現代漢傳佛教的認識論重序：

印順導師「阿含爲源」論述與教理權威的重構*

南華大學宗教學研究所 教授 呂凱文

摘要

漢傳佛教在長達千餘年的發展歷程中，受天台、華嚴等主流判教體系之影響，建立了一套穩固的「象徵秩序」（Symbolic Order），將《阿含經》結構性地邊緣化為「小乘」或「藏教」。這種基於「垂直階層隱喻」的判攝，使阿含被視為不了義的過渡性教法，長期處於教理權威的底層。然而，近代歷史文獻學的興起確認了阿含經作為「根本佛教」的歷史優先性，這與傳統判教將晚出經典視為究竟圓滿的觀點產生了巨大的認識論張力。

面對此一現代性挑戰，印順導師（1906-2005）並未採取傳統護教立場拒斥歷史考證，而是策略性地挪用「歷史理性」作為護教技術。本文運用皮埃爾·布爾迪厄（Pierre Bourdieu）的社會學視角與萊考夫（George Lakoff）的概念隱喻理論，指出印順導師的操作實質上是一場「認識論的重序」：他成功地將傳統判教依賴的「垂直階層隱喻」（殊勝即上方／劣等即下方）轉換為「水平源流隱喻」（源頭即純淨／支流即雜染）。透過提出「阿含為源，大乘為流」的發生學觀點，他解構了傳統祖師

*本文為特約稿。

詮釋的壟斷地位，並建立了一套以「歷史真實性」為核心的新「真理政體」（Regime of Truth）。

本文進一步主張，印順導師的判教革新修正了西方學界（如 Donald Lopez 與 David McMahan）關於「佛教現代主義」的世俗化觀點。印順導師的方案並非單純的理性化或西化，而是一種「傳統內部的防禦性現代化」。他利用學術工具對傳統神話進行「除魅」，其終極目的卻是為了在現代世界中重建一個不依賴感應奇蹟的「人間佛陀」神聖性基礎，從而完成佛教傳統的「復魅」（re-enchantment）。此一知識論的轉向，不僅為戰後台灣「人間佛教」的開展提供了合法性語法，也促進了漢傳佛教與南傳內觀傳統的跨界對話與實踐融合。

關鍵詞： 印順導師、判教、阿含經、概念隱喻理論、象徵秩序、真理政體、佛教現代主義、防禦性現代化

目次

第一節 緒論：現代性作為一種認識論危機
一、問題意識：從「判教的圓融」到「歷史的焦慮」
二、歷史語境的深描：晚清民國佛教的「集體焦慮」與回應路徑
三、理論框架：真理政體與話語傳統的重組
四、學術定位與本文主張
第二節 象徵秩序的邊緣化：傳統判教結構中的阿含經
一、方法論的緩衝：規範性模型與歷史實踐的張力
二、天台宗的「除糞」隱喻與工具理性化
三、華嚴宗的知識論霸權與真理的顆粒度
四、唯識宗的認識論貶抑：三時判教中的「有教」侷限
第三節 實踐的架空：宗門與淨土的「去脈絡化」操作
一、禪宗：「教外別傳」下的系譜斷裂與實踐懸置
二、淨土宗：「時機論」作為一種懸置技術
第四節 認識論的政變：印順導師的解構與重構策略
一、歷史理性作為神學資源：對現代學術的策略性挪用
二、詮釋範式的轉換：「源流隱喻」取代「階層隱喻」
三、文本對讀與二階觀察：中觀與阿含的互文性
四、後設判準的確立：以三法印抉擇真常
第五節 權威的社會化轉譯：一種可攜帶的合法性語法
一、機制分析：從文本權威到制度權威的轉譯
二、人間佛教的實證考察：星雲大師與慈濟模式
三、知識的跨界流動：內觀運動與漢傳佛教的再結構
第六節 結論：現代性、傳統與權威的再生產
一、修正「佛教現代主義」的解釋模型
二、解構者的再建構與「時間性新判教」
三、結語：作為現代遺產的「阿含為源」

第一節 緒論：現代性作爲一種認識論危機

一、問題意識：從「判教的圓融」到「歷史的焦慮」

漢傳佛教素以「大乘氣象」自居，其獨特的宗教特質與義理規模，很大程度上建立在歷代祖師所構建的「判教」（doctrinal classification）體系之上。無論是天台智者大師確立的「五時八教」，抑或華嚴法藏大師擘劃的「五教十宗」，這些精密宏大的詮釋架構，旨在將印度傳入的海量經論進行秩序化安立。然而，在這些體系運作的背後，往往隱含著一個共同且不容置疑的價值預設：即大乘經論（如《法華經》、《華嚴經》）代表了佛陀圓滿究竟的本懷，而《阿含經》（Āgama）則是佛陀為了適應根器鈍劣者所施設的「小乘」（Hīnayāna）或「藏教」，屬於初級、不完整且僅具過渡性質的方便說。[1]

這種判教傳統的影響力是深遠而全面的。它不僅決定了漢文大藏經的編次順序，更深深滲透進漢地佛教徒的集體意識之中，建構出一種根深蒂固的「重大輕小」價值階級（hierarchy）。在此結構下，《阿含經》雖被形式性地保留在三藏之中，卻長期面臨「象徵性邊緣化」的命運——在義理上，被視為僅談「人空」而未明「法空」的淺顯教法；在實踐上，被視為僅求自了、

[1] 關於漢傳佛教如何判教創宗並將自宗尊崇的經典置於最高位置的背景，請參見方立天，《中國佛教哲學要義》（上卷）（北京：中國人民大學出版社，2002），頁 19-20。方教授指出「中國佛教的判教反映了中國人對印度佛學的思考的運動與選擇的結果，體現了中國固有的歷史哲學和價值觀念。

消極厭離的「焦芽敗種」。這種視域使得漢傳佛教徒在長達千年的時間裡，雖非完全不讀阿含，但在尋求最高真理與修證指引時，往往傾向於忽視這部樸實的教典。

然而，十九世紀末至二十世紀初，隨著西方與日本佛學研究引入歷史語言學、文獻學與考古學方法，這套建立在「聖言量」與「圓融論」之上的權威結構遭遇了空前的現代性危機。學界普遍確認了《阿含經》與南傳《尼柯耶》（Nikāya）在成立年代上最接近佛陀時代，具有最高的歷史真實性。[2]相對地，傳統判教所推崇的大乘經論，則多為佛滅後數百年間陸續出現的文獻。這一學術發現與傳統判教將「晚出」經典視為「最高」真理的觀點，產生了劇烈的歷史張力。

本文所謂的「現代性危機」，並非泛指一般性的世俗化衝擊，而是具體指涉佛教在面對現代歷史文獻學所建立之「時間序列權威」時，傳統教內判準體系所出現的合法性（Legitimacy）緊張：如果歷史上最原本的「佛說」被判定為「小」，而歷史上演繹發展的經典被判定為「大」，那麼佛教信仰的基礎究竟應立足於「歷史的真實」還是「判教的圓融」？這不僅是教理

[2] 國內關於近代佛學研究對阿含經歷史地位的確認，可參見呂澂，《印度佛學源流略講》（上海：上海人民出版社，1979）。日本學界亦可參考日本學者如宇井伯壽、平川彰等人的相關論述，他們的研究構成了印順導師思想的重要學術背景。

問題，更是知識社會學意義上的權威來源（Sources of Authority）危機。

面對此一挑戰，印順導師（1906-2005）提出了「阿含為源」的論述，試圖透過「立本於根本佛教之淳樸，宏傳中期佛教之行解」，重構漢傳佛教的判教典範。[3]本文的問題意識即在於探討：印順導師是如何運用歷史理性的工具，解構了傳統判教對阿含經的結構性壓抑？他的這套論述，又如何將《阿含經》從「被超越的初階」轉化為「一切佛法的活水源頭」？更深層的問題是，這套新的知識權威結構，如何在現代社會中被轉化為支持「人間佛教」與跨傳統對話的制度性力量？

面對此一現代性轉向，本研究採取尼克拉斯·盧曼（Niklas Luhmann）的「二階觀察」（Second-order Observation）視角。[4]意即，本文的任務並非介入「大乘是否為佛說」的一階真理辯論，亦非對印順導師的神學立場進行價值裁決；而是退後一步，觀察「觀察者（印順導師）如何觀察」。具體而言，我們將分

---

[3] 印順，《印度之佛教》(CBETA 2025.R3, Y33, no. 31, p. a7a1-2)。這句名言概括了印順導師處理阿含與大乘關係的核心原則：以阿含為根本（源），以中觀（中期佛教）為開展（流），並以此抉擇真常唯心系思想。

[4] 「二階觀察」源自 Niklas Luhmann 的系統理論，意指「觀察者對觀察行為本身的觀察」。在宗教研究中，此概念區分了「神學立場」（一階：宣稱何為真理）與「學術分析」（二階：分析真理是如何被建構與宣稱的）。關於此概念的詳細定義與應用，參見 Niklas Luhmann, "Deconstruction as Second-Order Observation," *New Literary History* 24, no. 4 (1993): 763-782.

