

印順導師佛學著作簡介

(釋厚觀，2008.11.20，北佛青)

壹、印順導師著作

一、《妙雲集》(分上、中、下三編，共 24 冊)¹

(一)《妙雲集》上編：經論的解說。

1、《般若經講記》(上編 1)：包含了《金剛般若經》及《般若心經》兩部講記。

2、《寶積經講記》(上編 2)：《寶積經》〈普明菩薩會〉之講記。

本經的主要意趣，是宣說大乘行，並兼說聲聞道。印度大乘空有二宗，一致重視本經。

3、《勝鬘經講記》(上編 3)：屬於如來藏系之經典。

勝鬘夫人，為波斯匿王及末利夫人的愛女，年紀極輕，弘通大乘法教。表顯出家與在家平等、男女平等、老少平等。

4、《藥師經講記》(上編 4)：如來是大醫王，因病與藥。

藥師如來發願，令眾生隨所樂求，一切皆遂，「求長壽得長壽，求富饒得富饒，求官位得官位，求男女得男女」。

印順導師開示：「應利用長壽，多做饒益眾生、建功立德的事業。利用富裕的經濟能力，給孤濟貧，廣作文化慈善公益。利用官位權力，作革新社會，改善民生，利益社會人群；或能更進一步，利用政治力量，護持三寶，發揚佛教精神，以促進政治的健全。若有了兒女，能施以良好的教育，為社會國家造就健全的公民，和有用的人才；從自己說，培植出養老送終的孝子，將來始可老而有賴。」(《藥師經講記》p.133)

更進一步，「長壽：由如實智慧，證得法身慧命。富饒：具備功德法財。官位：登法王位。男女：佛法每以善心誠實為男子，柔和忍辱為女人；有誠實和忍辱的德性。這才是藥師法門的最高境界。」(《藥師經講記》p.134-p.135)

5、《中觀論頌講記》(上編 5)：《中論》之注解，屬於性空唯名系之論典。

「中」是正確真實，離顛倒戲論而不落空有的二邊。觀體是智慧，觀用是觀察、體悟。以智慧去觀察一切諸法的真實，不觀有無顛倒的「知諸法實相慧」，名為「中觀」。(《中觀論頌講記》p.6)

龍樹以前的大乘學者，雖闡揚法法空寂的深義，但還缺少嚴密的論述。到龍樹，建立精嚴綿密的觀法，批評一般聲聞學者的似而非真，確立三乘共貫的大乘法幢，顯著的與一般聲聞學者分化。所以在印度，大乘學者都尊他為大乘的鼻祖；在中國，也被尊為大乘八宗的共祖。他的作品很多，可分為二大類：

一、抉擇深理的，如《中論》、《七十空性論》、《六十如理論》、《迴諍論》等。這

¹ 印順導師著作目錄，詳見《印順導師著作總目·序》，正聞出版社，民國 89 年 4 月 16 日初版。《妙雲集》之細目，參見《印順導師著作總目·序》p.1-p.30。

都是以論理的觀察方式，開顯諸法的真實相。

二、分別大行的，如釋《般若經》的《大智度論》、釋《華嚴·十地品》的《十住毘婆沙論》。這都是在一切空的深理上，說明菩薩利他的廣大行。

把這兩類論典綜合起來，才成為整個的龍樹學。（《中觀論頌講記》p.2）

6、《攝大乘論講記》（上編 6）：屬於虛妄唯識系之論典。

本論是無著菩薩依《阿毘達磨大乘經》中〈攝大乘品〉造論，所以名為《攝大乘論》。從世親、無性兩種釋論所依的本論考察起來，已有些出入。不管他論本如何出入，這部論是唯識學中扼要而最有價值，為治唯識學者所必須研究的聖典。（《攝大乘論講記》p.3-p.8）

7、《大乘起信論講記》（上編 7）：屬於真常唯心系之論典。

本論傳為馬鳴菩薩所作，真諦所譯，但作者及譯者受到多方的質疑。印順導師認為：「即使考證得非馬鳴作、非真諦譯，《起信論》的價值，還得從長討論。印度傳來的不一定是好的，中國人作的不一定就錯。本論是屬於真常唯心論一系，本論無論是中國或是印度造的，它所代表的思想，在佛教思想中，有它的獨到價值，值得我們深長的研究。」（《大乘起信論講記》p.1-p.22〔取意〕）

（二）《妙雲集》中編：篇幅超過十萬字的專書。

1、《佛法概論》（中編 1）：

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。深深的覺得：初期佛法的時代適應性，是不能充分表達釋尊的真諦的。大乘的應運而盛行，雖帶來新的方便適應，「更以異方便，助顯第一義」；但大乘的真精神，是能「正直捨方便，但說無上道」的，確有他獨到的長處！佛法的流行人間，不能沒有方便適應，但不能刻舟求劍而停滯於古代的。……弘通佛法，不應為舊有的方便所拘蔽，應使佛法從新的適應中開展，這才能使佛光普照這現代的黑暗人間。我從這樣的立場來講《阿含經》，不是看作小乘的，也不是看作原始的。著重於舊有的抉發，希望能刺透兩邊，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！為了避免一般的——以《阿含經》為小乘的誤解，所以改題為《佛法概論》。

2、《中觀今論》（中編 2）：

（1）《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。這種說法，可從三方面去加以說明：

A、《中論》所引證的佛說，都出於《阿含經》。

B、從《中論》的內容去看，也明白《中論》是以《阿含經》的教義為對象，參考古典的阿毘曇，破斥一般學者的解說，顯出瞿曇緣起的中道真義。

C、從《中論》開首的歸敬頌來說：緣起就是八不的中道。《中論》以中為名，即以八不顯示中道。

（2）中觀學值得稱述的精義：

A、大小共貫：三乘聖者，體悟同一空性，同觀無我、無我所而得解脫。龍樹會

通聲聞三藏與大乘佛教。

B、真俗無礙（理事無礙）：無論是理論、實踐，都要貫徹真俗而不相礙。……依即空的緣起有，安立世間事相，也依即有的緣起空顯示出世。得這真俗相依的無礙解，才能起真俗相成的無礙行。

C、悲智圓融：智慧與慈悲，為佛法的宗本，而同基於緣起的正覺。

D、空有融會：《中論》卷4〈24 觀四諦品〉：「眾因緣生法，我說即是空。」（大正30，33b11）

3、《唯識學探源》（中編3）：原始佛教的唯識思想、部派佛教的唯識思想。

對緣起支數的考察與十二緣起的解釋非常詳盡，值得精讀。

4、《性空學探源》（中編4）：阿含之空、阿毘曇之空。

5、《成佛之道》（中編5）：

佛法深廣，因適應不同的根性而開展出多樣的法門，但對初學者來說，要統攝貫通完整的佛法，又能明瞭淺深的修行次第，確實不是一件容易的事！印順導師有感於此，因而依據太虛大師的開示，參考宗喀巴大師的《菩提道次第廣論》，綜合經論之要旨，撰寫成《成佛之道》這本巨作。

本書談到「歸敬三寶」及「聞法趣入」的重要，並以「五乘共法」（人乘、天乘、聲聞乘、緣覺乘、佛乘），「三乘共法」（聲聞乘、緣覺乘、佛乘），「大乘不共法」（佛乘）統攝一切佛法。開顯由人而成佛的正道。

