

將佛教信仰深植於人間關懷—— 印順導師「人間佛教」思想脈絡淺探

金易明
上海佛學院教授

中文摘要

人間佛教早已成為當代漢語語境下佛教信仰者頗具共識性的信仰模式。然而，對人間佛教思想的提出，乃至於其最為真實的內涵與本質，尤其是其所具有的，對中印佛教演變過程中所產生的偏離佛陀本懷、背離佛法正義之信仰形態的反省功能，似乎或是無意之遺忘，或是故意之忽視，則是導致當代人間佛教信仰模式，在實踐中未及釐清化導世俗與附庸世俗的界限，出現迎合世俗而陷於庸俗，倍遭詬病的窘境。事實上，作為當代人間佛教學理的架構者，印順導師的人間佛教思想體系及其學理架構，無論是從其形成、發展及弘傳的脈絡而言，還是就其人間佛教思想的核心觀念、構成要素而言，均體現出回歸佛陀本懷、彰顯佛法正義之宗旨，正本清源堅守「以人為本」之宗趣，湧流著其關懷成佛之道落實貫徹於人間的不倦悲願。

關鍵字：印順導師 人間佛教 反省回歸 契機契理



Incorporating Buddhist Faith in Caring for Humanity: Investigating the “Human-Realm Buddhism” Ideology of Master Yinshun

Jin Yiming
Professor, Shanghai Institute of Buddhism

Abstract

Humanistic Buddhism, as it is known in contemporary Chinese, is a belief system held by many Buddhists today. The true implication and essence of the ideology of Humanistic Buddhism serves as a reflection on the morphology of the faith in the Buddha’s original intents and subsequent deviations of the true meaning of the Buddha’s teachings resulting from the developmental process of Buddhism in India and China. Such considerations, whether unintentionally neglected or intentionally disregarded, have led to an ambiguous boundary between “purifying the secular world” and “complying with the secular world” in the practice of Buddhism. Hence, this is a predicament in which conformity with secularity turns into vulgarity. In fact, as a theoretical framework of Humanistic Buddhism, Master Yinshun’s thoughts and ideological structure of Human-Realm Buddhism have embodied the original intents of the Buddha and revealed the true meaning of the Buddha’s teachings, whether from aspects of its formation, development, and propagation, or its core values and constituent factors. By adhering to the ultimate goal of “focused on humans,” the path to Buddhahood advocated by Master Yinshun’s Human-Realm Buddhism is applied as an industrious practice of compassionate vows in this world.

Keywords: Master Yinshun, Human-Realm Buddhism, reflection and returning, in accord with principles and aptitudes

前言

隨著人間佛教信仰理念被普遍接受，並逐步成為漢語系佛教界共識，也產生了諸多以「人間佛教」命名的信仰模式。比較著名而影響廣泛深入的，則有台灣佛光山星雲大師的「佛光山模式」，有湖北黃梅五祖寺淨慧長老的「生活禪模式」，亦有以中國佛教協會趙樸初前會長所提出的以「莊嚴國土，利樂有情」為宗旨的「圓融模式」。¹然而，儘管近二、三十年來，無論是大陸、還是台灣佛教界，均將人間佛教視作為一種現代佛教信仰理所當然應當踐行的理路；但對廣大佛教信眾而言，限於各種條件制約、以及自身對信仰背後所蘊含的理念未有深入探究的內在動力，因此，人間佛教的真正內涵與旨趣，未能得以清晰理解與清醒認識，頗為普遍。由此導致人間佛教信仰理念於貫徹落實於具體信仰生活之際，或因被曲解而推向迎合世俗的庸俗化陷阱，或被綁架成為適應並詮釋主流意識型態的工具。事實上，具有深刻信仰內涵與嚴謹學理體系的人間佛教，不僅未能得以淋漓盡致地予以闡發並落實於信仰實踐，且人間佛教本身亦有被異化為空洞口號以作裝飾標籤之嫌。

近年來，現代人間佛教學理體系的架構者之一的印順導師，因其著述中始終貫徹著人間佛教所應有的反省批判的精神，故而倍受莫名的質疑、甚至於詆毀。其人間佛教思想的旨趣更難以得到普遍理解和同情。因此，釐清印順導師人間佛教思想之淵源脈絡，揭示其人間佛教思想的學理系統架構，絕

1. 趙樸初居士的人間佛教思想，於上世紀五〇年代所提出的，現在已然成為各寺院表明自身鮮明政治立場，而作為口號被刷在寺院外牆上的「莊嚴國土，利樂有情」；除此之外，趙樸初居士作為中國佛教協會的會長，長期在教務活動及社會活動中，注重「把佛教的教義圓融於中國共產黨領導的建設有中國特色社會主義偉大事業之中；圓融於維護民族和國家的尊嚴，捍衛國家領土和主權的完整，促進祖國和平統一的偉大事業之中；圓融於促進中國佛教界與世界各國佛教界友好交往的偉大事業之中」。在此意義上，筆者將趙樸初居士的「人間佛教」模式謂之「圓融模式」。當然，此模式與其說是一種信仰模式，似乎不如定性為當代大陸佛教界的一種政治立場的宣示、一種對於佛教人間社會功能的集中展示。



非可有可無；這是關係人間佛教信仰模式能否以其初創者意趣而得以如法如儀、契機契理健康發展的關鍵。印順導師的人間佛教思想體系與學理架構，主要體現在其留下的〈佛在人間〉、〈契理契機之人間佛教〉²兩篇著述中，集中「闡揚佛法的人間性，反對天（神）化」³之人間佛教思想主旨。當然，人間佛教思想於印順導師的其他著述中，亦有不同程度反映與闡述。總之，「以人為本」的人間佛教思想，也可以說係貫穿、融會於印順導師所有著述之中。

然而，正如青年印順導師學佛之始所發出的感慨那樣：「理解到的佛法，與現實佛教界差距太大，這是我學佛以來，引起嚴重關切的問題。這到底是佛法傳來中國，年代久遠，受中國文化的影響而變質？還是在印度就是這樣——高深的法義，與通俗的迷妄行為相結合呢！」⁴印順導師自身所創立的人間佛教思想體系與學理體系，亦遭受了同樣的命運。高舉著印順導師的人間佛教旗幟，卻繼續著、甚至於在當代社會環境與世道因緣下，更為變本加厲地延續著印順導師所批判、所反省的中國佛教之陋弊。印順導師所構建的人間佛教，與現實佛教界實行的、貼上「人間佛教」標籤的信仰模式之間的反差、變異，無疑應當引起認真的關注。

由此，筆者擬通過以印順導師〈佛在人間〉、〈契理契機之人間佛教〉為主的相關著述所構建的人間佛教學理體系，對其具有的回歸佛陀本懷、彰顯佛法正義的呼籲，對佛教於中印佛教弘傳史上流布著的信仰狀態的反省，以及其人間佛教學理架構的基本內涵，嘗試粗淺的闡述。

2. 印順：〈佛在人間〉，《妙雲集·下編之一》，新竹：正聞出版社，1983-1985年第四版；〈契理契機之人間佛教〉，《華雨集》（四），新竹：正聞出版社，1993年。

3. 印順：〈遊心法海六十年〉，《華雨集》（五），頁12-13。

4. 同註3，頁5。

一、回歸佛陀本懷——印順導師「人間佛教」的宗趣

固然，但凡討論當代「人間佛教」之源流，一般而言，學界和教界都有一種認識：印順導師人間佛教直接繼承並光大於太虛大師的人生佛教，視太虛大師「人生佛教」或「人間佛教」為近現代「人間佛教」思潮之濫觴，⁵甚至於在學術界有或陷於印順導師「人間佛教」乃太虛大師「人生佛教」「舊瓶」所裝之「新酒」的認識誤區，⁶或認定兩者除概念上將「人生」改作「人間」外，其他方面差別均非主要的與關鍵的。雖然，太虛大師「人生佛教」觀念對印順導師「人間佛教」思想的影響確實不容低估。印順導師的人間佛教思想，於一定意義上蘊含著對太虛大師人生佛教觀念的承續與光大；但同時也必須認識到，就其人間佛教思想提出的動機、及所關注的焦點與構建學理體系的角度，所對治弊端的側重點、涉及面、以及分析弊端的方法上，與太虛大師的人生佛教觀念，存在著諸多不同之處，顯示出其獨具學術性的學理架構。

（一）太虛大師人生佛教對印順導師人間佛教之影響力討論

清末民初階段，漢語系佛教信仰，普遍表現為信仰生活與當下人生境遇相脫節，明顯存在將以信仰者個體當下身心解脫為主題的佛教信仰，顛倒為以祭祀亡靈、超薦祖先、鬼神供養等為主基調；佛教信仰蛻化為與現實人生無關的、純粹對鬼神、亡靈的崇奉、祭祀。由此，太虛大師倡導人生佛教，以揭露佛教信仰者中普遍存在的上述信仰偏頗；太虛大師的人生佛教，旨在

