

佛教哲學的基本型態與論述方法

華梵大學哲學系助理教授 郭朝順

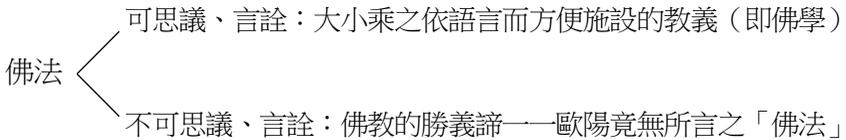
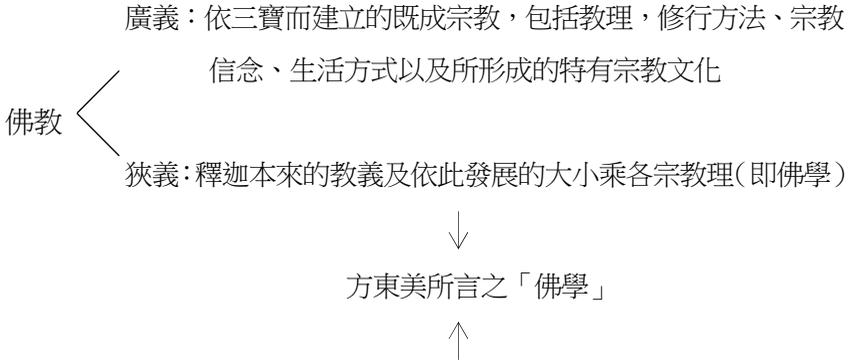
一、佛教、佛法、佛學與佛教哲學

本文的題目可能招致的第一個問題，即是佛教哲學是否成立。此一問題的提出，在我國最早即如歐陽竟無之主張「佛法為非宗教非哲學」¹，非宗教部分此下不談，他指出三點佛法與哲學一一相反之處，整理如：1. 哲學家追求真理，此一態度即是定見執著，異於佛法之破；2. 哲學所探討的屬於知識問題，其特色便是分別計度，佛法要人依智不依識，便是要去掉這些分別計度；3. 哲學家執宇宙於實有，佛法以為唯識所現，非為實有。與歐陽竟無持完全相反的主張則如方東美所主張的「佛學亦宗教亦哲學」之說，方東美批評歐陽竟無之說而主張佛學亦哲學的理由是：「他以為西洋哲學的重心只是擺在知識論，因此佛學這種由內心彰顯的智慧，在知識論的分歧思想上無從開展。」²傅偉勳則認為兩種看法不僅不相對立，而且是相輔相成的，其透過對「佛法、佛教、佛學」三者的語

¹ 歐陽竟無講，王恩洋記，《歐陽竟無大師遺集·四》p.3457-3482，台北：新文豐 1976，初版印行。

² 方東美，《華嚴宗哲學·上冊》，p.2，台北：黎明，1983年5月再版。

意概念分析，筆者整理如下³：



傅偉勳認為三者之間對於佛法佛學的定義原本不同，是以產生不必要而可消解的諍論，但傅氏亦自承：「歐陽所云（狹義的）佛法既屬最勝義的真如自體，自無所謂繼不繼承，發不發展；我們所能繼承發展的，祇可能是兼有宗教與哲學雙層方便設施意義的釋迦以來的佛教教義。」⁴這個意思明顯地即是說，哲學與佛教之教義的研究與發展的，無論如何，都只是在可思議與可言詮的角度來進行的，至於不可思議與不可言詮的部份，則依然被保留下來而為真如本體自身。

³ 見傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》p.125-129，台北：東大，1990年初版。

⁴ 同註3，p128。

不過，若從印順的觀點來看，與傅偉勳的觀念卻又有所不同，他在〈佛法概論〉一書中：

佛法的本質，決非抽象的概念而已，決不以說明為目的。佛法的「正解」，也決非離開「信」「戒」而可以成就的。⁵

把印順和傅偉勳兩人的說法比較看來，印順顯然是不同意佛法可以分割為可思議言詮與不可思議言詮兩頓，如果一定要區分出可思議言詮的佛法而獨立言之，那便是把佛法當中的「正解」與「信」、「戒」割裂來看，那就是把佛法當作學術來進行研究探討，而學術僅只是知識上的事情，這並非佛法的目的。這個觀點與歐陽竟無類似。

印順又說：

「佛法」，為佛與法的結合詞。佛是梵語佛陀的略稱，其義為覺者。法是梵語達磨的義譯，精確的定義是軌持，即不變的軌律。佛與法的綴合語，應解說為佛的法。本來，法是「非佛作亦非餘人作」的；本來如此而被稱為「法性法爾」的；有本然性、安定性、普遍性，而被稱為「法性、法住、法界」的。這常遍的軌律，何以要稱為佛法？因為這是由於印度釋迦牟尼佛的創見，而後才流行人間的；「佛為法本，法由佛出」，所以稱之為佛法。⁶

