

印順導師對於中國佛教復興之懸念探微

——以義學為主

2011年7月3日呂勝強報告於新州同淨蘭若

撰寫動機

爲因應導師著作全集（簡體版）2009年在大陸出版而撰寫本文，其用意乃爲抉發導師對於中國佛教復興之懸念與悲懷，也冀圖銷解部分教界學界人士對於導師著作中曾批評「中國佛教」的一些先入爲主的印象（而影響讀者群及銷售量），故爲減少些阻力而作一平衡報導，當然也有「異方便的對治」功能。完稿後，於第八屆「印順導師思想之理論與實踐」學術會議上發表（2009年5月31日台灣新竹玄奘大學），後應《福嚴會訊》編印導師圓寂五週年紀念特刊之邀，謹以拙文，敬表對導師的感恩與懷念，而於2010年3月略予增補。

北京《印順法師佛學著作全集》簡體版出版座談會（摘自《福嚴會訊》25期）

2009年11月6日，在北京中國人民大學舉辦一場《印順法師佛學著作全集》簡體版出版座談會。這不僅是兩岸佛教歷史性的一刻，從推廣印順導師思想來說，更是一個別具意義的日子。印順導師全套的佛學著作，由大陸頗具權威的中華書局，歷經四年的籌劃、校對、製版等工作，終於在11月6日正式宣布出版。

當天的出版座談會，台灣由印順文教基金會推廣教育中心主任——呂勝強居士，代表基金會董事長厚觀法師出席，呂居士於致辭中表示：印順導師近五十年來，對於台灣佛教及華人佛教有著鉅大的影響力，今天《印順法師佛學著作全集》在大陸出版，相信能夠提供大陸知識份子多一個渠道來認識佛教、關心佛教，這對於「大陸佛教的發展」將可提供一些助力。

大陸代表方面，國家宗教局一司副司長劉威先生，於致辭中衷心期盼大陸佛教界能出大師、出好書。中國佛教協會副會長兼秘書長學誠法師，則讚嘆導師高深的佛學造詣，並表示《印順法師佛學著作全集》的出版，將爲大陸的佛學研究提供紮實的文獻基礎，對於大陸佛教事業的發展也將產生積極的影響。

其他與會學者在座談會中的看法爲：中國人民大學佛教與宗教學理論研究所所長方立天先生指出，目前研究佛學是離不開印順導師的著作和理論的。北京大學宗教研究所所長樓宇烈教授認爲，導師爲近代華人「佛學系統研究」的第一人，全集的出版才是大陸學者進一步全然紮實了解導師思想的開始。中國社會科學院中國佛教文化研究所所長楊曾文教授指出，全集的出版可大大增長中國佛教之「軟實力」，提昇當前大陸最缺乏的佛學教育及人才培養之水平。中國社會科學

院佛教研究中心主任魏道儒教授分析，導師思想的特色為：將學術研究與振興佛教連結在一起，人間佛教能夠鉅砭佛教界與時俱進，理性與信仰的結合可擴大視野開展佛教為適合中國社會的實踐理路。中國政法大學哲學系副主任俞學明教授摘要指出，導師思想可消融學佛與佛學的衝突，提供了「方法論上的契理契機」應用於佛陀本懷的如實展現，在不違背科學精神下與社會對話。中國人民大學佛教與宗教學理論研究所宣方副教授表示，導師國際學術成就為當今漢語佛教唯一可以推行全球化之資源。

最後，中國人民大學佛教與宗教學理論研究所執行所長張風雷教授總結評析：導師的創見不僅具有當代的意義更可能是繼惠能之後的革新意義，導師抉發之佛陀本懷可解決現實人生問題，此外，《印順法師佛學著作全集》的出版，可作為全面認識導師思想可靠而權威的史料基礎，其歷史意義將長遠地對大陸佛教發展的走向有深刻的影響。

論文摘要

印順導師遊心法海八十年，著作等身，其總計約七百多萬字，蘊涵悲智光輝的珍貴「思想遺產」，從質與量而言，聖嚴長老指出，在古往今來的中國佛教史上，印老的成就已超邁前賢，少有出其右的。歷史學者藍吉富也表示「印順法師是當代漢傳佛教界中的卓越佛法研究者」。透過導師對於「整體佛教」的高廣視野，「評析中國佛教」及「關注中國佛教復興」的看法，相信可以提供讀者一個「理解過去的真实情況，記取過去的興衰教訓」重要性、指標性的樣本。

本文從四個面向探討「導師對於中國佛教復興之懸念」：一、抉發印順導師關懷中國佛教復興之動力因。二、從導師自 1941 年至 1998 年期間關心佛教復興之重要談話，了解導師所讚揚的中國佛教風貌及輝煌的原因為：（一）古德們「從禪出教」所發揮宗教的真正偉大力量。（二）「知識份子的加入佛教」對於佛教及社會之影響力。三、導師評論傳統中國佛教的悲懷，是為了解中國佛教的復興，能有轉機。四、試為整理導師評論中國佛教的二大軸線：（一）從「大乘菩薩正常道之立場」評論中國佛教之偏失。（二）對於中國佛教不重視「四預流支」聞思經教，評論其偏失。

最後結語為，導師對於復興中國佛教之終極關懷是「暢佛本懷」：發願多多理解教理，對佛教思想起一點澄清作用，在精神上、行為上，倡導「青年佛教與人間佛教」，希望不違反佛法的本質，從適應現實中，振興純正的佛法，其內涵為：「立本於根本佛教之淳樸，宏傳中期佛教之行解（天化之機應慎），攝取後期佛教之確當者，復興佛教而暢佛之本懷。」

關鍵詞：中國佛教、太虛大師、印順導師、悲增上菩薩、菩薩正常道、真常唯心、佛德本具、自利急證精神、四預流支、暢佛本懷

壹、前言（印順導師在中國佛教史上的地位）

印順導師遊心法海八十年¹，著作等身，誠如聖嚴長老所說的：「有三種人留名在世間。……另一種（即第三種）既讓人寫他又寫人。這其中當然以第三種人最偉大，既有事功，又能為後人留下思想的遺產。印順長老即是屬於第三種人。」²導師從早期的《妙雲集》（二十四冊），到後期的《印度佛教思想史》等十數部專書，總計約七百多萬字，蘊涵悲智光輝的珍貴「思想遺產」，從質與量而言，聖嚴長老表示在古往今來的中國佛教史上，印老的成就已超邁前賢，少有出其右的³。歷史學者藍吉富在其〈玄奘以來，一人而已〉乙文表示：「在中國佛教史上，唐代玄奘以來，弘揚印度佛法最卓然有成的大德，印老當是其中第一人。」⁴ 印順導師對於中國佛教的觀察與評析，誠如楊惠南訪問導師有關「中國佛教的由興到衰及其未來的展望」時所說的：「現今真正能為中國佛教的未來說幾句話的，非法師莫屬了！」⁵

固然導師有關中國佛教方面的著作之數量遠少於印度佛教，但卻是「字字珠璣」、「發人深省」⁶，如上所引，透過導師對於「整體佛教」的高廣視野，「評析中國佛教」及「關注中國佛教復興」的看法，相信可以提供讀者一個「理解過去的真实情況，記取過去的興衰教訓」⁷重要性、指標性的樣本。

本文所論述的「中國佛教復興」，其涵蓋面，除了孕育導師法乳的「民國以來的傳統中國佛教」外，也包括源承於「中國佛教」的「台灣佛教」⁸。

貳、印順導師關注中國佛教復興之動力因

一、第一個動力，是源自「學習釋尊本生（世世常行菩薩道的）夙願」

由於導師在《平凡的一生》自我剖析：「感性弱而智性強，記性弱而悟性強；執行力弱而理解力強——依佛法來說，我是『智增上』」⁹，個人以為這是導師針

¹ 《華雨集第五冊》，頁 4，導師 1984 年寫〈遊心法海六十年〉表示，他二十歲開始探究佛法。

² 聖嚴法師：〈印順長老的佛學思想〉，《佛教的思想與文化——印順導師八秩晉六壽慶論文集》序，頁 1。

³ 同上，聖嚴法師說：「他是一位偉大的三藏法師，他對佛學的深入和廣博是超宗派、超地域、超時代的。以他的著作而言，古往今來的中國佛教史上，還沒有第二個人能有這樣的涵蓋量。……對於佛法的探討和認知極少有人能出其右。」

⁴ 2005 年 7 月，弘誓 75 期月刊，頁 B03。

⁵ 《華雨集第五冊》，頁 146；楊惠南編著《當代學人談佛教》，頁 62。

⁶ 慧璉法師：〈印順導師與中國佛教研究〉，《第七屆「印順導師思想之理論與實踐」學術論文》，頁 c4-1，弘誓文教基金會，2008 年 5 月出版。

⁷ 《說一切有部為主的論書與論師之研究》自序，頁 4。

⁸ 本論文所稱「台灣佛教」，係專指受大陸傳統中國佛教影響者，因此，近二十年來受南傳及西藏佛教影響的台灣佛教生態，不在本文論列之範圍。

⁹ 《平凡的一生（重訂本）》，頁 227。

對「(信增上)信行人及(智增上)法行人」兩類行者相對而論的。事實上，就三類大乘菩薩(信增上、智增上、悲增上)而言，導師終其一生，則是矢志堅定信願學習釋尊之道跡，乃是一位以智為導的「悲增上菩薩」¹⁰之忠實履踐者，這可以從以下三項原因得知。

(一) 導師對於印度佛教「悲增上菩薩」未能充分開展的感觸

悲增上菩薩，是「人間勝於天上」，願意生在人間的。菩薩多數是人間的導首，以權力、智慧、財富，利益苦難的(人間)眾生。到成佛，(菩薩時也)不願意在淨土，而願在五濁惡世度眾生。不願生天而在人間，不願在淨土而願在穢惡世界，徹底表現了悲增上菩薩的形相！...典型的悲增上菩薩，是釋尊的菩薩本生，為了利益眾生，不惜犧牲(施捨)一切。...「大乘佛法」，重視菩薩的悲心，然在印度佛教界，不脫原始佛教以來，「信行人」，「法(重智的)行人」的兩大分類，所以大乘信行與智行的法門，得到充分的開展，而現實人間——「業因緣所生身」的悲增上行，不受重視。¹¹

