



從太虛大師到印順法師

：一個思想史角度的觀察

侯坤宏*

壹、前言

太虛大師身兼佛教改革家及佛教思想家，雖一生奔波於佛教改革事業，但仍透過寫作與演講，留下多達七百多萬言的著作。¹中國近百年來，若無太虛大師的「人生佛教」或「人間佛教」的提倡，中國佛教現代化的問題，恐怕迄今猶難有足夠代表性的思想可以來討論。就印順法師個人而言，也可能走上另一條不同的路。²陳榮捷教授說：中國佛教自宋以降，由於禪宗具有反智傾向，所以近千餘年來佛教沒有出現思想大師，這種現象的表現是：佛教在思想上的極度貧弱。³若以此觀點，來衡量太虛大師所提出的「教理革命」，以及其後繼者印順法師在這方面的努力與貢獻，更值得我們加以深入研究並給予適切評價的。

* 國史館協修。

¹ 續明法師認為：只要太虛大師的精神與法身舍利（《太虛大師全書》）流布人間，佛教就不怕沒有復興的機運。大師全書為大師畢生精神之所寄，舉凡佛法的體系與綱要，僧伽制度的改建與培育，以及時代思潮的批判、融會等，都可以從全書裏獲得正確的指示，這是佛教近 40 餘年來承先啓後的一部鉅著。江燦騰著：《太虛大師前傳（1890—1927）》（臺北：新文豐出版公司，民國 82 年 4 月，臺 1 版），頁 26；續明：〈太虛大師全書完成出版簡述〉，續明法師遺著編輯委員會編：《續明法師遺著》（臺北：慧日講堂，民國 86 年元月，3 版），頁 1180。

² 江燦騰：〈從「人生佛教」到「人間佛教」——為紀念太虛大師百歲誕辰而作〉，見其所著：《臺灣佛教與現代社會》（臺北：東大圖書公司，民國 81 年 3 月，初版），頁 188。

³ 陳榮捷著、廖世德譯：《現代中國的宗教趨勢》（臺北：文殊出版社，民國 76 年 11 月），頁 122。

冉雲華教授認為：太虛所設想的現代中國佛教改革，在今天看來也許算不上是多麼了不起的大事，但是今日中國佛教界的許多組織、許多辦法，仍以太虛所摸索出來的規範，作為起點。太虛所創始的現代佛教，包括重視時代趨勢、僧制改革、新機構的建立、學術出版與報刊宣傳弘揚佛教、與各界領袖人士建立友誼、展開國際交往等，在事隔半個多世紀之後，我們若回顧過去中國歷史，還看不到另有一位像太虛大師這樣具有敏銳目光的人。⁴傳道法師說：太虛大師不但悲深智廣，而且是具有國際觀的宗教家、思想家，也是偉大的宗教教育家，充滿強烈使命感的行動家。在他圓寂半世紀後，回顧他當年的改革與教育計畫，到現在為止，還沒有人能超越他，可見其改造中國佛教的藍圖與大方向猶然正確。⁵

大陸學者麻天祥先生批評太虛說，雖然太虛博覽群經，知識淵博，而且力圖建立融合世出世法為一爐的新佛學體系。但由於他思想的多變與思辨性的不足，處處表現為博而雜糅，通而支離，故在理論上可以說沒有什麼建樹。⁶麻天祥的說法，並不正確。儘管太虛思想博雜，思想多變，但基本上，太虛的思想仍有一完整體系。又在其多變思想中，也可找出其中演變痕跡與思想主軸的。另樓宇烈教授主張：在太虛所提佛教三大革命中，以「教制革命」最為根本。因為，只有培養出合格的僧伽，建立起嚴格的組織制度，「教理革命」和「教產革命」才有可靠的保證。⁷樓宇烈係由教制上

⁴ 冉雲華：〈太虛大師與中國佛教現代化〉，《法言》，第2卷1期，頁41。

⁵ 大陸學者李明友說：太虛為適應近代社會和文化思潮變化，而提出的人間佛教，是中國佛教近代化的主要成果。雖然他倡導的佛教革新運動，沒有完全取得成功，但是他所提出關於建設人間佛教的思想，基本上為近代中國佛教發展定了方向。洪金蓮小姐也認為：近半世紀以來，中國佛教發展方向，基本上是沿著太虛所開創的道路前進，在重要的規畫上，亦未超越太虛所擬定的規模。聖嚴法師、傳道法師等：〈近代佛教的革命家——紀念太虛大師圓寂五十週年〉，聖嚴法師等著：《聖嚴法師與宗教對話》（臺北：法鼓文化事業公司，2001年5月，初版），頁133-134；李明友著：《太虛及其人間佛教》（杭州：浙江人民出版社，2000年12月，1版1印），頁9、136；洪金蓮著：《太虛大師佛教現代化之研究》（臺北：東初出版社，民國84年6月，初版2刷），頁345。

⁶ 麻天祥著：《晚清佛學與近代社會思潮》，下冊（臺北：文津出版社，民國81年11月，初版），頁256；麻天祥著：《20世紀中國佛學問題》（長沙：湖南教育出版社，2001年2月，1版1印），頁85。

⁷ 樓宇烈：〈太虛與中國近代佛教〉，見其所著：《中國佛教與人文精神》（北京：宗教文化出版社，2003年10月，1版1印），頁140。



立論，所說故有部分道理，但個人以為：不管是「教制」或「教產」革命，仍應以「教理革命」為根本，因思想而有行動，思想是一切的根本。

印順法師說：太虛大師從其經驗及修學中，憑其卓越的天分，而有驚天動地的思想革新。⁸印順是太虛門下，也是太虛全書的主編，但兩人的性格與思想，卻有所不同。太虛恢宏廣博，印順縝密專精。⁹我們所關心的問題是：太虛大師的思想對印順法師到底發生了多大的影響？印順法師傳承自太虛大師的部分有那些？進一步創發的部分又有那些？

根據印順法師自述，太虛大師所寫的文章，對他的佛學思想，有極大的啓發。茲引相關史料 7 則如下：

1、1930 年 2 月，印順到廈門閩南佛學院求學，正式投身太虛門下，在〈遊心法海六十年〉，印順說：

虛大師的「人生佛教」，對我有重大的啓發性。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。¹⁰

2、1940 年，印順讀到太虛的〈我怎樣判攝一切佛教〉、〈我的佛教改革運動略史〉、〈從巴利語系佛教說到今菩薩行〉，每篇都引起他深深的思惟，有了一些新的啓發，

⁸ 印順：〈談入世與佛學〉，妙雲集下編之七，《無諍之辯》（臺北：正聞出版社，民國 81 年 3 月，修訂 1 版），頁 224。

⁹ 印順法師說：太虛大師是鼓吹革新中國佛教的大師，他的思想博大融通。又說：太虛大師生於斯世，現菩薩身。本整僧以救教，弘教以護國，與中國以救世界之悲願，而以革新僧制，淨化人生，鼓鑄世界性之文化為事。其智也深，其願也切，四十年如一日，非乘願再來，其有能德業如斯之盛者乎！嘗探大師之遺教景行，而知其本於中國佛法之體會與融通。唯其悟解之深，乃能極其應用之妙。大師之道，出世而入世，非趨時戀世之可比也。聖嚴：〈太虛大師評傳〉，見《學佛知津》（臺北：東初出版社，民國 79 年 2 月，5 版），頁 316—317；印順：〈高級佛學教科書〉，妙雲集下編之五，《青年的佛教》（臺北：正聞出版社，民國 81 年 2 月，修訂 1 版），頁 230；印順：〈楞嚴經攝論合刊序〉，妙雲集下編之十，《華雨香雲》（臺北：正聞出版社，民國 81 年 4 月，修訂 1 版），頁 211。

¹⁰ 印順：〈遊心法海六十年〉，《華雨集》，第 5 冊（臺北：正聞出版社，民國 82 年 4 月，初版），頁 6。

也引起了一些新的思考。印順說：「我雖然曾在佛學院求學，但我的進修，主要是自修。虛大師給我思想上的啓發，也是從文字中來的。」¹¹

3、在《平凡的一生》中，印順說：「我出家以來，對佛法而能給予影響的，虛大師（文字的）而外，就是法尊法師（討論的）。」¹²

4、在〈我懷念大師〉一文中，印順說：「我與大師（太虛），永遠是思想與文字的關係」。¹³

5、在〈略論虛大師的菩薩心行〉，印順說：「我深受大師思想的啓發，對大師也有某種程度的理解，但自己爲宿習所熏的根性所限，即使嚮往有心，也不可能成爲大師那樣的菩薩。」¹⁴

6、在〈遊心法海六十年〉結語中，印順發抒對太虛大師的懷念說：「他（太虛）不但啓發了我的思想，又成全了我可以修學的環境。」¹⁵

7、在《法海微波》序文中，印順提及：自己多病又不善交際，所以雖列太虛大師門下，不可能追步大師的遺蹤。加上古老而衰落的中國佛教，不可能迅速改觀，不如多作些思想啓發的工作，也可以說是太虛大師「教理革命」的延續。¹⁶

綜合上述 7 則印順自述，可以得知：太虛大師的教理革命，對印順思想的塑造，曾發生重大的影響；而這種影響，主要是透過太虛的著作。

¹¹ 印順：〈遊心法海六十年〉，《華雨集》，第 5 冊，頁 11。

¹² 印順在〈研究佛法的立場與方法〉中說：我是只有從太虛大師和法尊法師那裏，看看他們的文章，或者是隨便談談，這樣子有了一點啓發。印順：《平凡的一生》（增訂本）（臺北：正聞出版社，民國 83 年 7 月，初版），頁 24；印順：《華雨集》，第 5 冊，頁 61。

¹³ 印順：〈我懷念大師〉，妙雲集下編之十，《華雨香雲》，頁 304。

¹⁴ 印順：〈略論虛大師的菩薩心行〉，妙雲集下編之十，《華雨香雲》，頁 339。

¹⁵ 印順說：在一般寺院中，想專心修學佛法，那是不可能的。我出家以來，住廈門閩南佛學院、武昌世苑圖書館、四川漢藏教理院、奉化雪竇寺，都是與大師有關的地方。在這些地方，都能安心的住著。病了就休息，好些就自修或講說。沒有雜事相累，這實在是我最殊勝的助緣，才能達成我修學佛法的志願。另李子寬邀印順來臺灣，也與太虛大師有一點關係。印順：〈遊心法海六十年〉，《華雨集》，第 5 冊，頁 59。

¹⁶ 印順說：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。出家以來，多少感覺到，現實佛教界的問題，根本是思想的問題。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。印順編：《法海微波》（臺北：正聞出版社，民國 82 年 2 月，4 版），序，頁 1；印順：〈遊心法海六十年〉，《華雨集》，第 5 冊，頁 7-8。



印順在太虛弟子中，雖不算先進，但卻是最了解太虛思想，也最能承傳並將太虛思想發揚光大的人，印順在對太虛思想傳承上，可謂青出於藍而勝於藍。¹⁷

與太虛大師的文字因緣，印順除主編《太虛大師全集》，撰寫《太虛大師年譜》，選編《太虛大師選輯》外，印順曾寫過〈革命時代的太虛大師〉（1950年）、〈向近代的佛教大師學習〉（1954年）、〈我懷念大師〉（1954年）、〈太虛大師菩薩心行的認識〉（1957年）、〈略論虛大師的菩薩心行〉（1957年）等懷念文章。印順說，他寫這些文章，不只是為了紀念，為了感懷太虛大師對他思想啓發的恩德，也作為彰顯大乘精神的具體形象。¹⁸又印順因閱澹思所作〈太虛大師在現代中國史上之地位及其價值〉有感，而撰〈談入世與佛學〉乙文，係以太虛的精神、思想學問為線索，而表達了一些自己的意見。¹⁹是一篇理解太虛、印順二人師徒思想傳承及其異同的重要文章。

據印順自己分析，他與太虛不同之處如下：一、太虛是峰巒萬狀，印順是孤峰獨拔。二、太虛長於融貫，印順偏重辨異。三、太虛說「人生佛教」，印順說「人間佛教」。四、在印度大乘佛教中，太虛立三宗，印順也說三系，內容大同。但太虛認為真「常唯心論」是大乘根本，早於龍樹、無著，印順則認為真常唯心論的出現較遲。²⁰本文以下各節所研究的各項議題，就是依此地印順所言，以及近代學界對於他們兩位法師的相關研究上，進一步探究，其中包括：太虛、印順師徒交鋒、由太虛的「人

¹⁷ 印順法師說：在大師門下，我是那樣後起，那樣的障重福薄，那樣的執拗。我不是上首迦葉，不是多聞阿難，更不是代師分化一方的舍利、目連。我只是，但求依附學團，潛心於佛法的孤獨者！印順：〈我懷念大師〉，妙雲集下編之十，《華雨香雲》，頁307。

¹⁸ 在《華雨集》第5冊，另收有印順撰之〈太虛大師圓寂百日祭文〉（民國36年6月24日）、〈太虛大師傳略〉（民國55年8月）及〈《太虛大師選集》序〉三篇短文。關於《太虛大師年譜》，聖嚴法師推崇說，由本書不但可以看到太虛大師的崇高偉大，也可以看出印順法師的治學精神。書中對日期的考覈，及素材的取捨抉擇，精密縝密，大有史家風骨。另印順選編的三冊《太虛大師選集》，可為探求太虛大師學行之方便。印順：〈遊心法海六十年〉，《華雨集》，第5冊，頁24、173—178；前引聖嚴：〈太虛大師評傳〉，見《學佛知津》，頁317；太虛大師著：《太虛大師選集》，上冊（臺北：正聞出版社，民國82年12月，3版），序文，頁2。

¹⁹ 印順：〈談入世與佛學〉，妙雲集下編之七，《無諍之辯》，頁175—175。

²⁰ 由於偏重辨異的學術風格，而造成了印順研究成就。但重辨異，難免要比較與批評，而為教界某些人所不喜。印順：〈《臺灣當代淨土思想的動向》讀後〉，《華雨集》，第5冊，頁101—102。

生佛教」到印順的「人間佛教」、有關印度佛教史分期及現存佛法三大系之抉擇問題、大乘三系教判差異、從太虛的「佛化新青年」到印順的「青年的佛教」、從太虛的「今菩薩行」到印順的「人菩薩行」、從太虛的淨土思想到印順的「淨土新論」、從太虛攝取《廣論》的三級說到印順《成佛之道》的建構等，藉以分析太虛、印順師徒在思想上的繼承、批判與創新。

根據本文初步研究發現：在印順法師思想中，包含著極多太虛大師的思想成分在內。所以當我們在探討「印順學」時，絕對不能忽略太虛對印順的影響。印順思想的源頭，是在太虛；忽略了太虛，就不能真正了解印順。又過去研究太虛與印順思想者，大都集中在有關「人生佛教」與「人間佛教」這一問題上。筆者以為：人間佛教的論題，固然是了解太虛、印順思想的主軸，但並不全面；唯有透過比較寬廣的視野，衡量他們這一對在近代中國最具有影響力的法師，才能掌握他們在近代佛教思想史的角色與地位。

貳、師徒交鋒——太虛與印順的「無諍之辯」

1931年春，印順法師入閩南佛學院修學，開始皈向太虛大師門下。當年7月，印順寫了〈抉擇三時教〉，受到太虛來函鼓勵。不久，印順到鼓山，又寫出〈共不共之研究〉、〈評破守培上人讀唯識新舊不同論之意見〉，太虛寫了一篇〈評印順共不共研究〉，並透過大醒法師轉告印順，關照他要心存寬厚。當時太虛似已意識到印順的性格：「是是非非，不為古人融會，不為近代大德包含」。²¹這一年，是印順寫作的開始，也是太虛、印順師徒文字因緣的開始。

1935年4月中，太虛、印順師徒因對日本的態度問題而發生誤會，印順覺得：爲了正義，爲了佛教，中國僧衆不能以任何理由，去與侵略中國的日本合作，或被誘惑到日本參訪。而一再向太虛上書，措辭有點過火。但太虛不理，印順一氣，斷然離開太虛。到普陀佛頂山閱藏樓閉關閱藏，過著忘世的生活。1936年秋，印順完成了全藏的閱讀。在終止與太虛關係一年多後，印順於是年冬，應太虛之命，前往武昌佛學院。1938年7月，再轉入四川漢藏教理院。²²

²¹ 印順：〈我懷念大師〉，妙雲集下編之十，《華雨香雲》，頁300；印順著：《平凡的一生》（增訂本），頁152。

²² 印順：〈我懷念大師〉，妙雲集下編之十，《華雨香雲》，頁302；印順著：《平凡的一生》（增



1939 年秋，太虛從昆明寄了一本林語堂寫的《吾國與吾民》給印順，要印順對其中有關不利佛教部分，加以評正，印順因此寫了〈吾國吾民與佛教〉。1940 年，印順在貴陽，寫成《唯識學探源》乙書。該書原是印順「唯識思想史」的第一部分——「唯識學的先驅思想」。將出版時，請太虛大師審核。「虛公以為唯識思想史已有人譯出，預備出版，不必再寫下去」，遂為題曰「唯識學探源」，這與印順原意並不相合。²³1941 年 1 月 13 日，太虛自重慶發函給法尊、印順、葦舫等人，囑付：「印順希對於支院精刻大藏緣起審辦之，作一文！」²⁴印順應命，寫了〈評「精刻大藏緣起」〉，對於支那內學院歐陽漸，有極為嚴厲的批評。²⁵2 月 12 日，太虛在給法尊的信函中說：「我在專修班的兩鐘點，請印順法師講其唯識學探源或人間佛教，均可。如印順另能多講，尤好！不能多，則此兩點鐘便可。」²⁶由於印順對唯識學與人間佛教的研究，獲得太虛的重視，所以特請印順代為上課。

1942 年，印順在四川合江縣法王學院，撰寫《印度之佛教》；10 月間，太虛看到了第一章〈印度佛教流變之概觀〉後，寫了〈議印度之佛教〉；印順回應〈敬答「議印度之佛教」〉；1943 年 8 月，太虛又寫了〈再議印度之佛教〉。最後，印順寫了一篇〈無諍之辯〉，寄給太虛，表示只是個人的見解，不敢再勞累大師。²⁷《印度之佛教》是印順最早完成有關印度佛教史研究的一部專著，儘管印順對本書並不滿意，但本書基本上可以視為印順思想初步定型的一部專著，印順後日的許多作品，基本上可以說

訂本)，頁 13—25。

²³ 印順覺得，如請人寫序而招來困擾，或者揄揚讚歎一番，甚至說幾句言不由衷的好聽話，實在沒有意義，從此再也沒有請人寫序了。由此事可知，太虛大師並不深知印順。印順後來寫的書，都只有自序，未見他序，可見同時代的人，未能真正認識他！印順著：《平凡的一生》（增訂本），頁 152—153。

²⁴ 印順編：《法海微波》，序，頁 5；太虛：〈與法尊書〉，第 45 通，《太虛大師全書》，第 26 冊，雜藏，酬對，一七，頁 78。（以下所引《太虛大師全書》各冊依善導寺佛經流通處印行之冊號）。

²⁵ 印順：〈評「精刻大藏緣起」〉，妙雲集下編之七，《無諍之辯》，頁 101。

²⁶ 印順在 1940 年，曾發表〈佛在人間〉及〈法海探珍〉等文，太虛對印順在佛法上的看法，印象必然十分深刻。太虛：〈與法尊書〉，第 56 通，《太虛大師全書》，第 26 冊，雜藏，酬對，一七，頁 82。

²⁷ 印順著：《平凡的一生》（增訂本），頁 153—154。

是為本書內容，做不同幅度的修正與進一步的深化、廣化。²⁸

太虛大師在〈議印度之佛教〉中，對印順的批評如下，他說：「印順法師讀書好為精渺深徹之思，故其著作往往能夠玄揭要，自成統貫，以從事沉隱之印度佛史，必有勝績。」「佛教，乃內本釋尊之特見，外治印度文明而創立」，此語甚好。惟於佛世以來的教史，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。

29

太虛所謂「殊應矯正」之處，指的是有關大乘三系（真常唯心論、性空幻有論、唯識論）的時間先後與主要所依問題。因太虛宗主真常唯心論，印順則「獨尊龍樹」（性空論），這是太虛、印順師徒思想主要差異之處。（下詳第伍節之討論）。

印順在〈敬答「議印度之佛教」——敬答虛大師〉乙文中，很婉轉而堅定地回應太虛對他的批評。印順反駁其師論點如下：1、關於論事推理之辨：太虛係以「變緣空真如相」、「性具如來淨德」、「藏識種現情器」三者，為一貫之大乘，不容分割為先空後常。此則立足於真常唯心論，即以次第發展成果之《楞伽》、《起信》等而說；若立足於性空論及唯識論，則決不如此。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。又太虛以中國有大乘三宗為一貫，故印度之大乘不應分割。此亦幾近推理，有強印度佛教以從中國之嫌。2、關於先空後常之辨：太虛合空、常為一期，而又先真常而後性空，此與印度之多種三時教說，顯然不合。又印順檢之譯史，發現經律中，均呈性空先於真常者。3、關於空常取捨之辨：印順辯解說，他於大乘中見龍樹之有特盛者，非愛空也。太虛以「掩抑許多大經論」為言，「此出大師誤會，愚見初不如是。」³⁰

²⁸ 印順法師在〈契理契機之人間佛教〉中，對自己的思想有明白的剖析，他說：其實我的思想，在民國31年所寫的《印度之佛教》「自序」，就說得很明白：「立本於根本佛教之淳樸，宏傳中期佛教之行解（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」！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。可見印順對於佛法的根本看法與抉擇，在《印度之佛教》乙書完成後，基本上已定型。印順著：《契理契機之人間佛教》（臺北：正聞出版社，民國79年1月，2版），頁1-2。