析他如何運用「歷史理性」作為區分技術，重新劃定神聖性的邊界，並成功地將傳統判教的垂直階層隱喻轉換為水平源流隱喻。透過此一方法論的懸置，我們得以在不陷入信仰護衛的前提下，剖析現代漢傳佛教知識論重序的權力運作機制。

二、歷史語境的深描：晚清民國佛教的「集體焦慮」與回應路徑

為了凸顯印順導師思想的獨特性，我們必須將其置於晚清民國佛教面對西方學術衝擊時的「集體焦慮」之中。當時的佛教菁英面臨著「大乘非佛說」的學術指控，這不僅是文獻學的挑戰，更被視為民族文化自信的崩解。在此背景下，主要出現了三種回應路徑：

1. 傳統護教派的「圓融與拒斥」：以諦閑大師等人為代表，堅持傳統天台、華嚴的判教權威，傾向於將歷史考證視為世俗的邪見，或是透過神祕主義的解釋（如龍宮取經）來維護大乘經典的神聖性。這種路徑雖然保全了信仰的純潔性，但在知識分子的理性場域中逐漸失去了說服力。

2. 支那內學院的「經院哲學與切割」：以歐陽竟無、呂澂為首的支那內學院，選擇了擁抱文獻學，但採取了激進的菁英主義路線。他們利用唯識學的嚴密邏輯與梵藏文獻比對，嚴厲批判真常唯心系經典（如《大乘起信論》、《楞嚴經》）為偽經，並試圖切割「純粹的大乘」與「雜

糅的密教」。然而，這種近乎學術潔癖的作法，雖然具備現代學術性格，卻因否定了漢傳佛教的主流傳統（如禪、淨、天台），而難以在廣大的信眾社會中產生共鳴。

3. 太虛大師的「調和與革新」：太虛大師提出了「人生佛教」與「教理革命」，試圖回應現代需求。但他堅持「八宗平等」與「中國佛教本位」，在面對歷史考證的衝擊時，往往採取折衷的態度，試圖在不解構大乘圓教優越性的前提下進行體制改革。他的判教體系雖然納入了進化論的視角，但本質上仍未脫離傳統判教的「圓融」框架。

相較於上述路徑，印順導師選擇了一條更為險峻且徹底的道路——「批判性的繼承」。他並未像傳統派那樣拒斥歷史，也未像內學院那樣走向經院哲學的象牙塔，更未像太虛大師那樣停留在圓融的妥協。相反地，他選擇正面迎擊歷史理性的挑戰。他接受了「阿含最古」的學術結論，但並非以此來否定大乘，而是利用這個支點來「重寫」大乘的發展史。他將「歷史真實」轉化為一種神學資源，提出「大乘是佛法之流」的發生學觀點，試圖在「歷史的事實」與「宗教的真理」之間，開闢出一條新的認識論通道。

三、理論框架：眞理政體與話語傳統的重組

為了深入分析印順導師這場思想工程的本質，本文引入當代宗教學與社會學的理論視角，將其視為一場「認識論的政變」（Epistemic Coup）。

首先，借用 Talal Asad 的「話語傳統」（Discursive Tradition）概念，我們將佛教視為一種透過不斷「引述過去」（authorizing past）以確立當下實踐正當性的歷史過程。Asad 提醒我們，傳統並非固定不變的遺產，而是一場關於「什麼是正確實踐」的持續辯論。[5]印順導師的判教革新，正是這場辯論的高潮：他試圖更換被引述的「過去」——用「樸實的阿含與初期大乘」取代「圓融的後期大乘」，從而為現代的人間佛教實踐建立新的正當性系譜。在這個視角下，印順導師並非傳統的破壞者，而是最強而有力的「傳統辯論者」。他深知，要確立「人間佛教」在當代的正當性，不能僅依賴現代價值（如人本主義），更必須在傳統的內部系譜中找到支點。因此，他透過「更換被引述

[5] 關於「話語傳統」（Discursive Tradition）的定義與討論，主要參見 Talal Asad, *The Idea of an Anthropology of Islam* (Washington, D.C.: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1986), p. 14. Asad 在此指出，傳統並非固定不變的遺產，而是一場關於「什麼是正確實踐」的持續辯論，透過不斷引述過去（authorizing past）來確立當下的正當性。另可參見其著作 *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), pp. 27-54，書中進一步探討了宗教定義與權力的系譜關係。

的過去」（從圓教轉向阿含），成功地在傳統的遊戲規則內，改寫了遊戲規則本身。

其次，參照 傅柯（Michel Foucault）的「真理政體」（Regime of Truth）概念。傅柯的「真理政體」概念提醒我們，傳統判教體系並非客觀真理的自然呈現，而是一種被精心建構的權力機制。它透過『小乘』與『大乘』的二元分類，規範了信徒的閱讀位階，並成功地將「阿含經」隔離在真理的核心之外。

我們可以將傳統判教視為一種特定的真理生產機制。這個機制規定了什麼樣的陳述（如「越晚出的經教理越圓滿」）可以被接受為真，並賦予了特定群體（如宗派祖師）壟斷詮釋的權力。[6]印順導師的策略，在於引入了另一套真理政體——即現代學術的「歷史文獻學政體」。他利用這套新政體中「證據優於感通」、「發生學優於本體論」的規則，來挑戰舊有的真理生產機制。在此視角下，印順導師的貢獻在於他引入了現代學術的「歷史理性」作為新的「真理生產技術」。他挑戰了祖師

[6] 關於「真理政體」（Regime of Truth）的概念，詳見 Michel Foucault, “Truth and Power,” in *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*, 1972–1977, ed. Colin Gordon (New York: Pantheon Books, 1980), pp. 131–133。傅柯指出，「真理」並非外在於權力的純粹認知，而是由特定的社會機制與權力關係所生產、分配與運作的系統。每個社會都有一套原本的「真理政體」，亦即關於區分真偽的論述類型、制裁偽言的機制，以及賦予特定主體宣說真理地位的權力技術。在本研究中，此概念被用來分析傳統判教如何作為一種機制，規範了佛教教義的真偽位階，並確立了祖師詮釋的壟斷性地位。

詮釋的壟斷地位，並試圖建立一套新的真理政體——在這套新機制中，合法性的來源不再是玄妙的義理圓融，而是歷史發生的真實性。

最後，我們必須將此個案置於由 Donald Lopez 與 David McMahan 所定義的「佛教現代主義」[7]（Buddhist Modernism）全球脈絡中進行二階觀察。根據 Lopez 的分析，現代佛教呈現出一種「去領域化」（deterritorialized）的特徵：它試圖切斷與特定地域文化（如中國宗法社會）的連結，轉而訴諸一個抽象、理性且普世的「佛陀本懷」。印順導師的判教革命精準地呼應

---

[7] 關於佛教現代主義的理論框架，主要參考 Donald S. Lopez Jr., *A Modern Buddhist Bible* (Boston: Beacon Press, 2002), pp. vii-xli. Lopez 指出，現代佛教係由亞洲改革者與西方信徒共同形塑的跨國界運動，其核心特質包括：(1) 回歸本源：試圖繞過後世繁瑣的文化積累，直探佛陀原始教導；(2) 去領域化：佛教不再依附於特定民族文化，而成為一種普世哲學；(3) 與科學接軌：強調佛教的理性特質以回應現代性挑戰。另參見 David L. McMahan, *The Making of Buddhist Modernism* (Oxford: Oxford University Press, 2008), pp. 63-90, 241-267. McMahan 進一步指出，現代佛教深受「科學理性主義」與「浪漫主義」的雙重影響。前者導致了對傳統神話與儀式的剔除（除魅）；後者則促成了對個人內在經驗與冥想的心理學化詮釋。本文觀點補充：藉由對照上述理論，更能凸顯印順導師的特殊性。他雖共享了「回歸本源」與「理性化」的特徵（如 Lopez 所言），但他並未走向 McMahan 描述的「浪漫主義」或「私人化」路徑，而是堅持一種嚴謹的教理重建（義學），這使得他的現代主義具有強烈的「護教」與「公共性」色彩。

了此一趨勢——他透過「躍過」一千多年的漢傳祖師傳統，直接與「阿含」及「初期大乘」建立跨越時空的合法性連結。

然而，本文主張，印順導師的現代性方案並不能被簡單歸類為西方學者眼中的「世俗化」或「全盤西化」。McMahan 曾指出，現代佛教常是東方與西方價值（如科學理性、浪漫主義）的混血產物。若以此檢視，印順導師展現了一種獨特的「經院哲學式的理性主義」（Scholastic Rationalism）。他雖然挪用了現代學術工具（歷史考證）對傳統神話進行了無情的「除魅」（disenchantment），但他並未走向當代西方佛教常見的「浪漫主義」路徑——即過度強調個人直覺或心理治療式的禪修體驗。相反地，他的終極目的在於「復魅」（re-enchantment）：試圖在一個理性除魅的現代世界中，利用「歷史理性」作為一種「護教技術」（Apologetic Technology），為佛教重建一個堅固的、不依賴感應奇蹟的「人間佛陀」神聖性基礎。這是一種「傳統內部的防禦性現代化」，其目標並非將佛教轉化為世俗哲學，而是為了證成大乘信仰在現代性條件下的真實不虛。