從以上之「釋尊的菩薩本生」描述，這不正是活生生導師「願生生世世在這苦難的人間，為人間的正覺之音而獻身」¹²的「人間菩薩的真實形象」！這裡所說的「業因緣所生身」的「悲增上行」，應該是指他倡導的「具煩惱身(瞋，忿，恨，惱，嫉，害等，與慈悲相違反的，一定要伏除不起)¹³」，「從切近處學習起」¹⁴，不好高騖遠、不急於求證¹⁵的「三心十善人菩薩行」！這是導師基於歷史的反省，毅然跟隨釋尊本生「悲增上菩薩」道跡的行踐。

(二) 導師對於「悲增上菩薩」風格的定位

導師固然「因智興悲，悲依智導」¹⁶但他是一位「悲增上菩薩」，在《成佛之道》中，特別強調「著重慈悲，這是不共二乘的根機，也可說是大乘特有的菩

¹⁰ 呂勝強：〈以智慧為導的「悲增上菩薩」典範〉，《印順導師永懷集》頁 262，福嚴精舍，2006 年 5 月。

¹¹ 《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 1289~1290。

¹² 《華雨集第四冊》，頁 70。

¹³ 《華雨集第四冊》，頁 68。

¹⁴ 《華雨集第四冊》，頁 57~59，導師說：修學人間佛教——人菩薩行，以三心為基本——菩提心，大悲空性見。...三者是修菩薩行所必備的，切勿高推聖境，要從切近處學習起。

¹⁵ 導師於《我之宗教觀》，頁 306 說：「我選擇了佛教，為我苦難中的安慰，黑暗時的明燈。可惜我的根性太鈍，讚仰菩薩常道，不曾能急於求證。」

¹⁶ 導師所創建的新竹福嚴精舍，其入口山門兩側導師所擬的對聯：「即人成佛佛在人間，人佛一如真法界，因智興悲悲依智導，智悲無礙大菩提」。

薩風格¹⁷」進一步，他對於「悲增上菩薩」的定位是這樣的：

發心修學大乘菩提道的，最初應發願菩提心，「修菩提心」而使他成就。能常念上求佛道，下化眾生，真的造次顛沛不離，不再退失。在行菩提心的修學中，就是受菩薩戒，修「習」奉「行十善業」。這是大乘常道，以人乘行入大乘，悲增上菩薩的風格，依經說：初學時，名十信菩薩，也叫十善菩薩。¹⁸

（三）導師舉太虛大師為典範，證明自己與大師同屬「悲增上菩薩」

導師認為太虛大師所提倡的「人生佛教」是基於五戒、十善，發心而修六度、四攝，是依人生正行的「悲增上菩薩」¹⁹，並讚許虛大師是「在佛法中的意趣，可說是人間佛教，人菩薩行的最佳指南」²⁰！而導師一生倡導「人菩薩行」，自然與虛大師同屬「悲增上菩薩」。

二、第二個動力，是基於緣起法上「此時、此地、此人的關懷」：

導師最初在家探索佛法的時期，即「理解到的佛法（那時是三論與唯識），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」²¹，出家以後，這個問題一直存在內心，他所嚴重關切的「現實佛教界」，當然是指「中國佛教」，他認為：「佛法常說的大悲濟世，六度的首重布施，物質的、精神的利濟精神，與中國佛教界是不相吻合的。²²」。後來，讀到《阿含經》與各部廣《律》，有現實人間的親切感、真實感²³，當時導師反省到：

釋尊之為教，有十方世界而詳此土，立三世而重現在，志度一切有情而特以人類為本。釋尊之本教，初不與末流之圓融者同，動言十方世界，一切有情也。²⁴

既然是「詳此土」、「重現在」、「以人類為本」，在「緣起法」上，依據「菩提心之修習次第」²⁵以及「從親而疏」²⁶的實施步驟，自然是優先對於中國佛教

¹⁷ 《成佛之道（增註本）》，頁 262。

¹⁸ 同上，頁 398。

¹⁹ 《華雨香雲》，頁 343～344。

²⁰ 《華雨集第四冊》，頁 67。

²¹ 《華雨集第四冊》，頁 2～3。

²² 《華雨集第四冊》，頁 3。

²³ 同上

²⁴ 《印度之佛教》自序，頁 2。

²⁵ 《學佛三要》，頁 101：大菩薩們常用一種方法，一種程序，來完成他們的菩提心。這修學程序，共有七個階段，即：知母，念恩，求報恩；慈心，悲心，增上意樂；菩提心。

²⁶ 《學佛三要》，頁 109：實踐的唯一辦法，無論是念恩，及求報恩，可從當前的父母，親屬做

「此時、此地、此人的關懷」。所以他提出「人間佛教」的對治之道以因應「中國佛教」之弊病：

中國佛教，一般專重死與鬼，太虛大師特提示人生佛教以為對治。然佛法以人為本，也不應天化、神化。不是鬼教，不是（天）神教，非鬼化非神化的人間佛教，才能闡明佛法的真意義。²⁷

此外，導師固然因為「求佛法的真實，不為民族情感所拘蔽」，而說「我是中國佛教徒。中國佛法源於印度，適應（當時的）中國文化而自成體系。佛法，應求佛法的真實以為遵循，所以尊重中國佛教，而更（著）重印度佛教（並不是說印度來的樣樣好）。」²⁸ 但實際上，導師常以「中國佛弟子」、「中國人」之身分發聲，「護教護國之情」溢於言表，這可以從以下事例獲知：

我不是禪者或禪學研究者，我為什麼寫《中國禪宗史》？胡適以神會為禪的革命者，『壇經』的寫作者，否定了六祖的地位，也否定了達摩禪的一貫性。...憑我對中國佛教的一點感情，使我放下自己所要探求的佛法，而從事初期禪宗史的研究。我的見解，不一定為傳統的禪者所同情，但透過新的處理，到底肯定了達摩禪的一貫性，六祖與《壇經》的關係，與神會應有的地位。我想不只是寫出來，也要取得人的同情，取得人的尊重，才能改正世間學者有關佛教史實的誤解與歪曲。²⁹

對於龍樹造論的古說，學者們不同程度的否定性結論，我覺得值得商榷。審視其論議，往往未能把握論典的特色，未曾考量翻譯的過程。但八六老僧，已是衰病餘生，不能完成寫作的心願了！虧得昭慧法師願意發心，所以特為他提供資料，敘說些我的意見，由他整理，寫出，發表，以盡中國佛弟子應盡的一分責任³⁰！

民國五十九年，我寫了一部《中國禪宗史》。傅偉勳《關於佛教研究的方法與迫切的課題》中說：「我們中國學者，還得仰賴常盤大定.....數不清的日本行家的著作，從梁任公，印順法師（《中國禪宗史》的撰著，必須引用柳田聖山等人的研究成果）.....」這部書，我曾參考日本學者的著作，但「必須引用柳田聖山等人的研究成果」，卻是未必！這本書引用的資料，

起，然後由親而疏；更由一般無恩無怨而到怨仇。由近而遠，由親而怨，逐步推廣，養成確認一切眾生為母，而念一切眾生恩，求報一切眾生恩的觀念。

²⁷ 《華雨集第五冊》，頁 51。

²⁸ 《華雨集第五冊》，頁 53~54。

²⁹ 《華雨集第五冊》，頁 235~236。

³⁰ 《永光集》，頁 2。

中國人說中國事，我不覺得要參考外人的。³¹

參、導師自 1941 年至 1998 年期間關心中國佛教復興之重要談話

茲列舉導師自 1941 年至 1998 年期間關心佛教復興之重要談話，以了解其反省觀察的方向與內涵：

一、1941 年寫〈法海探珍〉，主張復興中國佛教，要善用「中國內地特有的中期佛教的思想」，推動少壯青年的佛教：

我們如果要復興中國佛教，使佛教的救世成為現實，非推動中期的少壯青年的佛教不可。後期佛教，可以請他做顧問，取他一分豐富的經驗。我們更得發揚初期的天真、切實的精神。以中國內地特有的中期佛教的思想，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！³²

二、1942 年於四川所寫《印度之佛教》自序，深憂「國族之急，聖教之危」並指出「中國佛教」之病因為「好大喜功」：

佛教之末流，病莫急於「好大喜功」。好大則不切實際，... 喜功則不擇手段，... 昔嘗深信不疑，且以此為佛教獨得之秘也。七七軍興，避難來巴之縉雲山。間與師友談，輒深感於中國佛教之信者眾，而卒無以紓國族之急，聖教之危，吾人殆有所未盡乎！乃稍稍反而責諸己。³³

三、1946 年於武昌「世苑圖書館」講〈從復興佛教談研究佛學〉，急呼「重視教理研究」以救中國佛教之貧乏，增長「復興佛教的動力」：

佛教的興盛，並不能單靠國家的保護與整頓，主要的問題，在乎佛教本身，有否堅強的信仰與思想。隋唐在佛教史上稱為黃金時代，原因就在各宗學者，有求真的真誠；佛教的思想界，可說全盤是活潑潑地。後因種種原因，禪宗獨盛，偏重行持，忽略了教理的研究，以致佛教的思想界，一天天貧乏，凝固，而佛教也就一天衰頹一天了！... 中國佛教的衰落過久，積習太深，不能在短時間內成功。... 我們要復興佛教，非研究佛法不可，必須要將佛教的思想加以研究發揮，奠定我們的信仰，造成復興佛教的動力。³⁴

³¹ 《永光集》，頁 244 ~245。

³² 《華雨集第四冊》，頁 110 ~111。

³³ 《印度之佛教》自序，頁 1。

³⁴ 《華雨集第五冊》，頁 81 ~ 85。

四、1950 年於香港為演培長老的《異部宗輪論語體釋》寫序時，強調中國佛教復興之道，首在深入經藏建立「正聞」，依之生「正信」，以策「正行」：

居嘗共論佛法復興之道：中國佛教之積弱，勢不可以急圖，健全組織，自宜隨喜讚善；然一反積弱之病源以為治，則要有三焉。病在執理廢事，應治以正行。病在迷妄怪誕，應治以正信。病在愚昧：教外之說興而義解疏，專宗之習盛而經論晦；……此應治以正聞。深入經藏，非求為學問藝人，陳諸肆而待沽。誠以不精研廣學，無以辨同異，識源流；無以抉其精微，簡其紕繆，得其要約，以為自正正人之圭臬，適今振古之法本也。此三者，不必盡其要；然使有少數大心者出，能堅其信，廣其聞，充其行，則於悲智兼大，淨化人生之佛法，必能有所益。

