

書評 (Book Review)

佛教哲學在多元方法論中的視域交疊：
評林鎮國著《空性與方法：跨文化佛教哲學
十四論》

郭朝順*

(Chao-Shun Kuo)

《空性與方法：跨文化佛教哲學十四論》

林鎮國著

臺北：政大出版社，2012年

ix+320pp.

《空性與方法》一書，無疑的是受到高達美的名著《真理與方法》一書的啓發，這是林鎮國在書中的〈序言〉（林鎮國，2012: v）也承認的事，然而他同時也是跟隨著呂格爾所分析的「信仰的詮釋學」與「懷疑的詮釋學」的兩條路線，「迂迴地」繞道於現代哲學的不同方法，藉以觀察，同時也激發西方哲學與佛教真理理論的對談，以交織出在「現代性」情境之下，或擁護、或批判現代性的多音的樂章，形成一個意義豐饒、視野多元的跨文化的佛教哲學論述。

但是此一論述，不是僅止於理論義的，也有實踐義。在論述之中，作者同時批判了西方佛學研究的典範是過於偏向第三人稱進路，將佛學僅視為一種無關於自我之實踐的知識性對象的它者來進行研究。而作者雖傾向由第一人稱的現象學進路，以觀察佛教的解脫實踐論義下實存經

* 佛光大學佛教學系教授

驗的現象學描述，但作者也留意了詮釋學可作為上述兩種研究進路的中介。其目的乃在令現代的佛學論述，可以產生更為豐饒的意義，使佛教成為一種活的學問，而作者便在此活的學問之中，具體展現論述的實踐含義——既鬆動既有的論述，也恢復佛教思想原本就具有的意義。

本書的主旋律在作者《空性與現代性：從京都學派、新儒家到多音的佛教詮釋學》(1999) 一書之中即已確立，但是其企圖較前書更為宏大。如果說前書是作者企圖形成「多音的佛教詮釋學」的初步成就，《辯證的行旅》(2002) 為其續篇或者思想源頭的靈光點點之呈現。則本書更是為作者將其思想靈光，以「多音的佛教詮釋學」的主調，擴大成為佛教與各式不同哲學的真理問題交相奏鳴的交響詩。貫穿全書十四章而且其中一直迴響著的思維即是：佛教空性的真理議題，如何既在佛教內部，也在面對各種不同文化情境的思想，從古至今一直持續進行著多元的辯證？

十四篇文章以論題的主要對象來區分，可粗略分為佛教文獻的詮釋（三、四、五、六、七、八、十、十一章），哲學史問題的討論（一、二、十三、十四章），比較哲學與哲學對話（九、十二章）三類。這樣的暫時分類未必能夠完全呈現各篇論文在論述過程中的多元性，包括使用概念、哲學方法、議題所涉及的知識廣度，以及各類議題彼此間的相互跨越等，但不失足以作為分析與向讀者介紹的方法。

就第一部分佛教文獻之詮釋的各章，又可區分印度佛教及中國佛教兩部分。印度佛教部分包括，第三章〈解釋與解脫：論《解深密經》的詮釋學性格〉、第四章〈初期大乘瑜伽行派真理與方法的問題〉、第五章〈邏輯或解經學：初期大乘瑜伽行派「四種道理」的理論性格〉、第六章〈邏輯與神話：漢藏文獻中的陳那傳記及其因明學〉、第七章〈陳那《觀所緣論》的認識對象：從真諦與玄奘譯本異同談起〉、第八章〈龍樹《迴諍論》與基礎主義知識論的批判〉。以上都是討論印度佛教的知識論（量論）或者邏輯（因明）問題。中國佛教部分則是第十章〈天台止觀與智的現象學〉、第十一章〈神會與空的行動主體〉這兩章則是關於中國佛教的天台與禪宗兩位祖師的著作及思想之新解。

印度佛教部分除第八章是中觀學派的龍樹對知識論的批判外，其餘皆是以瑜伽行派知識論文獻為對象的討論。在知識論問題上，龍樹批判了知識論進路對解脫活動的無用，理由源自知識論所會預取的自性（實體）形上學的立場，也就是知識論上的基礎主義，但此預取的形上學立場，即為導致無法證成究竟解脫的原因。這便是第八章的主要論旨，而特別以《迴諍論》作為文本解讀的對象，是因為這部作品即是標誌了龍樹對佛教的說一切有部，或者佛教外的正理學派的知識論問題的批判。

