

中華佛學學報第 15 期 (p427-456)：(民國 91 年)，臺北：中華佛學研究所，<http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 15, (2002)
Taipei: The Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017-7132

個人、歷史與宗教

—印順法師、「人間佛教」與其思想源流

陳美華

中央研究院民族學研究所博士後研究

p. 427

提要

本文嘗試以法國年鑑學派的布洛克、英國史家卡耳和中國錢穆對以人爲中心來作歷史研究的論述，來架構一個可能的理論基礎，以探討印順法師的生平，其「人間佛教」思想的可能內涵，以及此思想的可能源流等三方面，來進一步討論個人與思想、歷史和宗教的關係，也對源流或起源取向的研究之所以受到學界的重視作一探討，並就此人間佛教的傳統，對佛教歷史（學）研究，提出個人的一些看法，期盼能夠借由本文的一個嘗試，對佛教研究的現在與未來，達到投石問路之效，進而引發佛教學術研究的新企圖與新內涵。

關鍵詞： 1.個人 2.歷史 3.宗教 4.印順法師 5.人間佛教

【目次】

一、前言

二、以「人」為出發的學理論述

三、印順法師的生平梗概

四、印順法師的「人間佛教」

五、「人間佛教」的思想來源

(一)受太虛大師思想的影響

(二)佛教本身理論與實踐的矛盾

(三)個人的宗教觀

六、歷史的重疊、交錯與未完成

p. 428

一、前言^[1]

十九世紀中葉以後，不論對受到西方武力侵略的東方的中國，或是以武力積極向外擴張其殖民勢力的整體西方而言，都是一個深具意義的歷史時代。不少歷經這個時代的學者或思想家，從不同的學科或角度，根據個人所處的不同社會歷史情境，或國家處境，提出個人對該時代的思考、反省、批判或融攝的回應。雖然，對於東西方的歷史人物而言，^[2]由於所處的大環境的不同，對大時代所提出的問題進而發展出的學說理論，或為了解決大時代所產生的問題而提出的可能解決之道，有很大的東西差異，或懸殊分歧之處，比如說，東方的中國所必須面對和刻不容緩要突破解決的是國家存亡的問題，因此上至朝廷下達士民，無不熱切於國家民族的存亡或振興的論述之中；而西方，則是對工業革命所帶來的機器生產、資本主義發展，而造成的種種經濟、社會問題的理論梳耙和建構。

然而，不論如何，縱使在不同中，在東西方共處的這個大時代之下，仍然是可以對焦出共同的關懷聚點。比如以上述的東方中國的情形來說，其論述的主要集中點，是在「現代化」或「西化」的線譜上；而西方更是對其所發展出來的「現代化」，或因其而衍發的「現代性」問題，有著高度的投注。本文在此於是想就受到當時代的現代化脈絡所影響而產生的人文學術思潮，從以「人」為主來作歷史研究的這個面向，提出一個東西方可以做學理討論的共同聚焦點，來架構本文進行印順法師的生平、其「人間佛教」思想的可能內涵、以及他的此思想的可能源流等三方面的內容建構和分析討論的理論基礎。換句話說，本文的一個很簡單的企圖就是，希望結合史學理論於佛教的歷史研究裡，為佛教研究的書寫和思考方式開展出一個新的可能。 [3]

p. 429

二、以「人」為出發的學理論述

首先，先就當時代西方史學界所提出來，強調應該以「人」為主來作歷史研究的論述來討論。 [4]十九世紀的世界，除了東方的許多國家，由於受到西方帝國殖民主義的肆掠，而飽受戰爭的威脅與侵害之外，在西方世界裡，為了爭奪霸權，同樣也是戰事連連。在漫天烽火、武力至上、科學主導、機器取代人工的大環境下，人的生命、人的價值，如螻蟻、如浮塵。而受到科學考證強烈影響的西方史學界，認為應該以考證的方法檢驗史料或證據的真偽來從事歷史研究的主張，一方面成為一股學術潮流，一方面也刺激影響了另外學術流派的產生，「年鑑學派」的出現即是一例。

「年鑑學派」是由法人布洛克（Marc Bloch, 1886~1944）和費夫爾（L. Febvre），於 1929 年所倡導的。主要的學說重點，是強調「以人為中心」的歷史研究。對該學派的創始人之一的布洛克來說，歷史乃是一門研究「在時間之流裡的人」的學問（康樂 1989：8），或者說「在時間中的人的科學」，而不只是「人的科學」或「研究過去的科學」（布

洛克著、周婉窈譯 1989：29&33）。布洛克在他生前的最後一本著作《史家的技藝》之第一章〈歷史、人與時間〉中，就清晰明白的說道：

p. 430

很久以前，我們偉大的前輩，如米殊利（Michelet）（譯註）古朗士，確曾教導我們認識到歷史的對象原本就是人（man）。我們毋寧說，是多數的人（men）。因為複數是相對性的文法形式，遠比有利於抽象觀念的單數，更適合研究變遷的科學（the science of change）。在地理景觀的背後、在工具機械的背後、在看來最形式化的文件背後，以及在看來幾乎已完全背離其創見者的制度背後，就是人本身。而歷史研究想掌握的，也就是這些人。無法做到這點，歷史頂多只是一項博聞強記的訓練。好的歷史學家就像童話裏的巨人，他知道無論那兒，只要他嗅到人肉的氣味，獵物就在那裏。（布洛克著、周婉窈譯 1989：32）

布洛克指出，以人為中心、為對象的歷史研究，是法國學界的「已有」，或者也可以說是一種失落在十九世紀的「傳統」，而不是他們的首倡。對布洛克或後來的年鑑史學家來說，歷史是從社會是一個連結統一的有機體來認識、理解的，強調社會各部分，不論是政治制度、社會組織、宗教生活、經濟生產或思想系統，都展現出與整體的不可分割性，主張所謂「整體史」（histoire totale）的研究；而要在有限的心靈和生命中，從事同時代性（synchronie）和貫時代性（diachronie）的歷史研究，唯有掌握到構成整體的這些部分現象背後的「啟動者」——人——才有可能將社會聯繫為一個可以理解的整體（康樂 1989：8~9）。

布洛克與其所創的年鑑學派，可以說是二十世紀初代表法國極力提倡以人為中心來作歷史研究的重要學派之一。而在二十世紀中葉的英國，同樣也有主張從人下手來做歷史研究的學說出現。在《歷史論集》裡，卡耳（Edward H. Carr, 1892~1982）指出，在研究歷史事實之前，應該

先研究歷史作家。他說，就像有人向一位大學生介紹聖如達（**St. Jude**）學院的著名學者仲斯（**Jones**）的著作閱讀時一般，他必會先詢問仲斯是何許人，他的思想和觀點是什麼（王任光譯 1998：17）。卡耳的理由是，歷史的事實往往是透過記錄者的心靈而反射出來的，「因此當我們拿起一本歷史作品時，我們應該注意的不是這作品所記的事實，而是寫這作品的歷史家」（王任光譯 1998：16）。[5]

就如卡耳所說的，「歷史家不單是『個人』，而且也是歷史和社會的產物；讀歷史的該從這兩個觀點來看一個歷史家」（王任光譯 1998：36）。而歷史家所探討的歷史事實中的當事者——這個「個人」，比如他所列舉的十四世紀的英國君王理查二世（**Richard II**），

p. 431

和十八世紀的俄國帝王加德琳二世（**Catherine the Great**），以及與他們同時代的農奴暴動領袖瓦托·泰勒（**Wat Tyler**）和布加雪夫

（**Pugachev**），他們在歷史上之所以重要，「是因為他們有廣大的群眾，因此他們是一個重要的社會現象」（王任光譯 1998：45）。而一個思想學派的創發者也不單是「個人」，他也是歷史和社會的產物，有他的追隨者，因此是一個重要的社會現象。而且，這個傑出的「個人」，他又不單是歷史過程的產物，也是它的發言人；他一邊代表，一邊領導一種社會力量。

布洛克和卡耳的學說內容雖然有所差異，前者主要是指歷史學家或歷史研究者所研究的對象，應該是以人為中心，而後者則特別強調也要認識研究或寫作記錄歷史的這個人。也就是說，「讀」歷史或「研究」歷史，除了要認識歷史事實或歷史事件中的當事者——這個「個人」——之外，同時也要對書寫這段歷史的作者有所認識，如此才更能夠掌握到一部歷史書寫之所以會是如此呈現，而不是另外一種呈現的可能原因，也才能發現這樣的書寫，所可能隱藏的偏頗、不足或缺漏之處。或許歷史是無法完全還原，也不可能將歷史的真相完全如實呈現，不過卻也可以提醒讀者或研究者，任何一種書寫都不可能是絕對客觀中立的權威，因為書寫者本身也是一個歷史中的「個人」。

在此筆者並無意進一步討論布洛克和卡耳兩人之間的學說差別，倒是想要特別指出兩人學說之間的共通，也就是對「人」的強調。對他們兩人來說，不論是把焦點放在歷史家研究的對象上，或者是歷史家和其探討的對象上，同樣都是就「人」來作為研究的立足點。另外，根據康樂（1989：9~10），布洛克的年鑑學派，除了強調從同時代和貫時代的研究來了解一個社會之外，甚至認為對異文化社會的參照研究，也往往是必要的，而其下手處，也同樣是在「人」本身。因為，儘管各個社會的歷史經驗分殊，其間仍有共通的脈絡和基礎可循。因此，「只有掌握到人在不同的歷史情境（milieu）下，針對特定問題作出的各種反應，在布洛克看來，才是解決問題的關鍵」。

以上是從西方的脈絡，來談以「人」為出發來作歷史研究的學理基礎。在布洛克的學說裡，已經為本文以「人」——即印順這個「個人」——為起點，來從事其「人間佛教」的思想內容和源流探討的研究路徑，架構了適當性的理論基礎。不過，由於印順是個中國人，因此本文也將從東方中國的脈絡，來論何以也能以「人」為出發來作歷史探討的可能。

