

法鼓文理學院佛教學系碩士論文

印順法師的佛學思想：新實用主義的詮釋

Master Yin Shun's Buddhist Thought : An
Interpretation of Neo-Pragmatism



指導教授：鄧偉仁博士

研究生：釋智諦撰

中華民國一〇八年七月二十五日

摘要

本研究採取新實用主義（neo-pragmatism）的視角對印順法師思想予以再審視，將其佛學研究涵蓋的論題子集所表達的中心思想作一綜貫式的概述。中觀哲學的性空（*śūnyatā*）所表現的「反哲學」（antiphilosophical）立場，與羅蒂（R.M. Rorty, 1931-2007）的新實用主義哲學有著共同的基礎，使得我們將印順法師的佛教論述放在哲學的公共知識框架成為可能，其目的是使我們的討論更具「公共性」與「普遍性」，能使我們對印順法師思想的認識具有新的維度，更重要的是能夠使傳統佛學研究走入現代人的視野。

緣起學說是佛教的核心，《中論》以八不來說明緣起首先否定了因果關係的確證，使得所有基礎主義的緣起學說的論證都不可能，否定了將任何概念的自性化或實體化（hypostatize）的企圖，這種反基礎主義的哲學方法即中觀哲學的核心，具體表現在印順法師的佛學研究中。印順法師將所有佛教研究對象——佛說、法與律——皆視為時空中的存在，皆有揮不去的社會歷史層面，佛說是度化眾生而假施設的權宜之計——方便（*upāya*），因此他的研究是反客觀性的「歷史詩學」觀點，肯定經典中的文學性及「流行的佛法」。印順法師的思想實質上是一種「歷史主義」（historicism）與「工具主義」（Instrumentalism）的「唯名論」（nominalism），否定「真理符合論」，不再相信核心的信念背後還有一個超越時間與機緣的基礎，主張「諸行無常」（偶然性）的合法性。「真理」是假名施設，離不開人類的需要、語言、歷史，「真理」只是一種在文化領域中使生活更加美好及趣向解脫的讚詞，都是暫時的人類計畫。印順法師繼承中觀學哲，適應現代而成一種「自由主義的反諷主義者」（liberal ironist），以實效取代求真，以想像力的追求取代客觀性的追求，用希望取代知識，創造新隱喻來取代佛教歷史中的舊方便，使佛教能成為適應新時代、鼓鑄世界性的新文化。

關鍵詞：印順法師、中觀、理查德·羅蒂、新實用主義

Abstract

In this study, the neo-pragmatism angle is taken to re-examine the thought of Master Yin Shun's Buddhist studies, and makes a comprehensive overview of the central ideas expressed in the subset of the thesis covered by his Buddhist studies. The "anti-philosophy" position expressed by the philosophy of emptiness (*śūnyatā*) of Madhyamaka and the neo-pragmatism of R.M. Rorty (1931-2007) share the same foundation, which makes it possible for us to put the Buddhist discourse of Master Yin Shun in the public knowledge framework of philosophy. The purpose is to make our discussion more "public" and "universal", which will enable us to have a new dimension in our understanding of the thought of Master Yin Shun. More importantly, it can make traditional Buddhist studies enter the vision of modern people.

The theory of dependent origination (*pratītya-samutpāda*) is the core of Buddhism. The *Mūlamadhyamakakārikā* first negates the confirmation of causality by saying negation in eight aspects of dependent origination, which makes the argumentation of the doctrine of dependent origination of all foundationalism impossible, and negates the attempt to materialize or hypostatize any concept. The anti-foundational philosophical method is the core of the Madhyamaka school, which is expressed in the Buddhist studies of Master Yin Shun. Master Yin Shun regards all Buddhist research objects—Buddha said, Dharma, and Vinaya—as the existence in time and space, and all have social and historical aspects that cannot be swayed. The Buddha said is an expedient measure of false construction for the purpose of enlightenment of all beings -- convenient (*upāya*). Therefore, his research is an anti-objective concept of "the poetics of history", confirming the literariness in the sutra and the Dharma that changes in history. In essence, the thought of Master Yin Shun

is a kind of nominalism of historicism and Instrumentalism, negation " the correspondence theory of Truth " , no longer believing that there is a foundation behind the faith that is transcends time and opportunity, and advocates the legitimacy of "the impermanence" (contingency). "truth" is *prajñapti* , which can not be separated from human needs, language, history, and "truth" is just a term of praise for making life better and more interesting in the field of culture, and it is a transitory human project. Master Yin Shun inherits the Madhyamaka school, adapts to modernity and becomes a liberal ironist, replaces truth with actual effect, replaces the pursuit of objectivity with the pursuit of imagination, replaces knowledge with hope. To create a new metaphor to replace the old convenience in the history of Buddhism, and make Buddhism adapt to the new era and drum up a new cosmopolitan culture.

Keywords : Master Yin Shun, Madhyamika, Richard Rorty, neo-pragmatism



目錄

摘要	i
Abstract	ii
0 導 論	1-21
0.1 當代學者研究與問題所在	1
0.1.1 印順法師思想的開放性與「印順學」的建構	2
0.1.2 「以史化經」還是「歷史詩學」？	5
0.2 研究方法與對該領域的貢獻	15
0.3 章節架構	18
第一章：印順法師的緣起論	18
第二章：印順法師佛學思想中的反諷主義（Ironism）	19
第三章：偶然性與實踐	20
第四章：結論	20
第一章 印順法師的緣起論	22-57
1.1 建立在基礎主義的各種緣起學說	23
1.1.1 緣起學說發展的邏輯	23
1.1.2 二元邏輯的形而上學	26
1.1.3 基礎主義為中心的文化批判	29
1.2 反基礎主義的緣起學說	31
1.2.1 緣起理論的知識確證問題	32
1.2.2 因果關係問題	34
1.2.2.1 因果間的必然聯繫	34
1.2.2.1 因如何與果	37
1.2.2.3 因如何生果	38
1.2.3 作為治療性哲學的中觀學	39
1.2.4 無基礎而假施設的世界	43

1.2.5 三種假施設與新實用主義真理觀	48
1.3 小結	56
第二章 印順法師佛學思想中的反諷主義	58-84
2.1 佛教歷史再描述的多義性	58
2.2 工具主義、歷史主義的唯名論	60
2.3 對印順法師的批判	65
2.3.1 確證的焦慮	65
2.3.1.1 對「佛法流行的標準」之批判	65
2.3.1.2 空有之爭的延續	69
2.3.1.3 解決確證問題的非二元論途徑	70
2.3.2 「祛魅」還是「反諷」？	74
2.3.2.1 反諷的歷史主義知識觀	75
2.3.2.2 祛魅：傳統神聖性的喪失	76
2.3.2.3 以希望取代知識	77
2.4 小結	81
第三章 偶然性與實踐	85-120
3.1 急證精神的復活與確定性的尋求	86
3.1.1 至圓至頓至簡的大乘法門	86
3.1.2 追求確定性的本能	87
3.1.2.1 自性執	87
3.1.2.2 人類學的解釋	89
3.1.3 逃避偶然性與漠視實踐	90
3.2 偶然	92
3.2.1 證道的偶然	92
3.2.1.1 修心、修定與證道	92
3.2.1.2 菩薩不修禪定不斷煩惱	97
3.2.1.3 人天的普化	103
3.2.2 歷史發展的偶然	107

3.2.2.1 大乘佛法起源的動力與人性的基礎.....	107
3.2.2.2 人性的偶然與道德	110
3.2.3 世界的偶然.....	112
3.2.3.1 十無記.....	112
3.2.3.2 對經典世界觀的詮釋.....	113
3.2.3.3 三界說.....	116
第 四 章 結 語	121-128
參 考 書 目	129-133



0 導 論

印順法師的佛學研究所涵蓋的論題相當廣泛，從中觀思想、佛教歷史、人間佛教到經典現代語境的解讀等，過去的研究者都是針對各別主題作獨立性的研究，未有將這些子集主題所表達的中心思想作一綜貫式的概述。本研究採取新實用主義（neo-pragmatism）的視角對印順法師思想予以再審視，將印順法師的佛教論述放在哲學的公共知識框架，目的是使我們的討論更具「公共性」與「普遍性」。筆者以為印順法師的佛學研究是中觀哲學方法的具體表現，而中觀哲學的性空（*śūnyatā*）所表現的「反哲學」（antiphilosophical）立場，¹與晚期維特根斯坦（Ludwig Wittgenstein，1889-1951）與羅蒂（R.M. Rorty，1931-2007）的新實用主義哲學有著許多的共同點，因此亨廷頓（C.W. Huntington）在《空性的空性：印度早期中觀論》（*The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Indian Madhyamika*，1989）即以他們的哲學觀來詮釋中觀哲學，本研究即借鑑亨氏的方法來詮釋印順法師的思想，不但能夠使我們對其思想的認識具有新的維度，更重要的是能夠使傳統佛學研究走入現代人的視野。

0.1 當代學者研究與問題所在

¹ 在 Boris Groys 著的《反哲學導論》中介紹了「反哲學」的概念。他說，傳統的哲學話語應該是將真理作為自明的光芒映照出來，它的真實性不依賴於任何實證，而是依靠它的內在品質，獨立於任何外在因素。然而，大多數不言自明的話語皆在有限的文化視域與生活視野中，而哲學卻假裝產生了超越任何特定文化認同界限的普遍、自明的話語。哲學拒絕將主題與傳統、普通、有限的生活視角聯繫在一起，而是開啟一個新的、普遍、無限視角的哲學上的根據。然而今天我們傾向於相信，個人不能中止他或她的文化身份和生活視野，所有的「主觀」形式的自明證據仍然是特定的文化視角，沒有普遍的自明是可能的。這種對傳統哲學主張的懷疑導致了兩種不同的理論選擇，其中的一個結果是一種文化相對主義，第二種選擇是「反哲學」。反哲學摒棄了英雄的哲學行為，並通過將哲學尊嚴歸於普通生活的實踐來取而代之。自明（真理）的經驗產生的方式與藝術讀物中產生的「審美體驗」相同：它可以附著在任何可能的對象上，因此，證據的產生可以使用任何經驗，實踐，對象或態度 - 包括哲學態度和哲學話語，產生於對象和文本的語境化的結果中。請參考 Boris Groys, Translated by David Fernbach, *Introduction To Antiphilosophy*, english-language edition first published by Verso 2012, pvii~xiv.

0.1.1 印順法師思想的開放性與「印順學」的建構

印順法師被譽為「法門巨將」、「玄奘以來第一人」的佛學泰斗，對於現代的佛學研究有重要且深遠的影響。藍吉富教授認為印順法師的供獻是「提供的是佛教的嶄新『範式』(paradigm、又譯「典範」)」，並且提出「印順學派」的詞彙，預言能成為未來台灣佛教的「深層結構」。²但所謂的「深層結構」卻未必是明瞭的，如聖嚴法師在〈印順長老的佛學思想〉一文中說：「他的著作太多，涉及範圍太廣，因此使得他的弟子們無以為繼，也使他的讀者們無法辨識他究竟屬於哪一宗派。」³筆者認為，聖嚴法師的評語至少表達了二層意思，第一是印順法師深邃淵玄、浩如煙海的思想，使得讀者難以完整條貫地理解；第二，傳統的判教體系對理解其思想並沒有助益，印順法師本人也否認自己屬於三論宗或任何空宗的其他學派。⁴

除了著作的卷帙浩繁（七百多萬字），印順法師表述自己思想的方式也常是令人感到迷惘與含混的。例如他談到自己：「不是復古，也非創新。」⁵談到歷史考證問題時說：「不相信愈古愈真，也不接受愈後愈圓滿。」⁶對於人間佛教則說：「非鬼化非（天）神化的人間佛教，才能闡明佛法的真意義。」⁷「不是此，亦非彼」，這種否定式所蘊含的概念是無限的，所以也是含混的、象徵的，我們無法從否定式的論述得到任何確定的概念。除了否定式的表述，印順

² 藍吉富〈印順法師在台灣佛教思想史上的地位〉，《印順法師思想之理論與實踐(第6屆)》，(四)1 - (四)12，2006.05.20-21。

³ 印順，〈契理契機之人間佛教〉，《華雨集第四冊》，正聞出版社，1993.4，p1。

⁴ 印順，《中觀今論》，台北：正聞出版社，2000，p.1：「在師友中，我是被看作研究三論或空宗的。我曾在〈為性空者辨〉中說到：我不能屬於空宗的任何學派，但對於空宗的根本大義，確有廣泛的同情！」

⁵ 印順，〈契理契機之人間佛教〉，《華雨集第四冊》，正聞出版社，1993.4，p1。

⁶ 見《說一切有部為主的論書與論師之研究》，新竹：正聞出版社，2006，p.a2。

⁷ 同上。

法師其實也有相對較為具體的論述，在總結自己思想的宗趣時說：「立本於根本佛教之淳樸，宏傳中期佛教之行解（梵化之機應慎），攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟！」⁸但是，當我們反思印順法師總結自己畢生研究時，還是難以具體化其內涵。佛教歷史中的每個時期（根本、中期、後期）都有自己獨特的形上學體系，預設了不同的真理觀，很難想像這三個時期中的某些特徵，能夠拼成一幅完整的圖像。作為復興佛教的指導方針的隱喻性原則，還是很難給讀者一清晰的邊界。

然而，「模糊性」並非作者有意使讀者陷入神秘的玄想，而是具體、客觀、指導性的教說並不屬於印順法師思想的特質，就與龍樹用「八不」來詮釋緣起一樣，「否定」的目的是為了避免概念的固執和限制，所以印順法師思想的特色在於「開放性」，如宣方教授在〈人間正道是滄桑——後印順時代的台灣人間佛教〉一文中說：「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。」⁹宣方教授認為對於印順法師的思想，不管在理論層面或是實踐層面都還遠未達到充分的程度，「推展印順學仍然是一項未竟的工程。」對於後續的研究，他提出「在印順思想之外尋求思想資源能為我們建設未來的漢語佛學所依憑。」¹⁰印順法師的思想尚留下的理論闡釋空間，現實化或具體化印順法師思想留下的空白成為建構「印順學」¹¹的要務，而援引其他的思想資源對這項工

⁸ 見〈印度之佛教自序〉，p.a7。

⁹ 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》第 17 期，2003 年 9 月，p.8。

¹⁰ 同上。

¹¹ 釋明一《「印順學」之形成與展望》，玄奘大學碩士論文，2013，p.5：「『印順學』一詞，藍吉富曾先後定義兩次：「印順學的內容，都包含在印順法師一生的著述內。印順法師一生的著述共計四十餘種。僅有一本不是佛教類著述。」「印順學是當代漢傳佛教界的嶄新思想體系，內容對印度佛學傳統有所抉擇；對漢傳佛學有所批判；尊重阿含為（根本）「佛法」，而不貶之為小乘；判釋大乘三系而最崇中觀；倡導人間佛教，揚棄對天乘與鬼神的偏執；揭棄

作是有助益的。

筆者認為，宣方教授在關於建構印順學的觀點是非常正確的，我們需要援引外在的思想資源，而且這個思想資源必需具備「普遍性」的原則，如林鎮國教授在《空性與方法》序言中，以陳那的邏輯研究為例時說：

由於東亞漢傳佛教根深蒂固的大乘優越見地，很難超越以大乘佛教為中心的傳統觀點，更難從印度哲學的整體脈絡來審視陳那的哲學貢獻，亦即在各種印度哲學系統之間的論辯裡建立各方可以接受的哲學方法論。唯有在普遍性的哲學方法上，才有可能就各學派所提出的真理宣稱進行論辯。相反的，如果只有判教，缺乏論證，那就容易淪為獨斷的教條，造成哲學的枯萎。¹²

陳那哲學的貢獻就是建立了具普遍性的哲學方法論，使得各學派能有對話的基礎，也使得他成為超越各教派的哲學家，也引領了往後幾個世紀的印藏佛學發展，成方當今國際佛教研究的顯學。¹³筆者認為，「印順學」的建構也必需要建立在普遍性的哲學方法上，才能很好地開顯印順法師的思想，認識「印順學」的價值。

印順法師之所以用「非此亦非彼」的否定方式來表達自己的意趣，除了是思想的開放性外，更重要的是因為缺乏普遍性的哲學方法加以詮釋，致使印順

菩薩道的宗教精神，批判淨土信仰與密教……等等。這些見解中所蘊含的思想原創力，常會使識者之心眼為之一亮。用古代的術語來形容，印順學可以說是當代漢傳佛學界的「新宗義」。是玄奘以來，漢傳佛教界對印度佛學全面反省之後，所重新建構出來的信仰「範式」（Paradigm，又譯「典範」）。釋昭慧的定義：「『印順學』是以印順法師為主軸，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一門學問。這樣的定義，是很清晰明確的。」

¹² 林鎮國《空性與方法——跨文化佛教哲學十四論》，國立政治大學出版社，2012.12，序言，p.2。

¹³ 同上。

法師的思想只能零碎地散落在舊的傳統語彙中。傳統語彙除了無法適切地表達印順法師思想外，傳統的判教體系、思想概念常常不能擺脫成見與教條獨斷的干擾，對於理解印順法師思想的工作助益相當有限，因此我們需要援引普遍性的哲學方法。方法論作為一種處理知識的程式，可以限定考察某一課題所用的邏輯和方式，由此得出課題的意義和結構，「印順學」不應該只是獨立議題的集合，應該要從方法論開顯存有開始，從歷史意識、宗教意識、倫理實踐乃至解脫理論，皆應與此方法論首尾一貫，才足以使「印順學」的「深層結構」顯示出來。

0.1.2 「以史化經」還是「歷史詩學」？

關於建構「印順學」的課題還需注意印順法師對佛學探究的中心問題，以及他所採取的方法。龔雋教授在其〈經史之間：印順佛教經史研究與近代知識的轉型〉一文闡釋了印順法師受近代中國佛教研究由經學向史學的轉向所薰染，「化經為史可以看成是印順區別與傳統經論師的一項重要指標」，¹⁴佛教歷史是為印順法師的學問中心。印順法師不與傳統經學一樣將三藏經典視為神聖的、超歷史性的聖者言傳，而把佛教經典當作有待檢證、簡擇、分析與批判的史學材料，他認為大乘經典都是在歷史流變中不斷加以「推演、抉擇、攝取，成為時代意識而形成的」，¹⁵這些都可以是佛說。「化經為史」的確是印順法師的思想中的特色，也是與傳統論述產生矛盾乃至激烈衝突之處，引起經學與史學間，宗教性與客觀性間的尖銳對立。

對於印順法師的佛學歷史研究，首先提出批判的就是太虛大師。太虛大師與印順法師正代表了兩個時代的「知識範型」(epistemes)的衝突。¹⁶太虛大師

¹⁴ 龔雋〈經史之間：印順佛教經史研究與近代知識的轉型〉，《中國哲學史》2013 年第 1 期，p109。

¹⁵ 印順〈大乘是佛說論〉，《以佛法研究佛法》，台北：正聞出版社，1992，pp.160 — 189。

¹⁶ 龔雋〈經史之間：印順佛教經史研究與近代知識的轉型〉，《法印學報》第二期 2012 年 10

與傳統中國佛學與儒家學述一樣，以經學為上，「史學只是作為經學的附而依託在經學的權威之下」，¹⁷他注重經教的研究而擴展到相關歷史的演繹，所以他堅持大乘早於聲聞乘，馬鳴早於龍樹。他在〈再議印度之佛教〉中強烈批判印順法師以史為主的佛學研究，認為印順法師「意許錫蘭傳大乘非佛說，以大乘為小乘學派分化進展而出。」¹⁸太虛大師的史觀來自《解深密經》、《金光明經》、《法華經》的窮子喻、《華嚴經》的日照喻而來，¹⁹以為佛教歷史是「從本起末」，亦即從大乘佛教的立場出發而漸次展開。「知識範型」處於各種知識學科的中心地位，通常是在人們不自覺的情況下，主導並且制約了我們的世界觀、思考方式和論述方式。太虛大師在經學為主的知識範式主導下，他的史學論述與真理觀也就很難擺脫宗派意識的影響，而成為一宗一門的歷史撰述與真理觀。基於經學的立場，太虛大師反對以歷史的方式來研探經論，目的都是為了確認中國佛教思想傳統的合法性。

經學與史學間，宗教性與客觀性間的張力不僅產生在「尊印」與「批印」的陣營裡，也同樣地存在於印順法師對佛學研究的論述中。太虛大師以經學為尚，必需犧牲史學的客觀性為代價，但是印順法師「以經為史」的現代史學的佛學探究也並非是一條平順的坦途。從龔雋教授的分析中，印順法師的佛學研

月，p19：「近代著名法國哲學家福柯（Michel Foucault）對學術史的演化發展有一深刻的看法，他發現影響和控制著每個時代知識生產和論述的背後都存在著不同的「知識範型」（epistemes）。就是說，每個時代的「知識範型」主導和制約了其不同學科的世界觀、思考方式和論述方式。而且，這種「知識範型」作為「組織原則」，通常都是在人們不自覺地情況下產生作用的。」

¹⁷ 龔雋〈經史之間：印順佛教經史研究與近代知識的轉型〉，《法印學報》第二期 2012 年 10 月，p19。

¹⁸ 《太虛大師全書·第十六編·書評》，（太虛大師全書 25P52 大）。

¹⁹ 《太虛大師全書·第十六編·書評》，（太虛大師全書 25P57 大）：「印華三時教之教法教史也：有、空、中三時教，乃本深密、金光明等；而法華、華嚴之流，印與譯華均不後於般若。華嚴日照喻，法華窮子喻，顯然有根本，從本起末，攝末歸本三時教、亦甚明瞭；名此三時教曰三種法輪，嘉祥用之，賢首亦用之。在此三法輪之從本起末中，更分出有、空、中之三時教，故台、寶實場判五時也。據根本法輪，故佛陀為本之本教，更先於從本起末之漸初聲聞教。佛陀為本之教法如是，故印度第三期大乘，亦從佛陀傾向而出。」

究存在著「歷史」與「道法」間的矛盾，問題在於「知識史學探究」能否完成宗教性「形上道體論述」？這種「歷史與道法兼顧的做法，給印順佛教經史學論述帶來過於沉重的負擔。」²⁰在面對史實與傳說、理性與信仰、教與證之間的張力，印順法師難免「進退失據」，常遊移在「聖典」與「史料」的矛盾中，「使得印順的佛教經史在某些結論上會表現出不確定的現象。」²¹

龔雋教授認為印順法師採取的歷史主義態度，難以確立「釋尊特見」的本質：

印順應用歷史主義的觀念，提出佛經聖典都不是佛的親口授受，而是經過了「從說到集成」的歷史演化，包含「佛說的影像」，是「真實的歷史」與傳說的結合，因而「有點迷離不明」。如此，則本質性的「世尊之特見」就成為一個難以確立的理想。這種在歷史的源頭與流變中上下求索，而又反覆不定的歷史論述，正呈現了印順在歷史與道法之間曲折而複雜的心態。²²

對於印順法師思想呈現出的不確定與難以兼顧宗教性的問題，龔雋教授的評論是客觀而深刻的，他認為：

圓融道諦與世法，是一個偉大的學術史理想，而以理性為主導的近代知識史卻力有未逮。通貫的說法雖然是圓滿的，而歷史與理論的批判卻需要我們對這種圓教式的說法再作細究。這裏有無法跨越的理論困局，甚至可以說，這就是傳統與現

²⁰ 龔雋〈經史之間：印順佛教經史研究與近代知識的轉型〉，《法印學報》第二期 2012 年 10 月，p59。

²¹ 同註 20，p.60。

²² 同註 20，p.61。

代，信仰與知識在現代性語境下難以克服的共業。²³

現代知識與信仰之間難以協調的張力，可以說是現代知識史和理性主義歷史學力有未逮之處。龔雋教授點出印順法師史學方法的局限，認為他對於十九世紀歷史學所標舉的客觀主義過度樂觀，以為只要具備專業素養，排除迷信與偏見的干擾，通過古史溯源，細心考究史料，那麼真理——釋尊的特見——就會自然地顯露出來。²⁴但這種十九世紀客觀主義的史學方法早已受到後現代歷史學理論的嚴重挑戰與批判，²⁵最終是無法得出一個普遍性的結論的。龔雋教授提出一種可能就將是「釋尊之特見」理解為歷史本身，是不斷演化和非一元，也非決定論的，但這種解釋本身就是對「法界常住」的解構。古史溯源以定判准的方式，是無法給出一個普遍性的結論，所以要以「釋尊之特見」來判定歷史流變演化的正見與偏離，以確保佛法的純潔性，「這可能永遠是一個理想」，而且「或許這就是近代知識史的宿命。」²⁶龔雋教授的評論是不帶宗派意識而就史學方法來論述客觀主義的史學方法與真理——釋尊特見——間，無法跨越的理論困局，的確也是印順法師備受批判的地方。

龔雋教授依中國近代史學轉向的脈絡及印順法師在著作中「我有客觀研究的傾向」、「從史的考證去求真實」²⁷的自述，將印順法師的研究方法歸屬於「十九世紀客觀主義的史學方法」，但印順法師卻不能將這個方法論的邏輯貫徹到底，當考證論證的終局將不利於信仰的建立時，印順法師又轉向強調聖典的宗教性與超越歷史的面向。²⁸筆者認為，這種「不典型的客觀主義」或許不是

²³ 同註 20，p.62。

²⁴ 同註 23。

²⁵ 黃進興《後現代主義與史學研究》，北京：三聯書店，2008，p.22。

²⁶ 同註 20，p.65。

²⁷ 印順〈談入世與佛學〉《無諍之辯》，台北：正聞出版社，1992，p.225。

²⁸ 同註 27，p.240-p.241：「這一時代，有濃厚的唯物主義傾向，非宗教的傾向。佛學的研究者，也許為這種思想所感染，也許為了適應時代，故意淡化，或抹去佛學固有的宗教

龔雋教授說的「經學與史學方法間張力的遊移」，應該細究的是：印順法師所立足的哲學方法是否是「客觀主義的」。

歷史研究的客觀主義立場是由它研究對象的客觀實在性和真實性所決定的，史學研究的任務在於揭示歷史的客觀事實和發展的特殊規律，憑此二點，歷史學就具有了一般科學所具有的科學性。因此，我們要檢視的是印順法師歷史研究的對象，及歷史研究的目的和任務。有關研究對象——經典——的特性，我們可以就印順法師關於初期大乘經典集出的論述來討論。他認為初期大乘經典是在原始佛典《阿含》之後，後人「學有所見，從佛教大眾的共同意識中流露出來的妙法」，且「可以有想像（無意識的居多）的成分，但不是偽託。」²⁹從這段定義中可以看出，印順法師並非以「聖者言傳的再現」為經典的特性，經典當中還有「想像的」成份。這種想像是因「佛陀涅槃後，佛弟子心中的永恆懷念…。懷念，傾向於理想化，成為理想的、超越的佛陀」，³⁰最終引發出大乘佛法，驅動新思潮的不是理性，而是詩化的情感。「想像的」代表了經典虛構性、文學性，但印順法師並不以「客觀性」為準則，以辨別真偽的態度來看待，而是認真地對待歷史材料中的「文學性」，他說：

大乘經中的人物敘述，時地因緣，是不必把他看為史實的。這些，不是理智所計較的真偽，是情意所估計的是否，應從表像、寫意的心境去領略他（與大乘論不同）。他常是一首詩，一幅畫，應帶一付藝術的眼光去品鑑他。「明月向我微

性。……這一見解，使佛陀平常化，合於部分佛教徒的心情（對佛教有習慣上的情感，但受了近代文明的影響，內心不能信受超人的智慧，而造成思想上的矛盾），所以受到學者們的支持。其實，這是違反了佛法的固有特性。」

²⁹ 印順〈大乘是佛說論〉，《以佛法研究佛法》p188：「從這經論的出現去看，初期大乘經，可以有想像（無意識的居多）的成分，但不是偽託。他是學有所見，從佛教大眾的共同意識流露出來的妙法。至少，他與聲聞乘的阿毘達磨，有同等的價值。實際上，高得多。」

³⁰ 印順《初期大乘佛教之起源與開展》，台北：正聞出版社，1989，p.945。

笑」，「天為催詩放雨來」，這在藝術的境界中，該不是妄語吧！要讀大乘經，藝術的修養是必要的。懂得一點神話學，民俗學，有一點宗教的情緒才行。否則，不是「闢佛者迂」，就是「佞佛者愚」！³¹

經典所描述的不是過去的客觀「再現」，但也非憑空杜撰，而是特定時空中佛教社群對於過去的敘事，敘事成為事實是透過一定的社會實踐所產生的「共同意識」。印順法師說：「大乘思想是潛流、醞釀，在不斷的演繹充實中。但也是流行中的演化，非某一人有意的增飾。一到成熟的階段，自然有人把他編集出來。」雖然內容有「有意的推演補充」，「但必然自覺是忠實的吻合佛意。」³²

對於經典集出的論述，可以說印順法師史學研究的對象是帶文學性（虛構性）的史料，那麼，他的研究立場就應是「非客觀主義」的，儘管他說自己「有客觀研究的傾向」。經典中的敘事話語構築了關於佛陀化世的事蹟，而不是再現了真實狀況；敘事是施為的而不是陳述的，是創造性的而不是描述性的，賦予過去事件的實在性，也賦予了它們的文學性。對於經典的敘事風格，印順法師表達的是尊重與接受，他說：「我們應該站在古型的聖典中，去觀察他們，接受他們寶貴的成果。」³³由此看來，印順法師的史學研究立場非常符合現代西方後現代歷史哲學的觀點，他們都同樣關注研究對象——世諦流布³⁴——的「虛幻性」，也都同樣以「反（歷史的）本質」——無自性——的哲學立場為思

³¹ 印順〈大乘是佛說論〉《以佛法研究佛法》，p.199。

³² 同註 31，p.183。

³³ 同註 31，p.184。

³⁴ 同註 31，p.154：「佛法，雖然是有佛也好，無佛也好，老是如此如此。但一經如來從語言與身行中表現出來，那就成為世諦流布。世諦流布的，是顯現於世間的佛法，就不能違反世諦流布的一般性。我們不能純憑信仰或者偏見，應了解世諦流布的種種情況。我們要研討的大乘是否佛說，也需要從世諦流布——從佛法流行於世間的情況中，去理解，去論定。這是非常複雜的問題，「說就是，不說就不是」的取捨標準，根本不能適用，要從根本上加以糾正。不然，就無法正確的論斷這一問題。」

想核心。

盛行於 19 世紀實證主義科學歷史觀，將客觀性、科學性、真實性、實證性等標準奉為主臬，歷史學家傾畢生之精力於客觀、真實地再現歷史的本來面貌。然而，在西方的「語言學轉向」後，意義的本質論受到嚴峻的挑戰，認為語言活動與實際世界的指稱關係並不存在，這種「反本質主義」的哲學思維使得歷史學所追求的真实性和客觀性受到了嚴峻的挑戰，西方史學家因此越來越注意到歷史敘事的文學性質。美國著名的史學評論家和文化批評家海登·懷特（Hayden White，1928–2018）提出「歷史詩學」的理論，以形式主義方法將歷史歸結為一種歷史修辭，³⁵論證了虛構在歷史建構中的作用，因而解構了實證主義的歷史觀。詩性與虛構並非否定歷史的真實性，只是將關注的焦點從「事實的真相」轉向了「事實的闡釋」。³⁶「歷史學家必然要『闡釋』歷史記錄給予他的那些『資料』，這樣才能提供類似於『解釋』的東西。」³⁷有了闡釋我們才能解釋為什麼事情那樣發生，換句話說，必需要有闡釋作為充分條件，我們才有了「現實」。³⁸闡釋是由歷史撰修者努力想達到的「客觀性」所決定的，而這種歷史的客觀性「並不是科學家或法院法官的那種客觀性，而是藝術家的，更確切地說是戲劇家的那種客觀性。」³⁹

³⁵ 海登·懷特著，陳新譯《元史學：十九世紀歐洲的歷史想像》南京譯林出版社，2004，〈中譯本前言〉，p.1：「隨著 19 世紀歷史學的科學化，歷史編纂中大多數常用的方法假定，史學研究已經消解了它們與修辭性和文學性作品之間千餘年來的聯繫。但是，就歷史寫作繼續以基於日常經驗的言說和寫作為首選媒介來傳達人們發現的過去而論，它仍然保留了修辭和文學的色彩。只要史學家繼續使用基於日常經驗的言說和寫作，他們對於過去現象的表現以及對這些現象所做的思考就仍然會是“文學性的”，即“詩性的”和“修辭性的”，其方式完全不同於任何公認的明顯是“科學的”話語。」

³⁶ 海登·懷特著，陳永國、張萬娟譯《後現代歷史敘事學》，北京：中國社會科學出版社，2003，p.63。

³⁷ 同註 36，p.73。

³⁸ 同註 36，p.66。

³⁹ 同註 36，p.67。

印順法師雖然沒有將經典敘事的形式用論證的方式表達出來，但其史學研究的態度與懷特是一致的，他們都同樣認真地看待敘事中無可避免的文學性與主觀性，皆同意客觀性源於審美而非本質，也同樣引發了傳統佛學者或傳統歷史研究者的憤怒，因為他們總認為經典或歷史迥異於小說，而小說是「經過想像的」事件，但懷特的「歷史詩學」卻告訴我們，「無論真實的或經過想像的，均非重點所在，因為理解它們的方式是相同的。這一點——也是不該忽略的一點——絕非貶低歷史書寫學的知識地位。」⁴⁰對於大乘經典的起源問題也是如此，當印順法師說「經典是後起的」——「凡是大部的典籍，都不是一時編集的；有先出的，有後出的，也有後出而羈入先出中的。」⁴¹——絕非貶低經典的地位，在談到唯識學者採用的《法華經》本多出了〈彌勒問品〉，其中「大談三相，這自然是後起而羈入的了。」如同懷特所說：「無論真實的或經過想像的，均非重點所在，因為理解它們的方式是相同的。」羈入的內容是唯識學者對於經典（歷史材料）理解的闡釋，歷史離不開理解與闡釋，並不存在離開闡釋的「純粹事實」的歷史，所以印順法師提醒唯識學者：「這不是真偽問題，所以唯識學者不必著急。」⁴²

如果我們承認並釐清經典（歷史）書寫當中虛構的成份，那麼就能提升我們對於經典（歷史）理解的層次。懷特將這種自覺意識作為教育任務，他說：

如果我們承認，所有的歷史敘事中都含有虛構的成分，我們就會發現，關於語言理論和敘事本身，可以作為歷史書寫學更精巧表述的構成基礎，而不是單單告訴學生去「發現事實」，然後把「真正發生了什麼」寫下來。在我看來，歷史

⁴⁰ 基思·詹金斯著，江政寬譯《論“歷史是什麼？”——從卡爾和爾爾頓到羅蒂和懷特》北京：商務印書館，2007，p.212。

⁴¹ 印順《以佛法研究佛法》，p.200。

⁴² 同註 41，p.201。

學……在今日的處境相當不妙，因為它忘記了其源于文學想像中的視界。為了在表面上看來具有科學性和客觀性，歷史學壓抑且否認了自己最偉大的力量源泉和更新的力量。藉由把歷史學重新拉回到與其文學基礎的密切關係上，我們不只該防範純粹的意識形態扭曲；同時，我們也該掌握那種歷史的「理論」，沒有那種「理論」歷史就根本不可能是一門「學科」呢！⁴³

「反本質」的哲學立場並非落入虛無主義或是相對主義之中，而是能從反思中得到更高的自覺意識，拋棄對本質的愛執與迷戀，而得到行動與思想的自由。印順法師與懷特一樣地不以「真偽」的客觀性而限制自由抉擇的活力，努力地建構屬於這個時代的佛學敘事，他說：

原來，釋尊時代的印度宗教，舊有沙門與婆羅門二大類。應機設教，古代的聲聞法，主要是適應於苦行，厭世的沙門根性；菩薩法，主要是適應於樂行，事神的婆羅門根性。這在古代的印度，確乎是大方便，但在時異境遷的今日，今日中國，多少無上妙方便，已失卻方便大用，反而變為佛法的障礙物了！所以弘通佛法，不應為舊有的方便所拘蔽，應使佛法從新的適應中開展，這才能使佛光普照這現代的黑暗人間。我從這樣的立場來講阿含經，不是看作小乘的，也不是看作原始的。著重於舊有的抉發，希望能刺透兩邊，讓佛法在這人生正道中，逐漸能取得新的方便適應而發揚起來！⁴⁴

⁴³ Hayden White, *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978, p.99。

