【法界微塵】 釋如石

臺灣佛教界學術研究、阿含學風與人間佛教走向之綜合省思（上）

【編者按】印順導師一生求法、治學、研究、著述，在為病苦所折磨、國難與教難的交煎中，仍為聖教而勤學不懈，如今的中國佛教，才有了大量既存傳統精華，又富時代精神的傳世之作，也為現時代佛教僧青年樹立了學習的典範。導師的學術成就自有其時代的意義與啟發，這是眾所周知、毋庸置疑的，但是任何偉大的學術成就，在變遷的現代時空中都有重新討論、思考與對話的空間，這也正是佛法得以常存世間的基礎、佛教不斷進步的動力。

本文作者針對現今盛行於臺灣佛教界的學術研究、阿含學風與人間佛教的趨勢走向，提出了他的一些看法，有省思也有呼籲：「期望傳統佛教那股可貴的聖道清流能夠持續保全，為後世有緣眾生留下一線解脫與正覺的生機。」

當思考未來佛教的發展，是否能再體現傳統、創造未來時，讓我們以更寬廣、更客觀的心胸，重新審視當前的佛教，相信或能找到更契合佛陀本懷的修行之路。在這樣的立場上，本刊竭誠歡迎大眾來稿共同討論。

（備註：本文作者如石法師特別表示：本稿文責自負，無關刊登單位。）

提要

近十年來，臺灣傳統的中國佛教很明顯的式微了。而在另一方面，阿含學與人間佛教卻開始大行其道。這種巨大的轉變，成因固然相當複雜，但仔細分析起來，德高望重的印順長老所引領的佛教學術研究，應該是最重要的主導因素。因為學術環境培養師資，師資教導佛學院和寺院的僧尼，僧尼又帶動各寺院的信眾而蔚為風氣。

學術求真、求實，重證據，講道理，非常合乎佛教追求真理的精神。因此，公正而客觀的學術研究成果，即使和自己主觀的信仰、好惡互相衝突，佛弟子也應該有虛心接受的雅量。但若研究的立場不夠公正客觀，論證也不夠嚴謹，則得出的論點就難免會有所偏頗。在這種偏頗觀念的誤導之下，佛教自然就會朝著偏離菩提正道的方向發展。

以「人間佛教」的角度來說，印老對於印度和漢、藏大乘佛教的詮釋，的確有他相當獨到的見解。在這方面，他無疑獲得了高度的成就與廣泛的認同，因此也為臺灣教界開創出一片全新的天地。但是，若就大乘佛教的全體而言，我們卻不得不承認，印老某些方面的佛學研究，的確相當程度地淺化、窄化而且也曲解了大乘佛法深廣的意涵。

在大乘佛學的架構裡，阿含學與「人間佛教」向來都有它們自己的定位。人天善法本來就是修學佛法的基礎；而阿含道的二乘一切智，也是菩薩所必須修學而不取證的道果。但若為了強調人間佛教或阿含聖教的殊勝，不惜曲解、淺化和窄化大乘佛教，特別是傳統中國佛教的意涵，專

門攻伐其弊短而遮蔽其美長。這樣不但有欠公允，而且也將造成中國佛教的嚴重傷害。

前言

近十年來，臺灣佛教界流行著四股新興的熱潮：一是學術研究，二是人間佛教，三是阿含學風，四是西藏佛教。關於西藏佛教在臺灣弘傳之概況，及其對臺灣教界之影響，筆者已在〈臺灣的西藏佛教〉和〈再談臺灣的西藏佛教〉二篇論文中，大略探討過了。(1)本文所要論述的主題，是學術研究、阿含學風和人間佛教。這三股風潮，顯然主導著臺灣教界目前和未來發展的整個動向。其中，尤其以學術研究的影響力最大。

倘若仔細加以分析，我們便不難看出，其實阿含學風和人間佛教的興起，也都是佛教學術研究所導致的結果。因為學術引領思潮，思潮鼓動思想，思想促成行動。說得明白一點，學術環境培養師資，師資教導佛學院和寺院的僧尼，僧尼又帶動各寺院的信眾而蔚為風氣。

所以，有誰掌握了教界的學術地位，掌握了學術發言權，誰就無形中主導了佛教界的走向。其實不僅佛教如此，人類之所以有今天的成就，幾乎完全歸功於實事求是的學術研究；而人類未來的走向，也勢必非由各領域的學術研究所主導不可。由此可見，學術研究確實相當重要，不容等閒視之。所以，本文即從學術研究開始談起。

學術研究對臺灣教界之影響

〔正面的影響〕

學術研究求真求實，重證據，講道理。佛教的各派學說，也是依教證和理證而得以成立。所以原則的說，現代的學術研究和佛學是可以相輔相成的。但是有一點我們必須理解，佛法有共人世間淺顯的世俗層面，也有不共人世間深奧的定慧層面。前者，固可藉由學術方法來加以研究，而後者，卻很難用學術方法來證成。所以，兩者之間的分際，尤應辨明清楚。

儘管學術研究不是佛教的核心所在，但它畢竟是人類判定世間知識真假比較有效的方式，因此自然也成了近代東西方學者認識與研究佛教的主要潮流。大勢所趨，佛教不可能完全不受影響。除非佛教不想順著潮流向前發展，否則就不能不採取應變的措施，「不變而隨緣」地跟上這個日新月異的時代。只是在因應的過程中，戒、定、慧三學的基本立場必須牢牢把握，才不至於「隨緣而變」，方便而漸趨下流，逐漸偏離了佛教追求生命的自覺與覺他的主要目標。因此，倘若我們只把佛教學術研究當作一種輔助性質的方便，那的確是有益無害的。例如：

一、利用文獻學的方法，增譯梵、巴、藏等語言的佛教文獻，以便擴展佛學的視野與角度；校勘舊譯的重要經論，以便澄清經論中某些細部的法義問題。在這方面，印順長老也主張：「最好，能養成梵、巴、藏文的學者，將巴、藏及少數梵文聖典，譯成華文，從根本上擴大我們研究的領域。」(2)

