

是「反思」還是「偽命題下的莫須有」

——評〈釋印順佛教研究和佛學思想略觀——從反思的角度看〉

釋耀行*

摘要：

2016年江蘇無錫召開的這場所謂義學研討會，完全是借反思之名行清算之實。因為「人間佛教」宣導之理性思辨、篤實利世的學風，與宣導「天神化」，信仰「天神佛」，試圖建立「完整佛教」的周貴華先生及其同道完全是兩種不同的信仰價值觀。「人間佛教」的宣導者印順導師所認同的佛法特質是：「信仰與理智的統一」和「慈悲與智慧的融和」。這與那些但具信仰熱情，一心只為維護宗門尊嚴的作者之流是完全不同的。就著宗教學原理而論，佛教根本就是無神論，這是佛教與一神教的重大區別，模糊了這樣的焦點，妄談神佛不分，佛教在印度的滅去，就是令全體佛弟子警醒的前車之鑒！

周貴華創發「完整佛教」這一「新型、異質的佛教理論」，將大乘佛法「悲智合一」之本義，狹隘界定為「信則得救」的神學式信仰。佛法本義豈容混淆！

關鍵字：人間佛教、大乘佛法、學術研究、反思、信仰

* 佛教弘誓學院、惠州法住講堂教師

“Reflection” or “Groundless False Proposition” -- Comment on Zhou Gui-hua’s Perspectives

Shih, Yao-xing *

ABSTRACT:

It is totally a criticism pretended as reflection at the so-called “Buddhism Seminar” held at Wuxi, Jiangsu, 2016. The rational speculative, sincerity, benevolence advocated by “Humanistic Buddhism” differ in beliefs and values from those of Mr. Zhou Gui-hua and the like, who preach apotheosis, believe in deity and attempt to construct a “Complete Buddhism”. The two traits of Buddhism recognized by Venerable Master Yin-shun, advocate of “Humanistic Buddhism” are: “Unity of belief and reason”, “Harmony of mercy and wisdom”, which are different from the folks who are obsessed in defending the dignity of their own religious sects. From the fundamentals of religion study, Buddhism is atheism, which distinguishes itself from monotheism. If this characteristic is vague and confused with deity, the fall of Buddhism in India teaches a critical lesson to warn all Buddhists. “Complete Buddhism”, a new alienated theory of Buddhism, initiated by Mr. Zhou Gui-hua, narrows down and redefines Mahayana’s “Unity of mercy and wisdom” as “Salvation upon deity belief”, completely distorting Buddhist dharma.

Keywords: Humanistic Buddhism, Mahayana dharma, academic study, reflection, belief

* Dharma Teacher of Buddhist Hongshi College and Fazhu Lecture Hall

一、前言

2016年10月底，江蘇無錫開了個「佛教義學研討會」，對外宣稱：「今年是現代佛學大師印順法師（1906-2016）誕辰110周年，本次研討會旨在紀念印順法師為中國佛教所做的貢獻，緬懷佛門先賢深入經藏、闡揚佛法的豐功，同時也對法師的人間佛教思想予以考察、抉擇……。」¹但與會議宗旨相違的是，30幾篇論文，大都以清算為目的，截取導師著作中的片段內容，掐頭去尾，混淆是非，扭曲文意，然後羅列罪名，再加以抨擊。文中充斥著謾罵、貼標籤式的文字，舉辦這樣一場名義不相符的研討會，引發事後的爭論是必然的。

正因為印順導師善用現代的史學研究方法，跳出了傳統以宗派思想為中心的詮釋模式。其著述中貫穿了強烈的問題意識和批判精神。這種長於辯異的性格和學風，與重視圓融的傳統宗門思想之間，確有相當的落差。在這樣的思想背景下，導師言論引來宗門徒裔的反彈，已是由來已久。²

這場所謂的義學研討會，完全是借反思之名行清算之實。因為「人間佛教」宣導之理性思辨、篤實利世的學風，與宣導「天神化」，信仰「天神佛」，試圖建立「完整佛教」的周貴華先生及其同道完全是兩種不同的信仰價值觀。就著宗教學原理而論，佛教根本就是無神論，這是佛教與一神教的重大區別，模糊了這樣的焦點，妄談神佛不分，佛教在印度的滅去，就是令全體佛弟子警醒的前車之鑒！

