

# 印順法師「大乘是佛說」論之啟示

——兼與周貴華先生商榷

姚彬彬\*

## 摘要：

周貴華先生多年來對印順法師多有攻訐，他指責印順以「人本理性」對佛教「去天神化」，故認為印順是「溫和版」的「大乘非佛說」者，乃至詆印順為「顛覆大乘」的「失道者」。這類觀點無不是對印順法師「大乘是佛說」思想的歪曲和誤解，其根源則是對人文理性的敵視立場。周貴華對大乘佛教的理解，立基於崇尚「天神化」的神秘主義，甚至以崇尚理性的現代社會為「深度末法時代」，故無法接受印順對大乘佛教的「祛魅」式的詮釋。事實上，被周貴華所拒斥的印順的有關學術觀點，從學術研究的角度看，其立足於歷史理性，可謂見地敏銳，視野獨到。即使是從佛教教內的視角看，也仍可視為一種「判教」的方式，在佛教史上亦多有先例可循，同時也是印順對待佛學不願籠統顛預，在教理上求真求實的可貴品格的體現。

**關鍵字：**印順法師、大乘佛教、人間佛教、理性、神秘主義

---

\* 武漢大學中國傳統文化研究中心副教授

## **Enlightenment of the Venerable Yin-shun's Idea of "Mahayana is Buddha's Teaching" -- Discuss with Zhou Gui-hua**

Yao, Bin-bin \*

### **ABSTRACT:**

Zhou Gui-hua has given much criticism to Venerable Yin-shun for many years. He accused Venerable Yin-shun who used the idea of "humanistic rationality" to let Buddhism get rid of Divine. He considered Venerable Yin-shun as a gentle of "Mahayana is not Buddha's teaching", even slandered Venerable Yin-shun to be a "subversion of Mahayana" and "degenerate". Such views distort or misunderstand Yin-shun's idea of "Mahayana is Buddha's teaching", and its origin is hostile to humanistic rationality. Zhou Gui-hua's understanding of Mahayana Buddhism based on advocating by mysticism of "Divine". Even call the modern society as "depth end of dharma's times", for its advocating rationality. He also cannot accept Venerable Yin-shun's interpreting Mahayana Buddhism "Disenchantment". As a matter of fact, the academic viewpoints of Venerable Yin-shun which rejected by Zhou Gui-hua, from the angle of academic research, are based on historical reason, and are insightful and original. Even from the perspective of the Buddhism, still be regarded as a kind of "classification of teachings". In the history of Buddhism, there are

---

\* Associate Professor, Research Center of Chinese Traditional Culture, Wuhan University

many precedents; at the same time, we can see that Venerable Yin-shun treated the Buddha dharma not ambiguously, that reflecting the valuable character of pursuing the truth in the Buddha's teaching.

**Keywords:** Venerable Yin-shun, Mahayana Buddhism, Humanistic Buddhism, rationality, mysticism

## 一、前言

印順法師（1906-2005）是 20 世紀重要的佛教思想家，也是「人間佛教」的早期理論探索者，其佛學思想與佛教史研究，在佛教界和學術界中皆卓有影響。印順法師於佛學所涉廣泛，他對中印大乘佛教的研究與抉擇，自 1940 年代始已在佛教內部引起爭議，1952 年後，印順定居台灣，其學術思想漸趨圓熟的同時，也出現了更多質疑的聲音，甚至被攻擊為「反大乘者」，一度甚囂塵上。而且，與之類似的論調，半個世紀以來絡繹不絕，近年似有「後出轉甚」之勢，若大陸學者周貴華先生，便一直對印順佛學思想頗執異議，近年來寫了不少批評印順法師的文字。

周貴華先生在佛教的唯識學和其所謂的「義學」領域，著述頗豐，並提出了一套所謂「完整佛教」之體系，在教界和學界都有一定影響，周先生對印順似乎有很深的心理情結，他在建構自身教理體系的同時，時時不忘「反印」，在他的《作為完整的佛教》、《完整佛教思想導論》、《本懷與時代》等著作中，時有論及。近期，他在繼〈在信仰與學術之間——對釋印順佛教思想的再反思〉一文後，<sup>1</sup>又完成了〈釋印順佛教研究和佛學思想略觀——從反思角度看〉之長文，洋洋五萬餘言，發佈於無錫召開的「第二屆佛教義學研討會暨印順法師佛學思想研討會」上，該文見於此會論集中，其中提出：「釋印順在這些反思、批判中，採用世俗性科學人本理性、否定大乘經的佛說性（如是我聞性）、顛覆大乘作為根本佛教的地位、消解全體佛教的『神聖性』、提倡『唯人間佛教』等，按照大乘佛教本位，無一不是離經叛道、驚世駭俗之語、之論！」<sup>2</sup>甚

<sup>1</sup> <http://www.aisixiang.com/data/79836.html>

<sup>2</sup> 周貴華，〈釋印順佛教研究和佛學思想略觀——從反思角度看〉，見《印順法

至說印順「客觀上他是大乘佛教乃至全體佛教的壞道者、是佛教聖道中的『獅子蟲』」(說印順是「獅子蟲」一語,在其文中反復出現多次),<sup>3</sup>姑不論周先生作為一位體制內的學者,如此置罵一位已故的德高望重的佛教界老前輩是否妥當,其能做此語,似乎已自信自己能夠代表「大乘佛教乃至全體佛教」來發言了。——既然如此,我們似乎有必要梳理和回顧一下印順法師對大乘佛教思想的基本意見,方可判斷周氏是基於什麼立場而立論,當然,還有判斷其對印順法師的評價究竟問題何在。

## 一、印順所論「大乘是佛說」之意涵

周貴華文中反復否定其所謂的「人本理性」在佛教中的地位,如其謂:

從佛教本位看,科學人本理性作為共業所引的世間理性,在世間那裡是一種「極成共許」,是一種共俗理性,所以無論是奉為「共許理性」、「普世理性」,還是知識或者真理的中立、客觀的標準、方法,都無法抹去其世俗性的本質,而與佛教的聖道性相違背,構成對佛教「神聖性」和本位意義的「祛魅」,即消解。共俗理性在任何時代都有,但會隨時代變遷而有所不同,但沒有任何一個時代的共俗理性像我們這個時代的科學人本理性這樣得到普遍承許同時堅固信受,這是我們時代所謂的「現代性」的本質,所以筆者說,我們這個時代由於科學人本理性的普世化,可稱世俗化達到充分化的時代,也因此可稱深度末法時代,因為佛教乃至一切宗教乃至一切傳統思想系統的「神聖性」和本位意義,皆

---

師佛學思想：反思與探討——第二屆佛教義學研討會論文集（上冊）》（無錫，2016年10月），頁6。

<sup>3</sup> 同上註，頁55。

遭到這種理性的「祛魅」。<sup>4</sup>

顯然，在周貴華看來，對於他所理解的「完整佛教」而言，無論是進行經典的文獻考據還是對思想的歷史脈絡分析，都會傷害所謂「神聖性」，甚至在他看來，任何一個健全人的生活及社會活動所依賴的「理性」認識能力，都是所謂「世俗性」的。也就是說，周貴華認為基於理性的對宗教的歷史考證研究方法，本身就是錯誤的，甚至導致了「末法時代」的來臨。

