

印順法師思想精義之辯證

林建德^{*}

摘要：

印順法師的佛學思想在漢語佛學界引起關注，雖得到多數人的贊同，但隨之而來的反省或批判聲音也屢見不鮮；但其中多少的評判是合理而恰當的，則有待作進一步檢視。本文即是就四點對印順法師的質疑進行探討，不只不承認印順法師人間佛教思想帶來「俗化」的佛教信仰，反倒認為避免佛教走向俗化，需要的正是印順法師之見識；其次，不只反對印順法師不重視佛法「修證」的認定，反而認為印順法師高度看重修證，而且他的思想也在指引人如何正確走向修證之路；第三，指出印順法師對中國佛教乃是愛深責切，他並不是對漢傳佛法一昧的否定和擯斥，而是指出漢傳佛教傳統的偏失和限制，以期懲前毖後而振興佛法；第四，相較支那內學院和日本「批判佛教」認為如來藏思想不是佛教，印順法師對如來藏經教乃是相當重視的，而視為是整體佛法中不可或缺的一部份。

關鍵詞：印順法師、人間佛教、俗化、修證、中國佛教、如來藏

^{*} 佛教慈濟大學宗教與文化研究所助理教授
（兩位匿名審查人之意見，惠我良多，特此致謝！）

Dialectic of Ven. Yin-shun's Essence of Buddhist Philosophy

Lin, Kent *

ABSTRACT:

The thoughts and ideas of Ven. Yin-shun have attracted much attention within Chinese Buddhist circles. While many appreciate his insights, criticism of his views is not entirely uncommon. In this article, I look at whether or not these responses are grounded, and accordingly, I will address the following four points: Firstly, I believe the argument that Yin-shun's "Humanistic Buddhism" leads to deeper worldly concerns is unfounded, mainly because his insights are precisely an antidote to regressing to the mundane realm. Secondly, I argue that the view that Yin-shun places insufficient emphasis on the liberation practices of the Buddha Dharma is erroneous, and I try to show that his teachings do in fact offer keen insights into the pursuit of liberation. Thirdly, I endeavor to show that Yin-shun never launched an attack on the tradition of Chinese Buddhism viciously. In fact, he attempted to find ways to ameliorate and revive Chinese Buddhism. Lastly, I point out that contrary to the views of the China Buddhist College and Japanese Critical Buddhism, Yin-shun highly valued the teachings of the *tathāgatagarbha* and moreover held them to be essential to a comprehensive system of Buddhist theory.

Keywords: Yin-shun, Humanistic Buddhism, Worldly Tendency, Liberation, Chinese Buddhism, *Tathāgatagarbha*

* Assistant Professor, Institute of Religion and Culture, Buddhist Tzu Chi University

一、前言

近二、三十年來，印順法師思想在台灣學界和教界可說掀起研讀和探討的熱潮。然而，譽之所至謗亦隨之，印順法師思想雖受到許多人的推崇、讚揚，但同時也受到不同程度的質疑或批評。¹而如果細部審視這些批判是否合理、正確，將會發現他們立論的薄弱，不是不了解印順法師思想的原意，就是誤解、曲解其主張，忽略了背後更深或進一步的微言大義。

本文即是對於這樣的缺憾作出回應，主要以四個面向來作討論；即批判者常認為印順法師思想帶來現今台灣佛教走向「俗化」的歧途，且認為印順法師著述中只有知識和學問，而無關乎修證，認定他不關心修證解脫的問題，甚至有反對修證的傾向。此外，有人認為印順法師思想

¹ 過去二、三十年間，對印順法師思想的反省或批評，可見現代禪李元松、溫金柯之著作，其中溫金柯之《生命方向的省思——檢視台灣佛教》（台北：現代禪出版社，1994年）及《繼承與批判印順法師人間佛教思想》（台北：現代禪出版社，2001年），誤解可說最多。此外，如石法師也寫了幾篇批判文，如〈大乘起源與開展之心理動力——永恆懷念是大乘起源與開展的動力嗎？〉（收於《中華佛學學報》14期，2001年，頁1-42）及〈台灣佛教界學術研究、阿含學風與人間佛教走向之綜合省思〉（收於《香光莊嚴》66期，頁96-125；67期，頁96-135，2001年）。大陸學者恒毓所寫《印順法師的悲哀》一書在網路上普遍流傳，錯解之處也甚多。

而對這些批評，學界、教界亦多所回應，如釋昭慧、江燦騰編著《世紀新聲——當代台灣佛教的入世與出世之爭》（台北：法界出版社，2002年）、林建德《諸說中第一——力挺佛陀在人間》（台南：中華佛教文獻百科基金會，2003年）等。此外，禪林法師所寫之《心淨與國土淨的辯證——印順法師與人間佛教大辯論》（台北：南天書局，2006年）對此論辯也作了研究。

反對中國佛教，而其主張乃是要摧毀中國佛教傳統既有的信仰，其中他對中國佛教所重視的如來藏思想的反思，即是一例。本文即是針對以上這四點，作出討論和澄清，以突顯印順法師思想精義。甚至，本文認為，批判者所持的立場或擔憂的問題，乃是相當不必要或不恰當的，因為印順法師思想也正是在對治和回應這些問題，而批判者或多或少「化友為敵」，製造不必要的對立，此不能不說是一種遺憾。以下即進入正文的討論。

二、「俗化」之辯證

當今台灣佛教興盛的景象，有人歸功於「人間佛教」思潮的影響，而把佛法帶向生活化和普及化的方向；然而也有許多人批評台灣佛教過度的虛浮膨脹、華而不實，逐漸的走向庸俗化和淺薄化，認為這是宣揚人間佛教最大的危機和挑戰，而成爲印順法師人間佛教思想的內在破綻。²

作爲任何一個宗教，總有超越俗世的神聖理想，一旦要從現世的人生去落實並普行於世，總要考慮因人、因時、因地的適應性，以一時方便的引導，而求神聖目的的實現。但一旦通俗化、普及化的內涵把握不當，則成了「世俗化」的同義詞，使得佛教有了病態變質的趨向，失去宗教神聖信仰的特質，削弱宗教淨化人心、提昇智慧的功能。

² 如溫金柯說：「對修證傾向的懷疑與貶抑，正是印順法師的『人間佛教』所以爲淺化，而不符大乘菩薩道真精神的根本原因。而淺化的菩薩道，可以說是俗化的佛教的土壤和促進劑，今天台灣佛教界淺化俗化的風氣瀰漫，可以說與這樣的『人間佛教』直接間接的影響不無關連。」引自溫金柯著〈現代禪對台灣佛教的影響及歷史意義〉，收在《生命方向的省思——檢視台灣佛教》（台北：現代禪出版社，1994年，初版），頁14-15。

而是什麼原因導致佛教的庸俗化？是因為提倡了印順法師的人間佛教思想，致使佛教的俗化？佛教如何不俗化？——事實上，真正印順法師人間佛教的仰信者，應能促進佛法的昌明興盛，不致使佛法俗化、淺化，甚而沒落滅亡；而外人批評印順法師人間佛教致使台灣佛教走向淺俗，所指也未必是印順法師人間佛教的本意，其是否有確切掌握到印順法師思想的原意，乃有待商榷的。以下即以三點作回應：

（一）所批判的人間佛教未必是印順法師所主張或認同的人間佛教

宏印法師曾表示，目前台灣佛教界中，部份「人間佛教」、「人生佛教」、「人乘佛教」的宣揚者，其理念與實踐跟印順法師所倡導的人間佛教，其間乃有很大的差異。印順法師認為人間佛教的人菩薩行，離不開慧與福，慧行是使人理解佛法，得到內心的淨化；福行不僅是辦活動及慈善而已，而是使人從事行中得到身心的利益。³據此可知，雖然台灣盛行「人間佛教」風潮，但彼此人間佛教的認定未必一致，而有諸多模式的人間佛教的展現；⁴因此，台灣佛教界目前所謂的「人間佛教」大多只是名同而實異，未必是印順法師所認定的人間佛教，而把所有人間佛教發展可能的負面效應，全歸於印順法師一人，此並不是公允之論。

³ 見宏印法師，〈印順法師對台灣佛教的影響〉，收在呂勝強編《妙雲華雨的禪思——印順法師止觀開示集錄》（台北：佛教青年基金會，1998年），頁285。

⁴ 例如慈濟功德會推重慈善、醫療等志業；佛光山、法鼓山則較重視佛教文教事業。而這些重點的不同，可謂各自模式的人間佛教；此如佛光山星雲法師的弟子滿義法師曾出版《星雲模式的人間佛教》（曾發表於《普門學報》26-29期，後於2005年由「天下遠見」出版為專書），而揭示佛光山志業著眼之人間佛教路線。

（二）印順法師人間佛教本身即是關注俗化問題的回應

事實上，印順法師本身即是關心俗化之問題，而且他的人間佛教也是試著去面對及回應此問題。如印順法師曾表示：佛法的衰落與演化中的神化、俗化有關，因此應從傳統束縛、神秘催眠狀態中振作起來，為純正的佛法而努力；⁵也表示世間是緣起的，有相對性的副作用，不能免於抗拒或俗化的情形，但到底是越減少越好！⁶印順法師本人也斬釘截鐵地說道：「人間佛教並不能、也不是庸俗化的。」⁷可知，印順法師人間佛教本身即是關注俗化問題的回應。佛法走向大眾，廣開方便之門普度眾生，而行菩薩道，難免有通俗、世俗化走向，但這不能說此走向是錯誤的，而是手段和方式的問題，而印順法師思想即在揭示如何超克入世和出世的兩難，其中即在於權實二門間善巧的平衡和辯證。⁸