以當今的中國佛教來說，除了翻譯梵、巴、藏典之外，恐怕還需要積極把歐、美、日等國家一流學者的學術佳作譯成華文；

因為我們在這方面實在落後外國太多了。

二、利用史學的考證方法，釐清某些佛教的史實、觀念和思想脈絡，以便幫助我們了解佛法的源流，以及它在某一特定時空的流變等等。例如印老《雜阿含經論會編》所依據的呂澂《雜阿含經刊定記》，發現了《瑜伽師地論》的「攝事分」中保存了抉擇《雜阿含經》宗要的本母；(3)確定了瑜伽行派與部派佛學之間有某種程度的關聯。這是一個極有價值的發現。

又如，印老的《原始佛教聖典之集成》、《說一切有部論書與論師之研究》、《初期大乘佛教之起源與開展》和《中國禪宗史》這幾部大作，以及《印度佛教思想史》、《印度佛教史地考》等都注意到了史地考證的角度，嘗試「從現實世間的一定時空中，去理解佛法的根源與流變。」(4)

三、利用最先進的腦神經科學、認知心理學、人工智慧等「認知科學」，和進化論、基因學說等「生命科學」以及物理、天文等學說，來詮釋、釐清或融通佛法中有關粗細心識、身心的交互作用、輪迴、世界觀、業果、禪定以及各宗派教義之爭論等問題，以便「佛學今詮」，賦予佛法新的時代意義。

美國 Colgate 大學物理教授 Victor Monsfield 就曾經在〈佛教中觀學與量子力學〉一文的結論中指出：自續中觀派「名言中，諸法以自相而存在」的宗見，在量子力學中比較難站得住腳。(5)除此以外，當然還有人類社會學、比較宗教學等其他方面的研究角度。

英國大哲 A.N.Whitehead（1864-1947）曾說：「宗教與科

學的接觸，是促進宗教發展的一大因素。」(6)同樣地，在前述各類學術研究當中，筆者認為，「佛學今詮」或與當今的科學界交流對談，大概是最具時代意義、也最有前瞻性的一個研究方向。因為佛教在文獻學和史學等其他方面的研究，無論有多麼重大的發現與突破，除了研究佛教的學者之外，其他的人根本是無動於衷的。佛陀早生或晚生一百年、大乘何時興起、《起信論》與《楞嚴經》是真是偽、某部經論的翻譯與原文有多少出入等問題，除了學者們會在《學報》和《期刊》上爭論之外，還有誰會去關心？即使是佛教徒，他們最關切的，也還是四諦、十二因緣等法義和如何消除業障、減輕煩惱與提昇、開展心靈層次等切身的問題而已。

佛教各宗各派的基本教義和修行方法，已經傳承了一千多年，它們不太可能因為文獻學、史學和考古學等學術研究的成果而有大幅度的改變。比較可能對佛法的基本觀念產生較大影響的學術研究，應該是近代的「認知科學」與「生命科學」。

佛法所要解決的基本問題，是人類與生俱來的痛苦與煩惱。而痛苦與煩惱，來自於對生命及其所屬環境的無知。所以正確了解身心和它所依存的世界，肯定是解決生命問題的唯一途徑。

在這一點看法上，西方科學與東方宗教可謂英雄所見略同。只不過，西方科學靠邏輯和實驗的客觀科學方法來研究，而佛教雖然也依因明來建立它的理論體系，但在實驗方面則主要透過個人主觀的止觀內省來達成。這兩個方向看似南轅北轍，但就當今的世界學術情勢來看，佛學與科

學應該是可以相輔相成的。

達賴喇嘛在第二屆東西方「心智與生命」研討會的開幕致詞中，曾就佛教的立場而說：

我一直認為做一位佛教徒，對於科學在心、心智與大腦的關係這方面的新發現有所認識非常重要。譬如說，我很想知道從科學的觀點看，心智與意識是不同的實體嗎？就某些層次來說，身與心智有非常密切的關聯；但在基本上，當你到達心智的最深層本質時，卻發現它是一獨立、截然不同的因素（彷彿禪宗所謂的「靈光獨耀，迥脫根塵」）。(7)

這是與佛學中「人無我」有關的問題。至於「法無我」方面，大乘佛學優於小乘佛學的理由之一，就是它能善巧地從多種角度圓滿的詮釋「法無我」空性。這是龍樹《出世讚》和月稱《入中論》的共同看法。(8)

因此，若能以相對論、量子力學和複雜科學、認知科學等近代科學，或科學、哲學之觀點來表詮「法無我」，賦予「法無我」新的時代意義，以增廣現代學佛者對空性理解的層面與深度，無論對自利或利他而言，都具有非常重大的意義。空性真理是常恆不變的，是言語道斷的；但解釋空性的語言、角度與層次卻是世俗諦，它們必須隨著人類知識的進步而不斷升級，才能肩負起承先啟後的護法使命。

說穿了，其實自古以來每一部深化與開展佛教思想的阿毗達磨論典，不都是那個時代「佛學今詮」的代表作嗎？因此，今日的佛法在「教法輪」方面是否能夠有效地弘傳下去，關鍵就在於現代的阿毗達磨——「佛學今詮」能否作得成功了。

科學和佛學之間最大的差別，是科學有嚴密的邏輯論證和可堪重複的實驗作根據，所以，科學研究的成果可以普遍被學術界所接受。一旦科學家經由研究而認同了佛教的某些基本觀念，那就意味著整個學術界都將接受佛教的這些理念。

所以，佛教與科學界的交流和對談，其意義的確非同小可。它關係著整個世界人類未來的發展方向，以及佛教進一步世界性發展的可能。誠如「發展心理學」的創始人 Piaget（1896-1980）所說：「心理學就像其他所有的科學，只有以一種科際整合的方式才能存在、興盛。」(9) 同樣地，當今的佛學也只有以一種科際整合的方式，才可能永續地存在與發展。

美國心理學家 Daniel Goleman 和佛學教授Robert. Thurman 在一九九一年「心智科學——東西方的對談」研討會中，作了如下的結論：

> 佛教心理學與西方心理學的對談，……可望激盪出嶄新的綜合觀念。……譬如認知科學可能發現許多可以擴展領域的透闢見解與學說；而近代心理健康與人格的模型，可能發現對於人類潛能的極限所做的不正確的假設。……反之，阿毘達磨與其他的東方思想體系，也可能得益自近代科學對心智與大腦的研究成果。(10)

Robert. Livingston 在第二屆「心智與生命」會議中更說：我想，對談所呈現出來的科學思考的新方式，可能還需要很長一段時間才會出現在教科書上。不過，屆時將是非常正面的貢獻——是整個世界的基因潛力。它

