

「佛陀為本」vs.「聲聞為本」 ——太虛與印順「判教」思想之對比考察*

林建德**

摘 要

印順自陳他的佛教思想深受太虛深刻影響，在著作中多處記述太虛思想對他的重要意義。然而印順和太虛在佛教史觀認知、思想判攝與教法抉擇上皆有諸多不同，從《印度之佛教》一書所衍生的法義論辯即可得知；本文即以兩人印度佛教「第一期」的歷史分判作為探討焦點。相對於印順以「聲聞為本之解脫同歸」為「第一期」，太虛卻修正為「佛陀為本之聲聞解脫」，當中「佛陀為本」與「聲聞為本」明顯不同；本文以此為線索進一步析探兩人思想之差異。首先對比「佛陀為本」與「聲聞為本」各自的主張，其次分析「聲聞為本」的意義，認為印順之「聲聞為本」含攝「聲聞為主」、「阿含為本」以及「緣起為本」等內涵，進而反思兩人「判教」之準據與不同方法進路，包括對「釋尊特見」的迥異看法，各以佛性論和性空論為佛教思想中心，以及論事推理和依理推事、融貫與辨異等不同義理路數。最後結論指出，雖然兩人之佛學思想看似大異其趣，然而師生二人的佛教理想及菩薩精神卻相當一致，由此看出大乘佛法多元多重的奔放思想與開明開闊的寬廣格局。

關鍵詞：太虛、印順、《印度之佛教》、判教、佛教史觀

2020.11.17 收稿，2021.05.20 通過刊登。

* 本文初稿 2020 年 11 月發表於玄奘大學宗教與文化學系舉辦的第十八屆「印順導師思想之理論與實踐」國際學術會議；兩位審查人的寶貴意見惠我良多，敬致謝忱！也感謝厚觀法師所提供的修改建議。

** 作者係佛教慈濟大學宗教與人文研究所教授兼所長。

壹、前言

太虛法師（以下簡稱「太虛」）無疑是近現代中國佛教相當重要、備受矚目的佛教僧人，其貢獻之一在於開風氣之先，啟迪了不少年輕僧人一同參與佛教改革的理想，印順法師（以下簡稱「印順」）即是其中的一位。印順佛教思想曾受太虛深刻的影響，如印順表示太虛著述引起他深深思惟，¹在〈遊心法海六十年〉中亦表達對太虛誠摯的懷念，認為太虛不但啟發了他的思想，又成全了他可以修學的環境；²在著作中多處記述太虛思想對他的重要意義，例如他說：「我的大乘三系（或作三論）說，是從太虛大師的三宗來的。」原先印順是贊同支那內學院只有法性與法相二宗的見解，但經三年閱藏確認大乘佛法如太虛所言，應有「法界圓覺」一大流，³可知印順深受太虛影響是毋庸置疑的。

然而印順和太虛在佛教史觀認知、思想判攝與法義抉擇上皆有諸多不同，及至進行法義上的論辯，從《印度之佛教》一書之觀點差異即可得知。例如太虛數度批評印順「獨尊龍樹」使得大乘佛法支離破碎；⁴即便印順回應表示他是「著眼於釋尊之特見

¹ 如印順說：「二十九年，讀到虛大師所講的：『我怎樣判攝一切佛教』，『我的佛教改進運動略史』，『從巴利語系佛教說到今菩薩行』，每篇都引起我深深的思惟。」釋印順，〈遊心法海六十年〉，收於《華雨集第五冊》（Y29p11）。

² 見釋印順，〈遊心法海六十年〉，收於《華雨集第五冊》（Y29p59）。

³ 以上見釋印順，〈為自己說幾句話〉，收於《永光集》（Y43p240）。

⁴ 太虛於〈議印度之佛教〉說：「惟於佛世以來之教史，似因莊嚴『獨尊龍樹』之主見，將大乘時代揉成離支破碎，殊應矯正。」釋太虛，《太虛大師全書第十六編·書評 25》，《太虛大師全書》光碟版（新竹：印順文教基金會，2006年），p49，以及〈再議印度之佛教〉說：「冀不以『獨尊龍樹』，乃前沒馬鳴而後擯無著，揉成支離破碎也！」釋太虛，《太虛大師全書第十六編·書評 25》，p59-60。

景行」，⁵然而太虛卻明確表達印順所謂的「釋尊特見」是他所礙難接受的。也正因為對於佛陀教法核心有著不同判定，兩人的法義判攝暨佛教思想發展的認知就相當不同，猶如穿著衣服時第一個鈕扣扣錯，餘者全然皆錯。⁶

關於太虛與印順之間的對比考察已有一些研究成果，⁷本文擬從兩位論爭的癥結深入探討「判教」之異同，包括分析「聲聞為本」之語意，探討所謂「釋尊之特見」，以及兩人分別以「緣起」和「佛性」為立論所在，而在思想上有性空與真常的不同傾向，並進一步反思論事推理與依理推事、融貫與辨異等不同義理探究路徑，從中對比各自「判教」思想的特色。

貳、「佛陀為本」vs「聲聞為本」？

印順在《印度之佛教》提出對印度佛教的歷史分判，分別為「聲聞為本之解脫同歸」、「菩薩傾向之聲聞分流」、「菩薩為本之大小兼暢」、「如來傾向之菩薩分流」以及「如來為本之佛梵一如」，對此太虛有著不一樣的見解，而將第一期修改為「佛

⁵ 印順說：「其取捨之標準，不以傳於中國者為是，不以盛行中國之真常論為是，而著眼於釋尊之特見景行，此其所以異乎！」釋印順，〈敬答「議印度佛教史」——敬答虛大師〉，收於《無諍之辯》（Y20p122-123）。

⁶ 如太虛說：「佛教乃本釋尊之特見，外治印度文明而剏立二語，為原議所稱許。今考核全著，始知與吾意有不少距離。余所稱釋尊特見，包括能見所見而尤重無上正遍覺——阿耨多羅三藐三菩提之能見——即法華所謂佛知見，而原著僅就『所見一分之緣起無我』言，何以緣起無我為所見之一分，則以佛知見所見之諸法實相，應具緣起無我之法性，無我緣起之法相，緣起無我無我緣起之法界三義。由所指『釋尊特見』一語之義界不同及其主重點之有殊，故原議佛陀為本而原著則聲聞為本，以致從此而其下重重演變均不能相符合矣。」釋太虛，〈再議印度之佛教〉，收於《太虛大師全書第十六編·書評 25》，p53-54。

⁷ 如侯坤宏，〈從太虛大師到印順法師：一個思想史角度的觀察〉一文之探討頗為全面，收於氏著《真實與方便——印順思想研究》，臺北：法界出版社，2009年，頁13-107。

陀為本之聲聞解脫」，第二期仍為「菩薩傾向之聲聞分流」，合第三、四期為「佛陀傾向之菩薩分流」以及修訂第五期「如來為本之佛梵一體」；兩人之差異如下表所示：

	印順之分判	太虛之修正
第一期	聲聞為本之解脫同歸	佛陀為本之聲聞解脫
第二期	菩薩傾向之聲聞分流	菩薩傾向之聲聞分流
第三期	菩薩為本之大小兼暢	佛陀傾向之菩薩分流
第四期	如來傾向之菩薩分流	
第五期	如來為本之佛梵一如 ⁸	如來為本之佛梵一體

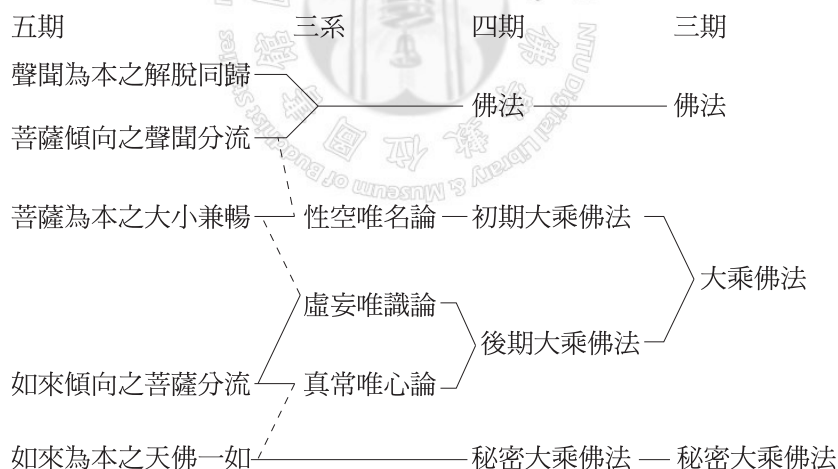
其中最顯著的差別是在第一期，相對於印順以「聲聞為本」，太虛卻以「佛陀為本」，本文即是對此提出討論。以下分別簡述印順《印度之佛教》的歷史分期，太虛對「第一期」佛教之評議以及印順的辯護。