⁵ 見〈遊心法海六十年〉，收在《華雨集第五冊》，頁 55。（本文所引印順法師的文章皆是出於印順法師佛學著作光碟第三版之內容）

⁶ 見〈契理契機的人間佛教〉，收在《華雨集第四冊》，頁 50。

⁷ 釋妙如整理，〈印順法師訪談錄〉，收在《佛藏》10 期（台中：佛藏雜誌社 1998 年），頁 38。

⁸ 佛教有所謂世俗諦、勝義諦，世間法、出世間法，有所謂權、實，方便、究竟之分，一般人也知道工具（手段）和目的的區別，而當今佛教界俗化的現象，就是不知如何正確地了解真、俗二諦，以及恰當運用權實之教，錯把雞毛當令箭，把方便當究竟，把工具當成目的。宗教的神聖性與世俗性並非衝突的兩個概念，適切地運用能有相輔相成之效。有時為達到神聖性的目的，是必須以世俗性的手段來助成的，即「更以異方便，助顯第一義」；但有時又必須「正直捨方便，但說無上道」。對神聖性和世俗性的相關與密切，楊惠南曾作以下的說明：「『神聖性』即是『根源性』。說到『神聖性』亦即宗教哲理的深刻體認性，那是任何時代的佛教、任何時代的高僧，所不可或缺的素質。為了『普度眾生』，佛教可以『世俗化』，高僧也可以『世俗化』；但是，畢竟只是暫時的手段，對於宗教哲理有著深刻體認的『神聖化』或『根源化』，才

（三）解決俗化問題正有賴於印順法師人間佛教思想

佛教俗淺化在於佛教真義的淡化，過多氾濫的方便法門盛行，失去佛教清淨純實的本來面目，此時所賴的正是印順法師人間佛教的思想。如印順法師人間佛教重視初發心菩薩平實平凡的特質，此相反於好大喜功、鋪張奢華的庸俗特質。此外，人間佛教肯定人存在價值的尊嚴與高貴，人對生命有自我覺悟的能力，其所行的菩薩常道，重視的是自力、自覺、自尊，不是去推崇特定的大師，把情感、欲求寄望其身上，顯示出信仰者本身心靈的無助和空虛。而如果學佛只是學到依賴、祈求、寄託，以世俗的功利動機而有所求，把拜佛菩薩的心態，好比是拜一般神明的心態，都將有所迷失，失去學佛淨化身心、開啓智慧的目的，不能顯現佛法不共世間、不共神教的特色。⁹

總之，印順法師人間佛教的思想，並不會帶來台灣佛教病態庸俗化的危機；相反的，避免佛教俗化、淺化，在於切實理解並力行人間佛教的修行，其中包含：培養對佛法的正知正見，重視以法為師的精神，認清人間佛教自力自尊的特質，建立修行人獨立的修行人格，強調佛法不共神教外道的自覺之教，重視人間菩薩平實、平凡、不急功近利的作為，不妄做祖師、打破大師威權的迷思，深化佛教徒慧學的素養，信、悲、

是宗教和宣教師所應追求的最終目標。」見楊惠南，〈今事間頭，威音那畔〉，收於江燦騰，《晚明佛教叢林改革與佛學爭辯之研究——以憨山德清的改革生涯為中心》（台北：新文豐，1990年），頁3。

⁹ 佛弟子欠缺對自我生命的關懷（自利自度），卻急於投入社會關懷（利他度他），是佛教庸俗化的一個主因。對社會的關懷須立足於對自我生命的關懷，即印順人間佛教中般若慧、菩提願、慈悲心，此三心的修持必須同時重視，否則徒有社會關懷的「悲願」而沒有自我關懷的「智慧」，修福不修慧，是怎麼樣也不能成辦菩薩道業的。

智三心修持的並重，修福亦修慧、圓滿福慧的功德……等。

三、「不重修證」之辯證

人間佛教是不是都不用修持、不談解脫？人間佛教到底主張如何修行？——此乃是大多數人所容易忽略或誤解的，但又是人間佛教極重要的內涵，因此以下即論述印順法師之人間佛教乃是強調修證的，而且清楚引導人如何走向佛法的修證之道。

（一）修證之道的強調

曾有人表示印順法師人間佛教以「十善菩薩」作為菩薩行的代表，但此十善菩薩如果沒有成就空性見，那麼過度地強調慈悲心和菩提願，將使佛教的發展趨向世俗化、庸俗化。換言之，批判者認為印順法師所說的「十善菩薩」，格局和氣度有限，認為沒有究明真相則難以言大乘的菩薩道，不能算是真正的菩薩行。¹⁰對此可分數點來回應：

1、以「菩薩道」修證為主

相對於強調以高證量而開展菩薩道的修行，印順法師承繼阿含、般若的觀點，認為證入得解脫則無法生生世世行菩薩道；¹¹換言之，菩薩

¹⁰ 見楊惠南，〈解嚴後台灣佛教新興教派之研究——楊惠南教授訪現代禪創始人李元松老師〉，刊在《本地風光》25期（台北：本地風光雜誌社，1998年3月），第三版。

¹¹ 如就阿含法義來說，斷三結證初果須陀洹，則能「不墮惡道，必定正趣三菩提，七有天人往生，然後究竟苦邊」，即斷三結而入初果，距離解脫已不會太遠，將依次證入二果、三果而至成就四果，終至達成解脫；而離解脫既已不遠，將「不受後有」，即無法多生多世行菩薩道。換言之，斷除了煩惱則難以留在這有著煩惱苦難的堪忍世間繼續行菩薩道度眾生，因此《小品般若波羅

道的修證觀是不急功近利地在乎其個人修證的成就如何，他念茲在茲的是眾生的苦難和聖教的興衰，乃是「利他為先」，為利他而求「淨心第一」。

可知印順法師在菩薩道的立場，表達出對佛教修證的觀點，強調菩薩道「菩提心」、「慈悲心」、「空性見」三心的修持；而印順法師所不以為然的是發願修菩薩行，卻不具長遠心而急證心切。換言之，印順法師否定的是菩薩道的「急證」，但卻重視「修證」（不論菩薩道或解脫道）；所不以為然的「急於求證」，即是菩薩修證時不發菩提心、不長養大悲心，離開悲心而談修證，如此即便是無漏智的契證，成就的是羅漢而不是圓滿佛果。

因此，印順法師對修證極為強調和肯定，而「小乘急證精神之復活」或者「墮入小乘，成為焦芽敗種」等貶斥、否定之詞，都是為菩薩行者而發的；印順法師批判最多、最不以為然，即太虛大師所說的「說大乘教，修小乘行」，嚴厲貶斥發菩提心修菩薩行卻求證心切的人。既想要成佛又不肯發長遠心，自認為成佛的修行不需要多生多世，而是可以速成的；如禪宗祖師的教法所倡導的「見性成佛」，彷彿成佛不需要菩薩道的階段，所以對禪宗有「小乘急證精神之復活」的評論。換言之，如果志求解脫、求證心切的解脫道行者，沒有所謂「小乘急證精神之復活」，其原本著重的就是自己的利益，重視自己得解脫，沒有什麼好貶抑、也沒什麼好排斥的，不過是世間人之常情而已。相對的，印順法師對菩薩寄予厚望，對於那些發心修菩薩的廣行、卻自私自利只求自度者，苛責最力。所謂「小乘急證精神之復活」應該在這個脈絡下理解。

蜜經》也說：「若人已入正位，則不堪任發阿耨多羅三藐三菩提心。何以故？已於生死作障隔故。」(CBETA, T08, no. 227, p. 540, a17-19)

至於「不修（深）禪定，不斷（盡）煩惱」、「留惑潤生」等說法的強調，表面上看似反對修證（止觀），但在菩薩道的立場下，卻都是深入修證（悲心），其中的辯證性是必須妥善把握的。

如果只從「不修禪定，不斷煩惱」等字句作判斷，而不從中體會菩薩「眾生度盡，方證菩提」的悲願，怎麼也無法理解菩薩的修證。可知，印順法師反對「急證」，是站在菩薩道的觀點，而對於菩薩道的讚揚、菩薩道的堅持，也是他個人的選擇與立場，並沒有認為只有菩薩道才是唯一可以解脫的路，也不認為菩薩道才是唯一佛法的修行。印順法師曾明白表示菩薩道的修行極其偉大，但非適合每一個人，所以雖然鼓勵修學菩薩道，但沒有勉強的意圖。印順法師說：「行菩薩道成佛的法門，廣大甚深，不是簡易的事；說老實話，這不是人人所能修學的。」¹²也說過：「佛道長遠，菩薩道難行，非一般人所能承當。」¹³相對的，印順法師對於立志修解脫道的行者，乃是完全予以尊重、包容，甚至學有所成亦會歡喜讚嘆的。

2、「十善菩薩」作基礎，以「成佛」為終極目標。

印順法師以「十善菩薩」作為初發心學佛者的「基礎」（十信位），但卻未必以此為修證的終極目標。印順法師認為菩薩道的完滿非一蹴可及，由凡夫初學到久學，久學到不退轉，不退轉到入於佛地，之間經歷的過程可略分凡夫菩薩、賢聖菩薩、佛菩薩三階段。十善菩薩累世累劫不斷地擴充三心的修養，最終還是會進一步成為賢聖菩薩而至佛菩薩；而印順法師強調「十善菩薩」，是看重初發心菩薩修行的平實性，認為人間佛教的初學者，必須從平凡務實處開始，所以不能說印順法師的人

¹² 見〈方便之道〉，收在《華雨集第二冊》，頁 135。

¹³ 見〈太虛大師菩薩心行的認識〉，收在《華雨香雲》，頁 327。

間佛教菩薩道的格局與標準過低，所以「淺化菩薩道」的說法是錯誤的。

3、修證重要性的強調

印順法師曾在《成佛之道》介紹聲聞乘的解脫道時，明確地表示：「初果是最可寶貴的，最難得的！得了初果，可說生死已了（一定會了）。如破竹一樣，能破第一節，第二節以下，是不費力的一破到底。這是學佛法者當前的唯一目標。」¹⁴所以志求斷惑的行者，大可精進勇猛邁向解脫之路，而這也是印順法師所鼓勵的、強調的。且菩薩的發心不正是要眾生離苦得樂？若有眾生斷煩惱、得解脫，對菩薩而言一定是一件值得歡喜的事，所以印順法師必是樂觀其成的。因此，任何人只要是修學佛法，不管是解脫道、菩薩道，或者修學那一個法門、那一個宗派，印順法師都是歡喜讚嘆的。而若有人立志從事佛法修證，相信印順法師鼓勵都來不及了，何來貶抑？甚至也推崇出家學佛的「上上第一等事」就是「修行」（以個人來說），¹⁵也曾明確表示修持當然是最重要的，