⁴⁴ 印順《佛法概論》，台北：正聞出版社，1992，p.a2。

捨棄那些舊有的方便，使佛法從新的適應中開展，印順法師研究史學的任務並非追求歷史的客觀事實，因為歷史既無所謂的本質，也無客觀的發展規律，他研究歷史是為了實用主義目的——創造現在與未來佛教的新發展。

綜上所述，印順法師的史學研究與後現代主義歷史哲學關涉頗深，若在「客觀主義」的哲學方法來看印順法師的史學研究，在經／史、史學／文學的二元對立之間，便顯出他的遊移與迴避。若我們採用後現代主義的角度來看印順法師，那麼經／史、史學／文學間的界線就消失了，按懷特的觀點來說，他們都是修辭的構造物，不能離開其表現形式而存在；⁴⁵以中觀的術語來說，它們是觀待因緣而假施設（*prajñapti*）的，所以是無自性的，如果頑固地著於任何對立的兩個極端，仿佛它們擁有獨立自足的意義，或者像是真實的一樣，在中觀哲學來看，這就是一種精神愚癡。以解構的方式來消解二元對立（生死／涅槃、世俗／勝義）的矛盾，不也是《般若經》的老生常談嗎？筆者認為，後現代主義思潮是我們所需要的哲學方法論，以此來詮釋印順法師的思想，才能適切地解讀印順法師的思想，並揭示其中的深層結構。而後現代主義陣營中的哲學家筆中筆者選擇羅蒂為代表，理由在基思·詹金斯（Keith Jenkins, 1943）的《論「歷史是什麼？」——從卡爾和艾爾頓到羅蒂和懷特》（*On 'What Is History?: From Carr and Elton to Rorty and White*）一書中已經為我們揭示：羅蒂是當代哲學的代表人物，他的眾多論述橫跨多重領域，能夠在較寬廣的智識環境提供導引。⁴⁶

⁴⁵ 韓震，董立河〈附錄二海登·懷特訪談錄〉《歷史學研究的語言學轉向——西方後現代歷史哲學研究》，北京師範大學出版社，2008，p.382：「歷史學定義自身及其本質，一方面是通過與文學作品（詩歌）的對照，另一方面是通過與哲學的對照。史學實踐的確是根據其所為得以界定，但在很多方面，也同樣根據其所不為得以界定。所以說，真理問題無法回避，真理與再現之間的關係問題也無法回避。20世紀語言哲學告訴我們的是，不存在真理在哪裡存在的問題，也不存在真理與真理再現或再現形式相分離的問題。如果真理是以陳述和言語的形式呈現給我們，那麼言語的形式和內容同樣重要，你無法加以區分。」

⁴⁶ 基思·詹金斯《論「歷史是什麼？」——從卡爾和爾爾頓到羅蒂和懷特》江政寬譯，北京：商務印書館，2007，p.8。

0.2 研究方法與對該領域的貢獻

印順法師是近現代中國佛教界中最重要學者之一，不但著作量多質精又跨越整個古印度佛教思想史，也包涵了人間佛教等現代議題，所以有關印順法師思想的研究範圍非常廣泛，但綜覽學者對印順法師思想的相關研究，我們可以發現其中完全缺乏「跨文化」詮釋的思維進路。「跨文化」對於佛教的特殊的意義，在林鎮國教授的《空性與方法》之序文已經為我們揭示：

從一開始，佛教思想與實踐便是在跨文化情境中呈現，本質上也鼓勵從他者的視域來審視自我觀點（我見）的緣起性。若不曾進入跨文化情境，吾人便無法真正了解到佛教意義世界的孳乳、繁衍與豐富。佛教起源於阿利安文明與印度土著文化的接觸，就是最好的例子。在其後的歷史發展中，除了不斷地和各婆羅門宗教與哲學系統對論，佛教也在印度境外接觸各種當地的文化系統，如漢地的儒家、道教，日本的神道，西藏的苯教，孳生出各種新的論述與實踐。

印順法師也同樣地以跨文化詮釋為佛教的特質，⁴⁷而他的佛學研究的目的是致力於佛教能「在這人生正道中，逐漸能取得新的方便適應而發揚起來。」⁴⁸可以說，印順法師的佛學研究也是一種廣義上的「跨文化」工作，佛教如何跨越傳統與現代的藩籬才是其思想的關鍵所在。現代與傳統二種不同世界觀與話語系統，指導了不同的信念與價值，佛教歷史的演化是方便的展現，呼應了時代的需求，但卻衝撞了傳統的舊世界觀所體現的真理。筆者認為在印順法師的思想中潛藏了問題的解方，在他的著作中我們看不到種種張力間的遊移，反而是他

⁴⁷ 印順《印度之佛教》，台北：正聞出版社，1992，pa5：「佛教乃內本釋尊之特見，外治印度文明以創立者。」

⁴⁸ 印順《佛法概論》自序，pa2。

「的心卻永遠不離（佛教）少壯時代佛法的喜悅！」⁴⁹印順法師的佛學研究為「新方便」的開展創造了有利的空間，一方面是運用了中觀哲學的方法解構了佛教各學派的形上學，但這種解構並非為了達到另一種截然不同的見解，而是要取得一種「解構」的效果。另一方面，印順法師採用現代性的話語以詮釋學取代傳統的解經學。若我們只從 19 世紀中國文化傳統遭逢西方文化挑戰的脈絡來理解，或是以世俗與神聖、史學與經學間的張力來看待，則將只會看到問題的表面，我們需要再深入到更具普遍性的哲學問題上論證印順法師的思想能符合佛教的詮釋學特質，同時也符合中觀學的方法論：佛教的歷史是無常流變的事實，流變是在不離（我們的）世間的緣起性，隨條件與需要而改變的偶然性，每個時期的流變正是體現了佛教不固執本質的空寂性，允許各個時期的佛教提出呼應世求的新方便，為了眾生與解脫而弘揚「純正的佛法」。而所謂的「純正佛法」不是最初的（歷史學的真理），或是最圓滿的（形上學的真理），而是龍樹在《大智度論》說的：「一切世間真實善語、微妙好語。」⁵⁰《增支部》說的：「凡任何善說，全都是那位世尊、阿羅漢、遍正覺者之語。」⁵¹適應時代需要，對人類有益的，都是佛法所主張的，真實（性空）與方便（真實善語）是不相違背的，我們在印順法師思想和古典的經論中都看到了同樣的意趣。中觀學的空性（*śūnyatā*）幫助我們解除形上學的誘惑，和對客觀真理失落的鄉愁，以新實用主義的角度才能理解印順法師詮釋佛學的立場與對傳統的態度，以及他那「不是創新，不是復古」的思想。

⁴⁹ 印順〈契理契機之人間佛教〉《華雨集第四冊》，p70。

⁵⁰ 《大智度論》卷 2：「佛法非但佛口說者是，一切世間真實善語、微妙好語，皆出佛法中。」（CBETA, T25, no. 1509, p. 66b2-4）

⁵¹ 見莊春江譯《增支部》8 集 8 經/〈鬱多羅的壞失經〉：「同樣的，天帝！凡任何善說，全都是那位世尊、阿羅漢、遍正覺者之語，我們與其他人從那裡一一取來後而說。」
AN.8.8/ 8. Uttaravipattisuttaṃ : “Evamevaṃ kho, devānaminda, yaṃ kiñci subhāsitaṃ sabbamaṃ tassa bhagavato vacanaṃ arahato sammāsambuddhassa. Tato upādāyupādāya mayaṃ caññe ca bhaṇāmaṃ”ti.

印順法師的佛學研究方法是由緣起論而來，而緣起論是根據的是初期大乘論師——龍樹的空性思想（*śūnyatā*）為核心，關於中觀哲學的現代詮釋主要來自歐美的佛教研究，但在印度哲學史上從未有過如龍樹那樣受到迥然相異甚至互相衝突的詮釋。亨廷頓（C.W. Huntington）在《空性的空性：印度早期中觀論》（*The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Indian Madhyamika*，1989）中將西方中觀學的詮釋概分為三階段：虛無主義的詮釋，絕對主義的詮釋、語言分析的詮釋，並以後期維根斯坦（Ludwig Wittgenstein，1889-1951）與羅蒂（R.M. Rorty，1931-2007）的新實用主義（neo-pragmatism）為自身立說的根據。⁵²討論諸多龍樹思想的詮釋問題非本文能力所及，但亨廷頓的研究成果將有助於我們用新的語彙來詮釋印順法師的佛學思想，這不僅是因為它們在某些方面與印順法師的思想極為相似，例如：反客觀、反本質、反基礎（anti-foundation）的哲學立場，沒有本質的歷史、宗教、思想發展等領域的研究等等，尤其是我們能夠使用現代的詞彙來重新詮釋印順法師的思想，可以避免古典體系因共用術語所造成的混淆，使得我們可以避免再度陷入無休無止的形而上學論之中，更為重要的是有助於不熟悉印度佛教文獻術語的現代人，能夠使用現代哲學的術語來理解印順法師的思想，使得他的思想能夠真正的走入現代視野中。在此還需要強調一點，這也是亨廷頓在著作中所強調的，雖然他使用現代解構主義者的研究成果對中觀進行詮釋，但兩者思想體系在時間和空間上都存在巨大的差距，不存在也不可能存在一一對應的關係。⁵³同樣地，印順法師思想與羅蒂的新實用主義並不存在一一的對應關係，而是使用新實用主義的某些概念工具，來說明印順法師思想對現代人具有何種意義。當在詮釋某種不熟悉的思想體系時，我們只能借助自己熟知的概念工具，理解不僅僅是簡單的

⁵² 見 C.W. Huntington，陳海葉譯，《空性的空性：印度早期中觀導論》，上海古籍出版社，2017.11，pp.32-41。

⁵³ 同註 52，p.3。

重述而已，而是可能性與現實性、詮釋與被詮釋的統一，是一個不斷創新的過程，這一點伽達默爾（Hans-Georg Gadamer, 1900-2002）的效果歷史（effective history）已經為這項工作提供了方法論上的支持。這樣的研究立場也是符合亨廷頓採用羅蒂的「強文本主義者」（strong textualist），他的目的是「從文本中探尋到自己所需要的東西，而不是正確的東西。」⁵⁴這種堅持詮釋學的真理觀是在抵制各種形上學預設後，而為各種實用目的詮釋的自由敞開了大道。同樣地，這與印順法師對佛教歷史的研究「有所衡量，有所取捨，而關聯於現在將來」，⁵⁵其目的在重新闡釋一種「適應時代，有益人類身心的，『人類為本』的佛法。」⁵⁶其意旨是相同的。最後，還是要引用亨廷頓的觀點，若對超出原有語彙而譴責的這樣的詮釋工作，那是因為他們不理解中觀學的思想模式。⁵⁷

0.3 章節架構

印順法師博通經籍，著作等身，本文非對其淵博的研究作一全面的說明，僅就其思想特點提出自洽於中觀學說的現代詮釋。印順法師思想的特質所在正是他倍受爭議之處，其根源都來自於中觀思想，這或許是在他諸多著作中未能明白顯示出或未被注意到的脈絡，借由歐美「後現代」研究的成果，使我們能夠較深入地理解印順法師人間佛教的特色。本研究分為四個部分：

第一章：印順法師的緣起論

緣起論事實上是欲解釋「我們從何而來」的問題，不但是佛法的核心，也是世界各宗教學說中必定涵蓋的內容，與人類的文明息息相關。印順法師的思想源於龍樹的中觀學，而與其他各學派的緣起理論迥然不同，本章重點即在印

⁵⁴ 同註 52，p.7。

⁵⁵ 印順《無諍之辯》，p.248。

⁵⁶ 印順《華雨集》第四冊，台北：正聞出版社，1993，p.4。

⁵⁷ 同註 52。

順法師對緣起理論的詮釋。

佛教歷史中不乏對緣起理論重新詮釋的例子，華嚴宗就曾將各學派的緣起理論歸納為四種，四種緣起理論事實上代表的是緣起學說的發展過程。雖然各緣起學說的內容不同，實則依循同樣的基礎主義思想進路，目的即欲將自宗的緣起論建立在絕對的知識基礎上。緣起的理論雖然複雜，而最終所建立的基礎不同，但都是建立在「因果關係」的確實性上。《中論》開篇即針對「因果關係」展開討論。本章即介紹《中論》破斥因果關係為真的命題，及其反基礎、反本質立場與「後現代」思潮的關係。

無基礎的緣起論表達了一個沒有本體或本質，受種種條件制約而無常流變的世界，這種的世界與「語言」作用相關，中觀稱為假名施設（*prajñapti*）。

「闡空或易，說有維難」，關於假名與世界的關係，在傳統的中觀學說中幾乎未涉及，⁵⁸故有「只破不立」的說法。而印順法師的詮釋與新實用主義在此能夠提供給我們豐富的思考材料。



第二章：印順法師佛學思想中的反諷主義（Ironism）

印順法師以史學的方式重新描述了佛教的思想與歷史，引起了傳統佛教的嚴厲的批判。宗教似乎是與史學研究絕緣的，批判者以為用凡常的智識無法瞭解宗教領域的神聖事務，經典起源的研究無異於將佛教視為後人懸想的產物，史學研究的學術結論是與聖道無關的俗化佛教，甚至是對宗教的褻瀆。讚成者

⁵⁸ 印順《性空學探源》，台北：正聞出版社，1992，pp.12-13：「佛乘的空義，本以生命為中心，擴而至於一切法空。一切法空，空遍一切法，依以明空的有，也就包括一切法了。這『有』的一切法，為對於有情而存在的世間，善惡邪正不可混。而事相，古人大都於現實時空而說的；世間以為有，佛也就以為有。可是這有的一切，是不斷在隨時代而進步改變的。歐陽竟無說：『闡空或易，說有維難』。具體事實的條理法則是難得知道的，何況還要與法性空相應！說有實在不易。對這具體的有，必須在不礙空義中，另以世間的智光來觀察他。現代各種學術的進步，對『有』的說明是更微細精確了！學空的人，應該好好的注意採用。...佛法的目的，並不在與世間諍辯這些有的現象，而是在這有的現象上去掘發其普遍必然的真理，從智慧的證知去得解脫。所以我們研究佛法，應該注重他的思想原理，借現代世間智者以為有的一切事物，相應而闡發之，這才能使佛法發生新的作用。」

則歡呼「理性主義」的勝利，是宗教歸化科學的啟蒙運動。對於印順法師思想的理解似乎也只能停留在宗教與史學的糾葛中，我們只能在「原教旨主義」與「實證主義」的二邊（*anta-dvaya*）中作出選擇，而忽略了中觀哲學中離二邊（*anta-dvaya-varjana*）的非二元論途徑，所以本章的內容著眼於印順法師思想與中觀學的方法論的關係。「反基礎」、「反本質」是印順法師的思想與羅蒂的新實用主義的共同基礎，使得我們得以利用羅蒂思想的框架來解讀印順法師的主張，我們即易發現印順法師治學中的「反諷主義」精神，由於不再相信現象背後有某種超越時間、人類與機緣的基礎，承認「無常流變」的合法性，真理只是效用的讚詞，是一種促進文化領域及精神生活的權宜之計——方便（*upāya*），印順法師的思想是稟承中觀學說而適應現代的「自由主義的反諷主義者」（*liberal ironist*），是一種「以希望代替知識，以想像力代替理性」的哲學，並將神聖性寄託於一個理想的未來，一個人間淨土的烏托邦。

第三章：偶然性與實踐

印順法師自述其學佛以來嚴重關切的問題，即佛法與中國佛教界的現實差距，大乘是捨己為人，慈悲利濟的佛教，但在中國的大乘佛教卻是行小乘行的佛教。印順法師認為這種「小乘急證精神復活」的大乘佛教，來源於它的形而上學。形上學的目的在追求一種非歷史性的真理、本質，因而限制了價值的平等性與多元性，實踐的方法也就脫離了人類，而趨向反世間的出世之中。以實用主義來說，「偶然性」是實踐的一個重要的象徵，本文從印順法師的思想中略舉了三種領域——證道、歷史發展、世界觀——的「反諷」以揭示其「偶然性」，藉此喚醒大乘佛教的入世精神。

第四章：結論

印順法師是一個佛教新實用主義者，拒絕了形而上學賦予世間的莊嚴感與神聖性，賦予了佛教新的適應與生命。在佛教歷史中，龍樹的中觀學引領了以

後大乘理論的發展，如瑜伽行派和中國的真常論者，無不將自己的理論視為龍樹中觀學的補充者。同樣地，印順學帶給未來佛教應該是一個寬闊的對話場闊，如同新實用主義在政治、法律、教育等領域的應用一樣，印順法師的佛學思想也應該在佛教乃至社會中扮演一種啟蒙者的角色。宗教、形而上學甚至是哲學的皇位在這個時代已經隕落，唯有中觀哲學能與後現代的解構精神相呼應，東西方的解構所開展出的活力與語彙都有值得相互借鑑的地方。



第一章 印順法師的緣起論

要討論印順法師的思想，應該將聚焦於他對核心教義——緣起論——的詮釋。因為佛陀曾經向外道總結自己學說時說：「我說緣起」¹、「我論因說因」²，可見「緣起」(*pratītyasamutpāda*)是佛法的特質，也是佛教歷史中各學派理論的焦點。印順法師的緣起論源於龍樹的中觀學，中觀學的特點與西方的後現代哲學(*Postmodern philosophy*)有高度的相似性，不但在「反基礎」的立場相同，在印順法師佛學思想上的許多特點，更加接近於新實用主義的哲學觀點，例如：認為真理(經典)源於主體間性，演化論式的知識觀，肯定科學的態度，及文化上讚許民主、多元、實用價值，都與後現代哲學立場有著密切的關聯。

一切有為法(生滅變化的現象)都是因各種因緣條件而產生的，此理即為「緣起」。自早期佛教起，就不斷的對緣起進行著深入的研討，「緣起」在《阿含經》中專指有情的生死緣起，而後進一步擴大至一切現象，存在的事物皆是由各種條件相互依存而處在變化之中，這變化的法則就是「緣起」。所以可以說，緣起的法則不但涉及有情善惡業報的輪迴與佛教實踐的解脫，也可以從自然界之因果關係予以說明。³一般以為，有情的輪迴中的善惡概念是價值判斷，屬於主觀的倫理範疇；而自然界的秩序則是客觀的物理範疇，佛教將有情(主觀)與世界(客觀)都統攝在同一緣起法則中，因此心物二元的問題也就體現

¹ 《分別緣起初勝法門經》卷 2(CBETA, T16, no. 717, p. 841, a4)。

² 《雜阿含經》卷 2(CBETA, T02, no. 99, p. 12, c21-22)。

³ 《十二門論》：「初是因緣門，所謂：『眾緣所生法，是即無自性；若無自性者，雲何有是？』眾緣所生法有二種：一者內，二者外。眾緣亦有二種：一者內，二者外。外因緣者，如泥團、轉繩、陶師等和合，故有瓶生；又如縷繩、機杼、織師等和合，故有疊生；又如治地、築基梁、椽、泥、草、人功等和合，故有舍生；又如酪器、鑽搖、人功等和合，故有酥生；又如種子、地、水、火、風、虛空、時節、人功等和合，故有芽生；當知外緣等法皆亦如是。內因緣者，所謂無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死，各各先因而後生。如是內外諸法皆從眾緣生，從眾緣生故，即非是無性耶！」(CBETA, T30, no. 1568, pp. 159c25-160a9)

在緣起的各種解說中。

1.1 建立在基礎主義的各種緣起學說

1.1.1 緣起學說發展的邏輯

雖然佛教內的各個學派都承認「依此有故彼有，此生故彼生」⁴的緣起定義，但各家對緣起的說法存在著顯著的差異，華嚴宗將各種緣起學說歸納為四種：業感緣起、賴耶緣起、真如緣起，法界緣起。太虛大師在〈緣起抉擇論〉中，又加上東密的「六大緣起」。⁵由於緣起說將主客觀心物二元的規律都統攝在同一範疇中，據此，太虛大師對五種緣起理論加以評價，以色心並列的「六大緣起」最為粗淺；其次是將五蘊中之「行蘊」一分做為「能起緣」，五蘊的聚合為「緣所起」的現象，即「業感緣起」；最後發展成唯心的「真如（空智）緣起」、「無明緣起」，這兩種緣起因為在五蘊中提出「最深之識蘊中獨強之意識心心所一分」作為能緣起法，⁶也就是將心心所法看作是外在物質世界的原因，物質世界並不真實，本質上是心的認識。因此，佛教晚期發展出的賴耶緣起、真如緣起、法界緣起，雖然三者對於心識本質的觀點不同，但由於唯心的一元論立場滿足了心物共有的普遍法則，所以才是較滿圓的緣起說。太虛大師的評論說明了佛教緣起說的發展邏輯，由粗淺走向完善，由二元走向一元，最終將一切現象總攝在心、心所的唯心論中。外在的物質世界被看做心、心所活動的衍生物，物質世界並不如現象所展現的那樣真實，而心識才是諸現象的起源，也是萬象的本質。然而，立足於基礎主義的形而上學並非真正的統合了二元對

⁴ 《雜阿含經》卷 10：「如實正觀世間集者，則不生世間無見，如實正觀世間滅，則不生世間有見。迦旃延！如來離於二邊，說於中道，所謂此有故彼有，此生故彼生，謂緣無明有行，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱、苦集；所謂此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅則行滅，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱、苦滅。」」（CBETA, T02, no. 99, p. 67a2-8）

⁵ 太虛〈緣起抉擇論〉，《太虛大師全書》冊 19，p.p.557～558。

⁶ 同註 5，p.562。

立，而是承認一方的實在地位，否定另一方，如大乘佛教晚期走向唯心理論即否定了物質（色法）的存在，外在的世界只是心識的變現。以一元論所統攝的形而上學事實上並未解決二元邏輯的問題，反而加深了二元邏輯的對立。

從佛教各家緣起說的發展來看，雖然與西方哲學傳統不管在議題與內容上都存在著巨大的差異，但在知識的目的與對象卻都採取同樣的真理觀。眾所周知，傳統哲學自古希臘開始，就力圖以一種確定的、普遍而根本的方式把握這個世界，他們都認為任何知識都存在一個堅實的、不容置疑的、不可動搖的基礎，所以他們致力於探究此基礎，並視之為宇宙萬物的根源，用以解釋一切經驗與現象，知識確證的目的就在發現此基礎以為絕對的真理。西方的傳統哲學家認為這個被感性所經驗著的世界是變化不定、無可把握的，但必然存在著產生世界的始點，或者使這些變動事物得以存在的根基。無論是早期泰勒斯的把水看做是世界得以產生之始基的觀點，赫拉克利特認為萬物來源於火的觀點，還是柏拉圖的理念概念、亞里斯多德的實體概念，甚至是中世紀的經院哲學家們不遺餘力地論證的那個完滿至善的上帝，從某種意義上說，都是以這種哲學信念為理論指引的，而其中以柏拉圖的「理念論」（idealism）為典型的代表。柏拉圖的「理念論」認為存在著一個由形式和觀念組成的客觀而普遍可靠的實在世界，即「理念世界」。理念世界是獨立於個別事物和人類意識之外的實體，永恆不變的理念是個別事物的「範型」，個別事物是完善的理念的不完善的「影子」或「摹本」，哲學的任務就是把握「理念」，達到真理性的認識，因此哲學就成了知識之王，是一切知識的基礎。而近代哲學幾乎都在重複著柏拉圖的語言，笛卡兒的「我思故我在」命題，確立了哲學的第一原理，洛克的「心靈白板」將感性經驗視為知識的來源。自此，笛卡爾和洛克從不同的角度分別建立了兩種不同的基礎主義認識論形式，並被其後繼者們所繼承和發展，形成了唯理論和經驗論兩大哲學流派的論爭，論爭的核心圍繞著內在主觀知識與外部客觀世界之間的鴻溝如何才能弭平。基礎主義者始終堅持一種二元邏輯：外在／

內在、中心／邊緣、現象／本質的區分，如柏拉圖的「普遍本質」與「個別事物」，亞里斯多德的「形式」與「質料」。在羅蒂看來，這些爭議是對「客觀性」的崇拜而有，只要有某種與人無關的、純粹的客觀性或中立的基礎，如柏拉圖的「理念」、笛卡兒的「我思」、康德的「先驗形式」等，為我們的認識提供堅實可靠的基礎，為我們的文化提供知識框架和價值信念。

佛教的主題不同於西方，但依循「基礎主義」的信念來建立自己的緣起學說是一樣的。輪迴生死的有情是無常流轉的現象，流轉的主體並非外道所指的「神我」(*puruṣa*)，然而必定有某種存在以為有情(*sattva*)——眾生個體——現實的存在活動的基礎。佛法說無常、無我，那怎樣解說憶念、作業受報、生死相續的流轉現象呢？從部派時代開始即對這些現實問題作詳細的考察，在《印度佛教思想史》中將部派的解說分為二類：一是依蘊、界、處——身心的綜和活動來解說；二是以一心相續來解說無常流轉的現象。⁷按佛教歷史的分期來說，部派的緣起學說皆統攝在「業感緣起」中，隨著思想的發展，大乘時期的學派也概據自己的學說來安立緣起。不管時代與思想發展的不同，但其所依循的「基礎主義」思路是不變的，其緣起知識體系所考察的對象即是一種「非緣起性」——「自性」——的存在，所建構的知識大廈即是以各種命題論證此存在與經驗一致的關係，使自己的知識奠基於實在的基礎之上，於是就產生了以「色心」為基礎的六大緣起、業感緣起；以「意識」為基礎的空智緣起、無明緣起；或以「心識」為基礎的真心緣起。⁸世間的幻影即建立在真實的事物——基礎——之上，例如唯識家說：「無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得。」《成唯識論》解釋此頌，即是第八識的自性——阿賴耶識——是一

⁷ 印順《印度佛教思想史》，台北：正聞出版社，1999，p.73。

⁸ 印順《太虛大師年譜》，台北：正聞出版社，1992，p.179。

切現象的因，亦是流轉還滅的基礎（依持）。⁹雖然各種緣起說建立的基礎不同，但從命題與實在間的特權關係所建立牢不可破的絕對基礎，作為其真理觀及知識體系中必要的預設，同時也為「佛說」提供一個堅實可靠的基礎。

1.1.2 二元邏輯的形而上學

由緣起理論建立起生死流轉的知識基礎，為其宗教實踐提供證明什麼是真實的、什麼是虛假的，在什麼範圍內是合法的、什麼範圍內是非法的，什麼是神聖的、什麼是世俗的。基礎主義的緣起理論即不可避免地成為一種二元邏輯的形而上學，將世間分為虛幻／真實、現象／本質、世間／出世間、生死／涅槃、世俗／神聖的部分。以下即舉唯識學為例。

諸家緣起論中，太虛大師認為唯識學的理論最為善巧，¹⁰唯識學繼承古典的毗達磨的學風，不但條理分明，立破精嚴，更涉及現代知識體系的領域，如心理學、認識論等，使得唯識學更富於哲理。在初期唯識學的主要論典《瑜伽師地論》〈真實義品〉中，說明瞭唯識學成立賴耶緣起的認識論基礎。當中引用了《轉有經》（*bhavasamkrānti-sūtra*）的偈頌：「以彼彼諸名，詮彼彼諸法，此中無有彼，是諸法法性。」論中解釋說：

謂於色等想法建立色等法名，即以如是色等法名詮表，隨說色等想法，或說為色、或說為受、或說為想，廣說乃至說為涅槃。於此一切色等想法，色等自性都無所有，亦無有餘色等性法；而於其中色等想法離言義性真實是有，當知即是勝義自

⁹ 《成唯識論》卷3：「云何應知此第八識離眼等識有別自體？聖教正理為定量故，謂有《大乘阿毘達磨契經》中說：『無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得。』此第八識自性微細，故以作用而顯示之。頌中初半顯第八識為因緣用，後半顯與流轉還滅作依持用。」（CBETA, T31, no. 1585, p. 14a10-17）

¹⁰ 太虛〈真現實論宗依論〉，《太虛大師全書》冊19，p.570。

性，亦是法性。¹¹

早期佛教將世界畫分為五蘊，這種分類實為假名施設的「假說自性」(*prajñāpti-vāda-svabhāva*)，在語言的背後，並非有名言所指稱的那種自性或名言所指的事物。但名言所指稱的事物也不是沒有任何自性，而是名言所不能詮表的「離言自性」(*nirabhilāpya-svabhāva*)。離言自性即是作為離開語言活動所指稱的對象，即是「終極所指」，是認識的基礎。認識的經驗「(此)中無有彼」，這是說，在凡夫的有漏心識所認識的客觀的色等法是沒有的，名言、概念與實在雖不相稱，而它的基礎是「離言自性」。至此，印順法師認為唯識學與經部相同，皆在認識論上認為認識活動的虛妄性，但認識背後的實體——唯識學說的「離言自性」，經部說的「十八界」——是認識所依，也是必須承認這是緣起因果的實在，不然就是惡取空。¹²誤以為名言、概念與實在相符，這是凡夫的「遍計所執性」(*parikalpita-svabhāva*)，是一切戲論的根本。指稱對象的實在是聖人的勝智才能認識，也就是唯識學所說的「依他起性」(*para-tantra-svabhāva*)和「圓成實性」(*pariniṣpanna-svabhāva*)。

從認識論中得到世間的圖景，乃是一個二元形而上學為基礎所建立的世界，佛教實踐的選擇一邊、捨棄另一邊的權威性指導也就顯而易見。《瑜伽師地論》接著又引用〈義品〉的偈頌：「世間諸世俗，牟尼皆不著，無著孰能取，見聞而不愛。」在長文的解釋說明佛陀對於經驗的正確態度是不執著世俗，所謂的世俗即隨語言活動而認為語言摹寫的是真實的世界，佛陀去除了語言所增益在世界上的東西，所以能不著世間世俗。經驗所依的真實基礎又如何體會呢？太虛大師解釋說：「本其自在性之純粹事實而照了之，毫不加以推計，故能得契

¹¹ 《瑜伽師地論》卷 36(CBETA, T30, no. 1579, p. 489a17-23)

¹² 印順《唯識學探源》，台北：正聞出版社，1998，p.207。及《說一切有部為主的論書與論師之研究》臺北：正聞出版社，2002，p.p.565～566。

萬法真相，而為諸天禮敬也。」¹³在宗教實踐中，只要否定世間世俗的語言活動，而出世真理的領域——實在的領域——不容置疑地顯現出來。世俗的語言活動是虛妄的、可拋棄的，與真實的領域對立在另一方，這種二元論的形而上學區分了真、俗兩者的界限，將佛教的實踐局限一隅，從形而上的道德命令規範了佛教的實踐必定捨棄世俗而趣向出世的涅槃，反世俗的立場也就是應被讚賞的行為。所以，印順法師評價唯識學的特色是「外無常而內真常」，¹⁴這點不管是在形上學或是宗教實踐上都是成立的。他認為雖然詳細論述虛妄唯識的緣起，亦即世間的無常變動的現象，後來卻演變成為名相之學，最終仍不可避免將目光投向那獨立於語言、獨立於世間，中性客觀、非緣起性的真實基礎上（例如：離言自性）。

太虛大師的「人生佛教」反對「鬼化」的佛教，而印順法師繼太虛大師之後提出「人間佛教」反對「天化」的佛教。¹⁵在大乘晚期對於真實基礎的崇拜，使得佛教產生了一種深刻的神秘主義，這一傾向大大地影響佛教文化的趨向，最終密切地與天化、修定、秘密佛教的實踐結合在一起。¹⁶印順法師提倡「人間佛教」，反對佛教「天化」的傾向，而將改革的重心放在思想上，¹⁷這些

¹³ 太虛〈法相唯識學〉《太虛大師全書冊 7》，p191。

¹⁴ 印順《無諍之辯》，p.113。

¹⁵ 見印順〈契理契機之人間佛教〉《華雨集第四冊》，p.69：「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。從印度佛教思想的演變過程中，探求契理契機的法門；也就是揚棄印度佛教史上衰老而瀕臨滅亡的佛教，而讚揚印度佛教的少壯時代，這是適應現代，更能適應未來進步時代的佛法！」

¹⁶ 見印順〈修定——修心與唯心・秘密乘〉《華雨集第三冊》，p.207：「總之，「秘密大乘」是貪欲為道的，依欲而離欲的，是持金剛的（夜叉）天乘的佛化。佛法的天化（天與禪定有關），是『秘密大乘』形成的重要一環。」
從真常、唯心而來的重定傾向，無上瑜伽到達了頂峰，處處說入出三摩地。如圓滿次第的六支，別攝與靜慮，成相好莊嚴的佛身；命力與執持，成一切種相的佛語；隨念與三摩地，成不變妙樂的佛心。」

¹⁷ 見印順〈遊心法海六十年〉《華雨集第五冊》，p.7：「虛大師所提倡的佛教改革運動，我原則是贊成的，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。」

思想皆奠基於反非緣起、反自性、反基礎主義（anti-foundationalism）的中觀思想。

1.1.3 基礎主義為中心的文化批判

在佛教歷史的發展中，由基礎主義立場的緣起說不但主導了佛教理論的發展方向，同時暗示著世間有一個在我們之外的不變本質，經緣起理論透析出的一種自然、超文化的理性，而對社會文化的各個部門提出評價。此種以基礎主義為中心的文化批判，不但是古代的判教體系，將舊說融攝到新的「基礎」中；在近代的佛教發展中，太虛大師更將佛教的「基礎主義」運用到社會的各種文化領域中：

新、需要佛教中心的新，即是以佛教為中心而適應現代思想文化所成的新的佛教。這佛教的中心的新的、是建立在依佛法真理而契適時代機宜的原則上。所以本人三十年來宏揚佛法，旁及東西古今文化思想，是抱定以佛教為中心的觀念，去觀察現代的一切新的經濟、政治、教育、文藝及科學、哲學諸文化，無一不可為佛法所批評的對象或發揚的工具，這就是應用佛法的新。¹⁸

太虛大師視佛法高於世間，超越社會文化的任何方面，而一切方面無不可為佛法所批評的對象或發揚的工具，特別是在民國初期所遭受的帝國主義侵襲的背景下，太虛大師護衛著以佛法為核心的東方文化，對當代關注的所有問題都發表了自己的見解。舉科學為例：太虛將西方的科學置於以唯識學為架構的知識體系下。他認為科學與小乘的特點相同，都重視因果關係、重視經驗，以及在方法上重視分析的方法；所觀察的對象都屬於假相，所謂的「和合之假（眾法

¹⁸ 太虛〈新與融貫〉《虛大師全書》冊2，第1編，p451。

積聚)、連續之假(剎那生滅)、對待之假(人對非人等)。」觀察世界萬有的變遷無常、虛假無實，小乘厭棄它而求證不生滅之法性，而取涅槃；科學則是運用人智來操縱它，變化此生滅之假相而為利用，科學與小乘的差別僅在於目的不同。¹⁹而唯物的科學不知唯識學的道理，所以只能等同於小乘、俗諦，使得現代的科學文明只是造作工具的文化，置人生世界於不顧。²⁰科學的佛學雖然是太虛佛學新運動中的重要構成，但太虛的融攝方法是將西方科學文明直接嫁到佛教緣起理論的先驗基礎上，在知識體系上佛學不因科學而有所動搖，反而可利用科學來為佛學證明和詮釋，讓佛學更加真確精密。

從太虛大師融攝西方科學的論述中可知，他以一種對「超驗基礎」的信念，對代表現代文明的科學加以批判，在宗教上他是熱誠的，但在知識論的方法上卻是獨斷的，所以印順法師評價太虛大師「融舊的成份太多，掩蓋了創新——大師所說的『真正的佛學』，反而變得模糊了。」²¹印順法師珍視太虛大師的佛學教理改革，但事實上仍不離近代「中體西用」或是「中本西末」的主張。世俗的知識與佛教不同，佛教是主要，世俗知識是非主要；佛教是本，而世俗的知識是末。太虛大師以區分本質／現象、主要／非主要、本／末的方式對現代知識體系加以評價，正是基礎主義的二元邏輯之體現。在基礎的超驗真理所構成的知識體系是靜態的，從絕對的立場來看，對二元的區分與嚴格的劃界，不容許改弦易徹的創新，所以，站在傳統佛教知識體系的角度來看，太虛大師只是「適應潮流而已，世俗化而已」。²²

