德結集佛法，自是。然我從佛得聞之法，亦當受持」²⁹⁰，迦葉和富樓那重新議論內煮等八事。富樓那說佛陀是制戒後開戒，但迦葉是將佛陀的開戒再制戒。²⁹¹印順認為五百結集是少數人的結集，沒有得到大眾的同意，是倉促完成的。多聞第一的阿難和辯才第一的富樓那都是重視智慧的比丘，頭陀第一的迦葉和持律第一的優波離是重視戒律的比丘，第一次結集中，重戒律的苦行上座部勝過重聽聞的智慧青年比丘，造成佛滅後戒律第一的聲聞佛教盛行四百年，重慧和兼濟的自由思想受到壓抑而潛伏於人間。印順認為佛陀的「小小戒可捨」遺言，本來是大乘佛教發展的契機，因為迦葉的堅持而推遲數百年。

佛滅一百年，西方波利系比丘耶舍不認同東方跋耆族比丘向民眾請求金錢布施的事，追究跋耆族比丘的十事非法，而招集第二次結集。結集地點在毗舍離的婆利迦園，有薩婆伽羅、離婆多等九人代表，共七百位阿羅漢參加。²⁹²第十事的金銀淨是引起結集的最主要原因，印順認為金銀淨的由來，是為了糾正某聚落主佩帶華麗裝飾的陋習，金銀淨只是突吉羅小罪而已。²⁹³印順質疑，在商業發達的

²⁸⁹ 《印度之佛教》卷4：「猶責阿難以六突吉羅，竟以求佛度瞿曇彌出家，不請佛住世等為阿難罪」(CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 57a4-5)。

²⁹⁰ 《印度之佛教》卷4 (CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 58a2-3)。

²⁹¹ 《印度之佛教》卷4 (CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 58a2-4)。

²⁹² 《印度之佛教》卷4：「推代表九人——薩婆伽羅、離婆多、三菩伽、耶舍、修摩那、沙羅、富闍蘇彌羅、婆薩摩伽羅摩、阿耆多以決之。時參與結集者，凡七百眾，共會於婆利迦園。離婆多就十事一一發問，薩婆伽羅則一一答之，判為非法。」(CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 60a2-5)。

²⁹³ 《印度之佛教》卷4：「其銅錢、貝齒等課幣，縱有所禁，亦突吉羅而已。」(CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 61a13)。

時代，是否真的如同耶舍所言，絕對不可以受畜金銀。十事中有六事與飲食有關，屬於小小戒可捨的事例。印順：「九代表之共論十事，實未獲得定論，相持不下，乃各行其是。」²⁹⁴，他認為後世的正統佛教，是因為得到阿育王的護持而形成的，波吒利城是王城，也是西方比丘的化地，所以現存的史料大部分是波利系的說法。印順認為十事被判為非法，其實是波利系比丘的片面之詞。²⁹⁵

《印度之佛教》確立第一、二次結集為佛教中重要的歷史事件，第一次結集時，僧團雖有意見不合但沒有分裂，第二次結集之後，上座部和大眾部分裂。²⁹⁶西方波利系多數為耆年上座，稱上座部，東方跋耆系人數多至萬人，稱大眾部，兩部各自結集。第三次結集有犢子系傳說和說一切有系傳說，傳說紛亂，印順將第三次結集視為不可靠的傳說，僅在文章中簡略的帶過。

釋尊對弟子片段開示的憶誦，被精簡成定型文句，稱為「句法」，弟子收集「句法」成為經藏；佛陀隨弟子的犯行而制定教誡，弟子半月朗誦佛制的「戒經」，被收集為律藏。²⁹⁷佛入滅後，釋尊言教被類集成《修多羅》等九部經，²⁹⁸弟子將佛說的九分教類集成四阿含，部派佛教時依四阿含外，另立《雜藏》。²⁹⁹

印順認為佛教分化前，必定存在一種公認的經藏和律藏，等到部派分流後，經藏和律藏日漸改變。³⁰⁰西北印說一切有部認為經藏包含《雜阿含經》、《中阿含經》、《長阿含經》、《增一阿含經》等四部，大眾分別說部系除了四部《阿含經》

²⁹⁴ 《印度之佛教》卷4 (CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 60a10-11)。

²⁹⁵ 《印度之佛教》卷4 (CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, pp. 60a13-61a2)。

²⁹⁶ 釋悟殷：〈印順導師《印度之佛教》勘定與資料彙編〉，桃園：法界出版社，2009年。

校正：「七百結集，僧伽重歸於和合，不久才分化。部派最初分為二部，時間是西元前300年。」。

²⁹⁷ 《印度之佛教》卷4 (CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 64a7)。

²⁹⁸ 《印度之佛教》卷4：「1.「修多羅」，即說法之以散文者。2.「祇夜」，即以韻文而重頌散文之所說者。3.「伽陀」，即說法之全以韻文出之者。」(CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 72a10-11)。因為3.「伽陀」，…。的說法有誤，改為記說。

²⁹⁹ 楊郁文：《阿含要略》(台北市：法鼓文化，2016年)，頁004。

³⁰⁰ 《印度之佛教》卷4 (CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, pp. 64a12-65a1)。

以外，還成立第五部《雜藏》，或稱《小阿含》。《雜藏》中有〈本生〉和〈本事〉，說一切有部也有〈本生〉、〈本事〉，只是不被另外獨立出來。印順認為《雜藏》雖然比《四阿含》晚出，但有些內容是很古老的。佛教分化以後，阿育王時期佛教三系鼎立，不同部派有各自尊崇的《阿含經》，西系的說一切有部尊重《雜阿含經》，中系的分別說系推重《長阿含經》，東系的大眾部則重視《增一阿含經》或《長阿含經》。³⁰¹

印順：「佛亦嘗以「阿毘達磨、阿毘毘奈耶」，形容法、律之深玄者」³⁰²，他認為「阿毘達磨」一詞最早出現於《阿含經》，有「無上義」、「增上義」的意思。阿毘達磨是梵語 *Abhidharma* 的音譯，最初是用來形容法的殊勝。他認為論藏的形成傳說不一致，論藏的內容也不一致，是後期各宗尊信不同所造成的，論藏的形成是在佛教分化以後，和經、律二藏不是同時，王舍城結集只有產生經和律二藏，他排除論藏出現在第一、二次結集的說法。印順認為佛世時，佛陀和大弟子有時解說法義，佛弟子們會共同論議或組織法義，論議第一的摩訶迦旃延，和智慧第一的舍利弗，是後世論師們所尊崇的宗師。³⁰³九分教的優波提舍，又稱為論議，優波提舍有佛說的內容，印順：「「優波提舍」者，於法義之深簡者，藉問答而解說之，後世之「論藏」，即胚胎於此。」³⁰⁴

說一切有部的論師重視論藏，以無漏慧為阿毗達磨的自性，論議師以名句文身而分別法門、抉擇法門，近似阿毘達磨的含義，於是以「阿毘達磨」當作論典的名稱。部派佛教將論師著作稱為「阿毘達磨」後，「阿毘達磨」等於論藏，與經藏、律藏並稱為三藏。論藏有「摩咀理迦」與「阿毘達磨」兩種：摩咀理迦也稱為本母，能夠註釋文句，說明教意，屬於宗經類；阿毘達磨稱為分別法，能夠分別法門，抉擇諸法，屬於釋經類。³⁰⁵有一些學者，特重宗經，認為摩咀理迦是

³⁰¹ 《印度之佛教》卷 4 (CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 77a8-9)。

³⁰² 《印度之佛教》卷 7 (CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 125a2-3)。

³⁰³ 《印度之佛教》卷 7 (CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 123a6-7)。

³⁰⁴ 《印度之佛教》卷 4 (CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 74a5-6)。

³⁰⁵ 《印度之佛教》卷 7：「摩咀理迦」（本母），依經立論，釋難句，明教意，通血脈，抉發其宗要，為法義之所本。「阿毘達磨」（分別法），依經作論，分別法門之自性，共相；抉

佛說的，但印順認為摩咀理迦和阿毗達磨的淵源，雖然與佛說有關，但兩者演化於佛滅以後，不能隨意地當作佛說。

《印度之佛教·聖典之結集》沒有提及任何一部大乘經典，可見印順已經排除大乘經典形成於根本佛教的可能性。

第三節 佛法時代

1971年印順開始使用「佛法時代」一詞，或稱為「佛法」，他定義的「佛法時代」時期，約為 B.C.500 年到 A.D.50 年之間，他說：「佛法」——「根本佛教」、「原始佛教」、「部派佛教」的次第開展。」³⁰⁶，筆者認為印順採用「佛法時代」，有更深層的用意：在部派佛教之前，佛教還沒有被梵化，佛法是正常的開展，所以統稱為「佛法時代」；初期大乘佛教開始被梵化後，佛教被排除在「佛法時代」之外。他以佛教被梵化的有無，劃出佛教界線，暗指「佛法時代」之後的佛教，都有程度不等的梵化現象，這種依梵化情形將佛教分期的作法，是很獨特的方式。

根本佛教之後到部派佛教之前，稱為原始佛教，此時佛弟子雖然對戒律和智慧的理解偏重不同，但仍然以釋尊的本教為佛法內容，以《四阿含》為主要典籍，屬於和合一味的佛教，所以筆者將根本佛教和原始佛教放在一起討論。

一 根本佛教與原始佛教

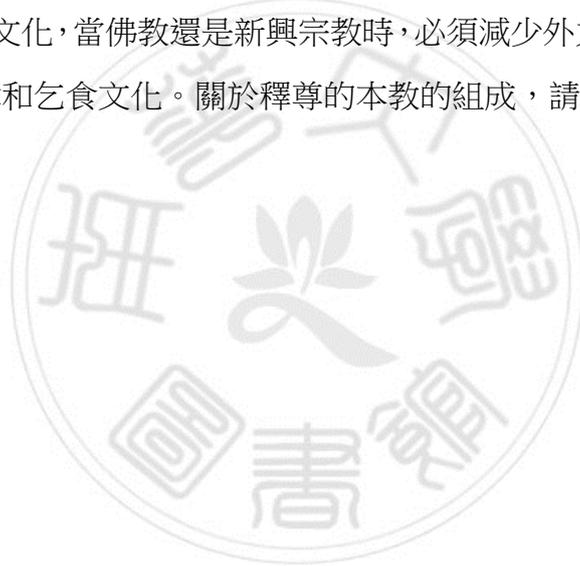
《印度之佛教》為佛陀作傳時，首先依據舊有傳說，再依印順自己的獨見，同時呈現傳統和史實的兩種態度。舊有傳說：釋尊隨著父王出遊，看見農奴的辛勞和貧病、動物的競食和相殘，生出悲心而靜思救濟後，有了出家的志向；史實寫法：迦毗羅衛國的王子悉達多，生長於兼併之世、強鄰虎視的世道下，小國很難生存，悉達多感受到國族之王的痛苦，於是放棄世間轉輪王位，轉而求取無上

擇諸法之相攝，相應，相生。」(CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 124a3-5)。

³⁰⁶ 《原始佛教聖典之集成》卷 12 (CBETA 2022.Q3, Y35, no. 33, p. 878a7)。

智慧和生死解脫，於是出家求道。印順以不同方式描述佛陀出家的兩種動機，前者是救拔眾生的利他情懷，後者是為了個人的出世解脫。

《印度之佛教》：「佛教創始於印度釋迦牟尼，乃釋尊本其獨特之深見，應人類之共欲，陶冶印度文化而樹立者。」³⁰⁷，印順認為釋尊的本教不止是釋尊的覺證內容而已，還有其他因素的存在。釋尊本教的組成，有三大部分：一以釋尊的特見為宗本，二對人類的共欲的適應，三受到印度文化的陶冶。筆者引用指導教授設計的圖形，說明釋尊本教的組成，圖形由一個核心圓和兩個環狀結構組成。核心圓代表釋尊的特見－「緣起無我說」，也是釋尊本教中最重要的部分；中環代表人類的共欲，是釋尊順應世間法的教法，也是釋尊本教中次重要的部分，例如：釋尊為了順應印度人對後有愛的渴望，承襲婆羅門教的業力和三世輪迴等學說；外環代表印度文化，當佛教還是新興宗教時，必須減少外力的壓迫才能生存，例如：八敬法戒律和乞食文化。關於釋尊的本教的組成，請參見下列附圖。



³⁰⁷ 《印度之佛教》卷 1 (CBETA 2022.Q3, Y33, no. 31, p. 1a3-4)。



圖 4-1

釋尊的本教的組成

有三大部分：釋尊的特見為宗本(核心圓)；對人類的共欲的適應(中環)；

受到印度文化的陶冶(外環)

註：圖表區塊的灰階越淺，與真實佛教的關聯性越小，也是越容易時過境遷的部分。

釋尊觀緣起而證悟，達成個人解脫，覺證內容是「緣起無我」。〈佛在人間〉：「我此甚深法，無信云何解」³⁰⁸，佛陀在印度婆羅門教的祭祀生天舊風俗下，在《奧義書》以苦行達到真我解脫的時代思潮下，³⁰⁹他的緣起教法，很難被當時世人信受。釋尊從最初不知如何為眾生說法，到決定創設一個適應時代文明，可深可淺的宗教。³¹⁰筆者認為佛陀反對婆羅門的梵我論和神教，但《阿含經》提到魔王、梵神等，佛陀反對苦行消業，卻以托鉢乞食為生，佛陀說五蘊中無實我，戒律依然男尊女卑，這些事件說明佛陀受到現實社會的限制，是能力有限的人類，不是全知全能的神。

印順重視緣起的老死、生、有、取、愛等五支，識是一期生命開展的最初，識、名色和六處是前生的煩惱和業力引起的苦果，不是未來的苦因，想要解脫生死，不是滅除識，而是滅除「觸俱無明」。³¹¹共外道的四禪八定中，無所有處定可以讓識不起，但釋尊是在色界四禪中觀緣起而證悟的，釋尊從未鼓勵弟子學習比四禪更深的禪定。

印順：「釋尊於緣起正觀中，知生死之因於愛、取之行，染愛以無明為本。」³¹²，眾生因無明而錯以為有自我的存在，有我就會有我所，產生自體愛的「我」和境界愛的「我所」，因為貪愛執取，縱情巧奪，所以煩惱不息。只有觀緣起，滅了無明，產生無我慧，則貪愛和執取消失，自然達到解脫，他認為釋尊正覺而

³⁰⁸ 印順引用《大智度論》卷1：「我此甚深法，無信云何解？」(CBETA 2022.Q4, T25, no. 1509, p. 63b17)。

³⁰⁹ 《印度之佛教》卷1：「《奧義書》，於婆羅門教隱含否定之機。於「梵行」(幼年學業)、「家住」(主持家業)之上，加以「林棲」、「遁世」之苦行生活。於祭祀生天之上，創真我解脫之說。」(CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 3a9-11)

³¹⁰ 《佛在人間》卷1 (CBETA 2022.Q3, Y14, no. 14, p. 3a1-2)。

³¹¹ 《印度之佛教》卷2：「識為無始相續之苦果，不勞滅之，滅無始相續之惑、業可矣。」(CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, pp. 23a13-24a1)。

³¹² 《印度之佛教》卷2：「釋尊於緣起正觀中，知生死之因於愛、取之行，染愛以無明為本。以無明之蒙昧無知，不覺生死為惑、業、苦緣起之鉤鎖，而若有自我者存。」(CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 24a3-4)。

成佛，就是如此。³¹³印順：「世間唯是惑、業、苦緣起之鉤鎖。即緣起以達無我，乃徹見生死之實相而解脫。」³¹⁴他將世間的十二因緣的流轉和還滅，縮簡成惑、業、苦三者間的緣起鉤鎖，指出苦的源頭不是業而是惑，離苦的主要關鍵是惑，惑就是無明，修行重點不是以苦行去銷業，是以智慧滅除無明。印順提倡「惑、業、苦」學說，取自大乘經典，³¹⁵源自緣起教法，可以幫助眾生超脫現世的煩惱輪迴，也可處理三世的因果輪迴，是共二乘的修行方法。印順對無明和識的勝解，讓他特別看重慧學，他說《阿含經》以正見為先，大乘以般若慧為導，聲聞乘的正見或大乘的般若慧是進入佛道的要門，³¹⁶都是依智慧趣向解脫。筆者認為有因無緣，果報是不能形成的，當無明惑去除，業因缺緣而不生苦果，滅惑的人不會再造作新業，所以「惑、業、苦」是釜底抽薪的修行辦法。³¹⁷

釋尊認為宇宙中沒有梵我的本元，輪迴中也沒有小我的本體，³¹⁸所以反對吠陀文化的常我論，破除婆羅門教常、樂、我、淨等實有思想，釋尊知道眾生的病根在「真我」。印順在根本佛教中，掌握住「緣起無我說」的佛法特質，以此佛法特質抉擇佛法的發展，是純正佛法的依據，再者是在各期佛教中辨明常我論的混雜，藉此判別佛法是否失真，檢視該期佛教是否具有確當性。

佛陀出世前二百年，神格卑落的婆羅門教衰敗，窮理盡性的奧義書興起，流行三世輪迴和真我解脫的學說，繼起的新興教派中，出家沙門團主張以嚴酷苦行抵銷業力，獲得生死解脫和究竟樂。印順：「釋尊成正覺已，欲出其所悟之正法以化迪有情，實現現樂、後樂及究竟樂。」³¹⁹，他認為佛陀教化世人的目的，不

³¹³ 《印度之佛教》卷 2 (CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 24a3-8)。

³¹⁴ 《印度之佛教》卷 2：「世間唯是惑、業、苦緣起之鉤鎖。即緣起以達無我，乃徹見生死之實相而解脫。」(CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 21a12-13)。

³¹⁵ 《初期大乘佛教之起源與開展》卷 14：「如〈十地品〉說十二緣起——惑、業、苦等」(CBETA 2022.Q4, Y37, no. 35, p. 1159a4-5)。

³¹⁶ 《我之宗教觀》卷 3 (CBETA 2022.Q4, Y19, no. 19, p. 67a10-11)。

³¹⁷ 《印度之佛教》卷 1 (CBETA 2022.Q3, Y33, no. 31, p. 4a10-11)。

³¹⁸ 《印度之佛教》卷 2 (CBETA 2022.Q3, Y33, no. 31, p. 21a11-13)。

³¹⁹ 《印度之佛教》卷 2 (CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 24a10-11)。

僅為了究竟樂，還有現世樂和後世樂。佛陀曾為世間人事，做了種種的努力，例如：為兩族的爭水紛爭進行和解，以七不衰法教導跋耆族，止息阿闍世王的謀戰計畫，教化想殺百人的央瞿利魔羅等，³²⁰佛陀重視人群的現樂，維護世間的和樂善生。但釋尊的本教以出家聲聞弟子為主要教化對象，為了順應苦行沙門的究竟樂目標，而宣講利己解脫的聲聞佛教。

印順引用佛說：「愛無過於己。」³²¹，人類的行為都是為了自己，希望死後能夠存在，這是「後有愛」，後有愛是無限生存的欲望，也是人類的共欲，例如：一神教的來生說和永生說，印度奧義書的生死輪迴學說，都是基於後有愛的人類共欲設立的。筆者認為後有愛是一種貪欲，佛教主張愛欲是四諦中的苦之「集」，是苦難的來源，是生死的根源，但佛陀融攝業力和生死輪迴學說，無非是順應印度社會的人類共欲。

關於人類共欲的獲得方式，印順提出獨特的見解：

人類有要求安定，要求福樂，要求生存的共同意欲，所以人人有共同的和平願望。但和平並不能從空洞的願望得來；相反的，缺乏理智的和平願望，每招來戰爭的苦難，害了自己，鼓勵了敵人。

322

印順認為真正的佛弟子不應當以虛偽、欺騙的手段獲得短暫的和平假象，假和平無法真正避免戰爭。民主社會厭惡共產政權的暴戾和鬥爭的手段，但若自己都不糾正自己社會的不公正，和平願望將不是被共產黨毀棄，是被自己的不平等所粉碎。³²³印順認為我們若真的在乎和平，必須先認同佛法的超階級性，不從自己立場出發，必須從無我的人類觀點去把握。³²⁴筆者感覺印順的這些論述在 2022 年俄烏的民族戰爭中得到驗證：公理和和平不是垂手可得的，也不是由一味忍讓和

³²⁰ 《印度之佛教》卷 2 (CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, pp. 31a13-32a3)。

³²¹ 《雜阿含經》卷 36：「愛無過於己」(CBETA 2022.Q4, T02, no. 99, p. 263b20)。

³²² 《佛在人間》卷 7 (CBETA 2022.Q4, Y14, no. 14, pp. 143a10-144a2)。

³²³ 《佛在人間》卷 7 (CBETA 2022.Q4, Y14, no. 14, pp. 145a13-146a1)。

³²⁴ 《佛法是救世之光》卷 24 (CBETA 2022.Q4, Y24, no. 24, p. 257a10-12)。

求和獲得，而是堅定相信自他平等的信念後，才有爭取和平的底氣，團結自我鬥志後，也激起外來的助緣。

釋尊初期的出家弟子，限制為男性，經過阿難的請求，釋尊提出女眾必須遵守「八敬法」的條件，才准予出家，釋尊的姨母摩訶波闍波提成為佛教第一位比丘尼。印順在稍晚作品《原始佛教聖典之集成》多次論及「八敬法」，他說：「八敬法」不是別的，是比丘尼僧屬於比丘僧的約法。說明了比丘尼在佛教中的地位；也就是比丘尼承認比丘僧的優越領導權³²⁵，「八敬法」有比丘尼不能舉罪比丘，百歲比丘尼必須向初受具足戒比丘禮拜等規定，在聲聞僧團的體制下，不論年資和德學，比丘尼永遠是在比丘以下的。