……慨中國佛教，積繆成迷，大小空有，鮮得其實。……識法源底，依正聞、生正信，以正信、正聞而策正行，則固「隨法行人」應有之事也！

為佛法想，為眾生想，寶藏不應終棄，明珠寧可永裹！佛法無涯底，惟勤勇以赴之！將見剖微塵出大千經，為眾生之望也！³⁵

五、1953 年寫〈中國佛教前途與當前要務〉，重申：佛教之積弱貧乏，原因為「輕視義學及事相的修習」

教難、國難，現階段的中國佛教徒，正受著這雙重的磨難。……中國佛教的內傷，是多年積弱。首先是，撐持了千年的禪宗，雖曾經隆盛到極點，然禪者專重向上，專重直觀，輕視嚴密的義學，事相的修習，佛教這才從平淡而貧乏，貧乏而衰落起來。³⁶

六、1953 年寫〈建設在家佛教的方針〉，具有遠見洞見地指出「知識界佛教」及「青年的佛教」對於佛教復興之鉅大影響力：

復興中國佛教，說起來千頭萬緒，然我們始終以為：應該著重於青年的佛教，知識界的佛教，在家的佛教。今後的中國佛教，如果老是局限於——衰老的，知識水準不足的，……那麼佛教的光明前途，將永遠不會到來。³⁷

³⁵ 《華雨集第五冊》，頁 199～200。

³⁶ 《教制教典與教學》，頁 11～12。

³⁷ 《教制教典與教學》，頁 81。

七、1958年寫〈論僧才之培養〉，主張「以聞思經教的慧學為中心」的「僧教育」，為佛法昌明與興盛首要之務：

佛法要想昌明與興盛，說來原因很多。……但其中主要的，不能不說是弘法人才的問題。有了優秀的弘法人才，其他的事情才有辦法。因此，要想中國佛教能夠真正發揚光大，對於弘法的人才問題，不得不認為是首要的問題。…若再從佛教史去考察，……特重於聞思的慧學；從此發出的龐大力量，曾為興隆佛教之主要動力。如唐代玄奘三藏留學印度時，當時的那爛陀寺，住有千餘僧眾，每日到處公開講習教典，大家互策互勵，對於廣大精深的佛法，作一種深刻的研究。……這是那爛陀寺的學術精神，也可說：是以聞思經教的慧學為主，對於佛教文化發揚給予重大的貢獻。³⁸

以現代說：佛法之自修、化他，虛大師的以聞思經教的慧學為中心，不能不說是正確的。過去大陸的佛教已成過去，現實又因人力、物力關係，不能理想的培養弘法人才。但大家能認清這一發生佛教大力量的根本辦法，到底是有益的。如注意「信心堅強」，「戒行清淨」，以念誦、懺悔等來培養宗教情操，而將自己安立於僧團中，安立於聞思經教的慧學中，不求速成，以待時節因緣，才是現在佛教無辦法中的辦法。³⁹

八、導師1998年九十三歲，於修訂補充的《平凡的一生（重訂本）》中談到八十九歲重返大陸時，仍念茲在茲地呼籲，復興佛法之道，首在「培養僧才」：

普陀山已全山統一，…我去時，學生們列隊歡迎，我也為同學們略作開示：「為佛法而學，不作世間學問想；自淨其心，利濟人群」。…妙善長老及監院等好幾位法師也來訪，…說到復興佛法，我說：「培養僧才第一」！⁴⁰

從以上導師「苦心孤詣」之重要談話，可以了解他對於「中國佛教」的針貶方向與佛教復興之道為：重視「聞思經教」培養「正聞正見」，以啓「正信」，策發「正行」，所以終其一生，導師自述：在「修行」、「學問」、「修福」——三類出家人中，他是著重在「學問」，也就是重在「聞思」⁴¹（但導師對修持的主要方法，也非常注意⁴²）。緣此，本文也以「義學為主」探討「導師對於中國佛

³⁸ 《教制教典與教學》，頁139～148。

³⁹ 《教制教典與教學》，頁153。

⁴⁰ 《平凡的一生（重訂本）》，頁209～210。

⁴¹ 《華雨集第五冊》，頁1。

⁴² 《華雨集第五冊》，頁40，導師自述他所著重的「治學的方法」：佛法不出於三寶，如釋尊化世的方法與精神，制律攝僧的意義，法義的重要理論，修持的主要方法，卻非常注意。

教復興之懸念」。

肆、導師所讚揚的中國佛教風貌及輝煌的原因

專研中國佛教的聖嚴長老⁴³曾在〈印順長老著述中的真常唯心論〉乙文中指出「印順長老，...對中國的天台、華嚴、禪、淨，也一樣地都有相當深入的認識⁴⁴」，歷史學者藍吉富也表示：「無疑的，印順法師正是當代漢傳佛教界中的卓越佛法研究者。他的研究成果，在數十年來的華人佛教圈中，已經有顯而易見的影響。他的若干看法，也逐漸成爲漢傳佛教發展的重要指標。⁴⁵」

導師於 1953 年〈泛論中國佛教制度〉曾談到：「佛教在中國，可說教義（法）有著可讚美的一頁⁴⁶」，稱許「隋唐之中國佛教，不愧爲佛教第二祖國，爲佛教之繼承光大者。蓋中國佛教至此，雖猶虛懷若谷，不斷自印度輸入，...。然台、賢之融貫，禪、淨之簡易，融冶中國精神之中國佛教，已確乎不拔，有非印度佛教所可及者。⁴⁷」而導師眼中所讚揚的中國佛教，究竟呈現怎樣的風貌？

導師於〈中國佛教之特色〉指出：

中國佛教之宗派雖多，其能不拘於因襲西方，以「致廣大而盡精微，極高明而道中庸」之精神，予佛法以發揚、整理、通變，最爲中國民眾所崇者，莫如天臺、賢首、禪、淨——四宗。⁴⁸

臺賢二宗之特色為：一、源於禪觀。二、宗於契經。三、重於觀行。四、綜括一代聖教，自義理及其修行歷程，予以序列、判別、貫通之；全體佛教，綱舉目張，於融貫該攝中，以闡發如來究極之道爲鵠。長於組織，誠以求真，趣於實行；中國佛教之精神，有可取焉。⁴⁹

至於過去中國佛教爲何會出現隋唐「千巖競秀」之輝煌風貌？導師於 1980 年接受楊惠南及宏印法師有關〈中國佛教的由興到衰及其未來的展望〉的以下訪談中，剖析了「過去中國佛教之所以輝煌燦爛的（兩項）原因」。

⁴³ 藍吉富等：《當代中國人的佛教研究》，頁 73：師於日本留學期間，專攻天台學，其碩士論文《大乘止觀法門的研究》……論證《大乘止觀法門》確系慧思所作。其博士論文《明末中國佛教之研究》以研究天台系統的智旭大師爲中心而寫成，在國際上「明末佛教」的研究領域內，是一部嚴謹、細膩和清晰的學術論著。

⁴⁴ 正聞出版社，2000 年 4 月，《印順思想》—印順導師九秩晉五壽慶論文集，頁 2，聖嚴〈印順長老著述中的真常唯心論〉——我讀《大乘起信論講記》。

⁴⁵ 同上，藍吉富〈編者序〉，頁 1。

⁴⁶ 《教制教典與教學》，頁 5。

⁴⁷ 《佛教史地考論》，頁 71。

⁴⁸ 《佛法是救世之光》，頁 121。

⁴⁹ 同上，頁 122。

第一項原因爲：「從禪出教」所發揮宗教的真正偉大力量：

中國佛教值得稱道的應該不只一宗一派。像天台、華嚴恢宏博大的教理研究，禪宗、淨土在修行方面的成就，都是值得我人讚嘆的！說到為什麼會有這些輝煌的業績，可以從兩點來說明：首先，從宗教的本質來說，各宗各派的成立，都是建立在由修行而證得的某種體驗。這不但限於禪、淨這些注重修行的宗派，就是台、賢等注重教理開展的大德們，也都是從修證而建立起他們的理論。所以，在「高僧傳」中，台、賢等宗的大德們，也都被稱為「禪師」，而不單單是「法師」，這就是所謂的「從禪出教」。這種「從禪出教」的精神，才能發揮宗教的真正偉大的力量，所建立起來的理論，也才具有生生不息的真實性；這在中國是這樣，在印度也是這樣。

50

導師認爲「天台宗」與「華嚴賢首宗」均是「經驗與知識結合」的佛教典型⁵¹，並讚嘆：智者大師的「有教有觀」，明顯的標示了經驗與知識綜合的佛學。……智者大師是無比的偉大！正是中國佛學完滿的典型！…憑修證的經驗，貫通經論，所以，「縱令文字之師，千群萬眾，尋汝之辯，不可窮矣」！⁵²

至於「中國禪宗」，自達摩至六祖，還都是「藉教悟宗」⁵³，而且是以《楞伽經》印心⁵⁴，因此在此期間的中國禪宗，也應類屬「知識與經驗結合的佛學」。但後來因受南中國文化及老莊思想的影響，才發展演變爲「不立文字、不重經教」⁵⁵。然而，導師也讚歎「中國禪宗」曾在中國佛教史上，有著「爲千年來國族生命之所繫」的偉大貢獻：

⁵⁰ 《華雨集第五冊》，頁 146~147。

⁵¹ 《無諍之辯》，頁 213：大體來說，天台、賢首，被稱爲教下的，都是『從禪出教』，知識與經驗結合了的佛學。

⁵² 《無諍之辯》，頁 211~212。

⁵³ 《永光集》，頁 233：從達摩到慧能，還是不離經教的。由於大唐開始衰亂，五代的衰亂更甚，北方的義學衰落，禪者也日漸中國化。一則由於「以心傳心」、「不立文字」的傳說，引發離經教而自成一套的禪語，…。

