

# 印順法師「修心」就是「修定」 一說之分析、詮解與反思

林 建 德\*

臺大中文學報

印順法師在〈修定——修心與唯心·秘密乘〉一文中，指出「修心」就是「修定」，認為後期如來藏系的形成和發展，和修心、修定有密切關係。本文即是對「修心」就是「修定」此命題進行探討；首先將印順的論點分析、歸結如下：原始佛典即以「修心」來表達「修定」的意涵，又在修心、修定的「譬喻」之下，引發心清淨之思想，此心清淨之思想並與後期佛教常住不滅的信仰，以及如來藏真我說合流而普傳於世，至此佛教的修行也從慧學轉移到定學。從此分析中，看出印順對歷史、史料的客觀考察論述，以證成「修心」何以是「修定」之原由。

其次，對印順「修心」就是「修定」作進一步詮解，指出印順此論點背後一定的宗教關懷，即對於後期佛教修行轉向的憂慮，認為晚近中國佛教之衰退多少與此有關。其中包括中國佛教（如禪宗）所談的「修心」，著眼的未必在

---

本文於 103.04.23 收稿，103.09.24 審查通過。

\* 佛教慈濟大學宗教與人文研究所副教授。

DOI:10.6281/NTUCL.2014.09.46.06

於「修慧」，而仍是「修定」；而對於「修心（定）」與「修慧」間的不同，包括「無分別心／定」與「無分別智」、「玄理」與「空智」，以及不同譬喻手法等差異，於此也作了初步的對比，以了解印順「修心」就是「修定」而非「修慧」的意義。

最後，反思印順「修心」就是「修定」之說，認為不能對此命題作狹隘或極端的解讀，而須置於特定的理解脈絡。事實上，印順亦試圖重新導向、回歸或轉化如來藏說，如認同部份經論將「佛性」緊扣「空性」的解釋，使「修心」不只是「修定」，而能進及「修慧」。此外，印順亦認為「修心」達於究竟時亦達「修慧」之解脫境，可知「修心」與「修慧」間未必是截然二分的。如此，兼及實然與應然的兩面，顯示印順在學者求真求實以及僧人之宗教理想間的平衡拿捏，而以此來掌握「修心」就是「修定」的論點，應是較為公允完整的。

**關鍵詞：**印順、如來藏、修心、修定、修慧



# A Critical Analysis, Interpretation and Reflection on Master Yin-Shun’s View that Cultivating Mind Is Cultivating Meditative Stabilization

臺大中文學報

Lin Chien-Te\*

Abstract

In his article “Cultivation of Mind and Meditative Stabilization, Mind-Only and Esoteric Vehicle,” Master Yin-Shun relies on historical texts to justify his claim that cultivation of mind is in fact no different to cultivation of meditative stabilization, and argues that the formation and later development of the *tathāgatagarbha* doctrine is closely linked to this practice. The author of this present article first analyzes this claim by summing up Yin-Shun’s viewpoints as follows: (1) In certain texts of Early Buddhism, the meaning and significance of the “cultivation of meditative stabilization” is often conveyed through use of the term “cultivation of mind.” (2) Similes pertaining to the cultivation of mind and meditative stabilization subsequently give rise to the idea of “pure mind” – a concept confluent with both the

---

\* Associate Professor, Institute of Religion and Humanity, Buddhist TzuChi University.

belief in “eternal and inextinguishable being” as found in later Buddhism, and the theory of “true self” advanced by proponents of the *tathāgatagarbha*. (3) As these theories become widespread the focus of Buddhist practice gradually shifts from learning of wisdom to that of meditative stabilization. The author then notes the deep religious concern behind Yin-Shun’s claims that the decline of Chinese Buddhism may have in part been due to this shift. The author also suggests that the cultivation of mind in Chinese Buddhism, like Chán Buddhism, similarly focuses on cultivating meditative stabilization rather than cultivating wisdom. The author further draws a preliminary comparison between mind and meditative stabilization cultivations and wisdom cultivation with different kinds of similes as well as differences between “non-discriminative mind” and “non-discriminative wisdom” and between “profound theory” and “the wisdom realizing Emptiness.” Finally, the author argues that the view that cultivating mind is cultivating meditative stabilization cannot be interpreted in either a narrow or extreme sense, but rather needs to be understood within the context of Yin-Shun’s attempts to reform *tathāgatagarbha* teachings and his adherence to the view that Buddha Nature is closely related to Emptiness. One outcome of this is that the mind cultivation shall entail wisdom cultivation rather than be limited to meditative stabilization. Since they are not dichotomous, Yin-Shun considers the liberation achieved through the perfection of mind cultivation to be consistent with the liberation achieved through wisdom cultivation. In giving due consideration to both the practical and theoretical aspects of Buddhism, Yin-Shun tries to balance his scholarly endeavors with his life as a Buddhist monk.

**Keywords:** Yin-Shun, *tathāgatagarbha*, cultivation of meditative stabilization, cultivation of mind, cultivation of wisdom

# 印順法師「修心」就是「修定」 一說之分析、詮解與反思\*

林 建 德

## 一、前 言

〈修定——修心與唯心·秘密乘〉一文是印順法師（以下簡稱「印順」）在民國 77 年（1988 年）所撰寫的，屬於他晚期的作品。他表示，在《如來藏之研究》書中，已把如來藏說的發展做了一定的釐清與定位，表示中觀之緣起與空以及唯識熏變，皆可在阿含經教與部派佛教中發見淵源，但如來藏（即佛性）說是後起的，屬佛教的大乘不共法，乃是「別教」，或者姑可以《阿含經》心性本淨說為依據。但在此之後，忽然注意到「心」（*citta*）這個字，在佛典中的特殊使用，令他如暗夜的明燈般，發見、貫通了印度佛教史上的大問題。

印順所認為的大問題是：原本佛法修行是從般若（*prajñā*）甚深義的觀照而悟入，之後卻轉而傾向於「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（*samādhi*）的修持。此三摩地的意義是「等持」，即一切禪定的通稱，其中此「修定」多由「修心」作表達，如此「修心」就是「修定」，成為唯心和唯識思想的來源，而且表示，從後期印度佛教對「心」（*citta*）這一個字的重視，可看出佛教思想演化的軌跡，以及修行成佛觀點的轉變。<sup>1</sup>

\* 審查人之意見惠我良多，特此致謝！

<sup>1</sup> 以上見《華雨集第三冊·修定——修心與唯心·秘密乘》：（Y 27p139~140）。（本文所引印順著作出自印順文教基金會：《印順法師佛學著作集》光碟第四版。）

簡言之，印順認為佛法發展的初期，以「慧學」修證為主體，但到後期發展，卻由「慧學」轉向「定學」，「定學」之著重多於「慧學」，其中從後期佛教對「心」的重視可看得出來。亦即，印順認為，原本初期佛典「定」是「心」的別稱，然發展到後期佛教，屢屢論及「修心」時，此「修心」之強調多是在「修定」，而未必是「修慧」；但到了後代之「以定為慧」，乃問題的癥結，致使佛法修行的路走偏了方向。

然印順此一觀點是否能得到普遍的認同呢？——此答案未必是肯定的。意即，印順此挑戰後期佛教傳統的論點，易引來不同的聲音，特別是在中國佛教（如禪宗）裏，「心」一直是核心概念，幾乎把「心」的鍛鍊視為是修行工夫的全部，而難道這都如印順所言就是「修定」？倘若如此，整體中國佛教以「心」為主的修行，在於「修定」而不是「修慧」，如此似僅是虛晃一招，未必能達至真正的解脫，而不免有著嚴重的後果。

事實上，印順指出「修心」就是「修定」，可視為是近現代東亞佛教對「如來藏」（*tathāgatagarbha*）<sup>2</sup>教義反思的一環。早在民國初期「支那內學院」歐陽漸、呂澂等人即認為此教法不合於佛法根本法義；<sup>3</sup>而在1990年左右，日本「批判佛教」更直言「如來藏思想不是佛教」，引動「修剪菩提樹」

<sup>2</sup> 本文暫不嚴格區分「如來藏」、「真常唯心」、「佛性」、「本覺」等數個語詞的同異，大致泛指佛典中所表達的「心性本淨」之思想義理。關於「真常唯心」，印順的解釋說：「再說真常唯心系。這是依如來藏——如來界，眾生界，自性清淨心等為本依的。如《如來藏》，《勝鬘》，《楞伽》等經，《寶性》，《起信》等論說。」《成佛之道》：（Y12, p.373）及他說：「真常論，也可能不唯心。但真常大乘一致的傾向，是『自性清淨心』，『常住真心』，『如來藏心』，『如來藏藏識』等。本淨真性，總持於心性；以此真常心為依而有生死、涅槃事，為流轉、還滅的主體，所以稱之為真常唯心論。」《無諍之辯》：（Y20, p.133）。

<sup>3</sup> 例如呂澂對「如來藏」（即「性覺」）之批判及相關爭論，詳可見江燦騰：〈呂澂與熊十力論學函稿〉，收於《現代中國佛教思想論集》（臺北：新文豐出版公司，1990年），頁1-74。

(*Pruning the Bodhi Tree*)<sup>4</sup>之聲浪。於此同時，印順可說呼應上述之思潮，而有相似之觀點，但細部相較、對比，實則又大有不同；例如相對於「支那內學院」、「批判佛教」以「偽佛教」或「不是佛教」來否定本覺思想，印順仍認定其為佛教思想的重要部份，乃度眾化他不可或缺的方便法門。<sup>5</sup>此外，印順「如來藏」之立場和觀點，亦顯示在「修心」就是「修定」的論斷上，這相對於學者們多從經論義理來討論「如來藏」，印順也從佛教之行門修持進行檢視，其中具有一定新意，同時也有相當程度的爭議。然可惜的，對此命題之探究，

<sup>4</sup> 「修剪菩提樹」一詞可見 Jamie Hubbard & Paul L. Swanson, edited, *Pruning the Bodhi Tree: the storm over Critical Buddhism*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1997. 關於「批判佛教」之論述，日本已有不少專書出版，如袴谷憲昭著之《本覺思想批判》（東京：大藏出版社，1989年）、《批判佛教》（東京：大藏出版社，1990年）外，松本史朗：《緣起與空：如來藏思想批判》（東京：大藏出版社，1989年）與《禪思想之批判的研究》（東京：大藏出版社，1994年），以及石井修道：《道元禪之成立史的研究》（東京：大藏出版社，1991年）、伊藤隆壽：《中國佛教之批判的研究》（東京：大藏出版社，1992年）等，皆是此思潮下的著作。對此，臺灣也有一些研究成果，如釋恆清：〈「批判佛教」駁議〉，收在《哲學論評》第24期（2001年1月），頁1-46。呂凱文：〈當代日本「批判佛教」思潮〉，《正觀》第10期（1999年9月），頁7-44。林鎮國：〈「批判佛教」思潮〉，收在《空性與現代性》（臺北：立緒出版社，1999年），頁21-43。中國大陸也有以此為主題，撰成博士論文並出版成冊，見唐忠毛：《佛教本覺思想論爭的現代性考察》（上海：上海古籍出版社，2006年）。

<sup>5</sup> 關於印順「如來藏」思想之探討，可見賴賢宗：〈當代臺灣如來藏思想的諍議與回應——印順之後的如來藏學諍議之評議〉，《中華佛學學報》第16期（2003年7月），頁289-324；林建德：〈唯心思想帶來晚近中國佛教之衰微嗎？——印順法師觀點之檢視〉，《臺灣宗教研究》10卷2期（2011年12月），頁51-71；林建德：〈印順及聖嚴「如來藏」觀點之對比考察〉，《臺大中文學報》第40期（2013年3月），頁291-330；與 Scott Hurley, 'The doctrinal transformation of twentieth-century Chinese Buddhism: Master Yinshun's interpretation of the *Tathāgata-garbha doctrine*,' *Contemporary Buddhism*, Vol. 5, No. 1, 2004, pp.29-46.

