

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

印順法師的中國佛教觀之探究

A Study on the Chinese Buddhist

Concept of Master Yin-Shun

顏艷秋（釋禪覺）

Yen-Chiu Yen

指導教授：黃國清 博士

Advisor: Kuo-Ching Huang, Ph.D.

中華民國 107 年 6 月

June 2017

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 學 位 論 文

印 順 法 師 的 中 國 佛 教 觀 之 探 究

A Study on the Chinese Buddhist Concept of Master Yin-Shun

研 究 生：顏 艷 秋 (釋 禪 覺)

經 考 試 合 格 特 此 證 明

口 試 委 員：

侯 坤 宏
郭 瓊 瑤
黃 國 清

指 導 教 授：

黃 國 清

系 主 任 (所 長)：

黃 國 清

口 試 日 期：中 華 民 國 107 年 6 月 28 日

摘 要

印順法師可說是佛教界的思想大家，其一生著作甚多。籍由此次對印順法師的中國佛教觀之探討，以文獻學分析法和思想研究法作為研究進路，而分析三個觀點：一是解明印順法師對中國佛教歷史之觀點；二是解明印順法師對中國佛教義理之觀點；三是印順法師對中國佛教的評論與期許。以理解印順法師對中國佛教因種種適應而產生的弊病所提出的對治方案。

印順法師對中國佛教歷史之觀點，分成印度佛教傳譯到中國和中國佛教自身歷史兩部分。印度佛教傳譯到中國的部分，印順法師表態：中國一開始，以大乘為主，小乘為從的局面。印度佛教第二期是性空唯名、虛妄唯識、真常唯心三系並進時期，但傳來中國卻以性空經為主；印度佛教第三期是秘教思想，於此同時，傳來中國的思想是以真常、唯識經典為主。中國佛教自身歷史發展的部分，分為思辨該綜期和延續篤行期。思辨該綜期指中國佛教吸收於印度佛教的適應階段；延續篤行期指中國佛教自己開發為獨到體系的階段。

印順法師對中國佛教義理之觀點，關於印度禪蛻變為中華禪，胡適認為是神會，印順法師認為是法融。禪宗不立文字，印順法師認為是從洪洲、石頭門下的不立言說而來。對於往生淨土的方便道分為正常道與方便道。中國所流行的求生淨土的念佛法門是方便道。印順法師認為特殊往生法並非只是口稱念佛而已，三福業才是往生淨土的正因。至於三論宗，法師認為以性空唯名論為立論根本，但到了吉藏已融入唯心思想。天台宗的空假中三諦，雖不合原文，但印順法師認為天台並無不合佛意，甚至也沒有不合龍樹意。天台宗雖是龍樹學之一，但因納入各宗思想，即成綜合學派的特性。印順法師認為判教只是對佛法中各種不同說法的抉擇，不應有高下之分。中國到了唐代，已為《四分律》所統一，主因為《四分律》有五義通大乘的原故。印順法師特重

性善戒的養成。性善戒非只是行善行，而是一種習性的養成，是自發性的持續不斷行善的力量。

每一宗皆為印順法師所稱許，只因在演變過程中，中國佛教有因適應而偏向，例如理論偏於至圓、方法偏於至簡、修證偏於至頓。理論與修證皆應符合實際事行來衡量，不應浮誇，依教理的先後次第來理解，如此才不會什麼也做不到而無法成就。初學者的修學方法應有次第性，循序漸進的學習，但最重要的是對佛法的充實。對於修證方式的期許，印順法師認為要有長在生死中修菩薩行的本領：除了堅定的菩提心以長養慈悲心之外，主要的是勝解空性的體悟。

關鍵字：印順法師、中國佛教、佛教流傳、佛教宗派、佛教思想



ABSTRACT

Master Yin Shun was one of the most influential Buddhist thinkers in modern era. Though he left a huge number of important works, yet these works, especially those about Chinese Buddhism, attracted attention of many critics. In order to clarify Master Yin Shun's views on Chinese Buddhism, with the literature analysis method and the ideological research method, this study explored the Chinese Buddhist concepts of Master Yin Shun with three categories: one is to explain the views of Master Yin Shun on the history of Chinese Buddhism; another is Master Yin Shun's views on Chinese Buddhist thoughts; the third is the comments and expectations of Master Yin Shun on Chinese Buddhism. The results of this study are as follows:

First, Master Yin Shun's views on the history of Chinese Buddhism are divided into two parts: the one translated from Indian Buddhism sutras translated and the other is the one developed in China. Secondly, Master Yin Shun's views on Chinese Buddhist thoughts, especially the major eight schools of Chinese Mahayana Buddhism, are analyzed. Finally, thought Master Yin Shun criticized the malady of Chinese Buddhism due to various adaptations, he confirmed the advantages of Chinese Buddhism and suggested practitioners to learn Buddhism step by step by keeping on understanding the thoughts of dependent origination and the emptiness as well as possessing the Bodhicitta firmly.

Keywords: Master Yin Shun, Chinese Buddhism, Buddhist thoughts, spread of Buddhism, Schools of Buddhism

目錄

中文摘要.....	I
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 文獻探討.....	3
第三節 研究方法.....	10
一、文獻學分析方法.....	11
二、思想研究法.....	12
第四節 全文架構.....	14
第二章 印順法師對中國佛教歷史之觀點.....	16
第一節 印度佛教自身發展的概況.....	17
一、太虛大師與印順法師的印度佛教三期說.....	17
二、印順法師的五期說.....	23
三、三期說與五期說的綜合比較.....	27
第二節 印度佛教經典傳譯到中國的演變.....	30
一、印度佛教第二期對中國佛教的影響，以性空大乘經為主.....	31
二、印度佛教第三期對中國佛教的影響，以真常唯心經為主.....	39
第三節 中國佛教自身歷史的發展.....	44
一、思辨該綜期.....	46
二、延續篤行期.....	50
本章小結.....	57
第三章 印順法師對中國佛教義理之觀點.....	58
第一節 印順法師對中國禪宗思想之看法.....	58
一、以宋譯《楞伽經》印心的達磨禪法.....	59
二、承先起後的道信禪門.....	61
三、中國禪學主流的形成.....	64
四、曹溪禪的頓悟法門.....	68
第二節 印順法師對中國淨土思想之看法.....	72
一、大乘的正道——莊嚴淨土.....	73
二、大乘的方便道——往生淨土.....	75

三、易行道與難行道的差別.....	79
第三節 印順法師對中國其它宗派思想之看法.....	84
一、三論宗.....	84
二、唯識宗.....	88
三、天台宗.....	92
四、賢首宗.....	94
五、律宗.....	95
六、密宗.....	97
本章小結.....	99
第四章 印順法師對中國佛教的評論與期許.....	101
第一節 印順法師對中國佛教的稱許.....	101
第二節 印順法師對中國佛教的評論.....	104
一、理論至圓.....	105
二、方法至簡.....	107
三、修證至頓.....	111
第三節 印順法師對中國佛教的期許.....	114
一、對修行理論的期許.....	114
二、對修行方法的期許.....	115
三、對修證方式的期許.....	117
第五章 結論.....	121
參考文獻.....	126

表目錄

表 1：太虛大師與印順法師印度佛教第一期之比較	20
表 2：大乘經與論的發展順序.....	21
表 3：太虛大師與印順法師的印度佛教三期說之比較.....	27
表 4：印順法師的三期和五期的印度佛教.....	28



圖目錄

圖 1：犍陀羅的大小乘佛教傳佈.....	32
圖 2：罽賓佛教傳來中國的路徑圖	37
圖 3：彌勒系的唯識大乘衍生的三個宗派.....	42
圖 4：印順法師所製之中國佛教源流圖.....	45



印順法師的中國佛教觀之探究

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

中國佛教界的思想大家印順法師(1906—2005)，因為他深通經論，融通三藏，不管在佛學的造詣上，還是在個人的行持上，皆受到各界的肯定與讚賞。法師曾以《中國禪宗史》一書，獲頒日本大正大學的正式博士學位，成為台灣比丘界首位博士。2001年3月，陳水扁（1950—）總統感念其對佛教的貢獻，頒發了「佛國瑰寶」的賀幛，以表印順法師年高德劭、德業尊崇；不但是國家的國寶，亦是佛國的瑰寶。¹印順法師向來身體孱弱，卻著作甚多。70多年撰述不輟，著有《妙雲集》、《印度佛教思想史》、《初期大乘佛教之起源與開展》等40餘種論作，總計約七百多萬字。他為復興中國佛教盡心盡力，始終秉持著為佛法研究佛法的治學精神而為之。這樣為教的精神，是觸動筆者想要進一步探討印順法師²之佛教觀點的主要原因之一。

法鼓山的創立人聖嚴法師（1931—2009），是臺灣第一位赴日本攻讀文學博士學位而有所成就的僧人，他讚許印順法師是佛教界的「孤明先發」，做出如是評論：「他對中國佛教的認識極深，所以他能拋下中國形態的傳統思想，回歸到接通於印度原始佛教的大乘性空思想。這在中國佛教史上，尚無先例可見」。³聖嚴法師同時指出，在古往今來的中國佛教史上，印順法師的成就已超邁前賢，少有出其

¹ 潘煊：〈序幕〉《印順導師傳》（台北：天下遠見出版有限公司，2002年），頁3。

² 有研究者以印老、印順、印順法師、印順導師為稱呼，而以下筆者皆以印順法師為統稱。

³ 釋聖嚴：〈近代中國佛教史上的四位思想家〉《從東洋到西洋》（台北：東初出版社，1987年），頁463。

右的。藍吉富也提到：「印順法師是當代漢傳佛教界中的卓越佛法研究者。他的研究成果，在數十年來的華人佛教圈中，已有顯而易見的影響。他的若干看法，也逐漸成為了漢傳佛教發展極重要的指標。」⁴

印順法師 25 歲出家，開啟了探求佛法真理的生涯。影響印順法師一生重要的兩個轉捩點：一是民國 41 年（47 歲）到臺灣，從此有較安定的修學環境。二是民國 53 年（59 歲）的掩關自修，跳脫人事的雜沓，才有後來一部部思想鉅作的誕生，⁵並且為傳統的中國佛教界，帶來了學術化的新風氣。⁶與印順法師同被譽為二十世紀華人「佛學雙璧」的呂澂（1896—1989），則因身處中國大陸，當文革開始之際，雖逢思想圓熟之年（約 70 歲），但其著述活動卻從此劃下了句點，20 餘年來不著一字，實為佛教學術界的一大憾事。⁷相較之下，印順法師的來臺，帶動佛教界的發展，可說是中國佛教界的一大幸事。

然而，在 2016 年 10 月底由佛教義學研究會主辦，無錫惠山寺承辦的「印順法師佛學思想：反思與探討」研討會上，⁸或之前坊間的書籍中，⁹看到了對印順法師思想的質疑，甚至較早之前有傳出燒書的現象。¹⁰有人批評印順法師否定中國佛教，可是筆者從閱讀印順法師的著作中發現，印順法師對中國佛教是多所肯定。也就是說，一般人往往只看到他批評中國佛教的一面，卻很少看到他肯定中國佛教的一面。事實上，須要全面的來理解印順法師的中國佛教觀，才是較適切。這

⁴ 藍吉富：〈編者序〉《印順導師九秩晉五壽慶論文集》（新竹縣：正聞出版社，2000 年），頁 1。

⁵ 侯坤宏：〈印順法師對中國佛教的研究與批判〉，《真實與方便——印順思想研究》（台北：法界出版社有限公司，2009 年），頁 110。

⁶ 釋聖嚴：印順長老的護教：思想與現代社會〉《中華佛學學報》，第 4 期（台北：中華佛學研究所，1991 年），頁 8-9。

⁷ 侯坤宏：〈印順法師對中國佛教的研究與批判〉《真實與方便——印順思想研究》，頁 110-111。

⁸ 第二屆佛教義學研討會暨“印順法師佛學思想研討會”，2016 年 10 月 29-30 日在無錫惠山寺召開。

網址 http://www.fjnet.com/jjdt/jjdtmr/201610/t20161031_242436.htm。

⁹ 例如溫金柯：《繼承與批判印順法師人間佛教思想》（台北：現代禪出版社，2001 年）。

¹⁰ 網址 <https://tw.answers.yahoo.com/question/index?qid=20100106000010KK01905>。

就是為何筆者要探討印順法師之中國佛教觀的主要動機。

在批評的聲浪中，有人說這樣能為中國佛教注入一種不同聲音的看法。但這樣的批評是否真如印順法師所要闡述的思想內容呢？印順法師真的有批評中國佛教嗎？到底印順法師肯定了中國佛教那些面向呢？否定了那些中國佛教的觀點呢？礙於筆者能力有限，並無法對先前的種種批評一一作出解答，但希望與中國佛教有切身關係的問題，能作一詳細的探討。最終的目的，希望能籍由此次對印順法師的中國佛教觀的探討，能釐清外界對印順法師的批評。所以筆者對印順法師的中國佛教觀之探究的研究目的，分三個層次來分析，其順序如下：

- 一、解明印順法師對中國佛教歷史之觀點
- 二、解明印順法師對中國佛教義理之觀點
- 三、印順法師論對中國佛教的評論與期許

第二節 文獻探討

文獻探討的目的是藉由學者對印順法師的中國佛教的觀點，做進一步的註解與分析，也就是對研究的問題之澄清，以及對研究的範圍的再確認。¹¹筆者所收集到學者對印順法師的中國佛教觀的看法，以及一些相關的文獻如下：

(一) 藍吉富 (1943－)，〈印順法師佛學思想的特質及歷史意義〉¹² (2003 年)

作者認為印順法師將印度佛教的發展分為「佛法」(包含根本佛教、原始佛教、

¹¹ 釋証煜：〈緒論〉《《大品般若經》菩薩十地思想之研究》(嘉義：南華大學宗教學研究所碩士畢業論文，2008 年)，頁 10。

¹² 參見藍吉富：〈印順法師佛學思想的特質與歷史意義〉《聽雨僧廬佛學雜集》(台北：現代禪出版社，2003 年)，頁 617-622。

部派佛教)、「大乘佛法」、「祕密大乘佛法」三階段。並說上述三階段的佛典，是四悉檀的分別開展。傳統中國的佛教思想以大乘佛法為核心，但中國佛教徒所汲取的大乘佛法，與印度佛教不同。印度大乘，以中觀學派、瑜伽行派為主流，真常（如來藏）思想則是支系，但中國佛教恰是相反，中國所盛行的是在印度並非顯學的真常唯心系思想。

印度後期大乘佛教的真常唯心系思想，是一種偏離佛法本義的思想逆流。中國天台、華嚴、禪等宗的思想則皆承繼此思想而來。因此，中國佛學的信仰價值自不如原始佛法與初期大乘佛法。中國佛學的特色是：理論至圓、方法至簡、修證至頓。至於對大乘菩薩道之重視布施利他的大悲行持，以及集體修行的團隊精神，往往付諸闕如。

印順法師的著述核心目標，是在釐清二千多年來中印佛教發展過程中的若干質變現象，並指出佛法核心意趣。對傳統中國佛學的全面批判，並不是宗派之間不同立場義理爭辯，而是對佛法在中國傳播中所造成的失真現象所作的全面反省。

(二) 呂勝強(1952—)，《印順導師對於中國佛教復興之懸念探微——以義學為主》

¹³ (2010年)

作者認為印順法師評論中國佛教的二大軸線：1、從「大乘菩薩正常道之立場」評論中國佛教之偏失。2、對於中國佛教不重視「四預流支」聞思經教，評論其偏失。從「大乘菩薩正常道之立場」的評論方面，印順法師並非否定「以真常唯心為主流的中國佛教」及「祕密大乘佛法」在佛法上的地位，而是要凸顯以「佛德本具（本來是佛等）論」為理論基礎產生的「一生圓辦」及「即身成佛」的主張。而且與「堅決發願多生多劫累積福智資糧方可成佛」之菩薩正常道是「不相應的

¹³ 參見呂勝強：《印順導師對於中國佛教復興之懸念探微——以義學為主》，收入《福嚴會訊》，第26期，附冊（2010年4月），頁1-48。

逆流」。

再者，是對於中國佛教不重視「四預流支」聞思經教的評論：1、不依聞思修次第，望文生義，不求甚解，導致「無往而不圓融」與「無事而非方便」之流弊。2、不重聞思，定慧不分。3、不重聞思，淨土宗行者錯解經義。如「橫出三界」、「帶業往生」、「隔陰之迷」及「四句料簡」等特殊見解，印順法師認為「依法義說，這都含有似是而非的成分」。4、受老莊思想影響，誤認「草木成佛」及「萬化同體」為真實佛法。印順法師就此提出批評。5、溯本追源學習釋尊教示的四預流支。6、慨歎中國佛教，積謬成迷，大小空有，鮮得其實，復興之道之首要工作，應要「治以正聞」。

(三) 侯坤宏 (1955—)，〈印順法師對中國佛教的研究與批判〉¹⁴ (2009 年)

作者認為印順法師對印度佛教史的研究，主要是為了理解中國佛教在二千年來歷史流變中所產生的種種問題，為其弊端理出頭緒，並進一步開出對治藥方。全文分二方面來談。第一部份，在印順法師評論中國佛教的三項判準方面有：1、重視「智增上」的佛學。2、大乘三系判攝下的中國佛教。3、「人間佛教」意義下的中國佛教。第二部份，印順法師對中國大乘宗派的研究與批判方面有：1、對三論宗的研究與批判方面：吉藏主要是與唯心大乘貫通了。作者提到：呂澂以為，三論宗到了吉藏時，在理解上有些錯誤。楊惠南更明確指出：吉藏的三諦說，偏離了龍樹《中論》的原意。2、對天臺宗的研究與批判方面，天臺三諦論是與中觀原義不合、智者釋五悔違原義、援引龍樹三教成立四教判、推崇智顛止觀，但不滿意他的圓融。3、對華嚴宗的研究與批判方面，強調華嚴與唯識雖屬同源，但因基本思想格調之異（一為真常唯心，一為虛妄唯識），所以會有法藏力與唯識頡頏之事。4、對唯識宗的研究與批判方面，玄奘所傳之唯識法相，在中國的法運不佳，

¹⁴ 參見侯坤宏：〈印順法師對中國佛教的研究與批判〉《真實與方便——印順思想研究》，頁 15-198。

原因是，名相紛繁，重解略行，非華人所好；且以立「緣起不空」、「賴耶妄識」、「三乘究竟」、「闡提無性」諸說，率多違反中國傳統南方所傳真空妙有，北方所傳之真常唯心之固有學說。5、對禪宗的研究與批判方面，中國禪宗屬真常唯心；會昌法難後，禪宗成為中國佛教主流；會昌以下的中國禪宗，是達摩禪的中國化；反對中國禪忽視對法義的闡思；中國禪宗具小乘聲聞性格。6、對淨土宗的研究與批判方面，不滿淨土人對淨土三經的偏解。強調淨土需要努力去建設，而不是只是去往生而已。

（四）侯坤宏，〈從太虛到印順：一個思想史角度的觀察〉¹⁵（2004年）

兩位法師的相關研究上的差異：印度佛教史分期、現存佛法三大系之抉擇問題、大乘三系教判差異。因太虛大師宗主真常唯心論，印順法師則「獨尊龍樹」（性空論），這是太虛大師、印順法師師徒思想主要差異之處。

先空後有之差異：太虛合空、常為一期，而又先真常而後性空，此與印度之多種三時教說，顯然不合。又印順法師檢之譯史，發現經律中，均呈性空先於真常者。太虛雖承認說一切空的經論，比之說真常不空的盛行要早，但真常唯心為佛果的圓滿心境，為一切佛法的根本，所以應列在最先。但印順法師強調：真常論是一貫地批評性空論的，而一切性空的大乘經，卻沒有指責真常，可見真常經是後於性空經。作者指出太虛大師與印順法師的「距離」，主要是在：馬鳴與龍樹（真常與性空）思想前後與抉擇兩問題的不同認知上。

¹⁵ 參見侯坤宏：〈從太虛大師到印順法師：一個思想史角度的觀察〉《印順長老與人間佛教》，第五屆海峽兩岸佛教學術研討會，2004年4月，頁R6-R28。

(五) 龔雋 (1964—), 〈判教與統攝〉¹⁶ (2012 年)

作者認為西元前後，印度大乘經開始傳出，與當時小乘部派佛教聖典的寫出同時流傳。小乘基於歷史的眼光，以為大乘經為後出，故非佛說；而大乘則從教義的內容本身及價值出發，主張對佛教真理的判定，必須超越歷史主義的立場而立於宗教自身的權衡。而判教思想在印度佛學中早已有之，小乘上座部曾說佛說法中有不了義，這可以看成判教說的濫觴。作者解讀判教在印度佛學中，主要是顯示思想義理的進展，表示後出的經義勝於舊說，因此，其側重的是對前說的批判。中國佛學的判教精神却不如此，它雖然也講佛的學說有淺深偏圓的不同，但既然都出自佛說，就都是真理。所以，中國之判教，注重於各教之間的融通。總之，中國佛教的判教論維繫的一個一貫精神，不封執於一家之義，使各義理不相妨礙而達成融通，最終引向和諧而完美的境地。

(六) 邱敏捷 (1961—), 〈印順對禪宗與淨土宗的批判〉¹⁷ (2000 年)

作者指出印順法師認為，禪宗「指出眾生本有的清淨因，人人可以成佛的可能性」是「為人生善」的切要方法，在宗教的實踐上，是有高度的價值。但他批評中國禪宗自利精神的顯發、菩薩精神的消失以及本體論思想的滲入，是違離了佛法菩薩道精神與緣起性空思想。其實要從利他中銷融自己妄想習氣的處世修行，才能真的自利、利他，也才能莊嚴無上菩提。印順法師說：「達磨從印度來，所傳的教授，精要簡明，充分顯出了印度大乘法門的真面目。」之後的雙峰道信、東山弘忍的「擇地開居」、「營宇立象」、「有教無類」，安住黃梅五十多年，帶動佛教興盛，使禪宗進入極盛時代，這是中國佛教曾經偉大之處。但印順法師說到：「印度禪蛻變為中國禪宗——中華禪……是『東夏之達摩』——法融。」牛頭法融是

¹⁶ 參見龔雋：〈判教與統攝〉《覺悟與迷情：論中國佛教思想》（上海：上海古籍出版社，2012 年），頁 189-194。

¹⁷ 參見邱敏捷：〈印順對禪宗與淨土宗的批判〉《印順導師的佛教思想》（台北：法界出版社有限公司，2000 年），頁 240-247。

印度禪轉變為中國禪的關鍵。又說：「曹溪禪融攝了牛頭，也就是融攝老莊而成為——絕對訶毀（分別）知識，不用造作，也就是專重自利，輕視利他事行的中國禪宗」。後起的中國禪者，所謂「即心即佛」、「明心見性」、「見性成佛」，忽略了從利他中成佛的觀念。印順法師認為，大乘佛法的共義，應該從漸修到頓悟，再從頓悟到圓修才是。呂澂也認為，「禪宗中國化」以後，不但丟棄了佛教的戒定慧三學並重的內涵，也有損佛教涅槃解脫與慈悲濟世的真義。

（七）龔雋，〈重提印度禪與中國禪——以四～五世紀為例〉¹⁸（2002年）

作者提到，印順法師在他 70 年代所寫的《中國禪宗史》一文中，對於印度禪到中國禪的演化，作了饒有新意的解說。照印順法師的看法，南天竺一乘宗，或稱如來禪，是達摩門下一貫的作風。從達摩到慧能，乃至荷澤、洪州二系，雖多少發生一些變化，但「還是印度禪者的方便」，保持了印度如來禪的特性。

印順法師認為，印度禪的中國化，主要是通過牛頭禪的老莊、玄學化而逐步實現的。牛頭禪的「道本虛空」，「無心為道」融攝了老莊、玄學的思想而表現出與東山法門相對立的中國禪後又與曹溪門下石頭一系的結合，進一步表現為石頭宗對（分別）知識的絕對訶毀，不用造作，專注自利，輕視利他事行的中國禪宗。

作者認為，如果印順法師的看法成立，那麼禪宗史學所一向奉行的慧能革命的意義就有重新加以檢視的必要。而更應關注的另一問題，即達摩門下所傳，是否為南天竺一乘宗呢？

對於印度禪與中國禪的話題，David J. Kalupahana 的意見非常有參考性。他認為中國禪是印度中觀和瑜伽系二系學說的綜合。如「教外別傳」、「不立文字」，是中觀思想的開展；而「直指人心」、「見性成佛」則是瑜伽觀念的體現。

（八）呂澂，〈談談有關初期禪宗思想的幾個問題〉¹⁹（1982年）

¹⁸ 參見龔雋：〈重提印度禪與中國禪——以四～五世紀為例〉《禪學發微——以問題為中心的禪思想史研究》（台北：新文豐出版股份有限公司，2002年），頁 58-61。

作者提到，初期禪宗從達磨到神秀都很重視《楞伽經》，甚至稱他們為楞伽師。慧可受達磨所啟發，並提出用四卷本《楞伽》來對抗十卷本。但慧可講說《楞伽》時，專附玄理，不拘文字，隨緣變異，却受到文學之士的鄙視，使他流離多年。只是他創這一種講經方法，却給與其後各家很大的影響。據《楞伽師資記》所說，從楞伽師的第一代求那跋陀羅起，就已提出經文「諸佛心第一」這句話來做一宗的宗旨。原來此句指的是佛說的樞要，心字是核心的心。但禪師們不理會，仍隨意借用了，認為心靈的心。這是自由解經最典型的一例。作者認為，慧可重視《楞伽》是着眼在經文明白解釋佛性和人心的關係。《楞伽》之說由《勝鬘經》而來，而《勝鬘》譯本以「一乘方便」為題。《勝鬘》和四卷本《楞伽》都為求那跋陀羅所翻譯，兩經的講求正是南方流行的新學。

《楞伽》的四卷本和十卷本內容有不同。但最根本的分歧，還是在依《勝鬘》而說佛性的一段。四卷本將佛性和人心看成一事，但十卷本將兩者看成兩事。四卷本只說一心，一種自性清淨心，而十卷本則說成二心，淨心和染心。所以慧可聲稱受達磨的付囑，必須用四卷本《楞伽》為踐行的依據，是有其用意的。慧可那樣不避艱難堅持所信要用四卷本《楞伽》來創宗立說，不意傳到弘忍、神秀，口頭說是慧可以來的一脈相承，而思想的實質，通過《起信》已經無形中與十卷本《楞伽》合流而面目全非了。這一轉折，在辨認弘忍、神秀的思想的特點時，是不應該忽視的。

綜合以上學者的文獻研究回顧，藍吉富認為印順法師的著述核心，是在釐清二千年來中印佛教發展過程中的若干質變現象。呂勝強認為印順法師評論中國佛教的基準有二方面：1、從大乘菩薩正常道之立場來評論中國佛教的偏失現象；2、中國佛教不重視四預流支的聞思經教，以致造成無往而不圓融，無事而非方便的

¹⁹ 參見呂澂：〈談談有關初期禪宗思想的幾個問題〉《中國佛學思想概論》（台北：天華出版事業股份有限公司，1982年），頁337-340。

流弊。同樣的侯坤宏亦提到了印順法師評論中國佛教的三項判準：1、重視智增上的佛；2、大乘三系判攝下的中國佛教；3、人間佛教意義下的中國佛教。同時侯坤宏亦提到印順法師對中國各宗派的研究與批判。中國佛教因多偏圓融思想，藍吉富因此提到了中國佛教的特色有理論至圓、方法至簡、修行至頓的三大傾向。

印順法師自說他是太虛大師門下的後進，受虛大師思想的影響很大。在思想上與太虛大師上有很多相近處，但最大的不同處侯坤宏認為在三系判教的差異。太虛大師認為真常唯心為佛果的圓滿，為一切佛法的根本，所以應列在最先；印順法師認為以印度佛典為例，真常是一貫地批評性空論，而一切性空論的大乘經，卻沒有指責真常，可見真常經是後於性空經。

第三節 研究方法

所謂研究的方法，蔡耀明（1957—）認為運用特定的研究工具，從研究對象取材，進而很有步驟地對研究主題，獲致一定水準的認知或判斷的程序。簡而言之，研究方法所講究的，就是以研究主題為軸心，所展開的有條理的認知或判斷的程序。這樣的界說，表明的是把研究法放到研究環境來予以理解，而有別於把研究方法化約成研究工具的說法。²⁰研究方法的主要目的是為了了解印順法師的中國佛教觀的意涵，並對其中國佛教觀所產生的問題能一一的釐清。研究的方法有很多種，而筆者以「文獻學分析方法」及「思想研究法」，作為研究印順法師的中國佛教觀的主要進路。

²⁰ 蔡耀明：〈佛教研究方法學緒論〉，《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土：內在建構之道的佛教進路論文集》（南投：正觀出版社，2001年），頁26。

一、文獻學分析方法

文獻又稱文獻資料。在佛學的領域上，若以時間的遠近為基準，蔡耀明認為文獻資料可分成，一、古代的文獻資料，二、當代的學術資料。²¹吳汝鈞（1946—）認為，文獻學是思想活動的第一步。文獻學分析法是一種客觀的精神表現，這種方法所要求的心理，是一種完全排除個人的主觀情緒與意願純然的客觀，不涉及道德意義的理想或目的。若一定要說理想或目的，只能說是成就一種客觀的學問，一套客觀的知識。文獻學雖能疏通以文字為本的種種問題，但不一定與思想有直接關連。也就是說，文獻學分析法是就字面上的意思來分析，並不涉及背後的思想內涵。而佛學的發展，流布在時間上的長遠和在空間上的廣潤，在歷史和地理的因素上，使它的語文問題極為複雜；故佛學研究亦隨之在語文方面出現了難關。文獻學方法的作用，就是要突破這語言文獻方面的難關。²²

文獻學分析法的第一步就是廣泛的收集文獻資料，以幫助文句和文獻問題的解讀。印順法師的著作引用大量的佛教經典資料，其著作的內容包含了很多的佛學名相，以及引用佛教經典名句，最多是不同經論在不同思想體系中有不同的解釋。例如以法性為主，禪宗說「性生」，天臺宗說「性具」，賢首宗則說「性起」，各宗派所站的角度不同時，對佛學的詮釋自然不同。此時文獻學分析法即扮演了重要的解讀功能。文獻學分析法涵蓋了三個層面，即內容、方法、目的。文獻學分析法所針對的內容有三：一是對印順法師所引佛教名相的解讀，二是對引用佛教經典文句的解讀，三是印順法師著作文義的解讀。文獻學分析的操作方法，就是在這三個內容的基礎上，進行文義的分析。最後，文獻學分析法的目的：主要就是在於考據與解明這些文句的相關內容。

²¹ 蔡耀明：《文獻學方法及其在佛教研究的若干成果與反思》（南投：正觀雜誌第 34 期，2005 年），頁 102。

²² 吳汝鈞：《佛學研究方法論》上冊（台北：臺灣學生書局，1983 年），頁 102-111。

二、思想研究法

文獻學是工具義，相對地，哲學義理便是更高一層的目的。吳汝鈞認為倘若把佛學視為一種思想、一種哲學，則佛學研究似乎應以哲學義理的把握為重要。理想的研究，是要義理與文獻兼而有之；倘若只能具備其中一種，那麼哲學的不足會比文獻不足造成更大的缺失。因為哲學成份較濃的佛教思想，例如印度的阿毘達磨佛教、中觀學，和中國的天臺、華嚴等思想性的問題，是文獻學所無法解決的，²³所以必須藉由思想研究法來補足。

探討印順法師的中國佛教觀的思想，其實傅偉勳（1933—1996）的詮釋學是值得參考。如果以傅氏的《從創造詮釋學到大乘佛學》共分為五個層次來詮釋，則印順法師的中國佛教觀之探究可如下之分析：²⁴

（一）「實謂」層次：「原思想家實際上說了什麼？」就所收集到的文獻資料，經過整理、校勘，就字面的意思來理解印順法師對中國佛教觀所要表達的意思是什麼，並客觀而忠實的呈現原始資料的內容，這是屬於第一層次的詮釋學。比如印順法師對中國禪宗所謂的「不立文字」的意思是離卻語言文字去修行。

（二）「意謂」層次：「原思想家想要表達什麼？」通過脈絡分析、邏輯分析與層面分析，對於印順法師本身的著作儘量求得語義的了解與整理，以及前後文矛盾的邏輯之消解，來了解印順法師原本想表達的中國佛教觀的思想是什麼，這是第二層次的詮釋學。比如禪宗最後演變為不立文字的修行傾向，這要從一開始菩提達摩的「藉教悟宗」談起，之後因「離言離想」，才演變為「不隨他教」。但禪宗到了洪州、石頭卻演變為「不立文字」的修行了。此一脈絡性的分析，稱為意謂層次。

²³ 吳汝鈞：《佛學研究方法論》上冊（台北：臺灣學生書局，1983年），頁113-115。

²⁴ 傅偉勳：《從創造詮釋學到大乘佛學》，（台北：東大圖書股份有限公司，1999年），頁9-12。

(三)「蘊謂」層次：「原思想家可能要說什麼？」進一步設法尋求印順法師的著作當中可能藏著種種不同的詮釋理路，或豐富的義理蘊涵。比如印順法師對不立文字進一步的看法如何呢？原來，他認為在當時義解有餘，但修持不足的教風下，並非不好，但久而久之形成不重經教，只重修持，就會有依人不依法的過患；也會變成佛魔不分的盲修瞎鍊的狀況。這樣修行就容易走偏的現象。

(四)「當謂」層次：「原思想家應當說出什麼？」第四階段的詮釋學是要跳過「蘊謂」層次所獲得的各種詮釋進路，依創造的詮釋學的洞見，掘發印順法師依原始佛典表面結構底下的根本義諦來闡釋，進而看出印順法師對中國佛教觀的抉擇。比如印順法師認為中國佛教其實有理論至圓、方法至簡、修證至頓的偏向，但這樣偏向的後果就會如太虛大師所說：「說大乘教，修小乘行」的結果。因此印順法師希望透過理論、方法和修證的抉擇，能影響修學佛法的態度，以期能符合所謂的大乘的中國佛教。

(五)「必謂」或「創謂」層次：「原思想家現在必須說出什麼？」或「為了解決原思想家未能完成的思想課題，創造的詮釋學者現在必須踐行什麼？」意思是說，為了完成原思想家所未完成的思想課題，我們必須踐行一種「批判性的超越」，也就是作超越性的突破原思想家的教義局限，或解決原思想家的先前所未完成的難題，這是第五階段的層次。這個層次礙於筆者所學有限，應是無法達成，但亦為以後努力之目標。

第四節 全文架構

本論文共分五章。第一章「緒論」。本章共分四節：第一節說明本論為何要研究印順法師的中國佛教觀的動機與目的。第二節是文獻探討。主要在探討近代學者對印順法師的中國佛教觀研究的概況，以及所涉及的相關問題的說明。第三節介紹本論文的研究方法。即以文獻學分析法和思想研究法為研究的進路。第四節是全文架構，主要是說明本論文所要研究的主題「印順法師的中國佛教觀之探討」的全文架構，並概略的說明每一章要處理的問題。

第二章「印順法師對中國佛教歷史之觀點」。本章共分三節：第一節說明印度佛教發展的概況。因為中國佛教是由印度佛教傳來，所以要了解中國佛教的歷史，首先應先了解印度佛教的發展概況。依印度佛教思想的發展可分為三期說或五期說，亦是代表了每一期譯經師的思想，透過譯經師們的傳譯到中國，而形成了中國佛教的思想淵源。第二節說明印度佛教經典傳譯到中國的演變。分成兩部份，一是說明印度佛教第二期對中國佛教的影響。此期以性空大乘經的傳入為主。1、罽賓區是大乘佛教的發展地；2、罽賓區大乘佛教傳入中國的過程；3、于闐與斡旬迦大乘經典的傳入。二是說明印度佛教第三期對中國佛教的影響。此期以真常唯心經的傳入為主。影響的層面有三，1、般若性空思想轉向真常唯心的思想，即真常大乘經的傳入；2、瑜伽行派的唯心論的傳入；3、大乘禪觀的傳入。第三節要探討的是中國佛教自身歷史的發展。主要分成兩個部份來分析，一是思辨該綜期；二是延續篤行期。思辨該綜期在說明這一期的中國佛教，主要是承受於印度佛教的第二期思想的影響。也就是中國佛教初開始接收印度佛教之後所產生的適應時期的思想，如一開始的性空的般若思想，之後真空妙有與真常唯心思想。延續篤行期在說明中國佛教發展為自己獨有的體系思想。如天台宗、華嚴宗等諸宗的相繼而起的現象。

