

# 人間佛教與三乘共貫

游祥洲\*

## 摘要：

「人間佛教」的理念，由太虛大師（1890—1947）啓其端緒，印順論師（1906—2005）成其體系，它先從華語世界開始，進而以「入世佛教」(Engaged Buddhism)的名稱在英語世界開展。就亞洲地區而言，「人間佛教」在時間進程上也與西方「宗教人間化」(Religious Secularization)的開展相呼應。

從一個歷史宏觀的角度來看，「人間佛教」本質上乃是根本佛教「人間性格」的復興運動，同時也是「大乘佛教」回歸原始佛教「人間性格」的大乘自覺運動。或是換一個方式來說，「人間佛教」也可說是北傳的「大乘佛教」與南傳的「上座部佛教」(二乘佛法)第一次共同回歸原始佛教「人間性格」的合作運動。

---

\* 佛光大學樂活生命文化學系副教授、世界佛教友誼會執行理事、國際入世佛教協會諮詢委員

本文作者曾撰〈人間佛教與三乘抉擇〉一文，口頭發表於慈濟大學與加拿大英屬哥倫比亞大學所主辦之「人間佛教的理論與實踐——印順法師的佛學思想與落實」學術研討會，2004年11月12日。其中部分論述，已融入本文。本文文字內容及電子檔，未經作者同意，請勿上網、轉述、拷貝或流通。

如果提倡「人間佛教」，卻還是囿於大乘佛教的判教思維，跳脫不出「大乘優位」的意識形態，或是站在南傳佛教「上座優位」的立場，堅持「大乘非佛說」，那麼，南北傳佛教之間的紛爭與對立，必將沒完沒了。「三乘對立」只會加深裂痕，自我弱化，唯有「三乘同尊」，「人間佛教」的路才會越走越寬廣。

印順論師對於「三乘」問題，有八點主要論述，有助於釐清「三乘」的定位：1、三乘一乘，都在學佛者的心行上立論；2、大乘與二乘，契入法性的角度不同，因此面對世間與涅槃的態度也不同；3、三乘的施設可以從「四悉檀」中得到正確的理解，但也必須把握到「方便」與「究竟」的差別；4、人間佛教，應以人爲中心，應攝取印度初中二期佛教；5、三乘究竟，本是方便說的。在證入法性平等中，同歸一乘，爲必然的結論；6、「人間正行」通於「三乘」；7、承認自己是「凡夫」；8、「人菩薩行」與「人天乘」的差別。

要走出「三乘對立」的思維，必須取法於龍樹學「三乘共貫」的詮釋學進路，重新省思傳統判教的得失，走出「自宗優位」的思維框架。筆者以爲，論述「三乘共貫」的義理，至少可以從下列十二個面向切入：1、抉擇經典傳承，明三乘同源阿含；2、抉擇三法印，明一實相印；3、抉擇空、緣起、中道義，明三乘無別；4、抉擇二諦，明真俗相攝而無礙；5、抉擇四依法，明「三乘」教法之間，只是了義、不了義的問題；6、抉擇「四悉檀」，明三乘教法功能不同；7、抉擇三乘施設，明「三乘並存」；8、抉擇學佛者心行，明三乘因機設教；9、抉擇十八空義，明三乘同歸「畢竟空」；10、抉擇輪涅之義，明「三乘同證無餘涅槃」；11、抉擇三十七道品，明三學與六度之一貫性；12、抉擇戒法根本，明三乘共戒。

**關鍵詞：**人間佛教、入世佛教、印順、三乘共貫、宗教人間化

## **Buddhism for the Human Realm and the Commonness of the Three Vehicles**

Yo, Hsiang-chou \*

### **ABSTRACT:**

The ideal of “Buddhism for the human realm” was proposed by Master Tai-xu (1890-1947), and its system was completed by Master Yin-shun (1906-2005); it first begins from the Chinese world, then with the term, “Engaged Buddhism,” it transforms itself and spreads into the English-speaking countries. Diachronically speaking, while “Buddhism for the human realm” has been developing in Asia, “Religious Secularization” has done the same but in the west.

From a macroscopic viewpoint in the history, “Buddhism for the human realm” essentially is a revival movement of “the character of humanness” in the fundamental Buddhism; meanwhile, it is also a self-awakening movement of Mahayana Buddhism returning to the primitive Buddhism. In other words, “Buddhism for the human realm” could be a cooperative movement to go back to “the character of humanness” of primitive Buddhism for the first time for both the north-bounding “Mahayana Buddhism” and south-bounding “Theravada Buddhism” (Dharmas for śrāvaka and pratyekabuddha).

If we promote “Buddhism for the human realm,” but for some reason, we, with the Mahayana standpoint, still confined ourselves to the ideology of preferring Mahayana Buddhism when we make a judgment, or relatively, with the standpoint of the elder (sthavira) and confine ourselves to claiming

---

\* Associate professor, Department of Life And Culture Study for L.O.H.A.S., Fo Guang University

that “Mahayana is not Buddha’s teaching,” then, the confrontations and oppositions between the north-bounding and south-bounding Buddhism would not be over. “Opposition among the three vehicles only deepens the rift and weakens in itself; only when we can “respect for the three vehicles” could the road to the “Buddhism for the human realm” become broader and much smoother.

Master Yin-shun proposed eight main arguments for us to clarify the debate over the positioning problem of the “Three Vehicles.” First, no matter “Three Vehicles” or “One Vehicle,” they are based on the perspective of a practitioner’s mind and actions. Second, the angles of attaining the dharma nature are different for the Mahayana and the Two Vehicles, and which make their attitude towards the secular and nirvana different. Third, the design of the three vehicles could be properly understood through Buddha’s “four teaching methods” (Siddhānta), while the difference between “convenience” and “the ultimate” must be differentiated and grasped. Fourth, Buddhism for the human realm should be human-centered, so it should be taken in the early and middle periods of Buddhism in India. Fifth, that the concept of the three vehicles is ultimate is a convenient saying. When attaining into the equality of dharma nature, we will naturally understand that one vehicle is the ultimate. Sixth, the right action in the human world is the basis of the “Three Vehicles.” Seventh, admit that we are “commons.” Eighth, the difference between the path for human Bodhisattva and the deva-and-man vehicle.

To step out of the ideology of “the Opposition among Three Vehicles,” we must follow the hermeneutics approach that Nāgārjuna provides, the Commonness of the Three Vehicles, rethink the pros and cons of the traditional judgment theories, and go beyond our own thinking frame of “giving ours the priority.” I think, we can discuss over the meaning of “the Commonness of the Three Vehicles” in at least twelve perspectives as follows: First, from the classics heritage, we know Three Vehicles are originated from Agama; Second, the Three Universal Characteristics show us there is just one ultimate truth; Third, the meaning of empty nature, dependent origination, and the middle path shows that three vehicles are actually of no difference; Fourth, the twofold truth exemplifies that the secular and the ultimate are integrated without any barrier; Fifth, the four

reliances (catvāri pratisaṃvidā) show us the difference between the teaching methods of the “Three Vehicles” lies in whether they provide the ultimate teaching or not; Sixth, four teaching methods (Siddhānta) highlight there are differences among three vehicles on their teachings and functions; Seventh, the design of the three vehicles shows three vehicles coexist; Eighth, the mind and actions of a practitioner explain teachings are designed in accordance with practitioners’ various temperament ; Ninth, eighteen meanings of the emptiness show us the ultimate truth of the three vehicles is the empty nature; Tenth, the three vehicles all will attain to the nirvana without remainder (anupādiśeṣa-nirvāṇa); Eleventh, the thirty-seven aids to enlightenment manifest the consistency of the threefold training of morality and six perfection; Twelfth, precepts are the basis of the three vehicles.

**Keywords:** Buddhism for the human realm, Engaged Buddhism, Yin-shun, Commonness of the Three Vehicles, Religious Secularization

## 一、前言

「人間佛教」的理念，由太虛大師（1890—1947）啓其端緒，印順論師（1906—2005）成其體系，它先從華語世界開始，進而以「入世佛教」（Engaged Buddhism）的名稱在英語世界開展。而就亞洲地區而言，「人間佛教」在時間進程上也與西方「宗教人間化」（Religious Secularization）的開展相呼應。

也許有人要質疑，佛教就是佛教，佛教本身就是既「出世」又「入世」的，爲什麼還要弄出什麼「人間佛教」或是「入世佛教」這樣的詞語來？答案很簡單，因爲原始佛教的「人間性格」（入世性格）在佛教的歷史發展中被某些人忽略了。傳統的「二乘」，因爲過度偏重於「急證涅槃」與「獨證涅槃」，因而難免忽略了「人間」。而傳統的「大乘」，也因爲在歷史的發展中，偏向於「天化」與「鬼化」，因而也忽略了「人間」的價值。兩者的偏失，都可以在「人間佛教」的共同主題上，找到彼此互補與合作的題材。

