

佛教詮釋學的重省

賴賢宗

慕尼黑大學哲學博士

國立台北大學中國語文學系助理教授

摘要

我近年來著力於建構佛教本體詮釋學 (Buddistische Onto-Hermeneutik) 的思想體系，闡釋緣起的深義在大乘佛教思想史之中逐步向前展開的進程，論述空的力動 (Dynamik) 到佛性的存有力動 (Ontodynamik) 的思想展開及其基本理論結構，在本文之中，我進行此一佛教詮釋學的重省。我分為三節，分別論述探討佛教存有學與佛教詮釋學二者的語意的相關疑難以及我的回應 (第一節)；論述其他學者的佛教詮釋學與對此的批判的相關論述 (第二節)；我在第三節也略述我的佛教詮釋學的論綱。最後，我在結語之中，簡述我對本體詮釋與批判佛教的整合之路向，以及詮釋與批判的整合在當前台灣現代佛學研究方法之中的意義。

一、佛教存有學與佛教詮釋學的意義的疑難之重省

如果我們對大乘佛教的本體詮釋學做一個反省和展望，那麼，首先要問的問題是，大乘佛教的本體詮釋學與西方的本體詮釋學的根本區分為何？我認為大乘佛教的本體詮釋學與西方的本體詮釋學的根本區分在於底下兩點：(1) 實相與佛性的三法的不縱不橫，此闡述了一個相當特殊的大乘佛教的本體詮釋學所了解的本體結構和生發的過程，當然，依於我的研究，這個三法的不縱不橫的結構可說是已存在於印度佛學早期如來藏說三經一論以及涅槃經的原初的大乘佛教本體詮釋學的原初模型當中。就我所知，奧古斯丁論三位一體和海德格論發生 (Ereignis)、基本存有學 (Fundamentalontologie) 與超存有學 (Metontologie) 三者的關係也曾迫近這個核心，但似乎遠沒有大乘佛教的本體詮釋學所論述的豐富和深刻。(2) 西方缺少或者貧弱於「本體詮釋學做為超存有學」一義，海德格曾從「無」闡釋形上學的根基，提出對西方整個形上學傳統的存有神學構成的批判，重新闡揚了愛克哈特 (M. Eckhart, 1260-1327) 的否定神學的傳統，迫近了「本體詮釋學做為超存有學」一義，但這些似乎相較之下仍嫌太弱。

其次，關於「大乘佛教的本體詮釋學」一名也必須根本地重新加以反思。因為，可以提出這樣的疑問：佛教反對自性見，這是佛教的共論，自性的梵文是 *svabhāva*，在漢譯佛典也譯為「體」、「有」，可見，佛教是反對「體」、「有」，為何可以成立「大乘佛教的本體詮釋學」，對「體」、「有」加以論述和詮釋呢？再者，用「存有學」(ontology) 來指稱佛學的某些主張，是否恰當呢？我們的回答如下：「自性」一語在梵文中是 *svabhāva* 一語，佛教反對「自性見」，反對

認為自性是一永恆不變的本質的執著之見，但是大乘佛學並不反對「勝義自性」一義，反而，「勝義自性」在大乘佛學的某些宗派中被標為最高的宗旨所在，如果我們回憶一下禪宗六祖慧能大悟的一幕，當可了然於此。西藏中觀學傳統

的分析也認為我們必須區分自性的三種義涵，「自性 (svabhava) 一詞具有三種不同的運用方式，(1) 一現象的世俗所共知的現存的性質，如：火之熱性 (2) 現象的真實的或最後的本性，如：空性和現象的非存在性，(3) 真實和獨立的存在，(1)(2) 是所有所有中觀學所接受的，(3) 則是其所否認的」。如果並不了解「勝義自性」一義，則整個大乘佛學的發展是難以理解的，或許就會導致許多學者的大乘佛學非佛說的結論。

再者，「體」和「實體」在大乘佛學中也常被使用來指佛性、如來藏，如在《寶性論》、《佛性論》當中，到了《大乘起信論》以一體二用三大解釋如來藏說，至此，體相用之說對東亞佛學更是影響深遠，此處的大乘佛學所的「體」既和佛學所破除的自性見中的「自性」不同，也和西方亞里斯多德所探討的實體有所不同，這是因為，印度早期大乘佛學所討論的「體」和「實體」有一個特殊的本體詮釋學的模式。另一方面，「體用」之論在中國哲學的歷史源遠流長，可以追溯自易傳的「神用易體」之說，六朝時代多用「體用」之論則受莊子影響較多。體用論在易莊的原義或在其後中國哲學的發展中，其主流詮釋都不是將之理解為佛學所反對「自性見」，而是趨於「勝義自性」的理解，這裡也包含了中國哲學自身對「本體詮釋學做為超存有學」一義的了解。當來華的梵僧和中國佛學專家將印度早期大乘佛學的勝義自性的思想合譯為「體」和「實體」的時候，正是一個貫穿華梵的本體詮釋的偉構，表達了兩個文化對「緣起」的深刻體驗。