皈依佛陀的在家弟子，男性稱為優婆塞，女性稱為優婆夷，在家弟子有證得果位的，也能論議高深法義，但釋尊和十大弟子都是現出家相，所以釋尊的本教以聲聞僧為中心，是出家眾本位的佛教型態。印度吠陀文化下的生活型態有幼年學業的「梵行」和持家業的「家住」二期，在奧義書時代，加上「林棲」和「遁世」的苦行生活，出家沙門不能有生計事業，不持金銀。印順認為這種宗教生活的原來目的，是認定業力是造成不能解脫的要素，必須使用嚴格的苦行來消滅過去累積的業力，³²⁶但釋尊和出家弟子們依然承襲外道的乞食模式和不持金銀的戒律。³²⁷筆者認為學佛者若不解聞、思、修的要義，而以托鉢、不持金銀、茹素、燃指等苦行去較量修行高低，這樣的佛法與外道已經沒有差別。³²⁸

³²⁵ 《原始佛教聖典之集成》卷 6：「釋尊提出：如女眾接受「八敬法」，才准予出家。「八敬法」不是別的，是比丘尼僧屬於比丘僧的約法（八章）。說明了比丘尼在佛教中的地位；也就是比丘尼承認比丘僧的優越領導權」（CBETA 2022.Q3, Y35, no. 33, p. 402a2-4）。

³²⁶ 《印度佛教思想史》卷 1：「如尼乾子，以「業」為自我(命)不能解脫的要素，所以要以嚴格的苦行來消滅宿業，防止新業。」（CBETA 2022.Q4, Y34, no. 32, p. 5a14-15）。

³²⁷ 《以佛法研究佛法》卷 5：「當時的外道出家，托鉢乞食為生，所以佛教也有這種出家的生活方式。」（CBETA 2022.Q4, Y16, no. 16, p. 165a12-13）。

³²⁸ 《印度佛教思想史》卷 1（CBETA 2022.Q3, Y34, no. 32, p. 5a13-15）。

二 部派佛教

佛滅後一百年，佛教分化，分化的佛教稱為部派佛教。印順除了探求根本佛教，也非常重視部派佛教的發展，他說：「我們要研究部派佛教思想的發展與大乘佛教的關係，可以從「唯識」、「性空」、「真常」三個論題去考察」³²⁹，他認為大乘佛教的三系發展和部派佛教思想是有關係的。他早在 1940 年《唯識學探源》的寫作中，開始對《阿含經》、部派佛教和唯識學的思想脈絡作深入的探討。³³⁰

佛教的根本分裂，是因為西方波利系比丘和東方跋耆系比丘對戒律的持守態度不同造成的，西方耆老重律守寂，稱為上座部，東方青年重慧善巧，稱為大眾部。部派佛教期間，從佛教的根本分裂(B.C.370)到大乘佛教興起(B.C.50)，經歷 300 餘年，約分化為十八部，分化情形有各種傳說。印順：

略舉其要者，世友之《異部宗輪論》所說，可簡曰有部傳；《文殊師利問經》、《舍利弗問經》、藏傳之上座部說，並大同。錫蘭《島史》及《大史》等所載，可簡曰分別說傳。藏傳犢子系之正量部，及大眾部，各存一說，可簡曰正量傳，大眾傳。四大派之傳說，猶大略具見。³³¹

部派佛教系統有四大傳說：有部傳、分別說傳、正量傳、大眾傳，印順以樹狀圖，將四大傳說的上座部系分化系統整理出來。北傳和南傳的論書，記載著不同的部派佛教系統，尤其是關於分別說系的傳說，歧見最大。分別說傳：一切有部出於化地部，化地部出自上座部；有部傳：分別說部就是大眾系多聞分別部³³²，或以分別說部為大眾部和上座部二部末派的合流。印順認為《論事》和《異部宗輪論》

³²⁹ 《唯識學探源》卷 2 (CBETA 2022.Q4, Y10, no. 10, p. 44a1-2)。

³³⁰ 《唯識學探源》卷 1 (CBETA 2022.Q3, Y10, no. 10, p. 1a8-9)。

³³¹ 《印度之佛教》卷 6 (CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 104a6-10)。

³³² 《異部宗輪論》：「其多聞部本宗同義。謂佛五音是出世教。一無常。二苦。三空。四無我。五涅槃寂靜。此五能引出離道故。如來餘音是世間教。」(CBETA 2021.Q3, T49, no. 2031, p. 16a11-14)。

論及化地部的部義，化地部的部義和大眾部的部義相同者超過八成，³³³與說一切有部不相同，所以一切有部是不可能傳自化地部的，由此推知，分別說傳：上座部→化地部→說一切有部，³³⁴是不合理的傳說。印順認為上座系學派，各自站在部派立場上說話，若要避免自尊所宗的缺失，應該以大眾部傳說為主要參考資料，比較真實。³³⁵

印順認為佛教分化經歷過程有二部、三系、四派：七百結集時佛教根本分裂為二部，是根本上座部和根本大眾部；³³⁶根本上座部分化出分別說部，成為上座系、上座分別說系，與大眾系三系鼎立。印順：「王子摩哞陀出家，奉帝須為和上，有部之末闡地，大眾部之大天為阿闍梨」³³⁷，阿育王雖然尊崇分別說部帝須，也能兼重其餘二系。上座系再分化為說一切有部和犢子部後，成為說一切有部、犢子部、上座分別說部、大眾部等四派。³³⁸印順引用義淨（635—713）《南海寄歸內法傳》：「諸部流派生起不同，西國相承大綱唯四」³³⁹，「唯四」是說一切有部、正量部、上座分別說部、大眾部等四個流派，而正量部出自犢子部的。印順的四派說與義淨的四個流派雷同，義淨所見可以證明大眾傳上座三分之說的可信度。

印順也依據學派思想遠近做分類，例如：在業果相續的議題上：說一切有部

³³³ 《印度之佛教》卷 6：「《論事》及《宗輪論》所敘之化地部義，同大眾系者十八九。」(CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 115a12-13)。

³³⁴ 《印度之佛教》卷 6(CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 111a10)。

³³⁵ 《印度之佛教》卷 6：「諸傳中以大眾傳為當，以彼於上座系學派之分流，處身事外，不以自尊所宗之成見屬入其中也。」(CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 114a7-8)。

³³⁶ 按印順算法，佛滅時間為 BC431，七百結集為 BC331。他在《印度佛教思想史》中表示七百結集後，佛教的異議獲得暫時的和平解決，根本分裂為七百結集以後的事(約 BC300 年)。

³³⁷ 《印度之佛教》卷 5 (CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 89a7-8)。

³³⁸ 《印度之佛教》卷 6：「則大眾系在南印，說一切有部在西北印，分別說系在中印，犢子系則在中印之東北，亦間及西南也。」(CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 97a8-9)。

³³⁹ 《南海寄歸內法傳》卷 1 (CBETA 2022.Q4, T54, no. 2125, p. 205a25)。

設立假名的補特伽羅，犢子部設立「不可說我」，兩部屬於依蘊立我思想；大眾和分別說系有「一心相續」學說，主張心性本淨，被客塵所染，屬於依心立我思想。就觀慧而言：說一切有部和犢子部都主張「四諦漸現觀」；大眾和分別說系則主張「四諦一時現觀」。印順整理各部派的思想，發現一切有部和犢子部的思想高度相似，再度說明分別說傳的根本上座部分成化地部和犢子部，化地部再分出說一切有部，是不合理的說法。大眾部和分別說系的思想重疊性很高，與說一切有部間存在大差異，足以推翻有部傳的分別說部為大眾、上座二部末派的合流之說。印順對學派思想親疏的研究成果，再度支持大眾部傳的上座三分之說。

赤銅鑠部傳說孔雀王朝有黑阿育王和白阿育王兩位，佛滅百年是黑阿育王在位時期，此時佛教分裂成二部，佛滅後 218 年是白阿育王在位時期，佛教分為十八部。印順主張阿育王只有一位，阿育王登位時離佛滅 160 年，前期稱為迦羅阿育，皈依後稱為達磨阿育，³⁴⁰阿育王時的佛教，已經分裂為根本二部，還沒有成為十八部。印順的理由：阿育王與末闍地為同時期人物，末闍地為阿難弟子，從阿難到末闍地不可能間隔二百年以上；阿育王所指派的五位傳教師與五部等分裂有關，也說明十八部分裂還未產生；分別說系的其餘三部，沒有兩位阿育王的傳說。印順指出南傳史料也有不合理的記載。

二部分裂是因為佛弟子們對戒律和智慧的偏重不同所造成，三系、四派的分化是和師承不同或語言不同有關。釋尊為了讓教化能夠平易近人，囑咐佛弟子們隨順方言讀誦佛法，佛教語言沒有統一，只求不違背佛法的原意。阿育王時期的佛弟子以不同語言誦戒，佛教因此分裂為四派：

一切有部以雅語誦戒，承羅睺羅之學統；大眾部以俗語，承大迦葉之統；正量部（犢子系之盛行者）以雜語，承優波離之學；上座部以鬼語，承大迦旃延之學統。³⁴¹

³⁴⁰ 《印度之佛教》卷 5：「迦王初立，群臣以擁戴功，多有以此驕王者，乃大殺以清反側。…王灌頂之第九年，始歸三寶為優婆塞」（CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, pp. 86a12-87a3）。

³⁴¹ 《印度之佛教》卷 6（CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 103a2-6）。

雅語是現今的梵語，鬼語是現今的巴利語。印順認為大乘佛教的開拓者不是使用純正的雅語，而是一種模仿雅語的俗語，稱為阿布蘭迦語。³⁴²大眾系與分別說系發展到南方後，使用了南方方言的阿布蘭迦語，例如：尼泊爾發現的大眾系《大事》、《法華經》、〈十地品〉、〈入法界品〉等大乘經的偈頌，都是阿布蘭迦語寫的；³⁴³西藏所傳《般若》等大乘經，是以俗語寫的。³⁴⁴笈多王朝之後，真常唯心論、秘密經軌和論師作品才開始採用純正的雅語。印順質疑歐美學者將佛教分為南傳巴利語和北傳梵語，是不準確的說法。

印順認為印度是無歷史的國家，南傳的《大史》、《島史》不能夠詳記王統的年代，巴利文獻記載的部分內容是後出的意想之作，各部派佛教都存有附會之說。漢傳《阿含經》和南傳《尼科耶》有高度的相似性，源自和合一味的原始佛教的可能性很高，所以可信度高；北傳七論和南傳七論的相似程度低，是由不同部派各自編製而成，所以可信度比較低，例如：分別說部傳佛陀為了母親在天上講《論事》，將《論藏》當作佛陀親口所說，顯然是一種訛傳。

說一切有部以為佛說有了義的部分，也有不了義的部分，所以特別看重阿毗達磨藏，將阿毗達磨當作無漏慧，並將弟子們的作品收納入阿毗達磨藏。大眾部認為一切佛說都是了義的，論藏特別少，分別說系的論藏也很少。大陸系的大眾部和分別說系在三藏之外設立了博採異聞、文義不一的《雜藏》，海島系的赤銅鑠部也有類似的《小部》藏，但說一切有部不設立《雜藏》，也不承認《雜藏》。由重視論藏的程度來看，赤銅鑠部和大眾分別說系的關係更為接近。

木村泰賢《阿毗達摩論之研究》的原型，是 1922 年的一篇博士學位論文。³⁴⁵木村泰賢提到《毘崩伽》（巴利文：Vibhaṅga），主要在分別諸法，從陰分別到小事分別，共有十八個分別，又稱為《分別論》。南傳《分別論》與北傳《舍利

³⁴² 《佛法概論》卷 2：「阿布蘭迦語，與雅語的文法有許多不同，也有古吠陀語、巴利語語法的語尾變化等交雜。」(CBETA 2022.Q4, Y08, no. 8, p. 39a3-4)。

³⁴³ 《佛法概論》卷 2 (CBETA 2022.Q4, Y08, no. 8, p. 39a5-7)。

³⁴⁴ 《印度之佛教》卷 11：「據西藏所傳，彼等有《般若》及餘大乘經，而經文以印度之俗語記之。」(CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 195a5-6)。

³⁴⁵ 1937 年被編入《木村泰賢全集》。

弗阿毗曇論》的類似頗為驚人。³⁴⁶他依據南傳的分派傳說，說《毘崩伽》為上座部所傳，說《舍利弗阿毗曇論》被犢子部所傳，因此認為南傳上座部和犢子部的密切關係。³⁴⁷《印度之佛教》依據《智論》和《宗輪論述記》的記載，說犢子系用《舍利弗阿毗曇論》，又法藏部律《四分律》和《舍利弗阿毗曇論》有類似品目，《舍利弗阿毗曇論》與分別論者諸項學說的相同，所以《舍利弗阿毗曇論》也是法藏部等分別所系的宗本，印順認為《舍利弗阿毗曇論》被犢子系和分別說系二系並用。印順依據北傳的分派傳說加以整理，木村泰賢依據南傳分派傳說加以推測。印順：「近人勘七論中較古之《分別論》等，見其組織形式，與《舍利弗阿毘曇》有類似者。」³⁴⁸此文句內容與木村泰賢的研究成果雷同，但印順未說出「近人」是誰，筆者比較兩本著作的時間關係和研究議題的巧合程度來看，《印度之佛教》參閱木村泰賢該篇論文，不是不可能的事。

部派佛教初期，「分別說」將佛陀言說分成了義和不了義說，不同於大眾部的「一說」，主張佛陀一音說一切法、佛語皆了義。《論事》中，帝須認為佛陀為分別說者，自己也以分別說者自居。但印順對「分別說」有第二種解讀，他認為分別論者就是分別說部。印順：「中系之帝須，似得東系之合作，大抵以中系為主，而分別取捨東西之善說；「分別說」之得名，其在此乎！」³⁴⁹，中系即波利東系，折衷於東方大眾學說，成為中系的分別說部，以帝須為代表，帝須自稱為分別論者。印順對「分別論者」的認識，主要來自有部論書《大毗婆沙論》記載，印順：「譬喻者與分別論者，多含空義，頗足動有部之宗本，於是有《婆沙》之結集也。」，分別論者多講空義，³⁵⁰憾動了有部的實有學說，於是說一切有部以

³⁴⁶ 木村泰賢著，釋依觀譯：《阿毗達摩之研究》（新北市：台灣商務，2016年），頁55。

「《舍利弗阿毗曇論》與《毘崩伽》二者的相符，不只是品題，在論文格式上，亦即在論究法上也有一致之處。」。

³⁴⁷ 木村泰賢著，釋依觀譯：《阿毗達摩之研究》（新北市：台灣商務，2016年），頁81。

³⁴⁸ 《印度之佛教》卷7：「近人勘七論中較古之《分別論》等，見其組織形式，與《舍利弗阿毘曇》有類似者。」（CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 127a10-11）。

³⁴⁹ 《印度之佛教》卷4（CBETA 2021.Q3, Y33, no. 31, p. 77a12-13）。

³⁵⁰ 《印度之佛教》卷12：「以性空而能緣起成佛，見性空即見佛，此分別論者之所以以

「應理論者」自稱，彈斥「分別論者」的主張。《阿毗達磨大毗婆沙論》所指的分別論者是大陸的分別說系，包含化地部、飲光部，法藏部，不包含海島系的赤銅鑠部，北傳《異部宗輪論》也沒有赤銅鑠部的地位。³⁵¹遠居錫蘭島的赤銅鑠部雖自稱為分別論者，但在西元一世紀前後，赤銅鑠部沒有引起說一切有部學者的注意。

《異部宗輪論》：「是時佛法大眾初破，謂因四眾共議大天五事不同，分為兩部」³⁵²，四眾包括多聞眾、大德眾、龍象眾、邊鄙眾：多聞眾是善持佛語的阿難學徒，大德眾是富樓那論師的學徒，龍象眾是持律的優婆離學徒，邊鄙眾是破戒的大天師資。大天指出聲聞眾有五件事不究竟，包括餘所誘、無知、猶豫、他令入和道因聲故起。³⁵³阿育王即位時，四眾共同論議聲聞五事，三系中有認同、有反對，因此分為大眾分別說系和說一切有系二流。印順：「迦王時佛教之爭，乃大眾系與分別說系相協調，與波利之西系共爭五事也。」，說一切有部學者詆毀大眾部大天，分別說部和大眾部贊同大天，共同抗衡說一切有部。印順認為分別說部和大眾部的學說和立場相近，只是對戒律的見解不同。

赤銅鑠部說聖者證初果時，會在定中喊苦，³⁵⁴與大眾部大天五事「道因聲故起」相似；《攝論無性釋》說分別說部主張有分識，³⁵⁵赤銅鑠部經典設立有分識，³⁵⁶南傳論師覺音《清淨道論》也說有分識³⁵⁷；赤銅鑠部和分別說部都以分別論者

「空為佛性」也。」(CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 205a2-3)。

³⁵¹ 《說一切有部為主的論書與論師之研究》卷 9 (CBETA 2022.Q4, Y36, no. 34, p. 412a5-10)。

³⁵² 《印度之佛教》卷 6 (CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 102a10-11)。

³⁵³ 《印度之佛教》卷 6：「大天住雞園，於布薩時，誦其五事」(CBETA 2022.Q1, Y33, no. 31, p. 108a6-8)。

³⁵⁴ 《印度之佛教》卷 6 (CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 109a2)。

³⁵⁵ 《印度之佛教》卷 6 (CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 115a3-4)。

³⁵⁶ 《彌蘭王問經》卷 17：「深入睡眠時，心至有分，至有分之心不現轉，不現轉之心不知樂苦，不辨知者無夢」(CBETA 2021.Q3, N64, no. 31, p. 105a4-5 // PTS.Mil.377)。

³⁵⁷ 《清淨道論》卷 14：「結生識之滅時，各各隨結於結生識，其各業之異熟轉為有分識，

自居。印順以種種事證，指出海南系佛教和分別說部的緊密關係，主張分別論者就是分別說者。

印順：「分別論者，是上座部三大系之一，它流出化地、飲光、法藏、紅衣四部。」³⁵⁸，大眾部和正量部的分派傳說，在分別說系中沒有提到赤銅鑠部，但有紅衣部，他以為紅衣部就是赤銅鑠部。化地、飲光、法藏三部在印度大陸化行，被外道思想滲入，³⁵⁹赤銅鑠部傳入偏僻海島，受到大陸佛教的影響少，保留住原始佛教的純樸風貌。印順認為南傳上座部是承自分別說系的赤銅鑠部，而上座、分別說和赤銅鑠是同一部派的名稱，樸實的赤銅鑠部能讓後學想像出分別說部的初型，但赤銅鑠部自以為是上座正統，以說一切有部和犢子部為它的屬派，是犯了自尊所宗的通病。

分別說者帝須交付摩哂陀，令他持律藏到錫蘭，摩哂陀受到國王天愛帝須（247–207B.C.）的護持，建立大寺，成為海南系，傳授至今，被稱為南傳佛教或南傳上座部。根據赤銅鑠部的傳說，87B.C.無畏王招集五百僧伽到大寺，審定三藏，以巴利語書寫經藏，海南佛教歸於一致。³⁶⁰印順：「(佛元)四世紀末年，在大寺結集三藏。這是有名的巴利文佛教，成為今日南方佛教的聖典。」³⁶¹，關於巴利文三藏的形成，他與南傳的說法是相同的。

印順認為錫蘭的佛教不僅是赤銅鑠部一派，大乘學派的中觀、瑜伽和秘密教等，都曾流行於此國。³⁶²他舉出事證：大乘龍樹的弟子提婆來自錫蘭；無畏王建無畏寺，並弘二乘，大寺派和無畏山派相爭；法顯(334-420)在師子國得到化地部律典；七世紀初的玄奘在印度時，向師子國來的三百位僧人請問大乘瑜伽法義；

對其與同所緣而轉起。」(CBETA 2021.Q3, N69, no. 35, p. 41a11-13 // PTS.Vism.458)。

³⁵⁸ 《唯識學探源》卷 2 (CBETA 2022.Q1, Y10, no. 10, p. 88a11)。

³⁵⁹ 《印度之佛教》卷 6：「此三部化行大陸，於聖典多有改作。或融入吠陀而尊為佛說；或仰推目連（神通）以證明咒之可信；或以破外對內而別為撰集」(CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 118a7-9)。

³⁶⁰ 《印度之佛教》卷 13 (CBETA 2022.Q3, Y33, no. 31, p. 219a9-10)。

³⁶¹ 《華雨集（四）》卷 2 (CBETA 2022.Q4, Y28, no. 28, p. 86a5-6)。

³⁶² 《印度之佛教》卷 13 (CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 229a2-3)。

唐朝來華的那提三藏(生平不詳)精通中觀，曾在師子國得到梵本經論五百餘筭。³⁶³印順認為，三世紀笈多王朝梵文復興的氣勢下，此時大陸佛教的已有佛梵融合傾向。五世紀中印覺音精通巴利語，奉了師命而留學錫蘭，他以巴利語注釋聖典時，當時錫蘭仍有大乘佛教流行。³⁶⁴

第四節 大乘佛教導源

印順：「以釋尊悲智之大化，律聲聞獨善之小行，則時機所限，釋尊本懷未暢，別有大道之思想，固極自然而極合理也。」³⁶⁵，釋尊的種種利他事業，展現出慈悲濟世的本懷，雖不被門下的聲聞弟子重視和體悟，卻仍然延續於少數僧俗二眾弟子的利他事蹟上。例如：富樓那到邊地教化粗獷人民，目犍連教化外道而殉教，摩訶男為了救同族而沉水自殺，末利夫人為了救人而破酒戒等。³⁶⁶印順認為大乘思想的啟發，以佛陀的功德和菩薩行的闡述最為有力，爾後弟子們「見賢思齊」，立下成佛的大願，追隨佛陀慈悲和智慧兼濟眾生之行，所以大乘精神不是承自釋尊的本教，而是源自佛陀偉大的心量和行為。