不管在學術界或佛教界卻是相當稀少的；<sup>6</sup>而這也是本文著手探究的原因，相信對於釐定佛教法義、論究印順佛學觀點而言，在學術研究上有重要意義。

本文即是對「修心」就是「修定」一說進行分析、詮解與反思，而區分為三部份，第一、對印順之論點作分析，而整理出六個要點（詳後）。第二、詮解此論點背後的意義，如指明後期佛教（包括中國佛教）以如來藏說為主的「修心」乃以「修定」為主而非「修慧」，並進一步論述此修心、修定為何不等於修慧，其中涉及「無分別心（定）」與「無分別智」、「唯心的玄理」與「般若的空智」，以及不同譬喻手法等差異。第三、提出進一步反思，指出印順「修心」即是「修定」之論稱，不能狹隘或極端的解讀，而有其特定的理解脈絡；且印順支持般若學者的佛性說，認為佛性必須依空性來連貫理解，如此「修心」在應然面上當為是「修慧」；最後指出一旦「修心」達於究竟時，將與「修慧」所達之解脫境一致，可看出「修心」與「修慧」間不是截然切割的。

綜觀本文，對於印順「修心」就是「修定」之說，試圖進行較為全面的理解。首先從「分析」中，看出印順對歷史、史料的客觀考察、解析，以證成「修心」何以是「修定」之論點；其次從「詮解」中，指出印順此命題之提出及考證，背後深切的宗教關懷，表達後期佛教修行轉向的憂慮；再者從「反思」中，說明印順觀點保有一定之彈性，試圖重新回歸或轉化，把佛性扣連空性，使「修心」不只是「修定」，而能進及「修慧」。如此，兼顧實然與應然，兼及印順作為學者與宗教師的身份，來探究「修心」就是「修定」的論點，應是較為公允合理的理解模式。

---

<sup>6</sup> 現今唯一看到的是溫金柯〈印順法師〈修定——修心與心性本淨〉之商榷〉，然嚴格說來此文未必屬學術論文，而可說是佛教界對印順觀點的迴響，其中對印順「修心」乃「修定」論點要義的掌握仍待商榷，且全文僅五千多字，論證的深度與細膩度亦待延伸。該文見於溫金柯：《生命方向之省思——檢視臺灣佛教》（臺北：現代禪出版社，1994年），頁83-99。



## 二、「修心」即是「修定」之論點分析

對於印順在〈修定——修心與唯心·秘密乘〉一文的重點，包括對於「修心」就是「修定」之論證，以下綱要式分析如下：

### （一）阿含佛典以「心」作為「定」之表達

印順在文章開始即簡介「心」的一般意義，表示在《雜阿含經》中，心（*citta*）、意（*manas*）、識（*viññāna*）這三個名詞雖可通用，<sup>7</sup>但經典中的「心」是以「種族」、「滋長」等為其字面意義。此外，從經文的用語去看，「心」多數是內心的通稱，如與「身」相對而說「心」，此如「身行」與「心行」、「身苦」與「心苦」等都是內心的泛稱。再者，內心又有種種差別而卻都稱為「心」，如善心、不善心，乃至更細的分「有貪心」與「離貪心」、「有瞋心」與「離瞋心」等等，皆是「心」的泛稱、通稱；而在《雜阿含經》說「心惱（染）故眾生惱（染），心淨故眾生淨」，也表示「心」是染淨、縛脫的樞紐所在。<sup>8</sup>

「心」除了上述之理解外，印順指出「心」（*citta*）有另一極重要的意義，即是戒、定、慧三學中，佛典以「增上心」（*adhicitta*）的「心」來與「定」（三摩地 *samādhi*）相當；而此「心」等於「定」引起印順的關注。他指出，在修行的道品中，如八正道中的正定、七覺支中的定覺支、五根中的定根、五力中的定力都是稱為「定」，但在四神足其中一項「心三摩地斷行成就神足」（*citta-samādhi-prahāṇa-saṃskāra-samanvāgata-ṛddhipāda*）卻以「心」為四神

<sup>7</sup> 如據俱舍宗，心、意、識三者異名體一，《阿毘達磨俱舍論·分別根品》：「集起故名心；思量故名意；了別故名識。復有釋言：淨不淨界種種差別故名為心，即此為他作所依止故名為意，作能依止故名為識。故心意識三名所詮，義雖有異而體是一。如心意識三名所詮義異體一，諸心心所名有所依所緣行相相應亦爾，名義雖殊而體是一。」（T29, no.1558, p.21, c20-26）

<sup>8</sup> 《華雨集第三冊·修定——修心與唯心·秘密乘》：（Y27, p.141-143）。

足之一，而卻不是「定」，這是以「心」為「定」的其中一個證明。<sup>9</sup>

此外，在《雜阿含經》中述及「心」的修習時（制心、持心），所述乃為「定」的內容，如佛陀要弟子隨時思維內心的「止」、「舉」、「捨」三相，即觀照「心」之高（起）、低（伏）、不高不低（不起不伏）三種狀態，而能善調伏，使達於「正定」；此如同「以火煉金」一樣，時而扇風、時而水灑、時而不扇也不灑，而拿捏得恰到好處，保持平衡，如此猶如得定。<sup>10</sup>

總之，印順表示佛典確以心的修習來表示修定，心被用為定的異名了。而以煉金來譬喻修心、修定，在《雜阿含經》另有一則，即以透過「金」的次第煉成來表示「定」也是次第修成的，過程中包括去除雜垢細沙、使金輕軟有光澤，最後達到純金的狀態，禪定之入於「淨心」亦復如此。<sup>11</sup>

## （二）譬喻的使用

印順試圖說明初期佛典中「修定」和「淨心」兩者相當，特別在譬喻中更為明顯，他即根據佛典指出相關的譬喻。如引南傳的《增支部》的兩個譬喻：一、在除去鐵、銅、錫、鉛、銀後，而使純金光澤，以用作種種飾品——此譬喻除去心中的貪欲、瞋恚、昏沈睡眠、掉舉悔、疑（五蓋），而令心得定，乃至引發神通，證得漏盡。二、以洗頭、洗身、洗衣、磨鏡、煉金等五喻，譬喻

<sup>9</sup> 同前註：（Y27, p.143-144）。

<sup>10</sup> 同前註：（Y27, p.145）。經文原文為：「世尊告諸比丘：應當專心方便，隨時思惟三相。云何為三？隨時思惟止相，隨時思惟舉相，隨時思惟捨相……心則正定，盡諸有漏。如巧金師、金師弟子以生金著於爐中增火，隨時扇韞，隨時水灑，隨時俱捨……如是生金，得等調適，隨事所用。如是，比丘！專心方便，時時思惟，憶念三相，乃至漏盡。」（T02, no.99, p.342, a4-20）

<sup>11</sup> 《華雨集第三冊·修定——修心與唯心·秘密乘》：（Y27, p.146）。《雜阿含經》原文為：「比丘離諸覺觀，乃至得第二、第三、第四禪。如是正受，純一清淨，離諸煩惱，柔軟真實不動。於彼彼入處，欲求作證悉能得證。如彼金師陶鍊生金，極令輕軟、光澤、不斷，任作何器，隨意所欲。如是，比丘三昧正受，乃至於諸入處悉能得證。」（T02, no.99, p.341, c24-p.342, a1）

修佛隨念、法隨念、僧隨念、戒隨念、天隨念（五隨念），使心離染污而得清淨。此兩則譬喻「離五蓋」及「修五隨」都是禪定的必要方便，屬於修定的法門；如此「修定」與「淨心」，在佛法的發展中有了密切的關係。<sup>12</sup>

總之，心性本淨的思想和定學相關，而定學也稱為心學；佛典從煉金、洗衣、磨鏡等譬喻，說明「修定」而得「心淨」，如此即以「定」為「心」。而這樣的譬喻，在後世理解卻轉換為肯定直述句，把心之如同明鏡，理解成心即為明鏡，而有了意義上的改變。

### （三）修定之譬喻引發「心性本淨」說

印順認為種種修定的譬喻，引發「心性本淨」的思想，此對日後佛法的發展有廣大而深遠的影響。如他引《增支部》表示：此心極光淨（或「明淨」）而為客塵煩惱所染，凡夫異生不如實解、無修心使然；相對的，有聞聖弟子能如實解聖弟子、有修心故而得到煩惱之解脫。<sup>13</sup> 如此，對「心」來說，隨煩惱染污是客體，只是外鑠的，而「心」的本身是清淨的。如在煉金、磨鏡等譬喻中，即是說明金等本來是淨的，洗煉除垢後就回復金、鏡等的清淨。

可知，之所以要修定，在於恢復心本性的清淨，但此「心性本淨」與初期佛教心識之染污，該如何得致一致理解，此在部派佛教中即形成異議，而且論議已不限於定心清淨，而擴展為一切心。而關於部派的說法，印順傾向於說一切有部的觀點，認為心清淨本是從修定的譬喻而來，並不是般若的證知。如依《增支部》的宗趣是「滿足希求」，對應到龍樹的四悉檀為「為人生善悉檀」，而不是「顯揚真義」的第一義悉檀；但此在佛法發展過程中，因適應眾生的需要而有不同的轉化，形成相當深遠的影響。<sup>14</sup>

總之，印順表示「心性本淨」是從修定——修心的譬喻而來，而對於「心

<sup>12</sup> 《華雨集第三冊·修定——修心與唯心·秘密乘》：（Y27, p.146-147）。

<sup>13</sup> 同前註：（Y27, p.147-148）。

<sup>14</sup> 同前註：（Y27, p.149-151）。

性本淨」，部派亦有著不同的理解和定位，而到了《般若經》和唯識典教籍也分別對此進行闡釋、定位，而以「方便」說作解，但發展到後期佛教的理解中已不再僅是方便了。<sup>15</sup>

#### （四）「如來藏」的興起並與「心性本淨」合流

印順表示佛弟子的修定——修心，引出了「心性本淨」、「唯心所作」（「唯識所現」）二大思想，而在西元三世紀，出現了如來藏（*tathāgata-garbha*）說，此說又與二大思想結合，而之間都與「修定」不無關係。<sup>16</sup>

印順指出，「如來」（*tathāgata*）雖是「佛」（*buddha*）的異名，但在印度語言中也是神我 *ātman* 的別名；而「藏」*garbha* 是胎藏，淵源於《梨俱吠陀》的神話，所以「如來藏」一詞，印順認為有印度神學的影響。此外，佛涅槃後，佛弟子的永恆懷念，在「本生」、「譬喻」等傳說中，也漸引發出理想的佛陀觀，認為如來的智慧、色身等是「常住不滅」的。如《大般涅槃經》所表示如來具常、樂、我、淨四德，如來常恒不變、遍一切處，而得出如來藏與佛性之說，<sup>17</sup> 而此也與初期佛教之重苦、空、無常、無我等大不相同，佛法已有了不同面貌的呈顯。

在如來藏說中，印順又分為兩種類型，一是「唯心型」，以「心」為主而說佛的智慧在眾生心相續中，如所謂「心佛眾生三無差別」即是其例，而此近於先前所述的「自性清淨心」；二是「真我型」，如《如來藏經》與《大般涅槃經》的「我者即是如來藏義」即是。前者多以「礦藏」為喻，認為其中具有

