



華嚴專宗學院佛學研究所論文集

## 《中國佛教之批判的研究》簡介

呂凱文

### 一、緒言

從八〇年代的中期開始，日本駒澤大學佛教學部的禪谷憲昭、松本史朗教授等等，重新反省東亞傳統佛教「本覺思想」、「如來藏思想」的正當性，他們宣稱唯有徹底地批判和否定這些「偽佛教」思想，釋迦如來的真實面貌才能重現。幾位學者的駭人結論具有相當爆破性，且所處理的問題面非常廣泛，除了傳統佛教學討論之外，亦涉及對病態發展的近當代日本文化現象和這些「偽佛教」思想的融涉，進行批判性的剖析。由於整個「批判佛教」論爭波及的學術領域相當廣泛，職是之故，九〇年代初期的英語系宗教學界不得不對此一「批判佛教」運動的發展加以注目，諸多學者亦採取不同立場加入這場論戰，撰文出書表明各自的立場。<sup>1</sup>基本上，伊藤隆壽的《中國佛教之批判的研究》一書是站在「批判佛教」

陣營，將研究範圍放在中國佛教的領域，並對中國思想中的「道·理哲學」、「格義佛教」和禪宗思想等等，提出他個人的批判觀點。

### 二、《中國佛教之批判的研究》的結構與主要概念

同樣是駒澤大學佛教學部教授的伊藤隆壽，也於一九九二年五月，透過大藏出

---

<sup>1</sup>關於「批判佛教」運動發展的始末和諸家學者對此的回應，可參呂凱文，《當代日本「批判佛教」研究：以「緣起」、「dhatu-vada」為中心之省察》（國立政治大學哲學研究所碩士論文，一九九五）。另外，「批判佛教」重要文獻已集結出版者有：（1）松本史朗，《緣起與空：如來藏思想批判》（東京：大藏，一九八九），（2）松本史朗，《禪思想之批判的研究》（大藏，一九九四），（3）禪谷憲昭，《本覺思想批判》（大藏，一九八九），（4）禪谷憲昭，《批判佛教》（大藏，一九九〇），（5）禪谷憲昭，《道元與佛教》（大藏，一九九二）。



版社，出版一本題名為《中國佛教之批判的研究》的書，正式加入「批判佛教」行列。<sup>2</sup> 在這本以批判為名的專著中，他一方面認同松本史朗的如來藏思想批判和禪谷憲昭的本覺思想批判，肯定「批判的研究」意義；另一方面，嘗試運用自己在中國佛教學的專業學養，徹底地從學術上，考察中國在受容和變容佛教過程的種種思想實態，並基於「正確的佛教」立場，進行理論的批判。

伊藤隆壽的《中國佛教之批判的研究》一書，分為（序論）和（本論）兩大部分。（序論）是他批判理論的基礎，而（本論）是批判理論的運用。

（序論）又分為兩章。第一章（中國受容佛教的基盤：道·理哲學）主要論點指出，中國接受道家思想時，是以道家思想為媒介，這雖然有助於佛教的推廣弘化，卻也犯下重大的過失。<sup>3</sup> 他認為道家思想的特色，可以用「道·理哲學」作為代表，但是這種哲學是全然地與佛教「緣起說」相對立。伊藤氏為了論證「道·理哲學」的特徵，於是在本章分別就《老子》、《莊子》、《易傳》、《韓非子》解老篇，以及郭象和張湛的思想中，檢討「道的哲學」的特色和「理的哲學」的形成，並且將之圖表化，比照松本史朗的「基體說」圖<sup>4</sup>之後，認為兩者相一致。至於第二章

