

# 印順學與人間佛教

## ——由「無諍之辯」到「求同存異」

釋昭慧\*

### 摘要：

本文就「印順學」與「人間佛教」的定義與範疇、已竟志業與未竟事工，作一深入之探討。

在「印順學」方面，由於印順導師在生已完成自傳，並將著作編印出書，還與時俱進地讓弟子們將它作數位典藏與推廣。這些珍貴的內建資料，業已形成豐富的「印順學」資料庫，讓人們在文獻齊備的基礎上作研究時，相當地省時、省心。

至於各方針對導師思想與著作，所作的迴響、回應或是延續性研究，則是「印順學」的外緣資料，早期導師已將相關回應文章，自行輯成《法海微波》，爾後還出現大量論文、專書與數位資料。因此，「印順學」的相關議題源源不絕，「印順學」的學術研究也正方興未艾。除了投入研究工作之外，還可搜集相關資料，有意識地建構出完整的「印順學數位資料庫」。

在「人間佛教」方面，作者提出「由『無諍之辯』到『求同存異』」

---

\* 玄奘大學宗教學系教授、系主任兼文理學院院長

的對話建言，以及「千山競秀、萬壑爭幽」的共榮願景。直接為各種「人間佛教」思想的交集部分下一定義——「嚴淨國土，成熟有情」，由此來設定廣義之「人間佛教」的範疇。至於實務作略能否標舉為「人間佛教」，作者提出兩種倫理判準：一、它是否如《阿含》所說的「初善，中善，竟亦善」——動機善良、過程或手段妥適，效果良好？二、它是否能達成印順導師所說的「淨心第一」和「利他為上」這兩大目標。

**關鍵詞：**印順學、人間佛教、人生佛教、入世佛教、無諍之辯、  
求同存異

## **Yinshun Studies and Humanistic Buddhism : from “Debating without Conflicting” to “Respecting Differences while Retaining Similarities”**

Shih, Chao-hwei \*

### **ABSTRACT:**

This paper aims to explore the definition, scope, completed achievement, and areas for further development in “Yinshun Studies” and “Humanistic Buddhism.”

In terms of “Yinshun Studies,” Master Yinshun had completed his autobiography and had all his writings compiled and published; following the development and trends in time, he also had his disciples digitalize, archive, and promote these collected works. All these valuable primary resources have been accumulated and turned into an abundant database for “Yinshun Studies” which is not only time-saving but also handy for interested researchers for it provides a complete and thorough basis for research.

Meanwhile, the various feedback, responses and continuous researches on the thoughts and writings of the Master from all corners have constituted external data and secondary resources for “Yinshun Studies.” The Master himself had compiled earlier response articles into a book titled *Waves of Dharma*; afterwards, large numbers of papers, books with special foci and digital information have continued to be produced. Consequently, a wide range of topics related to “Yinshun Studies” keep flowing in, and scholarly research about “Yinshun Studies” keep emerging. Besides scholarly research projects, it is also engaging for researchers to search for related information

---

\* Professor and Director, Department of Religious Studies, Hsuan Chuang University

and consciously construct a systematic “Yinshun Studies Digital Database.”

In terms of Humanistic Buddhism, the author proposes a suggestion to facilitate dialogues ranging from “Debating without Conflicting” to “Respecting Differences while Retaining Similarities,” as well as a vision of co-flourishing scene where multiple representations of Buddhism contest yet complement each other, a vision where “a thousand mountains compete for magnificence, while myriad valleys contest for depth and tranquility.” This vision of prosperity enables us to directly define the core spirit of Humanistic Buddhism shared by diverse interpretations—“to purify the land and facilitate maturation of sentient beings”—and thus helps formulate a broader scope of definitions of “Humanistic Buddhism.” As for whether actual practices can be labeled as “Humanistic Buddhism,” the author proposes two ethical criteria: first, if it fits the standards mentioned in *The Agamas*—that they are “good at the beginning, good in the middle, and good in the end,” i.e., that they are good in motive, appropriate in the process and means, and effective in results. Secondly, whether they can achieve the two priority objectives suggested by Master Yinshun: “beginning with a pure thought” and “engaging in the altruistic end.”

**Keywords:** Yinshun Studies, Humanistic Buddhism, Buddhism for the Human Life, Engaged Buddhism, Debating without Conflicting, Respecting Differences while Retaining Similarities

## 一、前言

印順導師在世，遺留了七百餘萬言的等身著作，由於其思想博大精深，無論是在理論層面還是實踐層面，影響都非常深遠，而且方興未艾。

就影響的深廣度而言，在台灣，自 1999 年至 2011 年，單是弘誓文教基金會（或與其他單位共同）主辦的「印順導師思想之理論與實踐」大型學術研討會，就已舉行了十屆，累積發表了 7 場專題演講、25 部新書、134 篇論文以及 42 篇座談會引言（大綱或論文），甚受教界與學界好評。<sup>1</sup>

此外，以「印順導師思想」為研究主軸的研討會，印順文教基金會贊助現代佛教學會主辦過兩場，佛教青年會也曾主辦過兩場。境外方面，2005 年，在中國社科院世界宗教所的大力支持下，弘誓文教基金會與該所共同在中國大陸首度舉行（以研究印公導師思想為主的）「人間佛教的思想與實踐」研討會。2010 年復有大馬眾多佛教團體，聯合於吉隆坡盛大舉行「2010 年馬來西亞國際佛教論壇」。

總之，研究印順導師思想的會議論文，業已累積了十六場大型研討會的學術能量與推廣作用。其他如期刊論文、專書、國科會計畫（邱敏捷教授主持的《印順學派的成立、分流與發展》[NSC98-2410-H-024-015]，已由台南妙心寺出版）、期刊專輯（《當代》與《弘誓》的相關專輯）、專題報導與譯著（如：澳洲藏慧法師主持、能融法師總籌的英譯《妙雲選輯》系列，以及美國楊泳漢醫師的英譯《成佛之道》），尙未計入其中。而這些譯著，業已影響及國際佛教界。

---

<sup>1</sup> 釋傳法，〈編輯室報告〉，《弘誓雙月刊》110 期（桃園：弘誓文教基金會，2011 年 4 月），頁 1。

單是爲一位當代思想家舉辦那麼多屆研討會，發表那麼多專書與論文，在台灣社會，著實已是前所未有的，漪歟盛哉！無怪乎佛教史學家藍吉富教授，會以「印順學」、「印順時代」、「後印順時代」等等名之。

本文擬在前輩或學者（特別是藍吉富教授）的論述基礎上，就「印順學」與「人間佛教」的定義與範疇、已竟志業與未竟事工，作一深入之探討，特別針對贊同或反對「人間佛教」的護教學態度，提出「由『無諍之辯』到『求同存異』」的對話建言，以及「千山競秀、萬壑爭幽」的共榮願景，以此就教方家。