第三章「印順法師對中國佛教義理之觀點」。第一節說明印順法師對中國禪宗之看法。包括了 1、以宋譯《楞伽經》印心的達磨禪法；2、承先起後的道信禪門；3、中國禪學主流的形成；4、曹溪慧能的頓悟法門。第二節說明印順法師對中國淨土宗之看法。主要在說明大乘的正道，即莊嚴淨土；大乘的方便道，即往生淨土；之後再對易行道與難行道的區別加以說明。第三節說明印順法師對中國其它宗派之看法。包括了三論宗、天台宗、賢首宗、唯識宗、律宗與密宗的看法。

第四章「印順法師對中國佛教的評論與期許」。第一節說明印順法師對中國佛教的稱許。說明印順法師對各宗的讚歎。第二節說明印順法師對中國佛教的評論，分三個方向討論，一是理論至圓的部份；二是方法至簡的部份；三是修證至頓的部分。第三節說明印順法師對中國佛教的期許。說明印順法師對中國佛教理論的期許、對修行方法的期許、對修證態度的期許。

最後，第五章結論。依據前四章的論述作一全面性的整合與結論。說明印順法師的中國佛教觀所呈現的樣貌，亦是本論文所要表達的研究成果。

第二章 印順法師對中國佛教歷史之觀點

自唐代以後，印度佛教已勢弱，而能繼其衣鉢者是中國。²⁵所以中國佛教與印度佛教有著密不可分的关系。岡部和雄(1935—)認為要正確的了解中國佛教，必須先具有印度佛教的基礎知識。其次是具備概觀中國歷史和思想、文化的知識。²⁶印順法師在《華雨集》也提到：中國佛學本於印度之「大乘佛法」，而「大乘佛法」乃承初期「佛法」而來，²⁷故應先明初期「佛法」之要！²⁸譯典雖遍及三期(佛法、大乘佛法、秘密大乘佛法)，初、後二期對中國佛教並未廣事弘通；印順法師認為以中期的「大乘佛法」的弘傳對中國佛學是最有成就的。²⁹所以筆者在探討中國佛教時，重點會放在研究印度中期的「大乘佛法」對中國佛教影響。因為中國佛教的起源來自印度佛教，所以印順法師對中國佛教傳承於印度佛教的看法作了以下明確的說明：

中國佛教，源於印度之佛教，流行於中國民間。源本於印度，故印度佛教思潮之演化，與中國佛教有密切之影響。流行於中國，故中國民族之動態，與中國佛教有相互之關涉。必合所源承之佛教、所流行之中國以觀之，庶足以見中國佛教之真。³⁰

²⁵ 姚寶賢：〈佛教入中國後之變遷及其特質〉，張曼濤編，《現代佛教學術叢刊》冊5（台北：大乘文化基金會出版，1977年），頁75。

²⁶ 參見岡部和雄：〈中國佛教的概要與特色〉，岡部和雄、田中良昭編，辛如意譯，《中國佛教研究入門》（台北：法鼓文化，2013年），頁36。

²⁷ 印度一千多年的佛教史，從內容，從時代佛教的主流，都可分為三類：「佛法」，「大乘佛法」，「秘密大乘佛法」——三個時代。釋印順：〈序〉《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁5。

²⁸ 釋印順：〈佛學大要〉《華雨集》冊4（台北：正聞出版社，1993年），頁289。

²⁹ 參見釋印順：〈佛學大要〉《華雨集》冊4，頁289。

³⁰ 釋妙欽、釋印順：〈中國佛教史略〉《佛教史地考論》（台北：正聞出版社，1992年），頁1。筆者按：《佛教史地考論》中的〈中國佛教史略〉為釋妙欽所著，由印順法師整理刪補而成。但在〈中國佛教史略〉的「新佛教之成長」中有關牛頭禪的部份，印順法師認為與史實不合，但不予以改編。若想了解有印順法師對牛頭禪的看法，可參考他的《中國禪宗史》。參見釋妙欽、釋印順：〈中國佛教史略〉《佛教史地考論》，頁1。

中國佛教這個名詞，一般用法是「在中國的佛教」，同時包含「中國人的佛教」、「中國（漢語）化的佛教」之意。³¹印順法師認為中國佛教，是指二千年來流行於中國的佛教³²。其中又可分為兩大類：一是印度傳來中國的佛教；一是經過中國佛教徒自身的研求修習而來。

第一節 印度佛教自身發展的概況

為解說由印度傳來中國的佛教，需先對印度佛教有所認識。故而，本節將先介紹的是印度佛教自身發展的概況。以下，藉由分析太虛大師的印度佛教三期說與印順法師的印度佛教五期說，以了解印度佛教歷史的演變。

一、太虛大師與印順法師的印度佛教三期說

印順法師在修學佛法的過程中曾說這麼一句話：「當年的深求佛法，是受到太虛大師的啟發」。³³因此，印順法師的思想多少受太虛³⁴大師（1890—1947）思想的影響。其實，印順法師的著作也屢屢提及太虛大師的看法。

印順法師認為佛法既然活動於現實的時空中，佛教的義理、教典、宗派、制度等，便為時空所局限。因此，中國所承受於印度的佛教，自然也就有時代與區域的關係。印度佛教從佛陀初轉法輪起，到回教入侵東方而衰滅（西元 1200 年頃）

³¹ 岡部和雄：〈中國佛教的概要與特色〉，岡部和雄、田中良昭編，辛如意譯，《中國佛教研究入門》，頁 36。

³² 「中國佛教」與「漢傳佛教」不作嚴格的界定，乃泛指華人的佛教信仰。林建德：〈漢傳佛教的展望——以印順「人間佛教」為重心的探討〉《第五屆「印順長老與人間佛教」海峽兩岸佛教學術研討會》，頁 J3。

³³ 釋印順：〈我所不能忘懷的人〉《華雨集》冊 5（台北：正聞出版社，1993 年），頁 184。

³⁴ 一般學者稱太虛大師為太虛、太虛法師、太虛大師，以下筆者皆以太虛大師為稱呼。

止，約經歷了一千六百多年。末後的二百年（波羅王朝晚期以後），印度佛教已瀕臨衰亡邊緣。這一千五百年的印度佛教史，太虛大師將之分為三個時期，每期約五百年。³⁵

（一）太虛大師的印度佛教三期說

1. 小乘興盛時期：佛滅度第一百年到第六百年間

佛滅度後以阿難、迦葉、優波離為主時佛教的中堅人物；亦以他們結集的法藏為中心。太虛大師將時間點定在佛滅度第一百年到第六百年之間，稱此為印度佛教史上的第一期。這一期所傳的法是以聲聞乘為中心的三乘共法；大乘佛法隱而不彰。太虛大師提到為何大乘佛法在這個時期無法彰顯呢？主要原因是當時以聲聞人的眼光去觀察大乘佛法，造成大乘佛法自然隱蔽的現象。³⁶

2. 大乘興盛時期：佛滅度後第六百年到千二百年間

到了第二期，因諸部的意見分歧，經過了許多的決裂，使得整個正統傳持佛教的威權，漸形失落；而且當時的佛法已漸漸地播大到印度之外。這時有馬鳴菩薩等應運而生，作佛本行讚等，大力提倡大乘佛法。龍樹的興起，提婆、無著、世親接踵而出，闡揚大乘教義，使不彰的大乘佛法，如雨後春枝的發揚茂盛；小乘教義附屬其中。此第二期正和第一期佛法成反比。太虛大師認為龍樹時代，是對破小乘而顯揚大乘；無著時代是大乘提攜小乘。³⁷

3. 密咒興盛時期：千二百年以後

這第三期是佛滅後的千二百年以後算起。太虛大師認為由於當時大乘的教

³⁵ 釋印順：〈中國佛教與印度佛教之關係〉《中國佛教論集》（新竹：正聞出版社，2002年），頁2。

³⁶ 參見釋印順等編：《太虛大師全書》冊1（台北：太虛大師全書影印委員會，1980年），頁461。

³⁷ 參見釋印順等編：《太虛大師全書》冊1，頁462。

理已精深而嚴密；佛法又能普遍於民眾，就有重於實踐修持的要求。在這樣的情境下，龍智菩薩的弘揚真言陀羅尼的密法，流行發達而盛極。雖然陀羅尼真言密法特別發達，而大乘教法依附於其中流行，只是小乘教法幾乎湮沒。太虛大師認為這時的佛法雖然普及，但不重教理，偏於密咒的傳持，使得婆羅門教崛起而興盛，導致佛法衰落，乃至印度佛教幾乎頹敗而絕響。³⁸

（二）印順法師依太虛大師的期名而提出了印度佛教三期說

1. 小行大隱時期：西元以前的五百年

這一期以聲聞道的阿羅漢為最終目的。佛滅不久，佛教界開始結集聖典，到阿育王時，四阿含經與廣律的結集，大致底定。四阿含法義的闡揚，佛弟子又有不同的論義，分為舍利弗的阿毘曇系（上座部所本³⁹），迦旃延的毘勒系⁴⁰（大眾部⁴¹所本）。阿育王時代，大眾部與上座部（說一切有系⁴²）以外，還有源出於上座而多少接近大眾部的分別說部，當時盛行於中印度。佛教初以中印度為主，但熏迦王朝後，佛教已向東南印和西北印發展。此期的聖典與學派以聲聞道的阿羅漢果為最終的目標，被稱為小乘教。

³⁸ 參見釋印順等編：《太虛大師全書》第1冊，頁462-463。

³⁹ 上座部的三大系，推重舍利弗的「阿毘曇」，尤其是說一切有部。一切有部從佛滅三百年起，作《發智論》等大量的論典；迦膩色迦王時代及略後，造《大毘婆沙論》，完成說一切有的嚴密理論。釋印順：〈教法〉《佛法概論》（台北，正聞出版社，1992年），頁34。

⁴⁰ 毘曇是在《雜阿含》中選出幾個論題，如蘊、處、界、諦、緣起、道支等，對一一法的自相、共相、相攝、相應、相生等，加以深細的分析；以「法」為對象而作繁密的分別，叫阿毘曇。從六足《發智》到《俱舍》、《正理》等，都是這個作風。毘勒（「毘勒」，此云篋藏），依《智度論》說，在印度也是有大部典籍的，只是沒有傳到中國來。現存大藏中的《四諦論》，引證有「藏論」，這即是『毘勒』，所以可約略考見它是以四諦為組織的。要約而不事推衍；對一切佛法，最初就有整個的組織。《成實論》的四諦分章，也是這一系的作品。釋印順：〈阿毘曇之空〉《性空學探源》（台北，正聞出版社，1992年），頁103。

⁴¹ 大眾部受到阿難在東方化導的影響，阿難是重僧伽，小小戒可捨，多聞，重福德（願供養佛而不證阿羅漢），不輕視女性的（西方系受到舍利弗阿毘達磨學風的影響）。釋印順：〈部派分化與大乘〉《初期大乘之起源與開展》（台北，正聞出版社，1989年），頁367-368。

⁴² 說一切有系，儘管他說諸法是无常的，萬有是生滅的，但他主張三世實有，一切法本自成就，從未來至現在，由現在入過去，雖有三世的變異，法體在三世中，始終是如此的。釋印順：〈觀有無品第十五〉《中觀論頌講記》（台北：正聞出版社，1992年），頁257。

印順法師認為西元以前，大乘佛教還在潛流與待緣興起的階段，所以稱為「小行大隱」時期。⁴³印順法師認為第一期被稱為小乘教的主要原因是，此期的聖典與學派以聲聞道的阿羅漢果為最終修行的目的有關，然而，這與太虛大師認為以聲聞的眼光去觀察大乘佛法，造成大乘佛法不彰的觀點有不同。太虛大師與印順法師印度佛教第一期之比較，茲整理如下圖：

表 1：太虛大師與印順法師印度佛教第一期之比較

印度佛 第一期	太虛大師 印順法師	同異
名稱	小乘興盛時期	同
	小行大隱時期	
時間	佛滅的第 100 年～第 600 年	同
	佛滅以後至西元以前	
佛教發展 位置	缺 初以中印度為主；熏迦王朝以後，向東南印、向西北印發展	
大乘隱蔽 原因	以聲聞的眼光去觀察大乘佛法	異
	以聲聞道的阿羅漢果為最終修行的目的	

2. 大主小從時期：一—五世紀的第二個五百年

這一期是以大乘的菩薩道為主，以成佛為最終目的。印順法師認為「佛滅四百年後」，「佛滅後五百年」，大乘經才弘揚人間。西元前 27 年，中印度的王朝覆亡，南方的安達羅王朝，北方的貴霜王朝，代之興起；大乘就是與此同時而發展。西元 320 年，旃陀羅笈多建笈多王朝於中印度。在此時，

⁴³ 參見釋印順：〈中國佛教與印度佛教之關係〉《中國佛教論集》，頁 2-3。

大乘也有新的進展。分別依經與論的傳出情形，以顯大乘經與論皆有先空後有的發展順序。就經而言，貴霜與安達羅王朝時代，初傳的大乘經，如《般若》、《十地》、《維摩》、《法華經》等，大多源出於東南而集成於西北，以一切法空為究竟了義。到了笈多王朝時代，又傳出《涅槃》、《法鼓》、《勝鬘》、《楞伽經》等，以一切法空為不了義，以如來藏（佛性）真實不空，唯心為究竟的教典。就論典而言，安達羅王朝的龍樹，弘法於西元二、三世紀間，作《般若》、《華嚴十地經》的釋論。龍樹的代表作—《中論》最為有名，並成為空宗的始祖。無著與世親（西元 340-440），生於笈多王朝，在大乘不空唯心的基礎上，闡揚唯識宗，並著作了精嚴的論典。因此，印順法師認為大乘經與論，同樣有先空後有的發展程序。第二期以大乘佛教為主流，所以稱之為「大主小從」期。⁴⁴此期講到大乘佛法的提倡者，印順法師只提及龍樹並未提到如太虛大師所說的馬鳴菩薩，這是兩者很大的區別。而大乘經與論的先空後有的發展順序，茲整理如下圖：

表 2：大乘經與論的發展順序

大乘經論	朝代	譯出的經、論	思想發展
經	南方安達羅王朝 北方貴霜王朝	《般若》、《十地》、 《維摩》、《法華經》等	先空後有
	笈多王朝	《涅槃》、《法鼓》、 《勝鬘》、《楞伽經》等	
論	安達羅王朝	龍樹→《般若》、 《華嚴十地經》的釋論、《中論》	先空後有
	笈多王朝	無著、世親→大乘不空的唯心論典	

⁴⁴ 參見釋印順：〈中國佛教與印度佛教之關係〉《中國佛教論集》，頁 3-5。

3. 密主顯從時期：第三個五百年

這一期是密教領導的時代。大乘與小乘屬顯教，雖依舊流行，但時代的佛教是秘密教。北印因嚙嚙的侵襲，⁴⁵佛教受到空前的損害。印順法師認為由於印度教的興盛，相形之下的中印與南印的佛教日漸衰落。西元 660 年，瞿波羅王在恆河下流，創建波羅王朝。雖局促於東方，卻維持了佛教一期的興盛，這便是密教領導的時代。密典的傳出，起初是事部（雜密）、行部（胎藏界）、瑜伽部（金剛界），其後又有無上瑜伽部。傳說為龍樹的弟子龍智（長壽婆羅門），難陀，都是此期密乘的重要大師。達磨波羅王（766—829）建超岩寺，規模弘大，是秘密教的重鎮。到了磨醯波羅王時（848—899），毘睹波傳出了時輪金剛，密教才算完備了。⁴⁶為何到了波羅王朝是密教領導的時代呢？印順法師認為這與密典的傳出與密法傳播有很大的關係。雖說「秘密大乘佛法」是晚期印度佛教的主流，長達 800 年（西元 500-1200），但在回軍的摧殘，以及印度神教的攻訐之下，佛教於西元十二世紀，迅速的衰滅。⁴⁷

太虛大師認為此期的佛教不重教理的學習，重實踐的修持，使得密法盛行，又加上婆羅門教的興起，是印度佛教衰落的原因。印順法師認為一個宗教的衰滅的主因有三：一、自身腐化；二、外來文化的征服；三、政治力量的破壞。⁴⁸因此印度佛教滅亡的原因，除了佛教自身不重教理的研讀為主因之外，婆羅門教的興起與外來回教的入侵亦有相當大的關係。

談完了印度佛教的三期說，印順法師指出中國的思想是屬於中期佛教，

⁴⁵ 有以為嚙嚙即白匈奴，是西元 484 甚或更遲些侵入的。如確乎如此，即與中國譯經史所見的不合。所以嚙嚙的侵入，應作為西元 470 年頃的事。嚙嚙，依《魏書·西域傳》，是游牧部族，「其性凶悍」。鐵騎縱橫，很快的控制了健陀羅、罽賓一帶。游牧部族的勝利者，殘酷好殺，掠奪寺廟的財富，這是必然的。釋印順：〈北印度之教難〉《佛教史地考論》，頁 314。

⁴⁶ 參見釋印順：〈中國佛教與印度佛教之關係〉《中國佛教論集》，頁 5。

⁴⁷ 參見釋印順：〈秘密大乘佛法〉《印度佛教思想史》（新竹：正聞出版社，1999 年），頁 441。

⁴⁸ 參見釋印順：〈致陳永權居士〉《華雨集》冊 5，頁 264。

指的就是大主小從期，又含得初期（小行大隱期）與後期（密主顯從期）的一分。⁴⁹

二、印順法師的五期說

印順法師在《印度之佛教》一書中提到他的印度佛教五期說的想法：

（一）聲聞為本之解脫同歸：佛世時期

由於東方新興民族的興起，產生反吠陀⁵⁰的聲浪，使婆羅門教一時衰落了。世尊以深思而不流神秘，淡泊而薄苦行的修行特色，創立佛教，吸引了當時的行者。主要的教法以「緣起」為本。即所謂的世間是相依相資的存在，沒有一個神我在主宰世界，也沒有一個神我是個人的靈體。世尊所創佛教的特色：1、世間是無我的緣起，主張四姓平等；2、尊重自力，以斥神力、咒力；3、不苦不樂為中道行，不認同瑜伽行者的狂禪，而以戒為足，慧為目。世尊的弘化雖因應潮流而隨緣教化，但特重於出家之聲聞，⁵¹所以印順法師認為這一時期的大乘道雖孕育於其中，但初期是以聲聞行果為最高推崇，所以名為「聲聞為本之解脫同歸」。⁵²

（二）傾向菩薩之聲聞分流：佛入滅後至佛元 400 年

釋尊入滅後，下訖佛元⁵³四百年。佛教以孔雀王朝的崇信，漸自恆河流域而分化各方。學派的分流日漸產生，印順法師認為分化的主要因為大乘入世傾向思想的興起，其中包括佛、菩薩聖德之諍⁵⁴；律重根本之諍⁵⁵；有

⁴⁹ 參見釋印順：〈中國佛教與印度佛教之關係〉《中國佛教論集》，頁 8。

⁵⁰ 印度的正統文化，是婆羅門教。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。釋印順：〈佛教的知識觀〉《佛在人間》（台北：正聞出版社，1992 年），頁 273。

⁵¹ 參見釋印順：〈印度佛教流變概觀〉《印度之佛教》（台北：正聞出版社，1992 年），頁 3-5。

⁵² 參見釋印順：〈敬答『議印度佛教史』〉《無諍之辯》（台北：正聞出版社，1992 年），頁 117。

⁵³ 佛元，佛教以佛滅計年。釋印順：〈印度佛教流變概觀〉《印度之佛教》，頁 11。

⁵⁴ 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了！起初，沿恆

無雜藏之諍⁵⁶。分化的方式各異，然主要為急於己利（聲聞）與重於為人（菩薩）兩大思想的諍議。此第二期之佛教，小乘盛而大乘猶隱的狀態下，可以說是「傾向菩薩之聲聞分流」的階段。⁵⁷

（三）菩薩為本之大小兼暢：佛元四世紀至七世紀

佛元四世紀至七世紀，由於南方的安達羅王朝，北方的大月氏（貴霜）王朝的護持佛教，以及上座系與大眾系兩系合流於北方的原故，使得大乘佛教興盛。本期以龍樹菩薩最具代表性，闡揚一切法性空而三世幻有的大乘佛法之理念，以洗刷大乘經之神秘、苦行、表徵、他力思想的潛行。此第三期的佛教，說三乘共同一解脫，與根本佛教⁵⁸相契應；然而佛世重聲聞，今則細說菩薩之利他行，所以這期的佛教可說是「菩薩為本之大小兼暢」時期。⁵⁹

（四）傾向如來之菩薩分流：佛元七世紀至佛元千年頃

印順法師將「後期大乘」判為「如來傾向之菩薩分流」。⁶⁰此期興起的思想為虛妄唯識、真常唯心。這一期大乘佛教分流為：西以阿瑜陀為中心，無

河東岸，以吠舍離為中心的東方系，演化為大眾部，與西方系的上座們抗衡。傳說大眾部中有大乘經，這自然不容易證實。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，可說是他們唯一著力的地方。釋印順：〈大乘是佛說論〉《以佛法研究佛法》（台北：正聞出版社，1992年），頁176。

⁵⁵ 關於戒律，阿難傳達釋尊的遺命，「小小戒可捨」，代表了律重根本的立場。於小隨小戒，認為應該通變適應；如僧伽和合一心，可以籌量放捨。而大迦葉代表了「輕重等持」的立場，對小小戒可捨，看作破壞戒法，深惡痛絕。所以結論為：佛制的不得捨，未制的不得制，而成為律惟佛制，永恆不變。這是重法學系，重律學系的對立。釋印順：〈阿難過在何處〉《華雨集》冊3（台北，正聞出版社，1993年），頁112-113。

⁵⁶ 釋尊的教法，有曾經公開結集的，那便是聲聞乘的經律。有是傳播於某一區域，私相傳授，融入學者的整理與發揮，到後來才公開流行的，那就是雜藏（一部分）和大乘經。釋印順：〈原始佛教思想概說〉《唯識學探源》（台北，正聞出版社，1992年），頁4。

⁵⁷ 參見釋印順：〈印度佛教流變概觀〉《印度之佛教》，頁5。

⁵⁸ 佛陀時代，四五（或說四九）年的教化活動，是「根本佛教」，是一切佛法的根源。大眾部與上座部分立以後，是「部派佛教」。佛滅後，到還沒有部派對立的那個時期，是一味的「原始佛教」。釋印順：〈有關結集的種種問題〉《原始佛教聖典之集成》（台北，正聞出版社，1988年），頁1。

⁵⁹ 參見釋印順：〈印度佛教流變概觀〉《印度之佛教》，頁5-6。

⁶⁰ 參見釋印順：〈秘密大乘佛法〉《印度佛教思想史》，頁400。

著從彌勒學得《瑜伽論》⁶¹，並弘揚虛妄唯識學。東以摩竭陀為中心，而此時真常唯心論之勢力大張。學出龍樹的佛護、清辯等，又復興性空唯名論於南印。形成三系互相競進的局面。但此時的如來義已與多陀阿伽陀的如來義⁶²已經有所變化。此時期的如來者，一切眾生有如來性，無不可以成佛。如來性真常不變，即清淨本具之體。此真常淨心論，易與正值復興的婆羅門教之梵我論相雜。梵我論大成後，佛陀漸與梵天同化了。此期主要諍論的議題：生滅心與真常心之諍；唯心與有境之諍；性空與不空之諍；三乘與一乘之諍⁶³。故此期名為「傾向如來之菩薩分流」。⁶⁴

(五) 如來為本之天佛一如⁶⁵：佛元千年以後

印順法師將「如來為本之天佛一如」稱為「秘密大乘佛法」。⁶⁶佛教漸漸自各地萎縮，而形成局促於摩竭陀以東的局面。以如來不可思議之身口意三密相應行為重點；立本於神秘、唯心、頓入的解行法門，為一切學派、內外思想的綜合，為一切祕密、迷信之綜合。印順法師認為信得自身即佛，此與初期大乘經論，信有成佛的可能，但可於智深悲切的大行中而得之相差甚遠。⁶⁷一個重於利他，一個求即心即身的成佛，是有很大的差別。奄

⁶¹ 《瑜伽論》應該指的是《十七地論》的〈本地分〉。釋印順：〈瑜伽大乘——「虛妄唯識論」〉《印度佛教思想史》，頁 243。

⁶² 如來，為梵文多陀阿伽陀的譯語，有二義：一、外道神我之異名，即如如不變而流轉解脫之當體。二、佛陀之異名，可譯為如來、如解或如說。即證如如之法性而來成正覺者；如法相而解者；如法相而說者。佛具此三義，故曰如來。釋印順：〈印度佛教流變概觀〉《佛教史地考論》，頁 100。

從如來藏的主要意義看，如來藏是特重於涅槃因的。所以中國的傳統佛教，特重於說如來藏即是佛性，為一切眾生成佛的因依。見釋印順：〈如來藏之研究〉《以佛法研究佛法》，頁 340。

⁶³ 大乘經中講一乘的很多，說一乘是究竟，人人可以成佛。但依本論的意見看，小乘不得離障所顯的最清淨法界，怎麼可說人人成佛？一乘究竟，三乘方便，與三乘究竟，一乘方便，在佛學界中展開了熱烈的諍辯，真諦和菩提流支，是主張一乘究竟的，玄奘門下是主張三乘究竟的。釋印順：〈第九章 彼果智〉《攝大乘論講記》（台北，正聞出版社，1992 年），頁 547-548。

⁶⁴ 參見釋印順：〈印度佛教流變概觀〉《印度之佛教》，頁 6-7。

⁶⁵ 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」。而且，「天」可以含攝一切天，所以改名為「天佛一如」，要更為恰當些。釋印順：〈契理契機之人間佛教〉《華雨集》冊 4，頁 8-9。

⁶⁶ 參見釋印順：〈秘密大乘佛法〉《印度佛教思想史》，頁 400。

⁶⁷ 參見釋印順：〈密教之興與佛教之滅〉《印度之佛教》，頁 323。

奄六百年的佛教，受異教的壓迫而衰滅。⁶⁸此第五期之佛教，即所謂「如來為本之天佛一如」。⁶⁹

印順法師曾經提到他是以「佛法」⁷⁰，「大乘佛法」，「秘密大乘佛法」——三期來統攝印度佛教。「佛法」中，含攝了五期的初期與二期，也就是一般所說「原始佛教」與「部派佛教」。⁷¹「大乘佛法」中，含攝了五期的第三與第四期，稱之為「初期大乘」與「後期大乘」。約義理說，「初期大乘」是一切皆空說，「後期大乘」是萬法唯心說。「秘密大乘佛法」有顯著的特色，所以別立為一類。⁷²



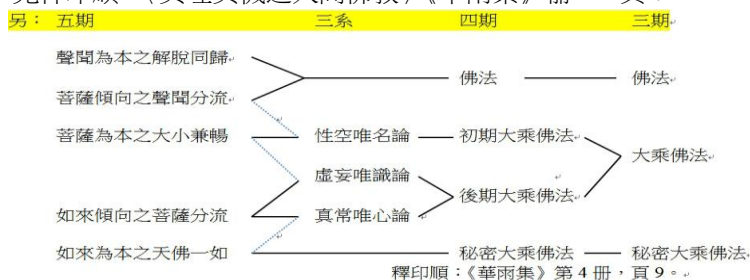
⁶⁸ 佛元十四世紀初，阿富汗王摩訶末，率軍略印度，凡異教者必悉火之。故改信回教者日眾。等到波羅王朝覆亡，回教入侵漸達東印。歐丹富多黎寺及超岩寺，先後被毀；那爛陀寺亦餘七十餘人。佛教滅迹於印度大陸，時為佛元十六世紀。佛教興起於東方，漸達於全印，次又日漸萎縮而終衰亡於東方。釋印順：〈密教之興與佛教之滅〉《印度之佛教》，頁 326。

⁶⁹ 參見釋印順：〈印度佛教流變概觀〉《印度之佛教》，頁 7。

⁷⁰ 「佛法」從緣起入門，「初期大乘」是直顯諸法的本性寂滅。諸法本性是無二無別、無著無礙的，在「佛」的懷念中，傳出一切眾生有如來（胎）藏，我，自性清淨心的「後期大乘」經。這樣，「正法」由緣起論而發展為法法平等無礙的法（本）性論；又由法（本）性論而演化為佛性（如來藏）本具論；再進就是本來是佛了。這是佛教思想發展中，由法而佛的始終歷程。釋印順：〈自序〉《印度佛教思想史》，頁 2。

⁷¹ 「部派佛教」可參考註腳 58。

⁷² 見釋印順：〈契理契機之人間佛教〉《華雨集》冊 4，頁 7。



三、三期說與五期說的綜合比較

表 3：太虛大師與印順法師的印度佛教三期說之比較

印度佛教三期說		期名	時間		佛教發展情況
第一期	太虛	小乘興盛期	佛滅的第 100 年~第 600 年	太虛	以聲聞人的眼光去觀察大乘佛法，造成大乘佛法自然隱蔽的現象
		小行大隱期	西元以前的 500 年	印順	聲聞人以得阿羅漢果為最終目的，故稱小乘教
第二期	太虛	大乘興盛期	佛滅第 600 年~1200 年	太虛	馬鳴提倡大乘，龍樹、無著、世親闡揚大乘
		大主小從期	西元一~ 五世紀	印順	大乘經與論的初傳皆有先空後有的發展，未提到馬鳴菩薩。
第三期	太虛	密咒興盛期	佛滅 1200 年以後	太虛	不重教理，偏於密咒，致使佛法衰落
		密主顯從期	西元六世紀以後	印順	佛教滅亡之因： 1、密教之興起有關，但非唯一 2、印度神教的攻訐 3、嚙噬的侵襲

兩者比較的結果，第一期造成大乘佛法隱蔽的原因，太虛大師認為是以聲聞人的眼光去觀察大乘佛法；但印順法師認為當時的聲聞人以得阿羅漢果為最終目的所造成。到了第二期印順法師並未提及馬鳴菩薩，可想而知，印順法師認為馬鳴菩薩對大乘興起的影響力並不大。第三期的印度佛教，太虛大師認為佛教的不重教理又偏於密咒是造成佛法衰落的原因，但印順法師則認為除了與密宗興盛有關之外（應負一部份的責任），外力的破壞亦是助緣；太虛大師認為是佛教內部的問題所造成，印順法師則認為內外皆為其因。

綜合印順法師的三期和五期的印度佛教，茲整理如下表。

表 4：印順法師的三期和五期的印度佛教

三期印度佛教		五期印度佛教		思想的流變	
				三期	五期
西元以前的五百年	小行大隱期	佛世(約西元前四百年以前) 一、聲聞為本之解脫同歸	以聲聞道的阿羅漢果為終極目標	斥神力， 重解脫聲聞	
		釋尊入滅，下至佛元四百年 (西元前四百年～西元初) 二、傾向菩薩之聲聞分流		學派分流， 大乘入世傾向興起	
西元一～五世紀	大主小從期	佛元四世紀至七世紀 (西元初年～西元三世紀) 三、菩薩為本之大小兼暢	以菩薩道為主，成佛道為目的	龍樹闡發性空學， 洗刷神秘、他力之潛行	
		佛元七世紀至千年傾 (西元三世紀～六世紀) 四、傾向如來之菩薩分流		三系競進， 婆羅門教興， 真常淨心	
西元五世紀末以後的五百年	密主顯從期	佛元千年以後 (西元六世紀以後) 五、如來為本之天佛一如	密教領導的時代	神秘、唯心， 不復重利他， 重即身成佛	

印度佛教從佛陀初轉法輪起，到回教入東方而衰滅（西元 1200 年頃）止，約經歷了一千六百多年。印順法師以為佛元為西元前 384-387 年，這樣的推算與宇

井伯壽的西元前 386 年有相近的地方。⁷³綜合以上的結論，筆者以佛入滅時間約為西元前 400 年為基準。上圖是以佛世為西元前 400 年為基礎，劃分印度的三期說與五期說。三期說每一期以 500 年為主；然而五期說的第一期約 100 年，第二期與第五期為 400 年，第三期和第四期為 300 年。三期說中的第一期「小行大隱期」是五期說中的第一期「聲聞為本之解脫同歸期」和第二期「傾向菩薩之聲聞分流期」；三期說的第二期「大主小從期」是印順法師的第三期「菩薩為本之大小兼暢期」及第四期「傾向如來之菩薩分流期」的前三分之二期；三期說的第三期「密主顯從期」，是五期說的第四「傾向如來之菩薩分流期」的後三分之一期，以及第五期「如來為本之天佛一如期」。

談完了印度佛教的三期說與五期說之後，又說中國的思想是屬於中期佛教，也就是大主小從期，此期是三系的思想，以下將略述三系的思想。

《般若經》說空性，說一切但有名字——唯名；龍樹依中道的緣起說，闡揚大乘的性空與但有假名。一切依於性空，依性空而成立一切；依空而有的一切，但有假名，所以印順法師稱之為「性空唯名論」。⁷⁴性空是不礙緣起的，緣起的即但是假名，這是中觀的特義。⁷⁵虛妄分別的根本——阿賴耶識，是妄識，剎那剎那的生滅如流；攝持的種子，也是剎那生滅，瀑流那樣的恆轉。以虛妄分別攝持種子為依，依此而現起一切，一切唯識現，是緣起的從因生果。現起的一切，境不離識，境依識起，一切唯識現，是緣起所生的依心有境，稱之為「虛妄唯識論」。⁷⁶真常論，也可能不唯心。但真常大乘一致的傾向，是自性清淨心，常住真心，如來藏心，如來藏識等。本淨真性，總持於心性；以此真常心為依而有生死、涅

⁷³ 佛滅年代眾說紛紜，1、印順法師認為：依北傳的佛滅年代，佛滅於西元前 387-384 年間。釋印順：〈論佛滅的年代〉《佛教史地考論》，頁 197；2、野上俊靜等認為：依宇井伯壽氏說，為西元前 386 年。野上俊靜等著，釋聖嚴譯，〈中國佛教史年表〉《中國佛教史概說》，頁 208。

⁷⁴ 釋印順：〈中觀大乘——「性空唯名論」〉《印度佛教思想史》，頁 131。

⁷⁵ 參見釋印順：〈大乘三系的商榷〉《無諍之辯》，頁 129。

⁷⁶ 釋印順：〈瑜伽乘——「虛妄唯識論」〉《印度佛教思想史》，頁 275。

繫事，為流轉、還滅的主體，所以稱之為真常唯心論。⁷⁷

小結：太虛大師將印度佛教依修行的偏重分成聲聞行、菩薩行、秘教行的三期。而印順法師則將印度佛教細分成五期：「聲聞為本之解脫同歸期」屬佛世時期，當時佛法並未流傳到中國，所以對中國佛教沒造成影響；「如來為本的之天佛一如期」屬於秘密教，在中國並未造成盛行，所以影響也不大；剩下的「傾向菩薩之聲聞分流期」、「菩薩為本之大小兼暢期」、「傾向如來之菩薩分流期」，是影響中國佛教思想較深的時期。其實就這三期而言，應是第三、第四期的印度佛教對中國佛教影響最直接，但如果沒有第二期的「傾向菩薩之聲聞分流」的菩薩思想之醞釀，應是不會有接下來的大乘思想的建立，這是筆者站在印度佛教對中國佛教思想影響的立場來說。但依印順法師在《華雨集》自述到：「我是從歷史的觀點而論判。五期的演變如誕生、童年、少壯、漸衰而老死」。⁷⁸而劃分印度佛教為五期思想理路。既然有了三期說為何印順法師還要將印度佛教分成五期來解說呢？應是印順法師將印度佛教分成五期以顯第三期及第四期對中國佛教影響的重要性的主要原因。這也符合了先前所說：中國是屬於中期佛教，指的就是「大主小從期」之說。

第二節 印度佛教經典傳譯到中國的演變

對印度佛教三期說和五期說有一概述之後，接下來是細說印度佛教如何將經典傳譯到中國。佛教從印度傳來中國，開始於漢哀帝（西元前 2 年），此時的罽賓區與中國關係密切，占有相當重要的地位。中國在漢晉以來，只要說到罽賓區，一向指的就是犍陀羅、烏仗那這一帶。所以要了解中國佛教的發展，必須先從罽