翻看中國十九世紀末、二十世紀初的近代史，士人或知識份子的最大關心、憂心或沉重，甚至終其一生的奔走投入，莫不在國家的救亡圖存之道上。在這樣一個大時代中，儼然只有「國家」，少有「個人」。但是卻也可以說，在這些變法、維新、革命的背後，

p. 432

在企求船堅砲利的背後，在看來最傳統保守的文案背後，以及在看來幾乎已經崩潰仍要苟延的制度背後，就是人本身。或者，以遼耀東（1993：90）的話語來說，知識份子是：「將自己和時代融合在一起，所表現的【是】以天下為己任的氣概。」因此，要對中國近代歷史有所掌握與了解，也就不能不對這些人有所認識。這是從整體中國的大環境，來談以「人」為出發來作歷史研究的可能。

再就中國史學的脈絡來看，也可以清楚理出強調以「人」為核心對作歷史研究的重要。以與印順出生於同一世代、與太虛同樣出生於1890年代，而其生平幾乎跨越了整個二十世紀的錢穆（1895~1990）來說，他就明白提出，他「主張歷史必以人作中心」（錢穆1986：139）。而中國傳統文化的理想，則是「以個人為核心，又以聖人為核心之核心」（錢穆1986：137）。^[6]所以，他說：「要研究歷史，首先要懂得人，尤其需要懂得少數的歷史人物。如其不懂得人，不懂得歷史人物，亦即無

法研究歷史。固然也有人脫離了人和人物中心而來研究歷史的，但其研究所得，將總不會接觸到歷史之主要中心，這是決然可知的」（錢穆 1988：81）。

根據錢穆，以人爲核心的歷史研究，是中國學術史的「傳統」和「已有」。他學說：「向來被認爲正史的二十四史的體例，特別重要【的】是列傳。可見中國人一向【是】以人物爲歷史中心」（錢穆 1988：81）。而他在民國 20 年任教於北京，爲學生講述近三百年學術史的課程，而於民國 26 年所編纂而成的《中國近三百年學術史》上、下兩冊，就是以人物的生平略傳和思想主張爲主要的貫穿。由此脈絡，又是一個可以以「人」爲出發來作歷史研究的有力說明。因此，要研究一種思潮的發展史，首先應該研究的是提倡這種主張的創始人——他是何許人也，他的思想和觀點是什麼？在此，就先來看看「人間佛教」的光大者——印順法師——的這個「個人」的生平梗概。

三、印順法師的生平梗概

印順長老（1906～），俗名張鹿芹，生於清光緒 32 年，農曆 3 月 12 日，浙江省海寧縣人。自小身體瘦弱，個性害羞、內斂。家中人口簡單，除了父母親外，尚有一位姐姐，不過在出嫁幾年後就過世了。父親張學義先生，經商於新倉鎮。民國元年，印老七歲那一年，即離開母親，隨父親至新倉鎮求學。先進私塾，後入初等小學。民國 4 年小學畢業。次年秋天，插班位於硤石鎮的開智高等小學二年級，寄宿學校。原本就害羞的個性，

p. 433

又加上離開親人的呵護、照顧，以及鄉下孩子在物質條件上的不及同學，「產生了自卑感、孤獨感，什麼都不願向人傾吐。除了極親熟的，連向人說話都是怯生生的」（釋印順 1988a：144）。

然而，個性內向，不善應酬的他，卻長於用筆表達。作文的優異成績，使他建立自尊自信的一面。民國 7 年，畢業於開智高小。此後的三年，是在父親介紹的一位中醫師家學醫，因此略識醫理，但是引生不起什麼興趣。反倒對延年長生的醫道產生了興趣，於是決定去「學仙」。父母唯恐他著迷於神仙巫道，於是推介他回新倉小學母校任教。此後八年都

執教小學，不過他的興趣仍然是在閱讀上面，只是閱讀的範圍已從丹經、術數，轉到老子、莊子等等作品上。

經過老莊哲理的洗滌，轉變了他的宗教觀，也使他抽離出仙道追求的美夢中，轉而回頭廣閱儒家典籍，但是儒家的現實取向，和視宗教為工具性的文化侷限，仍然無法安住其心。後來經由友人的介紹，開始接觸基督教。固然基督宗教的社會性和信、望、愛的虔敬精神，是儒道所缺乏，但是他終究也沒有成為一個基督徒。原因是：

外緣是：那時掀起反基督教運動，雖無關於基督教義自身，而基督教會憑藉國際背景，不免有文化侵略的罪嫌。主因是：某種思想的難以接受。如：信者永生，不信者永火。不以人類的行為（內心與外行）為尺度，而但以信我不信我為標準。「順我者生，逆我者亡」，有強烈的獨佔的排他性；除屬於己方以外，一切都要毀滅。階級愛的底裡，顯露出殘酷的仇恨。又如靈是神那裡來的，從神而來的靈，經肉的結合而成人。照基督教義（重生才能得救）看來，走向地獄是大多數。全知全能的神，歡喜被稱為自己兒女的人類如此，這可說是莫測高深，也可說豈有此理！我不能信賴神是慈悲的，所以也不信耶穌可以為我贖罪。（釋印順

1988b：304）

那麼，他是怎樣走上學佛出家路呢？就在他眾裏尋他皆不是的二十歲那一年，一日讀到馮夢禎的〈莊子序〉說：「然則莊文郭注，其佛法之先驅耶！」他開始了學佛之旅。由於沒有師友的指導和切磋，也不知應以何次第研讀經論，只是隨緣閱讀，所以初開始時確實是「事倍功半」，特別是因為他最初接觸的佛書都是一些艱澀難懂的三論唯識典籍，因此

「當然是不懂的」（釋印順 1988b：305）。然而也就由於他的不懂，使他產生了一份「不了解所以更愛好」（釋印順 1985：4）的不捨精神，更令他嚮往佛法的廣大深遠。他在《我之宗教觀》裡有如下的描述：

因為不懂，使我嚮往；不知什麼力量，鼓舞我耐心的讀著。我活像小孩，見大人的作為，

p. 434

一切不懂而一切都感興趣。又像處身於非常富裕的環境，看不了，聽不了，吃喝不了。我在半懂不懂之間，感覺佛法的無邊深廣。（釋印順

1998b：305）

也就是這種赤子般的學習心境，堅持他對真理的探尋。雖然這一路走來，所見並非美麗風光，並且已經看到佛法與現實佛教界的差距，但是現實佛教衰敗的現象，並沒有使他「望望然而去」，反而引起他對佛教更深度的關切，和探求「純正佛法」的思維。他在不同的篇章分別說道：

在這一區域內，沒有莊嚴的寺院，沒有著名的法師。有的是香火道場，有的是經懺應赴。我從經論得來的有限知識，不相信佛法就是這樣的……。（釋印順 1988a：4）

我的故鄉，寺廟中的出家人（沒有女眾），沒有講經說法的，有的是為別人誦經、禮懺；生活與俗人沒有太多的差別。在家信佛的，祇是求平安，求死後的幸福。少數帶髮的女眾，是「先天」、「無為」等道門，在寺廟裡修行，也說他是佛教。理解到的佛法，與現實佛教界差距太大，這是我學佛以來，引起嚴重關切的問題。（釋印順 1985：5）

他因此「立志為佛教、為眾生——人類而修學修法」（釋印順 1985：50），這也就是他畢生治學的動機所在。至於他的出家，除了在學佛之道上已萌生和種下的宿世因緣外，父母親人病逝的家庭變故，是一現世的逆增上緣。民國 17 年，先是慈母陸氏的卒病而死，接著是叔祖父的過世。民國 18 年，父親學義先生也病亡。一年多來，至親依怙皆離他而去，忙碌送死當中，更引發他對人生的思索和出家的決心。民國 19 年，他在報上看到「北平菩提學院招生」的廣告，於是他就以通訊考試的方式，作答了「佛法以離苦得樂為目的論」的試題而獲准入學。但是在苦等開學通知而音訊全無的情況下，他索性打起行囊先到北平古都去等候。沒想到軍閥交戰情勢逆轉的時局，使原本受到軍政名流支持的菩提學院告吹，也吹破了他在古都的出家修學計畫。於是只好循路南返，抵達上海時，生起前往寧波天童寺出家的念頭，便搭輪船到寧波，卻因天童寺交通不便而沒有前往，反而改去南海普陀山。在此遇見也想出家的王先生，兩人因此循著《普陀山指南》而找到「藏書極富，主持者有道行」的「般若精舍」。精舍老和尚在得知他們的來意後，介紹他們到「福泉庵」。在福泉庵當家和尚清念法師（1875～1957）的應允下，住了進去。不過同行的王君被兄長尋獲而帶回，

p. 435

他則繼續安住修學，並在同年 10 月禮清念老和尚剃度出家，法名印順，號盛正。並在該月底，至天童寺受具足戒。

民國 20 年，在清念和尚的慈允與資助下，到閩南佛學院求學，自此，正式開展了他與太虛大師的佛學法源。民國 36 年，大師圓寂，被推撰主編《太虛大師全書》。民國 38 年 6 月，由廈門到香港。42 年 7 月到臺灣， [7]從此定居下來。民國 56 年，中華學術院授以該院「哲士」的榮銜。民國 60 年 6 月，出版《中國禪宗史》。此書讓他在民國 62 年 6 月，獲得日本大正大學「文學博士」的學位，在中國近代佛教史上，他是第一位獲得博士學位頭銜的僧人（釋昭慧 1995：1～23；釋印順 1988a：1～10；李玉輝 1994：82～84）。

四、印順法師的「人間佛教」

被江燦騰譽為「臺灣當代最偉大的佛教思想家」的印順法師，是臺灣佛教界或佛教學術界公認的「導師」（江燦騰 1989a：229～230）、「高僧」，或佛教思想家，是中國數百年來罕見的優秀佛教學者（江燦騰 1989b：235）。其著作豐富，思想宏偉，往往使學者、後人不易掌握其思想核心，而徘徊門外（楊惠南 1991a：173；釋印順 1989a：1；李玉輝 1994：81）。根據楊惠南，印老的中心思想，是在闡述「佛在人間」的哲理，是在弘揚「以人類為本」的佛法，也就是「人間佛教」這一個理念的推廣（楊惠南 1991a：174）。印老如是自述道：

