

從《佛法概論》窺探印順導師的思想特質

釋海全

福嚴佛學院第九屆

目次

- 一、前言
- 二、劃清界線
 - (一) 佛法與世學
 - (二) 佛法與哲學
 - (三) 佛法與他教
 - (四) 綜合比較
- 三、詮釋透徹
 - (一) 皈依的深義
 - (二) 八正道的解說
 - (三) 緣起的解說
- 四、緣起的思惟方式
 - (一) 相對差別
 - (二) 和合相續
- 五、調解諍辯
 - (一) 部派之諍
 - (二) 小乘與大乘
- 六、佛法正義
 - (一) 因果業報的緣起性
 - (二) 談「受用」
 - (三) 「離」的意義
 - (四) 證悟的古道
- 七、總結

一、前言

本文的第二章「劃清界線」，先釐清佛法與其他學問、學派、宗教的異同，此為學佛的第一步。第三章「詮釋透徹」，除了談及作者詮釋法義的實例以外，更重要是帶入佛法的核心思想——緣起。第四章，試跟隨緣起的足跡，窺見作者貫徹始終的緣起思惟方式。第五章與第六章第一節，可說是緣起觀的作用。第六章的餘下章節，到了緣起的實踐層面，略談現世人實踐佛法的幾個毛病。

二、劃清界線

(一) 佛法與世學

世間上，有人以為佛法與其他宗教都是沒有差別——導人向善；也有人視佛法為一套道德標準或人生哲學，不屬於宗教。對於這些誤解，作者在書中扼要的點出，佛法有類似宗教、哲學與世學的部份，但卻有其不共的地方。以下先談佛教與其他學問不同之處：

有情——人生是充滿種種苦迫缺陷的。為了離苦得樂，發為種種活動，種種文化，解除他或改善他。…但世間的一切學理、制度，技術，雖能解除少分，而終究是不能徹底的。如世界能得合理的和平，關於資生的物資，可能部分解決。但有情的個性不同，體格、興趣、知識等不同，愛別、怨會等苦是難於解免的。至於生死等苦，更談不上解決。一般人但能俯首的忍受，或者裝作不成問題。世間離苦得樂的方法，每每是舊問題還沒解決，新問題又層出不窮，總是扶得東來西又倒！這是由於枝末的而不是根本的。¹

還看今天的社會種種學問，無論是醫學的進步或科技的發展，的確是一日千里。但我們的病痛及問題也同樣地日新月異，如近十年的愛滋病，又如在先進國家出現各式各樣的精神病等。至於科技帶來的方便，卻引起

¹ 《佛法概論》，p.44～p.46。

嚴重的環境污染，如電腦垃圾；另外一些青少年迷醉於網上遊戲，竟然可以玩至死亡。²所以近年來，已有人關注：「究竟我們是在解決問題，還是在製造更多的問題？」

事實上，世間學問的確是在解決問題，只不過沒有把「人」這個根本因素放進去；如人意識到很多病痛，都是生活習慣出了問題，只要作出調整，還需要吃這麼多藥，要花那麼多資源去研究新藥物嗎？又人若能分清楚「必要、需要、想要」的話，則不會要求生活上過份的「方便」，且科技發展的步伐是可以慢下來的，讓發展的同時，照顧到其他方面。

以上都是從人的自身去發現問題的根源，而佛法正好是把「人」這個複雜體，徹徹底底地說個明白，然後單刀直入的提供解決方法。但別誤會，以為有佛法便不需要其他學問，所以作者跟著說：

佛法對於生產的增加，政治的革新等，雖也認為確要，但根本而徹底的解脫，非著重於對有情自身的反省、體察不可。³

除此以外，對於生命延續的條件，佛法分為四食：段食、細觸食、意思食及識食，相較於世間的學說，佛法卻有更詳細的分析：⁴

四食不但有關於現在一期生命的延續，即未來生命的延續，也有賴於意思食與識食來再創。如人類，總是希望生存，願意長此延續下去。這種思願的希欲，雖或是極微細的，下意識的，不必經常顯著表現的，但實在是非常的堅強熱烈。到臨死，生命無法維持時，還希圖存在，希圖未來的存在。…同時，有取識即與取相應的識，在沒有離欲前，他是不會停止執取的。捨棄了這一身心，立刻又重新執取另一身心，…。現代的學說，於維持一期生命的條件，前三食都已說到，但對於意思食的資益未來，識食的執取，還少能說明。⁵

² 香港新聞：有孩童因為遊戲中的寶劍被盜，嘔白泡而死；另一人則玩得忘形，凍僵致死。

³ 《佛法概論》，p.47。

⁴ 類同的情況如《清淨道論》提及的業生色，也是醫學稍有涉獵。

⁵ 《佛法概論》，p.73～p.74。

(二) 佛法與哲學

再來談佛法與世間哲學之同異。作者提到：

世間的哲學，或從客觀存在的立場出發，…這一傾向的結果，不是落於唯物論，即落於神秘的客觀實在論。另一些人，重視內心，以此為一切的根本；或重視認識，想從認識問題的解決中去把握真理。這種傾向，即會產生唯心論及認識論⁶。⁷

哲學的本質就是求真，或說研探出世間的真理，這一點與佛法是相同的。但有些哲學是純粹說明人生現象而已，佛法則不一樣，正如作者所說：

佛法，是理智的德行的宗教，是以身心的篤行為主，而達到深奧與究竟的。從來都稱為佛法，近代才有稱為佛學的。佛法流行於人間，可能作為有條理，有系統的說明，使他學術化；但佛法的本質，決非抽象的概念而已，決不以說明為目的。⁸