## 二、定義與範疇

### （一）「印順學」與「人間佛教」之定義與內涵

正如同「紅學」是專攻中國古典文學名著《紅樓夢》的一門研究，「印順學」是以印順導師爲主軸，而專攻其人、其事、其思想、其著作與翻譯、其時代與環境背景及其對於當代與後世之影響的一門學問。這樣的定義，是很清晰明確的。

至於「人間佛教」，其定義就比較複雜。隨著定義的理解不一，連英譯名稱都有歧出，有的著眼於其社會關懷與人道主張，而譯作 Humanitarian Buddhism，有的著眼於其帶著人本或人文主義色彩，而譯作 Humanistic Buddhism，有的則依「佛出人間、人間殊勝」的多重含義，而譯作 Buddhism for the Human World，有的因其內涵很難用一兩個英文詞彙概括竟盡，因此乾脆直接依漢語拼音，而譯作 rénjiān fójiào，或是依通用拼音而英漢並譯成 Ren-Jian Buddhism。

儘管不同的「人間佛教」，在理論或實踐方面有不同的主張，但它們還是有其共同目標——嚴淨國土，成熟有情。本文以「求同存異」的

治學態度，直接為各種「人間佛教」思想的交集部分下一定義——「嚴淨國土，成熟有情」，由此來設定廣義之「人間佛教」的範疇。

論思想之起源，則太虛大師的「人生佛教」(Buddhism for the Human Life) 思想較早出現在佛教論壇之中，影響及於其門生之印順導師，以及台灣佛教領袖星雲大師、聖嚴法師、證嚴法師，中國大陸佛教領袖趙樸初居士，乃至越南及印度的佛教領袖一行禪師、世友居士。論思想之同異，則印順導師公開指出，他的「人間佛教」承續太虛大師的「人生佛教」而又有所不同。<sup>2</sup>然而由於使用「人間佛教」詞彙者眾，且「人間佛教」業已蔚為時代風潮與佛教顯學，因此儘管兩個名詞的定義容有差異，但廣義的「人間佛教」，在佛教界經常是涵蓋「人生佛教」的。

「人間佛教」依不同的提倡者而有不同的闡述，太虛大師與印順導師甚至以他們綜覽三藏之雄厚學養及高超智慧，而建立了完備的系統理論與判教思想——太虛大師依「法界圓覺宗」為本而融貫諸宗思想，印順導師則依「性空唯名系」為本而判攝諸系學說。印順導師一生以「辨異」見長，因此其「人間佛教」之定義與範疇，是毫不含糊地對太虛大師的「人生佛教」，作了創造性的繼承與轉化，並且親自指出了彼此間思想的異同。

「人間佛教」是印順導師畢生治學的核心思想，在台灣，印順導師弟子門生如傳道、宏印、性廣、厚觀、楊惠南……及筆者等人，弘揚並闡述著以印順導師思想為主軸的「人間佛教」。然而廣義的「人間佛教」

---

<sup>2</sup> 印順導師：「我是繼承太虛大師的思想路線（非「鬼化」的人生佛教），而想進一步的（非「天化」的）給以理論的證明。」〈契理契機的人間佛教〉，《華雨集第四冊》，頁 71。本文所有印順導師著作檢索自《印順導師著作集》網路版，<http://www.yinshun.org.tw/books>。

並不只此，星雲、聖嚴、證嚴等三大宗師，莫不提倡「人間佛教」，形成了佛光、法鼓、慈濟三大教團，並且已經各自立宗，掀起了台灣社會的學佛風潮，形成了台灣佛教的鮮明特色。甚至就某種程度而言，廣義的「人間佛教」，已是台灣社會引以自豪的「台灣經驗」，也引起了國際佛教與學界的矚目與考察。

各方的「人間佛教」思想，呈現百花齊放的多元現象，它們雖不同於「印順學」，卻共同證明了太虛大師與印順導師的前瞻性眼光：只要是體念佛陀本懷——「不忍聖教衰，不忍眾生苦」的佛教，一定不會是隱遁獨善的佛教，而必須是走入人間，貼近苦難眾生的菩薩行門。

相關議題在台灣，已有傳道法師、藍吉富、楊惠南、江燦騰、林朝成、邱敏捷、林建德與筆者在內的許多論著，中國大陸也不乏立論精闢之研究成果，在此不擬以有限篇幅，嗶嗶贅述。

## （二）「印順學」與「人間佛教」之設定範疇

依於以上針對「印順學」與「人間佛教」之定義與內涵，所作的詮釋分析，那麼我們不免要問：「印順學」是否必然等同於「人間佛教」？這就必須進一步討論兩者所涉及的範疇。

綜觀各家「人間佛教」論述與作略，雖然源出之系統理論，有「緣起性空」或「真常唯心」之差異，展開之實務作略，有方向與內容之差異，但它們都有大乘「人菩薩行」的共識——依人身而行菩薩道，以利生行直入佛乘。總的來說，諸家「人間佛教」莫不提倡「嚴淨國土，成熟有情」的菩薩行。

然則這樣的定義是否又過於寬泛？舉例而言，由越南一行禪師首倡的「入世佛教」(Engaged Buddhism 或 Socially Engaged Buddhism)，其實也是受到太虛大師「人生佛教」理念的影響，認為佛教應該切入社會

的需求。依此「入世佛教」於公領域廁入社會的理念，在國際間（特別是在泰國、越南、印度與日本）業已形成了理念結盟的「入世佛教協會」（International Network for Engaged Buddhists），其成員涵括了基本上不承認大乘經地位的南傳佛教，以及其密教思想不為印順導師之所贊同的藏傳佛教，那麼它是否也可依前述「不同的提倡者而有不同的定義與發揮」，卻與「人間佛教」有著相同之入世利生（「嚴淨國土，成熟有情」）理念，而被涵蓋於廣義的「人間佛教」之中呢？

再者，為何不直接依於「嚴淨國土，成熟有情」的共識，而直接援用「大乘佛教」(Mahāyana Buddhism)一詞？有必要另起爐灶而創造「人間佛教」或「入世佛教」這樣的名詞嗎？

針對這樣的質疑，筆者曾於〈入世佛教，在東京的共鳴〉一文中，提出了簡短的看法：

入世佛教 (Engaged Buddhism)，豈不就是「大乘佛教」的另一名詞嗎？避用「大乘」名詞，容或與南傳上座部佛教，易於產生共識，但是為何要積極展開「入世佛教」？如何面對保守派的種種攻訐？如何與「戀世」心態的相似行徑作一區隔？如何兼顧禪觀修行與利生事業？這一切都少不得基礎理論與實踐要領的完整論述。而大乘經論的菩薩道學說，本來可以為「入世佛教」提供豐富寶貴的學理基礎。然則迴避「大乘」一詞，乃至避開「大乘」經論，在積極投入「入世佛教」的南傳佛教行者而言，是否有所損失？這點頗耐人尋味。

