

# 人間正道是滄桑

## ——後印順時代的台灣人間佛教

宣方

中國人民大學宗教學系副教授

### 緣起

台灣佛教的變遷，特別是近二十年來台灣佛教的蓬勃發展，在學術界已經引起廣泛的關注，台灣島內島外相關的學術研討會不少，並有一批相當深入的研究論文和著作問世。筆者對現代佛教發展中的這一台灣現象有相當的興趣，對於有關著作和論文也一直留意，但也限於留意而已，談不上專門的研究。由於筆者既沒有對台灣佛教作過深入的長時間的實地考察，也沒有系統搜集和整理相關資料，甚至連相關研究成果也沒有全盤掌握，只是閱讀了在大陸和網路上能夠便利取得的若干種著作，加上一些相關的報導，自然也不可能有系統的分析 and 深入的思考，因而以下所論，只是學習各方學者特別是台灣本土學者的著述的些許感言，就其性質而論，不過是一篇讀書筆記而已，算不上學術論文，資料不足、見解不確、推論不謹、引喻失當等疏漏之處在在皆是，仍祈各方高明不吝指教。

鑑於對台灣佛教的整體發展歷程的觀察和描述性著述為數已經不少，以不同學科的方法特別是宗教社會學和比較宗教學的方法來觀察和分析台灣佛教的各個側面並總結其中經驗得失的論述更是相當豐富，因此筆者以下所論，將略人之所詳而詳人之所略，對台灣佛教的演進過程只是一筆帶過，對台灣當代佛教的繁榮景觀的描述和歸納也只是點到為止，本文的後半部分著重分析台灣佛教發展中的隱憂，並對今後應當努力的未竟課題提出自己的意見。是圍繞「後印順」這一概念，從思想史的角度分析建構後印順佛學思想的必要性和可能性。

### 一、台灣佛教之繁榮景觀

台灣佛教發皇於明鄭時期，其後經過清代閩南（尤其是鼓山湧泉寺法脈）佛教和民間擬似佛教的混同發展、日據時期的皇民化和戰後的大陸正信佛教艱難復興等曲折演進[註 1]，到一九六〇年代後期，已經有長足的發展，特別是一九八〇年代以後，更是突飛猛進，到上個世紀末，已經發展成規模空前、蔚為壯觀的格局。具體表現為：

(一)**佛教寺院和佛教徒數量的劇增**。根據中國佛教會的統計，到一九八九年底，台灣佛寺數量已超過四千零一十一所，出家眾達八千九百零五人[註 2]，佛教人口四百四十八萬五千六百人。[註 3]二〇〇〇年台灣領導人陳水扁在會見佛教界代表的時候也說，台灣人口九〇%以上是宗教佔四〇%以上，據此推測則佛教徒佔八百萬以上。[註 4]

(二)**佛教文化事業的蓬勃發展**。佛學院數量和學員數量增加，佛教刊物、佛學研究著作迭出。[註 5]

(三)**佛教在社會生活的各個方面作用越來越明顯**，尤其是在慈善事業方面有出色的表現。

(四)**佛教對社會和個人的作用得到社會各界的肯定**，主流媒體中經常可以聽到佛教界的聲音，政治家也競相拉攏和爭奪教界力量。

(五)**佛教的宗教活動與世俗社會形成良性互動**，一方面是佛教積極服務於社會，而佛教的優質服務也得到回饋：佛教弘法活動得到社會各界的大力支持，大型法事應者雲集，募捐活動一呼百應。

二十世紀後期台灣佛教的迅猛崛起，是漢語佛教發展史上的一大盛事，就世界範圍宗教發展而論也堪稱奇觀。

## 二、台灣佛教繁榮之原因分析——宗教社會學的觀點

台灣佛教何以取得長足的進步，特別是在近二十年中蓬勃發展？個中原因，學界已有豐富的討論，且在某些方面達成相當一致的共識，這裡標舉其中若干要點。

從宗教社會學的角度來考察，宗教是整個社會有機體中的一部分，其變化發展依賴於整個社會的變化發展。台灣佛教的發展，自然也不能獨立於台灣社會的整體變遷之外。

事實上，台灣佛教的興起，離不開一九六〇年代中期以來台灣經濟快速發展的強力支持[註 6]。經濟的發展，帶動就業機會增加，人口流動性加快，都市化程度加深，而社會的快速變遷又加劇現代人心靈的孤獨感和疏離感，越來越多的人離開原來的鄉土社會而被拋入都市，在都市鋼筋水泥的森林裡獨自徬徨，咀嚼著「繞樹三匝，無枝可棲」的苦澀。這時候宗教的靈光，比任何時候都更能慰藉他們落寞無依的心靈。與此同時，經濟發展也為佛教獲得財富的布施提供了更大的可能。

