

中華佛學學報第 13 期 (p1-12)：(民國 89 年)，臺北：中華佛學研究所，

<http://www.chibs.edu.tw>

Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 13, (2000)

Taipei: The Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies

ISSN: 1017-7132

# 印順長老著述中的真常唯心論

## —以《大乘起信論講記》爲主

釋聖嚴

中華佛學研究所創辦人

p. 1

### 提要

印順長老一生治學，範圍極廣，首探三論、唯識，精研阿含、律藏，對《大智度論》的用力尤其扎實，對於阿毘達磨、大乘論書，對中國的天台、華嚴、禪、淨，也一樣地都有相當深入的認識。由於印老博綜整體的佛教，從教團史及思想史的立場，把大小乘各宗的來龍去脈，都看得清清楚楚，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。

真常唯心系的佛教，雖屬於後期大乘，但它確有阿含佛教的基礎依據，也有南方大眾部分別說系的基礎，也有經量部譬喻師的影響，印老也特別指出，《起信論》受有錫蘭佛教《解脫道論》的影響。更有不少的大乘經論如《楞伽經》、《勝鬘經》、《如來藏經》等作後盾，甚至談到《大乘起信論》的背景資料中，也有古傳唯識《攝大乘論》的內容。他以講說《起信論》的因緣，把真常唯心論的佛法，自成一系的條理出來，

點明它的來龍去脈，不用籠統和會，不必擔心發現了諸系法義的互相出入而會讓人感到懷疑不信。這也正是歷史的方法論，所表現出來的治學態度及其可信的成果。

**關鍵詞：**1.印順 2.真常唯心論 3.《大乘起信論講記》 4.人間佛教

p. 2

## 一、前言

聖嚴很榮幸，能被這次「印順思想學術研討會」主辦單位「現代佛教學會」邀請，擔任主題演說，首先在此致謝。

聖嚴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，對我一生活佛的啟發，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。可惜，我自己並非研究印老思想的專家，我的研究領域，也無法走上像印老那樣廣博深遠的路線，何況當我完成博士學位之後的二十五年以來，經常爲了禪修指導及寺院行政而忙，已少有時間深入教海，所以對於印老的著作，不僅沒有作過全面性的探究，乃至他的幾部代表作，也未能全部細心閱讀。今天要我來談印老的思想，只能算是以管窺天，以蠡測海。敬請方家給我教正。

## 二、印順長老的佛學思想

印老一生治學，範圍極廣，首探三論、唯識，精研阿含、律藏，對《大智度論》的用力尤其扎實，對於阿毘達磨、大乘論書，對中國的天台、華嚴、禪、淨，也一樣地都有相當深入的認識。由於印老博綜整體的佛教，從教團史及思想史的立場，把大小乘各宗的來龍去脈，都看得清清楚楚，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，就有人以爲他是否定淨土，當他探究唯識，就有人認定他是破壞唯識，當他探究密教，就有人覺得他是討厭密教，當他肯定巴利語系的南傳佛教，就有人誤以他是反對大乘佛教，當大家發現他讚歎阿含及中觀思想的純

樸，且在緣起性空的論點是彼此非常接近而係同質之時，就有人以為他是特別喜歡阿含中觀而小視其他經論。尤其大家知道他曾在三論的文獻中下過一番工夫，就認定他是三論宗徒。由於他將印度大乘佛教，分為中觀、唯識、唯心的三大系，名為性空唯名，是指《般若經》及《中觀論》等；虛妄唯識，是泛指《攝大乘論》、《成唯識論》、《解深密經》等；真常唯心，是指如來藏系統的經論如《楞伽》、《勝鬘》、《維摩》、《華嚴》、《法華》、《涅槃》等經及《寶性》、《起信》等論。他指出中國佛教除了三論、唯識，幾乎都屬於第三期的真常唯心系統，就認為他貶低了真常思想，也看輕了中國佛教。

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，不在於作學究式的為學問而作學問，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。

p. 3

因此，印老在 1985 年 3 月，出版了一本小書《遊心法海六十年》，以明他六十年間努力弘傳佛陀正法的苦心，以及告訴大家，他一生著述的心路歷程，也可以說，那是一篇印老著述的導論，可讓讀者們知道他的思想重心是什麼？他的目的是什麼？那冊小書出版以後，似乎是非賣品，我也得到印老親筆簽贈的一冊，並且以挾頁方式附有一紙便箋，印了三行字，內容是這樣的：