筆者因此以爲，從一個歷史宏觀的角度來看，「人間佛教」本質上乃是根本佛教「人間性格」的復興運動，同時也是「大乘佛教」回歸原始佛教「人間性格」的大乘自覺運動。或是換一個方式來說，「人間佛教」也可說是北傳的「大乘佛教」與南傳的「上座部佛教」（二乘佛法）第一次共同回歸原始佛教「人間性格」的合作運動。

探討「人間佛教」的思想源頭，我們可以向上追溯到佛陀。佛陀在原始佛教僧團建立之後的第一個結夏安居圓滿日，對著弟子們說了兩句非常著名的話，巴利文的拼音是這樣的：

**Bahujan hitay! Bahujan sukhay!**

這兩句話的英譯與中譯分別爲：

**Go for the Good of the Many! Go for the Benefit of the Many!**

**去為大眾的善根而努力吧！去為大眾的福祉而努力吧！**

根本佛教的「結夏安居」原本就是一種「出世」的修行，而走入社會大眾則是「入世」的關懷。從這裡我們可以看到，在原始佛教的僧團運作模式上，早就確立了「出世」與「入世」交叉並行的典範。佛教也因此在本質上以及歷史的發展上，一直都存在著兩個看似相反實則相成的性格。一個是「出世」的性格，一個是「入世」的性格。後世的佛教發展所要重視的，與其說是在「出世」與「入世」之間應該選擇那一個面向，或是在「出世」與「入世」之間應以何者為重，不如說，我們應該如何在「出世」與「入世」之間，既不偏重，也不偏廢。兩者的平衡，才能夠保證佛教的健全發展。

當佛教的重心向「天化」、「鬼化」或是「急證涅槃」過度傾斜，乃至於因此而忽略了佛教的人間（入世）面向，那就已經背離了佛教的本質。因此提倡「人間佛教」（入世佛教），只是藉著「人間佛教」（入世佛教）這個詞語，來突顯佛教的「人間性格」（入世性格）罷了，「人間佛教」一詞，決不是佛教中的新興教派。

筆者以為，「人間佛教」的發展本身，正面臨著三個方面的挑戰：

### **1、「入世」與「出世」的平衡**

佛教的終極目標是煩惱的究竟解脫，而人間佛教強調入世利他的行動，兩者之間如果不能平衡，過度偏向「入世」，那就可能造成佛教的俗化與腐化；反之過度偏向「出世」，那就可能使得佛教成為失根的蓮花。

### **2、「本質」與「異化」的抉擇**

佛教的三無漏學，所追求的是「畢竟清淨」，然而菩薩走向十字街

頭，卻要面對人間世的五濁八苦，稍一不慎，就可能產生異化，如何把持本質，的確是非常大的考驗。

### 3、跨宗派的內外部對話

在傳統佛教所謂「三乘」的蘊涵中，「大乘」與「二乘」（小乘）是對立的。這個對立已經成爲佛教世界一種體系龐大的相互誤解。在這樣的背景之下，也許有人以爲，「人間佛教」只是由大乘佛教所發起的運動，與傳統所謂的「二乘」是不相干的。這種誤解，一方面違背了佛教的本意，另一方面也將阻礙佛教未來的發展。

弘誓學院與玄奘大學舉辦第十一屆「印順導師思想之理論與實踐」學術會議，研討主題訂爲「跨宗派的人間佛教視野」，這不但扣緊了當前「人間佛教」發展的現實議題，同時也更突顯了印順思想的核心價值。

## 二、「人間佛教」是大乘優位嗎？

太虛大師與印順論師兩位的思想，雖然不能說都是傾向於大乘佛教的，但由於傳統上大乘佛教在華語世界中的力量特別強，因此華語世界中認同「人間佛教」者，很容易把「人間佛教」定位爲大乘佛教的專屬思想，或是站在「大乘優位」的立場來看待「人間佛教」。

如果提倡「人間佛教」，卻還是囿於大乘佛教的判教思維，跳脫不出「大乘優位」的意識形態，或是站在南傳佛教「上座優位」的立場，堅持「大乘非佛說」，那麼，南北傳佛教之間的紛爭與對立，必將沒完沒了。

因此，筆者所謂「三乘抉擇」真正意涵，重點決非如何抉擇三乘之優劣，而是如何能夠在「三乘對立」與「三乘同尊」之間，做出一個正確的抉擇。「三乘對立」只會加深裂痕，自我弱化，唯有「三乘同尊」，「人間佛教」的路才會越走越寬廣。

太虛大師當年之所以提出「人生佛教」的主張，是因為中國內地正在進行一場「人生觀論戰」，太虛大師當時也在報端發表了〈佛教的人生觀〉一文，被吳稚暉反譏說：「你們佛教只有『人死觀』，那來的『人生觀』？」這才激起了太虛大師重新省思當時佛教「重死不重生」、「重鬼神不重人間」的偏差，「人生佛教」的思想從此成為太虛大師的核心思想。<sup>1</sup>太虛大師對於「人生佛教」的理論開創有三個重點特別值得提出來：

第一，他在佛教遭到社會極度邊緣化的危機中，透過「人生佛教」的理論彰顯，為佛教保留了與社會菁英對話的窗口。

第二，他勇敢的批判了佛教內部「天化」與「鬼化」的偏差現象，透過「人生佛教」的主張，為佛教的現代發展，找到了一個有效的切入點。

第三，他以「人乘直接佛乘」做為「人生佛教」的實踐綱領，在「人成即佛成」的簡要表達中，有力的融合了宋明以來佛教與儒家思想的疏離，這使得佛教在儒家思想抬頭的社會環境中，可以獲得更廣大的社會認同。

順著太虛大師「人生佛教」的思想進路，印順論師進一步闡明「人間佛教」，所強調的乃是「諸佛皆出人間」，因此必須善用「人間成佛」的優勢條件。

印順論師並且強調「凡夫菩薩」的理念，認為行菩薩道，必須承認自己是凡夫，要守住凡夫的本份。

印順論師在「人間佛教」理論建構上最主要的貢獻之一，就是他把

---

<sup>1</sup> 有關這個議題的論述，詳請參閱：游祥洲，〈論太虛大師「人生佛教」理念的形及其實際〉，編入霍韜晦主編，《太虛誕生一百周年國際會議論文集》（香港：法住出版社，1990年），頁214-233。

「人間佛教」的思維，跟龍樹「三乘共貫」的思想結合在一起。這使得「人間佛教」成了佛教化解南北對立的重要契機。

### 三、「一乘究竟」或「三乘究竟」

在昭慧法師一篇題為〈出世與入世的無諍之辯——評如石法師之「臺灣佛教界學術研究、阿含學風與人間佛教走向之綜合省思」〉的論文中，有如下一段敘述：

我還記得，去年（2000）在靜思精舍曾經請教過導師：「在大乘佛教的發展中，有兩個不同的見地，一是認為三乘究竟，一是認為一乘究竟。中觀學與唯識學都認為三乘究竟。例如，唯識學不否認有定性聲聞與定性緣覺；中觀學，最起碼《般若經》，對於阿羅漢的求取解脫，並沒有完全否決掉它。至於以「化城」來形容二乘涅槃，告訴他們那只是過渡的休憩站的，那已是《法華經》了。就著法理而言，應該確實是有些人，就此入正性離生，以後就逐步進證諸果，邁向解脫；解脫之後，因為心依於身，所以還是有餘依涅槃；若已灰身滅智，便是入無餘依涅槃，爾時『不受後有』。既沒有後有之身為心所依，又當如何發菩提心？心要依於何處而發菩提心？」

他老人家聽了，笑一笑，說：「還是一乘究竟。」也就是說：最起碼這個部分是他不變的信念——他覺得所有眾生都應該能圓滿成佛。這樣涵攝得還不夠廣大嗎？雖然如此，他從來沒有貶低過「三乘究竟」論的中觀學與唯識學之價值。所以作者很難狹隘地說，印順導師思想只局限在若凡若聖的哪一個部分而不夠深廣。<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> 《香光莊嚴》68期，2001年12月20日。

這個問題很重要。因為「一乘」或「三乘」的問題，是一個歷史性的大問題。從上一個世紀到這個世紀，「人間佛教」的理念已經在華語世界成爲一種普遍的佛教思想語言，而其思想主軸乃是大乘佛教（Mahayana Buddhism）。與此同時，在華語世界以外的地區，以「入世佛教」（Engaged Buddhism）之名而推動的佛教入世運動也正在積極開展，而其思想主軸則又分爲兩支，一支爲南北傳兼容並蓄，一支則是以南傳佛教上座部（Theravada Buddhism）爲主。南傳佛教的上座部，正是歷史上與北傳的「大乘佛法」相對立的所謂「二乘佛法」。這也就是說，「人間佛教」與「入世佛教」在全球各地的雙軌開展，已經使得傳統上南北傳佛教的「三乘」議題，再度開啓了一個新的交會點。

本文所要探究的主題乃是：「人間佛教」的全球性開展，能否爲「三乘」佛法開啓一個理性對話的新契機，或者只是產生一個新的斷裂點？究竟在這一波全球性的「三乘」佛法交會中，「人間佛教」能否成爲彼此發現「同源互補」的共同思想語言平台，或者只是挑起另外一個理論對峙的戰場？