四、學術定位與本文主張

過去關於印順導師的研究，多集中於其思想內容的討論（如中觀詮釋的正確性）或其實踐理想的評價（如人間佛教的社會功能）。本文則試圖填補現有研究的空缺，將焦點從「教義真偽」的辯論轉向「知識合法性機制」的分析。換言之，本文不意在論證印順導師的觀點是否為「歷史真理」，而是探討

他如何透過重構知識的權威來源，完成了漢傳佛教內部的一場認識論轉向。基於上述分析，本文提出三個核心主張：

1. 詮釋隱喻的空間轉換：印順導師透過將判教隱喻從「垂直的階層」轉換為「水平的源流」，成功解構了傳統宗派對阿含經的結構性壓抑，並在不否定大乘的前提下，賦予阿含經「後設判準」（Meta-criterion）的地位。

2. 知識權威的技術性重組：印順導師對歷史文獻學的挪用，並非客觀的學術活動，而是一種神學策略。他將「歷史真實性」提升為新的合法性來源，從而繞過了傳統宗派的詮釋壟斷，完成了一次教理權威的「認識論重組」。

3. 合法性語法的制度性轉譯：印順導師的論述之所以在戰後產生巨大影響，在於他提供了一套「可攜帶的合法性語法」（Portable Grammar of Legitimacy）。這套語法使人間佛教行者、社會運動者乃至禪修指導者，能夠跨越宗派藩籬，直接從「根本佛教」獲取資源，從而支持現代社會的多元實踐。

第二節　象徵秩序的邊緣化：傳統判教結構中的阿含經

漢傳佛教的特色之一，在於其高度發達的判教系統。為了統合從印度傳入的海量經論，以天台、華嚴、唯識為代表的「教下」宗派，各自建立了嚴密的詮釋模型。然而，若從皮埃爾·布

爾迪厄（Pierre Bourdieu）的社會學視角審視，這些判教體系並非單純的義理整理，而是一場成功的「世界營造」（World-making）運動。本節借用布爾迪厄的「象徵秩序」（Symbolic Order）概念，探討宗派祖師如何透過「命名」與「分類」的雙重權力技術，建構出一種具有強制性的位階關係。

首先，在命名的層次上，判教者運用了「大／小」、「圓／藏」等二元對立的符號，將《阿含經》定性為「小乘」或「半字教」。這種命名並非中性的描述，而是一種「區分的魔力」（magic of distinction），它在定義大乘經典為「究竟圓滿」的同時，必然地將阿含教法生產為一種「匱乏」與「未完成」的存在。

其次，在分類的層次上，傳統判教（如天台五時）巧妙地利用「時間序列」來強化這種等級制。透過將《阿含經》置於佛陀說法的最初階段（鹿野苑時，如幼兒園），而將大乘經置於最後階段（法華涅槃時，如博士班），判教者成功製造了一種「進化論式的錯覺」。這導致《阿含經》被「結構性地凍結」在過去，僅被視為適應鈍根眾生的方便施設，而非當下修行的指導原則。

這種人為建構的象徵秩序，經過千年的再製，最終固化為教內不言自明的「常識」（Doxa）。它對漢地信徒施加了一種溫柔而隱蔽的「象徵暴力」（Symbolic Violence）：任何試圖重視阿含或修習聲聞禪法的行者，都會內化這套價值位階，從而

產生「退失菩提心」的焦慮與自我審查。在此脈絡下，印順導師的「阿含為源」論述，實質上是一場「象徵革命」——他試圖透過「重新命名」（將「小乘」正名為「根本佛教」），來解除加諸於阿含經身上的象徵暴力，並爭奪定義「正統佛法」的最高詮釋權。[8]

一、方法論的緩衝：規範性模型與歷史實踐的張力

在進入對傳統宗派的文本分析之前，必須進行方法論的自我限定。本文以下對天台、華嚴等宗派的分析，係採取「規範性教理模型」（Normative Doctrinal Models）的分析視角，關注的是宗派「自我敘事」中的結構性傾向，而非歷史實踐層面的多樣性。

---

[8] 關於「象徵秩序」（Symbolic Order）、「世界營造」（World-making）與「象徵暴力」（Symbolic Violence）的理論框架，詳見 Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, ed. John B. Thompson, trans. Gino Raymond and Matthew Adamson (Cambridge: Harvard University Press, 1991), pp. 163–170, 239-242. 布爾迪厄指出，象徵權力是一種「建構現實」的權力（power of constructing reality），它透過命名（naming）與分類（classification）的運作，將某種特定的社會區分或價值位階自然化，使之成為群體內不言自明的「常識」（Doxa）。在本研究中，此概念被用來分析傳統判教體系如何透過賦予大乘經典「圓教」之名，同時將阿含經定性為「小乘」，從而在佛教內部的知識場域中確立了一種具有強制性的統治秩序，並迫使處於位階底層者內化這種支配邏輯。

歷史上，宗教實踐往往溢出理論的邊界。天台宗的僧人可能在晨間修習阿含經中的「四念處」作為調心基礎，華嚴學者亦可能引用阿含經文來佐證戒律。然而，我們關注的焦點在於：在「判教」這套用以安立最高真理的話語體系中，《阿含經》被安置在何種結構性位置？這種位置如何影響了它在漢傳佛教知識系譜中的權威度？事實上，即便歷史上存在閱讀阿含的個案，但在主流的詮釋權威結構中，阿含經始終無法作為「究竟義」的來源。這種「象徵性的邊緣化」（Symbolic Marginalization），雖然不等於物理上的消滅，但它有效地剝奪了阿含經參與最高教理對話的資格。

二、天台宗的「除糞」隱喻與工具理性化

天台宗智者大師（538-597）集南北朝判教之大成，確立了「五時八教」的體系。在「五時」的時間演進觀中，阿含經被判攝為第二時——「鹿野苑時」。為了定性這一時期的教法，智者大師在《法華玄義》中，策略性地挪用了《法華經．信解品》中的「窮子喻」。在這個隱喻中，阿含教法被比擬為長者（佛陀）為了留住逃逝多年的窮子（聲聞弟子），只好「脫珍御服，著弊垢衣」，僱用他擔任「賤人」進行「除糞」的工作。智者大師在《妙法蓮華經文句》中，將「賤人」、「除糞」詮釋為二乘行者依教修行、斷除煩惱的過程，並明確指出這是因為行者「不捨小志」、大乘根機未發，故只能暫時安於小乘教法。大師云：

> 「正是依教修行盡苦耳，故云猶故自謂客作**賤人**……正由不捨小志大機不發，以是且令依教盡漏，故言由是之故二十年中常令**除糞**」[9]

此即指涉鹿野苑時期的三藏教法。這不僅是一個修辭，更是一種嚴格的「功能定義」。它暗示了阿含經雖然是佛說，但卻是佛陀在「降格」狀態下（著弊垢衣），為了適應低階聽眾所做的暫時性展演。這意味著阿含經的教導並非佛陀的本懷，而是一種不得已的權宜之計。

在方法論的層次上，智者大師在《摩訶止觀》中進一步將小乘的觀法界定為「拙度」，而將大乘通教以上界定為「巧度」。大師對此二者進行了判攝：

> 「此之止觀雖出生死，而是**拙度**，**滅色入空**。……**巧度**止有三種：一、**體真止**……知因緣假合、幻化性虛，**故名為**

[9] 智顗，《妙法蓮華經文句》，卷六（CBETA, T34, no. 1718, p. 86, a9-14）。註：智者大師在此解釋《信解品》經文，指出「除糞」即是聲聞行者「依教盡漏」（斷盡見思煩惱）的過程，因其「大機不發」，故僅能修習小乘法（三藏教）。

『體』。攀緣妄想得空即息，空即是真，故言體真止。」[10]

所謂「滅色入空」，意指必須透過分析、拆解物質現象（色），將其壞滅之後才能證得空性，這被視為一種費力且迂迴的路徑。相對地，「巧度」則能「知因緣假合」，當下體認事物本性即空。這種「拙」與「巧」的對照，在認識論上將阿含經的思維模式定性為「工具理性」：它將「空性」視為必須透過對物質世界的拆解（如析法觀）才能達到的終點，而非當下即是的實相。

更關鍵的是，「除糞」隱喻隱含了一種「用後即棄」的邏輯：阿含經的價值被嚴格限制在「破除煩惱」（除糞）的工具性層次，一旦進入「顯發真理」（繼承家業）的本體論層次，它就必須被揚棄。此種詮釋結構，使得漢傳行者在證得高階見地後，往往不再回頭研習阿含，因為那被視為倒退回「除糞」的階段。這導致阿含經在天台宗龐大的止觀體系中，雖然是基礎，卻永遠無法成為頂點。

---

[10] 智顗，《摩訶止觀》，卷三（CBETA, T46, no. 1911, pp. 23c27-24a6）。註：智者大師在此明確區分了「拙度」與「巧度」。前者為「滅色入空」（析空觀的特徵），後者為「體真止」（知幻即空，體空觀的特徵）。

