



印順導師對《阿含經》教義學上的詮釋

開仁法師



導論：

在印順導師（1906-2005，以下簡稱導師）所有的著作當中，隨手拈來都能發現有《阿含》的足跡，當然也由此得知，導師對於佛陀的根本教法是何等的熟悉。

導師對於《阿含》教義學上的詮釋與抉擇，稱得上自成一家。雖然歷代註釋不乏其人，然而導師依舊發掘出諸多思想的發展脈絡，為佛教思想的探源盡了最大的努力。本篇即基於這項動機，希望條理出導師對於《阿含》的貢獻，並藉此來時時回顧人間的佛陀。

本篇分為三章來介紹導師的研究成果，首先是要瞭解其「**研究《阿含經》的方法與動機**」，其次是「**對佛學界的貢獻**」，最後是「**以原始經律精神為根基的人間佛教**」。雖則說整篇的項目與內容，只是導師研究的冰山一角，不過編者依然赤誠地期望藉助此次的研討與座談，廣集方家的寶貴意見，讓佛法成為可行踐的理論，讓佛陀一代的教法，淨化有情的生命。

目 錄

壹、研究《阿含經》的方法與動機	A-4
一、不是復古，也不是創新	A-4
二、從龍樹學來理解阿含	A-4
三、尊重古賢意見，理解經法真意	A-5
貳、對佛學界的貢獻	A-5
一、重視阿含的理由	A-5
(一) 佛法根源在阿含，是中觀與瑜伽的共義	A-5
(二) 二諦並重，才能闡述佛教心髓	A-6
二、阿含的相關整理	A-6
(一) 經論對照	A-6
(二) 道階整理	A-7
三、阿含性格的認知	A-7
(一) 《雜阿含》與《中阿含》對定慧的不同性格	A-7
(二) 四阿含的理趣判攝	A-7
四、原始聖典的價值	A-8
(一) 現存聖典的部派歸屬	A-8
(二) 部派對阿含的錯解	A-8
五、思想的文獻溯源	A-9
(一) 頓漸現觀四諦之異議根源	A-9
(二) 八不緣起可溯源於《雜阿含》	A-9
六、詮釋阿含的面向	A-10
(一) 闡明佛的本義	A-10
(二) 僅存漢譯本的阿含詮釋	A-10
(三) 融通深隱經義	A-11
(四) 超脫傳統的個人風格	A-14
參、以原始經律精神為根基的人間佛教	A-16
一、為即人成佛的理悟找根據	A-16
(一) 諸佛皆出人間，彰顯人本的特色	A-16
(二) 三善根與大乘三心之連結	A-17
(三) 顯發空三味的深義	A-17
二、省思佛之本懷	A-19
(一) 佛陀教學的風格：平易而能直入，三學特重戒慧	A-19
(二) 法與律的統一，完成正法久住的重任	A-19

印順導師對《阿含經》教義學上的詮釋

(釋開仁·2012.6)

壹、研究《阿含經》的方法與動機

一、不是復古，也不是創新

《華雨集第四冊》(p.1-p.2)：

其實我的思想，在民國三十一年所寫的《印度之佛教》「自序」，就說得很明白：「立本於根本佛教之淳樸，宏傳中期佛教之行解（梵化之機應慎），攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟」！我不是復古的，也決不是創新的，是主張不違反佛法的本質，從適應現實中，振興純正的佛法。

所以三十八年完成的《佛法概論》「自序」就這樣說：「深深的覺得，初期佛法的時代適應性，是不能充分表達釋尊真諦的。大乘佛法的應運而興，……確有他獨到的長處。……宏通佛法，不應為舊有的方便所拘蔽，應使佛法從新的適應中開展。……著重於舊有的抉發，希望能刺透兩邊（不偏於大小，而能通於大小），讓佛法在這人生正道中，逐漸能取得新的方便適應而發揚起來」！——這是我所深信的，也就是我所要弘揚的佛法。

二、從龍樹學來理解阿含

(1)《佛法概論》〈自序〉(p.1)：

關於佛法，我從聖龍樹的《中觀論》，得一深確的信解：佛法的如實相，無所謂大小，大乘與小乘，只能從行願中去分別。緣起中道，是佛法究竟的唯一正見，所以阿含經是三乘共依的聖典。當然，阿含經義，是不能照著偏執者——否認大乘的小乘者，離開小乘的大乘者的見地來解說的。從佛法一味，大小異解的觀點去觀察，對於菩薩行的慈悲，利他的積極性等，也有所理會。

(2)《中觀今論》〈自序〉(p.4-p.5)：

《中論》的抉擇《阿含經》義；《智論》的引佛為長爪梵志說法，《眾義經》偈等來明第一義諦，不是呵斥聲聞，不是偏讚大乘，是引導學者復歸於釋尊本義的運動。唯有從這樣的思想中，能看出大小乘的分化由來，能指斥那些畸形發展而遺失釋尊本義的亂說！中觀學能抉擇釋尊教義的真相，能有助於佛教思想發展史的理解，這是怎樣的值得我們尊重！

(3)《空之探究》(p.210)：

龍樹本著「般若法門」的深悟，不如有些大乘學者，以為大乘別有法源，而肯定為佛法同一本源。不過一般聲聞學者，偏重事相的分別，失去了佛說的深義。所以就《阿含經》所說的，引起部派異執的，一一加以遮破，而顯出《阿含經》的深義，也就通於《般若》的深義。

三、尊重古賢意見，理解經法真意

《原始佛教聖典之集成》(p.485)：

古人對於佛法的勝解，不是近代學者那樣，專從文字與意義上去研究，而是**佛法宗要，經文意義，修持方法，與異文異義的解說會通**，主要從傳授傳承中去獲得的。這是尊重古代聖賢的意見，認為唯有這樣，才能理解經法的真意。雖然時間久了，傳承間會有多少不同，而逐漸形成派別。但口口相傳的佛法，到底這樣的流傳了下來。

