

「梵化之機應慎」

——印順法師及其「人間佛教」對「釋尊之特見」的體認*

杜忠全**

摘要：

「人間佛教」是漢傳佛教發展的當代思潮，在當代漢傳中國佛教圈成了主流發展趨勢。作為中國人間佛教首倡者太虛大師（1890-1947）的學生，印順法師（1906-2005）對「人間佛教」的體系建構，始終與其對印度佛教史的研究體會密切聯繫，進而提出了「梵化之機應慎」的抉擇。這一「梵化之機應慎」的按語，形成了印順模式的人間佛教與當代發揚的諸人間佛教的一大區別。本文之作，擬追溯印順法師一生的寫作中對「梵化之機應慎」這一按語之反復徵引，並結合他印度佛教史研究的體會及循源溯流而對「釋尊之特見」的體認，以見其觀點之所得，再以此抉擇來觀待其為縮短「佛法與現實佛教界的距離」而提出的「人間佛教」思想，來掘發印順法師的「人間佛教」在當代人間佛教思潮中非天神化、非鬼化的不共特色。

關鍵詞：印順法師、當代佛教、人間佛教、天化、梵化之機應慎

* 本論文於 2022 年 6 月 24 日發表於臺北市立大學中國語文學系主辦「關鍵詞的承啟：儒學與語文國際學術研討會」。期刊論文送審蒙兩位外審教授提供專業的增補及修訂意見，外審教授 A 尤其對本文的整體結構提出重整建議，俾本論文最終以更嚴謹及清晰的邏輯性來呈現本研究的新觀點，謹此對兩位外審教授致以誠摯的謝意。

** 馬來西亞拉曼大學中文系副教授兼金寶校區系主任，馬來亞大學中文系哲學博士

Caution Against the “Brahmanized Buddhism” : The Recognition of Shakyamuni’s Outstanding Insights by Master Yin-Shun and his Humanistic Buddhism

Toh, Teong-chuan*

Abstract:

“Humanistic Buddhism” is a contemporary trend of thought in modern Chinese Buddhism. As a follower and student of Master Taixu (1890-1947), the founder of Humanistic Buddhism concept in China, the system construction of “Humanistic Buddhism” of Master Yin-Shun (1906-2005) has always been closely related to his research finding on the history of Indian Buddhism, and then he put forward that should be “caution against the Brahmanized Buddhism” as a remark. This remark of “caution against the Brahmanized Buddhism” constitutes the biggest difference between the Humanistic Buddhism of the Yin-Shun’s model with other contemporary sects. This article intends to trace the repeated citations of the phrase “caution against the Brahmanized Buddhism” in Master Yin-Shun’s literary works throughout his whole life, also the realization of “the special insights of Shakyamuni Buddha after tracing back to the source of history of Buddhism in India, to find out what he gained from his insight, then used his effort to

* Associate Professor cum Head of Department, Department of Chinese Studies (Kampar Campus), University of Tunku Abdul Rahman (UTAR), Malaysia. PhD., Department of Chinese Studies, University of Malaya (UM), Malaysia.

shorten the “distance between Buddhism with the real sociality’s Buddhism”. In this way, we can look at his “Humanistic Buddhism” thought, and discover the unique characteristics of Master Yin-Shun’s “Humanistic Buddhism” in the current trend of his Humanistic Buddhism in non-apotheosis and also non-witchcraft.

Keywords: Master Yin-Shun, Contemporary Buddhism, Humanistic Buddhism, Deified, Caution against the Brahmanized Buddhism

一、前言

「人間佛教」是漢傳佛教發展的當代思潮，¹ 承太虛大師（1890-1947）在 20 世紀上半葉宣導中國佛教革新而發揚，印順法師（1906-2005）繼其後而闡發了相關理論。20 世紀下半葉以來，人間佛教在漢傳中國佛教圈成了主流發展趨勢，即令諸人間佛教教團對該理念有不同的繼承與闡揚，但對人間佛教的發揚大致成了共識。然而，作為中國人間佛教首倡者太虛大師的學生，印順法師對「人間佛教」的體系建構，始終與其對中國民俗佛教的神佛不分及印度佛教史的研究體會密切聯繫，進而提出了「梵化之機應慎」的抉擇。這一「梵化之機應慎」的按語，幾乎形成了印順模式的人間佛教與當代發揚的諸人間佛教的最大區別。

本文之作，擬追溯印順法師一生的寫作中對「梵化之機應慎」這一按語之反復徵引，並結合了他對印度佛教史研究的體會，以見其觀點之所得，再以此抉擇來觀待其「人間佛教」思想，以此掘發印順法師的「人間佛教」在當代人間佛教思潮中的不共特色。

二、印順法師著作中「梵化之機應慎」之提法與「梵化」的意涵

「梵化之機應慎」出自印順法師最早出版的一部專著《印度之佛教》。1942 年，印順法師「在戰亂聲中，寫了一部《印度之佛教》」，² 翌

¹ 鄧子美，《當代人間佛教思潮》，蘭州：甘肅人民出版社，2008 年。該書以「人間佛教」為 20 世紀以來漢傳佛教的總體發展趨勢來展開論述。

² 印順，〈自序〉，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，臺北：正聞出版社，1987 年，頁 1。

年即以正聞學社名義在重慶出版。³ 這部在戰時出版的早期著作，是印順法師「從現實世間的一定時空中，去理解佛法的根源與流變，就不能不注意到佛教的史地」之研究實踐成果。⁴ 在這方面的寫作當中，印順法師在 1985 年出版具個人學術史意義的《遊心法海六十年》時特別指出，「最重要的一部，當然是三十一年（按：1942）所寫的《印度之佛教》」了，⁵ 可見此書在印順法師一生的寫作與出版當中極具特殊意義。

（一）印順法師著作中「梵化之機應慎」之反復徵引

有關「梵化之機應慎」之按語，侯坤宏曾發表〈為印順法師「梵化之機應慎」進一解〉一文，⁶ 對印順法師的這一夾藏在論述文字間的按語予以關注及著重闡釋之。侯文主要聚焦於佛教密教化的部分，也梳理了印度和中國佛教「密教之機」的興起與融攝；這一討論確實有價值，也討論了佛教發展及傳播過程中對印度密教的融攝，以及中國佛教雖未密教大興而成為主流形式，但依然含攝了不少密教解行的成分。然而，恰恰的侯氏的進一步闡釋，雖然對「梵化之機」有一較為明確的延申說明，卻未能對印順法師的原意予以揭示。侯氏的文章，似乎是對 2005 年印順法師圓寂之後，厚觀法師與開仁法師對李志夫老師的訪談所說作出的回應。李氏是印順法師早年在大學哲學系授課之時的學生，也長期研究中、印佛學，對印順法師的佛學思想與學問，理應有課堂授受關係而比一般人具更深一層的理解，然在該談話中，李志夫老師卻指出：