印順認為「佛法」是覺悟者所証悟的法爾如是的真理，因為「法」(dharma)原意即是不變的軌律，這一軌律自然是含括宇宙人生

⁵ 印順，《佛法概論》〈自序〉。

⁶ 印順，《佛法概論》，p.1。

一切事物而言，他本身具有「本然性、安定性、普遍性」，稱之為佛法，是因為他是經由釋尊之覺悟之後才流行人間，不是說他乃佛陀的創作（按：創見非創作）。引伸來說，則佛法一詞又可分為二義⁷：1.「諸佛常法」——即法是恆常不變的軌律，能創覺此法者謂之佛；2.「入佛法相名為佛法」——指佛弟子依佛所覺証的教法修行、覺証、傳布，並解說、抉擇、闡發佛所覺証的法。

「法」，若著重在印順對「法」之「法性、法住、法界」的常遍軌律的意涵，則與方東美所言「佛學是哲學」的主張，似乎不相違背，因為遍常的軌律也是哲學家所探求的目標。但傅偉勳似乎過於急於解消「佛法」與「佛學」上的歧異（請注意歐陽氏與方氏一用佛法一用佛學的明顯差異），忽略掉印順所言，創見此法者非為哲學家而是覺悟者佛陀，而就一位佛弟子而言，正解不可能離開戒、行而單獨出現，所以佛陀就其具有正確悟解世間真相的能力而言，他一定是位哲學家，但卻高於哲學家；相對的，則恐怕沒有人會同意一般的哲學家便是覺悟者。

筆者以為，傅偉勳只指出歐陽竟無與方東美二者詞意的不同，從印順之《佛法概論》〈自序〉其捨「佛學」而用「佛法」，以及其對「佛法」一詞的說明，方可看出對「佛教」與「哲學」理解上存在的基本差異，才是真正造成歐陽竟無與方東美歧異的原因。

然而如果我們同意，一個概念的內涵及外延，並不是一成不變

⁷ 見同上， p.1-2

的話，那麼我們就會同意並且理解由狹義「佛教」之隨著歷史的變遷而有廣義「佛教」概念之出現——如傅氏前述的區分；自然我們也會理解並且同意印順，由「諸佛常法」擴大為「入佛法相名為佛法」的說法。「哲學」也是如此。「哲學」一名的適用範圍，在地域上由西方而東方，在時代上由古希臘、中世、近代、現代而後現代，在宗教上由基督教、伊斯蘭教而佛教，也應該是理所當然之事。是以若分取最廣義的「佛教」與「哲學」結合起來而為「佛教哲學」一名，應無過當之處。只是在成立此一名稱之前，為了避免不必要的爭論，我想還是先行界定以下個名稱的使用者定義：

1.佛教：指釋迦牟尼所創建的宗教，以及所發衍生之大小乘各宗派及目前業已遍及全世界，以佛陀教法為信仰中心的宗教。

2.佛法：釋尊所覺悟出的關於解脫的真理，凡人依佛法修行可以朝向解脫之道前進，得到如佛陀一樣的解脫，也就是成為覺悟者佛陀。此名保留信仰的神聖性格。

3.佛學：可分廣義及狹義二種

甲、廣義：或名佛教學⁸。舉凡任何相關於佛教的知識之探求皆可謂之佛學。

乙、狹義：指闡釋佛教經律論三藏、大小諸宗宗義教理的學問。

⁸ 日本學者似乎傾向使用佛教學而不使用佛學，大約意思就是不想個限以數理作品佛教研究的對象吧。吳汝鈞也有類似的說法，參見《佛學研究方法論》，p.5，台北：學生，1982年3月初版。

4.哲學：對宇宙人生真理之思惟與說明。⁹

5.佛教哲學：以佛法(具神聖)及狹義的佛學(去神聖義)為研究對象，研究佛教本身教義中所具有的哲學思想。

上述幾項定義當然不可能滿足所有人的要求，更可能會被指為失之過泛，但本文的目的，即在於盡量含攝佛教哲學的各種可能型態，對其方法論進行反省，避免過分窄化佛教哲學的內容。

二、佛教哲學的類型區分

吳汝鈞的《佛學研究方法論》把佛學研究方法分為文獻學、考據學、思想史、哲學、實踐修行法、白描法等，其中又把以哲學的方法研究佛學的方式依研究的態度分為兩種¹⁰，但筆者以為這兩種方式都是立於西洋哲學或者哲學家的立場上說，而且其目的是哲學而非佛教哲學，故修改其說法，在此將佛教定位為佛教哲學的立論主體之一與哲學同樣具有主體的地位，依目的及方法區分為下面幾類：

⁹ 後現代思潮認為啟蒙運動以來的西方哲學站邏各斯(logos)中心主義或理性中心主義，他們不相信人可只依據理性便能得到真理，或者認搞一般所謂的真理不過是表達說者主觀的意向，因此反對傳統哲學家宣稱自己掌握絕對真理的獨斷論傾向，也反對真理只是客觀外化的東西，而主張多元與開放性的敘述，而不強調絕對唯一真理的把握。筆者認為此一思潮雖然反對啟蒙以來的現代哲學，不贊成哲學家所宣稱的真理具有絕對性，但後現代所引發的多元觀點，也促進哲人對自己既有思想與信念反省，反映了不同的真理觀、價值觀與世界觀，故也可屬哲學之一種。

¹⁰ 依照吳汝鈞的看法，這又可為兩頭：1.以哲學家的姿態來研究；2.把佛典中比較專門的哲學問題，提出討論，用西方哲學相當於這方面的理論，作為一種衡準或參考，拿來幫助了解佛學中的問題。參見吳汝鈞，《佛學研究方法論》，p.7-8，台北：學生，1982年3月初版。