一、《印度之佛教》的歷史分期

印順在《印度之佛教》回顧佛教興起的背景，分別以「吠陀創始時代」（於佛元前十二世紀至六世紀頃）、「梵教極盛時代」（佛元前六世紀至三世紀頃）以及「教派興起時代」（佛元前二、三世紀後）三期來介紹古印度歷史，而佛教順著教派興起暨反吠陀之《奧義書》脈絡，適應特重出家解脫之聲聞的時代思潮發展起來，如是而有第一期之「聲聞為本之解脫同歸」。爾後，釋尊入滅學派分化（至佛元四百年），從己利之聲聞行分流失利他之菩薩道，而有第二期之「菩薩傾向之聲聞分流」。

⁸ 印順曾表示「梵佛一如」應改正為「天佛一如」，因為「秘密大乘」所重不是離欲的梵行，而是欲界的忉利天、四大王眾天式的「具貪行」。而且「天」可以含攝一切天，所以改名「天佛一如」更為恰當些。見釋印順，〈契理契機之人間佛教〉，收於《華雨集第四冊》（Y28p8-9）；「梵化」改為「天化」亦可見同書，頁41。以上感謝厚觀法師提點。

到了佛元四世紀至七世紀大乘佛教勃興，除兼攝聲聞外亦潛萌神秘、他力等思想，而為第三期「菩薩為本之大小兼暢」；第四期為七世紀至千年頃之「如來傾向之菩薩分流」，此時大乘佛教輾轉發展、多元開拓，從菩薩行分化出「如來」傾向之潛流，此「如來」既為佛陀又為外道神我之異名，如來性清淨本具、真常不變與婆羅門「梵我」相雜，適逢印度教復興而梵我論盛行，佛陀漸與梵天同化。佛滅千年後，「梵化」（或「天化」）烙印痕跡已深，綜合神秘、唯心、頓入、迷信等特色，相對於大乘初興之重於利他，反求即心即身成佛，於此奄奄六百年至異教（伊斯蘭教）壓迫而衰滅，此為第五期「如來為本之佛梵一如」。這五期的解讀貫串印順日後的佛教史分判，而有三系、四期及三期等說法而列表如下：⁹



對於印度佛教五期演變，印順以人之誕生、童年、少壯、漸衰而老死的一生作喻；這五期流變，印順還以兩類三時教束約之，使合於古代之判教。第一類是就佛教傳布之興衰而言，初是聲聞之

⁹ 見釋印順，〈契理契機的人間佛教〉，收於《華雨集第四冊》（Y28p9）。

「四諦乘」，中是大乘菩薩之「波羅蜜乘」，後是如來之「陀羅尼乘」；第二類是就教理之發展來說亦分有三時，此三時分別對應「諸行無常」、「諸法無我」、「涅槃寂靜」之三法印，從阿含（小乘）之教理與修行到性空大乘再到真常一乘，貫穿印度佛教之發展。¹⁰

《印度之佛教》把印度佛教歷史分為五期，其中「第一期」無疑是相當重要的，涉及整體佛法的定位及佛陀原初洞見的確認，而太虛顯然是不同意印順的歷史認知，引發進一步的論爭。

二、太虛對印順第一期佛教之評議

印順表示：「釋尊之特見，標『緣起無我說』，反吠陀之常我論而興。」¹¹ 只不過，印順認為後期佛教「真常唯心」傾向與印度常我論合流，理論走向圓融方便，末流甚融入神秘、欲樂而成邪正雜濫之梵佛一體；在中國則發展出三教同源論，滲雜冥鑑祀祖、扶鸞降神等，如此印順認為「真常唯心論」是佛教之梵化，而若以此為究竟正不知以何為釋尊特見。¹² 相對於印順以「緣起無我說」為釋尊之特見，太虛認為釋尊特見乃是佛陀的無上正遍覺（阿耨多羅三藐三菩提之能見），即法華所謂佛知見。太虛認為印順僅就所見一分之「緣起無我」，不足為佛陀之證

¹⁰ 印順說：「初時教以『諸行無常印』為中心，理論、修行，並自無常門出發。實有之小乘，如說一切有部，其代表也。第二時教以『諸法無我印』為中心，理論之解說，修行之宗要，並以一切法（無我）性空為本。性空之大乘，如龍樹之中觀學，其代表也。第三時教以『涅槃寂靜印』為中心，成立染淨緣起，以無生寂滅性為所依；修行解脫，亦在證覺此如來法性。真常（即常談之『妙有』、『不空』、『中道』）之一乘，如『楞伽』、『密嚴經』，其代表也。後之秘密教雖多不同之解說，於真常論而融攝一切事相耳，論理更無別也。」釋印順，《印度之佛教》（Y33p10-11）。

¹¹ 釋印順，《印度之佛教》（Y33pa6）。

¹² 釋印順，《印度之佛教》之「自序」（Y33pa6）。

境，而認為佛陀知見所見之諸法實相，應具緣起無我之法性、無我緣起之法相、緣起無我無我緣起之法界三義。¹³

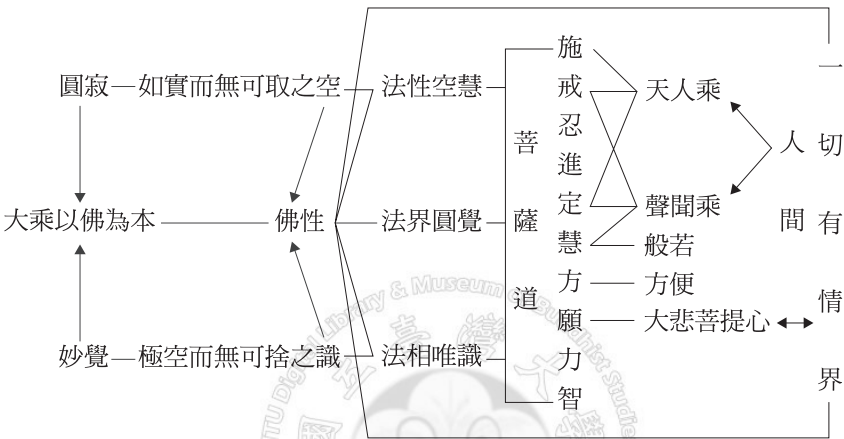
易言之，在太虛看來，印順所指之「釋尊特見」僅取其中一種意義，乃是把佛陀窄化、淺化；也正因為兩人對於「釋尊特見」理解不同，因此有著「佛陀為本」與「聲聞為本」的差異，顯示相當不同的佛教史認知。亦由於不一致的史觀，兩人對佛教發展各持一說，如關於大乘經的由來，太虛認為不是印順所言在後世次第發展出來，而是源出佛說、而非非佛說，也不是從小乘經論紬繹而出。¹⁴

太虛指出，《印度之佛教》的結構安排，全書前端之「佛理要略」僅列世間淨化與解脫，但最重要的大乘菩薩道反被列在後頭，如此已意許南傳佛教（如錫蘭／斯里蘭卡）所傳之「大乘非佛說」，認為大乘乃小乘學派分化進展而出。即便印順書中並未附和南傳佛教觀點，但在太虛看來印順所重的釋迦菩薩行及龍樹性空學，未能充分彰顯究極之佛法，而僅齊合於天台宗所謂藏、通二教，或者是華嚴宗所示的小、始二教，認為真正大乘佛法之特殊勝長（特大乘法或大乘特法），在於別、圓或終、頓、圓；因此太虛認為印順雖推崇龍樹思想，卻亦不能完全宗奉大乘佛法（而有「已啟梵化之機」之微詞），如是對於其他大乘經論有失尊重，實也不足為奇。簡言之，太虛認為將大乘附屬於小乘、以小乘含攝大乘，而不容有超出小乘之大乘，並不合乎大乘佛法本意；其認為《印度之佛教》第三章「佛理要略」，除說明世間道

¹³ 釋太虛，〈再議印度之佛教〉，收於《太虛大師全書第十六編·書評25》，p54。

¹⁴ 釋太虛，〈再議印度之佛教〉，收於《太虛大師全書第十六編·書評25》，p54。

以布施、持戒、禪定為本，以及出世間解脫道以戒、定、慧為本外，宜另立一綜合表闡明「以佛為本」的菩薩道內涵，太虛總攝全體大乘佛法如下所示：¹⁵



三、印順對「聲聞為本之解脫同歸」的辯護

對於太虛的評判，印順提出「論事推理」、「先空後常」、「空常取捨」之三辨作為回應。其中「論事推理之辨」，表示一切佛法同依釋尊之遺言景行之本教流變而來，聲聞弟子見聞受持的過程中，大乘佛法即孕育於其中；但就歷史而論，佛法初期確是推崇聲聞行果，所以才名之為「聲聞為本之解脫同歸」，至此之後的佛教，莫不據此內部開發理論、外部適應方便，次第發展成形。而在理論開發與方便適應過程中即有種種流變之可能，除正常發展外還包括過度強調及至附會顛倒而失當失真等，因此有抉擇洗鍊可言。¹⁶

