

中華佛學學報第 16 期 (pp.289-323) : (民國 92 年),  
臺北: 中華佛學研究所, <http://www.chibs.edu.tw>  
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 16, (2003)  
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies  
ISSN: 1017-7132

# 當代臺灣如來藏思想的諍議與回應

## ——印順之後的如來藏學諍議之評議

賴賢宗

國立臺北大學中國語文學系助理教授

### 提要

本文討論當代臺灣如來藏思想的諍議與其回應，臺灣如來藏思想的諍議是由印順的判教講起，而所謂的回應則討論了現有的幾種與如來藏思想相關的臺灣的佛學研究進路。本文分三節。在第一節之中，我闡釋佛教詮釋衝突的基本意涵，討論此中的如來藏說之諍議與其詮釋衝突的解決方式。首先，本文討論印順法師的如來藏說研究與當今佛教的詮釋衝突之解決的相關課題。其次，借用海德格（Martin Heidegger）與嘉達瑪（Hans-Georg Gadamer）的哲學詮釋學，來討論哲學詮釋的基本意涵與此中的詮釋衝突的解決方式；並討論了天臺佛教的佛性論的判教理論與佛教詮釋學對於詮釋衝突的解決。本文也由林鎮國的《空性與現代性》所提出的佛教詮釋學，來重檢如來藏批判的課題。在第二節之中，本文繼續討論了林鎮國《辯證的行旅》的解構思想與兩種詮釋學進路的視點下的如來藏思想批判。首先，本文從林鎮國《辯證的行旅》一書所繼續討論的佛教詮釋學的當代建構，來論述佛教詮釋學的當代新儒家哲學的佛學詮釋之批判，以及解構思想與佛教的本體詮釋學的當代哲學的意義脈絡。討論了上述的佛教詮釋學的研究進路之後，繼而，討論印順之後的另一端，檢視了蔡耀明的「內部建構」的佛學研究法。在本文第三節之中，則闡述了佛教之本體詮釋學的基本論題，由此概述關於當代如來藏諍議之回應，以及邁向當代如來藏學與佛教詮釋學的理论建構的我自己的進路。

**關鍵詞：** 1.如來藏思想 2.印順 3.佛教詮釋學 4.天臺佛教

## 【目次】

### 導論

#### 一、詮釋衝突：如來藏說之諍議與詮釋衝突的解決

##### (一) 從印順法師的如來藏說研究到佛教的詮釋衝突之解決

##### (二) 哲學詮釋學論詮釋與詮釋衝突

##### (三) 天臺佛教的佛性論的判教理論與佛教詮釋學對於詮釋衝突的解決

##### (四) 由林鎮國的《空性與現代性》談佛教詮釋學對於如來藏批判的回應

#### 二、林鎮國《辯證的行旅》的解構思想與兩種詮釋學進路的視點下的如來藏思想批判

##### (一) 從林鎮國《辯證的行旅》談佛教詮釋學的當代建構

##### (二) 佛教詮釋學的當代新儒家哲學的佛學詮釋之批判

##### (三) 解構、超存有學、存有動力與佛教的本體詮釋學

##### (四) 論蔡耀明的「內部建構」的佛學研究法

#### 三、當代如來藏諍議之回應：邁向當代如來藏學與佛教詮釋學的理论建構，佛教之本體詮釋學的基本論題

### 結語

### 附錄

## 導論

印順法師在《印度之佛教》和《印度佛教思想史》判大乘佛教為「性空唯名論」、「虛妄唯識論」和「真常唯心論」三系，其中「真常唯心論」就是指如來藏說。可以說，印順法師以「真常唯心論」（如來藏說）為大乘佛教的三系之一，這是貫穿他一生的見解。印順法師雖然也批判了如來藏說的末流有走向神我外道的梵天化的佛教的可能，但是他並未一味地將如來藏說譏評為梵天化的佛教，而是正視如來藏說在大乘佛教的發展過程之中的積極涵義，而加以解說，我曾在〈印順的如來藏思想之研究：印順法師如來藏學及其在對比研究中的特義〉[1]一文對於印順法師的如來藏思想研究在世界佛學研究之中的意義，加以闡述。以寫作的篇幅而論，印順法師闡述如來藏思想的著作，在他對大乘佛教的三個系統的闡釋之中，所佔篇幅極多。在研究方法和研究成果的特質之中，印順法師長於佛教觀念發展史的論述，而且一輩子提倡佛學義學的研究，他的「以佛法研究佛法」之方法，可以說是兼具了文獻研究法、觀念史研究法和哲學詮釋法的三方面的長處，是具有佛學研究的世界意義的。因此，可以說印順是中文世界老一輩的佛教學者之中最具有佛教的哲學詮釋的功力和興趣的人。另一方面，印順法師的佛學研究具有強烈的批判性格，除了開展「佛教的詮釋學」之外，也可以開展「批判的佛學」，這是因為印順法師歸心於佛法的緣起義與空義，提倡以中觀學與《阿含經》的原始佛法和早期大乘思想來直顯佛陀本懷，用以批判地檢視「佛教思想發展中，由法而佛的始終歷程」，[2]批判佛教思想發展史之中可能出現的違反於緣起與空的根本法義的偏差，也從而建立人間佛教的思想基礎。印順法師的這個批判教的實踐面向，鼓舞了臺灣當代的人間佛教的實踐，其中重要的兩例是印順導師的兩位學生所開展的實踐活動，也就是證嚴上人的慈濟佛教志業體系和昭慧法師（弘誓學院）的社會文化批判。因此，印順法師是當前臺灣的批判的佛學和詮釋的佛學二者的創始者和奠基者，對於開展印順之後的佛學研究和佛法實踐，具有不可取代的重大意義。

邁向印順之後的如來藏學的理论建構，而回應當代臺灣如來藏思想的爭議，就以上的課題而言，

p. 292

我以為，批判的佛學和詮釋的佛學二者必須互補；也就是說，傳統如來藏說所蘊含的佛教本體詮釋學必須是批判的，而批判佛教必須關心有情眾生的實存的本體詮釋。因此，批判和詮釋可以互補，乃至於共融。在此，我以為，一方面，佛教詮釋學家不僅必須建立佛教的本體詮釋學（*Onto-Hermeneutik*, *Onto-Hermeneutics*），也可以開展批判的面向，建立佛教的批判詮釋學（*Kritische Hermeneutik*, *Critical Hermeneutics*）。另一方面，批判佛教也不能自我閉鎖於狹隘的觀念之中，而必須正視整個佛教思想發展史所具有的詮釋學的意義，從有情眾生的實存的本體詮釋出發，進行更有深度和廣度的批判。這樣才能從批判和詮釋的兩個角度，上求下化，完成一切眾生的智慧解脫，也才能回應當代臺灣如來藏思想的爭議，而建立印順之後的如來藏學。

底下文分三節。在第一節之中，我闡釋佛教的詮釋衝突的基本意涵，討論此中的如來藏說之爭議與其詮釋衝突的解決方式。首先，我討論印順法師的如來藏說研究與當今佛教的詮釋衝突之解決的關係。其次，借用海德格（Martin Heidegger）與嘉達瑪（Hans-Georg Gadamer）的哲學詮釋學，來討論哲學詮釋的基本意涵與此中的詮釋衝突的解決方式；復次，比較於海德格與嘉達瑪的哲學詮釋學，討論了天臺佛教的佛性論的判教理論與佛教詮釋學對於詮釋衝突的解決。最後，由林鎮國的《空性與現代性》所提出的佛教詮釋學，來重檢如來藏批判的課題。

在第二節之中，我討論了林鎮國《辯證的行旅》的解構思想與兩種詮釋學進路的視點下的如來藏思想批判。首先，我從林鎮國《辯證的行旅》一書所繼續討論的佛教詮釋學的當代建構；來論述佛教詮釋學的當代新儒家哲學的佛學詮釋之批判以及解構思想與佛教的本體詮釋學的當代哲學的意義脈絡。討論了上述的佛教詮釋學的研究進路之後，繼而，我也討論了印順之後的佛學研究爭議的另一端，我闡釋了蔡耀明的「內部建構」的佛學研究法的理論困難，蔡耀明譏評國際佛學學界所用的文獻研究法、歷史研究法、科技整合的佛學研究和佛教哲學研究等等研究方法為「邊陲化」和「異化」的佛學研究，蔡耀明譏評了佛教詮釋學和印順法師的「以佛法研究佛法」，筆者認為，蔡氏的提法具有相當大的虛妄性，將對當前的臺灣佛學研究產生極大的誤導，斷傷臺灣正方興未艾的佛教詮釋學和批判佛教，將阻礙印順之後的理論建構和社會實踐。為了發揮哲學義理與文獻詮釋並重的優秀佛學研究傳統，發揚印順之後的佛學詮釋和社會批判，吾人對於蔡氏的值得商榷的佛學方法論必須加以最大的關注和檢討。

在本文第三節之中，則闡述佛教之本體詮釋學的基本論題，由此概述關於當代如來藏爭議之回應以及邁向當代如來藏學與佛教詮釋學的理論建構的我自己的進路。

p. 293

## 一、詮釋衝突：如來藏說之爭議與詮釋衝突的解決

### （一）從印順法師的如來藏說研究到佛教的詮釋衝突之解決

印順法師的晚年定論《游心法海六十年》指出：

大乘佛法，我以性空為主，兼攝唯識與真常。在精神上、行為上，倡導青年佛教與人間佛教。 [3]

這裡所說「真常」即指如來藏說，印順法師將「如來藏說」視為大乘佛法的三大派之一，而以性空加以抉擇，探討其在原始佛教之中的根源以及適應時代需要的發展過程，這是印順法師始終如一的判教和對於如來藏說的解說。從印順法師的學思成長歷程和背景來考查，經過深入研讀大藏經之後，青年印順「覺得虛大師說得對，應該有法界圓覺一大流」， [4] 肯定了如來藏說「可以

是」大乘佛法的重要組成部份，將如來藏說判攝於大乘三系之一，這是貫穿於他一生的主張。印順法師主張：

所以如來藏一詞，顯然有印度神我的影響，但也不能說全是外來的，也還是「大乘佛法」自身的發展。 [5]

「如來藏也還是『大乘佛法』自身的發展」，這是印順法師終其一生的對如來藏說的定評，包含了對如來藏說做為大乘佛法自身的開展的積極性格的肯定，這並未如現在許多人誤解印順法師的批評如來藏佛學是一破到底的方式，印順法師的批評如來藏說主要是一種抉擇闡釋如來藏說在思想史的發展進程之中的合理性內核及其異化的發生過程的歷史批判法。在此，印順法師雖然也認為如來藏說一系的發展有走向梵天化的外道神我說的危機，而他自己的佛學取向，是歸宗於阿含佛教和中觀學，而頗不相應於中國佛學的講究圓頓。但是印順法師的這一個思想傾向必須放在民初的呂澂與熊十力關於性寂說與性覺說的對辯的諍論中，放在佛教觀念史的發展進程的詮釋學的闡明之中，來加以了解。 [6]

p. 294

如今，在當代佛學詮釋的多元發展中，在如來藏思想所引起的學界討論之中，在日本批判佛教及京都學派佛教哲學的諍議中，以及在當今的當代新儒家的佛學詮釋及其他佛教詮釋學的建構當中， [7] 我對於上述印順法師在民初所參與的如來藏說的思想辯論並開展至今的當前佛學的重大論諍，我在〈印順的如來藏思想之研究：印順法師如來藏學及其在對比研究中的特義〉一文曾加以論述。首先，我回顧這段印順法師自己研究如來藏思想而給予批判性的肯定的歷史，並對比於日本與歐美學者（高崎直道、宇井伯壽、Sutton、Waymann、Schmithausen 等）對於如來藏佛學的研究成果，從而整理出印順法師對於如來藏思想之研究的特殊貢獻，這具有世界佛學研究水平的意義。

