

印順法師佛學詮釋的「中道」進路及其當代意涵

林建德*

摘 要

「中道」是佛法根本的教說，以之為核心開展出中觀思想，印順法師亦深受此影響，在其佛學詮釋處處可見「中道」特色。本研究以此來探討印順法師佛學詮釋的「中道」進路，包括考察其如何平衡學術與信仰之間。首先介紹印順法師以「中道」為根本信念及方法論的思想原則；其次探討「中道」在印順法師佛學的多重應用，含括其對於整體佛法之判攝抉擇、佛教史興衰之理解、對方便的解釋、大乘起源與大乘佛說的觀點、契理契機人間佛教之主張，以及對於戒律的中道立場；再者進一步分析印順法師「中道」的詮釋進路，從中可看出龍樹中觀學的深刻烙印，以及此一進路或可為視域交融之範式，而對於當今佛學詮釋有所啟發。結語也指出印順法師的中道路線，時而引來相對二邊的兩路夾擊，包括部份守舊的聲聞行者以及中國佛教傳統的信仰者，然此可說是印順法師「中道」佛學詮釋的誤讀。

關鍵詞：印順法師、中道、方法論、以佛法研究佛法、視域交融

* 慈濟大學宗教與人文研究所特聘教授。

The “Middle Way” Approach in Ven. Yin Shun’s Buddha-Dharma Interpretation and Its Contemporary Significance

Lin, Chien-Te

Distinguished Professor, Institute of Religion and Humanities,
Buddhist Tzu-Chi University

Abstract

The “Middle Way” (*Madhyamā-pratipad*) is the core doctrine of Buddha-Dharma and the foundation of the Mādhyamika school. Master Yin Shun was deeply shaped by this tradition, which permeates his hermeneutic framework. This study examines how the “Middle Way” functions in his interpretation of Buddhism, particularly in mediating the tension between academic rigor and religious faith. It first considers his adoption of the “Middle Way” as both conviction and method, then analyzes its applications: doctrinal classification (*panjiao*), interpretations of Buddhist historical development, the concept of “skillful means” (*upāya*), views on the origins and legitimacy of Mahāyāna, advocacy of Humanistic Buddhism, and positions on monastic discipline (*Vinaya*). Finally, it shows the influence of Nāgārjuna’s Mādhyamika philosophy and suggests this approach offers a model for contemporary Buddhist hermeneutics, despite criticisms from conservative and traditional circles.

Keywords: Ven. Yin Shun, Middle Way (*Madhyamā-pratipad*), Methodology, Studying Buddha-Dharma through Buddha-Dharma, The Fusion of Perspectives

印順法師佛學詮釋的「中道」進路及其當代意涵*

林建德

一、前言

「中道」是佛法根本的教理教義，以之而開展出中觀思想，印順法師在其佛學詮釋處處可見此「中道」特色。如印順法師在表達他的根本信念與方法，包括佛學研究的立場與態度，以及「以佛法研究佛法」的方法論，乃至大乘起源等研究，皆流露出「不落二邊」的中道思維。¹在佛學詮釋進路上，一方面重視歷史之求真求實，另一方面也強調宗教的關懷實踐，以此歷史與宗教交構的雙重路徑，試著平衡學術與信仰、學者與宗教徒之間，避免理智或情感過度的偏失。

印順法師著述的「中道」進路，相關實例不在少數，如表示「俗化」與「神化」兩種極端不會導致佛法的昌明，不認同「愈古愈真」也不同意「愈後期愈圓滿」，既表示大乘的方便適應是「更以異方便，助顯第一義」，但也認為大乘佛法的真精神是「正直捨方便，但說無上道」，於此亦可見「中道」的平衡。²然而，印順法師「大小

* 二位審查人的寶貴意見惠我良多，敬致謝忱！另此文為國科會計劃「空性與人間性——印順佛學的法義判攝、傳統反思和當代展望」（編號：NSTC 114-2410-H-320-002-MY3）部份研究成果，特此致謝。

¹ 事實上「中道即正道」，「中道」合於「八正道」的精神，如印順法師《中觀今論》引巴利文本《轉法輪經》指出：「比丘！於何名為依於如來所悟之中道？即此八支之聖道也」，又於說明表示：「佛在開宗明義的最初說法，標揭此不苦不樂的中道。中道即八支聖道，這是中道的根本義。」甚而明確表示：「佛說離此二邊向中道，中道即八正道。」以上見釋印順：《中觀今論》，（CBETA, Y09, no. 9, p. 6-7）。可知，中道與正道共同表達對「偏」（或「邊」）之對治否定，因不能行於「中道」而有所偏離或偏失，甚而偏執、偏差，不能行走在「正道」上。或可以說「中道」重於觀念性，關乎知見的釐清，背後涉及緣起、不二（雙遮兩邊）等法義；而「正道」較為具體明白，確切指出如何立身行事，於行動實踐上標示清楚方針而條列為八支，然而兩者應是相輔相成，法法相類、相潤。

² 以上將在內文中詳述。另「中道」平衡的譬喻，可見後秦·鳩摩羅什譯：〈方便品〉，《摩訶般若波羅

共貫」的中道路線，時而引來相對二邊的兩路夾擊，視此是印順法師佛學詮釋「中道」特質的錯解或誤讀。

本文認為，印順法師所謂「中道」，不僅是佛法義理內容，亦是一種貫穿其判教、佛法史觀、經教理解與人間佛教建構的詮釋方法等；以下闡述之。

二、印順法師以「中道」為根本信念及研究方法

「中道」是佛教重要概念，乃是佛陀核心教導之一，其不僅是佛教修行的觀念，也是一種思維方式與立場態度，成為印順法師理解佛法歷史與義理的關鍵，印順法師即以「中道」為根本信念和研究方法，對佛教傳統進行了深刻的檢視和反思，進而提出「人間佛教」的理念，為當代佛教發展指出可能、可行的方向。以下即簡說印順法師以「中道」為根本信念及研究方法。

（一）「中道」之根本信念

印順法師的佛學詮釋有一明顯的「中道」特色，其在表達重要佛學見解時，包括佛學研究的立場與態度、佛法的判攝、大乘起源等，處處思及兩端張力的平衡，如印順法師在「根本信念與看法」八點表述中即是。³

「根本信念與看法」第一點表示：「佛法是宗教。佛法是不共於神教的宗教。如作為一般文化，或一般神教去研究，是不會正確理解的。俗化與神化，不會導致佛法的昌明。」印順法師認定佛法是宗教，意味佛法是以信仰實踐作導向的，但又不共於神教的宗教，代表佛法不是以信仰作主導，僅憑信心第一以求得救贖，因此不能以一般神教方式來認識，相對的也不能把其當作世俗文化的產物，只作文化現象的論議探究，無關乎終極性的價值關懷；如此可看出佛法於神聖與世俗之間的同中有

蜜經》，卷 21：「善御駕駟不失平道，隨意所至。般若波羅蜜亦如是，御五波羅蜜不失正道，至薩婆若。」（CBETA, T08, no. 223, p. 370c9-11）。

³ 釋印順：〈序〉，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，（CBETA, Y36, no. 34, p. a1a10-a4a5）。

別，一般文化與一般神教大致落於俗化與神化的兩端，乃是佛法要避免落入的。⁴

這裡可看出印順法師既不同意純然信仰式、信徒式偏頗主觀的宗教認識，同時也不認同學術界化約式方法學研究進路；佛法探究亦須有情操情懷的共感體認，而非視之為純社會性、文化性的產物，或僅僅當作某種「東西」（物質性存在）。而第二點印順法師說：「佛法極其高深，而必基於平常。本於人人能知能行的常道（理解與實行），依此向上而通於聖境。」可知，高深是一端、平常又是一端，於此又有調和二端之意。

第三點印順法師表示：「佛陀的說法立制，並不等於佛的正覺，而有因時、因地、因人的適應性。……如以為『地無分中外，時無分古今』而可行，那是拘泥錮蔽。如不顧一切，師心不師古，以為能直通佛陀的正覺，那是會漂流於教外的。不及與太過，都有礙於佛法的正常開展，甚至背反於佛法。」印順法師於此指出兩種偏差傾向，一是認為佛法無有時地古今中外之分，而為絕對之客觀，另一是認為佛法訴諸一心，而為相對之主觀，兩者皆有所偏失。猶如重律的佛法弘揚，容易拘泥固執而流於繁瑣形式，相對的重自心修證或者入世廣行方便的，時而重法輕律，流於自由的個人主義。⁵