³ 印順，〈致陳永權居士〉，《華雨集（五）》，臺北：正聞出版社，1993 年，頁 264。

⁴ 印順，〈遊心法海六十年〉，《華雨集（五）》，頁 14。

⁵ 同上，頁 15。

⁶ 侯坤宏，〈為印順法師「梵化之機應慎」進一解〉，《法印學報》第 3 期，2013 年 10 月，頁 103-135。

導師批判印度的大乘佛教部分已經落入梵化這方面的事，在著作中並沒有將此一問題說的很具體，別人也不懂，這點應該要有後輩學者適時舉證出來再作說明。⁷

按李氏之說在先，侯氏為文在後，後者即最先「適時舉證出來再作說明」的「後輩學者」了。然而，侯氏將「梵化之機」解作印度佛教後期的密教，雖然與「梵化」不無相符，卻與該詞後綴的「之機」猶差毫釐，因此有必要按印順法師一生對此一按語反復引用的脈絡，以及其相關的申說，來尋求更符合其原意的「再作說明」。

有關「梵化之機應慎」的按語，出自《印度之佛教》一書的作者自序，原文的前後完整句子如下：

能立本於根本佛教之淳樸，宏闡中期佛教之行解（原按：梵化之機應慎），攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也矣。⁸

《印度之佛教》是印順法師對佛教教法達到一番的深刻理解之後，為梳理全體印度佛教教法在現實時空之遷變而寫作的。完成這一印度佛教教法發展歷程之梳理後，他以史為鑒來抉擇當代的佛教教法，即提出了上述的結論式原則。以上的話，在印順法師終其一生的寫作中，多次在不同的時空重複出現並予以強調，特別是到了晚年時期，如在 1989 年為了闡明其人間佛教的抉擇體系而作的總結性小冊《契理契機的人間佛教》，也說「主要是由於純正的、適應現代的要求，也就作成這樣的結論」：

⁷ 厚觀法師、開仁法師採訪，〈印順導師與世界佛教〉，見福嚴精舍編，《印順導師永懷集》，新竹市：福嚴精舍，2006 年，頁 19。侯文徵引見注 20 論文，頁 107。

⁸ 印順，〈自序〉，《印度之佛教》，臺北：正聞出版社，1988 年三版，頁 7。

立本於根本佛教之淳樸，宏闡中期佛教（原按：指初期大乘）之行解，（原按：梵化之機應慎），攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也矣。⁹

這是 1989 年的晚年引用，值得注意的是印順法師加按其所謂的「中期佛教」是「指初期大乘」，其他除了在原先的「梵化之機應慎」前加逗點惟沒有意義差別之外，其他都保留原句。更為加按語的引用，見於印順法師更後期徵引的〈為自己說幾句話〉：

能立本於（原按：釋迦佛時）初期佛教之淳樸，宏闡中期佛教（原按：初期大乘經典和龍樹論）之行解——梵化之機應慎，攝取後期佛教（原按：虛妄唯識、真常唯心）之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也矣。¹⁰

此見諸印順法師生前結集出版文字的最後引據，此中的「梵化之機應慎」已經從括弧裡脫出而融入全句，但綴在破折號之後，其著重強調的意味益加明顯。其他加按的三條按語，則更明確其在印順法師對印度佛教分期的所指，如早前作「根本佛教」而此次作「初期佛教」的，是特指「釋迦佛時」。¹¹ 此外，所取之「中期佛教」行持及義解乃明確指向「初期大乘經典和龍樹論」，而「後期佛教」則是指印順大乘三系判教中虛妄

⁹ 印順，〈契理契機的人間佛教〉，《華雨集（四）》，臺北：正聞出版社，1993 年，頁 33。

¹⁰ 印順，〈為自己說幾句話〉，《永光集》，竹北市：正聞出版社，2004 年，頁 254。

¹¹ 這一「根本佛教」的用法，與印順法師寫作《印度之佛教》時期的一些日本學者的用法一致。

唯識與真常唯心系解行「之確當者」。這可謂晚年印順法師的重申及明確其早期見地的概括性說法了。

有關這一「梵化之機應慎」，前述侯坤宏的〈為印順法師「梵化之機應慎」進一解〉一文引述李志夫的談話，指印順法師「在著作中並沒有將此一問題說的很具體，別人也不懂」。¹² 其實在印順法師生前，佛教界即已流傳著與李氏所言同樣的感歎了，如印順法師於1988年引述了宏印法師（1949-）和聖嚴法師（1931-2009）對他的著作眾多，以致讓他人捉摸不清他的思想核心之喟歎後，如是寫道：

我在修學佛法的過程中，本著一項信念，不斷的探究，從全體佛法中，抉擇出我所要弘揚的法門；涉及的範圍廣了些，我所要弘揚的宗趣，反而使讀者迷惘了！¹³

上述兩位教界法師發出類似的感歎，是引發晚年的印順法師寫下《契理契機的人間佛教》一書，以濃縮扼要地闡述其一生治學所寫所說核心思想的導因之一。這可見，印順法師對歷史佛教和當代佛教的態度，在他整整七百萬言的一生著述中，不是「並沒有將此一問題說的很具體」，但「別人也不懂」卻應當是事實，無論是在印順法師生前還是身後，這一「問題」始終都存在。侯坤宏之文確實有「為印順法師『梵化之機應慎』進一解」的作用。但是，本文仍以為，「梵化之機應慎」並非只指印度乃至中國佛教之融攝密教成分而已，而是涉及對佛教本質，即「釋尊之特見」的洞見與體認有著密切的關係。這一點，印順法師終其一生

¹² 厚觀法師、開仁法師採訪，〈印順導師與世界佛教〉，見福嚴精舍編，《印順導師永懷集》，新竹市：福嚴精舍，2006年，頁19。侯文徵引見注20論文，頁107。

¹³ 印順，〈契理契機的人間佛教〉，《華雨集（四）》，頁1。

其實都反復地說，遺憾的是，在他浩如煙海的文字中，依然讓人覺得「並沒有將此一問題說的很具體」！

印順法師於1988年寫下《契理契機的人間佛教》之寫作緣起，謂讀者諸家摸不透他一生著述的重心之後，即這麼說：

其實我的思想，在民國三十一年（按：1942）所寫的《印度之佛教·自序》，就說得很明白：……。¹⁴

所謂「說得很明白」的引文，即包含有「梵化之機應慎」之按語的一整段話。這一段印順法師心目中按印度一代佛教來整理及抉擇當代佛法體系的話，自1942年為《印度之佛教》作自序而寫出之後，在印順法師漫漫人生的寫作中，都一而再地引據，而且認為這樣的濃縮與概括表述，已經將他的思想「說得很明白」。以此而論，「梵化之機應慎」之按語也包含在「明白」之中，於印順法師自身而言，理應不存在「並沒有將此一問題說的很具體」的遺憾，惟「別人也不懂」卻是真實的。這所以，印順法師終其一生需要反復地說，說到最後，似乎也沒讓更多人懂得「梵化之機應慎」究竟何所指！