但是，倘若不改弦易轍而另起爐灶，光講「大乘」經論，就能讓佛教界改變一向著重內修乃至儀典的道風，而積極利生事行，投入社會運動嗎？這恐怕是不容樂觀的。倘若這樣，日本有識之士

就不用特別高呼「入世佛教」，而繼續保持大乘諸宗分庭亢禮的日本佛教現狀即可。

理解及此，吾人就可體會：同樣是在提倡大乘佛教，為什麼太虛大師與印順導師，都要在大乘佛教的固有名詞之外，另立「人生佛教」或「人間佛教」之名義？這不是為了區別大乘佛教，而是為了對治「言大乘教，行小乘行」的佛教現況。如今的日本佛教，不正是處於類似的困境中——雖然隸屬大乘宗派，然而寺院對信徒的服務重點，大都放在內修功課或喪葬祭儀，對社會公義、世界和平或環境正義無所聞問，因此特別提倡入世佛教（Engaged Buddhism），自有其勇敢邁入社會，關心公民議題之當代社會意義。<sup>3</sup>

這是指出，三種名稱在「佛教」的總稱上，之所以要另立標誌，有其「對治」義與「彰顯」義。對治的主要對象，同是佛教界普遍存在的利己、隱遁心態；彰顯的共同目標，即是「嚴淨國土，成熟有情」的利生思想。

也因此，「嚴淨國土，成熟有情」，在這項最大公約數的共識之下，舉凡系統理論的差異——緣起論、緣起性空論、虛妄唯識論乃至真常唯心論，實務作略的差異——以弘法爲主的教育、文化事業，以利生爲主的慈善事業與社會運動，莫不可形成廣義的「人間佛教」；但若直舉印順導師思想的「人間佛教」，那麼就其建構的系統理論而言，當然是上貫《阿含》而下及龍樹的「緣起·性空·中道論」。

至於廣義「人間佛教」下的實務作略，其多元發展並無不妥，但任

---

<sup>3</sup> 釋昭慧，〈入世佛教，在東京的共鳴〉，《弘誓雙月刊》96期（2008年12月），頁17。

何一項實務作略，是否即可標舉「人間佛教」之大纛？恐將要依以下兩種倫理判準，針對該項作略而作檢核：

一、它是否如《阿含》所說的「初善，中善，竟亦善」<sup>4</sup>——動機善良、過程或手段妥適，效果良好？

二、它是否能達成印順導師所說的「淨心第一」和「利他爲上」<sup>5</sup>這兩大目標？

倘若抱著貪多務得的心理，自以爲「揀到菜籃子裡的都是菜」，那麼，品質不良的個人言行或團體事件，都可以讓「人間佛教」蒙塵染垢，徒增「人間佛教是世俗化乃至庸俗化佛教」的困惑與質疑。

雖然印順導師早在民國四十(1951)年，就已撰著〈人間佛教緒言〉、〈從依機設教來說明人間佛教〉、〈人性〉、〈人間佛教要略〉等，一系列建構「人間佛教」思想的文章，但在他的預想中，這還只是序論而已。<sup>6</sup>他於1989年編撰出版《契理契機的人間佛教》一書時，更將其畢生治學的信念，作了一個總歸納，是即契應佛法本質（佛陀本懷）而又適應時代，有益人類身心的，「人類爲本」的「人間佛教」。<sup>7</sup>

然而即使印順導師的核心思想，業已由作者親自作出「銷歸人間佛教」的總結，但是「印順學」的研究內容，卻很難作出它等同於「人間佛教」的結論。因爲這門研究，並不可能限制所有研究者必須認同「人間佛教」的理念。「印順學」倘若具體形成了相關研究成果的資料庫，

---

<sup>4</sup> 如《中阿含經》卷1「城喻經」云：「所謂法者，初善、中善、竟亦善，有義有文，具足清淨，顯現梵行。」《大正藏》冊1，頁423上。

<sup>5</sup> 釋印順，《學佛三要》，頁17-19。

<sup>6</sup> 釋印順，《契理契機的人間佛教》，《華雨集第四冊》，頁48。

<sup>7</sup> 詳參釋印順，《契理契機的人間佛教》，《華雨集第四冊》，頁1-71。

那麼，只要是在前述「以印順導師為主軸，而專攻其人、其事、其思想、其著作與翻譯、其時代與環境背景及其對於當代與後世之影響」的範疇之內，都可以算是「印順學」。

因此，「印順學」的研究，不等同於「印順導師思想的弘揚」，「印順學」的研究者，有的可能是贊同或反對印順導師思想的佛教中人（亦可稱作局內人——insider）。其中涵括藍吉富教授所稱「印順學派」中人，<sup>8</sup>或是於導師思想「有受有不受」的現代禪教團，或是反對導師思想的漢傳宗派徒裔或南傳、藏傳人士，這些都是佛門中的「局內人」。有的卻是以相關議題而作思想發揮或學術研究的局外人（outsider），包括對導師思想作高度評價（如藍吉富暨江燦騰教授）、但作事實陳述而不作價值判斷、持保留態度乃至持反對意見的學者與社會人士。總之，只要其研究涉及印順導師的「其人、其事、其思想、其著作與翻譯、其時代與環境背景及其對於當代與後世之影響」，廣義而言，就可以納入「印順學」的豐富資料庫；日久年深，當可呈現豐富的研究成果。

儘管廣義的「印順學」，可以形成海納百川的學術資料庫，但此中依然可以依於邏輯分析與經驗法則，而作文章內涵與學術規格的評斷。只是其高下良窳之判準，不在於其贊不贊同印順導師思想，而在於其陳述是否經得起邏輯分析與經驗法則的檢驗。職是之故，有的吹捧文章，其學術價值不高；有的罵辱文字，實亦不值一哂。

---

<sup>8</sup> 藍吉富於〈當代台灣的佛學研究〉一文提到：「眾所周知，近數十年來的台灣佛學界，印順法師的研究成果及主張是最受矚目的主流思想。他的著作開啓了漢傳佛教前所未有的學風。這一學風在演培、昭慧、傳道、宏印諸師的紹述與宏揚之下，已經有形成『印順學派』的趨勢，這是台灣佛教思想史上罕見的現象，值得注意。」摘自「佛學研究網」：[http://www.wuys.com/news/article\\_show.asp?articleid=1138](http://www.wuys.com/news/article_show.asp?articleid=1138)。

總而言之，「印順學」與廣義的「人間佛教」，研究或關懷的內容，雖有交集卻並不等同。其最重要之交集，在於「印順導師的人間佛教思想」；由於導師業已將其畢生遊心法海的研究內容與研究成果，歸納為「人間佛教」，因此若進以言「兩者最重要之交集在於『印順導師思想』」，亦無不可。但兩者的定義與範疇卻如上所述，有著重大的差異。

