

南 華 大 學 生 死 學 系 碩 論 文

佛典語言的詮釋學問題
——以觀詮教的建構



指導教授：釋慧開博士

研究生：王興煥 撰

中 華 民 國 九 十 二 年 六 月

南華大學

碩士學位論文

生死學研究所

佛典語言的詮釋學問題
——以觀詮教的建構

研究生：王興煥

經考試合格特此證明

口試委員：蔣耀明

林維杰

釋慧開

指導教授：釋慧開

所長：釋慧開 (陳開宇)

口試日期：中華民國九十二年六月三十日

學年度	91
校院系所	南華大學生死學研究所
論文名稱(中)	佛典語言的詮釋學問題——以觀詮教的建構
論文名稱(英)	The Hermeneutical Problems in The Language of Buddhist Texts —— The Construction of Interpreting Teaching through Contemplation
學位類別	碩士
指導教授	釋慧開
研究生	王興煥
關鍵字(中)	佛學、詮釋、詮釋學、方法、方法論、高達美
關鍵字(英)	Buddhology, Interpretation, Hermeneutics, Method, Methodology, Gadamer

論文摘要

本文討論佛典語言的詮釋學問題。透過海德格存有學所揭櫫開顯的真理觀、高達美哲學詮釋學論述理解如何可能，對符應真理觀、邏各斯中心、聯繫動詞式命題的思考進行批判。當真理或意義不再是傳統所預期的先在、客觀、完整、封閉時，吾人如何面對宗教性的佛典語言？如何可能解釋佛典語言？本文的目的在於：以哲學詮釋學為基礎反省，建構一種動態的佛典語言詮釋原則，筆者名之為「以觀詮教」。

從哲學詮釋學對理解如何可能的反省，本文對「主體—客體」二分的詮釋學態度進行批判，主張真理或意義是動態的開顯過程。佛典語言的意義及其所標示的真理，既非客觀存在於釋迦的意圖或文本自身，亦非源自於理解者主觀的賦予。佛典的意義如同一切存有——存有只在理解者的存有網絡中如其所是地開顯而為存有，所以佛典的意義及其所標示的真理，只存在於某個正在進行的理解事件中，由理解者與文本因辯證而開顯，是正在進行著的生產。

在這種詮釋學反省下，意義或真理必須是非客觀性、非本質性、非普遍性、非封閉性、非單一性，如何可能有佛典的詮釋原則？本文批判了以聯繫動詞式命題進行的佛典詮釋，樸素而靜態的「釋迦說什麼(What)」不足以構成思考的力量與佛教哲學的生命；由聯繫動詞之外的運動——對「釋迦對誰說/誰聽釋迦說(To Who/Whom)」、「釋迦為何說(Why)」、「釋迦說如何做(How)」進行討論，才足以開顯動態、非客觀、非本質的「釋迦說什麼」。這就是本文所建構的「以觀詮教」。

以觀詮教的基調是將佛典語言視為「為了達到解脫目的所對機設施的觀行指南」，建構於釋迦說法的目的性、般若智蕩相遣執的功能性、天台智顛判教所彰顯的對機實踐性。在目的性方面，以《中阿含經》釋迦不答十四無記為主線，再以《法華經》的開顯總說釋迦說法本懷，而後以《大智度論》的四悉檀因緣別明釋迦說法目的，凸顯釋迦是為了引導解脫的觀行而言說。在功能性方面，以《小品般若經》、《中論》為主，以狄立希的新教原則、傳偉勳所提倡「一切佛教語辭只具功能性意義，決無實體性意義」為輔，論述佛典語言只是觀行的指南。在對機實踐性方面，選擇智顛的教相判釋，讓佛典語言的目的性與功能性落實於對機實踐中。以觀詮教在目的性——四悉檀、功能性——空有四門、對機實踐性——化法四教的交錯中，具體形成六十四門詮釋原則。佛典語言在此原則下，成為對機設施的目的性與功能性語言，徹底避免了本質性、客觀性、普遍性的危機。

目 錄

第壹章、緒論	1
第一節、研究動機	1
一、什麼是真理？	1
二、文本的意義或真理	4
三、佛典詮釋的反省	7
(一) 對符應的真理觀的批判	10
1、宗教真理與客觀性	10
2、文本真理與客觀性	11
3、真理在哪兒？	12
(二) 詮釋問題的提出	13
(三) 二種語言觀的區別	18
第二節、研究目的	20
一、佛教詮釋活動的層次	20
二、二個詮釋學問題	23
第三節、研究原則	29
一、方法與原則之辨	29
二、本文的研究原則	32
第四節、研究範圍與研究步驟	33
一、研究範圍	33
二、研究步驟	35
第貳章、詮釋的基礎反省——不同理解的必然性	36
第一節、意義在何處？——詮釋學立場的分類	36
一、主觀主義的詮釋學立場	38

(一) 說明	38
(二) 評論	40
二、客觀文本主義的詮釋學立場	41
(一) 說明	41
(二) 評論	43
三、客觀歷史主義的詮釋學立場	46
(一) 說明	46
(二) 評論	46
四、辯證詮釋學立場	50
(一) 說明	50
(二) 評論	54
第二節、佛典意義的決定	57
一、釋迦說法內容的意義	57
二、「經典」與「詮釋經典的著作」內容的意義	60
三、佛教諦理的開放性	61
第三節、結前啟後	63
第參章、建構「以觀詮教」的詮釋原則()	
——從釋迦說法意圖論佛典語言的目的性	64
第一節、因作者意圖所引發的詮釋學立場問題	64
一、作者的類型	65
(一) 真實作者的意圖	66
(二) 暗含作者的意圖	66
二、本文的作者意圖	67
第二節、從釋迦說法意圖論佛典語言的目的性	68
一、對十四無記的默然	68

二、總論釋迦說法意圖——一佛乘	70
三、別明釋迦說法目的——四悉檀	75
四、佛典語言的目的性	76
第肆章、建構「以觀詮教」的詮釋原則（ ）	
——從般若智論佛典語言的功能性	77
第一節、《小品般若經》的要旨——不壞假名而說諸法實相	77
第二節、龍樹中觀學派的遮詮	89
第三節、從傳偉勳的功能說論教相為觀行指南	84
第四節、信仰是終極關懷的態度——論狄立希的「新教原則」	89
第五節、「語言是存有的開顯」與「語言是存有的符應」二種語言觀 的分辨	95
一、語言是存有的符應	96
（一）簡介	96
1、柏拉圖式的邏各斯中心論	96
2、結構主義式的邏各斯中心論——語言是表達的工具	97
（二）批判	98
二、「佛典語言的功能性意義」的「指一月」關係	100
第六節、功能性的四門	101
第伍章、建構「以觀詮教」的原則（ ）	
——從教相判釋論佛典語言的對機實踐性	104
第一節、教義差異之所以與教相判釋之必要	104
一、教義差異之所以	104
二、教相判釋之必要	104
第二節、古今判教系統概述	105

一、經典本身所透露的判教訊息	105
二、印度論師的教相判釋	109
三、中國學者的教相判釋	111
第三節、教相判釋的檢討	133
一、判教對象的反省	133
二、判教設準的反省	139
(一) 判教設準與判教的關係	139
(二) 唯識宗、華嚴宗、天台宗的判教設準及其判教	141
1、唯識宗的判教設準及其判教——以窺基三教八宗為代表	141
2、華嚴宗的判教設準及其判教——以法藏五教為代表	146
3、天台宗的判教設準及其判教——以智顛四化法為代表	150
(1) 《法華經》的圓教規模	150
(2) 智顛對圓教的設準	151
(3) 簡別本體論	156
(4) 化法四教	158
第四節、釋迦說法的對機實踐性——四化法	163
第陸章、以觀詮教的具體化與舉例操作	166
第一節、以觀詮教的具體化	166
一、六十四入道之門	166
二、以觀詮教的特色	172
第二節、舉例操作：關於《大乘起信論》本體論爭議的評議	175
一、譯本	175
二、《起信論》的思想爭議	175
三、以觀詮教的詮釋操作	185

第柒章、結論	192
第一節、以觀詮教的詮釋學定位	192
第二節、以觀詮教對佛教詮釋的價值	194
第三節、當代佛教詮釋學的展望	196
參考文獻	199

第壹章、緒論

第一節、研究動機

一、什麼是真理？

什麼是真理？這是一個符應的真理觀（truth as correspondence）式的傳統自然科學（[德]Naturwissenschaft）的設問？還是開顯的真理觀（truth as manifestation）式的當代精神科學（[德]Geisteswissenschaften）¹的設問？

此處並非站在第一哲學（first philosophy）存有神學（ontological theology）的立場，將真理視為真實存有者（real beings）甚至神性存有者（divine beings）的追問；而是提出：「這是什麼？」的存有論（ontology）²興趣。

若是傳統自然科學的設問，基本上預設了真理的客觀性與絕對性，指真理的

¹ 或譯為人文科學。此處科學是指知識（knowledge），精神科學指人文學科的知識；而非自然科學所限定的科學（science）——以範疇、定理、定律形式反映現實世界各種現象的本質和運動規律的知識體系。傳統自然科學的信仰者以客觀方法追求客觀知識的有效性，並企圖以此態度統治人類知識的全體；狄爾泰（Wilhelm Dilthey, 1833-1911）高達美（Hans-Georg Gadamer, 1900-2002）等人反對自然科學方法論適用於精神科學。狄爾泰透過對歷史意識的討論，主張建構有別於自然科學方法的普遍精神科學方法論，使精神科學能獨立於自然科學之外，並與自然科學抗衡。高達美主張從存有的開顯討論精神科學的普遍基礎，並認為狄爾泰對歷史的客觀預設恰好陷入他所要反對的自然科學方法的陷阱中。

² 當本文使用「存有論（ontology）」一詞時，若無特別標明海德格的立場，就是指沈清松《物理之後——形上學的發展》對形上學（metaphysics）的定義：「對於存有者的存有以及各主要存有者領域的本性與原理所做的全體性、統一性、基礎性的探討。」（台北：牛頓，1987年1月1日，頁20）

英語 Ontology，在此意指中文學界慣用的存有論、本體論、實體論等涵意。在本文的細部界定中，存有論包含本體論，本體論包含實體論；但存有論不必然是本體論，本體論不必然是實體論。可以說：存有論 > 本體論 > 實體論。在存有論（形上學）的範疇中，含賅探討存有根源的本體論，與預設存有根源為恆常、獨立、不變的實體的實體論或神學（theology）第一哲學（first philosophy）。本文使用「存有論」時，是指討論存有的問題；使用「本體論」時，是指討論存有根源的問題；使用「實體論」時，是指預設著超越現象的實在或真實（reality）。

在其自身、意義統一，封閉完整而不受理解者的影響。³至多可以接受理解者因為有其歷史性（[德]Geschichtlichkeit）⁴，亦即成見、偏見等負面成分的不可免除，所以無法如其所是地理解「這是什麼」。但是，那只是有限的生命主體在歷史性的籠罩下的無奈，根本不影響真理在其自身應有的客觀性與絕對性，因此可以得到一個斷言：「人是無法認識真理的」。

若是精神科學的設問，透過海德格（Martin Heidegger，1884-1976）存有論到高達美（Hans-Georg Gadamer，1900-2002）哲學詮釋學（[德]Philosophische Hermeneutik）的反省，「真理的真實意義是去蔽（[德]Unverborgenheit）」⁵，真理是存有（[德]Sein，[英]Being）的顯現（[德]Offenbarmachen）揭示（laying open），存有的顯現就是人稱為此有（[德]Da-Sein）的過程——Sein 必須轉向理解（[德]Verstehen，[英]understanding）和詮釋（[德]Interpretation，[英]interpretation）的過程，才能顯現出來；⁶甚至可說：存有是對理解者而言的、在理解者語境（situation）⁷中的。存有不是客觀地在其自身而為存有，而是在語境、理解中顯現其自身。存有是語言性的。在言說中，存有去蔽、顯現，於其所是地揭示其自身在理解者的語境（亦即存有網絡）中。人的理解，是讓存有做為語言事件（event）

³ 在量子物理學提出後，傳統自然科學對真理必須是客觀性的信仰受到強烈動搖。

⁴ 我們是存在於傳統之中的。依照海德格理解的前結構概念，我們之所以能理解一篇既予的作品，之所以能理解事物或境遇，並不是以一種暫時充滿著當刻境遇的虛空意識來進行的；相反的，在我們的理解之內，早已具有了相對於境遇的意向、一個既定的預見方式，和某些觀念上的「前概念」，並且在理解中發生著作用。

⁵ 高達美著，洪漢鼎譯《什麼是真理？》，收於《真理與方法——補充和索引》（*Hermeneutik : Wahrheit und Methode – Ergänzungen Register*），台北：時報，1995年7月18日，頁54。

⁶ 海德格談存有的開顯，並非預設著某種本質性的存有正在進行「還其本來面目」的開顯與去蔽，而是根本沒有客觀、先在的事物本質，事物必須在理解中才成為存有，而且永遠是動態的、無終點的成為存有。

⁷ 在文學理論與批評中，語境是指 Context。本文語境是指 Situation，本指情境、狀況；但是，在本文的界定中，存有的網絡是語言性的，存有開顯的情境必須是語言性的，所以用「語境」一詞。

⁸而發生——真理就處於這種允許發生的事件中。⁹這不同於笛卡兒（René Descartes，1596-1650）將真理視為主體的理性確定性所併發的主觀主義（subjectivism）¹⁰，亦明顯區隔了在自然科學宰制下對真理的客觀期待。

在傳統自然科學的宰制下，對客觀性真理的符應（correspondence）是「正確性」的判準；在海德格對精神科學反省下，真理是存有在語境中的自我開顯（[德]Manifestation）——既在語境之中，所以不同於自然科學的客觀期待；既是如其所是地開顯自身，所以不同於笛卡兒併發症的主觀主義。

海德格批判了符應的真理觀，提出開顯的真理觀，解構（[德]Dekonstruktion；[英]Deconstruction）¹¹了傳統形上學的客觀期待。本文的設問，是站在開顯的真理觀立場，屬於精神科學的反省。

⁸ 在後現代去本質化的立場，事件是個遭遇，事件的意義是被賦予的，非先在的、本質的。事件是序列（sequence）的基本單位，現代主義之前的傳統觀點認為事件有其本質，前面的事件引發後面的事件，是在其本質而理所當然的。在後現代觀點，每一事件的存在都可被單獨看待，雖然事件與事件之間可以被連接或產生關係，卻是由於我們的論述所賦予，而無先在的、必然如此的關係。

⁹ 帕瑪（Richard E. Palmer）著，嚴平譯《詮釋學》，台北：桂冠，1997年，頁179。

¹⁰ 真理對笛卡兒來說，並不只是認識者與認識之間的符合一致，它是這種一致的主體的理性確定性。人類主體被視為了被觀察到的萬事萬物之狀況的最終參照點，每種存有都僅僅依照意識的主—客體二極和意識的目的而定。依此觀點，世界的地位必須安駐在人類主體性中，世界唯有聯繫到人才有意義，意義建立在人的理性確定上，哲學成為以意識為中心的東西。海德格稱這種併發症為現代主觀主義。（帕瑪著，嚴平譯《詮釋學》，頁166-167）

¹¹ 法國哲學家德希達（Jacques Derrida，1930-）提出的哲學術語——[德]Dekonstruktion，是Konstruktion（建構）和Destruction（解構）加以綜合，洪漢鼎在《真理與方法——補充和索引》將之譯為「解—建—構」。Destruction在德文裡具有從結構上、本質上進行摧毀、搗毀或毀滅之義，海德格在《存有與時間》提出了「解構存有論歷史的任務」（Die Aufgabe einer Destruction des Geschichte der Ontologie），對傳統存有論進行解析或批判，批判傳統形上學造成的「存有的遺忘」，而進行「存有的開顯」的論述。海德格自認「這種解構的工作只要是標明存有論傳統的各種積極的可能性」，它有積極的目的，而消極的作用是隱而不顯的。但是德希達認為海得格的解構任務是消極的，Destruction一詞只表示否定而無肯定，所以針對海德格的Destruction而提出De-kon-struktion，即「解—建—構」。高達美在1985年發表「解構和解建構」（Destruction und

二、文本的意義或真理¹²

存有是語言性的，所有的文本（text）¹³都是語言性的，文本是一種陳述（[德]Aussage）的存有，嚴格說來，存有既然只能是理解中的，存有都是陳述——理解是存有的陳述。不論是文字、圖像、聲音類型的文本，文本的意義或真理只在與理解者共構的語境之中因陳述而開顯。如何在陳述中把握文本的真理？也就

Dekonstruktion）一文，與德希達爭論，重新解釋了海德格的解構任務，認為海德格把古代存有論流傳下來的內容解構為一些原始經驗，乃是對傳統的概念語詞進行思維性的追溯，重新喚醒希臘思維及其使我們深受感染的力量。據沈清松《物理之後——形上學的發展》，海德格的解構，是瓦解由存有學和神學所構成的傳統形上學，而返回形上學的根源——存有的真理。所以海德格早年就提出的 Destruktion 口號，並無擺脫存有論傳統的消極意義，它只是標明了存在論傳統的限度，並指出了這種傳統對存有的「遮蔽」，從而主張透過瓦解由傳統存有論與神學所構成的形上學，回溯存有的根源，開顯存有的真理。德希達之所以針對海德格的 Destruktion 提出 Dekonstruktion，是因為認為「被失去的語詞意義不能在生動的談話裡重新喚醒」，海德格瓦解流傳至今而原意不彰的語詞，並不能喚醒其源頭，所以要另立 De-kon-struktion。這種看法是高達美所不能接受的。

暫且放下「德法之爭」，簡單說來，解構是演示一哲學立場的不完整（incompleteness）或不一致（incoherence），該哲學立場所使用的概念與論證原理乃僅由該立場本身來予以合法化。因此，解構是一種內在的概念批判，批判者暫時地、潛在地附著於所要批判的立場。

海德格著，王慶節、陳嘉映譯《存在與時間》，台北：桂冠，1994年8月，頁29-37。

高達美著，洪漢鼎譯《解構和解建構》，收於《真理與方法——補充和索引》，頁389-401。

洪漢鼎「真理與方法」譯後記，收於《真理與方法——補充和索引》，頁686-689。

沈清松《物理之後——形上學的發展》，頁353。

辭條「解構」（deconstruction），S.C.W 撰，吳秀瑾審訂，收於《劍橋哲學辭典》（*The Cambridge Dictionary of Philosophy*），台北：貓頭鷹，2002年7月，頁287。

¹² 文本的真理指「文本真正想說什麼」，在本文而言，真理的問題就是意義的問題。

¹³ 羅蘭·巴特（Roland Barthes）認為，對理解者而言，作品（work）指成品，具有固定的意義，「是被當做傳達某種是先存在的既定意義完成了的產品」。文本（text）是正在進行著的生產而非完成了的作品，文本為語言所把握，只存於某個進行中的理解事件的語境中，意義的開放與多重性是附帶的效果。舉例而言，文本之於理解者，如同樂譜之於演奏者，樂譜並未完成演奏，演奏是依樂譜進行的過程。（Steven Cohan & Linda M. Shires 著，張方譯《講故事——對敘事虛構作品的理論分析》（*Telling Stories A Theoretical Analysis of Narrative Fiction*），台北：駱駝，1997年9月，頁27-28）

是把握陳述的意義？這個提問很容易讓人失足於符應真理觀的陷阱中。高達美說：

如果想把握陳述的真理，那麼沒有一種陳述僅從其揭示的內容出發就可得到把握。任何陳述都受動機推動。每一個陳述都有其未曾說出的前提。唯有同時考慮到這種前提的人才能真正衡量某個陳述的真理。因此我斷定：所有陳述的最終邏輯形式就是問題。〔...〕陳述本質上就是回答。¹⁴

掌握陳述所對應的問題，似乎就掌握了陳述的真理，所以若站在符應真理觀的立場，將陳述視為文本的單向傳送，則精神科學所應為者，就座落於方法（method）的建構——一條通往精準掌握陳述所對應之問題的道路——以掌握真理。但是，「要找出可以讓陳述做為其答案的『那個問題』並不容易」，¹⁵因為「那個問題」並非吾人能夠任意設想的第一個問題。每個能設想的問題亦是一個陳述，亦即一個回答，它還是受到問題的推動，於是吾人將陷入無止境的辯證。預設第一個問題——也就是預設陳述必有其終極的、客觀的、完整的、意義統一的真理，即是認為若吾人能掌握「那個問題」，就能掌握真理。雖然人類的有限性致使理解者不可能純粹地掌握「那個問題」，卻指出精神科學應該努力的方向，也是詮釋學（[德] Hermeneutik，[英] hermeneutics）的任務。這是符應真理觀的情調。

癥結點不在第一個問題的無限後退而使真理難以被掌握，吾人應該反省一個更基礎性的問題：真理必須是一種客觀的確定性嗎？由高達美的論述，吾人可承

¹⁴ 高達美著，洪漢鼎譯 什麼是真理？，收於《真理與方法——補充和索引》，頁 59-60。

¹⁵ 高達美著，洪漢鼎譯 什麼是真理？，收於《真理與方法——補充和索引》，頁 60。

認：「所有陳述的意義域都源自於問題境遇（[德]Fragesituation)」。¹⁶這不是追問問題的確定性與客觀性要求，而是訴說著：構成陳述之真理的境遇（situation），¹⁷包括問題與回答。「問題與回答一樣在其共同的陳述性質中本身就有一種詮釋學功能。它們兩者都是談話（[德]Anrede)」。¹⁸海德格認為，談話是一種去蔽，也就是顯現，¹⁹在問題與回答所構成的陳述境遇中，存有處於可理解的狀態，陳述的真理在談話共識中如其所是地呈現。存在主義（existentialism）哲學有意識地指出：問答兩造的交往（Commercium）構成陳述之真理的境遇。高達美舉出雅斯培（K. Jaspers, 1883-1969）的「交往哲學」來說明：「交往並非由無可反駁的證據傳送知識，而是存在與存在的交往」。²⁰吾人的陳述，即使是自言自語，都必定有訴說的對象（敘事學（narratology）稱為「暗含讀者」），兩造同時是提問者又是回答者，吾人的陳述，本身就是傾聽對象的提問與回答，並向對方回答並提問，共構對話事件；對陳述的理解，實則為對話二造（高達美並不贊同對話中有兩造主體）的相互理解，與其說理解者理解了「那個陳述」，不如說那個陳述在與理解者共構的語境中開顯，理解是經過問答的相互理解，理解者在理解那個陳述中自我理解而開顯為此有，陳述的真理就在相互理解中去蔽、顯現。

高達美說：「對詮釋學來說，問題優先於陳述，意味著自己詢問要去理解的問題。」²¹詢問要去理解的問題，並非天真地追求絕對真實、客觀的陳述意義，而是反省了一個「理解如何可能」的基礎性問題：理解就是在相互問答的對話結構（structure）²²中，融合當前的視界和歷史的視界。問題的優先性在於：問題

¹⁶ 高達美著，洪漢鼎譯 什麼是真理？，收於《真理與方法——補充和索引》，頁 60。

¹⁷ 即前面所界定之「語境」，此處為強調陳述是一種遭遇——你我兩造去主體性相互問答與理解，故用「境遇」。

¹⁸ 高達美著，洪漢鼎譯 什麼是真理？，收於《真理與方法——補充和索引》，頁 61。

¹⁹ 高達美著，洪漢鼎譯 什麼是真理？，收於《真理與方法——補充和索引》，頁 60。

²⁰ 高達美著，洪漢鼎譯 什麼是真理？，收於《真理與方法——補充和索引》，頁 61。

²¹ 高達美著，洪漢鼎譯 什麼是真理？，收於《真理與方法——補充和索引》，頁 63。

²² 系統（system）常與結構（structure）混淆，系統有其封閉性；結構根據皮亞傑（Jean Piaget）

限制了陳述的疆界。高達美是在觀察「陳述如何可能」，主張陳述受到問題的限制；而非主張：只要能洞見問題，就能掌握陳述的「正確意義」。在歷史性（或是傳統）中，理解者對文本的提問，以及理解者開放自己讓文本如其所是地提問，關鍵性地決定了做為回答的陳述之意義。「真理只有做為一種談話才可能存在於陳述之中」，²³理解文本的過程，就是文本向理解者陳述的過程，這陳述發生在文本與理解者融合的視域中，透過文本與理解者兩造相互提問與回答的辯證（嚴格說來，在理解的事件中，並無理解者與文本兩造主體的「能—所」相對²⁴），文本的意義或真理在陳述中開顯。

三、佛典詮釋的反省

佛教經典是其開創人格——釋迦牟尼（[梵]Śakya-muni）——立基於對生死課題的關懷而言說的文字紀錄。考察釋迦為悉達多（[梵]Siddhartha）太子時的出家因緣，根據《修行本起經》所載，悉達多曾由城之四門出遊，見老、病、死、沙門等現象，深感人生之苦痛與無常，遂萌出家修道之志。於十九歲，太子夜出王宮，自脫衣冠為沙門。而後參訪、苦行，在三十一歲時於伽耶村畢羅樹（[梵]pipala）下，思維解脫之道，廓然大悟成最正覺。²⁵悉達多出家是為了尋找生死大事的答案，釋迦說法的內容，不外是對生死課題的說明。「生死大事」四字足以說盡佛教的存在意義，²⁶就如憨山（1546-1623）所言：

《結構主義》有三特徵：整體性、轉換性、自身調整性，不是封閉的，結構主義做為一種方法亦是開放性的。皮亞傑著，倪達生、王琳譯《結構主義》，北京：商務，1984年11月，頁3-11。羅歐（John Carlos Rowe）結構（Structure），收於Frank Lentricchia & Thomas McLaughlin 編，張京媛等譯《文學批評術語》，香港：牛津，1994年，頁28-50。

²³ 高達美著，洪漢鼎譯《什麼是真理？》，收於《真理與方法——補充和索引》，頁61。

²⁴ 此處「能—所」相對，指能理解的主體與所理解的客體二分的圖示。

²⁵ 竺大力（東漢）、康孟詳（東漢）譯《修行本起經》觀遊品 出家品，T3，466b-472a。

²⁶ 傅偉勳《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，台北：正中，1994年8月，頁111。

從上古人出家本為生死大事，即佛祖出世，亦特為開示此事而已，
非於生死外別有佛法，非於佛法外別有生死。²⁷

生死的課題是實存²⁸課題，是一種開放的、動態的揭露過程。佛教對生死課題的討論，以知見問題為核心。佛——Buddha——義為「覺」，如實了知諸法則稱為解脫的覺者；未如實了知則有生死。所以釋迦於法華會上說：

諸佛世尊，唯以一大事因緣故出現於世。舍利弗！云何名諸佛世尊
唯以一大事因緣故出現於世？諸佛世尊，欲令眾生開佛知見使得清
淨故出現於世，欲示眾生佛之知見故出現於世，欲令眾生悟佛知見
故出現於世，欲令眾生入佛知見道故出現於世。²⁹

佛典所說明的，不外是生死因由、生死情狀、解脫途徑、解脫境界等範疇，
亦即是集、苦、道、滅四諦³⁰的開闢。其中對於法的認識居於關鍵地位：集諦演

²⁷ 轉引自傅偉勳《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，頁 111。

²⁸ 本文所說的實存是指海德格 Da-sein 一詞，或譯為「此有」，指稱人自己，不斷用超越自己的方式來顯現存有，成為存有 (Sein) 的在那兒 (Da)，這是人展現存有的方式，亦即開顯存有。比較起符應真理觀 (truth as correspondence) (真理是事物與理智的符應，包括事物符應於理智與理智符應於事物) 的傳統形上學的「存有的遺忘」，只注意到存有的「現前」成分，開顯的真理觀 (truth as manifestation) 強調了存者自由的如其所是，存有在自由中開顯，「成為現前」、「展現為現前」，對 Being 的動作義、存有開顯的經驗有深刻反省。這種對「存有的揭露」可視為對西方傳統形上學的解構與返回形上學的根源。(沈清松《物理之後/形上學的發展》，頁 348-366)

²⁹ 鳩摩羅什 (344-413) 譯《妙法蓮華經》(卷 1) 方便品，T9, p7a。

³⁰ 諦 ([梵] satya)，審實不虛之義。(辭條 諦，收於《佛光大辭典》[光碟版]，台灣：佛光，2000 年 7 月，頁 6294) 提婆譯《增壹阿含經》(卷 17) 言：「有此四諦，實有不虛。」(T2, p631a) 智顗《妙法蓮華經玄義》(卷 2) 言：「諦者有三解，謂自性不虛，故稱為諦；又見此四得不顛倒覺，故稱為諦；又能以此法顯示於他，故名為諦。」(T33, p701a)

一般經典說四諦的順序，是「苦、集、滅、道」，此處為順應前文「生死因由、生死情狀、解脫途徑、解脫境界」先因後果的順序，故改為「集、苦、道、滅」。

示不如實了知諸法，亦即種種深淺粗細煩惱，此為因；苦諦演示由種種計執所召感的諸趣生死，此為果。道諦演示悟入如實知見的種種途徑，此為因；滅諦演示由煩惱熄滅而致解脫，此為果。

釋迦開示佛知見，欲令眾生悟入佛知見，不外為「什麼是真理」、「為何要認識真理」、「如何認識真理」等問題。在普遍的存有論興趣下，後二者的說服力與合理性的基礎，往往奠基於釋迦對真理的論述。傅偉勳曾經舉出十個宗教的構成要素：一、開創人格，二、基本聖典，三、終極關懷，四、終極真實，五、終極目標，六、終極承擔，七、解脫進路，八、世界觀，九、人生觀，十、精神共同體。³¹筆者認為終極真實（Ultimate reality）位居核心地位，³²終極真實就是宗教所探索的真理。在佛教而言，各部經典、諸宗文本，儘管對終極真實的詮釋多元紛然，例如：空性、佛性、真如、如來藏、法界、實相……等，但是有個共識：生死是因為對終極真實迷而不覺，解脫就是對終極真實的徹底體悟。所以「為何要認識真理」、「如何認識真理」二個問題與回應，往往奠基於「真理是什麼」而建構。而「真理是什麼」可以是符應真理觀的提問，也可以是開顯真理觀的態度；本文將持一貫的立場，批判由符應真理觀所問答的「真理是什麼」，並進一步討論如何可能在開顯真理觀下詮釋佛典語言。

³¹ 傅偉勳《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，頁 103-104。

³² 傅偉勳所說的終極真實，是指高度精神性或宗教性所以形成的原本根據，在基督宗教為上帝，在印度教為梵、真我，有本體與實體之義；在佛教則非實體義，在印順所判定的真常唯心、虛妄唯識二系有非實的本體義，在性空唯名系則根本不屬存有論概念，指一種最正確的認識。

筆者主張終極真實位居宗教十要素的核心，因為：開創人格是終極真實的體證者；基本聖典是開創人格對所證真實的演示；終極關懷是對終極真實的關懷；終極目標是以體證終極真實為宗教行為的目標；終極承擔是因為終極目標的確定所產生的完全獻身；解脫進路是為了體證終極真實的種種實踐方式、工夫手段；世界觀是宗教探索者根據對終極真實的體認，提出對世界的看法；人生觀是宗教探索者基於對終極真實的體認與嚮往，提出對人生（包含人性、政治、社會、文化、生死意義）的看法；精神共同體是因為由於對終極真實的探索，而產生了在終極目標、解脫進路方面有同一信念的精神生活團體。（傅偉勳《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，頁 104-111）

（一）對符應的真理觀的批判

1、宗教真理與客觀性

當吾人接受符應的真理觀的期待，預設真理是客觀地在其自身，吾人將期待釋迦所證，是「本來就如此」的真理，諸法的實相被賦予客觀、先驗、永恆、不變的期待，覺者覺之，迷者迷之，解脫與生死有了清楚簡易的判準。釋迦所證為此，所開示者亦為此，宗教的追隨者亦有了客觀可期的目標。這如同希克（John Hick）在《宗教與實在》（*Religion and Reality*）一文中談到的宗教實在論：「承認宗教信念之對象的存在，並獨立於我們人所獲得的關於它們的經驗內容。」³³在符應的真理觀下，真理必須是客觀在其自身的意義統一，不能受到理解者的影響。理解者的主體限制，造成無法如實了知，但不能因為無法如實了知，就扭曲了真理應有的絕對客觀性。因此可以悲觀地宣告：有限的實存主體（existential subject）無法認識客觀真理；亦可以充滿期待地宣示：圓滿的佛境界就可以如其所是地體認客觀真理。筆者並非向法界緣起、事事無礙、天人合一……等物我融合、去主觀性的理想全面宣戰；而是認為，對於佛教所說的如實了知諸法實相，詮釋者背後的真理觀，是否是在預設「主體—客體」的模式下進行理解，值得玩味。

當吾人認為釋迦所體證的是先驗的客觀真理時，亦即實相是先驗的本來如此，唯覺者所能了知時，只要釋迦是了義地開示真理，則必須是對客觀事實的演示；否則便為權說、方便說。此時「真理」一詞容易因為被賦予客觀性而產生獨斷性、排他性，例如：佛教由三禪三災說明此世界的成住壞空與光音天人的降生人趣，若佛教詮釋要求佛典所述必須是客觀的事實，則制度化³⁴的基督宗教以《舊約》所描述的創世紀情節，必屬無稽之談；反之，若創世紀為客觀事實，光音天降生之說就算不屬無稽，必屬權巧方便之說。即使是在同一宗教中，吾人也會發

³³ John Hick, "Religion and Reality", in *An Interpretation of Religion*, Yale University, 1989, p172.

³⁴ 制度化宗教與非制度化宗教的區別，見第貳章第二節。

現不同經典對「事實」的描述差異，例如：關於中有身的形相，《大寶積經》描述中有身隨所將趣而現其形相，³⁵合乎大乘唯識學——五趣名言種子與所趣境界為同一引業所感——的說法；《西藏度亡經》則描述中有形相為「相似前身與後身」，³⁶中有形相類似前世的身形。在對真理的客觀期待下，二者至少有一屬於權說。又例如：佛教各宗派對終極真實的看法各異，緣起性空、賴耶緣起、法界緣起、一念性具……，若生異解，無法融通，則必分權與實、了義與非了義；欲消弭「諸師偏執異解」者，就想盡辦法會通諸說，使各部經典所說真理一而不異。了義非了義之爭，是對真理預設客觀期待時，面對種種異說必然產生的附帶效果；若致力消弭異說歸於同一，「諸經皆佛所說必無矛盾」，也有可能是立基於真理客觀性的天真期待。甚至，即使標舉著一切文字言語皆是權便，實相不可說者，吾人也可以合理懷疑：是否預設著「心行言語斷」的真理是先客觀的？

2、文本意義與客觀性

當符應的真理觀發生在詮釋境遇時，文本必須被預設有客觀、自律（autonomy）統一完整的意義，正確的詮釋就是符應經典的客觀意義。這也容易引發真理的獨斷性與排他性，亦即正確詮釋的絕對化。例如：傳統的大乘諸宗判教時，往往視「法有我空」之說為諸阿含的正確意旨，將四部《阿含經》判為演示「法有我空」的不了義教；印順（1906-）等學者又據龍樹（[梵]Nagarjuna，生卒年不詳）《中論》為《阿含經》的開決，主張大乘「緣起性空」的中道說才是阿含正義，《阿含經》不是小乘教。《阿含經》的本質到底是演示不了義的「法有我空」？還是了義的「緣起性空」？在客觀性的期待下，二者不能並存於《阿含經》的意義，同一平台的多元詮釋勢必無法同時正確於客觀性與本質性的詮釋需求。在預設文本真理的客觀性時，詮釋學的任务就是文本客觀意義的符應，文

³⁵ 菩提流志（[梵]Bodhiruci，562-727）譯《大寶積經》（卷56），T11，p328a。

³⁶ 蓮華生（[藏]Padma-hbyuv-gnas，Rin-po-che）造，徐進夫譯《西藏度亡經》，北京：宗教文化，1995年10月，頁96。

本的意義，或由文本自律所界定，或由真實作者的賦予，都是一種可視為客體的「在那兒」，完整統一，自律自足。筆者無意全盤否定這種詮釋學立場，它們帶來了精密的技術分析或是對歷史的重視。³⁷但是，這種將「理解者—文本」視為「主體（能）—客體（所）」的預設，試圖將充滿驚奇、機敏感（[德]Taktgefühl）不確定、不可預期的人類意識活動，用自然科學理想中的準確與清晰加以分析，甚至規範，期使精神科學也能有一套與自然科學相抗衡的精密方法，是失陷於自然科學的宰制，而遺忘了人類精神活動的特色。高達美的鉅著《真理與方法——哲學詮釋學的基本特徵》由「藝術經驗裡真理問題的展現」展開了對人文的深層反省，藝術品的意義在累次與理解者交往時無止盡地開顯，每個人的審美經驗都可做為證明，沒有一個藝術品會一直以同樣的方式對理解者訴說。當吾人懷抱著自然科學的天真理想，預設著文本的真理客觀地在那兒，是一種人文主義的失落。

3、真理在哪兒？

筆者不是由於外緣因素——因為自然科學對真理的預期，所造成佛教學者在差異詮釋上的爭執——而欲從事佛教詮釋學的反省與建構。精神科學的基本特徵在經過現代、後現代解構「主體—客體」對立後，亦即高達美對理解的深度反省後，真理不再預期為客觀的先在，文本意義亦不再預期為客觀的在其自身，隨之而來的是一般詮釋方法的鬆動甚至崩解。當然，高達美解構了客觀主義的理想，並不代表座落於主觀主義，如笛卡兒以世界的意義建立在人的理性確定上，或是康德（Immanuel Kant，1724-1804）審美批判主張藝術品只提供形式，美感發自於理解者主體。這種主觀主義者，依然是在「主體—客體」對立下選擇落點。在解構主客二分的反省下，不再於主客體相對立的平台製造衝突或消弭差異，不預

³⁷ 對文本的真理持客觀理想者，如：一、1940、50年代英美新批評學派，視文本為獨立自存的客體，操作精密的分析技術，從語義語音解剖出審美的要素。二、狄爾泰、貝蒂（Emilio Betti，1890-1968）等人視作者意圖為文本意義之所在，所以正確的詮釋是要通過歷史視察，重構作者意圖。

期釋迦所演示真理的客觀性，亦不將意義視為理解者主體的賦予，那麼，真理是什麼？更具體的提問是：真理在哪兒？佛典的意義在哪兒？

（二）詮釋問題的提出

高達美於 1968 年發表了 古典詮釋學和哲學詮釋學³⁸一文，簡介式地梳理了從古希臘迄今的詮釋學發展。

Hermeneutik 的詞源與 Hermes 有關。Hermes 是神的信使，把神的旨意傳達給凡人。因此詮釋的意義包括了：翻譯、傳達、理解、應用。³⁹詮釋學在施萊馬赫（F. E. D. Schleiermacher, 1768-1834）和狄爾泰（W. Dilthey, 1833-1911）之前，一直都是釋經學傳統。在文藝復興和宗教改革之前，釋經學的核心問題是對《聖經》的寓意解釋，而握有寓意解釋的權威者，是教會，稱為獨斷型詮釋——《聖經》的寓意必有正確的單一解釋，掌握正確解釋者唯有教會。

由於不滿意教會的獨斷論傳統，宗教改革的代表性人物，馬丁·路德（M. Luther 1483-1546）提出「聖經自解原則」——聖經自身解釋自身（*sacra scriptura sui ipsius interpres*）一則認為《聖經》本身是清楚明白的，聖經原文本身就有一種明確的可以從自身得知的意義。更重要的，路德教派認為對《舊約》的解釋，不能通過譬喻的解釋而得到其特殊的基督教義，必須依照文字本身的意義去理解它，只有通過對原始創作語言的研究，才能揭示文本的真正意義。他們轉回到《聖經》文字的研究，詮釋學內部就出現了一種新的方法學意識——由古典修辭學而提出客觀的、受文本約制的、擺脫主觀性的科學解釋，以正確解釋文本原意。從

³⁸ 收於高達美著，洪漢鼎譯《真理與方法——補充和索引》，頁 103-132。

³⁹ 翻譯：從一個世界到另一個世界的轉換，從神的世界轉換到人的世界，從一種陌生的語言世界轉換到另一種自己的語言世界。

傳達：翻譯的任務在於「有效的傳達」。

理解：翻譯總以理解陌生的語言以及被表達的東西的本來含意為前提。

應用：解釋神諭以及王命，是為了應用的目的，在神學和法學中尤為可見。

此，方法論取向的詮釋學開始明顯發展。但是由於路德教派對《聖經》的詮釋並未完全擺脫他們所批判的獨斷論，⁴⁰直到施萊馬赫、狄爾泰，才使詮釋學做為一種普遍的理解和解釋的理論。

施萊馬赫主張正確的理解是經由精神的同質性（[德]Kongenialität）來重複作者創造文本的過程，把理解建立在談話以及人與人之間的相互理解的基礎上。狄爾泰主張詮釋是「再體驗」（[德]Nacherleben）——重新體驗過去的精神和生命。通過對歷史認識何以可能的問題，狄爾泰為一般精神科學尋找認識論基礎。他構造了一種與生命的多方面性相符合的世界觀類型理論，由主體與客體的同質性使得歷史認識成為可能。由於對歷史意識的思考，狄爾泰克服了自己本來知識論的起點，成為開創詮釋學的哲學時代之人。

詮釋學脫離釋經學傳統，成為關於理解與解釋的系統理論，始於施萊馬赫和狄爾泰，但是他們的詮釋學都沒有超出方法論與知識論的範疇。一直要到海德格將此古典詮釋學轉變為存有論的研究之後，詮釋學始發展成為關於理解、意義、人的存在的普遍哲學。⁴¹

詮釋學在海德格身上發展到一個關鍵點，詮釋學現象的工具主義的方法意義必須返回存有論上去，理解是構成人的此在的基本活動性。歷史性概念成為存有論意義，是認識真理的積極條件。高達美在海德格的存有論基礎上，解構「主體（理解者）—客體（被理解者）」的二分，理解是文本在存有者的存有網絡中如其所是地開顯的去主體性結構。詮釋學向度的普遍性在於存有是語言性，理解是通過世界而進行，世界是指整體關係結構。吾人「在於此世」(Being-in-the-world)的語言性最終表達了整個經驗範圍，所有經驗都是在我們認識世界的過程中實現。

⁴⁰ 他們本身仍被束縛於一種以獨斷論為基礎的前提，即他們預先假設了《聖經》本身是一種統一的东西。在這前提下，他們排除了對《聖經》的任何可能正當的個別解釋。

⁴¹ 洪漢鼎 真理與方法譯者序言，收於高達美著，洪漢鼎譯《真理與方法——哲學詮釋學的基本特徵》，台北：時報，1999年1月20日，頁 xvii-xix。

透過詮釋學轉向的考察——從標舉必須朝向正確詮釋的古典詮釋學，轉向到文本的生命來自於與理解者永不止息的差異對話⁴²的哲學詮釋學——當代佛典詮釋必須從符應的真理觀轉向開顯的真理觀，也就是不預期著佛典文本有先在的、客觀的意義，文本的生命與意義來自文本與詮釋者永無止息的差異對話。當本文揚棄了客觀性的理想與預期，真理既非客觀的在其自身，又非理解者主體理性的賦予，那麼，釋迦所說的真理在哪裡？吾人如何詮釋釋迦所說的真理？筆者試圖通過高達美對詮釋的反省，將真理放置在理解事件中——由文本與理解者所共構的場域。所以「釋迦的說法—聞法弟子的理解」、「經典—讀者」等關係結構都影響了意義的呈現。真理只在理解者的語境中開顯，吾人只能就自己的理解陳述真理，在此設準下，如何可能做普遍性的文本詮釋？在佛典詮釋的需求下，如何詮釋釋迦所說的真理是什麼？既然不能將真理視為「就在那兒」的客體，必須考量到真理在不同的語境中的差異開顯，佛典的詮釋是否可以有普遍性的原則——既不失陷於自然科學的客觀性陷阱，又不淪喪成毫無詮釋倫理的主觀獨白？

當吾人用聯繫動詞（例如：[英]being、[法]être）式的命題，說「什麼是什麼」或「什麼不是什麼」時，例如：樹是綠的、人是動物、火不是冷的、甘迺迪不是英國女王、……都是一種本質性命題，意味著普遍性和本質性的思考。筆者所說的本質，可以包括實體，但不必然是實體。在符應的真理觀的觀點，所有哲學的命題，都是由聯繫動詞而來的。也就是說，在聯繫動詞式的命題當中，被聯繫的二者，都具有普遍性和本質性。當吾人問道：「什麼是什麼」、「什麼不是什麼」，或回答：「什麼是什麼」、「什麼不是什麼」時，都是一種本質性的指涉。然而在當代哲學思潮，尤其是差異哲學的觀點之下，「是」或者「不是」從來不構成問題，所有的問題只來自聯繫動詞之外的運動或場域。也就是說，「What」不構成

⁴² 理解是讀者語文本不斷進行否定性的問答辯證，不斷出入陌生、差異的境遇，存有才不斷地開顯。詳見第貳章第一節。

問題，問題來自「Why」、「Who」、「When」、「Where」、「How」，一個本質性的「What」的問答在當代哲學日益脆弱，哲學的張力、深度與豐富，來自於「Why」、「Who」、「When」、「Where」、「How」的運動。筆者以開顯的真理觀的視角，思考佛典語言的詮釋問題，試圖另類於「是什麼是什麼」的符應的真理觀，為佛教哲學的當代詮釋建構某種原則，由聯繫動詞之外的運動或場域創造當代佛教哲學的生命。

從哲學詮釋學對理解如何可能的反省，真理或意義是動態的開顯過程。佛典的意義如同一切存有——存有只在理解者的存有網絡中如其所是地開顯而為存有，所以佛典的意義及其所標示的真理，只存在於某個正在進行的理解事件中，由理解者與文本因辯證而開顯，是正在進行著的生產。在這種詮釋學反省下，意義或真理必須是非客觀性、非本質性、非普遍性、非封閉性、非單一性，如何可能有佛典的詮釋原則？智顛(538-597)《法華文句》四種釋⁴³例之一——觀心釋，提供一種迥異於以聯繫動詞表達本質性、普遍性的詮釋觀點，可做為參考。觀心釋是將經文每一字句都當觀心的對境，安藤俊雄《天台學根本思想??? 展開》舉例：如詮釋「王舍城」時，以王為心王，舍為五陰，舍由王造。⁴⁴王舍城不只是本質性地指涉「這是王舍城」，還有引導觀察「法為心造、心造諸法」的知識論企圖。觀心釋雖不排除本質性的分析，但其特色在於指出了一種從功能性觀點來進行的詮釋路徑；這些功能性意義與解決「生死大事」的目的性意義是否有某種密合關係？否則為何要提出？所以，佛典語言的詮釋，除了以聯繫動詞的命題形式表達「這是什麼」之外，還可以從目的性、功能性意義的角度創造其意義。

真理是對理解者開顯的，這點提出了釋迦演示真理的多元性與開放性，釋迦所說教法的意義是因為對機而豐富的。由觀心釋的提醒，佛典語言除了本質性和

⁴³ 指因緣釋、約教釋、本跡釋、觀心釋。

⁴⁴ 安藤俊雄《天台學根本思想??? 展開》，京都：田中雅博，1996年1月20日，頁43-44。筆者以王舍城為例，只是為了提供由功能性角度進行詮釋的範例，重點在於將佛典語言視為功能性語言，而不能將「王」為「心王」，「舍」為「心所」當做一種本質性指涉。

普遍性的詮釋路徑外，還可以從目的性、功能性去解讀。教法的對機是為了目的與功能的實踐而對機；目的與功能若無對機分別，則只是海市蜃樓的理想。考量釋迦說法對機實踐性，是追問釋迦說法的對象；考量釋迦說法的目的性，是追問釋迦為了使聞法者得何種利益而說法；考量釋迦說法的功能性，是追問釋迦教導聞法者獲得佛法利益的門徑。若能由目的性、功能性、對機實踐性的考量追問釋迦的說法，來回應「釋迦所說的是什麼」的期待，也就是對「什麼是真理？（What is the truth?）」的提問，從「釋迦為何說（Why）」、「釋迦說如何做（How）」、「釋迦對誰說／誰聽釋迦說（To Who / Whom）」的角度來回應。筆者企圖在開顯的真理觀下，建構某種既去本質性又把握佛教核心價值（value）⁴⁵的佛典語言詮釋原則。這個佛典語言詮釋原則，筆者名之為「以觀詮教」（Interpreting Teaching in Contemplation），不做「釋迦所說是什麼」的聯繫動詞式命題的詮釋，而將佛典語言都視為是：作者對應著某種根機的眾生（To Who / Whom），為了使他獲得某種利益（Why），因此而施設的種種觀行指南（How）。詳細的建構過程可見於第參、肆、伍章。

開顯的真理觀與去本質性的命題，是從不同的角度看待真理；在本文中，二者有不可分割的非主從關係。開顯的真理觀批判了真理的客觀性，去本質性的命題批判了真理的本質性。筆者以開顯的真理觀總攝對佛典詮釋的關懷，直接批判了對客觀性的期待；但是並不保證去本質性的命題。從對聯繫動詞式命題的批判，才在開顯的真理觀下，不只解構真理的客觀性，更進一步解構了真理的本質性。筆者所要建構的佛典語言詮釋原則，既是一種佛教哲學體系的整全關懷，又是一種佛教詮釋學的討論，期望能在去客觀性與去本質性的基調中，創造佛教哲學的當代性。

⁴⁵ 客觀主義認為價值是存在或體現於客體自身內部，今不做主客二分，價值是「賦予各種不同的積極效果的普遍名稱」（史密斯[Barbara Herrnstein Smith] 價值與評價 [Value / Evaluation]，收於 Frank Lentricchia & Thomas McLaughlin 編，張京媛等譯《文學批評術語》，頁 241-243）

(三) 二種語言觀的區別

《維摩詰所說經》菩薩行品 記載，十方諸佛轉法輪、作佛事可隨因緣而善用六塵境界，不限於聲音言說。⁴⁶而根據《楞嚴經》「此方真教體，清淨在音聞」⁴⁷之說，在娑婆世界，因為眾生耳根偏利，所以釋迦轉法輪以言說為主。「唯聲教易啟蒙昧，故但以聲塵而為教體」，⁴⁸釋迦教導眾生省察生死、趣入解脫，一生的教學，多為言說。所有佛典，包括釋迦所說的經典，菩薩、論師、學者所作的論典、註疏、雜集，都可廣義的視為對生死課題的言詮。

言詮，就是指用語言去詮釋。二十世紀前葉的語言分析哲學（即維根斯坦 [Ludwig Wittgenstein, 1889-1951] 前期的語言分析哲學），主張語言是事物的符號，符號本身無絕對意義，只有在同使用符號的主體相關時，才有其指示意義，它的意義就是語言所代表或指稱的事物，⁴⁹語言是詮釋的工具。若依海德格的格言——「語言就是存有的安宅」，存有是語言性的，在語詞和語言中，事物才首次進入存有並成為存有。⁵⁰依海德格的存有論觀點，事物是在實存主體的存有情境（situation）中成為存有，並無相對的主客體。為說明方便，此處姑且區分能理解的主體與被理解的客體，可以說客體的存有是在主體存有網絡中的、是語言

⁴⁶ 鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》（卷3）菩薩行品：「佛言：如是如是！阿難！或有佛土以佛光明而作佛事，有以諸菩薩而作佛事，有以佛所化人而作佛事，有以菩提樹而作佛事，有以佛衣服臥具而作佛事，有以飯食而作佛事，有以園林臺觀而作佛事，有以三十二相八十隨形好而作佛事，有以佛身而作佛事，有以虛空而作佛事，眾生應以此緣得入律行。有以夢幻影響鏡中像水中月熱時炎如是等喻而作佛事，有以音聲語言文字而作佛事，或有清淨佛土寂寞無言無說無示無識無作無為而作佛事。如是阿難！諸佛威儀進止，諸所施為無非佛事。阿難！有此四魔八萬四千諸煩惱門，而諸眾生為之疲勞，諸佛即以此法而作佛事，是名入一切諸佛法門。」（T14, p553c）

⁴⁷ 波刺蜜帝（[梵]Pramiti，唐代，生卒年不詳）譯《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》（卷6），T19, p130c。

⁴⁸ 靜修《教觀綱宗科釋》，台南：湛然寺，1986年3月，頁408。

⁴⁹ 洪漢鼎 真理與方法譯者序言，收於高達美著，洪漢鼎譯《真理與方法——哲學詮釋學的基本特徵》（*Hermeneutik : Wahrheit und Methode Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*），台北：時報，1999年1月20日，頁xxv。

⁵⁰ 帕瑪著，嚴平譯《詮釋學》，頁154。

性的、是被理解的。人的存有情境是語言性的，語言形成了人的觀察和思維，既思維他自身的觀念，也思維他的世界（自身與世界二者似可分卻又不可分）⁵¹人類通過語言開闢了生活的各方面途徑，人的存有結構與語言結構是相同的（同構性），而且存有的進行就是語言的進行（同步性）。簡單說來，事物之為存有是在理解中的，理解是對存有的理解（理解對象的存有在理解者存有網絡中開顯自身，故無主客體之對立），存有、理解是語言性的；所以詮釋本來就是語言性的，就算用色、香、味、觸、法五塵詮釋生死課題，也都是語言性的。在海德格的存有論立場，理解是此有的存有方式，語言是存有之所在：

語言是存有之所在，我們是在語言中（語言性中）並且通過語言而生活的。高達美和海德格都進一步主張，語言是傳統的儲藏所和溝通的媒介；傳統將自身隱藏在語言中，語言是像水一樣的媒介。語言、歷史和存有不僅相互聯繫，而且相互滲透，所以存有的語言性同時也是他的存有學——即它的「成為存在著」（coming into being）——和它的歷史性的媒介。⁵²

高達美說：「能夠被理解的存在就是語言」，並非指存在就是語言，而是說我們只能通過語言來理解存在，世界只有進入語言，才能表現為我們的世界，所以「語言觀就是世界觀」，一切認識和陳述的對象乃是由語言的視域所包圍。⁵³

上述由真理與文本意義所引發的問題，都可收納到詮釋學討論中。筆者認為，必須通過詮釋學的反省，先對文本的意義問題進行討論，解構文本意義是客觀封閉、在其自身的預設，瓦解在客觀意義上「正確詮釋」的詮釋學期待。通過

⁵¹ 帕瑪著，嚴平譯《詮釋學》，頁 10。

⁵² 帕瑪著，譯《詮釋學》，頁 207。

⁵³ 洪漢鼎 真理與方法譯者序言，收於[德]高達美著，洪漢鼎譯《真理與方法——哲學詮釋學的基本特徵》，頁 xxv-xxvi。

詮釋學的基處性反省，再進一步討論：當佛典語言不是直接且本質性地表述客觀事實時，佛典語言如何處理「What is the truth?」的存有論興趣？或是吾人應當如何詮釋佛典語言？這既可視為本文試圖挖掘佛典語言內在的詮釋原則，亦可視為本文嘗試建構某種佛典語言詮釋原則。本文將立基於「語言是存有的開顯」的語言觀，討論佛典語言的詮釋問題，而非站在傳統「語言是存有的符應」的語言觀，將語言視為表達意義的工具。所以本文以「理解如何可能」的後設反省為詮釋事件的研究基礎，將詮釋學問題收納到海德格存有論的視角內，建構「非方法的」⁵⁴佛典語言詮釋原則，處理佛典語言的詮釋問題——佛典如何演示真理？讀者應如何處理佛典對真理的演示？至於將語言視為表達意義的工具所帶起的傳統符號學、語言學等受自然科學宰制的詮釋方法需求，不屬於本文的工作。

第二節、研究目的

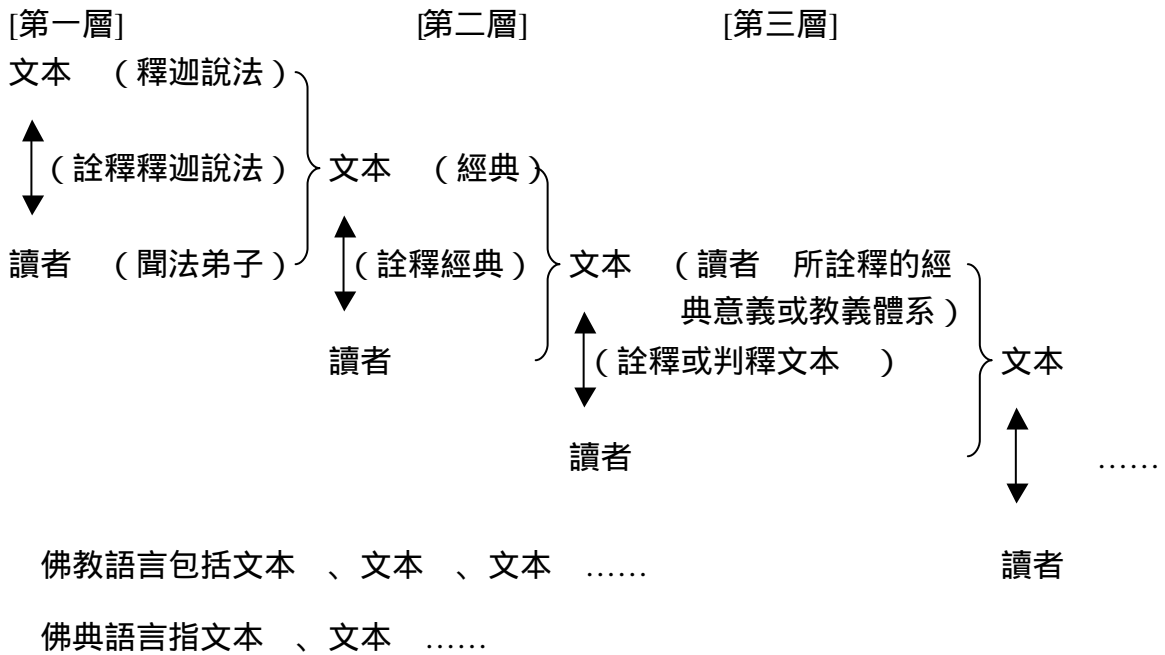
在進行研究目的的論述之前，筆者先進行詮釋活動層次的分析，以期在進行詮釋學討論時，能知道所討論的層次，與自己所站的位置。