<sup>15</sup> 發展中形成的「心性清淨」說，印順認為中觀和唯識與說一切有部等的立場接近，而視為是方便說，分別當作是空性或真如之不了義的異解。如此一來，中觀和唯識保持原有根本法義的特色，而並未因「心性清淨」而向如來藏靠攏或與如來藏同化，但到了後期佛教發展反倒視如來藏為最究竟的教說。進一步論述見《華雨集第三冊·修定——修心與唯心·秘密乘》：（Y27, p.161-167）。

<sup>16</sup> 《華雨集第三冊·修定——修心與唯心·秘密乘》：（Y27, p.167）。

<sup>17</sup> 同前註：（Y27, p.167-169）。

金的體性，經開採、冶煉而顯出純金，而後者多以「胎藏」為喻，說明眾生身中有如來藏，一旦離染即成就如來的功德莊嚴，此猶如父精、母血與識的和合而結生成胎，胎藏的漸長大而出生為人。<sup>18</sup> 印順指出此兩種類型的如來藏雖小有差別，但都表示了真常本有的意義，在後代的發展中兩者也走向合流。<sup>19</sup> 茲以下表顯示：

(重定) 增上心學 → 自性清淨心 (唯識與唯心說)	}	合流為如來藏說
(重信) 如來崇仰 → 如來藏、我 (佛性說)		

就如來藏觀點而言，這樣的義理甚深，唯有佛能圓滿的了知，因此除了以譬喻理解外，更重要的是信仰，如印順引《不增不減經》說：「唯可仰信，不能如實觀察」及《無上依經》：「信佛語故，得知此法」，說明這是適應「信增上者」的法門，而此信仰為主的如來藏說，中觀與唯識兩派都視是「不了義」的，然在「信增上者」卻是契理契機的，<sup>20</sup> 乃佛教適應性開展所成之結果。

但印順傾向於中觀與唯識的立場，表示如來藏我與一般信仰的我、命、靈、靈魂接近，而且與印度神學的梵 (*brahman*) 與我 (*ātman*)，也相當類似的。而且，印順認為，此如來藏 (佛性、如來界) 說，不只是說眾生本有佛性，也認為眾生與如來不二的，而由本具的自性清淨心去修學成佛；因此在此教理基礎底下，信仰和禪定的修學傾向自是比慧學更濃、更重。<sup>21</sup>

<sup>18</sup> 同前註：(Y27, p.169-171)。

<sup>19</sup> 同前註：(Y27, p.174&179)。

<sup>20</sup> 同前註：(Y27, p.172-173)。

<sup>21</sup> 同前註：(Y27, p.173-175)。

### (五) 合流後的「真常唯心論」有「重信」而更「重定」之傾向

印順表示如來藏、我的見解，與定 (*samādhi*) 學是不無關係的，他引《大般涅槃經》一再說到：「一切契經禪定三昧」、「譬如眾流皆歸于海，一切契經諸定三昧，皆歸大乘大涅槃經」、「是大涅槃，即是諸佛甚深禪定」等為證明。而雖然真常本具的修顯，也說到般若的觀想，但顯然仍是重於定的，此與阿含、般若諸經之不離現實身心的如理觀察（真如作意）有別，卻更近於勝解作意的假想觀。<sup>22</sup>

唯心論的重定傾向，印順認為亦可從《大乘密嚴經》看出，如經上的主要說法者金剛藏菩薩，如來稱之為「三摩地勝自在金剛藏」，並尊為「定中上首尊」、「定王金剛藏」，表示「此之金剛藏，示現入等持，正定者境界」、「現法樂住內證之智，為大定師，於定自在」等。而金剛藏所說的如來藏藏識（本淨）法門，也是禪定所見得的，如說：「如是阿賴耶，種子及諸法，展轉相依住，定者能觀見」、「定者了世間，但是賴耶識」、「十方一切佛，皆從此定生」等等。此外，《大乘入楞伽經》云：「住三昧境，了達三界皆唯自心」、「入金剛喻三昧，當得佛身」等亦都是重定的明證。<sup>23</sup>

總之，自性清淨心、清淨如來藏，重於譬喻和信仰而知，而且依假想觀的禪定三昧而得見，這是印順文中再三強調的重點。他認為修定——修心而開展出唯心說，因此唯心說重於禪定的體驗，表示：「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>24</sup> 明顯的，如來藏系的教法重於後者。

<sup>22</sup> 同前註：(Y27, p.176-177)。

<sup>23</sup> 同前註：(Y27, p.188-190)。

<sup>24</sup> 同前註：(Y27, p.194)。

## （六）後期佛教以「禪定」修持為主並自成系統

印順指出，如來藏說偏重於定的傾向，此在「秘密大乘佛法」中更是充分表露出來。如「秘密大乘」在勝義發心以上，別立「三摩地菩提心」；<sup>25</sup>此外，「無上瑜伽法門」亦是一例，處處說入出三摩地，乃至最後傳出的「時輪金剛」稱毘盧遮那等五佛為「五禪那佛」，可知重定的傾向是確定的，因此他指出「密乘」行者都是三摩地的行者。<sup>26</sup>

此外，印順表示無上瑜伽是佛德本有論，即眾生本具如來果德，而這也契合於如來藏說的見解。如此，原本「念佛三昧」是觀想外在的佛，但眾生既有如來藏，如來藏是（真）我的經說，於是念佛不再只是觀他佛現前，進而觀佛入自身（「本尊入我，我入本尊」），引生自身是佛的天慢，並發展到「現生成佛」，宗喀巴稱此無上瑜伽為「最勝念佛」。印順表示，此佛德本具、依果而起修、速疾圓成佛果等觀點，與中國古德所說「一生取辦」、「即心即佛」，都是本著同一理路而來的。甚至「秘密大乘」從男女和合中所修，可說是欲樂與定樂的統一，與印度教性力派相類似，而這些都表現了後期佛教的修行特色。總之，在重如來藏、我、自性清淨心等的觀念下，不再是理性的觀慧的證知，而本於定心清淨的覺受；如此，後期大乘的發展傾向，確是與原始佛教、初期大乘佛教很不同的。<sup>27</sup>

\* \* \*

印順「修心」就是「修定」之論點，總結以上分析可歸納四個重點：首先，在原始佛典中「心」的意涵廣泛，而其中一個使用即是以「修心」來表達「修定」，而在修心、修定的闡釋中，又常以煉金等「譬喻」的方式作描繪，而引發「心清淨」之思想，即「心」之清淨猶如金之純然，此必須藉由「定」之修

<sup>25</sup> 同前註：（Y27, p.196-197）。

<sup>26</sup> 同前註：（Y27, p.207）。

<sup>27</sup> 同前註：（Y27, p.208-220）。

持而得。其次，一方面佛滅後佛弟子對佛的永恆懷念，而形成佛身常住不滅的信仰，另一方面適應印度梵文化之傳統，而漸有「如來藏」真我說的形成。第三，「心清淨」與「如來藏」二說相融而成一體系，使得之後的如來藏說既重視「唯心」、又強調「真我」。第四，重信、重定的如來藏說適應性普及，而成為後期佛教信仰（如「秘密大乘」）的主流，而佛教修行的重心也從慧學轉移到定學。

### 三、「修心」即是「修定」的詮釋及解讀

以上綱要式析述印順「修心」就是「修定」的論點，指出其中重要的訊息之一，在於表明後期佛教所著眼的修行，已從慧學轉向到定學，後期佛教之強調如來藏自性清淨心，屢屢論及「修心」時，實是在強調「修定」。<sup>28</sup> 而此一走向及轉變乃印順所關心的，且未必全然樂見此趨勢之發展，其中對中國佛教亦是如此。

進言之，印順關心晚近中國佛教衰頹現象，表示現實佛教界的問題，根本是「思想」問題，期能透過對佛教教理的理解，對佛教思想起一點澄清作用。<sup>29</sup> 如此，雖然印順〈修定——修心與唯心·秘密乘〉一文主要是從印度佛教思想發展過程來析論，也從初期佛法一直討論到秘密大乘佛法，而未及中國佛教諸宗派，但在印順判教裏，中國佛教確實也是後期佛教發展的一流，深受如來藏思想影響，屬真常唯心的義理系統，印順也表示晚近中國佛教之衰落或多或少與此思想之發展有關。<sup>30</sup> 可知，印順「修心」就是「修定」的論點，非僅是一

<sup>28</sup> 或者說，後期佛教修行從慧學轉向定學，可從「修心」之強調看出。

<sup>29</sup> 印順說：「出家以來，多少感覺到，現實佛教界的問題，根本是思想問題。我不像虛大師那樣，提出『教理革命』；卻願意多多理解教理，對佛教思想起一點澄清作用。」《華雨集第五冊·遊心法海六十年》：（Y29, p.7-8）。

<sup>30</sup> 可見註5，林建德：〈唯心思想帶來晚近中國佛教之衰微嗎？——印順法師觀點之檢視〉。



學術暨思想史的考訂和論證，背後卻有其宗教性關懷，而可放在振興中國佛教的脈絡下理解。<sup>31</sup>

然而，印順對中國佛教真常心系之認定，特別是中國佛教所重視的「修心」亦也是「修定」，此論斷是否可得到中國佛教徒們普遍的理解或接受？易言之，中國佛學特重「心」與「修心」，然而其中的「修心」是否僅是「修定」？——如禪宗諸多命題，像是「即心即佛」、「自心作佛」、「明心見性」等，以及「參話頭」、「起疑情」等修學法門，對禪者而言，這些都不只是「修定」，而卻是對「慧」（般若）的悟解；即禪門所言「見性成佛」，開悟所見之自性清淨心，乃是一種智證境界而不只是定境。然而，對印順而言，此仍是在於「修定」，而卻不等於「修慧」。<sup>32</sup>

對此爭議，以下分兩點詮解，以求進一步認識印順「修心」就是「修定」論點背後深層的關切與思考，第一、以禪宗為例，說明印順認為中國佛教之「修心」主要亦在於「修定」，禪宗主流乃以如來藏思想為主，而未必是以般若空性為宗；第二、進一步詮解為何印順認為「修心」（定）不等於「修慧」。

### （一）中國佛教「修心」亦為「修定」之詮解

印順長於「約史論義」，從印度佛教思想史的考察中，得出「修心」就是「修定」的斷言。然而，印度佛教固然如此，但中國佛教論及「心」時，如此「心」之修學的指涉，乃是限於禪定的體驗，或者為空性慧的證知，還是兩者

<sup>31</sup> 如印順表示，佛法與現實佛教界有距離是一直是他所關注的；早年出家修學中，雖知道為中國文化所歪曲，但佛法的漸失本真，在印度由來已久，而且越來越嚴重，因此他不能不將心力放在印度佛教的探究上。《華雨集第五冊·遊心法海六十年》：（Y29, p.13）。

<sup>32</sup> 如印順說：「如中國禪宗，不說定慧，宋明以來，多數以『看話頭』，『起疑情』為方便。按下思量分別、妄想雜念，參到疑情成片，緣到而頓然悟入。疑情打成一片，依教義說，這是『心不散亂』的修定過程；禪者的悟入明體，也還是依於定力的。」《華雨集第三冊·修定——修心與唯心·秘密乘》：（Y27, p.218）。

兼而有之？此即涉及到中國佛教的主流是真常唯心論或者般若實相論的探討。

以禪宗為例，禪宗是中國佛教裏以「修心」著名的宗派（之一），而從思想史考察，禪宗哲學的確滙集不同的思想傳承，如楊惠南指出禪宗的兩大思想傳承是「般若」與「佛性」。<sup>33</sup>但在此兩者之間，究竟「禪」是佛性思想為重，還是般若思想呢？<sup>34</sup>對此，印順認為禪宗脫落名相，含攝性空思想，但不代表其不是唯心論；如禪宗雖然重視《金剛經》此般若典籍，但禪宗許多思想都是唯心的，包括整體的禪宗發展，如「參話頭」法門，也都是著重自身心念的察照，而不脫唯心本位和重定傾向。<sup>35</sup>