²⁹ 太虛：〈議印度之佛教〉（民國31年10月），《太虛大師全書》，第25冊，雜藏，書評，一六，頁48-49。

³⁰ 印順：〈敬答「議印度之佛教」——敬答虛大師〉，妙雲集下編之七，《無諍之辯》，頁117-122。



1943年8月，太虛在看過印順《印度之佛教》全書及〈敬答「議印度之佛教」——敬答虛大師〉後，又寫了〈再議印度之佛教〉乙文。太虛說：「今考核全書，始知與吾意有不少距離。」太虛此文所議，較前文為詳、為廣。由此文，可知他與印順的「距離」，主要是在：一、有關對人間佛教問題的理解，二、馬鳴與龍樹（眞常與性空）思想前後與抉擇兩問題的不同認知上。

關於人間佛教問題，太虛大師認為：印順的《印度之佛教》，以阿含「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也」片言，有將佛法割離其餘有情界，孤取人間為本，落人本之陔隘趨向。如此將使只求現實人間之樂者，認為佛法不如儒道之切要，如梁漱溟、熊子眞、馬一浮、馮友蘭等；也會讓只是追求未來天上樂者，認為佛法不如耶、回等教之簡捷，將使佛法被棄於人間矣。³¹印順有關人間佛教的思想，先是受到太虛的啓發，後又在「佛出人間，終不在天上成佛也」，得到「新的啓發」。³²值得注意的是：印順法師的兩次啓發，到底有何不同？而這也正是他所以異於其師太虛大師的關鍵所在。

早在1941年，印順曾以「力嚴」為筆名，發表〈佛在人間〉、〈法海探珍〉等，突顯他對佛法的觀點。³³太虛對於印順〈佛在人間〉，有如下評語：「依無量世界一切衆生為出發點，不但依此世人類為出發點，為佛法一殊勝點。棄此而局小之，易同人天小教。故佛出人間，以人間為重心可，局此人間而不存餘衆生界，則失佛法特質，不可不慎！」³⁴太虛的顧慮處，正是印順讀《阿含》，第二次深受啓發之處，也是太虛、印順師徒有關人間佛教思想分道揚鑣之處。

在有關馬鳴與龍樹（眞常、性空）先後的問題上，太虛特別提到：印度佛教衰滅，除外來政治社會原因外，咎莫大於此執空諍者。太虛以為：印度佛教在進入空有激烈爭辯之際，「小大宗見各持，遂漸傾密行，趨入印度佛教衰運」。蓋執空論者，善壞他論，不流惡取空撥無因果，則惟有如清辨轉入神秘密咒延續身命之一途。又中國人一

³¹ 太虛：〈再議印度之佛教〉（民國32年8月），《太虛大師全書》，第25冊，雜藏，書評，一六，頁52。

³² 印順著：《契理契機之人間佛教》，頁47。

³³ 印順著：《平凡的一生》（增訂本），頁153。

³⁴ 太虛：〈編閱附言——佛在人間條〉，《太虛大師全書》，第31冊，雜藏，文叢，一九，頁1281。

向稱佛教為「空門」，虛無寂滅，詆為蔑倫逃世，使聞者因而卻步。今若更張「解脫同歸寂滅，法性皆空唯名」之說，無異將使人視佛教為畏途！³⁵依太虛看法，不管是從佛教在印度滅亡的歷史教訓，或是從中國人對「空門」的誤解，都不應高標龍樹空義。在這一點上，印順卻有不同的看法，因「性空唯名」在大乘三系中，是印順所「最同情」的！

太虛又說：印順的《印度之佛教》，在馬鳴之後、無著之前短短百餘年，另為龍樹、提婆獨立一時，馬鳴為印度興大乘之本，抑令湮沒，無著與密教極少關係，乃推附後與咒密為一流，「除別存偏見者，無論何人難想其為平允也！」按太虛的看法是：馬鳴在龍樹之前，即法界宗（真常唯心）在法空宗（性空唯名）之前，他在這篇「再議」中二度重申，希望印順不要因「獨尊龍樹」，而前沒馬鳴後擯無著，揉成支離破碎之局。³⁶依此，或可說：「重馬鳴」（真常）抑或「尊龍樹」這一問題，是太虛、印順兩位師徒在佛教大乘三系教判上的主要分歧點。

自這次「無諍之辯」落幕後，太虛、印順師徒就不再有過正面的過招。兩人後來的關係，主要是印順透過閱讀太虛著作，編輯《太虛大師全書》，撰寫《太虛大師年譜》及一些回憶的文章，印順並站在太虛思想立足點上，進一步展開探究佛法真義的生命之旅。如果我們通讀他們兩位師徒所留下來的文字，可以發現：印順受太虛思想的啟發不少，影響很大。以下將就印順與太虛兩位師徒，在思想上的繼承與批判，分項繼續探討。

³⁵ 太虛：〈再議印度之佛教〉，《太虛大師全書》，第 25 冊，雜藏，書評，一六，頁 60—61、66。

³⁶ 有關馬鳴研究，太虛撰有〈華譯馬鳴菩薩所著書述要〉，歸納馬鳴所著書見於華譯者，除去重譯凡八種。其中《大乘起信論》、《大宗地玄文本論》二論，為馬鳴大乘總持法門，起信弘揚者廣，而宗地尤富奧秘之義，可惜尚鮮發揮者。《尼乾子問無我義經》所明大旨，在空無我性；《事師法五十頌》、《佛所行讚經》、《大莊嚴經論》，明大乘方便行，佛所行讚為詠歎釋尊一代行跡的一首史詩，大莊嚴論則采集佛本行、本生，以豐麗輕鬆筆調，作種種故事性的鋪陳。另《十不善業道經》、《佛說六道伽陀經》（《六趣輪迴經》同本重譯），明世間業報以勸善懲惡。前引太虛：〈再議印度之佛教〉，《太虛大師全書》，第 25 冊，雜藏，書評，一六，頁 59、63；太虛：〈華譯馬鳴菩薩所著書述要〉，《太虛大師全書》，第 29 冊，雜藏，文叢，一九，頁 12—16。



參、由太虛的「人生佛教」到印順的「人間佛教」

太虛大師的佛教改革運動，雖含教理、僧制、寺產等三方面，但其中稍有成果且影響較大者，當屬教理方面的改革，特別是他的「人生佛教」的主張。³⁷據楊惠南教授分析，太虛「人生佛教」的理念，主要來自下列四方面：1、清末民初革命思潮；2、自己早年研修之禪學、天台學等傳統中國佛教；3、西方各種科學理論；4、梁漱溟、吳稚暉等批判佛教者的刺激。³⁸上述第 2、3 兩項，太虛主要是透過自己的閱讀與修習。關於革命思潮對太虛之影響，江燦騰教授認為：在五四運動後，太虛因對傳統佛教的社會功能產生質疑，為疏解這種來自外在環境的鉅大壓力，尤其是來自梁漱溟及吳稚暉等人對佛教的批評，才提倡「人生佛教」，以為因應。³⁹

針對梁漱溟對佛教的批判，太虛在〈論梁漱溟東西文化及其哲學〉一文中云：

梁君欲從排斥佛法，攝受歐化，提倡孔學達之，余則謂須昌明五乘的共佛法以達到之耳。此後當另著《佛教人生學》、《具足佛教學》二書以明之。⁴⁰

又在〈論王陽明〉中說：

³⁷ 楊惠南：〈從「人生佛教」到「人間佛教」〉及〈太虛之「人生佛教」和梁漱溟之「人生三路向」的比較〉，見其所著：《當代佛教思想展望》（臺北：東大圖書公司，民國 80 年 9 月，初版），頁 75—76、132。

³⁸ 太虛在給吳稚暉的信中，提到他個人的習學過程，他說：20 年前，的確從一日本留學朋友帶回的書籍中，接受了孫中山的三民主義，嚴又陵所介紹的思想，章太炎的五無論，康長素的大同書，譚嗣同的仁學等。……旋又讀了新世紀，接受了巴枯寧、克魯泡特金等思想。嗣後，更回轉將宋、明、六朝、周、秦的中國書研究了一番。太虛最後歸結說，他雖不懂西洋文字，有介紹西洋思想的新譯、新著出來，亦必買來看看。雖然如此，但他自信自己的思想本質，仍完全得之於佛學。行佛行，言佛言，也還一致。楊惠南：〈從「人生佛教」到「人間佛教」〉及〈太虛之「人生佛教」和梁漱溟之「人生三路向」的比較〉，《當代佛教思想展望》，頁 80—85；太虛：〈致吳稚暉先生書〉，《太虛大師全書》，第 26 冊，雜藏，酬對，一七，頁 187。

³⁹ 江燦騰：〈從「人生佛教」到「人間佛教」——為紀念太虛大師百歲誕辰而作〉，《臺灣佛教與現代社會》，頁 171；江燦騰：〈太虛大師「人間佛教」思想探源〉，見《現代中國佛教思想論集》（一）（臺北：新文豐出版公司，1990 年 7 月，初版），頁 98—99。

⁴⁰ 太虛：〈論梁漱溟東西文化及其哲學〉，《太虛大師選集》（臺北：正聞出版社，民國 82 年 12 月，3 版），下冊，頁 184。

梁漱溟亦治佛學很久，始窺見儒化真如，然則欲導世人得嘗人生之真味，正須先謀宏施佛化，乃反欲置佛化為後圖，是猶欲枝之茂而斫其根，欲流之長而涸其源也。⁴¹

據大陸學者何建明教授觀察：闡揚佛教的現實人生理論，是中國佛法觀念在近代轉變的重要特徵。這種現象主要表現在兩方面：一是有許多佛門人士，均強調佛法的中心觀念在人生，如民初積極籌組佛教會的李政剛（認為佛教之衰，在於其人生真理未能被世人所了解）、王恩洋（有《人生學》四篇）、釋巨贊等。二是許多佛教報刊，都以宣揚佛法中的人生理論為宗旨，如《海潮音》標榜人海思潮中的覺音，《正信周刊》強調「發達人生」、「闡揚佛陀文化，建設人間淨土」等。直到太虛，才大力推進有關人生佛教的建設，太虛可以說是近代人生佛教理論的集大成者。⁴²亦可見，太虛「人生佛教」，乃是為了因應其所處時代的需要而提出，「人生佛教」的命題，正是當時中國佛教界所面臨的共同課題。

太虛認為：佛說法，其動機雖普為一切眾生，而說法的主要對象，則仍在人類，佛所說的一切學理和道德，都是離不開人間的。⁴³在中國舊時環境，人們一入佛門，即注重出世，而忽略化導世間，故弄成佛教與社會脫離的怪象。⁴⁴又佛法誠以眾生為對象，然中國佛教徒率多漠視對人群痛苦的化度，於佛出人間，佛身同人，佛說人身

⁴¹ 太虛：〈論王陽明〉（民國 12 年冬），《太虛大師全書》，第 21 冊，論藏，宗用論，一三，頁 509—510。

⁴² 印順說，人間佛教的論題，民國以來，即逐漸被提起。民國 23 年，《海潮音》出過人間佛教專號。慈航法師在星洲，辦了一個名為《人間佛教》的刊物。抗戰期間，浙江縉雲縣也出了小型的《人間佛教月刊》。法舫法師在暹羅，也以〈人間佛教〉為題演說。另陳兵、鄧子美也指出，在二、三十年代，不屬於太虛一派的顧淨緣，依佛法之人乘與菩薩乘，提出「人道佛教」的主張，倡導「做人做事」、「無我為人」，行菩薩大乘道。又湖北的陳耀智，提出「人間佛學」，主張不奉鬼神，造福人類，方為學佛真諦。何建明著：《佛法觀念的近代調適》（廣東佛山：廣東人民出版社，1998 年 10 月，1 版 1 印），頁 139—143；印順：〈人間佛教緒言〉，妙雲集下編之一，《佛在人間》（臺北：正聞出版社，民國 81 年 2 月，修訂 1 版），頁 18；陳兵、鄧子美著：《二十世紀中國佛教》（北京：民族出版社，2001 年 3 月，1 版 2 印），頁 198、205。

⁴³ 太虛：〈佛學之人生道德〉，《太虛大師選集》，下冊，頁 489。

⁴⁴ 太虛：〈中國之佛教〉，《太虛大師全書》，第 2 冊，法藏，佛法總學，二，頁 893。



難得等義，缺乏正確了解。⁴⁵太虛主張的人生佛教，並不是教人離開人的立場去做神、做鬼，或都到寺院山林裏去做出家人的佛教，而是以佛教的道理來改良社會，促使人類進步，改善世界的佛教。⁴⁶

為回應世俗各學派及一般人，常誤解佛教主張虛無寂滅，消極厭世，而非重視現實，太虛大師撰有《真現實論》，廣論佛門中的「真現實」意義。按《太虛大師全書》共分四藏：法藏、制藏、論藏、雜藏，其中論藏的主要內容，就是《真現實論》，《真現實論》又分宗依論、宗體論及宗用論等三篇，是一部涉及很廣的書，由此論可見太虛視野之廣與治學之博。依太虛大師解：現實主義，雖鏡涵萬流，含容一切，要非佛陀不足以正其名義也。並用以簡別世俗現實主義，故名《真現實論》。⁴⁷

太虛《真現實論》的真正涵義，乃在彰顯一種現實體證的精神，倡導佛教要關懷現實，從其終極的層面上看，真現實論突顯出一種真實自覺的理想。《真現實論》所代表的時代精神，確能支持太虛「人生佛教」的理念。吾人對「真現實論」的義蘊與時代精神之體會，可以確定在太虛所謂的：「即人成佛」、「人圓佛即成」的理念上。《真現實論》所彰顯的真精神，並非在形上學系統的建立，而是重在人生理想踐行的果位之上。⁴⁸這由太虛在未完成的《真現實論宗體論》初章末尾中，所標舉出的「發達人生即證佛身」及「淑善人間即嚴佛土」，亦可以窺知一二。⁴⁹

⁴⁵ 太虛：〈復朱鐸民居士書〉，第1通，《太虛大師全書》，第26冊，雜藏，酬對，一七，頁284。

⁴⁶ 太虛在同一篇演講中又說，人間佛教並非要人離開世界，或做神奇鬼怪非人的事，而係因世人的需要而建立人間佛教，為人人可走的坦途，以成為現世界轉變中的光明大道，領導世間的人類改善向上進步。太虛：〈怎樣來建設人間佛教〉（民國22年10月），《太虛大師全書》，第24冊，論藏，支論，一四，頁431、449。在太虛思想中，「人生佛教」與「人間佛教」並無差異，故正文中，以「人生佛教」統一之，並藉以區別於印順主張之「人間佛教」。

⁴⁷ 郭朋著：《太虛思想研究》（北京：中國社會科學出版社，1997年8月，1版1印），頁234；太虛：〈真現實論宗依論〉，《太虛大師全書》，第18冊，論藏，宗依論，一一，頁4。

⁴⁸ 趙汝明：〈從「自覺承擔」的義識解讀「即人成佛的真現實論」之義蘊〉，《海潮音》，79卷11期（民國87年11月），頁25—26。

⁴⁹ 太虛：《真現實論宗體論》，見《太虛大師全書》，第20冊，論藏，宗體論，一二，頁260—263及《太虛大師選集》，中冊（臺北：正聞出版社，民國82年12月，3版），頁420—422。

太虛大師另在〈即人成佛的真現實論〉中提到：末法時期佛教的主流，必在密切人間生活，而導善信男女向上增上，即人成佛之人生佛教。太虛並從人生佛教立場，進一步比較錫蘭、西藏、日本真宗及中國唐代禪宗之利弊得失，所得到的結論是：主唐代禪宗並輔以錫蘭律行，以安心立僧；主日本真宗並輔以西藏密咒，以經世濟生，庶可為末法時期人生佛教之要素矣。故應易「直指人心，見性成佛」為「直依人生，增進成佛」，或「發達人生，進化成佛」。可見太虛所提出的「人生佛教」，是從橫向比較四種佛教不同類型的弘化取向中，所作出的抉擇性看法。他的「人生佛教」理論架構，不僅以融攝性的世界眼光，來建構適合於現代中國的佛教新體系，而且還以開放性的視野，來構築一全新的普世佛教。而此正是太虛在該文所撰四句述懷：「仰止唯佛陀，完成在人格，人圓佛即成，是名真現實」，所要表達的真義。⁵⁰

對於太虛所說：「仰止唯佛陀，完成在人格」，一般人或又誤解：成佛只不過是完成一般人的格罷了！因而把佛法低陷到庸俗的人類生活中。太虛對此，特別解釋說：從現實人生中去不斷的改善進步，向上發達，以至於達到圓滿無上的人格。他並強調：不僅要有平常做人的標準德行（人乘），又能依此，更趨向大乘的菩薩行，以完成宇宙人格最高峰的佛果。⁵¹

太虛認為：中國佛教徒，要從大乘佛教的理論上，向國家民族、世界人類，實際地去體驗修學。這大乘理論的實踐行動，即是「菩薩行」，這菩薩行要能適應「今時、今地、今人」的實際需要，故也可名為「今菩薩行」。⁵²而今菩薩行的努力方向，就是建設人間淨土。太虛主張：佛法上所明淨土之義，不必定在人間以外，在人間亦可改造成淨土。雖人世有煩惱生死、痛苦鬥爭等危險，但若有適當方法，以為對治、改進，固可在人間建設淨土也。⁵³建設人間淨土，略說有二法：一、治本之法：勵行十善，修人間增上善業，並以十善為業，傳此風教，化被群生。二、治標之法：由全球

⁵⁰ 太虛：〈即人成佛的真現實論〉，見《太虛大師全書》，第 24 冊，論藏，支論，一四，頁 457、460 及《太虛大師選集》，下冊，頁 213、215—216；陳永革：〈論佛教弘化的現代轉型與人間佛教思潮——以太虛「人生佛教」思想為中心〉，《普門學報》，第 20 期（2004 年 3 月），頁 14。

⁵¹ 太虛：〈中國佛教之重建〉，《太虛大師選集》，下冊，頁 197—198。

⁵² 太虛：〈從巴利語系佛教說到今菩薩行〉，《太虛大師選集》，下冊，頁 388。

⁵³ 太虛：〈新中國建設與新佛教〉（民國 26 年 9 月），《太虛大師全書》，第 22 冊，論藏，宗用論，一三，頁 1197。



各國佛教徒聯合成一國際組織，平時安分行善，遇有天災人禍，則聯合救護。並依「法界無盡」、「自他不二」之三寶威力，修真言密宗祈禱法，息災增福，或舉行悔罪祈福活動。⁵⁴

太虛大師又說：要重建佛教，不是浮泛不切實際的舉動，便能勝任奏效，是要向人群中從事實際工作，方能實現人間淨土。「建設人間佛教」、「改造人間淨土」雖多經宣傳，但若沒有集團去從事深切地研究，則所謂人間佛教或淨土，終不能實現。⁵⁵爲了落實人間淨土的實施，太虛有先建立模範道場的建議，他說：人間淨土雖遍人間，然要有一具體建設爲表現之，此人間淨土之具體建設，今西藏、暹羅庶近之。然在中華建設，普陀山之聖道場地，最爲合宜。不然，則豐林沃土若大滬山者，亦堪施設，惟以全山爲善耳。⁵⁶

印順法師「人間佛教」的理念，計有五個思想來源：一、早年研究「三論」及唯識學的心得，二、太虛大師所提倡「人生佛教」的啓發，三、來自《阿含經》和廣律中所含有的「現實人間的親切感、真實感」。四、日本佛教學者高楠順次郎、木村泰賢、結城令聞等人治學方法的影響。五、梁漱溟等「出佛歸儒」新儒家學者的影響。⁵⁷比較太虛、印順有關人生（人間）佛教思想來源，除與個人早年修學經驗有關外，兩人同受梁漱溟「出佛歸儒」之刺激。又印順除受太虛思想啓發外，另有因研讀《阿含經》和廣律的體會，而此更爲太虛、印順兩人有關人間佛教思想的主要分歧點。

印順自承，他宣揚「人間佛教」，是受到太虛大師的影響，但多少是有些不同。⁵⁸太虛大師在民國十四、五年間，提出了「人生佛教」。抗戰期間，還編成一部專書——

⁵⁴ 太虛：〈建設人間淨土論〉，《太虛大師全書》，第24冊，論藏，支論，一四，頁398—399。

⁵⁵ 太虛：〈佛學會與實現佛化〉（民國24年11月），《太虛大師全書》，第18冊，制藏，學行，一〇，頁274。

⁵⁶ 太虛：〈建設人間淨土論〉，《太虛大師全書》，第24冊，論藏，支論，一四，頁399。

⁵⁷ 楊惠南：〈佛在人間〉，見《當代佛教思想展望》，頁174—182。

⁵⁸ 江燦騰教授認爲，「人生佛教」和「人間佛教」，對太虛大師的思想本質來說，並無太大差異，但太虛較常以「人生佛教」立論。樓宇烈教授主張：太虛、印順師徒二位，將「人間佛教」與「人生佛教」並用，只是太虛認爲以「人生佛教」來概括佛教的根本精神更確當些，而印順則代之以「人間佛教」。江燦騰：〈論印順法師與太虛大師對「人間佛教」詮釋各異的原因〉，《現代中國思想論》（一），頁123；樓宇烈：〈佛教的人文精神與人間佛教〉，見其所著《中國佛教與人文精神》，頁382；印順著：《契理契機之人間佛教》，頁43。

《人生佛教》。太虛倡導「人生佛教」，有兩個用意：一、對治的：以人生對治死鬼的佛教，所以用「人生」為名。二、顯正的：重視現實的人生，即人而成佛。印順說，太虛大師的人生佛教很好，他為什麼又要提倡人間佛教呢？約顯正方面說，大致相近；在對治方面，則有更重要的理由。因佛教是宗教，有五趣說，如不能重視人間，而重視鬼、畜一邊，則近於鬼教。如著重羨慕天神一邊，則近於神教。中國佛教有流於死鬼的偏向，印度後期的佛教，則流於天神的混濫。因此，特提「人間」二字來對治之。印順強調：真正的佛教，是人間的，惟有人間的佛教，才能表現出佛法的真義。