¹⁵ 釋太虛，〈再議印度之佛教〉，收於《太虛大師全書第十六編·書評25》，p54-55。

¹⁶ 見釋印順，〈敬答「議印度佛教史」——敬答虛大師〉，收於《無諍之辯》（Y20p117）。

印順認為佛法乃是漸次演變的結果，而這也符合「非斷非常」、「非一非異」之緣起法則；若就「事理之特徵」，姑分為「無常實有之聲聞行」、「性空幻有之菩薩行」以及「真常妙有之如來行」三期。¹⁷三期當中另有「聲聞之傾向於菩薩」以及「菩薩之傾向於如來」二期。相對於印順依「事理之特徵」，認為佛法乃次第發展開演而來，太虛則認為佛法是一體成形，佛陀在世已然宣說大小乘法，而且是佛陀親說，如此師生二人分持「一貫之大乘」與「漸次之開展」兩種相對立場。若以印順所言之「論事推理」，太虛或可說是「依理推事」¹⁸，在太虛看來先有釋迦佛之智證果德（「性具如來淨德」），而後才有中觀（「變緣空真如相」）及唯識（「藏識種現情器」）義理系統之形成，此三者乃是一分為三的一貫大乘，不容分割先後。但印順認為太虛上述看法，乃立足於「真常唯心論」下的理解（而與性空、唯識有違），不足為「歷史之說明」。¹⁹事實上，印順表示性空與真常之前後劃分，已有多種大乘經依據，而且大多數皆是真常心系的典籍，所以印順自我辯護表示乃是援引古人前例而分劃，並不是太虛所言「糅成支離破碎」；而且「三時教判」早存在於印度傳來的佛典中，因此空、常教法之分期分劃，印順認為沒有問

¹⁷ 「事理之特徵」印順強調再三，世間事皆是「非斷非常」、「非一非異」的緣起關係，依此考察印度佛教史的演變為無常論、性空論，最後是真常論，而此三個時期論據之憑藉佐證有經典之暗示、察學者之從違、符古德之判教、合傳譯之次第四項。詳參釋印順，《印度之佛教》（Y33pa3-a5&p11）。

¹⁸ 更嚴格地說，或許應為「依『信』推事」。

¹⁹ 印順認為「真常唯心」難以得到客觀論據，不只少了歷史事實之支持，也難以在論理上站得住腳，而主要在信仰上得到認同和肯定；所謂不足為「歷史之說明」，乃因真常論者擬議菩薩心境，於是而有主觀之投射想像，如印順說：「以真常唯心論之菩薩心境而推論其不可分，固不足為歷史之說明也。」釋印順，〈敬答「議印度佛教史」——敬答虛大師〉，收於《無諍之辯》（Y20p118）。

題，留待論議的不過是空常之間是否平等或孰勝孰劣的問題。²⁰

印順強調「論事推理」，可知著眼於事實憑藉來推敲理路、理脈之發展，重視現實經驗及可靠證據；但太虛偏重於佛教（徒）為主體的理想解釋，可說是「藉理推事」²¹的信仰史觀，以義理境界（「理境」）之完滿與否推想歷史的發展軌跡，因而呈顯出不同的史觀抉擇。大體說來，印順之五期判教乃以「聲聞為本」而分流出「菩薩」，以至於有中期（第三期）大小乘之並弘兼暢，再從「菩薩」分流出「如來」之梵化信仰（因大乘之廣行方便），而進入「佛梵一如」的階段。除第一期外，上述之分判太虛大體沒有異議，然第一期在太虛看來又是相當關鍵，認為唯以「佛陀為本」才有一切佛法，如從「聲聞解脫」之「聲聞分流」而有「菩薩」，再而由「菩薩分流」開展到「如來」，表示如果不是「佛陀為本」又哪會有「聲聞解脫」可言？²²

事實上，太虛之以「佛陀為本」，當是沒有任何疑慮的，不只印順會認同，所有佛教信仰者亦一致接受。只不過太虛對印順

²⁰ 以上見釋印順，〈敬答「議印度佛教史」——敬答虛大師〉，收於《無諍之辯》（Y20p118）。

²¹ 「藉理推事」包括信仰之理與現證（宗教經驗）之理，以宗教徒本位之認知立場為主。相對於「論事推理」、「藉理推事」，或有所謂的「藉事推事」及「論理推理」；所謂「藉事推事」，如文獻考古學家之重史料實證的研究方法，而「論理推理」大致是以哲學家或形上學家（玄學家）之進路為主。

²² 原句「設非佛陀為本，何自有聲聞解脫？」見釋太虛，〈再議印度之佛教〉，收於《太虛大師全書第十六編·書評25》，p56。可一提的是，太虛之以「佛陀為本」，其進一步意涵，除關乎佛性思想外，也涉及《法華經》「一佛乘」之皆成佛道、共圓佛道的立場，如太虛說：「佛法有大乘和小乘，而小乘是大乘的階梯、大乘的方便，所以小乘可附屬於大乘，所謂「附小於大」。故我認為佛法的根本宗旨，唯在大乘，法華經中說：「唯有一乘法，無二亦無三」，就是闡明這個宗旨。」見釋太虛，〈我怎樣判攝一切佛法〉，收於《太虛大師全書第一編·佛法總學2》，《太虛大師全書》光碟版（新竹：印順文教基金會，2006年），p511。

「聲聞為本」之理解恐有出入，且背後亦涉及《阿含經》之定位和「緣起為本」等立場，以下進一步探究之。

參、「聲聞為本」之意義析探

佛法的依歸以「佛陀為本」自無異議，也因為理所當然而不復多言；但就歷史描繪及學術研究的表述上，印順以「聲聞為本」亦有其意涵，此「聲聞為本」之意義未必與「佛陀為本」矛盾或不一致，包括「聲聞為本」所蘊含的「阿含為本」、「緣起為本」等，亦無妨於所謂的「佛陀為本」，以下析論之。

一、「聲聞為本」乃「聲聞為主」

首先是語義的釐清，印順之「聲聞為本之解脫同歸」，其中「為本」乃為重、為主之意，因此「聲聞為本」實為是「聲聞為重」、「聲聞為主」之解脫同歸；而第三期之「菩薩為本之大小兼暢」以及第五期之「如來為本之佛梵一如」其中之「為本」意也在此。²³ 倘若如此，「聲聞為主／重之解脫同歸」之詮釋解讀，應更符合印順原旨，如他說明「聲聞為本之解脫同歸」為：「釋尊之教化，雖以適應時代思潮，特重於出家（已利、解脫為重）之聲聞；然釋尊自身，則表現悲智之大乘，中和雄健，與弟子同得真解脫，而佛獨稱『十力大師』也。佛於反吠陀之學流中，可謂月朗秋空，繁星失照矣！此第一期之佛教，可曰『聲聞

²³ 「為本」其實是「為主」之意，如印順說在〈契理契機的人間佛教〉說：「千七百年（大概的說千五百年）的印度佛教，我在『印度之佛教』中，分為五個時期：一、聲聞為本之解脫同歸；二、菩薩傾向之聲聞分流；三、菩薩為本之大小兼暢；四、如來為本之菩薩分流；五、如來為本之佛梵一如。這五期中，一、三、五，表示了聲聞、菩薩、如來為主的，也就是修聲聞行，修菩薩行，修如來行，有顯著不同特色的三大類型；第二與第四期，表示了由前期而演化到後期的發展過程。」釋印順，《華雨集第四冊》（Y28p6）。

為本之解脫同歸』。」²⁴也在回應太虛時表示：「初期以聲聞行果為所崇，故名之為『聲聞為本之解脫同歸』。」²⁵此等皆意味著「聲聞為本」是為重、為主之意義。²⁶

相對地，太虛以「佛陀為本之聲聞解脫」回應之，其中「佛陀為本」之「為本」不是為重、為主，而是本根、根本之意，如太虛說：「第一期之佛教，應曰『佛陀為本之聲聞解脫』，庶於後行之大乘有其本根。」²⁷可知「佛陀為本」是以佛陀為根本、本位或主體等意涵，包括太虛判最後一期印度佛教為「如來為本之佛梵一體」，其中「如來為本」亦大致如是。²⁸佛法以「佛陀為本」自是再正確也不過了，五期的佛法最初源於佛陀的體證教說，此不需多言、不復多言，而印順「聲聞為本（重／主）之解脫同歸」，並不違背「佛陀為本」之以佛陀為信仰中心的意涵，「佛陀為本」與「聲聞為本」得以相容並存，只是字詞用法有所不同。²⁹

²⁴ 釋印順，《印度之佛教》（Y33p4-5）。

²⁵ 釋印順，〈敬答「議印度佛教史」〉，收於《無諍之辯》（Y20p117）。

²⁶ 印順所說之「聲聞為本」、「菩薩為本」、「如來為本」之「為本」有為重、為主之意，乃表示該時期的「修行」或「果德」以何為中心，即初期普遍重在聲聞行果，中期崇尚菩薩行，後期則強調即身成佛。以上感謝厚觀法師之提示、補充。