然而，經濟的發展並非同步帶動宗教的擴張。台灣佛教的快速增長，雖然肇因於一九六〇年代中期，但真正因緣具足而獲得蓬勃發展，則是在一九八〇年代以後，特別是台灣政治解嚴以後。對於政治體制丕變與宗教規模劇張之間的關聯，李志夫教授依據官方統計資料所

作的描述十分直觀，其分析也相當有力。茲據李文製作表格舉證如下：（資料來源：據李志夫一九九六年所引官方統計資料；帶\*項原文未明確指出年份，茲據上下文初步標定為一九八九年，待核）

王順民根據李亦園、瞿海源、鄭清霞等人的研究成果[註 7]，製作了〈歷年來台灣地區寺廟教堂統計〉表，也頗有助於我們理解台灣宗教的蓬勃發展：（詳細資料來源見王順民〈當代台灣佛教變遷之考察〉第三一七頁）

表一：台灣正式登記之宗教團體與宗教財團法人統計表

年 代	宗教團體	宗教財團法人
1950	7	2
1954	9	5
1971	13	53
1989*	25	63
1993	106	168

表二：歷年來台灣地區寺廟教堂統計

西 元	1936	1960	1970	1980	1990	1990
寺廟教堂	3,700	3,835	6,254	9,368	16,597	16,667

上述兩表的資料提供給我們關於台灣宗教自一九六〇年代以來特別是一九八〇年代以來急劇發展的直觀印象，雖未直接反應佛教的發展規模，但鑑於學界一致公認佛教乃近二十年台灣宗教發展中的優等生，故據此推測佛教發展的規模速度應非孟浪。此外，王順民根據《台灣地區佛教寺院庵堂總錄》、《世界佛教通訊錄》、《重修台灣省通志·卷三·住民志·宗教篇》等資料製作的〈台灣地區佛教寺院庵堂數量的變遷〉表，資料雖然不夠充分[註 8]，但亦有相當參考價值：

表三：台灣地區佛教寺院庵堂數量的變遷

區 域	1977 (A)	1985 (B)	1989 (C)	1994 (D)
台北市	187	缺	235	286
台北縣	117	229	208	268
基隆市	43	45	66	65
宜蘭縣	26	65	55	58
桃園縣	38	55	63	83
新竹市	52	54	36	43
新竹縣	52	44	32	40
苗栗縣	41	73	55	67
台中市	40	51	58	80
台中縣	57	93	105	131
彰化縣	44	92	60	82
南投縣	57	88	111	121
雲林縣	170	176	35	45
嘉義縣	48	92	30	43
嘉義市	48	31	21	20
台南市	31	46	39	50
台南縣	48	123	96	111
高雄市	72	缺	67	95
高雄縣	77	188	128	160
澎湖縣	18	37	14	29
屏東縣	53	116	85	94
台東縣	20	34	26	34
花蓮縣	25	34	44	55
<b>總 數</b>	1,264	1,766	1,669	2,060
<b>寺院成長率</b>		0.40	-0.06	0.23

(資料來源及相關說明見王順民 1995 年，第 323—324 頁)

由上述三表，可以發現解嚴前後台灣佛教在規模上有相當大的擴張。這一膨脹現象，顯然不是單純經濟因素可以解釋的，但可以由馬克思主義的宗教社會學理論得到很好的解釋：經濟的發展是在很基礎的層面影響和培育宗教的消費市場，而作為上層建築的宗教對經濟基礎變化作出的回應，要受政治制度等其他上層建築的制約，自然會相對滯後。而且與經濟基礎相比，同為社會上層建築的政治制度對宗教的影響則更為直接。[註 9]解嚴以後，原有的政治威權大大削弱乃至趨於瓦解，使得佛教從政權和官方意識形態的束縛中解放出來，獲得自由發展的空間。特別是一九八九年元月公佈的《人民團體法》第一章〈通則〉第七條規定：

人民團體在同一組織區域內，除法律另有限制外，得組織二個以上同級同類之團體。但其名稱不得相同。[註 10]

更是直接衝擊到中國佛教會，使其依賴戒嚴體制的庇蔭通過壟斷傳戒權的方式實施的一元化領導失去了天然的合法性，「中華佛光協會」、「中華佛教青年會」、「中華佛教護僧協會」等全島性的佛教社團乃紛紛崛起。以中華佛光協會為例，其組織規模和會員人數均已遠遠超過「中華佛教會」，且進一步發展成為「國際佛光會」，這種組織形態的多元化和國際化，深刻改變了台灣佛教的生態和格局，對台灣佛教的發展的影響延續至今。

同時，隨著政治解嚴，市民社會（civil society）得到恢復和成長，社會結構由原來近乎國家－民眾的直接控制模式回復到國家－社會－民眾的常態。這種基礎性的社會結構調整反過來又進一步消解政治威權和意識形態話語對宗教信仰市場的影響和控制，鞏固市民社會的多元價值取向和信仰自由選擇，從而使得經濟發展帶來的宗教信仰需求增量由潛伏狀態釋放為直接的宗教訴求。與一元化組織形態的終結對佛教的直接影響相比，這種變化對佛教發展的影響更為基本，更為深遠。

