臺大中文學報　第四十期
2013 年 3 月　頁 291~330
臺 灣 大 學 中 國 文 學 系

印順及聖嚴「如來藏」觀點之對比考察

林　建　德*

提　要

如來藏說百年來在學術界多所反省，但學界的觀點大多僅限於學術界，信仰圈自有一套理解模式；而如何調和兩者乃是值得探討的。本文即以印順法師和聖嚴法師爲例，探究兩人如何重視史實，又能兼顧信仰實踐層次的需求，而視如來藏說爲整體佛法不可或缺的一部份，並審愼地抉擇、弘揚之。特別是聖嚴在認同、肯定印順如來藏觀點，又大力的弘化，而對如來藏信仰有所轉化和推進；以此說明聖嚴接受印順之如來藏觀點，不只沒有帶來理論上的困思，反而使他的見解有別於傳統中國佛教之立論而形成特色。可知，聖嚴作了一個良好的示範，來溝通傳統中國佛教及重佛法本義的印順的人間佛教。

關鍵詞：如來藏、印順、聖嚴、佛性、空性

文於 101.09.24 收稿，102.02.27 審查通過。
＊慈濟大學宗教與人文研究所副教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫

A Comparison of Ven. Yin Shun and Ven. Sheng Yen's views on the *Tathāgatagarbha*

Lin Chien-Te*

Abstract

Although the philosophy of the *tathāgatagarbha* has been widely debated in academia for almost a century, most of the dialogue remains limited to academic circles, while practitioners follow their own mode of understanding. I try to explore ways of reconciling these two standpoints by taking Ven. Yin Shun and Ven. Sheng Yen as examples. The two masters upheld historical fact whilst also tending to the needs of faith-based practice. Both regard the *tathāgatagarbha* as a compulsory part of the overall Dharma and prudently clarify and promote it. Ven. Sheng Yen both recognizes and stays true to the viewpoints of Ven. Yin Shun as it relates to the *tathāgatagarbha*, whilst also diligently promoting the belief aspect of the *tathāgatagarbha* in a transformed and progressive manner. Rather than contradicting Ven. Yin Shun's views, his views highlight the characteristics of his point of view in the discourse of traditional Chinese Buddhism. Ven. Sheng Yen has thereby aptly demonstrated how to communicate the traditional views of Chinese Buddhism alongside the Humanistic Buddhism of Ven. Yin Shun which emphasizes the original

* Associate Professor, Institute of Religion and Humanity, Tzu Chi University.

臺灣大學學術期刊資料庫

teaching of the Buddha.

***Keywords*: *tathāgatagarbha*, Yin Shun, Sheng Yen, Buddha Nature, Emptiness**

臺灣大學學術期刊資料庫

印順及聖嚴「如來藏」觀點之對比考察*

林　建　德

一、前　言

「如來藏」（*tathāgatagarbha*）[1] 教義的反思，早在民國初期支那內學院歐陽漸、呂澂等人提出，認爲此教法不合於佛法根本法義；而在 1990 年左右，日本「批判佛教」更直言「如來藏思想不是佛教」，而展開「修剪菩提樹」（*Pruning the Bodhi Tree*）[2] 之聲浪。不過，此等學術界所發出的質疑和挑

* 兩位審查人暨編委會之意見惠我良多，特此致謝！

1 本文暫不嚴格細分「如來藏」、「眞常唯心」、「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「眞常唯心」，印順的解釋說：「再說眞常唯心系。這是依如來藏——如來界，眾生界，自性清淨心等爲本依的。如《如來藏》，《勝鬘》，《楞伽》等經，《寶性》，《起信》等論說。」釋印順：《成佛之道》（Y12p373），及他說：「眞常論，也可能不唯心。但眞常大乘一致的傾向，是『自性清淨心』，『常住眞心』，『如來藏心』，『如來藏藏識』等。本淨眞性，總持於心性；以此眞常心爲依而有生死、涅槃事，爲流轉、還滅的主體，所以稱之爲眞常唯心論。」釋印順：《無諍之辯》（Y20p133）（本文所引印順法師著作乃出自《印順法師佛學著作集》第四版）。

2 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」日本已有不少專書出版，如袴谷憲昭：《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：《緣起と空：如來藏思想

臺灣大學學術期刊資料庫

戰，就傳統漢傳佛教如來藏的信奉者而言是有待商榷的，甚而是錯誤的；他們以信仰實踐爲主，對以歷史文獻的考證方式，來體察佛法大義持保留態度。如此，學術界的史實資料考究，只限於學術界的觀點，信仰圈另有一套理解模式來面對自身之信仰；兩造之間各有立場、互不相讓，而形成一道鴻溝。

在學術觀點和信仰立場之間是否一定不能調和呢？此或未必然。近代華人地區兩位佛教大德——印順法師（1906-2005，以下簡稱印順）和聖嚴法師（1930-2009，以下簡稱聖嚴），即是其中例證。一方面兩位都是佛教僧人，能感同身受信仰者的心理需求，較能「入乎其中」，以佛弟子的觀點來看待佛教信仰，與一般純學者的客觀研究有所不同；另一方面兩人都飽讀佛教經論及文史書籍，受過一定的學術薰陶或訓練，且皆以學術專著獲頒博士學位，因此也能「出乎其外」，以佛教學者的觀點來看佛教信仰，因此兩人的佛教觀點又與一般信眾有所差異。如此，今日探討如來藏說，能兼顧學者求眞、求實的理性精神，又能符合信仰者求美、求善的心理期待，兩位法師的見解可特別注意。

但兩人的如來藏觀點也有顯著之不同。聖嚴雖以印度佛教爲依歸，以性空思想爲根據，但高度同情如來藏。[3] 事實上，聖嚴不只是高度同情如來藏，而且也傾心力弘揚如來藏教法，從中可看出聖嚴護念漢傳佛教之心；只不過他所

批判》（東京：大藏出版社，1989 年）與《禪思想の批判的研究》（東京：大藏出版社，1994 年），以及石井修道：《道元禪の成立史的研究》（東京：大藏出版社，1991 年）、伊藤隆壽：《中國佛教の批判的研究》（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《國立臺灣大學哲學論評》24 期（2001 年 1 月），頁 1-46。呂凱文：〈當代日本「批判佛教」思潮〉，《正觀雜誌》（南投：正觀出版社，1999 年），頁 7-44。林鎭國：〈「批判佛教」思潮〉，收在《空性與現代性》（臺北：立緒出版社，1999 年 2 月），頁 21-43。中國大陸也有以此爲主題，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 3 月）。

3 見林其賢：〈聖嚴法師人間淨土思想立場的抉擇〉，收在《聖嚴研究》第二輯（臺北：法鼓文化，2011 年 7 月），頁 196。

臺灣大學學術期刊資料庫

弘揚的如來藏已是融會「緣起性空」觀念的如來藏思想。[4] 但就印順觀點而言，如來藏說乃與老年心境相應，或多或少導致後期佛教之衰弱。[5] 甚至，如來藏說牽涉到修證解脫上的問題，即印順認爲如來藏教法爲方便教，未必能和涅槃解脫相應，而指出佛教不共之特質乃在於「緣起」和「空」，而如來藏思想反倒和一般神教信仰的特質接近。

本文即是以「如來藏」爲例，探討、對比兩位法師的佛教思想，特別是聖嚴雖認同、肯定印順諸多觀點，但又在此認知基礎下，大力弘化如來藏說，對如來藏思想有所轉化和推進。在聖嚴的著作中，可看出他有意識的回應現今學界對如來藏的遲疑，其中也包括了印順的遲疑。而對於如來藏說，聖嚴和印順之間的見地和態度，究竟有何異同，成了本文關注的重點。[6]

二、問題之提出

法鼓山聖嚴法師雖以中國佛教爲自身之定位，對如來藏思想有高度的認同，但也一直對中國佛教傳統作創造性及正面性的轉化，從他的論述中，可看出他對印順觀點的關注，藉以思索漢傳佛教的發展問題。聖嚴明白表示：他走

4 聖嚴說：「我現在所弘傳的禪學，若以中國禪宗祖師們留下的文獻來看，是屬於如來藏系統的思想，可是我把佛法回歸到緣起性空的原點，不論在修行方法的指導和修行理念的疏通，我都會指出最基本的立場，那便是所謂三法印：『無常、無我、寂靜。』如果偏離三法印的原則，那就很容易跟外道的常見和斷見混淆不清了。」見釋聖嚴：《聖嚴法師學思歷程》（臺北：正中書局，1993 年），頁 201。

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〉，《臺灣宗教研究》第 10 卷第 2 期（2011 年 12 月），頁 51-71。

6 除了如來藏說外，對於聖嚴和印順之間佛法立場的異同，近來也有一些討論，如林其賢即針對太虛「人生佛教」及印順「人間佛教」對比出聖嚴「人間淨土」的思想立場及特色。同註 3。此外，邱敏捷站在印順「人間佛教」的立場，也曾對聖嚴「人間淨土」的觀點提出評論，如認爲聖嚴所推動的「心靈環保」運動乃以「唯心淨土」爲根源，並沒有建立起修行的工夫論，另外在勝義諦的建樹上稍有不足。邱敏捷：《印順導師的佛教思想》（臺北：法界出版社，2004 年 6 月），頁 144 及 154。

臺灣大學學術期刊資料庫

的路乃在於「結合印度佛教和漢傳佛教」，雖然受到印順影響很深，但他走的路一開始就和印順不同，而走的是太虛大師及東初法師的路，而以中國佛教爲主。[7]

聖嚴雖未明說與印順如來藏見解之異與同，但明確地表示他對如來藏說的立場。聖嚴說：

> 如來藏的思想，是最受漢藏兩系大乘佛教所信受的，雖於近代善知識之中，對於如來藏的信仰，有所批評，認爲是跟神我思想接近，與阿含佛法的緣起性空義之間有其差異性，認爲那是爲了接引神我外道而作的方便說，甚至是爲使佛法能生存於神教環境之中而作的迎合之說。我相信善知識的研究，有其資料的客觀性，有其剖析的正確性，但我更相信如來藏思想，並不違背緣起的空義，而具有其寬容性。[8]