一、佛教詮釋活動的層次

關於佛典語言的詮釋問題，可分為三個層次的詮釋學討論，第一層是對「經典的結集者詮釋釋迦語言」的詮釋學關懷；第二層是對「後世讀者詮釋經典語言」的詮釋學關懷；第三層是對「詮釋或判釋『經典詮釋』」的詮釋學關懷。對於三個層面的詮釋事件的討論，都屬於詮釋學活動。見圖表一：

⁵⁴ 本文將建構佛典語言詮釋原則，而非佛典語言詮釋方法，原因見第陸章第一節。

[圖表一]



此三層次是有銜接的，透過第一層讀者（聞法弟子）對文本（釋迦說法）的詮釋，而有文本（經典）；第二層讀者對文本詮釋而有文本（論、經典的註解本）.....，以此類推，詮釋關係層次可以是無盡的，但是以三層表達便足夠。此外，圖表一為了說明清楚，而將各層次區分，實際上在進行詮釋活動時，關於讀者的角色，吾人除了無法扮演第一層的聞法弟子外，通常都是同時兼具多層讀者身份的。例如：當吾人詮釋《法華經》（文本）時，若曾參考他人的詮釋（包括判教），則讀者的身份是吸納讀者、.....於其中的。又例如：當吾人詮釋或批判《法華文句》（文本）時，不可能對《法華經》原文視而不見，故對應著《法華文句》的讀者身份，是吸納對應著《法華經》的讀者於其中的。進行詮釋活動時，讀者的身份是複雜多元的，因為理解根本不是依自然科學觀點所能明確分割層次的，理解是精神科學的。以下為了說明方便，姑且層次分明地介紹三層詮釋活動的內容與筆者的詮釋學關懷。

第一層，經典的結集者（讀者）對釋迦語言（文本）的詮釋，第一層本身是個詮釋活動（經典結集者詮釋釋迦語言），對第一層詮釋活動的關懷是詮釋

學活動。第一層活動介紹：釋迦語言是文本，經典結集者是理解文本的讀者，經典的書寫（文本）是這個層次讀者的理解內容。第一層的關懷（當吾人對第一層詮釋活動進行討論時，已經是站在第二層以及第二層之後的讀者位置，因為進行討論的依據——文本，包括闡法弟子結集的經典與古今學者對經典的詮釋）：此層的詮釋學關懷有二點可研究，一、對釋迦說法的理解如何可能，這是關係到文本意義決定權的詮釋學問題，由高達美的詮釋學立場為詮釋作基礎性反省，理解是文本的意義同一性（[德]Sinnidentität）在相關聯的讀者傳統中的問答辯證，⁵⁵不同的理解者會有受其主觀性影響的理解，所以要討論不同的理解的必然性，而且初步引發了安置不同的理解（教相判釋）的需求。二、詮釋釋迦語言是否有不可忽略的原則或規範，這關係到佛教教義的施設目的與價值問題。

第二層，讀者（讀者）對經典（文本）的詮釋。第二層活動介紹：詮釋經典，例如龍樹造《大智度論》詮釋《小品般若經》，智顛說《法華文句》詮釋《法華經》，馬鳴（[梵]Aśvaghosa，100-160？）造《大乘起信論》發揮百部大乘經典宗要。⁵⁶讀者對經典的詮釋書寫為文本。第二層的關懷（當吾人對第二層詮釋活動進行討論時，已經是站在第三層以及第三層之後的讀者位置）：此層的詮釋學關懷亦有二點可研究，一、對經典的理解如何可能，關係到文本意義的決定權，同樣要討論不同理解的必然性，亦引發安置不同理解的需求。二、詮釋經典的不可忽略原則或規範，必須繼承第一層。

第三層，讀者（讀者）對「經典詮釋」（文本）的詮釋。第三層活動介紹：一、詮釋活動，詮釋（含批判）「經典詮釋」，如智旭（1599-1655）（讀者）詮釋《佛說阿彌陀經》（文本），而作《佛說阿彌陀經要解》（文本），達默（清，生卒年不詳）（讀者）的《佛說阿彌陀經要解便蒙鈔》（文本）是詮釋《佛說阿彌陀經要解》，達默對《佛說阿彌陀經要解》的詮釋活動可視為第三層的詮釋

⁵⁵ 詳見第貳章第一節。

⁵⁶ 《大乘起信論》是否為馬鳴所造尚無定論，此處只是借用此說，做為第二層詮釋活動之一例。

活動。二、詮釋學活動，對「經典詮釋」作詮釋學討論，指教相判釋的進行，例如：根據智顛對四部《阿含經》的詮釋，判釋《阿含經》為天台宗主張的藏教；根據智旭《佛說阿彌陀經要解》對《佛說阿彌陀經》的詮釋，判釋《佛說阿彌陀經》為天台宗主張的圓教。或是對天台四教、華嚴五教等判教體系作詮釋學評論與詮釋學定位。第三層的關懷（當吾人對第三層詮釋活動進行討論時，已經是站在第四層以及第四層之後的讀者位置）：此層的詮釋學關懷有四點可研究，一、對「佛典詮釋」的理解如何可能，關係到文本意義的決定權，同樣要討論不同理解的必然性，並可以正式討論安置不同理解的問題。二、批判他人的詮釋，必須考察他人的詮釋基礎，並了知自己的批判設準。三、教相判釋必有其設準，必須考察各種判教理論的深層結構。四、以第一層就決定的詮釋原則檢視佛典詮釋，或依此原則為佛典詮釋做開創性詮釋。

二、二個詮釋學問題

本文在多層的詮釋關係中不外是討論二個詮釋學問題：一、佛教語言的詮釋是如何可能，二、佛教語言的詮釋原則。對詮釋如何可能的討論是建構詮釋原則的基礎性反省，本文核心目的在於建構去本質性與去普遍性的佛典詮釋原則。佛教語言包括釋迦的語言、經典的語言、詮釋經典的語言；本文名為「論佛典語言的詮釋」，佛典是指「經典」與「廣義的詮釋經典的著作」，但經典是來自結集者對釋迦說法的詮釋，所以第一層的「文本—讀者」詮釋關係——也就是釋迦說法與弟子聞法的關係——必須討論。

一、關於佛教語言的詮釋是如何可能，不論是討論：對釋迦語言的詮釋如何可能、對經典的詮釋如何可能、對經典詮釋的詮釋如何可能，都奠基在「理解如何可能」的詮釋學基礎性反省。關於「理解如何可能」的反省，須先作各種詮釋學立場的討論，筆者將採取高達美的詮釋學立場，由「理解如何可能」的考察而導引出二個議題：不同的理解的必然性與安置不同的理解。

在高達美的立場，理解是在理解者的存有網絡中的，不同的理解者或不同時

間的同位理解者，因為存有網絡的不同，理解會不同是必然的。所以不論第一層、第二層、第三層，都會根據同樣的詮釋學基礎討論不同理解的必然性問題，而此必然性將成為佛典詮釋的討論前提。

既然不同的存有情境就會有不同的理解，佛典詮釋的研究勢必要處理各種不同的佛教意義理解如何安置或定位的問題，這既屬於詮釋學活動，又是使本文所要建構的以觀詮教原則具體化的關鍵。進行安置不同意義理解的詮釋學活動，面臨不同的理解者就會有不同的理解的問題，可分為：第一、眾多佛典是不同理解的書寫，如何判釋教相？第二、對於傳統教相判釋的批判。

第一、對教相做判釋的工作，站在讀者的立場，可以看出在第一層的詮釋活動已見濫觴，如《法華經》的「窮子喻」⁵⁷、「三車」⁵⁸，點出釋迦說法有大小層次；在第三層的詮釋學活動中，中國佛教有精彩的表現，如天台宗、華嚴宗的教相判釋，他們的判教不只判釋經典的詮釋，⁵⁹亦對根據經典而建構的教義體系作判釋。

第二、對教相判釋的批判，（一）首先可以透過「理解如何可能」的基礎反省，質疑經典意義是客觀在其自身的預設，檢討古今論師的判教，是否預設著各部經典有客觀意義而對經典做判釋？還是將教相判釋定位為「對理解者的理解內容」的判釋？例如：中國傳統對大小乘教相的判釋，往往將某些經典判釋為小乘、某些經典判釋為大乘，鮮少反省大小乘的分別是否理只是理解者對教義的理解層次不同，而非經典的客觀意義。本文將對判教對象的模糊進行批判，並就理解者的理解與文本意義的意義同一性⁶⁰為教相判釋重新定位。（二）其次要對各判教

⁵⁷ 見鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》（卷2）信解品，T9，p16b-19a。

⁵⁸ 見鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》（卷2）譬喻品，T9，p12b-16b。

⁵⁹ 筆者主張教相判釋是對經典詮釋的判釋，在第三層為妥；但古今從事判教者多將經典當做判教對象，座落於第二層。詳見第五章。

⁶⁰ 本文以高達美的詮釋學立場反對文本意義是客觀的在其自身，但是否可根據文本「潛在性（非先在於理解的）的自律——規範著意義的同一性——而判釋經典的性格，待第五章詳論。

體系的判教基礎與判教態度進行批判，傳統的判教都在某種自己建構或繼承的標準下進行教相判釋，但從事判教者，對於自己的判教基礎或標準，有無後設的反省？能否解構地批判自己判教的設準？反省自身立場的價值是在某些前提下的、有限的、非絕對的？允許不允許開放自己的判教基礎置入其他的判教體系中？還是只能封閉在自己的體系內褒美自系、貶抑他系？印順在《成佛之道》說：

這三系（性空唯名系、虛妄唯識系、真常唯心系），有時會使人迷惑，不免有互相乖角的情形，因為都是以自系為了義，以他系為不了義的。⁶¹

歷史上關於大乘宗派的各種判教中，都有以自宗的觀念做為了義，以他宗的觀念做為不了義，以自幾宗派的觀點做為準據，去批評其他佛學（Buddhology）體系的傾向。例如：華嚴宗立宗於印順所判的真常唯心系，而以法相、破相之教為權教，以自宗為實教。唯識宗立宗於印順所判的虛妄唯識系，自稱「應理宗」，而稱性空唯名系為惡取空，稱真常唯心系為「此方分別論者」（中國的佛教）。⁶²或是：天台宗的學者將天台宗的判教基礎絕對化，而後批判華嚴宗的判教基礎，並將華嚴宗體系納入天台宗的判教網絡中；然而，華嚴宗的學者亦將華嚴宗的判教基礎絕對化，而後批判天台宗的判教基礎，並將天台宗教義體系納入華嚴宗的判教網絡中。崇己抑他，將自系的判教基礎絕對化而不做後設的反省，這是中國佛教詮釋學特別須要留意之處。所以本文要特別強調「不同理解的必然性」的後設反省，論述「只有不同的理解，而無正確契合文本客觀意義的理解」，做為一切詮釋活動與詮釋學活動的基礎。

二、關於佛教語言的詮釋原則，文本包括釋迦的語言（文本）經典的語

⁶¹ 印順《成佛之道》，新竹：正聞，2000年10月，頁360。

⁶² 印順《成佛之道》，頁360。

言（文本）詮釋經典的語言（文本），其對應的讀者在詮釋時有無不可忽略的原則？筆者企圖從去客觀性與本質性的哲學關懷，建構「以觀詮教」的佛典語言詮釋原則：一、從釋迦說法的本懷與不答十四無記，論證佛典語言的目的性；二、從佛教共法——般若智的蕩相遣執，並參考狄立希（Paul Tillich, 1886-1965）的新教原則（protestant principle）傅偉勳針對實體論（ontology）疑義所提出的「佛典語言只具功能性意義（functional meaning）」，論證佛典語言的功能性；三、從教相判釋論證佛典語言對機施設的具體實踐性，並使以觀詮教形成帶有具體網目的詮釋原則。目的性、功能性、對機實踐性，不是可以截然分割的三個側重面向，其中任一面向都與另外二者有所重疊、相互影響，此處暫且分別說之，以方便明瞭。

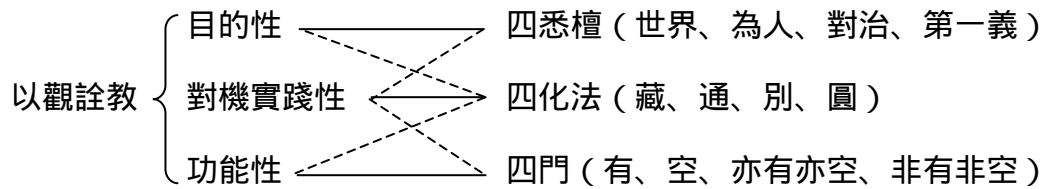
佛典語言的目的性語言的論證，是筆者站在讀者、的立場，從第一層詮釋關係的關懷中挖掘，追問「釋迦為何說法」（Why），由釋迦說法的目的與佛教教義的價值考量而成立。筆者認為此目的性確實在經典（文本）形成文本意義同一性的理解規範，規範著第二、第三層的佛典（經典與詮釋經典的論疏）詮釋。對第二層的經典詮釋，可提供讀者一個必須的經典詮釋原則；對第三層的經典詮釋的詮釋，可以成為批判經典詮釋的原則之一，或是為過往的經典詮釋再創新局。

佛典語言是功能性語言的論證，是筆者站在讀者、的立場，從第一層詮釋關係的關懷中而挖掘，追問「吾人如何滿足釋迦說法目的」（How），由釋迦說法皆為蕩相遣執的功能性而成立，亦規範著第二、第三層的佛典詮釋。

至於佛典語言對機施設的具體實踐性，筆者站在讀者、的立場，從第一層的詮釋關係的關懷中，討論釋迦應機說法與弟子隨類得解而造成的多元教相；從第二層的詮釋關係中，討論在文本的意義同一性中所開放的多元詮釋；在第三層的詮釋關係中，討論安置多元教相與教義詮釋的判教問題。經過對教相判釋的討論，追問「釋迦對誰說法」或「誰理解釋迦說法」（Whom），佛典語言對機施設的具體實踐性，由釋迦說法皆是對機說法而成立。從教相判釋的探索，使釋迦說法的目的性與功能性具體落實在對機可行的一切教相上，目的性與功能性

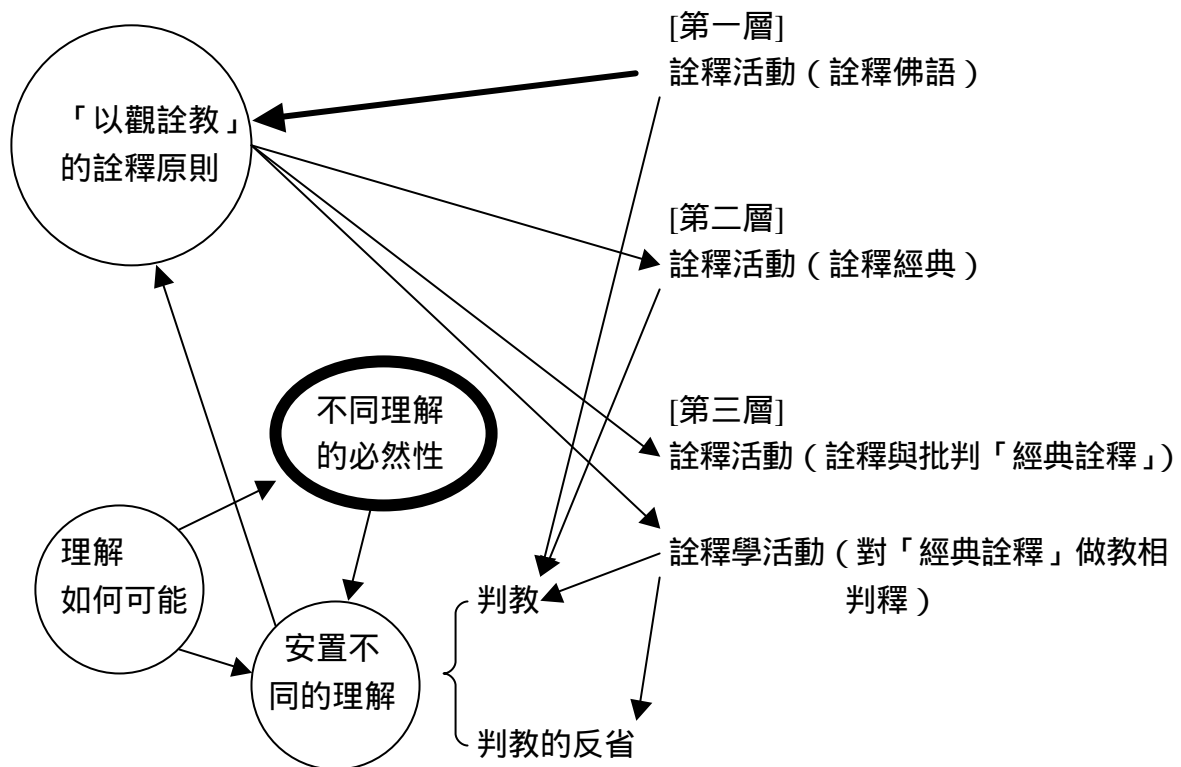
二者，以對機為核心，⁶³形成複雜的網絡，也形成以觀詮教的內涵，支撐起以觀詮教的架構。見圖表二：

[圖表二]



本文所關注的二個詮釋學問題，與前述三層詮釋活動、詮釋學活動的關係，可見於圖表三：

[圖表三]



以「理解如何可能」的反省為詮釋學研究的基礎工作，接納「不同理解的必然性」，是建構「以觀詮教」的前提；並由第一層、第二層的詮釋活動與第三層

⁶³ 「對誰說」居於關鍵地位，「為何說」、「如何做」都是以「對誰說」為核心而施設。

的詮釋學活動，思考「安置不同理解」的問題。配合對第一層詮釋活動的關懷，挖掘佛典語言的目的性、功能性、對機實踐性，建構出「以觀詮教」的佛典詮釋原則。此詮釋原則可發揮功能於：

- 1、第二層讀者詮釋經典；
- 2、第三層讀者詮釋或批判「經典詮釋」，以及從事教相判釋；
- 3、第四層讀者反省教相判釋。

上述二個詮釋學問題的提出，即是本文的研究目的，目的有二：

第一、由「文本的意義在哪兒」討論理解是如何可能，論述不同理解的必然性，使多元的詮釋合理並存，以此反省做為「建構佛典語言詮釋原則」與「批判佛典詮釋」的基礎與前提。此基礎反省見於第貳章。

第二、由「釋迦所說的真理是什麼」，對應著存有論式的提問（What is the truth?），本文從去客觀性與本質性的哲學關懷，以佛典語言的「目的性（Why）功能性（How）對機實踐性（To Who / Whom）」交織結構，建構「以觀詮教」的佛典語言詮釋原則。此詮釋原則之建構見於第參、肆、伍章。

本文批判符應的真理觀，批判期待客觀性與指涉本質性的佛典詮釋，主張佛典語言的意義是在理解者存有網絡中開顯的，佛典語言可以從非聯繫動詞式的路徑進行詮釋，因此本文的核心目的是建構一種符合上述期待的詮釋原則。但是詮釋原則的建構必須經過「理解如何可能」的後設反省，避免成為一種期許「正確詮釋」的方法論，陷於自我矛盾。所以本文在進行「以觀詮教」的建構之前，會先進行「理解如何可能」的反省。

第三節、研究原則

一、方法與原則之辨

本文並不與自然科學進行方法—method—的發言權之爭。

在自然科學的期待下，真理自身必須是客觀自足的，任何因觀察者所造成的扭曲認識，都只能是認識的結果，而非真理自身。經過物理學量子論提出「測不準原理 (uncertainty principle)」，反省了觀測的成果必受到觀測者、觀測行為的影響，一方面表示了吾人知識的侷限，一方面也投射出對真理的客觀性期待。當存有系統未被觀測時，量子論根據決定論式的薛丁格方程式 (Shrödinger equation) 而演變；當存有系統被測量時，它遭遇一個「波包坍塌 (collapse of the wave packet)」，而變成一個被測量過程所決定的量子態。⁶⁴如何調和測量過程與系統的動態演變，是個測量難題 (measurement problem)；決定論沿著自然律的約束，確定存有系統在任何測量之外時間的完整狀態，但其實證亦是個至今無解的難題，因為實證必須測量。儘管通往客觀真理的道路仍未通達，但這是知識侷限的問題，自然科學對真理的最終理想並未放棄在客觀性上的期待。方法的建構就是在此理想性的持續努力——一條通往精準掌握客觀真理的道路。科學方法論者通常主張科學的特性是收斂 (convergence)，相信科學理論最終是收斂到一個終極的理想理論，這個理論可以被說成真理，因為它符應了實在世界 (corresponds to the real world)。對實效主義者而言，這個終極理論是定義中的真理標準 (defining standard of truth)，是理論實在論者的理想。⁶⁵

方法來自於自然科學的理想，預設著「主體—客體」的關係，期待建構一條通往客觀真理的客觀道路。高達美考察了「精神科學」這一名詞的歷史，首先是

⁶⁴ 見辭條 科學哲學 (philosophy of science)，L.S.撰，陳瑞麟審訂，收於《劍橋哲學辭典》(The Cambridge Dictionary of Philosophy)，頁 942。

⁶⁵ 見辭條 科學哲學 (philosophy of science)，L.S.撰，陳瑞麟審訂，收於《劍橋哲學辭典》(The Cambridge Dictionary of Philosophy)，頁 939。

通過彌爾 (J. S. Mill , 1806-1873) 《邏輯學》的德文翻譯而成為一個通用的詞。彌爾主張歸納法是精神科學領域的唯一有效方法。1862 年赫爾姆霍茨 (H. Helmholtz , 1821-1894) 在著名的演說中試圖區分自然科學與精神科學，但對精神科學的邏輯性質的描述仍是基於自然科學方法論理想。德羅伊森 (J. G. Droysen , 1808-1884) 以歷史概念為精神科學方法的重力中心，以自然科學的模式欲使精神科學獨立。甚至到狄爾泰的歷史主義，雖然想為精神科學方法上的獨立性進行辯護，但仍深受自然科學模式的影響，將歷史視為有距離的客體。⁶⁶

Method 一詞是自然科學觀點的產物，預期真理的客觀性，最理想的方法是指一條通往客觀真理的客觀道路，讓他人能跟隨，而達到知識的普遍性、客觀有效性。即使至今仍無法做到，也盡量清楚地提出每個方法的前提、限制，在一定範圍內逼顯客觀的真理，並繼續期待著有朝一日能粹取出客觀性的洞見。

本文不立研究方法而改稱研究原則 (principle)，因為方法表明為期待客觀性所建構的道路，原則則是研究者架構其問題性與討論其問題結構時的取捨與次第安排，以及因其問題結構的演示所形成的獨特回應方式。依高達美對方法的定義，方法叫做「跟隨之路 ([德]Weg des Nachgehens)」，⁶⁷標示著對通往客觀真理的有效性的期待，是自然科學宰制下的產物；狄爾泰等人為精神科學獨立於自然科學而努力，但其對真理的客觀性的期待與隨之而建構的通達客觀真理的方法，恰好陷入了自己對自然科學的批判而不自知，精神科學依然是自然科學的附庸。

⁶⁶ 高達美著，洪漢鼎譯《真理與方法——哲學詮釋學的基本特徵》，頁 9-14。

高達美著，洪漢鼎譯《當今德國哲學中的歷史問題》，收於《真理與方法——補充和索引》，頁 31-41。

⁶⁷ 「近代意義的方法儘管能在不同的學科中具有多樣性，但它卻是一種統一的東西。〔 〕方法就叫做『跟隨之路 (Weg des Nachgehens)』。能夠讓人跟隨著走，就是方法，它標示出科學的進程。」(H.-G. Gadamer: Gesammelte Werke, Bd.2: "Hermeneutik : Wahrheit und Methode: Ergänzungen, Register", Tübingen² 1993, p48. 中文翻譯：林維杰《主觀與客觀解釋——徐復觀文史論述中的詮釋學面向》，「當代儒學與西方文化」國際研討會，台北：中研院中國文哲所，2003 年 1 月 15-17 日，頁 12)

依高達美的看法，受自然科學宰制的結果，方法的概念往往預設著主客對立的圖示，有主體之外在其自身的客體，所以才有可能操作方法達到知識的客觀性、有效性、普遍性。透過高達美哲學詮釋學的反省，方法不可能獲致真理，⁶⁸與其說是建構通達客觀真理的客觀之途的困難性，不如看成是對真理的客觀期待的全面解構。是故，筆者不只是因為客觀之途的困難重重，或是對方法的客觀效益有所質疑而不擬定研究方法；而是更根本地解構對真理的客觀期待。

筆者不採用方法一詞，是為了區別於自然科學對真理的期待態度，既然 method 是來自自然科學的立場，筆者無意與自然科學進行方法的定義權之爭，於是採用原則一詞。研究原則是研究者根據個人選擇，對要進行的研究工作充滿學術性地開啟問題性之門，當中包含了問題性如何由某種視角發生的學術處理，以及演示研究者所架構的問題結構。由問題的大門所限定的問題屬性與充滿層次的问题結構，以及研究者所側重的價值，將會影響研究者獨特回應方式的形成。所以筆者認為研究原則包含三者：（一）在學術意義下開啟問題性之門，研究的視角在此具有關鍵地位。（二）架構問題性空間，由核心的問題意識織出縱橫面向的問題結構，橫面向指同一平台或同一層次的關連性問題，縱面向指不同平台或層次的鏈結，形成有機開放的立體空間。（三）在複雜多元的問題性空間中，研究者就其核心關懷，經過取捨而決定在此問題迷宮行走的路線與所需資糧。

筆者對研究方法的捨置，是為了維持本文一貫的非客觀性期待的立場；在本文而言，方法源自於客觀性的期待。其他學者從事關於精神科學的研究時，可以各自對方法下定義，不一定要和本文一樣將方法的定義權完全讓給自然科學。⁶⁹

⁶⁸ 「方法不可能揭示更新的真理；它只能將早已隱涵在方法中的真理透顯出來罷了。」（帕瑪著，嚴平譯《詮釋學》，頁 192）

⁶⁹ 例如蔡耀明《佛教研究方法緒論》一文，從研究進路談到研究方法，與自然科學的態度大相逕庭。「所謂的研究進路，牽涉的是切入研究對象的角度，包括研究者夾帶什麼先在的想法或心態在做研究，以什麼為出發點，以及面對研究對象以什麼為著眼點或入手處。」事實上，主要就是靠像這樣的大方向的樹立，並且以此為依循的準繩，也就是藉以做為走向研究對象在切入

由於本文所關心者在於符應真理觀與開顯真理觀的區別，為了凸顯筆者對期待客觀性的批判，所以矯枉過正地不用方法一詞。

二、本文的研究原則

1、開啟問題性空間之門

以高達美的詮釋學視角，追問真理是什麼，凸顯開顯的真理觀的特色，批判受符應的真理觀所宰制下的人文特色的遺忘。

2、架構問題性空間

以「理解如何可能」的反省為詮釋學討論的基礎，並企圖建構某種去客觀性與本質性的佛典詮釋原則。這二項工作與三層詮釋活動錯落關連，形成複雜立體的問題性空間。

3、行走於問題性空間的路線與資糧

筆者欲從目的性、功能性、對機實踐性三個面向建構以觀詮教的詮釋原則，以回應「什麼是真理」的詮釋學需求。對佛典語言目的性的考察，擬由《中阿含》釋迦不答十四無記、《法華經》開顯釋迦說法本懷下手，凸顯釋迦施設教相的目的性考量。對佛典語言功能性的考察，擬由般若學派的主張下手，凸顯釋迦施設

點、切入角度、和切入層面的取捨的準繩，研究者才有可能提出較為具體研究的主題。」蔡耀明所說的研究進路只是研究方向的取捨，順著進路導出行的通的研究法，即是蔡耀明所定義的研究方法：「所謂研究的方法，基本上只是個程序，意指運用特定的研究工具從研究對象取材，進而很有步驟地對研究主題獲致一定水準的認知或判斷的程序。簡言之，研究法所講究的，主要就是以研究主題為軸心所展開的有條理的認知或判斷的程序。這樣的界說，表明的是把研究法放到活潑潑的研究環境來予以理解，而有別於把研究法化約為研究工具的說法。」在蔡耀明對研究方法的界定下，方法不是死板、客觀的工具操弄而已；而是一個與研究者取捨判斷、領悟力、機敏感息息相關，伴隨知識進展而不斷推展的歷程；不同於本文對方法的界定。（蔡耀明 佛教研究方法學緒論，收於《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土》，南投：正觀，2001年2月，頁24-28）

教相的功能性考量。對佛典語言對機實踐性的考察，擬由天台智顛的判教系統下手，凸顯釋迦施設教相的對機實踐性考量。

第四節、研究範圍與研究步驟

一、研究範圍

本文研究的對象是「佛典詮釋的問題」，佛典包括經藏、律藏、論藏，與未入藏的諸宗部秩、雜集等，但是本文的研究不包括律藏在內。

本文所說的經典，專指三藏中的經藏，是釋迦所說之法，為釋迦入滅當年第一次結集的產物，由闍法者記述釋迦所說，除了五百弟子在七葉窟的結集外，尚有相傳文殊、彌勒、阿難的鐵圍山大乘結集；⁷⁰而佛典則廣指一切佛教文獻，包括經典、論典、註疏、雜集等。

⁷⁰ 釋迦入滅後，有必要將釋迦之說法共同誦出，一方面為防止佛陀遺教散佚，一方面為教權之確立，故佛弟子們集會於一處，將口口相傳之教法整理編集，稱為結集。第一次結集在於釋迦入滅之年，在阿闍世王之保護下，五百阿羅漢會聚於摩揭陀國王舍城郊外之七葉窟中，以摩訶迦葉為上首，舉行第一次結集，故稱為五百結集、五百集法、五百出。此次結集，據五分律卷三十、摩訶僧祇律卷三十二等載，係由阿難誦經（修多羅或法藏）、優婆離誦律（毘尼藏），再由諸長老將所誦出之經、律檢討修訂，編輯而成。此一說法，為史學界所普遍認為較可信者。此外，另有以下諸種說法：（一）結集經、律、論三藏。依《四分律》（卷54）、《十誦律》（卷60）、《大智度論》（卷2）等所舉，阿難誦經、論（阿毘曇藏）、優婆離誦律。又《付法藏因緣傳》（卷1）謂阿難誦經、優婆離誦律、迦葉誦論。然據《迦葉結經》、《撰集三藏》及《雜藏傳》等書所舉，則稱三藏皆由阿難誦出。（二）結集經、律、論、雜集、禁咒五藏。據《大唐西域記》（卷9）、《部執異論疏》等載，迦葉召集五百阿羅漢舉行第一次結集之時，尚有數百千人以婆師婆為首，而另行結集五藏，稱為窟外結集、大眾部結集，以別於迦葉之窟內結集、上座部結集。然學者之間對此說之看法不一，或謂此說恐係諸部分裂之後，上座部之徒所虛構之說法，而予以否定。（三）大乘經結集。據《菩薩處胎經》（卷7）出經品所載，迦葉命阿難誦出菩薩、聲聞、戒律諸藏，共集出八藏，即：胎化藏、中陰藏、摩訶衍方等藏、戒律藏、十住菩薩藏、雜藏、金剛藏、佛藏。此外，據《大智度論》（卷100）、《金剛仙論》（卷1）等載，迦葉於耆闍崛山結集小乘三藏之同時，文殊、彌勒等於鐵圍山，與阿難共同結集大乘經典，此稱鐵圍山大乘結集。（見辭條 結集，收於《佛光大辭典》[光碟版]，頁5187）

本文採用的佛典與詮釋佛典的文本，都限定在漢譯與漢著的範圍。漢傳佛教的文本以發揮大乘教義者居多，包括漢譯經典、論典、漢著諸宗部秩、雜集等。關於大乘佛典、漢譯佛典、漢著佛典，自古至今都有作者真偽與成書年代的爭議。本文不擬處理「大乘經典非佛說」與其他大乘佛典如《起信論》的作者與成書年代等問題，這既非本文所能妥善處理，也不應是本文的關注焦點。

以觀詮教的建構，有四要素：

- 1、高達美的詮釋學立場——以高達美的辯證詮釋學做為先於以觀詮教的基礎性反省，主要參考洪漢鼎翻譯的《真理與方法——哲學詮釋學的基本特徵》《真理與方法——補充和索引》，以及帕瑪《詮釋學》。
- 2、釋迦說法的目的性——由於宗教詮釋對開創人格言說意圖的重視，本文將討論《中阿含經》、《法華經》所開顯的釋迦說法目的，以佛典語言的目的性做為以觀詮教的基始。
- 3、般若學派的遣蕩基調——般若以詭譎的遮詮方式而成為一切教相的根底，是無諍法，一切法依此而立，本文將討論《大品般若經》《中論》的核心概念——不壞假名而說諸法實相，以佛典語言皆為蕩相遣執的功能性做為以觀詮教的骨幹。
- 4、智顓的教相判釋——佛典語言的目的性與功能性必待對機施設而落實，是故以觀詮教必待教相判釋而具體。本文將簡介印、中主要的判教系統，而後吸納天台智顓的判教，目的性與功能性因對機分別而具體，一方面使以觀詮教具體化，一方面能回應存有論興趣。主要參考智顓的《法華玄義》、《摩訶止觀》、《四教義》。

以觀詮教在佛教內部雖由《法華》、般若、天台而建構，偏於龍樹、智顓之流，但此詮釋原則的適用範圍，卻不限龍樹學派、天台宗所重視的經論，不論是虛妄唯識系的唯識經論，或真常唯心系的華嚴經論，都可據以觀詮教的原則開決其目的性、功能性、對機實踐性。當然，若唯識、華嚴學者認為經過以觀詮教的開決消解，恐致該宗立場蕩然，筆者亦尊重「不同理解的必然性」。

二、研究步驟

佛典就是佛教體系對生死課題的詮釋，讀者理解佛典又是對佛典的詮釋。本文目的在研究佛典如何詮釋生死課題？讀者可以如何詮釋佛典？在進行「如何詮釋」的討論前，先對詮釋學的核心——理解——做基礎性反省。本文以高達美的辯證詮釋學，對「能理解的主體—所理解的客體」二分的主張進行批判，論證理解是讀者與文本兩造去主體性的開放問答，提出「不同理解的必然性」，做為佛學詮釋的基礎反省。在不預設詮釋的客觀有效性下，試圖建構以觀詮教的佛典語言的詮釋原則。以觀詮教建構於釋迦說法的目的性、般若智蕩相遣執的功能性、天台判教所彰顯的對機實踐性。所以繼高達美的詮釋學反省後，以《中阿含經》釋迦不答十四無記為主線，再以《法華經》的開顯總說釋迦說法本懷，而後以《大智度論》的四悉檀因緣別明釋迦說法目的。期望凸顯釋迦說法的目的性——為使眾生入解脫門而說法，而非為了建構客觀性真理。其次以《小品般若經》《中論》為主，以狄立希的新教原則、傅偉勳所提倡「一切佛教語辭只具功能性意義（functional meaning），決無實體性意義（substantive meaning）」⁷¹為輔，論述釋迦教法的功能性——一切教相只是觀行的指南。最後，吸納智顛的教相判釋，讓佛典語言的目的性與功能性落實於對機實踐性。如此完成的以觀詮教，是將佛典語言視為「為了達到解脫目的所對機施設的觀行指南」，佛典語言成為對機施設的目的性與功能性語言。在建構完成以觀詮教的原則後，將對其特色進行討論，接著會以「評議《大乘起信論》的本體論爭議」為題，進行實際操作。最後，本文將對以觀詮教做詮釋學定位，評估其對佛教詮釋的價值，並以傅科（Michel Foucault，1926-1984）所提出的「既奠基又另類、既重複又差異」的哲學態度，展望當代哲學思潮下的佛教詮釋學。

⁷¹ 傅偉勳 佛學、西學與當代新儒家——宏觀的哲學考察，「儒學與現代世界」國際研討會，中研院中國文哲所籌備處，1996年7月9-11日，頁4-5。

第貳章、詮釋的基礎反省——不同理解的必然性

第一節、意義在何處？——詮釋學立場的分類

詮釋學關注的焦點是理解問題，理解問題涉及意義的掌握，而意義掌握的關鍵——以詮釋學的面向來看——必須展開為作者、文本與讀者三方的各自定位、以及彼此相互間關係的釐清。⁷²

詮釋是由作者（[德]Autor）、文本（[德]Text）、讀者（[德]Leser）三方面所構成的事件，不論是古典詮釋學家如施萊馬赫、狄爾泰、貝蒂（E. Betti，1890-1968），或是哲學詮釋學家如海德格、高達美，都主張理解是詮釋學的核心問題。所不同者在於古典詮釋學研究的是理解與解釋（[德]Auslegung，[英]interpretation）的一般方法，試圖由普遍理解方法的考察而建立詮釋的準則；⁷³哲學詮釋學研究的焦點是澄理解得以發生的條件，而非方法論研究。⁷⁴不過，理解與解釋的關係要注意，在詮釋學發展史上，認為理解先於解釋是早期的看法，近代自施萊馬赫以來便將之推翻，因為「理解本身就是解釋，理解必須通過解釋才能實現」。⁷⁵高達美說：「解釋不是在一種理解之後的偶爾附加行為，正相反，理解總是解釋，因而解釋是理解的表現形式。」⁷⁶

通而言之，理解是認識活動，認識借助概念，通過分析、比較、概括以及聯想、直覺等邏輯或非邏輯的思維方式，領會和把握事物的內部聯繫、本質及其規

⁷² 林維杰 主觀與客觀解釋——徐復觀文史論述中的詮釋學面向，「當代儒學與西方文化」國際研討會，頁 1。

⁷³ 見辭條 解釋學（[德]Hermeneutik；[英]hermeneutics），收於《哲學大辭典》，上海：上海辭書，2001年6月，頁653。

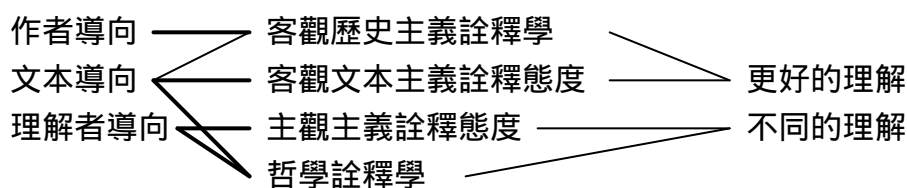
⁷⁴ 帕瑪著，嚴平譯《詮釋學》，頁215。

⁷⁵ 洪漢鼎《詮釋學史》，台北：桂冠，2002年，頁3。

⁷⁶ 高達美著，洪漢鼎譯《真理與方法——哲學詮釋學的基本特徵》，頁402。

律的思維過程。⁷⁷精神科學旨在理解：文本與類似文本的事物（行為、物品、社會關係等）對行動者而言意味著什麼。⁷⁸所以理解就是對意義（meaning）的掌握。對於文本意義的掌握問題，在詮釋學中有諸多討論，在理解事件中能否客觀掌握文本意義？文本意義是否以作者意圖（intention）為準？還是根本無法脫離理解者的主觀見解？詮釋學的目的是如何達到更好的文本理解？還是在澄清理解是什麼？上述提問勾勒出詮釋學關係的三角結構：作者、文本、理解者，詮釋基準的爭議與詮釋學任務的賦予，在三者成分的取裁或滑動。上述提問還勾勒出二個分歧的詮釋學主張：詮釋學的任務是建立更好的、逼近客觀作者意圖與文本意義的理解方法？還是討論理解是如何可能的基礎性反省？這些提問可以簡單分類如圖表四：

[圖表四]



所有的詮釋學關係都必須有理解者、文本、作者，圖表四的分類基準，在於不同詮釋學立場的側重點。客觀歷史主義、客觀文本主義、理解者主觀主義、辯證詮釋學，各自代表了不同的詮釋態度或詮釋學立場。依據洪漢鼎在《詮釋學史》所論，詮釋學的三大轉向：一、從特殊詮釋學到普遍詮釋學的轉向，二、從方法論詮釋學到存有論詮釋學的轉向，三、從單純的存有論理論哲學詮釋學到實踐哲學詮釋學的轉向，⁷⁹古今詮釋學立場可大分為二：研究詮釋方法的方法論詮釋學

⁷⁷ 見辭條 理解（understanding），收於《哲學大辭典》，頁 817。

⁷⁸ 見辭條 理解（Verstehen），J.Bo.撰，顧忠華審訂，收於《劍橋哲學辭典》（*The Cambridge Dictionary of Philosophy*），頁 1278-1279。

⁷⁹ 原文為：「從特殊詮釋學到普遍詮釋學的轉向」，「從方法論詮釋學到本體論詮釋學的轉向」，「從單純的本體論理論哲學詮釋學到實踐哲學詮釋學的轉向」，本文因統一「存有論 > 本體論 > 實體論」的界定，故將此處本體論改為存有論。（洪漢鼎《詮釋學史》，頁 26-28）

與研究理解如何可能的哲學詮釋學。在本文所分類的四種詮釋學立場中，純粹理解者本位的主觀詮釋態度——如康德對審美判斷力的批判所導致的美學主觀化傾向⁸⁰——並未有意識的論述成為詮釋學。1940、50年代英、美文學新批評(New Criticism)學派的文本客觀化詮釋態度，看似近於一般方法論的詮釋學立場，亦未有意識的發展為詮釋學。儘管純粹文本導向與純粹理解者導向的詮釋態度未發展為詮釋學，在《真理與方法——哲學詮釋學的基本特徵》的詮釋學系譜中亦未見蹤影，但此二種詮釋態度是存在的，所以本文暫且將之視為某種詮釋學主張，與一般方法論詮釋學、哲學詮釋學一併進行介紹。

本文要進行佛典詮釋原則的建構與詮釋學批判，必須先說明本文的詮釋學立場。所以接著就以上所分四類型的詮釋學立場進行說明與評論，並說明本文的立場。

一、主觀主義的詮釋學立場

(一) 說明

康德繼承柏拉圖(Plato, B.C.427-347)的主張，將理性與情感二分，理性是高層次，帶有普遍性，是共相；情感是低層次，具有殊異性，是殊相。康德認為審美是藝術品觸動個人的情感層次，而非理性層次，所以美感是人人殊異的主觀情感。康德認為：

我們判別某一對象美或不美，並非對某個對象做出邏輯判斷，而是藉助想像力作出情感上的判斷，看它是否引起主體的快感與不快感。⁸¹

⁸⁰ 高達美著，洪漢鼎譯《真理與方法——哲學詮釋學的基本特徵》，頁65。

⁸¹ 李醒塵《西方美學史教程》，台北：淑馨，2000年1月，頁292。

康德區分了三種不同的快感：一是感官滿足的快感，二是道德上的讚許或尊重引起的快感，三是欣賞美的對象引起的快感。康德說：

在這三種愉快裡，只有對於美的欣賞和愉快是唯一無利害關係的和自由的愉快。⁸²

李醒塵《西方美學史教程》解釋：「一般的快感都涉及利害關係，感官的滿足是直接的利害關係，道德的讚許是理性上的利害關係，它們都對客體有所欲求。」⁸³康德認為審美只能是主觀的，是主體藉由想像力與審美對象的形式(From)相聯繫，這對象只涉及形式，不涉及內容(Content)意義。例如：主體對一朵花作出審美判斷——這朵花是美的，「花」只是形式，不涉及內容意義；「美」不是花的屬性，而是主觀的快感。審美對象無法決定審美主體的主觀想像力，審美趣味([德]Ästhetischer Geschmack)是單憑主觀的快感與不快感對一種形式進行判斷的能力。在康德的美學思想中，重點在強調審美是純主觀的活動，審美對象提供形式，審美主體純由主觀發出快感與否的情感判斷，是對形式的一種反應，而毋須討論對於內容與意義的決定，因為內容與意義根本不發生在審美活動中，內容意義的獲得(亦即知識的獲得)是理性層面的事。詮釋學必定涉及意義的掌握問題，康德的美學無涉於意義，看似與詮釋學無關。但是由康德美學的主觀唯心傾向，將形式與內容意義二分，確實可以引發詮釋學的主觀主義。依康德的美學主張而發生的詮釋學，將文本只看做形式，文本的內容意義，是由理解者主觀決定的。

⁸² 康德著，韋卓民譯《判斷力批判》，北京：商務，1964年，頁46。

⁸³ 李醒塵《西方美學史教程》，頁292-293。

(二) 評論

高達美對康德審美意識做出批判，主張「審美無區分」([德]die ästhetische Nichtunterscheidung)⁸⁴原則，「體驗藝術作品時，美感的一面或形式的一面(高達美拒絕將內容與形式二分)，正是藝術作品中所訴說出的事物的一部份，是『所意指的事物』」。⁸⁵高達美認為，被創作者所塑造的東西、被表演者所表演的東西、被觀賞者所認識的東西(即康德主張的形式)，顯然就是被意指的東西(即是康德主張的內容意義)，「以致那種文學作品的塑造或表現的活動根本不能與這種被意指的東西相區別」，⁸⁶將文本做形式與內容意義的區分，就好像將詩歌形式與詩歌的內容意義分離，或是在欣賞詩歌表演時將表演所意指的事物從表演本身之中分離出來，都是矯作的。⁸⁷

在康德的主張，藝術品是形式的提供，無涉於內容意義；由藝術品所觸發的審美趣味，也只是情感的判斷，亦無涉於內容意義。但高達美指出，藝術是知識，「藝術的合法性並非在於它給予人審美愉悅，而在於它揭示了存有」。⁸⁸「對藝術作品的審美體驗核心之處，既不在內容，也不在形式，而是在於作品『所意指的事物』；它是被傳達到一個形象或形式之中，是一個具有自身活力的世界」。⁸⁹藝術經驗中有真理的開顯，藝術作品向我們揭示了一個世界，但我們體驗藝術作品時，並非進入一個陌生的世界，我們並未脫離自身的存有脈絡。從海德格的存有論來看，藝術家並未虛構出令人心醉的海市蜃樓，而是建構出我們自身存在於其中的經驗世界，體驗藝術品，就是自我理解，在存有的開放中聆聽藝術品向我們提問([德]Frage)。如沈清松在《真理與方法導讀》所說：「高達美的核心觀念

⁸⁴ 高達美著，洪漢鼎譯《真理與方法——哲學詮釋學的基本特徵》，頁 170。

⁸⁵ 帕瑪著，嚴平譯《詮釋學》，頁 198。

⁸⁶ 高達美著，洪漢鼎譯《真理與方法——哲學詮釋學的基本特徵》，頁 170。

⁸⁷ 帕瑪著，嚴平譯《詮釋學》，頁 198。

⁸⁸ 帕瑪著，嚴平譯《詮釋學》，頁 196。

⁸⁹ 帕瑪著，嚴平譯《詮釋學》，頁 198。

在於生命是目的性的，不斷走出而後自返。」⁹⁰海德格在《藝術作品的起源》一文提出「自行置入作品的真理」的說法：對藝術作品進行理解時，應當從存有論的角度加以思考，把藝術品做為對於存有者之存有的揭示來理解，「藝術作品以自己的方式開顯了存有者的存有。這種開顯，即揭示，亦即存有者的真理是在作品中實現的。在藝術作品中，存有者的真理自行置入作品。藝術就是自行置入作品的真理」。⁹¹

理解藝術品以外的文本亦如是，讀者置身於與文本相關連的歷史性中開放自己讓文本提問，帶著自己的經驗，亦接受文本的挑戰，這是自我理解的進行。所以理解文本的過程是存有的開顯過程——真理就是存有的開顯（或除去遮蔽[a-letheia]）。⁹²

康德的審美意識肇因於對笛卡兒以來普遍主觀化的思潮——將知識立基於主體的自我確定。⁹³高達美對其審美意識做出批判，主張文本有在其自身的意義，並非是一種空虛的形式，等待理解者賦予內容意義。否則將杜甫（712-770）的《春望》理解成「聞官軍收河南河北」，或是指鹿為馬，就具有合法性了。但文本意義的在其自身，是否成為客觀文本主義的立場？文本的意義是否就是客觀的在那兒？依據上述海德格的存有論，不應該是如此，待討論高達美的辯證詮釋學時再詳論。

二、客觀文本主義的詮釋學立場

（一）說明

客觀文本主義的詮釋學立場可以英、美文學新批評流派為代表，此學派肇始於1920年代的英國，1930年代在美國成形，1940、50年代在美國文壇佔居主導

⁹⁰ 收於高達美著，洪漢鼎譯《真理與方法——哲學詮釋學的基本特徵》，頁 xi。

⁹¹ 見辭條「自行置入的真理（the truth of being put into the artwork）」，收於《哲學大辭典》，頁 2072。

⁹² 海德格「開顯的真理觀」，見沈清松《物理之後/形上學的發展》，頁 348-366。

⁹³ 帕瑪著，嚴平譯《詮釋學》，頁 194。

地位。他們預設著文學作品是世界中的此地之外，文本與作者、讀者是分離的存在，文本有其「存在的自律」(autonomy of being)，文本意義是客觀的在其自身。客觀化的文本獨立於作者與讀者，是一種自為的存在。例如斯泰門 (R. W. Stallman) 在《普林斯頓詩歌及詩學百科全書》(Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics) 提出一個宣言：

作品一旦被創造出，它就有了其客觀身份——它獨立存在於作者及其他所宣示的意圖之外。就它是一件藝術作品而言，它本身就包含著自己為甚麼是這樣而不是那樣的理由。⁹⁴

這種詮釋學立場將詮釋目的視為客觀說明「文本想說什麼」。英、美在現實主義框架內文學批評，預設了主、客體的分離與對立，文本是封閉靜態的客體，詮釋文本被看做是對文本實行解剖，這種觀點帶來的是高度發展的分析「技術」。⁹⁵所以詮釋活動的進行，應該要做技術分析，以解剖出文本的客觀意義；詮釋就是要用客觀方法達到客觀成果。

英、美新批評的分析技術，是對文本內部結構的分析，由語義與語音分析下手。他們以文本為研究對象，主張文學的自體性，反對作者中心的意圖謬見 (intensional fallacy) 與讀者中心感受謬見 (affective fallacy)，強調文本的自給自足，所以要建立「文學的本體論」。他們認為，文學研究應該以文本為中心，若有意圖謬見，文學則成為歷史學、社會學、傳記學的附庸；若有感受謬見，文學成為心理學的附庸。新批評的研究對象以詩為主，所建立的文學本體論可分二部分說明：一是詩的內在結構，二是詩語言。就詩的內在結構而言，詩是語義要素加語音要素。就詩語言來說，挖掘詩語言的殊異性，即文學語言相較於科學語言

⁹⁴ 柏特森 (Annabel Patterson) 意圖 (Intention)，收於 Frank Lentricchia & Thomas McLaughlin 編，張京媛等譯《文學批評術語》，頁 187。

⁹⁵ 帕瑪著，嚴平譯《詮釋學》，頁 6-7。

的殊異性。詩語言的特性有三：一、不是指涉性（reference）的語言（與現實世界對應的語言），而是虛構性（fictionality）的語言；二、複義性（pluri-signation）；三、含混性（ambiguity）。

新批評的分析方法，以細讀（close reading）為準則，分析方法約可分為二種：一、張力論（tension）與戲劇化論（dramatism），批評家要從語音與語義分析、考察張力與戲劇化，對文本張力與戲劇化的表現作出評價。二、悖論（弔詭）（paradox）與反諷（irony），批評家要從語音與語義分析、考察悖論與反諷，對文本悖論與反諷的表現作出評價。⁹⁶

（二）評論

新批評的主張確實有可觀之處，不論是提出文本的主體性或是在此前提下所進行的分析技術。當文本的主體性浮現時，就提供了美學根據，與有別於歷史傳記批評法與印象式（impressionistic）批評的視野。其分析技術的最大價值，是矯正了印象式批評近乎的獨白（[德]Monolog）⁹⁷式詮釋，印象式批評運用讀者的心領神會、妙悟，得到的只是讀者的主觀詮釋結果，例如在中國詩話、詞話中普遍出現「妙」、「此句甚妙」的評點，但是對於「妙在何處」、「如何達到妙」，卻不說出個所以然。又例如鍾嶸（約 468-約 518）《詩品》引湯惠休語：「謝（謝靈運）詩如芙蓉出水，顏（顏延之）詩如錯彩鋁金」，⁹⁸不只沒說出芙蓉出水、錯彩鋁金之所以然，甚至出水芙蓉等詮釋成果的定義也流於天馬行空、主觀而毫無法則可言。新批評由文本主體而做的技術分析，提供了由語音語義分析「妙在何處」的方法，並強調「知其然必須知其所以然」的詮釋態度。至於新批評的分析技術比諸歷史傳記批評法，價值在於文本主體性的凸顯，就文本而分析文本。例如批評杜甫的《春望》，中國傳統的歷史傳記批評法會將杜甫的生平際遇、志業抱負、

⁹⁶ 方珊《形式主義文論》，山東：教育，1999年4月，頁128-211。

⁹⁷ 指理解者無視文本而進行全然主觀的理解。

⁹⁸ 鍾嶸著，王叔岷箋證《鍾嶸詩品箋證稿》，台北：中研院中國文哲所，1992年，頁267。

安史之亂的社會背景等因素納入賞析中，甚至在知人論事的傳統風氣下，勾結道德意識型態，以此解讀文本之所以然，甚至評判文本的價值。新批評則認為，如此文學將淪為歷史學、傳記學、社會學的附庸，春望 之文學價值，不在於杜甫憂國志業、悲憤情懷與唐主無能、黎民堪憫的情境交織，而在於五言律詩法度之下，杜甫結構文字的功力以及其文字所開顯出來的審美意象，例如：「烽火連三月，家書抵萬金」，在意義上二者有對比的悖論關係，烽火與家書是對反意義的二者被並置，而形成一種張力，此聯的意義是上下句並置對比而產生的。此二句的審美意象，不是由杜甫經歷安史之亂而來，而是由上述意義對反所形成的張力而來。

新批評的預設基礎與分析技術雖有價值，但是他們的預設是屬於「主體—客體」二分的模式，將文本視作作者與讀者之外的自足存在，理想的理解就是客觀的解剖出「純粹的文本意義」。但是依海德格與高達美的主張來檢視，必須向新批評的預設——意義的客觀性與理解的客觀性提出詰難(並非要推翻分析技術的價值)：

揭示文學作品世界的是對話而非解剖。〔...〕詮釋學當不再是一種適用於文本說明的技術和手段的堆積，並試圖在對詮釋本身做一般說明的視域內觀察理解問題時，就展示了它的真諦。〔...〕文學作品並不是我們將其概念化、分析化就可以理解的一個客體；它是我們必須聆聽的聲音，它須通過聆聽（而非視看）來理解。理解既是認識現象，又是本體論現象。文學理解必須根植於更為原初、更具有包覆性的理解模式，此模式與我們的在—於—此—世（being-in-the-world）有關。因此，理解文學作品不是一種逃避生

存，而進入概念世界的科學認識；它是一種歷史的遭遇，此遭遇喚起這一世界中在此存在的個人經驗。⁹⁹

在海德格與高達美的立場，並無客觀的意義與客觀的理解。透過海德格的存有詮釋學主張：理解是通過存有者存有的整體關係網絡而進行，事物是在理解者的存有網絡中展現其自身，在理解事件內，並無獨立於理解者存有網絡的客觀物自身。文本意義的客觀在其自身是無意義的，文本的意義就在讀者與文本的傳統（[德]Tradition）遭遇的對話事件，在視域融合（[德]Horizontverschmelzung）¹⁰⁰中。帕瑪（R. E. Palmer）引梅洛龐蒂（M. Merleau-Ponty, 1908-1961）的觀察：「科學操縱事物，並拒絕處於事物之中」，¹⁰¹傳統標舉客觀性的自然科學技術導向不適用於理解文本，它忽略了理解文本的事件所涉及的問題，以及理解自身與存有不能脫鉤的最基本問題。

在高達美的詮釋學立場，提出「理解如何可能」的詢問，「理解前結構」中的「前見」（[德]Vorurteil）是傳統預先帶給我們的，是理解得以發生的所有條件中的首要條件。¹⁰²所以新批評期待著純粹客觀理解的理想，不是能否達到的問題，而是忽略了理解的結構——「主觀」是理解得以發生的條件。

⁹⁹ 帕瑪著，嚴平譯《詮釋學》，頁 7-9。

¹⁰⁰ 「在詮釋學經驗裡，我進入了與傳承文本的歷史性相關連的我自己的歷史性之中。文本是從它的意義、前見和問題的視域出發講話，我們也同樣是從我們的前見和視域出發理解。通過詮釋學經驗，文本和我們的視域（意義活動空間、問題域、世界）相互被聯繫起來。這種關係使我有可能向自己提出文本的問題並把對它的回答做為文本的意義加以理解。伽達默爾（高達美）在這裡講到一種『其實總是這樣一些被誤為是獨自存在的視域的融合過程』。嚴格來說，只有唯一的視域，正如海德格所說唯一的世界，唯一的存在。」（洪漢鼎《詮釋學史》，頁 224。）