1·就目的區分：(1)以闡揚佛法邁向佛教解脫之道為目的；(2)以佛教思想為基礎，建立學者自己心目中完滿的佛教哲學理論；(3)透過哲學問題的探討，闡明佛教對於相關哲學問題的主張。

2·就方法區分：(1)以佛法研究佛法¹¹(佛法具有信仰上的神聖性)；(2)以哲學家的態度發揮對於佛教哲理的洞見，損有餘而補不足(在哲學家的心目中，佛學是可以修正批判的)；(3)依據哲學問題為中心，借用不同哲學領域的觀念，來幫助對佛典之中相關理論之理解。

上述兩項看來雖是目的與方法的一一對應，但實際方法的運用卻是可以通貫三種目的。例如為了闡揚佛法，除了以佛法研究佛法，也可以發揮哲學家的洞見，賦予佛學新的說法，此即佛法中所謂的「方便施設」，或如傅偉勳所謂「批判的繼承與創造的詮釋」；又，為了建立哲學家心目中圓滿的佛教哲學理論，全然不了解佛法或不尊重佛法的精神或原則，這也是不可想像的，因此對義理的修正與革新，是在佛學的層面進行的，不是為了推倒佛法，而借用其他哲學領域的概念來解釋佛學，當然有助於佛教哲學理論的建立；再者，透過哲學問題的研究以理解佛學內容，此一方法固然是屬於中性的方法，但是研究的成果，不論對佛法真義之闡揚，或者學者

¹¹ 印順，《以佛法研究佛法》，p.2-3 說：「法是「空性」，「真如」，也稱為「一實相印」。從絕對一法性而展開於差別界說，那就是緣起法的三法印——諸行無常性，諸法無我性，涅槃寂靜（無生）性。」台北：正聞，1991年1月13版。所謂「以佛法研究佛法」即是以一實相印與三法印作為研究方法的基礎，違背於此的皆非以佛法研究佛法。

佛教哲學理論的建構皆會有所助益。

上述的分類乃就方法與目的兩個角度進行區分，但由於筆者認為方法與目的之間並非一一對應的關係，而可能在一種目的之下，運用三種方法，因此筆者想再從佛教哲學對於「佛法」所持的立場，將佛教哲學分為以下三大類¹²：

1·解釋型：指以闡明佛法為目的之佛教哲學。既云「佛法」，即表明認同佛教教義之為「法」的立場，所以此一型態的佛教哲學，不論採取何種方法來進行研究與論述，皆已接受諸法空性的一實相印，或者諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜的三法印，並接受覺悟解脫生死等基本價值。此一佛教哲學的所有內容，即為了闡明學者心目中所衡定的佛教真義，一切方法之使用，都不外是為了闡揚佛法而作的方便施設。自古以來大小乘諸宗宗義的發展，即是採取此種態度，但此一方式若只依教內典籍論進行論述這倒還好，若援引教外說法入於佛教，則必會引起評論批判，甚至目之為非法的邪說。然而若是同意此種批評的話，豈非等於同意「大乘非佛教」的說法？

¹² 周慶華，《佛學新視野》〈自序〉把當今佛學研究的取向分為兩種：「一是廣泛運用文獻學從事傳統教義的貞定工作，或自設『創造詮釋學』方法從事傳統教義革新工作：一種是援引當代科學或哲學思潮和佛學相印證，以加深現代人對佛學的印象和認取的雅興。」他自己則站在接現代的立場加上，「對治現代化」作站佛學研究的新途徑，這個觀點可以接受，但並不以為「現代化」是唯一應對對治的對象；此外他將傳統佛義之貞定與革新合為一餌，筆者的看法也有不同。因此嘗試將神教哲學的型態分為三類，以求周延。

2·批判型¹³：此一類型之目的不在闡揚佛法，至多只承認佛教是哲學之一種，將佛教的義理視為一種可以用理性思辯加以處理的對象，強調哲學的後設反省特色，把佛學放在理性的面前，對之不斷進行後設性的思考反省。批判型佛教哲學的極端發展，是顛覆佛教教理的真理性的，但這反而解消了佛教哲學的主體性，朝向他類哲學之建構與發展，我認為合理的批判，最多僅止於指出佛教哲學的可能限制與不足，而不當打著佛教的旗號反佛教。在批判型佛教哲學之中，佛教與哲學之間的辯證關係具有相互吞併或者分庭抗禮等各種可能性，因而也使得其內容可有多元的發展。

3·對治型：上述三種方式皆主張真理的絕對性，前者認同佛陀所體証為絕對真理；後者也認同絕對真理之存在，但以理性思辯作為判斷真理的唯一依據；第三類看法則受到後現代思潮的影響，以為上述三者所假定絕對真理不存在或不可能由理性以及語言真正把握之，此一態度與佛教義有有極相順及極相違兩種截然不同的方向可以開展。一種是展現為多元的戲論¹⁴，另一則是符合於「空亦