<sup>2</sup> 伊藤隆壽，《中國佛教之批判的研究》，東京：大藏出版，一九九二年。

<sup>3</sup> 一九八五年初開始，曹洞宗教學審議會第二專門部會以「業論」為專題召開討論會。在此次討論會中，禪谷憲昭氏提出「本覺思想非佛教」的批判，而松本史朗氏也指出佛性·如來藏思想的本質，甚至是道家思想等都是對立於佛教的思想系統。伊藤隆壽氏自此會議之後，才把其研究的課題放在釐清中國佛教思想和中國傳統思想的關係，並且論究中國佛教的本質和本體即是道家的『道』。在這次的曹洞宗教學審議會第二專門部會裡，擔任主席的是岡部和雄先生，他分別從宗學、教化學、文化人類學、佛教學等各方面來認真地討論。之後，禪谷憲昭氏最早開始以（社會差別的意識型態背景）（駒澤大學佛教學部研究紀要第四號、一九八六年。同著《本覺思想批判》一九八九年，大藏出版）一文，反應這次討論會的內容，並且提出新的問題。然而，對於伊藤隆壽而言，真正促成他對佛教理解的再認識，以及對中國佛教研究深入反省的決定性影響，則是松本史朗氏的研究成果，（如來藏思想不是佛教思想）（印度佛教學研究 第三卷第一號、一九八六年）與（論緣起—我的如來藏思想批判—）（駒澤大學佛教學部論集 第一七號、一九八六年）。這兩篇論文都收錄於同氏著《緣起與空—如來藏思想批判》（一九八九年、大藏出版）。至於伊藤隆壽氏對於『道』概念的深入理解，則是他於一九八六年四月開始的一年裡，以駒澤大學在外研究員·私學研究員的身份，於東北大學文學部接受中島隆藏先生的指導。（請參照《中國佛教之批判的研究》，頁九三註一）

<sup>4</sup> 所謂的「基體說」（dhatu-vada）一詞是松本史朗稱呼「如來藏思想」的術語，亦即是「偽佛教」的代名詞。就哲學的意涵而言，「基體說」意味著「發生的一元論」思想。參照松本史朗，《緣起與空》，頁五~六。或拙著《當代日本批判佛教研究》，頁七一〇。



（孔子的道：對峙於『道·理哲學』裡，伊藤氏論究孔子《論語》的「道」是截然不同於道家的「道·理哲學」。進而在整個過程中指出，「道·理哲學」和佛教的「緣起哲學」是相違的。

關於「本論」部份。伊藤隆壽一共選擇了九篇以中國佛教思想為主題的作品，分別加以批判地考察。內容包括：

第一章（格義佛教考：初期中國佛教的形成）

第二章（鳩摩羅什的佛教思想：妙法與實相）

第三章（竺道生的思想與『理的哲學』）

第四章（梁武帝『神明成佛義』考察：從神不滅論到起信論的一觀點）

第五章（僧肇與吉藏：中國受容中觀思想的一面向）

第六章（三論教學的根本構造：理與教）

第七章（禪宗與『道·理哲學』）

第八章（教禪一致說與肇論）

第九章（道元的中國佛教批判）

以下，我們沿著伊藤氏的批判進路，就幾個主要概念的論證過程，以及相關的重要文章，作一簡介。

### 三、問題之所在

佛教的發源地在印度，輾轉傳來中國，為中國文化所吸收、消納、變容形塑成



中國佛教獨特的內涵，這整個思想發展的歷史變化，絕非三言兩語盡可打發。一般說來，中國人在理解外來佛教、受容其思想之際，有兩個重要面向要注意。一個是中國人如何翻譯這些以印度梵文或西域文字寫成的佛典，另一個是中國人以怎樣的思惟方式來理解闡述這些已經漢譯的佛典。

誠如海德格（Heidegger）所言，吾人在日常生活中認知事物之際，總會有「先起整體、先起觀點與先起概念」<sup>5</sup>（Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff）等「先起性意向」，影響任何認知活動，並且成為吾人「理解」（Verstehen）、「解釋」（Erklären）的「區域」（Gegend, 場所）。同樣的道理，在伊藤隆壽的觀察中，中國人在認知、翻譯、解釋佛教之際，亦存在著這一「先起性」意向，以及受容的「區域」（場所）——「道·理哲學」。

這裡使用的「道·理哲學」一詞，是『道』和『理』之間加入冒號，亦即『道的哲學』和『理的哲學』合起來表示，以別於一般日常所說的『道理』。伊藤氏如下提到：<sup>6</sup>

老莊道家思想的特色，是以『道』的概念來掌握，所以從來就稱之為『道的哲學』，至於『理的哲學』是針對郭象和竺道生思想的特色而論。現在把兩者結合在一起的理由，一方面『道』就道家而言，當然是明白的，另一方面本來是指個別概念的『理』，很明顯地在道家人們的使用下，逐漸成為像『道』般的根據，成為和『道』具有相同內容的概念。特別是魏晉玄學家，把『理』予理論化、哲學化，復經佛教學者的採用，將之運用於佛典的解釋，企圖把佛教在中國受容的過程中，將佛教給中國化。及至宋代的「理學」，這點要加以注意。

如上引文所及，伊藤氏認為「道·理哲學」是中國早期的佛教徒用以理解、解

<sup>5</sup> Martin Heidegger, 『Being and Time』, translated by John Macquarrie & Edward Robinson, 頁一九一。

