

佛法與現實佛教界間的距離—— 以僧肇和印順法師的論述為中心*

杜忠全

馬來西亞拉曼大學中文系副教授兼金寶校區系主任

摘 要

僧肇（A.D. 384-414）與印順法師（A.D. 1906-2005）是分別處身在中國佛教漫長歷史之不同階段的思想人物，他們間隔了幾近一千五百年，時代角色互有異同。印順法師在中國佛教長期積弱而法義衰微的民國時代，為探求佛教教法的本源與流變，決定投身鑽研及考察印度佛教。他最初以追求「純正的佛法」為目標，再關切所處身的現實佛教界，提出了「佛法與現實佛教界間的距離」之時代關懷。中古時代的僧肇，也在其〈不真空論〉中闡揚印度般若學論典之龍樹空義，並據以批評了當時流行的「六家」學說。前有僧肇，後有印順，二人皆服膺於龍樹學說，都對自身所面對的

* 本文於2024年9月5日口頭宣讀於中華世界道家協會、中國文化大學與姜太公道場聯辦「第二屆姜太公世界道家論壇」，地點：中國文化大學曉峰紀念館國際會議廳。期刊論文送審蒙兩位匿名外審專家提供專業的修訂意見，俾本論文最終以更嚴謹及清晰的論述脈絡來呈現本研究的觀點，謹此致以謝意。

中國佛教思想界提出批評，認為現實佛教界所闡揚的佛教思想與印度佛教典籍中所蘊藏的義理有著距離。本文以印順法師所揭示之「佛法與現實佛教界間的距離」視角，來考察僧肇對東晉時代中國佛教般若學的批評，發現僧肇本著對龍樹空義的掌握，而對心無宗之偏主觀認知、即色宗之偏客觀現象之空觀，以及本無宗將實有化之空作為本體第一因，在「佛法與現實佛教界間的距離」的視角下予以批評及導正，與一千多年之後的印順法師本著對經典「佛法」的掌握，而對「現實佛教界」之俗化信仰與實踐展開的批評，有著雖今古不同卻交相輝映，表現出學問僧對「現實佛教界」不同角度的深切關懷。

關鍵詞：印順法師、僧肇、龍樹學、般若空、佛法與現實佛教界間的距離

The Gap Between *Dharma* and the Reality of the Buddhist Community: Centering on the Discourses of *Seng-zhao* and Master *Yin-shun*

Teong-chuan Toh

Associate Professor cum Head of Department (Kampar Campus),
Universiti Tunku Abdul Rahman (UTAR), Malaysia

Abstract

Seng-zhao (僧肇, A.D. 384-414) and Master *Yin-shun* (印順, A.D. 1906-2005) were prominent intellectual figures who lived during markedly different periods in the extensive history of Chinese Buddhism. They were separated by nearly 1,500 years and had similarities and differences in their roles during different periods in history of Chinese Buddhism. In the first half of the 20th century, a period during which Chinese Buddhism had long been in decline and the *Dharma* was perceived to be waning, Master *Yin-shun* undertook a dedicated inquiry into Indian Buddhism with the aim of tracing the origins and historical development of Buddhist doctrine. His initial goal was to pursue “authentic *Dharma*”, but he then became concerned about the reality of the Buddhist community in which he lived, and raised the issue of “gap between the *Dharma* and the reality of the Buddhist

community”(佛法與現實佛教界間的距離) as a contemporary concern. Fifteen centuries prior, *Seng-zhao*, in his *Treatise on the Śūnyatā of the Unreal* (不真空論), articulated the concept of *śūnyatā* in accordance with *Nāgārjuna's Madhyamaka* philosophy, employing it to critique the prevailing doctrines of the Six *Prajñā* Schools (六家). Both *Seng-zhao* and Master *Yin-shun*, deeply influenced by *Nāgārjuna's* thought, offered critiques of contemporary Chinese Buddhist intellectual trends, arguing that prevailing interpretations deviated from the principles of early Indian Buddhist texts. This paper is analyzed *Seng-zhao's* critique of *Prajñā* thought during the *Jin* Dynasty through the lens of Master *Yin-shun's* concept of the “gap between the *Dharma* and the reality of the Buddhist community”. It argues that *Seng-zhao*, drawing upon his understanding of *Nāgārjuna's* concept of emptiness, challenged and sought to rectify the biases inherent in the *Hsin-wu* Sect's (心無宗) subjective cognition, the *Chi-se* Sect's (即色宗) overly objectified view of phenomena, and the *Pen-wu* Sect's (本無宗) reification of emptiness as an ontological principle. These critiques can be interpreted as addressing a “gap between the *Dharma* and the reality of the Buddhist community”, a concern mirrored in Master *Yin-shun's* own efforts to critique contemporary Chinese Buddhism based on his interpretation of canonical *Dharma*. While acknowledging the distinct historical contexts, this paper is demonstrated a consistent expression of scholarly concern for the integrity of the Buddhist community across these two figures.

Keywords: Master *Yin-shun*, *Seng-zhao*, *Nāgārjuna* Studies, the emptiness of *Prajñā*, gap between the *Dharma* and the reality of the Buddhist community

目 次

-
- 一、前言
 - 二、概念的引起：印順法師的「佛法與現實佛教界間的距離」說
 - 三、〈不真空論〉中僧肇之「佛法與現實佛教界間的距離」
 - 四、僧肇與印順法師之面對「現實佛教界」
 - 五、結論
-



一、前言

僧肇（A.D. 384-414）與印順法師（A.D. 1906-2005）各自是所處時代最具思想深度的佛教思想家，他們處身的時代不同，二者且間隔了近乎一千五百年，時代角色也互有異同。現當代的印順法師長期鑽研印度佛教思想與考察佛法的流變，服膺於龍樹論及其闡發深觀與廣行之大乘佛教思想，一生以追求「純正的佛法」為目標，¹也以自身研判的「純正的佛法」來觀察20世紀的中國漢傳佛教，乃至發出了「佛法與現實佛教界間的距離」的喟嘆。按此，「佛法與現實佛教界間的距離」幾乎成了印順法師一生關切的命題，也終其一生對歷史上與現實中的中國佛教提出導正性的批判。中古時代的僧肇，在般若經典與思想入華傳播的過程中，透過鳩摩羅什（A.D. 344-413）的《中論》漢譯而對印度佛典中的般若空義達致掌握，因而在其〈不真空論〉中闡揚空義的同時，也重點批評當時流行於漢地佛教界的「六家」學說。而印順法師之批評中國佛教，是察覺現實中國佛教界流俗所闡釋與奉行的佛教教法，與他從經論爬梳及溯源而得的「純正的佛法」形成偌大的距離，因而針對這一「源」與「流」的差距作出了批判；僧肇處在中國入華傳播早期階段之「格義佛教」時代，他經由參與鳩摩羅什的學團而接觸及學習了當時最前沿的般若思想經論，繼而對當時現實佛教界所流傳而號稱為般若思想流派的「六家」不滿，認為他們所闡釋及主張的般若空，與自身依龍樹論所體會的般若思想有差距。從時間的先後而言，前有僧肇，後有印順法師，二人

¹ 杜忠全，《印順導師的人間佛教思想》（怡保：觀音堂法雨出版小組，2009年），頁65。

皆服膺於龍樹學說，也因而都對自身所處的中國佛教思想界有所關懷而發出批判之聲，認為現實佛教界所闡揚的佛教思想，與印度佛教典籍中所蘊藏的義理有著距離。

迄今的僧肇與印順思想研究，各分屬中古佛教與現當代佛教思想的領域，尚未有將二人結合以觀的視角，但依然有不少對本研究極具參考價值的成果。黃敬家的〈僧肇「不真空」義及其對三家般若學的評破：以《肇論》注疏的詮釋為討論範圍〉²、蔣玉智的〈析僧肇對佛學「空」觀的論證〉³、楊杰的〈《不真空》所破之“本無”義探析〉⁴、白欲曉的〈支愍度與“心無”義新探〉⁵等論文，都是就僧肇之空觀或《不真空論》中針對三家般若學批評的討論。唯一在研究視角中將中古時代的僧肇與當代之印順法師結合起來的，是邱敏捷的〈從僧肇到印順導師：《肇論》研究史的回顧與檢討〉⁶，不過該文如副題所示，是「《肇論》研究史的回顧與檢討」，即從中古的《肇論》注疏、近古明末時期的〈物不遷論〉論辯、現代學者如湯用彤、唐君毅之觀點，最後歸結到印

² 黃敬家，〈僧肇「不真空」義及其對三家般若學的評破：以《肇論》注疏的詮釋為討論範圍〉，《師大學報（人文與社會科學）》第53卷第2期（2008年7月），頁27-42。