再者，關於「存有學」一語是否適用於佛學的緣起思想和佛性論，首先，我們必須釐清存有學 (ontology) 一詞在西方的歷史及其主要的論述方向的歸趨所在，其次，再來辨明存有學是否釋用於佛學此一問題。ontology 一語在西方最早是由克勞貝吉鄔斯 Claubergius (或作 Clauberg 1622-1645) 在 1647 年於 *Elementa Philosophia sive Ontosophia* (基本哲學與存有學) 中所提出，克勞貝吉鄔斯認為正如神學 (theology) 是探討神的學科，也該有一門探討存有自身 (on) 的學科，後者即為「存有學」(ontosology, ontology)。ontology 一語的語意如果在西方哲學史中溯其根源，則可追溯到亞里斯多德的《形上學》第四卷，亞里斯多德在此認為第一科學的研究對象是「存有作為存有及其本質屬性」，第一科學被亞里斯多德此一稿的編輯者命名為形上學 (Metaphysics)，這只是出於偶然的原因，因為此一手稿被放編者置於《物理學》(physics) 手稿之後，從而被命名為 metaphysics，即「物理學之後」的意思。其實，這個研究存有作為存有的第一科學正就是「存有學」，接著，亞里斯多德指出此研究存有的科學是做作為「實體學」而提出的，「論述事物有許多不同的方式，但所有論述都指向一個出發點，亦即實體」、「事物作為存有就是此一門科學的工作，哲學家必須在實體當中研究原理和原因」，這裡有兩個亞里斯多德理解中的「存有學」的兩個嚴重的後果：(1) 亞里斯多德指出此研究存有的科學是做作為「實體學」而提出的，研究實體當中的原理和原因，正是落入了海德格所批判的造成存有之遺忘的存有神學構成 (Struktur der Onto-theo-logie)，海德格認為西方傳統統形上學是將存有實體化之後將存有當做存所有者性來研究，研究其普遍原理和第一因，這樣是遺忘了存有自身，(2) 亞里斯多德以存有為實體，那麼，自然會以實體的某物的不「在場」(Anwesenheit) 之「無」為

實體的否定並因而是存有的否定了，因此，「無」為單純的虛無和空虛、是存有的否定，亞里斯多德理解中的「存有學」也就遮斷了「存有學的詮釋學（本體詮釋學）做為超存有學（超存有學）」之一義的開展的可能性；海德格在批判了西方形上學史的存有神學構成之後，另提出以「無」來解明形上學的根基，並提出超存有學 (Metontologie)，進而以「發生」 (Ereignis) 闡明存有自身和此有的思想的關係，正是起於對亞里斯多德傳統的遮斷「存有的存有學詮釋學（本體詮釋學）做為超存有學（超存有學）」的可能性的批判和補救。

其次，辨明存有學是否適用於佛學之問題。如上所述，佛教反對自性見，但是大乘佛學並不反對「勝義自性」一義。在佛教的典籍中，所謂的「有」 (sat) 包括了西方哲學中的「存在」 (existence) 和「存有」 (being) 兩義，佛教在此區分了「世俗有」 (samvrti-sat) 和「勝義有」 (param a rtha-sat)，區分了「世俗諦」 (samvrti-satya) 和「聖義諦」 (param a rtha-satya)，佛教並不否定「勝義有」和與之相關的「聖義諦」，佛學對「勝義有」的理解是有別於西方的「做為實體學的存有學」對存有的理解的；如上所述，尤其特別值得注意的是，中國佛學以中國哲學本有的體用論思想深入了佛學中的緣起思想，而發揚了如來藏思想、佛性論；在此論述脈絡下，成立「佛性存有學」、「佛學的存有學」一語是恰當的。其實，在加以語意上的若干釐清之後，「佛學存有學」 (buddhist ontology) 一語及其相關語早為西方佛學界與日文佛學界所熟用。在此，使用「佛學的存有學」一語的一個更為積極的理由是：如果對比於海德格前述的對於西方形上學史的批判和海德格晚期的思想發展而言，「佛學的存有學」一語的使用更可以突顯另類的關於存有自身的存有學的可能性，更進而突出存有的存有學做為超存有學，因此，一套「大乘佛學的本體詮釋學」是必要的，「大乘佛學的本體詮釋學」所詮釋的「大乘佛學的存有學」正是海德格所嘗試發掘的未落入存有神學構成的存有學的一例，此一種存有學也就是本體詮釋學，「大乘佛學的本體詮釋學做為超存有學」之一義也補充了本體詮釋學的一個必要的環節。

二、論佛教詮釋學的相關研究

我的佛教詮釋學相關的其他重要研究有下列幾個重要的研究方向：

- 亨利希 · 貝克 (Heinrich Beck, 1929-) 的本體詮釋學與東西哲學中的三的辯證的比較研究
- 日本京都學派的相關研究
- 現代新儒家 (牟宗三) 的佛教的本體進路之詮釋
- 成中英的本體詮釋學
- 日本批判佛教與林鎮國對於如來藏說的批判
- 吳汝鈞的唯識現象學與純粹力動說

