

當代日本「批判佛教」思潮

呂凱文 撰

目次

【壹】緒言

【貳】「批判佛教」運動在日本的發展與現況

【參】「批判」的意義與「批判佛教」的四個批判層面

【肆】結論

【提要】

八〇年代中期，日本駒澤大學佛教學部的松本史朗與袴谷憲昭兩位教授分別撰文宣稱「如來藏思想不是佛教」、「本覺思想不是佛教」，嚴厲抨擊這些帶有一元論形上學色彩的漢化佛教思想的正當性，可以想見這種深具顛覆性與反傳統性的批判甫提出，其迴響所至之處莫不轟然反激，國際佛教學界各家學者對此貶譽參半。本文內容即環繞上述兩位日本佛教學者所帶動的「批判佛教」思潮作一鳥瞰式論述。本文分四部分。首先，第一節的「緒言」指出當代日本「批判佛教」思潮的根本立場是否定「如來藏思想」與「本覺思想」等傳統的東亞佛教思想。進而，在第二節以「批判佛教運動在日本的發展與現況」，探討此一批判運動出現的歷史思想背景，以及其縱向橫向的影響與發展。第三節則嘗試從（一）佛教學理論、（二）社會批判、（三）佛教宗派，和（四）哲學反省等四個層面來認識「批判佛教」的論諍課題。最後以簡短的結論作本文的結束，亦作為各方先進反思與再批判的開始。

關鍵詞：1.批判佛教 2.場所佛教 3.本覺思想 4.如來藏思想 5.基體說

【壹】緒言¹

東亞佛教傳統裡，「一切眾生悉有佛性」、「眾生佛性本平等」是為人所普遍接受的信念，這種強調「佛性」「平等」的思想正是如來藏思想的特色。至於《大乘起信論》主張「眾生本來覺悟」的本覺思想更是對於漢語系佛教經典所流行的國度產生深遠的影響。儘管在不同時空裡，曾有部份佛教學者或僧侶對這兩種佛教思想提出質疑與評難為不了義的佛教思想，但是綜觀整部東亞佛教思想史發展，這兩種佛教思想已然深植於東亞文化的思想土壤中。

然而在八〇年代的中期，日本駒澤大學佛教學部的松本史朗與袴谷憲昭兩位教授分別撰文宣稱「如來藏思想不是佛教」、「本覺思想不是佛教」，嚴厲抨擊這些佛教思想的正當性²，認為這些具有一元論形上學色彩的漢化佛教思想是「偽佛教」，他們同時對日本佛教界和學界疾聲呼籲，唯有不斷地拒絕這些偽佛教思想才能回歸佛陀本懷。可以想見，這種深具顛覆性的、反傳統的批判一提出，馬上引來日本佛教

¹ 本文為筆者碩士論文第一章之修訂，原稿請參閱呂凱文，《當代日本「批判佛教」研究：以「緣起」、「dhātu-vāda」為中心之省察》，國立政治大學哲學研究所碩士論文，1995年。

² 「這兩位學者與「批判佛教」相關的著作，目前已結集出版者有：(1) 松本史朗《緣起と空：如來藏思想批判》(東京：大藏，1989年)，(2) 松本史朗《禪思想の研究的批判》(大藏，1994年)，(3) 袴谷憲昭《本覺思想批判》(大藏，1989年)，(4) 袴谷憲昭《批判佛教》(大藏，1990年)，(5) 袴谷憲昭《道元と佛教：十二卷本『正法眼藏』の道元》(大藏，1992年)。

學界的激烈反應。許多著名學者如平川彰，甚至於德國學者 Lambert Schmithausen，都紛紛從學術的立場發表無法贊同的意見。³

直至九〇年代，隨著論爭內容的擴大與深化，駒澤大學的幾位佛教學者也採取批判的進路，從各自的研究領域撰文立論呼應袴谷憲昭和松本的觀點，更擴大此一「批判佛教」運動的影響範圍。也正因此，日本佛教學者宿高崎直道教授在一篇題名為〈最近十年の佛教學〉⁴的文章裡，認為一九八〇年代中期以迄於今，日本佛教學界裡最令人感到震憾與廣泛討論的論爭課題，莫過於「批判佛教」運動。甚至，遠在海洋對岸的北美佛教學界，也於近日集結英語佛教學者對「批判佛教」運動討論的論文，出版了《修剪菩提樹：批判佛教風暴》⁵一書，從不同的層面來回應「批判佛教」引起的論爭。

回顧佛教思想史的發展，可以發現當代「批判佛教」論爭並

³ 關於日本佛教學界與文化界（如女性主義）對「批判佛教」的回應，可參閱 Paul L. Swanson, "Zen Is Not Buddhism—Recent Japanese Critiques of Buddha-Nature," *Numen*, Vol. 40, 1993, pp. 115-149。此文修訂後收錄於 Jamie Hubbard & Paul L. Swanson ed., *Pruning the Bodhi Tree: The Storm over Critical Buddhism*, University of Hawaii Press, 1997, pp. 3-29.

⁴ 高崎直道，〈最近十年の佛教學—佛教思想學會發足十年に因んで—〉，《佛教學第36號 佛教思想學會發足十週年記念》，1994年12月，頁1-17。

⁵ Jamie Hubbard & Paul L. Swanson ed., *Pruning the Bodhi Tree: The Storm over Critical Buddhism*, University of Hawaii Press, 1997.

不是新鮮的議題。⁶早在西元八一七年，日本天台宗的最澄和德一就曾經針對「佛性」和「本覺」的問題深入辯論⁷；甚至西藏佛教史出現的「薩木央寺」(Sam ye, bSam yas) 論諍亦是圍繞著此論題而展開論戰。⁸話雖如此，如果「批判佛教」論諍只是重覆炒作傳統佛教學的待決問題，尚不致於倍受國際佛教學界的重視與回應。況且，從影響所及的層面來看，這股以日本為震源地、震波卻日益遠及國際的批判佛教思潮，若單純視為地域性佛教反省運動或片面認為傳統佛教思想論爭的延續，顯然坎落於過度化約之嫌。職是之故，其背後所蘊涵的現代性意義與適法性 (legitimacy) 論點，不該也不能輕易地被身處於漢語系佛教學界的我們所故意忽略。佇足傾聽這些不同的聲音，更可讓我們對自身的佛教思想有著另類的反省。

⁶ 高印度佛教思想史上，以「佛性」或「如來藏」為特色的如來藏思想或隱或顯地受到各學派（如中觀學派）質疑，其中主張「五姓各別」的唯識學派種姓論明顯與持「眾生皆有佛性」的如來藏思想不同；至於東亞佛教思想史上，首創「本覺思想」的《大乘起信論》歷來亦飽受偽書之嫌。僅管中外佛教思想史對於這兩種思想都有過批評的聲音，然而影響總歸是有限，這些論諍直到二十世紀唯識學再度復興之後，才重新又受到中國和日本佛教學界重視。其中，以支那內學院歐陽竟無（1871-1943）與王恩洋（1897-1964）、呂澂（1886-1989）等學者為主，從二〇年代起對《起信論》、《楞嚴經》與禪宗的批判最為人所熟知。而精研梵藏中觀學與唯識學的谷憲昭與松本史朗之「批判佛教」論諍，就此而言顯然也是傳統問題的延伸。

⁷ 高兩者針對「眾生是否皆能證悟？」的問題產開辯論。最澄主張《法華經》「眾生皆可成佛道」的唯一佛乘，贊成普遍佛性說與眾生皆能證悟；德一則採用唯識學派的五種姓論，認為一闍提絕對無法證悟，所以眾生並非皆可成佛。參閱大野達之助《日本佛教思想史》（吉川弘文館，1960年），頁100, 101。

⁸ 詳細的論爭內容請參閱中村元等著，余萬居譯，《中國佛教發展史》（下），天華出版社，1993年，頁1573-1583。

【貳】「批判佛教」運動在日本的發展與現況

若根據松本史朗在第三屆亞洲哲學宗教學年會上發表的〈佛教哲學之如來藏思想批判〉論文來看，⁹「批判佛教」運動可說是肇始於一九八六年袴谷憲昭發表〈論社會差別的意識型態背景〉(〈差別事象を生み出した思想的背景に関する私見〉)一文¹⁰，因為這是第一篇把佛教思想和社會問題作一批判性關連的作品。¹¹至於，袴谷此文的主要論題雖然是從佛教徒的觀點來批判「本覺思想」，然而追溯其動機則是源自於袴谷和松本所屬的曹洞宗在宗學教義上存在著「差別事

⁹ Matsumoto Shiro, "Critique of Tathagatagarbha Thought in Buddhist Philosophy," The Third Annual Meeting of the International Association for Asian Philosophy and Religion, 1996.