對於「禪宗是否真常唯心論」，印順曾在《無諍之辯》書中專文表達他的看法，不認同禪宗是以「般若」為主而非「唯心論」，認為禪宗所謂的唯心是「諸法實相心」，此亦即是「真常唯心」，而認為禪宗和華嚴都屬真常唯心系，兩者所言之「諸法實相」即有「真常」之義。易言之，印順認為華嚴的唯心是「一真法界心」，此與「諸法實相心」是相同的，都是「真常唯心」的意涵，而如果承認禪宗的唯心是諸法實相心，亦等於是承認禪宗的唯心是真常唯心。<sup>36</sup>

印順引日本學者的看法，把大乘分為實相論、唯心論二系，這樣的分法和中觀與瑜伽、法性與法相分法相近。但印順認為，中觀（性空論）與瑜伽（唯

<sup>33</sup> 楊惠南說：「影響中國禪，特別是『南禪』的第一個佛教思想，是《般若經》裡的『般若思想』。另一個影響中國禪的佛教思想，是《楞伽經》裏的『佛性思想』。」楊惠南：《禪史與禪思》（臺北：東大圖書公司，1995年），頁1。

<sup>34</sup> 「禪」之梵語為 *dhyāna*，巴利語為 *jhāna*；若單純以漢語字之結構來看，乃由「示」、「單」二未所構成，因此筆者認為可區分出兩種可能的意義，其一是禪定，即示證專一單純之義，另一是般若，如禪宗所說還我本來面目之單純、純淨，此本來面目即有法性實相之意蘊。

<sup>35</sup> 如印順說：「中國的禪宗，否認他們的禪為禪定，以為是般若，其實也還是重於止修。如晚期盛行的看話頭，即顯然是重止的。眾生的妄念無邊，用一句話頭，一個『是什麼』，激起疑情，使心在這『是什麼』上息下來，勦絕其他的情念。等到這疑念脫落，三昧現前，即以為是開悟了。」《大乘起信論講記》：（Y7, p.360）。

<sup>36</sup> 《無諍之辯》：（Y20, p.171）。

識論），在成立染淨因果時不許法性能起、能生，不將心與性混一而作為萬化之本，但佛性說則不然。所以，印順認為大乘除中觀、瑜伽外應該有第三系，這第三系主張空與心相融，自心清淨與法性清淨相融，以即心即性、即寂即照的真常心為本，而說「性起」、「性生」。在這樣的意涵下，華嚴與禪並沒有根本的不同（所以宗密圭峰有「教禪一致」的說法），其中的差異，只在於華嚴多重於事理之敘說，而禪多重於諸法實相心之體證。<sup>37</sup>

雖然禪宗確有「心亦不可得」、「兩個泥牛鬥入海，直至於今絕消息」（心境並冥、並泯）、「一心不生」、「無心」等近似性空的思想，但印順認為這只是形式上的類似，而沒有本質或實質的差別，所以不能因禪宗引述某些說法或某些經論而判定禪宗不是唯心論。<sup>38</sup> 即雖然禪宗說法，或者禪的思想中，切忌肯定、重於否定，有所謂「觸著即犯」、「向背俱非」、「說似一物即不中」等宣稱，總是問有以無對、問無以有對，出沒不定，但這樣思想方式的表現，其內在意涵，印順認為不但是「真常唯心」（真心），而且也是「真常唯我」（真我）；在形式上雖近於般若，實際上更近於老莊之玄理，如江東牛頭禪即是深受清談玄學所影響，並影響後世禪宗之發展。<sup>39</sup>

<sup>37</sup> 同前註：（Y20, p.171-172）。

<sup>38</sup> 同前註：（Y20, p.172）。另外，印順也表示：「古代禪師說：以心為宗，以無為門。禪宗是絕對唯心論，然修行體真，是空無所得為方便的。在禪宗裏，說什麼都不是，而實歸宗於即心即佛！有以為禪宗近於三論般若，實不過形式的近似而已。」《大乘起信論講記》：（Y7, p.296）。

<sup>39</sup> 《無諍之辯》：（Y20, p.173）相關的說法亦言：「中國佛教長於融通，禪者初期採用了《文殊所說摩訶般若波羅密經》；『摩訶般若波羅密』，為講說《壇經》的主體。弘忍以來，漸取簡短的《金剛般若波羅密經》；到神會更適應當時而專說《金剛般若波羅密經》了，而同時也引用《大乘起信論》，所以禪宗的內容，決不是以『緣起性空說』為主的。如慧能以下，南嶽門下是『直顯心性』；青原以下，受江東牛頭禪的影響而被稱為『泯絕無寄』，然泯絕無寄也還是『無心即真心』的。所以，論禪宗的思想，與『空』有關，而核心到底是『真心』（或『真我』）系的。」《永光集》：（Y43, p.235-236）。

印順表示，禪宗從初祖達摩開始，以《楞伽經》印心，《楞伽經》的思想即是以「唯心論」為主體，後來《楞伽經》不為正統禪宗所依用，但禪者只是不以楞伽的思想為主，或者不限於楞伽的思想，而不是因此而轉向性空思想。而所謂禪宗之成立，起源於鳩摩羅什般若經論之傳譯而展開，因此禪宗應歸為性空論，印順認為這不是正確的說法，這只是禪宗思想南傳，多少融攝空宗的方法，時間一久，不同的思想摻雜一起，但內在骨子裏仍是真常唯心為主的思想。<sup>40</sup>換言之，禪宗之脫落名相，表面上、形式上含攝性空思想，但實際上、事實上更多證據可證明禪宗確是唯心思想為重。<sup>41</sup>因此，印順認為禪宗對空性思想雖有所融會，但主體、主流思想仍舊是如來藏，而不可以因為少部份遮詮的語句而有所質疑。<sup>42</sup>

總之，依印順之見，禪宗是真常唯心論，而非屬性空唯名論或般若實相論，其一在於「心」之修學，非以「般若」為主；即禪宗（暨中國佛教）所強調的「修心」，其中指涉的意涵及內容，相對於「般若」而言更重於「禪定」。而且，若後期佛教經論所記述的，主要是如來藏、真常唯心思想，而禪宗承接其中並依此談「修心」，此「修心」自不會以「緣起空性」為主，據此印順亦認為中國佛教（如禪宗）「修心」不是以「修慧」為主軸。

## （二）「修心」不等於「修慧」之詮解

據上所言，印順指出禪門雖意在「修慧」，但實乃「修定」；而即便有所悟入，所悟也是依定力而有的身心覺受和宗教經驗。<sup>43</sup>如此，探討「修心」是

<sup>40</sup> 《無諍之辯》：（Y20, p.173）。

<sup>41</sup> 印順表示禪宗「自心是佛」、「即心是佛」等語句皆屬唯心思想，即便說「無心是道」，此「無心」仍是即心即佛之心，所指為體離斷常、迴絕名相之「真常心」。見《無諍之辯》：（Y20, p.174）。

<sup>42</sup> 《無諍之辯》：（Y20, p.174）。

<sup>43</sup> 《華雨集第三冊·修定——修心與唯心·秘密乘》：「『定』是通於世間的，外道也能修得，所以外道也有超常的宗教經驗。定心清淨，是般若 *Prajñā* 所依止，而不是般若——慧的證知，這是對於這一思想必要的認知！」（Y27, p.148-149）。

否為「修定」，其中涉及兩個層次的問題，一個是主觀內心的認定，另一是客觀實然的分判。意即，禪者談論「心」的修學時，其本意不僅僅是「定」而還包含「慧」，因此禪者主觀認定上，其「修心」不只是「修定」亦也是「修慧」，甚而是以「修慧」為主的。然而，就客觀實際上，以局外人觀之，禪者所謂的「修心」主要仍是「修定」，而未必是「修慧」，此也是印順所欲指明的一點。如此的落差，可能就涉及到修行法門的抉擇與佛法知見判攝等問題。<sup>44</sup> 關於修心（定）與修慧之別異，以下分兩點來詮解印順之見：

### 1. 「禪定的無分別」不等於「般若的無分別」

印順認為佛法中任何的唯心論，莫不歸結於「境空心寂」，超越「能所對待」的自證，但這些「無分別」、「不可得」、「離諸見」、「非有非無」等語句的表述，看似和般若的無分別智相近，但事實上仍舊是唯心論式的，而未必屬性空慧的體證。印順曾引《楞伽經》：「離一切諸見」、「離能所分別」、「無得亦無生」、「非有亦非無」、「有無二俱離，如是心亦離」等，表示這都是絕對唯心的體驗，因此雖然具備離名相、超能所之語言外在形式，但仍為唯心論之一流。<sup>45</sup>

如此，「修定」某些面向雖近似於「修慧」，而有「無分別」之體驗，以

<sup>44</sup> 對於印順對禪定之認知，及對中國禪宗禪法之反省，以及如實觀與假想觀之別，可參閱釋性廣：《人間佛教禪法及其當代實踐——印順導師禪學思想研究》（臺北：法界出版社，2001年3月）。另外，印順以「緣起性空」省思中國佛教及禪宗，以及「真實」與「方便」的分判，相關討論也可見邱敏捷：《印順導師的佛教思想》（臺北：法界出版社，2004年6月），以及侯坤宏：《真實與方便：印順思想研究》（臺北：法界出版社，2009年7月）。

<sup>45</sup> 如對於《大乘入楞伽經·無常品》云：「無得亦無生，我說是心量。非有亦非無，有無二俱離；如是心亦離，我說是心量。真如空實際，涅槃及法界；種種意成身，我說是心量。妄想習氣縛，種種從心生；眾生見為外，我說是心量。外所見非有，而心種種現；身資及所住，我說是心量。」（T16, no.672, p.609, c27-p.610, a6）其中「心量」，印順表示是「唯心」的別譯，前三頌傳達的是絕對唯心的體驗，後二頌表明唯心所現。《無諍之辯》：（Y20, p.172-173）。

至於修定所達的定境和修慧所至的悟境、解脫境有時難以區分；因此究竟是「禪定的無分別」（「無分別心／定」），抑或是「般若的無分別」（「無分別智」），即容易產生混淆。但如進一步抉擇辨析，「禪定的無分別」——此無分別在於心識的集中統一，凝神專注於一處，此時雖因靜定而感受到輕安喜悅，但仍是有漏的身心狀態，出定之後煩惱猶在（除非能達「滅盡定」的深定狀態）。相對的，「般若的無分別」——此無分別是和空性相應的無漏智慧，關涉到緣起、無我、中道、不二等義理的親知體證，而達到所謂的解脫；此境界如印順所說的，可用光明、空靈、喜樂來表達，而有不憂不悔、不疑不惑、不忘不失三種心境。<sup>46</sup>

總之，就印順而言，「修定」、「修慧」兩者雖有「無分別」之相近形式，但實質內涵仍是不同。定境和解脫境的淆亂、迷惑，以定為慧，亦是印順所關心的，他曾形容依定而有的特殊、神秘體驗是「美麗而險惡的歧途」，<sup>47</sup>也指出佛世時期亦有行者修得初禪，自以為證初果；修得四禪，自以為得四果；<sup>48</sup>甚至，對禪宗的「開悟」是否為就為阿含的「法眼淨」，還是僅是定境的覺受，仍抱持一定的討論空間。<sup>49</sup>印順認為「修定」雖有種種功德，<sup>50</sup>但專修定不代表修慧，也未必可得到解脫，而應視為解脫的助方便。

