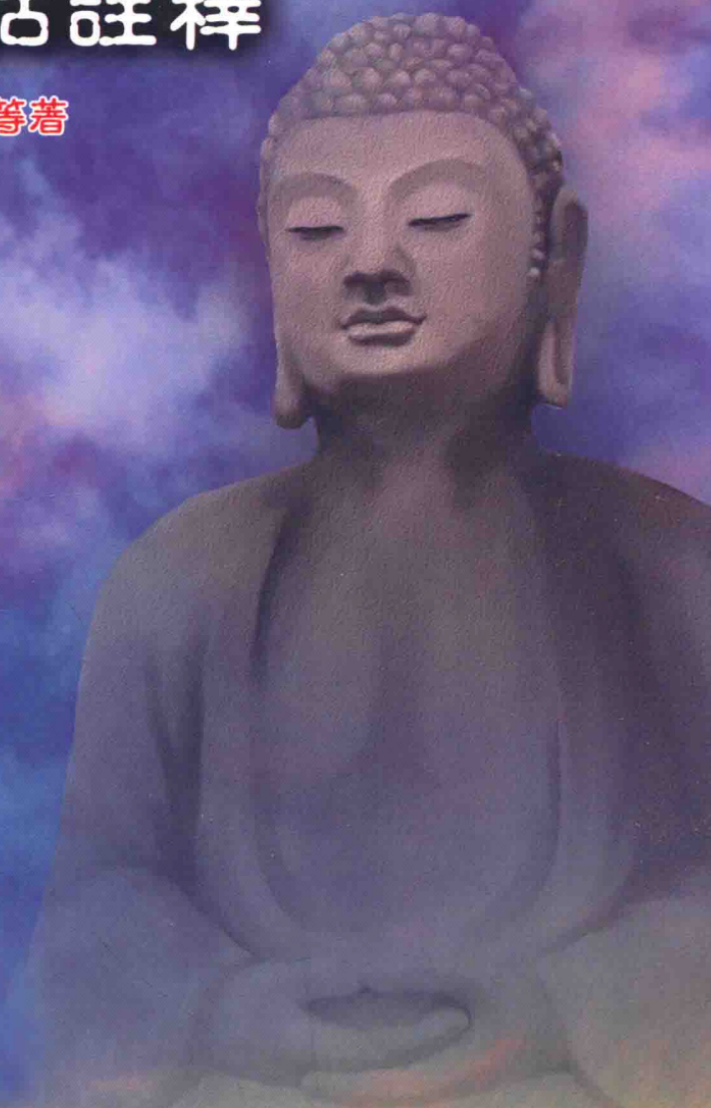


佛教的當代判釋 的對話詮釋

吳汝鈞 等著



臺灣學書局 印行

佛教的當代判釋的對話詮釋

吳汝鈞等著

臺灣 學生書局 印行

佛教的當代判釋的對話詮釋

吳汝鈞等著. — 初版. — 臺北市：臺灣學生，2013.01
面：公分

ISBN 978-957-15-1579-3 (平裝)