⁷⁷ 釋印順：〈大乘三系的商榷〉《無諍之辯》，頁 133。

⁷⁸ 釋印順：〈契理契機之人間佛教〉《華雨集》冊 4，頁 17。

賓區開始。

一、印度佛教第二期對中國佛教的影響，以性空大乘經為主

（一）罽賓區大乘經典的傳入

1、罽賓區傳入中國的路線

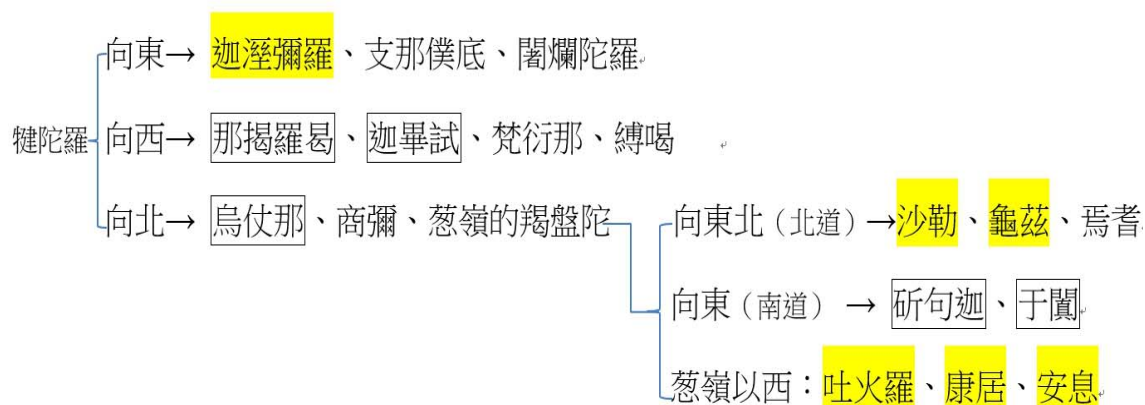
罽賓及以北地區，雖不屬於印度的區域，但文化是印度佛教化。在當時，南北都還是初期佛教。到了五百年頃（西元前後），印度全境，從南到北，到處有大乘興起的現象。罽賓及以北地區，為北方的大乘重鎮。南方是東印的烏荼，南印是安達羅、（南）憍薩羅，都是大乘區域。在安達羅、貴霜王朝時期，大乘是由東南而西北方向發展。⁷⁹

佛教傳入中國的通道，主要是陸路，越過了葱嶺，從西北而來。而海道傳來的佛教，到了南朝才有重要的顯現。因為交通著重陸路的，所以遶近西北印度的罽賓區佛教，與中國佛教的關係最為密切，尤其是漢、魏、兩晉時期。就罽賓區而言，漢、晉以來，一向指的是犍陀羅、烏仗那一帶。罽賓地帶，從此向東，是迦溼彌羅、支那僕底、闍爛陀羅等。向西，是那揭羅曷、迦畢試、梵衍那、縛喝；又從縛喝影響到安息、康居。向北深入山區，是烏仗那、商彌、葱嶺的羯盤陀（今新疆的蒲犁）。從羯盤陀向東北，是沙勒、龜茲、焉耆；向東，是斫句迦、于闐。從佛教發展而言，以大雪山、雪山（葱嶺）為中心，向東南西——三方擴展。葱嶺以東，北道的沙勒、龜茲，是小乘區；南道的莎車、于闐，是大乘的教區。葱嶺以西，吐火羅、康居，都是小乘教；安息也以小乘為主。烏仗那、迦畢試、咀叉始羅，是大乘重鎮；迦溼彌羅卻是小乘，犍陀羅是大小並盛。佛教傳入中國，

⁷⁹ 參見釋印順：〈中國佛教與印度佛教之關係〉《以佛法研究佛法》，頁 224。

初期是安息、康居、大月氏。西元二世紀前後，大月氏是貴霜王朝的別名，也就是罽賓中心大佛教區的王朝。印順法師認為傳入中國的月氏佛教，除了早期以外，其實是從犍陀羅等來，不應看作是吐火羅或縛喝。⁸⁰茲整理如下圖：⁸¹

圖 1：犍陀羅的大小乘佛教傳佈



罽賓區是有名的禪觀勝地；從此發展出來的佛教，有小乘和大乘。起初是說一切有部的發展。初期罽賓區的發展是屬於阿難系統的重經派。因為研經習禪而首先分化出來的是阿毘達磨論師，以迦旃延尼子（前二世紀）造《發智論》，積極的發揚三世實有的思想，進而完成了《大毘婆沙論》的纂集。之後的世友、妙音、法勝、法救都是此系的人物，亦被稱為西方師。而生於犍陀羅的世親（四、五世紀間），作《俱舍論》，也屬此系。⁸²

其次的發展是經部師譬喻師。鳩摩羅陀（二、三世紀間）是此期的集大成。鳩摩羅陀是坦叉始羅人，弘化到葱嶺羯盤陀。經部師或譬喻師，如法救、覺天、世友、僧伽羅叉、脇、馬鳴等都是。他們本來為說一切有部的別系，但之後布教時引用種種譬喻——本生、故事、比況來說明經義而成譬喻師。依照《西域記》，釋迦的本生談，都指定在犍陀羅、坦叉始羅、那揭羅曷、烏仗那、僧訶補羅。所

⁸⁰ 參見釋印順：〈中國佛教與印度佛教之關係〉《以佛法研究佛法》，頁 225-226。

⁸¹ 筆者按，表示小乘區，表示大乘區，犍陀羅是包含大小乘的區域。

⁸² 參見釋印順：〈中國佛教與印度佛教之關係〉《以佛法研究佛法》，頁 226-227。

以凡是譬喻大師，中國佛教一律稱之為菩薩。其實罽賓區本來就是大乘佛教的發展地。一是就地理記載而言，據古代遊歷者說到，北印的烏仗那、迦畢試、那揭羅曷、咀叉始羅；新疆的于闐、斫句迦，都是大乘佛教盛行的地帶；大雪山為中心而延展到南北，是大乘佛教傳通的道場。傳說龍樹入雪山，從老比丘得大乘經；斫句迦山區有大量的大乘經等。另一是就經的記載而言，《般若經》說到後五百年，《般若經》大行於北方；《大悲經》說到弘法於北印的大師；《華嚴經》說到菩薩住處，也重在北方等，皆是大乘經流傳於罽賓區的證明。⁸³

2、小不礙大的風格影響中國佛教

西元前二年，佛教的傳入開始於漢哀帝，博士弟子景憲，受大月氏王使伊存口授浮屠經。漢明帝時（64 頃），從月氏請來《四十二章經》，但那是吐火羅時代的月氏。據玄奘所見，吐火羅一帶都是小乘教。號稱小王舍城的縛喝，有豐富的聖迹，但沒有大乘的形迹。曇摩難提是吐火羅人，康居的康巨、康孟祥，安息國的安世高、曇無諦，所有的譯典，都是以小乘為主。由此推理，印順法師認為早期小乘教傳入中國的路線是從罽賓區的小乘教傳到西方的吐火羅，再走向安息、康居。之後又從吐火羅傳到康居、安息，越過了葱嶺，來到西域的沙勒和龜茲而進入中國的。⁸⁴

到了東晉的苻秦時代（380 頃），罽賓的僧侶東來。除了吐火羅的曇摩難提以外，都是犍陀羅一帶的小乘學者，如僧伽跋澄、僧伽提婆、卑摩羅叉、弗若多羅。他們對小乘三藏，開始作翻譯，如《中》、《長》、《增一阿含經》；《十誦》與《四分律》；《八犍度》、《阿毘曇心》、《雜心》、《鞞婆沙》等。中國佛教史上所見的毘

⁸³ 參見釋印順：〈中國佛教與印度佛教之關係〉《以佛法研究佛法》，頁 227-228。

⁸⁴ 參見釋印順：〈中國佛教與印度佛教之關係〉《以佛法研究佛法》，頁 229。

曇學者，即是以這些論為主的。但中國初期所傳的小乘反而以西方師、譬喻師為多。屬於西方系的有，安世高譯的《修行道地經》（僧伽羅叉造）、《阿毘曇五法行經》（世友《品類論》的初分）、《心論》、《雜心論》，曹魏失譯的《甘露味阿毘曇》等都是。屬於譬喻系的如《尊婆須蜜菩薩所集論》、《阿育王傳》、《出曜經》。印順法師認為，如此小不礙大的罽賓佛教，成為了中國古代小乘教的特色，並且深刻的影響中國大乘佛教。⁸⁵

3、禪法的傳入

之前提到罽賓區是禪觀者的勝地，所以從此區傳來的禪法特別早。安世高於西元 160 頃，與竺法護於西元 284 頃，傳譯了初期大瑜伽師僧伽羅叉（眾護）的《修行道地經》。鳩摩羅什來華⁸⁶，又譯傳了婆須密（世友）、僧伽羅叉（眾護）、漚波崛（優婆鞠多）、僧伽斯那（眾軍）、勒（脇）比丘、馬鳴、鳩摩羅陀的禪要。這當中世友、僧伽羅叉、脇比丘、馬鳴、鳩摩羅陀是譬喻師，而犢子系的僧伽斯那又與持經譬喻師風格相近。再者優婆鞠多，人稱無相佛，度人無量，為教化力最偉大的古德，與譬喻師的精神相當。從此可看出鳩摩羅什所譯的禪觀，就是內重修持，外重教化的譬喻師系的禪觀。印順法師認為中國初期的禪法，是罽賓區譬喻師的禪法。譬喻師是不礙大乘的修學，因此羅什又譯出法華、彌陀、法身等禪觀的經典，而流傳在中國北方。⁸⁷

專修禪法的罽賓禪師，在西元四世紀有非常大的發展。第三代的佛大先（佛陀斯那），在這個時期是最傑出的禪者。佛大先的禪法，由新從天竺來的達摩多羅，傳來了頓禪，罽賓一向傳習漸禪，所以中國的禪法也是大小協調的。之後是佛陀

⁸⁵ 參見釋印順：〈中國佛教與印度佛教之關係〉《以佛法研究佛法》，頁 229-230。

⁸⁶ 直到後秦王姚興，出兵迎請羅什，羅什才在西元 401 年，到達當時的秦都長安。釋印順：〈高級佛學教科書〉《青年的佛教》，頁 209。

⁸⁷ 參見釋印順：〈中國佛教與印度佛教之關係〉《以佛法研究佛法》，頁 230-231。

跋陀羅（覺賢）與沮渠京聲，學得禪法而傳來中國。佛陀跋陀羅譯有《觀佛三昧經》（佛陀跋陀羅傳出的禪經，只有二甘露門的漸禪）；沮渠京聲所譯的是《觀彌勒》、《觀世音經》。接著，罽賓禪師於西元 424 年又來了曇摩密多，譯傳了《觀虛空藏菩薩》、《觀普賢行法》、《觀無量壽經》；而曇良耶舍也在同年來華，譯出了《觀無量壽佛》、《觀藥王藥上二菩薩經》。印順法師認為那時期的罽賓禪者，已經轉向大乘禪觀，而近於密宗的修天色身了。⁸⁸因當時中國的北方正處於衰亂的時代，這後起的罽賓禪法，因此流傳在江南。⁸⁹

（二）于闐與斫句迦大乘經典的傳入

初期傳入大乘佛教的大師，主要有月氏的支婁迦讖；原籍是月氏，而生長在燉煌的竺法護；以及原籍印度，生長於龜茲，曾遊學在罽賓的鳩摩羅什。他們的譯籍，都可看作是大月氏（貴霜王朝）時代的大乘佛教。主要的佛典，有《華嚴經》的「十住」、「十地」與「入法界品」；《寶積》的「寶嚴」、與「阿閼佛」、「阿彌陀佛」的淨土經；《大集》⁹⁰的「般舟三昧」等；《法華經》，《維摩經》；《首楞嚴三昧經》等。但最具代表性而且能引人重視的，是《般若經》的「小品」與「小品」。⁹¹

1、于闐經典的傳入

雪山東北的斫句迦與于闐，是初期大乘經譯傳所重視的地方。在于闐方面。

⁸⁸ 秘密行者：著重修（欲）天色身，就是以金剛夜叉為本尊，修成持明仙人，然後久住世間，修行佛道。釋印順：〈第五章 大乘不共法〉《成佛之道》（增注本）（新竹：正聞出版社，2003 年），頁 263。

⁸⁹ 參見釋印順：〈中國佛教與印度佛教之關係〉《以佛法研究佛法》，頁 231。

⁹⁰ 《大集》即《大方等大集經賢護分》。見《大正藏》冊 13，頁 872 上。

⁹¹ 參見釋印順：〈中國佛教與印度佛教之關係〉《以佛法研究佛法》，頁 232。

朱士行（270 前後）到于闐，求得《大品般若》，之後由于闐沙門羅無叉譯出。支法領西遊（410 頃）至于闐求得《華嚴經》，後由佛陀跋陀羅譯為六十卷（就是唐代新譯的八十《華嚴》，梵本也還是從于闐得來的）。曇無讖譯的《大般涅槃經》，本來與法顯在中印度所得的相同，十卷以後，是從于闐得來而補譯的。所以印順法師認為于闐與中國的大乘經教，關係是何等的重要。⁹²

2、斫句迦經典的傳入

與于闐相連接的斫句迦。玄奘傳說王宮有《般若》、《華嚴》、《大集》等十部，都是部帙龐大的大乘經。鳩摩羅什早期的龍樹系大乘空學，從莎車王子學來，莎車就是斫句迦的別名。于闐與斫句迦，對於大乘教的興盛，不比北印度遜色。反而六世紀以後，罽賓區的佛教衰落，于闐與斫句迦，還保持了大乘的盛行。⁹³

所以印順法師作如是結論：從地理位置上來看，大乘是從犍陀羅，烏仗那，通過大雪山及葱嶺而東來的；法顯西去，玄奘回國也是經此一路線。中國初期（漢、魏、晉）的大乘教，是受到這一地區深切的影響⁹⁴。茲整理如附圖 2。而這一期的大乘譯師，鳩摩羅什是最傑出的一位。他的譯典如《大品般若》、《小品般若》、《金剛般若》、《法華》、《維摩》、《阿彌陀經》、《中論》等，一直到現在，仍受到讀者的喜好，為一切後起的異譯所不及。所以羅什所傳譯的大乘經，如龍樹的《大智

⁹² 參見釋印順：〈中國佛教與印度佛教之關係〉《以佛法研究佛法》，頁 232。

⁹³ 參見釋印順：〈中國佛教與印度佛教之關係〉《以佛法研究佛法》，頁 232-233。

⁹⁴ 伊藤隆壽認為：佛教傳入中國之際的諸多問題……。特別要強調西域研究的重要性……。印度和西域佛教自傳入初期至後世，對中國佛教發展刺激不斷……。西漢武帝於西元前 138 年遣張騫出使西域後，漢代推行西域外交不輟，又於西元前 60 年降伏匈奴，初設西域都護。西域諸國對漢朝的舉動早有因應之策，罽賓國王於西元前 57 年遣使至漢，西元 2 年大月氏王的使節伊存來朝，相傳曾向博士弟子景盧口授《浮屠經》……。不容忽視的課題是東漢來華的僧侶多為康居或安息、大月氏出身，尤其是大月氏曾統治興都庫什山脈以南、喀喇崑崙山脈以西（以犍陀羅、喀什米爾為中心）地區的佛教，對中印佛教而言，其地理位置極為重要。從中國的立場來看，此地位處西域一隅，有「罽賓」之稱，是佛教東漸的起點。伊藤隆壽：〈漢傳兩晉佛教〉，岡部和雄、田中良昭編，辛如意譯，《中國佛教研究入門》，頁 161-163。

度論》、《十住毘婆沙論》，都是部帙龐大，但久已為印度佛教所失傳了。而龍樹的性空大乘學，早期流傳到北印，經斫句迦而傳入中國。⁹⁵

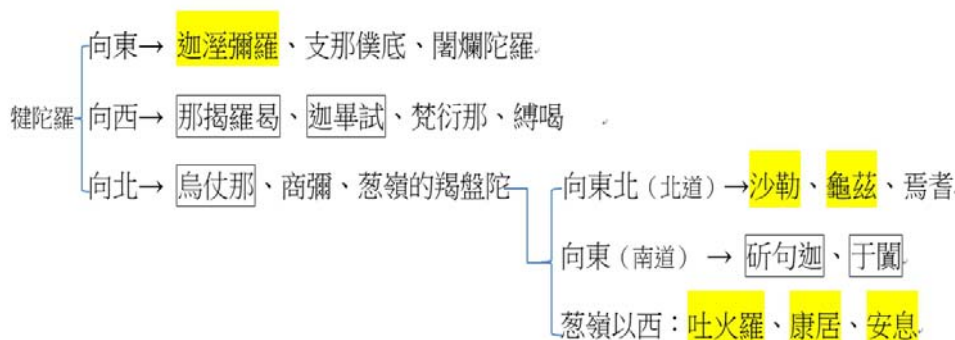


圖2：罽賓佛教傳來中國的路徑圖-2⁹⁶



小結：印度佛教第一期，因還沒有譯經師來中國，所以對中國佛教沒有影響。

到了印度佛教第二期，漸漸有經典的傳來，中國佛教才開始發展。印度佛教第二

⁹⁵ 參見釋印順：〈中國佛教與印度佛教之關係〉《以佛法研究佛法》，頁 233。

⁹⁶ 參考圖片網址：

<https://thubokou.wordpress.com/2013/02/page/3/#jp-carousel-570>

<http://agama.buddhason.org/book/buhis/indomap.htm>

期的大乘重鎮區是罽賓區。佛教傳入中國的通道，主要是陸路，越過葱嶺，從西北所以遶近西北印度的罽賓區，與中國最密切。西元前後，從南到北都有大乘興起的現象。就漢、晉而言，罽賓區指的是犍陀羅、烏仗那一帶。烏仗那、迦畢試、呾叉始羅是大乘區。西元二世紀前，佛教初傳入中國。初期是以安息、康居、大月氏為主。西元二世紀前後，是貴霜王朝的大月氏，也就是罽賓中心大佛教區的王朝。所傳入中國的月氏佛教，是從犍陀羅等來。

罽賓區是有名的禪觀勝地；從此發展為大、小乘佛教。起初是有部的發展，屬於阿難系統的重經派。世友、妙音、法勝、法救都是此系的西方師。再來是經部師譬喻師的發展。鳩摩羅陀（二、三世紀間）是此期的集大成。鳩摩羅陀是屬大乘的呾叉始羅人。凡是譬喻師，中國一律稱之為菩薩。《般若經》、《華嚴經》、《大悲經》都有說到菩薩於此罽賓區的證明。早期小乘佛教傳入中國的路線是從罽賓區傳到西方的吐火羅，再走向安息、康居。之後又從吐火羅傳到康居、安息，越過葱嶺，到沙勒和龜茲而進入中國。中國初期傳入的小乘反而以西方師、譬喻師為多。印順法師認為，小不礙大的罽賓佛教，成為中國古代小乘教的特色。中國禪法的傳入始於安世高的西元 160 頃來華，以及竺法護 284 來華。鳩摩羅什所譯的禪觀是內重修持，外重教化的譬喻師系的禪觀。因此中國佛教的禪法，可說是罽賓區譬喻師的禪法。專修禪法的罽賓禪師，在西元四世紀有非常的發展，但之後已轉向大乘禪觀，近於密宗的修天色身。

初期傳入大乘佛教的大師，主要有支婁迦讖、竺法護、鳩摩羅什。以鳩摩羅什最傑出。此第二期所傳譯的大乘經，可說是龍樹《大智度論》所引用過的性空大乘經；論典以龍樹及弟子提婆的作品為主。雪山東北的斫句迦與于闐，是初期大乘經譯傳所重視的地方。六世紀後，罽賓區的佛教是衰落了，只有雪山東北的斫句迦與于闐保持了大乘的盛行。

二、印度佛教第三期對中國佛教的影響，以真常唯心經為主

(一) 小乘經論的譯出

因為這個時期有小乘經在中國的譯出，且部份論典對中國佛教史上有過重大的影響。魏朝的瞿曇般若流支（539）譯的《正法念處經》。這是說一切有與犢子系⁹⁷所共傳的經典，但此譯本是屬於（犢子系）的正量部。⁹⁸還有隋朝的闍那崛多等（587）譯的《佛本行集經》，為法藏部⁹⁹的佛本行集。以上二書，部帙都很大。接下來是論的譯出。關於論典，一切有部的《發智》、六足、《婆沙》，唐玄奘（649—663）幾乎完全譯出，只缺一部《施設足論》；從論典的譯出，可以看出玄奘對於阿毘達磨的重視。失譯的《三彌底部論》，真諦（559）譯出的《佛說立世阿毘曇論》，都是正量部的論典。而譯來中國有非常重要意義的三部論。一是《成實論》，鳩摩羅什譯。其內容以經部義理來評破有部，之後又轉向大眾部所信解的空義，曾盛極一時。二是陳真諦（563）初譯，唐玄奘（651—654）再譯的《俱舍論》，是世親所造的，傾向經部思想。三是婆藪跋摩造的《四諦論》。《成實》與《俱舍》，在中國佛教史上，曾有過重大的影響。¹⁰⁰

⁹⁷ 犢子系說：不可說有如來，是對外道說的；然佛也說我，不可說沒有。所以他所主張的如來，是非離蘊非即蘊的不可說我。如有部等的假我，不免減損了緣起我；犢子部等的真我，又不免增益了。不可說的真我，與外道所說的如來是神我的異名，是身心活動中的統一體，實在所差不多，容易與外道說合流。釋印順：〈觀成壞品第二十一〉《中觀論頌講記》，頁 395。

⁹⁸ 正量部的不失法 三世實有者，沒有考慮業力怎樣存在的必要，因為滅入過去，業還是存在的。他們要討論的，是業入過去以後，怎樣與有情身心相續發生連繫。釋印順：〈種習論探源〉《唯識學探源》，頁 152-153。

⁹⁹ 法藏部說滅是無為，一切法終究要歸滅無，他是一切有為的最後歸宿，能滅一切，有絕對而必然的力量，所以也非無為不可。釋印順：〈觀三相品第七〉《中觀論頌講記》，頁 144。

¹⁰⁰ 參見釋印順：〈中國佛教與印度佛教之關係〉《以佛法研究佛法》，頁 237-239。

（二）真常大乘經的傳入

接下來正式介紹真常大乘經的傳來。羅什時代以後，佛教的傳入主要為笈多王朝和代彈那王朝時代的佛教，即指第三期佛教，以真常唯心的大乘學為主。無論是華僧的西去求法，或梵僧的來華傳法，都不再偏於北印的罽賓區，而是全印度的。海道的往來，開始頻繁起來。真常大乘經的傳來中國，早期的主要譯師有曇無讖（414-430），求那跋陀羅（435-453 頃），佛陀跋陀羅（410-429）。曇無讖與求那跋陀羅，都是中天竺人；曇無讖從中天竺帶來的《大般涅槃經》，僅是初分十卷。後來，曇無讖又從于闐求得《涅槃經》的餘分（十一卷到三十六卷），這是更廣的融會了，確立了一闡提也有佛性的說法。之後又譯出《大雲經》、《金光明經》等。求那跋陀羅是由海道而來南方的譯經師，譯有《大法鼓》、《央掘魔羅》、《勝鬘》與《楞伽經》。但《楞伽經》與無著、世親的唯識學，是有深切的關係。至於佛陀跋陀羅，譯出了大部的《華嚴經》，充滿了如來藏與唯心的教說。之後，他又譯出六卷本《泥洹經》和《如來藏經》。¹⁰¹

接著屬於無著和世親學派，著名的兩位唯心論者到達了中國。北天竺菩提流支從陸路來北魏，西元 513-520 頃來華，譯出了《楞伽》與《不增不減經》。西天竺的真諦，從海道來南土，552-555 頃，譯出了《無上依經》與《金光明經》。印度方面，正值真常唯心大乘的時代，此後來中國的譯師，大都與真常大乘有緣。重要的經典有：于闐的實叉難陀（695-700），重譯《華嚴經》與《楞嚴經》。中天竺的地婆訶羅（680-688），譯出了《密嚴經》與《顯識經》。中國有兩部真常唯心的大乘經典，受到中國佛教非常的推重，指的是《楞嚴經》與《圓覺經》。兩部經約為西元 700 年以後出現於中國佛教，但譯史不明白，有人說是中國北土的禪師所作。真常唯心論者，從繁密的教學，漸漸影響中國佛教轉向精簡持行的法門了。

102

¹⁰¹ 參見釋印順：〈中國佛教與印度佛教之關係〉《以佛法研究佛法》，頁 242-243。

¹⁰² 參見釋印順：〈中國佛教與印度佛教之關係〉《以佛法研究佛法》，頁 243-244。

(三) 瑜伽行派的唯心論之傳入

因為唯識學的起源是由彌勒的《十七地論》而來，所以應先介紹彌勒思想的開展。傳說北天竺的無著，在阿瑜陀國，傳受彌勒菩薩的《十七地論》(《瑜伽論》的〈本地分〉)，是唯識一宗的開始。無著弟世親，在阿瑜陀國回心向大，製造了很多的論典。阿瑜陀是當時笈多王朝的首都。唯識學一開始的教義是由「一分經為量者」的瑜伽師¹⁰³，因迴入大乘，便將經部所說的種現熏生的因果道理，建立在阿賴耶識為依止的基礎上並以瑜伽之止觀為中心，而組織起宏偉嚴密的唯識學。世親晚年作《三十唯識論》，為五、六世紀間學眾的研究對象。世親的弟子要推陳那與安慧了。安慧是精於阿毘達磨的，為無著的《集論》作注釋。之後又作《三十唯識論釋》，傳入西藏。陳那特長於因明，¹⁰⁴他的再傳弟子法稱，是因明學的健將。法稱的七部因明論，也傳入西藏。陳那的弟子護法(六世紀)，有《三十唯識》、《二十唯識論》的釋論。玄奘所傳的唯識學即師承於護法的弟子戒賢而來。¹⁰⁵

中國譯經史上在這個時期所見到的有中天竺曇無讖(430頃)譯的《菩薩地持經》；罽賓求那跋摩，從海道來，譯出《菩薩善戒經》(431)，這都是《十七地論》中的〈菩薩地〉。而求那跋陀羅(440頃)譯出《相續解脫經》、《第一義五相略集》，就是《解深密經》——從《瑜伽論·抉擇分》中錄出來。所以印順法師認為《瑜伽論》初期的傳來中國，是與真常大乘者非常有關係。之後，北印的菩提留支(508—533譯)，南印的真諦(550—564譯)，留學中印度那爛陀寺的玄奘(645—663譯)，他們對彌勒系的唯識大乘，譯出了豐富的論典。但是約立義不同，各

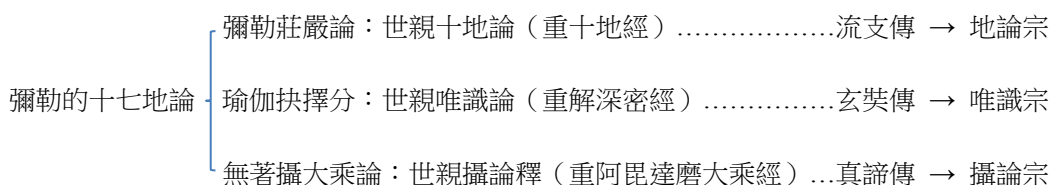
¹⁰³ 瑜伽的意義是相應，修習止觀而得到相應的，叫瑜伽師。釋印順：〈第二章 所知依〉《攝大乘論講記》，頁 168-169。

¹⁰⁴ 到世親及弟子陳那，把五分論法加以改善，成為三支(宗、因、喻)論法。因明是佛教所用的術語，因為考察事理真相的三支論法，主要是以理由——因支來證明宗義，因支特別重要，故名因明。釋印順：〈第四章 中道之方法論〉《中觀今論》(新竹：正聞出版社，2000年)，頁 44。

¹⁰⁵ 參見釋印順：〈中國佛教與印度佛教之關係〉《以佛法研究佛法》，頁 244-245。

成三派——地論宗、攝論宗、唯識宗。這三宗，茲整理如下：

圖3：彌勒系的唯識大乘衍生的三個宗派



從這裏我們可以了解到，彌勒的唯識學，即一切唯識的根本經，是《十地》、《解深密》、《阿毘達磨大乘經》。而傳入中國的三大系唯識學，是依據這三經而著重不同，也可以說代表了彌勒、無著、世親——三代的唯識學。¹⁰⁶

1、彌勒系的唯識學

彌勒系的唯識學發展為大乘唯心論。彌勒的《十七地論》，原是通於大小乘的論典。而其《莊嚴大乘經論》（無著造釋，中印的朋友於 630 譯出），是依十七地的〈菩薩地〉的組織，作成大乘不共的唯識論。但《莊嚴論》雖然通於大乘經義，可以說重於《華嚴十地經》的。再者，世親初造《十地經論》（《十地經》的十地菩提心，即法界淨性），更代表了彌勒的大乘唯心論。堅慧曾住那爛寺與伐臘毘國，他的《入大乘論》，西元 415 頃，道泰譯；《寶性論》，勒那摩提譯（510 頃）。這兩部論，都明顯的引用了彌勒的《莊嚴經論》。再者是《法界無差別論》，唐提雲般若（691）所譯。《寶性論》與《法界無差別論》，都是對中國如來藏作了有體系的說明。¹⁰⁷

2、無著系的唯識學

無著的唯識學已不注意如來藏說。無著參考了《瑜伽》、《莊嚴》，依《阿毘達磨大乘經》，造《攝大乘論》。世親為《攝論》作釋，對唯識現及悟入唯識性，有

¹⁰⁶ 參見釋印順：〈中國佛教與印度佛教之關係〉《以佛法研究佛法》，頁 245-247。

¹⁰⁷ 參見釋印順：〈中國佛教與印度佛教之關係〉《以佛法研究佛法》，頁 247-248。

更明確的建立。這是著重《阿毘達磨大乘經》的，代表了無著的唯識學。此處明顯的看出，無著的唯識學已不重視如來藏說，因此也影響了真諦僅有「解性賴耶」之說。¹⁰⁸

3、世親系的唯識學

世親系的唯識學，重視《解深密經》。傳為彌勒造的〈攝抉擇分〉，是繼《瑜伽論·本地分》而起的，並引用了全部的《解深密經》。而世親晚年所作的《三十唯識論》，就是依此〈抉擇分〉的體系而集成更嚴密的論典。玄奘從戒賢、勝軍等學，於唯識十大論師的注釋外，更有《唯識抉擇論》等。如此重視《解深密經》的唯識學，正代表了世親獨到的唯識理論。此一系為玄奘所傳。¹⁰⁹

(四) 大乘禪觀的傳入

在真常唯心的經論傳來中國的同時，大乘禪觀也傳入了。依唐傳說：達摩為南天竺人。劉宋時（約 440 頃），從南天竺經海道而來中國江南，其後才渡江到北魏。這一傳說，印順法師認為是可信的。因為此宗一名「南天竺一乘宗」；達摩在北魏傳禪法時，用的是宋譯的《楞伽經》來印心，而不用菩提留支的魏譯《楞伽經》。¹¹⁰

與達摩同時先後從陸道來北土的禪師，有佛陀與勒那摩提。佛陀於孝文帝時來，後又隨帝遷都來洛陽，門下的弟子有道房與慧光。著名的僧稠禪師，是道房的弟子。中天竺的勒那摩提，深明禪法，是《十地論》與《寶性論》的譯者，弟子有僧實。印順法師提到，作為地論宗與律宗大師的慧光，最值得注意。慧光受禪法而又不離文教，傳承「法性能生一切法」的大師，不屬於菩提留支系統。印

¹⁰⁸ 參見釋印順：〈中國佛教與印度佛教之關係〉《以佛法研究佛法》，頁 248-250。

¹⁰⁹ 參見釋印順：〈中國佛教與印度佛教之關係〉《以佛法研究佛法》，頁 249。

¹¹⁰ 參見釋印順：〈中國佛教與印度佛教之關係〉《以佛法研究佛法》，頁 252。

順法師認為慧光與佛陀及勒那摩提的關係極深，這與南方傳來的達摩禪法，可能相近。勒那與菩提留支的意見不合，達摩也傳說為留支所害。總之達摩與勒那，都是南方真常大乘的禪者，與傳承北方瑜伽的菩提留支，是有相當的距離。¹¹¹印順法師認為菩提達摩這一系在中國有相當的發展，最後演化為禪宗。

小結：印度佛教第二期是貴霜王朝和安達羅王朝時期，以北印罽賓區佛教為代表。傳入的經其以性空大乘經為主；主要的譯經師，是支婁迦讖、竺法護、鳩摩羅什；主要路線以陸路的傳輸為主。這一期的佛教以遊學於罽賓的鳩摩羅什對中國佛教影響最大，也是這一期的代表人物。印度佛教第三期是笈多王朝和代彈那王朝的時代。梵僧的來華，已不再是偏於北印的罽賓區，而是全印度；主要是以真常大乘經的傳來為主；傳輸的工具，也由陸路轉為海路；代表的譯經師是曇無讖、求那跋陀羅、佛陀跋陀羅。接著是無著、世親學派的唯心論傳來中國。以彌勒、無著、世親三系的唯識學而傳入中國。禪觀也由鳩摩羅什的內重修持，外重教化的譬喻系禪觀，轉為菩提達摩系的大乘禪觀，而菩提達摩系演變為中國禪宗。

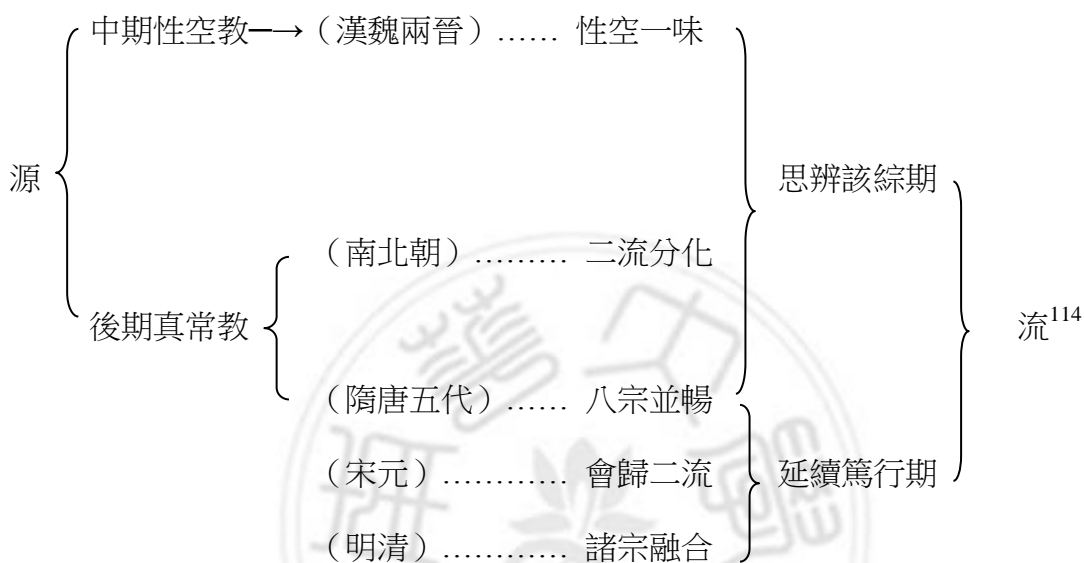
第三節 中國佛教自身歷史的發展

承接上一節中國佛教承受於印度佛教發展所產生的影響之後，接下來要探討的是中國佛教自身歷史發展的情形。依印順法師認為中國佛教承受於印度佛教者，可分為二期：一是漢、魏、兩晉所傳，相當於印度佛教之中期印度，以性空經為主，兼弘大小乘。二是南北朝、隋、唐、北宋之所傳，相當於印度佛教之後期，

¹¹¹ 參見釋印順：〈中國佛教與印度佛教之關係〉《以佛法研究佛法》，頁 253-254。

以真常唯心經為主，專弘大乘。¹¹²而流行於中國的佛教，發展為獨到體系的佛教如台、賢、禪、淨，也可分為二期：一是上自漢、魏，下迄隋、唐，為思辨該綜時期。二是上起李唐，下迄清季，為延續篤行時期。¹¹³分析圖如下：

圖4：印順法師所製之中國佛教源流圖



中期性空教，指的是印度佛教第二期。後期真常教，指的是印度佛教第三期。但在本章的第一節提到：印順法師指出中國佛教的思想是屬於中期佛教。意思是中國佛教承接了印度佛教第二期的思想，但經典的傳入，卻是在印度佛教第二期傳入了性空經至中國；在印度佛教第三期傳入了真常唯心經至中國。而經典的傳入之後，中國佛教自身又發展為二期：一、思辨該綜時期，一、延續篤行時期。首先是思辨該綜期的介紹。

