

## 傅偉勳與人間佛教思想研究

李勇

南開大學哲學系副教授

**提要：**傅偉勳認為人間佛教的建設應包括生命的學問（佛法）與學問的生命（佛學）雙重任務，其中佛學思想的繼往開來是人間佛教成敗與否的關鍵，而如何援用外在資源（特別是西方思想學術）以激發內在資源（傳統佛學）又是佛學思想繼往開來的關鍵性問題，佛教詮釋學為佛學思想的繼往開來提供了的方法論基礎，其完成則依賴於佛教界與學術界的通力合作，人間佛教思想是佛教詮釋學的最後完成，其基本內容是大乘佛法二十門的現代調適，即通過對歸屬世俗諦層次的各門檢討之後，再回到歸屬於勝義諦層次的各門義理，以重新考察它們的現代意義與具體蘊涵，其中佛教倫理（戒律門）的現代化重建最為迫切。

**關鍵詞：**傅偉勳 人間佛教 現代化

傳統佛教的現代轉換是百年來中國佛教的基本主題，而人間佛教則是傳統佛教現代化的必然趨勢。太虛、印順、趙樸初、星雲等中國佛教領袖為人間佛教的發展作出了傑出的努力，他們的人間佛教思想也受到了學界的普遍關注。在這些佛教領袖之外，一些關注中國佛教命運的學者，也從現代思想學術的角度表達了人間佛教理念，其人間佛教思想與教會建制內的佛教領袖略有不同：佛教領袖多出於宣教的立場，更多關注的是人間佛教的具體落實，而學者可能關注更多的是理性思考與思想創造。這種理性思考與思想創造不僅有利於在文化知識階層拓展人間佛教的影響，而且更為重要的是能為人間佛教的建設提供了堅實的思想學術基礎。

在當代漢語學界關注人間佛教的學者眾多，傅偉勳先生也許是其中最為著名的一位。傅先生是學貫中西的學者、思想家，對佛教進行過深入研究，但他不是一位只進行純粹客觀研究的學者，對佛教有著強烈的認同的思想家：「依我多年來的生命體驗與學問探索，我今天深深感到，世界上找不出一個哲學學派或宗教傳統，能像大乘佛教的那樣博大精深，最富於（心性體認的）精神超脫性，（真實智慧的）義理深邃性，（理路發展的）辯證開放性，（順應機根的）方便善巧性，（普度眾生的）宗教慈悲性。」<sup>[註 1]</sup>他在其學術生涯的最後幾十年來一直關注著佛教思想的現代轉換，並力圖為人間佛教的發展提供思想學術基礎。

## 一、生命的學問與學問的生命——人間佛教建設的雙重任務

在傅偉勳看來，人間佛教的建設是一個全方位的過程，不僅是實踐的問題，而且也是一個重要的理論問題，沒有新的佛學形式的開拓，佛教現代轉換難以完成。新佛學的開拓是指佛教思想的繼往開來，這是佛教現代化的重心所在，「而此課題之中最為迫切吃緊的一項，便是佛教思想的繼往開來。」[註 2]人間佛教之所以未能完成，與思想的創造未能實現不無關係。在中國佛教界不同程度上存在著輕視佛教思想的狀況，即所謂的「佛學」與「學佛」的不同。在一些佛教徒看來，佛教是一種生命的體驗，不能靠語言文字來表達，學佛是效法釋迦完成生命的覺悟，而不能如世間的思想學術那樣做佛學研究。反對形而上學的無謂爭論，專注於生命的解脫，毫無疑問是佛陀的本懷。但事實上，如果佛陀不以世俗的語言、思想來向世人闡發他的體驗，佛教又無從成立，也背離佛陀濟世度人的精神。在佛教史上，若無大乘佛教所開拓的宏偉理論體系，佛法更難以在東亞各國繁榮昌盛。針對此種狀況，傅偉勳強調人間佛教的現代轉換必須要作到學問的生命與生命的學問的統一。

傅偉勳對現代學術史上歐陽竟無與方東美的一則學術公案的討論很能說明這一問題。歐陽竟無主張「佛法非宗教非哲學」[註 3]，而方東美認為「佛學亦宗教亦哲學」[註 4]。傅偉勳首先對佛教、佛法、佛學進行了區別。他認為佛法與佛教存在著廣義與狹義的差異。廣義地說，佛法（Dharma）應該包括不可思議不可言詮的與思議言詮可及的兩種。前者即指佛教的最勝義諦，乃屬冥冥自證體認的終極真實之事；如依語言表達的方便施設，則有後者成立，更進一步展現成爲具有極其豐富的哲理蘊含的種種大小乘佛教教義，等於傳統的佛學。廣義的佛教無外是依佛法僧建立而成的宗教傳統，包括釋迦以來的大小乘各宗各派的教義教理，修行解脫之道，共同宗教信念與生活方式，以及在亞洲各國各地逐漸形成的（佛教特有的文學藝術與倫理道德等等）宗教文化。狹義的佛教即是佛學（Buddhist learning or philosophy），指在佛教傳統的歷史發展過程產生出來的（包括宗教思想在內的）哲理創造及其展現，以及對於傳統以來的佛教思想文化的學術性探討。具有現代化意義的佛學應該包括傳統的佛學研究與我們現代佛教學者正在推展的較具客觀學術探討意味的佛學研究（Academic studies of Buddhism）。歐陽竟無所言的佛法，是不可思議的不可言詮的佛法，是佛教的最勝義諦。是佛法的狹義，依此佛法的狹義，或最勝義諦，則一切只是如如，無所謂宗教，也無所謂哲學。而方東美所說的是佛學，應該講成：佛教就其廣義言，是宗教；就其狹義言，亦是哲學。[註 5]

