

《印順法師的悲哀》 讀後（下）

印順法師一生努力為行菩薩道，換來的是批評與不認同，無怪乎他有「冰雪大地撒種的癡漢」之感嘆。
所以，如果印順法師真有悲哀，這似乎才是他的悲哀。

修證的基礎在聞思

關於「修證」的部分，恆毓

在文章前面曾引到現代禪張嘉尹教授的話：

李元松認為，臺灣佛教的另一困境是對於佛教修證原理與方法的無知。佛教的修證，無論是阿含、般若還是禪、密、淨土，都

是有系統、有次第的，而且是具體、明確的。但是臺灣的佛教界，上焉者尚能遵循經教，教育學人；中焉者把心理學知識與勸人為善的人乘佛教相結合，誤以為這就是修行；下焉者則強調靈異感應、健身養生、消災解厄。：對臺灣佛教最具影響力



的印順法師因有意無意地忽略了佛法修證道的重要性，將志求解脫的壯志貶抑為「小乘急證精神的復活」，認為傳統漢傳佛教中重視修證道的禪、密、淨土是偏離正道的佛法。不少佛教徒與佛學研究者均受其影響，對禪宗、密教和淨土宗存有否定和排斥的心理。這種種因緣都使漢傳佛教的修證道處於晦

暗不明的狀態。

上述引文中，筆者部分同意，部

分不同意。筆者同意「臺灣佛教的另一困境是對於佛教修證原理與方法的無知」，而臺灣佛教之所以如此，筆者認為是印順法師思想並未受到普遍重視，與缺乏正確理解，且少有確切實踐的緣故。印順法師對佛教修證原理，和佛法知見的闡述應是豐富且深刻的，依著正確的佛法知見，漸次地起正見、正思惟，而後進入佛法實際的修證，可以說指引一條清晰可見的明路。

筆者不同意的是「印順法師忽略佛法修證道的重要性」此一結論，相反地，筆者認為印順法

師是極其重視修證的⁽³⁴⁾（尤其推崇菩薩道的修證），而之所以把禪宗貶抑為「小乘急證精神的復活」，除了是基於菩薩道的觀點外，還有一些時代背景與歷史因素，必須從特定的脈絡才能得到相應的理解。這點已於拙作〈與現代禪談印順法師人間佛教思想〉談修證部分做過說明，在此略去不談。

另外，禪、密、淨土是否為偏離正道的佛法，可透過法義辯論獲得客觀判攝，若現代禪可依「四悉檀」而論證禪、密、淨土的主流思想是「第一義悉檀」，

這才是必須努力的方向。

還有，如果台灣不少佛教徒受印順法師影響，「對禪宗、密

教和淨土宗存有否定和排拒的心理」，那麼目前為止，主流的佛教道場似乎就不是傳統禪、密、淨土為多？藍吉富在〈台灣佛教思想史上的後印順法師時代〉一文不也認為：「在台灣，印

老所評破的密教、所貶抑的禪宗都愈來愈盛……」？至於說「這種種因緣都使漢傳佛教的修證道處於晦暗不明的狀態」，印順法師目前影響的層面似乎有限，且後期漢傳佛教修證道似乎

也未真正光明過？未必如張教授所言是有系統、次第的，且具體明確的？(35)

相反地，不是印順法師重新對佛教思想進行判攝與抉擇，使人有重見曙光之感？連長期對印順法師進行批判的溫金柯不也承認：

他的佛學論著也有一些篇幅是在陳述修證之道，其長處在於全依印度撰述的大小乘經論而說，其明顯的次第性，對義學傾頹已久、修證之道含混籠統的傳統佛教來說，確有令人

耳目一新而切中時弊之感。(36)

就解脫道的修證而言，所謂「志求解脫的壯志」，印順法師高度予以鼓勵與肯定，而問題是，就菩薩道的修證而言，是否也同樣予以鼓勵與肯定？事實上，以佛法的解脫而言，可略分為個人的解脫與他人的解脫，如果是「志求他人解脫的壯志」，則「未能自度先度他，菩薩於此初發心」，顯現出菩薩利他度眾的本懷，是必須獲得高度肯定的。而相對地，如果是「志求個人解脫的壯志」，那多少是令人