其次，我在筆下的此文，回到佛學義理的深層脈絡，來重新探討印順之後的如來藏學的可能開展。一方面，我從佛教詮釋學的角度，來關照佛教義理的深層脈絡的觀念史的發展進程；二方面，我從佛教詮釋學對於詮釋衝突的解決方式，以及詮釋與批判的互補，也就是佛教詮釋學與批判佛教的互補，才能看出如來藏說之爭議的真正解決之道；而這兩方面的工作，也就是我此文之論旨所在。

佛教詮釋觀點的不同與其詮釋衝突的困難，可以分為下列兩點加以簡述：

首先，不同佛學的哲學詮釋必定涉及到所選取的詮釋觀點所蘊含的不同哲學立場的問題，不同的哲學立場在表面上是衝突的，所以不同的佛學詮釋具有詮釋觀點之間的衝突，也就再所難免。不同的佛學派別的佛學理論本來就具有不同的基本理論，處在詮釋衝突之中。不同的佛學派別的佛學理論可以理解成為分屬不同的哲學理論，例如，部派佛教的說一切有部認為一切法有，是實在論的立場。《俱舍論》分析人無我和法無我，則是一種經驗主義式的分析。但是，

中國佛教關於佛性的論述，則又是近於德國古典哲學的絕對觀念論。用傳統哲學來詮釋佛學，不失是一種促進理論溝通的方便，因為哲學是一種後設語言，有助於跨文化溝通的對於他文化的理解，在此種意義之下，

p. 295

哲學也是一種普遍語言，而有助於進行理論論述活動。將佛學的討論以傳統哲學的方式來進行論述，使每一個文化傳統的人都得以理解佛學，而不同佛學派別之間的論辯也就相應於哲學史之中的不同的派別之間的論述活動，藉由這樣的哲學論述的討論，可以見出佛學之類似於西方哲學史不同流派之間的互相區別與整合之道。

其次，以上還只是就以傳統哲學來詮釋佛學而言，但是對於詮釋衝突之解決最為重要的還是本體詮釋學。對於佛學的本體詮釋可以幫助吾人更深入的掌握個別的佛學理論所在的哲學理論的系統位置在佛法的整體開顯之中的緣起深義，從而有助於跨文化的溝通。不同的詮釋觀點所構造的佛學詮釋體系會有很大的差異，例如：是否正視龍樹中觀哲學的辯證性格，影響到中觀哲學的詮解是否像卡魯巴哈那（D. J. Kalupahana）那樣偏於巴利佛教的解釋模式。所以，詮釋者所做的詮釋已經預設了某種詮釋觀點和相關的詮釋體系。在這裡，則有必要回到海德格和嘉達瑪的本體詮釋學，回到與此相應的中國佛教的佛性論的判教理論的本體詮釋學之闡明，來加以解決，例如回到下文所闡釋的詮釋活動、詮釋的效果歷史意識和詮釋的效果是視域融合等三個環節來解決。

當代漢傳佛學的最大的詮釋衝突之一，是如來藏說的詮釋衝突的問題，如何解釋如來藏說在整個佛教思想的系統地位的問題。如來藏說近似於梵天化的外道思想？深受如來藏說影響的漢傳佛教的佛性論佛學（天臺的性具、華嚴的性起和禪的見性）是睽隔於佛陀的本懷？還是假若依照漢傳佛教本有的傳統，如來藏說、佛性論才是代表了佛教思想的高峰？

就中文世界而言，這個詮釋衝突的問題也就是民國初年以來的「回歸印度佛教的釋尊本懷」和「以漢傳佛教的佛性論思想為佛教思想發展的最高峰」的衝突的問題。在民國初年此一衝突表現為支那內學院所揭示的「性覺」與「性寂」的對諍的課題。在 1949 年之後的臺灣佛學界，則表現為印順法師佛學的「回歸印度佛教的釋尊本懷」的主張和牟宗三的「以漢傳佛教的佛性論思想為佛教思想發展的最高峰」的二者之間的詮釋衝突，印順法師的主張可以說是一種建立在緣起論的重分析的佛教批判，而牟宗三則是一種佛性論的本體詮釋的佛學進路。印順法師的「以空義抉擇如來藏說」的主張在今天有許多繼承者和批評者。另一端的牟宗三的佛性論的本體詮釋的佛學進路，則仍限制在少數的當代新儒家哲學的學圈，少有理論的突破，反而是引起了許多批判。另一方面，在中文地區之外，當代日本批判佛教所揭示的如來藏思想的批判的問題和歐美學界關於如來藏說的系統地位的詮釋，也是這個詮釋衝突的表現。

我在下文之中指出，印順法師佛學的「回歸印度佛教的釋尊本懷」的主張和牟宗三的「以漢傳佛教的佛性論思想為佛教思想發展的最高峰」的二者之間的詮釋衝突的化解之道在於：

第一，印順法師的「以空義抉擇如來藏說」並未排除如來藏說，空義和緣起義可以貫穿整個大乘佛教的發展史，所以如來藏說和中國的佛性論圓教也可以是空義和緣起義的在歷史進程之中的顯化，甚至由於觀點的不同，它還可以是哲學詮釋上的進一步的深化。因此，我們必須對整個佛教發展史採取開放的詮釋立場，而不能採取一種所謂的「內部建構」的自我封閉，蔡耀明近年來所提倡的佛學研究方法論就是自我封閉的一例。

第二，牟宗三的「以漢傳佛教的佛性論思想為佛教思想發展的最高峰」的詮釋系統，如我下文所示，已經受到相關學界的自我批判，被認為是一種理體中心論，也蘊含著對於佛學傳統體用義的某些誤解。但是，漢傳佛教的佛性論思想為佛教思想並不以牟宗三的當代新儒家哲學意義的判教為歸趨，而是另有不同的回歸佛教正統的本體詮釋的可能。在這裡，佛教詮釋必須吸收西方的哲學詮釋學和本體詮釋學的研究成果，以釐清本體詮釋的理論內涵，並走向未來的跨文化溝通。

以上兩點，就是我下文的論述之主要線索。

## （二）哲學詮釋學論詮釋與詮釋衝突

前述的回到海德格和嘉達瑪的本體詮釋學，回到與此相應的中國佛教的佛性論的判教理論，來解決詮釋衝突的問題，這是說，回到真理開顯活動的基本存在特徵，來釐清各個詮釋方式所著重的基本存在特徵的不同，但是各個不同詮釋方式都是闡釋存有的真理開顯的存在活動。又，闡明各個言說系統的效果歷史(Wirkungsgeschichte)，來理解各個詮釋活動在詮釋歷史之中的不同地位和階段性。又，闡明不同文化所進行的文化溝通，是一種詮釋學的視域融合的過程，所以此間所發生的文化轉形，可能是一種積極的文化創造，是對於存在真理的深化和其在文化史進程中的進一步顯化。就其在佛教詮釋之中的運用而言，下文首先以三個環節來闡述西方的本體詮釋學的內在脈動，藉此闡明本體詮釋是詮釋者的存在活動與存有（本體）交涉而不斷發生的歷程，它並非獨斷的，而是不斷開放自己的詮釋；其次再來闡述天臺圓教的本體詮釋學的三個相應的脈動，藉以闡釋天臺判教和天臺圓教的本體詮釋的當代意義，與西方詮釋學的銜接點，以及闡明天臺本體詮釋是一種開放的詮釋，而藉以闡明佛教詮釋學解決詮釋衝突之道。首先，底下從（1）詮釋活動、（2）詮釋的效果歷史意識和（3）詮釋的效果等三點來闡述西方的本體詮釋學的內在脈動的三個環節：

第一，就詮釋活動是人的實存開顯存有之真理而言：詮釋活動是人的實存的存在特徵以及其與真理開顯活動的關係，回到真理開顯活動，詮釋活動是開顯存有的真理的基本存在特徵，雖然各個詮釋方式所著重的基本存在特徵和存有的真理開顯的面向有所不同；但是各個不同詮釋方式都是一種闡釋存有的真理開顯的存在活動，都屬於同一個圓滿真理的開顯活動。

所以，本體詮釋並不是定於一尊而預設了某種未經批判的教條的獨斷論，而是在開放的整體性之中的不同的存在方式的彼此開放的活動。

第二，就詮釋的效果歷史意識而言：據嘉達瑪的詮釋學，在效果歷史意識（*Wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*）之中，歷史不再是可供我們研究的客觀對象，不是所謂的不依於認識主體的自在之物，歷史意識所指向的不是「我們所從事的東西，也不是我們應從事的東西，而是超越了我們的意願行為對我們所發生的東西」，在詮釋學的歷史意識之中，「理解不是與既與的對象的主觀關係，而是與效果歷史的關係，也就是說，和他所屬的存有的關係，而此一存有被理解」。[8] 闡明各個言說系統的效果歷史（*Wirkungsgeschichte*），效果歷史是指過去與當代交互作用的歷史，「一個正當的詮釋學必須在理解本身中顯示歷史的真實」，[9] 由此來看待各個理解活動在詮釋歷史之中的意義，理解其不同地位和階段性。歷史的書寫不具有所謂的客觀意義，而必須放在其效果歷史的界域之中，來加以審察。所以，各個言說系統的意義和理解不能脫離其歷史脈絡，而歷史和在歷史中發生的文本，是在詮釋者的詮釋活動之中，方有其恰當的理解可言。

第三，就詮釋的效果是一種視域融合（*Horizontverschmelzung*）而言：嘉達瑪的詮釋學指出，進入歷史界域的主體不可避免地據具有自己的前判斷，實際上在此存在著兩個界域，[10] 理解歷史就是與歷史對話，彼此交談，交流溝通，這裡適用的是對話之中的「提問—回答」的模式，我們藉由重建問題而使得歷史對我們講話。[11] 在這裡，視域融合闡明了不同文化進行的文化溝通而產生的新的文化創造的過程，此一過程並不是一種直接的影響的因果關係，是一種詮釋學的視域融合的過程。所以，此間所發生的文化轉化（*Transformation*），並不是模本和原本之間的直線因果關聯，而是一種雙方的文化界域之間的融合之後的積極的文化創造，是一種互相滲透轉化的過程，這是對於不同的文化所共同終極指向的圓滿的存有真理的在文化融合之中的深化和其在文化史進程中的進一步顯化。

### （三）天臺佛教的佛性論的判教理論與佛教詮釋學對於詮釋衝突的解決

由以上西方的哲學詮釋學的三個環節看來，不同的詮釋活動雖然進路不一，但是都是人的實存的存在活動，都是一種闡釋存有的真理開顯的存在活動，都屬於同一個圓滿真理的開顯活動。而這樣的詮釋活動所做出的詮釋，必須在效果歷史之中來加以理解。而且詮釋的效果是一種視域融合的過程，而不是模本和原本之間的直線因果關聯。所以，詮釋的衝突可以被放在這三個環節來加以審視，而尋求其解決之道。第一，不同的詮釋系統皆可以被了解成開顯存有之真的實存活動的不同模式。第二，歷史之中的不同詮釋系統，皆是一定的效果歷史的產物，而當代的歷史詮釋更必須具有這樣的效果歷史意識。第三，兩個詮

