

# 佛教與佛教知識

中正大學中國文學系教授 謝大寧

【摘要】：本文主要是想提供一個反省，以檢討近年來佛教「知識化」的現象，我主要想提問的是，在所謂的佛教知識化之中，還有沒有「解脫」二字存在的餘地？我以為這是值得所有關心佛教發展的人共同省思的問題。

在本文中，我簡單敘述了知識這個西方概念，它不在歷史階段的內涵，並以此與佛教的基本立場相互比對，以澄清兩者之間是否相容或者可以妥協的空間。原則上我以為其實佛教和知識並沒有什麼相容的空間，但是無可否認的是，自從近代以來，在西方的強權殖民之下，佛教已經被迅速知識化了，這使我強烈感受到在西方的知識霸權下，將會導致解脫關懷的徹底泯失。因此我以為今天我們來考量佛教知識的問題，的確有其價值在，我們是否可能適應這一處境而重新恢復佛教的解脫關懷呢？我相信這會是我們未來共同的挑戰。

關鍵詞：佛教；知識；佛教知識；存有；主體性；科學主義；知識霸權；殖民；解脫

首先，我想先針對我這篇報告，作一些基本的說明。第一，我不是一個現代意義的佛教學者，也並不想以這樣的一個身分發言，這一立場是相當重要的，因為唯有說明了此一立場，我才能夠得到一定的自由度，來表示我對這個論題的一些意見。其次，在了解了這次研討會的性質之後，我對此一報告不免是有些躊躇的。這是一個專業程度相當高的會議，我對這個會議所涉及的专业，幾乎可以說是一無所知，以此背景貿然闖進了這個會場，實在是有些不敬的，由於缺乏各位的專業背景，我相信我們的思維模式恐怕也會有一定程度的差距，這也必將反映在我所使用的語

言和表達模式上。因此，底下我的報告如有讓各位很難適應的地方，還得請您諒解。最後一點，由於這只是一個報告的性質，所以我不擬用標準的學術論文寫作方式，以使我的陳述保留較多一些屬於我主觀的自由度，這樣也可以少掉一些論證，讓我的觀點更能聚焦一些。

我選擇這個題目來作此次報告，其實是有個用意的。這次會議所談的主題乃是為了因應這個資訊時代，佛教資訊爆炸的現象，而想研究一個比較有效的處理佛教知識的方法。也許我應該更準確一些說，不是處理佛教知識，而是處理佛教資訊。這樣的提法，其實是有點後現代的味



道的。但大會的主題，仍要將之稱為知識，我以為這當中就有了一些可批判的空間了。所以，如果說我的報告從構想之初，就有些攪局的味道，那恐怕是我無所逃的指責，不過這並不意味我的態度是不嚴肅的。

我的主題乃是「佛教與佛教知識」，我也許應該如此來破題，亦即這根本就是一個可能存有嚴重矛盾的題目。如果說我們對佛教之所以為佛教都還有一定程度的共識，也知道知識其實是個純西力的產物的話，那麼我們便得問，什麼叫做佛教知識？佛教可以允許有佛教知識嗎？在什麼立場上，我們可以來講佛教知識？把佛教這個概念和知識這個概念連接起來，其可能性在哪裡？這樣的連結會不會有可能返回來吞噬了佛教？類似的問題委實是不一而足的，這些問題其實都指向了一點，我們真的嚴肅反省過佛教在今天的所面臨的知識處境嗎？而且我的提問基本上也以一個似乎不太有善意的懷疑論立場來提出，之所以如此，乃是為了以最快速的方式，將大家逼入我想問的問題裡去：這問題就是佛教知識裡面到底還有沒有「解脫」二字？

我想先從何謂知識這一點開始我們的反省吧！由於我不是在寫嚴格的學術論文，所以我也就不掉書袋了。什麼叫做知識呢？這個問題其實是個相當蘇格拉底式的提問。我們都知道這個古希臘的典故，蘇格拉底在德爾斐神廟裡得到這麼一個神諭，說它是世界上最有智慧的人。有意思的倒不是這個神諭本身，而是蘇格拉底面對這個神諭的態度。蘇格拉底對神諭的解讀，卻是說他自己有智慧的地方，只是在於他知道他的無知。一般人也許也知道自己的無知，但我們要不是古