<sup>46</sup> 《學佛三要》：（Y15, p.206-207）。

<sup>47</sup> 《佛法是救世之光》：（Y24, p.313-328）。

<sup>48</sup> 《寶積經講記》：（Y2, p.240）。

<sup>49</sup> 呂勝強曾在訪問印順時表示：有些人對於他不能同情中國禪宗，感到遺憾與不解，而以印順著作中對六祖惠能的描述，詢問他是否認為六祖是如實的「淨法眼」、「絕諸戲論」者？對此，印順未正面回答，僅認為禪宗的「開悟」缺乏一個標準，之後修學也不講次第，只重於參禪打坐，對此走向他未必能夠同情。見呂勝強：《人間佛教的聞思之路》（高雄：正信佛教青年會，2003年），頁132-134。

<sup>50</sup> 印順即在〈修定——修心與唯心·秘密乘〉第三小節論述修定有「現法樂」、「勝知見」、「分別慧」、「漏永盡」的四種功德。見《華雨集第三冊·修定——修心與唯心·秘密乘》：（Y27, p.167-169）。

## 2. 「唯心的玄理」不等於「般若的空智」

「唯心的玄理」與「般若的空智」在印順看來也是不同的；他曾評論中國佛教的教理雖是大乘，但悲濟為先的行解一直薄弱，而只能寄託於「唯心的玄理」。<sup>51</sup>而這樣唯心玄理的形成，印順認為和禪者進入靜定時的超常體驗有關，如在定中觀想自心是佛、一切唯心造等。<sup>52</sup>而此等唯心的投射和想像，重於崇高的信仰與理想，而易於輕忽現實之正觀，多少增添神秘的色彩，而近於神學式的形而上學。<sup>53</sup>

進一步說，印順認為，中國佛教一方面承傳印度《楞伽經》等經的如來藏說，而開展出重定的唯思想，另一方面又受到中國老莊玄學思想影響，於是具有顯著的唯心玄理性格。<sup>54</sup>而即便是中觀學大家如嘉祥吉藏，他的諸多著述亦受到這兩方面的影響，如皆使用「玄」字來立名。<sup>55</sup>到了隋唐，中國佛教如天台、華嚴等諸多著作，也以「玄」相稱，<sup>56</sup>天台智顛為解釋各經內容之深義，亦立「五重玄義」，凡此種種，皆說明中國佛學偏向玄學、玄理的思想展現方

<sup>51</sup> 《學佛三要》：（Y15, p.151-159）。

<sup>52</sup> 如印順說：「特別是深入靜定（定學即心學），心力增強而有自在無礙的經驗，每不自覺的落於唯心論。」《無諍之辯》：（Y20, p.52）。

<sup>53</sup> 如印順說：「慧——般若，是比禪定進一步的。但出發於現實觀察的方法論，在後期「大乘佛法」中有些不適用了。如大涅槃，如來藏，我，自性清淨心，佛性等，是從崇高的信仰與理想而來的，只能以無數的譬喻來說明，是一般人所不能知，現實正觀所不能得的。如在世間哲學中，這是近於神學，形而上學的。」《華雨集第三冊·修定——修心與唯心·秘密乘》：（Y27, p.192-193）。

<sup>54</sup> 如印順《中國禪宗史》說：「會昌以下的中國禪宗，是達摩禪的中國化，主要是老莊化，玄學化。」（Y40, p.a8）。

<sup>55</sup> 如《三論玄義》、《大乘玄論》、《法華玄論》、《淨名玄論》等。

<sup>56</sup> 在華嚴宗有智儼《華嚴經搜玄記》、法藏《華嚴經探玄記》，澄觀《華嚴玄談》等，及天台智者之《法華玄義》、《維摩經玄疏》、《金光明經玄義》、《觀音玄義》，灌頂《涅槃經玄義》，湛然《法華玄義釋籤》（或稱《法華玄籤》）以及唯識宗窺基《妙法蓮華經玄贊》等皆是。

式。<sup>57</sup> 包括近現代新儒大哲熊十力的《新唯識論》，採「逆格義」方式以儒學、易學解佛，此在印順看來仍屬「玄學的唯心論」，<sup>58</sup> 而未必可取。

如此也可看出印順對佛教中國化的態度。魏晉時代的佛學受到玄學影響，而進入隋唐時代的天台、華嚴等佛學，亦可說是玄學的遺緒；只不過其所探討的議題，不再限於有無、本末、名教自然等，此時的玄學也非以老、莊、易為基調，而以佛教的義理境界為主。此時玄學的特點，重視境界的高超、理論的圓滿、體系的完備等，如印順分別以「至圓」、「至簡」與「至頓」來描繪中國佛教在理論、方法及修證上的特色。<sup>59</sup> 可說中國哲學中的玄學經過佛教如來藏經論的傳入，再與老莊思想結合而為玄學開創新的路線。<sup>60</sup>

## 臺大中文學報

<sup>57</sup> 雖然「玄」的古意是「深」的意思，以「玄」命名，乃是要抉發深意，但抉發深意的方式，卻與印度所慣用的分析、論證與辯破方法（如龍樹中觀學）有所區別，而主要卻在於理論境界的擬議描繪。如華嚴「十玄緣起無礙法門」（即「十玄門」）、「六相圓融」、「一即一切，一切即一」、「相即相入」、「事事無礙」、「重重無盡」等，皆展現玄妙與圓滿的思想性格；而此一特性，相較於老莊「玄之又玄」之理境，可以說是過之而無不及。

<sup>58</sup> 見印順：〈評熊十力的新唯識論〉，收在《無諍之辯》：（Y20, p.1）；其中印順點評而說：「佛法為實證的宗教，重視於如何體證，不在乎侈談玄理。所以如中國佛學者的高談圓融，每被人責為『高推聖境，擬議圓融，障自悟門』。這所以佛家多說泯相證性——決不是離用言體。」《無諍之辯·評熊十力的新唯識論》：（Y20, p.37）。

<sup>59</sup> 《無諍之辯·談入世與佛學》：（Y20, p.186-187）。

<sup>60</sup> 到了隋唐之後，此理境之高玄與系統之圓渾，可說達到極致、顛峰，而進入佛教玄學的時代，此後中國佛學玄音繚繞，「談玄說妙」成為中國佛學的風格走向。如以禪宗為例，禪宗玄理的發展印順曾表示：「『續僧傳』說慧可『專附玄理』，什麼是玄理？從魏晉以來，易、老、莊學盛行，稱為玄學；而玄理、玄風等名詞，也成為一般用語。佛教中也有玄章、玄義、玄論、玄談等著作。這裡的玄理，當然不是老莊之學，而是『鉤玄發微』，直示大義的，簡明深奧的玄理，不是經師那樣的依文作注，或廣辨事相。佛法中，如空有，真妄，性相（中國人每稱之為『事理』），迷悟；生死與涅槃，煩惱與菩提，眾生與如來；法性、心性等深義，著重這些的，就是玄理。」《中國禪宗史》：（Y40, p.30-31）。



當然，其中涉及諸多價值取捨與定向的問題，即佛教從印度傳入中國，經中國文化的融會、轉化後，究竟是增益其輝、還是減損其光芒？如就中國佛教徒而言，「至圓」、「至簡」與「至頓」等正是中國佛教優勝於印度佛教的特點，而應引以自豪；但就印順而言卻是可垢病處，而有「流變而失真」之評。<sup>61</sup>如此，似可看出「求美」與「求真」兩者價值取向的差異。就印順觀點，「唯心的玄理」在於「求美」，雖可滿足大多數人的宗教思緒，但卻是理想的、情感的、信仰的，偏重於「假想觀」的修學，而未必能引領走向究竟的解脫；相對的，「般若的空智」重於「求真」，乃是經驗的、理智的、實證的，即所謂「真實觀」；而就直截相應於解脫而言，印順認為真實觀比假想觀更來得難能可貴。<sup>62</sup>

總之，印順認為如來藏說重於開顯「唯心玄理」，而性空思想則開展「般若空智」，然而究竟孰高孰低、何者了義或不了義，在中印佛學史上不同佛教思想家各擁其說，互不相讓。而印順雖視兩者皆為整體佛法系統重要的部份，但明顯視性空學為究竟了義，表示以此為準據才可能達到真正的滅苦及解脫；而相對的，中國佛教所言之「修心」多重於玄理發揮，未必能說是「修慧」的空智觀照。

### 3. 「修心」與「修慧」之不同譬喻手法

對於「修心」意指「修定」，印順指出從「譬喻」的使用可看出；或者說，「修心」不等於「修空」、「修慧」，以佛典所使用的不同譬喻可知。佛典中對「空」的譬喻多非依實存之事物作喻，而常以夢幻泡影、如露如電（《金剛經》名偈）形容。但對「心」闡釋所作之譬喻，常以衣之潔垢、鏡之明暗、金之純雜等來表示心之淨染，總是有個什麼東西存在，並以此引導人心向於良

<sup>61</sup> 《印度之佛教》：（Y33, p.a3）。印順甚而認為佛法受到中國文化所「歪曲」。《華雨集第五冊·遊心法海六十年》：（Y29, p.13）。

<sup>62</sup> 假想觀和真實觀又分稱為「勝解作意」及「真實作意」；關於兩者之別，可參考印順：《空之探究》：（Y38, p.67-77）。

善、向於光明。<sup>63</sup> 換言之，如來藏之重信、重定的傾向，表達由信到定的過程，即相信有佛性、自性清淨心，然後藉修心、修定以顯之。而「修心」譬喻的運用不只在阿含佛典，在後期真常心系的典籍中更是特色；如《宗鏡錄》云：「舉一心為宗，照萬法如鏡」，<sup>64</sup> 即以心如明鏡來照朗萬有之如如呈顯，宗鏡即是宗心來作喻（其書名即由此而來），即是一例。而此「以鏡喻心」的譬喻更早見於《莊子》——「至人用心若如鏡，不將不迎，應而不藏」，而後在神秀「心如明鏡台」的偈語亦然。此外，「法華七喻」的「窮子喻」、「衣珠喻」，以及所謂「月輪觀」等亦都是和「心」相關之譬喻，顯示「心」之珍奇寶貴，而都可視為是正向肯定的表達。

但是「好比是」（或「像是」），與「即是」乃是不同的，如此直述與譬喻不同的表述方法，就有「了義」（*nītārtha*）與「不了義」（*neyārtha*）之區別。換言之，「譬喻」以迂迴之解釋以助於理解，但通俗理解時而有失真之弊，甚而形成誤解或曲解。同樣的，說如來藏是佛教空性義的正面表述（*positive expression*），<sup>65</sup> 以清淨說空作為正面表述，但正面表達、正面譬喻是否就能如實呈顯，還是易把清淨誤解為實體之本性的指涉，而可能有所誤導，其中之利弊得失亦不免見仁見智。

總之，「譬喻」手法運用有方便度化之意，而凡是以更多「譬喻」表述所形成的佛典，其通俗性愈高，但相對的方便性（或不了義）特質就愈明顯。特別是「心」的譬喻闡釋，多半是在肯定些什麼，表明一個事物的真實存在；相對於此，空觀之譬喻多半在進行否定、掃蕩、揚棄和超越，告知人一切都是幻

<sup>63</sup> 如印順在《如來藏之研究》說：「『心』就是貫通染淨的所依自體，正如洗衣的衣，磨鏡的鏡，鍊金的金一樣。以世俗譬喻而成立的『心性本淨』，確是適合於世間一般的見識，而富有啟發人心向善的作用。」（Y39, p.78）