發心修學，歸納起來，不外乎三類：

A、下品人發增上生心，修布施、持戒、禪定等三福行而得人天福樂。

B、中品人發出離心，修四諦、緣起等解脫法而證得聲聞四果、辟支佛果。

C、上品人發菩提心，配合大悲心、性空慧，修布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若等六度萬行，並度化眾生而證得無上佛果。

6、《太虛大師年譜》（中編6）：

聖嚴法師〈太虛大師評傳〉對印順導師編的《年譜》有以下的描述：

「《太虛大師年譜》，是由印順法師編述的，故從年譜之中，不但看到了太虛大師的崇高偉大，同時也看到了印順法師的治學精神。這使我感到，太虛大師長於恢宏廣博，印順法師優於鎮密專精。他們二人的性格不同，所以思想意趣，也互有異。

最先，當我看過太虛大師的自傳以後，總以為年譜與自傳出入無幾，同時我也知道，印順法師與太虛大師的思想，互有出入，以印順法師編述太虛年譜，可能難保持平客觀的態度，所以一直沒有看它。想不到當我看完年譜，除對太虛大師更加瞭解與更加崇仰之外，對於印順法師竟也肅然起敬了。

在年譜之中，雖也加入了編述者的意見與評斷，但那只有增加年譜的光彩，並無損於太虛大師的崇高偉大。尤其是對年月日期的考覈，以及年譜素材的取捨抉擇，精審鎮密，大有史家的風骨。不誇、不褒、不隱、不貶，純以平實的手法，介紹太虛大師的一生，字字有根據，事事有出處。我讀了很多年譜，這一部年譜的寫作法，最能使我心折。這是一部行誼年譜，也是一部學術年譜，其中介紹太虛大

師的一生行蹤，但也扼要而有條理地介紹了太虛太師的思想。」(《法鼓全集》第三輯第六冊「評介·勵行」)

(三)《妙雲集》下編：短篇的總集。

- 1、《佛在人間》(下編 1)：收錄多篇有關「人間佛教」之文章，如〈佛在人間〉、〈人間佛教緒言〉、〈從依機設教來說明人間佛教〉、〈人性〉、〈人間佛教要略〉、〈從人到成佛之路〉……等。所謂「人間佛教」，是瞭解人身難得、佛法難聞，以「正見爲導、淨心第一、利他爲上」的菩薩精神，及時「把握人身修菩薩六度萬行」，這才是人間佛教的真義。
- 2、《學佛三要》(下編 2)：信願、智慧、慈悲爲大乘佛法的三要，學者要不偏不離的去學習。另有〈菩提心的修習次第〉、〈自利與利他〉、〈慧學概說〉、〈佛教之涅槃觀〉等。
- 3、《以佛法研究佛法》(下編 3)：除〈以佛法研究佛法〉之外，加入了〈法之研究〉、〈密教之興與佛教之滅〉、〈大乘是佛說論〉、〈中國佛教與印度佛教之關係〉、〈如來藏之研究〉等長篇。
- 4、《淨土與禪》(下編 4)：收錄〈淨土新論〉、〈念佛淺說〉、〈求生天國與往生淨土〉及〈宋譯楞伽與達磨禪〉等。
- 5、《青年的佛教》(下編 5)：〈青年佛教運動小史〉、〈青年佛教參訪記〉及〈初級佛學教科書〉、〈高級佛學教科書〉。
- 6、《我之宗教觀》(下編 6)：〈我之宗教觀〉，通論各宗教。〈中國的宗教興衰與儒家〉、〈修身之道〉、〈人心與道心別說〉，是論到儒家與道家的。〈上帝愛世人〉、〈上帝愛世人的再討論〉、〈上帝與耶和華之間〉，則是敘述對基督教的看法。
- 7、《無諍之辯》(下編 7)：這都是有關批評與討論的文字。有〈評熊十力的新唯識論〉，評胡適的〈神會與壇經〉。另有〈敬答議印度之佛教〉，是與虛大師商討的。有關〈大乘三系之商榷〉、〈讀大乘三系概觀以後〉，是與學友默如法師的討論。
- 8、《教制教典與教學》(下編 8)：這是與當前佛教問題有關的。
 - (1) 有關教制的，如〈中國佛教前途與當前要務〉、〈建設在家佛教的方針〉、〈關於素食問題〉、〈僧裝改革評議〉……等。
 - (2) 關於教典的，如〈編修藏經的先決問題〉。
 - (3) 關於教學的如〈論僧才之培養〉、〈學以致用與學無止境〉等。
- 9、《佛教史地考論》(下編 9)：收錄〈中國佛教史略〉、〈印度佛教流變概觀〉、〈佛滅紀年抉擇談〉、〈龍樹龍宮取經考〉、〈楞伽經編集時地考〉、〈玄奘大師年代之論定〉等許多史地的考論。
- 10、《華雨香雲》(下編 10)：這一冊編集了「雜記、隨筆、序跋、讚德、哀思、碑記」等文字。重要的有〈雜華雜記〉、〈華雨集〉、〈英譯成唯識論序〉，另外，〈略論虛大師的菩薩心行〉等紀念太虛大師的五篇文章，可作爲瞭解太虛大師精神的參考。

- 11、《佛法是救世之光》(下編 11)：關於釋迦、彌勒、觀音、地藏菩薩的聖德與法門的讚揚；或是針對世俗的淺見與誤解，如〈切莫誤解佛教〉、〈美麗而險惡的歧途〉、〈舍利子釋疑〉等；也有簡要深刻的內容，如〈中道之佛教〉、〈大乘空義〉、〈色即是空·空即是色〉、〈人生的意義何在〉等。

二、《華雨集》(共 5 冊)：

有些是民國 60 年大病以前的作品，有些是《妙雲集》出版以後的寫作，短篇或長篇，有的還沒有發表的。

(一) 第一冊：

- 1、《大樹緊那羅王所問經偈頌講記》
- 2、《楞伽阿跋多羅寶經釋題》
- 3、《辦法法性論講記》
- 4、《往生淨土論講記》
- 5、《精校燉煌本壇經》

(二) 第二冊：《方便之道》

「佛涅槃後，佛弟子對佛的永恆懷念」，是佛法發展演化中的主要動力。在發展中，爲了適應信增上人（也適應印度神教），施設異方便，對佛法的普及民間，是有功績的。但引起的副作用，使佛法演化爲「天（神）佛一如」，迷失了佛法不共神教的特色。爲了思想上的澄清，而著手於《方便之道》的寫作。

(《平凡的一生(重訂本)》p.167)

(三) 第三冊：

- 1、收錄〈論提婆達多之破僧〉、〈王舍城結集之研究〉、〈論毘舍離七百結集〉、〈阿難過在何處〉、〈佛陀最後之教誡〉，這五篇，都有關於印度佛教的早期史實。

在經律的比對閱讀中，首先發現了，在釋尊晚年，僧伽中有釋族比丘爲領導中心的運動。這在種族平等論者的釋尊，是不能同意他們的，所以這一運動失敗了。釋族比丘有關的，如六群比丘等，也就多染上不如法的形象。在佛滅後的結集大會中，阿難也受到種種的責難。阿難在東方弘法；佛滅百年的七百結集，正是東方比丘，廣義的釋族比丘的抬頭。東方比丘是重「法」的；戒「律」方面，是重根本而小節隨宜的；不輕視女眾的。這次集會，東方仍受到西方比丘的抑制。東方的青年大眾比丘，日見發揚，不久就造成了東方大眾與西方上座的分派，也就是未來聲聞與大乘分化的遠源。