無知面前自人，就是自身，而很少像蘇格拉底一般，直接迎戰自己的無知，希望去找出一條克服無知，得到確定之知的途徑。他有名的辯證法思維模式，就是這麼出現的。這是一個反覆窮詰的模式，他希望從反覆窮詰中，找出我們所使用的每一個語詞，它的確定意向何在。我們知道這個思維模式，正是後來導致亞里斯多德發明形式邏輯的原因，邏輯可以提供我們確定每一步思維之有效性的法則，所以它也是我們克服無知的一項有力的武器。可是我們也應該知道，邏輯並不就是知識，而只是一條通向知識的可能途徑而已。我這樣說，其實存著一個隱喻，也就是我似乎是在借用路與目的地這樣的類比，可是邏輯與知識的關聯，真可以用這樣的隱喻來類比嗎？這裡我們也許必須從邏輯的程序講起。

如果我們就邏輯的角度來看，邏輯本身當然可以是沒有顏色的，它完全中立，只是提供一個命題推演真假判斷的準據，今天的符號邏輯即是如此。但是早期的形式邏輯並不是這樣的，形式邏輯是和概念論連在一起的，也就是說我們必須先依照一定的程序形成概念，然後再將這個概念納入邏輯程序中來判斷。而形成概念的程序乃是抽象，它藉由一個定義的程序，去區隔不同的類，找出這些類與類之間的差異性，從而藉由這個差異性，而確定一個概念的內涵與外延。比如說定義人為理性的動物，理性即是人與動物的類差，我們因此而可劃定人畜動物這個類中的內涵與外延，這樣確定之後，人便可以納入推理的程序了。但是我們現在再仔細看看，這劃定類差的工作，本身卻並不是邏輯的，它涉及的是一種特殊的抽象，如果用亞里斯多德的名詞，它乃是一個共相，



而其相是一個永恆的、普遍的東西，永恆的東西我們都曉得，它是不存在經驗世界中的，所以其相也只存在於思維之中，它不是現實的，現實中並沒有理性這個東西，但找出這個東西，卻正是當時的人們心目中所謂的知識。於是知識遂在這一過程中與邏輯緊密接合了起來。這也就是說，在邏輯與知識之間，其實是插入了一個連接項的，由定義確定概念的內涵，由邏輯推演這個由概念所形成的命題，然後發展為一套套的知識，這即是當時人們心中所設想的完美的取得知識的途徑。我們當然不能忘了，這樣一個看法，到今天為止，依然有其強大的影響力，亦即知識是什麼？知識即是通過這一程序所取得的一些確定的東西。然而，這所謂的確定是什麼意思？

照上面的看法，所謂知識的確定性，在早期其實就是指以其相之尋覓為基礎的，經由命題推理所確定下來之內容，這個內容的確定性。現在如果我們把重點放在這個推理的確定性上的話，它的確是無可挑剔的，可是我們如果回到這個確定性的前提來看的話，這就可能有問題了。這個確定性的前提乃是其相，但如我們上面所說的，其相卻不是個經驗中的東西，它只是個思維中構造出來東西，可是它卻要成為我們判斷一切的基礎。這樣的想法在今天看來，我們當然很容易發現，古希臘的人們，他們對知識的看法，背後是有一個形上學為前提的，而且這個前提一直遵行著從畢門尼德斯便傳下來的一個原則，此即「存在與思維一致性」的原則，他們基本上認為這個其相雖然不存在經驗中，但只要可以為思維所掌握，它們就會是個「有」，也就是說這裡出現了一個標準的形上學區分模式，即「有」與「有」

的區分。有是指現實經驗的存在，但經驗的存在永遠都在變化中，它沒有永恆性，而有則正好可以滿足永恆性的需求，只是它必須付出沒有現實性的代價而已。不過這個代價它們是不在乎的，因為他們很容易便處理了這個問題，有只是不在現實中，但它卻在一個神的世界裡，而知識只是協助他們滿足了這個信仰而已。於是，知識乃是心領以「有」為前提的，有則指向著一個形而上的世界，這個世界是神的世界，換言之，知識最終乃是對神的世界的認知。這樣一種看法，我們直到黑格爾身上，都還可以清楚看到，當黑格爾乃將他的辯證法建立在「有」這個出發點上時，便可以看出來古希臘這種思維模式的強固影響力了。但是如果說所謂知識確定性乃是如此的話，以佛教的觀點，我們會如何看待它呢？