歷史上「三乘對立」的思想糾葛，只是佛教內部的理論對峙，其影響頂多只是彼此不往來罷了，然而全球化時代的「三乘對立」，卻有極大的可能會進一步地尖銳化，從而使得佛教在全球性的宗教競爭中，造成內部力量的自我抵銷。事實上在全球化的大環境中，「人間佛教」也罷，「入世佛教」也罷，「大乘」也罷，「二乘」也罷，兩者猶如長江與黃河，同源青海的巴顏喀拉山，分流萬里，旁系不知多少，最後仍是歸於太平洋。「同源」而「異流」，豈不是更多入世應機的方便與選擇，爲什麼不能相互尊重與欣賞呢？

順此一義而言，佛教要走出「三乘對立」的歷史糾葛，筆者以爲，

唯有透過佛教詮釋學的理性思辨，在「三乘」議題的詮釋上，重新認知「三乘共貫」的本質，確立「三乘同尊」的思維新典範，無論是「大乘」或「二乘」，都能夠跳脫出「自宗優位」的盲點，開創佛教在全球化時代的新契機。

#### 四、「大乘」與「二乘」的歷史性對立

佛教史上所謂的「三乘」，指的是「菩薩乘」、「聲聞乘」與「辟支佛乘」。「菩薩乘」又稱為「大乘」，而「聲聞乘」與「辟支佛乘」則合稱為「二乘」。「大乘」與「二乘」的對立，是一個歷史性的系統化對立。

由於「大乘佛法」的經典結集是比較後起的，因此聲聞學者往往強調「大乘非佛說」。而從某個角度來省思，「大乘」(Mahayana)一詞本身，在語意蘊涵上已經隱含了「大」「小」相對的意思，所以大乘人經常使用「小乘」(Hinayana)一詞來稱謂「二乘」。大乘佛教發展到後來，「二乘」一詞幾乎被「小乘」一詞完全取代了。「二乘」在「大乘」的眼光中，就是「小乘」的同義詞。事實上，「二乘」與「小乘」並非同義詞。「二乘」一詞是中性的稱謂，「小乘」一詞則對「二乘」有輕蔑之意，也蘊涵了大乘佛教本身的優越感。「大乘」與「小乘」這兩個名詞的長期使用，已經激化了「三乘對立」的態勢。

爲了佛教思想發展的整體和諧，如果能夠用「上座部佛教」、「南傳佛教」或「聲聞乘」來替代「小乘」的稱呼，而同時「大乘佛教」也改稱為「菩薩乘」或「北傳佛教」，這將是降低「三乘對立」的第一步。「小乘」一詞的使用，應該明確地限制在歷史性的陳述上，以避免不必要的誤解。

歷史上的「三乘對立」，筆者認爲，還可以細說爲三重，此即「法的對立」、「人的對立」以及「經典的對立」。

這個對立的第一重，乃是「大乘佛法」與「二乘佛法」的對立。「二乘佛法」講緣起，講四聖諦，講三法印，講三十七道品，講三三昧，講四無量心，講安那般那念，講五戒，講頭陀行，講不淨觀，講八勝處，講涅槃解脫等等。而「大乘佛法」則講六波羅蜜，講十八空，講菩薩道，講一百零八種三昧，講菩提心戒，講十方佛，講菩薩十地，講無生法忍，講世間即是涅槃，講不斷煩惱而證菩提等等。表面上看，「大乘佛法」與「二乘佛法」的確有許多思想語言上的差異。

第二重對立是「大乘人」與「二乘人」的對立。「人」的對立來自「法」的對立。基本上，大乘人是看不起二乘人的。相對於「大乘」而言，「二乘」之人偏重於「急證」涅槃，也可說是偏重於「獨證」涅槃。二乘人這種修行心態，為大乘人所不屑。此所以大乘經典中，處處呵斥二乘之人，甚至於把二乘之人比喻為「焦芽敗種」。

「大乘」與「二乘」的第三重對立，就是「經典」的對立，也就是「大乘經典」(菩薩藏)與「二乘經典」(聲聞藏)的對立。二乘的經典，以四部阿含、律藏與部分阿毗曇論典為主要代表，通稱為「聲聞藏」。重視「聲聞藏」者，認為大乘經典的可信度有問題，主張「大乘非佛說」；反之，重視大乘經典者，也有輕視「聲聞藏」的傾向，甚至於把「大乘」經典與「阿含」聖典對立起來。這是非常嚴重的誤解。

客觀而論，「聲聞藏」的聖典既然在時間上比較接近佛陀原始的教說，其所發揚的法義，又與大乘不相違背，大乘之人應無反對「聲聞藏」之理。而「聲聞藏」的學者否定大乘經典，其實也大可不必。「聲聞藏」的學者應該虛心地去瞭解大乘經典。糟糕的是，大乘學者往往因為反對二乘之人，連帶的也反對「聲聞藏」的聖典，特別是四阿含。在「阿含聖典」和「二乘」之間，好像理所當然地就被劃上了等號。這個「理所

當然」，其實「大大不然」。

這種錯誤的經典二分法，隨著大乘佛教傳入中國，再經過天台與華嚴二宗的「判教」之後，更加成為中國佛教中一種普遍流行的印象。

## 五、佛教史上突破「三乘對立」的三位論師

如實而論，在初期大乘佛教的般若經典中，我們可以看到，大乘佛法不但不排斥二乘佛法，而且用一個觀念去融攝二乘佛法。這個觀念，叫做「遍學」。所謂「遍學」，是說發心修持「菩薩道」者，為「遍度」一切眾生，應「遍學」一切法門。從般若經典的內容去考察，所謂「遍學一切法門」，不但是「包括」了二乘所強調的修行方法，如三十七道品、三三昧等等，而且認為這些修行方法還是最主要的「基礎」。不過，般若經典強調「遍學」的同時，另外還標榜一個新觀念，叫做「學而不證」。這個觀念保證了菩薩雖然修持二乘的法門，但可以不證它的果位。般若經典用這個觀念來表達它對於二乘佛法既接受又超越的態度。

### （一）龍樹論師

二世紀的龍樹是初期大乘佛教最重要的理論詮釋者，他對三乘佛法的詮釋，基本上是順著初期大乘般若經典的思維進路而開展的。他不但突破了「三乘對立」的思維模式，而且樹立了「三乘共貫」（印順論師語）思維新典範。在龍樹的幾部代表性著作中，如《大智度論》與《中論》，龍樹所表達的思想，一方面以「阿含經」為主要的經證，一方面則是將「阿含經」的義理與「般若經」相互貫通。因此，在龍樹的著作中，不但看不到「大乘」與「二乘」之間的思想對立，反而清楚地看到了兩者之間的連貫性與發展性。

龍樹在《大智度論》卷十九釋「三十七品」時，有一段話反映了他

的佛教解經學的主要思維。

佛法雖一實一相，為眾生故，於十二部經，八萬四千法聚，作是分別說。若不爾，初轉法輪說四諦則足，不須餘法。以有眾厭苦得樂，為是眾生故說四諦。身心得諸法皆是苦，無有樂；是苦因緣，由愛等諸煩惱；是苦所盡處，名涅槃；方便至涅槃，是名為道。有眾生多念，亂心顛倒故，著此身、受、心、法中作邪行，為是人故說四念處。如是等諸道法，各各為眾生說。譬如藥師，不得以一藥治眾病；眾病不同，藥亦不一。佛亦如是，隨眾生心病種種，以眾藥治之。<sup>3</sup>

這段話說明了佛法的根本原理，只是「一實一相」而已，但是隨著對治眾生心病的需求，佛教的法藥自可不斷地予以開展。大乘佛教之興起，正是順應此一需求的結果。

龍樹發現，佛教的根本原理，就是「空」、「緣起」、「中道」的一貫性。龍樹發現這三個概念本身的語意內涵原來就是一樣的。用龍樹自己的話來說，這三個詞語，根本就是「同義詞」。更重要的是，這個根本預設並不是龍樹自己杜撰的，而是他從阿含聖典中所發現的佛陀的原始教說。此一發現的路徑，使得龍樹對於此一根本原理的闡揚，更沒有爭議性。

在龍樹當時，佛教思想界已經出現許多內在的分歧與矛盾。造成此一現象的原因很多，其原因包括後世學者對於佛陀的教說有許多不同的解釋，也包括「聲聞藏」與「菩薩藏」的經典對立等等。龍樹面對此一情形，他提出了另外一套方法論，也就是「二諦」與「四悉檀」的思想

<sup>3</sup> 引自龍樹造、鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 19，《大正藏》第 25 冊，頁 198。

架構。龍樹在《中論》中透過「二諦」來區隔成佛之道的世俗經驗與解脫境界。他又在《大智度論》中透過「四悉檀」來區隔佛教實踐哲學的不同定位。利用這一套方法論，「聲聞藏」也罷，「菩薩藏」也罷，各種不同的實踐理論，都可以找到不同的思想定位。