59

印順認為：太虛大師說「人生佛教」，是針對重鬼、重死的中國佛教。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。⁶⁰印順「人間佛教」與太虛「人生佛教」差異在：太虛的「人生佛教」，雖不能容忍傳統中國佛教對「鬼的佛教」、「死的佛教」的信仰，但卻仍容忍對「天」的尊敬。印順不容忍「鬼的佛教」、「死的佛教」，也不容忍「天的佛教」。⁶¹印順並說：

這我們稱為人間佛教的，不是神教者的人間行，也不是佛法中的人乘行，是以人間正行而直達菩薩道，行菩薩而不礙人間正行的佛教。從來所說的，即世間而出世，出世而不礙世間，今即稱為即人而成佛，成佛而不礙為人。成佛，即人的人性的淨化與進展，即人格的最高完成。⁶²

⁵⁹ 1945年6月，海潮音社在重慶出版了《人生佛教》，係由太虛述意，福善、妙欽編校。全書分8章，除第1章總敘外，第2章以下分別是：無始終無邊中之宇宙事變、事變中之有情眾生業果相續、有情業果相續流轉中之人生、有情流轉中繼善成性之人生、人生向上勝進中之超人、人生向上進化至不退轉地菩薩、無始終無邊中之宇宙完美人生。印順：〈人間佛教緒言〉，妙雲集下編之一，《佛在人間》，頁18—22；太虛大師著：《人生佛教》（臺北：大乘精舍印經會，民國92年4月，2刷），目次。

⁶⁰ 印順：〈遊心法海六十年〉，《華雨集》，第5冊，頁19。

⁶¹ 楊惠南分析說：太虛的「人生佛教」和印順「人間佛教」最大差異，固然是前者仍存有敬「天」的色彩，後者則毫不保留地反對佛（菩薩）身的「天」神化，但這只是表面的差異，更根本的原因是：太虛與印順二人在治學態度與「判教」上的不同。楊惠南：〈從「人生佛教」到「人間佛教」〉，見《當代佛教思想展望》，頁110—118。

⁶² 印順：〈從依機設教來說明人間佛教〉，妙雲集下編之一，《佛在人間》，頁73。



可以說，這就是「印順版的人生真現實論」。

由於印順重視「諸佛皆出人間，終不在天上成佛」，並深信純正的佛法是「佛在人間」，「以人為本的」。⁶³所以印順強調說：在佛教中，雖有不同的佛陀觀，但正確的佛陀觀，到底是佛在人間，即人成佛。「諸佛世尊，皆出人間，不在天上成佛也」。《阿含經》如此說，初期大乘經也如此說。正確的佛陀觀，是不能離卻這原則的。⁶⁴所以凡是純正的佛弟子，必需把握佛陀的崇高偉大點，要窺見佛陀之所以為佛陀。唯有在「即人成佛」的佛格上，才能奠定堅強的信念。在理智信仰的生命中，去為真理與自由而邁進，完成佛教出現世間的目的。⁶⁵

但在印度，佛法普及到一般民間，為避免與舊有的神教作無謂的衝突，人間為本的大乘法，在日見發展的過程中，多少融攝了神教，天行逐漸發展起來。由於印度婆羅門教，重祭祀、咒術、苦行。大乘佛教的發揚，有著天乘的融攝，所以這三種也融攝進來。初期聲聞法，最是純樸。大乘重人間救濟，而神化的內容反增多了。⁶⁶印順說：

現在所提倡的人間佛教，我們是人，應以人為中心，應攝取印度初、中二期佛教的人菩薩的慈悲與智慧，特應從悲取智，而不取後期佛教的天菩薩法。……提倡純粹的人菩薩法，即由人發菩薩心，以悲智普濟一切有情，直趣無上正等菩提，應著重中期佛教，而脫落天化的傾向。⁶⁷

印順強調：人間佛教，為古代佛教所本有的，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」。⁶⁸印順說：人類學佛，只是

⁶³ 印順著：《契理契機之人間佛教》，頁 3。

⁶⁴ 印順說：佛陀是人間的，我們要遠離擬想，理解佛在人間的確實性，確立起人間正見的佛陀觀。印順：〈佛在人間〉，妙雲集下編之一，《佛在人間》，頁 13—15。

⁶⁵ 印順又說：釋尊在倡導佛教的解脫論中，並沒有忽略世間。釋尊的離家棄世，是真正的走入人間。他為了真理與自由，忍受一切衣食上的淡泊，但他以法悅心，怡然自得。他受著政敵的毀謗、毒害，但他還是那樣慈悲無畏。在入滅時，他還在教化須跋陀羅。他並不消極，並不拋棄人間。印順：〈佛在人間〉，妙雲集下編之一，《佛在人間》，頁 4、12。

⁶⁶ 印順：〈從依機設教來說明人間佛教〉，妙雲集下編之一，《佛在人間》，頁 67—68、71。

⁶⁷ 印順：〈從依機設教來說明人間佛教〉，妙雲集下編之一，《佛在人間》，頁 43。

⁶⁸ 印順：〈人間佛教要略〉，妙雲集下編之一，《佛在人間》，頁 99。

依於人的立場，善用人的特性，不礙人間正行，而趨向於佛性的完成。修學佛法的，應重視人性的合理化，以人生正行到達人性淨化，對於衆生通性，或衆生所特有的特性，應減輕它，揚棄它，使充分發揮人性，以進成佛道。⁶⁹

儘管印順特別強調「佛在人間」的特性，但對於人在十法界中的地位，太虛與印順，都重視人的特勝處。太虛說：人類是一切衆生上下升沈的總樞紐，且人在一切衆生中，意識上較富自由活動的力量，富於創造性，多聞博學，知識深刻。對於古人所遺留下來的一切文化道德等，不但能完全接受過來，同時還能運用思考，發揮揀擇真理的作用。⁷⁰而印順則認為：在五趣中，一般以為天上最好，地獄最苦。佛法獨到的見地，卻以為人間最好。惟有生在人間，才能稟受佛法，體悟真理，而得正覺自在。且人有慚愧（梵行勝）、智慧（憶念勝）、堅忍（勇猛勝）等三特勝，故惟有人類才是佛法的住持者、修學者。印順在《成佛之道》偈頌有云：生死流轉中，人身最難得。憶、梵行、勤勇，三事勝諸天，⁷¹即此之謂也。

印順法師認為：太虛真正的「學理革命」，是他的即人成佛的人生佛教。人生佛教，不是世俗化，不是人天乘，不是辦辦文化、慈善，搞搞政治，而是有其深徹意義的。但太虛的學理革命，在適應環境中，不是條理嚴密，立破精嚴，以除舊更新。而是融攝一切固有，平等尊重。因其融舊的成分太多，反而掩蓋了創新，以至於他所要表達的真意，反而變得模糊了。⁷²此外，太虛人生佛教的思想，在理論上的不圓滿，還在太虛並未對作為中國佛教之源的印度佛教與中國佛教間的關係，作深入的闡述；又他所提人生佛教與中國化佛教各宗派的關係如何適當掛鉤？如何通過人生佛教的教理，來引導各宗派來適應、關懷現代社會？這都是值得再深入探討的問題。另在實踐層面上，雖然人生佛教理論的建構，是近代佛教教理改革的重大成就，進一步的運作，需賴僧制改革的配合，但太虛所提有關僧制改革的種種方案，一一遭挫，甚至縮

⁶⁹ 印順說：大乘初起的真義，確是為了適應人類，著重人行，發展為不礙人間正行的解脫。佛法是怎樣的重在人間！印順：〈人性〉及〈從依機設教來說明人間佛教〉，妙雲集下編之一，《佛在人間》，頁 72、86、97。

⁷⁰ 太虛：〈佛學之人生道德〉，《太虛大師選集》，下冊，頁 490—491。

⁷¹ 印順著：《佛法概論》（臺北：正聞出版社，民國 81 年 1 月，修訂 2 版），頁 52—56；印順著：《成佛之道》（增注本）（臺北：正聞出版社，民國 83 年 6 月，初版），頁 47。

⁷² 印順：〈談入世與佛學〉，妙雲集下編之七，《無諍之辯》，頁 220、223—224。



爲一菩薩學處，在他生前也未能實現。⁷³但太虛人生佛教在實踐層面無法落實，並無損於其理論的價值。

楊惠南教授在〈從「人生佛教」到「人間佛教」〉乙文中，比較太虛、印順師徒的思想同異，縱觀全文，其立論有過份貶抑太虛之處。如在文中提到：做爲一個「佛教革命家」的太虛，由於他妥協於傳統的非革命成分，而使得「革命」無法成功；又太虛個人深具「融貫」的容忍性格，使得他的「人生佛教」具有多分保守特質；加上太虛是一位過分樂觀的理想主義者，這都是讓他終究要走上失敗的命運。⁷⁴

楊惠南的批評，主要集中在太虛的「妥協」、「容忍」，其實這正是太虛的特（優）點。後人在檢視印順的「人間佛教」思想時，實不應忽略太虛「人生佛教」的思想特質與首創之功。蓋太虛、印順師徒有關人間佛教的理念，除了有思想上的傳承關係外，也有其可以互補之處。當我們在探討印順人間佛教思想時，若抽離了太虛人生佛教，將是一件不可思議之事。

肆、有關印度佛教史分期與現存佛法三大系之抉擇問題

太虛在有關印度佛教史的分期上，主張佛滅度後的教法，可分爲三個時代和三個系統。第一個時代，是佛滅度後初五百年，爲「小行大隱時代」，然大乘法並不是沒有，不過是隱微不彰而已。到六百年後，馬鳴、龍樹、提婆、無著、世親等出世，盛行大乘法，但小乘法也非消滅，而仍附庸流行於世，是屬於「大興小附時代」。到了一千二、三年間，大、小乘的顯教都成輔從品，最盛行的是密宗，是第三個「密主顯從時代」。一千三、四百年後，印度佛法漸衰。⁷⁵佛教雖源出印度，而印度早無佛教。

⁷³ 陳兵、鄧子美著：《二十世紀中國佛教》（北京：民族出版社，2000年11月，1版），頁202—203；何建明著：《佛法觀念的近代調適》，頁147。

⁷⁴ 楊惠南：〈從「人生佛教」到「人間佛教」〉，前引《當代佛教思想展望》，頁108、120、123—124。

⁷⁵ 另太虛在〈建設現代中國佛教談〉中，也將印度佛教史，分成三時期，說法大同，但命名卻有小異，他是以小乘、大乘、密咒在不同時期之興盛爲主而命名。一、小乘興盛時期：約在佛滅度第一百年到六百年間，所傳教法以聲聞乘爲中心的三乘共法。然所傳雖以聲聞乘爲中心，而大乘佛法，亦不能說全然沒有，而是伏於其中，隱沒不彰而已。二、大乘興盛時期：在佛滅度後第六百年到一千一百年間。在此時期馬鳴、龍樹、提婆、無著、世親等，接踵而出，闡揚大乘教義。但在這時期中，聲聞乘的教法，並非就斷絕，而是附屬於

然印度佛教初五百年者，可徵之錫、緬、暹羅所傳；次五百年者，可徵之中華、日本所傳；後五百年者，可徵之藏、蒙等處所傳。⁷⁶太虛以為：有印度三時期之佛法，方有今世錫蘭、中國、西藏三系統佛法；藉由現存之三系統佛法，還溯到印度三個時期的佛法；再由印度三時期佛法，進一步還源到佛說的法源，如此整個佛法的總相即不難明了。⁷⁷

太虛大師進一步說：現存世界上所流傳的三大系佛教，與印度三時期的佛教，有密切的關係。錫蘭系所傳的佛教，是印度第一時期流傳的佛教，以其在阿育王時開始傳入，且能保持僧眾團體律儀，儼如佛世或離佛不遠時代的僧眾律儀一樣。中國所流行的佛法，屬於印度第二期流行的佛教，以大乘教法為主，但三乘共教亦附帶傳來。唐開元後，印度第三期的真言密法，雖亦有傳來，但未極具備。西藏所流行的佛教，是印度第三期所傳的佛教，以陀羅尼密法為主，於大乘性相教義，雖亦重研究，而終以真言密法為主。

比較上述三系，西藏較於中國，亦有所缺。印度第一期佛教，以三乘共法為中心的經、律、論，中國不在少數，而西藏則無阿含經等，律藏亦不多，而中國則較完備。所以印度第一期佛教，中國較西藏多。雖然，在中國亦有缺陷，如中國在戒律的儀式上，除了傳戒時曇花一現外，便不多見，而錫蘭則依照律制而行；所以印度第一期佛教，在中國亦覺不全。⁷⁸

太虛歸納全世界現存佛教有三大系，並就三系分析如下：

一、巴利語系的小乘佛學：屬上座部之一支，於阿育王時代傳入錫蘭，綿延至今，尚為緬甸、暹羅等處的佛教中心。惜此系局於上座部一派，不足以完小乘各學派及大

大乘中流傳。三、密咒興盛時期：從一千二百年起的時代，有龍智菩薩弘揚真言陀羅尼密法，致密法極為盛行。此時期中，大小乘教法也未斷絕，不過以密法特別弘盛，其餘大乘教法，都依附其中流行，而小乘教法，幾已湮沒。由於此期佛法不重教理，但偏於密咒傳播，濫同民俗風習，遂令婆羅門教乘機崛興，佛法反漸衰亡。太虛：〈判攝一切佛法〉（民國 29 年 10 月 20 日），《太虛大師全書》，第 27 冊，雜藏，酬對，一七，頁 623—624；太虛：〈建設現代中國佛教談〉，《太虛大師全書》，第 17 冊，制藏，制議，九，頁 244。

⁷⁶ 太虛：〈三十年來之中國佛教〉，《太虛大師全書》，第 29 冊，雜藏，文叢，一九，頁 56。

⁷⁷ 太虛：〈從香港的感想說到香港的佛教〉（民國 24 年 12 月），《太虛大師全書》，第 28 冊，雜藏，演講，一八，頁 475。

⁷⁸ 太虛：〈建設現代中國佛教談〉（民國 24 年 12 月），《太虛大師全書》，第 17 冊，制藏，制議，九，頁 245—247；，另見《太虛大師選集》，下冊，頁 338。。



乘佛學之大全。

二、藏文系佛學：西藏自蓮華生創立紅喇嘛教，及宗喀巴改立黃教，久為蒙古與滿洲佛教之中心。但此中心之佛學，於巴利語系的佛學向未傳入，且側重於印度所傳混雜婆羅門的密宗佛教，到西藏後，又夾帶藏族原有的頗母教魔術，故於佛學真相，未免掩蔽不彰。

三、中國文系佛學：為日本、朝鮮等處之佛教中心，於印度原有小、大乘經律論，以及密宗的儀軌等，無不承受；且加以融化光大而現為隋唐大小乘十三宗的偉觀。既有直探佛陀覺源心海的禪宗，亦有能發揮印度傳來之大乘法性、法相學，及小乘之成實、俱舍學。且創為融合大、小乘之律學，並以禪宗的精神，綜合一切佛學，組織為天臺、華嚴學。雖近數百年，漸見衰頹渙散，然以中國佛學元氣的充足，不難由中國佛學的中心系，融合錫蘭及西藏兩個佛學中心系，率歸於釋迦佛陀的覺源心海，一躍而為世界佛學唯一的中心。⁷⁹

值得注意的是，太虛在比較世界現存佛法三大系之後，明白地肯定「中國文系佛學」的優越地位，這一體認在印順手中更得到完整詳盡的說明（詳下）。太虛強調華譯佛典的重要性說：佛典之考證，雖以巴利文為可貴，然僅保存小乘三藏；藏文之所譯，質直或過華文，而其譯本，或互為有無。近世中國人之研究佛學，每好高騖遠，見西人僅從事巴利文、藏文、梵文之研究，輕視華文所傳。太虛對於此種現象頗不以為然，他認為：華譯佛藏，乃漢季至宋初七、八百年間，華、梵以及諸土古德傳譯之精英所萃。若身為華人，於華文佛書初未窺閱，或僅涉獵一二，輒摭西人或日本人牙慧，輕議華譯，則殊為不倫！為矯正此種風氣，故有提倡博究精研漢譯佛藏之需要。

80

中國佛教至末流，禪、淨已非常貧乏，臺、賢也不充實，故想重建中國佛學，必

⁷⁹ 太虛大師又說：梵文大乘淪沒不全，藏文亦偏蔽於混雜婆羅門行法之密教。真正佛學，今僅存於華文及華人之實證者。太虛：〈佛學源流及其新運動〉，《太虛大師選集》，下冊，頁206-208；太虛：〈西來講佛學之意趣〉（民國17年9月），《太虛大師全書》，第31冊，雜藏，文叢，一九，頁1070；太虛：〈答華東基督教教育代表團〉，《太虛大師全書》，第26冊，雜藏，酬對，一七，頁486。

⁸⁰ 太虛：〈徵求華文佛學分科研究編輯啓〉（民國19年4月），《太虛大師全書》，第31冊，雜藏，文叢，一九，頁1112-1113。

探究漢文一切佛典，並融匯巴利文、藏文及日文的佛學。⁸¹要之，非於錫、華、藏所傳為綜合之研究，則不能集過往佛教之大成，即無以開展將來佛教之教化。⁸²太虛曾感慨的說：吾嘗怪今之漢人種性淪喪，隨一習學異域異文，即傾倒崇奉，極度自鄙自棄，不惟普通留學東、西洋者如此，而近年學於藏、學於日、學於錫蘭之佛教徒亦然。⁸³太虛又說：「余之新，乃漢族（即中國）佛教本位」，以採擇佛法之古源（錫蘭、西藏等）今流（日本、西洋等），而適應現代中國需要之新；故奔放於任何一部分，而離去「中國佛教本位」，皆可分有離余之傾向。⁸⁴亦可見太虛對中國佛教的重視程度。

在教理方面，太虛大師主張要圓融，但非如臺、賢式的圓融，而是有如大海般不簡流的。一切學派，其見解、主張、說明，只要小有可取，即使是偏頗的，不盡然的，也一樣含容著。依太虛看法，如能把握圓正的佛教思潮，那末一切相反的、凌奪的，都可成為佛教某一部分的發揮，某一側面的充實。他雖以中國佛教為本，不贊成日本化、西藏化、錫（緬、泰）化，卻派弟子到日本、西藏、錫、緬、泰等地，去吸收各地佛教的精華，來復興中國佛教。⁸⁵太虛認為：中國要重建的佛學，不是依任何一古代宗義或一異教教派而來改建，而是探本於佛的行果、境智、依正、主伴重重無盡的一切佛法。⁸⁶

印順在有關印度佛教思想史的分期上，於《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

⁸¹ 太虛主張：應以印度二期傳華教法為主，提攝錫、藏所傳精粹為輔，發揮緣起相性之理，實踐善化人生，進成菩薩之行。太虛：〈中國佛學〉，《太虛大師全書》，第2冊，法藏，佛法總學，二，頁756—757；太虛：〈編閱附言——法海探珍〉，《太虛大師全書》，第31冊，雜藏，文叢，一九，頁1284。

⁸² 太虛：〈世界佛學苑漢藏教理院緣起〉，《太虛大師全書》，第31冊，雜藏，文叢，一九，頁1034—1035。

⁸³ 太虛：〈閱藏密或問〉，《太虛大師全書》，第25冊，論藏，書評，一六，頁172。

⁸⁴ 太虛於1925年夏所作〈敬告亞洲佛教徒〉乙文中提及，中華佛教有其優、缺點，其中優點之一是：各宗之學理，雖隋唐以來已經過中國化，卻未因近世思想文化變遷影響，而尚能窺見佛教之純粹真相。太虛：〈復羅閣英居士書〉（民國26年7月20日），《太虛大師全書》，第26冊，雜藏，酬對，一七，頁258—259；太虛：〈敬告亞洲佛教徒〉（民國14年夏），《太虛大師全書》，第18冊，制藏，學行，一〇，頁287—288。

⁸⁵ 印順：〈向近代的佛教大師學習〉，妙雲集下編之十，《華雨香雲》，頁279—280。

⁸⁶ 太虛：〈中國佛學之重建〉，《太虛大師選集》，下冊，頁199。



來爲本之菩薩分流，五、如來爲本之佛梵一如。在《說一切有部爲主的論書與論師之研究》中，又以「佛法」、「大乘佛法」、「秘密大乘佛法」三期，來統攝印度佛教。⁸⁷

太虛對於流傳於世三大系佛法之抉擇，在〈議印度之佛教〉一文中說：「依流傳在中國者，攝持錫蘭傳者，及擇取西藏傳者，成一批評而綜合而陶鑄之新體系，庶其爲著述印度佛教史之目標歟！」⁸⁸上引太虛的這段話，印順也錄在〈華譯聖典在世界佛教中的地位〉乙文中，印順認爲：中國的華文佛教，在印度三期佛教中，重於中期，是以菩薩乘爲本，前攝聲聞乘，而後通如來乘。所以若從華文聖典去理解，向前攝取巴利文系的聲聞三藏，向後參考藏文系的晚期中觀、無上瑜伽，那末對印度佛教一千六、七百年的發展全貌，可以獲得一完整的、綜貫的眞確理解。⁸⁹印順在 1952 年所寫的〈華譯聖典在世界佛教中的地位〉，主要說明：中國所傳的華文聖典，雖不及梵文與巴利語原典，也不及藏譯的接近原典。然源出印度的一切佛教，如作史的論究，理解其發展與演化的歷程，華文所譯聖典，卻有獨到的、不可忽視的價值，而不是巴、藏、梵文聖典所可及的，作爲中國的佛弟子，應該好好的尊重他。⁹⁰上述印順的看法，基本上是承襲太虛而來。

印順在〈法海探珍〉中說：

我們如果要復興中國佛教，使佛教的救世成爲現實，非推動中期的少壯青年的佛教不可。所採取的方法：可以用中國內地特有的中期佛教思想，攝取藏文系及巴利文系的寶貴成分，發揚佛陀本懷的即人成佛的佛教！⁹¹