我在佛法的探求中，直覺得佛法常說的大悲濟世，六度的首重布施，物質的、精神的利濟精神，與中國佛教界是不相吻合的。在國難教難嚴重時刻，讀到了《增壹阿含經》所說：「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也。」回想到普陀山閱《藏》時，讀到《阿含經》與諸部廣《律》，有現實人間的親切、真實感，而不是部分大乘經那樣，表現於信仰與理想之中，而深信佛法是「佛在人間」，「以人類為本」的佛法。（釋印順 1989a：3）

印老表示，「人間佛教」的提出和提倡，並非只是一、二人的作為而已（釋印順 1988c：18；楊惠南 1991b：109～110）。只不過他是將「人

間佛教」的「重要理論，綜合的抽繹出來。所以不是創新，而是將固有的『刮垢磨光』」（釋印順 1988d：99）。

p. 436

事實上「人間佛教」一詞已曾出現在太虛的講稿中。雖然在其六百多萬字的著作中，只有一篇在 1933 年發表的〈怎樣來建設人間佛教〉一文有直接談到他對「人間佛教」的看法外，其餘大多是談涉佛教改革運動和「人生佛教」方面的文章。不過，就如江燦騰所言，「人生佛教」的「人生」兩字，應是對「五四運動」的一種回應，試圖把佛法與人生觀結合在一起的作法（江燦騰 1990：78；李玉輝 1994：38）。從當時連帶引發而產生的「科學與人生觀」論戰的時代背景來看，[8]確實可以說是太虛想要結合佛法與人生觀的一個歷史產物。然而他的思想內容日後仍有增添，因此他的「人生佛教」思想，並不能完全涵蓋他的佛教理念。此外，他對「人生」和「人間」的看法，並非是截然劃分和涇渭分明的（江燦騰 1990：78；李玉輝 1994：38）。這也可以從筆者在〈個人、歷史與宗教：太虛大師、「人生佛教」與其思想源流〉（陳美華 2002a）一文中，討論他對「佛學」與「佛教」這兩個名詞的用法邏輯裡，得到這般的結論。所以在繼承固有、重新詮釋中，究竟印順這個「為古代佛教所本有的」（楊惠南 1991b：110）人間佛教的實質內涵是什麼呢？一言以蔽之，也就是「從人而學習菩薩行，由菩薩行修學圓滿而成佛」[9]（釋印順 1988d：99）的「人菩薩行」（釋昭慧 1995：85），一切以人為本，以人間為遊化場域，也就是《阿含經》「諸佛皆出人間，終不在天上成佛」的理念（釋印順 1970：序 2）。

五、「人間佛教」的思想來源

印順法師明確地討論人間佛教，是在民國 40 年（1951）的時候，曾經講了〈人間佛教緒言〉（1988c）、〈從依機設教來說明人間佛教〉（1988e）、〈人性〉（1988f）和〈人間佛教要略〉（1988d）等相關論題。（釋印

順 1989a : 47)。究竟印老「人間佛教」的提出，有著怎樣的思想來源？根據楊惠南的分析，共有五個思想來源，一是來自他早對於《三論》、唯識法門的鑽研心得，二是受到太虛大師所提倡的「人生佛教」的啓發，三是來自於《阿含經》和廣《律》中所含有的「現實人間的親切感，真實感」，[10]四是以時空變化來考察佛法之流變的日本佛教學者的治學方法。

p. 437

另外，梁漱溟等新儒家學者的關佛風尚，在楊惠南看來，可能也是影響印老「人間佛教」的間接、負面原因之一（楊惠南 1991a : 174~182）。

[11]在此，本文將從受到太虛大師思想的影響、佛教本身理論與實踐的矛盾、和個人的宗教觀這三個面向，[12] 主要根據在臺灣出版的繁體中文相關出版品，[13]來談印老「人間佛教」的思想淵源。

（一）受太虛大師思想的影響

就印老自身來說，他很清楚明白的點出他是「太虛大師門下的後進，受虛大師思想的影響很大」（釋印順 1989b : 221）。他同時也說他「與大師是有些不同的」，其中一個不同就在，大師說「人生佛教」，他說「人間佛教」，「一般專重死與鬼，太虛大師特提示人生佛教以爲對治。然佛法以人爲本，也不應天化、神化。不是鬼教，不是（天）神教，非鬼化非神化的人間佛教，才能闡明佛法的真意義」（釋印順 1989b : 222~223）。

也就是說，虛大師的「人生佛教」，對他有重大的啓發性（釋印順 1985 : 6），

p. 438

但是自一開始，印老就沒有完全接受太虛大師所提倡的「教理革命」，他說：「虛大師所提倡的佛教改革運動，我原則上是贊成的，但覺得不容易成功。出家以來，多少感覺到，現實佛教界的問題，根本是思想問題。我不像虛大師那樣，提出教理革命，卻願意多多理解教理，對佛教

思想起一點澄清作用」（釋印順 1985：7，1989b：224；楊惠南 1991a：177）。那麼，在印老看來，現實佛教界的思想問題是什麼？而他想要澄清的教理思想又是什麼？其實，這也就牽涉到太虛大師和印順法師的不同，和「人生佛教」與「人間佛教」的差異所在。

雖然太虛大師提倡的「人生佛教」是針對中國佛教的時弊，亦即對「鬼的佛教」、「死的佛教」的信仰之對治而提出的，但是他卻容忍對「天」的尊敬（楊惠南 1991b：112）。也就是說，「人生佛教」和「人間佛教」最大的分野所在，即在後者更進一步排除掉中國佛教重「天」的色彩，使「天的佛教」回歸到「人間佛教」。所以他不說「人生」而說「人間」。「希望中國佛教，能脫落神化，回到現實的人間」（釋印順 1985：19）。在〈人間佛教緒言〉中，他說：

太虛大師在民國十四、五年，提出了「人生佛教」。在抗戰期間，還編成一部書——《人生佛教》。大師以為：人間佛教不如人生佛教的意義好。他的唱道「人生佛教」，有兩個意思：一、對治的：因為中國的佛教末流，一向重視於——一死，二鬼，引出無邊流弊。大師為了糾正他，所以主張不重死而重生，不重鬼而重人。以人生對治死鬼的佛教，所以以人生為名。……二、顯正的：大師從佛教的根本去了解，時代的適應去了解，認為應重視現實的人生。……人生佛教是極好了，為什麼有些人要提倡人間佛教呢？約顯正方面說，大致相近；而在對治方面，覺得更有極重要的理由。（釋印順 1988c：18～21；楊惠南 1991b：112）

所以，可以說「人間佛教」是一種思想的對治，要把「人生佛教」多餘的部份「刮垢」的更乾淨，使它更澄清。而這多餘偏執的部份，就是前面提到的「天神化」信仰，這可在下面的引文中明白看出：

佛教是宗教，有五趣說，如不能重視人間，那末如重視鬼、畜一邊，會變為著重於鬼與死亡的，近為鬼教。如著重羨慕那天神（仙、鬼）一邊，即使修行學佛，也會成為著重於神與永生（長壽、長生）的，近於神教。神、鬼的可分而不可分，即會變成又神又鬼的，神化、巫化了的佛教。這不但中國流於死鬼的偏向，印度後期的佛教，也流於天神的泛濫。如印度的後期佛教，

背棄了佛教的真義，不以人為本而以天為本（初重於一神傾向的梵天，後來重於泛神傾向的帝釋天），使佛法受到非常的變化。所以特提「人間」二字來對治他：這不但對治了偏於死亡與鬼，同時也對治了偏於神與永生。真正的佛教，是人間的，惟有人間的佛教，才能表現出佛法的真義。所以，我們應繼承「人生佛教」的真義，來發揚人間的佛教。（釋印順 1988c：21～22；楊惠南 1991b：113）

依此看來，對印老而言，「人生佛教」仍然含有中國佛教天神信仰的成分，而不足以在思想上對治它。在此需要提出來說明的是，太虛曾在〈人生佛學的說明〉一文中明白地說過，「人生佛學」者，當置「天」、「鬼」等不論（釋太虛《全書》3：209）。既然如此，為什麼印老說「人生佛教」有天神信仰的成分在內呢？根據楊惠南（1991b：114～117）的看法，主要是牽涉到太虛和印順二人不同的佛身觀。

也就是說，前者接受中國傳統教派，像天台、華嚴、禪、淨、密等宗門，將佛、菩薩「天」化、「神」化的思想；後者完全視佛、菩薩為人，「不是天神，不是鬼怪，也從不假冒神子或神的使者。……佛在人間時，一樣的穿衣、吃飯、來去出入」（釋印順 1988c：23～24）。換言之，印老的佛身觀是以人為中心，是「人間」性的。他的色身與常人一樣，也會病痛、受傷、老化和毀壞（郭朋 1992：70～71），所以佛陀他自己也說「我亦如是」（李玉輝 1994：10&84）。至於佛陀色身之所以走上天、神化，是由於「佛涅槃後，佛弟子對佛的永恆懷念」，而「不免漸漸的理想化、神化」，以致失去了人的特色（釋印順 1989a：33；楊惠南 1991：192～193）。由此可以更清楚的看出，「人生佛教」和「人間佛教」的差異，以及太虛大師「長於融貫」，和印順法師「偏重辨異」的不同（釋印順 1989b：222；楊惠南 1991b：118）。

（二）佛教本身理論與實踐的矛盾

總體而觀，楊惠南提出的五個「人間佛教」的思想來源，用洪金蓮在《太虛大師佛教現代化之研究》一書中提出的二個角度，亦即佛教本身理論與實踐的問題，和個人的宗教觀來看，也是可以包含和解釋的。 [14] 就前者而言，在《遊心法海六十年》裡，印老如是陳述：

經四、五年的閱讀思惟，多少有一點了解，也就發現了：佛法與現實佛教界間的距離。我的故鄉，寺廟中的出家人（沒有女眾），沒有講經說法的，有的是為別人誦經、禮懺；生活與俗人沒有太多的差別。在家信佛的，只是求平安，求死後的幸福。少數帶髮的女眾，是「先天」、「無為」等道門，在寺廟裏修行，也說他是佛教。理解到的佛法，與現實佛教界差距太大，這是我學佛以來，引起嚴重關切的問題。（釋印順 1985：5）