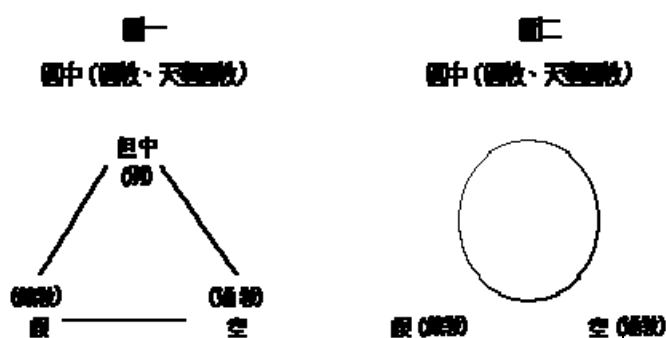


釋體系的文化溝通是一種視域融合的過程。這樣，我們便能較為恰當地解決詮釋衝突的問題。佛陀的教法傳來中土，從而產生了本土性的詮釋體系，也是一種效果歷史之中的詮釋活動，也經歷了上述的視域融合的過程，甚至產生了不同的判教體系，用以解決詮釋的衝突，下文就此展開論述。

其次，天臺圓教的本體詮釋也具有三個與上述脈動相應的環節，闡述如下。

第一，就天臺判教的詮釋活動是人的實存的存在特徵以及其與真理開顯活動的關係而言：天臺將教法判為藏、通、別、圓四教，認為藏教、通教探討的是空，而別教、圓教探討的是佛性，這些詮釋活動都是依於有情眾生的實存的不同存在特徵而有的對於佛陀圓滿真理的開顯活動，因此其間具有「應病予藥」的解脫學意涵，藥無貴賤，就其治癒的功能而言，都是平等的，都是法華奧義的妙現。這裡所說的天臺所主張的有情眾生的實存的不同存在特徵，是指藏、通、別、圓四教的行者分別是著重於假諦、空諦、但中的中道佛性和圓頓的中道佛性的不同的存在進路。闡釋如下。（1）藏教（阿含）析空（析法入空），是偏重於假諦，現觀流轉的緣起假有是無我的寂滅性。（2）通教（般若）體空（體法入空），是依於空諦，體現諸法無自性故空，而行無所見、無所得的六般若波羅蜜多。（3）別教（華嚴）依於中道佛性，闡明華藏世界的一真法界，但仍有「緣理斷九」的思想侷限，只是「但中」，中諦成為絕對的超越，而不是中諦就顯化在一念心的絕對中介。而（4）圓教（天臺）則闡釋了圓頓義的中道佛性，三諦圓融，將之開展成「三一三、不縱不橫、性修不二」三個環節。如下圖。

p. 299



此中，藏教（阿含）與通教（般若）闡釋空的哲學，否定「作用」背後的永恆不變的實體，只肯認「橫向」的認識與行為的作用的無執，一切現象是平等清淨法性，假的緣生的當下是寂滅性，而空的寂滅並非斷滅，又必展現為緣生，所以討論的是空與假的橫向的存在體驗。復次，圓教的中道佛性和別教的但中卻進一步闡釋「體性」的問題、「縱向」的問題，這就是由認識活動的不可見和行動的不可得，進一步闡明作用的主體的存在根基的整體解脫轉化，這樣整體轉化的「體性」就是「中道佛性」。華嚴佛學理解這樣的中道佛性是但中的

絕對超越法界。而天臺佛學則理解這樣的中道佛性是當下即空即假即中之一念心，中道佛性是絕對中介，在「三法圓融、不縱不橫、性修不二」的模式之中理解之，因為具有「三法圓融」的佛性開顯的模式，才使得體和用不縱不橫，才使得性（體性）修（作用）不二。所以，藏教（阿含）與通教（般若）的空的哲學闡釋了有情眾生的橫向的主體修持作用的面向。而天臺圓教的中道佛性和華嚴別教的但中進一步闡釋「縱向」的「縱向」的「體性」的面向。而只有天臺佛教才把握到圓融的整體實存，在其中空假中三種存在進路都是要素（跡）之一，而這些空假中進路、要素（跡）都是圓融的整體實存（本）的密意展現。所以，站在華果同時和跡本一致的觀點來看，藏通別圓四教皆具有其平等性。

第二，就天臺判教的詮釋的效果歷史而言：大乘佛教的發展經歷了（1）中觀學的空論到（2）唯識思想的空之有，再到（3）如來藏說與佛性論闡釋妙有的三階段的思想史進程，而天臺智顛的思想吸收了中觀學與唯識學而將之融會到佛性論的妙有的詮釋，發展出的「三法圓融、不縱不橫、性修不二」的佛性詮釋學的詮釋體系。所以，從當代詮釋學的觀點來解讀天臺，可以理解天臺判教的詮釋體系具有效果歷史的意義，展現了思想史進程的藏通別圓四教的不同階段思想的內在意義。所以，對於當代的「回歸原始佛教」的詮釋角度，我們必須重新加以反省，這樣的詮釋角度是否是對於佛教發展史的過分簡化和化約？這樣是否漠視了所謂的「原始佛教」（《阿含經》、部派佛教和早期般若經）之外的佛教和佛學理論在效果歷史之中的詮釋正當性？而陷入了獨斷論的迷思。

p. 300

第三，就天臺判教的詮釋的效果是一種視域融合而言：經由文化的交會和溝通，進而達到文化的創造，這是一個詮釋學的視域融合的過程。所以，天臺佛學作為印度佛教和中國文化的文化會通的產物，也是這樣的視域融合的結果。儒家和道家哲學的三的辨證的思想模式，使得印度大乘佛教的如來藏思想的類似模式得以在中土被重視，天臺佛學從而顯發了佛性論的「三法圓融、不縱不橫、性修不二」的詮釋體系。因果關係的直線發展觀並不符合人類文化發展的實況，也不符合在的實存的詮釋需求，人的詮釋需求是在生命和歷史的發展的過程之中益愈深入的，也是在溝通之中而要求視域融合的。所以，我們對於當代的「回歸原始佛教」的詮釋角度，必須重新加以審視，不要落入因果關係的直線發展的文化觀的迷思，視域融合之後的佛教詮釋之創造，也可能更加顯發佛陀的在前代的詮釋史之中的引而未發的本懷。

對於前述的如來藏說的詮釋衝突的解決，我近年來所闡釋的佛教詮釋學最終所導向的是一種開放的判教，是一種互相尊重和進行對話的良性的文化溝通。我以為，不管是「回歸印度佛教的釋尊本懷」和「以漢傳佛教的佛性論思想為佛教思想發展的最高峰」的哪種詮釋觀點，都可以是一種開放的詮釋，保有自己的詮釋取向，而又尊重寬容其他的詮釋觀點。例如，主張「回歸印度佛教的釋尊本懷」，可以像印順法師的某些批評一樣，批判了末流的如來藏說是急於求證與混同於外道神我說，但是他對於如來藏的主流學說仍然肯定大乘三系之一，可以是空義在大乘佛教思想開展史的進一步顯發。而另一方面，主張「以漢傳佛教的佛性論思想為佛教思想發展的最高峰的直線進化真理觀」的人，也

可以解構自己關於「直線進化真理觀」的迷思，而肯認不同階段的教法都是對於同一個「圓教」的圓滿真理（佛陀教法的一圓音）的不同角度與側面的體現，而包括佛性論圓教在內的不同佛法的詮釋活動都是對於空義和緣起的一種闡明。空論不是一種虛無主義，空義和緣起則反思地要求進行自我解構，所以空必須表現為空之有以及妙有，所以才會有（1）中觀學的空論到（2）唯識思想的空之有，再到（3）如來藏說與佛性論闡釋妙有的三階段的思想史進程，並在吸收中觀學與唯識學而融會到佛性論的妙有的詮釋之後，達到了中國佛教的轉化的高峰。簡言之，大乘佛學史表現為從中觀學的「空」，到唯識學的「空之有」，再到如來藏說、佛性思想闡釋此「有」是「妙有」的三個環節的進程，最後在天臺佛性論哲學之中達到了「妙有」之詮釋的高峰，也奠定了東亞佛教的思想基礎。

如何回答進行佛教詮釋學的建構之時的詮釋觀點的不同與詮釋衝突的困難？誠如呂格爾（P.

Ricoeur）所曾指出的，詮釋觀點的不同與詮釋衝突是從事宗教詮釋學的在所難免之事。我以為：詮釋衝突是人的基本的存在情境，但是重要的是如何在詮釋衝突的背景之中，在詮釋者自己所立足的思想史發展的進程，體系性地去詮釋出思想史所內在的思想模式及其內在的哲學邏輯，而包含不同的詮釋在此一體系理解之中，對於此一體系內部的不同詮釋，

p. 301

採取寬容尊重的態度，而視體系為不斷開放的進程。傳統中國的判教就是這樣的一種詮釋工作，判教可以說是對於不同階段的佛陀教法和佛教思想的一種系統性理解。

所以，判教也就是一種詮釋學，一種解決詮釋衝突所引生的困難的嘗試。例如，天臺佛學的判教將佛陀的教法判為五時八教。「五時」是將佛陀的不同教法，由應機說法的觀點，排列成一個發生學的同時也是邏輯的順序。「八教」分為「化儀四教」和「化法四教」，前者就教法的方法而言，後者分為「藏通別圓」是就教法的真理內容而言。天臺佛學將佛陀的教法由教化方法和真理內容區分為「化儀四教」和「化法四教」，由此可以理解天臺判教在方法上和真理內容的兩方面，都富於詮釋學的意義，而且天臺的佛學詮釋進行了相當開放和文化溝通的對話。

海德格的詮釋學經歷了本體論的轉向，嘉達瑪進一步加以發揮，這和中國佛教的佛性論傳統（華嚴、天臺、禪、淨土）[\[12\]](#) 的本體詮釋的傾向是一致的，所以天臺性具佛學和華嚴性起佛學的判教，就是一種海德格和嘉達瑪的詮釋學的意義之下的本體詮釋學的工作。

但是，判教可以是封閉式的判教，也可以是開放性的判教，我現在所從事的佛教詮釋學所希望建立的，就是一種開放性的判教。這是指，開放給整個中國佛教的發展史，開放給當代社會的意義脈絡，開放給不同的文化傳統，也開放給未來的跨文化溝通。我所從事的佛教詮釋學的理论建構是希望從中國佛教的思

想基盤的闡釋出發，以哲學詮釋的立場詮釋出中國佛教的基本思想模型及其思想特色，並探討印度大乘佛教到中國大乘佛教的轉化的關鍵，並透過海德格以降的詮釋學將之與當代西方文化的意義脈絡銜接，建構開放性的佛教詮釋學。

#### （四）由林鎮國的《空性與現代性》談佛教詮釋學對於如來藏批判的回應

佛教詮釋學的建構不僅涉及到佛學研究的方法論典範的討論，也是深入於佛教發展的當代脈動的基本問題。林鎮國的論文集《空性與現代性》<sup>[13]</sup> 介紹了詮釋學的論述實踐的多元面向，簡介了各種各類的當代佛學詮釋。<sup>[14]</sup> 我以為：《空性與現代性》的優點在於介紹英語世界的新近佛學研究成果，頗能切入當代的語境，批判「表象形上學」

p. 302

及與此相關的現代性思維，從空性的立場提出對治；但是，這種討論並未能深入於以中國佛教為主的中國佛學詮釋傳統之思想基盤，從而「系統地」建構中國的佛教詮釋學，這不能不說是其缺憾所在。以此書為範例的當代佛教詮釋的限制與難題在於：佛教的哲學詮釋學除了運用佛教以外的學科來從事佛教詮釋的多元實踐，除了林書所說的「繞路詮釋」的策略之外，也必須深入於中國佛教思想脈動來進行對其本體詮釋的基本思想模式的詮釋，提出進一步建構未來跨文化溝通的佛教詮釋學的新路向。

