

傳統判教的哲學反思

——試論學術與信仰間之可能平衡

林建德*

摘要

現代化客觀的佛教學術研究，易於挑戰乃至否定傳統佛教既有觀點，如不承認佛經皆佛親說（包括「大乘非佛說」），各式的「判教」在史學考證下亦難有立足之地，天台五時判教即是一例。本文試著對此作進一步探討：首先，說明信仰與學術兩種立場的對峙；其次，學術研究雖在知識層次占了上風，但僅能視為是「一種」理解而非「唯一」觀點；第三，佛法之「宗教性」重於以方便善巧引渡不同根機眾生，如「五時」的「時」除了「時間順序」外或也指「時節因緣」；第四，傳統判教仍具有意義，背有亦有一套信仰邏輯以建立自宗合理性基礎；第五，除了以正誤、真偽評斷，「權實」應是更理想的評價語彙。最後，對於佛教史理解，或可藉「多重佛史」持多元開放態度而非定於一說。如此，以「歷史之錯誤」斷言傳統判教，就客觀學術雖言之成理，但就信仰實踐而言卻是「宗教之正確」，所以即便是「錯誤」也會是「美麗的錯誤」。

關鍵詞：判教、學術研究、宗教性、權實、多重佛史

* 林建德，佛教慈濟大學宗教與人文研究所教授。

投稿：108年10月14日；修訂：109年2月18日；接受刊登：109年3月30日。

A Philosophical Reflection on Traditional *Pan Jiao*: On the Possible Balance between Academics and Faith

Chien-Te Lin*

Abstract

It is easy for modern academic research to challenge and even reject the traditional views of Buddhism. The denial of certain sutras, and also the rejection of Mahayana Buddhism, are cases in point. Various *Pan Jiao* (判教, “doctrinal classifications”) are untenable under the inspection of historical and philological study; *Wu Shi Jiao Pan* in Tiantai Buddhism is an instance. This article attempts to present six points to further explore this. First, I argue that there is certainly a conflict between the orientation of academic research and the practice of faith. Second, in terms of level of knowledge, while the academic approach has the upper hand, it is not the sole valid perspective for understanding Buddhism. Third, the religiosity of Dharma is concerned with facilitating the extradition of different humans. In this sense, the timing in the “five-stage distinction” emphasizes causes and conditions no less than chronological order. Fourth, the traditional view toward Buddhist teachings still has its value, insofar as the logic of belief provides a rational basis for this view. Fifth, *Quan* (權) and *Shi* (實) form better evaluative standards and criteria than correctness

* Professor, Institute of Religion and Humanities, Buddhist Tzu-Chi University.

and objectivity. Finally, this study argues that it is better to hold a pluralistic and open attitude for interpreting Buddhist history. In this way, the five-stage distinction, while a “historical distortion” for an objective scholar, is actually “religious correctness” for the Buddhist practitioner. Even if it is an error, it is a “beautiful error.”

Keywords: *Pan Jiao*, academic research, religiosity, *Quan* (權) and *Shi* (實), multiple Buddhist histories

傳統判教的哲學反思 ——試論學術與信仰間之可能平衡*

林建德

「研究的對象——佛法，應重視其宗教性；以佛學為宗教的，從事史的考證，應重於求真實。」

（《印順法師佛學著作集》Y29（〈遊心法海六十年〉），頁49）

「『方便』是不能沒有的，雖說『正直捨方便，但說無上道』，而又說『更以異方便，助顯第一義』。」

（《印順法師佛學著作集》Y29（〈答曾宏淨居士〉），頁291）

壹、前言

佛教發展源遠流長，各式經論隨著時間源源不絕流傳而出，對於佛陀的教導究竟是什麼，可說眾說紛紜莫衷一是，此時「判教」成為不可避免，尤其在中國佛教更是如此。如木村清孝所言：「中國佛教亦被稱為教判佛教。教判，即將佛的說法作一體系性整理的教相判釋，構築了中國佛教的特殊性。」（2011：49-50）「教判」或「判教」固然是為重整傳

* 三位審查人的寶貴意見惠我良多，敬致謝忱。

譯自中國的各種經論，使相互之間更有秩序、更有關聯性，然「判教」在印度佛典已多所記載，如《解深密經》「三時教判」，以及《大智度論》四悉檀、大小乘別之分、難行易行道等，皆是判教的不同形式。（木村清孝，2011：50）¹

陳寅恪曾在〈《大乘義章》書後〉一文中曾點評五時判教為「歷史之錯誤」，²他說：「就吾人今日佛教智識論，則『五時判教』之說，絕無歷史事實之根據，其不可信，豈待詳辨？」（1971：213）不只五時判教外，以現代學術考證方法，傳統中國佛教之舊說亦問題重重，而掀起今日不少學術批判，其中亦關乎「歷史之錯誤」的評斷。³本文試著以天台五時教說為例，首先探討傳統佛學見解與現代學術研究間的認知差距（乃至於對峙與張力）；其次論述史學方法本身之可能限制，進而指出佛學研究當重「宗教性」，才足以掌握傳統判教之意義，認為判教應斷之以權實而未必是正誤；最後，相對於過往學術界以線性、單一的佛教史觀來評判中國佛教，本文試著以雙重史觀乃至「多層佛史（多重佛教史觀）」（multi-dimensions of Buddhist history），思索當今學術與傳統信仰之間可能的平衡點。

¹ 日後中國佛教各宗各派之形成，亦和判教密切相關，如湯用彤指出：判教之說乃對於印度佛典之紛歧作一統一整理，欲依判者之宗義，平中國流行之異說而定於一尊；其包舉廣博、計劃偉大，中國宗派之形成，實憑藉於此。（2001：522）

² 陳寅恪說：「天台悉檀之說，為語言之錯誤。五時判教之說，為歷史之錯誤。慈恩末伽之說，為翻譯之問題。凡此諸端，大乘義章皆有詳明正確之解釋，足見其書之精博。」（1971：213）

³ 如近現代中國「支那內學院」歐陽竟無、呂澂、王恩洋等人，以及90年代日本「批判佛教」等可為其例。包括印順法師以阿含、般若和中觀為基本立場格量諸家，亦表示「以真常唯心論之菩薩心境而推論其不可分，固不足為歷史之說明也」，而強調史實證明之重要。（《印順法師佛學著作集》Y20（《無諍之辯》），頁118）

貳、傳統判教之宗派史觀：以天台「五時教判」為例

天台宗可說是中國佛教法義詮釋最具創意（同時也存在爭議）的一個宗派，因著創新詮解建立自宗特色；然而在現代學術史觀及研究方法上，如何重新評估此等創新教說？智者的判教思想在現今研究視角中，該如何定位理解？是否存在什麼樣的價值？其現代意義如何抉發與認識？都有待進一步討論。例如「五時八教」一般認為是智者思想中的重要創發，雖然在其著述中並未直接用到此字詞語彙，日本學界亦對智者提出此說持保留態度。（關口真大，1978）⁴但相關思想已然存在其著述中（如《法華玄義》、《四教義》等），天台後學如湛然、諦觀等即以此來標示智者之判教。⁵姑且不論五時八教是否為智者所確立，但毋庸置疑的五時八教是天台特有思想，本部分尤以五時教說為探討重點。

智者之判教背景不只統整經論既存的觀點，也廣涉南北方傳統判教理論，不只批判他說也建立己說；⁶其五時八教判體系完備、架構恢宏，

⁴ 藍日昌亦對於智者立五時判教說持保留態度。（2003：179-188）

⁵ 如湛然《法華文句記》卷3〈釋方便品〉：「今用五時八教相入方成一實，一一時中橫豎間雜，唯至法華諦智純一」（CBETA, T34, no. 1719, p. 212, c20-22）；諦觀《天臺四教儀》卷1：「天台智者大師以五時八教判釋東流一代聖教，罄無不盡。言五時者，一華嚴時、二鹿苑時（說四阿含）三方等時（說維摩思益楞伽楞嚴三昧金光明勝鬘等經）、四般若時（說摩訶般若光讚般若金剛般若大品般若等諸般若經）、五法華涅槃時。是為五時，亦名五味。言八教者，頓漸祕密不定藏通別圓，是名八教。頓等四教是化儀，如世樂方；藏等四教名化法，如辨藥味。」（CBETA, T46, no. 1931, p. 774, c13-19）

⁶ 事實上，五時教判不是憑空而來，早在劉宋即有五時教之說。羅什門下的慧觀在三時、四時等說的基礎上提出五時說，除了代表頓教的《華嚴經》，新教即分為五時，分別為：一、以四諦、十二因緣為主的三乘別教（又稱有相教），代表典籍為阿含經；二、以空性法義蕩相遣執的三乘通教（又稱無相教），代表典籍如般若經；三、讚揚菩薩、貶抑聲聞的抑揚教，代表典籍如維摩經、思益經等；四、會三乘歸於一佛乘之同歸教（又稱萬善同歸教），代表典籍如法華經；五、主張佛性常住之常住教，代表典籍如涅槃經。此判教流行於江南，漸教中的有相、無相、抑揚，猶如智者分鹿苑（有相）、方等（抑揚）、般若（無相）三時，再配之以《涅槃經》之「五味」喻而終集其大成；這五時之說也成為南北朝佛學以來最流行的判

古今大德如諦觀、太虛多所稱譽，⁷相關專書之研究或論文集亦不在少數。⁸以下綜合智者《法華玄義釋籤》、《四教義》以及天台後學如諦觀《天臺四教儀》、智旭《教觀綱宗》等所述，⁹輔之以現代學人的說明，¹⁰對於天台的五時教判作提綱挈領的白話介紹。

佛成道後，第一時宣說《華嚴經》圓滿教法，如日初出先照高山，此時但攝大機、不攝小機，如從牛出乳之純然乳味。由於第一時間法者根機不足，聞甚深法如聾若啞而紛紛退席，遂離莊嚴道場於鹿苑現劣應身（生身），對小乘根性說《阿含經》，約時則次照幽谷，約味則從乳出酪，此為第二時。第三時不滯小乘而引小入大，宣說《楞伽》、《維摩》等大乘經，約時為食時，約味則從酪出生酥。第四般若時宣說《般若經》破斥種種偏執，以明諸法皆空，約時則禺中，約味從生酥出熟酥。經般若時之融通淘汰，大小乘根機成熟，於是宣說《法華經》開權顯實、發迹顯本，約時則日輪當午罄無側影，約味則從熟酥出醍醐，此為第五法華涅槃時。我們姑可以藉下表來掌握五時教說之概要：¹¹