<sup>64</sup> （T48, no.2016, p.417, a20-21）

<sup>65</sup> 如《大智度論》所說：「畢竟空即是畢竟清淨，以人畏空，故言清淨。」（T25, no.1509, p.508, c6-7）相關討論可見釋恆清：〈論如來藏之空性義〉（*The Significance of Tathāgata-garbha: A Positive Expression of śūnyatā*），收在《哲學論評》第11期（1988年1月），頁227-246。

化不實，都是顛倒妄想的投射，而從中捨離一切執著。如此從這些不同譬喻，亦可見「修心」與「修慧」之不同。

\*            \*            \*

以上詮解印順「修心」就是「修定」的論點，指出印順雖是從思想史的分析考證得此斷言，但背後卻有濃厚的宗教關懷。印順認為後期佛教「修心」之強調，實是重於「修定」，使得修行由慧學轉向定學，極端的甚而誤入歧途，某種程度帶來晚近中國佛教之衰頹傾向。包括印順判中國佛教（如禪宗）的主流為真常心系，亦有深刻省思之所在，認為中國禪者雖言在修心、意在修慧，但實乃修定。而印順「修心」就是「修定」之論點，蘊含著「修心」（定）未必等於「修慧」，故以上也詮解指出「無分別心／定」與「無分別智」的不同，和「唯心的玄理」與「般若的空智」的差異，以及慣有譬喻手法的區別。當然，印順論點的合理性與正確性仍待檢視，或者如何取得適切的理解，值得做進一步反思，以下即續作討論。

#### 四、「修心」即是「修定」的反省和思索

儘管印順「修心」就是「修定」之論點言之成理，但卻未必得到普遍的認同，其中涉及「佛性」和「般若」兩者間法義的抉擇和判攝。如以中國佛教為本位者，乃以佛性優於般若，包括印順的老師太虛大師，即以如來藏說為最高，佛性、唯心思想乃代表佛陀圓滿境界的展現，此唯心體系必以慧覺為主體，而不僅只是禪定；相對的，若立守在般若經教暨中觀學派的立場，性空思想才是究竟了義的法門，如來藏僅可視為是方便說。此外，近現代中國佛學家（如呂澂與熊十力）對於「性寂」與「性覺」的對辯、論爭也和此課題相關。<sup>66</sup> 於此

<sup>66</sup> 熊十力認為歐陽竟無唯識學只從聞熏入手，而「未去發現自家寶藏」。呂澂則回函認為熊十力所說只是中土「性覺」偽說之遺緒而已，呂澂認為印度佛教的心性思想是「心性本寂」而非中國佛教的「心性本覺」，二者本質並不相同，而熊十力並不了解佛教的本義為何。見註3。

可知，「修心」即為「修定」的論調，背後涉及諸多法義探究的空間，而不是一個單純的陳述而已。

對於兩造判教之別，印順雖傾向性空論，但卻不排斥佛性說，甚而有調合兩者之意圖。進言之，印順「修心」就是「修定」之論斷，並不是極端偏激的，即他雖認為「修心」就是「修定」，但未必排除「修慧」等之可能意義，亦即具有「心」多元意義，使之與戒（道德）、定、慧等皆有所關聯；可知印順「修心」即是「修定」，乃是特定脈絡下的宣稱。此外，印順之論證「修心」是「修定」，乃是就歷史發展的實然而發，但在應然面上卻認為「修心」當要「修慧」，將佛性放在空性的法義中，會是較適切的理解。再者印順也依佛典指出「修心」縱僅是「修定」，然達於究竟時亦可與「修慧」所達之解脫一致。關於上述三點以下即進一步論述：

### （一）「修心」即是「修定」特定的理解脈絡

中國佛教（暨後期佛教）之「修心」非以空性思想之「修慧」為主體，此是否意味著「修心」只限於「修定」，而「修心」全不含括「修慧」或其它可能之內涵？——此問題的答案自是否定的。如先前提及，在禪宗裏有「佛性」與「般若」兩大思想傳承，所以禪宗的修心、修行，也含攝般若空義在內，只不過所佔比例不及佛性思想，而且般若空義也不夠純正，而是受到如來藏說一定的影響。

事實上，中國佛教的「修心」雖以如來藏為主，同時也蘊含著空性思想，但也有其它如「道德」等之可能內涵。例如《六祖壇經》說：「萬法盡在自心」，而且自心歸依自性、皈依真佛，而自皈依者「除卻自性中不善心、嫉妒心、諂曲心、吾我心、誑妄心、輕人心、慢他心、邪見心、貢高心及一切時中不善之行。」<sup>67</sup>如此，「心」即含有「修定」之外的其它意義，特別是如上述不善心、嫉妒心、諂曲心等諸多道德意涵，亦顯示佛法中對「戒律」的教導。

<sup>67</sup> 《六祖大師法寶壇經》：（T48, no.2008, p.354, c2-7）。

此外，「慈悲心」若也可歸為「修心」之一類，則「修心」不只是「修定」，此時「心」的指稱範圍已擴大。<sup>68</sup>此外，中國佛教的「心」，除承傳（印度）佛教本身，還包括吸收、融會中國儒道二家等的元素，故其概念之含攝意義勢必更為廣泛。<sup>69</sup>

印順認為中國佛教主要承續如來藏的經論傳統，所談的「修心」主要是「修定」。然而，印順說「修心」就是「修定」，並不代表「修心」就只是「修定」；即此斷然、直接的主張和陳述，具有特定脈絡下的意義，在於指出後期佛教所談、所重視的「修心」其中一個主要（及特別）意義是「修定」，而且這樣的「修心」不是以「修慧」為主的，但卻可能含攝之，<sup>70</sup>所以並未全然排除「修

<sup>68</sup> 「心」的概念在承續中不斷地演化、開展，因此到了後代佛教「心」的概念即相當的豐富。然而究竟「心」有那幾種意涵呢？根據圭峰宗密的分辨，他在《禪源諸詮集都序》中將「心」分為如下四種：（一）「肉團心」：（梵文 *Hṛadya* 訖利陀耶），即指人「心臟」這個器官，也就是物質、生理的心。（二）「緣慮心」：所指為八識，對應到外境（心所）而有的認知活動，如眼具有「見」、耳具有「聞」、鼻具「嗅」的功能，而第六識具有了別、判斷的作用，第八識為累積和保存記憶。由於此八識重於思慮分析，因而稱為緣慮心，認知過程中有各種善、惡心思生起，因此統稱為善惡之心。（三）「集起心」：（梵文 *Citta* 質多耶），宗密從「緣慮心」獨立出「第八識」，即一切種子識，因此識而生起各種現行，而之所以言「集起」，意也在此。此集起心如中醫所說的「神」（識），或者外道宗教所言的「靈魂」。（四）「真實心」：（*Hṛdaya* 乾栗陀耶）即是所謂的「真心」，指的是清淨圓覺的如來自性。見《禪源諸詮集都序》：（T48, no.2015, p.401, c17-25）宗密所區分的這四種心，在宋朝契嵩和尚所撰之〈六祖大師法寶壇經贊〉亦提及，見《六祖大師法寶壇經》：（T48, no.2008, p.346, a13-29）。

<sup>69</sup> 「心」在中國哲學本是重要詞彙，先秦儒家從孟子即有「心學」之傳統，談良知、四端之心，而重視「心」的道德意義。而或許受到中國文化影響，中國佛教所談之「修心」，其中「心」除了禪定外，亦重於道德意涵之指涉。如此戒（道德）、慧二學皆可融於「修心」，乃至包含慈悲義，數種概念融而為一；可知中國佛教中「修心」之意義是相當豐富的，而難以斬釘截鐵只限於一種。

<sup>70</sup> 如印順在《中國禪宗史》一書的序文中說：「如來藏，是說來淺易，意在深徹。所以如來藏的體驗者，淺深不一，淺些的，類似外道的神我見；深徹的，是無分別智證的『絕諸戲論』。」《中國禪宗史》：（Y40, p.a8）。

心」可能兼及增上信學、增上慧學等的修學，甚而印順依早期佛典明確表示「修心」達於究竟亦可同「修慧」之解脫（後詳）。

換言之，印順旨在表示「心」其中一個別稱是指「定」；「心」有其通稱意義，如初期佛教的「心」（*citta*）有種種滋長、積集生起之意，佛典也以「彩畫」作譬喻，以種種色彩而畫成種種圖像。即心如一白板而有種種圖案的呈顯，總成各種認知活動而泛稱為「心」；因此相對於「意」之思量的根能，及「識」之重了別，「心」是一綜合不加分析的總體概念。因此當印順指出「心」之別義，不代表否定「心」之通義，相反的，乃已然承認之。例如初期佛典中時常提及「心為法本」<sup>71</sup>（*manopubbaṅgamā dhammā*），此「心」即是通義，意指心意是修法之根本，如此之「修心」就不限定於「修定」而已。

如前所述，三增上學中稱定學為心學，「定」是持心不亂，把心攝於一境令散亂歸於平靜（「心一境性」），因此「定」也就名為「心」，而這正是印順所試著闡明「修心」就是「修定」的要點。所以「心」多數雖為內心的通稱，然而在此通稱外，印順特別注意到佛典常以「心」的特稱或別稱為「定」，談「修心」時主要是「修定」。<sup>72</sup>但值得注意的，除了「定」為「心」的別稱外，後代唯識學派以「心」為阿賴耶識，此識亦以色、聲、香、味、觸等積集滋長，或者說由種種法熏習種子而有所積集，此以「心」為阿賴耶，亦可說是「心」的別稱之一。<sup>73</sup>乃至後代以心為佛性，如《六祖壇經》云：「菩提自性，本來

<sup>71</sup> 如《增壹阿含經·大愛道般涅槃品》：「心為法本，心尊心使，心之念惡，即行即施，於彼受苦，輪轆于轍。心為法本，心尊心使，中心念善，即行即為，受其善報，如影隨形。」（T02, no.125, p.827, b13-16）以及《法句經·雙要品》：「心為法本，心尊心使，中心念惡，即言即行，罪苦自追，車轆于轍；心為法本，心尊心使，中心念善，即言即行，福樂自追，如影隨形。」（T04, no.210, p.562, a13-16）

<sup>72</sup> 《華雨集第三冊·修定——修心與唯心·秘密乘》：「從經文的用語去看，『心』，多數是內心的通稱。……在佛法中，心 *citta* 有另一極重要的意義，就是三學 *trayāḥ-sikṣāḥ* 中增上心 *adhicitta* 的心，與戒，定，慧三學中的定——三摩地 *samādhi* 相當。」（Y27, p.142-143）

<sup>73</sup> 《如來藏之研究》：（Y39, p.76）。

清淨，但用此心，直了成佛。」<sup>74</sup>此明心見性、見性成佛，以「心」指涉「佛性」，亦可為「心」的別稱之一。如此，「修心」就是「修定」，並不意味「修心」必然是、絕對是、或者僅僅是「修定」，而是說佛典中所談之「修心」許多時候是「修定」，在此同時並不排除「心」有其它可能的指涉意義。

## （二）「修心」如何可能為「修慧」

印順從歷史的發展源流，論證「修心」就是「修定」，然這主要是就歷史的實然面來論斷，並不認為「修心」就一定不能是「修慧」；相反的，就應然而而言，印順認為「修心」當可是「修慧」，佛性亦應理解成空性。

事實上，初期佛典中之「心」雖以「定」為特稱，但卻不限於此。例如《雜阿含經》明確表示：若有比丘心法善修心者，能離貪欲心、瞋恚心、愚癡心，得無貪法、無恚、無癡法，這樣的比丘能自記說：「我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。」<sup>75</sup>此時之「修心」在於斷離貪、瞋、癡，已不是純粹「定學」所能含括的。相對的，強調深定、苦行的修學模式，乃佛陀所不認同的，如提婆達多以「心法修心」，而自記說離欲、解脫五欲功德，此「以定制欲」而為究竟之修行，在舍利弗理解的佛法並非正途。<sup>76</sup>如此意味著佛陀對於「修心」，並不限於「修定」，而重於發慧得解脫；反觀提婆達多之專精禪定、抑制欲望已偏離不苦不樂的中道行。<sup>77</sup>