1. 佛教宗派 2. 佛教教理 3. 文集

226.07

101021854

佛教的當代判釋的對話詮釋

著 作 者：吳 汝 鈞 等

出 版 者：臺 灣 學 生 書 局 有 限 公 司

發 行 人：楊 雲 龍

發 行 所：臺 灣 學 生 書 局 有 限 公 司

臺北市和平東路一段七十五巷十一號

郵政劃撥帳號：00024668

電話：(02)23928185

傳真：(02)23928105

E-mail：student.book@msa.hinet.net

http：//www.studentbook.com.tw

本書局登
記證字號：行政院新聞局局版北市業字第玖捌壹號

印 刷 所：長 欣 印 刷 企 業 社

新北市中和區永和路三六三巷四二號

電話：(02)22268853

定價：新臺幣三八〇元

西 元 二 〇 一 三 年 一 月 初 版

序

這是我又一次替國立中央大學中文研究所和哲學研究所開設的一門課的錄音記錄，包括同學的報告、我的回應和同學的提問，其中以我的回應所佔的篇幅最多，有時多得不成比例。上課是採取對話方式的，我先為同學擬好各自的探討題材，讓他們依序作報告，我則在報告之際提出回應，這包括補充、修正、質疑、新觀念和新問題的提醒。同學方面也會提出問題，師生大家一起討論。整個程序的氣氛是輕鬆的，大家都不感到壓力，能夠自由地發言，但態度還是挺認真的。遇到一些關鍵性的、重要的概念和問題，都抓得很緊，不輕易放過。每一期講課完畢，有關的同學各自回家整理錄了音的逐字稿，由我全部看過，作了一些修改與補充，整理成書稿，拿去出版。前此已出版了《當代新儒學的深層反思與對話詮釋》、《禪的存在體驗與對話詮釋》和《道家詮釋學與純粹力動現象學》等，都是由臺灣學生書局出版的。

這次所講授的一門課名為「佛教的當代判釋的對話詮釋」，以我在去年出版的《佛教的當代判釋》（臺灣學生書局，2011）一書作為主要材料，選擇其中有關部分來作討論。由於原書篇幅龐大，每學期只能集中在佛教的幾個教派來處理。這第一次處理的是佛教判教的基本判準、原始佛教的中道思想和淨土宗思想並京都學派對

它的開拓。全書估計需要四個學期才能講完。負責報告佛教判教的基本判準的是中央大學哲學研究所的博士生瞿慎思君，報告原始佛教的中道思想的是中央大學中文研究所的博士生張雅評君，玄奘大學宗教研究所的碩士生林美惠君則報告淨土思想與京都學派的開拓。另外有幾位同學是旁聽的，他／她們是：玄奘大學宗教系碩士生薛錦蓮君、淡江大學中文研究所碩士生張惟智君、在中央研究院中國文哲研究所作博士後研究的趙東明君和去年在中央大學中文研究所獲得碩士學位的許家瑞君。他們的表現都很好，特別是那些做逐字稿的同學。至於緒論則是我另外講的，由瞿慎思君記錄。

作學術性的研究是很辛苦的。特別是佛學研究，除了要修讀現代的語文外，還要學習那些古典語文，如梵文、巴利文、藏文之類。打從大學三年級開始，我自己便立下做學術研究的決定。迄今四十五年了，幾乎每日都與學術研究為伍，無日無之。在這幾十年中，聽過很多學者和哲學家的講課和演講，幾乎沒有一次有輕鬆之感。只是有一門課是例外，那是多年前在加拿大 McMaster 大學修的研究生課，課程名為「道德與宗教」（Morality and Religion），由三位教授主持，他們是 J. H. Nota、J. R. Robertson 和 G. Vallée。另外又有一些來自別的大學的教授參予。在開課之始，他們三人把我們召集在一起，擬定一些題材，讓我們各人選一項，回家閱讀有關資料，然後做報告，在講課時宣讀和闡釋。三位教授分別發言，對各人的報告提出回應，然後又向即場作報告的同學提出多方面的問題，要他即時回應。毫無疑問，我們每人都要在上課之先閱讀大量有關資料，包括亞里斯多德（Aristotle）、聖湯瑪斯（St. Thomas Aquinas）、康德（I. Kant）、柏格森（H. Bergson）、謝

勒（M. Scheler）等大哲的著作。這是一個很好的多元性的聚合，讓人留下深刻的印象。我在中央大學的講課方式，靈感基本上來自這一有關道德與宗教的課程。

另外一點是，為了培養一種自然的、即興的氣氛，在每次講課中，我都未有預先閱讀同學交來的報告，這讓我有每一講課都是一新的開始的感覺。我的回應都是即時的、自由自在的，這讓我更容易融入和同學討論的、對話的氣氛之中。