對每一個人都是很珍貴的。(11)

在「東西方的對談」方面，佛教中的大乘是責無旁貸的，特別是西藏佛教的格魯派。因為格魯派非常重視因明思辯，而且無論顯密佛學都鑽研得相當深入。若要不卑不亢地和西方一流的科學家進行腦力激盪的雙贏對談，格魯派三大寺的菁英份子肯定可以勝任愉快。上座部佛教的思想比較保守局限，若要與現代的科學家交流會通，他們大概無能為力。

目前，達賴喇嘛已經與西方頂尖的科學家舉行過六次「心智與生命」和一次「心智科學」的會談，出版了《心智科學》、《揭開心智的奧祕》、《情緒療癒》和《睡眠、夢與死亡》等四本書，成績斐然可觀。(12)

在近代的西方世界，佛學研究已逐漸蔚為風氣。因此，在「佛學今詮」這方面努力的學者相當多。除了前文所提到的三位以外，其他像 Francisco J. Varela，Helena Norberg-Hodge，John Crook，John Kabat-Zinn，Susan Blackmore 等學者，都是這方面的佼佼者。去年，Stephen Batchelor 和 Gray Watson，Gay Claxton 三人合編了一本《覺悟的心理學》，其中就收集了上述學者的〈內在生命科學之次第——顯示隱含於現代認知科學中的佛法〉、〈無我的主體——當代學說對於「我」的解釋〉、〈神經宗教學——佛教、認知科學和神秘經驗〉等二十二篇相關的精彩論文。

這本書的序文談到：目前西方的科學家、心理治療家、志工、藝術家和政治家們大都認同，佛教對於有關人心如何運作、如何產生偏差、如何給予導正的觀點，的確相當實際而且深

奧。但在另一方面，他們也正努力嘗試研究：西方心理學對潛意識無明（endarkenment）的理解，是否能輔助佛教徒追求開悟？在禪修時，西方科學能否提供一幅清晰而具體的圖像，以幫助我們認清在神經層面上到底發生了什麼事？(13)

此外，John Welwood(2000)在他有關心理與靈修領域的第七本專書《邁向覺悟的心理學》中，主要想探討的問題也包括了：心理治療和靈修要怎樣結合才能幫助人們覺悟自己的本來面目？當我們從靈修的立場來作心理分析時，會出現那些可能的轉機？西方的心理學知見和方法，如何才能對心靈的發展作出實際的貢獻？佛教和其他的古代精神傳統，要如何才能給我們這種滿腦子心理學觀念，而且又以個人發展為主要價值的文化一些最有效的開示？（Jung）「個體化」的心靈發展，和從有限的自我疆界中完全解放出來的「精神解脫」之間，到底有什麼關係？怎樣才能整合我們本性中個人的心理層面和超個人的宇宙層面？上述這幾個問題，(14)對整個世界人類的心靈層面來說，都是非常實際、重要而且關鍵性的研究方向。它們的重要性，絕非原典譯注、佛教史地考證等佛教學術研究所能比擬的。

今年元月二十九日，美國《時報週刊》——Newsweek科學版〈追尋內在的上帝〉一文，也報導了一則令人關切的研究成果：人類腦神經網路的連結方式，大概可以解釋宗教信仰的起源和力量。文中提到：透過一種叫做SPECT的「腦部影像機」，我們可以觀察到人腦「定位區」(orientaion area)的寧靜度與宗教

體驗有直接的關係。當「定位區」寧靜下來的時候，它就分不清自我和外在世界的界限，而直覺的體驗到自我成為無限並且與萬物合而為一。由此可見，科學與東方宗教，特別是與佛教的交流、會通，確實已成為歐美學界一股新興的思潮，一股應運而生的時代趨勢。

在臺灣，也有不少學佛的科學家注意到了這方面的問題。例如民國六十二年，有李一光的《佛法與科學之比較闡釋》；其後又有張澄基（哲學家）的《佛學今詮》、王守益的《物理與佛學》、林崇安的《佛教的生命觀與宇宙論》等專書出版；連文學家馮馮也撰寫了《太空科學物理學與佛學的印證》。「圓覺基金會」自一九九〇年起，每兩年舉辦一次「佛學與科學研討會」。後來，佛光出版社選錄了前四屆研討會的論文精華，編成了《佛學與科學論文集》。這些研究成果都頗具創意與啟發性，是「佛學今詮」方面很好的一個起步。

東吳大學理學院院長陳國鎮在〈無限〉一文中說：

> 在文化發展中，不難發現人類的認知程序，逐漸從有限的、有住的概念，朝無限的、無住的直覺方向跳接，這種趨勢使文化的內涵更豐富與活潑。無論數學或自然科學裡，都要用到「無限」的體會，以超越「有限」的限制，使心靈不受對象的羈絆而能任運自如。佛學的研究要從有限的思維方式，進入無限的直覺經歷，才足以與科學互相闡發，蔚為（後現代的）大乘佛法。(15)

這是相當具有啟發性的一段話。不過，我們必須坦白承認，在「佛學今詮」方面，我們比起

歐美還是差得太遠。我們有必要把他們結合東西方智慧的結晶儘速翻譯過來，以彌補我們這方面的不足。

〔負面的影響〕

以上所說，係學術研究與佛學相輔相成、互利互惠的一面。但是，同樣的學術研究，如果研究的角度取向不當，淡化了佛教以實證為主的經驗層面，而且以未經證實的片面研究成果或偏頗的結論，對傳統佛教的某些理念、信仰或內證經驗作負面的解釋與批判，則可能會對佛教造成嚴重的破壞。在臺灣，印老的學術研究就是一個最典型的例子。

印老自述他早年研讀《增壹阿含》時，「諸佛皆出人間，終不在天上成佛」這句經文令他感悟頗深，以至於喜極而淚。於是便在《印度之佛教》中，正式提出他以人為本的「人間佛教」的基本思想與治學方向。(16)從此以後，印老就循此線索深入三藏，研究整理，著書立說。綜觀他此後五、六十年來所做佛學研究的主要目的，無非就是要證成他「人間佛教」的主張，以宣揚「人間佛教」的理念。

然而，「人間佛教」不斷煩惱的基本立場，和以出離三界、解脫生死為主的《阿含》基本思想，顯然是互相違背的，而和奠基於《阿含》而開展出來的方廣大乘佛法，也是貌合神離的。

