

印顺法师 佛学著作全集

第四卷



佛法概论
中观今论
唯识学探源

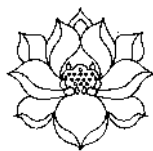


中华书局

印顺法师 佛学著作全集

第四卷

佛法概论
中观今论
唯识学探源



自序

二十三年秋，我在北碚汉藏教理院讲“阿含讲要”，十三讲而止。讲稿陆续发表于《海潮音》，由于文字通俗，得到读者不少的同情，但这还是没有完成的残稿。今春讲学厦岛，才将原稿的十三讲，除去第一讲“阿含经的判摄”，把其余的修正补充而重编为九章，即今第三章到十二章。其中第七章，是采用旧作“行为的价值与生命”而改写的。前面又补写绪言与初二章，略论佛法的根本——三宝。又写了十三章到二十章——八章，说明学佛者浅深不等的行证。

关于佛法，我从圣龙树的《中观论》得一深确的信解：佛法的如实相无所谓大小，大乘与小乘，只能从行愿中去分别。缘起中道，是佛法究竟的唯一正见，所以《阿含经》是三乘共依的圣典。当然，《阿含经》又是不能照着偏执者——否认大乘的小乘者、离开小乘的大乘者的见地来解说的。从佛法一味、大小异解的观点去观察，对于菩萨行的慈悲、利他的积极性等，也有所理会，深深地觉得：初期佛法的时代适应性，是不能充分表达释尊的真谛的。大乘的应运而盛行，虽带来新的方便适应，“更以异方便，助显第一义”；但大乘的真精神，是能“正直舍方便，但说无

上道”的，确有它独到的长处！佛法的流行人间，不能没有方便适应，但不能刻舟求剑而停滞于古代的。原来，释尊时代的印度宗教，旧有沙门与婆罗门二大类。应机设教，古代的声闻法，主要是适应于苦行、厌世的沙门根性；菩萨法，主要是适应于乐行、事神的婆罗门根性。这在古代的印度，确乎是大方便，但在时异境迁的今日，今日的中国，多少无上妙方便，已失却方便大用，反而变为佛法的障碍物了！所以弘通佛法，不应为旧有的方便所拘蔽，应使佛法从新的适应中开展，这才能使佛光普照这现代的黑暗人间。我从这样的立场来讲《阿含经》，不是看作小乘的，也不是看作原始的。着重于旧有的抉发，希望能刺透两边，让佛法在这人生正道中，逐渐能取得新的方便适应而发扬起来！为了避免一般的——以《阿含经》为小乘的误解，所以改题为《佛法概论》。

佛法，是理智的德行的宗教，是以身心的笃行为主，而达到深奥与究竟的。从来都称为佛法，近代才有称为佛学的。佛法流行于人间，可能作为有条理、有系统的说明，使它学术化；但佛法的本质，决非抽象的概念而已，决不以说明为目的。佛法的“正解”，也决非离开“信”“戒”而可以成就的。“法”为佛法的根本问题，信解行证，不外乎学佛者倾向于法、体现于法的实践。所以本论虽是说明的，可说是佛法而学的，但仍旧称为《佛法概论》，保持这佛法的根本立场。

我愿意读者，本着这样的见地去读它！

旧稿积压了四、五年，由于厦岛讲学因缘，才续写完成，得以印行流通。这一切，都得到学友妙钦法师的助力，特附此谢！

一九四九年八月二十一日，校毕序。

自序

一

在师友中,我是被看作研究三论或空宗的。我曾在《为性空者辨》中说到:我不能属于空宗的任何学派,但对于空宗的根本大义,确有广泛的同情!