（二）印順法師著作中「梵化」之意涵

「梵化之機應慎」之按語，除了侯坤宏所論的後期密教是梵化之佛教型態之外，按印順法師自身最早期的《印度之佛教·自序》，其實還可以更往前推到初期大乘時期——印順法師確實是將「梵化之機應慎」的按語加諸於初期大乘佛教，而不是最後期的秘密大乘佛教的。此中最主要是：初期大乘佛教是初啟「梵化之機」，而後期的秘密大乘佛教已經是整個地「梵化」，而不僅止於「梵化之機」了。就印順法師這一對

¹⁴ 印順，〈契理契機的人間佛教〉，《華雨集（四）》，頁1。

後期秘密大乘佛教的評斷，即使是在《印度之佛教》出版之前後兩度提出商榷的太虛大師，也是表示認同，且直指「可無異議」的。¹⁵ 因此，關鍵理應就在於「梵化之機」之在初期大乘佛教階段出現的了。就前節所論脈絡而言，我們其實可就佛學思想與佛教信仰兩方面來深入理解其所指意涵：在佛學思想方面，是初期大乘佛教時期萌芽的具有唯心傾向的經典；就佛教信仰方面，是通俗的神教化信仰之融入佛教來作為適應時代的「方便」。¹⁶ 這兩方面，即印順法師實際上所指的「梵化之機」。

印順法師晚年最後一次撰文引據自己1942年寫下的《印度之佛教·自序》時，已明白確認其「宏闡中期佛教之行解」之具體所指，而加按為「初期大乘經典和龍樹論」。但是，初期大乘經典中依然融攝了一些印度宗教（神教）復興的大背景下影響的俗化成分，而包括深觀與廣行兩方面的龍樹論，即對此俗化的「梵化之機」進行一番的淨化與梳理，尤其是將初期大乘的般若深觀與菩薩廣行貫通到原始教典的《阿含》，¹⁷ 這是印順法師一生服膺於龍樹的原因之一。按此，「梵化之機」理應包括了思想上的「梵化之機」，也包括了信仰上的「梵化之機」，而這兩方面，都跟思想上的唯心傾向有關；唯心大乘雖大興於後期佛教，但其萌芽確實是在初期大乘，而這樣的思想與信仰轉向的萌芽，是印度神教

¹⁵ 太虛，〈再議《印度之佛教》〉，印順編，《法海微波》，臺北：正聞出版社，1988年，頁10。

¹⁶ 在印順法師的著作中，「方便」多指向適應時代與社會思潮、眾生根基等條件，而結合「釋尊之特見」所推展的應機性策略，時代等條件改變而「方便」沒有揚棄，對佛教的弘傳就不很適宜了。對於印順法師思想中關乎「方便」的討論，侯坤宏有專文處理，而本文暫無意涉及之而開展討論。可參侯坤宏，〈印順法師對「真實」與「方便」的抉擇與詮釋〉，《真實與方便：印順思想研究》，臺北：法界出版社，2009年，頁275-328。

¹⁷ 《中論》是《阿含》的通論，是印順中觀學的特見，這是應當留意的。

與思想回流而為大乘佛教所融攝的結果。因此，在早年出版《印度之佛教》時，印順法師即指出：

「真常唯心論」，即佛教之梵化，設以此為究竟，正不知以何為釋尊之特見也！¹⁸

按如上所論，印順法師所說的「梵化」與「梵化之機」，是有輕重差別的：「梵化」是本質上的「婆羅門（神教）化」，而「梵化之機」則是神教化解行傾向的萌芽，而尚未形成影響面廣大而質變的普遍信仰與解行。上引文將「真常唯心論」判為「梵化」，因這一思想與原始《阿含》中的無我緣起論顯得不同，反而是對佛陀所批判的婆羅門教體系之《奧義書》所闡發之梵我思想予以融攝，是屬於較後期才廣泛流行的。但是，唯心的思想傾向，在以無我緣起論深化為性空唯名論主流思潮的初期大乘時期，已經在某些大乘佛典裡萌芽和潛流了，此即印順法師所謂的「梵化之機」。「梵化之機應慎」之說，可說是印順法師在1940年代初期「思想確定」時期對佛教教法提出抉擇體系時，針對初期大乘佛教時代的這一潛流提出的警惕性按語：勿以為這樣的思想與信仰出現在初期大乘，就得援引和接納為佛教所應闡揚與信仰的行解。

再者，印順法師在作出「梵化之機應慎」這一按語時，是就《印度之佛教》一書，也就是在梳理印度佛教發展歷程的思路下作出的。就印度宗教的發展而言，「梵化」一詞是確切的，因佛教等沙門教團因婆羅門教的衰微而競起之後，婆羅門教融合印度民間教派而成印度教的民族宗教復興，無論是有或無人格神信仰之諸教派，源出早期婆羅門教《奧義書》的梵我思想，依然是核心底蘊。原始聲聞佛教之後出現的大乘佛教，其中一方面即呈現為對復興中之印度宗教的應機適應與融攝（此即

¹⁸ 印順，〈自序〉，《印度之佛教》，頁6。

印順法師所謂之「方便」)，因而出現了神教化傾向的思想與信仰型態，此即印順法師所說的「梵化之機」。然而，對印順法師來說，過度的適應與融攝，是「有反釋尊之特見者，闢之可也」，¹⁹ 這是印順法師在 1942 年的文字中一早即表態的了。到了 1989 年重新徵引這一段早期文字，因是在針對當代中國佛教提出建設方針的《契理契機的人間佛教》，「梵化」一詞在中國佛教的語境中顯然有所隔閡與不對應，或讓不諳印度佛教歷史背景者難以契入與理解。因此，印順法師在進一步略加解釋何為當年所謂「梵化之機應慎」時即指出：

梵化，應改為天化，也就是低級天的鬼神化。²⁰

按此，印順法師對印度佛教而說「梵化」，對中國佛教，則強調「應改為天化」，所說的依然是同一回事，即佛教就不應當在思想上乃至在實踐行為上神教化，這是「有反釋尊之特見者」。對應於印順法師發表《契理契機的人間佛教》的 20 世紀八、九〇年代，其時「人間佛教」的口號在臺灣佛教界高揚，相較於印順法師青壯年時期在中國大陸、港臺學習及外弘階段乃至之後在臺灣潛心撰述的中晚年時期，「人間佛教」的群眾接受度在其時都來得高與普及，但「梵化之機應慎」依然是他的關懷點，相較於原先語境之論述印度佛教，此時對應於現實佛教界的「人間佛教」群眾實踐，就有必要更切時弊而提出「低級天的鬼神化」來替代「梵化」的提法了。²¹