貳、對佛學界的貢獻

一、重視阿含的理由

(一) 佛法根源在阿含，是中觀與瑜伽的共義

(1) 《性空學探源》(p.15-16)：

聲聞學者或明我空，或明法空，思想都直接出於阿含，這是不用說了。

就是大乘學者，如龍樹、無著他們所顯了的空義，也有出於阿含的。如龍樹《中論》裡，引《虛誑妄取經》及《化迦旃延經》以明空；《十二門論》引《裸形迦葉經》以明空；《大智度論》三門中的空門，全引阿含；四悉檀中的第一義悉檀，即根據《小部》的《義品》(《智論》譯為《眾義經》)而說明的。無著師資的《瑜伽師地論》，不但〈聞、思地〉都依據阿含，〈菩薩地·真實義品〉所引的三種經，除《轉有經》而外，《義品》與《迦旃延經》，也都是出於阿含的。

阿含是古代大小乘學者的共同依據，空義有一切理論的共同本源(有人說阿含明有，那是很錯誤的)。源淨而後流淳，研究空義的人，對這根本教源的阿含，應該如何的注意！

(2) 《雜阿含經論會編(上)》〈自序〉(p.1)：

《雜阿含經》(即《相應阿含》，《相應部》)，是佛教界早期結集的聖典，代表了釋尊在世時期的佛法實態。佛法是簡要的，平實中正的，以修行為主，依世間而覺悟世間，實現出世的理想——涅槃。在流傳世間的佛教聖典中，這是教法的根源，後來的部派分化，甚至大乘「中觀」與「瑜伽」的深義，都可以從本經而發見其淵源。這應該是每一位修學佛法者所應該閱讀探究的聖典。

(3) 《中觀今論》(p.18-p.24)：

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

(4) 《印度佛教思想史》(p.248)：

《瑜伽論》的後三分，「攝事分」中事契經的本母，確定與說一切有部的《雜阿含經》相合。這可能是舊有傳來的，而綜合為《瑜伽師地論》五分。¹表示大乘是勝於聲聞的，而佛法根源在「阿含」。

(5) 《如來藏之研究》〈自序〉(p.1)：

在經論的探求中，才理解到：緣起與空，唯識熏變，在《阿含經》與部派佛教中，發見其淵源，而如來藏（即佛性）說，卻是大乘佛教的不共法，是「別教」。在如來藏說的開展中，與《阿含經》說的「心清淨，為客塵所染」相結合，而如來藏的原始說，是真我。

(二) 二諦並重，才能闡述佛教心髓

(1) 《性空學探源》(p.1-p.2)：

不讀大乘空相應經與《中論》，難於如實悟解性空的真義；不上尋阿含與毘曇，也就不能知性空的源遠流長，不知性空的緣起中道，確為根本佛教的心髓。

(2) 《中觀論頌講記》(p.509)：

本論重於勝義，又因為出於小乘毘曇盛行的時代，所以略有詳空。如不讀《阿含》，不明毘曇，依稀髣髴的研究本論，不免起誤會，或有忽略法住智的危險。

二、阿含的相關整理

(一) 經論對照

(1) 《雜阿含經論會編（上）》〈整編〉(p.11)：

《瑜伽師地論攝事分》中，卷八五到九八，共一四卷，就是抉擇經義的摩呬理迦。以論文對讀《雜阿含經》，可說是完全一致的。

(2) 水野弘元 (p.508)：

印順說在《雜阿含經》的組織方面和復原方面都極為合理，詳細準確，且富有綜合性；在這點上，可說遠超過日本學者之說。²

¹ 《瑜伽師地論》五分：「本地分」，「攝抉擇分」，「攝釋分」，「攝異門分」，「攝事分」。

² 水野弘元著（許注主譯）《佛教文獻研究》之〈印順法師的《雜阿含經》研究及其復原〉，法鼓文化，2003.5 初版。

(二) 道階整理

《原始佛教聖典之集成》(p.735)：

修道次第的條貫：在「相應修多羅」中，一切是隨機散說的；修道的品目，也非常的多。或但說慧觀的證入，或但說禪定，或說戒與慧，或說定與慧。然修道得證，有先後必然的因果關係。依戒而修定，依定而修慧，依慧得解脫——這一修證的次第，在師資的傳承修習中，明確的揭示了出來。雖然在進修中，是相通的，但綜合而敘述出來，也有不同的體系。……（舉了三類次第）

(p.735-p.737) 第一類：四預流支的進修次第，適用於在家與出家。((《中阿含·習相應品》))

(p.737-p.738) 第二類：道品與止觀的進修次第，沒有說到戒學。

(p.738-p.740) 第三類：三學為次第。廣釋戒學有三：一是戒具足，二是四清淨，三是戒成就（此限出家戒）；並依四禪而得明解脫（傳說為釋尊的修證事實）。

三、阿含性格的認知

(一) 《雜阿含》與《中阿含》對定慧的不同性格

《性空學探源》(p.73)：

《雜含》中，如空三昧、無相三昧、無所有三昧、真實禪等，都處處散說，重在真慧的體悟上，並且是相互融通的。

《中阿含》已為組織的說明，多論四禪、八定或九次第定，重在修行次第，重在禪定的漸離上，彼此間也多是差別的。

這兩者精神的不同，對後代有很大的影響。如大乘經中的種種深定，是繼承《雜含》定慧綜合的風格；另一方面，如小乘薩婆多部他們，分別定慧，忽略了真慧的禪定次第化，說定則專在四禪、八定上去詳細分析。

(二) 四阿含的理趣判攝

《華雨集第四冊》(p.28-p.30)：

在印度佛教思想史的探求中，發現了一項重要的判攝準則。

南傳佛教的覺音三藏，我沒有能力讀他的著作，但從他四部（阿含）注釋書名中，得到了啟發。他的四部注釋，《長部》注名「吉祥悅意」，《中部》注名「破斥猶豫」，《相應（即「雜」）部》注名「顯揚真義」，《增支部》注名「滿足希求」。

四部注的名稱，顯然與龍樹所說的四悉檀（四宗，四理趣）有關，如「顯揚真義」與第一義悉檀，「破斥猶豫」與對治悉檀，「滿足希求」與各各為人（生善）悉檀，「吉祥悅意」與世界悉檀。深信這是古代傳來的，對結集而分為四部阿含，表示各部所有的主要宗趣。