第四點印順法師說：「從佛法在人間來說，變是當然的，應該的。佛法有所以為

⁴ 如印順法師表示：「依佛法來說：唯物是外向的俗化，唯心是內向的神化，過猶不及！」偏外的唯物而走向俗化，執內的唯心而走向神化，皆是顧此失彼、過猶不及。不過，「俗化」與「神化」或「天化」雖是兩端，但兩者時而密切相關，並列對舉而存在，如印順法師在〈遊心法海六十年〉說：「與文殊師利有關的教典，『但依勝義』；貪瞋癡即是道（煩惱即菩提）；天（神）在文殊法門的重要性，意味到『大乘法』中，有適應印度教而引起天化、俗化的傾向。」見釋印順：〈遊心法海六十年〉，收入《華雨集（五）》，（CBETA, Y29, no. 29, p. 36a9-11）。以及〈方便之道〉：「適於信行人的法門，易於通俗普及，但也容易適應低級趣味而俗化、神化，這應該是關心佛教者所應該注意與反省的！」見釋印順：〈方便之道〉，收入《華雨集（二）》，（CBETA, Y26, no. 26, p. 58a11-12）。另咒語的興盛及普及，印順法師亦認為是俗化與神化的結果，如印順法師〈方便之道〉說：「以『咒』來比喻般若波羅蜜——法，般若是咒中至高無上的咒王，比一切咒術的神用更偉大。這顯然是適應民間的咒術信仰，使般若俗化（書寫、供養等）而又神化，容易為一般人所信受。」見釋印順：〈方便之道〉，收入《華雨集（二）》，（CBETA, Y26, no. 26, p. 127a9-11）。

⁵ 如〈契理契機之人間佛教〉云：「在佛法流傳中，重律的拘泥固執，漸流於繁瑣形式。而一分專重修證或重入世利生的，卻不重毘尼，不免形同自由的個人主義。」見釋印順：〈契理契機之人間佛教〉，收入《華雨集（四）》，（CBETA, Y28, no. 28, p. 35a2-3）。

佛法的特質。怎麼變，也不能忽視佛法的特質。……過分的部分發達（就是不均衡的發展），正沾沾自喜，而不知正障害著自己！」過分的部份發達、不均衡的發展亦是對於兩種極端的評判。

第五點印順法師指出，其不說「愈古愈真」，更不同情於「愈後愈圓滿，愈究竟」的見解，亦復如是，分指尊古與崇後的兩種極端。⁶

第六點印順法師認為：「『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。」此亦指出解行之間的失衡。

至於第七點，印順法師表示，其是中國佛教徒，但也認為中國佛法源於印度、適應中國文化而自成體系，如此尊重中國佛教而更重於印度佛教，如此平衡中印兩大佛教的信仰傳統，使能整全、持平探求佛法的真實，不被特定宗派或情感所拘蔽。

第八點印順法師指出，佛教史治學，從理解過去記取興衰教訓，懲前毖後，不作無關痛癢的研究，此可說是學用之間（乃至學術與信仰之間）的中道思維。

以上可知印順法師始終強調「中道」的平衡和諧，成為其論述佛教與修學佛法的重要特質。

（二）「中道」作為研究方法

基於「中道」之根本信念，在佛法、佛學的探究上，印順法師亦是以「中道」為方法之一。⁷所謂的方法，約略可初分為兩種意涵，一種是修行的方法，一種是論學的方法，如印順法師在《中觀今論》第四章論及「中道之方法論」表示：「悟入緣

⁶ 「愈古愈真」及「愈後期愈圓滿」的迥異立場，或也是「講得對」與「講得好」的不同抉擇，彼此之間各行其是、各求其道。就佛法而言，「講得對」是求真實，「講得好」重圓滿；佛法的發展可說從「講得對」趨向於「講得好」，也因此後期佛法之圓融性更受到重視，相對的真實性或多或少被犧牲了。佛教思想的演變，可說在於尋求更好的理解；雖然「好不好」相對於「對不對」更難以確立，因應不同文化、不同時空背景之不同人而有主觀的不同認定，但每個人總是想找到一個自己喜歡的解釋模型。當然能同時兼顧「講得好」與「講得對」之兩面自是最好，但有時「魚與熊掌」之間，不免要「去彼取此」。

⁷ 印順法師以「中道」為方法論，可參劉嘉誠：〈印順法師的方法論：以三法印、中道及二諦說為中心〉，《玄奘佛學研究》第17期（2012年3月），頁33-58。

起中道的方法論，即中觀與中論。」⁸可知「中道」之方法關乎中觀與中論的兩重進路，依據嘉祥吉藏所云之「觀辨於心，論宣於口」，⁹「觀」重於修行，「論」強調論議，印順法師特重於佛法論究上應用「中道」之方法；此應用「中道」於佛法深究上，實也涉及其「以佛法研究佛法」之理念（詳後）。

以「中道」為方法從事佛學義理研究，印順法師於此致意再三，如他表示將佛法作為研究對象應重視「宗教性」，以佛學為宗教從事史的考證應重於「求真實」。一般「求真實」容易「去宗教化」，容易因「除魅」而解構與剔除宗教的神聖性，但在強調「宗教性」時，太過於理想化，反流於情感式的或信仰式的認識，從中亦可以看出印順法師「求真實」與「宗教性」的兩者平衡。¹⁰

學術研究強調理性與客觀，以此精神態度來探研學問固然是好，但宗教學者一旦抽離情感的涉入，缺乏宗教情操的同情共感，少了信仰的核心質素，既無法感動自己、也難以打動他人，即便研究成果具說服力，但恐是「服人之口」而難以「服人之心」。至於太過情感的研究，已然不是學術研究，而是個人主觀偏好的投射。相對的，佛法、佛學的研究亦要有「悲智雙運」的精神，期能實現「情理平衡」。是以印順法師認為佛法研究，「宗教性」與「求真實」需有一平衡拿捏，這可說是「中道」方法論的落實，藉以調和學術與信仰的兩端。

「佛法是宗教」，乃簡明易知的，但為什麼印順法師覆述多次？佛法必須重視其「宗教性」、「神聖性」，如同繪畫創作必須重視其「藝術性」、詩詞創作必須重視其「文學性」一樣。倘若一幅畫忽略其「藝術性」，以純粹物理性角度進行分析和解讀，一幅畫不過是顏料色素組構而成，難有美感可言，亦談不上任何創意。相似的，詩

⁸ 釋印順：《中觀今論》，（CBETA, Y09, no. 9, p. 41a3）。

⁹ 「觀辨於心，論宣於口」在吉藏著述多次出現，如唐·吉藏撰：〈因緣品〉，《中觀論疏》，卷1，（CBETA, T42, no. 1824, p. 5c2-3）；唐·吉藏撰：《三論玄義》，（CBETA, T45, no. 1852, p. 13b29）；唐·吉藏撰：《十二門論疏》，卷1，（CBETA, T42, no. 1825, p. 176a5）。

¹⁰ 佛法作為研究的對象應重視其「宗教性」，以佛學為宗教從事史的考證應重於求真實，印順法師對此致意不少，相關陳述原寫於〈談入世與佛學〉，收入《無諍之辯》，（CBETA, Y20, no. 20, p. 239a13-251a4）；之後在〈契理契機之人間佛教〉，收入《華雨集（四）》，（CBETA, Y28, no. 28, p. 4a06-6a2）及〈遊心法海六十年〉，收入《華雨集（五）》，（CBETA, Y29, no. 29, p. 46a04-50a1）等皆出現。

詞創作在物理主義或唯物論觀點下，很可能僅是一堆字型符號的排列堆疊，缺乏「意義」的表顯和理解，也談不上所謂的「意在言外」或「言外之意」等。音樂亦復如是，如果視聲音只是某種物質頻率的波動，亦無所謂「弦外之音」。

總之，在印順法師看來，美善與神聖等價值性存在，不能純然化約為世俗性、物質性產物，以實證科學的分析理解進路，單方面的「實事求是」，不只淺化了超越層次的價值探索，削弱安身立命的終極性意義，也易於忘失現世苦難的實踐關懷。

三、「中道」在印順法師佛學的多重應用

以上初步說明印順法師如何以「中道」為根本信念及研究方法，以下進一步說明其對於「中道」之具體應用，包括透過中道進行佛法的判攝與詮釋，理解佛教發展中教義的同異，以及對於佛教史興衰、方便教化、大乘起源、人間佛教、戒律等詮解，皆試著在中道的知見前提，如實看待世諦流布下的佛法開演，於新舊變革當中走向兼容並蓄的道路。

（一）整體佛法之判攝抉擇

印順法師對佛教發展及佛法演化之整體判攝，如其在 1942 年《印度之佛教》序說：「立本於根本佛教之淳樸，宏闡中期佛法之行解，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！」¹¹其中「根本佛教」大致指涉俗稱的「小乘佛法」，宏闡「中期佛教」即大乘佛法（尤其是「初期大乘」），然而對於所有大乘佛法，印順法師不是都照單全收，也因此「攝取後期佛教之確當者」。由此簡短數語，可看出印順法師如何看待佛教開展及取捨抉擇，大致亦依於中道尋取平衡；如雖要「宏闡中期佛教之行解」，但卻是「立本於根本佛教之淳樸」，而且「宏闡中期佛教之行解」不只「梵化之機應慎」，而且過度梵化者必須「攝取後期佛教之確當者」。

