

《法藏文庫》
項博士學位論文

中國佛教學術論叢

32

境界與言詮

唯識學在中國的理論發展

佛光山文教基金會印行

《法藏文庫》

碩博士學位論文

中國佛教學術論典 32

境界與言詮
唯識學在中國的理論發展

佛光山文教基金會印行

《法藏文庫》中國佛教學術論典 32 碩博士學位論文

監修

星雲大師

學術委員

樓宇烈 王堯 方立天 賴永海 陳兵 方廣錫

龔鵬程 藍吉富 慈惠 慧開 依空

總策劃

程恭讓

總編輯

佛光山文教基金會

編輯

永明 永進 永本 滿果 滿耕

二〇〇一年六月初版一刷

發行者

佛光山宗務委員會

發行人

慈惠（張優理）

出版者

佛光山文教基金會

高雄縣大樹鄉佛光山（〇七）六五六一九二一轉一一一九

流通處

佛光文化事業有限公司

台北縣三重市三和路三段一一七號（〇二）二九八〇〇二六〇

香海文化事業有限公司

台北市松隆路三二七號九樓（〇二）二七四八三三〇二

工本費

每册美金十五元

法律顧問

舒建中、毛英富

中國佛教學術論典·佛學碩、博士論文第四輯(十冊)目錄,總目錄刊在第四十冊之後

③1 佛教唯識哲學要義(魏德東)

論阿賴耶識的本體論意義(魏德東)

《大乘起信論》與佛學中國化(龔雋)

③2 境界與言詮(吳學國)

唯識學在中國的理論發展(宋玉波)

③3 《起信論裂網疏》思想探析(單正齊)

論清辯對「空」的邏輯證明(劉威)

《因明正理門論》研究(巫壽康)

陳那因明思想述評(張力力)

《正理門論》探微(姚南強)

因明的現量觀(宋立道)

③4 隋唐佛教判教思想研究(王仲堯)

知禮佛教哲學思想及其時代特徵(王志遠)

生存與解脫(蘇軍)

因果與自然(何曼盈)

試論《勝宗十句義論》的哲學思想及其歷史地位(姚衛群)

③5 荷澤宗研究(聶清)

《新唯識論》述記(陳強)

有相無相本義及其應用(翁向紅)

宋代佛學心論初探(凌慧)

儒佛交融與朱熹哲學的形成(李作勛)
二程與佛教(周晉)

③6 佛道儒心性論比較研究(恒毓)

佛性論與儒家人性論重建(韓煥忠)

③7 近現代以佛攝儒研究(李遠杰)

論梁漱溟先生的儒佛思想(沈昌曖)

李贄與儒佛(楊國平)

③8 現代新儒家與佛學(徐嘉)

柳宗元與佛教(張君梅)

論蘇軾與佛教(劉石)

③9 晚明佛學的復興與困境(陳永革)

④0 晚清民國佛教思想史論(何建明)

《法藏文庫》中國佛教學術論典序

星雲

從印度佛教東傳以後，二千年來，經過譯經的魏晉南北朝時期之孕育，到達隋唐宗派的建立，佛教思想在中國熱烈的展開，成爲中國文化史上輝煌的時代。後來又有歷代高僧大德、學士文人，他們爲佛教撰述許多著作、註釋、論議，讓佛教的義理急遽發揚。

到了晚清，直至今日，在這一時期的思想、文化、學術之中，既有古今學術的辨論，又有東西文化的爭議；其詭譎怪異，錯綜複雜的過程，讓有心的人士備感中國文化需要轉型和重組。加之這一百年來，中國社會、政治、經濟、宗教、倫理的基礎，面臨全面的衝擊，甚至破壞，急需有傳承、代替的精神和內容。

如果說，中國文化由先秦諸子百家的學說，和佛教隋唐諸宗的思想之開展，奠定了中國文化基本的色調，那麼吾人也深信，二十世紀的中國思想文化繽紛雜陳，也將會奠定以後數百年，甚至數千年中國思想文化的基礎。因此，二十世紀的思想無論利弊、新舊，種種的紛雜激盪，對未來的影響可說無比的深廣！

佛教信仰的存在，不可能超越於時代的文化、思想，以及政治、經濟、學術之外。雖然二十世紀的中國佛教曾遭遇到全面的生存危機，所幸由於一大批高僧大德、檀那信眾，以及社會人士的關心、支持和努力，還有許多以學術著論的學者、教授，正反不同的議論，形成佛教在中國文化裏面存在的價值；這不但帶動中國佛教走出生存的困境，而且廿一世紀的來臨，「人間佛教」的建立已經激發出佛教新的動力，繼續發揮其利濟人天、淨化世界的莊嚴