我對於上述六個相關的研究方向的評論之一部份見於我的下列論文：牟宗三論體用縱橫：由體用縱橫重檢圓教的基本思想模型並論孔學之未來發展 (1999 年 9 月，孔子學術國際會議，台

北)、佛教詮釋學的當代建構的一些爭議:由《空性與現代性》的多元詮釋論起(《中國佛學》,台北,1999年10月)、論吳汝鈞《天台佛學與早期中觀》所論的中觀學及佛性取向的詮釋(台北,1998,《東吳哲學學報》)、天台佛性論的詮釋學與中國佛教哲學在21世紀的發展(北京,第十二屆國際中國哲學會議,2001年7月)、佛教的空與基督教哲學(輔仁大學「第三個千禧年哲學的展望:基督宗教哲學與中國文化的交談」國際學術研討會,2000年11月)。

我的相關評論簡述如下。上述種種相關研究尚缺乏對於天台佛學與佛性論進行本體詮釋學的體系建構,而這正是我的研究的宗旨所在。

(一) 成中英的本體詮釋學

成中英教授近年來闡揚本體詮釋學(Onto-Hermeneutik)不遺餘力,以本體詮釋學為著眼推動歐陸詮釋學傳統、英美分析哲學傳統與中國哲學的研究與交流,深符近年來的西方哲學學界當中的整合分析與詮釋的兩個學術傳統的當前脈動,也從方法和本體的角度,為中國哲學的現代化和國際化做出了不可或缺的準備。

成中英曾指出中國大乘佛學的研究為中國哲學的本體詮釋學的不可或缺的一環,成氏以易的本體詮釋學為中國本體詮釋學之原型,而中國大乘佛學的三柱天台、華嚴和禪的「非方法的方法論」,雖近於大易哲學的本體詮釋學的方法論,另外卻在本體詮釋學的論述形式及其做為超存有學之一義上又有不同於易的原型的方式,以達到不同的整體目標。但是,成中英與下文所提的貝克的本體詮釋學都未及於佛教的本體詮釋的系統性闡述,而對於本體詮釋的用法,也和我有所不同。

因此,參照成中英的上述見解,中國大乘佛學的本體詮釋學不僅是中國哲學的本體詮釋學的重要篇章,也更有其獨特的關於本體詮釋學的論述方式,簡言之:它表現為三法不縱不橫的天台的佛性存有學、禪的做為超存有學的本體詮釋學及其語言哲學、淨土信仰論(價值論和實踐論)的本體詮釋學。就此一本體詮釋學的特殊型態而論,此一大乘佛學本體詮釋學具有推進世界哲學史進程上的意義。

(二) 貝克的本體詮釋學與東西哲學的三位結構的比較研究

亨利希·貝克(Heinrich Beck, 1929-)教授為德國班堡大學哲學系教授,1997年退休並任榮譽講座教授,著作等身,專長在形上學與文化哲學,自1986年以來,與Erwin Schadel教授主持「世界文化會通之下的世界和平」(Kreativer Friede durch Begegnung der Weltkulturen)國際合作研究計劃,出版「三的辯證與存有動力叢書」(Schriften zur Triadik und Ontodynamik),至1999年五月已出版專書十五冊。貝克提出所謂的「本體詮釋學」(Onto-Hermeneutik),探討存有的動力與三的辯證(Triadik)。

反省的提出「本體詮釋學」一詞的提出的哲學背景:海德格已經提出「解構」的概念,在其中晚期哲學當中,從事於拆解西方的表象形上學與其存有神學構成,以回返於存有自身,重新開顯

存有的真理性。但是，就先驗多瑪斯主義哲學家的海德格批評而言，例如重新闡釋先驗方法的慕克 (O. Muck)，忽略了存有力動中的概念的辯證的課題，尤其是我們考查海德格的晚期存有思想帶有太過於強烈的神秘主義色彩與過於強調否定性思維。貝克繼承此一對於海德格的存有思想的反省，轉而回到多瑪斯的存有哲學與黑格爾的辯證思想，提出所謂的本體詮釋學的立場，探討存有的力動與三的辯證，以之作爲「跨文化哲學」(Interkulturelle Philosophie) 的思想基礎。筆者以爲：以本體詮釋學的立場出發，探討存有的力動及其與概念性，當可理解爲存有思想的不可避免的課題。

復次，在此，筆者認爲，本體詮釋並不一定會將自己形上學化(思辯理性所執實的實體形上學，海德格所批判的表象形上學)，因爲本體詮釋中的體並不是自性執的體，而是中國哲學的體用論的體，是體用不即不離的體。所以，這樣的本體詮釋並不會落入海德格的表象形上學批判。復次，本體詮釋不僅不會落入海德格的表象形上學批判，而且也必須進一步探討了存有力動中的概念性的辯證，在其存有思想的積極性上是所謂的「創生性的本體論」。這種「創生性的本體論」也不會與佛教的空義的基本義理相違。因爲，不管是印度佛教的如來藏說，還是中國佛教的佛性論，都已經將空義融攝於如來藏和佛性所說的體的思想之中。前者例如《勝鬘經》所說的二種如來藏空智，和《寶性論》對於空義與如來藏說的融合之進一步發揮。後者，如天台性具佛教的詮釋學三個環節之中，都融攝了空義在其中。首先，空假中的三諦說之中包含了「空諦」。其次，而「不縱不橫」的圓教論意包涵了「不……不」的雙重否定，也就是將空義運用於體用(眾生和諸佛所共有的體性和修持主體的作用之上)的縱橫關係之上。最後，在「性修不二」中，性即修，修即性，不住於性，不住於修，所以這是空義在價值論和實踐論之上的運用。