¹³ 林鎮國，〈佛教哲學可以是一種批判哲學嗎？--現代東亞「批判佛教」思潮的思想史省察〉：「佛教的確可以開發成為一種批判哲學」，筆者在此所言只是強調批判思考型的佛教哲學，不同於林氏具有特別定義的「批判哲學」已但他從日本的批判佛教與現代中國佛教的論述中，提出批判哲學可以包括社會實踐層面，知識論層面與本體論層面三個層次，因此作出上述的結論，其實也已經擴大批判哲學原本所具有的強調社會實踐的特色：本文收於《佛教思想的傳承與發展-印順導師九秩華誕祝壽論文集》，p.599-619，台北：東大，1995年初版。

¹⁴ 「遊戲」或強調閱讀哲學的「愉悅」，是後現代建構哲學家德希達(J.Derrida)所強調的，但是對佛教而言，若缺乏對治人心的功能，則將淪為徒增煩惱的戲論。

復空」的對治精神，掌握到佛教不執著語言，及反對將任何真理固化為一定著的觀念，以對治人心及現代文明之弊病為目的。此處所強調的是後者的含義。

分別上述三種佛教哲學，是著眼於其對「佛法」的看法有所不同而作的區分——解釋型乃以佛陀所創見的法為絕對的真理，縱使可思議言詮的法具有相對性，他還是為了指向那不可思議言詮的絕對的法；批判型不必然同意佛陀是絕對真理的覺悟者，因此也就不必然同意所創見的法即是絕對的真理，他只是關於對絕對真理之一種可能成立的解釋，其地位與其他哲學理論無何不同，都必須在真理的殿堂透過理性的思辯加以檢証；對治型不以探求絕對真理為目的，當然也不認同佛法即是絕對的真理，但至少同意佛學具有對治現代化文明弊病的功能。

三、佛教哲學的立論基礎

不同的佛教哲學類型，除了背後所預設真理觀之外，其所應該或可使用的的方法論也有所不同，事實上，不同的哲學本就會採取不同的方法論，而方法論的使用也必定會影響哲學思想的內容，方法與內容之間的關係，是一種循環往復的關係，但並不是一種決定論的關係。不過，筆者以為佛教哲學的論述，應先建基於兩項基礎之上，一為文獻學的基礎，一為考據學的基礎。

文獻學的方法是透過佛典語文的分析研究，盡其可能地還原佛典文獻的原義。此一方法就研究印度佛教哲學而言，源頭應自梵、

巴等聖典語文的語源、語意研究下手。然而梵巴佛典只保留現存佛典的一部分，因此對於漢譯及藏譯佛典也當加以重視，學者除了對各種版本自身進行訓詁考訂的工作之外，也應從事不同版本之校勘比對。

考據學的方法是透過歷史資料的比對研究，用以確定佛教文獻出現的歷史程序，釐清佛典文獻的作者問題，以及佛教發展過程中之重大事件的歷史事實。例如，若未經過佛教史的考據研究，我們可能還會認為大小乘一切佛經皆是釋迦牟尼所說，還會認為《壇經》真的全是慧能所作。

文獻學與考據學在今日已屬極專門領域，本身也有專門研究的人材與在自己學門內部操作運用的嚴密方法，除非是專注於此道的佛教學者，否則不能精通。但即使不能精通文獻學與考據學的方法，但是身為一個佛教哲學學者，也當能夠運用文獻考據的成果，來進行佛教哲學的研究論述，如果連一些與自己企圖論述之課題的相關文獻與考據成果，都茫然不知或者刻意忽視，只是一味依循傳統舊說或強調自己的洞識，發揮自己的論述，那麼他也許可以是個宣揚佛教的宗教家，或是致力創建理論的哲學家，卻難以承認其是一位合宜的佛教哲學學者。

上述三種佛教哲學之前兩種，對文獻與考據之學的要求，應該沒有疑義，但第三種佛教哲學，依後現代思潮的傾向，或許會出現部分疑義。但即使是德希達(J.Derrida)也同意，「解構」並非認為文本(text)本身沒有任何意義，而是想將文本的傳統理解結構力以瓦

解，並重組新的結構，使得多元的解釋可以同時並列，以達到「眾聲喧嘩」的結果。所以在進行解構之前，若不了解文本的基本含義，解構將流於漫無邊際任意猜測聯想的危機。因此如果沒有文獻學與考據學的基本常識，所謂佛教哲學將淪為空想或自由想像的結果。

四、佛教哲學的論述方法

不同類型的佛教哲學，因為研究者原本預期的目的與使用的方法，自然也會衍生出更多不同的樣貌，然而方法與目的之間的關係，卻可能造成學者所擔心的「異化」的結果出現¹⁵，因此，接著下來，筆者便打算檢討三種佛教哲學，在合於各自論述目的的前提下，各自所需達到之方法論的基本要求。

（一）解釋型佛教哲學：

此種佛教哲學以佛法所肯定的三法印或者一實相印作為基本前題。三法印之作為印証佛法的依據，在〈雜阿含經〉已有記載，且在佛入涅槃之後已被視為佛法的要義而被合起來宣說，而且是諸比丘都共同承認的，並被用來作為教導眾人之說：

佛般泥洹未久，時長老闍陀晨朝著衣持鉢，入波羅捺城乞食。食已，還攝衣鉢洗足已，持戶鈎從林至林，從房至房，從經行處至經行處，處處請諸比丘言：「當教授我，為我說去……，我當如法知、如法