所以，佛法說明了人生的真相以後，必然告訴我們解決問題的方法⁹。另外，有些哲學是由哲學家思考出來，不一定有經驗為說明的基礎，而佛陀的教化卻源自親身現證。這一點，作者在另一著作寫著：

佛法的編集成經本，決不能想像為一般的「創作」。佛法是先有法門，經展轉傳授，然後編集出來；法門的傳授，是比經典的集出更早存在的。¹⁰

而且，哲學總是走向「唯」、「元」的角落，如唯心、唯物、一元及二元等，佛法卻打破了這種「實有的一」及「實有的多」之思想，以緣起的相互依存，不單說明人生現象，更清晰說出解脫的門徑。所以，佛法實不

⁶ 作者對認識論的評論，可參考《佛法概論》，p.112～p.113。

⁷ 《佛法概論》，p.47。

⁸ 《佛法概論》序，p.a2～p.a3。

⁹ 亦可參考《佛法概論》〈三法印的實踐性〉，p.160～p.161 或《佛法概論》〈道的必然性與完整性〉，p.224～p.225。

¹⁰ 《初期大乘佛教之起源與開展》，p.627。

宜歸入哲學的一欄。

(三) 佛法與他教

至於佛法與其他宗教，作者又如何談呢？

世界的宗教，各種各樣的，含義也大有出入。但有一共同點，即人類苦於外來——自然、社會以及自己身心的層層壓制，又不能不依賴他、愛好他；感到自己的缺陷、渺小，而又自信自尊，想超越他、制用他。有情在這樣的活動中，從依賴感與超越感，露出有情的意向，成為理想的歸依者。¹¹

從人類不斷的發展來看，大自然是受著人類的「威脅」，如砍伐樹林、污染海洋、污染空氣等；反過來看，大自然也一直向人類「反撲」，造成諸多災害，如全球性氣候異常、颱風、水災、地震等。前者是人類依賴著大自然的資源，後者則是對於其災害往往無能為力。

人要開展新的思想或科技，必然要落實在社會中，這樣來看，人類是改造社會的精神與物質世界；但是新的思想，與現有的觀念不一定能銜接，甚至被舊有的風氣左右著，無法動彈。同樣地，要研究新的技術，必然要依靠社會的資源，假如研究的價值不被認同，也只好說聲無奈。

人必然要依靠色身來做事，所以很多人花了許多金錢及時間在色身的保養和美化，但老病死卻是不可改變的事實，不管你是何許人，病痛一來，還是得乖乖的吃藥和休息。心的變化非常迅速，讓你作奸犯科、殺人放火的主導是心，讓你安分守己、布施助人的動力也是心。你無法不依靠心，但是所謂「無法自控」來臨時，你就只好投降！所以身心的變化，均是一般人無法掌控。

基於以上原因，人類是尋求依靠，期待可超越現實，宗教於是理所當然的出現，去被人依賴，也藉此去超越現實的困局。作者點明宗教的共同點之後，便說出佛法與其根本的差異：

不過一般的宗教，…都偏於依賴感。自己意向客觀化，與所依賴者為幻想的統一，成為外在的神。…所以一般宗教，在有情以外，幻

¹¹ 《佛法概論》，p.48～p.49。

想自然的精神的神，作為自己的歸依處，想依賴他而得超脫現實的苦迫。這樣的宗教，是幻想的、他力的。…佛教的歸依向上、向究竟，即憑有情自己合法則的思想與行為，從契合一切法的因果事理中，淨化自己，圓成自己。…歸依即對於覺者的景仰，並非依賴外在的神。佛法是自力的，從自己的信仰、智慧、行為中，達到人生的圓成。¹²

所以，佛法是否定有一永恒不變、主宰一切的神（或梵）可掌控我們的生命，一切是盡其在我，生命是由自己去主宰的。其實，佛法的根本是說無我（或空），所以展現出來的生命觀，比起其他學派是更深更廣，更適合人類。作者在其他章節都一一論及，試舉如下。

（四）綜合比較

1. 有情是甚麼

生命就是描述有情在時空中的活動過程，對於有情的理解，當時印度有不同的學說，把有情神秘化的有二，一者是婆羅門的梵我論（梵我一如）：

他以生命自體為「我」，此我為實有的，智識的，妙樂的，常在的，為一一有情的本體。此有情的「我」，與宇宙本體的「梵」同一。起初，以此「我」為肉體——色的，以後發展到真我為智識的，妙樂的。¹³

二者是部份印度新學派所提倡的二元論（命異身異／離蘊計我）¹⁴，以為生命自體，與身心運作各別。即身心以外，另立一生命主體。

這兩種說法都擬想有一形而上的東西，前者是大我（真我），後者是小我（靈魂），恒常不滅，作為有情生命的主體。此外，把有情庸俗化的

¹² 《佛法概論》，p.49～p.50。

¹³ 《佛法概論》，p.65～p.66。

¹⁴ 尼犍子也以命與非命二元為本，立六句，即「命、法、非法、時、空、四大」。這種二元的結合，大抵是機械的（後起的勝論師，也有此傾向）。《以佛法研究佛法》，p.79。