¹⁰ 袴谷憲昭，〈差別事象を生み出した思想的背景に関する私見〉，《駒澤大學佛教學部研究紀要》第四號，1986年；並收錄於同著，《本覺思想批判》，大藏出版，1989年。袴谷憲昭這篇作品是以佛教徒的觀點批判本覺思想，然而寫作的動機則是肇因於曹洞宗的「差別事象」問題的刺激。詳細的內容請參閱 William Bodiford, "Zen and the Art of Religious Prejudice, Efforts to Reform a Tradition of Social Discrimination," *Japanese Journal of Religious Studies*, 23/1-2, 1996, pp. 1-4.

¹¹ 袴谷憲昭於一九八五年一月所召開第一次教學審議會時，首次對本覺思想提出批判理論，旋即發表於上述〈差別事象を生み出した思想的背景に関する私見〉裡，並於一九八五年十月在「部落解放中心」作第一次宣讀。他的主要論述如下：(1) 本覺思想是社會差別的意識型態背景；(2) 本覺思想非佛教；(3) 曹洞宗祖師道元的早期著作《辨道話》是批判本覺思想；(4) 即使道元批判本覺思想，但是他的門人反而主張本覺思想；(5) 所以曹洞宗的門人造成了差別的法門和事象。其後不久，袴谷憲昭對上述論點再添增兩點：(6) 道元在晚年所著的十二卷本《正法眼藏》裡徹底地批判本覺思想；(7) 十二卷本《正法眼藏》的〈深信因果〉篇代表道元的主要立場。參閱《本覺思想批判》，頁 342-344, 209-291。

象」(社會歧視)問題所引起。

就因與果的延續性看來，曹洞宗的「町田氏事件」則是整個批判佛教運動與論爭的導火線。¹²在一九七九年召開的第三屆世界宗教與和平會議當中，身兼曹洞宗祕書長和日本佛教聯盟總幹事的町田宗夫否認日本社會存在著歧視(差別)，並且不認同於日本現前被放逐的團體。他的否定立場馬上遭到「部落解放同盟」的強烈抗議。而曹洞宗的領導者們，隨即為町田氏所犯的錯誤公開道歉。然而簡單的道歉發揮不了作用。「部落解放同盟」的人，連續在五次的集會裡，不斷地質問和責難町田氏和其他曹洞宗領袖，最後，在一九八三年於曹洞宗行政總部所召開的最後集會裡，町田氏宣讀一份宣言，承認是他個人的偏見，並且發誓去根除曹洞宗中所有的「差別事象」問題。

顯然，當時曹洞宗總部認為有兩項工作必須執行。一個是徹底地調查曹洞宗宗學關於「社會歧視」的真正說法為何，另一個則是在佛教經典當中找出社會歧視(差別事象)的意識型態根源。而袴谷與松本氏等八位教授被曹洞宗行政總部於一九八四年十二月任命為曹洞宗教學審議會第二專門部會成員，即是針對上述的第二項工作展開研究。

此外，「批判佛教」的理論雛型亦是淵源於日本現今的西

¹² 詳細的內容請參閱 William Bodiford, "Zen and the Art of Religious Prejudice, Efforts to Reform a Tradition of Social Discrimination", *Japanese Journal of Religious Studies*, 23/1-2, 1996, pp. 1-4.

藏學權威山口瑞鳳教授，而山口教授正是這幾位「批判佛教」學者的啟蒙師。¹³值得注意的是，山口在其〈西藏學與佛教〉¹⁴一文對於正統西藏佛教的「空性」思想和墊基於「本覺思想」的中國佛教作一明確地區分，進而論證道元的立場相當接近西藏佛教的觀點。山口此一觀點明顯影響後來袴谷對佛教學理解的方向和態度。特別是袴谷憲昭所持的理論（即道元批判本覺思想），在山口氏的作品中可以發現其原來的雛型。因為他把「空性」思想和「本覺思想」之間作一嚴格地區分，並且視道元為前者的擁護者。

然而批判佛教運動在日本的發展並不是一開始就旗幟鮮明地成軍。早在一九八三年松本史朗提出〈如來藏思想不是佛教〉時，這股批判思潮仍處於醞釀階段，直到一九九〇年袴谷憲昭以《批判佛教》一詞作為書名，企圖從哲學的進路突顯傳統佛教學所忽略理論與社會實踐問題時，方才引起歐美哲學界與宗教學界的注目，隨即此一運動被貼上「批判佛教」標幟。隨後兩年間，幾位在學術理念上與「批判佛教」觀點

¹³ 山口瑞鳳教授早期就抱持著對本覺思想和如來藏思想批判的觀點，這在日本學者之間顯得相當獨特，他於一九七三年以來明確地指出西藏佛教「薩木央寺」論辯的意義，也可說是當代「批判佛教」理論在如來藏思想批判的的肇始，就此而言，袴谷憲昭和松本氏可說是完全繼承山口瑞鳳氏的批判思想。請參閱 Matsumoto Shiro "Critique of Tathāgatagarbha Thought in Buddhist Philosophy," The Third Annual Meeting of the International Association for Asian Philosophy and Religion, 1996.

¹⁴ 《駒澤大學佛教學部論集》，No. 15, 1984, pp. 30-53.

有共感的駒澤大學佛教學部教授¹⁵，分別就各自的專業領域，著書造論呼應批判佛教運動的基本立場，並且絕大部份透過大藏出版社出版其批判叢書。一波波「批判佛教學」¹⁶的浪潮，儼然以駒澤大學為震源地。在此，有必要對「批判佛教」學者的著作成果，按照出版年份次序，作簡要的內容介紹，如次：¹⁷

- A. 袴谷憲昭《本覺思想批判》（大藏出版，1989年）
- B. 松本史朗《緣起と空：如來藏思想批判》（大藏出版，1989年）
- C. 袴谷憲昭《批判佛教》（大藏出版，1990年）
- D. 石井修道《道元禪の成立史的研究》（大藏出版，1991年）

¹⁵ 雖然松本氏和袴谷憲昭是「批判佛教」論爭中的主角，但是在這個主題上，其他學者也有或多或少的貢獻和聲明。一般而言，四位駒澤大學教授對這領域的努力也應該被提及，分別是石井修道、山內舜雄、吉津宜英和伊藤隆壽。然而礙於篇幅的取捨，以下所介紹者，僅就已有出版「批判」專著者作一介紹。另外順帶一提，「批判佛教」運動原先以直線方向在日本曹洞宗內部蘊釀，目前其影響力漸有橫向發展的趨勢，此可由淨土真宗籍的佛教學者ジョアキン・モンテイロン接受「批判佛教」理論，進而據以嚴厲批判淨土真宗（親鸞思想）與天皇制佛教的關係為例證。詳見ジョアキン・モンテイロン《天皇制佛教批判》，東京：三一書房，1998年。