³ 蔣玉智，〈析僧肇對佛學「空」觀的論證〉，《同濟大學學報（社會科學版）》第21卷第1期（2010年2月），頁66-72。

⁴ 楊杰，〈《不真空論》所破之“本無”義探析〉，《信陽師範學院學報（哲學社會科學版）》第31卷第6期（2011年），頁48-52。

⁵ 白欲曉，〈支愍度與“心無”義新探〉，《南京大學學報（哲學·人文科學·社會科學）》第3期（2022年），頁70-79。

⁶ 邱敏捷，〈從僧肇到印順導師：《肇論》研究史的回顧與檢討〉，收入藍吉富編，《印順思想：印順導師九秩晉五壽慶論文集》（新竹：正聞出版社，2000年），頁329-343。亦見邱敏捷，〈近現代佛教界之《肇論》觀——「般若」與「中觀」的判攝〉，收入邱敏捷，《《肇論》研究的衍進與開展（修訂版）》（臺北：致出版，2023年），頁167-193。

順法師之回歸龍樹學來論《肇論》。本文承邱敏捷歸結之回歸龍樹學立場以論《肇論》，而以當代學問僧印順法師所揭示之「佛法與現實佛教界間的距離」視角，來考察僧肇對東晉時代中國現實佛教界流俗所傳之般若學闡釋的批評，以及僧肇批評之後的中國古代佛教思想走向，再來觀察當代印順法師所面對之「佛法與現實佛教界間的距離」的可能困局。

二、概念的引起：印順法師的「佛法與現實佛教界間的距離」說

無可否認，本文據以為研究視角的「佛法與現實佛教界間的距離」，是當代的印順法師提出的，因此先就印順法師之「佛法與現實佛教界間的距離」這一提法進行梳理。按印順法師的文字，此一「佛法與現實佛教界間的距離」說，是他晚年回顧一生的治學時，針對自己長期埋首研究與寫作所提出的聚焦關懷點。以「佛法與現實佛教界間的距離」作為一穩定的短語而言，是遲至1984年印順法師寫作其個人一生學術史回顧的《遊心法海六十年》小冊時，才連番出現的。印順法師第一次使用「佛法與現實佛教界間的距離」這一短語，是談及自己在故鄉閱讀佛書，從文字上認識了佛教的義理，再據以觀察身邊的社會性佛教信仰與實踐，因而發現二者之間形成了距離：

我的修學佛法，一切在摸索中進行，沒有人指導，讀什麼經論，是全憑因緣來決定的。一開始，就以三論、唯識法門為探究對象，當然事倍而功半。經四、五年的閱讀思惟，多少有一點了解，也就發現

了：佛法與現實佛教界間的距離。我的故鄉，寺廟中的出家人（沒有女眾），沒有講經說法的，有的是為別人誦經、禮懺；生活與俗人沒有太多的差別。在家信佛的，只是求平安，求死後的幸福。少數帶髮的女眾，是「先天」、「無為」等道門，在寺廟裏修行，也說他是佛教。理解到的佛法，與現實佛教界差距太大，這是我學佛以來，引起嚴重關切的問題。⁷

上引文中，印順法師當時按文字所認識到「佛法」，顯然是文中所說的「三論、唯識法門為探究對象」所形成的法義認知。實際上，印順法師初接觸佛教的20世紀20年代時期，現實的佛教界，三論、唯識等之義理性佛教教法傳播與學習早已衰微。我們須知，晚清之後的中國漢傳佛教，禪宗自清初即遭政治彈壓而宗風不振，講寺或講僧的諸宗晚明入清之後也益加凋零，太平天國亂局之後尤為不堪，所以印順法師在故鄉所面對的現實佛教界是「沒有講經說法的」，法事應赴僧，也就是教僧幾乎成為佛教面向社會提供宗教服務的主要群體，故而「有的是為別人誦經、禮懺」的佛教界現狀。印順法師當時所得以接觸的三論、唯識典籍，理應是清末時期佛教印經事業興起，特別是楊文會（A.D. 1837-1911）創設金陵刻經處雕版印刷所流通的佛書。晚清中國各地的佛教刻經處，正在為太平天國之亂後佛教經論的大量流失進行彌補，楊文會尤其自日本搜羅了許多中國已佚失的經論來復刻和流通，為20世紀中國佛學與佛教的復興做了前期奠基工作，也對晚清到民

⁷ 印順，〈遊心法海六十年〉，見印順，《華雨集（五）》（臺北：正聞出版社，1993年），頁5。

國時期佛學的興盛提供了必要條件。⁸但是，這畢竟是知識與文化界的佛學興盛，現實的佛教界依然延續著清末佛教的頹勢，即以法事應赴服務為事。印順法師所說的「三論、唯識」諸經論，都在金陵刻經處的流通書單之中，這些在中國漢傳佛教早已失傳或衰微的理論學習，在當時的現實佛教界中是絕無僅有的，而呈現在印順法師眼前的現實佛教界，卻與佛書中理論綿密與理性化傾向的佛教教法形成一明顯的隔閡。這樣的「現實佛教界」，與「三論、唯識」經論中的深刻佛法義理，自然有著偌大的距離！

同樣在《遊心法海六十年》中，印順法師再次提到「佛法與現實佛教界間的距離」的，有下文：

二十六年（1937）上學期，住在武昌佛學院。讀到了日本高楠順次郎與木村泰賢合編的《印度哲學宗教史》；木村泰賢著的《原始佛教思想論》；還有墨禪所譯的，結城令聞所著的，關於心意識的唯識思想史（書名已記不清，譯本也因戰亂而沒有出版）。這幾部書，使我探求佛法的方法，有了新的啟發。對於歷史、地理、考證，我沒有下過功夫，卻有興趣閱讀。從現實世間的一定時空中，去理解佛法的本源與流變，漸成為我探求佛法的方針。覺得惟有這樣，才能使佛法與中國現實佛教界間的距離，正確的明白出來。⁹

⁸ 陳繼東，〈清末日本傳入佛教典籍考〉，龔雋、陳繼東，《作為「知識」的近代中國佛學史論：在東亞視域內的知識史論述》（北京：商務印書館，2019年），頁127-164。

⁹ 〈遊心法海六十年〉，《華雨集（五）》，頁9-10。

前一則引文說的是如何「發現」了「佛法與現實佛教界間的距離」，而上引文說的是如何對已經構成存在事實的「佛法與（中國）現實佛教界間的距離」進行進一步的「瞭解」，而其進路則是透過教法、歷史演變的探索，「從現實世間的一定時空中，去理解佛法的本源與流變」，也就是從佛法在時間與空間的變化中，如何形成當下「現實佛教界」所信仰與實踐的當前模式。所謂「從現實世間的一定時空中，去理解佛法的本源與流變」，即是瞭解究竟是什麼樣的條件添加而構成當下實踐的佛教教法，這樣才能理解其變化之所以形成，也就能理解「距離」所以形成的原因了。同樣也在《遊心法海六十年》中再三提及「佛法與現實佛教界間的距離」，則是說明自己長期以來專治印度佛教，是爲了「梳理」這一「佛法與現實佛教界間的距離」的問題：

「佛法與現實佛教界有距離」，是一向存在於內心的問題。出家來八年的修學，知道為中國文化所歪曲的固然不少，而佛法的漸失本真，在印度由來已久，而且越來越嚴重。所以不能不將心力，放在印度佛教的探究上。¹⁰

此處印順法師所指之「佛法的漸失本真」，是「佛法與現實佛教界間的距離」逐漸形成且擴大的原因，此中的「佛法」，是與印順法師一向強調之自「釋尊之特見」¹¹導出而契理的本源教法，也即「純正的佛法」，而「漸失本真」的顯然是前引文所說之「從現實世間的一定時空中，去理解佛法的本源與流變」的契機性教法，這些後代添加了許多時地因素而「流變」的教法，與

¹⁰ 〈遊心法海六十年〉，《華雨集（五）》，頁13。

¹¹ 印順，《印度之佛教·自序》（臺北：正聞出版社，1988年三版），頁6。

「釋尊之特見」之「本源」佛法，逐漸地構成「佛法與現實佛教界間的距離」，「而且越來越嚴重」，導致典籍所見之按古代之「本源」義理來闡述的「佛法」，與「現實佛教界」所見所行的教法有著「距離」。這一文字的「佛法」與「現實佛教界」的教法與教行之間的「距離」，晚年的印順法師固然在回顧文字中這麼說，但不表示這是他到了1984年寫作《遊心法海六十年》小冊之時，才發現與提出的問題。實際上，早在1942年印順法師出版第一部著作《印度之佛教》時，就已在〈自序〉中明確提出這一「佛法與現實佛教界間的距離」之「發現」、「瞭解」直到「梳理」之心路歷程：

時治唯識學，探其源於《阿含經》，讀得「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也」句，有所入。釋尊之為教，有十方世界而詳此土，立三世而重現在，志度一切有情而特以人類為本。釋尊之本教，初不與末流之圓融者同，動言十方世界，一切有情也，吾為之喜極而淚。¹²

上述引文可謂「發現」，與《遊心法海六十年》就故鄉所聞所見現實佛教界之現象不同的是，《印度之佛教·自序》的這一段文字，是在教理層面，就所處身的中國佛教界所傳習的教法與原始經典載錄的「本源」佛法作出一番的對比之後，「發現」了二者之間的「距離」。再推進到下文：

