**从佛教本位角度看印顺法师的大乘三系判释**

——以“方法”“抉择”为中心之考量

胡晓光 杭州佛学院

**【论文提要】**本文是从佛教本位角度对印顺法师的大乘三系判释理论进行以“方法”与“抉择”为中心的分析考量，对其人本的立场、理性的方法、“人间佛教”建构的目的及其对三系理论体系与内在实质判释都做系统地分别与抉择，从而彰显佛教本位的主体性与本位性的真实精神之所在。并且，以本位佛教的立场、方法、原则及观点，对佛法的整体性与圆满性以及真实性与有效性进行了必要地阐述。

**【关键词】**本位佛教① 人本② 理性③ 人间佛教④ 大乘三系⑤

印顺法师是中国当代佛教界最有影响力的佛教思想家，是世界级的佛教学术大师，是从唐代玄奘大师至今1300多年来最有创造力的佛教宗师。他的著作非常严谨且又博大精深，他的人格与学问令人敬佩，他以真诚的佛教徒身份自觉地担当起弘阐至教的神圣使命。然而，他判释佛教所运用的“方法”与“抉择”，在中国佛教发展史上则是一大创举，他以“人本的理性”为基准，以“历史主义”为原则，对全部佛教的文本义理进行了彻底地抉择与判释，从而建构起了中国佛教史上最庞大的佛教阐释体系。

中国当代为什么会产生印顺法师，这本身就是值得研究的课题，我想这里主要有其产生的社会根源、思想根源以及历史根源。我拟以印顺法师的大乘三系判释为研究契机，从佛教的本位性与主体性角度对其在“方法”“抉择”上的“原则”“依据”以及“结论”进行分析，从而辨明印顺法师的佛学观与本位佛教的区别及其佛学观产生的义理原因。

一、佛教本位的立场与方法是贯彻佛教义理整体性与统一性的基础与前提

在我们研究分析印顺法师的大乘三系的判释思想之前，我们有必要首先对佛教本位的立场与方法做一确认，从而才能形成比较研究的逻辑条件与求实根据。佛教的本位就是佛教本质的体现，佛教的方法与立场就是以佛教的本质本位来彰显佛教的主体性与作用性。佛教就是“圣人设教”，就是“度脱胜道”，它的本质就是“永恒的价值”与“绝对的真理”的超越论，这种超越论应该是真正信仰佛教的人所共有的基本信念，佛教的超越论可以摄尽佛法的“教、理、行、果”之义蕴，佛教的超越论就是真实的佛教本位。对于真正的佛教信仰者而言，佛教义理的整体性与统一性是保证佛法真实性与实证性的基本条件，佛教的立场与方法就是要在义理上贯通佛理的整体性与统一性，以极强力的事实依据与理论证明支持佛教信仰力的基础与实践力的动能。在历史上，真正的佛学其实就是阐释这个义理的义学，然而，在佛教发展史上，佛学却在异化中不断地进行演进。在佛教界中，不论是大乘、小乘都在分化中形成了种种判释体系，构成了宗派佛教，其产生原因，主要在于宗师们有强烈的侧重意识，当然他们也会有整体性的统观，不过确实难以获得普遍的承认。特别是近代以来，太虚大师和印顺法师的分化判释更加凸显了佛学整体性的解构现象，这里的原因更多来自于佛教以外的社会文化力量的冲击与影响。佛教界何以至此？考其真正原因，主要在于没有足够的佛教主体性意识、佛教本位性的立场与方法，致使整体性与统一性的佛学被世俗理性给分割异化了，佛教的神圣超越性被世俗意识给祛魅掉了，“佛本的佛法”成了“人本的佛法”，“信仰的理性”变成了“理性的信仰”。从这一点上看，真正的佛教本位的立场与方法，就是以整体性与统一性来表诠佛法的神圣性与超越性，从而以信仰与理性的统一力量去承诺担当佛法的真实性与实践性。我们若能确认明了佛教本位的立场与方法，就能够彻底地明辨清楚什么是真正的佛教本位的方法论，什么是脱离佛教本位的种种世俗化的方法与原理。

二、印顺法师是根据“人本理性”角度来抉择佛教义理，从而形成“历史主义”性质的佛学思想体系

印顺法师曾说：“在‘修行’‘学问’‘修福’三类出家人中，我是着重在学问，也就是重在‘闻思’，从经律论中去探究佛法。”又说：“大概地说：身体弱而心力强，感性弱而智性强，记忆弱而悟性强，执行力弱而理解力强——依佛法来说，我是‘智增上’的。”又说：“从现实世间的一定时空中，去理解佛法的根源与流变，渐成为我探求佛法的方针。”“从现实世间的一定时空中，去理解佛法的根源与流变，就不能不注意到佛教的史地。”又说：“我们是人，需要的是人的佛教。”“所以，在原则上，我是在追究我所信仰的佛法，我是以佛法为中心的……我要以根本的佛法、真实的佛法，作为我的信仰。”“我的立场是佛法，不是宗派。”“我不想做一宗一派的子孙，不想做一宗一派的大师。”“我只是默默地为佛法而研究，为佛法而写作，尽一分自己所能尽的义务。”又说：“我是为佛法而学，为佛法适应于现代而学的，所以在佛法的发展中，探索其发展的脉络而了解不同时代佛法的多姿多态而作更纯正的，更适应于现代的抉择。”又说：“在国难教难严重时刻，读到了《增一阿含经》所说：‘诸佛皆出人间，终不在天上成佛也。’回想到普陀山阅藏时，读到《阿含经》与各部广《律》，有现实人间的亲切感、真实感，而不是部分大乘经那样，表现于信仰与理想之中，而深信佛法是‘佛在人间’‘以人类为本’的佛法。也就决定了探求印度佛法的立场与目标。所以我这一生……而佛教思想史的探究，不是一般的学问，而是‘探其宗本，明其流变，抉择而洗练之’使佛法能成为适应时代，有益人类身心的‘人类为本’的佛法”。

