

Contemporary Classification Of Buddhism

佛 教的當代判釋

吳汝鈞◎著



國立編譯館◎主編

臺灣學生書局印行

佛教的當代判釋

吳汝鈞 著

國立編譯館◎主編

臺灣 學生書局 印行

2011年3月出版

國家圖書館出版品預行編目資料

佛教的當代判釋

吳汝鈞著. - 初版. - 臺北市：臺灣學生，2011.03
面：公分

ISBN 978-957-15-1509-0 (精裝)

1. 佛教宗派 2. 佛教教理

226

99023211

佛教的當代判釋

著 作 者：吳 汝 鈞
主 編 者：國 立 編 譯 館

106 臺北市和平東路一段一七九號
電 話：(02) 33225558
網 址：<http://www.nict.gov.tw>

著作財產權人：國 立 編 譯 館

發 行 者：臺 灣 學 生 書 局 有 限 公 司

106 臺北市和平東路一段七五巷十一號
郵政劃撥帳號：00024668
電 話：(02) 23928185
傳 真：(02) 23928105
E-mail：student.book@msa.hinet.net
<http://www.studentbooks.com.tw>

展 售 處：國 家 書 店 松 江 門 市

104 臺北市松江路 209 號一樓
電 話：02-2518-0207 (代表號)
國家網路書店<http://www.govbooks.com.tw>

臺 中 五 南 文 化 廣 場

400 臺中市中山路 6 號
電話：04-22260330 傳真：04-22258234

定價：精裝新臺幣一三〇〇元

西 元 2 0 1 1 年 3 月 初 版

22608

有著作權・侵害必究

ISBN 978-957-15-1509-0 (精裝)

GPN：1010000429

◎本書保留所有權利。欲利用本書全部或部分內容者，須
徵求著作財產權人同意或書面授權，請洽國立編譯館。

*Dedicated to
My Wife and Children*

自 序

一個佛教學者或者學僧研究、實踐佛學，到了某一階段，有時便會對所研習的各派佛教義理進行全面性的釐清、整合，而提出自己的判教或教相判釋。這教相判釋是一項非常重要的工作，它是要把佛教的各派教義放在一起，替它們定位，把它們安排在一個適當的位置。這樣做，一方面可以把各派系的不同說法都納入釋迦牟尼（Śākyamuni）的名下而不會相互矛盾，相互排斥；另一方面是藉著這種機緣，展示自家的教法的特性，和它較其他教法更為殊勝的地方。這種工作由來已久。在印度中觀學（Mādhyamika）後期的寂護（Śāntirakṣita，一作 Śāntarakṣita）的教法中，已展示出有相當規模的判教法。到了中國佛教，由於中國文化著重圓融的精神方向與境界，判教更為流行，最大規模和具系統性的，莫如天台宗智顗所提的藏、通、別、圓四教法，和華嚴宗法藏的小乘、大乘始、大乘終、頓、圓五教法。到了當代，高僧太虛和印順都分別對大乘教作過判釋。太虛的判法是法性空慧、法相唯識、法界圓覺。印順的判法則是性空唯名、虛妄唯識、真常唯心。這些判教法有它們的好處，但都過了時，涵蓋性不廣。例如虛、印二公的判教法只及於大乘佛教中的空宗、有宗和如來藏或佛性思想，不及於小乘，也不及於大乘佛教在印度中、後期的發展，更不及於近時出現的京都學派與批判佛教的思潮。佛性思想是多元的，不能只以一派（法界圓覺或真常唯心）來概括。在這種情況下，我們實在需要重新檢視原有的判教法，提出更周延而有現代意義的判教法。我不是佛教徒，不必依於佛教的某個宗派的義理信受奉行，以為軌則或規範。但迄今為止，用了幾乎一半的時間與精神學習和研究佛教的義理，包括八年在日本、德國和北美的苦學與思索，對佛教不同教派的多元的義理，不能沒有自己的見解，其中自然是有從他人方面學來的。總的來說，我對佛教各派別的義理與實踐，頗有好些不成熟的理解。現在是時候寫出來了，這樣可以對以往超過四十年的研習佛學的心路歷程作些總結，也可趁著這個機

會就教於高明。這便是這本書的所由作，並訂名為《佛教的當代判釋》。我在這裏用「當代」字眼，頗有一些意思。主要是佛教在現代、當代中還是流行著、活著的，它的生命還是在不同地域的人心中成長；它的發展還是持續著，並在不同的人或社群中產生積極意義的作用，在解決人的終極關懷的問題上作出一定的貢獻。另外，一些傳統的佛教義理和實踐如禪、淨土、南傳小乘、天台（日蓮）、密教之屬，也有新的元素興起，如京都學派對禪和淨土的繼承與開拓，和批判佛教對佛陀和原始佛教的回歸。最重要的是，當代判釋包含以現代、當代流行的思想與辭彙來解說和評估佛教的意涵，把佛教放在一個有國際意義的比較哲學、比較宗教的平台上來為它的精神、救贖作用定位。