¹⁵ 蔡耀明在〈迎向專業的佛學研究〉一文指出，當今專業的佛學研究呈現出方法與內容上的雙重異化。見《哲學雜誌》No.32，p.116-119。

觀。」時諸比丘語闍陀言：「色無常，受想行識無常，一切行無常，一切法無我，涅槃寂滅。」¹⁶

三法印通過《般若經》及《大智度論》的再詮釋，被認為可以諸法實相加以概括，所謂諸法實相即指緣起性空的法義。解釋型佛教哲學確立此一前提的目的，是為保障佛教的基本精神與理念不受反轉扭曲，但他又可分為保守與融合兩種取向：

保守型：旨在恪守佛典文獻的原義，儘可能依照佛教固有的名相、概念、範疇分類，理論邏輯、忠實地發掘、陳述佛教經論的原義，認為逾越了傳統或者文獻，皆屬非法的論述。

融合型：重視佛法的精神甚於文獻資料，認為佛教固有的經論都不過是屬世諦的方便施設，名言之外的精神更應重視，因此允許借用教外的名言施設，用以闡發佛法本義，但是不論使用教內或者教外或者二者皆以使用，絕對不可反客為主或去精華而就糟粕，違背佛法的基本精神，遺忘任何理論皆是為了方便悟解方便性格。

上述兩種解釋型的佛教哲學，並不只呈現於現代，早在部派中的上座部與大眾部，或小乘與大乘佛教的對比，都可看出。《大智度論》在論述一實相印代替三法印的理由時，便表現出融合的特色，然而融合不在於打倒傳統，而是吸收傳統而賦與新義：

如者，如本；無能敗壞。以是故，佛說三法為三印：所謂一切有為法無常印，一切法無我印，涅槃寂滅印。問曰：是三法印，般若波羅蜜

¹⁶ 《雜阿含經》，《大正藏》2v.，p.66b。

中，悉皆破壞。如佛告須菩提：若菩薩摩訶薩觀色常，不行般若波羅蜜；觀色無常，不行般若波羅蜜；…如是云何名為法印？答曰：二經皆是佛說，如般若波羅蜜經中，了了說諸法實相。有人著常顛倒，故捨常見，不著無常相，是名法印；非謂捨常著無常者，以為法印。「我」乃至「寂滅」亦如是。¹⁷

解釋型的佛教哲學既然以認同佛法為前提，以闡釋佛法為目的，在方法上來看，以佛法解釋佛法應列為最主要的方法。運用哲學家的洞識只應在佛法為最高真理的前提之下，對佛教哲學的名言系統，從事整理或修補的工作，但絕對不可違背佛法大義，意即屬於名言的理論系，是允許此類、哲學家加以質疑，如若質疑佛法大義甚至不表接受，那便當歸屬第二類佛教哲學學者。至於以專門問題為中心，藉相關領域的哲學概念或理論來幫理解佛教對這些問題的看法，這種方法之使用，須嚴防佛學被化約為其他哲學的附注，例如以為三段論證等同因明之宗因喻三支作法，或如格義佛教將「空」化約為道家的「無」，這都將會造成佛教哲學內容的空洞化，使佛教哲學淪為某一種哲學之旁支的地位，失去佛教哲學的主體地位。

然而何謂「以佛法研究佛法」，印順的文章中以三法印的原則當作解答，但筆者以為這只可算作是解釋型佛教哲學的前提，並不足以構成完整的方法論。個人認為「以佛法研究佛法」基本上必須是一種發自佛教自身內部之一種論述架構，即如蔡耀明所稱：「從

¹⁷ 龍樹，《大智度論》，《大正藏》25v.，p.297c-298a。

佛教的資料本身發而為相應的論述架式或研究進路」¹⁸。不過此一內在架構的進路，其必須克服的難題：佛教哲學是否除了「解」的部分，還須注意「信、行、証」等？如果是如此，則此一類型的佛教哲學，必在知識的進路之外，還必須從事修證的工作，這對一般只強調知識理論的學者而言，怕是難以企及的目的，僅適合少數知行合一的學者（這便是歐陽竟無說「佛法非哲學」的理由之一）。如果放寬一步，那麼至少佛教哲學，必須依照佛典文獻的內容建立起屬於佛教哲學自身的知識範疇，不可完全遵從其他哲學尤其是西洋哲學的理論範疇來進行論述。比如佛教哲學至少可區分出可與西洋哲學中的形上學、知識論、倫理學相對照的實相論、量論、修証論等部門，但就在一以世界其實存，一視世間如夢如幻的基本認知上，他們的內容是可以對比而非等閒。

那麼，建立佛教哲學理論，是不是完全不可借用其他哲學的名詞？如果絕對不允許，那麼此種佛教哲學將是一種封閉的體系，只能純在教內進行理論的論述，難以和其他宗教、哲學有所溝通，結果是「除非進入，否則無法理解」。這種情況不是沒有，但不值得鼓勵。惟當允許借用他類哲學觀念與理論之時，不同的方法才能在解釋型佛教哲學中使用。可是一旦使用了這些外來觀念，舉例來說，空思想可不可以歸屬為一種本體論？或是一種存有學？這類的問題便一定會出現。如果就「空」與「本體」「存有」的意義而言，