¹ 鳳凰佛教，http://fo.ifeng.com/a/20161106/44486787_0.shtml。

² 釋耀行，〈以史為鑒——評《大迦葉尊者的悲心》〉，《第六屆「印順導師思想之理論與實踐」——「印順導師與人菩薩行」學術研討會論文集》（新竹：玄奘大學，2006年）。

相較於其他論文，周貴華先生的論文大致歸納、整理了導師著作，根據著作的寫作時間，總結了導師的佛學思想，雖然這些方法是他文中時時指責的——「人本理性所攝的世俗思想史和歷史考證法」，但作者在論文中卻是一再使用！作者創發「完整佛教」這一「新型、異質的佛教理論」，將大乘佛法「悲智合一」之本義，狹隘界定為「信則得救」的神學式信仰。佛法本義不容混淆，有鑒於此，撰文回應就教於諸位方家。

二、偽命題下的莫須有

作者在〈釋印順佛教研究和佛學思想略觀——從反思的角度看〉一文，質疑導師建構人間佛教的契理契機性，想當然認為「釋印順是在一種佛教信仰與學術立場的內在糾葛與緊張中開展其佛教研究的。」³文中在在處處洋溢著「護法」的熱情，指責、質疑出家修道 75 年的百歲高僧的信仰純度，那麼作者自認是佛教徒的身份應該是無疑的。這篇論文以中國社會科學院哲學所研究員的身份發表，作者想來也同時具足學者背景，令筆者好奇的是，同樣有信仰者和研究者雙重身份的作者，是如何看待他所認為的「世俗科學理性研究與佛教純正信仰之不可相容之矛盾」呢？是否就是「在一種佛教信仰與學術立場的內在糾葛與緊張中開展其佛教研究的。」所以才推己及人的認為所有的人都有這樣的糾葛與緊張。

作者在文中強勢的質疑、譴責基於佛法信仰的理性思維探索，認為純正信仰是超理性、超人類的。可是這樣一種反理性、反人類的言論正

³ 周貴華，〈釋印順佛教研究和佛學思想略觀——從反思的角度看〉，《第二屆佛教義學研討會論文集（上冊）》（無錫：惠山寺，2016年），頁1。本文所引周貴華論文皆出自此。

是世間一切邪教教義建立的根本。⁴作者試圖建立的所謂「完整佛教」，無非是冠以現代學術包裝的新興附佛外道論。作者文中神聖與世俗儼然是二元對立的，殊不知「聖、俗二分是西方宗教學的問題，在西方宗教中，言及「神聖」，其指標來自上帝，與「天啟」不符的就是滑向「世俗」。而東方宗教，尤其在佛法中，向來是「即世間而覺悟」、「佛法不離世間覺」，強調的是即「俗」而「真」，是「不依世俗諦，不得第一義」，因此並未把覺悟的「神聖」，與「世間」拉成兩種對立的事物來看待。反之，佛陀還強調「我不與世間諍」，是在世間共識的基礎上說法，而非與世間對抗來顯揚聖義的。⁵

作者文中儼然以教主的口吻創立了諸多新名詞，例如：「佛俗方法論、溫和型的大乘非佛說」等等，自創新道羅列罪名加諸他人。這樣的作為既有背於世間論學的道德，更遑論佛門的論法了。作者文中以神性排斥理性，其建立的所謂「完整佛教」，實質是「天神佛觀」、「人不成佛論」、「人無佛性論」、「佛不可知論」。他如此極端地將信仰傾注在天上佛，以至於將人與佛割裂開來，顯然是大悖於大乘法義的論調，這才是對大乘經聖言量的背叛。⁶

因篇幅所限，以下僅就周文中幾個主要問題加以回應。

⁴ 邪教的教義被視為是唯一正確，永久正確的知識，拒絕傳統的科學，拒絕理性思維，拒絕理智……。百度百科，〈邪教的基本特徵〉，http://baike.baidu.com/link?url=C_APVAI9Mp-bZ2lwPY1v_BPGqIX30X6D8XZOT0Qu82exYCi8dT-K3eyj6FrtuJ0ObLP-4472aGaoJQpc_XYVtl6c2aT4MnhCQOz-PzTpKZ3#2。

⁵ 參見釋昭慧，〈當代台灣佛教的聖俗悖論——直入大乘與迴入大乘的路線之爭〉，《玄奘佛學研究》第15期（2011年3月）。

⁶ Arana Samidhiih，〈是誰在「滅」法？評周貴華的偽佛教觀——以神學信仰顛覆中國佛教根基〉，<http://weixin.niurenqushi.com/article/2016-12-01/4700739.html>。