在傅偉勳看來，（最勝義諦終極真實意味的）佛法即是生命的學問，而（佛法在每一時代的理論性探討意味的）佛學則爲一種「學問的生命」，相輔相成，缺一不可。如無佛教生命的學問，則佛學研究失其根基，而無真實意義；如無佛教學問的生命，則佛法無有在不同時代與社會裡繼續開展、自我創新的可能。由是，佛法與佛學構成了一種本末體用的相互關聯。我們今天講求佛教傳統圈內的安身立命，甚至想要面臨二十一世紀而「放眼世界，開展

佛法」，則不得不認真探討佛法（生命的學問）與佛學（學問的生命）的現代發展雙重課題。總之，佛法是佛學研究所以成立的真實生命源頭；佛學是佛法的真實生命隨著時代進步與社會變遷而不斷落實開展所不可或缺的學問血脈。[註 6]

在佛法（生命的學問）與佛學（學問的生命）中間，傅偉動無疑側重學問的生命，他認為就狹義的佛法而言，非宗教非哲學，無所謂繼承不繼承，發展不發展，我們所能繼承與發展的，只可能是兼有哲學與宗教雙層方便施設意義的釋迦以來的佛教教義，尤其是中國大乘佛學[註 7]。可以說，傅偉動整個人間佛教的學術努力的重心就是對中國大乘佛學的繼往開來，而這也正是人間佛教建設的關鍵性問題。而佛教思想的繼往開來又離不開佛學研究。當然中國大乘佛學並非沒有佛教研究的傳統，但這種傳統的佛教研究必須加以改變，他特別強調「信心為本」的研究方式與「學術為主」的研究方式彼此分開的必要性：無論如何，關注中國大乘佛學繼承發展課題的現代佛教徒與學者，皆須瞭解「信心為本」的研究方式與「學術為主」的研究方式，實有暫時分開的必要性。這兩種研究方式只有相輔相成之功，絕無彼此對立衝突的可能。[註 8]

## 二、內在資源的開發與外在資源的援用——人間佛教建設的關鍵性問題

而要探討佛學的現代轉向，即所謂人間佛教的理論建設，就必須開拓視野，不能僅僅把目光停留在佛教內部，而必須關注佛教之外的思想文化資源，傅偉動認為佛教之所以能夠移植到亞洲各地，甚至到歐美各國，就在於能夠開拓內在與外在兩種資源，能通過與當地已有的思想文化進行高度的溝通交流，配合當地風土人情逐漸生根流傳，並獲得本身的充實發展。印度空宗與中國道家、魏晉玄學交流而成的中國大乘佛學與禪宗，中國佛教與日本神道溝通而成的中世紀「神佛習合思潮」等等，不過是其中較為顯著的實例罷了。而在思想文化上日益多元開放的現代社會裡，為了謀求自身的充實發展，佛法與佛學首先面臨的一大課題是，如何重新發現佛教傳統之中的內在資源（internal resources），以及來自其他傳統的種種外在資源（external resources），並加以適予開放動用。但傳統以來的我國佛教思想家與學者，對於內在資源的開發關注之餘，並未善於援用外在資源，以便開拓佛法與佛學探討的新理路出來。無論如何，外在資源的缺乏可以說是佛法與佛學在中國佛教界的現代發展過程當中，最值得我們關注的嚴重現象。與佛教相比，現代新儒家為儒學的進一步發展注入了新的創新動力，其中一大關鍵是在於新儒家對外在資源的援用問題較為關注，為了儒家傳統的發揚光大，至少懂得跳過本身，而入西方哲學傳統之門，從黑格爾、柏格森、懷特黑、海德格、存在主義等等吸取有助於創造發展儒家思想的思惟靈感，並能開發動用此類外在資源到某一程度。而佛教卻只管自守門戶，從未關注遑論探討此一問題，幾乎完全漠視西方思想文化傳統對於佛學傳統的衝擊與思惟資糧的提供可能性，只在漢譯大藏經的範域埋頭苦幹，在思想創造上當然無法跳出台、嚴、禪、淨土等傳統大乘佛學的窠臼，打開新路了。由於沒有老前輩的指引，年輕一輩的中國佛學行家，不論僧俗，今天似乎依然故我，多半未能理解中國大乘佛學