最後一點也是最重要的一點是，我一向替中央大學開課，有一個用心或目標，是引導同學如何去處理哲學的概念、觀念與問題，在思考方法上用功夫，俾能成為一個具有嚴格的理論意識與解析問題的能力的學者。在這個考量下，我對同學的報告的回應的問題點的偏重，有時便與其他學者的做法不同。例如對於「中道」一觀念或問題的解析，很多時是參照佛教邏輯中的「觀離」（apoha）的做法進行，透過對正面論題或概念的否定來突顯某一關鍵性的義理，例如通過雙邊否定亦即是「非有非無」的思考來闡釋中道的要義。這與佛學以至印度哲學的遮詮的表達方式也是相應的。又如在說到委身他力的淨土思想方面，對親鸞的淨土思想闡釋得較簡單，反而對京都學派在相關方面的發揮與開拓，用上較多的篇幅。這是由於親鸞的淨土思想全在於工夫實踐方面，在義理上是沒有甚麼東西可探究的。京都學派則善巧地運用了西方哲學的思考模式以展現、突顯淨土宗的要義，如西田幾多郎處理悲哀問題，田邊元發揮懺悔觀點和西谷啟治說身土不二的關係和情意的空觀，都有典範的意義，很具啟發性。關於這點，希望讀者垂注。

關於參考書目，由於上提拙著《佛教的當代判釋》各章後面都

· 佛教的當代判釋的對話詮釋 ·

有詳細交代相關資料，此書不擬重複。

吳汝鈞 2012.7.12 於中研院

佛教的當代判釋的對話詮釋

目 次

序.....	I
緒論：佛教全面的發展.....	1
第一章 關於佛教的判教基準.....	15
前 言.....	15
一、文本整理.....	15
(一)佛教判教的歷史背景.....	15
(二)文本的判教基礎.....	45
(三)文本的判教基準.....	49
1.動感.....	49
2.認識問題.....	75
3.形象與外物：知識論與存有論.....	90
二、對於本章內容的想法.....	111
小 結.....	125

第二章 捨邊中道	133
一、關於中道和工夫實踐	133
二、中道與純粹力動觀念	179
第三章 委身他力	197
一、淨土宗的思想	197
二、日本淨土真宗的興起與京都學派的發揮	247
(一)親鸞	247
(二)西田幾多郎	250
(三)田邊元	257
(四)西谷啟治	264

緒論：佛教全面的發展

釋迦牟尼（Śākyamuni）創立佛教，在印度北部發展，然後也在南部發展。在南部發展的流派盛行於南印度，到錫蘭，再到東南半島，除了越南，成了所謂的小乘佛教（Hīnayāna）。最近兩三百年，歐洲人到亞洲殖民，把一些本來不是他們的土地、國家收進來，看成為殖民地。在這種情況下，他們需要多瞭解東南亞，包括馬來西亞、蘇門答臘、婆羅洲、爪哇那些地方。因此要研究它們的文化，特別是宗教，另外也包括語言。在歐洲，特別是在北歐丹麥，流行一種小乘的學術研究。這種研究傳統一直到現在還是保留著，特別是語言方面。因為小乘佛教使用的語文是巴利文（pāli），所以在歐洲不少佛學研究中心或是大學的宗教系，都有巴利文的課程，而佛學就有開設南傳佛教或小乘佛教的課程。小乘佛教（Hīnayāna）就是南傳佛教。

以前我跟英國劍橋大學一位教授有些來往，他現在可能已經退休了，名字是 Richard Gombrich，他就是研究南傳佛教的學者，成績很好。

至於大乘佛教（Mahāyāna），在釋迦牟尼創教時，沒有大小乘的分別。釋迦自己也不想立很多派別。只是要把佛教的關鍵性思想、觀點：緣起性空，這方面的基本宗教的或者是哲學的觀點建構

起來。因此，釋迦或原始佛教，本來是沒有大乘、小乘的分別的。

小乘的有部或說一切有部（*Sarvāsti-vāda*）是較有勢力的學派，強調客觀世界的存在性，可是不承認生命存在有實在性，所以他們提出「法有我空」這方面的義理。現代很多學者都研究這問題：說一切有部的法有我無觀點。其實這種思想背離了釋迦牟尼的本懷。因為釋迦牟尼講「我法二空」，我跟存在世界都是空的。說一切有部是佛教裏很不同的宗派，它的觀點是實在論（*Realism*），像羅素（*B. Russell*）、摩爾（*G. E. Moore*）等分析哲學家的立場。佛教裏特別是大乘佛教，沒有實在論這種思想。因為它是直接跟「緣起性空」的基本立場對反的。不過，有人可能提經量部（*Sautrāntika*），視之為較溫和的實在主義。