²⁷ 釋太虛，〈議印度之佛教〉，收於《太虛大師全書第十六編·書評25》，p49。甚至在重「佛性」思想之形上預設下，太虛的「佛陀為本」甚而有「本體」之意義。不過嚴格說來，「佛陀為本之聲聞解脫」或也有疑義，語句自身即可能存在矛盾，畢竟既以「佛陀為本」宜應是行菩薩道成佛而不只是追求聲聞解脫。

²⁸ 「佛陀為本」與「如來為本」所不同的，在於佛法之「梵化」、「天化」傾向，如太虛說：「四期——原著五期，如來為本之佛梵一體，可無異議。而如來為本之不同佛陀為本者，則如來兼有『外道神我』之含義，故易轉佛梵一體，其表現者為持行密咒。」見釋太虛，〈再議印度之佛教〉，收於《太虛大師全書第十六編·書評25》，p60。

²⁹ 印順亦是以「佛陀為本」，只不過是以阿含經教所記載的人間佛陀為本，如他在〈遊心法海六十年〉澄清與太虛觀點之不同時表示：「我以人間的佛

近現代兩位佛教高僧對於印度佛教第一時序判定看似大相逕庭，而有「佛陀為本」或「聲聞為本」的爭辯，及至於對整體佛史發展有種種異見，如太虛所言：「故原議佛陀為本而原著則聲聞為本，以致從此而其下重重演變均不能相符合矣。」³⁰ 然其一可說是語言字詞使用的誤解；³¹ 倘若以「聲聞為重」、「聲聞為主」解讀「聲聞為本」，或不復爭論。

二、「聲聞為本」之「阿含為本」

「聲聞為本」另一隱含意義是以阿含經教為佛法的基礎，「阿含為本」乃「聲聞為本」的一種可能意涵。然佛法的根本是《阿含經》，這對太虛而言只是把佛法矮化、把佛陀作小；可知對於阿含經教之定位，太虛、印順兩人看法不一。事實上古今大德對大小經論「判教」之異同，《阿含經》定位是其中要因，法義抉擇之出入也由此區別分野。

印順認為大乘佛法的法源不離《阿含經》，一切佛法可說是阿含之延伸開展，而大乘三系作為大乘佛法的義理系統，亦也不離《阿含經》所延展、分化的結果。³² 相對於此，太虛認為大乘獨立於《阿含經》以外而別有法源，如印順表示太虛承繼中國佛教傳統，以《楞嚴經》、《大乘起信論》等為準量，認定真常唯

陀——釋迦為本；以性空唯名、虛妄唯識、真常唯心——三系，為大乘佛法的開展與分化。」釋印順，《華雨集第五冊》（Y29p16）。

³⁰ 釋太虛，〈再議印度之佛教〉，收於《太虛大師全書第十六編·書評25》，p53-54。

³¹ 二十世紀哲學之「語言學轉向」（linguistic turn），哲學探究重於語言概念的釐定分析，甚而可說哲學所為不外是語言釐清的工作，此一說法吾人雖未必全然認同，但語詞異解所引起的思想論爭卻是顯而易見的（而不能不慎乎）。

³² 印順對於《阿含經》的重視，可參侯坤宏，〈印順的阿含觀〉，《法印學報》第10期（2019年12月），頁1-47。

心（法界圓覺）為大乘佛法的根本，也認為《起信論》早於龍樹《中論》，承傳中國佛教主流堅守本覺（真常唯心）思想在大乘佛法的核心地位。然而，印順卻認為《起信論》早於《中論》等看法，未必能得到佛教史研究者的普遍認同。³³

印順認為釋尊的教授、教誡最早集成於「阿含」與「律」（毘尼）的聖典中，如此而為一切佛法的根源；故「阿含為本」一如印順強調「立本於根本佛教之淳樸」³⁴，根本佛教亦即佛教之根本，佛弟子所應特別重視，從中亦展示「佛、法、僧」三寶之信仰特質乃是樸質而親切的（以此稱為「立本於根本佛教之淳樸」）³⁵。據此觀之，印順之看重《阿含經》，及至把《阿含講要》一書重新定名為《佛法概論》，足見對阿含佛典的重視。然而，太虛雖也承認阿含是佛法極重要的部份，但僅是一類的佛法，既不能說是殊勝的、更不會是圓滿極致的，只能視為是初階（乃至低階）或入門，屬於幼兒學步的階段，猶如古來不少大乘佛教徒之輕忽阿含而視之為小乘佛法，原因亦在於此。

把阿含定位為初階、稚嫩的佛法，或意味著有無皆可，而可以約略跳過，猶如沒有上幼兒園依然可以上小、中、大學一樣。如此，印順之「以佛法研究佛法」，乃至於「以佛法判攝佛法」，以阿含經教之「三法印」來抉擇佛法的一切，在太虛看來，不過是以「小乘法」研究一切佛法、判攝一切佛法。然則，印順之推重阿含應是溫和的，僅視為根本／基本、核心和關鍵，

³³ 見釋印順，〈遊心法海六十年〉，收於《華雨集第五冊》（Y29p16）。

³⁴ 完整為：「立本於根本佛教之淳樸，宏闡中期佛教之行解（梵化之機應慎），攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟！」釋印順，《印度之佛教》之「自序」（Y33pa7）。

³⁵ 見釋印順，〈契理契機之人間佛教〉，收於《華雨集第四冊》（Y28p33）。

並未視之為全部或一切，不同於「大乘非佛說」之偏激論調。簡言之，阿含之視為根本或幼嫩、核心或初階、關鍵或入門等，兩種迥異判攝，雖皆可言之成理，但已然存在法義高低或輕重之分別，大小乘各言其是之論爭亦可由此作解，而太虛和印順兩人「判教」殊異，其一也在於此。

《阿含經》法義既是佛陀關鍵的教導，阿含的核心（之一）是「緣起」，如此「阿含為本」亦可說是「緣起為本」；《阿含經》之「緣起」思想密切關聯到「無常」、「無我」、「中道」等核心教法。當確立「緣起」的根本教導，凡合於緣起、順於緣起所開展而出的亦也是佛法，阿含或聲聞佛法之「三法印」（由「緣起」開展而成）亦即大乘佛法的「一實相印」³⁶。這也意味著，佛法為適應不同眾生在變化中有不同發展，因應眾生、廣行方便的大乘佛法亦因緣所生，如此印順肯認大乘佛法的信仰價值，進而以菩薩道之行解作為信念依歸及闡揚方向，即便他推崇《阿含經》在整體佛法的根本地位。對於印順之「聲聞為本」以阿含緣起為義理基礎或思想核心，以下進一步論述。

三、「阿含為本」之「緣起為本」

相對於太虛之「佛陀為本」以「佛性為本」，印順之「佛陀為本」卻是以「緣起為本」，認定「釋尊特見」在於「緣起

³⁶ 印順解釋「三法印」即「一法印」或「一實相印」，可見釋印順，《佛法概論》（Y8p165-167）。對於「緣起」、「三法印」、「三解脫門」、「空」等之間的關聯，及其作為佛陀的核心教導，如印順說：「法性自空，只因為一切法是緣起的，所以說：『賢聖出世空相應緣起』。依空相應緣起，觀無常、無我而趣入涅槃（觀無常入無願解脫門；觀無我入空解脫門；向涅槃入無相解脫門），是釋尊立教的心要。」釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》（Y37p241）。

無我」之揭示，大致依著「見緣起即見法，見法即見佛」³⁷之觀點。在印順看來，「法」的真理未必是因為佛說才有，而是其本來就有，佛才宣說，如經上說：「若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界」³⁸，包括般若經教亦傳達「諸佛依止於法」、「般若波羅蜜出生諸佛故」³⁹之「法爾如是」等道理。固然「世尊是法根本，是法之導，法所依憑」⁴⁰，佛法看似是佛出世才存在，但「法」作為諸法實相之指涉乃客觀先然存在，本來如此、也一直如此，經由佛覺悟「法」的道理、體現「法」的真理，佛成為「法」修學成就的具體示例；一如印順所說：「『諸佛常法』：『法』是本來如此的；佛是創覺世間實相者的尊稱，誰能創覺