事業。

在二十世紀的中國佛教裏，有改革派與守舊派之爭，也有僧侶佛教與居士佛教之論，甚至有大小乘、南北傳，和漢藏傳承的爭議。不管那些由於地理、氣候、文化、習慣之不同所形成的各地區佛教，歧異紛陳；但經歷「人間佛教」的提倡，在歷經思想與實踐之後的磨練，可以說已經逐漸成熟和定型，「人間佛教」必然成爲當代中國佛教思想的主流。

隨著二十世紀佛教思想分裂的情況即將成爲過去，在這世紀交替之時，佛光山繼續過去三十餘年來，在舉辦學術會議、編纂學術專刊、重編大藏經等既有的努力和成績上，我們又在廿一世紀來臨的此刻，成立「法藏文庫」，計劃分成數個階段，以三至五年爲期，將近百年來的佛學碩、博士論文及中國佛教文化論叢之佛教文獻，有計劃且有系統的加以整理，編輯出版，以迎接廿一世紀「人間佛教」的需要，自是意義深遠。

在整個《中國佛教學術論典》的出版計劃中，第一步是將中國大陸學界的佛學碩、博士論文，予以蒐集、整理和出版；繼之而台灣，而世界各地漢文論典的編纂，這便是《法藏文庫》「中國佛教學術論典」的編撰緣起。

現在，茲將我們的編撰旨趣說明如下：

第一、中國佛學碩、博士學位的培養工作，在大陸和台灣自二十世紀七十年代末，到八十年代初開始起步，歷二十餘年的發展，經過老、中、青數代學者持之不懈的努力，如今這一領域由於中國大陸新人輩出，佳作不斷，成果輝煌。大陸二十年來的佛學碩、博士學位論文，選題涵蓋了佛教經典研究、佛教思想史、佛教文獻學、佛教制度與教史，以及敦煌藝術學、藏傳佛教，甚至近代中國佛教及世界漢文佛教研究等眾多的領域；並且採取了哲學、史

學、文獻學、語言學、文化學、比較宗教學等多種研究方法。佛光山多年來也始終秉持「以文化弘揚佛法」，提倡和鼓勵教界重視學者的研究；現在看到中國大陸學界二十年來的佛學碩、博士論文視野開闊，主題多元，個性鮮明，成績斐然，內心至感欽佩！

第二、學術研究雖然是學者個人的事情，但學者的人生觀念不可能完全脫離於一般的社會、思想、文化和環境，學者們所關心的課題，他們提出問題及解答問題的方式，往往受到一定的學術文化傳統及社會政治經濟環境的影響與制約。由此而論，海峽兩岸的佛教學術研究，就當然會表現出各自的個性與特點，其相互之間，因而也就有彼此交流、溝通及互補的必要性。據我所知，台灣學界一些學者非常注意收集大陸的佛學碩、博士論文，因為他們覺得大陸的佛學碩、博士論文，反映了大陸佛教學術研究的最新動態，值得台灣學者們借鏡與參考。然而由於個人的連絡及資訊畢竟有限，他們也就很難窺見大陸佛學碩、博士論文的全貌。現在，《法藏文庫》努力將大陸佛學碩、博士論文予以系統的蒐集、出版，目的就是提供台灣學者更容易瞭解大陸的佛學研究動態，為兩岸佛教學術更進一步的交流，提供一些方便和機會！

第三、台灣自六十年代左右開始，在各個大專院校成立佛學社團，興起了研究佛學的熱潮。當時由於師資難求，深感佛法之寶貴；自詹煜齋先生提供大專佛學論文獎學金之後，佛學著作就紛紛發表。近年來，各大學也准許設立宗教基金會長期從事「佛學與科學」的座談會，邀請中央研究院參與研究佛學者眾多，如圓覺文教基金會長期從事「佛學與科學」的座談會，邀請中央研究院梁乃崇教授、台灣大學教務長李嗣澂教授、東吳大學陳昌祈教授等發表論文；十餘年來，台灣學界所發表的論文，為數可觀。因此，本論典將在中國大陸的佛學碩、博士論文發表到