¹⁸ 同註 15，p.8。

這種歸類應屬一種錯置，但若是為了方便理解，則這類「新格義」¹⁹誠難完全避免，但必需界定其地位僅在於譬喻以便理解，不可遽然等同視之。

綜而言之，解釋型佛教哲學，以三法印或一實相印為前提，以文獻與考據成果為基礎，以建立合乎佛典文獻的哲學範疇站起點，其餘一切方法皆以闡明佛法為目標，如若逾越了這個目的而反客為主，或者造成異化的現象，都不能稱為解釋型的佛教哲學。

（二）批判型佛教哲學

批判型的佛教哲學的前提是：哲學家不一定敢於宣說掌握了絕對的真理，但是一定會承認合乎理性且通過理性的批判反省者，必然有其價值與意義。佛法是不是終極真理，批判型的佛教哲學家如果同意的話，他可能轉變而為解釋型的佛教哲學家。但筆者在定位本型的佛教哲學時，要特別強調的是，此一哲學不斷批判反省的性格，他是可以把一切對象置於批判視野之中，甚至批判自己的批判。不過我要說，這不是一種懷疑論的性格，而是相信真理惟有在不斷的批判反省中，得以逐步呈現，人類的理智²⁰是揭示真理的唯一可靠工具，真理是必然合乎不矛盾的原則。是以在他的視野之

¹⁹ 周慶華，〈「格義」學的歷史意義及現代意義〉一文，即在說明「格義」是為理解之不可避免的過程與方法。見《佛學新視野》，p177-195。但筆者以為不自覺地比附且喪失佛教之主體性，才是格義佛教被批評的理由，自覺地借用教外理論名相，以之闡釋佛法而無違本義，若要視之為格義，也當算是「新格義」。

²⁰ 不用「理性」而用「理智」，這是因為「理性」一詞在不同哲學理論上有其各別的定义，「理智」在此乃泛指人類之合理的思惟活動。

中，「佛學」是可承認的，但「佛法」則有待檢証。

這種懷疑、批判與反省的精神，在古代以蘇格拉底，近代則是笛卡兒，當代則以胡塞爾為代表的西洋哲學傳統。因為批判型佛教哲學只相信理性，只承認不矛盾原則，是以他在方法論的運用上便有極大的自由，幾乎任何一種方法皆可以使用，但是他一定要具有「基本論述」與「後設論述」兩層論述才屬完整。基本論述即對佛學理論內容的進行解析，後設論述則要對所解析出來的理論內容，反省其前提成立的條件及前提所反映出來的（借用海德格的說法）先在結構（*vor-struktur*），理論有無缺陷不足或矛盾破綻處，以及該理論所可能具有的意義及價值，甚至指出傳統教義可以革新發展的方向。例如他可以反省三法印作為佛法基本前提的合法性與合理性，也可以批判第三法印涅槃寂滅的價值觀，質疑輪迴解脫的真實性。

由於他本質上傾向西方哲學的傳統，因此拿西洋哲學所開發出來的方法，用來論述佛學。例如通過語言分析哲學、現象學、詮釋學、實存分析等方法來進行，乃是極自然的傾向，使用這類方法的學者，無疑都受過西洋哲學的基本訓練或影響。然而這些方法本身都蘊含了一整套哲學內容，不可能純粹只是一種方法，因此，當這些方法被用以分析、詮釋、衡量佛學思想時，難免會有異化的質疑。

在此或許必須承認，方法的使用而造成內容的異化的確是可能出現的情形，然而批判型佛教哲學並不在乎這種情形是否出現，只

要其守住基本論述沒有故意扭曲佛典文獻的底線，至於在後設論述的部分，他只是把佛學與其他哲學理論，等列於同一層次來進行後設性的反省，這一層次的論述，必然會將哲學家自己本身所信仰的價值，已接受的前題或者原理，一起帶到論述之中，成為其哲學理論建構的共同元素。如果一位哲學家具有充足的自覺，他同時也該隨時將自己已有的哲學信念，拿出來一同批判反省，認清自己所有論述所依賴的前提條件，並且隨時保持修正個人理論的謙虛性格，而非獨斷地宣稱自己已然獲得了絕對真理。因為批判反省，即在一再的後設的反省中，超越自己原本的思惟界限，擴展對於真理的認識，一旦畫地自限，即是封閉人類理智的無限可能，將真理釘死於既有知識理論的框架中，因為沒有理智，真理便沈默不語，所以理性與其說是真理的判準，倒不如說理智是真理的發言人。

不斷地進行超越是批判型佛教哲學的基本特色，在實際方法的運用上，筆者認為批判哲學的「基本論述」與「後設論述」可以採用不同的方式進行。「基本論述」的方法，可以以沈清松的「對比哲學」方法作為基礎，在這個方法上，來呈現佛教哲學與其他哲學的異同，並且深化對彼此的認知，促進真理的開顯。沈教授對何謂「對比」有如此之說明：

所謂對比(contrast)，是指同與異、配合與分歧、採取距離與共同隸屬之間的交互運作，使得處在這種關係的種種因素，相互敦促，而共現於同一個現象之場，並隸屬於同一個演進之韻律。簡言之，對比乃決