(三) 日本佛學界的佛教存有學研究

著名的中觀學的日本學者 Kenneth K. Inada 於〈佛教存有論的範圍〉(The range of Buddhist ontology) 一文也運用 buddhist ontology (佛教存有學) 一詞，探討其適用範圍。我們可以理解，站在中觀學的立場，在主張諸法皆空之後，仍需回答無自性空之後的一切法的存在之存在地位的問題。所以《中論》於此主張「以有空義故，一切法得成」，主張空義並非斷滅的虛無主義，而是能夠成就諸法。《中論》進一步在其二諦說之中，解釋空之所以能夠成就諸法的課題，「諸佛依二諦，爲眾生說法，不以世俗諦，不入第一義」，這裡所說的「世俗諦」是指「方便」、「假名」而言，佛陀的教化的目的在於導引眾生「入空戲論滅」，依於教化的需要，「方便」、「假名」是佛陀的圓滿真理之中的不可或缺的一環。這就有如海德格的存有思想，也必需面對概念的辯證性的課題。《中論》所論的空義在此也具有能動 (Dynamik) 的涵義。

唯識學學者長尾雅人的《中觀與唯識》一書更積極地使用 buddhist ontology 一詞。由此可見在探討中觀的空的哲學轉向於唯識思想的空之有的哲學的時候，必須從緣起的深義來探討一切法的存在性的問題，因此也必須發展佛教的存有學 (Ontology)。

(四) 當代新儒家的佛學詮釋中的佛教存有學與本體詮釋學與日本京都學派、批判佛教、吳汝鈞的相關討論

牟宗三發展了佛教存有學與體用縱橫義的本體詮釋，並且以之作爲他的圓教理論的重要組成部分。我對牟宗三此種詮釋的批判，見於我的《體用與心性》一書。簡言之，牟宗三借用了天台佛學爲主的佛教思想資源，以進行他的圓教與判教的思想建構的工作，但是他對於天台圓教的本體詮釋也發生了一些重大的誤讀，這裡所說的誤讀是就天台的詮釋傳統而言，例如我書所舉出的天台智者大師、荆溪與知禮關於「性修三德，有離有合」的詮釋及牟宗三的可能是故意的誤讀，就是一例。牟宗三歸宗於儒家圓教，在牟宗三式的圓教的前理解之中，他的故意誤讀以及其所產生特殊的本體理解，其詮釋學界域的受限，是容易理解的。

日本京都學派也發展了空的哲學，而積極面對現代性的問題，一方面思考克服現代性的文化危機，二方面也對空性的現代化問題，而嘗試開出積極性的面向，例如西谷啓治和田邊元的發展歷史性的哲學，展開空的存有論的哲學詮釋，對於這些問題都有精采的論述。日本批判佛教對於如來藏思想和京都學派進行強烈的批判，認爲是一種等同外道神我論的「界論」。對比於我的工作，我以爲，日本京都學派的空的哲學，擅長於空的動力的詮釋，而對於佛性的存有動力的詮釋頗有其不足。林鎮國在《空性與現代性》與《辯證的行旅》二書對於京都學派與批判佛教的佛學詮釋上的爭議，有著精采的介紹。我對林鎮國的相關研究有書評兩篇，可以參看。簡言之，日本批判佛教的如來藏說批判和牟宗三儒家圓教的天台詮釋及其批判，各以其先見的詮釋理解爲前提，如前者之「界論」與後者之體用縱橫義，而我認爲這些不符合中國本有的詮釋傳統，是將後者故意簡化。而林鎮國的立場是解構與發展多元論述的策略運用，這與我的本體詮釋的體系建構的進路，二者的基本進路不一樣，所以我的此一進路之研究尙爲學界所缺乏與需要。