教。(湯用彤，2001：521)。關於智者判教相關的脈絡背景，另可參藍日昌（2003）。智者五時說之討論與評論亦可見張風雷（2001：114-119）。

⁷ 如諦觀《天臺四教儀》表示智者大師之五時八教判釋東流一代聖教「罄無不盡」（CBETA, T46, no. 1931, p. 774, c13-14）；太虛說：「棲天台山，終身弘法。始立五時、八教，網羅全藏，宗極法華，道觀雙流，戒定兼闡，其義指莫高也！」（《太虛大師全書》第九編（「制議」），頁39-40）；又說：「然求其精當而純全者，宜無如五時、八教。」（《太虛大師全書》第七編（「法界圓覺學」），頁2767）張風雷亦表示：「智顛從縱和橫、形式和內容等方面，把『五時』與『八教』、『化儀』與『化法』有機地結合起來，對全體佛教作出了次序井然、條理清晰、邏輯周全、體系完備的判釋」；以及「智顛的『五時八教』教判學說的提出，是對中國佛學的重大理論貢獻，標誌著中國佛教教判釋理論的成熟。」（1995：124、125-126）

⁸ 如在天台出版的就有施凱華（2006）；張曼濤（1979）；韓煥忠（2001）。

⁹ 雖然明代的蕩益智旭被視為是天台宗大師，但根據聖嚴之研究指出，智旭雖重天台教觀卻非天台後裔，而是以《梵網經》為中心的戒律主義者及《楞嚴經》為修證的淨土行者，智旭只是以天台教觀為研究工具，作為判攝釋迦一代時教的依據；此外，智旭的觀點也有別於其他天台家，如他不滿諦觀《天臺四教儀》之觀點，以及後人對「五教」說法時間之分判。以上可見釋聖嚴（2003：21-22）。

¹⁰ 例如牟宗三對「五時」之說明。（1997，619-624）

¹¹ 此表之滙整部分參考施凱華（2006：63、74）。

〈表一〉

五時說	宣說經典	教化作用	日照喻	五味喻	窮子喻	
華嚴時	《華嚴經》	小不堪大、 大隔於小	先照高山	牛乳	遙見其父	
鹿苑時	《阿含經》 (三藏)	小隔於大、 大隱於小	次照幽谷	酪味	雇汝除糞	
方等時	《淨名／維摩經》 (方等)	彈偏斥小、 歎大褒圓	次照平地	食時	生酥	心相體信
般若時	《大品般若經》	融通大小、 淘汰遺執		禺中時	熟酥	所應取與
法華涅槃時	《法華經》	開權顯實、 發迹顯本		正中時	醍醐	親族聚會

以上簡說天台五時教說之梗概。在後代天台教判思想發展中，甚至給予時序長短之清楚界定，而說「阿含十二方等八，二十二年般若談，法華涅槃共八年，華嚴最初三七日」¹²；然此明確界定不同法教的教化時間，未必得到後代學人的普遍認同，如智旭即評為訛傳之妄說。¹³以現今學術史觀來看，不只時序長短有問題，就連時序本身亦站不住腳，而被視為是「歷史之錯誤」¹⁴。以下即對此作出反思。

¹² 《四教儀備釋》卷1 (CBETA, X57, no. 977, p. 608, c23-24)。

¹³ 《教觀綱宗》卷1：「尚自訛傳阿含十二方等八之妄說，為害甚大。」(CBETA, T46, no. 1939, p.937, b22-23)

¹⁴ 「歷史之錯誤」緣由之一在於所有佛經都是後人逐步編纂出來，而不是佛陀生平在世即宣說一切經典。如陳寅恪在〈馮友蘭《中國哲學史》上冊審查報告〉說：「中國古代史之材料，如儒家及諸子等經典，皆非一時代一作者之產物。昔人籠統認為一人一時之作，其誤固不俟論。」(馮友蘭, 2014: 996)而「五時」之不符現今的佛教學術史觀，亦如郭朝順說：「五時教即是華嚴、阿含、方等、般若、法華涅槃等五時，依現代佛教史的論述，是不可能依此說法而承認如來乃依如是的說法次第說法，以及一切佛經皆是史上的太子悉達多釋迦牟尼佛所說的。」(2004: 19)

參、傳統判教之哲學反思

傳統判教在現今學術立場是否即全然錯謬而無可信可取之處？本文問題意識在此。以下首先指出信仰與學術兩種路數的對峙，其次說明史學方法本身之可能限制，尤其在研究宗教上更是如此，面對佛教的信仰亦然，而這就涉及了佛法、佛學的「宗教性」特質；而若以「宗教性」向度權衡，傳統判教仍有其重要意義，故應斷之以權實而未必是正誤；最後提出包容多元、尊重差異的「多層佛史」概念，來看待不同的佛教史觀。

一、信仰與學術的對峙

以現代學術觀點來看，不只是天台五時教判為「歷史之錯誤」，相關的「錯誤」為數當是不少，如此當如何適切理解佛教歷史成了一個問題。就現今而言認識佛教有兩種路徑、兩種範式：一是傳統信仰的認知，另一是現代學術的理解；其中一者是「約義論史」，另一則「約史論義」，分屬於信仰與理性的邏輯，信仰的邏輯雖滿足了信仰心理，卻可能違背客觀史實。由於兩者基本路數不同，張力之存在似不可避免，以下以太虛與印順、鈴木大拙與胡適之論辯談兩者之對峙。

「約史論義」重於論事推理，而「約義論史」則是論理推事。如太虛和印順雖為師生，但兩人分屬不同的思想類型，印順重於歷史觀點的論究，¹⁵因此在《印度之佛教》佛教史分期的第一階段，以「聲聞為本

¹⁵ 如他在〈契理契機之人間佛教〉表明：「探求印度佛教史實，而作五期、四期、三期，及『大乘佛法』三系的分判，與我國古德的教判相通，但抉擇取捨不同，因為我是從歷史觀點而論判的。」（《印順法師佛學著作集》Y28（《華雨集第四冊》），頁17）

之解脫同歸」定位之；但太虛議評時卻以「佛陀為本之聲聞解脫」反駁之，認為大乘以佛為本，唯有佛陀無上偏正覺與諸法實相之心境，才能顯彰佛陀境界果德，猶如《華嚴經》所示的崇高境界，進而陶冶一切有情，開展隨施種種法門；換言之，在太虛看來唯有以佛陀為根本、以成佛為目標，大乘盛行的各種法門才有其本根法源。¹⁶

印順著眼於史實來抉擇判攝，具有明顯的歷史意識，目的在於：「發現演變中的共通點與發展中的因果遞嬗，去把握佛教的核心，把它的真義開發出來。」（《印順法師佛學著作集》Y28（《華雨集第四冊·法海探珍》），頁82）龔雋曾以「化經為史」、「以史化經」、「以史載道」、「以史論經」等，來形容印順的佛學研究。（2012：27、33、41、42、51、52）¹⁷對於印度佛教演變歷程，印順在早期著作《印度之佛教》中即歸納為「五階三時」，¹⁸而之所以作這樣的區分乃是就其「事理之特徵」，所依之理據證明，印順分為四點，分別是：一、經典之暗示；二、察學者之從違；三、符古德之判教；四、合傳譯之次第。（《印順法師佛學著作集》Y33（《印度之佛教》），頁 a3-a4）由此可知印順基於有憑有據的史料前提來進行抉擇判攝。

¹⁶ 見〈再議印度之佛教〉（《太虛大師全書》第十六編（「書評」），頁56）。

¹⁷ 對於印順有別於中國佛學傳統，而著重史學意識來進行義理闡釋，龔雋做了以下說明：「印順的解經與傳統佛教經學一樣是重於法義的闡解，不過，傳統經論師的解釋經典通常都是在去歷史化的封閉空間來論究法義，而具有『崇經黜史』的傾向。印順則不然，他仍然要在義學闡釋中努力加入歷史學的觀念，而對重要的經論都希望透過佛史考證，尤其是佛教思想史的脈絡來進行判釋。比較他的解經與傳統佛教解經不難發現，這一歷史化的傾向使印順的解經更貼緊在原文脈絡下來進行，重在經教的『文義』，而不是『玄義』。」（2012：52）

¹⁸ 對於印度佛教史的流變印順判分為五期：一、聲聞為本之解脫同歸；二、菩薩傾向之聲聞分流；三、菩薩為本之大小兼暢；四、如來傾向之菩薩分流；五、如來為本之梵佛一體。這五期又劃分為三時：最初二期為初時教，第三期為中時教，第四、五兩期為第三時教。這三時教又分別以「諸行無常」、「諸法無我」、「涅槃寂靜」之三法印為中心。（《印順法師佛學著作集》Y33（《印度之佛教》），頁4-10）

如此，相對於太虛之「以佛為本」，印順可說是「以法為本」。就印順看來，佛教是次第開展的過程，初以聲聞之解脫行為主，向外流布方便適應漸次開枝散葉，就事理之特徵為「無常實有之聲聞行」、「性空幻有之菩薩行」、「真常妙有之如來行」三期；然太虛認為「變緣空真如相」、「性具如來淨德」、「藏識種現情器」三者為「一貫之大乘」，不容分割為先空後常。印順認為太虛之判攝乃立足於後期的真常唯心論，有違於性空論及唯識論，而此以真常唯心論之菩薩心境，推論三者一貫不可分，印順表示「固不足為歷史之說明也」。也由於雙方對所謂「釋尊特見」理解不同，故整個印度佛教歷史的認知可說是南轅北轍，如太虛所言「以致從此而其下重重演變均不能相符合矣」，猶似第一個鈕扣扣錯，接下來整排全都走位。¹⁹

此兩種解讀佛教史的範式，某種程度象徵著學術研究與宗教信仰的對峙。一如鈴木大拙（D. T. Suzuki）與胡適 60 年代在《東西哲學》之論辯，胡適以現代學術之歷史研究方法來考察、認識禪史，認為脫離歷史脈絡不足以理解禪為何物；但鈴木大拙認為禪超乎時空關係、超乎歷史事實、超乎人類理解力的範圍，要把「禪」限定在歷史中的解釋乃徒勞無功。相對於此，胡適主張禪可以有智性和理性的了解，既然禪是中國佛教發展的一部分，而中國佛教是中國思想史的一部分，因此唯有把禪宗放在歷史脈絡下才能恰當了解，猶如其它哲學思想流派一樣。