¹⁰¹ 帕瑪著，嚴平譯《詮釋學》，頁 7。

¹⁰² 前理解（[德]Vorverständnis，[英]Pre-understanding），古典解釋學家施萊馬赫、狄爾泰認為，要達到客觀的歷史真實，詮釋者必須克服主觀的偏見，即理解事件中存在的先驗東西。海德格則認為，理解是人的存在模式，是人「在世界之中」的方式，任何理解都必須從前理解開始。人的理解前結構包括三個方面：前有、前見、前設。高達美的「本體論詮釋學」繼承海德格的思想，

三、客觀歷史主義的詮釋學立場

(一) 說明

客觀歷史主義的詮釋學立場是指施萊馬赫、狄爾泰、貝蒂等人的主張，區分能理解的主體與所理解的客體，詮釋學被規定為精神科學的普遍方法論。¹⁰³通而說之，他們認為文本的意義是作者所賦予的，正確的詮釋是要逼近、甚至重構作者意圖。馬龍 (Steven Mailloux) 在「詮釋 (Interpretation)」一文談到作者意圖，「意圖論」指「詮釋受文字之中或文字之後的作者意圖所制約」。¹⁰⁴在客觀歷史主義的詮釋學立場，作者意圖是文本意義的根基。

施萊馬赫認為詮釋學做為一門普遍的技術學，讀者要創造性的重新認識或重新構造作者的思想；狄爾泰主張詮釋是「再體驗」——重新體驗過去的精神和生命；貝蒂試圖用機智的辯證法在主觀和客觀的共同作用中證明浪漫主義詮釋學的遺產，主張詮釋包含了讀者的主觀性與文本的客觀性，認為詮釋者必須通過內在自我重新思考文本而從相反的方向經歷作者的創作過程。通而言之，作者的創作意圖與當時歷史情境不可分割，歷史情境是可以客觀化的對象，詮釋就是要洞察歷史，得到客觀上的有效知識——亦即超越歷史的見解，以重構當時的作者意圖。為了達到客觀上的有效知識，建構詮釋方法以通往正確的詮釋成果成為詮釋學的任務。

(二) 評論

1、當作者意圖等於文本意義

持施萊馬赫等客觀主義詮釋學立場者，主張詮釋的目的在重構作者意圖，才

認為「前見」是傳統預先帶給我們的，是理解得以發生的所有條件中的首要條件。(見辭條「前理解」[(英) pre-understanding ;(德) Vorverständnis]，收於《哲學大辭典》，頁 1123-1124)

¹⁰³ 洪漢鼎《詮釋學史》，頁 24。

¹⁰⁴ 馬龍 (Steven Mailloux) 詮釋 (Interpretation)，收於 Frank Lentricchia & Thomas McLaughlin 編，張京媛等譯《文學批評術語》，頁 163。

能正確的理解文本。但有一點須先釐清，若真實作者意圖與文本意義相符，詮釋者只須就文本來理解，毋須尋覓作者的創作經驗；尤其是面對真實作者已逝的文本。所以當作者意圖等於文本意圖時，在詮釋活動中，真實作者的重要性就不存在。「詮釋學的任務主要是理解作品而非理解作者」。¹⁰⁵

2、當作者意圖不等於文本意義

若是預設了客觀的作者意圖不等於文本意圖：作者想說什麼不全在文本中呈現，而主張重構作者意圖者，會有以下詰難：

(1) 詮釋的對象混淆

認為作者意圖不盡在文本意圖中，而要重構作者意圖者，他的詮釋對象是作者而非文本。若詮釋對象是文本，則詮釋的目的就是說明「文本想說什麼」，而非「作者想說什麼」。

(2) 歷史不是被理解的客體

如果還是堅持把詮釋當作真實作者創作經驗的重構，將會遭遇到「作者意圖是創作當下的時間性事件」的難題，作者創作時的存有活動，是「彼時」存有網絡的呈現，對於時間已逝的存有活動企圖重構，顯示了二個問題：一、「主體——客體」二分的預設；二、重構的不可思議。

所謂重構——re-construction，是對已經發生過的客觀對象再次建構。英語「re-」表示「重」、「再」之意，是源於傳統柏拉圖學派的形上學觀念，現實世界是對理型（Ideas）的再製（copy），藝術創作是對現實世界的再製，「re-」有對客觀物再製之意。主張「理解是對作者創作經驗的重構」，已經是將作者經驗視為一客觀物，是封閉、靜態的，在我（讀者）之外。這是傳統認識論（epistemology）

¹⁰⁵ 帕瑪著，嚴平譯《詮釋學》，頁 216。

將所認識的客體從時間流動與空間變異中抽離使之封閉靜止的作法，是主客二元對立的模式。若依著海德格的存有論觀點，存有是在存有者整體網絡中的活動，並無獨立於時空網絡的物自身，靜態封閉的做為被認識的客體。若已考量到作者創作經驗是其歷史性的產物，還企圖認清歷史而重構之，將作者的歷史性當作重構的對象，便是預設著「正確的詮釋」就是讀者要對歷史有純粹的洞見和理解，歷史成為我們可以超然其外的客觀堆砌，而不知我們是在歷史中方能視見，理解從未產生在歷史之外。高達美察見狄爾泰耽溺於歷史學派所擁護的客觀理想性之中，帕瑪引用高達美的觀點提出批判：

高達美的詮釋學及其對歷史意識的批判，肯定了過去並非只是事實的堆砌——這些事實被當做意識的對象，相反的，過去是我們在每一理解行為中所遷入並參與其中的巨流。照此看來，傳統就不是與我們對立的東西（對立是指將傳統當做被觀察物，我們是能觀察者），而我們是存在於傳統之中的。在大部分的情況下，它是十分透明的媒介，以致我們不能查見到它——正像於不可察見水一樣。

106

除了將歷史視為客體的錯誤預設外，對於過去創作經驗的試圖重構，高達美認為是荒謬的：

假如「恢復」成為詮釋學的核心，那麼它正好與使逝去的生命復生這種觀點一樣荒謬。¹⁰⁷

¹⁰⁶ 帕瑪著，嚴平譯《詮釋學》，頁 206。

¹⁰⁷ 帕瑪著，嚴平譯《詮釋學》，頁 217。

作者的創作經驗，是彼時在整體網絡中的存有活動，它彼時的內容就存在彼時，彼時的內容無法在此時發生，歷史是運動的，此時的存有網絡異於彼時，此時的重構又無法脫離此時的存有網絡，所以根本不可能再製。不只讀者無法再製，作者亦無法再製彼時的經驗，所以面對文本時，作者做為一個詮釋者，由於同其他詮釋者一樣無法將創作經驗再製，作者對文本的詮釋權威性就必須退位。

讀者（包括作者面對文本時的身份）的理解，是與文本的對話，這對話事件是由讀者的存有網絡與文本的存有網絡所共構，正確的說，在對話中並無二造，不是原來的（指對話事件之前的）讀者存有網絡與原來文本的存有網絡交織，根本只有一個對話事件，而無讀者與文本、主體與客體，這就是高達美說的視域融合。詮釋是讀者的在歷史性中與文本提問的辯證，理解可以說是一種創造而非再製作者意圖。

（3）作者意圖並非文本的上帝

標舉作者意圖為詮釋的權威，其實含有將作者視為文本的上帝的味道：文本的意義是完全由作者賦予的，所以正確的詮釋必須符應作者意圖。這種主張必須面對一個根本的詰難：作者意圖是文本的上帝嗎？由前述海德格的存有論觀點：存有是在存行者整體網絡中的活動，一如讀者的理解是在其歷史性，作者的創作亦在其歷史性。狄爾泰說「唯有歷史才是人類本性的總體性」，¹⁰⁸高達美修正了狄爾泰的客觀性理想，提出「效用歷史意識」（[德]Wirkungsgeschichtliche Bewußtsein），認為歷史性不是與此時此處對立的客觀傳統，而是我們包括當下的存有網絡。作者的創作經驗是一種存有活動，是開放於存有網絡中的，歷史遺產、文化陶養、人際互動、社會氛圍……等都是存有網絡的份子，作者創作經驗的主體性是開放在網絡中而非封閉的「可視為客體」，更準確的說，作者創作經驗的存在，是由存有網絡所形成的開放性主體。如此說來，作者意圖無法主宰文

¹⁰⁸ 帕瑪著，嚴平譯《詮釋學》，頁 133。

本。即使假設在創作之前，作者心中有「我意圖如何」的存在，但在創作時的意圖是與存有的整體網絡互動交織，是不同於原先「我意圖如何」的創造；甚至，此時的創造已經是在詮釋原先的「我意圖如何」。所以真實作者的意圖是文本的成因之一，但文本的意義是不是由作者意圖單向賦予。

通過對作者權威性的剝落，文本意義似乎又回到文本自身；但是經過前面對客觀文本主義的批判，文本意義是客觀的在其自身亦有爭議。本文採取高達美的詮釋學立場，主張意義是文本在讀者歷史性中的辯證，由文本與讀者的對話，而有意義的存在。

四、辯證詮釋學立場

（一）說明

高達美在其鉅著《真理與方法——哲學詮釋學的基本特徵》不談如何去詮釋，他關心的是先於一切理解行為與詮釋方法的基礎性問題——理解如何可能？¹⁰⁹其詮釋學主張可視為對詮釋現象與詮釋方法的基礎反省。

高達美繼承海德格的存有論，發展辯證詮釋學（又稱本體論詮釋學、存有論詮釋學、哲學詮釋學）。此詮釋學立場與上述三者最大的區別在於：以海德格的存有論立場，向「主體—客體」二分的模式發難。主觀主義由「主體—客體」的二分，主張文本（客體）的意義是由讀者（主體）賦予；客觀文本主義由「主體—客體」二分，主張理想的理解是解剖出客觀的文本意義；客觀歷史主義由「主體—客體」二分，主張理想的理解是重構客觀的作者意圖。

高達美繼承海德格的存有論詮釋學，主張詮釋學研究的是「理解如何可能」，而非應該如何從事詮釋活動。在海德格的存有論觀點，並無實存主體存有網絡之外的客觀存有做為理解對象，理解是事物在實存主體的存有網絡中開顯其自身，

¹⁰⁹ 「詮釋學的任務與其說是為理解發展出一種方法論過程，不如說是澄清理解得以發生的條件。」帕瑪著，嚴平譯《詮釋學》，頁 215。

不再是能理解的主體與所理解的客體所形成的主客二分。高達美在此觀點下發展其詮釋學，主張理解是置入傳統的讀者與文本對話事件，理解是開放自己讓事物的存有來質詢，因此事物能就其存有而開顯自己¹¹⁰。存有的開顯，是在理解者的理解事件中，被探究的事物（文本）提出問題要求理解者（讀者）對其回應。理解成為一種辯證，是在歷史性中理解者與文本的問答結構，關涉到文本的意義同一性¹¹¹與理解者的歷史性，而不是理解者獨白或物自身的客觀呈現。問答的辯證結構是：理解者進入與文本相關聯（若無法關聯，理解則無由產生，就像對牛彈琴）的歷史性中，文本向理解者提問，理解者在自己與文本相關聯的歷史性中回應；理解者的回應同時成為向文本的提問，文本亦在關聯的歷史性中回應。對話是問答的互相引導，而非文本或理解者的單向發聲。理解者與文本的對話，是一種循環的辯證，追問首問是由哪方提出是無意義的。理解者與文本的問答對話是歷史遺產自身在文本中訴說著，這對話事件是繼承歷史性的，歷史性也同時製造出否定性的因素——某物不是像我所猜想的那個樣子，這個否定性就是辯證的生命所在。所以理解是不斷地出入不熟悉的陌生世界，文本對讀者而言的陌生性不

¹¹⁰ 此處的開顯其自身，不是如胡賽爾（E. Husserl, 1859-1938）現象學「終止判斷」而讓物自身向理解者呈現。理解的結構，是理解者與被理解者（即文本）的存有網絡所交織。事物在理解中展現其自身，是在二者共構的結構中（即是對話事件）呈現，在這樣的結構裡，嚴格說來並無理解者與被理解者的主客關係。

¹¹¹ 高達美認為文本有其意義同一性，卻不是客觀、自足地在其自身。可以海德格存有論的立場來說明：儘管存有之為此在是在實存主體的存有網絡中呈現——是開顯的、「被」理解的（實則沒有理解者與被理解者的主客體關係），但是不能否定存有的潛在性自為軌則——亦即此在之所以為此在的軌則（近於佛學對「法」的定義——「任持自性，軌生物解」），如此既不落於傳統形上學的窠臼，亦不會成為極端的主觀論。文本的意義同一性並非封閉的傳統形上學，而是開放在讀者與文本的辯證中。如同遊戲規則雖具優位性，約制著遊戲者的遊戲進行，但並無一個「完成的」遊戲典範，遊戲者在遊戲規則的界定中運作，呈現的遊戲內容、風貌永遠沒有「完全」。高達美說：「堅守文本的意義同一性既不是回復到業已被克服了的古典美學的柏拉圖主義，也不是圍於形而上學。」（高達美著，洪漢鼎譯 在現象學和辯證法之間——一種自我批判的嘗試，收於《真理與方法——補充和索引》，頁 7-8）

斷否定讀者熟悉的視域，讀者對文本而言的陌生性亦不斷否定文本的視域。¹¹²差異性與否定性是造成了存有的開顯，包括文本的存有與讀者的存有。這不是提昇正反命題的辯證法，它是一個人自己的視域和傳統的視域之間的一種辯證。¹¹³在辯證詮釋學立場下，因為辯證的結構是讀者與文本的問答，所以理解不是主觀主義的獨白，因為它讓文本發聲，受到文本意義同一性的約制；理解亦非客觀主義所強調的事物客觀意義的呈現，因為文本是既意義同一又向理解者開放（讓理解者自其歷史性回應文本的發聲）的結構。

相較於客觀主義視歷史性為可洞察的客體，高達美則繼承海德格「前理解」（[德] Vorverständnis）的主張，視歷史性為理解得以發生的條件，所以主觀性、偏見並非「正確的理解所要克服的東西」，它根本是「理解得以發生的條件」。海德格認為，理解是人的存在模式，是人「在世界之中」的方式，任何理解都必須從前理解開始。人的理解前結構包括三個方面：前有、前見、前把握。高達美認為前見是傳統預先帶給我們的，是理解得以發生的所有條件中的首要條件。¹¹⁴對於前理解，亦即人的歷史性所造成的理解前結構，自啟蒙時代起便認為是偏見，理解的主觀性成為正確詮釋所必須去除的錯誤。施萊馬赫、狄爾泰等詮釋學家認為前理解是理解事件中先驗的東西，要獲得客觀有效的歷史知識，詮釋者必須克服主觀的偏見。狄爾泰的歷史意識是將歷史性客觀化，讓理解把歷史僅僅看做是「就在這兒」，像一個由反省所建構出來的「你」（相對於詮釋者的「我」）。¹¹⁵因

¹¹² 當然，在高達美的立場，並無脫離存有網絡的全然陌生，全然陌生則無理解的可能，此處陌生指的是不熟悉。

¹¹³ 高達美的辯證詮釋學並非延續黑格爾的主觀主義，「不是建立在自我意識上，而是根據著存有，根據著人類在世存有的語言性，也就是根據語言事件在存有學上的特性。這不是一種提昇正反命題的辯證法；它是一個人自己的視域和傳統的視域之間一種辯證。我們繼承了傳統；同時，傳統也製造出了否定性的因素，而這個否定性就是辯證的生命所在，也是探究行為的生命之源。」（帕瑪著，嚴平譯《詮釋學》，頁 193）

¹¹⁴ 見辭條 前理解（[英] pre-understanding；[德] Vorverständnis），收於《哲學大辭典》，頁 1123-1124。

¹¹⁵ 帕瑪著，嚴平譯《詮釋學》，頁 224-226。

為是與我當下相對的客體，詮釋的理想任務才成為透過反省而洞察歷史，獲得客觀上有效的知識。高達美則認為，傳統不是做為一個思維的客體與我們的思維相對立，相反的，它是關係的結構、是視域，我們就在此視域中思維。所以，理解是將人自身置放於一個傳統中，也就是置放於向他傳達傳統的一個事件中。理解一旦參與傳統之流，過去和現在都會在其中融為一體。¹¹⁶理解者整體都在其歷史中，理解亦在歷史性中，前理解不是詮釋者必須或者能夠擺脫的某物，而是理解者得以發生理解的基礎。洪漢鼎在《詮釋學史》說道：「在詮釋學的經驗裡，我進入了與傳承文本的歷史性相關聯的我自己的歷史性之中」，¹¹⁷理解是對話事件，與其說是理解文本這個「你」，不如說是開放自己讓文本提出主張，理解者因為文本的表態而自問自答，這就是對文本的理解，事實上是人的自我理解。因為並不存在著無預設的詮釋，所以主張「正確的詮釋」的詮釋觀念是不可思議亦不可能實現。意義並不像一個客體，有不變的、全然在己的屬性，意義總是「對我們而言」的，是發生於一個詮釋的境遇中。¹¹⁸既然意義是詮釋活動中，那麼理解文本就不是靜態傳統的單向賦予，而是在理解者的視域內開放自己讓文本發聲，是讀者與文本的對話，亦是與傳統辯證的自我理解。從這種詮釋學立場而言，理解是讀者在自身的歷史性中，置身對話事件開放自己讓文本提出主張，對文本的理解就是在與文本相關聯的自身歷史性中的辯證結果。

理解就如同高達美說的遊戲（game）——「它（遊戲）是我們將要進入其中的存有所自我界定出來的運作」，¹¹⁹這絕非「遊戲者參與遊戲規則」的主、客體對立，遊戲雖有其自身的活力與目標，但遊戲規則不是客觀存在遊戲未發生之時（所以文本的意義同一性亦非先在於理解事件）；遊戲的發生就是遊戲者（既稱為遊戲者，就表示進入遊戲規則的運作）在遊戲規則的運作規範，遊戲在遊戲

¹¹⁶ 帕瑪著，嚴平譯《詮釋學》，頁 213-216。

¹¹⁷ 洪漢鼎《詮釋學史》，頁 224。

¹¹⁸ 帕瑪著，嚴平譯《詮釋學》，頁 214-215。

¹¹⁹ 帕瑪著，嚴平譯《詮釋學》，頁 201。

者中並且透過遊戲者發生著。遊戲並非遊戲者與遊戲規則的主體狀態，而是遊戲者在遊戲規則中的存有狀態，亦可說是遊戲規則在具體行動中實現的模態。遊戲是遊戲者在遊戲規則中，無遊戲者與規則的主客關係，只是一個事件、一個存有狀態，所以理解事件是「理解者的歷史性在文本的意義同一性中」，讀者的存有有在文本的存有所界定的規則中運作，文本意義同一性的約制存在，讀者的歷史性亦存在，但不是二者以主客關係處於一個結構，理解是讀者歷史性與文本意義同一性的對話事件，¹²⁰對話是雙方都去主體性、忘我的事件。這正是高達美所主張的視域融合，文本的視域（包括形成文本的歷史性與文本問世後所增益的豐富歷史）與讀者的視域（指讀者之所以為此有[Da-Sein]的所有條件、因素）共構詮釋事件，不拋棄遭遇前的歷史性，又走出主體投向無法預期結果的一個存有事件中。

可以得到一個小結，高達美的辯證詮釋學反省理解如何可能，兼顧文本與讀者的視域，認為理解是在讀者的存有網絡中讓文本發聲，而不贊成主觀主義的獨白與客觀主義的將理解對象客觀化（不論是客觀的文本還是客觀的作者意圖）。

（二）評論

高達美的辯證詮釋學關照重心在理解如何可能，可以視為對標舉「詮釋方法」的客觀主義詮釋學主張的後設反省，亦是對主觀主義唯心傾向的矯正。高達美的鉅作《真理與方法——哲學詮釋學的基本特徵》，據呂格爾（P. Ricoeur, 1913-）

¹²⁰ 理解是與文本的對話，「理解不再是主體對物件單方面的投射，而是一種廣泛意義上的對話，即便是我們在觀賞一幅藝術作品，閱讀、理解文獻材料，在高達美的意義上仍然是對話。這種對話是以『提問回答』的方式進行的。在對話中，『你』的言說乃是向我的發問，『我』的話正是對提問的回答，而『我』的回答同樣又是對『你』的提問。在這種情況下，言談者的話語實質上？對方所導引，如此，任何對話就成了對話者難以預期的自然過程，它擺脫了對話者自己的意願，而展示出『對話』本身的邏輯。這裏的『你』不是一個簡單的人稱代詞，它實際上涵蓋了包括文獻、藝術品、歷史、文化傳統、乃至整個世界等等一切理解的物件。」

（潘德榮 伽達默爾的哲學遺產，收於《二十一世紀》雙月刊，香港：中文大學中國文化研究所，2002年4月號，頁65-68）

所言，是偏重真理而輕捨方法，所以呂格爾要「重新重視『方法』，並透過『方法的迂迴』來賦予經典的詮釋規則，與自然科學抗衡，並仲裁互相敵對的意識型態」。¹²¹ 呂格爾認為，高達美的存有論只能存在於詮釋的方法論之中，並只有通過各種詮釋之間的衝突，才可以獲悉被詮釋的存在。¹²² 對於高達美重真理輕方法的批判，可分為三者：一、經典詮釋的規則必須建構；二、如何使精神科學與自然科學在知識地位上相抗衡；三、如何仲裁意識型態之衝突。沈清松認為，這三者皆是涉及知識論與方法論的問題，所以高達美不能只重真理，還必須重立方法的地位；不能只重存有論，還必須留亦知識論的問題：¹²³

海德格和高達美的哲學詮釋學以理解或領會為核心，主張真理的開顯優先於任何方法學的考慮。但是，如果理解或領會不尋求「解釋」，亦無法面對知識論與方法學上之要求，也因此向呂格爾、貝蒂等人的方法詮釋學乃繼其後、補其偏，重新確立方法的重要性，凸顯「解釋」的必要性。¹²⁴

依不同的詮釋學立場所顯示，詮釋學關照的層面可分為「如何詮釋」與「理解如何可能」二類，施萊馬赫、狄爾泰等試圖建構普遍的精神科學詮釋方法，高達美則是關心理解的結構。在呂格爾、貝蒂的批判下，高達美所關心的詮釋學面向似乎不夠完整，因為詮釋原則、規則、方法的需求是詮釋文本時的必然性需求，但是高達美卻未曾提供一套可操作的詮釋方法。不過，這正是高達美的獨特之

¹²¹ 沈清松 真理與方法導讀，收於高達美著，洪漢鼎譯《真理與方法——哲學詮釋學的基本特徵》，頁 xiv。

¹²² 見辭條 利科（Paul Ricoeur），收於《哲學大辭典》，頁 841-842。

¹²³ 沈清松 真理與方法導讀，收於高達美著，洪漢鼎譯《真理與方法——哲學詮釋學的基本特徵》，頁 xiv。

¹²⁴ 沈清松 真理與方法導讀，收於高達美著，洪漢鼎譯《真理與方法——哲學詮釋學的基本特徵》，頁 xiv-xv。

處，他在《真理與方法》第二版序言 說道：「我們是在探究：理解怎樣得以可能？這是一個先於主體性的一切理解行為的問題，也是一個先於理解科學的方法論及其規範和規則的問題。」¹²⁵他的研究目的是要揭示所有的理解方式所共有的東西，對理解如何可能的論述，可視為一切詮釋方法論基礎的反思、批判與後設研究。

高達美懷著與狄爾泰幾乎相同的使命感——反對在近現代科學研究中形成的占統治地位的方法論理想，但在超越自然科學方法論主張上，高達美認為理解現象本身不是一個方法論問題，所以並不是建立精神科學的普遍方法論就能超越科學方法論，況且，在試圖建立精神科學方法論時，就已經陷入科學方法論的窠臼。所以高達美「專注於理解現象，在科學方法無能? 力的地方，奠定了理解的基礎，這就是構成此有存在的語言。與施萊馬赫不同，他不是著眼於語法規則而把語言僅僅當作實現理解的一種工具，在他看來，語言乃是構成存在的本體論存在的東西；與狄爾泰不同，他不把精神科學的基礎僅僅當作精神科學的基礎，而將它視? 人類的一切理解與認識之基礎，從而確立了理解本體論對於一切科學方法論的優先地位」。¹²⁶

高達美關注於理解的存有論，但不意味著科學方法不重要，也不意味著精神科學的研究不需要方法，《真理與方法》展開的問題本質不是方法論之爭，詮釋學現象本來就不是方法論問題，他提出理解本身的問題，是一個「先於理解科學的方法論及其規範和規則的問題」，這不僅是詮釋方法的基礎反思，也是在方法論之爭當中凸顯更根本的問題。在高達美的基礎提問（理解如何可能）下，反省了詮釋規則、方法的侷限，修正建構方法時，背後的客觀性期待，詮釋方法的提出可以與高達美的主張不矛盾。相對於沈清松認為呂格爾、貝蒂等人的方法論主張可以補高達美之偏；也可以說，高達美的哲學詮釋學主張可以根本的反省方法

¹²⁵ 高達美著，洪漢鼎譯「真理與方法」第二版序言，收於《真理與方法——補充和索引》，頁484。

¹²⁶ 潘德榮 伽達默爾的哲學遺產，收於《二十一世紀》雙月刊，頁65-68

論之基礎。所以，本文以高達美的立場反省詮釋學問題的基礎，為不同理解的必然性賦予合法性，不預設著「正確的詮釋」與「客觀有效的知識」，做為佛典詮釋研究的前提，在此前提下，本文建構佛典語言的詮釋原則，是提出一個能彰顯某種佛典意義與價值的詮釋視角，不同於客觀主義的預設與企圖。

第二節、佛典意義的決定

一、釋迦說法內容的意義

由高達美的辯證詮釋學，意義是文本意義同一性與讀者歷史性的辯證成果；釋迦說法內容的意義，就是在釋迦（文本）與聞法弟子（讀者）的辯證中。

在釋迦說法方面，文本的意義同一性關涉到釋迦應機說法，釋迦因為不同的機緣而說不同的教法，有其各自特色、對機、用意。例如智顛《摩訶止觀》所言：

佛知眾生種種性欲，以四悉檀而成熟之。若人欲聞正因緣，為說三藏。欲聞因緣即空，為說通觀。欲聞歷劫修行，為說別觀。欲聞即中，為說圓觀。是名隨世界悉檀，亦名隨樂欲，為實施權說權實止觀也。為生扶真之事善，說三藏觀。為生扶真之理善，為說通觀。為生扶中之事善，為說別觀。為生扶中之理善，為說圓觀。是名隨人為悉檀，亦名隨便宜而說權實止觀也。為破邪因緣無因緣，說三藏觀。為破拙度，說通觀。為破共法，故說別觀。為破帶方便，故說圓觀。是為對治悉檀說權實止觀也。為思議鈍根拙度令入真諦，說三藏觀。為思議利根巧度令入真諦，故說通觀。為不思議鈍根拙度令入見中，故說別觀。為不思議利根巧度令入見中，故說圓觀。是名為一實而施三權，權實相對則有四種止觀。¹²⁷

¹²⁷ 智顛《摩訶止觀》（卷3）T46，p34a-b。

智顛這段文字，剖判了釋迦說法因藏、通、別、圓之機，與欲令聞法者獲得世界、為人、對治、第一義悉檀¹²⁸之利，而有十六大類的應機說法。

在聞法弟子方面，意義的理解乃是由自身歷史性出發，雖同聞一教，但理解各自不同。引二段經論為證：

《維摩詰所說經》(卷 1)：

佛以一音演說法，眾生隨類各得解；皆謂世尊同其語，斯則神力不共法。佛以一音演說法，眾生各各隨所解，普得受行獲其利，斯則神力不共法。佛以一音演說法，或有恐懼或歡喜，或生厭離或斷疑，斯則神力不共法。¹²⁹

《阿毘達磨大毘婆沙論》(卷 79)：

¹²⁸ 悉檀 ([梵]siddhanta)，意譯作成就、宗、理等。佛化導眾生之教法可分四個範疇，即：世界、各各為人、對治、第一義等四悉檀。略作四悉。

據龍樹《大智度論》(卷一)所載，佛之教法有種種差別，乍見似為矛盾，若總其教說，則有四悉檀之別，皆為實義而不相違背。(一)世界悉檀，即隨順世間之法，而說因緣和合之義；亦即以世間一般之思想、語言、觀念等事物，說明緣起之真理。例如，人類係由因緣和合而存在，故非為實體。以人存在本是一般世俗之見，乃說適合世俗之法以隨順眾人，令凡夫喜悅而得世間之正智，故此悉檀又稱樂欲悉檀。(二)各各為人悉檀，略作為人悉檀。即應眾生各別之根機與能力，而說各種出世實踐法，令眾生生起善根，故又稱生善悉檀。(三)對治悉檀，即針對眾生之貪、瞋、癡等煩惱，應病而予法藥。此係為滅除眾生煩惱與惡業之教；以其能斷眾生諸惡，故又稱斷惡悉檀。(四)第一義悉檀，即破除一切論議語言，直接以第一義說明諸法實相之理，令眾生真正契入教法，故又稱入理悉檀。

(見辭條 四悉檀，收於《佛光大辭典》[光碟版]，頁 5187)

¹²⁹ 鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》(卷 1)，T14，p0538a。

佛以一音演說法，眾生隨類各得解，皆謂世尊同其語，獨為我說種種義。¹³⁰

二段經文都顯示一項意義：對釋迦說法的理解，是隨理解者的差別而差別的。「一音說法隨類得解」，此語古來多謂釋迦說法之三輪¹³¹自在不可思議，但「隨類得解」不可單指釋迦之「應」，還須並重眾生之「機」，機、應不異。理解是文本意義同一性與讀者歷史性的對話，在文本界定的存有規則中，讀者對文本的提問會有出自自身歷史性的回應，所以弟子對釋迦的說法各有其出自歷史性的理解。佛教認為眾生因緣有深淺差別，根器有利鈍不同，故於一音之中同聽異聞。若是人天根器，則聞佛說五戒十善之法；若是聲聞根器，則聞佛說生滅四諦之法；若是緣覺根器，則聞佛說生滅十二因緣之法；若是菩薩根器，則聞佛說理六度等法，各得解了。¹³²

佛教教義的差異，取決於釋迦的應機說法與弟子的隨類得解。放在辯證詮釋學的架構下檢視，是兩造都去主體的互為因果，並無主從輕重的分別。舉釋迦應機說法而言，釋迦依於根本無分別智起後得智¹³³，分別弟子因緣品類而應病與

¹³⁰ 玄奘（602？-664）譯《阿毘達磨大毘婆沙論》（卷 79），T27，p410a。

¹³¹ 指身、口、意三輪。

¹³² 見辭條 一音，收於《佛光大辭典》（光碟版），頁 58。

¹³³ 根本無分別智（[梵] mulajbana）又稱根本智，是唯識家所用名相。乃諸智之根本，以其能契證真如之妙理，平等如實，無有差別，遠離各種推求考察之行解，亦無分別之智用，故亦稱無分別智。

後得智（[梵]prstha-labdha-jbana）與根本無分別智相對，即根本無分別智後所得之智。此智乃根本智所引，能了達依他如幻之境（指依於他緣而生起一切如幻假有等現象之諸法），故稱如量智、權智、俗智。

根本智與後得智都是無分別智，只是作用不同，後得智依根本智方能掌握佛教真理，根本智則靠後得智方可於世俗世界之認識中發揮功能。

（見辭條 根本智、後得智、無分別智，收於《佛光大辭典》[光碟版]，頁 4135、3805、5074）

藥，是釋迦之「應」；舉弟子隨類得解而言，釋迦之所以應機而說、弟子之所以如是理解，是聞法者的「機感」。釋迦之應與弟子之機，不分先後互為因果，《法華玄義》論道：

問：眾生機、聖人應，為一為異？若一，則非機應。若異，何相交關而論機應？答：不一不異。理論則同如，是故不異；事論有機應，是故不一。¹³⁴

釋迦應機說法決定文本意義同一性，聞法弟子隨類得解凸顯理解者歷史性，是辯證的關係。釋迦說法內容的意義在辯證中產生，也就是聞法弟子對釋迦說法的理解，是經由文本的意義同一性與理解者的歷史性的辯證所結構。在辯證關係中，釋迦與弟子不是單向決定意義，若由釋迦單向決定意義，這是「主體—客體」相對下的客觀主義；若由聞法弟子單向決定意義，則是「主體—客體」相對下的主觀主義。回顧高達美的辯證詮釋學，釋迦說法的內容意義是「聞法弟子將自己置入與釋迦說法意圖相關聯的歷史性中，開放自己讓所聽聞的教法提問，自己在此歷史性中回應；聞法弟子的回應又同時成為對所聞教法的提問，所聞教法亦在相關聯的歷史性中回應」，循環辯證，讓理解成為難以預期的存有開顯過程。在辯證詮釋學中可以看出，釋迦應機說法是存在，但非先在於聞法弟子的理解；聞法弟子的主觀性是存在，但不能置釋迦說法意圖於不顧。

二、「經典」與「詮釋經典的著作」內容的意義

釋迦意圖與聞法弟子歷史性的辯證，是就著第一章圖表第一層的詮釋活動而論，至於第二層的詮釋活動——讀者理解經典，與第三層的詮釋活動——讀者

¹³⁴ 智顛《妙法蓮華經玄義》(卷3), T33, p747b。

理解「經典詮釋」，亦可套用這種辯證模式。關於第二層經典內容意義的決定，以經典為文本，文本的意義同一性在經典結集者理解釋迦說法中決定，但不是客觀的存在於讀者的理解事件之外；讀者對經典的理解，是置身於與經典相關聯的自身歷史性中，與經典展開問答辯證，經典內容的意義在辯證中決定。在辯證詮釋學的精神下，理解經典是照顧文本意義同一性與讀者歷史性的事件，既不以「經典客觀意義」為詮釋成果的臧否標準，又不允許過度詮釋的獨白。至於第三層「經典詮釋著作」的內容意義，亦是如此，不再重述。

三、佛教諦理的開放性

辯證詮釋學探討理解是文本與讀者的辯證，不偏於客觀主義與主觀主義，但是相較於客觀主義預設著客觀有效的知識，高達美的詮釋學主張，就因為兼顧讀者前見為理解之必要，而使意義的開放性與多元性取得合法地位，所以顯得向讀者主觀的一端滑動；事實上高達美不是主觀主義。此處暫時側重讀者前見於理解事件之必然，論述佛教諦理的開放性與多元性。

傅偉勳以詮釋的開放與否分辨二種性質的宗教，¹³⁵筆者借之分判二種不同的宗教詮釋立場：

（一）單獨實存的真實本然性宗教詮釋（true and authentic religious interpretation）

以單獨實存的本然心性體認為本位，提供有關存有的終極真實人生的終極目標、可行的解脫進路等特定答案，而由單獨實存依其自由意志與精神需要予以抉擇。宗教真理是隨著心性體認的高低轉移而形成的主體性道理，對終極真實、終極目標、解脫進路的詮釋是開放性的，將宗教語言作動態且豐富的理解。

¹³⁵ 傅偉勳《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，頁 185。

(二) 制度化的非本然性宗教詮釋 (institutionalized and inauthentic religious interpretation)

制度化的宗教詮釋常以歷史傳統、既成組織、既得威權，將充滿意義探索、意義啟發的宗教真理加以客觀化、絕對化、外在化，轉變成獨斷教條，不容具有開放性、創造性的教義詮釋。如將《舊約》創世記六千年前上帝在六天之內創造宇宙萬物之說視為科學上的客觀事實，或將佛教的十二因緣、六道輪迴完全外在化亦成為絕對客觀的事實。這樣的宗教詮釋不允許單獨實存的多元觀點，不僅是「天真」的客觀主義，¹³⁶而且對宗教的有機發展是扼殺。

顯然，單獨實存的真實本然性宗教詮釋與高達美的立場吻合，在此觀點下，佛教諦理是隨著實存主體心性體認的高低轉移而形成的主體性道理，佛教諦理在理解者的理解中，所以教義是開放的。舉例而言，佛教各宗對終極真實的主張，可約略分為：小乘¹³⁷說「無常無我」、唯識宗說「阿賴耶緣起」、華嚴宗說「法界緣起」、天台宗說「性具」、中觀學派說「緣起性空」，這些不同的主張，都可以合法並存，都可以視為佛法。毋須執此非彼，亦不須見不得教義的分歧，強作融通之事。至於多元的教義如何安置，這是教相判釋的工作，此詮釋活動之討論與批判，留待第五章再論。

¹³⁶ 客觀主義認為有客觀的作者意圖與文本意義，詮釋的目的是要不摻雜讀者的前見，試圖理解作者或文本的客觀意義。高達美批評這種詮釋學主張是天真的，前見是理解的一部份，無前見則理解無由展開。

¹³⁷ 本文所謂大小乘並非以經典、地域來區分，是就其對教義的理解而言。小乘之為小，係因對教義的見解是「我空法有」。小乘對教義的理解，認為諸法由因緣而生滅，既由因緣而生滅，故無我。「我」須具三條件：常、一、主宰。緣生則法生，緣滅則法滅，故非常。因緣和合，故非一。依因待緣，故非主宰。所以一切法皆無「我」之特性。雖無我之特性，但法還是真實有的，因緣具足的時候，實有法生，因緣滅了，實有法滅。實有諸法、實有生滅，只是無我而已。本文所說小乘，是指對教義做「法有我空」的實體性理解者，例如：將生死與涅槃皆視為實法，必離生死方可取涅槃。乃是就理解者的理解內容而言，非如中國傳統認定某些經典（如四阿含）在客觀意義上是小乘。此判教問題的反省見第五章第三節。

第三節、結前啟後

本章提出「意義在何處」的討論，經由詮釋學立場的說明，得到「意義是在讀者與文本的辯證中」的結論，既然意義是產生於開放的辯證結構，是「在理解中」而非先在的，不同實存主體由不同的歷史性出發，對同一文本產生不同的理解也是必然的，不同理解既取得必然性，多元意義的並存就有了合法性，這是主張任何詮釋原則、方法所必須做的基礎反省，亦是本文建構佛典詮釋原則的前提。所以本文將建構的「以觀詮教」，是以「釋迦對誰說法」、「誰聽釋迦說法」為關鍵，任何的教相必定是對機施設、隨類得解，既是對機隨類而開顯，所以沒有客觀在其自身的意義；這是本文建構詮釋原則的基礎反省與前提。以觀詮教是在解構教相的客觀性與本質性之下，從目的性與功能性的角度，開顯教相的意義。目的性指釋迦為何說法？佛典語言為何成立？將於第參章討論。功能性指如何達到目的？將於第肆章討論。目的性與功能性都必須對機才能落實，對機實踐性指目的性與功能性是對誰而言的？將於第伍章討論。

第參章、建構「以觀詮教」的詮釋原則（ ）

——從釋迦說法意圖論佛典語言的目的性

本文在「理解如何可能」的基礎反省下，為了經典詮釋的需求，從去客觀性與去本質性的當代哲學關懷，建構佛典語言的詮釋原則。對照第一章圖表二的三層詮釋活動，佛典語言詮釋原則建構於對第一層詮釋活動的考察，成為第二層的詮釋原則與第三層的批判原則。

在第一層的詮釋活動中，有釋迦說法與弟子聞法的關係，聞法者的主觀性與說法者的意圖共構理解的辯證結構。若以釋迦所說為文本，聞法弟子為讀者，釋迦說法的意圖可視為文本的意義同一性，亦即文本的潛在性意義。所謂文本的潛在性意義，是指不先在於讀者的理解，而又規範著理解的規則。讀者的理解，是開放自己進入文本所界定的運作，讓文本提問、並向文本提問。在讀者與文本的對話事件中，兩造都去主體性，都是向對方開放的狀態（實際上只是一個存有狀態，而無雙方）。將理解視為如此的對話結構，則知理解是同時照顧到文本意義同一性與讀者歷史性，由於讀者歷史性的存在，可以論證在佛語詮釋中不同理解的必然性；由文本意義同一性的存在，可以論證在佛語詮釋中，釋迦說法意圖的不可棄置。不同理解的必然性已在第貳章詳述，做為詮釋學討論的前提；本章進行「以觀詮教」的初步建構——釋迦說法的目的性，基本精神即在於對釋迦說法意圖的掌握。

第一節、因作者意圖所引發的詮釋學立場問題

本文發掘釋迦說法的意圖，旨在建構能凸顯佛教教義目的與價值的佛典詮釋原則。當釋迦說法意圖成為詮釋原則的關鍵時，詮釋學上真實作者的地位爭議就成為必須面對的問題。

詮釋學研究，不外是作者、文本、讀者三角關係的取裁與定位。不論哪種詮釋學立場，都不能否認讀者與文本是詮釋活動的必要條件，詮釋活動的基本型態是讀者詮釋文本。至於真實作者，他是文本的創造者，但是讀者詮釋時是否將真實作者創作意圖納入詮釋的考量，則取決於不同的詮釋學態度。主觀主義詮釋學是讀者導向，客觀文本主義詮釋學是文本導向，辯證詮釋學是兼顧文本與讀者，唯一考量到真實作者意圖、甚至以真實作者意圖為詮釋權威的，是客觀歷史主義詮釋學。

本文試圖由釋迦說法意圖建構佛典語言的詮釋原則，似乎近於施萊馬赫、狄爾泰、貝蒂的客觀歷史主義，以真實作者意圖為詮釋的目的與權威，詮釋學立場有滑動的嫌疑。在說明筆者的詮釋學立場有無滑動前，必須先說明作者意圖的種類。

一、作者的類型

胡亞敏《敘事學》一書將作者區分為真實作者、暗含作者、敘述者。¹³⁸真實作者是生活在現實世界的文本創作者；暗含作者是理解者由文本中建構的，是理解者把握和理解文本的產物，亦即是指暗含作者發生在理解者的理解事件中；敘述者是文本中的故事敘述者。¹³⁹

按《羅伯特法語辭典》的敘事定義：「敘述者按一定方式結構起來傳達給讀

¹³⁸ 此三者是在相對關係中建立的，黎慕嫻 敘事的時間性探討——藝術符號間的對話（收於《第三屆文學符號學學術研討會論文集》，嘉義：南華大學文學研究所，2003年4月20日，頁187）改造 Wallace Martin 著，伍曉明譯《當代敘事學》（Recent Theories of Narrative）（北京：北京大學，1991年5月）頁191的交流模式圖表為：「真實作者？暗含作者？（敘述者）？（敘述接受者）？暗含讀者？真實讀者」。文本外的真實作者是對應於文本外的真實讀者；暗含作者與暗含讀者是在創作與詮釋活動中出現的對應關係，絕不等於真實讀者與真實作者；敘述者與敘述接受者是文本內部的對應關係，不屬於詮釋學的討論範圍。

¹³⁹ 胡亞敏《敘事學》，武漢：華中師範大學，1994年，頁36-38。

者的一系列事件」。¹⁴⁰「一系列事件」指的是「故事結構」，「敘述者按一定方式結構起來」指的是「講故事的手段」，「傳達給讀者」指的是「理解」。其中敘述者在敘事學中只屬於敘述層面，座落於敘述方式之中；詮釋學所關心的作者意圖是座落於理解層面的真實作者、暗含作者。所以此處須就真實作者、暗含作者這二種作者的意圖加以反省。

（一）真實作者的意圖

真實作者是生活在現實世界的文本創作者，進行詮釋活動時重視真實作者的創作意圖，可分為二種情形：

第一、真實作者是文本意義的賦予者，所以客觀的文本意義莫過於真實作者意圖，真實作者意圖成為詮釋文本的權威。正確的詮釋（甚至是比作者更好的詮釋）是要重構、再體驗、重新經歷作者的創作經驗。傳統的歷史傳記批評法強調真實作者的生平、創作背景，可為例證。

第二、作者在詮釋活動的權威性，是倫理之必然。一個詮釋者不必是客觀歷史主義立場，但在面對文本詮釋時，因為作者是文本的創造者，所以總會不期然的以作者自述為權威，並希望自己的詮釋能符合作者意圖。例如高達美雖然主張只有不同的理解而無更好的理解，但是當《真理與方法》的讀者親炙高達美，而高達美親口否定了這個讀者對《真理與方法》的理解，這個讀者難免會以高達美的意見為詮釋此書的權威，認為高達美對《真理與方法》的理解比自己正確。

（二）暗含作者的意圖

暗含作者意圖是讀者的理解產物，在讀者意識中，是現象學式的作者意圖。一言以蔽之，暗含作者意圖就是「將被複製於文本中的真實作者的創作經驗現象學化」。在馬樂伯（Robert R. Magliola）的《文藝現象學》中，文學現象學的日

¹⁴⁰ 轉引自胡亞敏《敘事學》，1994年，頁1。

內瓦學派有所謂「文本中的作者」，作者的意識內在於文本中，可說是文本內的作者意向性（隱含的）。¹⁴¹近於貝蒂所說的「被客觀化於富有意義形式裡的他人精神」。¹⁴²暗合作者的經驗樣態（experiential patterns），就是指被複製於文學作品中的作者生活世界特徵。¹⁴³但是與客觀歷史主義不同，客觀歷史主義關心真實作者意圖；暗合作者是通過現象學反省，讀者所關心的作者意圖不在讀者意識之外。由於暗合作者意圖是理解的產物，所以與客觀歷史主義預設了讀者理解之外的真實作者意圖不能等而視之。

二、本文的作者意圖

本文的詮釋學立場是傾向高達美的，透過對理解的基礎性反省，放棄客觀有效的知識、客觀的文本意義與真實作者意圖的預設，也對通向客觀有效知識的一般方法論抱持質疑。但是基於佛典詮釋的需求，必須建構佛典語言詮釋原則；此原則之建構，因為屬於宗教詮釋的範疇，所以在詮釋倫理上重視開創人格的說法意圖。通過現象學反省，對讀者閱讀文本而言，釋迦說法意圖是是指暗合作者意圖，乃是讀者閱讀文本所理解的產物，在讀者的歷史性與文本的意義同一性的辯證結構中形成，並在詮釋事件中起了指引作用。在詮釋事件中形成暗合作者，暗合作者又指引詮釋，形成一種循環¹⁴⁴。讀者與文本對話而理解文本想說什麼，就由對話中自我建構了暗合作者。所以本文以作者意圖為詮釋的原則，是基於詮釋倫理之難免，尤其在宗教詮釋上；但是通過現象學反省，本文不預設客觀的真實

¹⁴¹ 馬樂伯著，王岳川、蘭菲譯《文藝現象學》，北京：文化藝術，1992年2月，頁34。

¹⁴² 貝蒂著，洪漢鼎譯，作為精神科學一般方法論的詮釋學，收於《揭諦》第二期，嘉義：南華大學哲學研究所，1999年7月。

¹⁴³ 馬樂伯（Robert Magliola）著，李正治譯 蠡斯翼上之釉：現象學的批評，收於原文 G. Douglas Atkins & Laura Morrow 主編，中譯張雙英、黃景進主編《當代文學理論》，台北：合森，1991年9月，頁175。

¹⁴⁴ 「詮釋學的循環」已有其詮釋學上的定義：由理解整體而理解部分，由理解部分而理解整體。所以理解與暗合作者的關係，筆者稱之為一種循環，而非詮釋學的循環。

作者意圖，亦不以真實作者意圖為文本意義的根基，更不會自以為「再製」、「重現」了客觀意義上的、客觀歷史上的釋迦說法意圖，而陷入客觀歷史主義的天真理想中。

既然自知是依著暗含作者意圖建構詮釋原則，則不會企圖以此原則通往客觀有效的知識。所以「追問釋迦說法意圖」，並非預設了唯一正確、客觀真實的釋迦意圖，亦非不允許創造性詮釋的基本教義派；而是自覺地知曉「釋迦說法意圖」只形成於讀者的理解中，亦如文本意義只在理解中。「釋迦說法意圖」是個開放多元的意義結構，本文的考察不過是提出多元意義的其中之一。本文所建構的詮釋原則，是就著筆者所理解的釋迦說法意圖，考察佛典語言的某種不可忽視的性格做為詮釋原則，凸顯佛教教義某種不可忽視的目的與價值，提供一種觀察角度，為詮釋的多元性再添一筆。

除了宗教詮釋的需求，以觀詮教強調釋迦說法的意圖，是要將佛典語言的本質性意義解構。將「釋迦說的是什麼」這種聯繫動詞式的命題，轉換成「釋迦為何要說」，「是什麼」不再是詮釋的重點，「為何說」成為詮釋的重要考量。

第二節、從釋迦說法意圖論佛典語言的目的性

一、對十四無記的默然

在討論釋迦說法意圖之前，可以先看一段公案。

在經典中有一段著名的「佛不答十四無記」¹⁴⁵，凸顯了釋迦說法的目的性不可忽略。《中阿含經》有一段文字，鬘童子問釋迦「時間有常？無常？亦有常亦無常？非有常非無常？空間有邊？無邊？亦有邊亦無邊？非有邊非無邊？命（mind）即身（body）？命非身？如來終？不終？亦終亦不終？非終非不終？」

¹⁴⁵ 無記是釋迦認為無回答之意義，不答以是或非，屬於四記答之捨置記（即對於所問，若屬於不應答、不值得答者，則捨置不答，或告知對方此為不應答者）。

等十四問，釋迦不只不答鬘童子所問，更喝斥道：一、佛從未答應對隨佛出家者回應這類問題；二、思索這些問題終其一生都不會有答案。釋迦並以「毒箭喻」警戒弟子，戲論（[梵] prapabca）¹⁴⁶無助解脫。修梵行者，應該思維觀察四諦之理，在解脫道上務實。¹⁴⁷釋迦不答十四無記，原因有三：一、此等之事，皆為虛妄無實之事。二、諸法既非「有常」，亦非「斷滅」。三、此十四無記乃鬥諍法、無益之戲論，對修行無有用處，故不予置答。¹⁴⁸徵如《大智度論》所說：

此事無實故不答，諸法有常無此理，諸法斷亦無此理，以是故佛不答。

譬如人問搆牛角得幾升乳？是為非問，不應答。〔...〕復次答此，無利有失墮惡邪中。佛知十四難常覆四諦諸法實相，如渡處有惡虫水不應將人渡。¹⁴⁹

釋迦不答是深富意義的。在傳統邏輯的基本規律中，有矛盾律（law of contradiction）¹⁵⁰與排中律（law of excluded middle）¹⁵¹的基本規律，在「有」與

¹⁴⁶ 詳見第參章第二節。

¹⁴⁷ 提婆（東晉，生卒年不詳）譯《中阿含經》（卷 60），T1，p804b-805c。

¹⁴⁸ 見辭條 十四無記，收於《佛光大辭典》（光碟版），頁 414。

¹⁴⁹ 龍樹造，鳩摩羅什譯《大智度論》（卷 2），T25，p74c。

¹⁵⁰ 在同一個思維過程中，一個思想及其否定不可能都是真的，其中必定有一個是假的。例如：「所有的天鵝都是白的」與「有些天鵝不是白的」，是兩個具有矛盾關係的命題，它們在同一個思維過程中不可能都是真的，其中必有一個命題是假的。矛盾律的邏輯要求是：在同一思維過程中，思想必須首尾一貫，不允許自相矛盾，即不允許同時斷定一個思想及其否定都是真的。但遵守矛盾律的邏輯要求並不意味著否認客觀事物本身存在著的矛盾，也不意味著人們的思想不能反映客觀事物的矛盾。矛盾律所要求排除的只是思維中的邏輯矛盾，而不要求排除、也不可能排除客觀事物自身存在的矛盾及其在人們思想上的反映。

（見辭條 矛盾律 [law of contradiction]，收於《哲學大辭典》，頁 968）

¹⁵¹ 在同一思維過程中，兩個互相矛盾的思想不可能都是假的，其中必有一個是真的。在歐洲邏輯史上，亞里斯多德最早明確表述了排中律的基本內容，他指出：「在相反敘述之間不能有間體，於一個主題我們必須肯定或否定一個云謂。」（《形而上學》）例如：「所有的金屬都是固體」和「有

「非有」的矛盾命題中，必須選擇「有」或「非有」其中一項，不能雙是，亦不能雙非。就算再細分為：「有、非有、亦有亦非有、非有非非有」四者（姑且將四句視為排中律的補充，不討論「亦有亦非有」、「非有非非有」的邏輯問題¹⁵²），釋迦若循著傳統邏輯的基本規律回應，還是必須擇一而答。本文並非反對邏輯，將佛教視為直覺主義，而是若忽略釋迦說法目的——解脫道的四悉檀（後詳）——以不是 A 就必須是~A 的基本邏輯，處理「是什麼」的問答上，勢必會成為指涉客觀事實與指涉本質的語言。所以釋迦置而不答，正是對說法目的的再次提醒。釋迦在默然中引導弟子思索其說法的用意。

二、總論釋迦說法意圖——佛乘

釋迦說法的本懷，如緒論所述，可見諸《法華經》方便品：

諸佛世尊，欲令眾生開佛知見使得清淨故出現於世，欲示眾生佛之知見故出現於世，欲令眾生悟佛知見故出現於世，欲令眾生入佛知見道故出現於世。¹⁵³

些金屬不是固體」，是具有矛盾關係的兩個判斷，兩者不可能同時都是假的，其中必有一個是真的，此外，不存在第三種可能，排中律也因此而得名。排中律的邏輯要求是：在兩個互相矛盾的判斷中必須肯定其中之一為真的，不能對兩者同時都加以否定，即不能對同一對象既不肯定、又不否定。排中律只是要求在兩個互相矛盾的思想中排除中間的可能性，及要求在兩者之間必須承認有一個是真的。如果客觀事物確實存在第三種可能性，兩個判斷不是互相矛盾的判斷，那麼就不能以排中律為根據而要求承認其中之一必然是真的。因此在現代的多值邏輯（非二值邏輯）中，排中律就失去其作用而不被看做是邏輯規律和普遍有效的規定。

（見辭條 排中律（law of excluded middle），收於《哲學大辭典》，頁 1077）

¹⁵² R. H. Robinson、吳汝鈞等人主張四句是辯證的，楊惠南、T. R. V. Murti 等人反對排中律的有效性，提出直覺主義邏輯的解釋，馮耀明則認為四句的邏輯結構頗為複雜，但都可以用標準邏輯來分析。（馮耀明 佛理、禪悟與邏輯，收於香港科技大學人文學部主編《邏輯思想與語言哲學》，台北：學生，1997 年，頁 25-33）

¹⁵³ 鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》（卷 1），T9，p7a。

《法華》特色在於開決釋迦說法本懷。對比其他經典：《般若經》教蕩相遣執，《涅槃經》扶律談常，《解深密經》旨說阿賴耶系統，《勝鬘》、《楞伽》旨說如來藏系統，《維摩詰經》教人不二法門，《華嚴經》旨說法界圓融，¹⁵⁴《法華經》並無特殊的教義、法樹、系統，它談的是後設的問題——釋迦一生說法的用意。相傳釋迦說法四十九年，講經三百餘會，每次說法、每部經典，必有其關懷，都不是無的放矢。天台宗所立五重玄義中的明宗、論用、辨教相，與華嚴宗所立十門懸談中的教起因緣、教所被機、宗趣通局等，都可視作對經典意圖探索。《法華經》以外的經典各自有其用意，但對釋迦一生為何要說法？為何要說種種不同屬性、不同層次的教法？則在《法華經》才加以開顯。據《法華經》所述，釋迦出現於世說法，終極目標在開決、顯示佛知見，令聞者了悟、證入佛知見，也就是說，釋迦說法本懷在於令眾生究竟成佛，一生說法都是指向成佛的目標，所有說法都是「一佛乘」。¹⁵⁵

智顛在《法華玄義》釋教相一章，說明《法華經》以外的經典對釋迦一期說法的用意不辨：

佛於無名相中，假名相說。說餘經典，各赴緣取益。至如《華嚴》，

¹⁵⁴ 參考牟宗三《佛性與般若》，台北：學生，1997年5月，頁576，原文是：「《般若經》教吾人以實相般若，《涅槃經》教吾人以法身常住，無有變異」。筆者認為《般若經》強調的是遣蕩的方法，故以教人蕩相遣執為妥；《涅槃經》除了談常，亦重扶律。

¹⁵⁵ 可徵於《法華經》方便品：「諸佛無異語，唯一無二乘，過去無數劫，無量滅度佛，百千萬億種，其數不可量，如是諸世尊，種種緣譬喻，無數方便力，演說諸法相，是諸世尊等，皆說一乘法，化無量眾生，令入於佛道。」(T9, p8c)

亦可徵於智顛《妙法蓮華經文句》(卷4)，取世親《法華論》的解釋，釋迦以出世之一大事因緣有四義：一、無上義，除一切智更無餘事，故開佛知見；二、同義，二乘與佛，佛性法身平等，故示佛知見；三、不知義，二乘人不知究竟唯一佛乘，故令悟佛知見；四、不退義，為令眾生證不退轉地，故令入佛知見。(T34, p50c)

初逗圓別之機，高山先照，直明次第不次第，修行住上地上之功德，不辨如來說頓之意。若說四《阿含》，《增一》明人天因果，《中》明真寂深義，《雜》明諸禪定，《長》破外道，而通說無常，知苦斷集，證滅修道，不明如來曲巧施小之意。若諸方等，折小彈偏，歎大褒圓，慈悲行願事理殊絕，不明並、對、訶、讚之意。若《般若》，論通則三人同入，論別則菩薩獨進，廣歷陰入盡淨虛融，亦不明共別之意。若《涅槃》在後，略斥三修，粗點五味，亦不委說如來置教原始結要之終。凡此諸經皆是逗會他意，令他得益，不談佛意意趣何之。¹⁵⁶