¹⁴ 《成佛之道》，頁 234。

¹⁵ 印順法師說：「但眾生根性與好樂不一，不可能人人一樣。從佛法存在於人間，為自己、為眾生、為佛教，出家人所應行的，古來說有三事：一、修行，二、學問，三、興福。這三者總括了出家學佛的一切事行；弘揚佛法，利益眾生，都不外乎此。以個人來說，專心修行（專指定慧說），為上上第一等事。以佛教及眾生來說，學問與興福，正是修習智慧與福德資糧，為成佛所不可缺少的大因緣。出家而能在這三面盡力，即使不能盡如佛意，也不致欠債了。」見〈學以致用與學無止境〉，收在《教制教典與教學》，頁 189-190；又說：「佛法所說，多數是自家心上事，修證上事。不經實行，怎能深刻踏實地了解……修行是學佛上上第一等事！在佛教中，這也是第一要事。真正修行，能為僧伽典範，為眾生所歸向。……佛法的真生命，真活力，都從修行體證而來。從印度到中國，過去莫不如此。現代中國的衰落，在種種原因中，宗教經驗的稀薄，不能不說是重要一著。」同前引文，頁 193-194。

沒有修持就沒有宗教體驗，沒有宗教體驗就不容易產生堅定的信仰。¹⁶

印順法師對於佛法修證是高度重視的，類似的強調在其著作中「俯拾皆是」，根本不可能貶抑。尤其從印順法師對於原始佛教的重視與(雜)阿含的推崇，更可以了解一般。如今阿含學在台灣受到重視，無非也是受到印順法師的影響，¹⁷而(雜)阿含不正都是談論修證、教導解脫的？如果說不重修證，印順法師又何必對(雜)阿含致意再三？

可知，說印順法師忽略了佛法修證道的重要性，貶抑志求解脫的壯志，一定是誤解了。印順法師沒有貶抑修證，不管是菩薩道的修證還是解脫道的修證（儘管他推崇的是菩薩道的修證），唯一貶抑的是「說大乘教，修小乘行」。換言之，印順法師並不貶抑修證，只貶抑急證，而所貶抑的急證是菩薩道的急證（聲聞的急證是理所當然的，沒什麼好貶抑的），因為立志行菩薩道的人，眾生無邊誓願度，急證證入之後不能行菩薩道，對於菩薩的廣大有礙的，因此對菩薩的急證作出批判。

（二）佛教修證原理與方法的講明

以上簡要論述印順法師對於修證的重視與強調，接下來試圖說明印順法師如何為修證之道指引明路。

印順法師對整個佛法思想體系進行全面性的判攝，思維清楚、方向

¹⁶ 見〈中國佛教的由興到衰及其未來的展望〉，收在《華雨集第五冊》，頁 150。

¹⁷ 藍吉富先生曾指出印順法師諸多研究成果之中，最引起學術界或佛教界重視包含「阿含學的闡揚」，藍先生說：「印老在這方面的相關著述，很明顯地引發學術界或佛教界對原始佛教或南傳佛教的研究熱忱。從而也一掃傳統中國佛教『忽視或貶抑小乘佛教』的風氣。楊郁文等人的阿含研究、吳老擇的主持翻譯《南傳大藏經》，都與印老對阿含學的強調有關。」見藍吉富，〈台灣佛教思想史上的後印順法師時代〉，《聽雨僧廬佛學雜集》（台北：現代禪出版社，2003 年）。

明確，關於解脫道與菩薩道，究竟與方便、了義與不了義等，有清晰的抉擇與確定的立場，使人有一目了然之感。此對於立志修解脫行或者發願行菩薩道的人，乃至相應於某一宗、一派或某一法門的人而言，均可以視個人因緣而選擇一條適合自己的路。換言之，印順法師指明了佛法修證的道路，使人在錯綜複雜的佛教思想中，不再覺得無所適從。

例如在信仰方面，印順法師為佛教徒揭示正常道與方便道的差異，並多方面凸顯正常道之不可或缺的特質（如：正見、法住智、人菩薩行等），及方便道之偏失；此外，《成佛之道》一書讓讀者大體可以掌握到大小乘佛法之解脫道與菩薩道的核心骨架，對理解佛教的修行有重大助益，不管是聲聞道或菩薩行，對各種修持的內容都有明確而扼要的指引，掌握其中的精要，修證的路不至於有所偏頗。可知，印順法師在佛教思想的釐清與指引修行的方向上有重要成就，在確立佛法知見暨引導佛法修行的貢獻是顯而易見的；在華人佛教界中，說印順法師把佛法的「修證之道講明」當然亦不為過。即從印順法師的指引中，對於佛教修行的何去何從皆能了然於胸，乃至可擁有「全局在握」的體會。而這樣對於佛法修行道路的引導，著重觀念的啓迪與知見的建立，涉及根本性問題的釐清，是大方向、大原則的帶領，而這正是最重要的。至於一些禪觀細部的技巧與方法，印順法師著墨的或許不多，但從整體佛法思想的介紹中，不難發現這些禪觀技巧可以在那裡找到線索與答案；或者，此是人間佛教後繼者可以接替開拓的領域；如性廣法師對人間佛教禪法的創新，以及呂勝強、莊春江等居士對禪觀修行的整理與闡述，都做了好的開端。¹⁸

¹⁸ 相較於南傳和藏傳佛教，我們對禪觀修持的介紹是明顯不足的。印順法師曾表示：近代中國佛教的衰弱，宗教經驗稀薄是其中一個原因。在具足人間佛

由上可知，印順法師是真正修證之道的講明與強調者。所以，以爲「人間佛教」不關心究極的解脫與果證，或者「人間佛教」不曾提供一套具體的修行方法，這些都值得商榷。不論是解脫道或菩薩道，不管是自己的解脫與證果，或者他人的解脫與證果，印順法師對此從未輕忽，反而視之爲首要。在具體的修行指引上，菩薩道著重三心相應的修持，解脫道在於止觀的修證，兩者都著重在修行方法上觀念性的引導（而不重技巧性細節的介紹），也唯有具備正確修行方法的觀念下，從事實際的修持，才能走上正確的成就與解脫。

（三）修證的基礎在聞思（藉教悟宗）

有人質疑印順法師本身沒什麼實際修行，缺乏經驗性的體證作爲論述的依據，而判定他只是一名佛教學者，而不是修行者。如此，對修證經驗的認同本是毋庸置疑的，但問題是：必須依據怎樣的修證體驗才是

教正知見的前提下，虛心向各地取經，特別是南傳佛教有很多傑出的禪師傳承（如佛使比丘、阿姜查、馬哈希、烏巴慶、帕奧……等），之中教理的通達與禪修的體悟，精緻細膩的程度是令人讚嘆的。希望人間佛教未來有更多精通禪觀的菩薩行者，更多像緬甸帕奧禪師這樣的人。對於帕奧禪師，昭慧法師曾以「菩薩圖像」做下列描述：「他老人家行菩薩道，但也無私地把共世間的四禪八定、聲聞行的諸階觀智，以及南傳阿毗達磨，一一傳授給有心尋求解脫道的學人。爲了弘傳禪法，他不辭辛苦，國內外奔波不休……基於南傳上座部論義，他不祇一次堅稱：菩薩必然是異生，入證初果就得直趨解脫。隱修僧們老是以帕奧禪法爲例，強調『不證聖不足以利生』，以譏刺太虛大師或印順法師的『人菩薩行』不足爲訓，殊不知，帕奧禪師本人正是南傳佛教中，『以凡夫身行菩薩道』的最佳典範！」（見昭慧法師，《世紀新聲——當代台灣佛教的入世與出世之爭》序言。）根據以上的描繪，著實呼應太虛大師南傳佛教「教理是小乘，行爲是大乘」的評斷，他們有我們必須虛心學習的地方。

可靠的？在各宗各派中各有不同的修證理論，其導引的修證體驗也各不相同，如果一味強調修證體驗，不會有盲修瞎練、既非契理又不契機的疑慮？或者，強調證入實際、開悟的甚深經驗，但如何判定是走在正途上，而不是只是某種禪定體驗，而無關乎悟境？¹⁹雖然般若與禪定，兩者息息相關，但在引入解脫上，般若才是之中最重要的關鍵。當然具有甚深禪定體驗亦是相當了不起的事，值得吾人所尊敬的，但必須注意的是，如果把「甚深的禪定體驗」當作是「甚深的般若體驗」，把禪定經驗當作是般若經驗，把雞毛當成令箭，多少有跑錯方向之感。而筆者認為印順法師的貢獻之一即是在指引明路，使行者不至於走錯門路而徒勞無功。

另外，諸多佛教理論的論述是否必須有經驗性的體證作為依據，依此認為印順法師缺乏所謂的「涅槃體驗」，所以判攝出的佛法將有不少問題，此觀點亦有待商榷。當然「現量」的強調是可以肯定的，但在「現量」之前，「聞量」、「比量」的基礎不是更為重要？即現量的成就是立基於聞量、比量之上。而即使印順法師不依個人的現量闡述佛法，而全然依據經論發揮，這不正代表其所依據的是佛陀、龍樹等諸大菩薩的現量來闡述佛法？而佛教的精神是「依法不依人」、「以法為師」，重視「自依止，法依止，莫異依止」，既然是根據經論抉擇出來的法義，如果經論本身沒什麼問題，依據經論上指導的方式修行，再導向體證、引入解脫上應是不成問題的。換言之，佛法修學的依據是經論的思想法義，而