林書（《空性與現代性》）提到當代佛教詮釋學的兩個主要課題：（1）中國佛教所著重的如來藏說佛性論是否會將自己「形上學化」，當代的佛教的本體詮釋的進路是否是一種「形上學化」？（2）如何回應日本的批判佛教（松本史朗等人）所提的批判的要求？首先，我以為，佛教的哲學詮釋學建構佛性論為模型的本體詮釋學有其理論上的需要性，而此一建構並「不一定」會將自己「形上學化」，也「不一定」落入日本的「批判佛教」的批判當中。復次，「批判佛教」的建立有其哲學上的普遍意義，而批判佛教並非以松本史朗等人所建立的日本批判佛教為唯一歸趨。我主張以上兩點的理由，是因為日本批判佛教對於「界論」的批判，是將印度的如來藏思想和漢傳佛教的佛性論加以錯誤的解釋，誤釋為一種法界（法界作為自性執的實體）生起諸法的實體形上學，執著於一種思辯形上學的實體，而且日本批判佛教的緣起觀已經預設了某種自我封閉的關於緣起的本體理解。筆者在其他地方已經指出，如來藏思想和中國佛性論已經融攝了空義於其中，而且在佛教的觀念發展史的進程之中，如來藏思想和中國佛性論應當視為空論在新的論域之中的進一步的顯化和深化。

回到「批判」的本義，在康德的批判哲學之中，批判是對於知識活動的先驗條件和界限的闡明，從而開放給信仰的空間。在哈柏瑪斯的批判理論之中，批判是對於意識形態的批判，要求人的基本價值體驗的全面完成。就好像海德格的康德詮釋和嘉達瑪對於批判理論的回應，所曾指出的，在關於康德的批判哲學和哈柏瑪斯的批判理論所說的批判的重省之中，「批判」得以開放給存有和存有的詮釋。所以，批判和「存有的力動」應該結合起來。而批判在佛教中也該開放給有情眾生的基本價值的全面完成，開放給空義和佛性的本體詮釋，而朝

向有情眾生的基本價值和佛性的全面完成，因此批判佛教得以和「佛教詮釋學」的本體詮釋和佛教思想的基本思想模式結合起來。

其實，佛教的本體詮釋學必須是批判的，而批判佛教必須關心有情眾生的實存的本體詮釋。批判和詮釋可以必須互補，乃至於共融。我以為，一方面，佛教詮釋學家不僅必須建立佛教的本體詮釋學（*Onto-Hermeneutics*），也要建立佛教的批判詮釋學（*Critical Hermeneutics*），佛教詮釋學必須開展批判的面向。另一方面，批判佛教也不能自我閉鎖於狹隘的觀念之中，

p. 303

而必須具備對於有情眾生的實存的本體詮釋，才能進行更有深度和廣度的批判。這樣才能從批判和詮釋的兩個角度，上求下化，完成一切眾生的智慧解脫。

## 二、林鎮國《辯證的行旅》的解構思想與兩種詮釋學進路的視點下的如來藏思想批判

### （一）從林鎮國《辯證的行旅》談佛教詮釋學的當代建構

林鎮國近著《辯證的行旅》<sup>[15]</sup> 討論當代詮釋學的紛爭與人文主義與反人文主義的重省，其中之一個主要面向是其《空性與現代性》<sup>[16]</sup> 的佛教詮釋學的續作，鉤勒並拓寬了當代如來藏說的諍論的視域，很值得關心如來藏說的詮釋與批判的人研讀。《辯證的行旅》的部份文章的寫作日期比《空性與現代性》要晚，林鎮國說「《辯證的行旅》可以說是《空性與現代性》的編外篇。」（〈自序〉，頁9）其實，前者不僅是視為後者的續作，也是林氏對於佛教詮釋學更為成熟和完整的表達，《辯證的行旅》一書分〈東亞思想與現代性〉、〈詮釋的辯證〉、〈佛教詮釋學〉和〈空中行跡〉四部份；不僅在較早期的〈詮釋的辯證〉一部闡釋了存在詮釋學和批判詮釋學的兩種詮釋進路與海德格與尼采的兩種解構形上學的複雜線索，在〈空中行跡〉一部收集了林氏自己在1978年、1980年以及1993、1994、1995年對於宗教哲學和新儒家哲學的斷想和散文。就佛教詮釋學的理論反省而言，此書更重要的是〈東亞思想與現代性〉包含了對於當代新儒家哲學和田邊元哲學的人文主義從詮釋學的角度提出重省，〈佛教詮釋學〉以《解深密經》為例闡述了「解脫的詮釋學」

（*emancipatory*

*hermeneutics*），也指出當代西方佛教的哲學詮釋的遠大前景，分以下兩方面言之。一方面，就西方文化本身的發展而言：

本世紀來，西方心靈接觸佛學，多見慧根，力闢新局。依他們所進行的格義運動觀之，佛學的邊緣角色正可銜接西方的非主流（保羅·呂格爾所謂之懷疑的詮釋學傳統），對其主流起辯證添補的作用。<sup>[17]</sup>

另一方面，就西方所發展的佛教哲學詮釋對於漢語世界的佛學研究的意義而言，林氏指出「若和基督教（天主教）

p. 304

的神學論述相比，我們可以看到佛教由於缺乏現代哲學資源而僅能重複傳統教義，無法開創現代佛教論述」。[18] 《辯證的行旅》一書也批判了日本批判佛教侷限，林氏說「由於受到語言文獻學的侷限，在詮釋學上或方法論上的反省不是很深刻」，[19] 對日本批判佛教對於如來藏說佛性論的誤解加以批判。

林鎮國的《辯證的行旅》能夠跨越不同論述脈絡來處理詮釋學的當代發展，處理了詮釋學的兩種不同進路及其與批判理論的關係的問題，討論了形上學與虛無主義的超克在海德格以及解構思想之中的不同表現，並將上述討論運用到當代新儒家詮釋與佛教詮釋學，進行對於他們的書寫史與敘述模式的重檢，與「站在邊陲來進來論述批判」，並且將當代新儒家詮釋與佛教詮釋學的理论論述放入到當代哲學的論述脈絡，使之獲得哲學問題的普遍性和當代社會意義脈絡的血肉。這些所涉及的討論的詮釋學的範圍很廣，林鎮國的討論也富於較具有深度的問題意識，是十分難得的。

## （二）佛教詮釋學的當代新儒家哲學的佛學詮釋之批判

林鎮國所說的「站在『邊界』進行論述分析，也許是當代新儒家當前面對自我的一項課題」[20] 深值讚賞，他挑戰牟宗三哲學所蘊含的理體中心主義及探討新儒家哲學的書寫方式與其思想形成過程的關係，這是未來新儒家哲學之當代更新所必須面對的挑戰，這個挑戰在中文世界似乎只有林鎮國在做，所以彌足珍貴。林鎮國和我都自我宣示已非新儒家的宗徒，但是我相信未來新儒家哲學的進一步發展必需通過我們兩人的批判反思。依我之見，牟宗三之所以傾向於主張「有主張脫離欲望，毫無宰制性的純粹理體」，[21] 這是牟的關於佛教的本體詮釋出了問題之故，我在《體用與心性》一書論之甚詳。簡言之，他看不到天臺佛學的佛性論的體用哲學可以容攝體用縱貫的創生性，而又在不縱不橫的論述中，也就是在空義之中將一般形上學對於實體的執著加以否定，他的兩層存有論對於這裡的問題把握的過於簡單，而未能把握天臺佛學的「三法圓融、不縱不橫、性修不二」的三的辯證的思想模式。[22]

牟的圓教對於佛道傳統與德意志觀念論和康德哲學的詮釋都有一些問題，導致林鎮國所批判的「脫離欲望」、「理體宰制」。其實，佛道對於欲望和痛苦的課題有很好的處理，

p. 305

而德意志觀念論從費希特開始就詳論了 Trieb（驅力）的問題，這比較起牟宗三把佛道圓教僅僅視為「（理體）作用的保存」以及忽略了德意志觀念論的精深論述，有很大不同。

### (三) 解構、超存有學、存有動力與佛教的本體詮釋學

我自己近年來的主要學術工作之一，是著意於闡釋 *Ontodynamik*（本體力動，體用）之深意，其體系表達於我的《佛教詮釋學》與 *Dynamik der Sunyata und Ontodynamik der Buddhanatur*（《空的動力與佛性的存有動力》）兩書，<sup>[23]</sup>我認為這個論題在印度佛教的如來藏思想與中國佛教佛性論之間，有其一貫性，而印度如來藏思想已經收攝了空義的討論，是空義在佛教觀念史的進程之中的進一步發展和顯化。而且 *Ontodynamik*（存有力動，本體力動，體用）是儒釋道三家圓教的核心內涵，*Ontodynamik* 並不會帶來理體宰制（我並不贊成 Derrida 對於 Heidegger 的批判）。體是開放而充滿動力和解脫功德力的體，而不是自性執的體。日本京都學派西谷啟治和阿部正雄論空的動力，甚精，但是不及於我所詮釋的佛性的 *Ontodynamik*。在我看來，日本批判佛教對於京都學派和如來藏思想的批判，並不相應。

林鎮國自己在《辯證的行旅》一書所採取的立場畢竟而言，仍然是較為解構、月稱中觀學的立場。但是林鎮國的解構，是 *de-con-struction*，破之後，又能遊戲地有所假立，林鎮國主張「超形上學是不滯兩邊的辯證性中道」，「不滯於特定的形上學立場」和「不滯於特定的反形上學立場」，所以林鎮國的立場是開放而寬容善解的，我覺得這樣是比較起許多人的一破到底是遠為為健康。我自己仍然走的是本體詮釋的路子，也是上述的「不滯兩邊」。我和林鎮國在這裡的差異在於：我以為傅偉勳和林鎮國所說的「超形上學」的重點固然在「超」（超越兩邊），但是回到 Heidegger 所說的 *Metontologie*（傳譯為超形上學，原當為超存有學）的本義，更該銜接於 Heidegger 的存有思想的整個進程來加以理解，所以可以發展為一個 *Ontodynamik* 的本體理解。我在我的德文論文 *Dogens Zen, Heideggers Gedankensweg und Ontodynamik*（《道元禪、海德格的思想之路與本體動力》）對此有所闡釋。我從 Heidegger 再往下探討 Gadamer，透過 Gadamer 把德意志觀念論也拉進來討論，關連到我在《康德、費希特和青年黑格爾論倫理神學》的討論，我接授海德格從存有歷史的角度重新詮釋德意志觀念論，以及海德格思想的學生的當代先驗多瑪斯學派重新整合德意志觀念論，在這樣的觀點看來，經過本體詮釋之後的德意志觀念論的思想也是存有歷史的一部份，若是將海德格的思想解釋成一種神秘主義，

p.306

忽略了當代先驗多瑪斯學派所強調的概念的辯證性，並不恰當。又，我再拿批判理論及言談倫理學（*Diskursethik*）來和 Heidegger Gadamer 的詮釋學相比觀，從而發展「批判詮釋學」的相關議題，這是我對詮釋與批判的兩種進路的對峙的重新整合的嘗試。我的德文哲學博士論文 *Gesinnung und Normenbegründung* 已經處理了 Apel 和 Habermas 的一些相關討論。