¹⁹ 印順，〈自序〉，《印度之佛教》，頁 5。

²⁰ 印順，〈契理契機的人間佛教〉，《華雨集（四）》，頁 41。

²¹ 關於印順法師發表〈契理契機的人間佛教〉之回應時代環境，作者已另文處理，本文無意延伸論述之。

關於對神教化實踐行為之抗拒，印順法師在其最後一部縱貫性的印度佛教專著寫作《印度佛教思想史》中，後半部寫到唯識大乘的思想發展時就這麼說：

「秘密大乘」的某些部分，已經流行；男女和合，以欲離欲的密法，也已開始傳說了。對於佛教界的這一傾向，瑜伽學者是不以為然的，以「轉變秘密」來解說。但眾生心如水向下，瑜伽學者並不能達成阻遏的任務，佛教界將每下愈況，然瑜伽學者曾盡其維護正法的努力！²²

同時又指出：

綜觀瑜伽行派，以眾生生死事為出發點，「佛法」那樣的尊重「緣起」與「緣起所生」。依此說迷妄而生死，轉迷染而清淨解脫。依緣起以成立一切，多少保持了「佛法」的特色。也就因此，重於正常道的「多聞熏習，如理思惟」。雖發展流行於「後期大乘」時代，傾向「唯心論」，而沒有落入偏重信仰與神秘的佛教！²³

由此可知，印順法師自 1942 年寫作《印度之佛教·自序》，一直到 1988 年出版《印度佛教思想史》，乃至終其一生的講說與寫作出版，都是在「盡其維護正法的努力」，尤其避免「落入偏重信仰與神秘的佛教」，他早期「攝取後期佛教之確當者」的說法，也應當從這一角度來體會。實際上，「梵化之機應慎」這一按語雖然落在「中期佛教」（初期大乘），但對於「後期佛教」（虛妄唯識與真常唯心）也應當延申而下地囊括在內的。上述的兩段引文，也應當如是理解。在所「立本」之「根本佛教

²² 印順，《印度佛教思想史》，臺北：正聞出版社，1989 年三版，頁 260-261。

²³ 同上書，頁 275。

之淳樸」之後大乘佛教興起，一方面是深化根本佛教無我論而闡揚菩薩般若空的深觀廣行，另一方面則是融攝世俗宗教的有神信仰與神秘行踐，後者即「梵化之機應慎」，而這一「梵化之機應慎」的按語是自初期大乘佛教而後一直到秘密大乘佛教，都是有效的提點與警示。實際上，印順法師的抉擇體系中，其在三期佛法捨最後一期的秘密大乘佛法而不取，即是在貫徹其「有反釋尊之特見者，闢之可也」的原則，而捨棄了已「梵化」的印度秘密大乘佛法。

三、印順法師對印度佛教史之判教及其「釋尊之特見」的分析

以上所論涉及印順法師的判教觀，為了讓以上所論更為清晰，再接再略論相關於此的印順法師判教觀。印順法師對印度佛教的流變，有三期、四期、五期的分判。就此強調以「梵化之機應慎」的結論式表述而言，值得注意的，是其四期說，即先將印度佛教判分為「佛法」、「大乘佛法」及「秘密大乘佛法」三期，而「大乘佛法」再分「初期大乘」與「後期大乘」則成其四期說。這三期或四期佛法並非時間上的判然分割不相屬，而是在時間的前後流動中，呈現為佛法在時代發展中的主要特色。印順法師的印度佛教分期，將大乘之前時期的佛教統稱為「佛法」，這一用法，迄今仍是印順法師佛學思想的特色。至於在印度佛教史的中後段發展而出的「大乘佛法」及「秘密大乘佛法」，則大致與其他諸家相去不遠，是一種史的分判。

在印順法師「抉擇而洗煉之」而提出的「能立本於根本佛教之淳樸，宏闡中期佛教之行解（原按：梵化之機應慎），攝取後期佛教之確當者，

庶足以復興佛教而暢佛之本懷也矣」中，其明顯是按其四期說而來的。此中的關係如下：

表一：印順《印度之佛教·自序》與四期說之對照

《印度之佛教·自序》	四期說
立本於根本佛教之淳樸	佛法
宏闡中期佛教之行解	大乘佛法（初期大乘）
攝取後期佛教之確當者	大乘佛法（後期大乘）
—	秘密大乘佛法

這樣，印順法師分判印度佛教為四期，但前中後各期的印度佛教教法，就印順法師而言，並非一視同仁，而是有其取捨及揚棄的，按其闡述的用詞選擇，即可見其立意了，如下表所示：

表二：印順《印度之佛教·自序》關鍵詞與四期說之對照

《印度之佛教·自序》關鍵詞	四期說
立本	佛法
宏闡	大乘佛法（初期大乘）
攝取	大乘佛法（後期大乘）
—	秘密大乘佛法

上述二表的一個共同點，即三期或四期說中的最末後期「秘密大乘佛法」，是不為印順法師所取的，印順法師「抉擇而洗煉之」而結合印度一代佛法提出的佛法體系，主要是「佛法」與「大乘佛法」，而此兩者於印順法師而言，是有輕重主輔之別的：「佛法」是其所本，即不脫離佛陀時代（須注意其晚年加按指為「釋迦佛時」）淳樸的佛教教法型態，

但所側重且據以組構其解行內涵的，主要還是印度佛教中期的「大乘佛法」。「大乘佛法」按印順法師的三系判教，初期呈現為「性空唯名」系大乘佛法，後期則以「虛妄唯識」和「真常唯心」兩系的思想為主流。如此分判印度佛教一代教法的源與流之後，印順法師所要宏闡的，是立基於佛陀時代根本佛教之初期大乘經及龍樹論所縱貫的「性空唯名」系解行，再以此為主而攝取後期大乘「虛妄唯識」和「真常唯心」二系解行「之確當者」為輔助而足。按印順法師的見地，如此即足以構成適應當代（中國漢傳佛教）而闡發佛法真義（即「釋尊之特見」），「暢佛之本懷」了。