根據智顗的五時判教，暫且不論通別五時的問題：第一華嚴時，歷七處八會，專為大乘根熟的眾生，開示初成正覺的內容，令得圓頓成佛之益；但小機如聾似啞，毫無得益。以《涅槃經》五味比喻，華嚴時的當機眾固得醍醐味，但小機小根者，卻是全生如乳。第二阿含時，又稱鹿苑時，專為小乘根機說生滅四諦、思議生滅十二因緣、事六度等藏教法，令證灰身泯智的涅槃。以《涅槃經》五味比喻，屬於酪味。第三方等時，特色在「彈偏斥小、歎大褒圓」，乃鑑於阿含時的說法以灰身泯智之小果為究竟，非釋迦化導之本懷，故對偏小之教做一番彈呵，並讚嘆大乘成佛之教，使二乘人發起恥小慕大之心。以《涅槃經》五味比喻，屬於生酥味。第四般若時，特色是「轉教付財、融通淘汰」，轉教指釋迦加被聲聞弟子為菩薩說般若空慧的大乘法，¹⁵⁷具有大小乘法開會¹⁵⁸的特色，付財指「窮子喻」的「執作家事、止宿草庵」，¹⁵⁹聲聞弟子領知一切佛法寶藏但忖己無份。融

¹⁵⁶ 智顗《妙法蓮華經玄義》(卷10)，T33，p0800a-b。

¹⁵⁷ 釋迦以慈悲力加護聲聞弟子，令其能領知並演說大乘法。

¹⁵⁸ 開，開除；會，會入。開除聲聞、緣覺、菩薩三乘之方便教，而歸入真實之一乘教法，稱為開會。(見辭條 開會，收於《佛光大辭典》[光碟版]，頁5310)

¹⁵⁹ 鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》(卷2) 信解品，T9，p18a。

通指以「一切法空」而「會一切法皆摩訶衍」，¹⁶⁰淘汰指以「一切法空」遣蕩大小乘法的差別。雖開會大小乘法，但般若時止於法的開會，尚無人的開會，所以二乘弟子未發起修大乘之心，¹⁶¹以《涅槃經》五味比喻，屬於熟酥味，尚非醍醐。第五法華涅槃時，分為法華時與涅槃時。法華時的特色在說明釋迦出世本懷，開會人法皆摩訶衍，一切眾生皆可作佛，一切佛法皆是成佛的一佛乘，所有說法都是為此本懷而說。最後的涅槃時，特色在「追說追泯」，為法華會上退席的五千比丘、被移人天、未代鈍根，重說藏、通、別、圓四教，旋又依法華的開顯泯除四教差別。以《涅槃經》五味比喻，二者屬於醍醐味。

法華會上，釋迦開前四時之方便，說真實之用意，《法華經》的開會可分前十四品的「開權顯實」與後十四品的「開跡顯本」。開權顯實說明前四時的教（隨應機緣之教說）、行（可證果之因行）、理（名言所詮顯之理）、人（當機之眾），都屬權假方便，《法華經》開示的一佛乘——人法皆摩訶衍——才是真實用意。¹⁶²為開示一佛乘之真實用意，必須先說前四時的方便教以為引導；既然已在法華會上開決前說是「為實之權」，則應以法華實說之用意看待所有權說。開權顯實、廢權立實、會權入實，必須一體視之，才能明白：前四時教法都是為了法華一佛乘而說，要在一佛乘的用意下理解；為說法華一佛乘，必須具體建立在種種對機之教上面，否則一佛乘的用意無法實現。如此權實相資，方能暢達釋迦說法之本懷。至於開跡顯本，是說明釋迦久遠劫來為使眾生成佛而番番陶鑄之意，亦顯示釋迦說法之終極目的。

¹⁶⁰ 摩訶衍（[梵]maha-yana），乃摩訶衍那之略稱，指大乘之教法。會一切法皆摩訶衍，指小乘法、非道邪道、各種煩惱，皆是大乘法。

¹⁶¹ 慧思（515-577）吉藏（549-623）都認為《般若經》與《法華經》同格，都有人、法的開會；智顛則認為《般若經》法同人未同，《法華經》才人、法同入摩訶衍。本文採用智顛的立場。

¹⁶² 例如：「佛告舍利弗，諸佛如來，但教化菩薩，諸有所作常為一事，唯以佛之知見示悟眾生。舍利弗！如來但以一佛乘故為眾生說法，無有餘乘若二若三。」（鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》[卷2] 方便品，T9, p7a-b）

智顛《法華玄義》：「當知此經唯論如來設教大綱，不委微細網目。」¹⁶³《法華經》開權顯實，但並無另設真實的教義觀法，關於法門網目、大小觀法、十力無畏、種種規矩，都在其他經典講說，《法華經》只談「如來布教之元始、中間取與、漸頓適時、大事因緣、究竟終訖」，¹⁶⁴說明種種教觀之所以、釋迦權說之用意。一言以蔽之，《法華經》開決了釋迦一生說法用意，為了這個用意，才有其他經典的個別教相，與個別教相應時應機的施設安排。依牟宗三（1909-1995）《佛性與般若》所言：

《法華經》是空無第一序之內容的，它無特殊的教義與法數。〔…〕它的問題是佛意，佛之本懷；是權實問題，跡本問題，不是特殊的教義問題；它處理此問題的方式是開權顯實，開跡顯本。它旨在成立圓實教，以明佛之本懷。¹⁶⁵

牟宗三認為，《法華經》所論如來設教大綱，是第二序的，即後設的，唯論權實問題以及如何處理權實問題，而不說第一序的具體教義，¹⁶⁶例如生死因由、煩惱體用、修道法門、解脫境界等。《法華經》是對前所說教的開決、批判、反省，作用在消化種種佛教教義，加以融通成為目的在成佛的一乘教。¹⁶⁷

經過《法華經》以釋迦說法本懷對種種具體教法網目的後設批判，釋迦說法的目的性就透顯出來了。釋迦說法的本懷在引導眾生趣入佛智，一切具體教義法門都是為了這個目的的施設，本懷若無種種教法則無法落實，種種教法若不為此本懷則毋須述說。

¹⁶³ 智顛《妙法蓮華經玄義》（卷10），T33，p800b。

¹⁶⁴ 智顛《妙法蓮華經玄義》（卷10），T33，p800b。

¹⁶⁵ 牟宗三《佛性與般若》，頁576。

¹⁶⁶ 牟宗三《佛性與般若》，頁586。

¹⁶⁷ 尤惠貞《天台宗性具圓教之研究》，台北：文津，1993年，頁219。

三、別明釋迦說法目的——四悉檀

總論釋迦說法本懷即為《法華經》所開顯的一佛乘，若考量到因為對機分別而有權實遠近不同目的，可分為四悉檀：（一）世界悉檀：隨順世間，令聞者得歡喜之益。（二）為人悉檀：應機而說出世實踐之法，令聞者得生起善根之益。（三）對治悉檀：應病與藥，令聞者得斷諸煩惱惡之益。（四）第一義悉檀：破一切戲論，令聞者得入實相理之益。釋迦說一切法，皆是為了四悉檀因緣，一切經典若為四悉檀而說，則皆與實相不相違背。徵如《大智度論》：

有四種悉檀，一者世界悉檀，二者各各為人悉檀，三者對治悉檀，四者第一義悉檀。四悉檀中一切十二部經，八萬四千法藏，皆是實，無相違背。¹⁶⁸

四悉檀可豎列於不同層次的教相，如智顛《法華玄義》就曾將四悉檀分別配屬藏、通、別、圓四教；¹⁶⁹亦可平開於同一層次區別深淺權實，智顛《法華玄義》亦在藏、通、別、圓四教各論四悉檀。¹⁷⁰本文採取後者，令得當教歡喜益者，為該教世界悉檀；令得當教生善益者，為該教為人悉檀；令得當教破惡益者，為該教對治悉檀；令得當教入理益者，為該教第一義悉檀。由《法華經》開一佛乘的本懷，可推知釋迦說法本懷在圓教第一義悉檀。第一義悉檀就是令聞法者滅除戲論，得入理之益。吉藏（549-623）《中觀論疏》說明戲論有二：（一）愛論：於一切法有取著心。（二）見論：於一切法生決定解。¹⁷¹事實上一切言說都可能是

¹⁶⁸ 龍樹造，鳩摩羅什譯《大智度論》（卷1），T25，p59b。

¹⁶⁹ 「生滅四諦對世界，無生四諦對為人，無量四諦對對治，無作四諦對第一義。」（智顛《妙法蓮華經玄義》（卷1），T33，p687c）

¹⁷⁰ 「廣對四種四諦者，四種四諦一一以四悉檀對之。」（智顛《妙法蓮華經玄義》（卷1），T33，p687c）

¹⁷¹ 吉藏《中觀論疏》（卷1），T42，p12b。

戲論，所以《中論》觀法品說：「諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃。」¹⁷²筆者並不認為此頌是對涅槃的描述，亦非一概將心思口議視為戲論，而是說明必須遮除在心行言語的愛論與見論，方為入實之道（這關係到佛典語言的功能性，待第肆章詳論）。因為凡夫的心行言說往往帶著戲論，所以才有維摩詰入不二法門的演示；¹⁷³但是除滅戲論的釋迦，為了四悉檀因緣，以三百餘會演示無量教法，一一皆非戲論，皆與實相不相背，如智顛《摩訶止觀》所言：

龍樹云：「不自不他，不共不無因生。《大》經生生不可說，乃至不生不生不可說。」有因緣故，亦可得說，謂四悉檀因緣也。雖四句冥寂，慈悲憐憫，於無名相中假名相說。¹⁷⁴

四、佛典語言的目的性

經由上述論證，釋迦建立一切言說分別，施設種種教相，都為四悉檀因緣。若忽略了釋迦說法的目的性，將佛典語言視為某種客觀性與本質性的論述，則佛典語言有成為戲論的危險。是故，在詮釋佛典之時，必須考量釋迦說法目的。總說其目的，只有引導成佛而無其他；分別說明，則有四悉檀因緣。本文建構以觀詮教的第一步，就是主張詮釋佛典語言時，以四悉檀為所詮釋的文本作某種定位，將佛典語言放置在某種目的性中。

¹⁷² 龍樹造，鳩摩羅什譯《中論》（卷3），T30，p24a。

¹⁷³ 「（文殊）問維摩詰：我等各自說已，仁者當說，何等是菩薩入不二法門？時維摩詰默然無言。文殊師利歎曰：善哉善哉！乃至無有文字語言，是真入不二法門。」（鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》入不二法門品（卷2）T14，p551c）

¹⁷⁴ 智顛《摩訶止觀》（卷5），T46，p54c。

第肆章、建構「以觀詮教」的詮釋原則（ ）

——從般若智論佛典語言的功能性

第一節、《大品般若經》的要旨——不壞假名而說諸法實相

釋迦說法的目的在使眾生獲得四悉檀益，此目的必須通過對煩惱的遣蕩才能實現。釋迦所說一切法，都是為了引導眾生蕩相遣執，蕩相遣執的功能性可視為所有經典的共通原則。此功能性在般若部的經典中特別明顯。

鳩摩羅什所譯《摩訶般若波羅蜜經》(亦名《大品般若經》)散花品言：「不壞假名說諸法相」，¹⁷⁵玄奘所譯《大般若經》學般若品言：「不壞假名而說法性」，¹⁷⁶鳩摩羅什所譯《大智度論》引《大品般若經》為「不壞假名而說諸法實相」。¹⁷⁷法性、實相，同名異譯。

般若([梵] prajñā)，義譯為慧、智慧、明、點慧，指明見一切事物及道理的高深智慧。¹⁷⁸《大品般若經》不礙緣起假名而說諸法畢竟空，即著諸法而徹底不分解地說明般若智不捨不著之妙用。據牟宗三的觀點，般若教是在觀法上、作用上做諸法的遮詮，至於對於法之存在的系統說明，不是般若教的工作。說明法的存在問題，由分解徑路者，如唯識宗依阿賴耶說明一切法，華嚴宗依如來藏真心說明一切法；由不分解的詭譎方式者，如天台宗說性具十界。¹⁷⁹般若經典不作分解與不分解的存有論說明，只在作用上不分解地就一切法而蕩相遣執，諸法實相是依般若蕩相遣執而遮顯，¹⁸⁰般若經典不建立任何在存有論上說明諸法的系

¹⁷⁵ 鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》(卷8)，T8，p277b。

¹⁷⁶ 玄奘譯《大般若波羅蜜多經》(卷84)，T5，p473b。

¹⁷⁷ 龍樹造，鳩摩羅什譯《大智度論》(卷55)，T25，p452a。

¹⁷⁸ 見辭條 般若，收於《佛光大辭典》(光碟版)，頁4301。

¹⁷⁹ 牟宗三《佛性與般若》，頁16-17。

¹⁸⁰ 牟宗三《佛性與般若》，頁13。

統，只談一種不捨不著、不分解、無沾帶、無止境、無立錐之地的「畢竟空」的作用，所以是無諍的共法。如牟宗三所言：

凡有教法處，它即跟上去融通淘汰之，如影隨形，無獨立的意義。

因此它是無色的，它可被視為是真正的共法，一切大小乘皆不能違

背之的共法。¹⁸¹

根據天台五時判教，般若教的性格是融通淘汰、蕩相遣執。筆者贊同牟宗三的觀點，般若教部無任何系統、任何教相，只負責蕩相遣執的作用，無論五時八教大小乘法，皆以般若融通淘汰之。此蕩相遣執的特色表現在小乘法中，即是天台宗所判的藏、通教，表現在大乘法中，即是天台宗所判的別、圓教。所以般若教是大小乘共法，其自身不負任何大小乘之所以為大小乘的責任，自身亦非大非小，這觀點與天台宗分判共般若、不共般若不同。¹⁸²般若教之為佛教共法，在於蕩相遣執的特色，佛教建立任何教相法數的底層精神都是以般若智遣蕩執情，一切法的建立都是為了透過般若的遣蕩而遮顯實相。《小品般若經》詳列法數，可考察 句義品：「一切法者，善法、不善法，記法、無記法，世間法、出世間法，有漏法、無漏法，有為法、無為法，共法、不共法」，¹⁸³總標之後詳列法數，目的在以一切法數說明「一切法皆不合不散，無色無形，無對一相，所謂無相」，¹⁸⁴也就是「不壞假名而說諸法實相」。

般若教是無諍法，可徵於《大智度論》：

¹⁸¹ 牟宗三《佛性與般若》，頁 632。

¹⁸² 見牟宗三《佛性與般若》，頁 11。

¹⁸³ 鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》(卷 4)，T8，p242c。

¹⁸⁴ 鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》(卷 4)，T8，p242c。

有二種說法，一者諍處，二者不諍處。諍處如餘經中說，今欲明無諍處故，說是般若波羅蜜經。¹⁸⁵

牟宗三認為般若教之無諍，在於不依分解的方式建立諸法；餘經之諍，在於以分解的方式而有所建立。¹⁸⁶般若教不分解、不建立，只談一個蕩相遣執的作用，至多談及因蕩相遣執而遮顯的畢竟空，根本無所說、無系統相，所是無諍法。¹⁸⁷餘經（《法華經》例外）則以分解的方式有所建立，依分解的方式，則有系統性，有系統性即有限定相，所以有可諍處，¹⁸⁸即有戲論的可能性。

釋迦對機說法，必須以分解的方式建立各種教相法數，否則只能默然。各種教相法數的建立若無般若為底層精神，則不免戲論的嫌疑。般若教不排斥任何教相法數，毫無阻礙地即著一切法數不分解地蕩相遣執，以般若智穿透之，遮顯如實知見，說明了釋迦建立一切教相的功能——為蕩相遣執達畢竟空而說諸法數。在般若智蕩相遣執的作用下，一切系統皆可建立，皆非戲論。所以各種教相的建立，都應視為蕩相遣執功能的各種姿態、面貌，各種教相只是要教導讀者蕩相遣執的各種方式，不同的教相系統，不過是不同的蕩相遣執的指南而已。

第二節、龍樹中觀學派的遮詮

釋迦所說一切法都必須在蕩相遣執的功能性考量下才不成戲論，可徵於龍樹的《中論》。

釋迦住世時宣說深奧的緣生性空之理，含賅無我與業果之說，此二看似矛盾的主張——既然無我，被業果支配者誰？——在釋迦歿後，不斷於佛教內外產生

¹⁸⁵ 龍樹造，鳩摩羅什譯《大智度論》（卷1），T25，p62b。

¹⁸⁶ 牟宗三《佛性與般若》，頁13。

¹⁸⁷ 牟宗三稱為「作用的圓實」。（牟宗三《佛性與般若》，頁16）

¹⁸⁸ 牟宗三《佛性與般若》，頁16。

質疑，因而產生：一、即蘊我，如：說一切有部主張的依蘊假我，二、離蘊我，如：經量部主張勝義補特伽羅，三、非即非離蘊我，如：犢子部的不可說我。這些建立雖不同於教外二種我執（儘管是說一切有部主張三世實有，法體恆存，亦與教外實體論相異），但因為建立不夠完善，容易產生計執的流弊，所以釋迦之後六百年的龍樹，根據般若經典倡導大乘畢竟空義，開決甚深的緣生之理，掃蕩各種計執戲論。《中論》是最具代表性的著作之一。

《中論》的核心，一言以蔽之——觀緣生（[梵]pratitya-samutpada）以示性空。《中論》對緣生性空的推論，可以一觀因緣品 二頌為代表：

不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。能說是因緣，善滅諸戲論。我稽首禮佛，諸說中第一。¹⁸⁹

諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。如諸法自性，不在於緣中。以無自性故，他性亦復無。¹⁹⁰

首頌觀察諸法緣生，次頌即著緣生而論無自性。即印順所說：

佛說一切法從因緣生，目的在破邪因、無因，常見、斷見等錯誤，又開示一切法的寂滅性。¹⁹¹

對一切存有與存有者，《中論》主張透過緣生來觀察，「從緣起的生滅顯示寂滅，才是佛說緣起的目標所在」。¹⁹²《中論》諸頌，或首頌觀因緣，或其他如觀

¹⁸⁹ 龍樹造，鳩摩羅什譯《中論》，T30，p1b。

¹⁹⁰ 龍樹造，鳩摩羅什譯《中論》，T30，p2b。

¹⁹¹ 印順《中觀論頌講記》，新竹：正聞，1998年1月，頁48。

¹⁹² 印順《中觀論頌講記》，頁56。

去來、六情、五陰、六種……等對諸法的觀察，都是透過緣起來觀察存在，以顯示存有的體性是空寂的，以破除常、斷諸邪見。於此先掌握一要點：觀緣生是為顯示諸法體性空寂。

這裡所謂諸法的體性空寂並非以空性為存有的根源，再進一步研究《中論》遍顯法性空寂的目的，《中論》觀行品 有頌言：

大聖說空法，為離諸見故。若復見有空，諸佛所不化。¹⁹³

說空是為了蕩相遣執的作用，離諸戲論，而非落腳於存有論意義上，以空為存有的保證或根源。智顛《法華玄義》言：

龍樹作論〔…〕，以不可得空洗蕩封著，習應一切法空，是名與般若相應。¹⁹⁴

這與印順說明龍樹「點空說法」¹⁹⁵的用意相符：

但說無的用意，是因指見月的，並不叫你想像執著有個實在的無。真正性空的空，八不的不，無自性的無，都是不能滯在假說相待上的，是要你離執而超越的，離去自性的，這叫做「破二不著一」。若從相待上去理會，這叫做「如狗逐塊，終無了時」。〔…〕所以，像八不中的不生，不能看為與生對立的一法，或者單不此生而不能不一切。¹⁹⁶

¹⁹³ 龍樹造，鳩摩羅什譯《中論》（卷2），T30，p18c。

¹⁹⁴ 智顛《妙法蓮華經玄義》（卷5），T33，p742b。

¹⁹⁵ 語出智顛《妙法蓮華經玄義》（卷5）：「淨諸法已，點空說法，結四句相。」（T33，p742b）

¹⁹⁶ 印順《中觀論頌講記》，頁58。

《中論》首頌以八不說明觀緣起而顯示的諸法寂滅性：不生不滅、不常不斷、不一不異、不來不出，並非為了回應「什麼是實相」的本質性提問，因而指涉實相「是」不生、不滅、不常、不斷、不一、不異、不來、不出，龍樹是在遣蕩「於一切法生決定解」的戲論，就是破生滅二邊，並不是在二邊之外另找一個落腳處。龍樹說「諸法性空」，不是以聯繫動詞式的命題說「諸法『是』性空」，而是解構一切「諸法『是』某某」的本質性指涉。也就是說，性空的提出是要顯示「說什麼都不對」。所以可再掌握一要點：顯示諸法體性空寂，是為了對治戲論。

合而言之，觀緣起為了顯示性空，顯示性空為了遠離戲論。般若學派性空之說，不是實體論或本體論概念下的終極真實，甚至不是存有論式對諸法真相的說明，因為它根本不是在說「諸法『是』什麼」或「諸法『不是』什麼」的本質性命題。緣生性空是遣蕩戲論的分析語，不是諸法實相的描述語。¹⁹⁷《維摩詰經》

觀眾生品 有一段記述值得參考：

又問：善不善孰為本？答曰：身為本。又問：身孰為本？答曰：欲貪為本。又問：欲貪孰為本？答曰：虛妄分別為本。又問：虛妄分別孰為本？答曰：顛倒想為本。又問：顛倒想孰為本？答曰：無住為本。又問：無住孰為本？答曰：無住則無本。文殊師利！從無住本立一切法。¹⁹⁸

以無住為諸法之本，是諸法無本之意。在這段表演性的對談中，維摩詰遮止文殊

¹⁹⁷ 可參考牟宗三《佛性與般若》所言：「『以有空義故，一切法得成』，這並不是說以空性為實體而生起萬法也；乃是說以無自性義，所以才成就緣生義，以緣生義得成，故一切法得成也。這『因此所以』是『緣起性空』一義之詮表上的邏輯因果關係，非客觀的實體生起上之存在的因果關係。此不可誤解。此一總原則為當今佛家所共同遵守之通義。」（牟宗三《佛性與般若》，頁 95）

¹⁹⁸ 鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》（卷 2），T14，p547c。

追問存有根源的問題，牟宗三在《佛性與般若》解讀道：

「無住」是遮詮字。所遮詮而顯示的即是一切法之無自性，此即是無本矣。故無本等同無住，亦遮詮字。此並非以「無住」為表詮字，在問其有本無本也。¹⁹⁹

從「無住本立一切法」回觀《中論》的「緣生性空」，「緣生性空」並不是說明客觀事實，而是在說明一切法無本；說一切法無本不是在討論有本或無本，而是在批判本質性的命題，並遮止尋找存有根源的戲論，指示出蕩相遣執的教相功能。印順《印度佛教思想史》有言：

一切法義的成立，不是為了論議，論議是可破的，惟有修行以契入實相——第一義，才是龍樹論意的所在。大乘的修行，一切依般若為導。²⁰⁰

對於一切存有，般若學的责任是：在認識存有的態度上遣蕩任何的執見與戲論，至於存有論興趣的真理是什麼，並不是般若學的兴趣。其他經典或唯識、華嚴、天台系統在存有論上的建構，都要以般若蕩相遣執的作用作水平的穿透，²⁰¹才不成戲論。從般若功能對一切教相的穿透，佛典語言蕩相遣執的功能性意義就成為詮釋時必須的考量。

¹⁹⁹ 牟宗三《佛性與般若》，頁 677-678。

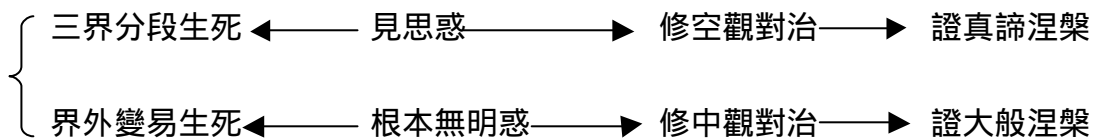
²⁰⁰ 印順《印度佛教思想史》，新竹：正聞，1998年8月，頁 135。

²⁰¹ 水平的穿透，是指不分別教相的高下深淺，亦不作存有根源的開決，而純粹開顯出教相的施設是為了蕩相遣執的作用。

第三節、從傳偉動的功能說論教相為觀行指南

由《法華經》所開顯的「一大事因緣」，再徵以悉達多出家本懷，釋迦一期說法的目的，不外乎本諸生死大事的關懷，引導聞法者做「如何成佛、如何解脫」的意義探索與宗教實踐。《法華經》本身雖然不建立法門綱目、種種規矩，但在其他於說明法相方面有所著力的存有論式佛教體系中，可以看出佛教對生死課題的探索，有一種基本模態：生死之苦果（苦）是因為煩惱召集（集），必須對治煩惱（道）才能趣入解脫（滅）。例如天台宗所建立的體系：

[圖表五]



釋迦的說法，為生死的原因與解脫的可行性提供一種在邏輯上能成立的因果模態，其目的通而說之，是要引導聞法者對治煩惱執情，即使大乘佛教所說的無作四諦²⁰²等概念亦在其中。生死的因由、或是眾生不入佛智的原因，即為修道所要對治的煩惱，在天台宗立見思惑、無明惑，在唯識宗立煩惱障、所知障，不外是我執與法執。法執是將存有與存有者視為客觀事實，我執是將五蘊身心視為客觀事實，這些執情是生死的病根，也是生死眾生的知見。釋迦以一佛乘本懷說法，種種教網的建立無非要應病與藥，對治執情。傳偉動 佛學、西學與當代新儒家——宏觀的哲學考察 一文提到：

²⁰² 無作四諦是天台宗判釋的圓教所理解的四諦：「陰界皆如，無苦可捨；煩惱即菩提，無集可斷；邊邪皆中正，無道可修；生死即涅槃，無滅可證」。生死與涅槃、煩惱與菩提，不是相對概念，故無離生死、證涅槃的分別，亦無煩惱為迷、斷煩惱為悟的分別。看似是對四諦相互關係的否定，實則是對四諦的深度探索與對微細法執的省察，並非否定「生死之苦果（苦）是因為煩惱召集（集），必須對治煩惱（道）才能趣入解脫（滅）」的因果關係。

佛教一切教義的產生必須假定應病（「病」指凡夫種種煩惱障、所知障之謂）應機（「機」指根機、機緣、時機等種種內外條件而言）的實際需要，可視為一種宗教的（即超世俗的）精神醫學暨精神治療；同時，此一精神醫學暨精神治療也需建立在佛教獨特的哲學智慧（根本無分別智類及自此流出的分別智）所顯出的「如實知見」上面。²⁰³

釋迦說二種生死之苦，是為了提起聞法者知苦欲離的自利或利他之心，成為修道求解脫的動力；說煩惱的種類體用，是為了讓聞法者知道生死的原因，建立對症下藥的修道邏輯；說種種修道法門，是為了引導聞法者對症下藥，轉變虛妄分別的知見，以悟入佛智；說解脫境界，是為了提振聞法者欣慕之心，精勤修道。生死情狀、生死原因、解脫之道、解脫境界是否為客觀事實，留待第陸章討論，本章的重點在彰顯釋迦說法的目的——為一佛乘的本懷，引導聞者轉迷為悟。參照緒論所述：知見層次就是存有層次，釋迦要引導眾生解脫成佛，就必須引導眾生入佛知見；要入佛知見，則須或頓或漸，當機修行止觀，以對治我法二執。止是息滅妄念攀緣、停心於所緣諦理，觀是以智慧利用貫穿煩惱、契會諦理，²⁰⁴所以止觀功深，自然轉變見地，破迷轉悟。經過法華的開顯，一切止觀法門，不論是小乘觀色法生滅無常，或大乘觀心性門，²⁰⁵都是一佛乘，只有適機與否的問題，而無法門高下的分別。以釋迦說法的終極用意做教相的基礎反省——為一佛乘而

²⁰³ 傅偉勳《佛學、西學與當代新儒家——宏觀的哲學考察》，「儒學與現代世界」國際研討會，頁4。

²⁰⁴ 「止觀各三義。息義、停義、對不止止義。息義者，諸惡覺觀妄念思想寂然休息。此就所破得名，是止息義。停義者，緣心諦理繫念現前停住不動。此就能止得名，即是停止義。觀亦三義。貫穿義、觀達義、對不觀觀義。貫穿義者，智慧利用穿滅煩惱。此就所破得名立貫穿觀也。觀達義者，觀智通達契會真如。此就能觀得名，故立觀達觀也。」（智顓《摩訶止觀》（卷3上），T46，p21b-c）

²⁰⁵ 見智顓《釋禪波羅蜜次第法門》明禪波羅密門第三，T46，p479a-480a。

說教相，成佛必須修觀破執——則一切教相都可視為引導觀行而立，可視所有教相為觀行指南。本文所指的觀行不僅是佛典所羅列的觀法系統，而是廣指定慧之學——止息紛亂攀緣，專注思維我空法空的諦理，以遣蕩執情，佛典的功能性意義即在此處。

《中阿含經》有著名的「筏喻」：有人欲渡河，便於岸邊收聚草木，縛作棹筏，乘之而度，安穩至彼。既登彼岸，應如何對待度河之筏呢？是因為思及此筏對我渡河有益，所以要肩負此筏而去？還是著此筏於水中、岸邊，捨之而去？²⁰⁶ 答案很明顯，所以釋迦說：

我為汝等長夜說筏喻法，欲令棄捨，不欲令受。若汝等知我長夜說筏喻法者，當以捨是法，況非法耶？²⁰⁷

筏喻與「標月指」之說有異曲同工之妙，²⁰⁸《圓覺經》云：

修多羅教如標月指，若復見月，了知所標畢竟非月，一切如來種種言說開示菩薩亦復如是。²⁰⁹

釋迦所說之法，八萬四千法門，目的不外教導遣蕩我法二執，都有渡河之筏、標月之指的功能性意義。所以傅偉勳清楚地宣言：

一切佛教語辭亦不能違背釋迦牟尼以來佛教所一直堅持著的「無我」（即後來空宗所云「空無自性」）立場，因此只具功能性意義

²⁰⁶ 提婆譯《中阿含經》（卷 54），T1，p764b-c。

²⁰⁷ 提婆譯《中阿含經》（卷 54），T1，p764c。

²⁰⁸ 二者的差異細辨，見本章第五節。

²⁰⁹ 佛陀多羅（唐，生卒年不詳）譯《大方廣圓覺修多羅了義經》（卷 1），T17，p917a。

(functional meaning), 決無實體性意義 (substantive meaning)²¹⁰

至於在蕩相遣執的目的性之外，是否也指涉著某種事實，例如：以「無常無我」、「一切法空」、「一切法唯心造」、「法界緣起」當做存有的真相，以四諦因果、六道輪迴、十二緣起當做存有的客觀規則，或是把華藏世界、須彌山、香水海、四大部洲、三界九地當做存有環境（依報）的客觀描述，不是簡單的「是」或「否」問題。若「是」，則陷於符應的真理觀的窠臼；若否，則釋迦所建立的教法的合法性將受到質疑。本文留待第陸章處理。

釋迦說法不外為了四悉檀因緣，四悉檀利益的實現必須在觀行上蕩相遣執，可以明確指出：釋迦所說教相都是觀行的指南，是功能性意義的言說，包括：說苦諦、滅諦以激起觀行之心，說集諦以確立觀行之所以然，說道諦做為實際觀行的指南。教法不只是觀行的引導，同時即是觀行的內容，依然以四諦教法為例：觀苦諦「非常、苦、空、非我」四行相，以對治「常、樂、我所、我見」等不正見；觀集諦「因、集、生、緣」四行相，以對治「無因、一因、變因、知先因」等不正見；觀滅諦「滅、盡、妙、離」四行相，以對治「解脫是無、解脫是苦、靜慮及等至之樂為妙、治解脫是數數退墮而非永恆」等不正見；觀道諦「道、如、行、出」四行相，以對治「無道、邪道、餘道、退道」等不正見。²¹¹

佛教教義的底層精神是蕩相遣執以入佛智，所以對於教法的詮釋，本文提出「以觀詮教」的佛典語言詮釋原則。教指一切佛所說教相，形諸文字語言的教法與觀法都包括在內；觀指「為了觀行」，是目的義、功能義，而非僅是佛典中的觀法系統。以觀詮教的詮釋原則就是：將釋迦說法、佛典語言，放在引導觀行或

²¹⁰ 傅偉勳 佛學、西學與當代新儒家——宏觀的哲學考察，「儒學與現代世界」國際研討會，頁 4-5。

²¹¹ 見般若流支（[梵]Prajbaruci，北魏，生卒年不詳）譯《正法念處經》（卷 34），T17，p197a-b；玄奘譯《阿毘達磨大毘婆沙論》（卷 79），T27，p408c；辭條 四諦，收於《佛光大辭典》（光碟版），頁 387。

是成為觀行內容的功能性意義下詮釋。「觀行的指南即是教相」，徵如智顛《摩訶止觀》：

若觀心因緣生滅無常修八正道者，即寫三藏之經。若觀心因緣即空修八聖道，即寫通教之經。若觀心分別校計有無量種，凡夫二乘所不能測，法眼菩薩乃能見之，是修無量八正道，即寫別教之經。若觀心即是佛性圓修八正道，即寫中道之經，明一切法悉出心中，心即大乘心即佛性，自見己智慧與如來等。²¹²

藏教經典是教導觀心生滅無常，通教經典是教導觀心因緣即空，別教經典是教導觀心無量，圓教經典是教導觀心即中道。經典是為了指導觀行，這種詮釋角度，強調佛教教義的目的性、功能性與實踐取向的價值，而不涉及客觀意義的存廢爭辯。此處先簡單舉二例：第一、將佛教「緣起性空」的主張，視為引導讀者思維觀察諸法緣起而空無自性的觀行指南，如此修觀可對治我法二執，終致解脫；而不將緣起性空視為佛教訴說著本質性（即聯繫動詞式的命題）的客觀真理²¹³。第二、如《維摩詰所說經》：「佛說婬怒癡性即是解脫」、²¹⁴《大乘阿毘達磨集論》：「逆害於父母，王及二多聞，誅國及隨行，是人說清淨」²¹⁵等，諸多煩惱相即菩提的語言，可以用以觀詮教的視角詮釋，這些語詞是要引導讀者觀察婬怒癡與解脫皆無自性，故能相即；弑父弑君等惡行與清淨行皆無自性，亦是相即不

²¹² 智顛《摩訶止觀》（卷3下），T46，p31c。

²¹³ 至於是否能將之視為本質性的主體性真理，也就是傅偉勳所說：「佛教道理都是實存主體心性體認所形成的主體性道理」，留待第陸章討論。

²¹⁴ 鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》（卷2），T14，p548a。

²¹⁵ 無著（[梵]Asavga，336-405）造，玄奘譯《大乘阿毘達磨集論》（卷7），T31，p694a。

關於無著的生卒年，近代學者意見不一，本文暫且採用印順所推定。（印順《印度佛教史》，頁241-243）

悖。而不是追問一個本質性的客觀的事實——煩惱與菩提是相同的嗎？行婬怒癡之事真的可以獲致解脫嗎？

第四節、信仰是終極關懷的態度——論狄立希的「新教原則」

佛教是宗教，佛典是宗教經典，對於宗教經典語言的詮釋，基督宗教新派神學家狄立希由終極關懷的討論，提出「新教原則」，與「標月指」有異曲同工之妙，凸顯宗教教義的功能性意義與實踐價值。

宗教信仰是一種為了獲致終極目標而形成的終極關懷。傅偉勳認為，為了保證單獨的實存主體對死亡問題的精神超克，必須要有狄立希所強調超越世俗關懷的「終極關懷」(ultimate concern)，以涉及高度精神性的宗教²¹⁶探索，尋找實存主體的真實精神寄託。²¹⁷傅偉勳在《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》說道：

宗教源乎對於生死問題的終極關懷，由是探索超越個體生死的終極真實，據此發現生死的終極意義，定立人生的終極目標，開出適當可行的解脫進路，而使每一單獨實存有其信念信仰上的終極承擔的緣故。²¹⁸

「終極關懷」一詞是狄立希所提的概念，終極關懷是「將體驗終極真實當做

²¹⁶ 此處宗教的定義是指具備如傅偉勳所舉的宗教十要素者：一、開創人格，二、基本聖典，三、終極關懷，四、終極真實，五、終極目標，六、終極承擔，七、解脫進路，八、世界觀，九、人生觀，十、精神共同體。（傅偉勳《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，頁 103-104）所以初民信仰、原始崇拜等原始宗教不包括在本文所言的宗教內。

²¹⁷ 傅偉勳《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，頁 102。

²¹⁸ 傅偉勳《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，頁 179。

終極目標的人格集中行為」，²¹⁹真正的宗教信仰行為就是終極關懷，狄立希在《信仰的動力》(Dynamics of Faith)一書開宗明義：

信仰就是一種終極關懷的態度：信仰的動力就是終極關懷的動力。

220

在狄立希的定義下，終極關懷指「對終極真實的關懷」。傅偉勳對終極關懷的解釋，與狄立希稍有差異，「探索超越個體生死的終極真實」才是狄立希所定義的終極關懷的內容。依著狄立希的定義，佛教的終極關懷不是對生死問題的關懷，而是對「無常無我」、「緣起性空」、「法界緣起」、「性具」等佛教所揭示的終極真實「要如何體證」的關懷，但為何要探索真理？體驗真理？往往來自實存主體對生命有限的困頓，以及企圖投向無限的領域，可見終極關懷是由於「一大事因緣」的目的而發出的，例如：佛教是為了生死問題的超克、為了轉迷起悟，也就是為了體證終極真實，才需要終極關懷的信仰行為。

以下先介紹狄立希所定義的終極關懷，再由終極關懷的不確定性提出新教原則。

一、終極關懷的定義——將體驗終極真實當做終極目標的人格集中行為

(一) 終極關懷的絕對性

終極關懷一詞，狄立希認為是由《舊約》申命記第一條誡命衍生的：「你要盡心 (all your heart) 盡性 (all your soul) 盡力 (all your might)，愛耶和華你的神」，²²¹呈現了終極關懷的絕對性。在基督宗教中，「信仰就是對耶和華以及

²¹⁹ Paul Tillich "Dynamics of Faith", New York: Harper & Row, 1957, p4-8.

²²⁰ Paul Tillich "Dynamics of Faith", p1.

²²¹ Paul Tillich "Dynamics of Faith", p2.

魯燕萍譯《信仰的動力》，台北：桂冠，1994年，頁4。

祂的要求、威脅和承諾的絕對關懷」。²²²關懷一字點出了一個關係的兩面：能關懷的主體與所關懷的對象，²²³所以終極關懷的絕對性包括了關懷態度的絕對性²²⁴與關懷對象的絕對性²²⁵。

「絕對」並非與「相對」成一組相對概念，不是孤懸於相對之外藉由相對而始能定義者，若然則會陷入自我矛盾中。絕對指的是相對的泯除，終極關懷的絕對性，是指無主客觀之分，回到宗教的領域來解釋比較容易清楚。狄立希認為信仰就是終極關懷的態度，終極關懷一詞結合了信仰的主、客觀意義：

第一、主觀意義：人們藉著它而相信的信仰（*fides qua creditur*），代表人格集中行為（信仰是一種集中行為）²²⁶的正統名詞，是上述的關懷態度。

第二、客觀意義：被人們相信的信仰（*fides quae creditur*），代表人格集中行為之終極目的的正統名詞，是上述的關懷對象。

客觀的關懷對象必須是絕對的，例如基督宗教所謂的神性，至高無上、自有永有、無限，這是真信仰的內涵。主觀的關懷態度亦是絕對的，「信仰是人類心靈最專注的一種活動，不但超越了生活各部分的個別影響及其總和，而且也對生

²²² Paul Tillich “*Dynamics of Faith*”, P3.

魯燕萍譯《信仰的動力》，頁 5。

²²³ Paul Tillich “*Dynamics of Faith*”, p8-9。

²²⁴ 「一旦某個問題成為一個人生命中最重要的問題時，他就必須完全臣服於這個最高指導原則之下，而且，即使所有其他問題都因此而退居次要或被棄置不顧，各個核心議題還是可以為他帶來高度的滿足感。」（Paul Tillich “*Dynamics of Faith*”, p1. 魯燕萍譯《信仰的動力》，頁 3）

²²⁵ 終極關懷是指「對終極事物的關懷」，對象本身是絕對性的，即傅偉勳所定義的「終極真實」。此處必須審視何種事物是絕對性，在狄立希的論述中，絕對性是指至高無上的特質。凡是有限的、無常的、相對的事物都不成至高無上。在一般使用語言的慣性上，關懷者是主體，關懷的對象是客體，但既說其絕對、至高無上，則必須超越「主體—客體」的相對層次，所以無法超越「主體—客體」層次的，就不能成為終極事物，對它的關懷也就不稱終極關懷。

²²⁶ 信仰是個人人格中包容一切的集中行為，包括有意識的（*conscious*）——無意識的（*unconscious*）自我（*ego*）——超我（*super-ego*）理性的（*rational*）——非理性的（*nonrational*）（Paul Tillich “*Dynamics of Faith*”, p4-7）

活的每一部份產生決定性的影響」，²²⁷總之，絕對的關懷必須以此關懷為人生最高指導原則。除了主客各自絕對外，有內涵的信仰才是真信仰（亦即對終極真實的關懷才是關懷的終極），唯有信仰行為才能為信仰賦予實質內涵（亦即透過絕對的關懷才能賦予終極真實實質內涵）。主觀與客觀互為成立的必要，所以主客對立隨之泯除，「終極的信仰行為和信仰行為的終極意義並無二致」，²²⁸狄立希舉例：如神秘主義者用象徵的方式詮釋終極意義，它們對神的了解就等於神對自己的了解；保羅教徒表示他未來將會了解一切事物，如同上帝了解他的一切一樣。當人親身體驗終極、絕對的經驗時，主、客體之間的界線便隨之泯除（狄立希名之為神聖〔holy〕經驗），所以，終極關懷既有主、客體（形之於外的表現），同時又泯除了主、客體的相對性。²²⁹

（二）關懷的定義

在終極關懷的完整定義下，「關懷」不能抽離「終極關懷」而單獨定義；為了避免將關懷作一般性解釋，此處不得不特意解釋。

由終極關懷的對象（終極真實）可以確立終極目標，終極關懷是一種具有目的性的態度：以某終極目標當作人格集中行為的目的。關懷的定義是在某目的下的人格集中實踐行為，終極關懷，就是以終極目標為最高指導原則，決定人的生活每一部份，以求了解、接近、體驗終極真實，獲致終極目標。朝向終極目標的

²²⁷ Paul Tillich "Dynamics of Faith", p4.

魯燕萍譯《信仰的動力》，頁 6。

²²⁸ Paul Tillich "Dynamics of Faith", p11.

魯燕萍譯《信仰的動力》，頁 11。

²²⁹ 狄立希說超越了主、客體的斷裂（beyond the cleavage of subject and object）（Paul Tillich "Dynamics of Faith", p11），筆者認為有另立一組相對概念的危險，故說泯除相對性。

人格集中實踐，才是終極關懷的態度，亦稱信仰。獲致終極目標的種種宗教實踐方式、工夫或手段，稱為「解脫進路」。²³⁰

二、信仰是終極關懷——宗教教義功能性的凸顯

終極關懷是指：「對由終極真實確立的終極目標，以人格集中行為去實踐」，似乎顯示著堅定不疑的態度。弔詭的是，狄立希主張真正的終極關懷必定含有懷疑、不安的成分，名之為「存在上的懷疑」(existential doubt)：

它不質疑某項主張的真偽，也不否定具體的真理，但是它能感知每項存在性真理 (existential truth) 中包含的不安定成分。²³¹

終極關懷的對象既然是至高無上的，那麼終極關懷的態度就是一個「被無限攫獲住的有限生命企圖上達無限境界所做的努力」，²³²雖然有一股無限的力量參與其中 (即上述主客互成)，但在一般的基督宗教的概念下，有限的生命所做的努力是有限的行為，所以必須面對一切有限行為可能會遭遇的限制，懷疑必然存在於終極關懷的態度中。即狄立希所言：

只要體會神聖經驗之無限境界的是一有限存在，其中的信仰成分可能就不太穩固了。²³³

²³⁰ 傅偉勳《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，頁 108。

²³¹ Paul Tillich “*Dynamics of Faith*”, p20.

魯燕萍譯《信仰的動力》，頁 19-20。

²³² Paul Tillich “*Dynamics of Faith*”, p16.

魯燕萍譯《信仰的動力》，頁 16。

²³³ Paul Tillich “*Dynamics of Faith*”, p16.

魯燕萍譯《信仰的動力》，頁 16。

人在當下有限的層次無法立即感知終極關懷的內涵（終極真實與終極目的），把一種無法明確感知的目標當人格集中行為的目的，自然會有懷疑，所以懷疑必然是有限主體的一種終極關懷態度，這是肯定懷疑合理性的動態信仰結構的分析。「有限存在」這個根本結構使存在上的懷疑與信仰成為一體兩面，懷疑是信仰結構中的成分，二者皆為終極關懷的態度。²³⁴這番洞見指出了真正的懷疑顯示著一個人對終極目標的殷切關懷，沒有懷疑，則此有限主體對終極目標的關懷是值得疑問的。

除了狄立希所提出的因為主體的有限性所必然產生的懷疑外，不同宗教或同一宗教內所詮釋的終極真實與終極目標各異其趣，若人將宗教真理視為客觀事實，則各種宗教真理無法同時客觀化並存，²³⁵在人的理性層面會產生抉擇時的不確定性與風險性。即使不視宗教真理為客觀事實，而將之視為意義探索的引導，如傅偉勳所主張的「真理是隨著心性體認的高低轉移而形成的主體性道理」，²³⁶面對真理的開放性與多元性，實存主體如何在多元多層的意義真理中揀擇定位？評判優劣勝拙？定位與批評的標準又該如何拿捏？懷疑依然合理存在。

以上三種懷疑：一、存在上的懷疑，二、客觀真理抉擇的懷疑，三、開放真理判釋的懷疑，都產生於對終極真實、終極目標的關懷中。原則說來，只要追求的目標是超出自己經驗的，²³⁷就會有懷疑，可用存在上的懷疑總攝終極關懷的懷疑性質。

面對懷疑之必然，宗教要如何與之共處？狄立希言：

²³⁴ Paul Tillich "Dynamics of Faith", p17-22.

魯燕萍譯《信仰的動力》，頁 17-21。

²³⁵ 就是將宗教所說的真理當成客觀的事實，如傳統基督宗教堅持超事實的啟示真理為唯一的絕對客觀真理。如此一來，真理客觀化的結果，就是只能有一個是事實，其餘皆屬妄談。

²³⁶ 傅偉勳《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，頁 184。

²³⁷ 此處是為了方便解釋而說，若依大乘佛教、海德格的存有論或高達美的詮釋學立場，並無經驗之外的存在。

代表一個團體之終極關懷的信條，必須將其內部批評包括在內。而且無論是團體信仰的宗教儀式、教義或道德觀，都應該明白顯示它們本身並不是至高無上的；它們的功能是去引導人們朝向至高無上的目標邁進。²³⁸

這是狄立希的新教原則，如同傅偉勳所言「(佛教)語言只具功能性意義」，終極關懷是宗教實踐，宗教儀式、象徵、教義都是為了引導宗教實踐的功能性存在。借用此原則，可將終極關懷理解為一種動態的、開放的、具有詮釋學上反客觀主義²³⁹的實踐態度，將此動態的信仰觀用於各經典宗教 (great religions) 的內在討論，宗教教義的實存性深意，亦即宗教教義的目的性、功能性與實踐取向的價值，將在詮釋的開放性中多元多層地彰顯。

第五節、「語言是存有的開顯」與「語言是存有的符應」二種語言觀的分辨

印度與中國佛教明顯都有視語言文字為工具的傾向，視語言文字為「標月指」。本文在論述釋迦說法的功能性意義時，亦言及釋迦所說之法為標月指。不過，其中有值得細細分疏之處。佛教傳統視語言文字為表達工具，乃就著「語言是表達意義的功能性存在」而言，「語言—意義」的關係是「手段—目的」的關係，屬於「語言是存有的符應」的語言觀。稱經典為標月之指，是將語言文字視為「指」，所標示的意義、概念視為「月」；就如區分「教」、「義」時，教為能詮

²³⁸ Paul Tillich "Dynamics of Faith", p29.

魯燕萍譯《信仰的動力》，頁 26。

²³⁹ 此指高達美的詮釋學主張，詮釋活動是讀者歷史性與與文本意義同一性的辯證。在高達美的詮釋學立場，並無預設詮釋活動之外的客觀事實；而狄立希顯然存有此預設。是故筆者只是借用狄立希的新教原則助成具開放性的辯證詮釋學，並非指狄立希的觀點能銜接高達美的詮釋學立場。

之聲名句文，義是所詮之一切義理。²⁴⁰本文在論述佛典語言的功能性意義時，不是就著「能指的語言—所指的意義」來稱經典為標月指，不處置語言與意義的符應等符號學、語言學問題，而是站在德希達(Jacques Derrida, 1930-)所主張的——語言即是表達而非表達的工具²⁴¹——立場，就著語言本身的呈現，將佛典語言視為觀行指南的開顯，屬於「語言是存有的開顯」的語言觀。所以主張佛典語言是功能性的語言——觀行指南的開顯為「指」，是功能性；解脫為「月」，是目的性。見圖表六：

[圖表六]

	標月之指、渡河之筏	所標之月、彼岸	
語言是存有的符應 (語言是表達的工具)	語言文字	意義概念	實相
			觀行指南
語言是存有的開顯 (語言即是表達)	觀行指南	解脫果證	

一、語言是存有的符應

(一) 簡介

視語言文字為表達意義、概念的工具，可以結構主義式的邏各斯中心論(logocenterism)為代表。勉強來說，邏各斯中心論所呈現的「語言—意義(或概念)」符應關係有以下二者，都是在柏拉圖式的傳統形上學範疇中：

1、柏拉圖式的邏各斯中心論

邏各斯(logos)中心是德希達追隨海德格的觀點對傳統形上學的稱呼，邏各斯是所有關於意向(intention)、意義(meaning)、真理(truth)、邏輯(logic)

²⁴⁰ 見辭條「教義」，收於《佛光大辭典》(光碟版)，頁4608。

²⁴¹ 蔡錚雲《從現象學到後現代》，台北：五南，2001年，頁153。

聯繫的解釋基礎。²⁴²傳統的西方哲學都賦予邏各斯優先地位，邏各斯的本意是「說（to speak）」，是由說的概念展衍出來，²⁴³而有柏拉圖的理型等代表真實、理性、意義、概念等意涵。所以在邏各斯中心論的觀點下，口頭言語即是所指的意義或最貼近所指的意義，比書寫語言更接近實在，是當下在場的。由邏各斯的優先地位導致一種邏各斯中心論、一種在場的形上學。²⁴⁴邏各斯中心從主張口頭言語的優位性，發展成實體論形上學的「語言與意義的同一性」，視語言指涉事物的本質，語言符應真理，即海德格所批判的「符應真理觀」²⁴⁵。這種觀點在古印度亦存在，史波達（[梵]sphota）學說不但從實體形上學的視角肯定語言內在的本質，並且認為顯示此本質之意義者是常住不滅的，故與宇宙最高原理之「梵」為同一。這種視語言為實在的觀點，給予後來印度哲學諸派莫大之影響：如彌曼差（[梵]Mimamsa）學派，主張「聲常住論」；另在《奧義書》（[梵]Upanisad）、《摩訶婆羅多》（[梵]Mahabharata）中，亦認為語言之本體與宇宙最高原理之梵為「一如」。²⁴⁶嚴格來說，柏拉圖式的邏各斯中心論視語言與意義同一，因為同一、無距離，「語言—意義」不算「能指—所指」，則不能稱為符應關係；但另一方面，柏拉圖學派影響下的傳統形上學又視意義、概念、理型為存有者之為存有者的基礎所在——存有者性，是最基礎的、最崇高的、最真實的，又顯出與語言的距離，語言只是一種表達真實的工具，故可稱為符應關係。

2、結構主義式的邏各斯中心論——語言是表達的工具

在索緒爾（Ferdinand de Saussure, 1857-1913）的語言學中，區分符號的二

²⁴² 見辭條 解構（deconstruction），S.C.W 撰，吳秀瑾審訂，收於《劍橋哲學辭典》（*The Cambridge Dictionary of Philosophy*），頁 287。

²⁴³ 見辭條 邏各斯（[英]logos；[希臘]logos），收於《哲學大辭典》，頁 925。

²⁴⁴ 楊大春《後結構主義》台北：揚智，1997 年 1 月，頁 122。

²⁴⁵ 海德格所定義的符應真理觀，指傳統形上學主張：真理是事物與理智的符應，包括事物符應於理智與理智符應於事物。在邏各斯中心下，可視為：真理是事物與語言的符應。

²⁴⁶ 見辭條 語言，收於《佛光大辭典》（光碟版），頁 5914。

個層面——能指 (signifier) 與所指 (signified)。能指，在拼音文字中，是音響，在漢文體系中，兼具音響 (字音) 與形象 (字形)，佛學則以「聲、名、句、文」總攝。所指，就是能指所對應的意義或概念。在索緒爾的觀點下，語言是表達意義的工具，能指與所指的關係是由任意性而至契約性的，²⁴⁷是約定俗成的，能指不能視作所指的本質，語言與意義有距離的。可以看出，將語言視為表達工具的邏各斯中心論預設了意義或概念的先在性、客觀性，以及與語言文字的距離性。索緒爾採取的研究圖示是共時性的 (synchronic) 研究，將研究的對象物凝固在靜止的時間點上，其思考的預設點可追溯至柏拉圖的理型說——存有者的基礎在於不變的理型，理型是存有者的本質。索緒爾因為把事物的本質設定為凝固靜止，其語言學要尋找所有語言共有的本質，語言的本質就是能指的語言符應所指的意義。在柏拉圖的形上學傳統下，語言要表達的意義或概念是先存的、普遍的，語言做為表達的工具，雖與意義具有距離，但仍是符應關係。

結構主義式的邏各斯中心論，視語言為有限的表達工具，在西方哲學史中有其傳統形上學的淵源；但視語言為有限工具者，不必然是立基於傳統形上學的預設，尤其是佛教。

(二) 批判

將語言文字定位為「能指—所指」中的能指工具，就是將語言工具化，所指成為語言的對象。海德格則認為語言並非「能指—所指」的符應關係，就現象學追問物自身的呈現而言，必須將語言現象做存有論的詮釋，把語言放在「此在」的結構之上討論。現象 (phenomenon)²⁴⁸與言說之間，存在著一種存有論關係，「言說之所言就當取自言說之所涉」，「言說是把某種東西做為某種東西來讓人

²⁴⁷ 索緒爾 (Ferdinand de Saussure, 1857-1913) 口述，巴利 (Charles Bally)、薛施藹 (Albert Sechehaye) 編，高名凱譯，《普通語言學教程》(Course in General Linguistics)，北京：商務，1985年，台北：弘文館翻印，第三章。

²⁴⁸ 指現象學的現象。

看」²⁴⁹，言說就是意義的開顯，語言是存有的開顯而非存有的符應。但是必須留心，海德格存有論的語言觀，與柏拉圖式的邏各斯中心「語言與意義同一」不同，海德格不操作「能指—所指」的符應，亦不預設事物的本質。

德希達在海德格的基礎上解構邏各斯中心的語言觀，認為素樸地接受傳統形上學預設是極為荒謬的，不論是接受存有者必立基於存有者性的預設（所有的邏各斯中心論），還是將語言文字與存有者性視為同一的預設（柏拉圖式的邏各斯中心論）。對於視語言為表達工具，能指的語言與所指的意義是穩定符應關係的觀點，德希達則認為能指與所指之間無法有穩定的對應關係，因為所有的事物都在變動中，根本沒有不動的本質，所以能指沒有穩固的關係或渠道可以對應所指。德希達解構了視語言為表達工具的語言觀，提出「語言文字不再是一種表達概念的工具，而是表達本身」的主張。²⁵⁰

在傳統語言學中，認為一切語言文字都是表達意義的工具，即圖表六第一層所示，是把意義當「月」，語言當「指」，意義為本、目的，語言文字為末、工具。能指的語言（能詮之教），是標月之指，所指的意義（所詮之義），是所示之月。對於這種將語言只視為工具語言觀，若是基於實體論形上學——意義、概念先行於語言文字——的預設，則不適用於佛教。若不是立基於實體論的預設，而是就緣起法上使用語言工具侷限的強調，本文不否定其成立的價值。但除了省思語言做為表達工具的侷限外，還必須批判是否容易陷入概念先行、先在或客觀化的實體論形上學陷阱中。若用視語言為表達工具的語言觀——語言為能指，意義為所指——來理解本文所主張「佛典語言的功能性意義」，則成為：佛典語言為「指」，觀行指南（語言所傳達的意義）為「月」，才符合本文對佛典詮釋的立場。但這已非標月指一語的原意，就《圓覺經》或《楞嚴經》所說的標月指來看，²⁵¹語言

²⁴⁹ 曾慶豹《存有與時間》的語言觀，收於《哲學雜誌》第10期，台北：業強，1994年，頁184。

²⁵⁰ 蔡錚雲《從現象學到後現代》，頁153。

²⁵¹ 佛陀多羅譯《大方廣圓覺修多羅了義經》（卷1）：「修多羅教如標月指，若複見月，了知所標

文字所指之月是不可言說的佛境界、真如、實相、涅槃等概念，而非「可落於言說」的觀行指南。這其實關涉到在視語言為表達意義的工具之觀點下，是否所有的意義、概念都與語言文字有距離？在索緒爾的語言學立場是有的，但在佛教使用標月指一語時，似乎只強調實相、涅槃等概念與語言的距離性。傳統視佛典語言為標月指之說，相當程度的已經將佛典語言的目的鎖定在存有實相的符應，而非觀行指南的表達。本文所稱佛典語言為標月指，若就「語言是存有的符應（能指的語言符應所指的意義）」的語言觀而言，佛典語言是「指」，觀行指南是「月」；不同於佛典語言是「指」，實相是「月」的傳統主張。後者正是本文所批判的詮釋視角——佛典語言想表達的是「實相」，但實相絕非語言工具可以充分傳達表示，所以要得意忘言²⁵²；這是對真理存著客觀性期待的立場。至於在不預設真理為客觀先在的立場時，主張語言為有限的表達工具，這種語言觀的具體分析，屬於傳統符號學、語言學的範疇，本文不擬進行。

