

# 傅偉勳對當代佛學 研究的貢獻

● 景海峰

傅偉勳教授的佛學造詣在學術界是公認的，尤其是他對日本佛教的稔知，中國學者中無人能出其右。於大乘佛學用力最多、鑽研極深，正如他自己所說：「大乘佛法(生命的學問)與佛學(學問的生命)算是我這一生的學思歷程上最重要的一項。」

在當代中國哲學家，能兼融儒釋、橫跨中西的並不多見；而對佛學有極深研究、又有良好的中西哲學素養(尤其是當代西方哲學訓練)的更屬鳳毛麟角；進而能以世界眼光打通印、中、日佛教，並以當代哲學方法一爐冶之者，恐怕不能不提傅偉勳教授。傅先生的佛學造詣在學術界是公認的，尤其是他對日本佛教的稔知，中國學者中無人能出其右，最近出版的《道元》一書即是顯例。自1971年任職美國天普大學宗教學研究所，他主持該所的佛學與東亞思想博士研究班長達二十餘年。在這期間，先後主授六、七門佛學方面的課程，於大乘佛學用力最多、鑽研極深，正如他自己所說：「大乘佛法(生命的學問)與佛學(學問的生命)算是我這一生的學思歷程上最重要的一項。」<sup>①</sup>就知性生命的格調而言，傅偉勳完全傾心於佛教，學思的精彩處亦在於斯。他感歎佛教思想的「洋洋大海」，「包容一切、深化一切，本身卻無涯無底」，更認為「世界上找不出一個哲學學派

或宗教傳統，能像大乘佛教的那樣博大精深，最富於(心性體認的)精神超脫性，(真實智慧的)義理深邃性，(理路發展的)辯證開放性，(順應機根的)方便善巧性，(普渡眾生的)宗教慈悲性」<sup>②</sup>，所以對之心儀萬分，視為「生命的學問」的最高理境，進而全副身心地投入，探其妙微。

## 深層探討

傅偉勳對大乘佛學的研究，至少包含了以下幾項頗具創發性的內容。

一是大乘二十門模型的建構。面對卷帙浩繁的大乘經論、各具風采的眾多流派，以及綿延近兩千年、亘枕整個東亞地區的大乘佛教，如何用現代的眼界重予分門別類、整理安排，是擺在當代佛教研究者面前的一項重要任務。傅偉勳用「層面分析法」與「模型建構法」，嘗試將紛繁無比的大乘佛法內容析解為二十門：(1)不二門(亦稱真空門、中道門或真如門)；



(2) 二諦門(或稱般若門或慧智門)；  
(3) 實相門(亦稱妙有門)；(4) 緣起門(於華嚴特稱性起門)；(5) 涅槃門(或稱解脫門)；(6) 心性門(亦即真心門或佛性門)；(7) 迷悟門(如用現代語亦稱實存門)；(8) 心識門(亦稱妄心門，於唯識特稱八識門)；(9) 業報門(亦稱輪迴門)；(10) 教化門(又稱法施門、方便門或教育門)；(11) 應病門(亦稱治療門)；(12) 時機門(兼括機根、機緣、歷史等義)；(13) 禪定門(亦稱修證門)；(14) 戒律門(或稱道德門)；(15) 教團門(亦即包括僧俗的廣義僧伽門，或稱社會門)；(16) 生計門(亦即財施門或經濟門)；(17) 五明門(又稱學術門)；(18) 藝術門(亦即審美門)；(19) 文化門；(20) 教判門(用現代語亦稱評價門)ⓐ。以上二十門包含了理(勝義諦)、事(世俗諦)的所有層面，不僅含有學理分析的意蘊，而且也直揭了大乘佛教本身的面相，既是歷史性的疏理總觀，也是有很強現實針對性的開顯。按照傅偉勳的構想，此一模型也可以應用

到大乘佛教與其他各大宗教在思想文化上的比觀評較方面，通過各種形式的創造性的對話交流，充實和提升大乘佛法的義蘊，實現其具體內容的現代化轉化。譬如心識門、迷悟門、應病門等，可與西方各種精神分析治療方法、心理學理論對談溝通，發展出大乘佛學與禪道本位的新式理論來。