以前我記得，業師宰宗三先生常以一種方式來區分佛教和西方的這種以知識為基礎的信仰，說它們乃是「struggle for being」與「struggle for non-being」之別，我覺得這個區分是很傳神的。佛教所說的緣起無自性，恰好是要摧破任何對「有」的主張，於是佛教在這個地方，恰好和古希臘的知識觀，形成了對立的兩極，你說有乃是建立知識之前提，而我卻認為任何形式的「有」正是煩惱的源頭，是心領放棄的東西，然則這當中可能存在任何妥協的空間嗎？如果你說的知識乃是如此，那我就可能心領說我才不要這種知識呢！於是，我們心領在此立場上說，根本就不能有佛教知識。

當然，古希臘這種對知識的看法，在後來的歷史發展中，並不是一成不變的。這其中最重要的一次本質性的變化，即發生於啟蒙運動之後。



從笛卡兒所帶起的另一種對知識的看法，最主要的一個轉換，即是將知識從神的世界拉了回來，人成了知識的標準。古希臘，所有東西皆可以來推究它的知識，其推究的最基本方式即是找到那每樣東西背後，支撐著這個東西與形上世界相關聯的「有」，而所有其他的知識，皆是由這個有所延伸出來的。所以所有的知識皆關聯於有，而有是每每個東西之後的具永恆性的那個東西。但是笛卡兒開始轉變了問問題的模式，我們不是運用思維去追索所有存在背後有，有一個更值得追問的問題乃是，我為什麼可以思維？所有存在之所以存在的根據問題，當然也不是不重要，但當我問這個問題之先，恐怕得先問我為什麼可以來問這個問題。這也就是說我為什麼可以思維這個問題乃是一個槓桿，是因為這個槓桿乃能提供一個尺度，去了解存在之所以為存在，假如沒有這個槓桿所提供的尺度，我們是無法了解所有存在之有的。於是，他因此而特別突顯出了一個有，這時雖然存在與思維一致性的原則還未生效，但思維的因素是被大幅度抬高了。這個被特別突顯的有，乃是那個直接關聯到思維的，我們的理性能力。理性能力當然只是個經驗的說法，可是照老觀念，這個能力背後一定有一個有，此即「我思故我在」這話的由來，亦即我能思維這一事實必須基於一個「我在」的前提，這個前提便是由我的思維所突顯出來的有，這個有對顯於其他之有，乃有了特殊的地位，以此它不再只是眾多之有中的一個所謂的理性性，它因而特別稱之為我們的「主體性」。萬物之有是通過這個主體性之有之規範而來的，主體性通過理性的法則而來認知其他的有，以此，早期的知識

如果說乃是去尋求對有的認知，那現在的知識就是尋求對主體性的把握了。當然，主體性乃是一切知識的出發點，因此對主體性的把握便不能夠將主體性變成為認知的一個對象，主體性是自我把握自我的，我們只能夠通過法則而證實它在運作著，所以知識乃因此而成了對理性法則的認知。這樣的一種知識觀點，很清楚地貫串笛卡兒運動以後的觀念論者之思想中，成為一個人放棄異彩的想法。

這種想法當然還有一個現實條件的配合，那就是自然科學當時所取得的高度成功。自然科學就其認知的本質來看，其實並不涉及到形而上的問題，它只是針對我們所面對的自然世界，去試圖把握其中運作的奧秘而已。可是由於將數學引入其中的結果，使我們得以將自然界的運作規則變成了一些理性的法則，這個法則不但可以成功地描述眼前發生的種種事件，還可以具有預測未來的能力，因此遂使人對由理性所提供的法則開始產生了高度的信心。於是，無論是在自然科學的層面也好，或是哲學的層面也好，乃至其他的知識面向，知識的主要內容便都成了這些理性的法則。但是，我們不能忽略的是，知識還不只是指這些法則本身而已，它還包括了對通過這些法則所「自明」的主體性的肯認，這就讓知識和形上學之間繼續維持著掛勾的狀態，換言之，所謂的知識乃是指我們的主體性通過它的法則所呈現的一切內容。

然則，我們要繼續問的是，我們可以說這個立場上說佛教知識嗎？問這樣的問題，我們等於問佛教與主體性這個概念是相容的嗎？這問題恐怕就並不像上一個問題那麼好回答了，因為古