5. 筆者在第七屆《星雲大師人間佛教理論實踐學術研討會》上，發表了題為《太虛大師「人生佛教」理念之淵源及思想背景》，將關注的重點置於太虛大師的「人生佛教」思想的背景及其對於嗣後出現的「人間佛教」思想的影響上。

6. 江燦騰：《當代台灣人間佛教思想家——以印順導師為中心的薪火相傳研究論文集》，台北：新文豐出版公司，2001年，頁68。



推動信仰關懷的重心，從鬼神向人回歸，從亡靈超薦的關照向當下生存境遇的關懷回歸，從耽著於過去世的盲目揣摩、沉湎於未來世的無根據憧憬，向篤實與直面現實人生境遇回歸。

印順導師作為深入經藏，對印度佛學思想演變史造詣深厚，研究精深的學問僧，其從佛教早期與大乘中後期典籍比較中，發現印度佛教，無論是學理思想方面，還是信仰形態、祭祀方式等方面，都有逐步由樸實向神話化、以臻於神化的傾向，顯示出佛教在與婆羅門教等妥協的過程中，漸趨婆羅門化、梵化的大勢；並且這種從無神論向有「神」論化的演變，也因漢語系佛教比較全面接受印度佛教傳統的緣故，包括婆羅門化的唐密等，對漢語系佛教信眾，具有廣泛深入、普遍的影響。

印順導師提出人間佛教之學理架構，實與其所生活的時代，有著密切聯繫。正如印順導師編撰《太虛大師年譜》之際，收錄的太虛大師於〈覺社叢書出版之宣言〉中感慨世道之艱辛，而於此「持世者修羅，生存者地獄、餓鬼、畜生，其高者則厭人棄世而獨進乎天。嗟嗟！人道幾希乎息矣」的時代，太虛大師不能不表明其主編「覺社意趣」：「吾儕何心，乃獨皈三寶尊，發四誓願，以自覺覺他覺行圓滿之道倡乎！蓋將以示如來藏，清人心之源；弘菩薩乘，正人道之本也！」各級當政者如修羅般蠻橫暴力，而芸芸眾生境遇則如地獄、餓鬼、畜生一般，不得已「相率而流入乎苟生偷活，窮濫無恥之途」，而所謂的「高人」們又或「則遠遊肥遁，海蹈山埋」，或「廣朱穆絕交之篇，著稽康養生之論」，大有「厭人棄世而獨進乎天」的「自了漢」風範。因此，「弘菩薩乘，正人道之本」，不僅是太虛大師「人生佛教」之動因，也是印順導師倡導「人間佛教」悲願所源。⁷

7. 印順：〈太虛大師年譜〉，《妙雲集·中編之六》，頁101。

印順導師曾經明確表明：

我是太虛大師門下的後進，受虛大師思想的影響很大。大師說「律為三乘共基，淨為三乘共庇」，廣義的淨土說，就是我論列淨土思想的原則……虛大師講〈我怎樣判攝一切佛法〉，分佛教為三期……「三、依人乘行果趣進修大乘行的末法時期……到了這時候（現代）……依聲聞行果，是要被詬為消極逃世的；依天乘行果（密、淨），是要被謗為迷信神權的；不惟不是方便，而反成為障礙了」。這是虛大師的晚年定論，方便的融攝了密與淨，而主張現在應弘揚「人生佛教」。⁸

從中，可清晰看出，太虛大師認為，於現代社會人文環境下，提倡聲聞佛教將被視作為消極避世，而依照密法淨宗修學，則會被視作為迷信神權。因此，在現代科學主義盛行、社會世俗化程度加深的社會大環境下，聲聞佛教與密法淨宗的方便善巧性不但未能得以興盛，且反而是接受佛教信仰的障礙，或成為社會對佛化生活模式誤解之淵藪。

由此，在義理的信奉上，印順導師係融貫全體佛法，而重於般若中觀學者；其對聲聞乘佛教雖素有研究但卻未曾倡導，而其對密乘佛教，無論是漢傳佛教自身所擁有的唐密，還是藏語系佛教的密乘，都因其信仰中帶有融貫婆羅門教因素，與原始佛教無神論觀念並不一致，而被其擱置。但這不表明印順導師對聲聞乘與密乘義理之漠視。印順導師曾投注很大精力於《雜阿含經》整理，並形成《雜阿含經論會編》，以便於阿含經典義理研究者方便。於研究《阿含經》系列經典基礎上，印順導師著《佛法概論》即為以阿含經典系列思想為綱，梳理編輯而成阿含義理導讀性質著述。另外，通過幫助法

8. 印順：〈台灣當代淨土思想的動態·讀後〉，《華雨集》（五），頁 99-101。



尊法師校勘潤飾藏譯漢宗喀巴大師著述，印順導師也受到藏傳佛教、尤其是宗喀巴大師中觀義理體系、修學觀念，及對「了義」與「不了義」界定分析之判教體系的深刻影響，對其般若中觀學思想之「性空唯名」說學術架構頗有啟發，推動其「性空唯名」之中觀思想與傳統漢語系佛教嘉祥大師（吉藏）三論宗之中觀學思想相比，其觀念意趣頗多相異之處。⁹

總之，不倡導聲聞乘佛教，與印順導師注重推崇菩薩乘佛教相關。印順導師在佛法弘傳中，一貫堅持契理契機為人間佛教的學理基礎；聲聞乘佛教與漢民族信仰心理、信仰習慣未盡契合；但印順導師認為，聲聞乘佛法符合佛陀本懷與佛法正義。而對密乘的擱置，很重要的原因，係與其所主張的人間佛教思想，對追求神通、崇奉神力，重「天」重「神」的梵化性頗具排斥性有關；印順導師對密教的態度，從其與法尊法師關係上，可見其信仰上的心量與原則性：「法尊法師的記憶力強，理解力也強，是我一生中得益很多的學長。他的思想，已經西藏佛教化了，與我的意見，距離得非常遠，但彼此對論，或者辯詰，從沒有引起不愉快，這是值得珍視的友誼！」¹⁰ 印順導師認為，佛教於漢語系佛教流布過程中，不僅有太虛大師所尖銳揭示的「重鬼」、「重死」的信仰偏向，而且自印度佛教部派時期以降，佛教的流傳過程中，就有逐步結合印度傳統婆羅門教等信仰傳統，走向信仰上重「天」、「重神」的信仰傾向，日益偏離佛陀「以人為本」的本懷，佛法關注眾生此生、此身於人間「解縛」的旨趣。

眾所周知，太虛大師首創「人生佛教」、「人間佛教」，且基於人生佛教理念呼籲佛教界要實行教制、教理及教產的三大革命。但印順導師建立的

9. 由於印順導師「性空唯名」的中觀思想體系不在本文的討論範圍，筆者將另文作專題討論。

10. 印順：〈遊心法海六十年〉，《華雨集》（五），頁12。

人間佛教學理體系之所以謂之「人間佛教」，則有其獨立的思考與特殊的考量：「虛大師說『人生佛教』，是針對重鬼重死的中國佛教。我以印度佛教的天（神）化，情勢異常嚴重，也嚴重影響到中國佛教，所以我不說『人生』而說『人間』。希望中國佛教，能脫落神化，回到現實的人間。」¹¹ 印順導師早年學習佛法由「三論」與「唯識」兩大體系入門，恰好是印度大乘佛學兩大支柱體系（誠然，初學佛法的印順導師當時也許並未意識到），雖如老人家自己所言，年輕時學「三論」、「唯識」學得艱難，也不明白其中的深刻寓意，只是學通後方明白其乃正統印度佛學主流義理體系。殊勝的學法因緣，決定其後佛學思想的路徑上，對印度佛學格外關注，對嚴謹理性的義學尤其關懷。

當然，印順導師人間佛教思想深受太虛大師人生佛教思想啟發，乃是不爭事實。法師在〈遊心法海六十年〉中指出：「虛大師的『人生佛教』，對我有重大的啟發性。讀《大乘宗地引論》與《佛法總抉擇談》，對虛大師博通諸宗而加以善巧的融會貫通，使我無限的佩服。我那年的創作——《抉擇三時教》，對於智光的三時教，唯識宗的三時教，抉擇而予以融貫，就是學習虛大師的融貫手法。」¹² 太虛大師人生佛教觀念對印順導師最為重要與關鍵的影響和啟發，是在學術性的學理思惟方面。印順導師曾經說過：「虛大師所提倡的佛教改革運動，我原則是贊成的，但覺得不容易成功……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。」¹³ 因此，正是出於「多多理解教理」以推動澄清佛教思想脈絡的基本思路，促使印順導師格外注重「回歸佛陀的本懷」。