修學佛法以來，偶有講說及筆述，文字漸多，遍讀為難，深虞或摘取片言以致疑誤。爰作《遊心法海六十年》小冊，略敘學法之歷程，及對佛法之基本信解，以求正於方家。謹奉

聖嚴法師  
印順合十

在這本小書中，印老自嘆有點孤獨，除了法尊、演培、妙欽等有些共同修學之樂，能知道他而同願同行的，非常難得。所以這本小書出版能夠真正知道他的人，還是很少！

我們大家都知道，印老的佛學思想是不贊成俗化、鬼化、神化、梵化、玄學化及過份理想化的，可是現實的各系佛教，多多少少，都富有這些

成份的色彩。若從印老對於佛教的文獻涉獵之深廣，撰著主題之眾多，而且是飽讀三藏、精通內學，看來是一位標準的學問僧，難道不是光為學問而學問的人嗎？如果不是，那麼他又何苦孜孜不倦地終身從事作著研究和撰述的工作呢？答案就是他為了將佛法作各種層面與各個角度的釐清給大家看，透過他的著述，可以讓我們知道佛陀釋迦世尊所留的遺教，主要是給人間用來離苦得樂的觀念及方法。可是他的讀者們，幾乎都被他淵博的佛學知識及縝密的思辨智慧所吸引，很少能注意到印老弘法的根本目的何在？因此到了 1989 年 8 月又出版了一冊小書《契理契機之人間佛教》，告訴大家：他主張的既不是所謂原始佛教傾向自了的小乘法，也不是中國台、賢、禪、淨，「說大乘教，修小乘行」的大乘佛教，而是「人間佛教的人菩薩行」，是為「使佛法能成為適應時代，有益人類身心的『人類為本』的佛法」。

這是印老一生努力於法義抉擇的宗旨，在這之前他雖曾寫過幾篇有關人間佛教的文章，許多讀者們還是不太了解印老究竟是怎樣的一位佛教學者，直到這冊小書面世之後，大家才公認他是以提倡人間佛教為己任的一位大師。他說他這思想是受太虛大師的影響，但多少有些不同。近十多年來，我在提倡人間淨土，也受印老及太虛大師的影響，但亦多少有些出入。

### 三、《大乘起信論》的爭議

從印老的思想層面而言，的確是比較贊成印度的阿含部，尤其判《雜阿含》的修多羅為「第一義悉檀」的佛法，祇夜是「世界悉檀」，記說是「對治悉檀」及「為人生善悉檀」，

p. 4

而無邊甚深的法義，均由此第一義悉檀流出。他把印度的大乘佛教，分做初期、後期以及秘密大乘，他對初期大乘的龍樹思想是特別讚歎的，因為是純樸的緣起性空論，最能與阿含部的法義相銜接。對於玄奘傳譯的唯識學，頗有微詞，真常系的如來藏思想，被他判為後期大乘。初期大乘中多少已富於理想化及梵化的成份，亦不為印老所取，如來藏系的真常唯心的大乘亦有確當的，但其偏重於至圓、至簡、至頓，例如中國佛教的台、賢、禪、淨，都是有這種性質。究竟那些是確當的後期大乘佛法，那些是適合現代人的佛法？可以參考印老的原著。

印老雖然幾乎是傾全部的生命於印度佛教的研探，對中國佛教也不是外行；他雖比較傾心於印度的初期大乘佛教，但對根本佛教、部派佛教的源流亦極用心，對於印度的後期大乘也極關心。因此他對印度三系的大乘佛教，都有極深度的認識，對於每一系，也各有幾部不朽的著作傳世。單以真常唯心系的著作及講錄而言，就有《如來藏之研究》、《勝鬘經講記》、《楞伽經親聞記》（印海法師記）、《大乘起信論講記》等，而以《大乘起信論講記》來肯定中國佛學及印度如來藏系的法義，要比玄奘傳譯的印度唯識學，更為優越。印老自己未必贊成如來藏系的真常唯心論，卻給了《起信論》相當高的評價。