由於印老對佛教理論層面的認知，與其當時所處環境中所見到的佛教現實實踐面，有相當大的差異，因而種下了他日後提倡「人間佛教」理念的種子。另外在他的〈切莫誤解佛教〉一文裡，他從四個方面來談不管是信仰佛教者或是懷疑評論佛教者，對佛教所產生的誤解，也就是由於佛教教義、制度、儀式和現況而來的誤解。在佛教教義部份，他例舉了「人生是苦」、「出世」和「一切皆空」三個普遍為人誤解的佛教名詞來說明。他說：

佛指示我們，這個人生是苦的。不明白其中的真義，就生起錯誤的觀念，覺得我們這個人生毫無意思，因而引起消極悲觀，對於人生應該怎樣努力向上，就缺乏力量。這是一種被誤解得最普遍的，社會一般每拿這消極悲觀的名詞，來批評佛教；而信仰佛教的，也每陷於消極悲觀的錯誤。

其實，「人生是苦」這句話，絕不是那樣的意思。（釋印順 1988g：286）

至於「出世」的意義，也不是要人跑到另外一個世界去，而是要人在這個世界上修行佛法，增長智慧，能夠超越煩惱，心裏清淨，通達、體驗宇宙人生永恆的真理。但是不了解者。卻誤會佛教是逃避現實。而佛法說「一切皆空」，也被認為是什麼都沒有，是消極、悲觀的。卻不知「空並不是什麼都沒有，反而是樣樣都有，世界是世界，人生是人生，苦是苦，樂是樂，一切都是現成的」（釋印順 1988g：290～291）。只不過是「沒有實在的不變體」，一切都是因緣和合而成的，叫做空（釋印順 1988g：291）。

在佛教制度方面而有的誤解，印順例舉出家和素食做說明。佛教的出家制度，引起不少社會人士的誤解，以為信佛、學佛之後，必然會走上出家路，將有礙人類社會的延續。此外，有的人以為出家無須工作，接受信徒的供養，坐享清福，像「日高三丈猶未起」、「不及僧家半日閑」之類的流傳，甚至「有些反對佛教的人，說出家人什麼都不做，為寄生社會的消費者，好像一點用處都沒有。」不知道出家人有出家人的事情，要勇猛精進，為眾生為佛教而努力（釋印順 1988g：294）。出家原是印度佛教的制度，

p. 441

素食則是中國佛教的強調。 [15]不少學佛人，每以為學佛就要吃素，不能吃素就不能學佛，把學佛與吃素畫上等號，很容易引起譏嫌（釋印順 1988g：296）。雖然以吃素來長養慈悲心，是中國佛教的一種良好德行，值得提倡，但是如果過份強調，反倒失卻佛陀落實人間性的真精神，變成不是學佛而是學吃素，實是佛教理論與實踐的一大現實問題。

三者是由於佛教儀式而來的誤解，印順認為現在在日常實踐的中國佛教儀式裡，有是與不是佛教儀式的區分，比如禮佛、禮懺、課誦等儀式，是屬於佛教所有，而燒紙、抽籤、問卜扶乩等，並非佛教裡面所有，而是古代中國傳下來的風俗習慣，演變而成，但是不了解的人，將這些儀式都視為是佛教所有，並且是迷信的（釋印順 1988g：297～301）。從其行文看來，可以看出印老界定何者是或不是佛教儀式的區判標準，主要是在「人性」或「神化」的分野上。禮佛是尊重佛菩薩；禮懺是要自己懺，要內心真切的在佛菩薩或眾僧前懺，以消除或減輕障礙苦難的業力；至於早晚課誦，也可以依個人實際的情形而定時間，並不一定要誦什麼經，念什麼佛，或誦持多久。但是燒紙、抽籤、問卜扶乩等宗教行為，則是背離佛教人間精神的舉動，都與佛教無關，應該避免。

最後則是由於佛教現況而來的誤解。在印老行文的當時，常聽到的有兩種，一是以為印度的亡國是因為信仰了佛教，因而認為信仰佛教的國家就會衰亡，於是武斷的認為，要中國富強的話，就不能信仰佛教；另外一個誤解則是以為佛教對社會沒有益處（釋印順 1988g: 303～304）。

印老說：

近代中國人士，看到天主教、基督教等辦有學校醫院等，而佛教少有舉辦，就以為佛教是消極，不做有利社會的事業，與社會無益，這是錯誤的論調！最多只能說：近代中國佛教徒不努力，不盡責，決不是佛教要我們不做。過去的中國佛教，也大抵辦有慈善事業。（釋印順 1988g：304）

這種於社會無益說的佛教現實狀況，以及以上所提到的幾種廣被不管是信或不信佛教者誤解的情形，對印老而言，應可說是一種佛教本身理論與實踐的問題，而其「人間佛教」的倡導，也就在這個矛盾的脈絡中展現光華。

p. 442

（三）個人的宗教觀

再就個人的宗教觀而言，印老在〈我之宗教觀〉一文裡，分七個面向來探討他對宗教的見地。一、宗教的意義是自證化他。二、宗教的本質是人類意欲的表現，「依佛法說：宗教的本質，宗教的真實內容，並不是神與人的關係。宗教是人類自己；是人類在環境中，表現著自己的意欲」

（釋印順 1988h：5）。三、宗教的特性是順從、超越。雖然一切宗教都具備這兩者，而從重點來說，著重於順從的，是他力宗教，如信神、信上帝等；著重於超越的，是自力宗教，如佛教等。四、宗教的層次是多神、一神、梵我、唯心、正覺。前四者是唯神、唯我、唯心，追根究原，只是同一內容——自性見（我見）的變形。佛教則是否定了神教、我教、心教，實現為人間正覺的宗教。五、宗教的類別有自然宗教、社會宗教和自我宗教。自然宗教，大體同於多神教，以自然界的具體事物，如日、月、山、風、水、火、樹……等等為信仰對象。社會宗教，如我國的祭祀祖先。自我宗教，如基督宗教（PS：基督宗教包含了基督教 & 天主教）、伊斯蘭教、佛教、和印度教中的吠檀多派等，是人類要求自我生命的永恆、福樂、平等、自由、智慧、慈悲的意欲表現。換句話說，「自然宗教，為人類意欲表現於自然界的，顯示了人類對於自然的態度。社會宗教，為人類意欲表現於社會界，顯示了人類的社會性。自我宗教，為人類意欲表現於自己身心，而顯示了怎樣的傾向於身心淨化，自我完成。」「所以佛教的人間性，人間成佛，才從自我宗教的立

場，含攝得社會宗教的特性」（釋印順 1988h：21）。六、宗教的價值是強化自己、淨化自己。一切在乎自己，不但自求多福，就是某些外力的護助，也是自力（自善根熟，或自心誠切）的感召，必須經由自己而表現出，即使是他力的神教，也是以依賴他而強化自己為主。七、宗教理想的實現是永生、無生和新生。雖然永生和無生看似相反，其實是可以相通的，都是爲了要得到新生。「所以佛說無生，不是死了完了，是要在現實人生中，徹底的來一番自我革命，使自己實現爲無限清淨的『慧命』。這樣的無生——新生，要在現前去實現」（釋印順 1988h：27）。以進達究竟圓滿，才是永生與無生的真意，也就是宗教最高理想的實現。

因此總結以上所說，印老的宗教觀，誠如他在該文的開頭就表明的，他是佛教徒，是以佛教的見地來看宗教及其價值與深淺不同（釋印順 1988h：1），並且認爲佛法是宗教，一種自我的宗教，不能以神教的眼光去看它。而自我宗教不是別的，是人類自己意欲的表現，即自己的要求新生。雖然有人以爲可以獲得他力的加被、拯救，其實還是自力自救。也唯有人類自身的新生淨化，才是宗教的真實意義，才能促成社會的真正進步（釋印順 1988h：28～29）。就此而看，印老的宗教觀是以人類爲中心，充滿人間，而趣向佛道的。在此他的「人間佛教」理念已是朗朗呈現，所以要追溯他的「人間佛教」

p. 443

思想起源，他個人的宗教觀，應是一重要而不可忽略的探源線索。

行文至此，有一個有趣的現象，亦即太虛與印順各自有一篇名爲〈我之宗教觀〉的文章，從他們各自對宗教的認知與體認來看，我認爲也是一個很好的面向，去區分「人生佛教」與「人間佛教」不同的地方。 [16] 對太虛而言：

個人自心修證之實際曰宗，而本之以教化他人者曰宗教。……宗、是自心修證之實驗，言語不及，他人不能共知，然是教之根本所在。由此根本發揮表現教化他人，使他人共了則謂之宗教。……宗教者，有內心修證之經驗為宗本，而施設之教化也。詹姆士謂宗教為內心之經驗，略近斯理。（釋太虛《全書》21：244）

至於印順對宗教的定義則是：

宗，指一種非常識的特殊經驗；由於這種經驗是非一般的，所以有的稱之為神祕經驗。教，是把自己所有的特殊經驗，用語言文字表達出來，使他人了解、信受、奉行。如釋迦牟尼佛在菩提樹下的證悟，名為宗；佛因教化眾生而說法，名為教。……所以，宗是直覺的特殊經驗，教是用文字表達的。依此，凡重於了解的，稱為教；重於行證的，名為宗。

（釋印順 1988h：3）

從他們兩人各自對宗教所下的定義來看，不難發現兩人都認為宗教包含自證、化他的兩面，只不過前者的自證部份，帶有比較強的神祕色彩，為言語所不能表達，與人所不能共知；後者雖然也認為這種經驗是非常特殊，也可以名之為神祕經驗，不過仍然是可以用語言文字去表達、呈現出來，使人能夠了解、接受，進而實地去實行。另外的不同是，前者舉證、類比西方的思想家來突顯，後者回歸佛陀為依歸，這種情形，並非只是一兩處而已，在他們龐大的文集裡，隨處可見此特色。雖然一如楊惠南所說的，太虛的「人生佛教」和印順的「人間佛教」都是同感當時中國佛教衰敗的危機，不滿傳統中國佛教不關心現實社會，而試圖有所改善的反應，同時也都是受到當時整個中國大時代環境的刺激，而提出的佛教改革理念（楊惠南 1991b：

p. 444

111&122），但是顯然的，前者適應、回應時代的成份高些，後者主要是立基在佛教的主體上，來因應、變化時代。換句話說，太虛的「人生佛教」企圖融攝西學、世學於佛學以強壯佛教；印順的「人間佛教」是追求「純正佛法」（釋印順 1985：54）的張揚，以佛法研究佛法，把握、理解佛法，以回歸自強佛教。