(一) 其論文中反復強調佛教的本質、根源，認為印公導師定「阿含」經教為根本，就是小乘見，而周認為，一位大乘信仰者怎麼可以不定大乘為根本呢？如此豈不是否定了大乘的殊勝性，令大乘變成是流，而非源了。(p.4)⁷

其實早在 2002 年 4 月，昭慧法師撰寫〈出世與入世的無諍之辯：評如石法師之「台灣佛教界學術研究、阿含學風與人間佛教走向之綜合省思」〉，給予了回應。

上探「阿含」就是否定大乘的殊勝性了？這才是置大乘化度聲聞之悲心而不見！龍樹、無著菩薩在其著作《中論》、《攝大乘論》中，同樣是上探「阿含」尋求教證、理證，以攝化聲聞學者，令其不會莫名其妙地對大乘產生情意上的排斥，讓聲聞學者明瞭：大乘是銜接「阿含」的，「阿含」中佛陀的崇高精神與理念，到大乘依然一以貫之。⁸

筆者亦認為：滔滔江河，不因其源於小溪，就否認其大。大乘之殊勝亦不在源與流上論短長，其殊勝處乃是菩薩甚深空觀和利濟世間的深廣大行，這一切皆匯歸為未來成佛的資糧。作者無視這種源於龍樹、無著菩薩論法的傳承，將源與流法義的判析，解讀為主流與非主流，為了這種競勝之心，以否定大乘殊勝的罪名加之於導師，為後續展開的批判設下伏筆。

(二)「釋印順採用世俗性科學人本理性、否認大乘經的佛說性(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』、

⁷ 同註 3。

⁸ 釋昭慧，〈出世與入世的無諍之辯：評如石法師之〈台灣佛教界學術研究、阿含學風與人間佛教走向之綜合省思〉〉，《世紀新聲》(台北：法界出版社，2002 年 4 月)，頁 39-41。

提倡『唯人間佛教』等，按照大乘佛教本位，無不是離經叛道、驚世駭俗之語、之論！」(p.6)

印順導師什麼時候提倡「唯人間佛教」？

人間佛教幫助的對象是一切有情，人道的大門是對任何流轉生死的眾生都敞開著的；知情意進化到某種程度就上升人間，知情意退化到某種程度就下墮三惡趣，這是很公平的因果法則。人間佛教的修行，時限長及三阿僧祇劫，階位廣及凡夫賢聖。⁹

五趣之中，人趣到底應如何定位？如前所述，人趣是為所有眾生開放的，可是這也要生命已經進化到某一種程度，才能夠流轉到人間來。換言之，當其知情意已經進化到某一種程度的時候，對於佛法的道德性或智慧性，才能夠用勇猛的意志力去體會它並貫徹它；而在人間，此種可能性的確是比較強大的。所以我在《佛教倫理學》一書中說：人只是道德實踐的主體。可是道德實踐的物件，並不局限於人。一切眾生類，究竟得成佛，這才是人間佛教的真正範疇。導師何嘗有割離餘有情界？¹⁰

大乘佛經，是佛陀身口意三業大用的呈現，這樣的說法兼顧了佛陀自覺聖境以及言教、身教，為佛弟子效法修道的典範。這是離了什麼「經」？叛了什麼「道」？恰是作者心儀的天神化的所謂「完整教」才是佛弟子應該警惕的！佛教在印度的消亡，天化、鬼化就是前車之鑒。

(三)「釋印順對印度和中國佛教包括其所依經典的整體性反思和批評，在民國時代當屬最為激烈者，遠超支那內學院！尤其對中國佛教，視其整體為真常化和天神化的產物，幾乎是全盤否定。」(p.6)

⁹ 同上註，頁 35。

¹⁰ 同註 8，頁 43-44。

導師對大乘佛教的整體流變、發展，絕對是有批判也有接受的，不只是對漢傳而已，對印度本土與藏傳的大乘佛教及以上座部自居的南傳佛教，一樣是有批判、有接受的……。他認為：中國佛教還是有它非常正面的特色，對這些，他也一向不吝給予讚歎。¹¹

導師辨析法義跳出了狹隘的民族主義、國家主義以及宗派見，本作「以佛法研究佛法」的宗旨，展開其對於印中佛教義理的分析。而作者為了編織導師否定中國佛教的罪名，不惜以支那內學院為例。作為一介研究唯識學的學者，對於這則民國佛教的公案，能不知道嗎？