³⁷ 「見緣起即見法，見法即見佛」之相關思想觀點，廣見於佛典當中，如《中阿含經》卷7〈舍梨子相應品〉：「若見緣起便見法，若見法便見緣起」（東晉·瞿曇僧伽提婆譯，CBETA, T01, no. 26, p. 467, a9-10）、《佛說大乘稻竿經》卷1：「若見因緣，彼即見法；若見於法，即能見佛」（失譯人名，《佛說大乘稻竿經》，CBETA, T16, no. 712, p. 823, b28-29）、《大方等大集經》卷17：「若見因緣則見法，若見法者則見如來」（隋·僧就合，《大方等大集經》，CBETA, T13, no. 397, p. 116, c3-4），甚至《金剛般若波羅蜜經》卷1：「若見諸相非相，則見如來」（姚秦·鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》，CBETA, T08, no. 235, p. 749, a24-25）之「見空即見佛」亦然；論書如《佛地經論》卷5：「若見緣起即見法性，若見法性即見諸佛」（親光菩薩等造，唐·玄奘譯，《佛地經論》，CBETA, T26, no. 1530, p. 314, a21-22）、《中論》卷4〈觀四諦品〉：「是故經中說，若見因緣法，則為能見佛，見苦集滅道」（龍樹菩薩造，姚秦·鳩摩羅什譯，《中論》，CBETA, T30, no. 1564, p. 34, c6-7），也都傳達相近旨趣。

³⁸ 劉宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷12，CBETA, T02, no. 99, p. 84, b13-20。

³⁹ 《小品般若波羅蜜經》卷5〈相無相品〉：「須菩提！諸佛依止於法，供養恭敬尊重讚歎於法。法者，則是般若波羅蜜，諸佛供養恭敬尊重讚歎般若波羅蜜。何以故？般若波羅蜜出生諸佛故。」（後秦·鳩摩羅什譯，《小品般若波羅蜜經》，CBETA, T08, no. 227, p. 558, c13-17）。

⁴⁰ 失譯人名，《別譯雜阿含經》，CBETA, T02, no. 100, p. 415, c26-29。且如《諸法無行經》卷2云：「世尊！諸菩薩有所念、有所說、有所思惟，皆是佛之神力。所以者何？一切諸法皆從佛出。」（姚秦·鳩摩羅什譯，《諸法無行經》，CBETA, T15, no. 650, p. 761, a27-29）。

此常遍的軌律，誰就是佛。」⁴¹，並以所得的普遍真理宣教開演（「以一大事因緣故出現於世」），使眾生亦能「開示悟入」。

換言之，相對於「以佛為本」，印順可說「以法為本」、「以法為師」，其中尤以「緣起法」為重，進而認定釋尊特見為「緣起無我」。就《阿含經》所示，緣生法、因緣法是「此法常住，法住法界」，如是以「緣起」為釋尊特見暨佛法根本，依緣起開顯「三法印」而達於正覺。⁴²印順表示從《阿含經》所代表的佛法到初期大乘佛法、再到後期大乘佛法，三個時期可視為是「三法印」架構的展開，皆合於「法印」（*dharma-mudrā*）或者「法本末」、「法本」，而足以印定、印記佛法，因此亦都是佛法。

由「緣起」展開「三法印」作基準的判教乃為印順所重視，不只以「三法印」來研究佛法，並以之判攝佛法、統攝一切佛法。如印順在〈法海探珍〉劃分「三期佛教」，從無常世間通過空無我的實踐而進入無生寂滅的聖境，認為此「緣起三法印」是佛法一貫的坦道，進而展演三大思想系統——因應眾生根機而有某一法印的側重傾向，適應而發展、應機而演化出三個體系，從三藏教——小乘的無常中心時代，演變到共大乘教——大乘的性空中心時代，再演進到不共大乘——一乘的真常中心時代。印順認為，從釋尊入滅到印度佛教衰亡的一千六百年左右，三期佛教

⁴¹ 釋印順，《佛法概論》（Y8p1）。

⁴² 關於「法印開顯」，如印順云：「三法印是依緣起而開顯的：緣起的生滅，是諸行無常；緣起的寂滅，是涅槃寂靜。」釋印順，〈大乘是佛說論〉，收於《以佛法研究佛法》（Y16p190），以及說：「這三者的深義，本是同樣的，每一法印能開顯正覺的內容，即每一法印能離執證真。依無常門而悟入的，即無願解脫門；依無我而悟入的，即空解脫門；依涅槃寂滅而悟入的，即無相解脫門。」釋印順，《佛法概論》（Y8p160-161）。

發展雖難嚴格切割，但卻可以明白看出相對的區分如下：⁴³

佛教在印度		
1-5 世紀	6-9 世紀	10-16 世紀
小乘盛	共大乘盛	不共大乘盛
無常中心時代	性空中心時代	真常中心時代

總之，「聲聞為本」之「阿含為本」亦也是以「緣起為本」。印順之「依法不依人」的「法行」特質，自是更重「法」的本身，認為佛陀之所以偉大在於覺悟了「法」——緣起之諸法實相，並以此來崇仰佛的智慧圓滿。

四、緣起為本 vs. 佛性為本（「空常之辨」）

如前所述，「判教」的背後涉及法義抉擇、衡定的問題，兩人雖都接受「佛陀為本」，然而佛陀教法的根本核心卻有「緣起」或者「佛性」之差別。事實上，太虛之「佛陀為本」也是「佛性為本」，以「覺海心源」作為一切佛法的根據；如太虛在〈再議印度之佛教〉說明「佛陀為本」特別指出「菩提心」的重要，除了相信「究盡諸法實相之無上菩提」，也相信有「已得無上菩提者」、相信「自心能得無上菩提」，以此深信發大誓願稱之為「菩提心」；相對地，不深信無上菩提則菩提願不生，也無大乘的菩薩心行。⁴⁴ 由此可知，在太虛看來所謂的「佛陀為本」即是以「菩提心」為本，有信於已證與能證之無上菩提，並依於大誓願力來成就。⁴⁵ 依太虛之判教圖表明「大乘以佛為本」而旁

⁴³ 依印順之製圖重製，原圖見釋印順，〈法海探珍〉，《華雨集第四冊》（Y28p76-77, p94）。

⁴⁴ 釋太虛，〈再議印度之佛教〉，收於《太虛大師全書第十六編·書評》，p56。

⁴⁵ 不過，這裡太虛以「菩提心」來解釋「佛性」，未必合於傳統本覺思想之佛性本具的意義，相當程度弱化了佛性論者所重的本體意涵。

開圓寂和妙覺二法，分為「如實無可取之空」（法性空慧）以及「極空無可捨之識」（法相唯識），而性空與唯識之雙翼中間所貫串即是「佛性」（法界圓覺），並依大乘三系的理論系統展開六度波羅蜜的菩薩道，在一切有情界廣行方便普度一切眾生。可知太虛認定佛教信仰的核心主軸乃是「佛性」，「佛陀為本」可謂「佛性為本」，這裡的「本」甚而包含「本體」之意義。

然印順之「聲聞為本」、「阿含為本」之「緣起為本」重於「法」的客觀特質，自有別於太虛以「佛陀為本」之「佛性為本」，後者帶有濃厚的信仰取向（有佛才有法、佛先於法）。如印順表示，以阿含所揭示的「緣起無我」為佛法根本（「釋尊特見」），乃依「事理之特徵」所得（「論事推理」），進而在此認知前提下，指出性空論不只在時序上先於真常論（「先空後常」），且在佛法的核心旨趣上高於真常論（「空常取捨」）。但太虛認為以近現代學術考證來斷言佛教信仰，方法路徑上即有問題，也因此相對於「先空後常」，太虛更傾向於「先常後空」，在「空常取捨」上更是以真常佛性優位於無常空性，從中看出南轅北轍的佛法認知。可知在性空說與佛性論之間的「空常之辨」，關乎佛法修證理論形上立場的抉擇，理想性的本體預設著重佛性，經驗性的現象觀察強調空性。

也因此，相對於印順之重視龍樹思想（太虛評為「獨尊龍樹」），太虛對性空論未必全然認同，不只非以之為最高理境，甚至批判以「空」為標榜，將使人對佛法心生畏懼。⁴⁶ 然印順亦

⁴⁶ 太虛說：「又中國人向稱佛教為空門，虛無寂滅，詆為蔑倫逃世，使聞者因而卻步，不敢一究佛法。今若更盛張『解脫同歸寂滅、法性皆空唯名』之說，不益將示佛教為畏途，拒人千里乎？」釋太虛，〈再議印度之佛教〉，收於《太虛大師全書第十六編·書評 25》，p66。

為「獨尊龍樹」澄清，表示看重龍樹見解，乃因龍樹於大乘佛法中有特勝而非偏愛空宗。其中有兩點是印順特重龍樹的原因：第一、龍樹展現菩薩心行之高尚志節（如別創菩薩僧團之志）；第二、龍樹以諸法無自性空為三乘所共證，回歸佛法的「緣起」正見。⁴⁷換言之，印順之推崇龍樹思想乃因其行解合於佛陀本懷，而不是特定宗派意識之偏好；相對地，如果不合時宜、過於偏激、低俗趣味，即便是初期之佛法教導猶應捨棄，更何況是龍樹思想，一切以「釋尊之特見景行」為權衡，而由於龍樹論典得以標舉出「釋尊之特見景行」，如此而援引其見解。⁴⁸