⁵⁴ 《中國禪宗史》，頁 15：弘忍弟子曹溪慧能的法門，實際上也還是『楞伽』的如來禪。

⁵⁵ 《無諍之辯》，頁 226：中國的禪宗，自稱爲直傳如來心印。在印度，這是重行的大乘「如來藏禪」，並沒有離教（達摩以楞伽經印心，就是真憑實據）。但在中國，受到了南中國文化的陶冶（早期如支道林、竺道生，都有類似的意境）；受到老莊「絕聖（例如呵佛罵祖）棄智」（如說：「知之一字，眾禍之門」），以經書爲「古人之糟粕」的影響，在中國南方，發展爲「不立文字」、「教外別傳」，純經驗的佛學。

慧能開百世之風，為唐宋來佛教所宗歸。論其天竺之源，本諸達摩；論其流行於中國，則上承北土。南土本真空以融妙有，北方本真常而闡唯心；此兩大學統，相參雜而究異其致。⁵⁶

然當其盛世，禪者風格之雄健天矯，雖「龍象蹴踏」，「天馬行空」，曾不足喻其萬一。禪者信「自心作佛」，「直下承當」；於本淨心性之「妙用恆沙」，「本自具足」，確能見之切而信之篤。...若印證於印度佛教，則禪者之風格，且凌駕從小向大（雞胤部），從空入中（如世間樂見比丘）之先導者而過之。...作興人才，陶鑄賢聖，而後有自信、有理想，重道學、薄文章，謹嚴樸實而勇於革新之南中國精神鬱然而興，導達中華，為千年來國族生命之所繫。此國族精神之新生，求之於八百年來（黃巾亂起至宋平北漢）之北方經學，南方玄學，並不可得，而唯得之於三百年來（自唐中宗至宋初）日見弘大之南禪。⁵⁷

此外，即使太虛大師曾對中國禪宗末流之「參話頭」法門略有批評⁵⁸，導師也曾指陳其有「定慧不分」之失⁵⁹，但就其修行步驟中的「疑情」，其中所含涉「不肯定」、「不執著」之意涵，導師卻肯定它與中觀之「無自性見」有相互發明之處，導師說：

但它（禪宗參頭話）卻不是這樣，它教我們打成一片的方法，並不是肯定的，原則上還有一個否定的作用在那裡，可是它並不說出來，它不是說：「不是的！不是的！」但你不能把它看住一定是這樣。這是我的解釋...。它打成一片，但不是肯定，他要有一個「疑情」出現，如果將疑情打成一片，這時還不算開悟，疑情激起時，人好像混沌沌的、渾幌幌的，走路也不知道是走路，吃飯也不知道吃飯的滋味，你吃我也吃，你睡我也睡。此時，若遇到某一種因緣（其實這個因緣並沒有什麼關係）恰巧，碰上了，使他內心起了一種震動，這個疑情就脫落了，禪宗的名字就叫做「桶底脫落」，境界就顯出來，這就是「本參」啦！最初他們用這個方法與以前修定修慧不同，這個方法是一個特性。

⁵⁶ 《佛教史地考論》，頁 58。

⁵⁷ 《佛教史地考論》，頁 70~71。

⁵⁸ 《無諍之辯》，頁 214，導師說：正如虛大師所說的：「越到後來越簡單了，僅看一句話頭。這樣的門庭愈狹小，愈孤陋寡聞，便成一種空腹高心，一無所知的人。不但不達禪宗，而且也完全荒廢了教律，以致成為現在這樣的荒廢現象」（見〈天臺四教儀與中國佛學〉）。

⁵⁹ 《華雨集第三冊》，頁 218，導師說：如中國禪宗，不說定慧，宋明以來，多數以「看話頭」，「起疑情」為方便。按下思量分別、妄想雜念，參到疑情成片，緣到而頓然悟入。疑情打成一片，依教義說，這是「心不散亂」的修定過程；禪者的悟入明體，也還是依於定力的。

中觀家說「緣起無自性」，對一切現象不執相，若以為這件事情就是這樣，一定是這樣，那就糟了！這就是「自性見」。我們看的、聽的，處處都是這個樣子，其實，它是種種關係所現，隨時會改變，例如你過一個月再來，我看到你，好像跟以前是一樣，其實不知道已經變了多少，拿現在的話說：「說不定細胞都變了」。「自性見」我的解釋是「常識中的絕對實在感」，理解也好，思想也好，直覺中這個實在感若能夠打破，這才真得佛法的益處。

所以禪宗參話頭之「不肯定」、「不執著」在這一點上，這應是參禪真正的功德，中國禪宗史上用參話頭的方法，也有好幾百年了，它的特點在此。所以我們修行都不能執著，愈肯定愈容易執著，假如修「空」，又執在「空」上，這也是不對的。⁶⁰

第二項原因爲：「知識份子的加入佛教」對於佛教及社會之影響力

在前述楊惠南與宏印法師的訪談中，導師接著分析第二項原因：

但是，單單是修持還是不夠的。在古代，接受佛教的大多是知識份子，像慧遠、道安諸大師，以及後來的智者、法藏、玄奘等大師，他們之所以在教理上有那麼多殊勝的成就，正因為他們對固有的中國文化有深刻的認識，如此，佛法與中國文化互用，才開展出那麼宏偉的思想體系來。不要說這些特重義學的宗派，就是講究實修的禪宗、淨土的大德們，也是這樣。例如明際的蓮池大師以及近代的印光大師，他們為什麼能在佛教界有那麼大的成就，這無非也是他們對傳統儒家有相當程度的認識。從這一點來看，知識份子的加入佛教，是佛教能否輝煌的一個重要因素。從各宗各派大德們的修持及世學的深刻認識，中國佛教在過去的能夠輝煌，可以說不是偶然，而是必然的！⁶¹

藍吉富 1983 年在其所主編的《現代佛學大系·37》之《天台教學史·華嚴思想史合刊》的「出版前言」中表示：「台、賢二宗可以說是中國知識分子所創宗派的典型。……是中國知識分子締造出來的最輝煌成果。…它不只有宗教意義，而且有學術意義。」⁶²

所以，如前所引，導師於 1943 年先知灼見的提出：「復興中國佛教，說起來千頭萬緒，然我們始終以爲：應該著重於青年的佛教，知識界的佛教，在家的

⁶⁰ 呂勝強：《人間佛教的聞思之路》，頁 100~102，〈印順導師開示摘錄〉。

⁶¹ 《華雨集第五冊》，頁 147~148。

⁶² 藍吉富主編：《現代佛學大系·37》之《天台教學史·華嚴思想史合刊》，台北，彌勒出版社，1983 年 3 月初版。

佛教。」證之當前兩岸日漸隆盛的佛教學術現況，導師的確是「獨具隻眼」！

伍、導師評論中國佛教的兩大軸線及其悲懷

不過，導師也深切的反思：「中國佛教是偉大的，但偉大的是過去而不是現在。有信仰有反省的佛弟子，是會深深感覺到的。」⁶³因此善意的反省評論是必要的，而且是：「治佛教史，應理解過去的真实情況，記取過去的興衰教訓。佛法的信仰者，不應該珍惜過去的光榮，而對導致衰落的內在因素，懲前毖後嗎？焉能作為無關於自己的研究，而徒供度藏參考呢」！⁶⁴

一、導師評論傳統中國佛教的悲懷，是爲了讓中國佛教的復興，能有轉機：

如前所述，導師「理解到的佛法，與現實佛教界差距太大，引起嚴重關切」，後來他於最後遺著《永光集》中，回顧過去的努力：

出家以來，多少感覺到：現實佛教界的問題，根本是思想問題。我不像虛大師那樣提出『教理革命』，卻願意多多理解教理，對佛教思想起一點澄清作用」（《遊心法海六十年》七頁）。我「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」（《契理契機之人間佛教》四七頁）。⁶⁵

因此，藍吉富於〈印順佛學思想的特質及歷史意義〉認為「印公在求真、批判、主智論風格下，所展現的思想成就，就是為中國佛教的發展，指出一條可資遵循的大方向，後人如果繼承得宜，那麼佛教史的發展，是很可能轉向的；中國佛教史，是很可能有嶄新的一章。」⁶⁶聖嚴長老也表示，導師解讀評析傳統中國佛教的主流的真常唯心思想，是想「讓傳統的中國佛教，能有轉機，復興成爲朝氣蓬勃的佛教」，聖嚴長老說：

由於印老的基本立場是窮源探本，希望佛法能夠還回佛法的本義，顯出釋迦世尊的根本遺教是人間化的，是以普遍的人間大眾為攝化對象的。他在《印度之佛教》的〈自序〉中曾說：「中國佛教，為圓融、方便、真常、唯心、他力、頓證之所困，已奄奄無生氣。」因此，印老雖然講說被中國佛教各宗所共同重視的《大乘起信論》，並不就表示贊成中國佛教，而是

⁶³ 《華雨集第五冊》，頁 236。

⁶⁴ 同上，頁 54。

⁶⁵ 《永光集》，頁 267。

⁶⁶ 藍吉富：《二十世紀的中日佛教》，頁 223，台北，新文豐，1991 年 10 月初版。

在《起信論講記》中充分探討其原始法義為何？好讓傳統的中國佛教，能有轉機，復興成為朝氣蓬勃的佛教。⁶⁷

二、依據筆者的理解，試為整理導師評論中國佛教的三大軸線：

確實如藍吉富所說的，導師「對中國佛教的主流思想，有大異於明清以來傳統佛學界的看法。」⁶⁸其實，早年導師也曾「深信不疑」於中國佛教末流的「無往而不圓融」與「無事而非方便」，後來才省察到：中國佛教早已為「圓融」、「方便」、「真常」、「唯心」、「他力」、「頓證」之所困，奄奄無生氣，於是綜合所知，編著《印度之佛教》而為釐清⁶⁹。聖嚴長老即據此指出：「印老的基本立場是窮源探本，希望佛法能夠還回佛法的本義，顯出釋迦世尊的根本遺教是人間化的，是以普遍的人間大眾為攝化對象的。⁷⁰」這就是導師「堅持大乘、暢佛本懷」的「悲增上菩薩風格」。因此導師首先是站在「大乘菩薩正常道」的立場來評論中國佛教之偏失⁷¹。