最值得注意的華語世界的佛教詮釋的晚近發展，是吳汝鈞近幾年的思想創造。吳汝鈞近來闡揚唯識現象學，運用胡塞爾的現象學方法與問題意識於唯識思想的當代詮釋，並且已經注意到了嘉達瑪的詮釋學與天台佛學的比較研究的課題，吳汝鈞的總結性重點在於發展他自己的「純粹動力」的哲學，用以建構他自己的受佛學啓發的當代詮釋哲學，並自認爲可以超越熊十力與牟宗三的佛學詮釋。我對於吳汝鈞的回應，見於我與他的四次對談的紀錄。簡言之，我認爲吳汝鈞志在建構自己的哲學體系，而忽略了佛教的詮釋傳統本身所具有的本體詮釋學的重新進行體系創造與當代跨文化溝通的巨大潛能，這則是我自己的佛教詮釋學的宗旨所在。吳汝鈞的唯識現象學所運用的是胡塞爾的先驗現象學，未對海德格和嘉達瑪的詮釋學現象學（本體詮釋學）加以足夠的重視，而依我所見，後者的詮釋學思想資源才是佛教詮釋學的本體力動的最有力的對比項。吳汝鈞的純粹力動說是發展吳氏自己的哲學，並未將本體詮釋運用於吳氏所擅長的天台佛學而給予本體詮釋學的體系建構，甚至於吳汝鈞與我的對談指出他認爲傳統佛教的體用論的詮釋傳統是不能恰當的闡釋本體力動的課題，吳汝鈞的偏離於傳統的佛教詮釋的思想資源，這不能不說是佛教詮釋學的當代建構的一個損失。

三、佛教之本體詮釋學的基本論題

我的《佛教詮釋學》從事大乘佛教之本體詮釋學之綱要性說明，研究中國哲學史中的大乘佛教所蘊含的豐富的本體詮釋學意涵，附帶及於其根源之印度之大乘佛教本體詮釋學原初模型及其中

國轉化。我的《佛教詮釋學》一書指出，佛教詮釋學的基本思想結構已表現於下述的三個天台佛學的本體詮釋學的基本課題：

- 佛性存有論：三種佛性之即一即三，即三即一，亦即，一而三。
- 宗教知識論：不縱不橫，亦即，三法圓融不縱不橫。
- 解脫論、實踐論和信仰論：一念三千，性修不二。

首先，「即一即三，即三即一」：天台佛學將龍樹的二諦說改為三諦說，對宗教的「究極實在」提出不同於印度佛學的理解方式，此中，成為三法的「即一即三，即三即一」的模式，三法は無量的，特舉出三道、三識、三佛性、三般若、三菩提、三大乘、三身、三涅槃、三寶、三德等十種三法，都具有「即一即三，即三即一」的基本結構。三法各具有它的德用，而又有其有機的連結，智顛將三法的這個德用稱為三軌，即，真性軌、觀照軌、資成軌，可見得三法是對於普遍存在的存有結構的思想模式，因此可以說「即一即三，即三即一」是天台佛教存有論的思想結構。

復次，「不縱不橫」：天台智顛提出三法圓融不縱不橫之說，一念心不縱不橫，「不縱不橫」之「不……不」強調了否定性的空無化，亦即，天台佛性論中的三法圓融的否定性作用和自我超越，此為天台佛學的否定辯證法。不縱不橫，而為三法動轉之圓，所以說為「圓教」。

最後，「一念三千」和「性修不二的淨土信仰論」：佛學的終極關懷在於解脫實踐和莊嚴佛土之價值實踐，天台佛學就此進一步提出「一念三千」和「性修不二的淨土信仰論」，一念心開決如來藏理，一念心圓具三千世界。三法軌既為「三一」和「不縱不橫」，上方之真性軌為超越界，下方之觀照軌和資成軌則為內在界，上下之間與超越和內在之間需不斷地進行上下迴向，才能上而體現佛道，下而莊嚴佛土，歸宿為天台佛學的實踐論和價值論。

我在《佛教詮釋學》的第二部份論述了佛教詮釋學的三个環節，第二部分的第一章對於上述的天台佛學的三个環節行闡釋。上述的三个環節(1)、即一即三，即三即一，(2)、不縱不橫(3)、一念三千，性修不二的解脫論與價值論實踐論，一方面是天台佛教的思想基本結構的三个環節，二方面在後續的中國佛教的發展中，也被不同的佛教宗派所分別繼承，而強調了其不同的環節和側面。這三个環節說明於人間佛教強調圓覺法界的整體性和生動性，「一念心」的強調尤其和人間佛教的人間性格互相呼應。

我在《佛教詮釋學》的第二部份的第二章進行了禪所著重的上述的第二個環節(宗教知識論)之闡釋。例如：禪著重於上述的第二個環節之闡釋，禪的向上一機強調了的否定性的自我超越，亦即，強調了絕對無，強調了「不縱不橫」的否定性。禪宗對語言符號的態度，可分為「不立文字的隨說隨掃」和「假借文字的不即不離」兩種，可以說：「不立文字的隨說隨掃」只是強調以非相趨進於禪悟，說明了禪悟的非相的側面，但是，禪宗更強調大機大運，對於語言方便假借的任運自在，因此，在大悟之後，更強調「假借文字的不即不離」，一切言語相皆成實相妙象。

慧能的禪的思想特質在於闡明了不取不捨的主體性，而這主體性是慧能綜合了般若文獻的不取不捨與《大般涅槃經》的佛性思想而建立起來的。《壇經》許多地方不用「佛性」而用「自性」，但意思是一樣的，只是「自性」更有「自覺」的涵義，更能顯示佛性的當下現成，具有禪的生動活潑、直下透底的特色。慧能的禪雖然突出了《金剛經》，但是《壇經》又「隱含」著如來藏禪的佛性論，隱含著如來藏禪的佛性論的「不即不離」（佛性不即一切相、不離一切法）的思想，如慧能說「用自真如性，以智慧觀照，於一切法不取不捨，即是見性成佛道」，這裡的「不取不捨」就通於佛性論的「不即不離」。