林鎮國重視呂格爾（Paul Ricoeur）、德里達（J. Derrida），依我之見，呂格爾的詮釋學處理書寫與敘述的問題甚精，是詮釋學發展脈動在法國的獨立發展。Derrida 的解構，批評了海德格的存有思想，認為仍然脫離不了理體中心主義，我認為這並不相應於海德格自己的思想，但是德里達有他自己的宗旨，是可以加以贊賞的。呂格爾和德里達皆非我的專長。我自己的研究是海德格和嘉達瑪

的本體詮釋學以及哈柏瑪斯和阿培爾的溝通批判理論和言談倫理學，來進行對於言談的研究，啟發批判詮釋學，這樣已經足以開放的本體理解，並滿足當代多元社會對於開放和批判的要求。這個哲學理論本身的研究的要求之外，就是哲學史的興趣，就是循著上述的本體詮釋學和批判詮釋學的問題意識，來重整哲學史，我目前進行的是佛教詮釋學相關的如來藏說與唯識學交涉的研究，以及對於當代新儒家哲學的研究和西哲之中的康德哲學和德意志觀念論之中的意志自律與上帝存在的關係的研究，以及當代謝勒現象學和批判理論等倫理學家對於康德存心倫理學的批判等等課題。

以上我論述了在當代臺灣的如來藏思想的詮釋衝突的一端，也就是同情如來藏思想和中國佛性論佛學的一方，他們嘗試從不同的角度來發展佛教詮釋學，尤其是重新解讀如來藏思想傳統的本體詮釋，來反思如來藏思想的當代意義。我處理了牟宗三、林鎮國和我自己對於如來藏思想的哲學詮釋和與之相關的解構、超存有學、存有動力等思想。

底下，我處理當代臺灣的如來藏思想的詮釋衝突的另外一端，也就是輕視和鄙視如來藏思想和中國佛性論佛學的一端。我舉蔡耀明的「內部建構」為例。蔡耀明提出佛學研究的「內部建構」方法，他以當前的國際佛學界上的文獻研究法、歷史研究法、科技整合的佛學研究和佛教哲學研究等等研究方法為異化和邊陲化的研究，他也這樣批判了中國傳統佛性論佛學的體用哲學、哲學詮釋學和印順法師所提出的「以佛法研究佛法」。蔡氏以《阿含經》和《般若經》為第一序的經典，以為如來藏思想和中國佛性論佛學是末、是枝，輕視鄙視如來藏思想和中國佛性論佛學在世界大乘佛教之中的重大意義。又，蔡氏不僅只是滿足於一般所說的「回歸佛陀本懷」，而是要進而建構佛教的主體理論和落實到世學。蔡耀明的提法表面上頗有吸引人之處，但是在其研究方法的理論建構和實際操作模式之中，卻帶有極大的虛妄性和危險性，這裡所說的虛妄性是指其所謂的「內部建構」其實並不存在，佛學研究法都不能脫離當前國際佛學研究方法中的前述四項方法，這裡所說的「危險性」是指他對國際佛學研究方法中的前述四項方法的惡毒批評將產生誤導的作用，

p.307

我在下文對此做一探討。

#### （四）論蔡耀明的「內部建構」的佛學研究法

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，[24]這種見解被臺灣佛學界較為普遍地接受，從而臺灣佛學界的佛學研究法得以較為持平與均衡的發展，在佛學的文獻研究與哲學義理的兩方面的研究都日益有所進展，臺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，在臺灣的佛學學界之中，不僅一般學者能夠直接進行的佛教文獻學的研究，另一方面，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，帶領臺灣現代佛學研究的整體水平的提昇。



最近，卻有蔡耀明提倡所謂的「內部建構」的佛教研究法，而他鄙視國際佛學學界所用的文獻研究法、歷史研究法、科技整合的佛學研究和佛教哲學研究等等研究方法，蔡氏將這些國際佛學界普遍採用的研究法詆毀成一種他所謂的「邊陲化」和「異化」的佛學研究（見下引蔡氏長文），將他自己的研究法獨標為「佛教的進路」（a Buddhist approach to Buddhism）。底下主要以蔡耀明的〈迎向專業的佛學研究〉、[25] 〈佛教研究方法學序論〉、[26] 〈一個佛學教育願景的勾勒與實現——以華梵大學東方人文思想研究所為例〉三文為討論對象，檢討此中的問題。蔡耀明對於國際佛學的批判多帶有強烈的情感色彩以及他特有的接近謾罵式的行文，以〈迎向專業的佛學研究〉為例，蔡耀明將「中規中矩」一語用在他自己的「內部建構」的身上，而將他所批評的國際上的佛學研究方法用「異化」、「邊陲化」、「使得佛教研究在最重要的實質內容上，跑出特大的窟窿」（頁 43）、「迴異於佛教自身的典範」（頁 41）、「經典作品被扭轉成學術工具操控的對象」（頁 43）、「不脫當前速食文化或翻版盜版文化的一環」（頁 41）、「異化怪物的學術災難」（頁 45）等等來形容他所攻擊的國際上的佛學的哲學詮釋研究和文獻分析研究等研究方法，蔡氏這種缺乏理論說明的接近謾罵式的行文，缺乏學術評論的行文應有的嚴謹作風，這倒是可能是一種真正的學術的「異化」和「邊陲化」。蔡氏的主張較有理論意義的是下面一段文：

p. 308

當前世界的佛教研究趨勢，絕大部分並非浸潤在傳統佛學的人士所建立及發展出來的，目前專業的研究者皆已相當習慣借用其他學科的研究方式來處理佛教的資料或佛教的課題。對於佛教的探討，因此就出現文字學的、文獻學的、歷史的、哲學的、宗教的進路，不一而足……像這樣的研究趨勢所及，佛教便成為被客體化再予以解析的對象。其次，佛教研究的專業性，主要就表現在是否能夠很熟練拿諸如文字學或宗教的進路運用在與佛教相關的資料或課題上。流風所及，放眼望去，近來即充斥著以現成學術典範為首要訴求所採取的進路，而幾乎獨缺針對佛教的佛教的進路（a Buddhist approach to Buddhism）。所謂針對佛教的佛教的進路，並不是只是在口號上喊一喊諸如「以佛法研究佛法」，卻在骨子裡遂行各種和資料本身的內在邏輯不怎麼相干的論述就可算數，而是要能充分考量佛教有關的個別資料所處的內在與外在網絡，深入個別資料內在義蘊，並且據以建立相應的學術論述架式。[27]

類似的論點不斷出現於蔡氏的論文之中，但是往往多了一些情感色彩和接近謾罵的行文方式（如上文的舉例）。相對於蔡氏的見解，我闡述下下各點：

（1）論蔡耀明所謂的佛學研究的內部和外部：佛教研究和佛學研究是一種世界文化現象，國際化的佛學研究法能夠將佛陀的普世智慧用現代的意義脈絡加以解讀，這該是十分值得讚嘆的，而不是如蔡氏加之詆毀為一種異化和邊陲化。

佛陀的普世智慧不能分什麼「內部」和「外部」，所以，並不是用當代的哲學語言或當代的科技整合來詮釋之，就會變成「外部」的，只要佛學當代詮釋進行得好，佛陀的智慧的當代研究就仍然是「內部的」，是內部於佛法的當代意義脈絡，是用當代的語言和行動重新活出佛陀的空性智慧和緣起體驗於現代社會之中，相對於此，蔡氏所謂的「內部建構」若是不能善用他所反對的國際佛學的上述四種研究法，則他的研究將成為「外部」的，這是指外於當代社會的佛教與佛學的詮釋與行動而言。嚴肅的佛學研究者應該體認，隨著佛陀和佛陀弟子的積極投入於說法和實踐，隨著佛教的散播，佛陀在菩提樹下所「內在」體悟到的空性智慧和緣起體驗，也陸續「向外」創造了不同的佛教文化，如南傳佛教文化、漢傳佛教文化和藏傳佛教文化，而且滲透到這些佛教文化圈的人文傳統的底層，創造了帶有佛教特色的不同地區的人文傳統，例如宋代以後的文人畫和詩學；現在，佛教也積極「向外」滲透到全世界的當代文化之中，所以，對於佛教和佛學的適時適地的顯化和相關的研究法的運用，這才是一種佛學和佛教的「真正的內部研究」，是內在於佛法的當代適應和當前社會的緣起；反之，蔡氏的掛空了的所謂的「內部建構」

p. 309

法，則是一種事實上的「外部研究」，這是指外在於佛法的當代適應和當前社會的緣起。

(2) 論蔡耀明所謂的佛學研究的「異化」和「邊陲化」：我以為，任何的當代人文科學和社會科學的學術研究都不能脫離 a. 文獻研究法、b. 歷史研究法、c. 人文社會科學科技整合的研究法和 d. 哲學詮釋研究法等四種國際學界所用的方法。佛教和佛學的當代學術研究也不例外，這不是蔡耀明所批判的「異化」和「邊陲化」，而是人類發展至今的人文與社會科學的學術研究的必經之途。例如，不會有人質疑用上述四項方法研究「希臘學」和「漢學」，那麼為何要質疑佛學的四種當代研究法是一種「異化」和「邊陲化」呢？蔡耀明主張佛教和佛學有其「不共」的部分，例如他所舉例的「禪定、解脫、般若波羅蜜多、密嚴淨土」，這些的確是佛學的不共的部分。但是，就像人類其他的精神體驗一樣，都有他的不共的部份，但是體驗詮釋的方法卻可以是共通的，不共的精神體驗也有其溝通性，否則發展特定文化的特有精神體驗的普遍的哲學詮釋便不可能，那麼，特定文化的特有精神體驗便永遠不能成為普遍的普世價值（如佛教文化），但是人類文化的發展史和哲學詮釋學的歷史已經證明上述並非事實。又，基本上，佛學是體驗之學，而體驗都會有他的不共之處，傳統佛學蘊含了很多關於體驗的的詮釋傳統，說明了並非不能進行佛教義理的哲學詮釋，而西方哲學的狄爾泰（Wilhelm Dilthey, 1833 1911）的體驗詮釋學就是嘗試解明人類的精神體驗的研究方法，尤其是海德格和嘉達瑪的哲學詮釋學已經將之發展到了本體詮釋的高度和跨文化溝通的廣度。如果對這些充耳不聞，還以為對於佛教的緣起和空性的精神體驗必須永遠停格在它的所謂的不共性，這是將佛陀的普渡眾生的智慧異化成只封閉於自己的幻想之中。就蔡耀明自己所舉的內部建構方法的運用來看，他所謂

集中心力去看研究資料本身以什麼途徑為訴求，以及如何在訴求的途徑為訴求，以及如何在訴求的途徑沿著特定的脈絡、次第和理則，就

漸次走向、臨近、或甚至成就關鍵概念的境界。以《大般若經》為例……真正的重點卻在於盡可能隨順研究資料的脈絡去觸及研究主題的佛法修學的境界。[28]