《阿含經》提到佛陀和彌勒兩位菩薩，佛教卻早有七佛之說，《長阿含經》隱含多佛之說，³⁶⁷既然佛果位多數，因地的菩薩自然不少。印順認為菩薩思想早就存在，菩薩思想的潛流，最早可追溯到阿難和迦葉、富樓那和迦葉的爭論。³⁶⁸第一次結集時，對戒律採取輕重等持態度的上座耆老勝利，對戒律採取大原則態

³⁶³ 《印度之佛教》卷 13 (CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, pp. 228a12-229a2)。

³⁶⁴ 《印度之佛教》卷 13：「覺音以後，師子國仍有大乘流行。」(CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 230a2-3)。

³⁶⁵ 《印度之佛教》卷 11 (CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, pp. 179a11-180a2)。

³⁶⁶ 《印度之佛教》卷 2 (CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, pp. 31a13-32a2)。

³⁶⁷ 《印度之佛教》卷 11：「《長阿含》中，毘沙門歸敬三寶已，別敬釋尊，則知現在有多佛。」(CBETA 2022.Q3, Y33, no. 31, p. 180a6)。

³⁶⁸ 《以佛法研究佛法》卷 5：「追溯得更古些，阿難與迦葉，富樓那與迦葉的爭論，都意味著菩薩傾向的潛流」(CBETA 2022.Q3, Y16, no. 16, p. 176a4-5)。

度的自由思想青年受到壓抑，第二次結集時，十事非法說的判定讓東方思想再次受到壓抑。佛教根本分裂後，說一切有部將菩薩視為凡夫，³⁶⁹認為菩薩智慧不如阿羅漢，但大眾部認為菩薩智慧等於阿羅漢，悲願勝過阿羅漢，主張人間佛陀是最後身菩薩，已經入聖位，³⁷⁰可以隨願往生各趣。阿育王時期的大天五事，是聲聞究竟或聲聞不究竟的爭執，世人對阿羅漢的尊崇轉向佛陀，不但降低了聲聞乘的尊貴地位，也深化了佛菩薩的聖格，漸漸打開抑小揚大的風氣。大天是阿育王時期的名德，具有大眾精神，大天發揚大乘，貶抑聲聞乘，大乘思想開始明朗化。大天得到阿育王的賞識，受命到南印傳教，大眾部思想往印度南方移動，大天的後學形成案達羅學派，發展成大乘佛教。

印順認為凡是大眾部到達的地方，都是大乘佛教的發源地，大乘佛教導源是大眾部，所以大乘佛法不是由大乘學者新創而成。中印的分別說系有四部，化地部、飲光部、法藏部等三部流行於印度大陸，其聖典內容比較接近東印的大眾部思想，是菩薩道的治學者和實行者。³⁷¹當時菩薩行者沒有成立僧團，在聲聞僧團受戒出家，兩種行者互相依重和和合。

有關大乘經的傳說很多，例如：中國傳說龍樹入龍宮取《華嚴經》，藏傳龍樹入龍宮取《般若經》等。關於大乘經的形成，印順不採用這些舊有傳說，他認為大乘經的開始，是在《雜藏》成立以後。阿育王時期，南方的大眾分別說系，在經、律、論三藏以外，結集《雜藏》，裡面有豐富的大乘思想。³⁷²印順：「佛世，當然沒有後期的大乘經典，可以說大乘經非釋迦佛親說。」³⁷³，他舉出幾個理由：一、大眾部的佛身無漏等部義和法性身論的大乘思想非常相近，傳說大眾部中有

³⁶⁹ 《印度之佛教》卷 8：「說一切有系等，以佛身為有漏；一念智不遍知；威力有邊際。佛陀觀既不若大眾學者所說之崇高，故最後身菩薩，「猶是異生，諸結未斷」，」（CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 148a8-9）。

³⁷⁰ 《印度之佛教》卷 8：「入第二僧祇即名聖者」（CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 148a4）。

³⁷¹ 《以佛法研究佛法》卷 5（CBETA 2022.Q1, Y16, no. 16, p. 178a9-10）。

³⁷² 《以佛法研究佛法》卷 5（CBETA 2022.Q3, Y16, no. 16, pp. 181a13-182a3）。

³⁷³ 《以佛法研究佛法》卷 5（CBETA 2022.Q4, Y16, no. 16, p. 175a9-10）。

大乘經，³⁷⁴二、源自大眾部的案達羅學者傳說，曾以南印方言彙集和編錄大乘經典，³⁷⁵三、大部典籍是逐漸編集而成的，不是一時或一人完成的，例如初期大乘經《般若經》，從龍樹時的三會逐漸增加到玄奘傳譯的十六會，³⁷⁶四、有聲聞眾以大乘法教化在家弟子，例如：《法華經》提到家務。³⁷⁷

初期流行之大乘經，以在家菩薩為主要教化對象，印順：「如文殊、觀音、普賢、維摩詰、善財、常啼等菩薩，可說都是在家的。」³⁷⁸，在家信眾的普及，幫助了初期大乘經典的流行。在家居士有能力詰難聲聞眾，³⁷⁹但此時聲聞眾力量仍強，菩薩行者未能成立大乘僧團，仍依附於聲聞僧團中，大乘佛教的初興時期是大乘和聲聞乘共存。

第五節 大乘是否為佛說

大乘佛法是否為佛所說？這個爭議早在西元前一世紀左右的印度，就已經開始了。大乘經典多有記載：

《道行般若》：「若莫復說是事，我不復欲聞，是故說是皆非佛所

³⁷⁴ 《以佛法研究佛法》卷 5：「但從大眾系的本宗同義看來，像佛身無漏，佛壽無量，佛威力無邊，一音說一切法，一念知一切法，關於佛菩薩聖德的讚揚，也就是大乘思想的法性身論，」（CBETA 2022.Q4, Y16, no. 16, p. 176a7-9）。

³⁷⁵ 《以佛法研究佛法》卷 5：「案達羅的學者，傳說他們用南印的方言集錄大乘經。」（CBETA 2022.Q4, Y16, no. 16, pp. 176a13-177a1）。

³⁷⁶ 《以佛法研究佛法》卷 5：「凡是大部的典籍，都不是一時編集的」（CBETA 2022.Q4, Y16, no. 16, p. 200a8）。

³⁷⁷ 《以佛法研究佛法》卷 5：「聲聞中的先見者，用大乘法教化在家弟子」（CBETA 2022.Q4, Y16, no. 16, p. 201a5）。

³⁷⁸ 《佛在人間》卷 3（CBETA 2022.Q4, Y14, no. 14, p. 40a8-9）。

³⁷⁹ 《印度之佛教》卷 11：「直趣解脫之聲聞，常見詰於在家之信眾，被視為「負佛債者」。」（CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 193a9-10）。

說，餘外事耳。汝今更受我所語，我所說皆佛語。」³⁸⁰

《般舟三昧經》：「聞是三昧已，不信、不樂、不入中，反誹謗人言：『是彼不知愧，為自作是經耳，是經非佛所說。』」³⁸¹

傳統聲聞行者認為大乘菩薩行依據的經典，是非佛所說，並稱這些經典為「方廣」或「大方廣」，³⁸²稱大乘行者為方廣道人，批判大乘佛教的正當性。初期大乘經典《妙華蓮華經·勸持品》也提到大乘行者被當作外道，加以迫害之事。³⁸³

印順：「然以菩薩行為大乘，抑聲聞行為小乘，於「阿含」、「毘尼」外，別有多量之大乘經，則有「大乘非佛說」之諍焉！」³⁸⁴，他認為佛陀的偉大心行是弟子們共同承認的，但以成佛為目標的菩薩行者，自稱大乘，稱呼以個人解脫為目標的聲聞乘和緣覺乘為小乘。小乘的梵語是 Hīnayāna，Hīna 有低下、低賤的意思，南傳佛教不能接受「小乘」的稱呼。大乘行者在聲聞三藏之外，使用大量的大乘經典，將大乘經典全部當作佛說，於是引起二乘之間對大乘是否佛說的相關爭執。³⁸⁵

關於〈大乘是佛說論〉的寫作因緣，來自印順答覆僧人的提問，僧愍：

若當日佛陀未曾說過大乘，則其餘大乘，亦應如真常系，一切皆為後人之懸想產物。若佛陀當日曾說大乘，不知某些大乘是佛所說？³⁸⁶

³⁸⁰ 《道行般若經》卷 6(CBETA 2020.Q3, T08, no. 224, p. 455a3-5)。

³⁸¹ 《般舟三昧經》卷 1」(CBETA 2020.Q3, T13, no. 418, p. 907b17-19)。

³⁸² 《初期大乘佛教之起源與開展》(CBETA 2020.Q3, Y37, no. 35, pp. 1a11-2a1)。

³⁸³ 《妙法蓮華經》卷 4：「是人懷惡心，常念世俗事，假名阿練若，好出我等過，而作如是言：『此諸比丘等，為貪利養故，說外道論議；自作此經典，誑惑世間人，為求名聞故，分別於是經。』」(CBETA 2020.Q1, T09, no. 262, p. 36c1-6)。

³⁸⁴ 《印度之佛教》卷 11(CBETA 2022.Q3, Y33, no. 31, p. 179a4-5)。

³⁸⁵ 《印度佛教思想史》卷 6：「這是情緒化的對抗名詞，不如稱為聲聞乘的來得好些！」(CBETA 2022.Q3, Y34, no. 32, p. 180a1-2)。

³⁸⁶ 《以佛法研究佛法》卷 5(CBETA 2019.Q3, Y16, no. 16, p. 153a4-5)。

印順認為大乘是否佛說，是很重要問題，值得論究。他認為僧愍對大乘起源的懷疑，是以真常唯心論作為大乘思想的前提去討論，也反映出中國佛教界普遍的認知。他認為大乘是否佛說的問題，不是判別大乘經典是否為佛陀親口宣說，而是判別大乘佛法是佛法或非佛法。

1943年〈大乘是佛說論〉一文，從佛法的表現、佛法的流行、學派的分裂、大乘經論的集出、思潮的遞代、大乘的內容、什麼是初期大乘等多層面去論述，一邊破斥「大乘非佛說」的主張，一邊講述「大乘是佛說」的新觀點。印順贊同「大乘是佛說」的理由，與中國傳統佛教的理由不同，印順說：「大乘是佛說的信念，我立足在事實的基礎上。」³⁸⁷，他不是站在維護中國大乘佛教的立場進行申辯，而是根據諸項事理，理性主張「大乘是佛說」的佛法信念。³⁸⁸

釋尊的身、口、意三業，被世人認識和傳頌，成為佛法。印順：

如來的身口意——三業大用的示現，約特殊的事例，稱為「三業輪」(三示導)。這表明佛陀的教化，是佛的三業德用，呈現於人類，誘導人類趨入於佛法。佛法，那裡只是口舌的說教呢！³⁸⁹

他將「說」的定義擴大，以佛陀的三業教化來為「佛說」下廣義的定義，主張佛陀的教化，包含身教、言教，而言教可以透過肢體、言說、表情來傳達。佛法的世間流布，從對象到認識，從認識到語言，從語言到文字，在不同的形式和階段中，存在種種的問題和變化。³⁹⁰例如：聲聞弟子的根機不一，對佛陀言行的觀察、意會，有不知、錯知、少份知的偏差，³⁹¹造成不同的取捨；迦葉曾被佛陀勸導捨

³⁸⁷ 《華雨香雲》卷10 (CBETA 2022.Q3, Y23, no. 23, p. 241a11)。

³⁸⁸ 《以佛法研究佛法》卷5：「在我的了解中，是佛法與非佛法的判別，根本與你們心目中的標準不同。」 (CBETA 2022.Q3, Y16, no. 16, p. 154a4-5)。

³⁸⁹ 《原始佛教聖典之集成》卷1 (CBETA 2022.Q4, Y35, no. 33, p. 8a6-8)。

³⁹⁰ 《以佛法研究佛法》卷5：「從佛弟子的認識中，化為文字記錄，實在損失不少！」 (CBETA 2022.Q4, Y16, no. 16, p. 160a1-2)。

³⁹¹ 《以佛法研究佛法》卷5：「佛滅前後的時代佛教，是不知，錯知，少分的知。」 (CBETA 2022.Q4, Y16, no. 16, p. 158a10-11)。

棄苦行，但迦葉拒絕，迦葉沒有遵從佛陀捨小小戒的遺言，他主持的第一次結集被視為最原始的「佛說」聖典，卻無法完全忠實映現釋尊的教化。

印順認為《雜阿含經》經文簡要，沒有詳細說明，弟子們聽到如此的教說，很難了解來龍去脈，弟子為了深解佛意，必須提問，佛陀為了幫助弟子們覺證，應該不會沉默不語。³⁹²《雜阿含經》又在印度複雜方語下，經過數百年的轉譯，佛說文獻精簡成現存的樣貌，與佛陀當初親口宣說必定不同。

九分教的記說中，佛法的能說者包含佛陀和佛陀的弟子：

世尊告諸比丘：「我年已老邁，不復堪能為諸比丘尼說法，汝等諸比丘僧，今日諸宿德上座，當教授諸比丘尼。」³⁹³

世尊告大目犍連：「汝當為諸比丘說法，我今背疾，當自消息。」

394

《雜阿含經》多處記載佛陀指派大弟子說法，經文有佛弟子間的互相問答，或弟子與外道的辯論，釋尊可以不在場，不須經過釋尊審定，甚至佛滅後的弟子言說也被編入契經中，可見《雜阿含經》的佛法不限於佛陀親口宣說。《長阿含經》中，誦經者誦持的經文，除了從佛聽來之外，由上座處聽來的，由比丘處聽來的，只要不違背經、律、法，都是「佛說」，法藏部早有三法印和「佛語具三相」的判別方式。³⁹⁵可見「佛法時代」存在普遍共識，佛法不限於「佛說」。

印順認為「說就是，不說就不是」，是一種形式的信仰，以說和不說去認定

³⁹² 《以佛法研究佛法》卷5：「如古型的《雜阿含經》，這樣的簡要、雜碎！總是說如此，很少詳細的說明他所以如此。釋尊果真是這樣的簡默嗎？佛確是不歡喜多說多辯的，但要使人聽法而修行得悟，決不能如此。」(CBETA 2022.Q4, Y16, no. 16, p. 160a2-5)。

³⁹³ 《雜阿含經》卷11 (CBETA 2020.Q3, T02, no. 99, p. 73c24-26)。

³⁹⁴ 《雜阿含經》卷43 (CBETA 2020.Q3, T02, no. 99, p. 316b7-8)。

³⁹⁵ 《華雨集(二)》卷1：「法藏部(等)說：「依經、依律、依法」。這就是「佛語具三相」：一、修多羅相應，二、不越毘尼，三、不違法相(性)。」(CBETA 2022.Q4, Y26, no. 26, p. 68a6-7)。

佛法的真實，是佛法的不幸，³⁹⁶佛法除了釋尊的言說，應該包含釋尊的功德，釋尊的深心。³⁹⁷印順要從佛法的表現和關係中找到共同性，³⁹⁸印順：「世出世法不能打為兩截，要在這一貫的法則中建立。」³⁹⁹，佛法的一貫法則是釋尊的深見—緣起法，⁴⁰⁰判別佛法和非佛法，要重視釋尊的正覺，和從正覺流出的真精神。筆者認為印順在大乘佛教的緣起性空論中，找到世間法和出世間法的一貫法則，性空論以一理，通達了世俗諦和勝義諦，與聲聞佛教的多元論述不同。⁴⁰¹

印順：「佛法，雖然是有佛也好，無佛也好，老是如此如此。」⁴⁰²，佛陀常提醒弟子們聽聞佛法後，先經過思惟，再考慮是否接受，可見佛法中的真理不來不去，本來如此。印順認為理智的信仰者，不是愚昧的形式崇拜，需要放得下因襲，闡發獨創的真生命，使潛在的新意見從舊形式裡解放出來，這樣才真正能開顯創教者的本懷，⁴⁰³而龍樹是最具代表性的典範人物。

一部分學者推崇錫蘭的巴利語聖典，巴利語是古代方言之一，但錫蘭佛教口口相傳時不是使用巴利語，直到西元前一世紀大寺派才用巴利語寫下三藏。婆羅門教將吠陀語視為神的語言，但佛陀的教法沒有設立標準語言，印順：「佛言：

³⁹⁶ 《以佛法研究佛法》卷 5 (CBETA 2022.Q4, Y16, no. 16, p. 163a4-6)。

³⁹⁷ 《以佛法研究佛法》卷 5：「如不從表現佛法的種種方式、種種關係中去把握佛法，而想專門在說與不說上去衡量佛法，這真是佛法的不幸！」(CBETA 2022.Q4, Y16, no. 16, p. 163a4-6)。

³⁹⁸ 《華雨集（五）》卷 1：「從眾緣和合的一體中，演為不同的思想體系，構成不同的理論中心，佛法是分化了。它本是一體多面的發揮，富有種種共同性，」(CBETA 2022.Q4, Y29, no. 29, p. 48a4-6)。

³⁹⁹ 《佛在人間》卷 1 (CBETA 2022.Q4, Y14, no. 14, p. 6a3-4)。

⁴⁰⁰ 《佛在人間》卷 8：「佛陀是一貫採用「緣起」的立場」(CBETA 2022.Q4, Y14, no. 14, p. 194a6-7)。

⁴⁰¹ 《印度之佛教》卷 12：「佛子乃自聲聞之多元論，反求於釋尊之本，即萬事以達一理，而「諸法無我」，乃應時而宏闡焉！」(CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 205a3-4)。

⁴⁰² 《以佛法研究佛法》卷 5 (CBETA 2022.Q3, Y16, no. 16, p. 154a7)。

⁴⁰³ 《華雨香雲》卷 10 (CBETA 2022.Q3, Y23, no. 23, p. 246a8-12)。

「聽隨國俗言音所解誦習佛經。」⁴⁰⁴，所以佛教不應該將巴利語看成佛法的唯一語言，而漠視其他語系的佛學研究成果。



⁴⁰⁴ 《四分律》卷 52 (CBETA 2022.Q3, T22, no. 1428, p. 955a22-23)。

第五章 印順對各期佛法的抉擇

第一節 抉擇佛陀觀

《印度之佛教》將佛教分為五期，第一期是「聲聞為本」，第二期是「傾向菩薩」，第三期是「菩薩為本」，第四期是「菩薩分流」，第五期是「以如來為本」，這些名稱用語隱含著佛陀觀的發展概念：在不同時代印度佛教中，世人有著不同的佛陀觀，而且是漸進式的演化。原始佛教時，佛陀是一位覺悟很高的阿羅漢，有「佛在僧數中」的說法；部派佛教到初期大乘佛教時，佛陀是一位人間的菩薩；到了大乘後期，佛陀是全能、全知、遍在的如來。印度人的佛陀觀隨著時空而改變，從佛陀的聲聞觀，發展到佛陀的菩薩觀，再演化成佛陀的如來觀等，印順如實地觀察印度佛教演變，掌握住現實時空中呈現出來的佛陀觀變化。

《印度之佛教》對佛陀法身概念的演進，有簡單的描述。佛在世時，生身就是法身，法身不離生身，佛陀並未將二者分開來說。佛陀入滅後，弟子們依佛說的法修行，覺悟佛陀覺悟的內容，就是真正地見佛，此時開始有「法身常在世間」的觀念；聲聞佛教以法身表示得證，初果稱為初得法身，聲聞教有五分法身之說，包含戒、定、慧、解脫、解脫知見；佛陀的正覺內容依靠文字而傳布，文字也被稱為法身；印度人本來就有「生身雖滅、法身長存」的說法，所以將緣起偈頌放在內塔中供養，稱為法身塔；世人渴仰孺慕佛陀的情感無法得到滿足，簡實法身的概念被沖淡，大眾部學者主張佛陀的法身是全知全能的極致存在。⁴⁰⁵

印順認為崇高的佛陀觀不是完全開始於大眾部或分別說部的想像，而在佛滅後的百年間，就根植於九分教的「因緣」、「本生」、「譬喻」當中，尤其是「本生談」的影響最大。⁴⁰⁶「本生」最初與二部律藏合在一起，大眾分別說系把「本生」

⁴⁰⁵ 《印度之佛教》卷 8：「大眾學者所見之佛陀，既為法身常在、遍在、全知、全能之極果」（CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 148a3）。

⁴⁰⁶ 《佛在人間》卷 1：「特別在溯述過去自利利他的本生談中，露出佛陀的本來面目。」。

從早期聖典中分離出來，作為《雜藏》的一部分。《雜藏》蒐集聲聞三藏之外，博采異聞而難以歸類的佛法，⁴⁰⁷《雜藏》比《阿含經》結集的晚，但內容有新有舊，關於《本生談》部分，不一定是後出的。印順：「發大菩提心，行菩薩兼濟之行，《阿含經》不詳。」⁴⁰⁸，《阿含經》沒有記載佛陀的菩提心和菩薩道，但佛陀和彌勒是兩位菩薩，是二乘公認的事，印順：「佛世有彌勒其人，與友人偕來見佛，獨發大菩提心，釋尊記其未來作佛。」⁴⁰⁹，筆者認為根本佛教時期，應該有人像彌勒一般發了菩提心，當時沒有大乘僧團，少數的菩薩行者隱匿於聲聞僧團中，不被關注。

