

# 從三法印的研究方法略論印順導師對於禪法的 考察與抉擇——以印度佛教禪法為主

呂 勝 強

印順文教基金會推廣教育中心主任

## 【網 要】

壹、印順導師的研究方法論：以「三法印」研究佛法

一、導師的研究方法論：前無古人的創見

二、試以「三法印」研究方法，略論導師對印度禪法的考察與抉擇

貳、佛教禪法的源流：佛陀轉法輪及佛教各宗派之創立均是  
「從證（宗）出教」

參、印順導師對於印度佛教歷代禪法之考察、判攝與抉擇

一、印順導師對於印度佛教史的特別分類

二、導師考察印度歷代禪法之準繩——「真實觀」與「假想觀」

三、「佛法」以真實觀（勝義觀）為究竟

四、「初期大乘」假想觀之萌發——不忘失勝義觀

五、「後期大乘」假想觀之昂揚——勝義觀之淡化

肆、結 語

## 【摘要】

在佛教歷史上，筆者認為，導師是第一位提出以「三法印」來研究佛法的宗師。歷史，就世間法而言，它是一門學問，而就佛法來說，卻是一個個串起的緣起的軌跡，活潑潑的緣生事實，呈現如同「帝網」般的「相互影響關係」。這種「相互影響關係」，就佛法來說，它一定不離「諸行無常」及「諸法無我」的法則，而就「有情正報」的修道論立場，它能指引通往佛教終極關懷的「涅槃寂靜」之境（佛陀所驗證的「如實真理」）。導師是在這個法則的前提下，考察印度佛教歷史，因此印度佛教歷史的軌跡，自然成為「諸行無常、諸法無我」下的樣本，透過這緣起的内容，挖掘事實的真相，也就是「真理的樣本」。印順導師提出「三法印的研究方法」，可以說是「前無古人之創見」值得佛法的研求者重視，這是導師的偉大成就。

一般讀者以為印順導師重在「學問」，重在「聞思」，而不知導師晚年在〈遊心法海六十年〉自述其治學方法時，指出其研究的重點乃是：「對於修持的主要方法，非常注意」，因此，導師「所研究的佛法：涵蓋空有、理事、心性」，必然扣緊了「涅槃寂靜」的終極關懷命題。本文特以「禪法之修持」為主題，根據印順導師晚年撰寫的〈修定—修心與唯心·秘密乘〉（收錄於《華雨集第三冊》）、《空之探究》等著作所鋪陳的「印度佛教禪法遞變之脈絡」，採用導師「三法印的研究方法」，以「真實觀」及「假想觀」為軸線，略探導師對於印度佛教禪法遞變的考察、判攝與抉擇。

# 從三法印的研究方法略論印順導師對於禪法的考察與抉擇—以印度佛教禪法為主

## 壹、印順導師的研究方法論：以「三法印」研究佛法

### 一、導師的研究方法論：前無古人的創見

導師晚年於《華雨集第五冊》之〈游心法海六十年〉總結他的「研究佛法的方法」說：

在佛法的進修中，漸漸的應用佛法，作為我研究佛法的方法。四十二年底，寫了『以佛法研究佛法』的短文。我說：「所研究的問題，不但是空有、理事、心性」。「所研究的佛法，是佛教的一切內容；作為能研究的方法的佛法，是佛法的根本法則」，也就是緣起的「三法印」。佛法的自覺自證，是超時空的，泯絕戲論的（一實相印）。但為了化度眾生，宣說而成為語句（法），成為制度（律），就是時空中的存在。呈現於一定時空中的一切法與律，是緣起的，沒有不契合於三法印的。我以為：

在研求的態度上，應有「無我」的精神。「無我，是離卻自我（神我）的倒見，不從自我出發去攝取一切。在佛法的研究中，就是不固執自我的成見，不（預）存一成見去研究」，讓經論的本義顯現出來。「切莫自作聰明，預存見解，也莫偏信古說」。

在方法上，諸行無常，是「豎觀一切，無非是念念不住，相似相續的生滅過程」。諸法無我，是「橫觀（也通於豎觀）一切，無非是展轉相關，相依相成的集散現象」。一切都依於因緣，依緣就不能沒有變化，應把握無性緣生的無常觀……所以，「我們要依據佛法的諸行無常法則，從佛法演化的見地中，去發現佛法真義的健全發展與正常適應」。

諸法無我呢？「一切法無我，唯是相依相成的，眾緣和合的存在」。自他的「展轉相關，不但是異時的、內部的，也與其他的學術（等），有著密切的關聯；這是無我諸法的自他緣成」。……。「從眾緣和合的一體中，演為不同的思想體系，構成不同的理論中心，佛法是分化了。……總之，從諸行無常、諸法無我的法則去研究，那末「研究的方法，研究的成果，才不會是變了質的違反佛法的佛法」！