可能是筆者孤陋寡聞，至少在學界的文章中，還是第一次看到如此旗幟鮮明地立足於宗教神秘主義而徹底否定文史基本研究方法的論調。——因為將任何「元典」不視為「天啟」之物，而視為有其歷史語境的文本，這本身就是「古已有之」的視角，並非當代才有。同時，這也是人文學科合法性的一個基點所在，印順法師則是在一定程度上，接受了這種學術規範的百年來佛教界之典範人物。

對於周貴華的這種思想立場我們暫不深論，不過他的以上述說的確使得有關問題變得清晰化了，正如藍吉富教授曾指出的：「宗教信仰無法百分之百排除『非理智成分』。但是，在理解或建構信仰體系時，有些人非常強調這些『非理智成分』，有些人則可將他壓縮到極低的限度，而儘量使理智部分凸顯。」<sup>5</sup>藍吉富認為「印老就是後者這一類型的研究者」，周貴華則顯然屬於前一類型，因此，他對印順的強烈批判立場，正是由於這兩種相反的基本思想傾向所決定的。

印順法師對於大乘佛教的研究和闡揚，也正是基於其「重理智」的

---

<sup>4</sup> 同上註，頁 30。

<sup>5</sup> 藍吉富，〈印順法師對大乘佛法的詮釋與評價〉，《聽雨僧廬佛學雜集》（台北：現代禪出版社，2003 年），頁 633-634。

思想立場。——與周貴華所判定印順持「溫和版」的「大乘非佛說」<sup>6</sup>的看法恰恰相反，印順從一開始就是一個大乘佛教的堅定捍衛者，及「大乘非佛說」論的批判者。

「大乘非佛說」之論，並非起於晚近，日本學者村上專精早已指出，佛滅百年後，上座部和大眾部兩派的根本分裂是「大乘非佛說論」形成之開端。他指出，任何宗教凡有分裂之時，必然會相互指責對方「非真不正」，己方才是尊重師說之正統。故所謂「大乘非佛說」者，是上座部佛教對大乘佛教的責難，在大乘早期的馬鳴、龍樹、提婆的時代，這種思潮並不算突出，但到了大乘中期無著、世親、陳那、護法、戒賢的時代，「大乘非佛說」之潮流達到頂峰。<sup>7</sup>玄奘在印度期間，便曾多次面對這種說法，並試圖運用因明學對其進行批駁，他曾修正了勝軍居士的一個比量論式，來證成「諸大乘經皆佛說」<sup>8</sup>之無誤。

「大乘非佛說」之論，在晚近的東亞佛教中重新引起重視，則可導源於江戶時代的日本，大阪學者富永仲基(1715-1746)所著《出定後語》中，利用歷史學的研究視野來看待佛教思想的發展，提出了所謂「加上說」，他認為，佛教的一切教法都是在前人講述的基礎之上，由後人不斷進行累加，由此逐漸遷變發展而來。他認為，不僅大乘佛教的經文大多是佛滅五百年左右所形成，即使是《阿含經》等早期佛教經典也並非全文悉為佛口親說。明治維新以後，富永仲基的這些看法得到了所謂「新佛教運動」領軍人物古河老川、西依一六等人的重視，他們正式提出「大

<sup>6</sup> 參見周貴華，《完整佛教思想導論》（北京：宗教文化出版社，2013年），頁230-231。

<sup>7</sup> 參見村上專精，《大乘仏説論批判》（東京：光融館，1903年），頁13。

<sup>8</sup> [唐]窺基，《因明入正理論疏》，見《大正藏》冊44，頁121。

乘非佛說」並引發討論，認為日本佛教應進入所謂「懷疑時代」。<sup>9</sup>20世紀初中國的佛教界逐漸也受到了日本這類新思潮的衝擊，兼之與傳承上座部學說的東南亞南傳佛教的接觸趨於頻繁，「大乘非佛說」之論在20世紀30-40年代重新引起重視和討論，正是在這一背景下，印順在1943年撰寫了《大乘是佛說論》之長文，論證大乘佛教的歷史合法地位，並批評了該說的基本理論誤區。——當然，印順法師在佛學上一貫主張「惟有以考證對考證，以歷史對歷史，才是一條光明的路。」<sup>10</sup>當然不會像周貴華那樣，對於意見不同者直接詆為「失道者」或「獅子蟲」，因為印順的態度也符合印度佛學的基本傳統，若利用因明規則進行論辯，雙方自然皆以因明論式應對。——可以想見，在玄奘時代的印度佛教中，若對方談因明，己方卻去標榜所謂「修證」之類的神秘經驗，恐怕將直接被判為「墮負」而「斬頭相謝」了。

印順在1942年所撰的第一部佛學著作《印度之佛教》中已明確指出：

大乘者，立成佛之大願，行悲智兼濟之行，以成佛為終極者也。修菩薩行而後成佛，佛弟子無否認者。然以菩薩行為大乘，抑聲聞行為小乘，於《阿含》、《毗尼》外，別有多量之大乘經，則有《大乘非佛說》之諍焉！平心論之，以大乘經為金口親說，非吾人所敢言，然其思想之確而當理，則無可疑者。<sup>11</sup>

<sup>9</sup> 參見梁明霞，〈論近代日本新佛教運動重提「大乘非佛說」的歷史意義〉，見《廣東技術師範學院學報（社會科學）》，2015年第6期。

<sup>10</sup> 印順，《無諍之辯》，見《印順法師佛學著作集》20冊（新竹：印順文教基金會（光碟版），2006年），頁234-235。

本文所引《印順法師佛學著作集》的資料，皆引自印順文教基金會光碟版（2006年）。以下皆同此。

<sup>11</sup> 印順，《印度之佛教》，見《印順法師佛學著作集》33冊，頁179。

以大乘經未必為佛陀本人親口所說，但「思想之確而當理」毫無可疑，這一論述也是其所撰《大乘是佛說論》持守的基本立場。因為，從尊重歷史的角度而言，大乘佛教興起於西元一世紀前後，此時佛已入滅數百年了，如果堅持說大乘佛典必是佛口親說，除了像周貴華這種徹底否定經驗理性的神秘主義者，恐怕大多數人都很難能夠心安理得而且絲毫不加懷疑地接受。——對這一難題，印順法師提出的解決辦法，是重新界定何謂「佛說」的基本意涵，他認為，印度佛典中的「佛說」一詞，因語境不同，語義亦不全然一致，並非必指「佛陀親口宣說」之意。某佛典的內容，如能代表當時佛教界的公意，即可謂之為「佛說」。他說：

從根源的佛法，到流行的佛法，因了時地人的關係，必然的在分化而又綜合，綜合而又分化的過程中。從起初的，渾然未畫的一味佛法，到重重分化，「分分皆金」，可以說各得佛法的一體，但也可說各有所偏。因為他們都有自己獨到的理解，各有新的適應，對佛法各有他的取捨輕重。……舉例說：孔子是儒學的大成者，但孔子以後，儒分為八。如荀子重禮樂文章，說性惡；孟子重性與天道，說性善。可以說各有所偏，但都不妨是儒學。難道儒學或孔學，一定要孔子說過的嗎？佛法表現於佛陀的三業中，也表現於佛弟子的流行中，佛法決不即是佛說。這點，過去的佛弟子，早已說得明白：「佛法有五人說」；「一切微妙善語，皆是佛法」；「入佛法相」，名為佛法。……古代的佛法與佛說，本來不一定要出於佛口。只要學有淵源，合於佛法不共世學的大原則，就夠了。這無論是標為佛說，或弟子說，應作如理的尋思，本不能無條件的引用為權威的教證，不妨加以抉擇的，所以說「智者能取能捨」。<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> 印順，〈大乘是佛說論〉，《印順法師佛學著作集》16冊，頁167-168。