佛教本來是在釋迦牟尼活動的地方慢慢擴展，向南擴展的是小乘佛教，向北是大乘佛教，主要有中觀學（*Mādhyamika*）與唯識學（*Vijñāna-vāda*）。前者的創始人是龍樹（*Nāgārjuna*），強調性空一面，後者則由無著（*Asaṅga*）和世親（*Vasubandhu*）兩兄弟開出，強調緣起一面。傳到中國、中土，開拓出所謂漢傳佛教。東漢時代開始傳進來，經過三國時代、南北朝、隋唐以下，領域發展越來越大，在義理上有更深、更廣的開拓。

大乘佛教從印度傳過來，發展為中國佛教，基本上在緣起性空上守得很緊，絕對不能動。因為中國人比較重視人的主體性，重視一種主體的世界。從外面講，就是說，做為一個有機的主體怎麼去證成終極真理；然後，在我們生命裏面來講，強調佛性（*buddhatā*），相當於印度佛學後期發展起來的如來藏（*tathāgatagarbha*）、自性清淨心。他們以為外面的絕對真理，通

常我們說「空」這種字眼，「空」、「真如」這方面的絕對真理跟生命裏的佛性是相通的，是同一的。有內外不同的發展，可是它們主要的內容與本質是同一的。所以這才讓天台宗的智者大師在隋唐的年代提出中道佛性來講終極真理，表示佛性跟終極真理是一。終極真理是中道，與我們內心的主體性、佛性，是一，不是二。結果他就發展出兩個字集中在一起的名相，就是「中道佛性」。當然還有其他教派：華嚴、禪。華嚴派以法藏或賢首大師為主，禪宗則由菩提達摩或達摩（*Bodhidharma*）至慧能而大盛。這三派最具有中國人思考的特色。在它們以前，也有一些，主要都是僧人在傳播、吸收從印度傳過來的佛教思想。最早是僧肇、竺道生，然後是吉藏。他們三位都是很了不起的佛門中人。僧肇所傳的是般若思想，就是《心經》（*Hṛdaya-sūtra*）、《金剛經》（*Vajracchedikā-sūtra*）那些文獻所代表的思想，強調空的概念，所以就有「不真空」的觀念，這也是一種複合概念。他的《肇論》裏面，有一篇〈不真空論〉，寫得非常精采。而且他能夠內在的承繼龍樹的中道（*madhyamā pratipad*）思想，那種空的思想。同時竺道生又出現，他專門發揚佛性這方面的思想。

再來到隋代，吉藏提出二諦論：俗諦跟真諦。具有中國思想特色的三個大宗派：天台、華嚴、禪以外，在它們以前也有人在佛教思想這方面發展。基本上保留印度佛學原本的內容。僧肇跟吉藏是三論宗裏面重要的人物，他們走般若思想和中觀學的路向。竺道生則是涅槃宗的開宗人物，以提出一切眾生皆有佛性的觀點而為人所留意。他們的思想在印度都有根源。三論宗就是以三本論典為基本文獻，是《中論》（*Madhyamaka-kārikā*）、《百論》、《十二門

論》（*Dvādaśamukha-sāstra*）這幾本書。竺道生思想的來源是《涅槃經》（*Parinirvāṇa-sūtra*）。發揚二諦學說的吉藏，也是在中國佛教界的三論宗宗師級的人物。另外三論宗又講《大智度論》（*Mahāprajñāpāramitā-sāstra*），視為龍樹的重要著作。但有關作者的問題（authorship），一直都為國外學者所質疑，迄今仍未有定論。這基本上就是佛教在中國的發展。

在天台、華嚴、禪這幾個學派以外，還有另外一些學派，其根源也是可以追溯到印度方面，其中最普及的是淨土宗，在印度有龍樹和世親，在中國，也有一些重要的人物，像道綽、曇鸞這些人物。