然而，印順法師雖然認為太虛大師「融舊太多」，卻肯定的其改革的「創

¹⁹ 太虛〈世間各教各學的批判〉《太虛大師全集》第1冊，p.p.201～202。

²⁰ 太虛〈唯物科學與唯識宗學〉《太虛大師全集》第22冊，p.p.813～820。

²¹ 印順《無諍之辯》，p.224。

²² 同註21。

新」，融舊只是太虛大師為了維持與調和傳統的權宜之計，而「真正的『學理革命』是即人成佛的人生佛學」，是「根源於知識經驗相結合，更重於實踐的中國佛學。」²³表面上太虛大師與印順法師的差別僅僅在於離開傳統學說的道路上走了多遠，但事實上卻是「基礎主義」與「反基礎主義」的真理觀的巨大差異。印順法師說，只有「中觀可稱緣起宗，其他各派可稱為自性宗」，²⁴中觀主張性空（*śūnyatā*），即反對非緣起的基礎主義所建立的緣起學說；與之相對的，即是以種種自性存在的基礎所建立的緣起學說，這是中觀學與佛教其他學派的差別；所以中觀又稱為「空宗」，與之相對的基礎主義緣起說稱為「有宗」。太虛大師主張緣起論的「真常唯心」基礎，而對文化各領域的評價，不離本末之辨；而印順法師主張緣起法則是「性空唯名」，作為一種反非緣起的緣起學說，唯有反對非緣起的存在，才能解放「基礎」的制約，而能在「全體佛法中，抉擇佛法的真實，頂天立地的殺活自由」，²⁵將目光從——獨立於我們生活的世間、與我們的興趣無關的——至高真理、真實基礎上移開，而來關注不離種種條件（因緣），而隨因緣無常變化的世界及我們的人生。

1.2 反基礎主義的緣起學說

印順法師的緣起思想緣於龍樹的中觀哲學，中觀對於緣起理論並非提出迥異於上述五種緣起學說的第六種緣起理論，而是在內外道理論中的「基礎」展開哲學性的討論。龍樹的立場與西方的後現代哲學對知識系統的觀點有非常相似之處。後現代所批判的是自笛卡爾（René Descartes，1596—1650）開始，並通過啟蒙思想延伸的現代理論所尋求之知識的絕對基礎；而龍樹批判的是在佛

²³ 同註 21。

²⁴ 印順《中觀今論》，p.79。

²⁵ 見印順〈大乘是佛說論〉《以佛法研究佛法》，p173：「近代的中國佛徒，愚昧而動搖，連老祖家風都神聖視之，想他們在全體佛法中，抉擇佛法的真實，頂天立地的殺活自由，真是過分的奢望了！你們是大乘佛教的信解者，我不能不告訴你們大乘經的性質是什麼！」

教理論當中所預設的「自性」——獨立、實在、永恆——之物。佛教理論的核心是「緣起」的教說，而「因果關係」則是各種緣起理論的核心。對因果關係的討論不但有助於釐清佛教思想的基礎，進而幫助理解整體的理論脈絡，更重要的是因果關係同樣是西方哲學乃至現代科學中重要的議題之一，近代自然科學不論在理論上還是在實踐上，都把發現事物的原因作為一項基本任務，把對事物原因的說明當作科學知識。借由此議題可以考察佛教與當代哲學思想的聯繫，與中觀哲學的特質。

1.2.1 緣起理論的知識確證問題

「世界的起源」是宗教理論的核心，不管是佛教或外道哲學家，乃至是西方的基督教，都要回答「我們從何而來」的問題。各宗教由起源學說所建立的世界觀，進而形成一套統一的觀念，這套觀念提供一個個人進行道德思考 and 社會政治思考的框架，可以用來證明或批評個人的行為、生活，以及社會習俗和制度，規範了宗教、社會的秩序，在人類文明的發展中占據了主導的地位。

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

「緣起」即事物或現象從因緣產生的，小至花草樹木，大到宇宙人生，佛教哲學視其生起、變化都受緣起的普遍法則所約束。根據「此有故彼有，此生故彼生」的定義，現實的世界作為一種結果，必定來自於「世界之因」，由此，追尋客觀的基礎成為探究的目標，依此基礎而開展各種世界起源的學說。然而，不管多麼繁瑣精巧的理論，都是建立在「因果關係」的確實性上。對於經典中「此有故彼有，此生故彼生」的模糊性描述，首先面臨的是因果關係的論證，於是古印度哲人們紛紛建立起「從因如何生果」的理論，由確切的因果關係來證成自己的緣起學說。而因果關係涉及到知識確證的問題，在《中論》

（*Mūlamadhyamaka-kārikā*）第一品〈觀因緣品〉（*Pratyaya parīkṣā*）即針對各種因果關係論證提出駁難。龍樹的駁難瓦解了因果關係的真實性，奠基於因果關係基礎之上的緣起學說也就不攻自破了。

佛教各學派對因緣詳加說明，如：薩婆多部說六因，舍利弗毘曇說十因十緣，《瑜伽論》說十因，銅鑠者說二十四緣，說一切有部說四緣。²⁶似乎都將「因果關係」看作不證自明的真理，但討論因果關係的確證，我們就陷入了一知識確證的困境中，如印順法師在《中觀論頌講記》指出：

四緣生法（從因生果），從實有的見地去看，起初似乎是可
以通的，但不斷的推究，不免要成邪見。你想！四緣生一切
法，而四緣本身也要從緣生，這樣再推論，其他的緣，仍須緣
生，緣復從緣，就有無窮的過失。若說最初的緣，不須緣生，
那又犯無因生的過失，所以有他的困難！²⁷

有部主張四緣能生諸法，要論證這種因果關係即面臨二種困難：1.無窮回溯：證成沒有終點；2.獨斷：必許承認不須四緣來說明其存在的起點。另外還有第3個知識確證的問題出現在《觀因緣品》第五偈頌：「因是法生果，是法名為緣，若是果未生，何不名非緣？」²⁸印順法師舉了木能生火的例子來說明此頌所表達的「循環論證」問題。²⁹本頌說：「因」是由於能生「果」的效用而成立的，在「果」尚未生起之前，怎麼能夠知道證明「因」的效用呢？由預想「果」的生起（效用）來成立「因」，又由「因」生成「果」來證成緣起——事物皆從因緣而來，最終被證成的前提來充當證成的根基，命題之間互相證成，成為無效

²⁶ 印順《中觀論頌講記》，台北：正聞出版社，1992，p.p.47～48。

²⁷ 印順《中觀論頌講記》，p.48。

²⁸ 《中論》卷1：「因是法生果，是法名為緣；若是果未生，何不名非緣？」(CBETA, T30, no. 1564, p. 2c11-12)第五偈. *Utpadyate pratītyemān itīme pratyayāḥ kila, Yāvan notpadyata ime tāvan nāpratyayāḥ katham.*。

²⁹ 印順《中觀論頌講記》，p.48：「『因』為『是（此）法』能『生』彼『果』，所以『是法』就『名』之『為緣』。這樣，緣之所以為緣，不是他自身是緣，是因他生果而得名的。如父之所以為父，是因生了兒子才得名的。那麼，『若是』在『果』法尚『未生』起的時候，為『何不名』為『非緣』呢？如炭能發火，說炭是火緣，在炭未發火前，為什麼不說炭非是火緣？緣不能離果而存在，可見預想有他緣而後從緣生果，是不成的。這是用一門破。」

的「循環論證」。

〈觀因緣品〉中討論緣起理論的因果關係之確證，我們面臨的是知識的三種困境：1.無窮回溯；2.獨斷；3.循環論證。這三種困境同樣地也在西方哲學中有著悠久的歷史，在古希臘的懷疑主義就對知識的界限、知識的標準等問題提出疑難，其中最著名的即是「阿格裡帕三難困境」（Agrippa's trilemma）³⁰：1.無窮倒退；2.武斷終止論證；3.循環論證。20 世紀的哲學家卡爾·波普爾（Karl Popper，1902—1994）稱之為：1.無窮倒退；2.教條主義；3.心理主義。德國當代批判理性主義法哲學家漢斯·阿爾伯特（Hans Albert，1902—）藉用來批判啟蒙時期的兩個傳統哲學，即理性主義和經驗主義，稱之為「明希豪森困境」（the Münchhausen Trilemma）。³¹

知識的困境表明了任何論證都是不可能的，欲證明各種緣起學說奠基於絕對不可動搖之基礎的信念，遭受到了中觀學的攻擊。中觀為我們揭示了一個不存在永恆、絕對、超歷史的框架的緣起學說，也代表了中觀哲學的特質，即超越我們的語言、思想及人類自身的絕對中立考察是不可能的。

1.2.2 因果關係問題

1.2.2.1 因果間的必然聯繫

除了在知識論證上的困境外，〈觀因緣品〉中也詳細地談到了西方哲學界自

³⁰ 這是由於希臘哲學家塞克斯圖斯·恩丕裡柯在其著作《皮浪主義綱要》中提到了類似的五路論證，而第歐根尼·拉爾修則指出其為阿格裡帕所提出。

³¹ 18 世紀德國漢諾威有一鄉紳名叫明希豪森（Baron Münchhausen, 1720—1797 年），早年曾在俄羅斯、土耳其參與過戰爭，退役後為家鄉父老講述其當兵、狩獵和運動時的一些逸聞趣事，從而名噪一時。後出版一部故事集《明希豪抓住自己的森男爵的奇遇》，其中有一則故事講到：他有一次行遊時不幸掉進一個泥潭，四周旁無所依，於是其用力抓住自己的頭髮把自己從泥潭中拉了出來。參見舒國滢《走出“明希豪森困境”（代義序）》，該文為《法律論證理論——作為法律證立理論的理性論辯理論》一書的譯序。[德]羅伯特·阿列克西：《法律論證理論——作為法律證立理論的理性論辯理論》，舒國滢譯，中國法制出版社 2002 年版，p.p.1~2。

休謨（David Hume，1711—1776）以來困擾不已的「因果關係問題」。康得（Immanuel Kant，1724—1804）把休謨提出的「因果關係問題」看作是對理性主義和形而上學的致命打擊；羅素（Bertrand Russell，1872—1970）也說：「這些結論既難反駁、同樣也難接受。結果成了給哲學家們下的一道戰表，依我看來，到現在一直還沒有夠上對手的應戰。」³²龍樹在顛覆佛教學說的各種基礎時，也得到相似的評價。休謨在他的名著《人性論》中對因果關係所提出的問題如下：

對於進入因果觀念中的那個必然聯繫的本質的問題，我們必須放棄直接的觀察，而力圖去發現其他一些問題，加以考察，這種考察或許會提供一個線索，有助於澄清現在的問題。這些問題共有兩個，我將加以考察。

第一，我們有什麼理由說，每一個有開始的存在的東西也都有了一個原因這件事是必然的呢？

第二，我們為什麼斷言，那樣一些特定原因必然要有那樣一些特定結果呢？我們的因果互推的那種推論的本性如何，我們對這種推論所懷的信念的本性又是如何？³³

哲學家依一般的常識，都普遍承認因果關係中蘊含著必然聯繫，並把它當作自然的真理接受下來，休謨卻對因果的必然性提出疑問，第一個問題是一切事物由特定的原因而有的，為什麼是必然如此的？第二個問題涉及到因果必然聯繫的推理過程和對於因果知識的信念判斷問題。

關於因果問題，在〈觀因緣品〉中即展現古印度哲人深刻的理論思考，絲

³² 羅伯蘭特·羅素《西方哲學史》下冊，北京：商務印書，1982年，p.689。

³³ 休謨著，關文運譯《人性論》，北京：商務印書館出版，1996年，p94。

毫不遜於近現代的西方。〈觀因緣品〉第四偈說：「果為從緣生，為從非緣生？是緣為有果，是緣為無果？」這是頌是針對說一切有部的「四緣生法」的審定，前半頌即是對因果必然連繫的置問，即一切事物是由特定的原因來的嗎？後半頌即是對因果必然連繫理論的問難，即因中有果？還是無果？「因中有果」或「因中無果」，這是古印度哲人對因果「必然連繫」的構想。印順法師舉了木與火的關係作比喻：木能生火，未生火前，木中就有火了呢？還是沒有火？³⁴

「木能生火」是生活經驗的常識，休謨的懷疑論已經為歸納知識提出質疑，若經驗不足以成為命題的證明，那就必須提出切確的論證。古印度哲人論證的思路是將「木中有火」視為是「木」的性質，這種帶有本體論性質的陳述，使得木能生火成為必然的真理。試想：若木中有火，所以能夠生火，木（因）具有火（果）的性質，哪怕是將木放置在深海或是真空中，總之，儘管缺乏使火生起的其他任何條件，「木能生火」的命題還是成立，成為顛簸不破的真理。龍樹駁斥欲將常識理論化的企圖，而以形上學的理论來證明的因果關係，在第六偈中反駁因中有果論說：「果先於緣中，有無俱不可，先無為誰緣，先有何用緣？」³⁵果已經存在了，代表因沒有促進生起果的效力，所以不能成為因關係；再者，若是果不在於因中，那麼又怎麼知道因與果之間有某種特殊的連繫呢？可見「因中有果」或「因中無果」的推論是無效的。「因中有果論」是數論派（*sāṃkhya*）的主張，數論派之所以論證因果關係的目的，還是在於建構一套世界圖景——二元二十五諦——的企圖，³⁶雖然古印度宗教哲學上的推

³⁴ 印順《中觀論頌講記》，p.68～69。

³⁵ 《中論》卷 1(CBETA, T30, no. 1564, p. 2c20-21)

³⁶ 請參見姚衛群著《印度宗教哲學概論》，北京：北京大學出版社，2006，p.53～57。數論派認為世界是一種結果，而任何結果都只是原因的轉變而已。在一切事物的原因中，已經包含了結果，結果是潛在原因中的，原因和結果是同一物的隱蔽狀態和顯現狀態，是同一位的因為和果位，兩者在實質上相同。在數論派的主要經典《數論頌》第九偈說：「無不可作故，必須取因故，一切不生故，能作所作故，隨因有果故，故說因有果。」根據《數論頌》的注

論都有世俗的經驗為例證，但談到世界的起源就超越了正常經驗的理解，「難思」的特徵被當作了宗教的智慧，而成了某種精英主義的東西。數論派的這套緣起理論在印度史上一直都有重要的影響，佛教的論典常常分析、批判他們的理論，可見古印度的宗教哲學對他的重視。

1.2.2.1 因如何與果

另一個重要的反駁是「與果」的效力問題，若能夠證明因能給予果生起的力量，似乎在證明因果關係上又更進了一步。〈觀因果品〉第五、六偈：「若因與果因，作因已而滅，是因有二體，一與一則滅。若因不與果，作因已而滅，因滅而果生，是果則無因。」³⁷本頌的意義在：假設因能「給與」果力量，我們就能夠成立因能生果。但「給與」的前提必須是「與者」（因）及「被與者」（果）同時存在，因與果同時存在，二體相及才能「給予」。若同時存在，代表（在因給予力量前）果已經存在了，又怎麼能說因「給與」助力，果才生起呢？所以頌文說，若要滿足因先果後的順序，又要滿足「與果」的力量，那麼因既存在（一與）又同時消逝（一滅），根據排中律，事物不可能同時具有相反的性質。本頌的論證涉及到了因的效力如何影響結果，但事實上我們很難成立

釋書《金七十論》解釋此頌，有五個理由可以成立因中有果：1.若沒有因，就不可能有造作，如無麻是不能榨出油的；2.特定的結果取自特定的原因，如從奶取酪，不能從水中取；3.若因中無果，一切事物就應能生一切事物，此與我們的常識不符；4.特定的因能造作特定的果，如陶師能從土中造出瓶；5.果生於同類的因，如麥芽生於麥種。】由《金七十論》的解釋來看，數論派是從平常的經驗中歸納，並試圖將因與果關係以本體論的形式理論化為具普遍化的真理，最終運用到其精巧的起源學說當中。數論派從「因中有果論」出發，認為世界作為結果，定有一最初的根本因——「自性」（*prakṛti*）。「自性」是一種處於未顯狀態的原初物質，人生現象或世間事物是由它轉變出來的，而且最後還要回歸於它。關於外在世界的根源數論派論證了自性，而內在的世界的主體則賦予了「神我」（*puruṣa*），由這二元的結合，生出了其他的二十三種諦，即轉變出人生現象和世間的一切事物，成為數論派的緣起學說，稱為「二元二十五諦」。數論派和其他包括佛教在內的印度宗教哲學一樣，都論及了輪迴與解脫，解脫的方法，即必須認識世間的原理——「二元二十五諦」的理論，通過學習或體驗數論派的真理，獲得絕對智慧使自性與神我不再結合，最終斷滅輪迴，此即是數論派的解脫。

³⁷ 《中論》卷 3 (CBETA, T30, no. 1564, p. 26b29-c8)。

因的效力存在。

1.2.2.3 因如何生果

〈觀因緣品〉中另一個關於因果關係問題的論證是關於「因如何生果」的問題。「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。」³⁸根據這一頌可知當時外道的因果理論主張：數論主張因果是一的，這是「自生」；勝論主張因果是異的，是「他生」；尼乾子主張因果亦一亦異的，是「共生」；自然外道主張諸法自然有的，是「無因生」。而佛教內的學派主張，也同樣不出於這四門。³⁹這個論證和前面的論證稍異，「因中有果或無果」的論證是從「因的性質」來建構因果的必然連繫；此處則是由「因果同體或異體」而進行論證。兩種論證的方法不同，但其實是可以互通的。如數論派主張「因中有果」，即將因與果看作同一事物的二種狀態，所以說萬物是由自體生起的。數論派將因果關係看作是一種「自在之物」不同形態的轉變，這種論證事實上已經遠離了現實所觀察到的「眼前之物」，而將焦點都集中在「懸想之物」上。數論派的論證還必須證實因（木）和果（火）是同一事物，這當然是困難的。姑且先不談「因果是一」這個問題，數論的「自生」事實上並沒有「生起」的事實，因「生」可被還原為自在之物的「轉變」，「轉變」反倒成了緣起的真理，而推翻了因果關係的真實性。

「自生」將因果視為同一事物，而「他生」則將其視為兩個獨立的體實，既然各有各的體性，也就不能回答兩者何以有特殊、必然的聯繫。「共生」則是自、他合作的共生，則等於綜合了自生與他生的困難。特別注意的是「無因生」——不承認因果關係，意味著事物的出現是任意的，這種說法等於否定了一切經驗的事實，而《中論》的「無生」並不等於否定因果關係的「無因生」，

³⁸ 《中論》卷 1(CBETA, T30, no. 1564, p. 2b6-7)

³⁹ 印順《中觀論頌講記》，p.59～60。

印順法師解釋《中觀》否定「自性生」，否定在因果關係中任何的非緣起、先驗性的演繹，事實上根本就不存在。

《中論》在涉及因果關係知識方面尚有許多與部派間的論辯，比起西方哲學對因果關係的考察還要更加的豐富，值得繼續深入探究。而《中論》的目的很清楚，即反對部派、外道所建立關於因果關係的形而上學，但龍樹在反駁這些理論後，卻又不提出「正確」的觀點，那麼，龍樹的目的何在呢？

1.2.3 作為治療性哲學的中觀學

因果關係是緣起理論的基石，然而龍樹的評破是在根本上動搖了所有學說的基礎。不管是形而上的知識，或是世俗的日常經驗，因果關係同時是這兩種知識的基礎。而龍樹反對的是前類型的知識，而非後者。形而上的建構事實上是世俗經驗精練的結果，無論精練的過程多繁複都無法避免陷入「明希豪森困境」的泥淖中。在《中論》中——評破因果關係是確切無疑的真理，意即在反對因與果之間某種先驗的、必然的連繫，因果關係是無自性的，由因果關係所構成的緣起學說，也是即是無自性的，為我們提供了避免陷入二元局限——虛幻／真實、現象／本質、世間／出世間、世俗／神聖——自由的合法性。在《空性的空性》中為中觀學的反基礎主義立場下了註腳：

哲學家應當能夠為那些在日常經驗的語境中被人們按照其表面價值而普遍接受的事物做出更為令人滿意的理論解釋。中觀學派自己絲毫沒有覺得對於這種堅定地貼近實際生活的解釋他們必須做出更有超越性的解釋。對他們而言，無止境地追求實踐證明以外的東西，其原因從根本上來說是受到了誤導。之所以說這是受到了誤導是因為它遭到某種未經檢驗的無根據的前提的破壞：為什麼一定要預設因果關係必定是依據因與果之間的某種先驗的、抽象的「聯繫」而得出的判斷性結論呢？為

什麼要把哲學的任務限制在對意義和存在的超驗軌跡的種種維度範圍內——包括「必然聯繫」、「物質」、「力量」、「本質」、「邏輯形式」等——進行無休止地探尋呢？⁴⁰

中觀學瓦解了形而上知識的基礎，否定了客觀、中立價值的真理，「空」

（*śūnyatā*）是否定種種基礎、切確無疑知識的代詞，反對由基礎所建立的超越性解釋。佛教諸緣起說，由自明的因果關係推論出以「色心」為基礎的六大緣起、業感緣起；以「意識」為基礎的空智緣起、無明緣起；或以「心識」為基礎的真心緣起。⁴¹中觀學認為這種知識是一種誤導，稱之為戲論（*papañca*），⁴²看似能夠解釋世間的現象，事實上都無法避免謬誤。而空性（*śūnyatā*）作為一種治療性的哲學，目的在治療我們追求客觀的大寫真理（Truth）的欲求，而非在五種緣起外的另一超越性的解釋，而是回歸到現實的經驗來——亦即從迷戀的外部世界的客觀性回到當前的身心世界來，這也是為何佛陀解說的緣起支是以有情的生命為中心對象，與人類的身心世界密切相關，而非如外道或佛教內部傾心於形而上學說的學派，企圖建構出一獨立於人類的世界與它的起源，如印順法師說：

純正的佛法，從來不說最初如何而有有情，而有世界，但說無始以來，一向如此。對於萬化根源的擬想，佛以無比的慧

⁴⁰ 亨廷頓著，陳海葉譯《空性的空性：印度早期中觀導論》，上海古籍出版社，上海，2017，p53。

⁴¹ 印順《太虛大師年譜》，p.179。

⁴² *prapañca* 是由前置詞 *pra* 加字根 *pañc* 所構成的，而 *pra* 有「向前」之意，*pañc* 有「擴展、釐清」之意。進一步的梵文解析，請參見萬金川，《龍樹的語言概念》，p.123。關於「戲論」一詞的意義，萬金川將其歸納出下面幾個意涵：首先，就梵文語義，戲論乃是「言語的過度擴張」；其次，就梵巴文獻而言，其是指認識上「主觀因素」的進入，以及對「真實」（*tattva*）的各種言說與理論；再者，其巴利語源及用例，有「障礙」之意。參見萬金川，《龍樹的語言概念》，p.144。筆者以為，「言語的擴張」及「主觀附加的各種真實言說」的意涵是相通的。言語的本質是公共性的社會實踐，是我們的生活形式；若將日常言語精練為真實世界的再現，實在存有的摹寫，此即主觀所增益的各種實在、存有的言語，這就由「日常言語」擴張為「哲學言語」了，此即中觀學所批判的戲論。

劍，一割兩斷。佛不使我們在戲論中過活，要我們把握當前的身心現實，來決定我們應如何去做。⁴³

否定基礎主義、本質主義，宣稱哲學終結皆有相同的呼聲，羅蒂的新實用主義亦表達了同樣的看法，他認為：追尋大寫的真理及避免懷疑主義的侵襲，一直是知識活動的目標，於是我們把希望放在這種非人類、非歷史性的客觀事物上，事實上只是令我們遠離了現實的存在，而陷於形而上問題的困擾中。羅蒂說：

終歸枉然的問題之所以產生，是因為企圖超越時間、機緣和自我再描述，企圖發現一個更偉大的東西來取代這些東西。但對普魯斯特和尼采而言，沒有任何東西會比自我再描述更偉大或更重要，他們根本不想超越時間和機緣，而只想利用它們。⁴⁴

羅蒂以為我們必須克服建立與某種非人類的東西連繫的信念，如某種像上帝、或柏拉圖的善的形式、或黑格爾的絕對精神、或實證主義的物理實在本身、或康得的道德律這樣的東西，我們才能夠自由地描述關乎我們自身的世界，自由地探索我們自己。人類能夠「自我在描述」的合法性是因為「人性」根本不具有客觀的本質，「人」只是自我描述的產物，所以，我們不是「發現」自我的本質，而是透過描述來「創造」自我。拋棄了基礎主義，哲學不再是真理的代言人，不再為文化的其他部門提供基礎或證明，不再對有關其他學科的合法性問題進行裁決。哲學只是諸多話語中的一種，和藝術、宗教、文學、科學一樣，它的存在不再是引導我們朝向某一目標的燈塔，而是為了讓我們生活得更好、更有趣。對印順法師的宗教立場來說亦是如此，他說：「眾生——人信仰歸依於

⁴³ 印順《無諍之辯》，p.153。

⁴⁴ 羅蒂著，徐文瑞譯《偶然、反諷與團結》，北京：商務印書館，2003，p.141。

佛，是眾生自己心中所要求實現的自己。所以佛弟子歸依佛、歸依僧，卻要『自依止』，依自己的修學，去實現完善的自己。」⁴⁵而完善並非按照某種客觀、靜態的世界圖景，亦非某種客觀中立價值——上帝、真理、佛性——的命令，而是無止盡從事世間的淨化，無量眾生的解放，不捨世間的眾生，直到無盡的永遠。這種願望也「在宗教中，才充分地、明確地表達出來。」⁴⁶

作為治療哲學的中觀學不將自己視為文化批判的中心，而只是提醒我們的關注應該從非人類、非歷史性、非緣起的東西移開，而去關注有情的苦難。在更深刻的宗教層次上來說，批判基礎主義的不僅僅是改變看待事物的角度，或是克服對確定性尋求的欲望而已；「空性」的觀察對佛教來說是重要的精神修養，也是通往解脫的門徑在。印順法師在《成佛之道》的偈頌說：「自性如何有，是觀順勝義。」

勝義諦是究竟真實的體驗；依世俗事而作徹求究竟「自性」的觀察，觀察他「如何」而「有」。這種「觀」察，名為「順」於「勝義」的觀慧。從前後延續中，觀察什麼是最先的，最先的怎麼會生起？從彼此相關中，觀察彼此的絕對差別性是什麼，怎會成為彼此的獨立體？約受假來說，觀集微成著，那不能再小的，到底是什麼？這是怎樣的的存在與生起。…這名為尋求自性，自性是自體，是本來如此的，自己如此的，永遠如此的；…追求那究竟是什麼。這雖是名言識，卻是一反世俗知識的常途，而是順於勝義的觀察，趣入勝義的。所以世俗事相，經論說得很多，而勝義觀慧——從聞而思而修，專是觀察自性而深入究竟。這才能徹破眾生的根本愚迷，通達世間

⁴⁵ 印順《我之宗教觀》，台北：正聞出版社，1972，p.8。

⁴⁶ 同上。

的實相。⁴⁷

對印順法師來說，《中論》即是一部適應於古印度知識的「順勝義觀察」範例，這種觀察是依語言進行的，而進行思辯的目的並不在發現那種超越、根源的「自性」、「基礎」，而是為了治療對自性的「根本愚迷」。

1.2.4 無基礎而假施設的世界

中觀學的反對基礎主義立場，反對將我們從現實的中帶離，去關注那抽象、形而上的本體、根元、非緣起、非人類、非歷史性的事物之上。然而，所謂的「現實」真相又是什麼呢？若不存在那些「自在之物」，世間的現象又如何解釋？因果關係又如何可能呢？還是要回到「緣起」本身的敘述來談。

在印順法師所編寫的《成佛之道》中說：「佛為阿難說：緣起義甚深——此有故彼有，此生故彼生；無常空無我，惟世俗假有。」⁴⁸印順法師引經典表明緣起的十二支序列並不是如我們所想的，僅僅有情從業感苦、非神造的說明那麼簡單。首先是緣起的序列，無明、行、老死，是依「此有故彼有，此生故彼生」的因果法則而有的，表明了有情的生死（也可擴大到自然界的秩序）都是依於因果關係才能存在——「因存在所以果存在，因現起所以果現起」，印順法師解釋進一步解釋，「一切都是依於因緣的，也就是離不了因緣的，離了因緣是不能存在的。…都無非是展轉相關的，相依相待的存在。展轉相關的，相依相待的存在，才能成為因果。」⁴⁹因與果的關係是展轉相關，「在這『此故彼』的定義中，沒有一些絕對的東西，一切要在相對的關係下才能存在。」⁵⁰表明了世俗經驗中的「事物」（法）的存在或出現，都是以它的因作為參照物，而一個

⁴⁷ 印順《成佛之道》，台北：正聞出版社，2003，p.346～348。

⁴⁸ 同上，p.207。

⁴⁹ 同註 47，p.209。

⁵⁰ 印順《佛法概論》，p.148。

因則以它的果為參照物；因與果這兩個概念本身在於彼此相待的關係之外沒有任何與「外在事實相對應」的意義，只有在互相依賴的語境中，事物才能夠被認識。因與果的相互參照並不是一個實體和另一個實體的關係，我們所認識的唯是相依相待的語境下存在，除此以外並沒有另外超驗的實體、不變的法則，語言之外並無所指的實在對象，所以中觀學又被稱為「性空唯名論」，龍樹談的因果關係並不是關於事物何時開始、如何存在的，而是關於語言和思想是如何運作的；而確證的因果關係所建立的緣起理論則是關於世界如何存在的，與我們的語言、思想無關。

「唯名」並不是說，世界只是語言而已，而是我們對世界的認識離不開「語言」，佛教稱為「假施設」(*prajñapti*，或譯為「假名」)。*prajñapti*，字面原義為教說、說明、報導、訓示、約定、同意、預約、指派、協定等意思。它的字根來自 *jña*，意為認識、認知。詞頭 *pra*，意為在……之前。從字根上來說，*prajñapti* 就是指進行認識與認知之前所需要的工具與過程。「假施設」表明了語言不是對實在的再現，反而我們是透過語言的構造創造了世界，除了對世界的語言構造外，並沒有一個真存在著實本質等待我們去發現。「創造世界」並不意謂著世界只是人類臆想的產物，印順法師在《中觀今論》中指出，中觀學並不否認外在世界的存在，而與唯識家的看法不同。他認為《中論》所討論的緣起是依「因果系」來顯示諸法的存在，而唯識家專依「能所系」將世界看作是表像的客觀化。「因果系」即使沒有能所關係（心理表像）也還是存在的，所以「凡是有的，必是可知的；但不知的，並不即是沒有，除非是永不能知的。」而我們的認識也包含在「因果系」的脈絡裡：

一切是緣起相依的存在，即一切為因果的幻網；能知所知的關係，即為因果系中的一環。因果系不限於心境——物的系絡，所以諸法在沒有構成認識的能所系時，在因果系中雖還不知是如何存在的，但不能說是沒有的。等到心隨境起，境逐心

生，構成能所系的知識，則心境幻現，知道它是如何的，而且即此所識相而確定它是有性——存在的。能所系的存在，不像實在論者那樣以為僅是顯了因果系的如何存在，而是由於能所關涉而現為如此的存在。所以，中觀者世俗諦安立——施設諸法為有，不即是客觀實在性的如此而有，這與心識、根身有莫大關係，尤其不能離意識的名言而存在。⁵¹

印順法師這段話有 4 點內容：1.能所系（認識）包含在因果系（緣起相依）之中；2.存在認識以外的世界；3.能所系的構成並非顯了實在，而是認識的表象；4.表象是依心理與生理條件施設而有，非客觀實在。我們不能把外在世界的因果系想像成唯識家的「離言自性」，或是經部的「十八界」，這樣的基礎主義造成認識的表象與實在之間、主體與客體之間、心靈構造與事物本身的存在方式之間的裂隙。反基礎主義反對這種二元論的區分，認為不存在任何「非關係特徵」的事物，無論是內在、外在世界都是相依相待施設而有的，這也是印順法師說「一切是緣起相依的存在」的意義。所以，所謂的「外部世界」，並不存在一個與它實際存在方式相符的描述這樣東西，因為世界並沒所謂「本身的存在方式」，必需在「能所關涉而現為如此的存在」，正是這種相依待的關係構成了世界。就如同羅蒂所說的：「我們表象論者中沒有任何人曾經懷疑宇宙中的大部分事物在因果上獨立於我們。我們所置疑的是它們在表達上獨立於我們。」⁵²若要問：「離開了心識的施設以外是什麼？」那又循著傳統的知識目的，去追尋永恆超越性統一性的解釋了，如此又入落入基礎主義的窠臼，成為《中論》中廣破的內容。中觀哲學與新實用主義的真理觀皆認為，「沒有任何命題『憑藉事物所是的方式』而成為真的。」⁵³印順法師思想中關於世界知識的性質，應該

⁵¹ 印順《中觀今論》，p.160。

⁵² 理查·羅蒂著，楊玉成譯《真理與進步》北京：華夏出版社，2003，p.66。

⁵³ 同註 52，p.67。

著重在「不離意識的名言」，亦即「性空唯名」的意義上。也唯有性空唯名論才能夠解決心物的問題，消解二元式的世界圖景，從錯誤的形上學窠臼中解脫出來。亦即羅蒂主張的，我們必需拋棄「經驗主義」的第三個教條，即拋棄圖式和內容的區分，拋棄通過探究命題是由「世界」造就為真的，還是由「我們」造就為真的，來對它們進行分類的企圖。⁵⁴

將我們的認識分作因果系與能所系，用羅蒂的語言即是將認識分為「世界」與「對世界的信念」：

我們必須區分「世界存在那裡」(the world is out there) 和「真理存在那裡」(truth is out there) 這兩種主張。「世界存在那裡」、「世界不是我們所創造」，是說依一般常識，空間和時間中的大部分東西，都是人類心靈狀態以外的原因所造成的結果。「真理不存在那裡」，只是說如果沒有語句，就沒有真理；語句是人類語言的元素，而人類語言是人類所創造的東西。

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

真理不能存在那裡，不能獨立於人類心靈而存在，因為語句不能獨立於人類心靈而存在，不能存在那裡。世界存在那裡，但對世界的描述則否。只有對世界的描述才可能有真或假，世界獨自來看——不助以人類的描述活動——不可能有真或假。⁵⁵

「世界存在那裡」、「不是我們所創造」，即印順法師說的「因果系」的外部世界，而這外部世界的存在不是由確證的理則所證明的信念，而是「一般常識」，即如同印順法師按中觀學的说法，並不存在離言自性或十八界為元素的緣起

⁵⁴ 同註 52。

⁵⁵ 羅蒂著，徐文瑞譯《偶然、反諷與團結》，北京：商務印書館，2003，pp.13-14。

法。「真理不存在那裡」，亦即印順法師說的「能所系」，這一分屬於我們對世界的認識，世界不能離開「意識的名言」，是我們的「施設」，並不是「顯了因果系如何存在」，「不即是客觀實在性的如此而有」。⁵⁶為了讓我們認識到自己的認識並非符應於外部世界，所謂的「認識」是自己的「施設」，所以龍樹在《中論》中廣破種種將「一般常識」形而上化成「永恆」、「客觀」真理的企圖，以對治我們的「根本愚迷」。也是因為我們的「根本迷愚」，所以混淆了「因果系」與「能所系」，以為「能所系」的認識（排除了錯誤的成分）即「因果系」的事實，即如同羅蒂所說：

真理，和世界一樣，存在那裡——這個主意是一個舊時代的遺物。在那舊時代中，世界被視為一存在物所創造的東西，而該存在物有一套他自己的語言。一旦我們不再企圖解釋這種「非人的語言」到底是什麼意思，我們就不致把「世界可以使（cause）我們有理由相信一語句為真」這平常見解，去和「世界自動自發地將自己分裂為許多具有語句形式的碎塊，叫作『事實』」這種主張，混淆在一起。但如果一個人牢牢抓住「自我持存的事實」（self-subsistent facts）這概念不放，很容易就會把「真理」一語擴大，並把它和上帝，或作為上帝之設計的世界，等同起來。於是他就會說，譬如，「真理」是偉大的，且將戰勝一切。⁵⁷

我們混淆了「世界使我們有理由相信為真」與「世界的事實」相混淆，造成確證的困境與形而上學的麻煩，只要我們接受「無自性」的真理，也就不致於擴大「真理」的概念，而貶抑「假施設」的無礎基世界是一種「主觀主義」，或是