釋尊沒有教導弟子如何成佛，卻常說起自己過去生的故事，這些故事被後人收集在《本生談》當中。⁴¹⁰印順：「特別在溯述過去自利利他的本生談中，露出佛陀的本來面目。」⁴¹¹，釋尊受限於時機，為聲聞弟子宣說解脫本教，只在《本生談》中盡情地流露出佛陀的入世利生的菩薩本懷。印順：「『本生談』等，經百年來之傳說，或渲染失實，然其源自佛說，則諸宗共信。」，《本生談》屬於文學性作品，以大量的動物形象出現，還有貴族、修道人、商人、手工業者、婦女等，這些佛陀和弟子的前生故事，充滿了情感和誇大的描寫手法，很多是取材於印度傳說，再加以淨化而成。⁴¹²相對於大陸系《雜藏》，海南島上的《雜藏》比較純而不雜。

《本生談》描寫佛陀的過去世聖跡，如果將《本生談》當作史實，佛陀的人類現行，最終會被解讀成是聖人本體的示現。釋尊的本行是指釋尊成佛以

(CBETA 2022.Q4, Y14, no. 14, p. 12a11-12) 。

⁴⁰⁷ 《印度之佛教》卷 4：「分別功德論云：或佛說，或弟子說，或諸天讚頌，或說宿緣，三阿僧祇菩薩所生，文義非一，多於三藏，故曰雜藏。」(CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 71a1) 。

⁴⁰⁸ 《印度之佛教》卷 11 (CBETA 2022.Q3, Y33, no. 31, p. 180a13) 。

⁴⁰⁹ 《印度之佛教》卷 11 (CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 193a4-5) 。

⁴¹⁰ 《印度之佛教》卷 11 (CBETA 2022.Q3, Y33, no. 31, pp. 180a13-181a1) 。

⁴¹¹ 《佛在人間》卷 1 (CBETA 2022.Q4, Y14, no. 14, p. 12a11-12) 。

⁴¹² 《印度之佛教》卷 11 (CBETA 2022.Q3, Y33, no. 31, p. 181a5-6) 。

前，因地的修持，也就是釋尊在過去生修行菩薩道的經歷。若釋尊的本行是無生法忍的菩薩，是七地以上的大菩薩，必定經歷過二大阿僧祇劫的修證，說明人間的釋尊是菩薩降生，是乘願來人間，就是佛陀的示現說。部派佛教信受《本生談》，雖然不修菩薩道，終究無法壓制大眾思潮的產生，可見《本生談》和大乘思想的發展，是有密切關係的。

印順在〈佛在人間〉中提到，佛陀在因地修行菩薩道，佛陀所見的一切與世俗人所見是不一樣的，菩薩早就斷了煩惱，具有超越聲聞弟子的能力。⁴¹³印順說：

庸俗者，忘卻了「佛身無漏」，以為佛陀的飢渴寒熱，與自己一樣。...以為佛陀的入滅，是灰身泯智的。這樣的佛陀觀，是照著苦行厭離者自己的想像而複寫的，正確的佛陀觀並不如此。⁴¹⁴

他從《本生談》受到啟示，佛陀的飢渴寒熱與平常人不同，不會灰身泯智，這種佛身無漏的觀點，屬於理想佛陀觀的一部分。印順使用「人間的佛陀」這個語詞，他說：「正確的佛陀觀，到底是佛在人間，即人成佛。」⁴¹⁵即人成佛與菩薩降生是不同的主張，佛在人間和佛陀示現人間也是不同的概念，1941年印順對佛陀的神格或人格，不能明確的決斷，佛陀觀呈現出不能統一的狀態。

相隔不到兩年，《印度之佛教》提到佛陀的色身，印順：「佛由此入波婆村，食金工純陀所獻之旃檀耳而病益劇。途中，腹痛痢血，疲累不堪」⁴¹⁶，他認為佛陀擁有人類血肉之軀，晚年老邁、疲憊，因食物中毒而病情加劇，於八十歲時入滅。他引用佛陀臨滅之言：「若我住世一劫，會亦當滅。世相如是...」⁴¹⁷，世間事相必定經歷生、住、滅的過程，佛陀的人類色身不能免俗，不會恆存於世間。筆者認為印順對世間佛陀的定位，呈現出人類佛陀和佛身有漏等見解，是進一步的人格化。從1941-1943年，印順從主張佛身無漏變成佛身有漏，從佛陀不會灰

⁴¹³ 《佛在人間》卷1 (CBETA 2022.Q3, Y14, no. 14, p. 13a10-12)。

⁴¹⁴ 《佛在人間》卷1 (CBETA 2022.Q1, Y14, no. 14, p. 13a6-10)。

⁴¹⁵ 《佛在人間》卷1 (CBETA 2022.Q4, Y14, no. 14, p. 13a4-5)。

⁴¹⁶ 《印度之佛教》卷2 (CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 35a5-6)。

⁴¹⁷ 《印度之佛教》卷2：(CBETA 2022.Q3, Y33, no. 31, p. 35a12-13)。

身泯智轉變成佛滅如世間事相，他的佛陀觀出現很大的變化。

《印度之佛教》：「辛勤我所證，顯說為徒勞...我寧不說法，疾入於涅槃」⁴¹⁸，佛陀覺證後，長期為獨善之行，未立即有兼善天下的想法和作為，此處的釋尊不是全知全能的如來，也不是悲願深切的大菩薩，只是一位因覺悟而個人解脫的聖者。《印度之佛教》：「凡四十九日，破魔障，得三明，」⁴¹⁹此處的三明是指天眼通、宿命通和漏盡通，三明是阿羅漢可以證悟的境界，可見印順沒有依據理想佛陀觀去描述釋尊成佛時的高境界和大神力，而是採用早期佛教對佛陀的定位，佛陀是阿羅漢。⁴²⁰後文：「自覺自證：『我生已盡，梵行已立，所作已辦，不更受後有』。釋尊正覺而成佛，蓋如此。」⁴²¹，自覺自證是緣覺的修持法門，可以成就闍支佛果位；「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不更受後有」是聲聞學者的證悟境界，成就阿羅漢果位；最後說正覺而成佛。印度五期佛教，對「佛」的定義是不相同的，例如第一期佛教，覺悟者是 buddha，buddha 的音譯是佛陀；第五期，成佛者需要經歷三大阿僧祇劫，八地以上的菩薩可以超越阿羅漢的境界，佛位是十地以上的妙覺果位。筆者認為印順在該文句同時提及緣覺、聲聞、成佛三種修行法門，卻沒有明確的說清楚釋尊覺證的是哪一種果位。

《本生談》是唯一記載佛陀本行事蹟的早期佛說經典，為了強調佛陀的大乘情懷，印順：「然其源自佛說，則諸宗共信。」⁴²²，他選擇相信《本生談》，接納佛陀因地故事，接近大眾部的崇高佛陀觀。但《印度之佛教》以精確的佛傳為寫作目標，描述歷史中的佛陀，和他有漏的色身，接近說一切有部的人間佛陀觀。印順從 1941 年以來，努力將神壇上的佛陀拉回人間，寫進歷史，卻因為保留釋尊不共聲聞的部分，和佛陀過去生的菩薩傳說，又讓人間的佛陀不能完全到位。

⁴¹⁸ 《印度之佛教》卷 2 (CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 25a1-2) 。

⁴¹⁹ 《印度之佛教》卷 2 (CBETA 2022.Q3, Y33, no. 31, p. 20a10) 。

⁴²⁰ 《初期大乘佛教之起源與開展》卷 1：「上座部 (Sthavira) 各派，顧慮到釋尊與比丘僧共同生活的事實，雖見解多少不同，而「佛在僧數」，總還是僧伽的一員」(CBETA 2022.Q4, Y37, no. 35, p. 13a5-6) 。

⁴²¹ 《印度之佛教》卷 2 (CBETA 2021.Q3, Y33, no. 31, p. 24a7-8) 。

⁴²² 《印度之佛教》卷 8 (CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 147a6) 。

此時期的印順，已經受到日本學者重視史實的影響，卻無法完全卸下中國傳統佛教的舊有認知，呈現出傳統與革新的思想矛盾。

第二節 抉擇聲聞佛教

生死輪迴、解脫、業力等概念，來自《奧義書》；不淨觀、四禪八定等是外道本來的修持方法；遊行乞食、過午不食等是印度舊有的習俗。釋尊的本教融攝了不少外道學說，印順認為釋尊因襲印度文化，古代佛法有不少的適應，不合時宜的適應，應該要揚棄，就算是佛陀親口說的，也是可以革除或改變，不該讓它們障礙今日佛教的發展。

印順：「釋尊以平淡篤實為教，一掃空談與無義之行。」⁴²³，他認為聲聞佛教適應於隱遁與苦行根性，不貪戀世間的物欲、權力，對社會的簡樸和恬淡風氣是有幫助的。⁴²⁴《印度之佛教》的治學方針立本於根本佛教的淳樸，是為了將後期大乘佛教中被神格化的佛陀，回歸到根本佛教的人格化佛陀。但釋尊創建佛教的時候，是教派興起的時代，苦行習氣深厚的聲聞弟子，甚至認為乞食、教化等事為多餘事業，無法忍到自然命終，而選擇自殺。釋尊很難對這些聲聞弟子宣講菩薩濟世之道，所以為了適應苦行時機，不能盡情表達慈悲濟世的本懷。⁴²⁵而且厭離心深的聲聞眾，一心求取個人解脫，不能體會釋尊的悲願，以為方便適應的聲聞佛法就是究竟教。

印順：「釋尊之為教，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為本。」⁴²⁶，他認為釋尊的教化雖然可以涵蓋十方世界，卻對娑婆世界有最詳盡的指導；釋尊不否認過去世、現在世和未來世的存在，卻看重現在世的人事物；釋尊悲憫一切有情，卻以人類為主要救濟的對象。大乘佛教的教化

⁴²³ 《印度之佛教》卷 8 (CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 144a7-8)。

⁴²⁴ 《佛在人間》卷 5 (CBETA 2022.Q3, Y14, no. 14, p. 116a7-9)。

⁴²⁵ 《印度之佛教》卷 12：「苦行餘習深厚者，竟以乞食、教化為多事，業盡命終為難忍，此心此行，難以言菩薩之道也。」(CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 205a5-6)。

⁴²⁶ 《印度之佛教》卷 1 (CBETA 2022.Q3, Y33, no. 31, p. a002a2-3)。

對象是一切有情，甚至擴及無情，聲聞佛教主張佛陀教化對象以人類為本，印順認同以人類為本的佛教。

1940年印順寫作《唯識學探源》時，讀到《增一阿含經》：「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也」⁴²⁷，已經確定佛陀在人間成佛的見解，到了1941年首次引用此段《阿含經》經文於著作中。⁴²⁸〈佛在人間〉最早出現「人間佛教」一詞，1943年《印度之佛教》首次提到「以人類為本」的說法。筆者認為「佛在人間成佛」、「人間佛教」、「以人類為本」是印順在1940到1943年間很重要的思想發展脈絡，「人間佛教」的思想根源是《阿含經》的「佛在人間成佛」，實踐的準則是《印度之佛教》的「以人類為本」。

佛教受不同環境的熏染，產生了不同的影響，而巴利語系的佛教保留了初期佛教的淳樸。但當今是「處世」時代，若以聲聞法來教化世人，則會格格不入，難以被世人接納。例如：阿育王供養薄拘羅一錢的故事，說明遺世獨善的聲聞行者，在部派佛教時期已經不再受到敬重；聲聞佛教的八敬法戒律，貶抑女比丘，也貶抑了女居士，是現代女性不能接受的宗教型態；乞食為生的沙門眾在印度社會中普遍獲得尊重和供養，但在中國社會則遭到輕視，才有了禪宗「一日不做，一日不食」的清規。

佛法發展過程中，以在家眾為中心的聲聞佛教，逐漸地不能適應於大眾，聲聞的解脫行，不能夠應付時機，於是佛法產生了分化。隨著部派佛教思想的演進，潛流的大乘思想開始明朗，以在家菩薩為主要教化對象的初期大乘經興起。印順：「我不是復古的，也決不是創新的，是主張不違反佛法的本質，從適應現實中，振興純正的佛法。」⁴²⁹他認為後人應該學習釋尊的身教，在不違背佛法特質的原則下，關懷此時、此地、此人的現實需要，發揮「利他」的精神，以入世而向出世，佛教才能成就大業。

⁴²⁷ 《印度之佛教》卷1：「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。」(CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, pp. a001a12-a002a2)。

⁴²⁸ 《佛在人間》卷1：「。諸佛世尊，皆出人間，不在天上成佛也」[](CBETA 2022.Q4, Y14, no. 14, pp. 13a13-14a1)。

⁴²⁹ 《華雨集（四）》卷1 (CBETA 2022.Q3, Y28, no. 28, p. 2a2-3)。

第三節 抉擇大乘佛法

一 三系的緣起

印順：「我的大乘三系說，是從太虛大師的三宗來的。」⁴³⁰，有學者在著作中宣稱，月稱中觀學提供印順三系判教的理論基礎，印順強烈駁斥這種說法，重申他的大乘三系源自太虛的大乘三宗，並表示他批判中國傳統佛教，批判印度佛教，與月稱和宗喀巴沒有任何關係。⁴³¹太虛的三宗說，最早見於 1921 年的《佛法大系》，立「真如的法性論」、「意識的唯心論」、「妙覺的唯智論」，又改立「般若宗」、「唯識宗」、「真如宗」，到 1926 年確定名稱為「法性空慧宗」、「法相唯識宗」、「法界圓覺宗」三宗。印順表示，太虛自歐美歸來後，晚期定論不再是八宗研究，而是三大文系的佛教，為了貫通巴利文系與藏文系佛教而超出宗派，讓佛法一本的中國佛教成為世界性的佛教。⁴³²後來印順發現有人在文章中提到日本學者已經發表過三系，但他表示自己當時不通日文，自己的三系之說完全源自太虛的三宗說，與日本高楠順次郎〈佛教哲學要義〉沒有關係。⁴³³

印順：「我的大乘三系說，最早提出，是民國三十年寫的〈法海探珍〉，三十一年年的《印度之佛教》。」⁴³⁴，1941 年〈法海探珍〉發表和取捨三系，1943 年《印

⁴³⁰ 《永光集》卷 8 (CBETA 2022.Q3, Y43, no. 41, p. 240a2)。

⁴³¹ 《永光集》卷 8 (CBETA 2022.Q3, Y43, no. 41, p. 250a7-8)。

⁴³² 《華雨香雲》卷 24：「大師的晚期定論，不專是中國文系的大乘八宗平等，不再是分宗研究、普遍發揚，而是會三大文系的佛教，統貫在五乘共法、三乘共法、大乘不共法，法相唯識學、法性空慧學、法界圓覺學的三大系，超出宗派而歸於佛法一本」(CBETA 2022.Q4, Y23, no. 23, pp. 322a11-323a1)。

⁴³³ 《永光集》卷 8：「除了虛大師所說有所啟發外，在這抗戰期間，不通日文的我，是不可能「消化了日本佛教學者的研究成果」。所以我讀到《台灣當代最偉大的思想家》說：「這樣（三系）的排列方式，日本佛教學者高楠順次郎，於夏威夷大學講〈佛教哲學要義〉時，已使用過了」（《福報》六十二期），我非常歡喜，有智者所見相同的感覺。」(CBETA 2022.Q4, Y43, no. 41, p. 241a1-5)。

⁴³⁴ 《永光集》卷 8：「我的大乘三系說，最早提出，是民國三十年寫的〈法海探珍〉，三十

度之佛教》詳細解說三系，並且作出明確的佛法抉擇。印度佛教看重中觀學和唯識學，有許多相關論書，不重視真常唯心論，該論的論書很少。支那內學院主張法性與法相二宗，印順起初贊同支那內學院，但後來認同太虛的三宗說。⁴³⁵印順認為太虛三宗和他的三系都是從大乘學派義理去分別的，⁴³⁶但筆者認為兩者的義理依據還是有些不同，太虛從中國佛教的八個宗派思想性質分為三宗，印順則將印度大乘佛教思想分為三系，所以兩人對三系的流行先後和究竟不究竟，有了很大的歧見。有關印度佛教和中國佛教大乘佛教的宗系分別，整理成以下表格。



一年的《印度之佛教》。」(CBETA 2022.Q4, Y43, no. 41, pp. 240a13-241a1)。

⁴³⁵ 《永光集》卷 8：「三年閱藏，……對於大乘佛法，覺得虛大師說得對，應該有法界圓覺一大流」(CBETA 2022.Q4, Y43, no. 41, p. 240a3-4)。

⁴³⁶ 《華雨香雲》卷 24 (CBETA 2022.Q3, Y23, no. 23, pp. 322a11-323a1)。

表 5-1

印度佛教和中國佛教對大乘佛教的分宗(系)

印度佛教		二宗	空宗(中觀學)、有宗(唯識學) ⁴³⁷		
中國傳統佛教 (隋唐-五代)		八宗	<u>三論宗、律宗、法相宗、天台宗、華嚴宗、禪宗、淨土宗、密宗</u> ⁴³⁸		
民國 時期	支那內學院	二宗	法性宗(三論宗)、法相宗(唯識宗) ⁴³⁹		
	太虛 (1921-1926)	三宗	真如的法性論	意識的唯心論	妙覺的唯智論
			般若宗	唯識宗	真如宗
			法性空慧宗	法相唯識宗	法界圓覺宗 (最圓滿)
印順 (1941)	三系	性空唯名論 (最究竟)	虛妄唯識論	真常唯心論	

⁴³⁷ 《華雨香雲》卷 7：「論到印度的大乘佛學，不外乎空有二輪——中觀與瑜伽」(CBETA 2022.Q4, Y23, no. 23, p. 221a4)。

⁴³⁸ 《華雨香雲》卷 11：「隋唐間異采紛呈，成八宗之瑰奇。」(CBETA 2022.Q4, Y23, no. 23, p. 249a4)。

⁴³⁹ 《永光集》卷 8：「起初，「我贊同（支那）內學院的見解，只有法性與法相二宗」」(CBETA 2022.Q4, Y43, no. 41, p. 240a2-3)；《華雨集（五）》卷 1：「我贊同內學院的見解，只有法性（三論）與法相（唯識）二宗。」(CBETA 2022.Q4, Y29, no. 29, p. 7a9-10)。

印順在 1954 年〈大乘三系的商榷〉，提到成立三系的意趣，他說：

一、由於惑業而生死流轉，到底依於什麼而有流轉的可能。

二、由於修證而得大菩提，到底依於什麼而有修證的可能。⁴⁴⁰

凡是圓滿的大乘宗派，必有圓滿的安立，所以惑業和修證二者之間應該有著相關性，如同病和藥的關係，著重於這一意義去研求時，發現大乘經論宗派的不同說明，有著所宗所依的核心不同。如果能夠把握這一個基本法則，依據核心的根本事實，理解大乘的三宗，就能以簡馭繁，綱舉目張，這是印順設立大乘三系的重心所在。他認為印度佛教是不分宗、不分派的，而中國佛教的念佛、持律、習禪，是大乘的某一行持法門，沒有圓滿的安立，不是圓滿的大乘宗派。

印順在〈法海探珍〉中提到，諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜，稱為三法印，三法印是緣起法的三個法相。佛教的演變，是適應眾生的機感而成，不同根機的眾生在某一法印下，做更深刻的解釋，於是有側重某一法印的傾向，於是讓佛教分流出三個不同體系，這些體系在印度佛教中次第地成為三期佛教思潮的主流。

441

二 性空唯名論

1938 年印順與法尊在漢藏教理院有一段殊勝的因緣，法尊專精於研究和翻譯藏傳佛教經典，⁴⁴²印順從法尊的藏文譯作中得益不少。他回憶那段因緣：

這樣的論辨，使我有了更多與更深的理解。深受老莊影響的中國空宗——三論宗，我從此對它不再重視。法尊法師是引發了一些問題，提供了一些見解，但融入我對佛法的理解中，成為不大相

⁴⁴⁰ 《無諍之辯》卷 6 (CBETA 2022.Q4, Y20, no. 20, pp. 126a9-127a4)。

⁴⁴¹ 《華雨集（四）》卷 2 (CBETA 2022.Q3, Y28, no. 28, p. 77a1-4)。

⁴⁴² 法尊譯作有《菩提道次第廣論》、《辨了義不了義論》、《密宗道次第廣論》、《現觀莊嚴論略釋》、《入中論》、《密宗道次第廣論》等。

同的東西。⁴⁴³

自此以後，印順對空宗為何說緣起是空、唯識宗非要說依他起是有，和秘密教等，有了進一步的理解。印順發現中國三論宗融攝真常唯心「有」的思想，也受到中國老莊思想的影響，不是原來的中觀學，於是他從研究三論宗轉向龍樹中觀學。有學者曾表示印順抉擇的大乘三系，是受到月稱中觀學的影響，但筆者從《印度之佛教·性空大乘之傳宏》和〈法海探珍〉兩篇文章的內容發現，印順沒有提到月稱和清辨兩位後期的中觀學者，也沒有談到復興後的中觀學，更沒有講到自續派和應成派等相關名詞。1956年印順提到原因：「印度晚期的中觀，理論更嚴密化，但不見龍樹的大論，自不免有違失原意的地方。」⁴⁴⁴，可見《印度之佛教》的大乘三系，「性空唯名論」完全以龍樹和提婆的中觀學為主，不涉及第五世紀的中觀學。⁴⁴⁵

早在龍樹之前，般若性空出現於北印，但性空大乘的弘傳得力於龍樹。龍樹是二世紀的南印學者，在說一切有部出家，弘化於南印。當時社會對聲聞僧人修持佛法，卻不能抒發佛陀的本懷，不能回應世人的需求，因不滿而群起訶責。印順在《印度之佛教》一書中，以菩薩稱呼龍樹和其弟子提婆，但沒有以菩薩稱呼無著、世親等大乘學者，可見印順對龍樹和提婆有特殊的景仰和敬重。他曾經向太虛表示，自己尊重龍樹，不是因為空宗，而是龍樹革新佛教的志願。