然而就瑜伽行派的立場上來看，作者在第三章中指出《解深密經》進行了大乘佛教的典範轉移：由中觀轉向了唯識。唯識學的學說「均設計來解明隱覆在日常語言世界下的底層結構：阿賴耶識與依他起相。解明的途徑是從能指（名）的分析追溯所指（相）的構成。唯有在底層結構及表層結構的循環關係全幅的揭露，才有轉化（轉識成智）與解脫的可能。」（林鎮國，2012: 45）本章因具有展開下面幾章關於唯識知識論問題討論的關鍵說明之地位，所以雖在作者《辯證的行旅》一書已經刊出，但在此又重新收錄。這章的重點便在解釋，何以唯識學會對真理的知識論問題會加以重視的理由，因為轉識成智之前，須先解明識的活動，才能說明如何轉識成智的過程。

接下來的第四、五、六、七等四章，都是以瑜伽行派的真理理論為核心的探討，涉及了知識論（量論）與邏輯（因明）問題。其中第四、五兩章，是由初期大乘瑜伽行派入手，界定了瑜伽行派由止觀實踐的立場，討論真理（真如）在何種意義及方法之下，可以作為認識的對象，以及知識論之邏輯方法，在佛教解脫學上的功能及限制。第六、七兩章的討論對象為陳那，在這兩個章節中，作者企圖改變西方學者所引發的，以西方的邏輯學與知識論作為典範，來對陳那這位印度中世紀著名的因明學者所進行比附研究的主流作法。承襲前四、五兩章的成果，作者指出佛教一向以解脫學為目標的傳統，即便是邏輯或知識論的提出，也都是在這個脈絡上進行的。是以，陳那《觀所緣論》即便可以被界定為「對於認識對象的界定是表象論的知識論（representational theory of

knowledge) 立場，或者稱之為「間接實在論」(林鎮國，2012: 125)，但「在瑜伽行派中，也包括其他的部派，意識所緣的考察帶有濃厚的解脫論意涵」「作為認識對象不能抽離出生死流轉的解脫論脈絡來了解」(林鎮國，2012: 126)。

關於中國佛教部分的第十及十一兩章，嚴格來說並未涉及太多的天台或禪宗的文獻討論，第十章是要相對於以現象學來解讀唯識學的既有研究，提出天台智顛在《摩訶止觀》一書中所開展的「一念三千」之說法，一樣可以現象學的立場解讀為「智的現象學」。智與識原為佛教的一組相對概念，不論就古老的四依說中的「依智不依識」或者唯識學的「轉識成智」，都有識／智相對的說法。所以，既有唯識現象學，當然也可有智的現象學。不過這個說法一提出來，即會令人聯想到牟宗三的「智的直覺」的問題，也會引人追問，那其他宗派如華嚴宗哲學，是否也可以有智的現象學的說法？或者唯識現象學不也應該本就包含了智的現象學？

第十一章對神會的討論，是為了解寫傳統禪宗研究的書寫方式，或偏史學或偏哲學(尤其是形上學)進路的理解。作者藉由呂格爾在《時間與敘事》一書所提出的「三層模仿」(threefold mimesis，一譯為「三重再現」)為線索，重新解讀關於神會的文獻資料，也指出傳統之解讀中「將生動活潑的行動世界和意義世界化約為史學或形上學」(林鎮國，2012: 203)的流弊，作者重新由「空的行動主體」來重構對於神會的理解，也對以往的形上學與史學研究，提出了異議。

第二部分關於哲學問題之討論的四個章節，第一章〈中世紀漢語佛教徒如何了解來自印度的知識論〉可視為本書之破題，因為在本章之中，作者勾勒了神學、形上學與修證次第面向的佛教邏輯與知識論的理解詮釋面向，這三個面向的理解與詮釋，既存在在印度佛教文獻之中，展示印度佛教自身的理解差別，同時也展現在中國哲學史的傳統爭論，更呈現在當代新儒家、人間佛教、京都哲學與現代哲學在現代性中的對話情境裡。尤其在哲學史議題的分析上，作者意圖呈現出一種從印度佛教開始，經由佛教在中國哲學史的發展，經過唐代佛教，而後宋明儒學，