¹¹² 第一期相當於印度佛教的「大乘佛法」中的「初期大乘佛法」，而第二期相當於印度佛教的「大乘佛法」中的「後期大乘佛法」。相關表格請參照註 72。

¹¹³ 參見釋妙欽、釋印順：〈中國佛教史略〉《佛教史地考論》，頁 2。

¹¹⁴ 釋妙欽、釋印順：〈中國佛教史略〉《佛教史地考論》，頁 3。

一、思辨該綜期

此期為上自漢、魏，下迄隋、唐。主要的工作是經典的傳譯。透過經典的傳譯，中國佛教自身產生了思辨與條貫的能力，所以此期最大的特質就是融貫該綜之性空唯名與真空妙有的思想。

(一) 性空一味

1. 東漢時期—大小兼暢時期

東漢桓、靈、獻三帝 70 年間，佛教之譯弘可分二系：一、安世高等之小乘禪數毘曇系，二、支婁迦讖等之大乘方等般若系。此時期是印度佛教的大小兼暢時期，所以會有傳大小乘佛教的情形。安世高東來（147 年），譯經 30 餘部，特專阿毗曇學，熟悉禪數，如《安般守意經》、大小《十二門經》等明禪定；《陰持入經》、《九十八結》等，並明法數。因其所譯文義明允，故為後人所重。支婁迦讖於桓帝來洛陽，譯出《道行般若》、《般舟三昧》、《首楞嚴經》等，學大乘法，傳授般若教。漢末的兩大譯師，雖同來自於印度之西北，而實以毗曇系與般若系為代表而影響中國。¹¹⁵

2. 三國時代—為兩晉般若學之先導

到了三國時代，有曇柯迦羅、曇無諦之傳戒律，康僧鎧之譯《無量壽經》，為新信仰的傳入。繼安世高與支讖之學者為支謙與康僧會。支謙承支讖之學，譯經 30 餘部，重治《道行》、《首楞嚴》。康僧會從陳慧習禪，注釋安世高譯之《安般守意經》。印順法師認為支讖與支謙亦可說內啟兩晉般若之學，外導六朝清玄之風。¹¹⁶

¹¹⁵ 參見釋妙欽、釋印順：〈中國佛教史略〉《佛教史地考論》，頁 5-6。

¹¹⁶ 參見釋妙欽、釋印順：〈中國佛教史略〉《佛教史地考論》，頁 6-8。

3. 西晉時代—性空般若學文備而義明

到了魏甘露 5 年（260），朱士行西行求得《放光般若經》。至西晉惠帝（291）由無羅叉、竺叔蘭譯出。般若之學旋即傳入南北而漸行光大。西晉的佛法最足以稱道者，首推竺法護的翻譯。法護譯經所出百餘部，300 餘卷，多為我國初期佛教的要典：如《漸備一切智德經》，為《華嚴·十地品》之初譯；《正法華》及《維摩經》，為當時所盛行；《大集》、《寶積經》，亦有零譯；於太康 7 年（286），譯《光讚般若經》30 卷，為〈小品〉初譯；再翻〈小品〉7 卷。印順法師認為法護所出，皆初期性空大乘經，為一般般若性空學者。

到了晉室東遷，南方般若之學卻漸漸的興盛起來。在羅什之前研究般若者有「六家七家」之分。¹¹⁷迨羅什三藏入關（401），大事譯弘經典。重譯《小品》、《大品》，別翻龍樹《大智度論》以釋之；又出《中論》、《百論》、《十二門論》、《十住毘婆沙論》。印順法師認為性空般若之學，至此乃文備而義明。什公之後又譯《十住》、《法華》、《維摩》、《持世》、《思益》、《無行》、《禪經》等。什公之師資是承受於漢、魏以來般若性空的思潮，斥「格義」的迂回，正「六家」的偏失，而宗龍樹、提婆論以闡性空之中道法。在此同時雖然聲聞藏的傳譯亦大備，如竺佛念出《長阿含》，功德賢出《雜阿含》；羅什出《成實論》，曇摩耶舍出《舍利弗毘曇》等，但亦不復能動搖大乘。¹¹⁸

4. 東晉時代—奠定怡退與要約的中國佛教之特質

¹¹⁷ 一、道安、法汰與竺法深之本無，二、支道林之即色，三、于法開之識含，四、釋曇一之幻化，五、竺法蘊、支敏度之心無，六、于道邃之緣會。本無家有二宗，故成七宗。釋妙欽、釋印順：〈中國佛教史略〉《佛教史地考論》，頁 11。

¹¹⁸ 參見釋妙欽、釋印順：〈中國佛教史略〉《佛教史地考論》，頁 9-13。

東晉百年之法運，可注意的有二：

(1) 奠定中國佛教之特質

因五胡亂華之故，佛法隨中原土族而南行，自此之後，奠定了中國佛教的特質。道安以釋為氏；重僧制而定僧尼軌範；於教理的研究尤勤。安公於般若性空的義理，所見特多，作《本無論》以申性空要旨。慧遠乃承續安公的學風，晏坐山林，禪思資心而歸宗極樂。印順法師認為道安的求生兜率；慧遠的結蓮社以趣西方，影響中國佛教者極深。自始以來，佛教以禪數而攝心，方等般若以悟本性，但因玄風所染，所以立身務以恬退；又因「秦人好略」之影響，說理主要約。印順法師以為恬退與要約，不免有隱遁與疏略的譏嫌。但道安、慧遠承續此一作風而莫能變異，所以中國佛教到了道安與慧遠之時期，恬退與要約的特質早已凝定。¹¹⁹

(2) 因西域之通使，使佛法大盛

因二秦之通西域，使得傳經求法者大盛。東來之弘法者，如二秦用兵於西域以迎羅什；法領西行，亦請大乘禪師，三藏法師，毘婆沙法師；聞風而自來者尤多。西去之求法者，如支法領、法顯、寶雲等之西行。此時南北佛教有異，南土之王公名士，偏重義理的探討；北土則因中原紛擾，於佛教重信仰之外，亦首重於事功。印順法師認為兩晉的佛教是因西域之通使而大盛，非全賴於三玄之清談而影響。在當時印度之佛教，南方則以真常論為行，北方則以瑜伽者回小以向大而行。同樣的，中國性空般若亦於此而分流。¹²⁰

(二) 二流分化

¹¹⁹ 參見釋妙欽、釋印順：〈中國佛教史略〉《佛教史地考論》，頁 13-17。

¹²⁰ 參見釋妙欽、釋印順：〈中國佛教史略〉《佛教史地考論》，頁 16-18。

自從法顯出 6 卷《泥洹經》(418)；覺賢出六十《華嚴》(418—420)、《如來藏經》；求那跋陀羅出(435—443 後)《楞伽》、《相續解脫》、《第一義五相略》、《勝鬘》、《法鼓》、《央掘魔經》：真常妙有的學風，從此瀰漫南朝。號稱羅什門人--道生、慧觀、慧嚴、僧弼等之南朝佛教學風亦變矣。道生主張「一闡提人皆得成佛」而被擯(429)。翌年，《大般涅槃經》傳至江南，果說「一闡提人有佛性」，於是真常之說大張。印順法師認為此為中國佛教史上一劃時代的大事。¹²¹

1. 南朝佛教的主要特色是真空妙有

印順法師認為承續道安、慧遠之學而奠定南朝佛教之正統者為慧觀。《涅槃經》佛性之學，以道生、慧觀之提倡，而風行於宋、齊、梁代。《法華》一經，雖被學者視為不如《涅槃》之究竟常住，但以同歸一乘，使其地位凌駕了《般若》。三論宗盛弘於南土，嘉祥欲扇之於北方，但因學者不契機，北方之後學無聞；南土之三論，則只維持餘勢。而陳、隋之際，什公之學，繼三論宗而南傳者，為天台。總而言之，真常空與真常有之綜合，為南朝佛教的主要特色。南朝佛教承性空之緒，以真常為歸，可說是真空妙有系。¹²²

2. 北朝佛教的主要特色是真常唯心

北朝佛教與南朝佛教特色有不同。北人樸質，玄思名理非其所長，多為事相之福業，且多修精苦之行門。北魏宣武帝正始永平間(504-)，佛陀扇多、菩提流支、勒那摩提相繼來洛陽。譯出了《楞伽》、《深密》等經，還有《寶性》、《攝大乘》、《二十唯識》等論。且弘傳無著、世親學，其中尤以《十地經論》為顯著。印順法師認為為北學之有大影響於中國佛教者，當推《十地論》之譯弘，蔚為北學之主流。所以北朝佛教性空基薄，多弘

¹²¹ 參見釋妙欽、釋印順：〈中國佛教史略〉《佛教史地考論》，頁 20。

¹²² 參見釋妙欽、釋印順：〈中國佛教史略〉《佛教史地考論》，頁 22-43。

真常而說唯心，可說是真常唯心系。¹²³

小結：思辨該綜期，漢魏兩晉以性空般若學為主；但到了南北朝時，南方主真空妙有，北方主真常唯心。南朝佛教的主要特色為真常空與真常有之綜合，即所謂真空妙有系。北朝以《十地論》的譯弘而成為北學之主流，奠定北土的真常唯心思想，即所謂真常唯心系。所以佛教到了南北朝時期，演變為真空妙有與真常唯心二流分化的情形。

二、延續篤行期

陳述思辨該綜期的佛教狀況之後，再來要說的是延續篤行期的發展情形。這一期為以上起李唐，下迄清季的時期。雖說是上起李唐，但時間的切割點難分，故延續篤行期亦包含思辨該綜期的一部份，所以以下只能就當時的情況而加以說明。首先將說明此一時期中國佛教的發展。

（一）宗派相繼而起

在隋唐之前，應為思辨該綜時期，也就是中國佛教一開始承接於印度佛教而產生的吸收與適應時期。但到了隋唐之後，應為延續篤行期，也就是中國佛教延續印度佛教的思想而開發為自己獨到體系的階段。當然此階段也有延續印度的思想而非中國自己開發的體系，如唯識宗。

隋唐的政治，是北統南，然而學術則北為南化。所以當時的佛教，初雖北盛而南衰，但不久即南方佛教日見的發揚，且凌駕北方之上了。¹²⁴以下將依序介

¹²³ 參見釋妙欽、釋印順：〈中國佛教史略〉《佛教史地考論》，頁 32-43。

¹²⁴ 參見釋妙欽、釋印順：〈中國佛教史略〉《佛教史地考論》，頁 44。

紹中國當時北方和南方的佛教發展情形。

1. 北方佛教的發展情形

(1) 唯識宗

在這一時期，佛教發生了一重大事件。玄奘取經東還（645），佛教界引起了軒然大波，虛妄唯識學則獨步一時。玄奘宗護法唯識學，斥流支及真諦所傳之無著與世親義多訛。故弘傳於世親之學，有勝於地論、攝論二家。大量的譯經，於法相唯識學，盛極一時。並譯清辨《掌珍論》，以評破性空；糝《成唯識論》，以亂西方諸家之面目。等到台、賢、禪之興起，玄奘之學遂無以行於世間。印順法師認為其大量的傳譯，雖頗稱精確，但流通於中國佛教者卻百不及一，法運是可悲的。¹²⁵

(2) 華嚴宗

接著是與玄奘學同源異流而與之抗衡者，即賢首法藏之弘揚《華嚴》法門也。法藏因不滿妄心唯識，乃承接地論系而宗《華嚴》。於《楞伽》、《密嚴》、《起信》、《法界無差別》等諸真常經論，均大力的為之推弘。法藏乃立於真常唯心的學統，集北學而大成。其地位與南土智者相等。法藏之含攝性空義，猶智者之融化唯心義；賢首宗大盛而妄識之學衰落，猶如天台宗立而使性空之說衰落了。至此，獨行於中國者唯真空妙有與真常唯心之真常論者。¹²⁶

¹²⁵ 參見釋妙欽、釋印順：〈中國佛教史略〉《佛教史地考論》，頁 45-46。

¹²⁶ 參見釋妙欽、釋印順：〈中國佛教史略〉《佛教史地考論》，頁 46-49。

(3) 淨土宗

北土是重行的學派。自三階教被禁¹²⁷而禪宗又南行，唯淨土宗盛行於北土。其盛行的原因，歸為三位倡導者：1) 曇鸞唱導的持名念佛往生淨土之說；2) 唐初，道綽慕其行，著《安樂集》；3) 光明寺的善導傳之。善導卒於高宗永隆 2 年（681），此前的 30 餘年為其弘化時期。導著《觀經四帖疏》，反對真諦攝論家的「別時意趣」¹²⁸之判，念佛「唯願無行」的說法，盛唱散善持名的念佛法門，不必禪觀即可往生淨土。善導主張極樂報土、彌陀真身，以對抗化土應身的言論。印順法師認為善導乃他力之極端者。此宗最初即為引攝初機之方便，姑以導俗而已。從者以虔信為重，不以禪慧的修持而稱之，故能廣為信者所好。¹²⁹

(4) 律宗

律部而集大成者，是以《四分律》為宗的唐初（終南山）道宣律師（596-667）。編有《續高僧傳》、《廣弘明集》、《大唐內典錄》等，但後世則以四分律宗初祖而視之。《四分律》是出自小乘上座分別說系的法藏部，初即不嚴拒大乘。昔姚秦佛陀耶舍譯出後，並未流行。到了北土經由慧光的研習與弘傳，即與唯心大乘結不解緣。也因唯心論之盛行而盛行。道宣曾參加玄奘的譯場，因此道宣傳南山律即附唯識以立宗。¹³⁰

¹²⁷ 三階教：忽略深理廣行，以求一簡要直捷之行；不重出家律制，務求普人民間，則大同。淨有蓮社，演為近代之居士林、淨業社，僧俗同修。……三階教被禁於隋、唐而歇滅。釋妙欽、釋印順：〈中國佛教史略〉《佛教史地考論》，頁 41。

¹²⁸ 別時意趣：佛陀為攝受一般懶惰懈怠的眾生，所以方便說：「若誦多寶如來名者，便於無上菩提已得決定」，不會再有退轉。又說：「由唯發願，便得往生極樂世界」。實際上，單單持誦多寶如來的名號，並不能於無上菩提得不退轉；唯憑空口發願，也不能往生西方極樂世界。佛陀的意思，是約另一時間說的，若持誦多寶如來的名號，就可種下成佛的善根；雖然，還不能直登不退，但將來一定要修證菩提。釋印順：〈第三章 所知相〉《攝大乘論講記》，頁 290-291。

¹²⁹ 參見釋妙欽、釋印順：〈中國佛教史略〉《佛教史地考論》，頁 49-50。

¹³⁰ 參見釋妙欽、釋印順：〈中國佛教史略〉《佛教史地考論》，頁 50。

(5) 密宗

玄宗之世，開元三密師相繼而東來中土，中國才有較完備的密教。密教為印度佛教的後期，為真常唯心之理論，融合婆羅門教「多神」、「祭祀」、「神秘」的特質。到了玄宗開元四年（716）善無畏來，出《大日經》，傳胎藏界於一行。後五年，金剛智偕不空來，譯《金剛頂經》，傳金剛界。印順法師認為唐代的密教，猶係密教的前期，最後之無上瑜伽並未及傳譯。密教重於事相的修持，著重誦咒、結印、觀想，三密行並行。在學理方面，則本為真常論者，所以傳來中國，自然為兩大真常論者所接受。

凡此北方佛教真常唯心論的完成，即淨土、戒律、秘密三派之發展而成宗，這是在安史之亂以前的事。但安史之亂以後，北方傳統的佛教亦漸衰，南學卻漸漸的光大。¹³¹

2. 南方佛教的發展情形

再來要介紹的是南方佛教的發展。隋唐五代之南方佛教，凡有三變：

(1) 第一期：安史之亂以前（589-755），達摩禪南行於南方

凡 170 年，主要的轉變為達摩禪的南移。

三論宗的「適化無方」，「顯道為宗」，「徧呵自心」，因確實與南禪之作風有相契之處，所以達摩禪漸移至南方。達摩禪即與般若、三論結了不解之緣。就南方派而言，印順法師認為四祖下牛頭一脈，弘化於江、浙，金陵為南方文化的重心，受般若三論之影響特別深。道信、弘忍、慧能，導真心禪而入般若之流，並直觀於真常妙有的本來面貌。而此時的神秀輩，以真常唯心為所依，雖帝王所崇信，但仍然不能越江南一步。

慧能為南禪之代表，亦是唐宋以來佛教之所歸，但論其天竺的來源，

¹³¹ 參見釋妙欽、釋印順：〈中國佛教史略〉《佛教史地考論》，頁 51-52。

應為菩提達摩；論其流行於中國者，則上承於北土。以此來論南禪，雖兼具南方之真空妙有之風，但實源為真常唯心之本。此乃為北學大成於南方，而非源自南朝之學統中來。所以這第一期之轉變為北學的真常唯心大成於南方，也就是達摩禪南行於南方。¹³²

(2) 第二期：會昌法難以前（756–845），南主北從，南方頓禪大弘

凡 90 年主要的轉變是南主北從的局勢。

天寶之亂後，南方禪大弘，並影響及於北方。雖然當時天台湛然亦有間接的抨擊南禪離教之說，但以南方禪學及天台之弘通為主的華嚴宗，在一時間中興了。華嚴宗澄觀的參學南方，並見於南方頓禪的盛行，亦覺不容視或拒絕之。到了圭峯宗密，更進一步的提倡「禪教一致」，並為《圓覺經》作疏，足見南禪的強大氣勢，影響北方之深。印順法師認為清涼、圭峯，於天台之圓，南禪之頓，不能不變本以相從，在這一時期已成南主北從的局勢了。¹³³

(3) 第三期：從會昌法難至五代（846–960），南方之頓禪獨弘

凡 110 餘年，佛教常在南方與北方已不復有而為之。

會昌法難偏及南北，北方義學遭毀尤甚。南方之禪者，能不依典籍，全賴師承，林下水邊亦可參證，所以免於災難而獨弘。此禪宗有五家之分，即臨濟、曹洞、潯仰、雲門、法眼，此前三家起於晚唐，後二家起於五代。於五家中傳燈（臨濟）最盛。五家中，以法眼最後起，並與雲門同出於雪峯。五代亂而使佛教北遷，南方佛教亦是日漸衰落，自此之後，佛教中心常在南方，北方而不復為之中流傳。¹³⁴

¹³² 參見釋妙欽、釋印順：〈中國佛教史略〉《佛教史地考論》，頁 54-58。

¹³³ 參見釋妙欽、釋印順：〈中國佛教史略〉《佛教史地考論》，頁 59-61。

¹³⁴ 參見釋妙欽、釋印順：〈中國佛教史略〉《佛教史地考論》，頁 61-64。

（二）會歸二流

宋朝到盛清，800 年的中國佛教，雖大體日衰，但佛教依然延續著。北宋一代（960-1126），佛教已復興；南宋至明世宗（1127-1566），佛教處於平淡晦昧的時期；到了明穆宗至清乾隆（1567-1795），又是欣欣向榮的狀態，但已不及北宋的興盛。¹³⁵

北宋的佛教是興盛的。北宋復興的佛教有台、賢、律、淨四宗。禪宗則不受政治的影響而本自流行。三論宗早已絕跡；法相宗行跡黯淡；祕密宗「但存法事」，如瑜伽儀口之類。所以當時的佛教，隱以南方為中心，隱分為二流：一、以禪宗的篤行為主而助以賢首之教；二、以天台的教學為主而助以律、淨之行。所以此期的中國佛教則會歸為以南方真空妙有（天台）與真常唯心（禪宗）之兩大流。¹³⁶

禪宗為晚唐以來中國佛教的正統；北宋上承五代，傳燈不息。五家宗派之中，為仰最早絕，法眼亦衰微，曹洞只單傳。剩下的雲門與臨濟，遂獨盛於天下。上自南宋，下迄晚明，唯禪宗能獨弘。到了元朝，密教受到了王室的崇信，但以不治國情為原，明太祖遂以逐元，並嚴禁祕密教的流行。晚明至盛清，佛教頗有起色，禪宗的臨濟，大道行於江浙。¹³⁷

（三）諸宗融合

二百年中（明穆宗至清乾隆），諸宗並起，雖不如北宋時的興盛，但自有其特色。此時的中國佛教雖以禪宗為骨髓，但與北宋的隱為二流是有不同。

¹³⁵ 參見釋妙欽、釋印順：〈中國佛教史略〉《佛教史地考論》，頁 77-78。

¹³⁶ 參見釋妙欽、釋印順：〈中國佛教史略〉《佛教史地考論》，頁 79。

¹³⁷ 參見釋妙欽、釋印順：〈中國佛教史略〉《佛教史地考論》，頁 79-90。

天台除了本身義理的教學外，也有以律、淨作為本宗的行門，但仍未達到禪教一致。到了諸宗並起的時期，如台、賢、律、淨學者，多曾為禪的參究而努力；禪者如鼓山的道霈也曾出入台、賢，紫柏的刻藏，憨山的重視《起信》與《法華》，實已成為禪教一致的局面。蓮池教以華嚴教義說淨土；靈峯蕩益所學不限一家，亦為久衰之唯識，為之注釋。此時之佛教已進入了諸宗融合的樣貌了。¹³⁸

先前在第一章提到關於太虛大師與印順法師對三系抉擇先後的問題，是先性空後真常呢？或先真常後性空呢？1、就經典傳入先後而言。印度佛教第二期以性空大乘經傳入為主，印度佛教第三期以真常大乘經傳入為主。2、就來華的譯經師而言。羅什承龍樹之學，於西元 401 年入關，闡揚性空學，在羅什之前，兩晉則以般若學為先導。羅什來華，性空大乘獨步當時。西元 418 年之後，法顯、覺賢、求那跋陀羅陸續譯出真常大乘經，真常妙有之學才瀰漫南朝。3、道生是真常佛性思想之先導。道生是羅什的門人，但因提出了「一闡提人有佛性」而被擯。翌年北涼曇無讖譯《大般涅槃經》傳至江南，道生之思想從此得以認可。如果在羅什的時代早以真常思想為中心，當時道生的佛性思想不會因為思想不同被擯。可見當時真常思想並未流行。4、釋厚觀以為龍樹菩薩引用很多的大乘經，也引用到《華嚴經》，但有關如來藏的思想，都沒有引用到。因此可以斷定如來藏與佛性是後期大乘，是西元三世紀以後才出現。¹³⁹5、就傳輸的工具而言。印度佛教第二期以陸路為主，印度佛教第三期以海路為主。羅什經陸路傳性空學至中國，菩提流支、真諦則由海路傳真常思想來中土；羅什是印度佛教第二期的代表人物，真諦、菩提流支是印度佛教第三期的代表人物。以文明開發的角度而言，傳輸的工具先陸路而後海路亦是自然現象。由以上 5 點分析，大乘三系先性空唯名爾後真常唯心較合理。

¹³⁸ 參見釋妙欽、釋印順：〈中國佛教史略〉《佛教史地考論》，頁 91。

¹³⁹ 參見釋厚觀：〈肆、單部專著類〉《印順導師佛學著作述要》（新竹：印順文教基金會，2012 年），頁 242-243。

本章小結

本章的第一節，依太虛法師的印度佛教三期說和印順法師的印度佛教五期說的論述以說明印度佛教發展的概況。

第二節有關「印度佛教經典傳譯到中國的演變」的部分。印度佛教第二期以性空大乘經為主，藉由罽賓區佛教的傳入，經陸路的方式入中國。印度佛教第三期以真常大乘經為主。傳輸方式多走海陸。此時佛教的傳入的路徑已不再偏於西北印，而是全印度了。

第三節有關「中國佛教自身歷史發展的情形」的部分。中國佛教分為思辨該綜和延續篤行兩個時期。在思辨該綜期的部分，將中國佛教歷史的發展分為性空一味，二流分化。其中 1、中國佛教從一開始東漢的大小兼暢，到三國時代的風行般若學，以至於兩晉時期性空般若學的興盛，在在可以看出第一個階段中性空一味的特色。2、南朝道生法師依《大般涅槃經》提出一闡提人皆得成佛而有真空妙有的思想，和北朝的多弘真常說唯心的思想。可看出第二個階段已趨向二流的分化。

在延續篤行期的部分，從隋唐以至宋朝，北方佛教因經典的相繼譯出，而有唯識宗、華嚴宗、淨土宗、律宗、密宗的諸宗相繼興起；南方佛教則有南方頓禪的出現，可看出第三個階段已是各宗繼起的局面。到了北宋時期的有二隱流：以及以天台之教學為主而助以律、淨之行的真空妙有之流；以篤行禪者為主而助以賢首的真常唯心之流，可看出第四階段已是會歸二流的局面。到了明穆宗至清乾隆，可說是因為教禪一致的關係，形成了諸宗思想融合的情況，可看出第五階段，中國佛教已是諸宗融合的局面了。

第三章 印順法師對中國佛教義理之觀點

印順法師認為所謂的中國佛教應包含從印度傳來的佛教，他如是說到：

中國佛教，就是二千年來流行於中國的佛教。其中有兩大類：一是印度傳來中國的佛教；一是經過中國佛教徒的研求修習，發展為獨到體系的佛教。¹⁴⁰

所以中國佛教的義理思想可分別大類：一是承續印度思想，如三論、唯識思想；一是經過中國佛教徒研求修習，發展為獨到體系的思想，如天台、賢首、禪宗、淨土思想。¹⁴¹而中國佛教到了延續篤行之後期，諸宗已是教禪一致，佛教進入了諸宗融合的樣貌。因禪宗不受中國政治之興衰而興衰，淨土亦是祖師之所導歸，所以禪宗和淨土宗在中國佛教裡處於獨盛的狀態。以下將就印順法師對中國佛教禪宗和淨土宗義理的看法加以探討。但淨土方面尤以西方淨土思想受外界多所論議，所以在淨土方面，筆者將以西方淨土為主要探討對象。之後再納入其它宗派的義理，使印順法師的中國佛教觀有一完整性。

印順法師在《我之宗教觀》裏提到：唐武宗的破滅佛法（會昌法難），禪宗也就演進為中國佛教的主流。¹⁴²因此筆者以下將先探討禪宗義理的部份。

第一節 印順法師對中國禪宗思想之看法

印順法師認為菩提達摩（-535）一系，在中國有非常的發展，演變為中國的

¹⁴⁰ 釋印順：〈中國佛教與印度佛教之關係〉《以佛法研究佛法》，頁 217。

¹⁴¹ 參見釋印順：〈英譯成唯識論序〉《華雨香雲》（新竹：正聞出版社，2000 年），頁 230。

¹⁴² 釋印順：〈二 中國的宗教興衰與儒家〉《我之宗教觀》（台北：正聞出版社，1990 年），頁 39。

禪宗。一千多年來的流傳，成為中國佛教的中堅。¹⁴³因為中國禪宗源自於達摩大師的禪法，所以要了解中國禪宗非得對初祖達摩的禪法有一番的認識不可。

印順法師認為禪學在印度之流為瑜伽學；傳來中國，則成為禪宗。¹⁴⁴菩提達摩約為劉宋時（440）來華。達磨是以 4 卷的宋譯《楞伽經》，傳授心地法門。因此，達摩的傳承，被看作是楞伽禪的傳承。印順法師認為要確認這一「楞伽」禪的傳承，對中國的禪宗才能有一完整而通貫的認識。¹⁴⁵以下將說明何以達摩初傳的禪法是以宋譯《楞伽經》而非魏譯《楞伽經》為本。

一、以宋譯《楞伽經》印心的達磨禪法

（一）宋譯本特重本性清淨的如來藏

菩提達摩與求那跋陀羅來中國的時代，大致相同。因見地相近的關係，達摩的禪法，引用了求那跋陀羅譯的《楞伽》。達摩不用當時當地譯出的 10 卷《楞伽》¹⁴⁶，而用江南譯出的 4 卷《楞伽》，這是值得探討的。

宋譯《楞伽經》與唯識學的見地有差異。從所譯的教典而說，跋陀是以如來藏唯心大乘為主，以聲聞經論為輔的。這樣的風格，與流支、真諦、玄奘相同。但跋陀是南天竺的如來藏說，而流支、真諦、玄奘，則重於北方的阿賴耶說。宋譯《楞伽經》認為識藏即阿賴耶識，是如來與雜染熏習的統一。阿賴耶識，由於雜染種習，似乎虛妄雜染，但自性還是本淨的。所以印順法師認為不能解釋為：

¹⁴³ 參見釋印順：〈宋譯楞伽與達磨禪〉《淨土與禪》（台北：正聞出版社，1992 年），頁 165。

¹⁴⁴ 參見釋印順：〈虛妄唯識論〉《印度之佛教》，頁 243。

¹⁴⁵ 參見釋印順：〈第一章 菩提達摩之禪〉《中國禪宗史》（新竹：正聞出版社，2003 年），頁 15。

¹⁴⁶ 《楞伽經》共有三譯：1、宋元嘉二十年（443）求那跋陀羅譯，名《楞伽阿跋多羅寶經》，4 卷。2、魏延昌二年（513）菩提留支譯，名《入楞伽經》，10 卷。3、唐久視元年（700）實叉難陀譯，名《大乘入楞伽經》，7 卷。釋印順：〈第一章 菩提達摩之禪〉《中國禪宗史》，頁 15。

如來藏是性淨，阿賴耶識是妄染，因為阿賴耶本來就是真淨。¹⁴⁷但唯識論認為阿賴耶識為虛妄雜染。呂澂也提到：4卷本將佛性與人心看成一件事，但十卷本將兩者看成兩件事；4卷本只說有一心，一種清淨自性心，但十卷本則說成二心，即淨心和染心。¹⁴⁸

阿賴耶，譯為藏。宋譯一再譯為：「覆彼真識」，「藏識真相」，可見著重在覆藏，藏隱，也就是攝得真相。宋譯說：「略說有三種識，廣說有八相」。三識是：真識、現識、分別事識；但魏譯與唐譯，都沒有說到真識。又如宋譯說：「藏識海常住，境界風所動」，魏譯就沒有常住的意義。玄奘所譯，也只是「恒轉」的意思。宋譯對於阿賴耶識，特地點出了「真識」，「常住」，印順法師認為這是宋譯楞伽的著力處。宋譯本認為自性清淨心（如來藏）為客塵所染，從在纏而本性清淨來說，名為如來藏；但從自性清淨而現為不淨來說，就是識藏。所以楞伽經處處說「如來藏藏識心」，理由就在此。如來藏的藏，是胎藏的意思。自性清淨，具足相好的如來，如胎藏一樣，一切眾生中本來具足。因此宋譯《楞伽》的如來藏藏識說，與瑜伽唯識學相差甚遠：一是主張阿賴耶識本自清淨，另一是主張阿賴耶識為妄染。如來藏，或名如來界，或名佛性，或名自性清淨心。宋譯特重本性清淨的如來藏，此為達摩傳授宋譯《楞伽》的理由。¹⁴⁹

宋譯本與魏譯本的意趣不同。一是重於超越唯心，唯心非實，不重安立，意趣是向內的；另一是重於唯心所現的安立，是向外的。宋譯認為，唯心所現，不是究意的真實，所以沒有安立心境，著重的是導人超越唯心的自覺自證。但唯心論者，如玄奘的唯識系，菩提流支的地論系，都不免著重於建立；重「依心立境」，「境無心有」的立場。宋譯明確的宣示唯心所現，不是法門的宗極，

¹⁴⁷ 參見釋印順：〈宋譯楞伽與達摩禪〉《淨土與禪》，頁 168。

¹⁴⁸ 參見呂澂：〈談談有關初期禪宗思想的幾個問題〉《中國佛學思想概論》（台北：天華出版事業股份有限公司，1982年），頁 339。

¹⁴⁹ 參見釋印順：〈宋譯楞伽與達摩禪〉《淨土與禪》，頁 169-177。

亦不是究竟的真實。因此宋譯每有唯心非實之說，而魏譯卻不同。如宋譯：「超度諸心量，如來智清淨」；魏譯：「能入是唯心。智慧無垢相」。宋譯是特重於超越唯心。印順法師認為這應是達磨禪的重視宋譯《楞伽》的理由。¹⁵⁰

（二）特重「藉教悟宗」的達磨禪法

達磨的禪法專重「理入」。二入中的理入，是從禪思去證入真理的意思。理，可說是「性淨之理」。所以理入的意思是：從藉教悟宗，一直到捨念歸真，都是要從聞思去悟解佛法的宗要，然後從禪觀中去體證本淨的真性。這樣的思想與一切大乘禪觀的不離言教，是一致的。因為達磨禪的離言離想，離妄想自性，這才修改「不隨他教」為「更不隨於言教」。最後卻演變為不立文字的禪風。印順法師認為所謂的「不隨他教」，只是大乘經中：「不由他（教而）悟」，「悟不由他」，修證需要靠自己，也就是自覺自證的意思，並不是說：離卻語言文字去修行。¹⁵¹

二、承先起後的道信禪門

（一）菩薩戒與禪合一

印順法師認為禪宗四祖道信，在中國禪宗史上，處於承先啟後的關鍵人物。從道信的禪法所具的三特色，可看出其對中國禪宗的影響甚大。三大特色：1、戒與禪合。2、《楞伽》與《般若》合一。3、念佛與成佛合一。在戒與禪合一的部份，印順法師認為弘忍門下的禪風是禪與菩薩戒相合，但這是稟承道信的禪風而來。依《楞伽師資記》所說，道信有菩薩戒法。而道信的菩薩戒法，雖沒有傳下來，內容不明，但道信的門風，有戒有禪，是確實。有以為《壇經》的「無相戒」為

¹⁵⁰ 參見釋印順：〈宋譯楞伽與達磨禪〉《淨土與禪》，頁 171-172。

¹⁵¹ 參見釋印順：〈宋譯楞伽與達磨禪〉《淨土與禪》，頁 171-172。

牛頭六祖所說，但此實為道信以來的禪風。¹⁵²先前提到達摩禪重本性清淨的如來藏，即所謂的自性清淨心。此與菩薩戒的持心戒，即所謂的護持心不起，順佛性，有相合之處。

（二）《楞伽》與《般若》合一

《楞伽》與《般若》合一的禪風。道信遊學南方，受「摩訶般若波羅蜜」法門的薰陶，所以便以《文殊般若經》為安心方便的禪門。道信的禪門可說：楞伽經諸佛心第一，是達摩禪的舊傳承，而文殊說般若經一行三昧，是為適應時機的新綜合。近代學者有以為：達摩以4卷《楞伽經》印心，慧能改以《金剛經》印心。因而有人說：楞伽禪與般若禪的分別。亦即達摩與慧能的對立看法，印順法師認為這是不對的。達摩禪從南朝而到北方，與般若法門原有風格上的共同。到了道信，遊學南方，更深受南方般若學的影響。等到雙峰開法，就將《楞伽經》的「諸佛心第一」，與《文殊說般若經》的「一行三昧」¹⁵³融合起來。因此道信的《楞伽》與《般若》相融合，都是悟解般若為即空的妙有，印順法師不覺得道信這樣的理念與《楞伽》如來藏性有任何的差別。¹⁵⁴所以達摩禪與道信禪是一脈相承，並無對立；而慧能是承續道信的禪法而來，亦無違和。

（三）將禪宗與念佛合一的道信禪門

念佛與成佛合一的禪風。道信引用了一行三昧，一行三昧是念佛三昧之一。主張「念佛心是佛，妄念是凡夫」的理念，以息一切的妄念而專於念佛的方法，

¹⁵² 參見釋印順：〈第二章 雙峰與東山法門〉《中國禪宗史》，頁 52-54。

¹⁵³ 此處的一行三昧即是：專念佛名，繫緣法界一相，能悟入眾生與佛的法界是無差別的。釋印順：〈東山法門的念佛禪〉《淨土與禪》，頁 193。

¹⁵⁴ 參見釋印順：〈第二章 雙峰與東山法門〉《中國禪宗史》，頁 54-56。

而達到心心相續，所以此時的念佛心就是佛。念佛，是念佛相好的，等到三昧成就，諸佛現前，於是體會到：我沒有到佛國去，佛也沒有到這裏來；諸佛現前，都是唯心所現。道信在《楞伽》的傳統上，結合了《文殊說般若經》的一行三昧。所謂一行三昧，也就是般若與念佛的合一。以此制立「念佛心是佛」，亦即「淨心是佛」的禪門。印順法師引述一段話進一步說明道信的安心方便法門：

云何能得悟解法相，心得明淨？信曰：亦不念佛，亦不捉心，亦不看心，亦不計心，亦不思惟，亦不觀行，亦不散亂，直任運，亦不令去，亦不令住，獨一清淨，究竟處心自明淨。¹⁵⁵