雖然大乘思想的根源可以溯源自《阿含》，但是透過「般若」、「華嚴」、「文殊」等法門的演繹與開展，大乘佛法的方廣思想早已遠遠超出了《阿含》的框架。因此，當印老嘗試從自以為得自《阿含》的預設立場來解讀大乘佛法時，他顯然不能不強

削大乘方廣之足，以適應「人間佛教」狹隘之履。

但是，在這樣狹義的研究方法下，大乘佛法勢必就難以逃脫被淺化、窄化與曲解的噩運。太虛大師之所以會批判印老人間佛教的主張為：「割離餘有情界，孤取人間為本」而落入「人本狹隘」，(17)不是沒有道理的。雖然印老自認為，他「不屬於宗派徒裔，也不為民族情感所拘蔽」，(18)但終究還是免不了被自己所設定的「人間佛教」的框架牢牢套住了。以下六個例子，可以充分證成筆者上述的看法。

一、《中觀今論》一書說：「中論是《阿含經》的通論，是通論《阿含經》的根本思想，抉擇《阿含經》的本意所在」。(19)然而，藍吉富在〈漢譯中論初探〉一文中，卻對上述論點作了非常合理而委婉的批判：如果說《中論》的基本思想與《阿含經》是協調一致的，或說《中論》義理的淵源可遠溯到《阿含經》，這當然是沒有問題的。但若強調《中論》是為「通論《阿含經》的根本思想，抉擇《阿含經》的本意所在」而撰，這種說法似乎有點勉強。因為毫無疑問地，《中論》思想所受大乘《般若經》的直接影響，遠比受之於《阿含經》的影響為多為深。所以，與其說「《中論》是《阿含經》的通論」，倒不如說「《中論》是《般若經》的通論，而《般若經》義是直通《阿含經》義的。」(20)

雖然藍氏的說法在學界未成定論，因為龍樹是否為大乘行者仍有爭議；(21)但以印老主張《大般若經》釋——《大智度論》是《中論》作者龍樹依中觀宗義而作的立場來看，把《中論》當作《般若經》的「通論」應該是比較恰當的。

此外，陳俊在《龍樹菩薩中論八不思想探究》第二章第三節「《中論》思想的傳承」中，也認同藍氏的觀點，並進一步主張：與其說《中論》是《阿含》的通論，倒不如說《中論》是《阿含》的「申論」更為恰當。(22)

二、《初期大乘佛教之起源與開展》一書，以「佛弟子對佛的永恆懷念」作為大乘起源與開展的原動力，用它來貫通「舍利的崇奉、本生與初期大乘經典之集成，乃至於中、後期唯心與秘密大乘的弘傳」等一千三百多年的大乘宗教運動。(23)

然而，根據筆者在〈大乘起源與開展之心理動力——永恆懷念是大乘起源與開展之原動力嗎？〉一文中的研究，大乘起源與開展主要的原動力，應該是佛弟子集體潛意識中，欲仿效佛陀、追求超越、追求圓滿的深層心理需求，而非「佛弟子對佛的永恆懷念」。(24)這個論點不但有充分的大乘經論作根據，也可獲得心理學、宗教學與神話學等現代學說的支持。

三、《印度佛教思想史》一書，把大乘經中所出現的畜生、鬼、天乃至於他方世界的菩薩，當成是佛教為了「適合世俗迷情」，把佛法「顛倒」過來而「與印度天神溝通」的產物；將方興未艾的「唯心」與「秘密」大乘，貶斥為「與印度之傳統神學相呼應」的「老年佛教」。(25)

然而，大乘經中所說的天、鬼、畜生乃至他方世界的菩薩，以神話學的觀點來看，正象徵著佛弟子嘗試把「佛法」從人本的格局超越出去，而逐漸向六道眾生乃至於向十方世界開展，並力求與整個生命界合一的現象。

所以，大乘佛法的開展，不

是要「與印度的天神溝通」，不是為了「適合世俗迷情」，也未曾把佛法「顛倒」過來；而是回應來自心靈深處嚮往無限，追求自他一體圓成的靈性呼喚的一種面面向外擴展、層層向上提升的自然表現。(26)

四、《中國禪宗史》一書，因為不博通經論的惠能在《壇經》中恰巧使用了數論派的「自性」一詞，主張「人人有佛性，見性成佛」，就認為「南方宗旨」與數論外道雖「不完全相同」，但有「間接關係」、「非常類似」；就把曹溪禪曲解成「就是人人有我，見我得解脫。這對一般人來說，實在是簡易、直捷不過，容易為人所接受、體驗的。這樣的簡易、直捷，難怪『凡言禪者皆本曹溪』」等等。(27)此外，又因為中國禪者偏重自心體驗，倡言「教外別傳」、「師心不師古」，就批評禪者對「自己體驗的內容，也就越來越晦昧不明了！」(28)

然而，真理離言，它並沒有特定專用的標籤，「名字有什麼相干，我們叫做玫瑰的，叫任何別的名字，不是一樣芬芳嗎？」(29)顯然，表述悟境的名稱互異並不重要，禪悟的體驗是否相同才是重點。

以保守聞名的泰國上座部高僧阿姜查和佛使比丘，基於他們對「四念處」禪法的深刻體驗，不但沒有把禪宗視為外道，而且還對禪宗頗為讚賞。(30)可見，禪宗並不如印老所說的那麼外道，而且禪師們竭盡心力所登上的生命高峰，也不是一般凡夫所能輕易到達的；不憑藉整個生命和人格的力量，根本悟不到禪宗的真諦。「經書過目不煩再閱」的雲門文偃（881-966），就曾經把小看禪悟體驗的陳尚書嚴厲教訓了

一頓：

尚書且莫草草。十經五論，師僧拋卻卻，特入叢林，十年二十年尚不奈何，尚書又爭會得！(31)

顯然，禪宗並不是那麼「簡易、容易為人所接受、體驗的」。

再者，佛教自從釋迦成佛以來，所有四向、四果聖道的認可都是以心印心的。當時除了釋尊個人的內證經驗之外，根本沒有任何經論可資依據。即使後來結集出了三藏，以近代南傳佛教和西藏佛教的現況來說，師徒之間實證定慧的印可，也還是以心印心的。從未聽說有古德用經論勘驗學人的實例；除非自己沒有足以印可別人的真實體驗。那麼禪宗的「師心不師古」，豈不是名正言順、理所當然嗎？怎能因此就污蔑禪宗祖師體驗的內容「越來越晦昧不明」呢？