二十九年（1940），遊黔之筑垣，張力群氏時相過從。時太虛大師訪問海南佛教國，以評王公度之「印度信佛而亡」，主「印度以不信佛而亡」，與海

¹² 《印度之佛教·自序》，頁1-2。

南之同情王氏者辯。張氏聞之，舉以相商曰：「為印度信佛而亡之說者，昧於孔雀王朝之崇佛而強，固不可。然謂印度以不信佛而亡，疑亦有所未盡。夫印度佛教之流行，歷千六百年，時不為不久；遍及五印，信者不為不眾，而末流所趨，何以日見衰竭？其或印度佛教之興，有其可興之道；佛教之衰滅，末流偽雜有以致之乎？」余不知所以應，姑答以「容考之」。¹³

上述引文提出的「印度信佛而亡」與「印度以不信佛而亡」兩個相反的命題之所以同時提出，其實是在「究竟是怎麼一回事」的思考下，以虛擬的「張力群氏時相過從」來展開內心的自我對話，¹⁴實則是個人開始就佛教在印度歷史發展歷程中的流變進行一番的思考，「容考之」即表示印順法師針對歷史上的印度佛教在漫長時空中，其自創生到滅亡的流變過程進行一番深切的「瞭解」，最終因有所「瞭解」而發起行動，也就是著手「梳理」此一「佛法與現實佛教界間的距離」：

自爾以來，為學之方針日定，深信佛教於長期之發展中，必有以流變而失真者。探其宗本，明其流變，抉擇而洗鍊之，願自治印度佛教始。¹⁵

這一段印順法師早年在《印度之佛教·自序》中所說的話，學教界中很多人都曾留意並徵引過，此中的「深信佛教於長期之發展

¹³ 《印度之佛教·自序》，頁2。

¹⁴ 侯坤宏指出：「上引《印度之佛教》（印順導）師自序中之『張力群』，即師俗名『張鹿芹』的諧音。」見侯坤宏，《印順導師年譜·壹》（臺北：慈濟人文出版社，2023年），頁244-245。

¹⁵ 《印度之佛教·自序》，頁3。

中，必有以流變而失真者」，與晚年所說的「佛法與現實佛教界間的距離」，可說是同一個意思的不同表達，而「為學之方針日定」表示至此已不只是「容考之」的不確定性，而是已有明確的了知，進而發起實際行動，以長期治學實踐的方式來對「佛教於長期之發展中，必有以流變而失真者」或「佛法與現實佛教界間的距離」著手「梳理」之。印順法師「梳理」這一「佛法與現實佛教界間的距離」的方式，即上引文中所說，很多人都已耳熟能詳的「探其宗本，明其流變，抉擇而洗鍊之」句了。

以上是1984年出版的《遊心法海六十年》小冊中，印順法師反復提到「佛法與現實佛教界間的距離」，乃至確認「佛法與現實佛教界間有距離」等等的摘文。間隔五年之後寫作另一部小冊《契理契機的人間佛教》時，也摘引了前述《遊心法海六十年》的相關文字，再次提及對「佛法與現實佛教界間的距離」這一問題的關注：

我不是復古的，也決不是創新的，是主張不違反佛法的本質，從適應現實中，振興純正的佛法。……這一信念，一生為此而盡力的，是從修學中引發決定的。在家時期，「我的修學佛法，一切在摸索中進行。沒有人指導，讀什麼經論，是全憑因緣來決定的。一開始，就以三論、唯識法門為研求對象，（法義太深），當然事倍而功半」。「經四、五年的閱讀思惟，多少有一點了解。……理解到的佛法（那時是三論與唯識），與現實佛教界差距太大，這是我學佛以來，引起嚴重關切的問題」。「佛法與現實佛教界有距離，是一向存在於內心的問題。出家來八年的修學，知道（佛法）為中國文化所歪曲的固然不少，

而佛法的漸失本真，在印度由來已久，而且越（到後）來越嚴重。所以不能不將心力，放在印度佛教的探究上。」（《遊心法海六十年》）¹⁶

上述引文中，印順法師加注徵引了自己在《遊心法海六十年》中說過的話，並加注來清楚說明先前提及的相關概念究竟所指為何，如原先說「一開始，就以三論、唯識法門為研求對象，當然事倍而功半」，此次特別強調這一階段的學習之所以會「事倍而功半」，是由於「一開始，就以三論、唯識法門為研求對象」，因此加括號插入「法義太深」來說明何以會導致這樣「事倍而功半」的結果。《契理契機的人間佛教》的摘引中，我們得以明確知道，印順法師從「一開始」到「經四、五年的閱讀思惟」這一段時間裏，所提到的「佛法」，都是「三論與唯識」，因他在1984年寫下的「理解到的佛法，與現實佛教界差距太大」句中，特別在1989年特以括號加注，直指所謂的「佛法」，「那時是三論與唯識」，此符合此前的判斷，即印順法師第一階段所認定的「純正的佛法」，是以「三論與唯識」為內容核心的佛法。¹⁷還可以注意到的是，印順法師在《契理契機的人間佛教》提出了他的「這一信念」，也就是「主張不違反佛法的本質，從適應現實中，振興純正的佛法」，如果理解沒有錯，理應是一與原先「佛法與現實佛教界間的距離」之提法意思相當不同的表達方式，此中的「佛法的本質」和「純正的佛法」可理解為「佛法」，而「適應現實」的，即「現實佛教界」。由此我們可知，印順法師按其「信念」而「一生為此而盡力的」，都跟「佛法與現實佛教界間的距

¹⁶ 印順，〈契理契機之人間佛教〉，見印順，《華雨集（四）》，頁2-3。

¹⁷ 作者早期的類似看法，可參杜忠全，《印順導師的人間佛教思想》，頁64。

離」的長期關懷有關，而晚年的印順法師回顧一生，表明「一生為此而盡力的」，顯然就是源自早期的「發現」與「瞭解」之後，一生致力於「梳理」此一「佛法與現實佛教界間的距離」的既成事實。

印順法師最後一次以「佛法與現實佛教界間的距離」句式來表達，是如下的摘文：

我初學佛法——三論與唯識，就感到與現實佛教界的距離。存在於內心的問題，經虛大師思想的啟發，終於在「佛出人間，終不在天上成佛也」，而得到新的啟發。¹⁸

此短短的一句話，可說縱貫了印順法師一生的思想與實踐。印順法師首先提到自己的最初學習佛法，就是接觸了理論性乃至邏輯性較為綿密的「三論與唯識」，由此映襯出了「佛法與現實佛教界的距離」。這一兩者之間的「距離」，一直都成為印順法師長期的關懷點，這一早期的「發現」經由「虛大師思想」與《增一阿含經》之「佛出人間，終不在天上成佛也」經句的雙重「啟發」，自此得到堅實的「瞭解」，進而發展為「一生為此而盡力的」長期實踐，為「梳理」一生聚焦關懷之「佛法與現實佛教界的距離」而努力。

印順法師晚年將自己長期關注與一生傾力梳理佛教教法的演變所欲處理或彌合的目標，以「佛法與現實佛教界的距離」來表述。實際上，這樣的心跡表達，在不帶有「佛法與現實佛教界的距離」之固定短語的文字中，也在在皆是，無不表達他的這一層

¹⁸ 〈契理契機之人間佛教〉，《華雨集（四）》，頁47。

意思，如以下談論佛教教法「通俗化」的摘文，即是一例：

方便的適應，是不可能沒有的，但如過分重視佛法的通俗化，方便與真實不分，偏重方便，那方便就要轉化為佛法的障礙了！這是我修學佛法以來，面對現實佛教，而一向注目的問題。¹⁹

上文所說的「方便與真實」，其「真實」即「佛法」，而「方便」所指，即「現實佛教界」所信仰與實踐的佛教教法。按印順法師的論述，後者是經由「通俗化」而成的，結合了佛教教法傳播與接受之時空條件，具時間與空間條件的適應性。對印順法師而言，佛教教法在時間與空間傳播，適應不同時空條件，而在不同的時代與地區呈現不同的型態與特色，是流動而不是一成不變的，這些都是「佛法」結合不同時空的「現實佛教界」條件所形成的「方便」；如果無視時空的變化，而將特定時空形成的「方便」固定化，認為佛教必得如此來信受與傳承，就是「偏重方便」，那樣就會構成「佛法與現實佛教界的距離」，從而「障礙」了「佛法」的傳播。

按此我們可知，印順法師自投入佛法的探究開始，即無不關注著「現實佛教界」。這一「距離」的「發現」來自他對「現實佛教界」的觀察，也來自師長和經典的雙重「啓發」，讓他在印度一代佛教的上下求索過程中，得到了明確的「瞭解」，進而落實為長期為之「梳理」的一生行踐。對印順法師來說，「佛法與現實佛教界間的距離」幾乎是他一生的命題，他的佛法修學與埋首撰著，也是為了縮短這一「距離」而努力的。