在立場上，涅槃寂靜是研究者的信仰與理想，應為此佛法的崇高理想而研究。「佛法的研求者，不但要把文字所顯的實義，體會到學者自心；還要了解文字的無常無我，直從文字去體現寂滅」。我在『入世與佛學』一文中，認為：「契合

於根本大法（法印）的聖教流傳，是完全契合的史的發展，而可以考證論究的。在史的論證中，過去佛教的真實情形，充分的表現出來。<sup>1</sup>

在佛教歷史上，筆者認為，似乎沒有人像導師明確地提出以「三法印」來研究佛法。歷史，就世間法而言，它是一門學問，而就佛法來說，卻是一個個串起的緣起的軌跡，活潑潑的緣生事實，呈現出如同「帝網」般的「相互影響關係」。這種「相互影響關係」，就佛法來說，它一定不離「諸行無常」及「諸法無我」的法則，而就「有情正報」的修道論立場，它能指引通往佛教終極關懷的「涅槃寂靜」之境（佛陀所驗證的「如實真理」）。導師是在這個法則的前提下，考察印度佛教歷史，因此印度佛教歷史的軌跡，自然成為「諸行無常、諸法無我」下的樣本，透過這緣起的内容，挖掘事實的真相，也就是「真理的樣本」。印順導師提出「三法印的研究方法」，可以說是「前無古人之創見」值得佛法的研求者重視，這是導師的偉大成就。

## 二、試以「三法印」研究方法，略論導師對印度禪法的考察與抉擇

一般讀者以為印順導師重在「學問」，重在「聞思」<sup>2</sup>，而不知導師晚年在〈遊心法海六十年〉自述其治學方法時，特別指出其研究的重點乃是：「對於修持的主要方法，非常注意」<sup>3</sup>。本文特以「禪法之修持」為主題，根據印順導師晚年撰寫的〈修定一修心與唯心·秘密乘〉（收錄於《華雨集第三冊》）、《空之探究》等著作所鋪陳的「印度佛教禪法遞變之脈絡」，採用導師「三法印的研究方法」，以「真實觀」及「假想觀」為軸線，略探導師對於印度佛教禪法遞變的考察、判攝與抉擇。

有關「三法印的研究方法」，首先，導師「所研究的佛法，不但是空有、理事、心性」，一定是扣緊了「涅槃寂靜」（斷煩惱，得解脫）的終極關懷命題。

此外，基於「諸行無常法則」，呈現於一定時空中的一切法，依緣就不能沒有變化，因此，印度佛教禪法必然是隨著時空而遞變。本文將分段介紹導師對於「印度佛教三大時期之禪法」的考察及其呈現的風貌。

至於各階段的禪法，分別以何種因緣而發生「展轉相關、相依相成」之變化，導師則是依「諸法無我法則」予以分析判攝。

### 貳、佛教禪法的源流：佛陀轉法輪以及佛教各宗派之創立均是「從證（宗）出教」

釋尊在菩提樹下逆順觀察（十二）緣起而證悟，這可以稱之為「佛教禪法的活水源頭」，《雜阿含二八七經》記載著釋尊證悟的經過與因緣，其經文（摘要）為：

<sup>1</sup> 《華雨集第五冊》p.46～p.49

<sup>2</sup> 《華雨集第五冊》p.1

<sup>3</sup> 《華雨集第五冊》p.40。筆者曾於一九九九年將印順導師有關「止、觀」之開示，編輯成專書——《妙雲華雨的禪思》，本文部分章節名稱援引該書之目次。

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時、世尊告諸比丘：「我憶宿命，未成正覺時，獨一靜處，專精禪思，作是念：何法有故老死有？何法緣故老死有？即正思惟，生如實無間等，生有故老死有，生緣故老死有。...緣生老病死、憂悲惱苦，如是如是純大苦聚集。我時作是念：何法無故（則）老死無？何法滅故老死滅？即正思惟，生如實無間等，生無故老死無，生滅故老死滅。.....愛滅故取滅，取滅故有滅，有滅故生滅，生滅故老病死、憂悲惱苦滅，如是如是純大苦聚滅。...今我如是，得古仙人道，古仙人逕.....，謂八聖道：正見，正志，正語，正業，正命，正方便，正念，正定。我從彼道，見老病死，老病死集，老病死滅，老病死滅道跡。....我於此法，自知、自覺，成等正覺。爲比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，及餘外道，沙門，婆羅門，在家、出家，彼諸四眾，聞法正向！信樂知法善，梵行增廣，多所饒益，開示顯發」。<sup>4</sup>