筆者以為，禪宗是以實證為主的宗派；禪語錄是基於禪悟經驗的開示。沒有「少分內證」或不明禪宗大旨的學者，在引據語錄批判禪宗時，最好能多作保留。否則，不但違反學術求真求實的精神，也將貽誤國人追求真理與解脫的方向。

五、《遊心法海六十年》一書說：「中國佛教，為圓融、方便、真常、唯心、他力、頓證之所困，已奄奄無生氣。」(32)然而，這種說法顯然是似是而非的。

《論語》說：「人能弘道，非道弘人」。同樣地，道由人毀，非道自毀也。傳統的中國佛教在清末、民初之際，受到列強割據、太平天國之亂、國民革命、北伐、抗日、勦匪等接二連三的內亂外患，以及其他人為因

素的影響而逐漸衰微。其衰微的原因與中國佛教的本質，其實是沒有什麼關係的。倘若圓融、方便、真常、唯心、他力、頓證真能困乏中國佛教，那中國隋唐佛教與西藏佛教的興盛又該作何解釋呢？它們不也同樣被列入圓融、方便、真常、唯心、他力的黑名單嗎？

再者，元明以後的佛教雖然弊病叢生，遠不如隋唐時代那麼興盛，但其衰微的程度，無論如何也不至於到「奄奄無生氣」的地步。這一點，從聖嚴長老的《明末佛教研究》一書所說：「把晚明佛教稱之為佛教復興亦不為過」(33)，以及見曄法師的〈以憨山為例探究晚明佛教之「復興」內涵〉(34)一文，便可略知梗概。此外，陶迺韓在〈大乘菩薩道精神在明末清初的落實與發展——以天然一系在嶺南的發展為例〉一文中，更根據《廣州宗教資料彙編》（1995）和《廣東釋道著述考》（1995）兩部史料指出：在明末清初之際，嶺南禪宗佛教之興盛，不論是其教徒之數目、規模、層次，還是弘揚佛法之熱忱，或者是其叢林之建設、著述之豐富方面，都相當引人注目。以至於近世甚至有人作出如下的論斷：彼時嶺南（曹洞）天然一系佛法法門之盛，僅次於六祖住世之時。而所謂天然一系，只不過是整個嶺南興盛佛教中重要的一支而已；(35)而嶺南佛教又只是整個中國佛教中的一小部分而已。

由此可見，明末清初的中國佛教還是相當生氣蓬勃的，即使已經呈現衰相，也還未衰敗到像印老所說「奄奄無生氣」的地步。何必把中國佛教形容得如此落魄悲慘，而製造錯誤的印象呢？

傳統的中國佛教，是在以儒道為基礎的中國文化背景中形成的。儒家注重「入則孝，出則悌，謹而信，泛愛眾，而親仁」的禮教，強調「格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下」的學習次第，宣揚「大道之行也，天下為公」的世界大同理想。這些「家天下」的廣義倫理觀念，都是相當堅實的大乘菩提心與菩薩戒的基礎。

而在另一方面，道家講求「致虛極，守靜篤」、「抱一以為天下式」、「絕學無憂」、「善行無轍跡」、「道可道非常道，名可名非常名」、「後其身而身先，外其身而身存」、「知其榮，守其辱」等清淨無為、少私寡欲、無爭無我、離名絕相的理念與修為。這些概念也無非是出離心與空性見的類似表達方式。

當佛法傳入中國的時候，在鐘鼎廟堂之上，於山林田野之間，擁有這些基礎而皈依佛門的碩儒高道確實不在少數。他們顯然和沒有深厚文化背景的南傳、藏傳佛教的行者不同；他們並不需要那些習以為常的倫理知識，(36)以及如何調攝身心的另一套方法。他們所欠缺的，只是印土究竟的般若空觀和向上一著的親切體證而已。

因此，華夏某些祖師之所以不嚴持小戒，不鑽研教理，不重視次第，而主張頓證，強調減少葛藤，單以一句彌陀、一個公案和一個話頭就直搗無明煩惱的巢穴，絕非像印老所形容的是一種「畸形的佛教」；(37)反而像鈴木大拙所稱道的，是種最「直接的、明白的、具體的和高度實用的」智慧表現。(38)否則，大師級的 Jung 怎會在鈴木《禪佛教入

門》德譯本的導論中對禪宗如此推崇，並對鈴木如此感激呢？(39)

六、關於秘密大乘佛教，《遊心法海六十年》一書說：他們是「為了自己求法成佛，不妨建立在眾生苦難之上」的「泛神化（低級宗教『萬物有靈論』的改裝）的佛法」；(40)而《印度佛教思想史》則說：他們是「不用修利濟眾生的菩薩大行，等成了佛再來利濟眾生。難行不用修，佛果可以速成」的易行乘。(41)

然而，瑜伽行中觀派的始祖寂護及其高足蓮花戒，為了幫助藏人創建佛教，正式成立第一個比丘僧團，不畏艱難困苦，冒險入藏弘法而客死雪域。阿底峽尊者為復興西藏佛教，捨棄超岩寺座主的名位，自願減壽二十年，並以六十高齡千里跋涉崇山峻嶺，遠赴蠻荒之地的西藏弘法十三年。(42)這些密乘行者為法捐軀的偉大事蹟，我們又該作何解釋呢？他們和一九八九年榮獲諾貝爾和平獎的達賴喇嘛，那一點像印老所說，是「害他以利己」的易行密乘所培養出來的人物呢？

綜合以上六點舉證，我們可以得出如下的看法：以人間佛教的角度來說，印老對於印度與漢、藏大乘佛教的詮釋，雖然在臺灣獲得了高度的認同，並且因此而為他推行人間佛教的理念奠定了穩固的學術地位，同時也為臺灣教界開創出一片全新的天地。但是，若就大乘佛教的全體而言，我們卻不得不承認，他的佛學研究在某些方面的確淺化、窄化，而且也曲解了印度與漢、藏大乘佛法深廣無涯的意涵。這是十分令人遺憾的。