¹⁶ 「批判佛教學」一詞是高崎直道教授對袴谷憲昭《批判佛教》一書書名的另類讀法。請參閱高崎直道，〈最近十年の佛教學—佛教思想學會發足十年に因んで〉，《佛教學 第36號 佛教思想學會發足十週年紀念》，頁6。

¹⁷ 詳這裡所列的著作僅限於吉津宜英（〈中國佛教研就的一動向—論「批判的研究」一〉，《佛教學 第36號；佛教思想學會發足十週年紀念》，頁40）列出的書目。另外，松本史朗亦於近日出版了《チベット佛教哲學》一書，可惜筆者在本文截稿前未能得見。

- E. 伊藤隆壽《中國佛教の批判的研究》(大藏出版, 1992年)
- F. 松本史朗《禪思想の批判的研究》(大藏出版, 1994年)

首先, A 書結構分為兩部份。第一部的宗旨誠如袴谷憲昭在〈序論〉開宗明義地表白,「本書出版的唯一目的,即是主張『本覺思想不是佛教』」。¹⁸他認為受到本覺思想很大影響的日本佛教在社會實踐上產生許多的問題,因此在第一部當中,以〈關於《大乘起信論》批判的記要〉一文作為代表,遂行其本覺思想批判。至於第二部以道元思想為論述對象,同時將道元的學說劃歸於批判本覺思想的陣營。其中〈三教一致批判小考〉和〈教外別傳與教禪一致:禪的融合主義批判〉兩篇文章是批判禪宗思想的代表作。

其次 B 書方面。松本在 B 書所收錄的第一篇文章〈如來藏思想不是佛教〉(一九八六年脫稿)裏,以簡潔的筆風闡述如來藏思想的結構就是"dhātu-vāda" (基體說)。松本認為:某一種(佛教)思想若具有" dhātu-vāda "的特色時,即可明白地宣稱這種佛教思想不是真正的佛教,亦即是「偽佛教」。而" dhātu-vāda "結構是松本長期以來針對一乘思想作一連串研究的成果。據此而言, B 書的〈論《勝鬘經》的一乘思想〉(脫稿於一九八二年底)一文有著重要的地位。另外,筆者認為〈論緣起〉一文所揭櫫之「不可逆向性之宗教的時間」「緣

¹⁸ 參閱《本覺思想批判》,頁1。

起說」，更是「批判佛教」學者的根據論點。

其次是 C 書。顧名思義，本書的獨特的書名正是「批判佛教」思潮的風向球。袴谷在〈批判佛教序說：『批判哲學』對『場所哲學』〉一文中主張，唯有「批判（的）佛教」才是真正的佛教。並且他表示「佛教即是批判」或「唯批判即是佛教」的觀點，即是基於書名《批判佛教》一詞來闡述。就擅長於哲學詮釋學的袴谷憲昭而言，不管是《批判佛教》或是"Critical Buddhism"的書名，都具有多重的詮釋意義在其中。「批判佛教」一詞，就日語語法的使用，可以解釋為（1）對佛教加以批判，即「批判佛教」之批判是動詞。（2）批判的佛教，即「批判佛教」之批判是形容動詞。至於"Critical Buddhism"一詞，無論是把它理解為「批判的佛教」，或是高崎直道教授所謂的「批判佛教學」，都可說不違本意。

其次是 D 書。作者石井氏是一位禪宗思想史研究學者，他認同於松本與袴谷對如來藏、本覺思想批判的立場，並且在這本厚著中以批判的研究風格處理道元禪成立過程，尤其重視道元對中國禪宗的種種批判。

其次是 E 書方面。伊藤氏在本書的扉頁自謙此書的研究立場是基於袴谷和松本氏的批判學說，對於中國佛教思想做一批判性地省察。他提到中國人在受容印度佛教的過程曾以中國固有思想為媒介來理解佛教（即格義），並稱這種佛教為「格義佛教」。然而，形成格義佛教的決定性因素並不是儒家

思想，而是道家思想中的「道、理哲學」。伊藤氏進而批判性地斷定，「道、理哲學」的思想構造與佛教的「緣起說」全然相違，反而相同於松本氏所提的「基體說」，甚至和袴谷憲昭所批判的本覺思想是同一。職是之故，經過質變的中國佛教並不是「正確的佛教」。伊藤氏舉出釋道安、達磨的《二入四行論》、鳩摩羅什的譯經、竺道生、梁武帝的《神明成佛義》、僧肇的《肇論》、吉藏的三論學以及神會的禪思想等各種思想為例子，認為這些都是受了「道、理哲學」影響的佛教思想，因此它們是「格義佛教」。由此可知，伊藤氏本書所處理的「格義佛教」義涵，遠比一般所認定的「格義佛教」範圍有著更廣義的解釋。¹⁹

其次的 F 書方面。本書分為六章。第一章〈禪思想的意義〉一文，是考察禪是否意味著「停止思考」的問題。²⁰第二章

¹⁹ 筆者嘗對此書作一論評式的導讀，詳見於《大專學生佛學論文集（八）》，財團法人華嚴蓮社出版，1998年。

²⁰ 松本氏的〈禪思想の意義〉一文考察「禪」是否意味著「停止思考」，他以西元七九四年左右發生於西藏「薩木央寺」的論爭作為考察中心，一般而言，這場辯論被視為是印度佛教和中國佛教的教義論爭。這場論爭中的主角，分別是代表印度大乘中觀派的蓮華戒（Kamalaśīla, 8th C.），以及代表中國禪宗的摩訶衍禪師，同時也論及影響後者甚深的神會（684~758）思想。申言之，屬於印度大乘佛教中觀派的蓮華戒，強調「正確思考（正確分別知）」的重要性，相對於此，代表中國禪宗的摩訶衍和神會，則主張「不思不觀」方能得證一切種智。然而松本氏認為，主張否定思考或停止思考的宗派並不只限於中國禪宗而已，早在佛教成立之前，一般而論，「禪」即以「思考的停止」作為其修行的理想，而禪思想的本質，即是追求思想的停止。因此，在松本的作品中，對於禪思想的佛教意義，當然是採取否定的立場。

〈論《金剛經解義》〉一文，針對中國禪宗的六祖惠能之《金剛經解義》和《六祖壇經》，以及神會的著作進行思想的考察。²¹第三章〈論臨濟的基本思想〉，是以《臨濟錄》中著名的「赤肉團上有一無位真人」為中心，依此來對臨濟的基本思想進行考察。²²第四章〈蓮華藏與如來藏〉，則是關於如來藏思想成立的考察。²³第五章〈三論教學之批判的考察〉一

²¹ 一般而言，都是透過《六祖壇經》來理解慧能的思想。雖然《金剛經解義》就傳統而言，也被視為是慧能所撰，但是卻罕少人來加以研究。在本文中，松本氏站在《金剛經解義》是慧能真撰的立場，嘗試把慧能和其弟子神會之間的思想相異處作一區分。申言之，就松本的觀點而言，慧能和神會思想的立場，分別可依「念念相續」和「無念」等語作一明確地區別。慧能認為，所謂的「念念相續」乃是一瞬一瞬不斷絕的連續「時間」之世界、「修行」的世界；而神會則是批判這種想法，他否定一切的「時間」和「修行」，並主張只要見到「無時間」單一基體之「無念」，便即刻開悟的「頓悟說」。神會此一思想很顯然是基於《起信論》。同時在本文中，松本氏也考察《起信論》的思想與成立，並逐一論證與結論出，主張「頓悟說」的《起信論》是中國撰述的偽作。此外，也考察《六祖壇經》的成立，他認為《壇經》不但是《金剛經解義》的重要依據，同時也同一時間被著作的。