二、「佛典語言的功能性意義」的「指—月」關係

雖然用「語言是存有的符應」的語言觀亦可解釋本文主張的「佛典語言的功能性意義」，但本文強調佛典語言的功能性，並非站在視語言為表達工具的語言觀，而是站在「語言是存有的開顯」的語言觀，將佛典語言視為觀行指南的開顯，做此開顯是一種功能性意義——因修觀破執而入解脫門。觀行為「指」，解脫為「月」。在海德格存有論的語言觀下，不再預設能詮之教以外的真實之義，沒有表達形式之外的內容或先在於形式的內容（事實上根本不應用「形式—內容」這

畢竟非月，一切如來種種言說開示菩薩亦復如是。」T17，p917a。

般刺蜜帝（[梵]Pramiti，唐代，生卒年不詳）譯《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》（卷2）：「如人以手指月示人，彼人因指當應看月。若復觀指以為月體，此人豈唯亡失月輪，亦亡其指。」T19，p111a。

²⁵² 《莊子》外物篇：「荃者所以在魚，得魚而忘荃；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言。」

一組關係），佛教教義（觀行指南）的開顯就是釋迦說法與佛典語言。

若將標月指一語置於圖表六的第二層關係中，用語言是存有的開顯來看，不在語言的本身做能指與所指的對應研究，「指一月」的關係不發生在「語言—意義」上，而滑動（非原意）到「觀行指南—獲致解脫」：觀行指南的開顯，是標月之指，解脫果證的獲致，是所示之月。如此標月指的新意則呼應《中阿含經》的「筏喻」，結筏渡河，既至彼岸，則當捨筏。以此比喻釋迦所說（即觀行指南）如渡河之筏，既至解脫彼岸，修道法門應當捨棄，就如登岸捨筏，即表示釋迦言說的只是功能性意義，而無本質性意義。徵如《金剛經》：

如來常說汝等比丘知我說法如筏喻者，法尚應捨，何況非法？²⁵³

圖表六的一、二層可視為不同語言觀的觀點，本文是站在第二層——語言是存有的開顯——討論佛典語言的功能性意義。對於第一層——語言是存有的符應——視語言為有限的表達工具，筆者認為必須善加分辨是否有實體論的預設。雖然在許多佛典中都呈現視語言為表達工具的訊息，但是必須批判地解讀。

第六節、功能性的四門

筆者根據般若智的共法性，論述釋迦所說都是為了蕩相遣執的功能，此處要討論這種功能的表達方式。蕩相遣執的方式當然是隨著聞法的的品類不同而多元施設，先不豎論眾生一佛乘根機的深淺問題，如大、小乘或藏、通、別、圓，單純就平列的性向差別而言，釋迦教導蕩相遣執的方式可歸納為四門觀法：觀有、觀空、觀亦有亦空、觀非有非空。

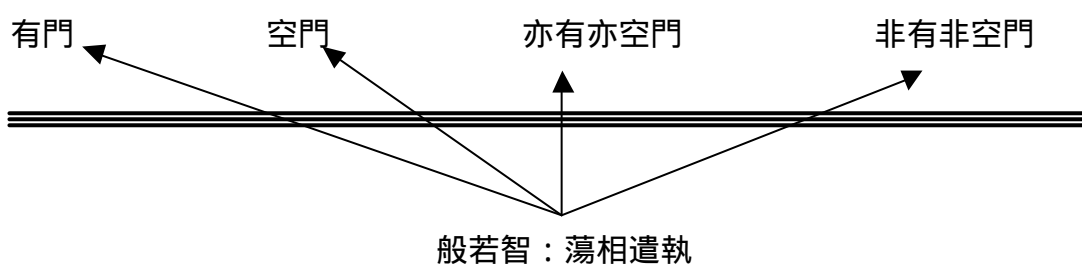
空有四門是智顛根據《大智度論》：「一切實一切非實，及一切實亦非實，一

²⁵³ 鳩摩羅什譯《金剛般若波羅蜜經》（卷1），T8，p749b。

切非實非不實，是名諸法之實相」²⁵⁴，立為四入道之門：一切實門、一切非實門、亦實亦非實門、非實非非實門，²⁵⁵即是有門、空門、亦有亦空門、非有非空門。藏通別圓四教都可論四門，故四門可以是不涉深淺的平行。

蕩相遣執是一切佛教教相共有的功能性，但是蕩相遣執並非只破不立，這有層次的問題。般若智所帶起的蕩相遣執是所有教相的底層支柱，教相的特色是破是立，都是第二層的事。如圖表七：

[圖表七]



般若智蕩相遣執的功能性在具體教相中可歸類為空有四門，不能將蕩相遣執的用意侷限在某一門類中。四門若不因般若智，則毋須建立；般若智若無四門教相，則無法使其功能具體化。所以若說般若只破不立，則是把第二層的空門、非有非空門當做底層的般若智。

在以般若智蕩相遣執為基礎下，教相是破是立，往往取決於釋迦的應機說法與聞法弟子的隨類得解。天台宗判釋釋迦說法，藏通別圓四教各立有、空、亦有亦空、非有非空四門，應機而施、隨類受益，四教四門共十六門，皆是可對治我法二執的入道之門，皆可悟入當教諦理，得佛法實益。有門偏立，例如藏教的有門，令聞法者觀因緣、生滅之有，以知五蘊身心但隨因緣聚散而生滅，如此可對治三界我執。空門偏破，例如通教的空門，令聞法者觀世出世皆幻化，能觀所觀性皆寂滅，以知五蘊身心當體了不可得，如此亦可對治三界我執，更少分對治法

²⁵⁴ 龍樹造，鳩摩羅什譯《大智度論》(卷1)，T25，p61b。

²⁵⁵ 智顓《妙法蓮華經玄義》(卷8)，T33，p784a。

執。亦有亦空門破立雙照，例如別教的亦有亦空門，令聞法者觀佛性有無俱得，以知十界諸法緣生差別而當體性空，互不相妨，可對治界內外我法執。非有非空門破立雙遮，例如圓教的非有非空門，令聞法者觀中道雙遮空有，以知法性不可思議，十界諸法非世非出世，亦可對治界內外我法二執。²⁵⁶

詮釋佛典語言，必須留意或破或立都是功能性意義，空有四門「悉得見第一義，證二種涅槃類」，²⁵⁷都是蕩相遣執之功能性的表現方式。若將有、空的破立視為客觀真理，將觀有或觀空視為對客觀真理的觀察，爭論真偽高下，則落入教外邪見，徵如智顛《四教義》言：

今佛法中義學坐禪，若不深得此意，但言見有見空得道，與外人有何殊也？故《大智論》云：「若無方便入阿毘曇則墮有中，入空門即墮無中，入毘勒門即墮有無中。」《中論》云：「若非有非無即是愚癡論也。」二明十法成通教四門，三明十法成別教四門，四明十法成圓教四門，皆得入道類前可知。若偏取四門執爭戲論，不得十法入道意者，為邪見之火所燒也。²⁵⁸

釋迦說法應機而有破立，後世論師若體察釋迦之意，開演教義時，為了使眾生不滯留於一邊，往往隨立隨破、隨破隨立、破立雙照、破立雙遮，以呼應教相底層的般若智，則是深掘釋迦說法功能性意義的詮釋。

²⁵⁶ 四教接可以四門入道，此處舉例，藏教舉有門、通教舉空門、別教舉亦有亦空門、圓教舉非有非空門，是參考智顛《四教義》：「四教各明四門，雖俱得入道，然隨教立義，必須逐便。若是三藏教四門，雖俱得入道，而諸經論多用有門。通教四門，雖俱得入道，而諸經論多用空門。別教四門，雖俱得入道，而諸經論多用亦有亦空門。圓教四門，雖俱得入道，而諸經論多用非有非空門也。」(T46, p731c-732a)

²⁵⁷ 智顛《四教義》，T46, p731b。

²⁵⁸ 智顛《四教義》，T46, p731b。

第五章、建構「以觀詮教」的詮釋原則（ ）

——從教相判釋論佛典語言的對機實踐性

第一節、教義差異之所以與教相判釋之必要

一、教義差異之所以

以「語言是存有的開顯」的語言觀，不再區分教義為能詮之教、所詮之義，而將佛教教義視為不同的存有網絡、理解事件中對存有意義的開顯，可視為佛教對生死課題種種面向的動態探索。佛教教義不是客觀地在其自身，而是在理解者的理解中，依圖表一，教義的理解者可分三層：佛世的聞法弟子（本文專指經典結集者）、佛後的經典閱讀者、經典詮釋的閱讀者。在高達美的詮釋學主張，文本意義是在理解中的並不意味著文本意義同一性的棄置，只是解構文本有在其自身的客觀意義的預設，對於由文本的歷史性所規範的文本潛在性意義，詮釋者不能視而不見。所以對應著三層的教義理解者，就有三層文本意義潛在性，規範著理解事件的規則：釋迦應機說法、聞法弟子的結集、經典詮釋者的書寫所規範的文本意義同一性。三層的理解者歷史性與文本意義同一性，都對佛教教義的呈現起決定性作用，佛教教義呈現多元差異勢屬必然，可參照本文第貳章第二節所述。

二、教相判釋之必要

本文第參章、第肆章所建構的「以觀詮教」佛典語言詮釋原則，只是原則性地提出了佛典語言的目的性與功能性，做為詮釋佛典的基調。細論佛典的目的性，可說四悉檀；分別佛典功能性的表現形式，可開為空有四門。四悉檀、四門，都關涉到釋迦說法的對機考量。目的性與功能性，勢必具體呈現在釋迦的應機說法與弟子隨類得解的辯證中；若不在對機中分別呈現，目的性與功能性就可能只是某種水月空花的理想。由不同文本與不同理解者開放辯證的結果，內緣的佛教教義理當多元呈現，多元的教義勢必帶來教相判釋的需求。前二章所論四悉檀與

四門，都是不涉對機深淺的教相判釋；佛法除了橫列的機宜分別，尚有縱向的深淺次第必須考量，此即為本章所要討論的教相判釋。

釋迦的應機說法、弟子的隨類得解、後世論師在其歷史性的論述，演示了無數對生死課題的詮釋，每種的教義論述，都可視為佛教教義功能性的具體呈現。教相是教義的表現形式，²⁵⁹既然佛教教義有種種差別呈現，詮釋佛典時，對多元的教義進行教相判釋就成為必須的工作；否則一些看似不相容的教相如何安頓於佛教體系中？所謂教相判釋，「係自各種不同的觀點，臚陳世尊一生所說之教相，如分別其前後、深淺、優劣等，務使全部經典有機地安置在整體關係與秩序中」。²⁶⁰判教除了融通不同教相於整體佛學體系中，還往往呈現出判教者對佛學的觀看角度，所以各種判教的底層設準與關懷，是值得討論與反省的。

第二節、古今判教系統概述

漢文佛典中有多處論及教相判釋或從事判教的學術工作，除了中國佛教學者所建構的判教體系之外，還可見諸經典、論典。因為本章重心不在判教體系的羅列或比較，而在討論判教的所以然、判教的應用、判教的批判，所以對判教系統的介紹只進行概述。

一、經典本身所透顯的判教訊息

經典本身所蘊含的判教訊息，側重於釋迦的應機說法。在《法華經》、《華嚴經》、《涅槃經》、《解深密經》都可見端倪。

²⁵⁹ 並非以教相為形式，教義為內容，做形式——內容的切割，事實上教相就是教義的表達。

²⁶⁰ 安藤俊雄《天台學根本思想?? 展開》，頁 54。

（一）《法華經》

1、 信解品 「窮子喻」²⁶¹——大小乘

在法華會上，須菩提、迦旃延、迦葉、目犍連等弟子，聽聞釋迦開顯說法本懷，受益之餘，以「窮子喻」唱和。在比喻中，以捨父逃逝的窮子比喻為二乘小機，大富長者為窮子之父，比喻為釋迦佛。父子相離五十年，窮子已不復記憶其為大富長者子，長者卻常念其子。當長者與窮子遭遇時，因窮子畏懼長者的莊嚴威德，長者無法據以告知實情。是故長者巧設方便，先顧窮子為除糞工，自己亦穿粗蔽衣著與之同作。經二十年，窮子對長者「心相體信」，不疑不懼，所以長者進一步教導窮子掌理所有家產，最後「父知子意漸已通泰、成就大志」，在適當的時機告知窮子與眾人：「此窮子實為我子」。窮子聞父所言，歡喜而無疑慮，自念：「我本無心有所希求，今此寶藏自然而至」。

長者想給窮子的是所有家產，為免窮子自鄙卑下而無法相信或不願相信，所以先雇以除糞、再教以掌理財物，最後才讓窮子歡喜無懼的領受財產。比喻著：釋迦說法本懷在於一佛乘，但是因為二乘小機的大乘機緣未熟，釋迦為其先說小乘法，令得化城²⁶²之樂，並對釋迦深信無疑。然後才對二乘弟子開演成佛的大乘法，終於暢佛本懷。窮子喻的重點雖然是在於開顯釋迦說法本懷與循循誘導的過程，但同時也判釋了佛教教相因對機的不同而有大小乘之別。至於將窮子喻細分為五時教相，則是天台宗的進一步發揮，不在此處詳論。

2、 譬喻品 「火宅喻」²⁶³——三乘與一乘

在法華會上，釋迦以「火宅喻」告知與會大眾如來說法的本懷與方便。火宅比喻三界生死，大富長者比喻釋迦佛，長者諸子比喻三界眾生。長者為引導諸子速出火宅，告知諸子在宅外有羊車、鹿車、牛車等好玩之物，當諸子離開火宅後，

²⁶¹ 見鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》（卷2）信解品，T9，p16b-19a。

²⁶² 喻二乘的涅槃，是到達真正寶所——成佛——前的中途休息處所。

²⁶³ 見鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》（卷2）譬喻品，T9，p12b-16b。

長者各各賜予諸子珍寶莊嚴的大白牛車，非諸子本來所想的三車。此譬喻的重點雖在開決釋迦說法的大事因緣，但四車的分判無疑是一種教相判釋：以志求羊車而出離火宅者，比喻自求涅槃的聲聞乘機，如羊之奔逸，竟不回顧後群；羊車喻為聲聞乘法。以志求鹿車而出離火宅者，比喻「樂獨善寂深知諸法因緣」的緣覺乘機，略有為他之心，如鹿之馳走，能回顧後群；鹿車喻為緣覺乘法。以志求牛車而出離火宅者，比喻「利益人天度脫一切」的菩薩乘機，但欲度人天出離三界，而不欲自出，如牛之荷負，安忍普運一切；牛車喻為菩薩乘法。最後所真實賜予的大白牛車，比喻一佛乘法，三乘人法經過開決，都歸一佛乘。²⁶⁴

（二）《華嚴經》——日照喻

據舊譯《華嚴經》（即佛馱跋陀羅〔梵〕Buddhabhadra，359-429〕所譯六十《華嚴》）寶王如來性起品，以日出為喻，日出先照諸大山王、次照一切大山而後金剛寶山、然後普照大地。²⁶⁵據新譯《華嚴經》（即實叉難陀〔梵〕Ciksananda，652-710〕所譯八十《華嚴》）如來出現品，亦以日出為喻，先照諸大山王、次照黑山而後高原、然後普照一切大地。²⁶⁶都比喻釋迦說法，先照菩薩，次照緣覺、聲聞、決定善根眾生，然後普照一切眾生。

（三）《涅槃經》

1、半滿

據北本《大般涅槃經》如來性品舉印度聲字教學為喻，先教半字，後教

²⁶⁴ 「如來有無量智慧力、無所畏諸法之藏，能與一切眾生大乘之法，但不盡能受。舍利弗！以是因緣，當知諸佛方便力故，於一佛乘分別說三。」（鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》（卷2）譬喻品，T9，p13c）

²⁶⁵ 佛馱跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》（卷34）寶王如來性起品，T9，p616b。

²⁶⁶ 實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》（卷50）如來出現品，T10，p226b。

滿字。小機聲聞如同學字幼子，智力未能堪任《毘伽羅論》²⁶⁷，故先教第一章 悉曇章 字母，即半字；待幼子長大，智力成熟堪任，則教導讀學完整《毘伽羅論》。比喻釋迦對小機聲聞先教半字九部經；若堪任大乘法，才教滿字大乘經典。²⁶⁸

2、五味

北本《大般涅槃經》 聖行品 ，用五味比喻教法的差別次第：從牛出乳，從乳出酪，從酪出生酥，從生酥出熟酥，從熟酥出醍醐。比喻：從佛出生十二部經，從十二部經出修多羅，從修多羅出方等經，從方等經出般若波羅蜜，從般若波羅蜜出大涅槃。²⁶⁹十二部經、修多羅、方等、般若波羅蜜、大涅槃，代表不同的教相次第而生，一方面表示了佛教教義有其體系，一方面也表示了教義有高下深淺，²⁷⁰對以後天台宗建立五時教相「約教相生」不無影響。

（四）《解深密經》——三時

據《解深密經》 無自性相品 ，勝義生（人名）分判釋迦三時說法：²⁷¹第一時，為發趣聲聞乘者，以四諦相轉正法輪。第二時，為發趣大乘者，以隱密相轉正法輪。第三時，普為發趣一切乘者，以顯了相轉正法輪。

²⁶⁷ 《毘伽羅論》（[梵]Vyakarana）為梵語文法書，於五章中之第一 悉曇章 係明學生字之「半字教」；若以全部五章而授之，則屬「滿字教」。（見辭條 半滿二教 ，收於《佛光大辭典》[光碟版]，頁 1597）

²⁶⁸ 曇無讖（[梵]Dharma-raksa, 385-433）譯《大般涅槃經》（卷 5） 如來性品 ，T12, p390c-391a。

²⁶⁹ 曇無讖譯《大般涅槃經》（卷 34） 聖行品 ，T12, p449a。

²⁷⁰ 黃懺華 南三北七教判之說 ，收於張曼濤編《天台宗之判教與發展》（「現代佛教學術叢刊」，冊 56），台北：大乘文化，1979 年 2 月，頁 2。

²⁷¹ 玄奘譯《解深密經》（卷 2） 無自性相品 ，T16, p697a-b。

二、印度論師的教相判釋

(一) 龍樹

1、《大智度論》

(1) 三藏與摩訶衍

《大智度論》釋囑累品 分判求解脫者有二種人，一者但為自身，二者兼為一切眾生，故有大小乘差別。為此二種根機差別，釋迦所說文字語言可分二種：三藏（聲聞法），摩訶衍（大乘法）。²⁷²

此意與 序品中欲住六神通釋論 所言：「佛法有二種：一者聲聞、辟支佛法，二者摩訶衍法」²⁷³以及 釋淨佛國土品 所言：「佛法有二種：小乘，大乘」²⁷⁴相同。

(2) 秘密與現示

《大智度論》序品中菩薩釋論 區分佛法有二種，一是秘密，二是現示。現示之說法，是指佛、辟支佛、阿羅漢煩惱已盡，菩薩則煩惱未盡。秘密之說法，才說菩薩得無生法忍，煩惱已斷，具六神通利益眾生。²⁷⁵、²⁷⁶

釋無作實相品 亦說佛事有二種：一者密，二者現。釋迦初轉法輪，聲聞人見憍陳如與八萬天人得初道；²⁷⁷菩薩見無數人得聲聞道、種辟之佛因緣、發無

²⁷² 龍樹造，鳩摩羅什譯《大智度論》（卷 100）釋囑累品，T25，p756b。

²⁷³ 龍樹造，鳩摩羅什譯《大智度論》（卷 28）序品中欲住六神通釋論，T25，p266c。

²⁷⁴ 龍樹造，鳩摩羅什譯《大智度論》（卷 93）釋淨佛國土品，T25，p711b。

²⁷⁵ 釋迦對聲聞、緣覺二乘說法有我空之理，令修析空觀，故此二乘人視三界生死與涅槃皆為實法，所以當斷除三界生死因由——我執——後，則不受三界後有，熄滅三界生死而取證涅槃，生死與涅槃勢不兩立。對於如是知見的小機人天，若說大乘菩薩煩惱已斷卻於三界生死廣行渡生之事，會引生疑怪。故對二乘而言，說菩薩未斷煩惱是現示說，至於菩薩已盡煩惱而遊戲三界者，是秘密說，二乘不知。

²⁷⁶ 龍樹造，鳩摩羅什譯《大智度論》（卷 4）序品中菩薩釋論，T25，p84c-85a。

²⁷⁷ 原文為：「聲聞人見八萬一人得初道」（T25，p517b），八萬指八萬諸天，一人指憍陳如，見《大智度論》（卷 34）釋序品中見一切佛世界義：「釋迦文佛轉法輪時，憍陳如一人得初道，

上道心、行六般羅蜜、得諸三昧陀羅尼、得無生法忍、住初地乃至十地、得一生補處、疾成佛道，此不可思議相，聲聞人不見不聞，故名密轉法輪相。²⁷⁸

2、《十住毘婆沙論》——難行道與易行道

《十住毘婆沙論》 易行品，區分佛法的無量法門，如世間道，有難有易。陸道步行則難，水道乘船則易。菩薩道亦如是，難行道全靠自力，勤行精進久乃可得。易行道藉助他力，稱念禮敬十方諸佛，即得不退轉於無上正等正覺。²⁷⁹龍樹所判的易行道與難行道，對後來淨土宗的判教有直接影響。

(二) 戒賢 ([梵]Cilabhadra, AD.6th-7th) ——三時教

據法藏(643-712)《大乘起信論義記》、《華嚴經探玄記》所述，戒賢依《解深密經》、《瑜伽師地論》等，將佛教判為三時教，各自有其教義特色。第一時教，釋迦初於鹿苑轉四諦小乘法輪，說諸有為法從緣生，以破教外，雖說生空(我空)但未說法空之理，非了義教；此指四阿含經。第二時教，依?計所執而說諸自性皆空，但未說依他、圓成之理，猶未了義；此指般若經典。第三時教，就大乘正理，具說三性三無性、非有非空的中道之教，方為了義；此指《解深密經》等。²⁸⁰

(三) 智光 ([梵]Jbana-prabha, 生卒年不詳) ——三時教

據法藏《大乘起信論義記》、《華嚴經探玄記》所述，智光依般若諸經、《中

八萬諸天諸法中得法眼淨 以釋迦文佛初轉法輪時，一比丘及諸天皆得初道，而無一人得阿羅漢及菩薩道者。」(T25, p311b)

²⁷⁸ 龍樹造，鳩摩羅什譯《大智度論》(卷65) 釋無作實相品，T25, p517a-b。

²⁷⁹ 龍樹造，鳩摩羅什譯《十住毘婆沙論》(卷5) 易行品 T26, p41b-42a。

²⁸⁰ 法藏《大乘起信論義記》，T44, p242b。

法藏《華嚴經探玄記》，T35, p21c。

觀論》等，亦將佛教判為三時教。第一時教，釋迦於鹿苑為諸小根說小乘四諦之理，為破教外自性見，說諸法因緣生，明心境具有，不屬了義。第二時教，為中根之人，說法相大乘。為破小乘緣生實有之執，又因此根畏怖真空，故說依他因緣假有，明境空心有唯識之理，因未能入平等真空，猶未了義。第三時教，為上根說無相大乘，緣生即是性空，辨明心境俱空、平等一味，是真了義教。²⁸¹

三、中國學者的教相判釋

(一) 早期涅槃師的判教

據黃懺華 南三北七教判之說 一文，中國佛教的判教起原可就二方面來說：其一，南北朝時，佛教傳至中國已有二、三百年之久，三藏教典已大量譯出，對於佛典所開顯的多元教義，必須歸納成幾個範疇，還須將這些範疇有意義、有秩序地配列在一個體系之中。其二，南北朝時因為教典略備，學者研究各有所崇，各種思想體系逐漸形成，他們將釋迦的教法，依自家所推崇的義旨，就教理深淺或說法時間加以組織配列，以說明各種思想體系在佛教的地位與價值。²⁸²

《涅槃經》的半滿與五味之說，給予中國佛教學者判釋教相重要的啟發。依黃懺華 南三北七教判之說 所述，《涅槃經》樹立了教相判釋的典型。²⁸³最早由《涅槃經》的啟發而從事判教者，當屬涅槃師，其中著名者有竺道生(355-434)、慧觀(劉宋人，生卒年不詳)、劉? (437-495)。

²⁸¹ 法藏《大乘起信論義記》，T44，p242b-c。

法藏《華嚴經探玄記》，T35，p22a。

²⁸² 黃懺華 南三北七教判之說，收於張曼濤編《天台宗之判教與發展》（「現代佛教學術叢刊」，冊56），頁1-2。

²⁸³ 黃懺華 南三北七教判之說，收於張曼濤編《天台宗之判教與發展》（「現代佛教學術叢刊」，冊56），頁2。

1、竺道生——四種法輪

竺道生在《妙法蓮花經疏》分判釋迦「始於道樹，終於泥日」的一代教相為四種法輪：一者，善淨法輪，指趣人天、遠三塗的人天乘，從一毫之善說到四空定。二者，方便法輪，指聲聞、緣覺二乘教法，以無漏三十七道品獲致有餘依、無餘依二種涅槃。三者，真實法輪，指法華之教，破小中大三乘之偽，成一佛乘之美。四者，無餘法輪，指涅槃之教，會歸一極之談，說如來常住之妙旨。²⁸⁴

2、慧觀——二教五時

據吉藏《三論玄義》所言，慧觀所立二教五時之判，先將釋迦一代時教大科為二：一者，頓教，指華嚴之教，但為菩薩；二者，漸教，始於鹿苑終至鵠林，自淺至深開為五時。第一時，三乘別教，「為聲聞人說於四諦，為辟支佛演說十二因緣，為大乘人明於六度，行因各別得果不同」。第二時，三乘通教，「般若通化三機」。第三時，抑揚教，以《淨名》、《思益》等讚揚菩薩抑挫聲聞。第四時，同歸教，以《法華》會三乘歸一佛乘。第五時，常住教，指《涅槃》。²⁸⁵慧觀的二教五時判，對後代的判教產生極大影響。²⁸⁶

3、劉? ——五時七階

劉? 無量義經序 分判釋迦說法，因為眾生根異，所以教殊，其階成七：第一，為波利等人說人天善法，授人天乘。第二，為拘鄰等人演說四諦法，授聲聞乘。第三，為中根演說十二因緣，授緣覺乘。第四，為上根演說六波羅蜜，授大乘。第五，為使發求實之冥機，演說《無量義經》，以為《法華》先導。第六，

²⁸⁴ 竺道生《妙法蓮花經疏》，卍續 150，p800b。

黃懺華 道生，收於藍吉富編《中國佛教人物與制度》（「現代佛學大系」冊 25），台北：彌勒，1984年5月。

²⁸⁵ 吉藏《三論玄義》，T45，p5b。

²⁸⁶ 安藤俊雄《天台學根本思想?? 展開》，頁 54。

演說《法華》，顯一乘之實，除三乘之權。第七，雖權開而實現，猶掩常住之正義，故於滅度前說《涅槃經》，暢談常樂我淨，闡明眾生悉有佛性、法身常住的教法。²⁸⁷

淨影慧遠（523-592）²⁸⁸《大乘義章》云：「晉武都山隱士劉？說言：『如來一化所說，無出頓漸。《華嚴》等經，是其頓教；餘名為漸。漸中有其五時七階。』」²⁸⁹漸教分五時：第一時，釋迦初成道，為提謂等人說五戒十善人天之教。第二時，釋迦於十二年中，宣說三乘差別教門——求聲聞者，為說四諦；求緣覺者，為說因緣；求大乘者，為說六度——為說空理。第三時，釋迦於三時年中，宣說諸般若經典與《維摩》、《思益》等，三乘同觀，但未說破三歸一、眾生悉有佛性。第四時，釋迦於八年中，說《法華經》，破三乘之權、歸一乘之實，但未說眾生同有佛性、法身常住，仍未了義。第五時，釋迦於滅度前一日一夜說《大般涅槃經》，暢談眾生悉有佛性、法身常住，為了義教。於五時中，開第二時為三階，共五時七階。²⁹⁰

無量義經序 與《大乘義章》的七階有異，劉？在 無量義經序 立第五階為釋迦說《無量義經》做為法華會的先導；淨影慧遠在《大乘義章》引劉？之言，開第三時為第五階，釋迦於此時演說般若、淨名之教。關於劉？七階的考證問題，本文暫且止住，留待來者。

（二）法雲（467-529）——四乘教

法雲屬於成實師，亦是法華學者。法雲依《法華經》 譬喻品 「火宅喻」，立四乘教判：一、羊車喻聲聞乘，二、鹿車喻緣覺乘，三、牛車喻菩薩乘，四、

²⁸⁷ 劉？ 無量義經序 ，T9，p383b-c。

²⁸⁸ 隋代人，居淨影寺，故稱淨影慧遠。非指東晉廬山慧遠（334-416）二人皆著有《大乘義章》。

²⁸⁹ 淨影慧遠《大乘義章》（卷1），T44，p465a。

²⁹⁰ 淨影慧遠《大乘義章》（卷1），T44，p465a。

大白牛車喻一乘、佛乘。²⁹¹

(三) 南北朝的「南三北七」

經過竺道生、慧觀、劉? 開啟中國判教之先，教相判釋在南北朝大盛。²⁹²智顛《法華玄義》整理南北朝的判教為「南三北七」，認為南北論師判教通用三種教相：頓、漸、不定。頓教指《華嚴經》，「為化菩薩，如日照高山」。不定教指《勝鬘經》、《光明經》等，「非頓漸攝，而明佛性常住」。²⁹³智顛認為南三家的判教，頓教、不定教皆如同上述，所差別者在於漸教。整理如下：

1、岌（東晉人，居虎丘山，生卒年不詳）

頓教	為化菩薩，如日照高山，指《華嚴經》	
不定教	非頓漸攝，而明佛性常住，指《勝鬘經》、《光明經》等	
漸教	有相教	釋迦前十二年說法，演示見有得道，指小乘三藏
	無相教	十二年後以至法華會，演示見空得道
	常住教	涅槃之前一日一夜，演示一切眾生佛性、闡提作佛

²⁹¹ 法雲《法華經義記》(卷4), T33, p619a。

²⁹² 黃懺華 南三北七教判之說，收於張曼濤編《天台宗之判教與發展》(「現代佛教學術叢刊」, 冊56), 頁3。

²⁹³ 智顛《妙法蓮華經玄義》(卷10), T33, p801a。

2、宗愛（不見於僧傳，生卒不詳）、僧旻（467-527）

頓教	為化菩薩，如日照高山，指《華嚴經》	
不定教	非頓漸攝，而明佛性常住，指《勝鬘經》、《光明經》等	
漸教	有相教	釋迦前十二年說法，演示見有得道，指小乘三藏
	無相教	十二年後以至法華會之前，演示見空得道
	同歸教	法華會上會三歸一，演示萬善悉向菩提
	常住教	涅槃之前一日一夜，演示一切眾生佛性、闡提作佛

3、慧觀、僧柔（431-494）、慧次（434-490）

頓教	為化菩薩，如日照高山，指《華嚴經》	
不定教	非頓漸攝，而明佛性常住，指《勝鬘經》、《光明經》等	
漸教	有相教	釋迦前十二年說法，演示見有得道，指小乘三藏
	無相教	十二年後，演示見空得道
	褒貶抑揚教	演說貶抑聲聞、褒揚菩薩之教，指《淨名》、《思益》諸方等經
	同歸教	法華會上會三歸一，演示萬善悉向菩提
	常住教	涅槃之前一日一夜，演示一切眾生佛性、闡提作佛

慧觀立二教五時之判，虎丘山岌法師由於《勝鬘經》、《金光明經》的譯出，而於頓、漸教相之外另立不定教，始成智顛所認為的南北論師通用三教相。故僧柔、慧次於南方倡導慧觀的五時教，是經過岌法師的開創，非慧觀二教五時原貌。

北七家的判教不能完全套用南三家的型態，智顛在《法華玄義》的整理中，對南三家皆曰：「頓與不定同前」，差別只在漸教相；對北七家，則無如是說法。

²⁹⁴ 根據黃懺華 南三北七教判之說，北七家的特色在於開出了圓教相，筆者

²⁹⁴ 李志夫所編《妙法蓮華經玄義研究》（台北：中華佛教文獻編撰社，1997年2月5日，頁1093-1095），將北七家之差異亦視作是在漸教相的判釋差異，筆者以為不妥。

認為有參考價值，但其文所述：「北七則以頓、漸、圓為通相」，²⁹⁵則失之武斷，不定教依然存在北七家的判教中。以下所整理的北七家判教，非智顛「頓、漸、不定」之判，亦非黃懺華「頓、漸、圓」之判。

1、北地師某用劉? 之說——五時教

頓教	為化菩薩，如日照高山，指《華嚴經》	
不定教	非頓漸攝，而明佛性常住，指《勝鬘經》、《光明經》等	
漸教	人天教	釋迦初成道，為波利、提謂等人演示五戒十善人天之教
	有相教	釋迦前十二年說法，演示見有得道，指小乘三藏
	無相教	十二年後以至法華會之前，演示見空得道
	同歸教	法華會上會三歸一，演示萬善悉向菩提
	常住教	涅槃之前一日一夜，演示一切眾生佛性、闡提作佛

一般說此判教出於劉? 之說，則以思想體系而論，宜屬南地判教。²⁹⁶智顛將之視為北地，言：「北地師亦作五時教」，²⁹⁷乃因北地有論師作如是主張者。

2、菩提流支（[梵]Bodhiruci，北魏時人）——半滿二教

（1）半字教：釋迦成道後，前十二年說法，演示聲聞藏。

（2）滿字教：釋迦成道十二年以後以迄入滅之間的說法，演示菩薩藏。

3、光統（即慧光，468-537）——四宗

（1）因緣宗：指小乘毘曇²⁹⁸的六因、四緣。

²⁹⁵ 黃懺華 南三北七教判之說，收於張曼濤編《天台宗之判教與發展》（「現代佛教學術叢刊」，冊56），頁4-5。

²⁹⁶ 安藤俊雄《天台學根本思想??? 展開》，頁56。

²⁹⁷ 智顛《妙法蓮華經玄義》（卷10），T33，p801b。

²⁹⁸ 阿毘曇（[梵]abhidharma），略稱毘曇，意譯為「大法」，指可尊可讚之最究竟法。（見辭條

- (2) 假名宗：指演示三假²⁹⁹的《成實論》。
- (3) 誑相宗：釋迦演示「凡所有相皆是虛妄」，指般若經典、三論³⁰⁰。
- (4) 常宗：釋迦演示常住佛性、本有湛然，指《涅槃經》、《華嚴經》。

4、自軌（居護身寺，生卒年不詳）

- (1) 因緣宗：指小乘毘曇的六因、四緣。
- (2) 假名宗：指演示三假的《成實論》。
- (3) 誑相宗：釋迦演示「凡所有相皆是虛妄」，指般若經典、三論。
- (4) 常宗：釋迦演示常住佛性、本有湛然，指《涅槃經》。
- (5) 法界宗：指《華嚴經》。

5、安凜（507-583）——六宗

- (1) 因緣宗：指小乘毘曇的六因、四緣。
- (2) 假名宗：指演示三假的《成實論》。
- (3) 誑相宗：釋迦演示「凡所有相皆是虛妄」，指般若經典、三論。
- (4) 常宗：釋迦演示常住佛性、本有湛然，指《涅槃經》、《華嚴經》。
- (5) 真宗：釋迦演示真實，萬善同歸，指《法華經》。
- (6) 圓宗：釋迦演示染淨俱融，法界圓普，指《大集經》。

毘曇宗，收於《佛光大辭典》[光碟版]，頁 3857)

²⁹⁹ 訶梨跋摩（[梵]Harivarman）造，鳩摩羅什譯《成實論》假名相品（T32, p328a-b）所說之三假，即：一、因成假，一切有為法乃因緣所成，故稱為假。二、相續假，有為法前後相續而存在，故稱為假。三、相待假，一切諸法各有對待，如待短而有長，待苦而有樂，一切對待之法，本無實體，故稱為假。筆者考察《成實論》並無立三假之名，智顗取其意而說之，後世多承此言，謂《成實論》立三假。

³⁰⁰ 指龍樹《中論》、《十二門論》，提婆《百論》。

6、北地某禪師——二種大乘教

(1) 有相大乘教：立十地位次，各說其功德行相，如《華嚴經》、《瓔珞經》、《小品般若經》。

(2) 無相大乘教：演示真法無詮次，一切眾生即涅槃，如《楞伽經》、《思益經》。

7、鳩摩羅什或菩提流支——一音教³⁰¹

指釋迦說法，但示一佛乘，無二亦無三。

(四) 天台宗智顛——五時八教

智顛在《法華玄義》縱橫難破南三北七的判教說，³⁰²但他所主張的五時八教教相判釋，卻深受早期判教與南三北七的影響。對南地慧觀、僧柔等判釋五時的名稱、排序、內容，智顛都大有意見，提出大異前人的五時說；但是化儀四教是淵源於南地諸論師之說，化法四教亦是基於北地諸論師而發展。所以智顛的天台判教可視為集南三北七之大成。³⁰³智顛的判教，後世雖通稱五時八教，但智顛並未以「五時八教」名之，五時八教之名首見湛然《法華玄義釋籤》。³⁰⁴據安藤俊雄的研究，智顛的判教相較於南北諸家，由於他對判教的設準——說法時期、形式、內容——作了明確劃分，所以修正了南北諸家因為判教設準模糊不清所導致的自相矛盾。智顛的五時判教，是以釋迦說法時期為一代時教的區分設準；化儀

³⁰¹ 據澄觀(738-839)《大方廣佛華嚴經疏》(卷1):「一音教，謂如來一代之教，不離一音。然有二師，一、後魏菩提流支云：如來一音同時報萬，大小並陳。二、姚秦羅什法師云：佛一圓音平等無二，無思普應，機聞自殊，非謂言音本陳大小。故《維摩經》云：佛以一音演說法，眾生各各隨所解。」T35, p508a-b。

³⁰² 詳見智顛《妙法蓮華經玄義》(卷10), T33, p801c-806a。

³⁰³ 黃懺華 南三北七教判之說，收於張曼濤編《天台宗之判教與發展》(「現代佛教學術叢刊」，冊56)，頁7。

³⁰⁴ 見湛然《法華玄義釋籤》(卷1), T33, p816c:「五時八教故云種種。」

判教，是以釋迦說法形式為一代時教的區分設準；化法判教，是以釋迦說法內容為一代時教區分設準。³⁰⁵各自釐清後，再談五時、四化儀、四化法的縱橫連結，一代教網就能複雜、靈活、清楚地呈現。以下簡列五時八教：

1、別五時

智顛判釋釋迦五時說法，有通別二義。即《法華玄義》所云：「夫五味半滿，論別，別有齊限；論通，通於初後。」³⁰⁶

據智旭《教觀綱宗》所言，別五時之說乃是就著一類鈍根小機，須俱經五番陶鑄，方得入法華之實。³⁰⁷通五時是顯示釋迦說法自在無礙，智旭《法華會義》云：

始從華嚴，終至般若，一一時中，秘密不定，一音說法，隨類各解，神力不共，不可思議。但令得益，不令墮苦，故為一時等澍。即一時中，各具五味偏圓，遍逗眾生根性。³⁰⁸

智顛雖判五時，但特別強調五時的通義，釋迦應機說法，不限定於五時次第，³⁰⁹否則說法豈不呆板？如《法華玄義》所難破者：

人言第二時十二年中，說三乘別教。若爾，過十二年，有宜闡四諦、因緣、六度，豈可不說？若說，是則三乘別教不止在十二年中。若

³⁰⁵ 安藤俊雄《天台學根本思想??? 展開》，頁 58-60。

³⁰⁶ 智顛《妙法蓮華經玄義》(卷 10)，T33，p809c。

³⁰⁷ 智旭《教觀綱宗》，T46，p937c。

³⁰⁸ 智旭《法華會義》，收於《蕩益大師全集》冊 9，台北：佛教書局，1989 年，頁 6102。

³⁰⁹ 智顛《妙法蓮華經玄義》(卷 10)：「如來實大小並陳，時無前後，但所為之人，悟解不同，自有頓受，或從漸入，隨所聞結集，何得言無頓也？但不可定其時節，比其淺深耳。」(T33，p812c)

不說，是一段在後宜聞者，佛豈可不化也？定無此理。經言：為聲聞說四諦，乃至說六度。不止十二年，蓋一代中隨宜聞者即說耳。

310

通義既明，本文為了介紹方便，故以別五時的角度陳述智顓的五時判教：

(1) 華嚴時

日出先照高山。釋迦初成道，為大乘根熟者演示大乘成佛之教——《華嚴經》；小機則如聾如啞，如《涅槃經》五味之生乳味。

(2) 阿含時

日光次照幽谷。釋迦為華嚴時如聾如啞的小機，演示四阿含，令得化城之益，如《涅槃經》五味之酪味。

(3) 方等時

日光三照平地，此為食時。³¹¹釋迦為已得涅槃一日價³¹²之小機，演示《維摩經》等，彈偏斥小、嘆大褒圓，令起恥小慕大之心，如《涅槃經》五味之生酥味。

(4) 般若時

日光三照平地，此為禺中。釋迦說八部般若，³¹³演示一切法空，融通一切佛法皆摩訶衍，淘汰分別大小乘法之執情，如《涅槃經》五味之熟酥味。

³¹⁰ 智顓《妙法蓮華經玄義》(卷10), T33, p812c-813a。

³¹¹ 湛然《法華玄義釋籤》(卷1):「《華嚴經》譬但云平地，今離彼平地，以譬方等、般若、法華。方等如食時，般若如禺中，法華如正中。」T33, p823a-b。

³¹² 出自《妙法蓮華經》信解品「窮子喻」:「今日世尊。令我等思惟蠲除諸法戲論之糞。我等於中勤加精進得至涅槃一日之價。」(T9, p17b) 窮子受顧除糞，得一日價，喻釋迦為小機說方便教，令其先得化城涅槃之益。

³¹³ 般若時所說經典甚多，有八部之名，據師子([梵]Simha[?-259])《折疑論》(卷1)記載，八部般若為:《大品般若》、《小品般若》、《放光般若》、《光讚般若》、《道行般若》、《金剛般若》、《勝天王般若》、《文殊問般若》。(T52, p797a)

(5) 法華涅槃時

日光三照平地，此為正中，如《涅槃經》五味之醍醐味。

A、法華時

釋迦說《法華經》，演示說法本懷，經由開權顯實、會權歸實、廢權立實，開會教、行、理、人皆摩訶衍，唯一佛乘。

B、涅槃時

釋迦於入滅前一日一夜，為法華時未入實者及末代鈍根說《涅槃經》，追說五時說法的主要內容（化法四教），又依法華會的開顯追泯四教差別。

2、化儀四教

化儀是化導儀式之謂，智顛所判頓、漸、秘密、不定四化儀，除了秘密教外，其餘三教是古來判教所沿用。所以化儀判教的名目是古來三教加上《大智度論》的秘密教而構成。但是智顛的化儀判教與南北諸家頗有出入，《法華玄義》云：「大綱三種：一頓、二漸、三不定，此三名同舊，義異也。」³¹⁴南北諸家的判教，每將化儀與化法二判合一，例如：視頓教即圓教；或將漸教分五時，五時又以化法判的內容來表示。智顛的化儀判教，則專就釋迦化導儀式而判，無涉於內容優劣。³¹⁵智旭《教觀綱宗》將化儀判教再分為教部與教相之判，³¹⁶智顛在《法華玄義》曾提及教相非教部，但其判釋四化儀是著眼於教相。³¹⁷

(1) 頓教

釋迦出世本懷在開示佛知見，若對大機頓直而說圓教妙理，不考慮小機堪任與否，就是頓教相。例如：《華嚴經》七處八會之說；《維摩詰經》中「唯嗅瞻

³¹⁴ 智顛《妙法蓮華經玄義》（卷10）T33，p806a。

³¹⁵ 安藤俊雄《天台學根本思想?? 展開》，頁82。

³¹⁶ 智旭《教觀綱宗》（卷1）化儀四教說 T46，p938a。

³¹⁷ 智顛《妙法蓮華經玄義》（卷10）T33，p806a-b。

葡」；³¹⁸《大品般若經》所說不共般若；《法華經》中「正直捨方便，但說無上道」；³¹⁹《涅槃經》中「雪山有草名為忍辱，牛若食者，則出醍醐」。³²⁰這並非在化儀判時揉合了化法判，頓教相的重點不在釋迦是否演示圓教理，而在頓直暢本懷說圓教理；這樣的演出在華嚴、方等、般若、法華涅槃四時皆可見。若是頓教部，則專指釋迦初成道為大根人頓說圓滿修多羅——《華嚴經》。

(2) 漸教

釋迦對應著小機的能力，為了法華會上人法兩開會的本懷，次第引誘、彈呵、淘汰，調熟其機，以促使圓機開顯。漸教相就是：釋迦為了開顯圓教究竟，演示阿含、方等、般若諸教相，為顯圓的媒介。智顛《法華玄義》引《涅槃經》：「從佛出生十二部經，從十二部經出修多羅，從修多羅出方等經，從方等經出般若波羅蜜，從般若波羅蜜出大涅槃」，³²¹次第陶鑄，即漸教相，華嚴、阿含、方等、般若、涅槃等經典有之。³²²

(3) 秘密教

智顛參照《大智度論》(卷4) 初品中菩薩釋論 與(卷65) 釋無作實相品，將釋迦法輪分為顯密二種。秘密教是不定教的一種，稱為秘密不定教。釋迦的化導，站在釋迦主體的立場，由於其身、口、意三密，不可思議、隨意自在化導眾生，使眾生隨其根器品類而於一座同聽異聞，各隨其類聞佛頓說、漸說，或默或說，或得聞頓得頓益、聞漸得漸益、聞頓得漸益、聞漸得頓益。釋迦不定

³¹⁸ 鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》(卷2)：「如人入瞻蔔林唯嗅瞻蔔不嗅餘香。如是若入此室。但聞佛功德之香。不樂聞聲聞辟支佛功德香也。」(T14, p558a)

³¹⁹ 鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》(卷1) 序品，T9, p10a。

³²⁰ 曇無讖譯《大般涅槃經》(卷25), T12, p770b。

³²¹ 曇無讖譯《大般涅槃經》(卷34) 聖行品，T12, p449a。

³²² 華嚴時所說，對小機而言全生如乳，可曰頓亦可曰漸。曰頓者，頓直而說，毫無獲益。曰漸者，由全生為始，番番調熟，亦是漸教相所攝。

又，智旭《教觀綱宗》以「歷劫修行，斷惑、證位次第」(T46, p938a)判《華嚴經》亦有漸教相，是將化法內容帶入化儀判中，雖與本文立場不同，不無參考價值。

說法，眾生聞法、得益不定，若同座聞法者彼此不知所聞得益有異，則稱秘密不定。若彼此相知，則稱顯露不定。

釋迦秘密說法，在華言、阿含、方等、般若四時皆有，但既是互不相知，則無秘密教部。

(4) 不定教

即「顯露不定教」，通於前四時說法，餘如上述。

智顗宗《法華經》而演天台判教，但《法華經》不為四化儀所攝，《法華玄義》云：「月能虧盈故，月漸圓故；法華亦爾，同體權實故，會漸入頓故。」³²³法華為會漸入頓之教，依湛然（711-782）的見解，為漸後之頓，是開漸顯頓，³²⁴不同於華嚴攝大不攝小的頓直，亦不同於阿含、方等、般若的漸中之漸，而是超越了化儀四教的分際，是「非頓非漸」³²⁵的「超八之教」。³²⁶前四時的頓漸施設，都是法華的前導。

3、化法四教

化法判是就著釋迦說法內容而分類，古來每將化儀四教喻為藥方，化法四教喻為藥味。北方地論師慧光亦就釋迦說法內容判為四宗，但智顗詳列慧光四宗判的缺點，³²⁷故不可視化法四教為承襲慧光之說。智顗四化法判教，是受到《長阿含經》 遊行經品 的四大教、³²⁸《月燈三昧經》 丹如來出城品 的四修多羅、

³²³ 智顗《妙法蓮華經玄義》（卷1）T33，p684c。

³²⁴ 湛然《法華玄義釋籤》（卷2）T33，p825c。

³²⁵ 智旭《教觀綱宗》（卷1）：「法華開三藏、通、別之權，唯顯圓教之實。深明如來設教之始終，具發如來本跡之廣遠，約化儀名會漸歸頓，亦名非頓非漸。」（T46，p937a）

³²⁶ 湛然《法華文句記》（卷1）：「法華超乎一期教表 若非超八之如是，安為此經之所聞？」（T34，p159c）

³²⁷ 見智顗《妙法蓮華經玄義》（卷10）T33，p804b-c。

³²⁸ 佛陀耶舍（[梵]Buddhayacas，東晉）竺佛念（東晉）譯《長阿含經》（卷3）遊行經品：「於

³²⁹南本《涅槃經》 高貴德王菩薩品 的四不可說、³³⁰ 聖行品 的四種四諦、³³¹《中論》 觀法品 的四句偈、³³²《大智度論》 序品中緣起義釋論 的四悉檀³³³等影響。化法四教是就著釋迦說法內容而判釋，藏、通、別、圓由淺而深，但四教皆具有、無、亦有亦無、非有非無四門。以下概述四化法，詳待本章第三節。

(1) 藏教

又稱「三藏教」，釋迦為迷真（迷於真諦）重者，演示生滅四諦、因緣無常之理，令修析空觀，證真諦涅槃。

(2) 通教

釋迦為迷真輕者，演示無生四諦、因緣即空之理，令修體空觀，「鈍同二乘，

負彌城北，止尸舍婆林，佛告諸比丘：當與汝等說四大教法。」四大教法是：從佛聞、從和合僧、多比丘聞、從一比丘聞。（T1，p17b-18a）

³²⁹ 那連提黎耶舍（[梵]Narendrayacas，490-589）譯《月燈三昧經》（卷5）丹如來出城品：「菩薩摩訶薩復有四種修多羅，何等為四？一者諸行修多羅不可思議，二者呵責有為修多羅不可思議，三者煩惱修多羅不可思議，四者清淨修多羅不可思議。」（T15，p579b）

³³⁰ 《大般涅槃經》（慧嚴[363-443]、慧觀、謝靈運[385-433]等依法顯[340-423?]所譯《大般泥洹經》刪定修治而成，稱南本《大般涅槃經》）（卷19）高貴德王菩薩品「不生不可說，生亦不可說，生不生亦不可說，不生亦不可說，生亦不可說，不生亦不可說，有因緣故亦可得說。」（T12，p733c）智顱取前四句分別配釋藏、通、別、圓化法四教。

³³¹ 指：生滅四諦、無生四諦、無量四諦、無作四諦。四種四諦之名，並不明確出自經論，智顱在《四教義》問答：「問曰：何處經論出此四種四諦？答曰：若散說諸經論趣，緣處處有此文義，但不聚在一處耳。《大涅槃經》明慧聖行，欲為五味譬本，是以次第分別，明此四種四諦。」（T46，p725b-c）

³³² 指：實、非實、亦實亦非實、非實非非實。見龍樹造，鳩摩羅什譯《中論》（卷3）觀法品，T30，p24a。

³³³ 鳩摩羅什譯《大智度論》（卷1）序品中緣起義釋論：「有四種悉檀。一者世界悉檀。二者各各為人悉檀。三者對治悉檀。四者第一義悉檀。」（T25，p59b）

利入別圓」。³³⁴

(3) 別教

釋迦為迷中（迷於中諦）重者，演示無量四諦、隔別三諦之理，令修次第三觀，證中諦涅槃。

(4) 圓教

釋迦為迷中輕者，演示無作四諦、圓融三諦之理，令修一心三觀，證中諦涅槃。

(五) 三論宗吉藏——二藏與三種法輪

三論宗旨在破有所得之邪見而顯無所得之空理正見，³³⁵「故不於釋迦一代之教法立權實真假，或分淺深優劣，然為因應眾生根機，仍立二藏、三輪之教判」。

³³⁶

三論宗以二藏判教，是吉藏繼承菩提流支而來，《勝鬘寶窟》云：

從菩提留支度後至於即世，大分佛教為半、滿兩宗，亦云聲聞、菩薩二藏。³³⁷

實則二藏之判，可遠溯至龍樹《大智度論》，詳見前述。吉藏《淨名玄論》立三雙二藏：一、從人立名，立聲聞藏、菩薩藏；二、從法為稱，立大乘藏、小乘藏；

³³⁴ 通教鈍根者，縱使修體空觀，亦只能斷見思惑，果證與藏教齊。若是利根，則至遲在已辦地、支佛地二行位會被接入別、圓教。

³³⁵ 吉藏《中觀論疏》、《三論玄義》、《大乘玄論》、《法華遊意》、《法華玄論》處處論及：有所得即無明、有所得不至道果、有所得者為魔眷屬等，遍破有所得之邪見，無所得之正見不立而顯。

³³⁶ 見辭條 三論宗，收於《佛光大辭典》（光碟版），頁 676。

³³⁷ 吉藏《勝鬘寶窟》（卷 1），T37，p6a。

三、就義為目，立半字藏、滿字藏。³³⁸

在《法華遊意》，吉藏參考《法華經》 信解品 、 譬喻品 立三種法輪：³³⁹一者，根本法輪，釋迦初成道，在華嚴會純為菩薩開一因一果法門，是根本教，指《華嚴經》。二者，枝末法輪，鈍根不堪於聽聞一因一果，所以釋迦分別說三乘，是枝末教，指華嚴會後以至法華會前一切大小乘經。三者，攝末歸本法輪，釋迦以四十年說三乘教陶練其心，於法華會中會彼三乘歸於一道，指《法華經》。

340

(六) 唯識宗³⁴¹

雖然判教必有其設準，但此處暫且不討論唯識學是帶本體論色彩的唯心論還是內學院所主張的知識論這些重大爭議，僅作中國唯識宗判教的簡介。

1、玄奘（602？-664）——三法輪、三教

法藏《華嚴一乘教義分齊章》記載：玄奘依《解深密經》、《金光明經》、《瑜伽師地論》立三種教，即三法輪：一、轉法輪，釋迦於初時鹿野園中，轉四諦法

³³⁸ 吉藏《淨名玄論》（卷7），T38，p900c。

³³⁹ 吉藏《法華遊意》（卷1）：「問：此經何處有三輪文耶？答：信解品云：長者居師子坐眷屬圍遶羅列寶物，即指花嚴根本教也。喚子不得，故密遣二人脫珍御服，著弊垢衣，謂隱一說三謂枝末教也。如富長者知子志劣，柔伏其心乃教大智，謂攝末歸本教。又譬喻品云：如彼長者雖復身手有力而不能用之，但以慇懃方便勉濟諸子火宅之難，然後各與珍寶大車。初句謂隱根本，次句謂起枝末，後句謂攝末歸本。即三輪分明之證也。」（T34，p634c-635a）

三輪判教，非吉藏自創，是改造其師法朗（507-581）的三教判。法朗的三教判是：一、根本教，指《華嚴經》。二、方便教，指《般若》、《法華》、《維摩》、《思益》等經。三、歸宗教，指《涅槃經》。（韓廷傑）《三論玄義校釋》，台北：文津，1991年，頁15）

³⁴⁰ 吉藏《法華遊意》（卷1）T34，p634c。

³⁴¹ 根據歐陽漸的研究，「唯識、法相學是兩種學，法相廣於唯識，非一慈恩宗可概」，此處因從事中國佛教判教的簡述，故只介紹唯識宗的判教；至於法相與唯識之辨，留待第肆章第三節。（歐陽漸 與章行嚴書，收於《歐陽大師遺集》（冊2），台北：新文豐，1976年10月，頁1543。）

輪，演示我空法有，屬於有教。二、照法輪，釋迦為大乘根機演示諸法性空等教法，屬於空教。三、持法輪，釋迦演示三性及真如不空等教理，非有非空，屬於中道教。³⁴²

2、窺基（632-682）——三教八宗

（1）三教

窺基在《大乘法苑義林章》、《成唯識論述記》中，根據《解深密經》無自性向品三時說³⁴³而立三時教，第一時教，是有教，釋迦為發趣聲聞乘者，演示我空法有之旨，指四阿含。第二時教，釋迦為發趣大乘者，以隱密言演示諸法皆空之理，指大乘空宗如八部般若。第三時教，釋迦普為發趣一切乘者，以顯了言演示三性三無性之中道義，指《華嚴經》、《解深密經》等與唯識宗教理，又稱真大乘教。³⁴⁴

（2）八宗

窺基《大乘百法明門論解》判釋釋迦一代時教淺深位次，分而為八：一、我法俱有宗，攝：犢子部、法上部、賢胄部、正量部、密林山部，或亦取經量部根本一分之義。二法有我無宗，攝：一切有部、雪山部、多聞部，兼化地部末計一分之義。三、法無去來宗，攝：大眾部、雞胤部、制多山部、西山住部、北山住部、法藏部、飲光部，兼取化地部根本一分之義。四、現通假實宗，攝：說假部，兼經量部末計一分之義。（此上四宗唯為小乘）五、俗妄真實宗，攝：說出世部。六、諸法但名宗，攝：一說部。（此二宗通於大小乘）七、勝義俱空宗，指般若