反之，鈴木大拙認為胡適對於禪史可能知道很多，但背後深刻內涵卻一無所悉；他又認為可以研究的是客觀史料，但歷史中人物的內在體驗（個體性或主觀性）卻不是歷史家可以客觀掌握的，而具其獨特性，

¹⁹ 對於兩人相關論辯以及印順對太虛〈議印度之佛教〉及〈再議印度之佛教〉之回應，詳可見〈敬答『議印度佛教史』—敬答虛大師〉（《印順法師佛學著作集》Y20（《無諍之辯》），頁 117-123）。

唯有經歷類似禪境才能有深刻領會。就鈴木大拙看來，禪必須從內在去瞭解而不是外在，唯有達到所謂「般若直觀」，再去研究一切表現於外的形式。以此而言，鈴木大拙認為僅從智性分析不足以解釋禪，因為智性是關乎語言文字與觀念的，永遠不能觸及到禪，禪有其獨立於歷史之外的生命；而胡適僅從外在史料下手，還沒有適當的資格就禪論禪，他作為一個歷史學家，只知道禪的歷史環境，但卻不知道禪本身。²⁰

這裡可以看出宗教師、宗教思想家以及宗教史學者「前理解」(pre-understanding)之別異，以及兩種身分的不同關注。同樣的，以「歷史之錯誤」評判天台之五時判教，亦是以史學家的立場來評斷宗教師或思想家之見解創發。或可以說，史學家關心的是「實然」(what is)的問題，但相對於「實然」，宗教師或宗教思想家更在意的是「應然」(ought to be)問題，也因此重視歷史詮釋多於史實探究；若單以史學的標準權衡宗教信仰所言所述，不免易有誤植、誤判之嫌，反之亦然。可知，平衡信仰與學術兩種觀點的認知不是一件簡單的事。

二、史學方法本身之可能限制

現代學術重視還原歷史事實的研究方法，以及重於史實為依據的評判，未必得到傳統信仰者所認同；而這樣學術與信仰間觀點的紛歧，不只存在於佛教研究中，其它宗教亦然。例如 Ehrman (2005) 曾指出，今《聖經》的樣貌，其實是經過無數更動的結果。不管是「無心之過」還是「別有意圖」，皆是歷經數百年傳抄、在修改中成書，不只沒有最原始的文本，而且從歷史考證來看都有不少錯誤。但這樣的學術性考證的論點，主流的信仰社群必礙難同意，因此亦有以信仰為基調的學者為文反駁。²¹

²⁰ 兩人論辯分見：鈴木大拙 (1953：25-46)、胡適 (1953：3-24)。

²¹ 如 Timothy P. Jones (2007) 即是一例。

在學術立場與信仰立場之間，前者接受演化論等科學傾向之前提預設，後者則以傳統經典的解釋為主；前者重於事實考究，後者強調信仰意義。我們姑可以下表初步對照兩者間不同觀點與著眼處：

〈表二〉

信仰觀點	學術觀點
天啟 (revelation)	證據基礎 (evidence-based)
相信為真 (believed to be true)	證明為真 (proven to be true)
超自然 (transcendental/supernatural)	自然 (natural)
本真 (noumena)	現象 (phenomena)
不可質疑、推翻和否證 (unquestionable, irrefutable, infallible/inerrant)	可質疑、推翻和否證 (questionable, refutable, falsifiable)
神祕 (mystical)	理性 (rational)

若就理析理、依證據談事實，傳統信仰的解釋幾無招架之力。只不過，證據 (evidence) 不完全等同於事實 (fact)，證據如此不代表事實一定如此。從證據去發掘事實的過程中，其間經歷了解讀 (interpretation) 的步驟。除非相關證據完備充足、牢不可破，否則只能以有限的證據進行解讀，進而作出歷史推測與判斷。可以說：事實的可能性取決於證據的強與弱，強力的證據（「鐵證如山」）愈能讓人貼近於事實真相，當中的證據除了史料記載（教證、文證）、遺跡遺址（事證）外，還包括論證說理（理證）等。

佛教如同其它宗教一樣，關注的是超越的彼世，存在著「超現實」、「超時空」（或「異次元」）的維度；而史學研究的對象仍限定於現實的此世，卻不能橫出經驗界以外。尤其現今的歷史研究進路，猶如其它

學術研究一樣，科學方法一直是其中要角，「科學的史學」受到多方重視，²²如胡適所言「以科學精神整理國故」，這固然使研究上趨於理性、客觀；然而能否以科學方法來研究宗教，或存有開放討論的空間。史學方法應用在佛學研究上固然有其貢獻，但同時亦有其複雜性及局限，其中涉及到佛教歷史觀暨時間觀、歷史哲學等問題；史學研究方法的背後甚而牽涉到宗教與科學之間的張力問題，而這又是一個更棘手的問題。²³

雖然歷史重於客觀性以求其真實，但如此之客觀真實往往是經詮釋解讀後的結果，而未必足以還原、重現原始樣貌，重構歷史過程不全然等同於描述歷史事實。一如柯林烏（Collingwood）引 Coleridge 認為宗教除事實（facts）外還包括理念、觀念（ideas）。（1997：37）²⁴他批判歷史客觀主義，認為一切歷史不外是思想的歷史，屬於一種心靈的知識，經由不同思維的史學工作者作出不同讀解的歷史，而未必存在一客觀歷史的認知。在〈歷史想像〉一文中，柯林烏即強調歷史思維中的想像和建構本質（the imaginative and constructive nature of historical thought），以此為歷史推斷的主體，在解釋（interpretation）和敘事建構（narrative construction）下難以有一絕對的成果定論。²⁵

雖然在史學界一直存在著歷史客觀性的追求及希冀透過史學研究獲知原始的真相，但亦有不少遲疑聲音。又例如詹京斯（Jenkins）認為歷

²² 關於「科學的史學」的介紹說明，以及相關回應反思，可見余英時（2015：1-4）。

²³ 佛學研究進路的方法論問題早在西方世界多所討論，中文概述可見林鎮國（2004：159-180、202-204）。

²⁴ 柯林烏早期對（基督）宗教與歷史的思考亦可見該書。（1997：37-55）

²⁵ 詳可參柯林烏（1994：231-248）。甚至在康德哲學影響下，柯林烏認為歷史在哲學意涵上亦是一超驗概念（transcendental concept），以探求其普遍性和必然性，猶如思想、行動、科學、藝術等的哲學意涵一樣，如此在經驗性（empirical）的歷史概念有其自身的超驗性。（1994：335-358）

史論述是對於過去的探究，當中亦包含創造的過程，而不全然只是事實的發現，卻也存在於主觀當中，且帶有一定的意識型態，不能說全然客觀及毫無偏見；但此一觀點不代表是對歷史知識的懷疑和否定，而是帶有寬容及肯認差異的目的。(2011: 173-174)²⁶如此，與其說歷史研究是在重構過去所發生之事，或更應說是「歷史化」(historicize)過去所發生之事；「歷史化」過去種種，未必即等同於揭示事實真相本身。²⁷

這裡，我們似可以作出兩種區別，一種是歷史解釋 (historical interpretation)，一種是歷史研究 (historical studies)；而傳統判教所重的是前者，意在於解釋印度佛教歷史暨佛法開演的發展概況。至於現今學術界的研究則重於後者，以佛教史料文獻為據，來從事歷史調查和分析，期能對於佛教史展演的實況有一定掌握。²⁸如此，歷史或應包含這兩個層面，猶如文學研究和文學創作是不一樣的，文學除了進行學術研究外，亦包含文學的想像和創新。而不管是歷史詮解或歷史研究，都是一類型的歷史工作，都是對於歷史進行重建和重構，都試著說出一番道理來，只是打量的依據各有不同：如傳統的歷史解釋在比例上重於「聖言量」和「比量」，而現代的歷史研究則重於客觀的「現量」和「比量」。²⁹既各自有其權衡之所依，我們亦應尊重傳統佛教徒或內部信仰者對於佛史

²⁶ 歷史論述亦包含創造歷程，不全然只是發現事實，而帶有個人主體的涉入及意識型態傾向，此似黑格爾在《哲學史講演錄》所說：「歷史是精神發現自身及其自身概念的過程」(History is the process whereby the spirit discovers itself and its own concept)。(1975: 62)

²⁷ 進一步討論可參詹京斯 (2003; 2009)。

²⁸ 當然歷史研究和歷史解釋也未必是全然對立的觀念，因為研究的同時也是試著提供一種解釋可能，反之亦然。

²⁹ 當然這只是相當初步的說明。以佛教「量論」來說，歷史作為一種知識或認識，其建立的路徑大致有三個，分別是聖言量、比量和現量，或者重於教證、理證及體證這三個向度。如果三者所得的認識彼此一致沒有衝突，則幾可以為確定之說。但如果三者所述不一，彼此相互抵觸矛盾，就必須有所取捨。Jayatilleke 及第十四世達賴喇嘛 (the 14th Dalai Lama) 均表示，對於知識、智慧的取得，在現量、比量和聖言量之三量中，若排序之間可能的重要性，當以現量為優先，比量次之，聖言量又次之。(Jayatilleke, 1980: 244-247; 達賴喇嘛, 2014: vii-viii)

認知的解釋權 (right to interpretation)，尤其此乃關乎他們人生信念乃至於安身立命的憑藉。

事實上，歷史研究很可能只是另一種形式的歷史詮釋。如瑪札 (Sarah Maza) 在《想想歷史》一書所說，歷史學家兼具「社會科學家」和「人文主義者」兩種角色，植根於事實以述說故事，既講究實際、重現實經驗，又擅於生動敘事 (最成功的歷史著作通常具有與優秀小說的相同特質)，雜合著「事實」與「虛構」的雙重性。雖然歷史是不可能虛構，但不可避免的所有歷史記錄都是選擇的產物，只要歷史學家尊重專業中的規範標準，對同一事物的不同說法都是同樣有效力的。(2018：340) 瑪札引用 Hayden White 在《後設歷史學》的說法，表示歷史書寫都是某種形式的虛構製造。為了讓歷史紀錄明白易懂，這些事實必須圍繞於富有特色的情節中被組織起來。雖然歷史本身不包含解釋性的要素，但當要把事實拼湊組裝成一情節結構，詮釋或解釋就參與其中，因此歷史所述的一切可說是被建構起來的。(2018：361-363) 而這也說明了敘事和想像力對於歷史學科的重要性，從事歷史研究首在於創造出引人入勝且基於事實的故事。一方面歷史學家根據自身專業，對過往的事實進行細緻深入的研究；但另一方面傑出的歷史研究和一流的小說的界線，亦往往難以細微察覺。歷史研究者和歷史小說家之區別，是後者被允許重新創造、創作，但兩者在敘事過程中都涉入了自身觀點的選擇。瑪札表示，如果承認這點，不會讓我們認為歷史紀錄並不可靠，而是會使其變得更多樣、深刻和真實。(2018：386-388)