故印順認為，相對於原始佛典《阿含經》而言，後出的大乘經也完全可以稱為「佛說」，是後人「學有所見，從佛教大眾的共同意識中流露出來的妙法。」<sup>13</sup>對此，邱敏捷認為：「印順的說法雖言之成理，卻頗為『吊詭』，他回避了傳統中國祖師大德『佛說』為『親口說』的定義，而把『佛說』的定義加以延伸。然而這種延伸定義是印順的『自我預設』，是否為別人所認同，又是一個問題。」<sup>14</sup>邱教授的看法立場是客觀的，也正是因為周貴華堅持將「佛說」解讀為「佛口親說」，所以才不顧印順法師捍衛大乘佛教的基本立場，說他是「溫和版」的「大乘非佛說」的原因。

這裡的問題在，作為一個現代的佛學研究者，除非能夠對近一、二百年的佛教史研究成果掩耳盜鈴或視而不見，恐怕才能將「大乘經為佛口親說」援為定見，所導致的結果，必如熊十力早年所講的那樣，便是「不管各派意義而混同作解，黑白不分，麥豆莫辨，此之謂大混亂，以此言佛學，未知其可。」<sup>15</sup>——印順法師正是在為了維護大乘佛教信仰的本位地位，兼顧尊重學術和史實，從調適二者的關係角度，對「佛說」一詞加以新詮，在現代語境下，這一詮釋不僅是巧妙的，甚至可以說是對「大乘非佛說」最佳的、幾乎是無其它更好選擇的辯護方式。

不過，周貴華對於前輩護教苦心不僅沒有絲毫的「同情理解」，為了給印順扣上「否定大乘」的帽子，甚至不惜曲解印順的原文。若印順《初期大乘佛教之起源與開展》中有這麼一段話：

不過，大乘經在部派中，在部派前早已存在，如古人傳說那樣，

<sup>13</sup> 同上註，頁 188。

<sup>14</sup> 邱敏捷，《印順導師的佛教思想》（台北：法界出版社，2000 年），頁 173-174。

<sup>15</sup> 熊十力，〈與馮君談佛家種子義〉，《十力語要初續》（上海：上海書店，2007 年），頁 165。

到底不能為近代佛教史者所同意。大乘與部派，特別是大眾部思想的共通性，受到一般學者的重視，解說為大乘從部派思想，特別是從大眾部思想中發展而來。這樣，大乘可說是「非佛說」而又「是佛法」了。<sup>16</sup>

周貴華單獨摘出其中「大乘可說是『非佛說』而又『是佛法』」一語，謂此即印順的「大乘佛教觀」，<sup>17</sup>事實上，觀諸印順前後文語境，這明明說的是部分「近代佛教史者」或「一般學者」的意見（顯然印順認為，從他們的看法必然可以引申出這一觀點），而絕非印順本人的態度。——這可通過印順在同書中明確反對大乘「是佛法而不是佛說」的論述得到證實，文謂：

弟子們所說的法，不是自己說的，是依於佛力——依佛的加持而說。意思說，佛說法，弟子們照著去修證，悟到的法性，與佛沒有差別，所以說是佛力（這是佛加持說的原始意義）。龍樹 Nāgārjuna 解說為：「我等當承佛威神為眾人說，譬如傳語人。……我等所說，即是佛說。」弟子們說法，不違佛說，從佛的根源而來，所以是佛說。這譬如從根發芽，長成了一株高大的樹，枝葉扶疏。果實累累，當然是花、葉從枝生，果實從花生，而歸根究底，一切都從根而出生。……所以依大乘經「佛說」的見解，「大乘是佛說」，不能說「是佛法而不是佛說」！<sup>18</sup>

故印順認為，「勘辨『佛說』的標準，與非宗教的世俗的史實考辨不同」，應該「以佛弟子受持悟入的『佛法』為準繩，經多數人的共同

<sup>16</sup> 印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，《印順法師佛學著作集》37冊，頁8-9。

<sup>17</sup> 周貴華，〈釋印順佛教研究和佛學思想略觀——從反思角度看〉，頁38-39。

<sup>18</sup> 同註16，頁1326-1327。

審核而決定的。所以『佛說』，不能解說為『佛口親說』，這麼說就這麼記錄，而是根源於『佛說』，其實代表了當時佛弟子的公意。」<sup>19</sup>——這一看法雖基本延續其早年《大乘是佛說論》中的觀點，但更為明確地表述了「大乘是佛法又是佛說」的思想立場，可以視之為印順在此問題上的「晚年定論」。

筆者完全理解，由於印順法師對大乘佛教所進行的理性化詮釋，傷害了周貴華個人的對「天神化」<sup>20</sup>佛教的信仰，所以他會內心「感到恐懼」，並「看到由此建立的人間局域性相似佛法——『人間佛教』思想流布兩岸時，感到冰冷。」<sup>21</sup>

不過，周貴華似乎回避了一個問題，那就是「人間佛教」對於傳統佛教中鬼神元素的揚棄，並非始於印順，他在文章中時時用以標榜的太虛大師，便已有類似的論述：

故「人生佛學」者，當暫置「天」、「鬼」等於不論。且從「人生」求其完成以至於發達為超人生、超超人生，洗除一切近於「天教」、「鬼教」等迷信；依現代的人生化、群眾化、科學化為基，於此基礎上建設趨向無上正遍覺之圓漸的大乘佛學。<sup>22</sup>

太虛所說的「依現代的人生化、群眾化、科學化為基」，對於「天」、「鬼」之迷信存而不論，不正是周貴華所痛恨的「人本理性」之立場嗎？故印順曾自謂，其佛學思想總體上仍「遵循大師的研究方針」，對於「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

<sup>19</sup> 印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，《印順法師佛學著作集》37冊，頁1324。

<sup>20</sup> 周貴華，〈釋印順佛教研究和佛學思想略觀——從反思角度看〉，頁30。

<sup>21</sup> 同上註，頁30-31。

<sup>22</sup> 太虛，〈人生佛學的說明〉，見印順編，《太虛大師全書》3冊（新竹：印順文教基金會（光碟版），2006年），頁208-209。

不會尊重他們。」<sup>23</sup>而周貴華卻一心想把太虛和印順講成是對立面的關係，<sup>24</sup>顯然是別有用心的「拉大旗作虎皮」，也更是不合乎事實的一廂情願。

克實而言，印順法師等現代人間佛教的理論探索者們，所面臨的社會背景，正是周貴華所反復痛心疾首的「現代性」文化。所謂「現代性」概念的界定，其核心即馬克斯·韋伯所言的社會文化之「祛魅」，亦即擺脫迷信、專制的中世紀神權，而追求理性、自由的人性解放之過程。現代性是以理性為基礎而建立的一種時代精神，是科學精神、人文精神和法治精神逐步開啟的體現。雖然現代性文化在發展的過程中，出現了種種問題有待改進，但畢竟代表了人類福祉的大方向（我們現在衣食住行的一切，乃至與社會制度的逐漸改善，無不皆與「現代性」有關）。正如梁啟超在《清代學術概論》中所形容的：「凡文化發展之國，其國民於一時期中，因環境之變遷，與夫心理之感召，不期而思想之進路，同趨於一方向，於是相與呼應，洶湧如潮然。」<sup>25</sup>面對數百年來浩浩蕩蕩的世界潮流，佛教其能外於是乎？