<sup>6</sup> 參照《中國佛教之批判的研究》，頁一四。



釋佛教的工具。這種說法其實是符合史實。佛教相對於中國而言，它是外來的異質文化，為中土人士所陌生，在缺乏共同思想背景的前提下，若不在認識主體上採取「類比」（analogy）的擬附活動，那麼進一步的溝通也就難以開展。但是這裡牽涉到三個問題。首先，作為外來異質文化的「佛教」具有什麼特色？其次，作為土著文化代表的「道·理哲學」具有何種特色？以及最後一個涉及價值判斷的問題，亦即若以後者來理解前者，所形構成的「格義佛教」是否可以等同於「正確的佛教」呢？這三個問題的突顯，大致是「批判佛教」學者批判的進路。本文也就依此進路來討論。

#### 四、以「正確的佛教」為基準的批判佛教學

從伊藤隆壽的批判立場看來，歷來佛教學研究者雖然以佛教思想為研究客體，但是所累積的學術成果，不是限於自宗一派的理論鋪述，不然就是對於宗學的闡揚與讚美，表面上看來興盛佛教學研究，的確也造就不同領域的佛學人才輩出，但是伊藤氏認為，大部份的學者事實上都缺乏作為佛教徒和佛教學者的「自覺」，亦即是以「正確的佛教」為基準來從事佛教學研究。<sup>7</sup>種「自覺」在中國佛教學領域更是貧乏，他如下提到：<sup>8</sup>

所謂中國佛教的成立，可說是佛教為了適應於中國人固有的思想文化而形成的，但是這樣佛教與最早的印度佛教在質地上是完全相異。然而歷來的中國佛教學者，包括我自己在內，明明知道這點，卻反而容許、承認並且不斷地鼓吹這種佛教思想。我認為之所以會如此的理由，是因為中國佛教的研究者，就中的佛教徒，受制約於以中國佛教為基盤的宗派。在中國佛教影響下，日本在佛教研究上具有長久的歷史，但是往往都在『佛教』的名義下，暗地裡承認一切的佛教。像這般的傾向，

<sup>7</sup> 參照《中國佛教之批判的研究》，頁三三五。

<sup>8</sup> 參照《中國佛教之批判的研究》，頁一二六。



不管是中國佛教研究者，或是印度佛教、日本佛教的研究者，甚至是中國思想、哲學的研究者，也都深深受到影響。換言之，從來中國佛教學（研究）的最大缺陷，在於對「佛教是什麼」、「正確的佛教是什麼」的問題不作明確地質問，如果我們自己不去質問這些問題，又怎麼能從事中國佛教學研究呢？

這段長長的引文當中，不難發現「批判佛教」學者們一致的學術批判態度，亦即「批判」的首要，是批判自身既存的認知與觀點，先把批判的起點置於主體的認識上，再遂行釐清認識對象的原貌。同樣的道理，此一「認識對象的原貌」，對於伊藤氏而言，無非是關於「正確的佛教」澄清。

「佛教是什麼」或者「正確的佛教是什麼」，在這麼明確地問題意識下，伊藤認同於松本史朗對「佛教」的界定。他認為「單單就學理而言」，印度佛教早期的釋尊教學明顯地不同於印度土著文化的婆羅門思想。正統婆羅門教的根本教義，是建立在「我」（atman）或「梵」（brahman）等的實在論基礎；可是與此相對地，釋尊教學是開示「緣起說」，明確地主張「無常」、「無我」，否定印度土著的實在論（我論）。伊藤氏認為這樣的定義才是「正確的佛教」。<sup>9</sup>

值得注意的是，這裡的「緣起說」並不是空間的、同時的因果關係，亦不是強調「相依相待」或「相互依存」的緣起。伊藤隆壽所謂的緣起說，是完全贊同於松本史朗氏的觀點，並且視之為其批判理論的根據。<sup>10</sup>他認為松本氏對「緣起說」的下列解釋，具有劃時代的意義：

緣起說當中重要的是，各支分的數和系列並沒有應該的狀態。無明即無知，它雖然是作為緣起因果系列的第一支，可是卻不具有本質上的重要性。因此把無明視為是萬物之根源的看法，是不可能成立的。應是說，緣起說（全體）即是無根源的

<sup>9</sup> 參照《中國佛教之批判的研究》，頁一二六。

<sup>10</sup> 參照《中國佛教之批判的研究》，頁二五。



思想、非根源的思想。把緣起說視為是，一切事物所根據的種種原因和條件的觀點，乃是排除了一切實體化、根源化、恆常化、靜止化，（它）徹底是動的、時間的、世界觀。<sup>11</sup>