有關本書的一些細節問題，我擬留待〈後記〉中說明。不過，這裏有一點需先向讀者交代，這便是書目的問題。一本書的參考書目，通常是放在全書之後部分的。由於拙書每一章的最後部分，都對有關該章的所論提供進深的資料、用書，因此在全書之後，為了免除重複，我沒有編製參考書目，希望讀者垂注。又，在每章之後所提供的進深讀物，通常有梵文、中文、日文、英文和德文五種，次序亦依梵、中、日、英、德序列。而在列出某一種語文的進深用書的次序，大體上與該章的內容有關。這是從義理上說，不從文獻學說。

此書的撰寫，耗費大量心力與時間。最後的索引部分，我已無力製作了。幸得陳森田先生慨允在這方面盡力，真是幸何如之。在此我謹向陳先生致衷心的感激。

是為序。

佛教的當代判釋

目 次

自 序	I
第一章 佛教的當代判釋概要	1
一、捨邊中道	1
二、法有我無	2
三、即法體空	3
四、識中現有	5
五、挾相立量	6
六、空有互融	7
七、佛性偏覺	8
八、佛性圓覺	11
九、委身他力	12
十、無相立體	13
十一、佛性解構	14
第二章 宗教性的現象學涵義的自我設準	17
一、本質明覺我	18
二、靜態的覺證與動態的覺證	20

三、委身他力我與罪、苦、死	24
四、委身的意義	28
五、關於自我轉化	30
六、救贖問題	33
七、迷覺背反我	35
八、久松真一論背反	38
九、迷執與明覺：一念無明法性心	40
十、迷執的對治	44
十一、京都學派哲學的觀點	47
十二、我的省思與對京都哲學的回應	49
十三、我對迷覺背反問題的總的省察	52
十四、關於總別觀照我	55
十五、由判教的線索到判教的基準	57
第三章 我的判教基準	59
一、判教的基準：動感問題	59
二、判教的基準：認識問題	72
三、形象與外物：知識論與存有論	79
第四章 先賢的教相判釋	85
一、關於教相判釋	85
二、法藏《華嚴五教章》所述前此的判教法	88
三、前此的判教法的局限性	91
四、太虛、印順的教相判釋	99
五、太虛、印順的判教法的局限性	109
六、禪宗宗密的判教法及其缺失	116
七、華嚴宗法藏的判教法	122
八、法藏的判教法的缺失	128

九、關於頓教的問題	131
十、唐君毅先生論華嚴宗的頓教與我的回應	135
十一、日本學者論頓教	142
十二、頓教作為實踐方法看	147
十三、法藏的思路	154
十四、關於性起問題	160
第五章 天台宗智顗的判教法	169
一、天台宗智顗的判教法	169
二、以佛性觀念為主脈來為四教定位	171
三、四教的特色	176
四、四門入實相	179
五、天台宗判教的得失	182
第六章 捨邊中道	189
一、捨邊中道	190
二、總的評論	198
第七章 法有我無	207
一、說一切有部	207
二、經量部	214
三、總的評論	216
第八章 即法體空	223
一、中觀學	224
二、般若思想	236
三、關於般若波羅蜜多	246
四、總的評論	260

第九章 識中現有	269
一、唯識與阿賴耶識、末那識	271
二、安慧的詮釋的啟發性	278
三、識轉變的宇宙論涵義與動感	284
四、識中現有	291
五、對世間的關懷與認識	298
六、總別觀照我	302
七、總的評論	305
第十章 挾相立量	315
一、佛教知識論的建立與陳那的有關著作	315
二、唯識學與經量部之間	318
三、認識對象的條件	325
四、認識對象及其種類	334
五、認識對象是自己與「自己認識」	338
六、認識機能或手段：現量	340
七、心靈現量與瑜伽直覺	344
八、認識機能與認識對象之間的關係	349
九、範疇問題	352
十、分別與離分別	356
十一、穆克己論分別與離分別	361
十二、徹爾巴特斯基論陳那與康德	365
第十一章 空有互融	377
一、無形象知識論與有形象知識論	377
二、寂護的思想方向	380
三、空有互融說的一些關連點	386