11. 印順：〈遊心法海六十年〉，《華雨集》（五），頁 18-19。

12. 同註 11，頁 6。

13. 同註 11，頁 7-8。



（二）回歸佛陀本懷的印順導師人間佛教宗旨

從阿含系列佛教典籍，尤其南傳佛教三藏經典中，可清晰體會到，原始佛教的義理、修學體系所針砭解剖與分析對治的，無非是作為眾生之中心的「人」所存在的、導致其「流轉生死」苦迫的因素，以及如何從這種苦迫束縛中得以「還滅解脫」自在的修學次第、竅訣。原始佛教之基礎學理，以《阿含經》經典為依據，印順導師整理歸納為收錄於《妙雲集》上編內的《佛法概論》中，其闡述以旨在揭示眾生苦迫及緣由的生死流轉門，及消除苦迫及由苦迫中得以解脫的還滅解脫門。生死流轉即為四諦中苦、集二諦，還滅解脫則落實於四諦之滅、道二諦。此源自《阿含》的佛陀最初開示、教誨，非常明確地將佛法觀照的重點與中心置於人類自身，以人為本，注重人間修學與成就。

印順導師準確把握《阿含經》旨趣，非常注重「以人為本」的佛陀本懷、佛法正義之闡發。作為一代弘揚「性空唯名」中觀學的宗師，印順導師將中觀學的學理源流追溯到《阿含》。由「《中論》所引證的佛說，都出於《阿含經》」，「從《中論》的內容去看，也明白《中論》是以《阿含經》的教義為對象，參考古典的阿毗曇，破斥一般學者的解說，顯出瞿曇緣起的中道真義」，「從《中論》開首的歸敬頌來說：緣起就是八不的中道。《中論》以中為名，即以八不顯示中道。不常不斷的中道，不一不異的中道，出於《阿含經》，上來都曾引證過。不來不去，在《雜阿含經》的〈第一義空經〉，也曾說到」等；從上述三個層面經教與義理考證堅實基礎上，印順導師建立起「中論是《阿含經》的通論，是通論《阿含經》的根本思想，抉擇《阿含經》的本意所在」¹⁴之論斷，將《阿含經》與大乘佛教學理上的淵源關係，揭示於向來忽視甚至於對《阿含》頗有不屑意味的漢語系佛教界。

14. 印順：〈龍樹及其論典〉，《妙雲集·中編之二·中觀今論》，頁18-22。

印順導師之所以如此重視《阿含》，亦與《阿含》給予其人間佛教思想以學理上的重要支撐密切相關。印順導師在其〈契理契機之人間佛教〉開篇第一節「探求佛法的信念與態度」中，即提及自身人間佛教理念提出的思想淵源：

在國難教難嚴重時刻，讀到了《增壹阿含經》所說：「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也」。回想到普陀山閱藏時，讀到《阿含經》與各部廣律，有現實人間的親切感、真實感，而不是部分大乘經那樣，表現於信仰與理想之中，而深信佛法是「佛在人間」，「以人類為本」的佛法。¹⁵

確實，正如《增壹阿含經》中世尊所言：「人為天善處，良友為善利，出家為善業，有漏盡無漏。比丘當知，三十三天著於五欲，彼以人間為善趣；於如來得出家，為善利而得三達。所以然者，佛世尊皆出人間，非由天而得也。」¹⁶又如《大毗婆沙論》也有論述：「人天並是法器，為欲俱攝，故來人間。若在天上則人無由往，又不可令天上成佛；來人間化人當疑佛，是幻所作不受法故。是以菩薩人間成佛！」¹⁷其中佛陀他老人家「佛世尊皆出人間，非由天而得也」殷切教誨，深刻撥動了印順導師的信仰心弦，使之與佛陀間產生了深切共鳴，這種共鳴影響並引導著印順導師一生的佛學研究與佛教信仰；亦毫無疑問的，佛陀的這一教誨，係印順導師人間佛教思想的根本依據。

具體到人間佛教對於「回歸佛陀本懷」之實現，關鍵的是要「理解佛陀

15. 印順：〈契理契機之人間佛教〉，《華雨集》（四），頁3。

16. 東晉·瞿曇僧伽提婆譯：《增壹阿含·等見品第三十四》卷26，《大正藏》第2冊，頁693下-694上。

17. 唐·玄奘譯：《大毗婆沙論·定蘊第七中不還納息第四之五》卷178，《大正藏》第27冊，頁893上、中。



的本懷」。印順導師曾經語重心長地指出：

善知識自行化他的方法，除了初三位比丘，表示為三寶、三學以外，其他大抵是入世的解脫門。一面即俗而真的自入法界，一面即真而俗的入世利生……自己不偏在入世，不偏在出世，在醫藥化生中，得到解脫無礙，就是不思議解脫。大乘的真諦，在立足在出世上廣利眾生，眾生就在世間的事業上直入解脫。這是釋尊成佛的本懷，只為時代根性的不能領受，才不得不宣說擺脫入世的出世法（二乘），或者經過了出世，再使他走上利他（回小歸大）。像善財童子所表現的佛教，是從人本位而直入佛道的，這就是人間佛教。¹⁸

佛陀的本懷，首先在其對於「入世」與「出世」的辯證態度。

正是由於這種出世精神觀照下的入世情懷，從中可把握佛陀創立佛教、宣弘佛法之根本目標在人間，佛陀本懷亦落實於人間。以世尊他老人家自身住世存在於娑婆，以自身覺行與悲願，具體而生動地向每個個體與社團展示，並力圖使眾生明白：佛陀將作為眾生自身與人、社會、自然連繫，相處相融的具體指導和生活楷模，引導人們依照佛陀率先垂範並開示的，生活在更為真實、更為人性的人間，有一種具有嶄新的基本定向與基本態度，並有明確之結局的新生活。其中，人之生活將具有充分的價值根據與行為動機，人能清晰了解並明確自己對於生活的選擇，即明白不應貪瞋而應慈悲，即使在受到損害甚至迫害時，也應誠實仁慈與善良的理由。

由此生活價值的選擇，使人能把握並支持確定一貫的價值意向：慈悲、正義、自由、慷慨、寬恕，即使在面臨死亡，價值遭遇毀滅及自身遭遇威脅

18. 印順：〈雜華雜記〉，《妙雲集下編之十·華雨香雲》，頁168-169。

時也不放棄這種意向；進而，使人能於孤立無助狀態中，亦能堅持自己的存在與創造，堅持更為人性的價值生活定向，達到人性的全面、完美、整體之實現，奠定成就佛性的基礎；最終，使人能在人間實現佛國淨土的境界、完成作為人的人性、人格歷程中，確定新的意義和目的，使人不僅能承受積極的人生，也能從容面對人間的消極面，承受痛苦與死亡，並明確了知此消極面、痛苦死亡之源與實際內涵。印順導師正是從理解佛陀本懷而趨向於佛陀本懷的回歸，作為其信仰的基礎，從而展開其人間佛教思想體系與學理體系的架構。

當然，印順導師並非首位提出「人間佛教」一詞者，早在1934年，由慈航法師、法舫法師等編輯的《海潮音》雜誌，即出版了一期「人間佛教專號」，首度將太虛大師所倡導的「人生佛教」進一步完善、固化為「人間佛教」一詞。印順導師在其著述中多次提及此事，可見印順導師對於「人間佛教」一詞的接受認同。但這並不表明慈航法師、法舫法師的佛學思想對印順導師人間佛教學理體系有明顯的影響。概而言之，印順導師的人間佛教思想及其學理體系，有著重要的反對「神化」、「天化」的特徵，有著極其深刻而圓融的「以人為本」的基本原則，尤其是其表現出強烈的回歸佛陀本懷的目標訴求、以及對中印佛教弘傳流布過程中出現的變異、及存在的偏離佛陀本懷、背離佛法正義傾向的反省、批判態度，可謂是涓涓菩薩濟世情懷的真誠踐行！

二、「人間佛教」的批判意識與反省精神

印順導師人間佛教學理架構中，對印度與中國佛教演變過程中偏離佛陀本懷，背離佛法正義傾向的批判、反省，頗為引人注目。其實，這也反映了其受太虛大師人生佛教觀念的啟發與影響，不僅局限於學術性的學理思惟範