⁵⁶ 印順《中觀今論》，p.160。

⁵⁷ 羅蒂著，徐文瑞譯《偶然、反諷與團結》，北京：商務印書館，2003，p.14。

一種「虛無主義」——「惡取空」，而對「世界不是被我們所發現，而是被我們創造」的說法感到惶恐了。

1.2.5 三種假施設與新實用主義真理觀

緣起法即眾緣所成的世界，因果關係在佛教諸緣起學說的理論之中都帶有本體論意義的真理，而龍樹的中觀學說徹底瓦解了關於此基礎主義的立場，放棄了區別事物成為孤立的實體，而以因果相待——緣起、假施設——的方式來觀察世界：「凡是因緣所成的法（也即是因果的關係）都是假法，假法即是無自性的，無自性才能安立因果幻相。」⁵⁸世界由假施設所構成，因此大乘佛教形容世界「如幻如化」，甚至超越生死的涅槃也是「如幻如化」，⁵⁹其中並不存在「絕對」的東西，語言或概念也沒有與世界的「對應」關係。「如幻如化」暗示著一個假相、虛構的世間，但是「真理」意味著一種確實的、永恆不變的事物，經典不是也形容佛法是「法住」、「法位」、「實際」嗎？⁶⁰中觀學似乎應該不能成為「真理」的候選者。要回應此問題，要先瞭解中觀學說對於「真理」的觀點，我們可以從印順法師對於「三種假施設」解釋的真理觀，與羅蒂的新實用主義相同，即拒絕接受「符合論的真理觀」及「真的信念是對實在的精確表象」這樣的看法，⁶¹真理不是被「發現」，而是一種基於社會實踐所建構的「創造」，隨著社會狀況的影響和塑造而發生改變，所以三法印的「無常」成為佛法的真理之一。

⁵⁸ 印順《中觀今論》，p.176。

⁵⁹ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 26：「佛告須菩提：『如是，如是！諸法平等，非聲聞所作乃至性空即是涅槃。若新發意菩薩聞是一切法畢竟性空，乃至涅槃亦皆如化，心則驚怖。為是新發意菩薩故，分別生滅者如化，不生不滅者不如化。』」（CBETA, T08, no. 223, p. 416a9-14）

⁶⁰ 《雜阿含經》卷 12：「『雲何緣生法？謂無明、行。若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界，彼如來自覺知，成等正覺，為人演說，開示顯發，謂緣無明有行，乃至緣生有老死。若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界，彼如來自覺知，成等正覺，為人演說，開示顯發，謂緣生故，有老、病、死、憂、悲、惱、苦。』」（CBETA, T02, no. 99, p. 84b16-22）

⁶¹ 理查·羅蒂著，林南譯《實用主義哲學》，上海譯文出版社出版，上海，2016，p.16。

印順法師引用了《般若經》〈三假品〉來說明由因果關係所成的「如幻如化」、「假施設」的世界，假施設分為三種層次：名假施設（*nāma-prajñapti*）、受假施設（*upādāya-prajñapti*）、法假施設（*dharmā-prajñapti*）。「法假，如蘊、處、界等法（或類別七十五法，或百法）。受假，如五蘊和合為眾生，是依眾緣和合而有的。名假，是世俗共許的名字。這一切，都是假名的。」⁶²印順法師認為三假中龍樹主要指的是「受假」，符合「眾緣生」的意義。而筆者認為，讓現代哲學感興趣的主題在於「名假」。名假代表了中觀學關於語言與世界關係的觀點，而名稱與對像是其中的關鍵，如羅素的邏輯原子主義（*Logical atomism*）所主張的：世界是由「事實」和「信念」構成，「信念」以「事實」為根據確定「真」、「假」，而「事實」則是使一個命題為「真」或為「假」的東西。⁶³名假施設則反對這種「信念」與「事實」對應的觀點。

「名假施設」指的是語言及概念，在認識論的意義上並沒有外在真實的指稱對象，這些通過語言活動所假施設出的概念及名稱，並不符合於外在世界，而語言的意義在於其使用。如《中觀今論》說：

凡吾人所覺為如此如此的概念，或是說為什麼的名字，都是名假，此名假是約認識的關係說。因為心識中所現起的相，或是說出的名稱，雖大家可依此瞭解對象，然這是依名言觀待而假立的，名稱與法的體性，並不一致。如說火，火不即是實火，所以不燒口，故名是假；但若喚「持火來」，而人不持水來，故火名也有世俗之用。⁶⁴

⁶² 印順《印度佛教思想史》，p.130。

⁶³ 請參考江怡主編《西方哲學史第八卷，現代英美分析哲學》，鳳凰出版社、江蘇人民出版社，2005，p.125。

⁶⁴ 印順《中觀今論》，pp.176-177。

「喚火不燒口」的例子出於《大智度論》，⁶⁵討論的是火的「名」稱與它的意義「義」之間的關係。《大智度論》說，「火」是「照」、「燒」的名稱，「照」與「燒」的作用即「火」的意義。按有部的定義，「照」是所造色，「燒」是四大之一的火大，在有部的理論中，所造色並非大種色，而是離大種色另外的實體。⁶⁶龍樹認為，火是依「照」與「燒」二種獨立實體所假立的符號，因為「義以名二法不相合」，所以「火」的符號並非羅素的「專名」，亦即與外部世界的「簡單對象」相對應的符號。可分析的複合物是「受假施設」，複合的對象分析至最終的體實，是部派佛教中視為孤立、真實的存有，也是名稱的意義所在，這種存在《般若經》中還是認為是非實的，是「法假施設」。⁶⁷

名稱若沒有與外在世界「對應」的意義，那麼名稱的意義又何在呢？

「火」這個詞與「燒」的作用——概念、名稱與經驗中的事實兩者——似乎是獨立而有特殊的對應關係，龍樹用「一」、「異」的方式來論證「對應」的意



⁶⁵ 《大智度論》卷 41：「凡有二法：一者、名字，二者、名字義。如火，能照、能燒是其義；照是造色，燒是火大，是二法和合名為火。若離是二法有火，更應有第三用！除燒、除照更無第三業；以是故知二法和合假名為火。是火名不在二法內。何以故？是法二，火是一；一不為二，二不為一。義以名二法不相合。所以者何？若二法合，說火時應燒口；若離，索火應得水！如是等因緣，知不在內。若火在二法外，聞火名，不應二法中生火想。若在兩中間，則無依止處。一切有為法，無有依止處；若在中間，則不可知！以是故，火不在三處，但有假名。」(CBETA, T25, no. 1509, p. 358a17-b1)

⁶⁶ 請參考黃文吟《境之探究——從極微境到唯識境》法鼓佛教學院佛教學系碩士論文，2013，p.p.33-34：「有部強調所造色是由四大種造成離於四大之外的實體，一方面可以解釋所造色為實有之五根及五境，而為根識所了，另一方面也可以解釋十色法各別不同於四大的性質。因為，在有部的邏輯中，若沒有實體，就不能為五根識的所依、所緣。又因為造色是由不離的四大造成的果，但是這果並不只是具備堅、濕、暖、動的性質或持、攝、熟、長的作用，所以，造色並非大種色，而是另有實體的所造色。」。

⁶⁷ 關於「法假」請參考印順《中觀今論》pp.177-178：「三、法假，即是法施設義。此中的法，即等於薩婆多部所說各有自性的諸法，他們以為分析至最後，有其最終的實在，彼等指此最終的實在為實有，而以和合有者為假有。依《般若經》說，此實法即是法施設。這也是因緣所顯的假相，並非離因緣而存在。受假，如瓶、衣、軍、林、人我等，即常識所知的複合體，凡夫執為實有。法假，類於舊科學者分析所得的不可再分析的實質，一分小乘學者執此為實有。中觀者悟解為法假，近於近代科學者所知即電子也還是複合的組織的東西。依中觀者所見，沒有其小無內的小一——自性一，所以緣起法的基礎，決非某些實質的堆集。但就現象而分別其相對的特性，《大智度論》曾分為五法：地、水、火、風、識。佛於餘處說四大為能造，色等為所造，這是約物質方面說的。約精神說，則總名識，心所等即心識所有的作用。此精神、物質的五法，可作為萬有的基礎，但此五者也是假施設的，即是法假。」

義。⁶⁸能指是概念或名稱，而所指的是外部世界的對象，以最寬泛地方式來看，可以先確定此二者的關係不是相同（一）就是相異（異）的；若是相同，那麼就應該說火時便燒口，與經驗事實相悖。這個例子表明了概念、名稱（火）與所指的對象（燒）並非同一事實的兩個方面，就如同馬赫（Ernst Mach, 1838—1916）將心理世界、物理世界統合在「要素」（elements）中。「要素」既是一切感覺的最基本單位，也是構成一切物體的最基本成分，在物理學領域和心理學領域裡，並不是題材不同，只是探求的方向不同罷了。⁶⁹能指、所指若是要素的兩個方面，那麼二者的對應關係也就是世界本質的體現。但能指、所指同一，龍樹認為除非說火時燒口，否則怎麼能說兩者是同一的呢？能指、所指不是同一，所以沒有那種必然的「對應」關係。若是概念或名稱的能指與所指的對象是二個獨立而相異的範疇，又怎麼能說明二者之間的特殊對應關係呢？事實上，在日常的語用中，當索求「火」的時候，並不會不拿水來。概念、語言在中觀學裡視為「名假施設」，即放棄了與外部世界對應的想法，名稱或概念並不對應於「法的體性」，印順法師的解釋表達了語言的意義在於「世俗之用」，意即後期維特根斯坦的語言觀點：「一個詞的意義就是它在語言中的用法。」⁷⁰語言的本質是公共性的使用，亦即我們的「生活形式」。

概念、名稱的能指與所指對象的對應關係，這樣的概念源於一種預設：世界有一種內在的本質，可以被一種詞彙、語言、觀念所把握，「真理」即是正確把握外在世界的本質，可以被超經驗的哲學——在宗教領域來說即非凡的宗教經驗的直觀——所認識。龍樹對「名假施設」的分析意在反對此種概念、名稱與實在的對應，但卻對語言的意義不再說些什麼，以致於往後的大乘佛教理論

⁶⁸ 同註 65。

⁶⁹ 請參考江怡主編《西方哲學史第八卷，現代英美分析哲學》，鳳凰出版社、江蘇人民出版社，2005，pp.69-79。

⁷⁰ 維特根斯坦著，塗紀亮譯《哲學研究》，河北教育出版社，河北，2002，p.31。

發展，即在龍樹的性空基礎上建立存有，以是之故乃有後起的虛妄唯識及真常唯心的緣起理論，他們都將自己視為龍樹學說的補充者。⁷¹印順法師認為中觀學的目的不在闡述世間的存有，而是在「掘發其普遍必然的真理」，⁷²所謂的普遍必然的真理，即一切皆沒有「自性」、「本質」的存在。表面上「真理」是應是一種客觀、超越的法則，但在中觀學來說，「真理」並不意謂著哲學上的第一原理、緣起的「基礎」，而是以「無自性」——反基礎——為真理，這樣的真理是反對客觀性的，是反對根本迷愚的，亦即是一種以治療為目的的真理。佛法並不提出一套關於世界真相的客觀描述，作為文化批判的基礎來與世間知識相諍辯，因為這世界沒有所謂的內在本質，而我們的言說並不對應於外部世界的客觀性，而是建立在「公認的預設上」：

名言識是隨順世俗共許的，並不因為推求究竟是什麼，得到了究竟而後成立的。雖然知識進步，都有探求究竟的傾向，但總是依世間公認——「自明的」，或稱「先天的」。在這種獨斷，不求究竟的基石上，而構成認識，成為行動。例如說：船在某日某時某分，在東經幾度幾分遇險。時間本身，並無某時某分；地球自身，也找不到東經幾度幾分。但在世俗公認的假設上，知道什麼時候，船在某處，大家才設法營救他。又如現代科學家，以為地球從太陽分出，從無生物而生物，植物而動物而人類，建立起豎的進化序列。但對於為什麼而有這些物

⁷¹ 參考王恩洋〈讀《印度之佛教》書感〉，《王恩洋先生論著集》第二卷，四川人民出版社，2001年：「小乘分別建立對法，龍樹進而破執明空，無著更詳法相唯識，正是次第顯揚，光明盛業。且次第進展，發現日多，說理日精。後來者倘更能推進，以光前哲，立腳於佛法，以事宏揚，不立腳於一宗，以局門戶，豈不為佛菩薩所慶！否則亦當虛心承受，依教奉行，乃不辜負先德。既不出此二途，反執古不化，捧出龍樹以敵視無著。然而學理不許推進，文化不許發展矣。」

⁷² 印順《性空學探源》，p.13「佛法的目的，並不在與世間諍辯這些有的現象，而是在這有的現象上去掘發其普遍必然的真理，從智慧的證知去得解脫。所以我們研究佛法，應該注重他的思想原理，借現代世間智者以為有的一切事物，相應而闡發之，這才能使佛法發生新的作用。」

質，物質是依何而成立，最先的或究竟的，也並沒有追究到底。如問到底，一切學問就難以成立。又如哲學家，推求假設為：宇宙的本元是物的、生的、心的，或多元的。認為宇宙本元那個東西，並不是從尋求究竟而得到，其實是從世間現象的物理、生理、心理，經自己的設計精製，看作宇宙本元，推論為應該這樣而已。世俗的認識與行為，都是這樣的，本不依於推求得究竟而成立。如樹是我栽的，到底什麼是我，並不要加以考實，世俗就認為樹是我栽的了。這些知識是不徹底的，含有相對的矛盾特性。這不妨成為世俗的知識；眾生一直在這樣的心境中，以為是真實的，其實從來不曾達到究竟的真實。⁷³

世界的現像是根據公認的、自明的「真理」而建立的，例如「時間」、「經緯度」、「地球的形成」、「進化論」…等等世間的學說所闡述的現象，或是古人「於現實時空而說的」事相，如佛教的五種緣起理論，都是「不斷在隨時代而進步改變的」。⁷⁴這些假名所建構出的「真理」，實際上完全徹底是「時間和機緣」的產物。《雜阿含經》三七經中佛說：「世間與我諍，我不與世間諍。世間智者言有，我亦言有；世間智者言無，我亦言無。」世間以為有，佛也就以為有，這是因為世界沒有本質，所以才能夠在「世俗公認」的基礎上，依「名假」、「受假」、「法假」三種層次，構造出對世界的知識來，這些我們認為無可懷疑的信念，在現實生活中可以帶來便利，回應我們的需要，解決我們的問題，可以給予「真理」、「事實」的名稱，「這不妨成為世俗的知識」，佛教稱之

⁷³ 印順《成佛之道》，pp.336-337。

⁷⁴ 印順《性空學探源》，pp.12-13：「佛乘的空義，本以生命為中心，擴而至於一切法空。一切法空，空遍一切法，依以明空的有，也就包括一切法了。這「有」的一切法，為對於有情而存在的世間，善惡邪正不可混。而事相，古人大都於現實時空而說的；世間以為有，佛也就以為有。可是這有的一切，是不斷在隨時代而進步改變的。歐陽竟無說：「闡空或易，說有維難」。具體事實的條理法則是難得知道的，何況還要與法性空相應！說有實在不易。」

為「世俗諦」。「在世俗立場說，只要人人認識以為如此不謬的，就可以安立其確實性——世俗諦了。若是真實而非一般人所能認識的，那是聖者同證的特殊境界，是第一義諦。世俗的真實，只要世俗立場以為真實就可以了，不必是理想所欲證達的究竟真實——聖者的證境，因為那是依第一義的立場說的。」⁷⁵ 世俗諦未能達到「究竟的真實」，⁷⁶所謂究竟的真實即是「自性不可得」的契證，是宗教的特殊經驗：

如《般若經》說：「一切法自性不可得，自性不可得即一切法之自性」。約畢竟空說，也可以說為實相、實性、真實。因為尋求諸法的究極性，即是畢竟空的，今還其本來之空，無增無減，而不是虛誑顛倒，所以也可說真說實。⁷⁷

「自性」即是具有內在本質，獨立於認識的自在之物，中觀學否定這種自在之物的存在，是為佛法的「勝義諦」。二諦是佛法中的兩種真理，這兩種真理，一為緣起的事相，一為事相的本質；事相的本質是「無自性」的，沒有它的內在本質，施設的名言不是自在之物的再現，而是依我們的需要，在公認的基礎上假施設的世俗諦。拒斥「符合論」的真理觀，與具「世俗之（效）用」的知識觀，並且在「共認」為知識的確證，亦即羅蒂的新實用主義所主張的：真理取決於「協同性」（solidarity）而非「客觀性」（objectivity），這些都體現出印順法師思想中的新實用主義元素。

羅蒂的新實用主義「拒斥符合論的真理觀」與「真理在於其有效」的觀點，是從反基礎主義和反本質主義的立場出發，反對傳統的知識論：將「真理」視為與客觀對象相符的認識，是對客觀事物及其規律的正確反映，真理不

⁷⁵ 印順《性空學探源》，p.22。

⁷⁶ 同註 73。

⁷⁷ 印順《中觀今論》，pp.80-81。

依賴於人類而存在，無關我們的需要與興趣。但是，所謂的那種獨立於人類的「客觀性」、「事物的本質」並不存在，所以也沒有具備「鏡式本質」的心靈能夠準確地映現外部世界，也沒有某些語彙更能再現這個世界。羅蒂繼承威廉·詹姆斯（William James，1842—1910 年）的觀點，把真理看作那種適合我們去相信的東西，羅蒂說：

『知識』正如『真理』一樣，只是對我們的信念的一個贊詞，我們認為這個信念已被充分加以證明，以至於此刻不再需要進一步的證明。…對知識性質的研究僅只是對各種各樣的人如何試圖根據所信之物達成一致所進行的社會的與歷史的論述。⁷⁸

羅蒂的新實用主義與傳統的哲學有著明顯的區別，傳統的哲學認為真理是對客觀性的追求，而羅蒂認為「真實與正確是一個社會實踐的問題」，⁷⁹是人們通過對話、交流，在行動中達成一致的意見，與我們的生活方式、需要、興趣和歷史文化息息相關。所以，羅蒂提出以協同性（solidarity）的真理觀取代客觀性（objectivity）的真理觀，真理是處於平等地位人們間的觀念取捨，而達成非強力的「主體間的一致」。真理是一個實踐的動態過程，隨著時間的推衍及社會發展，不斷成形新的實踐和新的信念，羅蒂認為，「從實用主義觀點看，說我們現在相信是合理的東西可能不是真的，就等於說某人可能提出更好的思想。這就是說，永遠存在著改進信念的餘地，因為新的證據、新的假設或一整套新的詞彙可能出現。」⁸⁰羅蒂的真理觀可以很好地解釋印順法師治學的目的，在於取得新的方便適應而使佛教發揚起來，因為真理是一種動態的實踐過程，是不斷

⁷⁸ 羅蒂著，李幼燕譯《哲學和自然之鏡》，北京：商務印書館，2003，p.442。

⁷⁹ 同上，p.165。

⁸⁰ 羅蒂著，李幼燕譯《哲學和自然之鏡》，北京：商務印書館，2003，pp.409-41。

開放的真理體系；而不是靜態非歷史性等著去發現的東西，若有絕對的真理就是停止對話交流的可能。

援引新實用主義的真理觀來審視印順法師思想，我們即可獲得一種新的語彙，從研究方法的角度來重新理解印順法師的思想，即可以發現其與新實用主義有很多相通的地方，例如在導論提到的，印順法師對經典的態度及對佛教歷史的重視，及其看待經典是「時代的共同意識」——主體間性

（Intersubjectivity）、協同性（solidarity）——的產物，對於新實用主義來說，經典無疑地具有「真理」的地位，但不是站在客觀主義的角度來重視經典的「客觀性」，必須詳加辨別真偽…等等。這些說明了新實用主義與印順法師思想之間有著密切的關係，他們在許多重大而根本的問題上有著相同的見解，可為印順法師思想的詮釋提供良好的外部資源，使我們更能瞭解印順法師思想的特點，及其對於現代社會的意義。

1.3 小結



緣起法是佛教的特質，是關於宇宙人生的起源，現象生起、變化的普遍法則，相關的議題可以說是相當精深，也相當寬廣，更與西方的哲學同行們有相同的豐富和深刻的探究。而不管東西方哲學在知識論的建構中都不約而同地採取基礎主義的立場，都試圖為現象尋求一種統一、超越性的解釋，為知識尋找一個普遍可靠的基礎。由這種基礎主義立場建構的佛教各種緣起理論，為世界提供了二元對立式的圖景，並以真理的姿態對文化各領域進行批判。而印順法師根據龍樹的思想，以反基礎主義作為思想核心，消解對世界二元式的思考模式，正確觀察相互依待的緣起因果關係構成的宇宙人生。《中論》作為性空唯名論，首先對基礎主義的因果解釋提出批判。基礎主義造成「明希豪森困境」的知識困境，對因果必然聯繫的確證的失能，將我們引入無止盡的形而上學的戲論歧途中。《中論》對基礎主義所做的批判正是作為一種治療的哲學，將我們帶離戲論泥淖，同時也是宗教解脫的精神修養。無基礎的世界是一個緣起相待而

假施設的世界。世界並不具有本身存在方式的特質，等待我們去發現，而是不能離開我們的名言識而存在，從假設施的意義上來說，世界不是被發現，而是被創造。《般若經》用三種假施設來說明假名的層次，顯示出中觀學對語言與世界之間關係的語義學觀點，印順法師的詮釋表明了其思想中的新實用主義元素。由於世界沒有客觀的實在性——無實性、勝義諦，因此「真理」非符合於實在的信念，而是主體間性的產物——假施設、世俗諦，是一個經由溝通、對話，在行動中達成一致的信念，具有世俗之用，是不斷地隨著時代改變而更新的實踐過程。印順法師的思想中體現了新實用主義的元素，是為最好的詮釋印順法師思想的外部資源。



第二章 印順法師佛學思想中的反諷主義

印順法師思想中隱含了許多特殊的概念，例如：對佛教歷史的重新描述、對神話的解構、詩學歷史、人本主義等等，筆者認為這些概念都圍繞著羅蒂稱之為「反諷主義者」(ironist)而產生，如羅蒂在《偶然、反諷與團結》

(*Contingency, Irony and Solidarity*)序言裡的呼籲：「背棄理論，轉向敘述。」¹反諷主義者認為並不存在「真理」(Truth)及終極性的表達，所以他們「認真嚴肅地面對他或她自己最核心信念與欲望的偶然性，他們秉承歷史主義和唯名論的信仰，不再相信那些核心概念與欲望的背後，還有一個超越時間和機緣的基礎。」²因此他們背棄形而上學，解構終極語彙，承認而且嚴肅地面對人類實踐、信念、需求與願望。所謂的「反諷」即是在基礎坍塌後，為後現代主義文化的建設創造了空間，尊重重新描述的解釋與改造的威力，這種再描述的自由，即如文學批評家伊哈布·哈桑(Ihab Hassan)說：「當缺少一個基本原則或範式，我們轉向了遊戲、相互影響、對話、會話、寓言、反省——總之，取向了反諷，這種反諷以不確定性和多義性為先決條件。」³

2.1 佛教歷史再描述的多義性

對印順法師來說，在中觀學對基礎主義、本質的解構之後，不再試圖利用一種緣起學說、一門宗派來涵蓋佛教的一切面向，或者利用一種語彙來描述這些面向，而是如羅蒂說的：「將一切可能的語彙、一切可能的判斷與感覺方式，統統予以考慮進去。」⁴因為不存在終極語彙，所以當反諷主義者「尋找一套更好的終極語彙來取代她目前使用的一套時，她對自己這個行為的描述所用的主

¹ 羅蒂著，徐文瑞譯《偶然、反諷與團結》商務印書館，北京 2005，p.8。

² 同註 1，p.9。

³ 伊哈布·哈桑〈後現代景觀中的多元論〉《後現代主義文化與美學》，北京大學出版社，1992，p.128 頁。

⁴ 同註 3。

要隱喻，會是創造而非發現，是追求多樣性和新奇性，而非與一個先前存在的東西會合一致。」⁵我們可以從印順法師一生的著作中看到這種「反諷主義者」的精神，他一生孜孜不倦地耙梳佛教思想發展的脈絡，對於各各時期流傳中的佛法都表示尊重，「不會徹底否定某些佛法」，他說自己「不是宗派徒裔，不是學理或某一修行方法的偏好者」，目的是「為佛法適應於現代而學的，所以在佛法的發展中，探索其發展的脈絡，而了解不同時代佛法的多姿多態，而作更純正的，更適應於現代的抉擇。」⁶在印順法師的歷史觀中，他認為這種反諷主義的精神是貫徹在整個佛教歷史中的，對於從根源而流布出的佛法，雖經時代而重重分化，但「分分皆金」：

流行中的佛法，後起者對於以先的佛法，抉擇他，綜合他，推演他。永遠的流行，就永遠在這樣的過程中。眾生的根性不一，認識的佛法也不能一律，只能作到根本的同一。大體一致，而不妨含攝得多樣性（世間是緣起的，緣起法就必然如此）。彼此間，可以有新義，可以有針鋒相對的異義（或者一是一非，或者各說一邊，或者都不對），但求能根本的見地不錯，這一切都不妨是佛法。⁷

印順法師這種「追求新奇與多樣性」的反諷式表達的自由，是汲取龍樹中觀學的反基礎主義思想而獲得的。

相反地，若是存在超越時間和機緣——非緣起性或自性——的基礎，就有符合於自然的理性秩序，為我們的文化提供了非歷史性的判準，如此便不可能擺脫大寫真理（Truth）的超然權力，不管是真理、實在乃至美德或正義，只要

⁵ 羅蒂著，徐文瑞譯《偶然、反諷與團結》商務印書館，北京 2005，p.110。

⁶ 印順《華雨集》第四冊，p.32。

⁷ 印順《以佛法研究佛法》，p.167。

存在著這種根源性的基礎，藉此以衡量自己的生活，規範自己的生命，使自己的信念、欲望以及性情都與之相符。如此，人們的私人興趣及公共關注便必須在一個統一價值下標記出來，也就不可能產生任何實踐的差異。這種基礎主義的立場對佛教來說，知識範疇的了義／不了義、世界領域的世俗／神聖、生活形式的世間／出世間之間，便存在天然不可跨越的界限，此種「唯一觀點或視界」的絕對與僵化，迫使我們在「二邊」——二元邏輯——中選擇。若是如此，也就不可能提供任何的空間允許我們做「適應於現代的抉擇」，只能夠遵守絕對真理的命令。更不能承認探索歷史發展「多姿多態」的價值，因為那只屬於「與人相關的世俗」，當然不可能將他們的真誠信念給予「佛說」的地位，這是因為基礎主義永遠將目光投注在那種先於緣起、獨一無二的基礎之上，認為具有恆常不變、巋然不動的性質，才是確實可靠，堪稱為「真理」。

2.2 工具主義、歷史主義的唯名論

龍樹在《中觀論》中，以二十七個主題，以論證的方式否定了將任何概念的自性化或實體化（*hypostatize*）的企圖，否定理論的目的是為了說明：「一切法從因緣生，緣生的只是和合的幻相，從真實的自性去觀察，是沒有絲毫實體的。沒有自成、常住、獨立的自性，叫性空，性空不是否定破壞因果，是說一切都是假名。」⁸緣生所以稱為「幻相」，原因在於我們所認識的只是「假名」。「假名」只是「依種種關係（條件、因素）——因緣和合——而成立的」，具「公共性」及「世俗之用」的特性，並不指向外在客觀的「實體」，而是我們思維方式的權宜之計——方便（*upāya*），用以滿足我們的需要，解決我們的問題。對於佛教來說，運用「緣起性空」的方便，目的在正知一切無定法可得，息滅戲論，破除執著，最終能覺悟聖境。⁹聖境是達到解脫的目標，「是超時空

⁸ 印順《中觀論頌講記》，p.24。

⁹ 印順《佛在人間》，台北：正聞出版社，1992，pp.238-239：「一切是依緣而有，沒有實自性的——『空性』也就是『無常性』，『無我性』，『無生性』，『無滅性』。『空性』，為

的，泯絕戲論的（一實相印）。但為了化度眾生，宣說而成為語句（法），成為制度（律），就是時空中的存在。呈現於一定時空中的一切法與律，是緣起的，沒有不契合於三法印的。」¹⁰宗教體驗是超越語言的，印順法師對此堅持緘默的態度，¹¹但凡是能夠說明的——法與律——皆在「一定時空中」，即是在佛教中所有的研究對象都具有揮不去的社會歷史層面，都是佛教社群歷史和知識傳統的反映。這種歷史的知識論觀點符合緣起的道理，因為「一切法無自相，是緣起的假名，彼此沒有獨立不變的固定性。」¹²緣起的道理運用在佛學研究上，將研究的對象——法與律——看作是為了眾生的解脫而「施設」的「方便」，如印順法師說：

佛的正覺，適應人類的根性、知能，一經方便的表現為人類的思想，傳達為人類的語文，建立為僧伽的制度，就成為人間現實的佛法。這是「法假施設」，是緣起，就契合於緣起的法則；而不能不是「諸行無常」而前後流變，不能不是「諸法無我」而自他依存。契合於根本大法（法印）的聖教流傳，是完全契合於史的發展，而可以考證論究的。¹³

法與律是「為了人類」而施設的，所以沒有離開「人」的法與律，從屬於「人」的研究對象也就擁有人文學科的特性，隨地域、時間不斷變化的現象及

聖者所體悟的離言法性，雖不是我們所能解，卻可以『因緣有』的方便，經修持實行而通達他。佛說『緣起有而自性空』，指明了我們認識中的根本謬誤——執著——法為實有自性。以『緣有性空』為方便，能引導到於一切法不生執著。正知一切無定法可得，就能離虛妄，離惑亂，悟入『諸法空相』——聖者的境地（「空」，也是一個名字，代表聖者所證悟的如實）。」

¹⁰ 印順《華雨集》第五冊，台北：正聞出版社，1993，p.46。

¹¹ 請參考印順《佛法是救世之光》，台北：正聞出版社，1992，p.174：「四、證境：勝義慧體現得法性寂滅，平等不生滅的自證，為最高究竟的智境，更非言語所能擬議。」

¹² 印順《中觀論頌講記》，p.32。

¹³ 印順《無諍之辯》，pp.232-233。

種種主題間複雜的關係網絡，所以印順法師說：「我的研究，是從『無常』、『無我』著眼的，『無常』是時代先後的演變；『無我』是同時的影響關係。將時間空間結合起來看問題，看它為什麼演變。」¹⁴印順法師源於中觀緣起論的研究方法，即是西方稱為「歷史主義」的方法論，聚焦於現象的「無常」、「無我」是以如下的觀點為基礎：「懷疑和反對這樣一種觀念，即標準或價值觀能夠超然於相信它們的人們而存在。」¹⁵

印順法師將佛教的「三法印」運用在研究方法中，知識不是反映了客體的實在，而是主觀思維方式的權宜之計（假名），這種思維方式不是個人的，而是產生於社會實踐的「主體間性」，形成了時空中的法與律，在一切法上（包括歷史）觀察「緣起性空」，是引向解脫的方便。可以看出，印順法師將「三法印」的知識論——不管是在世俗諦或勝諦的範疇中——詮釋為一種「工具主義」

（Instrumentalism）與「歷史主義」（historicism）的「唯名論」（nominalism），即如羅蒂所說：「由於不存在主體目的與客體目的相吻合的問題，客體成了操縱的對象，而不再是某個基質或邏各斯的實體化，真理變成了思維方式的權宜之計。」¹⁶羅蒂同樣把知識看作為一種「工具主義」的東西，以「實用」取代了「精確」或「客觀」，「真理」一詞，僅僅是我們運用思維用以應付世界的權宜之計，為了在文化領域中使生活變得更加美好而作出努力的組成部分。羅蒂把這種權宜之計看作「暫時的人類計畫」，最終並不收斂在一個靜止的永恆真理上。而佛教的「方便」也是適應時代的暫時計畫，「方便是有時間性，有空間性，在某一階段好得很，過了時，時代不同了，也許這個方便會成為一種障

¹⁴ 印順〈研究佛法的立場與方法〉《華雨集》第五冊，p.70。

¹⁵ J.雷；玲玲譯〈歷史主義〉《哲學譯叢》1992-03-01。

¹⁶ 羅蒂著，張國清譯《羅蒂和實用主義——哲學家對批評家的回應》商務印書館，2003，p.23。

礙。」¹⁷印順法師這種重適應之「效用」，而非遵循某種客觀「真理」的命令，即是緣起法則——藉種種條件而產生現象之原理——的「工具主義」和「實用主義」面向，也總離不開時代的社會歷史層面的因素（歷史主義），因此總是暫時的、無常變化的，而「暫時」、「流變」、「適應」的合法性源於「性空唯名論」，「方便」的意義即是以「效用」取代了「真理」。因此，印順法師將緣起的法則運用在歷史研究上，而總結出「三法印」的方法論。

傳統的佛教學派卻正好相反，他們將歷史發展描述為一種「宏大敘事」（grand narrative），如《華嚴經》說：「日出先照高山，後照大地。」¹⁸象徵了佛教歷史的「宏大敘事」，表達了歷史本身的特殊發展規律。「日照喻」說明了時代流行的佛法是佛陀本人為不同根性眾生的「偉大設計」，由深刻的至表淺的表象了真理的層次。「宏大敘事」不僅是簡單的事實，更重要的是體現眾多事實間的潛在結構，歷史的發展就是真理完善自身的規律，而最高的真理符應於世界的本質，切合了佛陀的本懷，「宏大敘事」成了符合真理（Truth）的「特權詞彙」，是所有人必須遵守的法則。

「宏大敘事」表述的歷史，在羅蒂認為這是傳統哲學企圖逃避時間及歷史，所以才躲進永恆之中，他們的目光總注視著超越時間和非人類、非歷史——獨存、自有——的真理，「只有當哲學家們放棄去獲得永恆知識的希望之後，他們才會關注未來的形象。…只有哲學家們開始嚴肅地對待時間之後，他 …對

¹⁷ 印順《華雨集》第五冊，p.66。

¹⁸ 《大方廣佛華嚴經》卷 34〈寶王如來性起品 32〉：「復次，佛子！譬如日出，先照一切諸大山王、次照一切大山、次照金剛寶山、然後普照一切大地。日光不作是念：『我當先照諸大山王、次第乃至普照大地。』但彼山地，有高下故，照有先後；如來、應供、等正覺亦復如是，戒就無量無邊法界智慧日輪，常放無量無礙智慧光明，先照菩薩摩訶薩等諸大山王，次照緣覺，次照聲聞，次照決定善根眾生，隨應受化，然後悉照一切眾生，乃至邪定，為作未來饒益因緣。如來智慧日光不作是念：『我當先照菩薩，乃至邪定。』但放大智光，普照一切。佛子！譬如日月出現世間，乃至深山、幽谷，無不普照；如來智慧日月，亦復如是，普照一切無不明了。但眾生希望、善根不同故，如來智光，種種差別。佛子！是為菩薩摩訶薩第四勝行，知、見如來。」（CBETA, T09, no. 278, p. 616, b14-29）

於這個世界之未來的希望才逐漸地取代他們對於另一個世界之知識的渴望」。¹⁹對於印順法師的詮釋來說，法與律的「施設」（權宜之計）是為了引導眾生「趣向解脫：是將那拘縛自己，不得不順從的力量，設法去超脫他，實現自由。」²⁰而非歸向某種緣起的「基礎」、「起源」，或受限於某種權威的真理（Truth）上。

印順法師描述的不僅是佛陀本人施設的法與律是「工具主義」的、「歷史主義」的，²¹佛陀的教化攝取印度文明的菁華，而吐棄傳統的糟粕；佛教歷史中的各個時期的佛法，也都是「釋尊的三業大用，影現在弟子的認識中，加以推演、抉擇、攝取，成為時代意識。」²²印順法師從大乘與學派，阿含及廣律的研論究大乘佛法的起源，他說：「大乘佛法的湧現，實為本著釋尊正覺內容而作新的適應。」這是這是揭露釋尊自證的本懷而「正直捨方便」，揚棄初期佛教適應苦行外道為主機的方便，大乘是本著釋尊本懷採取新的方便，攝取了適應樂行婆羅門為主機的方便。²³這就是《法華經》說的「更以異方便，助顯第一義」。大乘佛法的異方便源於佛陀本生，這些傳說實際上是「綜集了印度民族德行，民族精神的心髓，通過佛法的理念，而表現為崇高完美的德行」，流傳為釋尊本生中的大行，「惟有這樣的完人，才能成為超越世間一切眾生的佛。」²⁴這

¹⁹ 羅蒂著，張國清譯《羅蒂和實用主義——哲學家對批評家的回應》商務印書館，2003，，p.262。

²⁰ 印順《我之宗教觀》，p.11。

²¹ 請參考印順《以佛法研究佛法》，pp.83-84：「釋尊的佛教，自有獨到的深見。然而他也曾熏陶於印度的文明（釋迦族鄰接西方，所以釋尊的了解西方，不是六師們可及的），也需要適應印度的文明。他於時代的一切，攝取精英，吐棄糟粕；在這些上，特別的容易看出釋迦的真諦。」