我们从如上引文中就可以看出，印顺法师佛学研究之立场与方法，是以人为本的，是以理性为依据的，是以历史流变中的佛法为研究对象的，是以适应于现代社会需要为目的的，这种理论观念最后成为了“人间佛教”的理论基础与实践指南。依据这种理念而建构的佛教思想体系，它的核心问题在于是“以佛为本”，还是“以人为本”的问题，不是什么文义训诂、文本考据那类世俗知识性的问题。以人为本的佛法不可能是大乘佛法的真实义蕴，大乘佛法的根本特质就在于“以佛为本”，佛是超越一切世间的究竟成道者，他的无量无边的功德是不可思议的，流布在人间的佛法是大乘佛法的慈光施照。作为人类的善根成熟者，只能依据圣教量的清净教诫而奉行，信解行证就是大乘佛法的如实之道。不论是以什么形式方法，脱离与违背大乘佛法的根本之道，都是对真实的根本佛法的否定与抛弃。我们若冷静下来仔细研究一下印顺法师的基本观念与方法，就会发现他的“历史主义”佛学与“本位主义”佛学之区别所在了。

三、印顺法师对大乘三系的判释具体地体现了他的佛学观与方法论

对大乘佛教进行判释可以说是中国佛教的一个特色。在古代，有天台宗判教，有华严宗判教；在近代，太虚大师用三宗对大乘佛教进行判释，以三宗统摄一切佛法。所谓三宗者：一是法界圆觉宗，二是法性空慧宗，三是法相唯识宗。印顺法师的大乘佛教三系之判释是根据太虚大师的三宗判释为依据的，他们基本是一致的。印顺法师的大乘三系是：一是性空唯名论，二是虚妄唯识论，三是真常唯心论，不过在阐释上其与太虚大师还是大有区别的。在太虚大师的判释中，是三宗平等，善巧有异的。太虚大师又用“三自性”义来诠释大乘佛学三宗以会通“法性”“法相”“法界”之义，从而圆融一切佛法，整合一切经教妙义。而印顺法师虽然口头上也讲空有融通，但在具体的抉择上，三论分别则是有侧重的，他以“性空唯名论”为究竟圆满了义，而虚妄唯识论与真常唯心论则有“不及”与“太过”之嫌。其实，关于三宗或三论的判释自古有之，唐代窥基大师就在《大乘法苑义林章·唯识章》中讲：“摄法归无为之主，故言一切法皆如也，摄法归有为之主，故言诸法皆唯识，摄法归简择之主，故言一切法皆般若。”

由于印顺法师是以基于人本的理性逻辑为方法，所以他在抉择大乘佛学三系思想时，是以了义不了义的角度来判断的，他把三系思想看成是各自独立的逻辑体系，认为各自存在着来源与义趣，所以三系本身就存在性质与形式的区别。由于其基于分化思维的理路，从而在诠释大乘三论体系与义蕴上，不会是整体性的建构，因此印顺法师所讲的“中观”“唯识”“如来藏”思想与经论中的本义都有一定的区别与距离。

（一）在阐释中观义上

印顺法师十分推崇圣者龙树大士，但是他的佛学观与方法论则近于后起的应成中观的月称宗。众所周知，龙树的中观思想宗本于《般若经》，而印顺法师则认为中观学的根本在《阿含经》，印顺法师对《解深密经》的佛立三时之教是持否定态度的，不承认佛法三时之教内在的统一性与义理的整体性。印顺法师在阐释中观义的原则与方法上，遵循的是世间辩证逻辑之套路，而不是以彻底的般若中观方法来对治一切世间语言与逻辑之戏论。般若中观的本质是超逻辑的，对形式逻辑和辩证逻辑都是拒斥的。印顺法师在阐释“八不”“二谛”以及“空义”等充满着辩证法意味，他往往也运用辩证法来批判形式逻辑化的命题与论证，从而用灵活的语变思维来充当佛教的中观——中道观行。在《中观论》中、《维摩诘经》中都有广泛的弹斥相对主义与绝对主义的论证，相形之下，印顺法师的方法论是极为显然的。印顺法师认为般若中观是“性空唯名论”，为了阐释这种思想，他专门撰写了多部中观学著作，如：《中观今论》《中观颂讲记》《性空学探源》《空之探究》等。其实在持中观宗的当代的几个学派中，他们都不承认印顺法师的正统性，如讲三论宗的自然认为印顺法师不同于嘉祥大师，信格鲁的也认为印顺法师与宗喀巴、月称他们是不共的，至于那些自命大中观者们更是认为印顺法师不懂龙树真义了。关于中观实质的阐释就在于对“三自性”的诠释，由于印顺法师采用了人本的理性逻辑来抉择此义，势必会将“无自性”或“空”当成一个哲学命题范畴来加以理解。当然，传统的三论宗以及印度月称宗，还有大中观见们也不一定就能正确地把握龙树中观的本义，因为“无自性”是在否定（遮诠）凡夫的执见，对真实法性并没有直接的显示。在大乘佛法中，初地菩萨方可获得根本无分别智，以根本无分别智亲证法性实相，于凡夫位，法性是不可思议的境界。龙树的中观在于进行彻底的超越逻辑思维的桎梏，凡夫是逻辑的囚徒，中观就是用以摧毁凡夫的逻辑世界，用语言破语言，用逻辑对治逻辑。由于佛法的本质是超越论，所以不可能执定逻辑化的定型定势。印顺法师是逻辑主义的典型范例，他的逻辑化的中观是不可能逃脱悖论的纠缠的，真正悟透中观真义必须要基于佛法本位如实观行方可契入也。

