

台灣佛教思想史上的後印順時代

藍吉富（佛光人文社會學院宗教系教授）

一、關於「後印順時代」一詞

「後印順時代」一詞的提出，當然是近一、二十年來文化界之「後」(post-) 字思想風潮下的產物。「後現代主義」、「後現代文化」、「後宗教學」、「後工業化」、「後資本主義」等等新觀念、新詞彙的此起彼落，乃使筆者偶然想起是不是也可以有一個「後印順時代」。

但是，在較深入地思考本文的論述趨向之後，我發覺對這一詞彙必須加以規定，否則很可能使全文的論述旨趣歧出而漫無所歸。

首先必須聲明的是，這一標題所擬討論的內容，並不是放在後現代文化的意義脈絡下來思考的。雖然「後印順」一詞的命名來源多少曾受到上述「後現代」一類詞彙的暗示，但是我還看不出二者的交集點確實多到可以歸屬在同一脈絡之下。

因此，我祇是單純地將它作為歷史學的斷代詞彙來用。目的是想探討印順法師封筆之後，「印順學」的發展趨勢而已。當然，要談這一問題，我勢必會先行指出印老的學術內涵及其影響。除此之外，我並不擬探討「後印順時代」之中，是否蘊含有「後現代」特質的問題。

印老在 1952 年來台，到 1994 年《平凡的一生》(增訂本) 出版之後，大致停筆，不再寫作。印老在台灣的寫作與弘法時間大約四十年。這四十年的台灣佛學界，其發展狀況就像台灣的經濟發展一樣，從「未開發」水準進而成為「已開發」水準。而促使台灣的佛學研究水準提昇到目前這一層次的，固然是很多人的共同成績，但是，無疑的，印老的研究業績當是其中最卓越的。而印老對佛學界人士的啟發、影響與導引，不論在質在量，也都是無人堪與比擬的。換句話說，光復後到 1994 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要黯然失色的。因此，我把這一段思想史期間，稱之為「印順時代」。

這一階段的思想史發展特色，單就印老方面來說，有下列二點：

(一) 印老的著作陸續地出版。不祇迭有新作，而且舊版也不斷地再度印行，以供應讀者所需。新作的出現，是印老嶄新研究成果的推出。舊作的不斷再版(如《成佛之道》重印一、二十次，發行人數有數萬冊之多)，則象徵印老思想的逐步普及。

(二) 在這一階段，如果有人向印老請益，或對印老的看法有所質疑，他老人家大致都會親自回應。

但是，在 1994 年以後，印老不再有新的研究成果出版。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、思想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。

二、印順學的主要內容及其影響

印老的著述共計出版四十一部，編輯成書者（如《太虛大師全書》）有四部。從這些著述中，可以看出他的成就展現在下列各方面之中：

（一）精研漢譯印度佛教文獻，從中理出對原始、部派及初期大乘的思想史脈絡。將複雜難解的印度佛教思想史整理出一條較為清晰的趨入途徑。他的《印度佛教思想史》、《印度之佛教》、《初期大乘佛教之起源與開展》等書即其中之代表性作品。

（二）在信仰方面，他為佛教徒揭示正常道與方便道的差異。並多方面凸顯正常道之不可或缺的特質（如：正見、法住智、人菩薩行 等），及方便道之偏失¹。這一點雖然是大部份弘法師所從事的，但是由於他的學養至為深厚，所提出的結論是透過他的深厚學養所形成的。因此，可信度較高。

（三）在他的數十種著作之中，《成佛之道》是唯一類似古代論師著作的體系性論書。很多佛學院將這部書當作入門書來導引學子，這當然無可厚非。但是也容易使人誤以為這祇是一部導引初機的粗淺作品。其實，這是一部涵蓋甚多不可忽略之佛學要義的重要著作。書中之體系性與組織性也是一大特色。透過對這一部書的理解，讀者大體可以掌握到大小乘佛法之解脫道與菩薩道的核心骨架。掌握這些思想骨架，則對佛教要義的理解，當較不至偏差。此外，書中也包含甚多印老對古來難解之佛法義理的詮釋，以及印老的多種獨特看法。這是一部對理解佛教有重大貢獻的書。依我看，它與《俱舍論》、《攝大乘論》等書是同一等級的，值得特別附此一提。