²² 就松本的看法而言，所謂的「赤肉團」是指「心臟」(hr̥daya)，而所謂的「一無位真人」即是意謂著「我」(ātman)。因而，所謂「赤肉團上，有一無位真人」的說法，不外是印度古來的ātman論，亦即是主張「心臟之中有ātman」之說法。而這種重視心臟、視心臟為ātman存在之場所的思惟方式，可說是隨著密教流入中國而影響的。具體說來，隨著西元七二五年的《大日經》漢譯和《大日經疏》的成立，密教依此為最重要的媒介流入中國佛教界，大大地影響中國禪宗。就此而言，松本氏認為，八世紀以降，在禪宗文獻中所認可的「以心傳心」、「心地法門」，以致於「即心是佛」等語，全都是基於「重視心臟，視心臟為ātman存在之場所」的思惟方式上，連臨濟的「赤肉團上」一詞也是此一思惟方式的陳述。

²³ 此文是考察《如來藏經》中所提到的“tathāgatagarbha”(如來藏)語意。松本氏認為，此語和“padmagarbha”(蓮華藏)一詞，在《如來藏經》中同時被創作出來，並進而對這兩個概念加以論究。另外，松本氏認為，中國禪宗的思想不外乎是如來藏思想，所以此文可說是就禪思想的起源作一考察。

文，松本氏指出吉藏是三論教學的大成，並且一般都視他是主張空說，但是就他考察到的結論而言，吉藏反而是否定緣起說且主張非佛教之“dhātu-vāda”（基體說）的思想家。至於第六章〈深信因果：關於道元思想之我見〉一文是針對袴谷憲昭的道元研究（收錄於 A 中，以及袴谷憲昭《道元と佛教：十二卷本《正法眼藏》の道元》大藏出版，1992 年）而提出批判的評論。松本氏認為，袴谷把道元思想全面地理解為批判本覺思想的觀點是不可能成立的。²⁴申言之，袴谷憲昭把《辨道話》中對「心常相滅說」的批判視為是對「本覺思想批判」，至於松本氏則是將如來藏思想設定為「佛性內在論」和「佛性顯在論」兩種類型，認為道元對「心常相滅說」的批判是基於「佛性顯在論」的立場，提出對「佛性內在論」的批判。職是之故，若將《辨道話》之「心常相滅說」批判視為是對如來藏思想或本覺思想批判的話，松本氏認為這是不可能的。此外袴谷認為，道元晚年著作的十二卷本《正法眼藏》之〈深信因果〉篇是道元的基本立場，並且給與很高的評價。不過，松本氏指出，僅管道元的十二卷本《正法眼

²⁴ 此文原收錄於鏡島元隆・鈴木格禪編的《十二卷本『正法眼藏』諸問題》（大藏出版，1991 年）裡，再經過若干訂正後收錄於本書。袴谷憲昭的決定性觀點是認為道元徹底地批判本覺思想，而松本此文亦認為，袴谷憲昭的見解對於當代道元學研究是一個決定性的影響。不過他一方面在基本上肯定袴谷憲昭此一見解，可是自己隨後對此一見解又提出批判，因而在這篇文章中，松本史朗氏針對道元的「禪」和「學」之矛盾性作一考察，進而在本質上掌握禪的「反知性主義」。

藏》的〈深信因果〉篇是強調緣起，但是仍然擺脫不了如來藏思想的影響。

前面所列舉的「批判佛教」成果是指自一九八九年以降所出版的著作，這些作品的出現就表面上看來，一方面可說是駒澤大學的部份佛教學部教授對於一九八三年松本氏提出「基體說」理論後的呼應，然而更深度地剖析而言，則是他們有感於曹洞宗教學或傳統體制佛教無力於實際面對社會實踐上的「差別事象」難題，因而刺激他們正視「佛教是什麼？」的問題，進而自發性地批判自我既往的傳統的、無批判的、無價值取向的研究方法，轉而帶著明確的批判意識以及作為佛教徒的主體性自覺，試圖在他們所認可的與尊重的「正確的佛教」根本教義前題下，重現佛教原貌與辟除偽道。

【參】「批判」的意義與「批判佛教」的四個批判層面

這股由袴谷憲昭和松本史朗所帶動且墊基的批判思潮，其據以批判的理論基礎和論證也都完備於雙方的早期著作中，從兩位學者發表於一九九〇年之前的著作不難窺探其學說的根本輪廓。為求方便瞭解批判佛教的主要論點，本文隨後的論述也將僅限於這兩位學者的著作。

就批判佛教學者而言，佛陀「緣起無我」的基礎教法在面對

印度傳統的梵我思想時原先便帶著批判性色彩。依此反推，如果現存的佛教缺乏批判梵我思想態度者，即可宣稱其為「偽佛教」。為此袴谷宣稱：「批判佛教意味著『佛教即是批判』或『唯批判即是佛教』」。²⁵對於袴谷的驚人之語，應該注意其時空思想背景的因素，尤其是與日本京都學派的關係。

相對於京都學派哲學家西田幾多郎援用佛教哲學資源，將般若空性詮解為無時間性與無分別的純粹經驗，成為包攝一切東西的場所—「絕對無的場所」，袴谷的基本立場反倒緊守佛教學立論。就袴谷而言，般若智慧並不是指某種非概念的直觀活動，也不是不可捉摸的直接經驗、莫名形狀的空白意識或無分別的心意識活動。佛教的般若智慧反而是意謂著「分別智」：亦即是一種善能分別諸法是因緣生的智慧，亦是一種善能批判與區分出無因生或自因生等邪見的智慧。他引用《阿毘達磨俱舍論》「慧謂擇法」一詞作為他對般若智慧的理解，進而主張佛教的智慧應該是種能分別與抉擇「法」的分別智。²⁶

顯然在袴谷的眼光看來，佛教即是「分別智」在歷史和經典

²⁵ 《批判佛教》，頁 3。

²⁶ 袴谷憲昭引用玄奘譯《阿毘達磨俱舍論》（《大正藏》，卷 29，頁 1 中）「慧謂擇法」一詞作為證據。見《本覺思想批判》，頁 6。此外，關於袴谷憲昭對於「慧」（般若(prajñā)）的解釋可以參考〈場所 (topos) としての真如〉一文的註 36、37、38，《本覺思想批判》，頁 299。

中的種種表達。他認為佛教在歷史發展中如果忽略「分別智」的重要，甚至不再依之辨別「法」的真偽時，佛教思想的原始面目也就逐漸變得曖昧不清，正法與邪法之間判證的距離也更晦暗不明。佛教思想最後將落入無分別與無批判的晦澀曖昧狀態中，佛魔不二、是非不明，喪失釋迦牟尼在娑婆世界設教傳法的本義了。因而對於這些不重視「分別智」與缺乏批判梵我思想之能力的佛教思想，袴谷的態度是「批判」之。他極力主張佛教不能喪失辨別真偽正法的「分別智」，真正的佛教必須是「批判（的）佛教」（Critical Buddhism）；至於缺乏批判力的「偽佛教」思想，袴谷視之為梵我思想的同義異名詞。一如松本史朗以「基體說」、「dhātu-vāda」、「根源實在論」、「發生論的一元論」作為偽佛教的代名詞，袴谷則稱之為「場所佛教」（Topical Buddhism）。批判佛教學者認為，「本覺思想」、「禪」或老莊的「道」與京都學派之「絕對無」、「場所」概念都具有「發生論的一元論」和「異說包容主義」或「調合主義」的傾向，而這些思想正是「場所佛教」的具體表現。

由於松本和袴谷常常在各自文章中同時對不同主題提出批判，因此「批判佛教」思潮涉及的範圍相當廣泛，不過總體說來至少有四個批判層次的主題是他們所關懷的核心話題：（一）佛教學理論、（二）社會批判、（三）佛教宗派和（四）