一個階段後，接著繼續發表台灣的佛學碩、博士論文；而後將把海峽兩岸的學者、教授、專家之創作，以「中國佛教文化論叢」的計劃，結集出版，供給學者研究，以光大佛法。

第四、佛光山自一九六七年開山創建之後，於一九七六年即編印、發行《佛光學報》；之後又每年舉辦學術會議，出版《佛教學術年刊》，自一九七六年到現在，從未間斷。

佛光山除了編撰學報專刊以外，一向也以文藝化、大眾化的雜誌論文，化導世間，以期發揚佛學之幽光，弘通佛教之奧義。現在在佛光山所創立的大學，如南華大學、佛光大學、西來大學，乃至佛光山叢林學院，均鼓勵師生撰寫佛學論文；《普門學報》也因此於西元二千零一年元月誕生了。

今後，《中國佛教學術論典》暨《中國佛教文化論叢》，將和《普門學報》配合編撰、發行，以提昇佛教的義學，培養高級佛學人才，此乃吾等佛子不容推卸的職責所在矣！是為序。

星五 二千零一年元月 于佛光山法堂

《中國佛教學術論典》凡例

一、本論典將出版中國海峽兩岸暨世界各地華文碩、博士論文專集一百冊，自西元二千零一年元月起印行，為期三至五年內完成。

二、本論典每冊收集碩、博士論文一篇或數篇，每冊約三十萬字左右，一律布面精裝。

三、本論典除刊登作者的相片、姓名以外，對於指導老師及答辯的時間，都有詳明列出。

四、本論典為非賣品，旨在提供學術界研究參考之用。需要者酌收工本費，每冊美金十五元。

五、本論典所刊論文，均已獲得作者同意授權出版，除作者本人外，請勿轉載或翻印出版。

六、本論典內容不代表出版單位之思想和觀點。

七、本論典刊行後，將繼續編輯《中國佛教文化論叢》，以供廿一世紀研究佛教學術者之參考。

八、歡迎海內外學者提供著作，酌奉稿酬。

九、本論典為佛光山宗務委員會發行，所有出版經費，悉數由佛光山宗務委員會提供。

十、聯絡處：佛光山文教基金會。

地址：台灣高雄縣大樹鄉佛光山

電話：(07) 6561921 轉 1119

E-mail: fgsastw7u@mail.fgs.org.tw



吳學國，湖北公安人，一九六七年生。一九九五年獲哲學碩士學位。後於南京東南大學任教。一九九七年考入復旦大學繼續攻讀博士學位。先是攻讀唯識學，然後選擇了唯識與西方哲學的比較作為研究方向。二〇〇〇年獲哲學博士學位，專業為佛教哲學。現為南開大學哲學系講師，主要從事佛教哲學與比較哲學研究。

境界與言詮

——唯識的存有論向語言層面的轉化

復旦大學哲學系博士學位論文

作者：吳學國

指導教授：潘富恩、王雷泉

答辯通過時間：二〇〇〇年

目錄

總序	星雲大師	1
凡例		1
境界與言詮——唯識的存有論向語言層面的轉化	吳學國	1
引言		1
緒論 從中國佛教史看詮釋學與佛學之關係		3
第一章 心論（上）：語言與「自我」		2
第一節 印度哲學：自我與世界之源始統一及其破解		2
第二節 自我理解之建立：經部學		4
第三節 唯識：自我向語言層面的消解		5
第二章 心論（下）：名言與器物		1
第一節 印度的語言思想：語言與世界的源始統一及其喪失		1
第二節 唯識學：語言的存有論意義之重新獲得		3
第三章 境論（上）：境與相		1
第一節 存有概念之演變		7
第二節 法相論：唯識的存有概念		9

第四章	境論（下）：境與聲	2
第一節	陳那的阿波哈說和語境理論	2
第二節	法稱思想向語用論立場的轉移	4
第五章	性論：本體與語言	2
第一節	冥性與覺性：唯識的本體概念之構成	2
第二節	法性論：佛教的究極存在	6
結論		3
參照書目		8
唯識學在中國的理論發展	宋玉波	3
第一章	唯識宗在初唐形成的社會與理論背景	9
第二章	唯識理論的結構剖析	1
第三章	唯識學研究狀況及未來發展	4
參考資料		5

引言

大乘佛教中，中觀以一切諸法皆無實體，唯有「假名」的存在；唯識以言詮分別為世界開顯之原理，以世俗說為實有之一切境相為言說相，此實以為世間萬有唯依言說方有，一切事物之存有皆是語言性的^①。這種結論與現代西方的語言存有論沒有什麼不同，因此我們也稱唯識哲學為一種語言存有論。