三、華嚴宗的知識論霸權與眞理的顆粒度

如果說天台宗還帶有「調熟根器」的時間溫情，華嚴宗對阿含經的判攝則更側重於存有論位階的嚴峻區隔。法藏大師（643-712）在《華嚴一乘教義分齊章》（簡稱《五教章》）中，建立「五教十宗」的判釋體系。在處理阿含經的定位時，他並非僅是模糊地將其歸類為小乘，而是明確地將「四阿含」與「愚法」進行連結。

法藏大師在論述「小乘教」的特質時，明確指出其經典依據與教理屬性：

「如四阿含經……名不共。以唯說愚法二乘教故。」[11]

在此，「愚法」一詞具有極強的認識論定性作用。法藏大師認為，《阿含經》的教法是為了適應根器鈍劣者所施設的，其特徵在於行者雖然能透過分析身心現象（法）來破除「人我執」，但對於構成身心世界的五蘊要素卻仍視為實有，未能證得「法空」。這在華嚴的判教邏輯中，被視為一種對真理的「低解析度」理解。進一步地，法藏大師在討論教法的施設方便時，將阿含經定義為接引初機的權宜之設：

---

[11] 法藏，《華嚴一乘教義分齊章》，卷一（CBETA, T45, no. 1866, p. 479, b19-20）。

「是彼方便阿含施設。」[12]

這種判攝操作展現了一種特殊的「化約邏輯」：法藏大師將內容豐富且包含「緣起如幻」深義（如《雜阿含》262 經）的《阿含經》，在「十宗」的對應上，主要對應於「法有我無宗」（如薩婆多部等）。[13]換言之，他將整部《阿含經》的教義高度，鎖定在「說一切有部」的哲學層次，認為其僅能證得「人空」而未證「法空」。在此觀點下，阿含經被認為只能破除對「自我」（Atman）的執著，證得「人無我」；但對於構成身心世界的五蘊、十二處等元素，仍視為實有，未能證得「法無我」。這種「人空法有」的定性，雖有部分是針對說一切有部（Sarvāstivāda）論書觀點的挪用，但在判教運作中，往往被本質化（essentialized）並強加於整部《阿含經》之上，忽視了阿含經中關於「法無我」的潛在論述（如《雜阿含》262 經的如幻說）。[14]

---

[12] 法藏，《華嚴一乘教義分齊章》，卷一（CBETA, T45, no. 1866, p. 483, b17-18）。

[13] 參見法藏，《華嚴一乘教義分齊章》，卷一（CBETA, T45, no. 1866, p. 481, c20-23）。法藏大師在此將「法有我無宗」定義為「一切法體恒有，三世宛然，但無我耳」，並以此攝屬小乘教義。本研究指出，這種判攝傾向於將《阿含經》等同於有部宗義，而遮蔽了經文中潛在的法空思想。

[14] 關於《雜阿含經》第二六二經（闡陀經）作為「法無我」與「緣起中道」之論據，參見《雜阿含經》卷十（CBETA, T02, no. 99, p. 66, c11-13）。經中阿難為闡陀開示：「一切行無常，一切法無我，涅槃寂滅。」並引述佛陀教導迦旃延的「離於有無」之中道觀（即緣起正觀）。印順導師認為，此經明確揭示了「法無我」（一切法無我），且其緣起中道的論述邏輯（不

此外，華嚴宗亦常引用《大般涅槃經》中「半字」與「滿字」的比喻，甚至直接將阿含教法定義為「愚法」（Foolish Dharma），建構了一種知識論上的霸權。[15]在此觀點下，阿含被視為教導幼兒識字的「半字教」，僅具基礎識字功能；而華嚴則是「滿字教」，代表圓滿的真理。這種「部分／整體」的二元對立，建立了一種真理的「顆粒度」階序：它宣稱阿含經的真理是「低解析度」的，是支離破碎的，必須依附於圓教的「高解析度」全景下才具有意義。這種論述導致阿含經在義理探討上的獨立性被徹底剝奪，它不再是佛法源頭的「如實道」，而變成了解釋大乘圓教時，必須被超越與揚棄的「方便施設」。

落有無二邊），正是龍樹菩薩《中論》建立「一切法空」（如幻如化）的思想源頭。雖然具體的「如幻」（māyopama）比喻更常引自《雜阿含經》第二六五經（觀色如聚沫...識如幻），但二六二經在義理上確立了現象界「非實有」的緣起本質，故常被視為阿含經通向大乘性空說的關鍵樞紐。

[15] 法藏大師在《華嚴一乘教義分齊章》中，正式將小乘教定義為「愚法二乘教」，意指「迷執自法，愚於大乘法空之妙理」（參見 CBETA, T45, no. 1866, p. 481, b19-22）。然而，其判教精神亦深受《大般涅槃經》「半字教」之喻影響，常以此說明小教之不圓滿。《大般涅槃經》卷 5：「譬如長者，唯有一子，心常憶念，憐愛無已，將詣師所，欲令受學，懼不速成，尋便將還。以愛念故，晝夜慇懃，教其半字，而不教誨毘伽羅論。」(CBETA 2025.R3, T12, no. 374, p. 390c15-18)

四、唯識宗的認識論貶抑：三時判教中的「有教」侷限

玄奘（602-664）與窺基（632-682）傳承的法相唯識宗，雖然以精密的心理分析著稱，看似與阿含經風格相近，但其依據《解深密經》建立的「三轉法輪」判教，同樣將阿含經置於被超越的起點。《解深密經》卷 2〈5 無自性相品(二)〉提到早期佛陀教導的四諦（阿含教）是「未了義」，且充滿「諸諍論」：

> 「世尊！初於一時在婆羅痆斯仙人墮處，施鹿林中，惟為發趣聲聞乘者，以四諦相轉正法輪。雖是甚奇、甚為希有，一切世間諸天、人等，先無有能如法轉者。而於彼時所轉法輪，有上、有容，**是未了義**，是**諸諍論**安足處所。
>
> 「世尊！在昔第二時中，惟為發趣修大乘者……
>
> 「世尊！於今第三時中，普為發趣一切乘者，……是真了義，非諸諍論安足處所。」[16]

甚者，在唯識宗的判攝中，阿含經屬於「初轉法輪」，被定義為「有教」。窺基在《成唯識論述記》中，對初轉法輪的施設因緣與侷限進行了精確的界定。他指出，佛陀之所以宣說阿含（阿笈摩），是為了對治凡夫無始以來深重的「我執」；

---

[16] 參見《解深密經》卷 2〈5 無自性相品(二)〉（CBETA 2025.R3, T16, no. 676, p. 697a23-b9）。

然而，這種藥方雖然治癒了「我愚」，卻不可避免地導致了行者對「法」的執著。窺基云：

> 「大悲尊初成佛已，仙人鹿苑轉四諦輪，說**《阿笈摩》**除我有執，令小根等漸登聖位。彼聞四諦雖斷我愚，而**於諸法迷執實有**。」[17]

這段論述揭示了唯識宗對阿含經的雙重定性：在功能上，它是有效的（除我有執，令登聖位）；但在認識論上，它卻是有缺陷的（於諸法迷執實有）。唯識宗認為，阿含經為了破除「實我」，不得不施設蘊、處、界等緣生法為「實有」，這導致二乘行者落入「法執」。

因此，這種「有教」被視為是不了義的隱密說，必須透過第二時的「空教」來破除對「法」的執著，最後再透過第三時的「中道教」（唯識）建立「三性三無性」的圓滿認識，才能達到究竟。這顯示出，即便是在重視名相分析的唯識系，阿含經依然是被視為必須在辯證過程中被「辯證揚棄」（Aufheben）的初階認識。當《阿含經》被視為僅是為了「破我」而存在的方便施設，其作為指導解脫實踐的權威性便在理論上遭到架空，成為唯識學龐大認識論大廈的地基，而非大廈本身。

---

[17] 窺基，《成唯識論述記》，卷一（CBETA, T43, no. 1830, p. 229, c20-23）。註：窺基大師在此明確指出初轉法輪（阿含）的功能在於「除我有執」，但其侷限在於令聽者「於諸法迷執實有」，故屬不了義教。

第三節　實踐的架空：宗門與淨土的「去脈絡化」操作

如果說教下三家是透過精密的哲學體系在理論上邊緣化阿含，那麼漢傳佛教的實修主流——禪宗與淨土宗，則是透過宗門風格與歷史神學，在實踐層面架空了阿含經。前者否定了阿含經的「圓滿性」，後者則否定了阿含經的「實效性」。本節將分析這兩種傳統如何透過「系譜斷裂」（Genealogical Rupture）與「時機論」（Chronological Opportunism），將阿含經從實修場域中驅逐出去。

一、禪宗：「教外別傳」下的系譜斷裂與實踐懸置

相較於教下諸宗在義理位階上對《阿含經》的貶抑，禪宗則透過「教外別傳」的敘事策略，對阿含傳統進行了更為徹底的「系譜斷裂」。禪宗所建構的法統（Lineage），宣稱直接承繼自佛陀在靈山會上的「拈花微笑」，這是一種「以心傳心」的非語言傳承。這種敘事創造了一種「歷史的短路」（Historical Short-circuit）：它宣稱真理的傳遞可以繞過佛陀四十九年的言教（包含《阿含經》的文字紀錄），直接連結到佛陀的覺悟本身。