這是南北傳佛教共同傳承的一部契經（南傳爲：SN.12.65《相應部第 12 相應第 65 經》）印順導師對於這部經作了以下的詮釋：

佛法（禪）是什麼？經中曾有一比喻：有人在曠野中，發見了「古道」，依古道行去，發見了城邑，古王宮殿。於是回來，勸國王遷都古王宮殿，在那裏，「豐樂安隱，人民熾盛」。這是說：佛法是自覺體驗的那個事實。佛是發見了，體悟了，到達了究竟的解脫自在。爲了普利大眾，所以方便攝化，使別人也能到達解脫的境地。從佛的自覺境地來說，是一切知識，語言文字所無能爲力的。...然佛法不止是自心體驗（宗），怎麼說也說不了的，還是說了，表示了（教），佛法已成爲現實（時空中）人間的佛法。指雖不是月亮，但確能引人去注意月亮，發見月亮。所以自心體驗的內容，儘管「說似一物即不中」，卻不妨表示出來。<sup>5</sup>

從《雜阿含二八七經》及導師的詮釋，我們可以得知：佛陀證悟的內容以及其後的轉法輪（爲比丘、比丘尼、優婆塞及優婆夷等四眾弟子，多所饒益，開示顯發），是「從證（禪）而出教」的，也就是「一切教法是經由佛陀內自證的體驗所流露」。而對於釋尊之後的印度與中國的佛教各宗各派，導師有如下的考察：

如小乘論師的『阿毘達磨』（有部偏重此而成宗），義譯爲現法，對法，也是一種內心的修習體驗。現法的『現』字，便是面對面的直觀。龍樹的『中觀』，就是中道的觀察。彌勒無著的瑜伽行地，是瑜伽行——禪觀的所依。這說明了一切

<sup>4</sup> 《雜阿含經》卷第十二，大正 2，p.79.a-b

<sup>5</sup> 《中國禪宗史》序 p. 6~7

佛法，是本源於釋尊的證覺而有。印度、中國等大小乘各宗的祖師，都是依此方法去修學體驗，再將自己證悟的經驗說出來，而成爲各宗各派的。」<sup>6</sup>

太虛大師曾說「中國佛教的特質在禪觀」，導師進一步指出：「天臺宗，源本般若中觀之禪；華嚴宗，源本《華嚴》（十地）唯心之禪；禪宗，本爲真常唯心之禪，淨土宗於東晉廬山慧遠發皇時，其念佛特重於禪觀。」<sup>7</sup>。總此，我們「依經依（導師的）論（說）」，可以得一結論：自釋尊本人轉法輪乃至印度及中國佛教各宗各派之創立均是「從（證）宗出教」、「從禪出教」的。

## 參、印順導師對於印度佛教歷代禪法之考察、判攝與抉擇

### 一、印順導師對於印度佛教史的特別分類

在論述導師對於印度佛教歷代禪法所作的深細考察判攝及抉擇之前，有必要先就導師對於印度佛教史的「特別分類」，作一概略的介紹。

印順導師晚年（自 1968 年起<sup>8</sup>）將印度約一千六百年的佛教史，從內容（發心、修行、證果），從時代佛教的主流，分爲三類：「佛法」，「大乘佛法」，「秘密大乘佛法」<sup>9</sup>——三個時代。（一）「佛法」（時代）：釋尊爲弟子說法，制戒，以悟入正法而實現生死的解脫爲宗。這個時代的經論，沒有大、小對立；沒有顯、密對立；通稱爲「正法」，或「法毘奈耶」。這裏面，有（僧團）一味和合時代（也就是根本佛教時期），也包含部派佛教分立時代。<sup>10</sup>（二）「大乘佛法」（時代）：西元前一世紀，有稱爲大方廣或大乘者興起，次第傳出數量眾多的教典；以發菩提心（因），修六度等菩薩行（道），圓成佛果爲宗。「大乘佛法」又可分爲「初期大乘」及「後期大乘」，約義理說，「初期大乘」是一切皆空說（以一切法空爲了義），「後期大乘」是萬法唯心說（以一切法空爲不究竟）。「初期大乘」經的傳出，約自西元前五〇年，到西元二〇〇年前後；自此之後迄西元五、六世紀間，則有「後期大乘」經之出現。（三）「秘密大乘佛法」（時代）：西元五、六世紀起，三密相應，修天瑜伽，迅速成佛的願望流行起來，密典也就不斷的次第傳出。傳入西藏的佛法，「大乘佛法」以外，主要是屬於這一類的