當時北印度的婆沙論師主張一切實有，執小障大，南印度的方廣學者主張一切空，執理而費事，呈現出聲聞佛教的多元論述。佛弟子們從分化部派的紛爭中，反求於釋尊的本懷，尋找可以通達萬事的一理。龍樹以為佛教適應於世間，其中存有許多方便教，而且佛經的真理沒有究竟，他必須要將不了義的部分說出來。龍樹歸納部派意見於三門：毘曇門說有，空門說空，鞞勒門說亦有亦無，⁴⁴⁶他以

⁴⁴³ 釋印順：《平凡的一生》（新竹：正聞出版社，2013年），頁25。

⁴⁴⁴ 《以佛法研究佛法》卷7（CBETA 2022.Q4, Y16, no. 16, p. 234a1-2）。

⁴⁴⁵ 《永光集》卷8：「我不是西藏所傳的後期中觀學者，是重視中國譯傳的龍樹論——《中論》，《大智度論》，《十住毘婆沙論》。」（CBETA 2022.Q4, Y43, no. 41, p. 255a3-5）。

⁴⁴⁶ 《印度之佛教》卷12（CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 201a5-8）。

空有不二的中道觀，破斥頑空和執有的兩邊，以緣起性空的一理論述，貫攝說一切有部、分別說部，大眾部等學說，歸入自宗的大乘空門。⁴⁴⁷

部派佛教時期，說一切有部自稱「根本」，分別說部自稱「上座」，犢子部自稱「牛王」，大眾部自稱「大眾」，學派諍論不息。說一切有部說三世實有，大眾分別說系說現在實有，直到龍樹「緣起性空」學說出現，唱一切法無自性，三世、現在、有為、無為都是性空，在畢竟空中戲論皆息，性空大乘因為回應時代的思想統一需求，而逐漸開展和興盛。印順：

性空者承初期佛教之學，洞知其癥結而批判之。自常識之真實，
導歸於理智之真實（空），繼無常論而代興，儼然釋尊本典之舊
也！⁴⁴⁸

印順認為「諸行無常」法印偏於虛妄，「涅槃寂靜」法印偏於真常，而性空論的「諸法無我」法印，能夠舉一理而貫徹，讓真與俗並存無礙。

《印度之佛教》引用《中論》偈頌，講述性空唯名論的要義，印順認為《中論》的出現，引起二世紀如石破天驚般的震撼。⁴⁴⁹筆者認為《中論》是龍樹最重要的著作，而且印順寫作《印度之佛教》時，正在講演《中觀論頌講記》，而此講記是《中論》的釋經論。例如：關於二諦說，印順引文：「諸佛以二諦，為眾生說法。若不依俗諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃。」⁴⁵⁰，世俗諦是宛然有的，第一義諦是畢竟空的，宛然有而不壞世間因果，畢竟空可達理智的真實，宛然有而畢竟空，空有相成不相奪；關於即空即假的中道觀，印順引文：「眾

⁴⁴⁷ 《印度之佛教》卷 12 (CBETA 2022.Q3, Y33, no. 31, p. 201a1-8)。

⁴⁴⁸ 《印度之佛教》卷 12 (CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 210a12-13)。

⁴⁴⁹ 《印度之佛教》卷 12：「自《中論》等出，法界雷動，智者欣受，愚者驚懼，」(CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 201a10)。

⁴⁵⁰ 《中論》卷 4：「諸佛依二諦，為眾生說法：…若不依俗諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃。」(CBETA 2022.Q4, T30, no. 1564, p. 33a2-3)，印順引文與中論的原文略有不同。

因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」⁴⁵¹，因緣生的諸法，因無自性而說空，但假名為諸法，印順認為性空論的妙處在於即空即假的緣起中道；關於性空論，印順引文：「以有空義故，一切法得成」⁴⁵²，諸法不自成，諸法不常在，諸法不獨存，所以諸法能夠因緣生、因緣滅；關於不落邊見，印順引文：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出」⁴⁵³，正觀緣起的八不，因自性空而分別滅，分別滅而戲論息。而龍樹中觀學能夠共三乘解脫，更是印順稱許的。⁴⁵⁴從以上四句引文來看，第一句引文經過縮減，第二句引文一字不同，第三句和第四句與原文完全相同。可見印順引用較長文句時，會進行文句剪接。但筆者發現印順將青目釋、鳩摩羅什譯的「我說即是無」，改成「我說即是空」，他辨明佛法的「空」和道學的「無」是不一樣的概念！

印順對初期大乘佛教的看重，不僅是深觀論，還有廣行法門，⁴⁵⁵龍樹《中論》屬於深觀論，而龍樹的廣行論，有《十住毗婆沙論》和《大智度論》。《十住毗婆沙論》只論述到菩薩二地，印順更重視《大智度論》。⁴⁵⁶1991年印順以〈《大智度論》之作者及其翻譯〉回應國外學者對《大智度論》出處的懷疑，⁴⁵⁷他說：「鳩摩羅什所譯的《大智度論》，雖譯文不盡完美，但不能不說是龍樹菩薩所造的。」

⁴⁵¹ 《中論》卷4：「眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義。」(CBETA 2022.Q4, T30, no. 1564, p. 33b11-12)。

⁴⁵² 《中論》卷4：「以有空義故，一切法得成」(CBETA 2022.Q4, T30, no. 1564, p. 33a22)。

⁴⁵³ 《中論》卷1：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。」(CBETA 2022.Q4, T30, no. 1564, p. 1c8-10)。

⁴⁵⁴ 《中觀論頌講記》卷1：「他是空有無礙的中觀者，南北方佛教的綜貫者，大小乘佛教的貫通者。」(CBETA 2022.Q4, Y05, no. 5, p. 1a9-10)。

⁴⁵⁵ 《永光集》卷8：「我重視初期大乘經論，並不只是空義，而更重菩薩大行。」(CBETA 2022.Q4, Y43, no. 41, p. 255a3)。

⁴⁵⁶ 《永光集》卷1：「《大智度論》對千餘年來的中國佛學，影響極其深遠。早年研讀斯論，曾將相關論義，分別類集，對本論用心不少。」(CBETA 2022.Q4, Y43, no. 41, p. 3a1-2)

⁴⁵⁷ 《永光集》卷1：「近代學者如比利時的 Lamotte，日本的干潟龍祥、平川彰和加藤純章，對此定論或則否定，或則修正。」(CBETA 2022.Q4, Y43, no. 41, p. 1a5-7)。

⁴⁵⁸，可見數十年來，他對《大智度論》的信心依舊。《大智度論》提到，從初發心到成佛約有五菩提：⁴⁵⁹因初發願心，成悲事，後證空寂為般若道，包含發心菩提，伏心菩提和明心菩提；由初發心，次悲行，終圓證是方便道，包含由明心菩提，出到菩提和究竟菩提。⁴⁶⁰

印順認為初期大乘佛教是共聲聞乘的大乘：

這大小共行，也貫徹在悟解的法性中，三乘同學般若，三乘同見法空，小乘的智斷是菩薩的無生法忍。這與小乘學者的三乘同見無我而證一滅有關。⁴⁶¹

聲聞破五蘊和合的有情見，從我空入般若慧，菩薩見諸法無自性，從一切法空入般若慧，三乘可以同見法空，可以同證解脫。但菩薩道是不共聲聞的，修行菩薩道的人，必須知苦不厭，以利他為己利，勝解緣起的苦樂，是宛然有而自性空，以法持心、怡然而住，不會急怖於生死，才能六塵不染的化世。聲聞學者苦行餘習重，從無常門入，捨染取淨，急求個人解脫，與菩薩心行有天地之隔。

初期大乘經中多講人身菩薩，⁴⁶²以處世利他、覺悟真理為本，適應於積極入世的時機。印順認為人身菩薩有幾項殊勝的特質，一、菩薩為眾生發菩提心，有忘己為人的菩薩精神；二、讚揚盡其在我的自力精神；三、是難行能行的任重道遠精神。印順認為初期大乘佛教，開始使用密咒和夜叉來護持佛法，⁴⁶³其作用是護法，還沒有被當作成佛的修行法，所以梵化現象雖然開啟但還不嚴重，此時的

⁴⁵⁸ 《永光集》卷 1 (CBETA 2022.Q4, Y43, no. 41, p. 110a5-6)。

⁴⁵⁹ 《大智度論》卷 53 (CBETA 2022.Q4, T25, no. 1509, p. 438a3-14)。

⁴⁶⁰ 從聽聞引生成佛大願，是發心菩提；行六度、四攝，折伏煩惱，為伏心菩提；達畢竟空，入無生法忍，是明心菩提；自生死出，薄習氣，是出到菩提；斷習氣而成佛，是究竟菩提。

⁴⁶¹ 《華雨集（四）》卷 2 (CBETA 2022.Q3, Y28, no. 28, p. 79a10-11)。

⁴⁶² 《華雨集（四）》卷 2：「從聲聞乘為主的，轉入人身菩薩(適應積極的、入世的)為主，就是中期佛教。」(CBETA 2022.Q4, Y28, no. 28, p. 102a10)。

⁴⁶³ 《印度之佛教》卷 11 (CBETA 2022.Q3, Y33, no. 31, p. 185a3-4)。

佛法還算是正常的發展。⁴⁶⁴

印順依據龍樹菩薩的說法，在複雜根性與不同的行踐中，將人身菩薩分為三大類：一、鈍根的菩薩：先觀察五蘊的生滅無常，能漸漸地觀察一切法性空，從無常門入空門。二、中根菩薩：最初發心，就觀察一切法空不生不滅，從空門入無生無滅門。三、利根的菩薩：快速的證得無生忍，也有即身成佛的，但龍樹沒有談到實踐細則，印順猜測利根的菩薩可能從涅槃無生入佛道。⁴⁶⁵

印順：「三法印，還是方便的從不同的角度來說，如究竟的說，那就是「空」的智慧。大乘法就是直從「一切法空，不生不滅」的深智下手的。」⁴⁶⁶，他認為「諸行無常」與「涅槃寂靜」，是在無可說處說出來，⁴⁶⁷無常是世俗見，容易灰斷，涅槃是形而上的想像或是對神的別稱。從生命無常到達涅槃寂靜，須要粉碎根本無知，就是「諸法無我」法印。「諸法無我」是最主要的、最適當的法印，能表現佛法的不共外道，也具有佛法實踐的特色。⁴⁶⁸筆者認為印順從「無我」契入緣起法，他對「無我」的解讀與聲聞佛教的「五蘊無我」不同。他將「無我」等同於無自性，⁴⁶⁹無自性就是性空，例如：人因無自性而人無我，或稱人我空，法因無自性而法無我，或稱法我空。印順對「無我」的詮釋，更接近龍樹的緣起性空論。龍樹將「無我」詮釋成「性空」，與部派佛教流行「自性」一詞有關。龍樹和佛陀都講緣起教法，佛陀的緣起無我說，是為了對治吠陀文化的神我論，龍樹的性空論，是為了對治部派的「自性」實有學說。⁴⁷⁰印順說：「我是以性空

⁴⁶⁴ 《印度之佛教》卷 17：「此期之經典，密咒之成分漸多，然多用以護持佛法，未視為成佛之道。且此項密咒，亦多後代增附之。…凡此皆足以見初期大乘之猶未大濫也。」

(CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 308a2-8)。

⁴⁶⁵ 《華雨集（四）》卷 2 (CBETA 2022.Q4, Y28, no. 28, pp. 103a4-104a6)。

⁴⁶⁶ 《佛在人間》卷 8 (CBETA 2022.Q4, Y14, no. 14, p. 227a11-13)。

⁴⁶⁷ 《華雨集（四）》卷 2 (CBETA 2022.Q3, Y28, no. 28, p. 73a9)。

⁴⁶⁸ 《華雨集（四）》卷 2 (CBETA 2022.Q3, Y28, no. 28, p. 73a10-11)。

⁴⁶⁹ 《佛在人間》卷 8：「那就是沒有「自性」——「無我」的。一切是依緣而有，沒有實自性的——「空性」」(CBETA 2022.Q4, Y14, no. 14, p. 238a6-7)。

⁴⁷⁰ 《說一切有部為主的論書與論師之研究》卷 6：「約——法自性——實有說」(CBETA

唯名論為究竟了義的」，⁴⁷¹筆者認為龍樹以性空論對治方廣學者的頑空，也對治北方論師的實有，守住緣起教法的特質，又統攝三種部派學說。龍樹的詮釋，發展出緣起教法的深廣義理，又解決了佛法的思想分化，被印順推崇為大乘三系中唯一了義的究竟教。

三 虛妄唯識論

印度笈多王朝是梵文學的復興時期，吠陀語法被整理成文法精密的梵文，梵我論的神學大興，佛教因此產生很大變化，例如：以梵文書寫佛經，唯心論的確立，因明的大成等。龍樹和提婆的性空大乘，一直受到外道和聲聞乘的擠壓，無法通行於全印，例如：四世紀法顯見到華氏城佛教依賴婆羅門大乘學者住持，佛教的梵化已經開啟。自從龍樹和提婆的性空學衰落後，唯識學趁勢而起。

無著出自北印健陀羅的說一切有部，其出生年代傳說不一，⁴⁷²無著最初修習小乘空觀，但久久不能成就，得到彌勒學，成就「唯識無境」空觀後，才大放異彩。無著的老師，舊傳為兜率天的彌勒菩薩，但彌勒是印度族姓，許多人名為彌勒，印順認為此處的彌勒是說一切有部的大德。⁴⁷³無著依禪定經驗建立學說，「有心無境」是唯識學的根本定義，他的學說以《瑜伽論》為本，傳出《瑜伽十七地論》等五部彌勒論，並以《攝大乘論》確立唯識學。

世親(約 380-480)是無著的弟弟，從說一切有部出家，是西北印的譬喻師，以有部論書《大毗婆沙論》為宗，寫作《俱舍論》。世親以經部的善說，評破有部的舊義，修正婆沙師的偏失，例如：捨棄說一切有部的三世實有，主張經量部的現在有。世親受到無著的影響，從小乘迴入大乘，著《十地論》等大乘論書。世親晚年著《唯識三十論》，集合唯識學的精要，對唯識學的影響很大。世親之後，德慧在西印倡無相唯識學，德慧傳安慧，安慧一系被稱為唯識古學；陳那在南印

2022.Q4, Y36, no. 34, p. 294a3-4)。

⁴⁷¹ 《無諍之辯》卷 7 (CBETA 2022.Q4, Y20, no. 20, p. 137a8)。

⁴⁷² 依據後來學者的研究，無著年代約 336-405A.D.。

⁴⁷³ 《印度之佛教》卷 14：「彌勒，族姓之一，印人多以姓為名，不必即兜率之彌勒也。」 (CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 238a2-3)。

倡因明學，陳那傳護法，護法一系被稱為唯識今學，護法傳戒賢，戒賢傳玄奘，玄奘學是法相唯識學。

《深密經》：「我說識所緣，唯識所現」，⁴⁷⁴瑜伽師以「境隨心轉」的自覺驗證為本，逐漸地傾向於唯心。印順深究大乘「唯心」思想與部派佛教學說的關係，詳盡地論述唯心論的成立過程。印順：

無著師資唱道以說一切有系的思想為根本的大乘佛教。妄心生滅、三乘究竟、念佛是方便，這都與中期性空者相同。但它批判一切無自性，從經部的見地轉上唯心論，有驚人的成就。⁴⁷⁵

佛法為了解說生生不息的存在，分化為兩大流：說一切有系在蘊、處、界和合中，立補特伽羅，以緣起、緣生為因果義；大眾部和分別說系於心、心所之相續中立補特伽羅，以緣起、緣生為理事義。⁴⁷⁶說一切有系取捨兩大流，傾向大眾部和分別說系，產生了唯心論。唯心論有真心和妄心二種，以真常之覺性為本的，是真常唯心論，以生滅之虛妄分別心為本的，是虛妄唯識論。學者以為「虛妄唯心論」是唯識，「真常唯心論」是唯心，印順認為唯心與唯識是相同的，⁴⁷⁷只因偏向大眾分別說系的細心說，成為唯心論，偏向譬喻師的種習說，成為唯識論，學說內涵大同小異，差異在虛妄唯識論者不講淨心受染，真常唯心論少講一切種識。

無著《攝大乘論》以種子識為本，種子識變現一切法，所以稱為一切唯識；世親《唯識三十論》以三類分別識為本，分別識變現一切法，又稱為三能變。印順認為三能變是依據《攝大乘論》的心、意、識發展出來的，心的作用是積集熏習的種子，意的作用是與我見、我愛、我慢相應，並以阿賴耶識為自我，識的作

⁴⁷⁴ 《印度之佛教》卷 14 (CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 243a1-2)。

⁴⁷⁵ 《華雨集（四）》卷 2 (CBETA 2022.Q3, Y28, no. 28, p. 80a8-12)。

⁴⁷⁶ 《如來藏之研究》卷 2：「犢子部以為，依蘊立我，是假施設，但我與蘊是不一不異的。」(CBETA 2022.Q4, Y39, no. 37, p. 51a6-7)，印順在後期作品中，將部派學說的兩大流稱為「依蘊立我」和「依心立我」，說一切有部和犢子部等是「依蘊立我」學說，大眾部和分別說部是「依心立我」學說，而唯識宗出自「依心立我」學說。

⁴⁷⁷ 《印度之佛教》卷 14 (CBETA 2022.Q1, Y33, no. 31, p. 245a5-7)。

用是分別境界。⁴⁷⁸唯識學者聽聞法界等流的聖教，熏習成出世心種，稱為法身種子，久熏的學者可以轉八識為四智。第八識(阿賴耶識)轉為大圓鏡智，第七識(意)轉為平等性智，第六識轉為妙觀察智，前五識(眼耳鼻舌身)轉為成所作智，稱為四轉依。

印順認為無著的唯識學精嚴明淨，在良莠不齊的後期佛教中，勝過其它宗門。他在後期佛教中，唯一讚賞無著師資的唯識學，指出其可貴的特色：一、薄他力，主張往生極樂是別時意趣；二、重漸行非頓證；三、不講神秘、淫樂之道；四、思想嚴密；五、猶重律制。⁴⁷⁹但在無著以後，從禪出教的唯識學漸漸演成名相分別之學，與早期瑜伽師重視止觀體驗的作風完全相反。

印順認為龍樹學和無著學都觀緣起，兩者卻有所不同：龍樹學主張實性不可得，勝義一切空，世俗假名有；無著學不出說一切有部的「假必依實」學說，不同意一切法皆空，立圓成實相為勝義實有。無著師資承自經量部學說，以十二處為假，以十八界為真，主張徧計執相是「空」，依他起相和圓成實相是「有」。唯識學者認為龍樹學是隱密的教說，是不了義教；《深密經》為鈍根說三自性、為利根說三無性，是顯了的教說，故為了義教。印順認為無著師資能夠契入止觀，專精禪思可以引起超人境界和神力，但是不解性空如同外道，無法達到生死解脫。筆者認為「唯識無境」的論述建立於禪定經驗，但禪定是共外道的法門；唯識學是「有」宗，以識為實有，不同於「緣起無我」觀，但因唯識學重視止觀、戒行清淨，有少分的緣起和空義，能尊重自力修持，適應於無法直觀「緣起無我」的根機者，觀部分「空」、部分「有」的唯識止觀學，可為修行者的方便法門，畢竟不是了義的究竟教，最終還是要回到觀「緣起無我」的法門上，才能到達真正的解脫。

默如(1905-1991)是唯識學者，他認為印順的「虛妄唯識論」是不洽當的名稱，「虛妄」二字應該改成「虛幻」，⁴⁸⁰印順回應說，唯識學不是從佛的觀點說起，

⁴⁷⁸ 《印度之佛教》卷 14 (CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 250a4-13)。

⁴⁷⁹ 《印度之佛教》卷 14 (CBETA 2022.Q1, Y33, no. 31, pp. 265a11-266a1)。

⁴⁸⁰ 《無諍之辯》卷 7 (CBETA 2022.Q1, Y20, no. 20, p. 143a3)。

而是從有情的身心說起，凡夫轉識成智之前的第八識是虛妄雜染的，所以虛妄二字並無不妥。

清初楊仁山創開金陵刻經處，自日本找回唯識學典籍，是近代佛學復興的重要起點，太虛是楊仁山的得意門生，印順是太虛的重要學生，印順取得唯識學參考文獻自然容易。印順寫作《印度之佛教》之前，接觸過日本的唯識學的著作。《印度之佛教》以三章分別論述三系，《虛妄唯識論》的寫作分量比起另外二系多了不少。⁴⁸¹印順在 1940 年寫《唯識學探源》，1941 年寫《攝大乘講記》，但沒有性空論和真常唯心論的相關著作，可見年輕的印順對唯識學的重視和投入程度。

四 真常唯心論

印順說，唯識學者不敢在明面上議論大乘先賢龍樹，只依據《深密經》的判教，說龍樹學是隱密的教說，所以龍樹學從來沒有受到惡取空的譏嫌。⁴⁸²龍樹學自盛而衰，五世紀後期性空論者佛護、清辨出世，復興中觀學。唯識學者依《深密經》、《瑜伽論》設立依他起的自相有，批判性空論的世俗假有是惡取空。印順認為兩學派爭辯的焦點，在性空假名的中道，和唯識無義的中道，那個才是了義教。月稱和安慧系弟子在那爛陀寺來回辯論，歷時七年才分出勝負，性空論者獲得勝利。⁴⁸³空、有諍論尖銳化，造成兩敗俱傷，也促成真常論更高度的發展。

印順十分看重唯心論的發展，他再度強調唯心論與部派佛教思想的關係。大眾分別說系為了回應業果相續的問題，在心、心所上立有情，主張一心相續，且心性本淨，例如：大眾部離六識立「根本識」；意界論者立七心，以六識生滅、