如果細部而論，松本氏對「緣起說」的解釋，當然是以「十二支緣起」來解釋，並且此一緣起說具有二項重點：「第一是，承認一因只生起一果，（且緣起）具有不可逆的一定方向性，純粹是時間的因果關係；第二是，緣起的各支即是『法』（dharma），但是諸『法』並非是實在（無）。」<sup>12</sup>

綜合觀之，「正確的佛教」即是時間的因果關係之「緣起」、「無我」之教。而這正是伊藤隆壽認為在研究中國佛教學時應有的「自覺」。

## 五、中國的本土文化：『道·理哲學』

那麼說來，原先就存在於中國文化土壤中的道家思想，或者是伊藤氏所謂的「道·理哲學」是具備著何種特徵呢？在此，他以《老子》道德經作為「道的哲學」代表，並對『老子』的內容考察「道」的特徵，茲先舉第一章的原文如下：

道可道，非常道；名可名，非常名。無名，天地之始；有名，萬物之母。故常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其徼。此兩者，同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，眾妙之門。

<sup>11</sup> 參照《中國佛教之批判的研究》，頁二五。

<sup>12</sup> 由於松本史朗只能同意「不可逆性的時間序列因果關係」才是真正的佛教緣起說，就此而言，傾向於非時間性緣起說的大乘佛教思想，尤其是中國的華嚴、禪等宗，不異是偽佛教思想。請參照《緣起與空》，頁三四一；《中國佛教之批判的研究》，頁二五。然而我們也必須注意到，日本佛教學界對於「緣起說」的論爭，從第二次世界大戰結束以至於今仍然未有定論，所以「批判佛教」學者所主張的傳統佛教之不可逆性的時間緣起說，在日本學術界遭遇到相當的質疑。詳細的論戰過程可參閱拙著《當代日本「批判佛教」研究》，頁三四一七一；以及傅偉勳，〈關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察〉，《中華佛學學報第四期》，一九九一，頁一六九—一九七。



依此，伊藤氏指出《老子》一書的『道』有四種特徵：<sup>13</sup>

1. 恒常不變。
2. 無名（不可言）、絕對、無限。
3. 萬物的根源、唯一的實在。
4. 生成原理。

我們依次如下介紹：

1. 恒常不變。從上引文的「道可道，非常道」，亦即「可以用言語表達的『道』，不是恒常不變的『道』」。可知『道』的特徵之一即是恒常不變。而《老子》在許多地方使用『常』（或恒）字，而這正是「恒常不變」的意味。
2. 無名（不可言）、絕對、無限。至於引文中的「名可名，非常名」，所謂的『名』是名稱、言語、概念。加上「無名，天地之始。有名，萬物之母」一句；伊藤氏認為所謂的「非常名」或「無名」是對『名』的否定，亦即強調道的不可言、拒絕言語、不重視概念。並且，作為天地萬物之始源的『道』是先於『名』存在。
3. 萬物的根源、唯一的實在。『道』生成萬物的過程，『老子』第四十二章所示，「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」。又《老子》十六章提到的『復歸於道』，「致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命」。
4. 生成原理。《老子》第六章提到，「谷神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地根。綿綿若存，用之不勤」。伊藤氏認為在此值得注意的是，

<sup>13</sup> 參照《中國佛教之批判的研究》，頁一五—二二。





玄牝、谷神是女性的象徵。換言之，生成萬物的『道』，可說是女性原理。<sup>14</sup>《老子》常以牝、雌、母的譬喻說明『道』，這表示《老子》思想的素朴性和土著性，和佛教的如來藏思想之間有類似性。職是之故，『道』的第四特徵可比擬為女性原理。

甚至以上的『道的哲學』可以要約為以下幾點：<sup>15</sup>

第一，《老子》一書，盡是對『道』原理的說明。第二，敘述『道』和萬物之本質的同一性，說及人與聖人的應該狀態。要言之，人無欲，則可復歸於道，聖人守『道』，可依『道』而行無為之治。第三，《老子》的思想，明顯地是自然主義，就其所批判的對象而言，它是明白地否定儒家的人間主義、傳統、文化主義、知性主義。