難為情的，印順法師不表認同的應是後者。然而，菩薩道是否真的不重視個人的解脫？菩薩道重視他人的解脫遠超過個人的解脫，而之所以不認同菩薩的急證，是深怕自己的解脫、出離、不受後有，未能多生多世復回人間行菩薩道。

對於印順法師不認同菩薩的急證，溫金柯有不同的看法，舉出在「般若經」中，亦提倡「疾入阿耨多羅三藐三菩提」，菩薩專心致志於證悟是受到推崇的。溫金

柯說：

印順法師提出了一個真大乘的判準，即：真正是菩薩行，不可以專心致志於修證，才能使自己持續以凡夫身，長在生死中打

滾；只要致力於修證，就是落入小乘行徑，稱不上真正的大乘佛教。但是根據這項判準，不但禪宗、密宗稱不上是大乘，恐怕連「般若經」也不是大乘了；因為「般若經」提倡的是「疾入阿耨多羅三藐三菩提」的法門，推崇的是專心致志於證悟的長啼

菩薩。這樣，印順法師怎能稱自己的主張是「大乘般若法門的實際意義」呢？⁽³⁷⁾

在大乘經論中，類似「疾入阿耨多羅三藐三菩提」、「速得圓滿」等說詞不勝枚舉，而這些說法是否能證明大乘菩薩道是重視急證？相對於「疾入」、「速得」等表達急證的意涵，大乘經論也強調「若人已入正位，則不堪忍發阿耨多羅三藐三菩提心」、「不速疾入般涅槃」、「深願速證涅槃」等思想，而同屬大乘經論，為何思想主張卻是兩

極化？大乘菩薩道究竟是支持速證還是反對急證？

很顯然地，印順法師認為不急急證入是大乘菩薩道思想的根本基調，從「已於生死作障隔」、「不修禪定、不斷煩惱」、「留惑潤生」等的強調可以得知，但如何同時解釋大乘經論「疾入」、「速得」，乃至「即身成佛」等說法？大乘精神的所在是「更以異方便，助顯第一義」，經論中方便的說法是常有的，而經論中之所以談「疾入」、「速得」，應有契理契機的考量，主要是為懈怠與怯弱兩種

眾生的開示。印順法師曾表示：

的確，教化眾生應該契合的時宜……超地，即不依漸次，如從初地而直登佛位，如《法華經》的龍女現身成佛。這因為，有些人聽說菩薩要經三大阿僧祇劫而成佛，就害怕起來，覺得太難了。菩薩「為」了教化這樣的「怯弱眾生」，所以示現速急成佛。為怯弱的眾生，說難行法，即易生退心；如說成佛容易，就肯發心修

行。大乘佛教中，盛行的即心是佛，即身成佛，念佛即生淨土等，都是為了這些怯弱不堪大用的眾生而說。任重道遠的大乘真義，在怯弱眾生前，是不合時機的。(38)

另外，印順法師曾引龍樹菩薩《十住毘婆沙論》卷五（《大正》卷二六，頁111a-c），表達相近的看法：

疾得至阿惟越致地者，是乃怯弱下列之言，非是大人志幹之說！



可知任重道遠的菩薩行，原發心。(39)

無法一蹴可幾，而說能「疾入」、「速得」，不外為鼓舞怯弱的眾生，激發奮發向上的意志，對懈怠眾生亦有鞭策與警覺的作用，強化菩薩之誓願。此「疾入」

意涵符應於菩薩六度的「精進度」，為上求佛道、下化眾生而奮鬥不懈，未必是真要菩薩急急證入求解脫的。且對大心菩薩而言，修行成佛的時間應非衡量的重點，只是按照自己因緣所及，

為所當為，不會因為「速成」或「久成」而影響菩薩的

談完菩薩的「急證」，回到

「修證」的探討。批評印順法師

的人大多著眼「修證」為重，卻

易於忽略「聞思」在先。現代禪

認為「佛教的核心須是修證」，

如石法師也表示：

大乘佛法的核心不在於有

漏的世間善法和聞思二

慧，而在於能引導眾生達

成無住涅槃的大乘無漏聖

道。所以唯有大乘的無漏

聖道，才是大乘佛教真正

核心所在。(40)