雖然上述中，聖嚴並未明說「善知識」所指爲何，但不難發現印順乃是其

---

[7] 聖嚴表示：「在我成長的那個年代，佛教界是以太虛大師、印順長老的思想爲主流。當時臺灣佛教界約有三、四十年的時間，幾乎一面傾向以印順長老的思想爲依歸，在那樣的時代風氣下，我也順隨潮流，追尋印老的思想，因此我受印老思想的影響，可謂相當之深。我十分感恩印順長老帶給我的啓發，然而我走的路，一開始就跟長老不同。我走的是太虛大師的路，也是我師父東初老人的路，因爲我認知到：漢傳佛教的包容性、涵融性及適應性，可以順應我們這個時代，發揮其普及化、人間性及人性化的功能；而印度大乘佛教的中觀、唯識，雖然哲學觀念很強，但應用於人間，其普遍性及生活化的推廣、應用，則仍有商量的餘地。事實上，釋迦牟尼佛在人間出現，就是希望我們將他的教法活用在生活上，融入生命之中，並普遍在人間推廣，而非僅僅讓少數的思想家、哲學家和學者進行思辨、研究分析之用。基於這些認知，我選擇了漢傳佛教。將佛法普及於人間，是漢傳佛教的特色，特別是漢傳佛教中的禪佛教。不過，禪佛教本身的理論依據，與原始印度佛教密切相關，也與中國其他宗派交互影響，因此我走的路，便是將印度佛教和中國漢傳佛教的特質結合起來。」釋聖嚴：〈如何研究我走的路〉，收在《聖嚴研究》第一輯（臺北：法鼓文化，2010 年 3 月），頁 19-20。

[8] 釋聖嚴：《自家寶藏：如來藏經語體譯釋》（臺北：法鼓文化，2001 年 7 月），頁 3。

臺灣大學學術期刊資料庫

所指（之一）；而在聖嚴其它著述中，即明確提到印順對如來藏的負面評價。[9] 如此，聖嚴接受印順對如來藏的學術研究，意即肯定有其「資料的客觀性」和「剖析的正確性」——也就是說，如來藏跟神我思想接近，而與阿含佛法的緣起性空有所差異，僅可視爲是接引神我外道的方便說；但是，聖嚴同時表示他更相信如來藏思想並不違背緣起空義，而具有寬容性。

可知，聖嚴雖承認印順對如來藏的學術觀點，但他仍保有對如來藏的信仰，相信如來藏和緣起空義不同，但卻不相違背。如此，聖嚴的學術見解和主體信念之間看似有所落差；也因此，陳英善認爲這是聖嚴思想的一個挑戰或限制。換言之，陳英善認爲聖嚴不應接受印順觀點，否則會帶來理論上的困境、困思，而若接受傳統中國佛學的觀點，把如來藏和緣起性空視爲是一體的兩面，空有乃圓融一際而不存在對立，則沒有這個問題。[10]

陳英善的觀點或許道出聖嚴思想系統當中的不一致（乃至矛盾），然而卻也可看出聖嚴調和學術觀點和信仰需求的用心，試圖在學者和行者兩個身分間取得平衡。以下即進一步對此問題作探索，先概述印順對如來藏的基本看法，再探究聖嚴對如來藏之因應態度，而後對兩者之間的觀點進行初步反思和討論。

---

9 聖嚴說：「也因爲部分學者，比如印順長老，他對中國現代佛法的貢獻很大，但是他不認同如來藏，對於漢傳佛教是站在否定的立場。也因此漢傳佛教系統裡的人，對於自己的漢傳佛教沒有信心，也不願意肯定它、研究它，這是非常可惜的一樁事。」釋聖嚴：《我願無窮：美好的晚年開示集》（臺北：法鼓文化，2011 年 4 月），頁 111。相關論點，聖嚴還說：「千百年來的漢傳佛教圈內，很少有人懷疑如來藏思想的正統性及正確性，然到西元十九、二十世紀，即有學者從佛教聖典成立史的角度，從文獻內容考察了思想史的演變，便提出了新的看法，認爲印度大乘佛教，可分爲初、後的二期，如來藏的思想及信仰，是屬於印度的後期大乘教。此在漢文化圈內，是以印順長老的研究最爲卓越，他在一九八一年出版了一冊《如來藏之研究》，資料考證和論證，都是極具學術價值的。」釋聖嚴：《華嚴心詮：原人論考釋》（臺北：法鼓文化，2006 年 1 月），頁 265。

10 陳英善：〈聖嚴思想與如來藏說〉，《聖嚴研究》第一輯，頁 383-414。

臺灣大學學術期刊資料庫

三、印順「如來藏」之推定和判攝

（一）印順「如來藏」之推定

印順在他的諸多著作中，皆表達他對如來藏的看法，除《如來藏之研究》之專題論述外，在《印度之佛教》、《印度佛教思想史》等書的章節中亦復如此。摘要總結印順對如來藏之推定，本文歸納爲以下七點：

1. 佛教反梵天信仰應運而生

印順表示，印度古代的宗教文化，以吠陀（*Veda*）、梵書（*Brāhmaṇa*）爲基礎發展起來，到了奧義書（*Upaniṣad*）時期，「梵」（*Brahman*）爲最高原理，乃爲萬有的本體，一切由「梵」運化而出。而梵的神格化就是梵天，梵天自稱是常住不變，創造世界以及人類。而人追求生死的解脫，必須從一般的自我、小我，尋求眞正的自我（*ātman*），與梵天結合，即復歸於梵、與梵合一，於是形成「梵我一如」之說。而佛陀正是面對此印度宗教主流的「梵我」思想，以緣起中道之正見，破除此神秘的眞我說及迷執的投射與想像，而開展「無我」的法義。[11]

2. 如來藏的原始說是真我

「如來」（*tathāgata*）在釋尊時代的理解，已經是神我（*ātman*）的別名，而如來與神我有關，如來藏帶有一定的神我色彩；換言之，印順認爲，如來藏的原始說是眞我，如來藏梵文（拼音）*tathāgata-garbha* 爲 *tathāgata* 與 *garbha* 的結合語，最早淵源於印度神教的神學。[12]

---

[11] 釋印順：《如來藏之研究》（Y 39p41-42）。

[12] 印順表示：「印度神學中的我，與梵同體，而成爲生死中的主體。在如來藏法門中，我與如來不二，依我而可以成佛，也就是眾生的主體。」同前註（Y39p134）。

臺灣大學學術期刊資料庫

3. 初期大乘引發如來藏之發展

印順認爲，部派佛教及初期大乘的某些思想，也啓發了如來藏說，使如來與藏相結合，到大乘佛教後期（西元三世紀中）開始流行起來。[13] 意即，眾生身心相續中的如來藏我，乃是在初期「法身遍在」、「涅槃常住」等信仰，再通過法法平等、法法涉入的初期大乘經說而引發出來，所以在初期大乘的開展中，許多方面已透露出如來藏思想的端倪。

4. 在發展中與阿含「心清淨」說結合

印順認爲「如來藏」（*tathāgata-garbha*）說，起初沒有與「心性本淨」（*citta-prakṛti-viśuddhi*）相關聯，但在如來藏說流傳中，眾生身中有清淨如來藏，與「心性本淨，客塵所染」說，有相似的意義，因此「心性本淨」就成爲如來藏學的重要內容，在發展中與阿含之「心清淨」思想結合。但印順認爲佛教最早期的心清淨說，與如來藏說的內容並不相同，因此把如來藏說視爲是直承於原始佛教傳統，而認爲源本佛說，乃有待商榷。[14] 如此，相對於緣起與空、唯識熏變，可在《阿含經》與部派佛教中發見其淵源，但如來藏（即佛性）說卻是大乘佛教的不共法，乃是「別教」。[15]

5. 在適應印度梵化信仰中開展方便

印順認爲，在龍樹的大乘論中，還沒有明確的說到如來藏與佛性，所以這是後期大乘。特別在西元三世紀以後，印度梵文學復興的時代，印度大乘佛教也就適應此一思潮，而說「如來之藏」，明確的顯示：我者，即是如來藏義；一切眾生悉有佛性，即是我義。但這樣的說法，乃爲了適應印度神教文化，爲

[13] 同前註（Y39p19）。
[14] 同前註（Y39p67&89）。
[15] 同前註（Y39pa1）。

臺灣大學學術期刊資料庫

了誘化主張有我的外道們，使他們漸入佛法，所以方便的宣說如來藏我。[16]

6. 對如來藏我給以合理的解說

一切眾生的蘊界處中，有常住、清淨的如來藏我，與初期佛教一切法因緣所生，無常故苦、苦故無我無我所；依空無我得解脫，存在著不一致。因此對於如來藏我，後人開始給以合理的解說，試著融貫如來藏與空性間的關係。因此從四世紀以來，大乘佛教界的論書或經典，都不能不對如來藏有所說明。如《楞伽經》就指出如來藏與眞如、空性等義相通，也合於阿含所說的「無我」，只不過爲「開引計我諸外道」，進行方便度化，因此故意說得和神我一樣，但最後仍「當依無我如來之藏」；[17] 此外，《勝鬘經》也說「如來藏智是如來空智」，[18] 這都是調和兩者之明證。而除接引計我外道眾生，印順也依《寶性論》指出如來藏說，具有強化學佛信心（對心性怯弱眾生而言）、不輕慢一切眾生、不執著虛妄法、不謗眞實法等功用。[19]

7. 成為後期大乘的信仰主流

如來藏肯定眾生本有如來智慧，眾生界（*sattva-dhātu*）與法身不二，縮短

[16] 同前註（Y39p139）。

[17] 《楞伽阿跋多羅寶經・一切佛語心品》：「佛告大慧：『我說如來藏，不同外道所說之我。大慧！有時說空、無相、無願、如、實際、法性、法身、涅槃、離自性、不生不滅、本來寂靜、自性涅槃，如是等句，說如來藏已。如來・應供・等正覺，爲斷愚夫畏無我句故，說離妄想無所有境界如來藏門。大慧！未來現在菩薩摩訶薩，不應作我見計著。譬如陶家，於一泥聚，以人工水木輪繩方便，作種種器。如來亦復如是，於法無我離一切妄想相，以種種智慧善巧方便，或說如來藏，或說無我。以是因緣故，說如來藏，不同外道所說之我。是名說如來藏。開引計我諸外道故，說如來藏，令離不實我見妄想，入三解脫門境界，悕望疾得阿耨多羅三藐三菩提，是故如來・應供・等正覺作如是說如來之藏。若不如是，則同外道所說之我。是故，大慧！爲離外道見故，當依無我如來之藏。』」（CBETA, T16, no.670, p.489, b3-20）印順之解釋可見其《印度佛教思想史》（Y 34p285）。

[18] 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》（CBETA, T12, no.353, p.221, c13）。

[19] 釋印順：《印度佛教思想史》（Y34p317）。

臺灣大學學術期刊資料庫

了人與佛間的距離。此後的「秘密大乘佛法」，就是以如來（不是人間的佛）爲主的佛法，如來藏說的一經一論，成爲秘密佛教的先聲，[20] 其中「本初佛」（*adi-buddha*）的概念、佛德本有之說，就漫傳開來，甚而成爲秘密佛教的信仰基調，但也因此如此，佛教神教化、天乘化的傾向即越來越顯著。[21] 而如來藏說在中國，因其和儒家「性善」相近，相對於中觀、唯識等繁複的哲理思想，更受到中國人的歡迎和信受。

總之，印順認爲，初期佛教乃在反婆羅門信仰中應運而生，但如來藏的原始說和「眞我」密切關聯，亦和初期大乘佛教法身、涅槃常住等探求永恆的心理期待相應，因而啓發如來藏之發展契機。在此過程中與阿含「心清淨」說結合，並在適應印度梵化信仰中開展方便，但其中的空性和佛性間的不一致，引來後期經論的澄清、解說，慢慢於適應中而廣爲流傳。[22]

（二）印順「如來藏」之判攝

由於印順認爲如來藏說是適應印度梵文化所開展出來的，乃爲適應「執神我」與「心怯弱」的眾生，使能堅定學佛的信心，[23] 而不是直承阿含、般若、中觀之「緣起性空」的法義，因此多少帶有方便教化的特質。如印順在《寶積

[20] 同前註（Y34p318）。

[21] 同前註（Y34p416-420）。

[22] 對於如來藏發展及定位在學界多所討論，除先前所列「批判佛教」的論述外，相關的介紹與探討可參考杜正民：〈如來藏學研究小史——如來藏學書目簡介與導讀〉，《佛教圖書館館訊》第 11 期（1997 年 9 月），頁 32-52 及第 12 期（1997 年 12 月），頁 37-63；以及賴賢宗：〈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；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.