¹⁹ 〈遊心法海六十年〉，《華雨集（五）》，頁49。

三、〈不真空論〉中僧肇之「佛法與現實佛教界間的距離」

「佛法與現實佛教界間的距離」是20世紀的印順法師披閱佛教典籍，在文字與義理層面接觸與理解佛教教法之後，乃在經典接觸的佛法與眼見之社會實踐活動的佛教之間，發現了兩者明顯的距離感，遂爲了縮短兩者的距離而「一生為此而盡力的」當代佛教關懷，故而在晚年有了「佛法與現實佛教界間的距離」這一提法。在「釋尊之本教」與「末流偽雜」的現實佛教界之間，印順法師自言是「一生為此而盡力的」，也就是在經典中呈現的「純正的佛法」與現實佛教界之間，致力拉近二者的距離，此即提倡「契理契機之人間佛教」，更確切地說，是意欲以「釋尊之本教」的「純正的佛法」來對「末流偽雜」的現實佛教界予以淨化和導正。回顧歷史上的中國佛教，這一「佛法與現實佛教界間的距離」之問題，並不只是20世紀出身於太虛學團的印順法師才面對的時代性課題，實際上，早在一千五百多年前，鳩摩羅什學團的僧肇，也同樣面對了類乎這般的「距離」，同時也針對這「佛法與現實佛教界間的距離」之現象，發出了導正性的批判言論。

僧肇處在印度佛教般若經典入華傳播的分水嶺階段。漢地佛教面對源源傳入而闡揚大乘「空」思想的般若佛典，紛紛在玄學發揚的時代揣摩來自域外的佛教空義，形成佛教般若學的學習風潮與諸家闡釋發達的趨勢。然而，此階段是有佛教《般若經》而無論典的年代，經中的「空」思想隨諸家的主觀體會而形成不同師說承傳的般若學流派，即所謂的「六家」或「六家七宗」。

被後代論者視為中國佛教早期階段般若學群體的「六家」乃至「六家七宗」，是各自師承般若學所形成的流派，並在當世為人

關注之後，為時人歸納而得的。按目前所知的傳世文獻，「六家」作為一個群體的稱呼，最早見於僧叡（A.D. 354-420）之說，他在《毘摩羅詰提經義疏序》中指出，「自慧風東扇，法言流詠已來，雖曰講肆，格義迂而乖本，六家偏而不即，性空之宗，以今驗之，最得其實。」²⁰是現有文獻中首次有「六家」作為一個思想傾向之群體的提法，但道安（A.D. 312-385）所屬的「性空之宗」顯然不在「六家」之列。至於「六家七宗」，則有南朝宋代曇濟（A.D. 411-475）的《六家七宗論》作為書名或篇名而標示之，其原作已亡佚，惟按唐代元康的《肇論疏》所說，南朝梁代寶唱的《續法論》中可見其說，並徵引之²¹，故而可以相信，《六家七宗論》確實曾在中古時代的佛教學人之間流傳和引起關注。如此，以「六家」作為鳩摩羅什入關譯出多部般若經論之前存在的群體，理應是可以相信的。鳩摩羅什學團的僧叡指「六家偏而不即」，同一個學團的僧肇也在〈不真空論〉中批評前人，其實就是針對「六家」所主張的般若空義與般若經論之空義形成距離而發的：

故頃爾談論，至於虛宗，每有不同。夫以不同而適同，有何物而可同哉？故眾論競作，而性莫同焉。²²

上述「頃爾談論，至於虛宗，每有不同」的，可視為僧肇所面對的「現實佛教界」，而僧肇從文字接觸中所領會與認定的「佛法」呢？此理應就是〈不真空論〉開篇所論的：

夫至虛無生者，蓋是般若玄鑑之妙趣，有物之宗極

²⁰ 梁·僧祐撰，《出三藏記集》，《大正藏》冊55，頁59上。

²¹ 唐·元康撰，《肇論疏》卷1：「梁朝釋寶唱作《續法論》一百六十卷云：『宋莊嚴寺釋曇濟作《六家七宗論》。』」（《大正藏》冊45，頁163上）。

²² 後秦·僧肇作，《肇論》，《大正藏》冊45，頁152上。

者也。自非聖明特達，何能契神於有無之間哉？是以至人通神心於無窮，窮所不能滯，極耳目於視聽，聲色所不能制者，豈不以其即萬物之自虛，故物不能累其神明者也？是以聖人乘真心而理順，則無滯而不通；審一氣以觀化，故所遇而順適。無滯而不通；故能混雜致濇；所遇而順適，故則觸物而一，如此，則萬象雖殊而不能自異。不能自異，故知象非真象；象非真象故，則雖象而非象。²³

僧肇在鳩摩羅什入關之前即趕赴關外追隨，之後又隨同鳩摩羅什入關，²⁴並在他為多部般若經論源源出本之時，都在譯經團隊中參與譯事，是鳩摩羅什漢譯經論的在場者。鳩摩羅什在長安的出色追隨者之中，僧肇被視為「秦人解空第一」，²⁵可見他對鳩摩羅什在漢地傳授的般若經論乃至龍樹闡揚空義的論典，具有較之他人來得更精確與透徹的掌握。〈不真空論〉一開始就直指「至虛無生」是「般若玄鑑之妙趣，有物之宗極」云云，此與鳩摩羅什所譯，並且是漢地首次出本的龍樹所造《中論》的空義相符。僧肇的幾篇般若學論著，是漢地般若學流傳的早期歷程中，最初按印度佛教初期大乘的龍樹論來貫通般若空義的漢人著述，而這毫無疑問地是從鳩摩羅什所譯《中論》等龍樹系論典的啟發所得到的體會。按此，僧肇在漢地般若學的早期流傳階段，透過研讀與體會源出於印度的初期大乘論典，而對「佛法」所得到的掌握。僧肇透過漢地最新譯出的般若論典所掌握的「佛法」，是「至虛無生」的空義，而「現實佛教界」在義理佛教上蔚為風行的「眾論

²³ 《肇論》，《大正藏》冊45，頁152上。

²⁴ 梁·慧皎撰，《高僧傳》，《大正藏》冊50，頁365上。

²⁵ 隋·吉藏撰，《百論疏》，《大正藏》冊42，頁232上。

競作，而性莫同焉」之諸家般若學說，在僧肇看來無疑有著明顯的「距離」。因有此來自研讀般若經論的「發現」，也就按其對「眾論」之形成與思路的「瞭解」而有所「梳理」，故而有了〈不真空論〉中對「眾論競作」的重點批判，指出其中各家所闡發之般若空義的扼要闡述，以及評價其優劣得失。

僧肇所面對之「現實佛教界」的「眾論」，是東晉時代漢地般若學的「六家」，雖然他只就其中的三家來批點，然按湯用彤的觀點，兩晉般若學的「六家」可歸納為三派：

第一為本無宗，釋本體之空無。第二為即色、識含、幻化以至緣會四者，悉主色無，而以支道林為最有名。第三為支愍度，則立心無。此蓋恰相當於〈不真空論〉所呵之三家。觀於此，而肇公破異計僅限三數，豈無故哉！²⁶

按此觀點，僧肇雖然只針對其中的三家作評破，但已涵蓋了「六家」總體的思路大要，也就足以讓人看到其中的「距離」了。首先是「心無宗」：

心無者，無心於萬物，萬物未嘗無。此得在於神靜，失在於物虛。²⁷

「心無宗」之標宗，明示其宗旨是以主觀認知主體之「能」方面來顯示空性，而對「所」認知的對象則不予以深究，因此強調「能」認知之主體「無心於萬物」，但「所」認知的對象則「萬

²⁶ 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》（北京：中華書局，1988年二刷），頁194-195。

²⁷ 《肇論》，《大正藏》冊45，頁152上。

物未嘗無」。這樣的空觀其實是偏於「能」認知之主觀方面，而未深究「所」認識之客觀存在物體或現象的本質為何，顯得偏於「唯心」，也就是所謂心空境不空的。這樣的空觀，與僧肇從《中論》所掌握的般若空義，也就是「即萬物之自虛」之後，「萬象雖殊而不能自異。不能自異，故知象非真象；象非真象，故則雖象而非象」之境亦為空的體會，就呈現出明顯的差異了。按來自《中論》的龍樹論空義，僧肇批評「心無宗」的偏失謂「失在於物虛」，即對外境或作為所認識對象的物體之空性，在掌握上有所不足，與他所體會的《中論》般若空義形同了「距離」。如果按「心無宗」披靡時代的時人言行錄《世說新語》所載，立此「心無」義的支愍度，是按「不辨得食」的實際考量，為了引起社會眾人的容易理解與接受，才立此義來聚眾與謀食，知情者寄語，謂之「治此計權救飢爾，無為遂負如來也」。²⁸ 那麼，「心無」說是為了應付社會之理解與接受度而立，也就是如印順法師所說之「適應潮流而已，世俗化而已」的產物，²⁹ 不是來自對佛教經論與教法的體會與掌握，無怪乎受到流俗的歡迎，也無怪乎受到僧肇的最先批評了。