總之，太虛與印順「判教」迥然有異，起因於「釋尊特見」各有理解，也由於理解不一而各有判攝，相對於太虛以「佛性為本」推崇佛性論，印順以「緣起為本」著重性空說和緣起論。此不同的法義定位、定向，亦涉及兩人佛學方法進路的差別，相較於印順「論事推理」的現代學術研究方法，太虛依循傳統佛教信仰理境的思維模式來釐定佛法的根本大義及佛史發展；是以在思想表現上各有融貫與辨異之不同風格，在佛教文化認同上太虛仍以中國佛教為主位，印順卻著眼於印度早期純正的佛法知見。⁴⁹

⁴⁷ 在這兩者之間，印順可說更強調前者，如他表示：「說我贊同「緣起性空」，是正確的，但我重視初期大乘經論，並不只是空義，而更重菩薩大行。」釋印順，〈為自己說幾句話〉，《永光集》（Y43p255）。事實上，印順推崇龍樹，在於其標示出大乘菩薩之精神所在，此包括「忘己為人」之發菩提心、「盡其在我」之自力不由他以及「任重致遠」之三大阿僧祇劫累世修行。此可見釋印順，《印度之佛教》之「自序」（Y33pa6-7）；釋印順，〈敬答「議印度佛教史」——敬答虛大師〉，收於《無諍之辯》（Y20p121-122）。以上感謝厚觀法師的提點。

⁴⁸ 釋印順，〈敬答「議印度佛教史」——敬答虛大師〉，收於《無諍之辯》（Y20p121-123）。

⁴⁹ 相對於印順回歸印度佛教歷史，抉發純正的信仰原貌，太虛以中國佛教為本位、重佛法的圓融性，只不過有別於傳統中國佛教（如天台、華嚴）的「圓教」義理型態，太虛所主張的「圓融」有兼容並蓄、不擇納流寬闊格局。太虛之中國佛教本位立場，可見侯坤宏，〈從太虛大師到印順法師：一個思想

肆、結語

《印度之佛教》是印順早期一本重要著作，他的佛學見解、義理判攝已大致底定，但所作的「判教」卻是他的老師太虛所不以為然的；如書中五期佛教說之「第一期」即可看出明顯對立，相較於印順之「聲聞為本之解脫同歸」，太虛認為當是「佛陀為本之聲聞解脫」，本文即是以此為中心線索展開探討。

佛法修學以「佛陀為本」是顯而易見的，印順自也會接受大小乘佛法皆以「佛陀為本」，只不過印順所說的「聲聞為本」卻是「聲聞為主」的意涵，表明佛在世時宣說的佛法乃以阿含經教內容為主的歷史事實，故列為「第一期」佛教，在「佛陀為本」的根本信念下，強調史實事證之論據所在。印順之「聲聞為本」、「阿含為本」，實亦是「緣起為本」；相對於此，太虛之「佛陀為本」卻是以「佛性為本」，如此兩人論爭之核心之一在於「佛性」與「緣起」的定位抉擇，包括空常先後與空常取捨之析辨，以及圓滿或純正、融貫或辨異之不同路數與風格取向。⁵⁰ 兩人之論爭似可藉下列簡表作對照：

史角度的觀察》，《真實與方便——印順思想研究》，頁 46-48。

⁵⁰ 太虛與印順論爭之癥結點及長期商榷，如印順所說：「卅二年夏天，我的《印度之佛教》出版，引起了與大師的長期商榷，也可說長期的論爭。問題的重心在：我以為大乘佛教，先是性空唯名論，次是虛妄唯識論，後是真常唯心論。我從佛教流行的情況說，從佛教思想盛行的主流說。但大師以為：先真常唯心，次性空，後唯識。大師雖承認說一切空的經論，比之說真常不空的（如來藏、佛性），盛行的時期要早。但真常唯心為佛果的圓滿心境，為一切佛法的根本，所以應列於最先。」見釋印順，〈我懷念大師〉，收於《華雨香雲》（Y23p305）。

太虛之「佛陀為本」	印順之「聲聞為本」
佛性為本	緣起為本
真常論	性空論／無我論
依理／信推事	論事推理
圓滿	純正
融貫	辨異
中國佛教本位	印度早期佛教

印順曾在〈遊心法海六十年〉自承他與太虛之不同，表示「大師長於融貫，而我卻偏重辨異」⁵¹，也正因為「長於辨異」⁵²，而展開對圓融佛法之批判，批判因圓融而落於過度方便及至於「方便出下流」⁵³。相對地，在太虛眼裡「長於辨異」卻是「揉成支離破碎」（或「離支破碎」），以此評判印順的對於大乘佛法定位與論述，認為馬鳴、龍樹、無著等諸多論師皆「一貫大乘」，不應劃界區分而尊此損彼。⁵⁴可知兩人之思想傾向及義學特質截然不

⁵¹ 釋印順，〈〈台灣當代淨土思想的動向〉讀後〉，收於《華雨集第五冊》（Y29p101）。

⁵² 如印順說：「我雖然也覺得：『離精嚴無貫攝，離貫攝無精嚴』，而其實長於辨異。」釋印順，〈我懷念大師〉，收於《華雨香雲》（Y23p303）。

⁵³ 如印順在《印度之佛教》「自序」一開頭即表示：佛教之末流病莫急於「好大喜功」，也因此而言「無往而不圓融」以及「無事而非方便」。如此之「圓融方便」，印順曾深信不疑，以之為佛教獨得之秘，然幾番思索考察才領悟到佛法純正平實的特質，反對於中國佛教之圓融、方便、真常、唯心、他力、頓證的過度發展不以為然，甚而認為是一種困限而致使「奄奄無生氣」，此外對於神秘、欲樂汨濫之批判更不在話下。見釋印順，《印度之佛教》（Y33pa1-a2, pa7）。除「自序」外，在書末最終結尾亦表達對「方便出下流」的批判，不認為「圓融神秘」可以住持正法。釋印順，《印度之佛教》（Y33p332）。

⁵⁴ 如太虛說：「惟於佛世以來之教史，似因莊嚴『獨尊龍樹』之主見，將大乘時代揉成離支破碎，殊應矯正。」釋太虛，《太虛大師全書第十六編·書評25》，p49；以及「馬鳴、龍樹、無著之佛陀傾向同，一、隨和小而潛莫大本，二、破小有而明空契中，三、對有、空而唯識顯中。雖分三流，相成而不相破。龍樹、世親同釋華嚴十地，安慧釋龍樹中論，護法亦釋提婆百論，此原議所謂一貫大乘，亦即印度傳入中華之精粹；而冀不以『獨尊龍樹』，乃前沒馬鳴而後擯無著，揉成支離破碎也！」釋太虛，〈再議印度之

同。

此外，印順立基於現實論究佛法，著眼經驗事實顯示出濃厚的理智精神；而太虛著重以信仰之理來推演佛教之史，重於超時空、超現實的宗教體證，認為佛法在現實人間的一切不能代表佛法的實況，佛陀的證悟境界也不是一般人之有限官能或有漏心識所能認知的。由此看出學術史觀「論事推理」以及宗教史觀「依理推事」的別異，其中涉及歷史實然與宗教應然平衡之可能；學術研究上雖重實然之理據，但宗教信仰上卻重應然之理想，在真實之外還嚮往著美善與神聖，如此師生二人在世間事實的理據與出世神聖的理想之間，各有不同的比例偏重。

印順之抉擇純正法義自是有別於太虛之融攝一切、會通全體。此佛法純正性的追求，如他所言「存有揚清抑濁，淘沙取金的意趣」⁵⁵，所提倡的「人間佛教」亦以人類為主而反神化、鬼化的走向。但太虛卻以「孤取人間為本」批評。太虛的融貫傾向、大開大闢，顯示雍容大度的菩薩性格，一方面顯示各個法門宗派的平等地位，一切都為度眾之方便，⁵⁶ 另一方面說明佛教真理的普遍性、超越性，不囿限於民族文化的界域而得以廣傳；⁵⁷ 而這

佛教》，收於《太虛大師全書第十六編·書評 25》，p59-60。

⁵⁵ 見釋印順，〈遊心法海六十年〉，收於《華雨集第五冊》（Y29p17）。

⁵⁶ 如印順說：「大師以種種方便，說明這點——各各殊勝，各各平等。主要還是一切皆方便，一切無非為了開示悟入佛之知見（與三論、滿益的融貫說相近）。以推陳出新的種種方便，融貫一切佛法，（二十六年講）〈新與融貫〉一文，正表示了這一意義。晚年定論之『教之三期三系，理之三級三宗，行之三依三趣』，是融貫一切，是一種新的判教，但與臺、賢等判教不同。」釋印順，〈談入世與佛學〉，收於《無諍之辯》（Y20p218-219）。

⁵⁷ 如太虛說：「吾從事於佛學二十餘年矣。以二十餘年的修學、體驗，得佛陀妙覺的心境，照徹了大小乘各派的佛學，及一切宗教、哲學、科學的學說。從人類的思想界，為普遍的深遠的觀察，了知佛學的全體大用，向來猶蔽於各民族之偏見陋習，未能實現為人類的普遍文化。」釋太虛，〈余之佛學新運動〉，收於《太虛大師全書第一編·佛法總學 2》，p933-934。