哲學反省。²⁷

首先，(一) 佛教學方面：批判佛教學者認為如來藏思想和本覺思想不是佛教的主要原因，在於這些思想違悖佛教的根本教義，亦即與佛所教的「緣起」(pratītya-samutpāda)、「無我」(anātman) 教法相衝突。在〈如來藏思想不是佛教〉一文中，松本指出佛陀的根本教法是「無我」與「緣起」，然而所謂的「緣起」並不是後期佛教思想（如華嚴宗）發展出的「普遍性、互為緣起性、無時間性」緣起說；佛教的「緣起」說應該是佛陀在菩提樹下證道後所說的「緣起法」，亦即是依照時間序列所展開的「十二支緣起」或「十二因緣」教法。

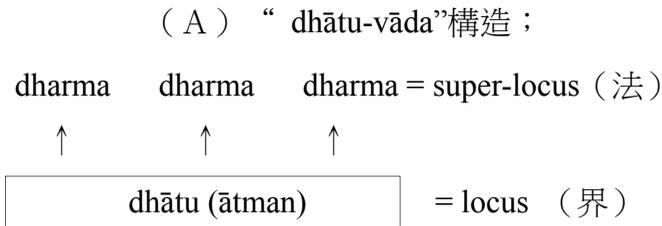
松本以《律藏》〈大品〉(Vinaya, Mahāvagga, I, 1. 3) 裡佛陀所開示之「十二支緣起」為文獻證據²⁸，並且依據「諸法無我」的觀點認為佛陀所教的「緣起」法和「無我」說正是反對任何「永恆的、實體的根源性基礎」或「基體」(locus, essence, ātman, dhātu)。真正的佛教就是批判基體說—「萬

²⁷ 這四個核心話題的區分，主要是參考 Paul L. Swanson 的看法 ("Zen Is Not Buddhism—Recent Japanese Critiques of Buddha-Nature," p. 143) 不過，Paul L. Swanson 只提到前三種主題。

²⁸ 此外，關於「十二支緣起」的文獻依據也請參見《大正藏》卷2，頁85。「緣起法……所謂此有故彼有，此起故彼起。調緣無明，行……，乃至純大苦聚處。無明滅故，行滅……，乃至純大苦聚滅。」

物皆依止於它或從之而起」的「基體說」。²⁹在此，所謂的「基體說」即是指印度固有宗教的「梵我一如」信仰，或「發生的一元論」模式的哲學理論和信念。為此，他創用了一個新的梵語複合詞“dhātu-vāda”來表示「基體說」的特色。松本認為這種「基體說」違背「諸法無我」印，因而任何帶有「基體說」構造的思想或學說皆不能稱為「佛教」。

可想而知就松本的理解而言，以「胎藏」或「種子」等象徵性詞彙來形容「一切眾生悉有佛性」並依此「佛性」而證得涅槃解脫的如來藏思想亦不外乎是一種“dhātu-vāda”模式。而「佛性」(buddha-dhātu)一詞的“dhātu”更促成他設計出如下圖式的“dhātu-vāda”構造。³⁰



²⁹ 見松本史朗，〈如來藏思想は佛教にあらず〉，《緣起と空》，頁 8。在這篇文章中，松本的結論有三點：(1) 如來藏思想即是“dhātu-vāda”。(2) “dhātu-vāda”是釋尊批判的對象，佛教(緣起說)正是否定“dhātu-vāda”。(3) 今日的日本佛教只要它是反對如來藏思想，即可宣稱它是真正的佛教。此文中譯請參照呂凱文譯，〈如來藏思想不是佛教〉，《法光月刊》101 期，1998。

³⁰ 見松本史朗，〈緣起と空〉，頁 5-6。

在（A）圖中，下層的“locus”（略稱 L）是整個“dhātu-vāda”構造的「基體」，而“super-locus”（略稱 S）是以“locus”為基礎而生起的現象界「諸法」（dharmas）。此外，松本也為“dhātu-vāda”構造規定了六種特徵。

- （一）L 是 S 的基體。
- （二）L 是 S 生起的原因。
- （三）L 是單一，S 是多數。
- （四）L 是實在，S 是非實在。
- （五）L 是 S 之本質（ātman）。

（六）S 是非實在，但是因為它是從 L 生起，又以 L 作為本質，因此 S 也就具有某種程度的實在性或具有實在性的根據。

松本認為，“dhātu-vāda”模式或「基體說」的特徵是指一切事物（諸法）都是建基於一「單一」、「普遍的永恒實在」上。因而這種具有「基體說」特色的如來藏思想通常是以平等與無分別的姿勢出現。如此一來，一旦這種思想落實於實踐層面時，很容易誤導人們無視於個體的殊別的存在之差異，反而在根本上「一體」同仁地把現象世界的種種分別與差異（諸如善／惡、強／弱、富／貧、對／錯等矛盾和對立）通通視為相同與無分別。因此，在這種平等與無分別的思想影響下，即使現象世界存在著不公平的事實（諸如種族歧視、性別歧視、階級制度、盛強凌弱等），然而對這些思想

而言，本身並不具備任何動機或需要來糾正社會的不義或修改任何錯誤。甚至反過來說，就實踐上的觀點而言，「基體論」正是一種助長與鞏固現實「差別」與「不義」之事象的幫兇。松本認為這絕對不是佛陀設教之初所樂於見到的。

此外，同屬於批判佛教陣營的袴谷憲昭也在《本覺思想批判》一書的序言裡，表達其「本覺思想不是佛教」的堅定立場，並且也附帶地認為禪宗、三論宗、京都學派，甚至是《維摩詰經》的「不二法門」都不是（真正的）佛教。有趣的是，身為唯識學專家的袴谷更希望能夠寫出一本專書來論證唯識思想不是佛教。³¹

與松本史朗採取相同基調的袴谷憲昭亦認為本覺思想違背佛陀所開示「緣起」和「無我」說。他認為本覺思想：「就其本質而言，乃是指一切法的根底皆以單一的「體」或「真如」的「本覺」作為其基礎」。³²亦即，凡是認為「萬事萬物皆被含攝於一根源的、單一的、不可言狀的實在之思考模式」，袴谷皆視之為「本覺思想」。袴谷認為這樣的思考模式是一種權威的武斷的意識型態—不承認任何文字、概念、信仰和知性（智慧）的有效性，因此往往是輕視語言的功能。他舉出《大乘起信論》關於「本覺」一詞的定義作為說明：

所言覺義者，謂心體離念。離念相者，等虛空界，無所不遍，

³¹ 見袴谷憲昭，《本覺思想批判》，頁 20。

³² 見袴谷憲昭，《本覺思想批判》，頁 7-8。

法界一相；即是如來平等法身。依此法身，說明本覺。何以故？本覺義者，對始覺義說。以始覺者，即同本覺。³³

為此袴谷指出，「覺」並不同佛教的「智慧」。他認為這段文字中，「雖然『覺』字通常都被解釋為『開悟的智慧』³⁴，但是這與佛教明白區分正邪的『智慧』（*prajñā*，般若）完全沒有關係」。³⁵此一無關於區分正邪的「覺」字，被《起信論》的作者定義為「心體」離念而非是「心」離念，這之間的微妙差異就在於這個「體」字。袴谷認為《起信論》的立場即是：在「心」的背後有著「心之體」作為「恆常不變」的「真如」支配一切法。也正如此，心乃是不絕於念亦不離於念，一方面自眾生心之中開出「心真如門」說明諸法不生不滅、清淨無染的真實相，另一方面亦開出「心生滅門」說明諸法在時間中生滅流轉的差別相。如同《起信論》云：