（二）在阐释“唯识”义上

印顺法师对唯识学也有深入的研究，撰写了《唯识学探源》《摄大乘论讲记》等专著。由于印顺法师认为中观学的“无自性”义是究竟了义之大乘教，所以他不承认大乘唯识学是圆满了义的教理，理由是唯识之中的“识”并不一定是“唯”的，因为“识”只是一切法中的一类法而已，所以唯识之论有唯心本体倾向，至于唯识学中的八识分类他也并不承认是真实之有，认为这不过是名言施设而已。印顺法师是极力反对“唯识无境”观的，在印顺法师看来，识与境是相待而有的，无境就不会有识，有识必须要有境。另外，印顺法师对唯识学中的“圆成实自性”之存在，也视之为“不空”之“自性”，是不了义的具体表现。印顺法师在《中观今论》最后一段讲“空宗与有宗”中，就是以“有自性”与“无自性”来抉择唯识学和中观学的根本区别的。由于印顺法师是基于唯识学与中观学并列对立的思想体系，所以从经论的文义中解读出了“有自性”与“无自性”是空宗与有宗的根本差别所在。事实上，我们若能站在佛法的整体性上着眼，特别是若能秉承《解深密经》的三时教义，就会内在地整合中观学与唯识学在方法上施设的差异，从而形成空有无诤的内在圆融的大乘佛法义蕴体系。

（三）在阐释“如来藏”义上

关于“如来藏”的阐释，印顺法师专门作了非常深入地研究探索，撰写了《如来藏之研究》《大乘起信论讲记》等专著。印顺法师判定“如来藏”为真常唯心论，可以说对“如来藏”义的批评是猛烈的。印顺法师认为真常唯心论是一种本体论，是有梵化倾向的佛学思想，是受印度神教思想影响的产物，是不了义的教义。印顺法师抉择真常唯心论也是依据他所理解的中观缘起性空论来判释的。如来藏是真常唯心论，自然是“有自性”义，这和“无自性”的性空缘起论是相违背的，所以自然不会是了义教了。在历史上，在印度佛教中，确实存在大量的如来藏系的经论，它的合法性与真实性通过印顺法师的抉择判释，被彻底地解构了。至于在中国传播甚广的《大乘起信论》《楞严经》都有疑伪之嫌，自然更难契合了义至教了。真常唯心论讲“真如心”可以随缘不变，不变随缘，一切缘起都由真如而生，这与唯识论的“真如凝然，不作诸法”有区别，与中观学的性空缘起也不大一致，所以自然遭到中观和唯识者的否定。不过，如来藏义在中国佛教界则一直是主流，这是值得深思的问题。印顺法师讲中观学与中观宗异，讲唯识学与唯识宗不同，讲如来藏学与如来藏者也不同归趣，所以印顺法师之论，上则难契佛意，下则难合宗趣，考其原因，就是因为印顺法师的佛学观、方法论和正统的传统的佛学有着本质区别。

印顺法师不承认龙树的中观思想蕴藏着唯心义本质，在《中观今论》中，他说：“唯心论，依龙树说，也不失为入道方便，说境唯心观，这是因为众生偏执外境为实有，偏执主观的心识随客观环境而转，为针对此种偏执使众生了达外境非实，故特地强调主观心识，这只是对治悉檀。若即此为真实心或真常心，那不过是‘梵王旧执’——婆罗门教的旧思想而已！”。在这里，印顺法师把“唯识论”（瑜伽行派）和“唯心论”（如来藏）都斥为佛典中的入门方便而已，不是佛教的终极本质。众所周知，在大量的龙树著作中，有一部分是专讲大乘唯心（识）义的，如《大乘二十论》，还有提婆的《大乘广百论释论》都有明显的唯心义本质。印顺法师自然用历史角度辩护，或认为不是龙树作品，或作异解，对此我们把吕澂先生的一些论述与印顺法师的论断进行一下对比，即可了知实相。吕澂先生在《谈“学”与“人”之自觉》一文中讲：“佛法以成佛为究竟，故堪称真正佛法者，在大乘而非小乘，大乘由本寂心以见如来藏，实为佛法最极根本，人生得以摆脱‘无常故苦，苦故无我’之必然业运，而跃进‘常乐我净’之佛境，实此以为关键”。

又云：“《涅槃》云：‘我者，即是如来藏义，一切众生悉有佛性即是我义。’《庄严经论》称之为‘大我相’，‘大我者，一切众生为自作故’，是则认识及于如来藏，正由吾人之自觉而来。唯佛法之说我，有从认识中之实体而言，有从价值之感受而言，前者为佛法之所破，后者乃佛法之所依，毫厘之差，千里之谬，不可不辨”。

又在《楞伽·如来藏章讲义》一文中讲：“如来藏义（藏谓胎藏，佛由是而生也）可谓《楞伽》一经之心要，全经展转反复，不外发挥此义。非独《楞伽经》然也，全体佛法无不如是（全体佛学均建立在‘心性本净’一义上，如来藏即大乘经所以谈‘心性本净’者也），故学佛者先须知此”。