其次，為即色宗：

即色者，明色不自色，故雖色而非色也。夫言色者，但當色即色，豈待色色而後為色哉？此直語色不自色，未領色之非色也。³⁰

²⁸ 徐震堉，《世說新語校箋》（北京：中華書局，1984年），頁459。

²⁹ 印順，《無諍之辯》〈談入世與佛學〉（臺北：正聞出版社，1989年十版），頁224。

³⁰ 《肇論》，《大正藏》冊45，頁152上。

「即色宗」指的是支道林（A.D. 314-366），這是除了嘉祥吉藏（A.D. 549-623）之外的一致看法。³¹ 僧肇概括及評點即色宗的這一段文字，歷來的解讀有二：「即色者，明色不自色，故雖色而非色也」作為即色宗宗義的概括，諸家的判讀可說是一致的，差別在於中間的「夫言色者，但當色即色，豈待色色而後為色哉」句，究竟是僧肇概括即色宗宗義的延續，³² 還是對即色宗宗義展開其評點？³³ 除此二種主張之外，又或有可能是僧肇自身在進行評點之前，先概括與凸顯《般若經》與龍樹論空義的主旨，再於後段文字按此龍樹空義來評破即色宗？³⁴ 在這方面，就各有不同的判斷了。無論如何，「此直語色不自色，未領色之非色也」作為僧肇之評點即色宗，還是諸家看法一致的。那麼，如以諸家一致的「此直語色不自色，未領色之非色也」句作為進一步判斷歷來爭議的基點，僧肇的評點諸宗，句式每作前後對比，前句先作肯定語，後句乃作批判語，如前一則對心無宗的批評一式。按此，「此直語色不自色」是肯認即色宗宗義未失誤之部分，也就是指色法並非自身作為存在實體地成為色法，其潛臺詞是還需要諸多的條件來湊合而構成之，才讓它成為色，或者被認知為色。這樣的宗

³¹ 嘉祥吉藏在《中觀論疏》中指出：「即色有二家：一者關內即色義……次支道林著《即色游玄論》……」，認為僧肇在〈不真空論〉中批評的即色宗並非支道林，而是關內即色義，惟此說僅見於吉藏，未見他人持有類似的主張。見隋·吉藏撰，《中觀論疏》，《大正藏》冊42，頁29上。

³² 如洪修平與陳森田都主張如此，見洪修平，《肇論》（高雄：佛光出版社，1996年），頁73-74；陳森田，《肇論的哲學解讀》（臺北：文津出版社，2013年），頁43-44。

³³ 張春波，《肇論校釋》（北京：中華書局，2013年三刷），頁41；唐秀連，《僧肇的佛學理解與格義佛教》（北京：宗教文化出版社，2010年），頁66。張春波、唐秀連都主張如此。

³⁴ 此是作者在此嘗試提出的另一種解讀，下詳。

義，無論是就緣起組合論來說，主次條件之構成色法，還是從認識論角度來談，能認知之主體對所認識的色法對象予以一番的詮釋與定義，進而設定了色法的存在意義，都無不符合「色不自色」的句意。問題是何謂批判句的「色之非色也」？

「色之非色也」中的「色」，即作為認識對象的存在事物，但我們理應不宜孤立地專就「色」來討論，而應當考慮到，佛教承繼了印度古代知識背景之將世間物質與非物質的精神存在歸納為「五蘊」，即色、受、想、行、識等五大類，其中的「色蘊」，也就是物質性存在的總歸納；「五蘊」者，即存在的分類歸納，也就是「有」。因此，即色宗的即色，其「色」也應當等同以觀，舉「色」而如同《般若波羅蜜多心經》般，「亦復如是」地概括了「受想行識」在內的總體「五蘊」。如果此說成立，「色」即類舉而涵蓋於「五蘊」之中，所論當涵蓋其他的四蘊在內，那就是「有」，也即泛指一切的存在。「有」是因各種主、客觀條件而顯現的存在，那麼，將僧肇評點之「色之非色也」替換成「有之非有也」，再將之展開來說，也就是存在與非存在並非截然不同，它們之所以顯現為不同，是條件使然；既然是條件使然，就沒有絕對性，只是相對成立而已。那麼，如果能認識到條件的非真實性，則存在與不存在其實是相當的，不是截然兩分的兩種實體分別狀態。按此再說回來，色與非色也是一樣，二者並沒有截然的分別。這應當是僧肇在認識上體會得的空性，也就是來自龍樹論所啟發的空義，從而對般若空達致另一層次的掌握。

按如上僧肇「此直語色不自色，未領色之非色也」句的梳理，其對即色宗的空義所肯定的，是即色宗主張構成認知對象的色法並非俱有自性的實體存在，這是般若空義的基點，這樣的認知並沒有不符合的，因此予以肯定。另一方面，僧肇對即色宗所

不滿意的，是他們不能進一步體會到構成認識對象的色法與色法解構成非色法之間的統一性，也即是有與空並非截然兩分之色與非色二者不異的深義，即「未領色之非色也」句。此推論可以外證得到支持，即在傳世的《世說新語》中，引據了支道林廣為時人乃至後代提到的〈妙觀章〉句：

夫色之性也，不自有色，色不自色，雖色而空，故
曰色即為空，色復異空。³⁵

上述相信為支道林所作〈妙觀章〉中的佚文，在提到「色即為空」的同時，接著也強調「色復異空」。如按此來看，支道林的即色義所說的空，是「色」或者作為存在之「有」之不真實性之一面，其否定「色」或存在的「有」俱有真實性的一面即為「空」；存在之「色」之所以不真實，是由於因緣和合，也就是條件組合而成。「色」或者「有」是條件組合而成的，既然是組合的，就不是一個實有的存在體，故而支道林以此來說「色即為空」。但是，既然組合而構成了「色」或「有」，就不是「空」。「空」固然是「色」或「有」作為條件構成之現象的內在真相，然而在現象上，「色」或「有」還是顯現為存在的，並不可說其為「空」；「空」是「色」或者「有」未呈現的內在本質，其呈現出來的外化現象，還是「色」或「有」，只有「色」或「有」的組合條件解消了，才顯現為「空」。按此「色即為空，色復異空」的觀點，「色」與「空」並不是同時存在的一體兩面，而是「色」敗壞了乃為「空」，「空」雖然是「色」存在的內在真相，卻是「色」解消了才外化與顯現的，故而在顯現上，二者並非並存的。以此回看「夫言色者，但當色即色，豈待色色而後為色哉」

³⁵ 徐震堦1984，頁121。

句，按上文所論，「色」可按所屬法數大類之「五蘊」來推而廣之，以五蘊法之存在來看待。此中的問題是：什麼是「即」？這個問題很關鍵，跟如何看待和解讀「即色」和「即色宗」，以及僧肇對之所作的評點，都有密切的關係。過去一般將「即色宗」之「即色」的「即」，作為「就是」或「是」解，如將「但當色即色」解作「色本身就是色」³⁶，但是，「即色宗」的「即」當得作此解嗎？是否還能有其他的可能？

本文認為，「即色」的「即」理應是動詞，而不是其他詞性的詞義。作為動詞之「即色」的「即」，應作「接近」解，如僧肇的〈不真空論〉開頭所說「至人通神心於無窮，……即萬物之自虛」之「即」，此「即萬物之自虛」也就是「接近萬物自性空的內裏底蘊」，「即」為「接近」義。「即」為「接近」的動作，而做出這個「接近」的動作，是為了真切瞭解事物的真相；切實而言，「即」作為外在動作的描述是「接近」，但這個外在動作是包含內心活動的，目的是為了接近看似對所觀察對象之實質獲得真切的掌握。那麼，「即色」的字面意就是「接近事物（以深切掌握存在的真相）」。

如以上的理解合宜，即可按此進一步討論「夫言色者，但當色即色，豈待色色而後為色哉」句了。

此句可讓人領會的意思大致是，所謂的色法或存在現象，應

³⁶ 成建華，〈論僧肇的思想及其對“六家七宗”般若學的批判〉，《世界宗教研究》第6期（2021年），頁61；同樣將「當色即色」解作「色本身就是色」的，還見張春波，《肇論校釋》，頁41。洪修平添文解釋「當色即色」作「真實的物質現象應該是它本身就是存在著的」，見洪修平，《肇論》，頁69-70。陳森田將「當色即色」解作「應是事物本身即成其為事物」，沒有換字另譯「即」字，然按其句意，還是與「就是」相當的，見陳森田，《肇論的哲學解讀》，頁42。

當只就眼前面對之色法的存在現象來認識它，也就是按其當前的存在接近及掌握其存在的實相；至於色法因緣和合之組合或解消，是需要時間的過程來觀察的，而色的存在實相，難道需要經由條件的組合和解消的過程觀察才能掌握到的嗎？這個意思是說，僧肇自身所主張的「當色即色」，是色的當體空，即存在與不存在的不二，而作為質問句的「豈待色色而後為色哉」，則是屬於分析空的理路。分析空是小乘或部派佛教主張的空義，而印度佛教從部派佛教發展到初期大乘佛教的般若空，特別是龍樹對空義的把握則強調當體空，即萬事萬物看似存在之同時即為「空」，不待組合性的存在體敗壞之後才顯現為「空」，與僧肇隨後所引據之「故經云：『色之性空，非色敗空』」³⁷的般若經經義相符，因此，僧肇的空義，是扣緊般若經和龍樹論之空性觀的。這樣的理解句式，與該段即色宗的文字最末的否定句有區別，而這一即色宗對空義掌握上的宗義，則與僧肇透過般若經論結合而對空義的進一步掌握也顯然不同，因而作出了否定性的批評。如此，「夫言色者，但當色即色，豈待色色而後為色哉」句不應視為僧肇的批評語，而是對般若經與龍樹空義的概括，乃至以反質問的方式申明並突出自身所體會與掌握的般若空義，再以此來引起後文之對即色宗的評破句才是。