的繼承與發展，實有賴乎外在資源的吸納動用，單靠傳統以來的內在資源已無濟於事。在這方面，日本佛教學者同時動用內外資源的成效實例，值得中國佛教徒與佛教學者虛心學習，自西田幾多郎開創出來的京都學派哲學已為大乘佛法打開新路，結合禪學為主的大乘佛教思想與西方思惟方法論、推理技巧以及哲學與宗教思想等等，並以鮮活的現代語言表達方式，創造地發展出具有世界性的現代大乘佛教思想。[註 9]

在傅偉勳看來，這種外在資源的援用，而就當前而言，必須實現與西方文化的創造性對談，才能真正實現現代化[註 10]。「我們今天如要講求儒、道、佛三家傳統思想的繼往開來，第一步就得培養多元開放性的文化胸襟，虛心學習他國之長」[註 11]。「至於在今日的多元開放世界，中國大乘佛學如何與諸般西學（如心理分析、實存分析、精神醫學、西方哲學與宗教思想等等）進行有益的交流會通，俾能現代化地自我充實，而顯揚出他所具有的永恆意義與價值」[註 12]。「爲了促進中國佛教的現代化，必須有選擇地接受思想文化史、宗教心理學、宗教哲學、比較宗教學、心理分析、心理療法、解釋學、西方哲學（如存在主義或現象學）與神學等學科或方法論訓練。日本學者所以能夠完成他們佛教研究的現代化使命，乃是由於他們面對西方的衝擊，能從各種學問的角度重新透視佛教的真諦及其現代蘊含之故」[註 13]。

當然佛教與西方文化的創造性對談，其目的是援用外在資源以激活佛教傳統的內在資源，使佛法的真實生命隨著時代進步與社會變遷而不斷落實開展，是對佛教傳統的「批判的繼承與創造的發展」，而這便需要在援用外在資源的同時，需要對佛教傳統的進行重新詮釋，「佛教詮釋學」便應運而生。

### 三、佛教詮釋學——人間佛教建設的方法論問題

在傅偉勳看來，任何一個偉大的哲學或宗教傳統，包括佛教都是一部創造的詮釋學史。所謂「創造的詮釋學」是傅偉勳爲了探討中國文化、哲學的現代轉向所開創的一般方法論，應用範圍可以廣及宗教、哲學、文學、藝術乃至其他人文學科的原典、思想、作品等等的瞭解與詮釋。[註 14]如果以這種創造的詮釋學應用到佛學研究上，必然能促進佛教的現代化，從而可以建立起佛教詮釋學：

我們如果專把創造的詮釋學應用到佛教經論或教義的研究探討，則可衍生一種「佛教詮釋學」（Buddhist hermeneutics），乃屬一種特殊方法論，有其佛教特定的詮釋學準則或規準，雖只適用於佛教研究，對於佛教以外的詮釋學探討亦可帶來方法論的衝擊。[註 15]

在佛教詮釋學看來，兩千年來的整個佛教思想發展歷程，可以看成大小乘各宗分別對於原始佛教的根本理法（如法印、緣起、四諦等）所作的「詮釋再詮釋，建構再建構」的思惟理路發展史，亦即對原始佛教思想所作「批判的繼承與創造的發展」的一部哲學宗教思想史。[註 16]大乘佛教思想史上的龍樹、吉藏、智顛、法藏、惠能等幾乎都可視為創造的詮釋學家，故能繼往（批判的繼承），又能開來（創造的發展），而使自身所屬的偉大傳統，成為「長江後浪推前浪」般的永不枯竭、永能創新的思想大河，隨著時代的前進而愈深愈廣。[註 17]

但是近代中國佛教卻沒有隨著時代的發展而別開生面，卻有日趨衰落之虞。傅偉勳認為其根本原因在於創造性的佛教詮釋學家的缺失：「令人慨嘆的是明、清以後中國佛教日趨衰落，幾至一蹶不振，而其思想創造的原動力也幾乎蕩然無存。」明代的憨山、蓮池、蕩益等大德高唱「三教合一」，卻是折衷有餘而創新不足。民國早年亦曾有過歐陽竟無與太虛法師等位所發起的傳統佛教革新運動，但多半曇花一現，並未顯出具有現代化突破意義的一種我所云的「批判的繼承（繼往）與創造的發展（開來）」跡象，無法與一百多年來日本佛教學者在學術研究與思想創新雙管齊下而造成的驚人成就相與比擬。[註 18]足見佛教詮釋學對於人間佛教（歐陽竟無與太虛法師等位所發起的傳統佛教革新運動）的重要意義。

與創造性的詮釋學一樣，傅偉勳的佛教詮釋學也分為實謂、意謂、蘊謂、當謂、必謂等循序漸進的五大層次：

**(一)實謂：**所謂「實謂」層次是指「原思想家（或原典）實際上說了寫什麼」？即從原典考證、原始資料的考查，去決定原思想家的實際言詮。佛教詮釋學在「實謂」層次上要進行有關佛教思想的原始資料的考查及裁定，所依據的基本準則共有三則：1.釋迦牟尼在菩提樹下悟道成佛的體驗內容；2.有關佛陀四十五年間的金口直說及其記錄；3.重要直傳弟子（如阿難）口述佛陀金口之言而流傳下來的記錄。