- 2、《修定——修心與唯心·秘密乘》

「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，成爲修行成佛的大問題，越來越重要了！因此，又扼要的把他敘述出來。

- 3、讀「大藏經」雜記

(四) 第四冊：

- 1、《契理契機之人間佛教》：

(1) 我不是復古的，也不是創新的，是主張不違反佛法的本質，從適應現實中，振

興純正的佛法。

(2) 我不是宗派徒裔，不是學理或某一修行方法的偏好者。我是為佛法而學，為佛法適應於現代而學的，所以在佛法的發展中，探索其發展的脈絡，而了解不同時代佛法的多姿多態，而作更純正的，更適應於現代的抉擇。

(3) 我對佛法作多方面的探求，寫了一些，也講了一些，但我不是宗派徒裔，也不是論師。我不希望博學多聞成一佛學者；也不想開一佛法百貨公司，你要什麼，我就給你什麼（這是大菩薩模樣）。我是繼承太虛大師的思想路線（非「鬼化」的人生佛教），而想進一步的（非「天化」的）給以理論的證明。從印度佛教思想的演變過程中，探求契理契機的法門；也就是揚棄印度佛教史上衰老而瀕臨滅亡的佛教，而讚揚印度佛教的少壯時代，這是適應現代，更能適應未來進步時代的佛法！現在，我的身體衰老了，而我的心卻永遠不離（佛教）少壯時代佛法的喜悅！願生生世世在這苦難的人間，為人間的正覺之音而獻身！

(p.69 ~ p.70)

2、**法海探珍**：寫於民國 30 年，最早提出大乘三系說。

3、**中國佛教瑣談**：探討嬰靈、放生、帶業往生、臨終助念等問題。

4、其他：收錄〈道在平常日用中〉、〈談佛法的宗教經驗〉、〈佛學大要〉等。

(五) 第五冊：

1、**《遊心法海六十年》**：敘述印順導師自己的學思歷程與寫作。

(1) 太虛大師說「人生佛教」，也說「人間佛教」，我為什麼要專說「人間佛教」呢！「虛大師說人生佛教，是針對重鬼重死的中國佛教，我以印度佛教（流入西藏）的天（神）化情勢異常嚴重，也嚴重影響到中國佛教，所以我不說人生而說人間，希望中國佛教能脫落神化，回到現實的人間。(p.19)

(2) 治學以佛法為方法：從論入手，重於大義，重於辨異，重於思惟。

2、研究佛法的立場與方法

3、從復興佛教談研究佛學

4、南傳大藏對中國佛教的重要

5、其他：收錄他人採訪導師的文章、導師為他人著作寫的「序」，以及導師回答他人請教佛法的信函等多篇。

三、**《永光集》**：收錄《大智度論之作者及其翻譯》、〈起信論與扶南大乘〉……等。

四、單部專著類（參見《印順導師著作總目·序》p.39-p.49）

(一)《印度之佛教》：

印度之佛教，自以釋尊之本教為淳樸、深簡、平實。然適應時代之聲聞行，無以應世求，應學釋尊本行之菩薩道。中期佛教之緣起性空（即緣起無我之深化），雖已啓梵化之機，而意象多允當。龍樹集其成，其說菩薩也：

1、三乘同入無餘涅槃而發菩提心，其精神為「忘己為人」。

2、抑他力為卑怯，「自力不由他」，其精神為「盡其在我」。

3、三阿僧祇劫有限有量，其精神為「任重致遠」。

菩薩之真精神可學，略可於此見之。龍樹有革新僧團之志，事未成而可師。

能立本於根本佛教之淳樸，宏闡中期佛教之行解（梵化之機應慎），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！（《印度之佛教》〈自序〉p.6-p.7）

（二）《印度佛教思想史》：

- 1、「佛法」在流傳中，出現了「大乘佛法」，更演進而為「秘密大乘佛法」，主要的推動力，是「佛涅槃後，佛弟子對佛的永恒懷念」。懷念，是通過情感的，也就可能有想像的成分；離釋尊的時代越遠，想像的成分也越多，這是印度佛教史上的事實。
- 2、印度佛教（學）思想史，一般都著重於論義。晚年多讀經典，覺得適應信增上的方便，如造塔，造像，念佛，誦經……，存在於佛教中的異方便，對佛法思想的演化，有極為深遠的影響，所以曾寫了《佛法方便之道》（收於《華雨集》第二冊）十餘萬字。又覺得：如實與方便，是相互影響而演化的，所以又想起了《印度佛教思想史》的寫作。如實與方便，有佛法自身的開展，也受到外來——神教思想，不同地區，政治情況……的影響。把握佛法特質，理解發展中的重要關鍵，多方面的種種影響，才能完整的表達出印度佛教思想史的真相。
- 3、我對印度佛教的論究，想理解佛法的實義與方便，而縮短佛法與現實佛教間的距離。方便，是不能沒有的；方便適應，才能有利於佛法的弘布。然方便過時而不再適應的，應有「正直捨方便」的精神，闡揚佛法真義，應用有利人間，淨化人間的方便。希望誠信佛法的讀者，從印度佛教思想的流變中，能時時回顧，不忘正法，為正法而懷念人間的佛陀！（《印度佛教思想史》〈自序〉p.1-p.7）

（三）《原始佛教聖典之集成》：

1、寫作的動機：

近代的佛教研究，特別是印度佛教，原始佛教的研究，受西方學者的影響，重視巴利語，或者看作原始佛教的唯一用語。²這對於華文翻譯的經律，自然的不予重視；對大乘佛教，也不免有多少影響。對於這個問題，我以為：佛教聖典成立的實際情形，應有合理的正確認識。惟有能理解聖典集成的實際情形，才能理解巴利聖典及與之相當的華文聖典的真正意義。對「佛法」，「大乘佛法」，「秘密大乘佛法」的聖典，才能給予肯定，肯定其在佛法中的意趣與價值。這樣，我決定寫這一部。（《原始佛教聖典之集成》〈序〉p.1）

2、華文聖典之價值：

華文聖典代表不同部派的經律，比之巴利聖典（屬於一派）的單一性，應有更多的比較價值。所以從種種華文經律與巴利聖典的比較，以窺見其次第發展的

² 試舉一例說明南傳《尼科耶》與漢譯《阿含經》之差異。《增壹阿含經》卷33〈39等法品〉（第6經）（大正2，731a5-b13）提到尊者均頭身患重病，釋尊前往探視。釋尊問均頭會不會說七覺支；均頭說：「會！」佛要他說說看，結果均頭說完七覺支（念覺支，擇法覺支，精進覺支，喜覺支，輕安覺支，定覺支，捨覺支）之後，均頭的病就好了！但是南傳《相應部》（SN 46.16，vol.V, p.81）卻說：釋尊病苦，均頭前往探病，釋尊問他會不會說七覺支，結果均頭說完七覺支之後，釋尊的病就好了！

過程。(《原始佛教聖典之集成》〈序〉 p.1)