再者，無論是廣義還是狹義的「人間佛教」，它們的價值取向都是十分鮮明的。但「印順學」作為一種學術研究的對象或內涵，卻可在價值取向歧異者之間，搭建一座理性溝通的平台。於是，舉凡價值中立、價值取向不明確，或是價值取向南轅北轍的相關資料，都可納入資料庫中，作為研究的題材。各種多樣的研究結論，同樣也可能是價值中立、價值取向不明確，或是價值取向南轅北轍的。

「人間佛教」有「佛教護教學」（致力於研究保護佛教信仰乃至「人間佛教」信念的科學）的濃烈色彩，但「印順學」則將「佛教護教學」取向的研究，僅只當作其中一支，而非「印順學」的全部。

### 三、留待賡續的未竟作業

印順導師在有生之年，即已親手整編其著作之一手資料，參與並見證了「印順學」的學術建構，也已見到了各種「人間佛教」的理論範型與實務模式，在台灣的旺盛發展。在他封筆乃至圓寂之後的歲月，無論是依然稱之為「印順時代」，還是如藍吉富教授一般稱之為「後印順時代」，<sup>9</sup>總之，「印順學」與「人間佛教」，都還是生機蓬勃而相續發展中

---

<sup>9</sup> 詳見藍吉富，〈台灣佛教思想史上的後印順時代〉，收於《人間佛教與當代對話——第三屆印順導師思想之理論與實踐學術研討會論文集》（桃園：弘誓文教基金會，2002年），頁O-1。

的有機體，其內容自有相對穩定性，卻無一成不變的恆久性。這恰恰符應了「諸行無常」法則。

在「人間佛教」方面，無論是「接著講」還是「照著講」，是「接著做」還是「照著做」，無論是「全盤繼承」、「創造性繼承」、「繼承而轉化」還是「繼承而批判」，都在其過程中，自覺或不自覺地與原創者對話，與敵對者對話，與各種學派思想、宗派意識、宗教信念、時代思潮或社會現象對話。在對話中，自亦有其「相拒相攝」的過程。這恰恰符應了「諸法無我」法則。

身為印順導師的弟子門生與私淑艾者，作為價值取向鮮明的「人間佛教」薪傳後學，我們較想迫切知道的是，還有哪些留待賡續的未竟作業，是值得吾人奮力投入的。

### （一）「印順學」的已竟作業與未竟事工

就「印順學」的學術建構而言，印順導師已經留給後人相當完整的第一手資料。筆者姑且將它們概略分作兩大類：一、內建資料（導師個人親自撰寫的著作，或他人整理而由他親自檢核修訂的講記與著作，或他人採訪、撰寫而由他親自檢核修訂的傳記、年譜或紀錄片）。二、外緣資料（他人的回應文字）。

在內建資料部分：

一、他在於民國六十年代，亦即西元 1970 年代，就已將自己三十餘年來的論述與講記（除了《印度之佛教》及部分散佚或遺漏的散篇文章），完整地編印而為《妙雲集》（二十四冊）。

二、其後又陸續完成了攸關「印度佛教思想史」的六部專書巨著及《雜阿含經論會編》，並且重行修訂出版《印度之佛教》。

三、他意會到卷帙龐大的著作，所涉及的面向如此深廣，容或會讓

人抓不住其思想的核心價值，因此到了七十九歲與八十四歲，分別撰為《遊心法海六十年》與《契理契機之人間佛教》各三萬餘字，前者敘述自己的學思歷程與寫作，後者簡要地從「印度佛教嬗變歷程」，說明「對佛教思想的判攝準則」，進而表述「人間佛教」的意義。

四、到了晚年，他還將單行本或單篇論述，再經類集而成《華雨集》（五冊）與《永光集》。

五、他甚至早在六十六歲就寫好了自傳《平凡的一生》，並於晚年作了兩度修訂。他於有生之年，看到了筆者與潘焯為他撰寫的傳記，在著名的一般出版社（東大出版社與天下出版社）發行，並且親自閱讀初稿而提供了寶貴的修訂意見。他晚年在靜思精舍養病期間雖已封筆，卻仍然接受了大愛電視台一次又一次的訪談，終於在 2003 年，完成了數位影音傳記《印順導師傳》DVD 八集，堪稱是大手筆的紀錄片，時年九十九歲。

六、屬於意外著作部分有二：其一、他在病緣中，見教界與學界對禪宗議題的筆戰而心有所感，研閱相關文獻而完成了《中國禪宗史》，因此獲頒日本大正大學博士學位。其二、他在靜養中，也因閱讀史籍而意外地完成了《中國古代民族神話與文化之研究》。

在外緣資料部分，他在八十一歲時，還搜集了其他人對其著作與思想之回應文字，編為《法海微波》。惜乎當時教界與學界的回應文章不多，因此這部書籍的內容，只是呈現了民國七十五年以前的「印順學」外緣資料。

及至民國八〇年代，教界與學界出現了眾多回應或評議文章，惜乎他已老病衰弱，自無氣力再作回應。到圓寂前數年，連瀏覽此諸文章都已欠缺體力，更遑論搜集與編印之。更且著作權與版權觀念業已更趨嚴

謹，搜集、出版這些文章，事涉著作當事人的意願，當然不可能由他親力親為。

好在弟子門生及私淑艾者的著作，如本文「前言」所述，大都已編印而成專書或論文集，甚至予以數位化而在網路流傳，資料並不難取得。至於反對者的論著，更是贈書滿天飛，網路上鋪天蓋地，一似敲鑼打鼓邀集鄉人的批鬥大會，場面熱鬧有餘，而批鬥功力乏善可陳，因此資料實不難取得，甚至泛濫成災。

總之，印順導師對於其思想與著作的資料（特別是內建資料），不但編印出書，還與時俱進地讓弟子們將它作數位典藏與推廣。這些珍貴的一手資料，業已形成豐富的「印順學」資料庫，讓人們在文獻齊備的基礎上作研究時，相當地省時、省心。外緣資料則已有早期的《法海微波》，以及爾後的大量文獻及數位資料。

既然基本資料已經如此完備而豐富，那麼是否已不再存在留待吾人作後續努力的功課了呢？非也！相反地，正因印順導師思想高超而著作豐富，其著作內容又上下縱貫印、中佛教兩千餘年，偶亦旁涉南傳與藏傳佛教，並依「緣起性空」思想體系而啟發了當代顯學的倫理學與生態學，所以無論是教界還是學界，是法師、學者還是研究生，總是可以從其著作之中，啟蒙佛學思想，激發問題意識，擴大研究視野。也因此，「印順學」的相關議題源源不絕，「印順學」的學術研究自亦方興未艾。

留待賡續的「印順學」作業正是這些。無論研究內容是溯古鑑今還是展望未來，無論研究主體是保持價值中立還是施與價值判斷，印順導師思想的時代影響如此鉅大，著作內涵如此豐富，這樣巨大的歷史身影，使得「印順學」注定成為當代佛教研究的「顯學」。而弟子門生與私淑艾者，除了投入研究工作之外，還可搜集相關資料，有意識地建構出完整的「印順學數位資料庫」。