雖然印順「人間佛教」主張的特性是少適應，強調主體性，也是他真切體認、了解佛法後的應然結果，但是就如上節所言的，時代也在刺激他、圓熟他。這可以從他的《印度之佛教》的自序中看出來：

七七軍興，避難來巴之縉雲山。間與師友談，輒深感於中國佛教之信者眾，而卒無以紓國族之急，聖教之危，吾人殆有所未盡乎！……二十七年冬，梁漱溟氏來山，自述其學佛中止之機曰：「此時、此地、此人」。

吾聞而思之，深覺不特梁氏之為然，宋明理學之出佛歸儒，亦未嘗不緣此一念也。佛教之遍十方界，未來際，度一切有情，心量廣大，非不善也。然不假以本末先後之辨，任重致遠之行，而競為「三生取辦」、「一生圓證」、「即身成佛」之談，事大而急功，無惑乎佛教之言高而行卑也！（釋印順 1970；楊惠南 1991b：122～123）

在這段引文裡，雖然看不見儒佛爭辯的痕跡，不過在他的其他篇文章，像〈評熊十力的新唯識論〉（釋印順 1988i）以及〈中國的宗教興衰與儒家〉（釋印順 1988j）等等文章裡，在在可以看到他對儒家主流支配的意識形態和文化、思想的批評。而這些爭辯或對話，都可說是「此時、此地、此人」，從不同面向與角度，對其時代的一種關懷與回應，也就是個人在其所處時代中的歷史過程。

六、歷史的重疊、交錯與未完成[17]

什麼人會提出怎樣的理念、思想或論述，實與其所處的歷史和社會有密切的關係。

p. 445

這種情形，縱使對被譽為現代哲學之父的笛卡爾（1596～1650）也難例外。雖然在《大百科全書》（*La Grande Encyclopédie*）中，利亞

（*Louise Liard*）和譚納里（*Paul Tannery*）在介紹笛卡爾的生平敘述中，儼然認為：「這位現代哲學之父的思想及他的思想歷程，完全是他個人內心的事。他的思想可以從他所處的時代抽離開來。要瞭解他的思想，也無需對他所處的時代、環境及當時的歷史有甚麼認識」（石元康 1998b：30）。但是，根據石元康，他認為這是把一個哲學家的思想體系「非歷史化及非脈絡化（*decontextualize*）」的錯誤，他還進一步引用圖明（*Stephen Toulmin*）的說法來說明：

圖明指出，這種對哲學的瞭解是一種錯誤。把一個哲學思想體系非脈絡化，我們將無法瞭解那個哲學家為甚麼會處理他所處理的問題，以及他為甚麼會認為他所提出的答案是一種好的答案。他接著指出，笛卡爾之所以把追求確定（certainty）看成是哲學的主要工作的原因，是由於受到當時兩個大的歷史事件的影響。一是法國國王亨利第四的被刺，另一件則是自 1618 至 1648 的三十年戰爭。（石元康 1998b：30）

在此值得注意的是，亨利四世的被刺身亡和三十年戰爭，都是與宗教有最直接的關係。前者是爲了調和新教與天主教之間的鬥爭不成功而遇害；後者則是新舊教之間直接衍發的戰爭。就圖明或石元康來說，笛卡爾就是因爲身處這樣一個時代，面對到這樣的歷史情境，才會提出他的哲學問題和尋求解決的答案。石元康（1998b：31）說：

不管圖明的講法是對還是錯，我們可以從其中學到的是，哲學並非獨立於文化的一種在共相中進行的活動，哲學家也是對他所處的時代發問題以及提出答案。就像黑格爾所說的，沒有一個哲學可以超越它的時代，哲學只是把時代的精神把握在思想中。

對此說法，筆者深表贊同。一個思想家的偉大之處，往往就在他的思想內容的時代性，與其不被時代性所侷限的超時代性。十九世紀是一個東西方歷史照面、衝擊的時代；二十世紀延續了衝擊，加入了學習、會通；到了現今二十一世紀，在「世界地球村」、「全球倫理化」的認知和推廣下，將更無法避免東西文化的相互沖激或吸納。這種情形，對身處臺灣的我們而言，已部份是、也將更會是一個具體實存的歷史經驗。

p. 446

究竟，歷史是什麼？是一個很難簡易回答的大哉問。本文也無嘗試回答此問題的企圖。倒是想從西方「理性哲學的完成者」（石元康 1998a：49），也是談述現代歷史哲學不可或缺的思想大家之一的黑格爾

（Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770～1831），就他十九世紀初的眼光，對中國歷史所做的分析，來作一討論。

在黑格爾的眼中，中國和印度的歷史都只是「非歷史的歷史」

（**unhistorical history**），因為在他對「歷史」這個概念的理解中，一個文化一定要包含變化（**change**）、新的生命和進步這三個因素，[\[18\]](#)才能構成歷史（Hegel：126～127）。雖然他承認中國有一部很完備的寫的歷史，但是他認為中國文化只是在時間中綿延，因此只有延續，而沒有歷史（石元康 1998a：71～74）。

也就是說，對黑格爾而言，中國固然有改朝換代的變化，但是這些變化只是純粹人事上的變化，而不是一個社會根本組織的改變，因而也就沒有新的事物的出現，並且使得一個文化由一個階段邁向另一個階段的進步發生。所以在他的判斷下，中國是一個非歷史性的歷史（石元康 1998a：74～75）。

根據石元康，如果我們接受黑格爾對歷史這個概念必須具備上述三要素的說法，那麼，似乎也就可以理解，甚至不得不同意，黑格爾對中國或東方所下的「非歷史性的歷史」的判斷。石元康（1998a：75）說：

中國自秦統一天下成為一個專制帝國以來，它所經歷的變化基本上是非歷史性的變化。也就是說，在價值觀、宇宙觀、社會結構等根本的哲學觀念上，中國文化並沒有經歷過革命性的改變，有的只是一些枝節性的變化。就這個意義上講，辛亥革命以前或甚至以後一直到今天，我們基本的哲學原則仍是幾千年前的那些原則。

不論我們對歷史的概念有怎樣不同的界定或說法，就二十世紀以前的中國而言，很難否認黑格爾所批評的事實。但是，十九世紀的撕裂、殘毀，並且延續到二十世紀前半期的革命、爭戰，種種因外而內的劇烈變化，就算十九世紀以前的中國是非歷史性的歷史，十九世紀以後的中國史，恐怕就有很大的空間與向度，可以重新檢視與探究了。

同樣的，這套言說也適用來看中國佛教史。中國佛教文化也可以說是非歷史性的歷史。佛教自傳入中國並漢化以來，幾乎完全傍隨著中國文化的腳步，沒有什麼歷史性的變化，

也不見新事物、新生命的衍發，就更不必說從一個階段躍進另一個階段的進步發生了。然而，到了十九世紀，中國佛教也面對到種種因外而內所產生的變化，所以也可以說，十九世紀、特別是二十世紀以後的中國佛教史，儼然有很大的空間與向度，可以重新檢視與討論。而「人生佛教／人間佛教」的提出與實行，使佛教契合時代的腳步，邁入所謂現代化的脈絡，應該是一個最佳切入面。而與此佛教現代化有密切關係的佛教歷史人物，首推太虛大師。[19]順此脈絡而下的第二位，則是本文的主題人物印順法師。

在黑格爾非直線式的歷史觀中，世界歷史人物佔有一個極為重要的位置。黑格爾認為，歷史的發展是透過質的跳躍，從一個歷史階段轉變到另一個歷史階段，而在這轉變的關鍵時刻，歷史人物所代表的是某種新的原則及目的的出現與體現，也就是由一個時代到另一個時代的歷史的新頁（石元康 1998a：63～64）。雖然，以黑格爾的標準來說，不論是太虛大師或印順法師，似乎還不能像亞歷山大、凱撒或拿破崙之類算是「世界歷史人物」，但是在中國佛教史，或是更廣泛的現代漢傳佛教史來說，太虛大師代表了漢傳佛教歷史新頁的開始，而印順法師則是此新頁的發揚之最主要的關鍵者，可以說是「佛教歷史人物」，在漢傳佛教或臺灣佛教歷史上佔有不可抹滅的位置。

印老這個佛教歷史人物——這個「個人」，他一生的思想、行誼，雖然在中國或漢傳佛教歷史上佔有不容抹滅的位置，但是在整體中國歷史或中國近代史、以及臺灣歷史上，恐怕很難有其主體的可見度。在我們一般所讀的歷史書籍中，宗教往往只是被一筆帶過，或者經常也是可有可無、可以省略的部份。[20]不似西方的基督宗教，在西方整體的歷史發展過程中，佔有不可忽視的主體、甚至主導位置，而中國的宗教與其歷史的關係，大多是隱而不顯、若有似無。若就佛 Y 本身來說，也不似布洛克所指出的基督宗教，「本質上是一個歷史的宗教：一個將其最主要教義奠基於事件之上的宗教」

（布洛克著、周婉窈譯 1989：37）。[21]

究竟佛教是怎樣的一個宗教，或者是否可以套用或改變黑格爾對中國或東方所下的「非歷史的歷史」的判斷，而說佛教是「非宗教的宗教」，實非本文所能顧及，有待日後更多篇幅的討論與深究。在此倒是想對本文所提及的主要內容，即印老人間佛教的思想源流的源流面，稍作著墨。所謂人間佛教的思想源流，也就是其「起源」（origins）、「開端」