二是新時代的判教十義。教相判釋肇始於中國大乘佛學，自天台智顛五時八教之判之後，判教理論成為大乘各宗學說的一個重要組成部分。判教一方面表明各自立教開宗的本意，說出自家對佛法的體認和獨特理解；另一方面由於衡定高下、自標殊勝，難免造成嚴重的門戶對峙，格局自限。如何經過一番「批判的繼承與創造的發展」來轉化判教理論的資源，從而開拓出未來的新理路、新方法，是大乘佛學現代化所不可或缺的一環。傅偉勳在考察中日大乘各宗判教理論、衡其得失之後，跳過所有宗派，以不依任何一宗的公允態度，用

傅偉勳用「層面分析法」與「模型建構法」，嘗試將紛繁無比的大乘佛法內容析解為二十門，其中包含了理(勝義諦)、事(世俗諦)的所有層面，不僅含有學理分析的意蘊，而且也直揭了大乘佛教本身的面相，既是歷史性的疏理總觀，也是有很強現實針對性的開顯。

現代化的大乘佛教在倫理觀念上必須要面對當今世界，很有彈性地吸納現代社會運作過程中所操守的巨模倫理、公正倫理、功利倫理、職責倫理、守法倫理等等進來，依二諦中道做再詮釋，使勝義諦真正向下落實到世俗諦層次，才能更好地促進佛教自身的現代轉化。

現代哲學的分析層構方法，試設了新的判教十義：(1) 究竟平等義；(2) 方便善巧義；(3) 教理圓攝義；(4) 真空妙有義；(5) 二諦融通義；(6) 修證一如義；(7) 本心本性義；(8) 實存主體義；(9) 自證獨特義；(10) 機緣相應義<sup>④</sup>。以上十義並非是創者的憑空鋪排，而是在傳統的大乘佛學思想裏都能找到相應的線索，是對古典資源的現代性轉釋，因而有很強的歷史對應性。但「新十義」又不是在諸宗之判以外簡單另立一種，而是經過現代性的淘漉和創造性的轉化，用當代比較哲學和比較宗教學的方法嫁接綜會而成，因而具有明顯的超越性和批判性。正如傅自己所說<sup>⑤</sup>：

依我提出的新十義現代化地發展大乘判教理論，可有兩種可能性。其一，我們可以跳過所有大乘宗派，以超然的態度重新進行判教，藉以批判地繼承並創造地發展大乘佛學。其二，大乘各宗經由一番自我反思，重新嘗試本宗的教相判釋，藉以修正本宗原有的判教理論。無論如何，大乘佛學的現代化發展與傳統判教理論的哲學考察不可分離。

因而，「新十義」既是哲學的（創造的詮釋學的具體應用），也是宗教的（大乘佛學判教理論的現代轉化）。

三是大乘倫理學的構想。中國佛教自般若學始，慧學的發展一直循大乘義理的路徑，而戒學則未完全放棄《四分律》等小乘律藏的規定，始終採取大小兼受戒的方式傳授並持守戒律。傅偉勳認為，戒學本為佛教圈內問題，與世俗社會並無直接關聯，但在日益多元化與世俗化的當今世界，