可知，「修心」當是要捨斷貪瞋癡三毒，其中智慧的啟悟為首要；同樣

<sup>74</sup> (T48, no.2008, p.347, c28-29)

<sup>75</sup> (T02, no.99, p.131, b12-15)

<sup>76</sup> 《雜阿含經》卷 18：「提婆達多如是說法言：『比丘心法修心，是比丘能自記說：「我已離欲，解脫五欲功德。」』」(T02, no.99, p.131, b3-5)

<sup>77</sup> 而佛陀和提婆達多「修心」之別，印順亦舉例如中國禪宗北禪與南禪的對立一樣，即神秀代表的北宗禪——「時時勤拂拭，莫使惹塵埃」，與六祖慧能之「本來無一物，何處惹塵埃」，兩者修行觀念和方法的差異。《華雨集第三冊·論提婆達多之「破僧」》：(Y27, p.12&26-27)。

的，如來藏教理教義的理解，亦應扣緊諸法實相之慧見開發。而印順對於如來藏思想，確實存有重新導向和定位之用意與期盼；即就後代佛教歷史發展之實然（actuality），「修心」常指涉「修定」，如此佛性和神教信仰的神性接近；然就佛陀正法之理想（ideality）及其該導正之應然（ought to be），「修心」當進於「修慧」，佛性應和般若空性作融通式的理解。

如此，強調在般若性空的法義下，理解佛性與如來藏，成為掌握印順如來藏思想一個重要的側面。如印順在《印度佛教思想史》論及「如來藏與真常唯心論」時，專立一節介紹「般若學者的佛性說」，特引《楞伽阿跋多羅寶經》表示「如來藏」不同外道所說之「我」，佛典中所說空、無相、無願、如、實際、法性、法身、涅槃等皆同於「如來藏」，只不過為因應愚夫畏無我句以及開引計我諸外道故，所以用「如來藏」一詞，使能遠離不實我見暨外道見之妄想，所以究極而言，「當依無我如來之藏」，如此才顯示「如來藏」的真實意趣；而且，如此了解如來藏教，印順認為後期佛教也不會步入「佛梵一如」的末路中。<sup>78</sup>

印順表示，不只《楞伽經》如此，包括《大般涅槃經》的後續部分，亦表明說一切眾生皆有佛性之如來藏我說、佛性說，只是通俗的方便，目的為了誘化外道，怕外道聽說無常、無我而不能信受佛的教說，所以佛為諸大眾說有常樂我淨之法，使其捨外道而皈信於佛，但對此方便教化，印順認為中國佛學者對此的理解似乎很有限，<sup>79</sup>而逐漸使得佛性和空性間脫鈎分離。

印順指出《大般涅槃經》續譯的三十卷，皆以般若之空性來說明佛性，如他指出〈光明遍照高貴德王菩薩品〉說：「若見佛性，則不復見一切法性；以修如是空三昧故，不見法性，以不見故，則見佛性。」<sup>80</sup>此「不見法性……則見佛性」，表示佛性是「絕無戲論」的空性，如此依緣起無自性空說佛性，則一切眾生悉有佛性的論稱，和一切無自性空的主張，可說是意義相等，都表示

<sup>78</sup> 《楞伽阿跋多羅寶經·一切佛語心品》：（T16, no.670, p.489, b3-20）。

<sup>79</sup> 《印度佛教思想史》：（Y34, p.287）。

<sup>80</sup> 《印度佛教思想史》：（Y34, p.287）。



以善巧方便修習空三昧，最後離一切戲論，不見一切法而見佛性。<sup>81</sup>

此外，印順指出《大般涅槃經·師子吼菩薩品》所言「非因非果，名為佛性」，此亦契合於龍樹緣起即空的中道義；包括該經所言之「中道佛性」，以佛性為第一義空、為智慧，都以空性來開展佛性，融空性於佛性。<sup>82</sup>如此，佛性可解說為成佛的可能性，佛性是成就無上菩提的種子，乃約「因」而說，相對的，無上菩提與大般涅槃乃為佛的「果」性。從此脈絡而言，一切眾生既是「定有」佛性，同時也「當有」佛性，因此《大般涅槃經》說：「一切眾生定當得故，是故說言：一切眾生悉有佛性」，意即本具的佛性透過因地的修行，一切眾生定當得以成就佛果，而成佛即要觀空的緣起中道來體現，而不能推想為「因中有果」。<sup>83</sup>

同樣的，印順表示在《大般涅槃經·迦葉菩薩品》亦強調因緣說，而從緣起來詮解佛性，而反對一切眾生本具如來藏的佛德本有論，認為此是毀謗三寶；另外在《大般涅槃經·憍陳如品》亦重申如來常樂我淨之說，乃為破除外道種種異見，使外道皈信佛法的方便。依此可知《大般涅槃經》續譯部份是以《般若經》空義暨阿含、中觀緣起中道說，來詮解如來藏、佛性的概念，淨化前分經中如來藏、佛性所可能含括的真我色彩。<sup>84</sup>

總之，作為佛教學者的印順，就歷史事實客觀指陳佛教思想發展的脈絡軌跡，依此實然而做出「修心」就是「修定」的結論。同時作為佛教宗教師的印順，亦要抉擇、導引正信正見的佛法，故依應然而表示「修心」當進於「修慧」，佛性當依空性法義而作解；而這樣以空性來詮解佛性，並不是印順所獨創的，而是在《楞伽經》、《大般涅槃經》等舊有的說法，印順僅試圖強化此

<sup>81</sup> 《印度佛教思想史》：（Y34, p.287-288）。

<sup>82</sup> 同前註：（Y34, p.289）。

<sup>83</sup> 同前註：（Y34, p.290-291），此處印順引《大般涅槃經》之「一切眾生定有佛性」，此處的「定有」亦可言「本有」，亦即佛性本具，一切眾生本來是佛（「本覺」）之意。

<sup>84</sup> 同前註：（Y34, p.292-293）。

面向的認識而已。<sup>85</sup> 如此，與其說印順質疑或反對如來藏說，更正確的應是說他支持般若學者所理解的如來藏說。

### （三）「修心」之究竟可達「修慧」解脫

「修心」是「修定」的特稱，而「修定」未必等同於「修慧」，但不代表「修定」不能助於解脫或全然無法實現解脫。如前所述，早在《阿含經》中「心」所指涉的多是禪定的修學，如心解脫、慧解脫之二分，乃相對應於止（定）和觀（慧），而止是用來對治貪愛，而觀是在勘破無明；如《雜阿含經》云：「離貪欲者心解脫；離無明者慧解脫」<sup>86</sup> 等即是其例。但依禪定所得的心解脫，除非是已達滅盡定之甚深禪定，否則不能算是真正的解脫，而只能說是依定力暫時伏住煩惱令之不起；因此阿含佛典所說的阿羅漢中並沒有心解脫阿羅漢，而只有慧解脫和俱解脫（兼具定慧）阿羅漢。<sup>87</sup>

<sup>85</sup> 事實上，把「修心」和「修慧」聯結，不只在傳統佛典如此，在現代佛法弘化中亦常見此模式。如長期在美國弘法的 Tarthang Tulku 仁波切出版一系列和佛教禪修、藏傳瑜伽（Kum Nye）、佛教心理學、時間空間與知識（Time, Space, and Knowledge）系列的書籍，他相當強調「心」的觀照，要人去思考「心」和認知、語言、自我、身體、行為、呼吸、性格、習慣、經驗、道德、實相（真理）、知識、時間、空間等之間的關係。他出版的書及論述面向雖不是學術性的，但卻相當深刻而具有洞見，容易在日常生活中運用而得到效益。他屢屢強調的「觀心」，實則是強調「觀空」，然他不用「空」這個字眼，而卻多使用「心」一詞，指出「心」的認知決定了我們的世界觀、人生觀、價值觀等，但若未經佛教思想的訓練洗禮，常會有錯誤的認識，因而心生煩惱；所以「觀心」即在反求諸己，進而認清實相（即「空」），把「修心」和「修慧」做了緊密的聯結。Tarthang Tulku「佛教心理學」之著作頗豐，相關論點可參考新出版之《心之啟示》（*Revelations of Mind*），Berkeley: Dharma Publishing, 2013.

<sup>86</sup> （T02, no.99, p.190, b17-18）

<sup>87</sup> 對「慧解脫」之相關探究，可見溫宗堃：〈巴利註釋文獻裏的乾觀者〉，《正觀》第33期（2005年6月），頁5-90；及溫宗堃：〈當代緬甸內觀修行傳統的興起與巴利學界對於「乾觀者」的評論〉，《普門學報》第27期（2005年5月），頁221-268。

然而，心解脫之修行雖主要是指禪定，並依禪定離欲、伏煩惱，然一旦修到究竟處盡除煩惱，此心解脫無異於阿羅漢的解脫，亦即成為俱解脫阿羅漢。如印順表示，南傳《相應部》提到四種心解脫（*cetovimutti*）——無量心解脫、無所有心解脫、空心解脫、無相心解脫，此四種心解脫原都和禪定有關，屬於定法（因此《雜阿含經》即譯作四種「心三昧」），然修到極致皆可成就不動心解脫（*akuppā-cetovimutti*），到達不可動搖而堅固的解脫，即與貪、瞋、癡空、煩惱盡除的「空心解脫」（*suññatā-cetovimutti*）相當，意味著心解脫（或心三昧）達究竟時，不外乎「空」的完滿成就，因此心解脫所指亦可為一種無漏解脫、聲聞聖者之解脫。<sup>88</sup>

總之，如印順指出的，佛弟子邁向解脫修學之項目，可依戒、定、慧三學作統攝，而在《阿含經》中多次以「心」來表示「定」之修學，因此在阿含佛典裏「修心」意味著「修定」，而未必是「修慧」。此外，心解脫和慧解脫的分立，以及四念處中把心念處與法念處作區分，可知修心念處不等於修法念處，似也蘊含「修心」不等於「修慧」。儘管如此，印順也認為，就原始佛典所記載，「修心」所指雖為「修定」，但「修心」、「修定」未必截然與「修慧」沒有關聯，如上述不動心暨空心解脫即是一例，可知「修心」之究竟可達「修慧」解脫，「修心」與「修慧」間不能視為是徹底的二分。<sup>89</sup>

\* \* \*

以上對於印順「修心」就是「修定」之論點進行反思，首先指出印順所言

<sup>88</sup> 關於四種「心解脫」可見印順：《空之探究》：（Y38, p.7&20-23）。

<sup>89</sup> 即便如此，「修心」之究竟可達「修慧」解脫，但印順基於菩薩常道之修行，未必認同深定的修習，因深禪定者心如止水，易無感於世間的苦難，而有礙於悲心生起。所以印順之人間佛教以彌勒菩薩作為效法對象，強調菩薩緣慈悲而起修，而不入聲聞定、急證聖果。印順說：「談到適應當代思潮人心的修行法門，我就想到了早期大乘的般若法門，也就是阿含經中彌勒菩薩所示現的榜樣——不修（深）禪定、不斷煩惱！」《華雨集第五冊》：（Y29, p.155）。