印順法師的出版著作中最早也是「最重要的一部」，即《印度之佛教》一書完稿後寫的自序，即清楚地指出：

請直述研求之所見：「佛教乃內本釋尊之特見，外治印度文明以創立者」。故流變之印度佛教，有反釋尊之特見者，闢之可也。²⁴

這直抒胸臆的陳述，其中可注意的是「釋尊之特見」，此「釋尊之特見」即印順法師幾經追尋「純正之佛法」之後所體認到的核心內容，以此而「外治印度文明」，即成為「根本佛教之淳樸」。同樣以此「釋尊之特見」為核心，佛教在歷史長河中流變，也是「外治印度文明」，但就涉及不同時代的佛法弘揚者對「釋尊之特見」的體認及開展，而有了適應後代歷史條件的佛法流變；佛法傳到了中國，也比照之，同樣要「外治中華文明」，而有了中國佛教的開展。在研究佛法在印度和中國的開展時，印順法師所據以判準的，一直都是「釋尊之特見」。

²⁴ 印順，〈自序〉，《印度之佛教》，頁5。

印順法師「直述研求之所見」之「佛教乃內本釋尊之特見，外治印度文明以創立者」，所本之「釋尊之特見」雖可展開深究，但此處特別指出的是，印順法師所見到之「釋尊之特見」，是佛陀立教之對婆羅門教乃至所有神啟宗教信仰之批判，有去神教化而強調人類自身之理智反省及發起生命實踐的本色，而這也是佛教作為印度宗教，其在印度宗教體系中的特殊位置。就思想層面言之，如印度學者穆帝（T. R. V. Murti）所指出的：

印度哲學有兩股主流，其一為源於《奧義書》的「有我論」，其二為源於佛陀教法的「無我論」。²⁵

上述現代印度學者之治印度哲學，指出佛教與佛教之前的印度傳統宗教具有明顯的差異，核心底蘊各不相屬。這是就哲學思想體系而言的。如就宗教信仰核心來說，印度宗教也可判分為兩個明顯相別的體系，即有神的宗教與無神的宗教；前者是從佛教產生之前傳統信仰延續發展而下的各神教教派，而後者則是婆羅門教權威旁落之後沙門團競起，其中有批判神教信仰的沙門教派，包括了耆那教和佛教在內。就在印度傳沿的時間長度而言，耆那教比佛教更早產生，迄今也依舊存在於印度本土，但在印度之外沒有廣泛傳播而形成傳承；佛教的出現略後於耆那教，兩者的共同點是皆批判婆羅門教的有神信仰及祭師權威，但佛教在印度本土傳播凡一千七百年餘而止，惟傳播到印度本土之外而成世界性宗教，影響範圍要比耆那教大得多。因此，如回到佛教所源出的印度宗教背景來體會佛教的思想與信仰特性，其「無我」與「非神」的特點是極為明顯的，印順法師之「釋尊之特見」，明顯包括了這些特點在內。前述「有

²⁵ 穆帝著、郭忠生譯，《中觀哲學》，貴陽：貴州大學出版社，2013年，頁9。

反釋尊之特見者，闢之可也」之說，可視為「梵化之機應慎」在同一篇序文中的文內互注了。

按如上所梳理之印順法師對印度佛教一代佛法之判教，可進一步討論其對「釋尊之特見」的體認。按其執持一生之上述印度佛教源流總結性歸納及對復興中國佛教之見地，最後是歸結於「暢佛之本懷」之目標的。此「暢佛之本懷」實際上即與其所見之「釋尊之特見」相符合。與此相同的意思而作不同表達者，可見於以下的文字：

當年的探求佛法，是受到太虛大師的啟發，出發於「求真」與「適今」的原則。為了探求佛法的真義，需要對佛法有多方面的理解，……。²⁶

這一為懷念妙欽法師（1921-1976）而寫的文字，其中所提的「求真」即同一文中所說的「探求佛法的真義」，也就是更廣為人知的「契理」，更是與「釋尊之特見」相符合而「足以復興佛教而暢佛之本懷」者。此中的「釋尊之特見」、「契理」、「求真」與「暢佛之本懷」等，雖然所說的大致是同一回事，卻有不同的側重點，如「契理」是指契合佛教總體教理的精神，核心自然是無我緣起論，然從無我緣起論延申而出的教法如無常與涅槃寂靜等整體三法印的精神，都可以是所契合的某一方面，涵蓋範圍自然要大一些。「求真」是「探求佛法的真義」，是一不斷求索「釋尊之特見」的動態詞，是穿越種種時代適應性的「方便」策略而進達核心真理表述的總體過程，其目標指向核心。相對而言，「釋尊之特見」則是「求真」這一動態過程所欲進達的核心目標，是了達佛教不同於其他非佛教之宗教、哲學、思想等之特性所在。這一「釋尊之

²⁶ 印順，〈我所不能忘懷的人〉，《華雨集（五）》，臺北：正聞出版社，1993年，頁184。

特見」，是從「根本佛教」之《阿含經》提煉而出的無我緣起論，這一無我緣起論在印度佛教的不同歷史階段有不同的開展，但都以緣起論為主線，否則即不成其為佛教；即使是大乘佛教三系，也是緣起論的不同適應與開展，在這一方面，印順法師在不同系統的經論講授與印度佛教史的論述中，即有深入的剖析與論說，也就是上文所說的「為了探求佛法的真義，需要對佛法有多方面的理解」，此中的「探求佛法的真義」，即探求緣起論的不同開展，以體會其適應性與真理性，前者為「方便」，後者即「釋尊之特見」了。因此，「根本佛教」按「釋尊之特見」推展而出無我緣起論，緣起固然是「釋尊之特見」，後期的佛教也按此開展其時代適應性之「方便」，但與無我義相契的空性緣起，是初期大乘佛教所開展而深化「釋尊之特見」的大乘道，是為印順法師判教中所謂的「性空唯名」，判為最能體現「釋尊之特見」的大乘道，餘二後期大乘佛教的思想則是適應不同時代而逐漸傾向唯心的「方便」開展，雖然也在不同程度上體現「釋尊之特見」，但畢竟不如「性空唯名」之直接與深刻，印順法師的判教中雖然不完全否定而予以「攝取」，但仍以「宏闡」初期大乘佛法之「經典和龍樹論」為理論核心；對後期大乘佛法之「攝取」，仍須以「梵化之機應慎」之按語為原則，尤其是更後期之「真常唯心」一系教法，這與前引之 1942 年印順法師在《印度之佛教·自序》中所說「『真常唯心論』，即佛教之梵化，設以此為究竟，正不知以何為釋尊之特見也」相呼應的。²⁷ 按如上的抉擇體系，對於已完全「梵化」（而不僅止於「梵化之機」）的印度秘密大乘佛教，印順法師是執行其「闡之可也」的方案，而不納入為中國佛教在當代復歸「釋尊之特見」的復興所抉擇的教法體系之中了。