。 <sup>11</sup>

<sup>6</sup> 《佛法是救世之光》 p.170

<sup>7</sup> 《佛法是救世之光》 p.121~122

<sup>8</sup> 導師於 1968 年撰寫《說一切有部爲主的論書與論師之研究》起，開始使用這個分期。

<sup>9</sup> 1968 年以後導師的著作，若將佛法二個字標掛引號，即專指「佛法」這個時代，餘類推。

<sup>10</sup> 《說一切有部爲主的論書與論師之研究》（序） p.5

<sup>11</sup> 參考《華雨集第二冊》〈方便之道〉「緒言」 p.1~2

本文限於篇幅，「祕密大乘佛法」的禪法特色，不在論述之範圍。

## 二、導師考察印度歷代禪法之準繩——「真實觀」與「假想觀」

從「佛法」（根本佛教及部派佛教）時代所代表的契經，如《雜阿含二八七經》，我們可以得知釋尊菩提樹下之證悟之內容為「（十二）緣起法」，其實質內涵也就是「古仙人道」（八正道）。由此開演出的七類三十七道品，說一切有部論師將之看成修學聖道的全部歷程。<sup>12</sup>而八正道不外乎戒、定，慧——三學。分別的說：修止——奢摩他可以得定，修觀——毘鉢舍那<sup>13</sup>可以成慧。止是住心於一處，觀是事理的觀察，在修持上，方法是不相同的。但不是互不相關，而是相互助成的，如《雜阿含四六四經》說：

修習於止，終成於觀；修習觀已，亦成於止。謂聖弟子止觀俱修，得諸解脫界。

13

導師說：「凡是止觀相應的，身心、心境或理智相應的，都可說是瑜伽。瑜伽——身心相應的修持法，名為瑜伽行。從修持以求實現特殊的宗教經驗者，名瑜伽師。所以瑜伽師，為定慧修持者的通稱。」，導師另外強調「佛陀的時代，重於禪；『專精禪思』，是古代佛弟子的日常行持。」<sup>14</sup>

在這裡，值得我們注意的是：「修得禪定，並不就一定能發慧」。在聲聞法中，定增上學以外，別有慧增上學。在大乘法中，於禪波羅蜜多之後，別說般若波羅蜜多。從初學者說，修習止門，還有修習觀門。慧學總是建立在定學的基礎上，而慧學並不是禪定。所以我們對於慧學的認識與修集，應該深切注意，而對修定、修禪、修止等方便，亦不容忽視。有人以為：「依定發慧」，若定修習成就，智慧即自然顯發出來。這完全誤解了佛教的行證意義。如說依戒得定，難道受持戒行就會得定嗎？當然不會，禪定是要修習而成就的。同樣的，根據佛法的本義，修得禪定，並不就能發慧，而是依這修成的定力為基礎，於定心修習觀慧，才能引發不共世間的如實智慧。在這意義上，說依定發慧，決不是說禪定一經修成，就可發慧的。不然的話，多少外道也都能夠獲得或深或淺的定境，他們為什麼不能如佛教聖者一樣能夠發智慧，斷煩惱，了生

<sup>12</sup> 《空之探究》p.11

<sup>13</sup> 《大正藏》第2冊，118b

<sup>14</sup> 《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.611。導師又說：但到『大毘婆沙論』時代，更早一些，瑜伽與瑜伽師，已成為佛教界習用的名詞。這可能由於西元前三、四世紀間，印度的「瑜伽派」漸次形成，而佛教也受到他的影響。然在實際上，佛教的瑜伽，仍舊是佛教的。如從定境及修定的方法說，這本來部分與世間禪定相通。在印度，佛教界已習用「瑜伽」一辭。而傳來中國，仍依古說而稱為禪。所以印度的瑜伽師，在中國是一向稱為禪師的。

死呢？因此，我們應該了解，約修學佛法的通義，固應廣修一切法門，而在這一切法門中，唯有慧學，直接通達佛教底深奧之處。<sup>15</sup>

有些人修習禪定，得了「初禪」誤以為證了「初果」<sup>16</sup>。為了釐清「定」、「慧」與「世俗有漏」、「勝義無漏」之關係，印順導師將《大毘婆沙論》之「自相作意、共相作意、勝解作意」三種作意，透過《瑜伽師地論》之解釋，歸納為二類：（一）「自相作意及共相作意」是「一切法真實事理的作意」，也就是「如實觀、真實觀」的三昧。（二）「勝解作意」是假想觀（屬於「止」或「定」之內涵），它是對於所觀想的真實對象有所增益的，如不淨觀，青瘀想或膿爛想等，觀自身及到處的尸身，青瘀或膿爛，導師說這是與事實不符的，因為是誇張的想像所成的定境，所以說是「增益」，所以它們都是世俗假想觀的三昧。<sup>17</sup>

也就是說：僅依「假想觀（勝解觀）」的修定（止）方法，不可能斷煩惱，必須以慧（觀）相應的「真實觀」（勝義觀）才能得解脫，換言之，導師是以「真實觀」之「涅槃寂靜（法則）」作為「印度禪法」終極關懷的目標。