¹¹ 釋印順：《印度之佛教》，（CBETA, Y33, no. 31, p. a7a1-3）。

上述成為印順法師自始至終的法義分判與思想定向，晚年在〈契理契機之人間佛教〉也對此進一步說明。而此或可以簡化為「立基於小，弘揚於大，大而不亂，暢佛本懷」十六個字；意即印順法師認為《阿含經》是佛法基礎，但以此為根基卻不以此為全部，反而要闡揚大乘佛法的真精神；¹²然而菩薩行者因普度眾生而廣行方便，不免「方便出下流」而流於雜濫，如此節制與規範是必要的；而融通大小，又於平穩中求大、求廣（普度眾生）的「中道」修行，印順法師認為當可「復興佛教而暢佛之本懷」。¹³

可知，印順法師對於初、中、後期佛教各有判攝和擇取；佛法正向發展就像一棵健康的菩提樹，既正本清源又紮根深厚，也因根深柢固得以枝葉繁茂的生長，但一旦長得過頭、雜亂蔓生，就必須適時適度的清理修剪，重現菩提樹的茂盛生機，如此而有所本、有所長以及有所收攝、收斂。可知，根紮得深枝葉才能長得茂盛健壯；相對的，倘若根基薄淺，即便樹大亦中看不重用，招風時仍搖動、甚至傾倒。佛法的信仰與實踐亦然，既回歸思想原點，又不能止於原點、原地踏步，反要行千萬里路，讓佛光普照苦痛角落。是以印順法師對佛法之總體看法，既看重佛法之純正性、真實性，也強調佛教的多元性、豐富性；然走向寬大、開闊的多元開放，亦要避免流於混淆雜濫。也因此印順法師表示其不是復古的、也不是創新，在復古與創新之間行於中道，主張不違反佛法本質，而從適應現實中振興純正的佛法。¹⁴

總之，印順法師佛學之思想主張，既重視根本佛教之精純（精嚴純正），又強調

¹² 也因此印順法師重視純正佛法，強調阿含聖典的根本教導，並非是「原教旨主義」（或稱「基本教義派」fundamentalist）之立場，否則僅看到「立本於根本佛教之淳樸」，而忽略了「宏闡中期佛教之行解」；印順法師心願所繫仍是大乘佛法，只不過是不離根本佛教的大乘佛法。

¹³ 相關說法包括釋印順：〈契理契機之人間佛教〉，收入《華雨集（四）》，（CBETA, Y28, no. 28, p. 2a3-9）中說：「所以三十八年完成的《佛法概論·自序》就這樣說：『深深的覺得，初期佛法的時代適應性，是不能充分表達釋尊真諦的。大乘佛法的應運而興，……確有他獨到的長處。……宏通佛法，不應為舊有的方便所拘蔽，應使佛法從新的適應中開展。……著重於舊有的抉發，希望能刺透兩邊（不偏於大小，而能通於大小），讓佛法在這人生正道中，逐漸能取得新的方便適應而發揚起來！』——這是我所深信的，也就是我所要弘揚的佛法。」

¹⁴ 釋印順：〈契理契機之人間佛教〉，收入《華雨集（四）》，（CBETA, Y28, no. 28, p. 2a2-3）說：「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。」

大乘佛法之廣大（寬廣博大），卻也反對求其廣大而混雜淆亂；如此「大小共貫」，可說是「中道」的落實，著眼於根本卻不視為全部，弘揚大乘的同時又不忘其始源而重於純正。

（二）佛教興衰之理解

印度佛教於 12-13 世紀消失乃是歷史事實，然佛教為什麼會在印度滅亡，而又如何引以為鑑？這當中未必有一簡單答案。相對的，佛教如何才能興盛，也未必容易回答；佛教之興衰猶如一個人的健康狀態，涉及到內因外緣、諸多層面的複雜因素。若依中醫來說，健康是身心的平衡狀態，如陰陽、內外、虛實、表裡等各方面之平衡，健康的人依中醫來說就是「平人」，反之人們因失衡而致病，就中醫來講是身心的陰陽不調；同理，印順法師在佛教興衰的解釋意近於此，佛教因失衡而衰弱，相對的依中道而行則象徵著平衡、和諧的發展。

如先前印順法師於「根本信念與看法」所述：「不及與太過，都有礙於佛法的正常開展，甚至背反於佛法。」亦言：「象皮那麼厚，象牙那麼長，過分的部分發達（就是不均衡的發展），正沾沾自喜，而不知正障害著自己！」以及表示「愈古愈真」和「愈後愈圓滿、愈究竟」皆失之偏頗，認為：「『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。」¹⁵可知就印順法師而言，佛教發展之侷限在於偏失或偏鋒的走向，而失之於中道，直接或間接導致佛法衰弱，相對的佛教信仰均衡發展，才能平穩安康成長。

此外，上述印順法師的佛教立場及其法義抉擇與定位，亦是為「復興佛教而暢佛之本懷」，而這乃是從「立基於小」、「弘揚於大」作為「大小共貫」的平衡；然「大」又必須防於過度方便，也因此「大而不亂」，如此攝取確當者使能不即不離、非過非不及，不囿限於小又不紛雜於大，從中看出以「中道」寄許佛教的發展。

總之，佛教發展失衡猶如人的身體失衡生病，而有病態的佛教景況，反之人之健康不外於保持身心的和諧平衡。如此佛教興盛與否，也關乎「處中說法」之踐履

¹⁵ 釋印順：〈序〉，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，（CBETA, Y36, no. 34, p. a2-a3）。

行解（廣義的），以助於兩邊和合協調的妥適掌握。而這當不限於佛教，任何宗教信仰乃至國家城邦、社會群體亦然，畢竟於世間中流傳（「世諦流布」）的一切，皆依自然規律法則運行，長治久安之道在於求其平和穩健的發展。而對印順法師來說，佛教發展之所以失衡，其一在於方便泛濫的偏差，如其所說：「昔之為妙方便者，今則轉為佛法之障。」¹⁶以下進一步論述之。

（三）對方便的解釋

印順法師對後期大乘佛教之方便教化提出反思，然「方便」未必是印度佛教滅亡的原因，而是「過度方便」（如「梵化」過盛）造成印度佛教之衰亡，相對的不能適切適度開演方便，亦有害於佛法展開。是以印順法師所謂「梵化之機應慎」是為防範過度梵化；換言之，不能不梵化、也不能太梵化，認為「方便」拿捏當能恰如其分、恰到好處。

上述印順法師對佛法之判攝，於初期（根本）、中期和後期佛教之間的抉擇，可以看出印順法師試著從中取得平衡，不只是初期和中期取得平衡，中期和後期亦要取得平衡（至於初期和後期則要相互制衡），而有兩個層次的平衡必須同時關照。意即，印順法師雖重視初期佛教，但也認為初期佛教有它的時代適應性，不能充分表達釋尊的真諦，因此重視初期佛教，更主張大乘佛法有其殊勝的一面。大乘佛法應運而生，雖然帶來新的方便適應，使能「更以異方便，助顯第一義」，但是佛法的精神是「正直捨方便，但說無上道」，如《法華經》文句表示既要重方便、也要捨方便，以異方便顯第一義，但也要捨方便修無上道，¹⁷對於方便的辯證取捨，也可視為是「中

¹⁶ 對於方便泛濫致使印度佛教後期走向衰敗，如印順法師說：「藉方便而暢真實，然未嘗無是非之辨也。方便，以時地之適應而需要，時移境易，則昔之為妙方便者，今則轉為佛法之障。方便僅為導入真實之方式，偏讚方便，每陷於喧賓奪主之勢。方便或有適應特殊而偶用之者，迨誇大而普遍之，無不成為反佛教者。大乘初興，猶知『正直捨方便，但說無上道』。而後起者，惑於菩薩方便之勝於二乘，舉一切而融攝之。不知時空之適應，不知主客之勢，不知常軌與變例。彼『方便究竟』者，且舉淫穢邪鄙為無上方便，違論其餘？佛教有諺云：『方便出下流』，吾於佛教之梵化，有同感也。嗟乎！過去之印度佛教已矣，今流行於黃族間之佛教又如何？殷鑒不遠，勿謂圓融神秘而可以住持正法也！」見釋印順：《印度之佛教》，（CBETA, Y33, no. 31, p. 331a13-332a8）。

¹⁷ 對於「方便」的取捨辯證，印順法師多所強調，見釋印順：《佛法概論》，（CBETA, Y08, no. 8, p. a2a1-

道」的主張。

事實上，方便與智慧兩者密不可分、相待而立，智慧是方便之所依，方便是智慧的體現，如《維摩詰所說經》卷2〈文殊師利問疾品〉：「無方便慧縛，有方便慧解；無慧方便縛，有慧方便解。」¹⁸印順法師指出，此顯示了般若與方便的相對性與相助相成，尤其在「文殊師利法門」更顯示對方便的分外重視，¹⁹而方便之善巧施設，亦可說是中道智慧的應用。