空宗——圣龙树的论典,对我可说是有缘的。早在民国十六年,我开始阅读佛典的时候,第一部即是《中论》。《中论》的内容,我什么都不明白,但一种莫名其妙的爱好,使我趋向佛法,终于出了家。出家后,曾一度留意唯识,但不久即回归空宗——嘉祥的三论宗。抗战开始,我西游四川,接触到西藏传的空宗。那时,我对于佛法的理解发生重大的变革,不再以玄谈为满足,而从初期圣典中领略到佛法的精神。由于这一番思想的改变,对于空宗,也得到一番新的体认,加深了我对于空宗的赞仰。三十一、二年,时断时续地讲说《中论》,由演培笔记,整理成《中论讲记》的初稿。关于初期——阿含、毗昙——圣典的空观,曾作广泛的考察,三十三年秋,为妙钦、续明等说,由妙钦记出,这可

以名为《性空学探源》，与我另一作品——《唯识学探源》同一性质。经这一番考察，对于性空的理解增明不少，确信性空为佛法的根本教义。三十五年春，曾以“性空导论”为题，开讲于汉藏教理院。原拟定分“性空的发展史略”、“性空的方法论”、“性空的实践”三编，但为了匆促的东归，连“性空的发展史略”部分，都没有完成，这是非常可惜的。三十六年冬，在雪窦寺编纂《太虚大师全书》，应海潮音社的稿约，决以“中观今论”为题，随讲随刊；听众能听懂的，仅有续明与星森二人。我本想写（或讲）一“性空思想史”，上编为阿含之空、阿毗昙之空；中编为性空大乘经之空、中观论之空；下编为真常者之空、唯识者之空、中观者之空——共为七章。《性空学探源》，即初编约十万字。后五章，非五六十万字不可。处在这社会极度动乱的时代，学友时常劝我，要我略谈中观正义，所以先摘取“中观论之空”而讲为《中观今论》。但体裁不同，不免简略得多了！《今论》并不代表空宗的某一派，是以龙树《中论》为本，《智论》为助，出入诸家而自成一完整的体系。本论完成了社会变动日急的今日，回想《中论》与我的因缘，二十多年来给我的法喜，不觉分外的欢喜！

二

中观学值得称述的精义，莫过于“大小共贯”、“真俗无碍”。龙树论以为：有情的生死，以无明为根源，自性见为戏论的根本。解脱生死的三乘圣者，体悟同一的法性空寂，同观无我无我所而得悟。三法印即是一实相印，三解脱门同缘实相。这样的三乘

共空,对于从来的大小相诤,可得一合理的论断。声闻三藏与摩诃衍——大乘,一向被诤论着。一分声闻学者,以《阿含》等三藏为佛说,斥大乘为非佛说;现在流行于锡兰、暹罗、缅甸的佛教,还是如此。一分大乘学者,自以为不共二乘,斥声闻为小乘,指《阿含》为小乘经,以为大乘别有法源。如唯识学者,在“爱非爱缘起”外,别立大乘不共的“自性缘起”;以为菩萨所证法性空,是声闻所不能证的。中国的台、贤、禅、净,在大乘法中,还自以为胜他一层,何况乎小乘!这样,对大小的同源异流,由于宗派的偏见,再也不能正确地把握!今依龙树论说:三藏确是多说无我的,但无我与空,并非性质有什么不同。大乘从空门入,多说不生不灭,但生灭与不生灭,其实是一。“缘起性空”的佛法真义,启示了佛教思想发展的实相。释尊本是多说无常无我的,但依于缘起的无常无我,即体见缘起空寂的。这所以缘起甚深,而缘起的寂灭性更甚深,这所以缘起被称为“空相应缘起”,被赞为“法性法住法界”。一分学者重视事相,偏执生灭无常与无我;一分学者特别重视理性,发挥不生不灭的性空,这才互不相谅而尖锐地对立起来。他们同源而异流,应该是共同的教源,有此不即不离的相对性,由于偏重发展而弄到对立。本来,初期的大乘经,如《十地经》以悟无生法忍为同于二乘的;《般若经》以无生法忍能摄二乘智断的,以先尼的因信得解来证明大乘的现观;《金刚经》以“若以色见我”颂明佛身等,都确认三乘圣者成立于同一的理证——法性空寂,哪里如执小执大者所说?所以《中论》的抉择《阿含经》义;《智论》的引佛为长爪梵志说法,《众义经》偈等来明第一义谛,不是呵斥声闻,不是偏赞大乘,是

引导学者复归于释尊本义的运动。唯有从这样的思想中,能看出大小乘的分化由来,能指斥那些畸形发展而遗失释尊本义的乱说!中观学能抉择释尊教义的真相,能有助于佛教思想发展史的理解,这是怎样的值得我们尊重!