圍，也關涉到太虛大師的「教制、教理、教產」三大革命旗號下，對中國傳統佛教信仰模式的批判。既然是以回歸佛陀本懷為宗旨，以彰顯佛法正義為目標，則必然對背離佛陀本懷、顛預，甚至篡改佛法正義的，無論其屬於印度，還是中國佛教流派，亦無論屬中印佛教宗師旨意，還是屬一般民眾的信仰，均在印順導師反省與批判、以期撥亂反正之列。

（一）印順導師對印度佛教流弊之反省與批判

印順導師在反省佛教信仰之偏離佛陀本懷與背離佛法正義傾向這方面，相較於太虛大師更為廣泛深入，也更犀利激烈。但印順導師的批判與反省絕非出於某種名聞利養訴求，亦非狹隘宗派之見的黨同伐異心態，更非汲汲以求充當教主的心理。而恰恰係基於人間佛教回歸佛陀本懷與彰顯佛法正義的理念；源於對印度大乘中觀學義理精深理解；印度佛學思想演變清晰分析，從而對中印佛教信仰形態有根有據、有禮有節的反省與批判。印順導師的批判反省所揭露對治的，亦主要是信仰形式上或經教詮釋方面，於佛法流布中適應時代與受眾，而發生的信仰形式上的變異和偏離，以及經教詮釋上的曲解和誤解等傾向。

印順導師的反省與批判，體現於諸多專著中，即使是其作為基本教材的《佛法概論》中，也內含著這種批判內容。如《佛法概論》第三章中，印順導師從佛法的「皈依」及「究竟」之趨向，明確「佛教的歸依向上、向究竟，即憑有情自己合法則的思想與行為，從契合一切法的因果事理中，淨化自己，圓成自己。所以歸依法，即以因果事理的真相為依歸。皈依佛與皈依僧，佛與僧即人類契合真理——法而完成自己的覺者；歸依即對於覺者的景仰，並非依賴外在的神。佛法是自力的，從自己的信仰、智慧、行為中，達到人生的圓成。佛法與一般宗教的不同，即否定外在的神，重視自力的淨化，這所

以非從有情自己說起不可」。¹⁹ 其中蘊含著對視佛教為有神教，依賴他力，即外在的神或被神化（如彌陀）的力量，得以解脫的信仰訴求的批判；同時，在該章第二節「莫辜負此人身」中，印順導師提出天、人、畜生、餓鬼、地獄等五趣中，人之上下為天與地獄境界，而人之左右則為餓鬼與畜生，人居五趣中心的觀點，此觀點具有對偏向於鬼神、偏向於天界，與「以人為本」原則相偏離的傾向糾正為目的。

對印度佛教於演變過程中所出現的偏離佛陀本懷、背離佛法正義的反省與批判，比較集中於印順導師《印度之佛教》。其中序論中論及印度佛教演變情形時，印順導師頗為感傷地說到，一般就宗教信仰訴求而言：

夫人之所求者，現實人間樂，未來（人）天上樂，究竟解脫樂三者而已。其即人事以向天道，以天道明人事者，神教也。即解脫以入世利生，依人間悲濟之行以向解脫者，佛教也。解脫思想興則神教衰，天神崇拜盛則佛教衰，此必然之理也。觀吠陀創始時，崇天道以盡人事。繼之者，祭祀求生天，秘密求神祐，婆羅門教乃底於極盛。迨解脫思想起，理智開發，婆羅門教衰而教派紛起矣。佛教以反吠陀之精神，代婆羅門教而興。初則聲聞為本而重於解脫事。繼起者以菩薩為本，詳悲智利濟之行，以入世而向出世，佛教乃大成。惜佛徒未能堅定其素志，一轉為忽此土而重他方，薄人間而尊天上，輕為他而重利己。融攝神教之一切，彼神教以之而極盛者，佛教以之而衰滅，（婆羅門教演化所成之）印度教又起而代之矣！²⁰

19. 印順：《佛法概論》，《妙雲集中編之一》，頁 47-48。

20. 印順：〈印度佛教流變概觀〉，《印度之佛教》，新竹：正聞出版社，1985 年，頁 8-9。



由人間世俗樂、未來天上樂，及究竟解脫樂而言，佛教強調訴求於究竟解脫樂，並以此究竟解脫為基礎而入世利生，而此究竟解脫乃由人間的悲智雙運、悲憫濟世之功德行持而得以實現。印度傳統宗教文化所積澱的，是迷戀於以人事而向天道，由天道而明人事，於神教中轉悠；與佛教的出世情懷、究竟解脫之信仰訴求相比較，有著迥然不同的意趣。

而佛教在自身演變中，由於佛教信徒未能堅守其「素志」，導致佛教由反對祭祀與信奉吠陀多神教、旨在信仰中祛婆羅門之魅出發，代婆羅門教而興。但婆羅門教畢竟是於印度擁有最廣大信眾，且深入於民眾生活骨髓的宗教信仰，其勢力藉助高貴種姓者支撐和多數民眾護持，輔之於商羯羅等哲學大家的學理架構，最終導致佛教於「二稀有」、「二聖六莊嚴」²¹等大德離世後，印度佛教末流急劇趨入於「薄人間而尊天上」、「融攝神教之一切」，最終偏離佛陀本懷、背離佛法正義，以至於出現「神教以之而極盛者，佛教以之而衰滅」的趨勢，確實令人扼腕嘆息。而且，其最終成為佛教信仰退出印度社會、離開婆羅多民族大眾信仰舞台的重要因素。

以「回歸佛陀本懷」為宗旨的印順導師，以極大的精力專注於印度佛教思想演變的歷史研究、考量。對這種思想演變中出現的偏離佛陀本懷、背離佛法正義的信仰傾向，在其著述中予以深刻的反省與犀利批判。其中，對梵化的、婆羅門化的佛教總體批判與反省，相對集中於《印度之佛教》、《印度佛教思想史》，及印順導師論述印度佛教思想演變的其他大部頭專著。印

21. 所謂「二稀有」、「二聖六莊嚴」，是指十位在印度佛教思想史上貢獻卓著的大論師，對於印度佛教的學理體系架構和護法傳教有著傑出的、不可替代貢獻者。其著作大多被編入於漢語系、藏語系的藏經之中，亦是印度、藏傳、漢傳佛教奉為權威的經典詮釋者。其中「二稀有」係指馬鳴菩薩與寂天菩薩；而「二聖」則指釋迦光尊者與功德光尊者；「六莊嚴」則是指大乘中觀學的創立者龍樹菩薩與提婆菩薩（又名聖天菩薩），瑜伽行派的創立者無著菩薩與世親菩薩兄弟，以及印度因明學的傑出論師陳那論師（玄奘大師的師祖）與法稱論師。

順導師以遵循學術規範、客觀分析歷史文獻的方法入手，對印度佛教歷史上的諸多問題，從史地考證的角度，進行了梳理與澄清，突出了印度佛教典籍事件敘述中所體現的神話理性思惟模式與神聖敘事風格。例如，對文殊菩薩、普賢菩薩等成為佛教信徒普遍信仰崇奉的菩薩形象之演變，於客觀分析歷史文獻的基礎上，有過客觀的論斷：「梵王為主，融攝舍利弗的德性，形成文殊師利。帝釋為主，融攝大目犍連的德性，成為普賢。人間、天上的二大脇侍，成為二大菩薩；二大脇侍間的釋迦佛，就成為毗盧遮那。」²² 從而以堅實的文獻依據，得出「審細的研究起來，文殊與普賢，實為舍利弗與目犍連的理想化」²³ 的結論。

又如，在其《佛教史地考論》等著作中，印順導師對龍樹菩薩從龍宮取出《華嚴經》的相關傳說，進行了基於文獻依據與時代背景的考證，還原了大乘佛教經典結集、流傳歷史的基本情況；再如，對佛陀舍利崇拜之緣由的歷史脈絡分析，以及迦葉尊者對阿難尊者斥責等相關事件脈絡及因緣的考察，對祕密大乘佛教的神化、梵化，與婆羅門教趨於合流傾向的分析等等。印順導師這些論斷，對沉湎於習慣性固有思惟的佛教界而言，確實頗具振聾發聵之震撼力。其實，印順導師所做的，只是從回歸佛陀本懷，揭示佛法由表徵的敘事言語文筆，顯示經典之樸實內涵而已。

又如，印順導師對佛學義理體系中存在著各學派或分六識、或分七識、或為八識、九識說，有一分析：「佛教後期，發展為七識說，八識說，九識說。佛的區別識類，本以六根為主要根據，唯有眼等六根，哪裡會有七識、八識？大乘學者所說的第七識、第八識，都不過是意識的細分。」²⁴ 其實，