至於《老子》所表現的人間主義和自然主義，依照伊藤隆壽的看法，這無非是土著的自然主義。他接著提到：

如果借用松本史朗氏所使用的術語，那麼《老子》的『道的哲學』即是『土著思想』的哲學化，以回歸土著思想為目標。這種例子就印度思想而言，即等同於婆羅門哲學，然而若以佛教內部當中為例，那麼如來藏思想即是回歸土著思想的典型。<sup>16</sup>

伊藤隆壽認為，若以圖表來表示《老子》『道的哲學』的特色，可如下表示。此圖和松本史朗氏所指出的如來藏思想構造，即『dhatu-vada』（基體說）圖<sup>17</sup>較，其思想結構上很明顯是一致的。簡而言之，這正是「發生論的一元論」或「根源實

<sup>14</sup> 參照《中國佛教之批判的研究》，頁二一—二二。

<sup>15</sup> 參照《中國佛教之批判的研究》，頁二二。

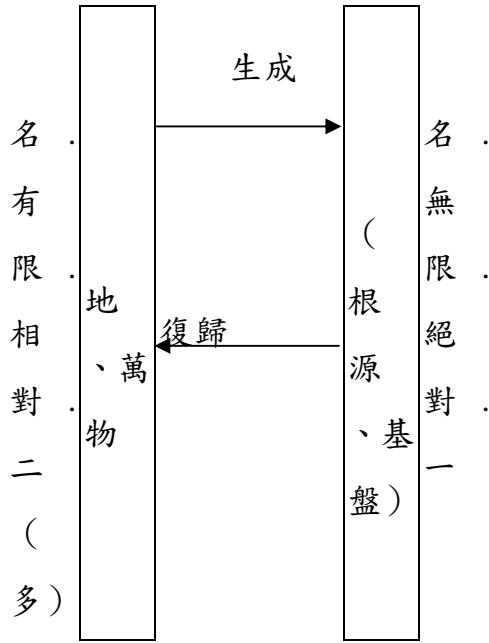
<sup>16</sup> 參照《中國佛教之批判的研究》，頁二三。

<sup>17</sup> 參照《緣起與空》，頁五—六。



在論」的思想參照《中國佛教之批判的研究》，頁二一—二二。<sup>18</sup>

『道的哲學』之圖



同時，禪谷憲昭氏所使用的「本覺思想」一詞，也是指同一個思想構造，而禪谷氏在其《本覺思想批判》<sup>19</sup>《維摩經》批判（二二三頁）當中也指出，中國和日本重視的大乘佛典之一的《維摩經》，也具有同樣的思想構造，並且赫拉克立圖斯（Heraclitus，五三五？—四七五？）的「一即全」（hen kai pan）思想也有類似性，這一點必須加以注意。<sup>20</sup>

就「批判佛教」學者對佛教思想的批判來看，如果說如來藏思想批判和本覺思想批判，分別是松本史朗和禪谷憲昭的火力彈著點，那麼對伊藤隆壽而言，中國人以「道·理哲學」為媒介所理解和解釋的「格義佛教」，即是他的標靶。

<sup>18</sup> 參照《緣起與空》，頁五—六。

<sup>19</sup> 禪谷憲昭，《本覺思想批判》，大藏出版，一九八九年。

<sup>20</sup> 參照《中國佛教之批判的研究》，頁二四。



## 六、格義佛教批判

眾所週知，所謂格義，即指中國在接受理解印度佛教之際，以中國固有的思想為媒介，來認識佛教的方法。至於以這種方法所理解的佛教，稱為「格義佛教」。一般說來，中國自佛教傳來後，於魏晉時期所見的現象，即是「格義佛教」。至於史料當中，《高僧傳》卷四的竺法護傳一文，最早對格義作出正確的解釋。竺法護傳的文字依次如下：

時依雅門徒，並世典有功，未善佛理。雅乃與康法朗等，以經中事數擬配外書，為生解之例，謂之格義。及毘浮曇相等，亦辯格義以訓門徒。雅風采灑落，善於樞機，外典佛經遞互講話，與道安法汰每披釋湊疑，共盡經要。（大正、五〇、三四七上）

此段文字對於格義的解釋有決定性的影響，例來必定引用。此外，陳寅恪教授在其《支愨度學說考》<sup>21</sup>出，（中，一二八）若廣義地理解格義的話，當然不必只限於魏晉時期。及於後世的，如北宋以後受佛教影響的儒家「理學」，也可視為格義之支流，甚至佛教徒的著作當中，值得注意的好比宗密（七八〇—八四一）之三教一致思想，亦可視為是格義的變相。