## （二）宗喀巴論師

龍樹之後，西藏的宗喀巴大師是另外一位積極主張「三乘共貫」的論師。宗喀巴大師深入龍樹中觀學，他的思想可說奠定了西藏格魯派的哲學基礎。他在《菩提道次第廣論》中，用「下士道」、「中士道」、「上士道」來貫通「三乘」。不過上中下的次第，已經顯示了優劣之分。

## （三）印順論師

宗喀巴大師之後，印順論師是另外一位積極復興龍樹學，彰顯「三乘共貫」思想的論師。印順論師在《成佛之道》一書中，用「共法」與「不共法」來詮釋「三乘」的差別。這種詮釋角度，跟宗喀巴大師顯然不同。很顯然地，印順論師的佛教詮釋學進路，比宗喀巴大師更接近龍樹。

在印順論師用以描述龍樹學的幾個表達方式當中，筆者以為，「三乘共貫」一詞應優於「大小共貫」一詞。因為龍樹學所融貫的對象，不是「大乘」與「小乘」兩種人的修行心態，而是「大乘」與「二乘」兩種經典的法義。因此，「三乘共貫」一詞應該是最接近於龍樹學的真正立場的表達。

從思想的內涵來說，「大乘」與「二乘」在「法」，本質上並無對立可言。印順論師指出，二乘講「三法印」，龍樹用「一實相印」去貫通它。二乘講「四諦」，龍樹說「菩薩以一諦入道」，四諦化爲一諦，本質

上還是沒有兩樣的。

順此一義而言，筆者以為，二乘多說「緣起法」，大乘廣說「一切法空」，表面上好像是各說各話，而龍樹說「空」與「緣起」是同義詞，那麼，大乘與二乘所說又有何不同？二乘講「涅槃」，而大乘講「世間即涅槃」，好像又是唱對角戲，而龍樹說聲聞所證即是「無生法忍」，彼此修證境界的差異又安在？二乘講「三十七道品」，大乘講「六波羅蜜」，好像又是南轅北轍，其實，二者都是以戒定慧為根本架構，二者都是以正念為其功夫進退的樞紐。只不過大乘為了廣度眾生，怕你資糧不夠，怕你不耐煩，怕你在菩薩道上半途而廢，所以在戒定慧的基礎上，又特別強調了布施、忍辱、精進三個波羅蜜的重要性。請問，大乘與二乘在「法」的本質上，又有什麼不同？

筆者無意在此把大乘與二乘的思想全面等同化。這是不如實的，也是不必要的。但二者在「法」的本質上的共同性，卻是我們討論此一課題時不可忽略的事實。

再者，「二乘」之所以被矮化為「小乘」，問題乃在「人」而不在「法」。「二乘」之人如果悲心不足，急於自度自了，這是人格特質的問題，不是二乘佛法本身的必然發展。「大乘人」把悲心不足，急於自度自了的修行心態叫做「小乘」，這是可以理解的。但我們可以責備「二乘」之人的「小乘」心態，卻不可以因此而把「小乘」與「二乘」等同化，更不可以因此而反對「二乘」所修所證之法。因為「二乘」所修所證之法並不違背佛陀的教說。「大乘」與「二乘」的真正分野，根本不在法義本身，而是在於修行者的心態不同而已。大乘經中訶斥二乘之時，只是訶斥二乘之人「墮二乘地」而已，所指的乃是二乘之人所證的二乘之果。大乘經中並未訶斥二乘所修之法，也不會全盤否定二乘之人。

## 六、印順論師對於三乘問題的八點主要論述

印順論師對於「三乘」問題，有八點主要論述，有助於釐清「三乘」的定位。

### 第一，三乘一乘，都在學佛者的心行上立論。

印順論師說：

三乘與一乘，一向是學教者的諍論處。三乘是權還是實？一乘即三乘中的大乘，還是出三乘外？諍來辯去，終究是不了了之。近來讀到《正法華經》的譯者——人稱敦煌菩薩竺法護所譯的《修行道地經》，發見附有有關三乘與一乘的古義，簡單明白，特略為介紹。

佛法的因機設教，三乘一乘，都在學佛者的心行上立論。所以如忽略這點，以為那部經是大乘，那部經是小乘；或者說那部法是三乘，那部法是一乘，都是不相干的！學大乘法而證小果，墮入外道，這是常有的事。學者如修學大乘，修學一乘，應時時檢點自己心行。看看自己的發心如何——為了生死，還是為度眾生？行踐如何——還是修出離行，還是慈悲六度行？悟解如何——還是取相滯有，還是即心空而入無生？雖然一切眾生終究是要成佛的，是要入一乘平等大慧的，但未到這步田地，決不因為讀一乘經，學一乘法，就算一乘行者了！<sup>4</sup>

印順論師認為，「三乘」的抉擇，原來是學者的「心行」，也就是發心的大小。所謂發心大小，簡單地說，就是你重不重視慈悲心。所謂「學

---

<sup>4</sup> 印順，〈一二、從學者心行中論三乘與一乘〉，《佛法是救世之光》，頁 142-145。  
<http://127.0.0.1/accelon/homepage.csp?rr=2051&db=yinshun>。

大乘法而證小果，墮入外道，這是常有的事。」可見發心大小比你口頭上的標榜更加實際。

## 第二，大乘與二乘，契入法性的角度不同，因此面對世間與涅槃的態度也不同。

印順論師說：

從『阿含經』以來，佛弟子有了利根慧深的「法行人」，鈍根慧淺的「信行人」——二類，所以大乘興起，也有「信增上」與「智增上」的不同。重信的，信十方佛（菩薩）及淨土，而有「懺罪法門」、「往生淨土法門」等。重智慧的，重於「一切法本不生」，也就是「一切法本空」，「一切法本淨」，「一切法本來寂靜」的深悟。大乘不是聲聞乘那樣，出發於無常（苦），經無我而入涅槃寂靜，而是直入無生、寂靜的，如「般若法門」、「文殊師利法門」等。直觀一切法本不生（空、清淨、寂靜），所以「法法如涅槃」，奠定了大乘即世間而出世間，出世間而不離世間的根本原理。<sup>5</sup>

換句話說，「三乘」同歸涅槃，但二乘從「無常門」切入，所以重出離，而大乘從「無生門」，所以觀知「世間即涅槃」，因此，「不厭生死，不欣涅槃」。

## 第三，三乘的施設可以從「四悉檀」中得到正確的理解，但也必須把握到「方便」與「究竟」的差別。

印順論師說：

---

<sup>5</sup> 印順，〈自序〉，《初期大乘佛教之起源與開展》。<http://127.0.0.1/accelon/?rr=2472&db=yinshun>。

佛法施教的宗旨，有此四悉檀不同。弘揚佛法而要得到機教相契的效果，就得深切地注意四悉檀的運用才行，把握方便（前三悉檀）與究竟的差別才行。尤其是不能誤解方便為究竟，從根本上破壞了佛法的綱宗。<sup>6</sup>

四悉檀前面三個悉檀是建立在世俗諦基礎上的方便入道法，而後一悉檀則是究竟的真實，不可動搖。三乘施設儘管可以有種種「方便」，但不能背離第一義悉檀的根本原則。

#### 第四，「人間佛教，應以人為中心，應攝取印度初中二期佛教。」

印順論師說：

在印度一千五百年的佛教史中，也可看出三期的演變。……初期佛教以聲聞乘為中心，中期以人（天）菩薩為中心，後期以天（菩薩）為中心。中期的大乘佛教，一方面傾向天菩薩，同時又傾向人菩薩。人菩薩法，在印度的中期佛教，有著充分的表現；為了適應於印度神化極深的環境，佛教就更攝取婆羅門教的方便，發展到天菩薩去。

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，特應從悲起智，而不取後期佛教的天菩薩法。傳到中國的佛法，唐代也還是印度後期佛教的開始，所以還不像傳於西藏的完全天化。中國所傳的佛教，天神化本來不深，也許聲聞的傾向要濃厚些。提倡純粹的人菩薩

---

<sup>6</sup> 印順，〈三、從依機設教來說明人間佛教〉，《佛在人間》，頁 31-44。  
<http://127.0.0.1/accelon/homepage.csp?rr=1381&db=yinshun>。

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。<sup>7</sup>

這兩段話，說明了「人間佛教」面對一樣的「大乘」，也仍必須再做出抉擇。印度的初期佛法以「聲聞乘」為主，而中期則以「人菩薩」為主，而後期則以「天菩薩」為主。印順論師認為印度的後期佛法過度地「天化」，因此，不為「人間佛教」所取。

### 第五，三乘究竟，本是方便說的。在證入法性平等中，同歸一乘，為必然的結論。

印順論師說：

一乘，即一大乘。三乘中也有大乘，與一乘有什麼差異呢？如說：三乘同入無餘涅槃，聲聞，緣覺的無學果是究竟的，這即是三乘說。如說：不但菩薩決定成佛，聲聞與緣覺將來一定要回心向大，同歸於唯一大路——成佛，這即是一乘說。一開始就發菩提心的，叫直往大乘；先修二乘，再回心向大乘，叫迴入大乘。從學菩薩行，成如來果說，大乘與一乘，並無實質的差別。……三乘究竟，本是方便說的。在證入法性平等中，同歸一乘，為必然的結論。<sup>8</sup>