22. 印順：〈宗教意識的新適應〉，《初期大乘佛教之起源與開展》，新竹：正聞出版社，頁471。

23. 印順：〈佛滅紀年抉擇談〉，《妙雲集下編之九·佛教史地考論》，頁233。

24. 印順：〈佛法心理觀〉，《妙雲集中編一·佛法概論》，頁109。



六識、七識、八識、九識等均是對具有「了別」作用之「識」不同功能的分類而已，類似於古籍分卷，如《涅槃經》可做 40 卷（北本），亦可做 36 卷（南本）一般，於認識「識」的本質並無大礙。無疑，這對當代瑜伽行派唯識學的教學和研究者，啟發頗為明顯。

（二）以禪宗考察為例的對中國佛教流弊之反省與批判

印順導師在反思與批判印度佛教流弊過程中，並未忽略對漢語系佛教在接受、弘傳及信仰實踐中所形成的偏離佛陀本懷、背離佛法正義的傾向的反思與批判。誠然，佛教源自於恆河、印度河所孕育的印度文明；而同樣古老的漢民族則為黃河、長江所孕育的華夏文明所浸染。隨著佛教傳入中原，兩大文明體系以佛教信仰為媒介，在中華大地上相遇。已有的文明積澱，既為佛教於中原的傳播，準備了足以接受其信仰的文化、思想與社會基礎，亦為佛教的本土化適應、中國化發展，奠定了自身的底蘊與能力。

佛陀的本懷與佛法的正義在華夏文明土壤中的傳播與接收過程，事實上係被重新解讀與詮釋、再度認識與體會的過程。就文明稟賦與文化屬性而言，兩大文明之間的特點是如此鮮明而迥異，印度文明表現為神話理性思惟模式與神聖敘事風格，而華夏文明則表現為倫理理性思惟模式與俗化敘事風格。²⁵而佛教信仰儘管是在與婆羅門教以「吠陀天啟、祭祀萬能、婆羅門至上」的信條作抗衡的過程中，誕生成長、弘傳光大的，但其深受婆羅多民族之文明稟賦與文化屬性的深刻影響，帶有不可抹去的印度文明基因的事實卻不容忽視或略而不顧。因此，其在華夏傳播過程中，確實有無法適應，也難以契機的問題存在，也因而確實有佛教與中華文化之間相互衝撞、妥協與適應的文

25. 關於中印文明稟賦與文化屬性的界定及差異分析，參閱筆者拙作〈衝撞、適應及融合——佛教對中國傳統文化的適應與相融性機制探討〉，《法海佛意窺豹》，北京：宗教文化出版社，2014 年，頁 354-394。

化互動，以及士大夫階層致力於「儒釋融貫」、「三教合一」的文化推進。

對中國佛學義理架構特色的把握，不僅對印度佛教在漢語語境下傳播，把握佛教中國化趨勢與流向，提供了可資比較參照的對象；而且，亦對認識中國佛教自身所存在的偏離佛陀本懷、背離佛法正義的相關流弊，有著更為清晰且具經教依據的基礎。印順導師於〈中國佛教史略〉中，對漢語系佛教的信仰形態，尤其是現代社會中國社會轉型期、遭遇「三千年所未遇之巨變」之際，中國佛教所面臨的嚴峻窘境，論及到：「傳統佛教以禪宗為骨髓，而禪者已面目盡失。台、賢沉寂，律制久廢，乃唯以禮懺、念佛、持咒為佛法。昔日文化之為友為敵，唯儒與道；今則文化之新友新敵，將加入西方之宗教、哲學、科學。處非常之變，而晚唐來之傳統佛教者，一仍舊貫，無動於心，真難乎為繼矣！」²⁶ 導致這種「難乎為繼」嚴峻局面，與中國佛教長期以來對佛陀經教的顛預，偏離佛陀本懷、背離佛法正義密切相關。印順導師在〈契理契機之人間佛教〉中，尖銳指出：

《增壹阿含經》說：「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也」。佛不是天神、天使，是在人間修行成佛的；也只有生在人間，才能受持佛法，體悟真理（法）而得正覺的自在解脫，所以說「人身難得」。「佛出人間」，佛的教化，是現實人間自覺覺他的大道，所以佛法是「人間佛教」，而不應該鬼化、神化的。²⁷

實際上，印順導師此說在於揭示，漢語系佛教信仰上所存在的諸多流弊，其淵源則為對佛學思想之巨大誤解，對佛法正義缺乏正確的理解、如法的詮釋。如欲真正振作中國佛教信仰之勃勃生機，就需要回歸於正確的佛法（以正理為基礎的正法），並以佛陀本懷與佛法正義為其弘道準則。無疑，既信佛教，

26. 印順：〈中國佛教史略〉，《妙雲集下編之九·佛教史地考論》，頁92。

27. 印順：〈契理契機之人間佛教〉，《華雨集》（四），頁33。



即要理解佛陀本懷、彰顯佛法正義，依照正理之路徑解悟正法之義、契入諸法實相而證悟緣起性空。

印順導師對於中國佛教信仰形態流弊所進行的分析，需專題研究闡釋，非本論文篇幅與簡單議論所能全面彰顯。但在此僅舉印順導師對禪宗的反思一例，以作說明。

受華夏民族的文明稟賦與文化屬性的深刻印象，漢語系佛教總體上以「自利急證精神的復活」為宗旨，且自視「最高的大乘」。為此，印順導師將本土化的中國佛教之特點，歸納為三個方面，即：理論特色的以「一」、「心」、「性」為標誌的「至圓」，及方法特色的「至簡」，修證特色的「至頓」。²⁸此至圓、至頓、至簡三方面特色於漢語系現實信仰訴求與信仰實踐中得到充分體現。一般而言，天台、華嚴宗突出了其「至圓」的特色，曹溪南禪則係「至頓」特色的典型，淨土宗則以「至簡」而著稱。諸宗派中，最具中國化特色的則是禪宗與淨土宗信仰，因其受中國傳統思惟定勢影響與鉗制格外突出，由此導致其佛法詮釋與理解上的錯位與誤解，隨意與顛預；由此，其偏離佛陀本懷、背離佛法正義傾向也格外鮮明。

印順導師對禪宗的反省，主要集中於其所著的唯一專論中國佛教宗派的專著《中國禪宗史》中。首先，印順導師對禪宗法脈傳承之「傳說」性予以認定：

達摩以來禪師們的事跡，起初都是傳說……傳說是不免異說的：傳說者的意境（或派別）不同，傳說時就有所補充，或有所修正與減削。傳說的多樣性，加上傳說者聯想而來的附會，或為了宗教目的而成立新說（也大抵是逐漸形成的），傳說更複雜了。從

28. 參閱印順：〈無諍之辯〉，《妙雲集下編之七》，頁186-187。

傳說到記錄，古代的抄寫不易，流傳不易，後作者不一定抄錄前人，或故意改變前人的傳說。古代禪者的傳記，是通過了傳說的。²⁹

這種視禪宗相關法脈傳承之說為「傳說」者，並非始自印順導師。近代以來，尤其是隨著敦煌文獻的發現，禪宗史學者對此的研究與質疑頗多。但需明確的是，印順導師對禪宗的詬病，其重點並非在禪宗法脈傳承的「傳說」性；且禪宗的「傳說」亦有其特殊的「禪意」蘊含其中，此並非以史學上的證偽而失去意義。禪學史的探究史學的證實或證偽為學術目標和目的，而是旨在揭示「傳說」、「公案」、「機鋒」中所蘊含的禪學思想、其表徵的意義。再說，只要符合佛陀本懷與佛法正義，法脈傳承其實並非關鍵；除非缺乏底氣而需以法脈為自己站隊吶喊助威，或者說只有注重於文化屬性上的「倫理性思惟」者，講究以「名分」作為真理標準者，方會格外注重此法脈傳承。印順導師認為，正因為：

佛法（禪）不但不是考據所能考據的，也不是理論所能說明的。說禪理，談禪味，都一樣的不相干。然佛法不止是自心體驗（宗），怎麼說也說不了的，還是說了，表示了（教），佛法已成為現實（時空中）人間的佛法……所以自心體驗的內容，儘管「說似一物即不中」，卻不妨表示出來。語言文字（正說的，反詰的，無義味話）也好，默不作聲也好，比手畫腳也好，都是用為引人入勝的敲門磚。體悟是屬於自證的，是「不由它教」，「不立文字」與「心傳」的。……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，