這些偏頗的學術論點，若由一般學者提出，或許還無關緊要；但由一言九鼎的印老提出，肯定會對大乘佛教，特別是對傳

統中國佛教造成難以彌補的傷害。

當然，筆者並不認為，所有錯誤與偏頗的學術研究成果，都會對教界造成負面的影響。事實上，犯錯是人之常情；整個人類的文明，幾乎可以說是在try and error的錯誤嘗試中逐漸建立起來的。因此在學術的領域裡，如果有人因為資料不足、思慮欠周或方法不當，而得出偏差或錯誤的結論，這是無可厚非的。例如：

一、印老在〈中國佛教瑣談〉中推斷：「梁皇懺」是「元代所編，假借梁武帝的名字來推行。」(43)然而，徐立強已在〈「梁皇懺」初探〉一文中指出：早在西元八五八年日本僧人圓珍的目錄中就已有「梁武帝懺」的出現。而且《大正藏》「梁皇懺」的底本——《高麗藏》的再雕本，也是元代之前的宋理宗淳祐十一年（1251）完成的。因此，印老的說法顯然不能成立。(44)

二、印老在《初期大乘佛教之起源與開展》中認同平川彰和靜谷正雄兩位日本學者的看法，認為「法師」（dharmabhāṇka）一詞「是從通俗教化、音聲佛事的『唄匿者』（bhāṇka）演化而來的。」(45)然而，根據釋繼坤在〈支讖譯經「法師」考〉一文中的考證，認為「法師」從「唄匿者」演化而來的看法是不正確的；我們頂多只能說dharmabhāṇka（「法師」）與bhāṇka有關而已。(46)

三、印老在《中國禪宗史》中，認同神會卒於肅宗末年（762）的胡適考證，並進一步考訂神會生於垂拱四年。換句話說，他否定了宗密《圓覺經大疏鈔》中神會卒於乾元元年（758）

的說法。(47)但近年在洛陽唐寶應寺舊址新發現的〈大唐東都荷澤寺歿故第七祖國師大德於龍門寶應寺龍腹健身塔銘並序〉，卻記載神會享年七十五歲，乾元元年去世，與《圓覺經大疏鈔》中的記載完全一致。(48)

四、在《中觀論頌講記》中，印老對吉藏（549-623）與智顗（538-597）的《中論》詮釋，分別給予差異極大的評價。他評吉藏：雖說三諦，但依然是假名絕待的二諦論；不過立意多少傾向圓融而已。但卻把智顗的詮釋評為：既「違明文」，又「違頌意」。(49)

然而，如戒法師在〈吉藏三諦說初探〉一文中卻舉出五點證據證明：吉藏和智顗對《中論》「觀四諦品」第十八頌的詮釋，其實是大同小異的；並因此而對印老這種厚此薄彼的學術態度，表示難以理解。(50)

五、印老依據太虛「五乘共法、三乘共法、大乘不共法」的架構，並參考宗喀巴的《廣論》而寫成了《成佛之道》。(51)然而，「五乘」果真是佛法原有的概念嗎？

「乘」的原意是交通工具，在佛法中特指：運載眾生渡越生死苦海、到達涅槃彼岸的法門。而真正能引渡彼岸的法門，事實上只有聲聞乘、緣覺乘和菩薩乘或佛乘三種教法而已；除此之外，別無其他。雖然佛法中還有所謂的「人天善法」，但此法只能使人獲得世間的人天福樂以及出世間「三乘佛法」的基礎，卻無法進而引導人了生脫死，到達彼岸。所以，「人天善法」只能依《瑜伽師地論．攝決擇分》、《俱舍論》和《菩提道燈論》而稱為「下士道」，(52)卻不宜方便冠上「乘」字而稱為「人乘」和

「天乘」。西藏宗義書《宗義寶鬘》也引據印度論點而說：「除了三乘之外，別無第四乘。」(53)既無四乘，那來的五乘呢？

總之，佛法中只有「三乘」之說，絕無「五乘」之名。《成佛之道》「五乘共法」的說法極易混淆視聽，使人產生「人天善法」也能到達彼岸的誤解，不用為妙。

以上所列印老在佛學上所犯的五點錯誤，或令人質疑的論點，並不足為怪。因為每一位學者在他漫長的學術生涯中，都可能犯下同樣、甚至更為嚴重的錯誤。但僅此並不足以構成對教界的不良影響。會嚴重誤導教界走向的，是前述那些對中國大乘佛法本質上的曲解，或淺化、窄化的詮釋方式，以及不合理的批判與貶斥。

雖然印老也曾經說過一些稱許中國佛教的話，(54)但那畢竟只是少數，與他所作的負面批判根本不成比例。有些論點看似正面的肯定，其實不然。例如《法海探珍》說：

> 以中國內地特有的中期佛教的思想，攝取藏文系及巴利文系的寶貴成分，發揚佛陀本懷的即人成佛的佛教！(55)

其中所說中國內地特有的中期佛教，其實是指漢譯「印度中期佛教」的經論，如《大智度論》、《成唯識論》等；而非真正代表中國佛教中期的禪宗、華嚴宗和天臺宗等教義思想。

因為，第一、印老從未將中國的佛教分成三期；第二、引文這一段話的主題是「印度的三期佛教」，而非「中國的三期佛教」；第三、在引文的同一段話裡面，印老明文地說：「現階段的中國佛教，不但理論是後期的

大乘，唯心的、他力的、速成的行踐，也都是後期佛教的本色。」(56)因此，性廣法師在《人間佛教禪法及其當代實踐》中，引用上述那段話來反駁「印老不同情中國佛教」的非難，顯然是不能成立的。(57)

印老德高望重，學問淵博。當他在上述幾部大作中作出這樣「驚天地、泣鬼神」的論點時，即使教界有人不以為然，也缺乏足夠的學術實力與衛道勇氣，給予有力的反駁與批判。雖有萬榮勳為文評述《初期大乘佛教之起源與開展》之論點為「不必全部當作標準答案」，(58)但若無人提出更具說服力的其他解釋，則教界的知識份子，依然只能把它當作標準答案而信受奉行。