由於從「佛法」到「大乘佛法」，又從「大乘佛法」演進到「祕密大乘佛法」其間，印度佛教之禪法恰恰圍繞著「真實觀」與「假想觀」而擺盪，導師就是以這個線索出發，以此為軸線與準繩來考察印度禪法的。但是我們也不能不去留意，造成禪法如此的遞變，一定有它大環境的「動力因素」（也就是「諸法無我」法則），這個動力因素（總線索）是什麼呢？依據導師的研究為：「佛涅槃以後，佛弟子對佛的永恆懷念」<sup>18</sup>，而其中阿含經「六念法門」的正常或偏頗發展，可以說是最具關鍵影響因素了<sup>19</sup>。

### 三、「佛法」的時代，以真實觀（勝義觀）為究竟

如前所述，「佛法」（根本佛教及部派佛教）的時代，是以悟入正法而實現生死的解脫為宗，是依止四禪（「初禪到四禪」是佛教最原始最根本的定法<sup>20</sup>），發真實慧，離欲而得解脫的。真實慧依於如實觀：「無常故苦，無常苦故無我」；「無我無我所」——空，它是一貫的不二的正觀。能離一切煩惱，離一切相，契入超越的寂滅。如止觀相

<sup>15</sup> 《學佛三要》p.157 ~ p.158

<sup>16</sup> 筆者於1992年1月14日參訪導師時，導師所作的開示。請參閱拙作《人間佛教的聞思之路》p.117

<sup>17</sup> 《空之探究》p.68 ~ p.69

<sup>18</sup> 《初期大乘佛教之起源與開展》（自序）p.3

<sup>19</sup> 《華雨集第二冊》p.56~93。導師在《華雨集第二冊》第三章「方便道之發展趨向」之第一節「六念法門的演化」有詳細之說明。

<sup>20</sup> 《空之探究》p.13 ~ p.14。導師說：佛教所說的種種定法，多數是依觀想成就而得名的。其中，最原始最根本的定法，應該是四種禪。



應而真實智慧成就，依觀慧立名，名為空（性）心三昧，無所有心三昧，無相心三昧。雖因加行不同而立此三名，而空於一切煩惱，是一致的。所以印順導師說：

《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。」...「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。」<sup>21</sup>

「佛法」的時代，佛陀的教化，「勝解」的假想觀，是不能得究竟解脫的，但也有對治煩惱，斷除（部分）煩惱，增強心力的作用，所以釋尊應用某些方便來教導弟子。假想觀中，主要是不淨觀，如青瘀想，膿爛想，骨想等。但是要「斷煩惱而得解脫」必須經由最低的定力修習「真實勝義觀」才能成就。

#### 四、「初期大乘」假想觀之萌發—不忘失勝義觀

如前所述，導師早年於《性空學探源》分析：

《中阿含》以對治為重心，故除持戒外，以禪定說得最多。對於禪定，雖《雜含》與《中含》都還是以慧說定，據定明慧的，但也可看到二者精神的不同：《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。」<sup>22</sup>

引文中導師所說的「對後代有很大的影響」，筆者以為《中阿含》之《天經》可以做為一個代表，它對「初期大乘之禪觀」具有「承先啓後」的關鍵角色，《天經》如是說：

我為智見極明淨故，便在遠離獨住，心無放逸，修行精勤，.....即得光明，便見形色；及與彼天共同集會，共相慰勞，有所論說，有所答對；亦知彼天如是姓，如是字，如是生；亦知彼天如是食，如是受苦樂；亦知彼天如是長壽，如是久住，如是命盡；亦知彼天作如是如是業已，死此生彼；亦知彼天（屬）彼彼天中；亦知彼天上，我曾生（其）中，未曾生（其）中也。<sup>23</sup>

<sup>21</sup> 《性空學探源》p.73

<sup>22</sup> 同上

<sup>23</sup> 《大正藏》第1冊，p.540b~c

導師對於以上《天經》經文解說為：本經的精勤修行，共分八個層次：先勝解光明相，如光相成就，能於光明中現見色相，色相是（清淨的）天色相。光明相現前，現見清淨天色相，與解脫、勝處的淨觀成就相當。進一步，與諸天集會，互相問答。<sup>24</sup>

《天經》是原始佛教契經中，可以說是最具「假想觀」典型的一部經，導師根據這部經，提出以下之論斷：

這樣的定境，使我們想起了，『般舟三昧經』的阿彌陀佛現前，佛與修行者問答（不但見色相，還聽見聲音）。無著修彌勒法，上升兜率天，見彌勒菩薩，受『瑜伽師地論』。密宗的修習成就，本尊現前，也能有所開示。原則是一樣的，只是修行者信仰對象不同而已。……勝解的假想觀，多采多姿，在佛教的演進中，急劇的神教化，也助成了唯心思想的高揚。<sup>25</sup>