則是唯物論（命則是身／即蘊計我）：「他們以為我即是身，身體為無常的，可壞的，所以我也就一死完事，無所謂後世。」¹⁵

作者引用《阿含經》，破斥墮常見的梵我論和二元論者，否定了恆常獨存的真我和身心以外的生命主體。同時也不認同唯物論的謬見，從相依相續的生命流，肯定有情的存在。所以，「有情為假名的，沒有絕對的不變性，獨存性…（但）有相對的安定性，個體性。」¹⁶

2. 生命的由來

有關於生命的由來，是人類史上一個很大的課題，現今大約有三種說法，分別是創造論——神創造生命；進化論——由無生命進化至低等生命，再由低等生命進化至高等生命；創化論——不經常的特殊的新生。但是，神不可被驗證，近代亦沒有化人（無論是進化或創化），因而這三種學說都不被佛法所認同。¹⁷

佛法對生命的由來，作者說道：「佛法雖不以為心靈由於物質的派生，也不以為生命是這一世界的新品，心色是相互依存的無始存在。」¹⁸我覺得「無始」二字，最能代表佛法的思考方式。我們都知道人的前五根是很多侷限，其實比起其他動物優勝的意根，都有諸多的限制。其中最根深蒂固的，莫過於實有的思維方式，認知自己時，覺得有我¹⁹，觀察事物時，終覺得有始有終。如節目、活動的開始與結束，花開花落等，所以面對自身的生命，都會問「由來」。事實上，這是我們思維的侷限，等於說：問題本身就有問題！

¹⁵ 《佛法概論》，p.66。

¹⁶ 《佛法概論》，p.68。

¹⁷ 《佛法概論》，p.77～p.78。

¹⁸ 《佛法概論》，p.78。

¹⁹ 依佛法說：有情的生死流轉，世間的苦迫紛亂，根本為「我見」在作祟。我見，即人人於自己的身心，有意無意的直覺到自我。強烈的自我感為中心，於是乎發為一切顛倒的思想與行為。《佛法概論》，p.64～p.65。

3. 道德的價值

佛世時，印度有些學派都是漠視道德的，如：

- 一、無因論：否定善惡行為的價值，無業報，聖凡也只是偶然；
- 二、定命論：命中註定一切，人的努力完全無用；
- 三、唯物論：人死燈滅，一切善惡行為亦告終；

其中，我覺得學佛的人應注意的是無因論和定命論。我們不時會聽到一些信徒的口頭禪：「一切皆空，甚麼都空。」他們甚麼都不分別，一切都不要緊。其實他們並不是證空，而是懶得聞思經教，善惡因果都不去想、不去分別，做了無因無果的外道也茫然不知。²⁰

另外，教界中流行一種說法——業障重，把一切苦都歸咎於過去的不是，以為這就是佛法對現生苦果最好的詮釋。深入觀察的話，其實是原諒、同情自己，讓自己好過一點的心態，更甚的就是逃避責任，給自己藉口去依然故我。這些「佛法中的定命論者」，要好好的痛改前非。

有些學派則認同道德的價值，但他們的道德觀是基於錯誤的因果觀，敘述如下：

二、尊祐論：這是將人生的一切遭遇，都歸結到神的意旨中。以為世間的一切，不是人的力量所能奈何的，要上帝或梵天，才有這種力量，創造而安排世間的一切。

（三、苦行：）除此兩種邪因論而外，有的也談因緣，也注重自作自受，但還是錯誤的。像印度的苦行外道們，以為在現生中多吃些苦，未來即能得樂。²¹

尊祐論的神本道德觀——把一切道德價值建構於神的身上。佛陀卻是觀察現實世界，發見人與眾生、人與大自然的關係非常密切，而認定道德是人類本來應有的思想與行為——人本道德觀。所以，佛法能夠使人的德行由神的意旨釋放出來、由少數人擴展到多數人、由人類推演至一切眾生

²⁰ 惠敏法師曾說：「了解『有』最徹底，才可以達到空。」～《入中論》卡帶第三卷（其實法師之意就是「先得法住智，後得涅槃智」。）

²¹ 《佛法概論》p.139～p.140。

。²²不單如此，作者跟著說：

人類的德行，應內向的深刻到內心的淨化，使道德的心能增進擴展而完成。…由於自心淨化，能從自他關係中得解脫自在，更能實現和樂清淨的人生理想於世間。所以說：「心淨則眾生（有情）淨」。

佛法的德行，不但為自他相處，更應從自心而擴大到器世間的淨化，使一切在優美而有秩序的共存中，充滿生意的和諧。所以說：「心淨則國土淨」。

佛法的德行，是以自他為本而內淨自心，外淨器界，即是從一般的德行，深化廣化而進展到完善的層次。²³

這樣完善的道德觀，豈是一般世間的道德或宗教可比！

苦行又怎樣呢？釋尊成道以前，「品嚐」過禪定的樂與苦行的苦，知道這些都無法達到解脫，最後深觀因緣而大徹大悟。所以，對於無意義的苦行，當然也給予評破。

總結這一章，佛法是從人自身去解決人的問題，所以不像世間學問從外圍著力；佛法從實踐中，不但說明人生現象，更提供完善的解決方法，所以是「近於哲學而與世間的哲學不同」²⁴；佛法是否定真我、梵我、創造主宰神等實體，人的生命是靠自己的努力，而最終可究竟解脫；佛法的道德是以自他為本，由人到眾生，進而深化的自淨內心，最後延伸至器世界的淨化，既深又廣，所以「雖說是道德的善，也與世間的道德不同。」²⁵到這裡，我們對佛法與非佛法的界線，應該劃分得很清楚了吧！。