29. 印順：《中國禪宗史·序》，新竹：正聞出版社，1988年，頁6。



也就越來越晦昧不明了！³⁰

這些，都是印順導師在其《中國禪宗史》的自序中對禪宗總體上的論述，而在這部專著正文中，對上述論述有著詳盡細緻且嚴謹的分析。

印順導師在此序文最後，對中國禪宗有一重要論斷，確實是對中國禪宗性質的總體把握，也蘊含著對中國禪宗的整體反思：

老莊的「道以虛無為本」（玄學者如此說），魏晉來深入人心……中國佛教的勃興，得力於《般若》空義，與當時的玄學，早已保持某種關係……所以中國佛教，除印度傳來，有嚴密的理論與制度的……都或多或少受到影響的。不過禪在中國，中國化得最徹底而已……曹溪禪融攝了牛頭，也就融攝老莊而成為——絕對訶毀（分別）知識，不用造作，也就是專重自利，輕視利他事行的中國禪宗。³¹

對印順導師的觀點、論斷，禪宗修學者或學者未必贊同，有自己觀點與論斷者完全可提出自己的依據和論證，進行反駁、商榷。正如對待中國另一位近現代佛學泰斗、一代大家呂澂先生對禪宗所下的結論，如認定達摩祖師、二祖慧可、三祖僧璨的禪學為「楞伽禪」，四祖道信與五祖弘忍的禪學為「起信禪」，六祖惠能大師的禪學為「般若禪」，亦可以提出商榷、予以質疑。關鍵是一定要言之有據、據理力爭，而不是胡攪蠻纏，或對著信仰講學術，或者於學術對話中以信仰說事；或不斷轉移話題的邏輯前提，或論辯話題的不斷轉移等等，都無益於問題的討論與推動對佛陀本懷與佛學正義的理解與把握。

30. 同註 29，頁 7-8。

31. 同註 29，頁 9-10。

當然，印順導師對漢語系佛教之信仰傳統的批判與反省，影響最大、也引發軒然大波的，則是《淨土新論》。其中，針對漢語系佛教中被普遍接受與踐行，以至於出現「家家彌陀、戶戶觀音」信仰壯觀的淨土信仰，給予了深入的分析，並對中國佛教所理解的以「往生淨土」為主題的淨土信仰作了深刻剖析。因其已超越本文範圍，故而不再贅述。

從上述所舉印順導師對禪宗反省之例，可以發現，造成對佛陀本懷、佛法正義之巨大誤解的緣由，主要來自兩個方面，一是於佛陀經教詮釋上，或拘泥文字而未及領會經典語言所具有的表徵意義，大有坐實並予按圖索驥般尋伺，或未及理解名相概念的界定，於名相之意義模糊不清，以至於將名相內涵隨意收縮、或無根據擴充所致；二是受中國傳統文化與思惟模式限制，將廟堂視為朝堂、以道場為官場、商場，從「趨利」與「正名」的角度考量僧團、叢林，以至於出現爭正統的弊端。固然，禪宗在其歷史上，由南禪諸祖師，包括契嵩禪師等所認定的「西天二十八祖」等如中國民間家譜一般的禪宗譜系，尤其是其「拈花微笑」等公案的設立，本是為表法而設，為顯發禪宗旨趣所立，有著深刻的表徵意義。如「拈花微笑」，其本身雖非歷史事實，但其通過佛陀、迦葉兩位主角拈花與微笑的互動，深刻揭示了南禪的「心佛眾生三無差別」基礎上的「心印」法門之要旨——「直指人心，明心見性」的「正法眼藏」之薪火相傳。但最終在禪宗末流中，「拈花微笑」成為被坐實的歷史事件，而對其所蘊含的上述禪意旨趣卻難有問津。

總之，印順導師在批判與反省方面確有青出於藍勝於藍的氣勢，不僅將批判與反省的範圍從中國佛教擴充至印度佛教，而且其批判與反省更是從學理的角度、以學術研究的嚴肅、理性分析的嚴謹態度進行，因而更具說服力與震撼感。



三、印順導師「人間佛教」學理的基本內涵淺述

印順導師曾就人間佛教學理體系的建構，說過一段話：

大乘佛法，我以性空為主，兼攝唯識與真常。在精神上、行為上，倡導青年佛教與人間佛教……我講「人間佛教」，現存〈人間佛教緒言〉，〈從依機設教來說明人間佛教〉，〈人性〉，〈人間佛教要略〉。在預想中，這只是全部的「序論」，但由於離開了香港，外緣紛繁，沒有能繼續講出。³²

由此，欲探索印順導師的人間佛教思想體系及其學理架構，上述印順導師自我的陳述，無疑給後人指出了研究的路徑。同時，我們也應該看到，印順導師留下的〈契理契機之人間佛教〉，亦是探究其人間佛教思想體系及學理架構的重要著述，當與其〈佛在人間〉結合在一起一併探究，方能更加全面、準確地把握印順導師的人間佛教思想。

（一）圓融佛法大乘義理為基礎的契理契機性

印順導師是位大乘佛教的學問僧。雖然就佛學思想而言，於聲聞乘、菩薩乘都很注重，尤其從印度佛學思想史的角度而言，關注佛學思想由根本佛教、原始佛教向部派佛教、大乘佛教的演變脈絡。但是，其信仰的思想基礎和佛學的旨趣，還是以大乘般若中觀學為主，兼攝瑜伽行派與真常唯心說。因此，就講記、學理論述類典籍，印順導師不僅有《般若經講記》、《中觀論頌講記》、《中觀今論》、《性空學探源》、《空之探究》等性空學方面的經論講記以及性空學的論著；同時，他也有由印海法師所記錄的《楞伽經親聞記》、以及《勝鬘經講記》、《大乘起信論講記》、《如來藏研究》等

32. 印順：〈遊心法海六十年〉，《華雨集》（五），頁 18-19。

真常系經典講記與論著；《攝大乘論講記》、《唯識學探源》等虛妄唯識學系的講記與論著，可見印順導師在佛學思想上，確實係「以性空為主，兼攝唯識與真常」的大乘學者。這些佛教經論典籍的講記與相關義理的論著，構成了印順導師人間佛教思想體系與學理架構的義理基礎。正如太虛大師的人生佛教思想，源自於其對佛教經論長期薰陶所滋養的真知灼見一樣，印順導師的人間佛教思想所擁有的批判與反省的犀利，回歸佛陀本懷與佛法正義的信念與願力，亦是與其數十年來始終堅持深入經藏、皓首群經，孜孜以求於佛法之真切內涵，有著密切的聯繫。

當然，上述印順導師所列「人間佛教」學理架構方面的主要著述，他自己僅僅將其視作為是人間佛教學理體系的「序言」，也即是說僅僅是其學理體系的提綱。也許，印順導師曾經有撰述全面論述人間佛教學理體系學術專著的意願，但基於各種因素的作用，終其一生也未見有此類專著問世。中華書局曾出版印順導師《佛學著作選集》，其中《人間佛教論集》編入了〈契理契機之人間佛教〉與〈佛在人間〉之外，尚編入其《佛法概論》中的第三章〈有情——人類為本的佛法〉，總計 11 萬字，估計如果倘若專著能完成問世，其篇幅當不止。但儘管印順導師所留下的專論人間佛教思想體系及其學理架構的文字僅被其本人謂之「序言」，但這並不表明印順導師闡述人間佛教學理的著述僅限於上述編入選集的部分，也不表明其人間佛教思想體系與學理架構未及完成。

其實，正如《佛法概論》以講義形式，由「佛法從有情說起」與「莫辜負此人身」兩個方面，契入其人間佛教之「以人為本」的根本觀念，印順導師在其他著述中，於專題研究中貫穿著人間佛教的觀念、思想方法。如前述涉及的《淨土新論》，其中即於反省與批判中國傳統淨土信仰的狹隘性、以及諸多誤解基礎上，提出了人間淨土的觀念；又如其在編入於《無諍之辯》



論文集之中的〈談入世與佛學〉中，論及人間佛教之「以人為本」原則引領下的「入世」情懷與佛學的關係，突顯「大乘入世，源於悲心而發為菩提的願欲。從菩提願欲中，湧出真誠、勇健的入世悲懷。由此而表現於事行，是人間的一切正行」，反對狹隘的所謂儒家入世、佛家出世說辭，尤其將「入世」狹隘地視作「從政」一途之觀點。並進一步指出：

菩薩入世的大乘行，或以十善為代表，稱十善菩薩，而實是人間的一切正行。本生談也好，大乘經也好，簡要或深廣，多少不同，而表現入世的意義，是一樣的。大乘經中，或從宣揚佛法以表達大乘，如維摩長者那樣，到處方便攝導，利益眾生。論究學問也好，經營實業也好，從事政治也好，辦理教育也好……哪一樣不表達大乘的入世……自己所行的，就是自己所攝導眾生的。自己所教化的，就是自己所行的……大乘遍及人間的一切正行，那一樣不是入世？但有一前提，就是發菩提心。沒有，這些都不是佛法。有了菩提心，這些都融歸大乘，成為成佛的因行……依佛法而論，以悲心為主而營為一切正行，都是入世。³³