[23] 印順說：「佛法是甚深的，菩薩道不易！大乘後期的如來藏說，點出眾生身中本有如來藏，使『心怯弱』與『執神我』的眾生，能堅定學佛的信心。」釋印順：《印度佛教思想史》（Y34p318）。

臺灣大學學術期刊資料庫

經講記》說，一切眾生皆有如來藏性，眾生即佛，以心性本淨爲成佛因，啓發向上向善的菩提心，乃是「爲人生善悉檀」，[24] 重於「滿足希求」，而有別於「第一義悉檀」之「顯揚眞義」，因此如來藏說並不是究竟的了義說。[25]

進言之，相對於以慧學之正覺爲主，印順認爲如來藏說有明顯的「重信」和「重定」的傾向，而爲一方便法門。如在「重信」上，如來藏說強調的「自性清淨心」，乃藉「假想觀」之投射來強化信念、增進信心，以想像的方式在心中作觀想而建立信仰；相對的，「眞實觀」著重經驗事實，而直從五蘊身心作如實觀照，見眞實而得解脫，因此印順評斷「假想觀」修行爲主的如來藏說爲一方便法門，而不能達到究竟的解脫。雖然如此，印順也認爲其對於煩惱的對治、心力的強化等，皆有其良效。[26] 只不過必須善加運用，否則假想觀成爲「妄想見」，或者落入某種「常見」。[27]

此外，在「重定」上，印順指出，一般人依信仰而領會如來藏自性清淨心的義理，但此觀點也是從瑜伽者修心、修定而來，所以眞常心系有著重信而更重定的發展傾向。[28] 印順在〈修定——修心與唯心・秘密乘〉表示，佛弟子修定、修心，從禪定的光明經驗中，引出了「心性本淨」、「唯心所作」（或「唯識所現」）的思想；認爲以現實緣起爲依止而明染淨的，即重於「般

[24] 釋印順：《寶積經講記》（Y2p277）。

[25] 釋印順：《華雨集》第四冊（Y28p30）。

[26] 如印順說：「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。」釋印順：《空之探究》（Y38p73）。

[27] 如印順說：「唯心論者，執有精神的常住；他們以爲眼等諸根壞了，心是相續常住而不斷的。不知道心——意識是剎那剎那生滅的相續，如火焰一樣，流水一樣，是前後相續不斷的，但並不是常住。於心相續所起的常見，也是由於『妄想見』而生起的。」釋印順：《勝鬘經講記》（Y3p231-232）。又說：「以常住不生滅爲所依，即眞常唯心論的特色！」釋印順：《勝鬘經講記》（Y3p246）。

[28] 印順在〈修定——修心與唯心・秘密乘〉說：「如來藏，一般人是依信而知的；自性清淨心——心性本淨，唯心，唯識，都從瑜伽者的『修心』（定）而來，所以『眞常唯心論』，有重信而更重定的傾向。」釋印順：《華雨集》第三冊（Y27p185）。

臺灣博碩士學術期刊資料庫

若」；以形而上的眞心爲依止而明染淨的，則重於「禪定」。[29] 因此，由修定、修心的禪定經驗中而開展出唯心思想，乃印順著作中強調的觀點。[30] 但印順也表示，專從禪定而來的如來藏與自性清淨心，此禪定功力雖深，卻難以言解脫也，[31] 此與重信的假想觀無法直捷和解脫相應一樣，因爲涅槃解脫的關鍵在於「緣起」和「空」的悟入，因而印順視如來藏教法爲不了義教。[32]

總之，印順認爲佛典中的如來藏說仍是佛法，也認爲其是藥而不是毒，只不過是著重於方便施設，而一旦過度偏重此層面而有偏頗發展，則將產生流弊，好比藥服過多、過重，則治病反成了致命，例如從眞常、唯心而來的重定傾向，到了後期的秘密大乘佛教大肆發展，處處說入出三摩地，乃至以「禪那佛」表示佛德的究竟。[33] 而此過度強調修心、修定的宗教體驗，不只易滯於深定而弱化悲心、趨於隱遁，而且也易於將佛法帶入神秘化的傾向，甚而走向梵化的危機，這即是印順擔憂之所在；因此對整個印度佛教的發展，他表示中期佛教之應愼防「梵化之機」，而同時也要「攝取後期佛教之確當者」。[34]

---

[29] 印順說：「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，以現實緣起爲依止而明染淨的，重於般若；以形而上的眞心爲依止而明染淨的，重於禪定。」同前註（Y27p194）。

[30] 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。」釋印順：《無諍之辯》（Y20p52）。

[31] 印順法師給開印法師的信中提到：「如來藏與自性清淨心，從定境而來，爲後期大乘之重要論題。如了解如來藏爲無我之如來藏，知如來藏乃眞如、空性等異名，則依緣起以解悟如如、空性，即能趣入究竟解脫之道。如以如來藏爲了義，專從禪定以趨入之，（如來藏出於信心與理想，非聞思修慧之境）則以印所解，雖禪定功深，難以言解脫也。」http://www.fuyan.org.tw/fmo/fmo2_60.htm（2012 年 3 月節錄於福嚴佛學院網站）。

[32] 對於印順了義、不了義（或眞實與方便）的佛法判攝，可參考侯坤宏：〈印順法師對「眞實」與「方便」的抉擇與詮釋〉，氏著：《眞實與方便：印順思想研究》（臺北：法界出版社，2009 年 7 月），頁 275-319。

[33] 釋印順：《華雨集》第三冊（Y27p7）。

[34] 釋印順：《印度之佛教》（Y33p7）。

臺灣大學學術期刊資料庫

四、聖嚴「如來藏」之弘化和轉化

以上印順從史實和學理提出對如來藏的觀點，而對印順的考究，聖嚴是認同而接受的；但聖嚴卻從實踐和修行的應用上，提出行者或宗教師的因應之道。關於聖嚴對如來藏說採取之態度，可說有兩個層面，第一是大力弘化，第二是正向轉化。在大力弘化上，聖嚴認爲如來藏適合大多數人的信仰需求，其不只適應中國人信仰模式，還可因應時代需求和潮流，而有較寬廣的信仰層級；在正向轉化上，聖嚴試著把如來藏的詮解扣緊佛教緣起無自性空的核心義理，認爲佛性即是空性。以下即分述此兩點：

（一）如來藏適合大多數人的信仰需求（大力弘化）

1. 適應中國人信仰模式

聖嚴認爲如來藏容易普傳，不只成爲漢傳佛教的信仰基調，也是中國佛教的重要特色。聖嚴認爲千百年來的漢傳佛教主流諸宗，也就是持續依靠著佛性如來藏的思想、信仰而生存發展下來的；其主要原因是如來藏我的思想，富有極廣大的適應性和消融性。聖嚴舉例表示，鳩摩羅什雖譯《般若經》、《大智度論》、《中論》等經論，應屬中觀系的大師，但他也譯如來藏系的《十住經》、《佛說阿彌陀經》等經；鳩摩羅什弟子僧肇之《肇論》雖闡發般若空義，但也有眞常心之思想。[35] 聖嚴表示，這些祖師們何嘗不知道印度中觀派的「空義」，但爲了使佛法能夠適應中國漢文化的氣候及土壤，不得不作此轉化和詮釋。此外，三論宗的吉藏及唯識系的圓測，都不全然忠於中觀和唯識，而

[35] 聖嚴引《不眞空論》說「不動眞際，爲諸法立處，非離眞而立處，立處即眞也」以及《寶藏論》等文句，表示僧肇所講的「眞心」、「眞際」、「眞空」、「眞色」、「本際」、「無礙涅槃之性」等，所指皆是佛性如來藏思想。釋聖嚴：《華嚴心詮：原人論考釋》，頁 270。

臺灣大學學術期刊資料庫

都有如來藏思想的傾向，可知如來藏思想容易接引眾生，包括易於接引計我的外道，使得佛法在各種異文化的土地中落地生根、開花結果。[36]

2. 如來藏含攝層面寬廣

聖嚴在註釋宗密《原人論》時，依宗密之見表示，如來藏的一乘顯性教比破相教所說的心境皆空更勝一層，因爲空教是空除有爲諸法的自性見，而一乘顯性教是顯示在空去一切有爲法的自性見之後，尚有常住的如來法身，而此法身不只是觀念的、理論的、抽象的，亦是實際恆常住於安樂國土，同時也是可以隨眾生的企求在人間示現的。聖嚴進而認爲，如來藏思想將哲學面、實證面、信仰面，都兼顧到了，也可與彌陀淨土的思想和信仰銜接上了。這就是爲什麼如來藏系的大乘佛教，特別受到長期的歡迎，而成爲後期主流佛教的最大原因。[37]

於此同時，聖嚴也引《楞伽經》表示，如來藏不即是印度神學的梵我、神我，但它的確是一切法的根本，爲一切眾生生死及涅槃的主體。聖嚴指出在各種有神論、尤其是各種一神論的宗教文化圈中，這樣的觀點是非常實用的，而可普遍應用的。然而，中觀見及唯識見的思想，在漢文化社會中，只被少數人當做學問來研究討論，而未能成爲被廣大社會運用在生活信仰及實際修行中。相對地，如來藏思想的華嚴哲學、天台思想，在與禪宗及淨土信仰結合之後，便形成了漢傳佛教普及信仰的主流。聖嚴認爲今後的世界佛教，應該是要具整合性、適應性、包容性、消融性的特質，因此他表示能夠擔任並扮演好這份使命及角色的，相信還得要靠如來藏思想。[38]