爲了避免大量「垃圾資訊」，沖淡了資料庫的學術公信力，因此在搜集資料的過程中，沙汰簡麻還是有其必要的。至於沙汰的判準，則不宜依「護教」心態而取決於共同的價值信念，如此將窄化了資料庫的功能，也窄化了印順學的研究視野。然而胡亂吹捧或瘋狂謾罵的作品，禁不住邏輯分析與經驗法則的檢驗，由於學術價值不高，應可將其沙汰出局。

## （二）「人間佛教」的已竟志業與未竟事工

如上所述，無論是廣義還是狹義的「人間佛教」，它們的價值取向都是十分鮮明的。依印順導師思想所開展的「人間佛教」，自亦毫不例外。以下分「理論建構」與「實踐弘揚」的兩個面向，分別陳述「人間佛教」的已竟與未竟作業，依以就教方家。

在理論建構方面，自《阿含》以迄中觀的「緣起·性空·中道」義，論理綿密而旗幟鮮明。而且如前所述，印順導師本身的著作，就已留下了大量的內建資料，爾後依「人間佛教，薪火相傳」的理念，更是產出了大量的思想闡述與研究成果。此中「接著講」的內容，固然依其創造性繼承與轉化，而具有思想與學術的價值，即使是「照著講」的篇章，亦不無闡發弘揚人間佛教思想之正面貢獻。

此中傳道法師及楊惠南、林朝成、侯坤宏、邱敏捷、林建德等教授，有的創造性繼承了導師思想與學說，而作多方的闡述或研究，有的更依「緣起·性空·中道」見，而創造性轉化地建構了佛教生態倫理思想。其豐富成果可從逐期《妙心雜誌》、歷屆研討會論文集及他們個人的專書之中，可見一斑。

再以筆者所熟悉的內容（自身著作及性廣法師著作）爲例：筆者在

印順導師「以佛法研究佛法」之方法論影響之下，不作一宗一派之徒裔，而依「三法印」原則，來從事原始佛教、戒律學、唯識學、天台學、華嚴學與佛教倫理學之教學與研究，其中佛教倫理學更是以「緣起·護生·中道」作為系統理論的主幹，在《華嚴經》的「不思議解脫」法門，而建構了從理論到實踐的思想體系。性廣法師則是依印順導師的禪學思想為基礎，掘發了大乘種種三昧的豐富意涵，益以其對南傳佛教禪法之理論學習與實修經驗，而發展出了「人間佛教禪法」的系統理論（含工夫論）。

在實踐方面，導師自述其盱衡自身之性格、病緣與事緣，以及師友的學法狀況、時代環境因緣，特別是學法者的發心與素質，因此在「內修與外弘」之中，選擇了「內修」之路。<sup>10</sup>主事者既然都「內修」去了，那麼「人間佛教」的外弘理想，一時無從在人間社會的佛教場域之中加以實證，因而遭來江燦騰教授「思想的巨人，行動的侏儒」之譏。<sup>11</sup>實則正因其專意「內修」而杜絕外緣干擾，避開人事紛爭，因此得以將其思想與學問，完整地傳述出來。其「內修」只是身坐斗室的形式而已，因其著作之無遠弗屆，事實上已達致巨大的「外弘」效果。

有了這些文字著作，無遠弗屆地傳遞「人間佛教」思想，其薪傳者在「人間佛教」實踐方面的已竟或未竟作業，可就多著了。舉其犖犖大者而言，無論是私領域的修心養性、三學六度，還是公領域的依法攝僧、社會關懷，莫不可依「人間佛教」思想作為理論基底。再依公領域中社會關懷形式而言，無論是慈善、文化、教育志業，還是種種社會運動，亦莫不可依「人間佛教」思想作為源頭活水。若就公領域的關懷內涵而

<sup>10</sup> 詳見釋印順，《平凡的一生》（增訂本），頁 118-123。

<sup>11</sup> 詳見：張慈田，〈佛學研究與修行——訪江燦騰居士〉，《新雨月刊》31 期（1990 年 2 月），頁 20-24。

言，舉凡佛教內部的性別倫理與僧俗倫理問題，廣大社會的性別、階級、族群或種族問題，以及生命倫理、動物倫理、企業倫理、生態倫理，乃至各行各業的專業倫理，莫不可依「人間佛教」之核心思想，而作豐富多樣的論述，再依這些論述作為行動方針，從事各種關懷形式的佛教志業。而這些豐富而多樣的論述與行動，有的是完成式，有的還是現在進行式，有的則尚於未來俟諸後進。

### （三）由「無諍之辯」到「求同存異」

如前所述，「人間佛教」之理念建構，帶著強烈的價值取向，絕無宣稱「價值中立」而迴避價值判斷之理。但也正因如此，人間佛教的追隨者，無論是從事「接著講」的理論建構，還是從事「照著講」的思想弘揚，或是從事「接著做」與「照著做」的具體實踐，都不可能不帶著「佛教護教學」的色彩。反之，反對所有廣義之「人間佛教」，或是單只反對印順導師思想的佛門中人，必然也有其價值取向，因此也時常依其宗派或學派意識，而帶著強烈的「佛教護教學」色彩。可想而知，這兩造人馬撞在一起，很難不擦出諍辯的火花。

理想上，我們當然希望這些諍辯具足正面的建設性，例如，印順導師就強調，他所作的思想釐清，是一種「無諍之辯」。然而只要將其所有無諍之辯的內容拿來作一分類，就知道非同小可！事實上他已掀起了驚天動地的思想革命。

從教內論辯到教外（如其《上帝愛世人》），從出世論辯到入世（如其〈談入世與佛學〉），從義理（如其《如來藏之研究》）論辯到史實（如其〈神會與壇經〉），從聲聞論辯到大乘（如其〈大乘是佛說論〉或《初期大乘之起源與開展》），從大乘通論而論辯到大乘三系（如其針對《中

論》、《攝大乘論》與《大乘起信論》之論本或譯本思想，所作的闡發與評議），從漢傳宗派（如其《淨土與禪》或〈談入世與佛學〉），論辯到南傳佛教（如其〈華譯聖典在世界佛教中的地位〉）與藏傳佛教（如其〈密教之興與佛教之滅〉）……。

印順導師所面對的佛教環境與時代趨勢，確有令其不得不作大破大立的客觀形勢。當時在佛教環境方面，外有異教凌厲的毀辱攻訐，內有神化、鬼化與俗化的濃厚氣息，思想則僮侗混沌，乃至有反智傾向。在時代趨勢方面，宗教與政治的思想鬥爭十分熾烈。因此印順導師雖然盛讚太虛大師「不拘於一宗派，不拘於一文系，在不失中國佛學傳統下，融貫一切。」並且公允地說：「離精嚴無貫攝，離貫攝無精嚴」，但他還是自述其「長於辨異」，<sup>12</sup>並且在「辨異」的思想特質下，逐一戳破僮侗混沌式的「貫攝」表象，直陳「不立文字」的反智弊端。面對時代環境挑戰下的佛教現況，他更是不能不愛深責切地點出隱遁獨善與神化鬼化所帶來教運衰微的後果。