再者，据吕澂先生对龙树的“三是偈”的阐释，更可见到印顺法师对龙树中观本义的观点与通常理解的龙树中观之区别。吕澂先生在《印度佛学源流略讲》：“例如，三是偈中提到的‘假名’这一概念的发展就是一个例证。‘假名’的原意是‘假设’‘施设’，梵文是Prajpti。后来从这个字又引出Vijapti一字，汉文常译作‘了’或‘表’（如表业、无表业）。Vijapti这个字是由‘识’（Vijna）变化而来，是识的过去分词，不但是识义，且有‘识所表现出来的’意义。龙树第一次提出‘假名’这一范畴，‘假’用语言表示谓之‘假名’，而在思想上的表现则谓之‘了’，即‘识’。后来就说成缘起法是空，但另一方面是‘唯假’。向后发展，就说缘起法但有思想上的表现，谓之‘唯表’，也就是‘唯了’。由‘唯假’到‘唯了’（唯识）的思想变化，是很值得注意的。初期把‘假’与‘表’两个字看成一个字，曾经通用，后来才分清界限，表示两个不同的意思。这就说明：‘唯假’、‘唯识’这两种思想是有先后的、内在的关系。龙树的思想是指示了向唯识发展的这一方向。”

另外，众所周知，无著菩萨有《顺中论》一书行世，是专门诠释龙树《中论》前两品的，据《顺中论》中讲：“如是论偈。是论根本。尽摄彼论我今更解。彼复有义。如是如是。如彼义说。如是如是。断诸众生喜乐取着如是如是。随义造论。无有次第。

问曰。汝说此论。义无次第。或有次第。何意因缘。而说义论。如所依法。如是造论。答曰。此如是义。世尊已于大经中说言。憍尸迦。于未来世。若善男子。若善女人。随自意解。为他说此般若波罗蜜，彼人唯说相似般若波罗蜜。非说真实般若波罗蜜。帝释王言。世尊。何者是实般若波罗蜜。而言相似非实般若波罗蜜。佛言。憍尸迦。彼人当说色无常。乃至说识无常。如是说苦无我不寂静空无相无愿。如是乃至说一切智。彼如是人。不知方便。有所得故。如是应知。帝释王言。世尊。何者是实般若波罗蜜。佛言。憍尸迦。尚无有色。何处当有常与无常。如是乃至无一切智。何处复有常与无常。如是等故。

又言。憍尸迦。若善男子。若善女人。如是教他修行般若波罗蜜。而说般若波罗蜜。作如是言。善男子。来修行般若波罗蜜。汝善男子。乃至无有少法可舍。汝心勿于少法中住。何以故。如是般若波罗蜜中。无有正法。若过法者。是则无法。于何处住。何以故。憍尸迦。如一切法自体性空。若其彼法自体空者。彼法无体。若无体者。是名般若波罗蜜。若是般若波罗蜜者。彼无少法可取可舍。若生若灭。若断若常。若一义。若异义。若来若去。此是真实般若波罗蜜。依彼因缘故造此论。我如是知般若波罗蜜。此方便故。我今解释。所谓入中论门。彼善男子。善女人言。我知色无常。乃至识无常苦无我等。以此因缘故。是相似般若波罗蜜。非是真实般若波罗蜜。”

对此近代高僧巨赞法师在《中论探玄记》一文中有十分中肯的论述，如文中说：“《中论》为显示真实般若波罗蜜，对治相似般若波罗蜜而作也。相似般若波罗蜜者，上座僧祗之徒巧于释名，陋于知意，谓十二因缘、五阴、十二入、十八界等有决定相，不足以尽佛之微旨。然已超越邪流，不同魔说，故无著菩萨贬之为相似已，而又称之为般若波罗蜜，今从其意，叙相似般若波罗蜜中，先列小乘所斥邪见，次叙小乘计执……凡此计执执皆属智障，徘徊不二之门，跋涉无生之国，徒劳工力，莫知其乡者也，故必以真实般若波罗蜜开示之，真实般若波罗蜜者大乘中道义也”。

为了证明龙树中观学的唯心义本质，巨赞法师在该文中的附言又云：“幻有依他，即是依分别，即是唯心，而《中论》于唯心义言之过略，仅《观本住品》云：‘若离眼耳等根，苦乐等法先有本住者，以何可说？以何可知？’《观颠倒品》云：‘色声香味触法自体未与心和合时空无所有，如焰如梦如化人如镜中像，但诳惑于心，无有定相。’※（幻必空也，空必幻也，幻必唯心也。何以故？物是死物，不能幻现，能幻现者必非死，故说唯心也。不然，物应有常住实性，而世间求之不可得。故曰唯心也。不然，何为而说心无所住也？龙树仅就第一义边说，故略唯心。若非唯心故空，则应物无所住，则成千古笑谈矣。何以故？物不知住不住也，即尔，必非唯物，亦非心物并，必是唯心也）（吉藏《疏二十二》云：‘观此论及《楞伽经》有二种意，一者从此想心谓有前境，实非有也，二者以从妄心生前境故，前境复诳惑于心，此二即是心生境、境生心，但原本从妄心生，实无前境也，想心谓有前境，实非有也。’）”

与此相印，欧阳竟无先生也认为龙树中观学有“赖耶”义，有法相义。如他在《龙树法相学》一文中讲：“又龙树讲赖耶义，如《智论》三十六云：意有二种：一者念念灭；二者心相续。为是心相续故，诸心名为一意，是故依意而生识，九十六外道不说依意故生识，但以依神为本。此段因说五众中说六识为六觉，以内缘力大故，名为眼识等。