人間佛教也強調批判性和超越性，唯有空才能進行徹底的批判和超越，因此，不縱不橫的特質才得以彰顯。所以，人間佛教是深入於我這裡所說的宗教知識論的不縱不橫，亦即，深入於三法圓融不縱不橫。

《佛教詮釋學》的第二部份的第三章進行了淨土教理所著重的上述的第三個環節（宗教實踐論和價值論）之闡釋。以上述討論為背景，進一步對中國的淨土思想重新加以理解。從世親、智顛、曇鸞到親鸞的淨土教理的轉化，闡明「大信心者即是佛性，佛性者即是(彌陀)如來」的信仰論的兩個環節，藉以重新理解淨土教理史的整個思想基盤。首先，世親和智顛著重於闡釋「大信心者即是佛性」，給予了信仰行動一個佛性論的佛教存有學的基礎；結合了無量壽經的本願思想，曇鸞轉而證立了他力本願說，親鸞論立了絕對他力信心成就；曇鸞、親鸞轉而著重「佛性者即是(彌陀)如來」的信仰論。對於中國淨土思想不僅採取發展史的觀點，也從迴向理論的思想結構的釐清出發，反思中國淨土思想的整體思想底盤。在此，大乘佛教的信仰論有其佛性存有論的思想背景，而歸宿於彌陀信仰的信願成就。

中國的淨土思想則可說是就淨土信仰論的「性修不二」加以發揮，尤其是人間佛教的淨土思想強調「人成即佛成」，更是內在相應於「性修不二」的精神。在此「信」成為與佛性開顯不二的方便道，發展了上述的第三個環節（性修不二的淨土信仰論），淨土思的「信念成就」因此是相當具有特色的。淨土教理所說的「往相迴向」和「還相迴向」都是當下的「一念心」所發出者，此一念心也是如來（西方淨土之信仰中則為彌陀如來）在當下藉由這一個信仰行動主體所發出者，必須完成於價值實踐當中，因此，此一實踐論和價值論的強調具有人間佛教的性格。往向和往向不僅是上求佛道和下化眾生的上下迴向，更具佛教信仰論的本體詮釋學的意義。人間佛教的淨土論的思想基礎，在此一佛教信仰論的本體詮釋學當中，可以得到進一步的解明。

因此，我以下列三個環節論述中國大乘佛教本體詮釋學的主要義涵：

- 天台佛學的佛性存有學的本體詮釋學。
- 禪之作爲超存有學的本體詮釋學與禪的不即不離的語言觀。
- 淨土信仰論及其實踐論、解脫論的本體詮釋學。

這三個環結構成了一個內在運動，亦即由「佛性論本體詮釋學」到「超存有學」再到「淨土信仰論及其實踐論和價值論的本體詮釋學」的進程。

我在《佛教詮釋學》的第三部份「佛教的詮釋學的思想模型之轉化與應用」；一方面，對牟宗三、吳汝鈞、林鎮國的佛學研究，從佛教詮釋學的觀點提出評論；我對牟宗三哲學的天台佛學詮釋及由此延伸的體用縱橫義的中國哲學思想模型的討論，加以批判地反省；我也對林鎮國近著所論述的佛教詮釋學的多元實踐提出批判。另一方面，我討論了佛教詮釋學的典範改變的問題，包括了從印度大乘佛教到中國大乘佛教的佛學詮釋學的基本理論模型的轉化，以及內在於中國大乘佛教的相關課題，我在此由本體詮釋學的角度討論了天台三諦與曹洞五位所論的宗教究極真理，初步解明了中國思想中的從「開一為三」到「疊三變五」到「會五為一」的本體詮釋學的思想脈動。

四、結語

經由上述的討論，我們得以對於佛教詮釋學的語意、相關研究及對此的批評及佛教詮釋學的基本論綱，得到初步的反思。本體詮釋和社會批判都共同關心人的價值的全面完成，佛教本體詮釋學和批判佛教都共同關心人和一切有情眾生的解脫和究竟安樂，在這樣的理解之中，我期望未來的佛教的本體詮釋和分析批判的兩個向度能夠整合起來。