太虛、印順等 20 世紀人間佛教思潮的宣導者們所推動的工作，至始至終強調人間現世的重要性，重視在此岸的人世間成佛，提倡建立人間淨土。應該注意到，在全亞洲範圍內，有不少可謂「閉門造車出門合轍」的相似價值維度的佛教現代化思潮，與中國的人間佛教幾乎同時出現，譬如印度的安貝卡博士（B. R. Ambedkar, 1891-1956）、泰國的佛使

<sup>23</sup> 印順，〈〈台灣當代淨土思想的動向〉讀後〉，《印順法師佛學著作集》29 冊，頁 101。

<sup>24</sup> 參見周貴華，〈釋印順佛教研究和佛學思想略觀——從反思角度看〉，頁 24-25。

<sup>25</sup> 梁啟超，《清代學術概論》（上海：上海古籍出版社，2000 年），頁 1。

比丘 (Buddhadasa Bhikkhu, 1906-1993)、越南的一行禪師 (Thich Nhat Hanh, 1926-)、斯里蘭卡的阿裡耶拉涅 (A. T. Ariyaratne, 1931-)、泰國的蕭素樂 (Sulak Sivaraksa, 1933-) 等人，他們的佛教運動，與中國的「人間佛教」一道被西方學者概括為「入世佛教」(Engaged Buddhism)。這些類似的佛教世俗化思潮，其實也就是英國學者關大眠所謂的「佛教啟蒙」，「『佛教啟蒙』就是要對佛教的智慧基礎進行系統的現代化，以便針對現代人的生存困境產生的一套清晰而能夠自圓其說的教義。」<sup>26</sup>對於中國而言，「佛教啟蒙」正伴隨了五四以來的社會啟蒙。人間佛教作為中國佛教的現代化思潮，正如宋立道教授指出的：「一方面，它維持了基本的宗教形態；另一方面，它又對外部世界的壓力提出應對之方，產生了佛教方面的新立場與新態度。這個新的佛教運動，大致說來，具有以下這些特點：它是理性主義的、關注現世的、關注人生的，並且重視政治參與的。」人間佛教與 20 世紀其他的佛教新思潮一樣，「它們都接引了近代以來的普世主義價值觀：人權、解放、民主、自由、理性等等。」<sup>27</sup>——這類思想可在印順法師的大乘佛教觀中得到印證，如他說：

說到「大乘佛法」的修行，主要是菩提願，大悲與般若（無所得為方便）。由於眾生根性不一，學修菩薩行的，也有信願增上，悲增上，智增上的差異（經典也有偏重的），但在修菩薩行的歷程中，這三者是必修而不可缺少的。如有悲而沒有菩提願與空慧，那只是世間的慈善家而已。有空慧而沒有悲願，那是不成其為菩薩的。所以大乘菩薩行，是依此三心而修，主要是六度，四攝。……菩薩行的偉大，是能適應世間，利樂世間的。<sup>28</sup>

<sup>26</sup> [英]關大眠著，鄭柏銘譯，《佛學》（瀋陽：遼寧教育出版社，1998年），頁117。

<sup>27</sup> 宋立道，〈現代佛教：太虛大師的思想背景〉，見覺醒編，《佛教與現代化（上）》（北京：宗教文化出版社，2008年），頁103。

印順於大乘論師中尤為推尊龍樹，認為龍樹作為「初期大乘」的代表者，其闡揚的強調自力解脫的「精神為盡其在我」，「忘己為人」、「任重致遠」的菩薩行思想，可以作為人間佛教利益眾生的司南。而且，龍樹的中觀思想強調對一切迷妄的否定，作為「對治悉檀」，功在「破斥猶豫」，<sup>29</sup>具有批判意識，在現實社會中有明顯的借鑒意義。故印順說：「我是從經論發展的探求中，認為初期的大乘經（龍樹）論——性空唯名系，是會通《阿含》而闡揚菩薩道的，更契合釋尊的本懷。」<sup>30</sup>——由此可見，印順法師不僅堅定維護了「大乘是佛說」的思想，同時也一直在尋找大乘佛教中體現的釋尊本懷，及闡揚其「適應世間，利樂世間」的思想，希望能與現代社會的基本價值相互接契。

就佛教本身而言，印度佛教與中國佛教，上座部佛教與大乘佛教，以及不同派別、不同歷史時期的佛教，雖然在「緣起」、「無我」、「慈悲」這類體現佛陀本懷的基本理念上是一貫的，但從來沒有出現過周貴華所描述的那種大雜燴式的「完整佛教」，即使有，恐怕也只是周貴華內心中思維遊戲的外化呈現。——無論是佛教還是其他宗教，都不可能完全脫離時代文化背景，故印順一生旨在對佛教史「『探其宗本，明其流變，抉擇而洗煉之』，使佛法能成為適應時代，有益人類身心的，『人類為本』的佛法。」<sup>31</sup>——當今時代與歷史上的任何時代一樣，「後之視今，亦猶今之視昔」，雖然未必好到哪裡去，但也絕不是周貴華所謂的什麼「深度末法時代」，這種說法，只是一個極端的神秘主義者在感慨自己生錯了時代而已。

<sup>28</sup> 印順，〈契理契機之人間佛教〉，《印順法師佛學著作集》28冊，頁39-40。

<sup>29</sup> 同上註，頁28-32。

<sup>30</sup> 印順，〈為自己說幾句話〉，《印順法師佛學著作集》43冊，頁256。

<sup>31</sup> 同註28，頁5。

## 二、與周貴華相似的思想立場：現代基督教 「《聖經》無誤」論

如所周知，出於對歷史理性的尊重，印順法師大乘佛教經典中的神話敘事元素，及不合實情的神話宇宙觀，視為特定歷史時期佛教隨順世俗的方便教法，他認為：

大乘經中的人物敘述，時地因緣，是不必把他看為史實的。這些，不是理智所計較的真偽，是情意所估計的是否，應從表像、寫意的心境去領略他（與大乘論不同）。他常是一首詩，一幅畫，應帶一付藝術的眼光去品鑒他。「明月向我微笑」，「天為催詩放雨來」，這在藝術的境界中，該不是妄語吧。要讀大乘經，藝術的修養是必要的。懂得一點神話學，民俗學，有一點宗教的情緒才行。否則，不是「辟佛者迂」，就是「佞佛者愚」。<sup>32</sup>

周貴華卻把印順這種立足於理智，又能兼顧信仰多元性的大乘經理解方式，詆之為「釋印順以己心去猜度作為無上正等正覺之佛陀之心」，<sup>33</sup>甚至進一步推論，不承認了大乘佛教的神話敘事便是否定大乘經，「否定了大乘經直接來源於佛，就等於否定了大乘道！」「可以認為，釋印順就是一個大乘信仰的失信者、大乘道的失道者！畢竟，在大乘皈依中皈依法寶，意味須皈依教法與證法，而教法正是佛陀大乘經教！失去了這個皈依，就失了信，亦失了道！」<sup>34</sup>