當然，印順導師本身確實打自內心地「無諍」，而唯「正法」是依。他不但將同時代的師友對他的批判，結集入《法海微波》之中，連對後生小輩的異見，也以慈藹的態度莞爾包容。例如，2004年5月17日，筆者至慈濟大學演講，乘便至靜思精舍向導師禮座。見導師座旁擺著該次祝壽研討會論文集，顯然導師這段時日有在閱讀該書。因此筆者順為問及導師對於其中拙作〈三乘究竟與一乘究竟〉的意見，導師莞爾而說：「有道理！」

由於該文是筆者對導師的「一乘究竟」論，表達不同的看法，認為單憑「緣起性空」理論，推演不出「一切眾生類，究竟得成佛」的答案，

---

<sup>12</sup> 以上引文，詳見釋印順，〈平凡的一生〉，《華雨香雲》，頁303。

成佛只有「可能性」而無「必然性」，若要證成成佛之必然性，那麼，不是回到「真常唯心論」，就是推出「佛壽無量」的理想佛陀觀，這兩者都不是導師所能贊同的。導師不但不以為忤，還作如是答，這種但求真理而不執己見的器度，以及對後學小子胡言亂語的寬容，真是令人感動！<sup>13</sup>

但是並非所有人都有這種「但求真理而不執己見」的胸襟與器度，如果依「基督宗教護教學」、「佛教護教學」或佛教內部之「宗派護教學」角度以觀，儘管導師本身在主觀意願上，希望掀起的是一場又一場的「無諍之辯」，但是受到評駁的一方，很難不產生護教本位的意氣之爭。特別是在印順導師封筆之後，「批印」文章蜂擁而出，當然也引來筆者的嚴厲反駁。

除去誇大的、不實的、情緒性的、枝節瑣碎的論議內容不談，總的來說，當代台灣（乃至海峽兩岸）的「人間佛教」相關論爭，主要來自「批印」與「尊印」兩造之間基本態度的六大差異：

一、長於「辨異」與長於「融貫」的學問性格差異。<sup>14</sup>

二、「不為民族情感所拘蔽」<sup>15</sup>而直探佛陀本懷，與帶有民族情感而尊崇中國佛學傳統的差異。

<sup>13</sup> 本段敘述，引自拙著，〈千山競秀、萬壑爭幽——人間佛教的菩薩身手〉，《弘誓雙月刊》69期（2004年6月），頁4。

<sup>14</sup> 印順導師於〈我懷念大師〉一文中比較太虛大師與自己學問性格之差異云：「大師不拘於一宗派，不拘於一文系，在不失中國佛學傳統下，融貫一切。……我雖然也覺得：『離精嚴無貫攝，離貫攝無精嚴』，而其實長於辨異。」（《華雨香雲》，頁303）

<sup>15</sup> 釋印順，〈《說一切有部為主的論書與論師之研究》序〉，頁4。

三、「不為一宗一派之徒裔」<sup>16</sup>與徒裔之間學派本位或宗派本位的差異。

四、出自佛法理解之不同，而有大乘三系（特別是性空唯名與真常唯心）思想孰優、孰先之看法的差異。

五、出自佛法實踐的信念，而有「此世」、「他方」、「出世」、「入世」見解的差異。

六、同樣是贊成「入世關懷」，但仍因行事風格不同，而有「心淨」與「國土淨」之間孰優或孰先，以及是否介入法律或政策層面的見解差異。

依論爭在檯面上的內容而言，這是教界與學界不同立場、不同信念的人，依理性而互作腦力激盪的精彩過程；然而就論爭在檯面下的暗流而言，它蘊藏著一股又一股不容小覷的感情力道。情有所鍾的族群認同、宗派認同、師門認同、信念認同乃至實踐模式之認同，再加上論辯過程中勝負爭競的無形壓力，使得依於理性所架構出來的觀念平台，很難出現冷靜平和的「無爭之辯」。

體會及此，就能警覺：真理未必「愈辯愈明」，反而經常淪喪在辯論過程中，失落在入主出奴、黨同伐異、逞強鬥勝、（給對方）穿小鞋、戴小帽、貼標籤的高亢情緒裡。

筆者曾嘗試發掘這一場又一場論爭裡，理性思擇深層所潛伏的情感因素，並試著從爭論的根源出發，從而探索一條發乎論爭而止乎「無爭」的坦途。於是作了如下結論：

---

<sup>16</sup> 印順導師曾於〈福嚴閒話〉中提及：「我們虛大師曾這樣對人說：『我不為一宗一派之徒裔』。」《教制教典與教學》，頁 221。他自己也說：「我不屬於宗派徒裔。」〈《說一切有部為主的論書與論師之研究》序〉，頁 4。

「對立往往是對話的開始。」因為對論兩造，往往會在互相衝擊的「觸痛」之中，易地而處，真正理解對方的「痛者有理」。倘若沒有「對立」的過程，則人們的慣性思考，容易將一切不合情理、不符公義的惡劣現狀（例如：性別歧視、物種歧視、階級歧視、宗教歧視），視作「理所當然」，而無法建立一個除弊興利的「人間淨土」。

所謂「不打不相識」，許多「各自表述」而毫無交集的論議，或是針鋒相對而犀利難當的評議，在當事人的情緒逐漸沉澱之後，或多或少還是可在論諍之中，相互瞭解而自我成長。特別是，假使論諍的同時，雙方常能易地而處，尊重對手，那麼，基於雙方的善意流露，往往還能出現「和解」的曙光。<sup>17</sup>

因此，不但在「印順學」資料庫裡，筆者不贊同沙汰不同價值取向的研究資料或研究成果；即使是在印順導師思想為本的「人間佛教」資料庫中，依然可以將「各自表述」的研究資料或研究成果，當作是「相互瞭解而自我成長」的珍貴觸媒。

至於潑婦漫罵而泛濫成災的垃圾資訊，吾人當然不必浪費生命去理會它。人間佛教行者倘若像筆者過往那般曾經逐一反駁「反印」觀點，就能體會個中局限——正經事都做不完了，哪有那麼多時間可以奉陪這麼大量的擂台叫陣呢？

中國大陸宣方教授與台灣藍吉富教授，他們極具善意與建設性的諍言，也與上述筆者的省察，不謀而合。

---

<sup>17</sup> 自「六大差異」以下至本段，摘自拙著，〈發乎論諍而止乎「無諍」——禪林法師《心淨與國土淨：印順導師與當代人間佛教的大辯論》序〉，《弘誓雙月刊》77期（2005年10月），頁19。