印順以爲：一切佛法，若大若小，若顯若密，若中國，若西藏，若日本，以及其

⁸⁷ 印順曾將印度佛教五時期演變，譬喻如人的一生，由誕生、童年、少壯、漸衰而老死。印順著：《契理契機之人間佛教》，頁 6—7；印順著：《印度之佛教》，頁 7。

⁸⁸ 太虛：〈議印度之佛教〉，《太虛大師全書》，第 25 冊，論藏，書評，一六，頁 50。

⁸⁹ 印順：〈華譯聖典世界佛教中的地位〉，妙雲集下編之三，《以佛法研究佛法》，頁 263、267—268。

⁹⁰ 印順：〈遊心法海六十年〉，《華雨集》，第 5 冊，頁 56、58。

⁹¹ 印順認爲：印度初期佛教似童年，活潑、天真、切實，但在正法內容上，尙未具體開發。中期佛教似少壯時代，理智正確發達，行動也切實，能自利兼利他。後期佛教是衰老，惰性漸深，但它的經驗豐富，哲理思辯也有中期所不及處。印順：〈法海深珍〉，《華雨集》，第 4 冊（臺北：正聞出版社，民國 82 年 4 月，初版），頁 110—111。

他各地方的佛教，都應該學。過去是文化封鎖的時代，所以才有各地不同的佛法。今後的世界，是天下一家的大同世界，各宗、各派、各時、各地的佛法，都是應該學習的。⁹²在這裏，我們也可以明顯的看出，印順承襲於太虛的痕跡，只是印順講的更為清楚，更為透徹而已！

另宏印法師也指出：印順法師所闡揚的菩薩正道，斥印度後期的密及中國化的禪與淨，評其為大乘的「異方便」，這種思想見地，有相當成分是受到太虛大師的影響而來。⁹³但印順於此，卻有更一步的法說，印順說：泛神化的佛法，不能蒙蔽我的理智，決定要通過人間的佛教史實，而加以抉擇。⁹⁴又說：為了佛法的真義，我是不惜與婆羅門教化，儒化，道化的神化的佛教相對立。⁹⁵由此，更突出了他與其師太虛的不同，及為維護純正佛法而不與世俗妥協的剛毅性格。

伍、分宗判教——太虛、印順對大乘三系教判的差異

由於衆生根性及時、地因緣的不同，所以佛法在流傳上，每有轉變差別的不同形態，後人為便於掌握與修學，而有分宗判教的需要。⁹⁶有關太虛大師對於佛教分宗判教的看法，曾經歷過三個時期：第一個時期在 1908 年至 1914 年間，首先提出：佛法不外宗下、教下二種。離開語言、文字、離心、意、識相，離一切境界分別，去參究而求自悟自證者，謂之宗；由建立語言文字，而可講解、行持者，謂之教。宗即宗門，指禪宗；天臺、賢首、慈恩、律、淨、密等，則屬教下。第二個時期是在 1915 年普陀山閉關後，太虛認為：中國大乘八宗，所依的「境」，和所證的「果」，都是平等的，所不同的，在於各宗各有其所施設的「行」。八宗所依、所證的境果既是平等，所以不能說誰優誰劣。而八宗各有其特殊之行，不能偏廢。太虛這種以大乘八宗判攝整個佛法，與古德判教，多列自己所宗信的最為圓滿，完全不同。但這只是太虛第二期的

⁹² 印順：〈悼法舫法師〉，妙雲集下編之十，《華雨香雲》，頁 359。

⁹³ 宏印：〈《妙雲集》宗趣窺探〉，藍吉富編：《印順導師的思想與學問》（臺北：正聞出版社，民國 81 年 4 月，4 版），頁 57。

⁹⁴ 印順：〈遊心法海六十年〉，《華雨集》，第 5 冊，頁 54。

⁹⁵ 印順著：《平凡的一生》（增訂本），頁 84。

⁹⁶ 太虛：〈佛說阿彌陀經講要〉（民國 25 年 5 月），《太虛大師全書》，第 15 冊，法藏，法界圓覺學，七，頁 2430。



判攝佛法，還不是最後、最成熟的看法。⁹⁷

太虛晚年定論是，不專是中國文系的大乘八宗平等，不再是分宗研究，普遍發揚，而是會三大文系的佛教，統貫在五乘共法、三乘共法、大乘不共法——法相唯識學、法性空慧學、法界圓覺學的三大系。⁹⁸太虛在〈佛法之分宗判教〉上說：予意教之判當依乘之別，乘之別，不別於後世，在佛應機而教興時已別之。太虛並綜合全部佛法，別為化俗教（人乘、天乘等之五乘共教）、出世教（聲聞乘等三乘之共教）、正覺教（大乘不共教）等三種。⁹⁹在〈我怎樣判攝一切佛法〉中，太虛將「五乘共教」稱為「五乘共法」，「三乘共教」為「三乘共法」，「大乘不共教」為「大乘法」。在這三級中，中國因盛行大乘特理，更有分為三宗之必要，此三宗即：法性空慧宗、法相唯識宗、法界圓覺宗。太虛強調：以這三宗來看一切大乘佛法，沒有解不通，亦沒有不圓融的。

100

太虛並進一步從大乘法教理的教理上解釋大乘三宗說：法界圓覺宗，乃直從佛法界及約衆生可能成佛之佛性而言；法性空慧宗，則約如實而無可取之空而言；法相唯識宗，是依種子功能的開發與未開發而立，亦即約極空而無可捨之識而言。¹⁰¹印順法師認為：太虛大師晚年定論之「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，與中國傳統之天臺、賢首等判教不同。臺、賢之判攝，如古代的封建制，周天子高高在上（如圓教），公侯伯子男，次第而下，井然有序。太虛的判攝，如近代的聯邦制，首先確認各各平等，不失各各的特色，而合成一大共和國。這種判教，可說是適應時代的「學理革命」。¹⁰²

⁹⁷ 太虛主張大乘各宗所有因本與果極是平等無二的，但建言與制行的門徑各有不同。故不以賢首五教、圭峰三宗、空海十住心等所作之評判為然。太虛：〈我怎樣判攝一切佛法〉，《太虛大師全書》，第1冊，法藏，佛法總學，一，頁511—512；續明：〈太虛大師生平事蹟〉，續明法師遺著編輯委員會編：《續明法師遺著》，頁1123；太虛：〈讀梁漱溟君唯識學與佛學〉，《太虛大師全書》，第25冊，雜藏，書評，一六，頁11。

⁹⁸ 印順：〈太虛大師菩薩心行的認識〉，妙雲集下編之十，《華雨香雲》，頁322—323。

⁹⁹ 太虛：〈佛法之分宗判教〉，《太虛大師全書》，第1冊，法藏，佛法總學，一，頁327—329。

¹⁰⁰ 太虛：〈我怎樣判攝一切佛法〉，《太虛大師全書》，第1冊，法藏，佛法總學，一，頁513—525，太虛：《太虛大師選集》，下冊，頁248—250。

¹⁰¹ 太虛：〈中國佛學〉（32年秋講於漢藏教理院），《太虛大師全書》，第2冊，法藏，佛法總學，二，頁546。

¹⁰² 印順說：太虛這一融古的大思想，在他的佛學中，雖占去全書的大部分篇幅，但只是維

在大乘特法上，太虛特就中國宗派成立先後加以觀察：自羅什譯傳，至梁武，成實與三論對峙，涅槃、地論、楞伽等代表之真心宗，較三論之空宗先成立。可見，大乘三系在中國的次序是：先真心，次性空，後唯識。同於印度先馬鳴、次龍樹、後無著之順序。¹⁰³太虛針對中國佛教所立之法界圓覺、法性空慧、法相唯識三宗，其中居主流的道安系就是法界圓覺宗，後來再傳龍樹學系的是法性空慧宗，傳世親學系的為法相唯識宗；三宗亦可稱為佛本論系（法界圓覺宗）、性空論系（法性空慧宗）、唯識論系（法相唯識宗）。¹⁰⁴

太虛說：大乘三宗雖理論特色不同，卻各成殊勝方便，而互遍互容，實皆無欠無餘。¹⁰⁵因太虛在大乘三系佛法中，是以法界圓覺宗為尚的。所依以評判一切佛法的最後憑藉與尺度，亦即是中國佛法，自天臺、賢首、禪、淨所一直流衍下來的、傳統的、一貫的思想。太虛學於斯、信於斯、行於斯、發揚於斯、護衛於斯，不遺餘力。所以，他平生在這方面講著的，也特別多。簡言之，法界圓覺學的思想，就是以佛果上不可思議的境界為依歸。中國佛教徒一般所誦持講說的，以這一類思想的經典為多。¹⁰⁶

印順對大乘三系的看法，基本上是在太虛的既有基礎上，加以調整。印順所立三系是：性空唯名、虛妄唯識、真常唯心，與太虛大師所判的法性空慧宗、法相唯識宗、法界圓覺宗——三宗的次第相同。¹⁰⁷但太虛、印順師徒對此問題，卻存有極大的歧見在。

按印順的大乘三系，創說於 1941 年。¹⁰⁸在〈法海探珍〉一文中，印順即很明確

持協調局面而已。真正的「學理革命」，應是即人成佛的「人生佛學」。印順：〈談入世與佛學〉，妙雲集下編之七，《無諍之辯》，頁 219—220。

¹⁰³ 太虛以為：馬鳴與龍樹的孰為先後，便是真心論與性空論孰為先後。迦濕彌羅結集會上，已有馬鳴，則馬鳴在先可知，不過馬鳴未廣以大乘論批判小乘學，至龍樹方以性空廣破盛行的一切有部，始與小乘分裂而顯立大乘。太虛：〈閱為性空者辨〉（民國 32 年 4 月），《太虛大師全書》，第 25 冊，雜藏，書評，一六，頁 125—126。

¹⁰⁴ 太虛：〈論中國佛教史〉，《太虛大師全書》，第 2 冊，法藏，佛法總學，二，頁 877。

¹⁰⁵ 太虛：〈新唯識論語體文本再略評〉，《太虛大師全書》，第 25 冊，雜藏，書評，一六，頁 188。

¹⁰⁶ 續明：〈校讀「法界圓覺學」〉，續明法師遺著編輯委員會編：《續明法師遺著》，頁 1168—1169。

¹⁰⁷ 印順著：〈契理契機之人間佛教〉，頁 16。

¹⁰⁸ 印順大乘三系，其中性空唯名論，依《般若》等經，龍樹、提婆、清辨、月稱等論而安



地指出：在佛教分流的三個不同體系，是由小乘的無常中心時代，演進到大乘性空中心時代，再演進到一乘的真常中心時代。無著師資的學說，特別是玄奘所傳的唯識學，富有適合中期佛教的成分，但從無著師資的論典去看，由賴耶轉成法身，法身是真常的，可見這一系的學者，從未離開圓成實非空的見解。「唯心」、「真常」，是後期佛教的特徵，是大乘佛教中後起的生力軍，「用飛快的速度」，從無常論達到真常。¹⁰⁹太虛大師則認為：無著、世親特闡藏識及真有，印順舉出其轉入真常論之勢，固甚有理；然印度二乘大乘教理，應以馬鳴加入，其次序乃先真心論、次性空論、後唯識論。¹¹⁰

1943年夏，印順《印度之佛教》出版，又引起了與太虛大師的論諍。問題的癥結在：印順以為大乘佛教，先是性空唯名論，次是虛妄唯識論，最後才是真常唯心論。但太虛則以為：先真常唯心，次性空，後唯識。太虛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，所以應列在最先。¹¹¹太虛、印順師徒這一次的論辯，基本上可視為〈法海探珍〉論爭的延續與擴大。

可見大乘三系出現的時間先後問題，是太虛、印順師徒論爭點之一。對於這一問題，印順特以印度佛典為例，強調：真常論是一貫地批評性空論的，而一切性空的大乘經，卻沒有指責真常，可見真常經是後於性空經。在印度的三期佛教，先性空而後真常，是依大乘經的，又是依思想的盛行而說的。同時，如從論典去看，性空論也是比真常唯心論要早得多。¹¹²

立，以一切法無自性空為心要。虛妄唯識論，是彌勒、無著、世親以來之大流。真常唯心論，依宣說如來藏、如來界、常住真心，大般涅槃等一分大乘經而立，攝得《起信論》。印順：〈大乘三系的商榷〉，妙雲集下編之七，《無諍之辯》，頁126—132。

¹⁰⁹ 印順：〈法海探珍〉，《華雨集》，第4冊，頁77、85。

¹¹⁰ 太虛：〈編閱附言——法海探珍條〉，《太虛大師全書》，第31冊，雜藏，文叢，一九，頁1283。

¹¹¹ 印順：〈我憶念大師〉，妙雲集下編之十，《華雨香雲》，頁305。

¹¹² 江燦騰教授認為，馬鳴、龍樹歷史先後的問題，可由文獻學的考證加以釐清，根本的問題在太虛與印順對於真常與性空的抉擇上。印順：〈從一切世間樂見比丘說到真常論〉，妙雲集下編之九，《佛教史地考論》（臺北：正聞出版社，民國81年4月，修訂1版），頁277—278；江燦騰：〈論印順法師與太虛大師對「人間佛教」詮釋各異的原因〉，見其所著：《現代中國佛教思想論集》（一）（臺北：新文豐出版公司，民國79年7月，初版），頁150-151。

可以說：太虛的大乘三宗與印順的大乘三系（三論），內容大體是相同的。但兩者著重點有異：太虛著重中國宗派，印順著重印度經論。¹¹³印順以人間的佛陀（釋迦）為本，以性空唯名、虛妄唯識、真常唯心等系，為大乘佛法的開展與分化。而太虛大師則主張，大乘是別有法源（在《阿含》之外）的。基本上，太虛是以中國佛教傳統，以《楞嚴》、《起信》等為準量，也就是以真常唯心（法界圓覺）為根本的。所以他主張，《大乘起信論》造於龍樹《中論》等之前，用以維持真常唯心為大乘根本的立場。

114

印順認為：太虛大師的思想根源，在中國佛教傳統，是和《起信論》一致的，所以在面對梁啟超、歐陽竟無、呂澂、王恩洋等人對《起信論》的懷疑與批評時，便出來盡力維護。據印順分析：關於考證部分，太虛以為佛法是不可以從進化的觀點來考證的。關於義理方便的非議，太虛則是和事老，故對《起信論》與唯識的矛盾，特別加以會通。印順的看法是：用考證方法研究佛法，是不應該反對的。研究者可以用考證方法，考證經論的編作者，或某時代、某地方的作品，但不應將考證出來的結果，作為沒有價值或絕對正確的論據。又就義理之正謬言，《起信論》與唯識論，各有獨特立場，恰當的會通並不容易。而應先了解其彼此之不同，不要偏執，也不要附會。¹¹⁵所以印順明確的指稱：太虛大師的思想，核心還是中國佛教傳統的！¹¹⁶續明法師也說：太虛的佛學思想來自中國創立的臺、賢、禪、淨等宗派，這些宗派所依的經典，如《法華》、《華嚴》、《楞伽》、《無量壽經》，都是以「淨心」為一切法的宗本。而《楞嚴經》、《起信論》，又特別發揮這一思想。可以說：太虛對中國佛學的激賞，重心在

¹¹³ 印順：〈大乘三系的商榷〉，妙雲集下編之七，《無諍之辯》，頁 125。

¹¹⁴ 印順法師則堅定的說：說《起信論》的造作，比龍樹作《中論》等更早，怕不能得到研究佛教史者的同意！印順：〈遊心法海六十年〉，《華雨集》，第 5 冊，頁 16。

¹¹⁵ 太虛雖維護《起信論》，認為《起信論》說的很好，但唯識宗所講的也不錯。如何融會唯識與《起信論》在義理上的矛盾？他提出兩點：一、《起信論》所說的真如，與唯識所說的真如不同。前者包括理性與正智，後者則偏於理性。二、唯識家說有漏種子唯生有漏，無漏種子唯生無漏；而《起信論》則無漏與有漏互相薰生。印順講，演培、續明記錄：《大乘起信論講記》（臺北：正聞出版社，民國 81 年 1 月，13 版），頁 4—10。

¹¹⁶ 印順說：太虛大師入於中國的傳統佛教——圓頓大乘，崇仰中國佛教教理為最高準量，對中國圓頓大乘的無比忠誠，為真正信仰者樹立典型！在近代大德中，沒有比太虛大師更值得可敬了！印順著：《契理契機之人間佛教》，頁 44；印順：〈談入世與佛學〉，妙雲集下編之七，《無諍之辯》，頁 189。



楞嚴、起信，亦是其畢生致力佛學思想之所依，〈首楞嚴經攝論〉是他重要的著作之一。¹¹⁷

印順說：「我不屬於宗派徒裔，也不為民族情感所拘蔽。」¹¹⁸印順的這種看法，深受太虛所言之：「本人在佛法中的意趣，則不欲專承一宗之徒裔」思想的影響。¹¹⁹可知印順「不為民族情感所拘蔽」這一特點，應為太虛、印順師徒在對印度、中國佛教的抉擇態度上不同的根源。但在太虛著作中，卻仍可發現：他是非常重視印度這一來源的。太虛在〈研究佛學之目的及方法〉中有云：

佛法傳到中國幾千年，大德代出，分鏡揚化，各樹門庭；然所造論，不似印度諸師根據堅確，條例精嚴，每本自竟，取喻一時。故我們不要在宗派上著手，而直接從印度所譯來之經律與論去著手研究，……如是研究圓滿，方有正見，而後以抉擇中國古德各宗派之所說，對於古德之宗派明白了解，復對於外學加以研究，即成為濟度一切眾生之無量方便門矣。¹²⁰

又在世界佛學院研究部講〈研究佛學之目的及方法〉時，太虛提到研究佛學的方法，依《涅槃經》，略有四種標準，即：依法不依人、依義不依語、依了義不依不了義、依智不依識。在依法不依人的標準下，太虛特別指出：「中國諸師，往往多臆說，故不可依為正量。」¹²¹太虛所謂中國佛門大德所造論，「不似印度諸師根據堅確」，「往往多臆說」，「不可依為正量」等。均顯示太虛也具有「回歸印度」，不為民族情感所蔽的胸懷！

除了上述有關大乘三系先後、經論孰重問題外，對於印順所立三系的中「真常」、「虛妄」及「性空」的立名與抉擇上，太虛也有異議。

太虛對印順大乘三系判法的評論是：雖內容不出我（太虛）所分判的，不過「真

¹¹⁷ 續明：〈太虛大師生平事蹟〉，續明法師遺著編輯委員會編：《續明法師遺著》，頁 1121—1122。

¹¹⁸ 印順：〈遊心法海六十年〉，《華雨集》，第 5 冊，頁 53—54；印順著：《說一切有部為主的論書與論師之研究》，自序，頁 4。

¹¹⁹ 太虛：〈新與融貫〉，《太虛大師全書》，第 1 冊，法藏，佛法總學，一，頁 445—446。

¹²⁰ 太虛：〈研究佛學之目的及方法〉（民國 18 冬），《太虛大師全書》，第 18 冊，制藏，學行，一〇，頁 50。

¹²¹ 同上，頁 48—49。

常」、「虛妄」的用辭界線，並不能明確的劃分清楚。¹²²有關三系立名，算是比較屬於枝節性的問題，在根本問題上，太虛、印順師徒對於性空論，曾有一番激烈的爭論。

太虛批評印順說：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？¹²³又說：性空論者用一個空字來批判一切法，以為凡是空的都是對的，說不空那就不對了。這在抽象的理論上，當然有他的強處。然而，要是拿抽象的理論來抹煞具體的事實，或者就把理論當為事實，那就不免錯誤了。¹²⁴印順則坦承說：大乘佛法，他是以性空為主，兼攝唯識與真常。¹²⁵又說：探索佛教思想的關要，性空者的最為深刻正確。唯有在性空論，才能圓見諸法無我的真義，佛法不共世間的特色。不過真常者與妄心者，雖多少有所滯，但對某些理論的開發，還是值得欽佩的。¹²⁶又在《中觀今論》自序中，引「為性空者辨」中說到的：我不能屬於空宗的任何學派，但對於空宗的根本大義，確有廣泛的同情。又說：「我是同情空宗的」，「和會空有，空宗最能負起這個責任。」這雖是站在融會空有的立場所作的表白，但也將印順空宗的立場展露無餘！¹²⁷而這也正是和太虛大師的真常立場，有所不同的地方。

¹²² 有關大乘三系立名問題，默如法師也質難印順法師說：性空唯名系、虛妄唯識系根本不能統攝整體該系的教義，若真常唯心系反覺寬泛，溢出本系教義之外。默如並歸納印順立名之缺失有四：即立名不順、涵義不周、攝教不盡、闡理不定。太虛：〈論中國佛教史〉，《太虛大師全書》，第2冊，法藏，佛法總學，二，頁878；默如：〈大乘三系商榷〉，張曼濤主編，現代佛教學術叢刊，第99冊，《大乘佛教的問題研究》（臺北：大乘文化出版社，民國68年4月，初版），頁71、74。

¹²³ 太虛：〈再議《印度之佛教》〉，印順編：《法海微波》，頁14。

¹²⁴ 太虛以為：性空論者在理論上談到究極的地方，便是性空。然在理論上盡可說一切皆空，而事實上卻不一定就是空。太虛：〈聽講五教儀拾零〉（民國32年），《太虛大師全書》，第15冊，法藏，法界圓覺學，七，頁2805。

¹²⁵ 印順在這句話之後，另加上：在精神上、行為上，倡導青年佛教與人間佛教。印順：〈遊心法海六十年〉，《華雨集》，第5冊，頁18。

¹²⁶ 印順：〈法海探珍〉，《華雨集》，第4冊，頁95—99。

¹²⁷ 印順著：《中觀今論》（臺北：正聞出版社，民國81年4月，修訂1版），自序，頁1—9；游祥洲：〈從印順導師對空義的闡揚談起——寫於印順導師八秩華誕〉，藍吉富編：《印順導師的思想與學問》，頁39。



陸、從太虛的「佛化新青年」到印順的「青年的佛教」

1922年9月，太虛大師在湖北創辦「武昌佛學院」，當時在北京發起「新佛教青年會」，編輯發行《新佛化旬刊》之張宗載、甯達蘊，也自北京平民大學來從學。1923年，太虛將「新佛教青年會」改稱為「佛化新青年會」，令甯、張推行佛化青年運動，編輯《佛化新青年》。甯、張等奉太虛為導師，以「農禪工禪」、「服務社會」、「自食其力」、「和尚下山」等為號召，一本太虛「人工與佛學之新僧化」而推行之，印順稱甯、張等為太虛大師佛教運動中的左派。¹²⁸