內院以唯識究竟的立場，認為大乘佛教唯有龍樹、無著兩聖一宗，將中國佛教視為根本的真常唯心論排除在大乘佛教之外，認為這是「入篡正統」。採用作者大力抨擊的「世俗性科學人本理性」的文獻考據法，判《大乘起信論》、《楞嚴經》、《圓覺經》為疑偽經，內院的王恩洋先生著《起信論料簡》，判該論「乃陳梁間人偽作耳」。反之，依內院學風，對於作者推崇之天化、鬼化佛教也是不予苟同的。王恩洋先生〈讀印度之佛教書感〉中寫到：「以咒力神鬼之力，以速得神奇者也。術也，非道也。唯神奇可以驚世嚇俗，唯驚世嚇俗可欺世盜名圖利。」¹²可「印順導師最起碼還認為：真常唯心系不宜排除在大乘佛教之外；可以說它不究竟，可是卻不能說它不是佛教；在中國，其扶律談常的精神更是非常可貴的。」¹³

作者為了羅織導師否定中國佛教的罪名，不惜拉上支那內學院來背

¹¹ 同註 8，頁 37。

¹² 王恩洋，〈讀印度之佛教書感〉，《王恩洋先生論著集》卷 2（成都：四川人民出版社，2001 年），頁 334-336。

¹³ 同註 8，頁 37。

書，那麼作者自己是如何看待內學院對這些經典的批判？總不能以一句「如是我聞性」就輕鬆帶過。先不論非佛教徒，面對同為佛弟子的南傳佛教的質疑，作者作為大乘佛教的信仰者是有責任和義務來回應的。

(四)「釋印順用來取代佛教已有經論所開顯的佛道的『人間佛教』思想，是在大乘經『非佛說』為前提、阿含經教和性空說為基礎、科學人本理性所攝的世俗思想史和歷史考證法為方法、『去天神化』和『人間化』為意趣而抉擇、建構的學說，完全屬於新型、異質的佛教理論，按照大乘佛教本位，決定是一種『相似佛教』。」(p.9)

難道「阿含經」不是佛陀說所聖教嗎？「性空說」不是大乘法教嗎？這些佛陀所教，恰是人間佛教思想建立所引教證，這是契理。導師在這些教證的基礎上，運用學界通用的思想史和歷史考證法，證明佛法淨化世間和超越世間之殊勝意義，這是契機。「佛法雖普為一切有情，而真能發菩提心，修菩薩行而成佛果的，唯有人類。」¹⁴契理契機之人間佛教乃是依機說教。

作者人在世間，仰慕天界，將契合人道眾生修學佛道之人間佛教定義為「新型、異質的佛教理論」？仰慕天界，實不用修學佛法，世間他力一神宗教給的方法已經足夠了，犯不著在此對導師「去天神化」的作為耿耿於懷。

(五)「以三界為攝印度神教以及依定境安立，並非真實世界圖像……而且，釋印順又說：阿含和大乘經中上天、見天神，彌勒在兜率天等皆是定中所見，而非真實，完全消解了天界的存在性。」(p.17)

除了欲界天，要想上達層次更高的色、無色界天，必須依初、二、三、四禪，除了佈施、持戒，生天必須要透過禪定力。導師依經義論述，

¹⁴ 釋印順，《佛在人間》（北京：中華書局，2011年），頁51。

怎麼就「消解了天界的存在性」？作者仰慕天界，起碼也要明白生天的方法吧，否則空懷理想也惘然。

再者，唯識學派認為，「三界虛妄，但是心作」，所謂「唯識無境」。

導師說：「依唯識觀的定果，立四無色界：即是先觀物境空，名空無邊處；次觀但唯有識，名識無邊處；再觀識也不可得，名無所有處。這三者，類似唯識學的相似證得三性。進一步，無所有性也遣離了，到達非有想非無想處，可說是絕對主觀的體證，類似證唯識性。」¹⁵