四、寂護的空有互融說	389
五、蓮華戒的空有互融說	392
六、從動感與知識看	396
第十二章 佛性偏覺	403
一、超越的分解	404
二、關於佛性偏覺	406
三、如來藏系的自性清淨心	410
四、如來藏的普遍性與現起問題	414
五、華嚴宗的性起思想	418
六、法界緣起	420
七、達摩與早期禪的真性真心觀	425
八、即清淨心是佛	431
九、明鏡心與客塵煩惱的分離	435
十、如來禪與祖師禪	440
十一、靈知真性	443
十二、總的評論	447
十三、真理與方法	452
第十三章 佛性圓覺	457
一、背反與圓覺	457
二、一念無明法性心	462
三、法性與無明當體一如	466
四、一念三千的存有論義與工夫論義	471
五、如來禪與祖師禪	477
六、無住與無一物：工夫論與存有論的交集	479
七、體與用的交融	489
八、平常心是道	496

九、強烈的主體性意識	500
十、動感的巔峰發展	504
十一、總的評論	509
十二、總的評論（續）	519
十三、體用問題	528
第十四章 委身他力	539
一、淨土教法的基本文獻與信仰	539
二、《無量壽經》的思想	542
三、《阿彌陀經》與《觀無量壽經》的思想	547
四、由淨土三經到京都學派	553
五、西田幾多郎論悲哀	558
六、論名號	564
七、論信	568
八、由虛無主義經空到身土不二思想的轉向	572
九、身體觀與情意中的空觀	575
十、懺悔與懺悔道	580
十一、自我放棄與「大非即大悲」	585
十二、懺悔道哲學的力動轉向	592
十三、田邊哲學與西田哲學	599
第十五章 無相立體	607
一、京都學派的定位與成員	607
二、京都哲學與佛學	612
三、久松真一之屬於京都學派	616
四、久松真一在禪佛教方面的經驗與體證	627
五、東洋的無	630
六、無相的自我	635

七、人的生命存在之構造的三個導向：FAS	641
八、終極的二律背反	651
九、覺悟與救贖	655
十、善惡問題	659
十一、禪與現代世界	663
十二、對於久松的禪觀特別是史觀的評論與批判	669
第十六章 佛性解構	679
一、所謂「批判佛教」	679
二、批判佛教的批判性和佛教的批判性	683
三、界論與佛性（通於如來藏、本覺、清淨心）	685
四、對於界一觀念的深入的文獻學兼攝義理的探討	690
五、高崎直道對界論的回應	696
六、批判佛教與緣起說	698
七、《大般涅槃經》論佛性	703
八、其他大乘經論論佛性、如來藏及界	716
九、瓊格對《佛性論》的研究	723
十、對場所哲學、場所佛教的批判	727
十一、場所哲學、場所佛教的批判性	732
十二、關於本覺思想	738
十三、佛教的涉俗問題	741
十四、佛性、如來藏的普遍性是方便法門	745
十五、禪不是佛教？	748
十六、道與場所	752
十七、結論	756
後 記	761

索 引	767
凡 例	767
哲學名相索引	769
人名索引	799
著書、論文索引	813

第一章 佛教的當代判釋概要

在這一章要說明的，有好些方面可以放在〈自序〉中交代。為了精省，不重複，我都放在這裏來說。這裏的內容重點是對我對佛教的當代判釋的提綱挈領亦即是概要的闡述。

一、捨邊中道

我把全體佛法判分為十一種教法。首先是捨邊中道，這是指釋迦牟尼與原始佛教的教法。一般都以四諦（*satya-catuṣṭaya*）、三法印（*dharma-mudrā-traya*）、十二因緣（*dvādaśāṅgika-pratītyasamutpāda*）來解讀釋迦牟尼與原始佛教，這有以存有論的角度來說他們的教法之嫌，如諸法無我這一法印（*dharma-mudrā*）和因緣或緣起（*pratītyasamutpāda*）；這些問題都有存有論的意味，這有淡化早期佛教特別強調實踐這一面的傾向。實際上，以《雜阿含經》（*Samyutta-nikāya*）為例，該經並不常說有較強存有論義的空（*śūnyatā*），卻多說由緣起而生苦（*dukkha*）與依中道（*madhyamā pratipad*）而行的實踐問題。該經有言：

如實正觀世間集者，則不生世間無見。如實正觀世間滅者，則不生世間有見。……如來離於二邊，說於中道。❶

而佛祖的開悟的思維契機，是有見於淫樂、放縱欲念固無與於實證真理，即使是苦行，也不過是自我折磨而已。這兩種行為都失之於偏見、邊見的極端，無益於見真

❶ 《雜阿含經》卷10，《大正藏》2·67上。

理。他提出中道，要人從相對的極端的生活中提升上來，以達於絕對無我的境界、涅槃寂靜的精神導向。中道是總原則，具體實踐的方式則是八正道：正見、正思維、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。這樣的思維，徹頭徹尾地是實踐的，其生活性格，非常明顯。佛祖對於形而上學的、存有論的問題，並沒有興趣，這是小乘特別是部派佛教，如說一切有部（Sarvāsti-vāda）所關心的問題。另外一點要注意的是，佛祖說苦、集、滅、道四諦，並不是在一種對等的脈絡下說的，而是以苦為中心：