1924年4月，印度詩人泰戈爾來華訪問，佛化新青年會於26日開歡迎會。席間，泰戈爾讚美佛法。太虛乃作「希望老詩人的泰戈爾變為佛化的新青年」，太虛希望泰戈爾能領嘗消受印度佛教傳至中國而結成的好果，並將它帶去播種於全球各地。希望泰戈爾能一變其老詩哲的人格，而化為從佛化大光明中產生的一位大雄大力大慈悲的新青年。¹²⁹

太虛大師「佛化青年」的思想，與張宗載、甯達蘊等人所從事的新佛教青年運動極有關係，也可能受到基督教青年會在華活動的啟發。關於這點，太虛於1938年6月，在華西大學演講〈中國需耶教與歐美需佛教〉中提到：他二、三十年來，所有改進佛教的努力，一部分是受到基督教在中國活動的啟發。因基督教對於中國近代文化事業、社會公益、信仰精神等，都有很大影響。而中國的佛教，雖歷史很久，普及人心，且有很高深的教理，但在近年來，對於國家社會，竟沒有太大的貢獻。因此，實有借鏡於基督教來改進佛教的必要。¹³⁰

¹²⁸ 有關張宗載與「佛化新青年會」之活動，可參江燦騰教授所撰〈從大陸到臺灣：近代佛教社會運動的兩大先驅——張宗載和林秋梧〉乙文。另參太虛：《太虛自傳》，太虛大師全書，第29冊，雜藏，文叢，一九，頁267；印順著：《太虛大師年譜》（臺北：正聞出版社，民國80年12月，13版），頁142、153；江燦騰著：《臺灣佛教與現代社會》，頁5—19。

¹²⁹ 太虛：〈希望老詩人的泰戈爾變為佛化的新青年〉，《太虛大師全書》，第31冊，雜藏，文叢，一九，頁1500—1501；印順著：《太虛大師年譜》，頁174。

¹³⁰ 早在1885年，基督教青年會首先在福建英華書院（Anglo-Chinese College）內，成立「學校青年會」；1897年，又在天津成立第一所「市會青年會」，從此經由「學校」與「城市」兩個途徑，展開基督教青年運動。及至1922年，在中華基督教青年會全國協會轄下，已擁有會員達7萬人。太虛：〈中國需耶教與歐美需佛教〉（民國27年6月），《太虛大師全

早在 1926 年 10 月，太虛在廈門鴻山寺，為中華中學童子軍講〈佛化青年之模範〉，提到有二童子可以效法：一曰文殊師利童子，二曰善財童子。前者智慧廣大，凡世出世間一切諸法，無所不知，無所不能。善財童子，道德最高尚，而好學尤切，凡具有學問乃至有一技一能之長者，無不親從其學。¹³¹太虛強調：佛教青年是遍在農、工、商、學、軍、警、政、法各界中的。凡信奉佛教，為修己淑群的英勇人眾，都屬佛教青年，青年乃英勇的標幟，是不論年齡的少長。¹³²又佛化青年，是全世界人類進步的總指揮及先導者，要充滿佛化的慈悲與智慧，加入群眾社會活動，參與人類實際生活，亦即是佛法不離世間法之義。¹³³

印順有關青年佛教思想，一方面受到太虛大師的影響，另一方面與他對印度三期佛教的評斷與抉擇攝取有關。早在他撰寫〈法海探珍〉時，就已明白的說：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。¹³⁴印順對

書》，第 21 冊，論藏，宗用論，一三，頁 335—336；查時傑著：《民國基督教史論文集》（臺北：宇宙光出版社，民國 83 年 3 月，初版 1 刷），頁 137-138。

¹³¹ 太虛：〈佛化青年之模範〉（民國 15 年 10 月），《太虛大師全書》，第 27 冊，雜藏，講演，一八，頁 204。

¹³² 太虛：〈勸全國佛教青年組護國團〉，《太虛大師全書》，第 24 冊，論藏，時論，一五，頁 71、75。

¹³³ 仁俊法師說：太虛大師雖等度一切眾生，卻特別重視青年。在他所辦的武昌佛學院、閩南佛學院，以及漢藏教理院，都准許在家青年旁聽。因佛教的發展、壯大，與青年的關係最為密切。大乘經所載的菩薩，其精神與面貌，德性與智慧，總顯得年青而秀拔，大乘佛法就是建立在青年與菩薩的關係上。太虛：〈現代青年與佛教之關係〉，《太虛大師選集》，下冊，頁 541—542；仁俊：〈青年導師——太虛菩薩〉，翁麗梅等編：《仁俊老法師開示錄（四）——佛教青年》（臺中：正法明行願基金會，民國 90 年 3 月，初版），頁 120—123。

¹³⁴ 印順認為：初期佛教如童年，活潑天真、切實，但其正法內容，還沒有具體的開發，理論上也幼稚了些。中期佛教，是少壯時代，理智正確發達，行動也切實，不但自利，還能利他。青年佛教的理想中，菩薩不是不識不知的幼稚園。是把冷靜究理的智慧，與熱誠濟世的悲心，在一往無前雄健上統一起來，他是情智綜合的。他透過了理智，所以他的修學是向上的，深入人間，而不為物欲所誘惑的，有良師益友引導的，能強毅堅忍而站穩腳跟的，有崇高理想而貢獻身心的，這與一般童子的毫無把握不同。青年佛教所表現的佛教青年，是在真誠、柔和，而生力充溢的青年情意中，融合了老人的人生寶貴經驗。這與少欲知足，厭離人間，生活謹嚴，為生死而痛恨的耆年佛教也不同。印順：〈法海探珍〉，《華雨集》，第 4 冊，頁 110—111；印順：〈雜華雜記〉，妙雲集下編之十，《華



於「青年佛教」理念的闡述，主要體現在：撰寫於 1950 年的〈青年佛教運動小史〉及〈青年佛教參訪記〉兩篇文章上。前者敘述以文殊菩薩組成的「青年大乘佛教巡迴宣教團」，由祇園前往南印度福城，宏揚大乘佛法，頗富寓言之趣；後文敘述福城福德長者子善財童子，參訪德雲比丘、海雲比丘、善住比丘等 110 位善知識，可以說是對《華嚴經》〈入法界品〉的「故事新編」。

此外，撰於 1942 年的〈雜華雜記〉，由於是編在妙雲集下編之十《華雨香雲》中，而不是在《青年的佛教》中，所以常會被忽略。¹³⁵研究者在探討印順有關青年佛教問題時，不應忽略〈雜華雜記〉一文。〈雜華雜記〉，可以看做是上列兩文的理論說明。印順認為：〈十地品〉與〈入法界品〉在《華嚴經》各品中，不但最為流行，也最古型。而〈入法界品〉有不思議解脫、入法界及普賢行願品等三種名稱，係分別從入世無礙的作用上、悟境上及從利他而得名。印順在文中特拈出「住」、「普」、「行」三字，分別代表文殊學、普賢學及佛陀的核心。安「住」不動，是豎窮三際的文殊信智；「普」入無礙，是橫遍十方的普賢行願；「幻」化現實，是深徹諸法的釋迦體用。住、普、幻三者的融化，成為一大莊嚴，表徵大乘佛教的特色，所以本經就稱為《華嚴經》。¹³⁶

續明法師推崇印順《青年佛教與佛教青年》中，選擇了有人稱之為「神化小說」，而在大乘經典裏占有重要地位的《華嚴經》中的故事作題材，用極具誘惑性的文藝筆調，把故事作更切於實際的描寫，並賦與新生命，這在佛教著作林中，可說是別創一格。¹³⁷

在〈青年佛教運動小史〉中，印順寫到：新的時代到來，宏偉、淳樸、清涼的祇園，出現了宏偉、華貴、輝煌、微妙的佛教新都。在新都，一切佛事由五百位學德崇高的大菩薩，組織了和合僧團來處理。從工作性質上，分為兩大部：一是宣教院：負責宣揚教化的責任，院長是一位青年思想家，擅長宣講富於感動力的文殊師利童子菩

雨香雲》，頁 158。

¹³⁵ 在〈遊心法海六十年〉中，印順說：在歷史上，大乘佛教的開展，確與青年大眾有關。所以依《華嚴經》的〈入法界品〉善財童子的求法故事，寫了一部《青年佛教與佛教青年》，編入《妙雲集》，已分為三部分：〈青年佛教運動小史〉、〈青年佛教參訪記〉、〈雜華雜記〉。印順：〈遊心法海六十年〉，《華雨集》，第 5 冊，頁 18。

¹³⁶ 印順：〈雜華雜記〉，妙雲集下編之十，《華雨香雲》，頁 151—155、169—172。

¹³⁷ 續明：〈《青年佛教與佛教青年》述感〉，印順編：《法海微波》，頁 295—296。

薩。另一是行願院：負責執行艱巨的利他工作，院長是願宏行健的普賢菩薩。¹³⁸對於佛教的新生運動，文殊與普賢兩位大士都認為，有召開世界青年大會的必要。因「真佛教之圓成，難責之於耆年，實唯青年之力行是賴」。青年佛教的真精神，在乎精進不已。佛教青年除要努力淨化自我外，更要利濟群生。佛教青年，得以不同身分，出現人間，不得隱遁山林，宜往「城邑、聚落、京都」等地，以化人群。¹³⁹

在〈青年佛教參訪記〉中，主要敘述善財童子參訪諸善知識的過程。善財所參訪的善知識，有慈行童女、自在主童子、善知衆藝童子、德生童子與有德童女。此外，有年少的善見比丘，盛年好色的自在優婆夷，及有「父母守護」的不動優婆夷。除了這些外，在善財所參訪的長者、居士、醫生、法官中，沒有一個是衰老的。印順對此特加讚許，稱之為佛教青年（或青年佛教）。¹⁴⁰印順認為：聲聞的獨善行，還不夠理想；值得讚美的，唯有菩薩的普賢行。要學普賢行，就要從參求善知識著手。要有廣大的無厭足心，求之若渴，不斷的去參訪學習。對於善知識的教誨，要切實去行。¹⁴¹因青年衆發心修學，才是發揚真正大乘的因素，如大乘法中的文殊、善財、常啼等，都是現青年身，發廣大心，勇猛精進。他們自身現青年相，也歡喜攝引青年學佛，這不是菩薩偏心，而是青年人具足了適宜修學大乘的條件。人間佛教的動向，主要是培

¹³⁸ 印順讚歎文殊菩薩說：關於緣起性空的圓滿開顯，從種種經典上看來，無疑的以文殊菩薩的功績第一。文殊菩薩不單是宣教的雄辯者，還是智慧淵深的思想家。這位體魄宏偉、宏光煥發的青年，騎著狂吼的獅子，手拿犀利的寶劍，他是怎樣的雄健強毅呀！印順：〈青年佛教運動小史〉，妙雲集下編之五，《青年的佛教》，頁 6、13。

¹³⁹ 印順說：文殊師利的從舍衛出發到南方遊化，與史實恰好相同。至於善財到南方參學，表示南方大乘佛教的隆盛，這與阿育王以後，佛教到達南方，與南印民族同時隆盛，也恰好相同。印順：〈青年佛教運動小史〉，妙雲集下編之五，《青年的佛教》，頁 6、10—12；印順：〈雜華雜記〉，妙雲集下編之十，《華雨香雲》，頁 160—161。

¹⁴⁰ 宏印法師指出：《青年的佛教》書中前兩段，大體是印順法師依《華嚴經》〈入法界品〉，以善財的故事改寫成現代語體文，文辭藻麗，生動感人。其中〈青年佛教參訪記〉，善財參訪的第三位對象——佛教名學者海雲比丘，他獻身學問，專心的深入法句，在佛教思想的研究發揮上，成績卓著，不愧為一代的名學者。此文讀來，「絕像印公本人自己的素描」。印順：〈雜華雜記〉，妙雲集下編之十，《華雨香雲》，頁 156—157；宏印：〈《妙雲集》宗趣窺探〉，藍吉富編：《印順導師的思想與學問》，頁 57；印順：〈青年佛教參訪記〉，妙雲集下編之五，《青年的佛教》，頁 29。

¹⁴¹ 印順：〈青年佛教參訪記〉，妙雲集下編之五，《青年的佛教》，頁 22、25。



養青年人的信心，要他們發心修菩薩行。¹⁴²而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。¹⁴³善財參訪的善知識，從安住地神到天主光王女，一共 13 位，印順疑是後人羈入的。因這 13 位都廣談過去的本生，長行外有偈頌，神化色彩特濃，又都是女神，且從文章體裁上看，有明顯間雜痕跡。所以印順在青年佛教中，將之略去。¹⁴⁴這是閱讀〈青年佛教訪問記〉乙文的讀者，所不應忽略的！

印順認為：青年的大乘佛教，要有崇高偉大的目標，要能修集善根，勤學六波羅蜜。在歷受生死的苦痛中，去教化衆生，嚴淨佛國，隨時隨地的去行菩薩道，在廣大心的精進中，不能容許厭倦。解脫生死雖是不錯，但不能專為自己的生死打算，而厭倦了一切，要把心多放在利益衆生上面。¹⁴⁵

印順強調：佛法如不重視青年根性，那非但不能進一步的發揚，且還有被毀謗與摧殘的危險。如專以「了生死」為教，不容易獲得青年的信受。學菩薩法，著重於六度、四攝、四無量心，發心普利一切衆生，就與青年的心境相近。中國佛教如不以適應青年的法門，引導他們來學佛，等於自願走向沒落。是故，弘揚人間佛教，攝化的當機，應以青年為主。¹⁴⁶

另外，與印順青年佛教思想有關的是，他非常重視在家女子青年的佛教，並以勝鬘夫人為例來說明。勝鬘夫人是一位青年夫人，她能於佛前，受十大受，立三大願，結歸於攝受正法的一大願中。從悟解邊說，憑她的深智，宣說大乘究竟，一切衆生有如來藏的勝義。約攝化衆生邊說，能化導全國人民來歸向佛教。這樣的以「在家」、「女子」、「青年」為中心的佛教，與重視「出家」、「男性」、「老年」的小乘佛教，正好成一顯著的對比。¹⁴⁷

¹⁴² 印順：〈人間佛教要略〉，妙雲集下編之一，《佛在人間》，頁 115—116。

¹⁴³ 印順說：雖然經中也有鬼神，但善財參訪的善知識都是人；就是十三女神，也還像人，與後期佛教不同。人間佛教，青年佛教，華嚴經永遠在啓示我們。印順：〈雜華雜記〉，妙雲集下編之十，《華雨香雲》，頁 168。

¹⁴⁴ 印順：〈雜華雜記〉，妙雲集下編之十，《華雨香雲》，頁 167

¹⁴⁵ 印順：〈青年佛教運動小史〉，妙雲集下編之五，《青年的佛教》，頁 17。

¹⁴⁶ 印順：〈人間佛教要略〉，妙雲集下編之一，《佛在人間》，頁 113—115。

¹⁴⁷ 印順說：《勝鬘經》要義有三：平等、究竟、攝受，平等義含攝出家與在家、男人與女人、老年與少年之平等。本經的勝鬘夫人，以年輕在家的女居士，宏通大乘法教，是一部真常妙有的大乘要典。印順：〈勝鬘夫人經講記序——在家的·女性的·青年的佛教〉，妙

柒、從太虛的「今菩薩行」（菩薩學處）到印順的「人菩薩行」

印順法師說，太虛大師從上契佛陀本懷，下應時代機宜的立場，抉擇而提示了「依人乘行果趣進修大乘行」的法門，也就是他所說「學菩薩」發心修行的意趣所在。太虛的學菩薩發心修行，從適應時代而施教化來說，即是「人生佛教」。在實踐層面上，太虛大師在晚年提出「菩薩學處」理念；¹⁴⁸可以說「菩薩學處」是太虛大師對於中國佛教過於腐敗，所提出的一種「新的制度」。¹⁴⁹太虛所謂之「菩薩學處」，有時也稱「今菩薩行」；到印順手中，則改稱為「人菩薩行」。本節以「今菩薩行」到「人菩薩行」為題，探討太虛、印順師徒對此議題的不同看法。

太虛大師在示寂前一個月，於寧波延慶寺為信徒作生平最後一次的公開說法，題為〈菩薩學處〉。菩薩學處，亦即是學菩薩的道場。太虛一生為教為國，乃至為全人類的苦心大志，由菩薩學處的提出，更可以明顯的表現出來。¹⁵⁰據太虛大師自述云：

自光、宣以來，即好覽各種經濟、政治學說，及各種社會主義書籍，對中、印、希、歐各家哲學，亦好探究較擇之，無有逮於佛法之圓澈者。民 4 前，揆度中國將成一歐、美式的民主國，故作《整理僧伽制度論》，為適應之建設。然以國內軍閥割據，政變迭生，及歐戰後俄國革命成，形勢異前，迨民 16 遂適應改為《僧制今論》。民 20 後，外感世界經濟大恐慌，內覺中國佛教會無有全國之健全組織，另為《建僧大綱》之擬議。今更縮為先建一「菩薩學處」。¹⁵¹

可見太虛大師菩薩學處的構想，是因外在客觀環境限制，經幾度變動縮編，才在

雲集下編之十，《華雨香雲》，頁 1-6、235、239。

¹⁴⁸ 印順：〈太虛大師菩薩心行的認識〉，妙雲集下編之十，《華雨香雲》，頁 323-324。

¹⁴⁹ 太虛：〈菩薩學處講要〉，《太虛大師選集》，下冊，頁 436。

¹⁵⁰ 大醒：〈菩薩境界之建立——在中佛會臺灣省分會講〉，《海潮音》月刊，第 30 卷第 3 期（民國 38 年 3 月 20 日），頁 2。

¹⁵¹ 在佛教戒律中，有所謂苾芻學處，太虛依之而有建立菩薩學處的構想。菩薩學處位包括：1、結緣三皈：雖已皈依三寶，但對三寶尚無正信與正見的徒眾。2、正信三皈：智識分子對佛教有正當了解和信仰，由正信而皈依佛教者。3、五戒信眾。4、在家菩薩與出家菩薩。太虛：〈答某師書〉（民國 28 年 4 月 3 日），《太虛大師全書》，第 26 冊，雜藏，酬對，一七，頁 86；太虛：〈我的佛教改進運動略史〉，《太虛大師全書》，第 29 冊，雜藏，文叢，一九，頁 117-118，另參《太虛大師選集》，下冊，頁 305。



最後提出的一項建設方案。

太虛認為，中國的佛教，實在太腐敗、太不像樣，不但在家的教徒多數不了解佛教的真理，就是出家人也未必明白自身應負的責任與事業。如不謀一種新的制度，以喚起多數教徒的覺悟，佛教自身就會走上滅亡之路，無待無宗教的政黨或異教來摧殘。¹⁵²中國禪宗因有叢林制度，故唐、宋初風行全國，迄民國雖精神枯竭，亦猶賴形制而未滅。今日之佛教，必須有適應現代社會教團組織，方足展開實際運動。太虛因此創擬菩薩學處，乃依佛法新體系，再增損斟酌古今中外教制而提出。¹⁵³菩薩學處的創立，首先要有一個模範道場出現。訓練一班中堅的幹部，建立適合「今時、今地」的佛教集團，使其他的寺院仿效學習。¹⁵⁴太虛大師還說：菩薩學處，如得地、得緣，當拼捨衰驅一踐行！¹⁵⁵可見他對菩薩學處重視的程度。

太虛大師說，佛教經律說有二學處，一曰比丘學處，指比丘應學習的律儀。一曰菩薩學處，除包括比丘學處外，且統貫世出世一切階位漸進為菩薩的學習。太虛所倡導的菩薩學處，重在啓發初發菩提心願的菩薩，要其盡力成為大心凡夫的菩薩，而不是頓超二乘的大菩薩。太虛將菩薩位分為三階：修行信心位的人生初行，是「人的菩薩位」，若孔、老、善財等；初無數劫位，是「超人的菩薩」位，若世親等；第二無數劫位以上，是「佛的菩薩」位，若普賢等。太虛強調，他倡導菩薩學處，不是要人迷戀人天福報，也不是要人耽著小乘的寂滅，而是指示一條人人可走之路，個個可修

¹⁵² 太虛：〈菩薩學處講要〉（民國 36 年 2 月），《太虛大師全書》，第 17 冊，制藏，制議，九，頁 327。

¹⁵³ 太虛：〈再議印度之佛教〉（民國 32 年 8 月），《太虛大師全書》，第 25 冊，雜藏，書評，一六，頁 68；另參印順編：《法海微波》，頁 16。

¹⁵⁴ 太虛：〈我的佛教改進運動略史〉，《太虛大師全書》，第 29 冊，雜藏，文叢，一九，頁 116；另見《太虛大師選集》，下冊，頁 304。

¹⁵⁵ 太虛在給福善函中云：僅願學菩薩發心修行而未能者耳！如覺法師認為：太虛的改革僧制理論，是中國自「百丈清規」以來，在佛教制度建設上的一大創舉。他在特定的歷史條件下，提出了發展適應時代的僧制改革理念，在改革目標上，把提高僧伽素質等許多佛教事業制度化，並將在家的組織納入僧制改革中，在演變中最終形成以「菩薩學處」為代表的典型示範理念，這些在古代僧制中，是很少被提及的，對於近代中國佛教組織建設，提出了一個很好的示範。太虛：〈與陳靜濤居士書〉，第 29 通及〈囑福善書〉，見《太虛大師全書》，第 26 冊，雜藏，酬對，一七，頁 55、279；如覺：〈太虛大師僧制改革之反思〉，《戒幢佛學》，第 1 卷（長沙：岳麓書社，2002 年 4 月，1 版 1 印），頁 158。