上述經濟、政治、社會因素，對佛教發展而論都有重要影響，但也都是外在的制約條件。它們為佛教的發展提供足夠的可能性。但這種發展機會對所有宗教而言都存在，何以佛教在新形勢下的宗教發展中最令世人矚目？恐怕還必須從佛教自身尋求原因。

當我們把探究的目光投向佛教自身，那麼近幾十年來最令人矚目的變化之一無疑是佛光、慈濟、法鼓、中台四大道場的崛起（也許還應當加上後起之秀——靈鷲山）。這四大道場所擁有的資源在整個佛教界佔有相當可觀的份額。不僅如此，其舉首投足、動靜行止，足以牽動社會的視聽，主流媒體往往以他們作為整個佛教界的代表。因此，探尋他們成功的奧秘，在相當大的程度上，有助於我們理解台灣佛教興起的內在原因。

學界在總結四大道場成功的奧秘時，幾乎無一例外地指出以下幾個因素：

**一是有具非凡魅力的宗教領袖。**如佛光山的星雲法師、慈濟的證嚴法師、法鼓的聖嚴法師、中台的惟覺法師，都是具有相當個人魅力、在攝眾弘法方面有傑出才能的組織者。他們的所作所為再一次印證了「人能弘道，非道能弘人」的古訓。

**二是善於運用大眾傳媒。**如星雲法師在弘法改進方面善於與時俱進，在台灣佛教界率先引入幻燈機、廣播、電視等弘法手段，他的大型講經活動之規模、氣勢更是不遜於任何頂級的流行歌曲演唱會。無怪乎江燦騰稱其「既是最先懂得利用現代傳媒工具的大師，又是極富超時代經營理念的佛門中人」，並稱許他「開創千年典範」。[註 11]

**三是具有現代化的經營頭腦和能力。**如星雲法師運用類似經營百貨公司的手法推動佛教事業；證嚴法師以財務公開的現代會計制度經營慈濟功德會；聖嚴法師推動以禪學與都市企業相結合的都市佛教，均有相當過人之見識與才具。[註 12]

以上所論，均是用宗教社會學的方法來分析近幾十年來台灣佛教崛起的內外因素。這種方法的長處顯而易見，即容易作定性乃至定量的驗證，但其不足也不容迴避，即它不太注重佛教作為一種宗教的超越性向度，或曰佛教的宗教性內涵。

### 三、台灣佛教思想史的印順時代與人間佛教

有鑑於此，一些治思想史的本土學者，如藍吉富、楊惠南、傅偉勳等先生均不約而同地從思想史的理路來剖析台灣佛教的興起。此中他們特別重視印順法師的傑出貢獻。他們認為，印順法師以「立足於根本佛教之純樸，宏闡中期佛教之行解（梵化之機應慎），攝取後期大乘之確當者」為根本立場的佛學研究，通過對阿含學的闡揚、對中觀學的詮釋、對大乘三系的判攝，提倡以菩薩行為基調的佛教實踐，凡此種種，均對二十世紀漢語佛學有重大貢獻。以《妙雲集》為代表的印順著作的刊行，不但對台灣知識階層接受佛教、提昇佛學研究的水準有重大的促進作用，而且其影響至今仍在持續、擴散和加強。當代著名台灣佛教史家江燦騰先生以敏銳的學術洞察力將印順思想的總體品格界定為「人間佛教」。[註 13]這一觀點隨即為楊惠南等其他學者所接受，印順法師也於一九八九年編撰出版《契理契機的人間佛教》一書，等於認可江氏及學界之命名。同年星雲在與趙樸初（被後者稱為「千載一時，一時千載」）的會晤中，則將人間佛教界定為整個二十世紀中國佛教的主流和精神特質，乃至未來佛教的發展方向和目標，並於九月出版《如何建設人間的佛教》一書，進一步闡釋這一主張。這種界定，完全跳出了此前學界僅就印順思想談人間佛教的窠臼，體現了一代佛教巨人的恢宏眼界。

對「人間佛教」這一概念所指涉的內容，目前兩岸學界人言人殊，但大體不出以上兩途：即江燦騰、楊惠南、藍吉富、釋昭慧、傅偉勳等學者，以此指稱印順思想之特質，比較強調它與太虛法師人生佛教在內的既往思想的差異和斷裂。此中尤以昭慧法師對印順法師人間佛教思想的概括總結最為完駭。而星雲法師則以此指稱整個二十世紀的中國佛教，尤其是二十世紀後半葉台灣佛教的主流思想精神。聖嚴法師、龔鵬程、王順民等學者都是在後面這種較為寬泛的意義上理解人間佛教。[註 14]大陸學者大體上也傾向於後一種立場。[註 15]