在此邏輯下，《阿含經》所代表的「聲聞」（Śrāvaka，意即「聽聞聲音者」），從「聽聞佛法者」被轉化為「執著文字者」。禪宗雖不直接否定阿含經的內容，但透過將其定義為「文字相」或「老婆心切」的方便說，使其在追求「明心見性」的頓悟場域中失效。

首先是對「次第禪觀」的解構。《阿含經》的核心實踐在於「戒、定、慧」的次第修學，特別是依賴「坐禪」（dhyāna）來斷除煩惱。然而，禪宗透過著名的「南嶽磨磚」公案，對這種工具理性的修持進行了解構。《景德傳燈錄》卷 5：

> 「開元中有沙門道一(即馬祖大師也)，住傳法院常日坐禪。師知是法器。往問曰：大德坐禪圖什麼？一曰：圖作佛。師乃取一塼，於彼庵前石上磨。一曰：師作什麼。師曰：磨作鏡。一曰：磨塼豈得成鏡耶？（師曰：）坐禪豈得成佛耶？」[18]

當懷讓禪師質問馬祖道一：「磨磚既不成鏡，坐禪豈得成佛？」，這不僅是對「坐禪」形式的批判，更是對阿含經以來「透過累積因緣（修定）以達成結果（解脫）」這種「積漸邏輯」（Logic of Accumulation）的否定。在禪宗的「本來是佛」的存有論下，阿含式的「對治法」（如不淨觀、數息觀）被視為頭上安頭的多餘動作。

其次是聲聞形象的異化。為了凸顯「祖師西來意」的殊勝，禪宗文獻常將阿含聖者（阿羅漢）重塑為一種「負面他者」（Negative Other）。在黃檗希運的《傳心法要》中，聲聞人被

---

[18] 《景德傳燈錄》，卷五(CBETA 2025.R3, T51, no. 2076, p. 240c18-23)。 註：此公案雖旨在破除對坐相的執著，但在歷史效應上，卻造成後世禪人輕視阿含經中關於四禪八定等具體禪修技術的流弊。

描述為僅能「因聲得悟」，只能證得有餘涅槃，而無法領悟「本心」。《黃檗山斷際禪師傳心法要》卷 1 明言：

「聲聞者。因聲得悟。故謂之聲聞。但不了自心。」[19]

更甚者，禪宗常以「擔板漢」、「守屍鬼」或「墮入毒海」來形容沈滯於空寂的阿羅漢。這種修辭策略並非單純的義理辯論，而是一種「身分政治」（Identity Politics）：它暗示著若行者繼續依循《阿含經》的教導修習，至多只能成為被大乘精神所呵斥的「自了漢」。透過這種操作，禪宗成功地將阿含經從「實踐指南」降格為「負面教材」，在漢傳佛教的實踐場域中，徹底懸置了原始佛教的修道次第。

二、淨土宗：「時機論」作爲一種懸置技術

如果說禪宗是因為自視「太高」而看不起阿含，那麼淨土宗則是因為覺得眾生「太差」而放棄阿含。淨土宗從「時代適應性」（Timeliness）的角度，徹底瓦解了阿含經的實踐基礎。道綽（562-645）在《安樂集》中建立了「聖道門」與「淨土門」的判攝。在此判攝中，阿含經所代表的——依賴個人持戒、修定、發慧以斷惑證真的路徑，被歸類為「聖道門」。道綽引用《大集月藏經》指出：

---

[19] 黃檗希運，《黃檗山斷際禪師傳心法要》(CBETA 2025.R3, T48, no. 2012A, p. 380c28-29)。註：文中黃檗禪師進一步批評聲聞人「唯談因果」、「修行歷劫」，這正是對阿含經強調緣起因果與次第修行的直接對照與貶抑。

「我末法時中，億億眾生起行修道，未有一人得者。」[20]

他認為在五濁惡世的末法時代，眾生根器陋劣，已無能力憑藉自力（Self-power）斷盡煩惱。因此，阿含經的教法雖然在理論上是正確的，但在現實操作上卻是「死路」。

這種「時機論」構成了一種精巧的「懸置技術」（Technology of Suspension）。它不否認阿含經的真理性（它是佛說的），但透過引入「時機」這個變數，宣稱在當下的歷史條件下，阿含經的聖道門是無效的（Ineffective）。這種論述在功能上達成了一種「尊敬的擱置」：將阿含經供奉在神龕上，承認其神聖性，卻禁止其在日常修行中發揮作用。它告訴信徒：阿含經是為正法時代的聖人準備的，對於末法時代的罪惡凡夫（如你我），唯有依靠阿彌陀佛本願力的「淨土門」（他力）才能得救。這在信仰心理上徹底切斷了阿含經在漢地的實踐根基，導致漢傳佛教出現了「高推聖境（華嚴、禪），下賴他力（淨土），中層實修（阿含）真空」的奇特結構。

第四節 認識論的政變：印順導師的解構與重構策略

面對漢傳佛教內部根深蒂固的判教壁壘，印順導師深知，若僅在傳統的義理框架（如圓融論）內進行辯解，阿含經勢必仍將處於被攝受的底層。因此，他採取了一種「跳出框架」的

[20] 道綽，《安樂集》卷 1 (CBETA 2025.R3, T47, no. 1958, p. 13c8-9)。

解構策略：引入現代歷史理性的視角，將靜態的「圓融判教」轉化為動態的「發生學」考察。更重要的是，他並非停留在破壞性的考證，而是透過具體的教義重構，論證了阿含經與大乘佛法之間存在著「源流」般的內在連續性。本節將此過程定義為一場「認識論的政變」（Epistemic Coup），因為它根本性地改變了判定佛教真理的規則。

一、歷史理性作爲神學資源：對現代學術的策略性挪用

在傳統漢傳佛教的知識型中，權威的來源是「聖言量」（Scriptural Authority）與「祖師感通」（Charismatic Authority）。然而，隨著近代西方佛學研究的傳入，這種權威結構受到了「歷史理性」（Historical Rationality）的挑戰。西方學者透過語言學與考古學，證明了大乘經論是佛滅後數百年間逐漸演變的產物。這對於堅持「大乘皆是佛親說」的傳統信仰而言，無異於毀滅性的打擊。

然而，印順導師展現了獨特的思想策略：他並未像傳統護教者（如諦閑大師）那樣拒斥歷史，也未像激進改革者（如支那內學院）那樣拋棄大乘。相反地，他進行了一種「策略性的挪用」（Strategic Appropriation）。他接受了「阿含最古」的學術結論，但將其轉化為一種神學資源。他指出，正因為《阿含經》在歷史上最接近佛陀，因此它不僅不應被視為「小乘」，反而應被視為檢驗一切佛法真偽的「根本」。這種操作具有雙重效果：

1. 對外的防禦：透過接受歷史考證，回應了知識分子的理性需求，避免佛教淪為迷信。

2. 對內的革命：利用「歷史真實性」這個外來的槓桿，撬動了傳統宗派（天台、華嚴）建立在「圓融論」上的龐大權威結構。

這是一種精巧的知識權力技術：他利用世俗學術的「除魅」力量，來達成教內權威結構的「重組」。他告訴漢傳佛教徒：如果你們想要大乘佛教在現代站得住腳，就必須承認它的源頭是阿含，而不是否認歷史。

二、詮釋範式的轉換：「源流隱喻」取代「階層隱喻」

這是本研究的核心理論發現。根據 George Lakoff 與 Mark Johnson 的概念隱喻理論（Conceptual Metaphor Theory），隱喻不僅是修辭的裝飾，更是人類建構現實與組織思維的基礎機制。傳統漢傳佛教的判教體系，本質上依賴的是一種「方位隱喻」（Orientational Metaphor），即預設了「殊勝即是上方（HIGH）」與「劣等即是下方（LOW）」的空間架構。[21]在這

[21] 關於方位隱喻（Orientational Metaphors）與概念結構的關係，參見 George Lakoff and Mark Johnson, *Metaphors We Live By* (Chicago: University of Chicago Press, 1980), pp. 14-24. 作者指出，人類傾向於利用身體的空間經驗（如上/下、前/後）來組織抽象概念（如好/壞、理性/感性）。例如，「HAPPY IS UP; SAD IS DOWN」或「HIGH STATUS IS UP」。該理論指出，隱喻不只是語言的修辭，更是我們概念化世界的方式。本研究認為，傳統判教