民國三十三年秋，我在漢院講《阿含講要》，先講「四阿含經的判攝」，就是依四悉檀而判攝四阿含的。在原始聖典的集成研究中，知道原始的結集，略同《雜阿

含》，而《雜阿含》是修多羅，祇夜，記說等三分集成的。以四悉檀而論，「修多羅」是第一義悉檀；「祇夜」是世界悉檀；「記說」中，弟子記說是對治悉檀，如來記說是各各為人生善悉檀。佛法有四類理趣，真是由來久矣！這可見，《雜阿含》以第一義悉檀為主，而實含有其他三悉檀。進一步的辨析，那「修多羅」部分，也還是含有其他三悉檀的。所以這一判攝，是約聖典主要的理趣所在而說的。

四、原始聖典的價值

(一) 現存聖典的部派歸屬

(1) 《唯識學探源》(p.1-p.2)：

佛滅一百年以後，佛教才開始顯著的分化。一般人，稱這分化了的佛教為部派佛教，分化以前的佛教為原始佛教。原始，只是說這一期的佛教，在理論上、制度上，不論那一方面，都比較要來得切近佛教的原始態。研究原始佛教，自然要依據《阿含》和《毘奈耶》(律)。關於大乘經，有人主張一字一句，都是釋尊親口宣說的。有人卻否認它，說它完全是後人假託的。在我看來，大乘經有演繹整理的痕跡；說它全是後人的假託，卻未免有點過火。反之，現存的小乘經律，雖比較接近佛教的原始態，但也未嘗沒有相當的變化。

(2) 《雜阿含經論會編(上)》〈整編〉(p.3)：

關於《雜阿含經》，當然是原始佛教聖典，但不可不知道的，那就是：現存的原始佛教聖典，都是部派所誦出的。漢譯《雜阿含經》，是上座部中，說一切有系的誦本。³

(二) 部派對阿含的錯解

《空之探究》(p.27)：

慈，悲，喜，捨與七覺分俱時而修，能得大果大功德，當然是通於無漏的解脫道。⁴無量心解脫，包含了適應世俗，佛法不共二類。

一般聲聞學者，都以為：四無量心緣廣大無量的眾生，無量是眾多難以數計，是勝解——假想觀，所以是世間定。

但「量」是依局限性而來的，如觀一切眾生而超越限量心，不起自他的分別，就與無我我所的空慧相應。質多羅長者以為：無量心解脫中最上的，是空於貪、瞋、癡的不動心解脫，空就是無量。⁵這一意義，在大乘所說的「無緣慈」中，才再度的表達出來。

³ 其他部派傳誦的阿含考察，詳閱：《空之探究》(p.2)。

⁴ 《雜阿含經》卷 27 (744 經)(大正 2, 197c16-21)。

⁵ 《雜阿含經》卷 21 (567 經)(大正 2, 149c6-150a16)。

五、思想的文獻溯源

(一) 頓漸現觀四諦之異議根源

(1) 《以佛法研究佛法》(p.112-p.113)：

在這四諦的開示中，也有兩方面的敘述。

一、經中一致說到，「如實知四諦」，四諦是應思惟，應如實知，應現證的：這是從所邊說。

二、如《雜阿含·轉法輪經》(卷一五)說：四諦是應了知，應現證的。但又說：「知苦」，「斷集」，「證滅」，「修道」。這是說，在修道的實踐中，知苦，斷集而證於寂滅，可見這是從能邊說。苦與集——苦由集起，由集起苦，就是純大苦聚集，為緣而起的緣起法。苦集滅，就是純大苦聚滅，也就是「愛盡、無欲」的寂滅涅槃。在聖道的實踐中，不但悟見苦集滅，而也是知苦(緣起故無常、苦、無我我所)，斷集(離愛)，證入於寂滅。知斷證修的四諦說，是以聖道的修習，而敘述其斷證的。

這二類不同的方便敘說，實為後代部派中，漸悟四諦，與頓悟滅諦的異義的根源。

(2) 《成佛之道(增註本)》(p.222-p.224)：

依現有的教說來參證，從佛法本源一味的見地來說：見四諦，應該是漸入的；但這與悟入緣起空寂性——也就是見滅諦得道，是不一定矛盾的。經說：沒有前三諦的現觀(直覺的體驗)，是不能現觀道諦的；四諦是漸入，猶如梯級的，這都是漸入漸證的確證。但四諦現覺的深見深信——也稱為『證信』，不是證入四種真實理體；諦是審諦不倒的意思，所以是指確認那四類價值而說。……這種印定苦集滅道的確信無疑，是四類價值的深知深信，當然是先後生起而印定的。

但這無礙於緣起空寂性——滅諦的體見。緣起空寂性，就是『甚深廣大無量無數永滅』；這是超越緣起相對性的『正法』；本來如此，必然如此，普遍如此，而稱為『法性，法住，法界』的。見滅諦，不是上面所說的價值確信，而是體見那超越相對性的寂滅性自身。這是平等不二的，沒有次第可說。

學者在正觀緣起的集滅中，達到離愛無欲而體見寂滅性，就是得道；四諦也當然證得了。但在智見上，應有引起的次第意義。如一下子發見了寶藏，又一樣一樣的點收一樣——這是古德所說的一種解說。頓入，漸入，應該就是這樣的。

(二) 八不緣起可溯源於《雜阿含》

《空之探究》(p.210-p.211)：

《中論》的歸敬頌，明八不的緣起。緣起是佛法不共外道的特色，緣起是離二邊的中道。說緣起而名為「中」(論)，是《阿含》而不是《般若》。……以八不說明中道的緣起說，淵源於《雜阿含經》說，是不庸懷疑的！

六、詮釋阿舍的面向

(一) 闡明佛的本義

《初期大乘佛教之起源與開展》(p.985-p.986)：

佛在人間弘法，不能不方便的說法、制律，但也重視深一層的實義。

如《雜阿舍經》說：「聞色(等)是生厭、離欲、滅盡寂靜法，是名多聞(正法)」。
「於色說是生厭、離欲、滅盡寂靜法者，是名法師」。「多聞」與「法師」，也就是法的聽聞與演說，這都是約法的深義說。