¹⁹ 把禪定境誤認為解脫境（如把初禪當作是初果）是佛法修行中容易發生的。印順法師曾說：「有的修得初禪，自以為證初果；修得四禪，自以為得四果。自以為有修有證，究竟成辦的增上慢人，佛世也不少。」見《寶積經講記》，頁 240。

不是單靠個人的修證體驗，所以印順法師以經論為基準判攝的佛法知見，此進路是沒有疑慮的。

「正見為首」和「聞思」優先於「修證」，這是印順法師著作中的看法。很多批評印順法師的人，共通的情形是著眼「修證」為重（儘管印順法師並沒有反對「修證」），卻易於忽略「聞思」在先。例如如石法師表示：「大乘佛法的核心不在於有漏的世間善法和聞思二慧，而在於能引導眾生達成無住涅槃的大乘無漏聖道。所以唯有大乘的無漏聖道，才是大乘佛教真正核心所在。」²⁰對於修證的肯定當然是正確的，但問題是：修證與聞思乃是連續與一貫的，沒有一定的聞思基礎，缺乏正知正見，如何有正確的修行與體證？對修行本身的聞思知見不清，以及對佛法整體思想的抉擇不明，徒然地「一門深入」，再多的身心經驗似乎也是枉然，不免步入了「美麗而險惡的歧途」。²¹尤其在諸多邪說橫行，附佛外道遍佈的時候，善知識難尋難覓，法行人依經論建立起正知見的修行，一定是較為可靠的。

事實上，依據阿含所強調的：「先得法住智，後得涅槃智」——要獲得出世間的般若智，必須先具備世間緣起正見，即從現觀去體驗緣起之前，必先經過分別智慧的思惟抉擇，從聞而思、從思而修、從修而證，此是佛法修行的要則，不容任意的踰越和躐等。而印順法師對佛教最大的貢獻，也正是在知見上的指引，能夠在佛教的「思想」起澄清作用，²²

²⁰ 見〈台灣佛教界學術研究、阿含學風與人間佛教走向之綜合省思〉，收在《香光莊嚴》67期，頁111。

²¹ 此語詞出自〈美麗而險惡的歧途〉一文，收在《佛法是救世之光》，頁313。

²² 對於佛教思想的澄清，印順法師在〈遊心法海六十年〉說：「虛大師所提倡的改革運動，我原則是贊成的，但覺得不容易成功。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，

使佛弟子能在源遠流長的佛教思想中，對於一切佛法的判攝了然於胸。換言之，聞思是修證的基礎，如果聞思熏習不足，知見模糊混亂，如何能於佛法修證中獲致解脫？過去中國人好簡成性，在思想上重圓融，對於確切法義的認識不深時，卻只著重於自心的體驗，在聞思基礎薄弱的前提下談修證，最後修證的成果可能都是有待驗證的。²³

總之，本文認為當今教界除應著重實際修證體驗的倡導；在此之時，佛法正確知見的培養，亦同等重要。佛法智慧的修學是必須透過聞、思、修、證的過程，而佛法正知見的養成必定是優先於實際的修證，或者聞思是修證的必要條件。²⁴台灣佛教充斥許多相似佛法、附佛外道，瀰漫一些似是而非的佛教道理，而歸結起來，這些情況不過代表不少人對佛法的認識是有問題的，可知正確佛法知見的建立是何等的重要。所以對「法行人」而言，強調「修證」（不管是菩薩道的修證或者解脫道的修證）之餘，如果此修證的基礎不是在一定的聞思之上，不能以法為師、以經論為師，則一切的修證似乎是枉然的。尤其與解脫道相應的行者，求證心切，不想白走冤枉路而在外徘徊，更應該依據「第一義悉檀」的教法，從事相應於斷惑的止觀修證，則邁向正確的解脫必定指日可待。

卻願意多多理解教理，對佛教思想起一點澄清作用。」收在《華雨集第五冊》，頁8。

²³ 對於自身佛法的修證，是以正知見為基礎，對於勘驗他人是否有修有證，或者是否走上正確修行解脫的路，亦不外乎是從佛法的知見下手。依此原則重新評估所謂的「大修行人」似乎是可行的方向，但之中牽涉宗教情感面的信仰，而情感與信仰有時是不講道理的，所以處理不當或許是破壞他人信仰，實際的作為可能有所困難。

²⁴ 當然正確的佛法修學一定是「解行並重」，只重修證則易於盲修瞎練，只有聞思則是說食不飽，都不符合修學佛法的本意。

(四) 宗教體驗的見與不見

許多批評印順法師思想的人，大多是著眼於「體驗」的立場，現代禪如此，恆毓先生如此，如石法師亦如此。如石法師在〈台灣佛教界學術研究、阿含學風與人間佛教走向之綜合省思〉寫道：「具有深度定慧經驗的聖賢祖師之言教，永遠具有最高的權威性和可靠性。」²⁵認為印順法師只是「學問僧」而已，和虛雲老和尚等「聖位菩薩」相較，欠缺禪觀體驗的印順法師，其理論明顯是站不住腳的。如石法師的立場不外乎是出於「唯證乃知」。

唯有證入的解脫者才能了解佛法真意（簡稱「唯證乃知」²⁶），那似乎不用進行法義的討論，因為討論人本身很可能缺乏修證。或者，依據批判者的邏輯，其指出印順法師思想「充滿了錯誤的內容」，是因為批判者自身已獲得既高且深的修證，所以才能撰文說明這些錯誤，並抉擇出正確的佛法？而如果批判者本人沒有證入佛法，又撰寫文章闡述其所認知的正確佛法，同時又主張證入佛法才能了解佛法真意，此明顯已「自相矛盾」了。

事實上，每個佛教宗派（乃至「外道」）修行人都有個別的宗教經驗，而宗教的體驗是主觀的、內在的，每個人的感受都有所差異，而以私人的經驗作為佛法的判攝，其正確性如何？雖然佛陀本人確是以自身的證悟來宣揚其體驗的內容，而其他的佛教修行者是否亦能比照倣效，而依個人體驗來判定各家佛法思想？對此，筆者持保留態度，畢竟宗教

²⁵ 見〈台灣佛教界學術研究、阿含學風與人間佛教走向之綜合省思〉，《香光莊嚴》67期，頁125。

²⁶ 「唯證乃知」另一個意涵包括「唯有親證涅槃才能體驗涅槃的滋味」，不過這裡的「唯證乃知」主要是用來反駁「唯有證入的解脫者才能了解佛法思想」此一觀點。

體驗是主觀、隱密的，而如何用主觀、私密的經驗內容作為客觀判攝的依據，是必須克服的問題，否則人人皆可以依自己對佛法的經驗作出不同的判攝。

所以在判攝佛法的進路與方法上，若採取主觀的經驗進路，「師心不師古」，這樣對教法的判攝難免流於含混模糊。²⁷相對的，印順法師判攝佛法的方式（四悉檀）是從《阿含經》與龍樹、覺音思想找到教證、理證的，而以教證、理證做基礎的客觀判準，其可信度明顯正確許多，否則任何的外道團體都可自依體驗自創學說，這是純正佛法的一種危機。即現量的證悟主觀性太強，每個人皆可自說自話，難以找到客觀的依據標準。但從外道所表達的思想與言行中，回歸經論、回歸緣起，以法為師作判斷，無非是最踏實穩當的作法。

信仰與體驗有客觀化的困難，每個人皆可以依自身的經驗陳述一套說法，其中很難有對錯可言，因而外道容易乘虛而入。除非所談的信仰體驗，是以經論為依據的信仰體驗，如此才有跡可尋，才容易有一定的分辨。況且，信仰體驗是實際切身經驗的問題，是「言語道斷，心行處滅」，是「不可說」、「說不出」，或者「不可思議」，既然「不可說」也「不可思議」，連發問問題都有困難；即「涅槃體驗的滋味如何」這個問題，涉及主體的親身經驗，即使親嚐涅槃的解脫者，仍無法清楚以口語說明感覺如何，唯有認知者親身的體驗才能得知。總之，「體驗」的問題難以回答，存在許多吊詭性，而這也是真假證悟者容易魚目混珠的

²⁷ 印順法師曾說：「禪者重自心體驗，憑一句「教外別傳」，「師心不師古」，對如來經教的本義，自己體驗的內容，也就越來越晦昧不明了！」（見釋印順，《中國禪宗史》序言，頁 8）同理，如果用自身體驗定位佛法思想，不免發生「越來越晦昧不明了」的困難。

地方。

在傳統經驗主義 (empiricism) 與理性主義 (rationalism) 的論爭中，經驗主義認為一切認知的基礎來自於感官經驗，除經驗獲得知識外別無他徑，但理性主義卻認為，經驗本身未必是可靠的，經驗本身有許多的不確定性，主觀的經驗感受往往因人而異；加上經驗時有出錯的情況，如錯覺或幻覺的產生是經常發生的事，而如果經驗曾有出錯的現象，就不能成為知識來源堅固的基石，沒有理由全然地信靠它，或者必須進一步的懷疑它。同樣的，當宣稱「『去經驗』才是認知的唯一途徑」，此傾向於經驗主義的立場，不可否認的，佛法主要面向是著重這個層面（即「從禪出教」），但這裡想追問的是：如何判斷所體驗的內容不是一種錯覺？體驗到的境界實際上是否也只是一種幻相？如何判別「定境」與「解脫境」間的差異？……這些問題都是單方面強調經驗性立場所必須注意的。如果著重於自心體驗而沒有堅實的理論基礎（或者可靠的善知識帶領），有時得初禪誤認為得初果，或者在身心特別的覺受下自以為是悟境，許多附佛外道的出現可以驗證此一情形。