然而，每一個民族都有其獨特的存在理解和生存態度，這決定其思想觀念之根本旨趣肯定是不同的（本文第三章引言對此問題進行了討論）。若依唯識的觀點來看，西方哲學所謂的存有即完全屬於「假有」的範疇，故以西學之論，為不知本；而反過來，西方哲學則可能會認為大乘佛學的離言本體是無意義的。如果把唯識哲學和西方語言存有論所達到的共同結論，放到他們各自不同的思想傳統中去，其意義將是大不相同的——事實也的確如此。

唯識說世間法有兩種存在意義，即所謂「二諦」。約俗諦，則一切諸法皆為言詮安立，此略同於西方語言存有論；約真諦則一真法界寂然無相，廢詮談旨，此則為西學所未到也。大乘詮俗在於會真，依彼破彼，以復歸於超言絕相之本體，故唯識根本意趣，與西學實為南轅北轍。

所以本文說唯識之有所同於西方語言存有論，不過是伴他走上一段路，路前固然取逕有

^①彌勒——世親的早期唯識思想與護法——玄奘唯識有區別。本文的立論主要依據早期唯識的立場，因而有時可能與慈恩宗學在對唯識義理的解釋上有些出入，這一點在文中亦有多處提及。

異，且走到路盡頭必須分手——要緊的是，此分手處正是大乘以為真見道處。

儘管如此，唯識與現代語言存有論得到共同的結論，也有其內在的必然性。蓋由最初世界與語言之混然不分，到存有與語詞判為二途，乃至最後又在新的立足點領悟到語言與世界之同一，可以說是思想發展的普遍規律。當原始民族值語言之初興，萬物豁然開顯，故其以存有與語言同一，誠屬必然。後因私產確立，乃有實有之執著，故法、我成爲言外之實體，亦屬必然。而世界和語言之統一，比之語言和實有我、法之相互隔越，前者是源始的，後者是次生的，二者有本末先後之關係。祛蔽則必然顯真，削末乃決定知本（此「本」者，即語言與世界之本原同一也）。故當西學破實體現存之執，佛教空「人」、「法」二我，遂皆復歸於對存有之語言性的領悟，亦曷嘗不是必然！故對存有的語言性之理解，是唯識與現代語言存有論所必同者。西學的立論僅止於此，而唯識則由此一躍入於無言之境（如焦明已翔乎寥廓，而視言詮爲藪澤，聖者親證本體，則以語言爲死門也。故依佛學，必以西學爲不知本）。

對佛教唯識學的思想淵源之疏理，要在展示思想發展的這種必然性①。其次，任何真正的理解都是一種對話，在對話中，我們總是不斷地深入對方的世界，因此對話就不能永遠僅僅停留在現在，而是應該深入到談話者的歷史中去，因此真正的詮釋學對話永遠都是一個過程。

① 這種必然性是唯識與西方思想共同具有的。唯其如此，哲學比較才會有意義；反之，如果通過比較只能發現一些偶然的共同性，則這種共同之處再多也是了無意思，不能有助於對傳統的理解。

緒論 從中國佛教史看詮釋學與佛學之關係

詮釋學者，古作訓詁。詁者以今況古，訓者以俗會雅。這就是用今天的、通行的道理來解釋古代的、高深的學問。

從歷史上看，詮釋學產生於克服自我與文本的精神的距離的要求。詮釋學現象同時包含了我們熟悉的世界和陌生的世界的聯繫。我們總是從自己熟悉的世界來解釋陌生的東西，這個熟悉的世界就是我們進行理解和解釋的當前情境。距離的克服也就是克服文本的陌生性，這就意味着使本來陌生的、異己的東西成爲熟悉的、屬於我們自己的東西^①。

在讀解古典文獻的時候，克服這種意義的距離就是一切詮釋學的核心問題。這裡我們不得不反思從十九世紀以來一直在思想史研究中佔統治地位的一種詮釋學態度，這就是歷史主義的態度，它力圖通過對有關的背景資料的疏理，來重建作者當時的實際情境，由此獲得對文本意義的理解。在從十九世紀迄今的西方佛學研究領域，歷史主義態度爲佛教文獻學、考古學、語文學及思想史研究提供了永不枯竭的動力，歷史主義方法的廣泛運用的確帶來了極爲豐富的研究成果。但是我們認爲即使我們通過上述研究使佛教的經典作者乃至佛陀本人當時的思想、文化語境和個人的心理情況達到了充分的明析性，也不見得就真正理解了佛學；