问：如意即是识，何故名为意，缘力故生识？

答：如上文，即是说第七识也。既有第七，即应有第八。因外未推论及第八识境，故未详说，而其意固见于《中论·业品》（卷四）矣！如云：不失法如券，业如负财物，此性则无记，分别有四种，见谛所不断，但思惟所断，以是不失法，诸业有果报。此龙树所破不失法，盖说似阿赖耶而不精者。破彼是常，而龙树自有说。如《论》同卷云：虽空亦不断，（相续）虽有亦不常，（相似）业果报不失，是名佛所说。是说相似相续业果，赖耶法已存于其间矣！故《智论》二十七云：得无生忍时断烦恼，得佛时断烦恼习。是则声闻谓菩萨不断结使，摩诃衍谓无生法忍习都断尽，皆错。故《智论》一亦云：着常颠倒不知诸法相似相续，诸法相续者但相似耳。此佛法最要处，岂龙树反不知？昔人讲龙树学拘拘《中论》，乃不知此义，故不能按实。然不知无著说，固未易论此矣！

由上之说，龙树与无著之论大同，遂一无所异乎？曰：此亦不然。龙树说意重在法无自性，无著说意着重依他起，如是各有详略，则其异也。”

从上引文我们可以看出，印顺法师与诸大师们的相左之处，也不难知道，印顺法师为何对“中观”“唯识”“如来藏”的阐释与历史传承的义学相区别的原因。

四、“人本理性”的佛学是对本位佛学永恒价值与绝对真理的信念与追求的绝望与丧失的具体表现

我们通过对印顺法师大乘三系判释思想深入的研究，可以归纳总结出一些看法，以此看出印顺法师的佛学观与方法论所产生的社会根源、思想根源以及历史根源来。

（一）就社会根源而论：印顺法师的思想是积极入世的，他的人本主义的“人间佛教”就是适应于社会现实需要而提出的。众所周知，中国近代以来的社会局面是一个非常变革的时代，是“现代性”对“传统性”进行转型发展的时代，在社会制度、科学理性、生活方式、人文关怀以及终极寻求等方面都产生了巨大的思想转向。印顺法师不是脱离社会的隐士，而是具有主见的观察者。为了适应社会时代的需要，他的“人间佛教”就在太虚大师的“人生佛教”基础上更加推进一步，使“人间佛教”彻底去掉“佛本”而以人为本了，放弃了佛教固有的世间观和方法论，而以人本理性来建构十分严密完备的思辨性的佛学体系，能够产生这种思想的重大根源之一，就有现实社会的促动与积极应对之反应的原因。

（二）就思想根源而论：印顺法师的主观精神是十分强势的理性性格，他的思想诉求在于证成理性逻辑的合理性与有效性。由于他的内在特质决定了他的思想价值取向，在他心目中的佛学根本问题和现实问题，就是将佛学思想理性条理化和本质人本化，从而面对社会现实，开显“人间佛教”的社会进化工作。

（三）就历史根源而论：不论是中国佛教发展史，还是大量的佛教经论注疏，在印顺法师看来，都缺乏理性自觉的统摄性，只有真正依据性空学来贯彻全部佛教义理，才能真正实现理性的统一与融合。印顺法师的佛学思想是以历史进程为主线而开展的，所以他十分重视印度佛教产生、发展的社会历史与思想本源，以理性的历史主义来研究他所谓的佛教本源与流变。

在印顺法师看来，佛学缺乏积极的入世精神和有效适应社会的观照方法，所以不能够真正改变社会和人类。在传统的佛学中，人本理性是受压抑的，从来没有真正得到开显，所以佛教内在理性是极不发达的。在长期的历史过程中，传统佛教是随时空流布而分化演进的，缺乏自觉的理性整合和有效的抉择建构，正是基于这种信念与观念，印顺法师用他毕生的经历编织起他庞大的思辨体系，成为中国佛教史中迄今为止最具有原创性和最具有理性性质的佛教判释理论结构。

由于印顺法师是以人为本的佛教观，是以世间理性为原则与工具方法进行义理抉择判断，导致了世间的“语言”与“思维”是他直接观察研究的对象，而不是内在直接的开发心智亲证心性真如，因而在他的思辨逻辑中，是无法承诺“本位佛教”的信念与立场的，佛教固有的永恒价值与绝对真理的信念追求与如实修证就无法落实在现实人的身心上。又，基于人本主义立场，自然就会放弃“佛本”立场，要给予人本理性的绝对权威，就必然视传统的“佛本”主义是具有神秘性的，应当用人本理性加以祛魅掉，因此，佛本主义的超越论被入世的人本理性无情地解构了。这是什么？这就是对佛教传统神圣性的绝望和真实佛法度化力量的信念丧失的具体体现。