《大乘起信論》在中國譯經史上，從隋朝開始就有爭議，均正的《四論玄義》說：「尋覓翻經目錄中無有（《起信論》）也」。一直到唐朝智昇的《開元釋教錄》，才肯定地說，這是梁朝真諦所譯。故到近代日本學者中，有人主張《起信論》是中國人寫的，望月信亨博士撰《大乘起信論之研究》，乃成爲此一主張的代表。當然也有持相反意見的，迄今尙未見出定論。至 1973 年，平川彰博士撰成日譯的《大乘起信論》的會註本，由大藏出版社發現，他自己對於《起信論》的疑僞問題，未加意見，只是於書末附錄了柏木弘雄氏的一篇文章〈起信論的文本及其研究〉，詳細介紹了《起信論》的作者、譯者，以及包括中韓日三國歷代的註釋者。儘管有人懷疑《起信論》的作者不是龍樹之前的馬鳴，譯者可能也不是真諦，但是《起信論》確係真常唯心論系的一部重要論著。自隋代的曇延開始，約一千四百年來，有關《起信論》的註釋極多，而以淨影寺的慧遠、新羅的元曉、賢首法藏三人所撰者，歷來被並稱爲《起信論》的三疏，後代凡講《起信論》者，幾乎都會以法藏的《起信論義記》爲基礎、另二疏爲源頭的重要參考。而《起信論》在中國佛教史上的影響力，是遍及大乘各宗的，舉凡華嚴、禪、淨土、天台、真言各宗，都有甚深的因緣，乃至法相、三論二宗，也有不少直接依用《起信論》的。最晚的一部名著，是明末蕩益智旭的《大乘起信論裂網疏》，是依據實叉難陀的譯本，站在天台教學的立場，主張中觀與唯識是一體的，以爲《起信論》與唯識學的基本思想都是《楞伽經》，因爲智旭是性相融和論者，仍是中國佛教的模式。

p. 5

印順長老對於《起信論》的定位及真僞問題，當然非常明白，所以他的這部《大乘起信論講記》懸論中，就討論了作者與譯者，列舉了古今諸家的意見。由於日本學者提出研究，中國的梁啓超，即採用日本學者的

說法，支那內學院的歐陽竟無、呂澂、王恩洋等人，站在唯識學的義理上判《起信論》為偽造，王恩洋甚至以為「梁陳小兒所作，席絕慧命」。另一方面有以中國佛教為本位的太虛大師，起而為《起信論》作衛護，認為《起信論》是龍樹以前馬鳴的作品，並以為東方文化不同於西方文化，不能用進化發展的方法論來衡量佛法，也就是說《起信論》的如來藏思想，是發生在空宗出現之前，由於法機不當，即暫時藏諸名山，到了龍樹乃至無著世親之後大行其道。因此，太虛大師便將《起信論》來融會唯識學。

印順長老對於近代中日兩國的學者所見，不全贊同。其實在中國是由於梁啟超、支那內學院及太虛大師等三股思潮的激盪，印老便起而自己提出了《起信論講記》，乃用合理的觀點，來重新審定《起信論》的思想淵源及其所代表的價值。原則上印老是主張《起信論》非譯自印度的梵文，而是出於中國地論宗的北道派學者之手。據《慈恩傳》所說，玄奘遊印之時，印度已無《起信論》，故依中文本譯成了梵文。印老也以為：印度傳譯過來的，未必全是好的，中國人撰著的，未必就是錯的。所以主張，考證只是就事實，不能代表價值，不論如何，「在佛教史上，《起信論》有它自己的價值。這不能和鑑別古董一樣，不是某人的作品，就認為不值一錢。」<sup>[1]</sup>同時以為站在唯識學的立場，評論《起信論》的教理是不對的；光以中國佛教的立場，來為唯識學與《起信論》作調和融通說，也未必恰當。故在他的《起信論講記》中，隨時指出思想史的源流，引用經論作證，並且經常指出大小乘各系學派之間先前關係、同異所在。於玄奘系的唯識學與《起信論》思想作對比時，往往直接了當地說明玄奘傳唯識學，是受西北印度小乘有部的影響，讚歎《起信論》的論點是有大乘經為依據的，非如王恩洋所見的那樣幼稚。但在遇到他自己與太虛大師的觀點不相同處，措詞比較含蓄，依舊可讓讀者明白，他的用意是什麼。