（一）從「大乘菩薩正常道之立場」評論中國佛教之偏失

導師晚年，曾有人建議他高舉「原始佛法」之旗幟⁷²，但導師於〈遊心法海六十年〉重申其立場是一生堅持大乘的，並表示尊重「整體佛教」而說「大乘佛法，我以性空為主，兼攝唯識與真常」；但在精神上、行為上，則是「倡導青年佛教與人間佛教」⁷³。

導師於《契理契機之人間佛教人間佛教》宣示：「人菩薩行，不但是契機的，也是純正的菩薩正常道。⁷⁴」，進而強調：「發願在生死中，常得見佛，常得聞法，世世常行菩薩道，這是初期大乘的共義，也是中觀與瑜伽的共義。⁷⁵」為什麼「真正發長遠心，世世常行菩薩道」是大乘三系中「中觀與瑜伽這二系（菩薩正常道）的共義」，而不包括「真常唯心系」（菩薩易行道）呢？這與「佛性本有論的主張」有關，且看導師以下「從印度佛教思想史中，發見這一大乘思想的逆流——佛德本具（本來是佛等）論」的分析：

⁶⁷ 正聞，《印順思想》——印順導師九秩晉五壽慶論文集，頁9，聖嚴：〈印順長老著述中的真常唯心論〉——我讀《大乘起信論講記》。

⁶⁸ 同註67，頁219。

⁶⁹ 《印度之佛教》自序，頁7。

⁷⁰ 同註67。

⁷¹ 邱敏捷：《印順導師的佛教思想》，頁241~248，曾探討導師以「菩薩道」精神批判禪宗。

⁷² 希爾伯列克：《史念原始佛法》，頁173：中譯《尊者阿迦曼傳》的曾銀湖，1984年皈依導師，衷心於「四雙八輩」，1988年曾函請導師「要求導師以正直捨方便的教示，促使原始佛法在漢地重現」。

⁷³ 《華雨集第五冊》，頁17~18。

⁷⁴ 《華雨集第四冊》，頁68。

⁷⁵ 同上，頁69。

大師說：中國佛教「說大乘教，修小乘行」，思想與實行，真是這樣的不相關嗎？不是的，中國佛教自以為最上乘，他修的也正是最上乘行呢！遲一些的「秘密大乘佛法」，老實的以菩薩行為迂緩，而開展即身成佛的「易行乘」，可說是這一思想傾向的最後一著。我從印度佛教思想史中，發見這一大乘思想的逆流——佛德本具（本來是佛等）論，所以斷然的贊同「佛法」與「大乘佛法」的初期行解。⁷⁶

導師並非否定「以真常唯心為主流的中國佛教」及「秘密大乘佛法」在佛法上的地位，而是要凸顯以「佛德本具（本來是佛等）論」為理論基礎產生的「一生圓辦」及「即身成佛」的主張，它與「印度初期大乘以來，空有二宗的大乘思想」很不相同⁷⁷，而且與「堅決發願多生多劫累積福智資糧方可成佛」之菩薩正常道洪流是「不相應的逆流」。

「如來藏說，西元三世紀中，從大乘佛教界傳布出來。從眾生自己身心中點出本有如來藏性，而得一切眾生成佛的結論。教說通俗而又切要，成為後期大乘（經）的主流。⁷⁸」而中國的天台、華嚴即是依此如來藏思想，而說「生佛不二」的圓教⁷⁹，因此，導師於《契理契機之人間佛教》，判攝「台賢」等中國佛教是屬於「後期大乘」：

「後期大乘」說如來藏，自性清淨心，以空為有餘（不了義）說，別說不空——中國所說的「妙有」，天臺稱之為中諦，那是別教了。這些，正是「後期大乘（經）佛法」的特色。⁸⁰

導師的論斷是：因為佛德本具，所以依果而起修，能速疾的圓成佛果。中國古德所說「一生取辦」，「即心即佛」，都是本著這一原則而來的。⁸¹

⁷⁶ 《華雨集第四冊》，頁 45。

⁷⁷ 《印度佛教思想史》自序，頁 2，導師說：「佛法」從緣起入門，「初期大乘」是直顯諸法的本性寂滅。諸法本性是無二無別、無著無礙的，在「佛」的懷念中，傳出一切眾生有如來（胎）藏，我，自性清淨心的「後期大乘」經。這樣，「正法」由緣起論而發展為法法平等無礙的法（本）性論；又由法（本）性論而演化為佛性（如來藏）本具論；再進就是本來是佛了。這是佛教思想發展中，由法而佛的始終歷程。

⁷⁸ 《如來藏之研究》，頁 115。

⁷⁹ 《華雨集第四冊》，頁 24，導師說：如來藏、我、佛性、自性清淨心，是一切眾生本有的——「佛德本有」說，為「秘密大乘佛法」所依；在中國，臺、賢都依此而說「生佛不二」的圓教。

⁸⁰ 《華雨集第四冊》，頁 13。

⁸¹ 《華雨集第三冊》，頁 213。

依據上述「佛教思想史實」之遞移演化，以及「法義論理上成佛遲速不同」之深遠影響，我們可以清楚了解為什麼太虛大師（爲了誘導中國佛教，尊重事實，由人生正行以向佛道）要「眉毛拖地，悲心徹髓」而方便的說：中國佛教「說大乘教，修小乘行」⁸²。

導師也依此，深有感觸的回應太虛大師的看法，而指出這是影響傳統中國佛教最爲深遠的「自利急證精神的復活」：

菩薩的不求急證（不修禪定，不得解脫），要三大阿僧祇劫，無量無邊阿僧祇劫，在生死中打滾，利益眾生：這叫一般人如何忍受得了？超越自利自了的大乘法，面對這些問題（採取偏重信仰的辦法，此處不談），於是在「入世出世」，「悲智無礙」，「自利利他」，「成佛度生」——大乘姿態下，展開了更適應的，或稱爲更高的大乘佛教。這一佛法的最大特色，是「自利急證精神的復活」。不過從前是求證阿羅漢，現在是急求成佛。傳統的中國佛教，是屬於這一型的。⁸³

其實，菩薩的修行，以大悲心爲本，重於利濟救度眾生，而不是像聲聞行者那樣，以「自己斷煩惱得解脫」爲優先（但菩薩的「菩提道」，可以含攝聲聞「解脫道」），以下附記一段導師回應「現代禪」的談話：

菩薩的修行，以大悲心爲本，重於利濟救度眾生，不是聲聞行者那樣的但求自己解脫。佛因地——菩薩所修行的，是六（或十）波羅密、四攝，都是以「布施」爲第一。所以成佛的因行，是菩薩的「菩提道」，攝得解脫道，而不是以解脫道爲先的⁸⁴。

在「自利急證精神的復活」的引導下，自然是「不求急證，世世常行菩薩道」行動力的「逆流」，而在理事上的展現，正如導師以下所歸納整理的中國佛教末流整體之風貌：

一、理論的特色是「至圓」：我可以舉三個字來說：「一」，...一切佛道，一切眾生，一切煩惱，一切法門，一切因果，一切事理，...不離於一。這樣，「一即一切，一切即一」；「重重無盡」，就是「事事無礙」。「心」，什麼是心？如果說救眾生、布施、莊嚴佛土，真的要向事上去做，那怎麼做得了呀！...原來一切唯是一心中物：度眾生也好，布施也好，莊嚴佛土也好，一切從自心中求。菩薩無邊行願，如來無邊功德莊嚴，不出於一心，一心具足，無欠無餘。「性」，什麼是性？法性平等。如佛法以緣起爲宗，

⁸² 《無諍之辯》，頁 190。

⁸³ 同上，頁 185~186。

⁸⁴ 印順導師：〈《我有明珠一顆》讀後〉，《永光集》，頁 229。

那就因果差別，熏修所成。現在以法性而為宗元，如禪宗說「性生」（「何期自性能生萬物」），天台宗說「性具」，賢首宗說「性起」。從無二無別法性而生而起，所以圓通無礙，不同事法界的隔別。

二、方法的特色是「至簡」：理論既圓融無礙，修行的方法，當然一以攝萬，不用多修。以最簡易的方法，達成最圓滿的佛果。根據這種理論，最能表顯這種意境的，莫過於參禪、念佛了！

三、修證的特色是「至頓」：基於最圓融的理論，修最簡易的方法，一通一切通，當然至頓了！例如「一生取辦」，「三生圓證」，「即心即佛」，「即身成佛」。成佛並非難事，只要能直下承當（如禪者信得自心即佛；密宗信得自身是佛，名為天慢），向前猛進。在這一思想下，真正的信佛學佛者，一定是全力以赴，為此大事而力求。⁸⁵

如上所述，可以從導師圓寂後出版的《永光集》，看出他老人家評論中國（及西藏佛教）的準則（依據龍樹的《大智度論》），來證成筆者所論，導師說：

我所批判的，不只是中國傳統佛教，還有印度後期神秘欲樂的（傳入西藏的）佛教。……我所依據的，是中國傳譯的龍樹《大智度論》。如〈敬答議印度之佛教〉（《無諍之辯》一二一——一二二頁）說：「於大乘中見龍樹有特勝者，非愛空也。言其行，則龍樹擬別創僧團而事未果，其志可師。言其學，三乘共證法性空，與本教之解脫同歸合，惟初重聲聞行果，此重菩薩為異耳。……言菩薩行，則三乘同入無餘，而菩薩為眾生發菩提心，此『忘己為人』之精神也。不雜功利思想，為人忘我之最高道德，於菩薩之心行見之。以三僧祇行因為有限有量，此『任重致遠』之精神也。常人於佛德則重其高大，於實行則樂其易而速，好大急功，宜後期佛教之言誕而行僻。斥求易行道者為志性怯劣，「盡其在我」之精神也，蓋唯自力而後有護助之者。菩薩乘為雄健之佛教，為導者，以救世為己任者，求於本生談之菩薩精神無不合。以此格量諸家，無著系缺初義，《起信論》唯一漸成義，禪宗唯一自力義；淨之與密，則無一可取，權攝愚下而已」。