佛教的傳統中無疑是有著類似於主體性之概念的。古佛教如來藏心的說法中，真如心的確是一個主體性意味很濃厚的概念，古楞伽經中，如來藏藏識曾被質疑為類似於梵我，對於這樣的質疑，我始終不認為佛教作出過有力的回答。勝鬘經雖然說「隱名如來藏，顯名如來法身」，但古纏的如來藏是不是能因為它的出纏，就擺脫掉主體性的姿態，這其實還是可疑的。但是也正是因為如此，雖然如來藏的系統和中國人是如此之相契，教界中就一直存在著質疑的聲音，不管是內學院，或是印順法師，都一直不願意承認它的正統地位，日本人甚至直指它只是中國佛教，以區別於印度佛教，這不是沒有緣故的。換言之，古佛教的緣起性空立場，它與主體性概念無論如何總難相容，至多也只能說乃是一種方便，這大概也是無庸置疑的。那麼我們能否在這個立場上來說佛教知識嗎？

還有一點，從主體性這個概念來說知識，這個知識的範圍可以含著理論的知識，也可以含著實踐的知識，最有名的例子便是康德的說法。康德從定言令式來說絕對善的可能性，而即古其中存在著由理性而發的實踐的知識。這裡康德很成功地解釋了一個行為它的道德性是怎麼來的，而一個道德行為也可以被轉換成道德主體性之依定言令式所成就的一種知識。但是類比於這樣的說法，我們什麼時候看到過佛教經論中，曾經將真如心所發之清淨行，說成是依照真如心的某個法則性所成的清淨知識呢？這也就是說真如心即使有主體性的嫌疑，這嫌疑也並不一定就能類比到啟蒙運動以後對知識的看法上，它們之間還是有重大差距的。然則佛教除了不能與主體性的概念

相容外，它又真能與此處所說的法則性相容嗎？以此，我乃實在看不出這裡有任何來說佛教知識的空間。

大約古十九世紀中以後，上面所說的這種對知識的看法，又有了很重大的變化，這個變化脈絡的主軸線，乃是以各種不同形式的反形上學而展開。黑格爾代表的可以說是西方形上學的最後一朵奇葩，但有趣的是，他說哲學到了他的講法已經是最完滿的形式，已不可能再往前走了，果然，形上學到了他，便走上了一條終結之路，這真是應了英文中「End」的雙關義。勞思光先生說，整個十九世紀後半期的思想，乃是反黑格爾的思想，這話是有幾分事實的。當然，這種揚棄形上學的時代風氣，並不意味著他們各思想流派古內容上有什麼一致性。這其中，對當時影響力最大的，大約就屬孔德所開啟的實證論了。古實證論的影響下，知識古以自然科學為典範的規範中，有了大幅度的開放。我們心領知道，自然科學的知識，其實是並不一定要和任何形而上概念掛勾的，自然科學的法則性，可以只是純經驗的法則，而這種法則也可以向其他任何經驗領域中擴展，於是我們便可以不必去管什麼主體性，而僅憑任何一種經驗法則的確立，便可以建構出一套經驗知識。於焉，這遂成了知識的大解放，許多經驗學科，包括社會科學、心理學等等，都開始從哲學中獨立出來，而成為一套套經驗知識。我們恐怕心領注意的是，對今天所謂的佛教知識有著重大影響的人類學、歷史文獻學等等知識，便是古這一氛圍中發展起來的，所以我們乃心領特別注意這一時期知識意義的發展。