## 四、《大乘起信論講記》的特色

### (一)不師古人亦不師於己心

古來諸家註疏，雖然也都會引經據典，提供許多資料，以證明他們所見的正確性及可信性，但皆不能脫離兩種架構的框框，那就是若非師古即落於師心。師古者是以某一宗一派一人的立場為背景、為標準，來詮釋經論；師心者是依據一己的內心經驗或個人的思想模式來解釋經論，

也即是差遣佛經佛語，來為他們自己的所知所見和所喜愛者，作工具、作註腳。前者是已有宗派所屬的學者，後者是有了一些宗教經驗、禪定體驗，或思想成見的附佛法外道。

印順長老，自稱他不是任何宗派的徒裔，他也不會憑著一己的身心反應或偏頗之見，而說我想如何如何，我以為如何如何。所以他的《起信論講記》，沒有賢首、天台、唯識、禪宗等的色彩，甚至也不以《阿含經》及《中觀論》為定點。不預設立場，都能探本求源地為《起信論》找到每一個觀念，甚至每一句名相的出處及其演變的過程，既能還原又能疏解。若非具有通達大小乘各系聖典的功力，這種任務是完成不了的。

## (二)以真常唯心論的立場解釋《起信論》

已往的融和論者，會把各宗各系的觀點，調和統合著解釋，例如智旭及太虛兩位大師，都是站在中國佛教的立場，投合中國文化大一統的理想，將各系發展以後的佛法，給予整合成為彼此互通互融的全體佛教，故不希望性宗與相宗分河飲水，互相角力，因為自唐末以後的中國佛教，早就有了華嚴與禪合流，禪與淨土雙修，此以永明延壽的《宗鏡錄》等為代表。元以後則有顯密圓融論者，到了明代的蕩益智旭，則極力主張相宗與性宗的互為表裏。當時尚未有大乘三系之說，大家以龍樹為八宗的共祖，所以有天台宗引中觀為自宗的思想，華嚴宗也被視為與唯識學互通，並未有人指出中國佛教的台、賢、禪、淨，都是真常唯心論，法相宗是虛妄唯識論，中觀是性空唯名論。到了太虛大師雖已發現大乘佛教的三宗——法性空慧宗、法相唯識宗、法界圓覺宗，但是他用法界圓覺宗來統攝諸宗，主張八宗皆圓，這也正是智旭大師常說的「圓人說法無法不圓」。從這兩位大師之間的先後呼應，也可以看出他們的苦心，是在於將百川奔騰的各系佛法，導歸一法界，便同一乘味，這是《法華經》的思想背景，也是真常唯心論的特色。

印順長老則從佛教的發展史、各期聖典的成立史，以及各系佛教的地域分佈史來探討問題，希望大家不要硬把不同時代背景、不同地理背景、不同思想文化環境中發展出來的各種特色特性的佛法，打和成為一個局面的思考模式，那就會迷失了佛陀的本懷，模糊了佛法的本義。所以印老探索問題，是採用循葉得枝，循枝得幹，循幹見根的方式。在熱帶雨林中的一棵千年萬年的大樹巨木，枝葉繁茂，都在同一棵樹上長有各種形態的枝葉、花草、藤蔓，若不小心探研，就可能將寄生在樹幹樹枝上的其他植物，當作樹的本身了。寄生植物時間久了，也是能與樹身共存共榮的，所以寄生的不一定就無用，但那畢竟不是樹的本身。

印順長老處理真常唯心論，是站在循末見本的角度，他不會否定此一系的佛法，

p. 7

更不會認為那是寄生於佛教的外道。因為發展的佛教，就是從根本的原始的法義基礎上開展出來，不可以說不是佛世的產品就不是佛法，其實發展後的大乘精神，更能顯現出佛陀積極救世化世的本懷。真常唯心系的佛教，雖屬於後期大乘，但它確有阿含佛教的基礎依據，也有南方大眾部分別說系的基礎，也有經量部譬喻師的影響，印老也特別指出，《起信論》受有錫蘭佛教《解脫道論》的影響。<sup>[2]</sup>更有不少的大乘經論如《楞伽經》、《勝鬘經》、《如來藏經》等作後盾，甚至談到《大乘起信論》的背景資料中，也有古傳唯識《攝大乘論》的內容。印老的目的，便是假借講說《起信論》的因緣，把真常唯心論的佛法，自成一系的條理出來，點明它的來龍去脈，不用籠統和會，不必擔心發現了諸系法義的互相出入而會讓人感到懷疑不信。這也正是歷史的方法論，所表現出來的治學態度及其可信的成果。