應關乎「佛性」之根本信念，以「佛性」為一切眾生所共有之必然（「眾生皆有佛性」），進而推想義理的融貫圓通。

早年太虛對於精嚴明辨的學術考證方法礙難同意，認為一切佛法乃源於佛陀的「現證」基礎，而不是專在名相陳跡中論斷考究。⁵⁸ 然太虛依著中國佛學的圓滿理想，表顯出鮮明的融貫傾向，這在印順看來卻有其弊，如未能分判佛法之方便適應及權實運用，甚而為圓融所累。⁵⁹ 印順表示，太虛所說大致依著中國傳統佛學的基本見解，義理思想雖有所創造發揮，卻不是客觀知識的學問論究，而他個人則本著客觀研究的立場，重視歷史之考證。⁶⁰ 印順認為歷史考證雖不是完善且唯一的治學方法，卻是以

⁵⁸ 太虛以及傳統中國佛教界對「科學史學」之不以為然，如印順說：「『進化之史論及科學之方法』，大師為什麼反對？大師以為：『一切佛法，皆發源從釋尊菩提場朗然大覺之心海所流出。後來順適何時何機，所起波瀾變化，終不能逾越此覺海心源之範圍』。佛法只是『覺海心源』那個事實，這是圓滿的，沒有進化的、發展的。如遺忘這個，而專在名相陳跡中，以為佛法如何如何，談發展，談進化，這是從根本上否定了佛法，那還有什麼佛學呢？這一『史的科學之方法』，在大師的佛學傳承上，缺少這一著（這是近代發展形成的方法，過去僅有與之態度相近的，但不為中國所重），所以也不為大師所重。」釋印順，〈談入世與佛學〉，收於《無諍之辯》（Y20p203-204），以及說：「中國傳統佛教，似乎都不滿歷史考證的研究法。虛大師早年，對此也不能例外。幾年前，聖嚴法師想成立史學會。我曾在通信中說：真正歷史的研究，是否能為現代中國長老所容忍，還有問題。總之，近代開展的歷史考證的方法論，與中國佛教界，格格不相入。」釋印順，〈談入世與佛學〉，收於《無諍之辯》（Y20p230）。

⁵⁹ 印順說：「我覺得，大師過於融貫了，以致『真正佛學』的真意義，不能明確的呈現於學者之前。我又覺得，大師的佛學，是真正的中國佛學。」釋印順，〈談入世與佛學〉，收於《無諍之辯》（Y20p224），以及在〈契理契機的人間佛教〉又說：「大師心目中的『人生佛教』，總不免為圓融所累！」釋印順，《華雨集第四冊》（Y28p65）。

⁶⁰ 印順說：「正因為我有客觀研究的傾向，所以不能同情於這樣的結論——虛大師所說，是思想而不是學問。」釋印順，〈談入世與佛學〉，收於《無諍之辯》（Y20p225），以及說：「我有客觀研究的傾向，所以對歷史考證，雖不是自己所長，也不完全同意日本學者的看法，但確乎對之懷有良好的感想。在這點上，我與虛大師不同，自然也不能為中國傳統佛學的長老所贊同。」釋印順，〈談入世與佛學〉，收於《無諍之辯》（Y20p227-228）。

時空中佛教活動實況所作的研究，依著實事求是的精神不只對治「懶」、也對治「混」；⁶¹ 相對地，印順認為太虛雖融攝一切舊有，卻也掩蓋了創新，使得「真正佛學」反而「變得模糊」，誤以為適應潮流而隨之世俗化。⁶²

然太虛之開明與寬大亦能含容不同路數，並不作全盤否定，指出佛法修學之適當態度，在考據與信仰間取得平衡，因此亦表示既要「參用史實之考據」、也要「尊重果覺之仰信」⁶³，試採一調和、平衡的立場進路。不過，在太虛看來，親證實修仍是首要的，歷史研究僅是第二序的，乃為因應一般人而方便施設教化之用。⁶⁴ 換言之，太虛基於果覺之仰信，認為佛法乃源於佛陀的圓滿正覺，相信一切的佛法皆是相互融攝貫通的，大乘佛法各宗各派系出同源，當中看似多元卻為一貫體系，皆為真實圓妙、究竟菩提的一教乘或一佛乘。⁶⁵ 太虛認為今後佛學之安立，在根本上不限於一宗一派之研究，當於經律論中選取精要作深切研究，而後博通融會一切經律論成圓滿精密之勝解。⁶⁶ 是以太虛之寬闊、

⁶¹ 見釋印順，〈談入世與佛學〉，收於《無諍之辯》（Y20p228-229）。

⁶² 見釋印順，〈談入世與佛學〉，收於《無諍之辯》（Y20p223-224）。

⁶³ 見釋太虛，〈佛法救世主義〉，收於《太虛大師全書第十四編·支論23》，《太虛大師全書》光碟版（新竹：印順文教基金會，2006年），p130-132。印順亦言：「然在大師開明而博大的心境中，並沒有否定這一方法（只是要將『進化』除去）。在（民十六年講）〈佛之修學法〉中，說到『修學之適當態度』，提出了『考據與仰信：參閱史實之考證，尊重果覺之仰信』。」釋印順，〈談入世與佛學〉，收於《無諍之辯》（Y20p204）。

⁶⁴ 見釋太虛，〈大乘宗地圖釋〉，收於《太虛大師全書第四編·大乘通學5》，《太虛大師全書》光碟版（新竹：印順文教基金會，2006年），p1011-1012。

⁶⁵ 如太虛說：「然有一言不得不聲告者，此之八宗皆實非權，皆圓非偏，皆妙非蘊；皆究竟菩提故，皆同一教乘故。」釋太虛，〈佛教各宗派源流〉，收於《太虛大師全書第一編·佛法總學2》，p854。類似語句另可見釋太虛，〈整理僧伽制度論〉，收於《太虛大師全書第九編·制議17》，《太虛大師全書》光碟版（新竹：印順文教基金會，2006年），p35。

⁶⁶ 見釋太虛，〈大乘宗地圖釋〉，收於《太虛大師全書第四編·大乘通學

融攝通貫一切佛法，顯然與印順之純正、精嚴明辨取向大不相同，如是在整體佛法的判攝上各言其是，一者重視主觀現證之體驗，另一強調客觀事理之表徵；一者重佛法的圓融，另一重佛法的精純。對於這樣的別異，若依不同觀點則未必有絕對之正誤或高下，許是迥然有別之氣質傾向及信仰性格使然（如「信行」與「法行」之偏重差異）。

儘管太虛和印順兩人佛學主張、見解、性格等都相當不同，但無損於印順對太虛的推崇，如他曾以汪洋含容之海形容太虛，而自喻為是大海中的細流，⁶⁷ 以及表示太虛是「峰巒萬狀」，他只能「孤峰獨拔」，而這樣的孤峰其實也是「峰巒萬狀」中的一峰，大力推揚太虛之心胸開闊、眼界深遠，⁶⁸ 並認為自己佛法真義的闡發，可說是太虛「教理革命」的延續。⁶⁹

在印順著述中亦多次提到是繼承太虛的思想路線而有所修正（非「天化」的），也認為應繼承「人生佛教」的真義來發揚人間的佛教，⁷⁰ 共同懷抱著人生或人間佛教的宗教關懷，以及大乘菩薩道的信念理想。此外，印順還肯定太虛晚年「教之三期三

5》，p1010。

⁶⁷ 見釋印順，〈我懷念大師〉，收於《華雨香雲》（Y23p303）。

⁶⁸ 見釋印順，〈略論虛大師的菩薩心行〉，收於《華雨香雲》（Y23p339-340）。

⁶⁹ 見釋印順，《法海微波》序（臺北：正聞出版社，1987年），頁1-2。印順自承受太虛啟發之表述，尚可見〈略論虛大師的菩薩心行〉：「深受大師思想的啟發」釋印順，《華雨香雲》（Y23p339）；〈遊心法海六十年〉：「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。」釋印順，《華雨集第五冊》（Y29p6）。

⁷⁰ 印順自認繼承太虛而有所補充，此等可見釋印順，〈契理契機的人間佛教〉，收於《華雨集第四冊》（Y28p69）；釋印順，〈答楊敏雄居士〉，《華雨集第五冊》（Y29p273）；釋印順，〈人間佛教緒言〉，收於《佛在人間》（Y14p22）。