之道，是整個的、全盤的、佛法的總綱。菩薩學處的「處」字，可指法門說，如經中所說的「四念處」、「他勝處」等；另也可指行道之場所說，凡是菩薩所遊履處、所棲止處，隨時隨處修菩薩法門，都是菩薩學處。¹⁵⁶

太虛認為：中國佛教衰敗的原因固多，而最大的病源在空談，不重實行，行為與教理完全脫節。所以想革興中國佛教，要從大乘佛教的理論上，去體驗、去修學，這種大乘理論的實踐行動，即是「菩薩行」。而這菩薩行要能夠適應「今時、今地、今人」的實際需要，故也可名為「今菩薩行」。用以簡別向來只唱高調，名不符實的菩薩行。做為一位今菩薩行的行者，要養成高尚的道德，精通佛學和科學知識，再參加社會各部門的工作，使國家社會民衆都能得益，而社會各階級也因有佛教徒的散佈，使佛教與社會民衆不致疏隔。¹⁵⁷太虛特別指出：我們應以集體分工的方式，來學觀世音菩薩，為修今菩薩行的模範，亦即每個單位分身的今菩薩行者，要集體聯合起來，本著大乘菩薩的菩提心，大慈悲為根本，實踐方便為門的萬行，發揮救世無畏的精神。¹⁵⁸修菩薩道者，應隨其智力、行力，以六度四攝，完成菩薩之人格。並各就本位，依佛法精神，為群衆表率。本菩提心，修菩薩行，將佛教的精義，廣泛地流入大眾的識田中，以建立實用之人生佛教，造就和平快樂的淨土樂園。¹⁵⁹菩薩即社會改良家之別名，人生佛教之正體保持於菩薩長老僧，而人生佛教之大用則寄託於社會改良家也。

160

太虛大師所說的「今菩薩行」，至印順改稱為「人菩薩行」，與其提倡之「人間佛教」精神相呼應。印順說：「人間佛教」是重於人菩薩行的，人菩薩行的大乘法，是適應少壯唯一契機的法門。人間佛教的人菩薩行，不但是契機的，也是純正的菩薩正常道。¹⁶¹慈悲為本的人菩薩行，淺些是心向佛乘，而實是人間的君子（十善菩薩），深些是心存利世，利益人間的大乘正器。其偉大處，就在他能不為自己著想，以利他

¹⁵⁶ 太虛：〈菩薩學處講要〉（民國 36 年 2 月），《太虛大師全書》，第 17 冊，制藏，制議，九，頁 281—285；太虛：〈即人成佛的真現實論〉，《太虛大師選集》，下冊，頁 219。

¹⁵⁷ 太虛：〈從巴利語系佛教說到今菩薩行〉（民國 29 年 6 月），《太虛大師全書》，第 18 冊，制藏，學行，一〇，頁 30—31。

¹⁵⁸ 太虛：〈從巴利語系佛教說到今菩薩行〉，《太虛大師選集》，下冊，頁 389—390。

¹⁵⁹ 太虛：〈菩薩學處講要〉，《太虛大師選集》，下冊，頁 434。

¹⁶⁰ 太虛：〈即人成佛的真現實論〉，《太虛大師全書》，第 24 冊，論藏，支論，一四，頁 463。

¹⁶¹ 印順著：《契理契機之人間佛教》，頁 48、50、67。



爲自利。¹⁶²

印順法師強調：修菩薩行，以三心爲本，三心是大乘信願——菩提心，大悲心，空性見。其中菩提心，是以佛爲理想，爲目標，立下自己要成佛的大志願。大悲心，是菩薩行的根本。空性見中的空性，指緣起的空性。菩薩要在堅定菩提，長養慈悲心，勝解緣起空性的正見中，淨化身心，逐漸進步。¹⁶³印順引《大般若經》所說的：「一切智智相應作意，大悲爲上首，無所得爲方便」，是學佛的三大心要。一切智智或名無上菩提，是以正覺爲本的究竟圓滿的佛德；大悲是菩薩行的心中之心；無所得是般若慧，不住一切相的真（勝義）空見。扼要言之：菩提願，大悲心，性空慧，是菩薩道的真實內容。菩薩行的三要，不可顧此失彼。然初學者，不妨一門（或二門）而入，如貪行人從慈悲門入，瞋行人從智慧門入，癡行人從信願門入。但想升階登堂，學菩薩正行，必須三事齊修。¹⁶⁴

印順所提倡的人菩薩行，不是庸常的人乘法，是發菩提心，趣向無上菩提的大乘行；是依信戒爲道基，以悲慧爲方便，不離人間，不棄人事，而能自利利他，功德莊嚴的人菩薩行。這樣的人菩薩行，就是太虛大師晚年，曾以偈讚歎的「即人成佛」的真義。太虛大師說：「仰止唯佛陀，完成在人格；人成佛即成，是名真現實。」¹⁶⁵可見印順法師「人菩薩行」的說法，是在太虛大師已有的基礎上，所提出更進一步扣緊人間的看法。

印順也將菩薩所有經歷的過程，分爲三階：一、凡夫菩薩，二、賢聖菩薩，三、佛菩薩。初學菩薩而著重於十善業，即以人身學菩薩道的正宗。而太虛大師宣說的「人生佛教」，即著重於此。印順說：以人間凡夫的立場，發心學菩薩行，略有兩點特徵：具煩惱身與悲心增上。就後者言，菩薩以利他爲重，如還像一般人那樣的急於了生死，對利他事業漠不關心，無論他的信心如何堅固，行持怎樣精進，決非菩薩種姓。初發菩提心的，除正信、正見外，力行十善的利他事業，以護持佛法，救度衆生爲重。十

¹⁶² 印順：〈自利與利他〉，妙雲集下編之二，《學佛三要》（臺北：正聞出版社，民國83年12月，重版），頁152—154。

¹⁶³ 印順著：《契理契機之人間佛教》，頁57—60。

¹⁶⁴ 印順：〈學佛三要〉，妙雲集下編之二，《學佛三要》，頁66—67、71—73。

¹⁶⁵ 印順：〈海潮音之意義及其旨趣〉，妙雲集下編之十一，《佛法是救世之光》（臺北：正聞出版社，民國81年4月，修訂1版），頁383。

善為菩薩正行，是從人到成佛的第一步，以菩提心去行十善行，是初學菩薩，所以又叫「十善菩薩」。¹⁶⁶或有因誤解而質難：行十善，與人天乘有何差別？在印順看來，這兩者，是大不相同的。因人乘法著重於偏狹的家庭，為自己的人天福報而修持。印順強調：以凡夫身學菩薩行，不標榜神奇，也不矜誇玄妙，而從平實穩健處做起。一切佛菩薩都由此道修學而成，一般初學者，如循此修學，保證能不失人身，不礙大乘，這是唯一有利而沒有險曲的大道！¹⁶⁷

印順又說：大乘菩薩的偉大，是從入世精神中表現出來。菩薩為大悲願力所激發，抱著入火坑、下地獄、救濟眾生的堅強悲願。與人天的戀世不同，與小乘的出世也不相同。菩薩入世的作風，在現代戀世的常人看來，非常親切，要比二乘的自了好得多！

¹⁶⁸

總之：大乘行者，一定要有信願，有智慧，有慈悲，也即是具足了菩提願，真空見，大悲心，才能完成菩薩的聖格，達成淨化自己，淨化眾生，淨化國土。¹⁶⁹

捌、由太虛的淨土思想到印順的「淨土新論」

太虛大師的淨土思想，有沿襲舊有傳統者，亦有其創新處。茲先略述其沿襲傳統部分之淨土思想。

太虛大師說：諸大乘菩薩發心修行，皆為淨佛國土；而諸大乘佛法，皆是淨土法門，此嚴淨佛土之義也。¹⁷⁰中國淨土宗特重修行，最初觀想念佛，念佛功德。後來，因禪宗影響，專重一心不亂的持名念佛。天臺、賢首後代弟子，及參禪的永明延壽等，都以念佛為助行。一直到明末，修華嚴法界觀和天臺一心三觀的人已少，禪宗亦衰，人人都趨向淨土，尤以蓮池大師為著。先由他建立淨土軌範，繼之以蕩益等的努力宣

¹⁶⁶ 印順說：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。印順：〈人間佛教要略〉及〈從人到成佛之路〉，妙雲集下編之一，《佛在人間》（臺北：正聞出版社，民國 81 年 2 月，修訂 1 版），頁 99—103、139—140。

¹⁶⁷ 印順：〈人間佛教要略〉，妙雲集下編之一，《佛在人間》，頁 103—104。

¹⁶⁸ 印順：〈人間佛教要略〉，妙雲集下編之一，《佛在人間》，頁 117。

¹⁶⁹ 印順：〈佛法與人類和平〉，妙雲集下編之一，《佛在人間》，頁 163。

¹⁷⁰ 太虛：〈佛說無量壽經要義〉（民國 15 年 5 月初），《太虛大師全書》，第 15 冊，法藏，法界圓覺學，七，頁 2411。



揚，淨土獨為發達。¹⁷¹太虛又說：淨土法門深大圓廣，統攝無量，居佛法中最高之位也。故吾人對此不可不明信奉行。隨順阿彌陀佛，發如是願，自利利人，超此惡世，直入極樂，得不退轉；行菩薩道，廣化一切衆生，皆使離一切苦，得究竟樂。此則修彌陀淨土之大勝利也，吾人豈可忽之！¹⁷²可見太虛仍肯定彌陀淨土（法門）之殊勝。他並強調：講學以明心為切要，修行以念佛為穩當。¹⁷³

對於往生淨土，所需具備之三資糧，太虛說：修持淨土法門，需具備信、行、願。信者，如目，要見得明了，確有其物，確是可取之物，確是吾所能取之物，然後得取之也。行者，如足，雖舒目遙見，而足不前進則不能取，足雖前進，不欲伸手取之，仍不能得，必目、手、足三者同時俱運，而後乃可取得之。故不唯有信，亦不可無行願；有願，不可無信行；有行，不可無信願。¹⁷⁴概淨土宗之貴，在信之篤，願之切，與行之恆而已。¹⁷⁵

太虛大師淨土思想之特殊處，在他特別提出：西方彌陀淨土以外，另有東方藥師佛淨土及兜率內院之彌勒淨土。他說：談到淨土，一般人都以為念彌陀生西方，便是修淨土行。其實，依全部佛法來說則不然，念彌陀生西方不過是淨土法門中的一種而已。淨土通於諸佛及聖位菩薩的淨土，其範圍是很廣闊而普遍的，如東方有琉璃淨土，上方有香積淨土，另彌勒內院有兜率淨土等。可見淨土法門，是包攝無量無數的淨土行，不僅是念彌陀生西方而已。¹⁷⁶

¹⁷¹ 太虛：〈天臺四教義與中國佛學〉（民國 31 年），《太虛大師全書》，第 15 冊，法藏，法界圓覺學，七，頁 2784。

¹⁷² 前引太虛：〈佛說無量壽經要義〉，《太虛大師全書》，第 15 冊，法藏，法界圓覺學，七，頁 2416。

¹⁷³ 知此根本及方便之念佛，乃知始從凡夫發心以歷三賢十聖乃至成佛，無不須念佛，無不由念佛。蓋念佛不念佛，即佛魔之分界，淨染之兩途也。不唯一切有情由學佛以求成佛，皆不離念佛，乃至十方過現諸佛之普度眾生，亦是不離念佛。可見自利利他，徹始徹終，皆只是一念佛妙行耳。太虛：〈講學與修行〉，《太虛大師全書》，第 15 冊，法藏，法界圓覺學，七，頁 2846、2850。

¹⁷⁴ 太虛：〈往生安樂土法門略說〉，《太虛大師全書》，第 15 冊，法藏，法界圓覺學，七，頁 2845。

¹⁷⁵ 太虛：〈論淨土之要義〉（民國 14 年 11 月），《太虛大師全書》，第 15 冊，法藏，法界圓覺學，七，頁 2851。

¹⁷⁶ 太虛：〈建設現代中國佛教談〉，《太虛大師全書》，第 17 冊，制藏，制議，九，頁 253—

東方藥師淨土，大致同於阿彌陀佛西方淨土，而特殊之處在供養禮拜藥師如來及稱誦其名號、經典，現世能免除病難、災橫、增福、延壽，與彌陀之專接往生者異。¹⁷⁷中國佛教，自唐、宋以降，偏重念佛求往生，彌陀法門，如春風偃草，天下披靡；而藥師法門，雖間亦不無高士提倡，行人獲益，然終不及彌陀法門之普遍弘盛。實則東、西法門雖殊，淨土理性一也。又《藥師經》所注視者，不特往生淨土，而尤重於現實人生之運用。如藥師佛所發之十二大願，若推演其義而仿行之，則於政治之建設，社會之改良，民生問題之解決，都可獲補偏救弊之功效。¹⁷⁸

藥師淨土之外，真能使菩提心保持不退者，就是彌勒兜率淨土的法門。¹⁷⁹太虛大師感慨地說：普賢於華嚴導歸極樂，世習知之；而於法華經王中導歸兜率，往往熟視不睹。¹⁸⁰太虛大師說：「吾亦志生內院，然於願生極樂諸土者，亦均贊揚。蓋聖淨刹內，十方互通，慈氏冠上，具諸佛菩薩，則於兜率亦常預彌陀海會，豈唯龍華來會哉？」為求生彌勒淨土，太虛有時會獨自到一僻野寺院，打彌勒佛七。¹⁸¹

為了提倡彌勒淨土，太虛於 1924 年初作〈慈宗三要序〉，對於何謂「慈宗」？何謂「三要」？均有所說明。太虛云：「遠稽乾竺，仰慈氏之德風；邇徵大唐，續慈恩之芳燄；歸宗有在，故曰慈宗。三要者，謂瑜（伽）之真實義品，及菩薩戒本，與觀彌勒上生兜率經也。義品、戒本，慈氏之說，經則釋尊談慈氏者，故皆宗在慈氏，如

254。

¹⁷⁷ 太虛：〈藥師如來本願功德經印送序〉，《太虛大師全書》，第 30 冊，雜藏，文叢，一九，頁 759。

¹⁷⁸ 竺摩：〈藥師本願經講記校後跋〉，《太虛大師全書》，第 30 冊，雜藏，文叢，一九，頁 926。

¹⁷⁹ 太虛大師認為，成就彌勒法門有三條件：1、要修十善、六度等行，2、要愛敬無上菩提心，3、要發願為彌勒弟子。據《彌勒上生經》所說，兜率淨土有三等九品的差別，但一生內院，不論何等何品之人，皆得見佛聞法，證阿鞞跋致，菩提心與菩薩行，祇有增長，永無退失，且於將來賢劫中，常隨千佛下生。太虛：〈如何發菩提心修菩薩行而不退〉（民國 25 年 1 月），《太虛大師全書》，第 28 冊，雜藏，演講，一八，頁 503—504。

¹⁸⁰ 法華經普賢菩薩品云：「若有人受持讀誦，解其義趣，是人命終為千佛授手，令不恐怖，不墮惡趣，即生兜率天上彌勒菩薩所。」太虛：〈佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經、妙法蓮華經普賢菩薩勸發品合刊序〉，《太虛大師全書》，第 30 冊，雜藏，文叢，一九，頁 765。

¹⁸¹ 太虛：〈閱藏密或問〉，《太虛大師全書》，第 25 冊，雜藏，書評，一六，頁 173；續明：〈太虛大師生平事蹟〉，續明法師遺著編輯委員會編：《續明法師遺著》，頁 1127。



次爲慈宗境行果之三要也。」¹⁸²又太虛曾在廈門南普陀寺，鑿阿耨達池，構兜率陀院，於院內設慈宗壇。並曾在 1932—1933 年間，旦夕禪誦，皈依者甚多，而有慈宗學會之組設。¹⁸³

太虛又曾將有關經論輯成〈慈宗要藏目錄〉，內分經藏、律藏、論藏、雜藏四類。經藏部分含《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經》、《佛說彌勒下生成佛經》、《佛說彌勒下生經》等 26 部；律藏部分有《菩薩戒本》、《菩薩戒羯磨儀》等 10 部；論藏部分收《真實義品》、《大乘五蘊論》等 13 部；雜藏部分則有〈彌勒佛禮讚文四首〉、〈婆藪槃豆法師傳〉、〈玄奘法師傳〉等 9 部，四類合計達 58 部。¹⁸⁴爲方便修持彌勒淨土，太虛除撰有〈各宗經教修學法〉外，另有〈慈宗修習儀〉，內開要儀、略儀、本儀、勝儀、大儀等五門。¹⁸⁵

除了推崇藥師淨土、兜率淨土外，太虛更進一步提出創造「人間淨土」的看法。他說：

近之修淨土行者，多以此土非淨，必須脫離此惡濁之世，而另求往生一良好之淨土。然此爲一部分人小乘自了之修行方法，非大乘的淨土行。此乃因意志薄弱，於淨土所以然之理，不曾究竟明白。今此人間雖非良好莊嚴，然可憑各人一片清淨之心，去修集許多淨善的因緣，逐步進行，久而久之，此濁惡之人間，便可一變而爲莊嚴之淨土，不必於人間之外，另求淨土，故名爲「人間淨土」。

¹⁸⁶

¹⁸² 太虛在致蔣特生函中，有云：「吾之建教攝群，以七眾戒爲體，而瑜伽戒爲用。其自行則真實義爲體觀，上生經爲用觀也。」太虛：〈慈宗三要序〉，《太虛大師全書》，第 30 冊，雜藏，文叢，一九，頁 766；太虛：〈與蔣特生居士書〉，第 4 通，《太虛大師全書》，第 26 冊，雜藏，酬對，七，頁 228。

¹⁸³ 太虛：〈慈宗要藏序〉（民國 22 年 1 月），《太虛大師全書》，第 30 冊，雜藏，文叢，一九，頁 768—769。

¹⁸⁴ 太虛：〈慈宗要藏目錄〉，《太虛大師全書》，第 29 冊，雜藏，文叢，一九，頁 5—11。

¹⁸⁵ 太虛在《正信》2 卷 11 期上，撰〈正信會員每日必修之常課〉，其中特別標出修學慈宗（宗主彌勒如來）及蓮宗（宗主阿彌陀佛）有關之皈命及讚持儀。太虛：〈慈宗修習儀〉，《太虛大師全書》，第 17 冊，制藏，制議，九，頁 537—541；太虛：〈正信會員每日必修之常課〉，《太虛大師全書》，第 18 冊，制藏，學行，一〇，頁 278—281。

¹⁸⁶ 太虛：〈建設人間淨土論〉，《太虛大師全書》，第 24 冊，論藏，支論，14，頁 427—428。

相較於傳統的往生淨土，太虛提倡知人間淨土，更富現實意義。太虛大師強調：我們如能把現在的世界，改造成為極樂世界，更可使十方世界的衆生，都求生到我們這世界來。¹⁸⁷

關於印順法師的淨土思想，他曾明白的說到：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。又說：關於淨土，21年冬，大師在廈門成立慈宗學會，並合編：《彌勒上生經》、《瑜伽師地論真實義品》、《瑜伽菩薩戒本》為「慈宗三要」。35年，還在上海玉佛寺講《彌勒大成佛經》。我的讚揚彌勒淨土，就是依這一思想而來的。¹⁸⁸

1951年冬，印順在香港青山淨業林講《淨土新論》，即依太虛所說，淨為三乘共庇，說明佛法中的不同淨土，在「往生淨土」以外，還有「人間淨土」與「創造淨土」。¹⁸⁹印順認為：戒律與淨土，不應獨立成宗。因戒律是三乘共同的基礎，不論在家或出家，都離不開戒律；淨土則為大、小乘人所共仰共趨的理想界，如天臺、賢首、唯識、三論以及禪宗，都可以修淨土行，宏揚淨土。又淨土思想與大乘佛教，有不可分的關係：離開淨土，就無大乘，淨土是契合大乘思想的。¹⁹⁰

又印順法師也與太虛大師一樣，同樣重視藥師淨土與兜率淨土。1934年，太虛大師在寧波阿育王寺，講過一部《藥師經》。1954年秋，印順法師在臺北善導寺，講《藥師琉璃光如來本願功德經》。印順強調：一般以為藥師佛是延生的，阿彌陀佛是度亡的，其實這是通俗的說法。若據佛法正義，東方藥師琉璃光如來的淨土法門，是適應一類衆生希求的現生樂；西方阿彌陀佛的淨土法門，則是適應另一類衆生所希求

¹⁸⁷ 太虛：〈來生淨土〉（民國21年9月），《太虛大師全書》，第28冊，雜藏，演講，18，頁384。

¹⁸⁸ 印順在《平凡的一生》中說：我繼承虛大師的思想，「淨土為三乘共庇」。念佛，不只是念阿彌陀佛，念佛是佛法的一項，而非全部；淨土不只是往生，還要發願來創造淨土。這對於只要一句阿彌陀佛的淨土行者，對我的言論，聽來實在有點不順耳。印順：〈《臺灣當代淨土思想的動向》讀後〉，《華雨集》，第5冊，頁99—100；印順：《平凡的一生》（增訂本），頁75。

¹⁸⁹ 印順：〈遊心法海六十年〉及〈《臺灣當代淨土思想的動向》讀後〉，《華雨集》，第5冊，頁20、102。

¹⁹⁰ 印順：〈淨土新論〉，妙雲集下編之四，《淨土與禪》（臺北：正聞出版社，民國81年2月，修訂1版），頁1—4。



的後世樂。太虛大師所以要特別倡導藥師法門，乃因一般佛教徒多偏重西方的念佛法門，著重於死後的往生安樂土，因此常引起社會人士的誤解。著重現生樂的法門，事實上更適應於現代人的根性。印順重視藥師淨土，希望信行者，一方面祈求藥師如來恩德加被，另一方面依藥師佛因地所發十二大願，所行的悲行，照著去躬行實踐，以資自淨化他，完成人間淨的創建。¹⁹¹