（四）對大乘興起與大乘佛法的觀點

若就傳統大乘信仰者立場而言，一切佛經無疑是「佛親口所說」，然依學術或南傳佛教傳統而言卻未必如此，甚而認為「大乘非佛說」。印順法師解釋大乘起源表示，從「佛法」而演進到「大乘佛法」，主要還是「佛般涅槃所引起的，佛弟子對佛的永恆懷念」。²⁰印順法師以「佛弟子對佛陀的永恆懷念」解釋大乘佛法之興起，未必認同純然信仰式觀點，猶如對神教天啟（revelation）信仰模式的保留，反而試圖取得學術性與宗教性的中道平衡。

可知印順法師否定「大乘非佛說」，反而主張「大乘是佛說」，並於著作中再三強調。²¹因此，其既和傳統的佛教界理解不一，但又合於傳統大乘是佛說、是佛法的

3)。如他又說：「『方便』是不能沒有的，雖說『正直捨方便，但說無上道』，而又說『更以異方便，助顯第一義』。」見釋印順：〈答曾宏淨居士〉，收入《華雨集（五）》，（CBETA, Y29, no. 29, p. 291a7-8）。

¹⁸ 後秦·鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》，（CBETA, T14, no. 475, p. 545b6-8）。

¹⁹ 釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，（CBETA, Y37, no. 35, p. 956a3-7）。

²⁰ 釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，（CBETA, Y37, no. 35, p. 11a6-7）。

²¹ 印順法師指出：「在佛教中，『佛說』的意義，與世俗所見，是不大相同的。『是佛說』與『非佛說』的論爭，部派佛教時代，早就存在了。……對傳來的種種教說，到底是否佛說，以什麼為取捨的標準？赤銅鑀部（Tāmraśāṭīya）說：『依經，依律』。法藏部（Dharmaguptaka）說：『依經、依律、依法』。這就是『佛語具三相』：一、修多羅相應，二、不越毘尼，三、不違法性。修多羅相應與不越毘尼，是與原始集出的經律相順的；不違法性，重於義理（論證的，體悟的），也就是『不違法相（性），是即佛說』。這一勘辨『佛說』的標準，與非宗教的世俗的史實考辨不同，這是以佛弟子受持悟入的『佛法』為準繩，經多數人的共同審核而決定的。所以『佛說』，不能解說為『佛口親說』……」見釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，（CBETA, Y37, no. 35, p. 1323a02-1326a9）。如是可知印順法師理解的「佛說」更為寬闊，「不違法相」、「入佛法相」、「一切世間所有善語」等，皆可視為是佛說，如此如《大智度論》：「如佛毘尼中說：『何者是佛法？佛法有五種人說：一者、佛自口說，二

認知，同時兼顧學術上「求真」的理解，可說「佛弟子對佛的永恆懷念」是在宗教哲學的理智層次上的理證論述，非從文獻史料、舊址遺跡等考察後的結論；因重於理智論證，因此相對於「溫和版的大乘非佛說」，²²當可視為「理性版的大乘是佛說」。

換言之，大乘佛法之興起動力，緣於佛弟子對佛陀的深深懷念，因於情感的懷念而不免帶有理想投射，而且去聖日遙懷念愈濃，想像也越多，進而構築大乘佛法之成形，如印順法師所說之「新宗教意識的滋長」與「宗教意識之新適應」，²³代表佛法從理性、經驗的修行風貌，進展到感性、玄想的傾向，在情感崇仰不斷擴大深化下，進而推動大乘佛教的展開。可知「大乘佛法」之興起，印順法師所指主要是「大乘佛法信仰」的興起，談的是「信仰」在佛教歷史上的源流發展，暫置傳統信仰解釋於一旁，而採學術的態度和方法來論究，最後所得又合於傳統信仰的認知，此可說是「中道」思想的應用實例。

「大乘佛法信仰」含有佛教徒的懷念想像，此一理解並不困難，非但大乘佛法是佛弟子（在情感上）對佛陀的永恆懷念而開展，基督宗教、伊斯蘭教乃至媽祖信仰等，亦復如此；如媽祖信仰的興起動力可說是閩南人對林默娘永恆的懷念，此亦是世諦因緣流布所成，涉及到人性情感面向的心理運作。相似的，耶穌原是一歷史

者、佛弟子說，三者、仙人說，四者、諸天說，五者、化人說。』見後秦·鳩摩羅什譯：《大智度論》，卷2，（CBETA, T25, no. 1509, p. 66b4-6）。可知佛法不限於佛一人所說，而是多種可能的通力合作的結果。

²² 周貴華認為印順法師所持為「溫和版大乘非佛說」，認為印順法師僅著重於「人」的「世俗淺智」來推想大乘佛法的成因，其「人間佛教」之強調「人」都是「俗智」的顯示，抹殺大乘佛法的神聖性與超越性。「溫和版的大乘非佛說」可見周貴華：《作為佛教的佛教》（北京：宗教文化出版社，2010年），頁250、326。然拙見認為周貴華所持當是一種「信仰版的大乘是佛說」，以信仰觀點解釋「大乘佛法」的信仰，不免有循環論證之限制。如問說：「大乘佛法」的信仰為什麼是可信的？若回答說：因其是佛陀所說之法；倘若續問：為何佛陀所說之法就是可信的？某人續答：因為「大乘佛法」的信仰說佛說的都是可信的。——可知落入循環論證或乞求論點（begging the question）而不自知，仍屬信仰者的自說自話或自圓其說。

²³ 在印順法師看來，「原始／初期佛教」（即印順法師所說之「佛法」）雖仍是宗教，但理智的實踐多於情感的皈依；直至「大乘佛法」的展開愈強調感性之信行，在菩薩的慈悲行願下，別開不同的佛身觀（佛的形象）、淨土思想、不可思議功德、神秘護佑加持等，於此深化了宗教意識。可知「宗教」的誕生，情感作用易於「神格化」歷史人物，乃所有宗教信仰的共同、共通之處，而不單是大乘佛教。詳參釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，（CBETA, Y37, no.35）一書。

人物，然在世時的偉大事蹟，引起世人無限思念，延伸建構出基督的信仰，甚至儒家孔孟、道家老莊等，亦曾從思想教化走向宗教信仰，而出現儒教、道教等。

總之，印順法師以「佛弟子對佛的永恆懷念」說明大乘興起的主要動力，應是就一原則性普遍文化現象來說，一宗教的興起與展開與教徒的信仰心理密切相關，此可說是哲學或宗教哲學等更高一層次之「後設」(meta-)觀照，認為進入到大乘佛法乃走向「宗教化」的過程，從「自力」修行解脫過度到「他力」救拔的轉型、轉化。雖然此「永恆懷念」或有違一些虔信者的信仰直覺，卻是學術理智上較可以理解接受的。

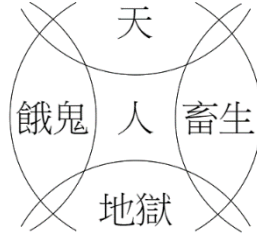
(五) 契理契機之人間佛教

印順法師佛學詮釋的「中道」進路，亦展現在他晚年重述的〈契理契機之人間佛教〉，「契理」與「契機」當也是一種「中道」思維，之所以為「中道」，乃在於佛法義理與眾生根機的情理平衡。²⁴「契理」與「契機」可謂是「上契諸法實相之理，下契有情眾生之機」，當中「契機」亦可謂「契情」，契入契應有情眾生的修學根機。意即，佛法的究竟義、第一義雖然可貴，然聽聞的眾生根機不足，不免「曲高和寡」，難以實質利益眾生；反之，隨順眾生所欲一味滿足希求，投其所好、隨波逐流，佛法的真實義自然而然被淡化，方便過度引起負作用。因此既要契理也要契機，使兩者能拿捏得宜、兼而有之，亦是「中道」的體現。

此外，印順法師「人間佛教」之「以人為本」的思想，亦有鮮明的「中道」性格。印順法師認為人在五趣中位居中央，乃為五趣的中心，上有享樂天堂、下是極

²⁴ 此亦如印順法師〈人間佛教緒言〉說：「契理與契機：佛法所最著重的，是應機與契理。契機，即所說的法，要契合當時聽眾的根機，使他們能於佛法，起信解，得利益。契理，即所說的法，能契合徹底而究竟了義的。佛法要著重這二方面，才能適應時機，又契於佛法的真義。如專著重於契理，或不免要曲高和寡了！如專著重於應機，像一分學佛者，只講適應時代，而忽略了是否契合法法的真義，這樣的適應，與佛法有什麼關係！現在所揭示的人間佛教，既重契機，又重契理。」（《佛在人間》，CBETA, Y14, no. 14, p. 17a3-8）這裡的契理與契機，隱約表達重質又重量的含意；一方面強調佛法的適應性，以實踐大乘佛法普度眾生、廣度有情的大弘誓願，這是「量」的部份，但另一方面又重視佛法真理的核心要義，讓眾生的度化亦能契合法法的如實教導，這是「質」的部份；而此質量並重，亦可說是「中道」的顯現。