为什么“人间佛教”会产生在中国？为什么“人间佛教”会兴盛在现代社会？为什么印顺法师会形成这种人本主义的理性佛教观？考其原因，我们不能不承认，在文化的深层结构中，中国传统文化基因起着巨大的作用，还有近世以来的西方科学理性的世俗化人文精神的影响。印顺法师是典型的中国佛教人本化的产物，虽然他以丰实的文本知识与严格的逻辑能力进行了现代标准的科学学术式的研究，但是终究不能改变他的精神主体与文化气质，即以人为本，以人为中心，以理性为方法，以理性化的社会改变为目的。基于这种鲜明的立场与方法，他对整体佛法义理的抉择与判释，怎么能够做到真正的契机契理呢？印顺法师能够非常熟练地运用佛教典籍和名相概念，讲一口流利的佛教专业术语，然而其内在的思想实质和体系建构则是印顺版的“人本理性的佛学”。印顺法师会认为他的“人本理性主义”和“人间佛教”是有经典依据的，是源于佛陀的立教创制的，但是，问题不在于有没有经典依据，而是以什么原则方法来抉择经典立教创制的义蕴。印顺法师不是全盘地继承一切经的，而是以“人的理性”进行分类判释抉择，最终一切归于“人本”，最终解释权在于解释者而不在于经典圣教量。众所周知，中国传统文化中的儒道思想，其实质重心就在于“人的本根”，特别是儒学的现实关怀、理想社会的创立就是典型的在世主义。印顺法师的“人间佛教”以及“人本理性”其实是披着佛教的外衣，实质干的是中国文化者的精神之诉求，当然他本人并不会承认，他会用宗教等级差别来划分高低偏圆等等。“人间佛教”很简单，“人本理性”很一般，在中国佛教中，就是禅宗思想转型的现代教。太虚大师常云：“仰止唯佛陀，成就在人格，人成即佛成，是名真现实。”印顺法师在《佛法概论》中也讲：“诸佛皆出人间成佛，开演教化，使人类同得正觉，佛法不属于三途，也不属于诸天，惟有人类才是佛法的住持者、修学者。人生如此优胜，难得生在人间，又遇到佛法，应怎样尽量发挥它的特长，依佛陀所开示的方法前进，在没有完成正觉的解脱以前，必须保持此优良的人身。”又在《佛在人间》一书说：“人的特性，众生也多少有些，唯人能充分发挥出来，才叫做人。人性中，也含摄得一分佛性，将这分佛性扩充、净化，即能与佛同等。”印顺法师的佛学观是由繁入简、由理到行的，都是基于人类本位的，而不是基于大乘佛教本位的。众所周知，大乘佛教讲三身四智以心摄十法界，普度一切众生，佛的圆满报身在天上成佛，以及一生补处弥勒菩萨居于睹史陀天为内院，他似乎都不会承认，甚至认为是神话了。依据人本的理性抉择大乘佛教三系义理，自然就不会与经典本义契合了，这也就自然会站在佛教本位立场的对立面，以己之意进退佛说。当然，我们可以称为人本的人间佛教是“印顺宗”，但是，他能够得到佛教界普遍承认则是一个非常值得研究的现实性课题。

五、本位佛教的复兴才是真实义理的佛学再现

本位的佛教是以佛为根本，是以如实信解为基础，是以一切圣教量为依据，是以大乘佛法为圆满究竟了义教法，是以定慧等持、解行相应的发心，奉持上求无上佛法，下化无量众生之力行。而不是以人为本，不是以世间理性为方法原则，不是以建构人间佛教为圆满目的，不是分割佛法的整体性以理性抉择而确立逻辑化的教理义趣。由于佛法超越论的本质，势必对人本理性、时空、历史、人文要进行彻底地解构，以超越性实践对治坚固的人本主义、历史主义的佛学观与方法论。大乘佛法是二谛总持，事理兼备，入世、度世乃至超世，这是大乘佛法施化之根本与目的。佛法的缘起义是甚深的，只有佛本身才是究竟圆满一切法的实相的，凡夫之人只有依教奉行、等流熏习方可渐入圣道。佛教的神圣性与真实圆满性是相统一的，它的无边妙智善巧也是不可思议的。然而，世俗的力量在人间是巨大的，俗化的佛法也是有其现实原因的，佛教义学的主要任务就在于分清胜义佛法与俗化佛学的区别，从而为本位佛教提供接引的方便，义学兴则正法兴，正法兴则是对本位佛法的回归。

在当代中国乃至在当代世界，佛教的主体性与本位性实在是重中之重的重要问题，如果不重建佛教的主体性与本位性的信念，佛教就没有希望，人间就没有真正的佛法。佛教义学的研究与推广是具有现实意义与历史意义的，人本主义的佛学与世俗化的学术佛学都是偏离佛法的主体性与本位性的，是在人的智识上用功，是在人间生活中寻求生命的价值之道，是玩味人类心智的文化游戏，而不是真诚地为永恒性与绝对性的生命实相进行严肃地如实体悟与观照。佛教义学的体系与原则就是本位佛教主体性与本位性的奉行，同时是整体性与圆满性的融摄，是真实性与有效性的统一之组合。印顺法师的人本主义理性佛学及“人间佛教”的建立，是有其深刻的教训的。佛法度一切众生，包括人类但不是以人类为中心的，是以应缘为中心的，是以佛为本源的。佛教重视理性，但绝对不是单纯的理性主义，而是信仰与理性的有机统一。佛教有两大灾难：一是外在的无情冲击，二是内在的分化、异化之互解，人间佛教及人本主义的佛学观与方法论就有此等危险之可能。

【附】“本位佛教”义学不是所谓的“原教旨主义”

“原教旨主义”是一种极端的宗教思想体系，它是以打着回归宗教的本源宗旨为旗号，极端地脱离现实和宗教本身固有的整体性与应适的张力，片面地人为地以激进的排它性而展开推广其教义思想。“原教旨主义”是一切宗教的自身发展中的灾难，所以应该以纯正的态度加以对治。