3、原始佛教聖典結集之實際情形：

(1) 結集的形式，是僧伽會議。

(2) 結集的過程，大致要經三個階段：A、誦出，B、共同審定，C、編成次第。

(3) 結集成的經律，賴專業持誦而保存。(《原始佛教聖典之集成》 p.14-p.18)

4、佛法不只是說的，也不限於佛的。所以《阿含經》集錄了佛弟子所說，連佛滅後弟子所說的，也集錄起來。(《原始佛教聖典之集成》 p.9)

5、佛教界對於經律取舍的準繩：

與經律（文句）相合，與法（義理）相合的，讚為真佛法，應該受持；否則就應棄捨他。這一取舍——承受或不承受的標準，實就是一般所說的「佛語具三相」：一、修多羅相應；二、不越（或作顯現）毘尼；三、不違法性。這是原始結集以後，七百結集前後，佛教界對於新傳來的經律，審定而取去的準繩。(《原始佛教聖典之集成》 p.23)

6、原始佛教聖典成立史的意趣：

流傳世間的一切佛法，可分為「佛法」、「大乘佛法」、「秘密大乘佛法」——三類。「佛法」是：在聖典中，還沒有大乘與小乘的對立；在佛教史上，是佛滅後初五百年的佛教。對於這一階段的「佛法」，近代學者每分為：「根本佛教」、「原始佛教」、「部派佛教」。分類與含義，學者間還沒有明確一致的定論。我以為，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」。

對於「佛法」的研究，「原始佛教」是最主要的環節。

「原始佛教」時代所集成的聖典，大概的說，有兩部分：一、「經」（修多羅）——「四阿含」，或加「雜」而稱為「五部」。二、「律」（毘奈耶）的重要部分。各部派所公認的「經」與「律」，就是「原始佛教」時代所集成的，代表著「原始佛教」。佛陀的時代，律部僅有「波羅提木叉」（一部分）；經部的「四阿含」或「五部」，都沒有集成；部分雖已有定形文句，而還在「傳誦」中。所以如不從「原始佛教」時代所集成的聖典去探求，對於「根本佛教」，是根本無法了解的。「原始佛教」時期，由於傳承的，區域的關係，教團內部的風格、思想，都已有了分化的傾向。集成的「經」與「律」，也存有異說及可以引起異說的因素。「部派佛教」只是繼承「原始佛教」的發展傾向，而終於因人、因事、因義理的明辨而對立起來。所以「原始佛教」的研究，是探求「根本佛教」，理解「部派佛教」的線索。而「原始佛教」的研究，首先要對「原始佛教」時代集成的聖典，作一番歷史的考察，理解其先後成立的過程。對於「原始佛教」的研究，這才能給以確當的客觀基礎。為了這樣，對原始佛教聖典成立的先後過程，作一番考察，而將研究所得，條理而敘述出來。(《原始佛教聖典之集成》 p.1-p.2)

7、經研究而得的合理認識，佛法不只是佛所說的。從佛的三業（身語意）大用而表達出來的佛法，是早於結集就存在的。原始的佛教聖典，是以佛陀的三業德用為本源；以僧伽為中心，統攝七眾弟子，推動覺化的救世大業。經弟子的領會，實行，用定形的文句表達出來，經當時大會的審定，確定為佛法，聖典。結集——共同審定出來的聖典，代表了當時佛教界公認的佛法。一般所說的原始聖典，也是經長期的一再結集而成，巴利聖典也沒有例外。這只是部派未分以前的（現有各派的聖典，都增入部派所改編的，或自部特有的部分），為一切部派所公認的，而並不是聖典的一切。因為部派分化後，不同部派，不同地區，不同時代的佛教開展中，從佛弟子（也有在家的）心中——經內心體證，而適應當時當地，集成定形文句而傳誦於佛教界，到處都是，代表了這一部派，這一地區，這一時代所公認的佛法。佛教聖典，從原始結集以來，一直就是這樣的。所以**佛教聖典，不應該有真偽問題，而只是了義不了義，方便與真實的問題**。說得更分明些，那就是隨（世間）好樂，隨時宜，隨對治，隨勝義的問題。所以最後說：「佛法在流傳中，一直不斷的集成聖典，一切都是適應眾生的佛法」。（《原始佛教聖典之集成》〈序〉 p.3-p.4）

（四）《說一切有部為主的論書與論師之研究》：

1、印順導師對佛法之基本信念：³

民國 31 年，我在戰亂聲中，寫了一部《印度之佛教》。……現在（民國 56 年）來看這部《印度之佛教》——25 年前的舊作，當然是不會滿意的！然一些根本的信念與看法，到現在還沒有什麼改變。這些根本的信念與看法，對於我的作品，應該是最重要的！假如這是大體正確的，那敘述與論斷，即使錯誤百出，仍不掩失其光采。否則，正確的敘述，也不外乎展轉傳抄而已。我的根本信念與看法，主要的有：

- (1) 佛法是宗教。佛法是不共於神教的宗教。如作為一般文化，或一般神教去研究，是不會正確理解的。俗化與神化，不會導致佛法的昌明。
中國佛教，一般專重死與鬼，太虛大師特提示「人生佛教」以為對治。然佛法以人為本，也不應天化、神化。不是鬼教，不是神教，非鬼化非（天）神化的人間佛教，才能闡明佛法的真意義。
- (2) 佛法源於佛陀的正覺。佛的應機說法，隨宜立制，並不等於佛的正覺。但適合於人類的所知所能，能依此而導入於正覺。
佛法是一切人依怙的宗教。並非專為少數人說，不只是適合於少數人的。所以佛法極其高深，而必基於平常。本於人人能知能行的常道（理解與實行），依此向上而通於聖境。
- (3) 佛陀的說法立制，並不等於佛的正覺，而有因時、因地、因人的適應性。在適應中，自有向於正覺，隨順正覺，趨入正覺的可能性……這這所以名為「方便」。所以，佛的說法立制，如以為「地無分中外，時無分古今」而可行，那是拘泥錮蔽。如不顧一切，師心不師古，以為能直通佛陀的正覺，那是會漂流於教外的。不及與太過，都有礙於佛法的正常開展，甚至背反於佛法。
- (4) 佛陀應機而說法立制，就是世諦流布。緣起的世諦流布，不能不因時、因

³ 另參見（《遊心法海六十年》，p.49~54；《華雨集》（五），p.50~55。

地、因人而有所演變，有所發展。儘管「法界常住」，而人間的佛教……思想、制度、風尚，都在息息流變的過程中。

「由微而著」，「由渾而劃」，是思想演進的必然程序。因時地的適應，因根性的契合，而有重點的，或部分的特別發達，也是必然的現象。對外界來說，或因適應外學而有所適應，或因減少外力壓迫而有所修正，在佛法的流行中，也是無可避免的事。從佛法在人間來說，變是當然的，應該的。

佛法有所以為佛法的特質。怎麼變，也不能忽視佛法的特質。重點的，部分的過分發達（如專重修證，專重理論，專重制度，專重高深，專重通俗，專重信仰……），偏激起來，會破壞佛法的完整性，損害佛法的特質。象牙那麼厚，象牙那麼長，過分的部分發達（就是不均衡的發展），正沾沾自喜，而不知正障害著自己！對於外學，如適應融攝，不重視佛法的特質，久久會佛魔不分。這些，都是存在於佛教的事實。演變，發展，並不等於進化，並不等於正確！