三

如果有人说:佛法偏于理性,偏于出世,那佛弟子会一致地出来否认,因为佛法是真俗无碍的。真俗无碍,是生死即涅槃、世间即出世的。独善的、隐遁的,甚至不乐功德,不想说法的学者,沉醉于自净其心的涅槃,忽略自他和乐、依正庄严的一切。在他们,世间与出世间,是那样的隔别!释尊的正觉内容,受到苦行厌离时机的歪曲。一分学者起来贬斥他,揭示佛法真俗无碍的正义。真俗无碍,可从解行两方面说:解即俗事与真理,是怎样的即俗而恒真,又真而不碍俗。行即事行与理证,怎样的依世间福智事行的进修而能悟入真性,契入真性而能不废世间的福智事行。无论是理论、实践,都要贯彻真俗而不相碍。依中观者说:缘起法是相依相成而无自性的,极无自性而又因果宛然的。所以,依即空的缘起有,安立世间事相,也依即有的缘起空显示出世。得这真俗相依的无碍解,才能起真俗相成的无碍行。所以菩萨入世利生,门门都是解脱门。缘起法是“处中之说”,不偏于事,不偏于理;事相差别而不碍理性平等,理性一如而不碍事相差别。在同一的缘起法中,成立事相与理性,而能不将差别去说理,不将平等去说事,这才能恰合事理的样子而如实知。

一般自以为真俗无碍的学者，不知“处中之说”，谈心说性，每不免偏于“相即”，偏于“理同”。这或者忽略事行；或者执理废事；或者破坏事相的差别性，时空的局限性，落入破坏缘起事——是非、善恶、因果等的大混沌！自以为无碍，而不知早是一边。不知缘起法，不能从缘起中去统贯真俗，这也难怪要不偏于事，即偏于理了！

近来有人——好像是牟宗三说：辩证法但于本体论有用。这只是说得一边，与唯物论者的辩证法偏于事相一样。须知缘起法，近于辩证法，但这是处中而贯彻事理的。从正而反而综合的过程，即顺于世俗假名的缘起法，开展生灭（变）的和合、相续的相对界。即反而正而超越（反的双遮）的开显，即顺于胜义性空的缘起法，契合无生的无常、无我的绝对界。相对的缘起相，绝对的缘起性，不即不离，相依相成而不相夺，这真是能开显事理的无碍。如法则而偏于事相，或偏于理性，或事理各有一套，这哪里能理会得事理的真相！对于这，中观能抉择释尊的中道，达到完成，使我们相信得这真是一切智者的正觉！

四

智慧与慈悲，为佛法的宗本，而同基于缘起的正觉。从智慧（真）说：一切是缘起的存在，展转相依，刹那流变，即是无我的缘起。无我，即否定实在性及所含摄得的不变性与独存性。宇宙的一切，没有这样的存在，所以否认创造神，也应该否认绝对理性或绝对精神等形而上的任何实在自体。唯神、唯我、唯理、