我是這樣的評判印度佛教，也同樣的評判中國傳統佛教…。⁸⁶

因此，導師感慨的說：「中國佛教的重於自修自了，出家在家，一體同風，就是這種最大乘思想的實踐。⁸⁷」，更深痛的指陳與糾正：

⁸⁵ 《無諍之辯》，頁 186~187。

⁸⁶ 《永光集》p.249~p.250

⁸⁷ 《無諍之辯》，頁 188。

佛法不只是「理論」，也不是「修證」就好了！理論與修證，都應以實際事行（對人對事）的表現來衡量。「說大乘教，修小乘行」；「索隱行怪」；正表示了理論與修證上的偏差。⁸⁸

也因此導師才說「中國佛教之積弱病因」其中一項即為「執理廢事」，應該以「正行」對治⁸⁹。

（二）對於中國佛教不重視「四預流支」聞思經教，評論其偏失

1、不依聞思修次第，以致躐等偏重行持

自身有參禪體驗的太虛大師於 1935 年，曾在《菩提道次第廣論》序文，批評「中國禪宗，斥除一切經律論義」、「尚淨土者，亦勸人不參禪學教，專守一句彌陀」致使中國佛教「空疏婬陋之既極，唯仗沿習風俗以支持⁹⁰」。

導師 1946 年也反省：「隋唐在佛教史上稱為黃金時代...後因種種原因，禪宗獨盛，偏重行持（認為聽聞經教，會障礙開悟⁹¹），忽略了教理的研究，以致佛教的思想界，一天天貧乏，凝固，而佛教也就一天衰頹一天了！⁹²」嗣於 1953 年評析「撐持了千年的禪宗，雖曾經隆盛到極點，然禪者專重向上，專重直觀，輕視嚴密的義學，事相的修習，佛教這才從平淡而貧乏，貧乏而衰落起來。⁹³」

1967 年導師在〈談入世與佛學〉（回應張曼濤有關「太虛大師在現在中國思想史上之地位及其價值」之文章）更痛切深入地指出：

中國佛學，千百年來，在專重修持的風氣中，習以成性。不但三藏聖典，束於高閣。就是「學教」的，也是我宗我祖，照本宣揚。望文生義，不求甚解，懶得對聖典痛下聞思功夫。於是法義不明，思想凝固，陳陳相因，佛教越來越空疏，越來越簡陋了。……我覺得，中國佛教的衰落，不僅是空疏簡陋，懶於思維，而且是高談玄理，漠視事實（宋代以來，中國佛教界，就沒有像樣的高僧傳，直到現在）；輕視知識，厭惡論理（因明在中國，早已被人遺忘），陷於籠統混沌的境界。⁹⁴

⁸⁸ 《華雨集第五冊》，頁 53。

⁸⁹ 同上，頁 199，導師說：佛法復興之道：...要有三焉。病在執理廢事，應治以正行。

⁹⁰ 宗喀巴造·法尊譯，《菩提道次第廣論》序，頁 1，台北，新文豐，1987 年 9 月三版

⁹¹ 《華雨集第一冊》，頁 52，導師說：禪宗幾乎不走這條路子，認為聽聞經教，會障礙開悟，常引用楞嚴經中，阿難雖然多聞，但是遇到摩登伽女，仍不免受惑的故事。

⁹² 《華雨集第五冊》，頁 81。

⁹³ 《教制教典與教學》，頁 12。

⁹⁴ 《無諍之辯》，頁 228。

如導師所說的，中國佛教末流的空疏貧乏，既是「望文生義，不求甚解，懶得對聖典痛下聞思功夫，法義不明」，自然對於聞思經教也就「籠統混沌」，導致「無往而不圓融」與「無事而非方便」之流弊。而在事相上，「子孫制與經讖法事的氾濫」，更是中國佛教沒落變質的主要原因⁹⁵。

2、不重聞思，定慧不分

有關中國佛教「不重聞思，法義不明」的情形，導師說：

如中國禪宗，不說定慧，宋明以來，多數以「看話頭」，「起疑情」為方便。按下思量分別、妄想雜念，參到疑情成片，緣到而頓然悟入。疑情打成一片，依教義說，這是「心不散亂」的修定過程；禪者的悟入明體，也還是依於定力的⁹⁶。

筆者於1999年1月29日參訪導師時，他舉了一個事例，批評「定慧不分」的狀況：

定與慧是要分別的，中國的「禪」，……定與慧混在一塊，它的思想有後期的，我們中國早期傳來講「禪」的經典，也有好多，不止是「小止觀」，翻譯出來的，也不少，是嗎？如《瑜伽師地論》，就是《大智度論》也多少有一點，講的都差不多，不同於中國後來所講的禪，但是我們現在麻煩的很，什麼都是禪，不講般若，一講修，都叫禪修、修禪，這還是受中國佛教的影響。

……禪宗、密宗可以把它弄到一塊去，我讀一首頌給你聽啊！現在《六祖壇經》有這樣個頌子：「劫火燒海底，風鼓山相擊，真常寂滅樂，涅槃相如是。」……禪宗修的有這個經驗，密宗修的也有這個經驗，「風」就是「息」，丹田這個名詞是中國話，印度佛教也有這個名詞，……我們（靜坐時）呼吸上下也通的，這個息會向下，修禪定的人很多都有這個這個經驗，「風火相擊」的時候，火（發熱）到下面的時候，到達「海底」，這個「海底」，就是我們人大便與小便中間的地方，經過這裡轉到背後脊骨這個「脈」，密宗裡說修「寶瓶氣」、「拙火定」、通中脈，傳承不同、名稱不同，其實這個路子是差不多的。什麼叫做「風火山相擊」呢？背脊骨一節一節的畫出來像山一樣，慢慢上去，通了，身體起的一種輕安，就說「真常寂滅樂，菩提（涅槃）相若是」，菩提就是這個樣子！這若是從基

⁹⁵ 《華雨集第四冊》，頁172。

⁹⁶ 《華雨集第三冊》，頁218。

本佛法如佛教大小乘經典、論典來講的話，這是什麼？⁹⁷

導師以上所引「劫火燒海底，風鼓山相擊，真常寂滅樂，涅槃相如是」之偈頌，最早出現於西元一〇〇四年左右宋朝所輯之《景德傳燈錄》卷5（《大正藏》第51冊，頁240，a2-5），後來也編入「宗寶本」《六祖大師法寶壇經》（《大正藏》第48冊，頁357，b6-8），但查最古之敦煌本壇經並無此偈。就年代推估，筆者以為，以上中國禪宗「定慧不分」之情形，可能離六祖慧能（卒於西元七一三年）約三百年之宋朝初年時才形成的一種趨勢。

3、不重聞思，淨土宗行者錯解經義

至於淨土宗之行者，爲了「讚揚淨土法門」，所提出的「橫出三界」、「帶業往生」、「隔陰之迷」及「四句料簡」等特殊見解，導師認爲「依法義說，這都含有似是而非的成分⁹⁸」，讀者可以從《華雨集第四冊》之〈中國佛教瑣談〉得到正確的釐清，以下試引述兩項事例略加說明。

先以「橫出三界」爲例，導師認爲，淨土宗大德可能是依據《無量壽經》（卷下）的「橫截五惡趣，惡趣自然閉」而有此說。不過若因此以爲淨土法門最爲殊勝，是橫超的，而其他的法門是豎出的；豎出的是漸，不如橫超的頓出。導師則澄清：「解脫生死的佛法，都是頓斷橫出的，豎出是不能解脫生死的。」而摘舉共世間的「厭下苦羸障，欣上靜妙離」的「禪定法」是典型的「豎出」法門，（若無智慧）是不可能得解脫。並且特別提出警語：「淨土行者，厭惡五濁惡世而欣求淨土，約三界生死說，欣厭心是不能出離生死的。」⁹⁹

接下來，討論「隔陰之迷」，導師表示他早年讀過一本淨土宗的書，有這麼一句：「羅漢猶有隔陰之迷」。導師解讀其意思爲：「修證到羅漢，還有隔陰之迷，不如往生極樂世界的好」。何謂「隔陰」？導師表示：「這一生的身心自體是前陰，下一生的身心自體是後陰，前陰與後陰，生死相續而不相同，所以說隔陰」，因此對於上開淨土宗書中的謬誤，提出嚴正的質疑：「阿羅漢生死已了，不會再受後陰，怎麼會有隔陰之迷呢？」¹⁰⁰。

此外，導師還指出淨土宗大德們可能慈悲心重，爲了弘揚淨土，故意稱說：「一切法門皆仗自力，縱令宿根深厚，徹悟自心，倘見、思二惑稍有未盡，則生死輪迴依舊莫出。況既受胎陰，觸境生著，由覺至覺者少，從迷入迷者多¹⁰¹」。

⁹⁷ 呂勝強：《人間佛教的聞思之路》，頁128~130，高雄，正信佛青，2005年二版。

⁹⁸ 《華雨集第四冊》，頁187。

⁹⁹ 以上論述，請參閱《華雨集第四冊》頁175。

¹⁰⁰ 同上，頁181~182。

¹⁰¹ 同上，頁184。

對此，導師有一段剴切發人深省的談話，可以撥正釐清不重聞思、不明法義的人，所造成的迷思：

迷有二類：迷事是對事相的迷亂、錯誤、無知；迷理是對諦理——無常、無我我所、空性、法住、法界的迷惑。約「迷事」說，一般眾生及證得初果、二果、三果的聖者，在從此生到下一生的過程中，都是「不正知」的。如入胎時，或見怖畏，或見歡樂的境界，在胎中與出生時，也這樣的不能正知；前生的自己與事，都忘失了。約事迷說，一切眾生，就是前三果聖者（阿羅漢不會再受後陰），都是有此「隔陰之迷」的。不過三果聖者，初生時雖不能正知，但很快能憶知前生的一切。所以釋迦佛的在家弟子，得三果而生色界天的，有的從天上來下，向佛致敬與說偈讚歎。如約迷理說：凡夫是迷理的，如不能轉凡成聖，是從迷入迷的。初果聖者是能見諦理的，一得永得，是不會再退失的。在入胎、出胎時，雖不能正知，不能現見諦理，但所得無漏智果，並沒有失落。如錢在衣袋中，雖沒有取出來用，你還是有錢的。所以得初果的，最多是七番生死；得二果——「一來」的，一往天上，一來人間；得三果——「不還」的，一生天上，就能究竟解脫。所以聖者雖有「隔陰之迷」，對解脫生死來說，是絕對穩當的，解脫生死是為期不遠的。聖者決不會從覺入迷，不知念佛的人為什麼要怕聖者的「隔陰之迷」？¹⁰²