這種對人間佛教或寬或窄的界定並不影響學界對人間佛教內涵作出大同小異的歸納。如劉錦昌認為，人間佛教的思想主要在於：(一)人成即佛成，由人發心修菩薩行；(二)重視人與人間的菩薩勝行；(三)菩提心的內容為菩提願、大悲心、性空慧。江耀國認為人間佛教的要點有二：(一)以菩提心利他為要；(二)以人間為本。楊惠南認為人間佛教的特質在於：(一)回歸根本佛教和初期大乘佛教；(二)凡夫菩薩的強調；(三)人間淨土的提倡。[註 16]

與此相應，教界、學界都一致認為，人間佛教的核心立論乃在於對現實人生／人間的重視，它所針砭的是傳統佛教給人「隱遁避世、消極無為」的山林佛教以及「經懺齋焰、送死度鬼」的神鬼佛教的消極印象。同樣，無論各方是否同意將人間佛教視為印順思想的專利商標，但都不否認印順思想在二十世紀中國佛教思想史、特別是台灣數十年來佛教思想中的重要貢獻。如藍吉富認為，「光復後到一九九四年印老停筆的這一段期間，如果台灣佛教界沒有出現印老的著作，那麼這一段佛教思想史或佛教學術史是會黯然失色的。」[註 17]邱敏捷也認為，台灣近數十年的佛學研究，若抽去印順導師的著作，將只見漣漪不見水花。[註 18]就此而論，藍吉富把一九四九—一九九四年的台灣佛教思想史稱為「印順時代」不為無據。[註 19]

#### 四、後印順時代的台灣人間佛教

##### (一)「後印順時代」：概念之提出與理據之分析

上引藍吉富教授論文進而認為，一九九四年以後的台灣佛學已步入「後印順時代」，其理由如次：

在一九九四年以後，印老不再有新的研究超過出版。對於他人的請益，多由侍者代筆。對於學界的批評，也未見回應。倒是印老的學生輩（如昭慧法師等人）為他的思想做辯解的例子，愈來愈形常見。讓人覺得台灣佛教思想史上的一個新階段即將形成，而這前後兩階段，無疑的，印老的學說都是屬於絕不可忽視的樞紐性地位。在前一階段，印老的學說結構逐漸構作成形。而後一階段的主要內容，當是印老學說、思想的發揚、

落實、接受批判，以及由批判而來的相互討論。我是在這一意義下，用「後印順時代」一詞的。[註 20]

筆者認為，藍教授提出的「後印順時代」概念有其重要意義（詳後），但對其所持理據則持批評態度。因為判分思想史的時期，注重的是思想觀念自身的演進以及蘊含於其中的問題意識的轉換和方法範式的興革。所謂後印順時代，也應當作如是觀。因此，印老本人是否有新的撰述、對學界之批評是否親自作回應，都是相當表層的因素，不構成思想從一個時代演進至另一個時代的表徵。就像在宋明理學史上，我們可以把王陽明以前的理學包括元末明初的理學統稱為朱熹時代（如果不考慮朱陸異同），而不必以朱子是否撰述作為立論依據。反之，即使是同一思想家，如果他本人思想前後有重大轉折，也應當判入兩個時期。如當代西方哲學家維特根斯坦，其前後期著作分別開啓二十世紀西方語言哲學的兩大流派。

而且，從思想史的角度看，印順思想不必拘泥於印順本人的思想，也可以包括其追隨者的思想，兩者之間不存在庫恩所謂範式的轉換。就像毛澤東思想並非毛澤東一人的思想，也融入了周恩來、劉少奇等中共領導人的思想。只有當後起者的思想在問題意識上已有根本性的突破，從而導致思想範式的轉變，才成為一個新時代、新體系，如鄧小平理論之於毛澤東思想。以此衡之，以昭慧法師為代表的學生輩雖然在個別具體問題上有在印順思想基礎上更進一步的發揮（如昭慧法師對八敬法的嚴厲批判），但整體上只是對印順思想作闡釋、發揮、精確化和實踐層面的落實而已，還談不上超越印順思想。

至於學理層面對印順思想的各種批評，無論批評者的學養是否足以挑戰印順、學風是否端正、駁論是否有力，大體說來仍是正常的學術爭鳴。它或許可以作為學術動態的風向標，反映學術生態的某些消息[註 21]，但本身並不構成思想分期的判據。

質言之，藍吉富教授所列的各項條件均不足以構成「後印順時代」業已來臨的判據。相反，我們倒是可以從中看到印順思想在台灣佛教界，無論是理論層面的接受還是實踐層面的落實，都還遠未達到充分的程度，[註 22]推展印順學仍然是一項未竟的工程。就此而論，台灣佛教思想在整體上仍然處於印順時代，所謂「後印順時代」還遠未成為現實。

儘管藍吉富教授據以論證「後印順時代」的各項判據均大有問題，但筆者以為，「後印順時代」的提出仍是一個嚴肅的學術議題，絕非大行其道的「後」學虛火在佛教思想史研究中的蔓延，更非過眼煙雲的學術泡沫。