既然龍樹的《中論》僅僅是《阿含經》的通論，大乘起源與開展的原動力只不過是「佛弟子對佛的永恆懷念」而已，大乘經中的佛菩薩幾乎全是「與印度天神溝通」的「顛倒」佛法所塑造而成，「唯心」與「秘密」大乘盡屬貪生怕死的「老年佛教」，曹溪禪與外道非常類似，禪者「體驗的內容，越來越晦昧不明」，那麼大乘還有什麼值得信仰的價值？佛菩薩還有什麼禮拜、恭敬的意義？被判為「唯心大乘」的臺、賢、禪、淨還有什麼修學的必要？既然中國的大乘佛教沒有什麼價值，意義不夠究竟，無須修學，當然就只有回歸原始佛教，研究《阿含》與提倡人間佛教兩條路可以走了。這應該是台灣近十年來傳統佛教式微，而阿含學風與「人間佛教」大行其道的主要原因。

筆者以上所說，並非全無憑據的妄自揣測。台灣阿含學的佼佼者楊郁文醫師，在《阿含要略》的序文中表示：他之所以研究

《阿含》，是因為受到印老一系列著作的啟迪。(59)創辦「原始佛教協會籌備會」的曾銀湖居士（筆名希爾伯列克），也在他大肆抨擊大乘與中國佛教的著作——《走出彌陀的光環》中坦白宣稱：

我因為親近導師的因緣，開始閱讀他所整編的《雜阿含經論會編》和《印度之佛教》。……我的淨土和大乘立場就動搖了。到了公元1988年元旦，我就強烈的要求導師要以「正直捨方便」的方式，讓原始佛教在漢地重現。……為了籌建園林精舍，迎請南傳長老來台駐錫的願望，我還是請求導師發言相助。導師……答應說說看，只是希望不大云云。(60)

第一個弘揚原始佛教、第一個強烈批判大乘佛教和中國佛教的「新雨社」在美創辦人張大卿，毫不諱言地說：「我們對於印順老法師的著作是完全尊重，……這種贊成主要是對這個人整個思想的認同，所以他講什麼，我們都贊成。」(61)而臺灣「新雨社」的創辦人張慈田也承認，他從印順的《佛法概論》一書「得到很大的利益」。他還說：「早期有不少學員都有讀印順法師的書，有的也讀了十年以上。」(62)

此外，尊奉印老為導師的「弘誓學院」和「妙心寺」，皆先後迎請緬甸帕奧禪師主持結夏禪修。昭慧法師曾經撰文說，印老貶斥中國佛教的禪、密、淨土是有道理的。(63)深感印老法乳之恩的宏印法師，也在臺南籌辦「原始佛教學院」，擔任第一屆學院院長，並且聲稱自己「不僅僅以中國祖師禪為已足」。(64)

以上種種資料顯示：臺灣傳

統中國佛教的式微與阿含學風的興起，的確與印老學術研究的取向有相當密切的關係。（下期待續）

（本文作者曾任中華佛學研究所副研究員。重要譯著有：《宗義寶鬘》、《現觀莊嚴論初探》、《入菩薩行導論、譯注、衍義》、《菩提道燈抉微》）

【註釋】

(1)〈臺灣的西藏佛教〉一文，參見《西藏研究論文集》第四輯（臺北：西藏研究會，1991）。〈再談臺灣的西藏佛教〉一文，曾宣讀於「公元2000年兩岸藏學研究會議」。

(2) 印順《遊心法海六十年》，頁55（臺北：正聞，1985）。

(3)《內學》第一輯，頁108-109（支那內學院，1923）。另見印順《雜阿含經論會編》，頁1（1983）。

(4)《遊心法海六十年》，頁14。

(5) Victor Monsfield, *Mādhyamika Buddhism and Quantum Mechanics: Being a Dialogue*, International Philosophical Quarterly, XXIX, 4, 116, 1989, p.387.

(6) A.N.Whitehead《科學與現代世界》，頁274（臺北：立緒，1999）。

(7) 海華、法瑞拉《揭開心智的奧祕》，頁21（靳文穎譯，臺北：眾生，1996）。

(8)《入中論釋》云：「由於聲聞乘只是略說法無我而已，所以為了開顯法無我而宣說大乘教也是合理的；那是為了要廣說的原故。如阿闍黎說：「……故佛於大乘，圓滿說彼義。」（如石《入中論釋．初品》譯注），收入《入菩薩行衍義》，頁309（高雄：諦聽，1997））。宗喀巴《入中論善顯密意疏》說，論釋的引文出自龍樹的《出世讚》，頁81（法尊譯，臺北：法爾，1991）。

(9) Margaret Boden《皮亞傑》——*Piaget*，頁21（楊俐容譯，臺北：桂冠，1993）。

(10) 丹尼爾．寇曼、羅伯．索曼編《心智科學》，頁187、188（臺北：

眾生，1995）。

(11)《揭開心智的奧祕》，頁425。

(12) 丹尼爾・寇曼等《情緒療癒》，頁307-314（臺北：立緒，1998）。

(13) Gay Watson ,Stephen Batchelor and Gay Claxton ,*The Psychology of Awakening* ,York Beach: Samuel Weiser , 2000 ,p.viii.

(14) John Welwood , *Toward a Psychology of Awakening* , Boston & London: Shambala , 2000 , p.xii.

(15) 收入《佛學與科學論文集》，頁92-93（《中國佛教經典寶藏精選白話版》，冊132，臺北：佛光，1998）。

(16) 印順《印度之佛教》「自序」，頁2（1988）。另見《契理契機之人間佛教》，頁3（1990）。

(17) 太虛〈再議《印度之佛教》〉（《海潮音》卷26，期10）。

(18) 印順《說一切有部為主的論書與論師之研究》〈序〉，頁4（1986）。

(19) 印順《中觀今論》，頁18（1988，九版）。

(20)《現代佛教學術叢刊》冊48，頁41（臺北：大乘文化，1979）。

(21) A. K. Warder, *Indian Buddhism*, Delhi : *Motilal Banarsidass*, 1980, p.376-377.