⁴⁸¹ 〈性空大乘之傳宏〉有三節，共 19 頁；〈虛妄唯識論〉有五節，共 29 頁；〈真常唯心論〉有三節，共 17 頁。

⁴⁸² 《印度之佛教》卷 16：「龍樹、提婆之性空論，雖一度中落，法燄幾絕，然大乘以龍樹而光大，其權威令德，固無人敢輕議之者。…，然亦未敢明斥龍樹也。龍樹說一切空，不將有惡取空之嫌乎！」(CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, pp. 287a12-288a4)。

⁴⁸³ 《印度之佛教》卷 16：「群作頌云：「噫！龍樹本論，有藥亦有毒！難勝無著論，是群生甘露。」(CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 289a5-6)。

「眼界」為常；⁴⁸⁴赤銅鑠部在六識之流中立「有分識」；經量部於六識外立「集起心」。大眾分別說系以淨心、根本識、眼界、有分識、集起心為真常心，以真常心作為輪迴的主體，所以真常心的本意是真常的淨心。⁴⁸⁵印順認為緣起是無為、出世法是真實、道不可壞、佛壽無邊等部派學說是真常論，但真常論不是真常唯心論，他認為真常心揉合了真常空。⁴⁸⁶印順：「自性本來無，非觀之使無，故曰常。」，這是「真常空」思想的內涵。真常論受到性空大乘思想的啟發後，讓真常心變為唯心，才發展出真常唯心論。印順：「真常唯心論」，以真常淨為一切之本體，而立相對之二元：一、清淨真心，二、雜染妄習。」⁴⁸⁷，真常唯心論以真常淨心為本體，被客塵所染而淨性不變，清淨和雜染是相離而不相攝，近似二元論。

四世紀印度教大成，真常論者代替性空大乘，成為時代的主流，五世紀中印嚴重教難，世局紛亂加重空、有二宗的爭論，性空論分流，唯識論分流，真常唯心論者趁此坐享其成。⁴⁸⁸四世紀的漢僧法顯，在印度華氏城看見佛教依賴婆羅門大乘學者住持，七世紀的玄奘師從婆羅門學者學習佛法，顯見四世紀到七世紀，印度的大乘佛教和婆羅門教混雜不分別，是佛梵綜合態勢。⁴⁸⁹

笈多王朝以後，中印的僧侶往來頻繁，四世紀法顯攜回許多二乘梵本佛經，七世紀的玄奘從印度帶回佛經梵文原典更達六五七部。⁴⁹⁰印順：「東晉末，覺賢

⁴⁸⁴ 《印度佛教思想史》卷 2：「眼界（mano-dhātu）是六識界生起的所依，所以「眼界是常」，是依常住意而起生滅的六識，也是在一般起滅不已的六識底裡，別有常住不變的心。」（CBETA 2022.Q4, Y34, no. 32, p. 75a2-3）。

⁴⁸⁵ 《印度之佛教》卷 15（CBETA 2022.Q1, Y33, no. 31, p. 268a7-10）。

⁴⁸⁶ 《印度之佛教》卷 15：「真常心而進為「真常唯心論」，實有賴性空大乘之啟發。」（CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 269a5）。

⁴⁸⁷ 《印度之佛教》卷 15（CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 273a4-5）。

⁴⁸⁸ 《印度之佛教》卷 16：「真常唯心論」者，以空、有之爭，乃默然而坐享其成。」（CBETA 2022.Q3, Y33, no. 31, p. 303a2）。

⁴⁸⁹ 《印度之佛教》卷 13（CBETA 2022.Q1, Y33, no. 31, p. 221a2-5）。

⁴⁹⁰ 《佛學大辭典》：「貞觀十九年至京師。以所獲梵本六百五十七部獻於朝。」

譯《如來藏經》；北涼曇無讖譯《涅槃》、《金光明》、《大集》；劉宋求那跋陀羅譯《楞伽》、《深密》、《法鼓》、《勝鬘經》，真常與唯心之經，東來乃日多。」，東晉覺賢是四世紀人，北涼曇無讖是五世紀人，劉宋求那跋陀羅是五世紀人。筆者認為五世紀印度的中觀學復興後，與唯識學的空有相爭加劇，助長真常唯心論的興盛；中國佛教性空期和真常期的分水嶺也在五世紀，梵文的真常唯心論經典大量輸入中國，造成中國佛教由鳩摩羅什的性空論轉向真常唯心論。從印度傳來經典和翻譯時間的時差縮短，印佛教的真常唯心論和中國佛教的真常唯心論幾乎是同步的發展。

真常唯心論的經典很多，⁴⁹¹印順認為《楞伽經》有宏偉的結構，也是最有特色的。《楞伽經》將八識簡略為三識：真識、現識和分別識。「真識」是真常不變、清淨周遍的心體，別名為如來藏，是如來之因；「現識」是真性本淨而雜染熏染，又稱為藏識，同於阿賴耶識；「分別識」是七轉識，取境而了別，稱為身者識，也是末那識。真常唯心論由最初心性本淨的六識論，發展為境界論的七識論，到《勝鬘經》的八識論，演化成《楞伽經》和《密嚴經》等八識論和九識論。⁴⁹²依據現代學者研究成果，北朝攝論師真諦(499-569)將阿摩羅識立為第九識，又稱無垢識，以真如為體，地論南道師淨遠寺慧遠(523-592)《大乘義章》也提到「阿摩羅識」用詞，⁴⁹³但印順：「地、攝兩宗，明九識義，非《十地經論》與《攝大乘論》所有，實依《楞伽經》之「八九種種識」而說。」⁴⁹⁴，九識論的起源於《楞

<http://www.muni-buddha.com.tw/buddhism/dictionary-google.html> (2022年12月28日)。

⁴⁹¹ 《印度之佛教》卷15：「真常唯心論」之經典頗多，《如來藏》、《法鼓》（即《法華》之真常化）、《大涅槃》、《勝鬘》、《不增不減》、《無上依》、《楞伽》、《密嚴》、《楞嚴》、《圓覺》等」（CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, pp. 272a12-273a2）。

⁴⁹² 《印度之佛教》卷15：「《楞伽》、《密嚴》，進立「八九種種識」，即真識隨染及七妄之八識，或可別立在纏真心之如來藏心，真心在纏妄現之藏識心，及七妄為九。」（CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 277a10-13）。

⁴⁹³ 周信華：《地論南北道研究》（台北：華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2004年），頁91。

⁴⁹⁴ 《華雨集（一）》卷2（CBETA 2022.Q4, Y25, no. 25, pp. 151a12-152a1）。

伽經》，影響了南北朝攝論學派和地論學派的學說，可見《楞伽經》在中國佛教的重要地位。

真常唯心論的論典很少，中國學者以《大乘起信論》為主要論書，舊傳《大乘起信論》是馬鳴著、真諦譯，馬鳴年代早於龍樹，學者以此證明真常唯心論比性空大乘更早流行於印度。太虛判大乘三宗，認定三系中最早流行的是真常唯心論，就是依據這個舊說而說的。近代中、日學者們，紛紛質疑《大乘起信論》的出處，認為馬鳴時代不應該有真常唯心論思想，《大乘起信論》也不是真諦譯的，《大乘起信論》可能是中國學者的著作，疑為地論師或唐人所作。⁴⁹⁵印順認為《大乘起信論》的術語出自魏譯本《楞伽經》，但《大乘起信論》和《楞伽經》的立義完全不同，⁴⁹⁶這是古人對《大乘起信論》起疑的原因。

印順舉出幾項事理，證明性空唯名論比真常唯心論流行的早：真常唯心論受到真常空的啟發，一定在性空唯名論之後流行；性空的大乘經中沒有提到如來藏和佛性，必定在前；性空唯名論的梵化情形，比起二系來得輕微，故在前；初期大乘是大小共行，後期佛教是不共大乘，共大小乘佛教在前；真常唯心論的經論判三教，以空教為不了義，能判空教者在後。印順在後來作品中提到，287年竺法護譯《如來興顯經》，經文中已經有「如來藏」一詞，⁴⁹⁷290-311年間，法炬翻譯《大方等如來藏經》(佚失)，題名有「如來藏」，況且印度經典流傳到中國，需要花費很長的時間，可見真常唯心論的經典在三世紀之前已經出現，或許無法確定是否早於三世紀的龍樹，但確定早於第四世紀的無著。可見三系的發展時期有不小的重疊部分，是無法截然分割的，談論三系的先後，只是對三系全盛時期的

⁴⁹⁵ 《大乘起信論講記》卷1：「北地諸論師云：非馬鳴造，昔日地論師造論，借菩薩名目之。」(CBETA 2022.Q4, Y07, no. 7, p. 3a5-6)；《大乘起信論講記》卷1：「據《慈恩傳》說：當時印度已沒有《大乘起信論》了，玄奘特依中文本轉譯成梵文。」(CBETA 2022.Q4, Y07, no. 7, p. 2a1-3)。

⁴⁹⁶ 《印度之佛教》卷15：「《起信》作者，以魏譯為依，昧於三相、三識，乃糅合而附益之，成七種識。」(CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 281a11-12)。

⁴⁹⁷ 《佛說如來興顯經》卷3：「則復以此四大之慧求如來藏、」(CBETA 2022.Q1, T10, no. 291, p. 605c12)。

分別。

印順 20 歲發現佛法時，曾取得《龍舒淨土文》，⁴⁹⁸此書集錄有關往生西方淨土的經論、傳記等，自 1919 年得到印光（1861—1940）的校訂，重刻版流通極為廣泛，⁴⁹⁹但印順選擇從三論宗和唯識學相關典籍入門，開始學習佛法。1950 年講《大乘起信論講記》，1951 年講《勝鬘經講記》，真常唯心論的專書寫作比唯識學相關著作晚了十年，比起性空學著作晚了八年，是大乘三系中最晚開始的一系，可見印順對大乘三系的認同，真常唯心論是敬陪末座了。《印度之佛教》的自序：「真常唯心論」，即佛教之梵化，設以此為究竟，正不知以何為釋尊之特見也！」⁵⁰⁰他批判真常唯心論有兩個理由：一是混雜梵教的真常論，二是失去「緣起無我」的佛法特質。真常論者以常、樂、我、淨為體，將如來法性、如來藏、圓覺、常住真心、佛性等當作一切有情本來有的，印順認為這種真常我和真常有的思想，已經與吠陀文化的梵我論沒有差別。筆者認為《印度之佛教》的治學方針中，提到要攝取後期佛教的確當者，但後期佛教上有確當者的是無著師資的唯識學，不包含真常唯心論。真常唯心論違背釋尊的特見—「緣起無我」，而主張佛性和如來藏的本有，佛教的真常論與吠陀的常我論無法區別，是不正確而失真的佛法，也不是「方便法」一詞可以遮掩的。

五 大乘秘密教

早在四世紀時，秘密教漸漸地風行，大乘三系的流行到大乘秘密教興起之間，發生了佛教的法難。一是外來的勢力：五世紀白匈奴入侵北印，破壞說一切有部化區，南方為了團結武力，阻止匈奴南下，鼓勵大自在天的信仰，佛教因此受到阻礙；二是內在的破壞：六世紀東印金耳國王西侵，教難遍及恆河兩岸，拘尸那的佛教被焚殺殆盡。後有中印戒日王（606-647）用兵六年，統一中印，戒日王

⁴⁹⁸ 南宋龍舒郡人王日休撰。又稱《龍舒增廣淨土文》，略稱《淨土文》。

⁴⁹⁹ 1919 年淨土宗高僧印光大師對此書詳加校訂，重刻流通，這就是近代以來各佛教機構流通本依據的本子。

⁵⁰⁰ 《印度之佛教》卷 1(CBETA 2022.Q1, Y33, no. 31, p. a006a7-8)。

崇信佛法，佛教稍微復興，但三十年太平之後，中印再度大亂。七世紀印度教復興，印度教學者商羯羅與佛弟子辯論，⁵⁰¹佛教徒沒有能力和他抗衡，佛教轉為內室傳授，成為民間的信仰。中印法難之後，佛教偏安於東北印，得到波羅王朝的覆育，⁵⁰²是大乘祕密教的起源地。

大乘佛教對密教而言，無必然的關係，卻有助興的作用。大乘佛教徒將具有崇高功德的聖者，想像成威力無邊的佛、誓願宏大的菩薩。自力成就解脫的根本佛法精神，演化為他力加持的大乘思想，加上十方佛的概念，無數的菩薩偏入六趣，救度一切有情。密教延續大乘佛教的他力思想，除了將佛陀和菩薩神格化，佛菩薩可以示現成魔王、天神、神鬼、夜叉等。夜叉本是南方達羅維荼民族之神，此民族富神秘，好象徵，自中印法難後，安達羅王朝的文化傳開，大乘佛教興起，夜叉從此菩薩化。多天的菩薩化是密教的一個特要因素，將佛與天混融在密法中。

祕密教(簡稱密教)以身、語、意三密相應行，求取世間和出世間的成就，但密咒遠承自吠陀文化，行者利用表徵物和密咒的神力，驅使鬼神、精魅達成目的。大乘《般若經》和《華嚴經》的字門陀羅尼和音聲佛事，深受婆羅門教聲常住論的影響，成為密法使用咒語的有力根據，密教的咒術用於息災、調伏、增益，與吠陀咒法作用雷同。南印佛像雕刻取法於夜叉，崇拜佛像變成神鬼的崇拜，密教的龍鬼神秘思想是透過大乘佛教，逐漸盛行起來。大乘佛教有念佛、觀佛的法門，也有佛現身說法的傳說，而密教融合觀佛、觀天的世俗假觀和觀己身的勝義空觀，修天色身成為密教唯一要行。

印順：「祕密者以天化之佛、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。」⁵⁰³，密教融攝外道而流於極端，修行法門由大

⁵⁰¹ 《佛光大辭典》：商羯羅(梵名 Śaṅkara)，是西元八世紀的印度吠檀多派哲學家，婆羅門教改革家。佛教數位圖書館 Buddhism Digital Library (muni-buddha.com.tw (2022年12月28日))。

⁵⁰² 《中華佛教百科全書》：「印度古王朝之一。係八世紀中葉至十二世紀末期間統治印度比哈爾、孟加拉一帶的王朝。」

<http://www.muni-buddha.com.tw/buddhism/dictionary-google.html> (2022年12月28日)。

⁵⁰³ 《印度之佛教》卷17 (CBETA 2022.Q1, Y33, no. 31, p. 325a6-8)。

慢、大貪、大瞋發展而來，包括修天色身的天慢，修雙身法的貪欲，觀想金剛薩埵的憤怒。觀己身為本尊的密法，源自渴望救護的他力念佛和我佛平等的自力念佛，是極悲和極慢的綜合。密教天慢者急求即身成佛，修行者以佛、菩薩自居，又自感無能，必須仰賴本尊的三密加持力，實是心餘力拙的大慢行者。大乘佛教有「先以欲鉤牽，後令入佛智」的攝化方便，⁵⁰⁴《印度佛教思想史》說：「大眾部的律制隨宜，發展在南方的案達羅學派及方廣部(Vetulyāvada)說：為了悲憫，供養佛，如男女同意，可以行淫，這是破壞了佛制出家的特性。」⁵⁰⁵，密乘有四部，有事續、行續、瑜伽續和後出的第四無上瑜伽部，無上瑜伽發展於東印波羅王朝⁵⁰⁶。密乘修雙身法，事部為彼此相顧而心悅，行部為握手，瑜伽部相擁抱，無上瑜伽則交合。西藏喇嘛特宏無上瑜伽部，弟子以明妃供養師長，師長與明妃性交後，以交合之甘露為弟子進行密灌頂。印順認為無上瑜伽是「欲為方便」的極端，其實是以佛教之名行御女之術。⁵⁰⁷大乘菩薩行者對該折服的對象，以雄猛形象實行折服的方便，但密教以多頭多角、腳踹口咬等面目猙獰的鬼樣和天形進行折服，極盡嗔怒者的一切，威力和慈悲卻比不上菩薩，起不到崇敬的作用。

佛世的聲聞弟子將財、色、名、食、睡等五欲看成怨毒，將淫慾視為障道法，密教「以欲離欲」的貪欲之道，失去佛教的謹嚴樸質，也違反佛陀不苦不樂的中道精神。西藏宗喀巴曾對雙身法進行改革，以觀想代替交合，強調智印，但藏傳佛教的無上瑜伽舊風仍在。密教以三昧耶為表象，以法為觀想，以業為實行，一部分密教信奉者，排除無上瑜伽，以表象為是，以觀想和實行為非，印順認為這如同將死亡歸責於臨終一念，卻將病人膏肓視為健康，依密教的發展，最終還是要到達無上瑜伽的。信奉密教者常以艱奧義理為其辯護，或熱信上師而麻醉心智，或被欲樂之道迷惑。印順建議世人應當觀察密教思想的由來，動機的出處和價值

⁵⁰⁴ 《注維摩詰經》卷7：「或現作姪女，引諸好色者，先以欲鉤牽，後令入佛智。」
(CBETA 2022.Q3, T38, no. 1775, p. 396a22-23)。

⁵⁰⁵ 《印度佛教思想史》卷2 (CBETA 2022.Q4, Y34, no. 32, p. 76a9-10)。

⁵⁰⁶ 《印度之佛教》卷17：「前三部之流行，笈多朝以來三百餘年事也。若「無上瑜伽」，則後弘於波羅王朝。」(CBETA 2022.Q3, Y33, no. 31, p. 316a1-2)。

⁵⁰⁷ 《印度之佛教》卷17 (CBETA 2022.Q3, Y33, no. 31, p. 323a12)。

所在。

印順基於釋尊「緣起無我說」之特見，檢視印度後期佛教的偏失：是理論上的圓融方便，因為和婆羅門教常我論合流，見理不能透徹，不能到達解脫。但佛教末流的偏失：將方便用於實行，融入婆羅門教的神秘、欲樂，已經變為邪正雜亂的梵佛一體，佛教從此奄奄一息。《印度之佛教》一書中，對真常唯心論者和密教的思想偏失，都是以「梵佛一體」或「梵佛一如」來表示，但在後期著作中，認為密教應該以「天佛一如」表示更為恰當，⁵⁰⁸第四期佛教的真常唯心論被梵化，卻還是看重離欲的梵行，而第五期的密教，被梵化又被天化，將佛菩薩天形化，導致邪正不分。

十世紀阿富汗王十七次入侵印度，毀佛無數，回教滲入，各地佛教徒大多改信回教，佛教僅剩摩竭陀以東化區，得到婆羅王朝的擁護，佛教偏安於一角。婆羅王朝覆滅之後，金剛上師四散，佛教僅存那爛陀寺和七十餘人，十二世紀印度佛教滅亡。《印度之佛教》將「密教之興」和「佛教之滅」兩個議題放在一起，除了呈現對比的意趣，更重要的是要傳達出兩者間的因果關係，印順：「然此末期之佛教，論理務瑣屑玄談，供少數者之玩索；實行則迷信淫穢，鄙劣不堪！可謂無益於身心，無益於國族。」⁵⁰⁹，他認為倖存的佛教是佛法的畸形發展，與佛教本義相比，簡直是個反佛教者，稱之為佛教末流。印順認為大乘秘密教的盛行是印度佛教滅亡的主要內在原因，不但秘密教的義理不正確，而且僧侶的戒行不清淨，在他的治學方針中，完全沒有提到佛教末流。依印順的佛法抉擇來看，大乘秘密教可以說是毫無可取之處。

第四節 初期大乘佛教的行解

初期大乘佛教雖然開始梵化，夜叉和咒術是用來護衛佛教，還不是成佛的方

⁵⁰⁸ 《華雨集（四）》卷1：「第五期的「梵佛一如」，應改正為「天佛一如」。因為「秘密大乘」所重的，不是離欲的梵行，而是欲界的忉利天、四大王眾天式的「具貪行」。」
(CBETA 2022.Q3, Y28, no. 28, p. 8a11-13)。

⁵⁰⁹ 《印度之佛教》卷17 (CBETA 2022.Q3, Y33, no. 31, p. 326a2-3)。

法，佛法意象還算允當，可視為佛法的正常開展。⁵¹⁰印順：「我們如果要復興中國佛教，使佛教的救世成為現實，非推動中期的少壯青年的佛教不可。」⁵¹¹，他早在 1941 年〈法海探珍〉一文中，表達出對中期佛教的肯定和寄望。《印度之佛教》對聲聞佛教和大乘三系佛教做了抉擇，充分論述中期佛教的菩薩精神和究竟義理，以人身菩薩行發揮佛陀悲智濟世本懷，以性空學改正佛法失真問題，所以宏闡中期佛教的行解可以達成復興中國佛教的目標。

初期流行的大乘經典中，包括了舍利弗等聲聞弟子的化行，但實際上是以教化在家人的菩薩行為佛教中心。初期大乘佛教的學說闡發自釋尊的特見，但戒、定、慧三學的修持方式和聲聞佛教很不相同。菩薩戒以十善業為主，十善業可深可淺、可狹可廣，適用於出家僧和在家眾，此戒沒有「不許白衣人聞」的限制。⁵¹²十善業包含身、口和意等三業，身善業有不殺、不盜、不姪，口善業有不兩舌、不惡口、不妄言、不綺語，意善業有不貪、不瞋、不癡。而不傷害他人的生命，是不殺生；不掠奪他人維持生存的物品，是不盜；不介入和破壞他人家庭的和諧，是不邪；互諒互信，不欺詐，是不妄語；不挑撥離間，是不兩舌；不惡意的批評、罵詈，是不惡口；不作無益的戲論，是不綺語；應得多少就得多少，是不貪；有慈心，不鬥爭，是不瞋；知緣起法，有無我慧，是不癡。⁵¹³

印順認為和樂共存，是人生的正軌，也是人類的共欲：

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

⁵¹⁰ 《印度之佛教》卷 1：「中期佛教之緣起性空（即緣起無我之深化），雖已啟梵化之機，而意象多允當。」（CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. a006a10-11）。