「苦」是「苦的聖諦」（*dukkham ariyasacca*）

「集」是「苦的生起的聖諦」（*dukkhasamudayo ariyasacca*）

「滅」是「苦的減去的聖諦」（*dukkhanirodha ariyasacca*）

「道」是「苦的減去的途徑的聖諦」（*dukkhanirodhagāminī ariyasacca*）

整個四諦學說聚焦在苦或人生的苦痛煩惱這一問題上，展示出對人生的苦痛煩惱的現實的、富生活氣息的感受與反思，佛教立教的根基，正是人生的一切皆苦這一生活的現實事件。

二、法有我無

這指有部特別是說一切有部和經部（Sautrāntika，經量部）本著實在論（realism）的立場來詮釋和發揮原始佛教的思想體系。在他們看來，作為主體的我是沒有實在性（reality），但作為客體的諸法則有實在性，而且其實在性是通於過、現、未三個時段的。所謂「三世實有，法體恆有」。他們以一種區別的分析法來看存在世界，把其中一切事物還原為七十五種基本要素。這些要素不可能被還原為更根本的東西，故可被視為原始佛教所排拒的自性，或法體（*svabhāva*）。這可以說是遠離了佛陀的諸法緣起無自性的根本立場。他們又進一步把這七十五種根本要素歸納為五大類：物質（色，*rūpa*）、心靈（心，*citta*）、心靈作用或狀態（心所，*citta-saṃprayukta-saṃskāra*，*caitta*）、不伴隨心靈的東西（心不相應行，*citta-viprayukta-saṃskāra*）和沒有人為的制約性

的東西（無為，*asaṃskṛta*）。構成整個宇宙便是這些東西了。這種區分存在的根本要素，可以是物質與心靈的區別，也可以是有因果性（有為，*saṃskṛta*）與沒有因果性（無為，*asaṃskṛta*）的東西的區別。不管怎樣，這種對存在的分類、區別，目的自然是建立一種實體主義的存有論（*substantialist ontology*），另方面也是否定自我的存在性。他們的結論是，作為客體方面的根本的諸法、諸要素是有的，但作為主體的自我是沒有的。這便是「法有我無」。^②

這種哲學具載於世親（*Vasubandhu*）的《阿毗達磨俱舍論》（*Abhidharmakośaśāstra*）之中。所謂 *abhi-dharma*，*abhi* 是對於、指涉之意，指涉佛祖所述的「經教」也。這經教主要是就阿含（*Āgama*）文獻而言。這便是「論」（*śāstra*）。這遍及於小乘與大乘。至於經部或經量部（*Sautrāntika*），其獨立文獻比較少，《阿毗達磨俱舍論》的對存在的實在主義的分析，也是這一學派所認可的。至於它與唯識學或瑜伽學派結合，而成經量瑜伽派（*Sautrāntika-Yogācāra*），那是後來的事。

三、即法體空

以上所論述的，基本上是有關真理（*satya, Wahrheit*）的理解和體證的問題。就佛教來說，能夠做到這兩點，便能覺悟成佛了。當然這兩點有很密切的關連。在釋迦佛陀和原始佛教看來，真理是緣起、空、中道。對於這些觀念的深邃的探討，可至於千言萬語。我在這裏只想說，能明白一切事物都是依因待緣而起，因而沒有自性（*svabhāva*）、實體（*substance*），是空的，便能免除對這些事物的執著，遠離一切自性見、種種偏執行為，「行於中道」，便能覺悟了。至於小乘的說一切有部和經量部，則總是執取事物的永恆法體，不存在的東西，自然說不上對真理的理解與體證，更不要說覺悟了。

在原始佛教後期和般若思想（*prajñāpāramitā thought*）以至中觀學流行的階段中，

② 有關說一切有部與經量部的哲學，由於太繁瑣，清晰的研究不多。梶山雄一對這種哲學有較扼要的闡述。參看梶山雄一著〈冥想と哲學〉，梶山雄一、上山春平著《佛教の思想 3：空の論理～中觀》（東京：角川書店，1973），頁 34-54。中譯有拙譯《龍樹與中後期中觀學》（臺北：文津出版社，2000），頁 20-39。