²² 印順《以佛法研究佛法》，p.189。

²³ 印順《以佛法研究佛法》，p.166。

²⁴ 印順《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.120-125。

些時代心聲的都是成佛目標的暫時計畫，因為「如來無決定性」，²⁵所以偉大的因行也不存在終止的界限，對每個時代所擬想的佛德都只是無邊無際的前景，而非終端。在放棄對基礎、永恆之物的追求後，印順導師將希望放在未來的佛教中，思考著「怎樣才能不違佛法，契合時代，而容易到達佛教的復興！」²⁶即如菩薩道的「不住究竟」，將度生的事業展望至無盡的未來。

2.3 對印順法師的批判

2.3.1 確證的焦慮

2.3.1.1 對「佛法流行的標準」之批判

印順法師站在「性空唯名論」的立場，在知識論上主張「歷史主義」與「工具主義」的觀點，把真理和價值都看成是一定歷史時期，一定文明，以及一定地域的集體產物，亦即沒有離開條件（緣起性）的真理可得。換句話說，倘若一切世俗真理都是歷史性的，那麼就不可能有超歷史的絕對真理，以及用來作為評價各種相對真理價值的標準。這種「歷史主義」的主張必然會導致「相對主義」——對那個時期來說是合理的並不一定對這個時期合理，那麼又該分清「知識」與「意見」的區別呢？我們從對印順法師的批判中看到了同樣的焦慮：

印順法師…所說的「佛法流行的標準」…非佛親說，是後人因為對佛陀的「懷念」而「發展」來的，是從小乘三藏含有的大乘思想中抉擇、推演再加對世間文明和外道思想的攝取而

²⁵ 《大寶積經》卷 116：「爾時世尊告文殊師利：『汝言我是如來，亦謂我為如來乎？』文殊師利言：『不也。世尊！我不謂如來為如來耶。無有如相可名為如，亦無如來智能知於如。何以故？如來及智無二相故。空為如來，但有名字，我當云何謂是如來？』佛告文殊師利：『汝疑如來耶？』文殊師利言：『不也。世尊！我觀如來無決定性，無生無滅，故無所疑。』」(CBETA, T11, no. 310, p. 653a13-21)

²⁶ 印順《佛法是救世之光》，p.390。

來的，由佛弟子「綜合」的「體會」和「洞見」，由後人「編集」和「著述」的作品完全可能發生更大的偏誤。我們知道語言表現之外的方式，更容易發生理解上或體會上的錯誤，出現岐見。而如果不依佛說為取捨判斷的標準，推演、抉擇和攝取，則更容易摻入個人知見。如果此人非覺悟的聖者，這就給自以為是的慢心凡夫提供了以己意進退佛法的廣闊自由空間，這就可以稱為佛說了嗎？…這樣的「佛說」反而可靠了？

…在闡述其「流行的佛法」時，總是特別強調時代意識，要是時代意識所形成的。那麼其「流行的佛法」由「時代潮流」和「群體心理」（集體無意識）所形成，可靠性又如何呢？完全可能不正確。因為「時代潮流」和「群體心理」不是真理的標準，他本身只是時代的產物，是會被新的時代、新的潮流和新的群體意識所取代，時代的潮流總是要推陳出新的，這是即將被淘汰的「真理」。因此，流行不是真理的標準。²⁷

對知識「確證」——真理的標準——的焦慮，不能寄托於流變的事物上尋求解決，所以堅持知識的絕對性只能寄托於經典的神聖性上，以「神諭」作為真理的「確證」才能區分「知識」與「意見」，以及對抗懷疑主義的侵擾。

對「確證」的追求也同樣是西方傳統哲學的任務，不同的是，西方使用「理性」來取代「神諭」的權威，宣稱自己才是真正地掌握了絕對真理，但在後現代主義看來，基於絕對真理的幻想，使得「神諭」或「理性」都顯得滑稽可笑，兩者對於真理的隱喻都是相同的，最終都產生了「意見」與「知識」的二元性區分。古希臘的哲學家們不滿於變化無常的世界，所以致力於尋找不變

²⁷ 釋明舒〈流行不是真理的標準 —— 厘清印順法師妄說引起的思想混亂〉，《震旦獅吼：反思印順法師“大乘非佛說”思想網路文集》<http://www.fojiaoyixue.org/853.html>，2017.03.18。

的普遍真理，柏拉圖認為「理性」可以把握它們。相對於理性的世界，感性世界所經驗到的只是變幻不定的影子，由真實的事物——理念——所映現出來的，柏拉圖在《國家篇》中用「洞穴喻」生動地表達出他對真理的觀念。他認為，大多數人都生活在「黑暗洞穴」中，只能對著牆上模糊不清的影子產生對世界的思想，我們要做的，即是離開洞穴去直接把握充滿真實事物的光明世界。洞穴外的世界即是柏拉圖的「理念」，即知識求真的對象——客觀真理，唯有這種真理才是可靠的。在這種知識觀下，柏拉圖區分了「知識」與「意見」，「意見」是現世的、變化的、偶然的事物，是含混的、相對的常識；而「理念」是永恆的、真實的、普遍的「知識」。同樣地，我們從反對印順法師的批判中，也可以看出批判者所追求的真理，也必需是能區分「知識」與「意見」：

流行只是佛法表現的形式，不是佛法的精神內核。就好比裝盛如意寶珠的寶匣、金絲袋等並不重要，關鍵還在於內含的如意寶珠，拋開如意寶珠而取其包裝顯然是錯誤的。所以如意寶珠的標準在於本身是否如意寶珠，而不在於其包裝。佛法的標準在於其本身是否佛所開顯的佛法，是否具有真理性，而不在於流行，不在於流行的形式。²⁸

「如意寶珠」象徵了確實的真理，「寶匣」、「金絲袋」象徵變動的形式，真理才是確實的、可掌握的、有價值的，而變動無常的事物都是不確定、不可靠，都是湮滅和時時被棄捨的。

西方的傳統哲學站在這種區分「知識」和「意見」、「表象」和「實在」的真理觀立場，將新實用主義知識觀的「歷史主義」、「工具主義」視為一種「相對主義」，並且給予嚴厲的批判：

²⁸ 同註 27。

懷疑的歷史主義被認為是一種很壞和腐敗的學說。如：胡塞爾痛斥它是對哲學思想的否定（見《作為嚴格科學的哲學》，1911年）；並且在《自然權利和歷史》（1905年）一書中（這本書在美國保守主義者中間仍有奇異的影響），L.特勞斯詛咒它是攻擊「自然權利」的古典觀念。他稱懷疑的歷史主義為「激進的歷史主義」，認為它是等同於「相對主義」和「因襲主義」；它是「現代人間重世俗無遠見的極端形式」，而且也是對「在充分與原始意義上的」哲學冒犯。然而，最近幾年像R.羅蒂那樣無畏的懷疑論者挺身而出，他們自認為就是胡塞爾與斯特勞斯所毀謗的反哲學的「歷史主義者」。²⁹

海德格爾（Martin Heidegger，1889—1976）雖然也把語言看作是一種社會實踐，但他卻把實用主義將知識看作工具——只是實現人類特定目的的手段——的觀點視為災難，代表了一種遺忘存在的「虛無主義」。工具主義把世界視為一幅人類只要感到有用可以愛怎麼描述就怎麼描述的圖畫，連接著技術與唯美主義（科學與藝術），亦連接尼采的權力崇拜的紐帶，使得世界變得可以為權力意志所支配。³⁰羅蒂在自傳中也坦言，自己的哲學界時受到政治左派及右派的夾擊，右派指責他提倡相對主義和非理性主義，喜歡冷嘲熱諷、洋洋得意，他「憤世嫉俗和虛無主義的觀點」，使得美國大學生更加「傻頭傻腦」；左派則調侃他的思想是「自鳴得意的」，說他「只關心自己所屬的悠閒的有教養的精英的思想界的勢利小人」，美國社會的阿諛奉迎者。³¹從西方傳統哲學對實用主義的批判再回頭看他們在東方的同行——佛教義學研究會——對印順法師批判的嚴

²⁹ J.雷；玲玲譯〈歷史主義〉《哲學譯叢》1992-03-01。

³⁰ 羅蒂著，黃勇編譯《後哲學文化》上海譯文出版社，上海，1992，pp.142-143。

³¹ 同註30，pp.389-392。

厲程度，³²也就不會感到驚奇和意外了。

2.3.1.2 空有之爭的延續

在羅蒂看來，柏拉圖所表現出的是一種「基礎主義」的信念；同樣地，批判印順法師思想的也是基於對「神諭真理」的信念，而對「反基礎主義」的真理觀提出質疑。關於 2016 年「惠山會議」上提出對印順法師佛學思想的批判，有學者解讀其為一場「佛法本位」與「信徒本位」，「理性版的大乘是佛說」與「溫和版的大乘非佛說」的爭議，³³雖然對事件的記述基本上符合雙方的主張，但沒有觸及在方法論及真理觀上的差異，如此可能窄化了讀者對該爭議的視界。

筆者認為，該爭議是「基礎主義」與「反基礎主義」，「非歷史主義」與「歷史主義」，「非實用主義」與「實用主義」的爭議。「基礎主義」牽涉到形而上學的議題，可以說貫徹整個佛教思想史裡，凡是將「一切法空」的思想視為是「不了義」的「空宗」反對者，都是「基礎主義」信念的支持者，在中學觀稱之為「有宗」。「空有之爭」，早在部派時代即有「說一切有宗」與「諸法但名宗」相對；在大乘晚期有「真心派」與「妄心派」，主張「異法是空，異法不空」、「假必依實」的學派，皆認為「一切空」是不了義。妄心派，依於因果緣起的依他起建立一切法，是佛教本義的緣起論；真心派，依於真常性而成立一

³² 請參考侯坤宏〈中國大陸 2016 年「批印事件」之反思〉載於《弘誓雙月刊第 145 期》，2017 年 2 月，p.20：「2016 年 10 月 29～30 日，由佛教義學研究會主辦，華東師範大學宗教研究中心、杭州佛學院、無錫惠山寺協辦，無錫惠山寺承辦的『印順法師佛學思想：反思與探討』大會隆重舉行，對印順法師展開批判……這次『批印事件』，有稱為『大乘非佛說事件』，亦有稱『反思印順長老大乘非佛說事件』，或『無錫論壇事件』、『反大陸人間佛教會議』事件，因主導此次會議的周貴華，在其發表的〈釋印順佛教研究和佛學思想略觀——從反思的角度看〉一文，指印順法師是『大乘佛教的失道者』、『佛陀聖教的壞道者』、『獅子蟲』，所以也有人稱此次會議是『白衣辱僧事件』、『無錫辱僧事件』，周貴華則自謂是『無錫反思護教會議』。」

³³ 林建德〈印順佛學與大乘是佛說——惠山會議之回應〉，2017 年 3 月 10 日，鳳凰佛教，http://fo.ifeng.com/a/20170310/44552562_0.shtml

切法，是融會梵教的本體論。³⁴可見在古代「空宗」與「有宗」爭論的焦點是在形而上學、本體論上的議題。古代的「空有之爭」，「空宗」（反基礎主義者）一樣受到「有宗」（基礎主義者）激烈的批判，例如：〈菩薩地〉稱之為「惡取空者」，³⁵《中論》稱之為「壞三寶、因果、罪福、一切世俗法者」。³⁶而「非歷史主義」與「歷史主義」，「非實用主義」與「實用主義」的爭論，反映在「大乘起源」與「經典地位」的議題上，則是印順法師本於龍樹的中觀思想開展的歷史學研究所觸及到的方法論及知識論上的議題，可以視是為一場「空有之爭」的延續。由此觀點來看，印順法師的思想可以說是「空宗」的現代發展。

2.3.1.3 解決確證問題的非二元論途徑

拋棄了超越的「佛（親口）說」為標準，「流行的佛法」是偶然的、無常的，引起了「確證」的焦慮，無法區分知識與意見，目前以為合理的東西可能不是真的，我們永遠無法知道是否達至真理，是否與事實相符，這種「相對主義」最終是令人無法忍受的「虛無主義」。同樣地，「相對主義」也是實在論者加諸「新實用主義者」的稱號，並視其為理性與常識的敵人，因為新實用主義動搖了他們稱為「常識」的東西。³⁷對於「相對主義」的批評，羅蒂並不正面

³⁴ 印順《無諍之辯》，p.26。

³⁵ 《瑜伽師地論》卷 36：「有一類聞說難解大乘相應空性相應未極顯了密意趣義甚深經典。不能如實解所說義。起不如理虛妄分別。由不巧便所引尋思。起如是見立如是論。一切唯假是為真實。若作是觀名為正觀。彼於虛假所依處所實有唯事。撥為非有。是則一切虛假皆無。何當得有一切唯假是為真實。由此道理彼於真實及以虛假二種俱謗都無所有。由謗真實及虛假故。當知是名最極無者。如是無者一切有智同梵行者不應共語不應共住。如是無者能自敗壞。亦壞世間隨彼見者。世尊依彼密意說言。寧如一類起我見者。不如一類惡取空者。何以故。起我見者。唯於所知境界迷惑。不謗一切所知境界。不由此因墮諸惡趣。於他求法求苦解脫。不為虛誑不作稽留。於法於諦亦能建立。於諸學處不生慢緩。惡取空者亦於所知境界迷惑。亦謗一切所知境界。由此因故墮諸惡趣。於他求法求苦解脫。能為虛誑亦作稽留。於法於諦不能建立。於諸學處極生慢緩。如是損減實有事者。於佛所說法毘奈耶甚為失壞。」(CBETA, T30, no. 1579, p. 488b28-c21)

³⁶ 《中論》卷 4：「如是說空者，是則破三寶。…空法壞因果，亦壞於罪福，亦復悉毀壞，一切世俗法。」(CBETA, T30, no. 1564, p. 32b22-c7)

³⁷ 羅蒂著，張國清譯《後形而上學希望——新實用主義社會、政治和法律哲學》上海譯文出版社，上海，2003，p.95。

迎戰反對者的選擇的武器和戰場，而是消解反對者指出的二元論式的思維：絕對主義與相對主義、理性與非理性、道德與明智等等的分野，新實用主義者認為這是陳舊且笨拙的工具，是應該要摒棄的語彙。³⁸新實用主義者通常是從否定的意義上規定自己，稱自己為「反柏拉圖主義者」、「反形而上學家」、「反基礎主義者」與「反二元論者」，³⁹即如同中觀的「一切空」是「自性」的反對者一樣，依緣起中道反對種種「二邊」(*anta-dvaya*)——相對立的兩種立場，如龍樹在《中論》中以八不——生滅、斷常、一異、來去——來顯示緣起的中道，印順法師解釋說：「緣起法為什麼是中？緣起法是無自性的，所以但有假名（無實）；緣起法是無自性的，所以即是空。空，所以無自性，是假名的緣起；假名的緣起，所以離見而空寂。以假名即空——性空唯名來說緣起的中道，中道是離二邊的，也就是《中論》所說的八不。」⁴⁰現象是沒有自性的，緣起是假名施設的，並非與實在的內在本質相符合；但論敵卻把現象視為是本質的體現，認為「假必依實」，⁴¹真理必需與實在的本質相符合。世俗諦無自性，純然只是「此有故彼有」的「假施設」方便，這種論調引起了「惡取空」的批評，深刻地說，這是「實在論」與「反實在論」、「非緣起論」與「緣起論」、「基礎主義」與「反基礎主義」的爭論。「相對主義」的批判，都是因為動搖了論敵對「自性」、「實有」的信念所致。

「真理」（佛說）被論敵描述為「客觀的」，是在那裡存在著，等著我們去承認的東西；而中觀學認為真理（世俗諦）是「假施設」的，不能離開主觀的

³⁸ 理查·羅蒂著，徐文瑞譯《偶然、反諷與團結》，北京：商務印書館，2003，p.44。

³⁹ 羅蒂著，張國清譯《後形而上學希望——新實用主義社會、政治和法律哲學》上海譯文出版社，上海，2003，p.94。

⁴⁰ 印順《空之探究》，台北：正聞出版社，1992，p.257。

⁴¹ 同註 40，p.239「為了說明《中論》的緣起是假名——受假施設，所以分別的來說。一、佛的說法，以語句方便來表達，稱為施設（假），如《般若經》的方便假、教授假，那是佛教界所公認的。對於所表示的內容，雖有「假名有」的，如五蘊和合名為我，枝葉等和合名為樹，但總以為：「假必依實」，有實法存在——實法有。」

認識而存在，在一定的意義上可以說是「被創造」的東西。真理的「客觀」與「主觀」、「被發現」與「被創造」的區分，在羅蒂看來，這都是基於傳統哲學而有的區分，新實用主義則建議我們放棄這種陳舊的觀念，「而用較為有用的事物和較為無用的事物的區分代替實在和表象的區分。」⁴²同時，羅蒂也將人類探索活動看作是是對「效用」的追求，而非對絕對真理的追求，「真理」只是對「效用」的一個讚詞，而非與內在本質相符合，而「效用」則與我們的願望有關，願望不同，所使用的工具也就不同：

古希臘人的形而上學和基督教神學的語彙——在海德格爾稱作「本體論——神學傳統」中得到使用的那套語匯——對於我們的祖先的願望來說是有用的，但是我們現在有著不同的願望，那些願望最好通過使用一套不同的語彙來給予實現。我們的祖先登上過一把梯子，而我們現在恰好處於想扔掉這把梯子的位置上。我們之所以扔掉它不是因為我們達到了一個終點，而是因為我們有與令我們的祖先困惑的問題不同的問題要去解決。⁴³

這種新實用主義的真理觀將真理看作是人們服務於暫時願望和解決暫時問題的嘗試，把不同的解答比喻成「梯子」，類似的隱喻也出現在佛法中。在佛法中為了獲得解脫，依眾生不同的根性而有種種的法門，這些不同的法門都被比喻作渡河的「舟筏」，《筏喻經》中將佛說的一切法「只是適應眾生說法，引導眾生出離，而不是說些見解，要人堅固取著的。無邊法門，都不過適應眾生的方便。『法（善的正的）尚應捨，何況（惡的邪的）非法』，表示了一切法空。」

⁴² 理查·羅蒂著，徐文瑞譯《偶然、反諷與團結》，北京：商務印書館，2003，p.101。

⁴³ 同上。

⁴⁴可見得，「佛說」並非意示了某種不變的絕對真理，而是對「離（法、我）執」（效用）的一個讚詞，「法尚應捨」，意味著「（正）法」的「工具」屬性，印順法師將佛教的歷史看成是「法尚應捨」的歷程，並且展望未來的佛教：

佛法的流行人間，不能沒有方便適應，但不能刻舟求劍而停滯於古代的。原來，釋尊時代的印度宗教，舊有沙門與婆羅門二大類。應機設教，古代的聲聞法，主要是適應於苦行，厭世的沙門根性；菩薩法，主要是適應於樂行，事神的婆羅門根性。這在古代的印度，確乎是大方便，但在時異境遷的今日，今日的中國，多少無上妙方便，已失卻方便大用，反而變為佛法的障礙物了！所以弘通佛法，不應為舊有的方便所拘蔽，應使佛法從新的適應中開展，這才能使佛光普照這現代的黑暗人間。我從這樣的立場來講《阿含經》，不是看作小乘的，也不是看作原始的。著重於舊有的抉發，希望能刺透兩邊，讓佛法在這人生正道中，逐漸能取得新的方便適應而發揚起來！⁴⁵

曾經是無上的妙方便成為習慣，進一步成為傳統的權威，最終成了新適應的窠臼，扼制了佛教的發展，都象徵著印順法師真理觀中的「工具主義」及「歷史主義」傾向。「梯子」、「舟筏」的隱喻表達了一種新實用主義的「真理」觀點，就連大乘佛教的勝義諦——「一切法空」，《中論》說「亦為是假名」，⁴⁶也是幫助我們遠離「自性」、「實在」觀念的權宜之計（方便），若是以將「空性」視為「實在的內在本質之再現」，那麼「空性」不是被當作「萬有的實體」，就是以

⁴⁴ 印順《空之探究》，p.100。

⁴⁵ 印順《佛法概論》，p.2。

⁴⁶ 《中論》卷4〈24 觀四諦品〉：「眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義。未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。」(CBETA, T30, no. 1564, p. 33b11-14)

為「什麼都沒有」，⁴⁷基於自性見的思維，必然是落於「實有」與「實無」的二邊；但空宗是「反基礎主義者」、「反二元論者」，若不能放棄某種絕對的信念——法我執，即如羅蒂所說：就會去區別「絕對之物」和「相對之物」、「本質脫離於與他物聯繫之物」和「其本質依賴於與他物聯繫之物」、「被發現之物」和「被發明之物」。⁴⁸不能拋棄古代真理的隱喻——化導的方便——而將其本質化，去區別「知識」和「意見」，區別「獨立於認識的佛說」和「種種關係中流傳的佛法」，那麼佛教就只能在二元對立中選擇，不是接受「原教旨主義」

（fundamentalism）——排斥傳統權威以外的釋解，否則就是接受「實證主義」（positivism）——將宗教視為人類的懸想的產物，無論採取哪種立場都是佛教乃至世界文明的不幸。如《般若經》說：「由分別故墮於二邊，如是展轉於一切法，種種分別起所得相。彼分別已，依於二邊而生執著，…彼諸異生不了諸法無所有性起分別者，於如實道不能了知亦不能見。」⁴⁹

基礎主義的佛法是趨於二元論的，站在原教旨主義引導的佛法，為了抵制實證主義的侵襲，只能愈將宗教的核心限定在私人的神秘經驗上，以逃避科學方法的檢證，這樣的佛教將與現代文明更加疏離。而印順法師的思想則是帶給我們如下的訊息：當我們以「空性」來觀察世間，停止墮於二邊的分別，停止高呼「佛說揭示實在的內在本質」的口號，這並不會導致任何有害的後果，而是帶給我們抉擇的自由及肩負未來佛教的責任。

2.3.2 「祛魅」還是「反諷」？

⁴⁷ 印順《中觀論頌講記》，p.462：「假使不知空也是假名的安立，為離一切妄見的，以為實有空相或空理，這可以產生兩種不同的倒見：一、以為有這真實的空性，為萬有的實體；一轉就會與梵我論合一。二、以為空是什麼都沒有，即成為謗法的邪見。」

⁴⁸ 理查·羅蒂著，徐文瑞譯《偶然、反諷與團結》，北京：商務印書館，2003，pp.96-97。

⁴⁹ 《佛說佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》卷1〈1 了知諸行相品〉(CBETA, T08, no. 228, p. 589a29-b7)。

2.3.2.1 反諷的歷史主義知識觀

對於新實用主義來說，知識屬於語言範疇，而語言是我們的生活方式，並非指稱外在的本質，所以在知識與人相關，而非與客觀真理有關，因為沒有任何離開了人類目的的實在這種東西。羅蒂認為：「知識和信念無法從傳統知識論上只能從『社會學』上得到解釋：它們是我們的社會讓我們去說事物的機能……社會最一個複雜的自然實體，它由從事各種實踐活動的人們組成，那些實踐活動是由變化著的話語網路構成的」。⁵⁰信念、實在、語言都是社會的範疇，因而知識的確證只能在社會中達至，不在外在的世界中。

印順法師也認為世間是我們的名言的「假施設」：「中觀者世俗諦安立——施設諸法為有，不即是客觀實在性的如此而有，這與心識、根身有莫大關係，尤其不能離意識的名言而存在。」⁵¹「假施設」使得世界就猶如我們所創作的圖畫，可以為人類所支配。尼采將「支配」與權力意志連結，杜威、培根將「支配」看作是科學的力量，羅蒂則把它看作「將一切經驗都視為自我創造的藝術經驗」的社會群體，不管支配我們描繪世界圖畫的是什麼，都是「使一切事物依賴於人的方式」，即是海德格爾所謂的「人本主義」的形式。⁵²

同樣的，佛教的歷史發展也是社會的範疇，佛弟子們的實踐活動是由變化著的話語網路構成的。佛教歷史猶如畫作，是弟子們追尋佛陀行跡，本於「求真實」的信念，及「信智一如」的精勤實踐，從自心的契會中，通過經論，而發為不同的教理體系，⁵³是「時代的共同意識」所流露出的佛法，「雖然方法不同、觀點不同、結論不完全一致，而這種求真實的信念，推動鼓舞了佛教的前

⁵⁰ 印順《空之探究》，p.161。

⁵¹ 印順《中觀今論》，p.160。

⁵² 羅蒂著，黃勇編譯《後哲學文化》上海譯文出版社，上海，1992，p.143。

⁵³ 印順《無諍之辯》，p.247。

進。」⁵⁴「佛說」即每個時代的「真實」信念是語言的範疇，在社群中達至確證，有著揮不去社會歷史文化的影響，而非某種「宏大敘事」的進程。由此看來，印順法師的佛學思想也同樣是「使一切從屬於人」的「人本主義」形式，將佛教的歷史發展都看作是一次又一次的「再描述」的過程，印順法師的歷史觀體現出歷史語境的偶然性，以一種「反諷主義」的態度，將古代的研究法當作參考對象，卻不必拘囿於古老的形式：

思想史中現代意識的歷史主義轉向，喻示著各個歷史時期有其各自的真理標準。…為了考慮相對真理以及歷史語境偶然時期的不同，我們可以想像，某些語境可能有意義並合乎邏輯，但已經不再被認為是唯一客觀並正確的。我們閱讀過去的文本和語境，但不對其篤信不疑或執著效忠，看到並識別出過去的「真理」卻不秉持它們，只有用某種反諷的立場才有可能，才能夠論及整個思想史或文化史。反諷表明了信念的有限性和脆弱性，過去的語境自身有意義，但已不再是「我們的」語境，這一觀念需要那種疏離的反諷觀點。通過反諷，我們可以體察某種語境的意義卻無需參與進或忠誠於那種語境。⁵⁵

2.3.2.2 祛魅：傳統神聖性的喪失

站在基礎主義真理觀——佛教本位——立場，則認為印順法師的佛學研究，將經典、真理看作佛弟子們本於佛教傳統為適應時代的「創造」，是對「佛說」的褻瀆，是以「人本理性」對傳統佛教的「祛魅」（disenchantment）：

從佛教本位看，科學人本理性作為共業所引的世間理性，

⁵⁴ 同上，pp.246-247。

⁵⁵ 張智宏《隱喻與反諷：羅蒂的自由主義烏托邦理論》黑龍江大學哲學研究所博士論文，2013。

在世間那裡是一種「極成共許」，是一種共俗理性，所以無論是奉為「共許理性」、「普世理性」，還是知識或者真理的中立、客觀的標準、方法，都無法抹去其世俗性的本質，而與佛教的聖道性相違背，構成對佛教「神聖性」和本位意義的「祛魅」，即消解。共俗理性在任何時代都有，但會隨時代變遷而有所不同，但沒有任何一個時代的共俗理性像我們這個時代的科學人本理性這樣得到普遍承許同時堅固信受，這是我們時代所謂的「現代性」的本質，所以筆者說，我們這個時代由於科學人本理性的普世化，可稱世俗化達到充分化的時代，也因此可稱深度末法時代，因為佛教乃至一切宗教乃至一切傳統思想系統的「神聖性」和本位意義，皆遭到這種理性的「祛魅」。⁵⁶

批判者視印順法師的「祛魅」是正統佛教的威脅，贊成者則認為宗教應該接受「歷史理性」的「祛魅」，⁵⁷雙方似乎都認定了印順法師的佛學研究，是將佛教現代化、理性化的改造過程，以祛除掉佛教中的神秘及迷信元素，解構一體化宗教性解釋的世界觀，「祛魅」一詞隱含了對傳統予以否定的意義。

2.3.2.3 以希望取代知識

雖然印順法師的佛學研究有「客觀研究的傾向」、「從史的考證去求真實」⁵⁸，從新實用主義的真理觀來看，以現代語境重新詮釋了經典中與現代知識不合之處，只是因為這樣子做符合我們的願望，只是適應這個時代的方法，⁵⁹而

⁵⁶ 周貴華，〈釋印順佛教研究和佛學思想略觀——從反思角度看〉，見《印順法師佛學思想：反思與探討——第二屆佛教義學研討會論文集（上冊）》無錫，2016年10月，p.55。

⁵⁷ 姚彬彬〈印順法師「大乘是佛說」論之啟示——兼與周貴華先生商榷〉，《法印學報》第八期 2017/12，p.67。

⁵⁸ 印順〈談入世與佛學〉《無諍之辯》，p.225。

⁵⁹ 印順〈研究佛法的立場與方法〉見《華雨集》第五冊，p.67：「我有了這個認識，當初我就寫了一本書叫做《印度之佛教》。這本書我想到就寫，只表示自己的意思而已，雖然引證，

不是比古人更接近於事物自在存在的方式。所以，印順法師的再描述不是一種「祛魅」，而是一種「反諷」。如印順法師說：「佛法有所謂『方便』，方便是有時間性，有空間性，在某一階段好得很，過了時，時代不同了，也許這個方便會成為一種障礙。…達到了某一階段，有更好更適合的就提倡這個，不適合的就捨掉。所以我研究的，不是樣樣都在提倡，我也不專門批評。…我覺得某些只是方便，不是究竟的東西。」⁶⁰「佛法這樣演變發展，對現代來講，有些是更適合的，更適應現代的；某些，頂好不要談他，即使過去非常好的，但現在卻不太適合。」⁶¹捨棄舊方便，對於過去所遺留下的形而上問題，最好不去談它，而是去談論現代人所關心、感到有趣的東西，提倡在印順法師理想中更好、更適合時代的「方便」，而夠資格被讚譽為「佛陀的本懷」的東西。印順法師說：「原則上我對各宗各派沒有特別的偏見；有人說我主張這個、打倒那個，實際上我只關心什麼思想才是真正佛的本懷。」⁶²佛陀的本懷在印順法師的思想來說，即是引導眾生捨迷取悟的「哲人宗教」：

凡是一個理智的信仰者，決不是愚昧的形式崇拜。它要吐棄那暫時容許的因襲部分；它要忽視那適應時代的方便；它不但積極的闡發那獨創的真生命，還要使潛在的新意見，從舊形式裡解放出來。真正的理智信仰者，看來似乎比形式崇拜者遠離了創教者的理解與制度，其實卻開顯了完成了創教者的本懷。大乘佛教的開展，即顯發了釋尊本懷的佛教。因了時代思想的適應，確乎與原始佛教有相當的不同。我們要諒解它，要

引證得很簡單，不像現代人寫書，受了近代文化的影響，你說的雖能表現你的思想；但總要把你的證據拿出來。」p.76：「我現在寫作，也要引證，那是適應這個時代罷了！」

⁶⁰ 印順《華雨集》第五冊，p.66。

⁶¹ 同註 60，pp.66-67。

⁶² 同註 60，p.162。

把吻合釋尊本懷的佛教，從適應印度文明的形式中，掘發出來。⁶³

釋尊本懷的佛教是一種創造性、導向未來的知識，是開放的、動態的，富於創造性的。印順法師即如同歷史中出現的種種方便，本於佛陀的本懷著眼於鼓鑄世界性的新文化，從無限時空中的一切人類（眾生）去觀察，超越了自我執著，而沒有任何局限性的立場。⁶⁴而這種世界性的新文化，

不是以一套新的來取代舊的，也不是打倒其他宗教而推行佛教，而是從發揚佛法中，化除實體的世界觀，銷融自我中心的人生觀；闡揚世界性原理，培養人類世界性的新意識；從世界性的思想中心，調整、改進，陶練現有一切的文化，而使其融合、進步，適應新的時代，成為新文化的內容。使每一國家、民族、個人，都能和樂善生於新的文化，新的時代裡。說到這裡，再扼要的指出：法界性的文化——佛教，可說是從文化核心——人類意識內容去革新，主要是從實體的事物，實體的自我執見上去革新。所以革新的有力工具，便是佛法的「空」、「無我」觀了。唯有這樣，才能有真正的平等，自由與慈悲。⁶⁵

印順法師的世界性文化，不是以新代舊，以客觀實證破除迷信偏見，而是將目光從超越世間、歷史的形上真理移開，將神聖性建立在一個理想的未來之中。我們可以在羅蒂的「反諷」精神中看到相同的意趣，「反諷」選擇新語彙去對抗舊語彙，並非在一個中立的、普遍的超語彙範圍內進行的；「再描述」並非企圖

⁶³ 印順《華雨香雲》，新竹：正聞出版社，2000，pp.246-247。

⁶⁴ 印順《佛在人間》，p.336。

⁶⁵ 同註 64，pp.349-350。

穿透表像、達到實有，因為反諷主義者並不認為她的語彙比其他語彙更接近實有，而是相信「任何東西都可以透過再描述而顯得是好或是壞。」⁶⁶而印順法師也有同樣的觀點，認為佛教歷史中的「再描述」不一定是進化的，其中也有腐化、退化的，⁶⁷印順法師不將歷史偶然性——無常流變——的虛無感寄托於超歷史的不變真理或秩序上，而是將希望寄托在一個理想的「世界性文化」中。印順法師與羅蒂都讚同拋棄永恆真理，直面世界的偶然性（無常性），同樣將希望寄於理想的未來，羅蒂在〈反教權主義與無神論〉（*Anticlericalism and Atheism*）中談到自己與瓦蒂莫（Gianni Vattimo）是「將一個過去的事件視為是神聖的」與「神聖性只存在於一個理想的未來」之間的分歧，前者與「回憶」息息相關，而羅蒂的神聖感與這樣的「希望」息息相關：

終有一日，在一個太平盛世，我的子孫後代將會生活於一個全球性文明之中，對於該文明而言，愛將是唯一的法律。在這樣一個社會中，溝通交流將會免於被支配，階級與種姓之分將是聞所未聞，等級制度將只因臨時性的實用方便而存在，權力將完全受制於富有學識素養的選民間的自由協商。⁶⁸

和印順法師相同，羅蒂亦想像未來的世界性文化是自由、平等與慈悲的，理想的實現同樣也是偶然（無常）的，羅蒂坦言：「我實在不知道這樣一個社會何以能夠實現。有人或許會說這是一個奧秘。就像道成肉身一樣，這個奧秘涉及到愛的實現，這種愛如此親切、耐心，它寬容一切事物。…就我這樣的非信徒而言，這種感覺則在於對一個更為美好的人類未來的希望，…與何物真實存在之

⁶⁶ 理查·羅蒂著，徐文瑞譯《偶然、反諷與團結》，北京：商務印書館，2003，p.106。

⁶⁷ 印順《無諍之辯》，p.233：「佛法（思想、制度等）是有變化的，但未必進化。說進化，已是一隻眼，在佛法的流傳中，還有退化，腐化。佛法為什麼會衰落呢？說從小乘進化到大乘等，那種直線的進化觀，原是粗率的、片面的，與實際不完全相合的看法。」

⁶⁸ Richard Rorty, (2005) “*Anticlericalism and Atheism*” In *The Future of Religion: Richard Rorty and Gianni Vattimo*. Edited by Santiago Zabala, Columbia University Press, p.40。

爭毫無關係。」⁶⁹理想的實現是偶然的，完全依賴於我們的實踐及努力，在佛教的教義中，唯有「以大悲為上首」，關注人類（眾生）的苦難及未來；「一切智智相應作意」，以佛陀的化世行跡為師範，將人類（眾生）的解脫皆視為自己的責任，而最重要的，莫過佛法不共的特質——「以無所得為方便」，不再去仰望那超歷史、獨立於世間、人類的真理，還必須從文化的核心去革新——「人類意識內容去革新，主要是從實體的事物，實體的自我執見上去革新。」⁷⁰這是一種法界性的文化，是一種世界性的、人間式的淨土，一個盡未來際來獻身——菩薩道——的願望，這是印順法師思想中的大乘入世的佛法，不異世間而出世，以慈悲為菩薩道的主行，不求急證，不問何時成佛，但知耕耘，由此圓成的真解脫。

印順法師與羅蒂都將慈悲（愛）的意涵表現於對未來人類文明的期盼，「以希望取代知識」，「以想像力取代確定性」，從「與永恆事物打交道」的幻想轉向「建構一個更美好未來」的幻想。由此可見印順法師的「再描述」是一種「反諷主義」的精神，並非否定過去的描述，與過去的傳統割裂，他孜孜不倦地梳理佛教思想的歷史，去重新認識舊方便的價值卻不再篤信、效忠，因為這些述描已經不適合現代，應該要有適合於現代人的需要，服務於新的目的，而展開新的話題，以「新適應」來取代「舊方便」，「反諷」的精神才是印順法師思想的特色所在。

2.4 小結

羅蒂在《偶然、團結與反諷》一書中曾描繪「反諷主義者」（ironist）的形象，什麼樣的人才符合「反諷主義者」取決於此人對於「終極語彙」（final vocabulary）的立場和態度，所以在解釋「諷反主義者」前，羅蒂先給出「終極