**(二)意謂：**「意謂」層次是指「原思想家想要表達什麼」？或「他所說的意思到底是什麼」？意謂層次需要主體性的「隨後體驗」的工夫，即詮釋者主體的基本態度是具有同情的瞭解意義的工夫。為此詮釋者必須設法瞭解原思想家的生平傳記、時代背景以及思想發展的歷程等等。隨後體驗固然重要，更重要的是對原典的瞭解與詮釋，亦即對於原思想家的「意謂」有「如實客觀」的瞭解與詮釋。然而所謂「如實客觀」，只是就詮釋學的最高理想而說，實際上根本不可能有「意謂」的詮釋客觀性可言，而是儘量做到客觀的語意分析，這種語意分析包括三種：1.通過「脈絡分析」設法發現原典語句的脈絡意義；2.通過「邏輯分析」盡予澄清解消只停留在表層的前後思想表達的不一致性甚或矛盾；3.又經一番「層面分析」看出原典所有思想內容的多層含義。

**(三)蘊謂：**「蘊謂」層次指「原思想家可能要說些什麼」？或「原思想家所說的可能蘊涵是什麼」？其首要工作，即在通過思想史上已經有過的許多原典詮釋進路探討，歸納思想史

上已經有過的許多原典詮釋學進路探討，歸納幾個較有詮釋學分量的進路或觀點出來，俾能發現原典思想所表達的深層義理，以及依此義理可能重新安排高低出來的多層詮釋蘊涵。同時也能超克「意謂」層次上可能產生的詮釋片面或詮釋者個人的主觀臆斷。佛教詮釋學在「蘊謂」層次，所涉及的準則較多，至少應該考慮以下幾點；1.自佛陀以來，佛教傳統在教化弘法上一直強調著的，爲了應病與藥、對機說法而有善巧方便或方便施設；2.從「依文解義」轉到「依義解文」的詮釋學開放性原則；3.由於問題本質、探索角度、解決方式、義理推演、言詮表達等等的連帶性相互轉移而展現出來的教義多門性；4.佛教思想史上逐漸形成的義理與言詮雙重積澱及深廣化、豐富化。

(四)當謂：「當謂」層次指「原思想家（本來）應當說什麼」？或「創造的詮釋學者應當爲原思想家說出什麼」？進一步在「蘊謂」層次的種種詮釋進路所發現的各種深層義理之中進行批判的比較考察，依據我們通過思想史的探討、中外哲學與詮釋學的方法論鑽研，以及我們自己多年來積下的詮釋學體驗與心得，對於原典或原思想家的思想表達建立一種獨創性的詮釋學洞見與判斷，設法挖掘原思想體系表層結構底下的深層結構出來。我們一旦掘出深層結構，當可以超越諸般詮釋進路，判定原思想家的義理根基以及整個義理架構的本質，依此重新安排脈絡意義、層面意義等等的輕重高低，而爲原思想家說出他應當說出的話。佛教詮釋學在「當謂」層次的基本準則：1.承繼傳統大乘各宗教相判釋理論，但又不受傳統制約且批判地超越各宗教義而有的最勝義諦意味的詮釋學評價或裁斷原則；2.佛教詮釋者特有的獨創性詮釋學洞見或見地。

(五)必謂：「必謂」層次指「原思想家現在必須說出什麼」？或「爲了解決原思想家未能完成的思想課題，創造的詮釋學者現在必須實踐什麼」？

佛教詮釋學在「必謂」層次，應持的基本準則：「批判的繼承（繼往）與創造的發展（開來）」，對於佛教經論的原有教義（如緣起思想）不但予以講活，還要救活，使其能在新時代、新社會裡展現新義。也就是說，於此層次真正具有創新能力的現代佛教詮釋學者應該負起「放眼世界，開展佛法」的時代使命，俾使佛陀以來代代形成以及發展的緣起等等根本佛法，真正成爲永不枯竭的思想活泉。這一層次可以說是傅偉動的佛教詮釋學的目的，其他四個層次都是爲這一層次做鋪墊，這一層次的完成則標誌著人間佛教理論建設的實現。

佛教詮釋學從「實謂」到「必謂」的完成至少涉及到七個學術領域：1.基層研究工作（語言研究、文獻學研究、傳記研究、工具書與參考書的編纂工作、藏經整理與現代化分類及各種考據、考證的工作等等）；2.經典譯註工作；3.專書、專家、專題研究；4.各期、各宗教義研究；5.歷史研究；6.比較研究（不僅包括佛教各宗教義的比較研究之外，更涉及佛教與其他東方傳統的比較、佛教與西方傳統的比較等）；7.佛教思想的繼往開來。[註 19]因此，佛教詮釋學的完成必須依賴學術界的通力合作。在這方面，日本的經驗值得借鑑，在日本學者有純粹思想史家與哲學思想家必須分工合作的基本默契，兩者之間不但沒有文人相輕的毛病，反