苦地獄，地獄太苦、無法修行而只有受報，天堂太樂、難以修行而重於享福，唯有人間的修行環境恰到好處，雖有苦卻未必是極苦，有樂但不是長久的。對於「人」在五趣中的地位，印順法師以下圖示之：²⁵



此猶如佛法所說的「八難」，地獄、餓鬼、畜生恰好是相對於長壽天的兩端，聾盲瘡啞和世智辨聰又正好是兩端，生於佛前、佛後亦是兩端，而唯有佛在世才得以親聞佛陀說法；至於生於邊地恰又陷落一邊，「邊」即偏離了「中」而不能聞法，此皆意味著「中道」是最好的，不管是外在環境因素，還是內在個人條件皆然。可知印順法師「人間佛教」主張人身難得、人間修行，本身即具有一定的「中道」思維。另如上述及，印順法師之不認同天化與俗化、神化和鬼化的佛教，亦可說是反對兩種偏失的極端，可知其「人間佛教」烙印「中道性」色彩，或可稱為中觀學（影響）的人間佛教，有別於各個不同的人間佛教團體。

（六）對戒律的立場

印順法師人間佛教之「理論原則」其一是主張「法與律的合一」，表示歷史上菩薩修行雖著重於入世利生，卻不大重視組織制度，有著明顯「重法輕律」的傾向，如他指出聲聞乘的經（阿含）與律，比重約為四比一；中國傳入幾千卷的大乘經，律典卻寥寥無幾，即便有小部的律，也仍是附屬於經中。相對於「重法輕律」，印順法師主張「導之以法，齊之以律」，認為教法與教制的相應協調，才得以掌握佛教修行的整體，否則重律者拘於古制，不知通變，而重於法的學者，索性輕律而不談，兩者都是落入一邊的偏失。相對的，印順法師主張人間佛教之菩薩修行除重法外，

²⁵ 釋印順：《佛法概論》，CBETA, Y08, no. 8, p. 51a10-11。

也要強調戒律，而抱持法、律並重之中道立場，既「以法為師」也「以戒為師」，如此以經、戒或法、律為修行依據，才符合佛陀創建僧團的本意。²⁶

印順法師曾指出律是佛教制度，其是「世間悉檀」，如《增壹阿含經》卷38：「戒律之法者，世俗常數」，²⁷以及《大智度論》卷1：「毘尼中結戒法，是世界中實，非第一實法相」，²⁸而必須受持奉行，但有著時、地、人的適應性；如印順法師對於「八敬法」的立場亦然。2001年因於「八敬法」廢除所引發的後續效應，他函復中國佛教會淨心法師表示：「『八敬法』引起問題，可說事出意外，八敬法是佛制。如因時、地不適而應有所變易，亦應徵得多數長老同意，然後集大會通過。」²⁹從中可看出兩個訊息：一是承認「八敬法」是佛教傳統以來的既有制度，二是若因時空環境或因緣變遷不合時代而必須改變，應經由多數長老同意召開僧團大會來通過此決議；也就是既承認「八敬法」為佛制（佛教制度）的事實，但也不認為因此就不能更易乃至於廢止，意即雖尊重其為「佛制」，卻非保守僵化不可變動，只要方式、過程如理如法，得到佛教界認同即可，依此可看出印順法師之平衡兩端、取行於中的用意。

總之，過分重律而拘於古制，以及重法輕律而隨心所欲，皆為兩種極端。戒律規範雖是共世間法，未必關乎解脫，但卻是解脫不可或缺的基礎，所謂「攝心為戒、因戒生定、因定發慧」即是，³⁰而且佛法流行於世間不能缺乏世間悉檀的制度施設，因此印順法師依佛教古義重視「法與律的合一」，從法律並重而展現其中道思維。

以上略述印順法師中道進路的佛教判攝與佛學詮釋，事實上不只是以上六點，而是展現於各個佛法理解上，又例如對「如來藏」的觀點，雖然對後期佛教本覺說有所保留，但非如日本批判佛教視為「不是佛教」或者支那內學院以「偽佛教」評之，卻仍舊視之為佛法和佛教，乃適應神我傾向眾生的方便開展，包括後期佛教亦

²⁶ 釋印順：《佛在人間》，（CBETA, Y14, no. 14, p. 104a11-107a6）。

²⁷ 東晉·瞿曇僧伽提婆譯：《增壹阿含經》，（CBETA, T02, no. 125, p. 759c7）。

²⁸ 後秦·鳩摩羅什譯：《大智度論》，（CBETA, T25, no. 1509, p. 66a4-5）。

²⁹ 潘煊：〈閃爍如星辰的法情光輝——八敬法的火花〉，收在釋昭慧、釋性廣編：《千載沉吟——新世紀的佛教女性思維》（臺北：法界出版社，2002年），頁249。

³⁰ 唐·般刺蜜帝譯：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，（CBETA, T19, no. 945, p. 131c14）。

然。³¹雖說「攝取後期佛教之確當者」，仍有所接受而非全盤否定，如其在「愈古愈真」和「愈後愈圓滿」的兩邊雙遮，譬喻印度佛教的發展如人一生的三階段，「童真、壯年和老年」，童真充滿活力固然值得稱讚，少壯卻是一個人的頂峰時期，然壯年轉眼衰老，雖閱歷豐富但也接近死亡；³²無論如何，這都是人一生的整體，佛法亦復如是總體開演，不論初中後或者幼壯老，都是不可切割的全體，不管以初期為純或後期為圓，皆不免有去彼取此、顧此失彼之過。

四、「中道」作為詮釋進路及其當代意涵

上述印順法師所述的「中道」，固然是「離於兩邊，說於中道」，相契於緣起、空性、無常、無我、不二等核心法義，但除此佛法特義或別義，「中道」亦有其共世間法的通義、共義。如儒家之「中庸」、「中和」與道家之「守中」，乃至於古希臘哲人亞里斯多德之「黃金中庸」(golden mean or golden middle way)，皆重視不偏不倚、過猶不及等，背後亦傳達出「兩端一致」的平衡觀念，包括法律、倫理學等常說的比例或相稱原則 (the principle of proportionality)，其精神意旨或也在此。

換言之，中道所言之深者或進階高段處，乃關乎佛法說的出世解脫，淺者或世間一般通俗義，則是避免極端激進路線的溫和、穩當取向。在佛教的中道固然以前者為是，但也有相合於後者的共義。印順法師「中道」詮釋進路及其可能的當代意涵，以下進一步申論之。

³¹ 可參林建德：〈唯心思想帶來晚近中國佛教之衰微嗎？——印順法師觀點之檢視〉，《臺灣宗教研究》第10卷第2期（2011年12月），頁51-71。

³² 以上見釋印順：《說一切有部為主的論書與論師之研究》，(CBETA, Y36, no. 34, p. a3a9-12)。

（一）「中道」的詮釋視角及「以佛法研究佛法」

1、以「中道」觀照全體（「中觀」）的佛學詮釋

中觀學義理精神蘊涵對佛教思想的整體或全體觀照，如萬金川對「中觀」作了如下解釋：「『中』是無執著的立場，『中』必含攝著『觀』。它是一種通觀全體、富於批判精神的動態智慧。」³³就此可知：一、中觀學是一種智慧，富於批判精神的動態智慧；二、此智慧在於以「中」而通觀全體；三、此智慧是無執著的立場，因為「中」並沒有具體內容，而可被執持為一基本態度或觀點。³⁴不只如此，「中」之通觀全體透顯出智慧，標示「中道」的方法途徑，如此中觀、中道本身有著濃厚的實踐意味。³⁵如此可知中觀學不只助於修行，也裨益於思想認識與法義詮釋。

如此對於佛教思想發展的整體觀照，即顯示跨宗派的超然性與客觀性。前面論及「根本信念與看法」的第七點，印順法師表示其雖是中國佛教徒，但不屬於宗派徒裔，也不為民族情感所拘蔽。對此印順法師再三致意，承繼太虛法師不做一宗一派的子孫和大師，有人說其是三論宗，屬於空宗且稱其為論師，但他明確作了否定和澄清，表示自己只是佛弟子而不屬於任何宗派。³⁶如此印順法師少了宗派徒裔之包袱，可以超然獨立的進行法義判攝，整體觀照佛法的開顯及轉變，並在變化差異中統而貫之，展現佛法原是「一味」，藉以說明佛法義理的連貫性與關聯性。而印順法師在佛法詮釋上有貫通式的義解傾向，如其以「三法印」之無常、性空和真常概括

³³ 見萬金川：《中觀思想講錄》（嘉義：香光書鄉出版社，1998年），頁15。其類似說法包括：「『中』是一種通觀全體的智慧，同時『中』本身也離不開全體，離開了全體，就無所謂的『中』了。」見萬金川：《中觀思想講錄》，頁23。