上述這一段話是至目前為止蔡氏闡述他的「內部建構法」和「佛教的進路」的較詳細的論述，但是明顯地仍然很空洞，而蔡氏自己也明白他自己的這種方法「不離於學術上建構的或二度建構的東西」，那麼這又如何區分於他所批評的國際佛學研究法之中的「文獻研究法」呢？其實，國際佛學研究法之中的文獻研究法也就是「集中心力去看研究資料本身」

p. 310

而展開「特定的脈絡、次第和理則，就漸次走向、臨近、或甚至成就關鍵概念」，如果說蔡氏這裡所著重的是佛教文本所呈現的「境界」（「成就關鍵概念的境界」）。那麼，蔡氏的方法就是停止於這樣的獨我論的「境界」之前，而不去進一步從事哲學闡釋或是科技整合的研究。我前面說過，人類的精神體驗一樣雖然都有他的不共的部份，但是體驗詮釋的方法卻可以是共通的，不共的精神體驗也有其溝通性，這是人類文化史和佛教世界史所已經證明的事實。我當然認可呈現和指示佛教文本中的「境界」的重要性，尤其是佛教作為體驗之學的重要性。但是，我認為我們絕對不可以停止在蔡氏那樣的文本的封閉性爬疏整理和精神境界的獨我論的獨白之前，而必須進一步為了文化溝通與佛法傳播的需要，進行佛教佛學的思想史研究和哲學詮釋與人文科學和社會科學的科技整合等三種蔡氏譏評為異化和邊陲化的國際佛學研究方法。舉例而言，「空」在阿含佛學、中觀佛學、如來藏說和天臺佛學之中皆有相當差異的論述方式，我們又如何停留在依於單一種類的經典的蔡氏所謂的「內部建構法」和「佛教的進路」的資料展開和境界呈現來討論這麼多的具有差異性的空義呢？蔡氏的上述研究法是絕對達不到不同部類的佛教文本的諸種空義的異而能通的。我們怎能不去反思：如何解釋此中不同的空義的表達方式在思想史的進程的觀念開展方式？而這就是蔡氏所反對的國際佛學界的思想史研究法所致力的。又，我們如何不去反思它們的可能互相溝通之道，如何來詮釋此中不同的空義的表達方式的思想底盤的共通的溝通性？而這就是蔡氏所反對的國際佛學界的佛教的哲學詮釋與佛教的人文科學和社會科學的科技整合的研究方法所致力的。由此看來，蔡氏自己的研究法，才是真正的佛學研究的「異化」和「邊陲化」，這是指蔡氏的研究法已經將自己外在化於佛教佛學的溝通詮釋的世界佛教文化史的普遍需求之外，蔡氏將自己異化為所謂內部建構的內在體驗，異化於文化溝通的佛教佛學的普渡眾生的普遍人類精神體驗的詮釋動機之外；從而，蔡氏將他自己和他所理解的佛學也邊陲化了。

（3）論蔡耀明對佛教詮釋學的批判：蔡耀明所謂的「內部建構」其實是一種拒絕世界佛學研究脈動的自我封閉，他不僅認為當代國際的四種佛學研究方法是「異化」和「邊陲」的研究，也批判了印順法師所提出來的「以佛法研究佛法」是「只是在口號上喊一喊諸如『以佛法研究佛法』，卻在骨子裡遂行各種和資料本身的內在邏輯不怎麼相干的論述」。[29] 這裡雖然沒有指明印順法師，但是「以佛法研究佛法」是印順法師的方法論則是盡人皆知的。印順法師長於佛教觀念發展史的論述，而且一輩子提倡佛學義學的研究，他的「以佛法

研究佛法」之方法，可以說是兼具了文獻研究法、

p. 311

觀念史研究法和哲學詮釋法的三方面的長處，是開放給世界的佛學研究的，印順是老一輩的佛教學者之中最具有佛教的哲學詮釋的功力和興趣的人，困守在所謂的「內部建構」的蔡耀明既缺乏佛教觀念發展史的整體論述和佛教的哲學詮釋的功力，那麼蔡氏會以為印順法師的「以佛法研究佛法」是「在骨子裡遂行各種和資料本身的內在邏輯不怎麼相干的論述」，也就容易理解了，這只是他的所謂的「內部建構」的又一次的虛幻性的表現。又，蔡耀明也批判傅偉勳、吳汝鈞、林鎮國和我所進行的佛教的哲學詮釋學，他說「異化的佛教詮釋學仍然不脫當前速食文化或『翻版／盜版』文化的一環……絕不輕易搬運西方現成的詮釋學的術語或架構來做魚目混珠的干擾……製造出一大堆莫須有卻可大談特談的問題」，<sup>[30]</sup> 雖然蔡氏並未指明他所說的臺灣的佛教詮釋學的研究是指何人？但是，臺灣的佛教詮釋學的提倡者主要是上述幾個學者則是相當明白的事實，因為這就像「內部建構」只有蔡耀明及他的學生才這樣主張一樣，這些具有特色的理論歸屬於何人是很清楚的，所以蔡氏對於「異化的佛教詮釋學」也應當可以歸屬於上述的幾個對象（林鎮國等人）。其實，在這裡，傅偉勳、吳汝鈞、林鎮國和我所進行的佛教的哲學詮釋學皆有其提出的東西哲學的理論脈絡和堅實而具體的理論內涵，並不是像蔡氏所說的「當前速食文化或『翻版／盜版』文化的一環」、「輕易搬運西方現成的詮釋學的術語或架構來做魚目混珠的干擾……製造出一大堆莫須有卻可大談特談的問題」。例如，傅偉勳的哲學詮釋學，是結合了天臺的判教理論和嘉達瑪的哲學詮釋學，而進而提出他自己的「創造的詮釋學」。而林鎮國的哲學詮釋學則是在後現代的語境之中，重新反思西方詮釋學的不同線索，將之運用到佛教的哲學詮釋，而嘗試走出一條對於東西方皆有當代意義的佛教的解脫詮釋學的寬廣的道路。至於吳汝鈞和我所進行的佛教的哲學詮釋學則基本上是立基在天臺圓教和西方哲學詮釋學的融合的基礎之上，來反思傳統的佛教哲學詮釋的當代跨文化溝通的意義。由此可見蔡耀明對佛教詮釋學的惡質化的批判，是一種對於以上數種當前臺灣的佛教詮釋學脈動的不相應的錯解。

其次，在底下，我將以蔡耀明〈一個佛學教育願景的勾勒與實現——以華梵大學東方人文思想研究所為例〉一文為討論對象，指出他的「內部建構」的實際操作的三點理論的困難和自我矛盾，他所說的「佛教的進路」（a Buddhist approach to Buddhism）其實並不能掛空起來討論，而必須是和蔡耀明所批判的（1）文獻研究、（2）思想史研究、（3）哲學詮釋、（4）與人文科學和社會科學的科技整合的四種進路之中的一種或多種整合在一起，這樣才能恰當地開展「佛教的進路」。我指出蔡耀明的〈一個佛學教育願景的勾勒與實現——以華梵大學東方人文思想研究所為例〉一文所呈現的「內部建構」

p. 312

的實際操作的下列三點理論的困難和自我矛盾。蔡耀明此文除了攻擊國內的各個學系的佛學研究為「邊陲化的研究」之外，此文主要就是以蔡氏預想的 2002 年的華梵大學東方人文思想研究所的課程設計來說明他的佛學研究的內部建構

法的實際運用，此一運用可以整理為（1）文獻解讀、（2）理論建構、（3）落實運用等三個環節。這裡所謂的（1）文獻解讀是指以《阿含經》和早期《般若經》為主的所謂的限制於印度佛教的第一序或第二序的經典之解讀。[\[31\]](#) 而所謂的（2）佛教主體理論建構是指由上述的經典解讀來整理出佛教核心概念的脈絡並顯示其境界。而（3）佛教主體理論建構的落實運用則是指上述所建構的佛教主體理論進一步落實到世學和跨學科的延伸。

底下討論蔡氏所說的（1）佛教文獻解讀、（2）佛教主體理論建構和（3）佛教主體理論建構的落實運用等三個環節所包含的理論困難：

（1）關於蔡氏的文獻解讀的理論困難：蔡氏在此將佛教文獻解讀限定在印度佛教，認為：

就佛教文獻的傳統而言，大致上，第一序的主幹即經典，第二序的主幹文獻為大印度圈的論典。相對地，在漢地、西藏或東亞等地區所撰寫的論著或註疏，似可看成枝葉或花果的開展。

蔡氏後來解釋到此處所說的第一序經典首先是《阿含經》和《般若經》，其次又列出《維摩詰所說經》等十三部經，蔡氏又認為天臺、華嚴就是前述所說的枝葉或花果。但是這裡的問題是，漢傳佛教、藏傳佛教和南傳佛教是三個現存的佛教主幹，應該具有互相之間的平等性和各有其重要性，將漢傳佛教（例如天臺、華嚴）只視為「枝葉或花果」，是由本而生出的末，這種觀點的理由何在呢？這種壓抑中國佛教的做法，也不符合於當前國際上的專業佛學研究所將印度佛學、中國佛學與西藏佛學平行地列為三個研究分組的當代世界佛教研究的事實。又，蔡氏此處所列出的經典，也看不出如此抉擇的判斷標準，列法十分粗疏，尤其是不包含任何一篇中國佛教於第一序和第二序的經論之中，讓人誤以為中國佛教不是佛教。

（2）關於蔡氏的佛教主體理論建構的理論困難：蔡氏以為此一

課程訓練的重點不在於語文、文獻對照、宗教演變、或歷史發展，而在扣緊文獻本身層層深入的解讀，

p. 313

來開闡宗教的內涵、建構宗教的理路與境界。[\[32\]](#)

在此，蔡氏以為語文、文獻對照、宗教演變、或歷史發展的佛學研究都是一種邊陲式的佛學研究。問題是直接面對文獻本身來做層層深入的解讀，當然是一種基本功，但是這裡的文獻解讀也不能脫離對於此一文獻的語文、文獻對照、宗教演變或歷史發展的理解。因為，如果沒有此一文獻的「語文、文獻對照」的理解，將如何確定文本的文法和文意呢？而佛教文本的基本概念和學說在不同的脈絡之中往往文意有極大的不同，因此，又怎能缺乏「宗教演變或歷史發展的理解」的理解呢？還有，蔡氏這裡將他的主體理論建構和一般佛學研究所運用的語文、文獻對照、宗教演變、或歷史發展的研究加以對立，這是預設了

語文、文獻對照、宗教演變、或歷史發展的研究會妨礙建構宗教的理路與境界，而使佛學成為邊陲化的研究，但這個預設是很奇怪的。如果佛教主體理論的建構只需要「扣緊文獻本身層層深入的解讀」，那麼只要傳統的文本的科判式解讀和標舉境界概念的眉批就足夠了，依照這種方式寫出來的佛學論文的研究水平也只是科判和眉批的散文化而已，而且還可能只是一種行文不通暢的科判和眉批的散文，這真是佛學研究的大倒退。怎麼可能像蔡氏這樣來建構佛教的主體理論呢？