個垂直的階層隱喻中，大乘經論被置於塔頂（如圓教），而《阿含經》則被結構性地壓抑在塔底（如藏教），這使得「向上攀升」成為追求真理的唯一路徑。

然而，印順導師的操作並非在此階層內部進行位階調整，而是進行了徹底的「隱喻典範轉移」。他引入了「水平源流隱喻」（Source-Stream Metaphor），將原本固定的垂直空間結構，轉化為流動的時間長河。在此新隱喻中，價值的指標從「高／低」置換為「源／流」：「源」（阿含）代表了純淨、樸實與親切的佛陀本懷；而「流」（後期大乘）雖有開展之功，卻也難免夾雜泥沙（如梵化、神化）。透過這種認知框架的重組，印順導師成功地利用「水源的優先性」消解了「塔頂的統治權」，使得回歸阿含不再是「向下沈淪」的退步，而是「溯源歸真」的昇華。

簡言之，根據此概念隱喻理論，我們賴以思考的架構往往由基礎隱喻所決定。傳統判教依賴的是「垂直階層隱喻」（Hierarchy Metaphor）。

- 圖像：地基與樓閣，小學與大學。
- 邏輯：上層涵蓋下層，後者優於前者，高處視野更廣。

將「大乘」隱喻為「高/上」，將「小乘」隱喻為「低/下」，正是此類認知機制的展現，它在無意識中制約了信徒對阿含經價值的判斷。

- 後果：阿含經雖然是基礎（地基），但一旦樓閣蓋好，地基就被掩埋在地下；大學生不需要再讀小學課本。

印順導師將其置換為「水平源流隱喻」（Source-Stream Metaphor）。

- 圖像：源頭活水與河流分支。
- 邏輯：流必源於源，流變可能失真，源頭最為純淨。
- 後果：「流」的價值完全取決於它是否忠實地傳承了「源」的特質。如果大乘佛教（流）切斷了與阿含經（源）的聯繫，即成無根之水、變質之流。

這種隱喻轉換帶來了深遠的認識論後果：它逆轉了權威**的方向**。在傳統判教中，是以晚出的圓教來攝受早期的阿含（以後攝前）；在印順導師的體系中，變成了以早期的阿含來檢視晚出的大乘（以前攝後）。這不僅是修辭的改變，更是真理生產機制的重寫。

三、文本對讀與二階觀察：中觀與阿含的互文性

為了論證「源」與「流」的連續性，印順導師必須證明大乘深義實則植根於阿含。他並非泛泛而談，而是進行了細密的文本對讀。其中最經典的案例，即是論證龍樹菩薩的「性空」思想，是對《雜阿含經》「緣起中道」的深刻還原。印順導師在《中觀今論》中明確指出，龍樹「《中論》所引證的佛說，

都出自於《阿含經》」。[22]他進一步分析，《中論》從非有論到非無，旨在破除二邊執著，其核心依據正是《化迦旃延經》，也就是《雜阿含經》第 301 經。[23]

龍樹在《中論》〈觀有無品〉中，曾以著名的偈頌向此經致敬：

> 「佛能滅有無，如化迦旃延，經中之所說，離有亦離無。」[24]

透過這段偈頌的引用，印順導師揭示了龍樹思想的歷史系譜。他分析，龍樹著名的「八不中道」，在語詞層面上雖然看似否定一切，但在功能層面上，其實是為了破除部派佛教（特別是說一切有部）對「緣起」的實有化執著（法執），從而回歸佛陀在《阿含經》中「離於有無」的中道本義。印順導師透過這種「以經證論」的方式，成功建立了一種跨越五百年的「互

---

[22] 參見印順，《中觀今論》（台北：正聞出版社，1992 年），頁 18。 註：印順導師在此書中強調，龍樹造論的目的是為了通融阿含與大乘經義，其所引用的佛說多來自阿含，證明大乘空義源於根本佛教。

[23] 參見《雜阿含經》卷十二第三〇一經（CBETA, T02, no. 99, pp. 85c17-86c16）。對照經是南傳《相應部》12 相應 15 經（SN. 12.15 Kaccānagotta）。此經即著名的《化迦旃延經》（Kaccāyanagotta Sutta），佛陀於此經中開示「離於有無」的中道正見，是初期大乘般若思想的重要源頭。

[24] 參見龍樹，《中論》卷二〈觀有無品〉（CBETA, T30, no. 1564, p. 20, b1-2）。龍樹菩薩在此偈中直接引用《化迦旃延經》，證明其中觀思想的「離有無」並非創新，而是對佛陀阿含教法的回歸與顯發。

文性」（Intertextuality）：他證明了「空性」並非大乘憑空創造的新真理，而是對阿含「緣起」深義的精準重述。這有力地打破了傳統判教中「小乘有／大乘空」的刻板對立，將阿含經的地位從「基礎的有教」提升為「甚深的空義之源」。

作為思想史的研究者，我們在此必須介入觀察。印順導師的這種詮釋雖然極具創造力，但我們也應注意到兩者在「思想語境」上的差異。佛陀在《阿含經》中的教導，主要針對的是修行者在禪觀中的「見取」（認知執著），具有強烈的實踐導向；而龍樹的《中論》則已進入部派實在論（如說一切有部）的哲學辯難場域，具有高度的形而上學批判色彩。

然而，正是透過忽略這種語境差異（Contextual Flattening），印順導師成功地建構了一條「思想的臍帶」。這顯示了他的工作並非純粹的史學還原，而是一種「回溯性授權」（Retroactive Authorization）。他試圖證明：大乘的合法性基礎不在於「佛陀的神通示現」（如龍宮取經的神話），而在於「教理內在邏輯的一致性」。這是一種將大乘「去神話化」同時「再神聖化」的高超技術。

四、後設判準的確立：以三法印抉擇眞常

如果說前一個案例是為了證明初期大乘的合法性，那麼第二個案例則展示了印順導師如何以阿含經為準繩，批判並抉擇後期大乘（真常唯心系）的異質成分。隨著佛教在印度的發展，為了適應通俗信仰，逐漸混入了「梵我一如」的色彩，發展出

「如來藏」、「佛性常住」等思想。在傳統漢傳佛教中，這類思想（如《楞嚴經》、《起信論》）往往被判為最高的「圓教」。然而，印順導師指出，若以《阿含經》的「三法印」（諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜）作為檢驗標準，這類強調「真心常住」、「不生不滅」的論述，實有落入外道「神我」（Atman）見的危險。[25]

印順導師引用《雜阿含經》中佛陀對「識」的定義——「識」是緣生法，是無常、苦、變易法，來對照後期大乘將「真心」實體化、永恆化的傾向。[26]他認為，這種「真常」思想雖然在方便攝化上有其作用，但在究竟義上違背了阿含經「緣起無我」的根本精神。就此而言，印順導師實際上賦予了阿含經一種「後設判準」（Meta-criterion）的最高審視權：任何大乘經論若違背了阿含經的根本精神，即便其體系再龐大，亦應受到教理上的檢視與抉擇。這標誌著阿含經從「被判攝的客體」徹底翻轉為「判攝的主體」。

---

[25] 關於對「真常唯心」與「梵化」的批判，參見印順，《印度之佛教》（台北：正聞出版社，1985）。網頁版請參見 CBETA 2025.R3, Y33, no. 31, pp. 267a01-284a8。印順導師認為，後期佛教為了攝化外道，方便融攝了「常、樂、我、淨」的概念，這在教理上偏離了根本佛教的無我印。

[26] 參見《雜阿含經》卷二第三三經（CBETA, T02, no. 99, p. 7, c14-22）。

第五節 權威的社會化轉譯：一種可攜帶的合法性語法

印順導師的判教革新，其影響力遠超出了文獻考證的書齋範疇。若從思想史的效果論（Reception History）來看，這套「阿含為源」的論述在戰後漢傳佛教的發展場域中，實際上發揮了重構知識權力與轉化實踐典範的關鍵功能。本節將借用社會學視角，探討這套理論如何被轉譯為一種「可攜帶的合法性語法」（Portable Grammar of Legitimacy）。

一、機制分析：從文本權威到制度權威的轉譯

一種思想若要產生社會影響力，必須經過「制度性轉譯」（Institutional Translation）。[27]印順導師的思想之所以能被廣泛挪用，在於他提供了一套不需要複雜神學訓練就能操作的合法性機制。這套機制的核心在於：它將「回歸佛陀本懷」操作化為一種「批判資源」。對於現代佛教的改革者而言，無論是推動慈善、教育還是社會運動，只要能論證該行動符合「人間佛陀」的精神，就能繞過傳統宗派繁瑣的儀軌與判教位階，直接

[27]「制度性轉譯」(Institutional Translation)在此借用社會學新制度主義(New Institutionalism）或轉譯社會學（Sociology of Translation）的概念。意指一種將抽象的觀念體系或文本論述（如印順導師的「人間佛教」義理），解碼並重組為具體的組織章程、動員策略與社會實踐程序的過程。透過此一轉譯，教理權威不再僅停留在義學層次，而能轉化為驅動大型科層組織（如慈濟、佛光山等）運作的實質行動邏輯。

獲得神聖性。這就像是一張「教理支票」，持有者可以隨時向「根本佛教」兌現改革的合法性。這套語法因其簡潔有力與現代性親和（Modernity-friendly），成為了戰後台灣佛教各山門共享的文化資本。