筆者以為，從「證入法性平等」的立場來看，「三乘」的旨趣當然是一而非三。這個時候說「一乘究竟」也罷，說「三乘究竟」也罷，語義上已無差別。但若以為「二乘」不究竟，非要堅持「迴小向大」、「唯

<sup>7</sup> 同上註。

<sup>8</sup> 同上註。

大無小」不可，恐怕在立論的基礎上已經有了「大乘優位」的意味在裡面。

再者，在「一乘究竟」或「三乘究竟」的議題上，如果是著眼在一個絕對化的思考邏輯上，那就要陷入不相容的矛盾之中，這樣的爭議，必將是沒完沒了。筆者因此以為，與其在「一乘究竟」或「三乘究竟」的命題上要求一個不相容的答案，不如回歸到龍樹「三乘並存，各得其道」的理念。龍樹在《大智度論》中說：

佛以大慈故，說三十七品涅槃道，隨眾生願，隨眾生因緣，各得其道。欲求聲聞人，得聲聞道；種辟支佛善根人，得辟支佛道；求佛道者，得佛道。<sup>9</sup>

簡言之，三乘之道應該兼容並蓄，並且讓一切眾生能夠「各得其道」。眾生的個別差異是非常之大的，不同的眾生各有不同的因緣，其所追求的生命理想也各不相同。因此對於眾生選擇不同的解脫道，我們應該給予同等的尊重。所謂「欲求聲聞人，得聲聞道；種辟支佛善根人，得辟支佛道；求佛道者，得佛道」，這不但是「求仁得仁」，而且更能夠彰顯出佛法的廣大包容性。《莊子》〈駢拇篇〉所謂「續鳧截鶴」<sup>10</sup>的悲哀，就是因為忽略了眾生的個別差異，硬是強用一種標準，企圖把眾生的幸福予以一致化，得到的卻是反效果。可見任何的善意都不應該以強

---

<sup>9</sup> 引自龍樹造、鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 19，《大正藏》第 25 冊，頁 197。

<sup>10</sup> 出自（清）郭慶藩輯，《莊子集釋·駢拇篇》（台北：河洛圖書出版社，1974 年），頁 317。原文為：「彼正正者，不失其性命之情。故合者不為駢，而枝者不為跂；長者不為有餘，短者不為不足。是故鳧脛雖短，續之則憂；鶴脛雖長，截之則悲。故性長非所斷，性短非所續，無所去憂也。意仁義其非人情乎！彼仁人何其多憂也？」

制的方式施之於任何眾生，否則你的善意就可能成為別人的災難，這是很重要的警惕。菩薩道固然極其豐富而尊貴，但並非所有的眾生都能有此承擔。所以，三乘並存，各得其道，豈不是正可以提供給眾生更多的自由選擇？這種思維，的確是「人間佛教」對於「三乘抉擇」這個主題的一個重要的參考指標。

## 第六，「人間正行」通於「三乘」

「人間佛教」的精彩處之一，就是對於「人間正行」的闡明。但印順論師有時用「凡夫菩薩」來敘述「人間正行」，有時用「人菩薩行」。印順論師在《佛在人間》一書中說：

即此人間正行，化成悲智相應的菩薩法門，與自私的人天果報，完全不同。這樣的人間佛教，是大乘道，從人間正行去修集菩薩行的大乘道；所以菩薩法不礙人生正行，而人生正行即是菩薩法門。以凡夫身來學菩薩行，向於佛道的，不會標榜神奇，也不會矜誇玄妙，而從平實穩健處著手做起。一切佛菩薩，都由此道修學而成，修學這樣的人本大乘法，如久修利根，不離此人間正行，自會超證直入。如一般初學的，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！<sup>11</sup>

印順論師所謂「超證直入」，就是太虛大師所強調的「人乘直接佛乘」。印順論師認為，只要「久修善根，不離此人間正行，自會超證直入」。印順論師並且說：

從佛出人間的意境中，一重人間，一重佛道。這我們稱為人間佛

<sup>11</sup> 印順，《佛在人間》（新竹：正聞出版社，2000年），頁104。

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。<sup>12</sup>

印順論師的說法著重在「平時穩健」。筆者以為，「人乘直接佛乘」的銜接點，可以從「六度相攝」的原理切入。這是一個重大的課題，另文再詳。

印順論師的表達，一方面以「人生正行即是菩薩法門」，明白地區隔了「人天乘」與「菩薩乘」的分野，同時也突顯了「以凡夫身來學菩薩行」的特質。唯有對「以凡夫身來學菩薩行」有所自覺，才不會在「人間佛教」的實踐上，產生自我膨脹的幻覺，或是在自我神化的迷宮中不自覺地墮落。印順論師強調「人菩薩行」要從十善業道切入：

初學菩薩而著重於十善業，即以人身學菩薩道的正宗。太虛大師宣說的「人生佛教」，即著重於此。<sup>13</sup>

印順論師又說：

初發菩薩心的，必有宏偉超邁的氣概。菩薩以利他為重，如還是一般人那樣的急於了生死，對利他事業漠不關心，那無論他的信心怎樣堅固，行持怎樣精進，決非菩薩種姓。專重信願，與一般神教相近。專重修證，必定墮落小乘。初發菩提心的，除正信正見以外，力行十善的利他事業，以護持佛法，救度眾生為重。經

---

<sup>12</sup> 同上註，頁 73。

<sup>13</sup> 同上註，頁 102。

上說：「未能自度先度他，菩薩是故初發心」。應以這樣的聖訓，時常激勵自己，向菩薩道前進。<sup>14</sup>

印順論師在這裡依然強調「力行十善」是「凡夫菩薩」的基本功課。如此說來，在印順論師對「人菩薩行」的詮釋中，我們可以發現，所謂「人菩薩行」的內容，其實並沒有強調什麼大乘佛教與二乘「不共」的內容。因此筆者以為，在「三乘同尊」的思維進路中，「人菩薩行」四字，也許未嘗不可隱去「菩薩」二字，而以「人間正行」為主要的表達。如此則「人間正行」可以通行於「三乘」，「人間佛教」的實踐範圍也可以擴大了。

## 第七，承認自己是「凡夫」。

印順論師在〈人間佛教要略〉(《佛在人間》)一文中，特別提到「菩薩」的三個階段：

平常說菩薩，總是想到文殊、普賢等大菩薩，其實菩薩也有初學的。菩薩道所有經歷的過程，可略分三個階段：

- 一、凡夫菩薩，
- 二、賢聖菩薩，
- 三、佛菩薩。

第三階段的菩薩，是證得大乘甚深功德，與佛相近似的。……這樣的佛地大菩薩，是久修二阿僧祇劫以上所到，如文殊、觀音等，初學是不容易學到的。第二階段的菩薩，是已發菩提心，已登菩薩位，從賢入聖，修大悲大智行，上求下化——這即是三賢到八

<sup>14</sup> 同上註，頁 103。

地的階位。第一階位，是新學菩薩，是凡夫身初學發菩提心，學修菩薩行。雖或是外凡夫，或已進為佛法內凡夫，菩薩心行的根柢薄弱，可能還會退失。<sup>15</sup>

平常大眾所膜拜的菩薩，就是最高位階已經接近佛位的菩薩，這包括觀音菩薩、文殊菩薩、普賢菩薩、地藏菩薩等。再來就是大乘佛教從初地到八地的菩薩，或是相當於二乘的所謂三賢果位。然後就是「凡夫菩薩」的角色。在「人間佛教」的立場上所說的「人間菩薩」，就是指「凡夫菩薩」。「凡夫菩薩」在經典中，又稱之為「新學菩薩」或「初發意菩薩」。印順論師描述「凡夫菩薩」的特質說：

新學菩薩，要培養信心、悲心，學習發菩提心；樂聞正法，聞思精進，而著重以十善業為菩薩道的基石。這類菩薩，雖沒有什麼深定大慧，神通妙用，但能修發菩提心，修集十善行——菩薩戒，精勤佛道，已充分表示出菩薩的面目。這樣的力行不息，積集福慧資糧，一旦菩提心成就，就可進入不退菩提心的賢位。<sup>16</sup>

「凡夫菩薩」是一切菩薩位的根基，雖然還沒有具備大菩薩條件，只要福慧具足，就可以轉進「不退菩提心的賢位」。「凡夫菩薩」的基本功課就是「十善業道」，印順論師同時提到了「凡夫菩薩」兩個極重要的性格，一為「具煩惱身」，一為「悲心增上」。基於第一種性格，「凡夫菩薩」必須承認自己煩惱未斷，因此不可裝模作樣。印順論師說：

大師平時，坦白地說：我是凡夫而學修發菩薩心的。以人間凡夫的立場，發心學菩薩行，略有兩點特徵：一、具煩惱身：凡夫是離不了煩惱的，這不能裝成聖人模樣，開口證悟，閉口解脫，要