是二種門皆各總攝一切法。此義云何。以是二門不相離故。心真如者，即是一法界大總相法門體。³⁶

依此，袴谷極力主張：「心真如」（真如）不外是「體」的別稱，它與「法界」、「法身」等概念實同名異。若依照「依

³³ 引見《大正藏》，卷 32，頁 576 中。此外，袴谷憲昭援用的是平川彰譯註的《大乘起信論》（佛典講座 22，大藏出版社，1973 年），頁 102。

³⁴ 這裡「開悟的智慧」一詞，是平川彰對「覺」字的註釋。見平川彰譯註的《大乘起信論》（佛典講座 22，大藏出版社，1973 年），頁 102。

³⁵ 見參見《本覺思想批判》，頁 6, 299。

³⁶ 引見《大正藏》，卷 32，頁 576 上。

此法身，說明本覺」的字面設想，顯然「本覺」一詞與「體」、「真如」等概念全然無異。

基於以上理解，袴谷認為《起信論》把「諸法」的存在都建基於單一的「體」或「真如」上的思考模式無非是「發生的一元論」，它類似於印度固有的婆羅門《奧義書》思想，絲毫沒有佛教無我緣起的特徵。廣義而言，這種偽佛教的「本覺思想」亦與場所佛教、本土思想同義，並且具備三種與真正佛教立場相異的特徵：

（一）因為包含一切的「單一本覺」是（一切存在）的無條件前提，所以它是指遠古以來人類作為自己的「場所」（*topos*）—在場所之中，固有的思想和無意識相互調合成一體，生於焉、育於焉、死於焉。就印度原有的思想而言，它可說是以「梵」（*brahman*）或「我」（*ātman*）為根基的婆羅門哲學，然而真正的佛教卻否定空間的不變的單一的「場所」，主張唯有時間的「緣起」才是真實。當佛教自外域傳入中國時，以中國古來的老莊之思想作為「場所」的本覺思想，反而將佛教換骨脫胎，所以它當然絲毫沒有佛教的性質，它（本覺思想）徹底掏空佛教的「緣起」與因果，而延續老莊由來的「自然」。

（二）由於本覺思想以未經檢證的本土思想作為自我肯定的前提，所以它只是一種自我誇耀永恆傳統的權威主義；然而否定「場所」且主張「緣起」的佛教，因為它必然表明「無我」

說且否定權威主義，所以它會選擇以自我否定且利他為導向的言語。與此相反，自我肯定的本覺思想在理論上是無法證成利他，所以諸如「一佛成道、觀見法界、草木國土、悉皆成佛、有情非情、皆成佛道」等口號只是一種欺瞞。

(三) 在「單一本覺」的離念世界裡自鳴得意，且無法藉由語言表達其體得「真如」的本覺思想，它全然輕視「信仰」(saddhā, śraddhā 與「知性」(paññā prajñā)且漠視語言；然而佛教是源自於釋尊依據著「知性」考量，設說「緣起」教法而開始，並且在《律藏》〈小品〉中可以見到釋尊當初說到：「凡有耳聞者，甘露門已開，邁向信仰吧！」的文字，由此可見睿智的釋尊呼籲我們要相信語言。因此，佛教是基於「信仰」和「知性」考量「緣起」的一種知性主義；但是本覺思想完全與此相悖，它是一種崇尚無為自然且強調「得意忘言」的開悟之體驗主義。³⁷

綜合以上簡略言之，袴谷認為「批判佛教」的立場有三：(一) 主張「時間」義（而非形式義）的緣起論與強調因果說，(二) 利他的社會實踐，(三) 強調語言、知性與信仰的重要性。「場所佛教」則是：(一) 肯定超越時間的「本覺」或「場所」(ālaya)，(二) 自我肯定的權威主義，(三) 強調言語道斷的神祕體驗。³⁸同時，他亦把「老莊思想」視為「本

³⁷ 見袴谷憲昭，《本覺思想批判》，頁 9-10。

³⁸ 見袴谷憲昭，《本覺思想批判》，頁 12, 16。

覺思想」的另一代名詞。³⁹

其次，在（二）佛教宗派方面：由於駒澤大學佛教學部正是日本曹洞宗的大本營，加上批判佛教學者原屬曹洞宗籍，在宗派血緣關係上自然對日本曹洞宗開山祖師道元的禪法益加關切。袴谷特別留心一般學者對道元禪法的誤解，尤其是關於「佛性」概念的澄清，他極力劃分道元禪法和本覺思想之間的界線，並指出道元的禪法正是批判「本覺思想」與駁斥「三教一致的宋代禪」。

在其〈三教一致批判小考〉的短文中，他引用了石井修道和鏡導元隆的研究成果，對於中國宋代時提倡「三教一致」的宋代禪作一扼要陳述：認為宋代禪所強調的「三教一致」觀點無非是和「結托於原有的老莊思想之根底的融和思想」完全同質。袴谷依此認為，禪宗或禪學之所以在中國和日本的流行與得到優勢，肇因於禪在與中國固有的「老莊思想」相調合過程裡迎合了原有思想的要求。然而如此一來，同時淡化佛陀的批判精神。故此，禪乃是一種老莊思想與佛教之間融和下的質變產物，深烙著本覺思想、老莊思想和場所佛教的刻痕。依此，袴谷大膽披露「禪不是佛教」⁴⁰，並以道元

³⁹ 池田魯參氏的〈天台智顛の道教批判〉一文裡，池田氏提出智顛以（1）否認因果，（2）欠缺利他，（3）絕言，等三點來批判道教。對袴谷憲昭而言，其乃是符合本覺思想的三大特質，同時亦符合道元對本覺思想批判的三大特徵。故此，袴谷憲昭把老莊思想和本覺思想之間視為等同。見《本覺思想批判》，頁13-15。

⁴⁰ 見袴谷憲昭，〈三教一致批判小考〉，《本覺思想批判》，頁349-353。

《正法眼藏》「諸法實相」卷的一段話作為批判中國「三教一致」宋代禪的例證：⁴¹

近來，大宋國內有些偽造杜撰的看法，毫無根據地胡亂虛說實相的見地，甚至也兼學著老子、莊子的言句。把這些說成與佛祖的大道相一致。亦即說成三教一致。或說成三教是鼎的三個腳，缺了一腳就會倒。這真是愚痴之極……。

再者，關於「本覺思想」不斷地滲透佛教，導致佛教日益變質的傾向，袴谷為此感到憂心不已。在《本覺思想批判》一書的序言裡，他以中國天台思想不斷地遭人篡改而導致智者大師的思想一再地被後人所誤解為例子，提醒日本佛教界要避免這種歷史重演。袴谷指出智顛大師和日本的道元禪師都是一樣依於外來的佛教思想對各自國內的原有「本覺思想」嚴格批判。⁴²然而，在智顛之後的灌頂卻立基於老莊思想的立場，從吉藏的著作將智顛的創見加以剽竊隱覆，以致於後人對智顛的印象總歸之於贊成「本覺思想」的陣營。同樣的歷史也重演於日本，袴谷憲昭以為佚失於宗門歷史多年的十二卷本《正法眼藏》乃是道元一生的真實義，然而卻被門下以早期著作隱覆蓋過，這些情形皆可視為「本覺思想」不斷隱覆真正佛教思想的例證。

此外，在（三）社會批判方面：松本史朗與袴谷憲昭主要是

⁴¹ 見袴谷憲昭，〈三教一致批判小考〉，《本覺思想批判》，頁 350。又見《大正藏》，卷 82，頁 189-190。

⁴² 見袴谷憲昭，《本覺思想批判》，頁 17-18。

以（A）日本文化在受容「場所佛教」過程裡所衍生的思想與制度為主題，諸如「大和精神」的意識型態、「天皇制度」的批判；以及（B）此一傳統思想給現實帶來的重大禍害，諸如「軍國主義」和「國粹主義」；此外，他們也批判（C）「場所佛教」影響下日本社會的失衡現象與不當思想，諸如「神佛合習」的宗教調合主義、知識界缺乏批判良知的保守心態、鼓吹「大日本主義」的「梅原猛日本學」。