總之，歷史是探討過去發生之事，特別是發生過程中的可能事實為何，但由於後人並沒有親身參與、直接經驗 (如親臨兩千五百多年前釋迦佛之現身說法)，真相通常是從蛛絲馬跡中抽絲剝繭拼湊而成，因此歷史涉及了詮釋和建構，依著證據說「故事」，且是有多多少證據說多少「故

事」。這「故事」的詮說和重構不免有一定的前提預設，甚至是偏好偏見，致使任何人對於古老的歷史真相都難以斬釘截鐵驟下斷言，而留待開放的理解空間，甚至是出錯的可能。猶如波普（Karl Popper）評斷科學理論的特點之一，即在於可否證性（falsifiable），因此歷史研究作為一種科學方法的研究，出錯或錯誤解讀的可能仍不能排除，此意味著歷史研究要常保寬闊的眼界和開放性。³⁰

三、「宗教性」之正視

印順曾多次表示：佛法作為研究的對象應重視其「宗教性」³¹，在表達他的「根本信念與看法」，第一點即說道：「佛法是宗教。佛法是不共於神教的宗教。如作為一般文化，或一般神教去研究，是不會正確理解的。」（《印順法師佛學著作集》Y36（《說一切有部為主的論書與論師之研究》），頁 a1）這樣的強調，其一是對於學術界化約式方法學研究進路之反思。³²此外，印順也表示佛學研究應「重於求真實」，可知他試著平衡歷史研究和宗教信仰之間的可能張力而達乎於「中道」。³³

佛法研究當重其「宗教性」，畢竟研究的是「佛法」；然而研究佛法亦要「求真實」，因為從事的是「研究」工作；只不過重宗教性以及求於

³⁰ 就波普（2002）所言，每一科學理論都是一種假說（hypothesis），這樣的假說乃是一種「猜想」（conjecture），隨著愈來愈多、愈堅實的證據發現，不斷挑戰這樣的「猜想」，乃至進一步推翻（refutation），科學的演進可說是猜想與反駁的過程。同樣的，歷史的描繪猶如科學理論一般，亦可說是一種「假說」，也會依著證據的推陳出新，而改變相關的歷史認識，如此對歷史的知識保持開放應是有其必要的。

³¹ 此原寫於〈談入世與佛學〉（《印順法師佛學著作集》Y20（《無諍之辯》），頁 239-249），之後在〈契理契機的人間佛教〉（《印順法師佛學著作集》Y28（《華雨集第四冊》），頁 5）及〈遊心法海六十年〉（《印順法師佛學著作集》Y29（《華雨集第五冊》），頁 49）再次強調。

³² 此化約式又可之為「還經為史」的研究進路，如龔雋以「還經為史」來描繪胡適、湯用彤、陳寅恪的研究取徑。（2006：437）

³³ 印順在談論佛學研究時強調了三點：一、要重視其宗教性；二、重於求真實；三、以古為鑑。見〈遊心法海六十年〉（《印順法師佛學著作集》Y29（《華雨集第五冊》），頁 49）。

真實兩者間似難以相提並論。其中「求真實」是尊重歷史事實，可是宗教除事實外，還重於理想與價值的探索，包括美善與神聖等理想價值。亦即佛學研究涉及「真善美聖」四個向度的探索，既要求真求實，又要兼具美善的關懷與神聖的理想。然而學者與信徒往往各有所偏，難以兼顧宗教性及求於真實的雙重面向。其間佛法研究之兩難，宛若情理之兩難，致使學術與信仰間存在一道鴻溝。不只是佛法研究，一切宗教研究都有此兩難，既要重其宗教性，亦也要求於真實。當中學術研究是要回歸歷史、面對現實、尊重事實；但宗教的信仰卻是超脫此世、寄情彼世、遠懷理想。就一個信仰者而言，事實為何並不重要；或者即便事實是重要的，但卻不是最重要，因為價值的肯認與生命的安立反而更加重要。³⁴

「佛法是宗教」而必須重視其「宗教性」（乃至「神聖性」），猶如繪畫創作必須重視其「藝術性」、詩詞創作必須重視其「文學性」一樣。若純粹以歷史之學術方法（近似一種科學方法）來試圖解釋宗教之種種，或亦犯了某種形式的「自然主義的謬誤」（*naturalistic fallacy*）。如同道德、文藝等之美善，難以像自然事物，由科學（之近乎唯物）進路得到客觀解釋，相似的宗教的神聖性、價值性問題亦然。³⁵如果一幅畫忽略其「藝術性」，以純粹物理性的角度進行分析和解讀，那幅畫不過是一堆顏料色素組構而成，毫無美感可言，亦談不上任何創意。相似的，詩詞創作在物理主義觀點下，亦不過是一堆字型符號的排列堆疊，沒有「意義」的表顯和理解，更談不上所謂的「意在言外」或「言外之意」等。

³⁴ 如此，宗教「研究」可以分析、批判，但宗教「信仰」當盡量避免批判；只要是正信的宗教，有助於人心安定與社會祥和，這樣的宗教就有其存在功用。

³⁵ 純歷史研究的貢獻與局限，其一在於科學主義的形上或存有預設，優點在幾分證據說幾分話，缺點在於把價值性、神聖性的向度給取消或化約掉了（甚至否定掉了）；有所見、有所不見，這或也是佛法對純歷史研究的看法。

音樂亦復如是，如果視聲音只是某種物質頻率的波動，亦無所謂「弦外之音」。³⁶

可知，美善與神聖等價值性存在，不能純然視為是物理性存在。科學化約式分析的理解路數，僅僅「實事求是」，不只淺化了價值性問題，也俗化了終極意義的探求。職是之故，佛法作為研究對象要重視其「宗教性」，而避免落入沒有佛教的佛教史；或者相對而言，沒有佛教的佛教史，或缺乏佛教韻味的佛教史，似乎難以稱得上是佛教史。事實上，佛法研究要重其「宗教性」，當中「宗教性」一詞含意深遠，標示出佛法研究不同於一般研究；一般的研究對象（尤其是科學研究）都是看得見、摸得著的，確切可經驗、驗證的事實，但佛法研究（包括文學相關研究等）卻未必是如此。

例如苦難是佛教的核心關注，透過修行來面對煩惱、超克苦痛，因此相對於神教信仰重於救贖（salvation），佛教更重視解脫（涅槃）概念。而既是關心苦難，不管是自己或別人的苦，都易於激發情操和情懷，而這樣的情操、情懷是關乎情感的，不能純從理智來看待。³⁷這以修行來超越苦痛，不只是觀念的理解，還包括信仰的實踐，因實踐而有宗教體驗；如此之體驗往往是主觀私密的，不可為外人道，這也是「宗教性」所傳達的意義之一；再者，引領受苦的人遠離苦痛，普度眾生之教化教

³⁶ 人與動物（或其它生命物種）不同之一，就是會創造真實（reality），如 Yuval Noah Harari（2017）所說，除花草樹木等客觀真實以及感覺疼痛等主觀真實的經驗外，人類不同於動物在於想像力（imaginative capacities），只有人能經驗到交互主體間的真實（intersubjective realities），如人權、錢財、國家、公司等並不能直接經驗，但其意義卻又能彼此運用溝通，他將此稱為「虛構的真實」（fictional realities）。

³⁷ 尤其當天台智者等大師綿密而認真地去建構自己的信仰圖像，已然不流於淺薄浮泛，而是嚴謹、深富宗教情操、帶有精神人格的感召力量，這也是宗教信仰中的核心要素。因此，中國佛教雖受到不少批評，如傳統禪、淨之部分論說屢受學術界質疑乃至於否定，但信仰者、追隨者仍意志堅定，這都是非理智上的情感及信仰召喚（如對虛雲、印光等德行的景仰），而不能忽略此宗教性向度。

導，亦成為佛教的特點，而為實現度化的實用性及實效性，權巧運用特別方法、特殊技巧，自是不可避免。因此「宗教性」亦是要考慮到佛法作為一種宗教，必須因地、因時、因人制宜，如此也因地、因時、因人而異。

可知，佛法或佛學研究當重其「宗教性」，乃要考慮到佛教信仰的獨特向度，包括苦痛的解脫、超越的關懷、情感的慰藉、信仰的實踐、私密的體驗、靈活的教化等。而這樣的「宗教性」和一般客觀學術研究所強調的「科學性」、「理論性」、「歷史性」等相對，而不能純從科學、理論、歷史等方法或進路來探討佛教（乃至一切宗教），否則有所見的同時必有所不見。³⁸

總之，一個人作夢，夢猶然是夢，但當一群人作夢、作同樣的夢，夢即為真；³⁹宗教信仰亦有此傾向，但這絕不是積非成是，而是顯示了信仰的特殊性。事實或真實是什麼，以及人們理解為何乃兩回事。真實是究竟法門、諸法實相的心領神悟，但為滿足眾生情感需求以及美好想像，亦重於理解成什麼，而有方便之開展。所以宗教學者進行宗教研究，不免要多一點「同情的默應」⁴⁰；相對於此，宗教信徒實踐宗教信仰，也應多一點「合理的認知」。如此「情理並重」或許是平衡學術與信仰的良方。

³⁸ 例如日本「批判佛教」以「正確的佛教」為基本立場，批判東亞佛教傳統，僅從理論上作考察，而作出正邪、真偽之分，抉別出佛教和非佛教（或擬似佛教）。此從理論面向強調佛教的正統性，已然忽略了佛法的「宗教性」特質，佛法探究難以僅就理論上來進行之；而且，即便從理論層面研究，權實、了不了義之評斷語彙，應是比真偽、正邪等批判更為適切。

³⁹ 這句話類似於「一個人的夢只是夢，一群人的夢卻是真實。」(A dream you dream alone is only a dream. A dream you dream together is reality.) 網路上盛傳此語是出自英國披頭四樂團 (The Beatles) 約翰藍儂 (John Lennon) 所作，但最初出現於其配偶小野洋子 (Yoko Ono) 所寫的“Now or Never”歌詞中，為強調團結合作之重要；但本文所說在於說明信仰的集體意識作用。