導師的結論是：徹悟自心，如等於見道斷惑，那即使受胎迷著，也不可能「從迷入迷」，而一定是「由覺至覺」的¹⁰³。

4、受老莊思想影響，誤認「草木成佛」及「萬化同體」為真實佛法

此外，中國佛教受老莊思想影響，造成佛教法義混淆之情形亦所在多有，茲舉導師所提示之「草木成佛」及「萬化同體（宇宙同源）」二例來說明，導師說：

老莊的「道以虛無為本」（玄學者如此說），魏晉來深入人心。晉室南移，玄學也就以江東為重心。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。佛法流行於中國，多少適應中國文化，……不過禪在中國，中國化得最徹底而已。牛頭禪的標幟，是「道本虛空」，「無心為道」。被稱為「東夏之達摩」的牛頭初祖法融，為江東的般若傳統——「本來無」，……牛頭禪與江東玄學，非常的接近。牛頭宗的興起，是與「即心是佛」，「心淨成佛」，印度傳來（達摩下）的東山宗相對抗的。曹溪慧能門下，就有受其影響，而唱出「即心是佛」，「無心為道」的折中論

¹⁰² 同上，頁 182~183。

¹⁰³ 同上，頁 184。

調。「無情成佛」與「無情說法」，也逐漸侵入曹溪門下¹⁰⁴。

「道遍無情」，「無情成佛」，是牛頭禪的特色，這正是醞釀成熟於南朝學統中的問題。……（這一思想，後來為中國佛教——臺、賢、禪、密所通用）。……「青青翠竹，盡是法身；鬱鬱黃花，無非般若」，是（源出三論宗）牛頭禪的成語。¹⁰⁵

對於「無情有性」，「無情成佛」，導師提出嚴厲的批評：「中國佛學所說『無情有性』，『無情成佛』，實是違反佛法的戲論！¹⁰⁶」

第二個例子是有關老莊「萬化同體、宇宙同源」的思想（其實它與婆羅門教的梵我思想相近），是否與佛法的「定、慧」相應？導師認為老莊有他們「直覺為神秘的大實在，為萬化的根源」的形而上體驗，但必須澄清其與佛法「定慧」修持之明確差異：

有宗教經驗的，或玄學體會的，大抵有萬化同體，宇宙同源的意境。如莊子說：「天地與我同根，萬物與我並生」。墨子的「明天」，婆羅門教的梵，都有一種同體的直覺，而多少流出泛愛的精神。然而，平等一如，本是事事物物的本性。由於不重智慧，或智慧不足，在定心或類似定心的映現中，複寫而走了樣，才成為神，成為神秘的宇宙根源。佛法說：慈悲喜捨——四無量定——為梵行，修得就能生梵天。由於定境的淺深，分為梵、光、淨天的等級。婆羅門教的梵——或人格化為梵天，與基督教的耶和華相近，不外乎在禪定的經驗中，自我的普遍化，想像為宇宙的本源，宇宙的創造者。創造神的思想根源，不但是種族神的推想，實有神秘的特殊經驗。唯有定慧深徹，事理如實的佛法，才能清晰地指出他的來蹤去跡¹⁰⁷。

研究西藏佛教及中國佛教的如石法師，曾在一篇評論導師思想¹⁰⁸的〈台灣教

¹⁰⁴ 《中國禪宗史》，自序，頁 9。

¹⁰⁵ 同上，頁 122~124。

¹⁰⁶ 《華雨集第一冊》，頁 325。

¹⁰⁷ 《學佛三要》，頁 127~p.128。

¹⁰⁸ 2001 年 6 月及 9 月台灣《香光莊嚴》66 及 67 期季刊載如石法師〈台灣教界學術研究、阿含學風與人間佛教走向的綜合省思〉乙文，昭慧法師及性廣法師在 68 及 69 期季刊以〈出世與入世的無爭之辯〉回應，美國「角虎網站」摘要轉載，引起一些討論。如石法師另在中華佛研所第十四期《中華佛學學報》刊載〈大乘起源與開展之心理動力——永恆懷念是大乘起源與開展的動力嗎？〉，昭慧法師在《弘誓雙月刊》53 期以〈方法學上的惡劣示範〉回應。另外中華佛研所所長李志夫教授亦以〈批評態度、立場與方法——從如石法師兩篇論文探討起〉乙文（參見《世紀新聲》——當代台灣佛教的入世與出世之爭，法界出版社，2002 年）評論如石法師以上二篇文章。（如石法師該二篇文章，均已收錄於《現代大乘起信論——如石法師論文集》，2001 年 10 月「南林出版社」出版，共七篇文章）

界學術研究、阿含學風與人間佛教走向的綜合省思〉文章中表示：「大乘經中所說的天、鬼、畜生乃至他方世界的菩薩，以神話學的觀點來看，正象徵著佛弟子嘗試把『佛法』從人本的格局超越出去，而逐漸向六道眾生乃至於向十方世界開展，並力求與整個生命界合一的現象……是回應來自心靈深處嚮往無限、追求自他一體圓成的靈性呼喚的一種面面向外擴展、層層向上提升的自然表現。¹⁰⁹」對於如石法師所說的「自他一體圓成的靈性呼喚，為層層向上提升的自然表現」，筆者不能同意，曾引據以上《學佛三要》之內容予以回應¹¹⁰，而且就佛法「勝義觀慧」之立場，導師於《空之探究》更明確表示「涅槃的體證是沒有時、空，沒有數、量，也沒有能所，但也不會覺得是一體¹¹¹」。

5、溯本追源學習釋尊教示的「四預流支」

從佛法的溯本追源而論，印度「根本佛法」的時代，釋尊所說的「預流支」——「親近善士，多聞正法，如理作意，法隨法行」，是得預流（初）果的必備條件，也是修學大乘般若正觀所必經之路，這是「三乘共學」的解脫之道。《摩訶般若波羅蜜經》即提示了以下修學的方法：「若聞、受、持、親近、讀、誦、為他說，正憶念」（《大正藏》，第8冊，頁280下）。聞、受、持、讀、誦，是「聞」；正憶念是「如理作意」，這是從正聞而起的正思。因此般若的修學次第，也就是從聞而思，從思而修，從修而向悟入。初期大乘般若法門是重於聞思（修）慧的，也就是隨順於從「文字般若」經「觀照般若」而通往無漏「實相般若」之「勝義觀（真實觀）慧」（這與後期大乘經之重於「信仰」及「假想觀」不同）。因此導師表示「聞、思、修是修行的必然程序，不能踰越躐等」：

無漏慧的實證，必以聞、思、修三有漏慧為方便。如不聞、不思，即不能引發修慧，也即不能得無漏慧。《雜含》（卷三〇・八四三經）曾說四預流支：「親近善男子，聽正法，內正思惟，法次法向」。這是從師而起聞、思、修三慧，才能證覺真理，得須陀洹——預流果。這是修行的必然程序，不能躐等。……這三慧的修學，有必然的次第，有應依的標準。這對於正法的修學者，是應該怎樣的重視釋尊的指示！¹¹²

6、太虛大師、導師的悲心及其對治空疏貧乏之道

¹⁰⁹ 如石法師：《現代大乘起信論》，頁119，南投，南林出版社，2001年10月。

¹¹⁰ 呂勝強：〈如石法師評論印老文章之反思〉，《人間佛教的聞思之路》頁336~338，高雄，正信佛青，2003年7月二版。

¹¹¹ 《空之探究》，頁148，導師說：「涅槃的體證，是沒有時、空，沒有數、量，也沒有能所——主觀與客觀的對立。渾然的無二無別（也不會覺得是一體）的現觀，是一切不可說、不可得的。」

¹¹² 《佛法概論》，頁238~241。

爲因應對治中國佛教末流的空疏貧乏，虛大師及導師均認爲：「以現代說：佛法之自修、化他，虛大師的以聞思經教的慧學爲中心，不能不說是正確的¹¹³。」爲復興佛教，導師說：

虛大師深感於中國佛教末流的空疏貧乏，所以以「五乘共法」，「三乘共法」，「大乘不共法」，統攝一切佛法，開顯由人而成佛的正道。這與西藏宗喀巴大師，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。所以對：「福德資糧，則人天具攝；智慧資糧，則聲緣相協；律及經論，皆所依止；僅取一分，不成菩提」的全體佛教，虛大師給以非常的讚仰。這樣的圓滿佛教，應該是值得積極弘揚的佛教¹¹⁴。

導師自己也依據虛大師的開示，參考宗喀巴的菩提道次，綜合法藏所得，寫了一部《成佛之道》¹¹⁵，綜貫一切佛法，而歸於一乘。

從以上導師指陳中國佛教不重視「四預流支」聞思經教之偏失，我們可以回顧 1950 年，導師爲什麼會慨歎「中國佛教，積謬成迷，大小空有，鮮得其實」，而苦心孤詣的急呼佛法復興之道之首要工作，應要「治以正聞」¹¹⁶。

筆者認爲導師早年使用「正聞學社」發行自己的著作，到後來正式成立「正聞出版社」¹¹⁷，而使用「正聞」二字，應有復興中國佛教，必須重視「正見（聞慧）」爲「四預流支」修道次第之首的意涵。

以上導師「澄清佛教法義」的努力，聖嚴長老讚許導師的「孤明先發」，而作以下之評論：「他對中國佛教認識極深，所以他能拋下中國形態的傳統思想，

¹¹³ 《教制教典與教學》，頁 153。

¹¹⁴ 《成佛之道（增註本）》，自序，頁 3。

¹¹⁵ 爲了慈悲中國廣大佛教信眾的聞法閱讀，導師在《成佛之道》，採用了十住、十行、十迴回，這三十階「勝解行地」的「菩薩階位」，這是隨順對傳統中國佛學（未採用印度佛教的看法）有莫大影響的《仁王護國般若波羅蜜經》及《菩薩瓔珞本業經》菩薩階位定論。（以上參見《成佛之道（增註本）》頁 399~401，《初期大乘佛教之起源與開展》頁 1105~1108）