---

[36] 同前註，頁 270-271。

[37] 同前註，頁 239。

[38] 同前註，頁 272-273。此外，聖嚴還說：「因此我敢相信，適應未來的世界佛教，仍將以如來藏思想爲其主軸，因爲如來藏思想，既可滿足哲學思辨的要求，也可滿足信仰的要求，可以連接緣起性空的源頭，也可貫通究竟實在的諸法實相。實相無相而無不相，法身無身而遍在身，便是無漏智慧所見的空性。佛性、如來藏、常住涅槃等，其實就是空性的異名。佛爲某些人說緣起空性，又爲某些人說眾生悉有佛性，常住不

華藝電子學術期刊資料庫

（二）佛性即是空性（正向轉化）

1. 大小共貫、三系相通

相對於印順善於辨異、抉擇，聖嚴強調佛法的互通處和共同點。如聖嚴表示佛法是相通的，包括龍樹的中觀，無著和世親的唯識，以及馬鳴的如來藏，這都是可以相互貫通的。而現在學者把如來藏的思想，都視爲與龍樹沒有關係，也不承認馬鳴這個人的存在，聖嚴不以爲然。他認爲不該對漢傳佛教所重視的《大乘起信論》、《楞嚴經》、《圓覺經》等書，採取否定的態度，也不認同多數佛教徒所誦念的《藥師經》、《地藏經》皆是僞經，而不是源自印度的經典。聖嚴表示，一味否定漢傳佛教的經教特色，將使中國的佛教不能認祖歸宗，而成了外道的佛教。[39]

相對的，聖嚴認爲佛法各系統是能夠講得通的，不只如來藏佛性說與空是相通的，包括禪宗的「明心見性」，所見的「自性」即是「佛性」，而「佛性」就是「無性」（即「無自性」、「空性」）。此外，聖嚴也認爲唯識亦講空，他引《解深密經》所說的「十種相空」佐證；[40] 而且他也表示唯識宗講的三性三無性，此說法雖未必與中觀相同，但都是無自性空，而可視爲是相通

變，但是因緣法無有不變的，唯有自性空的眞理是常住不變的。有了無我的智慧，便見佛性，見了佛性的眞常自我，是向凡夫表達的假名我，並不是在成佛之後，尚有一個煩惱執著的自我；那也就是《金剛經》所說的：『無住生心』的一切智心，絕對不是神教的梵我神我。我於解釋佛性如來藏時，會介紹如來藏緣起觀。」釋聖嚴：《自家寶藏：如來藏經語體譯釋》，頁 5。

[39] 釋聖嚴：《我願無窮：美好的晚年開示集》，頁 111。此外，他也曾說：「因此我是將印度佛教（包括巴利語系）乃至藏傳佛教引爲漢傳佛教的源頭活水，來滋潤助長漢傳佛教的發揚光大於現今及未來的世界。否則若以印度佛教及他系佛教來批判修正漢傳佛教，便等於爲漢傳佛教舉辦告別式了。」釋聖嚴：《承先啓後的中華禪法鼓宗——法鼓山的傳承》（臺北：法鼓文化，2007 年），頁 6-7。

[40] 釋聖嚴：《華嚴心詮：原人論考釋》，頁 216。

臺灣大學學術期刊資料庫

的。[41] 而且對於眾生皆具佛性和一切法無自性空，兩者並無二致，他在著作中即反覆強調此點，例如聖嚴表示：

> 佛性即是諸行無常、諸法無我的空性，無一現象非無常，無常即無實我實法，無常法即無不變恆常的自性，故在《般若經》稱爲自性空，稱爲畢竟空，此一自性空的形容詞，轉爲名詞，即稱爲空性，即是空無自性之意。既然是諸法本空的自性，此一空性便是遍在的，便是恆常的。因此，空性遍在萬物萬象的一切法，即是一切法的自性，總名之爲法性；此空性在凡夫的有情眾生，稱爲佛性，因爲若能覺悟此諸法自性是空，便稱爲見性，所以佛性亦名覺性；成佛之後，此空性即成爲佛的法性身，簡稱法身，亦名法界身。[42]

從以上引文可知，聖嚴把以下的名相串連在一起，意即：

佛性＝無常＝無我＝無自性＝空性＝法性＝覺性＝法身（恆常、遍在）

換言之，聖嚴認爲「諸行無常」和「法性恆常」（法身常住）兩者表面看似矛盾，但並不是相互抵觸的概念，而卻可視爲是相通的；只不過因應不同根機的眾生，在說法上有所取捨。如此，聖嚴認爲大乘佛法的系統——如中觀、唯識及如來藏，乃至於禪宗，彼此都是一致的。他在《華嚴心詮》裡，即特別將如來藏思想與中觀、唯識，以及中國禪宗相關部份，作融通性的說明。[43] 此外，聖嚴還引《楞伽經》爲例，表示此經是如來藏思想之根本，而在此經中不只講如來藏，同時也講唯識和空，可見中觀、唯識及如來藏三系是可以整合一起的。[44]

總之，聖嚴表示，如來藏既可溯源無常、無我的法義，又不會落於常見、

---

41 釋聖嚴：《我願無窮：美好的晚年開示集》，頁 112。

42 釋聖嚴：《華嚴心詮：原人論考釋》，頁 263、264。

43 同前註，頁 214-215。

44 聖嚴說：「實際上，就我所見，如來藏思想的最根本應該是《楞伽經》；但《楞伽經》不僅有如來藏，也講唯識和空，把這三系整合起來，只是通常都把它看成是如來藏經典。」同註 41，頁 112。

臺灣大學學術期刊資料庫

斷見，可視爲大乘佛教「四攝法」中的「同事攝」，即先以己同於彼，再引彼接受己；也是符合《大智度論》「四悉檀」中的「世界悉檀」和「各各爲人悉檀」，前者隨順眾生，投其所好而引度之，而後者依不同眾生根機深淺，觀機逗教、應機說法，使生起信心及增長善根，再引向對治悉檀和第一義悉檀，而通達諸法實相——即一切法空無自性。[45]

2. 真常與性空之融會

先前我們引印順觀點，曾提到後期經論紛紛對如來藏我給以合理的解說，聖嚴亦在此之上，再三說明佛性如來藏和「空性」相通，佛性即是空性，佛性是爲了適應、投合執我外道之所好而設立的，乃以不同的詞彙說明來空性的內涵。[46]

聖嚴在詮解宗密《原人論》時提到，宗密引用《大法鼓經》說「一切空經是有餘說」，[47] 表示一切宣說空義的（如般若）經典，都是方便的有餘之教，唯有像《大法鼓經》這樣的如來藏系經典，才是無上無餘的了義教；對此，聖嚴又依據《大法鼓經》，指如來藏思想所傳達如來是永恆常住不滅的，但卻不會違背空義，亦不以空爲如來身，而所謂的空是空去一切有爲法的自性見，證明空性和如來藏的義理是一致的。[48]

聖嚴爲說明他的觀點，他分別引用各個經論解說兩者的相通性，以及如來藏思想的合理性。例如聖嚴引《大般涅槃經・壽命品》表示佛爲降伏外道，所以會說無我相、無人相、無眾生相、無壽者相，以及無作者、受者等，但這只

---

[45] 釋聖嚴：《華嚴心詮：原人論考釋》，頁 271。

[46] 同前註，頁 264、272 等。

[47] 《大法鼓經》說：「一切空經是有餘說，唯有此經是無上說，非有餘說。」（CBETA, T09, no.270, p.296, b9-10）

[48] 《大法鼓經》云：「不說餘經，唯說如來常住及有如來藏，而不捨空，亦非身見空，空彼一切有爲自性。」（CBETA, T09, no.270, p.291, b22-24）亦見同註 45，頁 238-239。

臺灣大學學術期刊資料庫

是爲調伏眾生的方便，因緣具足時亦說有我。[49] 聖嚴依此《涅槃經》觀點表示，佛說無我，乃爲降伏凡夫外道所執，此是適應教化外道的方便說法，其實佛說的無我，乃不同於自然外道的虛無論者，眾生的五蘊身雖非眞我，在眾生身中卻有常恆不變易的佛性，亦即名爲如來藏的眞我、實我，才是佛的究竟法說。[50] 此外，聖嚴在《華經心詮》書中也引《華嚴經》、[51]《佛說大般泥洹經》[52] 等觀點，說明如來藏思想。[53]

基於佛性和空性是相通的，聖嚴認爲龍樹中觀學不只講空性，而且也談佛性，他試著指出在龍樹的著作中亦含有佛性思想。如聖嚴引《中論・觀四諦品》「以有空義故，一切法得成，若無空義者，一切則不成」[54] 表示「空性」是眾生的主體，成佛的正因；而此「以有空義故，一切法得成」和《中論・觀四諦品》「若先非佛性，不應得成佛」，可謂相同意趣。對此，聖嚴引青目《中論》之釋證成這樣的觀點；意即，以有空義故，一切世間出世間法皆悉成就；相反的，若無空義，則一切皆不成就，而這就好像佛性一樣，如果沒有佛性，則不應得成佛，就好比金沒有金的特性，即便經種種鍛煉，終究不成金。[55]

---

[49] 釋聖嚴：《華嚴心詮：原人論考釋》，頁 267。《大般涅槃經》原文爲：「我爲醫王欲伏外道，故唱是言：無我、無人、眾生、壽命、養育、知見、作者、受者。……是故如來於佛法中唱是無我。爲調眾生故，爲知時故說是無我，有因緣故亦說有我。」（CBETA, T12, no.374, p.378, c21-26）聖嚴還引《大般涅槃經》表示諸法無我，但實非無我，而是有我，若法是實、是眞、是常、是主、是依性不變易者，是名爲我，而爲眾生故說諸法中眞實有我。（CBETA, T12, no.374, p.379, a1-4）

[50] 同前註，頁 267。

[51] 《大方廣佛華嚴經・寶王如來性起品》：「如來智慧無相，智慧無礙，智慧具足，在於眾生身中，但愚癡眾生顚倒想覆，不知、不見、不生信心。」（CBETA, T09, no. 278, p.624, a13-15）

[52] 《佛說大般泥洹經・如來性品》：「如來誘進化眾生故，初爲眾生說一切法修無我行，修無我時滅除我見，滅我見已入於泥洹，除世俗我故說非我方便密教，然後爲說如來之性，是名離世眞實之我。」（CBETA, T12, no.376, p.883, c3-6）

[53] 同註 49，頁 267-268。

[54] CBETA, T30, no.1564, p.33, a22-23。

[55] 同註 49，頁 273。

臺灣大學學術期刊資料庫

如此，聖嚴認爲，空性和佛性在龍樹中觀學裡本來就是相通的。換言之，「以有空義故，一切法得成」，即意味著以有佛性故，一切佛得成；或者說，眾生得成佛，必應有佛性，如此空性和佛性本是相通的，而龍樹亦可視爲是一佛性論者。