如上所述，經驗知識之脫離形上學而獨立，



乃是十九世紀後半葉以後，最具有強勢地位的知識論述形式，人們追求知識，不再是為了追求那永恆的「真」，或是某種具有超越地位的主體性，而是轉成了掌控經驗世界。這樣一種轉變當然直接和由自然科學帶來的工業革命有關。由自然科學轉向科技的應用，大幅度地擴張了人類掌握世界的的能力，而隨著生產力的大幅擴張，工業化國家開始心領大幅擴張市場，於是知識乃不只與掌握自然世界有關，它還心領能掌握社會，掌握人文的領域，這就將整個經驗世界的各個層面都包括進去了，從而這個狀況便成了培根所謂的「知識即權力」的最大體現。這裡面一個很值得玩味的現象，乃是這時的知識雖然擺脫了主體性之類的形式追求，但主客對立的基本思維形式還是被保留了下來，這種思維形式在自然科學家看來，當然是順理成章的，因為物是不會成為主體的，它只能是被我所觀察的對象。但是這樣的思維模式被鞏固起來之後，當自然科學知識成了所有知識的典範，這時社會和人便也都成了一個被觀察的客體。自然科學家常常宣稱，他的觀察乃是價值中立的，可是這話能相信嗎？起碼有一點我們馬上就能看出來，當科學轉成了科技之後，那種「戡入投物」的權力性格就跑出來了。這種權力宰制的性格絕對不是價值中立，而是唯我獨尊的。類比於科技的這個狀況，我們擴大來看，便會發現當主客對立，所有知識的觀察者成為觀察主體之後，他背後便潛藏著我乃是這個世界之宰制者這種可能性了。而有意思的是，這種宰制是相當軟調的，知識表面上有著相當平等的面貌，誰有意願，誰就可以獲得它，而且它表面的形式也絕對強調客觀性，這種冷冰冰，似乎完全不考慮人情

的客觀性，打著所謂真理的旗號，再加上它又格外強調那完全脫離任何主觀色彩的邏輯程序運作，遂使人很快的便口服心服地自願接受他的說明，而不會警覺到它背後所可能存在的權力運作。於是這裡便有一個「新神話」產生了，這是個什麼神話呢？那就是這些經驗知識乃是真理，人們以和古代人們一樣的熱情擁抱這種真理，接受這種真理的統治，而我們便以為我「再度沐浴於真理的光輝之中」，科學（包括社會科學和人文科學）成了新的神，神統治人的形式還是古的，但這個新的神更具有了可親近性的面貌，而且理論上，只要你願意，你便有可能成為神的使者，這更使新的神平民化了，所以它乃成為一個沛然莫之能禦的「科學主義」的潮流。這種潮流還有一個很有意思的修辭策略，那就是科學真理不是絕對的，它是可以隨時被我們修正的，如果打一個有趣的比方的話，這個新的神是要定期改選的，而且所有的神都必須在學術殿堂裡登壇競選，並接受「選民」（請注意這個詞彙的可能雙關義，尤其是基督教中所謂的選民之說）的票選，也因此，既然真理有了全民普選的基礎，當然這個神就具有了更高的合法性。然而這個解除魔咒以後所出現的新神，就像一個民主化的國家，並不見得表示它所選出來的領袖不會獨裁，這個國家也不一定不會行使暴力或帝國主義式的統治一樣，這個新神還是一個權力的化身，新神的使者也並不是真正平民化的，它只是一群知識新貴族。而很不幸的，歷史告訴我們，這群新貴族會以精巧的方式，來行使人類有史以來最大的暴力。今天整個地球不都籠罩在這個陰影之中嗎？那麼我們是否了解了這種知識的各個面向了呢？



然則，若按照這樣的知識觀，它有沒有佛教知識的空間？

這恐怕是一個更難回答的問題。當知識從形上學中被解放出來以後，理論上說，它和佛教那種本質性的不相容現象便解除了。可是佛教知識要變成上面所說的知識狀態嗎？如果佛教知識要變成了這樣的狀態，那會成為什麼情形呢？在這裡我可能心領說的是，問題已經不是佛教知識要不要變成那種狀態，而是它已經在那種狀態了。本文我並不想多所引述，但這裡我想引用李世傑先生在他的〈佛教的分類〉一文中的一段話，他說「由現代哲學的科目所分的形式分類，這個事業在日本工作到七八分的成功程度了。佛教教育學、佛教心理學、佛教論理學、佛教認識論、佛教法律學等等，這些書名在日本都有了，這要用嚴格的學術原理造成起來才行的東西」，這裡，所謂的佛教教育學等等，它所說的當然不是由佛教本身長出來的一套學問，而是一套依照西方教育學或其他社會、人文學科所類比出來的學科，其架構是純西方的，只是填充的材料改為佛教的而已。這些還只是引印出來的學科，而就佛學知識本身而言，他已經被歷史文獻學、宗教社會學等等學科所籠罩了。我的學生朱文光先生非常精闢地從後殖民的觀點，論析了今天我們的佛學研究，只是歐美和日本佛學研究的移植。這種移植有沒有貢獻呢？我們當然不能否認，由於歷史文獻的研究，以及對原典語文的分析，使我們校正了好多漢語佛典的翻譯錯誤，這類的貢獻當然是重大的，也由於這點，我們所有作佛學研究的學者，乃產生了一個非常大的壓力，在今天好像不會梵藏印利文，不懂英法德日俄文，就不可能