（四）此外，印老對《阿含經》的提倡，對中觀學的闡揚、對《攝論》的詮釋、對大乘三系的釐清與判攝、對大乘佛法之產生原因的探討，對中國初期禪宗史（慧能及其前）的研究 等，他的成就是眾所週知的，而且也大多成為二十世紀下半期台灣佛學界的重要話題，因此，這裏不再多說²。

綜合地看，雖然印老著述所涉及的層面相當廣，他的眾多論著所討論的多面向問

¹ 印順《華雨集》（二），1993年四月，台北：正聞。

² 參閱拙作 印順法師佛學思想的特質及歷史意義，收在《印順呂澂佛學辭典》卷上，14-23頁，2000年四月，台南妙心寺版。

題，使台灣的佛學界，由原來對佛法大海之蒙昧陌生（unfamiliar）的氛圍，快速地邁向熟悉（familiar）的層次。當然，提昇台灣佛學界之佛學認識水準的人絕不祇印老一位，是眾緣和合的成果，但是，無疑的，印老的推動力是最顯著的。

在印老的諸多研究成果之中，最引起學術界或佛教界重視的應該是下列幾項：

（一）阿含學的闡揚：印老在這方面的相關著述，很明顯地引發學術界或佛教界對原始佛教或南傳佛教的研究熱忱。從而也一掃傳統中國佛教「忽視或貶抑小乘佛教」的風氣。楊郁文等人的阿含研究、吳老擇的主持翻譯《南傳大藏經》，都與印老對阿含學的強調有關。

（二）對中觀學的詮釋：他的《中觀論頌講記》及《中觀今論》的出版，破解了研讀《中論》之層層難以穿越的藩籬。中觀大義乃得以成為台灣佛學界的顯學。沒有印老的釐清與詮釋，恐怕學界對中觀學望而卻步者多。學界對中觀學的研究進度，當會延遲若干年。

（三）對大乘三系的判攝：將大乘思想判攝為「性空唯名」、「虛妄唯識」、「真常唯心」三系，並給予其在信仰上的價值判定，這是印老最引起學界討論的看法。而「大乘三系」的判攝主張也成為台灣佛學界的流行理論之一。

（四）提倡以「人菩薩行」為基調的人間佛教：這是迄今仍然風行的大乘佛教實踐法門。是印老抉擇大乘佛法之後所理出的主張。其中有契合時代、對治偏失的意義在內。它其實是初期大乘佛法的根本義，祇不過為傳統中國佛教所忽視而已。因此，印老之「人間佛教」或「人菩薩行」的主張，依我看，其實是復古，不是創新。我曾說印老「反傳統」，這是指他「反唐末以來的中國傳統」³而言。至於說他復古，則是說他企圖恢復印度大乘菩薩行的原本意趣而言，是對古代法義的一種「重新抉擇」。

上列諸項是印老之佛學研究成果對台灣佛學界的顯著影響。在「印順學」體系之中，是包含有「立、破」二方面主張的。上列諸項是「立」的方面，至於「破」（或貶抑）方面，也有幾項頗為佛教界所熟知：