唯心,这些,都根源于错觉——自性见的不同构想,本质并没有差别。缘起无我(空)的中观,彻底否定这些,这才悟了一切是相对的、依存的、流变的存在。相对的存在——假有,为人类所能经验到的,极无自性而宛然现前的不能想像有什么实体,但也不能抹煞这现实的一切。从德行(善)说:缘起是无我的,人生为身心依存的相续流,也是自他依存的和合众。佛法不否认相对的个性,而一般强烈的自我实在感——含摄得不变、独存、主宰——即神我论者的自由意志,是根本错误,是思想与行为的罪恶根源。否定这样的自我中心的主宰欲,才能体贴得有情的同体平等,于一切行为中,消极的不害他,积极的救护他。自私本质的神我论者,没有为他的德行,什么都不过为了自己。唯有无我,才有慈悲,从身心相依、自他共存、物我互资的缘起正觉中,涌出无我的真情。真智慧与真慈悲,即缘起正觉的内容。

五

缘起性空,本于生灭的不有不无、不常不断、不一不异、不来不出。生灭的因果诸行,是性空的缘起,缘起的性空。这在一般有情,是不能正确理解的,一般总是倒觉为自性实有,或由实有而假有的。所以佛说一切从缘有,一切毕竟空,就有人大惊小怪起来。甚至佛法中,也有有宗起来,与空宗对立,反指责空宗为不了义,为恶取空。有宗与空宗,有他认识论的根本不同处,所以对于两宗认识的方法论,《今论》特别地给以指出来。中国学者一向是调和空有的,但必须对这一根本不同,经一番深刻的考

察,不能再泛泛地和会下去。如根本问题不解决,一切似是而非的和会,终归于徒然。我是同情空宗的,但也主张融会空有。不过所融会的空有,不是空宗与有宗,是从即空而有、即有而空的中观中,使真妄、事理、性相、空有、平等与差别等,能得到相依而不相碍的总贯。本论末后几章,即着重于此。我觉得和会空有,空宗是最能负起这个责任的。即有而空,即空而有,这是怎样的融通无碍!在这根本的特见中,一切学派的契机契理的教说,无不可以一以贯之,这有待于中观者的不断努力!

一九四九年五月二日,在厦门南普陀寺大觉讲社校读毕,附序。

题唯识学探源

日人先有著《唯识思想史》者，留学僧墨禅曾翻译而未刊，适汉藏教理院讲师印顺亦有“唯识思想史”之作，先就其半，乞余检定。余告以唯识思想史，已有成书，别命他名为妥。闻之，因仅述至唯识学未成立前而止，余遂为题曰“唯识学探源”。唯识固原本佛言，而阅此则知转辗于部派思想，起非一缘，流长而源远矣，洵堪为学者探究之一异门方便云。

太 虚

民国三十三年十二月序于渝寓

自序

妙钦与光宗法师，愿意负责印行本书，为本书服务；因此取出多年的旧稿，从头校读一遍，拿去校印流通。此时而能有此事，自然也有一番法喜！

这是民国二十六年秋天的事了。我在武昌，读到了日人结城令闻氏的《关于心意识的唯识思想史》（原题已忘）；作者的努力，使我钦佩。然因为见地不同，当时就想另写一部唯识思想史。不过，病多、事大，总是拖延又拖延，一直没有落笔。二十八年冬天，我在缙云山。月耀法师鼓励我，愿与我合作，代为笔记；这才向法尊法师商量稿纸，开始我的工作。谁知道写不到四分之一，他为了环境所迫，不能不暂时去照料油盐柴米；我也鼓起从来未有的勇气，到贵阳去，写作暂时停顿。一切是无常的！特别是乱离之世；动乱是世间的实相，这算得什么！夏天，我自己继续写下去，把唯识学的先驱思想写完。把原稿寄呈太虚大师，虚公以为《唯识思想史》已有人译出，预备出版，不必再写下去。此文可以自成段落，称为《唯识学探源》。当时，我受求真意志的指导，开始转移思想到佛教的另一角，所以就此结束。我没有贯彻初衷，有愿未了，总不免抱歉似的。好在关于大乘唯识的思