對於修證的肯定當然是正確

的，但問題是：無一定的聞思基

礎，缺乏正知正見，如何有正確

的修行與體證？再多的身心經驗

有時只是代表步入了「美麗而險

惡的歧途」。

事實上，經論上所再三強調

的也是「先得法住智，後得涅槃

智」，要獲得出世間的般若智，

必須先具備世間正見，從聞而

思，從思而修，從修而證，此是

佛法修行的要則。而印順法師對

佛教最大的貢獻，也正是在知見

上的指引，能夠在佛教的思想起

澄清作用(41)，使佛弟子能善於抉

擇佛法的邪與正、權與實、了義與不了義、方便與究竟等。

換言之，聞思是修證的基礎，如果聞思薰習不足，知見模糊混亂，如何能於佛法修證中得解脫呢？若在聞思的基礎尚屬薄弱下談修證，最後修證的成果都是有待驗證的。

簡言之，筆者不認為當今台灣應著重的是實際修證體驗的倡導，而是佛法正確知見的培养。而佛法正知見的養成必定是優先於實際的修證，即聞思是修證的必要條件。台灣佛教充斥許多相似佛法、附佛外道，瀰漫一些似

是而非的佛教道理⁽⁴²⁾，這些情況不過代表大多數人對佛法的知見不清、思想混亂，可知正確佛法知見的建立，是何等重要。

西方淨土信仰的存

在
信仰與真實之間，多少存在情感滿足與理智探索的差異，之中總有一段難以跨越的鴻溝。

恆毓在批評印順法師對淨土法門的看法，引用昭慧法師的文章，大意說明梵語的「阿彌陀佛」(amitabha)與「光明」、「落

日」的意象相關，其信仰源自於「太陽崇拜」，且由於眾生對於生命有著永久的願望，所以也有「無量壽」的意涵。恆毓據此指出：

西方淨土事實上就沒有，極樂世界的說法不過是佛陀為了迎合人們對光明的企盼而施設的一個理想世界而已！

而評判印順法師對淨土法門的錯解，是因其不懂梵文的語言學。恆毓說今日所學的梵文是拉丁化的梵文，已失去原先梵文的表意



功能（如密教的修煉中，觀想梵文的某些字形與持咒有同等法力，是現代梵文不能做到的）。

但恆毓指出古代梵文字型具

表意功能，能影響其梵文的本意嗎？如果拉丁化梵文 *amītabha* 的意涵代表「無量光」、「無量壽」，即使用中文的「阿彌陀佛」撰寫，其意涵難道不是代表「無量光」、「無量壽」？無論用何種文字書寫，只是表現形式的不同，之中指涉的意義有什麼不同呢？

問題是：即使忽略了古、今梵文

表意功能的差異，就能推翻印順法師對於西方淨土的觀點⁽⁴³⁾？或論證他方「淨土」真實存在？恆毓說：

由於印順法師據以分析極樂世界的依據是世俗社會的純粹學者的臆測，儘管昭慧法師一再為印順法師的淨土思想作開脫，一再設法證明極樂世界能夠成立，但這只能是欲蓋彌彰的做法。

此處恆毓分析極樂世界的依據不是世俗社會的純粹學者的「臆

測」？若非如此，那麼其分析極樂世界的依據是什麼？若依據純粹情感的信仰（乃至基於個人偏見），豈不更不可靠？相對地，

昭慧法師站在印順法師的淨土思想一再設法證明極樂世界能夠成立，這應無錯誤，如果恆毓反駁，不倒是設法證明極樂世界無法成立？

印順法師始終肯定西方淨土法門，認為其在應機教化上有卓越貢獻，只不過是偏重於修行人的教法，這和支那內學院（如歐陽竟無、呂澂）與日本「批判佛教」直說「如來藏思想不是佛

教」，印順法師基於「四悉檀」的判攝，視如來藏思想仍是佛教，對佛法的包容性是更大的。

此外，關於西方淨土存不存

在，從恆毓的引文中，並未看到印順法師或昭慧法師直指淨土不存在，而倒是其本人直說不存在。而不管是假設的存在或事實的存在，對信仰的人就存在，不

信的人就不存在，西方淨土不存在，是個偏向於信仰性的問題，歷史上證明很少會因論辯而改變信仰者的信仰。且「存在」有許多形式，包括觀念上、信仰上的存在，存在於信仰者的心靈