（一）大乘佛法有天乘化傾向，蘊涵有「天佛不二」思想。

（二）彌陀信仰的形成與太陽崇拜有關。

（三）密教是梵化、天乘化的佛教。

（四）印度大乘三系思想中，真常唯心系距離佛法核心較遠，較接近印度神教的真我、真心思想。傳統中國佛教中的天台、華嚴、禪宗等宗思想，皆較接近真常唯心系。

4

上列諸項批判，對於密教、淨土、禪宗等宗信徒而言，當然是一些不中聽的看法。

³ 參閱拙作〈現代中國佛教的反傳統傾向〉，收在《二十世紀的中日佛教》，8-9頁，1991年，台北：新文豐。

⁴ 參閱拙作〈印順法師對大乘佛法的詮釋與評價〉，收在《人間佛教薪火相傳學術研討會》專集，23-32頁，1999年，桃園：弘誓文教基金會。另見註(2)所引書。

因此，這些宗派的信徒對印老的反彈也在教界時有傳聞。不過，在「印順時代」，這些反彈大多僅止於竊竊私語而已。傳說台中某淨土道場曾焚燒印老的《淨土新論》一書，亦未見實據。至於以文章公開反駁者，僅牟宗三、李元松等少數人而已。

三、「後印順時代」台灣佛學界對印順思想的反應

自印老在 1994 年封筆之後，台灣佛學界對印老思想的繼承與反駁，逐漸具體化或明顯化。迄今為止，被認為是在紹述弘揚印老思想的人或道場，有下列諸處：

- (一) 昭慧法師主導的弘誓弘法團體。
- (二) 傳道法師住持的妙心寺。
- (三) 宏印法師所主導的學佛團體。
- (四) 福嚴精舍及慧日講堂。

此外，其他道場之以印老著述為教材者，亦所在多有。

在這些團體或個人之中，有人已經積極地將印老的思想付諸行動(如昭慧法師之「撕毀八敬法」運動)，有人則對印老思想之散佈於各書者，加以整理、詮釋成為系統化的作品(如性廣法師之整理「人間佛教禪法」、呂勝強的妙雲華雨的禪思、清德法師之整理印老的律學思想)，有人則開始為「印順學」的傳播從事基礎性的鋪路工作(如昭慧法師的《妙雲集導讀》、傳道法師的《印順導師與人間佛教》、黃則洵的《印順導師語錄》，及拙編《印順呂澂佛學辭典》)⁵。至於學術界，也有楊惠南、江燦騰、邱敏捷等多人依學術觀點評介印老思想。

除此之外，不同意印老看法的教界或學界人士，在後印順時代也紛紛發表文章，提出不認同印老思想的個人看法。下列諸文，即其中顯例：

- (一) 溫金柯：《生命方向之省思》

此書中有三篇文章批評印老。認為印老思想與涅槃解脫之間有難以跨越的隔閡，印老之「人間佛教的人菩薩行」淺化了大乘菩薩道，印老思想有明顯的懷疑修證者的傾向，因而造成台灣佛教的某些困局⁶。

- (二) 劉紹楨：大乘三系說與淨土三系說之研究⁷

這篇文章的研究結論，否定了印老之大乘三系說與淨土三系說的正確性。認為「三系說典範的二大預設——緣起自性空與人間佛教，不但在立論上陷於內在理路的困思和偏頗，且不能依判準一致的原則用之於本系。依此預設所論斷的印度佛教滅亡之

⁵ 中國大陸的郭朋先生，撰有《印順佛學思想研究》一書，以闡述印老思想。唯此書出現較早，時在 1991 年(北京社科院)，因此，屬於「印順時代」的作品。

⁶ 溫金柯：《生命方向之省思》，12-17 頁，1994 年，台北：現代禪版。

⁷ 見《諦觀》81 期，1995 年四月，台北：諦觀版。

因 是一種預設立論下的偏見。」而且，作者也否定了印老對淨土信仰的看法⁸。

刊登這篇文章的《諦觀》81期，在第一頁有「恭賀佛教高僧、佛教泰斗 印順導師」的祝壽文字，但是雜誌中卻刊登這篇長達91頁的長文來評破印老的理論。這真是一種吊詭的安排。

（三）如石：《現代大乘起信論》⁹

書中有二篇文章評及印老思想。其中一篇 台灣佛教學術研究、阿含學風與人間佛教走向之綜合省思 曾刊登在嘉義香光寺所發行的《香光莊嚴》66期。另一篇 大乘起源與開展之心理動力 刊登在聖嚴法師所主持的《中華佛學學報》14期。