（beginnings），或者是說人生佛教或人間佛教思想究竟是怎樣形成、發生的？

曾經，在西方的歷史學界或思想界，將起源研究視為研究的第一要務。根據布洛克，十九世紀法國學界「對起源的偶像崇拜」，已經成爲一種「偏執狂」，「而且，在歷史思想的發展過程中，它已經享有特權。」當時代一致典型的觀念，是如聖伯弗

（Sainte-Beuve, Charles Augustin 1804~1869）所言：「以好奇之心，我仔細檢視並記下一切的開端（beginnings）。」或是在布洛克的記憶中，稍後於聖伯弗的勒南（Renan, Ernest 1823~1892）所曾經說過的：「在所有的人類事物之中，研究其起源該在其他一切研究之前」（布洛克著、周婉窈譯 1989：35）。[22]

爲什麼在那個時代會對起源研究如此熱衷？在布洛克看來，這是因爲想「藉著極遙遠的過去來說明最近」（布洛克著、周婉窈譯 1989：35），或者「人們之所以這樣勤勤懇懇地用過去來解釋當代，也只是爲了想爲當代辯護或加以非難」（布洛克著、周婉窈譯 1989：37）。對布洛克而言，「起源」這個字彙，含混不清，令人不安。他甚至認爲：「任何尋求人類活動之起源的研究，同樣潛藏著把世系與解釋混爲一談的危險」（布洛克著、周婉窈譯 1989：38）。

布洛克舉基督宗教研究作範例來說明。他說，歷史學者將天主教當成一個被觀察的對象，就算「知道其開端，對了解實際的宗教現象是不可或缺的，但卻不足以解釋該等現象」（布洛克著、周婉窈譯 1989：37~38）。因爲一個宗教信仰之所以流傳下來，並不完全在於它的起源，「它是如何傳下來的」亦是問題的所在。對布洛克而言，「宗教之教義涉及整個人類環境的問題。高大的橡樹是從小小的櫟子長成的。但是只有遇上適宜的土壤及氣候條件時，才有此結果」（布洛克著、周婉窈譯 1989：38）。

布洛克對十九世紀西方以起源取向為研究的無所避免、偏執迷思趨勢，所做的反省、批判，並對其成為諸多研究領域的主要研究課題和取向，提出「正當性」的質疑（布洛克著、

p. 449

周婉窈譯 1989：37）。在此，筆者也將對本文所以討論印順法師人間佛教思想源流的正當性，作一說明。究竟臺灣的學界，或是更限定範圍到佛教的學術界，為什麼會對起源研究感興趣，並採取此研究取向，也是因為「好奇之心」的驅使，才「仔細檢視並記下一切的開端」，還是因為也認為「在所有的人類事物之中，研究其起源該在其他一切研究之前」，或是因為祖先崇拜的心靈？由於筆者並未對此做過深入的瞭解，不宜在此多贅詞。

而本文之所以對人間佛教思想的源流作探討，並不是因為對起源研究的執迷或熱衷，也非認為研究起源該在其他一切研究之前，也無意用過去來解釋當代，或是為了想藉此來為當代加以辯護或非難，更不是基於祖先崇拜的心靈，主要是抱持近似布洛克的「橡樹櫟子長成說」的態度，來看為什麼人間佛教思想會在那個時代、這個人的身上發展出來。就像布洛克所說的：「為什麼觀念的轉移會發生在當時——不早不遲。傳染病的蔓延預設了兩件事：細菌的繁殖，以及在疾病侵襲的時刻有適合繁殖的場所。」「簡言之，一樁歷史現象絕不能與其發生的時刻分開來了解」（布洛克著、周婉窈譯 1989：40）。布洛克的此種說法，相當類同於佛教的因緣觀之說，而這也就是本文探討人間佛教思想源流的正當性之所在。

最後，想對當代臺灣佛教研究的狀況稍作討論，作為本文的休止曲。在此主要是依傍在人間佛教這個脈絡，來談當代臺灣佛教研究。也就是說，在當代臺灣因著人間佛教思想、理念，所發展出來的宗教或社會實踐，而形成的宗教、社會現象，臺灣佛教史學界對此現象如何探討研究的狀況來說。如果將「當代臺灣佛教」做為漢傳佛教或是臺灣佛教研究的一個次領域，在這個具有完整性的次領域裡，人間佛教可以說是這個次領域內很重要的主軸「傳統」。[\[23\]](#)

在此想借用麥肯泰爾（Alasdair MacIntyre）將一個傳統的初步發展分為三個階段的理論，來看這個形成於當代臺灣還相當年輕的傳統是怎樣發展而來的。麥肯泰爾在他的《誰的公正？那一種理性？》

(Whose Justice? Which Rationality?) 一書中說到，傳統本身就是一個理性的具體表現，而並非是如啓蒙運動以來絕大部分的人對傳統的瞭解一般，認為傳統所代表是像柏克 (Edmund Burke) 所說的「未經反思的智慧」，是沒有理性可言的，也就是沒有反思、批判的能力，無法發展出智性探究 (intellectual inquiry)

p. 450

的一面。在麥肯泰爾看來，只有當一個傳統的生命力衰微時，這種柏克式對傳統的瞭解才能應用得上，而一個有生命力的傳統本身正是理性實現的場所，他所要強調的重點就是「傳統的合理性」

(the rationality of traditions)，認為一個傳統的初步發展可以分爲三個階段：

第一階段是建立起相關的信仰、經典以及權威，而這個傳統中的人對於這些經典、信仰及權威深信不移。這些經典、權威及信仰構成了該傳統的核心部份。第二階段是，在經過了一段時間後，有些問題及縫隙出現。這些問題對於這個傳統而言構成一種潛在的威脅。在這個階段中，傳統中的人在想辦法如何解決這些問題及彌補這些縫隙，但是，尚未找出解決的辦法。第三階段是，在經過努力後，對於這些問題提出了解決的辦法，但問題的解決所隨著而來的是對這個傳統中有些問題、信仰的重新建構及評價。經過這些重新評價及建構的過程之後，這個傳統的內涵又變得較為豐富，生命力也變得較為旺盛。(MacIntyre 1988: 355; 石元

康 1998c: 9~10)

麥肯泰爾的傳統初步發展的三階段說，或許也適用在分析當代臺灣人間佛教的發展上。人間佛教發展的第一階段是建立相關的信仰、經典以及權威時期，這個時期可以說是自戰後開始，至今仍在延續。而在此延續的發展過程中，交疊的出現了第二階段的現象，一些問題、縫隙已經出現，構成一種潛在的危機、威脅。相信等到這些問題或縫隙更形擴大或更明顯化的時候，佛教人士將會更積極的尋求解決之道，形成一股更強大的反省、批判力量來對治問題，雖然目前已有一些有心之人已經憂心

於某些問題的存在了，但是尚未到第二階段的成熟氣候。因此，第三階段也還在尚未發展的未來。

不過筆者深信，這個尚未到來的第三階段是一定會出現的。理由是，就算漢傳佛教也如其所在的國家、社會一般，可以說是一個非歷史性的宗教，持續長久的時間沒有變化，缺乏新的生命，也不見所謂的進步，但是畢竟這個持續長時間的傳統，並沒有喪失它的生命力，也具有它深厚的根基，可以在因緣具足的歷史關鍵時期，發揮出它的傳統的理性能力，人生／人間佛教的出現即是一個很好的例證。而且，如果將當代臺灣佛教放回或放入整個漢傳佛教的傳統脈絡來看，可以說臺灣人間佛教的開展，是漢傳佛教的第三階段時期。也就是說，在十九世紀開始，在經過有心人士的努力，到了二十世紀初太虛大師提出和力倡人生／人間佛教的理念，企圖對積弊的中國佛教提出解決的辦法，進而產生的是對這個傳統中的有些問題和信仰的重新建構及評價，而這也就是印順法師的人間佛教思想內容之所以關鍵的所在。在經過這些重新評價及建構的過程之後，

p. 451

這個傳統的內容又變得較為豐富，生命力也變得較為旺盛。這也就是戰後臺灣人間佛教的發展時期和內容。

根據麥肯泰爾，一個傳統從第二階段邁入第三階段所發展出來的智性探究，是一種「由傳統所構成」(tradition constituted) 和「構成傳統」

(tradition constitutive) 的理性實踐活動，它除了對外在的自然世界和社會世界有更深入的瞭解之外，同時也對傳統自身變得更為瞭解。而「傳統的合理性就存在於這種不斷的深入瞭解之上。」這種能夠不斷地對傳統本身做瞭解，並且不斷地解決它本身所碰到的問題的發展，也就是一種進步的表現。換言之，這個傳統本身所展現出來的，是一種進步的發展(石元康 1998c: 11~12)。就此進步的意義來說，漢傳佛教也是在進步的發展中。

而要對當代臺灣佛教的發展與現象做研究或分析討論，也就是佛教學術界的主要任務之一。以整體臺灣佛教學術界來說，以史學的方法或採用歷史的角度和取向的研究，可以說是這個學界內佔有很大比重的部門。

如果將佛教史學研究放入歷史學界的脈絡來看的話，有一些情況是相當值得注意的。

根據盧建榮，戰後臺灣歷史學界對二十世紀世界史壇的改革、發展都有所回應。回顧二十世紀世界史壇，有所謂「史學三變」的發展，舉其犖犖大者而觀，「先是反對絕對客觀主義，繼則反對唯統治階層馬首是瞻的政治史和思想史，改而提倡社會史，末則呼應後現代主義使現代歷史學所標榜的相對客觀性降至最低」（盧建榮 1999：8~9）。

而臺灣史學界對此史學三變的回應，盧建榮是從西方史學譯著和評介的角度來說明。1968年有英國史學家卡耳的《歷史論集》中譯本出版，七〇至八〇年代有《食貨》的復刊和《史學評論》的出現，1996年則有美國史家林·亨特（Lynn Hunt）等人所著的《歷史的真相》之中譯本問世等等（盧建榮 1999：9）。就此而觀臺灣佛教史學界，似乎並未對世界史壇或者臺灣史學界的發展做出回應。當然我們可以質疑，為什麼需要對此學術潮流做出回應？佛教史學研究可以自成格局，何需跟隨世界史學的腳步，或吸納世界史學研究的方法和理論？