從這一連串的感嘆號中，幾乎可以感受到周貴華在寫這段話時激動

---

<sup>32</sup> 印順，〈大乘是佛說論〉，見《印順法師佛學著作集》16冊，頁199。

<sup>33</sup> 周貴華，〈釋印順佛教研究和佛學思想略觀——從反思角度看〉，頁25。

<sup>34</sup> 同上註，頁41。

的情緒，其背後體現的是周貴華對大乘經的基本立場，也就是，凡有「如是我聞」字樣的佛經，都應視為佛口親說，既然佛口親說，凡夫的智慧只有無條件接受，每一字每一句都是實實在在的真理，即使現在你理解不了，以後總會證實那是真理的。用句老話，就是「理解的要執行，暫時不理解的也要執行，在執行中加深理解。」——周貴華的這一立場，註定了不會體諒印順通過理性的詮釋來維護大乘佛教合法性的一片苦心，卻寫出了一段如此失態的謾罵詆毀的文字。

不過，縱觀現代世界的宗教現象，周貴華對於大乘經「句句是真理」的這種態度，倒也並不是非常獨特，就筆者淺見之所及，現代基督教中所出現的「《聖經》無誤」論，便與周氏的「邏輯」幾乎是一模一樣的。

兩千年以來，基督教中的許多人堅信，《聖經》是「上帝的話語」，全部內容皆得之天啟，故一字不可改易。但到了 17 世紀以後，西方的《聖經》研究學者出現了「歷史批判方法」(historical-critical method)，其目的在超越近乎盲從態度的「純信仰」，利用史實和文獻考據的方法，抽絲剝繭地還原歷史真相，以期重現早期基督教更為接近人性的面相。經過長期的研究，部分基督教學者逐漸發現，「從神學的觀點視之，如果認為《聖經》是早期一群耶穌追隨者的信仰表白，反映他們渴求真理的心境，記載這些基督徒與神聖超越者的互動經驗，這樣的認知是可以成立的。但如果認為《聖經》是在人毫無意識下天降神授，系屬超自然之物，則是有違歷史客觀的事實。」<sup>35</sup>顯然，這兩種對《聖經》的看法，前者的開放性心態，顯然頗近於印順法師對大乘經的意見；周貴華則顯然近於後者。

---

<sup>35</sup> 蔡彥仁，〈還原《聖經》的文本真相〉，見[美]巴特·葉爾曼著，黃恩鄰譯，《製造耶穌》(台北：大家出版社，2010年)，〈導讀〉頁 10-11。

《聖經》文本研究在 20 世紀所造成的影響，頗具代表者，便是在 20 世紀 60 年代以後，美國基督教福音派的部分「少壯派」，直面數百年來之《聖經》文本研究成果，不再堅持「《聖經》原文無誤」的教義，宣導「《聖經》包含神的話」之說，不再認為「《聖經》就是神的話」。<sup>36</sup>不過，這種思潮很快受到了基督教內保守派的抵制，他們中的一些人在 1977 年聚集於芝加哥，並於 1978 年發表聯合聲明，正式揭出「《聖經》無誤」的旗幟，是為〈芝加哥《聖經》無誤宣言〉(The Chicago Statement on Biblical Inerrancy)，請看下麵所引的幾條，與周貴華辯護大乘經的思路和立場何其相似乃爾。如次所述：

#### 第十二條

我們堅信聖經是全然沒有錯誤的，絕無任何的不實、虛偽和欺騙。

我們否認聖經的無謬誤和無錯誤只限於屬靈的、宗教的、或救贖的議題，而不涉及它在歷史和科學領域的宣稱。我們更否認科學對於地球歷史所作的假設，可以用來推翻聖經對於創造及大洪水的教訓。

#### 第十三條

我們堅信使用「聖經無誤」為一個神學術語，來說明聖經之完全真實，是適當的。

我們否認按照與聖經的用法及其目的相連的真偽標準，來衡量聖經，是合宜的。我們更否認人可以用聖經[記載]所缺乏的現象，諸如沒有現代技術上的精準、文法和拼字上的不規則、觀察自然現象的描述、報導虛謊之事、誇張說法和整數使用、內容按話題編排、平行記敘採用不同的材料、或自由地引經據典等，來否定

<sup>36</sup> 參見趙君影編，《聖經無錯誤文集》(台北：中華歸主神學院，1994 年)，頁 10。

聖經無誤[的教義]。

#### 第十四條

我們堅信聖經的合一性，與其內在的一致性。

我們否認尚未解決、所謂聖經的錯誤和缺陷，損壞了聖經所宣稱的真理。

#### 第十五條

我們堅信聖經無誤的教義，是根據聖經中關於[聖靈]默示的教訓而來。

我們否認人可以訴諸耶穌的人性、或受到任何人性自然的限制，而不接受他論及有關聖經的教導。<sup>37</sup>

從以上條目的「宣言」可見，這些基督教人士認為《聖經》不僅文字一字無誤，即使是其中所講的神跡、違背科學和常識的自然知識、互相矛盾的歷史記載，也皆有其深意。在他們看來，學者若輕易置喙於《聖經》文本，自然就是對「上帝信仰」的大不敬了。——這種態度，與周貴華對印順的攻訐立場，也基本如出一轍。

不過，任何宗教中這種「死硬派」的「原教旨」立場，在理論上都很容易陷入捉襟見肘而難以自圓其說的窘境。——美國《聖經·新約》「經文鑒別學」學者巴特·葉爾曼（Bart D. Ehrman）曾撰有《製造耶穌》（*Misquoting Jesus*，亦譯「錯引耶穌」），該書被稱為「最不可能成為暢銷書的暢銷書」，風靡一時，影響深遠，作者在書中談到他在學習希臘文《聖經》時的心理活動：

---

<sup>37</sup> [http://www.pcchong.com/mydictionary/Special/The\\_Chicago\\_Statement\\_on\\_Biblical\\_Inerrancy.htm](http://www.pcchong.com/mydictionary/Special/The_Chicago_Statement_on_Biblical_Inerrancy.htm)

我開始瞭解到，唯有閱讀和研究原來的語言，才能掌握《新約》文本的完整意義和精妙之處(同樣的事情也發生在學習希伯來文和《舊約》身上)，因此我更想要把這語言徹底學好。在這同時，我也開始質疑過去的信念：上帝真的啟示了《聖經》中的每個字句嗎？如果《聖經》文本的意義只能透過研讀希臘文和希伯來文原典才能掌握，這下就是說，大部分沒有讀過古代語言的基督徒，就永遠無法完整接觸到上帝想傳遞的訊息嗎？……如果大部分的人完全無法接觸到這些話語，只能接觸到那些多少有些粗糙的翻譯（例如英文），而即使接觸到也是無能為力，那麼，說這些話語是上帝的啟示，又有什麼意義呢？<sup>38</sup>

通過多年的研究，葉爾曼逐漸發現，就《聖經》而言，「我們根本就沒有原初的話語！我們有的僅僅是錯誤百出的抄本，而且大部分在經歷數百年的傳抄過程中，顯然以上千種方式刪除或修改了原文的字句。」<sup>39</sup>

「一旦你放開心胸，接受《聖經》中可能有不協調、矛盾、地理錯誤、虛構歷史、科學上的錯誤或是其他錯誤，你會就發現他們。這些錯誤就在那裡，到處都是」，顯然，「如果內容有任何錯誤，那麼它就不是無誤的。」<sup>40</sup>——相信任何接觸過類似葉爾曼這種的《聖經》文本研究，只要稍具理智，恐怕已不得不對「《聖經》無誤」論有所懷疑。

應該注意到，葉爾曼從未立足於他的研究去否定基督教信仰的合理性，而是呼籲：「研究基督宗教（羅馬天主教、東正教、主流新教、福音派等任何一種基督宗教）或其他信仰的最好方式，便是保持開放的心胸（當然，要確保你真的有用心）！那些相信上帝的人，一定是相信上