使其身心得到安頓，已然發揮存在的功能，並無須執著於有相的存在才是存在。

所以，讓信仰歸信仰，屬於理想性、情感性的信仰，是不強調與現實界的真實相符合，而若堅持信仰必定等同於事實，不免會有失落之感，而且也無必要。

另外，恆毓結尾說：「對於淨土的事實上的否定，顯然不是一個自稱是佛教信徒的人的作為」，難道「南傳佛教」廣大的出家人不信仰西方淨土，都非佛教信徒？為何淨土的信仰是作為佛教信徒的必要條件？這點

也令人困惑。

佛亦是人數

恆毓認為印順法師的著作充滿錯誤，其中對「人菩薩行」與對「人」的界定，兩者間有很大的差距。如他認為菩薩的「無住涅槃」是已證得法性的菩薩或諸佛的境界，非「人」所能為，所以印順法師的「人菩薩行」行不通。包括佛經所說的維摩詰居士和善財童子，都是已超出佛法中所說的「人」的概念，是解脫六道輪迴的菩薩摩訶薩。



如引《維摩詰所說經》說維

摩詰居士是：「久於佛道，心

已純熟，決定大乘」，而善財童

子「修菩薩道，求一切智，修

諸佛法，心淨如空，具菩薩

行」，也是四地（或八地）以上的

菩薩，所以都非「人」的表現。

據此，恆毓指印順法師把兩人等

八地以上的大菩薩，依然稱之為

「人」是極其錯誤的作法。

但經典記載，釋尊曾說：

「我今亦是人數」（《增一阿含經》

四意斷品），如果成

了佛的釋尊都說自

己是「人」，證得了

法性乃至八地以上的菩薩，難道

就不是「人」？佛陀是歷史真實

存在於世間的人物，並非信仰中

虛構的天神、天使等，在人間的

佛，一樣的穿衣、吃飯、睡眠，

這如果不是「人」，又會是什麼

呢？佛都是「人」了，何況登地

的菩薩呢？

印順法師人間佛教提到「人

菩薩行」（依人身修菩薩行而成

佛），提到修學菩薩的三個階

段：一、凡夫菩薩；二、賢聖菩

薩；三、佛菩薩，三階段的菩薩

都著重在現實人間修行，都是以

人身示現，如何不稱為「人」？

且《增一阿含》：「諸佛世

尊，皆出人間，非由天上而得

也」。所以不但是釋迦佛，一切

諸佛成道修行不會在天上，而皆

是在於人間。人身具有可貴的三

事特勝（憶念勝、勤勇勝、梵行

勝），唯人可以學佛，唯人可以

成佛，是他界眾生所不及的（所

以太虛大師說「人成即佛成」。至

於恆毓提到：

在佛法中，人只是十法界

中的一種，而且是生死凡

夫；菩薩法界指的是證得

了初地及其以上果位的菩

薩摩訶薩，這種菩薩摩訶薩雖然在各種世間普度眾生，但是他們本身並不屬於輪迴中的「人」的範疇。由於維摩詰居士和善

因而，它不僅無益於真正的菩薩道的發揚光大，而且，它只能以虛假的「佛法」損害人類的解脫努力。

「俗人」。當然其所表達的也是佛教存在的說法，只是在眾說紛紜的佛教說法中（若未記錯，「十法界」是天台宗的說法），何者才貼近佛法的真實面？

財童子的果位均遠遠超過了初地菩薩，根據佛法的標準，即使他們出現在人世間，也不應將其視為「人」的一員，因為佛法對「人」的定義必須包括有「生死輪迴」的內容在內。……印順法師對「人菩薩行」的論證其實是歪曲了佛法的觀念體系的結果，

根據上述，如果大菩薩在世

而所謂「人菩薩行」，即是

間普度眾生，雖然本身未必屬於輪迴中的凡夫，難道就不是「人」？十法界中六凡四聖，其中的四聖不是人？乘願再來轉世的菩薩，難道不是以人身示現？「人」是個集合名詞，其中包含一切的善惡、凡聖之人等，即使俗惡之人仍具備三事特勝，而恆毓對「人」只限於「凡夫」或

以人身在人間修行菩薩道而成就佛，顯示佛在人間的親切感與真實性，佛法不是超越現實而存在的，有著不共外道神教的殊勝之處。佛法是因應這個世間，接受這個世間，面對這個世間，進而超脫這個世間，偏重理智而未必是純粹情感的信仰。而如果恆毓純粹表達信仰立場，未必是探求