基於這些考量，伊藤隆壽也順著陳教授的思路，提出自己對格義佛教的看法和解釋，認為凡是以「道·理哲學」為基盤來解釋、理解佛教者，即是「格義」。在《格義佛教考》一文中，他如下提到：

因此，關於格義的解釋，我基本上是採取陳教授等中國研究者的觀點。在格義佛教中，特別是中國固有的思想，亦即是具有老莊思想特色的「道·理哲學」，扮演著決定性的角色。這般以「道·理哲學」作為基盤來理解、解釋佛教者，即是「格

<sup>21</sup> 參照《中國佛教之批判的研究》，頁一二八。



義」；只要是依格義的見解而成的佛教，都一概稱為「格義佛教」。<sup>22</sup>

另外，伊藤也認為「中國佛教，從傳來當初直至禪宗成立，是格義佛教」。<sup>23</sup> 所謂的「直至禪宗成立」，「當然也意味著，禪宗之後的所有中國佛教」。<sup>24</sup>

的確，在伊藤隆壽的觀察中，中國受容佛教之前的思想土壤，特別是道家思想的「道·理哲學」，在思想構造上與印度的「梵我論」相似，從而也是與釋尊「緣起」、「無我」教義相違。就學術理論方面而言，宣稱「道·理哲學」不是佛教，這是昭然自明、無可非議。但是，若以「道·理哲學」來理解、解釋印度佛教思想，並因此混血出生的「格義佛教」，又出現何等面貌呢？是否能忠實表達釋尊原義？還是被混然化成本土文化的一部份？在《中國佛教之批判的研究》的（本論）裡，伊藤隆壽試著用批判的眼光，挖探並突顯「格義佛教」既存的矛盾與張力，特別是關於佛典漢譯的與「道·理哲學」相交涉的問題。礙於篇幅，在此僅就其中一部份的要點，作一介紹。

### （一）《妙法蓮華經》之『妙法』的檢討

在（鳩摩羅什的佛教思想）一文裡，伊藤舉出《妙法蓮華經》經名為例，提到竺法護（二三九—三一六）在《正法華經》<sup>25</sup> 梵文 saddharma 一詞譯為「正法」。然而鳩摩羅什則將之改譯為「妙法」。首先注意到這差別的應該是吉藏（五四九—六二三），他在《法華玄論》卷二的第三釋名，如下提到：

具存梵本，應云薩達磨分陀利修多羅。竺法護公翻為正法蓮華。羅什改正為妙，餘依舊經。遠公雙用二說，加以多名謂真法好法等也。評曰，什公改正為妙者，必

<sup>22</sup> 參照《中國佛教之批判的研究》，頁一三二。

<sup>23</sup> 參照《中國佛教之批判的研究》，頁一二五。

<sup>24</sup> 參照《中國佛教之批判的研究》，頁三三七。

<sup>25</sup> 《大正藏》、卷九、頁六三一—一三四。



應有深致。今當試論之。正以對邪受稱，妙以形羸得名。以九十六術為邪、五乘之法為正。斯則正名劣也。五乘雖正猶未妙極，唯有一乘最為無上。則妙名為勝。故改前翻用後譯也。頌曰是乘為妙，清淨第一，勝二乘也。於諸世間，為無有上出人天乘也。故彼對羸乘以佛乘為妙矣。（大正三四、三七一下）

然而伊藤指出，在此吉藏「評曰，什公改正為妙者，必應有深致」，並依此論述並贊同以『妙』取代『正』的觀點看來，可知吉藏、鳩摩羅什甚至是慧遠都免不了受到『道·理哲學』的影響。而歷來的佛教學者，如福井康順博、金康圓照博士等<sup>26</sup>中，一五九（雖然也注意到「正法」和「妙法」之間的差異，並指出這是基於「老莊」思想的影響所致，但是一般而論，中國和日本對於羅什所譯的經論都有很高的評價，對於其《妙法華》更是有壓倒性的支持，更甚者，在現實上還形成了對這經題產生特別信仰的宗派（日蓮宗），認為唱誦「南無妙法蓮華經」名即可解脫。這些可說是沒有正確地認識到「正法」和「妙法」之間的差異。

根據Monier的梵英辭典來看，sat是意味著being, existing, occurring, happening等義，而saddharma一詞，則表示the good law, true, justice等意義。就算是巴利聖典的saddhamma一詞，也意味著「善人們的教法」<sup>27</sup>（中。一六一）何以在鳩摩羅什的翻譯下，使用「妙」自而捨棄『正』字呢？除了鳩摩羅什之外，同時代左右的釋道安（三一三—三八五），在各種佛典的經序中，也經常使用「妙」字，更可見道家哲學對此影響。茲舉二、三例：