²⁷ 印順，〈自序〉，《印度之佛教》，頁 6。

四、非天神化、非鬼化的人間佛教

「非天神化、非鬼化的人間佛教」是印順法師「人間佛教」思想的特質，源自他對「根本佛教」時期所體現之「釋尊之特見」的深刻體認。這樣的體認與堅守，既有來自原始經典的啟示，也有對印度佛教一代教史興衰歷程的深刻體認。印順法師之研究印度佛教史，是為了從印度佛教的源與流之中，體會佛教在發源地之興起與衰亡，並總結其歷史教訓，以對所處時代整理承傳而來的中國佛教教法而有所判準依據。因此，其關懷點是現實中國佛教界之「佛法與現實佛教間的距離」，²⁸ 而所掘發之「釋尊之特見」，即體現為「佛在人間」。實際上，印順法師之治印度佛教及書寫佛教史，自始即基於對現實佛教界的關懷而出發。其《印度之佛教》及隨後的著作，皆宜就其整體佛學及佛教思想及對中國漢傳佛教教法之始終關懷來看待。關於研究印度佛教之流變乃至消亡史的體悟，印順法師在 1942 年寫作《印度之佛教》時，即已提出了自己的結論。就此歷史啟示與教訓而言，印順法師提出的「梵化之機應慎」，其實不僅只是加了括弧或破折號的附加按語，而是一條分割的底線，以此分割線，將具有「梵化」或「天（神）化」傾向的所謂佛教信仰與實踐，都予以排除在分割線之下，而意在重現《阿含》所展現的「詳此土」、「重現在」、「以人類為本」的「根本佛教」精神，此即「人間佛教」。

（一）佛法與現實佛教間的距離

印順法師的所有言說與書寫，都是以「縮短佛法與現實佛教間的距離」為目的，而且是針對中國佛教而提出的整理方針，不應抽離其建設現當代中國漢傳佛教意欲的大背景來無限延伸解讀。所謂「佛法與現實

²⁸ 印順，〈自序〉，《印度佛教思想史》，頁 7。

佛教間的距離」，此中的「佛法」，並非印順法師判教觀中時代性的原始「佛法」，而應理解為與「釋尊之特見」相應的「純正之佛法」。關於印順法師對「純正之佛法」的追求，杜忠全早年之碩論《印順導師的人間佛教思想》，曾指出其有三個階段的變化：最初以三論與唯識論典為主，接著納入太虛大師所主張的「法界圓覺」一系的教法作為印度大乘佛法之其中一流，最後乃凝定為「佛在人間」的定論。²⁹ 而今結合上文所論之「梵化之機應慎」，更可進一步理解為：「佛法與（按：中國）現實佛教間的距離」除了是佛學思想理論與佛教信仰實踐之間的距離，更加是神教與（非天神化、非鬼化的）佛教之間的距離。上文論析到，印順法師所見之印度佛教的興衰，首先是從批判神教的思想與實踐到融攝神教的思想與信仰實踐，最後消融於神教化的印度密教中而亡。印順法師循流溯源，透過「求真」而進達「佛法的真義」，體認得「釋尊之特見」，再以此觀待自身所處之中國漢傳佛教的現實佛教界，發現那是「佛法」「外治印度文明」而流變的中後期印度佛教教法，而初期大乘啟「梵化之機」之後到最終完全「梵化」；從「梵化之機」到完全「梵化」的印度佛教流傳到中國，也是「外治中華文明」而難免「梵化之機」，最終更是「低級天的鬼神化」。究其實，語詞上的「梵化」與印順法師在中國佛教的背景下所要表達的意思是有距離的：印度的梵天概念是指清淨而無物質欲望的高級天，而傳入中國的佛教在元明清時期的社會化發展中，則是與中國民俗信仰相結合，佛教信仰民俗化，是當代漢傳佛教人間佛教發展趨勢所要面對的現實大環境。因此，與印度佛教受到時

²⁹ 杜忠全，《印順導師的人間佛教思想》，新加坡國立大學中文系碩士學位論文，1999年。後出版為《印順導師的人間佛教思想》一書，見杜忠全，《印順導師的人間佛教思想》，怡保：法雨出版小組，2009年，頁64-65。

代宗教思潮的影響而呈現思想上的梵我化不完全相同，佛教在中國元明清以來幾乎是鬼神信仰式地巫教化，也就是太虛大師所批評之淪為亡者送終的「人死佛教」，以及與結合生活物欲希求的鬼神化民俗佛教。傳到中國歷經二千年的佛教，最後與民俗信仰結合而成「現實佛教界」的信仰實踐，是普遍民俗神教化的信仰，與「純正之佛法」中之「釋尊之特見」形成了偌大的距離。此「低級天的鬼神化」與「釋尊之特見」之間的，即「佛法與現實佛教界的距離」了。按 1942 年印順法師的原話，如果要恢復佛教的本質，大致都是「有反釋尊之特見者，闢之可也」的。

「梵化之機應慎」的按語反映了印順法師對「釋尊之特見」的深刻體會與堅持，而這也是他結合印度佛教發展之全歷程而得出的結論。他認為「（原案：佛法）為中國文化所歪曲的固然不少，而佛法的漸失本真，在印度由來已久，而且越（原案：到後）來越嚴重」³⁰。因此，印順法師終其一生都在為被「歪曲」和「漸失本真」的佛教教法而努力，「澄其流，正其源，以佛法本義為核心，攝取發展中之種種勝義，以期更適應人心，而跳出神（天）化之舊徑。」³¹ 1988 年借他人的酒杯澆自己的塊壘而寫下的〈「台灣當代淨土思想的動向」讀後〉一文，³² 他語帶反諷地說：

³⁰ 印順，〈契理契機的人間佛教〉，《華雨集（四）》，頁 3。

³¹ 同上，頁 5-6。

³² 該文於 1988 年發表於《當代》雜誌第 30 期時，編輯改了「冰雪大地撒種的癡漢」的大標題，惟印順法師按原題將該文收入《華雨集》。

我雖「不為民族情感所拘蔽」，而對流行於印度或中國的「怪力亂神」，「索隱行怪」的佛教，與大師同樣的不會尊重他們，也許我還是個真正的中國人！³³

人們也許不理解，何以印順法師會說出並加上感嘆號的「也許我還是個真正的中國人」這話。眾所周知，中國思想界主流的儒家文化是「子不語怪力亂神」，「敬鬼神而遠之」的，中華文化下的知識人，都罕言「怪力亂神」事。印順法師為「縮短佛法與現實佛教界的距離」而治印度佛教，發現佛教的源頭是反吠陀神教信仰反祭師權威而強調理性的，這是「釋尊之特見」所形成的佛教本質。但是，承繼明清佛教發展而下的現當代漢傳佛教，卻與印度佛教的這一源頭本質明顯有落差，成了低級鬼神信仰的民俗佛教，這即是「佛法與現實佛教間的距離」。中國佛教的神教化也許自佛教入華以來由來已久，印度佛教的神教化，也在「釋尊之特見」發揚的根本佛教時代之後，逐步為印度傳統的梵我思想與神教信仰所影響，作為立教根本的「釋尊之特見」逐漸潛隱而不顯了。印順法師致力闡揚這一直探「釋尊之特見」的佛教，但說了七百萬言並反復重複「跳出神（天）化之舊徑」的倡言，「別人也不懂」，回想中國儒家文化一向以人為本的長期傳統，其「也許我還是個真正的中國人」是晚年的感歎之語了。