在佛教中不存在着“原教旨主义”，原因有二：一是佛教本身就不是一种神权化的宗教，在它内在不存在那种支配一切的权力体系；二是佛教本身的整体性所决定，它是以二谛摄持一切教法，它是不变的原则与应机的善巧有机的统一。本位的佛教就是整体性与圆满性的佛法体现，本位佛教的义学就是遵循这种真实有效的原则与方法而展开契机契理的普度关怀。在佛法的中道行中，是对种种极端异执的对治与破斥，容不得半点偏激偏执情绪存在。在佛教中一旦出现极端的观念，就意味是对本位佛教立场的丧失，那些分化的种种诠释佛义的理论，都是异化的表现，不论是来自佛教内部还是来自佛教外部，都不是真正的佛教本位。佛法是圣人设教，圣人绝对圆满是正信佛教徒的基本信念。本位就是以佛法之圆满性为本位的原型真理，绝对与“原教旨主义”有本质不同性。

1. 佛教所固有的特质与功能就是佛教自身的本位，依据佛教本位的立场就是本位佛教。佛教义学是本着佛教本位的立场而开显佛法中固有的特质与功能之义蕴，佛教义学是以信解行证的次第原则来如实诠释佛法修行之道的，它不同于“异化的佛教”和世间性的学术化佛学。“异化的佛教”是改了版转了基因的“佛教”，是对原型本位的佛法的背离，实属非佛教，假名佛教。至于学术化佛学那完全是异质于本位的名相逻辑思择运动而已，根本无法涉及佛教的内在本质，同时它也不担负佛教的慧命法身的住持使命，是纯粹的世间学而已。只有本位佛教的义学是真实的佛教义理之学，是修行佛法的增上缘。
2. 所谓“人本”者，就是指以人类为中心为根本的理论观念，人本主义、人文主义、人性主义都有以人为本体的倾向。在佛学中，持“人本”观念的思想是与本位佛教的“佛本”主义相违背的，佛本的佛教是以超越论为目的，是以化度世间众生为对象，是以最终究竟成佛为旨归。而人本的佛学，是解构佛教的神圣性，降低佛的存在位格，以人本通释佛法，是佛法的一种异化表现。
3. 这里专指人本的理性或指世间性理性，是以逻辑性为本质的理智之性。它是一种严密的概念体系思维，是以抽象为本质，是以名言概念为特征的。它实质属于生命心智中的一种世间性知性功能，并不能真正把握存在的真实本性。佛教的圣者智慧是一种超越世俗性的理性，是无执取的善巧功能。佛教理性与人本理性是有本质区别的，依据佛教理性可以建构有效的义学体系，而人本理性则无法完成这一使命。世间理性主义，是人本主义的精神狂妄，他们高举理性，把世间理性视为存在的最高真理，从佛教本位上看，世间理性也是正法所要克服的对象，凡夫的遍计所执自性，就是世间理性的一种重要形式。
4. “人间佛教”由印顺法师提出，他根源于太虚大师的“人生佛教”。印顺法师的“人间佛教”是以人为本的，是以人的理性为原则，是以成就人间净土为目的的。虽然也用佛教名相概念，但是已经彻底地“人本”化了，在中国佛教史上禅宗讲“佛法不离世间觉”和《阿含》中的“佛在人间成佛”都是人间佛教的立意依据，现在星云大师演其流也。
5. 印顺法师对大乘佛学的义理进行了抉择，从而形成了大乘三系分别的判释：一是性空唯名论，二是虚妄唯识论，三是真常唯心论。关于大乘三系的内含，印顺法师有十分具体的解释，如在《无诤之辩》一书中，他说：

一、性空唯名论：依《般若》等经，龙树、提婆、清辩、月称等论而安立。依这一系说，一切法无自性空，为最根本而最心要的。离却性空，生灭无常，不外是断见。真常，更是神我的别名。惟有从性空中，贯彻常与无常，才能契三法印即一法印，安立佛法，开显佛法的深奥。

性空，“非作空无之义”。依中观者说，现证法空性，虽都无所取（与唯识者根本智证大同），而实不破坏一切。所以“毕竟空中不碍生死”，“不坏假名而说实相”。这点，不曾为问者所注意，所以说：“性空则一法不立矣”。“性空，而又何所谓唯名耶”。不知道，性空不但不破坏一切法，反而一切法由性空而能成立。龙树说：“以有空义故，一切法得成。若无空义者，一切则不成”。“若谁有此空，彼有一切义。若谁无空性，彼一切非有”。性空不是什么都没有，反而能善巧空立一切，此为中观学者唯一的特义。

因为无自性，所以从缘而起；如有自性，即不成缘起，这是中观者所常说的。缘起是没有自性（空）的缘起，也就是假名的缘起。因众生无始以来，无明所蔽，不达缘起的假名即空，执著自性有，自相有，便是生死根本。所以说：“诸法无所有，如是有，如是无所有，愚夫不知，名为无明”。如依缘起假名而达无自性空，即得解脱。所以说：“离三解脱门，无道无果”。提婆称此为：“无二寂静门”。

生死流转的惑业苦事，生死还灭的涅槃如来事，如执有自性，那是什么也不能成立的，如《中论》等广破。反之，“以有空义故，一切法得成”：三宝、四谛，世出世法，一切都能善巧安立，决非破坏因果染净（不空论者，是误以为是破坏的）。由于性空而有修有证，如说：“以一切法不可得故，乘是摩诃衍，出三界，至萨婆若”。