① 在歐洲，施萊爾馬赫之前的詮釋學，似乎對這種距離缺乏明確的意識，因而不能提出詮釋學的真正任務。但是在佛教，我們凡夫與佛的境界的距離一直是如此地突出，因此詮釋的工作便顯得極其緊迫，從凡夫位到佛位的整個修行就是一個詮釋學的過程，慧學如此，定學、戒學又何嘗不是如此？

歷史主義的研究可以幫助我們弄清經典的歷史意義，但是卻無助於我們理解文本中的真理。這是因為，歷史文獻並不僅僅是歷史性的。所以歷史主義的態度有其不可克服的片面性。要理解文本的真理，唯一的方法就是爭取讓它在我們當前的情境中說話^①。

因此詮釋學距離的克服不是通過使我們放棄自己當前的情境而投入文本所從屬的歷史視域，而是力圖使文本的意義進入我們自身的當前性中，並在此得到揭示，所以真正的理解不可避免地就是一種視域的融合。

解釋視域的獲得是一種視域融合。解釋是解釋者原有的語境同解釋對象的對話。它像談話一樣，是一個封閉在問與答的辯證法中的領域。這種視域融合意味著通過理解者和理解的對象經過充分的、完全平等的對話，雙方達到了某種意見的一致，也就是達到了一種更高的普遍性。

學佛的過程就是一個詮釋學過程。而對於我們大多數現代的佛學研究者來說，詮釋學距離來自兩個方面：一是自身的固有傳統與佛教思想的文化差異，二是現代思想與古代傳統的歷史差異。這一章的內容就是要在詮釋學上發展出一種針對這兩種差異性的正確的方法論態度。克服思想的差異性的唯一途徑只能是對話。

真正的理解必須是一種對話。在我們理解佛教思想傳統時，不僅對話是不可避免的，而且這種詮釋學對話邏輯本身也必須通過對話確立。因此通過對佛教詮釋學史的初步分析，我們看到，詮釋學的對話結構對於佛教詮釋學也不是外來的異己之物，而是在與我們的談話中逐漸展開的，它實際上也是其自身長期發展的結果——只不過是在他們那裡還沒有達到一種明確的詮釋學反思。而我們這裡的任務就是通過對話使佛教達到這種詮釋學反思。

但是在對話中也經常會碰到這樣的情況，即談話者沒有真正進入對方的問題視域，結果

在談話中雙方都各說各的，而不能達到真正有效的一致。在這種情況下，談話實際上已經破裂，而理解就根本失敗了。有時候對話不一定能達到足夠的深度，這時雙方的思想沒有充分展開，那麼這種對話就是不充分的。

與佛教智慧的對話毫無疑問是很困難的，尤其是當我們力求使這種對話達到必要的深度的時候。真正的對話總是對未來無限地敞開的。理解不是一次完成的，我們總是通過對話而使自己對對方的理解逐步加深。這就要求在談話中，對話的雙方都必須努力放棄自己的局限性。在佛教中，我們凡夫自身所故有的這種局限性就是所謂「無明」，或貪、瞋、癡等。學佛的過程實際上也就是一個不斷地自我否定的過程，這是一個漫長而艱苦的旅途，最終的收穫也很難期望。但我們卻決不能因此而放棄這場對話，而是要嘗試，這種嘗試要求我們必須把自己的全部生命投入其中。

①在詮釋釋學看來，「理解就已經是詮釋」（WIM, 373）。因為理解建立起一個詮釋學視域，而被理解的對象只有在這一視域中才有意義。為了使任一意義對象為所把握，就必須將它轉換成我們的語言，這意味著將其置入同我們藉以進行語言的整個可能意見的聯繫中。「所謂詮釋就在於，讓自己的前概念（Vorbegriffe）發生作用，從而將文本的意義帶進言說中」（WIM, 374~375）。「概念性的解釋就是詮釋學經驗本身的進行方式」（WIM, 380）。一切詮釋都必須受制於它所從屬的詮釋學境況。但這並不意味著，詮釋的真理會淪為一種純粹的主觀性和偶然性。這是因為，一方面，詮釋不過是意義本身的實現；另一方面，進行理解的概念也不是偶然的，而必須是針對文本意義的。