⁴⁰ 如湯用彤曾表示：「佛法亦宗教、亦哲學，宗教情緒深存人心而發揮神妙之作用；若無同情之默應、心性之體會，徒於陳跡、文字考證上尋求，則所獲不能得其真或僅得其糟粕。」(2001：581)

四、傳統判教之可能意義

太虛認為佛教之所以為佛教，佛教之所以異於其它宗教，在於佛是無上正等正覺者，他認為所謂「釋尊特見」即在於此，整個佛法體系的淵源、開展及演變亦始於此。根據太虛之判教，大乘以「佛」為本而標示佛性的存在，由此「法界圓覺」中心，旁開「法性空慧」的中觀學派與「法相唯識」的瑜伽行派。（《太虛大師全書》第十六編（「書評」），頁53）相似於此，在五時判教中，華嚴時是排列第一，顯示佛陀最初是宣說圓滿的《華嚴經》，以直顯佛證境界之究竟真實。

雖然從純歷史眼光來考察，這未必與實情相符，但從信仰的心理及理路來推敲，卻未必是荒誕不經。兩千五百年前的悉達多確實是成佛了，而不僅成就羅漢之解脫，如此他內在深處所要宣說的法義，必定是所證得的成佛之法，而不僅僅是自度解脫的四諦之法，也唯有揭示成佛大法才能直通他心懷。因此佛陀第一個時間點宣說最高最圓滿的教法（如《華嚴經》），猶是言之成理的；換言之，如果肯認大乘佛法，肯認釋迦牟尼是無上正等正覺者而不僅為聲聞解脫，則他所欲弘揚的必是殊勝圓滿的大乘佛法。就此而言以《華嚴經》（象徵圓滿教說）為首要時序而非《阿含經》是可以理解的，此中又以象徵、譬喻、「寄言出意」等方式顯揚佛陀證德之崇高偉大。只不過彼時多數聞法者如聾若啞，為適應厭離心切、急求解脫的眾生根性，才退而求其次宣講《阿含經》。因此，若接受成佛理想為佛陀本懷，則以華嚴等大乘法為先而未必是阿含，並非全然持之無故或無的放矢。也因此，印順雖重於歷史事實而以「聲聞為本之解脫同歸」為印度佛教史第一期，卻也曾表示：「深深的覺得，初期佛法的時代適應性，是不能充分表達釋尊真諦的。大乘佛法的應運而興……確有他獨到的長處。」（《印順法師佛學著作集》Y8（《佛法概論》），頁 a1-a2；Y28

(《華雨集第四冊·遊心法海六十年》),頁 2、53)甚而認為現代的佛法研究者以歷史眼光作考證研究,沒有把握正確的「無常論」,往往會作出極愚拙的結論(《印順法師佛學著作集》Y16(《以佛法研究佛法》),頁 7)

此外,如同諸多經論所述,佛陀成道後有數日不欲說法之記載,⁴¹最後在梵王再三勸請之下,佛陀因悲心殷切宣說深妙法要,依眾生根器不同而「依機設教」,只為樂於信受聽聞的人說,而不去擾動不得其利益的人(「為信受樂聽者說,不為觸擾無益者說」)。⁴²如此,佛陀之不欲說法顯見有難言之隱,真正想說的可能另有其它,因此不以《阿含經》為第一時序亦也於理有據;畢竟阿含經教的法義大多在可理解範圍內,未必充分彰顯菩薩歷劫修行而至成佛之完滿。依此而言,佛陀乃為適應當機眾生而宣說阿含教法,心中另以菩薩行願為主要關懷,足見佛陀所說(what the Buddha taught)未必是佛陀所想的(what the Buddha thought);也因此佛教法義的認識不能忽略聞法眾生的需求,而以此作為判教的重要考量。⁴³

⁴¹ 如以《阿含經》為例,《增壹阿含經》卷 10〈勸請品〉:「爾時,世尊得道未久,便是生念:『我今甚深之法難曉難了,難可覺知,不可思惟,休息微妙,智者所覺知,能分別義理,習之不厭,即得歡喜。設吾與人說妙法者,人不信受,亦不奉行者,唐有其勞,則有所損。我今宜可默然,何須說法!』」(CBETA, T02, no. 125, p. 593, a24-b1)《長阿含經》卷 1 亦云:「佛告梵王:『如是!如是!如汝所言,但我於閑靜處默自思念:所得正法甚深微妙,若為彼說,彼必不解,更生觸擾,故我默然不欲說法。我從無數阿僧祇劫,勤苦不懈,修無上行,今始獲此難得之法,若為姪、怒、癡眾生說者,必不承用,徒自勞疲。此法微妙,與世相反,眾生染欲,愚冥所覆,不能信解。梵王!我觀如此,是以默然不欲說法。』」(CBETA, T01, no. 1, p. 8, c1-9)《中論》卷 4〈觀四諦品第二十四〉第十二頌亦云:「世尊知是法,甚深微妙相,非鈍根所及,是故不欲說。」(CBETA, T30, no. 1564, p. 33, a14-16)亦說明佛陀所悟之法甚深微妙,非鈍根眾生所能解明,所以佛陀一開始並不要說法。

⁴² 在上述的經文中,《長阿含經》卷 1 接著說:「時,梵天王復重勸請,慇懃懇惻,至于再三:『世尊!若不說法,今此世間便為壞敗,甚可哀愍。唯願世尊以時敷演,勿使眾生墜落餘趣!』爾時,世尊三問梵王慇懃勸請,即以佛眼觀視世界,眾生垢有厚薄,根有利鈍,教有難易。易受教者畏後世罪,能滅惡法,出生善道。……爾時,世尊告梵王曰:『吾惡汝等,今當開演甘露法門,是法深妙,難可解知,今為信受樂聽者說,不為觸擾無益者說。』」(CBETA, T01, no. 1, p. 8, c9-22)

⁴³ 如印順法師說:「佛法在流傳中,一直不斷的集成聖典,一切都是適應眾生的佛法。」(《印

自古以來判教可說有多種方式，所判之差異涉及到各種因素。⁴⁴如依教法內容（如「化法四教」之「藏通別圓」重於說法內容），或者依教化方式（如「化儀四教」之「頓漸秘密不定」重於說法形式），以及依聞法對象（如《解深密經》三時教說乃為不同眾生所施設），乃至依個人主觀體驗（如禪門之「師心不師古」），一直到現今強調史料根據的實證性研究。倘若依聞法對象來權衡諸多教法，判教的客觀性未必是存在的，而不免要「恆順眾生」——「隨順一切眾生諸所樂欲而為現身」，⁴⁵不只是「一音說法，隨類得解」，而且也是「何身得度，何身現身」。可知判教的不同觀點，若以聞法根機為主要考量，彼此之間未必是互斥的，如《解深密經》為聲聞乘、菩薩乘和一切乘（聞法對象），以四諦相、隱密相、顯了相（教化方式）而宣說不同教法（教法內容），即是一例。

事實上，智者的「五時教判」應放在「教相五味」脈絡下理解，或者不離「五味」來談「五時」，才能掌握智者教相判釋的精義。智顛雖約時間把全體佛教判為「五時」，但在其著述中最常用的卻是「五味」。「五味」雖也有「五時」次第之內涵，但還意指義理深淺的層次差異。而所謂「五時」不全是按「時間」先後次第來劃分，而只是大體說而不是絕對說，因此不能機械地理解。或因如此，智顛多用的是「五味」而不是「五時」；而不管是「教相五味」或「五時教判」，都不能片面地單從時間的先後次第上作機械、偏狹及表面的理解，而要結合半滿、權實乃至

順法師佛學著作集》Y35（《原始佛教聖典之集成》，頁 879）

⁴⁴ 判教有多重原因，亦有多重可能、多種形式，如太虛云：「古代判教諸大師，其受業不同，其識見不同，其悟理不同，其所際之時代、所化之人根、種種不同，故其判之也，亦各有所出入而莫或盡同者。」（《太虛大師全書》第七編（「法界圓覺學」），頁 2767）

⁴⁵ 參《大方廣佛華嚴經》卷 15〈入不思議解脫境界普賢行願品〉（CBETA, T10, no. 293, p. 731, b18-19）。另外在《大方廣佛華嚴經》卷 38〈十地品 26〉亦云：「菩薩如是於一切不可說佛國土中，隨諸眾生信樂差別，如是如是而為現身。」（CBETA, T10, no. 279, p. 200, a17-19）

「無量法」作全面、辯證的理解。(張雷風, 2001: 114-119) 也如潘桂明所表示的:「智顛所說五時, 是以五味為前提, 受五味說的制約, 並未離開根機說。」(2009: 111)⁴⁶可知「五時教判」是依《涅槃經》之「五味」譬喻而提出的, 意指佛陀成道後, 考量眾生的不同根機而隨緣說法, 從華嚴、阿含、大乘經教而再到般若、法華和涅槃諸經; 倘若如此, 一般認為「五時」的「時」是指佛陀說法的時序或先後順序, 應有重省之必要;⁴⁷「時」未必是指「時間順序」(「時序」), 不能以線性時間觀的角度來理解而將之定位成歷史實況的描述, 而卻是指「時節因緣」的宗教敘事 (religious narrative), 即面對不同眾生有著不同說法的「時節因緣」。

總之, 古德判教背後帶有信仰上意涵, 如以「勸信」為主要導向; 如此古代的判教本身, 已不是純然的歷史問題, 更是一宗教信仰問題。把佛教判教思想僅視為是歷史問題, 而求其客觀性認識, 不免忽略了背後所象徵的宗教意義。而倘若因為歷史事實的掘發, 犧牲了其中的宗教性內涵, 或有得不償失之憾, 畢竟當中涉及到佛教的宗教觀以及對教育的立場 (教化上的應用)。因此, 與其說「五時」判教是歷史的判教, 倒不如說是宗教 (信仰) 的判教, 其中一重要目的是為了開演自身所重的經論來引渡眾生, 而未必在於純粹知識體系的開創建構。⁴⁸

⁴⁶ 同樣語句亦可見潘桂明、吳忠偉 (2008: 176)。

⁴⁷ 以佛陀說法的時序或先後順序來說明「五時」概念, 如吳汝鈞說:「五時是依佛說法的時間次序, 分為五個階段, 每個階段所說的深淺都不同, 因而有五種說法」(2002: 156); 李四龍以「佛陀說法的時間先後順序」來說明「時」。(2003: 204) 包括潘桂明介紹天台「五時」也說:「全部佛典可以按照佛說的時間先後次第, 分為五個時期。」(2009: 111)