- (5) 印度佛教的興起，發展又衰落，正如人的一身，自童真，少壯而衰老。童真，充滿活力，是可稱讚的！但童真而進入壯年，不是更有意義嗎？壯年而不知珍攝，轉眼衰老了。老年經驗多，知識豐富，表示成熟嗎？也可能表示接近衰亡！所以，我不說「愈古愈真」，更不同情於「愈後愈圓滿，愈究竟」的見解。
- (6) 佛法不只是「理論」，也不是「修證」就好了！理論與修證，都應以實際事行（對人對事）的表現來衡量。「說大乘教，修小乘行」；「索隱行怪」：正表示了理論與修證上的偏差。
- (7) 我是中國佛教徒。中國佛法源於印度，適應中國文化而自成體系。佛法，應求佛法的真實以為遵循。所以尊重中國佛教，而更重於印度佛教（太虛大師於民國 18 年冬，講〈研究佛學之目的及方法〉，也有此意見）。我不屬於宗派徒裔，也不為民族情感所拘蔽。
- (8) 治佛教史，應理解過去的真实情況，記取過去的興衰教訓。佛法的信仰者，不應該珍惜過去的光榮，而對導致衰落的內在因素，懲前毖後嗎？焉能作為無關於自己的研究，而徒供度藏⁴參考呢！

2、經與論之特性：

經是應機說法的，論是就事分別的。經是一一經別別宣說的，論是一一法詳為論究的。經是重於隨機的適應性，論是重於普遍的真實性。經是表現為佛（及大弟子等）的開示、問答，所以大體能為僧伽所尊重；論是作為佛弟子的撰述，由於部派的傳承不同，不免互相評論。所以經藏與律藏，代表了佛法的一味和合時代；論藏代表了佛法的部派分立時代。當然，這只是大概的分別而已。

阿毘達磨論書的性質，顯然是不同於經（律）藏的。論書的研究，當然也有不同於經、律的特殊意義。首先，在初期聖典中，應重視阿毘達磨論書所有的特殊性。阿毘達磨所以能獨立發展，終於成為大流，與經、律鼎立而三，而有後來居上的優勢，這是研究阿毘達磨論所應特別重視的。

⁴ 度（ㄉㄨˋ）：1、置放，收藏。2、擱置器物的板或架子。（漢語大詞典（三）p.1208）
度藏：收藏，置放。

在本書的研究中，認為論書是以經藏的集成為前提的。經藏的眾多教說，或大同小異而過於繁複、雜亂；或因過於簡要而意義不明顯；或因對機不同，傳說不同，似乎矛盾。對於這樣的契經，需要簡單化，明確化，體系化，於是展開一項整理，分別，抉擇，組織，闡發的工作。先是集取中心論題，類集一切法義；以法為主，而進行分類的，綜合的，貫通的，深入的論究。化繁為簡，由淺而深，貫攝一切佛法，抉擇佛法的真實義。使佛法事理分明，顯而易見。論書是出發於分別經法，整理經法，抉擇經法；所以在論書的進展中，終於提出了基於哲理基礎的，佛法的完整體系。由於師承不同，論師的根性不同，論理方法不一致，所以論書與部派的分化相應，而大大的發達起來。惟有重視論書體裁、方法等特殊性的，才能理解論書，是符合佛教界自身的要求而發達起來的。（《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.2-p.3）

3、論書在「佛法」與「大乘佛法」間的意義：

佛陀開示、制立的佛法，早是一種人間的，具體的佛教活動。必須從佛教的完整發展過程中，去理解一切。以前觀後，察其發展的所以別異性；以後觀前，推究其發展分化的可能性。以部派佛教來說，理解他多邊的發展傾向，了解其抉擇，發揮，適應，才能認識大乘佛法開展的真意義，或進而認取一味的佛法根源的實情。阿毘達磨論（本典的完成），雖是介於一味和合，及大乘佛法的中間，但是偏於法的，而且是重於上座部方面。單是論書，尤其是以說一切有部為主的論書，還不能完整代表部派佛教，也就不能充分的向前體認佛法根源，向後究明大乘佛法開展的實況。不過，這也是部派佛教的一部分。在佛法的延續開展中，承先啓後，阿毘達磨論所有的意義，不失為重要的一大環節。（《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.6-p.8）

（五）《初期大乘佛教之起源與開展》：

1、「初期大乘佛教」探討的主題：

- (1) 大乘佛法的淵源。
- (2) 大乘初期的開展情形。
- (3) 大乘是否為佛說？

2、研究初期大乘應藉重「漢譯聖典」：

- (1) 巴利三藏：主要是南傳銅鑠部所傳的聲聞聖典，所能提供的幫助，是微不足道的。
- (2) 梵文大乘經：保存下來的，雖說不少，然在數量眾多的大乘經中，也顯得殘闕不全。
- (3) 藏文佛典：重於「祕密大乘佛教」，屬於「大乘佛教」的聖典，在西元七世紀以後，才開始陸續翻譯出來。這與現存的梵文大乘經一樣，在長期流傳中，受到後代思想的影響，都或多或少的有了些變化，不足以代表大乘初期的實態。
- (4) 漢譯大乘經典：
 - A、從後漢支婁迦讖，到西晉竺法護，在西元二、三世紀譯出了不少的漢譯大乘經典，年代甚早。

B、西元二、三世紀間，龍樹的《大智度論》、《十住毘婆沙論》引述了大量的初期大乘經，對「初期大乘」（約自西元前 50 年，到西元 200 年）的多方面發展，提供了相當寶貴的文獻。

C、漢譯所傳聲聞乘的經與律，不是屬於同一部派。在印度大陸傳出大乘的機運中，這些部派的經律，也露出了許多大乘佛法的端倪。

3、從「佛法」而發展到「大乘佛法」的主要的動力，是「佛涅槃後，佛弟子對佛的永恆懷念」。

(1) 在事相上：

A、對佛遺體的崇敬：如舍利造塔。

B、對佛遺物的崇敬。

C、對佛遺跡的崇敬：聖地巡禮。

(2) 在意識上：從真誠的仰信中，傳出了釋尊過去生中的大行。希有的佛功德，慈悲的菩薩大行，是部派佛教所共傳共信的。

4、大乘從多方面傳出，而向共同的目標開展：

(1) 信增上：信十方佛（菩薩）及淨土，而有「懺罪法門」、「往生淨土法門」等。

(2) 智增上：重於「一切法本不生」，也就是「一切法本空」，「一切法本淨」，「一切法本來寂靜」的深悟。大乘不是聲聞乘那樣，出發於無常（苦），經無我而入涅槃寂靜，而是直入無生、寂靜的，如「般若法門」、「文殊師利法門」等。直觀一切法本不生（空、清淨、寂靜），所以「法法如涅槃」，奠定了大乘即世間而出世間，出世間而不離世間的根本原理。

(3) 悲增上：大乘是行菩薩道而成佛的，釋尊菩薩時代的大行，願在穢土成佛，利濟多苦的眾生，悲心深重，受到淨土佛菩薩的無邊讚歎！

重悲的行人，也在大乘佛教出現：願生人間的；願生穢土（及無佛法處）的；念念為眾生發心的；無量數劫在生死中，體悟無生而不願證實際。

5、初期大乘經之傳出：

初期大乘經，事實上是沒有「集出」的。集——結集的原語，是合誦、等誦的意思。對於流傳的佛法，經過大眾的共同審定，公認為是佛法，稱為結集。從初期大乘經所見到的，只是傳出而沒有集出；在流傳中，受到信受者的尊重而保存下來的。可以這樣說，初期大乘經，沒有同時多數人的共同審定，卻經過了先後無數人的探究與發展。