（二）佛在人間

印順法師在 1941 年以筆名力嚴發表〈佛在人間〉一文，文末語帶激情地寫道：

³³ 印順，〈「台灣當代淨土思想的動向」讀後〉，《華雨集（五）》，頁 102。

佛陀怎樣被升到天上，我們還得照樣歡迎到人間。人間佛教的信仰者，不是人間，就是天上，此外沒有你模稜兩可的餘地！³⁴

這樣的表達雖然略似通俗講演的情緒鼓動，頗不似印順法師一般理性寫作的冷靜分析風格。無論如何，包括這一表述在內的〈佛在人間〉一文，1971年被整理及結集到《妙雲集》裡，且作為叢書下編第一冊的書名；1989年寫作其結論性質的人間佛教理念闡述〈契理契機的人間佛教〉時，則再次引據來加以「明確地說」。³⁵甚至到了1992年寫作〈「印順法師對大乘起源的思考」讀後〉一文時，也引據來表明自己的態度自1941年以來即始終如一。³⁶那麼，這一佛在人間而非天上的堅決態度，絕非印順法師一時性的口語表述，而是貫徹一生的信念。這一信念之形成，既有來自經典的啟示，也有他自身研究印度佛教歷史的深切體悟。

印順法師在佛教經典中體悟佛陀的人間性，是在1930年代初的普陀閱藏時期。到了1942年，印順法師為《印度之佛教》作序時這樣說：

二十七年（按：1938）冬，……時治唯識學，探其源于《阿含經》，讀得「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也」句，有所入。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。……吾為之喜極而淚。³⁷

³⁴ 印順，《佛在人間》，臺北：正聞出版社，1990年十四版，頁15。

³⁵ 印順，〈契理契機的人間佛教〉，《華雨集（四）》，頁46。

³⁶ 印順，《永光集》，竹北市：正聞出版社，2004年，頁191。

³⁷ 印順，〈自序〉，《印度之佛教》，頁1-2。查今通行之《大正藏》與印順導師所引之經句有所出入，《大正藏》本曰：「佛世尊皆出人間，非由天而得也」，見大正2，頁694上。印順導師閱藏後所引的經句為《龍藏》本。

因探源寫作而集中研究原始佛典，而得出「詳此土」、「重現在」、「以人類為本」的「人間佛教」信息，使其因自身長期以來身處中國傳統佛教的大環境而深感「佛法與現實佛教界的距離」的深切關懷，有了長期疑惑的疏解處，這讓印順法師不禁「喜極而淚」。讀《印度之佛教》作者自序者，無不對此「喜極而淚」的陳述為之側目。實際上，這是印順法師埋頭書寫生平第一部專著《唯識學探源》時的事，卻不是他第一次在佛典閱讀中經驗了早期佛教的人間特性。早在 1930 年代前半期的普陀山閱藏時，原始經律的人間性，就已經對他有所啟發了，這一閱藏經驗，在他晚年也一而再地提及，如：

還有，讀到《阿含經》與各部廣《律》，有現實人間的親切感，真實感，而不如部份大乘經，表現於信仰與理想之中，這對於探求佛法的未來動向，起著重要的作用。³⁸

這是 1985 年寫作《遊心法海六十年》時追溯初次閱藏一事，表明這一閱藏經驗讓他對佛教教典有了全盤的理解，也終於因閱讀全藏而接觸了《阿含》系列的原始佛典，對後期的佛教論述有所「立本」。但是，到了 1930 年代後期抗日戰爭爆發後，印順法師展開佛法探源寫作，此時再重讀《阿含》，卻有著更強烈的情感波動。除了年代極為接近的 1942 年寫下的「喜極而淚」之外，他在 1989 年的〈契理契機的人間佛教〉裡，也從另一個角度來敘述此事：

在國難教難嚴重時刻，讀到了《增一阿含經》所說：「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也。」回想到普陀山閱藏時，讀到《阿含經》與各部廣《律》，有現實人間的親切感、真實感，而不是部

³⁸ 印順，〈遊心法海六十年〉，《華雨集（五）》，頁 9。

份大乘經那樣，表現於信仰與理想之中，而深信佛法是「佛在人間」，「以人類為本」的佛法。也就決定了探求印度佛法的立場與目標，……。³⁹

此中所追述的「讀到了《增一阿含經》所說：『諸佛皆出人間，終不在天上成佛也』句」，即 1942 年寫下「喜極而淚」的同一事件。此中可見到的是：1930 年代前半期通閱全藏而接觸《阿含》及律藏，是通覽一過，對早期經律的人間親切感留下了深刻印象；1930 年代後期進入探源性寫作而重點再讀《阿含》，就深為「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也」的經句所觸動，以致「喜極而淚」了。那麼，現在的問題是，按文字讀來，這 1930 年代前後的兩次閱讀《阿含》，理應都讀到同樣的經文，所見的人間佛陀也應當一樣，何以第二次的情感波動較為激烈？這恐怕跟其二讀《阿含》之前所發生的梁漱溟（1893-1988）到訪並抒發的內容有關了。印順法師在《印度之佛教》〈自序〉中提及了此事：

二十七年（按：1938）冬，梁漱溟氏來山，自述其學佛中止之機曰：「此時、此地、此人」。⁴⁰

梁氏因「此時、此地、此人」而出佛歸儒，是其學佛且「萬牛莫挽」甚至想出家之後「決定擱置」的人生轉折，⁴¹ 這樣的出佛歸儒現象，不特印順法師的時代，其實在更早的歷史年代，文化知識人的最終出佛歸儒，已是長期存在的現象了。⁴² 只不過這「在國難教難嚴重時刻」面對眼前