---

<sup>15</sup> 同上註，頁 100-101。

<sup>16</sup> 同上註，頁 101。

老老實實地覺得自己有種種煩惱，發心依佛法去調御他，降伏他（慈航法師晚年，發願離淫欲心，也就是真實的佛子模樣）。有人說：如學佛的或出家大德，內心也充滿煩惱，這怎能使人歸敬呢！這些人把煩惱看得太輕易了。

……凡依人身而學發菩提心，學修菩薩行，務要不誇高大，不眩神奇。如忽略凡夫身的煩惱覆蔽，智慧淺狹，一落裝腔作勢，那麼如非增上慢人（自以為然），即是無慚無愧的邪命。依人身學菩薩行，應該循序漸進，起正知見，薄煩惱障，久積福德。久之，自會水到渠成，轉染成淨。<sup>17</sup>

印順論師這一番話真是語重心長。多少人在佛教裡面稍微有一點覺受或成就，或是有一些群眾追隨，就不免自讚毀他、自我膨脹、自我聖化、自我神化，殊不知自己那一點覺受或成就，根本不足以承擔「增上慢」的墮落！做為「凡夫菩薩」，務必隨時要有「具煩惱身」的自覺，才有轉染為淨、向上提昇的希望。

談到「悲心增上」的性格，印順論師認為，「凡夫菩薩」雖然還未能自斷煩惱，卻有強烈的利他之心。這是「凡夫菩薩」最可貴的地方。

## 第八，「人菩薩行」與「人天乘」的差別

也有人質疑，「人間佛教」所強調的「人菩薩行」，與追求人天福報的「人天乘」有什麼不同？印順論師回答說：

有的人因誤解而生疑難：行十善，與人天乘有什麼差別？這二者，是大大不同的。這裡所說的人間佛教，是菩薩道，具足正信正見，以慈悲利他為先。學發菩提心的，勝解一切法——身心、

<sup>17</sup> 同上註，頁 102-103。

自他、依正，都是輾轉的緣起法；了知自他相依，而性相畢竟空。依據即空而有的緣起慧，引起平等普利一切的利他悲願，廣行十善，積集資糧。這與人乘法，著重於偏狹的家庭，為自己的人天福報而修持，是根本不同的。

初學發菩提心的，了知世間是緣起的，一切眾生從無始以來，互為六親眷屬。一切人類，於自己都展轉依存，有恩有德，所以修不殺不盜等十善行。即此人間正行，化成悲智相應的菩薩法門，與自私的人天果報，完全不同。這樣的人間佛教，是大乘道，從人間正行去修集菩薩行的大乘道；所以菩薩法不礙人生正行，而人生正行即是菩薩法門。<sup>18</sup>

印順論師這一段話太重要了。重要的不只是他指出了「人間佛教」與「人天乘」的不同。更重要的是，印順論師指出，「人間佛教」之所以不落入「人天乘」，乃是依於「緣起性空」的正知見。不能深入「緣起性空」，就不能說你所行的利他法門，與「人天乘」有什麼不同。

## 七、跨越傳統判教與自宗優位之舊思維

整個佛教思想史的發展，在某個意義上說，就是佛教詮釋學的發展史。「判教」正是佛教詮釋學一個重要的環節。大乘佛教傳入中國以後，三論、天台、華嚴與法相唯識各宗，紛紛各自成立「判教」的體系。這一方面可以有效地處理印度佛教經典的思想分歧問題，另一方面也可以清楚地呈現宗派自身對法義的抉擇。

但傳統上的判教，有很多地方隱藏著「三乘對立」的思維，並且跳脫不出「自宗優位」的意識形態。

---

<sup>18</sup> 同上註，頁 103-104。

在天台宗「五時八教」的判教中，《阿含經》被歸為五時中的「鹿苑時」，也就是「小乘教」；而在「化儀四教」中，被歸為「漸教」，是為「鈍根者」而說的教法；同時在「化法四教」中，又被歸為「藏教」，指的也是「小乘教」。此外，所謂「小、始、終、頓、圓」的五時分位，也明顯地有其價值判斷在裡面。這樣的判教，固然呈現了佛教的多元內涵，但仍然是一種「自宗優位」的思維模式。

中國的華嚴宗也有「五時十宗」的判教，《阿含經》不但被歸為第一時的「小乘教」，並且被稱為「愚法小乘教」或「愚法聲聞教」。文字之間，貶抑之味極重。可見在中國的判教架構之中，《阿含經》等原始佛教聖典的地位，幾乎與「小乘教」或「聲聞法」成了同義詞。

從印度的大乘到中國的台、賢各宗之判教，其中對於阿含聖典的錯誤定位，一直很少被重新省思。事實上這種看法不但是一種不該發生的錯覺，而且會使大乘佛教的源頭銜接不上原始佛教，反而強化了所謂「大乘非佛說」的主張。

從另一方面說，偏重「聲聞藏」的學者，高唱所謂「大乘非佛說」，是另一形式的「自宗優位」意識的反映。因為三乘的教說既然是同源於阿含，在義理上是不相違背的，那麼，是不是「佛說」只是文獻學的問題。而且從文獻學的角度來考察，站在聲聞藏的立場否認菩薩藏，也有五十步笑百步之嫌。因為即使是聲聞藏的經典也不是在佛陀當時所記載下來的，印順論師在《初期大乘佛教之起源與開展》一書中，特別引述「法藏部」與《小品般若經》的主張，強調「不違法相，是即佛說」的原則。<sup>19</sup>

<sup>19</sup> 印順，《初期大乘佛教之起源與開展》（臺北：正聞出版社，1981年），頁1322-1329。

要走出「三乘對立」的思維，必須取法於龍樹學「三乘共貫」的詮釋學進路，重新省思傳統判教的得失，走出「自宗優位」的思維框架。傅偉動教授在〈大乘各宗教相判釋的哲學考察〉一文中，提出所謂「判教新十義」的主張，企圖藉此重新檢驗傳統判教的得失。此外，他在〈大乘佛法的教義多門性與辯證開放性〉一文中，也提出大乘佛法「二十門」的詮釋學新思維。這兩篇文章都是極富創意的重要文獻。

## 八、對於「終極思維範疇」的兩種模式之省思

在「三乘抉擇」的批判性思辨過程中，有一個重要的省思重點，必須在此一提，那就是：終極思維範疇的兩種模式。

德國哲學家康德透過人類思維的判斷形式，發現了人類理性的先驗性「範疇」(Category)。從這個角度來看，我們也可以發現，人類對於生命實踐的目標，在思維上做出終極化的判斷，這也是一種非常典型的「範疇」。借用康德的話來說，人類與生俱來都有一種「形上學的欲求」，如此，實踐理性 (Practical reason) 的終極化範疇，自是此一形上學思維的主要範疇之一。

終極化的思維範疇，在佛教思想史上十分明顯。從原始佛教到大乘佛教，都有終極思維範疇的積極表達。

在原始佛教這方面，《雜阿含經》〈第一義空法經〉對於「第一義空」的表達，就是超越「俗數法」而追求終極境界的思維範疇典型。從「有餘涅槃」到「無餘涅槃」，是另外一個終極思維範疇的表達。《雜阿含經》所謂「十二因緣如虛空不可盡」，都是屬於此一範疇類型。

而在大乘佛教這方面，不但承襲了原始佛教這些終極思維範疇的表達，並且更加多元地開展出新的思想語言。常見的大乘佛教語彙，諸如「一實相印」、「一真法界」、「無盡緣起」、「遍法界、虛空界」、「唯佛與

佛，乃能究竟」、「大圓鏡智」等等，都是帶有終極化思維範疇的表達。

然而，深入地思考這些表達，卻可以發現其中蘊涵了兩種詮釋的模式。在筆者進一步解析這兩種模式之前，且先引述一段近代印度詩哲泰戈爾（Rabindranath Tagore）的英文小詩。在一本題為《螢》（Fireflies）的詩集中，泰戈爾這樣說：

True end is not in the reaching of the limit,  
but in a completion which is limitless.