而相得益彰。有些獻身於佛教的純學術性研究（如辭典編纂、思想史與文化史的探討、文獻學考察等等），有些較有思想創造能力的，則從事於傳統佛教之「批判的繼承與創造的發展」，在佛教的研究與發展每一個部門，都有顯著的成績。並最終形成以西田幾多郎為代表的京都學派在佛教思想上取得的重大突破，不僅奠定了現代日本哲學的根基，而且開始反向西方哲學與宗教挑戰。而相比之下，中國佛教界與學術界的一向缺少分工合作的精神，這種局面必須得到改變，他呼籲，我們現在就應依照分工合作的學術原則，每位佛教研究者都能具有自知之明，就自身的興趣、能力、志向，在七大課題中選擇一兩項，或多項，其中極少數具有思想家或哲學家幼苗的學者不妨開始進行有關（中國）佛教思想繼往開來課題的反思與探討，但必須同時不斷吸納其他各項佛教研究有關的新資料、新成果到自己的思惟領域之中，所謂「義理之學」與「考證之學」相輔相成而不可偏廢。[註 20]

#### 四、大乘佛法二十門模型的現代調適——佛教詮釋學視野下的人間佛教建設

在佛教詮釋學的方法論的指導下，傅偉勳對整個佛教思想進行了全面的研究，並在「必謂」層次上，得出了人間佛教的必然結論：「為了開展新世紀的佛法，我們必須突破傳統佛教的局限性，專就中國佛教傳統而言，最迫切又棘手的首要課題是人間佛教的發展。」[註 21]

傅偉勳認為，「實謂」層次的文獻學工作難以解決佛陀自內證的內容以及佛陀所宣說的思想，而只能根據佛陀「依法不依人」的原則，假定三法印、十二因緣、四聖諦，為根本佛教的「實謂」內容。而三法印、十二因緣、四聖諦的含義如何，僅僅靠文獻學的分析難以解決，因此必須進入「意謂」層次，對佛陀原始教義進行脈絡分析、邏輯分析、層面分析。傅偉勳的學術立足點是中日大乘佛學，沒有對原始佛教進行全面的意謂層次的分析，但在〈大乘佛法的教義多門性與辨證開放性〉一文中，傅偉勳把大乘佛法的基本內容析為二十門，當然二十門的完全展開應該是「蘊謂」層次的事，其中有些內容很難在原始佛教中直接「依文解義」地讀出來，但原始佛教當中可以說包含著這些思想的萌芽，傅偉勳也是把佛法二十門當作是整個佛教的全部內容：「依我這些年來的理論探索與研究心得，我今天認為，以大乘為主的整個佛教大致可以析為以下二十門。」[註 22]這裡我們姑且認為在「意謂」層面傅偉勳把佛教思想析為二十個方面的基本內容：

1. 不二門（真空門、中道門、真如門），
2. 二諦門（般若門、慧智門），
3. 實相門（妙有門），
4. 緣起門（於華嚴宗特稱性起門），
5. 涅槃門（解脫門），
6. 心性門（真心門、佛性門），
7. 迷悟門（如用現代語亦稱實存門），
8. 心識門（妄心門、於唯識法相宗特稱八識門），
9. 業報門（輪迴門），
10. 教化門（法施門、方便門、教育門），
11. 應病門（治療門），
12. 時機門（兼括機根、機緣、歷史等義），
13. 禪定門（修證門），
14. 戒律門（道德門），
15. 教團門（包括僧俗的廣義僧伽門、社會門），
16. 生計門（財施門、經濟門），
17. 五明門（學術門），
18. 藝術門（審美門），
19. 文化門，
20. 教判門（用現代語亦稱評價門）。[註 23]

「大乘佛法二十門」可以說是傅偉勳佛學思想的重心所在，他晚年的佛學論著大都以這二十門為切入點，探討佛法與佛學的繼往開來：「我的『大乘佛法二十門』模型，基本上也是為了大乘佛法與佛學的繼往開來課題探討所構想出來的。」[註 24]當然根據佛教詮釋學，這二十門只不過是平鋪分散的安排，「意謂」層次析出的二十門合在一起並不能構成佛陀的「根本實義」，因為這二十門中有的屬於根本義諦，有的含有更深層次的哲理義蘊，有的附屬他們，並無顯著勝義可言。因此探索佛陀的「根本實義」，要進一步再上昇到「蘊謂」層次，重新安排佛法二十門義理的高低本末。這就需要佛教思想史的方法訓練，通過歷史上已產生過的許多原典詮釋進路的探討，超越「意謂」層次的非歷史的平面分析所具有的詮釋局限性，瞭解到原典思想表達的可能具有的種種豐富的詮釋學義理及蘊涵。