此外，聖嚴依《阿含經》法義之「見緣起即見法，見法即見緣起」，以及經集部的《佛說稻芊經》「見十二因緣即是見法，見法即是見佛」，把緣起、法、佛視爲一體的三名，進而說明自性中的佛，可從緣起法中悟見。如聖嚴引《中論・觀四諦品》「是故經中說，若見因緣法，則爲能見佛，見苦集滅道」，[56] 說明此觀點，表示由緣起法而見自性空，而見空性即見佛、見佛性，而見佛性即見四聖諦。[57] 因此龍樹可視爲是佛性論者，而將佛性如來藏當作是空性，此在中觀學中也是可以得到認同的。[58]

可知，聖嚴認爲空性與眞性、佛性相通，佛性有諸多異名，乃藉由不同的語言使用，而能對不同眾生產生直接而明顯的效益。聖嚴引用吉藏《大乘玄論》之見，指出佛性、法性、眞如、實際等，都是佛性之異名。在《涅槃經》也表示佛性有種種名，如法性涅槃、般若一乘及首楞嚴三昧師子吼三昧等；這些都是佛陀隨緣善巧度化眾生而有不同名稱之使用。而在《涅槃經》名爲「佛性」，在《華嚴經》即稱作「法界」，在《勝鬘經》即名爲「如來藏自性清淨心」，《楞伽經》即說「八識」，《首楞嚴經》則名「首楞嚴三昧」，《法華經》名爲「一道一乘」，《大品經》名爲「般若法性」，《維摩經》名爲「無

56 CBETA, T30, no.1564, p.34, c6-7。

57 釋聖嚴：《華嚴心詮：原人論考釋》，頁 214。

58 佛性和空相通，或者以空爲佛性，聖嚴還以《佛性論》作爲證明。《佛性論・破小乘執品》云：「小乘諸部，解執不同。若依分別部說，一切凡聖眾生，並以空爲其本。所以凡聖眾生，皆從空出故。空是佛性，佛性者即大涅槃。」（CBETA, T31, no. 1610, p.787, c5-8）論中清楚表示空爲佛性，即小乘分別部以「空」爲宇宙人生的根本，一切眾生皆從空出，佛也是從空出，所以空即是佛性。同前註，頁 214。

臺灣大學學術期刊資料庫

住實際」等等各種不同名稱，但這些可視爲是佛性之異名。最後，吉藏在近似二諦的觀點下，提到法是無名、無相，不可言說的，而以假名施設言說之，而既是假名說之，說的方式就有無數的可能，藉由其中名言之使用，來透顯甚深無量之法門，所以名義雖不同，但義理其實無別。[59] 由上可知，聖嚴亦以三論宗吉藏之觀點來支持自己的想法。

總之，聖嚴對如來藏說有他個人的詮釋和轉化，首先他認爲佛法以緣起性空作基礎，但因應現實需求而融空於眞常，之後闡發空性與佛性不二之義理，再而善用如來藏說，普傳之來度化眾生。

五、初步的反思及討論

（一）法義抉擇之反思及討論

以上分別論述印順和聖嚴兩位法師的如來藏觀點，基本上聖嚴認同印順之見，即視如來藏爲方便法門，然兩者對此方便法門採取之作法顯有所不同。印順從歷史和典籍的考證中推定、判攝如來藏爲方便法門後，認爲須審愼抉擇、明辨之，而攝取其中之確當者，避免與印度梵化思想混雜而變質。相對的，聖嚴認同如來藏爲方便法門之說，而也正因爲其爲方便法門，在接引度眾上能收實效，因此有意識地大力弘揚之，並在弘化過程中進行轉化（亦可言在轉化後

[59] 釋聖嚴：《華嚴心詮：原人論考釋》，頁 249-250。吉藏《大乘玄論》原文爲：「經中有明佛性、法性、眞如、實際等，並是佛性之異名。何以知之？涅槃經自說佛性有種種名，於一佛性亦名法性涅槃，亦名般若一乘，亦名首楞嚴三昧師子吼三昧。故知，大聖隨緣善巧，於諸經中說名不同。故於涅槃經中，名爲佛性；則於華嚴，名爲法界；於勝鬘中，名爲如來藏自性清淨心；楞伽名爲八識；首楞嚴經名首楞嚴三昧；法華名爲一道一乘；大品名爲般若法性；維摩名爲無住實際。如是等名，皆是佛性之異名。故經云：無名相法假名相說，於一法中說無量名，於一名中說無量門。以是義故，名義雖異理實無二。」（CBETA, T45, no.1853, p.41, c14-26）

臺灣大學學術期刊資料庫

進行弘化），使能和緣起、空等究竟法義謀合相契。對於兩位法師對如來藏之立場可藉下表來理解：

	印順	聖嚴
同	視如來藏說爲方便法門	
異	抉擇、攝取確當者	大力弘化並轉化之

初步而言，印順較重視如來藏的實然面，客觀指陳此思想的淵源、背景、發展脈絡及義理特性等，而聖嚴強調如來藏的應然面，試著陳述理想中的如來藏思想，應該是要和空性結合，或者即是空性本身。如此可看出兩人對佛法義理不同的取徑模式，一重於法義的精嚴純正，另一則強調法義的融貫會通，也因此，相對於聖嚴信佛同時也信祖師，印順表示他信佛但不一定信祖師。[60]

印順重於法義的精嚴純正，如他對中觀學的態度亦是如此，如印順曾說：「深受老莊影響的中國空宗——三論宗，我從此對它不再重視。」[61] 如此高度精純的法義抉擇，顯示出思想家的理論和理想性格；包括印順對《中論》「雖復勤精進，修行菩提道，若先非佛性，不應得成佛」的解讀，指出龍樹自始至終否定自性見、否定諸法有自性或定性，而若有人引此偈頌試圖證明龍樹也是佛性論者，認爲龍樹菩薩也承認一切眾生皆有佛性，印順表示此乃斷章取義，而曾說「不顧頌意，強龍樹同己，眞是龍樹的罪人」。他認爲龍樹並不承認先有佛性的；此佛性先有，乃因中有果論，是龍樹所痛斥的。相對的，因爲一切法是性空的，所以因緣和合可以發心、可以修行，而且可以成佛；或者說，一

[60] 印順說：「我的學佛態度是：我是信佛，我不是信別人，我不一定信祖師。有人以爲中國人，就一定要信中國祖師的教理，我並沒有這個觀念。假使是眞正的佛法，我當然信，假使他不對，那就是中國人的，我也不信。我是信佛法，所以在原則上，我是在追究我所信仰的佛法，我是以佛法爲中心的。」釋印順：《華雨集》第五冊（Y29p63）。

[61] 釋印順：《平凡的一生（重訂本）》（Y41p24）。

臺灣大學學術期刊資料庫

切眾生之所以有成佛的可能，正因爲是性空的。[62]

此外，龍樹《中論》著名的偈頌「眾因緣生法，我說即是空，亦爲是假名，亦是中道義」，天台智者發展爲空、假、中三諦，奠立天台宗著名「一心三觀」、「三智一心中得」的哲學。但印順對此持保留態度，認爲天台家以此發揮三諦論，在中觀者看來，實是大有問題的；不只「違明文」（即龍樹只說「二諦」），而且也「違頌義」（即斷章取義而不管前後文脈）；印順表示要發揮三諦圓融論，這是思想的自由，但不能說這是龍樹本意。[63]

相對的，聖嚴依循著傳統中國佛學的解讀，而且也非常重視祖師們的解讀，並提出了自己融會式的詮解。如他表示，三論宗集大成者吉藏不只講《華嚴經》，並著有《華嚴遊意》一卷；三論宗學者們如法朗、僧朗、慧勇等人，皆研究《華嚴經》。因此，中國的三論宗雖以龍樹等三論爲主軸，但卻不屬於純粹的中觀學派。[64] 而三論宗的學者之所以都會研究他宗，這是不得不的，因要使佛教在中國落地生根，就要用中國人習慣的方式來傳達。而既然這麼多的高僧，包括三論宗的中觀論師們都不免向如來藏思想靠攏，可知有他們的用

[62] 詳見釋印順：《中觀論頌講記》（Y5p475）。另，他在《中觀今論》也說：「依中觀說：眾生沒有不可以成佛的，以眾生無決定性故。這是說：生天、爲人，都沒有定性，都是由行業的積習而成。等到積習到成爲必然之勢，也可以稱之爲性，但沒有本來如此的定性。所以，遇善習善可昇天，遇惡習惡即墮地獄，乃至見佛聞法，積習熏修，可以成佛。《中論・觀四諦品》說：『雖復勤精進，修行菩提道，若先非佛性，不應得成佛』。論中的意思是說：如執諸法實有，那就凡性、聖性兩不相干。那麼，眾生既都是凡夫性——異生性，不是聖性，沒有佛性，即使精進修行，也就沒有成佛的可能了！其實不然，眾生雖是凡夫，以無凡夫的定性故，遇善緣而習善，發菩提心，修菩薩行，就可以久習成佛。」釋印順：《中觀今論》（Y9p149）。若對照梵文本，印順的理解應是正確的；對此偈頌對照梵文之理解，可見吳汝鈞：《龍樹《中論》的哲學解讀》（臺北：臺灣商務印書館，1999 年），頁 473-475；David J. Kalupahana, *Nāgārjuna, the Philosophy of the Middle Way*, Albany: State University of NY Press, 1991, p. 348.