道信認為「不看心」，「不看淨」，「不念佛」，只是「直任運」，心就自然明淨。所以印順法師認為想成就此一「一行三昧」，經說有二方便：1、先要聽聞——聽聞、受持、讀、誦，如說修行般若波羅蜜。這是般若的正方便。2、不取相貌（如三十二相，八十種好），只是繫心一佛，專稱佛名。這是念佛的勝方便。¹⁵⁶所以道信安心的方便法門，首先必須先從解門下手，即所謂的聽聞般若波羅蜜；在行門的部份，以「不取相貌」之繫心一佛的稱佛名號為所依。因此道信的禪門是念佛與般若的合一，亦是念佛與禪宗的合一，此是道信禪門的特色。印順法師認為此階段的道信還是「藉教悟宗」，依教明禪的禪門。至於「教外別傳」，還要等弘忍門下來弘揚。¹⁵⁷

¹⁵⁵ 釋印順：〈東山法門的念佛禪〉《淨土與禪》，頁 209。

¹⁵⁶ 參見釋印順：〈第二章 雙峰與東山法門〉《中國禪宗史》，頁 57-58。

¹⁵⁷ 參見釋印順：〈第二章 雙峰與東山法門〉《中國禪宗史》，頁 71。

三、中國禪學主流的形成

道信（619-651）、弘忍（652-675），同在黃梅弘化。弘忍一直追隨於道信，承受雙峰的禪法。而弘忍的「東山法門」，在佛教界有崇高的威望，成為了中國禪學的主流。成為主流的原因：

1. 法統的承傳被承認。達摩以來五代相承的被公認。
2. 教外別傳：不立文字，頓入法界，以心傳心的達摩禪，在這時期被明確的提出來。所以東山法門的「不立文字」、「頓入」、「傳心」，形成了禪宗的特色。¹⁵⁸

五祖的「念佛淨心」，是本於道信的。道信以心繫一佛的「心心念佛」，弘忍才以「念佛名」為方便，成為公開的，普遍的禪門新方便。從「念佛名」而引入「淨心」，終於演變為念佛成佛。此一觀念的發展，印順法師認為對於弘忍門下，以及未來南能北秀之禪風的對立，有著重大的意義。但「念佛名」與「令淨心」的新方便，確實對於促成東山法門的興盛是重要的。¹⁵⁹

（一）獨樹一格的牛頭禪－中華禪

牛頭的傳承，一向說是：四祖道信付囑法融（594－657）。但印順法師提到在道宣的記錄中，並沒有道信付法融的事情。¹⁶⁰所以牛頭法融是否為道信門下，仍有待考證。在道信的年代，牛頭法融（593-657）的思想也在醞釀中。佛法到魏晉而開始盛行，主要的思想是法法本性空寂的大乘般若學。般若空義的闡揚，是與「以無為道本」的玄學相互呼應的。因為印順法師認為慧遠及羅什門下，每引用

¹⁵⁸ 參見釋印順：〈第二章 雙峰與東山法門〉《中國禪宗史》，頁 72-74。

¹⁵⁹ 參見釋印順：〈第二章 雙峰與東山法門〉《中國禪宗史》，頁 45。

¹⁶⁰ 參見釋印順：〈第三章 牛頭宗之興起〉《中國禪宗史》，頁 95-97。

老莊以說明佛法，雖利於佛法的闡明，但也種下佛道混淆的種子。¹⁶¹

東夏之達摩的牛頭法融，以「虛空為道」為理念，引用老莊說法，促成了玄學化¹⁶²的牛頭禪的形成。牛頭禪思想興起的原因：南朝佛教本身有反唯心的傳統，又加上「道遍無情」，「無情成佛」思想的醞釀成熟。「虛空為道」「虛空」是指（性）空，空性、空寂、寂滅的別名。「道」，是玄學的主題，不落名言、名思。意思是凡言所及的，心思所及的一切相對法，都不等於道，道是超越一切而不可思議的。法融引玄學的「道」於佛法中，以道為佛法的根本，以道來看待一切。「道遍無情」，「無情成佛」，是牛頭禪的特色，印順法師認為此正是牛頭禪醞釀成熟於南朝學統的問題。牛頭禪的無情有性、無情成佛是繼承三論與天台的說法，如三論宗嘉祥在《大乘玄論》的「佛性」說：《大乘玄論》卷 3：「理外既無眾生。亦無佛性。……不但眾生有佛性。草木亦有佛性。此是對理外無佛性。以辨理內有佛性也。……若眾生成佛時。一切草木亦得成佛。故經云。一切諸法皆如也。」¹⁶³東山宗強調佛語心為宗，即心是佛，是從有情自身出發，以心性為本的人生論。牛頭宗主張虛空為道本，不須立心，強調從一切本源而說的宇宙論。論點的不同，是東山宗與牛頭宗思想上很大的分歧了。因此印度禪，即使是達摩禪，還是以安心方便，而印度禪蛻變為中國禪宗的中華禪，胡適認為是神會，但印順法師認為印度禪蛻變為中華禪不但不是神會，也不是慧能，是法融。¹⁶⁴胡適與印順法師不同的論點，在本節的最後會再說明。

¹⁶¹ 參見釋印順：〈第三章 牛頭宗之興起〉《中國禪宗史》，頁 118。

¹⁶² 禪的中國化除了老莊化、玄學化外，還有一個順應皇權和儒家名教的問題。楊曾文：〈考察禪中國化的卓越嘗試〉，釋聖嚴等著，藍吉富編，《印順思想——印順導師九秩晉五壽慶論文集》，頁 353。

¹⁶³ 《大乘玄論》卷 3，《大正藏》冊 45，頁 40 中-下。

¹⁶⁴ 參見釋印順：〈第三章 牛頭宗之興起〉《中國禪宗史》，頁 119-128。

(二) 東山法門

弘忍繼承道信的法門，東山門下分化為不同的宗派，包括慧能的南宗，神秀的北宗，智詵下的淨眾宗，傳承不明的宣什宗。了解其派別的不同，以窺東山法門的禪海深廣。

1. 慧能的南宗

慧能（637-713）不重宗教儀式，不重看心、不重看淨等禪法，即重視德性的清淨。淨心以念摩訶般若波羅蜜代替念佛。不是口念而是要心行，所以說：「此法須行，不在口（念）」。禪修的方法是以定慧為根本，以無住為本、無念為宗、無相為體，三者為法門的安立。重無相戒的見自性佛，融合了自性般若的戒法。從頓悟見性來說，「無念」為禪法的要義。無念者，見一切法不著一切法，遍一切處不著一切處。常淨自性，把握當前的一念，於一切境上不染。印順法師認為這確實是最直捷而切要的法門。¹⁶⁵

2. 神秀的北宗

神秀（弘化 690-706）北宗的開法方便是戒禪合一。先授菩薩戒，次傳禪法。禪法的原則：直示淨心，頓成佛道。佛是覺義，是心體離念，也就是湛然不動的淨心，因此北宗認為成佛要從淨心下手。「淨」字，就成為北宗禪的要訣。方法是先念佛名，而後才能達到淨心。這樣的淨心方法，並不是真的就是在有相上的淨心，而是一切相的不取不著，才是淨心。觀的方法，用淨心眼看，上下，前後四方的盡虛空的看。等到真的一切不可得，到達了離念的境地，這就是淨心的顯現了。以離念為方便，以淨心為目標是北宗禪的根本方法。念佛雖是口裏稱名，但最終目的是要趨向佛道。

166

¹⁶⁵ 參見釋印順：〈第四章 東山法門之弘布〉《中國禪宗史》，頁 134-135。

¹⁶⁶ 參見釋印順：〈第四章 東山法門之弘布〉《中國禪宗史》，頁 135-143。

神秀與東山法門的最大不同：東山法門以看淨、看心為方便，但沒提到淨心下的「不動」；但神秀以看淨之後，進一步以「見性不動」為方便去悟入。印順法師認為不動門的成立，為神秀禪的特色。神秀與慧能的法門亦有所異：慧能無宗教的儀式。神秀在一開始時，先授菩薩戒，後傳禪法的儀式；慧能不重看淨，但神秀卻是從淨字下手；慧能念摩訶般若波羅蜜以淨心，但不在口念，重在心行。神秀是口稱念佛以淨心。慧能提出「淨心！念摩訶般若波羅蜜」，所以有人以為慧能是中華禪的開創者，但依印順法師的看法，慧能提出「念般若」，只是淨心的前方便，重在心行的開發。印順法師認為印度傳來的達摩禪，從達摩到慧能，方便雖不斷演化，而實質為一貫的如來禪，¹⁶⁷所以慧能禪並非中華禪。

東山法門的念佛方便，是重自力的。「佛」這個名詞，代表了學法的最終目標。念佛是念念在心，深求佛的實義，其主要目的在啟悟自己的覺性，自成佛道。慧能取「念般若」，而不取「念佛」，直指自性般若，¹⁶⁸原因就在此。

另外 4 卷本所提到的「諸佛心第一」是入道安心要的方便。諸佛心第一的解釋有「心要」的意思，如《楞伽師資記》卷 1：「其信禪師，再啟禪門，……及制入道安心要方便法門，為有緣根熟者，說我此法，要依楞伽經，諸佛心第一。」¹⁶⁹又在《續高僧傳》的〈慧可傳〉裏說到：「那滿等師常齎四卷楞伽以為心要。」¹⁷⁰而印順法師提到五祖下的神秀仍是依：「持奉楞伽遞為心要」。¹⁷¹呂澂認為諸佛心第一是禪宗的宗旨。原意是佛說的樞要，心字是核心的意思，但之後禪師們隨意借用，卻認為是心靈的心。但呂澂又提到《起信論》用染淨二心來組織理論體系，以否定一心說。他認為：慧可是一脈相承的以 4 卷本來立說，但傳到弘忍、神秀，

¹⁶⁷ 參見釋印順：〈序〉《中國禪宗史》，頁 10。

¹⁶⁸ 參見釋印順：〈第四章 東山法門之弘布〉《中國禪宗史》，頁 167-168。

¹⁶⁹ 《楞伽師資記》卷 1，《大正藏》冊 85，頁 1286 下。

¹⁷⁰ 《續高僧傳》卷 16，《大正藏》冊 50，頁 552 下。

¹⁷¹ 釋印順：〈第一章 菩提達摩之禪〉《中國禪宗史》，頁 14。

通過《起信論》已將 10 卷《楞伽經》合流而面目全非。¹⁷²但依印順法師的看法，禪宗到弘忍下的神秀仍是依 4 卷本的心要來印心的。

四、曹溪禪的頓悟法門

自慧能去世（713）之後，中國禪宗進入了第三階段。這一階段是以曹溪南宗為中心，為東山與牛頭的混合，可說是凡言禪皆本曹溪的時代。但到了會昌滅法（845），禪宗進入了越祖分燈的時代，這才是一般人所知道的禪宗。慧能去世以來的一百零年，曹溪禪的發展，在中國佛教史上的成就，是一件大事。首先見到了神會向中原傳播南宗頓教，形成了荷澤一流，並宣說領南慧能才是名符其實的南宗，因此形成了南宗與北宗的對立。

介紹了許多的禪宗法門，到底印順法師對禪宗所謂的頓悟持何看法呢？這即是南頓北漸法門不同的說明。說到頓與漸可分為：一是理的頓悟漸悟；二是行的頓入漸入。就理的漸悟、頓悟而言，印順法師認為只要是上乘經義，都是悟理必頓的。頓悟中，古說不同，有說七地悟無生忍，初地頓悟，初住就證悟，初信就證悟。頓悟有二：一是道生的頓悟，即漸修頓悟；二是禪宗的頓悟，即直下頓悟。道生主張漸修頓悟，也就是平常修集種種資糧，到達究竟時，一悟永悟，一了百了，即所謂的頓悟成佛。禪宗的頓悟不是漸修頓悟，即所謂的直下頓悟。主張先求自悟本心，一旦大悟後，即認為參學事畢，所作已成。¹⁷³兩種頓悟論，相差甚遠。

¹⁷² 參見呂澂：〈談談有關初期禪宗思想的幾個問題〉《中國佛學思想概論》（台北：天華出版事業股份有限公司，1982年），頁338-340。

¹⁷³ 參見釋印順：〈第十一章 中道之實踐〉《中觀今論》，頁231-232。

印順法師認為大乘佛法的正軌是從漸修到頓悟，再從頓悟到圓修。悟前的修習稱為緣修，悟後的修習稱為性修，而性修即以般若的法性慧相應而修。達到了性修不二，事理無礙，福智具足的究竟成佛，這才是大乘佛法修行取悟的正軌。禪宗的直下頓悟不重視事修而先求了悟本心。¹⁷⁴即所謂先求開悟，開悟之後，等於所學事畢。沒有漸修到頓悟的階段，也沒有頓悟後的圓修，所以禪宗不是大乘佛法的正規。又道生的漸修頓悟，雖有漸修的階段，但他們認為頓悟之後就是成佛了，沒有悟後起修的階段，所以也不是大乘佛法修行的正軌。因此禪宗的頓悟與道生的頓悟，印順法師認為兩者的理論都不是大乘佛法的正軌。

就行的頓入漸入而言，從初發心到證悟成佛，如果一定要經過三大阿僧祇劫，就是漸。相反的，修行不經三大阿僧祇劫，直捷的證入，成佛，就是頓。東山宗的即心是佛；心外無佛，佛外無心，都可說是頓禪的表現。¹⁷⁵神會所說的直了見性；南方所說的直指人心見性成佛。「直了」，「直指」，不假其他種種攝心方便，南宗自覺得比起北宗來得更有資格稱為頓教。也難怪神會要以直了見性的南宗頓教來宣告天下。¹⁷⁶

慧能所傳禪法的特色，主張要人向自己身心中求。一切的自性本自具足。因此一切的學法、求佛，不是著相的向外覓求，而是要讓自己的本性顯現出來，這樣就是見性成佛了。所以「見性成佛」，「即心是佛」，「即心即佛」，為慧能及門下一致的核心問題；神會是承襲及奠定此一教禪一致的宗風。¹⁷⁷但到了洪州、石頭門下的發展，卻傾向於「不立言說」（不立文字）。其實此處的不立言說指的是不用經論固有的言說。但洪州、石頭門下在接引學人的方便上，有了與以往不同的形式。洪州、石頭門下對不立文字起初的用意並非「不是不可以立，只怕你不能言

¹⁷⁴ 參見釋印順：〈第十一章 中道之實踐〉《中觀今論》，頁 232-233。

¹⁷⁵ 參見釋印順：〈第七章 荷澤神會與南宗〉《中國禪宗史》，頁 312-313。

¹⁷⁶ 參見釋印順：〈第七章 荷澤神會與南宗〉《中國禪宗史》，頁 312-317。

¹⁷⁷ 參見釋印順：〈第八章 曹溪禪之開展〉《中國禪宗史》，頁 335-343。

下悟入；而所說所立，引起副作用，反增執見。」¹⁷⁸但發展久了逐漸形成不立文字，變成不允許讀經看教，不允許於經教中求覓解，這與荷澤門下的立言說¹⁷⁹、教禪一致，顯然不同，而且恰好對立。¹⁸⁰禪宗到了北宋時期，於五家中，為仰宗早絕，法眼宗衰微，曹洞宗單傳，剩雲門臨濟二宗獨盛於天下。

最後印順法師對中國的禪宗作了如是看法：中國禪宗自稱是直傳如來心印。達摩以《楞伽經》印心，並沒有離教。但中國佛教受到老莊的絕聖棄智的影響，發展為不立文字、教外別傳的專重經驗的佛學。就當時義解有餘，而修持不足的教風，並非不好。但久而久之形成風氣，引導中國佛教到達如太虛大師所講：「越到後來越簡單了，僅看一句話頭……。不但不達禪宗，也完全荒廢了教律，以致成為現在這樣的荒廢現象」。只重修持，不重經教的過患，一定會依人不依法，而偏於主觀的信仰；也會變成佛魔不辨的盲修瞎鍊。相反的，專重教理，不重信仰與修持，亦非印順法師所認同。¹⁸¹

本節的「中國禪學主流的形成」有提到關於印度禪蛻變為中華禪的部分，印順法師與胡適之間的看法有異。胡適認為是神會，但印順法師認為印度禪蛻變為中華禪不但不是神會，也不是慧能，是法融。胡適認為：「神會的學說主張『頓悟』……。『頓悟』是一個宗教革命。」¹⁸²又說：「神會學說的第二主張是無念；『不作意即是無念。』一切『作意住心，取空，取淨，乃至起心求證，菩提涅槃，並屬虛妄。但莫作意，心自無物。』」¹⁸³所以胡適認為神會的頓悟、無念是禪宗至達摩以來所沒有的理念，因此胡適才會認為達摩禪蛻變為中華禪是神會，但印順法

¹⁷⁸ 釋印順：〈第八章 曹溪禪之開展〉《中國禪宗史》，頁 338。

¹⁷⁹ 有以為不立文字是在六祖慧能，但印順法師認為不立文字是在洪州、石頭門下開始的。洪修平認為：從歷史上看，從「不出文記」的早期祖師到「不立文字」的六祖慧能。洪修平：〈印順法師與禪宗史研究〉，釋聖嚴等著，藍吉富編，《印順思想——印順導師九秩晉五壽慶論文集》，頁 357。

¹⁸⁰ 參見釋印順：〈第八章 曹溪禪之開展〉《中國禪宗史》，頁 342-343。

¹⁸¹ 參見釋印順：〈談入世與佛學〉《無諍之辯》，頁 226-227。

¹⁸² 胡適：〈禪宗史的一個新看法〉《胡適禪學案》（台北：正宗書局，1990年），頁 538。

¹⁸³ 胡適：〈禪宗史的一個新看法〉《胡適禪學案》，頁 538。

師不認同胡適這樣的看法。印順法師認為達摩初祖以超越唯心、離言離想的頓悟法門傳授禪法。道信的頓悟法門亦以不看心、不看淨、不念佛，只是直任運的離念法門而悟心。到了慧能亦是以不重看心、不重看淨，重德性的清淨顯發，此時亦是以離念為主來悟心。神會是承續慧能的禪法，仍是以離念方便，以淨心為目標。所以印順法師認為禪宗從達摩到神會是一脈相承的禪法，皆是以離念的方法來悟心。而胡適所說的「無念」指的是「莫作意，心自無物」，筆者認為心自無物可說是離念的禪法，所以神秀並非中華禪的創始者。但印順法師認為中華禪的創始者是法融，因為法融的禪法已加入了老莊「道」的思想，如虛空為道、空為道本，而神會並非有虛空為道的思想。因此中華禪的創始者是法融非神會。

小結：念佛與般若合一，是道信禪門的特色，他的念佛並非口稱念佛，而是以「不取相貌」之繫心一佛的稱佛名號為所依。此階段的道信還是藉教悟宗，還不是教外別傳。獨樹一格的牛頭法融是道信禪門的另一支，引用老莊的說法，以虛空為道成形玄學化的牛頭禪。道遍無情、無情成佛是牛頭禪之特色。認為眾生成佛時，一切草木亦得成佛。強調從一切本源而說的宇宙論，此與東山宗即心是佛的以心性為本的人生論有很大的不同。以此論典，印順法師認為牛頭法融才是真正從印度禪蛻變為中華禪的開創者。

東山門下的特色是不立文字、教外別傳、頓入、傳心。五祖更明白的宣示念佛名以淨心的方便。因為念佛名以引入淨心，最後演變為念佛成佛，此是南能北秀禪風對立的主要原因。不立文字是從洪洲、石頭門下開始發展，印順法師認為神秀以前都還是立言說、教禪一致。此與一般認為不立字是從慧能開始的看法有明顯不同。

慧能以念摩訶般若波羅蜜來代替念佛。重在心行，不在口念。不重看心、不重看淨，重德性的清淨。以無住為本、無念為宗、無相為體，三者為法門的安立。北宗神秀。以念佛名，來達到心體離念的方便，藉由離念以達淨心的目的。看淨之後，進一步以「見性不動」為方便去悟入。不動門為神秀禪的特色。慧能取「念般若」而不取「念佛」，主要的目的在直指自性般若，啟悟自己的覺性。印順法師認為不管是道生的頓悟或禪宗的頓悟，皆非大乘佛法所認可的正軌。大乘佛法的正軌是要漸修到頓悟，頓悟之後還要圓修才算圓滿。

第二節 印順法師對中國淨土思想之看法

印順法師的淨土思想在中國佛教界有著不少的議論與誤解。因此他對自己所闡明的淨土思想，一開始即聲明治學的立場：

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。照著經論的意趣說，不敢抹煞，也不敢強調。所以與一分淨土行者，小有差別。¹⁸⁴

印順法師所認為的淨土觀念是根據印度的經論而來，而非參考歷代祖師的遺訓所成。照著經論所說的意趣而陳述之，因此在理念上，會與少部分的淨土行者有不同。關於淨土思想，他曾清楚的表示：我是太虛大師門下的後進，受虛大師思想的影響很大。大師說：「律為三乘共基，淨為三乘共庇」，所以廣義的淨土說¹⁸⁵，就是我論列淨土思想的原則，¹⁸⁶狹義的念佛只為求生方淨土的思想，並不在討論的範圍內。

¹⁸⁴ 釋印順：〈念佛淺說〉《淨土與禪》，頁 120-121。

¹⁸⁵ 信佛念佛，以佛為理想，淨除一切業障，隨喜，勸請，迴向於佛道，是廣義的念佛法門，容易往生淨土，不退菩提心而決定成佛。釋印順：〈第三章 方便道之發展趨向〉《華雨集》冊 2（台北，正聞出版社，1993 年），頁 83。

¹⁸⁶ 釋印順：〈『台灣當代淨土的動向』讀後〉《華雨集》冊 5，頁 99。

雖然西方淨土只不過是淨土法門的一種。印順法師亦曾提到彌勒淨土及東方藥師淨土的修學法門。但中國佛教對西方淨土特別的相契，因此發展到最後，阿彌陀的淨土，可說是大乘淨土思想的歸結。印順法師認為中國佛教因此特別宏揚西方淨土，這不是沒有理由的。¹⁸⁷以下將以西方淨土法門為對象，探討印順法師對中國佛教之淨土思想的想法。

一、大乘的正道——莊嚴淨土

印順法師認為中國淨土宗，發展得非常的特別。但知發願往生，求生淨土，而淨土究竟從何而來，一向少加留意。¹⁸⁸這是印順法師探討淨土思想的動機。也就是說，一般都以為，有阿彌陀佛，有佛就有淨土，但不知阿彌陀佛，並不是發願往生而得淨土的。其實大乘經中處處都說要莊嚴淨土，也就是菩薩在因地修行時，要修集無量的功德，去莊嚴國土，到成佛時才算圓滿成就。而中國佛教現在只聽說往生淨土，而不聽說莊嚴淨土，是不是偏向了呢？¹⁸⁹現就淨土的意涵，再進一步來探討印順法師對中國淨土思想的想法。

首先先說明淨土的意義。土，梵語 *kṣetra*，略譯為剎。剎土，即世界或地方的意思。淨土，即清淨的地方、清淨的世界。淨，是無染污、無垢穢的，此有消極與積極二義。約對治雜染的，如無垢、無漏、空，都重於否定的，這是消極義。沒有煩惱而有智慧；沒有瞋恚而有慈悲；沒有雜染過失而有清淨功德，重於正面的，這是積極義。所以淨的意思可說是一塵不染的、無染污的，也可說是功德莊嚴了。¹⁹⁰

¹⁸⁷ 參見釋印順：〈淨土新論〉《淨土與禪》，頁 21。

¹⁸⁸ 釋印順：〈淨土新論〉《淨土與禪》，頁 38。

¹⁸⁹ 參見釋印順：〈淨土新論〉《淨土與禪》，頁 38。

¹⁹⁰ 參見釋印順：〈淨土新論〉《淨土與禪》，頁 2。

淨土，即是清淨的地方，或是莊嚴淨妙の世界。印順法師認為「淨」是佛法的核心。淨有二方面：一、眾生的清淨；二、世界的清淨。聲聞乘所重的，是眾生自身身心的清淨，重在離煩惱，以顯發自心的無漏清淨。大乘，不但求眾生的清淨，還要實現剎土的清淨。除了自身的清淨，更求剎土的清淨，這才能顯示出大乘佛法的特色。福德能感得世界清淨，智慧能做到身心清淨。修學大乘者，是從福德、智慧這兩方面學習，如得到了無生法忍時，菩薩為他的二大任務是：一、成就眾生；二、莊嚴淨土。依此不斷的修福修慧，以達到淨化眾生與世界為目的。到了成佛時，能得二種依報的圓滿：一、法身的圓滿。二、淨土的圓滿。一切都達到理想的圓滿，才算真正的成佛。以此可知，淨土的思想與大乘佛教，關係密切，不可分離。¹⁹¹

阿彌陀佛並不是發願往生淨土才得淨土的。大乘經典中，不斷的強調菩薩在因地的修行，去莊嚴淨土到成佛時而得圓滿成就。《無量壽佛經》提到阿彌陀佛過去為法藏比丘時，發大願要實現一個最清淨最圓滿的淨土。所以如何實現大願無邊的淨土，是阿彌陀佛的願力，亦是菩薩行必備的內容了。¹⁹²

莊嚴淨土，是集菩薩功德所共同實現的，是大乘法的真義，亦是大乘行的通義。根據《維摩詰經》的〈佛國品〉提到：「眾生之類¹⁹³，是菩薩淨土」。菩薩的淨土，不離眾生。只有在眾生中，為了利益眾生，才能實現淨土。反之，不知莊嚴淨土，不知淨土從何而來，但求往生淨土，這樣會把淨土看成神教的天國。了知淨土從何而來，並實行發願莊嚴淨土，才是大乘佛法的正道。並強調淨土是從利益眾生而莊嚴淨土而成的，並不是從自己想安樂而得來。¹⁹⁴莊嚴淨土是不求生

¹⁹¹ 參見釋印順：〈淨土新論〉《淨土與禪》，頁 3-5。

¹⁹² 參見釋印順：〈淨土新論〉《淨土與禪》，頁 38-39。

¹⁹³ 論到「眾生之類」，是菩薩常從四事觀察：即用什麼世界能使眾生生起功德？應以什麼國土能調伏眾生，使煩惱不起？以什麼環境，能使眾生生起大乘聖善根來？要以怎樣的國土，方能使眾生契悟佛知佛見？釋印順：〈淨土新論〉《淨土與禪》，頁 39。

¹⁹⁴ 參見釋印順：〈淨土新論〉《淨土與禪》，頁 39-41。

淨土而自然生於淨土。菩薩莊嚴淨土是為了攝化眾生。

二、大乘的方便道——往生淨土

往生淨土，是從佛與眾生展轉增上的意義中，別開的方便法門。往生淨土法有一般的往生法及特殊的往生法。往生淨土的法門，有通有別。通是修此法門，可以往生十方淨土，即一般的往生法；別是特殊的方便，著重於往生極樂世界，即特殊的往生法。¹⁹⁵

（一）正常道——一般的往生法

往生淨土的條件，亦即如何實行才能往生淨土呢？印順法師引述二經來加以說明。

1、《維摩詰所說經》（下）說：「菩薩成就八法，於此世界行無瘡疣，生於淨土」。八法是：①饒益眾生不望報。②代一切眾生受諸苦惱，所作功德盡以施之。③等心眾生。④對於修大乘法的菩薩，視之如佛。⑤所未聞的甚深經，聞之不疑，不生誹謗心；也不以為自己所修是大乘法，如何深妙，而背離聲聞。⑥不嫉彼供、不高己利⑦常省己過，不訟彼短。⑧一心求諸功德。這八法，是菩薩為人為法，對自對他的正常道。印順法師認為能依此修，就是往生淨土的穩當法門。¹⁹⁶

2、《除蓋障菩薩所問經》（一七）說：「菩薩若修十種法者，得生清淨諸佛剎土」。十法是：戒行成就，行平等心，成就廣大善根，遠離世間名聞利養，具於淨信，精進，禪定，修習多聞，利根，廣行慈心。¹⁹⁷

¹⁹⁵ 參見釋印順：〈淨土新論〉《淨土與禪》，頁 41。

¹⁹⁶ 參見釋印順：〈淨土新論〉《淨土與禪》，頁 42。

¹⁹⁷ 釋印順：〈淨土新論〉《淨土與禪》，頁 42-43。

印順法師以為《維摩詰經》所說的淨土法門，是菩薩的正常道，不生淨土而自然就能生於淨土：這是往生淨土的必備資糧。¹⁹⁸筆者以為兩經的共同點都是在成就廣大善根上而努力。不同的差異點，《維摩詰所說經》較傾向於成就眾生、饒益有情的實踐；《除蓋障菩薩所問經》較傾向於戒定慧的顯發。前者著重於身體力行，後者著重於內心的淨化。內淨外化來成熟眾生，這是菩薩對自對他、為人為法的正常道，亦是往生淨土的穩當法門。

（二）方便道—特殊的往生法

了解印順法師對於一般往生法，即往生淨土的穩當法門的看法之後，接下來還要了解淨土中的特殊往生法。印順法師認為中國流行的求生淨土的念佛法門，即是往生極樂世界的特殊方便行。¹⁹⁹他舉了五部經為例：

1、念佛三昧的《般舟三昧經》

《般舟三昧經》所說的念佛，是念佛三昧。念是繫心一處，令心明記不忘。與念相應的慧心所，於所緣極樂依正的境界，分別觀察。這樣的念慧相應，安住於所緣。如達到心一境性時，就是念佛三昧成就了。三昧成就時，就會見到無量佛，也即是見到十方佛。《般舟三昧經》的念佛法門要有自力的禪觀，以及得了念佛三昧，見到佛後，才能決定往生。這對一般人而言是不容易的，為利根上機所修。大概因為不容易，所以一般淨土行者，也捨而不用，但印順法師強調這的確是求生極樂淨土的根本法門。²⁰⁰

2、依十大願發願迴向的〈普賢行願品〉

依普賢的十大願而修行。不是只有發願，重要的是實際的去修、去行。

以這樣的大願大行的功德，迴向求生極樂世界。一般所說的難行道與易行

¹⁹⁸ 參見釋印順：〈淨土新論〉《淨土與禪》，頁 43。

¹⁹⁹ 釋印順：〈淨土新論〉《淨土與禪》，頁 43。

²⁰⁰ 參見釋印順：〈淨土新論〉《淨土與禪》，頁 43-45。

道中，〈普賢行願品〉屬於易行道。但又不像《般舟三昧經》所說的念佛三昧；也不同於《無量壽經》那樣的專心繫念阿彌陀佛的依正莊嚴。印順法師認為往生極樂的方便，是無限念佛而已。²⁰¹

3、心念執持不忘的《無量壽經》

此是大乘初期流行的經典，亦是淨土三經之一。論三輩往生以表示往生的條件與方法。不念佛，不發願，就不會往生極樂世界。關於念佛，作為《無量壽佛經》²⁰²略本的，俗稱《小阿彌陀經》，說是「執持名號」，在玄奘別譯的《稱讚淨土佛攝受經》，即譯為「思惟」。執持也是心念執持不忘。因此印順法師認為《無量壽佛經》的念佛法門，與《般舟三昧經》相通，都不是口頭稱念的。一心念佛，發願往生，是求生極樂淨土的三大根本因素，上中下三品，亦如是。上中下三品往生，都要發菩提心。發菩提心的不同，又有三品的不同。上品人專心繫念，廣修功德，奉行六度；中品人，雖不能專心繫念，廣修功德，但能隨力隨分；下品人，發菩提心而外，但憑一念淨心相向，於阿彌陀佛，於大乘經，能深信不疑。三品往生有一共同特點，是斷愛欲，修梵行。所不同的，上品是出家作沙門，奉行六波羅密。中品與下品往生的，不出家，不能廣修眾行，但知念佛。²⁰³

《般舟三昧經》專重三昧，往生唯限於定心見佛；《無量壽佛經》雖通於散心，但也還要淨念相續。《無量壽佛經》的往生淨土，特別著重在臨壽終時，此一觀念對中國淨土宗的影響極大。《般舟三昧經》著重平時修行，以平時見佛，作為往生的確證；但《無量壽佛經》著重臨命終時見佛往生。

²⁰¹ 參見釋印順：〈淨土新論〉《淨土與禪》，頁 45-46。

²⁰² 中國的譯本現存的：1.東漢支婁迦讖的初譯。2.吳支謙的再譯。這二種譯本，文義極相近……，今合稱「支本」。3.曹魏康僧鎧的三譯，簡稱為「康本」。4.唐菩提流支集譯的《大寶積經》的 17、18 卷，名〈無量壽佛會〉，今簡稱「唐本」。5.北宋法賢也有譯本，簡稱「宋本」。在五種譯本以外，還有宋代的王日休……今簡稱「王本」。釋印順：〈淨土新論〉《淨土與禪》，頁 46。

²⁰³ 參見釋印順：〈淨土新論〉《淨土與禪》，頁 46-48。

兩者同樣都是要求往生，必先見佛，²⁰⁴一個著重平時的修行以見佛，一個著重臨命終時的見佛。

4、修三福業的《觀無量壽佛經》

《觀無量壽佛經》，也是淨土三經之一。印順法師認為這部經給與中國淨土思想的影響更大。本經一開始即強調：欲生彼國，當修三福業。此三福業：1、孝養父母，奉事師長，慈心不殺，修十善業。2、受持三皈，具足眾戒，不犯威儀。3、發菩提心，深信因果，讀誦大乘，勸進行者。以此三事，名為淨業。此三種業，是過去未來現在三世諸佛淨業的正因。所以要求生淨土，這三種業，是正常的淨因。但印順法師認為，很可惜的是後代修淨土的行人，捨正因而偏助因—方便道。使得淨土法門的淨化身心世界的真意義，因此不能充分的實現！²⁰⁵

(1) 關於發菩提心：

《無量壽經》說：往生淨土的人，都要發菩提心；但《觀經》，中品以下的往生者，都是不曾發菩提心的。

(2)關於惡人攝受的下限：

①《無量壽經》明說：唯除誹謗深法，五逆十惡；而《觀經》即惡人得往生為下品。

②《無量壽佛經》的支本，相當於三輩的下輩人：「前世」作惡，今生悔過為道作善，而不說今生的惡人。但《觀經》，以下品三生為「現生」作惡者。所以到了《觀經》的攝受更大了。平時不發大菩提心，不修佛法，為非作歹的，只要臨命終時，知道悔改，也就可往生。但《觀無量壽佛經》的惡人往生，經文非常明白，是臨命終時，再

²⁰⁴ 參見釋印順：〈淨土新論〉〈淨土新論〉《淨土與禪》，頁 48-50。

²⁰⁵ 參考釋印順：〈淨土新論〉《淨土與禪》，頁 51-52。

沒有別的方法；此人真能回心向善，才以臨終十念，得以往生。但後代的淨土行者，只教人專心口念南無阿彌陀佛，已失《觀經》的修三福業得往生的本意。²⁰⁶

5、念佛兼持咒的《鼓音聲王陀羅尼經》

《鼓音聲王陀羅尼經》²⁰⁷的往生淨土法門，加入持咒的修持，此與密宗更接近了。印順法師提到兩種咒對中國佛教念佛兼持咒的影響。一是宋璽良耶舍所傳的往生咒，認為往生咒能滅四重、五逆、十惡、謗方等罪；二是梁失譯的《鼓音聲王陀羅尼經》，開示十日十夜的念佛法門以外，又加以十日十夜的持誦鼓音聲王大陀羅尼。現在一般淨土行者，於念佛後，都加念往生咒，²⁰⁸是有受其影響的。

念佛是禪觀，稱名是持名念佛。從《般舟三昧經》到《無量壽經》，念佛的法門從念佛三昧，改變為一心念佛，到最後發展為口稱念佛。念佛與稱名，在中國的淨土學者心中，合而為一了。

三、易行道與難行道的差別

（一）易行道——難行道的前方便

稱名念佛，是易行道。橫超三界，十念往生，是仗彌陀的慈悲願力，得以他力易行。²⁰⁹弘揚淨土者，都以龍樹的《十住毘婆沙論》為依據，來明念佛是易行道。然龍樹也是依《彌勒菩薩所問經》而來。此經由菩提留志譯，收入於《大寶積經》，經中提到：

²⁰⁶ 參見釋印順：〈淨土新論〉《淨土與禪》，頁 53-56。

²⁰⁷ 《鼓音聲王陀羅尼經》全名《阿彌陀鼓音聲王陀羅尼經》。《大正藏》冊 12，頁 352 中。

²⁰⁸ 參見釋印順：〈淨土新論〉《淨土與禪》，頁 56。

²⁰⁹ 釋印順：〈淨土新論〉《淨土與禪》，頁 64。

彌勒菩薩於過去世修菩薩行，常樂攝取佛國。我（釋尊）於往昔修菩薩行，常樂攝取眾生，莊嚴眾生。²¹⁰

釋尊以下化眾生、攝取眾生為行，彌勒以攝取佛國、攝取淨土為行。這就是難行道與易行道最大的差別。易行道的意義，就是安樂行，以攝取淨佛國土為主。難行道的意義，即難行能行、難忍能忍的苦行。所以易行道是樂行，難行道是苦行。