自從吳汝鈞提倡「文獻研究與哲學反思」的雙軌並進的佛學研究方法以來，台灣佛學界較為普遍的認為這樣的佛學究方法是較為持平與均衡的，台灣佛學界也因此而和國際的佛學界的這兩面的研究都保持接軌和良性互動。因此，不僅在一般學者能夠直接進行的佛教文獻學的研究之上，也在涉及科技整合的佛學研究和佛教哲學研究的較為複雜而困難的這兩方面，都有可敬而具有勇氣的佛學學者持續的投入，帶領台灣現代佛學研究的整體水平的提昇。所以不應該獨斷地將文獻研究法認為是唯一的內部建構法，而鄙視科技整合的佛學研究和佛教哲學研究，將之曲解成爲一種邊陲化和異化的研究。文獻學的分析導向於批判，這是必要的研究法之一，但是在另一方面，批判必須建立在理解的前提和界域之上，所以對於自己的詮釋界域和其所可能有的理論限制必須有其自覺，這是詮釋學的基本守則，也是學術的基本倫理。所以，批判和詮釋的共融不僅是前述的兩種佛學向度的整合的問題，也是當今台灣的現代佛學研究的所當具有的基本人文素養。

〔附記〕本文第一節與第二節取材於我的《佛教詮釋學》一書的第一部份整理出版出。第三節曾於於北京中國哲學國際學術會議之上發表，是本文重省佛教詮釋學所必須，也加以修改之後，取爲本文之一節。 2002.2.21 台北。

A Re-examination of Buddhist Ontology and Hermeneutics

Shen-chon Lai

Ph.D., of Munich University, LMU

Assistant Prof, Department of Chinese National Taipei University

Summary

I have attempted in recent years to re-examine the thought systems of Buddhist Ontology and Hermeneutics (佛教本體詮釋學). This research begins with an elucidation of the step-by-step development of the profound ideology concerning Conditioned Arising (Dependent Origination, 緣起的深義) in the history of Mahayana Buddhism. It addresses the evolution of thought and the construction of the basic theories concerning the dynamics of Emptiness (空的力動) and the dynamics of Buddha-nature (佛性存有力動).

There are three sections in this essay. In the first section, I discuss and clarify the doubts concerning the meaning of phrases and sentences in both the studies of Buddhist Ontology (佛教存有學) and Buddhist Hermeneutics (佛教詮釋學). I will also offer my own discussions in response to these doubts.

In the second section, I discuss the views and criticisms put forth by other scholars concerning the study of Buddhist Hermeneutics.

In the last section, I briefly discuss the study of Buddhist Hermeneutics from my own point of view.

In conclusion, I summarize the manner in which the study of Buddhist Ontology and Hermeneutics can be unified with that of Buddhist critical studies. Also, I discuss from my own perspective the significance of this unity in modern Buddhist research methodology in Taiwan.

貝克 (Heinrich Beck) 與史米貝 (Gisela Schmirber) 編，《世界文化會通之下的世界和平》(「三的辯證與存有有力動」學術叢刊，第九冊)，頁 354-355。

慕克 (Otto Muck)，*Transzendente Methode* (《先驗方法》)。

林鎮國，《空性與現代性》，頁 103，「熊氏便以這種啓發自傳統中國玄學（特別是大易）的創生性體用觀來“格義”佛學的“法性”和“法相”之分」。

Brown，Brian Edward，(《佛性：如來藏與阿賴耶識之研究》)，Delhi，1991，《勝鬘經》的二種如來藏空智對於如來藏與空的融合，參見此書第 31 至 35 頁的討論。《寶性論》對於空義與如來藏說的融合之進一步發揮，參見此書第六章〈如來藏與空〉。

天台性具佛教的詮釋學的三個環節是指 (1) 天台佛教存有論的一即三，三即一。(2) 天台佛教認識論的不縱不橫。(3) 天台佛教價值論和實踐論的性修不二。

Kenneth K. Inada 〈佛教存有論〉一文收於《東西哲學》(《*Philosophy East and West*》) 第 38 期，1988 年 7 月號。

長尾雅人，《中觀？唯識》，東京，岩波書店，1978。

賴賢宗《體用與心性：當代新儒家哲學新論》，台北：學生書局，2001。

林鎮國《空性與現代性》，台北：立緒出版社，1999；與《辯證的行旅》，台北：立緒出版社，2002。

賴賢宗，佛教哲學與京都學派 — 吳汝鈞與賴賢宗對談，《中國文哲研究通訊》，台北：2001年3月，此為前兩次對談的整理。另有兩次的對談。

吳汝鈞〈壇經的思想特質壇經的思想特質：無〉第二節「從不取不捨與自性到無」，收於《國際佛學研究年刊》創刊號（台北，1991），此處參見頁31。

吳汝鈞〈壇經的思想特質壇經的思想特質：無〉第二節「從不取不捨與自性到無」，收於《國際佛學研究年刊》創刊號（台北，1991），此處參見頁29。

〈壇經〉，般若第二；引文見《大正藏》冊48，頁350下。法海集記本（《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺說法壇經一卷》）：「即自是真如性用，智慧觀照，於一切法不取不捨，即見性成佛道」，見《大正藏》冊48，頁340上。

參見賴賢宗〈曹洞五位與天台三諦〉，東吳大學哲學學報，2000年4月。

這裡所引西藏中觀學對自性三義的分析來自 Gesche Lhundub Sopa 和 Jefferey Hopkins 的 *Der Tibetische Buddhismus* 一書的第七章（1995，第八版，慕尼黑），即全書的第179頁，此書的英文標題為 *Practice and Theory of Tibetan Buddhism*。