為論述的明快起見，筆者在此首先闡明自己的立場。本文所謂「後印順時代」，是指思想史發展的這樣一個階段：其中既包括對印順思想的繼承和發揚，也包括對印順思想的批判和超越。它所繼承和發揚的是印順「人間佛教」的總體品格和基本精神，而對印順思想的批

判和超越則主要體現為因應「人間佛教」實踐推展的需要而修正印順思想中的某些具體論斷和結論。本文以下所論的「後印順時代」便是以這樣一種後印順思想為其特質。需要強調的是，它顯然只是一種願景期許而非現實描述。

## (二)「後印順時代」之必要性

這裡首先碰到的問題是，我們何以要期許這樣一種願景，提出「後印順思想」作為一種新範式的必要性何在？簡單地說，這是當前台灣佛教發展中面臨的各種問題所要求的解決之道。

關於台灣佛教發展中所面臨的弊病和隱憂，教界（如昭慧法師）和學界（如江燦騰先生）都不乏目光敏銳的觀察者，這裡我們不必重複他們列舉的種種具體表現，只是根據論題的需要，從思想史的角度來透視其中深層的矛盾和結構性張力：

**基本立場：**台灣佛教應向何處去？是正本清源，回歸佛陀的本懷？還是與時俱進，適應當代社會的需要？前者是一種本色化的訴求，後者則內含世俗化的衝動。就純粹理論層面而論，兩者自可以取得協調，但落實為具體的實踐，則必然因為價值目標的優先秩序不同而產生分歧乃至矛盾。就台灣佛教的發展現狀而論，我們一方面固然對其與時俱進的實踐創新能力歡喜讚歎，另一方面又不免擔心隨之而來的過濃的商業化氣息會傷害佛教作為一種宗教信仰的純度和深度。在台灣佛教花團錦簇、烈火烹油的蓬勃發展中，那位耄耋之年的老人發出的「佛教在繁榮中衰落」的嘆息，幾乎要淹沒在一片掌聲和叫好聲中了，而且顯得那麼不合時宜，然而哪一個嚴肅的研究者和行動家能忽略這盛世危言中蘊含的睿智和洞察呢？同樣，激進的革命家們儘可以嘲笑謹守傳統佛教章法並身體力行的舊式僧人，但誰又能嘲笑他們尊重傳統、延續慧命的虔虔向道之心呢？徘徊在傳統與現實之間的台灣佛教，如何在一種後現代的語境中處理本色化與世俗化的張力、平衡激進派和基要派的立場、確立其主體性格，實在是發展中所面臨的最深刻的矛盾與最根本的任務。

**功能角色定位：**與上述基本立場的猶豫不決相關，另一個使得台灣佛教主體性格曖昧不清的因素是，台灣佛教在自己的角色定位上也是缺乏自覺的。本來任何一種宗教都應當兼集祭祀和先知的角色，既提供現世關愛，又提供終極關懷，而台灣佛教在很大程度仍未擺脫傳統中國佛教的局限，祭祀的功能要超過先知的功能，善於充當社會變遷中的減震器，卻不善於扮演社會變革的吹鼓手；樂於提倡個人層面的「心靈環保」理念來移風易俗（誠然重要而且基本），卻不太樂於社會層面的政治批判；長於從事慈善事業，對個體心靈遭受的苦難提供慰藉，卻不太長於甚至不太願意介入社會運動，從源頭上激濁揚清，減少苦難。

同樣，在宗教功能上，台灣佛教也顯得不夠完整。它對現實人生的關注確實秉承了人間佛教的基本性格，但這種關注往往在實踐中被淺化和俗化，如解脫生死的終極關懷被窄化為

樂生順死的具體技巧，體重生生的實踐品格往往淺化為對現世福報的追求。如何在角色和功能上確定更健全的品格，也是台灣佛教確立自主性所不容迴避的問題。

**具體路線：**在台灣佛教發展過程當中，神異化、實用化的誘惑始終拂之不去，在藏傳佛教、南傳佛教的刺激下，配合中國人歷來之實用理性，將來會更泛濫。大規模的法事活動、蓋廟造像、經懺齋焰仍然是佛教的宗教生活的主要內容，相對而論，佛教學術研究對於保障佛教信仰的作用仍然未能得到足夠重視，佛教學術研究的理性和獨立更得不到尊重，在很大程度上仍是實用主義的利用和踵事的點綴而已。至於教界群策群力，精誠合作，共同提昇佛教研究的品味則更難得與聞。

上述問題，都可以歸結為對宗教性資源深度模式的忽視，以及由此而來的宗教靈性資源的過度耗損乃至趨於耗竭的危機。要解決這類問題，需要的不只是各種技術性的縫隙補苴，更重要的是需要確定一種根本的指導思想。前文說建構後印順思想有其重要意義，正是在這一問題意識下的斷言。