在「初期大乘」中佔有關鍵地位，影響非常深遠的《般舟三昧經》，有一段重要經文：

欲見佛，即見。見即問，問即報[答]，聞經大歡喜。作是念：佛從何所來？我為到何所？自念：佛無所從來，我亦無所至。自念：欲處，色處，無色處，是三處[界]意所作耳，（隨）我所念即見，心作佛，心自見，心是佛，心（是如來）佛，心是我身。（我）心見佛，心不自知心，心不自見心。心有想為癡，心無想是涅槃。<sup>26</sup>

經文描述的是，定心中清楚的見到佛，與佛問答，但意解到：佛並沒有來，自己也沒有去，只是自己的定心所見，但明明佛出現在前，因此理解推論，連三界（生死往來處）也是自心所作的。<sup>27</sup>但終究修行者由於深受初期大乘《般若經》的深刻洗禮，而警覺到「心有想為癡，心無想是涅槃」，知道要達到解脫、成佛，還是離不了真實作意的「勝義觀」。以上透露了「初期大乘經」中，「唯心的假想勝解觀」已然萌發出來，成為修持的重要內涵，但是尚未忘失承襲自「佛法」時代之「真實勝義觀」。

所以在《初期大乘佛教之起源與開展》的序文中，印順導師對於「唯心的假想勝解觀」受到「六念法門」開展的影響（尤其是「念佛法門」），有一段「發人深省」的考察：

由於「對佛的懷念」，所以「念佛」、「見佛」，為初期大乘經所重視的問題。重慧的菩薩行，「無所念名為念佛」，「觀佛如視虛空」，是勝義的真實觀。重

<sup>24</sup> 《空之探究》p.75

<sup>25</sup> 同註 24

<sup>26</sup> 《大正藏》第 13 冊，p. 899c

<sup>27</sup> 請參見《印度佛教思想史》p.404 及《華雨集第三冊》p.163

信的菩薩行，觀佛的色身相好，見佛現前而理解為「唯心所現」，是世俗的勝解觀（或稱「假想觀」）。這二大流，初期大乘經中，有的已互相融攝了。<sup>28</sup>

筆者認為，《般舟三昧經》正是初期大乘經中，這二大流互相融攝的代表作！導師甚且說：《般舟三昧經》可以說是《中阿含》『天經』的大乘化。<sup>29</sup>

## 五、「後期大乘」假想觀之昂揚——勝義觀之淡化

導師晚年在〈修定—修心與唯心·秘密乘〉自序說：

由於忽然從一個字中，如暗夜的明燈一般，發見、貫通了印度佛教史上的一個大問題。一個字是心；大問題是佛教界，從般若的觀甚深義而悟入，轉而傾向於「成就三摩地，眾聖由是生」；「十方一切佛，皆從此定生」——重於三摩地的修持。三摩地的意義是「等持」，是一切定的通稱。「修心」就是修定，也是唯心所造，唯識思想的來源。西元三世紀起，修心——修定，成為修行成佛的大問題，越來越重要了！<sup>30</sup>

導師以上的說法，筆者的理解是：自西元三世紀起（龍樹生卒年約於西元 150 年~250 年，可能處於該思潮萌芽初期），也就是進入了「後期大乘」的時代，佛教界的修行主流，從原本以般若觀察甚深義的「真實觀」（雖然其中滲雜應用了一些「假想觀」）開始轉向重於「假想觀」的三摩地修持，甚至出現了「成就三摩地」就可以得解脫的經說，這是不同於初期大乘經修行傳承的異常發展，致使「真實觀」越來越有淡化的趨勢。此外，由於佛弟子的修定——修心，引出了「心性本淨」，「唯心所作」（「唯識所現」）的二代思想。

而西元三世紀，出現的如來藏說，與這二代思想相結合，導師說這與修定也有一定的關係。<sup>31</sup>以下筆者且依集出時間之先後，試舉該時代（後期大乘）的幾部代表經典，另為凸顯當時佛教思想演化的轉折，也引一部初期大乘經（《華嚴經》），藉此來比較觀察此一時代整個禪法轉變的趨勢：