中國佛教若要謀求自身的發展，就不得不考慮戒律改革的問題。他比較了中日佛教戒律觀的演變史及其現狀，指出日本佛教的現代化之所以較中國佛教的現代化要成功些，中日兩者戒律觀的異質性恐怕是重要因素之一。日本佛教從最澄的戒律改革到道元、日蓮的圓頓菩薩戒，乃至親鸞的無戒之戒，皆堅持了大乘慧學與戒學的合一形式，完全超克了小乘戒律觀的局限性，故「日本佛教屢次的戒律改革經驗不論成敗功過，應可提供中國佛教界人士一些有益的參考資料與思維靈感」<sup>⑥</sup>。站在教外學者的立場，傅偉勳依據大乘佛法辯證開放的特點，更嘗試提出了一套佛教戒律觀的現代化重建可望借用的倫理學模型：(1) 僧伽本位的微模倫理對社會本位的巨模倫理；(2) 具體人格的慈愛倫理對抽象人格的公正倫理；(3) 動機本位的菩薩倫理對效果主義的功利倫理；(4) 修行本位的戒律倫理對規則本位的職責倫理；(5) 無漏圓善的成佛倫理對最低限度的守法倫理<sup>⑦</sup>。以上五對名辭，前者本諸大乘佛教自身的道德觀念，而後者主要是參照西方為代表的世俗倫理價值。傅指出，現代化的大乘佛教在倫理觀念上必須要面對當今世界，很有彈性地吸納現代社會運作過程中所操守的巨模倫理、公正倫理、功利倫理、職責倫理、守法倫理等等進來，依二諦中道做再詮釋，使勝義諦真正向下落實到世俗諦層次，才能發揮出佛法慈濟人間的實際功效，也才能更好地促進佛教自身的現代轉化。

四是緣起思想的詮釋學考察。傅偉勳運用創造的詮釋學方法對大乘佛學所做的研究，已完成的、最具系統

性的工作大概要算對緣起思想的詮釋了<sup>⑧</sup>。緣起論乃佛法之根本，是一切大小乘教義的最主要的一貫之道，對理解和發揮大乘佛法辯證的開放性特點尤其至關重要，也是能否講出、說活大乘佛法的現代性並實現佛教批判的繼承與創造的發展之現代轉換的關鍵所在。傅從創造的詮釋學五大層次入手，分別探討了緣起思想的形成、發展、義理展開以及其現代意義。在實謂與意謂層次，中外學者對緣起思想的研究存在着各種各樣的歧見，爭持不下，難獲充分解決。而在蘊謂層次，可從「依文解義」轉到「依義解文」，明了「佛以一音演說法，眾生隨類各得解」的通詮道理，可理會到緣起說的種種可能義理蘊含與發展理路。若再轉進到當謂與創謂層次，則緣起思想的深層結構至少可含具以下幾點：一是能藉言詮的緣起法點出不可思議的自內證解脫境界，當下直入佛陀悟道之心。二是言詮可及的緣起法與超越言詮的最勝義諦保持着弔詭的相即不二的關係。三是此義理能夠表達萬法的相依性或相互關聯性。四是能夠對應道理世俗諦的時間觀念，解答因果生起的問題。五是能展現不斷重新詮解十二緣起說的順觀（流轉門）與逆觀（還滅門）的無限可能性，以此深深體會一心之轉的生命意義。傅偉勳認為，若能依照上述五點深層義蘊，重新建立具有「整全的多層遠近觀」意味的新時代緣起理論，「則當可期待大乘佛法的進一步開展」<sup>⑨</sup>。由此，他還進一步提出了從創造的詮釋學發展佛教詮釋學的可能性構想。

上述四個方面只是傅先生佛學研究中較為突出的部分，或者說是特別

有創造性的地方，其實他的新意、灼見，不時閃現的思想火花以及優長處，遠不止此。譬如他對大乘經論的專題研究，對禪道相通性、一貫性以及其審美性特質的深層挖掘，對禪佛教與西方心理分析、實存分析的會通性闡釋，對當代中日佛教的通貫性省察等等，都有過人之處。特別是他具有的現代性很強的科際整合理念，以及訓練有素的當代哲學方法論，使得他的佛學研究的學術視野十分開闊，分析問題的穿透力極強，論說富有時代感和創造性。

## 時代性指向

透過傅偉勳對大乘佛學的研究，我們有一分欣喜，同時也更多一分沉重，當代中國佛學畢竟有這樣優秀的詮釋者和見證人，但這樣富有洞見和創發性的學者又是何其少！對於現代中國佛教的凋蔽不堪以及思想創造的驚人乏力，傅偉勳不無沉痛地寫道<sup>⑩</sup>：