⁶⁹ 同註 68。

⁷⁰ 印順《佛在人間》，p.350。

語彙」的定義：「每一個人都隨身攜帶著一組語詞，來為他們的行動、他們的信念和他們的生命提供理據。我們利用這些字詞，來表達對朋友的讚美，對敵人的譴責，陳述我們的長期規劃、最深層的自我懷疑和最高的期望。我們也利用這些語詞，時而前瞻時而回顧地述說我們的人生故事。」⁷¹按照如上定義，終的語彙指的是對自我、他人及世界的信念。而所謂的「反諷主義者」指的是一個人對於「終極語彙」的態度及立場，並需滿足三個條件：「（一）由於她⁷²受到其他語彙——她所邂逅的人或書籍所用的終極語彙——所感動，因此她對自己目前使用的終極語彙，抱持著徹底的、持續不斷的質疑。（二）她知道以她現有語彙所構作出來的論證，既無法支持，也無法消解這些質疑。（三）當她對她的處境做哲學思考時，她不認為她的語彙比其他語彙更接近實有，也不認為她的語彙接觸到了在她之外的任何力量。」⁷³按照羅蒂所列出的三個條件，他的反諷主義者就是徹底的反基礎主義者、反本質主義者，最典型的反諷主義者就是徹底的非形而上學家。他們的終極語彙都是暫時的，永遠相信自己現在的信念可以被更好信念所取代。我們在印順法師對於自己的佛學研究態度上看到同樣的反諷精神，如在〈研究佛法的立場與方法〉一文中說：

我們研究佛法，當然要看古代的書，印度翻譯的經論，中國古代的註解。第一步，要讀懂他講些什麼，但這是不夠的，孔子說：「溫故而知新」，我們不是看古典的書，不只懂了就好，那就停止了，永遠不進步，你要從「溫故」中、從古典中，要有一種新的了解。…如果只是照本宣科，從前怎麼講，我還是這麼講，一點不錯，一點不錯算得了什麼？「沒有進步

⁷¹ 羅蒂著，徐文瑞譯《偶然、反諷與團結》北京：商務印書館，2005，p.105。

⁷² 在羅蒂的著作中，把反諷主義者稱為「她」（She, her），而把形而上學家稱為「他」（He, him）。

⁷³ 同註 71。

了」。這個世界永遠在變，諸行無常，你停止了，就等於退步，學問也是這樣。

諸位讀書，有的人不會讀，死讀，死記，老師這麼講我也把他記下來，將來我好照著講。假如研究學問的話，這樣連入門都談不上，豈止沒有進步而已。我們讀書的時候，要有點新的領會，最初看書的時候，有一點自己的想法，後來知道自己想錯了，知道錯，就是進步了。假使三年以前以為這樣，到現在還是這樣，說明你沒有進步。我們一定要自己時常想，使理由更充分，這個地方錯誤在那裡？我們在不斷的糾正過程當中，不斷的糾正我們認識上的錯誤，那麼對佛法的認識就越來越正確，越來越有好的貢獻大家。所以，我們要培養溫故知新的精神，不僅是看懂，記住，會背會講。⁷⁴

印順法師的治學態度即反諷主義者持續不斷懷疑目前的終極語彙，所以不斷地「溫故知新」，貴能得到新的領會，並且還要能夠不斷地糾正認識上的錯誤，這必須建立在廣學多聞及拋棄宗派成見的開放態度才行，印順法師說：「誠以不精研廣學，無以辨同異，識源流；無以抉其精微，簡其紕謬，得其要約，以為自正正人之圭臬，適今振古之法本也。」⁷⁵這種注重創新拒斥守舊，雖可以說是適應我們這個時代世俗治學的方法，但事實上也是佛教真實的歷史，古德們也如同印順法師廣學多聞，不囿於前人之見，孜孜不倦也追求自己的「終極語彙」，但絕大多數都成為羅蒂說的「形上學家」，將自己的結論視為是符合真理的終極語彙，所以中國佛教發展到隋唐即形成「宗派」，雖然在教義上能有創新、獨到的見解，但「門戶見深，入主出奴」，排拒其他學說，皆因「自誇繼承

⁷⁴ 印順〈研究佛法的立場與方法〉《華雨集》第五冊，pp.76-77。

⁷⁵ 印順〈《異部宗輪論語體釋》序〉《華雨集》第五冊，p.199。

道統」，⁷⁶認為自己的學說就是真理，就是這些宗派中不容挑戰的公理阻礙了彼此的交流，宗派間不可能存在對話。當印順法師稟承中觀哲學拋棄了這些超歷史的、非人類的真理，彼此間對話才有可能。「沒有自性的世界，即沒有不變性」，⁷⁷當「接受出發點的偶然性，也就是把來自我們人類夥伴的遺產和與他們的對話看作是我們唯一的指導來源。」⁷⁸印順法師對古今的佛教展開深度的對話，沒有客觀真理作為裁判而終止對話，我們總是回到自己可錯的、暫時的信念，任何研究都可能是錯的，不是由對象那裡得到真理，而是來自於古老傳承下來的遺產，那些對於崇高偉大佛格的想像，以及他們在身心實踐後深信不移的佛說、真理，所以印順法師發願：「願生生世世在這苦難的人間，為人間的正覺之音而獻身！」⁷⁹因為這樣的對話永遠為「反諷主義者」開放，沒有終止。



⁷⁶ 湯用彤《隋唐佛教史稿》，中華書局 1982 年版，p. 105：「佛法演至隋唐，宗派大興。所謂宗派者，其質有三：一、教理闡明，獨辟蹊徑；二、門戶見深，入主出奴；三、時味說教，自誇繼道統。」

⁷⁷ 印順《般若經講記》，台北：正聞出版社，1987，p.68。

⁷⁸ 羅蒂著，黃勇編譯《後哲學文化》上海：上海譯文出版社，1992，p251。

⁷⁹ 印順〈契理契機之人間佛教〉，《華雨集》第四冊，p.70。

第三章 偶然性與實踐

印順法師自述其學佛以來嚴重關切的問題，即佛法與中國佛教界的現實差距，也就是太虛大師所說，中國佛教末流的重於自修自了，說的是大乘佛教卻行小乘行的現象。尤其在經歷殘酷的抗戰時期，印順法師與師友言談間，深感「中國佛教之信者眾，而卒無以紓國族之急，聖教之危」。大乘佛教行菩薩道本應求濟苦難，三大阿僧祇劫處生死中度化眾生，今卻捨任重道遠之行，「競為『三生取辦』，『一生圓證』，『即身成佛』之談」，不辨先後本末，急於求證，所以中國佛教徒才顯出「言高而行卑」、「好大喜功」的模樣。¹太虛大師有感於中國佛教的衰落，所以提倡佛教改革運動，但印順法師覺得改革不容易成功，因為中國佛教積弊已久，其關鍵在於思想。²中國佛教的出世急證傾向源於對真理（Truth）的崇拜而產生對教法的執取，思想落於種種二邊——二元論——的極端之中，偏離了佛陀所主張的中道（*Madhyamāpratipad*），以為非得這樣實踐修行才對，這種思想即《般若經》說的「順道法愛生」，³所以才造成了中國佛教固著於與入世相對的出世道路。

中國佛教強調佛性本有，認為世界的本質是確定的、絕對的，具普遍性，

¹ 印順《印度之佛教》，p.1

² 印順〈遊心法海六十年〉《華雨集》第五冊，pp.7-8「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。」

³ 印順《攝大乘論講記》，台北：正聞出版社，1992，p.315「『斷法執』：如果對於所聞思的教法，起我能修行的執著，以為這樣修行才對，那樣修行不對。這種分別，雖比不修行的好，但對於體悟真實相，是很大的障礙，《般若經》中稱之為『法愛生』。所以要『離』卻『所聞所思法中』所起的『我我所執』。」

《摩訶般若波羅蜜經》卷3〈8 勸學品〉：「是苦應知、集應斷、盡應證、道應修，是垢法、是淨法，是應近、是不應近，是菩薩所應行、是非菩薩所應行，是菩薩道、是非菩薩道，是菩薩學、是非菩薩學，是菩薩檀那波羅蜜乃至般若波羅蜜、是非菩薩檀那波羅蜜乃至般若波羅蜜，是菩薩方便、是非菩薩方便，是菩薩熟、是非菩薩熟。舍利弗！菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，是諸法受念著，是為菩薩摩訶薩順道法愛生。」（CBETA 2019.Q1, T08, no. 223, p. 233b14-22）

一切思想實踐皆以此為依歸；而印順法師稟持中觀思想，拒斥本質的形上學，將堅持以人做為思考的出發點，認為成佛之道在於「自依止」，將「如何完善自己」放在一切問題的首位。從新實用主義的角度來說，崇拜「本質」源於人類追求「確定性」的本能，而新實用主義的「反諷」建立在偶然的合法性上，羅蒂在《偶然、反諷與團結》中用了三章的篇幅討論語言、自我與社會的偶然，以反對碩大無朋、獨一無二的基礎造成的唯一視界。以新實用主義的進路來審視印順法師對於傳統佛教批判的意義，實際上是藉由「確定性」的否定，來顯示「無常」法印（偶然性）的合法性，從確定性的刻板形式中解放思想與行動的自由。從反諷主義的視角，能夠幫助我們更理解印順法師思想的特色。

3.1 急證精神的復活與確定性的尋求

3.1.1 至圓至頓至簡的大乘法門

印順法師指出，中國佛教之所以「教在大乘，行在小乘」，皆為佛教演化末流困於「圓融」、「方便」、「真常」、「唯心」、「他力」、「頓證」的教義所限，⁴才使得佛教發展成與現實遠遠隔離的狀況。在《無諍之辯》中，印順法師詳細地描述了中國佛教如何演化出這種文化樣態的過程。中國佛教的「圓頓法門」開展出「大乘中的最大乘」，實際上是小乘急證精神的復活，只不過求的不是四果而是成佛。圓頓法門從「一」、「心」、「性」的形而上學，經過某些邏輯階段將佛果與事法界攝歸至「一切唯心」、「圓融無礙」的實有中，所以菩薩道中所說的六度、四攝、一切功德只需從自心中求。既然「一切即一」，基於最圓融的理論，行踐上也只要「以一攝萬」，想要圓滿佛果的方法亦極簡易，不外參禪、念佛，即能「一舉全收」。最圓滿的法門，最簡易的方法，「一通一切通」，所以成佛不需要三大阿僧祇劫，可以「一生取辦」，甚至「即心即佛」、「即身成佛」，印順法師反諷道：「這一至圓至頓的法門，在中國佛學，中國文化史上，真是萬

⁴ 印順《印度之佛教》，p.7。

丈光芒！」⁵

這至圓至頓的法門是祖師為我們從三藏中揀擇精練出的結論，並以他們一生的成就及名譽作為保證，不勞後輩再妄自尊大地思辨摸索，「真理」就在「那裡」，只需虔誠地信仰與實踐，只要能直下承當，就能識得本來面目。既然萬事具備，成佛並非難事，那麼還有什麼比此更加重要的？從印順法師的描繪，我們即可明白中國佛教何以號稱大乘卻崇尚隱遁獨善、一意專修，決不在事相上費力，不管在家、出家都一體同風，都是源於「一」的形而上學而來。雖然太虛說中國佛教是小乘行，但傳統的中國佛教卻自詡為「大乘中的最大乘」，是站在真理的一邊。

從印順法師的反諷中，我們看到中國佛教為了這「一」，付出了既扭曲客體，又扭曲主體的巨大代價。佛性、唯心的主體哲學堅持從本體發生為現象，萬化的本源生起萬化，「一即一切」、「舉一全收」的本體概念將多元的差別被抽象為一個統一體，於是現象的複雜性就被簡單化了，我們不用再耽心現象的複雜偶然與不可掌握，為了消除對偶然無知的恐懼，於是我們選擇將它們都當作是虛假而應該捨棄的，將目光轉向獨立於凡俗見聞之外的實在，那是真智的對象，是永恆不變、確實可靠的本質。

3.1.2 追求確定性的本能

3.1.2.1 自性執

追求「永恆」的形式是人類最根深蒂固的本能之一，在西方的文明的各種領域——宗教、科學、哲學，都將此做為知識的目標，以求逃避永恆流變的學

⁵ 印順《無諍之辯》，pp.186-187。

說，它無疑地是出自熱愛家鄉與躲避危險的願望。⁶在中觀哲學來看，「一」的形而上學計執萬有中有某種不變性（常），獨存性（自在）、實在性（實有）的東西，⁷中觀稱之為「自性執」。西方哲學說，「追求永恆」是由人類文明經驗的集體潛意識所潛藏的本能，表現在知識的追求上，由此發起建構知識大廈的活動，在佛教來說這是「分別的自性執」，在此知識活動的深層動力即與生俱來的「俱生自性執」：

我們總有一種原始的、根本的、素樸的，即明知不是而依然頑強存在於心目中的實在感，這即一切自性執的根源。存在的一切，都離不開時間與空間，所以在認識存在時，本來也帶有時空性。不過根識——直覺的感性認識，剎那的直觀如此如此，不能發見它是時空關係的存在，也即不能了達相續、和合的緣起性。這種直感的實在性，根深蒂固的成為眾生普遍的妄執根源。⁸

 法鼓文理學院
DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

「俱生自性執」相當於西方的「集體潛意識中的本能」。本能普遍地存在於所有有情的認識活動中，不期然、無意識地就含攝了不變性、獨存性的實在感，哲學上的本體論、本質、基礎都源於「俱生自性執」而有。於自身中所起實有自性執，名為「我執」（*ātma-grāha*）；在諸法上所起的執著，名為「法執」（*dharma-grāha*）。在佛教認為這二執中，「我執」更為重要，世間的相諍，以自我為中心計執一切、衡量世間、要求一切從屬於我的營為而帶來的一切痛

⁶ Bertrand Russell, *A HISTORY OF WESTERN PHILOSOPHY And Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, New York: Simon and Schuster. 1945, p.45。

⁷ 印順《般若經講記》，p.164「我執和法執的對境，雖有不同，然計執為不變性，自在——獨自存在性，實在性，是一樣的。於自身中所起實有自性執，名為我執；在諸法上所起的執著，名為法執。」

⁸ 印順《中觀今論》，p.69。

苦，個人從苦惱中解脫一直是佛教關心的核心問題；傳統的佛教甚少提及「法執」所生的「順道法愛生」對於社會（佛教社群）的影響。關於這點，筆者將在下節中「證道的偶然」再行討論。印順法師在《我之宗教觀》採用一種西方人類學的角度說明宗教觀的演化，將中道思想從對「我執」的關注轉向「法執」，佛教不只要淨化身心，同時也注重淨化世間——我們的社會。

3.1.2.2 人類學的解釋

「法執」源於直觀的實在感，或是文明經驗的集體潛意識，對於東西方來說，都是相同的。西方從古希臘哲學至今的發展，對於確定性的追尋和把握一直是其重要線索。對於確定性的追求是人類由來已久的傳統，源於人類生存尋求安全的願望，長久以來是人類的一種思維方式和習慣，滲透於人類生活浸入人的思想深處。杜威從人類學的角度探討了確定的尋求與實在概念形成過程之間的因果關係，人類生活在危險的世界，尋求安全感來自兩種途徑，一是在感情和觀念上改變自我，與決定著他的命運的各種力量進行和解；二是發明的「藝術」，通過行動改變世界，如建築房屋、縫織衣裳、利用火燒，不使為害、並養成共同生活的複雜藝術。前者代表了謙遜、自我克制的精神內涵，哲學家推崇改變個人觀念，宗教家則教導改變內心情感繼承了第一種方法；而後者在古代則表達了一種倨傲不馴，甚至是對神靈的褻瀆、對上帝權力的侵犯，所以總是覺得「藝術」是一種危險的方法，從沒有人想過借助於藝術來控制自然的力量與法則，建立一個理想社會。⁹人們比較了概念的世界與現實世界的差異，最終相信完全的確定性只能在純認知中才能夠實現；現實世界是流變的，不確定的，對這些東西的研究得到的是不確實的、不完善的知識，因此，人們傾向於精神上從宗教中指向超驗領域，在哲學中即以「實在」作為把握的對象。

⁹ 約翰·杜威著，傅統先譯《確定性的尋求：關於知行關係的研究》上海，上海人民出版社，2005，pp.1-2。

印順法師亦採取了人類學的方法來看待宗教，他認為宗教的本質是人類智慧的產物，隨著政治文化而進展，由低淺矇昧而高深圓滿；如人類的政治制度由酋長制的部落時代，到君主制的帝國時代，再到民主制的共和時代；宗教信仰也從多神的宗教，到一神的宗教，再進展到無神的宗教。同時宗教也是人類自己意欲的客觀化，人類的意欲表現於不同對象即顯示不同類別的宗教，印順法師稱之為：自然宗教、社會宗教、自我宗教。人類意欲表現於自然界的，即為自然宗教；表現於社會的，即為社會宗教；而自我宗教是人類要求自我生命的永恆、福樂、平等、自由、智慧、慈悲的，將此意欲求投射到外界，即想像為宇宙的大我、唯一的神，在印度即是大梵天的信仰。超越有神論的宗教後是無神論的宗教，即「唯心」的宗教，以自我的解脫與恢復常樂我淨的本性為目的，是「少數玄學者，本體論者的宗教。」而對佛教來說，信仰歸依於佛，是眾生自己心中所要求實現的自己，而真正的實現是否定各種變形的自性見（我見），否定了各式各樣的天國，而實現為人間正覺的宗教。宗教所表現的人類意欲具有崇高理想，「不平等而要求平等，不自由而希望自由，不常而希望永恆，不滿愚癡而要求智慧，不滿殘酷而要求慈悲。」¹⁰令人嚮往而前進去實現，這是宗教的獨特內容。

3.1.3 逃避偶然性與漠視實踐

「一」的形上學代表的是佛陀至圓的教法，是宇宙人生的真相，是獨立於時間、歷史的。相較之下，「流行的佛法」不堪為真理的候選者，因為流變源於多樣的社會歷史的主觀因素，是不確定、不規則及新穎的，「流變」是偶然的、不著邊際的、漫無目的而不可掌握，是有缺陷的知識。雖然在佛教也承認一切現象是「無常」而生滅變化的，但變化背後隱藏著「因緣」——因果關係——的必然性，無常流變也必須服從「因果律」的支配，這種基於對「確定性」追

¹⁰ 印順《我之宗教觀》，p.9。

求的本能，使得部派佛教時代對於因緣有著廣泛的討論，或取四緣說，或取十緣說，或取二十四緣說，或取六因四緣，都是意圖將「無常」的「偶然性」規範在「因果律」的自然法則之中，更進一步在因果關係——這確證真理上——建立一套緣起論體系的知識大廈。「確定性」代表的是真理，象徵著秩序與權力；「偶然性」代表了不確定的、不可掌握的，所以是次等的，因此，尋求「確定性」是一種跨文化的信念傾向，這使得理論在先天上就優先於實踐，因為「偶然性」是實踐的一個重要的象徵，正如杜威（John Dewey，1859—1952）說：「實踐的領域是一個變化的領域，而變化則總是偶然的，其中不可避免地具有一種機遇的因素。」¹¹迷戀「確定性」，將自己與超越於人的、具權威性的客觀、實在連結在一起，以逃避偶然、流變、不確定的現實世界，這種對於「偶然性」的排拒，以為這是「生滅」邊的事，意味著對於「實踐」的漠視，在中國佛教即表現出「入世精神的衰落」，¹²注重果德——「享受福樂」或「靜定理性」——而輕視成佛的因行。¹³

新實用主義表明，這種有害的二元論是封建社會的階級分工制度——有閑階級和勞動階級、勞心者與勞力者——的體現，傳統哲學的動力一直是保守的：一直站在有閑階級一邊，贊成穩定而反對變化；而新實用主義哲學反對真理是揭示先驗的實在，而是處理實踐中遇到的問題所做的某種必要的理解。這

¹¹ 杜威，傳統先譯《確定性的尋求：關於知行關係的研究》上海人民出版社，上海，2005，p.13。

¹² 印順《無諍之辯》，p.199：「中國佛教入世精神的衰落，問題在：輕視一切事行，自稱圓融，而於圓融中橫生障礙，以為這是世間，這是生滅，都是分外事。非要放下這一切，專心於玄悟自修。這才橘逾淮而變枳，普遍地形同小乘。」

¹³ 印順《華雨香雲》，pp.344-345「針對一般的缺乏事行，及偏於天行，曾大聲疾呼的宣告。在（民國十年作）〈行為主義之佛乘〉中，說得最為懇切。如說：『從來，吾人為佛教徒者，大都只知以享受福樂或靜定理性為果，……無論或重『理解』，或重『證悟』到如何圓妙，都只空理不成事實，……或則但認一句『禪謎』；或則但守一句『佛名』；或則但以佛的經書、形像、數珠、木魚、蒲團等項為佛事，而不悟盈人間世無一非佛法、無一非佛事』。又說：『吾確見現時學佛的人漸多，大都迷背佛乘，不修習佛之因行。……反厭惡怠惰，其流弊將不可勝言！……要之，凡吾人群中一切正當之事，皆佛之因行，皆當勇猛精進積極去修去為。廢棄不幹，便是斷絕佛種』！」

種非二元論的哲學產生於非封建的社會，也誕生於非封建社會。¹⁴同樣地，在印順法師的思想來說，傳統的宗教密切地與職業、種族的階級政治相附和；而佛教的精神體現在佛陀的言教和創建的僧團中，是反種姓階級，主張眾生平等，是普為多數人的宗教——而非少數精英階級。¹⁵這種普為一切而自由平等的精神皆源於非二元論（二邊）的中道緣起學說，反對離開人類、語言、歷史——非緣起、獨存——的實在：「諸法無我」；主張世間沒有不變的東西：「諸行無常」；觀察「諸法無我」與「諸行無常」，體驗到了假合幻現的差別與動亂變化的事物即是平等寂靜的法性：「涅槃寂靜」。¹⁶佛陀從涅槃寂靜的正覺中體悟了人生的真諦，在「五十七日」長考後決定創設一種適應時代文明的宗教，從事真理的傳布工作，組織僧團，長達五十年之久。¹⁷印順法師將釋尊的六和敬的僧制所展現的自由、平等、民主原則視為緣起法則體現，也唯有在和敬的團體中，「佛法的不斷流行，有不斷的勤行者，法身這才常在人間而不滅。」¹⁸

3.2 偶然



法鼓文理學院

DILA

Dharma Drum Institute of Liberal Arts

3.2.1 證道的偶然

3.2.1.1 修心、修定與證道

中國佛教的急證源於至圓至簡至頓的「一」、「性」的形而上學而來，理論將世界及有情的生命本質建立在絕對的一元論之中，真實的是我們的常住真心，虛妄的是生滅變幻的世間，看似二元，但卻非絕對的對立，因為在轉染還

¹⁴ Richard Rorty .1994. “ Truth without Correspondence to Reality” In *Philosophy and Social Hope*. Penguin Books. pp.29-30.

¹⁵ 印順《佛法概論》，pp.172-174。

¹⁶ 印順《般若經講記》，pp.157-158。

¹⁷ 印順《佛在人間》，pp.2-3。

¹⁸ 印順《佛法概論》，p.16。

淨，返妄歸真時，即能體悟到一切法是常住一心，一切法無不是真如實性，亦即現前的一念真心。這種「心性本淨」的思想最早出現在《增支部》：

比丘眾！此心極光淨，而客塵煩惱雜染；凡夫異生不如實解，我說無聞異生無修心故。比丘眾！此心極光淨，而客塵煩惱解脫；有聞聖弟子能如實解，我說有聞聖弟子有修心故。¹⁹

「此心極光淨而為客塵煩惱所染」的「心性本淨」思想對此後的佛教發展有廣大而深遠的影響。印順法師以為，依《增支部》的宗趣來說，應該是「為人生善悉檀」，適應印度宗教以引發眾生的信向佛道，其宗趣和《勝鬘經》說「如來藏」的意趣是一樣的，因為佛法的第一義太深了，眾生覺得這不是自己所能修的，所以佛為眾生故，說眾生有如來藏，如來藏就是本清淨心。既然是自己的本質，眾生就覺得易學易成，激發向上希求的精進，在宗教實踐精神上有著高度的價值。

凡夫異生不如實解自心的清淨，原因在「無修心」使然，「修心」在《阿含》中被視為是「修定」的異名，如《雜阿含》即以煉金為喻，時而扇風、時而灑水、時而捨扇與灑，就如同修心為得正定時，時時保持內心的明淨，心下劣時就策舉，心掉舉時就制心、持心（止）；若心不沈不舉就應該「捨」，保持心的平衡並持續下去，這樣就能漸漸地修得正定。²⁰從心的修習而成定，「心」也漸漸的被用為「定」的異名了。事實上，正是由於佛弟子的修定——修心而引出了「心性本淨」、「唯心所作」二大思想，到了西元三世紀出現的如來藏（*tathāgata-garbha*）教說與二大思想結合，這三種思想都與「修定」有密切的

¹⁹ 印順〈修定——修心與唯心・秘密乘〉《華雨集》第三冊，台北：正聞出版社，1993，p.147-148。

²⁰ 同註 19，p.145-146。

關係。²¹這種「重定」的思想也反映在經典上，如說：「如是阿賴耶，種子及諸法，展轉相依住，定者能觀見」、「定者了世間，但是賴耶識」、「即此賴耶體，密嚴者能見，由最勝瑜祇，妙定相應故」、「十方一切佛，皆從此定生」、「住三昧境，了達三界皆唯自心」、「入金剛喻三昧，當得佛身」等亦都是重定的明證。²²印順法師在〈修定——修心與唯心·密秘乘〉一文中引用經證，顯示「自性清淨心」、「清淨如來藏」，透過譬喻和信仰而得到說明，依假想觀的禪定三昧而得見，可以說是這一思想的特點。回顧佛教初期從般若（*prajñā*）的觀甚深義而悟入，到了後期轉而傾向於重於三摩地（*samādhi*）的修持。換句話說，三學中以「慧學」——以般若為先導、正見為先——為中心的初期佛教，漸漸轉向了以「定學」為主的後期佛教，對「修心」與「修定」概念的混淆是重要的關鍵。

在印順法師的判攝中，中國佛教亦承襲了晚期佛教的一流，唯心、修定也就成為中國佛教的特點。「修定」必需離欲，如貪戀一般的現實生活，那是不能得定的。換言之，離欲就必需厭離一般生活，而傾向於內心的理想生活不可。禪定的本質即是厭離，厭五欲而欣天國，五欲是色、聲、香、味、觸，是維持欲界生命的四食的要素，離欲也就意味著苦行的必需，所以修行崇尚清苦與隱遁的生活，這種生活方式也就與外道的「天行」相一致了。在「一」的形上學理論攝持下，只強調信仰與崇拜禪定的內在經驗，閉塞了對世俗名言相依相待具內在矛盾特性的認識，也就無法進而了達世俗唯名假緣幻現，「實在」是畢竟空寂的中道緣起。這一適應印度宗教文化的「為人生善法門」在漢地成為佛教成為主流，如天台智顗（538—597）的《釋禪波羅蜜》便以「禪波羅蜜」攝六

²¹ 同註 19，p.167。

²² 同註 19，pp.189-190。

度，明白地說，就是修禪定就是修六度了，²³「修行」也就成為「修定」（修心）的異名了。但印順法師並不反對「真常唯心論」一系的思想及實踐，他認為這一系是佛教「為人生善悉檀」的體現，但「為人生善悉檀」的宗趣僅針對特定根性或特定時期，當一種「私人的終極語彙」被當成某種標準詞彙，是唯一能把握世界實有的「公眾語彙」，造成僵化的理論教條，「出家在家，一體同風，就是這種最大乘思想的實踐。」²⁴最終使得中國佛教走向空疏貧乏的命運，成為束縛佛教思想發展的障礙。不但如此，更有甚者是當「無差別的理性」——「一」的形而上學——被視為公認的準則之後，「差別的事相」被嚴重地忽略，佛教徒平等看待差別而不分辨輕重緩急，不能重視修道的先後次第及所應具備的福智資糧，思想的偏重更為許多壞的方便大開方便之門。印順法師簡要地評價了這一系思想的發展，由興而衰，由正常到變態的過程：

然真常唯心論者，雖不中於性空唯名之正見，然意向端而



²³ 《釋禪波羅蜜次第法門》卷1：「若行人深達禪門意趣，則自然解了一切佛法，不俟餘尋。故摩訶衍云：譬如牽衣一角則眾處皆動，所以第一先明修禪波羅蜜大意者。菩薩發心所為，正求菩提淨妙之法，必須簡擇真偽，善識祕要，若欲具足一切諸佛法藏，唯禪為最，如得珠玉眾寶皆獲，是故發意修禪。…故大品經云：菩薩從初已來住禪波羅蜜中，具足修一切佛法，乃至坐道場，成一切種智，起轉法輪，是名菩薩次第行次第學、次第道。」(CBETA, T46, no. 1916, pp. 475c27-476a18)

「復作是念：我今住何法門修菩薩道，能得疾滿如此四願？即知住深禪定能滿四願，何以故？如無六通四辯，以何等法而度眾生？若修六通，非禪不發。故經言：深修禪定得五神通。欲斷煩惱，非禪不智，從禪發慧，能斷結使。無定之慧，如風中燈。欲知法門，當知一切功德智慧並在禪中。如摩訶衍論云：若諸佛成道，起轉法輪，入般涅槃，所有種種功德。悉在禪中。復次菩薩，入無量義處三昧，一心具足萬行，能知一切無量法門。若欲具足無上佛道，不修禪定，尚不能得色無色界及三乘道，何況能得無上菩提。」(CBETA, T46, no. 1916, p. 476c11-23)

「菩薩修禪即能具足增上四度，下五亦然。如菩薩發心為修禪故，一切家業內外皆捨，不惜身命，寂然閑居，無所慳吝，是名大捨。復次，菩薩為修禪故身心不動，關閉六情，惡無從入，名大持戒。復次菩薩。為修禪故。能忍難忍。調一切榮辱皆能安忍。設為眾惡來加。恐障三昧。不生瞋惱。名為忍辱。復次菩薩。為修禪故。一心專精進。設身疲苦。終不退息。如鑽火之喻。常坐不臥。攝諸亂意。未嘗放逸。設復經年無證。亦不退沒。是為難行之事。即是大精進也。故知修禪因緣。雖不作意別行四度。四度自成。復次菩薩。因修禪定。具足般若波羅蜜者。菩薩修禪。一心正住。心在定故。能知世間生滅法相。智慧勇發。如石中泉。」(CBETA, T46, no. 1916, p. 477a9-23)

²⁴ 印順《無諍之辯》，p.188。

戒行潔者，亦非無其人。印度之真常唯心論者，其初也詳真常
大我，戒行精嚴，頗有可觀；護持正法，死而後已，所謂「扶
律談常」者是。殆唯心之說日張，內向特甚，乃超脫名相，直
標實義，然強毅淡泊之風，亦大有可取。中國達摩之禪，即其
流亞。及其翕然成風，意向不端，戒行不淨者，多求有所成
就，病態乃漸著。脫略名跡者，何妨聲色莊嚴！精苦卓絕者，
與禪樂大可並行。承真常論者融化梵我之傾向而擴充之，真常
唯心論乃有不可告人之秘密。總之，末流之病，不僅在意向不
純，戒行不淨，急求自證而濡染於神秘之環境，其病本也。²⁵

從扶律談常的強毅淡泊，發展至末卻濡染於神秘雜穢中，筆者以為關鍵在於
「翕然成風」，亦即少數瑜伽師所抱持的「終極語彙」，被當作公眾標準後所產
生的弊病。

印順法師為了破除「修行」就是「修定」，必需厭離一般生活的刻板印象，
認為越隱遁獨善的生活就越接近真理，真理揀選出少數精英的瑜伽行者為「修
行」的典範，禪修、念佛是最高尚的生活方式，這使得佛教成為重定的精英主
義的佛教；相較之下，福德事行被看作是修行解脫道的墮落形式，因為「真心
修行的，當然是一意專修，決不在事相上費力。入佛門而敷衍日子的，也得裝
個門面，讚揚讚揚，總不能讓人看作甘居下流，驚世事而不務道業。信眾自然
也欽慕這個；老年來學佛修行，桑榆晚景，更非急起直追不可。」²⁶在這種思
想主導下的佛教，不但表裡不一，甚至流於索隱行怪，這都表示理論與修證上
的偏差及意識形態的僵化，失卻了「為人生善悉檀」的宗趣。

為了糾正這種偏差，印順法師回顧了幾位佛教初期特殊的證道故事，顯示

²⁵ 印順《無諍之辯》，p.115。

²⁶ 同上，p.188。

正規修行次第外的偶然，反對僵化單一的理論教條：第一類是生活在貪染欲樂之中的耶舍（*Yaśa*）和郁伽（*Ugra*）；第二類是來自殘暴瞋害的生活即鴛掘魔羅（*Aṅgulimāla*）；第三類是來自狂亂愚癡的婆四吒（*Vaśiṣṭha*）婆羅門女及周利槃陀迦（*Cūḍapanthaka*），²⁷他們在遇見佛陀為其說法而證悟前，都生活在塵世煩惱之中，三類五人之中，除了周利槃陀迦以外，都是在家的，一向沒有持戒修定，這些從煩惱的塵世生活中來卻證得道果，與修習禪定的仙人形成強烈的對比。可見得佛教並非由一種靜態的真理揀選了某一種生活方式而使其成為高尚的，或是某些特定族群比其他人更接近真理，因為根本不存在這樣的真理（*Truth*）或是被稱為世界及自心本質的東西。相反地，正是以為有這種非緣起的真理，才是眾生無明的所在。

3.2.1.2 菩薩不修禪定不斷煩惱

另外一位與修定無關——「不修禪定」，同時也非聖者——「不斷煩惱」，卻被釋尊授記的未來佛的彌勒菩薩，他的形像又與前述不修禪定的聲聞聖者有著明顯的差別，印順法師解釋說：「這是急於為眾而不是急於為己的；是福慧並重而不是偏於理智的；是重慧而不重定的；是不離世間利濟事業而淨自心，不是厭世隱遁而求解脫的。」²⁸厭世、隱遁而求解脫是初期佛教的風格，印順法師採用歷史主義的立場來詮釋聲聞佛教的傾向，他認為佛世的當機是沙門根性的聲聞眾，尊釋應機設教即是為了適應於苦行、厭世一類的根性，所以初期佛法的時代適應性，是不能充分表達釋尊的真諦的。²⁹雖然偏於苦行與厭世，但佛陀行果的菩薩法卻也在結集的經典中不自覺地流露出來，如本事、本生的傳說。從本生談的啟示中，佛陀因地入世利生修行的菩薩道，各部派將其歸納為

²⁷ 印順《華雨集》第二冊，台北：正聞出版社，1993，pp.14-16。

²⁸ 印順《佛法概論》，p.201。

²⁹ 同上，p.a2。

「波羅蜜多」(*pāramīpatta*)，在分類方面各派的意見不一，或四、或六、或八、或十波羅蜜多，皆由佛陀過去生中的「本生」、「譬喻」的內容歸納分類而來。印順法師在《初期的大乘起源與開展》一書中探究了佛教初期對於菩薩行的描繪，可看出菩薩道不重禪定而重智慧的特質。所謂的智慧除了與出世相應的無生法忍外，也包括了世俗智。略述如下：³⁰

(1) 部派多數不立禪波羅蜜多：印順法師依《大毘婆沙論》等論典論究了各部派的波羅蜜多，如下圖：

論典		部派	波羅蜜多
《大毘婆沙論》	迦溼彌羅 （ <i>Kaśmīra</i> ）論師	說一切有部 （ <i>Sarvāstivādin</i> ）的毘婆沙師（ <i>Vibhāṣā</i> ）	四波羅蜜多：施、戒、精進、般若。
	外國師 （西方師、犍陀羅〔 <i>Gandhāra</i> 〕師）	古罽賓區的佛教 法藏部（ <i>Dharmaguptaka</i> ） 說出世部（ <i>Lokottaravādin</i> ）	六波羅蜜多：施、戒、忍、精進、靜慮、般若。
	復有別說		六波羅蜜多：施、戒、聞、忍、精進、般若。（不立靜慮）
覺音（ <i>Buddhaghoṣa</i> ）引《佛種姓》頌		銅鑠部（ <i>Tāmraśāṭīya</i> ）	十波羅蜜多：施、戒、出離、智慧、精進、忍、真諦、決定、慈、捨。 ※銅鑠部古義，到底立幾波羅蜜多，似乎並沒有明確的定論。…或有智，或沒有智，同樣的都沒有禪定，與迦溼彌羅論師相合。