所以，作者應該將「消解了天界存在性」的罪名上追到唯識學派，可是唯識學派所依據的經典也是佛陀所說的大乘經呢！照作者的邏輯，這樣豈不是懷疑大乘經的神聖。

（六）「釋印順研究佛教的方法論包含複雜的因素，但其中有兩個方面是基本的：一者是基於大乘信仰的立場，一者是基於科學人本理性的立場。此二者本來相違，但被其『調和』而成一種在現時代大乘佛教信仰者中絕不少見的一種方法論，可暫稱為佛俗方法論，在其中大乘信仰和科學人本理性以十分吊詭的方式十分穩定的『調和』。這裡面，日本、台灣有大乘信仰的佛教學者中大多如此，在現今大陸也有大部分如此。在一般有知識的大乘信仰者中，不論在家和出家眾，或許現今算來有一大半如此不為過吧。」（p.21）

以科學人本理性攝受現時代的知識份子，不就是大乘佛教應機說法的契機性嗎！

正如佛陀時代的印度，婆羅門教徒認為可以透過祭祀、祝拜、佈施的儀式來換取神明的護佑，他們將殺生祭祀當做途徑。為了度化這些婆羅門教徒，佛陀將婆羅門最熟悉的「供養三火」的方式，轉化為「根本火、居家火、福田火」教導婆羅門獲取福報的方法。

¹⁵ 釋印順，《佛法概論》（北京：中華書局，2011年），頁85。

照作者的思路，佛陀怎麼能照搬婆羅門供火的方法呢？這樣共世俗的方法怎麼與涅槃解脫相連接？不過，正如作者所言，好在大多數有大乘信仰的佛教學者具足佛法正見，否則就真成了作者筆端的「深度末法時代」。

三、印順導師對於中國佛教的肯定

（一）終其一生堅持大乘

將印公導師視為假想敵，諸君差矣！導師所處的時代，國家多難，漢傳佛教延續清末的頹勢，義學不興、僧才凋零，寺產被占開辦新學，佛教被譏為迷信、落伍的宗教，超度死人成為僧眾謀生的專利。民國初年，太虛大師倡導「人生佛教」，印順導師在「人生佛教」的基礎之上，提出了「人間佛教」的主張。面對當時南傳佛教質疑的「大乘非佛說」論，導師從佛教思想史的源頭加以辨析，寫作〈與巴厘文系學者論大乘〉，¹⁶同樣從史學的考證，就著「立敵共許」的原則，指出「阿含」聖典中已意許十方佛的存在，駁斥所謂「上座部才是佛教嫡傳」的宗見。

他們以形式的信仰為滿足，公然的宣說：「大乘非佛說」；自稱所信的為「佛說」，或稱為「原始佛教」。這種糊塗的信仰與抹煞，引佛教走上了黑暗的歧途！¹⁷

「大乘是佛說」還是「非佛說」？是否佛陀親口宣說的方可信解？佛沒有說，就是後人的懸想產物，值不得信仰。

我們來看看導師意見：

¹⁶ 釋印順，〈與巴厘文系學者論大乘〉，《無諍之辯》（北京：中華書局，2011年），頁109。

¹⁷ 釋印順，〈大乘是佛說論〉，《以佛法研究佛法》（北京：中華書局，2011年），頁102-133。

佛法，雖然是有佛也好，無佛也好，老是如此如此。但一經如來從語言與身行中表現出來，那就成為世諦流布。世諦流布的，是顯現於世間的佛法，就不能違反世諦流布的一般性。我們不能純憑信仰或者偏見，應瞭解世諦流布的種種情況。我們要研討的大乘是否佛說，也需要從世諦流布——從佛法流行於世間的情況中，去理解，去論定。這是非常複雜的問題，「說就是，不說就不是」的取捨標準，根本不能適用，要從根本上加以糾正。不然，就無法正確的論斷這一問題。¹⁸

在「大乘是佛說論」中，導師從「佛法的表現、佛法的流行、學派的分裂、經論的集出、思潮的遞代、大乘的內容」以及「什麼是初期的大乘經」？八個面向建立「大乘是佛說論」，¹⁹其著述依教證（經典依據）、理證（邏輯推理）證成論義，有力的回應了基於宗派見的南傳佛教以及文獻學意義下的「大乘非佛說論」，體現出深厚的學術功力和大乘行人的擔當。

導師終其一生是堅持大乘的！他在《印度之佛教》自序中說：

能立本於根本佛教之淳樸，宏闡中期佛教之行解（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歟！²⁰

相較於傳統宗本大乘信仰者，導師不勉強找「大乘是佛說」的理由，因為那只會導致「信者恒信，不信者恒不信」的結局。他提醒大家：1、流傳至今的佛典，只要合乎佛法本質，即是廣義的「佛說」。2、應深入釋尊的本懷，即不共世間的特質，釐清受時代文明限制而適應因襲的部分。這要從佛教無限錯綜的演變中，從根本佛教的研究中，從身心調柔