²¹ 沈清松，《現代哲學論衡》，p.3，台北：黎明，1985年8月初版。

定經驗、歷史與存有的呈現與演進的基本律則。²¹

把對比的方法運用於「基本論述」，目的在避免失去對比對象之任何一方的主體性，造成批判反省時之傾斜，或是使一方淪為他方之附注的情況發生。²²在互為主體的條件下，進行後設論述，哲學家可以放膽用各種哲學方法與哲學理論與自己所信仰的價值，去從事自己的理論建構，但終將能夠始終保持免於獨斷論的自我警覺，並且時時檢討反省自己的思惟、判斷與抉擇。如果不能分別「基本論述」與「後設論述」，那哲學家的努力是為了建立個人的哲學，而非佛教哲學。這類的哲學當然也有價值，但是由於「六經皆我註腳」的獨斷心態，便喪失佛教哲學中以佛教為主體的基本要求。

是故若為批判型佛教哲學的方法論作一描述，則應說：他是以方法論的懷疑為起點，以理智所肯定的不矛盾為判準，不預設立場與定見地開展並接受各種關於真理的可能答案。在論述的過程中，須分別「基本論述」與「後設論述」兩個部分，在「基本論述」中，通過對比方法保持理智的中立及佛教與對比對象間的共同主體性；「後設論述」則是依據基本論述的基礎，哲學家從事其對佛教思想的詮釋、批判或者重構的工作。

²² 沈清松，《現代哲學論衡》，p.5：「（一）對比乃體驗成長之方法；（二）對比乃歷史進展之律則；（三）對比乃存有開顯之韻律」他由經驗、歷史與存有三個向度來建構對比哲學的內容，筆者認為若依對比的來進行批判佛教的建構，可以避免基本論述的異化，但反設論述部分則是另外的問題。

(三) 對治型佛教哲學

佛法的價值本在「對治」人間的生死煩惱的課題上，是以早在釋尊的時代中，對哲學問題以無益於解脫生死而不予回答，這類的問題在阿含經上有十個（或十四個），稱之十無記（或十四無記）。受到後現代思潮啟發的對治型佛教哲學，也許對哲學上所謂的終極真理不感興趣，但把佛學對治的範圍擴展至現代人生活身心及環境的一切困境之上，目的就是為了尋找解決、治療現代化生活問題的有效藥方。這個藥方就是一所謂的佛教智慧。

重視佛教的智慧，將之引進原產於現代社會的學問而冠上佛教之名或標榜佛教概念，便有佛教生態學、禪的管理哲學、禪定治療學、佛教心理學等各式各樣的新興學問不斷興起。這個傾向的優點在將佛教的理念貫注到現代生活的各個領域之間，使佛教哲學不致成為只是學者或宗教徒所特有的思想，保持佛教原有的實踐性格。但他的危機則在於，若這些學問僅停滯生活表象的層面來論述，佛教恐怕只遺留工具性價值而受到重視，這將使佛教的內容淺薄化與庸俗化，縱使內容多元化而豐富，但終將成為自己所批判的戲論。

上述那些新興學問在其論述的過程中，最容易犯的錯是將佛教與心理學、管理學等學問作不當比附；以及因為不甘示弱而想要證明：「凡是西方或者現代所具有的佛教也擁有」，反倒而淪為現代學術典範的附庸；甚而一面倒地樂觀相信，佛教思想就是解決現代所有問題的萬靈丹而自我陶醉，卻只對問題的表象作常識化的處理。（例如治安不好，笑貧不笑娼，少年飆車等問題，以善念不足

作理由，以勸人布施行善改善社會風氣為解決方法，便囑常識性的反省及回答。）

為免對治失於常識而膚淺，對治型佛教哲學須有深厚的解釋型及批判佛教哲學作為知識背景，依解釋型佛教哲學作為立論基礎，將使之具有正確且深刻的佛教理念：以批判型佛教哲學為基礎，才能分析出佛教哲學的利弊得失，發揮佛學可以對治現代困境的優點，同時也不致全面倒向佛教，反成為一種教條主義。

此外，我以為建構對治型佛教哲學也應具有兩個部分，先是基礎部分，再來才是應用部分，兩部分的先後不可顛倒，基礎部分即須貫徹佛教「空」的思想，以佛教「破執」的精神，掃蕩現代人心中所具有的一切成見，瓦解現代生活所信仰的一切價值，使思想從既有的窠臼先行走出；（至於用什麼方法去破，如何去破？可以破到怎樣的程度，有無不可破之處，這些問題便是此處的哲學工作。）其次在運用方法的探尋上，則該詢問下列問題：1.我們所面對的困境是什麼？2.現代學術答案是什麼？3.現代學術所不能解決的是什麼？4.佛教思想所能提供的答案是什麼？5.佛教的答案與現代學術的答案的異同與優缺各是什麼？6.佛教的答案對現代社會可能的影響與改變是什麼？也就是在應用的部分，吾人須就問題、方法與結果作一通盤考量，不可只是拼命開藥方來應付需求。

對治型的佛教哲學不是單純把佛教的觀點帶進來就成了，也不是一種把佛教思想現代化的學問；如果真的以對治問題為目的，那麼所應對治就不當只是現代化的問題，而是今後人類所會面對的問

題，都應該加以處理，因此包括依循佛教某些觀點所可能衍生的問題，也當加以考量，所以：「空亦復空」。這便意調了即使在出世間法佛教教義具教「法」的地位，但在世間法的層次，也當不斷去尋找、建議適應於時代的最佳生活方式，但這不是革不革新的問題，而是相應不相應時代的因緣問題。