按如上的立論再次審讀僧肇最後對即色宗下評斷的「此直語色不自色，未領色之非色也」句。僧肇肯定即色宗主張「色不自色」，也就是存在自身不會構成其存在的本質依據，還需要其他的助成條件交互組構而形成，³⁸ 這個主張雖然並未完全，但算不上

³⁷ 《肇論》，《大正藏》冊45，頁152中。

³⁸ 張雪松認為，「即色家認為萬物沒有自己恆久不變的本性（原案：色無自性），因此即色是空」，也是偏就客觀存在之萬物方面來談的。見張雪松、季

有錯，因此予以肯定。後面的「未領色之非色也」句，僧肇以「領」字點出了能認知的主觀作用在整個認識過程中的角色，這是「此直語色不自色」所缺失的。這也就是說，在物體或存在的現象被認知為「空」或者如僧肇所謂之「自虛」的過程中，除了客觀條件組構與解消的作用，還應當包括主觀的認知條件在內。實際上，在主、客觀條件的交相作用下，才能構成人們對包括器世間在內的完整認知；完全無視人的主觀條件，只就客觀條件來談「空」或「自虛」，就不能不說是有所偏失了。因此，僧肇批評即色宗「未領色之非色也」，指出了「色之非色」還在於「能」認知之主觀參與其中，作為整個認識作用的構成條件之一，而即色宗卻未將此納入其中，只就客觀上的「所」認識對象談「色不自色」，故而沒有意識到主觀也與客觀產生交互作用構成「色之非色」。

那麼，就「佛法與現實佛教界間的距離」之角度而言，僧肇以自身所掌握到之包含「能」、「所」之主、客觀總體條件在內，從而構成認知上的空有不二之般若空義，據此批評了即色宗排除主觀認知條件，只就客觀所認識的對象來談色法的存在不真實，這一認識上的偏差，在僧肇眼裏，也就構成了漢地般若學之即色宗宗義，與鳩摩羅什初譯《中論》等般若經論所掘發之般若空義的「距離」了。

姜林、湯一介著，《中華佛教史·漢魏兩晉南北朝佛教史卷》（太原：山西教育出版社，2014年），頁79。陳平坤的〈僧肇的實相哲學——以〈不真空〉為典據的義理論述〉也認為，「（即色宗）對於『色不自色』的認識，乃是明白物質依因待緣而成立，所以不能獨立自主地存在」，意即組合構成而非自體成立，見陳平坤，〈僧肇的實相哲學——以〈不真空〉為典據的義理論述〉，《臺大佛學研究》第19期（2010年6月），頁49。

最後，是對本無宗的批評，相關文字如下：

本無者，情尚於無，多觸言以賓無。故非有，有即無；非無，無亦無。尋夫立文之本旨者，直以非有非真有，非無非真無耳。何必非有無此有，非無無彼無？此直好無之談，豈謂順通事實，即物之情哉？³⁹

僧肇所批評的本無宗究竟指向何人，歷來也有不同的判定，此不處理持此宗義者為何人的問題，只就其思想內涵來討論。按最早階段的中國般若學傳播，其與玄學時代是重疊的，一般也認定，六朝時代道家玄學的高度發揚，是佛教般若學藉以傳播和引起時人興趣的時代背景。玄學的發展階段，有著從「貴無」到「崇有」的前二階段，此玄學探討的「有」與「無」，亦為佛教般若學的探討課題，這也是域外傳來的佛教般若思想在漢地傳播而能與玄學思想對話乃至藉以過渡的銜接處。無可否認的是，早期般若經的漢譯，舉凡後來譯為「空」的關鍵字，都先漢譯為「無」，此是格義佛教的模式。因此，早期的般若學人以「無」來談「空」，包括僧肇自身的文字，都還保留這樣的遺跡，⁴⁰但不表示他們使用了「無」字，所表達的思想意涵，就是玄學思想中的「無」，而只是按時人的語詞習慣，以人們熟悉的「無」之一詞來討論般若的「空」。但是，本無宗以「無」為本，認定萬物的原初狀態是「無」，萬象之「有」根源於「無」，也將歸結於「無」。這樣的「無」，無論是理解為玄學之本體化的「無」，還是般若學的

³⁹ 《肇論》，《大正藏》冊45，頁152上。

⁴⁰ 我們應當留意到，僧肇的〈不真空論〉雖以申論空義為主旨，惟除了文題用了一「空」字之外，內文唯一出現的「空」字，是引據經說，其他論說「空」的文字，都以「虛」、「無」等來取代。

「空」，都跟僧肇所接觸的龍樹論所闡述的般若空義有所區別：無論是以本體化的「無」或般若學之「空」為根本的思路，其實都是世俗的玄學思路，而不是龍樹論與般若學的思路。僧肇透過龍樹論所體悟的般若學空義，是「非有非真有，非無非真無」，也就是如僧肇的行文所說的「有」與「無」或者是後來的中觀學人更常用的「空」與「有」，都不是截然兩分而判然不相屬的兩種存在狀態，二者其實是一而二，二而一之不同立場的陳述。⁴¹ 質言之，龍樹論並沒有以「有」為假施設，而以「空」為真實，也就是不認為「空」是存在現象的最初也是最終之歸宿，「有」只是無中生有而復歸於空無的短暫顯現過程，這其實是追尋實有第一因的世俗思路，不是佛教的，也不是龍樹所立般若空義的宗趣。這樣的看法，僧肇的〈不真空論〉後文有說：

故《放光》云：「第一真諦，無成無得；世俗諦故，便有成有得。」夫有得即是無得之偽號，無得即是有得之真名。真名故，雖真而非有；偽號故，雖偽而非無。是以言真未嘗有，言偽未嘗無。二言未始一，二理未始殊。故經云：「真諦、俗諦謂有異耶？答曰：無異也。」此經直辯真諦以明非有，俗諦以明非無，豈以諦二而二於物哉？⁴²

按僧肇的文字，「有」與「無」（即中觀學的「空」與「有」）雖然「二言未始一」，然「二理未始殊」，此也與〈不真空論〉篇首之「夫至虛無生者，蓋是般若玄鑑之妙趣，有物之宗極者也，自

⁴¹ 本文按僧肇的行文用「有」與「無」，但與玄學的「崇有」或「貴無」乃至實在論與虛無論無涉，而是論及《肇論》所闡發的龍樹般若學「空」與「有」概念，恐有未詳者，特予以申明。

⁴² 《肇論》，《大正藏》冊45，頁152中。

非聖明特達，何能契神於有無之間哉？」⁴³句相呼應，表明非關乎物之有無，而是以「無生」為宗極，此也是鳩摩羅什所譯《中論》歸敬頌緣起「八不」之首的「諸說中第一」⁴⁴。僧肇按龍樹論來掌握般若空義，認定本無宗「情尚於無」，宗義只是「好無之談」，與龍樹論及般若空所闡揚的空義，其實是形成「距離」的。

僧肇重點評破「六家七宗」之心無宗、即色宗與本無宗等三家，實際上概括了早期般若諸家的總體思路。他認為心無宗偏於主觀之心空，不處理客觀之現象；即色宗偏於在客觀現象上觀空，忽略了心物交際的整體緣起構成。至於本無宗，是對萬有現象予以否定，只認取現象所出之本體。這樣的思路，都不是對般若空觀的正確掌握，他透過龍樹論來體解般若空，因此在論述「不真」為「空」的般若空觀之前，先對前代的諸家空論予以重點式評破，指出了他們的盲點與得失，也總結了中國早期的般若學的傳播。

四、僧肇與印順法師之面對「現實佛教界」

公元四、五世紀之交的僧肇，與生命歷程幾乎涵蓋了整個二十世紀的印順法師，他們雖然處在不同的時間段落，卻具備以下的相近處，讓在時間上間隔有一千五百年餘的兩人，具備了一定的可比性：

（1）僧肇與印順法師都是學問僧，彼此都按各自的時代條件

⁴³ 《肇論》，《大正藏》冊45，頁152上。

⁴⁴ 龍樹菩薩造，梵志青目釋，姚秦·鳩摩羅什譯，《中論》，《大正藏》冊30，頁1中。

來追求對佛教教法的真切掌握，進而深究佛教經論。僧肇爲了慕名追隨鳩摩羅什而遠赴關外的涼州，待鳩摩羅什入關時再隨同入關，由始至終參與了鳩摩羅什在長安的佛教經論漢譯的事業；印順法師先在家鄉接觸佛教與佛學，接著爲了進一步深入學習佛法而離開家鄉，到太虛大師麾下的閩南佛學院就讀，自此參與了太虛學團，在太虛學團中長期學習、研究與講學。二人都展現了為法而學的熱忱與毅力。