[63] 釋印順：《中觀論頌講記》（Y5p466）。

[64] 釋聖嚴：《華嚴心詮：原人論考釋》，頁 35。

臺灣大學學術期刊資料庫

心、苦心，也有其務實性的考量，以轉化印度佛教爲中國人所接受。換言之，聖嚴相當重視、珍惜中國祖師對經論之詮釋，認爲信佛和信祖師之間並無衝突，祖師們爲適應中國文化的環境，而把佛陀的教法作新的創造和轉化，這是值得我們的敬佩和尊崇；而如何發揮理解的新意，同時又兼顧素樸的原意，即成爲聖嚴所關心的。[65]

以上對比可知，印順認爲，祖師們爲適應中國文化環境，把佛陀的教法作不同的轉化，或多或少已造成佛法的質變。所以，印順爲追求純正的佛法，多次強調信佛而不一定信祖師，自己既非「復古」，也不是「創新」，[66] 沒有特別的宗派立場，亦不受限於民族情感。如此，相對於聖嚴之兼容並蓄，印順更重法義的嚴謹純淨；相對於聖嚴重視「承先啓後」，[67] 印順則重於「懲前毖後」。[68]

進言之，聖嚴認爲中國佛教有著消融、包容及適應等特性，此固然是優

---

65 對於聖嚴和印順的不同，如聖嚴說：「我是中國人，我對中國的佛教不能沒有感情，所以不僅能理解他們的用心，也很佩服他們的用心。中國佛教，應該具有中國文化的特色才對。至於印順法師，他是從印度佛教的基礎來看佛教的發展，所以他並不因爲自己是中國人而對中國的佛教做偏袒的理解。印順法師的佛學思想是淵源於《阿含經》及《中觀論》，那就是以『緣起性空』、『性空緣起』爲他的立足點，然後再去博涉印度的大小乘佛法以及中國的各宗派思想。」釋聖嚴：《聖嚴法師學思歷程》（臺北：正中書局，1993 年），頁 200。

66 印順說：「我不是復古的，也決不是創新的，是主張不違反佛法的本質，從適應現實中，振興純正的佛法。」釋印順：《華雨集》第四冊（Y28p2）。

67 聖嚴表示「承先啓後」是法鼓山存在的意義與使命，此「承先啓後」乃接續著釋迦牟尼佛以來而至於漢傳佛教祖師們的智慧，以肯定而不否定、不輕蔑的態度來學習和接納先聖先賢的教法，進而在此基礎下作出適應時代的新開創。聖嚴表示，法鼓山即是在「承先啓後」的原則下，將漢傳佛教建立爲法鼓山的主體，而從法鼓山的禪佛教跟世界接軌，成爲未來世界整體佛教中的一大主流。見釋聖嚴：《承先啓後的中華禪法鼓宗——法鼓山的傳承》（臺北：法鼓文化，2007 年），頁 8-9。

68 印順在《說一切有部爲主的論書與論師之研究》序文中表達他的根本信念與看法時，用到了此一詞語，他說：「治佛教史，應理解過去的眞實情況，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？」釋印順：《說一切有部爲主的論書與論師之研究》（Y36pa4）。

臺灣大學學術期刊資料庫

點，但相對的，對印順而言，這正是使得佛法不純正的原因之一，而成爲他所要反省的重點。可知，經漢文化薰陶的中國佛教，其間過程及影響可能是利弊互見，有可能受到轉化而變質，也有可能吸收、融合而增益其輝，其中涉及價值判斷和觀點的問題。如此，一個特點或同樣一個語詞，固可視爲優點，也可以看成缺失；如在印順著作中，他用「圓融」、「方便」、「眞常」、「唯心」、「他力」、「頓證」等詞，來評論中國佛教，認爲使得後期中國佛教了無生氣。然而，就中國佛教徒而言，教義圓融無礙、廣開方便之門、一切唯心、承佛願力、頓超三界等，正是中國佛教殊勝優越之所在，都應視爲讚歎之詞，但印順反以此爲限制而有所批判。包括印順評斷中國佛教「至圓」、「至簡」、「至頓」，這在中國佛教徒看來都是中國佛教的優點，而值得大力讚揚和闡發，然而在印順的眼裡卻可能是中國佛教可詬病處。

在此牽涉到法義抉擇以及價值取捨的兩難問題；即相較於聖嚴重視佛法的整合性、適應性、包容性、消融性，以確保其廣和大，印順卻強調佛法的精嚴性、純正性、眞實性、辨異性，而力求其高和深。在這兩者之間，如何進行統合，而可在精嚴、純正、眞實、辨異等前提下，同時重視整合、適應、包容和消融之特點，讓佛法既高又深、既廣且大，成爲佛弟子可努力的方向；而印順所說的「非精嚴不足以圓融」，[69] 以及「離精嚴無貫攝，離貫攝無精嚴」，[70] 意也在此。否則，佛法走向兩個面向的極端，都不是件好事；即只是尋求適應眾生而求廣傳、普傳，似不免流於浮面、淺薄或俗化、神化，而一味地往精深、辨異發展，則又顯得曲高和寡，孤立無援。

總之，聖嚴融貫通攝一切佛法的用心當是值得肯定的，但若要避免佛法混雜變質乃至於外道化，則要重於法義的精純析辨，而這也是印順致意再三之處，以避免濫佛於神，而印順對如來藏思想的審愼態度也在於此。如此，相對於美學式、情感式的圓融貫通，龍樹中觀學暨印順思想之論理式的貫攝融會，

[69] 釋印順：《華雨集》第五冊（Y29p41）。
[70] 釋印順：《華雨香雲》（Y23p303）。

臺灣大學學術期刊資料庫

更是值得參考的。前者主觀偏好較濃，易流於個人或宗門之見；相對的，後者訴之以理，較具有思想的客觀性。[71]

（二）佛性與空性會通之反思及討論

對一般人（或大多數人）而言，「眾生皆有佛性、皆可成佛」遠比「諸行無常、一切皆空」更受到歡迎，即眞常佛性比無常、無我及空的法義更易於被接受。而爲接引眞常佛性傾向的眾生，就跟他說有眞常的佛性，然後再向他開示空性的法義，告訴他這個眞常的佛性，即是空性，也就是無我。表面上這樣的論調是說得通的，但實際上，佛性和空性之間仍是有一定區別的，而對不同的眾生產生不同的作用；兩者偏重之別初步可以下表略作對照：

	性空論	佛性說
價值面	求眞	求美
義理傾向	重純正	重圓融
修學根機	法行人	信行人
能力面	理性	感性
特質	科學性	藝術性
風格	人本	神聖

如此，空性和佛性之間如何調和，可說是一大挑戰。事實上，印順並不反對融會空與眞常，畢竟中觀也是善於融貫的，[72] 只不過要避免泛泛地融會之。印順認爲，若要以圓融的立場來調和空有，包括和會眞妄、事理、性相、空

[71] 倘若只是一廂情願的融合，流於泛泛之說，不免和時下一些新興宗教主張相同，認爲佛教和其它宗教間（如基督宗教、伊斯蘭教）只是名相上的差別，而實質內涵卻是一樣的，而和一貫道所謂五教同源說沒多大異處。

[72] 如印順說：「中觀學值得稱述的精義，莫過於『大小共貫』、『眞俗無礙』。」釋印順：《中觀今論》（Y9pa3）。

臺灣大學學術期刊資料庫

有、平等與差別等，必須對中觀學的空義適切把握；他即依龍樹之見，試著統貫佛教中各種不同的說法。[73] 如印順曾說大乘三系，不過是三法印的不同發展，三系各有所依，三系並不違背三法印的基本精神。[74] 而如來藏眞常唯心的思想，乃是三法印中「涅槃寂靜」的開顯；[75] 如此三系都不容否認。[76] 此外，印順在《中觀今論》也表示，雖然無常、無我（空）、無生（涅槃）三法印爲佛教的根本思想，但一旦成爲世諦流布，成爲世俗的見解認知，就不免產生弊病，其中涅槃無生隱含法身遍在、常住的思想，即要避免與外道神我的絕對、

---

73 印順說：「中國學者一向是調和空有的，但必須對這一根本不同，經一番深刻的考察，不能再泛泛的和會下去。如根本問題不解決，一切似是而非的和會，終歸於徒然。我是同情空宗的，但也主張融會空有。不過所融會的空有，不是空宗與有宗，是從即空而有，即有而空的中觀中，使眞妄、事理、性相、空有、平等與差別等，能得到相依而不相礙的總貫。本論末後幾章，即著重於此。我覺得和會空有，空宗是最能負起這個責任的。即有而空，即空而有，這是怎樣的融通無礙！在這根本的特見中，一切學派的契機契理的教說，無不可以一以貫之，這有待於中觀者的不斷努力！」釋印順：《中觀今論》（Y9pa9）。

74 印順說：「當時，我分大乘法義爲三論——性空唯名論，虛妄唯識論，眞常唯心論。這一分類，大致與虛大師的大乘三宗——法性空慧宗，法相唯識宗，法界圓覺宗相同。在〈法海探珍〉中，曾以三法印——諸法無我，諸行無常，涅槃寂靜，作爲三系思想的不同所依。著重於三系的分解，所以寫的與講的，著重於此。」釋印順：《華雨集》第五冊（Y29p13）。

75 印順說：「眞常思想的存在，其來久矣！它與南印的大眾系特別有關。七世紀中，印度教漸漸抬頭，這時代思潮的演變，至少使它獲得發展的有利條件。九世紀印度教大成，眞常論者代替性空大乘，而成爲時代的主流。一方面，它受了性空論者法法皆眞、法法本淨思想的啓發；緣起性空的見地，不能適合時代（印度教復興時代）的根機，於是乎展開了萬有本眞常淨的實在論。佛性、如來藏、圓覺、常住眞心、大般涅槃的思想，雄據了法界的最高峰。它是涅槃寂靜的開顯，眞常論的發揚，達到一切眾生成佛——一乘的結論。」釋印順：《華雨集》第四冊（Y28p79-80）。

76 印順說：「在眞常論的見地上，『空者，即是遍計性』。如來藏不與雜染相應，所以叫空，不是說它的自體是空。『如來藏不同外道之我』，所以說『無我之藏』，『離於我論』。如果性空論者要曲解它，也是同樣的笑話。這三系，都在建立自己，否認別系，或說另一系不了義。偏依一宗，或者可以否認對方是正確，但經論中有這三系存在，卻不容否認。」同前註（Y28p93-94）。

臺灣大學學術期刊資料庫

恆常合流。[77] 所以眞常思想仍可依於三法印之涅槃寂靜印，而歸屬於佛法的一部分，只是要避免流弊或偏向神教信仰。

聖嚴表示佛性可和空性相通，此可能是受到印順之影響，印順即以空性來理解如來藏，認爲這是如來藏價值之所在，如此才能和外道的神我見作區隔。如印順在《成佛之道》中說，佛陀爲適應凡夫、外道及小乘人，宣說如來藏常住不變，但這不能即視爲是「外道之我」，而當作是常住清淨的梵。印順舉《楞伽經》爲例，表示如來慈悲方便，表示其所說如來藏，不同外道所說之我，而是「爲斷愚夫畏無我句故」、「開引計我諸外道故」。所以，如來藏就是甚深法空性，只不過花樣新翻，稱之爲如來藏；而如來藏的信行者若有此自覺，則不落入外道之見。[78] 可知，並非如來藏說本身有問題，而是如來藏的錯信、誤用產生問題。意即，就印順而言，「佛性」宛如「空性」和「神性」的中介概念，若說法的對象是計我之外道眾生，則可透過佛性一詞來引度至空性的理解；但問題在於「方便出下流」，度人反被人度；即開引外道的同時，以外道的語言度化之，自身卻反成外道神性的信仰者，如此佛性說沒有引人走向空性見，卻反倒落入神性論，而爲方便所累。[79]