211

易行道不是只有念佛而已。易行道是要多修集佛功德的淨土行。依《彌勒菩薩所問經》所說雖與普賢十大行願相同，但重要的，是懺悔、隨喜、勸請這一部分的修學。龍樹也多明此行的重要。如《十住毘婆沙論》提到念佛（包含禮佛）、懺悔、勸請（請佛住世、說法）、隨喜、迴向。在《大智度論》也說菩薩法，晝三時，夜三時，常行三事：即懺悔、隨喜、勸請說法及住世。印順法師認為方便善巧的易行道，也就是樂集諸佛之種種功德的淨土行，本不限普賢行願品的十事，十事只是隨順《華嚴經》的體裁而來。而且行願品的禮敬諸佛，稱讚如來，廣修供養，是與念佛相等的重要。²¹²

易行道與成佛的快慢沒有關係。有以為易行道易於修習，所以成佛速度較快；難行道難修難行，又容易在修學中打退堂鼓，所以成佛速度較慢。但印順法師提到：一般的易行道是根據龍樹論的。有人問龍樹說：菩薩道難行，菩薩要積集廣大福德智慧資糧，要有怎麼的功德法，才能得不退轉呢？龍樹回答：如有這樣心境的人，實是沒有擔當的菩薩。又說：求阿惟越致地者，非但憶念、稱名、禮敬而已，復應於諸佛所，懺悔、勸請、隨喜、迴向。能這樣修行易行道者，實為增

²¹⁰ 《大寶積經》卷 111，《大正藏》冊 11，頁 629 下。

²¹¹ 參見釋印順：〈淨土新論〉《淨土與禪》，頁 64-69。

²¹² 參見釋印順：〈淨土新論〉《淨土與禪》，頁 66-68。

長福力，調柔自心的方便；接者即進修六度萬行的菩薩行。所以印順法師認為易行道，雖發願生淨土，於淨土中修行，但此易行道實是難行道的前方便，因為此時的易行道只是增長福力的妙方便；但不究竟。²¹³之後的六度萬行的難行道才正要開始。所以易行道只是易於修學，要得阿惟越致地，還要修六度萬行才行。

（二）難行道——易成佛

易行道難於成佛，難行道反而容易成佛。印順法師肯定經論所說的修易行道，生淨土中，沒有障礙，容易修行。但修難行道實是容易成佛。可從兩方面討論。一從事實證明；一從經論證明。從事實證明來說明：《大寶積經》的〈彌勒菩薩所問會〉中說到釋迦過去修難行苦行道，彌勒修易行樂行道。彌勒雖比釋尊早發心40劫，而且早已證得無生法忍，但釋尊卻比彌勒早成佛，彌勒還要等當來下生成佛，這就是易行道難成佛，難行道易成佛的最好證明。但有人反駁說：釋尊七日七夜說偈讚佛，超九劫成佛，所謂的說偈讚佛，不就是易行道速成佛嗎？印順法師認為，不管攝取眾生或攝取佛土，在修學的過程中，兩方面的功德都要圓滿才能成佛。彌勒多為己身，心已純淑，但少為眾生故，弟子未純淑，利他的功德未圓滿；釋尊行難行道，多化眾生，弟子心已純淑，但自利功德不足。所以只是欠缺自利功德的情況下，釋尊的精進讚佛，反而容易速成，這恰好是先修難行道反而易成佛的證明。²¹⁴

這亦可引申一個問題，穢土的修行比淨土快成就嗎？但又有人說：穢土修行境界多容易退失，生淨土中，環境好，不再退轉。從經論證明來說：①《佛說大阿彌陀經》卷2：「當布恩施德，不犯道禁，忍辱、精進、一心、智慧……（在娑

²¹³ 參見釋印順：〈淨土新論〉《淨土與禪》，頁68-70。

²¹⁴ 參見釋印順：〈淨土新論〉《淨土與禪》，頁70-71。

婆世界)，慈心正意，齋戒清淨；如是一晝夜，勝於阿彌陀佛剎中為善百歲。」²¹⁵②

《維摩詰所說經》卷 3〈10 香積佛品〉：「然其一世饒益眾生，多於彼國百千劫行。所以者何？此娑婆世界有十事善法²¹⁶，諸餘淨土之所無有。」²¹⁷因為穢土人惡，所以要修忍辱，淨土都是諸上善人，無需修忍辱；穢土有殺盜淫妄之事，故要持戒，淨土無此事，亦無從修起。③《佛說阿彌陀經》卷 1：「彼諸佛等，亦稱讚我不可思議功德，而作是言：釋迦牟尼佛能為甚難希有之事，能於娑婆國土五濁惡世……得阿耨多羅三藐三菩提。」²¹⁸對於釋尊於穢土修難行之行而成佛，為十方諸佛所讚歎與肯定。穢土是難行道，因難行，所以希有，因希有，所以偉大。④

《大智度論》卷 10〈1 序品〉：「娑婆世界中，是樂因緣少，有三惡道、老病死……心生大厭。以是故智慧根利。……是菩薩亦如是，生雜穢世界中，利智難近。如人少小勤苦，多有所能，亦多有所堪；又如養馬不乘，則無所任。」²¹⁹穢土是苦的，但智慧能被激發，若無鍛練，則無從顯現。易行道易得不退轉，但一生到淨土，進度會遲緩。印順法師認為穢土修行難以得到不退轉，但如果打破了難關，就可以一往直前而成佛了。²²⁰由以上討論得知，穢土的修行比淨土容易成就。因此，難行道實是易成佛，易行道實是難於成佛。

談到這裏，或許有人以為印順法師否認易行道。他認為易行道與難行道，各有所長，只是經論的意趣不同，所行會有所異。為眾生苦，為正法衰，而發菩提心，是大乘的正常道，也就是莊嚴淨土行。而善巧方便的安樂道，是微妙法門，依此而修，可積集功德、懺除業障，穩當修行，不會墮落，是往生淨土行，這是易行道。但在修持淨土法門時，首先要著重的是淨土的正因，即所謂三福業的修

²¹⁵ 《佛說大阿彌陀經》卷 2，《大正藏》冊 12，頁 338 中。

²¹⁶ 以布施攝貧窮，以淨戒攝毀禁，以忍辱攝瞋恚，以精進攝懈怠，以禪定攝亂意，以智慧攝愚癡，說除難法度八難者，以大乘法度樂小乘者，以諸善根濟無德者，常以四攝成就眾生，是為十。《大正藏》冊 14，頁 553 上。

²¹⁷ 《維摩詰所說經》卷 3，《大正藏》冊 14，頁 553 上。

²¹⁸ 《佛說阿彌陀經》卷 1，《大正藏》冊 12，頁 348 上。

²¹⁹ 《大智度論》卷 10，《大正藏》冊 25，頁 130 上。

²²⁰ 參見釋印順：〈淨土新論〉《淨土與禪》，頁 70-74。

行。如果自覺心性怯弱，業障深重者，可修方便善巧方便的安樂道，即易行道：時時念佛，多多的懺悔。多集善根、多修淨業，這才是千穩萬當的方法，因為古有聖訓：不可以少善根福德因緣得生彼國。²²¹

小結：印順法師是以廣義的淨土說，為論列淨土思想為原則。大乘佛法的特色是從自身清淨，而更要求刹土的清淨而來。因此菩薩的二大利他的工作：一、成就眾生；二、莊嚴淨土。阿彌陀佛並不是發願往生而得淨土的；祂在因地修行時，就發願要實現一個圓滿的淨土而努力。可見莊嚴淨土對淨土思想的重要性。因此印順法師所強調的淨土是要從為利益眾生以莊嚴淨土而成，不是從自己想安樂而得來。現在中國佛教只聽說往生淨土，而不聽說莊嚴淨土，是已偏向了。

莊嚴淨土是大乘法的通義，往生淨土是從佛與眾生展轉增上的意義中，別開的方便法。莊嚴淨土是為了攝化眾生為目的，不求生淨土而自然生於淨土，是難行道。往生淨土是一心求生西方極樂淨土，是易行道。往生淨土的實踐方法可分正常道與方便道。正常道是依菩薩的常道而起修，如《維摩詰所說經》的菩薩八法，以及《除蓋障菩薩所問經》的菩薩修十種法。此是往生淨土的必備資糧，亦是往生淨土的穩當法門。方便道即是特殊的往生方法，此是中國所流行的求生淨土的念佛法門。三福業是方便道修學的正因。往生淨土應修三福業為正因，但中國佛教卻發展為口稱念佛的助因為主。

從事實的證明與經論的證明，在在說明易行道難成佛，難行道易成佛。印順法師認為易行道與難行道各有所長，並無反對易行道的修持。如果自覺心性怯弱，業障深重者，可修易行道。經論的聖訓：不可少善根福德因緣得生彼國。印順法師認為多念佛，多懺悔，多集善根，多修淨業，才是千穩萬當的修行。

²²¹ 參見釋印順：〈淨土新論〉《淨土與禪》，頁 74。

第三節 印順法師對中國其它宗派思想之看法

探討了印順法師對禪宗與淨土的看法之後，三論宗及華嚴等宗在中國佛教亦是占有非常重要的地位。如果沒有三論宗初祖羅什的來華，開啟中國譯經史的偉業，之後將不會有中國佛教大乘思想的開展。繼三論宗而南傳者，為天台。北方的地論師，取捨了天台的思想，成立賢首宗。以及玄奘的唯識思想在唐朝時曾獨步一時的盛況。以下將先介紹印順法師對三論宗思想的想法，再一一介紹其它宗的義理思想。

一、三論宗

中國大乘佛教，有自己獨創的特色，但是承受於印度大乘佛教者，不是臺、賢、禪、淨，而是中觀（三論宗）與瑜伽（唯識宗）。²²²三論非三論宗。三論宗是綜合學派。印順法師認為研究三論者，先要認清楚學三論或是學三論宗。如果學三論，三論宗的思想，只能作參考，因為三論宗發展到後期已融合了真常的思想。

223

三論是依羅什所譯的《中論》、《百論》、《十二門論》為義理的宗旨。隋、唐期間的嘉祥大師（549—623），為本宗之集大成者。印順法師認為三論宗的教義，最接近於龍樹的思想。²²⁴一般而言，虛妄唯識者的依他自有，以及真常唯心的真如實不空，是有宗；龍樹系的是空宗，但空並非不說有。三論宗的空有，是無礙

²²² 參見釋印順：〈英譯成唯識論序〉《華雨香雲》，頁 230。

²²³ 參見釋印順：〈懸論〉《中觀論頌講記》，頁 39。

²²⁴ 釋印順：〈高級佛學教科書〉《青年的佛教》，頁 224。

的。目的在說明緣起即空，即假，即中；主要目的在離一切的執著。²²⁵龍樹學可以稱為性空唯名論。而龍樹的中觀學，由鳩摩羅什三藏傳來中國。所說的一切法無自性空，為性空唯名論最根本、最心要的論點。²²⁶印順法師認為龍樹菩薩之學綱，在二諦。如《中論》卷4言：「諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦，若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。」²²⁷也就是依俗諦得第一義；若不依俗諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃。所謂二諦，是緣起的中觀。緣起即一切法，為此有故彼有，此無故彼無。²²⁸凡是存在這世間的事物，必定是緣起而有；緣起而有的，必定是無我的，必定是無常的、必定是空寂的。²²⁹因為一切法都是因緣而起，所以一切法是無自性，無自性故空。

印順法師又提到：「若不知二諦，則不知自利、他利、共利」。²³⁰二諦在修學自利、他利、共利的過程中非常的重要。世俗諦者，「世」是遷流義，「俗」是浮虛不實義。「諦」有不顛倒而確實如此的意思。既然世俗是浮虛不實，為何還稱為諦呢？印順法師認為以世間的立場而言，一切的世俗法，也可分別它的錯誤與不錯誤。世俗諦是世間的真實義，²³¹所以稱為諦。所謂勝義諦者，即了悟諸法是非實有的，悟得法性本空是為勝義諦；空性，不是凡情的認識所及，也不是一般所能理解的，因此名為第一義。²³²所以緣起法即是假名，以明世俗諦；緣起法即是空性，以顯第一義。²³³若二諦並觀，此即所謂中道的第一義了。²³⁴世俗諦中唯是假名，勝義諦中是畢竟空，這是性空唯名論。²³⁵依假名有即是性空，性空是不礙

²²⁵ 參見釋印順：〈懸論〉《中觀論頌講記》，頁41。

²²⁶ 參見釋印順：〈大乘三系的商榷〉《無諍之辯》，頁127。

²²⁷ 《中論》卷4，《大正藏》冊30，頁32下。

²²⁸ 參見釋印順：〈笈多王朝之佛教〉《印度之佛教》，頁211。

²²⁹ 參見釋印順：〈懸論〉《中觀論頌講記》，頁11。

²³⁰ 釋印順：〈第十章 談二諦〉《中觀今論》，頁205。

²³¹ 參見釋印順：〈第十章 談二諦〉《中觀今論》，頁207。

²³² 參見釋印順：〈第十章 談二諦〉《中觀今論》，頁206-207。

²³³ 參見釋印順：〈龍樹——中道緣起與假名空性之統一〉《空之探究》（台北：正聞出版社，1992年），頁259。

²³⁴ 參見釋印順：〈第六章 八不〉《中觀今論》，頁97。

²³⁵ 參見釋印順：〈懸論〉《中觀論頌講記》，頁12。

假有的，這就是緣起離二邊的中道了。但印順法師強調：緣起即空、亦假、亦中，只是就二諦而說的。而「即空即假即中的三諦說，不是龍樹論意。」²³⁶也就是龍樹只說二諦論，三諦論非他所說。

（一）三論宗的思想演變

羅什西逝兩三年，關中大亂，護持佛教的姚興也死了，什公的龍樹學沒有得到健全的發揚，特別是肇師早逝，是什公大乘學的大損失。²³⁷中國的性空學，起初是沒有大發展的。這主要的，中國人的思想，與印度有一重隔礙，認為一切菩薩的論典，一切大小的經典，都是一貫的，所以雖讚揚什公的譯典和性空，但喜歡把各種思想，融於一爐。這樣，性空大乘與真常大乘，種下了合流的趨勢。²³⁸稍後什公門下的思想，從北方傳來江南的，有三大系：

第一系是成實大乘師，他們以為三論（中論、百論、十二門論）偏空，關於事相太缺乏了；用《成實論》空有的見解，去講《法華》、《涅槃》等大乘經，成為綜合的學派——成論大乘。第二系是三論大乘。隋唐之間的嘉祥大師，集三論之大成，他的思想，雖也採取成實大乘的許多精確的思想，但加以極力的破斥。他受北方地論宗、南方攝論宗的影響不小，他不但融合了真常的經典，還以為龍樹、無著是一貫的，所以三論宗依舊是綜合學派。第三系，是陳代來南方的天台大乘，南嶽慧思，天台智者。²³⁹

（二）三論宗的集大成者—吉藏法師

吉藏是集三論義學的大成者。處在唯心大乘的時代，嘉祥依真諦的攝論宗義，而給予貫通。引用十八空論的「方便唯識」與「正觀唯識」，認為無境唯識是方便，

²³⁶ 參見釋印順：〈龍樹——中道緣起與假名空性之統一〉《空之探究》（台北：正聞出版社，1992年），頁259。

²³⁷ 釋印順：〈懸論〉《中觀論頌講記》，頁37。

²³⁸ 釋印順：〈懸論〉《中觀論頌講記》，頁37。

²³⁹ 釋印順：〈懸論〉《中觀論頌講記》，頁37-39。

而心境並冥的都無所得為正觀。這證明了無境唯識的宗極，與般若畢竟空義一致。嘉祥作《勝鬘經寶窟》貫通了如來藏與自性清淨心的宗義。引真諦的《中論釋》——以常樂我淨釋八不。使三論的八不中道，與如來藏說，常樂我淨的大涅槃說相貫通。所以三論宗到了嘉祥的時代，已超越了攝山的本義，而成為性空與唯心，融攝貫通的教學。²⁴⁰

到了盛唐，三論宗顯然的衰落了。一分重於止觀篤行的學者，多被禪宗所吸收。一分重於教學的學者，失去攝出的風格，偏於玄風。印順法師認為著重極無所住的三論學，對於但破不立的特質，又沒有嚴密的論理組織，在嚴密見稱的唯心大乘前，顯然是難以弘傳。到了會昌法難以後，三論也就消失於中國的佛教界了。²⁴¹所以呂澂認為，三論宗用來思辨和批判一切的，是「破而不立」的方法，他們不留一點執著為他人所破。這樣歸於無得的方法乃淵源於印度中觀的理論。²⁴²

呂澂認為三論宗到了吉藏時算是成熟了，他的中心思想也比較符合印度龍樹一系原來的精神，但在理解上也有某些錯誤。²⁴³楊惠南更明確的指出：吉藏的「三諦說，顯然偏離了龍樹論《中論》的原義。」²⁴⁴；他偏離了做為一代三論宗的立場。²⁴⁵楊惠南認為：「龍樹把三諦歸到空諦。這和吉藏一方面批判真、俗二諦的不究竟，二方面又突顯第三中道諦的重要性，顯然是大異其趣。」²⁴⁶。先前提到印順法師認為龍樹的學綱在「二諦」，並無「三諦」之說。印順法師以為：

焉能一見三諦，便覺其與中論相違！說其違原文語勢可，不能說其違義也。

²⁴⁰ 釋印順：〈三論宗風簡說〉《佛法是救世之光》，頁 136-139。

²⁴¹ 釋印順：〈三論宗風簡說〉《佛法是救世之光》，頁 139。

²⁴² 呂澂：《呂澂佛學論著選集》（台北：大千出版社，2010 年），頁 475。

²⁴³ 呂澂：〈中國佛學源流略講〉《呂澂佛學論著選集》卷 5（大陸：齊魯書社，1991 年），頁 2715。

²⁴⁴ 楊惠南：《吉藏》（台北：東大圖書股份有限公司，1989 年），頁 262。

²⁴⁵ 楊惠南：《吉藏》（台北：東大圖書股份有限公司，1989 年），頁 266。

²⁴⁶ 楊惠南：《吉藏》（台北：東大圖書股份有限公司，1989 年），頁 263-264。

說違二諦明文亦可，然二諦三諦相函，並不相衝突，故義亦無相違也。²⁴⁷

印順法師認為三諦說雖違反《中論》的明文，但不可認為三諦說有違反《中論》的原義。嘉祥著有《二諦義》。三諦說是天台的義理。印順法師認為天台說空假中三諦，雖不合偈文的原文，但天台三諦說並無不合佛意，甚至也沒有不合龍樹的意處。²⁴⁸二諦與三諦相通，義理並無相違。

二、唯識宗

相對於龍樹學系的中觀派，無著和世親系統則被命名為瑜伽行派，玄奘是承襲此一系。野澤靜證（1907—1977）認為瑜伽原始字義為「心繫一境」、「精神統一的修行」。印順法師的看法：瑜伽的意義是「相應」，修習止觀而得到相應的，叫瑜伽師。²⁴⁹而「唯心」或「唯識所現」，是瑜伽行者修驗的心境。²⁵⁰野澤靜證取覺賢論師的定義：「勝者子，三界唯心，三世唯心」之阿含義，為瑜伽行的定義。²⁵¹唯識與唯心，印順法師認為一般經中並無顯著的差別，但習慣上，瑜伽學被稱為唯識的。三界唯心與萬法唯識，是「後期大乘」所不共的。²⁵²所以瑜伽行者即以現證唯識之修習止觀而得相應的行者。

西元七世紀初，玄奘傳來了大量的唯識經論，特別是雜糅眾說的《成唯識論》，被稱為是「法相宗」或「唯識宗」。²⁵³西元 645 年，玄奘法師東還，虛妄唯識之學

²⁴⁷ 釋印順：〈論三諦三智與賴耶通真妄〉《華雨集》冊 5，頁 109。

²⁴⁸ 參見釋印順：〈論三諦三智與賴耶通真妄〉《華雨集》冊 5，頁 109。

²⁴⁹ 釋印順：〈第二章 所知依〉《攝大乘論講記》，頁 170。

²⁵⁰ 釋印順：〈瑜伽·中觀之對抗與合流〉《印度佛教思想史》，頁 355。

²⁵¹ 參見野澤靜證著，李鳳媚譯：《大乘佛教瑜伽行研究》（高雄：彌勒講堂，2014 年），頁 39。

²⁵² 參見釋印順：〈瑜伽乘——「虛妄唯識論」〉《印度佛教思想史》，頁 270。

²⁵³ 釋印順：〈瑜伽·中觀之對抗與合流〉《印度佛教思想史》，頁 349。

法相是以五蘊、十二處、十八界等來探究的；唯識是以阿賴耶識為中心，如『成唯識論』等所表達者。釋印順：〈談法相〉《華雨集》冊 4，頁 249。

說，盛極一時。²⁵⁴而玄奘的《成唯識論》為當時護法、戒賢等學說的總和，而且玄奘傳譯的《成唯識論》已不再說如來藏了。²⁵⁵護法的《成唯識論》說為種子本有與新熏的合說，這與無著唯識學的《莊嚴》與《攝論》的思想，有不同。²⁵⁶無著主張種子是新熏說，即阿賴耶識所攝持的種子（內種），一定是從熏習而有的，所以是新熏說。但護法則回復古說，依阿賴耶識的種子，主張本有與新熏二類；種子是包括了無始時來的本有名言種子，和後天熏習的新熏種子；一是本性住種姓，一是習所成種姓：種姓是種子的異名。²⁵⁷《成唯識論》的思想，是回復到最初《瑜伽師地論》〈本地分〉的思想上去，²⁵⁸唯識宗說阿賴耶，不說如來藏。阿賴耶識為一切有漏無漏種子的所依，業力所感是異熟體。立二類的種子，即本有與新熏；本性住種、習所成種。²⁵⁹主張唯有現在，不承認未來實有。²⁶⁰

唯識家認為心生，則種種法生；心滅，則種種法滅。一切都是唯識所現，虛妄分別而來。所以破除徧計執，體悟法性得解脫，是唯識學的根本意趣。²⁶¹在三性中，唯識學著重依他起性。認為依他起是實有唯事的。依他是自相有，不像三論宗所說緣起有而自性本空。遍計所執性，不是因果法，不能安立世、出世因果；圓成實是空性，是不生不滅的無為性，所以也不能依此立染淨因果；只有依他起是有為生滅的，才能立染淨因果。²⁶²

唯識宗，繼承玄奘之學者，首推慈恩窺基，²⁶³稱為一宗的正統。²⁶⁴但是印順

²⁵⁴ 參見釋妙欽、釋印順：〈中國佛教史略〉《佛教史地考論》，頁 45。

²⁵⁵ 參見釋印順：〈中國佛教與印度佛教之關係〉《以佛法研究佛法》，頁 229-250。

²⁵⁶ 參見釋印順：〈愍論〉《攝大乘論講記》，頁 12。

²⁵⁷ 參見釋印順：〈瑜伽大乘——「虛妄唯識論」〉《印度佛教思想史》，頁 267。

²⁵⁸ 參見釋印順：〈愍論〉《攝大乘論講記》，頁 11-12。

²⁵⁹ 參見釋印順：〈佛學大要〉《華雨集》冊 4，頁 298。

²⁶⁰ 釋印順：〈第一章 序說〉《攝大乘論講記》，頁 148。

²⁶¹ 參見釋印順：〈辨法法性論講記〉《華雨集》冊 1（台北：正聞出版社，1993 年），頁 198。

²⁶² 參見釋印順：〈大乘三系的商榷〉《無諍之辯》，頁 130-131。

²⁶³ 參見釋印順：〈三 華雨集〉《華雨香雲》，頁 198。

²⁶⁴ 釋印順：〈高級佛學教科書〉《青年的佛教》，頁 224。

法師對窺基的五重唯識觀是有微詞。認為五重唯識觀²⁶⁵，只是唐人的一種解說，纂集經論而自為條理，並非唯識現觀的正道。唯識經論，從來沒有綜合五重唯識而為修持次第的。²⁶⁶所謂的唯識現觀的正道，即唯識大乘所說的正加行。以此正加行能得無分別智，若不修加行，無分智是決不會現起的。正加行者有四：1、有行加行；2、無得加行；3、有得無得加行；4、無得有得加行。此四加行是悟入無分別智的加行；依此現觀次第，可以證悟真理，無分別智現前。中國的唯識學者，成立五重唯識觀，在唯識經論中，可說從來沒有此說。²⁶⁷另外，唯識學立三乘究竟的學說，所以一乘究竟不是唯識學者所能同意的。因為如果承認了，就會與自宗（瑜伽）的五性²⁶⁸各別不合了。²⁶⁹

關於主張法相與唯識是否應分開或合的問題，印順法師認為在佛教思想上可代表者，要算歐陽竟無的內學院和太虛大師的佛學院。法相與唯識到底是該分嗎？或合嗎？²⁷⁰主張要分的是內學院。內學院認為在研究無著、世親的論典上發現它的差別有兩種形式：一是用五蘊、十二處、十八界——蘊、處、界來統攝一切法。另一是以心、心所、色、不相應，無為來統攝一切法。因此內學院認為《集論》，《五蘊論》等是法相宗，而《百法》，《攝大乘論》等是唯識為宗，應將它分開來研究；分開的理由是：法相明平等義，唯識明特勝義等十種差別；平等義與特勝義是有明顯的差異。主張合的是佛學院。太虛大師認為：法相、唯識都是無著、世親一系，法相雖紛繁，但必歸到識以統攝之，否則就會如群龍無首，無所遵循。因為如果分宗的話，會把無著、世親的論典和思想割裂而無法貫通。²⁷¹

²⁶⁵ 五重唯識觀：1、遣虛存實識。2、捨濫留純識。3、攝末歸本識。4、隱劣顯勝識。5、遣相證性識。《太虛大師全書》冊9，頁954-988。

²⁶⁶ 釋印順：〈讀『大乘三系概觀』以後〉《無諍之辯》，頁142。

²⁶⁷ 釋印順：〈辦法法性論講記〉《華雨集》冊1，頁297、301。

²⁶⁸ 唯識學立五種種性：1、聲聞種性；2、獨覺種性；3、如來種性；4、不定種性；5、無種性。釋印順：〈第七章 瑜伽學派之如來藏說〉《如來藏之研究》（新竹：正聞出版社，2003年），頁200。

²⁶⁹ 參見釋印順：〈論三諦三智與賴耶通真妄〉《華雨集》冊5，頁117。

²⁷⁰ 參見釋印順：〈辦法法相與唯識〉《華雨集》冊4，頁237。

²⁷¹ 參見釋印順：〈辦法法相與唯識〉《華雨集》冊4，頁237-238。

印順法師認為：「凡唯識必是法相的，法相却不必要是唯識。」唯識學者認為一切一切都是依心為體性的，依心而存在的，因為這個理由，才成立唯識學。因緣所生法都是依他起性，而此依他起性，唯識學者是以心、心所法為體的。就如真如無為，也是識的實性。這樣就可說：法相必歸於唯識的，²⁷²唯識也必是法相。

但是色法真的只可說是自心所變嗎？以自心為本質的唯識論，實是忽略了識是由境生的特性，完全抹煞緣起幻境的相對的客觀性，而只強調心識的絕對性、優越性，是有缺失的。²⁷³如境由心生，但境是因緣和合而有的，也就是眼根對色塵，兩者和合才能生起識的作用；若眼根對色塵無和合，是不能產生識的作用的。但有時眼根對塵，也不見得是我們所見到塵，如見麻繩以為蛇，此即表示識非絕對性的。所以印順法師認為「大乘中，法相也不必宗歸唯識。」²⁷⁴

境依心有，不只是以心說為主的。法相非專屬唯識宗，印順法師認為應從學派的不同立場來說明。²⁷⁵龍樹也談法相，如中觀學者從一切法相看出它的體性本空，也就是依空而有的心色，是相依相成的緣起法。又天台學者，山外派主張以理心為本而建立諸法，此是法相唯心說；但山家派則主張一色一香無非中道，法法具足三千諸法，此是法相平等說。所以法相可以歸宗唯識；法相亦可不必歸宗唯識。因此印順法師認為唯識必是法相，但法相不必宗唯識。²⁷⁶所以主張法相與唯識是和的，則會違反了法相不必宗唯識的看法；主張法相與唯識要分開的話，則會違反唯識必是法相的道理。故不能說是和，亦不能說是分。

最後印順法師認為，玄奘所傳的唯識法相，不僅名相紛繁，重解而略行，並

²⁷² 參見釋印順：〈辦法相與唯識〉《華雨集》冊 4，頁 240-241。

²⁷³ 參見釋印順：〈辦法相與唯識〉《華雨集》冊 4，頁 242。

²⁷⁴ 釋印順：〈辦法相與唯識〉《華雨集》冊 4，頁 242。

²⁷⁵ 釋印順：〈談法相〉《華雨集》冊 4，頁 250。

²⁷⁶ 參見釋印順：〈辦法相與唯識〉《華雨集》冊 4，頁 242。

非華人所喜好；再加上所立的緣起不空、賴耶唯妄、漸歷階位、三乘究竟、闡提無性的說法，多有違反真空妙有與真常唯心固有的學統。²⁷⁷霍韜晦認為中國佛教的著眼點在佛的心性問題，或體性問題，以此確定佛的存在性質。玄奘承戒賢一系的學風，偏向純經驗界的心識活動的分析。而中國佛教諸宗，都表現出超越心性，²⁷⁸此與唯識多傾向心識的分析有很大的不同。玄奘大師冒著生命危險向西方取經，歸國後因教理的繁瑣而難流通於中國佛教，印順法師認為實是令人惋惜。

三、天台宗

聖嚴法師認為漢傳佛教的智慧，若以實修的廣大影響而言，當推禪宗為其巨擘；若以教觀義理的深入影響來說，則捨天台學便不能作第二家想。²⁷⁹印順法師認為什公門下的思想，從北方傳來江南的第三系，是陳代來南方的天台大乘學。天台宗算是龍樹學之一，慧思對《般若》、《法華》二經並重；智者大師比較上特重《法華》、《涅槃》，所以他判二經為最高最究竟。所以天台學者比三論宗受真常的思想，要格外濃厚。天台宗是吸收北方的禪宗、地論的思想而外，又納入南方的成論、三論、攝論各派思想，組織成宏偉的體系。所以印順法師認為天台宗更具綜合學派的特性。智者的精髓在止觀，而且天台比三論的思想確要充實些，但是三論宗有許多思想，卻比天台要接近龍樹學。²⁸⁰

就三論宗與天台宗而言。三論宗的空有，是無礙的。目的在說明緣起即空，即假，即中；側重於離一切執著，顯示畢竟清淨的本性。天台學者談緣起性空，則重視空假無礙的中道。中國人喜好圓融，總覺得天台的思想圓融，理論圓融，

²⁷⁷ 釋印順、釋妙欽：〈中國佛教史略〉《佛教史地考論》，頁 46。

²⁷⁸ 參見霍韜晦：〈絕對與圓融——中國佛教思想的特質〉《絕對與圓融》（台北：東大圖書公司，1994 年），頁 344。

²⁷⁹ 釋聖嚴：〈自序〉《天台心鑰——教觀綱宗貫註》，頁 9。

²⁸⁰ 參見釋印順：〈懸論〉《中觀論頌講記》，頁 39-40。

是三論所不及。²⁸¹中國的三論宗、天台宗，根本的差異點在：性空者以為空是徹底究竟的，有是緣起假名的；真常者以為空是不徹底的，有是非緣起而真實的。在證悟上，或見一切法空，或見即空即假的中道；一個是見空，一個是見空有無礙。但印順法師認為兩者修行的下手處是一致的，都是從性空門入手。²⁸²

對中國佛教而言，初創判教的南朝宋之慧觀，以二教五時來判教。慧觀認為華嚴為頓說，五時為漸說。五時者即阿含、方等、般若、法華、涅槃。到了智者則以五時八教為判教標準。八教中的化儀四教為：頓、漸、秘密、不定，主要是說明法的儀式。化法四教為：藏、通、別、圓，主要是說明法義的深淺。圓教是以法華為主。天台學的圓融思想，以性具的一念三千為因緣所生法，為即空即假即中的一心三觀說²⁸³。三千諸法，即一切法。具是即的意思，所以一念心即一切法。若一法一切法，即是因緣所生法，是為假名，是假觀；若一切法即一法，我說即是空，是空觀；若非一非一切，即是中道觀義了。²⁸⁴此為天台的三諦三觀說。

之前提到了楊惠南認為吉藏的三諦有偏離龍樹二諦的原義，但印順法師認為天台說空假中三諦，雖不合偈文的原文，但天台三諦說並無不合佛意，甚至也沒有不合龍樹的意處。²⁸⁵聖嚴法師亦提到：《法華經》為天台學的根本聖典之外，也引用了《大品般若經》來闡明徹底的空觀，依《瓔珞本業經》卷上的從假空的二諦觀、從空入假的平等觀，以此方便道的二空觀，得入中道第一義觀的三觀思想，建立一心三觀的理論，正好亦與《中觀論》的空假中三觀結合。²⁸⁶可見聖嚴法師亦認為天台的三諦三觀之思想是與《中觀論》思想相合。

²⁸¹ 參見釋印順：〈懸論〉《中觀論頌講記》，頁 41。

²⁸² 參見釋印順：〈懸論〉《中觀論頌講記》，頁 26。

²⁸³ 一心，是眾生皆可完成的清淨心……，論偈的空、假、中，本係指的眾因緣生法的本性是空，只有假名，即是中道。但被慧文配以「一心」，便成即空、即假、即中的所謂「一心三觀」。釋聖嚴：〈緒論〉《天台心鑰——教觀綱宗貫註》，頁 31-32。

²⁸⁴ 參見釋印順：〈佛學大要〉《華雨集》冊 4，頁 304-306。

²⁸⁵ 參見釋印順：〈論三諦三智與賴耶通真妄〉《華雨集》冊 5，頁 109。

²⁸⁶ 釋聖嚴：〈緒論〉《天台心鑰——教觀綱宗貫註》，頁 35。

四、賢首宗

印順法師認為賢首宗是絕對的真常唯心論。賢首宗認為一切悉為一真法界心所顯現，所以與禪宗關係亦深。天台與賢首二宗的特色在於：1、源於禪觀。2、宗於契經。3、重於觀行。4、綜括一代的聖教。善長於組織的調理，重視義理的實行。²⁸⁷華嚴宗是由北方的地論師，在自己的根本思想上，取捨天台的思想，成立賢首宗。²⁸⁸也就是地論師慧光這一系，經由《大乘起信論》，發展而成賢首宗。²⁸⁹慧光受過禪法，並傳承了法性能生一切法的「性起」說，成為禪教一致的教風。²⁹⁰賢首宗是因唐賢首法藏（638—715）而得名。北土以宏《十地論》、《起信論》為主。賢首判五教為華嚴宗之學。五教者：1、小教，即小乘法。2、始教、即中觀空與瑜伽（唯識）有。3、終教，如來藏真心隨染，如《起信論》。4、頓教，絕相離言，如禪宗。5、圓教，即《華嚴經》。天台宗判《法華經》為圓教，成同教一乘；而華嚴則為別教一乘，稱法本教，直顯毘盧遮那佛海印三昧，圓滿無盡，為圓融無礙的教理。終、頓、圓這三者，同稱法性宗，因為都是以如來藏真心為根本。²⁹¹

天台宗自認為法華最究竟，華嚴不夠圓融；但華嚴宗則認為法華只是同教一乘的圓教，華嚴是別教一乘，是最圓滿教理。²⁹²霍韜晦認為賢首宗以華嚴經為毘盧遮那佛自說果地境界的經典，直顯法身，所以根本無天台宗所說的開權顯實、會三歸一。別教一乘是絕對的一乘，以此來彰顯自身圓教的立場。²⁹³雖各宗所持的判教立場不同，印順法師認為判教只是對佛法中各種不同說法的一種抉擇；亦