⁵¹¹ 《華雨集（四）》卷 2（CBETA 2022.Q4, Y28, no. 28, p. 111a1-2）。

⁵¹² 《印度之佛教》卷 2：「佛制不許白衣（在家眾）人聞。舊傳有人竊聽戒法，金剛力士擊殺之。僧團極公開，其內容則諱莫如深，何哉？誠以和樂平等共存之制，驚世駭俗，未能為時眾所共喻也。」（CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 33a3-5）。

⁵¹³ 《佛在人間》卷 11（CBETA 2022.Q4, Y14, no. 14, p. 299a2-7）。

有愛)，它的一切活動，無不以和樂的生存作中心。⁵¹⁴

佛教透視世間的無常、苦、無我，而推行善生共存的世間法。印順：「行十善而現生樂，後生樂，近涅槃樂，和樂善生在十善。」⁵¹⁵，十善行可以振興仁政，平息災難，修身、齊家、治國、平天下都在十善。十善不是獨自一個人的戒善，是立本於自己和他人的共處，既能自己修持，也可引導他人修行，透過讚歎十善行，隨喜十善行，可以讓人人歡喜於十善行，達到人世間的和樂善生。十善可以淨化世間，也是取自內相的修行，可以趣向生死解脫，是自利和利他兼重的戒學。印順認為以十善行作為菩薩戒，修持者可以得到人間樂，也會有人天福報，甚至接近到涅槃樂。⁵¹⁶

印順肯定修定的重要，更重視修定的動機，定的本身不是智慧，定境也不是解脫，而是在定中觀緣起，通達真理，證得解脫。⁵¹⁷印順認為佛教的目標是達到究竟解脫，應該以不苦不樂的中道為正行，不可以瑜伽師的狂禪為目的，⁵¹⁸若沉溺禪定的定樂，將會誤入歧途。佛陀教說的解脫有慧解脫和俱解脫，印順：「以無我我所智，達有情空，見正法性，離無明而得慧解脫。不復染著三有，離貪愛者得心解脫。」⁵¹⁹，慧解脫就是心的解脫。

印順在後期作品中說：「佛為須深說：慧解脫阿羅漢，不得四禪，也沒有神通，是以法住智通達緣起而得解脫的。」⁵²⁰，他在《阿含經》中，⁵²¹發現不須到達根本定的解脫辦法。《雜阿含經》：「先知法住，後知涅槃」⁵²²，印順使用「法住

⁵¹⁴ 《佛在人間》卷 11 (CBETA 2022.Q4, Y14, no. 14, p. 297a3-5)。

⁵¹⁵ 《印度之佛教》卷 3 (CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 42a12-13)。

⁵¹⁶ 《印度之佛教》卷 3 (CBETA 2021.Q1, Y33, no. 31, p. 42a12-13)。

⁵¹⁷ 《性空學探源》卷 2 (CBETA 2022.Q3, Y11, no. 11, p. 75a11)。

⁵¹⁸ 《印度之佛教》卷 1 (CBETA 2020.Q4, Y33, no. 31, p. 4a10-11)。

⁵¹⁹ 《印度之佛教》卷 3 (CBETA 2022.Q3, Y33, no. 31, pp. 49a13-50a1)。

⁵²⁰ 《華雨集 (二)》卷 1 (CBETA 2022.Q3, Y26, no. 26, p. 32a2-4)。

⁵²¹ 《雜阿含經》卷 14：「須深復問：「云何？尊者所說不同，前後相違。云何不得禪定而復記說？」比丘答言：「我是慧解脫也。」」 (CBETA 2022.Q3, T02, no. 99, p. 97a19-21)。

⁵²² 《雜阿含經》卷 14：「先知法住，後知涅槃」 (CBETA, T02, no. 99, p. 97, b6)。

智」一詞，最早出現在 1944 年《性空學探源》。印順認為佛法修行的要則，必須從聽聞而思維，從思維而修持，從修持而覺證，也就是在現觀體驗空性之前，必須先經過分別智慧的思擇。⁵²³修行者在初禪前的近行定之中，體悟緣起無我的智慧，就能證入慧解脫；若要達到俱解脫，修行者必須修到深定-滅盡定，才能證入俱解脫，取證涅槃。印順認為慧解脫阿羅漢雖然沒有得到禪定，但煩惱斷盡，了脫生死，這是以智慧得到解脫，正知一切法的寂滅，但沒有涅槃的自證。⁵²⁴

佛在世時，大多數的佛弟子沒有修到色界的四禪，他們依佛陀開示的教法，在欲界的近行定中，修行法住智而究竟解脫，是慧解脫阿羅漢。印順認為俱解脫可以引發較多的神通，但以生死解脫的目的來說，慧解脫和俱解脫兩者並沒有高下之分。佛陀在世時，五百位成就阿羅漢果位的大比丘，其中慧解脫的人數比俱解脫的人數多出幾倍。在北傳《阿含經》和南傳《相應部》都提到慧解脫：

《雜阿含經》：「佛告舍利弗：「此五百比丘中，九十比丘得三明，九十比丘得俱解脫，餘者慧解脫。」」⁵²⁵

《別譯雜阿含經》卷 12：「佛言：「此比丘眾中，九十比丘具於三明，有百八十得俱解脫，其餘之者，盡慧解脫。」」⁵²⁶

《中阿含經》卷 29：「世尊告曰：「舍梨子！此五百比丘，九十比丘得三明達，九十比丘得俱解脫，餘比丘得慧解脫。舍梨子！此眾無枝無葉，亦無節戾，清淨真實，得正住立。」」

⁵²³ 《性空學探源》卷 2：「從現觀去體驗空性之前，必先經過分別智慧的思擇，所以《阿含經》中說：「先得法住智，後得涅槃智。」[A14]從聞而思，從思而修，從修而證，這是佛法修行的要則，絕不容踰越躐等；踰越，就踏上了錯誤的歧途。」(CBETA 2022.Q4, Y11, no. 11, p. 27a5-8)。

⁵²⁴ 《空之探究》卷 3 (CBETA 2022.Q3, Y38, no. 36, p. 151a6-7)。

⁵²⁵ 《雜阿含經》卷 45 (CBETA 2022.Q4, T02, no. 99, p. 330b24-27)。

⁵²⁶ 《別譯雜阿含經》卷 12 (CBETA 2022.Q4, T02, no. 100, p. 457c11-12)。

《相應部 8 相應 7 經/自恣經》：「舍利弗！因為這五百位比丘中，六十位比丘是三明者，六十位比丘是六神通者，六十位比丘是俱分解脫者，而其他是慧解脫者。」⁵²⁸

筆者統計五百位大比丘成就慧解脫阿羅漢或俱解脫阿羅漢的人數，整理成以下表格。



⁵²⁷ 《中阿含經》卷 29 (CBETA 2022.Q4, T01, no. 26, p. 610b24-27)。

⁵²⁸ 《相應部 8 相應 7 經/自恣經》雜阿含 1212 經 (buddhasson.org)。

表 5-2

五百比丘的俱解脫和慧解脫人數

經典/處所 \ 修證程度	阿羅漢 (人)	具三明 (人)	具六通 (人)	俱解脫 (人)	慧解脫 (人)
《雜阿含經》 迦蘭陀竹園	500	90		90	約 410
《別譯雜阿含經》 迦蘭陀竹園	500	90		180	約 320
《中阿含經》 迦蘭陀竹園	500	90		90	約 410
《增一阿含經》 舍衛國東苑鹿母園	無紀錄				
《相應部》 鹿母講堂	500	60	60	60	約 440

印順認為修定和修慧對一般根基的眾生而言都是不容易的，他推崇大乘初期佛教的行解。菩薩行者不必修深定，以緣起性空的無我智慧去除無明惑，就可證得慧解脫，慧解脫可以適應現代思潮和人心。菩薩行者不證入涅槃，是為了救渡眾生，也就是《阿含經》提到彌勒菩薩的「不修深定，不斷煩惱」的修行方法。

人生世間的無限苦逼，必須從正確的理解問題去解決，不是憑傳統信仰和想像，或追求神秘經驗去達成。印順以培養正見為修行之首要，八正道以正見為先，正見引導正信和正行。大乘佛教徒應該從重信轉向重慧，從信行人轉向法行人，以初期大乘的戒、定、慧無漏三學修證，也就是以十善行為戒，修近行定，觀緣起性空慧，不但可以證得慧解脫，也可以像彌勒菩薩一樣，穩妥的往生都率陀天的內院去。

印順：「釋尊成正覺已，欲出其所悟之正法以化迪有情，實現現樂、後樂及究竟樂。然鑒於時代根性之積重難返，實難與言正覺之本懷」⁵²⁹，他認為聲聞乘不能通達自他平等為一體，自顧個人的解脫。佛陀的正覺精神，是要幫助世人得到現樂、後樂和究竟樂。印順強調佛陀的人身菩薩精神：

- 1.於現實人生之佛教，反侵略而歌頌無諍，闢四姓階級而道平等。
- 2.於未來生天之佛教，崇善行以代祭祀萬能，尊自力以斥神力、咒力。
- 3.於究竟解脫之佛教，以不苦不樂為中道行；不以瑜伽者之狂禪為是，而以戒為足，以慧為目。⁵³⁰

他認為初期大乘佛教的「緣起性空」學說可以達到真正的自他平等，改善性別不平等，阻止種族侵略，達到世界和平；初期大乘佛教看重人事、追求人間樂，是關懷現實人生的佛教；初期大乘佛教的人身菩薩行，以十善行代替祭祀，以自力修持代替神力和咒術的加持，揚善去惡後獲得人天福報，是未來生天的佛教；初期大乘佛教以空有不二為中道行，不偏頑空、不偏實有，以不苦不樂為中道行，

⁵²⁹ 《印度之佛教》卷 2 (CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 24a10-11)。

⁵³⁰ 《印度之佛教》卷 1 (CBETA 2022.Q4, Y33, no. 31, p. 4a8-10)。

不偏縱慾、不偏苦行，淺深可行的十善戒通於僧、俗二眾；以慧解脫為目標的人身菩薩，不追求深定，不沉溺於定樂，將禪定視為心增上學，成就緣起觀慧，以無我慧破除無明惑，離苦得樂，達到利己的個人解脫；菩薩起大我意樂，不忍眾生苦，希望幫助世人解脫，有任重道遠的精神，不急入涅槃，是利他的佛教。

將現代社會的根機對應於印度文明：不同於教派興起時代的苦行者，不同於梵教極盛時代的神學者，比較接近於吠陀創始時代的根基，沒有強烈來生的觀念，重視人事，以現實人生的滿足為目標。印順認為初期大乘佛教就是在重人事、追求人間樂的時代根機下，大大流行起來的。現代青年們除少數信仰神教外，大多數是沒有宗教信仰的，或是唯物論者。追求究竟樂的聲聞佛教，或追求來生樂的神教很難吸引現代青年。初期大乘佛教不需持守嚴格、繁瑣的戒律，輕信仰形式，講求理性，不需久學禪定，理論不玄妙，重視智慧，重視實踐，這些佛教特色能夠適應現代青年的新根機，解決近代中國佛教的大危機。



第六章 結論

印順自學佛法五年後，發現佛法與現實佛教界有差距，便決心出家求法，以純正佛法為一生志業。印順出家後，在佛學院求學四個月，便升格為講師，但他自覺不足，辭退學院後，隱身藏經樓，為了履踐出家求法的初衷。印順與一般學問研究者不同，治學目的不在學問本身，是為了純正佛法而治學，是為了澄清教理而批判，是為了復興佛教而革新，而作學問是達到佛法目標的一種方法。⁵³¹

筆者認為現代學者以「學問僧」稱呼印順並不適切：一、印順曾在作品中使用「學問僧」一詞，⁵³²但從未將自己歸屬於「學問僧」；二、唐代的日本有「學問僧」和「求法僧」的分別，「學問僧」指長期留學的年輕學僧，⁵³³「求法僧」是已有造詣，為了疑義而求法的僧人，印順不同於日本「學問僧」；三、印順被稱譽為「玄奘以來，一人而已」，⁵³⁴他和玄奘一樣，弘揚印度佛法有成，對革新中國佛教作出貢獻，而世人尊稱玄奘為「求法高僧」，不以「學問僧」相稱；四、印順：「偏重義學或專作學問的研究，在佛教中是不能受到特別尊重的。」⁵³⁵。印順不是傳統的義學僧，也不是專作學問者，他是振古復興、開創時代的抉擇佛法者。

在國家戰亂，人民流離的時空背景下，貧病交迫的印順，自學大藏經數遍，打下深厚的佛學基礎，完成七百萬餘字的著作，自制力和毅力超乎常人。印順自

⁵³¹ 《華雨集（五）》卷 2：「不過對佛法方面，還是為了真理的追求，追求佛法的根本原理究竟是什麼樣？佛法如何慢慢發展？在印度有什麼演變？到中國來又為什麼發展成現在的現象？我是基於這個意義來研究。」(CBETA 2022.Q4, Y29, no. 29, p. 63a5-8)。

⁵³² 《初期大乘佛教之起源與開展》卷 2：「一般人為「生身舍利」造塔，而為「法身舍利」造塔的，大概是在學問僧中發展出來的。」(CBETA 2022.Q4, Y37, no. 35, p. 79a8-9)。

⁵³³ 《中日佛教交通史》http://dongchu.dila.edu.tw/html/02/cwdc_02/cwdc_020130.html#d1e7147 (2023 年 1 月 1 日)。

⁵³⁴ 藍吉富：〈玄奘以來一人而已〉<https://tad.tcust.edu.tw/p/404-1002-3974.php?Lang=en> (2022 年 12 月 30 日)。

⁵³⁵ 《佛在人間》卷 13 (CBETA 2022.Q4, Y14, no. 14, p. 328a10-11)。

學經藏之外，還有幾位典型的學習對象：釋迦牟尼佛、龍樹和太虛。印順從根本佛教的治學中，發現釋迦牟尼佛是一位覺悟的人類，因反對吠陀文化的梵我論和常我論而創立佛教，釋尊的不共特見是「緣起無我」。印順重視釋尊的正覺內容，以「緣起無我」作為佛法特質，以此抉擇各期佛教學說，批判混雜的外道思想。印順讚嘆龍樹菩薩革新佛教的志向，讓大乘行者不再依附聲聞僧團，初期大乘佛教的弘傳得力於龍樹，他以性空論一理，統攝部派聲聞的多元學說，是開創新時代的人物。印順認為太虛是民國佛教中最有國際觀的僧人，印順的大乘三系、人間佛教、教理改革都是延續於太虛的治學和改革，筆者認為若沒有太虛的先行，就沒有印順後來的成就。三位古今佛教界的歷史人物，是印順的信仰對象，也是他的學習楷模。

印順與妙欽合編〈中國史地考略〉，條貫中國傳統佛教思想，並講述中國佛教源流於印度佛教的概況。印順認為中國佛教的流行，主要由傳入的印度佛教內容和傳入的時機來決定，中國佛教的失真問題源自印度後期佛教的真常論。中國佛教分為性空期和真常期，分水嶺是姚秦傳譯師鳩摩羅什，他以龍樹的中觀學取代兩晉的古般若學，發展出大乘真義，龍樹從此被奉為中國佛教的八宗共祖。四、五世紀，印度真常唯心論經典大量輸入中國，北朝地論師資傳譯世親《十地經論》，真常唯心論成為北方學說主流，影響到南方性空思想，成為真空妙有學說，三論系融會真常思想。印順認為中國傳統佛教以真常唯心論為主流，華嚴宗、禪宗、密宗是真常論者，其他宗隱含真常思想。印順對中國佛教的唯一讚賞，是在鳩摩羅什傳譯龍樹學時期，此時沒有佛道混雜，沒有真常論，是中國佛教佛法不失真的時期。在中國佛教思想源流中，標出印順讚賞的中國佛教，整理成以下表格。

表 6-1

印順讚賞的中國佛教

註：圖表灰階區塊，表示印順讚揚的中國佛教部分。

源承印度佛教	傳譯為中國佛教		
中期佛教 — 性空教	漢魏、兩晉—古般若學		性空一味
	十六國—鳩摩羅什傳譯龍樹性空學		
後期佛教 — 真常教	南北朝	北朝—真常唯心論	二流分化
		南朝—真空妙有論	
	隋唐、五代—三論宗、律宗、法相宗、天台宗、華嚴宗、禪宗、淨土宗、密宗		八宗並暢
佛教末流 — 秘密教	宋、元 — 禪宗、天台宗	(元—密教)	會歸二流
	明、清 — 禪宗、教宗(天台宗、華嚴宗)、律宗、淨宗		諸宗融合

思辨該宗期

延續篤行期

民國時期，外有列國的侵略，內有軍閥的割據，處於內憂外患的危難中，學者們憂國憂民，批判消極避世的佛教，形成棄佛歸儒的風潮。印順感受到反佛教的社會氛圍，不能關懷現實社會是佛教最大的問題。此時西方宗教、哲學、科學隨著外國的侵略進入中國，傳統佛教受到內外兩股思潮擠壓，無以圖存。年輕印順籌思如何讓積弱的中國傳統佛教復興，發現問題根源是佛教思想，他從治學印度佛教開始，以教理革命為改革佛教方向。他突破傳統佛教的因襲臼巢，以強烈的批判精神，展現改革魄力和宏觀格局。《印度之佛教》有抉擇佛法的態度和取捨各期佛教的標準，具有回應民國佛教時代需求的獨特價值。《印度之佛教》的佛法信念已經確立，是印順思想成形的關鍵性作品。印順後期的幾部印度佛教專書，依據《印度之佛教》議題擴寫而成，《印度之佛教》對印順一生的治學，具有指標性的地位。

《印度之佛教》受到日本學者的佛學著作啟發，開始從現實時空去研究佛法，他相信日本學者對《大乘起信論》的考證，不否定《大乘起信論》的文獻研究價值。《印度之佛教》引用大乘經典、律藏、《阿含經》，但有引文不同於原文，沒有交代原文出處，和少證、引證失當等事例。《印度之佛教》受到太虛〈佛教史略〉的影響，認為未來佛教應該從以出家為本位轉變為以在家為本位；受到木村泰賢〈印度哲學宗教史〉的影響，開始注意史實的研究，《印度之佛教·釋尊略傳》的歌頌和表徵用語，明顯減少。

1941年〈佛在人間〉主張佛陀的五官感受與聲聞不同，不會灰身泯智，1943年《印度之佛教》主張釋尊擁有血肉之軀，佛滅如世間事相，印順在1941-1943年間，佛陀觀從佛身無漏轉變為佛身有漏。《印度之佛教》講到釋尊在菩提樹下覺證成佛時，同時提到三種修證法門，但沒有說清楚釋尊覺證的果位。印順認為大乘思想的啟發來源是《本生談》，《本生談》的佛陀本行故事，有些是印度舊有傳說的改寫，與《印度之佛教》重視精準佛傳的態度不一，對現代讀者的說服力明顯不足。從《本生談》談菩薩行，容易推論出佛陀的「示現說」。《印度之佛教》試圖將佛陀去掉神格，拉回人間，寫進歷史，《本生談》的菩薩事跡，又將釋尊玄化，此時印順的佛陀觀存在傳統和革新的矛盾。《印度之佛教》的佛陀觀，與理想佛陀觀不同，與人間佛陀觀不同，是取捨於二邊。

釋尊創立佛教於教派興起時代，為了適應多數苦行沙門根機，宣講方便教—聲聞佛教。釋尊受制於時機，沒有宣說菩薩大行，無法盡情抒發佛陀悲智濟世的本懷。印順立本於淳樸的根本佛教，卻沒有讓佛教返回到佛世佛教的意願，他認為釋尊的本教不是究竟教。釋尊的本教由三種要素組成，核心是釋尊的特見—「緣起無我」，其次含有順應人類共欲—後有愛的部分，和攝取印度文化的舊風俗部分。在強大的印度文化下，新興佛教為了生存，不得不融攝印度舊有風俗。例如：釋尊反對種姓制度，是平等主義者，卻制定性別不平等的「八敬法」比丘尼戒律，這是對印度社會男尊女卑文化的遷就；印度素來有苦行消業的文化，乞食是一種苦行，佛陀和弟子以托鉢乞食維生；金銀淨戒律起因於釋尊糾正聚落主的華飾，只是小罪。今日世界的性別平等觀念崛起，外食文化盛行，交易經濟的多元化，自由思想的發達，對聲聞佛教的僧團運作挑戰越來越大，二千年前對印度文化的適應方便成為今日佛教永續發展的障礙，不合時宜的宗教會被國際社會邊緣化，必須從善如流。

各國文化大不相同，業力和三世輪迴思想，不再是現代人類共欲的內容，改變古代傳下來的佛法，是必然的事。十善法是取自內相的修行，也是人生道德的基石，可以同情共感，淨化世間，促進和樂共生，達到現代人類的共欲。印順不以苦行消業，不陷入三世輪迴的宿命觀，他依據惑、業、苦的緣起鉤鎖，說明苦的源頭不是業，是無明惑；依據緣起十二支的因果關係，不滅除識，而是滅除「觸俱無明」，觸對外境時，不再貪愛和執取，以智慧達到解脫。修行者不需避世，佛教不再是山林佛教，修行不需求生極樂，佛教不再是往生佛教，佛教關懷此時、此地、此人的需要，是求真和適今的宗教。

純正佛法的首要之務，需要分清古代佛法中，那些是需要丟棄的適應方便，哪些是要堅守住的基本原則。不共神教的佛教，是無神論者，是哲人宗教。佛教包含的獨創成分，釋尊的特見—「緣起無我」，是佛法的特質和生命。純正佛法不能違背「緣起無我」的佛法特質，要發揮人間佛陀的悲智濟世本懷，這是佛教正常發展的準繩，也是判別佛法的原則。