³⁴ 如萬金川說：「『中』不可以執著成為一種立場。因為『中』並沒有具體的內容，可被執持為一個基本的態度或觀點。……若說『中』是一種立場，那麼這種立場所透顯出來的應當是『無執著』的立場，是一種『沒有立場』的立場，與其說它是追求『最好的』（best），不如說它是不斷追求『更好的』（better）。無論是『無我行』或『般若行』，基本上就是『無執著』的立場，隨時去追求更好的。」見萬金川：《中觀思想講錄》，頁24。

³⁵ 如萬金川說：「『中』是藉通觀全體，而透顯出來的一種智慧，『中』必含攝著『觀』（觀察全體）來說明，中道的『道』指方法途徑、具體實踐，故中道本身有著濃厚的實踐意味。」見萬金川：《中觀思想講錄》，頁23。

³⁶ 以上可見釋印順：〈遊心法海六十年〉，收入《華雨集（五）》，（CBETA, Y29, no. 29, p. 50a5-6）以及釋印順：〈研究佛法的立場與方法〉，收入《華雨集（五）》，（CBETA, Y29, no. 29, p. 65a6）。

整體佛教的三大系統亦是一例，³⁷在其名著《成佛之道》以「綜貫一切佛法而向於佛道」³⁸為全書定調，此也有「中道」內涵的體現，不偏失於一處或一邊。

此外，印順法師「離於二邊」之跨宗派取向，如前提及從其不說「愈古愈真」、不同情「愈後愈圓滿」亦可看出端倪；不說「愈古愈真」，因其忽略佛法真義在後期中更為發揚光大，不說「愈後愈圓滿」，因其漠視了畸形發展與病態演進。³⁹若就中道觀點來說，佛法真義在後代詮釋下得以深度發揮與高度開展，故不說「愈古愈真」；然而後代解讀亦有可能因「過度詮釋」而歧出變質、失真乃至於荒誕與偏激，故亦不言「愈後愈圓滿」；因此既要藉後代理解古代、也要藉古代理解後代之相互印證，於兩相平衡取得一「中道」的讀解。而這樣「中道」進路的解讀，關聯到三法印、空、緣起、假名乃至於不二、二諦等，既可看出中觀思想之深刻烙印，同時和他跨宗派、沒有新舊古今的特定立場有關，使能對佛教思想進行全體觀照，循於中道之理而超然論究法義。

2、回歸「中道」之「以佛法研究佛法」

印順法師「中道」的詮釋進路，不只依於《阿含經》原有教說，亦與龍樹中觀學有密切關係，縱觀其對佛法的研究、分判，包括對中觀學的詮釋，大體皆顯示深刻的中道意涵，既藉中觀詮釋中道，也依中道詮釋中觀，如印順法師表示：「中觀學值得稱述的精義，莫過於『大小共貫』、『真俗無礙』。」⁴⁰於此看出菩薩與聲聞以及真諦與俗諦的中道思維，大小真俗共貫無礙。此外，印順法師指出《中論》之特色為「有空無礙」、「大小並暢」、「立破善巧」，⁴¹當中所說的無礙、並暢、善巧等，亦可看出有空、大小、立破的不二中道的詮釋與應用。

³⁷ 詳參釋印順：〈法海探珍〉，收入《華雨集（四）》，（CBETA, Y28, no. 28, p. 77a1-13）以及釋印順：《唯識學探源》，（CBETA, Y10, no. 10, p. 43a3-9）。

³⁸ 印順法師在《成佛之道》序言表示：「佛法的多彩多姿、適化無方，凡不能統攝總貫，不能始終條理，都會犯上偏取部分而棄全體的過失。」釋印順：《成佛之道（增注本）》，（CBETA, Y42, no. 40, p. a2a6-7）。

³⁹ 釋印順：《以佛法研究佛法》，（CBETA, Y16, no. 16, p. 7a13-8a2）。

⁴⁰ 釋印順：《中觀今論》，（CBETA, Y09, no. 9, p. a3a5）。

⁴¹ 釋印順：《中觀論頌講記》，（CBETA, Y05, no. 5, p. 16a11-35a9）。

印順法師認為龍樹思想雖亦談空、假名等，重點仍在於中道的緣起說，空之離一切見等同於中道之離二邊見，歸結空義即是歸結於中道義，進而通貫了《阿含》與《般若》。⁴²印順法師依龍樹思想之闡揚《阿含》與《般若》，標示「緣起即空的中道」，意在於對治眾生習以為常的偏執慣性，因「心有所著」而遠離中道、正道，而有落於一邊的偏失。中道除了關聯到三法印、空、緣起、假名等重要法義，還關乎到不二、二諦等理趣的發揮，依著「宗歸一實，教申二諦」的立場，展示中觀思想的特色，及所透顯的中道思維與方法進路。⁴³

中觀學之「不依俗諦，不得真諦」的二諦思想，標示出真俗無礙、世間與出世間的平衡（不相隔閡），如此之二而不二、不二而二，都有矯正傳統之失與時代之弊；如印順法師對於中國佛教既有認知，僅以《阿含經》為小乘的誤解，特將所作之《阿含講要》改題為《佛法概論》，視《阿含經》的緣起中道為佛法究竟的唯一正見，並以其為三乘共依的聖典。對於阿含經義的兩種極端立場，包括否認大乘的小乘者，以及離棄小乘的大乘者，皆表達了針砭之意，而說：「著重於舊有的抉發，希望能刺透兩邊，讓佛法在這人生正道中，逐漸能取得新的方便適應而發揚起來！」⁴⁴

除了中觀學的中道思想，印順法師亦特重「三法印」在佛法的地位，其一著名的宣稱「以佛法研究佛法」，乃主張以「三法印」來探究佛法，因此所謂「以佛法研究佛法」亦可說是「以三法印研究佛法」。在印順法師看來，三法印和中道主要是因應不同根器眾生說法上的差異，核心要旨應是大同小異的，如印順法師說：「佛為一

⁴² 如其《空之探究》云：「不過龍樹學的宗要，說空說假名，而重點還是中道的緣起說。空以離一切見為主，與離二邊見的中道相同，所以在緣起即空、即假、即中道下，接著說：『未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者』。結歸於一切空，也就是歸於中道。龍樹依中道的緣起說，論破當時各部派（及外道）的異見；著重離見的空——中道，正是《阿含》與《般若經》義。如來說法，宗趣在此。」見釋印順：《空之探究》，（CBETA, Y38, no. 36, p. 217a13-218a2）。

⁴³ 以上如印順法師說：「龍樹探《阿含》及《般若》的本意，特明此緣起即空的中道，以拯拔那『心有所著』的偏失者，使之返歸於釋迦的中道。學者不能巧得佛法的實義，多落於二邊，所以特稱此綜貫性相、空有的為中道。龍樹的中道論，不外乎不著名相與對待（宗歸一實），綜貫性相及空有（教申二諦）。中觀大乘的特色，實即是根本教義完滿的開展。」見釋印順：《中觀今論》，（CBETA, Y09, no. 9, p. 12a5-9）。

⁴⁴ 以上參釋印順：《佛法概論》，（CBETA, Y08, no. 8, p. a2a9-12）。

般根性，大抵從無常、無我次第引入涅槃。但為利根如迦旃延等，即直示中道，不落兩邊。」⁴⁵可知「三法印」與「中道」皆為佛法的核心信念，印順法師的佛法探究也立基於此。

印順法師也依《大智度論》表示，三法印是一實相印，意即無常、無我、無生之三法印，等義於空之一實相印。⁴⁶依《中論》卷4〈觀四諦品〉：「眾因緣生法，我說即是無／空，亦為是假名，亦是中道義」，⁴⁷若因緣、空、假名、中道等義，如此依傳遞律的基本內涵，則以「以佛法研究佛法」之「以三法印研究佛法」亦可謂「以因緣研究佛法」、「以空研究佛法」、「以中道研究佛法」等。如此之「以佛法研究佛法」，大體存在一「詮釋循環」的現象，所謂的「以經解經」，既以般若詮解阿含，又以阿含闡釋般若，確認佛法基本要義之一致貫通。事實上，以般若詮解阿含、以阿含解說般若，以及當中可能的「詮釋循環」即是龍樹中觀學所體現的。⁴⁸

（二）當代意涵：視域交融之可能範式

以「中道」作為詮釋進路，通觀整體而全面觀照，不只可取得佛教義理的平衡理解，亦能促進宗派之間的和諧，甚至是「跨宗教」的視域交融，相對於文明衝突或宗教意識型態之對峙、對立，中道理念有其特殊的價值。

宗教成為一種理性進路的學術研究對象，重於解構式的「除魅」(disenchanted)，學術研究的成果亦往往不為宗教徒所接受，僅視為是外圍式隔靴搔癢的皮毛理解，於此學術和信仰之間始終存在著張力。而佛教學者又大致可分為兩類社群：學界與