藍教授針對「反印」文章，作了一個精闢的介紹：

反駁印老思想的文章，大體可以區分為二類。一類是學術討論，是純就義理詮釋、史料運用、思想演繹等方面所作的佛學辯析，目的在求真而不在宗教信仰。另一類則是宗教信仰的討論：什麼是正法，什麼是邪法或似法，什麼較可信，什麼較不可信……等等，目的在為信徒提供一個較可遵循的途徑、或捍衛自己一向遵循的信仰體系。

一個佛教論師對他宗的批判，對正法與似法的抉擇有何正面意義呢？藍教授對此作了一番客觀公允的論述：

依我所見，它固然不能達到前述之讓人改變信仰的效果，但至少仍有下列意義：

（一）它可以彰顯佛教歷史發展的曲折史實。展現出：人的因素與思想的因素對佛教的傳承可能造成的扭曲或畸形發展。

（二）破邪可以顯正，評破他宗的缺失，也是彰顯自宗特色的方式之一。

（三）對所貶所破諸宗，未嘗不是一種可供反思的諍言。

但是他還是非常善意地提醒吾人：

儘管對他宗的批判有上列意義，似乎「功不唐捐」，但是所引起的彼此猜忌、諍論及人力資源浪費，也是已有的歷史事實。

……傳統密、禪、淨諸宗信徒覺得受到印老思想的傷害，從而引起印老信徒與被評破宗派信徒之間的心結。原本印老是要為佛教徒指引一條信仰的正確道路，沒想到反而讓某些人覺得印老是要摧毀他們的信仰。他們的學養無法與印老辯論，但是他們的內心

是不服的。

……佛教信仰並不是全然由理性所主導的。當理性辯論無法勝過對方而內心又不服氣的時候，往往會有人另尋管道來為自己的信仰問題解套。信仰依據（範式 Paradigm）的差異，宗教體驗的有無、對法義的不同詮釋、對傳統的依賴（有人會如此想：古代有那麼多人都信仰了，難道他們都錯了嗎？），以及信仰共同體的內部支撐力……等等都可以使自己在辯論辭窮之時，內心仍能坦然相信自己的選擇不會有錯。

這就是古來法義之諍所蘊涵的吊詭情勢。從中可以窺見理性成分與非理性成分在信仰領域之中各據要津。

……我建議印順學的後繼者，能以公平的心態去研究印老所破諸宗。去考察這些宗派的長處，可信性何在；探討千餘年來仍有那麼多人對它們信受奉行的內在原因。

然後，將這些宗派的長處，取來與印老所破斥之諸項相對照。如果結論仍然如印老所言，那麼，印老所破當然更昭公信。如果認為這些宗派仍有信仰價值，也應該把真實還給歷史。

此外，印老壯年時所處的宗教環境與我們現代是不盡相同的。二十世紀中葉的「宗教對抗」情境，到二十世紀末葉已經轉換成「宗教對談」情境。「我不會相信你的宗教，但我尊重你的信仰及傳教自由」。不同的宗教尚且如此，何況千餘年來同屬佛教一脈的不同宗派？所以，後印順時代的印順學繼承者，對於其他佛教宗派的教義批判，固然可以依理直書，但是在態度上、遣詞上，恐怕仍須懷有一份尊重才好。<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> 同註 9，頁 O-11。

同樣地，宣方教授於〈人間正道是滄桑〉一文中，作了如下的善意提醒：

任何一個瞭解印順思想的學者都不能迴避他對中國傳統宗派佛教的嚴厲批判。按照印順法師的判教，台、嚴、禪、淨、密各宗都或多或少地偏離了佛教思想的正統，而在歷史的演變中產生這樣那樣的流弊。以印順法師的佛教情操而提出這樣的論斷，自然無人會質疑他護持正法的動機，而以他博大精深的佛學素養，也使得很少有人能在學理上駁難這一論斷。

然而問題在於，正是印老所批評的上述諸宗構成了中國佛教思想的主流，即使在傳統宗門衰落的今天也仍然有相當廣泛的影響，而且在可以預見的將來，這種宗派佛教還會延續下去。因此，當我們著眼於未來漢語佛教思想的建設時，如何在批判中國佛教思想傳統的同時又肯定它的正面價值，從而避免印順思想中的批判鋒芒在實踐中異化為歷史虛無主義並導致宗門子弟的牴觸，就是一個必須面對的課題。

進而言之，在對待中國佛教思想傳統時，無論我們是否有能力，現實都要求我們超越印順時期的疑古主義，走向後印順時代的釋古主義。<sup>19</sup>

儘管佛教的大環境裡，依然充滿著神化、鬼化與俗化的種種問題，依然有隱遁獨善或庸俗腐化的現象，但是歷經「人間佛教」宗師與追隨者的努力，「人菩薩行」的正向力量業已增強，最起碼佛教在台灣，業已受惠於「人間佛教」，而在社會上有了舉足輕重的地位，其體質已不

---

<sup>19</sup> 宣方，〈人間正道是滄桑——後印順時代的台灣人間佛教〉，《普門學報》17期（2003年9月），頁10。

似導師所經歷之時代佛教那般孱弱。

再從時代趨勢來看，無論是宣教授所說的「從疑古主義到釋古主義」，還是藍教授所說的「從宗教對抗到宗教對談」，時代走到今日，宗教與政治業經慘痛反省，都已紛紛從「誓不兩立」的鬥爭模式，而走向「求同存異」的對話或和解模式。

客觀條件上，佛教所處之環境與時代，都已不若印順導師所面對的那般險峻，那麼吾人是否可以落實「無諍之辯」的「無諍」精神，多作「求同存異」的友善對話呢？在這方面，宣方教授業已依印順導師思想之開放性本質，而表達了他對吾人的深厚期許：

印順思想就其根底而言，乃是一種佛教聖典詮釋的方法和範式，而不是一些教條和結論的集合。就此而論，印順思想本身便具有自我調適的開放性。因此，問題在於如何將這種抽象的可能轉化為現實的可能。<sup>20</sup>

面對宗派徒裔的護教心態，吾人或許可以本諸「護念同道」與「疼惜眾生」的同理心，運用「緣起·性空·中道義」，依於「求同存異」的友善對話，來建構一套包容主義乃至多元主義的「人間佛教」論述。

前述藍教授的建議——「以公平的心態去研究印老所破諸宗」，筆者個人是非常同意的，並且在二十餘年的教學生涯中，一向把它視作自己的思想作業。也因此，無論是在部派佛教、唯識學、如來藏、天台學、華嚴學乃至宗教倫理學的講學或研究之中，筆者都特別措心於「以公平的心態去研究印老所破諸宗」，性廣法師去（2010）年所完成的博士論文《天台智顛大師圓頓止觀研究》，亦復如是，對智者的圓頓止觀思想，

---

<sup>20</sup> 同上註，頁 11。

致以高度的推崇與評價。

#### 四、結論

本文結論還是回歸到「印順學」與「人間佛教」兩大主題。

在「印順學」方面，由於印順導師對於其思想與著作的資料（特別是內建資料），不但編印出書，還與時俱進地讓弟子們將它作數位典藏與推廣。這些珍貴的一手資料，業已形成豐富的「印順學」資料庫，讓人們在文獻齊備的基礎上作研究時，相當地省時、省心。