(3) 關於蔡氏的主體理論的落實運用的理論困難：蔡氏將此稱為「佛學的世間應用與跨學門伸展」，這裡很奇怪的是，蔡氏批判佛教的哲學詮釋與科技整合的研究方法為佛學研究的「異化」，但是他現在也自己進行「佛學的世間應用與跨學門伸展」了，到底這裡二者的區別是什麼呢？蔡氏自己所主張的「佛學的世間應用」和他所批判的「佛學的哲學詮釋」的界線在哪裡呢？蔡氏自己所主張的「跨學門伸展」和他所批評的「科技整合的研究方法」的界線在哪裡呢？我們在此看不到蔡氏對於這裡的區別的判準有任何說明，他認可「佛教與生態」、「佛教生死學」、「佛教禪修的心理學」和「佛教倫理學」和「佛教的語言哲學」，但是這些都可以屬於蔡氏先前所批判的佛教的哲學詮釋與科技整合的佛學研究。所以，可以說蔡氏認為什麼是異化的和邊陲化的「佛教的哲學詮釋與科技整合的佛學研究」而什麼又是他自己所認肯的正典的「佛學的世間應用與跨學門伸展」，蔡氏在這裡的認定都是十分任意的。或許，蔡氏以為從讀佛教基本文獻繼而整理出其中的理論線索而呈現其精神境界，這樣便能由此進而求其落實到世間應用與跨學門伸展。可是，這裡的問題是，第一，表達佛教基本文獻之中的義理，需要使用語言進行詮釋的活動，而這已經不可避免的是一種哲學詮釋。因為哲學詮釋學的研究早就已經指出，語言不只是具有表現的功能（to say），

p. 314

更具有解釋的功能（to explain），最後更具有翻譯的功能（to translate）；所以使用語言來表達佛法，已經涉及了兩個精神世界之間的解釋和翻譯的活動，難以避免地必須成為一種哲學詮釋，也就是必須成為一種傳統佛教所講的義理詮釋。在這裡所進行的語言活動，所差別的只是所使用的語言詮釋系統是封鎖於某一佛教教義系統之內，或者它是不同佛教系統之間的開放性的語言詮釋，乃至於它是在當代中的跨文化溝通的語境之中的開放性的語言詮釋而已。這裡的第二個問題是，蔡氏所設想的由「佛教主體理論」向外落實成為「跨學門伸展」的進程，其實在蔡氏的內部建構之中並不存在這樣的可能性，因為假若缺乏「科技整合的佛學研究」的語境，蔡氏所設想的「佛教主體理論」就只能永遠自言自語，而無法講給另一學科之中的文化主體來聽，佛學若要取得人文社會科學的理解，是不能夠不參考人文社會科學的語言，而將佛學體驗翻譯到科技整合的意義脈絡之中。這樣的翻譯若做的好，則並不會喪失佛學的主體性，佛學的跨學門伸展本來就是在互為主體的詮釋翻譯過程之中而經過逐步的視域融合過程，才達到的跨文化溝通，而不可能是一種有我無你的教義宣講。

因此，經由上述對於蔡耀明的「內部建構」的具體實作內涵的考察，可以知道所謂的「佛教的進路」（a Buddhist approach to Buddhism）的理論內涵如果真

正存在的話，其實並不能出於國際佛學研究的（1）文獻研究、（2）思想史研究和（3）哲學詮釋、（4）與人文科學和社會科學的科技整合的幾種進路之外。所以，蔡耀明的「內部建構」將國際上的上述四種研究譏評為異化的和邊陲化的研究，並不具恰當的理由。又，理論的錯誤會導致實踐上的冷感和誤判，舉蔡氏的前文〈一個佛學教育願景的勾勒與實現——以華梵大學東方人文思想研究所為例〉為例。華梵大學創辦自曉雲法師，為國內佛教界和佛學界所熟知，曉雲法師強調天臺宗和佛教藝術，她對於華梵大學之「東方人文思想研究所」的構想，是強調中國和印度的兩個古老人文傳統的融合，尤其強調中國佛學的包容性和源遠流長，也強調藝術等方面的人文素養。因此不當如蔡耀明片面強調印度早期佛教的所謂內部建構，蔡氏此文的這種無視於華梵大學東方人文思想研究所的背景和傳統的做法，也可以說是他所說的內部建構的佛學研究方法的虛妄性的一種表現。

### 三、當代如來藏爭議之回應：邁向當代如來藏學與佛教詮釋學的理論建構，佛教之本體詮釋學的基本論題

我的《佛教詮釋學》一書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臺佛學的本體詮釋學的基本課題：

p. 315

- (1)佛性存有論：三種佛性之即一即三，即三即一，亦即，一而三。
- (2)宗教知識論：不縱不橫，亦即，三法圓融不縱不橫。
- (3)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」：天臺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，三法是無量的，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」是天臺佛教存有論的思想結構。

復次，「不縱不橫」：天臺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，天臺佛性論中的三法圓融的否定性作用和自我超越，此為天臺佛學的否定辯證法。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，天臺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，歸宿為天臺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個環節，第二部分的第一章對於上述的天臺佛學的三個環節進行闡釋。上述的三個環節（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，一方面是天臺佛教的思想基本結構的三個環節，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。這三個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，

p. 316

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。[33] 《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，[34] 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」，[35] 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史重新加以理解。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」

p. 317

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），淨土思想的「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。往向和還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：

- (1)天臺佛學的佛性存有學的本體詮釋學。
- (2)禪之作為超存有學的本體詮釋學與禪的不即不離的語言觀。
- (3)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臺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臺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。[36]

## 結語

本文為〈印順的如來藏思想之研究：印順法師如來藏學及其在對比研究中的特義〉[37] 一文的續作，我在〈印順的如來藏思想之研究〉闡述了印順法師的如來藏思想研究在世界佛學研究之中的意義，

p. 318

我本文則就如來藏思想之研究及其所蘊含的佛學研究的詮釋衝突的課題，闡述了印順佛學思想所奠定下了詮釋的佛學和批判的佛學的繼續往前發展的可能方向。本文的特殊理論貢獻在於：

(1) 我參考了海德格與嘉達瑪西方哲學詮釋學對於哲學詮釋的闡釋及其對詮釋衝突之解決的研究成果，取為我們的佛教詮釋學所用，並將之結合到天臺佛教的判教理論，闡釋了天臺佛學的判教理論所蘊含的佛學哲學詮釋學的思想資源，探討此中所包含的關於如來藏思想的詮釋衝突的解決的思想資源。

(2) 我指明印順佛學包含了詮釋的和批判的兩個片項，印順佛學對於當代的詮釋的佛學和批判的佛學具有極大貢獻。「印順之後的佛學」的開展，必須兼顧這兩個層面，開展佛學詮釋學與批判佛學的互補的面向，將之於理論研究與社會實踐的進路之中加以落實。

(3) 我探討了「印順之後的佛學」的開展的兩端，一個是林鎮國的佛教詮釋學，另一個是蔡耀明的所謂的內部建構法和所謂的佛教的進路。藉由林鎮國的佛教詮釋學的具有啟發性的佛教詮釋學的研究成果，我釐清了當前的佛教的哲學詮釋學所在的東西哲學的理論位置，闡述此中種種紛難的問題的釐清之道。我也闡明了站在佛教詮釋學的另一端的蔡耀明的佛學研究法的虛妄性。藉由以上兩點闡明，我呼籲回到印順的「以佛法研究佛法」所具有的佛教詮釋學和批判佛教的意涵，來進一步開展未來的「印順之後的佛學」。

(4) 我也闡釋了天臺佛性論思想的哲學詮釋學的三個環節，來例釋我所說的佛教詮釋學的當代建構的基本內涵，闡述我對於「印順之後的佛學」的理論建構的基本方向。

印順法師提出「以佛法研究佛法」的研究法，並落實成為終其一生的偉大的佛學理論研究，「以佛法研究佛法」具有佛教詮釋學和批判佛教的兩方面的意涵。一方面，「以佛法研究佛法」重視佛陀本懷的緣起義和空義，探討佛教由從緣起入門的佛法到初期大乘的直顯諸法本性，再到強調一切眾生有如來藏和自性清淨心的晚期大乘；印順法師此中的佛學詮釋不僅包含了批判的面向，批判了佛教發展史之中的可能偏向，偏向為梵天化的和神我外道混合的佛教，他也闡述其中的哲學詮釋學的意涵，他積極面對大乘佛教思想之中的晚起的思想所包含的對於空義和緣起義的深義的闡發的諸種課題，而研究其歷史進程的正面義涵，闡述其哲學詮釋的意涵。假使沒有大乘佛教的菩薩理想的提出，提出悲智融合之道才是成佛之要，假如沒有大乘佛教三系思想對於菩薩理想的種種闡明，那麼，批判的佛學與詮釋的佛學的深度和廣度就會顯的不足。由此看來，發揮大乘佛教對於空義和緣起義的深義的闡發的特長，闡述其佛教詮釋學

與批判佛教的意涵，並落實成為當代的佛教理論與社會實踐，這會是印順法師樂於見到而也符合佛教法義的本身的開展的「印順之後的佛學」，

p.319

這樣的「印順之後的佛學」，需要我們一起在未來繼續攜手努力來建構。

〔後記〕：本文第三節取材於我的《佛教詮釋學》的一部份，也是曾於於北京的第十二屆國際中國哲學學術會議之上發表的論文的一部份。因為此乃本文重省佛教詮釋學所必須，所以也取為本文之一節。本文之第一節與第二節的部份初稿寫於 2002 年 1 月 22 日至 2 月 15 日回德國慕尼黑與柏林從事佛教詮釋學的佛學研究之旅次。

本文於 2002 年 4 月 21 日發表於「第三屆印順導師思想之理論實踐：人間佛教與當代對話學術研討會」（佛教弘誓學院主辦），原題目為「當代臺灣如來藏思想的爭議與回應——邁向後印順時代的如來藏學」，也收入財團法人弘誓文教基金會的網站 <http://www.zennow.org.tw/garden/ten6-1/ten6-1-13/ten6-1-13-list.htm> 及電子光碟之中，今改為今題「當代臺灣如來藏思想的爭議與回應——印順之後的如來藏學爭議之評議」。

p. 320

## 【附錄】《佛教詮釋學》出版說明

（賴賢宗著 臺北，2003 年 10 月）

### 本書內容大要：

本書從事大乘佛學之本體詮釋學之創建，研究中國哲學史中的大乘佛學所蘊含的豐富的本體詮釋學意涵，兼論其根源之印度之大乘佛學本體詮釋學原初模型及其中國轉化。我以下列三個環節論述中國大乘佛學本體詮釋學的主要義涵：

（1）天臺佛學的佛性存有學的本體詮釋學，（2）禪之本體詮釋學做為超存有學，（3）淨土信仰論的本體詮釋學，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「信仰論的本體詮釋學」的進程。本書包含下列三個部分。第一部份，論佛教詮釋學之成立根據及其意義，第二部分，佛教詮釋學的三個本質環節。第三部份，佛教的詮釋學的思想模型之轉化與應用。