³⁴² 法藏《華嚴一乘教義分齊章》（卷1），T45，p481a。

³⁴³ 玄奘譯《解深密經》（卷2）無自性相品，T16，p697a-b。

³⁴⁴ 窺基《大乘法苑義林章》（卷1）T45，p248b-249a。

窺基《成唯識論述記》（卷1）T45，p229c-230a。

諸經與大乘空宗。八、應理圓實宗，指《華嚴經》、《法華經》、《解深密經》等與唯識宗。³⁴⁵

(七) 華嚴宗

1、法藏——五教十宗

(1) 五教

杜順(557-640)《華嚴五教止觀》依觀法而立五門：「法有我無門(小乘教)、生即無生門(大乘始教)、事理圓融門(大乘終教)、語觀雙絕門(頓教)、華嚴三昧門(一乘圓教)」³⁴⁶，首見華嚴五教之說，法藏將其教義組織而立五教判，《華嚴經探玄記》、《華嚴一乘教義分齊章》判釋教類有五：³⁴⁷

A、小乘教

即愚法二乘教，演示業感緣起，但說我空，縱少說法空，亦不明顯。依六識三毒，建立染淨根本，未盡法源，故多諍論。指四阿含之教。

B、大乘始教

《解深密經》所立第二、第三時同許此教，可細分為：

(A) 空始教(始教)

說諸法皆空，未盡大乘法理。指八部般若。

(B) 相始教(分教)

演示賴耶緣起，廣談法相、少述法性，又有五性之別，³⁴⁸未盡大乘之義。指

³⁴⁵ 窺基《大乘百法明門論解》(卷1), T44, p46c。

³⁴⁶ 杜順《華嚴五教止觀》(卷1), T45, p509a。

³⁴⁷ 法藏《華嚴經探玄記》(卷1), T35, p115c-116a。

法藏《華嚴一乘教義分齊章》(卷1), T45, p481b-c。

³⁴⁸ 指唯識宗所立眾生五性：定性聲聞、定性緣覺、菩薩種性、不定性、無性(一闍提)，其中只有菩薩種性與不定性中的菩薩種性能成佛。

《解深密經》等唯識教典。

C、大乘終教

亦名實教，演示真如緣起，真如隨緣而生染淨諸法，緣起無性，體即真如，故一切眾生悉當成佛，盡大乘至極之說。指《楞伽經》《勝鬘經》《起信論》等。

D、頓教

不立言句、不說法相，唯辨真性。無八識差別之相，亦不設斷證階位。呵教勸離、毀相泯心，但一念不生，即名為佛，是頓修頓悟之教。指《維摩詰經》。

E、一乘圓教

演示法界緣起，所說唯是法界，性海圓融，緣起無礙，相即相入，帝網重重，主伴無盡。³⁴⁹又分別教一乘與同教一乘：

(A) 別教一乘

指《華嚴經》，超越諸教而說圓融不思議法門，是華嚴宗所立圓教。

(B) 同教一乘

指《法華經》，開會二乘，三乘不異一乘，是天台宗所立圓教。

(2) 十宗

《華嚴經探玄記》、《華嚴一乘教義分齊章》皆在五教判之後，列十宗之判，前六宗與窺基所判八宗之前六相同，再加上：七、一切皆空宗，即大乘初教，演示一切法悉皆性空，指諸般若經。八、真德不空宗，即大乘終教，演示一切法唯是真如，指《楞伽經》、《勝鬘經》、《起信論》等終教諸經。九、相想俱絕宗，謂頓教中絕言所顯離言之理，理事俱泯平等離念。十、圓明具德宗，即別教一乘，主伴具足無盡自在所顯法門，指《華嚴經》。³⁵⁰

³⁴⁹ 即帝網珠喻，比喻法界緣起重重無盡。

³⁵⁰ 法藏《華嚴經探玄記》（卷1），T35，p116b。

法藏《華嚴一乘教義分齊章》（卷1），T45，p481c-482a。

2、宗密（780-841）——五教

宗密《原人論》將佛教自淺之深分為五等：一、人天教，說三世因果，四禪八定。二、小乘法，說我空之理，令修無我觀智。三、大乘法相教，說諸法唯識之理，令修唯識觀。四、大乘破相教，說一切皆空之理，觀無業、無報、無修、無證，破前大小乘法相之執，密顯後真性空寂之理。五、一乘顯性教，說一切有情皆有本覺真心，離諸妄想執著，則得於自身中，見如來廣大之智慧。³⁵¹

（八）太虛——三期三系與三宗

太虛在《我怎樣判攝一切佛法》一文，自陳其 1923 年之後，成熟的判教思想³⁵²有二種：³⁵³

1、三期三系

（1）小行大隱時期

指釋迦滅度後初五百年間，印度小乘法盛行，大乘法隱沒（不是沒有）。此期的小乘法，在 1940 年 8 月太虛於武漢學院演說之時，是以錫蘭為中心，流傳於緬甸、暹羅（泰國）、安南（越南）、馬來亞群島（馬來西亞）等處，是巴利文系佛教。

³⁵¹ 宗密《原人論》（卷 1），T45，708c-710b。

³⁵² 太虛的判教思想可分三期演變：

第一期：1908 年-1914 年間，分佛法為宗下與教下。宗下指教外別傳、不立文字的禪宗；教下指由語言文字之建立而可以講解行持者，包括天台宗、華嚴宗、唯識宗、律宗、淨土宗、密宗。

第二期：1915 年-1923 年間，附小於大，佛法唯在大乘，分大乘佛法為八宗，包括：三論宗、天台宗、華嚴宗、唯識宗、律宗、禪宗、淨土宗、密宗。

第三期：1923 年以後，詳見下文所述。

（太虛《我怎樣判攝一切佛法》，收於《太虛大師全書》（冊 2），台北：太虛大師全書影印委員會，1980 年，頁 509-513）

³⁵³ 太虛《我怎樣判攝一切佛法》，收於《太虛大師全書》（冊 2），頁 514-529。

(2) 大小主從時期

指佛後六百年到一千一百年間，由於馬鳴、龍樹、提婆、無著、世親等弘揚大乘法，所以大乘風行，小乘陷於附庸地位。此期的大乘法，1940 年之時，以中國為中心，流傳於高麗、日本、安南等處，是漢文系佛教。

(3) 大型小隱密主顯從時期

指佛後一千二百年到一千七百年間，大乘盛行至極，小乘沒落。但由於佛法普遍於民間，龍智將印度的民俗風習融攝近來，弘揚密咒，大小乘法皆依附於密咒之中流行，故亦稱為密主顯從時期。此期的密咒佛教，1940 年之時，以西藏為中心，流傳於蒙古、甘肅、泥伯爾等處，是藏文系佛教。

2、三宗

(1) 法性空慧宗

脫胎於太虛於 1926 年所判的五乘共法。³⁵⁴演示一切法自性皆空，攝大小乘法。

(2) 法相唯識宗

脫胎於太虛於 1926 年所判的三乘共法。法相演示諸法無量差別相狀，唯識演示一切有為法由識所變，無為法由識所顯。

(3) 法界圓覺宗

脫胎於太虛於 1926 年所判的大乘特法。以佛果圓覺之智，盡一切法為界，圓滿周遍覺知諸法性相；依此修行的法門，即是直趨無上菩提的圓頓法門，天台宗、華嚴宗的圓教，以及禪宗、淨土宗、密宗皆屬之。

³⁵⁴ 太虛於 1926 年判佛法為三級：五乘共法、三乘共法、大乘特法（大乘不共法）（太虛 我怎樣判攝一切佛法，收於《太虛大師全書》（冊 2），頁 520-522）

(八) 印順——大乘三系

印順在《印度佛教思想史》判釋印度大乘佛教為三系：³⁵⁵

1、性空唯名系

指初期大乘佛法，龍樹以緣起中道貫通大乘空義，稱中觀學派。龍樹以「無自性」為關鍵，闡釋緣起與空性的統一——緣起即空，空即緣起，貫通了二乘法與大乘法的對立。³⁵⁶

2、虛妄唯識系

指後期大乘的「瑜伽大乘」，無著（[梵]Asavga，336-405）、世親（[梵]Vasubandhu，360-440）³⁵⁷立阿賴耶識攝藏種子，一切法虛妄，唯識所現，稱瑜伽學派。世親以下，陳那（[梵]Dignaga, Dinnaga，AD.5th-6th）、護法（[梵]Dharmapala，AD.6th）戒賢、玄奘一係，特重《瑜伽師地論》與《解深密經》，探究論理軌範而發揚因明，幾乎不談《大乘莊嚴經論》等所引發的如來藏我問題。³⁵⁸三相（遍計所執相、依他起相、圓成實相）即唯識，唯識即三相，雖是明辨三性三無性之理，抉了境識俱虛妄，但既說「萬法唯識」，則無可避免的帶上唯心論色彩。

3、真常唯心系

亦是後期大乘。以真實常住的如來藏為依之說，起於南印度，與北方的虛妄阿賴耶識為依之說，是對立的。但在中印度，二者有了折衷與貫通。³⁵⁹唯識學為

³⁵⁵ 印順《印度佛教思想史》，頁 119-320。

³⁵⁶ 「龍樹會通了《般若經》的性空、但名，《阿含經》的中道、緣起，也就貫通了『大乘佛法』與『佛法』（即大乘佛教所稱的聲聞法），互不相礙。」（印順《印度佛教思想史》，頁 135）

³⁵⁷ 無著、世親的年代眾說紛紜，本文採取印順的考察，見印順《印度佛教思想史》，頁 241-243。印順 世親的年代，收於張曼濤編《唯識學的論師與論典》，「現代佛教學術叢刊」冊 96，台北：大乘，1979 年 3 月，頁 23-32。

³⁵⁸ 印順《印度佛教思想史》，頁 258。

³⁵⁹ 印順《印度佛教思想史》，頁 294-295。

如來藏說者所融攝，成為真常唯心論。³⁶⁰代表如來藏說主流的有一經二論：《無上依經》、《究竟一乘寶性論》、《法界無差別論》，立如來藏為一切法依，說一切眾生有如來藏，為「心怯弱」、「執神我」之人堅定信心，雖極力撇清不同於教外「神我論」、「梵我論」，但無可避免地引發爭議，亦為密教的先聲。³⁶¹

印順的三系判看似同於太虛的三宗判，但太虛三宗判實脫胎於三級判：第一級五乘共法、第二級三乘共法、第三級大乘法，有深淺偏圓之別。印順自己雖尊性空唯名系，但並無明顯分判三系高下，故筆者以為二人所判不可同視。

第三節、教相判釋的檢討

一、判教對象的反省

本章第二節所述古今學者的教相判釋，除了太虛與印順之外，其餘諸家都是以釋迦一代說法為對象。太虛三期三系是以印度佛教史為對象，三宗判則含賅印、中佛教。印順以三系判釋大乘佛法，不預設著大乘經典皆為釋迦所說，大乘思想亦不顯見於釋迦住世之時，其判教對象自然不能侷限於一代時教。本文不擬處理大乘經典的作者考察問題，此處所要反省的是另一組關於判教對象的問題——客觀的教義與讀者的詮釋。統觀上列學者的判教，大抵判教對象都是「客觀的教義」，此處所說客觀的教義，是指諸家判教時，好像有個客觀的文本意義在那兒可以判釋，如：《阿含經》是二乘教、唯識經論是中道教、《法華經》是圓教……。各種經論意義，好像可以客觀地在那兒呈現給讀者，有其自身的性格與軌範，不容錯亂，判教是就著客觀意義自身的性格與軌範而為。當然，在高達美的詮釋學立場，儘管凸顯了讀者的歷史性，亦不能破壞那種類近於文本自律性的

³⁶⁰ 印順《印度佛教思想史》，頁311。

³⁶¹ 印順《印度佛教思想史》，頁312-318。

文本意義同一性，雖然此自律性不同於客觀主義者所言。但是，文本意義的同一性雖然界定著詮釋的遊戲規則，卻不存在於詮釋事件之先；佛典的意義是因讀者詮釋佛典而存在。教相判釋是對佛典意義的判釋，它的對象是意義，而非詮釋事件未發生前的文本；事實上，未進入詮釋事件的文本如何可能發生意義？如何可能判釋？既然如此，判教的對象若是文本或學派客觀的教義，則陷於預設著文本意義客觀在其自身的客觀主義立場，忽略了意義是在理解中的。

意義既是在理解中的，隨著讀者歷史性、存有網絡的不同，對同一文本必然有不同的詮釋。本文主張判教的對象為「經過詮釋的教義」，³⁶²例如：把《阿含經》作「法有我空」之說的詮釋，這種詮釋可判為天台宗主張的藏教。若詮釋《阿含經》是談「我法俱空」，這種詮釋可判為天台宗主張的通、別、圓教。「《阿含經》客觀地在其自身」不應成為判釋的對象，自無所謂《阿含經》是藏教、小乘之說了；判教對象至多只能是「經過詮釋的《阿含經》」。傳統中國佛教視《阿含經》為小乘，但印順往往以龍樹《中論》闡釋的大乘空理開決《阿含經》，《阿含經》是小乘抑或大乘？這不該是《阿含經》在其自身的問題，而應是讀者詮釋的問題。同理，「《法華經》客觀地在其自身」亦不應成為判教的對象，「對《法華經》的詮釋」或是「經過詮釋的《法華經》」才是。依智顛對《法華經》的詮釋，可判釋為天台宗主張的圓教，圓教是指智顛對《法華經》的詮釋而非《法華經》客觀地在其自身；若是涅槃師對《法華經》的詮釋，則屬不及《涅槃經》的同歸教。智顛批判涅槃師未見法華真實，這其實是智顛的詮釋不同於涅槃師的詮釋，吾人可因為語言是公共財而有能力檢視智顛與慧觀對《法華經》的詮釋，何者較妥善地運作在文本意義同一性的界定？或是說何者較有說服力？但不能以某人的詮釋為「契合文本原意」，因為文本之為此在（[德]Da-Sein）是在理解者存有網絡中的，不應該預設著客觀在其自身的文本意義。文本的意義只發生在理解中，所以若借用天台宗的判教設準：演示法有我空、生滅無常之理者為藏教；演

³⁶² 事實上法義只能經過詮釋而發生，為了簡別於客觀法義的預設，故作此言。

示諸法體空如幻者為通教；演示但中佛性迥超二諦者為別教；演示諸法當體即中、三諦圓融者為圓教。則判教應為：當吾人對《阿含經》的詮釋為「釋迦演示法有我空、生滅無常之理」，則此詮釋為藏教，或是在此詮釋下的《阿含經》所顯露的是藏教性格。當吾人對《阿含經》的詮釋為「釋迦演示諸法體空如幻」，則此詮釋為通教，或是在此詮釋下的《阿含經》所顯露的是通教性格。別教、圓教例此可知。而不應預設著文本有其客觀意義，據以判釋某某經論本身為小乘、大乘或藏教、圓教，搞得各教派³⁶³各擁所宗，將教派的義理結構之爭連坐成經典高下之爭。

³⁶³ 湯用彤 論中國佛教無十宗 一文，區分學派與教派：學派之「宗」是就義理而言，屬於佛學史；教派之「宗」是就人眾而言，屬於佛教史。雙方互有關連，隨時代變遷。「印度佛教來華以後，經典譯出漸多，中國信徒對這些經論（主要的是般若）有不同的了解，提出各種主張，這就叫『宗』。其後經論的研究日趨發達，因此有『涅槃經師』、『成實論師』以及其他經師、論師。這些經論的理論，有時也稱為『宗』。及至陳隋，經論講習既久，遂生變化，不但有新創的理論，且有新的團體，於是以後的佛教就有各種教派，也稱為『宗』。」

「宗」本指宗旨、宗義，經師、論師所主張的學說或一部經的理論系統都可稱「宗」，例如：元康（唐代，生卒年不詳）《肇論疏》所指晉代的「六家七宗」、周顛（南北朝，生卒年不詳）《三宗論》所指三宗，都是指宗教學說上的派別。教派之宗在陳至唐初才逐漸萌芽，一寺因為某學者專講一經而成為中心、師徒形成一集團者，首見於隋初，如曇延所（516-588）主持的「延眾」。另外，學派講說者日增，自然有義理分歧或學說演變之事，學派之爭在隋唐年間已成為教派之爭，佛教宗派已由本指經論講習的學派進入教派建立。教派之「宗」，不只是師徒集團的形成，各教派亦各自建立本宗的理論和教義，並有創新於印度原典的建構，例如：天台宗的十如是、華嚴宗的十玄門。

教派包含學派的主張，所差別者在於教派必須是人眾團體、重視祖師傳承、標舉教派所建構的理論與解脫途徑，而不像學派經師重點在闡釋經論的義理。

（湯用彤 論中國佛教無十宗，收於張曼濤編《中國佛教的特質與宗派》（「現代佛教學術叢刊」，冊31），台北：大乘文化，1978年5月，頁215-226）

六家七宗，見元康《肇論疏》（卷1）：「梁朝釋寶唱作《續法論》一百六十卷云：『宋莊嚴寺釋曇濟，作六家七宗論。』論有六家，分成七宗。第一本無宗，第二本無異宗，第三即色宗，第四識含宗，第五幻化宗，第六心無宗，第七緣會宗。本有六家，第一家分為二宗，故成七宗也。」（T45，p163a）文中所引寶唱（梁代，生卒年不詳）《續法論》即《續法輪論》，已佚。

三宗，見吉藏《中觀論疏》（卷2）：「齊隱士周顛著三宗論，一不空假名，二空假名，三假名空。」

本文的主張勢必會引起一種問難：文本的意義同一性何在？若一部經典可以作藏教乃至圓教的合法性詮釋，是否置詮釋倫理於不顧？這必須由二方面回答：

第一、語言是人類文化的公共財，維根斯坦後期的語言哲學與「語言是存有的開顯」的語言觀立場接近，理解是通過世界而進行，世界是指存有的整體關係結構，世界的構成、存有的網絡、理解的進行，無一不在歷史的語言性中。文本之為此在，亦是語言性的，在人類歷史性的公共財中；當文本進入詮釋事件時，就是文本的存有在讀者存有網絡中成為此在，共構語言性的詮釋事件，一方面有文本的意義同一性界定事件的運作，一方面顯示了無不可解之密語。如此，《阿含經》可否詮釋為圓教？春望 可否詮釋為 聞官軍收河南河北 ？指鹿是否能為馬？自然有了判斷的可能，而不會將開放的詮釋態度視為獨白等流。

第二、就「語言是存有的符應」的語言觀而論，語言亦是人類文化的公共財。可透過歷史傳記批評法、符號學、語言學、結構主義……等技術分析，維持文本意義同一性不被破壞。此處並非標舉著：以被傳統自然科學宰制的方法論進駐精神科學；而是認為，經過高達美的詮釋學基礎性反省之後，何妨視情況需求使用高達美所解構的詮釋方法？解構方法論，是演示一個哲學立場的不完整（incompleteness）或不一致（incoherence），而非全盤否定方法的價值。吾人將會發現，不同的實存主體使用相同的詮釋方法詮釋同一文本，還是會有差異，此差異取決於包含歷史性在內的存有網絡的差異。所以將語言視為表達意義的工具，從事文本的技術分析，一方面明顯回應詮釋倫理的要求，一方面通過高達美詮釋學主張對詮釋方法的後設反省，使一個文本多元表述的現象有其合法性。本文是定位在海德格存有論語言觀的視角進行研究，所以對視語言為表達工具而必然引發的歷史傳記批評法、符號學、語言學……等詮釋方法的需求，不做細部說明。

文本的意義同一性不能被純粹提煉出來成為文本的客觀意義，它只能在詮釋

(T42, p29b)

事件中界定著文本在理解者的存有網絡中如其所是地開顯，所以文本的意義可以隨著理解者而豐富的。豐富的意義並非破壞文本意義同一性而獲致，高達美在現象學和辯證法之間以藝術作品說明無止盡的意義開顯並不會動搖文本的意義同一性：

沒有一部藝術作品會一直以相同的方式對我們訴說。其結果便是，我們總是必須不斷以不同的方式回答。〔...〕然而我認為，以這種無止境的多樣性來反對藝術品之不可動搖的統一性，乃是一種錯誤。³⁶⁴

如同遊戲，以捉迷藏為例，不同的遊戲者、時間、地點，所呈現的遊戲內容就不同，但只要遵守捉迷藏的遊戲規則，它就是捉迷藏；呈現不同的遊戲進行並沒有破壞遊戲規則，更不能認為只有一種捉迷藏遊戲是正確的。預設一個客觀、標準的捉迷藏理型是荒謬的形上學陷阱，捉迷藏永遠只能發生在遊戲者進入捉迷藏的遊戲規則時。至於如何判準有無遵守捉迷藏遊戲規則的問題，即是上述二點所討論。文本的意義亦然，在文本的存有所界定的運作下，不同的實存主體與文本的對話事件不斷產生共識，這些共識都沈澱在人類文化的歷史性中，亦沈澱在文本的歷史性中。所以文本的豐富意義，並非指文本在其自身的豐富，更非指過度詮釋，而是因為文本當代的歷史性加上問世至今所增益的歷史性（事實上後者已含前者），以及讀者的存有結構中的文化積累。尤其是經典文本，高達美說：

哲學研究的一個基本經驗是：哲學思想的經典作家——如果我們試

³⁶⁴ H.-G. Gadamer: *Gesammelte Werke*, Bd.2: "*Hermeneutik : Wahrheit und Methode: Ergänzungen, Register*", Tübingen² 1993, p7.

中文翻譯：林維杰 萬物之理與文章之理：朱熹哲學中形上學與詮釋學的關連，收於《揭諦》第四期，嘉義：南華大學哲學研究所，2002年7月，頁123。

圖理解他們——本身總是提出一種真理要求，而對於這種真理要求，當代的意識是既不能拒絕又無法超越的。³⁶⁵

舉例而言，四部《阿含經》，一部《法華經》，其意義結構，有釋迦在其本懷的應機說法、結集者在其歷史性的理解、古今印度文化圈、華語文化圈、錫蘭、日本……學者一回又一回的詮釋，再加上當下讀者在其歷史性的又一次與經典對話，經典的意義豐富性在歷史中積累、沈澱、創造，遠超乎某種客觀的預設。如傅偉勳所說：

《阿含經》所提示的四諦說，經過大小乘許多宗派的重新理解與重新詮釋，彰顯了本身的豐富蘊含與深層義蘊，展現了佛教教義的無限發展潛能。³⁶⁶

是故，驟然預設經典意義客觀在其自身，以之為判教對象，或強加某種詮釋做為文本的「唯一正確」解釋，而判釋《阿含經》客觀地在其自身為小乘、《法華經》客觀地在其自身為圓教，都是一種未經詮釋學反省的武斷。

這種詮釋學意識，在智顛的著作隱約可見，但可惜後人並無深掘。徵如《法華玄義》：

觀一切法空如實相，決了聲聞法是諸經之王。〔...〕即客作者是長者子，此是即法之義也，開示悟入佛之知見。³⁶⁷

³⁶⁵ 高達美著，洪漢鼎譯《真理與方法——哲學詮釋學的基本特徵》，台北：時報，1999年1月20日，頁2。

³⁶⁶ 傅偉勳《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，頁105。

³⁶⁷ 智顛《妙法蓮華經玄義》（卷9），T33，p789b。

開一切小乘法即是妙法，故云決了聲聞法是諸經之王。³⁶⁸

《摩訶止觀》(卷6):

若不開決則無入理，今決了聲聞法是諸經之王，開方便門示真實相，一一止觀皆得入圓，如快馬見鞭影即得正路。³⁶⁹

一經開決，《阿含經》聲聞法即是諸經之王。所謂開決，知一切法空如，是就理解者主觀性的改變而言，如此與《阿含經》對話，並未破壞《阿含經》的軌則，但是《阿含經》就是諸經之王、是圓教妙法。教相判釋是小乘、是圓教，根本不是《阿含經》在其自身的客觀問題，而是對《阿含經》的詮釋問題。所以教相判釋的對象，一可為「生滅無常」、「體空如幻」、「但中佛性」、「三諦圓融」等對教義的理解，二可為對佛典的詮釋；而不應是意義客觀在其自身的佛典。

二、判教設準的反省

(一) 判教設準與判教的關係

第肆章討論般若智蕩相遣執的功能性為一切教相的根底，般若教不在教相深淺方面作任何建立與評論，純粹是一種作用上、觀法上的圓實無諍，所以無法判釋教相，也毋須負起判教之責。判教的工作，要交給已經涉及系統地討論法之存在、「真理是什麼」的學派、宗派。

中國佛教各宗的教相判釋，不僅構成該宗的特殊方法論，亦是該宗思想體系的根本教義之一。³⁷⁰因為教相判釋必有其設準，判教的呈現，是判教者將「對經典或各宗理論的詮釋」置入所設準的「整全的佛教理論結構中」，使各教相有機

³⁶⁸ 智顛《妙法蓮華經玄義》(卷9), T33, p792c。

³⁶⁹ 智顛《摩訶止觀》(卷6), T46, p34c。

³⁷⁰ 傅偉勳《從創造的詮釋學到大乘佛學》，台北：東大，1990年7月，頁6。

地關聯而構成整全的理論結構，並分判各種教相的時序、功能、主從、優劣。除了太虛三宗判與印順三系判是以佛教史為對象，在理論上可以較不涉及法義的優劣評等外，³⁷¹其餘諸家判教，往往自其理解的「終極真實」出發，以終極真實的演示為釋迦說法本懷或終極目標，整全的佛教理論結構是不只基始於終極真實的思索，亦以此為核心。環繞著開示終極真實的本懷，才有次第說、漸說、方便說、半字教、權教……等，與演示終極真實的實教、圓教、中道教……等，形成判教結構。

傅偉勳《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》為終極真實做了簡單說明：

終極真實乃是高度精神性或宗教性所以形成的原本根據(本體實在或真理真諦)，具有永恆、絕對等性質，如基督宗教的上帝、天國，印度教的梵我、神我，大乘佛教的「一切法空」、「諸法實相」，儒家的天命、天道，道家的常道、無名之道等是。³⁷²

傅偉勳由存有論的角度，將終極真實定位為各宗教所主張的「終極實存」或「存有的實相」，希望對終極真實的說明能普遍適用於心性體認所建構的理論宗教。但是以「永恆」、「絕對」等性質視見大乘佛教的「一切法空」、「諸法實相」卻是充滿爭議。考察傅偉勳的宗教詮釋學主張，深受海德格存有論的影響，³⁷³提出「宗教真理是實存主體心性體認所形成的主體性道理」，³⁷⁴並不預設實存主體存有網

³⁷¹ 實際上，印順自己也承認性空為名論為究竟了義，優於虛妄唯識論、真常唯心論。(印順 讀「大乘三系概觀」以後，收於印順《無諍之辯》，台北：正聞，1988年1月，頁137)

³⁷² 傅偉勳《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，頁106。

³⁷³ 可見諸傅偉勳《從創造的詮釋學到大乘佛學》，頁1-12。

《學問的生命與生命的學問》，台北：正中，1998年11月，頁88-108，220-258。

³⁷⁴ 傅偉勳《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，頁184。

絡之外的「客觀事實」做為認識的對象，³⁷⁵這種真理觀尤其適用於大乘佛教，「大乘佛教依二諦中道的勝義諦，並不承認完全獨立乎心性體認的，任何所謂『客觀』甚至『絕對』的宗教真理」。³⁷⁶可看出傅偉勳並未以客觀真理的視角進行對佛教所主張終極真實的詮釋，所以筆者認為，視終極真實為高度宗教性的理論根據即可，這是各宗教較能接受的最大公約數；至於對終極真實進一步的意義界定(如：永恆、絕對)，必須開放於各種宗教體系中進行詮釋，任其多元，毋須強求一致性。

各宗派教相判釋的設準既然取決於該宗對終極真實的論述，本文進行判教的反省，必須就其核心加以考察與批判，方能切中要害。以下將就著對中國佛教判教方面有重大影響的唯識、華嚴、天台三宗，討論其判教設準。在順序的安排上，不採用哲學史上的發生來排序，而是以逼顯出本文採用天台判教落實以觀詮教的所以然來排序。

(二) 唯識宗、華嚴宗、天台宗的判教設準及其判教

1、唯識宗的判教設準及其判教——以窺基三教八宗為代表

根據歐陽漸(1871-1943)的《辨唯識法相》，法相學是佛教「共通之學」，宗於無著授予師子覺([梵]Buddhasimha)的《大乘阿毘達磨集論》，意在建立普遍性佛教理論原則或規範，以「五法三自性」普攝一切存有，說緣生義，開一切緣生依他皆為非有非無之實相，是佛教關於存有論趣味的學說。唯識學是佛教「一家之學」，宗於無著授予世親的《攝大乘論》，抉擇諸法而特尊心識，意在引發大乘學佛者的觀行實踐，對治大乘初期的惡取空，以「八識二無我」說緣起義，以「一切法唯有識」立「唯識無境」的宗旨，攝三性以歸一識，立賴耶緣起的系統

³⁷⁵ 「詮釋學實與所謂『(純粹)客觀性』甚或『絕對性』毫不相干，〔 〕詮釋學的探索所能獲致的，充其量祇不過是一種『相互主體性脈絡意義的詮釋強度或優越性』(hermeneutic priority or superiority in the intersubjective context)而已。」(傅偉勳《從創造的詮釋學到大乘佛學》，頁3。)

³⁷⁶ 傅偉勳《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，頁184。

引導五重唯識觀法的實踐。³⁷⁷就「所認識的存有即是識的影像」一端而言，是認識論的唯識學；就「心識是存有的本體」一端而言，是本體論的唯識學。³⁷⁸與章行嚴書言：「唯識、法相學是兩種學，法相廣於唯識，非一慈恩宗可概」。³⁷⁹中國法相唯識學自窺基以來，有厚唯識、薄法相的傾向，³⁸⁰唐宋之後，法相學與唯識學併為一家，一般人皆以研究緣起因果的唯識思想來認斷這一思想體系，元、明、清三代的唯識學，例如：洪恩（明代，生卒年不詳）所選《相宗八要》、智旭《成唯識論觀心法要》，皆是受《起信論》、《楞嚴經》所主導的佛學思想傳統。³⁸¹

中國唯識學思想的發展，大致可分四階段：第一、北魏菩提流支及梁、陳之間真諦「舊譯」做為中心的階段；第二、唐宋時期，以玄奘的「新譯」及窺基的開宗做為中心的階段；第三、晚明時期的復興階段；第四、晚清民初由楊文會（1837-1911）重新開創唯識研究思潮的階段。³⁸²玄奘所傳譯包括了該宗三時判第三時的整體思想：五法三自性所概括的法相學與八識二無我所概括的唯識學，歐陽漸認為玄奘「學法相於戒賢，學唯識於勝軍（[梵] Jayasena，生卒年不詳）」，

³⁷⁷ 歐陽漸 辨唯識法相，收於《歐陽大師遺集》（冊2），頁1529-1535。

³⁷⁸ 印順 唯識學探源，收於張曼濤編《唯識學的發展與傳承》，「現代佛教學術叢刊」冊24，台北：大乘，1978年1月，頁172。

³⁷⁹ 歐陽漸 與章行嚴書，收於《歐陽大師遺集》（冊2），頁1543。

³⁸⁰ 可由相宗「六經十一論」的宗趣攝屬看出：六經之中，《楞伽經》平等開列法相、唯識二個思想系統，《華嚴經》、《密嚴經》、《解深密經》、《菩薩藏經》獨屬唯識系統，唯有《阿毘達磨大乘經》屬於法相系，卻無漢譯本。十一論中，本論《瑜伽師地論》包含法相、唯識二思想系統，其餘十支論，《百法明門論》《顯揚聖教論》《攝大乘論》《二十唯識論》《三十唯識論》（包括《成唯識論》）《大乘莊嚴論》、《分別瑜伽論》七支屬於唯識系，只有《大乘五蘊論》、《大乘阿毘達磨雜集論》（包括《阿毘達磨集論》）《辯中邊論》三支屬於法相系。（程恭讓《歐陽竟無佛學思想研究》，頁343-347）

³⁸¹ 程恭讓《歐陽竟無佛學思想研究》，頁325-373。

³⁸² 程恭讓《歐陽竟無佛學思想研究》，頁366。

³⁸³師承完整的法相、唯識二系。但出自玄奘門下的窺基與圓測（613-696）二系，都只弘揚唯識一系，論法義，精審有餘，論法門，廣大不足，³⁸⁴這是就唯識宗內在的思想缺陷的批評。根據上述，唯識學在對治義上立「唯識無境」之宗旨，重點在認識論上強調境由識起，存有是心識的影像，虛妄無實，演示一切法無我的根本宗旨；但是因為特尊心識，以八識緣起諸法的架構論證諸法無我，所以當「心識為存有的根源」被特別強調後，不可避免地發展成本體論興趣。如《大乘百法明門論》開宗明義：「如世尊言，一切法無我」，³⁸⁵此論五位百法是擇錄《瑜伽師地論》本地分 的名數：自性、相應、所緣、分位清淨，而成：心王、心所、色法、不相應行法、無為法，³⁸⁶五位攝百法，百法攝一切法。一切法無我是如何可能的？首立八識心王為一切法中最勝，心所有法是相應於心王的隨王之臣，色法是心王、心所的現影，不相應行法是心王、心所、色法的差別假立，無為法是心王、心所、色法、不相應行法所顯示，³⁸⁷以一切法皆不離心識而存在，而心識是：「心且有八，何心是我？又一一心念，念念生滅，前後無體，現在不住，以何為我？」³⁸⁸八識心王無我，其餘四位皆依心王而立，亦當無我，如此證成一切法無我。可以看到唯識學的問題基源是屬於認識論興趣的，但論述核心卻是本體論情調。事實上，唯識學發展其本體論興趣是因應印度佛教史上存有論問題的需求，為了解決業果與無我之說的兩難，可參考正果（本名不詳）唯識學之產生及其史略、印順 唯識學探源 二文。³⁸⁹

³⁸³ 歐陽漸 釋教訓，收於《歐陽大師遺集》（冊1），頁183。

³⁸⁴ 歐陽漸 楊仁山居士傳，收於蔡日新《中國佛教復興之父：楊仁山居士評傳》，台北：圓明，1998年10月，頁178。

³⁸⁵ 世親造，玄奘譯《大乘百法明門論》，T31，p855b。

³⁸⁶ 程恭讓《歐陽竟無佛學思想研究》，頁344。

³⁸⁷ 原文為：「一切最勝故，與此相應故，二所現影故，三分位差別故，四所顯示故。」（T31，p855b）

³⁸⁸ 智旭《大乘百法明門論直解》，收於《蕩益大師全集》冊15，頁9538。

³⁸⁹ 此二文收於張曼濤編《唯識學的發展與傳承》，「現代佛教學術叢刊」冊24，頁1-8、27-178。

若就中國唐宋之後，在窺基唯識宗外部所逐步形成的認斷傳統而論，因為三武一宗法難的後二次——唐武宗會昌五年（845）後周世宗顯德二年（955），致使文本亡佚，晚明智旭等人的復興，所依線索只存澄觀（738-839）《華嚴經疏鈔》、延壽（904-975）《宗鏡錄》、雲峰（元代，生卒年不詳）所集《唯識開蒙問答》三書，在缺乏師承與基本文獻的情況下從事唯識學研究。智旭所述或可大同小異於窺基一系，但對玄奘所譯完整的第三時教（指唯識宗三時教判的第三時教）則不得見，晚明以至民初之際，中國唯識學形成一種認斷：以窺基所傳八識二無我、賴耶緣起之說，為印度無著的相宗全貌。

中國唯識宗的判教可以窺基三教八宗為代表，上述窺基承傳玄奘唯識之學，特尊心識緣起之義，立「萬法唯識」之言，其判教之設準，亦即其論述的終極真實，是「賴耶緣起」。阿賴耶識（[梵]alaya）是細微不可知的藏識，能藏一切法的種子，為一切法之根本所依。玄奘譯《攝大乘論本》所知依分引《阿毘達磨經》云：

無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得。³⁹⁰

此「無始時來界」即阿賴耶識，³⁹¹在唯識系統下，阿賴耶識為一切存在之所依。一切存有皆此藏識執持種子的現行，種子現行之存有又於藏識新薰種子，本有種子、現行、新薰種子輾轉相生，互為因果。唯識學主張萬法皆由心識所變，八識共分三能變，阿賴耶識為異熟能變，末那識（[梵]manas）為思量能變，前六識為了別境能變。³⁹²阿賴耶識是初能變，是萬法之根本，又能執持萬法、含藏

³⁹⁰ 世親造，玄奘譯《攝大乘論本》（卷1），T31，p133b。

³⁹¹ 徵如世親造，玄奘譯《攝大乘論本》（卷1）：「由攝藏諸法，一切種子識，故名阿賴耶，勝者我開示。」（T31，p133b）

³⁹² 萬法是心識三能變而存有，世親造，玄奘譯《唯識三十論頌》：「由假說我法，有種種相轉，彼依識所變，此能變唯三：為異熟思量，及了別境識。」（T31，p60a）

萬法，故為一切存有的「根本依」。

唯識學建立存有的根本，存有的根源是阿賴耶識，存有的終極真實是阿賴耶識緣起。例如：眼識見色法，是阿賴耶識所執持的色法種子現行為本質相分，眼識依此本質相分自變一影像相分，攀緣之而有「眼識見色」。萬法唯識之說，一方面對治凡夫、教外的「執境為有」，一方面認為大乘空宗論一切法空有惡取空的傾向，所以立「識有非無」來對治。唯識學所立的緣起根本依——阿賴耶識，「恒轉如瀑流」，³⁹³非實體義，簡於教外的有執，立心外無境；為根本依、異熟主，簡於空宗的空執，立心識非無。在這樣的設準下，所謂三時教判，視第一時有教四部阿含為小乘，第二時空教八部般若為大乘不了義，而視唯識經論為非空非有、亦空亦有的了義中道教；或是八宗判教，攝唯識學的應理圓實宗，勝於攝般若學的勝義俱空宗與攝二十部派的前六宗，都顯得理所當然。經過判教設準的揭櫫，唯識宗的判教線索清晰可見。

但是，即使經過判教對象的反省，將判教對象定位為「經過詮釋的教義」或「經過詮釋的文本」，使用唯識宗的判教主張時，還是必須警覺到：這是成立在以賴耶緣起為終極真實的教派設準下的，是有前提、有限制性的。若在智光以畢竟空為了義的觀點為判教設準，唯識宗的判教就無法成立。判教的行為是一種詮釋學活動，不只詮釋經典，並且將各種詮釋成果分判屬性、高下，而其分判的設準往往是該宗經由詮釋所建構的終極真實。唯識宗所論述的賴耶緣起中道，以及在唯識家眼中的小乘有教、大乘空教，都只能視為唯識學者的詮釋，即使贊同唯識宗的主張，也不能毫無反省地視為客觀事實，驟然論斷唯識宗的判教是正確的詮釋。此處只展示唯識宗的三時八宗判教之所以然，至於賴耶緣起本身應不應受到挑戰，屬於佛教詮釋視角的爭議，筆者將於討論天台判教時一併處理。

³⁹³ 世親造，玄奘譯《唯識三十論頌》（卷1）T31，p60b。

2、華嚴宗的判教設準及其判教——以法藏五教為代表

華嚴宗是承廣義的唯識學（包括中國地論師與攝論師）中之真常心系而建立起的「性起」系統，³⁹⁴據牟宗三的看法，唯識宗的本體論徑路是分解地尋覓存有根源的路線，³⁹⁵與華嚴宗相近。但唯識宗對存有做根源說明的工作止於阿賴耶識，華嚴宗更逼拶至以真如心為依止。³⁹⁶也正因窺基一系厚唯識學的賴耶根源說，而薄法相學由五法三性廣開諸法無自性，以致宋明以來由於文本的亡佚，逐漸與中國華嚴宗思想合流，甚至被吸納同為唯心論色彩的心性緣起一系，在華嚴宗的解讀下，賴耶緣起不如真如緣起「究竟法源」，遭致華嚴宗「大乘始教」的批判。³⁹⁷

華嚴宗的實際創始者是法藏。³⁹⁸雖說華嚴宗是根據《華嚴經》而建立宗義，

³⁹⁴ 牟宗三《佛性與般若》，頁 84。

呂澂 華嚴宗，收於張曼濤編《中國佛教的特質與宗派》，「現代佛教學術叢刊」冊 31，頁 285-303。

³⁹⁵ 「由阿賴耶緣起而至如來藏緣起，由如來藏緣起而至華嚴宗，這一系之發展——發展至華嚴而極，無可再進者。雖有真心忘心之別，然皆屬分解的路——阿賴耶緣起是經驗的分解，如來藏緣起是超越的分解。」（牟宗三《佛性與般若》，頁 575）

牟宗三視唯識宗的賴耶緣起為佛教式存有論之一說，但本文主張應再聚焦，賴耶緣起的存有論主張是本體論的。

³⁹⁶ 唯識宗之真如理（圓成實）非能熏，亦不被熏，無隨緣義，故不緣起一切法；能緣起諸法的是有為的阿賴耶識。華嚴宗之真如有「隨緣不變，不便隨緣」義，為存有依止。（牟宗三《佛性與般若》，頁 500-508）

³⁹⁷ 筆者認為，無著、世親、玄奘、窺基一系的唯識學，基本調性是與華嚴宗大相逕庭的。玄奘所傳的唯識學，以阿賴耶識為一切法的根本，生滅染法依賴耶而生滅，不生滅的無為真如亦由賴耶所轉。玄奘的唯識學主張真如為無為法，是遠離遍計執後的轉識成智，而非賴耶之本，非本體義、本覺義。華嚴宗則站在濃厚的本體論立場介入唯識學，在賴耶的背後建立本覺真如的概念，做為賴耶得以轉染成淨的依憑，使真如成為最根源的能生義。玄奘唯識學只談染心賴耶的轉依問題，或許有無法保證「成佛如何可能」的內部難題，但其基本調性就是如此，毋須以本覺思想強力介入。唯識學以賴耶為根本依，真如是轉識成智的產品，而非賴耶之本；華嚴學以真如本覺為根本依，一切法緣自真如；基本調性明顯不同，何必以中國人喜愛心性本淨的情懷扭曲唯識學的路線？並在扭曲之後分別高下？

³⁹⁸ 舊傳華嚴宗世系為杜順（557-640）？智儼（602-668）？法藏，日本竟野黃洋主張為智正

但是華嚴宗與《華嚴經》的立論不無差異，³⁹⁹考察法藏所建構的華嚴宗系統，是以《華嚴經》為標的，以《起信論》為義理支持點，⁴⁰⁰並受到唯識宗與天台宗的影響。⁴⁰¹

《起信論》依一心開真如、生滅二門，二門不二而皆各總攝一切法。⁴⁰²依真如門，一切法「悉皆真」，「皆同如」，攝一切法。⁴⁰³依生滅門，不生不滅的真心忽然不覺起念，成為生滅心，即阿梨耶識。⁴⁰⁴阿梨耶識有覺與不覺二義，覺義攝還滅涅槃，不覺義攝流轉生死，代表生滅門的阿梨耶識亦攝一切法。⁴⁰⁵真如門是分解的立一真心為一切法的本體，⁴⁰⁶生滅門雖以阿梨耶識生起諸法，但阿梨耶識是依憑如來藏真心因無明風動而起現，故諸法的終極真實唯是真如，一切法皆依於真如。

(559-639)? 智現? 法藏。智儼與智現可能為同一人，較不能確定的是舊說之杜順。《法界觀》一書闡釋華嚴宗的思想核心——無盡緣起說，但是否為杜順所作，仍未定論。不論杜順的爭議，華嚴宗體系的成熟完備，是從法藏開始，故稱法藏為華嚴宗的實際創始者。(呂澂 華嚴宗，收於張曼濤編《中國佛教的特質與宗派》，「現代佛教學術叢刊」冊 31，頁 285-303)

³⁹⁹ 見呂澂 華嚴宗，收於張曼濤編《中國佛教的特質與宗派》，「現代佛教學術叢刊」冊 31，頁 300-301。

⁴⁰⁰ 牟宗三《佛性與般若》，頁 483。

⁴⁰¹ 呂澂 華嚴宗，收於張曼濤編《中國佛教的特質與宗派》，「現代佛教學術叢刊」冊 31，頁 285-286。

⁴⁰² 「依一心法，有二種門，云何為二？一者心真如門，二者心生滅門，是二種門皆各總攝一切法，此義云何？以是二門不相離故。」(真諦譯《大乘起信論》，T32，p576a)

⁴⁰³ 「一切法從本已來，離言說相、離名字相、離心緣相，畢竟平等，無有變異，不可破壞，唯是一心，故名真如。以一切言說假名無實，但隨妄念，不可得故。言真如者，亦無有相，謂言說之極，因言遣言。此真如體無有可遣，以一切法悉皆真故；亦無可立，以一切法皆同如故。當知一切法不可說、不可念故，名為真如。」(真諦譯《大乘起信論》，T32，p576a)

⁴⁰⁴ 「心生滅者，依如來藏故有生滅心，所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿梨耶識。」(真諦譯《大乘起信論》，T32，p576b)

⁴⁰⁵ 「此識有二種義，能攝一切法，生一切法。云何為二？一者覺義，二者不覺義。」(真諦譯《大乘起信論》，T32，p0576b)

⁴⁰⁶ 「心真如者，即是一法界大總相法門體。」(真諦譯《大乘起信論》，T32，p576a)

因為無明風動，所以不變的真如全體隨緣起現一切法，謂「不染而染」；因為由真如全體所成，體即真如，所以隨緣起現之法即是不變的真如，謂「染而不染」。⁴⁰⁷生死、涅槃皆依真如而有，即「依如來藏有生死，依如來藏有涅槃」。⁴⁰⁸法藏於《華嚴一乘教義分齊章》引《勝鬘經》說明真如「隨緣不變不變隨緣」義：

不染而染者，明隨緣做諸法也。染而不染者，明隨緣時不失自性。

由初義故，俗諦得成。由後義故，真諦復立。如是真俗但有二義，

無有二體，相融無礙，離諸情執。⁴⁰⁹

法藏明確建立了真如緣起諸法的存有論系統，牟宗三稱此系統為「真心為主虛妄熏習是客」。⁴¹⁰在真如緣起的系統中，不變的真如（或如來藏）全體隨緣而生一切法，一切法當體即是真如全體，所以能生之真如即所生之法，所生之法即能生之真如，能所不二而能所雙泯。一切法既然當體是真如，則一切法就能無盡地緣起一切法，彼此互遍互融、互攝互周，取消了「能生—所生」的主客對立。

⁴⁰⁷ 如法藏《修華嚴奧旨妄盡還原觀》（卷1）言：「從本已來性自滿足，處染不垢，修治不淨，故云自性清淨。性體遍照無幽不燭，故曰圓明。又隨流加染而不垢，返流除染而不淨，亦可在聖體而不增，處凡身而不減。雖有隱顯之殊，而無差別之異。煩惱覆之則隱，智慧了之則顯。」（T45，p637b）

⁴⁰⁸ 求那跋陀羅（[梵] Gunabhadra, 394-468）譯《勝鬘經》自性清淨章：「世尊！生死者依如來藏，以如來藏故，說本際不可知。世尊！有如來藏故說生死，是名善說。〔 〕世尊！死生者此二法是如來藏。〔 〕世尊！若無如來藏者，不得厭苦樂求涅槃。」（T12，p222b）法藏《華嚴一乘教義分齊章》（卷2）依於此文而說：「依如來藏有生死，依如來藏有涅槃。」（T45，p485b）

⁴⁰⁹ 法藏《華嚴一乘教義分齊章》（卷2），T45，p485a。

⁴¹⁰ 「《起信論》將此『不染而染』說為『不生不滅與生滅合，非一非異，名為阿梨耶識』，由此有生滅流轉，即『隨緣作諸法』也。而同時亦正因『染而不染』，始可還歸於『心真如』也。是故《起信論》即根據《勝鬘經》所說『依如來藏有生死，依如來藏有涅槃』，而說一切法皆依於如來藏，此即所謂如來藏緣起（隨緣作諸法）也。此是『真心為主虛妄熏習是客』之系統。」（牟宗三《佛性與般若》，頁499）

所以，依著真如緣起自然能開展出別教一乘圓教的法界緣起。二者的差別只在於真如緣起是就著三性（遍計、依他、圓成實）法理而論，法界緣起是通過生滅門中還滅的工夫，「本覺朗現，隨緣還歸不變，似有當體無生，情有寂歸無相，然後始有海印三昧中法界之圓融無礙與圓滿無盡」，⁴¹¹談的是佛境界。

以真如緣起為法理上的終極真實，以法界緣起為究竟佛果的朗現，在這樣的設準下，可以看出華嚴宗為何如此判釋四種緣起：四部《阿含經》所說的業感緣起是小乘教，唯識宗所立的賴耶緣起是大乘始教，華嚴宗所主張的真如緣起是大乘終教，法界緣起是別教一乘圓教。前二者是不了義教，後二者才是了義教。

至於頓教，因不涉教相，「不說法相唯辯真性，亦無八識差別之相，一切所有唯是妄想，一切法實唯是絕言」，⁴¹²故無緣起之說。法藏五教判的頓教一直有爭議，慧苑（673-743？）就質疑是混亂了天台宗的化儀與化法之分，而另建半滿四教論，⁴¹³呂澂亦批評：「天台這樣將五時八教分成形式和內容兩種不同的範疇來說，異常合理。賢首硬要將它們混為一談，成為一種分類裡用了兩個標準，在邏輯上顯然是犯了根本的錯誤了。」⁴¹⁴但是考察法藏《華嚴遊心法界記》：

頓終二教，法在圓中。何者？以彼空有無二，圓融交徹，是即為終。

即融通相奪，兩相盡邊，是即為頓。一多處此，即為圓。三法融，教詮故別。是故華嚴寄彼二教辨也。⁴¹⁵

終頓二教，皆是圓教。唐君毅 華嚴宗之判教論 有所說明，終教的特色，是依

⁴¹¹ 牟宗三《佛性與般若》，頁 504。

⁴¹² 法藏《華嚴經探玄記》（卷 1），T35，p116a。

⁴¹³ 迷真異執教、真一分半教、真一分滿教、真具分滿教。

⁴¹⁴ 呂澂 華嚴宗，收於張曼濤編《中國佛教的特質與宗派》，「現代佛教學術叢刊」冊 31，頁 293。

⁴¹⁵ 法藏《華嚴遊心法界記》（卷 1），T45，p650b。

空有不二而說種種相與相奪的圓融義，具足順逆。頓教的特色，是在圓融義中的相對兩端（空、有）取相奪義，由二邊互奪，使二邊之義皆離言絕慮，無立錐之地，直證兩邊相奪中所顯的空有不二。而此相奪，既是盡奪，則成相入相即，亦證明了還是圓教義，但此相奪而相即的路徑與終教具足相即相奪不同。⁴¹⁶

終、頓、圓都是圓教義，終教是法理上的空有不二，頓教是法理上的空有俱泯，圓教是佛境界，還滅之後的主伴無盡、帝網重重。這都可以從真如緣起「不變隨緣隨緣不變」獲得解釋。相對於終、頓、圓三教的圓融了義，小、始二教都「未盡法源」，屬不了義。所以，法藏的五教判，是以真如緣起做為對法之存在的了義說，以此設準決定各種教相的高低位次。

3、天台宗的判教設準及其判教——以智顛四化法為代表

(1)《法華經》的圓教規模

在智顛的詮釋下，《法華經》的性格為：

結是法門綱目、大小觀法、十力無畏、種種規矩，皆所不論，為前經已說故。但論如來布教之元始，中間取與、漸頓適時，大事因緣、究竟終訖，說教之網格大化之筌蹄。⁴¹⁷

《法華經》不談種種教相系統，似無所說，內容貧乏。其實《法華經》有所說，如同緒論所言，任何陳述都是對應問題的回答，《法華經》的陳述，是對釋迦一生為何說法的回答，可參見本文第參章第二節所述。因為《法華經》只是開權顯實、開跡顯本，「收一代教法，出《法華》文心，辨諸教所以」，⁴¹⁸而無特殊

⁴¹⁶ 唐君毅《華嚴宗之判教論》，收於張曼濤編《中國佛教的特質與宗派》，「現代佛教學術叢刊」冊31，頁84-86。

⁴¹⁷ 智顛《妙法蓮華經玄義》（卷10），T33，p800b。

⁴¹⁸ 湛然《法華玄義釋籤》（卷19），T33，p949b。

的法數、教義、系統，所以無諍，已顯示圓教的規模。牟宗三認為，從智顛《法華經》的文句科段所勾畫出開權顯實的圓教規模，只是就外緣而說。若要就內緣義理極成圓教，則要追問智顛建構圓教的核心洞見。⁴¹⁹但是筆者認為，《法華經》的開會之義——教、行、理、人皆摩訶衍——已經紮紮實實地具足智顛建構圓教的條件。

(2) 智顛對圓教的設準

智顛建構圓教的核心洞見在一「即」字，由相即而開出一切法即空即假即中的圓融三諦義。此即是隱含在「低頭舉手皆成佛道」之洞見。⁴²⁰《法華經》方便品 言：

或有人禮拜，或復但合掌，乃至舉一手，或復小低頭，以此供養像，
漸見無量佛，自成無上道，廣度無量眾，入無餘涅槃，如薪盡火滅。

421

智顛抒發「低頭舉手皆成佛道」的理境，建構天台圓教即一切法而圓設準：

低頭舉手，著法之眾，皆成佛道，更無非佛道因。佛道既成，那得
猶有非佛之果？散善微因，今皆開決，悉是圓因。何況二乘行？何
況菩薩行？無不皆是妙因果也。⁴²²

智顛判釋圓教的設準，在於「即」。一切法即是圓因圓果，一切法皆成佛之圓因，

⁴¹⁹ 牟宗三《佛性與般若》，頁 598。

⁴²⁰ 牟宗三《佛性與般若》，頁 598-599。

⁴²¹ 鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》(卷 1)，T9，p9a。

⁴²² 智顛《妙法蓮華經玄義》(卷 9)，T33，p795c-796a。

既是即一切法而成，一切法亦成佛之圓果。由此開展出三道（惑道、業道、苦道）即三德（法身德、般若德、解脫德）三軌（真性軌、觀照軌、資成軌）三身（法身、報身、化身）的圓教性具義。這樣的洞見，實可溯於《法華經》的開會，而非如牟宗三所言：「此洞見中之義裡之實不見於《法華經》，乃是智者大師之所抒發。」⁴²³

智顱建構圓教義不是分解地安立存有的根源，而是與般若不分解的無諍性格相應交織。此處圓教所說的性具，必須從般若教「以有空義故，一切法得成」開展，從「無住本立一切法」開展。⁴²⁴此二句並不是說以空性、無本為生起諸法的根源，乃是說因為無自性義，所以才成就緣生義，因為緣生義得成，所以一切法得成。智顱的圓教性具思想雖繼承般若不立根源的無諍性格，但並非只是般若學派的複製。般若教即著一切法開顯空如寂滅的觀解，以蕩相遣執的作用穿透一切法，但是對於一切法的存有論說明，般若教並無著力，也毋須著力。唯識與華嚴二系，是以分解的、本體論的方式，說明一切法的存有——一切法由阿賴耶識緣起，或一切法由真如緣起，屬於廣義的唯心論。智顱的性具思想，是在不分解、不立根源、不求本體的前提下，透過一切法空如無本的般若軌範，以《法華經》的開會義與相即義，論述一切法當體即空即假即中的圓融三諦義。

智顱三諦圓融的思想，看似是受《瓔珞經》有諦、無諦、中道第一義諦，⁴²⁵與《仁王經》空諦、色諦、心諦⁴²⁶的影響，但此二經之三諦說乃是「隔歷三諦」，屬於別教相。又，《中論》名偈：「眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是

⁴²³ 牟宗三《佛性與般若》，頁 598。

⁴²⁴ 詳見第肆章第二節。

⁴²⁵ 竺佛念（東晉，生卒年不詳）譯《菩薩瓔珞本業經》（卷 2）佛母品：「所謂有諦、無諦、中道第一義諦，是一切諸佛菩薩智母。」（T24，p1018b）

⁴²⁶ 鳩摩羅什譯《仁王般若波羅蜜經》（卷 1）二諦品：「以三諦攝一切法，空諦、色諦、心諦，故我說一切法不出三諦。」（T8，p829b）

中道義」，⁴²⁷在中觀學派而言，此偈是舉空說中道，表達：因緣所生之法即是空性，空性之名亦為假名，不可執，方為畢竟空、中道空。智顛雖在《摩訶止觀》說明「三智一心中得」時，開此偈為假、空、中三諦，但這是智顛的創造，不能認為一境三諦、一心三智的圓教義是脫胎於此偈。

就分別三諦而言，空諦演示諸法體性本空，假諦演示諸法緣聚時的宛然差別，中諦演示了中道為空假所依，但中道迥超空、假二諦。圓融三諦則是於一諦之中具足三諦，一切法即空即假即中。迷、悟、染、淨，十界諸法，當體即是性空緣起，不離空假、不即空假、非真非俗、即真即俗。肯定一切法當下即是實相，實相不是一種根源的、本體的、超越的存有，而是即著一切法開決性空、緣起、不即不離之義。

以圓融三諦論述實相，只是一種「大悲方便」。⁴²⁸除了不能作戲論解外，更須與一心三觀的教學需求同觀。一心三觀是主張於一念心中觀空假中三諦圓融：觀一空一切空，無假、中而不空；觀一假一切假，無空、中而不假；觀一中一切中，無空、假而不中。⁴²⁹以不思議三觀觀不思議三諦，圓融三諦是一心三觀的所觀境，而非客觀的實相。