此外，當說佛性和空性互通，佛性等同或相通於空性，此似顯示佛性與空

---

[77] 印順說：「凡成爲世諦流布，或以世俗的見解，依名取義，無常教會引來消極與厭離；空會招來邪見的撥無因果或偏於掃蕩；無生會與外道的神我合流。如能藉此無常、無我、無生的教觀，徹法性本空，那麼三者都是法印，即是一實相了。依眾生的悟解不同，所以有此三門差別，或別別說，或次第說，或具足說，都是即俗示眞，使契於正覺的一味。從緣起生滅悟得緣起不生不滅，揭開釋迦《阿含》的眞面目。能於空相應緣起中，直探佛法深義而發揮之，即成爲後代大乘教學的唯一特色。」釋印順：《中觀今論》（Y9p36-37）。

[78] 釋印順：《成佛之道》（Y12p380-382）。

[79] 此似也關聯到格義佛教玄學化佛學或佛學化玄學的問題討論。意即，不用佛教語言講佛教思想，而用外道可以熟悉的語言講佛教思想，但最終要如何和外道區隔呢？如佛性某個面向近似於神性，但其目的是爲轉向空性，但有時接受者最後仍停留在神性。如此，從「佛教化外道」（外道佛教化）卻成了「外道化佛教」（佛教外道化）；而這也是創造性詮釋、轉化可能的利與弊。

臺灣大學學術期刊資料庫

性僅是名相之別，只是用不同的字詞表達同樣的概念。然而，佛性和空性兩者間是否僅是字詞使用的不同，還是已涉及根本義理的出入？換個方式問，空性與佛性是說法方式（「化儀」）的不同，還是說法內容（「化法」）的差異？若依聖嚴之見，佛性即是空性，佛性只是空性的異名，此似認定兩者僅是「化儀」之別而已。換言之，當說佛性和空性並無二致，佛性僅是對空性的正面表述（positive expression），[80] 只強調兩者是表達上的差異，而實際上說的是同樣的內容，這都是顯示佛性和空性僅在「化儀」有別而非「化法」。

事實上，不只空性和佛性有這樣的會通，在唯識學也曾與佛教空義有類似的融通。例如《解深密經》接受《般若經》「一切諸法皆無自性」（空）之思想，承認《般若經》空性的教導乃爲大乘佛法的共理共義，但其認爲《般若經》說得隱晦不明，乃以「隱密相」轉正法輪，因而《解深密經》立三性（*trividha-svabhāva*）、三無性（三無自性性 /*trividha-nihsvabhāvatā*）之思想，以此「顯了相」轉正法輪，來闡明空性思想。[81] 換言之，無自性只是就遍計所執自性說的，依他起自性之緣起法仍是有（自性）的，圓成實自性之空性、法界等因空所顯也是有（自性）的，如此把無自性與有自性明顯界定出來，才是顯了說。即依此分析的方式來解說無自性，確立依他起相是雜染法，圓成實相是清淨法，而遠離於雜染或清淨法所起的種種妄執（遍計所執相）都無所得，此才掌握了大乘空性的總義。[82] 所以，唯識的三性三無自性以及中觀的空性之間，兩者僅是說法方式（隱密說與顯了說）的不同，而卻都在講同一件事。[83]

---

[80] 釋恆清：〈論如來藏之空性義〉（The Significance of *Tathāgata-garbha*: A Positive Expression of *śunyatā*，收在《國立臺灣大學哲學論評》第 11 期（1988 年 1 月），頁 227-246。

[81] 如《解深密經・無自性相品》說：「我依三種無自性性密意，說言一切諸法皆無自性。所謂相無自性性，生無自性性，勝義無自性性。」（CBETA, T16, no.676, p.694, a13-15）

[82] 《解深密經・分別瑜伽品》：「善男子！若於依他起相及圓成實相中，一切品類雜染清淨，遍計所執相畢竟遠離性，及於此中都無所得，如是名爲於大乘中總空性相。」（CBETA, T16, no.676, p.701, b14-17）

[83] 換言之，代表初期瑜伽行派的《解深密經》和《般若經》之核心旨趣並無不同，只不過在詮釋路數上（即「說法方式」）有所差異，此從玄奘以「解深密」作爲經之譯

臺灣博碩學術期刊資料庫

《解深密經》以「三性、三無自性性」分析式地鋪展「一切法無自性」之意涵，使般若經典「無自性」得以顯明；相似的，若依據《楞伽經》等如來藏典籍之說，如來藏之佛性思想即是空性思想，只是面對計我外道，不用空性一詞而卻要用佛性，如此才易於方便度化。如此，佛性即是空性，佛性不過是空性另一種語彙的表達；此時佛性如同唯識的三性三無自性性一樣，亦在宣說空無自性的道理。據此可知，大乘三系看似沒有多大的差異，三系之間只是說法方式（「化儀」）的不同，而不是說法內容（「化法」）的出入。

然而，可探問的是，語言表達方式的差異，是否就不會影響或改變思想內容本身呢？換言之，當《解深密經》以析解的方式把《般若經》「空無自性」的內涵闡述出來，而《楞伽經》等如來藏典籍以如來藏來解說空性，此等語言表述的不同，是否並不影響思想義理本身？

事實上「空性」和「佛性」兩個詞彙間是否在邏輯和概念上等值，恐有探討空間。如「未婚男」（unmarried man）和「單身漢」（bachelor）兩者所指相同，乃不同語詞指涉相同事物或概念，但「空性」和「佛性」兩詞彙間未必是如此。意即，「佛性即空性」此一宣稱可說是綜合（synthetic）命題，述詞「空性」之概念並不含攝在爲主詞「佛性」之內，反之亦然。相對於此，根據中觀學義理，所謂的「緣起即性空」、「性空即緣起」，「緣」和「空」兩個詞彙之概念間可說是一致的（即同等意義），從「緣起」之概念可分析出「性空」義；同樣的，從「性空」之概念亦可分析出「緣起」義。[84] 因此，宣稱

名，可知道此經之特點。對於《解深密經》有明顯的詮釋意識，進一步可見袴谷憲昭：《唯識の解釋學—『解深密經』に読む》（東京：春秋社，1994 年）及林鎮國：〈解釋與解脫：論《解深密經》的詮釋學性格〉，《政大文史哲論集》（臺北：政治大學文理學院，1992 年），頁 493-513。

84 「緣起即性空」、「性空即緣起」並非是綜合命題，而是分析（analytic）命題，此如牟宗三說：「如果以『緣生』爲大前題，就緣生之爲緣生而不增不減，則由緣生即可分析地至那『緣起性空』一通則，而『緣起性空』一語本身亦是分析語：由緣生分析地即知無自性，由無自性分析地即可知緣生。故『緣生無性』非綜和語。」牟宗三：《佛性與般若》（臺北：臺灣學生書局，1989 年），頁 89。

臺灣大學學術期刊資料庫

「緣起即性空」、「性空即緣起」未必增加新的知識，而主要是新的解釋（即用不同語詞指涉同一概念或觀念），但當說「佛性即空性」、「空性即佛性」則不然，而不免是後天地增加了新認知或新認識，而有新的意義的理解。

如此，當說佛性和空性之間只是說法方式的不同，意即外在的語詞雖爲佛性，但內在骨子裡卻爲空性，以此會通空性和佛性，初步這樣說是可成立的；但如果深入細究，恐就不只是文字使用的別異，而涉及到思想義理的不同。意即，說法方式和說法內容兩者密不可分，不能截然切割；說法方式改變時也會影響到說法內容之本身，進而促使不同教法之成立。此猶如病人因病需要吃藥，然而吃藥的方式有許多種，有些人需要加水或果汁，乃至重新調配口味等，有些人則不必。那些能不加任何調味料而直飲的人，口味調配對他們而言就多此一舉；同樣的，可直接信受第一義悉檀、直取性空法義的人，若再以佛性、三性三無自性性來引導和轉化，則不免是畫蛇添足。

總之，因應不同病人之情況、不同眾生之需求，增減添加調味料的比例，乃勢所難免，而如此就有其它三悉檀之形成。[85] 然而，不管藥裡加了什麼樣的調味料，成爲什麼樣的藥水，對病人的健康都是有幫助的；此猶如不同的佛法，乃是四悉檀的開展，因應不同眾生而導向佛陀自證的眞實。而即便是高度稀釋的藥水，仍是對病人有益處的，或多或少能幫助疾病的去除，因此純藥水和稀釋過的藥水都是藥水。佛法亦復如此，之所以會有「化法」上的區分，主要仍是聞法對象有別，必須用不同的說法方式（「化儀」）來引度之。而在不同說法方式進行的同時，也因而形成不同意義，乃至不同系統的佛法、法義，

[85] 如印順表示：「佛法一切聖典的集成，只是四大宗趣的重點開展。我應用牧女賣乳而一再加水爲喻：爲了多多利益眾生，不能不求適應，不能沒有方便，如想多賣幾個錢，而在乳中加些水一樣。這樣的不斷適應，不斷的加入世俗的方便，四階段集成的聖典，如在乳中一再加水去賣一樣，終於佛法的眞味淡了，印度佛教也不見了！」釋印順：《華雨集》第四冊（Y28p31-32）。他也曾說：「佛法一切聖典的集成，只是四大宗趣的重點開展。在不同適應的底裏，直接於佛陀自證的眞實。佛教聖典的不斷傳出，一直就是這樣的。所以佛教聖典，不應該有眞僞問題，而只是了義與不了義，方便與眞實的問題。」釋印順：《原始佛教聖典之集成》（Y35p878-879）。

臺灣大學學術期刊資料庫

如性空論、唯識學與佛性說此三系的形成；但這一切方便開展，皆可視爲整體佛法的一部分而得到肯定，而這也是印順所強調的要點。[86]

六、結　語

印順對如來藏之學術考證，其推論雖近於支那內學院和日本「批判佛教」，但卻不拒斥、否認之，反而視如來藏爲整體佛法不可或缺的一部份，乃弘揚佛法重要的方便法門。因此，印順雖也「修剪菩提樹」，但同時又「滋養菩提樹」，盼佛法之方便教化能庇蔭更多眾生。而聖嚴基本上接受印順的看法，但又另有自己的作法，即在如來藏爲方便法門的認知前提下，在轉化中大力運用此方便，以度化眾生進入空性之法義。然而兩者間的差異也不難理解，印順長年幽居獨處著書立作，理論、理想性格濃厚，而聖嚴爲學、研究之外，更創辦佛教道場，大規模接引佛教信眾，因此實踐、現實的考量相對高出許多。

學術觀點重在「求眞」，而信仰觀點偏向「求美」，聖嚴似有統合兩者之企圖，意即從歷史源流發展脈絡來說，他相信如來藏是權宜的方便教，乃爲度化外道眾生，也因此他相信如來藏可以攝受更多眾生。表面上聖嚴接受印順觀點，不免帶來理論上的困境、困思，而若接受傳統中國佛學的觀點，則沒有這個問題；[87] 但相對於此，本文認爲聖嚴正因接受印順之如來藏觀點，以印順見解爲參照基礎，使他的見解有別於傳統中國佛教之立論而形成特色，不只知其