### （1）《華嚴經》（初期大乘經）：

如來智慧，無相智慧，無礙智慧，具足在於眾生身中，但愚癡眾生顛倒想覆，不知不見，不生信心。……具見如來智慧在其身內，與佛無異。<sup>32</sup>

<sup>28</sup> 《初期大乘佛教之起源與開展》（自序）p.4

<sup>29</sup> 《華雨集第三冊》p.162

<sup>30</sup> 《華雨集第三冊》p.139~p.140

<sup>31</sup> 《華雨集第三冊》p.167

<sup>32</sup> 《大正藏》第 9 冊，p. 624a

## (2) 《大方等如來藏經》(後期大乘經)：

一切眾生貪欲、恚、癡諸煩惱中，有如來智，如來眼，如來身，結跏趺坐，儼然不動。...有如

來藏常無染污，德相備足，如我無異。<sup>33</sup>

## (3) 《大般涅槃經》(後期大乘經)：

譬如眾流皆歸于海，一切契經諸定三昧，皆歸大乘大涅槃經。<sup>34</sup>

是大涅槃，即是諸佛甚深禪定。<sup>35</sup>

## (4) 《大乘密嚴經》(後期大乘經)：

此是現法樂，成就三摩地，眾聖由是生。<sup>36</sup>

以得三摩地，名大乘威德，住於此定中，演清淨法眼。.....十方一切佛，皆從此定生。<sup>37</sup>

就以上每一部經所引的經文內涵，引據印順導師的解讀，分別簡要地作一分析：

(1) 《華嚴經》所說的「眾生身」，梵文的譯義為「眾生心相續」。這可以說是「沒有說出『如來藏』」名字的如來藏說的「唯心型」，主張在眾生「心」相續中，具足如來智慧，這顯然是重於「心」的。(2) 《大方等如來藏經》則可以說是如來藏說的「真我型」，主張在眾生「身」中有智慧、「色相」端嚴的如來，是(通俗化)重於「我」的。<sup>38</sup>(3) 《大般涅槃經》說明了：以「自性清淨心」及「清淨如來藏」代表已成就解脫的境地，它是譬喻的，是仰信而知的，但透露出依假想觀的禪定三昧而得見的，而不是依據般若「真實觀」。<sup>39</sup>(4) 最後二段《大乘密嚴經》經文，就直截了當的說：一切聖者及佛，都是由禪定而生的。

對於後期大乘這一時期的禪法，導師的結論是：

眾生本有的清淨智體，不是勝義觀慧所及的；唯心與修定有關，所以如來藏、藏識(本淨)我，是清淨的深定所觀見的。《大般涅槃經》說：「是大涅槃，即是

<sup>33</sup> 《大正藏》第16冊，p.457b-c

<sup>34</sup> 《大正藏》第12冊，p.414c-415a

<sup>35</sup> 《大正藏》第12冊，p.431b

<sup>36</sup> 《大正藏》第16冊，p.768c

<sup>37</sup> 《大正藏》第16冊，p.775b

<sup>38</sup> 《華雨集第三冊》p.169

<sup>39</sup> 《華雨集第三冊》p.177

諸佛甚深禪定」，不是與《密嚴經》有同樣意趣嗎？修定——修心而開展出唯心說，唯心說重於禪定的修驗，可說是非常合適的。總結的說，以現實緣起為依止而明染淨的，重於般若；以形而上的真心為依止而明染淨的，重於禪定。<sup>40</sup>

由此可以觀之：後期大乘經「重定輕慧」的趨勢越發昂揚，離佛陀以來重視的「勝義真實觀」越來越遠，解脫煩惱的法味也就更淡了！

## 肆、結語

佛法是理智的，德行的宗教，佛陀的轉法輪是「從（證）宗出教」，釋尊最初的教法是淳樸、如實的，其內涵是「八正道」，它是以「戒、定、慧」等道品為主（尤其是定、慧），佛陀在世時，就有「如實道」及「方便道」之施設<sup>41</sup>，有關「定、慧」方面也分別有「真實觀」及「假想觀」之指導。佛法在印度的廣大流行中，從「佛法」到「大乘佛法」，又從「大乘佛法」演進到「祕密大乘佛法」，由於「佛涅槃以後，佛弟子對佛的永恆懷念」，阿含經以來的「六念法門」有了偏頗的發展，相對應的印度佛教禪法恰恰圍繞著「真實觀」與「假想觀」而擺盪。

本文特以「禪法之修持」為主題，根據印順導師晚年撰寫的〈修定—修心與唯心·秘密乘〉、《空之探究》等著作所鋪陳的「印度佛教禪法遞變之脈絡」，採用導師「三法印的研究方法」，以「真實觀」及「假想觀」為軸線，略探導師對於印度佛教禪法遞變的考察、判攝與抉擇。

總結導師「三法印的研究方法」，首先，導師「所研究的佛法，不但是空有、理事、心性」，一定是扣緊了「涅槃寂靜」（斷煩惱，得解脫）的終極關懷命題。

本文以「印度禪法」為考察對象，基於「諸行無常法則」，呈現於一定時空中的一切法，依緣就不能沒有變化，因此，印度佛教禪法必然是隨著時空而遞變。本文分段介紹了導師對於「印度佛教三大時期之禪法」的考察及其呈現的風貌。