¹⁸ 同上註。

¹⁹ 同註 16。

²⁰ 釋印順，《印度之佛教》（北京：中華書局，2011年），頁5。

的體驗中，才能完成。3、釋尊本懷的佛教，是世界平凡的人類，在生死中發大心，積集悲智的資糧，遍學一切，不汲汲求證的，「直入大乘」的菩薩道。豈料導師這樣深化、廣化大乘佛教的悲心，被某些教條主義者視若寇仇。²¹

（二）突顯漢譯聖典承上啓下之重大意義

同樣在《以佛法研究佛法》這本書中，導師撰寫〈漢譯聖典在世界佛教中的地位〉，勾勒當今世界三大語系傳播佛典的歷史圖像，突顯華譯聖典承上啓下之重大意義。²²

在印度三期佛教中，重於中期，即以菩薩乘為本，前攝聲聞乘而後通如來乘。在這世界佛教發展的時代，應值得特別的重視，因為惟有從華文聖典的探研中，才能完整的理解佛教的內容。²³

華文系的聖典，雖以中期的大乘為主，而教典的傳譯，是不限於中期的。晚期的佛教，已有了頭緒。初期的佛教，有著豐富的傳譯。所以從華文聖典去理解，向前攝取巴厘文系的聲聞三藏，向後參考藏文系的晚期中觀、無上瑜伽，那末印度佛教一千六七百年的發展全貌，也即是流傳於今日世界的三大文系佛教，可能獲得一完整的、綜貫的、發達而又適應的真確認識。²⁴

（三）維繫《壇經》的法源正當性

²¹ 以上觀點出自釋昭慧，《人間佛教的播種者》（台北：東大圖書股份有限公司，1997年）。

²² 釋印順，〈漢譯聖典在世界佛教中的地位〉，《以佛法研究佛法》（北京：中華書局，2011年），頁176。

²³ 同註17。

²⁴ 同註17。

《壇經》乃中國禪宗奉為圭臬的根本經典，民國時期爆發的《壇經》作者真偽辯，學者胡適依據敦煌本《壇經》認為《壇經》非六祖所作。胡適本是反佛的，「對佛家的宗教和哲學兩方面皆沒有好感」，他認為，佛教在中國千餘年的傳播，「對中國的國民生活有害無益，而且為害至深且鉅」，他把整個佛教東傳的時代，看成是中國的「印度化時代」，是中國文化發展上的大不幸！認為禪宗教理百分之九十，甚或百分之九十五，都是一團胡說、偽造、詐騙、矯飾和裝腔作勢。²⁵導師撰寫〈神會與壇經——評胡適禪宗史的一個重要問題〉，²⁶及專著《中國禪宗史》，以考據對考據，以學術對學術回應胡適，維繫了禪宗根本經教《壇經》的法源正當性。

正如性廣法師所說：

導師雖然也還是有一些對中國佛教愛深責切的批判，但總的來說，還是同情中國佛教的。例如：胡適一直都说禪者是胡說八道的，導師就以考據來對付考據，以學術來對付學術，寫出《中國禪宗史》，把禪宗的師承系統很明確地考證出來，說《壇經》絕對不是神會偽造的。還有談常扶律的真常唯心論祖師們，那種身心莊嚴、刻苦純樸、剛毅持戒的精神，導師不但肯定、讚歎，而且認為這些比印度末期的密教還要好得太多了。

所以，我覺得導師對於傳統佛教有批判、有繼承。在那樣的時代背景下，社會與學界人士攻擊佛教，甚至有「廢寺興學」之議，

²⁵ 胡適、唐德剛，《胡適口述自傳》（台北：傳記文學出版社，1981年3月），頁356；江燦騰，《當代台灣人間佛教思想家——以印順導師為中心的薪火相傳研究論文集》（台北：新文豐出版公司，2001年3月），頁151；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17。

²⁶ 釋印順，〈神會與壇經——評胡適禪宗史的一個重要問題〉，《無諍之辯》（北京：中華書局，2011年），頁38。

中國佛教腹背受敵。導師為了要拯救佛教的教運，所以在同情中國佛教的心情下，指出其衰微的原因，希望能做一點「思想澄清」的工作。而且他還說：「我畢竟是中國人；我畢竟是中國的出家人。」²⁷