二、人間佛教的實證考察：星雲大師與慈濟模式

從歷史效應來看，這套理論架構深刻重塑了戰後台灣佛教的發展路徑。

1. 佛光山星雲大師的話語轉用

星雲大師(1927-2023)作為現代最成功的佛教組織者之一，其核心論述「人間佛教」與印順導師有著深刻的互文關係。星雲大師多次引用印順導師關於「佛在人間」的論點，作為其推動體育、音樂、文化事業的理論背書。在《人間佛教佛陀本懷》一書中，星雲大師明確主張：

> 「『佛教』是佛陀對『人間』的教化，佛陀所開示的一切教法，都是為了增進人間的幸福與快樂，所以『佛教』就是『人間佛教』。」[28]

這段話幾乎直接呼應了印順導師在《佛法概論》中的核心命題。然而，我們觀察到星雲大師進行了巧妙的「話語轉用」（Discursive Appropriation）：他將印順導師原本帶有濃厚「理

[28] 參見星雲，《人間佛教佛陀本懷》（高雄：佛光文化，2016），頁 23。

性批判」色彩的歷史論述，轉化為一種「事業開展」的動力。在星雲大師的操作下，「佛在人間」不再是為了批判後期大乘的神化，而是為了證明「辦大學、開美術館」也是菩薩行。這種將歷史理性轉化為現代慈善事業神聖性來源的機制，正是印順思想社會化的最佳例證。[29]

2. 慈濟模式的精神挪用

慈濟功德會雖然在教理研討上較少直接引用深奧的佛學論著，但證嚴法師所提倡的「行經」（實踐經典），在精神結構上完全預設了印順導師「人菩薩行」的合法性。印順導師將大乘菩薩道的起點重新定義為「人身」（而非天身或他方世界），這為慈濟這種強調「在苦難中實踐」的模式提供了堅實的本體論基礎。這顯示了即便沒有直接的文本引用，這套「合法性語法」已經內化為戰後台灣佛教場域的基礎規則（Doxa）。[30]

---

[29] 關於從太虛大師、印順導師到星雲大師等人在「人間佛教」定義與實踐路徑上的關係，參見程恭讓〈從太虛大師到星雲大師：現代人間佛教的倡導與創立〉，收錄於《星雲大師人間佛教思想研究》（高雄：佛光文化，2015），頁 36-121。程教授指出，星雲大師雖繼承了太虛大師乃至印順導師「人間佛教」的概念，但其思想核心更傾向於回歸佛陀的「人間性」與「本懷」，將焦點從史學的「辨偽」轉向對現代社會的「適應」與「教化」，從而完成了從「理論型」向「實踐型」的典範轉移。

[30] 關於證嚴法師如何將印順導師的「人間佛教」理論轉化為實踐，並在過程中進行「從理想主義向實用主義」的典範轉移，參見林建德，〈臺灣「人間佛教」之承傳與開展：從證嚴法師是否為「印順學派」探討起〉，《成

三、知識的跨界流動：內觀運動與漢傳佛教的再結構

二十世紀八〇年代以來，隨著南傳佛教的內觀（Vipassana）與正念（Mindfulness）風潮在全球興起，漢傳佛教場域面臨了一場深刻的身體與知識碰撞。對於長期深受「大乘至上」判教觀影響的漢地信徒而言，接納這些源自阿含系統的禪法，初始存在著巨大的文化隔閡與信仰焦慮。傳統判教將聲聞法貶抑為「焦芽敗種」或「小乘急證」，導致許多信徒擔憂修習四念處會「退失菩提心」或「墮入自了漢」的境界。

然而，印順導師對阿含經的判攝革新，在此關鍵時刻發揮了「除魅」（disenchantment）與「賦權」（empowerment）的雙重作用。他並未停留在歷史考證的層次，而是進一步將《阿含經》中的「四念處」與「三十七道品」重新定義為「三乘共法」——即無論是聲聞、緣覺還是追求佛果的菩薩，都必須以此為修行的共同基石。[31]這一論點有效地解構了「大乘／小乘」

大中文學報》，第 81 期（2023 年 6 月），頁 69-98。林教授分析指出，慈濟模式雖然在義理辨析上淡化了印順導師的學術色彩，但卻在「不求生淨土」與「人菩薩行」的實踐論上，精準地繼承並社會化了印順思想。

[31] 參見印順，《成佛之道》（增註本）（台北：正聞出版社，1994），頁 134-136、185-190。印順導師將佛法判攝為「五乘共法」、「三乘共法」與「大乘不共法」。他明確指出，四念處等三十七道品屬於「三乘共法」，是通往解脫的必經之路，大乘行者亦不能越級而修。

的對立二元論，將阿含禪法從「被超越的初階」提升為「不可或缺的地基」。

這種「認識論的重組」，直接為後來兩種不同型態的身體實踐提供了教理合法性（Doctrinal Legitimacy）：

1. 漢傳宗派的內部吸收：聖嚴法師的「判教匯通」

在現代漢傳禪法的重建過程中，法鼓山創辦人聖嚴法師展現了高度的涵攝力。雖以「中華禪法鼓宗」（繼承臨濟與曹洞法脈）為宗，但聖嚴法師敏銳地察覺到傳統頓悟禪法對於現代初機學人的門檻過高。因此，他採取了「回歸佛陀本懷」的策略，大量援引《阿含經》的呼吸觀與身念處作為禪修的基礎工程。

在《三十七道品講記》中，聖嚴法師採取了與印順導師極為相近的判攝立場，巧妙地化解了宗派張力。他明確認為：

> 「原則上，三十七道品屬於聲聞法，但從大乘佛法的立場來看，它則是成佛的菩薩法。」[32]

[32] 聖嚴，《三十七道品講記》（台北：法鼓文化，2001），頁 4（自序）。另參見該書頁 250，法師將章節定名為〈八正道是三乘共法〉，並強調：「三十七道品本來是小乘的教法，但是在大乘的經典以及論典裡，都主張修行菩薩道，也應當要修三十七道品。」（頁 225）。網頁請參見

他更進一步在講授八正道時指出，這些法門在大乘經論中同樣被視為修行的必備條件。透過這種「判教匯通」，聖嚴法師成功地將「原始佛教的技術」鑲嵌進「大乘菩薩道的願力」之中，使得漢傳信徒在修習四念處時，不再感到教理上的斷裂，而是將其視為通往大乘圓教的紮實起步。

2. 跨傳統的在地化實踐：台灣內觀運動的「雙重身分」

1990 年代，當葛印卡（S.N. Goenka）與馬哈希（Mahāsi）等南傳內觀體系正式傳入台灣時，其主要的受眾並非全然的新信徒，而是大量的漢傳佛教徒。學者溫宗堃的研究指出，台灣內觀運動呈現出一種獨特的「在地化」特徵：參與者往往同時保有大乘佛教的信仰認同，卻在身體技術上採用南傳的內觀禪法。[33]

這種「信仰大乘，實踐原始佛教」的混合模式之所以可能，很大程度上得益於印順導師長期以來推動的「阿含學風」。印順思想在台灣佛教界所鋪墊的知識土壤，使得「回歸阿含」不

---

https://www.ddc.com.tw/product/special_area/shengYen/prod.php?id=9259&type=b&type2=s1（2026/2/3）

[33] 關於台灣內觀運動的發展及其與漢傳佛教徒的互動關係，參見溫宗堃，〈二十世紀正念禪修的傳承者——馬哈希內觀傳統及其在臺灣的發展〉，《福嚴佛學研究》，第 7 期（2012 年），頁 217-232。溫教授分析了台灣內觀修習者的「雙重身分」現象，並指出印順導師對阿含經的重視，為此種跨傳統的實踐提供了有利的知識背景。

再被視為異端或退轉，而是一種「補足漢傳佛教失落環節」的正信行為。印順導師關於「緣起中道」與「無常無我」的義理闡發，為漢地信徒修習內觀提供了神學上的安全空間，消解了「修小乘法」的心理障礙，促成了漢藏南傳佛教在台灣的實質交流與融合。

綜上所述，印順導師的理論建構不僅是思想史上的修正，更在社會實踐層面引發了結構性的變革。他提供的「合法性語法」，使得現代漢傳佛教徒能夠跨越宗派藩籬，在保留大乘宏觀願景的同時，重新擁抱阿含經樸質而有效的解脫技術。

第六節 結論：現代性、傳統與權威的再生產

本研究透過知識社會學與概念史的視角，考察了印順導師「阿含為源」論述在現代漢傳佛教中的興起、運作及其歷史效應。研究顯示，這不應被簡化為一場關於「阿含經是否為佛說」的文獻學辯論，而是一場關於「誰有權定義佛教真理」的認識論權力鬥爭。印順導師的介入，標誌著漢傳佛教從依賴「祖師感通」與「形而上學圓融」的傳統權威體系，轉向了一種依賴「歷史理性」與「文獻證據」的現代權威體系。