在批判「大和精神」意識型態方面，袴谷在其〈「和」の反佛教性と佛教の反戰性〉一文中，一開頭即引用西谷啟治等京都學派學者在一九四一年所寫的文章，說明京都學派之宗教哲學立場不外是迎合二次大戰時局的國粹思想，一方面替日本當權者對外軍國主義侵略的理由鋪路，另一方面又替既得利益者對內宗教迫害、民主壓抑等病態現象作一合理性的解釋，更為日本國體主義和大東亞戰爭的盲目運動作理論後盾。⁴³

袴谷基於知識份子的道德意識，對於國家權力的無限擴張以及思想界的驕牆心態和缺乏道德勇氣的批判精神，感到恐怖和憂心不已，他認為造成此一惡果的原因之一，正是宗教思想淪為國家權力的附屬與先鋒所導致。一方面，宗教思想在野心政客的統戰策略中，對廣大的平民營造出平和與寬大的無爭表象，進而「和」化了知識分子的思想與沖淡批判意

⁴³ 袴谷憲昭，〈「和」の反佛教性と佛教の反戰性〉，《批判佛教》，頁 275-278。

識；另一方面，知識界（如京都學派學者）在戰爭時局所表現出來的「無批判思想」，以及刻意為文表達日本精神的真正實現乃是「宏闊包容的大和心」，不正是癡癡鼓吹無知人民安然地接受日本軍閥屠殺異族人民的事實？對於此一日本社會的病態發展，袴谷認為這種「無批判思想」的形成不外乎是依附於「和」的概念，而被有心人士所利用於維持權力當局的地位和社會秩序，並且反制「批判思想」。

他進一步追溯日本歷史中「和」思想的根源，從聖德太子時代所制定的十七條憲法中找到依據，並且驚訝地發現「和」的概念在名義上雖然宗於佛教的名義而制定，但是實際上卻深受中國三論宗僧肇的影響。袴谷憲昭認為僧肇是一位「深受老莊思想家郭象的影響極大，同時亦是把外來的佛教思想予以本土化、老莊思想化的人」。換言之，僧肇是把「非佛教」的思想當作是「佛教」來加以流行傳通的始作俑者。⁴⁴依此而論，日本的「和」概念也和「本覺思想」一樣不是佛陀的本義。然而兩者對於毫無批判能力之「異說包容主義」的支持卻是一致，它們都安於表面的和諧與無諍，卻忽視現實世界裡是／非、對／錯等等的差異。因此，袴谷深刻地表示，「和」乃是佛教之敵，亦是真正和平之敵；佛教徒不應該毫無批判地接受任何不義的東西作為「平等」，反而要運用真正

⁴⁴ 見袴谷憲昭，〈「和」の反佛教性と佛教の反戰性〉，《批判佛教》，頁 289-290。

的智慧區分正邪與批判地接受。

此外，由於「本覺思想」是建立於大乘佛教「生死即涅槃」的觀念上，這種將生死和涅槃視為「同一」的思想一旦發揮到極致時，無疑也將所有事物之間的差異性完全抹平而一視同仁。一旦宗教發展的過程融入了這種「同一」思想，必然導致不具有正知正見的香火信徒把日本原有的神祇和外來的佛菩薩視為無二無別，進而促成「神佛合習」運動的發展。這並非是偶然的現象。日本宗教發展裡，「神佛合習」運動的主要特色乃是強調「佛教」佛菩薩和「神道」諸神在修行儀式的融合。它的影響可以在役小角的「修驗道」、傳統「神道」與所有日本佛教宗派中看得出來。這種宗教亂象當然為批判佛教學者不留情地批判。

在批判佛教學者眼中，「山川草木悉皆成佛」的諺語最能表達本覺思想的特色；而當代日本學者裡，尤以國際日本文化研究中心所長—梅原猛最喜好強調此一概念。松本之〈佛教と神祇—反日本主義的考察〉一文即是以梅原猛的「日本學」作為批判的主要對象。松本指出，梅原猛時常藉由強調日本種族「大和精神」的優越性與內在於事物的「佛性」思想，自讚自美日本佛教的特色。但是這些概念事實上是建基於如來藏思想和本覺思想，它們不應該被視為是佛教的真正本質。松本也對日本主義的擴張感到相當不滿，他以三島由紀夫的「純粹日本主義」為例，指出日本人若還要過度強調日本主義

的完美，最終必然導致走上自我毀滅的地步。因此，他結論：「純粹日本主義」必定是一種「死の哲學」。作為一位佛教徒必須反對所有「死の哲學」，甚至忠於佛陀「無我」的精神而「不愛日本」。⁴⁵

最後，在（四）哲學反省方面：袴谷採用「批判佛教」和「場所佛教」這兩個名詞的對峙來突顯佛教和佛教學的問題，究其原因，可說是參考歐美哲學傳統中「批判的哲學」對峙「場所的哲學」的觀點。不過，袴谷憲昭對於討論的問題內容究竟是屬於佛教學或是哲學的範圍，並沒有劃出一條明顯的界線來加以區分，「倒不如說是以『批判』（critica）和『場所』（topica）兩者之間的對峙來作為問題」。⁴⁶袴谷在哲學反省進路，首先是以維柯（Giambattista Vico，1668-1744）與笛卡兒（Descartes，1596-1560）的對立觀點，審察「場所」和「批判」兩概念在認識論中孰為先後的問題。大致說來，維柯反對笛卡兒之極端懷疑的批判主義，認為「場所」先於「批判」能力。

眾所週知，笛卡兒的批判主義是建立在徹底的懷疑方法上，他傾向於以懷疑的態度考察經驗世界的諸種現象，取消所有不必要的謬誤和模擬兩可的真理觀。笛氏認為真理的最高準則乃是一「清晰、明瞭而不容置疑的觀念」，也正因

⁴⁵ 見松本史朗，〈佛教と神祇〉，《緣起と空》，頁 111。

⁴⁶ 袴谷憲昭，《批判佛教》，頁 4。

此，在他所著之《方法導論》第二部中，笛氏總括他的批判方法為以下四個原則：⁴⁷

(1) 首要的規則是不予接受未經清晰地認明的一切（觀念或事象）；換言之，慎為避免判斷上的過急與偏倚，因而只予接受顯現在心靈之中而不容置疑的清晰明瞭性者。（方法的懷疑）

(2) 其次是對於複雜困難的事象遍查每一部份，儘可能地分解為最合適的形式要素。（分析或分解法）

(3) 然後是要依序進行自我的反省，乃從最單純且最易理解的對象開始，逐次導致（推演）最複雜的對象知識。（綜合或構成法）

(4) 最後是要在一切事象之中盡到完全的枚舉與徹底的檢討，俾使不致有所遺漏。

笛卡兒這種懷疑論的批判主義和獨特的方法論，正是主導了近代歐洲哲學的思惟方向，而有別於古代希臘哲學和中世紀耶教哲學，並且提供後來幾個世紀之科學思想基礎。

然而，與笛卡兒約是同一時代的維柯，他反對笛卡兒之方法上的懷疑論，尤其是對於笛氏以「批判主義」的懷疑論調來尋求普遍的、客觀的、不可置疑的第一原則或真理的主張，維柯更是不敢苟同。他認為這種極端的懷疑主義一旦施

⁴⁷ 見 Descartes, *Discours de la methode*, p.18 (Œuvres philosophiques de Descartes, Garnier ed., Tome I, p. 586); 中譯引自傅偉動,《西洋哲學史》,三民書局,1988年,頁266。