三、詮釋透徹

作者在論說法要時，採用的方式非常靈活，有按其定義，闡揚深義，

²² 詳見《佛法概論》第十三章、第一節。

²³ 《佛法概論》，p.188～p.189。

²⁴ 《佛法概論》，p.10。

²⁵ 《佛法概論》，p.10。

亦有層層剖析、次第分明，又或引述諸經，然後會通。以下試舉一二。

（一）皈依的深義

書的開首，作者已重點說明三寶的內容，到了第十五章，才談論佛教入門的第一步——皈依三寶。過去我們都知道有化相三寶、住持三寶及自性三寶，但作者的述說，實有發人心省的地方：

歸依三寶，不能離卻住持三寶，但從歸依的心情說，應把握歸依三寶的深義。…從歸依的對象說，法是真理，佛與僧是真理的體現者。但從歸依的心情說，只是敬慕於理想的自己，即悲智和諧而實現真理的自在者。²⁶

佛陀說四依，其一是「依法不依人」，但初學者皈依三寶，依人不依法是很普遍的情況。師生或師徒之間的關係，表面是學法修智，但實是情感依靠的作用佔多，所以這一個階段，我稱為「依情修智」。學人如不能看到這一點，世俗染情不斷增長，皈依就變成過份依賴，反成了互相的繫縛，造成許多困擾，如說：學人只聽一位師父之言而排斥其他，又把師父完美化，不如己意之時便打退堂鼓。

學佛畢竟是觀察、認識、改善自己的過程，試看自己依止的師父，必然是具備「我所不會又想會」的本領？再深層的觀察這個「想會」，就會發見依止外在的師父，其實只是自己理想的投射。認識到深層的自己，與教授者的關係才自能與法相應，其中的情感作用逐漸淨化，學法修智才能更上一層樓。這個「依法修智」階段，那就契合皈依的真實義。

（二）八正道的解說

八正道把修道分成八個項目，我們看看作者如何以多種角度，去安立八者的次第和輕重。

- 一、從修行的目標說，得正定才能離惑證真；而要得正定，應先修正見到正念，所以前七支即是正定的根基、助緣。
- 二、從修行的先導說，正見是德行的根本。

²⁶ 《佛法概論》，p.194～p.195。

三、以正見為首，以正精進、正念為助而進修。²⁷

第一是重視正定為目標，第二是重視正見為先導，第三是重視精進與正念遍一切支；合起來即是正見為先導，憑精進與專心而遍修一切支，最後成就正定，現證解脫。難怪作者在末段說：「這三說，並沒有什麼矛盾。²⁸」

八正道是修學的大綱，也是修學的次第，它的次第是與三學、三慧一貫的，如作者所說：

「正見」，最先是聞慧，即對因果、事理、四諦、三法印等，從聽聞正法而得正確深切的信解；理解佛法，以佛法為自己的見地。

得了佛法的正見，即應引發「正志」——英譯正思惟。…思慧不僅是內心的思考，必有立志去實現的行為，使自己的三業合理，與正見相應。所以正志同時，即有見於身體力行的戒學，這即是「正業」、「正語」、「正命」。…「正精進」是離惡向善，止惡行善的努力，遍通一切道支。如專從止惡行善說，即戒的總相。

「正念」是對正見所確認，而正志立意求他實現的真理，念念不忘的憶持現前。念是定的方便，因念的繫念不忘即「正定」。由於一心的湛寂，如實正智能依之現前。正念與正定，即修慧階段。由修慧——與定相應的正見而發無漏慧，才能完成正覺的解脫。²⁹（定學與慧學）

（三）緣起的解說

個人覺得，法義闡述得最精彩的部份，應是緣起的章節。作者把因緣分成三重：果從因生、事待理成、有依空立。其實就是在三個章節中，次第說明緣起的方式。首談第十章，作者說了三重因緣後，即突顯「事待理成」的重要性：

佛法的因緣論，雖有此三層，而主要的是事待理成，依此而成為事

²⁷ 《佛法概論》，p.221～p.222。

²⁸ 《佛法概論》，p.222。

²⁹ 《佛法概論》，p.222～p.224。

實，依此而顯示真性。…說明世間集的因緣，佛法名之為「緣起支性」；說明世間滅的因緣，名之為「聖道支性」。…緣起支性是雜染的、世間的，聖道支性是清淨的、出世間的；因緣即總括了佛法的一切。有情的現實界，即雜染的。這雜染的因緣理則，經中特別稱之為緣起（釋尊所說的緣起，是不通於清淨的）法。³⁰

所以，緣起的「地位是很低」，被「安置」在雜染邊。到了第十一章，緣起的定義——「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅」，把緣起的深一層意涵表達出來：

所以流轉門說，乙的存在，由於甲的存在；現在還滅門中反轉來說，沒有甲也就沒有乙。這如經上說：「此無故彼無，此滅故彼滅，所謂無明滅則行滅，…純大苦聚滅」。這還滅的原理，還是緣起的，即「無此故彼不起」。所以緣起論的相生邊，說明了生死流轉的現象；還滅邊，即開示了涅槃的真相。³¹

於是，緣起不再限於雜染邊，而是通往清淨或雜染的理則了。雖說「地位提高了」，但緣起的說明，仍只是停在「果從因生」與「事待理成」的首二層次。到了第十二章論述三法印之時，緣起的深義終被發掘出來！

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。³²

因為緣起本空，才能「于同一緣起法中體悟有此三性」³³，才能次第觀察，實現涅槃。這一切，無非是要表達緣起的第三重意義——有依空立。所以，對於緣起的內涵，重重漸次的說明，真的是非常清晰透徹。