一、修正「佛教現代主義」的解釋模型

在全球「佛教現代主義」（Buddhist Modernism）的學術討論中，學者常爭論現代化究竟意味著「世俗化」（Secularization）

還是「新教化」（Protestantization）。印順導師的個案為此提供了一個更為複雜的解釋模型。

西方學者（如 Donald Lopez）常傾向於將現代佛教對「原始經典」的強調，視為一種受西方東方學影響的被動反應，或是對維多利亞時代理性主義的模仿。然而，本文的分析顯示，印順導師對歷史文獻學的挪用，展現了一種高度的「主體性能動性」（Agency）。他並未全盤接受西方學者「大乘非佛說」的結論，而是策略性地利用「阿含最古」這一史實，作為解構教內保守勢力（如圓教中心主義）的槓桿。

這證明了，在非西方宗教的現代化過程中，「歷史理性」可以被轉化為一種宗教內部的「護教技術」（Apologetic Technology）。印順導師利用現代學術工具進行「除魅」（disenchantment of tradition），不是為了消解佛教的神聖性，而是為了在一個理性化的現代社會中，為佛教重建一個更堅固、更難以被攻擊的神聖性基礎——即「人間佛陀」的歷史真實性。這是一種「傳統的深度再發明」（Deep Re-invention of Tradition），它透過聲稱「回歸古代」，實際上完成了「適應現代」。

二、解構者的再建構與「時間性新判教」

作為思想史的觀察者，我們在分析印順導師如何成功解構傳統判教的同時，必須進一步對其論述進行「二階 觀察」（Second-order Observation）。

印順導師雖然瓦解了天台、華嚴等宗派建立的「空間性」階層結構（如藏、通、別、圓），但他在廢墟之上，實際上建立了一種新的規範性秩序。他將印度佛教的發展史判攝為「阿含（源）→ 初期大乘（流）→ 後期真常（雜/畸）」的三階段。這不僅是一個中立的歷史描述，更是一個帶有強烈價值判斷的「時間性新判教」。在這個新體系中：

1. 價值的時間化：歷史的「早晚」悄然置換了真理的「高低」。越早出的越純粹，越晚出的越混雜。這與傳統判教「越晚出越圓滿」的邏輯恰好相反，構成了一種「退化論史觀」（Devolutionary History）。

2. 排他性的重構：如果說傳統判教透過「攝受」將阿含邊緣化，那麼印順導師的新判教則透過「抉擇」將某些傳統（如密教、真常唯心系）標記為異質的「梵化」產物。這顯示了，權威的重組從來不是權力的真空，而是另一種「真理政體」（Regime of Truth）的確立。

因此，印順導師並非單純的「解構者」，他同時也是一位強勢的「建構者」。他建構了一種以「緣起性空」為核心，排斥「本體論實體化」的現代佛教正統。這種新正統雖然具有高度的理性與批判精神，但也不可避免地產生了新的遮蔽，例如對宗教儀式價值、神話象徵功能以及信徒情感需求的忽視。

三、結語：作爲現代遺產的「阿含爲源」

儘管存在上述的理論張力，印順導師的「阿含為源」論述，仍是二十世紀漢傳佛教面對現代性挑戰所做出的最深刻回應之一。他不僅解決了「大乘非佛說」的學術危機，更重要的是，他提供了一套「可攜帶的合法性語法」。這套語法使得戰後的漢傳佛教徒，能夠在不背棄大乘身份認同的前提下，自由地跨越宗派藩籬，汲取原始佛教的資源（如四念處禪法、樸素的生活倫理），並將其運用於現代社會的實踐（如環保、慈善、心理療癒）。他將佛法從形而上學的高台拉回歷史的地面，並在此過程中，重新定義了什麼是「真實的佛教」。這場寧靜的認識論革命，其歷史效應仍在持續發酵。它提醒我們，宗教傳統並非靜態的遺產，而是一個不斷被重寫、被挪用、被再詮釋的動態過程。而印順導師，正是這位在現代廢墟中，試圖用歷史的磚塊重修信仰大廈的關鍵建築師。

參考文獻

一、 古籍與大藏經文獻

- 《雜阿含經》；《大正藏》冊 2。
- 《妙法蓮華經》；《大正藏》冊 9。
- 《大方廣佛華嚴經》；《大正藏》冊 10。
- 《大般涅槃經》；《大正藏》冊 12。
- 《大方等大集經·月藏分》；《大正藏》冊 13。
- 《解深密經》；《大正藏》冊 16。
- 《大佛頂首楞嚴經》；《大正藏》冊 19。
- 《中論》；《大正藏》冊 30。
- 《大乘起信論》；《大正藏》冊 32。
- 《妙法蓮華經玄義》；《大正藏》冊 33。
- 《妙法蓮華經文句》；《大正藏》冊 34。
- 《成唯識論述記》；《大正藏》冊 43。
- 《華嚴一乘教義分齊章》；《大正藏》冊 45。
- 《摩訶止觀》；《大正藏》冊 46。
- 《安樂集》；《大正藏》冊 47。
- 《黃檗山斷際禪師傳心法要》；《大正藏》冊 48。
- 《景德傳燈錄》；《大大正藏》冊 51。

二、 近現代中文文獻

- 方立天，《中國佛教哲學要義》（上卷），北京：中國人民大學出版社，2002 年 。
- 呂澂，《印度佛學源流略講》，上海：上海人民出版社，1979 年 。

- 林建德，〈臺灣「人間佛教」之承傳與開展：從證嚴法師是否為「印順學派」探討起〉，《成大中文學報》第 81 期，2023 年 。
- 釋印順，《印度之佛教》，台北：正聞出版社，1985 年 。
- 釋印順，《中觀今論》，台北：正聞出版社，1992 年 。
- 釋印順，《成佛之道》（增註本），台北：正聞出版社，1994 年 。
- 釋星雲，《人間佛教佛陀本懷》，高雄：佛光文化，2016 年 。
- 釋聖嚴，《三十七道品講記》，台北：法鼓文化，2001 年 。
- 程恭讓，〈從太虛大師到星雲大師：現代人間佛教的倡導與創立〉，收錄於《星雲大師人間佛教思想研究》，高雄：佛光文化，2015 年 。
- 溫宗堃，〈二十世紀正念禪修的傳承者——馬哈希內觀傳統及其在臺灣的發展〉，《福嚴佛學研究》第 7 期，2012 年 。

三、 西文文獻

- Asad, T. 1986. *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington, D.C.: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University.
- Asad, T. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Bourdieu, P. 1991. *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Harvard University Press.

- Foucault, M. 1980. "Truth and Power." In *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*. New York: Pantheon Books.
- Lakoff, G., and M. Johnson. 1980. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lopez, D.S. Jr. 2002. *A Modern Buddhist Bible*. Boston: Beacon Press.
- Luhmann, N. 1993. "Deconstruction as Second-Order Observation." *New Literary History* 24, no. 4.
- McMahan, D.L. 2008. *The Making of Buddhist Modernism*. Oxford: Oxford University Press.

Epistemological Reordering of Modern Chinese Buddhism: Master Yin Shun's Discourse on "Agama as Source" and the Reconstruction of Doctrinal Authority

Lu, Kai-Wen

Professor, Graduate Institute of Religious Studies, Nanhua University

Abstract

For over a millennium, Chinese Buddhism has been dominated by doctrinal classification systems (*panjiao*) such as those of the Tiantai and Huayan schools. These systems established a rigid "Symbolic Order" (borrowing from Pierre Bourdieu) that structurally marginalized the *Agamas* as "Hinayana" or "Tripitaka Teaching." Relying on a "Vertical Hierarchy Metaphor," traditional hermeneutics positioned the *Agamas* as provisional and inferior, effectively silencing their authority. However, the advent of modern historical philology confirmed the historical priority of the *Agamas* as "Fundamental Buddhism," creating immense epistemological tension with traditional views that elevated later Mahayana texts as the ultimate truth.

Addressing this modern challenge, Master Yin Shun (1906–2005) did not reject historical criticism; instead, he strategically

appropriated "historical rationality" as an apologetic technology. Drawing on George Lakoff's Conceptual Metaphor Theory and Michel Foucault's concept of "Regime of Truth," this study argues that Yin Shun's intervention constituted a radical paradigm shift. He successfully replaced the traditional "Vertical Hierarchy Metaphor" (where "high" equals superior and "low" equals inferior) with a "Horizontal Source-Stream Metaphor" (where "source" equals pure and "stream" equals diluted). By framing the *Agamas* as the "source" and Mahayana as the "stream," he deconstructed the monopoly of ancestral interpretation and established a new regime of truth based on historical authenticity.

Furthermore, this paper challenges the prevailing Western theories of "Buddhist Modernism" (e.g., Donald Lopez, David McMahan), which often equate modernization with secularization. I argue that Yin Shun's project represents a "defensive modernization within the tradition." He employed modern academic tools to "disenchant" traditional myths, not to secularize Buddhism, but to "re-enchant" it by reconstructing a solid foundation of sanctity built on the historical reality of the "Human Buddha." This epistemological reordering provided the legitimacy grammar for the post-war "Humanistic Buddhism" movement in Taiwan and facilitated the cross-tradition integration of Southern Vipassana practices into Chinese Buddhism.

Keywords: Master Yin Shun, Doctrinal Classification (*Panjiao*), *Agamas*, Conceptual Metaphor Theory, Symbolic Order, Regime of Truth, Buddhist Modernism, Defensive Modernization