用於教育的實踐時很容易產生負面的效果，因此維柯持與笛卡兒之「批判主義」相反論調的「場所哲學」立場，指陳笛氏「批判哲學」的不足處。

關於維柯對「場所」概念所繼承的哲學淵源，Jamie Hubbard 在一九九三年美國宗教學年會的一篇報告中曾提到亞里斯多德的哲學對維柯之場所哲學的啟發。他說：

維柯的觀點是試圖藉由亞里斯多德的一部作品，亦即是一部討論邏輯的專著——《工具》，來作為其批評的出發點。在《工具》一書中，當亞里斯多德論及〈Topica〉(Topics) 一篇時，他曾經提到邏輯應該被視為是一種哲學的工具，而非是哲學自身應探索的領域。另外，亞里斯多德在〈Topica〉一文中也認為，吾人據之以為行動的「理由 (reasons) 乃是從一般人所接受的通念 (opinions) 而來」，所以據之而得的結論是「蓋然的」而不是「確然的」。因此，亞氏的〈Topica〉一文內容論及什麼是正確的論證，以及如何去尋求一正確的論證並且「發現」一論證之成立時所建基的「場所」。就此而言，儘管〈Topica〉一文是討論到辯證和論證的正確合理性，但是其中的「場所」(topica, topoi) 一詞並不是關於「真理」的討論，而是指作為「學術的先行性」，亦是指真理之必備的前提。⁴⁸

由此可見，維柯的「場所哲學」繼承亞里斯多德之〈Topica〉一文的觀點，主張「發現」(inventio) 的「場所」(topos) 是

⁴⁸ Jamie Hubbard, "Critical Buddhism: A Critical Appraisal," American Academy of Religion, National Meeting, 1993, p. 7-8. also see *Pruning the Bodhi Tree: The Storm Over Critical Buddhism*, pp. 84-85.

先行於「論證」(demonstio)的「批判」(critica)。這顯然與笛卡兒的觀點大相逕庭。笛卡兒氏強調以「論證」的方法透過批判式的懷疑論來獲致清晰、明瞭的「真理」，而維柯則側重於人文氣息濃厚的修辭學立場，強調以「發現的藝術」(ars inveniendi)來推賞「蓋然真理」(verisimilis)。⁴⁹此外，笛氏視數學和自然科學為知識的典範，而維柯則認為繪畫、詩學、辯論術、法律學等人文學科更能激勵人的想像力和創造力。

然而，像笛卡兒把自明的「我思」視為「是清晰、明瞭而不可懷疑」的第一原理，認為吾人只能明確地認識到吾人本身所造者(verm factum)的觀點，就維柯的立場看來，笛氏的看法是錯誤的，因為諸如這樣的第一原理乃是非所作的、不可證明的。為此，維柯相對於笛卡兒的懷疑論立場，轉而強調學者的首要之務，乃是努力地追溯到第一原理(演繹的前提)之前的「發現藝術」——那一片豐富而不可化約的歷史文化脈絡，而不是在純粹的理論中懸空思辨。⁵⁰總而言之，相對於笛氏所強調的「論證」與演繹，維柯則更重視「發現」的重要性。所以維柯之「場所哲學」的觀點乃是認為「發現」先於「論證」，而且「場所」先於「批判」。

就袴谷的觀點而言，此一西方哲學傳統中「場所」對峙「批

⁴⁹ 袴谷憲昭，《本覺思想批判》，頁292。

⁵⁰ 參考 Paul Edwards, ed., "Giambattista Vico," *The Encyclopedia of Philosophy*, New York: Macmillan, 1967, Vol. 8, pp. 247-251。

判」概念的論爭也可以在印度佛教思想的傳統中找到。他認為印度哲學中的「現量」和「比量」兩種不同知識論觀點，正如同「場所之發現」對峙「批判之論證」一樣；主張「現量」者，往往將認知的內容訴之於當下的直觀經驗，而主張「比量」者，則是藉由邏輯因明的推演來認識。不過大致說來，印度思想可以說絕大部份是建基於「現量」的優先性上，但是諸如法稱（Dharmakīrti, 7th C.）和其後繼者宗喀巴（1357-1419）的佛教因明傳統則是例外。

若從批判佛教觀點立論，強調先然與前批判的維柯哲學「場所」論當然與佛教的分別智相違。袴谷認為，缺乏客觀評斷能力之下的直觀哲學，必然連帶地缺乏自我批判的精神，從而它往往流於當下自身直觀經驗的獨斷，成為一種自我肯證或自我認可的思想。這不但坎陷於自讚自美的自戀，更易於導致惡性發展的自欺。而這正是「場所哲學」的特色。同時，袴谷也憂心重重地顧慮，當代哲學思潮裡具有「後現代」情懷的思想者，對於諸如維柯之流的「場所哲學」往往寄予相當同情，並且以此挑戰「現代性」思想所側重的工具理性與知識邏輯。特別是八十年代中期，日本思想界效法西方學界的流行，將倡導「場所」理論的維柯哲學導入日本，更是令他感到不安。對於日本學界的這種趨勢，袴谷提到：

然而對我而言，之所以要把此一對峙的情形予以明確地表示，這可說是為了遏止日本思想界的歪風，因為日本的學風傾向於

把西歐所流行的「場所哲學」改頭換面地導入日本，並宣傳這是西歐的最新思潮，同時又以此思想來與日本古來的「場所」思想相結託附和。⁵¹

由上文可知，袴谷之所以突顯出場所哲學與批判哲學之間對峙的意義，他的根本動機即在於遏止「改換新裝之西歐思想（場所哲學）流入日本」，並且避免此思想「與日本的原有思想相結託附和之後，宛若最新式的思潮，而成為風靡日本思想界之癖好」。⁵²

儘管如此，也有部份的日本哲學家對場所哲學持著略異的觀點，如中村雄二郎教授認為場所哲學是一種「反哲學」，暗示場所哲學的「反」義面向具有某種程度的批判意味，然而袴谷憲昭則對此表示異議。⁵³就袴谷的觀點而言，場所哲學並不是一種「反哲學」。申言之，他認為場所哲學並不是真的排拒或批判任何思想，或是立於其它思想之外。而是說，場所哲學的特色是傾向於把批判哲學吸收或包容於一混沌的融合中。然而就方法論而言，批判哲學的首要任務旨在於排拒或質疑任何論題與方法之矛盾處，因此對於場所哲學猶似攪和稀泥般地融合每一事物，甚至將與自身相背反的思想也包容在一起的態度，這顯然不是批判佛教學者所樂於接受。

⁵¹ 袴谷憲昭，《批判佛教》，頁 6。

⁵² 袴谷憲昭，《批判佛教》，頁 10。

⁵³ 袴谷憲昭，《批判佛教》，頁 11-13。中村雄二郎認為，就維柯「場所」概念對立於笛卡兒的批判哲學的進路而言，「場所哲學」亦具有「反哲學」的性格。

【肆】結論

從之前的論述與四個批判層面的理解，可以發現當代日本的批判佛教學者跨越純粹學究式的佛教學研究範圍，把關懷的觸點延伸到佛教思想以外的領域，試圖透過哲學視野觀察與批判一元論形上學的意識型態，對日本歷史與社會產生的負面影響。雖然批判的態度或許非常嚴苛，但是其對於佛陀基礎教法的尊重與關懷苦難於現實存在的反思，卻令人值得深刻品味。

然而，對於固守東亞佛教傳統的如來藏與本覺思想的人而言，「批判佛教」的聲音顯得既保守又頑固不靈。如來藏思想或本覺思想果真猶如特洛依的木馬，導致佛教正法城堡的衰滅？就多數的東亞傳統佛教思想奉持者而言，仍然顯得難以置信。然而，對於善援佛教資源構築哲學體系的京都學派而言，「批判佛教」固守佛陀基礎教法與不許以強勢誤讀介入的警語，卻又顯得刺耳與刻板。「場所哲學」果真是國家戰爭機器的潤滑劑？眼明的哲學家當然會反詰兩者是否存在必然的因果關係。然而對於批判佛教學者而言，以上兩者只要肯發出批判的聲音，那麼「佛教即是批判」或「唯批判即是佛教」的基本預設也就辯證式地得到回應。反身而言，批判佛教學者上述的基本預設，亦證成其據以批判的理論必須被人們再度批判與檢證。