至於各階段的禪法，分別以何種因緣而發生「展轉相關、相依相成」之變化，導師則是依「諸法無我法則」予以分析判攝。

以上的「三法印的研究方法」，導師特別指出：

<sup>40</sup> 《華雨集第三冊》p.194

<sup>41</sup> 《華雨集第二冊》〈方便之道〉p.19~33

契合於根本大法（法印）的聖教流傳，是完全契合的史的發展，而可以考證論究的。在史的論證中，過去佛教的真實情形，充分的表現出來。<sup>42</sup>

導師提出「三法印研究方法」之創見，值得佛法的研求者重視，這是導師的偉大成就。除此之外，如實而論，筆者以為，近五十年來，印順導師對於「台灣佛教」影響與貢獻為：（一）依據經論澄清傳統佛教積非成是的觀念。（二）啓蒙僧俗兩眾正確的佛法正見。（三）引導大眾以智為導的宗教信仰。（四）開闢純正佛法（人菩薩行）的「人間佛教」坦途。（五）指導青年的、在家的佛教之行動方針。（六）提昇並豐富台灣佛教學術研究園地。（七）具備為人欽仰的德學以及教證兼具之導師風格<sup>43</sup>。茲以聖嚴長老為例，長老即自述「蒙受印老治理佛學態度的影響很深，我也非常感恩印老的著作，對我一生學佛的啓發，所以我於國內外，不論在口頭上或在文章中，總是鼓勵有心於佛法的研究者及修行者，多讀印老的著作。我們中國的現代佛教，由於有了印順長老，已從傳統走向現代，已從寺院推展到社會。<sup>44</sup>」可見導師的影響力。

## 【參考文獻】

### 【原典】

1. 《雜阿含經》（50卷）劉宋·求那跋陀羅譯，大正藏第2冊。
2. 《中含阿經》（60卷）東晉·瞿曇僧白提婆譯，大正藏第1冊。
3. 《大方廣佛華嚴經》（60卷）東晉·佛馱跋陀羅譯，大正藏第9冊。
4. 《大般涅槃經》（40卷）北涼·曇無讖譯，大正藏第12冊。
5. 《般舟三昧經》（3卷）後漢·支婁迦讖譯，大正藏第13冊。
6. 《大方等如來藏經》東晉·陀陀跋陀羅譯，大正藏第16冊。
7. 《大乘密嚴經》（3卷）唐·地婆訶羅譯，大正藏第16冊。
8. 《大毘婆沙論》（200卷）唐·玄奘譯，大正藏第27冊。
9. 《瑜伽師地論》（100卷）唐·玄奘譯，大正藏第30冊。

### 【現代著作】

1. 印順導師著《印度佛教思想史》，台北，正聞，民國82年5版。
2. 印順導師著《空之探究》，台北，正聞，民國81年6版。
3. 印順導師著《初期大乘佛教之起源與開展》，台北，正聞，民國83年7月7版。

<sup>42</sup> 《華雨集第五冊》 p.48~p.49

<sup>43</sup> 以上數項內涵，曾參考宏印法師《佛教人間關懷的向度》p.168~169之〈印順學術研究所成立的宗旨及意義〉及《妙雲華雨的禪思》p.271~279之〈印順導師對台灣佛教的影響〉以上二篇文章的看法。

<sup>44</sup> 正聞出版社，《印順思想——印順導師九秩晉五壽慶論文集》，p.2。

4. 印順導師著《華雨集》（五冊），新竹，正聞，民國 87 年 12 月初版三刷。
5. 印順導師著《說一切有部爲主的論書與論師之研究》民國 87 年 12 月初版三刷。
6. 印順導師著《中國禪宗史》台北，正聞，民國 87 年出版。
7. 印順導師著《性空學探源》台北，正聞，民國 81 年修訂一版。
8. 印順導師著《以佛法研究佛法》，新竹，正聞，民國 81 年 2 月修訂一版。
9. 印順導師著《佛法是救世之光》台北，正聞，民國 81 年修訂一版。
10. 印順導師著《佛在人間》，台北，正聞，民國 81 年 2 月修訂一版。
11. 印順導師著《學佛三要》，新竹，正聞，民國 81 年 2 月修訂一版。
12. 宏印法師著《佛教人間關懷的向度》，高雄，淨心文教基金會，民國 85 年 6 月初版。
13. 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，民國 89 年 4 月初版。
14. 呂勝強 編《妙雲華雨的禪思》台北，正聞，民國 88 年初版。
15. 呂勝強 著《人間佛教的聞思之路》，高雄，正信佛青，民國 94 年二版。