(2) 僧肇與印順法師都深入體解般若學與龍樹學性空論，而以龍樹的空義爲主來構成自身的佛學思想底蘊。⁴⁵ 究其實，他們主要都是透過鳩摩羅什所漢譯的龍樹論，而對印度初期大乘佛教的般若空義有所掌握，進而從緣起空的總體視角，來展開各自的佛學論述。

(3) 僧肇與印順法師都參與了各自所屬時代引領中國佛教教義發展的核心學團，且都在各自的學團中備受肯定與推崇。僧肇被贊譽為羅什門下之「解空第一」，而印順法師在太虛大師的門生之間，也是被視爲宗屬三論，也就是祖述龍樹、提婆之性空論典之一派。姑不論後者之被歸屬三論宗是否正確或印順法師自身也不認同這一點，⁴⁶ 這一同門之間的片面歸類，確實反映了印順法師在太虛學團中突出的性空論者印象。

⁴⁵ 印順法師曾說：「我多讀了幾部經論，有些中國佛教已經遺忘了的法門，我又重新拈出。舉揚一切皆空為究竟了義，以唯心論為不了義，引起長老們的驚疑與不安。」見印順，《平凡的一生（重訂本）》（竹北：正聞出版社，2005年新版一刷），頁75。

⁴⁶ 印順法師曾說：「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！」見印順，《中觀今論·自序》（臺北：正聞出版社，1990年十二版），頁1。

(4) 僧肇著文批評當時中國般若學流俗風行的「六家」，而印順法師自思想成熟以來，即毫不掩飾地批判中國佛教之「天（神）化與俗化」及思想之「真常唯心化」，都展現了對「現實佛教界」的關懷。切實地說，僧肇與印順法師都以自身深入研讀佛教經論所掌握的佛教教法，來審視各自所面對的「現實佛教界」，進而就二者之間所呈現的距離予以批評，並且試圖以經典中的「純正的佛法」來導正「現實佛教界」通俗流傳與信仰之流變的佛法。僧肇與印順法師二者都是以論述見長，除了論述法義，也都對所處時代的佛教教法現況深切關懷，所留下的著作，可說在在都顯示了這一特點。

(5) 僧肇在鳩摩羅什去世之後的不久，也隨之壯年而逝，未及按自己理解與掌握的佛法，在中國佛教義學逐步成型的關鍵階段展開一番的事業。印順法師雖然百歲崇壽，但在所處的特殊時代背景之下，也在壯年時期就對外宣稱「捨諸緣務，掩室專修」而埋首著述，⁴⁷ 鮮少在「現實佛教界」走動乃至推展佛教事業了。因此，僧肇與印順法師都是以文字的流傳而影響時人乃至後世的佛教思想家型人物。

(6) 僧肇與印順法師都沒有宗派意識。僧肇時代的中國佛教固然還沒有明顯的宗派意識，僧肇自身也看不到有開創學派的意識，而是針對整體的漢地佛教進行佛學思想的導正工作。印順法師也一樣，具有強烈的非宗派意識，⁴⁸ 從學習到文字宣導，都是

⁴⁷ 印順，《華雨香雲·掩關遙寄》（臺北：正聞出版社，1990年十一版），頁395。

⁴⁸ 印順法師明確地說：「我不屬於宗派徒裔，也不為民族情感所拘蔽」，見印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究·序》（臺北：正聞出版社，1981年），頁4。

針對整體的中國佛教界來做教法導正的努力，而不是在從事開宗立派的工作。僧肇與印順法師都有引領整體的中國「現實佛教界」走上思想純正，縮短「佛法與現實佛教界間的距離」的意圖。

(7) 無論是僧肇還是印順法師，他們雖然都對佛教與佛學思想具有深刻的掌握和廣大的願心，希冀以思想來改變和導正中國「現實佛教界」對佛教教法的理解與信行。但是，對時人而言，龍樹學的性空論本來就不是「通俗化」的佛教，尤其與中國思想具有一定的距離，造成「現實佛教界」與哲人的深邃思想之間，依然形成了難以彌合的「距離」。思想深邃而不容易被人們理解與接受，是僧肇與印順法師在各自的時代所面對的共同難題。

除了上述的七點相似，僧肇與印順法師也存在三點不盡相同之處：

(1) 僧肇處在佛教自域外源源傳入的時代，佛教的教法在源頭地的印度依然生機勃勃地發展與演變，僧肇在羅什學團就近接觸與學習，並且掌握了當時佛教學術與思想最前沿的般若學理論，進而對摸索中的漢地諸般若學派所闡發之「偏而不即」的理論一一剖析與評點，試圖導正「現實佛教界」教法理論的偏頗。印順法師則處在中國佛教盛極而衰以至谷底的民初時代，佛教義學不振，佛教的社會實踐、理論與經論中的佛法義理呈現脫節的現象，故而印順法師一方面試圖對這一現象之形成，致力於溯流追源乃至梳理，另一方面則亟思如何縮短「佛法與現實佛教界間的距離」，對所處時代的佛教界進行思想深耕工作。因此，僧肇是站在時代佛教義理傳播的最前沿，接觸與學習了漢地最新的佛法傳播，對所處時代的佛教法義闡釋有所不足予以介入和試圖導正；印順法師在印度佛教已經完成發展歷程且終結之後，整體審視佛

教教法的發展與演變歷程，從而對佛教教法予以一番的體系抉擇，分判「純正的佛法」與「流變的佛法」，再試圖以「純正的佛法」來審視佛教長期傳播過程中被中國自身的文化融攝，進而針對積纍而成之思想及信仰與實踐的俗化現象作出批判，意欲導正「現實佛教界」的教法論述與實踐。⁴⁹ 二者的差別是，僧肇的批評主要是針對知識精英階層的智識活動，印順法師的批評雖然不盡然跟思想無關，惟更涵蓋廣泛的庶民信仰與實踐在內，此與佛教在中國社會發展的歷史階段不同有關。如此，僧肇與印順法師固然都可說是針對「現實佛教界」，但層次與廣狹範圍顯然有別的。⁵⁰

(2) 因所處的中國佛教發展階段不同，僧肇在中國佛教發展的上升趨勢之中，有機會參與最前沿之受皇家大力支持的佛經譯場，從而直接學習最新的漢譯佛典來掌握佛教的義理。印順法師則處在佛法衰落的時代，佛教得自求生存之餘，他只能有限地在苛刻的時代條件之下，參與了法尊法師的藏語佛教論典的翻譯，包括西藏所傳印、藏佛教經典論著的漢譯潤文，並敏銳地發現了漢傳佛教在思想層面的偏差之外，與僧肇多年參與譯場的經驗並不完全相似。

(3) 僧肇在鳩摩羅什去世之後不久，也壯年而逝，未能按自

⁴⁹ 如「傳到中國歷經二千年的佛教，最後與民俗信仰結合而成『現實佛教界』的信仰實踐，是普遍民俗神教化的信仰，與『純正之佛法』中之『釋尊之特見』形成了偌大的距離。」見杜忠全，〈「梵化之機應慎」：印順法師及其「人間佛教」對「釋尊之特見」的體認〉，《玄奘佛學研究》第41期（2024年3月），頁240。

⁵⁰ 須說明的是，僧肇處身的是思想活動活絡的時代，法義闡釋與往復討論熱絡；印順法師所處的時代環境，按他自己的體會，「衰落的中國佛教界，思想只是附帶的成分」，見〈遊心法海六十年〉，《華雨集（五）》，頁103。

己理解與掌握的佛教義理，在中國佛教逐步成型的關鍵階段展開一番的佛教事業，或留下更多的精闢論述，只有後人搜集而得的《肇論》一小部。反之，印順法師從45歲就開始著述，一直寫作與出版著述逾半個世紀之久，著述豐富，作品涵蓋量廣，但主軸清晰，可說是梳理「佛法與現實佛教界間的距離」。

無論如何，僧肇作為性空論者，他按自身從最新的漢譯佛典所掌握的般若空論，一一評點「現實佛教界」的般若空論，意圖將「衆論競作」的「偏而不即」狀況予以導正，以回歸到漢譯佛教經論所展現的般若空義。但是，僧肇的意圖並未獲得彰顯。一方面是外在的時代因素，在鳩摩羅什、僧肇相繼去世之後，鳩摩羅什源源出本的般若經論一度產生的時代效應，因長安隨後陷入連年的戰亂而無法持續發揮長期的有效影響。此外還應當注意到，印度佛教的持續發展，新的佛教經論持續漢譯，隨後產生更大的學習興趣與信仰效應的唯心體系佛典與教法，逐漸取代了鳩摩羅什、僧肇師資相承的般若空法義。⁵¹ 因此，僧肇所欲導正之「偏而不即」，並沒有如其所願地完成使命，中古時期的中國佛教繼續朝向僧肇所批評的方向發展，從而形成中國化的漢傳佛教思想體系，也就維持了與僧肇所認定的「佛法與現實佛教界間的距離」。