³⁹ 印順，〈契理契機之人間佛教〉，《華雨集（四）》，頁 3。

⁴⁰ 印順，〈自序〉，《印度之佛教》，頁 1。

⁴¹ 梁漱溟，〈東西文化及其哲學·自序〉，見中國文化書院學術委員會編：《梁漱溟全集（第一卷）》，濟南：山東人民出版社，1989 年，頁 543。

⁴² 有關梁氏之出佛歸儒而未為終結，晚年更還有轉折而復歸於佛，其幾經出入

的梁漱溟發出「此時、此地、此人」之歎，謂佛教較之儒家而與「此時、此地、此人」來得疏離，導致但凡有淑世情懷者最終會選擇捨佛教而以儒家為人生歸宿。這種情況的出現，讓印順法師不得不思考究竟問題何在。這個問題到了 1938 年為寫作《唯識學探源》而溯源於《阿含》，因研究需要而重讀且詳讀，更在「梁漱溟氏來山」之後存在心底盤旋的疑惑不得開解，進而在《阿含》的披閱中為經文所強烈觸動。於印順法師而言，這樣的經典啟示對於「此時、此地、此人」之惑得到了初步的消解，從而讓印順法師情感噴發且「喜極而淚」。⁴³ 也就在此事之後的 1941 年，印順法師即在〈佛在人間〉的末後說出「佛陀怎樣被升到天上，我們還得照樣歡迎到人間。人間佛教的信仰者，不是人間，就是天上，此外沒有你模稜兩可的餘地」之一番話了。

由上可知，印順法師在經過了通盤的閱藏，略嚐原始佛典的「親切感」、「真實感」之後，復於 1938 年為了探索唯識思想的淵源而研讀《阿含經》時⁴⁴，特別於《增一阿含經》的「諸佛皆出人間，終不在天

儒佛而在不同的人生階段有所轉折，可參黃文樹之〈梁漱溟出入儒佛的生命軌跡〉一文，該文將梁氏的人生劃分四個階段，最初少年時期「仿儒家向志事功」，次青年階段「傾心佛家，偏向小乘佛教」有厭世求出離之心，惟學問底蘊以時代所尚的唯識學為主，再次屆壯年而「轉入儒家，但融會大乘佛法精神」，最後於晚年「由儒返佛，信行大乘佛法」，於密教尤有所好。梁氏對印順法師發出「此時、此地、此人」之感時，正值其壯年的出佛歸儒時期，這一階段歷時頗長，以致論者多視梁氏為新儒家之一。黃文樹，〈梁漱溟出入儒佛的生命軌跡〉，《台大佛學研究》第 33 期，2017 年 6 月，頁 145-199。

⁴³ 梁氏之「此時、此地、此人」成為印順法師在佛法與現實佛教界之間的距離之問題思考中形成了疑團，至於其後來建構的「人間佛教」思想是否完全回應了「此時、此地、此人」，則是另一問題，本文無意一併討論及此。無論如何，感謝與談人鄧偉仁教授在研討會與談環節提出這一引人深思的問題。

⁴⁴ 這一研究的成果即《唯識學探源》一書，這是印順導師系統性寫作之始。此

上成佛也」句深有感觸；經過 1930 年代兩次研讀《阿含》之所啟發，再結合二讀《阿含》之前的「此時、此地、此人」之歎，遂確定了他立足於此「人間」來深求與闡揚佛法的立場。這一來自原始聖典的啟示，對他堅持「人間佛教」為佛教本色提供了原始經典依據，也對他闡發及抉擇佛教思想體系起著重要的影響。

五、結論

「梵化之機應慎」是印順法師於 1942 年寫下的按語，這個按語在他後期的寫作中多次被徵引並著重強調。原本針對印度佛教的流變而說的「梵化」，後來為了針對自身所處的中國佛教「抉擇而洗煉之」時，即直言是指「低級天的鬼神化」，以此來切近現代中國民眾佛教信仰的實際情況。應該看到，「梵化之機應慎」即是印順法師抉擇其人間佛教思想及教法體系時所設的一道底線，也是他為縮短「佛法與現實佛教界的距離」，實現「佛在人間」之「人間佛教」提出的方案。「梵化之機應慎」作為一分割線，線的一邊是凸顯「釋尊之特見」的「契理契機的人間佛教」，另一邊則是不同程度地「梵化」的後期流變佛教，而印順法師態度堅決地拒絕「梵化」，因此提出了「梵化之機應慎」這一警示性的按語，並終其一生地反復徵引之，到晚年依然以能形成「契理契機的人間佛教」為對當代中國佛教的熱切期盼！這一非天神化、非鬼化的人間佛教主張，與印順法師對「釋尊之特見」所形成之「佛法」本質的體認有關。但是，印順法師並不以回歸原始佛法為足，而是以闡揚初期大乘佛教深觀與廣行之行解為主，對於佛教的神教化與巫教化，無論是印度的還是中國佛教的，都抱持堅決抗拒的態度，認為「其有反釋尊之特

書完成於 1940 年，後於 1944 年出版。

見者，闢之可也」。這是印順法師體認得印度佛教的立教源頭所得到的結論，也是他期許現代中國漢傳佛教之貫通「釋尊之特見」而去神教化及巫教化，從而建立其「契理契機的人間佛教」的堅定主張。這個主張的歷史梳理和理論建構，依然是他 1942 年提出之包括「梵化之機應慎」警示語在內的體系抉擇與貫徹。

因此，本文主張，深刻體會印順法師之警示性按語「梵化之機應慎」，是理解印順法師思想與印順法師之人間佛教特質的一大關鍵。

參考書目

一、專書

- 鄧子美，《當代人間佛教思潮》，蘭州：甘肅人民出版社，2008年。
- 杜忠全，《印順導師的人間佛教思想》，怡保：法雨出版小組，2009年。
- 福嚴精舍編，《印順導師永懷集》，新竹市：福嚴精舍，2006年。
- 侯坤宏，《真實與方便：印順思想研究》，臺北：法界出版社，2009年。
- 穆帝著、郭忠生譯，《中觀哲學》，貴陽：貴州大學出版社，2013年。
- 印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，臺北：正聞出版社，1987年。
- 印順，《印度之佛教》，臺北：正聞出版社，1988年三版。
- 印順編，《法海微波》，臺北：正聞出版社，1988年。
- 印順，《印度佛教思想史》，臺北：正聞出版社，1989年三版。
- 印順，《佛在人間》，臺北：正聞出版社，1990年十四版。
- 印順，《華雨集（四）》，臺北：正聞出版社，1993年。
- 印順，《華雨集（五）》，臺北：正聞出版社，1993年。
- 印順，《永光集》，竹北市：正聞出版社，2004年。
- 中國文化書院學術委員會編，《梁漱溟全集（第一卷）》，濟南：山東人民出版社，1989年。

二、論文

- 侯坤宏，〈為印順法師「梵化之機應慎」進一解〉，《法印學報》第3期，2013年10月，頁103-135。
- 黃文樹，〈梁漱溟出入儒佛的生命軌跡〉，《台大佛學研究》第33期，2017年6月，頁145-199。