²⁸⁷ 參見釋印順：〈中國佛教之特色〉《佛法是救世之光》，頁 122。

²⁸⁸ 釋印順：〈以佛法研究佛法〉《以佛法研究佛法》，頁 10。

²⁸⁹ 釋印順：〈佛學大要〉《華雨集》冊 4，頁 307。

²⁹⁰ 參見釋印順：〈中國佛教與印度佛教之關係〉《以佛法研究佛法》，頁 254。

²⁹¹ 參見釋印順：《華雨集》（台北，正聞出版社，1993 年），第 4 冊，頁 308-309。

²⁹² 參見釋印順：〈中國佛教的由興到衰及其未來的展望〉《華雨集》冊 5，頁 151。

²⁹³ 參見霍韜晦：〈絕對與圓融——中國佛教思想的特質〉《絕對與圓融》，頁 396。

是一種對佛法的貫通與安立的方法。各宗各派不同的說法，各有其價值，所以在宗派的信仰上應互為尊重。²⁹⁴

禪宗的唯心是諸法實相心，而華嚴家的唯心是一真法界心。²⁹⁵就法界而言，賢首家有四種法界之說，即事法界、理法界、理事無礙法界、事事無礙法界。這樣的四法界統攝起來，就是所謂的一真法界。²⁹⁶

五、律宗

對於戒律的讚揚，印順法師一開始即說到：「律乃定慧之基，學者之所必修。」禪定與智慧要成就，要先習律；一切的學習，律學是必修的課題。戒律最早的傳入，印順法師認為是在三國時代，梵僧曇柯迦羅、曇無諦來洛陽之傳戒律而開始。律典的傳譯，初由羅什等譯出《十誦律》，佛陀耶舍譯《四分律》，屬分別說系之法藏部。²⁹⁷唐終南山道宣律師，弘揚《四分律》，是本宗最著名的律師，²⁹⁸為律部之大成者。所以中國到了唐代，已為《四分律》的南山律所統一了，餘律皆廢。道宣律師認為《四分律》之所以特別受到大乘為主的中國佛教界所信從，是因為《四分律》有五義²⁹⁹通於大乘的原故。³⁰⁰道宣律師以阿賴耶種子為戒體，倡導《四

²⁹⁴ 參見釋印順：〈中國佛教的由興到衰及其未來的展望〉《華雨集》冊 5，頁 151-152。

²⁹⁵ 參見釋印順：〈禪宗是否真常唯心論〉《無諍之辯》，頁 171。

²⁹⁶ 參見釋印順：〈第四章 大乘法義之解釋〉《大乘起信論》（台北，正聞出版社，1992 年），頁 66。

²⁹⁷ 參見釋印順：〈中國佛教各宗之創立〉《佛法是救世之光》，頁 118。

²⁹⁸ 釋印順：〈高級佛學教科書〉《青年的佛教》，頁 224。

²⁹⁹ 五義分通：一、沓婆厭無學。厭無常生滅之三乘身，求菩薩之法，迴心於大乘，修利他之行也。二、施生成佛道。施一切眾生，皆共成佛道。三、相召為佛子。以佛子之稱呼召，其意在於大乘之佛道可知也。四、捨財用非重。本人已誠心捨出，則彼之財物，非彼之所有也。然於本宗雖不還之於本人，而於僧中用之，亦惟結突吉羅之輕罪，不成偷盜之重罪。五、塵境非根境。色聲等之塵境為眼識等之所識知，而非眼根等之所曉了也。所以小乘有部之宗義有根見識見之爭，以根見為正義，今云眼識能見等者。為識見之義，即大乘之意也。丁福保編：《佛學大辭典》冊 1（台北：天華出版事業股份有限公司，1987 年），頁 564 上-下。

³⁰⁰ 釋印順：〈中國佛教與印度佛教之關係〉《以佛法研究佛法》，頁 239。

分律》以回小入大，作為判教基礎，並以唯識為立宗的根本。³⁰¹

印順法師認為大乘菩薩戒有三品：1、攝律儀戒，以不作一切惡業，並能離種種的雜染法為主。2、攝善法戒，修習一切的善法，並能集諸善根。3、饒益有情戒，以不惱害有情，利益一切有情為主。³⁰²在家二眾所受的五戒、八關齋戒，出家五眾的比丘戒、沙彌戒、比丘尼戒、沙彌尼戒、式叉摩那戒都是律儀戒。都是重在防非止惡。但菩薩的律儀戒，如梵網戒，瑜伽戒，是七眾修學大乘的通戒，具有積極行善利生的功能。印順法師強調：後二戒要依律儀戒才能成立；也就是自己要先離惡，才能修十波羅密。小乘戒沒有後二戒，此是大乘菩薩戒比小乘戒殊勝的地方。³⁰³

印順法師認為戒律，本是基於慈悲的同情，不忍損害他人而來的。³⁰⁴聖嚴法師認為：律能幫助戒的推行，律也是戒的促成者，律更是實行戒的監督者。³⁰⁵印順法師指出：戒律佛制的法制規章，從軌範身口以節制內心。戒律的真意義，是要從淨化內心中去嚴淨戒律的。³⁰⁶也就是說：僅是身語的止惡，是不夠的。因為戒，翻譯為尸羅，義譯為清涼，即重在自心煩惱的淨除。所以只要是執我執法的，無論怎樣的持戒，都不能符合如來律行的本意。³⁰⁷因為這樣的持戒，雖好像清淨持戒，但因自心煩惱未除，今生或後世終究要破壞戒法。³⁰⁸所以印順法師對於戒律的持守，著於內心煩惱的淨化。

積極面而言，尸羅有性善的含意。印順法師引《大智度論》的一段話：

³⁰¹ 參見釋印順、釋妙欽：〈中國佛教史略〉《佛教史地考論》，頁 50。

³⁰² 參見釋印順：〈第五章 彼入因果〉《攝大乘論講記》，頁 381。

³⁰³ 參見釋印順：〈第七章 三增上學〉《攝大乘論講記》，頁 413。

³⁰⁴ 參見釋印順：〈懸論〉《寶積經講記》（台北：正聞出版社，1992 年），頁 10。

³⁰⁵ 參見釋聖嚴：〈第三章 比丘比丘尼戒的內容及其同異〉《戒律學綱要》（台北：天華出版事業股份有限公司，1978 年），頁 195。

³⁰⁶ 釋印順：〈正釋〉《寶積經講記》，頁 203。

³⁰⁷ 釋印順：〈懸論〉《寶積經講記》，頁 11。

³⁰⁸ 參見釋印順：〈懸論〉《寶積經講記》，頁 10-11。

尸羅(秦言性善)，好行善道，不自放逸，是名尸羅。或受戒行善，或不
受戒行善，皆名尸羅。³⁰⁹

性善即「好行善道，不自放逸。」乍看之下，會以為戒就是行善行的意思，但印
順法師認為戒與一般的善行是不同的。此處的好行善道，不自放逸是「習所成性，
不斷行善的力量。」但一般所指的行善，並無習性所成的自發性的持續行善的力
量。³¹⁰所以印順法師認為有了性善戒，雖沒有受戒，或僅受五戒，都可以成為向
解脫的道基。但如果沒有性善戒，雖清淨受持比丘戒、菩薩戒，是不一定能種解
脫善根。³¹¹在這裏或許有人以為印順法師是不是不重視持戒，即所謂比丘、比丘
尼戒呢？就持戒而言，比丘或比丘尼戒，此屬聲聞戒。菩薩戒和聲聞戒有分共戒
和不共戒。聲聞只有身語二戒，菩薩是身語意三戒；前二戒為共戒，菩薩僅有的
意戒是與聲聞所不共的。菩薩具三業戒，不但身犯即成罪，意犯也會招過；但聲
聞的二戒，要身語犯了才有罪，心中的起心動念並不成罪。³¹²印順法師認為內心
深處的性善戒，是佛弟子受戒、持戒的要點。³¹³就聲聞戒和菩薩戒而言，印順法
師更重性善戒的持守和顯發。

六、密宗

印順法師認為大乘佛教的演變為密教，原因錯綜複雜，但是將菩薩與外道、
龍、鬼、夜叉的合化，是一特要的因素。³¹⁴密宗是依唐善無畏、金剛智、不空三

³⁰⁹ 《大智度論》卷 13，《大正藏》冊 25，頁 153 中。

³¹⁰ 參見釋印順：〈第三章 方便道之發展趨向〉《華雨集》冊 2，頁 71。

³¹¹ 參見釋印順：〈道在平常日用中〉《華雨集》冊 4，頁 277-278。

³¹² 參見釋印順：〈第七章 三增上學〉《攝大乘論講記》，頁 414-415。

³¹³ 釋印順：〈道在平常日用中〉《華雨集》冊 4，頁 278。

³¹⁴ 參見黃則洵編：〈第四章 密教之興與佛教之滅〉《印順導師語錄》（新竹：正聞出版社，1998 年），頁 108。

藏所譯的《大日經》、《金剛頂經》等為立宗。³¹⁵密典在印度的傳出，起初是事部（雜密）、行部（胎藏界）、瑜伽部（金剛界），最後為無上瑜伽部。³¹⁶

中國所傳的密教而流入日本者，有胎藏、金剛二部。無上瑜伽部在波羅王朝才開始宏揚，在趙宋雖譯出數部，但因不合民情而被禁不行於中國。³¹⁷事部是咒法發展的雛形，融攝真常的道理，以身語意三密為主要的行法。行部的《大日經》以菩提心為因，大悲為根本，以方便為究竟，以此三句為義理的根本。瑜伽部的《金剛頂經》，明五智成身的義趣。其曼陀羅是依月輪心中五智成佛，一一出三輪身為主。³¹⁸無上瑜伽有以欲樂為妙道了。

密教為印度佛教的後期，以真常唯心為理論，融合婆羅門教多神、祭祀、神秘諸特質所演成；重於事相，於誦咒、結印、觀想——三密行並重。³¹⁹密宗說有四歸依，在歸依三寶外，加一「歸依上師」，³²⁰所以密宗相當重視師承、重視上師。密宗修觀時，觀想其崇拜的對象——本尊³²¹，如大日如來、觀音、文殊等菩薩；不動、閻鬘德迦等金剛，到觀行成就，本尊現前，即可與自己晤談，開示法語。³²²

因為後期大乘的唯心思想，即所謂的如來藏說，其所說的唯心所現，影響了密教的色身相好的佛入自身之思想。經由佛在我中，我在佛中，而到達了「我即是佛」。此種「天慢」的思想，印順法師認為對秘密大乘佛教的影響太重要。從觀佛、觀菩薩，再到觀夜叉等金剛——即「天慢」；「我即是佛」與「天慢」，意義上，沒有差別。這樣的融攝，佛法是越來越通俗了。³²³

³¹⁵ 參見釋印順：〈高級佛學教科書〉《青年的佛教》，頁 224。

³¹⁶ 參見釋印順：〈中國佛教與印度佛教之關係〉《以佛法研究佛法》，頁 221。

³¹⁷ 參見釋印順：〈密教之興與佛教之滅〉《印度之佛教》，頁 310。

³¹⁸ 參見釋印順：〈密教之興與佛教之滅〉《印度之佛教》，頁 312-319。

³¹⁹ 釋印順、釋妙欽：〈中國佛教史略〉《佛教史地考論》，頁 51。

³²⁰ 釋印順：〈第五章 修行信心分〉《大乘起信論》，頁 354。

³²¹ 密宗的本尊，都是夜叉、羅刹像或梵像，表示了天神的姿態。釋印順：〈從依機設教來說明人間佛教〉《佛在人間》，頁 37。

³²² 釋印順：〈懸論〉《藥師經講記》（台北：正聞出版社，1992 年），頁 24。

³²³ 參見釋印順：〈自序〉《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 5。

印順法師著有一篇〈密教之興與佛教之滅〉的文章，所以外界以為印順法師「反對密宗道的思想」，³²⁴或有人竄改印順法師著作的內容：原文一再說到「推翻密宗」。印順法師說他自己從來沒有這樣說。他以太虛大師的看法，以表明自己對密教的觀念：「雖然密教非判為顯教，然而它如『災病失業等保險法，令困厄時有其救濟。……悟修仍以自力為本。』」印順法師肯定密教對眾生的救濟，肯定密教也是以自力為主的修行方法。並認為：迷信比不信（無信仰）好。又說：「對於有真切信仰的，即使是外道，我也存有限度的尊重與容忍，何況是佛教的密宗。」³²⁵所以印順法師沒有反對密教，只是反對無上瑜伽之雙身法的左道密教。

本章小結

在中國的禪宗部分，印順法師認為，中國禪宗在菩提達摩時期是以教印心，依《楞伽經》去悟入，到了洪州、石頭門下卻發展為不立言說，不隨他教的禪風。但是達摩禪的「不隨他教」著重的是超越唯心的自覺自證，而不是離語言文字去修行的意思。這樣的禪風，在中國發展到後來，轉變成專重經驗的佛學。他認為，這針對當時修持不足的教風不能說是不好的。但是他也提醒了我們，這樣的現象容易荒廢教律，形成反教條式的自由學風，是不能不加以思索。所以，印順法師的中國佛教禪宗的看法，是我們現代人在禪修的過程中，有必要去加以醒思的。

在中國淨土宗的思想看來，印順法師認為淨土思想與大乘佛法是密不可分的。不知菩薩道的莊嚴淨土，但求往生淨土，或是把淨土看成神教的天國，是印順法

³²⁴ 「台大獅子吼佛學專站」 <http://buddhaspace.org/threadread.php/board=talk&nums=10116>。

³²⁵ 參見釋印順：〈致陳永權居士〉《華雨集》冊 5，頁 263-269。

師對於想往生淨土者所提出的警示。他雖然認為易行道的稱念佛名在教化的普及方面是值得讚歎的，但是他同時也強調著重於自力的禪觀修習是求生極樂淨土的根本法門，但是卻為一般淨土行者所不用，大乘法深義大行也因此被大大的忽略了。因此，做為現代的修行者，不論是在自身的修持上，或者是傳授後代學人淨土法門的時候，實是有必要將菩薩道的大乘淨土法深義加以弘揚才是。

為何中國佛教八大宗最後以真常思想最盛行呢？這與中國人喜好圓融、喜好簡約有關。三論宗的到了吉藏時已融入唯心思想，唯識宗因義理繁瑣難為中國人所好。會昌法難之後，禪宗便成為中國佛教的主流。當然天台與華嚴本就源於禪觀，宗於契經，是標準的唯心思想者。天台與華嚴是教禪一致的宗派，與禪宗發展為不立文字有很大的不同，但中國發展為獨到體系的禪、淨、台、賢，是與真常唯心思想為主流。

第四章 印順法師對中國佛教的評論與期許

印順法師主張：中國佛教界應發揚中國所發展的，也應發揚從印度傳來而為中國所保存的，比如《大智度論》、《成唯識論》、《大毘婆沙論》等。如此不但可以保存印度佛學的勝義，亦是對中國佛教寶藏的珍重。³²⁶但是，如何開展中國佛教的寶藏呢？本章將針對印順法師對中國佛教的稱許與評論加以探討，以期顯揚印順法師如何發揚中國佛教之處。

第一節 印順法師對中國佛教的稱許

印順法師認為中國佛教在過去的能夠輝煌，並不是偶然的成就，而是必然是如此。³²⁷他並讚歎到：

中國佛教值得稱道的應該不只一宗一派。像天台、華嚴恢宏博大的教理研究，禪宗、淨土在修行方面的成就，都是值得我人讚嘆的！³²⁸

或許有人以為印順法師反對著重修行層面的淨土與禪宗；亦或反對龐大教理研究的天台與華嚴。其實印順法師對中國佛教不是只對一宗一派的稱許，而是對全體中國佛教有貢獻的如天台、華嚴、禪宗、淨土等皆是讚歎的。可見印順法師是認可每一宗在中國佛教不管是義理方面，亦或是修行方面的成就。印順法師亦澄清自己非屬一宗一派的研究，³²⁹亦非屬三論學者。

³²⁶ 參見釋印順：〈英譯成唯識論序〉《華雨香雲》，頁 230。

³²⁷ 參見釋印順：〈中國佛教的由興到衰及其未來的展望〉《華雨集》冊 5，頁 148。

³²⁸ 釋印順：〈中國佛教的由興到衰及其未來的展望〉《華雨集》冊 5，頁 146。

³²⁹ 參見釋印順：〈『台灣當代淨土思想的動向』讀後〉《華雨集》冊 5，頁 100。

對禪宗的讚歎，印順法師說到：「菩提達摩傳來而發展成的禪宗，在中國佛教史、中國文化史上，佔有重要的光輝的一頁。」³³⁰又說：「因有教授教誡，慰勉警策的精神，所以禪宗能陶賢鑄聖，延續了中國佛教一千年的慧命。」³³¹可見中國禪宗對中國佛教影響之深。他又引述太虛大師的話：「中國佛教的特質在禪。」³³²雖這裏的禪不一定指禪宗，但只要修禪修觀都算之。印順法師提到太虛大師對禪宗可是讚歎至極，太虛大師說到：「中國的禪宗反信教精神、反玄學的實證精神、反因襲的創化精神。」³³³中國禪宗學風自由，著重實修精神是它的一大特色。所以印順法師認為：「在教法盛而證法衰的中國，禪宗反朴歸真，不受文字的拘縛，而直趣修證。簡易、清新，從強毅的禪風中，曾發生難以估計的力量！」³³⁴禪宗簡易又清晰的修行方法，實為印順法師所讚歎。

印順法師對於淨土的讚歎更是不在話下，他說到：

淨土的信仰，不可誹撥；離淨土就無大乘，淨土是契合乎大乘思想的。³³⁵

印順法師認為重信願行的淨土思想雖屬易行道，但「淨土為三乘共趨。」³³⁶所以不能誹謗。離開了淨土就沒有所謂的大乘思想；而且淨土是最契合大乘思想的修行法門。淨土思想對大乘修行人是如此的重要，可見印順法師對淨土是如此重視。他又提到：「為什麼在無邊的淨土中，無邊的佛中，大乘經特別讚歎西方淨土與阿彌陀佛？這是值得研究的。」³³⁷種種讚歎皆是印順法師對淨土思想的肯定與關切。

³³⁰ 釋印順：〈序〉《中國禪宗史》，頁 1。

³³¹ 釋印順：〈人間佛教要略〉《佛在人間》，頁 120。

³³² 釋印順：〈佛法與證法的仰信〉《佛法是救世之光》，頁 169。

³³³ 釋印順：〈革命時代的太虛大師〉《華雨香雲》，頁 292。

³³⁴ 釋印順：〈談入世與佛學〉《無諍之辯》，頁 212。

³³⁵ 釋印順：〈淨土新論〉《淨土與禪》，頁 5。

³³⁶ 釋印順：〈淨土新論〉《淨土與禪》，頁 5。

³³⁷ 釋印順：〈淨土新論〉《淨土與禪》，頁 21。

但有人以為印順法師反對西方淨土思想。主要引起爭議的地方，應是所站立場不同所致。印順法師自己申明立論的依據多是依印度經論而闡述淨土思想，非以中國祖師的遺訓為主，³³⁸因此思想會有不同。印順法師主要著重難行道的莊嚴淨土的修行方法，而非著重易行道的往生淨土法門。因為莊嚴淨土才是真正大乘菩薩道的正行。修行方面，印順法師又說：淨心第一、利他為先。³³⁹在在處處無不是在讚歎淨土法門的重要性。

因為中國佛教是由印度傳來，以龍樹法門最具代表。印順法師認為三論宗的教義，是最近於印度龍樹菩薩的法門，³⁴⁰並認為三論的教義自有他獨到的精義³⁴¹。藉由羅什的翻譯，開啟了三論宗的思想於中國，亦開啟中國佛教新里程。印順法師認為台賢大師們，統攝了全部的佛法，將佛法作有系統的統貫與條理，使說法者能應機說法，並能保持佛法的完整性，也不致落入雜亂與偏取的窠臼，對於這，天台與賢首宗，確實是有功績的。³⁴²唯識宗是緣起論的，始終嚴守緣起論的立場，不迷戀於神祕的虛玄，徹底否定了神密的梵我論，³⁴³有其可取之處。對戒律的讚歎，其認為：「律乃定慧之基，學者之所必修。」一切的學習，皆應從戒律開始學起，以此為定慧發展的基礎。對密教的讚歎，印順法師提了太虛大師的看法：「密如災病失業等保險法，令困厄時有其救濟。……悟修仍以自力為本」。以表自己的對密教的稱許。當然，事物的本質是一體兩面，有某方面的優點（特質），是必也會因這方面的優點而成為缺失。佛法亦如是，有某方面的特質，亦會引起某方面的缺失。印順法師認為中國佛教是偉大的，但因種種的適應，而有了失真的現象。

³³⁸ 參見釋印順：〈念佛淺說〉《淨土與禪》，頁 120。

³³⁹ 釋印順：〈遊心法海六十年〉《華雨集》冊 5，頁 23。

³⁴⁰ 釋印順：〈高級佛學教科書〉《青年的佛教》，頁 224。

³⁴¹ 參見釋印順：〈三論宗風簡說〉《佛法是救之光》，頁 139。

³⁴² 參見釋印順：〈自序〉《成佛之道》（增注本），頁 2。

³⁴³ 參見釋印順：〈評熊十力的新唯識論〉《無諍之辯》，頁 29。

第二節 印順法師對中國佛教的評論

印順法師認為現實中國佛教界的問題，「根本是思想的問題」。³⁴⁴又說到：「中國佛學者，雖自稱大乘，而真能從饒益眾生，護持正法去作的，實在太少。中國佛教的衰落，並不意外！」³⁴⁵中國佛教的現況：說的是大乘法，但入世並非大乘法行。³⁴⁶因此印順法師在《無諍之辯》之中進一步說到：

大乘的入世的佛法，最初所表達的要點是：不異世間而出世，慈悲為成佛的主行，不求急證，由此而圓成的才是真解脫。³⁴⁷

又說：

中國佛教入世精神的衰落，問題在：輕視一切事行，自稱圓融，而於圓融中橫生障礙，以為這是世間，這是生滅，都是分外事。非要放下這一切，專心於玄悟自修。這才橘逾淮而變枳，普遍地形同小乘。³⁴⁸

入世的大乘思想，一開始所要表達的是不求急證、以慈悲為成佛的主行，以此入世而修出世行，才能得真解脫。然而中國佛學的特色卻是，理論至圓、方法至簡、修證至頓。具有這種特質的佛法，信徒往往急求修行的成就，因此推崇隱逸的自修方式。至於對大乘菩薩道所重視的布施利他之大悲行持，以及集體修行的團隊精神，往往付諸闕如。³⁴⁹

³⁴⁴ 釋印順：〈遊心法海六十年〉《華雨集》冊5，頁7。

³⁴⁵ 釋印順：《勝鬘經講記》（台北：正聞出版社，1991年），頁76。

³⁴⁶ 林建德認為：印老對中國佛教負面的評論有五點：1、現實佛教與佛法的距離，2、佛法純正義的喪失，3、方便法門過於盛行，4、理論教義的缺失，5、菩薩道精神的忘失。印老對中國佛教的批判，菩薩道精神的忘失是其中之關鍵。林建德：〈漢傳佛教的展望與願景——以印順「人間佛教」為中心的探討〉《第五屆印順長老與人間佛教海峽兩岸佛教學術研討會》，頁J12。

³⁴⁷ 釋印順：〈談入世與佛學〉《無諍之辯》，頁199。

³⁴⁸ 釋印順：〈談入世與佛學〉《無諍之辯》，頁185。

³⁴⁹ 參見藍吉富：《聽雨僧廬佛學雜集》，頁620。

但為何中國佛教會出現這三種特質呢？印順法師分析說：因為成佛要經三大阿僧祇劫才能圓成，無量無邊阿僧祇劫，在生死中打滾，利益眾生：這叫一般人如何忍受得了？受不了這麼長的時間在生死中打滾，因此展開了更適應，或稱為更高的大乘佛教，就是「自利急證精神的復活」。以前是求證阿羅漢，現在是急求成佛。³⁵⁰為了急於成就佛道，但又不失大乘悲懷的精神，於是理論就會偏於至圓，修行方法偏於至簡，修證當然就要能至頓了。因此本節將分別依中國佛學之理論至圓、方法至簡、修證至頓的部份，分三個段落加以探討。

一、理論至圓

印順法師認為「中國人歡喜圓融，總覺得天台的思想圓融，理論圓融，三論有所不及。」³⁵¹這樣的喜好圓融的思想性格，唐君毅認為是受了中國哲學固有精神之融於佛學的原故。作者提到：「儒道二家之言天、言道、言誠、言太極皆善圓融偏執，而天台、賢首正能表現此中國哲學之精神，此其所以為中國佛學也。」³⁵²中國民族喜好圓滿、圓融，思想上什麼都要融為一爐，造就了理論上趨於圓融的思想。以下將分別依「性」、「一」、「心」三方面來探討印順法師對這三方面的看法：

什麼是性呢？法性平等。如佛法初以緣起為宗，那是因果差別，熏修所成。現在以法性而為宗元，如禪宗說「性生」（「何期自性能生萬物」），天臺宗說「性具」，賢首宗說「性起」。從無二無別法性而生而起，所以

³⁵⁰ 參見釋印順：〈談入世與佛學〉《無諍之辯》，頁 185-186。

³⁵¹ 釋印順：〈懸論〉《中觀論頌講記》，頁 41。

³⁵² 唐君毅：〈略說中國佛教教理之發展〉，張曼濤編，《現代佛教學術叢刊—中國佛教的特質與宗派》冊 31（台北：大乘文化出版社，1978 年），頁 25。

圓通無礙，不同事法界的隔別。³⁵³

何謂「性」呢？是指「積習成性」呢？亦或「天生本具」呢？印順法師認為性、相二名，在佛法中是可互用。但性指諸法體性，相指諸法樣相；依論說：體性是內在的，相貌是外現的；又性是久遠的、末後的；相是新近的、初起的。³⁵⁴印順法師依《大智度論》的看法：「是相，積習成性；譬如人瞋，日習不已，則成惡性。」³⁵⁵認為「性」是指「積習成性」，而非天生本具。但佛法在演變過程中，加入了佛性思想，使得本以緣起為宗的因果差別說，演變為法性為宗的法性平等說了。

佛法初以緣起為宗。透過緣起法，知因果差別，一切是熏修所成的。現以法性為宗的，如禪宗所說的「性生」，法性能生一切法，即所謂的自性能生萬物說；天台宗的「性具」，即所謂的三千諸法，即一切法。具是即的意思，所以一念心即一切法。賢首宗說「性起」，一切法從無二無別的法性而生而起的，因此是圓融無礙說。³⁵⁶從緣起為宗，演變為法性為宗的性生、性起、性生說。因此如天台與華嚴的圓融思想，真要向上實行，會如印順法師所說：

理論的特色是「至圓」：我可以舉三個字來說：「一」，什麼是一？「一即一切」，「舉一全收」。簡單的：一切佛道，一切眾生，……無量無邊，無不離於一。……重重無盡，就是事事無礙。「心」，什麼是心？如果說救眾生、布施、莊嚴佛土，真的要向事上去做，那怎麼做得了呀！做不了，怎麼可說「圓滿」，「波羅密多」！³⁵⁷

何謂「一」呢？一切的佛道，一切的眾生，一切的煩惱，一切的法門，都是不可

³⁵³ 釋印順：〈談入世與佛學〉《無諍之辯》，頁 186-187。

³⁵⁴ 參見釋印順：〈第八章 中觀之諸法實相〉《中觀今論》，頁 147。

³⁵⁵ 《大智度論》卷 67，《大正藏》冊 25，頁 528 中 25-26。

³⁵⁶ 釋印順：〈談入世與佛學〉《無諍之辯》，頁 187。

³⁵⁷ 釋印順：〈談入世與佛學〉《無諍之辯》，頁 186。

思議，都是不離於一。這樣的一即一切、一切即一；重重無盡就是事事無礙。何謂「心」呢？即所謂的菩薩無邊的行願、如來無邊的功德莊嚴，皆不出於一心，一心具足，則無欠無餘的。印順法師認為這樣的重重無盡、事事無礙的至圓思想，實是難以理解。難以理解，又如何向事上去做呢？如果做不了，這樣的思想怎可稱之為圓滿呢？

二、方法至簡

既然理論是圓融無礙，修行的方法當然是要越簡單越好。印順法師認為中國大乘佛教，在修行的方法上有「至簡」的特色。如印順法師在《無諍之辯》中所說：

方法的特色是「至簡」：理論既圓融無礙，修行的方法，當然一以攝萬，不用多修。以最簡易的方法，達成最圓滿的佛果。根據這種理論，最能表顯這種意境的，莫過於參禪、念佛了！³⁵⁸

秦人好簡之風，至道安、慧遠時代已擬定，影響中國佛教至深。在這種極簡風之下，中國人的性格喜好圓滿、圓融，因此理論趨於圓融之下，一切的佛法攝而為一，修行方法自然是至簡。總希望能以最簡單的方法，達到最圓滿的佛果。印順法師認為禪宗和淨土是最能表現出這方面的性格。黃國清亦提到：實踐宗派之簡易平實、教說淺近的優點，易引發逃避經論教義的弊病。³⁵⁹

³⁵⁸ 釋印順：〈談入世與佛學〉《無諍之辯》，頁 187。

³⁵⁹ 黃國清：〈印順法師的中國佛學觀〉《玄奘佛學研究》第 29 期（新竹：玄奘大學，2018 年），頁 160。

不可諱言的，易行道的稱念佛名之淨土，約教化的普及說，確是值得讚歎的！但大乘法的深義大行，也就因此而大大的被忽略了！³⁶⁰所以太虛大師曾明白說出：

中國尚禪宗者，斥除一切經律論義；雖若《宗鏡錄》遍錄經論，亦但揚厥宗，鄙餘法為中下。尚淨土者，亦勸人不參禪學教，專守一句彌陀。³⁶¹

對於淨土與禪宗修行方法的好簡，太虛大師多有微詞。印順法師亦提到：「但知發願往生，求生淨土，而淨土究竟從何而來，一向少加留意。」³⁶²沒有追根究底的來探求淨土所為何來，一句佛號就能代表往生淨土，這是好簡的最好說明。中國佛教往生淨土的方法從一開始菩薩須成就八法得生淨土之正常道，演變到最後只要一句佛號的方便道。而方便道也從重自力的禪觀，即所謂的定心念佛，到修普賢十願行；再到心念執持不忘的思惟念；再到修福稱名；最後剩口稱名號。由自力演變為他力；由心念演變為口念；由莊嚴淨土，演變為往生淨土。修學的重心重來生而不重今生；捨正因而偏取助因。這正是好簡、至簡的最好說明。印順法師認為淨化身心世界的真意義因此不能充份實現。³⁶³

又如印順法師在《佛在人間》裡也有這麼一段話。他說：

反教條的宗教，也許有人覺得希奇，其實只是相應於世界性的特徵。反教條的自由學風，在中國的天台、賢首宗，特別是禪宗裡，到得最確實的證明……重於實踐的禪者，從中透出而演為禪宗。不用固有的術語，固有的

³⁶⁰ 釋印順：〈淨土新論〉《淨土與禪》，頁 64。

³⁶¹ 釋印順：〈太虛大師菩薩心行的認識〉《華雨香雲》，頁 318。

³⁶² 釋印順：〈淨土新論〉《淨土與禪》，頁 38。

³⁶³ 參見釋印順：〈淨土新論〉《淨土與禪》，頁 51-52。

教說，號稱「不立文字」，而照樣學習佛法，傳布佛法，成為千年來的中國佛教主流。³⁶⁴

印順法師所例舉出一反教條的自由學風，或者是一不立文字的修行方式，都說明了中國大乘佛教，在修行方法上有「至簡」的特色。所以印順法師認為中國佛學，重修行，不重教理，不重研究，尤其不重論書。³⁶⁵如中觀的辯證思維，唯識的分析比量，在中國佛教裏都不顯得重要。雖然這兩者經羅什、玄奘傳來中國，但卻未嘗獲得獨立發展；印度晚期的大乘密宗，也經金剛智、不空三藏師徒等於唐開元、天寶期間介紹來中國，但也未曾獲得發展。印度的思想無法在中國生根³⁶⁶，張曼濤認為這與中國人的思想形態與思維的方法有關。³⁶⁷作者提到：一般人認為中國思想的特質在於道德主體的呈現。就方法的運用上，呈現在道德系統，便特傾向思想的直觀。這顯然的與西方的特重分析、邏輯思考有迥然的不同。³⁶⁸中國思考模式傾向單一、直觀的特質；西方重分析、推理、邏輯的運用。兩者的思考慣性有很大的差異。因為傾向單一、直觀的民族特性，對於太複雜的理論與推理（如中觀的辯證思維、唯識的分析）在中國是無法生根與發展。

但張曼濤對於這樣簡單的對照並不同意。他認為思維是根據語言的運作，當思維時，是一種內在語言的顯動；當表達時，是一串語言符號的鋪成。在思維的形式上，語言是一種講究簡練、缺乏分析結構的孤立系統，這幫助了中國人的內

³⁶⁴ 釋印順：〈發揚佛法以鼓鑄世界性之新文化〉《佛在人間》，頁 346-347。

³⁶⁵ 釋印順：〈談入世與佛學〉《無諍之辯》，頁 214。

³⁶⁶ 中國禪宗講求的「語錄」及「公案」、「作務」、「清規」，是禪僧在新佛教體系下透過獨自的修行生活而創造，就某種意涵來說，是基於徹底否定印度佛教為前提而成立；中國佛教諸派中，最後統御佛教全體的就是禪宗。佛教因禪宗而得以達成新發展和變革，思想型態亦有顯著改變……，探討禪宗的歷史沿革，應是獲知中國人思惟方法的最佳線索。岡部和雄：〈中國佛教的概要與特色〉，岡部和雄、田中良昭編，辛如意譯，《中國佛教研究入門》，頁 43。

³⁶⁷ 參見張曼濤：〈中國佛教的思維發展〉，張曼濤編，《現代佛教學術叢刊—中國佛教的特質與宗派》冊 31（台北：大乘文化出版社，1978 年），頁 31。

³⁶⁸ 參見張曼濤：〈中國佛教的思維發展〉，張曼濤編，《現代佛教學術叢刊—中國佛教的特質與宗派》冊 31（台北：大乘文化出版社，1978 年），頁 32-33。

在的直觀發展，成一單一的直覺形態，少對客觀事物的抽象思維或邏輯判斷。³⁶⁹所以張曼濤認為語言的簡練性影響了中國人單一直觀的思維形式。楚漁也提到中國人思維重視直觀和經驗，這是造成中國人的思維模式極缺邏輯性和求證性的原因所在。³⁷⁰因此印度原封的精神，無法在中國生根。

我們要提問的是，方法至簡對一個學佛的人來說不是很好嗎？因為它易學、易懂、容易操作，這樣的佛法不是更容易為大眾所接受嗎？印順法師認為禪宗不受文字的拘縛，直趣修證。這樣簡易、清新的禪風，對中國佛教產生難以估計的力量！但中國佛學可以一直不受文字的拘縛來修嗎？因為生怕人落入知解，痛呵知解，所以有公案、語錄，謎一樣的禪偈、圖畫的產生。這樣的結果佛教形成如太虛大師所說：

越到後來越簡單了，僅看一句話頭。這樣的門庭愈狹小，愈孤陋寡聞，便成一種空腹高心，一無所知的人。不但不達禪宗，而且也完全荒廢了教律，以致成為現在這樣的荒廢現象。³⁷¹

佛法的普及化是重要的，除了能攝引初機，更能為一般民眾所接受。但佛法八萬四千法門，每一法門都有其攝受的根機，如果只停留在自己所學，容易產生劃地自限的現象，佛法的浩瀚無邊的義理因此無法展現。深怕知解落入知解是一個什麼樣的情形呢？意思是對義理的經教理解過甚，反而形成所知障的一種障礙。但

³⁶⁹ 參見張曼濤：〈中國佛教的思想發展〉，張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊—中國佛教的特質與宗派》冊 31（台北：大乘文化出版社，1978 年），頁 32-36。

³⁷⁰ 參見楚漁：《中國人的思維批判》（北京：人民出版社，2011 年），頁 21。

³⁷¹ 釋印順：〈談入世與佛學〉《無諍之辯》，頁 214。

佛教是要理事圓融，行門與知門合一的修學。一如菩薩修學的過程中，要有悟前修的緣修，悟後修的稱為性修，如果達到性修不二，事理無礙，福慧具足，方能究竟的成佛。³⁷²絕不能執理廢事，或執事廢理，皆是不圓滿的菩薩道的修學。但現在僅看一句話頭，僅持一句佛號，凡事但求簡易，印順法師認為對教理的不重視是致使中國佛教變得如此荒廢的原因。