⁴⁸ 郭朝順亦指出五時教說應重於其中的教育性或教化性功能, 顯示佛陀實行佛法教化過程之權實辯證, 乃是一教化權實的辯證次第。(2004: 20-21)

五、斷之以權實而非正誤

天台五時教判為「歷史之錯誤」，這以正誤、對錯或真偽等語彙來評價佛教之判釋，或未得當。如前所述，五時教判與其說是一種歷史實情的描繪，更像是一種法義抉擇的判攝（因應度眾之便）；如此，五時教判除了從歷史角度來審視，或更應從哲學、宗教（或宗教哲學）等視角來理解，畢竟五時判教背後未必僅是描述性的知識，而隱含濃厚的價值判斷和定向。因此，不以歷史角度理解五時判教，就不會有「錯誤」的斷定；事實上，智者的本意也未必在於闡明歷史實情之真假，而主要是在於判攝法義偏圓。⁴⁹一如印順認為佛教聖典不應該有真偽問題，而只是了義不了義、方便與真實的問題；⁵⁰相似的，如果肯定天台傳統仍是中國佛教的一支，天台宗判教仍屬法義抉擇的一種形式，則相對於真偽、正誤的判定，權實之說應更為適切，而權實亦也是天台佛學所重的一組觀念。

這裡似可以區分出三種不同的研究取徑，分別是歷史研究、哲學（或思想）研究以及哲學史研究。⁵¹歷史研究所關心的是某一時某一地有那些人說了什麼話、做了什麼事等，屬於一種描述性的知識，當求其客觀真實，而且也應有客觀真實可言。例如佛陀成道最初的說法是否為《華嚴經》，此就歷史研究來說有真假判定；至於哲學研究比較是關心某一時

⁴⁹ 如此，若以「錯誤」來評價中國古德的判教，可能都犯了「範疇錯置之謬誤」（the fallacy of category mistake），畢竟他們所關心的未必是歷史問題，而是宗教（哲學）層次／範疇上的問題。

⁵⁰ 印順說：「佛教聖典，從原始結集以來，一直都是這樣的。所以佛教聖典，不應該有真偽問題，而只是了義不了義，方便與真實的問題。說得更分明些，那就是隨（世間）好樂，隨時宜，隨對治，隨勝義的問題。所以最後說：『佛法在流傳中，一直不斷的集成聖典，一切都是適應眾生的佛法。』」（《印順法師佛學著作集》Y35（《原始佛教聖典之集成》），頁 a3-a4）

⁵¹ 李四龍亦曾區分佛教哲學研究和佛教歷史研究取徑的差異，認為日本「批判佛教」之佛教批判未必體認到這點，而拿印度的標尺講「純粹」、辨「真偽」來苛責於古人。（2003：288）

某一地的那些人說得好不好、做得對不對等，此等涉及好不好、對不對的探討，不再只是客觀的描繪，而涉及一定程度主觀好惡的評價，未必能以真假正誤來斷言之。例如《華嚴經》是否揭示了最圓滿、最究竟的教法即是；第三是哲學史或思想史研究，哲學史顧名思義是關乎哲學思想演變的歷史，作為思想演進過程之記錄，既是歷史就有其客觀性可言，但哲學發展的本身卻無關乎真假對錯，未必能說某一發展為真為假（或以正誤言之）。⁵²

就此觀之，佛教思想史記述佛法不斷開演的過程，大體說明佛法延續、傳佈過程中「隨類得解」的事態，因而以權、實分判來說明適應不同眾生所行的不同教化，其中五時教判亦然。⁵³不同佛法之演變為度芸芸眾生，猶如不同藥為治不同病，如此而「法法平等」，未必能輕言真偽正誤，猶如不能全然以先秦儒批判宋明儒學的真偽正誤。簡言之，回歸歷史以論究事實真相是必須的，但思想創新及教化善巧等因素亦必須列入歷史發展的考慮中。

尤其從教化引渡的觀點來看，實用實效才是最主要的考量。當代英美分析哲學的知識學（epistemology）探討中，有符應論（correspondence theory）、融貫論（coherence theory）和實用論（pragmatic theory）三種「真」之理論（theory of truth），三種論定「真」之路數。要言之，符應論強調經驗檢證，「眼見為憑」，依經驗事實來言真（偏重於「現量」）；

⁵² 例如晚唐圭峰宗密開創「教禪一致」之華嚴禪學風，即是思想史發展的結果，屬於「世諦流布」的一種現象。「世諦流布」一詞，如印順表示：「佛陀應機而說法立制，就是世諦流布。緣起的世諦流布，不能不因時、因地、因人而有所演變，有所發展。儘管「法界常住」，而人間的佛教——思想、制度、風尚，都在息息流變的過程中。」（《印順法師佛學著作集》Y36（《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 a2）此「世諦流布」說明了宗教信仰的形成，不離所處的歷史時空環境，宗教可說是歷史發展中的產物，如柯林烏所說宗教教義不能和其所處的歷史背景切割（doctrine cannot be severed from its historical settings）。（1997：52-54）

⁵³ 此如《法華玄義釋籤》卷1云：「雖復施權本為於實。種種道者即兩教，因人別教教道；五時八教故云種種。」（CBETA, T33, no. 1717, p. 816, c22-24）

相對於符應論，融貫論重於信念之間的彼此一致（相較於「現量」更重「比量」）。至於實用論顧名思義，以實際功效來評定是否為真，凡有用、得以發揮實效功能即為真。初步而言，「信仰的真理」主要在於實用，未必可從符應或融貫與否來檢視之；相對的，「理性的真理」得以從符應或融貫的角度嚴格檢視，但對多數人而言往往不得其實際效用，因此即便言之成理、講得對，卻未必是講得好而能令聽聞者歡喜。

事實上，宗教上信仰的對象難以強調「眼見為憑」，除了少數密契經驗外，一般人的感官無法認知「超自然」的存在。如此，聖言量／至教量成為信仰的主要憑藉，此若從實用和融貫的角度來權衡，信仰中的對象即便是想像的存在，只要信念間彼此一致融貫，也足以產生實質效用，以此可斷言其為真。例如彌陀淨土的信仰，淨宗行者未必親身臨見淨土，而是接受了至教量的權威性，且在信念上不致於有太大衝突（信念之間融貫一致），發揮遠離苦痛、安頓生命的實效，因此深信不疑、肯認真實不虛而信受奉行。雖然在理性上易犯「訴諸權威之謬誤」，然如同經典所說「唯佛與佛乃能究盡諸法實相」⁵⁴，面對人生諸多未知，正向的信仰成為一種因應之道。

如此，重信之方便法門往往只重聖言量，以經教為「佛說」而作為依靠的準據；但相對於想像的信仰，「真實作意」符應經驗、契合理智而求其真實——「見真實而得解脫」⁵⁵而為究竟的法門。只不過「曲高和寡」，多數人還是傾向於美而不真，卻足以產生實效的信仰式真理。此意味著信仰往往是獨斷的，而且也必須獨斷，信仰者認定是什麼就是什麼，以之作為面對苦難的力量，而無關乎旁人（包括學者）的歷史考證

⁵⁴ 《妙法蓮華經》卷1〈方便品〉（CBETA, T09, no. 262, p. 5, c10-11）。

⁵⁵ 古印度思維的根本特色之一在於「見真實而得解脫」，顯示出印度文明（包括佛教）對於真理、真實與存在的探討，皆有導向解脫的實踐性關懷。此可參萬金川（1998：204-246）。

為何；⁵⁶而這也說明了面對佛法暨宗教信仰問題，斷之以權實而未必是正誤，才是較為合宜的評價方式。

六、「多重佛史」之可能

歷史真相是真相的一類，雖極其重要但是否即代表全部的真相，恐會有不同看法，如傳統佛教信仰者明顯有著歷史真相之外（或之上）的關注，而在乎信仰的「真相」。如一場大地震引發海嘯，帶來慘重的傷亡，固然有其事件背後的前因後果、來龍去脈，而可以深入調查研究，但從佛法信仰的詮解終究脫離不了業力觀念，包括業因、業緣、業果、業報。如此地震、海嘯的發生「就只是」自然災害的發生，還是「不只是」自然災害，災難背後的不同命運是否牽涉「業感」等，不免有相當的預想空間。而就佛法信仰來看，顯然認為事件背後有著不可思議的業力召感，這可看出「歷史／事件研究」和「歷史／事件詮釋」截然不同。⁵⁷此外，歷史的認知涉及到時空問題，歷史關注現實人生與現世生活，重於世間層次的確切認識；但佛教的時空觀不只有今生今世，還包括過去之多生多世，乃至於來生來世，現世關懷外還保有超越界或彼岸的想望，而強調出世間層次的進階理解，如此解釋人世間種種現象不免有各式的切入視域。⁵⁸

⁵⁶ 這信仰之必須堅定，如印順雖主張大乘非佛親說，但仍力主大乘是佛說，並要人堅定信仰一樣。如印順在〈大乘是佛說〉一文中說：「你們的提出這一問題，好像是懷疑大乘，而實是不能忘情於非常唯心論。信仰是應該堅強的，是不可隨便的因他人而輕易放棄自己的；這是應有的態度！」（《印順法師佛學著作集》Y16（《以佛法研究佛法》），頁153）

⁵⁷ 事實上，不僅佛教以業說來說明事件發生，不同宗教信仰亦有其各自的解釋系統，如以上帝安排、神的旨意、天意、天譴、天刑之等作解即是。而這是宗教信仰之所以可貴，也是宗教信仰起人疑竇之處。

⁵⁸ 也因此宗教之多重世界觀、時間觀，相較於政治史、經濟史、社會史、科學史等現世關注，存在著更寬廣的解釋可能。

學術界對於佛教相關知識的強勢主導，佛教內部自有一番因應之道，如認為學術研究不過是俗智下的世間淺學，徒用有限心靈來理解無限的法教。或根據四依法之「依義不依語」、「依智不依識」原則，學術研究僅停留在語言文字上有漏心識的作用，不足可取亦無助於佛法的修學。如前所述，信仰和學術、寺院與學院、信徒及學者之間彷彿有一道不可跨越的鴻溝，甚至因此對立對抗。如何整合圈內人（insider）及圈外人（outsider）見解，統合價值及事實判教之二路（如依於事實作價值上的判定取捨），使能內外兼具，似乎是可以著力的方向。