印順法師方面，雖然主要立足於自身所肯認包括《大智度論》在內的龍樹深廣諸論，來建構自身極具特色的佛學思想體系，⁵²

⁵¹ 張雪松、季羨林、湯一介著2014，頁176。

⁵² 此如印順法師在〈為自己說幾句話〉中說：「我所依據的，是中國傳譯的龍樹《大智度論》。」此處所說的「依據」，可以理解為據以批判之歷史上的印度與中國佛教，乃至所面對的「現實佛教界」。見印順，《永光集·為自己說幾句話》（竹北：正聞出版社，2004年），頁249。印順法師在晚年〈為自己說幾

尤其重點闡發自太虛大師以來所提倡的人間佛教思想與理想。但是，其以性空論為基調的人間佛教固然不乏認同者與追隨者，然而，「現實佛教界」的事實並不可說，印順法師所闡發的人間佛教，已經成為當代漢傳佛教現代化之主流思想。實際上，人間佛教固然已經成為當代漢傳佛教的主流思潮，但人間佛教的論述者與實踐者並非祖述一家，而是多元傳承或者呈「複數」狀態的，⁵³ 尤其就受眾量的層面而言，思想深邃且較為綿密及學術化氣息濃厚的印順法師人間佛教，雖然依然有著一定的認同與追隨者，卻不是社會上人間佛教群眾實踐的最大宗，這應當是「現實佛教界」的事實，也是印順思想及其人間佛教論述迄今為止的一個困境。

五、結論

綜合以上所論，本文從印順法師提出的「佛法與現實佛教界間的距離」出發，指出印順法師一生治學所關切的經典「佛法」與「現實佛教界」之信仰實踐形成差距問題，再上溯僧肇對所處時代之「現實佛教界」作出批評的般若學派三家。

句話〉這麼說的同時，特別引出早年回應太虛大師的〈敬答議印度之佛教〉文，強調自己對龍樹之服膺「非愛空也」，而更在於其「忘己為人」、「任重致遠」和「盡其在我」的大乘菩薩道精神，這些廣大行的菩薩道精神，都與《大智度論》有關。上述〈敬答議印度之佛教〉的引文，見《永光集·為自己說幾句話》，頁249-250；亦見印順，《無諍之辯》（臺北：正聞出版社，1989年十版），頁121-122。

⁵³ 杜忠全，〈作為複數的人間佛教：人間佛教思潮下的再思考〉，《圓光佛學學報》第41期（2023年6月），頁54。

僧肇對「現實佛教界」的批評，主要是心無宗之偏於在主觀認知上建立空觀，忽略了客觀存在之現象亦需觀待為空，其基礎為魏晉玄學的崇有思維；即色宗偏於將客觀物體的存在認知為空，忽略了主觀作用之參與其中所構成的整體空觀。本無宗的思想具有本體論根底，明顯有追尋實有化第一因的失誤，近於魏晉玄學的貴無派，而與龍樹學的般若空觀形成隔閡。僧肇按龍樹性空論的掌握，批評這些「偏而不即」之空論的得失，即他認為，佛教的般若空觀並不是偏於主觀認知的或偏於客觀存在之處理而足，也不對存在的現象作第一因式的本體追尋，而是結合了客觀存在現象與主觀認知作用的整體條件，來達到體認「能」與「所」整體結合的中道實相觀。基於對龍樹論典的通讀與掌握，僧肇無法認同漢地般若學派所闡發的空義，因此予以批判。

印順法師不比僧肇面對之思想活動蓬勃的時代，而是佛教義學衰落而思想薄弱的晚清以降的積弱型佛教，他之激烈批評自身所面對的「現實佛教界」，不若僧肇之在綿密的思想裏層深入批判，而更著眼於信仰實踐層面所形成的偏差，直指內裏依然是源自思想的問題。印順法師認為已然成型的中國佛教是偏於真常唯心思想的，按他對印度佛教思想發展之探究，這是結合了歷史時間與空間條件而流變的佛教教法，與早期的原始佛教聖典乃至初期大乘佛教所掘發的緣起無我並貫通為性空論的教法，有著了義與不了義的差異；這來自原始佛典與初期大乘論典一脈貫通的「佛法」，與「現實佛教界」奉行成習的後期流變教法與實踐，也就形成了「距離」。因此，印順法師不但批評了「現實佛教界」的「俗化」實踐現象，更批評了「現實佛教界」的「(天)神化」思想與信仰。

有關印順法師在中國佛教思想史上的地位，此前有將之喻為

「玄奘以來，一人而已」。⁵⁴ 也有按印順法師對龍樹性空學在中國佛教的闡述給與發揚，而主張印順法師是三論宗集大成者嘉祥吉藏以來第一人。切實而言，印順法師與玄奘之間的差異是不言而喻的，唯一的相似是二人都一度是各自所處時代最受推重的佛教學問大師。至於嘉祥吉藏與印順法師固然都在發揚龍樹學，就思想而言，較之玄奘來得更接近，但是，如就印順法師自身而言，嘉祥吉藏的三論學在他透過法尊法師而接觸了西藏保留的印度中觀學幾部關鍵性著作之後，就判之為融合了後期的唯心思想，已非精純的龍樹學，從而改變了對三論宗的評價。如印順法師在《平凡的一生》中提到戰時在四川漢藏教理院與法尊法師共處「論辨」漢藏佛學，間接地從法尊法師處接觸了漢譯之外的中觀學觀點，也深刻反省了漢傳的傳統，說「使我有了更多與更深的理解。深受老莊影響的中國空宗——三論宗，我從此對它不再重視」。⁵⁵ 這樣，將印順法師安置在玄奘之後或更早的嘉祥吉藏之後，理應都不為他個人所認同的才是。

本文嘗試將印順法師與同樣發揚龍樹學的中國中古佛教「秦人解空第一」的僧肇進行對比，發現二人除了同樣對龍樹空義具有深邃的體會與掌握之外，也都是所處時代的龍樹學代表性大家，同時也試圖面對整體的佛教界來從事佛教思想與實踐的導正工作，意圖縮短「佛法與現實佛教界間的距離」，為此而對各自時代的「現實佛教界」作出了批評。就思想與學術層面而言，僧肇與印順法師都贏得了極高的評價與肯定。但是，就「現實佛教界」而言，「距離」依然還是存在的。功業未成的僧肇已成歷史，

⁵⁴ 藍吉富，〈玄奘以來，一人而已〉，《弘誓雙月刊》第75期（2005年6月），頁30-31。

⁵⁵ 《平凡的一生（重訂本）》，頁24。

還持續存在於當代漢傳佛教界與學術界的印順佛學思想，其未來的發展趨勢，還需要持續觀察乃至推廣，是為期許。



（收稿日期：民國113年11月29日；結審日期：民國114年2月8日）

引用文獻

一、原典文獻

1. 龍樹菩薩造，梵志青目釋，姚秦·鳩摩羅什譯，《中論》，《大正藏》冊30。
2. 隋·吉藏撰，《中觀論疏》，《大正藏》冊42。
3. 隋·吉藏撰，《百論疏》，《大正藏》冊42。
4. 後秦·僧肇作，《肇論》，《大正藏》冊45。
5. 梁·僧祐撰，《出三藏記集》，《大正藏》冊55。

二、近代論著

(一) 專書及論文集

1. 印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，臺北：正聞出版社，1981年。
2. 印順，《印度之佛教》，臺北：正聞出版社，1988年三版。
3. 印順，《無諍之辯》，臺北：正聞出版社，1989年十版。
4. 印順，《華雨香雲》，臺北：正聞出版社，1990年十一版。
5. 印順，《中觀今論》，臺北：正聞出版社，1990年十二版。
6. 印順，《華雨集》，臺北：正聞出版社，1993年。
7. 印順，《永光集》，竹北：正聞出版社，2004年。
8. 印順，《平凡的一生（重訂本）》，竹北市：正聞出版社，2005年新版一刷。
9. 陳森田，《肇論的哲學解讀》，臺北：文津出版社，2013年。
10. 洪修平，《肇論》，高雄：佛光出版社，1996年。
11. 侯坤宏，《印順導師年譜》，臺北：慈濟人文出版社，2023年。
12. 徐震堦，《世說新語校箋》，北京：中華書局，1984年。

13. 張雪松、季羨林、湯一介著，《中華佛教史：漢魏兩晉南北朝佛教史卷》，太原：陝西出版傳媒集團·山西教育出版社，2014年。
14. 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，北京：中華書局，1988年二刷。

（二）期刊論文

1. 成建華，〈論僧肇的思想及其對「六家七宗」般若學的批判〉，《世界宗教研究》第6期，2021年。
2. 杜忠全，〈作為複數的人間佛教：人間佛教思潮下的再思考〉，《圓光佛學學報》第41期，2023年6月。
3. 杜忠全，〈「梵化之機應慎」：印順法師及其「人間佛教」對「釋尊之特見」的體認〉，《玄奘佛學研究》第41期，2024年3月。
4. 陳平坤，〈僧肇的實相哲學——以〈不真空〉為典據的義理論述〉，《臺大佛學研究》第19期，2010年6月。
5. 藍吉富，〈玄奘以來，一人而已〉，《弘誓雙月刊》第75期，2005年6月。