<sup>38</sup> [美]巴特·葉爾曼著，黃恩鄰譯，《製造耶穌》（台北：大家出版社，2010年），頁22。

<sup>39</sup> 同上註，頁23。

<sup>40</sup> 同上註，頁284。

帝會給我們智慧去思考。因此，當人們穿過大門進入他們的宗教時，應該在門口好好檢查一下自己的腦袋。」<sup>41</sup>

葉爾曼所言之「保持開放的心胸」一語，實在也適合送給周貴華這樣的人。——難道當代佛教也要學習基督教「《聖經》無誤」論那樣，仍然去鼓吹「神創論」的神話，而大張旗鼓地反對進化論等生物學？非要把佛典中須彌山、四大部洲之類的神話，解釋成外星世界或「多元時空」？——印順法師便曾坦言：「佛陀為理智的道德的宗教家，有他的工作重心，無暇與人解說或爭辯天文與地理。佛法中的世界安立，大抵是引用時代的傳說，如必須為這些辯說，不但到底不能會通傳說，而且根本違反了佛陀的精神。」<sup>42</sup>就佛教的世界觀而言，「佛教與印度教，都共同依據古代的傳說——依須彌山為中心而四面分佈。但又各自去想像，組織為獨特的世界形態」，「漠視現代的世界情況，高推聖境，再說一些科學『有錯誤』，『不徹底』，自以為圓滿解決了問題，那也只是自以為然而已！」<sup>43</sup>

也許那些「高推聖境」、對佛經神話作出類似科幻小說風格的解釋者，會自以為十分巧妙，不過是否想過，這在稍具科學歷史常識者看來，會有多麼可笑？會導致社會大眾對佛教留下如何荒唐的印象？——當然，這些恐怕是周貴華等只熱衷「濡染於神秘之環境」<sup>44</sup>者從來不會關心的問題。

---

<sup>41</sup> 同上註，頁 284。

<sup>42</sup> 印順，《佛法概論》，見《印順法師佛學著作集》8冊，頁 124-125。

<sup>43</sup> 印順，《佛法是救世之光》，見《印順法師佛學著作集》24冊，頁 420-424。

<sup>44</sup> 印順，《無諍之辯》，見《印順法師佛學著作集》20冊，頁 115。

### 三、漢傳佛教的「人本」傳統：以《壇經》為例

早在20世紀50年代，印順法師已被部分教內人士質疑其「反大乘」，其後一直有人持類似的論調對其進行攻訐，究其深因，應該是因為印順法師雖是一個堅定的大乘行者，但對大乘佛教（尤其是晚期大乘）中的一些受到各種外部文化元素影響的「超人間」元素有所反思和抉擇。如藍吉富教授指出的：「印老對大乘經並不是百分之百地盲目接受，他是有所批判、有所抉擇的。」<sup>45</sup>除了眾所周知的，印順對「真常唯心論」評價不高，「間致微詞」外，<sup>46</sup>還有若干方面總會引起一些傳統保守人士的敵意，諸如，印順認為大乘經中由於與印度神教的互滲，雜有了許多「天乘化」元素，一定程度上失去了原始佛教信仰的淳樸性，「天佛不二」之類的神秘元素卻越來越多。其次，印順認為印度彌陀淨土信仰的形成，與波斯的瑣羅亞斯德教的太陽崇拜觀念的影響有關。此外，印順認為「華嚴三聖」中的文殊、普賢二菩薩，並非實有其人，前者是後人融攝梵王與舍利弗二者的德性所塑造的，後者是融攝帝釋與目犍連的德性所塑造的，都是象徵型的人物。<sup>47</sup>——印順所論的以上相關內容，不僅前人介紹甚多，連周貴華的文章中也大量徵引，故不再重複。

印順法師的這類觀點，若從學術研究的角度看，當然不能說沒有進一步討論的餘地，但總體而言，可謂見地敏銳，視野獨到，任何人都難以輕易否定其重要價值。即使是從教內的視角看，筆者認為，這也仍可視為一種「判教」的方式，因為，縱觀佛教發展的歷史，無論是印度的部派佛教時期，還是中國南北朝的「學派佛教」時期；無論是印度中觀、

<sup>45</sup> 藍吉富，〈印順法師對大乘佛法的詮釋與評價〉，見《聽雨僧廬佛學雜集》（台北：現代禪出版社，2003年），頁628-629。

<sup>46</sup> 印順，《無諍之辯》，見《印順法師佛學著作集》20冊，頁114。

<sup>47</sup> 同註45，頁629-630。

唯識二派的長期論戰；還是中國唐代玄奘、窺基的唯識學與天臺、華嚴等「中國化」佛教宗派的紛爭；歷史上這些高僧大德們，特重某經某論而不取某經某論，闡揚某種修行法門而批評其他法門，簡直是太普遍不過了。佛教史上的黃金時代，同時也正是諸學派間激烈爭鳴的時代。反之，古今中外的任何宗教，乃至學問思想，當過於講「圓融」的時候，都會出現章太炎所說的「強相援引，妄為皮傳，愈調和愈失其本真，愈附會愈失其解故」<sup>48</sup>的種種弊端（周貴華的所謂「完整佛教」顯然更近「調和附會」之一路）。因此，印順的這類思想鋒芒，不僅不是周貴華所惡意揣測的，其「皈依的真誠性可疑」，<sup>49</sup>正是印順作為一位卓越的學問僧，不願籠統顛預，在教理上求真求實的可貴品格的體現。

針對印順法師的大乘佛教「祛魅」式的詮釋風格，周貴華極盡其詆毀之能事，其謂：「釋印順極力否定超越人間的知識和體驗範圍、境界、能力之存在，所謂『去天神化』，也就不足為奇了。這不僅在顛覆一切佛教的根基，對全體佛教都破壞甚大。」<sup>50</sup>——周氏以佛教的「天神化」成分為「根基」，如果這只是他的個人私見也就罷了，但若口口聲聲要代表「全體佛教」，那就難免有些奇怪。因為，立足於「人本」的「去天神化」，雖的確是印順佛學思想的特質之一，但在漢傳佛教的傳統上，也明顯可以看到與之類似的思想傾向，若在禪宗具有「宗經」地位的《壇經》中，所記載的六祖慧能的思想，便明顯基於周貴華最反感的「人本」立場而立言。

錢穆先生曾指出，禪宗之出現，為中國佛教由出世之觀念返於人世

<sup>48</sup> 章太炎，〈論諸子學〉，見《章太炎選集》（上海：上海人民出版社，1981年），頁354。

<sup>49</sup> 周貴華，〈釋印順佛教研究和佛學思想略觀——從反思角度看〉，頁53。

<sup>50</sup> 同上註，頁54。

之一大思想史轉捩，慧能則為此一大轉捩中之關鍵人物，慧能所撰《壇經》中之思想要領，便是佛之自性化與人間化，他說：

慧能講佛法，主要是兩句話，即「人性」與「人事」。他教人明白本性，卻不教人屏棄一切事。所以他說：「恩則孝養父母，義則上下相憐，讓則尊卑和睦，忍則眾惡無喧。」所以他又說：「若欲修行，在家亦得，不由在寺。」又說：「在家能行，如東方人心善。在寺不修，如西方人心惡。」又說：「自性西方。」他說：「東方人造罪念佛，求生西方，西方人造罪念佛，求生何國？」又說：「心平何勞持戒，行直何用修禪。」這些卻成為佛門中極革命的意見。慧能講佛法，既是一本心性，又不屏棄世俗，只求心性塵埃不惹，又何礙在人生俗務上再講些孝悌仁義齊家治國。因此唐代之有禪宗，從上是佛學之革新，向後則成為宋代理學之開先，而慧能則為此一大轉捩中之關鍵人物。<sup>51</sup>