簡言之，筆者認為在「唯證乃知」的立場，所進行法義的辯論是有妨礙的。²⁸證悟涉及主觀經驗的內容，而這種經驗的內容是內在的、私

²⁸ 在進行法義討論時，把修證的經驗性立場作為前提，主張證悟者才能理解佛法真意，這樣是不具意義的，且有本末倒置的危險。既然佛法的經驗性體證是既「獨斷」又「神秘」，是「唯證乃知」的，把經驗性體證的問題引入法義的探討中不是徒增困擾？且如果全然奉行「唯證乃知」，那法義的討論不僅不需要談，而且也不能談，因為一切唯以「證入」為優先。所以如果把「唯證乃知」提出來當作法義辯護的論點，本身已違反「唯證乃知」的本意。況且，把「唯證乃知」提出來，很多情況下是參與辯論的一方佛法的理論知見站不住腳了，藉著「唯證乃知」作為開脫之詞；或者，此是外道團體藉此迴避外界一切質疑的「神主牌」。

密的，「自知自覺自作證」的，未必能訴諸文字的，是屬於信仰和宗教修持的部份；而義理的探討是客觀、開放、公正的，可以透過語言文字分析論證的，如果把私密經驗當作法義論證的觀點，並無助於法義的澄清與論述。所以任何認為印順法師必須以證果、解脫當作必要條件，才能談出正確而深刻的佛法，筆者並不以為然；相對的，印順法師之所以強調不求速證，是有一些更高的理想目標（即菩薩道），未必能以膚淺的設想或者短視的眼光去評斷的。況且，佛教四依法中「依法不依人」，重視佛法修學的依據是經論的思想、法義，而不是單靠個人的修證、體驗，所以印順法師以經論為基準判攝的佛法知見，此進路是毫無疑慮的。

相對於「唯證乃知」，筆者認為「唯知乃證」更有其強調的必要性。所謂「唯知乃證」，意思是「唯有正知見的建立才能談得上證悟」，或者「唯證乃知」必須建立在「唯知乃證」的前提上，缺乏正確聞思知見的基礎是無法證悟的。即從「正見為首」和「四預流支」中的「親近善士、聽聞正法、如理思惟」，這種修道前必備的知見與觀念，做好深厚紮實的基礎，然後再進入實際佛法的體驗與修證，才能到達真正的證悟與解脫，否則徒然以為「修證」優位於一切，結果搖頭晃腦、糊里糊塗，難免在以盲引盲中走錯了路還不自知。

四、中國佛教立場之辯證

印順法師對中國佛教反省之深刻是顯而易見，如印順法師曾說：「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；『神秘』、『欲樂』之說，自西而東，又日有泛濫之勢。」²⁹

²⁹ 見印順法師，《印度之佛教》序言，頁7。

他在談論之所以進入印度佛教研究，其中重要的原因是佛法受到中國文化所「歪曲」。³⁰另外，印順法師對中國佛教的強烈批判，重要的關鍵之一是中國佛教長久以來，在家、出家一體同風的「說大乘教、修小乘行」、「教理是大乘，行為是小乘」（太虛大師語），覺得佛法常說的慈悲濟世精神與中國佛教界是不相吻合。³¹由於印順法師所認知的佛法和中國現實佛教界差距太大，引起其嚴重的關切，決定跳脫中國佛教的框架，從印度佛教溯源考察起，重新反省整體佛教的思想，包括歷史的發展與文化的演變，以抉發佛法的真義。至於是否要維護中國佛教的傳統，或者繼承中國佛教祖師的思想，不是印順法師關心的重點，凡是中國佛教流

³⁰ 印順法師說：「佛法與現實佛教界有距離，是一向存在於內心的問題。出家來八年的修學，知道（佛法）為中國文化所歪曲的固然不少，而佛法的漸失本真，在印度由來已久，而且越（到後）來越嚴重。所以不能不將心力，放在印度佛教的探究上。」見〈契理契機的人間佛教〉，收在《華雨集第五冊》頁 13。此外，中國佛教受中國文化深遠影響，而輕視義學、高談境界，對此印順法師亦表達不以為然：「我覺得，中國佛教的衰落，不僅是空疏簡陋，懶於思維，而且是高談玄理，漠視事實（宋代以來，中國佛教界，就沒有像樣的高僧傳，直到現在）；輕視知識，厭惡論理（因明在中國，早已被人遺忘），陷於籠統混沌的境界。」見〈談入世與佛學〉，收在《無諍之辯》，頁 228。

³¹ 印順法師說：「我在佛法的探求中，直覺得佛法常說的大悲濟世，六度的首重布施，物質的、精神的利濟精神，與中國佛教界是不相吻合的。」見〈契理契機的人間佛教〉，收在《華雨集第四冊》，頁 3；也曾說過：「而中國呢，不但教理是大乘的最大乘，頓超直入的修持，也是大乘的最大乘。稱為大乘的最大乘，實是大乘佛教而復活了聲聞的精神——急求己利，急求證入。失去了悲濟為先的大乘真精神，大乘救世的實行，只能寄託於唯心的玄理了！」見〈自利與利他〉，收在《學佛三要》，頁 148-149。類似這樣對中國佛教深刻的反省，在印順法師的文章中可說並不少見（當然亦不乏對中國佛教的肯定之處）。

弊、失真的部份，就是必須接受反省、檢驗的地方。如此，站在護衛中國佛教的立場，對印順法師進行批判，是完全可以理解的。

然而印順法師的反省，並不是否定和反對，而是一種愛深責切的刺激，希望能有所變革進而復興中國佛教；以下即從三點來談：

（一）愛深責切的反思

釋迦牟尼創立佛教至今已兩千五百多年，東傳到中國也有兩千多年的歷史，這意味佛教在中國已有長時間的發展。佛教到清末民初的階段，由於種種因緣際會之故，又進入新的局面。此時的中國佛教，除了外部上接受傳統儒道思想的影響，還面對西方思潮、宗教的傳入，加上長期以來佛教內部的問題，有識之士紛紛展開對傳統佛教教義教制的反省。而這樣的反省不只出現在佛教內部，包括整個中國文化皆面臨著相近的考驗。如一九一九年的「五四運動」，在文化上「西化派」和「傳統派」兩種勢力的對立；同樣的，佛教內部反傳統的聲浪也此起彼落，開始對舊有教義教制的批判，並進一步要求變新與改革。

在這個時期，對傳統抱持反省和改革的佛教人士（或團體），有代表支那內學院之楊仁山、歐陽漸、呂澂等人，以及武昌佛學院、漢藏教理院的太虛、法尊、印順法師等人，分別以在家和出家兩種不同的身分反思中國佛教，對傳統佛教的信仰型態造成一定的影響。而關於近現代中國佛教的改革與復興，太虛大師當然扮演極重要的角色；他提出「佛教革命」的口號，主張在教理、教制、教產三個方面進行革新，建立新的僧團組織和制度，推行適應現代生活的「人生佛教」。印順法師為太虛大師的學生，認為回歸義理思想的反省才是根本之道，³²故進一步在

³² 對此印順法師說：「虛大師所提倡的佛教改革運動，我原則上是贊成的，但覺

佛教思想上作反省，提出了「人間佛教」，認為中國佛教的復興，即在於人間佛教的宏傳。

儘管印順法師對中國佛教有不同於傳統的想法，但並非指斥其所批評的佛教思想不是佛教。印順法師對不同佛教流派有所抉擇與判攝，但大多是反省而非否定（關於這點在後面會進一步申論）。而這樣的觀點，和傳統以來乃至過去學界所盛行的「大乘非佛說」，相當不同，相信亦能提供反對後期佛教的學者（如日本「批判佛教」等）一些思考的方向。另外，不可忽略的，印順法師亦曾表示對中國佛教（宗派）的讚嘆。³³

雖然印順法師站在純正佛教立場，對中國佛教多所批判，也宣稱不屬於宗派徒裔，不為民族情感所拘蔽，但其表達對佛法的基本信念時，明白宣示「我是中國佛教徒」。³⁴所以儘管對中國佛教深刻批判，但也從

得不容易成功。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。」見〈遊心法海六十年〉，收在《華雨集第五冊》頁 7-8。

³³ 如印順法師說：「隋唐之中國佛教，不愧為佛教第二祖國，為佛教之繼承光大者。蓋中國佛教至此，雖猶虛懷若谷，不斷自印度輸入，新創唯識及密宗。然台、賢之融貫，禪、淨之簡易，融冶中國精神之中國佛教，已確乎不拔，有非印度佛教所可及者。」見〈中國佛教史略〉，收在《佛教史地考論》，頁 71；也說：「中國佛教值得稱道的應該不只一宗一派。像天台、華嚴恢宏博大的教理研究，禪宗、淨土在修行方面的成就，都是值得我人讚嘆的！」見〈中國佛教的由興到衰及其未來的展望〉，收在《華雨集第五冊》頁 146-147。也說：「從各宗各派大德們的修持及世學的深刻認識，中國佛教在過去的能夠輝煌，可以說不是偶然，而是必然的！」同前引文，頁 148 及「因有教授教誡，慰勉警策的精神，所以禪宗能陶賢鑄聖，延續了中國佛教一千年的慧命。」見〈人間佛教要略〉，收在《佛在人間》，頁 120。可知，印順法師所批判的是弊端叢生的中國佛教末流，對於整體中國佛教仍是有許多肯定之詞。

³⁴ 在談「佛法之基本信念」時，印順法師說：「七.我是中國佛教徒。中國佛法

未遺棄中國佛教；而之所以對中國佛教嚴厲的反省，多少有一種愛深責切、恨鐵不成鋼的感慨。事實上，做一個探求佛法真義的佛教學者，或者追求真理的佛教修行者，為民族情感宗派意識所限似乎是不妥的。我們知道佛陀是印度人，和我們是不同的種族，不同的語言，不同的文化背景……難道因為佛陀不是中國人，就要放棄對佛教的探究與信仰？³⁵ 而如果真要站在中國本位思考佛教問題，抉擇佛教義理，似乎不能稱作是「信佛」，而大多是信中國佛教的「祖師」，祖師的教導優位於佛陀的教法（雖然兩者未必衝突，但畢竟是不一樣的），信的是「祖師教」而未必是「佛教」。所以如果純粹是站在辯護中國佛教的思想或者延續漢傳佛教的慧命，則只是民族意識宗派情感作崇下的產物；而如果我們自己不改變、不改革，等著別人改革、改變我們，那就為時已晚了。