當然，由於印老對唯識學也非常熟悉，故在本《講記》中，幾乎經常提醒讀者，某一論點若在唯識學的立場，是怎麼說的，多半各有不同的觀點。又舉出中國唯識學有真諦譯傳、菩提留（流）支所傳、玄奘所傳的三系，前二者為古唯識，第三者是新唯識，古傳的唯識，所依的大乘經典、所持的思想背景如淨識說，多少與《起信論》有些關連，新唯識只許妄識，不許真妄和合識、不許真如隨染，故扞格不同。主要目的是指出同異點來，希望大家不要硬把性相兩系融合著談。

### (三)以《大乘起信論》介紹《大乘起信論》

古來註經釋論的著述，多數是照著原典原文，依次逐品、逐章、逐段、逐句的疏解，雖也會照顧到前後文義之間的關係，但是很少絲絲入扣的隨時提起。所以不容易從一個綱目而窺悉全網的大體關係。印老的《大乘起信論講記》，則頗不同。他首先讓讀者明了《起信論》的大概內容，綱目分明，組織清楚，並且指出此論在佛法中的地位。然後進入論文的講解時，經常會用本論自己的某一些論點來貫串說明另外許多論點。例如從真如門次第講到生滅門，依舊回顧真如門，讓讀者知道其前後之間的關係是密不可分的。縱然由於《起信論》本身的組織就很嚴密，已是環環相扣，前後一貫的，唯其論中所引用自其他經論的名相，往往只取其名而另賦其義，如不能掌握論主造論，是綜合諸家，消化之後，自成

一家之說的原則，往往就會根據論中所用名相法數，而致望文生義，把論旨錯會了。

印老一向主張：「以佛法研究佛法」。故在《大乘起信論講記》中，不僅不以世法研究佛法，進一步是以真常唯心論研究真常唯心論，又以《大乘起信論》介紹《大乘起信論》。特別是肯定《起信論》，的確就是佛法的一支，不僅有諸大乘經典為其思想依據，

p. 8

即使與《阿含經》的緣起觀：「此生故彼生，此滅故彼滅」的生死流轉與生死還滅，立場是一脈相承的。

例如《起信論》的生滅門中，有三細、六粗說，有心、意、意識說，有六種染心說，乃是《起信論》獨特的表現法，很不容易跟其餘諸大乘經論比照著解釋。印老卻很輕鬆地用最基本的十二因緣次第關係，配合《起信論》的這三組名相，貫串著解釋得清清楚楚。並且告訴我們：「約緣起的惑業苦，說為三細六粗。約心識的次第開展，說為心、（五）意、意識。約惑障，說為無明與染心。」[3]

我讀過近代中日兩國的幾種《起信論》註釋書，雖然也知道心、意、意識與六種染心之間關係，卻未見有人以十二因緣來連繫這三組名相的。這也就是由於印老能夠用《起信論》自己來介紹《起信論》的優越處了。

#### **(四)以講解《大乘起信論》來釐清佛學中的許多問題**

由於印老的基本立場是窮源探本，希望佛法能夠還回佛法的本義，顯出釋迦世尊的根本遺教是人間化的，是以普遍的人間大眾為攝化對象的。他在《印度之佛教》的〈自序〉中曾說：「中國佛教，為圓融、方便、真常、唯心、他力、頓證之所困，已奄奄無生氣。」因此，印老雖然講說被中國佛教各宗所共同重視的《大乘起信論》，並不就表示贊成中國佛教，而是在《起信論講記》中充分探討其原始法義為何？好讓傳統的中國佛教，能有轉機，復興成為朝氣蓬勃的佛教。

又如中國佛教容易將各經論的屬性混淆，他特別指出唯識宗所依據的六部經中，「也許就是《解深密經》與阿毘達磨大乘經（還不一定偏屬唯識）吧！」「若沒有受過唯識論的深切影響，去研究《華嚴》、《楞伽》、《密嚴》等，那所得的結論，是難得與唯識系相應的，反而會接近真常唯心論的。」[4]像智旭大師的認知，就是把《楞伽經》作為唯識與唯心融會著理解的。所謂「三界唯心，萬法唯識」，雙舉唯心與唯識，就是