慧能的佛法不離世間，於人間修行佛道的思想，也正是被周貴華詆為「相似佛法」的人間佛教思潮所宣導的。類似的「人本」理念，事實上在《壇經》中早已屢見不鮮，若經云：「一切經書及文字，小大二乘十二部經，皆因人置，因智慧性故，故然能建立。若無世人，一切萬法本亦不有。故知萬法，本從人興，一切經書，因人說有。」<sup>52</sup>之類的說法皆是如此。

《壇經》以「無念為宗，無相為體，無住為本」為核心思想，提出「直心是淨土」之理念，將傳統佛教的成佛觀從遙不可及的彼岸世界，歸附於現世當下的眾生本心本性上。如慧能對韋使君開示：

<sup>51</sup> 錢穆，〈《六祖壇經》大義〉，見《中國學術思想史論叢（四）》（北京：三聯書店，2009年），頁156-157。

<sup>52</sup> 楊曾文校寫，《敦煌新本六祖壇經》（北京：宗教文化出版社，2011年），頁29。

使君，聽慧能與說。世尊在舍衛城說西方引化，經文分明，去此不遠。只為下根說遠，說近只緣上智。人有兩種，法無兩般。迷悟有殊，見有遲疾。迷人念佛生彼，悟者自淨其心。所以佛言：隨其心淨則佛土淨。使君，東方人但淨心即無罪；西方人心不淨亦有愆，迷人願生東方。兩者所在處，並皆一種心地，但無不淨。西方去此不遠，心起不淨之心，念佛往生難到。除十惡即行十萬，無八邪即過八千，但行直心，到如彈指。使君，但行十善，何須更願往生？不斷十惡之心，何佛即來迎請？若悟無生頓法，見西方只在剎那；不悟頓教大乘，念佛往生路遠，如何得達？<sup>53</sup>

顯然，從這裡可以明顯看出，印順法師對彌陀淨土信仰的批評，與慧能的意見相當契合。慧能揭出「心淨則國土淨」之基本觀念，在他看來，理想的世界應存在於每個眾生當體直心之呈現中。這種對當下主體性的「直心」的肯定，也正是對眾生在人間現世成就佛道的認可，亦如賴永海教授指出的，這種直接把佛性歸結於現實人性的做法和思想，導致了中國佛教的另一個根本性變化，即由傳統的注重出世，一改而成為注重入世。<sup>54</sup>慧能所理解的成佛之道，迷即佛眾生，悟即眾生佛。需要主體當下現世承擔責任。故慧能嘗謂：「法元在世間，於世出世間，勿離世間上，外求出世間。」<sup>55</sup>——不知對慧能的見解，周貴華是否也要詆之為「去天神化」的「共俗理性」？是否也應該要「堅決批判、拒斥」？<sup>56</sup>

必須指出，印順法師的人間佛教思想，雖與禪宗思想並無直接關係，

<sup>53</sup> 同上註，頁 36。

<sup>54</sup> 參見賴永海，《中國佛教與哲學》（北京：宗教文化出版社，2004 年），頁 37。

<sup>55</sup> 同註 52，頁 40。按：傳世宗寶本《壇經》之「佛法在世間，不離世間覺。離世覓菩提，恰如覓兔角」亦此意義，且更為人所熟知。

<sup>56</sup> 周貴華，〈釋印順佛教研究和佛學思想略觀——從反思角度看〉，頁 49。

他本人亦非禪宗的修行者，但他對禪宗史向有精湛的研究，其代表作《中國禪宗史》中也注意到了慧能思想中的人間性傾向，他指出：

慧能不重宗教儀式，不重看心、看淨等禪法，卻重視德性的清淨。「諍是勝負之心，與道違背」；「自若無正心，暗行不見道」；「常見在己過，與道即相當」。想「見性成佛道」，一定要三業清淨，成為法器。不起諂曲心，勝負心，顛倒心，僞誑心，嫉妒心，人我心；離十惡業，八邪道，這才有領受般若法門，啟悟入道的分兒。將深微的悟入，安立在平常的德行上，宛然是釋迦時代的佛教面目！<sup>57</sup>

印順法師的人間佛教思想，以回歸佛陀時代佛教質樸的人間性面貌為願景。在他看來，慧能《壇經》中的佛學思想，已經具有了這種類似的人間性特質。賴永海說：「中國佛教的人間化，在相當程度上可以說是始自『六祖革命』。《壇經》的基本思想之一，就是提倡『即世間求解脫』。此『即世間求解脫』思想的提出，標誌著傳統佛教開始走向『人間佛教』。」<sup>58</sup>這顯然是極具見地的看法。至於後世禪宗古德之語錄如謂「日日是好日」、「平常心是道」、「寒便向火，熱即搖扇。饑時吃飯，困來打眠」、「神通及妙用，運水與搬柴」，包括趙州「吃茶去」之公案，皆可印證於《壇經》不離於現世，關注於當下的人間性思想特徵。大慧宗杲更謂：「入得世間，出世無餘。世間法則佛法，佛法則世間法也。」<sup>59</sup>更將禪宗這一方面的思想本質和盤托出。

至於禪宗思想與近現代人間佛教思想的關係與異同，值得深入研究。雖然，今日反思後期禪宗思想，或確有「重智輕悲」之傾向，人間

<sup>57</sup> 印順，《中國禪宗史》，見《印順法師佛學著作集》40冊，頁134。

<sup>58</sup> 賴永海，《佛學與儒學》（杭州：浙江人民出版社，1996年），頁218。

<sup>59</sup> [宋]蘊聞輯錄，《大慧普覺禪師語錄》，見《大正藏》冊47，頁929。

佛教思想則更重「菩薩道」之現世踐行。不過，至少在注重「人間性」和「人本」這一點上，禪宗與人間佛教雙方的價值取向是相當接近的。

佛教傳入中國後，思想逐漸受到了漢地本土文化的影響，逐漸走向了「佛教中國化」的取徑，這一發展歷程的利弊，近百年來各種意見見仁見智，尚有待於繼續研究反思。不過就中華文化的特質而言，其有側重理智，較少偏於盲信玄想的風格，梁漱溟曾指出，中國人之社會生活，在孔教的影響下，凡事偏重自省，於宇宙人生，側重道理之闡發，更傾向於道德倫理之追求。<sup>60</sup>魯迅則從地理文化論的維度指出：「華土之民，先居黃河流域，頗乏天惠，其生也勤，故重實際而黜玄想」。<sup>61</sup>中國文化的這一特質影響到漢傳佛教的發展，強調「佛法在世間，不離世間覺」的禪宗，便可以說是佛教「中國化」的最終結晶。

印順法師也曾自述，正是受到了中國傳統文化的影響，對佛教史中「怪力亂神」，「索隱行怪」的成分，斷然「不會尊重他們。」<sup>62</sup>——如此看來，周貴華批判「人本理性」而致力為佛教的「天神化」辯護，這不僅是否定印順法師及其人間佛教，同時也有意無意地拒斥了漢傳佛教中極具現代價值的思想傳統。