如阿蘭若(aranya)，指遠離村落，沒有喧囂聲音的地方。專住這種地方的，稱為「阿蘭若行」。然阿蘭若行，深化為「無諍行」、「(無諍三昧)」「空寂行」。

如空閑處(sūnyatāgāra)，指洞窟、塚間、露地等修行處。在這裏修行，傾向於層層超越而達於最高的空住(sūnyatā-vihāra)。「空住」，《雜阿舍經》譯作「入空三昧禪住」，稱為「上座禪」。

如獨住(ekavihārin)，是個人獨住的修行者，然《雜阿舍經》說：如於境不貪、不喜、不繫者，即使住在高樓重閣，也是獨住。反之，如於境生貪、生喜、起繫者，那即使是空閑獨處，也還是第二住(與伴共住)。這與《般若經》所說的遠離(viveka)，意義完全一樣。

又如沙門(śramaṇa)，是當時出家者的通稱。然佛說「沙門法」、「沙門義」，沙門要有實際的內容，否則就是假名沙門了。

佛法是重視深悟的宗教，雖說種種法，立種種制度，只是為了助成這一大事，而不是拘泥於言說、制度的。

(二) 僅存漢譯本的阿舍詮釋

如：《雜阿舍經》(335經)(又名《勝義空經》)：⁶

⁶ (1) 當代研究：

Lamotte 對此經有梵本還原之研究成果，詳參：É. Lamotte：Troissūtra du saṃyuktasur la vacuité. BSOAS, XXXVI, 1973, pp.314-315，以及 Le Traité de la grandevirtu de sagesse de Nāgārjuna / Par Étienne Lamotte, t.4.—Université de Louvain, 1976, pp.2136-2137，後文即對前文作部分修正。

另外，亦可參考：今西順吉著〈第一義空經的成立及其影響〉，收於《佛教文獻與文學》，佛光出版，2011.10 初版。

(2) 印順導師相關著作的註解如下：

1944年出版的《性空學探源》：p.23-p.25，p.47-p.48。

1944年出版的《無諍之辯》：p.110-p.111。

1947年出版的《中觀今論》：p.76-p.77。

1952年出版的《中觀論頌講記》：p.445-p.452。

1959年出版的《成佛之道》：p.211-p.213，p.224-p.225。

1973年出版的《佛法是救世之光》：p.149-p.151。

1980年出版的《初期大乘佛教之起源與開展》：p.719-p.720。

1984年出版的《空之探究》：p.81-p.83，p.123-p.127，p.211，p.237。etc.

《空之探究》(p.83、p.123)：

緣起法是假有，我不可得是勝義空。《勝義空經》的俗數法（法假）有，第一義空，雖不是明確的二諦說，而意義與二諦說相合，所以《瑜伽論》就明白的說：「但唯於彼因果法中，依世俗諦假立作用」。法假施設是假（名），勝義空是空；假與空，都依緣起法說。依緣起說法，《雜阿含經》是稱之為：「離此二邊，處於中道而說法」的。龍樹的《中論》說：「諸佛依二諦，為眾生說法」；「眾緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」。二諦與空假中義，都隱約的從這《勝義空經》中啟發出來。

在《雜阿含經》中，是緣起生死相續中，有業報而沒有作者（我的異名）。緣起因果是俗數法——法假，無我是勝義。依諸行無我而說勝義空（性），是說一切有部系所說。

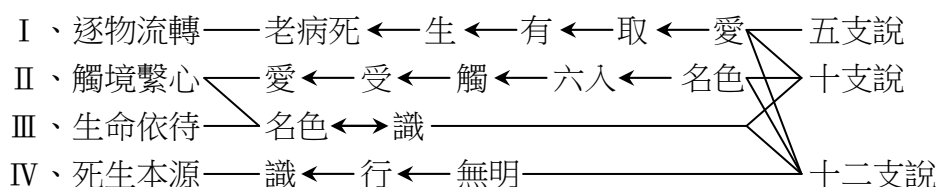
（三）融通深隱經義

1、緣起支數的貫通與理性的歸納

（1）《唯識學探源》(p.10)：

要知道緣起主要的意義，在說明生命的連繫，開示怎樣的逐物流轉，怎樣的依著自己所造的業因，感受應得的果報。至於緣起支數的多少，可詳、可略、可開、可合，本不妨隨機而有差別的。像追述七佛成道所觀的緣起，五支、十支、十二支，都編集在《阿含經》中，究竟誰是原始的，誰是後人附加的呢？又像經上說「味著心縛」，也有五支、十支不同的記載。這可見釋尊隨機說法的或開或合，與成立的先後無關。

※《唯識學探源》(p.24)：



（2）《原始佛教聖典之集成》(p.60-p.61)：

在義理方面，也有次第開展的情形。如說解脫，或說「心（於諸漏得）解脫」；或說「離貪故心得解脫，離無明故慧得解脫」；或說「貪心無欲解脫，恚癡心無欲解脫」；或說「於欲漏、有漏、無明漏得解脫」；或約「三明」、「六通」說得解脫。

如緣起，或但說「一切從因生法（集法），是滅法」；或約集滅二方面詳說（「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅」等）。而詳說的，有「五支說」、「九支說」、「十支說」、「十二支說」等。這是由含渾而到明顯，由疏略而到精密的開展次第（在說法時，也有「由博返約」的部分），不能看作實質的變化。佛陀在世四五年，從初轉法輪到涅槃，自身也應有

「由渾而劃，由略而詳」的情形。或適應弟子根性而作不同的說示；或由弟子自己的理會而傳達出來：佛陀的佛法，是有多樣性或差異性的。如研究原始或根本佛教，忽略這一事實，專從簡略方面去探求（簡略含渾，是便利學者自由發揮自己意見的）；滿眼看來，不是後起的，就是變化了，甚至說錯了。這等於把佛陀的說法，看作一次完成，以後只是重復的說明。這對於佛陀四五年的長期教化，佛教的原始結集，是不切實際，而不免引起副作用的！