初期大乘經，決不是離開傳統的部派佛教，由不僧不俗的第三集團所闡揚出來。起初是從部派佛教中，傾向於佛德、菩薩行的少數比丘，或重信，或重智，或重悲，多方面傳出，漸漸的廣大起來。(p.1301-p.1302)

6、大乘是佛說：

(1) 要討論「是佛說」與「非佛說」，應該理解佛教經典的特性。釋尊說法，當時並沒有記錄。存留於弟子內心的，只是佛說的影象教。領受佛說，憶持在心，依法修行，而再以語言表示出來，展轉傳誦：這是通過了弟子們內心的領解，所以多少會有些出入。佛滅後的「原始結集」，是少數長老的結集，

經當時少數人的審定而成立，這是通過結集者的共同意解而認可的。如不得大眾的認可，如阿難傳佛「小小戒可捨」的遺命，雖是佛說，也會被否決，反而立「訶毀小小戒」的學處。

- (2) 對傳來的種種教說，到底是否佛說，以什麼為取捨的標準？赤銅鑠部說：「依經，依律」。法藏部說：「依經、依律、依法」。這就是「佛語具三相」：一、修多羅相應，二、不越毘尼，三、不違法性。修多羅相應與不越毘尼，是與原始集出的經律相順的；不違法性，重於義理（論證的，體悟的），也就是「不違法相[性]，是即佛說」。這一勘辨「佛說」的標準，與非宗教的世俗的史實考辨不同，這是以佛弟子受持悟入的「佛法」為準繩，經多數人的共同審核而決定的。所以「佛說」，不能解說為「佛口親說」，這麼說就這麼記錄，而是根源於「佛說」，其實代表了當時佛弟子的公意。已結集的，並不等於「佛說」的一切，隨時隨地，還有新的教說傳出，彼此所傳及取捨不同，促成了部派的不斷分化。（《初期大乘佛教之起源與開展》p.1323- p.1324）
- (3) 依大乘經「佛說」的見解，「大乘是佛說」，不能說「是佛法而不是佛說」！初期大乘經的傳出者，編集者，或重信仰，或重智慧，也有重悲願的；或重佛，或重正法，或著重世俗的適應；或重理想，或兼顧現實；更通過了傳出與編集者的意境，所以內容是不完全一致的。……好在早期結集的聖者們，對一切佛說，知道不同的理趣：有「吉祥悅意」的「世間悉檀」，「破斥猶豫」的「對治悉檀」，「滿足希求」的「為人生善悉檀」，「顯揚真義」的「第一義悉檀」。對不同性質的經典，應以不同宗趣去理解。初期大乘經也說：「若人能於如來所說文字語言章句，通達隨順，不違不逆，和合為一；隨其義理，不隨章句言辭，而善知言辭所應之相。知如來以何語說法，以何隨宜說法，以何方便說法，以何法門說法，以何大悲說法。梵天！若菩薩能知如來以是五力說法，是菩薩能作佛事」。「五力」⁵，大體與「四悉檀」（加大悲）說相順。如能正確的理解「四悉檀」，善知如來「五力」，就能正確理解一切「佛說」。了義或不了義，如實說或方便說，曲應世俗或顯揚真義，能正確的理會，那末無邊「佛說」，適應一切而彰顯正法。所怕的，以方便為真實，顛倒說法，那就要掩蔽佛法的真光了！（p.1327-p.1328）

（六）《空之探究》：

1、印順導師治學的基本方針：

我對於空宗根本大義，確有廣泛的同情，但我不能屬於空宗的任何學派。

面對「現實的佛教」，總覺得與「佛法」有一段距離。我的發心修學，只是對佛法的一點真誠，希望從印度傳來的三藏中，理解出「行持」與「義解」的「根源」與「流變」，把握更純正的，更少為了適應而天（神）化、俗化的佛法。

⁵ 《大智度論》卷 48：「知佛五種方便說法，故名為得經旨趣：一者、知作種種門說法，二者、知為何事故說，三者、知以方便故說，四者、知示理趣故說，五者、知以大悲心故說。」（大正 25，409b4-8）

另參見《思益梵天所問經》卷 2（大正 15，40c），《初期大乘佛教之起源與開展》p.1236- p.1237。

這是從寫作以來，不敢忘失的方針。

2、寫作《空之探究》的動機：

《中觀今論》中說到：「**中論是阿含經的通論**」，「中論確是以大乘學者的立場，……抉發阿含經的緣起深義，將（大乘）佛法的正見，確樹於緣起中道的磐石。」⁶這一論斷，出於個人的論斷，不一定能受到佛學界的認可。對於《般若經》的空義，既有了較明確的理解，不如從「阿含」、「部派」、「般若」、「龍樹」，作一番「空之探究」，以闡明「空的實踐性」與「理論」的開展。這一構想，就是寫作本書的動機。

3、「阿含」、「部派」、「般若」、「龍樹」之空

- (1)「阿含」的空：是重於修持的解脫道。（參見《空之探究》第一章）
- (2)「部派」的空：漸傾向於法義的論究。（參見《空之探究》第二章）
- (3)「般若」的空，是體悟的「深奧義」。（參見《空之探究》第三章）
- (4)「龍樹」的空，是《般若經》的假名、空性，與《阿含經》緣起、中道的統一。（參見《空之探究》第四章）

（七）《如來藏之研究》：

1、如來藏之意義：

超越的理想的如來，在菩薩因位，有誕生的譬喻，極可能由此而引發如來藏——如來在胎藏的教說。「如來之藏」，主要為通俗的胎藏喻。如來在眾生位——胎藏，雖沒有出現，而如來智慧德相已本來具足了。如來藏說，與後期大乘的真常我、真常心——真常唯心論，是不可分離的。（p.16）

2、佛性：成佛的可能性，佛的體性。

如來藏，如來界——如來性，佛性——佛界等，這一類名詞，在意義上雖有多少的差別，然作為成佛的可能性，眾生與佛的本性不二來說，有著一致的意義。在印度，如來藏說的興起，約在西元三世紀，從初期大乘而進入後期大乘佛教的階段。這一思想系，有獨到的立場，主要是眾生與佛有共同的體性；依此為宗本，說明依此而有生死、眾生，依此而有究竟解脫、如來。（p.1）

如來藏說，西元三世紀中，從大乘佛教界傳布出來。從眾生自己身心中，點出本有如來藏性，而得一切眾生成佛的結論。教說通俗而又切要，成為後期大乘（經）的主流。如來藏是如來在胎藏中，也就是眾生（因）位的如來。從「如來常住不變」的思想，而理解出眾生本有如來體性。（p.115-p.116）

⁶ 參見印順法師《中觀今論》第二章第二節〈中論為阿含通論考〉，p.17-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。這種說法，可從三方面去加以說明：