固然此種質疑也不無道理，但是如果著眼於當代佛教發展或現象的研究，恐怕要做出比較切當的分析、說明或解釋、詮說，已經到了必須要有新的概念架構和新的理論加入的時候了。在此武斷地說佛教史學研究是一個學術傳統，應該不為過。既然是為一個學術傳統，更該具有反思、批判的理性和智性探究的能力。並且，歷史知識往往是隨時代而變的。「今天我們所要的歷史知識，和乾嘉時代人所要的不同。因為現實環境不同，所面對的問題不同，所要找尋的答案自然也不同」（錢穆 1986：14）。

而現今臺灣佛教傳統和佛教史學傳統所在之地，已經是一個相當不同於戰前的環境，所謂東西方文化的界線，隨著經濟的自由化、貿易的全球化和網際網路的無邊化等等利便，

p. 452

使我們的日常生活和文化已經交錯東、西，所謂「外國的」理論方法和意見，恐怕已經不再全然是「外國的」，吸納、運用這些理論方法在學術研究上，也是有其正當、合法、適用性，而不是如錢穆所曾經說過的：「你想拿外國的理論方法和意見來硬敲入中國老百姓的腦子裏去，這又那裏是民主精神呀！而且將是一件永遠不可能的事」（錢穆 1986：17

~18)。一個有生命力的傳統，它本身是一個活的有機生命體，不僅具有承先的作用，能夠在這個傳統本身中尋覓到開展的資糧，也能夠吸融傳統外的新事物，而更涵藏和能夠發揮它啓後的能力。歷史也就這樣延續、變革或跳躍地發展了下去。

p. 453

【參考書目】

方志強

2001 〈「進步」的理念：內涵與定義〉，《思與言》39（3）：173~206。

王任光譯，Edward H. Carr 著

1998〔1968〕《歷史論集》。臺北：幼獅文化事業股份有限公司。

石元康

1998a 〈從理性到歷史——黑格爾論中國〉，刊於《從中國文化到現代性：典範轉移？》頁49~89。臺北：東大圖書公司。

1998b 〈現代化與中國當前哲學的課題〉，刊於《從中國文化到現代性：典範轉移？》頁29~48。臺北：東大圖書公司。

1998c 〈傳統，理性，與相對主義——兼論我們當前該如何從事中國哲學〉，刊於《從中國文化到現代性：典範轉移？》頁3~28。臺北：東大圖書公司。

石朝穎

1993 〈「人學」的詮釋問題〉，《哲學雜誌》4：124~137。

冉雲華

1992〔1990〕 〈太虛大師與中國佛教現代化〉，刊於《中國佛教文化研究論集》，頁 221～238。臺北：東初出版社。

布洛克著、周婉窈譯

1989 《史家的技藝》。臺北：遠流出版事業股份有限公司。

江燦騰

1989a 〈臺灣當代最偉大的佛教思想家印順盛正〉，刊於《人間淨土的追尋——中國近世佛教思想研究》，頁 229～234。臺北：稻鄉出版社。

1989b 〈孤獨的佛教哲人〉，刊於《人間淨土的追尋——中國近世佛教思想研究》，頁 235～238。臺北：稻鄉出版社。

1990 〈太虛大師的「人間佛教」思想探源——兼論其與「人生佛教」的時代關聯性〉（一九九〇年佛光山佛學會議論文），刊於《現代中國佛教思想論集（一）》，頁 75～120。臺北：新文豐出版公司。

p. 454

李玉輝

1994 《當代「人間佛教」思想的探討——兼論原始佛教的人間性格》。香港私立能仁學院哲學研究所。碩士論文。

洪金蓮

1995 《太虛大師佛教現代化之研究》。臺北：東初出版社。

康樂

1989 〈導言：布洛克與《史家的技藝》〉，刊於《史家的技藝》，布洛克著、周婉窈譯，頁 1～12。臺北：遠流出版事業股份有限公司。

陳美華

2002a 〈個人、歷史與宗教：太虛大師、「人生佛教」與其思想源流〉，《思與言》，審核出版中。

2002b 《法鼓十年（1989～1998）：從農禪寺到法鼓山的立基與開展》，審核出版中。

郭朋

1992 《印順佛學思想研究》。臺北：正聞出版社。

楊惠南

1991a 〈佛在人間——印順導師之「人間佛教」的分析〉，刊於《當代佛教思想展望》，頁 173～220。臺北：東大圖書公司。亦刊於《佛教的思想與文化——印順導師八秩晉六壽慶論文集》（1991），釋聖嚴、釋恆清、李志夫、藍吉富、楊惠南編著，頁 89～122。臺北：法光出版社。

1991b 〈從「人生佛教」到「人間佛教」〉，刊於《當代佛教思想展望》，頁 75～125。臺北：東大圖書公司。

錢穆

1976〔1937〕《中國近三百年學術史》。臺北：臺灣商務印書館。

1986 《中國歷史精神》。臺北：東大圖書公司。

1988 《中國歷史研究法》。臺北：東大圖書公司。

盧建榮

1999〔1996〕〈後現代歷史學指南——讓我們重畫國內大學歷史教學的版圖〉，刊於《歷史的再思考》，凱斯·詹京斯（Keith Jenkins）著、賈士衡譯，頁 7～35。臺北：麥田出版股份有限公司。

p. 455

釋太虛

——〈人生佛學的說明——十七年夏在上海儉德儲蓄會講稿〉，刊於《太虛大師全書 3—五乘共學》（二），頁 205~216。

——〈我之宗教觀〉，刊於《太虛大師全書 21—宗用論》（十三），頁 243~252。

釋印順

1970 《印度之佛教》。臺北：正聞出版社。

1985 《遊心法海六十年》。臺北：正聞出版社。

1988a 〈平凡的一生〉，刊於《華雨香雲》，頁 1~150。臺北：正聞出版社。

1988b 〈我怎樣選擇了佛教〉，刊於《我之宗教觀》，頁 301~306。臺北：正聞出版社。

1988c 〈人間佛教緒言〉，刊於《佛在人間》，頁 17~28。臺北：正聞出版社。

1988d 〈人間佛教要略〉，刊於《佛在人間》，頁 99~126。臺北：正聞出版社。

1988e 〈從依機設教來說明人間佛教〉，刊於《佛在人間》，頁 29~73。臺北：正聞出版社。

1988f 〈人性〉，刊於《佛在人間》，頁 75~97。臺北：正聞出版社。

1988g 〈切莫誤解佛教〉，刊於《佛法是救世之光》，頁 285～305。
臺北：正聞出版社。

1988h 〈我之宗教觀〉，刊於《我之宗教觀》，頁 1～29。臺北：
正聞出版社。

1988i 〈評熊十力的新唯識論〉，刊於《無諍之辯》，頁 1～56。臺
北：正聞出版社。

亦刊於《現代儒佛之爭》，熊十力等撰、林安梧輯，頁 221
～268。臺北：明文書局，1990。

1988j 〈中國的宗教興衰與儒家〉，刊於《我之宗教觀》，頁 30～
54。臺北：正聞出版社。

1989a 《契理契機之人間佛教》。臺北：正聞出版社。

1989b 〈冰雪大地撒種的痴漢——「臺灣當代淨土思想的新動向」讀
後〉，刊於《人間淨土的追尋——中國近世佛教思想研究》，江燦騰著，
頁 221～225。臺北：稻鄉出版社。

釋昭慧

1995 《人間佛教的播種者》。臺北：東大圖書公司。

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich

? (出版年代不能確定)

Philosophy of History, tr. J. Sibree. New York: P. F. Collier and Son.

MacIntyre, Alasdair

1988 *Whose Justice? Which Rationality?* London: Duckworth.

Shils, Edward

1981 *Traditions*. Chicago: University of Chicago Press.

p. 456

Individual, History and Religion: Shi Yinshun's "Humanistic Buddhism" and Its Origins

Meei-Hwa CHERN
Institute of Ethnology, Academia Sinica

Summary

This paper adapts the "man"-oriented historical discourses of Marc Bloch (France, 1886~1944), Edward H. Carr (Britain, 1892~1982), and Mu Qian (China, 1895~1990) to a theoretical framework useful in examining the life of Shi Yinshun (China,

1906), his concept of "humanistic Buddhism/human-realm Buddhism" (renjian fojiao), and its origins. Furthermore, I discuss the interrelationships of the individual and his/her thoughts, history, and religion. At the same time, I discuss different viewpoints in historical studies of Taiwanese Buddhism rooted in the tradition of humanistic Buddhism, and conclude with an effort to engage new approaches to Buddhist academic research.

關鍵詞： 1. Individual 2. History 3. Religion 4. Shi, Yinshun

5. Humanistic Buddhism (renjian fojiao)

[1] 本文是筆者有關「個人、歷史與宗教」這個主題寫作的系列之二，之一是〈個人、歷史與宗教：太虛大師、「人生佛教」與其思想源流〉（陳美華 2002a）一文，將由《思與言》出版。由於這兩篇論文同屬一主題系列，再加上太虛大師與印順法師雖然相距十六歲（前者出生於 1890 年，後者出生於 1906 年），但是仍屬同一世代的人（如果以三十年為一世代的話），因此這兩篇論文所採用的整體架構完全一致，只是討論的主題人物不一樣。換句話說，這兩篇論文的摘要、第一、二和第六節的內容幾乎完全一樣，只有小幅的差異；而第三、四和第五節，則分別就主題人物的「生平」、「思想」與其「思想源流」三方面來鋪陳與討論。在此要特別感謝兩位匿名審稿者的細心審閱、批評指教和寶貴意見的提供，使本文的可讀性更高，可對話的空間和思考的觸角更廣，特此致謝。