「大乘非佛說」爭議，開始於西元前一世紀的印度。釋尊覺悟緣起後由證出教，以身教感化世人，以言教教化世人，「佛說」的範圍應該包含佛陀的身、口、

意三業教化。從佛陀親口說，經過弟子理解，經過二百餘年的口耳相傳，到文字記錄下來，再到部派佛教各自表述，經歷無數次的精簡和添改，成為現存的「佛說」文獻，已經與佛陀親口說的內容不同。緣起法本來如此，不該受限於「佛說」文獻，而且《阿含經》已經有佛法不限佛說的共識。

印順討論大乘是否佛說，不是探討大乘佛法是否為佛陀親口所說，而是判別大乘是佛法或非佛法。他認為佛法的判別方式：從經、律二藏的佛陀教法，到包含根本佛教、原始佛教、部派佛教的「佛法時代」，再到初期大乘佛教，因為不違背「緣起無我」的佛法特質，都是正常的佛法發展。印順的判別佛法方法，由狹義到廣義，不拘於一種。

說一切有部以根本上座自居，南傳上座佛教以正統上座自居，都有自尊自宗的嫌疑。印順認為上座部的分化，應該採用大眾部的傳說，比較中立而客觀。印順採用大眾部的三分傳說，將部派佛教的分化過程，統整為二部、三系、四派。赤銅鑠部自稱分別論者，分別論者就是分別說部，分別說部與大眾部學說接近，與應理論者的說一切有部的學說對立。赤銅鑠部出於分別說系，因避居海島，受到大陸佛教的影響較少，保留分別說部的初型和淳樸，但赤銅鑠部不是根本分裂時的聖上座部。印度是不重視史地的民族，赤銅鑠部也不例外，他舉證南傳巴利史料有不合理之處，不可完全採信。

大乘精神源自釋尊的偉大心量和行為，菩薩思想的潛流可追溯到迦葉與阿難，迦葉與富樓那的爭論。印順站在事實的基礎上，主張大乘佛教導源自大眾部，不是大乘學者新創，大乘經典不是佛世時期形成的，從大眾分別說系成立《雜藏》以後，大乘經典逐漸被編輯而成。大眾部大天後學發展出南方案達羅大乘學派，大乘經典最初使用俗語，是南方方言的阿布蘭迦語，以梵文書寫佛經是受到三世紀笈多王朝的影響。

印順認為民國佛教奄奄一息的原因，是長期被圓融、方便、真常、唯心、他力、頓證等元素困住，而秘密教的神祕和欲樂正逐漸向中國佛教擴散和滋長。印順觀察並研究圓融等元素，綜合所知後，編寫《印度之佛教》。《印度之佛教》對印度佛教進行分期、抉擇、批判，但沒有針對圓融等元素進行一一對治。印順說《印度之佛教》已經有明確的取捨標準，也認為宏闡初期大乘佛教可以完全展現

佛陀的本懷，可以復興中國佛教，筆者將書中提到的初期大乘佛教諸項特色，與圓融等元素進行對應，發現初期大乘佛教的特色對上中國傳統佛教的困境，有相當高的吻合度和對治作用，整理成以下表格。



表 6-2

初期大乘佛教特色與中國佛教困境的對應

中國傳統佛教的困境		初期大乘佛教的特色
圓融 (格義佛教、真常論、三教合一)		「緣起性空」學不違背佛法的基本特質
方便 (以方便法門為究竟教)		具有「正直捨方便，但說無上道」精神， 以緣起法為究竟
真常 (佛性論、如來藏論、本覺論)		緣起法是「諸行無常」
唯心 (三界唯心，萬法唯識)		緣起法是「諸法無我」
他力 (神教化)		人身菩薩尊重自力精神
頓證 (一生成佛，急入涅槃)		人身菩薩有忘己為人和任重道遠的精神
秘密教	神秘 (佛、菩薩的天化)	人身菩薩沒有天化，菩薩行落實人間
	欲樂 (無上瑜伽法門)	人身菩薩是不苦不樂的中道行

印順善用分期法，為史料紛亂的印度佛教建立體系，他依經典的判教情形，將印度佛教分為三期，依主流思想特色將印度佛教分為三時，依印度佛教流變分為五期。不判教的聲聞行是初期佛教，以實有和無常為思想特色，此時機展現出緣起法「諸行無常」的法相；判大、小二乘的菩薩行是中期佛教，以幻有和性空為思想特色，此時機展現出緣起法「諸法無我」的法相；判空教為不了義的如來行是後期佛教，以真常和妙有為思想特色，此時機展現出緣起法「涅槃寂靜」的法相。

初期佛教沒有被梵化，中期佛教是梵化開端，後期佛教的義理被梵化，是「佛梵一如」，佛教末流的大乘秘密教，義理和戒行嚴重梵化，佛菩薩被天形化，是「天佛一如」。中期佛教以夜叉和咒術護法，還沒有被當作成佛的辦法，中期佛教還算是佛法的正常發展。重視止觀的無著唯識學，是印順唯一稱許的後期佛教，此方便教能適應一類眾生根機，但缺少性空教義，不能達到最後的解脫目標，真常唯心論的義理是不當的。在印順的治學方針中，完全沒有提到佛教末流的秘密教，他認為秘密教是畸形發展，秘密教與佛教本義相比，如同反佛教者毀壞了佛教，與佛教的滅亡有關。各期佛教和梵我思想的交涉關係，整理成以下表格。

表 6-3

印度五期佛教的梵化情形

註：圖表區塊的灰階越深，表示印度佛教被梵化的越嚴重。

緣起法相		佛法特質		釋尊的特見		
				緣起無我說		
三法印(聲聞藏)				諸行無常	諸法無我	涅槃寂靜
一實相印(大乘經)				諸法實相		
				吠陀文化的梵我思想和常我論		
印 度 佛 教 分 類	三期	初期佛教		中期佛教	後期佛教	
	三時	聲聞行		菩薩行	如來行	
	五期	聲聞為本 解脫同歸	傾向菩薩 聲聞分流	菩薩為本 大小兼暢	菩薩分流 傾向如來	如來為本 天佛一如
	二個 時代	佛法時代		被梵化時代		
佛法發展		正常發展		約為正常發展	不正常發展	畸形發展
					梵行清淨，無著的止觀唯識學是方便教，真常唯心論是不當義理	梵行不清淨，教義違反佛教本義，佛菩薩天形化

性空論曾在中國弘傳，第一次是從東漢支婁迦讖傳譯《道行般若》開始，發展成兩晉古般若學，第二次是姚秦鳩摩羅什以龍樹學為本，發展成南朝的三論系，經歷時間共達四百年。性空論曾經在中國文明之下大放異彩兩次，中國佛教的八宗，素來將龍樹奉為大乘共祖。漢初到晉末的性空思想，深入南方人心，由北而南的真常論被性空思想調合成真空妙有，成為天台宗思想的基調，也影響南禪的思想，性空論已經用事實證明，在中國文明之下可以得到很好的發展。

《印度之佛教》抉擇大乘三系，以「性空唯名論」是究竟教。初期大乘的時代根機不同於教派興起時代的苦行者，不同於梵教極盛時代的神學者，比較接近於吠陀創始時代，沒有強烈來生的觀念，重視人事，以現實人生滿足為目標。初期大乘佛教以在家菩薩為主要教化對象，戒、定、慧三學，容易持守，不需深定，重智慧。以十善業為菩薩戒，十善是人生道德的基石，可以同情共感、簡易好記、可淺可深，通於僧俗二眾，是在家人容易持守的戒律；十善淨化世間，促進和樂善生，可以回應現代人類共欲；十善也是取自內相的修行，可以趣向解脫。

佛在世時，多數佛弟子沒有修到根本定，在近行定中，觀緣起而解脫，為慧解脫。依據《阿含經》、《相應部》記載，根本佛教的五百位比丘，證得慧解脫的人數比俱解脫多，以生死解脫的目的來說，慧解脫和俱解脫沒有高下之分。而緣起性空論，是日常生活中可以體悟的真理，不玄妙，不須要信仰。

現代社會的砥柱是青年，印順一向看重青年佛教，現代青年受過高等教育，有理性、有主見，不再追隨父母親的信仰。大部分青年沒有宗教信仰，神教很難吸引他們。初期大乘佛教的人身菩薩有自力的理性，有利他的情懷，適應於非信仰青年的新根機，而重視人事，追求人間樂的初期大乘佛教，能夠回應青年們的精神需求，也能順應在家學佛的世界佛教潮流。

中國是大乘佛教的化區，不看重聲聞佛法，聲聞三藏的傳譯也比較晚，因為印順對《阿含經》的重視，讓漢傳佛教能接軌早期聖典，近代華人地區能夠復興根本佛教，印順是一位關鍵性人物。治學六十餘年的印順，他的著作量非常龐大，若要進行全面性的學術研究，因為見林不見樹，得到的是模糊輪廓，但太過細枝末節的研究，也會落得見樹不見林，無法領會印順的佛法精神。筆者鎖定 1940-1944 年為研究範圍，以〈中國佛教史略〉、《印度之佛教》兩部作品為主要參考文

獻。這樣的研究方法，確實為筆者的研究進路提供了相對精確、有效的研究工具。

筆者最初設定的三個主要研究目的：一、了解純正佛法是什麼；二、了解印順如何對各期佛法進行抉擇；三、找到印順提供的具體行解辦法。筆者一步一腳印累積出來的研究成果，確實地達成研究目的，不能不說沒有些許的學術貢獻。研究者憑藉自力精神和利己利人的情懷，完成自己設定的研究目標，有一種暢快又紮實的成就感，這是不求自得的精神獎勵，也為往後的修行找到合宜的辦法，更是歡喜。本論文呈現出印順人生最有意義數年間的治學心路歷程和各期佛法抉擇，雖然是一篇學術研究論文，同時能為現實佛教提供契合純正佛法的佛教改革藍圖，為修行者提供有學理依據的戒、定、慧三學修持法門，這是筆者此篇論文的第二個和第三個貢獻。

本論文沒有處理印順晚年著作，研究成果不能涵蓋印順的全部思想，例如：1981年以後，印順主張大乘佛法的主要推動力是「佛弟子對佛陀的永恆懷念」的論述，⁵³⁶在筆者參閱的印順著作中，皆沒有出現。本論文研究成果已經為往後的研究鋪了前路，期盼有志一同的研究者儘快出現，讓能助益眾生的佛法，不斷地被研究下去。

⁵³⁶ 《初期大乘佛教之起源與開展》卷1：「從「佛法」而發展到「大乘佛法」，主要的動力，是「佛涅槃以後，佛弟子對佛的永恆懷念」。」(CBETA 2022.Q4, Y37, no. 35, p. a003a9-10)。

參考書目

經典文獻

- 《大乘止觀法門》卷 2 (CBETA 2022.Q3, T46, no. 1924) 。
- 《大般涅槃經》卷 22 (CBETA 2022.Q4, T12, no. 374) 。
- 《大智度論》卷 2 (CBETA 2020.Q1, T25, no. 1509) 。
- 《中阿含經》卷 49 (CBETA 2020.Q3, T01, no. 26) 。
- 《中論》卷 4 (CBETA 2022.Q4, T30, no. 1564) 。
- 《四分律》卷 52 (CBETA 2022.Q3, T22, no. 1428) 。
- 《佛說如來興顯經》卷 3 (CBETA 2022.Q1, T10, no. 291) 。
- 《別譯雜阿含經》卷 12 (CBETA 2022.Q4, T02, no. 100) 。
- 《妙法蓮華經》卷 4 (CBETA 2020.Q1, T09, no. 262, p. 36c1-6) 。
- 《注維摩詰經》卷 7 (CBETA 2022.Q3, T38, no. 1775) 。
- 《南海寄歸內法傳》卷 1 (CBETA 2022.Q1, T54, no. 2125) 。
- 《南嶽思大禪師立誓願文》(CBETA 2022.Q3, T46, no. 1933) 。
- 《般舟三昧經》卷 1 (CBETA 2020.Q3, T13, no. 418) 。
- 《高僧傳》卷 4 (CBETA 2021.Q4, T50, no. 2059) 。
- 《淨土或問》(CBETA 2022.Q3, T47, no. 1972, p. 302c3-4) 。
- 《淨土聖賢錄》卷 3 (CBETA 2022.Q3, X78, no. 1549) 。
- 《清淨道論》卷 14 (CBETA 2021.Q3, N69, no. 35) 。
- 《異部宗輪論》(CBETA 2021.Q3, T49, no. 2031) 。
- 《眾經目錄》卷 5 (CBETA 2022.Q4, T55, no. 2146) 。
- 《勝鬘經講記》卷 2 (CBETA 2022.Q3, Y03, no. 3) 。
- 《道行般若經》卷 6 (CBETA 2020.Q3, T08, no. 224) 。
- 《維摩義記》卷 1 (CBETA 2022.Q3, T38, no. 1776) 。
- 《增壹阿含經》卷 26 (CBETA 2022.Q3, T02, no. 125) 。
- 《彌蘭王問經》卷 1 (CBETA 2021.Q3, N63, no. 31) 。

《雜阿含經》卷 43(CBETA 2020.Q3, T02, no. 99)。

專書

丹·拉斯豪斯著，龔雋譯：〈批判佛教與回歸源頭〉《修剪菩提樹“批判佛教的風暴”》，上海：上海古籍出版社，2004 年。

木村泰賢著，釋依觀譯：《阿毗達摩之研究》，新北市：台灣商務，2016 年。

木村泰賢著，釋依觀譯：《梵我思辨》，新北市：台灣商務，2016 年。

林語堂：《吾國與吾民》，上海：學林出版社，1939 年。

邱敏捷：《印順學派的成立、分流與發展》，台南：妙心出版社，2011 年。

邱敏捷：《印順學派的成立》，南投市：國史館台灣文獻館，2011 年。

侯坤宏：《太虛時代-多維視角下的民國佛教》，台北：政大出版社，2018 年。

梁漱溟：〈自序〉《東西文化及其哲學》，台北：里仁書局，1983 年。

楊郁文：《阿含要略》，台北市：法鼓文化，2016 年。

釋印順：《大乘起信論講記》卷 1 (CBETA 2020.Q3, Y07, no. 7)。

釋印順：《中觀論頌講記》卷 2 (CBETA 2020.Q3, Y05, no. 5)。

釋印順：《太虛大師全書·第一編 佛法總學》卷 30 (CBETA 2022.Q1, TX02, no. 1)。

釋印順：《太虛大師全書·第七編 法界圓覺學》(CBETA 2022.Q1, TX14, no. 7)。

釋印順：《太虛大師全書·第二編 五乘共學》卷 18(CBETA 2022.Q1, TX03, no. 2)。

釋印順：《太虛大師全書·第十六編 書評》卷 7(CBETA 2022.Q4, TX25, no. 16)。

釋印順：《太虛大師年譜》卷 2 (CBETA 2021.Q4, Y13, no. 13)。

釋印順：《以佛法研究佛法》卷 5 (CBETA 2022.Q1, Y16, no. 16)。

釋印順：《平凡的一生（重訂本）》卷 27 (CBETA 2022.Q3, Y41, no. 39)。

釋印順：《永光集》卷 8 (CBETA 2022.Q3, Y43, no. 41)。

釋印順：《印度之佛教》卷 15 (CBETA 2021.Q4, Y33, no. 31)。

釋印順：《印度佛教思想史》卷 1 (CBETA 2021.Q3, Y34, no. 32)。

釋印順：《如來藏之研究》卷 2 (CBETA 2022.Q4, Y39, no. 37)。

釋印順：《佛在人間》卷 1 (CBETA 2022.Q1, Y14, no. 14)。

釋印順：《佛法是救世之光》卷 40 (CBETA 2021.Q4, Y24, no. 24)。

- 釋印順：《佛法概論》卷 2 (CBETA 2022.Q4, Y08, no. 8) 。
- 釋印順：《佛教史地考論》卷 1 (CBETA 2021.Q4, Y22, no. 22) 。
- 釋印順：《我之宗教觀》卷 3 (CBETA 2021.Q4, Y19, no. 19) 。
- 釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》(CBETA 2020.Q3, Y37, no. 35) 。
- 釋印順：《性空學探源》卷 2 (CBETA 2022.Q3, Y11, no. 11) 。
- 釋印順：《空之探究》卷 3 (CBETA 2020.Q3, Y38, no. 36) 。
- 釋印順：《原始佛教聖典之集成》卷 6 (CBETA 2022.Q3, Y35, no. 33) 。
- 釋印順：《般若經講記》卷 2 (CBETA 2022.Q3, Y01, no. 1) 。
- 釋印順：《唯識學探源》卷 1 (CBETA 2022.Q1, Y10, no. 10) 。
- 釋印順：《淨土與禪》卷 2 (CBETA 2022.Q3, Y17, no. 17) 。
- 釋印順：《勝鬘經講記》卷 2 (CBETA 2022.Q3, Y03, no. 3) 。
- 釋印順：《無諍之辯》卷 1 (CBETA 2020.Q1, Y20, no. 20) 。
- 釋印順：《華雨香雲》卷 22 (CBETA 2021.Q3, Y23, no. 23) 。
- 釋印順：《華雨集（一）》卷 1 (CBETA 2020.Q3, Y25, no. 25) 。
- 釋印順：《華雨集（二）》卷 1 (CBETA 2022.Q3, Y26, no. 26) 。
- 釋印順：《華雨集（三）》卷 6 (CBETA 2021.Q4, Y27, no. 27) 。
- 釋印順：《華雨集（四）》卷 1 (CBETA 2022.Q1, Y28, no. 28) 。
- 釋印順：《華雨集（五）》卷 1 (CBETA 2022.Q1, Y29, no. 29) 。
- 釋印順：《說一切有部為主的論書與論師之研究》卷 9 (CBETA 2022.Q1, Y36, no. 34) 。
- 釋悟殷：〈印順導師《印度之佛教》勘定與資料彙編〉，桃園：法界出版社，2009 年。
- 釋觀淨：《復歸佛陀的教導(一)》，彰化縣：正法律學團，2004 年。
- 龔隽著：《修剪菩提樹“批判佛教的風暴”》，上海：上海古籍出版社，2004 年。
- Arvind Sharma 著，陳美華譯：《宗教哲學-佛教的觀點》，台北市：立緒文化，2006 年。

期刊論文

- 王恩洋：〈讀印度佛教書感〉，《海潮音》第3期，1944年。
- 王慧軍：〈太虛大師與印順法師之師生關係問題辨正〉，《法印學報》第8期，2017年12月。
- 侯坤宏：〈探索青年印順法師的思想〉，《法光雜誌》第273期，2012年。
- 姚彬彬：〈現代佛學思想系譜之分野—以《大乘起信論》真偽之爭為契機〉，《中華佛學研究》第12期，2011年。
- 黃運喜：〈清末民初廟產興學運動對近代佛教的影響〉，《國際佛學研究》創刊號，1991年12月。
- 葉健欣：〈Accelon，一個開放的數位古籍平台〉，《佛教圖書館館刊》第47期，2008年。
- 袁輪顯量：〈現代台灣佛教與印順導師—五大本山與人間佛教的背景一探〉，《佛光學報》，第二卷·第二期，2016年。
- 嚴瑋泓：〈印順法師對「聲聞行」與「菩薩行」之倫理抉擇〉，《玄奘佛學研究》第35期，2021年3月。

學位論文

- 周信華：《地論南北道研究》(台北：華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2004年)。
- 廖憶榕：《學問僧的生命書寫——印順法師與聖嚴法師自傳之研究》(嘉義：中正大學中國文學研究所博士論文，2017年)。

電子書

- 1 《佛光阿含藏》
<http://etext.fgs.org.tw/classical01.aspx>
(2022年12月31日)
- 2 高楠順次郎、木村泰賢著，高觀盧譯：《印度哲學宗教史》(上海：商務

出版社，1935年)。

臺灣華文電子書庫 (ncl.edu.tw)

(2022年11月28日)

- 3 莊春江編譯：《雜阿含南北傳對讀》

<http://agama.buddhason.org/SA/SA1212.htm>

(2022年10月31日)。

- 4 釋東初：《中日佛教交通史》(台北：中華佛教文化館，1972年)。

http://dongchu.dila.edu.tw/html/02/cwdc_02/cwdc_020130.html#d1e7147

(2022年12月31日)

網路文章

- 1 第二屆佛教義學研討會「印順法師佛學思想：反思與探討」論文綜述

<http://www.ifuun.com/a20161113583735/>

(2022年6月28日)

- 2 李利安：〈佛教的超人間性與人間佛教〉

<https://www.aisixiang.com/data/20257.html>

(2022年6月28日)

- 3 藍吉富：〈玄奘以來一人而已〉

<https://tad.tcust.edu.tw/p/404-1002-3974.php?Lang=en>

(2022年12月30日)。

工具書

- 1 《一行佛學辭典搜尋》

<http://www.muni-uddha.com.tw/buddhism/dictionary-google.html>

(2022年10月31日)

- 2 印順文教基金會：〈印順法師簡譜〉

<http://rportal.lib.ntnu.edu.tw:8080/server/api/core/bitstreams/913d68fb-991e->

40d2-b93e-2c9200a25f1d/content

(2022 年 10 月 31)

3 《國學大師》

<http://www.guoxuedashi.net/>

(2019 年 12 月 12 日)

4 《教育部重編國語辭典修訂本》

<https://dict.revised.moe.edu.tw/>

(2022 年 12 月 30 日)

5 《CBETA 漢文電子佛典集成》

<https://www.cbeta.org/>

(2019 年 1 月 1 日-2022 年 12 月 31 日)

6 《佛光大辭典》

佛教數位圖書館 Buddhism Digital Library (muni-buddha.com.tw)

(2022 年 12 月 31 日)

7 釋厚觀編：《印順導師著作總目·序》(台北：正聞出版社，2008 年)。