另外，當我閱讀十二緣起的內容時，心頭一震！原來不知不覺之間，

³⁰ 《佛法概論》，p.144～p.145。

³¹ 《佛法概論》，p.154。

³² 《佛法概論》，p.158。

³³ 《佛法概論》，p.157。

作者已在前幾章節，把每一支的重點說得清清楚楚，這種鋪陳的方式，應比一個一個名相解釋來得靈活及高明，令我欽佩不已。現把緣起支與相關的章節，列表如下：

	第四章	第五章	第六章	第七章	第八章
無明			○		
行	○			○	○
識	○	○	○		○
名色	○				
六入	○				
觸					○
受	○				○
愛			○		
取			○		
有				○	
生		○			
老死		○			

四、緣起的思惟方式

表面看來，只有第十一章至第十三章是在解說緣起，但是細心研讀的話，會發現緣起的足跡，遍佈於每一章節，所以我認為作者是以緣起的思惟方式，去寫作及完成每一章節。

(一) 相對差別

一切法是緣起、是無我，所以無有獨立存在的法，但世間種種，的確是有他相對的差別相及作用，所謂「軌生他解，任持自性」。這一點，作者應是很注重，因為在解明一一法時，都先強調法本來不能機械劃分，書中分別說明，只不過是按他們的相對特性而言罷了。以下試舉數例，讓大家看看第一類緣起的足跡：

◆ 無明與愛

無明與愛二者，對於有情的生死流轉，無先後也無所輕重的。…但從迷悟的特點來說，迷情以情愛為繫縛根本，覺者以智慧——明為解脫根本。³⁴

◆ 業的本質

有情的活動不已，從情愛為本的思心所引發一切活動，即是行業。…愛約我我所的染著說；思約反應環境所起的意志推行說；行與業約身口意的活動說。這本是相依共起的活動，不過從他的特性，給以不同的稱呼。³⁵

◆ 心意識

經中以種種名詞去說明識，又總括為「此心、此意、此識」（雜含卷二·三五經）。佛雖總說此三者，但並未給與嚴密的定義。聖典中有時說心，有時說意，有時又說識。所以歷來論師，都認此三者為同一的；但從他的特殊含義說，可以作相對的分別。³⁶

◆ 識觸

根、境和合生識，即由於根、境相對而引起覺了的識。此識起時，依根緣境而成三事的和合；和合的識，即名為觸——感覺而成為認識。…與根境相對的識，本沒有二者，…此認識過程，本為極迅速而難於分別先後的，也不能強作內外的劃分，不過為了說明方便而如此說。³⁷

◆ 因與緣

因與緣，佛陀不曾有嚴格的界說。但從相對的差別說：因約特性說，緣約力用說；因指主要的，緣指一般的。³⁸

◆ 十二支依位說

³⁴ 《佛法概論》，p.79。

³⁵ 《佛法概論》，p.97~p.98。

³⁶ 《佛法概論》，p.105。

³⁷ 《佛法概論》，p.114~p.115。

³⁸ 《佛法概論》，p.137。

緣起十二支也是這樣，名色階段也有識，六處中也有名色，每一階段都可以有（不一定有）其他的。不過從一一階段的重心、特色不同，分作多少階段。這不過依人生和合相續發展中——佛法本來是依人而立的去說明不同的階段罷了。³⁹

（二）和合相續

緣起是無常、無我，無常即生滅相續、流動、延續，無我即展轉相依、組織、和合。書中處處可見這些緣起特性的語詞，這就是第二類緣起的足跡。

有情為物質與精神的和合，所以佛法不偏於物質，也不應偏於精神；不從形而上學或認識論出發，而應以現實經驗的有情為本。⁴⁰

佛常用「三處觀」去觀察有情，分別有情的真相。但有情的分別觀察，要從有情的流轉相續中，與身心的相依中去考察，不可為靜止的、孤立的機械分析。⁴¹

有情的延續，如燈一樣，必須不斷地加進新的動力。這是什麼呢？約一期生命說，即是「四食」。⁴²

此二者（無明與愛），以迷悟而顯出他獨特的重要性。所以迷即有情——情愛，悟即覺者。但所說生死的二本，不是說同樣的生死，從不同的根源而來。佛法是緣起論者，即眾緣相依的共成者，生死即由此二的和合而成。⁴³

佛法的有情論，意根與五色根相依而存。單有五根，僅能與外境觸對，而不能發生認識作用；意根不離五根的活動，所以想分解五根而別求意根，也是不可能的。⁴⁴

³⁹ 《佛法概論》，p.153～p.154。

⁴⁰ 《佛法概論》，p.48。

⁴¹ 《佛法概論》，p.57。

⁴² 《佛法概論》，p.69。

⁴³ 《佛法概論》，p.80。

⁴⁴ 《佛法概論》，p.107。

五、調解諍辯

(一) 部派之諍

緣起的足跡，真是處處可見，我想：作者用心，是讓我們穩穩地掌握佛教的核心思想，以致對每一法的內容更清楚；而回頭再看佛教歷來的諍辯，就能如他一樣，看到某些派系的異說，無非是著重點不同而已。如部派諍論詮表（業）是色是心、識是一是多、新熏與本有、識與觸是一是異、心聚與心流等。

1. 詮表（業）是色是心

有的執著「身表色」、「語表色」，忽略了他與意識與境界的相依不離。有的重視他的詮表意境，所以說是「思」心所的作用；有的索性說是識所變現的。不注意能詮表的緣起依存性，難怪有偏於有情的色法，有偏於內心的不同解說了。⁴⁵