智顛雖受《維摩詰經》「心淨即土淨」的影響甚深，⁴³⁰以一念心⁴³¹決定三千⁴³²所趣：一念趣空、假、中，十界三千趣空、假、中；一念趣染、淨、善、惡，十界三千趣染、淨、善、惡；但這不是唯心論。一念心具十界三千，這是就著「一

⁴²⁷ 龍樹造，鳩摩羅什譯《中論》(卷4)，T30，p33b。

⁴²⁸ 智顛《摩訶止觀》(卷5)，T46，p26c。

⁴²⁹ 智顛《摩訶止觀》(卷9)，T46，p55b。

⁴³⁰ 安藤俊雄《天台學根本思想?? 展開》，頁120。

⁴³¹ 對「一念心」的規定：不是分解說的識心，亦非分解說的真心，而是具一切法的一念心。在智顛的性具思想中，隨舉一法皆性具一切法，此「一念心」只是隨舉一法之謂，毋須分解地追問是妄心耶？是真心耶？

⁴³² 指十法界各具十法界，百界各有十如是，成為百界千如，再配以五陰、眾生、國土三種世間，共成三千。

念心」這一法而言，是站在心具的立場，只是性具一種表現。智顛的性具思想，是開決一切法之性，⁴³³一切法之性，是即空假中而具足一切法，任舉一法皆具足三千諸法，一切法無有隔歷、互具互融，不是只有一念心才具足三千諸法。所以不只一念三千是不思議境，一色三千、一聲三千、一香三千、一味三千、一觸三千，乃至任舉一法即具三千，都是不思議境。智顛特說一念三千、心具三千，是為了闡述觀心的行軌，是「去丈就尺，去尺就寸」⁴³⁴的實踐取向。而三千於一念中並不是散列的三千，一念趣空，三千法趣空，是趣不過；一念趣假，三千法趣假，是趣不過；一念趣中，三千法趣中，是趣不過；一念趣何處，三千法趣何處，這是「心淨土淨」的極成。

智顛曾經簡別一念三千與心造諸法的差異，《摩訶止觀》言：

介爾有心即具三千，亦不言一心在前，一切法在後；亦不言一切法在前，一心在後。例如八相遷物，物在相前，物不被遷；相在物前，亦不被遷。前亦不可，後亦不可。祇物論相遷，祇相遷論物。今心亦如是，若從一心生一切法者，此則是縱；若心一時含一切法者，此即是橫。縱亦不可，橫亦不可，祇心是一切法，一切法是心故。非縱非橫，非一非異，玄妙深絕，非識所識，非言所言。所以稱為不可思議境意在於此。⁴³⁵

智顛的性具思想，主張隨拈一法，即性具諸法，並無「能生—所生」、「主—從」等本體論關係。一念三千是性具思想的表達方式之一，只談一切法之性即具足一切法，無根源義；心造諸法則是性起的系統，廣義的性起系統包括唯識宗的賴耶

⁴³³ 此處法性指法之性格，不是狹義的本性本質義。

⁴³⁴ 智顛《摩訶止觀》(卷9):「今當去丈就尺，去尺就寸，置色等四陰，但觀陰識。陰識者，心是也。」(T46, p52a-b)

⁴³⁵ 智顛《摩訶止觀》(卷9), T46, p54a。

緣起與華嚴宗的真如緣起，是分解說的本體論，從某種根源義上頭討論諸法的存在。性具與性起的「性」，所指不同。性起之性，有本性義；性具之性，是法之性義，就是法。性具就是法，一切法當體即空假中而圓具三千諸法。所以筆者堅決認定，智顛的性具思想絕非印順所判的真常唯心系，華嚴宗的真如緣起才屬之。考察印順三系判教的設準，智顛的天台學並不能簡單屬於任何一系。若就智顛性具思想是繼承般若學派「無住本立一切法」而言，似乎較接近性空唯名系；但就其存有論的企圖而言一法當體圓具諸法，又非性空唯名系所關心者。⁴³⁶勉強說來，可將之視為在性空唯名論的特色上頭所發展的非本體論式的存有論。

正因性具思想是在「無住本立一切法」、「以有空義故，一切法得成」的基礎下展開法之存有的論述，所以性具思想徹底的在非根源義上完成一即一切、一切即一的圓具結構。既然一切法圓具一切法，則無一法是真可斷可捨，所以圓教之觀行，是即著一切法而入不思議境，無苦可捨，無集可斷，煩惱即是菩提，生死即是涅槃，一切法皆不捨一切法，成佛是即著十界三千不捨不斷而成。所以成佛是「不斷斷」而成，如《維摩詰經》弟子品所言：

不斷婬怒癡，亦不與俱。不壞於身，而隨一相。不滅癡愛，起於明脫。以五逆相而得解脫，亦不解不縛。⁴³⁷

不斷斷即是不思議斷，既然「解惑不二」，⁴³⁸如何可能斷煩惱始證菩提？斷生死始證涅槃？煩惱、菩提、生死、涅槃，皆性具諸法，皆諸法性具，怎有一法是必須捨斷他法而得？不斷斷就是不斷煩惱而又不與煩惱俱，不斷生死又不與生死俱，成佛只是知見的轉化，「除病不除法」，即於十界染淨而解脫。

一切法即空假中、三諦圓融、性具、一念三千、不斷斷……等主張，都在開

⁴³⁶ 般若教只談由蕩相遣執的作用而具足一切法，並無涉及存有論式地具足。

⁴³⁷ 鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》(卷1)，T14，p540b。

⁴³⁸ 智顛《妙法蓮華經玄義》(卷9)，T33，p789a。

會教、理、行、人皆摩訶衍中完成，舉手低頭皆成佛道，諸法不分解地當體相即圓具之義，成為智顛圓教思想的核心，亦成為對法之存在最圓滿無諍的說明。但是必須強調，隨舉一法圓具一切法，並非客觀的存有事態，而是在理解者的觀解下圓具；由觀不思議境而呈現諸法皆不思議境，亦非主觀唯心論，而是法爾如是。所以才說：「縱亦不可，橫亦不可，祇心是一切法，一切法是心故。非縱非橫，非一非異。」

(3) 簡別本體論

智顛所建構的性具思想，迥異於中國唯識、華嚴二宗以心識、心性為根源的性起思想。對於成立根源義的系統，智顛至多判為別教，如《法華玄義》云：

不思議生滅因緣者，破小明大，為利鈍兩緣說界外法也。〔...〕諸論明心出一切法不同，或言阿梨耶是真識出一切法，或言阿梨耶是無沒識，無記無明出一切法。⁴³⁹

智顛陳述別教法的不思議生滅因緣時，將心造一切法、賴耶出一切法、無明出一切法……等本體論路徑者，判為別教。當然，佛教的本體論路徑決非實體論，智顛接著立刻說道：

若定執性實，墮冥初生覺、從覺生我心過，尚不成界內思議因緣，豈得成界外不思議因緣？惑既非不思議境，翻惑之解豈得成不思議智？〔...〕今明無明之心，不自、不他、不共、不無因，四句皆不

⁴³⁹ 智顛《妙法蓮華經玄義》(卷2), T33, p699c。

可思議，若有四悉檀因緣，亦可得說。如四句求夢不可得，而說夢中見一切事；四句求無明不可得，而從無明出界內外一切法。⁴⁴⁰

能生之心性了不可得，所生之法亦了不可得，此就法性空寂而言；雖體性空寂了不可得，而有如幻之心性緣生如幻諸法，此就緣起義而言。心造諸法的本體論系統亦不能違背緣起性空的基本原則，若將自性、佛性等概念理解為一個實體的存有根源，則與教外梵我之說或實體神學無異，尚不成藏教，何況別教？

對智顛而言，以清淨心、真如心、阿賴耶識做為一切法根源的本體論或唯心論，都不屬不思議境。儘管真如緣起之說（包括智顛之前的地論師與智顛之後的華嚴宗）不將一切法所依的真如「定執性實」，並且已經在「隨緣不變不變隨緣」中泯除「能生—所生」的對舉，甚至在法界緣起時呈現事事無礙——一法緣起一切法，一切法緣起一法，諸法互遍互融互攝；但是，在說明存有結構的方式上，都是屬於分解的路徑，有虛位的根源義。以法界緣起為例，雖然暢談諸法相入相即之義，但此相入相即是由於存有論上的緣起所致，⁴⁴¹則有存有論上的因果義，在義理建構上，依然有虛位的根源與對立；與性具的當體圓具、不立能所相比較，屬於分解、建立根源的系統，所以智顛評為：「曲徑迂迴，所因處拙」⁴⁴²「界外一途法門」。⁴⁴³

性具就是法具，不尋根源、不立本體，即一切法當體圓具一切法，盡法之性，可稱為存有論式的圓滿教相；華嚴宗的性起則是虛說地建立根源、本體，透過真如的本體義而完成佛果的圓滿周遍。二者的根本差異，不是在於山家山外的妄心觀與真心觀的表面之爭，而在於非本體論與本體論。筆者在判教的選擇上採用智

⁴⁴⁰ 智顛《妙法蓮華經玄義》（卷2），T33，p699c。

⁴⁴¹ 般若教所說的緣起，不是做存有論的說明，更非討論法的根源問題，而是認識性空的分析語，緣生即是諸法，諸法即是緣生，是套套邏輯，從未說明法之根源。見第肆章第二節。

⁴⁴² 智顛《妙法蓮華經玄義》（卷5）T33，p737a。

⁴⁴³ 智顛《妙法蓮華經玄義》（卷5）T33，p742b。

顛的判釋，第一個原因就是智顛的圓教思想與般若教不分解所以圓而無諍最能吻合，並進一步開展於存有論興趣上的圓實無諍。如牟宗三所言：

般若之無諍，一方顯般若為共法，一方顯出教乘之大小與圓不圓屬於另一系列。至乎《法華》圓教，則此兩無諍密切地無任何蹉跎地相應為一，交織於一起：以存有論的圓實無諍為經，以觀法上的圓實無諍為緯。〔...〕其他權教皆未能至乎此，皆不免有蹉跎處。「法之存在」之決定既不圓，則實相般若在他們處表現亦不免有仄影。

444

(4) 化法四教

智顛以「一切法當體即空假中而圓具一切法」為圓教的設準，對釋迦所說法的判釋工作，若只對諸法的實相之透徹程度而言，可分為以析法空演示法有我空的藏教，與以體法空演示我法俱空的通教。在我法俱空的基處下，進一步對諸法之存在試圖做存有論式的圓融說明者，可分為依分解方式說性起的別教，與依不分解方式說性具的圓教。⁴⁴⁵

A、藏教

(A) 教法

演示一切法緣聚則生，緣散則滅，既由因緣而生滅，故無常無我。依此原則，說生滅四諦、思議生滅十二因緣、事六度。

(B) 觀法

分析一切法由因緣而生滅，知散滅歸空，名析空觀。

⁴⁴⁴ 牟宗三《佛性與般若》，頁 17。

⁴⁴⁵ 別圓二教是分別，是參考牟宗三《佛性與般若》頁 17 的說明。

(C) 斷證解脫

界內生死既由見思煩惱感召，所以修空觀斷見思惑，以出三界。但未行大乘菩薩道，故未斷塵沙惑；未知性具諸法，故未斷根本無明惑。所以只入化城，未達寶所。

B、通教

(A) 教法

演示一切法緣起如幻，但見因緣，不見實有法生法滅，我法俱空。依此原則，說無生四諦、思議不生滅十二因緣、理六度。

(B) 觀法

觀一切法當體即空，如夢如幻，空無自性，名體空觀。

(C) 斷證解脫

以體空觀斷見思惑，亦可斷界內塵沙惑，出三界生死。但未斷界外塵沙，未知性具諸法，故與藏教同證偏真，止於化城。

一般而言，藏通指小乘教，別圓指大乘教。藏通二教是對法的實相做一種穿透，藏教透的不徹底，以析空觀只達法有我空；通教則徹底完成般若教蕩相遣執的作用，以體空觀徹底揭露法之實相——性空。在實相般若的顯現上，通教的教觀已經是窮盡了，佛教再無更徹底的開演，別圓二教在觀法的深透度上亦同於體空觀。既然如此，何以說別圓教高於通教？通教無法對治界外塵沙惑與無明惑？這是因為通教雖能即著一切法用最徹底的般若智穿透之、遣蕩之，但未能進一步（非深一步）開展一法圓具一切法的存有論關係。智顓曾以八字說明小乘：「恩不及物，智不窮源」。⁴⁴⁶恩之及物不及物是悲心問題，智之窮源不窮源是存有論

⁴⁴⁶ 智顓《妙法蓮華經玄義》（卷5）T33，p737a。

的圓融與否問題，⁴⁴⁷此二問題不可分而視之。

別圓二教之所以為大乘，都試圖在法之存有的問題上予以一圓滿解釋，二者在般若智的深透度上，與通教無別。雖然通教只能穿透界內諸法體空如幻，不及界外，但這是穿透的對象問題，不是體空觀的穿透能力問題，更不是性空之說未能究竟實相的問題。別圓二教之為大，約智之窮源而論，不在於般若智對法的穿透，而在於諸法融不融的問題。別教以性起的途徑，透過真如緣起諸法，諸法即是真如，進至法界緣起的事事無礙，以真如為關鍵，完成一多相即、互具互攝、主客雙泯、能所雙亡的諸法融。圓教則以性起的途徑，不立特殊的核心法，即著一切法當體開決空假中三諦，隨拈一法當體具足三千諸法，在不立主客能所之中完成一多相即、互具互遍的諸法融。當然，別教性起之說既然是分解地建立存有的根源義，和圓教性具比較之下，又顯的隔別不融了。約恩之及物而論，悲心必待諸法相融的智解而充實，否則縱使悲願廣大，「亦虛浮無實力，只是偶然朦朧之大而已」。⁴⁴⁸反過來說，智解的圓融，須以廣大悲願觸發之，這是佛教傳統智悲不二的主張。

所以，通教之所以不及別圓二教，約深度而言，不是對諸法性空穿透的不徹底，而是無法即著一法滲透一切法，無法發起諸法圓融無礙的智解。約廣度而言，別圓教透過性起、性具對諸法相融的論述，其智其悲都廣歷十法界，自然廣於通

⁴⁴⁷ 牟宗三認為智之窮源不窮源是佛性進退問題，藏通小教未及恒沙佛法佛性之概念，別圓大教則進至恒沙佛法佛性。別教的佛性以分解的方式建構，是性起說，諸法因根源義的佛性而圓融；圓教的佛性以不分解的方式建構，是性具說，諸法當體即圓融，不立根源。故同一名相——「佛性」，在別圓二教是完全不同的性格。本文極力避免混淆性具與性起，性具根本不是談論法之根源的問題，性起才是。性具不由根源義而談一即一切，性起透過根源義完成一即一切。傳統談佛性時，常常是站在根源義、性起的路徑，為避免性具與性起的混淆，所以不用「佛性進退」總說別圓教。雖然在圓教當然可以談佛性，圓教佛性就是性具義，但是筆者還是避免在圓教時使用此名相。由於別圓二教都試圖在存有論上完成一種圓滿周遍、一多相即、互具互融、能所雙泯的論述，故筆者以「存有論的圓融與否問題」取代牟宗三「如來藏恒沙佛法佛性的進退問題」。

⁴⁴⁸ 牟宗三《佛性與般若》，頁 631。

教之限於界內。

簡別通教與別圓大乘的差別後，可以繼續界定別、圓教。

C、別教

(A) 總說

依據智顛對別教的界定，別教的特色如下：

a、教法

演示但中佛性，常隨緣，常不變，迴超空有二邊而為空有所依（隔別三諦），迴超諸法而為諸法所依，依此原則，說無量四諦、不思議生滅十二因緣、不思議六度十度。

b、觀法

空、假、中三觀次第修習。先修空觀，從假入空，不外是析空、體空二者，但必待體空始能出假；次修假觀，從空出假，遍學遍知十法界無量緣起差別；後修中觀，觀一境三諦，隨拈一法即空假中。⁴⁴⁹

c、斷證解脫

修空觀能斷見思惑，離三界生死，開一切智，知一切內外法，但不能用於一切道起一切種；修假觀能斷界內外塵沙惑，開道種智，知一切道種差別，分別假名無謬；修中觀能斷根本無明惑，離變易生死，開一切種智，一相寂滅相，種種行類能知能解。⁴⁵⁰

⁴⁴⁹ 三觀次第修習，若發中觀時，則是入中道，與圓教無異，可參見灌頂（561-632）《觀心論疏》（卷5）（T46, p615a）。故筆者以為，別教之特色在於從空出假，遍學遍知十法界無量緣起差別，以滿菩薩化道。

⁴⁵⁰ 知禮（960-1028）《觀音玄義》（卷2），T34, p885a。

(B) 別明

別教在窮法源的問題上是分解地說，建立存有的根源，可以分為阿賴耶系統與如來藏系統，此二系統皆合乎別義，但有深淺差別。智顛並無在別教分述二系，牟宗三依智顛別教義細分為始別教與終別教。始別教指賴耶緣起系統，此系統之真如是「凝然真如」，不隨緣，能隨緣生滅者為無明心識。終別教指真如緣起系統，此系統之真如（真常心）能隨緣起現諸法。在分解地窮究法源上，真如緣起系統深於賴耶緣起系統，故分別定位為始別教與終別教。⁴⁵¹ 雖然「凝然真如」的說法不合乎無著原意，但筆者認為還是有參考價值。⁴⁵²

D、圓教

(A) 教法

演示性具之理，諸法當體即空假中而圓具諸法，依此原則說無作四諦、不思議不生滅十二因緣、稱性六度十度。

(B) 觀法

一心三觀，觀一切法當體即空假中三諦圓融，故一切法當體圓具一切法，即實相、即法界。

(C) 斷證解脫

一心三觀為斷無明惑，而任運先斷見思惑、界內外塵沙惑，能離二種生死。圓教之斷惑，是不斷斷，一切法皆圓具一切法，三千諸法無一可斷可捨。既然一法當體圓具諸法，則煩惱與菩提，生死與涅槃，非一非異，不即不離。所以圓教不斷煩惱法而不與煩惱俱，謂之菩提；不斷生死法而不與生死俱，謂之涅槃。

⁴⁵¹ 見牟宗三《佛性與般若》，頁 638-640。

⁴⁵² 若在宋明以降的中國唯識學，有本體論傾向，將不受熏之真如視為凝然真如是可能的，熊十力與牟宗三都這麼理解。若依印度無著的瑜伽學派，真如是遮詮義，以簡別遍計執，亦即所謂圓成實性只是在依他起上遠離遍計執，而非本體義，如此則不能稱凝然真如。

筆者在判教的選擇上採用智顛的判釋，第二個原因是分類妥當。將功止界內的小乘教分為析空拙度的藏教與體空巧度的通教，將融攝界內外的大乘教分為性起次第的別教與性具圓融的圓教。教分四種四諦、十二因緣、六度，觀分析空、體空、次第、一心，廣狹深淺，層次井然又不失呆滯，正如《天台四教儀》言：「天台智者大師，以五時八教，判釋東流一代聖教，罄無不盡。」⁴⁵³

第四節、釋迦說法的對機實踐性——四化法

因為智顛的四化法判教，其設準最能吻合般若教的圓實無諍，並分類妥當，所以建構以觀詮教的對機實踐性時，筆者選擇智顛的四化法。

前文論佛典語言的目的性，說四悉檀；論佛典語言功能性的表現形式，開為空有四門。四悉檀與四門已經涉及對機差別的考量，但偏於同一層次的分別。雖然有以四悉檀、四門分屬藏通別圓的說法：「世界悉檀—藏教—有門」，「為人悉檀—通教—空門」，「對治悉檀—別教—亦有亦空門」，「第一義悉檀—圓教—非有非空門」，但此中四悉檀與四門的深淺差別是依附藏通別圓的四教判別而產生，所以本文考量釋迦說法的對機深淺差別時，是以四教為主體。四悉檀的目的性與四門的功能性，必須落實於深淺不同的根機，才得以完成其目的與功能。

即使不為了目的性與功能性的落實，詮釋佛典時關於教相深淺權實的分判，也是不容忽略。釋迦說法既是對機而說，聞法者又各自理解，佛教經論在內緣而言，就是多層多元，若不考量判教問題，整理各經論的對機、深淺、因緣、次第，則佛教研究將會是一鍋黏粥。

經過對於教相判釋的討論，本文正式提出，詮釋佛典語言時，必須考量佛典語言的對機實踐性問題，關於對機分別的種種討論，本文採用智顛藏、通、別、圓的四化法判。至於如何判斷所詮釋的教相適合座落於藏通別圓哪一層，除了依

⁴⁵³ 諦觀（高麗人，生卒年不詳）《天台四教儀》（卷1），T46，p774c。

上述四教的特性靈活運用外，還可以參考智顛對四教四諦的界定。釋迦所說，不出生死課題的探討：生死因由（集）、生死情狀（苦）、解脫之道（道）、解脫境界（滅），佛典實不出四諦的開闢。吾人詮釋佛典時，依據以觀詮教的原則，必須考察所詮釋的教相（為了敘述方便，隨俗區分詮釋者與詮釋對象）是「對誰說」，智顛將眾生根機、教法深淺判為四教，四諦也就有四種。智顛依據北本《涅槃經》

聖行品 所主張的四種四諦，⁴⁵⁴見圖表八：

[圖表八]

	藏教：生滅四諦	通教：無生四諦	別教：無量四諦	圓教：無作四諦
苦諦	逼迫相，三相遷移	無逼迫相	無量相，十法界不同	陰界皆如，無苦可捨
集諦	能生相，四心流動	無和合相	無量相，五住煩惱不同	煩惱即菩提，無集可斷
道諦	能除相，對治易奪	不二相	無量相，恒沙佛法不同	邊邪皆中正，無道可修
滅諦	除相，滅有還無	無生相	無量相，諸波羅蜜不同	生死即涅槃，無滅可證

說苦諦者，演示三界二十五有果報色心，皆是生異滅三相遷移的有為法者，為藏教；演示三界苦果如幻，全體當空者，是通教；演示十界苦果依心而起，有無量相者，為別教；演示十界果法即不思議境，不異涅槃者，為圓教。說集諦者，演示三界惑業（貪瞋癡等八萬四千煩惱，皆悉流動擾濁內心，由此起善惡不動三有漏業，能感三界生死苦果）生滅者，為藏教；演示三界苦因如幻、因果俱空者，為通教；演示十界惑業依心而起，有無量相者，為別教；演示十界惑業即不思議

⁴⁵⁴ 智顛《妙法蓮華經玄義》（卷2）：「四種四諦者，一生滅，二無生滅，三無量，四無作。其義出《涅槃》聖行品，約偏圓事理，分四種之殊。」（T33, p700c-701a）

境，不異菩提者，為圓教。說道諦者，演示戒定慧對治易奪貪瞋癡者，為藏教；演示無能治所治，煩惱菩提皆體空如幻者，為通教；演示恒沙佛法依心無量者，為別教；演示舉手低頭、淫怒癡性、邪見正見，當體即不思議境，菩提不異煩惱者，為圓教。說滅諦者，演示滅彼三界因果之有，方得還於真諦之無者，為藏教；演示三界法本無生，今則無滅者，為通教；演示涅槃依心無量者，為別教；演示生死即不思議境、生死即寂滅性，無涅槃可得者，為圓教。

四教的判別標準不只是上述四種四諦所列舉者，在《法華玄義》、《摩訶止觀》、《四教義》中還有許多靈巧的判準，其原則不外本章第三節所討論的內容，此不詳述。

第陸章、以觀詮教的具體化與舉例操作

第一節、以觀詮教的具體化

一、六十四入道之門

依著本文所論，佛典語言有目的性、功能性、對機實踐性，詮釋佛典語言時，必須考量此三者，這正是筆者對於「佛典所說真理是什麼」的回應。佛典的真理，就在目的性(Why——為何說) 功能性(How——如何做) 對機實踐性(To Who / Whom——對誰說) 中多元開顯。

本文分目的性為四悉檀，功能性為四門，對機實踐性為四教，四悉檀、四門、四教交錯相依，共成六十四入道之門，構成能凸顯精神科學特色的佛典語言詮釋原則。此六十四門都是以觀詮教的具體化：對四教何種根機，為得四悉檀何種利益，隨其所擅令觀四門。一切教相，都是為了指導觀行，隨四教、四悉檀、四門而有不同的觀行指南，以觀詮教具體的六十四則如下：⁴⁵⁵

以世界悉檀說藏教有門	為欲聞正因緣，令觀因緣、生滅之有
以為人悉檀說藏教有門	為生扶真事善，令觀因緣、生滅之有
以對治悉檀說藏教有門	為破邪因緣、無因緣，令觀因緣、生滅之有
以第一義悉檀說藏教有門	為思議鈍根拙度令入真諦，令觀因緣、生滅之有
以世界悉檀說藏教空門	為欲聞正因緣，令觀因緣、假實、生滅皆無
以為人悉檀說藏教空門	為生扶真事善，令觀因緣、假實、生滅皆無
以對治悉檀說藏教空門	為破邪因緣、無因緣，令觀因緣、假實、生滅皆無

⁴⁵⁵ 六十四門是以觀詮教原則的具體呈現，其義取自智顓《摩訶止觀》(卷 3) T46, p34a-b；智顓《摩訶止觀》(卷 6), T46, p73b-75b。

以第一義悉檀說藏教空門	為思議鈍根拙度令入真諦，令觀因緣、假實、生滅皆無
以世界悉檀說藏教亦有亦空門	為欲聞正因緣，令觀因緣、生滅之亦有亦空
以為人悉檀說藏教亦有亦空門	為生扶真事善，令觀因緣、生滅之亦有亦空
以對治悉檀說藏教亦有亦空門	為破邪因緣、無因緣，令觀因緣、生滅之亦有亦空
以第一義悉檀說藏教亦有亦空門	為思議鈍根拙度令入真諦，令觀因緣、生滅之亦有亦空
以世界悉檀說藏教非有非空門	為欲聞正因緣，令觀因緣、生滅之非有非空
以為人悉檀說藏教非有非空門	為生扶真事善，令觀因緣、生滅之非有非空
以對治悉檀說藏教非有非空門	為破邪因緣、無因緣，令觀因緣、生滅之非有非空
以第一義悉檀說藏教非有非空門	為思議鈍根拙度令入真諦，令觀因緣、生滅之非有非空
以世界悉檀說通教有門	為欲聞因緣即空，令觀無明如幻，而生一切如幻之法
以為人悉檀說通教有門	為生扶真之理善，令觀無明如幻，而生一切如幻之法
以對治悉檀說通教有門	為破拙度，令觀無明如幻，而生一切如幻之法
以第一義悉檀說通教有門	為思議利根巧度令入真諦，令觀無明如幻，而生一切如幻之法
以世界悉檀說通教空門	為欲聞因緣即空，令觀世出世皆幻化，能觀所觀性皆寂滅
以為人悉檀說通教空門	為生扶真之理善，令觀世出世皆幻化，能觀所觀性皆寂滅

以對治悉檀說通教空門	為破拙度，令觀世出世皆幻化，能觀所觀性皆寂滅
以第一義悉檀說通教空門	為思議利根巧度令入真諦，令觀世出世皆幻化，能觀所觀性皆寂滅
以世界悉檀說通教亦有亦空門	為欲聞因緣即空，令觀一切法如鏡中相，雖無而有雖有而無
以為人悉檀說通教亦有亦空門	為生扶真之理善，令觀一切法如鏡中相，雖無而有雖有而無
以對治悉檀說通教亦有亦空門	為破拙度，令觀一切法如鏡中相，雖無而有雖有而無
以第一義悉檀說通教亦有亦空門	為思議利根巧度令入真諦，令觀一切法如鏡中相，雖無而有雖有而無
以世界悉檀說通教非有非空門	為欲聞因緣即空，令觀幻化不當有，亦不當無
以為人悉檀說通教非有非空門	為生扶真之理善，令觀幻化不當有，亦不當無
以對治悉檀說通教非有非空門	為破拙度，令觀幻化不當有，亦不當無
以第一義悉檀說通教非有非空門	為思議利根巧度令入真諦，令觀幻化不當有，亦不當無
以世界悉檀說別教有門	為欲聞歷劫修行，令觀諸法幻化但非空空而有如來藏佛性
以為人悉檀說別教有門	為生扶中之事善，令觀諸法幻化但非空空而有如來藏佛性
以對治悉檀說別教有門	為破二乘共法，令觀諸法幻化但非空空而有如來藏佛性
以第一義悉檀說別教有門	為不思議鈍根拙度令入見中，令觀諸法幻化但非空空而有如來藏佛性

以世界悉檀說別教空門	為欲聞歷劫修行，令觀佛性、涅槃非有
以為人悉檀說別教空門	為生扶中之事善，令觀佛性、涅槃非有
以對治悉檀說別教空門	為破二乘共法，令觀佛性、涅槃非有
以第一義悉檀說別教空門	為不思議鈍根拙度令入見中，令觀佛性、涅槃非有
以世界悉檀說別教亦有亦空門	為欲聞歷劫修行，令觀佛性有無俱得
以為人悉檀說別教亦有亦空門	為生扶中之事善，令觀佛性有無俱得
以對治悉檀說別教亦有亦空門	為破二乘共法，令觀佛性有無俱得
以第一義悉檀說別教亦有亦空門	為不思議鈍根拙度令入見中，令觀佛性有無俱得
以世界悉檀說別教非有非空門	為欲聞歷劫修行，令觀佛性有無雙譴
以為人悉檀說別教非有非空門	為生扶中之事善，令觀佛性有無雙譴
以對治悉檀說別教非有非空門	為破二乘共法，令觀佛性有無雙譴
以第一義悉檀說別教非有非空門	為不思議鈍根拙度令入見中，令觀佛性有無雙譴
以世界悉檀說圓教有門	為欲聞即中，令觀諸法即是法性因緣
以為人悉檀說圓教有門	為生扶中之理善，令觀諸法即是法性因緣
以對治悉檀說圓教有門	為破帶方便，令觀諸法即是法性因緣
以第一義悉檀說圓教有門	為不思議利根巧度令入見中，令觀諸法即是法性因緣
以世界悉檀說圓教空門	為欲聞即中，令觀幻化諸法不在因不屬緣，三諦皆空
以為人悉檀說圓教空門	為生扶中之理善，令觀幻化諸法不在因不屬緣，三諦皆空

以對治悉檀說圓教空門	為破帶方便，令觀幻化諸法不在因不屬緣，三諦皆空
以第一義悉檀說圓教空門	為不思議利根巧度令入見中，令觀幻化諸法不在因不屬緣，三諦皆空
以世界悉檀說圓教亦有亦空門	為欲聞即中，令觀中道雙照空有
以為人悉檀說圓教亦有亦空門	為生扶中之理善，令觀中道雙照空有
以對治悉檀說圓教亦有亦空門	為破帶方便，令觀中道雙照空有
以第一義悉檀說圓教亦有亦空門	為不思議利根巧度令入見中，令觀中道雙照空有
以世界悉檀說圓教非有非空門	為欲聞即中，令觀中道雙遮空有
以為人悉檀說圓教非有非空門	為生扶中之理善，令觀中道雙遮空有
以對治悉檀說圓教非有非空門	為破帶方便，令觀中道雙遮空有
以第一義悉檀說圓教非有非空門	為不思議利根巧度令入見中，令觀中道雙遮空有

以觀詮教最素樸的型態是：詮釋佛典的陳述時，要追問此句、此品、此經論必定是對某種根機、為某種利益、用某種方式蕩相遣執的觀行指南。當詮釋者由對誰說、為何說、如何做的視角進行佛典詮釋時，就是以觀詮教。以觀詮教的定義就是：將佛典語言視為為了達到解脫目的所對機施設的觀行指南，對教相（Teaching）的詮釋，必須在觀行（Contemplation）的目的下進行。本文除了素樸視角的討論，更進一步依著佛典內在的線索將此原則具體化，將對誰說分為四教、為何說分為四悉檀、如何做分為四門，這只是提出一個具體化的範例，並非認斷以觀詮在只能在此四教、四悉檀、四門所交錯的六十四入道之門成立。詮釋者若只是素樸地進行目的性、功能性、對機實踐性的詮釋，而不願歸類於六十四門，並無不可；甚至依此素樸的視角另行具體化的方案，建構不同的以觀詮教

細則，亦無不可。四教是教相深淺廣狹的分別，四悉檀是教相利益的分別，四門是教相作用於蕩相遣執的方式的分別。只要是分類，就永遠有未盡人意之處。分類太粗疏，失之籠統；分類太細密，失之繁瑣。

筆者以為，以目的性而言，四悉檀的分類首見於《大智度論》序品，其分類兼顧：為隨順世間俗情、為生善法、為斷煩惱、為悟入諦理，既有權實深淺，又把握住佛法目的，廣為中國各宗部秩採用，故選擇四悉檀做為佛典目的性的分類。以功能性而言，四門的分類是智顛根據《大智度論》實、非實四句轉換成有、空四門，這種四句分類，還可見於《摩訶止觀》生、不生四句，為了蕩相遣執的功能，有、空四句是佛教常用的分類。四句可約為二句，亦可開為百句，⁴⁵⁶筆者認為二句太簡，百句太瑣，故取四句。以對機實踐性而言，筆者選擇智顛化法四教判的原因已述於本章第三節：一、判教設準的性具思想最吻合般若教的無諍圓實；二、分類妥當。執此之故，本文認為以四悉檀、四門、四化法交錯相依做為以觀詮教的具體化，是恰當的。

筆者稱以觀詮教為詮釋原則而非詮釋方法，乃因原則標舉研究時所從事的精神，方法則表明為研究時的客觀功夫。⁴⁵⁷關於方法，如緒論所言，本文界定為：基於對客觀性真理的期待，建構一條能讓他人跟隨的普遍、客觀、有效的通達真理之途。本文既然從反對符應的真理觀出發，自然不能矛盾地建構會陷入自我批判的詮釋方法。筆者稱以觀詮教為詮釋原則，是因為以觀詮教標舉著從事佛典詮釋時考量目的性、功能性、對機實踐性交錯而成六十四則的精神。詮釋原則與詮釋態度、詮釋視角有別，在本文而言，詮釋態度是指以開顯的真理觀解構對文本

⁴⁵⁶ 二句是：有、空；四句是：有、空、亦有亦空、非有非空；百句是：四句各開四句，成十六句，十六句各配過去、現在、未來，成四十八句，四十八句再分已起、未起，成九十六句，再加上最初的四句，共成百句。（圓？[明，生卒年不詳]《教乘法數》（卷6），台中：榮富文化基金會，頁858）

⁴⁵⁷ 林維杰 主觀與客觀解釋——徐復觀文史論述中的詮釋學面向，「當代儒學與西方文化」國際研討會，頁15-17。

真理的客觀期待，指心態上的問題；詮釋視角是指以素樸的目的性、功能性、對機實踐性出發，對佛教體系進行整全的關懷；詮釋原則是在開顯真理觀的態度下，從目的性、功能性、對機實踐性的視角出發，進行六十四則分類，具體提出所面對文本是為何說、如何做、對誰說，不再只是素樸的態度與視角。因為是奠基於開顯真理觀與目的性、功能性、對機實踐性，所以雖然具體分類，卻不會成為一種期待著客觀真理之有效性的方法。

二、以觀詮教的特色

回到問題的核心——釋迦所說的是什麼？在以觀詮教的原則下，教相是為了指示觀行，指示觀行則有「對誰說？為何說？如何做？」三個要素。釋迦所說的是什麼，已經不再是素樸的「What」的問題，而是「To Who / Whom」、「Why」、「How」三者的追問。並無一個本質性、普遍性的「是什麼」，只有在「對誰說、為何說、如何做」之下所決定的「是什麼」。

以觀詮教的建構動機，是在開顯的真理觀下對聯繫動詞式命題的批判。素樸的「是什麼」，是符應的真理觀所導致的客觀性與本質性觀點。在當代哲學思潮的觀點之下，「是」或者「不是」的聯繫動詞式命題，不足以構成問題，所有的問題只來自聯繫動詞之外的運動或場域。所以「釋迦說什麼」不構成問題，「為何說、對誰說、如何做」的運動才構成佛教哲學的生命與力度。

在開顯的真理觀原則下，真理就是存有在實存主體的存有網絡中去蔽與開顯，根本就不存在理解之外的客觀性真理。佛典的意義是什麼，關鍵在於「釋迦對誰說」，此語包含了釋迦的對機考量與聞法弟子的隨類得解，而非釋迦的單向陳述。在釋迦與聞法弟子的辯證中，釋迦所說法是什麼，隨著雙方去主體性的視域融合而在其共構的詮釋事件中開顯。釋迦的說法有其對機考量，其說法內容在聞法者存有網絡中如其所是地開顯，既是釋迦的說法又是聞法者的理解，釋迦所說法並非客觀在己，聞法者理解並非主觀獨白。所以要問釋迦所說的是什麼，最關鍵處在於「釋迦對誰說」、「誰聽釋迦說」。

釋迦為何要對某個對象說法？本懷當然是為了使眾生悟入第一義，對著機宜差別，可以有四悉檀。要如何使某個對象得到某種悉檀利益？基本精神是蕩相遣執，形式則有四門差異。一切佛典語言，如果不是為了某種眾生得某種利益而開設某種觀行指南，則成戲論。傅偉勳所說的「佛教語辭只具功能性意義」，可以總攝以觀詮教的特色。以觀詮教從蕩相遣執的功能性為佛典語言定調，而佛典語言的功能性必定是為了獲致四悉檀利益，蕩相遣執的功能如何可行？必定要考量對機差別。一言以蔽之，以觀詮教是將佛典語言視為「為了達到解脫目的所對機施設的觀行指南」，目的性和功能性解構了真理的本質性，對機實踐性解構了真理的普遍客觀性，目的性、功能性、對機實踐性交錯往來，不可分割。

所以，何謂真理？真理是在理解者存有網絡中開顯的，佛典的意義是在理解者存有網絡中開顯其目的性與功能性的。此處可以回應第肆章第三節的二個相同問題：釋迦所說是否為客觀事實？在開顯的真理觀之下，根本不該期待著客觀的事實，不應該以符應事實為真理的判準，因為事實只在理解者的存有網絡中。所謂諸佛了知諸法實相，也不是以實相為客觀事實，唯無煩惱之諸佛能見之；而是無煩惱者所見稱為實相，因為存有只在視見中。所以筆者回應：釋迦所說不是客觀事實時，並非以為客觀事實為理解所不可及，而是根本地解構了「主體—客體」的思維方式。佛典紀錄釋迦所說生死情狀、生死因由、解脫途徑、解脫境界，是釋迦觀機說法與聞法弟子隨類得解的辯證。何種根機之人（To Who / Whom—對誰說）做何種觀行（How—如何做）能得何種利益（Why—為何說），其成立的合法性來源——真理是什麼（What），就在理解者的理解中開顯，並無理解之前的真理。所以不應該預設著有客觀真理而追問釋迦所說、弟子所聞是不是客觀真理。以觀詮教的特色不在於「是客觀事實」與「不是客觀事實」的本質性回應，而是完全將釋迦的語言轉向對機施設的目的性、功能性的理解，不須回答聯繫動詞式的「什麼是真理」，或是必須將這種提問轉向為聯繫動詞之外的場域來回應，把「釋迦說什麼」轉向成「為何說、對誰說、如何做」的討論。

進一步追問，以觀詮教以蕩相遣執的功能性為佛典語言定調，是否必須符應

非客觀性的「是什麼」，也就是必須由某種非客觀性的本質性（聯繫動詞式的命題）真理⁴⁵⁸的成立，才能支持觀行可以蕩相遺執的合理性？筆者雖不能否認，但是非客觀性的本質性真理與觀行指南並非主從關係，釋迦對機所說的內容，既是當教真理，同時是當教觀行指南。例如：釋迦演示藏教生滅因緣之理，對藏教人而言，藏教教法就是為了獲得藏教四悉檀利益，而教導如何觀察諸法因緣生滅的指南；同時，對藏教人而言，諸法的真相確是因緣生滅的，所以必須如是觀；又因為如是觀，更能體認諸法因緣生滅的真相。任何教相，既是當機所說的如何做，又是當機的本質性真理，非客觀性的本質性真理與觀行指南，不是「主—從」、「先—後」關係。以觀詮教的特色是把佛典語言視為功能性語言，釋迦所說皆為觀行指南。但既不是捨置非客觀性真理，任意施設觀行；亦不是將真理視為目的，觀行視為手段。⁴⁵⁹在理解者存有網絡中的真理本身就是觀行指南，所以觀行能合法成立。

其實上述回應是針對「教相的功能性如何能成立」的質疑，不得不做出的回應。聯繫動詞式命題可以指涉客觀性的本質性真理與非客觀性的本質性真理，而以觀詮教能批判客觀性，並將本質性真理加以問題化，成為非客觀性且非本質性的詮釋。以觀詮教所關注的面向包括佛典詮釋的非客觀性與去本質性，而不是在客觀性本質與非客觀性本質之間的抉擇。

此外，筆者對本質性詮釋的批判，並不同於不可說論者強調語言表述的侷限性。傳統的語言觀視語言為表達工具，才有表達侷限性的問題，常見「言語道斷，心行處滅」等否定語言能如實描述的主張，不可說論者視語言文字的有限性而宣

⁴⁵⁸ 指理解中的真理。筆者用「非客觀性」而不用「主觀性」，是站在高達美詮釋學立場，真理是存有在理解者存有網絡中如其所是地去蔽、顯現，既在理解者理解中，亦是如其所是，所以非客觀、非主觀。

⁴⁵⁹ 這看似與「筏喻」矛盾。筏喻強調的是教相的功能性，此處更進一步解構「手段—目的」的二分，是對筏喻的修正。在大乘教法中，不乏解構此對立者。如《起信論》（卷1）：「一切諸佛本所乘故，一切菩薩皆成此法到如來地故。」（T32, p575c-576a）摩訶衍既是諸佛所證、菩薩所仰望，亦同時是諸佛、菩薩證果之憑藉，即是「乘摩訶衍以證摩訶衍」之義。

告「實相不可說」。⁴⁶⁰筆者無意挑戰實相不可說的主張，畢竟這在工具性的語言觀下是成立的。但是吾人可以提出一個質疑，認為實相不可說的同時，是否已經預設了實相的先在性？因為實相是不可思議、玄妙難測，所以言語道斷心行處滅？很明顯這種預設正是本文所批判的，是故以觀詮教不以聯繫動詞的方式討論「什麼是什麼」，是完全不同於將實相視為無法以語言表詮的存在。以觀詮教不是因語言工具的侷限性而放棄本質性地表述實相，而是根本地批判了本質性的預設。

第二節、舉例操作：關於《大乘起信論》本體論爭議的評議

一、譯本

《起信論》漢譯本有二：梁代真諦與唐代實叉難陀皆有翻譯，皆收於大正藏第三十三冊。二種譯本以梁譯本流通較廣，歷代註解除了智旭《大乘起信論裂網疏》用唐譯本之外，都採梁本。本文的舉例操作，是依真諦譯本。

二、《起信論》的思想爭議

《大乘起信論》的作者疑義始自隋代，《眾經目錄》言：「人云真諦譯，勘真諦錄無此論，故入疑。」⁴⁶¹法經敘述「疑」的體例：「多以題注參差，眾錄致惑，

⁴⁶⁰ 徵如何建興「不可說」的弔詭：「印度大乘佛教似乎更強調語言的侷限性或虛妄性。《般若經》云：『一切法 無法稱名，不可言說』，《楞伽經》以語言為虛妄法相所生，而說『言說離真實，真實離名字』。龍樹《中論 觀法品》以實相非戲論言語所能論說，標舉『諸法實相者，心行言語斷』等義。雖說佛教量論主要探究有關現象事物的知識學問題，如陳那等量論學者也表示，事物自相不可詮說，無法為言語所觸及。依據《大乘起信論》，『一切法從本以來，離言說相，離名字相，離心緣相。 唯是一心，故名真如』。以『道由心悟，不在言傳』的禪宗同樣表示，自證本心的體驗無非『默契而已，絕諸思議。 言語道斷，心行處滅』。(第三屆比較哲學學術研討會，嘉義：南華大學哲學研究所，2002年5月22日，頁2-3。)

⁴⁶¹ 法經(隋，生卒年不詳)《眾經目錄》(卷5)，T55，p142a。

文理復雜，真偽未分，事須更詳，且附疑錄。」⁴⁶²法經考察了當時存在的真諦譯經目錄，未發現翻譯《起信論》的記載，所以將本論置入疑惑部。⁴⁶³而後唐代惠均（即均正，生卒年不詳）《四論玄義》、珍嵩（高麗，生卒年不詳）《華嚴經探玄記私記》亦對本論是否為馬鳴所造存疑。⁴⁶⁴近代佛學研究中，由日本舟橋一哉《俱舍哲學》發難，繼之有望月信亨《大乘起信論之研究》，詳細論證本論是由中國人所造。⁴⁶⁵在中國近代，首先是梁啟超受日本學者的影響提出本論非馬鳴造，乃是中國人所造的主張；⁴⁶⁶而後支那內學院的歐陽漸、王恩洋、呂澂等人繼起，站在瑜伽學派的觀點，不只否定《起信論》是馬鳴所造，更絕決地認為《起信論》不合佛法。⁴⁶⁷

本文不考證《起信論》的作者與譯者的真偽問題，而是要討論《起信論》是否「不合佛法」？支那內學院諸人依據瑜伽學派的觀點，在真如是否受熏、隨緣

⁴⁶² 法經《眾經目錄》（卷2），T55，p126c。

⁴⁶³ 程恭讓《歐陽竟無佛學思想研究》，頁406。

⁴⁶⁴ 呂澂在《大乘起信論考證》（收於《呂澂佛學論著選集》冊1，濟南：齊魯書社，1991年，頁304-305）一文中談到，惠均《四論玄義》有二處質疑《起信論》的真偽，第五卷云：「《起信》是魯人作，借馬鳴菩薩之名。」第十卷云：「《起信論》一卷人云馬鳴菩薩造，北地諸（地）論師云，非馬鳴造論，昔日地論師造論藉菩薩名目之，故尋翻經論目錄中無有也，未知定是否？」這二段文字是呂澂引自日人珍海《三論玄疏文義要》第二卷、賢實《寶冊鈔》第八卷、湛睿《起信論決疑鈔》，現存卍續藏第七十四冊的《四論玄義》並無此文。

珍嵩《華嚴經探玄記私記》認為《起信論》是依據《漸剎經》（日人快道《起信論義記懸談》認為《漸剎經》即是《占察經》）所造，道宣（596-667）《大唐內典錄》（卷10）將《占察經》列入偽經（T55，p335c），依偽經所造之論自然是偽論。

⁴⁶⁵ 程恭讓《歐陽竟無佛學思想研究》，頁408。

⁴⁶⁶ 見梁啟超《大乘起信論考證》，收於張曼濤編《大乘起信論與楞嚴經考辨》「現代佛教學術叢刊」，冊56，台北：大乘文化，1978年1月，頁13-82。

⁴⁶⁷ 歐陽漸《抉擇五法談正智》收於《歐陽大師遺集》（冊2），頁1377-1385。王恩洋《大乘起信論料簡》、呂澂《起信與禪——對於大乘起信論歷來的探討》收於張曼濤編《大乘起信論與楞嚴經考辨》「現代佛教學術叢刊」，冊56，頁83-120、299-313。呂澂《起信與楞伽》、《大乘起信論考證》，收於《呂澂佛學論著選集》冊1，頁292-369。

的見解上與華嚴宗性起思想相左，認為《起信論》所代表的真如緣起系統肯認某種形而上的實體，所以是「附佛外道」。

歐陽漸 抉擇五法談正智 強調真如不受熏，在瑜伽學派的觀點，真如並非本體論意義，而是個遮詮義，簡別有漏虛妄、遍計所執、依他生滅，而非表詮一法。真如既只是「法無我所顯」，非本體義，那麼如何能隨緣受熏以起現萬法？⁴⁶⁸

王恩洋 大乘起信論料簡 認為吾人解釋真如時，須留意三事：一、真如非實物；二、真如無為，非能生所生；三、當體彰名，實相真如即一切法。故言：「諸有不達真如義者，以聞真如為諸法實性故，以聞真如常一故，便謂真如為諸法體，能生萬法，如水起波，濕性不壞。又或謂無漏功德名為真如，能熏無明等。〔…〕法性既乖，緣生亦壞，對治不起，還滅不成，性相體用，一切違害，此則邪見謬執，是外道論，非佛法也。」⁴⁶⁹

呂澂 起信與楞伽 舉出七點論證《起信論》是依據魏譯本的《入楞伽經》所造，⁴⁷⁰在《楞伽經》三種譯本⁴⁷¹中，魏譯本與梵文原本出入甚大，錯解甚多，⁴⁷²尤其是把如來藏與阿梨耶分開。在最忠於梵文原意的宋譯本《楞伽阿跋多羅寶經》中，「識藏名如來藏」，⁴⁷³如來藏及藏識，「與七識俱生」，⁴⁷⁴阿梨耶（即藏識）如來藏是一法異譯。解脫的可能與生死的根源都因如來藏阿梨耶，以「此如來藏識藏，一切聲聞緣覺心想所見，雖自性淨，客塵所覆故猶見不淨」來支持「心性

⁴⁶⁸ 歐陽漸 抉擇五法談正智，收於《歐陽大師遺集》（冊2），頁1377-1385。

⁴⁶⁹ 王恩洋 大乘起信論料簡，收於張曼濤編《大乘起信論與楞嚴經考辨》「現代佛教學術叢刊」，冊56，頁101-103。

⁴⁷⁰ 呂澂 起信與楞伽，收於《呂澂佛學論著選集》冊1，頁294-302。

⁴⁷¹ 《楞伽經》有三種漢譯本：一、劉宋的求那跋陀羅（[梵] Gunabhadra，394-468）的宋譯本，名《楞伽阿跋多羅寶經》，又稱四卷楞伽經；二、北魏的菩提流支的魏譯本，名《入楞伽經》又稱十卷楞伽經；三、唐代實叉難陀的唐譯本，名《大乘入楞伽經》，又稱七卷楞伽經。

⁴⁷² 呂澂 大乘起信論考證，收於《呂澂佛學論著選集》冊1，頁334-336。

⁴⁷³ 求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》（卷4），T16，p510b。

⁴⁷⁴ 求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》（卷4），T16，p510c。

本淨，客塵所染」的原理，指出眾生成佛的根據；同時，有情眾生流轉生死的根本也是阿梨耶如來藏，徵如經云：「如來之藏是善不善因，能遍興造一切趣生。〔…〕名為識藏，生無明住地與七識俱。」⁴⁷⁵所以，解脫的可能與生滅的根源，都因為名叫如來藏的阿梨耶識，如經云：「菩薩摩訶薩欲求勝進者，當淨如來藏及藏識名。大慧！若無識藏名如來藏者，則無生滅。大慧！然諸凡聖悉有生滅。」⁴⁷⁶呂澂勘閱梵文原本，如來藏阿梨耶是還滅與流轉的根源，但與真如無涉，亦無真如是如來藏之說。⁴⁷⁷但是呂澂認為，在魏譯《入楞伽經》中，如來藏與阿梨耶不只分家，還有先後次第，例如 佛性品：「如來藏識不在阿梨耶識中，是故七種識有生有滅，如來藏識不生不滅」，⁴⁷⁸此時如來藏即阿摩羅識(清靜無垢的第九識)又如：「大慧阿梨耶識者名如來藏而與無明七識共俱」⁴⁷⁹，呂澂句逗為「大慧！阿梨耶者，名如來藏而與無明七識共俱」⁴⁸⁰(漏了「識」字)。在呂澂的解讀下，「如來藏同無明七識一道，便成功了阿梨耶」，⁴⁸¹引伸出《起信論》的「依如來藏故有生滅心，所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿梨耶識」，⁴⁸²如來藏不生不滅，無明七識生滅，二者和合名阿梨耶識。呂澂認為《起信論》依著魏譯《入楞伽經》將如來藏視為阿梨耶識的根源，又將真如視同如來藏，⁴⁸³將無為、遮詮義的真如視作諸法緣起的根源，即是真如緣起或如來藏緣起系統。

筆者認為呂澂對魏譯《入楞伽經》的解讀有羅織罪名之嫌，《入楞伽經》中

⁴⁷⁵ 求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》(卷4)，T16，p510b。

⁴⁷⁶ 求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》(卷4)，T16，p510b。

⁴⁷⁷ 呂澂 起信與楞伽，收於《呂澂佛學論著選集》冊1，頁295。

⁴⁷⁸ 菩提流支譯《入楞伽經》(卷7)，T16，p556c。

⁴⁷⁹ 菩提流支譯《入楞伽經》(卷7)，T16，p556b-c。

⁴⁸⁰ 呂澂 大乘起信論考證，收於《呂澂佛學論著選集》冊1，頁343。

⁴⁸¹ 呂澂 大乘起信論考證，收於《呂澂佛學論著選集》冊1，頁343。

⁴⁸² 真諦譯《大乘起信論》(卷1)，T32，p576b。

⁴⁸³ 菩提流支譯《入楞伽經》(卷8)：「愚癡凡夫不覺不知，執著諸法剎那不住，墮在邪見而作是言：無漏之法亦剎那不住，破彼真如如來藏故。」(T16，p559c)此句有將真如視同如來藏的嫌疑。

凡涉及如來藏阿梨耶者，都無明確顯示二者有先後次第，如「大慧阿梨耶識者名如來藏而與無明七識共俱」可以句逗為：「大慧！阿梨耶識者名如來藏，而與無明七識共俱」；「如來藏識不在阿梨耶識中」一句亦無法斷言如來藏、阿梨耶為二。所以，呂澂所不滿者，應當是站在瑜伽學派的立場，真如非能緣義、本體義，不允許阿賴耶識背後還有個可以隨緣起現諸法的真常心、清淨本覺。這並不是比較那個系統更透達根源的意氣之爭。在瑜伽學派，生死的根源與解脫的可能，最終就在阿賴耶識或是一法異譯的如來藏。阿賴耶是染識、妄心，由阿賴耶而有生死諸趣，並由轉阿賴耶（轉識成智）而解脫，染法依阿賴耶識而生，淨法依阿賴耶識而轉，故阿賴耶識是根本依；並無預設一個清淨無垢的「本來面目」，染心賴耶⁴⁸⁴、生死諸趣、解脫道果，並不以真如、本有覺性為底層根源。對生死諸趣而言，染心賴耶是緣起的根源；對成佛而言，染心賴耶只是提供了「應該」對治的方向，如「常應於阿梨耶識及阿陀耶識中求解脫」，⁴⁸⁵離垢清淨是「應該得」，「能得」，由轉識成智故得，而非「本來面目」。所以在瑜伽學派而言，眾生心無始以來就是生滅雜染，而非本來清淨；成佛解脫是轉染成淨、轉識成智的「革新」，而非回歸本有覺性的「返本」。呂澂主張本覺與性寂不同，本覺是認為眾生心原來是離開妄念而有「昭昭不昧，了了常知」的自體；性寂是「心性本淨，客塵所染」，眾生心從未清淨過，但是寂然的實相是可以因為轉變染心而認識的，「只有規範的意義，舉出了『可以是』又還『應該是』的標準，並非就『已經是』那樣了」。⁴⁸⁶呂澂認為《起信論》華嚴宗的真如緣起與本覺思想，以清淨真如為存有的根源，一切法本自清淨，是預設了本覺真心的本體論，必會導致保守的意識型

⁴⁸⁴ 阿賴耶識是染是淨？依玄奘所傳的唯識宗，偏重有漏雜染；真諦所傳攝論宗，亦以虛妄雜染為阿賴耶識之體；菩提流支所傳地論師，以阿賴耶識為清淨真心。

⁴⁸⁵ 世親造，菩提流支譯《十地經論》（卷 8），T26，p170c。阿陀那識與阿梨耶識都是阿賴耶識的別名。

⁴⁸⁶ 呂澂《大乘起信論考證》，收於《呂澂佛學論著選集》冊 1，頁 367-369。

態。相對的，瑜伽學派的性寂思想，從知識論的立場主張認識的轉變與進步。⁴⁸⁷

總結上述為三點：

第一、內學院認為「如來藏 = 阿梨耶?真如」，如來藏阿梨耶一法異譯，是根本依；真如寂滅無為，非本體義、非隨緣受熏義，唯正智所緣，只有存有義而無活動義。他們認為《起信論》主張「真如 = 如來藏?阿梨耶」，三者皆有隨緣受熏義，且將真如如來藏視為諸法緣起的最後根源，是隨魏譯《入楞伽經》訛誤的引伸。

第二、瑜伽學派以阿梨耶如來藏為根本依，並無「本來清淨」的本體論思想，而以是在知識論問題上強調「轉依」——由錯誤的認識轉變為正確的認識，由認識的質變而造成現象的質變。⁴⁸⁸《起信論》以真如如來藏為緣起的根本，是本體論的俗見。⁴⁸⁹

第三、呂澂認為印度原有的性寂說，是以寂滅寂靜的意義解釋心性，只就「可能的」方面說明心性；《起信論》所代表的中國佛教的本覺說，以靈明知覺的意義解釋心性，強調心性本覺是「已然的」，已非印度傳統。⁴⁹⁰

與內學院一樣認為《起信論》所代表的真如緣起、本覺思想是「附佛外道」者，尚有日本「批判佛教」的學者，如? 谷憲昭和松本史朗，他們稱真如緣起的本覺思想是「場所佛教」，肯認了超越諸法的真如做為諸法根源，真如為能生（所依），諸法為所生（能依），違背了緣起性空的共法，是佛教在印度晚期婆羅門化，以及傳到中國後受中國人喜談心性主體的影響。⁴⁹¹