從入世情懷出發而臻於出世、解縛境界的修學解脫過程，彰顯著佛陀慈悲濟世、引導人間眾生趨於離苦得樂——即脫離世間身心之「所知」、「煩惱」二障的逼迫，獲得身心無執無礙之自在境界，而此整個過程既「信解行證」各要素得以契理契機的落實。由此，印順導師將人間佛教思想之精義，界定為「契理契機」，謂之「契理契機的人間佛教」。印順導師還就具體探究佛法的信念與態度、印度佛教思想史的分判、對台賢教判的評判、印度佛教擅變歷程、佛教思想史判攝準則、解脫道與慈悲行、人間菩薩行的真實形象、向正確的修學目標邁進等等關涉理解佛陀本懷、解悟佛法正義的關鍵性等等

33. 印順：〈談入世與佛學〉，《妙雲集下編之七·無諍之辯》，頁197-198。

議題，作出契理契機詮釋，冠名為「契理契機的人間佛教」，集成人間佛教思想論著傳世。從中使後學者能深切體會印順導師矢志於推進回歸佛陀本懷與彰顯佛法正義的古道熱腸。

既然契理與契機乃佛法弘傳之重要原則，故而對「契理契機」的內涵，印順導師於〈人間佛教緒言〉之開篇，即予以相當清晰的闡釋：「契機，即所說的法，要契合當時聽眾的根機，使他們能於佛法，起信解，得利益。契理，即所說的法，能契合徹底而究竟了義的。佛法要著重這二方面，才能適應時機，又契於佛法的真義。」³⁴中國傳統教育理念上有所謂因材施教之說，此作為依據所「因」之「材」並非教材，乃教育對象之「材」——人；筆者在「弘傳」範圍內，贊同將佛教理解為「佛陀的教育」之詮釋。從弘傳方法上而言，必須契機。佛教弘傳之目的在於，被弘傳對象能「起信解，得利益」，故而弘傳佛法須適應弘傳對象根機，也即其「因」。如佛法弘傳脫離「契機」之原則，則無疑將背離佛陀本懷，也有損彰顯佛法正義，所以契機是如此重要。而從弘傳內容上而言，則必須「契理」。所謂契理，則是所弘傳的法可有不同流派，契入角度也可在「契機」規範下各有千秋，但其須與究竟義、根本性、基礎性佛法義理相契合，也即弘傳的必須是「佛法的真義」。

佛法的弘傳現實，或是耽於曲高和寡的精深義理，或是流於普及性的、因而具有迎合民眾世間庸俗性的趣味；印順導師視前者之病在「專著於契理」，後者之病在「專著於應機」。「專著於契理」者，忽略了佛陀慈悲濟世之本懷，而「專著於應機」者，則顛預了佛法緣起性空之正義。而人間佛教，係契理與契機雙運，相互相成而無有偏廢的。因而，人間佛教的批判、反思精神，從某種意義上說，亦是對歷史上中印佛教或「專著於契理」、或「專著於契機」的偏頗傾向糾正、校對的擔當。印順導師明確指出：

34. 印順：〈佛在人間〉，《妙雲集下編之一》，頁17。



現在所揭示的人間佛教，既重契機，又重契理。就契機方面說：著重人間正行，是最適合現代的需要，而中國又素來重視人事。別的不說，如印光大師，他平生極力弘揚念佛往生，卻又提倡「敦倫盡分」。這名詞雖是儒家的，但要在這人間，做成一像樣的人，盡到為人的本分，作為求生西方的基礎，他是沒有忽視佛教在人間的重要意義。³⁵

印順導師在此特別提及印光大師，頗有深意。眾所周知，印光大師當年係以堅守傳統派領袖身分，對太虛大師改革佛教的主張持堅決反對態度。然作為太虛大師弟子，印順導師站在護教立場上，以在教言教的規範，發微印光大師「往生西方」淨土思想中閃耀的「人本」光輝。此也從一個側面說明，無論佛教的宗派立場、修學主題、發願內容有多麼的不同，但是就究竟的義理基礎而言，都「著重人間正行」。

論及人間佛教之「既重契機，又重契理」，印順導師此說頗具針對性。中國佛教在其弘傳過程中，確實存在著對「契機契理」把握上的偏差。各宗派在自身發展過程中，既有為達到所謂適應眾生根機的目的，而不顧佛陀本懷與佛法正義，隨意率性發揮義理，或出現詮釋上的偏差，甚而有信口開河、荒腔走板、褻瀆正法者招搖過市，以佛法名義誤導眾生。同時，亦存在著以堅守契合法「正義」的「契理」為藉口，罔顧佛陀說法的時機因緣，以及時代的隨緣變遷，將佛法中方便施設、應機施教內容，生搬硬套於當代，以至於產生嚴重水土不服、不接地氣、不符合時代潮流的症狀。從而也使其所弘傳的所謂「佛法」難以為佛教信眾接受，甚至於產生牴觸；如「八敬法」和女性「八十四態」說法，二十年前於台灣某道場尚在著力倡導，甚至於要求比丘尼表演「八十四態」。其所謂的「契理」之弘教，卻導致了台灣部分

35. 同註 34，頁 17-18。

尼眾法師的迎頭痛擊與據理力爭。³⁶

印順導師不僅是「人間佛教，既重契機，又重契理」這一重要觀念的提出者，難能可貴的是，在現實弘法利生之僧侶生涯中，印順導師堅持了「契機契理」原則，對有違此原則的現象並未做和事佬、也未作無原則的妥協。這是需要勇氣與膽略的！

（二）人間佛教思想之關鍵四層面

印順導師對於人間佛教思想體系與學理架構的闡述，關鍵的是其於《佛在人間》之第五部分「人間佛教要略」中所闡述的「論題核心」、「理論原則」、「時代傾向」與「修持心要」四個層面。其中，「論題核心」與「理論原則」主要體現「為契理」準則的落實，「時代傾向」與「修持心要」主要規範著「契機」之適應。

首先，印順導師以「人」而「菩薩」、由「菩薩」而「佛」次第漸進的覺悟境界提升，作為人間佛教論題的核心。從中體現出佛法「以人為本」的精神。這種「以人為本」的精神與其他倫理哲學流派所主張的「人本主義」之不同點在於，佛法是「以人為本」而對人性的改造與「時時勤拂拭」，以臻於人性通過對佛法的解悟、證悟的信解行證之覺悟歷程，昇華為菩薩、佛的境界，以佛性改造人性，實現人性的完善。正如太虛大師那首著名的偈頌所言：「仰止唯佛陀，完就在人格，人圓佛即成，是名真現實。」³⁷ 所以，印順導師嚴肅指出：「人間佛教，不但是適應時代的，而且還是契合於佛法真理的。從人而學習菩薩行，由菩薩行修學圓滿而成佛——人間佛教，為古

36. 參閱昭慧：《律學今詮》，桃園：法界出版社，1999年。

37. 太虛：《即人成佛的真現實論》，《太虛大師全書》精裝第25冊，台北：善導寺佛教流通處，1980年，頁457。



代佛教所本有的，現在不過將他的重要理論，綜合的抽繹出來。所以不是創新，而是將固有的『刮垢磨光』。」³⁸

由此意義上而言，印順導師認為，「人間佛教，是整個佛法的重心，關涉到一切聖教。這一論題的核心，就是『人·菩薩·佛』——從人而發心學菩薩行，由學菩薩行而成佛」。³⁹由佛陀之本懷出發，即是希冀人間凡夫眾生以信解佛法為基礎，以資糧、加行、見道、修道、無學（或曰究竟）五位為次第，走上學佛並成就佛菩薩正果的菩提大道。而此菩提大道的實現，則起步於學習菩薩道，成就菩薩位。從聲聞乘佛教而言，其開示了以「觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我」之「四念處」為開端，由「四正勤」、「四如意足」、「五根」、「五力」、「七覺分」等次第相隨，並歸結為「八正道」的「三十七道品」修學之路；而從大乘佛教更為寬闊的視野而言，則以「布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若」等「六波羅蜜」為其基本行持準則，通過「十信」位而入於「十住」、「十行」、「十迴向」等「三賢位」，進入登地如堂的「歡喜地」、「離垢地」、「發光地」、「燄慧地」、「難勝地」、「現前地」、「遠行地」、「不動地」、「善慧地」、「法雲地」等「十地」位境界，並由此而臻於「妙覺」、「等覺」位的「五十二位」修學次第。