在「蘊謂」層次，不同的詮釋進路對二十門的側重不盡相同，其層次的安排也不一樣，而且對各門的理解也各異其趣。傅偉勳對作為整體的佛法二十門在佛教史上的不同詮釋進路沒有明確的論述，只是對個別的佛教原典及佛法的某一門進行過「蘊謂」層面的分析。如在〈《壇經》慧能頓悟禪教深層義蘊試探〉[註 25]一文中，本著佛教詮釋學的原則，在對《壇經》的「蘊謂」層次進行考察，指出慧能以後的禪宗大德乃至當代禪宗學者對《壇經》十門（傅偉勳把《壇經》在「意謂」層面析為十門）孰重孰輕、孰本孰末所採取的基本看法或著眼點不同，而產生四種不同的詮釋學進路，分別以不二門、實相門、心性門、解脫門為根本義理而安排其他義理。在〈關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察〉[註 26]一文中，考察了佛教史上有關緣起理論的不同詮釋進路，即部派佛教的（三世兩重因果）業感緣起論、中觀派的緣起性空論、唯識宗的（阿）賴耶緣起論、《大乘起信論》的如來藏緣起論、華嚴宗的法界緣起論、日本真言宗的六大緣起論、以及日本曹洞宗道元禪師的「有時」論。

在「蘊謂」層次上，不同詮釋路徑對佛法二十門的安排大異其趣，如何把握佛法的根本義諦仍然存在很大問題，因此必須要超越「蘊謂」層次的分析，進入「當謂」層次。在「當謂」層次，傅偉勳依據創造性的詮釋學洞見，把不二門及其衍生的二諦門（不二而二的二諦中道）判為佛法的根本：

大體上說，不二而二的二諦中道（即不二門及其方便衍生的二諦門）乃是大乘佛法的根基或本根。[註 27]

從大乘佛法的根本見地去看，最勝義諦意義的佛法不外是在言亡慮絕、心行處滅的不二門；亦即一切皆空且又空又復空的真空門；或稱中道門，遠離一切邊見或邪執的二元分化與對立；又稱真如門，蓋在第一義諦層次，一切如如，自然法爾，平等而無差



別，永恒真實而不虛妄之故。……這是大乘佛教各宗教義所不得乖違的根本佛法，即是大乘共法，構成大乘各宗教相判釋的最高準則。

龍樹之所以被尊為三論、唯識、天台、華嚴、禪、淨、密、律等「八宗共祖」，乃是由於他在哲理上能予創造地詮釋佛陀所創根本佛法為不二法門的中道之故。[註 28]

抽象地說，不二門是大乘佛法的最勝義諦。具體地說，最勝義諦或義理本根應指不二門與（依此推演而成的）二諦門所由合成的二諦中道，否則「不二而二且又二而不二」的大乘佛法所具有的教義多門性與辯證開放性無由彰顯，亦無從了透。……勝義與世俗的二諦不即不離而相待相成；終極地說，即是不二，但又形成一切二元對立的開端。[註 29]

其他各門均圍繞不二門而展開：

實相門、緣起門與解脫門雖與世俗有關，就理來說實屬勝義諦。心性門與心識門分別歸屬勝義與世俗。迷悟門在一念之傾或迷而屬世俗，或悟而屬勝義。業報門純屬有漏世俗之事。教化門、應病門與時機門的本來源頭雖在勝義，實際功用則屬世俗之事。禪定門與戒律門既係修行之事，仍屬世俗諦所轄，但如專講修證一如的無漏善言，則關涉到勝義諦。教團門、生計門、五明門、藝術門與文化門的內容均屬世俗諦事，但須接受勝義諦的督導。最後，教判門原指大小乘佛教經論以及各宗教義的教相判釋，其評價功能所依據的最高準則，即不外是以不二法門為最勝義諦的二諦中道。[註 30]

儘管大小乘各宗派都以不二門為根本義諦，而就各宗派教義的起點又可不一，但由於都以不二門為根本義理，所以這種分歧並不會產生彼此間的根本衝突：不二法門及其衍生的二諦中道即是各宗必須遵守的最高義諦，就各宗教義產生的始點、起點或基點，卻許各宗大異其趣。小乘與法相宗，起點是心識門（妄心門），依心識門而有緣起門、業報門、修證門、戒律門、解脫門、實相門。中觀或空宗始於不二門，二諦門、實相門、緣起門、解脫門皆彰顯之為平等無二。天台始終以不二門為一貫之道，但其始點則是心識門（介爾虛妄之心），

有別於以心性門為基點的《起信論》與華嚴別教。頓悟禪始終是不二法門，但其出發點卻在實存的迷悟門。淨土宗以時機門為始點。[註 31]

當然，傅偉勳認為以上二十門的析出，也只能算是一種權宜方便。層面多寡的變數，以及模型本身的修正，多半要看時代與社會的變化而定。大體上說，涉「事」（世俗層次）的層面較有或分或合的伸縮餘地；屬「理」（勝義諦層次）的層面較少變化，多半隨「事」而有具體的義蘊展現而已。[註 32]而當前如何隨時代與社會的變化對佛法二十門進行修正便是「必謂」層面的事了，這也是傅偉勳佛教詮釋學的最後歸宿。當然，傅偉勳的立足點是中國大乘佛教，力圖為中國大乘佛學的發展提供新的理路。因此他在「必謂」層面所涉及的主要是中國大乘佛學的起死回生，而中國大乘佛學的起死回生的基本出路就是人間佛教，人間佛教可以說是佛陀活在今天必然要說的話，也是作為創造的詮釋學家替佛陀所說的話。