中國大乘佛學在隋唐時期登峰造極，產生了三論、唯識、天台、華嚴、密教、禪與淨土等各宗，分別就佛法、佛學本身的內在資源謀求各自的創新，成績輝煌。到了宋元明時期，內在資源的發掘殆盡，面對新儒家（宋明理學）的挑戰，多半只有招架之功，而無還手之力，始終採取三教合一的折衷方式勉強維持本身的賡續，逐漸喪失了中國大乘佛學原有的創新動力。到了現代，情況仍舊。舉例來說，對於大乘佛學頗有洞見慧識的第一流中國思想家，如熊十力、唐君毅、牟宗三等大師，一一成為新儒家

傅偉勳對推促中國佛教的現代化、繁榮和提升中國佛學研究的格準，抱有某種分外急切的心情。他對一般學者貶低佛教或者不重視佛學資源的偏狹心態，常常痛下針砭，有時甚至不惜以護法的語氣和立場對之據理以爭。這些構成了他的佛學研究的一個重要側面。

的思想代表，且為現代儒學發展開拓了一條新路。相比之下，楊文會、太虛大師、歐陽竟無乃至印順法師，或為僧制改革，或為經論詮釋、或為舊學復興窮其畢生精力，卻對佛法、佛學的現代發展無能為力，遑論新時代的思想創造了。

反觀東鄰日本的當代佛教，從語言學、文獻學的基礎工作，到專書、專人、專題，以及各個歷史時期、各個主要宗派教義的研究，都有輝煌成績。更通過比較研究、科際整合和廣泛的交流對話，不但將大乘佛學打入了西方世界，擁有了禪佛教的話語權和解釋權，而且產生了具有獨創性思想、英才輩出的京都學派這樣一個高度整合了大乘佛教與西方思想的現代哲學系統。更不用說已經完全現代化了的、以大乘文化為基底的諸新興佛教團體在當代日本社會所展現出來的巨大活力。佛學研究的國際視野和對日本佛教情況的特別熟悉，常常使傅偉勳感到一種壓力，因而對推促中國佛教的現代化、繁榮和提升中國佛學研究的格準，抱有某種分外急切的心情。他在文章中總是不斷地找差距、想措施，對中國佛教界思想創新的貧弱大有恨鐵不成鋼之慨。而對一般學者貶低佛教或者不重視佛學資源的偏狹心態，常常痛下針砭，有時甚至不惜以護法（信仰者）的語氣和立場對之據理以爭。這些構成了他的佛學研究的一個重要側面。

傅偉勳對大乘佛學的偏愛和某種真情的擔當感，並不妨害他以學者的身分對之進行冷靜地研究，也絲毫未減損他所秉持的「辯證的開放性」的學術原則。相反，在所謂「客觀」、「純

學術」的知性生命以外，我們或許稍能體味出一點他所說的「生命的學問」的義蘊。傅偉勳對佛法與佛學在當前究竟如何發展的思考，比較集中地表達在〈生命的學問與學問的生命——佛法與佛學的現代發展雙重課題〉一文中，他在此提出了一套囊括十項內容的解決方案：(1) 配合日益民主自由化、多元開放化的時代大趨勢，推行佛教本身的現代化啟蒙教育工作；(2) 重新發現佛法與佛學雙重發展的內在資源與外在資源，而予以開發動用；(3) 建立具有大乘佛法基礎的現代精神醫學與精神治療法；(4) 銜接現代佛學與科際整合，以便充實現代佛學研究的學問性、學術性；(5) 探求佛學所需的佛教詮釋學等方法論課題；(6) 進行佛教人物類型的分類研究，作為培養各種佛教人才的理論基礎；(7) 推進佛教傳統與其他世界各大宗教傳統之間的創造性對談交流；(8) 推進大乘佛學（佛教哲學）與西方哲學傳統之間的創造性對談交流；(9) 發展具有現代化意味的佛教美學或文藝理論，配合現代式佛教文學藝術的創造與鑒賞；(10) 早日完成傳統佛教倫理的全盤性現代化重建工作，俾使佛教倫理道德及其學說能在現代社會繼續發揮它的功能。上述所有的內容都關涉到中國佛教的現代化，關涉到佛教在日益錯綜複雜、多元互動的當今世界何以自處，關涉到佛教智慧如何與時俱進、保持它歷久彌新的恆遠性和隨機應法的功能性等等。這些帶有根本性的問題的落實和解決，端賴於佛教自身的全面改革開放、全面對話交流、全面的自我更新。只有站在時代的高度，順應人類文化與世界潮流發展的大趨勢，做種種不懈的