[86] 如印順說：「這一判攝，是佛法發展階段的重點不同，不是說『佛法』都是第一義悉檀，『秘密大乘佛法』都是世界悉檀，所以說：『一切聖典的集成，只是四大宗趣的重點開展，在不同適應的底裏，直接於佛陀自證的眞實』。『佛法的世界悉檀，還是勝於世間的神教，因爲這還有傾向於解脫的成分』。這一切都是佛法；『秘密大乘』是晚期佛教的主流，這是佛教史上的事實，所以我不能同意『入篡正統』的批評。都是流傳中的佛法，所以不會徹底否定某些佛法。」釋印順：《華雨集》第四冊（Y28p32）。

[87] 陳英善：〈聖嚴思想與如來藏說〉，《聖嚴研究》第一輯，頁 383-414。

臺灣大學學術期刊資料庫

然、亦知其所以然，使既照顧到史實，又能兼顧信仰實踐層次的需求。相對的，若僅採傳統中國佛學固有見解，則難符現今學界客觀史實之研究，而不免落入自說自話，或易於陷入偏狹的民族意識。

總之，聖嚴所提倡的如來藏說，在印順思想的影響下，已是轉化過而不囿限於傳統佛教之認知；可知聖嚴作了一個良好的示範，溝通傳統中國佛教及重佛法本義的印順的人間佛教。換言之，聖嚴吸收不同佛教傳統和現代的正面要素，進行調和與融攝，[88] 而強化漢傳佛教的體質和內涵。他雖未依循著印順所標示的路徑，而走他自己思想和信仰的路，但卻對印順的見解保持高度的重視與關注，並深刻地吸收印順思想養分，融入其佛法知見之中，因此他所闡發的中國佛教，已不全是傳統的中國佛教，而是經過他提煉、昇華後的中國佛教。[89] 如此，聖嚴面對印順思想的方式及態度，乃是相當值得借鏡的。[90]

（責任校對：傅凱瑄）

---

88 此如同聖嚴說：「大體來說，我的思想屬於漢傳佛教，因此，不管是哪一種學說，只要經過我，就變成了漢傳佛教的學說，譬如唯識、中觀，它是屬於印度佛教的學說，但是經過我的詮釋以後，就融入了漢傳佛教的內涵；當然也有根本是屬於漢傳佛教的禪，可是我又把它與印度的中觀、唯識思想結合起來。」釋聖嚴：〈以研究「聖嚴」來推動淨化世界〉，《聖嚴研究》第一輯，頁 29。

89 聖嚴說：「印順長老是不是漢傳佛教的？不是，他所研究、傳播的，他的信仰、信心是中觀，他批判瑜伽、唯識，只肯定中觀思想，他的一生是這樣。因此，簡單來說，印順長老不是漢傳佛教，而我是非常重視漢傳佛教。雖然如此，我受印順長老的影響還是非常深刻，他把我從迷信的漢傳佛教拉出來，而我因此看到了有智慧、正信的漢傳佛教。所以我講的漢傳佛教、我講的禪宗和淨土，都與歷史上的漢傳佛教有所不同，這一點諸位學者如果用心看的話，可以看得出來。」同前註，頁 33-34。

90 事實上，印順和聖嚴兩人對佛法的看法，可說是同一個作業流程中的不同步驟，印順首先從藥水中分析其純正原料或元素，而告訴我們那一部份是對疾病診治最有幫助，而那些是水或調味料等次要成份；而聖嚴在印順思想的基礎下，就原來調味過後的藥水中，加添有益病情的純正原料進去，如他在如來藏思想中強化空性，可說是在調味的藥水中多加原藥入內。換句話說，印順從摻了水 /調味料的藥水中標示、提煉出精純的部份，而聖嚴是從摻了許多水 /調味料的藥水中，復加精純的原藥。而以此來看待印順與聖嚴兩位法師之間，非但沒有對立性，反而是相得益彰，立下不同「人間佛教」系統間彼此借鏡、互相參照的典範。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、傳統文獻

古籍大藏經（本文採用中華電子佛典協會之電子佛典（CBETA）第九版）。
《大法鼓經》（T09）
《大方廣佛華嚴經》（T09）
《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》（T12）
《大般涅槃經》（T12）
《佛說大般泥洹經》（T12）
《楞伽阿跋多羅寶經》（T16）
《解深密經》（T16）
龍樹：《中論》（T30）
世親：《佛性論》（T31）
吉藏：《大乘玄論》（T45）

二、近人論著

牟宗三：《佛性與般若》，臺北：臺灣學生書局，1989 年。
呂凱文：〈當代日本「批判佛教」思潮〉，《正觀雜誌》第 10 期（1999 年），頁 7-44。
吳汝鈞：《龍樹《中論》的哲學解讀》，臺北：臺灣商務印書館，1999 年。
杜正民：〈如來藏學研究小史——如來藏學書目簡介與導讀（上）〉，《佛教圖書館館訊》第 11 期（1997 年 9 月），頁 32-52。
杜正民：〈如來藏學研究小史——如來藏學書目簡介與導讀（下）〉，《佛教圖書館館訊》第 12 期（1997 年 12 月），頁 37-63。
＊邱敏捷：《印順導師的佛教思想》，臺北：法界出版社，2004 年。

臺灣大學學術期刊資料庫

林其賢：〈聖嚴法師人間淨土思想立場的抉擇〉，《聖嚴研究》第二輯，臺北：法鼓文化，2011 年，頁 155-199。

＊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》第 10 卷第 2 期（2011 年），頁 51-71。

林鎮國：〈解釋與解脫：論《解深密經》的詮釋學性格〉，《政大文史哲論集》，臺北：政治大學文理學院編，1992 年，頁 493-513。

＊林鎮國：《空性與現代性》，臺北：立緒出版社，1999 年。

侯坤宏：《眞實與方便：印順思想研究》，臺北：法界出版社，2009 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，2006 年。

陳英善：〈聖嚴思想與如來藏說〉，《聖嚴研究》第一輯，臺北：法鼓文化，2010 年，頁 383-414。

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），本文印順著作皆引自《印順法師佛學著作集》第四版（印順文教基金會出版）。

釋印順：《勝鬘經講記》（Y3）

釋印順：《中觀論頌講記》（Y5）

釋印順：《中觀今論》（Y9）

＊釋印順：《成佛之道》（Y12）

釋印順：《無諍之辯》（Y20）

釋印順：《華雨香雲》（Y23）

＊釋印順：《華雨集》第三冊（Y27）

釋印順：《華雨集》第四冊（Y28）

釋印順：《華雨集》第五冊（Y29）

釋印順：《印度之佛教》（Y33）

臺灣大學學術期刊資料庫

釋印順：《印度佛教思想史》（Y34）
釋印順：《原始佛教聖典之集成》（Y35）
釋印順：《說一切有部爲主的論書與論師之研究》（Y36）
＊釋印順：《空之探究》（Y38）
＊釋印順：《如來藏之研究》（Y39）
釋印順：《平凡的一生（重訂本）》（Y41）
＊釋聖嚴：《聖嚴法師學思歷程》，臺北：正中書局，1993 年。
釋聖嚴：《自家寶藏：如來藏經語體譯釋》，臺北：法鼓文化，2001 年。
＊釋聖嚴：《華嚴心詮：原人論考釋》，臺北：法鼓文化，2006 年。
釋聖嚴：《承先啓後的中華禪法鼓宗——法鼓山的傳承》，臺北：法鼓文化，2007 年。
釋聖嚴：《我願無窮——美好的晚年開示集》，臺北：法鼓文化，2011 年。
釋聖嚴：〈以研究「聖嚴」來推動淨化世界〉，《聖嚴研究》第一輯，臺北：法鼓文化，2010 年，頁 27-36。
釋聖嚴：〈如何研究我走的路〉，《聖嚴研究》第一輯，頁 19-26。
釋恆清：〈論如來藏之空性義〉（The Significance of *Tathāgata-garbha*: A Positive Expression of wunyatā），《國立臺灣大學哲學論評》第 11 期（1988 年 1 月），頁 227-246。
釋恆清：〈「批判佛教」駁議〉，《國立臺灣大學哲學論評》第 24 期（2001 年 1 月），頁 1-46。
（日）石井修道：《道元禪の成立史的研究》，東京：大藏出版社，1991 年。
（日）松本史朗：《緣起と空 : 如來藏思想批判》，東京：大藏出版社，1989年。
（日）松本史朗：《禪思想の批判的研究》，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

臺灣大學學術期刊資料庫

年。

（日）袴谷憲昭：《本覺思想批判》，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。

Hurley, Scott, "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.

Hubbard, Jamie & Swanson, Paul L., edited, *Pruning the Bodhi Tree:the storm over Critical Buddhism*, Honolulu : University of Hawaii Press, 1997.

Kalupahana, D. J., *Nāgārjuna, the Philosophy of the Middle Way*, Albany: State University of NY Press, 1991.

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

Selected Bibliography

Chieu, M. -J. (2004). *Yin Shun dao shi de fo jiao si xiang* [The Buddhist thought of Ven. Yin Shun]. Taipei: Dharma Realm Publisher.

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.-K. (1999). *Kong xing yu xian dai xing* [Emptiness and modernity]. Taipei: Li Xu Publisher.

Shi, Y.-Sh. (2006a). *A Discourse on Śrīmālā -siṃha-nāda-sūtra*. Master Yinshun Corpus of Buddhist Studies, Disc Version 4.

Shi, Y. -Sh. (2006b). *The Way to Buddhahood*. Zheng Wen, Master Yinshun Corpus of Buddhist Studies, Disc Version 4.

Shi, Y.-Sh. (2006c). *A Study on Śunya*, Master Yinshun Corpus of Buddhist Studies, Disc Version 4.

臺灣大學學術期刊資料庫

Shi, Y.-Sh. (2006d). *A Study on Tathāgatagarbha*, Master Yinshun Corpus of Buddhist Studies, Disc Version 4.

Shi, Y.-Sh. (2006e). Mental Practice: Samādhi Practice and Esoteric Vehicle. In *Anthology of HuaYu III*, Master Yinshun Corpus of Buddhist Studies, Disc Version 4.

Shi, Sh.-Y. (1993). *Shen Yen fa shi xue si li cheng* [Life and thought of Ven. Shen Yen]. Taipei: Cheng Chung Publisher.

Shi, Sh.-Y. (2006). *Yuayen xin quan yuan ren lun kao shi* [A new interpretation of Huayen: An investigation on discourse of Yuan Ren]. Taipei: Dharma Drum Culture.

臺灣大學學術期刊資料庫