由於這種調和論的結果，在諸經論中，並未見過這種文句。印老便把此唯心、唯識兩系的相同處及相異處，一一加以釐清。

又如大小乘各系對於「煩惱」的種類及其名稱，是多姿多態的，對於斷惑證真的說法，也是各式各樣的，印老在《起信論講記》中，對此也作了很有系統層次的釐清。因為《起信論》分做二門，除了真如門的清淨真心，無始以來，本自清淨，生滅門的阿黎耶識，是生滅與不生滅的真妄和合識，真者名為本覺名為真如，妄者名為不覺名為無明。由此無明而衍生出三細六粗，即是種種層次的煩惱，若能轉不覺而成大覺，

p. 9

無明的生滅相便成為如來隨緣攝化的三業大用。所以《起信論》的造論因緣，就是「為令眾生離一切苦，得究竟樂。」離雜染的煩惱，而得佛的根本智及自然業智（後得智）。

印老告訴我們：在《阿含經》中，常以「見、愛、無明」，泛指一切煩惱。若加以分析，煩惱可有三等：(1)起煩惱，是與心念同時現起者。(2)隨眠煩惱，雖未現起煩惱心相，卻是潛伏在心內，伺機而動者。(3)習氣，二乘聖者未能斷，相當於五住煩惱中的無明住地。

大乘經典將《阿含》的見、愛、無明，分別為五個層次，名為五住煩惱：(1)見一處住地，即是見惑，見道位中斷除。(2)欲界的欲愛住地。(3)色界的色愛住地。(4)無色界的無色愛住地。此三者是三界的思惑煩惱，修道位中斷，二乘聖者到此即得涅槃而出離三界。(5)無始無明住地，是一切煩惱的根源，最極微細，到成佛之前的最後一念無間道中始頓斷。天台宗講的見思、塵沙、無明，也相當於五住煩惱的另一種分類法。《大乘起信論講記》對六種染心的解釋，於斷煩惱的階層段落，有明確的介紹。

《大乘起信論講記》的特色，當然不止這幾項，以上只是就我所見的重要者，略舉三項。

## 五、人間佛教與唯心論的方便行

從印順長老的角度看中國的大乘佛教，除了重於至圓、至簡、至頓的之外，也偏向於種種方便行，如起塔、造像、念佛、供養等，此如《法華經》的〈方便品〉所示。印老主張的人間佛教，也就是「人菩薩行」的修學，乃是以菩提心、大悲心、空性見為基本的。《契理契機之人間佛

教》、《大乘起信論講記》在修學佛法方面，並未落於梵化、天化、神鬼化，但也未必全部適合人菩薩行的要求。

印老於《大乘起信論講記》，有這樣的評語[5]：「唯心論的觀法，可有二個步驟：(1)、依心以破除妄境，知境無實性而唯心妄現。(2)、依境無而成心無，如執沒有妄境而有妄心，這還是不對的。」「遣除了妄心和妄境，真心現前，即達到了色心不二，與法身如來藏相應。這即是從生滅而趣入真如的方便。」唯心系的真如法身如來藏，與唯名系的空性見之間，畢竟多少有點不一樣。

《起信論》的方便行，是在介紹信成就發心之後。所謂信心成就發心菩薩，要「經一萬劫」的修行，即入信不退的正定聚，到達菩薩初發心住以上，能與如來藏相應，必定成佛。

至於在發心住以前的初學眾，那就得用方便行了，有正常方便行及特勝方便行。

p. 10

正常方便行，是指施、戒、忍、進、止觀的五門。其中對於止觀門的修習，介紹得相當詳細，觀成即能止觀雙運，若止觀不具，便不能入菩提正道。此雖云五門，其實即是六波羅蜜，五門之中，門門皆與智慧相應。

所謂特勝方便行，是因有一輩眾生（人），初學法時，心性怯弱，自畏不能常值諸佛，信心難得成就，故而「意欲退者」。就用如來的勝方便行，那便是教令專意念佛，隨願得生他方淨土，常得見佛，永離惡道，例如專念西方極樂世界的阿彌陀佛，願求生彼世界，即得往生。也就是說，一般怯弱的眾生，沒有於生死中歷劫修行的意志，因為要經十千劫，修學正常方便行，才入信心成就的初發心住，不知有多少生死，要見佛聞法，實在毫無把握，所以別開念佛求生淨土的勝方便行。印順長老，對此下評語說：「此與阿含的根本教相合：《阿含經》開示的法門，大多為自力強毅的人說。」[6]