（二）復興中國佛教而非反對中國佛教

對於漢傳佛教的未來，每一個華語文化的佛弟子，無不深切關心。近現代漢傳佛教的衰弱，未能和國際的宗教平起平坐，盡讓南傳、藏傳佛教專美於前，身為漢傳佛教的佛弟子無不感到失望。³⁶換言之，漢傳

源於印度，適應（當時的）中國文化而自成體系。佛法，應求佛法的真實以為遵循，所以尊重中國佛教，而更（著）重印度佛教（並不是說印度來的樣樣好）。我不屬於宗派徒裔，也不為民族情感所拘蔽。」見〈遊心法海六十年〉，收在《華雨集第五冊》，頁 53-54。

³⁵ 如韓愈一樣站在中國文化本位的立場批評印度傳來的佛教，指其為邪說異端；當代儒家大哲牟宗三也認為：「佛教徒，其為中國人是偶寄之習氣之存在，而其義理之性情一面，則是非中國的。即使是中國的佛學，如天台、華嚴、禪，亦只是中國的心習之範疇，而究不是中國的慧命……。」見牟宗三〈我與熊十力先生〉，收在《生命的學問》（台北：三民，1997年，八版），頁 153。

³⁶ 如已故的現代禪創始人李元松先生，生前以漢傳佛教之延續為其使命，唯願

佛教兩千年來，開創出八大宗派，有著為數眾多的佛教徒；但在今日的世界裡，能真正發生影響力的實在有限，漢傳佛教之未來不免使人感到憂慮與困惑。可幸的是，近來「人間佛教」的發展，具有十足潛力，而人間佛教之於漢傳佛教的未來，究竟能產生什麼樣的作用，是個令人關心的課題。

藍吉富在評價印順法師的佛學思想與歷史意義，論及「中國佛教發展方向的指引者」時，認為印老求真、批判、主智論的風格，所展現的思想，已為中國佛教的發展指出一條可資遵循的大方向，認為中國佛教史，是很可能有嶄新的一章的。³⁷可見人間佛教在整個漢傳佛教的歷史中，應有其獨到的一面。換言之，印順法師人間佛教的開創試圖為中國佛教帶來遠景，以大乘菩薩道的信念集結更多有志之士參與中國佛教的建設，如此華人佛教由衰到興是指日可期的。換言之，印順法師本意乃在復興中國佛教，而非反對中國佛教，而且也期望開創未來漢傳佛教美

漢傳佛教興盛，曾在著作中表示：「台灣佛教徒崇信漢傳大乘佛教的佛菩薩與歷代祖師，勝解漢傳大乘佛教的經論與教理哲學，卻在中、高階的修行法門上只能仰賴密教和南傳佛教的修行方法，這雖也是全體佛門之幸、眾生之幸，只是在我昏沈落入俗諦時，多少感到遺憾：難道漢傳佛教歷代祖師他們契入空性、明心見性……等等無數的法身慧命，都隨著他們的五蘊身一起化作塵土，消息無蹤了嗎？——希望現代禪能是漢傳佛教慧命之一！」見李元松，《建立大乘佛教新宗派的心路——現代禪序文集》（台北：現代禪出版社，1998年11月），頁2-3。

³⁷ 藍吉富表示：「要走上這一新方向，可能是佛教發展趨勢的一種根本扭轉。印公的思想，就像佛教歷史發展路線上的路標。透過這一路標的指引，後人如果繼承得宜，那麼佛教史的發展，是很可能轉向的；中國佛教史，是很可能有嶄新的一章的。」見藍吉富〈印順佛學思想的特質及歷史意義〉，文收《二十世紀的中日佛教》（台北：新文豐出版社，1991年），頁223。

好的未來。

（三）從跳脫中國佛教而復興中國佛教

印順法師探求佛法真義，不受限於民族情感，超越中國佛教的範疇，而站在究竟佛法的立場思考問題。³⁸所以印順法師的立場並不偏重在中國佛教的立場為中國佛教作辯護；相對的，「不想做一宗一派的子孫，不想做一宗一派的大師」，³⁹純然站在佛教的立場，為佛教而佛教，未必是為中國佛教而中國佛教，而認為唯有跳脫中國佛教才能復興中國佛教。

換言之，儘管印順法師批判中國佛教的變質之處，但不代表其對中國佛教徹底否定；相反的，受太虛大師影響下，其念茲在茲的必定包含中國佛教的復興，心繫中國佛教未來之發展。對於具體復興中國佛教的

³⁸ 印順法師曾說：「我的學佛態度是：我是信佛，我不是信別人，我不一定信祖師。有人以為中國人，就一定要信中國祖師的教理，我並沒有這個觀念。假使是真正的佛法，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，我是以佛法為中心的。」見〈研究佛法的立場與方法〉，收在《華雨集第五冊》頁 63。又說：「本來，佛教是有傳統性的。無論那一國家，那一宗派，珍惜傳統佛教的固有光榮，是佛教延續安定的一大力量。而且，對我們也有情感，如民族感情一樣。但現代佛學者，應有更廣大的心胸，樹立超地區、超宗派的崇高信仰——『惟佛法的真實是求，惟現代的適應（不違佛法而適應時代，不是隨俗浮沈）是尚』……但真實還是真實，絕不能因固有的宗派習見，而故意附會，曲為解說。真正的佛學研究者，要有深徹的反省的勇氣！探求佛法的真實，而求所以適應，使佛法有利於人類，永為眾生作依怙！」見〈談入世與佛學〉，收在《無諍之辯》，頁 249。

³⁹ 見〈研究佛法的立場與方法〉，收在《華雨集第五冊》，頁 65。

方針與作法，從其揭示倡導的「人間佛教」得到明確的方向。換言之，印順法師反省中國佛教，且進一步弘揚人間佛教，試圖為中國佛教開創新局，⁴⁰以人間佛教思想的提出，為中國佛教發展規劃出新的願景。⁴¹

雖然印順法師對中國佛教的反省批判，以中國佛教為本位者必不以為然，他的老師太虛大師即是一個例子；⁴²但印順法師畢竟是愛深責切

⁴⁰ 雖然話說是「開創新局」，事實上印順法師所提的人間佛教早在佛教思想史上（初期大乘）就存在了，印順法師不過是重新抉發出來。對此藍吉富曾說：「它其實是初期大乘佛法的根本義，祇不過為傳統中國佛教所忽視而已。因此，印老之『人間佛教』或『人菩薩行』的主張，依我看，其實是復古，不是創新。我曾說印老『反傳統』，這是指他『反唐末以來的中國傳統』而言。至於說他復古，則是說他企圖恢復印度大乘菩薩行的原本意趣而言，是對古代法義的一種『重新抉擇』。」見藍吉富，〈台灣佛教思想史上的後印順時代〉，《聽雨僧廬佛學雜集》（台北：現代禪出版社，2003年）。

⁴¹ 印順法師曾說：「我們如果要復興中國佛教，使佛教的救世成為現實，非推動中期的少壯青年的佛教不可。」（《華雨集第四冊》，頁110）中期的少壯青年的佛教，即初期大乘菩薩道思想，亦即所謂的「人間佛教」。關於印順法師對人間佛教具體而簡要的介紹，可以參照《契理契機的人間佛教》一書，該文提到人間佛教是「契理而又適應世間的佛法」，說明「人菩薩行真實形象」，並期許菩薩道行者「向正確的目標邁進」，對印順法師人間佛教中心思想的認識應有高度的參考價值。其它關於中國佛教振興之想法，亦有不少文章發表，如〈中國佛教前途與當前要務〉、〈建設在家佛教的方針〉、〈從復興佛教談研究佛學〉、〈中國佛教的由興到衰及其未來的展望〉等。

⁴² 儘管印順人間佛教思想傳承於太虛大師，但由於太虛大師以中國佛教之思想為主，對於中國佛教的教理少有批判，其所責難的部份主要是在菩薩道思想上，而所提出的「教理革命」亦也只是針對此一面向（重視入世、現生的問題）。至於支那內學院對中國佛教的批評，雖然印順許多觀點與其相近，但內學院以大乘瑜伽行派的唯識學為主，而關斥某些經論為「偽書」，否定其在佛教中的價值，這都和印順觀點有所出入。對中國佛教本位者而言，內學院的觀點以及日本的「批判佛教」，才真正會對信仰造成威脅。

的，而且他的論述與觀點，是有憑有據地訴諸以理，絕非無的放矢，而一切的反省與批判無非是希望能夠更好。⁴³換言之，愈為中國佛教辯護，不承認可能的限制及盲點，反而不能真正的使中國佛教受益；相對的，跳脫中國佛教並承認不足之處，才能有助於中國佛教未來的發展。

五、如來藏判攝之辯證

雖然印順法師對佛教的唯心思想進行反思，但並沒有否定其所具有的「信仰價值」，⁴⁴不是認為其不對，而是發現其不夠。事實上，唯心的思想無所不在，除佛教「一切唯心造」、「心性本淨」等觀點外，一般所說的「萬病由心起」、「心為一身之主」等，皆是唯心的見解。至於何為「心」，雖眾說紛紜，但在佛教中主要表達出信心、信仰的強化和堅定；而從唯心走向正覺，可說是印順法師對佛弟子的期許，除了肯定如來藏思想是佛教，而非「入篡正統」外，也認為要邁向正覺此更高的佛教信

⁴³ 雖然宗教的信仰並不全然都是以理服人，感情面的滿足與需求，也是宗教吸引信眾的主要原因。但宗教情感的作用，如果少了理性思維的反省，無形中養成根深柢固的意識型態，更嚴重者則成為宗教的基本教義派（fundamentalists），不以理性的方式來面對信仰的問題，將會是件可怕的事。