《陰持入經序》「唯妙矣，故不行而至」（大正五五、四四下）

《人本欲生經序》「義妙理婉」「所樂而現者，三觀之妙」（同四五上）

<sup>26</sup> 參照《中國佛教之批判的研究》，頁一五九。

<sup>27</sup> 參照《中國佛教之批判的研究》，頁一六一。



《大十二門經序》「心妙以了色」（同四六上）

《道行經序》「妙矣者哉」（同四七中）

《合放光光讚略解序》「慧則無住而非妙」「正而不害妙乎大也」（同四八中）

《地經序》「微門妙達」（同六九上）

還有，支遁（三一四—三六六）的《大小品對比要抄序》（出三藏記集卷八、大正五五、五五五上一五五六下）也多使用著：眾妙之淵府、妙階、妙由乎不妙、玄無故妙存、妙存故盡無、妙道、妙致等詞。廬山慧遠以《大乘大義章》為始的論文或序文，也多有妙中又有妙、現妙、精妙、妙身、妙行、妙體、妙法等用例。至於羅什門下的僧肇更是不待言。

這種以道家『玄』、『妙』思想來解釋佛家義理，可說是『時代的影響』<sup>28</sup>而在伊藤氏的眼光看來，這也正是中國固有本土思想滲透到佛教的開始。而「格義」的過程，正是「中國佛教」異化於「正確的佛教」的歷程，從而形成「中國的宗教」、「格義佛教」的頂點——禪宗。<sup>29</sup>

## （二）禪宗的『道·理哲學』與《二行四入論》

伊藤隆壽認為唐代以降的禪宗脈脈相承，不斷地與中國固有思想相結合，卻也將佛教徹底地換骨奪胎。他認為禪宗的立場，可以透過達磨《二入四行論》作為代表，並依此理解禪宗思想的構造。

而「二入四行」的二入，分為理入和行入，而行入又分為四行，內容相當簡潔。首先，關於理入的原文如下：

<sup>28</sup> 參照《中國佛教之批判的研究》，頁一六六。

<sup>29</sup> 參照《中國佛教之批判的研究》，頁三八七。



夫入道多途，要而言之，不出二種：一是理入，二是行入。理入者：謂藉教悟宗；深信含生同一真性，但為客塵妄想所覆，不能顯了。若也捨妄歸真，凝住壁觀，無自無他，凡聖等一，堅住不移，更不隨文教，此即與理冥符。無有分別，寂然無為，名之理入。<sup>30</sup>

上文開頭的「道」和其下的「途」相對比，它顯然不是指普通的「道（路）」、通路、步行道等義。伊藤氏認為這裡的「道」，是指中國固有思想，亦即是老莊道家「道」，具有根源義。「正確的佛教」是以「無我」為旨，從不說本源的「道」。而到達「道」（入道）有種種的方法（多途），最重要的是從「理入」和「行入」兩種。伊藤氏認為，在此所使用的「理」字，在本質上是和「道」同義。就使用的方法而言，「理」和「道」之間很難見到相對立的概念。

然而，他也指出研究道家或佛教的人，應該對這概念加以注意。就道家而言，王弼和郭象以「道·理」、「原理」的「理」確立其「理的哲學」。而佛教裡，特別是羅什門下的竺道生和僧肇，以「理的哲學」來解釋佛教。甚至就結論而言，佛教所說的法身和佛性，也就是「理」的表現。（中，一三九）<sup>31</sup>其次，看到「行入」：

第一的報怨行，是依據佛教業報說，認為自己的苦難是過去惡業的結果，甘心忍受而不報怨。所謂「報怨」一詞，出於《論語》憲問篇「以直報怨，以德報德」，以及『老子』六十三章「為無為，事無事，味無味。大小多少，報怨以德」。兩者的觀點是不同的。而這裡的「報怨」是依業報說，至於不報怨的理由是「識達本故」，因此伊藤氏認為這很明顯地絕不是「緣起」，亦即這不是深信因果、更無法展開利

<sup>30</sup> 參照《中國佛教之批判的研究》，頁一三八。

<sup>31</sup> 原文如下：「云何報怨行、修道人、若受苦時、當自念言、我從往昔、無數劫中、棄本從末、流浪諸有、多起怨憎、違害無限。今雖無犯、是我宿殃惡業果熟、非天非人所能見與、甘心忍受、都無怨訴。經云、逢苦不憂、何以故、識達本故。此心生時、與理相應、體怨進道、是故說言報怨行」