[2] 此處的「歷史人物」一詞，是泛指曾經在歷史留名的人，而不是黑格爾式的英雄歷史人物，像亞歷山大、凱撒或拿破崙之類的人物（石元康 1998a: 63~65）。

[3] 審稿者 A（以收到審核意見的時間先後標示）表示，本文「從特定的『人』的討論概念出發，到與『當時的現代化脈絡』（筆者註：審稿版並沒有在本文中此句話後面到逗號前面的那些文字）的關聯之間，並未透過具體的歷史證據或經驗來進行，卻宛若先搬來若干現成的調味料通統攪拌在一起後，再揮灑到另一碗已半成品的麵上——在本文中，即指三、四、五共三節與印順個人或人間佛教思想的片段各家研究成果。」另外又指出，本文在結構上，主要是從「人→歷史環境→人與環境對話後」這樣的思想內涵來進行的。他說：「事實上，不需要有任何史學理論的素養，也可以或必須在研究上包含這三者。亦即，作者的理論是普遍性的常識，毫無必要的大量摘述到本文中，故縱使全部刪除，也不影響主題的討論。（底線為原審稿者所畫的）」對此批評，筆者可以欣然接受，卻也有話要說。筆者並不否認，即使將本文所引用的理論的部分全部刪除，也不會影響本文主題的討論。但是也想反過來問，加入理論架構的鋪設，既然也不會影響主題的討論，那麼有刪除的必要嗎？而且，如此做法還有可能製作出不同的學術成品，那麼又何妨一試。或許，將攪拌在一起的現成調味料揮灑到另外一碗半成品的麵上，可以成爲一道學術佳餚也不一定。縱使不盡理想，若能引發更多類同的嘗試，也就不枉此番努力了。至於筆者所引用的理論是不是「普遍性的常識」，個人認爲可以根據另外一組西方有關「常識」（**common sense**）的學理論述，再發展更進一步的討論，於此就先留待給各位讀者自評了。

[4] 於此想略作說明的是，本文所使用的「人」概念，主要是以大發展於二十世紀西方哲學的「人學」（**the theory of Man**）或「哲學人類學」

（**philosophical anthropology**）對「人」的界定，即認爲「『人』是個『活生生的人』，也是『歷史』中的『具體實存者』」（石朝穎 1993：126），這樣的指涉和意涵來架構已有相關理論的鋪陳的。在此種「人」的概念下，本文中的「個人」，雖然主要是指印順法師「個人」，但是並非限定用法，也可以指任何在本文中提到的其他「個人」，而所有的個別「個人」，則都是在「人」的概念範疇下來談述的。

[5] 本段與下一段有關卡耳的部分，筆者已在另外一文〈法鼓十年（1989～1998）：從農禪寺到法鼓山的立基與開展〉（陳美華 2002b）中述及。

[6] 對錢穆（1986：129）而言，要談中國傳統文化，要從中國歷史上的中國人來談。他說：「總之，中國文化就在中國人身上。因此我們要研究中國文化，應該從中國歷史上來看中國的人。」

[7] 在楊惠南（1991b：110）的研究中，印老自 1952 年（也就是民國四十一年）以後，就一直定居在臺灣。

[8] 此論戰的時代背景筆者已經在〈個人、歷史與宗教：太虛大師、「人生佛教」與其思想源流〉一文中提及。

[9] 楊惠南（1991a：185～186）在〈佛在人間〉一文中，也認為此點最足以看出「人間佛教」的特色。

[10] 此處審稿者 B 所提出的回應觀點，筆者認為值得引列出來供大家參考如下：

這裡應注意的是，除了「現實人間的親切感、真實感」之外，印順法師的「人間佛教」是「堅持大乘」的。如《華雨集》第五冊第 17 頁說到：「那時，我多讀『阿含』、『戒律』、『阿毘達磨』，不滿晚期之神秘欲樂，但立場是堅持大乘的（一直到現在，還是如此）。」雖然印順法師「人間佛教」的思想與《增壹阿含經》：「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也」有密切關連。但印順法師的「人間佛教」是重於「菩薩行」的，特別是重視龍樹學。如《印度之佛教》〈自序〉第 6～7 頁中對龍樹學的菩薩觀讚嘆道：「龍樹集其成，其說菩薩也：1.三乘同入無餘涅槃而發菩提心，其精神為『忘己為人』。2.抑他力為卑怯，『自力不由他』，其精神為『盡其在我』。3.三阿僧祇劫有限有量，其精神為『任重致遠』。菩薩之真精神可學，略可於此見之。」大眾部末派所傳的《增壹阿含經》雖也談到菩薩思想，但與印順法師所推崇的菩薩精神還是有些不同。總之，「龍樹學」對印順法師「人菩薩行」思想的影響值得進一步探索。

[11] 李玉輝（1994：85～89）在其碩士論文裡提到，印順法師「人間佛教」的思想發端淵源有四，基本上完全同於楊惠南的前四種看法，因此不再贅敘。另外，審稿者 A 指出，本文「對當時最重要的時代思潮——社會主義——與『人間佛教』的相關性，毫不關注。但，不論太虛或梁漱溟——此兩者都是印順『人間佛教』思想的先行者——都是受此時代思

潮的巨大衝擊，才發生後來的思想轉變，因而，作者可以說，是在忽略重大時代思潮下，即進行相關討論的。」對此質詢，有必要在此稍作說明。有關當時重要思潮對人間佛教所生的衝擊或影響，筆者並非沒有注意到，對相關文獻資料也已經有所掌握，但是沒有放在本文中討論，是因為筆者認為應該另文處理，而這也牽涉到筆者對「人間佛教」主題一系列寫作的整體結構問題。

[12] 會採取這三個面向，並不/筆者的任意揀擇，也是牽涉到筆者對「人間佛教」主題系列寫作的整體結構和理論的問題。因為不是三言兩語能夠說的清楚，在不違本篇論文的整體性的前提下，也就不在本文中交代了，想等幾篇相關的論文完成之後再來整體呈現。

[13] 由於筆者認為，臺灣和大陸的相關研究成果可以區分為兩筆不同的論述資料，因此筆者並未在本文中包含並討論審稿者 A 所提出的兩筆著作，即何建明的《佛法觀念的近代調適》（廣東人民出版社，一九九八年），和鄧子美的《傳統佛教與中國近代化——百年來文化衝撞與交流》（上海：華東師範大學出版社，一九九四年）。

[14] 參看本人在〈個人、歷史與宗教：太虛大師、「人生佛教」與其思想源流〉一文中的討論（陳美華 2002a）。

[15] 筆者原來不是用「強調」而是用「發展」一詞，但是誠如審稿者 B 所指出的：「其實印度如來藏系經典已經提到『不食肉』，如印順法師《學佛三要》第 78~79 頁說：『不食肉，為大乘佛教——《楞伽經》，《涅槃經》，《央掘摩羅經》等所特別主張的。』因此若說『素食則是中國佛教的發展』，可能比較容易引起誤解。」筆者於是將「發展」一詞改為「強調」，以免引起誤解。

[16] 審稿者 B 對此處的回應是：「注意到太虛大師與印順法師各自有一篇名為〈我之宗教觀〉的文章，從他們各自對宗教的認知與體認來比較『人生佛教』與『人間佛教』之異同，很有意義！」

[17] 審稿者 A 對本文的此一小節也有意見，認為筆者「(居然大發起作者的相關歷史評論，並反向下探當代的臺灣佛教問題)(粗體為原審稿者

所加)。」對此可以有一大堆相關理論可以支持筆者的此種做法，在此就以石朝穎(1993：136)的話語來作個註腳，他說：

我們從事於「哲學」或「歷史」的「理解」或「講解」，如果不是回歸到我們自己的目前來思考的話，又有何真意可言呢？到頭來也只不過是對一堆即有的「文字資料」，作一些裝飾性的「說明」，滿足一下所謂的「求知慾」罷了，這也就無怪乎當代歐洲的重要「詮釋學」大將之一的魯道夫·布特曼 (Rudolf Bultmann, 1844~1976) 要認為：我們對歷史知識的理解，同時也是對我們自己的理解。

(Historical Knowledge is at the same time knowledge of ourselves.)

[18] 「進步」的理念，一如方志強 (2001：173) 所言，可以說是「近代西方思想上最具特色與最普遍的主題。」對此理念的形與流行發展，可以參閱方志強於 2001 年刊登在《思與言》的〈「進步」的理念：內涵與定義〉一文。

[19] 可參見冉雲華 (1992) 的〈太虛大師與中國佛教現代化〉。

[20] 審稿者 A 認為，筆者此處的「論斷與史實有不符之處」，其所提出的例子是國史館於 2001 年 10 月 23 日，在國家圖書館國際會議廳所舉辦的「二十世紀臺灣歷史與人物學術討論會」中，「戰後的印順法師和日據時期的林德林二人，是會議上被討論的臺灣佛教史上的兩大代表性人物，但此會議並非佛教圈的學術活動，而是國史館的一般歷史與人物的重要學術研討會。侯坤宏博士，是歷史學者，任職國史館，其專文〈印順法師對中國佛教的研究與批判〉，全文五萬多字，都是歷史與思想的嚴謹研究。」審稿者因此認為筆者的論斷與史實有不符之處。筆者認為審稿者所舉之例，並不能結論出筆者的論斷與史實不符這樣的論斷出來。況且在筆者的歷史觀點中，所謂的「史實」或「歷史事實」並非只有一個，國史館的此次研討會，並不能推翻目前一般歷史書籍或教材中，對佛教或宗教少有著墨的「歷史事實」，而且也不能以此來論說印老這個「個人」，在整體中國歷史、中國近代史、或臺灣歷史上，已經有其主體的可見度了。

[21] 在此筆者不是把西方的基督宗教當作所謂的標準或規範的指標（**normative referent**），來看佛教或其他宗教，而是作為一個參照、比較點，並不預設孰優孰劣。

[22] 布洛克所舉之例有《基督教的起源》（**The Origins of Christianity**）和《當代法蘭西的起源》（**The Origins of Contemporary France**）等書（布洛克著、周婉窈譯 1989：35）。

[23] 根據石元康(1998c:6), Edward Shils(1981:15)於其 **Traditions** 一書中，並未說明理由地指出，一個傳統的構成起碼要有三代的傳承。石元康則提出他的看法，認為構成一個傳統至少需要三代的原因，是因為它一方面需要承先另一方面則要啓後。由此三代說的說法，人生／人間佛教思想傳承，也已經歷經大虛大師，印順法師，星雲法師、聖嚴法師和證嚴法師，以及由諸位法師所領導的教團弟子等至少三代的傳承，稱其為一個傳統已經言不過其實了。