這首詩的中文，或許可以翻譯為：

真正的目的不是有限的到達，而是無限的完成。

「有限的到達」只是某一個定點的實現，「無限的完成」則是一個「不斷接近圓滿」的過程。你可能永遠無法「到達圓滿」，但你卻可以永遠在「接近圓滿」的過程之中。

且看大乘佛教日常課誦中常用的「四弘誓願」：

眾生無邊誓願度，煩惱無盡誓願斷，  
法門無量誓願學，佛道無上誓願成。

這一連串的「無邊」、「無盡」、「無量」、「無上」，其所表達的時間觀念，如果用泰戈爾的角度去理解，那就是「無限的完成」。「無邊」、「無盡」、「無量」、「無上」的目標，什麼時候才能夠完成呢？事實上，「什麼時候完成」有什麼重要呢？重要的是，你已經進入那個「無限完成」的「過程」！

也許有人一想到「無限」就崩潰了，因為沒有邊際啊！大乘佛教的終極思維，大多帶有這種「無限」的意味。不管「四弘誓願」的道路是

如何地向「無限」延伸，重要的是，誓願的能量也是無窮無盡的！這就是大乘佛教「菩薩道」的時間觀念。大乘佛教之所以不斷地強調「不厭生死，不住涅槃」，其所表達的就是這個「無限完成」的信念。相對地，如果把佛教的生命實踐之終極目標視為一個定點的實現，那就很容易成為「有限的到達」。

同樣地，如果把《雜阿含經》的「第一義空」，解讀為究竟的真實，或是把它解讀為向上無限超越的歷程，或是生命實踐的終極蘊涵，這都沒有問題。但如果在思維上把「空性」的語意內涵解讀為形而上學某一種超絕的「實體」，並且把它連結到「無餘涅槃」，把「無餘涅槃」解讀為修行目標上最後一個定點的表達，這個時候，「終極」的範疇蘊涵，就極可能從「無限的完成」，微而不妙地轉移到「有限的到達」。

概括而言，對於佛教終極思維範疇的詮釋，可以從「無限性」與「歷程性」的角度切入，也可以從「有限性」與「定點到達」的角度切入。切入的角度不同，詮釋的旨趣當然也就大為不同。

從這裡來看，「二乘佛教」之所以「急證涅槃」，或是「獨證涅槃」，其思維盲點，就在這個地方。「二乘佛教」之所以不能接納「大乘佛教」，也是因為卡在這裡。相對地，「大乘佛教」對於終極範疇的詮釋，有時也會不自覺地走向極端化的盲點。在傳統中國佛教的判教形式中，其所以普遍地出現「自宗優位」的強烈表達，也同樣是此一終極思維範疇被誤用的結果。

## 九、三乘義理共貫的十二項抉擇

筆者以為，論述「三乘共貫」的義理，至少可以從下列十二個面向切入：

第一，抉擇經典傳承，明三乘同源阿含。

第二，抉擇三法印，明一實相印。

第三，抉擇空、緣起、中道義，明三乘無別。

第四，抉擇二諦，明真俗相攝而無礙。

第五，抉擇四依法，明「三乘」教法之間，只是了義、不了義的問題。

第六，抉擇「四悉檀」，明三乘教法功能不同。

第七，抉擇三乘施設，明「三乘並存」。

第八，抉擇學佛者心行，明三乘因機設教。<sup>20</sup>

第九，抉擇十八空義，明三乘同歸「畢竟空」。

第十，抉擇輪涅之義，明「三乘同證無餘涅槃」。

第十一，抉擇三十七道品，明三學與六度之一貫性。<sup>21</sup>

第十二，抉擇戒法根本，明三乘共戒。

有關以上這十二個論述基礎，筆者在〈龍樹的詮釋學理念之哲學省察——從《大智度論》三個論題的思維進路，探討龍樹學「三乘共貫」的詮釋學蘊涵〉一文中，部份已有相當的討論，<sup>22</sup>此處不再多所複述。還有部份論點，牽涉較廣，容當另文闡明。

## 十、「宗教人間化」對當代宗教的挑戰

英文的 Religious Secularization，通常譯為「宗教世俗化」，這個譯

<sup>20</sup> 此一論點，詳參印順，〈一二、從學者心行中論三乘與一乘〉，《佛法是救世之光》，頁 142-145。http://127.0.0.1/accelon/homepage.csp?rr=2051&db=yinshun。

<sup>21</sup> 從三十七道品、三解脫門到六度相攝。

<sup>22</sup> 現代佛教學會、台大佛學研究中心、印順文教基金會，《「印順思想：邁向 2000 年佛學研討會」論文集》（2000 年）。

名很容易引起誤解，並且造成它在亞洲佛教界受到很大的排斥與抗拒。主要原因有二，首先是因為亞洲佛教界不熟悉近代西方社會積極擺脫基督宗教控制的社會自覺，更不熟悉西方社會因為人文主義的興起而轉向「回歸人間」的思想變遷；其次是英文“Secularization”這個字詞的字典意義(dictionary meaning)。宗教之所以為宗教的核心價值乃是「神聖性」(Sacredness)，而“Secularization”的字典意義則是「世俗化」，這樣的表達，正好與「神聖性」(Sacredness)這個概念相互對反，當然會引起宗教界的排斥。不過當“Secularization”這個詞放在當代西方思潮變遷的脈絡中來使用時，特別是放在宗教的脈絡中來理解時，所謂“Religious Secularization”，它所表達的蘊涵，乃是「神聖不離世俗」，而非「背離神聖」的「俗化」。

很顯然地，很多宗教人士一看到「宗教世俗化」這個詞語，很容易望文生義地把它解讀為「宗教俗化」，然後接著就想到庸俗化與功利化。為了避免這樣一個誤解的聯想，筆者因此主張，Religious Secularization這個詞的中譯，可以考慮從「直譯」的「宗教世俗化」，改為「意譯」的「宗教人間化」，或是「宗教入世化」。<sup>23</sup>

我們可以說，「宗教人間化」給西方的基督宗教另外一個存活的空間，同樣地，亞洲地區的佛教如果不是重新定位在「人間佛教」的方向上，佛教也可能很快地被邊緣化。<sup>24</sup>

筆者以為，「宗教人間化」對當代宗教所形成的衝擊與挑戰，其回

<sup>23</sup> 有關宗教人間化的論述，詳請參閱：游祥洲，〈論佛教如何在全球「宗教人間化」的公民社會中創造其可續性發展的優勢〉，中國佛教協會、國際佛光會、香港佛教聯合會、中華宗教文化交流協會聯合主辦「第二屆世界佛教論壇」（台北，2009年）。

<sup>24</sup> 也有主張「人間佛教」的人士，反對「宗教世俗化」，這是誤解的結果。

應與調適的狀況，其實在不同的宗教與教派之間，有著極大的分歧。對於「天國取向」的基督宗教來說，這個衝擊當然是極大的。教會在西方社會快速地減少，就是一個事實的反映。再者，十九世紀以後，基督宗教對於「上帝」的詮釋，也從高高在上的「創造神」、「主宰神」，轉型為轉向「神在汝心中」的「道德神」，德國哲學家康德（Immanuel Kant, 1724—1804）的道德哲學，就是一個典範。

相對來說，佛教就不一樣。從原始佛教開始，佛教就一直強調「活在當下」、「活在正念」、「活出生命」，在佛教信仰中，「天國」從來就不是理想的去處。然而原始佛教以「涅槃」為修持目標，這個「涅槃」是不是另外一個形式的「天國」呢？當然不是！「涅槃」只是當下解脫的境界罷了，並不是天堂一般的另外一個世界。

「宗教人間化」對於佛教的衝擊雖然遠低於基督宗教，但看得更仔細一點，我們也可以發現，它對佛教內部各宗派的衝擊也有差異。整體來說，「宗教人間化」對南傳佛教的衝擊，會大過於對大乘佛教的衝擊；對大乘淨土宗的衝擊會大過於對禪宗的衝擊。理由很簡單，因為南傳佛教的重心在出家僧團，它與社會的距離比較大，「入世」的比重相對地也較少，因此，南傳佛教要做的調適也比較多。大乘淨土宗以「極樂世界」為目標，當然「入世」的成份就會相對地少一些。不過，淨土宗有一個非常重要的表達，就是《阿彌陀經》所說的：「不可以少善根福德因緣而生彼國。」這個表達，至少顯示出淨土宗對於「現世」的重視。

就大乘的本質而言，大乘佛教所謂「菩薩道」，本來就是勇於走向十字街頭，勇於走入人群的一種利他精神。簡單地說，大乘就是「入世」，也就是宗教必須面對「俗世」，從「俗世」的利他行動中，來完成「轉凡成聖」的修行目標。

## 十一、「人間佛教」在亞洲地區的開展

當我們如實地理解了西方社會近代的思想變遷，再回過頭來看看近代亞洲佛教的發展，不正是彈唱著同一種人間取向的曲調嗎？當代華語世界的「人間佛教」運動，乃至於非華語世界的「入世佛教」運動，其實都是佛教內部一種自發性的「宗教人間化」（世俗化）。而它發生的時間點，竟然與西方社會反天國取向的「宗教人間化」運動同步呼應，不能不說是全球思潮一個奇妙的共業現象。

回顧大乘佛教在漢地的發展，明清之後，因為過度向寺院經濟的需求傾斜，於是發展出所謂「趕經懺」的現象，造成社會大眾把佛教看成是一種事奉鬼神的宗教，這與西方中世紀宗教的「天國取向」，已經沒有兩樣。近代太虛大師提倡「人間佛教」，在時間上正好與西方「宗教人間化」的進程相呼應，太虛大師何以有此全球性的嗅覺？的確值得玩味。

近代日本傳統佛教的衰落，固然與日本僧侶的「在家化」有關，但另外一個重要的因素就是，日本傳統佛教寺院已經被窄化為誦經度亡的地方。也因為如此，才會不斷地逼出日本佛教的新興教派。仔細觀察，日本的新興佛教，無不帶有強烈的「入世」色彩，答案已經非常明顯。西方文明從「文藝復興」到啟蒙運動，一路走來，都是向著「理性化」的面向發展。而東方社會面對西方文明的挑戰，也不得不從「理性化」的面向來回應。