就台灣佛教思想的現狀而論，印順法師的人間佛教思想無疑是建構未來指導思想的最寶貴的思想資源之一，而且其中也的確有相當大的理論闡釋空間來因應這些問題，因此它無疑會在建構這種指導台灣佛教發展的根本思想中扮演舉足輕重的角色。

問題在於：1. 建構這樣一種根本性的指導思想是把印順思想現成地拿來應用就行，還是需要百尺竿頭、更進一步？2. 在這種建構活動中，是否還有其他重要的思想資源尚未引起我們的重視？

在思考問題 1 時，印順思想中強烈的反傳統傾向及其在實踐中可能造成的困境，是我們首先需要謹慎對待的。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。[註 23]

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抵觸，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。

### (三)「後印順時代」的佛教思想如何可能：資源與進路

要超越像印順法師這樣不世出的傑出思想家，對漢語佛學思想建設來說，短期內幾乎是不可能之任務（mission impossible），然而如果我們認同「後印順思想」建構的必要性，就至少應當去思考這種可能性。因此以下將進一步探討超越印順思想的「後印順思想」是否可能及如何可能。

對相信「學術思想遲早總會進步」這一教條的筆者來說，超越印順思想的抽象可能性毋庸置疑，況且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。

對這一問題的思考就關涉到我們前面提出的問題 2，即在印順思想之外，還有哪些思想資源能為我們建設未來的漢語佛學所依憑。

這裡我們姑且懸置佛教聖典和歷代宗門論述[註 24]，徑直考察現當代的佛教理論與實踐。

就理論層面而論，私見以為，在建構超越印順思想的後印順學時，有兩大當代佛學的理論資源值得重視：一是太虛大師的人生佛教，二是呂澂先生的佛學思想。前者的人生佛教思想在創作動機上與印順相仿佛，然而呈現出來的理論品格卻更注重圓融性，足以與印順思想的批判性相輔相成。[註 25]後者與印順法師同樣對中國傳統佛教思想持嚴厲的批判態度，然則歸宗唯識。兩者思想的攻錯，似可為我們重新闡發傳統思想的正面價值作借鑑。

與此相應，另一個可以作為建構後印順學的思想資源是台灣佛教特別是四大道場的實踐經驗。這一點值得詳細申述。

私見以為人間佛教在台灣之發展，從思想源泉上來看，聖道耀東南的印順法師功不可沒，整個台灣佛教無不沐浴其法乳。但是同樣值得注意的問題是，在人間佛教事業上做出卓越成績的四大山頭，從直接的思想繼承上來說，均非直接實踐和繼承印順思想，而是另有淵源。即使是從印順法師出家的證嚴上人，其事業在多大程度上受印順的啟發也值得懷疑。因此如何總結他們的成功經驗，仍然值得深思。

雖然各大山頭都有人研究，且已有多種研究著作問世，但大多採用宗教史學和宗教社會學的方法，且往往著眼於具體的技巧，如媒體之運用，現代企業之經營方式等。而這些人物作為宗教師如何運用他們的宗教智慧，卻沒有人很好總結。[註 26]

以星雲大師為例，他開創的這種國際性的佛教事業能夠有如此成績，堪稱中國佛教史上創造一種新範式的大師，其成功自非僥倖，也不能說單是其經營技術所能致。其宗教智慧的發揮運用，也是一個重要的因素。

這種實踐中的人間佛教思想，理當認真總結，特別是在超越宗教性資源的物化開發技術的層面，回歸到純粹的精神性的宗教性活力源泉，看看它們對古老的佛教思想如何作出與時俱進的詮釋，從而使之大化流行，廣被天下，使得死經典成為活動力再人格化和內在化，對於佛教在將來的發展意義重大。尤其是短時間內台灣還看不到會有第二個像印順法師這樣不世出的人物，因此總結這種實踐的經驗尤顯得重要。

私見以為，印順法師是典範人物，星雲法師同樣是典範人物，前者是立論創新之典範，後者是實踐革新之典範。而且都有深刻的理論價值值得總結。學術界對此重視不足，猶如大陸老派的馬列主義者不承認鄧小平的貢獻，認為鄧小平的貓論過於小兒科。但實則學界對於星雲的評價不足，與新聞界流於膚淺的吹捧，同樣是對星雲模式的深度內涵的忽視，原因在於學術界過於偏重從形而下的術的一面來歸納總結和批評釐衡，對其超越性的道的一面缺乏足夠同情之瞭解。[註 27]於是我們看到的只是一個長袖善舞、多財善賈的佛教企業家，而不是一個開創中國佛教千古未有之新局面的傑出的宗教師。