⁴⁴ 藍吉富在〈現代中國佛教的反傳統傾向〉一文中，曾提到印順法師認為「中國佛學的信仰價值自不如原始佛法與初期大乘佛法」（見《二十世紀的中日佛教》，頁8），此嚴格說來可能易產生誤解。對印順法師而言，佛法信仰未必有正誤之分，而僅有契不契機、契不契理的差別；而對不同的根器的人，相應的教法也有所差別，而這些不同教法就信仰價值而言應是平等的。換言之，印順法師和支那內學院歐陽漸和呂澂等人仍大有不同；內學院確如藍吉富所說：懷疑傳統中國佛教在信仰上的正確性，從而也否定它們的信仰價值（同出處，頁2），但印順法師認為佛法信仰無正誤、對錯之分，而有權實、方便究竟之別，如此不同的人適合不同的佛法信仰，「信仰價值」難言高低優劣。

仰層次，並能在明權、實之別下而堅定信仰，以下即分述之。

（一）如來藏思想是佛教：非「入篡正統」

印順法師並不否認如來藏思想在佛教信仰的意義和重要性，只是要指出其方便法門的特質，並要慎防可能帶來的流弊，以攝取其中之確當者。因此，若以為印順法師反對如來藏思想，貶低其在佛教信仰的價值，則並沒有掌握到印順法師對如來藏思想的判攝。⁴⁵

印順法師晚近重申他對如來藏的觀點，他認同太虛大師所說，應該有法界圓覺一大流，⁴⁶將如來藏說歸為大乘三系之一；認為在大乘佛法中，他以性空為主，兼攝唯識與真常，⁴⁷如此也肯定了如來藏說在大乘佛法的重要地位。⁴⁸因此，當有人評真常唯心論為「入篡正統」，⁴⁹取代

⁴⁵ 如石法師在〈大乘起源與開展之心理動力：永恆懷念是大乘起源與開展的動力嗎？〉一文（《中華佛學學報》14期，2001年，頁1-42），試著為如來藏思想作澄清，認為如來藏說是藥非毒、利多弊少，表示如來藏說對信仰者而言有重要的心理意義，以此批判印順法師的觀點。但事實上這些說法，容易使人誤解印順法師反對如來藏學說，但這卻不是事實；包括正覺學會蕭平實等人也犯了相似的錯誤。此如賴賢宗所說，印順法師將如來藏說判攝於大乘三系之一，乃貫穿於他一生的主張，肯定如來藏說在大乘佛法的開展中的積極性格，而不能誤解印順法師的批評如來藏佛學是一破到底的方式。見賴賢宗，〈當代台灣如來藏思想的爭議與回應——印順之後的如來藏學爭議之評議〉，《中華佛學學報》16期（2003年），頁289-324。

⁴⁶ 見〈遊心法海六十年〉，收在《華雨集第五冊》，頁9。

⁴⁷ 同上註，頁18。

⁴⁸ 如〈修定——修心與唯心·秘密乘〉說：「所以如來藏一詞，顯然有印度神學的影響，但也不能說全是外來的，也還是「大乘佛法」自身的發展。」見《華雨集第三冊》，頁167。

⁴⁹ 「入篡正統」乃支那內學院著名的唯識學者王恩洋所評，他不滿真常唯心論，

了性空、唯識之大乘佛法的信仰，印順法師對此一說並不同意，認為這一切都是佛法，即便「秘密大乘」是晚期佛教的主流，也是佛教史上的事實，所以他不能接受「入篡正統」的評論，而不會徹底否定某些佛法。⁵⁰可知，支那內學院歐陽竟無、呂澂、王恩洋等人，以印度唯識學為宗而力斥中國佛學，乃至近來日本「批判佛教」對如來藏說的直銳批判，皆和印順法師觀點有所不同。

支那內學院以「偽佛學」來認知中國佛教之傳統，日本「批判佛教」更直言「如來藏思想不是佛教」（如袴谷憲昭、松本史朗）。雖然印順法師把禪、淨土等判為如來藏思想，但在四悉檀的判準下，屬於「滿足希求」的「為人生善悉檀」，依舊肯定如來藏思想仍是佛教，是佛法多元面向中的一部份，在教化眾生上貢獻良多。換言之，經論上思想的差異，必須從「應機說法」來考量，從「應機說法」的角度而言，則一切都是如實說；即不同藥治不同病，不同的佛法因應不同眾生的需求，皆有其存在的價值。

總之，印順法師認為如來藏思想仍屬佛教，乃是整體大乘佛法不可或缺的一部份，而沒有「入篡正統」的問題，此與支那內學院及「批判佛教」之觀點很不一樣。

（二）從唯心走向正覺的層次

如前所述，印順法師並不否定真常唯心思想乃是大乘佛法的一支，甚至真常心系在印順法師的宗教觀中，仍具有相當高的價值。如印順法

並不承認他是佛法。對王恩洋的觀點，印順法師寫了〈空有之間〉以作回應，收於《無諍之辯》。

⁵⁰ 見〈契理契機的人間佛教〉，《華雨集第四冊》，頁 32。

師在《我之宗教觀》中，曾指出宗教的五個層次——「多神·一神·梵我·唯心·正覺」，而此一排序也顯示信仰由低向高的層次，⁵¹可見唯心的宗教信仰，在印順法師整體宗教的定位上仍是屬於高階的。⁵²

但印順法師表示，唯心論及定學的修習是共外道法，也因為共外道，所以是不足的，唯有佛法緣起正見的慧學才是不共的，因此佛教的信仰應該是從方便趨向於正覺的，⁵³此才是佛陀教法可貴的特色與價值。一方面要從方便之唯心法門朝向究竟正覺的佛法，一方面也要慎防佛法信仰如滑坡般的倒退，從唯心退至梵我、唯神等信仰。而事實上，印順法師認為佛教的唯心思想，也容易和唯我、唯神論的主張聯想或混同一起，認為這都和人的自性見或我見相關，而佛法即是要超越這些觀念的限制，而實現為正覺的宗教，否則難以掌握佛教與一般神教的信仰區別。⁵⁴

⁵¹ 《我之宗教觀》頁 13-18。

⁵² 印順法師《我之宗教觀》曾表示：「印度是文明早熟的國家，宗教界一向發展得極高，有梵我，唯心等高尚宗教，不再是儀式作法與神權所限了。」（頁 28）可知，印順法師即便對梵我及唯心等宗教教理未表認同，但也承認此信仰仍是較高明的。

⁵³ 如印順法師在《說一切有部為主的論書與論師之研究》序言說：「佛陀的說法立制，並不等於佛的正覺，而有因時、因地、因人的適應性。在適應中，自有向於正覺，隨順正覺，趨入正覺的可能性——這所以名為『方便』。」（頁 a2）。

⁵⁴ 《我之宗教觀》說：「上面所列的宗教層次——四類宗教，都不離自我的妄執，都是虛妄的，不徹底的。唯神、唯我、唯心，追根究原，只是同一內容——自性見（我見）的變形。佛教，是超越這印度的四類宗教而實現為正覺的宗教。西方缺少後二類（唯我與唯心宗教），所以對佛教的境界，不容易理解，因為距離太遠了。佛經中有《小空經》，說明修行的過程。從人間起，一地一地，一界一界的超出，末後完全出離了三界。等到超出三界，經裡告訴我們，

因此，唯心的佛法雖和性空的法義有所不同，但卻有相當可取的價值，特別是篤實的行者所表現出的人格特質，乃是印順法師所讚佩的。如印順法師表示，雖然他在著作中對真常唯心論頗有微詞，也認為印度真常唯心者之末流問題頗大，但不能不否認仍有真常唯心論者，在不衷於性空唯名之正見下，展現出意向端正而戒行潔淨的宗教師典範。換言之，印度之真常唯心論者雖說真常大我，但也都行持精嚴、護持正法，即便唯心之說日益盛行而超脫名相，直指本心，但也存有強毅淡泊之風。只不過到了最後，愈發展愈向後退，到了中國佛教末流不少弊端出現，而產生如禪樂並行、在欲望中修法等病態現象，融化梵我之神秘傾向而擴充之，如此真常唯心論即成了問題。⁵⁵

（三）明權實之別而堅定信仰

印順法師標示出純正的法義，正視究竟佛法的價值，藉以提昇佛教的信仰品質，以提振佛教之發展。而這過程中，雖對如來藏思想的負面發展有所評斷，但印順法師表示存有「揚清抑濁」、「淘沙取金」的意

還在人間，著衣，喫飯，教化眾生。所以認真說來，佛教是否定了神教，我教，心教；否定了各式各樣的天國，而實現為人間正覺的宗教。如以一般神意論的宗教眼光來看佛教，確是難以理解的。部分的西方人，研究南傳的佛教，覺得佛教是無神論，起初本不是宗教。那裡知道，宗教不一定要有神的。無神論的梵我教，自心教，佛教，還是一樣的宗教。佛教是無神的宗教，是正覺的宗教，是自力的宗教，這不能以神教的觀念來了解他。」（頁 17）

⁵⁵ 以上見〈空有之間〉，收在《無諍之辯》頁 114-115。事實上，對於中國佛教真常心系的高僧大德，印順法師也曾表達他深深的推崇和敬意；如近現代高僧中，太虛法師之外，禪宗虛雲、淨宗印光等，印順法師在著作中都數度表示了他內心的崇敬，如虛雲老和尚捨報之際，他寫有〈懷念長老·想起佛教〉（收在《華雨香雲》），讚佩他是一位了不起的大德。

趣。⁵⁶而且，印順法師認為，真常唯心之經教也保存不少佛法的精華，值得我們參究。⁵⁷此處可見印順法師繼承並發揚龍樹的中觀精神，雖認同了義佛法，但又不否認方便法，認為這才是掌握佛法的全貌，而要「綜貫一切佛法而向於佛道」。⁵⁸因此，印順法師之目的是要從方便走向究竟，從唯心走向正覺，最後歸宗於法空性的現證。⁵⁹