「大乘佛學非佛說」在近代日本首先由富永仲基在《出定後語》（1745）提出，一個最新的有力的對傳統大乘佛學的批判是駒澤大學以松本史朗教授和夸谷憲昭教授「批判佛學」，代表著為兩人於1989年分別出版的《緣起與空 — 如來藏思想批判》、《本覺思想批判》，及夸谷憲昭於1990年出版的《批判佛教》，他們從文獻學的分析 and 哲學詮釋出發，從而認為如來藏說的佛學是外道思想，並不能算是佛學。

參閱成中英〈孔子、海德格與易經哲學〉（*Confucius, Heidegger and the Philosophy of I Ching*），收於 *Philosophy East and West* 第37期（January 1987）。「神用易體」之說見易繫辭上傳第4、5章，「故神無方而易無體……顯諸仁，藏諸用」。「神無方而易無體」一語在此意謂「神無固定的方，易無固定的體」，六朝的本無宗理解為「以無為體」則是另解，不管如何，易傳此處都涉及了本體詮釋學作為超存有學的基本論述。朱熹曾將此易傳的易體神用之說，進一步與其「心統性情」說關連起來，闡述了道德主體的本體詮釋學面向，參見筆者〈朱子論「心統性情」與「易體」的交

涉〉（收於《哲學論衡》，1994台北）。

參見 Richard Mckeon 編 *The Basic Works of Aristotle*，第731頁：“There is a science which investigates being as being and the attributes which belong to this in virtue of its own nature” (Metaphysics, Book IV, 1003a)。

同上註第732頁，Metaphysics，Book IV, 1003b。

參見海德格 (Martin Heidegger) , *Identität und Differenz* (同一性與差別) , Pfullingen , 1957 . .

參見海德格, *Was ist Metaphysik* (《什麼是形上學》) , 收於海德格, *Gesamtausgabe* , Band 9 (海德格全集第九卷) , *Wegmarken* (《路標》) , 1976 , Frankfurt am Main , 如第 120 頁說「純粹的存有和純粹的無是相同的, 存有與無共同隸屬, 對無的詢問把握了形上學的全體」(前述書第 120 頁) 。

關於 *Metontologie* 一語的相關討論, 參見海德格, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* (《邏輯的形上學根據》)(全集第 26 卷) , 第 199-201 頁。

參見海德格, *Beiträge zur Philosophie - vom Ereignis* (《哲學獻集—論發生》) 。將 *Ereignis* 此一海德格晚期哲學的核心觀念譯為「發生」是採用宋祖良的翻譯。另外, 日人用「性起」翻譯 *Ereignis* 一詞, 則是較有本體詮釋學的深刻意涵的譯法。

sat 與 *bhava* 分別是由表「存在」(*to be, to exist*) 之義的動詞語根 *as* 和 *bhu* 所派生出來的名詞。關於對「有」的分析, 參見霍韜慧的〈有與空〉一文的討論, 《內

明》 No.123 , p.4 。

本體詮釋學為成中英 1982 年所提出, 參見《知識與價值—成中英新儒學論著輯要》(1996 年 12 月, 北京) , 第 514 頁; 關於易經的本體詮釋學, 參見同書第 360-364 , 64-95 頁; 關於本體詮釋學的方法論, 見第 144-203 頁; 關於佛教的本體詮釋學, 見第 91-92 , 100-200 頁。

參見《知識與價值—成中英新儒學論著輯要》第 199-200 頁, 「依上觀之, 我們可以進一步說明理的方法論和禪的方法論。它們一方面與易的原型有相近的地方, 但另一方面卻突顯與原型不同的形式與結構, 以達到不同的整體目標 促使及表達此一本體性的轉化的樞紐, 就是方法, 但方法不離本體, 故方法也是“非方法”了。無論天台、華嚴、淨土都發揮了轉化世間的上述的“非方法”的方法意識, 而禪學表現的尤其淋漓盡致」, 此文原為 1990 年發表於台灣大學的〈中國哲學中的方法詮釋學〉, 引文見其結論。

關於「勝義自性」, 如真諦譯《攝大乘論釋》卷 7 , 「信實有者, 信實有自性住佛性」。《佛性論》卷 4 , 「辯相分」〈無變異品〉, 「佛性有兩種, 一者住自性性, 二者引出性」。茲舉一最具戲劇性的例子, 據《六祖壇經》, 慧能大悟後所說的五句偈, 即為「何期自性本自清淨, 何期自性本不生滅, 何期自性本自具足, 何期自性本無動搖, 何期自性能生萬法」, 而弘忍當下予以印可則說「若識自本心, 見自本性, 即名丈夫、天人師、佛」(宗寶編本《六祖壇經》, 大正藏冊 48 , 頁 349 ,) , 而慧能到了南方,

即當眾宣講「於一切法不取不捨, 即是見性成佛道」, 因此, 在這中國佛教史最精采的一幕, 「見性成佛」成了禪宗的標幟, 而這裡的「見性」就是「見自性(勝義自性) 」。