2. 心聚與心流

古來，或主張心與心所同起，即同時而有極複雜的心理活動。或主張我們的心識是獨一的，在極迅速的情況下，次第引起不同的心所。關於這，應從緣起觀的立場而抉擇他。認識作用，為相依共存的。如從和合的觀點而分析他，即發現確為非常複雜而相應的心聚。但認識又為相續而起的，如從動的觀點，辨別認識的內容，即知認識又確為先後別異的心流。…這樣，儘管同時起與前後起有諍，而在認識的發展過程中，識觸與受、想、思，確乎可以看作先後代起而為一心聚的重心。⁴⁶

⁴⁵ 《佛法概論》，p.30。

⁴⁶ 《佛法概論》，p.115～p.117。

(二) 小乘與大乘

1. 大乘經與小乘論

另外一個大課題，是大乘與小乘的論諍，而書中談及也不少，令我印象最深刻的是作者將早期大乘經與小乘論作多方面的比較。

大乘經與小乘論，是佛教分化中產生的教典，也即是大乘與小乘的分宗。⁴⁷

大乘（經）	小乘（論）
大乘佛教著重貫通、直覺，重在讚仰佛陀的行果。	注重精密、思辨，重在生死解脫的事理。
從釋尊的本生、本行，進窺佛陀的精神。	淵源於釋尊的言教。
藝術化 ⁴⁸	科學化
富有佛教傳統的實踐精神	不免流於枯燥與煩瑣
適應世俗，題為佛說。	保存作者的名字，體裁與經律不同。
菩提道中心	解脫道中心
重緣起的寂滅	重緣起的生滅

了解大乘經與小乘論的根本分野，對於現今的學佛人，的確可以減少許多不必要的諍論。但是深一層看的話，大乘經不能代表大乘，因為後來大乘也出現不少論典，如《大智度論》、《瑜伽師地論》等；小乘論也無法代表小乘，因為有些南傳上座部的派別，重視實修而不重論典。所以我深深覺得，有值得再陳述的需要。

作者點出兩者的差異，最關鍵應是——大乘是菩提道中心，小乘是解

⁴⁷ 《佛法概論》，p.35。

⁴⁸ 大乘經中的人物敘述，時地因緣，是不必把他看為史實的。這些，不是理智所計較的真偽，是情意所估計的是否，應從表象、寫意的心境去領略他（與大乘論不同）。他常是一首詩，一幅畫，應帶一付藝術的眼光去品鑑他。「明月向我微笑」，「天為催詩放雨來」，這在藝術的境界中，該不是妄語吧！要讀大乘經，藝術的修養是必要的。《以佛法研究佛法》，p.199。

脫道中心，這早在「自序」已有談及。⁴⁹以菩提道為中心，就是發願成佛，那當然要讚仰佛果——無論色身、智慧、慈悲等⁵⁰都勝過阿羅漢，這樣才能導引佛弟子發菩提心。但修習佛道是生生世世，三大阿僧祇劫，甚至無量阿僧祇劫，於是乎釋尊的本生、本行故事，成為大乘經論的常客，作為後學的榜樣。這對現生而言，佛弟子的行誼必然是熱心度化有情，又精進的修學定慧，自然也就符合佛教傳統的實踐精神！還有，要長在生死自度度人，必然要有一番本領——性空慧，才能入世而不戀世，出世而不離世。「性空慧」即是「勝解空性」⁵¹，難怪大乘那麼重視空——緣起的寂滅。

解脫道中心，就是以自我證得涅槃為最高目標，生死解脫的事理，遠比嚴土熟生來得重要。緣起的生滅是指因果事相，其中變化無窮、關係亦錯綜複雜。然而，修行離不開從因到果的過程，過程中的一切，當然要非常清晰，結果淵源於釋尊的言教，注重精密、思辨，便成為部份小乘派別的特色。這種重視一一法相的證據、推理、思考、辨析之特質，正好與科學的研究方法不謀而合。至於內容是否會流於枯燥與煩瑣，我覺得是見仁見智吧！

現世來說，漢傳佛教以大乘為主流，即菩提道為中心，重視佛陀的精神，正面效應是開展性極大，令流傳人間的佛法豐富起來。但是，假如弟子只讀《華嚴》或《般若》，很有可能抓不到邊際，所認知的大乘法，就是很玄、很妙、很高、很深，但不知如何去實踐。⁵²另一方面，南傳佛教以解脫道為中心，重視釋尊的言教，縱然流傳二千多年，經教的思想仍沒有太大的分歧，所以後人較易漸次學習。可是，現今有些人讀了幾本南傳著作，便以為這才是佛法，以外的都是非佛所說。

以上只是粗略提及學佛人的毛病，實際上還有許多問題，但不論怎樣，問題的根源都在於我們的學習心態與方法不太恰當。我覺得學習應先從

⁴⁹ 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。《佛法概論》，p.1。

⁵⁰ 詳見《成佛之道》（增注本），p.17～p.18。

⁵¹ 詳見《學佛三要》p.150～p.151。

⁵² 大乘法應如何修習，可參考《以佛法研究佛法》p.198～p.199。

「廣略」開始——對教理及教史，有基本的認識，特別是要知道現世的種種傳承、法門，大都是源自印度的佛教，蓋因不同時期而有不同的風格⁵³。然後再按自己的性向，「專精」投入某一法門或經論，這樣不管得著如何，都不會以己學為最好而排斥其他派別、經論或法門，因為未到圓滿的一天，所學所得只不過是佛法的一體罷了。