(3) 緣起理性的歸納：

A、《佛法概論》(p.141-p.144)：

一、果從因生，二、事待理成，三、有依空立。

B、《中觀今論》(p.60-p.63)：

一、相關的因待性，二、序列的必然性，三、自性的空寂性。

C、《性空學探源》(p.54-p.56)：

一、流轉律，二、還滅律，三、中道空寂律。

2、聖道的實踐即顯示法的全貌

(1) 《性空學探源》(p.2)：

解脫自在的佛法，可由悟理、修行、證果上去說明。但有一共同要點，即無論為悟理、修行與證果，都要求一番革新，要求對於固有解行的否定（太虛大師曾作〈大乘之革命〉，即據空立論）。

(2) 《印度佛教思想史》(p.21)：

釋尊舉揚正法(saddharma)——中道行，如實理，究竟涅槃，給以「法性、法住、法界」的意義。這是道德與真理的肯定，實現絕對的理想。

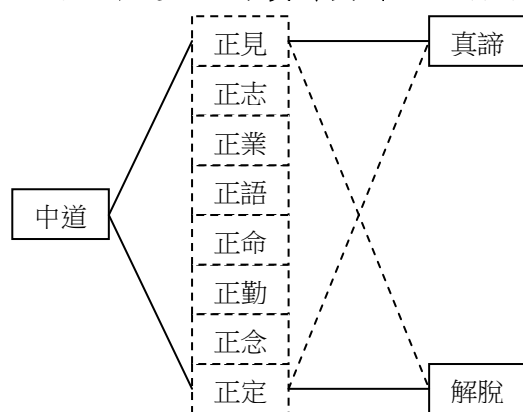
(3) 《以佛法研究佛法》(p.90-p.91)：

要理解釋迦的真諦，更應該從佛教確立的體系去認識。釋尊所倡導的新宗教，稱為達磨，意譯為「法」。法的本義，是「持」，有確定不變的意味，引申為秩序、條理、軌律。佛教中，凡事理的真相，行為的正軌，究竟的歸宿，都叫做法。這些法，是本來如此的，一定如此的，普遍如此的，所以讚歎為「法性、法住、法界（界是類性）」。

釋尊在現實經驗的基礎上，以思辨與直覺，洞見此本然的，必定的，普遍的正法，這才大轉法輪，化導有情（泛稱一切有情識的生物，但主要的是人類）。依佛法，維持人類的現狀，或進步的淨化世間，到達解脫，都不可不依事理的真相而了解，依行為的正軌而進修，以究竟的歸宿為目標：「法」是人生向上的指針。事理的真相，是理智的真；行為的正軌，是道德的善；究竟的歸宿，是理智與道德的最高實現，稱為正覺。

(4) 《佛法概論》(p.10)：

這三類歸依法中，正知解脫、中道，與變動苦迫的世間，是真實；中道是善行；觸證的解脫是淨妙。真實、善行、淨妙，貫徹在中道的德行中。八正道的最初是正見，正見能覺了真諦法。知是行的觸角，是行的一端，在正行中，知才能深刻而如實。離了中道的正行，沒有正知，所以佛法的正見真諦，近於哲學而與世間的哲學不同。同時，八正道的最後是正定，是寂然不動而能體證解脫的。這正定的體證解脫，從中道的德行中來，所以近於宗教的神秘經驗，而與神教者的定境、幻境不同。也就因此，中道行者有崇高的理智，有無上解脫的自由，雖說是道德的善，也與世間的道德不同。中道統一了真諦與解脫，顯出釋尊正覺的達磨的全貌。



3、三法印的活學活用

(1) 《佛法概論》(p.157-p.158)：

三法印，為佛法的重要教義；判斷佛法的是否究竟，即以此三印來衡量。若與此三印相違的，即使是佛陀親說的，也不是了義法。反之，若與三印相契合——入佛法相，即使非佛所說，也可認為是佛法。法是普遍的必然的理性，印是依此而證實為究竟正確的；依此三者來印證是佛法，所以稱為法印。三法印的名稱，是「諸行無常」，「諸法無我」，「涅槃寂靜」。也有於諸行無常下，加「諸受皆苦」一句，這就成為四法印了。苦，是覺者對於有情世間的價值判斷，僅是諸行無常印中的含義之一，從事理的真相說，三法印就足夠了。三法印，是于同一緣起法中體悟有此三性，無論學者的漸入、頓入，三法印有著深切的關聯，不能機械的分割。

佛常這樣的問比丘們：比丘！五蘊等是無常否？答：是無常。無常的是苦否？答：是苦。若是無常苦變易法，是我我所否？比丘答：非我我所。佛即告訴他說：比丘！所以這樣的觀察無常、無我，即得解脫。依這類的經文，可見三者是相關而貫通的。⁷三印中的涅槃寂靜，即是解脫，也即是空。

⁷ 《雜阿含經》卷 10 (270 經)：「無常想者，能建立無我想，聖弟子住無我想，心離我慢，順得涅槃。」(大正 2，71a1-2)

佛曾這樣說：「諸行空，常恆不變易法空，我所空，所以者何？此性自爾」。一切有為法的本性是空寂的；空寂的，所以是無常、無我，所以能實現涅槃。這從緣起的空義而開顯，所以經中常說「出世空（性）相應緣起」。緣起本是開顯空義的，觀察緣起，悟到它的必然理性，歸於空寂，這是佛陀宣說緣起的方法與目的。

(2) 《成佛之道（增註本）》(p.227)：

從無常的正見中，引發正思，就「向於厭」。眾生對於自我及世界是熱戀著的；正思的向於厭，就是看到一切是無常是苦，而對於名利，權勢，恩怨等放得下。這是從深信因果中來的，所以厭於世間，卻勇於為善，勇於求真，而不像一般頹廢的灰色人生觀，什麼也懶得做。

從無我的正思中，「向」於「離欲」。於五欲及性欲，能不致染著。如聽到美妙的歌聲，聽來未始不好聽，可是秋風過耳，不曾動情，歌聲終了，也不再憶戀。如手足在空中運動一樣，毫無礙著。