印順認為：求生兜率淨土，目的在親近彌勒，將來好隨彌勒一同來淨化的人間，以達到善根的成熟與解脫，而不是因為兜率天如何快活。彌勒的淨土思想，起初是著重於實現人間淨土，而不是天上的，如《彌勒大生經》所說。¹⁹²印順強調：彌勒人間淨土的思想，本於《阿含經》，起初是含得二方面的。但後來的佛弟子，似乎特別重視上生兜率天淨土，而忽略了實現彌勒下生的人間淨土。其實，彌勒淨土的第一義，為祈求彌勒早生人間，即要求人間淨土的早日實現。至於發願上生兜率，也還是為了與彌勒同來人間，重心仍在人間的淨土。¹⁹³由上可見，印順淨土思想，著重「淨化人間」，希望「人間淨土」能夠早日實現，而不是往生兜率淨土而已，而這一思想主要來自於太虛大師。

玖、由太虛攝取《廣論》的「三級說」到印順《成佛之道》的建構

對於當今流傳之漢文、巴利文與藏文三系佛法中，太虛大師對於藏傳佛法，亦甚為看重，並有所攝取。他說：中國天臺、賢首二宗歷代祖師，皆各重自宗主觀，缺乏平視等量的客觀態度與精神。換言之，亦即對釋尊教法未能平等的觀察和組織。故以今觀之，反不及西藏宗喀巴菩提道次第之有圓滿組織。天臺、華嚴兩宗因對全部佛法，未能有圓滿完善之組織，故結果祇成爲一家之學，一宗之義，而與他宗不能容攝。吾人今後應從全藏佛教，做更根本的研究。¹⁹⁴太虛認為，西藏密法中之煉氣、製藥部分，

¹⁹¹ 印順講，妙峰、常覺記錄：《藥師經講記》（臺北：正聞出版社，民國 81 年 2 月，修訂 1 版），頁 1—5。

¹⁹² 印順：〈淨土新論〉，妙雲集下編之四，《淨土與禪》，頁 16。

¹⁹³ 印順說：有的人把人間淨土忘掉了，剩下求生兜率淨土的思想，以為求生兜率，比求生西方淨土要來得容易，這是沒有多大意義的教說。印順：〈淨土新論〉，妙雲集下編之四，《淨土與禪》，頁 17、20。

¹⁹⁴ 太虛：〈中國佛學〉，《太虛大師全書》，第 2 冊，法藏，佛法總學，二，頁 713—714。

本通仙道。更融會仙道而精徹之，上達佛證，下足為養生之術，亦中國學術之一精彩也。¹⁹⁵

1934年12月，太虛大師從奉化溪口連發二函給法尊法師，希望他在譯畢《菩提道次第廣論》後，「最好再譯出咒——本續——道次第，便窺黃密組織。」¹⁹⁶太虛認為：密宗以西藏為較完備，而猶以建設在五乘共教、三乘共教、大乘不共教上之黃密為最善。¹⁹⁷但太虛也曾指出藏傳佛教的缺失，他說：「若融攝魔梵，漸喪佛真之汎神秘密乘，殊非建立三寶之根本。經書十倍華土，聖證多有其人，藏僧誇言，未堪保信。」

¹⁹⁸

太虛在川東所創漢藏教理院，係以會通漢藏佛教為目的，他對於漢藏教理院的教學宗旨是：仿拉薩三寺，只研教理，而不傳密。¹⁹⁹可見太虛對西藏佛教所重，在其教理方面。

太虛認為他在中國提倡改革佛教，與宗喀巴大師在西藏整飭佛教，有三點相同：（一）、關於教理行果方面：宗喀巴以三士攝五乘，下士止人天，中士則由人天而止聲緣，上士則以人天聲緣為自行階梯，化他方便，經菩薩行而至佛。此義太虛嘗著之佛乘導言，而菩提道次第，則備極精詳。（二）、關於律儀方面：宗喀巴根據七眾、律儀戒，以建立人間佛教教團標準，十之七、八已成於黃教。而太虛曾考察中國僧制，作整理僧伽制度論。（三）、關於密宗方面：民14年春，太虛鑒於當時學密潮流，作〈今日佛教中顯密僧俗男女問題〉乙篇，主張學密宗者，思想必以教理為軌，行為必以律儀為範。而黃教鑒於紅教之弊，所做興革黃教之密宗者，其意亦正如此。太虛嘗言：「今於釋迦、龍樹、無著、玄奘外，所崇極者，莫逾宗喀巴上師；且重建中國之

¹⁹⁵ 太虛：〈論復性書院講錄〉，《太虛大師全書》，第25冊，雜藏，書評，一六，頁350。

¹⁹⁶ 另於1936年（？）4月10日函中，亦云：而於藏文，盼將「咒道次第」譯出。太虛：〈與法尊書〉，《太虛大師全書》，第26冊，雜藏，酬對，一七，頁58—59、61。

¹⁹⁷ 太虛：〈論時事新報所謂經咒救國〉（民國21年），《太虛大師全書》，第15冊，法藏，法界圓覺學，七，頁2898。

¹⁹⁸ 太虛在給法舫的信中，提到：大愚好言人夙生事及將來事，已去函戒之。可見，太虛反對修學者流於神秘一途。太虛：〈致常惺法師書〉，《太虛大師全書》，第26冊，雜藏，酬對，一七，頁38；太虛：〈示法舫書〉，《太虛大師全書》，第26冊，雜藏，酬對，一七，頁40。

¹⁹⁹ 太虛：〈與法尊書〉，《太虛大師全書》，第26冊，雜藏，酬對，一七，頁57。



密宗，更視為非一遵黃教之途轍不為改。」可見，太虛對宗喀巴大師推崇之一般。²⁰⁰

太虛並比較日僧空海與西藏宗喀巴之優劣。他認為：日僧空海，為抑他宗而揚自宗，所著《二教論》，《十住心論》等，取喻一時，語多偏至，在今已不足為研究之依據。唯西藏黃派喇嘛祖師宗喀巴所造《菩提道次第》，不為顯教、密教之分，而於一大乘教，分為波羅蜜門與陀羅尼門，頗存印度後期大乘佛教之真相。²⁰¹此外，太虛對於宋以後的中國禪宗，未能如宗喀巴重建西藏佛法，致末流頹敗，深有所感。他說，宋元明清以降之禪宗，或引教通宗（近於慧忠），或以宗融教（近於永明），雖已難能可貴，然未能基教律而建宗乘，是很可惜的。永明時，教義衰微，雖能以禪恢教，而雍正紹其風，但均未能如西藏之宗喀巴，在菩提道次顯教上更安密宗，修學五部教律，以三士道次第為基，在上士道之上穩建密宗。中國古時雖能會教明禪，然未能從教律之次第上穩建禪宗，致末流頹敗，一代不如一代。²⁰²

太虛大師認為：宗喀巴的菩提道次，以五乘共法淨化人間，進善來生。以三乘共法出離世繫，解脫苦本。大乘法以圓覺懸示最高目標。唯識統貫始終因果，性空提持扼要觀行。由此以發達完成一切有情至上之德能，均能組入佛法新體系中，不加偏棄。²⁰³可見，太虛大師是有參考宗喀巴重建西藏佛教經驗，以重建中國佛教的企圖。他對中國佛教的構建藍圖，主要表現在「三級說」的安立。太虛「三級說」，與菩提道次第論的三士頗相似，其名稱，是在 1926 年講〈佛學概論〉時首先提出。所謂三

²⁰⁰ 太虛：〈略述西藏之佛教序〉，《太虛大師全書》，第 30 冊，雜藏，文叢，一九，頁 800—801、803。

²⁰¹ 太虛：〈答趙伯福問〉，《太虛大師全書》，第 26 冊，雜藏，酬對，一七，頁 460。

²⁰² 太虛大師說：宗喀巴以教律而建密宗，密宗猶如一箇花盆，而教律則花朵，以其花架堅牢，故花盆高顯。若非宗喀巴在教義、戒律上重建西藏密宗，則其密宗反不如今日中國之禪林。由此以觀，中國當時雖有能融會禪教者，但惜無有次第之建立。永明壽嚴戒律又精教義，不無能基教律之重建禪宗，其所以未能如是者，以礙於時節因緣耳。因永明之世，雲門宗等方盛，且時主各據一方而易分道揚鑣，故永明未能為禪宗奠下萬世不移之基石。另如明末靈峰蕩益，雖亦能為此，不過他似乎看不起當時一般禪者，故未置身禪門而栖心臺教。自居如是，所以當時之禪者，對之亦不傾誠，自更不能以教建宗。太虛：〈中國佛學〉，《太虛大師全書》，第 2 冊，法藏，佛法總學，二，頁 659—660。

²⁰³ 太虛：〈再議印度之佛教〉（民國 32 年 8 月），《太虛大師全書》，第 25 冊，雜藏，書評，一六，頁 65—66。

級者，即五乘共法、三乘共法、大乘不共法（大乘法）。²⁰⁴

太虛「三級說」中，所謂的「共法」，有時候說為「共理」或「特理」，其中「五乘共理」是說明善惡因果，「三乘共理」說明世出世間染淨聖凡差別，並明苦、空、無常、無我。大乘法理為大乘所特有，大悲菩提心，度盡一切衆生，圓成無上佛果。

205

印順法師明白指稱：太虛大師深感中國佛教末流的空疏貧乏，所以用五乘共法、三乘共法、大乘不共法，來統攝一切佛法，開顯由人而成佛的正道。此與西藏宗喀巴大師，宗承印度的中觀與瑜伽，以「共下士道」、「共中士道」、「上士道」，而綜貫成佛的菩提道次第，恰好相合。而印順所撰之《成佛之道》，乃是依太虛大師開示，參考宗喀巴的菩提道次，綜貫一切佛法，而歸於一乘，向於佛道。其中有關大乘三系（性空唯名、虛妄唯識、眞常唯心）部分，則是依《解深密經》及《楞伽經》所說而立論。

206

《成佛之道》是一部體系嚴謹的論書，有偈頌，有長文，該書最大特色之一，是承接太虛大師「人間佛教」的餘緒，加以繼續發揚，也就是「人的佛教」的強調。²⁰⁷

²⁰⁴ 太虛於《佛學概論》，明因緣所生法為五乘共法，三法印為三乘共法，一切法實相至無障礙法界為大乘不共法；後於《大乘本生心地觀經》，又增說共不共通法為總要。惟僅粗引端緒而已。後見《廣論》三士道總建立之典要，頗有契合之處。太虛：〈我怎樣判攝一切佛法〉，《太虛大師選集》，下冊，頁 245—246；太虛：〈菩提道次第廣論序〉，《太虛大師全書》，第 30 冊，雜藏，文叢，一九，頁 779。

²⁰⁵ 太虛：〈判攝一切佛法〉（民國 29 年 10 月 20 日），《太虛大師全書》，第 27 冊，雜藏，酬對，一七，頁 625；太虛：〈建設現代中國佛教談〉，《太虛大師全書》，第 17 冊，制藏，制議，九，頁 249—250。

²⁰⁶ 印順法師說：《成佛之道》乙書，是依太虛所說五乘共法、三乘共法、大乘不共法的次第與意趣而編寫的。《成佛之道》先寫偈頌，為聽眾講說，再寫偈頌的解說。江燦騰教授指出，宗喀巴的思想，即受月稱的「中觀見」思想啟發的。所以照思想淵源看，透過宗喀巴的思想，和月稱的《入中論》接頭，印順得益於月稱，是多於宗喀巴的。可見印順的核心思想，根本就是月稱詮釋的空義。沒有這層關係，他的三系判教，是無從出現。印順著：《成佛之道》（臺北：正聞出版社，民國 83 年 6 月，初版），自序，頁 3—5；印順：〈遊心法海六十年〉，《華雨集》，第 5 冊，頁 22—23；江燦騰：《當代臺灣人間佛教思想家——以印順導師為中心的薪火相傳研究論文》（臺北：新文豐出版公司，2001 年 3 月，臺 1 版），頁 8、239。

²⁰⁷ 聖嚴：〈《成佛之道》讀後〉，印順編：《法海微波》，頁 134。



也可以說，這部論書是印順法師「人間佛教」——由人成佛的道次第的詳細開展。

拾、結論

聖嚴法師說：在中國佛教的思想方面，太虛大師對於現代佛教的最大貢獻，應該是「人生佛教」及「人間淨土」觀念的提出。²⁰⁸而太虛的博大，印順的精深，同為人間佛教理論建構的柱石。²⁰⁹印順對人間佛教的理論建構，是對太虛同一理念的修正。印順坦承，太虛人生佛教，對他有重大的啟發。實際上，印順對太虛人間佛教理論，其繼承部分大過於分歧與修正部分。²¹⁰

印順盛讚太虛大師，「以護教護國為事，四十年如一日，悲心深重，近代佛教界一人而已！」²¹¹太虛長於悟性，從佛法，從世事，所有直覺得來的觀感，極遠大又極深刻，處處能給人以無限的啟發。²¹²在太虛大師門下，於義學有深入研究的，並不多。因虛太師的提倡佛學，原以應用宏法，整頓僧伽制度為重的。專精義學或潛心著作，對狂風駭浪般的中國佛教，不免有急驚風與慢郎中之感。²¹³印順覺得，太虛大師的偉行壯志，面面充實，是很不容易學的。²¹⁴正所謂：師門淵曠，鑽仰無盡。²¹⁵

²⁰⁸ 前引聖嚴法師、傳道法師等：〈近代佛教的革命家——紀念太虛大師圓寂五十週年〉，聖嚴法師等著：《聖嚴法師與宗教對話》，頁 125。

²⁰⁹ 前引陳兵、鄧子美著：《二十世紀中國佛教》，頁 211。

²¹⁰ 印順對太虛人間佛教，至少有 5 方面的基本繼承：1、同樣直仰佛陀，不屬於宗派徒裔。2、認同菩薩道是佛法正道，菩薩行是人間正行。3、贊同太虛「不為民族情感的拘蔽」的情懷。4、擁護淨化社會，建設人間淨土的目標。5、贊成佛教適應社會、關懷社會，進而提昇社會。參前引陳兵、鄧子美著：《二十世紀中國佛教》，頁 205—206。

²¹¹ 印順：〈《太虛大師選集》序〉，《華雨集》，第 5 冊，頁 213。

²¹² 印順：〈向近代的佛教大師學習〉，妙雲集下編之十，《華雨香雲》，頁 280。

²¹³ 印順：〈學以致用與學無止境〉，妙雲集下編之八，《教制教典與教學》（臺北：正聞出版社，民國 81 年 3 月，修訂 1 版），頁 203。

²¹⁴ 印順法師說：太虛大師是各方面都充實的人，要想找一個面面充實的人來繼承大師，那是沒有的！印順：〈悼法舫法師〉，妙雲集下編之十，《華雨香雲》，頁 358。

²¹⁵ 印順在〈楞嚴經研究、攝論合刊序〉中云：嘗探（虛）大師之遺教景行，而知其本於中國佛法之體會與融通。唯其悟解之深，乃能極其應用之妙。大師之道，出世而入世，非趨時戀世之可比也！印順：〈太虛大師圓寂百日祭文〉，《華雨集》，第 5 冊，頁 177；印順：〈楞嚴經研究、攝論合刊序〉，妙雲集下編之十，《華雨香雲》，頁 211。

道安法師認為，在太虛門下四哲（印順、法舫、芝峰、法尊）中，印順體弱深思，目光如日，其思想體系之精密，獨具一格，非太虛大師所能及。堪稱中國自宋以來，第一佛學思想改革者。²¹⁶藍吉富教授說：在太虛門下，專攻佛學卓然有成，且在佛學上之成就大有邁越太虛之處者，是印順法師。²¹⁷道安、藍吉富對印順，可謂稱讚倍至！

最後，擬就：一、梁漱溟「由佛入儒」促發太虛、印順師徒有關人間佛教思想，二、閱藏對太虛、印順師徒之影響，三、不專執一宗一派的開闊心胸，四、研究方法，五、太虛、印順師徒思想特徵之比較等五個問題，進一步加以論述，以結束本文。

首先就梁漱溟「由佛入儒」對太虛、印順師徒之影響而言：梁漱溟原本是佛家，但卻又轉入儒家，梁由佛入儒對太虛與印順思想的形成，有著重要的影響。太虛在〈人生觀的科學〉乙文中說：

梁漱溟嘗謂：「似乎記得太虛和尚在海潮音一文中，要藉著「人天乘」的一句話為題目，替佛教擴張他的範圍到現世生活裏來。其實，這個改造是作不到的事，如果作到也必非復佛教。」我要發揮佛教原來直接佛乘的人乘法，以施行到現在人世的生活範圍裏，可謂一語道著。然我發此願的動機，全不是替佛教擴張他的範圍，以此原為佛教範圍內事，用不著我來擴充他。然以現在的人世生活已困厄危亂之極，非將佛教原來直接佛乘的人乘法，發揮到現時的人世生活裏以救濟之，終為頭痛醫頭，腳痛醫腳，暫圖苟安，轉增煩苦之局。復以此佛教原來直接佛乘之人乘法，實為佛教適應人世最精要處，向來阻於印度外道

²¹⁶ 仁俊法師說，像印順法師那樣孱弱的體質，竟能寫出大量極高水準的作品，自中國有佛教以來的大德們中，實在找不出第二位來。儘管吉藏與玄奘承續了印度空有二宗的精義，但就整個佛法層面的涵蓋與底蘊的掘透說，似乎總不及印順的周遍與精闢。雖然中國古代祖師們有許多了不起的地方，值得吾人恭敬，但從知見的純淨度上看，印順的知見極為可靠。1951年11月8日道安法師日記，見印順編：《法海微波》，頁374，及道安法師遺集編輯委員會編：《道安法師遺集》，第6冊（臺北：道安法師紀念會，民國69年11月），頁739；仁俊：〈我所認識的印公導師〉，翁麗梅等編：《仁俊老法師開示錄（三）——演講集》（臺中大甲：正法明行願基金會，2000年6月，初版），頁425—426。

²¹⁷ 南亭法師認為印順有與生俱來的智慧，對大、小乘佛教各部、四阿含、三論宗的空，以及般若部，寫起來如數家珍。但印順不一定崇拜虛大師的教理，並不是太虛大師的傳人。南亭對印順的看法，並不正確。藍吉富：〈印順法師簡介〉，印順編：《法海微波》，頁325；南亭：《南亭和尚自傳》（臺北：華嚴蓮社，民國83年5月，初版），頁394、400。



及餘宗教、玄學或國家之禮俗，未能發揮光大，昌明於世，致人世於佛法僅少數人稍獲其益，未能普得佛法之大利益。今幸一切為阻礙之物已皆在崩析搖離之際，而人世生活復有需此之急要，於是迫乎不獲已的大悲心，及闡揚吾所確見之真理的大智心，從事佛教原來直接佛乘之人乘法的宣傳。²¹⁸

可見梁漱溟的刺激，是引發太虛人生佛教思展的重要觸媒。

1942年10月3日，印順在《印度之佛教》自序中說：27年冬，梁漱溟氏來山，自述其學佛中止之機曰：「此時、此地、此人」。吾聞而思之，深覺不特梁氏之為然，宋明理學之出佛歸儒，亦未嘗不緣此一念也。²¹⁹梁漱溟口中的「此時、此地、此人」，對印順產生極大的衝擊。太虛大師在〈從巴利語系佛教說到今菩薩行〉中提及：要復興中國佛教，應實「今菩薩行」，「今菩薩行」即大乘理論的實踐行動，這種菩薩行要能夠適應「今時、今地、今人」的實際需要。²²⁰太虛所謂「今時、今地、今人」，與梁漱溟所謂「此時、此地、此人」，雖用字稍異，但所指卻同，即：佛法要能適合現實社會人生的需要，否則只是空談而已！

據趙樸初居士說，當中國佛教文化研究所成立時，梁漱溟以特約研究員身分，第一個出席，第一個發言。梁說他是佛教徒，且從來未向人表白過。²²¹按梁漱溟自1912年開始讀佛經，1913年在西安開始素食。他曾經前往衡山想出家為僧。在北大教書期間，曾到西郊極樂寺和摩訶庵靜養。1924年到北大任教職後，長時期從事私人講

²¹⁸ 太虛又說，向來亞洲各地所流行及今日歐洲人所知的佛教，多屬於適應印度的群眾心理所宣說的人天及二乘佛法，不知人生究竟之佛乘，及大心凡夫直接佛乘之人乘，難怪梁漱溟以不動業定果或二乘解脫為佛教真面目，而不知釋迦本懷及從本懷所流出的大乘佛法，遂以發揮直接佛乘的大乘人生初行施行到人的現世生活範圍裏，謂為改造，謂為作不到的改造，謂為如果作到也必非復佛教。太虛：〈人生觀的科學〉（民國13年初冬），《太虛大師全書》，第23冊，論藏，支論，14，頁38—39、42。

²¹⁹ 印順：《印度之佛教》（臺北：正聞出版社，民國81年10月，3版），自序，頁1。

²²⁰ 太虛：〈從巴利語系佛教說到今菩薩行〉，《太虛大師選集》，下冊，頁384—388。

²²¹ 1980年，當撰寫《最後一個儒家——梁漱溟與現代中國的困境》的艾愷，到北京訪問梁漱溟時，梁曾向艾愷聲明 he 自己是佛教徒，使艾愷有些緊張，因艾愷的書名是「最後一個儒家」，但最終梁漱溟還是接受了艾愷所定的題目。趙樸初：〈梁漱溟先生是一位佛教徒〉，馬勇編：《末代碩儒——名人筆下的梁漱溟·梁漱溟筆下的名人》（上海：東方出版中心，1998年1月，1版1印），頁33；趙樸初：〈藏身人海最後露一鱗〉，梁培寬編：《梁漱溟先生紀念文集》（北京：中國工人出版社，2003年7月，2版1印），頁327。

學、鄉村建設，以及政治活動。1947年結識能海法師，禮拜西藏噶舉派貢嘎呼圖克圖為師，受灌頂禮，自此以後，密教修行成爲他個人修持的重要內容。由他的日記與信件中，可以得知，他自退出民盟後，修持學佛成爲他日常生活中重要的內容。梁漱溟所學主要是白教的四加行和大手印，也曾在八大處修習六妙門及研讀《大般若經》。1979年8月，他的夫人去世，梁曾連續幾天念誦《地藏經》。²²²