真實，那似乎也是可以理解的。

偉大的菩薩心行

對於印順法師人間佛教的菩薩道，現代禪與恆毓提出許多不同觀點，如現代禪認為「人（乘）菩薩行」格局太低，主張「法眼清淨的菩薩行」才是大乘菩薩道的真義，認為行菩薩道最低要求應以法眼清淨、已斷除見惑的菩薩為代表。筆者曾對此說法提出質疑，唯一覺得可以合理化的，

是由聲聞行「迴入」

菩薩道的方式（而

非以人乘「直入」菩薩道）。聲聞

發心「迴入」菩薩道值得肯定，

但其原以「出離心」為本，一時

要「迴入」菩薩道應非易事；且

以聲聞證果後來行菩薩道也有困

難，即如何能斷除煩惱得解脫，

卻又能生生世世回入人間、留在

這有著煩惱苦難的世間？應只能

於有限的生世中隨緣度眾。

簡言之，印順法師引經據典

認為「證入（解脫）後無法在菩

薩道修行」，而現代禪所主張的

「證入後才有菩薩道修行」，所提

出的教證與理證的論證基礎相當

薄弱，其所謂的證入或法眼淨，

如果意味斷煩惱、得解脫、不受

後有，如何同時解釋「已於生死

作障隔」的限制？或者，進一步

說，現代禪的主張違背般若系大

乘經的教導，遠離初期大乘的實

際意義。不幸地，恆毓仍依循現

代禪「急證」的觀點，強調必須

自求證悟才有所謂的菩薩行。對

此，恆毓說：

印順法師所強調的這種大

乘佛法是什麼樣的呢？印

順法師解釋為：不求急

證，要三大阿僧祇劫甚至

無量無邊阿僧祇劫在生死

中打滾，利益眾生。至於菩薩不求急證的表現，印順法師則描述為「不修禪定，不得解脫」。印順法師的邏輯很清楚，即……

「不為己身自求樂，欲令一切悉安隱。」從出發點上說，不可謂不偉大，不可謂不美好；然而，從人的現實能力上說，這可行嗎？答案同樣非常清楚：根本行不通！原因很簡單：一個不會游泳、不會開船的人卻總想到海裡去拯救溺水者，其願望固然

可嘉，但其行為其實是愚不可及的，不僅救不了溺水者，恐怕連自己的性命也會白白葬送。

可知，恆毓認為若菩薩本身無深刻的修證，最多只是暴虎馮河式的匹夫之勇，只是平白送命而已。同樣地，如石法師也說：

行廣大的菩薩道而無深厚的慈悲定慧，如臨戰陣而手無寸鐵，豈能不淪為煩惱與業力的手下敗將而慘遭蹂躪！⁽⁴⁴⁾

上述對印順法師人間佛教思

想的遲疑應可以理解。但問題是：印順法師並不只重慈悲的利他行，也強調般若的空性見，在「慈悲為首」的同時，也一定是以「般若為導」的，兩者相依並存。即「悲智雙運」是菩薩道的根本基調，任何只有慈悲而缺乏智慧（或有智慧而無慈悲），都不是菩薩行。印順法師說：

在水中救人，是不能離水上岸的……菩薩要長在生死中修菩薩行，自然要在生死中學習，要有一套長在生死，而能普利眾生的



本領。但這非依賴佛力可成；也非自己先做到了生脫死，解脫自在，因為這是要墮入小乘深坑的。菩薩這套長在生死而能廣利眾生的本領，除「堅定信願」，「長養慈悲」而外，主要的是「勝解空性」。觀一切法如幻如化，了無自性，得二諦無礙的正見，是最主要的一著。……唯有了達得生死與涅槃，都

是如幻如化的，這才能不如凡夫的戀著生死，也不像小

乘那樣的以「三界為牢獄，生死如冤家」而厭離他，急求擺脫他。……時時以眾生的苦痛為苦痛，眾生的利樂為利樂；我見一天天的薄劣，慈悲一天天的深厚，怕什麼墮落？唯有專為自己打算的，才隨時有墮落的憂慮。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，中觀與瑜伽宗的共義。(45)