導師不是宗門子孫，但面對世間辟佛者的言論，導師以佛弟子的擔當及深廣的學識回應對方。如果照周貴華的邏輯，是不能用這樣的世俗學術、考據回應的，只要抬出祖師的大名就可以威震對方了。可是即便是佛陀的「聖言量」也只能為信仰者所宗。對於非信仰者，就必須運用「現量」、「比量」與之對話。這也是導師運用現代史學研究方法研究佛教史的初衷。這種秉承古論師論法的方式，作者大可不必為之「痛心」、「悲哀」、「恐懼」。²⁸

四、結論

導師所認同的佛法特質是：「信仰與理智的統一」和「慈悲與智慧的融和。」²⁹這與那些但具信仰熱情，一心只為維護宗門尊嚴的作者之流是完全不同的。周貴華創發「完整佛教」這一「新型、異質的佛教理論」，將大乘佛法「悲智合一」之本義，狹隘界定為「信則得救」的神學式信仰。佛法本義豈容混淆！大陸前輩學者方立天先生說得好：理性與信仰，是一歷史難題，人們至今仍難以擺脫此困境。同樣的，「研究佛學」與「信仰佛教」，也是一道難解的問題。盲目信仰和敵視信仰，

²⁷ 同註 8，頁 87-88。

²⁸ 同註 3，頁 30。周貴華在論文中說：看到導師研究佛法運用歷史考證法，感到「悲哀、痛心」。

²⁹ 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 26。

都難以看清佛教，故都不足取，只有冷靜客觀，實事求是，深入體察，同情理解，才能確實把握佛教思想。³⁰

參考書目

一、專書

- 王恩洋，《王恩洋先生論著集》，成都：四川人民出版社，2001年。
- 江燦騰，《當代台灣人間佛教思想家——以印順導師為中心的薪火相傳研究論文集》，台北：新文豐出版公司，2001年3月。
- 胡適、唐德剛，《胡適口述自傳》，台北：傳記文學出版社，1981年3月。
- 釋印順，《以佛法研究佛法》，北京：中華書局，2011年。
- 釋印順，《印度之佛教》，北京：中華書局，2011年。
- 釋印順，《佛在人間》，北京：中華書局，2011年。
- 釋印順，《佛法概論》，北京：中華書局，2011年。
- 釋印順，《無諍之辯》，北京：中華書局，2011年。
- 釋昭慧，《世紀新聲》，台北：法界出版社，2002年4月。
- 釋昭慧，《人間佛教的播種者》，台北：東大圖書股份有限公司，1997年。

³⁰ 方立天，〈中國佛教哲學研究的方法論問題〉，《宗教》雙月刊 2003年4期，頁79。

二、論文

方立天，〈中國佛教哲學研究的方法論問題〉，《宗教》雙月刊 2003 年 4 期。

周貴華，〈釋印順佛教研究和佛學思想略觀——從反思的角度看〉，《第二屆佛教義學研討會論文集（上冊）》，無錫：惠山寺，2016 年。

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。

黃夏年，〈印順法師與王恩洋先生——以《印度之佛教》為中心〉，《第五屆印順導師思想之理論與實踐——「印順長老與人間佛教」學術研討會論文集》，桃園：財團法人弘誓文教基金會，2005 年。

釋昭慧，〈當代台灣佛教的聖俗悖論——直入大乘與迴入大乘的路線之爭〉，《玄奘佛學研究》第 15 期，2011 年 3 月。

釋耀行，〈以史為鑒——評《大迦葉尊者的悲心》〉，《第六屆「印順導師思想之理論與實踐」——「印順導師與人菩薩行」學術研討會論文集》，新竹：玄奘大學，2006 年。

三、網路資料

鳳凰佛教，http://fo.ifeng.com/a/20161106/44486787_0.shtml。

百度百科，〈邪教的基本特徵〉，http://baike.baidu.com/link?url=C_APVAI9Mp-bZ2lwPY1v_BPGqIX30X6D8XZOT0Qu82exYCi8dT-K3eyj6FrtuJ0ObLP-4472aGaoJQpc_XYVtl6c2aT4MnhCQOz-PzTpKZ3#2。

Arana Samidhih，〈是誰在「滅」法？評周貴華的偽佛教觀——以神學信仰顛覆中國佛教根基〉，<http://weixin.niurenqushi.com/article/2016-12-01/4700739.html>。