## 四、結語

事實上，周貴華對印順法師的種種攻訐言論，實在了無新意，與之

<sup>60</sup> 參見梁漱溟，《中國文化要義》（上海：上海世紀出版集團，2005年），頁12、頁90-98。

<sup>61</sup> 魯迅，《中國小說史略》，見《魯迅全集》第9卷（北京：人民文學出版社，1981年），頁23-24。

<sup>62</sup> 印順，《〈台灣當代淨土思想的動向〉讀後》，見《印順法師佛學著作集》29冊，頁101。

類似的說法，半個多世紀以來所在多有，不斷重複，前輩學者亦不乏辯駁之力作。不過，像周貴華文章的篇幅之冗長、態度之激烈、言辭之惡毒者，倒是確不多見。——從學術的爭鳴角度而言，對任何人的思想，當然都可以討論，但對印順法師這種引領風氣的劃時代人物而言，無論你是否接受他的基本理念，也不能輕易否定他。正如宣方先生指出的：「對於上世紀六、七、八十年代的佛教思想界來說，印順思想是他們理解和接受佛教思想的必須經過的一座橋樑，不管這些學人後來是繼續沿著印順指引的路線前行，還是自覺不自覺地走出或想要走出印順思想的龐大背影。因此，就精英群體的佛學闡釋和佛學研究而言，將台灣佛教思想史和學術史的某個階段（無論其準確時限如何界定）稱為『印順時代』並無不可。」即使是「同時代台灣佛教史的另一典範人物星雲大師，也承認在此期間印順法師的佛學研究成績最大。」<sup>63</sup>但若像周貴華那樣毫無理智的肆意詆毀，恐怕只會反襯出其自身的輕率和淺薄。

印順法師的佛學思想複雜深邃，他既立足於大乘佛教「菩薩道」的堅定信仰，維護「大乘是佛說」的基本立場，也強調對傳統佛教不合釋尊本懷的部分，乃至於種種糟粕成分的反思意識，他對龍樹中觀思想作為「破邪顯正」之思想武器的推重，其中似乎也隱含著對於作為「五濁惡世」的此岸世間的批判視野。<sup>64</sup>因此，終其一生，印順的思想學說經常受到佛教內部守舊勢力的抵觸。不過，縱觀歷史上的多數思想先行者

---

<sup>63</sup> 宣方，〈作為方法的印順：問題意識、詮釋效應及其它〉，《當代》2005年總第245期。

<sup>64</sup> 印順晚年時尚謂：「我的身體衰老了，而我的心卻永遠不離（佛教）少壯時代佛法的喜悅！願生生世世在這苦難的人間，為人間的正覺之音而獻身！」（見印順，〈契理契機之人間佛教〉，《華雨集第四冊》，頁70）此「苦難的人間」一語，實耐人尋味。

的理論，都不可能在短時期內就起到「立竿見影」的成效，而大抵是通過潤物無聲的方式，緩慢影響了人的思想而漸收其功。由此可見，佛教內部還有人常批評印順的「人間佛教」思想缺乏「可操作性」，其實也是個偽命題，苛求任何一位開啟風氣的思想家的「實用性」，恐怕都陷入了一種淺薄的誤區當中，若羅素所說，思想者「但要拿思想征服世界，現在就須甘心不再依傍他。大多數的人，一輩子沒有多少疑問。他們看著流行的信仰和實際，就隨聲附和，自覺著若不反對世界，世界總要是他們的伴侶。這種舒舒貼貼的默許甘從，新的世界思想實與他不能相容。新思想必需的，是一種知識的超脫，一種孤獨的精力，一種能在內裡主宰世界的力量。」<sup>65</sup>蓋思想學術之為物，是「道」而非「術」，皆是對無限世界的沉思和追索，須甘於孤寂，不媚時俗，「舉世非之而不加沮，舉世譽之而不加勸」。——這也正是印順法師身後值得教界和學界共同緬懷和學習的卓越品質。

---

<sup>65</sup> [英]羅素著，張申府譯，《我們所能做的》，轉引自孫鬱，《在民國》（北京：中國人民大學出版社，2014年），頁280。

## 參考書目

### 一、藏經

[唐]窺基，《因明入正理論疏》，收入《大正藏》冊 44。

[宋]蘊聞輯錄，《大慧普覺禪師語錄》，收入《大正藏》冊 47。

楊曾文校寫，《敦煌新本六祖壇經》，北京：宗教文化出版社，2011 年第 2 版。

### 二、專書

周貴華，《完整佛教思想導論》，北京：宗教文化出版社，2013 年。

邱敏捷，《印順導師的佛教思想》，台北：法界出版社，2000 年初版。

孫鬱，《在民國》，北京：中國人民大學出版社，2014 年初版。

梁啟超，《清代學術概論》，上海：上海古籍出版社，2000 年初版。

梁漱溟，《中國文化要義》，上海：上海世紀出版集團，2005 年初版。

趙君影編，《聖經無錯誤文集》，台北：中華歸主神學院，1994 年初版。

魯迅，《中國小說史略》，收入《魯迅全集》第 9 卷，北京：人民文學出版社，1981 年初版。

賴永海，《中國佛教與哲學》，北京：宗教文化出版社，2004 年初版。

賴永海，《佛學與儒學》，杭州：浙江人民出版社，1996 年初版。

釋印順，《印順法師佛學著作集》，新竹：印順文教基金會，2006 年光碟版。

釋印順編，《太虛大師全書》，新竹：印順文教基金會，2006 年光碟版。

[美]巴特·葉爾曼，《製造耶穌》，黃恩鄰譯，台北：大家出版社，2010 年初版。

[英]關大眠，《佛學》，鄭柏銘譯，瀋陽：遼寧教育出版社，1998 年初版。

[日]村上專精，《大乘仏説論批判》，東京：光融館，1903 年初版。

### 三、論文

宋立道，《現代佛教：太虛大師的思想背景》，收入覺醒編，《佛教與現代化》（上），北京：宗教文化出版社，2008年初版。

周貴華，〈釋印順佛教研究和佛學思想略觀——從反思角度看〉，收入《第二屆佛教義學研討會論文集（印順法師佛學思想：反思與探討）》上冊，無錫，2016年。

宣方，〈作為方法的印順：問題意識、詮釋效應及其它〉，收入《當代》2005年總第245期。

梁明霞，〈論近代日本新佛教運動重提「大乘非佛說」的歷史意義〉，收入《廣東技術師範學院學報（社會科學）》2015年第6期。

章太炎，《論諸子學》，收入《章太炎選集》，上海：上海人民出版社，1981年初版。

熊十力，〈與馮君談佛家種子義〉，收入《十力語要初續》，上海：上海書店，2007年初版。

錢穆，〈《六祖壇經》大義〉，收入《中國學術思想史論叢》（四），北京：三聯書店，2009年初版。

藍吉富，〈印順法師對大乘佛法的詮釋與評價〉，收入《聽雨僧廬佛學雜集》，台北：現代禪出版社，2003年初版。

#### 四、網路文章

周貴華，〈在信仰與學術之間——對釋印順佛教思想的再反思〉，<http://www.aisixiang.com/data/79836.html>

〈芝加哥《聖經》無誤宣言〉，[http://www.pcchong.com/mydictionary/Special/The\\_Chicago\\_Statement\\_on\\_Biblical\\_Inerrancy.htm](http://www.pcchong.com/mydictionary/Special/The_Chicago_Statement_on_Biblical_Inerrancy.htm)