上述的說明，尤其是「般若空性見」的強調，可知印順法師的菩薩道思想，並非如現代禪、恆毓、如石法師等人所理解的淺薄，是極其沉穩的、一點一滴在生死長流中累積成佛的資糧。反倒批評者似乎一心擔憂退墮問題，忽略正信佛教因果與建立正見為先，急求自利自度，卻又發願於菩薩道的修行，不是才有隨時墮落的憂慮？不過，「專為自己打算」確是人之常情，俗世紅塵的凡夫不是都趨利避害、好樂惡苦？所以面對崇高的理想、偉大的志向，能理解而同心同行的，確實是少數。

菩薩的偉大，極其偉大，對

此印順法師曾說：

名符其實的菩薩，是偉大的！最偉大處，就在他能不為自己著想，以利他為自利。偉大的，這是我們所應該學習的；弘揚大乘法，景仰佛陀的圓滿，菩薩大行的偉業，雖要經歷久劫修行，或者暫時中止進行，但一歷耳根，萬劫不失，因緣到來，終究要從此成佛的。成就不退的菩薩，雖說不會太多，然

有頂天立地的大丈夫，自能真實發菩提心。有信願，慈悲，空性勝解，正好在生死海中鍛鍊身手，從頭出頭沒中自利利人。

如現代禪所生的疑慮：「凡夫菩薩理應有『但為他人，完全不為己』之崇高理想，但這是否真能做到？」

一般能於菩薩行而隨喜的，景仰的，學習的，都是種種植菩提種子，都是人中賢哲，世間的上士。有積極利他，為法為人的大心凡夫，即使是「敗壞菩薩」，也比自了漢強得多！關於菩薩的偉大，以及菩薩行的深廣，心量器識小者往往只能窺其一二，卻難以見其全貌。

事實上，一般人做不到不代表全部的人做不到，歷史上告訴我們確實存在許多「捨己為人」的實例。這些人或許不是所謂「虔誠的佛教徒」，但做出來卻符合了菩薩行。如清末民初的譚嗣同居士，力圖革新，視死如歸，政變失敗後可逃而不逃，三十三歲年輕的生命奉獻出去，最後選擇從容就義，留下許多可歌可泣的名句(46)，之中所展現的凜然正



氣與高尚志節，實在撼動人心。

歷史上就是有這種俠義之士，視他人利益優於個人考量，能「慷慨過街市，從容做楚囚」，不為利誘，也不畏脅迫，

多的是十年、二十年、三十年等

的終生牢獄，甚至以死明志也在所不惜。然而這些「菩薩」何苦

來哉？為什麼如此「愚不可及」？為何不苟且偷生，安逸地

過生活？——菩薩摩頂放踵之志

不是俗人所易於理解的，頂天立

地大丈夫的胸懷是

薩「但為他人，完全不為己」之崇高理想，是否真能做到？從歷史的事實已然得到許多明證，只是一般人不太容易理解。

因此，菩薩心志之偉大，對

常人來說難以思議。當然，印順法師所倡導的人間佛教，不盡然是「拋頭顱、灑熱血」，悲壯式

的轟轟烈烈。行菩薩道的形式有很多種，端賴個人與時空環境的

因緣如何，只要在各個崗位上，懷慈悲利他的心，善盡自己的本

分，以助他利人為重，平實從近

處做起，應該都是菩薩心行的一部分。

現。所以，凡夫菩

總之，菩薩道的修行，一定

是具足空性見與悲願心的內容，是三心相應的菩薩行，能依此三心修學六度，並依六度圓滿三

心。如果心量不夠廣大，不能確

切理解菩薩道的精神、思想，在欠缺充分理解的前提下，產生疑

慮也是很正常的。如菩薩以悲願殷切而不修深定，不求急證，不

受讚嘆還好，有的甚至受到批判、貶抑。菩薩道的修行任重道

遠，無法立即收效，所以，菩薩

道的行者容易被視為是沒有修行，或不重修行的。

因此，「曲高和寡」，高度

理想主義的菩薩，多少要寂寞了，無怪乎印順法師有「冰雪大地撒種的癡漢」之感嘆，其一生努力為此，換來的是批評與不同。所以，如果印順法師真有悲哀，這似乎才是他的悲哀。(47)

結語

在恆毓書中，分五個問題、十二個面向批評印順法師，但歸究起來只有兩大議題，即中觀、禪、密、淨土佛教思想的判定，以及人間佛教菩薩道本意的認知。本文中回應的方式只列舉幾