印順導師則從此細緻、嚴謹的修學次第中，概括出「人·菩薩·佛」的人間佛教核心論題，並將貫穿其中的「菩薩道」劃分為從凡夫至佛之成就的三階段，即「凡夫菩薩」、「賢聖菩薩」、「佛菩薩」。而人間佛教的修學思想，即將修學成就菩薩行的起步與基礎，深深扎根於此「凡夫菩薩」位的勤修「十善」、「六波羅蜜」的踐行中。未有凡夫菩薩，則無緣成就賢聖菩薩，而賢聖菩薩位未能證得，又何以奢談成就佛菩薩覺位。

38. 印順：〈佛在人間〉，《妙雲集下編之一》，頁 99。

39. 同註 38，頁 99-100。

在此論題核心明確的基礎上，印順導師提出了人間佛教思想與學理架構中的理論原則，即包括了「緣起與空的統一」與「利他與自利的合一」。從這兩項理論原則可以清晰地理解和體會印順導師人間佛教所具備的圓融性與辯證觀。首先，論及「緣起與空的統一」這一原則，印順導師詮釋到：

然這裡是說，學發菩薩心，學修菩薩行，應以佛的正見為本……在中道正見的根本，與經論不相違背的，契理而契機的，融攝而治化一番，抉擇出人間佛教的正義。所以，「這是超越宗派的，歸宗於佛本的……緣起與性空的統一，他的出發點是緣起，是緣起的眾生，尤其是人本的立場。⁴⁰

通過緣起與性空的辯證統一，把握緣起前提下的「佛出人間」與「即人成佛」的人間佛教之精義。

其次，於論及「自利與利他的合一」這一原則，確實正如印順導師所準確並務實把握的那樣，我們不能要求凡夫菩薩（包括出家僧）純為「利他」而毫不利己。完全放棄「自利」這種不現實的道德綁架之作為，非但不能真正成就菩薩行，反之將使人視菩薩行為畏途而卻步。然而踐行凡夫菩薩行之眾生，則應清晰認識到，自利與利他之辯證的合一性。這種「合一」，其要旨在於如專為自利而算計考量，則亦不可能有真正的自利。利他的過程猶如教育學上的「教學相長」之原理那樣，在教育他人中自身的學識學養必然將同步有所增長，在利他的過程中亦必將獲得自利。因此，菩薩行的宗旨在於利他、覺他；但在這種利他、覺他的進行中，對自身而言亦是一種修學成就菩薩行的進行，故而必將帶來自身功德之積累與覺行的圓滿成就，則豈非「自利」乎？

40. 印順：〈佛在人間〉，《妙雲集下編之一》，頁109。



隨之，印順導師在論及人間佛教之具有適應「時代」的強烈「傾向」，亦即人間佛教在不同的時代背景中，有著不同的表現之傾向，亦被賦予不同的內涵。嗣後，印順導師簡約地談及具體落實從「凡夫菩薩」到「賢聖菩薩」、「佛菩薩」之「菩薩行」的具體「修持心要」。其從大乘經論中提煉出的「修持」踐行菩薩行之要點，在於由眾生「自心」出發，落實「信」、「智」、「悲」三項。其中，「信」落實於「發願」與「精進」；「智」則由「心有定境」及「善巧方便」所體現；而「悲」則應貫徹於人間的「布施」、「持戒」和「忍辱」之中。

論到菩薩行，事實上即是佛弟子之本位、家務，似乎無需在人間佛教學理架構中予以特別強調，但事實卻並非如此。眾多的出家、在家修行者，將菩薩行理解為簡單粗放型的樂善好施、布施結緣；但事實並非如此簡單，儘以印度高僧寂天菩薩所著最具顯教特色與詮釋入菩薩之十地、十迴向修學次第的重要著述《入菩薩行論》，其在藏地累計有多達七十餘種註釋講記流傳，而在漢地直到法尊法師譯出《菩提道次第廣論》等宗喀巴大師關於菩薩行之重要著述之際，尚未聽說。而第一個漢譯本直到 1951 年才由有「中國第一比丘尼」之聲譽的隆蓮法師譯出，但是其流傳面十分逼仄，一般出家與在家信眾根本不知曉。台灣著名佛學家與佛學典籍翻譯家鄭振煌教授對此現象有一解釋：「《入菩薩行論》屬於菩薩道，卻不聞於漢傳佛教，只盛行於藏傳佛教，而且還是藏傳佛教的主要論典之一。原因是《入菩薩行論》成書於第八世紀，那時漢傳佛教早已粲然大備，教觀雙美，不再需要印度佛教的養分。」⁴¹筆者以為，雖然此不失為重要原因，但是並非根本性的。對於菩薩行的不重視，而卻又熱衷於求得諸菩薩的保佑，恰恰是漢民族一種較為普遍的信仰心態體現，即既要獲取菩薩行所帶來的無量功德，但卻惰於踐行菩

41. 引自鄭振煌：〈入菩薩行論·導讀〉一文，參閱網頁「鄭振煌教授的博客」。

薩行。因此，印順導師以由人而菩薩而佛的修學成就，為其人間佛教思想體系與學理架構之核心論題，具有對治漢語系佛教千年來形成的、基於文化屬性的那種惰於菩薩行，卻希求於菩薩保佑的偏頗信仰心態之願力存焉！

漢語系佛教發展至今，人間佛教已成為被普遍接受的一種信仰模式。然而，人類具有普遍的所謂「烏合之眾」的從眾心理陋習，促使其於未明確某名詞源流或正確內涵，但凡覺得動聽或新潮，即將此名詞如標籤般裝飾性使用，在該名詞使用頻率倍增的同時，名詞的內涵也隨之或被異化而面目全非，或被濫用以致模糊不清，甚至被篡改而走向名詞原意的反面。似乎「人間佛教」一詞也未能逃脫此命運。印順導師的人間佛教之體系架構，本帶有對印度後期末流佛教信仰，以及受其影響並融匯中國傳統文化因素，本土化的中國佛教之反省意識。人間佛教之正義在於對佛教信仰的鬼神化、天神化趨勢的批判和否定，在於期待佛教信仰者回歸於佛陀本懷與佛法正義。因此，從關懷人世間眾生身心苦迫出發，致力於此身心苦迫的消除，從「凡夫菩薩」出發，清醒認識一切修行者作為凡夫，均係身具煩惱者，應以謙遜務實的心態、篤實修學的實踐，致力於以「信解行證」為次第，由「解悟」到「證悟」的信仰落實與貫徹。

印順導師生前孜孜不倦、皓首群經，伴隨著青燈黃卷留下了等身著述，致力於人間佛教思想的弘傳，希冀於回歸佛陀本懷、彰顯佛法正義。既然是佛教信徒，當以佛陀為馬首是瞻，因而，理解佛陀的本懷、彰顯佛法的正義，是每位佛教信徒的本分。但是，令印順導師不無傷感的是：

「理論和現實是有差距的」，寫一本書，就想「台灣（或他處）佛教界廣為接受」，我從沒有這種天真的想法。我只是默默的為佛法而研究，為佛法而寫作，盡一分自己所能盡的義務。我從經論所得到的，寫出來提供於佛教界，我想多少會引起些啟發與影



響的。不過，也許我是一位在冰雪大地撒種的愚痴漢！⁴²

走筆至此，筆者亦頗有感觸，祈願一切致力於在當代世界中弘傳人間佛教的四眾弟子及社會各界欲理解人間佛教意趣者，銘記並把握印順導師闡釋人間佛教思想體系與學理架構的拳拳悲心、涓涓願力與深刻內涵，成就理解印順導師熱忱的弘法情懷，並發願理解佛陀本懷與彰顯佛法正義的一片心靈沃土，推動印順導師所播撒的人間佛教種子生根發芽，在此五濁惡世中滋潤出信仰的片片綠洲，再也不要讓太虛、印光、弘一、印順、星雲、聖嚴等高僧大德們繼續其「冰雪大地撒種的愚痴漢」的遺憾了！

42. 印順：〈台灣當代淨土思想的動向·讀後〉，《華雨集》（五），頁 104-105。

參考書目

一、經典

1. 東晉·瞿曇僧伽提婆譯：《增壹阿含·等見品第三十四》卷 26，《大正藏》第 2 冊。
2. 唐·玄奘譯：《大毗婆沙論·定蘊第七中不還納息第四之五》卷 178，《大正藏》第 27 冊。

二、專書

1. 印順：《妙雲集》，新竹：正聞出版社。
2. 印順：《華雨集》，新竹：正聞出版社，1993。
3. 印順：《中國禪宗史·序》，新竹：正聞出版社，1988 年。



讚譽之詞可於人後言，聞者心喜。
批評之話當於人前說，可免是非。

～《人間佛教語錄》