⁴⁵ 釋印順：《佛法概論》，(CBETA, Y08, no. 8, p. 166a9-10)。

⁴⁶ 印順法師表示：「拘滯名相的傳統學者，信受三法印而不信一法印；久之，大乘者也數典忘祖，自以為一法印而輕視三法印了。惟有龍樹的中觀學，能貫徹三印與一印。」見釋印順：《佛法概論》，(CBETA, Y08, no. 8, p. 166a13-167a2)。並引《大智度論》：「觀無常，即是觀空因緣；如觀色念念無常，即知為空。……空即是無生無滅。無生無滅及生滅其實是一，說有廣略。」以作佐證，見後秦·鳩摩羅什譯：《大智度論》，卷22，(CBETA, T25, no. 1509, p. 222c1-6)。

⁴⁷ 後秦·鳩摩羅什譯：《中論》，(CBETA, T30, no. 1564, p. 33b11-14)。

⁴⁸ 可參林建德：〈貫通阿含與般若之間——試探《中論》所論為何〉，《哲學與文化月刊》第49卷第4期（2022年4月），頁56-58。對於印順法師佛學論述中的「詮釋循環」，仍有不少問題值得深入探討，值得於日後再作深入探究（如所謂的「以佛法研究佛法」亦然）。

信仰界，也就是學術與信仰之間、宗教徒與學者之間，兩路徑常常會有失衡的現象，或可說是情感與理智之間過度的偏失。如印順法師所言，佛法研究當重其「宗教性」，畢竟研究的是「佛法」；然而研究佛法亦要「求真實」，因為從事的是「研究」工作。

然而，重宗教性以及求於真實兩者間似難以相提並論。其中「求真實」是尊重歷史事實，可是宗教除事實外，更重於理想與價值的探索，包括美善與神聖等理想價值。而佛法研究之兩難，猶如情理之兩難，存在著學術與信仰間的張力。不只是佛法研究，一切宗教研究都有此兩難，既要重其宗教性，亦也要求於真實。學術研究是要回歸歷史、面對現實、尊重事實，但宗教的信仰卻是超脫此世、寄情彼世、遠懷理想。就一個信仰者而言，事實為何並不重要；或者即便事實是重要的，但卻不是最重要，因為價值的肯認與生命的安立反而更加重要。

佛法作為研究對象應重視其「宗教性」，其中存在多重意義，一來要有同理心及同情心去理解信仰者的內在需求；二來注意佛法雖重事實但同時也關心（或更關心）價值問題，而宗教上的聖俗關懷未必能以真假來論斷；三來宗教信仰始終處於動態流佈中，適應不同地方、不同人的不同需要，變化乃勢之所趨、勢所難免，因此避免僅以真假論斷而掛一漏萬。印順法師之重其「宗教性」，以及求於「真實」，既是要「入乎其內」，同時又要「出乎其外」，可說是試圖平衡「局內人」(insider)與「局外人」(outsider)各自的限制，一方面避免「當局者迷」，一方面又能有「冷暖自知」的體會，但大多數的學者或信徒往往「顧此失彼」。如何能「兩全其美」恐是佛學研究者所可以留意的，而或也是另一種意義的「雙軌」研究方法。⁴⁹

如此宗教對話時代的到來，尊重是不夠的，還需要欣賞，甚至是尊敬、敬重。所以「摧邪顯正」在現代而言未必合宜，倘若真要批判，批判的要領或技巧就很重要，避免直指其錯或不好，而是說怎麼樣可以更好。因此，宗教學者進行宗教研究，可以多一點「同情的了解」，而宗教信徒實踐宗教信仰，也要多一點「合理的認知」；如此「情理並重」當是平衡學術與信仰的良方，從差異視角中保留多元，進而統合

⁴⁹ 此借用吳汝鈞所倡之文獻學與哲學分析雙軌並進的佛學研究法；見吳汝鈞：〈自序〉，《佛學研究方法論（上冊）》（臺北：臺灣學生書局，2006年），頁 ix。

出整全圖像。⁵⁰

在印順法師中道路徑底下，即存在「情理並重」的思維傾向，印順法師著述中既有對信徒的開示，從信仰觀點來解讀和詮釋（如《佛法是救世之光》），也有相當專精的學術考究（如《中國禪宗史》），亦有抽象的佛教哲學論述（如《中觀今論》）。同時扮演宗教徒（或宗教師）、學者和思想家三種角色，融合多元視域來從事佛學研究，在其著作中或多或少、或隱或顯都流露出這三個面向，融攝這三個向度成為他佛學論述的特色，尤其以一佛教思想家的視野來從事佛教歷史文獻相關研究，因此而屢有其特有見解。⁵¹

由於思想家的人格特質，使得印順法師既不認同信仰式自說自話的佛學論述，也不欣賞脫離身心關懷的純學術研究。在此同時，他又能同情看待信徒的內在感受，不過度否定或袒護信仰的一切；而且也肯認學者對於客觀研究所做的努力，如上所說在「求真實」、「以古為鑑」與重視「宗教性」之間取得中道平衡。簡言之，「中道」的佛學詮釋特長，使其於學術與信仰（局內與局外）、理與情（理智與情感）之間達致一定的和諧，深深烙印中觀學的思想與方法。

總之，印順法師依著阿含「離於兩邊，說於中道」的思想，正因此「說於中道」，從中攝取兩邊之間的合宜見解，進而統貫一切有益於眾生的佛法。如此，印順法師的中道思想以及中道原則和方法，使能等視一切佛法，其曾表示：只要是佛法，就是佛弟子應該學習的，不管大小乘、不管顯密教皆然，而保持一開放開明的態度；⁵²也

⁵⁰ 關於佛教學術與信仰之間的討論，可參侯坤宏：〈研究佛學與信仰佛教——基於近代中國佛學發展脈絡之觀點〉，《法印學報》第7期（2016年10月），頁1-30。

⁵¹ 印順法師不只是個佛教學者，亦是一佛教思想家；他的佛學研究除了可以看到史學的一面，也可以見到哲學的一面。歷史研究重於實事求是，以史料文證來推斷發言（或「斷言」），然而宗教信仰只根據史實是不夠的，容易忽略現實世間外超越性的理想與願景，如此可見歷史學與宗教學、哲學之思維方法的平衡。換言之，印順法師重視史學但又不全然只依史學，重視哲學但又不輕忽史學。史學性格往往落於保守拘謹（此與聲聞性格接近），而哲學性格通常天馬行空（尤其是帶有文學性、宗教性／藝術性的哲學），印順法師試著在史學與哲學、教史與教義／教理兩者間取得平衡並相互制衡；如他不認同「愈古愈真」，認為其忽略了佛法真義在後期中更為發揚光大，而「愈古愈真」顯然重於史學觀點下的宣稱。

⁵² 「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，都是應該修學的。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，

曾經說過：只要大家所學是佛法，又何必與他相同。⁵³這些皆可看出印順法師的中道進路，所展現的態度是寬大包容的，尊重多元且鼓勵廣泛學習、對話交流的視域交融。

五、結語

「中道」是佛教核心法義暨共理共義，一切佛教傳統所共同接受。事實上，中道除了取得平衡，亦有相互制衡之意，當「宗教性」與「真實性」之間相輔相成，此相輔相成的同時也是相互制衡，反之亦然。如果佛教的學術研究有「宗教性」卻缺乏「真實性」的牽制，則易流於基本教義派的護教心切；相對的，追求真實卻少了宗教情懷的同理共感，則不免易有片面、獨斷的否定批判；而這不只佛教，任何宗教研究亦然。如此，「中道」的宗教思想詮釋，既要有信仰的宗教研究，也要有求真求實的宗教研究；既不落入保守、封閉和冥頑不靈的信徒立場，亦不是狹窄或先入為主的學者偏見。

「中道」作為佛法之根本教理，不僅奠定了龍樹中觀學之理論基礎，亦深刻形塑近現代漢傳佛學的重要詮釋取向。印順法師即以「中道」為其佛學詮釋之核心信念與方法論根基，建構出一套兼顧經典根據、歷史考察與當代關懷的佛學解釋體系。本文即以「中道」進路為主軸，初步探討印順法師佛學詮釋的理論結構及其當代意涵。

本文首先說明印順法師如何將「中道」定位為佛法的根本信念，並進一步發展

各宗各派、各時各地的佛法，都是應該學習的。」見釋印順：《華雨香雲》，（CBETA, Y23, no. 23, p. 359a2-5）。

⁵³ 「關於我的教學態度，一向是絕對尊重自由的。前年續明法師的《時論集》在港出版，我底序文中說：『予學尚自由，不強人以從己』。這是我的一貫作風，絕非聳人聽聞之言。因為我自覺到，我所認識的佛法，所授與人的，不一定就夠圓滿、夠理想。因此，我從未存心要大家學得跟我一樣。眾人的根性、興趣、思想，是各各不同，勉強不來的。大家所學祇要是佛法，何必每個人盡與我同？」見釋印順：《教制教典與教學》，（CBETA, Y21, no. 21, p. 221a3-7）。