他行的實踐。

第二隨緣行。如同以上的宿業觀一樣，把一切的苦樂得失視為緣業所轉，委身於緣，冥順於道。<sup>32</sup>的「眾生無我」，並不是佛教的無我觀，它不外是老莊的隨順命運、無為自然的生活態度。

第三無所求行。悟真、理將俗反，安心無為，形隨運轉，萬有斯空，無所願樂。<sup>33</sup>要特別注意到「安心無為」一詞。曇林的「安心謂壁觀」、達摩的「大乘安心法」，即是這個語詞。伊藤隆壽氏認為，所謂安心，即是安心於無為的、根源的「道」。此段也是依據老莊的聖人觀而來，無私無欲之姿。

第四稱法行。所謂的稱法行，是把法作為「性淨之理」<sup>34</sup>即是自性清淨的理。若信解此理，當稱理而行，具體而言，即是六波羅密的修行。但是由於理與一體化的結果，所以也就「而無所行」，亦即本來是利他行、菩薩行的實踐，反而全然無緣而行。確信真性的實在，僅絕外界諸緣，無染無著的實踐的話，不能說它繼承了無我的正確意義。不能否定真性和理，甚至自己的話，也就無法利他行，無法生起慈悲心。而這種欠缺自我否定或我執否定的無染無著之生存方式，它不過全然是樂天的、無為自然的、老莊的生存態度。

<sup>32</sup> 「第二隨緣行者、眾生無我、並緣業所轉、苦樂齊受、皆從緣生。若得勝報榮譽等事、是我過去宿因所感、今方得之、緣盡還無、何喜之有。得失從緣、心無增減、喜風不動、冥順於道、是故說隨緣行」。「順於道」出於《莊子》天地篇。

<sup>33</sup> 「第三無所求行者、世人常迷、處處貪著、名之為求。智者悟真、理將俗反、安心無為、形隨運轉、萬有斯空、無所願樂。功德黑闇、常相隨逐、三界久居、猶如火宅。有身皆苦、誰得而安。了達此處、故於諸有、息想無求。經云、有求皆苦、無求則樂。判知無求真為道行」

<sup>34</sup> 「第四稱法行者、性淨之理、目之為法。此理眾相斯空、無染無著、無此無彼。經云、法無眾生、離眾生垢故。法無有我、離我垢故。秩者若能信解此理、應用稱法而行。法體無慳、於身命財、行檀捨施、心無吝惜。達解三空、不倚不著、但為去垢、攝化眾生、而不起相。此為自利、復能利他、亦能莊嚴菩提之道。檀施既爾、餘五亦然。為除妄想、修行六度、而無所行、是為稱法行」





## 七、結論

在伊藤隆壽的「格義佛教考」一文裡，他在文章末尾附上「篇」追記「的短文，<sup>35</sup>（中，一五三一—一五六）表明他對佛教學研究的觀點與立場，以及對中國佛教批判研究上的態度。此文雖短，卻不失為「批判佛教」陣營的基本號召。筆者將之要約整理如下三點，以作為本文的結束。

（一）以「正確的佛教」為基準的批判佛教學。亦即以「釋尊所證悟的內容是什麼」來界定佛教的正統性，並依此基本立場，從理論上對其它變質的佛教思想，進行批判的研究。然而，也充分地尊重利他行方便說的意義。

（二）在「新佛教學的摸索」上，採取價值判斷的立場。由於歷來日本學界的學風幾乎是以馬克斯韋伯『作為職業的學術』的觀點為典範<sup>36</sup>同於保留價值判斷或是排除價值判斷的學問態度。然而「批判佛教」等學者為了追求並強調「正確的佛教」，職是之故，在學術的處理上採取區別正邪、真偽，並以「正確的佛教」的基準，對於「非佛教」或「疑似佛教的思想」，在價值判斷上作一徹底的決斷。

（三）對「中國佛教全都是格義佛教」的批判，並不是否定中國佛教的歷史意義、宗教存在的意義或文化的意義，而是「僅就理論方面」，來貫徹佛教基本思想的一貫性，嚴格地區分佛教和非佛教思想，讓「正確的佛教」能展現其面貌。

<sup>35</sup> 參照《中國佛教之批判的研究》，頁一五三一—一五六。

<sup>36</sup> 參照禪谷憲昭，《批判佛教》（為批判的學術），頁九三一—九五。