到了唐代唐太宗以後，其他兩個大的宗派：天台、華嚴發展的情況不是很理想，看不到一些有原創性的論著出現。主要的發展就是禪宗，由慧能開拓的禪這種佛教的派別，繼續流傳下來。禪的發展歷史很難弄得清楚，因為它基本的態度是像達摩所說的，「教外別傳，不立文字，直指本心，見性成佛」。他們對文本、對理論、概念的開拓興趣不大；卻重在實踐修行。他們裏面也有不同的派別。禪宗雖然是大宗派，一般人講到禪宗，總是會提兩個人，一位是達摩（*Bodhidharma*），一位是六祖，如上面所提及。可是這裏面，如果我們從哲學觀點看禪宗的發展，雖然大家以禪宗標榜自己是這樣的人，可是從思想發展方面來看，禪宗至少有兩個系統，一個是如來禪，一個是祖師禪。如來禪強調如來藏自性清淨心，它是從達摩開始一直到弘忍，都被堅持下來。達摩是一祖，慧可是二祖，僧璨是三祖，道信是四祖，弘忍是五祖，他們都有如來禪的傾向。最後五祖弘忍和以前的祖師，不完全一樣，他有進一步的開

拓。如果從經來講，早期的祖師的思想、修行主要是以《楞伽經》作為依據。然後到了弘忍，他就把經擴大。不光是以《楞伽經》（*Laṅkāvatāra-sūtra*）作為依據，還以別的經籍為依據，裏面包括般若思想，特別是發揚空的思想最積極的《心經》跟《金剛經》。

到了慧能，他的發展路線就開始變化了，從如來禪轉到祖師禪。他的特色是，不通過分解的方式來講佛教的義理，不是單獨的講佛性、清淨心、自性，還講我們本來生而有的那種後天無明（*avidyā*）成素。在他的思想裏我們發現有一個背反：清淨那方面的因素跟染污的因素，總是對反的，可是它們總是混在一起，分不開。這種情況像康德（Immanuel Kant）所講的二律背反（*Antinomie*）。所以慧能走的路線，是綜合的路線，不是分解的。把清淨跟染污同時包容，解脫要靠對生死、善惡、空假的背反，總總的背反，從內部加以突破，才能說。他不是要以清淨那面來克服染污那面，他不走那種實踐的方式，這是如來禪所走的。原因就是因為法性跟無明、煩惱跟菩提、涅槃跟生死等背反這兩方面的東西，在存有論方面是對等的。這表示，它們的存在層次是一樣的，我們不能夠以法性來克服無明，用明來克服無明，用善來克服惡，用生來克服死，我們不能這樣做。因為這樣做在存有論上過不去。生死、善惡、法性無明它們是同體的。你不能夠把他們分開，然後以一面來克服另一面，卻是要從背反裏面求一種突破。這個背反被突破以後，就被消解了。被克服的背反解構後就是絕對無相的境界，那就是悟。覺悟就是從這方面講。這是慧能禪的特色。所以他跟神秀（北宗的路線）禪的路線不一樣。神秀的禪基本上是守著達摩如來禪的走向。

慧能以後，神秀的北宗禪漸漸衰退了，慧能禪繼續流傳，開出五家。一花開五葉：臨濟、雲門、法眼、曹洞跟沩仰。

宋代以後，持續傳承，到了明代、清代開始衰退，但卻東傳到日本，像日本曹洞禪的宗師道元，在宋代來中國學習禪法。他的老師就是曹洞宗的天童如淨。他的禪法在日本方面繼續發展下去。

另一個佛教的宗派，也非常流行，這是淨土宗。淨土宗在印度佛學裏就有了，如上面提到，龍樹、世親都有淨土的思想。傳到中土，道綽那些人接著發展。到日本，在規模、深度上發展比中國還強。最重要的人物就是親鸞，是很重要的人物。他把淨土再進一步開拓為有日本文化特色的那種宗派。他把這些發展說成所謂真宗。如果上溯到中國淨土，就叫中土真宗。親鸞那套淨土思想，我們在這裏沒有時間講，不過他提出非常有挑戰性的說法：惡人正機。這裏有一種想法，要擴大包容心，不光是包容善人，還有包容惡人，而且這裏面，越是惡人，越是我們要渡化的對象，這跟一般的思考不一樣，尤其是跟唯識宗講的種姓不同。它提出一闍提（*icchantika*），說這種眾生沒辦法得到覺悟，它有思想上的限制。親鸞打破這種限制，提出惡人正機。這學派影響京都學派，其中田邊元還有進一步的發展，而建立懺悔道哲學。這是大乘佛教在中國與日本的發展。