2. 三法印與一法印

雖然剛才有說：小乘重緣起生滅的差別相，大乘重緣起寂滅的空性，但我們不能斷然說：小乘與大乘是同一緣起的不同說明，因為畢竟小乘與大乘的涵蓋面太廣。不過，作者在會通三法印與一法印之時，即有引用這個觀念。所以，後學也可多多留意這個論題。

《阿含經》與聲聞學者，確乎多說三法印；大乘經與大乘學者，也確乎多說一法印。這三印與一印，好像是大乘、小乘截然不同的。其實，這不過多說而已。…無常、無我、寂滅，從緣起法相說，是可以差別的。…然而真得無我智的，真能體證涅槃的，從無我智證空寂中，必然通達到三法印不外乎同一法性的內容。⁵⁴

六、佛法正義

我們所知的諸佛常法，到底是創始於釋迦牟尼佛，依釋尊的本教為根源的。佛弟子所弘布的是否佛法，在乎他是否契合釋尊根本教法的特質。所以應嚴格的貫徹這一見地，抉擇流行中的諸佛常法與弟子的論述。⁵⁵

法是本來如此，不變不失，但流傳中的佛法，的確是有與釋尊本教不同，或不合本教的特質，甚至到了現代，我更覺曲解的情況實是不少，所以是需要我們去抉擇分別。抉擇後，假如只是各方著重點不一樣，那麼就

⁵³ 《佛法概論》p.41~p.42。

⁵⁴ 《佛法概論》，p.165。

⁵⁵ 《佛法概論》，p.2。

要說一聲：大可不必也！但是，若所說的曲解了佛法，那就必須喚回佛法的正義。

（一）因果業報的緣起性

作者在不少章節，都有論說業報與因果，現試以第七章⁵⁶和第十一章⁵⁷的內容，說明作者主要的觀點。

緣起的生命觀，是身心、社會、自然的生滅相續、展轉相依之大活動。業是活動見於事相，行是正在活動著，合起來即是行業——正在活動的人事物之現象。所以生命中的每一過程，無不是業，無不是行，都是不停地組合、流變之活動。

為了說明這生死大流之活動，佛陀抽取其中代表性的階段，作為解說及實踐的指引，成為十二支緣起的生命觀。但由於業力說的強調，令人重視流轉生死的動力，而忽略業本身的緣起性——相續和合的活動，所以通俗化的業報觀，或說自性庸俗的因果觀就「應機」而生。

民間流行以種豆生豆、種瓜生瓜的譬喻來說明因果，部份佛教界人士也運用這些例子，甚至說：今世踏死螞蟻，下世便會變成螞蟻給人踏死。類似這些說法，應該就是作者所指的通俗業報觀、自性因果觀，個人稱之為「一因生一果的因果觀」。佛法的因果觀如何？以下運用一個生活的例子說明：比方說，今天「甲罵乙」，當然是業，但必然有許多條件構成，如：甲的存在、乙的存在、甲與乙相遇、乙做了些令甲反感的事、甲忍不

⁵⁶ 這可見釋尊的教說，實以緣起說明生死的流轉；即從身心關涉環境——自然、社會、身心——的展轉相依，次第相續的活動中去說明。後來業力說的發揚，由於緣起支的解說而多少通俗化。…後代學者每忽略行業的緣起性，從靜止、孤立的觀點去思考，所以通俗化的業報說，每流於膚淺！《佛法概論》，p.92～p.93。

⁵⁷ 和合相續中的因果必然程序，與一般所說的——從豆生豆、從瓜生瓜的因果不同，佛沒有說無明緣生無明，而說無明為緣行。…古人傳說緣起因果，是「約位」說的，這就是在和合相續的——階段上說。…這不過依人生和合相續發展中——佛法本來是依人而立的去說明不同的階段罷了。…知道了這一點，佛法的因果觀，才會契合于組織的、流動的，即無常、無我的；否則容易流為庸俗的自性因果。《佛法概論》，p.153～p.154。

住罵乙等，所以「甲罵乙」是和合的。而且罵人與被罵的餘力，並不會無故消失，但是否會造成「甲再罵乙」或「乙反罵甲」，則看看他們自身、身邊的人，甚至環境的變化，才能知道兩人以後的事。其實，如作事前的觀察，亦會發現必有其相續的因；例如甲與乙的性格取向，是由多年成長經歷而形成，這就是一大堆的人事物的相續和合。所以「甲罵乙」僅是和合相續的一個畫面，前因後果亦是和合相續，不能說一因導致一果。

簡要言之，行業就是我們的生命過程，佛「按位」而說十二緣起，所以佛法的因果業報觀，必然是流動和組合的，學人切忌流於通俗之說，把因果業報的緣起性遺忘。

（二）談「受用」

佛法的依戒而定，從定發慧，一般誤解的不少。…正定必由正確的理解，正常的德行，心安理得、身安心安中引發得來。…一般學者，每不從「淨其戒，直其見」下手，急急的求受用，求證得…。⁵⁸

人有一種習性，就是心急，特別現今處於資訊時代，樣樣要「即時」，在這種共業的熏染下，人的心變得更急更快，初學者不知不覺，都會把這些世俗習氣帶進學佛的領域，甚至久學者也會有同樣的問題，其中常見的情況，就是在禪修的時候。