想,我在《印度之佛教》(第十四、十五章)、《摄大乘论讲记》等,已陆续有过简略的提示了。

我想写唯识思想史,倒不是为了与人诤辩,反而是觉得唯识学者的争辩,噪聒得讨厌了(我自己从前就是一个)!针对唯识学界的诤论,预备做一番清理工作,让大家了解自己,了解对方,一笑而罢。在印度大乘佛教的开展中,唯心论有真心派与妄心派二大流。传到中国来,即有地论师、摄论师、唯识师三派。此两大流,真心派从印度东方(南)的大众、分别说系发展而来;妄心派从印度西方(北)的说一切有系中出来。在长期的离合发展中,彼此关涉得很深;然两大体系的不同,到底存在。大体的说:妄心派重于论典,如无著、世亲等的著作:重思辨,重分析,重事相,重认识论;以虚妄心为染净的所依,清净法是附属的。真心派重于经典,都编集为经典的体裁:重直觉,重综合,重理性,重本体论;以真常心为染净的所依,杂染是外铄的。经典总是时代的先进者;西方的论师们,承受它思想的启发,给予严密的思辨化,又多少要修正它。这种东西印度的风格不同,不仅是第三期的唯心佛教,就是前二期的佛教,也有此种情形。甚至在婆罗门教中,也还是有此东西两大阵容的。这种区域文化的特色,本平常明白。但传统的唯识学者不大理会这些,他们的意见是:我所学所弘扬的论典或者经典,是究竟的;唯心非如此不可,这才是佛说。这样,诤论当然不免。本来,承受某一思想,对于另一思想,即不能无所取舍;真理愈辩愈明,辩论不一定是坏的。所以,真心论可以批评妄心论,妄心论可以反对真心论。不过,作为反对与批评的标准何在?这不外理证与教证。理证,各有思想体系,加上自宗规定的了义不了义,如离开事实的证明,那

种笔墨与口头官司,千百年来还没有断案。现在再复述一遍,也不过多一番热闹而已。说到教证,真心论已融化于唯心的大乘经中;妄心者承认大乘经是佛说,即没有资格去动摇真心论。妄心论的根本论,是未来佛弥勒说,加上严密的思辨,真心者也无力摧毁它。以我的理解,真心论的卢舍那佛说、迦旃延佛说,妄心论的弥勒佛说,都不过继承根本佛教的思想,在不同的时代区域中,经古人长期的体验思辨而编辑的成果。承认此两大思想的分流(自然是互相影响的),同等的地位;从时代的前后去整理它。经与论间、经与经、论与论的中间,看出它的演变分化;从演变分化中把握它的共同性,这才是公平而又不笼统的办法。研究它的思想来源,考察它的思想方法,何以说真?何以要说妄?为什么要说唯心?是否非唯心不可?从高一层的根本佛教去观察,自然能给予正确的评价。这样,我不能不感到结城令闻的大作美中不足,不够了解唯识的思想了。

本书是预拟“唯识思想史”的上编;把序说删去,让它自成段落。作者的意见或者有点不易明了,即如最后的《无境论探源》,也不免简陋。“无境”,即唯识家的“空”义。真心与妄心说空不同;而且空义的阐发,从根本圣典到前二期佛教,多方面的关涉,比细心说与种子说要复杂得多。预备另作专题去考察它,所以这里只略为一提。

附记:本书为民国三十三年在四川初版流通,后由上海大法轮书局再版。

今以重行排印,略为修正。

一九七〇年一月印顺记

第四卷目录

佛法概论	(1——184)
中观今论	(1——177)
唯识学探源	(1——143)

目 录

白 序	1
绪 言	1
第一章 法与法的创觉者及奉行者	3
第一节 法	3
第二节 佛法的创觉者——佛	7
第三节 佛法的奉行者——僧	12
第二章 教 法	18
第一节 能诠的教法	18
第二节 教典略说	21
第三章 有情——人类为本的佛法	29
第一节 佛法从有情说起	29
第二节 莫辜负此人身	34
第四章 有情与有情的身心	38
第一节 有情的分析	38
第二节 有情与身心的关系	43