在科學史與科學哲學研究中，即有關於「內史」與「外史」的討論，其中「內史」（internal history）是關乎科學本身的內部發展歷史，注重科學的獨立性及自身的內在理路，包括邏輯展開、概念框架、方法程式、理論闡述、實驗完成等，而不考慮社會因素對科學發展的影響；相對的科學史的「外史」（external history）則指社會等因素對科學發展影響的歷史，強調科學史研究應更加關注社會、文化、政治、經濟、宗教、軍事等環境因素對科學發展的影響，而把科學進展置於複雜的脈絡背景中。（劉兵、章梅芳，2006：134-140）

由此可知，科學家和社會學家理解科學演進的路數、重點明顯不同，相似的佛教徒和佛教學者理解佛法之開演暨佛教之發展亦有所不同；佛教徒認為學術化的佛教研究而沒有佛教信仰，乃沒有佛教內涵（或靈魂）的佛學，沒有佛教的佛教史；但學者認為信仰式的佛教義解，只是沒有根據的憑空想像，欠缺理性徒具情感而不值一提。在兩相對峙之間另尋其它可能，以兼顧雙方的觀點，「多層（或多重）佛史」或是一種可能。猶如詹京斯所說，所謂的「歷史」（history）應是複數的「歷史」（histories）而非單數，這意味著歷史不再是一件簡單而明顯之事，而是事實上有各種各樣的歷史。（2011：80）尤其佛教單就「內史」本身就有分歧見解，

如每一種判教所呈顯的史觀，背後都含藏著佛法義理的抉擇及信仰認同，顯示出不同的經教偏好或宗派傾向，此亦得見多元史觀之不可避免。

這裡的「多層佛史」的概念，一部分是受到「重層醫史」(multi-gradations of medical history research) 的啟發，皮國立認為「醫療史」的研究既要從醫療從業的觀點出發，照顧到「內史」的向度，也要從史學家來客觀分析，注意到「外史」的層面。在「重層醫史」的理論架構下，兼顧內、外史的論述體系，既能解釋醫療的內在理論變化，也扣緊日常生活與文化變遷的特性，使「上層」的醫學知識和「下層」的日常社會與文化產生連結。(2012: xxii、28)⁵⁹

相似的，面對不同的佛教史的認知，彼此相互尊重、乃至相互欣賞，並試著取得一致性調和的可能，如此結合傳統和現代的史觀的「雙層佛史」乃至「多層佛史」或「多重佛史」似乎有其必要。⁶⁰彼此之間融合視域，既要走出信仰式的自我陶醉、自我感覺良好（甚至自我迷失）的封閉，也要避免學術立場自恃甚高、知識霸權的專斷。如依著「多重佛史」的概念，從實然的角度來看有強調事實憑藉的學術考證，而從應然的觀點來想則有著重價值關懷的理想追求。這雙重或多重亦因於實然和應然考慮向度的不同，對比出事實上如此與理想上如此的別異；尤其在理想的投射上，雖未必全然符合實情，但由於滿足了信仰需求，在實踐上具有一定良效（即便在解脫上受限，甚而可能「華而不實」），因此儘管學術上可能「錯得離譜」，但卻依然可以有正面貢獻，學術式論評亦難以撼動其信仰價值。

⁵⁹ 如作者所說：「『重層醫史』是兼顧內外史的論述體系，它既要能解釋醫理發展與醫書刊刻的內在理論變化，也要能扣緊日常生活與文化變遷的特性，使讀者可以抓住技術與社會之間的關係。」（皮國立，2012: xxii）

⁶⁰ 所謂「多重佛史」，或可如宋道發曾舉出即本跡、感應、神通、業報、末法、正統之六種不同的佛教史觀，最後以緣起論作為根本的史觀，來統攝這六種史觀。這說明了從不同觀點切入，將會構築出不同的佛教史圖像，詳參宋道發（2009）。

學術性與宗教性分屬兩種不同領域，而學者之研究考證仍屬「隨類得解」之一類，未必能獨斷以自解為是而視餘者皆非。或可說，學術的歷史與信仰的歷史之不同史觀，具有不一樣的功能作用。學術所代表的俗世史觀具有「執古之道以御今之有」、「以史為鏡可以知興衰」的「懲前毖後」的功能，因此重於「求真求實」；至於信仰上所陳述的歷史（及至於判教），重於勸信、教化、增強信念、展望願景等作用，所以強調「求美求善」暨圓滿廣大的一面。由於迥異的立足點及不同目的，如此單以一方來量衡另一方不免有顧此失彼之憾。

總之，本文主張必須接受學術史觀的重要與必要，然而歷史性學術研究難以觸及到信仰向度的方便教化，如此也認為當尊重（乃至重視）信仰史觀之歷史詮釋。學術史觀與信仰史觀之間未必是「去彼取此」勢不兩立，而得以開放多元理解的可能，使在不同層次上各安其位並發揮功用，不互相否定彼此價值。如此，當接受學術史實研究成果，進而認定傳統信仰觀點為「歷史錯誤」時，就另一角度來看卻是「宗教正確」，此「宗教正確」之價值亦相當值得珍視，看似「錯誤」下卻也實有深意。⁶¹

肆、結語

「判攝正法在牟尼」，歷史上的佛陀如何看待「五時八教」？乃至於龍樹菩薩如何看待「一心三觀」等都值得進一步探究。就史實而言，天

⁶¹ 事實上，中國古代之判教（如五時教說）作為一種思想判攝，可從多層次進行意義理解，如傅偉勳所說之「實謂」、「意謂」外，還有「蘊謂」、「當謂」、「必謂」；此「創造的詮釋學」（creative hermeneutics）之「五謂」，乃以實然意義（說什麼）、指向意義（想什麼）、隱含意義（或可能意義／延伸意義）、應然意義、現代意義之五大項來統攝，期能抉發出深刻而豐富的內涵。（1990：1-46；1995：53-55）

台之「五時」教可說是「講錯了」，但卻很可能「講得好」，至少「自成一家之言」；同理，「一心三觀」雖未必符合龍樹《中論》的偈頌原意，但亦可說「講得好」，講得玄妙而圓融。因此，即便傳統判教一些認知和現今主流學界的理解不同，而可藉現代學術立場逕行否定之，但仍有諸多重要意義待於抉發。

本文試著說明以下觀點：第一、歷史研究是必要的，但其本身亦有局限性，歷史固然重於求真求實，但歷史重構再建時，亦不可避免有一定的想像和解釋成份，不可能百分之百合於事實。因此雖要認真看待史學研究成果，但也要保持一定懷疑態度和開放可能，僅能視其為「一種」理解而非「唯一」的觀點。而「五時」除透露出宗教信仰上的意義，背有亦有一套信仰的邏輯或理路，足以建立自身的合理性基礎。⁶²

第二、宗教所面對的是「人」而不是「物」，為度化芸芸苦難蒼生，不得不以特殊的方法、手段，甚至是策略來因應之。由於是因「人」施設，不免因「人」而異，有著彈性說法的可能；所以「五時」中的「時」未必是指「時間順序」，而應是「時節因緣」，即面對不同眾生有著不同說法的可能。一旦注意到宗教表述的度化功用，所說雖未必是真，甚至是錯的、假的，卻依然得以帶來好的結果或成效，大乘佛法的「方便」也在此。

第三、歷史忠於真實、求其本意，但宗教／哲學卻重於美善、求其創新；如僅重於原意本意的重現，勢必限縮創意新意的發揮，而中國佛教在判教上的推陳出新，亦是一種文化演進和創造過程，隨著時空推移而與時俱變。試想，如果中國佛教僅依著印度佛教的信仰及義理模式，

⁶² 「五時」判教亦有邏輯理路可言，而不能說是憑空想像而來。其中第一時猶如太虛之「大乘以佛為本」之判，而既是「以佛為本」，其理境無不最為崇高超越；然而過猶不及，太高起反而成其限制，於是循序漸進從阿含、般若、方等，一直到法華涅槃時，以法華之大小兼攝、三乘普化、開權顯實、攝末歸本等，才顯發佛法信仰上的圓滿意義。

佛教在中國恐難以開枝散葉，甚至因而萎縮或滅亡，而這或也是印度型佛學（如中觀、唯識）在中國佛教史上難以長久傳揚的原因之一。⁶³

第四、不能不強調歷史，但也不能只談歷史，猶如面對宗教信仰，不能不理性、也不能太理性。歷史研究猶如佛教所說之世俗諦功能——「不依俗諦，不得真諦」，世俗諦有其不可或缺的重要性；但也不能僅停留在世俗諦，否則更高遠理想和目標（涅槃）無法透顯出來。尤其一宗教在異地、異文化落地生根，必然有著歷史、語言、翻譯、思想等出入，如此以絕對正誤標準逕行評判，恐失之公允公道，忽略宗教信仰上因時、因地、因人而異的特殊性。

對於以上四個看法，本文試著進一步展開。除前言和結語外，先以天台五時教判為例說明傳統判教的一個模型，後對傳統判教進行哲學反思，指出信仰與學術的對峙現象。雖然學術研究在知識層次占了上風，但史學研究方法亦有其限制，而未必得以關照到佛法之「宗教性」，試著以此來說明傳統判教所具有之意義。如此，除了以正誤、真偽等來評斷古來的判教，權實當是一組理想的評價語彙。最後提出「多層佛史」之概念，對於不同佛教歷史和義理的闡釋，抱持多元開放的可能，而不是僅定於一尊、定於一說。

總之，若平心審視傳統之宗派判教，雖不合現代史實之論斷，卻仍見其思路所在，具有一定的教說及理論基礎，在不同史觀底下看出共通理路，不能說全盤皆錯，而卻是「異中有同」。⁶⁴因此以天台五時判教為

⁶³ 佛教傳入初期漢魏晉時期格義佛教重於吸收，吸收是透過不斷會通的方式，以中國固有的哲學觀念（尤其是道家）進行理解。到了隋唐佛學不只是吸收，還重於創造和創新，如此「出格」的法義詮釋當是無法避免。天台佛學及其它漢系佛教義理系統，即是不斷於會通式理解和創造性詮釋中，建立起中國佛教的自身特色。

⁶⁴ 如張風雷說：「智顛『五時八教』的教判學說，不僅為天台宗的創立作了理論論證，而且還對全體佛教經典和佛教思想的發展脈絡作了一次系統的梳理，反映了智顛的佛教文獻次第觀和佛教義理史觀。在智顛『五時八教』的教判學說中，儘管有些說法並不完全符合歷史事實