¹¹⁶ 同註 37。

¹¹⁷ 《平凡的一生（重訂本）》，頁 182~183，導師說：從民國五十年，臺北慧日講堂成立以來，我所有出版的書籍，主要是依慧日講流通的。當時流通量不大，所以請一位講堂的住眾發心處理，如宏印、顯如等幾位，都曾負過這一任務。不過時間長達二十年，發心負過責的，我也不能完全想起來了。書的出版，起初是用沒有實際組織的「正聞學社」名義；後來也有用我自己的名字；到《妙雲集》印行，也還是用我自己的名義出版。印海學友在慧日講堂建立正聞圖書館；直到民國六十九年，才在臺北正式成立「正聞出版社」。

回歸到接通於印度原始佛教的大乘性空思想。這在中國佛教史上，尚無先例可見」¹¹⁸。

陸、結語（導師復興中國佛教之終極關懷：暢佛本懷）

近五十年來，印順導師對於源承於「傳統中國佛教」之「台灣佛教」，筆者以為他老人家的影響與貢獻有：（一）依據經論澄清傳統佛教積非成是的觀念。（二）啓蒙僧俗兩眾正確的佛法正見。（三）引導大眾以智為導的宗教信仰。（四）開闢純正佛法（人菩薩行）的「人間佛教」坦途。（五）指導青年的、在家的佛教之行動方針。（六）具備為人欽仰的德學以及教證兼具之導師風格¹¹⁹。（七）提昇並豐富台灣佛教學術研究園地¹²⁰。茲以聖嚴長老為例，長老即自述「蒙受印老治理佛學態度的影響很深，我也非常感恩印老的著作，對我一生學佛的啓發，所以我於國內外，不論在口頭上或在文章中，總是鼓勵有心於佛法的研究者及修行者，多讀印老的著作。我們中國的現代佛教，由於有了印順長老，已從傳統走向現代，已從寺院推展到社會。¹²¹」可見導師的影響力。

此外，近十年來導師的思想也對大陸佛教學術界起了一定的影響，今年值逢《印順法師著作全集》將由大陸中華書局發行，我們祝福大陸廣大的讀者得一珍貴的「增長見聞、建立正見」之因緣。我們相信確如藍吉富所說的，導師是「中國佛教發展方向的指引者」：「印公的思想，就像佛教歷史發展路線上的路標。

¹¹⁸ 釋聖嚴：《從東洋到兩洋文集》，頁 463，〈近代中國佛教史上的四位思想家〉，台北，中華佛教文化館，1979 年三月出版。印順導師編《法海微波》，頁 322，台北，正聞，1987 年 6 月初版。

¹¹⁹ 有人因為導師主張「不修（深）定，不斷（盡）煩惱」，而認為導師不重視修行或修證，以下有段公案可以知道事實並非如此：導師於一九六四年（初夏）掩關於嘉義「妙雲蘭若」時，曾說：五月廿六日，為釋迦世尊誕辰。中夜寧寂，舉世歡欣。印順於是日，就嘉市妙雲蘭若，虔誠懺願，捨諸緣務，掩室專修。爰舉偈遙寄，以告海內外縑素同道：

（一）離塵卅五載，來臺滿一紀。風雨悵淒其，歲月驚消逝！時難懷親依，折翮歎羅什；古今事本同，安用心於悒！

（二）願此危脆身，仰憑三寶力；教證得增上，自他咸喜悅！不計年復年，且度日又日，聖道耀東南，靜對萬籟寂。

從以上導師告海內外縑素同道之偈頌：「願此危脆身，仰憑三寶力；教證得增上，自他咸喜悅」，可知導師怎會是不重視「斷伏煩惱」的「證量」呢？祇不過他的前題是「自他咸喜悅」，也就是，一切的自修掩關都是以利益眾生為前題為目標。

¹²⁰ 以上數項內涵，曾參考宏印法師《佛教人間關懷的向度》頁 168~169 之〈印順學術研究所成立的宗旨及意義〉及《妙雲華雨的禪思》頁 p.271~279 之〈印順導師對台灣佛教的影響〉以上二篇文章的看法。

¹²¹ 正聞出版社，《印順思想》——印順導師九秩晉五壽慶論文集，頁 2。

透過這一路標的指引，後人如果繼承得宜，那麼佛教史的發展，是很可能轉向的；中國佛教史，是很可能有嶄新的一章的。¹²²」

依據以上本文所整理的，我們可以說，導師對於（兩岸）中國佛教的復興，盡了最大的心力。如實而言，導師對於復興中國佛教之終極關懷是「暢佛本懷」：發願多多理解教理，對佛教思想起一點澄清作用，在精神上、行為上，倡導「青年佛教與人間佛教」，希望不違反佛法的本質，從適應現實中，振興純正的佛法，其內涵為：「立本於根本佛教之淳樸，宏傳中期佛教之行解（天化之機應慎），攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷¹²³」！

（本文 2009 年 5 月 31 日發表於第八屆「印順導師思想之理論與實踐」學術會議，2010 年 3 月略予增補）

¹²² 藍吉富：《二十世紀的中日佛教》，頁 223，台北，新文豐出版公司，1991 年 10 月初版。

¹²³ 《華雨集第四冊》，頁 1~2。

參考書目

一、古籍

- 1、《雜阿含經》（50 卷）劉宋·求那跋陀羅譯，大正藏第 2 冊。
- 2、《摩訶般若波羅蜜經》（27 卷）後秦·鳩摩羅什譯，大正藏第 8 冊。
- 3、《六祖惠能大師於韶州大梵寺說法壇經》、《六祖大師法寶壇經（宗寶本）》，《大正藏》第 48 冊。
- 4、《景德傳燈錄》宋·釋道原編纂，《大正藏》第 51 冊。
- 5、《菩提道次第廣論》宗喀巴造·法尊譯，台北，新文豐，1987 年 9 月三版。

二、近人研究著作：

- 1、印順導師著《中國禪宗史》，新竹，正聞，1975 年 2 月重版。
- 2、印順導師著《如來藏之研究》，新竹，正聞，1981 年 12 月出版。
- 3、印順導師著《印度之佛教》，新竹，正聞，1985 年 10 月修訂重版。
- 4、印順導師著《印度佛教思想史》，新竹，正聞，2005 年 4 月修訂版。
- 5、印順導師著《空之探究》，新竹，正聞，民國 1985 年 7 月初版。
- 6、印順導師著《初期大乘佛教之起源與開展》，新竹，正聞，1994 年 7 月 7 版。
- 7、印順導師著《說一切有部爲主的論書與論師之研究》，新竹，1998 年 12 月初版三刷。
- 8、印順導師著《華雨集》（五冊），新竹，正聞，1998 年 12 月初版三刷。
- 9、印順導師著《永光集》，新竹，正聞，2004 年 6 月初版。
- 10、印順導師著《佛法概論》，新竹，正聞，2000 年 10 月新版一刷。
- 11、印順導師著《成佛之道》（增注本），新竹，正聞，民國 1994 年 6 月初版。
- 12、印順導師著《佛在人間》，新竹，正聞，民國 1992 年 2 月修訂一版。
- 13、印順導師著《學佛三要》，新竹，正聞，民國 1992 年 2 月修訂一版。
- 14、印順導師著《我之宗教觀》，新竹，正聞，民國 1992 年 2 月修訂一版。
- 15、印順導師著《無諍之辯》，新竹，正聞，民國 1992 年 2 月修訂一版。
- 16、印順導師著《教制教典與教學》，新竹，正聞，1992 年修訂一版。
- 17、印順導師著《佛教史地考論》，新竹，正聞，1992 年 2 月修訂一版。
- 18、印順導師著《華雨香雲》，新竹，正聞，1992 年 2 月修訂一版。
- 19、印順導師著《佛法是救世之光》，新竹，正聞，1992 年 2 月修訂一版。
- 20、印順導師著《平凡的一生（重訂本）》，新竹，正聞，2005 年 6 月新版
- 21、印順導師編《法海微波》，台北，正聞，1987 年 6 月初版
- 22、福嚴精舍編《印順導師永懷集》，新竹市，2006 年 5 月。
- 23、釋聖嚴著 《從東洋到西洋文集》，台北，中華佛教文化館，1979 年三月出版。

- 24、釋聖嚴等編《佛教的思想與文化—印順導師八秩晉六壽慶論文集》，台北市，法光出版社，1991年4月初版。
- 25、宏印法師著《佛教人間關懷的向度》，高雄，淨心文教基金會，1996年6月初版。
- 26、藍吉富著 《二十世紀的中日佛教》，台北，新文豐，1991年10月初版。
- 27、藍吉富等編《當代中國人的佛教研究》，商鼎，台北市，1993年12月一版。
- 28、藍吉富主編《現代佛學大系·37》之《天台教學史·華嚴思想史合刊》，台北，彌勒出版社，1983年3月初版。
- 29、藍吉富主編《印順思想——印順導師九秩晉五壽慶論文集》，新竹，正聞，2000年4月初版。
- 30、楊惠南編著《當代學人談佛教》，台北，東大，1986年10月初版。
- 31、弘誓文教基金會編《第七屆「印順導師思想之理論與實踐」學術論文》，桃園，2008年5月出版。
- 32、邱敏捷著 《印順導師的佛教思想》，台北，法界，2000年1月初版。
- 33、如石法師著 《現代大乘起信論》，南投，南林出版社，2001年10月一版。
- 34、希爾伯列克著《史念原始佛法》，台中，原始佛教協會籌備會，1994年4月二版。
- 35、呂勝強編 《妙雲華雨的禪思》，新竹，正聞，1999年初版。
- 36、呂勝強著 《人間佛教的聞思之路》，高雄，正信佛青，2005年二版。

三、期刊

佛教弘誓學院，《弘誓》75期月刊，2005年7月。