性空是不碍缘起的，缘起的即但是假名，这又是中观的特义。唯识者析别为假名有的（遍计所执性），自相有的（依他起性）二类。中观者的世俗安立，虽有正倒二类，但都是假名有（即是无自性的）。如说：“云何不坏假名而说诸法相？……如佛所说，诸法但假名”。所以，“以世间名字故有知有得（证），世间名字故有须陀洹乃至阿罗汉、辟支佛、诸佛，第一实义中无知无得，无须陀洹乃至无佛……六道别异，亦世间名字故有，非以第一义。……第一实义中，无业无报，无生无灭，无染无净”。世间名字故有，是说：染净因果，凡圣迷悟，这一切，惟有世俗名言识（通后得智）所得的假名；如以正理观察而求自性有，自相有法（胜义有），即都不可得。如以为非假名有，经过智慧的抉择，完全不能成立。经说：“唯名，唯表，唯假施设”，假名，梵语本为假施设义。不由自性自相而有，依于因缘观待，现为如幻如化的假有。假名有，并非说实有此名，是说：“如是一切，但以名字故说。是诸名字，亦不生不灭。非内非外中间住”。问者疑为“唯名之执实说”，出于误会。此绝无自性的但有假名，在世谛中法相条然，所以“名假施设（名句），受假施设（如人如柱），法假施设（如十八界），应当学”。

其他学派，除假名有外，别有自相有或自性有的，才依以成立一切。唯有中观者，在法法性空的基点，宜说一切但有假名，所以以“唯名”来表示他。至于即空即假的空有无碍，也都依此而成立，而通达。

二、虚妄唯识论：唯识，大家都同意，不消多说。这是弥勒、无著、世亲以来的大流。何以立名为虚妄？这并非抹煞法相唯识，而是从另一角度来说。也不是遵从安慧及《中边论》意，而是唯识学的通义。

唯识学，于三性中，着重依他起性，说依他起是实有唯事。依他起是自相有，不是假名有；假名有是无自性的，空的——遍计所执性，这不是因果法，不能安立世出世间因果。依他起性是有为生灭（无常）的，不是无为真常法；圆成实是空性，是不生灭的无为性，平等性，不能依此而立染净因果。所以，惟有有为生灭的依他起性，才有成立染净因果可能。这是不可不有的，没有就一切都不成立。如说：“彼于虚假处所实有唯事（依他），拨为非有。……彼于真实及以虚假，二种俱谤”。“若无依他起，圆成实亦无；一切种若无，恒时无染净”。

依他起性是染净依，在宗归唯识时，依他起即虚妄分别的心心所法。依此说三性，即“虚妄分别有，于此二都无；此中唯有空，于彼亦有此”；也即是“境故，分别故，为二空故说”。依他起有，等于说内识是有；遍计性空，等于说外境是无。唯识无境与三性有空，是这样的一致。

心心所法中，阿赖耶识是根本依，所知依，这是种现熏生，心境缘起，随染转净的枢纽。而阿赖耶识是有漏有为生灭的妄识（不一定是妄执）；玄奘所传的护法唯识，也确切如此。有有漏的杂染（虚妄），才能说到无漏的清净。引生无漏清净现行的种子，不论是本有、新熏，虽不是赖耶自性所摄，也还是依附阿赖耶识而转。着重虚妄的依他起性——识而成立一切，岂非是唯识宗的通义！

我不是不知道识通于不虚妄，依他通于清净，但总是依虚妄分别识为本，安立染净因果，依此而明唯识。如“无始时来界”颂，本可作如来藏释，但奘译的《摄大乘论释》，《成唯识论》，还着重于虚妄杂染的识种。

三、真常唯心论：这是依宣说如来藏，如来界，常住真心，大般涅槃等一分大乘经而立；摄得《起信论》。这是把握真常为法本的，与性空唯名论不同：“空者，即是遍计所执性”（与唯识学同），这是不可依据而成立染净因果的。又与虚妄唯识论不同：生灭无常，不能成立染净因果。因为：“譬如破瓶不作瓶事，譬如蕉芽不作芽事。如是若阴界入，已灭今灭当灭，自心妄想见，无因故”。明白的说：如真的刹那灭了，染净缚脱就都不能成立。所以，“七识，不流转，不受苦乐，非涅槃因”。为什么不是？只因为“其余诸识，有生有灭，意意识等，念念有七”。有生有灭，七识所以不成流转涅槃的因依，难道阿赖耶识有生有灭，就可以成立吗？当然不会的。这非真常不可，惟有“离无常过”的如来藏，真常清净，才有可能。所以说：“如来藏是依，是持，是建立。依如来藏故有生死，依如来藏证得涅槃”。如来藏是真常本净的，但无始以来，为“若离若脱若异一切烦恼藏”所覆（或说“阴界入所覆”，“贪嗔痴所污”等）。这是说，有与如来藏不相合的有为杂染熏习，无始来依如来藏而现有杂染生死。所以如来藏“离有为相”，而“变现诸趣，犹如伎儿”。《楞伽经》总是说“如来藏藏识”，不但说藏识，与唯识学不同，应从此去理解。此真常的如来藏，有“过于恒沙不离不脱不异不思议佛法”。《楞伽经》也说：“有漏习气刹那，无漏习气非刹那”。如来藏性具无漏非刹那的功德，为无漏功德因，所以是涅槃依。成佛，也只是如来藏出缠，无漏净能的圆满显发而已。

真常论，也可能不唯心。但真常大乘一致的倾向，是“自性清净心”，“常住真心”，“如来藏心”，“如来藏藏识”等，本净真性，总持于心性，以此真常心为依而有生死、涅槃事，为流转、还灭的主体，所以称之为真常唯心论。

问者说：“此心指圣者言，指凡夫言，抑指圣凡二者言”。我的解答是：这是在凡不灭，在圣不增，无分于圣凡的真常心体。也许唯识学者不以为然，而真常唯心论者，却确以为如此。真常唯心论如此说，唯识与性空者不如此说，这当然可“以之而判教系”。