我們可以說，慧能禪跟天台學在思想上的關係非常特別、密切，這兩者都是走綜合的取向，不走分析的取向。祖師禪是綜合的取向。如來禪是分解的取向，分解就是把終極真理跟現象保持一個距離，沒有完全的圓融的關係。所謂如來禪是指如來藏自性清淨心。祖師禪強調背反的不可分開性，兩者是合在一起，你不能以一

種分解的方式來把它割開，讓正面那一方面去克服負面那一方面。結果整個生命充滿正面因素，這不行。問題的解決方法就是突破，把這個背反突破。日本人稱背反為大疑團，一衝破它就覺悟（*vidyā*）了。心靈就達到一種像《維摩經》（*Vimalakīrtinirdeśa-sūtra*）所講的不二的境界。那些背反如生死、善惡、無明法性、煩惱菩提，就給徹底的衝破了。這就是覺悟。

我講一個例子，京都學派第二代久松真一，他是承繼西田幾多郎下來，一般人都說他是一位禪者、禪的修行者，也有人把他說成真人，那是很尊敬的一種稱呼。他在作品裏有提到對大疑團的突破，這裏就不講了。他是 1889 年出生，到了 91 歲（1980 年）要死了，躺在床上，他的家人就很悲傷。他反而安慰他們：「你們不要為我悲傷，我不會死，因為我沒有生。有生才有死，如果沒有生，死就無從說起。」他在這裏所講的生死，從最高境界來講，還是在相對層面，生是對死來說，死也是對生來說，生以後一定有死，若突破了、克服了生死的背反，便覺悟了。我們通常都是以生死來說這樣的問題。

一個人如果已經衝破一切背反，像久松真一在實踐的生活裏已經突破大疑團，就表示他已經超越生死的境界。生死對他來講根本不是一個問題。人的生命就是這樣：出生，在世間待了幾十年，最長一百年，最後就死了，生命就完了。他們不是這樣看，他們是把生死看成相對性的背反，你如果能夠突破生死這背反，那你就覺悟了，超越時間與空間，達致永恆的境界。久松這樣講，意思也是很清楚。他說：「我不會死，因為我根本就沒有生。」生死在他眼中已經不是一個生命的問題，他已經達到超越生死，超越善惡，超越

煩惱菩提、生死涅槃那種相對境界，達致無生無死的大解脫（*mokṣa*）。他最後還能講幾句話，講完這幾句話就死了。此後就不再無苦痛煩惱，生命臻於絕對永恆。

唐宋以後，大乘佛教在中國就沒有重要的發展。一般人可能會提楊仁山、歐陽境無、呂澂，他們在南京辦了支那內學院。有人會提他們的那種發展，說是延續佛教在中國發展的生命。我覺得這是歷史事實，他們那幾位比較有名的人：歐陽大師、王恩洋、呂澂等人，那時候都是在南京活動，可是他們只是拿唯識學原來的文獻來研究，很難說有甚麼新的開拓。他們基本上保守著護法（*Dharmapāla*）承著世親而寫的《成唯識論》（*Vijñaptimātratāsiddhi*）的立場，說不上發展，更無所謂開拓。講開拓，只能就熊十力的《新唯識論》那一套來說，但已離開了佛教，而歸宗儒學了。

佛教到日本有比較重大的發展，在淨土宗跟禪宗這方面，可以說是他們提出有原創性的思想。禪這方面，久松是一個例子。久松是一位禪者，他的生活是禪的生活。他提出一個新的概念：無相的自我。無相的自我隱藏在我們的生命存在裏面，通常很少人對它有所覺、覺悟。我們在實踐上要做的，就是把一切相對性、對象性捨棄，達到所謂無相；把一切相對性化解、突破。有相的自我一定要突破、克服（*overcome*）以後，真實的無相的主體性才能出來。一方面是無相，一方面是自我。無相跟自我就是對同一個事物來講。人就生活在一種相對性的環境裏面，其中有善惡、生死、福禍種種的對反。依久松的講法，這些對反必需要突破，才能講主體性的呈現。他就提這麼一種思想。這在他很多著作上可以看到。