系，理之三級三宗，行之三依三趣」的判教定論，乃融貫一切的「新判教」，得以貫攝一切佛法，羅列起解成行的修學次第，有別於傳統宗派局狹的門戶之見。⁷¹ 印順也表示他的大乘三系（性空唯名、虛妄唯識、真常唯心）是繼承太虛的三宗（法性空慧、法相唯識、法界圓覺），次第與內容都是一致的，名稱的不同只是取義不同；太虛在〈議印度之佛教〉中也說「佛陀行果讚仰而揭出眾生淨因之真常唯心論」，並未責難印順立名之不當，可見兩人亦有一致之處。⁷² 而太虛雖以中國佛教為主要取向，卻也認為中國祖師所言多臆說，不若印度諸師立論精嚴，而有「回歸印度」、不為民族情感所蔽的胸懷。⁷³ 此外，太虛雖自知法義理解與印順不甚一致，但仍珍惜這位年輕僧人，除邀請他到自己創辦的漢藏教理院擔任教職，所著的〈評印度之佛教〉積壓了一年多才發表，只怕印順此書的發行受到影響，此等皆可看出太虛愛才、惜才之情。⁷⁴

總之，太虛、印順師生二人在佛學義理的判攝上激烈交鋒，但在菩薩理想的關懷上卻有志一同。雖然從「佛陀為本」和「聲聞為本」看出兩人觀點迥異，卻仍可見其一致性或承續性；印順之於太虛未必能說是批判繼承——斷然否定取而代之，或亦可說是某種補充、修正與抉擇之開創繼承，其間的差異未必僅是「反

⁷¹ 釋印順，〈談入世與佛學〉，收於《無諍之辯》（Y20p219）；釋印順，〈太虛大師菩薩心行的認識〉，收於《華雨香雲》（Y23p320）。

⁷² 印順表示大乘佛法「三系」與「三宗」的差別，應是由於修學的環境不同而引起傳統與反省的差異，當然個性不同也是其中緣由。見釋印順，〈為自己說幾句話〉，《永光集》（Y43p250-251）。

⁷³ 可參侯坤宏，〈從太虛大師到印順法師：一個思想史角度的觀察〉，《真實與方便——印順思想研究》，頁 59。

⁷⁴ 釋印順，〈我懷念大師〉，收於《華雨香雲》（Y23p306）；兩人師生情誼及互動，另可參王慧軍，〈太虛大師與印順法師之師生關係問題辨正〉，《法印學報》第 8 期（2017 年 12 月），頁 117-140。

異」而也可視為是「別異」——差別中未必截然對立；⁷⁵ 而印順之創造性繼承，太虛「海納百川」之菩薩心量或也會暗地肯認嘉許之。



⁷⁵ 印順對太虛的繼承，亦繼承太虛「不專承一宗」、「不為一宗一派之徒裔」的立場，因此雖有所繼承而實亦走自己的路，可以說在精神、信念和理想上有所繼承，卻始終保持思想的獨立。如印順表示：「只是佛弟子，是不屬於任何宗派的。」釋印順，〈遊心法海六十年〉，收於《華雨集第五冊》（Y29p50）；也說：「我的學佛態度是：我是信佛，我不是信別人，我不一定信祖師。……我是信佛法，所以在原則上，我是在追求我所信仰的佛法，我是以佛法為中心的。」釋印順，〈研究佛法的立場與方法〉，收於《華雨集第五冊》（Y29p63）。而太虛之寬大為懷或也樂於包容異己而欣然接納之，如印順說：「一切學派、見解、主張、說明，只要小有可取，那即使是偏頗的，不盡然的，大師是一樣的含容著。」釋印順，〈向近代的佛教大師學習〉，收於《華雨香雲》（Y23p279），以及：「大師對於言論自由、思想自由的精神，容忍異己者的雅量；對於好學者的鼓勵，使我認識了大師的偉大！」釋印順，〈我懷念大師〉，收於《華雨香雲》（Y23p306）。

引用書目

一、藏經*

東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》，CBETA, T01, no. 26。

劉宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，CBETA, T02, no. 99。

失譯人名，《別譯雜阿含經》，CBETA, T02, no. 100。

後秦·鳩摩羅什譯，《小品般若波羅蜜經》，CBETA, T08, no. 227。

姚秦·鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》，CBETA, T08, no. 235。

隋·僧就合，《大方等大集經》，CBETA, T13, no. 397。

姚秦·鳩摩羅什譯，《諸法無行經》，CBETA, T15, no. 650。

失譯人名，《佛說大乘稻竿經》，CBETA, T16, no. 712。

親光菩薩等造，唐·玄奘譯，《佛地經論》，CBETA, T26, no. 1530。

龍樹菩薩造，姚秦·鳩摩羅什譯，《中論》，CBETA, T30, no. 1564。

二、專書與單篇論文

王慧軍，〈太虛大師與印順法師之師生關係問題辨正〉，《法印學報》第8期，2017年12月，頁117-140。

侯坤宏，《真實與方便——印順思想研究》，臺北：法界出版社，2009年。

——，〈印順的阿含觀〉，《法印學報》第10期，2019年12

* 「中華電子佛典協會」（Chinese Buddhist Electronic Text Association，簡稱CBETA）電子佛典系列，2014版光碟。

月，頁 1-47。

釋太虛，《太虛大師全書第一編·佛法總學 2》，《太虛大師全書》光碟版，新竹：印順文教基金會，2006 年。

——，《太虛大師全書第四編·大乘通學 5》，《太虛大師全書》光碟版，新竹：印順文教基金會，2006 年。

——，《太虛大師全書第九編·制議 17》，《太虛大師全書》光碟版，新竹：印順文教基金會，2006 年。

——，《太虛大師全書第十四編·支論 23》，《太虛大師全書》光碟版，新竹：印順文教基金會，2006 年。

——，《太虛大師全書第十六編·書評 25》，《太虛大師全書》光碟版，新竹：印順文教基金會，2006 年。

釋印順，《佛法概論》，《印順法師佛學著作集》光碟第四版，新竹：印順文教基金會，2006 年。（Y8）

——，《佛在人間》，《印順法師佛學著作集》光碟第四版，新竹：印順文教基金會，2006 年。（Y14）

——，《以佛法研究佛法》，《印順法師佛學著作集》光碟第四版，新竹：印順文教基金會，2006 年。（Y16）

——，《無諍之辯》，《印順法師佛學著作集》光碟第四版，新竹：印順文教基金會，2006 年。（Y20）

——，《華雨香雲》，《印順法師佛學著作集》光碟第四版，新竹：印順文教基金會，2006 年。（Y23）

——，《華雨集第四冊》，《印順法師佛學著作集》光碟第四版，新竹：印順文教基金會，2006 年。（Y28）

——，《華雨集第五冊》，《印順法師佛學著作集》光碟第四版，新竹：印順文教基金會，2006 年。（Y29）

——，《印度之佛教》，《印順法師佛學著作集》光碟第四版，新竹：印順文教基金會，2006 年。（Y33）

- ，《《初期大乘佛教之起源與開展》，《印順法師佛學著作集》光碟第四版，新竹：印順文教基金會，2006 年。
（Y37）
- ，《永光集》，《印順法師佛學著作集》光碟第四版，新竹：印順文教基金會，2006 年。（Y43）
- ，《法海微波》。臺北：正聞出版社，1987 年。



“Buddha-based” versus “Śrāvaka-based”: A Comparative Study of the Philosophy of *Pan Jiao* between Taixu and Yinshun

Lin, Chien-Te *

Abstract

Venerable Yinshun stated that his Buddhist thought was deeply influenced by Venerable Taixu, and details of this influence are found in many of his books. However, Yinshun and Taixu had quite different views on the understanding of Buddhist history, on the evaluation of Buddhist thoughts, and on the choice of Dharma practices, which can be seen in the philosophical debates arisen from the book *Buddhism in India*. The focus of this paper is to study their divergent demarcation regarding the Indian Buddhism's first period. In contrast to “Śrāvaka as the core of Common Liberation” in the first period, Taixu revised Yin Shun's identification to “Buddha-based Śrāvaka Liberation.” Apparently, “Buddha-based” and “Śrāvaka-based” were greatly at odds. Analysis of the different thoughts between these two masters is the main purpose of this study. I will start by comparing the respective claims of the notion of “Buddha-based” and of “Śrāvaka-based.” Then, I will analyze the meaning of “Śrāvaka-based,” suggesting that it would include “predominantly Śrāvaka,” “Āgama-based,” and “Pratītyasamutpāda-based” in Yinshun's usage. This implies their

* Professor and Director, Institute of Religion and Humanities, Buddhist Tzu-Chi University.

different criteria and approaches toward Buddhist thought evaluation, including their distinct views on “insights of the Buddha,” on the core of Buddhist philosophy (e.g. the Theory of Buddha Nature versus the Theory of Emptiness), and on the ways of reasoning and evaluating the Buddha-Dharma (e.g. evidence-based inference vs. idealization-based inference; coalescence of vs. discernment of the different thoughts). I conclude by pointing out that though their Buddhist thoughts seemed quite divided, their Buddhist ideals and bodhisattva spirits were quite the same; hence bearing witness to the diversity and broadness of Mahayana Buddhism.

Keywords: Taixu, Yinshun, *Buddhism in India*, *pan jiao*, perspectives on Buddhist history