也及於現代哲學與儒、佛交會所形成的當代中國哲學與日本哲學的不同發展。作者通過一個哲學史式的鉅型書寫 (grand narrative)，以匯聚出佛教空性真理與哲學方法之交響樂章。

因此在第二章〈為何知識論始終未能獲得中國哲學青睞：以哲學史上三場爭辯為例〉，作者由當代的熊（十力）呂（澂）之爭，往後回溯宋代的朱（熹）陸（九淵）之爭，然後更再回到唐代玄奘弟子的慧沼與法寶之爭。作者論證中國的哲學發展史上，一直存在著兩種哲學模型：一為慧沼、朱熹、呂澂所代表的知識論進路，另一則為法寶、陸九淵、熊十力所代表的存有論的進路；點出雙方的爭論焦點：「理（真理）為超越而外在的，還是內在而本有的？」（林鎮國，2012: 32）作者在此解釋了三場爭議正反雙方各自的理由，其解答為何知識論總是不受青睞的問題，答案是「中國的哲學心態最多將量論視為世俗諦，在終極層次（勝義諦）上知識論被認為應該辯證地揚棄。」（林鎮國，2012: 17）

知識論與存有論的辯證對話，是作者對於中國哲學史之史識洞察，或者是依於呂格爾對詮釋學有懷疑及信仰的兩種詮釋學的解釋，而出現的詮釋學上的洞見？這是讀者可自行考量的問題。但依循同樣的理路，第十三章〈真理與意識：從佛性論爭到朱陸異同的二種東亞哲學類型〉便是前一同見的深化討論。

然後，此一討論也延伸到第十四章〈理性、空性與歷史意識：新儒家與京都學派的哲學對話〉。這章與《空性與現代性》的副題相近，但論點更為集中。作者將中國哲學的理與心的問題，轉變為新儒家與京都學派之對話。因為二者同樣面對現代性問題之挑戰，但基於對佛教空理的不同判斷，卻作出了不同的哲學回應，作者據此進行一場視域交疊的哲學對話。由作者的論述所主導此一東亞哲學的對話，顯示了彼此思想的異同之處，同時也令讀者思考現代性作為對談的共業情境的重要性之所在。

但若就上述中國哲學的知識論與存有論的進路來看，這兩個東亞現代哲學的學派，面對現代性問題的方法，二者雖然有別，但無疑都是傾向存有論進路來回應現代性的挑戰。於是在本書第二章的標題中的提

問：「為何知識論始終未能獲得中國哲學青睞」，或許在此也可改為另項提問：為何知識論始終未能獲得現代「東亞哲學」的青睞？作者是否認為答案其實是相同的？

關於第三類比較哲學與哲學對話的文章，其實是可以分開的，因為第十二章〈布特曼與印順的解神話詮釋學〉，是一個清楚的比較哲學的標準寫法，作者找出各自代表佛教與基督教的面對現代性挑戰的代表性人物，描述印順及布特曼如何重新解讀各自所信仰宗教之經典中神話所代表的意義，以賦予宗教神話在現代情境中的可理解性，作者指出「詮釋學意識興起於現代性造成的意義失落的危機」（林鎮國，2012: 209），這便是二人解神話詮釋學的出現理由。然則，布特曼採將神話話語改寫為海德格式的實存話語 (existential discourse)，而印順則改為社會實踐的話語（林鎮國，2012: 223），這便是二者解神話學的差異之處。不過作者僅以印順的《淨土新論》為依據來討論印順的解神話學，對印順的思想而言過於片面，這個解讀應是要將當代人間佛教的實踐效應，回溯到源自印順的《淨土新論》，以作為人間佛教的思想根源詮釋，只是這似乎並不是一個充分依據史料的歷史解釋，而是對印順思想與布特曼的解經學，作了個片面觀察與對比的結果。