各部派除了古罽賓地區的六波羅蜜多一系外，其他皆不立「靜慮」(禪)波羅蜜多，和該地區的地理環境有極大的關係。古罽賓主要是犍陀羅以北的雪山區，

³⁰ 印順《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.140-143。

即今印度西北邊省北部，及阿富汗東北山地。「佛記罽賓國坐禪無諸妨難，床敷臥具最為第一，涼冷少病。」³¹由於罽賓的清涼、安靜，生活不太難，是適宜於禪思的禪觀勝地，印順法師說此地從禪出教，禪定的實踐與理論的發展相互影響和相互促進，從「論師、經師、禪師的次第代興；是由小而大，由顯而密；從淨持律儀，心物平等，向唯心的、神秘的，欲樂為道而邁進。」³²中國佛教的傳入就是由罽賓越過蔥嶺，到達西域的沙勒與龜茲而後到漢地來，罽賓的重定道風深切地影響了中國佛教。

(2) **菩薩重世俗智慧**：關於「般若」波羅蜜，印順法師舉出《大毘婆沙論》及《根有律藥事》說到瞿頻陀 (Govinda)、大藥二菩薩故事中說到的「智慧」都是世俗的聰敏，而非果證體悟的般若，³³在大乘初期菩薩所體悟的涅槃與二乘的涅槃是相同的，菩薩若證入實際，那就要入般涅槃，不能在世間度眾利生了。《小品般若經》也說：菩薩不入深定，「但觀空，而不證空，我當學空。今是學時，非是證時，不深攝心繫於緣中。」³⁴

(3) **〈禪度無極〉僅一則佛陀本生**：康僧會譯的《六度集經》集錄佛陀在過去世行菩薩道時之九十一則本生譚故事，配合大乘佛教所說之布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧等六度而成者，故稱為六度集經，其特色在闡揚大乘佛教之菩薩行為，最早漢譯「本生經」的代表，經中之本生譚大部分可見於巴利文本及其他漢譯本。〈禪度無極〉九章中，「得禪法」、「比丘得禪」、「菩薩

³¹ 《阿育王傳》卷 5 (CBETA, T50, no. 2042, p. 120b7-9)。

³² 印順《以佛法研究佛法》，p.216。

³³ 印順《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.142-143：「《大毘婆沙論》說：「菩薩名瞿頻陀，精求菩提，聰慧第一，論難無敵，世共稱仰」。瞿頻陀 (Govinda) 是《長阿含經》的大典尊。而《根有律藥事》又別說：「皆由口業真實語，昔名藥物大臣時，牛出梵志共論義，當滿般若波羅蜜」。《根有律》所說，是大藥的故事。這二事，都只是世俗的聰敏，與體悟的般若不同。」

³⁴ 《小品般若波羅蜜經》卷 7 (CBETA, T08, no. 227, p. 568c19-21)。

得禪」——三章，都沒有提及本生或譬喻，僅有修習禪定的理論性說明。「太子得禪」三章載太子遊城門及觀耕，而後一章則說出生、納妃、並悟世事如幻，而決意出家修行的過程，這三章不但序事次第顛倒；其次，太子遊城門回來後，「一心入禪」的記載也不見於其它佛傳，如《太子瑞應本起經》言：「遂憂不食」³⁵、《異出菩薩本起經》謂：「愁憂，不肯飲食」³⁶等，與其他佛傳不合。「佛得禪」說到菩薩由禪定而得三明：天眼明、宿命明、漏盡明，證悟作佛，這都是釋尊最後生的事。「常悲（常啼）菩薩本生」中將常悲視為佛陀本生，與《般若經》中說：「是菩薩摩訶薩今在大雲雷音佛所修行梵行。」³⁷並不符合，所以此品僅有「那賴梵志本生」可以說是佛陀的本生。

總體而言，此章的記載並不符合《六度集經》總序「說菩薩六度無極難逮高行」的大前提，一來對象不是指未成釋迦佛前的菩薩；二來所述並非菩薩實踐六度的事蹟。所以它們應該不包含在《六度集》原本內。但所述的內容屬於安世高系統的禪法：四禪的次第及對於安般法的重視，所以極有可能為傳持這個法門的康僧會所撰。³⁸這也反應出佛教初期的菩薩道並不重視禪定。

（4）《雜阿含經》觀一切法空不證實際的根性：在印順法師的《印度佛教思想史》論究《雜阿含經》中說到一類根性，

不是信仰、希欲、聽聞、覺想，也不是見審諦忍，卻有

「有生死滅涅槃」的知見，但不是阿羅漢。如從井中望下去，

³⁵ 《太子瑞應本起經》卷 1 (CBETA, T03, no. 185, p. 474b29-c4)。

³⁶ 《異出菩薩本起經》 (CBETA, T03, no. 188, p. 618c7-11)。

³⁷ 《大般若波羅蜜多經(第 201 卷-第 400 卷)》卷 398 〈77 常啼菩薩品〉 (CBETA, T06, no. 220, p. 1059a23-24)。

³⁸ 請參考湯用彤《魏晉南北朝佛教史》（《湯用彤全集》[卷一]）石家莊：河北人民出版社，2000，pp.103-104：「僧會譯經中，現存有《六度集經》。文辭典雅，頗援引中國理論。而其諸波羅蜜前均有短引（現存本缺般若波羅蜜小引）。審其內容，決為會所自製，非譯自胡本。此乃治漢魏佛學者最重要之材料也。又藏經中之《安般守意經》，乃譯文與注疏混合而成，其注疏部分，疑即陳慧康僧會所共作。蓋亦治漢魏佛學者所當注意者也。」

如實知見水，但還不能嘗到水一樣。³⁹……（絕少數）正知見

「有滅涅槃」而不證得阿羅漢的；不入滅盡定而有甚深涅槃知

見的，正是初期大乘，觀一切法空而不證實際的菩薩模

樣。……有涅槃知見而不證的，在崇尚菩薩道的氣運中，求成

佛道，利益眾生，才會充分的發揚起來！⁴⁰

從以上四點來看，菩薩在資糧位是重般若而不重禪定的，重定的傾向與佛世當機——聲聞——的沙門根性有關，也與罽賓地區的修定傳統有關。佛教的理論與實踐是相互促進的，修習禪定的天乘行影響了佛教理論的組織，最終形成以禪定為主的理論體系，傾向天乘行就成為佛教實踐的單一途徑了。印順法師再描述了佛教初期證果的多元性，並非限定在特定根性與生活方式中。聲聞法被限定在厭離與苦行的沙門根性中，印順法師認為與佛教的第一次結集有關，由大迦葉一系所領導的結集「重戒、重定，帶有嚴重隱遁傾向」，⁴¹深刻地影響了往後的佛教發展。到了大乘弘傳的時代，才將這一系所傳的佛法視為違背釋尊本質而貶抑為小乘。事實上，印順法師認為佛陀的本懷始終如一，我們可以從佛教弘傳的歷史得到豐富的訊息，例如在佛世的弟子中，阿難為了多聞正法和侍奉佛陀，因此不願意急證阿羅漢；沓婆得阿羅漢後，為了廣集福德而知僧事；富樓那冒險去化導獷悍的邊民，這些都近似菩薩的作風。⁴²這類重於為他的根性，才能顯示釋尊正覺的真義。最能顯示佛陀本懷的，還是佛陀本人化世的行跡，印順導師從《阿含》、《廣律》再描述出具備人性光輝的佛陀：

³⁹ 《雜阿含經》卷 14：「今當說譬，夫智者以譬得解，如曠野路邊有井，無繩無罐，得取其水。時，有行人，熱渴所逼，繞井求覓，無繩無罐，諦觀井水，如實知見，而不觸身。如是，我說有滅則寂滅、涅槃，而自不得漏盡阿羅漢。」(CBETA, T02, no. 99, pp. 98c26-99a2)

⁴⁰ 印順《印度佛教思想史》，pp.94-95。

⁴¹ 印順《寶積經講記》，台北：正聞出版社，1992，p.23。

⁴² 印順《佛法概論》，p.201。

在釋尊教化弟子的時代，雖受著弟子的推尊敬禮，但釋尊卻這樣說：「我不攝受眾」。不願以統攝者自居，是佛陀正覺緣起正法完滿的實踐。他服事病比丘洗滌；給盲比丘衽針；向小比丘懺摩（意思說請你容恕我）。他不再單是王公宰官與政客學者的朋友，他是一切人的安慰者，誠摯的勸誡教誨者。釋尊的弟子，有王公、大臣、后妃，也有屠戶、妓女、土匪與奴隸；有讀遍四吠陀與十八大經的名學者，也有三個月讀不熟一偈的獃子；有威儀庠序的耆年大德，也有嬉笑跳躍的童子。他的足跡踏遍了恒河兩岸，你說他出家是消極，棄離人間嗎？釋尊為了真理與自由，忍受一切衣食上的淡泊，但他以法悅心，怡然自得。他受著教敵的毀謗、毒害，但他還是那樣慈悲無畏，到底在恬靜中勝過了一切。在入滅的時候，他還在教化須跋陀羅，諄諄的教誨他的弟子。他為著什麼？拋棄了人間嗎？比那些稱孤道寡的統治者，更消極嗎？一切屬於一切，唯有為眾生特別是人類的痛苦，為人類的真理與自由，為使人類向上；此外更不為自己，沒有自己。在這人類所知的歷史中，有比釋尊更在人間的嗎！⁴³

佛陀的人間性與重定、隱遁的形像是迥然不同的，然而佛教的性格卻被崇尚本質、形而上學的佛教限定在厭離與苦行的沙門根性中。印順法師從「一」的形上學刻板形式中，再描述了佛弟子證道的偶然，證道只是解脫無明、煩惱的繫縛，並不是抓住一種真理（Truth）將善與美德限定在特殊的根性或生活形式當中。同時，不存在真理（Truth）——性空，所以平等看待一切根機，應機立教，開啟了佛法平等普化的現代佛教之路。如同「必然性」以及對某個包羅萬

⁴³ 印順《佛在人間》，pp.11-12。

象背後的單一規律的尋求，是典型佛教本質主義——有宗——的思想風氣一樣，「或然性」和因緣多元論則是非本質主義——空宗——的特點。

3.2.1.3 人天的普化

佛陀的教化是本於緣起的特見，外治印度文明，攝取時代進步的思想，拋棄那些無益且不合時宜者，佛陀給予時代的是一種影響，一種教化，而不是企圖進行一場文明的革命。佛陀是歷史性的佛陀，佛法不曾離開人類的足跡去說明孤懸於一切之外的真理（Truth）。印順法師的佛學思想即奠基於反本質主義，即沒有某種共通的人性基礎可以做為教化的理論基礎，而將佛法的教化置於「歷史意識」下，印順法師說：

釋尊的佛教，自有獨到的深見。然而他也曾熏陶於印度的文明（釋迦族鄰接西方，所以釋尊的了解西方，不是六師們可及的），也需要適應印度的文明。他於時代的一切，攝取精英，吐棄糟粕；在這些上，特別的容易看出釋迦的真諦。⁴⁴

佛法興於印度，當然要適應印度當時的文化，以及印度人的特性。佛法為了適應某一時代，某一區域的根機，佛法就有時代性與區域性了。⁴⁵

佛法的教化不是根據某種宇宙的自然規律的「必然性」，也不是某種人類的普遍性去論述某種改造人類文明的藍圖；佛法的教化是適應印度當時的文化和印度人的特性，所以佛法的適應機宜是「偶然的」，與古印度文化有著密切的關連。

印順法師將古印度文明中對於美德與幸福的追求分為二類：人乘法、天乘法。「人乘法」追求的是個人、宗族、國家現世的福樂，佛法稱為「現法樂」。

⁴⁴ 印順《以佛法研究佛法》，pp.83-84。

⁴⁵ 印順《佛在人間》，p.44。

但由於自然環境的災變，人與人、國與國間的衝突、相凌侵奪的世間現實，使得人們轉求來生及天國的福樂，佛法稱為「後法樂」。追求有德的生活，從人生正行發展到生天的實踐的行動，促進了政治、道德文明的發展。到了《奧義書》後，古印度的宗教哲學又發展一超越人天乘法的「解脫」思想。人天乘的福樂源於感官，而感官的快樂是暫時的，最終還向「苦」的對立面轉化，象徵了天國的福樂也終有消逝的一天，所以人生應該追求終結無常輪迴的「究竟解脫樂」，超越無常的感官而以理智探求的最終真理——「梵我合一」——為人生或文明的目標，那才是常住不變的。從現法樂、後法樂到究竟解脫樂的企求，這即是佛教出現印度的文明概況，人類思想發展的進程也不外乎如此。⁴⁶

印順法師將印度宗教的這三種企求具體化為六種行為：祭祀、咒術、德行、苦行、遁世、瑜伽。其中，祭祀、咒術、德行，這三類是為求現法樂與後法樂的行法，亦即人乘法；後三類：苦行、遁世、瑜伽是為求究竟解脫樂的行法，是天乘法。人乘法是在家婆羅門崇尚的有德生活，天乘法則是出家沙門，為求生天、解脫而修習禪定的方法。

佛陀的教化是契合人們所理想的生活，給予佛法的淨化，否定那些無益的，攝取有益並隨順聖道的方法，例如：佛陀否定了祭祀生天、咒術、苦行，而肯定了人乘法的施與戒，及天乘中少欲知足，克己精勤的生活，內心能達四禪的靜定。古印度宗教主流的解脫思想皆重視禪定，以為在靜定當中粗顯的心念不生，甚至微細的分別也不生起，就以為是得真我而解脫了。但依佛法來說，常住不變異的真我才是輪迴生死的根源。佛法攝取禪定卻更重視智慧，淨化外道的禪定而給予佛法的出世智慧——必須勘破我執，斷盡煩惱才能夠獲得究竟的解脫，佛陀為追求究竟解脫的沙門安立「聲聞法」，是以行天乘法的出家沙門根性為當機；行人乘法的在家婆羅門等雖也能得解脫，但因有家庭事業的

⁴⁶ 請參考印順〈從依機設教來說明人間佛教〉見《佛在人間》，pp.44-46。

負累，所以不能得阿羅漢道，不處於住持佛教的地位。

到了大乘發展的時代，佛法的適應機宜擴大到人天乘的根性，可以由菩薩法的六波羅蜜看出，六波羅蜜即將人、天二乘及聲聞法綜合起來並深化之，如印順法師說：「出世的聲聞法，不重布施；世間的人天法，不論（勝義）智慧。菩薩法以六波羅蜜為根本，將世出世法綜合起來，到達最高的圓滿境地。」⁴⁷人天法入世，聲聞法出世，菩薩道攝化了二者，以智慧來攝導人天善行，又以人天善行助成出世智慧，所以菩薩道是出世而入世，入世而又出世的。所以，印順法師認為大乘的興起是適應印度的在家弟子，以人乘正行為基礎，在出世與入世的統一中，從世間而到達究竟的出世。從佛教歷史來看，大乘法的發揚是從「是從適應於隱遁的天行的聲聞行，而轉向於入世的人行的菩薩道。」⁴⁸

印順法師將佛法的發展置於歷史意識下，佛法不離世間，釋尊應機施教，並非鼓勵人們放棄自己所抱持的「終極語彙」中所描繪的有德生活，而是接受了古印度各種對美德企求的語彙，通過佛法出世的智慧去淨化它，所謂的淨化即不因「法執」——以為有某種客觀實在作為知識的基礎——而有「順道法愛」，去區別有德與罪惡、應為與不應為…等等——由基礎主義的形上學所制造出的二元論，如《般若經》說：

菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，色是空受念著，受想行識是空受念著。舍利弗！是名菩薩摩訶薩順道法愛——生。…是苦應知、集應斷、盡應證、道應修，是垢法、是淨法，是應近、是不應近，是菩薩所應行、是非菩薩所應行，是菩薩道、是非菩薩道，是菩薩學、是非菩薩學，是菩薩檀那波羅蜜乃至般若波羅蜜、是非菩薩檀那波羅蜜乃至般若波羅蜜，是菩薩方便、是

⁴⁷ 印順《佛在人間》，p.66。

⁴⁸ 同上，p.72-73。

非菩薩方便，是菩薩熟、是非菩薩熟。舍利弗！菩薩摩訶薩行
般若波羅蜜，是諸法受念著，是為菩薩摩訶薩順道法愛——
生。⁴⁹

所以大乘佛法雖然攝化了人、天、聲聞行，但都不是一般的神教、聲聞那樣，而是佛化的人行、天行、聲聞行：⁵⁰「佛教所說的一般道德，與其他相通；唯有從般若而流出的無漏德行，才是佛化的不共道德。道德與真理慧渾融，表現出佛化道德的特色。」⁵¹用羅蒂的新實用主義觀點來說，菩薩就是一位「反諷主義者」，他並不以為自己所抱持的「終極語彙」，「是諸如『實在』、『真實本質』、『客觀觀點』和『語言對實在的符合』等概念解釋下的認知」，也非「『平息所有疑慮惑』或『滿足我們的終極性（ultimacy），或適切性（adequacy），或理想性（optimality）的判准』」⁵²，

作為反諷主義者，他或她承認自己所最堅持的信仰、欲望、價值，以及自己用來描述理想自我的終極語彙，都是偶然的歷史和環境的產物，它們背後沒有任何超越時間和機緣的基礎。⁵³

菩薩就是反諷主義者，他不相信我們可以找到超越歷史的共通人性、客觀的真理（Truth），作為教化世間的基礎，佛法的教化世間不是透過理論研究而發現的，所以佛法不去否定人們所抱持的「終極語彙」，而是在自己的「終極語彙」中去消除自見性造成的取著，與其所制造出的二元論，以及大乘所強調的大悲

⁴⁹ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 3(CBETA, T08, no. 223, p. 233b5-22)。

⁵⁰ 印順《佛在人間》，p.72-73。

⁵¹ 同上，p.320。

⁵² 羅蒂著，徐文瑞譯《偶然、反諷與團結》商務印書館，北京 2005，p.108。

⁵³ 同上，譯者導言 p.4。

——提升對他人的苦難具有感同身受的能力，所進行的對話。

3.2.2 歷史發展的偶然

3.2.2.1 大乘佛法起源的動力與人性的基礎

印順法師認為大乘佛法興起的推動力是「佛涅槃後，佛弟子對佛的永恆懷念」，⁵⁴以佛弟子的心理因素去探討大乘佛教興起的原動力，的確是一個新穎且有價值的研究方向。如石法師贊成將大乘起源的問題置於「心態史學」(history of mentality)⁵⁵方法上的論究，但對於印順法師將歷史認識的主體（佛教社群）的「情感因素」置於歷史認識的核心地位，則提出不同的觀點，他認為情感只

⁵⁴ 印順《初期大乘佛教之起源與開展》，p.4。

⁵⁵ 請參考周兵（2001）〈心理與心態——論西方心理歷史學兩大主要流派〉，收錄於《復旦學報社會科學版》，上海 2001 年第 6 期，p.51：「在廣義的心理歷史學的範疇之下，有心理史學(psychohistory)與心態史學(history of mentality)兩個不同的概念，其差異不僅在於前者盛行於美國，後者勃興於法國；還在於兩者在關注人類的心理因素、精神狀態在歷史中的作用的同时，在具體的研究內容與方法上的分野，它們有著不同的學術淵源與側重，是當代西方心理歷史學的兩個主要流派。」毛曦（1992）〈心理史學及其應用的方法論原則〉，收錄於《唐都學刊》第 8 卷 1992 年第一期，p.35：「心態(mentality)與心理(psyche 或 psychology)都指精神、靈魂的狀態、狀況和活動，含義基本相同，但心態史學和心理史學二者卻有很大的差異。心態史學產生於強調對於歷史進行整體的、群體的、長時段研究的法國年鉴派新史學的歷史學家們。“呂西安·費弗爾和馬克·布洛赫為新史學開闢了一個新的研究領域：心態史學。”心態史學源於法國，並興盛於法國，到目前為止，心態預研究領域仍在不斷地擴展、拓新。心態史學要求對社會集體、集團、群眾的意識、觀念等心理狀態進行分析研究，它研究的對象是群體的心理狀態，而不是個人的。“任何一個歷史個人（不管其地位多麼重要）的心態是他本人及其同時代的其他人所共有的心態。”“心態史研究的對象是歷史的個人沒有意識到的東西，因為，心態史所揭示的是他們思想中非個人的內容。”心態史學所研究的心態是長時段的，相對穩定的，“心態的變化比什麼都慢，其歷史表明了歷史的緩慢發展過程。”心態史學家所運用的研究方法大多是傳統的歷史研究方法而並不強調運用現代心理學的方法。心態史學在法國得到了最充分的發展。當今法國史壇的名流如雅克·勒高夫和蜜雪兒·伏維爾等不僅宣導心態史學，而且他們本人就是心態史學專家。心態史學只重視歷史心態的共性，而忽視了個體心理的差異；只強調對整體、群體社會心理的研究，而忽視了對歷史個體心理的研究及自覺地應用心理學理論和方法進行的歷史探索。

心理史學強調自覺運用心理學的理論和方法對過去個人或群體心理進行歷史研究。它開始於奧地利醫學家佛洛伊德運用精神分析學說對歷史名人達·芬奇的心理所做的分析研究。而後在美國得到發展和繁榮。它源寧歷史學和其它學科（心理學）的結合，源於史學理論和方法的進一步發展。心理史學開始主要運用精神分析學說對歷史心理進行研究，而發展到現在，已經開始運用多種心理學派的學說或者採撮眾家心理學之長來進行歷史人物心理的研究。心理史學雖然主張對歷史上個體和群體的心理都進行研究，但目前成果主要集中在對歷史上個別人物心理所做的研究，而對集體心理的研究尚處在停滯狀態。」

是「意識層面的感性心理」，小乘人的「懷念」是為自己沒有解脫而感到悲戚，世俗人可能只是想到要消災祈福、希求靈異，才會表現出對佛的遺體、遺物、遺跡的崇敬和造塔供養等行為，這些與「永恆懷念是大乘起源與開展的原動力」的命題並無確切的因果關係，所以，他認為「龐大而歷久彌新的大乘運動，若無深刻、穩定、持久的內在心理動力，勢必難以維繫。」⁵⁶如石法師認為大乘的興起應該有一個「更根本、更深刻的心理動力」，能夠作為動力的「深層心理」應該是「現觀真諦所依止的心靈狀態」，並與世界宗教及心理學、哲學上的「冥契經驗」（神秘經驗）相呼應，處於「人類精神深淵最底層的潛意識，實際上與橫互整個宇宙底流的『終極之存在』正相吻合。」⁵⁷這些不同領域所探求出的「深層心理」在《起信論》中表達得最清楚，能夠「展現自我實現、完善、尋求生命意義的自發性衝動」，就是「這種原型的、普遍的精神進程是由無意識（真如如來藏）所自發。」⁵⁸也因為有此「不可思議、法爾如是的無意識心理功能」，眾生才能生起追求超越、圓滿的出離心、菩提心的成佛之道，也才足以成為「大乘佛法起源的主要動力是佛涅槃以後，佛弟子對佛的永恆懷念」此命題的正確原因。

傳統的批判印順法師者，完全不能接受將「主觀因素」置於客觀的歷史認識中，他們反對將大乘視為後世的一些信徒為懷念、追慕佛陀所撰造的神化佛陀，大乘佛教是對阿含佛教、部派佛教的深化與改造的宗教作品，這種看法的優點是它深化了阿含佛教，滿足了現代人對於普世理性的要求，其缺點是將大乘看作是大雜燴，容攝了許多世俗的迷信與婆羅門宗教的梵我思想。⁵⁹印順法

⁵⁶ 釋如石（2001）〈大乘起源與開展之心理動力——永恆懷念是大乘起源與開展的動力嗎？〉，p.5。收錄於《中華佛學學報》第14期 pp.1-45。

⁵⁷ 同註 56，p.6。

⁵⁸ 同註 56，p.13。

⁵⁹ 周貴華《完整佛教思想導論》，北京：宗教文化出版社，2012.12，p.60。

師的思想被批判為「相似佛教」、「溫和版的大乘非佛說」，大乘的起源應該也必須建立在「聖教量」的基礎上。這種歷史觀將史料完全建立在佛陀親口所傳的內容的「客觀性」上，完全無法容忍歷史中的「主觀因素」。而如石法師批判的角度則明顯不同，他贊同將大乘起源的歷史問題置於「主觀認識」的探究方向，既滿足了中國佛教的如來藏思想傳統，又能解釋歷史學認識中的佛教發展，而與印順法師不同的，正是如石法師所批判的，主觀中的「情感因素」不應視為發展動力的核心，而應是一種更根本的深層心理，明白地說，即眾生的如來藏性。情感是主觀的體驗，情感的發生和性質受個人思想、觀念、價值判斷等影響，所以，不同的個體會有不同的情感經驗，情感因素是偶然的，並沒有一種普遍的情感結構為基礎，為佛教歷史發展提供論證式的證明。如石法師要將佛教歷史發展的規律置於一種穩固、具「普遍性」的人性上，與印順法師將歷史發展置於不穩定而具「偶然性」的情感上，表達了兩種不同的人性觀在歷史問題中所表現出的歧異。

如石法師由「普遍」的人性為基礎，論證了「佛弟子對佛的永恆懷念與崇敬，其實就是對他們心中究竟圓滿的理想自我表示崇敬與慕念，也是佛弟子對來自心靈深處追求圓滿的最高心理需求的一種回應。」⁶⁰他認為的具有某種普遍的、穩固而確定的人性基礎，就是佛陀現觀真諦與宇宙最終極存在相吻合的意識。既然人性與「現觀」有關，就與禪定有關，所以在他的道德觀中，應當贊許的美德應該要符合眾生的本質，所以，隱遁與獨善的「天乘行」就是促進人性的完全發展的有德生活，此與印順法師的「人間佛教」不重禪定、強調世間的結論正好相反。

如石法師將大乘佛教的發展置於人的普遍性上，相較之下，印順法師將佛教的歷史發展置於一種不穩定的情感因素之上；前者的知識體系有堅如磐石的

⁶⁰ 同註 56，p.20。

基礎，而後者的知識大廈猶如建立在流動的沙丘之上。筆者認為，印順法師並不熱衷於論證而是致力於描述，由大乘佛教的起源是「那個時代佛教界的共同心聲」，⁶¹是「主體間性」的產物，他從來沒有企圖尋找一個超歷史的視角，以發現一個非時間性的起源。相反，他總是滿足於各種偶然性的譜系學的敘說，印順法師的觀點正好符合了羅蒂的新實用主義：「除了社會實踐、論證和主體間的談話交流，沒有任何東西『給陳述的命題真理性打下基礎』。」⁶²

3.2.2.2 人性的偶然與道德

自我的發展即如歷史發展一樣，是偶然因緣——蘊、界、處——條件下的產物，並沒有抽象的普遍性和深層的永恆性能夠為「人是什麼」的問題提供形而上的回答，這是佛教的基本立場，源於佛陀對「常我」(*Ātman*)的批判。

「人是什麼」在西方則是康德式的提問，從古希臘的哲家、隨後的經驗主義科學家，以及更後來的德國觀念論者都向我們解釋了「人實際上是什麼」，這種「人的本性」的觀念是必然的、有目的的，它賦予我們一個目標，這目標即是認識到自我的本質以及認識真理。羅蒂的新實用主義拋棄了這樣的假定，並主張「人性」是一個不受限制的觀念。「人」這個詞是一個待完成的「模糊但有希望的計畫，而不是命名了一個本質。」⁶³

對於佛教來說，「無我」雖是各學派的認識，但為了解釋流動的身心現象，仍然肯定了某些本質，例如：蘊、處、界的多元實在，或是一元論的佛性、如來藏。自我概念雖是「假名」的，只是身心現象上施設的標籤，但帶有本質化的身心元素，仍為人性規範了輪迴生死的必然性，如部派佛教將人看作是「業

⁶¹ 印順《初期大乘佛教之起源與開展》，p.544。

⁶² 理查·羅蒂著，楊玉成譯《真理與進步》北京：華夏出版社，2003，p.286。

⁶³ 羅蒂著，張國清譯《後形而上學希望——新實用主義社會、政治和法律哲學》上海譯文出版社，上海，2003，p.32。

法則」的結果，唯滅諦——「灰身泯智」的涅槃界，才是無為常住的究竟歸宿，依「假名我」而有的人格、個性也都被忽略了。與「灰身滅智」的「無」相對的，是「微妙常住」的「有」，又將人性的道德必須遵守「天乘行」的規範，因而忽略了世間性的道德。除了人性「本質化」限制了佛教道德觀的發展，宗教實踐的本質化，也有相同的問題。例如宗喀巴的《菩提道次第廣論》中循著布施度的「本質」探求，而得出唯心的結論：

圓滿布施波羅蜜多，不待於他捨所施物，捐除眾生所有貧窮。若不爾者，現有眾多貧乏眾生，過去諸佛所行布施，當非究竟。是故身、語非為主要，唯心為主。謂自所有身、財、善根，一切慳執皆悉破除，至心施他。又非唯此，即諸捨報亦施有情，由修此心到極圓滿，即滿布施波羅蜜多故。如《入行論》云：「若除眾生貧，是施到彼岸，現有貧眾生，昔佛如何度？一切有及果，心與諸眾生，說名為施度，以是施即心。」故修布施波羅蜜多，現無財物可施於他，當由多門引發捨心漸令增長。⁶⁴

布施的目的與貧窮問題的解除無關，而與內心的「捨心所」有關，布施的美德成了一個可以脫離對象——人與環境的諸多不確定因素——成為一種非歷史性及純粹理想性的東西，用羅蒂的話來說，以上種種形而上概念所設計出的單一純粹的計畫，即是逃避時間和偶然性計畫的諸多變體。

傳統的人性觀、道德觀都將敬畏感和神秘感賦予了某種更偉大的、非人的事物，而新實用主義者則將它們賦予了人類的未來，這樣的未來是一個連續的敘事與現在的我們相連繫，但沒有某種既定、必然的力量強制我們，所以未來

⁶⁴ 《菩提道次第廣論》卷 10(CBETA, B10, no. 67, p. 695b8-14)。

將以某種難以料想得到的方式向我們展開，未來的人性將勝過當前的人性。⁶⁵ 羅蒂在尼采、弗洛德、康德等哲學家思想的基礎上，提出了新實用主義的自我觀，以「我們是誰」來取代「人是什麼」的提問。康德主義實質上假定了自我具有非歷史的本質，這種時間之外的普遍人性成為道德的基礎。從這種人性觀可以推出，符合人性就是理性立法、普遍遵守。在新實用主義看來，事實上，所謂的「理性」是在不斷的生活經驗中保存善的、對生活有用的觀念，並讓這些觀念固化下來成為「真理」。而佛教的六道輪迴隱喻了人性的非本質性的偶然，人既有天道一般聖潔的神性，能夠處於寂然無動的微妙，也能夠貪瞋痴如餓鬼與畜生一般，印順法師歸納出三事超過其他五道眾生的特性，即：憶念、勤勇、梵行，依這三種能力，所以才能夠趨向佛性的完成，亦即一種「勝過當前人性」的開放式的未來所假設的「佛性」。

3.2.3 世界的偶然

3.2.3.1 十無記



雖然說佛教的主要目的是引導眾生覺悟，解脫煩惱的繫縛，因此有一種說法認為佛教不談關於世界的知識。在《摩羅迦小經》（*Cūḷamālukya Sutta*）總合的十「無記」（*avyākṛta*）當中提及關於世界的問題：1.世界是永恆的；2.世界不是永恆的；3.世界是有限的；4.世界是無限的。佛陀並不直接回應問題，而是說了一個中箭者的故事來說明這些問題與滅苦之道的目標無關，無益於弟子的修行。世界的起源、未來的歸宿等這些佛陀不回答的問題，《中部》與《長部》中皆條理組織了當時印度宗教哲學的種種異說，其中關於世界的「常無常」、「邊無邊」、「無因緣」都解說為源於禪定的經驗與推理，釋尊理解對於世間的種種異見，但是卻又超越世間，⁶⁶因為釋尊對這種種異見「雖知不著，以不著則得

⁶⁵ 羅蒂著，徐文瑞譯《偶然、反諷與團結》北京：商務印書館，2005，p.42。

⁶⁶ 印順《以佛法研究佛法》，pp.83-84。

寂滅，知受集、滅、味、過、出要，以平等觀無餘解脫，故名如來。」⁶⁷經典表達釋尊的智慧，先以如實知，知而不著，然後厭離、離欲、得滅而解脫，由此可見，釋尊超越世間的智慧是在內在的「知受集、滅、味、過、出要」，是以平等觀、不執取而成為解脫者，而不是在關於世界的四種意見（有、無、亦有亦無、非有非無）外，提出第五種的意見來推翻前四種意見。釋尊的智慧是治療性的，而非建構性的知識。相反地，古印度的宗教哲學將自己描繪的世界圖像當作客觀世界的再現，「再現」的觀點成為了他們所執取的真理，而認為這是表述世界的唯一視界，在佛教來說，這就是法執，是無明的體現。

3.2.3.2 對經典世界觀的詮釋

印順法師認為經典的重心在於消除執取而得解脫的智慧，所提及關於世界構成的論述，如：三界說、須彌山與四大部洲，事實上只是反映了當代知識的觀點，而非「客觀世界」的再現。以須彌山與四大洲為例，印順法師從不違現代世俗的立場來詮釋古代傳說，批判了將經典描述的四大洲附會於現代天文學的宇宙，而是將四大洲按古印度的人文與地理相比配，他認為經典的世界觀是古印度人對自己生存領域的描繪，須彌山即西馬拉雅山，被印度人視為神聖的住處、世界的中心，南閻浮提即當時的印度全境。傳統的認識大體上與現代的地理知識相吻合；超過了古印度生活領域外的，就以豐富的想像力來填補，如經典上說，須彌山在大海中，四大洲在鹹水海中，世界的最外是鐵圍山，日月圍著須彌山的山腰圍繞，這些就與現代所知的世界不同了。對於經典上的世界與現代認識不同，印順法師認為：

我以為：佛陀為理智的道德的宗教家，有他的工作重心，
無暇與人解說或爭辯天文與地理。佛法中的世界安立，大抵是
引用時代的傳說，如必須為這些辯說，不但到底不能會通傳

⁶⁷ 《長阿含經》卷 14(CBETA, T01, no. 1, p. 91a13-15)。

說，而且根本違反了佛陀的精神。像上面所說的，組織完備的世界情況，是後起的。因為，漢譯的《長含・世記經》，廣說這些，但巴利本缺。與此大同的《立世阿毘曇論》，屬於論典，說是「佛婆伽婆及阿羅漢說」（論卷一）。可見釋尊曾部分的引述俗說，由後人補充推演，組織完成。⁶⁸

經典上的世界反映了古印度文化的世界觀，隨時時地不同都有了新的詮釋，例如：隨著佛教傳到中國，南閻浮提的範圍即擴大到中國來。到了近代，又把四大洲擴大到地球，北極是須彌山，四大洲即各大陸，南閻浮提即亞洲。或是將一世界擴大至整個太陽系，須彌山是太陽，四大洲即水、火、金星及地球，南閻浮提即是地球。⁶⁹這些辯說在印順法師來看是牽強附會，但反對者則認為經典的世界觀是超越時代的先進觀點，符合現代科學及天文學的視界，經典的世界觀是可被世俗理性證明的，而非教條的獨斷。從上述的視角來看印順法師的詮釋，則因過度強調人間性而顯得狹隘。另一種反對印順法師的詮釋即放棄了科學能證實經典的立場，而以為經典的世界觀是超越科學認識的超人間視界。

反對印順法師對經典世界觀詮釋者雖有不同的說法，但他們都有著共同的預設：經典的世界觀準確地表述了一個客觀的世界。世界是客觀的，意味著世界有著確定的屬性，那就必定「盡入四見」、「於四見中齊是不過」了，⁷⁰從《長阿經》來看，這並不代表釋尊的智慧。印順法師的詮釋源於中觀學的緣起理論，否定「世界是客觀的」這樣的預設，所以經典的世界觀不會是具體世界

⁶⁸ 印順《佛法概論》，pp.124-125。

⁶⁹ 印順《佛法概論》，pp.124。

⁷⁰ 《長阿含經》卷 14：「或有沙門、婆羅門有捷疾相智，善能觀察，以捷疾相智方便觀察，謂為審諦，以己所見，以己辯才作是說，言：『我及世間是常。』此是四見。沙門、婆羅門因此於本劫本見，計我及世間是常，於四見中，齊是不過。此沙門、婆羅門於本劫本見，計我及世間是常，如此一切盡入四見中，我及世間是常，於此四見中，齊是不過。唯有如來知此見處，如是持、如是執，亦知報應。如來所知又復過是，雖知不著，已不著則得寂滅，知受集、滅、味、過、出要，以平等觀無餘解脫，故名如來。」(CBETA, T01, no. 1, p. 90b3-14)