當然，說星雲模式值得從佛學思想上認真總結，不是說星雲本人就是佛學理論的大師（星雲本人的抱負也不是以學問僧自期），而是說其中有深層的理论價值。這種經驗不總結，果真只看見其中術的一面而忽視其中對宗教性資源的創造性詮釋與轉化，對佛光山和佛教界全體都非幸事。對佛光山而言，如果沒有這種總結和提昇，那麼今日花團錦簇之事業縱然盛極一時，也會因為失去靈魂和核心而在繁榮中走向衰落；而對台灣佛教界整體而言，果真出現這種前景恐怕也應該有唇亡齒寒之感。今日之台灣佛教學術界，受惠於佛教界良多，如果坐視這種局面的發生，甚至為自己的預言命中而沾沾自喜，那麼學者不但辜負了學者鑑古知今的文化使命和價值擔當，同樣也應當有切膚之痛吧！

因此，從佛教本位的立場出發，從靈性資源可持續發展的角度，總結和提昇四大山頭，推而廣之乃至整個台灣佛教界人間佛教實踐的經驗和教訓，對於未來台灣佛教的發展，實在意義重大。這和繼承和發揚印順法師的人間佛教理論，同樣意義深遠。此前，這兩股力量雖然也有互相呼應之處，但尚未達到水乳交融的地步。而未來台灣佛教的發展動力，很可能來自這兩者的結合。

「革命尚未成功，同志仍需努力」，二十世紀的一位偉人在他臨終時面對自己創立的偉業如此勉勵其戰友。——希望茁壯成長的台灣人間佛教以此自勉。

「天若有情天亦老，人間正道是滄桑」，二十世紀中國歷史上的另一位巨人在他的事業臻至頂峰的時候曾寫下豪情如許的詩句。可惜的是，後來他也未能免於由勝而驕的慣性，在他的後半生留下讓後人詬病的一頁。——希望台灣人間佛教的發展以此自警。

祝福台灣，祝福大陸，祝福二十一世紀的中國人間佛教健康走向二十二世紀！

### 補記：

本文原為筆者提交台灣中華禪淨學會「第三屆台灣當代佛教發展研討會」之論文。承會議主辦方慈悲開許，允許本文在通過《普門學報》審稿後正式發表。又，本文撰寫於旅次當中，資料不夠準確和充分，發表後陸續得到一些教界學界前輩的指正，此次發表本應據此修訂，然因分身乏術，除校讀一過並刪去一處關於大陸人間佛教發展和研究狀況之不確論述外，其餘仍如其舊。

### 【註釋】

[註 1] 王順民，〈當代台灣佛教變遷之考察〉，《中華佛學學報》第八期（一九九五年）第三一九—三二一頁（台北：中華佛學研究所）。另參見張曼濤編，《中國佛教史論集——台灣佛教篇》（台北：大乘文化出版社，一九七九年）第二四二頁；江燦騰，《台灣佛教百年史之研究》（台北：南天書局，一九九六年）第八十四頁。又，江氏此書訂正了王文中引用資料的細微失察之處，值得注意。

[註 2] 根據王順民的估計，到一九九一年，出家眾的人數應已超過一萬一千人。（同 [註 1]，第三二二頁）

[註 3] 同 [註 2]。

[註 4] 釋昭慧，〈台灣佛教的榮景與隱憂〉（二〇〇二年十月十九日人民大學演講之整理稿）。

[註 5] 旅次當中，手頭資料欠缺，故此處只能泛泛而論。

[註 6] 像星雲法師開創佛光山道場，證嚴法師創立慈濟功德會，都是在六〇年代中期。

[註 7] 參見李亦園，〈宗教與迷信問題〉，載《台灣當前社會問題》（台北：巨流圖書公司，一九七八年）第一三二—一五二頁；瞿海源，〈現代人的宗教與態度〉，《中華文化復興》第十九卷第一期（一九八六年）第六十八—八十二頁；鄭清霞，《自願性福利資源之探討》，嘉義：中正大學福利研究所碩士論文。（轉引自王順民一九九五參考文獻部分）

[註 8] 該表反映的統計數位與同文引用的中佛會提供的數字便有很大出入。

[註 9] 筆者並不認為馬克思主義宗教學是唯我獨尊的最高真理，但對其理論詮釋力，特別是作為一種社會批判理論的獨到之處則充分肯定。長期以來，兩岸宗教學界受各自意識形態的干擾形成了對馬克思主義宗教學或左或右的刻板印象和庸俗理解，忽視了它的理論活力，實非幸事。