最後？為對治型佛教哲學簡單作一描述：他是以「性空無我」蕩破一切成見，在世法的層次，運用或修改佛教的觀點，為人類尋找相應於時代而最少煩惱生活方式的實踐哲學。

五、結語

筆者一直深信，一個概念的內涵及外延，會隨著歷史的發展而不斷進化，就像是所有的生命一樣，觀念與思想也有其自己的生命。而思想生命的動能，來自心靈與思想不斷對話中所激發出來的想像，但是這想像力當他達於極致而即將自行顛覆自我之前，則需要紀律來加以節制，以免除觀念生命自行瓦解的危機。佛教哲學的出現是佛教文化與西方哲學對話所出現的新的學門，（在中華文化的範域裡，中國的哲學思想也一樣是參與對話的基本成員之一）多年以前有人質疑佛教與哲學的關係，近年來在哲學界則有理所當然地把佛教與哲學結合起來的趨勢。

身為一個以佛學為主要研究對象的哲學工作者，一宜在反省，所謂的「佛教哲學」究竟是什麼？回答這個問題之時，既不能偏向佛教也不應偏向哲學，也不能無視後現代的反哲學傾向，而使答案

流於任何一種化約主義的結論。又，即使歸結出佛教哲學的基本類型之後，佛教哲學的實際論述應以何種方式來進行？在流行於當今學界的各種學術方法中，筆者也得小心翼翼地設法逃過各式各樣精巧周延的方法典範之誘惑，企圖立於一個可以鳥瞰群峰的觀點，替今日及未來佛教哲學的實際論述，預留種種可能。

然而佛教哲學如果要成為一個獨立的學門，則筆者認為必須保持佛教作為哲學論述的主體或者主體之一。解釋型佛教哲學無疑的是最能堅守這樣要求的，批判型佛教哲學在佛教與哲學之間必須小心維持平衡，以免淪為僅是以哲學來談佛教的異化結果。對治型佛教哲學維持佛教本身的實踐性格，並且擴大了佛教研究的新視野，但其危機與批判型佛教一樣都可能造成異化的結果，或者因為亟欲對現代人的課題有所助益，而導致庸俗化的結果。

「窄化」與「異化」是專精與博學的兩種負面結果，這對佛教哲學的深刻與開展皆有所妨礙。是以本文內容所言，或許尚不能滿足嚴密方法之需求，其小小目的乃在為佛教哲學的思想工作，找到一個清楚的起點，提供筆者所認為必備的最基本的論述前提及要求之意見，並希望透過不同佛教哲學類型之區分，促進佛教哲學的論述者（尤其是筆者自己）反省自己的論述前提、論述目的、及論述方法，在朝向自己所要達成的目標前進的同時，也能因為了解自己所運用方法及結論的可能限制有所謙遜，因而促進合作研究的可能性。因為佛教哲學有太多問題仍有待解決，這絕非一人之力所建立起來的理論體系便可能完全處理。

例如：解釋型佛教哲學能否發展出屬於佛教自身的論述？能否真的將信解行證合一來進行哲學論述？批判型佛教哲學如何實際應用現代所具有的哲學理論與方法進行批判反省，以及這些方法與內容各自與佛學之間的妥適性問題；還有對治型佛教哲學之可對治性的理由為何，對治的方式，對治的範圍，對治的本質等等；上述種種課題，都是有待所有的佛教哲學工作者，一同參與解決的課題。最後，解釋型、批判型、對治型佛教哲學的區分是否周延適當，能否含括古今中外佛教哲學理論，作為佛教哲學研究之參考，亦希望有以就教於高明學者。

（本文原題〈佛教哲學的方法論〉於民國九十年二月十七日現代佛教學會「佛教研究方法學」研討會宣讀，修訂後改為本題目發表）

【主要參考書目】

方東美

《華嚴宗哲學》，台北，黎明，1983年，再版。

印順

《以佛法研究佛法》，台北：正聞，1991年1月十三版。

《佛法概論》，台北：正聞，1987年，七版。

沈清松

《現代哲學論衡》，台北：黎明，1985年，初版。

周慶華

《佛學新視野》，台北：東大，1997年，初版。

吳汝鈞

《佛學研究方法論》，台北：學生，1983年3月初版。

傅偉勳

《從創造的詮釋學到大乘佛學》，台北：東大，1990年7月初版。

歐陽竟無

《歐陽竟無大師遺集·四》，台北：新文豐。1976年10月初版。

台大哲學系主編

《當代西方哲學與方法論》，台北：東大，1988年，初版。

張曼濤主編

《佛教哲學思想論集(一)(二)》，現代佛教學術叢刊36、37冊，台北：大乘文化，1980年，初版。

《佛學研究方法》，現代佛教學術叢刊41冊，台北：大乘文化，1980年，初版。

陳沛然

《佛教哲理通析》，台北：東大：1993年，初版。

蔡耀明

<迎向專業的佛學研究>，收於《哲學雜誌》第32期，p114-126。

林鎮團

<佛教哲學可以是一種批判哲學嗎？>，收於《佛教思想的傳承與發展——印順導師九秩華誕祝壽論文集》
p.599-619。台北：東大：1995年。