要建設人間佛教，必須對佛法二十門進行新的修正。總體而言，對佛法二十門，傅偉勳認為二諦中道作為佛法的深層結構沒有問題，問題是如何真正落實的問題。而這又是一個牽一髮而動全身的問題。傅偉勳對中國大乘佛教進行了回顧，認為中國大乘佛教儘管高揚二諦中道，但只是在存在論與心性論上的相即不二，而未能真正把勝義諦落實到世俗諦上：

雖說印度到東亞的傳統大乘佛教，理論上揚棄了小乘佛教完全割裂生死輪迴與涅槃寂滅的偏差，口頭上信奉「生死即涅槃」的突破性說法，但在宗教實踐與人生態度常乖背此說，仍以出世道為優，在家道為劣，逃避現實的風氣仍盛，與南傳小乘佛教的保守主義相比較，也不過是五十步與百步之差而已。[註 33]

中國大乘佛學只在存在論與心性論視生死輪迴與涅槃解脫原本一如，卻未正面否定過印度佛教（與印度教）對於輪迴轉生的信仰，因此仍未能像儒家或西方宗教（如猶太教或耶教）那樣，面對此岸積極地建立佛教本身的世俗倫理甚至政治社會思想。[註 34]

因此大乘佛教應盡予設法從他們傳統以來強調勝義諦的價值取向轉移到注重日常社會倫理實踐的世俗諦層次。佛教現代化課題解決的一大關鍵，是在通過歸屬世俗諦（事）層次的各門檢討之後，再回到歸屬於勝義諦（理）層次的各門義理，去重新考察它們的現代意義與具體蘊涵，如此設法謀求理與事或勝義與世俗二諦之間的基本理趣與義涵，藉以發現佛教現代化課題的一些解決線索。[註 35]其中最大的關鍵是，佛教能否經由中道與真俗二諦的現代化

詮釋建立它本身的社會倫理學，能否挖深「生死即涅槃」的哲理，以便重新發現生命奮勉的每一時刻即是涅槃解脫的後現代意義出來？[註 36]

佛教倫理的建設是人間佛教建設的突破口，而這個突破口在傅偉勳看來最為關鍵的問題就是戒律改革：在諸多世俗諦中，「當以戒律門（佛教倫理）的現代化重建課題為首要而最迫切」。

在傅偉勳看來，中國佛教僧團傳統以來奉守的大小兼受戒必須改革，「僧尊俗卑」的現象必須打破。而戒律改革的首要工作恐怕是重新分辨與安排戒律的最勝義諦層次、純勝義諦層次、勝義戒律落實於世俗諦的層次、純世俗諦層次等四大層次。各別宗派僧團應有本身的權利，去規定屬於較低層次而具特殊性的戒律條文。各別僧團以及居士團體應在現代化民主原則之下，定期或不定期地多所進行公開的集體討論，共同重新詮釋戒律的根本意義與時代特徵。

其次，應當漸移視線，強調巨模意義的佛教社會倫理能夠很有彈性地吸納現代社會的實際運作所必須的巨模倫理、公正倫理、效益倫理、職責倫理、守法倫理等等進來，依二諦中道的倫理學再詮釋，設法貫通勝義諦與世俗諦，而使勝義諦真正向下落實於世俗諦層次。處理好大乘菩薩道為主的佛教慈悲倫理與現代世俗倫理之間的關係，即：僧伽本位的微模倫理與社會本位的巨模倫理、具體人格的慈悲倫理與抽象人格的公正倫理、動機本位的菩薩倫理對結果主義的效益倫理、修行本位的戒律倫理與規則本位的職責倫理、無漏善的成佛倫理與最低限度的守法倫理。在實踐上，佛教徒與佛教團體更積極地參與世間世俗的政治活動與社會工作，把大乘佛法的菩薩道精神真正帶到我們人間的日常生活之中。面對諸般社會倫理問題，應予佛教徒與教團本身的集體討論，建立具有佛法理據的共識，而在民主自由、多元開放的公開討論條件下，正面提出具有說服力的佛教看法。[註 37]

大乘佛教倫理的展開與佛教的現代化不僅僅是戒律門的問題，必然由戒律門而涉及到涅槃門、修行門、教判門等，限於篇幅本文不擬進一步探討。

傅偉勳的人間佛教思想充分考慮到傳統佛教現代化過程中必然會遇到的理性與信仰、東方與西方、傳統與現代、神聖與世俗之間的衝突與張力。如上文所述，他以生命的學問與學問的生命的統一來緩解理性與信仰的張力，以佛教詮釋學的五個層次來處理對傳統的繼承與批判，以外在資源的援用與內在資源的激發來處理東西方的關係，在大乘佛法二十門的現代調適中又以真諦與俗諦的關係來處理宗教性與世俗性的矛盾。當然傅偉勳的人間佛教思想依然是一種原則性、方向性的思考，尚須進一步完善與落實，但無論如何，人間佛教的建設都不能不面對傅偉勳先生所提出的問題。