《大乘起信論》，不是教人專念佛的名號，也說：「若觀彼佛真如法身，常勤修習，畢竟得生，住正定（信成就）故。」這樣是念佛的真如法身，又跟正常方便行中所修的真如三昧相同，能夠「深伏煩惱，信心增長，速成不退」了。不過以印順長老的看法，念佛固有：念佛相好、念佛功德、念佛實相（如真如三昧）、稱名念佛的四種，一般人對「念佛功德、

相好，也因心粗，觀細而不容易成就。所以，目下的念佛法門，都是一句南無阿彌陀佛的稱名了。」[\[7\]](#)

(公元2000年1月22日發表於臺灣大學第二學生活動中心國際會議廳)

## 【參考書目】

- 1.印順法師。《大乘起信論講記》。民國81年。臺北：正聞出版社。
- 2.印順法師。《勝鬘經講記》。民國81年。臺北：正聞出版社。
- 3.印順法師講說，印海法師記述。《楞伽經親聞記》。1995年，美國：法印寺。臺北：正聞出版社。
- 4.印順法師。《遊心法海六十年》。民國74年，臺北：正聞出版社。
- 5.印順法師。《契理契機之人間佛教》。民國81年，臺北：正聞出版社。
- 6.平川彰。《大乘起信論》。1993年，東京：大藏出版。
- 7.湯次了榮著，豐子愷譯。《大乘起信論新釋》。民國79年，臺北：大乘精舍。
- 8.圓瑛法師述。《大乘起信論講義》，1993年，高雄：淨宗學會。

p. 11

**The True-Eternalism and Mind-Only Theory in  
Master Yinshun's Work: With Special Reference to  
Discourses on the Śāstra on the Awakening of Faith  
in Mahāyāna**

Ven. Sheng-yen  
Founder, Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies

## Summary

Master Yinshun has studied Buddhism very widely. He first studied the teachings of Triple Śāstras and Mind-Only. He has profound understanding of Āgamas and Vinaya piṭaka. In particular, he put much effort in studying Da zhidu lun. He also has deep understanding the Abhidharma Kośa and Mahāyāna śāstras as well as Chinese traditions of Tiantai, Huayan, Chan and pure Land. Master Yinshun has holistic knowledge of Buddhism as a whole. Based on the standpoint of the history of monastic order and the history of Buddhist-thought, he sees clearly the process of development of various schools in Mahāyāna and Theravada Buddhism. Therefore, when he discusses any problem, he does not start from the traditional Buddhologists viewpoint of one school or on sect. On the other hand, he can point out the sources of problem and the process of its development.

Though the True-Eternalism and Mind-Only tradition belongs to the Buddhism of later period, yet it really had the foundatism and basis of Āgama Buddhism as well as the influence of sourthern Mahāsṅghika Vibhajya-vādin and Sautrāntika drṣṭāntika. Master Yinshun also stresses that The Śāstra on the Awakening of Faith in Mahāyāya was influenced by Visuddhimagga of Sri Lankan Buddhism. It has also the backup of many Māhāyana sūtras and śāstras such as Laṅkāvatārasūtra, Śrīmālā-siṃha-nāda-sūtra, Tathāgata-garbha-sūtra, and even Mahāyāna Saṃgraha of old Mind-Only tradition. Taking the opportunity of discoursing the Śāstra on the Awakening of Faith in Mahāyāna, Master

p. 12

Yinshun listed clearly has the True-Eternalism and Mind-Only School evolved to become and independent tradition. He points out the history of development. He does not use dubious language and traditional viewpoints. He does not worry that the finding of the difference of the teachings among various schools will make people doubt and lose faith. This is also the attitude of academic research and its reliable fruit empessed by history methodology.

關鍵詞：1.Master Yinshun 2.true-eternalism and mind-only theory  
3.Discourses on the Śāstra on the Awakening of Faith in Mahāyāna  
4.earthly Buddhism

[1] 《講記》頁 8。

[2] 《講記》頁 173。

[3] 《講記》頁 200。

[4] 《講記》頁 15。

[5] 《講記》頁 286。

[6] 《講記》頁 403。

[7] 《講記》頁 404、頁 405。