（一）《中論》所引證的佛說，都出於《阿含經》。

（二）從《中論》的內容去看，也明白《中論》是以《阿含經》的教義為對象，參考古典的阿毘曇，破斥一般學者的解說，顯出瞿曇緣起的中道真義。

（三）從《中論》開首的歸敬頌來說：緣起就是八不的中道。《中論》以中為名，即以八不顯示中道。

3、「如來」：是「佛」的別名，亦是「我」的別名。

在佛教中是「佛」的別名，解說為「從如中來」，就是悟入真如而來成佛的（「乘如實道來」）。在一般人，如來是眾生的別名，所以說：「我有種種名，或名眾生、人、天、如來等」。換言之，**如來就是「我」的別名**。在釋尊當時的印度宗教界，對於眾生的從生前到死後，從前生到後世，都認為有一生命主體；這一生命自體，一般稱之為我。「我」從前世來，又到後世去，在生死中來來去去，生命自體卻是如是如是，沒有變異。如如不變，卻又隨緣而來去，所以也稱「我」為「如來」，也可以說「如去」。(p.13-p.14)

探求如來藏思想淵源的學者，一般都著重在「藏」，而不注意到「如來」，這對如來藏思想的淵源，以及如來藏在佛法中的真正意義，可能得不到正確的結論！所以，對如來是神我的異名，這一世間神教學者的見解，有必要將他揭示出來。(p.16)

4、與如來藏有關的經論：

有關如來藏學的經典，在佛教史上，屬於大乘佛教的後期，以為「一切法空」是不了義的，以真常——真常我、真常心為主的法門。

主要的教典，有《如來興顯經》、《大哀經》、《大方等如來藏經》、《大般泥洹經》、《大般涅槃經》、《大般涅槃經》、《大雲經》（或名《無想經》）、《大法鼓經》、《央掘魔羅經》、《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》、《楞伽阿跋多羅寶經》、《寶積三昧文殊師利菩薩問法身經》、《不增不減經》、《無上依經》、《勝天王般若波羅蜜經》、《大乘密嚴經》。

屬於如來藏說的論典，有《究竟一乘寶性論》、《佛性論》、《大乘法界無差別論》等。《起信論》與《楞嚴經》，有「疑偽」的傳說，所以不加論列。(p.5-p.8)

5、如來藏學派的特色：禁止肉食。

佛法說：不殺生得長壽報。如來藏學派，可能由於「佛壽無量」，「常住不變」，「一切眾生一眾生」的信仰，淨持不殺生戒而徹底禁止肉食。肉食，聲聞學派是沒有禁絕的；大乘的《般若》、《華嚴》、《大集經》等，也沒有說到。但《大乘入楞伽經》卷6說：「象脇與大雲，涅槃央掘摩，及此楞伽經，我皆制斷肉。」（大正16，624c）「象脇」，是《象腋經》。「央掘摩」，是《央掘魔羅經》；魏譯《楞伽經》作「勝鬘」，應該是「指鬘」（央掘摩羅的義譯）的誤寫。這幾部如來真實常住不變的經典，及唐代出現於中國的《佛頂首楞嚴經》，都嚴格的禁止肉食。這是印度如來藏學派的特色（婆羅門教徒，也有嚴持不肉食的），深深的影響了中國佛教。(p.122-p.123)

6、涅槃經續譯部分的佛性說：

曇無讖所譯的《大般涅槃經》，初譯十卷，與法顯所譯《大般泥洹經》，是同本異譯。以下的三十卷，是曇無讖再到西域去，訪求得來而再譯的。續譯部分，共八品：〈現病品〉，〈聖行品〉，〈梵行品〉（此下應有〈天行品〉，指如《雜華經》說），〈嬰兒行品〉，以上明「五行」；〈光明遍照高貴德王菩薩品〉，明「十

德」；〈師子吼菩薩品〉；〈迦葉菩薩品〉；〈憍陳如品〉。

《大般涅槃經》的中心論題，是「如來常住不變」，涅槃有「常樂我淨」四德，「一切眾生悉有佛性」。大般涅槃是無量功德所成就，常住不變而無盡的利益眾生。

《涅槃經》初分十卷，明確的揭示了如來藏義。

《涅槃經》續譯部分，對「如來常住」，「常樂我淨」，「一切眾生悉有佛性」等根本論題，都給以善巧的解說。前五品多用《般若經》意；〈師子吼菩薩品〉，參考了《中論》的八不說；〈迦葉菩薩品〉依因緣說。眾生有如來藏的本有論，到這裏，淡化得簡直不見了。反而明白的指責：「若有人言：一切眾生定有佛性，常樂我淨，不作不生，煩惱因緣故不可見，當知是人謗佛法僧。」（《大般涅槃經》卷 36，大正 12，580c）（p.251-p.270）

（八）《中國禪宗史》：

- 1、『中央日報』有『壇經』為神會所造，及代表六祖慧能的論證，忽而引起我的感想：這是事實問題，離開史的考論，離開從禪宗在發展中去了解，是不能解決問題的。於是我檢閱了一些古代的禪史。……偶然引發，所以是意外的寫作。由於禪宗史的寫作，附帶發表了『東山法門（不是往生淨土）的念佛禪』。『神會與壇經』，就是解答『中央日報』所引起的問題；也就評論了胡適之先生，以『壇經』為神會（部分為神會門下）所造的見解。（《華雨集第五冊》p.28-p.29）
- 2、本書之副標題為「從印度禪到中華禪」，探討印度禪的原貌是什麼？傳到中國之後的中華禪，又是在什麼情況下，漸漸地形成了另一種面貌？此書出版後，因聖嚴法師的推介，受到日本佛教學者牛場真玄教授的高度重視，並發心將之譯成日文，還主動推介此書至大正大學申請博士學位。民國 62 年（68 歲）日本大正大學審核通過，正式授予印順導師博士學位。當時主審關口真大教授之〈中國禪宗史——印順氏學位審查報告書〉，關世謙譯為中文，題為〈中國禪宗史要義〉，收錄於《法海微波》p.259-p.266。
- 3、本書第三章題為〈牛頭宗之興起〉，說明印度傳來的達摩禪，會昌法難以後，通過了牛頭禪學，老莊化、玄學化，成為中華禪。這一章的內容，可以說是全書的一個中心，也是此書的最大特色。因在中國傳統的禪宗史上，所謂牛頭禪，不過是被列於四祖道信之下的一個旁支，並未受到重視，也未傳說這一系的禪風有何卓越之處，更不知道它對中國禪宗發生過多大的影響作用。但是，導師卻以他的研究結果，證明了：「印度禪蛻變為中國禪宗——中華禪，胡適以為是神會。其實，不但不是神會，也不是惠能。中華禪的建立者，是牛頭。應該說，是『東夏之達摩』——法融。」（《中國禪宗史》p.128）
- 4、關於本書之書評、介紹，參見道安法師〈中國禪宗史評介〉，收錄於《法海微波》p.121-p.129；聖嚴法師〈中國禪宗史〔讀後〕〉，收錄於《法海微波》p.137-p.151，《法鼓全集》第三輯第六冊「評介·勵行」。

五、編纂類

(一)《雜阿含經論會編》(3冊)。(另有《雜阿含經論會編附錄》)

現存漢譯的『雜阿含經』，內容缺失了二卷（古人以『阿育王譬喻』補足），次第也大有倒亂，所以全經的組織部類，無法明瞭。印順導師依《瑜伽師地論》〈攝事分〉，刊定了現存漢譯《雜阿經》的缺失與次第的倒亂，使全經的組織部類得以明朗；並附上經論比對合編，校正衍文與訛字，採用新式標點，又附上『雜阿含經部類之整編』，說明『雜阿含經』的部類，與會編的種種問題，對於探究佛教的原始法義，研讀『雜阿含經』非常大的便利。