客觀而論，太虛大師開啓了「人間佛教」的理念，使「佛教人間化」成為當代華語世界最普遍的思想語言，同時與全球性的「宗教人間化」的主流思潮相接軌。太虛大師之後，佛光山、慈濟、趙樸初居士、法鼓山，當代這幾個有影響力的佛教道場，無不順著這個「入世」取向的思

想語言在開展。太虛大師在近代佛教史上的思想高度，的確少有他人能比。

華語世界以外，幾乎與太虛大師同時，近代印度賤民背景的安貝卡博士（Dr. Babasaheb Bhimrao Ramji Ambedkar），於 1956 年選擇了佛教做為賤民人權運動的思想基礎。從那個時候開始，佛教史上最大規模的佛教復興運動，就與賤民人權運動同步同調進行。他與太虛大師在見地上有許多不謀而合的地方，兩個人同樣強調「入世」，同樣強調「以人為本」而不是「以神為本」。安貝卡博士一生所從事的工作，的確是百分之百的「入世佛教」。

同時在南傳佛教方面，整個佛教思潮由過度偏重「出世」而轉向「入世」，也出現了十分積極的表達，其中最重要的代表性人物之一，就是泰國的佛使比丘（Ven. Bhikkhu Buddhadasa, 1906–1993 A.D.）。佛使比丘提出「法的社會主義」的論述，他甚至於對「十二支緣起法」的詮釋，也打破了傳統「三世二重因果」的說法，直接了當地主張，「十二支緣起法」乃是在「當下」一個事件中完成。<sup>25</sup>

再者，如目前在西方世界傳揚佛教思想最有影響力的人之一，越南的一行禪師（Ven. Thich Nhat Hanh, 1926 A.D.—），更是直接標榜「入世佛教」（Engaged Buddhism）。談到淨土思想時，他大聲疾呼：

Pure Land is Now or Never!

淨土就在當下，否則永不實現！

這個「當下淨土」的理念，與淨土宗的「極樂淨土」是否對立？筆者曾與一行禪師當面討論。筆者認為，「當下淨土」與「極樂淨土」是

---

<sup>25</sup> 詳參佛使比丘，《生活中的緣起》（嘉義：香光書鄉，1995 年）。

互補的，因為一個是「此時、此地、此人」的功課，一個是往生以後的功課，兩者不必對立。

佛使尊者的在家弟子，泰籍華裔的蕭素樂博士(Ajan Sulak Sivaraksa, 1933 A.D. —)，一方面繼承了佛使尊者崇尚自然以及堅持佛法純淨性的思路，一方面則因他對一行禪師所提倡的「入世佛教」，有著高度的認同，因而創立了「國際入世佛教協會」(International Network of Engaged Buddhists, INEB)。他大力地批判了資本主義的缺失，認為內在的和平比外在的經濟成長更重要，但當物質的匱乏已經妨礙到心靈的開展，消除貧窮乃是首要之務。他認為財富並非修行之障礙，反而是個人福報的結果。因此佛教不但不反對財富，反而鼓勵經濟活動。但如果把財富視為人生之目標，則可能引發對物質之貪欲，因而形成人生的苦因。唯有布施可以降伏貪欲，而財富則可以提供布施之機會。

蕭素樂博士也針對現代佛教內部「商業化」與「消費主義化」的作法，提出了嚴厲的批評。他在曼谷北邊的農村中，建立了一個閉關養生中心(Wongsanit Ashram)，採取傳統的簡樸生活方式，與佛使尊者生前在曼谷南邊所建立的「解脫自在園」，可說是南北輝映。

整體而言，「人間佛教」在最近這六十年來的全球性多元開展中，已經明顯地呈現出北傳的「大乘」與南傳的「上座部」雙軌發展的現象。

無論是太虛大師、安貝卡博士、佛使比丘、一行禪師，或是蕭素樂博士，他們的思想語言，與全球「宗教人間化」的主流發展，本質上是同一個調性的。簡單地說，「宗教人間化」的趨勢，在西方的表現，比較著重於社會結構的改變，而在東方，則更深入地顯現在思想取向與宗教實踐上。

理解了這一點，佛教界不但要歡迎這個「宗教人間化」的全球思潮，更要由此發現佛教在這樣一個全球思潮中未來可續性發展的優勢，特別

是大乘佛教。同時，在「宗教人間化」這個大前提之下，佛教與西方宗教的對話，也將更爲容易。

有關「人間佛教」的英譯，目前尙無定論。有人譯爲 Humanitarian Buddhism，也有人譯爲 Renjian Buddhism。在太虛大師的影響下，越南最早出現 Engaged Buddhism 的英譯，回翻成中文，通常譯爲「入世佛教」。筆者以爲，中文世界的「人間佛教」，一旦譯成英文，最好的翻譯應該就是 Engaged Buddhism。

## 十二、結論——人間佛教涵融三乘之重要

觀察「人間佛教」的發展，不只是要注意它在華語世界的作用，更要放大到華語世界以外的地區。不只是要從佛教的角度去看它的發展，更要從宗教在全球化環境中的發展情形來思考。不只是要從今天這個時代的作用去看它，更要從歷史宏觀的角度來深觀它的定位與定向。因此，筆者以爲，有三個問題必須放在「人間佛教」這個題目上來討論。

第一，「人間佛教」在佛教思想發展史中所承擔的功能，是延續或斷裂？

第二，「人間佛教」在全球佛教的「南北對話」（南傳二乘與北傳大乘的對話）中，究竟是發現「三乘」佛法相即互補的共同思想平台，或是挑起另外一個理論對爭的戰場？

第三，在全球性的宗教大環境中，「人間佛教」除了對於佛教本身的理論深化與活化之外，它對於跨宗教的思想對話與針對全球性的結構性問題，究竟有什麼積極性的論述與主張？

這三個問題將是檢驗「人間佛教」未來全球性開展的重要指標。唯有確立「三乘同尊」的新思維，才能夠針對前兩個問題做出正面的答案，

也才有可能為第三個問題創造更有力的對話與論述條件。

羅馬教廷在 1964 年召開了「梵二會議」，把天主教從過去宣稱「教會之外沒有恩典，也沒有救贖」的封閉性教條，修改為「教會之外仍有恩典，仍有救贖」的開放性主張，這使得天主教一夕之間變得更有活力，更能夠以開放的態度，跨向不同的文化。

反之，泰國的法身寺（Wat Dhammakaya），1999 年因為主張「阿羅漢並非最高境界」而在南傳佛教國家遭到嚴厲的批判。佛教世界仍然處在一個「三乘對立」的思想氛圍中，佛教在全球化的宗教競爭中，如果不能及時從內部化解「三乘對立」，佛教的競爭力將會自我抵銷。全球性的佛教聯誼組織如「世界佛教友誼會」、「世界佛教僧伽會」等，只能以聯誼的方式來緩和對立，然而根本的化解之道，仍有待於佛教學者從詮釋學的角度切入，重新建構「三乘共貫」與「三乘同尊」的新思維。

「人間佛教」是「三乘」佛法一個新的交會點。從原始佛教的思想內涵與修行風格來看，佛教本來就充滿了「人間性格」。從經證與教證的角度來看，佛法的義理本來就是「三乘共貫」。從佛法的實踐哲學的角度來看，本來就是「三乘互補」。從佛教的倫理思維的基礎來看，本來就是「三乘共戒」。

印順論師將近一個世紀的研究成果，已經為佛教詮釋學提供了一個接古開新的基礎。印順論師用「三乘共貫」貫通龍樹學，這個詮釋學立場不但可以成為佛教內部對話一套有效的思想語言介面，而且可以為「佛教全球化」創造極大的優勢。從這樣的角度來看「人間佛教」的全球性開展，筆者相信，「人間佛教」的前景應該是非常樂觀的。

## 參考書目

### 一、藏經

龍樹造、鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 19，《大正藏》第 25 冊。

### 二、專書

（清）郭慶藩輯，《莊子集釋》，台北：河洛圖書出版社，1974 年。

印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，臺北：正聞出版社，1981 年。

印順，《佛在人間》，新竹：正聞出版社，2000 年。

現代佛教學會、台大佛學研究中心、印順文教基金會，《「印順思想：邁向 2000 年佛學研討會」論文集》，2000 年。

佛使比丘，《生活中的緣起》，嘉義：香光書鄉，1995 年。

### 三、論文

昭慧法師，〈出世與入世的無諍之辯——評如石法師之「臺灣佛教界學術研究、阿含學風與人間佛教走向之綜合省思」〉，《香光莊嚴》68 期，2001 年 12 月 20 日。

游祥洲，〈論太虛大師「人生佛教」理念的形及其實際〉，收入霍韜晦主編，《太虛誕生一百周年國際會議論文集》，香港：法住出版社，1990 年。

游祥洲，〈論佛教如何在全球「宗教人間化」的公民社會中創造其可續性發展的優勢〉，中國佛教協會、國際佛光會、香港佛教聯合會、中華宗教文化交流協會聯合主辦「第二屆世界佛教論壇」，台北，2009 年。

#### 四、其他

《印順法師佛學著作集》（光碟版）。