從表面上看，傅偉勳對當代新儒家持激烈否定的態度，他的某些批評，言詞之峻、否定之過、問題之一針見血、批判之體無完膚，恐怕不在林毓生等人之下。但在深層，他實際上是接着牟宗三等人的終點在向前開拓、創新、發展，所以他的批評是內緣的而非外在的，是超越性批判而非否定性批判。

努力，才能走出封閉、打破自限，在多元文化的互動中闖出機運、謀求發展。

## 餘語

傅偉勳先生是當代中國哲學家中有大願力的一位，可惜他的早逝，宏願未盡，天地常留遺憾！現在，正值傅先生病逝一周年，學界的朋友們都在追念他對學術和兩岸學術交流的貢獻。關於他的思想和對當代中國哲學發展所做出的貢獻，本文只及大乘佛學。其實，他的哲學創作的多面性遠不止此，譬如說他對儒學的研究就很有個性、很有深度。從表面上看，傅偉勳對當代新儒家持激烈否定的態度，寫了不少這方面的批評文字（有專文、有夾敘），包括去年12月號《二十一世紀》刊出他最後的那篇遺作〈佛學、西學與當代新儒家——宏觀的哲學考察〉，也是集中批評新儒家的。他的某些批評，言詞之峻、否定之過、問題之一針見血、批判之體無完膚，恐怕不在林毓生等人之下。但在深層，他實際上是接着牟宗三等人的終點在向前開拓、創新、發展，所以他的批評是內緣的而非外在的，是超越性批判而非否定性批判。正因為如此，他對儒學資源的開發、對儒學思想的現代轉化，乃至於對當代新儒學發展難題的化解，都下了不少工夫，同樣表現出一種承擔感，只不過方式比較獨特罷了。正如美國杜克大學教授德利克 (Arif Dirlik) 所說<sup>①</sup>：

傅氏將儒學的問題理解為一種解釋學問題，此一討論的複雜性超過如杜維

明等人所給出的任何討論，因而傅對儒學討論做出重要貢獻。但是意料之中的是傅氏的觀點未引起多少注意。

我想這多半是由於只看其言而未及其意的緣故。諸如儒學研究這一類的問題，我們還可以從傅偉勳所做的工作中找到很多，也許同樣能發現它的創造性和獨特價值，這只能俟諸另文了。

### 註釋

- ① 傅偉勳：《學問的生命與生命的學問》（台北：正中書局，1994），頁160。
- ②⑥⑨⑩ 傅偉勳：《佛教思想的現代探索》（台北：東大圖書公司，1995），頁219；159；89；6。
- ③ 參見〈大乘佛法的教義多門性與辯證開放性——兼論佛教現代化課題〉，收入傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學》（台北：東大圖書公司，1990）。
- ④ 參見〈大乘各宗教相判釋的哲學考察〉，同上書。
- ⑤ 同註③書，頁187。
- ⑦ 參見〈從勝義諦到世俗諦——大乘佛教倫理現代化重建課題試論〉，同註③書。
- ⑧ 代表性的著作是〈關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察〉和〈緣起思想的義理開展與現代意義〉，均收入註②書。
- ⑩ 阿里夫·德利克：〈似是而非的孔夫子：全球資本主義與儒學重構〉，《中國社會科學季刊》（香港），1995年冬季卷，註65。

**景海峰** 北京大學哲學系中國哲學專業畢業，哲學碩士。現任深圳大學中國文化與傳播系副教授，著有《熊十力》、《梁漱溟評傳》等。