梁漱溟「由佛入儒」，就佛教立場而言，他是一位退縮者，對佛法沒有信心。他不像太虛、印順兩位法師一樣，能夠堅定立場，正面迎向前，反而轉向中國傳統儒家。但是他對太虛、印順師徒的思想刺激，卻是一重要的逆增上緣。所以儘管他在戰後轉而學習不爲太虛、印順所重視的密法，但由於他對太虛與印順的刺激，使得他們在佛法上能產生更深刻的反省，並由此開展出新的佛教體系，就此而言，來自梁漱溟的逆增性緣，是值得我們重視與肯定的。

二、就閱藏對太虛大師及印順法師之影響而言：1907年秋，太虛聽道階法師說曾閱全藏及稱讚閱藏經之利益，加上圓瑛力薦他到汶溪西方寺閱藏。此次閱藏，爲太虛蛻脫塵俗，而獲得佛法新生命的開始。²²³1914年10月起，至1917年春，太虛在普陀山錫麟禪院閉關期間，把自己從前研究佛法的基礎，更擴大深造。過去他僅於禪宗、般若及天臺教理有所領悟、賢首、慈恩稍有涉獵；這時卻能把唯識及三論，作深入的探究。在整個大藏典籍中，對大、小乘各宗加以比較綜合。太虛經過這番鑽研工夫後，所構成的整個佛學思想體系，就和從前迥然不同了。²²⁴據印順說：「西方寺閱

²²² 王宗昱：〈梁漱溟的佛教修行〉，前引梁培寬編：《梁漱溟先生紀念文集》，頁327—244。

²²³ 太虛自述閱藏經驗說，起初一兩個月中，專在大藏中，找夢遊集、紫柏集、雲栖法彙，以及各種經論等，沒有系統的抽來亂看，且時與昱山以詩唱和。一日，同住藏經閣的老法師，對太虛說：「你這東扯西扯的看，不是看藏經法，應從《大般若經》天字第一函，依次第每日規定幾多卷的看法，由經而律、而論、而雜部，如此方能把大藏全看一遍。」太虛聳然敬聽之，從此乃規定就目力所能及，端身攝心看去。依次日盡一、二函，積月餘《大般若經》垂盡，身心漸漸凝定。一日，閱經次，忽然失卻身心世界，泯然空寂中靈光湛湛，無數塵刹煥然炳現，如凌空影像，明照無邊。座經數小時如彈指頃，歷好多月，身心猶在輕安悅中。數日間，閱盡所餘般若部，旋取閱《華嚴經》，恍然皆自心中觀量境界。從此，太虛以前禪錄上的疑團一概冰釋，心智透脫無滯，曾學過的臺、賢、相宗，以及世間文字，亦隨心活用，悟解非凡。太虛：〈太虛自傳〉，《太虛大師全書》，第29冊，雜藏，文叢，一九，頁187—188。

²²⁴ 太虛：〈我的佛教改進運動略史〉，《太虛大師全書》，第29冊，雜藏，文叢，一九，頁79。



藏，大有造於大師之一生」。第二次出關後，「老成穩健，非復昔年疏放情態！」²²⁵而值得重視的是，閉關閱藏使得太虛的佛學思想體系得以建立。

印順從 1932 年夏，到 1936 年年底，除在武昌佛學院專修三論章疏半年，又到閩院半年外，主要時間都用在普陀佛頂山慧濟寺閱藏。印順閱藏後的心得，略有：1、從閱藏中，發現佛法的多采多姿，也知道法門廣大，不再局限於三論與唯識。2、對於大乘佛法，覺得應該有太虛大師所說的「法界圓覺」一流。3、了解大乘經與論之不同，經重實踐，故處處勸以修持，論則重於理論。4、讀到《阿含經》與各部《廣律》，有現實人間的親切感、真實感，不似部分大乘經的表現於信仰與理想之中。上述 4 項，對印順未來探求佛法的動向，起著極為重要的作用。²²⁶

印順說：他看別人的書，多數是小範圍研究，其他什麼都不管。專門研究一個問題，有時候研究得很精細，這很好，可是從整個佛教來看，也許並不正確。印順以為要擴大視界，研究才會有更多的成就。²²⁷印順對全體佛法的掌握與理解，應與他閱藏的經驗大有關係。

雖然印順曾在回答某學者所問，有關閱藏問題時提到，他自己閱過幾次全藏，但是這種讀經方法，並沒有多大效果。²²⁸但也唯有綜觀全藏後，才不會有見樹不見林的盲點。真正的問題，倒是在：該採用何種方式，何種態度來閱藏。今日有心深入佛法，掌握全盤佛教史實演變，並進而由中提煉佛法精要的佛門人士，實有需要安排時間好好閱藏的需要。蓋通閱全藏，可以讓人培養出一種掌握大局的通識。具有這種通識之後，再來衡量、研究整體佛教的大勢，或盱衡佛教史的發展，便能輕易地把握佛教史上的核心問題。²²⁹也只有如此，較能進一步站在太虛、印順兩位近代佛教思想大家的

²²⁵ 印順著：《太虛大師年譜》，頁 32、88。

²²⁶ 印順回憶說，在佛頂山慧濟寺的閱藏生涯，雖清苦些，但卻是他出家以來，最理想的環境。因常住上下，沒有人尊敬你，也沒有人輕視你，更不會有人來麻煩你。印順：〈遊心法海六十年〉，《華雨集》，第 5 冊，頁 8—9；印順著：《平凡的一生》（增訂本），頁 12。

²²⁷ 印順：〈研究佛法的立場與方法〉，《華雨集》，第 5 冊，頁 69。

²²⁸ 傳道：〈記一位平實的長老〉，藍吉富編：《印順導師的思想與學問》，頁 161。

²²⁹ 研究者若未閱全藏，掌握其中各系（宗）重要經論，則難以對太虛、印順兩位師徒有關大乘三系判教，作客觀、合理之評斷與分析。而只能就他們所留下來的文字，作字義上的推論而已！藍吉富：〈倡印緣起〉，見《印順導師的思想與學問》（臺北：正聞出版社，民國 81 年 4 月，4 版），頁 6。

肩膀上，繼續向前邁進。當然，在閱藏之前，最好能將太虛、印順兩位法師的著作，事先熟讀才好。²³⁰

三、就不專執一宗一派之開闊心胸而論：太虛大師在〈佛法救世主義〉中說：佛之教義，猶如大海，故應博覽。然又非泛泛之博覽可比，必具有冷靜之態度與深沈之觀察，不應執一經、一論、一宗、一派之言論，以攻擊他宗為不合法法；應有平等普遍之研究與平等普遍之觀察，又不宜參以一己之感情作用與研究他種學說之凡俗見解，以為研究標準。否則，決不能明白佛學之圓滿真理。故應廣探三藏之玄文，以求如理之教義。²³¹

太虛又在〈略評新唯識論〉中說，他所宗在佛法全體，而不主一宗一學。²³²另在〈佛教之新認識〉中說：

因為我有一些著作，並且隨時作些學術上的演講，世人即以我為研究學問的學者，或是某一宗派的宗徒，或推崇為佛、為聖人。其實，我都不是，既不是佛，亦不是聖人，不是矜奇眩博之學者，亦不是傳承任何宗派的宗徒；不過是總依釋迦遺教，普緣法界含識的一個學發菩提心，學修菩薩行者而已。²³³

太虛雖不墨守古人家法，然對於墨守古人家法者，卻能敬之重之，並不歧視。以非獨標華嚴殊勝，不足起華嚴之信行，猶之非獨標彌陀殊勝，不足起彌陀之信行也。

²³⁰ 續明法師說：太虛一生的講述著述，多達 700 餘萬言，其中除去一部分是闡揚抉擇佛法義理和計劃整理僧伽制的以外，其餘的可以說是為方便度生的。對於理解太虛言行，應記取一事：即不要讀了他一部著作，或一篇文章，就死在句下地謂太虛是提倡某宗某行的。想要對太虛的思想言行有一正確的了解，勢非熟讀太虛畢生的講著不可。另印順法師曾勸宏印法師要學好日文，定下心來讀藏經，不要以《妙雲集》為已足。續明：〈向佛教巨人——太虛大師學習〉，續明法師遺著編輯委員會編：《續明法師遺著》，頁 1185；宏印：〈《妙雲集》宗趣窺探〉，藍吉富編：《印順導師的思想與學問》，頁 66。

²³¹ 太虛：〈佛法救世主義〉（民國 16 年夏秋），《太虛大師全書》，第 23 冊，論藏，支論，一四，頁 134。

²³² 民國 25 年 10 月，太虛在給正信會理事長李子寬等人的信函中說：若專標一宗一派一人之小組，不得躡入本會，是為至囑！太虛：〈略評新唯識論〉（民國 21 年 12 月），《太虛大師全書》，第 25 冊，雜藏，書評，一六，頁 145；太虛：〈與正信會諸居士書〉，《太虛大師全書》，第 26 冊，雜藏，酬對，一七，頁 15。

²³³ 太虛：〈佛教之新認識〉（民國 27 年 6 月），《太虛大師全書》，第 28 冊，雜藏，演講，一八，頁 528。



²³⁴所以印順說：虛大師的偉大，除了悲心為教的永不失望而外，就是放眼全體，心胸闊大，而不自蔽於狹隘的洞穴。²³⁵

印順法師特別提到太虛大師在《優婆塞戒經講錄》〈懸論〉中所說，他不是研究佛書之學者，也不為專承一宗之徒裔，無求即時成佛之貪心，為學菩薩發心而修學者。印順稱許說：虛大師在佛法中的意趣，可說是人間佛教，人菩薩行的最佳指南！²³⁶

太虛大師這種不專承一宗的氣度，也被印順法師所繼承。印順在〈福嚴閒話〉中說：虛大師的福德智慧，我們學不到，但他這種不拘宗派的精神，自問也願意修學。也許我的根性比較接近空宗，但我所研究的，決非一宗一派。²³⁷印順認為：「宗」都是以佛法適應時代，適應特殊文化思想而發展成一派一派的。他自己不是從事純宗派的研究，雖然各宗派都寫了一些，但卻不想做一宗一派的子孫。²³⁸有人問印順：「你是學那一宗的？」印順每感到無言以對。在印順看來：一切佛法，若大若小，若顯若密，若中國，若西藏，若日本，以及其他各地方的佛教，是應該修學的。²³⁹印順強調：他不是宗派徒裔，不是學理或某一修行方法的偏好者。只是為佛法而學，為佛法適應於現代而學的，所以在佛法的發展中，探索其發展脈絡，而了解不同時代佛法的多姿多態，而作更純正的，更適應於現代的抉擇。²⁴⁰又佛法可以論淺深，辨了不了義，可以據思想的遞演而觀其變化，卻不能以一家之學而否定別人。²⁴¹上述印順的這些看法，與太虛的看法，在基本態度上完全一致，而這種態度之養成，應與他們個人氣度與閱藏的經驗有關！

四、在研究方法上：早在 20 年代中期，太虛就提出他對佛學研究的看法：1、應

²³⁴ 太虛：〈答某師書〉，《太虛大師全書》，第 26 冊，雜藏，酬對，一七，頁 32。

²³⁵ 印順：〈新年的舊希望〉，妙雲集下編之十一，《佛法是救世之光》，頁 390。

²³⁶ 印順著：《契理契機之人間佛教》，頁 67；太虛大師講：《優婆塞戒經講錄》（美國萬佛城：法界佛教總會法界佛教大學，1994 年 5 月），頁 19—22。

²³⁷ 印順：〈福嚴閒話〉，妙雲集下編之八，《教制教典與教學》，頁 221—222。

²³⁸ 印順：〈研究佛法的立場與方法〉，《華雨集》，第 5 冊，頁 64—65。

²³⁹ 印順：〈悼法舫法師〉，妙雲集下編之十，《華雨香雲》，頁 358—359。

²⁴⁰ 印順又說：我不是宗派徒裔（也不想作祖師），不是講經論的法師，也不是為考證而考證，為研究而研究的學者。我只是本著從教典得來的一項信念，「為佛法而學」，「為佛教而學」，希望條理出不違佛法本義，又能適應現代人心的正道，為佛法的久住世間而盡一分佛弟子的責任！印順：《契理契機之人間佛教》，頁 32、47。

²⁴¹ 印順：〈悼念守培上人〉，妙雲集下編之十，《華雨香雲》，頁 354。

研究立說者之地位及思想，與當時所流行各種學說之關係。2、應研究教理發展之程序，及因襲推演之途徑，與變遷沿革之因果。3、後世傳承佛教者，每有誤理之弊，故學者必持依法不依人之態度，而辨別後人對於教理之誤解；對於佛說，亦認識其爲了義與不了義。4、佛教在流傳上亦有爲後人改易者，宜慎辨別。太虛上列主張，提供了研究者一條值得參考的基本思路，後來他的學生印順法師在此基礎上，提出了「以佛法研究佛法」的方法。²⁴²

太虛以爲：佛典皆有歷史可言，故學佛者，除研究教理外，又須注重佛教史，以考據教理之真僞。²⁴³太虛雖重視佛教史，但他較無佛經發展史的概念，故以大乘爲史實上的「佛說」，並據以批評「大乘從小乘三藏細譯而出」的思想史觀點，這是他和印順法師主要的分歧點之一。太虛反對用歷史進化論的眼光來考證佛典，這與爲了維護他自己的信仰，也是爲了維護傳誦了千百年的佛典，如楞嚴與起信的尊嚴有關。²⁴⁴太虛認爲：研究佛學，於聖言量應持尊重態度，不可泥執史學研究之法，因佛所證知之境界，有非人類之常智所能徵驗者。佛法中有種種不思議事，吾人修學若不到成佛境界，則不能證知此事。如說此經是佛在龍宮宣講，又說《華嚴經》由龍宮誦出，《大日經》爲南天鐵塔取出等說。若無果覺之仰信，徒持凡夫知見以考據之，於此事必成懷疑。以懷疑故，則不能信受，無信受則永無成佛之希望。²⁴⁵印順對於太虛大師這種以聖言量對待佛經的態度，並不贊同。

印順自承，他有客觀研究的傾向，所以對歷史考證雖不是自己所長，但對之確是懷有好感的。在這一點上，與太虛不同。²⁴⁶印順以史的眼光來看印度佛教思想的發展與演化，這在中國佛教界可說是創舉，前無先例的。他認爲凡與史有關的，都有其確

²⁴² 何建明著：《佛法觀念的近代調適》，頁 9—11。

²⁴³ 太虛：〈佛之修學法〉，《太虛大師選集》，下冊，頁 485。

²⁴⁴ 太虛對於佛法的分析、綜合、貫通，不盡是記誦的、辨析的，大抵得力於領悟。這一特性，決定了他對佛學的態度與寫作方法。太虛說，他本人讀書每觀大略，不事記誦，不求甚解，這是他的特性。聖嚴：〈太虛大師評傳〉，《學佛知津》，頁 340；印順：〈太虛大師菩薩心行的認識〉，妙雲集下編之十，《華雨香雲》，頁 314—315；江燦騰：〈論印順法師與太虛大師對「人間佛教」詮釋各異的原因〉，見其所著：《現代中國佛教思想論集》（一），頁 126；另見江燦騰著：《當代臺灣人間佛教思想家——以印順導師爲中心的薪火相傳研究論文集》（臺北：新文豐出版公司，2001 年 3 月，臺 1 版），頁 72。

²⁴⁵ 太虛：〈佛之修學法〉，《太虛大師選集》，下冊，頁 486。

²⁴⁶ 印順：〈談入世與佛學〉，妙雲集下編之七，《無諍之辯》，頁 227—228。



定的時空性，儘管世諦流布的無常、無實。但是，凡因緣所生法，都不能抹殺其相對的實性，從相對的、確定的時空中，觀察佛法是怎樣的接引衆生，適應世學，也同樣的觀察世學是怎樣的與佛法相互接觸，交相影響。²⁴⁷由於可見，印順這種「以佛法研究佛法」的方法，雖有承襲自太虛的部分，卻又與太虛大為不同。印順雖然重視歷史研究，但卻仍強調：史的研究，不是爲了考證，應有探索佛陀本懷的動機。它的最後目的，在發現演變中的共通點與發展中的因果遞嬗，去把握佛教的核心，把它的真義開發出來。²⁴⁸在這一點上，印順與太虛大師的意趣大抵相同，亦可謂是殊途同歸。

五、在思想特徵上：太虛大師曾說：我的師友關係，性情興趣，並不是單純的，往往有多方面牽扯著；所以我的演變進展，也不是直線的，每每是曲線複雜的。²⁴⁹除了太虛的行誼外，單就其思想而言，也是極爲複雜的。郭朋說：太虛的視野相當廣闊，治學領域也很宏博。可謂學兼內外，博古通今。因而作爲一種體系來說，其佛學思想是相當龐博的。然在其龐博的思想體系中，仍有一條主線貫穿其間，即「融貫」與「適應」。²⁵⁰「融貫」是中國佛法的專長，太虛雖宗本於「法界圓覺宗」，但他並不排毀唯識與中觀，而是將唯識與中觀的長處融會貫通起來。又太虛雖崇尚大乘法，然三乘共法、五乘共法，也是大乘法的一部分，是大乘法的方便，所以他主張「宗乘融貫」與「文系融貫」，即使是世間一般學術，也可以佛法融貫而無礙。²⁵¹

然而，太虛大師的融貫，並非如臺、賢式的圓融。在理論上，雖唱道八宗平等，及晚年所說的三宗平等，而實際是遍攝一切佛法精要，在無邊法門中，抉示出以人乘

²⁴⁷ 仁俊：〈我所認識的印公導師〉，翁麗梅等編：《仁俊老法師開示錄（三）——演講集》，頁 422。

²⁴⁸ 印順說：近代興起的學術化研究，當然有其存在的價值，但不一定能使人從正解而引生正信，使佛法深入人心，尤其是講說者與研究者，爲講說而講說，爲研究而研究，自身不能因講說研究而引起正信，在學佛的立場，是沒有太多價值的。印順：〈法海探珍〉及〈道在平常日用中〉，《華雨集》，第 4 冊，頁 82、276。

²⁴⁹ 太虛：〈太虛自傳〉，《太虛大師全書》，第 29 冊，雜藏，文叢，一九，頁 195。

²⁵⁰ 郭朋著：《太虛思想研究》（北京：中國社會科學出版社，1997 年 8 月，1 版 1 印），頁 583；郭朋、廖自力、張新鷹：《中國近代佛學思想史稿》（成都：巴蜀書社，1989 年 10 月，1 版 1 印），頁 189—190。

²⁵¹ 續明：〈太虛大師生平事蹟〉，續明法師遺著編輯委員會編：《續明法師遺著》，頁 1125—1126。

正行，直接佛乘的菩薩行爲主流。²⁵²印順說：虛大師長於圓融，而能放下方便，突顯適應現代的「人生佛教」，可說是非常希有！但對讀者，大師心目中的「人生佛教」，總不免爲圓融所累！²⁵³可見在印順眼中，太虛的圓融用在佛法的攝取與抉擇上，仍是有所缺感的。

印順法師是獨具慧眼的人，能將佛法的本質說得很清楚，把許多外來滲透到佛法中的東西，洗煉得非常徹底，也因這樣，他對佛法的建立，也非常具體。²⁵⁴印順與太虛的不同，除個性外，印順生長的年代較遲些，所以他世界性佛教的傾向更多一些。²⁵⁵這裏所謂世界性佛教的傾向，似可理解爲對日本佛教學者研究成果的利用與對印度佛教史的深入探索。印順且以印度佛教的標準，來衡量中國佛教，對於中國佛教具有的圓融特質並不表同情，此又爲太虛、印順兩師徒在思想上的一大差異。

太虛大師在〈菩薩學處講要〉中云：

出家菩薩僧，應恢復釋尊在世的精神，對人類負起教導的責任，完全以「文化人」的姿態出現，以指導未來新國家、新世界的建立。²⁵⁶

太虛所提「釋尊在世的精神」，可以印順所重視的「釋尊本懷」釋之。什麼是釋尊本懷的佛教？是世界平凡的人類，在生死中發大心，積集悲智資糧，遍學一切，不急急求證「直入大乘」的菩薩道。²⁵⁷印順法師認爲：佛弟子中有兩類人：一是報佛恩的，一是欠佛債的。前者能暢如來本懷，不但要求自了生死，且處處以救度衆生爲前

²⁵² 印順：〈略論虛大師的菩薩心行〉，妙雲集下編之十，《華雨香雲》，頁 345。

²⁵³ 陳兵、鄧子美認爲：相較於太虛思想的博雜，印順思想特質在其專精，故其視野反不如太虛開闊。印順：《契理契機之人間佛教》，頁 65；陳兵、鄧子美著：《二十世紀中國佛教》，頁 207。

²⁵⁴ 仁俊法師認爲，就印順修學研究範疇涵蓋性說，非常寬而正；因爲寬，才能從高遠處見到一般所不能見到的；因爲正，才能對當時佛教現象的流弊看得透徹。幻生：〈一個別具意義的祝壽集會〉，印順編：《法海微波》，頁 331—332；仁俊：〈我所認識的印公導師〉，翁麗梅等編：《仁俊老法師開示錄（三）——演講集》，頁 404—405。

²⁵⁵ 印順：〈《臺灣當代淨土思想的動向》讀後〉，《華雨集》，第 5 冊，頁 102。

²⁵⁶ 上引太虛大師開示中的「出家菩薩僧」，今應闡及所有「佛弟子」，使涵蓋層面更廣。太虛：〈菩薩學處講要〉，《太虛大師選集》，下冊，頁 435。

²⁵⁷ 印順：〈文集序〉，妙雲集下編之十，《華雨香雲》，頁 247。



提，切實表現自未得度先度人的精神。後者祇顧到自了生死，不管衆生苦難。²⁵⁸能夠報佛恩的佛弟子，才是太虛大師與印順法師所倡導的「人間佛教」或「人生佛教」的真正行者。

回研討會目錄

²⁵⁸ 印順講，妙峰、常覺記：《藥師經講記》，頁 192。