「歷史之錯誤」，就客觀學術的立場而言當無異議，但就信仰實踐的觀點來說，這樣的「歷史之錯誤」很可能是另一種「宗教之正確」⁶⁵。如就宗教弘化與度化而言，宗教文化思想之傳播暨根植異地，隨順、適應當地的風土民情以及群眾的信仰心理（如投其所好），反而可以發揮出更大的效用。如此，著眼於佛法的「宗教性」，善意理解這樣的「歷史之錯誤」當有其必要；所以即便傳統之宗派判教是「錯誤」，或也會是個「美麗的錯誤」。⁶⁶

（例如，他認為《華嚴經》出現在《阿含經》之前、《般若經》出現在《方等》部經之後，特別是把全部佛教經典和佛教義理都歸結為佛陀釋迦牟尼一代說教，就違背了歷史事實），但是另一方面，智顛認識到，佛教經典和佛教義理大體上是沿著從小乘到大乘、從大乘的『自性空寂』到大乘的『佛性妙有』的順序次第發展的。這一看法與佛教歷史發展的實際情況基本上還是吻合的，反映了中國佛教學者對佛教整體發展線索的獨立思考和努力探索。」（1995：124）

⁶⁵ 此「宗教之正確」或如陳寅恪在〈馮友蘭《中國哲學史》下冊審查報告〉所說：「釋迦之教義，無父無君，與吾國傳統之學說，存在之制度無一不相衝突。輸入之後，若久不變易，則決難保持。是以佛教學說能於吾國思想史上，發生重大久長之影響者，皆經國人吸收改造之過程。其忠實輸入不改本來面目者，若玄奘唯識之學，雖震盪一時之人心，而卒歸於消沈歌絕。近雖有人焉，欲燃其死灰；疑終不能復振，其故匪他，以性質與環境互相方圓鑿柄，勢不得不然也。」以及「竊疑中國自今日以後，即使能忠實輸入北美或東歐之思想，其結局當亦等於玄奘唯識之學，在吾國思想史上既不能居最高之地位，且亦終歸於歌絕者。其真能於思想上自成系統，有所創獲者，必須一方面吸收輸入外來之學說，一方面不忘本來民族之地位。」（馮友蘭，2014：1003-1004）

⁶⁶ 猶如當代美國哲學家戴維森（Davidson）所說的「寬容原則」（principle of charity），對於一些見解採同情的理解而作仁慈的解讀（charitable interpretation）一樣，對於所述盡可能廣義地解釋其為真、或合乎理性（maximize the truth or rationality in the subject's sayings），而不採懷疑主義式的理解。上述之說可參 Blackburn（1994：62）。事實上，這樣的結論會是陳寅恪所同意的。如陳寅恪在指出「五時判教」之說絕無歷史事實之根據，也作了同情理解而表示：「然自中國哲學史方面論，凡南北朝五時四宗之說，皆中國人思想整理之一表現，亦此土自創佛教成績之一，殆未可厚非也。嘗謂世間往往有一類學說，以歷史語言學論因為謬妄，而以哲學思想論未始非進步者，如《易》本卜筮象數之書，王輔嗣、程伊川之〈注〉、〈傳〉雖與《易》之本誼不符，然為一種哲學思想之書，或竟勝於正確之訓詁。以此推論，則徐健庵、成容若之經解，亦未必不於阮伯元、王益吾之經解外，別具優點，要在從何方面觀察評論之耳。」（1971：213）

參考文獻

一、古籍*

佛陀耶舍、竺佛念（後秦）譯。《長阿含經》，《大正藏》第 1 冊。

瞿曇僧伽提婆（東晉）譯。《增壹阿含經》，《大正藏》第 2 冊。

鳩摩羅什（姚秦）譯。《妙法蓮華經》，《大正藏》第 9 冊。

佛馱跋陀羅（東晉）譯。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第 10 冊。

龍樹菩薩造，鳩摩羅什（姚秦）譯。《中論》，《大正藏》第 30 冊。

湛然（唐）。《法華玄義釋籤》，《大正藏》第 33 冊。

---。《法華文句記》，《大正藏》第 34 冊。

---。《四教義》，《大正藏》第 46 冊。

諦觀（高麗）。《天臺四教儀》，《大正藏》第 46 冊。

智旭（明）。《教觀綱宗》，《大正藏》第 46 冊。

元粹（元）。《四教儀備釋》，《續藏經》第 57 冊。

二、現代資料

木村清孝著，李惠英譯（2011）。《中國華嚴思想史》。臺北：東大。

皮國立（2012）。《「氣」與「細菌」的近代中國醫療史——外感熱病的知識轉型與日常生活》。臺北：國立中國醫藥研究所。

* 本文於佛教經典文獻之引用，採取「中華電子佛典協會」（Chinese Buddhist Electronic Text Association，簡稱 CBETA）電子佛典系列，2016 版光碟。引文出處之略號標記如「CBETA, T34, no. 1719, p. 212, c20-22」代表「CBETA 電子佛典集成，《大正新脩大藏經》第 34 冊，經號 1719，頁 212，下欄第 20-22 行」；「T」代表《大正新脩大藏經》；「X」代表《卍新纂續藏經》。

- 牟宗三（1997）。《佛性與般若（下）》。臺北：學生書局。
- 余英時（2015）。〈中國史研究的自我反思〉，《漢學研究通訊》，34，1：1-7。
- 吳汝鈞（2002）。《《法華玄義》的哲學與綱領》。臺北：文津。
- 宋道發（2009）。《佛教史觀研究》。北京：宗教文化。
- 李四龍（2003）。《天台智者研究：兼論宗派佛教的興起》。北京：北京大學。
- 林鎮國（2004）。《空性與現代性》。臺北：立緒。
- 施凱華（2006）。《天台智者教判思想》。臺北：文津。
- 張風雷（1995）。《智顛評傳》。北京：京華。
- （2001）。《智顛佛教哲學述評》，佛光山文教基金會（編），《中國佛教學術論典》第5冊。高雄：佛光山文教基金會。
- 張曼濤編（1979）。《天台宗之判教與發展》。臺北：大乘。
- 莎拉瑪札著，陳建元譯（2018）。《想想歷史》。臺北：時報文化。
- 郭朝順（2004）。《天台智顛的詮釋理論》。臺北：里仁書局。
- 陳寅恪（1971）。《陳寅恪先生論集》。臺北：中央研究院歷史語言研究所。
- （2014）。〈馮友蘭《中國哲學史》下冊審查報告〉，馮友蘭（著），《中國哲學史》。臺北：臺灣商務。
- 傅偉勳（1990）。《從創造的詮釋學到大乘佛學》。臺北：東大。
- （1995）。《佛教思想的現代探索》。臺北：東大圖書公司。
- 湯用彤（2001）。《漢魏兩晉南北朝佛教史（下）》。臺北：佛光文化。
- 萬金川（1998）。《詞義之爭與義理之辯》。南投：正觀。
- 詹京斯著，賈士蘅譯（2011）。《歷史的再思考》。臺北：麥田。
- 劉兵、章梅芳（2006）。〈科學史中「內史」與「外史」劃分的消解——從科學知識社會學的立場看〉，《清華大學學報（哲學社會科學版）》，1：132-138。DOI：10.13613/j.cnki.qhdz.001286
- 潘桂明（2009）。《中國佛教思想史稿》第2卷。南京：江蘇人民。

- 、吳忠偉（2008）。《中國天台宗通史（上）》。南京：鳳凰。
- 韓煥忠（2001）。《天台判教論》，佛光山文教基金會（編），《中國佛教學術論典》第92冊。高雄：佛光山文教基金會。
- 藍日昌（2003）。《六朝判教論的發展與演變》。臺北：文津。
- 關口真大（1978）。《天台教學の研究》。東京：大東。
- 釋太虛（2006）。《太虛大師全書》光碟版。台北：印順文教基金會。*
- 釋印順（2006）。《印順法師佛學著作集》光碟版。台北：印順文教基金會。*
- 釋聖嚴（2013）。《天台心鑰：教觀綱宗貫註》。臺北：法鼓文化。
- 龔雋（2006）。《禪史鉤沉：以問題為中心的思想史論述》。北京：三聯書店。
- （2012）。〈經史之間：印順佛教經史研究與近代知識的轉型〉，《法印學報》，2：15-70。DOI: 10.29666/JDS.201210.0002
- Blackburn, Simon (1994). *The Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Collingwood, R. G. (1994). *The Idea of History: With Lectures 1926-1928*. Oxford: Oxford University Press.
- (1997). *Religion and Philosophy*. Bristol: Thoemmes Press.
- Dalai Lama (2014). "Foreword." Chris Impey. *Humble Before the Void: A Western Astronomer, His Journey East, and a Remarkable Encounter between Western Science and Tibetan Buddhism* (vii-viii). PA: Templeton Press.
- Ehrman, Bart D. (2005). *Misquoting Jesus: The Story Behind Who Changed the Bible and Why*, CA: HarperOne

* 本文太虛法師著作引用，採「印順文教基金會」2006年出版之《太虛大師全書》光碟版。實體書可見印順編（1980）。《太虛大師全書》。臺北：太虛大師全書編纂委員會。

* 本文印順法師著作引用，採「印順文教基金會」2006年出版之《印順法師佛學著作集》光碟版。引文出處之略號標記，Y所接之數字表光碟著作集所屬之冊數。實體書可見印順自編之《妙雲集》、《華雨集》等。臺北：正聞出版社。

- Harari, Yuval Noah (2017). *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow*. NY: Harper Collins.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1975). *Lectures on the Philosophy of World History*. H. B. Nisbet (trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Jayatilleke, K. N. (1980). *Early Buddhist Theory of Knowledge*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Jenkins, Keith (2003). *Refiguring History: New Thoughts on an Old Discipline*. London: Routledge.
- (2009). *At the Limits of History: Essays on Theory and Practice*. London: Routledge.
- Jones, Timothy P. (2007). *Misquoting Truth: A Guide to the Fallacies of Bart Ehrman's Misquoting Jesus*. Illinois: IVP Books.
- Popper, Karl R. (2002). *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. London: Routledge.
- Shih, Hu (1953). "Ch'an (Zen) Buddhism in China: Its History and Method." *Philosophy East and West*, 3, 1: 3-24. DOI: 10.2307/1397361
- Suzuki, D. T. (1953). "Zen: A Reply to Hu Shih." *Philosophy East and West*, 3, 1: 25-46. DOI: 10.2307/1397362