從涅槃寂靜的正思中，向於「滅」。心向涅槃而行道，一切以此為目標。

這三者，表示了內心的從世間而向解脫，也就是真正的出離心。出離心，貫徹了解脫道——八正道的始終。不過正見著重於知厭，知離欲，知滅而已。以下六支，都是向此而修習的。

(四) 超脫傳統的個人風格

1、 「井水喻」· 「正見增上」

(1) 《華雨集第一冊》(p.259-p.261)：

觸證相的觸是接觸，證是證實。親切的經驗到法性，名為觸證。中國的禪者，歡喜說開悟，或說大徹大悟了，然證有一定的標準，悟的意義，可淺可深。親親切切經驗到了，真正的體驗到了真如法性，才可叫證。而悟，無論以聽聞所得來的智慧，以思惟所得的智慧，從修習所得的智慧，雖不是真正的般若現前，但也有一番領會。例如天臺宗所說名字即佛，稱為大開圓解，於佛法中豁然貫通，有一番體會。這不是證，不過是聞所成慧。

悟是淺淺深深的，或在讀經時，或在靜坐時，內心都可能現起一種體驗。聞慧、思慧、修慧，都有內心體驗的，但都不是證。修行者在證得法性以前，必有一層一層的經過，假使不了解，就以為證了，成為增上慢人。

所以證是實證，特別名為「觸證」，觸是觸到，而不是想到了。經上譬喻說：好像井中有水，望見了，可是沒有觸到；若把水拿起嘗到了，才真的知道了水，觸證就是那樣。

論文說：「觸」是「得」到了「正見」。正見即是般若，在八正道中稱為正見。正見，不是一般所說的正確了解，而是正確的智見。那八正道的正見，是現證法性的般若。為何名為見？如以眼睛見物，看得很清楚。我們的智慧，直對真理，體驗得明明白白，這樣的智慧，所以又名為見——叫正見。

(2) 《華雨集第四冊》(p.286-p.287)：

慧的經驗，也是淺深不等。現在要講的，是最淺的「聞所成慧」，即「聞慧」。我人自讀經，或自聽開示而得來的慧，(與一般生得慧不同)就是聞慧。對佛法絕對的真理，豁然啟悟，由豁然無礙而得貫通，所謂「大開圓解」。這種解慧，並不是證悟。試舉一個比喻：井中有水，已經明白的看到，但不是嘗到。

對聞所成慧——正見，經裡有頌說：「若有於世間，正見增上者，雖歷百千生，終不墮地獄」。這是說，若人生於世界上，能得到正見的力量，增長不退。如菩薩長期在生死輪迴中度眾生，得了此慧，雖然或有小錯，但決不造重罪。故生死雖歷千百次，終不墮入地獄。

(3) 《華雨集第五冊》(p.290)：

《阿含經》說：有「見滅」而不是證知的，如見井中有水，而沒有嘗到水一樣。菩薩的無生(寂滅的別名)忍，如實知而不證，也是這樣；由於悲願熏心，到究竟時，才證成佛道。《般若經》的都無所得，正是離戲論而向於「滅」。《中論》所說：緣起即空(寂)，正是聲聞、緣覺、菩薩——三乘所共的正觀。初期大乘的菩薩行，與原始佛法是相通的。

2、「法住智·涅槃智」

(1) 《印度佛教思想史》(p.28-p.29)：

人的根性不同，雖同樣的證得阿羅漢，而阿羅漢也還有多種不同。這裏，說主要的二大類。經上說：有外道須深(Susīma)，在佛法中出家，目的在「盜法」，以便融攝佛法，張大外道的教門。長老比丘們告訴須深：他們已證得究竟解脫的阿羅漢，但不得四禪(《相應部》作五通)，不得無色定，是慧解脫(prajñā-vimukta)阿羅漢。不得(根本)定而究竟解脫，須深覺得離奇，所以提出來問佛。佛告訴他：「彼先知法住，後知涅槃」；「不問汝知不知，且自先知法住，後知涅槃」。從釋尊的教說中，可見阿羅漢智有先後層次，也有二類阿羅漢。

1、法住智(dharma-sthititā-jñāna)知：緣起法被稱為「法性」、「法住」，知法住是知緣起。從因果起滅的必然性中，於(現實身心)蘊、界、處如實知，厭、離欲、滅，而得「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」的解脫智。雖沒有根本定，沒有五通，但生死已究竟解脫，這是以慧得解脫的一類。

2、涅槃智(nirvāṇa-jñāna)知：或是慧解脫者的末「後知涅槃」；也有生前得見法涅槃(dr̥ṣṭadharmā-nirvāṇa)，能現證知涅槃，這是得三明、六通的，名為(定慧)俱解脫(ubhayatobhāga-vimukta)的大阿羅漢。⁸

⁸ 印順導師晚期對於「涅槃智」的特殊定義，或許與「煩惱的滅盡，蘊處(身心)滅而不再生起」的意義有關。詳閱《空之探究》(p.117-120)：

雖有二類不同，但生死的究竟解脫，是一樣的；而且都是「先知法住，後知涅槃」的。

(2) 《印度佛教思想史》(p.72)：

慧解脫者是以法住智(dharma-sthititā-jñāna)，知緣起的因果生滅而得證的。俱解脫者能深入禪定，得見法涅槃(dr̥ṣṭadharmā-nirvāṇa)，也就是以涅槃智(nirvāṇa-jñāna)得證的。阿羅漢如此，初見諦理的，也就有此二類：以法住智見道的，與次第見四諦得道相合；以涅槃智而證初果的，與一念見滅得道相合。

(3) 《如來藏之研究》(p.33)：

釋尊的教說，依緣起中道而開顯，在修學上，是有先後性的：先知緣起，次得涅槃，所以說：「不問汝知不知，且自先知法住，後知涅槃」。法住智，正知緣起因果的安住不亂。能知緣起，無明、我見為上首的「見煩惱」，被摧破了，貪、瞋等「愛煩惱」，也漸漸除滅；心無所取、無所著、無所住，能契入涅槃，得解脫自在。

參、以原始經律精神為根基的人間佛教

一、為即人成佛的理悟找根據

(一) 諸佛皆出人間，彰顯人本的特色

《華雨集第四冊》(p.3-p.4)：

我在佛法的探求中，直覺得佛法常說的大悲濟世，六度的首重布施，物質的、精神的利濟精神，與中國佛教界是不相吻合的。在國難教難嚴重時刻，讀到了《增壹阿含經》所說：「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也」。回想到普陀山閱藏時，讀到《阿含經》與各部廣《律》，有現實人間的親切感、真實感，而不是部分大乘經那樣，表現於信仰與理想之中，而深信佛法是「佛在人間」，「以人類為本」的佛法。