其中，後一文評破印老之「佛滅後，佛弟子對佛的永恒懷念是大乘起源與開展的原動力」的說法，並認為印老的某些研究「淺化、窄化甚至曲解了印、藏、漢大乘佛法的深廣意涵」¹⁰。前一文則認為印老的人間佛教是「俗化的現代台灣佛教」，是「捨本逐末」、「方便趨下流」，並指出印老「不曾提供（人間佛教的）一套具體的修行方法，不關心究極的解脫與果證。」¹¹

（四）溫金柯：《繼承與批判印順法師人間佛教思想》

書中有三篇文章與印老思想有關，是作者與性廣、林建德、楊惠南等三人的法義討論。而評破的核心，仍然是認為印老的人間佛教思想「比較重視利他精神，而較不重視修證。」¹²

（五）恒毓 印順法師的悲哀 以現代禪的質疑為線索 ¹³

這是大陸學者的文章，原來不在以「台灣佛教思想史」為限的拙文範圍內。但是因為此文在網路上流傳，台灣佛學界談論者甚多，因此列之於此。

文中謂印老思想「充滿了錯誤的內容」，謂印老的「理論和知識性錯誤就至少有十二個方面」云云。

上列諸文是1994年以來在台灣佛學界流傳的批判印老思想的文章。其中，自2001年十月迄今即有如石、溫金柯與恒毓三人對印老施以強烈的批判。雖然這些批判也招致昭慧、性廣二位法師及江燦騰博士等人的反駁，但是一股大異於印順時代的「公然批判印順思想」的氛圍，似乎已然形成於台灣佛學界之中。

四、法義辯論的意義

⁸ 參見註(7)所引書，65頁。

⁹ 如石《現代大乘起信論》，2001年十月，南投：南林版。

¹⁰ 參見註(9)所引書93-97頁。

¹¹ 參見註(9)所引書161-176頁。

¹² 溫金柯《繼承與批判印順法師人間佛教思想》9-176頁，2001年8月，台北：現代禪。

¹³ 見恒毓電子信箱 buddhahy@bigfoot.com，2002年1月25日。

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。前述劉紹楨的論文是學術性的，而如石、溫金柯、恒毓等人的文章則與信仰有關。這兩類文章當然有交集點，但是撰述動機並不相同。

印老的文章也包含這二類，有純學術性的討論，也有弘法類的作品。論比重，當以弘法類為多。

有關學術性作品，性質較單純，這裏不擬多說。我想討論的是信仰類文章之相互批判的意義。

如石、溫金柯、恒毓等人所批駁印老思想的文章，都包含有「維護正確佛教信仰」的用意。他們認為印老之貶抑真常系、貶抑淨土與禪宗、關斥密教及提倡人間佛教等觀點，其論證過程有問題，結論也不盡可信。因此，為捍衛正法，乃起而為文批判印老。

問題是：揭示正法、為信徒指出一條信仰的明路，正是印老主要的研佛動機。因此，就動機而言，印老與如石等批駁者的立足點其實是相同的。

站在這種相同立足點的辯論，是不是理屈的一方一定會「棄暗投明」，改變信仰呢？從二千多年來的佛教史來觀察，答案是否定的。當中觀與瑜伽、禪宗與天台、日蓮與淨土等對立宗派信徒相互辯論而有一方敗陣時，敗陣的一方是不會就此解散的。至少，歷史上還沒有發生過因為辯論失敗而致宗派瓦解的事例。而縱使有信仰改宗的事例，也是個人的，少數的。至於其所屬的宗派，則仍然屹立不搖。