「修心」就是「修定」，並不意味「修心」就只是「修定」或只限於「修定」，而全然排除空慧、慈悲、信戒等項目的修學可能，可知此斷言乃在說明佛典中所談之「修心」經常是指涉「修定」，但不能說「定」是「心」的全部意義。其次，印順以佛教學者身份，依實然面宣稱「修心」就是「修定」，但印順同時又為佛教宗教師，有他一定的宗教理想，因此他亦依應然而主張「修心」當是「修慧」，佛性應依空性而理解。最後，印順也主張「修心」達於究竟亦與「修慧」之解脫一致。如此，依以上三點來掌握印順「修心」就是「修定」之論斷，或可更加的完善、全面。

## 五、結語

以上分三大部份探討印順「修心」為「修定」的觀點，首先對印順的論證作分析，而歸結如下：原始佛典即以「修心」來表達「修定」的意涵，又在修心、修定的「譬喻」之下，引發心清淨之思想，此心清淨之思想與後期佛教常住不滅的信仰，以及如來藏真我說合流而普傳於世，至此佛教的修行也從慧學轉移到定學。

其次，依印順之見作進一步詮解，指出印順此考證、論斷背後有其深切的宗教關懷，表達後期佛教修行轉向的憂慮，如中國佛教所談的「修心」，著眼強調的未必是「修慧」，而主要是「修定」。而若能在知見上釐清「修心(定)」與「修慧」間的不同，將可避免晚近中國佛教發展之偏失。

最後，對印順觀點進行反思，認為印順雖指出「定」為「心」的別稱(之一)，但他不是主張「定」是「心」的全部意義；意即「修心」的意義，不是只限於「修定」，「心」的修學也可能指涉「修慧」、「修戒」等。特別是印順支持般若學者的佛性說，認為佛性當依空性來詮解，如此「修心」亦可以為「修慧」，而在應然面上連結到慧的修學。且在原始佛典中也明確表示「修心」、「修定」之心解脫達究竟時，亦是修慧所達的無漏解脫，從中看出「修心」與「修慧」間未必是截然二分的。

印順曾區分宗教的層次為「多神·一神·梵我·唯心·正覺」，<sup>90</sup>其中正覺重「慧」、唯心重「定」、梵我等宗教則重「信」；而「唯心」雖低於「正覺」（般若智）但卻高於「梵我」。印順的關懷即在於重正覺、重慧學的佛法，於時空中變質、退化到唯心（重定）和梵我（重信）的信仰中。如此，印順指出後期印度佛教發展之重「修心」，漸從定慧俱修、止觀雙運的傳統，轉變到重信又重定的走向，而有所歧出。如何重新回歸與轉向，緊扣佛性於空性，使「修心」不只是「修定」，而亦能推進至「修慧」，成為印順關懷要點之一。

總之，印順放膽而論，挑戰漢藏佛教主流的修行傳統，自會引起不同聲音；但其中的關注仍在於佛法真義的探尋，以及標示出佛法和神教信仰的不同，以避免佛教的唯心、佛性思想受婆羅門教牽引而梵化。<sup>91</sup>可知，此一論點的提出，並不是純粹義理探討之樂，背後還涉及到修行觀念及方法的等問題，使不致於走偏了方向（是故釐清「修心（定）」與「修慧」之別）。但現今佛性論者是否可了解、乃至認同印順這份苦心，或者可能做出什麼樣的回應乃至駁議，仍有待日後進一步觀察、討論。<sup>92</sup>

（責任校對：方韻慈）

<sup>90</sup> 《我之宗教觀》：（Y19, p.13）。

<sup>91</sup> 印順曾表示，為了佛法的真義，他不惜與婆羅門教化、儒化、道化的神化的佛教相對立。《華雨香雲》：（Y23, p.74）。

<sup>92</sup> 佛性論者固然接受禪定與智慧兩者是不同的，但佛性說的行者多重於信仰的實踐，從行門的立場來接受此說，因此學理的考察、析辯是否就相應於行者之體驗，知和行間是否有落差，成了另一個問題。如鈴木大拙（D.T. Suzuki）在〈禪佛教〉（*Zen Buddhism*）一文中，曾引《楞伽經》說明究極的真理（*paramārtha*），超越了語言與思辨的範圍，因此不是語言所能確切表達、掌握的，而強調禪的「非邏輯」（*illogic*）。此外，鈴木大拙在〈禪：答胡適博士〉（*Zen: A Reply to Dr. Hu Shih*）一文中亦表達相近的觀點。見 D. T. Suzuki, *Studies in Zen*, (New York: Philosophical Library, Inc., 1955), p.51&p.152.

## 引用書目

### 一、傳統文獻

古籍大藏經\*

《雜阿含經》：(T02)

《大乘入楞伽經》：(T16)

《楞伽阿跋多羅寶經》：(T16)

龍樹：《大智度論》：(T25)

世親：《阿毘達磨俱舍論》：(T29)

宗寶編《六祖大師法寶壇經》：(T48)

### 二、近人論著

江燦騰：《現代中國佛教思想論集》，臺北：新文豐出版社，1990年。

呂勝強：《人間佛教的聞思之路》，高雄：正信佛教青年會，2003年。

\* 邱敏捷：《印順導師的佛教思想》，臺北：法界出版社，2004年。

\* 林建德：〈唯心思想帶來晚近中國佛教之衰微嗎？——印順法師觀點之檢視〉，《臺灣宗教研究》10卷2期（2011年12月），頁51-71。

\* 林建德：〈印順及聖嚴「如來藏」觀點之對比考察〉，《臺大中文學報》第40期（2013年3月），頁291-330。DOI:10.6281/NTUCL.2013.40.09

侯坤宏：《真實與方便印順思想研究》，臺北：法界出版社，2009年。

楊惠南：《禪史與禪思》，臺北：東大出版社，1995年。

唐忠毛：《佛教本覺思想論爭的現代性考察》，上海：上海古籍出版社，

\* 採用中華電子佛典協會之電子佛典（CBETA）第十一版。

2006年。

溫宗堃：〈巴利註釋文獻裏的乾觀者〉，《正觀》第33期（2005年6月），頁5-90。

溫宗堃：〈當代緬甸內觀修行傳統的興起與巴利學界對於「乾觀者」的諍論〉，《普門學報》第27期（2005年5月），頁221-268。

賴賢宗：〈當代臺灣如來藏思想的諍議與回應——印順之後的如來藏學諍議之評議〉，《中華佛學學報》第16期（2003年7月），頁289-324。

\* 釋印順：《寶積經講記》（Y2）\*\*

釋印順：《大乘起信論講記》（Y7）

\* 釋印順：《學佛三要》（Y15）

\* 釋印順：《我之宗教觀》（Y19）

釋印順：《無諍之辯》（Y20）

釋印順：《華雨香雲》（Y23）

釋印順：《佛法是救世之光》（Y24）

\* 釋印順：《華雨集第三冊》（Y27）

\* 釋印順：《空之探究》（Y38）

\* 釋印順：《如來藏之研究》（Y39）

\* 釋印順：《中國禪宗史》（Y40）

釋印順：《永光集》（Y43）

釋性廣：《人間佛教禪法及其當代實踐——印順導師禪學思想研究》，臺北：法界出版社，2001年。

釋恆清：〈論如來藏之空性義〉（The Significance of *Tathāgata-garbha*: A Positive Expression of *śūnyatā*），《哲學論評》第11期（1988年1

\*\* 印順著作皆引自《印順佛學著作集》光碟第四版（印順文教基金會出版）。

月)，頁 227-246。

釋恆清：〈「批判佛教」駁議〉，《哲學論評》第 24 期（2001 年 1 月），頁 1-46。

（日）石井修道：《道元禪之成立史的研究》，東京：大藏出版社，1991 年。

（日）松本史朗：《縁起と空：如来蔵思想批判》，東京：大藏出版社，1989 年。

（日）松本史朗：《禅思想の批判的研究》，東京：大藏出版社，1994 年。

（日）伊藤隆壽：《中國佛教の批判的研究》，東京：大藏出版社，1992 年。

（日）袴谷憲昭：《本覚思想批判》，東京：大藏出版社，1989 年。

（日）袴谷憲昭：《批判佛教》，東京：大藏出版社，1990 年。

（日）袴谷憲昭：《唯識の解釋學—『解深密經』に読む》，東京：春秋社，1994 年。

（日）D. T. Suzuki, *Studies in Zen* (New York: Philosophical Library, Inc., 1955). DOI:10.1017/S003181900052360

（美）Jamie Hubbard, & Paul L. Swanson (ed.), *Pruning the Bodhi Tree: The Storm over Critical Buddhism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1997).

（美）Scott Hurley, “The Doctrinal Transformation of Twentieth-Century Chinese Buddhism: Master Yinshun’s Interpretation of the Tathāgatagarbha Doctrine,” *Contemporary Buddhism*, 5.1 (2004), pp.29-46. DOI:10.1080/1463994042000249562

（美）Tarthang Tulku, *Revelations of Mind* (Berkeley: Dharma Publishing, 2013).

（說明：書目前標示\*號者已列入 Selected Bibliography）

## Selected Bibliography

Chiu, M.-Ch. (2004). *Yin shun dao shi de fo jiao si xiang* [Master Yin-Shun’s Buddhist thought]. Taipei: Dharma Realm.

Lin, Ch.-T. (2011). Does doctrine of the *Tathāgatagarbha* lead to degradation of



- Modern Chinese Buddhism?: A Reflection on the Views of Master Yin Shun. *Taiwan Journal of Religious Studies*, 10(2), 51-71.
- Lin, Ch.-T. (2013). A comparison of Master Yin-Shun and Master Sheng-Yen's views on the *Tathāgatagarbha*. *Bulletin of the Department of Chinese Literature, National Taiwan University*, 40, 291-330.
- Shi, Y.-Sh. (2006). *Bao ji jing jiang ji* [A discourse on the *Mahāratnakūṭa sūtra*]. In *Yin Shun Fo Xue Zhu Zuo Ji* [Collection of Master Yin-Shun's Buddhist studies] [CD] (4 ed.). Xinzhu: Yin-Shun Foundation.
- Shi, Y.-Sh. (2006). *Hua yu ji di san ce* [Flower-rain collection: Vol. 3]. In *Yin Shun Fo Xue Zhu Zuo Ji* [Collection of Master Yin-Shun's Buddhist studies] [CD] (4 ed.). Xinzhu: Yin-Shun Foundation.
- Shi, Y.-Sh. (2006). *Kong zhi tan jiu* [A study on *sūnyatā*]. In *Yin Shun Fo Xue Zhu Zuo Ji* [Collection of Master Yin-Shun's Buddhist studies] [CD] (4 ed.). Xinzhu: Yin-Shun Foundation.
- Shi, Y.-Sh. (2006). *Ru lai zang zhi yan jiu* [A study on *tathāgatagarbha*]. In *Yin Shun Fo Xue Zhu Zuo Ji* [Collection of Master Yin-Shun's Buddhist studies] [CD] (4 ed.). Xinzhu: Yin-Shun Foundation.
- Shi, Y.-Sh. (2006). *Wo zhi zong jiao guan* [My religious view]. In *Yin Shun Fo Xue Zhu Zuo Ji* [Collection of Master Yin-Shun's Buddhist studies] [CD] (4 ed.). Xinzhu: Yin-Shun Foundation.
- Shi, Y.-Sh. (2006). *Xue fo san yao* [Three essentials of learning Buddhism]. In *Yin Shun Fo Xue Zhu Zuo Ji* [Collection of Master Yin-Shun's Buddhist studies] [CD] (4 ed.). Xinzhu: Yin-Shun Foundation.
- Shi, Y.-Sh. (2006). *Zhong guo chan zong shi* [A history of Zen Buddhism in China]. In *Yin Shun Fo Xue Zhu Zuo Ji* [Collection of Master Yin-Shun's Buddhist studies] [CD] (4 ed.). Xinzhu: Yin-Shun Foundation.

# 臺大中文學報