外緣資料則已有早期的《法海微波》，以及爾後的大量文獻及數位資料。因此吾人可以從其著作之中，啓蒙佛學思想，激發問題意識，也因此，「印順學」的相關議題源源不絕，「印順學」的學術研究也正方興未艾。

由於印順導師思想的時代影響如此鉅大，著作內涵如此豐富，這使得「印順學」注定成爲當代佛教研究的「顯學」。而弟子門生與私淑艾者，除了投入研究工作之外，還可搜集相關資料，有意識地建構出完整的「印順學數位資料庫」。

在「人間佛教」方面，面對不同定義與範疇的廣義人間佛教，在「辨異」的同時也要「求同」，在菩提道上依「嚴淨國土，成熟有情」的共同理念而相互珍惜、相互勉勵。即使是在「辨異」，也要依「緣起」智慧，多以欣賞眼光，來看待彼此在思想內涵或實踐面向的差異，並將這些差異，依「物種多樣化」的生態學原理，視作相互激盪出智慧火花的好題材。

最後，謹於拙著〈千山競秀、萬壑爭幽——人間佛教的菩薩身手〉，<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> 同註 13，頁 4-8。

摘錄其中兩節的內容，為本次演講劃上一個由「無諍之辯」而「求同存異」的句號：

### （一）「無我」特質的慈濟志行

同樣是在 2004 年 5 月 17 日至慈濟大學演講的那一回合，會後至靜思精舍向導師與證嚴法師禮座，沿途德傳法師（證嚴法師高足，也是慈大宗研所研究生）向筆者詢及一個問題：「我本來以為師公（指導師）與師父（指證嚴法師）的思想是一樣的，但後來研究發現，兩人思想確有不同，師公的思想以『緣起性空』為主軸，但師父是傾向『真常唯心』的。請問法師對於慈濟的看法如何？」

筆者以前述基本態度回答她（大意如此）：

我在《佛教規範倫理學》中，對「真常唯心思想」提出的看法是，它與「上帝」信仰一般，無法透過經驗以檢證之，也無法透過理性以驗證之，所以只能訴諸信仰與想像，因此必須面對「信者恆信，不信者恆不信」的問題。

然而長期在宗教圈中觀察發現，思想固然影響信念，但個人的習性，會支配其做法，也會自動在各自的系統理論中，尋求其做法的學理依據。因此基督宗教信仰者，無論是主張「屬靈」還是主張「屬世」，都可以在《聖經》中找尋合理的依據；同理，佛教信仰者，無論是「緣起論」還是「真常論」，各自都有隱遁者與入世者，分別在各自的系統理論中，尋求學理依據。

我對證嚴法師的思想並不詳知，但我認為，依她悲增上的心行，要在真常唯心的系統理論中，尋求「人間佛教」的依據，同樣是有可能的。相對而言，厭離心切的行者，無論嘴裡說的是「緣起」

還是「性空」，也總有一套合理化其隱遁獨善之行的說詞。我認為，無論慈濟的「人間佛教」，在學理上是否與導師思想相同，可貴的是它把握了佛法的「無我」特質，所以在類似印尼紅溪河整治計劃的國際賑災中，慈濟可以超越族群與宗教意識，不但為印尼貧苦人民建立大愛村，甚至還為他們建立伊斯蘭教堂。

## （二）千山競秀的人間佛教

筆者於2004年4月25日「印順長老與人間佛教」研討會閉幕式上曾說：

印度神學家潘尼卡神父將宗教對話歸為三個類型：「排他主義、包容主義與多元主義」。簡單地說，排他主義就是認為：「你們都不對，只有我最好。」包容主義就是認為：「你們都不錯，可是還是我最好。」多元主義則認為：「大家都很好，可能你們比我還更好。」人間佛教三大團體與我們在此相會，證明了多元主義的可能性。最起碼，今年大會中的配樂，採取了佛光山梵唄與慈濟「愛灑人間」、「普天三無」等歌曲，就讓中研院音控室的朋友告訴我們：「你們今年的配樂比去年好聽！」這證明了人間佛教可以多元發展，而且「萬象森羅許崢嶸」。

筆者深受印公導師思想之訓練，長於「辨異」。但這樣有感而發，絕對不是突如其來的轉變，而是立基於「緣起性空」的省思，套句導師的話：「離精嚴無貫攝」，贊同有多元發展的人間佛教，這應是筆者在「精嚴」思辨之後，所產生的「貫攝」態度。

首先，在社會關懷的實踐過程之中，由於民主社會票票等值，因此成事的關鍵，往往不是在思想純度與學習背景上「又紅又專」，而是支

持者能「求同存異」以共襄盛舉。由此而體認到：「感情的認同，也是一種彌足可貴的認同」。

再者，筆者近年觀察台灣社會，人間佛教的多元思想與多樣風格，在「不忍聖教衰，不忍眾生苦」的共同宗旨下，不但不是「負債」，反而是一項可貴的「資產」，它們千山競秀，萬壑爭幽，相互激盪，但也相互助成，呈現出的是總體佛法的法界莊嚴！

## 參考書目

### 一、藏經

《中阿含經》，《大正藏》冊1。

### 二、專書

釋印順，《印順導師著作集》，網路版，印順文教基金會網站：  
<http://www.yinshun.org.tw/books>。

### 三、論文

宣方，〈人間正道是滄桑——後印順時代的台灣人間佛教〉，《普門學報》17期，2003年9月。

張慈田，〈佛學研究與修行——訪江燦騰居士〉，《新雨月刊》31期，1990年2月。

藍吉富，〈台灣佛教思想史上的後印順時代〉，收於《人間佛教與當代對

話——第三屆印順導師思想之理論與實踐學術研討會論文集》，桃園：弘誓文教基金會，2002年。

#### 四、雜誌、網路

藍吉富，〈當代台灣的佛學研究〉，摘自「佛學研究網」：

[http://www.wuys.com/news/article\\_show.asp?articleid=1138](http://www.wuys.com/news/article_show.asp?articleid=1138)。

釋昭慧，〈入世佛教，在東京的共鳴〉，《弘誓雙月刊》96期，桃園：弘誓文教基金會，2008年12月。

釋昭慧，〈千山競秀、萬壑爭幽——人間佛教的菩薩身手〉，《弘誓雙月刊》69期，桃園：弘誓文教基金會，2004年6月。

釋昭慧，〈發乎論諍而止乎「無諍」——禪林法師《心淨與國土淨：印順導師與當代人間佛教的大辯論》序〉，《弘誓雙月刊》77期，桃園：弘誓文教基金會，2005年10月。

釋傳法，〈編輯室報告〉，《弘誓雙月刊》110期，桃園：弘誓文教基金會，2011年4月。

（責任編輯：釋心皓）