三、修證至頓

關於修證至頓的部份，印順法師認為中國大乘佛教，在修證的特色上有「至頓」的特色。如印順法師在《無諍之辯》中所說：

修證的特色是「至頓」：基於最圓融的理論，修最簡易的方法，一通一切通，當然至頓了！例如「一生取辦」，「三生圓證」，「即心即佛」，「即身成佛」。成佛並非難事，只要能直下承當，向前猛進。³⁷³

印順法師認為在這理論要最圓融的、修行方法要最簡易的思想之下，自然突飛猛進、全力以赴要達成此一人生大事的目標而努力。因此「生死未了，如喪考妣」；「生死事大，無常迅速」。這一類聲聞的厭離心情，居然活躍於至圓至頓的大乘行者的心中，³⁷⁴也就是自利急證精神的復活了。在這種修行求快、求簡、求圓滿的情形下，一生取辦、三生圓證、即心即佛、即身成佛的思想不脛而走。印順法師認為大乘中的大乘，實是大乘佛教而復活了聲聞的精神；將大乘救世的實踐，寄

³⁷² 釋印順：〈第十一章 中道之實踐〉《中觀今論》，頁 232-233。

³⁷³ 釋印順：〈談入世與佛學〉《無諍之辯》，頁 187。

³⁷⁴ 參見釋印順：《學佛三要》（台北：正聞出版社，1994 年），頁 148。

託於唯心大乘的玄理，但實際上已失去了悲濟的大乘真精神了。³⁷⁵他又提到現代中國佛教的近況：

現代的中國佛教界，思想怪僻得很，不曾考慮自己：福德因緣怎樣？根機怎樣？福慧資糧怎樣？發心學佛，非頓入不可，非立即成佛不可。不問自己，不問自己的發心，卻以為這是大法，這個法門成佛容易。這如不問自己的學歷及經歷，只想競選總統，一下子就位居元首一樣。³⁷⁶

修行者不過問自己平常的發心如何、自己的福慧資糧如何，但求頓悟、但求立即成佛，形成中國佛教界的一怪僻好。而此種急求己利、急求證入的思想，還是因為受不了成佛要經三大阿僧祇劫這樣漫長的成佛之路的原故。因受不了如此長的修行時間，就有另一類的修行方法，即以最圓滿的理論，修最簡易的方法，達到頓超直入的修持方法。我們要問的是：為何但求己利的急求頓悟的法門是印順法師所反對的呢？先自求頓悟，之後再來廣度眾生，這樣不是很好嗎？印順法師提出了自己對頓悟這件事的看法：要經三大阿僧祇劫的就是漸入，不經三大阿僧祇劫就頓入。中國的頓悟法門中，可分為道生的漸修頓悟與禪宗的直下頓悟。平常修集種種資糧，到達究竟時，一悟永悟，一了百了，是道生的頓悟成佛。禪宗的頓悟不是漸修頓悟，其主張先求自悟本心，一旦大悟後，即認為參學事畢，所作已成。³⁷⁷但大乘佛法的正軌是從漸修到頓悟，再從頓悟到圓修。³⁷⁸

印順法師認為究竟成佛的階段，悟前修為緣修，悟後修為性修。如果達到性修不二，事理圓融，福智具足，才是究竟成佛。但道生是積學無限；不悟則已，

³⁷⁵ 參見釋印順：《學佛三要》（台北：正聞出版社，1994年），頁148。

³⁷⁶ 釋印順：〈第五章 大乘不共法〉《成佛之道》增注本，頁417。

³⁷⁷ 參見釋印順：〈第十一章 中道之實踐〉《中觀今論》，頁231-232。

³⁷⁸ 釋印順：〈第十一章 中道之實踐〉《中觀今論》，頁232。

一悟則紛累都盡耳，究竟成佛了。³⁷⁹道生的頓悟，並無悟後起修的部份；禪宗的直下頓悟，先求了悟本心，不重視事修的部份。印順法師認為兩者皆不是大乘佛法的正常道。由此了解大乘佛法的正軌所著重的是悟前修與悟後修的相續性，但現在理論的特色是至圓，以達到三生圓證、即身成佛為目標；當然修證的特色是至頓了，一念的證悟，即具足了六波羅蜜，無邊的功德，一點也沒有缺少。³⁸⁰表面看起來是為了利他而修學，但實際上但見自利，並未利他。如果真是為了利他，並不會有至頓的心理產生。所以印順法師認為：

如有智無悲，有悲無智，根本不成菩薩行。就是悲智雙修，如悲願的功德力不足，而急急的求智證，求解脫，一定要墮落小乘。³⁸¹

印順法師認為，初入佛門，雖可一門而入，但若想學菩薩的正行，必須三事（悲、智、信）齊修，三者相助相成才能有所升進。³⁸²有悲無智，有智無悲，都不算是菩薩行。但如果有智無悲的急於求證、急於頓悟，而悲願力不足的話，是一定會墮落小乘的。這裏也剛好回應了上面的問題：為何但求己利的急求頓悟的法門是印順法師所反對的呢？先自求頓悟，之後再來廣度眾生，這樣不是很好嗎？因為一但頓悟了，就會落入小乘的思想，如何還能修菩薩行呢？同樣的這樣的回答也回應了為何在前一章寫到淨土思想時，印順法師一再說到莊嚴淨土之重要性的原因。³⁸³中國佛教二千年來的功績是偉大的，但現因急於成佛、急求頓悟，將會如太虛大師所說：「說大乘教，修小乘行的病態了！」³⁸⁴印順法師對中國佛教的責難實是懇切的³⁸⁵，無非希望中國佛教能有所振興³⁸⁶。

³⁷⁹ 釋印順：〈第七章 荷澤神會與南宗〉《中國禪宗史》，頁 312。

³⁸⁰ 釋印順：《學佛三要》（台北：正聞出版社，1994 年），頁 148。

³⁸¹ 釋印順：《學佛三要》（台北：正聞出版社，1994 年），頁 73。

³⁸² 參見釋印順：《學佛三要》（台北：正聞出版社，1994 年），頁 73。

³⁸³ 莊嚴淨土才是菩薩的正道，莊嚴淨土亦可說是難行道。印順法師認為難行道反而易於佛道，因為莊嚴淨土的難行道反而在成就自己的菩薩道，因此易於成佛。

³⁸⁴ 釋印順：〈談人世與佛學〉《無諍之辯》，頁 192。

³⁸⁵ 由於印老博綜整體的佛教，從教團史及思想史的立場，把大小乘各宗派的來龍去脈，都看得清

第三節 印順法師對中國佛教的期許

印順法師對中國的佛學，既然有理論至圓、方法至簡、修證至頓等三個特質的評論，接下來本文將探究印順法師對以上三個中國佛教的特質有什麼樣進一步的期許呢？

一、對修行理論的期許

中國大乘佛教，在理論上有「至圓」的特色。在修行的過程中，重視的是專心修行，而不願意在事相上多費力氣。印順法師認為修學佛法，首先應該從心態上下手，他認為：

從凡夫的心境而開始修學，一定要知道先後次第。如誇談圓融，一切一切，只是口頭爽快，事實會證明什麼也不成就的。³⁸⁷

印順法師並非反對圓融的思想，但圓融的思想——即一切，一切即一的思想，對一般人來真要向上去做，那怎麼做得了呢？所以如只誇談圓融，到最後會證明什麼也做不到，什麼也無法成就。所以修學的過程中，心態要平實，理解佛法的次第，按步就班的由淺入深，由易入難，才能有所增益。印順法師也並未反對理論

清楚楚，所以談任何問題，都不是從向來佛教學者的一宗一派的觀點出發，而是說出問題的根源及其發展的過程。因此，當他探討淨土，就有人以為他是否定淨土，當他探討唯識時，就有人認定他是破壞唯識，當他探究密教時，就有人覺得他是討厭密教……，對於他的種種誤解，有的形之於文字，有的僅在口頭議論傳言。其實他是無辜的。問題是出在他涉及的論點太多，他的目的……，他是希望為兩千數百年來的佛教作一番正本清源的工夫，希望為後起的學佛之士，不要以誤傳訛，不要籠統漫汗，人云亦云地糟蹋了佛的正法，以致於引生諸多的誤解。釋聖嚴：〈印順長老著述中的真常唯心論——我讀《大乘起信論講記》〉，釋聖嚴等著，藍吉富主編《印順思想——印順導師九秩晉五壽慶論文集》，頁 2-3。

³⁸⁶ 就印老的思想而言，其著作許多部份皆是在回應中國佛教復興的課題，所以理解印老思想，是不能脫離此一脈絡。林建德：〈漢傳佛教的展望與願景——「印順法師與人間佛教」海峽兩岸學術研討會〉《第五屆「印順長老與人間佛教」海峽兩岸學術研討會》，頁 J3。

³⁸⁷ 釋印順：《學佛三要》（台北：正聞出版社，1994年），頁 74。

至圓所帶來的修行和修證的方法，但他主張：

理論與修證，都應以表現於實際事行（對人對事）來衡量。³⁸⁸

理論與修證方法應合於自己的需求，不能理論很高深、很圓滿，但修證方法卻是要最簡易、最快速成就，如此才不會落入說大乘教，修小乘行的偏差。

二、對修行方法的期許

中國大乘佛教，在方法上有「至簡」的特色。理論要最圓滿，方法當然不可能是最簡易的。印順法師認為初學者的修學方法要有次第性，循序漸進的學習，但最重要的理念是對佛法的充實，他提到：

但從事於或慧或福的利他菩薩行，先應要求自身在佛法中的充實，以三心而行十善為基礎。否則，弘化也好，慈濟也好，上也者只是世間的善行，佛法（與世學混淆）的真義越來越稀薄了！³⁸⁹

不管是做弘化事業也好，或是對社會的救濟事業也罷，初學者首先應從對佛法的充實開始做起。對佛法有一正確的認識之後，在修利他行的福慧事業，久了才不致於將世法與出世法混淆。三心為直心、深心、菩提心。所行真實不虛是直心，深心是徹骨徹髓的大悲心，發成佛的菩提心。三心是修大乘法必備條件，若離了三心，一切所做、所修皆不名為大乘。³⁹⁰心是三心，行是十善行。十善是佛法的根本善業。有了三心和十善行的基本功之後，還要對求法有一正確的認知，印

³⁸⁸ 釋印順：〈遊心法海六十年〉《華雨集》冊 5，頁 53。

³⁸⁹ 釋印順：〈契理契機之人間佛教〉《華雨集》冊 4，頁 63。

³⁹⁰ 參見釋印順：〈正釋〉《寶積經講記》，頁 284。

順法師認為學佛的第一課題是：

我們學佛，第一便要「法門無量誓願學」，至於最後從那一門深入，則須視乎各人底根機而定。³⁹¹

又說：

研究佛法應從聖教——經論下手。但研究佛法，並不就是完美的修學佛法；研究佛法，祇是修學佛法的基礎，對它不可看得太高，太易。修學佛法，應從認識和實踐兩方面去學。³⁹²

每個人的根機不一，因此喜好的法門也會有異，但求法最初要有法門無量誓願學的精神。而且要避免以一部經、一句佛為滿足，甚至把其他無邊經論視為多餘的心態，印順法師認為這樣才不會對於佛所說甚深義不能理解，而將不了義誤以為了義。³⁹³除了法義的探索之外，對身心調節，亦是不可忽視的對象，他提到：

如注意「信心堅強」，「戒行清淨」，以念誦、懺悔等來培養宗教情操，……安立於聞思經教的慧學中，不求速成，以待時節因緣，才是現在佛教無辦法中的辦法。³⁹⁴

以解行並重為修學的目標，「不求速成，以待時節因緣」，此種無所求的心理，對一般學佛者是重要的。

³⁹¹ 釋印順，〈福嚴閒話〉《教制教典與教學》（台北：正聞出版社，1992年），頁223。

³⁹² 釋印順，〈談修學佛法〉《教制教典與教學》，頁165。

³⁹³ 參見釋印順：〈正釋〉《藥師經講記》，頁94。

³⁹⁴ 釋印順，〈論僧才之培養〉《教制教典與教學》，頁153。

三、對修證方式的期許

中國大乘佛教，在修證上有「至頓」的特色。難耐於修行必經三大阿僧祇劫的煎熬，所以急於求證的心更切了，但印順法師轉述了太虛大師的一句話：

無即時成佛的貪心。³⁹⁵

全心全力要去即時成佛，那還有什麼時間與精神來為法為人呢？印順法師提到：人心是很矛盾的，說容易成佛，會覺得佛菩薩不夠偉大；說修行須經三大阿僧祇劫才能成就，又覺得太難，不敢發心修學了。³⁹⁶所以應如太虛大師表明自己在佛法的意趣中的立場：無即時成佛的貪心。太虛大師又進一步說到：

凡吾人群中一切正當之事，皆佛之因行，皆當勇猛精進去修去為。廢棄不幹，便是斷絕佛種！³⁹⁷

在日常生活中的正當之事，皆是一切成佛之正因。我們要問的是何謂人間的正行呢？印順法師認為就是十善行，此十善行亦是菩薩入世的大乘行。³⁹⁸太虛大師對這成佛的正因是很重視的，他認為若不行此正因，便是斷了佛種。印順法師更進一步提到：

真正想發心而學佛的，應從集資糧，成利根，心志堅固——去努力修學，不問頓漸，更不問什麼時候成佛，但知耕耘，才是菩薩的正常道。³⁹⁹

³⁹⁵ 釋印順：〈談入世與佛學〉《無諍之辯》，頁 190。

³⁹⁶ 參見釋印順：〈契理契機之人間佛教〉《華雨集》冊 4，頁 67。

³⁹⁷ 釋印順：〈略論虛大師的菩薩心行〉《華雨香雲》，頁 345。

³⁹⁸ 參見釋印順：〈談入世與佛學〉《無諍之辯》，頁 197。

³⁹⁹ 釋印順：〈第五章 大乘不共法〉《成佛之道》增注本，頁 417。

印順法師認為真正發心學佛的，要從平常的積集福德資糧做起，以堅固自己的心志。但真正的菩薩正常道，卻是不問何時會成佛，不問此為頓或漸。但知耕耘，不問收獲，直是修去，成佛之日自然水到渠成，指日可待。既然在修行的路上要不問得失，但又怕遇到挫折時會打退堂鼓，藉此印順法師提出了要有長生死中修菩薩行的本領，他說到：

要長在生死中修菩薩行，自然要在生死中學習，要有一套長在生死而能普利眾生的本領。……菩薩這套長在生死而能廣利眾生的本領，除堅定信願（菩提心），長養慈悲而外，主要的是勝解空性。觀一切法如幻如化，了無自性，得二諦無礙的正見，是最主要的一著。⁴⁰⁰

這套在生死中修菩薩行的本領就是除了要長養慈悲心以有堅固菩提心之外，最重要的是對佛法中空性的勝解。了解世間的一切法是如幻如化，沒有一自性可得，而所謂的有限量的三阿僧祇劫亦是不可得。以此「體悟不落時空數量的涅槃甚深，還說什麼久成、速成呢？」⁴⁰¹印順法師的這一席話，對修行但求至頓的人，無形中打了一劑強心劑了。印順法師也如是說到自己的願望：「願生生世世在這苦難的人間，為人間的正覺之音而獻身！」⁴⁰²可見印順法師不是只是說說而已，自己亦是發願生生世世在娑婆世界中修行。最後他說到：

正當今天中國佛教復興的時刻，了解過去的輝煌、守成、和衰萎，必定有助於未來佛教的復興與開展。⁴⁰³

印順法師明白表示：「我是中國佛教徒」，對中國佛教的復興與展望當然有一份深

⁴⁰⁰ 釋印順：〈契理契機之人間佛教〉《華雨集》冊 4，頁 68。

⁴⁰¹ 參見釋印順：〈契理契機之人間佛教〉《華雨集》冊 4，頁 67。

⁴⁰² 釋印順：〈契理契機之人間佛教〉《華雨集》冊 4，頁 70。

⁴⁰³ 釋印順：〈中國佛教的由興到衰及其未來的展望〉《華雨集》冊 5，頁 146。

切的期許。而這份的期許藍吉富亦感同身受的說到：

要走上這一新方向，可能是佛教發展趨勢的一種根本扭轉。印公的思想，就像佛教歷史路線上的路標。透過這一路標的指引，後人如果繼承得宜，那麼佛教史的發展，是很可能轉向的；中國佛教史，是很可能有嶄新的一章的。⁴⁰⁴

中國佛教二千多年來的歷史是輝煌的，是成就不凡的。但因演變與適應而產生的失真現象，是值得警惕與反省。印順法師也藉此提出了解決方案，讓所謂的大乘的中國佛教，能因此大再是說大乘教，修小乘行；能正本清源，能名符其實的還給中國佛教的本來面目。



⁴⁰⁴ 藍吉富：〈印順佛學思想的特質及歷史意義〉《二十世紀的中日佛教》（台北：新文豐出版公司，1991年），頁223。



第五章 結論

印順法師是當代漢傳佛教界中卓越的佛法研究者，他在佛教界亦具舉足輕重之地位。本論文藉由對印順法師的中國佛教觀之探究，以了解中國佛教因流變而失真的現象。印順法師探求佛法稟持著「求真」與「適今」為原則，然而中國佛教是承襲於印度佛教而來，所以他將不少心力放在印度佛教的治學上，目的無非是為了彰顯中國佛教因時勢的變遷所產生的變質現象，藉以提出對中國佛教改變的方針與期許。

總結本論文現階段的研究成果所得如下：

一、由第二章，「印順法師對中國佛教歷史之觀點」，本文歸納出下列的重點：

(一) 印度佛教經典傳譯到中國的部份

- 1、本章分成三個面向來分析，一是印度佛教的第二、三期的概況；二是從印度傳來中國的適應吸收時期，即所謂的思辨該綜期；三是中國佛教自身發展的情形，即所謂的延續篤行期。印順法師認為中國所傳的經典是印度中期的佛教，也就是「大主小從」期，此期的思想亦包含初期與後期的一分。漢、魏、兩晉所傳，以「性空」為本，對應的時間是印度佛教的中期（第二期）。南北朝、隋、唐、北宋之所傳，以「真常」為本，對應的時間是印度佛教的後期（第三期）。
- 2、印度佛教的經典傳至中國，罽賓區占者極重的地緣關係。罽賓區是大乘經典的發源地，因此中國沒有像錫蘭那樣，有過專弘小乘時期，而造成小乘佛教深固的根柢。中國是一開始，便是大乘為主，小乘為從的局面。
- 3、印度佛教的第二期，以罽賓區為主。傳入中國的途徑以陸路為主，大乘是從

犍陀羅，烏仗那，通過大雪山及葱嶺而東來的；主要的譯經師，是支婁迦讖、竺法護、鳩摩羅什。這一期的代表人物以鳩摩羅什對中國佛教影響最大。

- 4、印度佛教第三期，傳入中國的途徑以海道為主。
- 5、印順法師認為，小不礙大的闍賓佛教，成為中國古代小乘教的特色，而且深刻影響中國大乘佛教。
- 6、就印度佛教本身而言，第二期的印度佛教是闍賓區的大乘思想為主，以龍樹為最早發跡，由羅什發揚之，其傳譯的經典是以性空學為主。而印度佛教第二期初以性空思想為主，不久瑜伽思想、真常思想開始流行。因為印度佛教第二期是三系並進時期，傳來中國卻以性空經為主；印度佛教第三期是秘教思想，但於此同時，傳來中國的思想卻是以真常、唯識經為主。

(二) 中國佛教自身歷史發展的情形

- 1、思辨該綜期：中國佛教吸收於印度佛教的適應時期
 - (1) 東晉時期以性空般若學為主；東晉有二特點：一是奠定中國佛教的特質，二是西域的通使，使中國的佛法大盛。性空一味是第一階的發展。
 - (2) 南朝佛教以真空妙有系為主；北朝佛教以真常唯心系為主。二流分化是第二階段的發展。
- 2、延續篤行期：中國佛教自己開發為獨到體系之階段，亦包含承接印度佛教的體系。
 - (1) 隋唐時代的佛教，北方發展有唯識宗、華嚴宗、淨土宗、律宗、密宗。南方則為禪宗的發展。諸宗繼起是第三階段的發展。
 - (2) 到了北宋時期有二隱流。會歸二流是第四階段的發展。
 - (3) 到了明穆宗至清乾隆，因為教禪一致的關係，形成了諸宗思想的融合諸宗融合是第五階段的發展。

二、由第三章，「印順法師對中國佛教義理之觀點」，本文歸納出下列的重點：

- 1、禪宗初祖的菩提達摩以 4 卷《楞伽經》印心。四祖道信的禪門特色是念佛與般若合一，此階段還是藉教悟宗。
- 2、約與道信同時的牛頭法融的思想，也在醞釀中。東夏之達摩的牛頭法融，以虛空為道的理念，引用玄學的「道」於佛法中。道遍無情、無情成佛是牛頭的特色。牛頭宗主張虛空為道，不須立心，強調宇宙論，此可說是達摩以來另類的說法，因達摩禪仍以安心為方便是有不同。所以印順法師認為印度禪蛻變為中華禪，胡適認為是神會，印順法師認為是法融。
- 3、弘忍繼承道信，成東山法門。東山法門的不立文字、頓入、傳心，形成禪宗的特色。不立文字，印順法師認為是從洪洲、石頭門下的不立言說而來。此與荷澤門下一向的立言說、教禪一致，是一重大的轉折。
- 4、中國淨土宗，發展得非常的特別。但知發願往生，求生淨土，但淨土究竟從何而來，一向少加留意。淨土是從利益眾生而莊嚴淨土而來，並非從自己想得安樂而來。
- 5、莊嚴淨土是大乘的正道，往生淨土是方便道；一是難行道，一是易行道；易行道是難行道的前方便，難道行反而易於成佛。
- 6、往生淨土的方便道又可分為正常道與方便道。往生淨土的穩當法門須修菩薩八法或菩薩十種法，此是正常道。方便道即特殊往生法，是中國所流行的求生淨土的念佛法門。但特殊往生法並非只是口稱念佛而已，三福業才是往生淨土的正因。
- 7、三論宗是以性空唯名論為立論根本，但到了吉藏已融入唯心思想。龍樹的學綱在二諦，並無三諦說；天台的空假中三諦，雖不合原文，但印順法師認為天台並無不合佛意，甚至也沒有不合龍樹意。
- 8、唯識宗到了玄奘已不再說如來藏，而說阿賴耶。阿賴耶為一切有漏無漏種子的所依。依阿賴耶的種子，主張本有與新熏二類。主張唯有現在，不承

認未來實有。

- 9、法相與唯識是分或合呢？主張合，會違反法相不必宗唯識的看法；主張分，會違反唯識必是法相的道理。因此印順法師認為不能說是合，也不能說是分。
- 10、天台宗算龍樹學之一，但因納入各宗思想，即成綜合學派的特性。智者的精髓在止觀，以五時八教為判教標準。一心三觀為天台的立論。
- 11、賢首宗與禪宗關係亦深，為絕對的真常唯心論。以五教為判教之學。印順法師認為判教只是對佛法中各種不同說法的抉擇；亦是一種安立法。故應互為尊重，不應有高下之分。
- 12、律乃定慧之基，一切學者之所必修。中國到了唐代，已為《四分律》所統一，主因為《四分律》有五義通大乘的原故。大乘戒比小乘戒殊勝處，乃小乘沒三聚淨戒的後二戒。
- 13、印順法師特別注重性善的養成。性善並非只是行善行，而是一種習性的養成，是自發性的持續不斷行善的力量。有了性善，雖沒有受戒，或僅受五戒，都可以成為向解脫的道基。但如果沒有性善，雖清淨受持比丘戒、菩薩戒，是不一定能種解脫善根。
- 14、大乘佛教演變為密教，一特要的因素是將菩薩與外道、龍、鬼、夜叉的合化。密宗有四部。事部是咒法的雛形，以三密為要行；行部以菩提心為因，大悲為本，方便為究竟；瑜伽部明五智成；無上瑜伽有以欲樂為妙道。密宗在三歸依上，加一歸依上師，故其特重師承與上師。

三、由第四章，「印順法師對中國佛教的評論與期許」，本文歸納出下列的重點：

- 1、每一宗派皆是受到印順法師的稱讚，只是在演變過程中，中國佛教有因適應而偏向了，如理論偏於至圓、方法偏於至簡、修證偏於至頓的現象，這樣的

後果會如太虛大師所說：說大乘教，修小乘行的病態了！

- 2、對修行理論的期許：理論與修證都應符合實際事行來衡量，不應浮誇，依教理的先後次第來理解，如此才不會什麼也做不到而無法成就。
- 3、對修行方法的期許：初學者的修學方法要有次第性，循序漸進的學習，但最重要的理念是對佛法的充實。
- 4、對修證方式的期許：要有長在生死中修菩薩行的本領：除堅定信願(菩提心)，長養慈悲而外，主要的是勝解空性。觀一切法如幻如化，了無自性，自能對所謂的修行須經三大阿僧祇劫而無畏懼。



參考文獻

一、學術專著

(一) 印順法師著作

釋印順著：《原始佛教聖典之集成》，台北，正聞出版社，1988年。

——：《初期大乘之起源與開展》，台北，正聞出版社，1989年。

——：《勝鬘經講記》，台北，正聞出版社，1991年。

——：《藥師經講記》，台北，正聞出版社，1992年。

——：《以佛法研究佛法》，台北：正聞出版社，1992年。

——：《印度之佛教》，台北：正聞出版社，1992年。

——：《性空學探源》，台北：正聞出版社，1992年。

——：《佛在人間》，台北：正聞出版社，1992年。

——：《佛教史地考論》，台北：正聞出版社，1992年。

——：《佛法是救世之光》，台北：正聞出版社，1992年。

——：《無諍之辯》，台北：正聞出版社，1992年。

——：《唯識學探源》，台北：正聞出版社，1992年。

——：《青年的佛教》，台北：正聞出版社，1992年。

——：《寶積經講記》，台北：正聞出版社，1992年。

——：《攝大乘論講記》，台北：正聞出版社，1992年。

——：《中觀論頌講記》，台北，正聞出版社，1992年。

——：《佛法概論》，台北，正聞出版社，1992年。

——：《教制教典與教學》，台北，正聞出版社，1992年。

——：《大乘起信論講記》，台北，正聞出版社，1992年。

——：《太虛大師年譜》，台北，正聞出版社，1992年。

- ：《空之探究》，台北，正聞出版社，1992年。
- ：《華雨集》，第1冊，台北：正聞出版社，1993年。
- ：《華雨集》，第2冊，台北：正聞出版社，1993年。
- ：《華雨集》，第3冊，台北：正聞出版社，1993年。
- ：《華雨集》，第4冊，台北：正聞出版社，1993年。
- ：《華雨集》，第5冊，台北：正聞出版社，1993年。
- ：《學佛三要》，台北：正聞出版社，1994年。
- ：《印度佛教思想史》，新竹：正聞出版社，1999年。
- ：《中觀今論》，新竹：正聞出版社，2000年。
- ：《華雨香雲》，新竹：正聞出版社，2000年。
- ：《中國佛教論集》，新竹：正聞出版社，2002年。
- ：《成佛之道》（增注本），新竹：正聞出版社，2003年。
- ：《印度佛教論集》，新竹：正聞出版社，2003年。
- ：《如來藏之研究》，新竹：正聞出版社，2003年。
- ：《平凡的一生》（重訂本），新竹：正聞出版社，2005年。
- ：《說一切有部為主的論書與論師之研究》，新竹，正聞出版社，2006年。
- 釋印順著，黃則洵編，《印順導師語錄》，新竹，正聞出版社，1998年。

（二）中文著作

- 方立天著：《中國佛教散論》，北京：宗教文化出版社。
- 冉雲華著：《從印度佛教到中國佛教》，台北：東大圖書股份有限公司，1995年。
- 江燦勝著：《中國近代佛教思想的諍辯與發展》，台北：南天書局有限公司，1998年。
- 呂 澂著：《印度佛學思想概論》，台北：天華出版事業股份有限公司，1982年。
- ：《中國佛學思想概論》，台北：天華出版事業股份有限公司，1982年。

- ：《呂澂佛學論著選集》，台北：大千出版社，2010年。
- 呂勝強著：《妙雲華雨的禪思——印順導師止觀開示集錄》，台北：財團法人佛教青年文教基金會，1998年。
- ：《人間佛教的聞思之路》，高雄：高雄市正信佛教青年會，2003年。
- 吳汝鈞著：《佛學研究方法論》上冊，台北：臺灣學生書局，1983年，初版。
- ：《印度佛學研究》，台北：臺灣學生書局，1995年。
- 邱敏捷著：《印順導師的佛教思想》，台北：法界出版社有限公司，2000年。
- 郭朋著：《印順法師佛學思想研究》，台北：正聞出版社，1992年。
- ：《太虛大師思想研究》，台北：圓明出版社，1996年。
- ：《中國佛教簡史》，北京：社會科學文獻出版社，2012年。
- 侯坤宏著：《真實與方便——印順思想研究》，台北：法界出版社有限公司，2009年。
- 姚寶賢著：〈佛教入中國後之變遷及其特質〉，張曼濤編《現代佛教學術叢刊》，第五冊，台北：大乘文化出版社，1977年。
- 張曼濤著：〈中國佛教的思想發展〉，張曼濤編，《現代佛教學術叢刊——中國佛教的特質與宗派》，第31冊，台北：大乘文化出版社，1978年。
- 溫金柯著：《繼承與批判印順法師人間佛教思想》，台北：現代禪出版社，2001年。
- 黃公偉著：《中國佛教思想傳統史》，台北：獅子吼雜誌社，1972年。
- 黃懺華著：《中國佛教史》，台北：國家出版社，2012年。
- 楚漁著：《中國人的思維批判》，北京：人民出版社。
- 楊惠南著：《佛教思想發展史論》，台北：東大圖書股份有限公司，1997年，再版。
- ：《佛教思想新論》，台北：東大圖書股份有限公司，1998年。
- 傅偉勳著：《從創造詮釋學到大乘佛學》，台北：東大圖書股份有限公司，1999年。
- 蔡耀明著：《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土：內在建構之道的佛教進路論文集》，南投：正觀出版社，2001年。

- 潘 焯著：《印順導師傳》，台北：天下遠見出版有限公司，2002年。
- 霍韜晦著：《絕對與圓融》，台北：東大圖書公司，1994年。
- 藍吉富著：《印順導師的思想與學問》，台北：正聞出版社，1986年
- ：《二十世紀的中日佛教》，台北：新文豐出版公司，1991年。
- ：《聽雨僧廬佛學雜集》，台北：現代禪出版社，2003年。
- 釋聖嚴著：《從東洋到西洋》，台北：東初出版社，1979年。
- ：《戒律學綱要》，台北：天華出版事業股份有限公司，1978年。
- ：《天台心鑰——教觀綱宗貫註》，台北：法鼓文化事業股份有限公司，2005年。
- 釋聖嚴等著，藍吉富主編：《印順思想——印順導師九秩晉五壽慶論文集》，新竹：正聞出版社，2000年。
- 釋印順編：《法海微波》，台北：正聞出版社，1987年。
- 釋印順等編：《太虛大師全書》，台北：太虛大師全書影印委員會，1980年。
- 釋厚觀著：《印順導師佛學著作述要》，新竹：印順文教基金會，2012年。
- 龔 雋著：《禪學發微——以問題為中心的禪思史研究》，台北：新文豐出版股份有限公司，2002年。
- ：《覺悟與迷情：論中國佛教思想》，上海：上海古籍出版社，2012年。

(三) 中譯著作

- 木村泰賢著，釋演培譯：《大乘佛教思想論》，台北：天華出版事業股份有限公司，1989年。
- 竹村牧男著，蔡伯郎譯：《覺與空——印度佛教的展開》，台北：東大圖書股份有限公司，2003年。
- 佐藤泰舜著，釋印海譯：《中國佛教思想論》，台北：財團法人嚴寬祐文教基金會，2004年。

唐納德·羅佩茲等著，羅廣榮、李建欣等譯：《佛教解釋學》，上海：上海古籍出版社，2009年。

常盤大定、宇井伯壽著，釋印海譯：《中印佛教思想史》，新竹：無量壽出版社，1987年。

野上俊靜等著，釋聖嚴譯：《中國佛教史概說》，台北：臺灣商務印書館股份有限公司，1993年，二版。

岡部和雄著：〈中國佛教的概要與特色〉，岡部和雄、田中良昭編，辛如意譯，《中國佛教研究入門》，台北：法鼓文化，2013年。

伊藤隆壽著：〈漢傳兩晉佛教〉，岡部和雄、田中良昭編，辛如意譯《中國佛教研究入門》，台北：法鼓文化，2013年。

傑米·霍巴德等著，龔雋、劉景聯等譯：《修剪菩提樹：“批判佛教”的風暴》，上海：上海古籍出版社，2004年。

二、期刊論文

米進忠：〈印順《中國禪宗史》總體評價〉，《正觀雜誌》第74期，南投：正觀雜誌社，2015年9月。

呂勝強著：〈印順導師對於中國佛教復興之懸念探微——以義學為主〉，《福嚴會訊》第26期，附冊，新竹：福嚴佛學院，2010年4月。

林志欽著：〈試論印順法師對天台宗之評斷〉，《真理大學人文學報》第2期，台北：真理大學人文學院，2004年3月。

林建德著：〈《印順法師的悲哀》讀後〉，《香光莊嚴》第73期，嘉義：香光莊嚴雜誌社，2003年3月。

侯坤宏著，〈從太虛大師到印順法師：一個思想史角度的觀察〉，《第五屆「印順長老與人間佛教」海峽兩岸佛教學術研討會論文集》，桃園：佛光山文教基金

- 會、法鼓山中華佛學研究所、慈濟大學宗教與文化研究所、佛教弘誓學院，2004年4月。
- ，〈為印順法師「梵化之機應慎」進一解〉，《法印學報》第3期，桃園：財團法人弘誓文教基金會，2013年10月。
- 林建德著，〈漢傳佛教的展望與願景——以印順「人間佛教」為重心的探討〉，《第五屆印順長老與人間佛教」海峽兩岸佛教學術研討會論文集》，桃園：佛光山文教基金會、法鼓山中華佛學研究所、慈濟大學宗教與文化研究所、佛教弘誓學院，2004年4月。
- 黃夏年著：〈略論印順法師對《華嚴經》之成立的研究〉，《玄奘佛學研究》第5期，新竹：玄奘大學宗教學研究所，2006年7月。
- 傅偉勳著：〈從中觀的二諦中道到後中觀的台賢二宗思想對立——兼論中國天台的特質與思維限制〉，《中華佛學學報》第10期，台北：中華佛學研究所，1997年7月。
- 釋聖嚴著：〈印順長老的護教思想與現代社會〉，《中華佛學學報》第4期，台北：中華佛學研究所，1991年7月。
- ：〈淨土思想之考察〉，《華岡佛學學報》第6期，台北：中華學術院佛學研究所，1983年7月。
- ：〈印順長老著述中的真常唯心論——我讀《大乘起信論講記》〉，《印順思想——印順導師九秩晉五壽慶論文集》，新竹：正聞出版社，2000年4月。
- 釋証煜著：《大品般若經》菩薩十地思想之研究，嘉義：南華大學宗教學研究所碩士畢業論文，2008年6月。
- 釋德謙著：《印順法師的淨土思想研究》，嘉義：南華大學宗教學研究所碩士畢業論文，2012年7月。
- 釋聖凱著：〈印順導師對攝論學派的詮釋——「中間路線」的堅持與游離〉，《玄奘佛學研究》第5期，新竹：玄奘大學宗教學研究所，2006年7月。

釋昭慧著：〈三乘究竟與一乘究竟——兼論印順導師由緣起性空論以證成「一乘究竟」的可能性〉，《玄奘佛學研究》第 1 期，新竹：玄奘大學宗教學研究所，2004 年 7 月。

龔 雋著：〈經史之間：印順佛教經史研究與近代知識的轉型〉，《法印學報》，第 2 期，桃園：財團法人弘誓文教基金會，2012 年，10 月。

楊白衣著：〈淨土的淵源及其演變〉，《華岡佛學學報》第 8 期，台北：中華學術院佛學研究所，1985 年 10 月。

黃國清著：〈印順法師的中國佛學觀〉，《玄奘佛學研究》第 29 期，新竹：玄奘大學，2018 年 3 月。

楊曾文：〈考察禪中國化的卓越嘗試〉，釋聖嚴等者，藍吉富主編，《印順思想——印順導師九秩晉五壽慶論文集》，新竹：正聞出版社，2000 年 4 月。

蔡耀明：〈文獻學方法及其在佛教研究的若干成果與反思〉，《正觀雜誌》第 34 期，南投：正觀雜誌社，2005 年，9 月