個要點，之中包含佛法思想的判攝和人間佛教思想的探討，從幾個要點說明諸多對印順法師的批評未必是正確的。而所謂「印順法師的悲哀」，並非如其言「充滿許多錯誤的內容」，而是批評者本身不正確的認識，而製造出不少錯誤的內容，對以「思想澄清」和「探求佛法真義」為畢生職志的印順法師而言，這毋寧是悲哀的。

在本文中，首先指出恆毓等人批判印順法師的立場，大多是基於中國佛教的信仰與立場，和印順法師就整體佛教的觀照明顯不同，而因立場不同存在歧見是可以理解的。

本文第二部分初步回應現代禪與恆毓對人間佛教的質疑，認為恆毓對人間佛教的批評大多著眼文字的表面意涵，對於根本性、原則性的問題探討不深；且認為其所指出的矛盾情形，事實上多是不當解讀所造成的。

第三部分涉及佛教思想的判攝，印順法師客觀地以經論做基準，對佛教各時期各宗派進行抉擇與判定，是清楚又明確的。批判者欠缺判攝的依據，對各個流派思想多從自身體驗去斷定，顯



得晦昧不明、模糊不清。

第四部分筆者不認同置經論於一邊，而大談自身的經驗體證，又反倒以自身的體驗，批評依據經論上抉擇出來的思想與法義，認為只有自身體驗的內容才是正確的認知。筆者認為「唯證乃知」立場的強調，大多是法義辨異基礎薄弱，以及附佛外道慣用的開脫詞，強調以經論為主之正確可見的建立，才能導引正確的修行。

第五部分對「修證」與「急證」間做出要略的探

討，並說明修證體驗前聞思基礎的重要。佛法談聞思修證是有其

一貫性與連續性，很難破壞其一貫性與連續性而能有所成就的。

第六部分是回應恆毓對西方淨土的看法，不認為其指出古梵文具表意功能的看法，就能全盤否定印順法師對淨土的觀點。

第七部分說明「佛陀亦是人數」，不認同恆毓主張行菩薩道的主體絕不是「人」，認為即使是佛陀，亦是生在人間、長在人間、成道人間、說法佈教人間，而在人間歷史上真實存在的佛陀，經典上記載「亦為人數」，

而佛陀都為人數，更何況諸多菩薩？

第八部分簡述菩薩道心行的可貴與偉大，認為菩薩道心行對一般人而言難知難行，大多數的批評者「以聲聞之心度菩薩之腹」，所以不受到認同還好，卻往往受到無情的質疑。

當然，筆者為印順法師辯護，不代表其佛教思想是完美無缺的。如聖嚴法師指出，印順法師不曾依據印度律制的精神原則建立僧團制度，近於「只會看病而拙於治病的學者風貌」，或江燦騰以「思想的巨人，行動的侏

儒」評論印順法師，某一面向上是正確的(48)，即印順法師本身的確缺乏社交、行政、領導等長才與行動力，著重在佛教思想的澄清上，所以理想的具體落實層面上有所不足，是印順法師人間佛教可以接續發展的部分，也是人間佛教後繼者進一步努力的方向。(本文作者畢業於中正大學哲學研究所)

【註釋】

(34) 筆者好幾年前曾在台灣的佛教學術研討會，聽阿含學權威楊郁文醫師表達印順法師對佛法修證的看法。印象中他語氣相當堅定的表

示：他從不認為印順法師不重修證或教人不要修證，相反地，印順法師強調並鼓勵修證。事實上，清楚印順法師思想的人，知道他相當推崇(雜)阿含，而(雜)阿含又以談論修證為主，怎能說他不重修證？

(35) 禪宗常說「直指人心」、「見性成佛」，重視「直入」、「頓入」的風格，師心不師古，似乎不像有系統、次第的；且禪宗的走向與發展，著重自心體驗，在經論教義或自身經驗都有「晦昧不明」的傾向。至於重念佛的淨土，「一聲南無佛，皆共成佛道」，其簡易性不在話下，但修證的系統性、次第性似乎略顯不足。

(36) 引自溫金柯著〈現代禪對台灣佛教的影響及歷史意義〉，收在《生命方向的省思——檢視台灣佛教》，台北：現代禪出版社，1994年12月，初版，頁14-15。

(37) 同註16，頁49-50。

(38) 《大乘起信論講記》，頁332-333。此一引文亦同時回應恆毓提到：「試想，如果菩薩真的『不是急求證入』，《妙法蓮華經》怎麼記載有龍女即身成佛的典故呢？」