為其詮釋方法論的核心原則，從而在學術研究與宗教信仰之間建立動態平衡。其次，本文分析「中道」在印順佛學中的多重應用，包括其對整體佛法之判攝抉擇、對佛教史興衰的理解、對方便法門的詮釋、對大乘起源與大乘佛說的論述、對契理契機之人間佛教的主張，以及其在戒律問題上的中道立場，呈現「中道」如何成為貫穿其佛學體系的總括性原理。進而，本文從詮釋學層面對印順「中道」進路進行後設分析，指出其不僅深受中觀思想之影響，亦呼應「以佛法研究佛法」的詮釋進路，並具有視域交融之可能範式意義。此一進路有助於突破單一立場的詮釋侷限，為當代佛學研究提供新的方法論啟示。

然而，印順法師「離於兩邊」的中道進路，有時遭逢兩路夾擊的境遇，其雖認為刺透、穿透二邊，但時而反被二邊所刺穿。第一重夾擊如部份懷疑大乘佛法的上座部行者，如《復歸佛陀的教導》以印順法師佛學所試圖架構的「新典範」，⁵⁴因初期佛典詮釋上的異解而直指其謬誤，然印順法師原意本是重於阿含、回歸初期佛教，但仍不免為某些南傳佛教行者所質疑，此除了是學術解讀出入外，亦包含佛教修行和信仰取舍的進路之爭。長年於國內講授阿含的楊郁文受印順法師影響，藍吉富亦表示阿含受重視和印順法師推揚有關；⁵⁵初期佛教研究者之批判印順法師，反可能削弱印順法師力倡阿含、回歸佛陀素樸教法的初衷，而這當不是初期佛教修學者所樂見。

第二重夾擊如後期大乘代表禪與淨土等傳統中國佛教弘揚者，對於印順法師《淨土新論》等所闡釋的淨土思想，以及提倡的人間淨土，有所遲疑甚至不滿，⁵⁶以及大

⁵⁴ 釋觀淨：《復歸佛陀的教導（一）：兼論印順法師的詮釋》（彰化：正法律學團，2004年）。

⁵⁵ 藍吉富曾指出印順法師諸多研究成果之中，最引起學術界或佛教界重視包含「阿含學的闡揚」，藍吉富說：「印老在這方面的相關著述，很明顯地引發學術界或佛教界對原始佛教或南傳佛教的研究熱忱。從而也一掃傳統中國佛教『忽視或貶抑小乘佛教』的風氣。楊郁文等人的阿含研究、吳老擇的主持翻譯《南傳大藏經》，都與印老對阿含學的強調有關。」見藍吉富：〈台灣佛教思想史上的後印順時代〉，《聽雨僧廬佛學雜集》（臺北：現代禪出版社，2003年），頁269。

⁵⁶ 如印順法師說：「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，還有發願來創造淨土。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。」見釋印順：《平凡的一生（重訂本）》，（CBETA, Y41, no. 39, p. 75a6-9）。以及說：「臺中李炳南老居士領導的蓮社，對我有思想上的距離，所以在《佛法概論》

陸佛教義學會周貴華等人定位印順法師所持為「溫和版的大乘非佛說」，皆是以後期大乘佛法來挑戰或反駁印順法師觀點。可知，印順法師「大小共貫」乃至「綜貫一切佛法」的中道路線，卻因誤讀或錯解而導致大、小群起攻之的兩重疑難、雙向質疑，這不免讓人為此中道詮釋方法而為之扼腕，值得吾人所留意。

事件的動盪中，有臺中燒毀我著作的傳說。在重信仰的宗教界，這可說是一般的現象。」見釋印順：《平凡的一生（重訂本）》，（CBETA, Y41, no. 39, p. 192a10-12）。

徵引文獻

一、古籍文獻

- 東晉・瞿曇僧伽提婆譯：《增壹阿含經》，CBETA, T02, no. 125。
- 後秦・鳩摩羅什譯：《摩訶般若波羅蜜經》，CBETA, T08, no. 223。
- 後秦・鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 475。
- 後秦・鳩摩羅什譯：《大智度論》，CBETA, T25, no. 1509。
- 後秦・鳩摩羅什譯：《中論》，CBETA, T30, no. 1564。
- 唐・吉藏撰：《中觀論疏》，CBETA, T42, no.1824。
- 唐・吉藏撰：《十二門論疏》，CBETA, T42, no.1825。
- 唐・吉藏撰：《三論玄義》，CBETA, T45, no.1852。
- 唐・般刺蜜帝譯：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，CBETA, T19, no. 945。

二、今人論著

（一）專書

- 吳汝鈞：《佛學研究方法論（上冊）》，臺北：臺灣學生書局，2006年。
- 周貴華：《作為佛教的佛教》，北京：宗教文化出版社，2010年。
- * 萬金川：《中觀思想講錄》，嘉義：香光書鄉出版社，1998年。
- 藍吉富：《聽雨僧廬佛學雜集》，臺北：現代禪出版社，2003年。
- * 釋印順：《中觀論頌講記》，CBETA, Y05, no. 5。
- * 釋印順：《佛法概論》，CBETA, Y08, no. 8。
- * 釋印順：《中觀今論》，CBETA, Y09, no. 9。
- * 釋印順：《唯識學探源》，CBETA, Y10, no. 10。
- * 釋印順：《佛在人間》，CBETA, Y14, no. 14。
- 釋印順：《以佛法研究佛法》，CBETA, Y16, no. 16。
- 釋印順：《教制教典與教學》，CBETA, Y21, no. 21。

釋印順：《華雨香雲》，CBETA, Y23, no. 23。

釋印順：《華雨集（二）》，CBETA, Y26, no. 26。

釋印順：《華雨集（四）》，CBETA, Y28, no. 28。

釋印順：《華雨集（五）》，CBETA, Y29, no. 29。

釋印順：《印度之佛教》，CBETA, Y33, no. 31。

釋印順：《說一切有部為主的論書與論師之研究》，CBETA, Y36, no. 34。

* 釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，CBETA, Y37, no. 35。

* 釋印順：《空之探究》，CBETA, Y38, no. 36。

* 釋印順：《成佛之道（增注本）》，CBETA, Y42, no. 40。

* 釋印順：《平凡的一生（重訂本）》，CBETA, Y41, no. 39。

釋昭慧、釋性廣編：《千載沉吟——新世紀的佛教女性思維》，臺北：法界出版社，2002 年。

釋觀淨：《復歸佛陀的教導（一）：兼論印順法師的詮釋》，彰化：正法律學團，2004 年。

（二）期刊論文

林建德：〈唯心思想帶來晚近中國佛教之衰微嗎？——印順法師觀點之檢視〉，《臺灣宗教研究》第 10 卷第 2 期（2011 年 12 月），頁 51-71。

林建德：〈貫通阿含與般若之間——試探《中論》所論為何〉，《哲學與文化月刊》第 49 卷第 4 期（2022 年 4 月），頁 45-64。

侯坤宏：〈研究佛學與信仰佛教——基於近代中國佛學發展脈絡之觀點〉，《法印學報》第 7 期（2016 年 10 月），頁 1-30。

劉嘉誠：〈印順法師的方法論：以三法印、中道及二諦說為中心〉，《玄奘佛學研究》第 17 期（2012 年 3 月），頁 33-58。

（說明：書目前標示*號者，已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

Shi Yin Shun, *Zhong Guan Lun Song Jiang Ji* [A Commentary on the Verses of the Middle Way] (CBETA, Y05, no. 5).

Shi Yin Shun, *Fo Fa Gai Lun* [An Introduction to Buddha Dharma] (CBETA, Y08, no. 8).

Shi Yin Shun, *Zhong Guan Jin Lun* [A Modern Perspective on Mādhyamika] (CBETA, Y09, no. 9).

Shi Yin Shun, *Wei Shi Xue Tan Yuan* [Tracing the Origins of the Vijñaptimātratā School] (CBETA, Y10, no. 10).

Shi Yin Shun, *Fo Zai Ren Jian* [Buddha in the Human Realm] (CBETA, Y14, no. 14).

Shi Yin Shun, *Chu Qi Da Cheng Fo Jiao Zhi Qi Yuan Yu Kai Zhan* [The Origin and Development of Early Mahayana Buddhism] (CBETA, Y37, no. 35).

Shi Yin Shun, *Kong Zhi Tan Jiu* [An Investigation into Emptiness] (CBETA, Y38, no. 36).

Shi Yin Shun, *Cheng Fo Zhi Dao (Zheng Zhu Ben)* [The Path to Buddhahood (updated version)] (CBETA, Y42, no. 40).

Shi Yin Shun, *Ping Fan De Yi Sheng (Chong Ding Ben)* [An Ordinary Life (revised edition)] (CBETA, Y41, no. 39).

Wan, Jin Chuan, *Zhong Guan Si Xiang Jiang Lu* [Lectures on Mādhyamika Thought] (Chiayi: Luminary Publishing Association, 1998).