的再現；世界不具客觀性，經典對於世界的描述離不開「與人相關」的視角——時代背景、地域、文化、前見等條件——的「假施設」，因此經典中的世界即是古印度人對於世界的理解，其中也包含了古印度人對世界的想像。站在中觀學的立場，印順法師才會說：附會現代人知識體系者，「根本違反了佛陀的精神」。

這種反客觀主義的世界觀正與新實用主義不謀而合，「實用主義的核心…就是對於行動者觀點（the agent point of view）的堅持。如果當我們投入到實踐活動中時發現我們必須採取某種觀點，使用某個『概念體系』……那麼，我們就不可以同時提出『它並不真是事物自在地是的那個樣子』這樣的斷言」。⁷¹反客觀主義的立場批判了「符合論的真理觀」（correspondence theory of truth），因此不存在「自在世界」與「根據人類的需要和興趣而照現的世界」間的區別，⁷²當我們放棄一個真的世界的觀念時，那麼各各時代所抱持的信念，只是「一首好的舊詩與一首更好的新詩之間的區別，不是對實在的一種糟糕的表象與一種更好的表象的區別。它是一個更小的圓圈與一個更大的圓圈之間的區別。」⁷³

綜上所述即可理解印順法師的詮釋源於中觀學，經典的世界觀當中有些部分與現代人知識雖然存在著差距，我們放棄了經典中的世界觀並不是它不正確、不符合事實，因為所謂「真的世界」只是一個寓言，古印度人依歷史、文化、經驗編造了他們的神話；古希臘則由巴門尼德和柏拉圖編造了屬於他們的神話；到了現代，從牛頓到愛因斯坦，不斷改變了我們對世界的認識與想像。在現代人眼中，古人的想像有些荒誕不經，但或許古人想像的天上諸神，就如

⁷¹ 理查德·羅蒂（Richard Rorty）著，林南譯《實用主義哲學》上海：上海譯文出版社，2016，p.7。

⁷² 同上。

⁷³ 同註 71，p.35。

同現代人想像的平行宇宙、時間旅行、空間隧道、外星生命、人工智慧一樣，沒有人懷疑我們所談論的是沒有根據、子虛烏有的，但又不能否認這些概念是一種想像。在古人心目中也是同樣的情況，諸神的力量是他們對於未知的想像，到了牛頓的時代將「力」解釋為自然界裡決定物體形式的普遍定律，它的真實性通過現象顯現在我們面前。雖然牛頓帶給現代的是一種符合機械原理的世界觀，但他與他的弟子們看來，世界存在驚人的秩序與和諧是上帝至善的活動，同時也存在在一個受到上帝精神感召的靈魂當中。這個靈魂使萬物保持著莊嚴的繁雜性，它所瞭解的萬物的美比眼睛所看到的更多，感受這個世界的美好。牛頓的力學不定沒有否定，反而加強了唯靈論的論在觀。⁷⁴從這個角度來看，現代科學所寓言的世界與古老的神祇似乎又走到了一起，或許我們大部分的人覺得古印度諸神的宇宙圖像，或是如但丁、彌爾頓的浪漫主義情趣宇宙顯得荒謬，但為什麼我們自以為比他們知道更多一些呢？古人的世界觀的問題不在於它是一個寓言，而是：它是一個如今已耗盡它的有用性的寓言。這就如太虛大師評價流行於舊時的方便：「依聲聞行果，是要被詬為消極逃世的；依天乘行果，是要被謗為迷信神權的。不惟不是方便，而反成為障礙了。」⁷⁵

3.2.3.3 三界說

關於世界的知識，在早期的經典中並沒有系統性的說法，到毗曇論典成立的時代，佛教將生命的流轉還滅組織成嚴密的理論體系，依業力理論來說明有情的生死輪迴，有情依業因感得三界六道的果報——依報與正報，因此，關於有情的身心與其所依止的外部自然世界，以及與招感它們的「業」，都成為佛教知識體系重要的一環。有情投生的處所即「三界」，指的就是眾生所存在的三種界域：欲界、色界、無色界，除了無色界沒有方所外，其他皆以須彌山為中

⁷⁴ 請參考 W.C.丹皮爾著，李珣譯《科學史：及其與哲學和宗教的關係》，北京：商務印書館，1975，pp.246-251。

⁷⁵ 印順《太虛大師年譜》，p.481。

心，而向四方上下分布。決定眾生投生的處所是「業」的法則，而「業」在早期的經部及以後的大乘學派都認為本質上是以「思心所」為體性，由「思」的意志推動內心去造作，從思慮到決定而後發動身、語的活動，可以利益人也可以損害人，因為意圖有善有惡，所以「業」才有善惡，因此「業」就是「思心所」。「業」就是內在的動機或意志，決定了眾生生存的界域，因此，佛教的宇宙學即與心理學相關連起來，如「欲界」即對感官的五欲及男女欲不能捨離的環境；欲界以上是「色界」，捨離了欲樂，具有心識、物質（色）的身體與住處；色界之上是「無色界」，這是連物質（色）的身體與住處都沒有，僅有心識，眾生就為這心心法而繫著。在現代人的觀點或許會將佛教的宇宙學視為一種隱喻，事實上只是反映了有情的內心狀態；但傳統上佛教徒則將三界看作是佛陀對於具體事實世界的描述。印順法師的詮釋屬於前者，他認為佛教對於三界的安立是偶然的，源於傳統的舊說再經佛教觀慧的實踐組織而成，離不開歷史傳統與實踐的經驗。

我們對於世界的概念由經驗而來，經過推理和組織，也不可避免地摻雜了想像構成了一幅世界的圖景。現代人對世界的觀念源於感官得到的經驗，儀器的使用，如望遠鏡，皆是感官的延伸。古印度與現代人非常不同的是在印度的文化當中重視內在經驗——欲界的五欲，色、無色界的禪定——來構想宇宙的面貌，特別是瑜伽學者根據禪定經驗組織起的天界階層，體現在色界、無色界的界域當中。在印順法師的研究認為，色界是傳統婆羅門教已有的世界觀，無色界的次第則是佛教徒在禪定中實踐佛教觀慧的所觀義上，在「修某定不得解脫，將來可以感得該種定境的天報」的理論下，組織安立成的。⁷⁶ 在公認的世界觀形成之前是一段探索和瑜伽實踐經驗的過程，最終形成共識而反映在理論中。印順法師論述了佛教觀慧中按「空、無相、無所有」的禪修次第的修行，

⁷⁶ 印順《性空學探源》，p.94。

漸次離繫直到最後的體驗諸法真實，可以看出與無四色界四天的名義是相同的：

四無色處，並非說天上，是約定境說的。這定境最先離村落人群，空去有情世間；其次對器世間起清淨想，空其雜穢，後世的淨土觀，應該與此有關。再次超物質（有色界）而繫念於虛空；再則捨外境的虛空相，專注繫念於內識；進而境相識相不起的無所有；更進，連心識想念也不起。在定境的次第上，從境到心，從有到無；最後空諸有漏煩惱，得大解脫。轉過來看，六處的身體還是不空。如將禪境為天境，可說即從人間到天上，從天上轉回到人間來，依舊還是一個人，還是照樣乞衣乞食維持生存。但已經過一番改變，到底不同了：煩惱不起，無我解脫而教化人間。從此可見：後來佛教所謂的無色界，是在佛弟子的禪定境界上安立的。因佛教共認：修某種定，如不因之得解脫，將來可以感得某種定境的天報。佛弟子們既得此定，若不解脫，死後必定生到報得有這種定境的天上；定境有淺深，所生的天也就組織成四空處的高下次第了。

77

禪定經驗到輪迴中相應的天報，這兩者之間的關連在毗曇的理論中嚴密地組織起來，心理的事實與外在的世界相契無間地配合起來，成為一個互相支持、融貫的知識系統，神話、道德、哲學與實踐等信念元素，糾纏成為一個完整的佛教知識體系，佛弟子們既參與了對世界的建構，又受到這一被建構世界的制約。印順法師將早期教典中「空」的行踐次第與佛教的宇宙學圖像相配合，即得到這樣的結論：「我敢說：三界中無色界的次第，全是後代佛弟子們修定的過

⁷⁷ 印順《性空學探源》，pp.88-89。

程，在『身壞命終由本意故得至彼處』的理論下，組織安立成功的。」⁷⁸

佛教的宇宙學圖景表達了生死輪迴是一種不確定、不穩定與變化莫測的時空世界，這種偶然不僅表現在眾生依不同的「業」——心理狀態——而出入於三界之中，另外也顯示出世界樣貌隨著內在經驗而安立（假施設）的偶然性。世界沒有具體的邊界，經驗的邊界即是世界的邊界，就是因為世界並沒有本質，所以我們無法區分「自在世界」與「根據人類的需要和興趣而顯現的世界」之間的區別。雖然佛教的宇宙學圖景是一個充滿精靈、仙人、鬼魂、天人、龍…各種神祇的世界，與現代人的認識有顯著的差距，但對於佛教所關懷的解脫來說，從種種經驗的取著中離繫，在每一個界域都是相同的。印順法師認為：「禪定的最重要的意義，在於開示我們，於修行過程中，在日常見色聞聲中，六根清淨不為境界所轉而解脫。…空，只是在修行過程中攝心漸除於想說的，與我法二空之深義不同。瑜伽學者是以禪定為中心而組織了全部佛法，所以他們特別重視它，以此為真空的定義，這難怪要與中觀者相諍。」⁷⁹禪定經驗組織的世界圖景是瑜伽者關於世界知識所抱持的「終極語彙」——表示該詞語必然指涉某個具有真實本質的東西，對於「終極語彙」的執迷使得我們熱衷於超歷史性智慧的信仰，從毗曇到大乘晚期學派思想發展的歷史，乃是佛教徒前仆後繼尋找一個終極語彙的歷史，他們都認為們所尋找的這個終極語彙不是某個個別學派的終極語彙，而是在任何意義下都是終極的語彙——這個語彙不只是特殊歷史的產物，而是最後定論，是探索與歷史的最終匯流，從此以往，探索與歷史都是多餘的。印順法師關於三界說與次第禪行踐的研究，重新描述了三界說組織的偶然過程——不離歷史、實踐、推演與想像，主要還是希望現代的佛教能夠了解我們內在無明——法執、順道法愛生——的衝動，以便能夠

⁷⁸ 印順《性空學探源》，p.94

⁷⁹ 同上，pp.89-90。

完全擺脫舊語彙的束縛，去塑造一個全屬現代人的語彙。



第四章 結語

印順法師的佛學思想以性空——反本質主義——為核心的中觀哲學為基礎，採取唯名論及歷史主義的立場，提供了印順法師攝取現代科學方法對佛教歷史再描述的在方法論根據。從這個方面來說，印順法師的佛學思想擴展了中觀學的運用，也使得其思想不但有龍樹的反哲學精神，同時也表現出鮮明的反傳統的色彩，使其成為眾矢之的。然而，印順法師的佛學思想所表徵的並不是現代與傳統之爭，而是一場客觀主義與反客觀主義，本質主義與反本質主義，實在論與唯名論，非歷史主義與歷史主義的論爭；回歸到古典佛教的語彙則會說，這是一場非緣起與緣起，有宗與空宗之間的爭議。印順法師將空宗——中觀哲學——的方法論運用在佛教歷史的探求中，使得本來帶有與傳統斷裂的激進革命色彩，在中觀學的真理觀與方法論的攝持下又重新與佛教的傳統連接在一起，形成他所謂的「既非復古又非創新」的思想。

印順法師的佛學思想之獨特，雖繼承龍樹卻又獨樹一幟，正如他自己所說：「我不能屬於空宗的任何學派。」¹根據〈答楊敏雄居士〉一文，印順法師談到自己思想的屬性問題，他提出二點對於人間佛法的根本信念：1. 「佛法源於佛陀的正覺。佛的應機說法，隨宜立制，並不等於佛的正覺。但適合於人類的所知所能，能依此而導入於正覺。」2. 「佛陀應機而說法立制，就是世諦流布。緣起的世諦流布，不能不因時、因地、因人而有所演變，有所發展。……由微而著，由渾而劃，是思想演進的必然程序。因時地的適應，因根性的契合，而有重點的，或部分的特別發達，也是必然的現象。對外界來說，或因適應外學而有所適應融攝，或因減少外力壓迫而有所修正，在佛法的流行中，也是無可避免的事。」²

¹ 印順《中觀今論》，p.1。

² 印順《華雨集》第五冊，pp.271-272。

以上二點表明了「人間佛教」的意義：1.對於真理（Truth），「如來無所說」；而能夠說明的真理（truth）則是歷史性的，「隨宜立制」，不離當代的文化環境；「應機說法」，不離眾生的興趣、語言及認識。2.佛法的真理（truth）是為令眾生趨向解脫的「權宜之計」，都是為了時空適應的「暫時計畫」，這樣的真理（truth）是匯集佛弟子們對話與實踐後所流露出主體間性的共同意識。正是因為不存在真理（Truth），所以世諦流布的佛法在新實用主義的原則下，獲得了真理（truth）的讚詞，這樣的真理觀是唯名論的佛教歷史觀，將佛法視為工具主義的產物，都是遲早會過時的暫時目標。

我們也可以用傳統的語彙——二諦說——來表達上述的意義：勝義自性空，所以世俗唯假施設。施設是為了引導眾生趨向涅槃，在第一義悉檀——畢竟空——的前題下，佛陀依其他三種悉檀——為人生善、對治、世界悉檀——的意趣為眾生說法，方便誘化的權宜之計也都獲得了「真實」的名稱。³如此，中觀學——「性空唯名」——的真理觀、方法論，將世諦流布的佛教歷史演化，融貫成一個二諦緣起說的知識體系，正是這種新實用主義的佛教詮釋，印順法師將「空性」的概念從毗鉢舍那（*vipassyanā*）的實踐擴大至佛教歷史研究上，這些特點使得印順法師的佛學思想獨樹一幟。他對時代的貢獻就在於從佛法的角度論證了佛法演化及適應的合法性，鼓勵現代的佛教擺脫過時的目標與計畫，開啟新的對話使得佛法的精神在新時代中重生。

印順法師的支持者通常是基於科學信念來支持他的佛學思想，而沒能在方法論上尋求教義上的支持，在宗教立場上，這樣的辯護顯得有些蒼白無力，這也導致了印順師的佛學思想被簡化為一種「現代性」的運動，是一場對傳統佛教「理性化重構」的過程，這不僅是不同視閥下的轉化，而是一種本質性的改

³ 《大智度論》卷1：「四悉檀中，一切十二部經，八萬四千法藏，皆是實，無相違背。[33a] 佛法中，有以世界悉檀故實，有以各各為人悉檀故實，有以對治悉檀故實，有以第一義悉檀故實。」(CBETA, T25, no. 1509, p. 59b20-24)

變，是宗教臣服於理性的象徵，否定神聖而讚美世俗，置經典的權威屈從於歷史意識的表現，使得印順法師的思想被批判為貌似宗教的學術活動。

本文從羅蒂的新實用主義的角度抉擇出印順法師思想中的新實用主義元素，筆者認為可以得到這樣的結論：印順法師的思想可歸類為一種新實用主義。由此角度提供給我們一個認識印順法師思想的新視野，並發現羅蒂說的「反諷主義者」精神，印順法師對佛教的再描述並不是為了打倒傳統佛教的知識體系，他的研究並不是為了解決古人遺留的形而上難題，而只是想要改變話題而已。他的人間佛教思想不再關心過去某個神聖時刻，或是某種非歷史的真理，而是將神聖性賦予了未來的希望與理想，這才是他研究的目的。對於佛教與人類的未來，印順法師僅提供了原則上的提示，尚缺少實際的內涵與實踐。他致力於喚醒大乘初期的菩薩道精神，拒絕佛教的天化，主張：「佛陀怎樣被升到天上，我們還得照樣歡迎到人間。人間佛教的信仰者，不是人間，就是天上，此外沒有你模稜兩可的餘地。」⁴而如何才是「佛教在人間」的具體實踐，是繼承印順法師思想的艱巨挑戰，因為佛教是歷史的佛教，存在於佛教中的「神話」、「超自然信念」…是古印度人靈魂中的一部分，夾雜在經典中的「天化」元素始終是根深蒂固的，早已和早期佛教文獻的觀念、道德與哲學層面交織得密不可分。現代人想按自己的時代精神——科學信念——去切割它們是問題重重的，這或許是印順法師思想的侷限，也或許是「人間佛教」需要去填補的文化內涵。新的內涵需要新的敘事去講述佛教的精神，敘事是文學性的、寓言式的，而非考證的，也唯有藝術比論證更能引起人們的共鳴，或許體認到此點，印順法師才會感嘆自己的欠缺：

大概的說：身力弱而心力強，感性弱而智性強，記性弱而

悟性強；執行力弱而理解力強——依佛法來說，我是「智增

⁴ 印順《佛在人間》，p.15。

上」的。這一特性，從小就形成了，我就是這樣的人。然而，在來臺灣以前，我不能認識自己。我的學友——演培、妙欽、續明們，也不能認識我，不免對我存有過高的希望。來臺的長老法師們，也不認識我，否則也不用那麼緊張了。我所缺少的太多了，能有什麼作為呢？對佛教只有慚愧，對學友們只留下深深的歉意！⁵

從古至今的東方與西方文明的發展中，我們都會發現，古代的經典作品都是無與倫比的，因為只有偉大的藝術品才能對人的性格造成的持久影響。「佛陀被升到天上」是一個漫長的過程，現代佛教想把「佛陀迎到人間」，必須擁有古印度的經典編纂者一樣的才華與熱情，運用優美的詞句及豐富的想像力來表達佛法最高的智慧，這樣才是最高體現「印順法師的佛學思想」的方式，亦是實踐「人間佛教」的任務與使命。

「想像」在過去是「天化」的佛法，在現代的「人間佛教」則應該是去「想像」一個理想的人間，尤其近代人類文明的發展成果，很大程度地鼓舞這種樂觀的情緒。舉例來說，洛克（John Locke，1632—1704）是奠基現代民主制度的重要思想家之一，被廣泛視為是啟蒙時代最具影響力的思想家和自由主義者。他的思想對於後代政治哲學的發展產生巨大影響，如伏爾泰和盧梭，以及許多蘇格蘭啟蒙運動的思想家和美國開國元勳，美國的獨立宣言即反映了洛克的政治思想。在他的《政治論》中首先即對羅伯特·費爾默爵士（Sir Robert Filmer，1589—1653）主張的世襲主義展開批判。在舊社會中人們認為君權神授、貴族繼承父輩的政治權利是天經地義的事；而到了現代，世襲主義在政治範圍裡差不多都成了泡影。在現代人眼光來看君權神授會覺得荒謬離奇，但在大多數的國家中，都還不是太久遠的事。傳統的權力體制已被一掃而光，民主

⁵ 印順《平凡的一生》（重訂本），新竹：正聞出版社，2005，p.227。

國家在政治上摒棄世襲主義，但是卻在經濟範圍內幾乎沒有絲毫的影響，我們依舊認為把財產遺留給子女是天經地義的事。雖然關於政治權力我們摒棄世襲主義，在經濟權力方面卻承認世襲主義。政治朝代消滅了，但是經濟朝代活下去。⁶如同在過去人們覺得王權世襲是多麼自然的一件事一樣，或許在將來某一天，人們將打破經濟範圍的世襲主義，但尚待如洛克這樣的思想家啟發，而佛制的僧伽傳統在這方面或許能夠成為新思想的催化劑。

關於理想的社會，印順法師的思想也不乏論述，對佛教來說，世襲主義乃至一切社會問題的根源就是自我的愛取，在自我私有的佔領形態下，造成人與人，國與國間的相凌與侵奪，所以，源於自我愛取的私有佔領形態下的社會，世俗的道德、法律只能獲得相對的安定，並沒有圓滿的真理與自由。佛法主張，惟有勘破自我才能改變我們身心的行為，也惟有「空性」的智慧才能解放形上學所構成的「自然」、「法爾如是」的靜態世界觀屏障，擺脫「上帝視角」的權威，允許我們處於人的地位來自由思考理想社會——人間淨土——的模樣。印順法師所描述的六和敬的僧伽，是佛陀「正覺緣起正法完滿的實踐」也是佛陀建設理想社會的實踐。

對於僧伽的建設，佛陀特別重視思想與經濟，使它與戒律並立。除了生活、道德規範人人共同遵守外，還要注重思想的共同，而佛教用的是教化而非脅迫，用的是說服而非強力達到的。另外還要注意到經濟待遇的均衡，佛教的僧伽文化是奠基於思想、政治、經濟三者的平等之上，才可能有身慈、口慈、意慈的和樂教團。在佛教的出家教團中，擺脫的不僅是自我愛取與煩惱的繫縛，更有積極的社會、政治學上的意義。印順法師描述的「出家」意義是為了出離源於自我、愛取與佔有形態下的社會，由此超然世間的覺悟走入世間，正

⁶ 請參考 Bertrand Russell, *A HISTORY OF WESTERN PHILOSOPHY And Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, New York: Simon and Schuster, pp.617-622。

覺所體現的慈悲與智慧貫徹在佛陀一生的教化當中，佛陀的出家更接近了世間。這樣的出家意義迥異於傳統，體現了緣起正法的出世（堪破自我）與世間（經濟、政治範圍的佔領形態）淨化的統一，所以他說：「世間的改善與淨化，決不障礙出世的解脫，反而是接近。」⁷

現在台灣的「人間佛教」實踐，不管是投入文化出版、興辦教育、醫療、各種社會服務及救濟的，或者依循明清兩代以來的叢林清規生活，按時舉行法會儀式，卻很少體認到「人間佛教」意義下的僧伽建設，印順法師評論道：

一分學者，著重在瑣碎的哲理思辨，或離卻人間去出世，
忽略勘破愛取的人間實際性。因此，也不能理解因人事的融洽
而促進身心解脫的重要性；集體生活的真義，也受到漠視。⁸

不能體認佛制僧伽的真義，根本的原因還是在思想上。現代台灣標榜的「人間佛教」採取的卻是模仿儒家傳統，以剃度的「法緣」來替代世俗「血緣」的一種「宗法制度」的僧制，⁹這與中觀學的中道緣起格格不入，卻和如來藏思想——一切法根基於單一的「體」或「真如」的「本覺」——這種具權威性意識形態頗為契合。對於制度的漠視，源於對「真我」（本覺）崇仰所引起的個我主義，本來「天乘行」即崇尚隱遁與苦行，二禪以上即無社會生活即體現了如來藏的「獨我論」傾向，而「圓融精神與直覺思維特點不僅在認識論上傾向於神秘、先驗之闕，而且在倫理道德以及社會政治辯護方面也易於被理解為消極、反動。」¹⁰在「獨我論」傾向的意識形態下，團結眾人的力量只好寄托於「神

⁷ 印順《佛在人間》，p.11。

⁸ 同上。

⁹ 請參考張雪松《佛教“法緣宗族”研究中國宗教組織模式探析》，北京：中國人民大學出版社，2015，p.1：「本書在血緣宗族、地緣宗教之外，提出中國傳統宗教中存在“法緣宗族”這一學術概念。通過法緣宗族的構建，以禪宗為代表的中國佛教宗派建立起來的“神聖家族”，確立了自己的“正統”佛教（建制性佛教）身份。」

¹⁰ 唐忠毛《佛教本覺思想論爭的現代性考察》上海：上海古籍出版社，2006，p.126。

秘、先驗之闕」的神權了，現代禪教團的「外禪內密」¹¹即是這種思想的體現。將印順法師的思想與傳統對比，即可顯示出「人間佛教」的特質與意義，筆者認為，印順法師的「人間佛教」始終帶領我們朝向一個方向前進，那就是一種民主、平等的「政治」，這也應是未來佛教應予關注的面向。這種對民主制度的崇仰印順法師將其溯緣於「緣起正法」，按羅蒂的話來說，即是在認識論和形上學退位以後，哲學應該關注的地方，羅蒂說：

除了實際且可能的人類社群外，不存在任何忠誠的物件或慰藉的來源：不存在我們需要向其卑恭，或者賴以為憑藉的事物，諸如大寫真理、大寫理性，或在科學上可知的實在的本質。這告訴我們，我們是無依無靠、獨立無助，如同熊貓、蜜蜂或章魚一般——不過是另一種盡其所能的物種。由於不期盼

 11 楊惠南 1999〈人間佛教的困局——以新雨社和現代禪為中心的一個考察〉，發表於「印順導師思想之理論與實踐學術研討」會，臺北：弘誓文教基金會：「從這裏，我們了解到李元松之所以採取「外禪內密」的方式，來組織、領導現代禪的原因。在他眼裏，禪的優點是「活潑靈動，直指本地風光」；但禪的缺點卻是容易引發「個人自由主義」。相對的，密的優點是「組織性強」、「傳承口訣」；前者有利延續法脈，後者則使修行人容易有所成就。但是密的缺點則是：宗教儀軌繁瑣、神話色彩過濃。而現代禪則兼採禪與密的優點，這即是「外禪內密」。

「外禪」，與李元松所傳授的禪法有關。和現代禪的組織和領導風格，有直接關係的則是「內密」。因此，下面我們先就「內密」部分，來作分析。

依據上述密件所載，任何一個李元松的「入室弟子」，都必須經過初級班(現代禪七或函授班)、中級班(後續共修會)和高級班(入室弟子共修會)的學習過程，最後才有資格成為「入室弟子」。這三級的修習過程，目的是培養修習者的「內密個性」。而所謂「內密個性」，最重要的是：『以上師為尊—敬信上師如佛。』密件曾說明為什麼要培養這種個性的理由：『對上師的信心愈大，越能與法相應，得以依序修習全部的傳承口訣，迅速體悟「身口意即大日如來」，六、七、八識永不退轉。』密件還說到沒有內密個性的三種缺失：(1)形成個人英雄主義、山頭主義，單打獨鬥；(2)得少為多，不能獲上師傾囊相授；(3)法脈易亂，無法延續。另外，在一份同樣印著「禁止外傳，禁止盜閱」的密件裏(詳附件七)，也說到了「密的個性」的四個條件，內容和前文所說稍有不同；但「以上師為尊」卻是共同的條件：(1)大悲為根本；(2)方便為究竟；(3)但願眾生離得苦，何妨我身入地獄；(4)以上師為尊。其中，前面三個條件，大體採自密宗最重要的佛典之一的《大日經》。而第(4)一「以上師為尊」，這份密件解釋說：『上師應現獨裁則現獨裁，應現民主則現民主，然以密法甚深，為了瞬間吸取上師的證量，往往傾向上師獨裁，弟子恭敬全信。』又說：『信上師，是為了保護眾生。單憑理性，易增長邪見……對上師的人格、證量不容半點懷疑，要具大信心。』又說：『從今以後，審核弟子更趨嚴格，信心不堅者不妨另尋明師。』」

外在的援助，因而謙遜亦無用武之地。我們能夠全力以赴的
是，變成更加群居的動物，以更複雜的方式相互奧援，將彼此
更緊密地聯繫在一起，藉此充分利用我們運用語言的能力。在
這種前提之下，哲學的天賦便在於逼退認識論和形而上學，而
全心致力於政治。¹²

筆者認為，羅蒂的新實用主義不但有助於掌握印順法師思想的特點，並且，新實用主義已運用在政治學、教育學、美學、文學評論的各種領域中，在「人間佛教」的「入世」的論述上也可以彌補其不足。同樣地，印順法師思想中的出世宗教性，也是西方的新實用主義所欠缺的內涵。「闡空或易，說有維難」，印順法師思想與新實用主義，同源於反本質、反基礎的哲學立場，而一重出世，一重世間，值得闡發印順學者重視及採用。



¹² R. Rorty, *Just One More Species Doing Its Best*, in *London Review of Books*, vol. 13, no. 14, 25 July 1991, pp. 3-7, p. 6.

參考書目

印順法師著作

1. 《性空學探源》，台北：正聞出版社，1992
2. 《空之探究》，台北：正聞出版社，1992
3. 《中觀今論》，台北：正聞出版社，2000
4. 《中觀論頌講記》，台北：正聞出版社，1992
5. 《寶積經講記》，台北：正聞出版社，1992
6. 《無諍之辯》，台北：正聞出版社，1992
7. 《印度之佛教》，台北：正聞出版社，1992
8. 《印度佛教思想史》，台北：正聞出版社，1999
9. 《佛法概論》，台北：正聞出版社，1992
10. 《以佛法研究佛法》，台北：正聞出版社，1992
11. 《唯識學探源》，台北：正聞出版社，1998
12. 《我之宗教觀》，台北：正聞出版社，1972
13. 《佛法是救世之光》，台北：正聞出版社，1992
14. 《成佛之道》，台北：正聞出版社，2003
15. 《佛在人間》，台北：正聞出版社，1992
16. 《般若經講記》，台北：正聞出版社，1987
17. 《攝大乘論講記》台北：正聞出版社，1992
18. 《華雨集第二冊》台北：正聞出版社，1993
19. 《華雨集第三冊》，台北：正聞出版社，1993
20. 《華雨集第四冊》，台北：正聞出版社，1993
21. 《華雨集第五冊》，台北：正聞出版社，1993
22. 《華雨香雲》，新竹：正聞出版社，2000
23. 《平凡的一生》，新竹：正聞出版社，2005

24. 《初期大乘佛教之起源與開展》，台北：正聞出版社，1989
25. 《說一切有部為主的論書與論師之研究》，新竹：正聞出版社，2006
26. 《太虛大師年譜》，台北：正聞出版社，1992

經典

1. 《增支部》
2. 《大智度論》 CBETA, T25, no. 1509
3. 《分別緣起初勝法門經》 CBETA, T16, no. 717
4. 《長阿含經》 CBETA, T01, no. 1
5. 《雜阿含經》 CBETA, T02, no. 99
6. 《成唯識論》 CBETA, T31, no. 1585
7. 《瑜伽師地論》 CBETA, T30, no. 1579
8. 《十二門論》 CBETA, T30, no. 1568
9. 《中論》 CBETA, T30, no. 1564
10. 《摩訶般若波羅蜜經》 CBETA, T08, no. 223
11. 《大方廣佛華嚴經》 CBETA, T09, no. 278
12. 《大寶積經》 CBETA, T11, no. 310
13. 《釋禪波羅蜜次第法門》 CBETA, T46, no. 1916
14. 《阿育王傳》 CBETA, T50, no. 2042
15. 《太子瑞應本起經》 CBETA, T03, no. 185
16. 《異出菩薩本起經》 CBETA, T03, no. 188
17. 《大般若波羅蜜多經(第 201 卷-第 400 卷)》 CBETA, T06, no. 220
18. 《菩提道次第廣論》 CBETA, B10, no. 67

書籍

1. 《太虛大師全書》，台北：太虛大師全書編纂委員會，1980
2. C.W. Huntington，陳海葉譯，《空性的空性：印度早期中觀導論》，上

海：上海古籍出版社，2017.11

3. 基思·詹金斯著，江政寬譯《論“歷史是什麼？”——從卡爾和爾爾頓到羅蒂和懷特》，北京：商務印書館，2007
4. 韓震，董立河《歷史學研究的語言學轉向——西方後現代歷史哲學研究》，北京：北京師範大學出版社，2008
5. 海登·懷特著，陳永國、張萬娟譯《元史學：十九世紀歐洲的歷史想像》南京：南京譯林出版社，2004
6. 海登·懷特《後現代歷史敘事學》，北京：中國社會科學出版社，2003
7. 黃進興《後現代主義與史學研究》，北京：三聯書店，2008
8. 林鎮國《空性與方法——跨文化佛教哲學十四論》國立政治大學出版社，2012.12
9. 王恩洋《王恩洋先生論著集》第二卷，四川：四川人民出版社，2001年
10. 湯用彤《魏晉南北朝佛教史》（《湯用彤全集》[卷一]）石家莊：河北人民出版社，2000
11. 周貴華《完整佛教思想導論》，北京：宗教文化出版社，2012. 12
12. 萬金川，《龍樹的語言概念》，台北：正觀出版社，1995
13. 羅伯蘭特·羅素《西方哲學史》下冊，北京：商務印書，1982年
14. 休謨著，關文運譯《人性論》，北京：商務印書館出版，1996年
15. 姚衛群著《印度宗教哲學概論》，北京：北京大學出版社，2006
16. 張雪松《佛教“法緣宗族”研究中國宗教組織模式探析》，北京：中國人民大學出版社，2015
17. 唐忠毛《佛教本覺思想論爭的現代性考察》上海：上海古籍出版社，2006
18. 江怡主編《西方哲學史第八卷，現代英美分析哲學》，鳳凰出版社、江蘇人民出版社，2005
19. 維特根斯坦著，塗紀亮譯《哲學研究》，河北：河北教育出版社，2002
20. 羅蒂著，徐文瑞譯《偶然、反諷與團結》，北京：商務印書館，2003

21. 理查.羅蒂著，楊玉成譯《真理與進步》，北京：華夏出版社，2003
22. 理查.羅蒂著，林南譯《實用主義哲學》，上海，：上海譯文出版社出版，2016
23. 羅蒂著，李幼燕譯《哲學和自然之鏡》，北京：商務印書館，2003
24. 羅蒂著，張國清譯《羅蒂和實用主義——哲學家對批評家的回應》商務印書館，2003
25. 羅蒂著，黃勇編譯《後哲學文化》，上海：上海譯文出版社，1992
26. 羅蒂著，張國清譯《後形而上學希望——新實用主義社會、政治和法律哲學》，上海：上海譯文出版社，2003
27. 杜威，傅統先譯《確定性的尋求：關於知行關係的研究》，上海：上海人民出版社，2004
28. W.C.丹皮爾著，李珩譯《科學史：及其與哲學和宗教的關係》，北京：商務印書館，1975
29. Boris Groys, (2012), Translated by David Fernbach, *Introduction To Antiphilosophy*, english-language edition first published by Verso,
30. Hayden White, (1978), *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, Baltimore: Johns Hopkins University Press
31. Richard Rorty, (2005) "Anticlericalism and Atheism" In *The Future of Religion: Richard Rorty and Gianni Vattimo*. Edited by Santiago Zabala, Columbia University Press
32. Bertrand Russell, *A HISTORY OF WESTERN PHILOSOPHY And Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, New York: Simon and Schuster
33. Richard Rorty, (1994) "Truth without Correspondence to Reality" In *Philosophy and Social Hope*. Penguin Books

期刊論文

1. 龔雋〈經史之間：印順佛教經史研究與近代知識的轉型〉，《法印學報》第二期 2012 年 10 月
2. 釋明一〈「印順學」之形成與展望〉，玄奘大學碩士論文，2013
3. 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》第 17 期 / 2003 年 9 月

4. 藍吉富〈印順法師在台灣佛教思想史上的地位〉，《印順法師思想之理論與實踐(第 6 屆)》，2006.05
5. 黃文吟《境之探究——從極微境到唯識境》法鼓佛教學院佛教學系碩士論文，2013
6. 伊哈布·哈桑〈後現代景觀中的多元論〉《後現代主義文化與美學》，北京大學出版社，1992
7. J.雷; 玲玲譯〈歷史主義〉《哲學譯叢》1992-03-01
8. 釋明舒〈流行不是真理的標準 —— 厘清印順法師妄說引起的思想混亂〉，《震旦獅吼：反思印順法師“大乘非佛說”思想網路文集》
<http://www.fojiaoyixue.org/853.html>，2017.03.18
9. 林建德〈印順佛學與大乘是佛說——惠山會議之回應〉，2017 年 3 月 10 日，鳳凰佛教，http://fo.ifeng.com/a/20170310/44552562_0.shtml
10. 侯坤宏〈中國大陸 2016 年「批印事件」之反思〉載於《弘誓雙月刊第 145 期》，2017 年 2 月
11. 張智宏《隱喻與反諷：羅蒂的自由主義烏托邦理論》黑龍江大學哲學研究所博士論文，2013
12. 周貴華，〈釋印順佛教研究和佛學思想略觀——從反思角度看〉，見《印順法師佛學思想：反思與探討——第二屆佛教義學研討會論文集（上冊）》無錫，2016 年 10 月
13. 周兵〈心理與心態——論西方心理歷史學兩大主要流派〉，收錄於《復旦學報社會科學版》，上海 2001 年第 6 期
14. 毛曦〈心理史學及其應用的方法論原則〉，收錄於《唐都學刊》第 8 卷 1992 年第一期
15. 釋如石（2001）〈大乘起源與開展之心理動力——永恆懷念是大乘起源與開展的動力嗎？〉收錄於《中華佛學學報》第 14 期
16. R. Rorly, *Just One More Species Doing Its Best*, in *London Review of Booh*, vol.13, .14,25 July 1991,pp.3-7,p.6.