- [註 10] 參見吳堯峰，《宗教法規十講》（高雄：佛光出版社，一九九二年），轉引自江燦騰，《台灣佛教百年史之研究》（台北：南天書局，一九九六年）第四四九頁。
- [註 11] 江燦騰，《台灣當代佛教》（台北：南天書局，二〇〇〇年第二版）第八十六頁。
- [註 12] 參見江燦騰，〈台灣佛教四大道場的經營與轉型〉一文。
- [註 13] 人間佛教概念的提出固然歸於印順法師本人（太虛大師著作中亦有此一提法，然與人生佛教屬同義語，故作為思想史範疇的「人間佛教」仍屬印順法師首創），但將其確立為印順思想達到總體品格，則應歸功於江氏一九八七年前對印順思想的研究。江氏一九八七年在「東方宗教討論會」上發表的〈當代台灣淨土思想的新動向〉一文，首度將「人間佛教」界定為印順思想的核心內涵和整體特色。
- [註 14] 參見聖嚴，〈人間淨土與現代社會——我們今後要探討的課題〉，《人生》第一七〇期，第三十二頁；〈人間佛教的人間淨土〉，《中華佛學研究》第三期，第十四頁。龔鵬程，〈人間佛教與生活儒學〉，《普門學報》第一期，第一九〇—一九一頁；李丁瓚，〈宗教與殖民——台灣佛教的變遷與轉型，一八九五—一九九五〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第八十一期（台北：一九九六年六月）第四十一頁；星雲，〈中國佛教階段性的發展芻議〉，《普門學報》第一期，第四十六頁。此處所引均轉引自羅國銘碩士論文《台灣當代在家佛教中的維覺傳道協會》第二十二—二十三頁。
- [註 15] 參見方立天、樓宇烈、陳兵、鄧子美、潘桂明等相關論述。
- [註 16] 楊惠南，〈人間佛教的經典詮釋——是援儒入佛或是回歸印度？〉，《中華佛學學報》第十三期（台北：二〇〇〇年五月）第四八二—四八九頁；〈從印順導師的人間佛教探討新雨社與現代禪的宗教發展〉，《佛學研究中心學報》第五期（台北：二〇〇〇年七月）第七十七—二八二頁。按：楊氏此說第一條定為印順思想之特質，但未必為持人間佛教廣義論者所認同。其他如方立天、昭慧、藍吉富均有相當深入之界定，因人在旅途，手頭資料闕如，故不一一列舉。
- [註 17] 藍吉富，〈台灣佛教思想史上的後印順時代〉，載《印順導師思想之理論與實踐：人間佛教當代對話》（弘誓文教基金會，二〇〇二年）。
- [註 18] 邱敏捷，〈印順導師佛教著作及其對台灣佛教出版界之影響〉，《佛教圖書館館訊》第二十期（台北：一九九九年十二月）第七頁，轉引自上引羅國銘碩士論文，第七十一頁。
- [註 19] 同 [註 17]。
- [註 20] 同 [註 17]。
- [註 21] 從負面來看，可以理解為教內對印順思想的抵觸；從建設性的一面來看，則不妨視為力圖超越印順思想的一種不太成功的嘗試。
- [註 22] 事實上，儘管近幾十年來印順門下弟子不斷推廣其思想，但它取得學術話語的中心地位，很大程度上得力於本土學界的大力揄揚。而「人間佛教」能夠成為普羅大眾耳熟能詳的概念，更多地應歸功於四大道場對這一理念的推展，儘管其具體內容並不同於印順本人所揭櫫的涵義。
- [註 23] 牟宗三是少數幾個能與印順法師華山論劍的當代哲人之一。

[註 24] 雖然後印順學建構的目標之一就是重新詮釋這些經典，激發其中的理論活力，但因經過印順的批判性詮釋，這些源頭本身就成為價值有待重估的原料，而非可以直接依憑的武庫。

[註 25] 太虛法師之圓融中印多被論者視為未醇，然則其實踐中之意義仍有值得重新估量之處。

[註 26] 當然有很多關於這些人物的傳記，但限於描繪他們的人格魅力，宣教的意圖和阿諛的痕跡明顯，難以稱為嚴肅的學術研究。而這類宣教讀物的存在，又使得愛惜羽毛的研究人員裹足不前，怕研究和肯定他們的經驗有趨炎附勢之嫌。

[註 27] 即佛教立場之本懷，尤其以「非佛教之事不做」一語最能體現其特色。

### 【參考書目】

- 1.江燦騰，《台灣佛教文化的新動向》（台北：東大出版社，一九九三年）；《台灣佛教百年史之研究》（台北：南天書局，一九九六年）；《台灣當代佛教》（台北：南天書局，一九九七年）；《中國近代佛教思想的諍辯與發展》（台北：南天書局，一九九八年）。
- 2.藍吉富，〈台灣佛教思想史上的後印順時代〉，載《印順導師思想之理論與實踐：人間佛教當代對話》（台北：弘誓文教基金會，二〇〇二年）。
- 3.李志夫，〈現代台灣宗教與社會變遷之因果關係〉，載《一九九六年佛學研究論文集(一)——當代台灣的社會與宗教》（高雄：佛光出版社，一九九六年）第一一十八頁。
- 4.王順民，〈當代台灣佛教變遷之考察〉，載《中華佛學學報》第八期（台北：中華佛學研究所，一九九五年）第三一五—三四四頁。
- 5.釋昭慧，〈台灣佛教的榮景與隱憂〉（二〇〇二年，同年十月十九日人民大學演講之整理稿）。  
<http://www.hongshi.org.tw/master/arts/buddish25a.htm>