「貪空、瞋空、癡空」——一切煩惱空的經義，顯然的沒有受到說一切有部論師的注意。《雜阿含經》是以「貪欲永盡，瞋恚永盡，愚癡永盡」來表示涅槃(nirvāṇa)與無為(asamskṛta)的。「貪空、瞋空、癡空」的空，也與涅槃有關。《雜阿含經》卷10(大正2, 66b-c)說：「一切諸行空寂，不可得，愛盡，離欲，(滅)，涅槃」。……空，是離一切煩惱的意思。離一切煩惱而畢竟空寂，以空來表示涅槃。……《雜阿含經》說到煩惱空，一切諸行空寂，沒有受到論師們的重視，這可以斷定：現在的《雜阿含經》，還是說一切有部內，經師與論師沒有分派以前的誦本。……涅槃，被稱為最上空，如《小部》《無礙解道》(南傳41·116)說：「何為最上空？此句最上，此句最勝，此句殊勝，謂一切行寂止，一切取(或譯「依」)定棄，渴愛滅盡，離欲，滅，涅槃」。最上空的內容，《雜阿含經》也多處說到，如說：「此則寂靜，此則勝妙，所謂捨，離一切有餘(依)，愛盡，無欲，滅盡，涅槃」。除了卷10(如上所引)說到「一切行空寂」外，一律都譯作「捨」。涅槃，在《阿含經》中，是以煩惱的滅盡，蘊處(身心)滅而不再生起來表示的，如火滅一樣。但以否定(遮遣)方式來表示，並不等於沒有。

也就決定了探求印度佛法的立場與目標，如《印度之佛教》「自序」所說：「深信佛教於長期之發展中，必有以流變而失真者。探其宗本，明其流變，抉擇而洗鍊之，願自治印度佛教始。察思想之所自來，動機之所出，於身心國家實益之所在，不為華飾之辯論所蒙（蔽），願本此意以治印度之佛教」。

所以我這一生，雖也寫了《中國禪宗史》，《中國古代民族神話與文化之研究》；對外也寫有《評熊十力的新唯識論》，《上帝愛世人》等，而主要是在作印度佛教史的探討；而佛教思想史的探究，不是一般的學問，而是「探其宗本，明其流變，抉擇而洗鍊之」，使佛法能成為適應時代，有益人類身心的，「人類為本」的佛法。

（二）三善根與大乘三心之連結

（1）《佛法概論》（p.247-p.248）：

聲聞的淨化自心，偏于理智與意志，忽略情感。所以德行根本的三善根，也多說「離貪欲者心解脫，離無明者慧解脫」，對於離瞋的無量心解脫，即略而不論。……如針對厭離情深的聲聞，應重視大悲的無瞋。對於不善根的根治，也認為貪欲是不善的，但不是最嚴重的。貪欲不一定厭棄有情，障礙有情，世間多少善事，也依貪愛而作成；惟有瞋恚，對有情缺乏同情，才是最違反和樂善生的德行。所以說：「一念瞋心起，八萬障門開」。惡心中，沒有比瞋恚更惡劣的。菩薩的重視慈悲，也有對治性。論理，應該使無癡的智慧，無貪的淨定，無瞋的慈悲，和諧均衡的擴展到完成。

（2）《佛法概論》（p.257-p.258）：

菩薩的修行六度，出發於三心，歸結於三心，又進修於三心的推移過程中。試約菩薩行的歷程來解說：一、立菩提願，動大悲心，得性空見——無所得，這即是無貪、無瞋、無癡三善根的擴展。……佛陀的大菩提，即無貪、無瞋、無癡三善根的圓成；也是依法、依世間、依自的德行的完成。成佛，即是擴展人生，淨化人生，圓滿究竟的德行，這名為即人成佛。

（3）《成佛之道（增註本）》（p.276-p.277）：

說到菩薩戒，是以十善行為根本的。不但菩薩初學，從十善學起，名為十善菩薩。如說：『十善菩薩發大心，長別三界苦輪海』。就是大地菩薩，也就是十善正行的深廣實踐。除身語的正行清淨外，如不邪見而得甚深的正慧，不瞋恚而具廣大的慈悲，不貪欲而成無量三摩地。

（三）顯發空三昧的深義

（1）《空之探究》（p.5）：

《乞食清淨經》中，舍利弗說：「我今多住空住」。佛讚歎說：「空住是大人住」。大人住，《雜阿含經》作「上座禪住」。上座(sthavirathera)，或譯「尊者」，所以《瑜伽論》作「尊勝空住」。無論是大人住，尊勝空住，都表示了

在一切禪慧中，空住是偉大的，可尊崇的。傳說佛滅百年，舉行七百結集時，長老一切去(Sabbakāmi)多入空住。分別說系的律典，也稱之為「大人三昧」；《十誦律》作「上三昧行」。可見空住——空三昧，在佛教初期，受到了佛教界的推崇。

舍利弗與一切去的空住，都是在靜坐中，但佛對舍利弗說：要入上座禪住的，在出入往來乞食（行住坐臥）時，應該這樣的正思惟：在眼見色，……意知法時，有沒有「愛念染著」？如有愛念染著，那就「為斷惡不善故，當勤欲方便堪能繫念修學」。如沒有，那就「願以此喜樂善根，日夜精勤繫念修習」。這可見修習空住，不僅是靜坐時修，更要應用於日常生活中，安住遠離愛念染著的清淨。離去愛念染著，是空；沒有愛念染著的清淨，也是空：空，表示了離愛染而清淨的境地。

(2) 《性空學探源》(p.113-p.115)：

菩提道有需於空——這裡所謂菩提道，不必就是大乘經所說的。從四阿含到聲聞學派，都是共同承認有菩提道的，因為佛是由發菩提心修菩薩行而成的。經論裡只要提到菩提道，都吐露出菩薩對於空有特殊意義。