至於，將第九章〈空性與暴力：龍樹、德里達與列維納斯不期而遇的交談〉列為「哲學對話」類的文章，是因為這場對話的安排，如篇名所顯示的是「不期而遇的交談」，因為這場對話完全是基於作者的主動安排，將古代東方的龍樹，與現代西方的德里達及列維納斯，聚集在一塊所進行。作者寫作這篇文章的方法及觀點，是很德里達式的，因為作者運用了對讀與差異 (différance 一譯為「延異」) 的手法及觀點。作者既顯示了龍樹認為文字無自性的觀點，要以空性止息一切戲論的思想，也展示德里達在閱讀列維納斯時，所留意到的同一性形上學所顯現的暴力問題，作者認為後者正等同於龍樹所欲克服的語言的存有論化的戲論危險。可是在這場跨越時空的對話中，作者雖透過差異性的對談，促成了對龍樹與德里達各自立場的理解，但又留下了更大的問題，即戲論／差異，可否真的被消除？（林鎮國，2012: 167）正因為作者的介入，

龍樹與德里達的想法間又衍生了新的意義上的「差異」。不求最終的答案，追求意義的孳衍，似乎是作者慣用的寫作風格。

多元性是本書的特色，不論是議題、知識內容或者哲學方法，本書呈現十分豐富的論述角度也激發許多不同的思考。但在萬花筒般的交錯視域中，我認為作者哲學思考的核心仍然是詮釋學式的，作者以呂格爾所提出的「懷疑的詮釋學」與「信仰的詮釋學」在回應現代性的兩種不同路向的解析（林鎮國，2012: 206-208），作為參考的主軸，並將此軸線拿來思考佛教哲學在東亞的處境。於是藉由「懷疑的詮釋學」批判現代性的視角，解讀古代佛教思想在印度的中觀與唯識學中，在漢語儒佛傳統裡，以及現代東亞哲學對此的回應中，揭露以往（包含古代學者與現代學者）解讀傳統中的各種潛藏的遮蔽。但又依「信仰的詮釋學」的角度，以求得以回復佛教空性真理在現代哲學與存在處境中的真實意義。

於是本書雖得自於高達美《真理與方法》書名的啟發，卻藉由呂格爾繞道詮釋的迂迴方法來加以展現，其中也包含了法國後現代哲學解構方法之運用，此一策略也表達了對高達美過於忽略方法的必要性的不滿。至於，佛教的空性真理及東亞哲學中的許多理解方式，無疑是被作者視為相通於胡塞爾的現象學之描述與回到事物自身的要求，且其解脫或者實踐論的方式，也與海德格將現象學運用以建構基本存有學並強調實存真理的開顯相似。

因此本書可視為是由佛教角度對以海德格為核心的詮釋學及其所引發的各種現代哲學思考的回應，其回應方式是傾向呂格爾的詮釋學。本書所追求的，不是系統性理解的建立，以此之故，除了說本書是詮釋學式的作品之外，很難再論斷其在知識體系上的位置，或者說它已解決了佛學知識體系中某個特殊的問題，並且提供了知識性的確定答案。正如作者自述他閱讀西谷啓治時「總是習慣於從東亞思想的脈絡來讀，從自身的視域延伸出去，追索雙重以致於多重視域的交疊、孳衍與分歧。其中，現代性即是最大的共業視域，雖然認知與詮釋容或不同。追索是一種樂趣，因為追索是一種思想的排演過程。排演可以重複，而重複衍

生差異…」(林鎮國, 2012: 281)

歡愉的佛教(林鎮國, 1999: 261-284), 或者擴大來說, 歡愉的哲學追索, 是作者一貫的追求。但這個目的, 只能在言說與言說的消解的相即活動之中被完成。詮釋學地來說, 懷疑的詮釋學也必與信仰的詮釋學相依為伴, 才能實現生死即涅槃的圓融遊戲, 體現作者不僅在知識理解上, 同時也在生命之實存上的歡愉。

參考文獻

- 林鎮國 (1999)。《空性與現代性：從京都學派、新儒家到多音的佛教詮釋學》。臺北：立緒文化事業有限公司。
- 林鎮國 (2002)。《辯證的行旅》。臺北：立緒文化事業有限公司。
- 林鎮國 (2012)。《空性與方法：跨文化佛教哲學十四論》。臺北：政大出版社。