常聞一些修習禪定的人說「受用」、「很受用」，假設問他們「受用」甚麼，他們的答案，大部分身體放鬆後，覺得平日生活的壓力全消，又或是血液循環的作用更順暢，更進一步可能是打通某些氣脈，氣息走動全身。然而這些都只屬於身受，是修道的初階、皮毛而已。

（三）「離」的意義

要得定甚至發慧，是有一定的程序，個中有些關鍵的觀念，是不容含混。這一節，我們談談佛教的幾個相關用語——出離、遠離、厭離、離欲。

經中常說有三愛：欲愛，有愛，無有愛。…無有愛，…應依古代的解說，即否定自我的愛。…對於貪愛的五欲，久之又生厭惡；對於

⁵⁸ 《佛法概論》，p.227。

自己身心的存在，有時覺得可愛而熱戀他，有時又覺得討厭。這如印度的一般外道，大都如此，覺得生活的苦惱，身心的難以調治，因此企圖擺脫而求出離。…這還是愛的變相，還是以愛為動力；這樣的出世觀，還是自縛而不能得徹底的解脫。這三愛，經中又曾說為三求：欲求，有求，梵行求。梵行求，即是修遠離行，以圖否定存在的愛求。⁵⁹

佛教的用語，很多都是與外道相同的，但意涵卻有所不同，如輪迴、業、四大、五戒等。我們常說發出離心，修遠離行，也是共外道的。佛法與外道不同的地方，在於外道的出離與遠離，是有厭惡、討厭的成分，佛法則沒有，所以外道行還是愛的變相，還是以愛為動力。好比外道修習禪定，厭塵欲，欣心樂，此結果不是變成現生的獨善行者，便是來世投生到長壽天等，終不能解脫生死。

禪定的本質是厭此欣彼，當然沒有問題，不過佛法的「厭此」——厭離塵欲，重在內心的調伏，而不是拒絕，甚至排斥、討厭世間的一切。作者又說：

人類有眼等五根，即不能不受用五境；生存人間，即不能不衣食資生。所以佛法的離欲，不是拒絕這些，是淨化自心而適當的——合於社會情況，合於身心需要而受用這些，不為環境的愛著而牽轉。…特別是釋尊自身的生活，可作確切的證明。釋尊的生活，不但是糞掃衣，也有名貴的金縷衣；不但是粗食，也有百味食；不但樹下坐，也住高樓重閣；不但獨住山林，也常與四眾共住。佛雖如此，還是被稱為少欲、知足、無事、寂靜（《中含·箭毛經》）。⁶⁰

至於佛法的「欣彼」——欣求定樂，也沒有如外道般的迷醉定樂，反之，灼見「禪定也還是無明貪欲的產物」⁶¹，能再進一步，依定發慧。

總括言之，發「出離」心，修「遠離」行，不是討厭、逃避世間；「厭離」塵欲，「離欲」修定，也只是修道的過程或手段，並非最後的目標。

⁵⁹ 《佛法概論》，p.87~p.88。

⁶⁰ 《佛法概論》，p.235。

⁶¹ 《佛法概論》，p.237。

(四) 證悟的古道

有人以為證悟是突如其來，不需聞思經教，我想後者是受了某些禪師的故事影響。禪師的故事，大都只記載他開悟的因緣，而沒有記錄他之前修道的過程。事實上，當時的禪師很多在經教上，已有一定的水平，才進禪堂用功，最後開悟見性。⁶²好比我們看舍利弗聞偈證果的情況，假如舍利弗沒有之前的用功修道，單憑幾個字，怎會令他超凡入聖。

戒定慧是修學的必然過程，但是得定不代表會發慧，如悉達多太子修得最高的定，仍不能解脫。那麼如何才可引發無漏慧？作者說：

從定發慧，必由於定前——也許是前生的「多聞熏習，如理思惟」，有聞、思慧為根基。不過散心的聞、思慧，如風中的燭光搖動，不能安住而發契悟寂滅的真智，所以要本著聞、思的正見，從定中去修習。止觀相應，久久才能從定中引發無漏慧。⁶³

得身受用的人，大部份只是自娛；得定受用的人，味定、獨善、生天等，同樣也不過是自誤的事。但自以為證悟之人，受影響的層面就可能很廣。所以我們不要忘記修學必然的古道——聞思修，才不會曲解佛法，誤己誤人。

七、總結

從「劃清界線」而不再把佛法與其他學問、學派、宗教混為一談，建立了最基本的知見。見識了作者以不同方式，「透徹」的「詮釋」法義，明白到理解佛法不是單面、片面的學習。所聽聞的道理——「緣起」，必然要經過思惟，作者寫作的「思惟方式」正好說明這一點。而思惟的深廣與正確，又必須反覆的運用及不斷的修正，探討歷來的論誦是最好的磨練。最後，正思引發正行，不再受偏離正義的傳統所束縛，不再受共業互熏的俗風所動搖，穩住地踏上光明的佛道。

⁶² 此觀點參考「繼程法師靜七開示」。

⁶³ 《佛法概論》，p.228。

參考書目

1. 印順法師著，《佛法概論》，台北，正聞出版社，民國 81 年修訂一版。
2. 印順法師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，台北，正聞出版社，民國 81 年修訂七版。
3. 印順法師著，《以佛法研究佛法》，台北，正聞出版社，民國 81 年修訂一版。
4. 印順法師著，《學佛三要》，台北，正聞出版社，民國 81 年修訂一版。
5. 印順法師著，《成佛之道》（增注本），台北，正聞出版社，民國 83 年初版。