(二)《太虛大師選集》(3冊)：

《太虛大師全書》文博義廣，印順法師因編選集，共分三冊：上冊五篇，為佛法之概說；中冊二篇，攝顯大師學本；下冊十六篇，融貫料簡諸宗並略明佛法與世界和平之關係。

六、增注·重訂

1、《成佛之道》(增注本)。

2、《平凡的一生》(增訂本)、(重訂本)：印順導師一生出家、修學、弘法之因緣。

七、其他：《中國古代民族神話與文化之研究》

民國 64 年（70 歲）初夏，《中國古代民族神話與文化之研究》脫稿。這是意外的一部寫作。在臺中靜養時，偶然閱覽《史記》，見有不少的古代民族神話。擴大探究，從不同的民族神話而知各民族的動向，及民族的文化特色。費了一年多時間，寫了這部書。(《平凡的一生(重訂本)》p.164)

貳、印順導師在佛學研究上的貢獻

(藍吉富：《印順導師的思想與學問》——印順導師八十壽慶論文集〈倡印緣起〉，正聞出版社，民國 74 年 5 月初版，民國 81 年 4 月四版，p.4-p.5)

印順導師在佛學研究方面的貢獻，下列幾點是有目共睹的：

- 一、對中觀學(空義)的闡釋與推演，為民國佛學界之一絕。事實上，從嘉祥吉藏以來，國人中很少人能像導師這樣對「緣起性空」大義有如此透關的認識。《中觀今論》、《中觀論頌講記》、《性空學探源》，以及《空之探究》等書，都是這方面的專著。
- 二、對大乘教義體系有為古人所不及的判教思想。其「大乘三系教判」之說，一洗宗派偏見，合乎歷史發展軌跡，且在空有二系之外，揭發真常唯心思想之存在事實，使後人對印度大乘佛教的浩瀚義海，能洞見根源。
- 三、為印度佛教之發展及佛經之形成過程，理出清晰的脈絡。尤其從原始佛教以迄初期大乘，導師也發現了前人所未見的歷史通則。(譬如以四悉檀之說解釋佛典之間何以有義理差距)此從《初期大乘佛教之起源與開展》等妙雲集外諸鉅著，即可窺知。……

四、華文佛教資料的應用價值，透過導師的著述，而發揮的淋漓盡致。在舉世盛推梵文、巴利、西藏文佛典的聲浪裏，導師不卑不亢地揭櫫華文佛典的重要性。導師這種見解，並不是情感上的呼籲，而是經驗的、理智的發現。這一看法在目前國際佛學界也許尚未能得到普遍的回應，但是在不久的將來，相信會逐漸使那些過分貶抑華文佛典價值的人醒悟過來。

五、《成佛之道》是導師為初學者所撰的體系性佛學著作，也是華文系佛教徒信仰的重要指針。該書與妙雲集下編諸書，在華文佛教界，發揮了極大的啓蒙作用。

六、中國佛教並不是導師主要的治學領域，但是偶有所論，也仍然珠玉紛陳，鞭辟入裏。其「業餘」作品：《中國禪宗史》在海內外學術界曾得到普遍的重視，該書也已成爲治斯學者必備的重要參考書之一。

叁、印順導師與中國古德之比較

一、印順導師閱讀南北傳藏經，⁷著作涵蓋層面極廣。

如：**原始佛教**（《原始佛教聖典之集成》、《佛法概論》……）；**部派佛教**（《說一切有部爲主的論書與論師之研究》……）；**大乘三系**（《中觀論頌講記》、《中觀今論》、《攝大乘論講記》、《大乘起信論講記》、《如來藏之研究》……）；**佛教史**（《印度佛教史》、《印度佛教思想史》）；**中國佛教**（《中國禪宗史》、《中國佛教史略》）；**佛教與儒、道、耶穌教之比較**（《我之宗教觀》）；**教制、教典、教學**（《教制教典與教學》）；**研究方法**（《以佛法研究佛法》）；**針對世俗的淺見、誤解之論述**（《中國佛教瑣談》、《切莫誤解佛教》、《美麗而險惡的歧途》、《舍利子釋疑》）；**序、跋、碑記等**（《華雨香雲》）；**自傳**（《平凡的一生》、《遊心法海六十年》）；**神話**（《中國古代民族神話與文化之研究》）；**編輯**（《雜阿含經論會編》）……等。

二、印順導師重印度佛教史。

對佛教之本質及流變分成五期：

- （一）聲聞爲本之解脫同歸。
- （二）菩薩傾向之聲聞分流。
- （三）菩薩爲本之大小兼暢。
- （四）如來傾向之菩薩分流。

⁷（1）導師閉關閱讀北傳大藏經：民國 21 年（27 歲）上學期，導師受大醒法師之命爲同班同學講《十二門論》，數月後，導師心想應該自求充實，因此於初秋之際，往佛頂山慧濟寺之閱藏樓閱藏看藏經；白天閱讀（清代的龍藏）藏經，晚上研究三論與唯識。此一閱藏之處爲導師出家以來所懷念爲最理想的地方。一年半後，爲了閱覽三論宗之章疏，於民國 23 年（29 歲）正月，到武昌佛學院（世界佛學苑圖書館）。在武院半年，讀完了三論宗的章疏，之後又繼續回到佛頂山閱藏。於佛頂山閱藏足足有三年。

（2）民國 41 年秋，從日本回臺灣時，帶回了一部日譯的《南傳大藏經》。我想參閱一下南傳的論書，而推求上座阿毘達磨的初型。但在多病多動的情形下，一直擱置下來。民國 53、54 年，才將《南傳大藏經》翻閱一遍。阿毘達磨的根本論題與最初論書，與昔年所推斷的，幾乎完全相合。（《說一切有部爲主的論書與論師之研究》〈序〉p.5- p.6）

(五) 如來為本之梵佛一體。

印度佛教的先後五期，從創立到衰滅，正如人的一生，自童年、少年、壯年、老年到死亡。(《印度之佛教》 p.4-p.8)

三、中國古德視《阿含經》為小乘經典，印順導師認為《阿含經》是三乘共依的聖典，使其恢復應得的尊重。(參見《佛法概論》〈自序〉 p.1-p.2)

四、關於判教問題：

中國古德判教(如「小、始、終、頓、圓」或「藏、通、別、圓」)重圓融，重真常、唯心；印順導師則依佛教史實，分為「佛法」、「大乘佛法」、「秘密大乘佛法」，⁸並將「大乘佛法」立為三系：性空唯名系、虛妄唯識系、真常唯心系。讚嘆初期大乘性空唯名之龍樹學。

五、提倡「人間佛教」⁹：主張人身難得、佛法難聞，以「正見為導、淨心第一、利他為上」的菩薩精神，及時「把握人身修菩薩六度萬行」，這才是人間佛教的真義。

⁸ 有關判教的問題，參見〈印度佛教史的分判〉、〈從印度佛教史論臺賢教判〉(《契理契機之人間佛教》 p.6-p.17)。

⁹ 關於「人間佛教」，參見《佛在人間》、《契理契機之人間佛教》、《人間佛教論集》。