《中阿含·小空經》中，佛陀說：「阿難！我多行空。」《增一阿含·馬王品》云：「得空三昧，便成阿耨多羅三藐三菩提。」在這阿含裡，就已表示空義與修菩提的關係特別密切。

為什麼菩薩要多行空，得空三昧就可以成就無上菩提呢？《瑜伽師地論》卷九〇，解釋《中阿含·小空經》說：「世尊於昔修習菩薩行位，多修空住，故能速證阿耨多羅三藐三菩提；非如思惟無常苦住。是故今者……多依空住。」此謂菩薩住空，與聲聞之住無常苦不同。雖只片言隻語，卻很重要。釋尊平常為聲聞弟子說法，以出離心為出發，處處說無常、說苦。弟子們所修的，多是不淨觀等，對於現實人生，有極濃厚的厭離氣味，這怎能修菩薩行呢？菩薩必須不捨有情，長在生死濟度眾生，修集福慧，然後無師自悟，有著「一人出世，萬人蒙慶」的大氣魄。假使他與聲聞一樣，那怎能成佛得菩提呢？故須多住於空。後代大乘經重視於此，其實這是佛教的根本思想，原始聖典的解釋者就已充分注意到了。菩薩要長期住在世間化度眾生，自己必須養成不受世間雜染外塵境界所轉，入污泥而不染的能力，這就是空。《雜阿含》說空三昧是在無相、無所有二三昧之前，是在未體證真實理性前；空是側重在離欲無染，於境無礙。菩薩多修空住，無礙自在，不隨世轉，故能多多的利益眾生。

二、省思佛之本懷

(一) 佛陀教學的風格：平易而能直入，三學特重戒慧

(1) 《性空學探源》(p.73)：

佛世的修行方法，平易、簡單，觀察空、無我義，由一最低的定力引發真慧，斷煩惱而得解脫。不過弟子們根性不同，有的一修即得，有的須經各種次第；修時的下手處、得力處、注意處，彼此有異。……

(2) 《印度佛教思想史》(p.72-p.73)：

部派的修慧次第，說一切有部與赤銅鑠部的論書，還明確可見。在基本的修證次第中，都加以組織條理，似乎嚴密周詳，而對真正的修行者，怕反而多所糾纏，不可能有釋尊時代那種簡要直入的修證了！

(3) 《寶積經講記》(p.9-p.10)：

菩薩的修行，六度、四攝等都是。依遍通三乘行來說，宗要是戒定慧——三增上學。在三學中，本經是特重於戒慧的。這也許是繼承佛陀根本教學的風格吧！《雜阿含經》(卷二四)說：「當先淨其戒，直其見，具足三業，然後修四念處」。佛法是不離世間的，要處世而做到自他和樂，非戒不可；戒行是基於慈悲的同情。佛法即世間而出世解脫，這非智慧的達妄契真不可。這二者，戒如足，慧如目。從自證說，這才能前進而深入；從利他說，這才能悲智相成，廣度眾生。假使不重戒慧而偏重禪定，不但有落入邪定、味定的可能；即使是正定，也會傾向於隱遁獨善。當然，大乘廣攝一切根機，也有獨善風格的「聲聞菩薩行」。但在利他為先的大乘法中，如本經的著重戒慧，才是更契當於菩薩道的精神。

(二) 法與律的統一，完成正法久住的重任

(1) 《初期大乘佛教之起源與開展》(p.177)：

從修行解脫來說，律是不必要的；如釋尊的修證，只是法而已。然從佛法的久住人間來說，律是有其特殊的必要性。

(2) 《初期大乘佛教之起源與開展》(p.179)：

釋尊救世的大悲願，依原始佛教說，佛法不能依賴佛與弟子們個人的修證，而唯有依於和樂清淨的僧伽。這是制律的意義所在，毘奈耶的價值所在，顯出了佛的大悲願與大智慧！

(3) 《佛法概論》(p.21、p.25)：

正法的久住，要有解脫的實證者，廣大的信仰者，這都要依和樂清淨的僧團而實現。僧團的融洽健全，又以和合為基礎。依律制而住的和合僧，釋尊曾

提到他的綱領，就是六和敬。⁹六和中，「見和同解」、「戒和同行」、「利和同均」，是和合的本質；「意和同悅」、「身和同住」、「語和無諍」，是和合的表現。……

釋尊適應當時的環境，在出家弟子中，有事相上的僧團。在家弟子僅是信仰佛法，奉行佛法，沒有成立團體。所以在形跡上，有出家的僧伽，有在家白衣弟子。但從行中道行，現覺正法而解脫來說，「理和同證」，在家與出家是平等的。白衣能理和同證，也可稱之為僧伽；而且這還是真實僧，比形式上的僧伽更值得讚嘆。反之，出家者如沒有現證的自覺，反不過形式而已。這事和與理和，本來是相待而又不相離的。

但在佛法的流行中，一分青年大眾——出家者，與白衣弟子們，重視理和同證的僧伽；忽略六和僧團的作用，忽略發揮集團的力量，完成正法久住的重任，因此而輕視嚴密的僧制。白衣者既沒有集團，而青年大眾僧中，「龍蛇混雜」，不能和樂清淨。結果，理想中的真實僧，漸漸的比虛偽更虛偽。號稱入世的佛教，反而離開大眾，成為個人的佛教。

另一分耆年的老上座，重視事相的僧伽。但忽略釋尊制律的原則不變，根本不變，而條制、枝末的適應性，不能隨時隨地的適應，反而推衍、增飾（還是為了適應），律制成為繁瑣、枝末的教條。僧俗的隔礙，也終於存在。

從僧伽中心的立場說，這是各走極端，沒有把握事和與理和，原則與條規的綜合一貫性，不能圓滿承受釋尊律制的真精神。

⁹ 《長阿含·2 遊行經》卷2：「佛告比丘：有六不退法，令法增長，無有損耗。何謂為六？一者、身常行慈，不害眾生。二者、口宣仁慈，不演惡言。三者、意念慈心，不懷壞損。四者、得淨利養，與眾共之，平等無二。五者、持賢聖戒，無有闕漏，亦無垢穢，必定不動。六者、見賢聖道，以盡苦際。如是六法，則法增長；無有損耗。」（大正1，12a6-12）