〔目錄〕：

### 第一部份 論佛教詮釋學之成立根據及其意義

#### 第一章 論佛教詮釋學之成立根據

#### 第二章 論佛教詮釋學對於詮釋學與佛學研究之意義

### 第三章 佛教詮釋學的基本論綱

## 第二部份 佛教詮釋學的三個本質環節

### 第一章 天臺佛學的中道佛性的詮釋學（佛教詮釋學的三個環節之一）

### 第二章 禪：佛教詮釋學作為超存有學（佛教詮釋學的三個環節之二）

### 第三章 大信心即是大佛性：淨土信仰的詮釋學（佛教詮釋學的三個環節之三）

## 第三部份 佛教詮釋學的應用與批評

### 第一章 牟宗三的天臺佛學詮釋之批判與其體用縱橫義之重省

### 第二章 佛教詮釋學的當代建構的一些爭議：由林鎮國的《空性與現代性》的多元詮釋論起

### 第三章 論吳汝鈞《天臺佛學與早期中觀》所論的中觀學及佛性取向的詮釋

### 第四章 佛教詮釋學與心靈治療

## 【參考書目】

印順

《印度佛教思想史》，臺北：正聞出版社。

《游心法海六十年》，臺北：正聞出版社。

《修定——修心與唯心·秘密乘》，臺北：正聞出版社，1989年初版。

呂澂、熊十力

〈呂澂與熊十力論學函稿〉，收於江燦騰，《現代中國佛教思想論集》（臺北：新文豐出版社，1990年版）。

林安梧

〈後新儒家哲學之擬構—從「兩層存有論」到「存有三態論」〉，第十一屆國際中國哲學會議，1999年7月。

林鎮國

《空性與現代性》，臺北：立緒出版社，1999。

《辯證的行旅》，臺北：立緒出版社，2002。

法海

《壇經》，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》）見《大正藏》冊48。

吳汝鈞

《佛學研究方法論》，臺北：學生書局，1983。

〈佛學研究與方法論〉，收入《佛學研究方法論》1996年的增訂版。

〈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（臺北，1991）。

賴賢宗

〈印順的如來藏思想之研究：印順法師如來藏學及其在對比研究中的特義〉，收於《印順思想：印順導師九秩晉五壽慶論文集》，臺北：正聞出版社，2000。

〈佛教詮釋學的當代建構的一些爭議〉，收於《中國佛學》第2卷第2期，頁329-354，臺北：1999年10月。

〈曹洞五位與天臺三諦〉，東吳大學《哲學學報》，2000年4月。

《佛教詮釋學》，整理出版中。

Dynamik der Sunyata und Ontodynamik der Buddhatur，整理出版中。

蔡耀明

〈迎向專業的佛學研究〉，收於《現代佛教學會通訊》第12期（2002年3月），亦收於蔡耀明《般若波羅密多教學與嚴淨佛土》（南投，正觀出版社，2001）。

〈佛教研究方法學序論〉，收於《現代佛教學會通訊》第12期（2002年3月）。

〈迎向專業的佛學研究〉，收於《現代佛教學會通訊》第12期（2002年3月）。

〈一個佛學教育願景的勾勒與實現——以華梵大學東方人文思想研究所為例〉。

嘉達瑪（Hans-Georg Gadamer）

Wahrheit und Methode（《真理與方法》），第二版序言（Vorwort zur 2. Auflage），1965，參見 Wahrheit und Methode. Ergänzungen（《真理與方法補篇》）德文版。

Eine sachangemessene Hermeneutik hätte im Verstehen selbst die Wirklichkeit der Geschichte aufzuweisen（《真理與方法》），Tübingen，1990年第六版。

John B. Thompson

Critical Hermeneutics, Cambridge, 1981.

p. 322

# Controversies and Responses regarding Tathāgatagarbha Thought in Contemporary Taiwan: A Critical Evaluation of Controversies regarding Tathāgatagarbha Studies after Yinshun

LAI Shenchon

Assistant Professor, Dept. of Chinese Language & Literature,  
National Taipei University

## Summary

This article deals with the debates regarding tathāgatagarbha thought in Taiwan's recent history. Debates regarding Tathāgatagarbha thought in Taiwan stem from Yinshun's discussion of doctrinal classification. Responses to it discuss several different pre-existing approaches in Buddhist research relating to tathāgatagarbha thought. The current article is in three parts. In the first part, I explain the essential implications of the Buddhist conflict of interpretations. In this I discuss the debate about tathāgatagarbha thought and the way it resolves the conflict of interpretations. Most importantly, this section discusses Ven. Yinshun's research in tathāgatagarbha thought and issues relating to the resolution of the conflict of interpretations. Next, this paper uses the philosophical hermeneutics of Heidegger and Gadamer to discuss the basic implications of philosophical hermeneutics and to resolve the previously mentioned conflict of interpretation. Moreover, this paper also discusses the doctrinal classification regarding the concept of Buddha-nature in Tiantai Buddhism and the manner in which Buddhist hermeneutics resolves conflicts of interpretation. This paper also reexamines tathāgatagarbha thought by using the Buddhist hermeneutics in Lin Zhengguo's Kongxing yu xiandai xing 空性與現代性 (Emptiness and modernity).

In part two, of this paper continues to discuss tathāgatagarbha

p.323

thought by using deconstructionism and two approaches of hermeneutics in LinZhengguo's work, Bianzheng de xinglü 辯證的行旅 (Dialectical process). First, by using Lin Zhengguo's Bianzheng de xinglü to continue discussing the modern structure of Buddhist hermeneutics, this paper describes the criticism of modern Neo-Confucian philosophy against Buddhist hermeneutics, and the modern philosophical developments of deconstructionism and Buddhist ontological hermeneutics. Having discussed the above-mentioned developments in Buddhist hermeneutics, this paper continues by discussing the next stage after Yinshun, and examining the Buddhist approach of Cai Yaoming's Neibu jiangou 內部建構 (Inner structure).

Part three explains the basic issues of Buddhist ontological hermeneutics, thereby generally describing the contemporary controversies surrounding tathāgatagarbha thought, and moving toward a construction of my own approach regarding the theories of modern tathāgatagarbha thought and of Buddhist hermeneutics.

**Keywords :** 1.tathāgatagarbha thought 2.Buddhist hermeneutics 3.Yinshun  
4.Tiantai Buddhism

[1] 賴賢宗，〈印順的如來藏思想之研究：印順法師如來藏學及其在對比研究中的特義〉，收於《印順思想：印順導師九秩晉五壽慶論文集》（臺北：正聞出版社，2000）。

[2] 印順法師說：「『佛法』從緣起入門，『初期大乘』是直顯諸法的本性寂滅。諸法本性是無二無別、無著無礙的，在『佛』的懷念中，傳出一切眾生有如來（胎）藏，我，自性清淨心的『後期大乘』經。這樣，『正法』由緣起論而發展成為法法平等無礙的法（本）性論；又由法（本）性論而演化為佛性（如來藏）本具論；再進而就是本來是佛了。這是佛教思想發展中，由法而佛的始終歷程。」參見印順，《印度佛教思想史》〈自序〉頁2。

[3] 印順，《游心法海六十年》，頁18。

[4] 印順，《游心法海六十年》（臺北：1985年初版），頁9。

[5] 印順，《修定——修心與唯心·秘密乘》（臺北：正聞出版社，1989年初版），頁27。

[6] 參照〈呂澂與熊十力論學函稿〉，收於江燦騰，《現代中國佛教思想論集》（臺北：新文豐出版社，1990年版），例如呂澂覆熊十力書一（1943.4.2）云：「尊論【熊十力《新唯識論》】完全從性覺（與性寂相反）立說，與中土一切偽經、偽論同一鼻孔出氣」；熊十力致呂澂信三（1943.4.7）云：「但性覺與性寂相反之論相反之云，力竊未敢苟同。……言性寂，而覺在其中矣。性體原是真寂真覺。」參照林鎮國，《空性與現代性》（臺北：1999），頁28以下：「【呂澂】指出『性覺』與『性寂』之分，有『革新』與『返本』之根本差異……此革新義的強調與呂澂的社會批判意識有關……【熊十力】即由此本體論立場出發，熊十力責歐陽唯識學只從聞熏入手，『未去發現自家寶藏』。呂澂則回函指斥熊說只是中土『性覺』偽說之遺緒而已，根本不了解佛教的本義為何。」因此，呂澂與熊十力關於性寂說與性覺說的對辯的諍論中可視為現代中國佛教當中的批判佛教與佛教本體詮釋學的諍論，和日本的批判佛教與京都學派的場所哲學的諍論前後輝應。

[7] 參見賴賢宗，〈佛教詮釋學的當代建構的一些爭議〉，收於《中國佛學》第2卷第2期（臺北：1999年10月），頁329-354；又，賴賢宗，《佛教詮釋學》，整理出版中。

[8] 嘉達瑪（Hans-Georg Gadamer），《真理與方法》（Wahrheit und Methode），第二版序言（Vorwort zur 2. Auflage），1965，參見《真理與方法補篇》（Wahrheit und Methode. Ergänzungen）德文版，頁41。

[9] 嘉達瑪，《真理與方法》（Tübingen，1990年第六版），頁305【283】。德文原文為 Eine sachangemessene Hermeneutik hätte im Verstehen selbst die Wirklichkeit der Geschichte aufzuweisen.

[10] 嘉達瑪，《真理與方法》，頁311。



[11] 嘉達瑪，《真理與方法》，頁 375 以下，Die Logik von Frage und Antwort 一節。

[12] 華嚴佛學強調性起，天台佛學強調性具，禪宗強調見性，都強調「性」（佛性），都是一種佛性論，也就是印度大乘佛學之中的如來藏思想的中國式的轉化。淨土的往相和還相的迴向理論，也蘊含了一種佛性論。

[13] 林鎮國，《空性與現代性》（臺北：立緒出版社，1999）。

[14] 此書在討論日本京都學派、批判佛教與中國當代新儒家哲學的佛學詮釋的理論脈絡之中，涉及了佛教詮釋學的建構與中國佛教發展的當代脈動的基本問題。

[15] 林鎮國，《辯證的行旅》（臺北：立緒出版社，2002）。

[16] 林鎮國，《空性與現代性》（臺北：立緒出版社，1999）。

[17] 林鎮國，《辯證的行旅》，頁 211。

[18] 林鎮國，《辯證的行旅》，頁 217。

[19] 林鎮國，《辯證的行旅》，頁 225 226。

[20] 林鎮國，《辯證的行旅》，頁 62。

[21] 林鎮國，《辯證的行旅》，頁 6。

[22] 林安梧也回到存有三態說，來對牟宗三的二層存有論提出批判。參見林安梧，〈後新儒家哲學之擬構——從「兩層存有論」到「存有三態論」〉，第十一屆國際中國哲學會議，1999 年 7 月。

[23] 賴賢宗，《佛教詮釋學》，及 *Dynamik der Sunyata und Ontodynamik der Buddhatur*，二書整理出版中。

[24] 參見吳汝鈞，《佛學研究方法論》〈自序〉，頁 ix，及〈佛學研究與方法論〉一篇，臺北：學生書局，1983，舊版，亦可參見 1996 年的增訂版。

[25] 蔡耀明，〈迎向專業的佛學研究〉，收於《現代佛教學會通訊》第 12 期（2002 年 3 月），亦收於蔡耀明《般若波羅密多教學與嚴淨佛土》（南投：正觀出版社，2001）。

[26] 蔡耀明，〈佛教研究方法學序論〉，收於《現代佛教學會通訊》第 12 期（2002 年 3 月）。

[27] 蔡耀明，〈迎向專業的佛學研究〉，收於《現代佛教學會通訊》第 12 期，頁 41。

[28] 蔡耀明，〈佛教研究方法學緒論〉，收於《現代佛教學會通訊》第 12 期，此處引文參見頁 61。

[29] 蔡耀明，〈迎向專業的佛學研究〉，收於《現代佛教學會通訊》第 12 期，頁 41。

[30] 蔡耀明，〈迎向專業的佛學研究〉，收於《現代佛教學會通訊》第 12 期，頁 41。

[31] 蔡耀明，〈一個佛學教育願景的勾勒與實現——以華梵大學東方人文思想研究所為例〉，頁 17。

[32] 同上注。

[33] 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（臺北，1991），此處參見頁 31。

[34] 同上注，頁 29。

[35] 《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。

[36] 參見賴賢宗，〈曹洞五位與天臺三諦〉，東吳大學《哲學學報》，2000 年 4 月。

[37] 賴賢宗，〈印順的如來藏思想之研究：印順法師如來藏學及其在對比研究中的特義〉，收於《印順思想：印順導師九秩晉五壽慶論文集》（臺北：正聞出版社，2000）。