與內學院針鋒相對，為《起信論》所代表的真如緣起思想辯護者，有太虛、

⁴⁸⁷ 林鎮國《空性與現代性》，台北：立緒，1999年3月，頁270-271。

⁴⁸⁸ 呂澂《觀行與轉依》，收於《呂澂佛學論著選集》（卷3），頁1378。

⁴⁸⁹ 呂澂於1943年4月17日函熊十力：「自佛學見地言，本體等論，不謂之俗見，難道還稱真見？」原刊於《中國哲學》第十一輯（1984年）辨佛學根本問題——呂澂、熊十力往復函稿，本文轉引自林鎮國《空性與現代性》，頁32。

⁴⁹⁰ 呂澂《試論中國佛學有關心性的基本思想》，收於《呂澂佛學論著選集》冊3，頁1413。

⁴⁹¹ 見林鎮國《空性與現代性》，頁3、22。

印順、熊十力、牟宗三等人，重點不是在《起信論》的作者與譯者問題，而在於真如緣起是否合乎佛法？太虛 佛法總抉擇談、印順 起信平議 都站在「佛法總聚」的判教立場批評內學院「同我則是，異我則非」⁴⁹²的偏頗。太虛認為，內學院所宗的瑜伽學派只是整體佛法中的法相唯識宗，《起信論》所代表的真如緣起思想是整體佛法中的法界圓覺宗，內學院以瑜伽一宗的抉擇，批判真如緣起非佛法，有失偏頗。太虛比較法相唯識宗與法界圓覺宗的側重差異，在法相唯識宗內，因為擴大依他起性，所以真如受熏隨緣不能成立；但是在法界圓覺宗內，因為擴大圓成實性，將一切染淨皆攝入真如中，所以真妄互熏是可以成立為佛法的。⁴⁹³印順亦清楚區分了內學院的抉擇標準是虛妄唯識系的一家之言，《起信論》則是真常唯心系的思想，在唯識宗所謂的六經中，《華嚴經》、《楞伽經》、《密嚴經》反而與真常唯心論的體系相合。《起信論》所說的心，既是不生不滅無漏清淨，又含攝生滅雜染有漏諸法，同時是清淨法與雜染法的根本，是絕對的唯心論。

494

吾人當然不能因為真如緣起思想不容於瑜伽學派就否定其為佛法，所以重點應是討論真如緣起、本覺思想是否如其批判違背了性空、無我的基本原則。這其實是詮釋的問題，即使像宗密 禪源諸詮集都序 所言：「此真性非唯是禪門之源，亦是萬法之源，故名法性；亦是眾生迷悟之源，故名如來藏識；亦是諸佛萬德之源，故名佛性；亦是菩薩萬行之源，故名心地」，⁴⁹⁵是否能截然視作一種創生論式的實體論形上學，也有詮釋的空間。⁴⁹⁶關於這部分，印順、熊十力、牟宗三都有說明。

⁴⁹² 印順 起信平議，收於《大乘起信論講記》，頁 9。

⁴⁹³ 太虛 佛法總抉擇談，收於《太虛大師全書》（冊 9），頁 1371-1384。

⁴⁹⁴ 印順 起信平議，收於《大乘起信論講記》，頁 1-22。

⁴⁹⁵ 宗密 禪源諸詮集都序，T48，p399a-b。

⁴⁹⁶ 如果是像柳田聖山《中國禪思想史》對《起信論》的理解，就真落實了內學院的非議。柳田聖山說道：「這種無的體用論，至六朝末《起信論》的出現，通過真如的體、相、用三大組織的

印順在《大乘起信論講記》舉《阿含經》而將真、實、諦、如都當做形容詞，凡是合於真如定義的——不可破壞、平等不變——即可名為真如。《起信論》指出離念本淨、平等真實的真常心，安立心真如門，「何曾如唯識家所想像的，侷限於與事相對立的理性」！⁴⁹⁷在《如來藏之研究》中，印順說明如來藏是就真如空性而說，或就緣起空而說，稱在眾生位上的如來藏為「無我如來之藏」。⁴⁹⁸又舉《楞伽阿跋多羅寶經》，說明大乘佛教說如來藏是為了「斷愚夫畏無我」、「開引計我諸外道，令離不實我見妄想」，所以「無我如來藏」不同於教外所說之我。

499

熊十力在學術上有由佛歸儒的轉向，他原於內學院習法相唯識學，早期著作如《唯識學概論》大致謹守玄奘、窺基的虛妄唯識系統，但是《新唯識論》已經清楚轉向為真常唯心的體用論立場。⁵⁰⁰熊十力認同宋明以來中國儒學主流「反求實證」，強調本體六義：具足、絕對、幽隱、恆久、整全、不變而變變而不變。⁵⁰¹他曾為返本說辯護道：「有本才能創新，創新亦是返本」，⁵⁰²並不認為以真心為本

姿態，逐漸強化起來。《起信論》的意思，是把人心靈的本原狀態，名為真如；如上面所說對本無的深邃理解那樣，他是把『如其本來面目』的意思，正確的譯為『如』的。最低限度，唐代的華嚴哲學家們已將之視為現象世界的根源的絕對一者了，把現象看作是其現起流行了。」（柳田聖山著，吳汝鈞譯《中國禪思想史》，台北：台灣商務，1995年12月，頁72）

⁴⁹⁷ 印順《大乘起信論講記》，頁72。

⁴⁹⁸ 印順《如來藏之研究》自序，新竹，正聞，1992年，頁2。

⁴⁹⁹ 求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》（卷2）：「為斷愚夫畏無我句故，說離妄想無所有境界如來藏門。大慧！未來現在菩薩摩訶薩，不應作我見計著。〔 〕於法無我離一切妄想相，以種種智慧善巧方便，或說如來藏，或說無我，以是因緣故說如來藏，不同外道所說之我，是名說如來藏。開引計我諸外道故說如來藏，令離不實我見妄想，入三解脫門境界，悌望疾得阿耨多羅三藐三菩提。〔 〕如來之藏若不如是，則同外道所說之我。是故大慧！為離外道見故，當依無我如來之藏。」（T16, p489b）

⁵⁰⁰ 見林鎮國《空性與現代性》，頁70-73。

⁵⁰¹ 熊十力《新唯識論》（卷上 第四章），台北：樂天，1972年11月15日，頁55上-下。

⁵⁰² 熊十力於1943年4月18日函呂澂，原刊於《中國哲學》第十一輯（1984年）辨佛學根本問題——呂澂、熊十力往復函稿，本文轉引自林鎮國《空性與現代性》，頁38。

體的說法就會陷入呂澂的批判，反而認為本體論的開顯比知識論的分析更根本。

⁵⁰³至於將本體因為有能動性、主宰性，是否同於造物者？熊十力透過本體「翕闢成變」⁵⁰⁴的概念，明確地否認。他稱本體為「恆轉」，恆是非斷義，轉是非常義，不常亦不斷，才成為「大用流行」。熊十力一再強調：「若誤解主宰義，而或以為本體是超越於宇宙之上，而能宰制萬有的一個造物主，遂名主宰。這等見解，便是大錯而特錯了。」⁵⁰⁵雖然熊十力對佛教各學派的大義有不少嚴重誤解，⁵⁰⁶但其與華嚴宗相近（僅是相近）的本體論主張，在肯定本體之餘又意識到與造物說有別，並反對將「本體—現象」對立，還是有參考價值。

牟宗三在《佛性與般若》第五章 楞伽經與起信論，對呂澂舉魏譯《入楞伽經》之訛誤非難《起信論》有詳盡的批判，此不贅述。此外，牟宗三亦區別了呂澂所宗的法相唯識學與《起信論》的真如緣起「只是兩個系統而已」。⁵⁰⁷他分疏虛妄唯識系與真常唯心系的差別：虛妄唯識系屬於「經驗的分解」，以染心阿賴耶識為主，出世淨種必待正聞熏習，屬於客，無法充分穩住由轉依而成佛的普遍性與可能性。⁵⁰⁸真常唯心系屬於「超越的分解」，以真心為主，虛妄熏習為客，充分肯定成佛的可能性。⁵⁰⁹至於《起信論》所標舉的真心，是否一種創生論、實體論形上學？牟宗三認為這只是一種嫌疑，而非坐實：

⁵⁰³ 見林鎮國《空性與現代性》，頁 38。

⁵⁰⁴ 翕闢原是《周易》坤卦廣生之義，熊十力以翕指本體收攝凝聚的勢用，闢指本體流行無礙的勢用。翕闢成變，變有三義：一、非動義，二、活義，三、不可思議義。（熊十力《新唯識論》[卷上 第四章]，頁 84 下-88 下）

⁵⁰⁵ 熊十力《新唯識論》（卷上 第四章），頁 62 下。

⁵⁰⁶ 例如：《新唯識論》（卷上 第三章）將龍樹所說真諦當做本體論的「一真絕待」；護法「即用顯體」的主張，因為以識統攝一切，所以熊十力將之視為「體—用」相對；（卷上 第四章）視佛學舊師於一切行說無常，只是呵毀。

⁵⁰⁷ 牟宗三《佛性與般若》，頁 326。

⁵⁰⁸ 見牟宗三《佛性與般若》，頁 301、310-311、453、473。

⁵⁰⁹ 牟宗三《佛性與般若》，頁 453、473。

豎立的真心計有實體性的實有之意味，真心即性，此性，以今語言之，便可有實體性的本體之嫌，以古語言之，便可有外道梵我之嫌。

但嫌疑畢竟是嫌疑，而不是真實。故須詳為抉擇。⁵¹⁰

牟宗三如何論證真心說「只是嫌疑」？考察《佛性與般若》的楞伽經與起信論與《心體與性體》的佛家體用義之衡定，⁵¹¹有四點：一、佛教以緣起性空為通義，各學派系統皆不能違背之。二、《起信論》的心真如是通過實相般若所見之緣生法不生不滅，而以一切法繫屬於心，是剋就空如性而言的，是虛意的、抒義的、作用的實體性。三、真心有空不空二義，如實空義是就遠離戲論而說，如實不空義是就淨法滿足而說，如來藏必須是「無我如來藏」。四、在智顛圓教的立場，《起信論》無我如來藏孤懸性的權教性格，⁵¹²在進至圓教時可以打散。

內學院與太虛、印順、熊十力、牟宗三的論辯，可以統攝在「真如緣起的本體論是否屬於佛法」的爭議中。透過判教與有經論根據的詮釋，真如緣起可視為佛教一系，關鍵的真如亦不得決定為教外的實體論、創生論。除了試圖消解實體論嫌疑外，印順、牟宗三都引用《楞伽阿跋多羅寶經》說明大乘佛教安立真如、如來藏的目的性。但是實體論的嫌疑並未因此得到無異議的消弭，⁵¹³本體論的正當性亦未在佛教內部獲得無爭議的認同；所以筆者將使用以觀詮教的原則，更為

⁵¹⁰ 牟宗三《佛性與般若》，頁 475。

⁵¹¹ 牟宗三《佛性與般若》楞伽經與起信論，頁 435-480。

牟宗三《心體與性體》佛家體用義之衡定，台北：正中，1983年5月，頁 571-657。

⁵¹² 真心是「離妄歸真」，不與染法相即，故為孤懸。

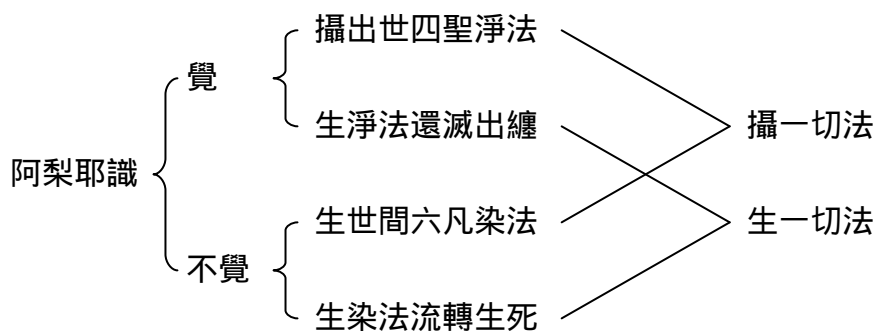
⁵¹³ 例如林鎮國便提出質疑：「中國傳統佛教果真不違此『緣起性空』共法嗎？牟氏顯然十分清楚中國佛教，特別是《起信論》、華嚴宗、禪宗，所表現之強烈的真常心系傾向，其實體性形上學的『嫌疑』十分濃厚，因此若說不違『緣起性空』共法，其詮釋必須有足以令人信服之處。〔 〕牟氏對佛家各系統的判釋可稱得上善解，雖然在《起信論》與華嚴宗部分有『過渡詮釋』的可能。」（《空性與現代性》，頁 121-123）

系統性地說明《起信論》的真如緣起，開決《起信論》所代表的佛教式本體論的正當性，並徹底地消除實體論嫌疑。

三、以觀詮教的詮釋操作

《起信論》開一心為二門，⁵¹⁴心真如門是指一切法不可言說的本體，⁵¹⁵心生滅門是不生不滅的如來藏與生滅無明和合，為阿梨耶識。⁵¹⁶二門都攝一切法：約真如門而言，「一切法悉皆真」、「一切法皆同如」，⁵¹⁷法藏《大乘起信論義記》說「真如門是染淨通相，通相之外，無別染淨」，⁵¹⁸所以真如門攝一切法。約生滅門而言，由覺與不覺二義攝一切法，見圖表九：

[圖表九]⁵¹⁹



本論所言「不覺義」，有根本不覺與枝末不覺，根本不覺是「不如實了知真如法一故，不覺心起而有其念」，⁵²⁰是依憑真如而起；由根本不覺生起枝末不覺：無明業相？能見相？境界相？智相？相續相？執取相？計名字相？起業相？業繫

⁵¹⁴ 真諦譯《大乘起信論》(卷1):「依一心法，有二種門，云何為二？一者心真如門，二者心生滅門。」(T32, p576a)

⁵¹⁵ 真諦譯《大乘起信論》(卷1):「一法界大總相法門體。」(T32, p576a)

⁵¹⁶ 真諦譯《大乘起信論》(卷1):「依如來藏故有生滅心，所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿梨耶識。」(T32, p576b)

⁵¹⁷ 真諦譯《大乘起信論》(卷1), T32, p576a。

⁵¹⁸ 法藏《大乘起信論義記》(卷2), T44, p251c。

⁵¹⁹ 此表出自吳聰敏所編《大乘起信論義記提要》頁18，乃上課講義，未出版。

⁵²⁰ 真諦譯《大乘起信論》(卷1), T32, p577a。

苦相。⁵²¹所以追根究底，生滅門所攝一切染法都緣起於真如。本論所言「覺義」是依本覺而立，本覺乃心體離念，指真如心；依本覺而有不覺，即上述「不如實了知真如法一故，不覺心起而有其念」；在不覺中，本覺有內熏求覺之功，名為始覺，隨著始覺功深直至本覺朗現的究竟覺，能生出世淨法。⁵²²所以生滅門所攝的一切淨法在根本上亦緣起於真如。

由《起信論》二門各攝一切法的架構，顯示存有的終極真實是真如緣起。在本論中，「一法界大總相法門體」的真如，是透過「一切法從本已來，離言說相、離名字相、離心緣相」，「一切言說假名無實，但隨妄念不可得故」，「言說之極，因言遣言」，「離一切法差別之相」，「非有相，非無相，非非有相，非非無相，非有無俱相；非一相，非異相，非非一相，非非異相，非一異俱相」，「顯法體空無妄」，「無有相可取」⁵²³而「強名之」，合乎智顛對別教但中佛性「不可思議、了不可得」的界定，可以簡別計我實體論。

此不可思議的真如是如何緣起諸法？即是上述生滅門中由覺與不覺二義生起十法界染淨，《起信論》引起唯識家不滿的染淨相資為：「真如淨法實無於染，但以無明熏習故則有染相；無明染法實無淨業，但以真如而熏習故則有淨用。」⁵²⁴對於論主以真如受熏、隨緣而生諸法，曇曠（唐人，生卒年不詳）《大乘起信論廣釋》辯護說：「若說真如定常定一，則同外道所執神我。」⁵²⁵透過覺與不覺皆依真如的論述，所以無漏與無明的種種業幻，皆同真如性相，「一切眾生本來

⁵²¹ 九種染相的生起次第是邏輯上的，而非時序上的。

⁵²² 真諦譯《大乘起信論》（卷1）：「所言覺義者，謂心體離念。離念相者，等虛空界，無所不遍，法界一相；即是如來平等法身。依此法身，說名本覺。何以故？本覺義者，對始覺義說。以始覺者，即同本覺。始覺義者，依本覺故而有不覺，依不覺故說有始覺。又以覺心源故，名究竟覺；不覺心源故，非究竟覺。」（T32，p576b）

⁵²³ 真諦譯《大乘起信論》（卷1），T32，p576a-b。

⁵²⁴ 真諦譯《大乘起信論》（卷1），T32，p578a。

⁵²⁵ 曇曠《大乘起信論廣釋》（卷4），T85，1142。

常住入於涅槃。」⁵²⁶ 對於本體義的真諦真如與現象義的俗諦諸法，法藏《大乘起信論義記》以四句消弭「能生—所生」的對立，說明真如即諸法，諸法即真如的道理，見圖表十：

[圖表十]⁵²⁷

{	約真無所遣.....俗即真
	約真不待立.....即俗之真，由俗顯真
	約俗無所乖.....真即俗
	約俗不待立.....即真之俗，由真成俗

由此可徵，《起信論》論述以真如為本體緣起諸法之時，論主有意識地避免「本體—現象」、「能生—所生」的實質對立，以簡別創生論。

經過基本概念的疏理，接著就能進行以觀詮教的第一步——以教相判釋進行客觀性的解構。由本文第五章所論述智顛化法四教判的設準，《起信論》的真如緣起說已經試圖在存有論方面建立諸法圓融的可能性，提出恒沙佛法佛性的概念來圓具諸法，所說佛性（即真如）又經簡別不同於計我實體論、創生論，所以只可能座落於別、圓教。《起信論》重點在發揮真如緣起以令聞者仰信真如，所以並未明顯進至法界緣起，但其理相通。不論真如緣起、法界緣起，都以真如為緣起的本體，儘管一再透過「真如即諸法、諸法即真如」來說明能所雙泯雙亡，在佛果的朗現上同於性具圓教的「心是一切法，一切法是心，非縱非橫，非一非異」的不思議境，但是在眾生份位上所建立的對存有的關解，還是屬於分解地建立根源。依據智顛將心、真如、佛性、阿梨耶、無明……生一切法的本體論系統都判釋為別教的設準，可以判定《起信論》的真如緣起說屬於別教教相。所以，《起信論》所說真如緣起的真理，是對別教而成立的，並非客觀、普遍的真理。

⁵²⁶ 真諦譯《大乘起信論》（卷1），T32，p577a。

⁵²⁷ 法藏《大乘起信論義記》（卷2），T44，p253a。

將《起信論》判為別教，牟宗三已經討論過了，甚至太虛判為法界圓覺宗、印順判為真常唯心系也有類近之處。⁵²⁸筆者再次地討論《起信論》真如緣起屬於別教，是為了要先確定其對機，才能使本論的目的性與功能性落實，完成佛典的對機實踐性。經由目的性與功能性的說明，將教相視為觀行指南，《起信論》由權說別教而引起計我實體論的「嫌疑」，才能徹底消解。

在以觀詮教的原則下，佛典語言必定是因某些目的性而施設的功能性語言。

《起信論》的目的性何在？可以參考論主自陳的八個目的：⁵²⁹

- 一、為令眾生離一切苦得究竟樂。
- 二、為欲解釋如來根本之義，令諸眾生正解不謬。
- 三、為令善根成熟眾生，於摩訶衍法堪任不退信。
- 四、為令善根微少眾生，修習信心。
- 五、為示方便消惡業障，善護其心，遠離癡慢，出邪網。
- 六、為示修習止觀，對治凡夫二乘心過。
- 七、為示專念方便，生於佛前必定不退信心。
- 八、為示利益勸修行故。

八個目的所對應的論文，可參考法藏《大乘起信論義記》，此不詳述。其中，一、二、三、七是別教第一義悉檀；四是別教為人悉檀；五、六是別教對治悉檀；八則含該別教為人、對治、第一義三悉檀。除論主自陳外，根據《楞伽阿跋多羅寶經》所言，演示如來藏是為了「斷愚夫畏無我句故」、「開引計我諸外道故」，⁵³⁰即印順《印度佛教思想史》所說：「大乘後期的如來藏說，點出眾生身中本有如來藏，使『心怯弱』與『執神我』的眾生，能堅定學佛的信心」，⁵³¹則亦有別教世界悉檀，如智顛《摩訶止觀》言：「或作世界說心具一切法，聞者歡喜，如言三

⁵²⁸ 只是類近，因為太虛的法界圓覺宗與印順的真常唯心系，同時包括了天台性具與華嚴性起。

⁵²⁹ 法藏譯《大乘起信論》（卷1），T32，p575b-c。

⁵³⁰ 求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》（卷2），T16，p489b。

⁵³¹ 印順《印度佛教思想史》，p318。

界無別法唯是一心造，即其文也。」⁵³²所以《起信論》的目的性可以廣攝別教四悉檀，至於具體的段落文句屬於哪種悉檀（單、複數皆可），則須逐一詮釋，此不詳述。所以，《起信論》說真如緣起是在四悉檀的目的下而成立，並不是本質性的指涉。

要如何通達《起信論》的目的？在以觀詮教的觀點下，所有教相都是引導蕩相遣執的功能性語言。真如門說一切法即真如，生滅門說一切法依真如而生；《起信論》引導讀者觀察一切法皆是如實空又如實不空的真如，「一切諸法唯依妄念而有差別，若離妄念則無一切境界之相。一切法從本已來，離言說相、離名字相、離心緣相，畢竟平等，無有變異，不可破壞」⁵³³，即著「心造一切法」而蕩相遣執。論主令讀者觀察：因愛論與見論而起的差別境界，是依真如隨緣而造，以空無自性又淨法滿足的真如為體，所以種種境界從本以來都是離念平等、空無自性。「心體離念」⁵³⁴成為蕩相遣執的關鍵，有念的眾生要隨順契入真如的方法，就是要「觀無念」，⁵³⁵以遠離戲論分別，隨順真如。徵如論主的自問自答：

問曰：若如是義者，諸眾生等，云何隨順而能得入？

答曰：若知一切法，雖說無有能說可說，雖念亦無能念可念，是名隨順；若離於念，名為得入。⁵³⁶

觀無念並非指有一個無念境界可觀，也不是無視於緣起差別，而是指「覺於念異，念無異相」，「覺於念住，念無住相」，徵如印順的解釋：「佛法的修學者，

⁵³² 智顗《摩訶止觀》（卷9），T46，p54c。

⁵³³ 真諦譯《起信論》（卷1），T32，p576a。

⁵³⁴ 真諦譯《起信論》（卷1），T32，p576b。

⁵³⁵ 真諦譯《起信論》（卷1）：「若有眾生能觀無念者，則為向佛智。」（T32，p576b）

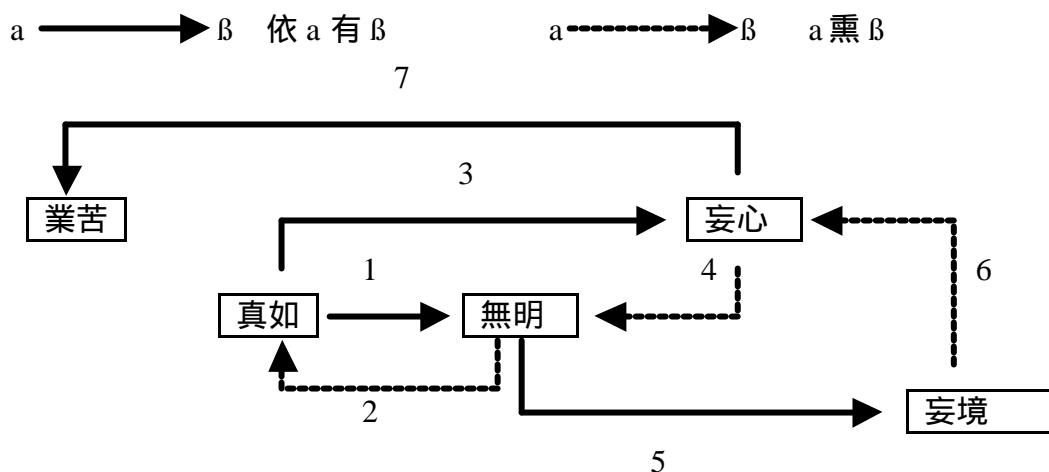
⁵³⁶ 真諦譯《起信論》（卷1），T32，576a。

觀察心念的生、住、異、滅相，虛妄不實，無自體性，即是觀無念義。」⁵³⁷觀察心念的生、住、異相空無自性，一切境界唯心所造，故一切法如鏡中之像了不可得。即論文所言：

三界虛偽，唯心所作，離心則無六塵境界。〔...〕一切法皆從心起妄念而生，一切分別即分別自心，心不見心，無相可得。當知世間一切境界，皆依眾生無明妄心而得住持。是故一切法，如鏡中像，無體可得，唯心虛妄。以心生則種種法生，心滅則種種法滅故。⁵³⁸

真如門演示諸法當體即是空不空真如，故令聞者觀無念隨順之；生滅門演示諸法生滅是依空不空真如而有，亦令聞者觀無念隨順之。《起信論》以真如為諸法本，是要引導讀者隨順空有不二的真如，達到蕩相遣執遠離戲論的目的。種種開演，都是功能性意義，而非陳述客觀的事實。例如受到內學院嚴厲指責的染淨相資、真妄互熏（見圖表十一），亦是引導讀者觀察諸法以真如為體，真如亦有亦空不可思議，故諸法亦有亦空不可思議。

[圖表十一]



⁵³⁷ 印順《大乘起信論講記》，頁 120。

⁵³⁸ 真諦譯《大乘起信論》（卷 1），T32，p577b。

內學院站在法相唯識為的本位，以為真如無為，不可受熏隨緣，責難《起信論》的真如緣起之說，基本上是因為期待真理必須有客觀性，並在聯繫動詞式的命題下進行思考，故不能容許異己。在以觀詮教的原則下，不只《起信論》的真如緣起是引導蕩相遣執的功能性語言，唯識學的賴耶緣起亦必須是功能性語言，否則唯識學就成戲論。

總結上述，在以觀詮教的原則下，《起信論》建構一切法皆依於真如而緣起的系統，是「對著別教根機，為了別教四悉檀的目的，令其觀察真如亦有亦空」的功能性語言。而這個對別教施設的功能性教相，同時就是別教行者理解中的真理。真如緣起，既是別教行者的觀行指南，亦是對其而言的存有真理。

從以觀詮教的立場看《起信論》的真如緣起，回應內學院所質疑的三點：

第一、真如、如來藏、阿梨耶識都是各系統為了蕩相遣執的功能性語詞，不是客觀的「What」，而是因「To Who / Whom」、「Why」、「How」而成立，隨不隨緣、受不受熏，各自有其系統性的考量，毋須執此非彼。

第二、在教相的建立上，本體論雖然不如天台性具圓滿無諍，但是只要堅持不是實體論，並回歸到佛典語言的對機實踐性、目的性、功能性，建立本體論系統成為佛教內部體系之一，有何不可？並且，內學院所堅持的賴耶緣起，雖一再強調是為了知識論上的轉依，但是對於生滅現象亦屬於本體論式的說明，為何就不是「本體論的俗見」？

第三、《起信論》並非建立客觀、已然的靈明知覺，而是要行者就著心體離念觀察諸法。不論是《起信論》所說心性靈明知覺或是瑜伽學派所說心性寂滅寂靜，都是為了蕩相遣執的功能性語詞，並非如呂澂所謂：《起信論》說「已然性」、唯識學說「可能性」。

第柒章、結論

第一節、以觀詮教的詮釋學定位

以觀詮教原則是立基於二者：一、高達美的哲學詮釋學；二、以目的性、功能性、對機實踐性為視角，對佛教體系的整全關懷。所以以觀詮教除了是可以具體運用的詮釋原則外，基本上是一種佛教哲學的提出。以觀詮教代表筆者對佛教體系整全的哲學關懷，是一種整全佛教教義的系統性建構：佛典語言是立基於對機實踐的目的性與功能性語言，而非「真理是什麼」的客觀性與本質性表述。筆者是在這樣的哲學立場下，進行以觀詮教哲學的方法化（廣義的方法）論述，使其成為佛典語言的詮釋原則，或是廣義的詮釋方法。

高達美的哲學詮釋學在本文有二個關鍵作用，第一、討論理解如何可能，論證不同的理解並非破壞文本的意義同一性，不同的理解都合法成為文本真理的開顯。這是進行建構以觀詮教原則的基礎反省與前提，以觀詮教必須立基於尊重詮釋開放與意義多元之上，屬於佛典詮釋中有價值的原則之一，而不是符應客觀性的正確詮釋方法。第二、建構以觀詮教時，佛典語言的目的性與功能性都必須落實於對機實踐性而提出，對機實踐性則源自於應機說法與隨類得解所造成的「不同理解的必然性」，不同的讀者對佛教教義會有不同的理解，成為詮釋教相時的重要考量。

以觀詮教是以高達美的哲學詮釋學為基礎反省所建構的佛典語言詮釋原則。高達美的哲學詮釋學討論理解如何可能，並質疑由方法而通達真理的可能性；依廣義的方法而言，以觀詮教無可否認地屬於一種佛典詮釋方法。那麼，本文如何可能在高達美的詮釋學立場提出詮釋原則？

雖然國內已有部分論文將高達美的詮釋學主張當做「詮釋法」來使用，例如：將詮釋的循環提出，成為詮釋的方法；或是將前理解提出，成為可以檢視的客觀存在。但是筆者不認為高達美的哲學詮釋學可以轉化或是應用成為某些詮釋學方

法，將理解如何可能或理解結構的反省質變成為詮釋方法，就像狄爾泰將理解得以發生的歷史性質變為理解的對象，都是不妥當的。所以筆者所建構的以觀詮教，是以高達美的哲學詮釋學為建構詮釋原則的基礎性反省，不使詮釋原則的建構座落於符應真理觀的期待；而非將高達美的哲學詮釋學質變為詮釋原則。高達美的哲學詮釋學解構了詮釋的「主體—客體」關係，真理既非被理解者所理解的客體，也就不成為方法所能通達的對象。與其說這只是高達美對詮釋學方法論的質疑，不如認為這是一種存有論哲學的主張與反省。哲學詮釋學是提供一種存有論的觀點、視角，在高達美的主張下，吾人的世界是在吾人的整體存有網絡中開顯，詮釋就是存有的開顯——包括詮釋者的存有與文本的存有。本文是在這樣的詮釋學反省下，既不以為文本的意義來自讀者主觀賦予，亦反對文本有隔絕於讀者之外的在其自身或藏於作者的客觀意義。既尊重文本的意義同一性，又允許詮釋的開放性，這是筆者提出詮釋原則的基礎反省與前提。

筆者由佛典內部建構不可忽視的詮釋原則，對於「佛典所說的是什麼？」的詢問，不做「是什麼」的聯繫動詞式命題的回應，而主張從「對誰說」、「為何說」、「如何做」來決定「是什麼」。佛典語言「是什麼」不再具有任何實體性意義，而是為了達到解脫目的所對機施設的觀行指南。這是一種對佛教體系的整全關懷，亦是一種佛教哲學的主張。筆者將以觀詮教的哲學建構為詮釋原則，是將「佛典語言是對機施設的目的性與功能性語言」的哲學主張，建構為六十四門的具體分類，成為可以應用於佛典詮釋的原則。所以，在詮釋學的定位上，以觀詮教同時是佛教詮釋哲學⁵³⁹與佛典詮釋原則。

⁵³⁹ 詮釋哲學（Hermeneutische Philosophie）與哲學詮釋學（Philosophische Hermeneutik）不同。林維杰 理解的條件性——高達美對理解條件的說明（未發表）一文引舒爾茨（G. Scholtz）的說明指出：詮釋哲學是詮釋的哲學思索，通過理解與解釋進行哲學思考，詮釋學對其而言是一種哲學態度。哲學詮釋學則是一種以哲學的進行方式，針對理解、解釋和關於這兩者的條件的反省，這種反省涉及精神科學的奠基工作及其方法論問題。

以觀詮教是詮釋原則的同時，亦是對佛教體系的整全關懷，建構一種整全地解讀佛教教義的體

進一步說明，以觀詮教的哲學特色，是以目的性、功能性、對機實踐性，當做佛典的內容意義，解構對真理的本質性與客觀在己的期待。從這種哲學主張所轉化的詮釋原則：佛典語言是為了達到解脫目的所對機施設的觀行指南，既然重視釋迦說法的目的，所以不是主觀主義的詮釋學立場；又強調教相因對機不同而必有多元詮釋，所以不是客觀主義的詮釋學立場。但是高達美的哲學詮釋學關心「理解如何可能」的討論，並無「如何進行詮釋」的方法（廣義）論述，是故以觀詮教不能直接歸屬於哲學詮釋學。若要為以觀詮教做詮釋學定位，則是兼具哲學詮釋學反省與佛典詮釋方法（廣義）需求的詮釋學立場，屬於在高達美的哲學詮釋學反省下所提出的不具有客觀性目的的詮釋原則。

第二節、以觀詮教對佛教詮釋的價值

以觀詮教在哲學基礎上，有強烈的去本質化特色。筆者所謂的本質，不只是實體論的實體，還廣泛包含「是什麼」的客觀性表述或表詮。以觀詮教卻將任何的佛教語詞都視作非本質性的表述，成為為了目的性而對機施設的功能性語言。如此一來，佛典說明任何對象都不是對對象的本質作說明，尤其不是做客觀的說明，只有目的性、功能性、對機實踐性的考量。如此一來，當真理的客觀性被解構時，確定性亦隨之瓦解。佛性、涅槃、淨土、因果……都是功能性語言，那麼事實在哪兒？佛教的宗教確定性是否不再穩固？

以觀詮教並不否定佛典所述是對應某種根機的主體性事實，亦不否定實存主體隨觀行所開顯的世界是主體性的事實。為了當機利益所施設的觀行指南，既是功能性語詞，亦是當機所視見的真理。只是這個真理並不是「本來如此」、「在那兒」的客觀事實，而是隨著理解者而開顯的存有。沒有本來是什麼，只有理解者

系，是一種佛教哲學的主張，所以是詮釋哲學。詮釋哲學既然不是詮釋學，嚴格說來並不能將其做詮釋學定位；但是以觀詮教的佛教哲學是針對佛典詮釋而提出，所以為其做詮釋學定位亦無不可。

所見是什麼，凡夫所見世界是對凡夫而言的主體性事實，二乘所見世界是對二乘而言的主體性事實，釋迦所見世界是對釋迦而言的主體性事實。從來都沒有客觀性的世界等著被視見，即使稱釋迦所見為實相，是指釋迦見諸法當體即空假中，並不是指諸法本來的真相是空假中，然後釋迦因為覺悟所以如實見之。以觀詮教保留了主體性事實，如同傅偉勳所說：「宗教真理是隨著心性體認的高低轉移而形成的主體性道理」，為了不侷限在心性本位上，筆者修改為「宗教真理是隨著視見層次而形成的主體性道理」。但是，保留主體性事實並不意味著真理是主觀唯心的，這是為了解構客觀性而強調真理是在理解者的存有網絡中，即是本文多次述及的：真理是存有在理解者存有網絡中如期所是地開顯。當在理解者理解中所開顯的事實被承認，佛典語言的目的性與功能性，就有合法成立的根據。

主體性事實雖因開顯的真理觀而被保留，但是以觀詮教更關心的是釋迦演示佛教真理的目的性與功能性。唯有緊扣佛典語言的目的性與功能性進行詮釋，佛典語言才能免除成為戲論的危險，這是以觀詮教對佛教詮釋最重要的價值。筆者認為，當宗教詮釋對於宗教真理的客觀性與確定性的期待崩解時，宗教詮釋的價值與深度就獲得了釋放。以觀詮教的重要成分之一，就是考察了佛典語言必須遵守般若智蕩相遣執的功能性，任何教相若不是為此目的則成戲論。釋迦說法必定是為了四悉檀利益應機而說種種蕩相遣執的途徑，想在其中把握某些確定性的事實，往往造成智顛所批判的「人師偏解，學者苟執，遂與矢石各保一邊，大乖聖道也」。⁵⁴⁰所以，以觀詮教的去本質化特色，對佛教詮釋而言，是從渴求客觀事實的窠臼中釋放出來，佛教教義的實踐價值、開放性與實存性深意，都可經由以觀詮教獲得開顯與創造。

⁵⁴⁰ 智顛《摩訶止觀》(卷9), T46, p55a。

第三節、當代佛教詮釋學的展望

在高達美《古典詮釋學和哲學詮釋學》一文簡介了詮釋學轉向，如緒論所言，詮釋學從古代釋經學、法學的獨斷論傳統以來就開始了方法論意識；宗教改革的路德教派更明確主張通過古典修辭學而提出詮釋學的方法學意識；到施萊馬赫、狄爾泰更以方法論的建構確立詮釋學為精神科學的普遍基礎。從海德格開始，詮釋學發展到一個關鍵點，經由對符應真理觀的批判，詮釋學現象的工具主義的方法意義必須返回存有論上去，理解是構成人的此在的基本活動性。高達美在海德格的存有論基礎上，主張理解是文本在存有者的存有網絡中如其所是地開顯，這是的雙方皆去主體性的事件。

高達美雖然重視傳統、歷史的權威性，但不能否認他所建構的詮釋學空間亦有對穩定性、確定性、正確性挑戰的力量，理解的差異在存有的差異中獲得有力的論證支持。由於對理解的內緣研究，詮釋的開放性成為合法且必要，這是筆者特別重視的面向。當代哲學思潮的重要姿態，就是徹底解構了真理的客觀性、先在性、確定性，也就是符應的真理觀的崩解，並日益強烈地走向開顯的真理觀的情調。當代哲學的特色在於自覺並強調不斷地差異思考、另類思考，不斷挑戰熟悉的、已知的世界；真理是開顯的，甚至是創造的。高達美在討論對藝術品的詮釋時，論述藝術品之所以獲得生命力，是因為理解者不斷地與藝術品進行創造的、更新的、否定的、另類的、差異的、陌生的對話，這種觀點與當代哲學強調不斷地進行批判、永遠正在進行否定的冒險遊戲，有聲氣相通之處。

高達美的詮釋學已經為差異、另類、矛盾、不確定的詮釋帶來合法性，詮釋不再是預設客觀性真理的存在而後盡力符應之。真理是開顯與創造的，而非客觀先在的。所以差異、另類思考並非與已知、熟悉的思考進行正確性之爭，而是根本沒有符應先在真理的正確，亦沒有不符應先在真理的錯謬。透過詮釋學轉向的考察——從標舉必須朝向正確詮釋的古典詮釋學，轉向到文本的生命來自於與理解者永不止息的差異對話的哲學詮釋學——當代的佛教面對佛典詮釋的詮釋學

態度應該是什麼？古典詮釋學認為詮釋的任務在於重複，而當代哲學思潮下的詮釋學，必須要承認另類又奠基、差異又重複的詮釋合法性，並承認哲學空間的生命力來自正在進行的差異思考。

傅科 何謂作者？（*Qu'est-ce qu'un auteur ?*）為言說性空間的作者下了註腳：

他們不僅只是致使了某種類比（重複）的可能，他們更致使了某種差異的可能。他們為另類於他們的事物開敞了一片空間，而且這個另類於他們的事物卻又隸屬於他們所奠基之物。⁵⁴¹

對於創造了一種允許重複更允許差異的言說性空間之人，傅科稱為「言說性奠基者」。言說性奠基者所創造的言說性空間是由力場來定義的，以一些特異的力量相互充塞、作用，來定義這個空間，力量到哪裡，空間就到哪裡。這些特異的力量，其實是問題化作用，哲學的生命在於永無止息的問題化。傅科在《性史》（卷2）指出，問題化是一種差異作用，知識的激情不僅在於保證認識的獲得，更在於保證認識者永無止盡地陷自己於迷途中，因為真正的哲學思考是不斷地擺脫熟悉的自我、已知的世界，永不停止地投向差異與另類的拓展。⁵⁴²假如空間內的張力消失了，空間也就隨之消失，這個哲學的生命也就不存在。如何問題化或進行問題化作用，就是如何製造一個充滿張力的空間的問題。製造問題與解決問題是同一回事，換句話說，解決問題根本沒有減輕問題性，解決問題是對這個空間製造一種獨特的綳折、製造獨特的運動。

⁵⁴¹ Michel Foucault, "What is an author?", in *Language, counter-memory, practice*, Cornell University, 1993, p.132. (中文翻譯：楊凱麟)

⁵⁴² Michel Foucault, "*The History of Sexuality*" (volume2), translated by Robert Hurley, New York: Random House, 1990, p8-9.

釋迦牟尼是否為一位言說性奠基者？佛教哲學的空間除了允許重複之外，有無允許差異的力量或可能性？考察佛教在印度、中國二千多年來的發展史，釋迦歿後，先有部派爭鳴，次有馬鳴、龍樹、無著、世親的批判與創造，傳至中國後，有天臺、三論、華嚴、唯識、禪宗、淨土、藏密等人才輩出，各勝擅場、各領風騷。各學派、宗派的主張，有相融處，亦有矛盾處，相融是佛法，矛盾亦是佛法，佛教的哲學生命，就在重複、差異中生生不息，並日益深廣。甚至可以大膽的說，佛教哲學至今仍然具有生命力，是不斷問題化、不斷差異思考所創造。佛教哲學這個充滿張力的問題性空間，不只源自於釋迦的原創性，詮釋者不斷地進行與重複有詭譎關係的批判、否定、差異思考，無止地辯證，才是這個充滿張力、矛盾、弔詭的空間的生命所在。當釋迦是一位言說性奠基者時，其原創的空間充滿著允許既重複又差異的奇特力量，其後的印度論師、中國學者才能在釋迦的原創性沃土中重複又差異、奠基又另類；也因為印度論師、中國學者的重複又差異地遊戲於釋迦原創的奇特空間，不斷批判創造，才證成了釋迦是一位言說性奠基者。

當代哲學思潮風格鮮明地標舉差異思考的價值，當代佛教詮釋學必須肯定差異詮釋所創造的佛教生命。當吾人面對差異的佛教詮釋時，毋須預設佛教是一種統一的哲學體系因而拒絕差異的正當性。以觀詮教的建構，始自於對本質性、普遍性詮釋的批判，站在開顯的真理觀，支持理解的差異性，試圖建構一種去除客觀性、普遍性、確定性，又能統攝佛典的詮釋體系。筆者自知，以觀詮教將一切教相合理安置在對機差別的功能性與目的性中，雖然以非本質性的方式詮釋教相，但仍然是一種穩定的開放體系，並未徹底地投入不可解、不確定、充滿矛盾張力的特異力場中，接受不可統合的差異，以觀詮教只是讓佛教的言說性空間的差異面向獲得了系統性的解釋。如何進一步創造佛教的問題化空間，使其差異在己，而不以同一哲學的視角統合之，在差異力量的衝突與交織中，創造當代性的佛教哲學，是筆者下一階段的研究方向。

參考文獻

壹、參考書目

一、佛學類

- | | |
|-----------|----------------------------|
| 提婆譯 | 《中阿含經》，T1 |
| 佛陀耶舍、竺佛念譯 | 《長阿含經》，T1 |
| 提婆譯 | 《增壹阿含經》，T2 |
| 竺大力、康孟詳譯 | 《修行本起經》，T3 |
| 玄奘譯 | 《大般若波羅蜜多經》，T8 |
| 鳩摩羅什譯 | 《摩訶般若波羅蜜經》，T8 |
| 鳩摩羅什譯 | 《仁王般若波羅蜜經》，T8 |
| 鳩摩羅什譯 | 《金剛般若波羅蜜經》，T8 |
| 鳩摩羅什譯 | 《妙法蓮華經》，T9 |
| 佛跋跋陀羅譯 | 六十卷《大方廣佛華嚴經》，T9 |
| 實叉難陀譯 | 八十卷《大方廣佛華嚴經》，T10 |
| 菩提流志譯 | 《大寶積經》，T11 |
| 曇無讖譯 | 北本《大般涅槃經》，T12 |
| 慧嚴等人整理 | 南本《大般涅槃經》，T12 |
| 鳩摩羅什譯 | 《維摩詰所說經》，T14 |
| 那連提黎耶舍譯 | 《月燈三昧經》，T15 |
| 求那跋陀羅譯 | 《楞伽阿跋多羅寶經》，T16 |
| 菩提流支譯 | 《入楞伽經》，T16 |
| 玄奘譯 | 《解深密經》，T16 |
| 般若流支譯 | 《正法念處經》，T17 |
| 佛陀多羅譯 | 《大方廣圓覺修多羅了義經》，T17 |
| 波刺蜜帝譯 | 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，T19 |
| 竺佛念譯 | 《菩薩瓔珞本業經》，T24 |
| 龍樹，鳩摩羅什譯 | 《中論》，T30 |
| 龍樹，鳩摩羅什譯 | 《大智度論》，T25 |
| 龍樹，鳩摩羅什譯 | 《十住毘婆沙論》，T26 |
| 無著，玄奘譯 | 《大乘阿毘達磨集論》，T31 |

世親，菩提流支譯	《十地經論》，T26
世親，玄奘譯	《攝大乘論本》，T31
世親，玄奘譯	《唯識三十論頌》，T31
世親，玄奘譯	《大乘百法明門論》，T31
訶梨跋摩，鳩摩羅什譯	《成實論》，T32
真諦譯	《大乘起信論》，T32
玄奘譯	《阿毘達磨大毘婆沙論》，T27
法雲	《法華經義記》，T33
智顛	《釋禪波羅蜜次第法門》，T46
智顛	《妙法蓮華經玄義》，T33
智顛	《妙法蓮華經文句》，T34
智顛	《摩訶止觀》，T46
智顛	《四教義》，T46
灌頂	《觀心論疏》，T46
湛然	《法華玄義釋籤》，T33
湛然	《法華文句記》，T34
知禮	《觀音玄義》，T34
智旭	《教觀綱宗》，T46
諦觀	《天台四教儀》，T46
淨影慧遠	《大乘義章》，T44
吉藏	《法華玄論》，T34
吉藏	《法華遊意》，T34
吉藏	《勝鬘寶窟》，T37
吉藏	《淨名玄論》，T38
吉藏	《中觀論疏》，T42
吉藏	《大乘玄論》，T45
吉藏	《三論玄義》，T45
元康	《肇論疏》，T45
杜順	《華嚴五教止觀》，T45
法藏	《大乘起信論義記》，T44
法藏	《華嚴經探玄記》，T35
法藏	《華嚴一乘教義分齊章》，T45
法藏	《修華嚴奧旨妄盡還原觀》，T45

- 法藏 《華嚴遊心法界記》，T45
- 澄觀 《大方廣佛華嚴經疏》，T35
- 宗密 《原人論》，T45
- 宗密 禪源諸詮集都序，T48
- 窺基 《大乘法苑義林章》，T45
- 窺基 《成唯識論述記》，T45
- 窺基 《大乘百法明門論解》，T44
- 曇曠 《大乘起信論廣釋》，T85
- 師子 《折疑論》，T52
- 法經 《眾經目錄》，T55
- 道宣 《大唐內典錄》，T55
- 劉虬 無量義經序，T9
- 竺道生 《妙法蓮花經疏》，卍續 150
- 惠均 《四論玄義》，卍續 74
- 蓮華生，徐進夫譯 1995 《西藏度亡經》，北京：宗教文化
- 智旭 1989 《法華會義》，收於《蕩益大師全集》冊9，台北：佛教書局
- 智旭 1989 《大乘百法明門論直解》，收於《蕩益大師全集》冊15，台北：佛教書局
- 安藤俊雄 1996 《天台學根本思想及其展開》，京都：田中雅博
- 柳田聖山，吳汝鈞譯 1995 《中國禪思想史》，台北：台灣商務
- 靜修 1986 《教觀綱宗科釋》，台南：湛然寺
- 印順 1992 《如來藏之研究》，新竹：正聞
- 印順 1998 《中觀論頌講記》，新竹：正聞
- 印順 1998 《印度佛教史》，新竹：正聞
- 印順 2000 《成佛之道》，新竹：正聞
- 熊十力 1972 《新唯識論》，台北：樂天
- 牟宗三 1997 《佛性與般若》，台北：學生
- 牟宗三 1983 《心體與性體》，台北：正中
- 傅偉勳 1990 《從創造的詮釋學到大乘佛學》，台北：東大
- 傅偉勳 1994 《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，台北：正中
- 傅偉勳 1998 《學問的生命與生命的學問》，台北：正中
- 李志夫 1997 《妙法蓮華經玄義研究》，台北：中華佛教文獻編撰社

- | | | |
|-----|------|-----------------------|
| 蔡耀明 | 2001 | 《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土》，南投：正觀 |
| 尤惠貞 | 1993 | 《天台宗性具圓教之研究》，台北：文津 |
| 林鎮國 | 1999 | 《空性與現代性》，台北：立緒 |
| 韓廷傑 | 1991 | 《三論玄義校釋》，台北：文津 |
| 程恭讓 | 2000 | 《歐陽竟無佛學思想研究》，台北：新文豐 |
| 吳聰敏 | | 《大乘起信論義記提要》 |

二、文哲類

- | | | |
|---|------|--|
| Kant, 韋卓民譯 | 1964 | 《判斷力批判》，北京：商務 |
| Heidegger, M. , 王慶節、陳嘉映譯 | 1994 | 《存有與時間》，台北：桂冠 |
| Gadamer, Hans-Georg, , 洪漢鼎譯 | 1999 | 《真理與方法——哲學詮釋學的基本特徵》，台北：時報 |
| Gadamer, Hans-Georg, , 洪漢鼎譯 | 1995 | 《真理與方法——補充和索引》，台北：時報 |
| Palmer, R. E. , 嚴平譯 | 1997 | 《詮釋學》，台北：桂冠 |
| 洪漢鼎 | 2002 | 《詮釋學史》，台北：桂冠 |
| Foucault, M. , translated by Hurley, R. | 1990 | “The History of Sexuality” (volume2), New York: Random House |
| Tillich, P. | 1975 | “Dynamics of Faith”, New York: Harper& Row, 1957 |
| Tillich, P. , 魯燕萍譯 | 1994 | 《信仰的動力》，台北：桂冠 |
| Piaget J. , 倪達生、王琳譯 | 1984 | 《結構主義》，北京：商務 |
| Cohan S. & Shires, L. M. , 張方譯 | 1997 | 《講故事——對敘事虛構作品的理論分析》，台北：駱駝 |
| Saussure 口述, Bally & Sechehaye 編, 高名凱譯 | 1985 | 《普通語言學教程》，北京：商務，台北：弘文館翻印 |
| Magliola, R. , 王岳川、蘭菲譯 | 1992 | 《文藝現象學》，北京：文化藝術 |
| 沈清松 | 1987 | 《物理之後——形上學的發展》，台北：牛頓 |
| 蔡錚雲 | 2001 | 《從現象學到後現代》，台北：五南 |

- | | | |
|-----------|------|-----------------------|
| 楊大春 | 1997 | 《後結構主義》，台北：揚智 |
| 張京媛等譯 | 1994 | 《文學批評術語》，香港：牛津 |
| 李醒塵 | 2000 | 《西方美學史教程》，台北：淑馨 |
| 方珊 | 1999 | 《形式主義文論》，山東：教育 |
| 鍾嶸著，王叔岷箋證 | 1992 | 《鍾嶸詩品箋證稿》，台北：中研院中國文哲所 |
| 胡亞敏 | 1994 | 《敘事學》，武漢：華中師範大學 |

貳、期刊論文

一、佛學類

- | | | |
|-----|------|--|
| 梁啟超 | 1978 | 大乘起信論考證，《大乘起信論與楞嚴經考辨》，「現代佛教學術叢刊」冊 56，台北：大乘文化 |
| 湯用彤 | 1978 | 論中國佛教無十宗，《中國佛教的特質與宗派》，「現代佛教學術叢刊」冊 31，台北：大乘文化 |
| 黃懺華 | 1979 | 南三北七教判之說，《天台宗之判教與發展》，「現代佛教學術叢刊」冊 56，台北：大乘文化 |
| 黃懺華 | 1984 | 道生，《中國佛教人物與制度》，「現代佛學大系」冊 25，台北：彌勒 |
| 太虛 | 1980 | 我怎樣判攝一切佛法，《太虛大師全書》冊 2，台北：太虛大師全書影印委員會 |
| 太虛 | 1980 | 佛法總抉擇談，《太虛大師全書》冊 9，台北：太虛大師全書影印委員會 |
| 歐陽漸 | 1976 | 釋教訓，《歐陽大師遺集》冊 1，台北：新文豐 |
| 歐陽漸 | 1976 | 辨唯識法相，《歐陽大師遺集》冊 2，台北：新文豐 |
| 歐陽漸 | 1976 | 與章行嚴書，《歐陽大師遺集》冊 2，台北：新文豐 |
| 歐陽漸 | 1978 | 抉擇五法談正智，《大乘起信論與楞嚴經考辨》，「現代佛教學術叢刊」冊 56，台北：大乘文化 |
| 歐陽漸 | 1998 | 楊仁山居士傳，收於蔡日新《中國佛教復興之父：楊仁山居士評傳》，台北：圓明 |
| 唐君毅 | 1978 | 華嚴宗之判教論，《中國佛教的特質與宗派》，「現代佛教學術叢刊」冊 31，台北：大乘文化 |

- 印順 1979 世親的年代，《唯識學的論師與論典》，「現代佛教學術叢刊」冊 96，台北：大乘
- 印順 1998 讀「大乘三系概觀」以後，《無諍之辯》，台北：正聞
- 印順 1978 唯識學探源，《唯識學的發展與傳承》，「現代佛教學術叢刊」冊 24，台北：大乘
- 呂澂 1978 華嚴宗，《中國佛教的特質與宗派》，「現代佛教學術叢刊」冊 31，台北：大乘文化
- 呂澂 1991 大乘起信論考證，《呂澂佛學論著選集》冊 1，濟南：齊魯書社
- 呂澂 1991 起信與楞伽，《呂澂佛學論著選集》冊 1，濟南：齊魯書社
- 呂澂 1991 大乘起信論考證，《呂澂佛學論著選集》冊 1，濟南：齊魯書社
- 呂澂 1991 觀行與轉依，《呂澂佛學論著選集》冊 3，濟南：齊魯書社
- 呂澂 1991 試論中國佛學有關心性的基本思想，《呂澂佛學論著選集》冊 3，濟南：齊魯書社
- 呂澂 1978 起信與禪——對於大乘起信論歷來的探討，《大乘起信論與楞嚴經考辨》，「現代佛教學術叢刊」冊 56
- 王恩洋 1978 大乘起信論料簡，《大乘起信論與楞嚴經考辨》，「現代佛教學術叢刊」冊 56
- 傅偉勳 1996 佛學、西學與當代新儒家——宏觀的哲學考察，「儒學與現代世界」國際研討會，台北：中研院中國文哲所籌備處
- 馮耀明 1997 佛理、禪悟與邏輯，《邏輯思想與語言哲學》，台北：學生
- 何建興 2002 「不可說」的甲詭，第三屆比較哲學學術研討會，嘉義：南華大學哲學研究所
- 王興煥 2001 天台別圓教的形上學立場，第十二屆佛學論文聯合發表會，嘉義：南華大學宗教學研究所
- 王興煥 2001 以天台觀法論教法的建立，天台學第四屆學術研討會，台北：華梵大學東方人文思想研究所

- 王興煥 2002 以觀詮教——論佛典語言的詮釋，第十三屆佛學論文聯合發表會，台北：慧炬佛學會

二、文哲類

- Hick, J. 1989 “Religion and Reality”, in *An Interpretation of Religion*, Yale University
- Foucault, M. 1993 “What is an author?”, in *Language, counter-memory, practice*, Cornell University
- Betti, E. , 洪漢鼎譯 1999 作為精神科學一般方法論的詮釋學，《揭諦》第二期，嘉義：南華大學哲學研究所
- Magliola, R. , 李正治譯 1991 蠡斯翼上之釉：現象學的批評，《當代文學理論》，台北：合森
- 林維杰 2002 萬物之理與文章之理：朱熹哲學中形上學與詮釋學的關連，《揭諦》第四期，嘉義：南華大學哲學研究所
- 林維杰 2003 主觀與客觀解釋——徐復觀文史論述中的詮釋學面向，「當代儒學與西方文化」國際研討會，台北：中研院中國文哲所
- 林維杰 未發表 理解的條件性——高達美對理解條件的說明
- 潘德榮 2002 伽達默爾的哲學遺產，《二十一世紀》雙月刊，香港：中文大學中國文化研究所
- 曾慶豹 1994 《存有與時間》的語言觀，《哲學雜誌》第10期，台北：業強
- 黎慕嫻 2003 敘事的時間性探討——藝術符號間的對話，《第三屆文學符號學學術研討會論文集》，嘉義：南華大學文學研究所

參、工具書

- 丁福保 1992 《佛學大辭典》，台北：新文豐
- 2000 《佛光大辭典》[光碟版]，台灣：佛光

- 梅光羲
- 2001 《哲學大辭典》，上海：上海辭書
- 2002 《劍橋哲學辭典》，台北：貓頭鷹
- 1994 《相宗綱要》，台北：新文豐
- 圓淨 《教乘法數》，台中：榮富文化基金會