事實上，在初期佛典中，即有明顯的唯心思想如「心惱故眾生惱，心淨故眾生淨」⁶⁰等，因此不該排除此一教法，反而要善加運用，時時反觀自心、淨化己心，即便是性空論者在實踐上也會受益於唯心之觀念。⁶¹特別是大乘佛法之開展，和唯心信仰的發展密切相關，都著重在

⁵⁶ 見〈遊心法海六十年〉，收在《華雨集第五冊》，頁 17。

⁵⁷ 印順法師在〈大乘是佛說〉說：「大乘經論各有特色，我們贊成繼承龍樹、無著抉擇又綜合的精神，但不否認真常唯心系的存在。否認他，就不能窺見佛法流行的真相。大乘經，我們是尊重初期的。真常唯心，我們認為是適應梵學復興而離宗的，但他保存佛法的精華不少，值得我們參究。」收在《以佛法研究佛法》，頁 188。

⁵⁸ 此語出自印順法師《成佛之道》序言；印順法師認為：「佛法的多彩多姿，適化無方，凡不能統攝總貫，不能始終條理，都會犯上偏取部分而棄全體的過失。」（頁 a2）

⁵⁹ 《成佛之道（增註本）》說：「唯心系，雖立近似神我的如來藏說，但在修學過程，佛早開示了『無我如來之藏』。修持次第，也還是先觀外境非實有性，名觀察義禪。進達二無我而不生妄想（識），名攀緣如禪。等到般若現前，就是『於法無我離一切妄想』的如來禪，這與虛妄唯識者的現觀次第一樣。所以三系是適應眾生的方便不同，而歸宗於法空性的現證，毫無差別。」（頁 393）

⁶⁰ 《雜阿含經》卷 10（CBETA, T02, no. 99, p. 69, c12-13）。

⁶¹ 如印順法師晚年在花蓮靜思精舍寫了「靜思十方諸佛，諦了一切唯心」的對聯，可知印順法師推崇龍樹學的「性空唯名」，但未必就否定「真常唯心」，即性空與唯心兩種佛教思想未必是截然對立的（<http://www.fuyan.org.tw/fmo/>

情感信仰的面向，唯心信仰成爲大乘佛法一大要素。因此，對於有人質疑大乘佛法，質疑真常唯心論究竟是否是佛法，而提問「大乘是佛所說」之問題，印順法師寫下〈大乘是佛說論〉以示疑，表示所提的問題，好像是懷疑大乘，而實是不能忘情於真常唯心論。對此，印順法師表示，信仰是應該堅定的，不可隨便的因他人而輕易放棄，可知印順法師並沒有貶抑或排斥真常唯心的信仰，反告訴信仰者要堅定自己的信仰。⁶²

六、結語

印順法師的佛學思想在漢語佛學界引起關注，雖得到多數人的贊同，但隨之而來的反省或批判聲音也屢見不鮮；但其中多少的評判是合理而恰當的，則有待我們作進一步檢視。

本文即是就四點對印順法師的質疑進行探討，不只不承認印順法師人間佛教思想帶來「俗化」的佛教信仰，反倒認爲避免佛教走向俗化，需要的正是印順法師之見識；其次，不只反對印順法師不重視佛法「修證」的認定，反而認爲印順法師高度看重修證，而且他的思想也在指引人如何正確走向修證之路；第三，指出印順法師對中國佛教乃是愛深責切，印順法師並不是對漢傳佛法一昧的否定和擯斥（如一些南傳佛教信仰者），而是指出漢傳佛教傳統的疏失和限制，以期懲前毖後而振興佛法；第四，相較支那內學院和日本「批判佛教」認爲如來藏思想是「偽

fmo1_14.htm)。此外，印順法師在〈爲自己說幾句話〉也說：「我的意見，是在印度佛教史中，探求天（神）化，漸漸的嚴重，達到神佛不二的過程。在這一發展過程中，抉取初期大乘經（龍樹）論，闡揚大乘解行而又能會通《阿含》。我不是要依緣起性空，而與真常唯心論諍的。」收在《永光集》，頁 256。

⁶² 見《以佛法研究佛法》，頁 153。

說」以及宣稱「如來藏思想不是佛教」，印順法師對如來藏經教乃是相當重視的，而視為是整體佛法中不可或缺的一部份。

在邁向菩提道上的思想探索，印順法師跑得太快、爬得太高，使得不少人無以為繼，於是接踵而來的是諸多不相應的批判，而晚年印順法師有「冰雪大地撒種的痴漢」之感嘆，其原因或也在此。⁶³事實上，對印順法師思想的批判乃是學界中樂見的現象，而這也意味著印順法師思想的重要性和影響力的存在；然而若對印順法師思想的批判，乃建立在誤解或曲解的基礎上，則只是一種稻草人的謬誤（strawman fallacy），值得後人引以為戒。

⁶³ 如果印順法師是悲哀的，其悲哀應不是對佛法的誤解，而是相反的，諸多對印順法師的批評是對其本意的誤解（乃至曲解）。這樣的悲哀，一些學人曾隱約地指出來，如楊惠南說：「印順法師曾被譽為明末以來中國佛教界第一具有思想內涵的高僧，然而，他的許多見解，並沒有受到當代中國佛教界的應有重視和尊敬。一些不屬於佛教界的新儒家學者，例如杜維明先生，甚至為他不受國際學術界的重視，而大抱不平。事實上，印順法師的思想，受到誤解和批評的，恐怕比受到諒解（不要說瞭解）和讚美的，來得還要多。」見楊惠南，〈佛在人間〉，《當代佛教思想展望》（台北：東大，1991年，初版），頁218。同樣的，宏印法師也有相近的看法：「以個人的觀察，印順法師思想在台灣佛教，誤解的似乎比理解的多，這對當前的台灣佛教不能不說是一種遺憾吧！」見宏印法師，〈台灣佛教的過去現在與未來〉，《佛教人間關懷的向度》（高雄：淨心文教基金會，1996年初版初刷），頁226。

再加上印順法師本人也有相近的慨歎，除了覺得自己是一位「在冰雪大地撒種的愚痴漢」，也覺得自己「有點孤獨」，認為自己「不合時宜」，有著知音難尋難覓的寂寞。所以如果真有悲哀，這似乎才是真正悲哀之處。

參考書目

一、古籍文獻

求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，《大正藏》冊 2。

鳩摩羅什譯，《小品般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8。

鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，《大正藏》冊 9。

二、當代學界專書

釋印順，《成佛之道》

——《印度之佛教》

——《中國禪宗史》

——《佛法是救世之光》

——《寶積經講記》

——《說一切有部爲主的論書與論師之研究》

——《我之宗教觀》

——《教制教典與教學》

——《佛在人間》

——《學佛三要》

——《佛教史地考論》

——《以佛法研究佛法》

——《永光集》

——《無諍之辯》

——《華雨香雲》

——《華雨集第二冊》

——《華雨集第三冊》

——《華雨集第五冊》

（按：上述資料皆出自：「印順法師佛學著作集」，Accelon 2006 Ver.3。

新竹：財團法人印順文教基金會。）

江燦騰，《晚明佛教叢林改革與佛學爭辯之研究——以憨山德清的改革生涯爲中心》，台北：新文豐，1990年。

牟宗三，《生命的學問》，台北：三民，1997年八版。

呂勝強編，《妙雲華雨的禪思——印順法師止觀開示集錄》，台北：佛教青年基金會，1998年。

李元松，《建立大乘佛教新宗派的心路——現代禪序文集》，台北：現代禪出版社，1998年11月。

林建德，《諸說中第一——力挺佛陀在人間》，台南：中華佛教文獻百科基金會，2003年。

恒毓，《印順法師的悲哀》，台北：佛教正覺同修會，2006年。

楊惠南，《當代佛教思想展望》，台北：東大，1991年初版。

溫金柯，《生命方向的省思——檢視台灣佛教》，台北：現代禪出版社，1994年初版。

溫金柯，《繼承與批判印順法師人間佛教思想》，台北：現代禪出版社，2001年。

藍吉富，《二十世紀的中日佛教》，台北：新文豐，1991年。

藍吉富，《聽雨僧廬佛學雜集》，台北：現代禪出版社，2003年。

釋宏印，《佛教人間關懷的向度》，高雄：淨心文教基金會，1996年初版。

釋昭慧、江燦騰編著，《世紀新聲——當代台灣佛教的入世與出世之爭》，台北：法界出版社，2002年。

釋滿義，《星雲模式的人間佛教》，台北市：天下遠見，2005年。

釋禪林，《心淨與國土淨的辯證——印順法師與人間佛教大辯論》，台北：南天書局，2006年。

三、期刊論文

楊惠南，〈解嚴後台灣佛教新興教派之研究——楊惠南教授訪現代禪創始人李元松老師〉，《本地風光》25期，1998年3月。

賴賢宗，〈當代台灣如來藏思想的爭議與回應——印順之後的如來藏學爭議之評議〉，《中華佛學學報》16期，2003年7月。

釋如石，〈台灣佛教界學術研究、阿含學風與人間佛教走向之綜合省思〉（上），《香光莊嚴》66期，2001年6月。

釋如石，〈台灣佛教界學術研究、阿含學風與人間佛教走向之綜合省思〉（下），《香光莊嚴》67期，2001年9月。

釋如石，〈大乘起源與開展之心理動力——永恆懷念是大乘起源與開展的動力嗎？〉，《中華佛學學報》14期，2001年9月。

釋妙如整理，〈印順法師訪談錄〉，《佛藏》10期，1998年。

四、網路資料

福嚴動態·印公導師帶來的喜悅：http://www.fuyan.org.tw/fmo/fmo1_14.htm。

（責任編輯：釋傳法）