(39) 對於修學菩薩行成就的時間性問題，印順法師作下列說明：「以成佛為理想，修慈悲利他的菩薩道，到底要經歷多少時間才能成



佛，這是一般所要論到的問題。

或說三大阿僧祇劫，……或說無量阿僧祇劫；或說一生取辦，即生成佛等，可說眾說紛紜，莫衷一是。人心是矛盾的，說容易成佛，會覺得佛菩薩的不夠偉大；如說久劫修成呢，又覺得太難，不敢發心修學，所以經中要說些隨機的方便。其實菩薩真正發大心的，是不會計較這些的，只知道理想要崇高，行踐要從平實處做起。……只知耕耘，不問收穫，功到自然成就的。如悲願深

什麼久成、速成呢？」（《華雨集第

四冊》，頁 66-67）

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

(41) 對於佛教思想的澄清，印順法師在〈遊心法海六十年〉說：「虛大師所提倡的改革運動，我原則是贊成的，但覺得不容易成功。出家以來，多少感覺到，現實佛教界的問題，根本是思想問題。我不像虛大師那樣，提出教理革命，卻願意多多理解教理，對佛教思想起一點澄清作用」。《華雨集第五冊》，頁 80）

體悟不落時空數量
的涅槃甚深，還說

(42) 如前一陣子的分身詐財案審理，

該本尊說「分身」不過是菩提心的

顯現，之中還牽涉到中陰身等；還有經常在電視上思想導引、心海羅盤，以「教授」稱之，盡發表邏輯不通、不知所云的言論，十分令人感到困惑，但偏偏這些人的信眾都不少。可能由於他們談論的內容太多含混模糊，閱聽者以為是多高深的哲理，而加深心中的折服，但事實上大多是聽講者本身思想的問題，在相互以盲引盲中一拍即合。其他老招牌的附佛外道，更不用多說了。

(43) 恆毓指出古、今梵文的差異，之後問：「如果印順法師真的懂得語言學並尊重歷史，對此會有何

感想呢？」且在結論說道：「可以

肯定，不論從史學還是從語言學

的角度說，印順法師對淨土的考

察都是不可信的，而其對於淨土

的事實上的否定顯然不是一個自

稱是佛教信徒的人的作為，因而

其在這一點上遠不如現代禪如

理、如法。」恆毓在反駁印順法師

觀點時，大多是著墨於一些小的疏

失點，以之試圖反駁整體的理論架

構。相信印順法師不會因為忽略

古、今梵文表意上的差異，而放棄

對淨土的觀點（且未必是「忽略」，而

可能是古梵文表意功能與西方淨土的探討

「無關」）。

(44) 見〈台灣佛教界學術研究、阿含

學風與人間佛教走向之綜合省思〉，

收在《香光莊嚴》67期，頁107。

(45) 見《學佛三要》，頁150-151。

(46) 這些語句如「我願將身化明月，

照君車馬渡關河」、「徐甲攬容心懺

悔，願身成骨骨成灰」、「我自橫刀

向天笑，去留肝膽兩崑崙」等。

(47) 這樣的悲哀，一些學人曾隱約地

指出來，如台大哲學系楊惠南教授

曾說：「事實上，印順導師的思

想，受到誤解和批評的恐怕比受

到諒解（不要說瞭解）和讚美

的，來得還要多」（見楊惠南〈佛在

人間〉，收在《當代佛教思想展望》，台

北：東大，1991，初版，頁218），同樣

地，宏印法師也有相近的看法：

「以個人的觀察，印順法師思想在

台灣佛教，誤解的似乎比理解的

多，這對當前的台灣佛教不能不

說是一種遺憾吧！」（見宏印〈台灣

佛教的過去現在與未來〉，收在《佛教人

間關懷的向度》高雄：淨心文教基金會，

1996年初版一刷，頁226）。

(48) 「行動的侏儒」其實也不是很恰

當的批評。如果印順法師缺乏行動

力，又如何皓首窮經，埋首著書，

為思想澄清付予最大的行動？昭慧

法師也不認同這樣的評論，認為他

已在有限的因緣盡了最大的努力，

不可能都面面俱到。所以，這裡只

說「某一方面上是正確的」。