依據這一歷史趨勢來看印老批判他宗的結果，可以預見的是，縱使印老的觀點正確無疑、顛撲不破，被評破的宗派必然仍是「各有眷屬」。那些宗派（如：密教、禪宗、淨土宗）的信仰必然仍是各行其道，不會轉而依循印老所提供的法門。至少大部份人必是如此。顯著的事例是另一位佛學大家呂澂的評破《楞嚴》。他寫了一篇《楞嚴百偽》，列出 101 條證據來論證《楞嚴經》是偽書，並認為該經是使「佛法奄奄欲息」的「邪說」¹⁴。然而，數十年來研讀《楞嚴》者仍然大有人在。呂澂的說法在佛教界並沒有顯著的影響。在台灣，印老所評破的密教、所貶抑的禪宗都愈來愈盛，這種情形與呂澂之評破《楞嚴》，真是如出一轍。

既然如此，一個佛教論師對他宗的批判，對正法與似法的抉擇又有什麼意義呢？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。

¹⁴ 呂澂《楞嚴百偽》，收在《呂澂佛學論著選集》（一）（370-395頁），1991年七月，山東：齊魯書社。

(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。譬如呂澂曾經批評禪宗「重智輕悲」¹⁵，現代的禪宗諸派自可以引以為鑒，多從事社會關懷。

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。傳說有人燒印老的《淨土新論》；也有法師禁止信徒閱讀印老的著作；甚至還有人說印老之體弱多病，就是他關斥密宗所招致的報應。這些繪形繪影的傳說，在台灣佛教界曾經不斷地流傳著。

這些謠傳也許會被斥為無聊，但是這一現象的背後，也反映出一項事實，此即：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。他們覺得：難道印老有慧能、馬祖等禪宗祖師的宗教體驗嗎？印老的研究成果會比《無量壽經》更可信嗎？印老的思想優於密教祖師，甚至超越《大日經》嗎？

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。

這就是古來法義之爭所蘊涵的吊詭情勢。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。

五、後印順時代的印順學

印老的研究成果，已堆積成一座思想大山。

思想大山既已形成，後繼者又該如何「接著講」？要使印順思想成為更系統性的「印順學」，要使印順學對台灣歷史多一些正面影響，少一些負面價值，則後繼者自須在態度與方向上，更加用心拿捏才是。下面是我想到的幾點，卑之無甚高論，提供大家作為思考的起點而已。

（一）與國際學術接軌

印老思想的深度與廣度是不少國人所熟知的，但是這些思想在國際學界的影響力及被關注的程度，都遠低於我們的預期。國外學術界主動召開之討論印老思想的學術會

¹⁵ 呂澂《中國佛學源流略講》附錄 禪宗（P.2991），同註(14)。

議，仍未之見。

以近年來歐美學界所矚目的日本「批判佛教」思想為例，歐美學界之注意日本「批判佛教」者，即遠多於注意印老思想者。依我個人所見，「批判佛教」的主導者松本史朗與跨谷憲昭二人，學養未必優於印老。而印老對佛教各宗的批判，論質論量也都不稍遜於松本、跨谷二氏。那麼，為什麼印老思想不太受國際學界注意呢？（「批判佛教」之外，日本「京都學派」之甚受西洋學術界青睞，也是另一顯例。）我們該如何將印老思想推介給國際學術界呢？

近年來已有機構計劃性地將印老著作翻譯成英文，這當然是一項很好的起步。接著該做的，恐怕是與國際學術界人士一齊來討論印老思想吧？

（二）與時代接軌

將印老思想提出來與當代問題相銜接，也是一項值得考慮的方向。日本「批判佛教」風潮中曾經涉及日本社會上的「差別（不平等）」社會問題。京都學派的久松真一曾與保羅田立克（Paul Tillich）對談，該派也頗注意禪在現代文明中的意義。像這類觸及時代脈動的思考方向，都應該是後印順時代之印順學弘揚者所矚目的。在後現代社會裏，印順學有著力點嗎？如果有，要如何著力？這些問題似乎也可以想想。