### 【註釋】

- [註 1] 傅偉勳，〈突破傳統佛教，開展現代佛法〉，《生命的學問》（上海人民出版社，一九九三年）第二十四頁。在〈大乘佛學的深層探討〉一文中，也指出：經過深層探討與現代探索的整個大乘佛學對我來說，是所有世界哲學與宗教傳統之中，最具深度與廣度的「生命的學問」與「學問的生命」，令人歎為觀止。（同上書，第九十六頁）
- [註 2] 傅偉勳，〈關於佛教研究的方法論與迫切課題〉，《從創造的詮釋學到大乘佛學》（東大圖書公司，一九九〇年）第三四五頁。
- [註 3] 歐陽竟無，〈佛法非宗教與哲學〉，《歐陽竟無集》（中國社會科學出版社，一九九五年）。
- [註 4] 方東美，《華嚴宗哲學》（黎明文化出版公司，一九八一年）第一一二頁。方東美，《中國大乘佛學》（黎明文化事業股份公司，一九八八年）第一〇五—一〇九頁。
- [註 5] 傅偉勳，〈中國大乘佛學繼承課題的我見〉，《從創造的詮釋學到大乘佛學》（東大圖書公司，一九九〇年）第一二五—一二九頁。
- [註 6] 傅偉勳，〈生命的學問與學問的生命〉，《佛教思想的現代探索》（東大圖書公司，一九九〇年）第二頁。
- [註 7] 同 [註 5]，第一二八—一二九頁。
- [註 8] 同 [註 5]，〈序〉。
- [註 9] 同 [註 6]，第五一七頁。
- [註 10] 大陸學者鄧子美也認為與西方理性的對話是佛教傳統成功實現現代轉換的最為關鍵的方向，見鄧子美，〈論人間佛教的現代品格〉，《中國禪學》第一卷，第三八八頁。
- [註 11] 傅偉勳，〈如淨和尚與道元禪師——從中國禪到日本禪〉，《從西方哲學到禪佛教》（三聯書店，一九九〇年）第三四六頁。
- [註 12] 同 [註 5]，第一二五頁。
- [註 13] 傅偉勳，〈批判的繼承與創造的發展——關於中國學術文化重建的問答〉，《從西方哲學到禪佛教》（三聯書店，一九九〇年）第四二五頁。
- [註 14] 有關傅偉勳「創造的詮釋學」思想參見其論文〈創造的詮釋學及其應用〉，載《從創造的詮釋學到大乘佛學》（東大圖書公司，一九九〇年）第一—四十六頁。
- [註 15] 有關傅偉勳的佛教詮釋學思想參見其論文〈關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察〉，《中華佛學學報》第四期。在該文中，傅偉勳指出他從創造的詮釋學（一般方法論）有意推演佛教詮釋學（特殊方法論）的思惟靈感，部分來自羅普滋（Donald S. Lopez）所主編的《佛教詮釋學》（Buddhist Hermeneutics）一書（夏威夷大學出版社，一九八八年）。
- [註 16] 同 [註 5]，第一三〇頁。

[註 17] 傅偉勳，〈創造的詮釋學及其應用〉，同 [註 5]，第十一—十二頁。

[註 18] 同 [註 5]，第一二二頁。在傅偉勳甚至認為「到目前為止沒有一個中國思想家能夠積極地開創包括佛教在內的現代化中國哲學與宗教思想出來」，見傅偉勳〈批判的繼承與創造的發展——關於中國學術文化重建的問答〉，《從西方哲學到禪佛教》（三聯書店，一九九〇年）第四二四頁。

[註 19] 傅偉勳，〈關於佛教研究的方法與迫切課題〉，《從創造的詮釋學到大乘佛學》（東大圖書公司，一九九一年）第三二五—三四九頁。

[註 20] 同 [註 19]，第三四五—三四六頁。

[註 21] 同 [註 1]，第三十三頁。

[註 22] 傅偉勳，〈大乘佛法的教義多門性與辯證開放性〉，《從創造的詮釋學到大乘佛學》（東大圖書公司，一九九〇年）第三八六頁。

[註 23] 同 [註 22]，第三八六—三八七頁。

[註 24] 〈大乘佛學的深層探討〉，《生命的學問》（上海人民出版社，一九九三年）第一一七頁。

[註 25] 見《從創造的詮釋學到大乘佛學》（東大圖書公司，一九九〇年）第二〇九—二四二頁。

[註 26] 《中華佛學學報》第四期。

[註 27] 同 [註 22]，第三八七頁

[註 28] 同 [註 22]，第三八八—三八九頁。

[註 29] 同 [註 22]，第三九五頁。

[註 30] 同 [註 22]，第三八七—三八八頁。

[註 31] 同 [註 22]，第四二五頁。

[註 32] 同 [註 27]。

[註 33] 傅偉勳，〈佛教之死亡超克〉，《生命的學問》（上海人民出版社，一九九三年）第一八九頁。

[註 34] 同 [註 5]，第一六一頁。

[註 35] 同 [註 22]，第三八八頁。

[註 36] 同 [註 13]，第四二六頁。

[註 37] 傅偉勳，《中日佛教戒律觀的評較考察》（戒幢佛學教育網站）。