(22) 陳俏《龍樹菩薩中論八不思想探究》，中央大學中文研究所一九九八年碩士論文。

(23) 印順《初期大乘佛教之起源與開展》「自序」，頁3-5（1986）。

(24) 詳見《中華佛學學報》第十四期（出版中）。

(25) 印順《印度佛教思想史》，頁116（1988）；《契理契機之人間佛教》，頁45（1990）。

(26) 同注(24)引書，「大乘天化之意義」一章。

(27)《中國禪宗史》，頁384、385-388（1994，八版）。對印老此一論點的批判，詳見注(24)引書，「如來藏說利多弊少」一節。

(28)《中國禪宗史》「序」，頁8。

(29) Rahula《佛陀的啟示》，頁8（臺北：慧炬，1972）。「不是一樣芬芳

嗎？」一句，在原譯本為「仍然一樣的芬芳」。

(30) 詳見後文。

(31) 參見《雲門語錄》，《大正藏》卷四七，頁574中—下。

(32) 印順《遊心法海六十年》，頁15、11、30（1984）。

(33) 聖嚴《明末佛教研究》「序」（臺北：東初，1992）。

(34) 參見《中華佛學研究》期2，頁231（臺北：中華佛研所，1998）。

(35) 《中華佛學研究》期5，頁379（2001）。

(36) 詳見《大唐西域記》序：「君臣上下之禮，憲章文軌之儀，人主之地無以加也。」《南海寄歸內法傳》卷一：「神州之地，禮教盛行，敬事君親，尊讓耆長，廉素謙順，義而後取。……為無為，事無事，斯固無以加也。」（《大正藏》卷五一，頁869中；卷五四，頁206上）。鈴木大拙在他的著作中也提到：曾經留學印度的玄奘和義淨都認為，中國的倫理學優於印度，至少不需向印度學（《禪與生活》，頁66-67）。

(37) 印順〈中國佛教的由興到衰及其未來的展望〉，收入《華雨集》，冊5，頁150。

(38) 《禪與生活》，頁93（劉大悲譯，臺北：志文，1976）。

(39) C.C.Jung〈鈴木大拙《禪佛教入門》導言〉，收入《東洋冥想的心理學——從易經到禪》，頁157及174-180。

(40) 《遊心法海六十年》，頁54。在該書中，印老舉密勒日巴為例，說他「為了求法成佛，不妨以邪術降雹，毀滅一村的人、畜及莊稼。」事實上，密勒為了報父仇家恨而降雹殺人，是在他痛改前非並努力修行之前的事。拜師求法時，雖曾應俄日與馬爾巴的要求修誅法、降雹，但那是出於對上師絕對信任的藏密傳統，而非一己的害人之心，而且俄日和馬爾巴要密勒日巴修咒術，並非出於瞋害之惡心，而是因為他們具足方便善巧，所以有恃無恐（頁96）。至於密勒求得佛法以

後，為了懺罪堅毅苦修的卓絕事蹟，以及不與肉蚯爭食等慈悲的行徑，《傳記》中都有非常詳細的敘述。以印老和性廣法師的智慧（《人間佛教禪法及其當代實踐》，頁116，注144），這麼簡單的傳記敘述是不可能看不懂的；那麼他們這樣嚴重曲解西藏佛教的用意何在，就不言可喻了。但這麼做公正公平嗎？是「正直捨方便」？還是方便捨正直呢？

(41)《印度佛教思想史》自序，頁4。

(42) 關於寂護，參見王輔仁《西藏密宗史略》，頁 23-26（臺北：佛教，1974）。

(43) 印順《華雨集》冊4，頁137。

(44) 徐立強〈「梁皇懺」初探〉，《中華佛學研究》期2，頁184。

(45) 印順《初期大乘佛教之起源與開展》，頁1275。

(46) 繼坤〈支讖譯經「法師」考〉，《中華佛學研究》期3，頁68。

(47)《中國禪宗史》，頁282-284。

(48)《中原文物》頁211，1985。另見：邢東風釋譯《神會語錄》，頁19，注1（《中國佛教經典寶藏精選口話版》，冊23）。

(49) 印順《中觀論頌講記》，頁474-475（1992，修訂版）。

(50)《中華佛學研究》期5，頁332-335（2001）。

(51) 印順《成佛之道》「自序」，頁38-39（1986，九版）。

(52)《大正藏》卷二九，頁64上；卷三十，頁642中。另見如石《菩提道燈抉微》，頁39。

(53) 拙譯《宗義寶鬘》，頁46。

(54) 例如印老在〈中國佛教的由興到衰及未來的展望〉一文中，即有一段讚嘆中國佛教的話：「中國值得稱道的應該不只一宗一派。像天臺、華嚴恢宏博大的教理研究，禪宗、淨土在修行方面的成就，都是值得我人讚嘆的！」（《華雨集》冊5，頁146、147）。

(55)《華雨集》冊4，頁111（1993）。

(56)《法海探珍》，《華雨集》冊4，

頁110-111。

(57) 性廣《人間佛教禪法及其當代實踐》第一章「緒論」(《弘誓》，期49，頁11)。身為弘誓學院的院長，性廣法師不可能看不懂印老這篇淺顯的文章，也不可能誤解印老的基本思想。那麼她為何會寫出這樣的論點呢？若是疏忽，固人之所難免。若是「子為父隱」，亦情有可原；但這樣就有失學術立場了。

(58) 萬榮勳〈《初期大乘佛教之起源與開展》讀後〉。收入《法海微波》，頁209（臺北：正聞，1993，四版）。

(59) 楊郁文《阿含要略》「自序」，頁3（臺北：東初，1993）。

(60) 希爾伯列克《走出彌陀的光環》，頁28（臺中：729郵政信箱，1999）。

(61) 楊惠南〈從印順的人間佛教探討新雨社與現代禪的宗教發展〉所引（《佛學研究中心學報》第五期，頁284，臺北：臺大，2000）。

(62) 前引書，頁285。

(63) 昭慧〈我願將身化明月，照君車馬度關河！——致李元松居士，談菩薩行〉(《弘誓》，期45，頁4)。

(64) 宏印〈回憶開證法師〉(《護僧》，期22，頁34，2001)。在禪宗的領域裡，「祖師禪」是最險峻、最難攀登的一個「無門」的解脫關。辯才無礙，「問一答十，問十答百」的香嚴，被溈山一問，啞口無言，痛哭流涕。終於捨棄一切經教，苦參三年而開悟。仰山得知香嚴開悟的消息後，在尚未勘驗之前，尚且不許香嚴「會祖師禪」(《大正藏》卷四七，頁580中)；那麼，一個「跡」未曾見、「牛」未曾得的人，有什麼資格說「不以祖師禪為已足」呢？若是真會祖師禪，明自本心，見自本性，又何需再去修學「南傳」的次第如來禪法？孔子曰：「知之為知之，不知為不知，是知也。」禪門高峻，不知就說不知，不相應就說不相應，何必寓意貶抑，使人產生中國祖師禪不如南傳禪法的錯誤印象！