（三）對印老思想作「創造性的繼承」

這應該是「接著講」而不是「照著講」的真實意趣吧？友人傅偉勳生前提出的「創造的詮釋學」與此意略同，他的這一概念蘊含有「批判的繼承」與「創造的發展」二義。我所以未沿用傅先生的原語，是覺得繼承印老思想的當代佛學界人士，對印老都懷有極高的敬意，因此不會喜歡用「批判」二字來繼承印老思想。此外，我的重點在繼承時的「創造性」而不先預存「批判」意圖，因此，與傅先生的概念，仍有方向與內涵比重的不同。

創造性繼承的第一步是如實地瞭解印老思想，第二步才去思考「後印順時代」的繼承者，該如何去體現、延伸、或衍生印老思想。具有這種「思想史發展性」的自覺，當較易使印老思想與時代接軌，印老的思想也比較可能長久以「活泉」的形態出現，而不致於被時間稀釋成枯井。

（四）深思印老所貶抑或排斥之其他宗派的內涵及價值

在印順學體系之中，曾被印老所貶抑或排斥的宗派，有密宗、淨土宗、禪宗、天台宗與華嚴學。印老之指摘這些宗派的缺失，當然是言之有據，不會無的放矢。在這方面，印老忠於自己所學，並真誠地將所學公諸於世，以確立他心目中之「正確的佛教信仰」。這樣的態度、動機、都是值得讚歎的。

但是，態度與動機的正確，並不一定能保證結論的正確。一個人的時間有限，要在一生中深入研究上述所破諸宗，是相當困難的。何況，這些看法只是印老治學範圍中的一部份而已。易言之，對這些宗派的研究，印老並沒有用他的全力。所以，我認為對後繼者而言，其間還大有探討、深思的空間。

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。像印老在批評天台宗之「三智」義時，曾說天台宗「真是欺盡天下人」。結果引起牟宗三的不滿而反評「天台家並不欺人，乃印順欺人也」¹⁶。我覺得這兩位大師的這種情緒性語句，都是學術討論中的「電線走火」，是可以避免而沒有避免的。

另一個例子是印老對西藏密勒日巴的評斥。印老指出密勒日巴為了學法，而聽從上師馬爾巴的囑咐，用邪術降雹去毀滅村人、畜生及莊稼。印老以此為例，指出這是佛法的神化與俗化，認為這不是純正佛法。並謂自己的意願，就是「為純正的佛法而努力」云云¹⁷。

對印老的這種心路歷程的描述及學佛動機，身為後學的筆者也頗能感同身受。但是，如果讀者只看這一段描述而以為西藏佛教就是這種為了自己的利益而不惜傷害眾生的宗教；就以為密勒日巴與其師馬爾巴就是這種自私的人，這樣的看法與評斷，就失之偏頗了。如果我們能再仔細一點去閱讀《密勒日巴尊者傳》，而能設身處地去瞭解的話，對密勒日巴的評價自不致於如此輕率，也就不會讓西藏佛教徒以為我們是在惡意詆毀他們心目中的偉大修行者了。

六、結語

在台灣佛教思想史上，很少人能夠否定印老是一位空前的思想巨人。但是，思想史上的巨人仍然必須遭逢時代變異所帶來的價值重估。

¹⁶ 牟宗三《現象與物自身》，377-378頁，1975年，台灣：學生書局。

¹⁷ 印順《華雨集》（五）冊，54-55頁，1993年，台北：正聞。

二十一世紀的當代世界，面臨的是一個空前劇變的時代。世界各地，大多被籠罩在難以掙脫之全球化劇變的脈絡之中。人類的思維方式、倫理觀、價值體系、方法論等都有前此未見的新發展。學術界對異質文化的容忍度、去中心化、重視它者、安於無常（瞬間即逝）、反對形式 等等新時代的特質，都是前此所罕見的。

在這「新時代特質已經浮現」的當代台灣，對於印老思想的承接、衍生、或批判尺度究應如何拿捏，也許是我們所該及早思量的。

承襲印老思想者與反對印老思想者的態度雖然對立，但是仍然有一個交集點：他們都在為歷史負責。因此，拙文如果內容毫無可觀之處，至少，它可以是思想史發展過程中之一段微小的叮嚀或提醒。