是一個正牌的佛教學者，因為我們總必須通過文獻的檢證，才可能進入對佛教的論述。這樣的想法在某種意義上，的確不能說是錯的，但是我們是否看到了，佛教知識的研究為什麼會變成了這個樣子呢？歷史地說，這樣的佛教研究，在西方完全是依循著殖民需要而來的，他們並不是基於把佛教看做一個信仰，看做某種人格價值的自我實踐，而是把它當成一個殖民地的客觀對象，而基於殖民需要，他們心領去理解這些現象，所以他們乃要將之構築為這樣一種知識型態，本質上這和人類學研究原始民族，是沒有太大差異的。那麼對佛教而言，我們真的希望這便是佛教知識的型態嗎？這種知識型態究竟只是鞏固了某種殖民霸權，還是增進了對佛學的了解呢？然則我們該如何來反省這個問題？我以為這個問題是極其嚴肅的，至少對今天這個會議而言，我不知道人家對心目中所謂的佛學知識，以及這些知識的分類，有沒有這樣一個層次的反省？朱文光說「佛教經典所指涉的倫理實踐境界，是否會因為涉及主觀經驗與個人價值判斷等問題，而只能被視為某種不確定的次級知識？如此一來，科學主義對佛學研究所構成的衝擊，恐怕不只是在於研究方法上的革新，而是伴隨著這種態度而來的，對於大量描寫修行證量或覺悟境界之文宇的棄絕。棄絕，意味著學者只能，也只願意從佛教經典中看到他所希望看到的世界，一個祛除了直覺、感性、象徵與神話思維的世界，剩下的，就只是充滿著邏輯、理性、客觀與科學思維的世界，甚至只是存於於文獻中的文宇而已」。這實在是一段慨乎言之，也發人深省的文宇。

不過也許有人會這樣看，佛教在一個立場上



是許可這種佛教知識的，那就是說佛教本就鼓勵自利利他，也強調內外學真諦與俗諦的區分，我們為什麼不可以在外學俗諦的立場上來講這種佛教知識呢？然則如果我們沒那麼容易掉入二分法之陷阱的話，便該知道，俗諦心須以真諦為前提，外學心須以內學為基礎，假設我們今天要講一套佛教經濟學，當然可以，但問題是這套經濟學只是依照今天經濟學的系統，來重構我們對佛教經典的詮釋而已嗎？而我也像很多人已經提出過的看法一樣，我以為我們之所以要對這種類型的佛教知識，抱持著強烈批判的態度，最主要的憂慮乃是來自於這種佛教知識有可能吞噬掉佛教最基本的解脫關懷，為什麼呢？我們試想當佛教要成為這種知識時，它勢心要被對象化，這個對象化也就同時意味著它在對象化的知識形成過程中，被完全抽象化了，而在抽象化的過程中是不可能實踐的，或者更嚴格一點說，它只能有那依照知識所許可之法則而來的實踐，但通過這法則而來的實踐，它常只是工具性的，於是，解脫便在這個實踐過程中消失了。於是為了將佛學知識化，我們乃必須付出讓佛教消失的後果，天下可有這種買櫝還珠的冤枉事嗎？這樣說其實一點也不是杞人憂天，而是正出現在我們眼前的事實，然則，我們可有能力抗拒這樣的知識霸權？

在今天來談能不能抗拒這樣的知識霸權，坦白講著實是不容易的，這個霸權通過了科學主義，已經形成了一種相當鞏固的意識型態。這是一個眾神齊瘠的時代，所有宗教性的價值理性，在這個時代裡，似乎都只能讓位給科學知識這個隱喻性的神，而有趣的是，這個神越來越玩世不恭了，以前這個神是穿西裝，打領帶，正經八百很嚴肅的，但在

所謂後現代現象愈來愈顯著的現代，知識那種君臨天下的姿態，似乎也自動解構掉了，這並不是知識的控制力消失了，而是知識改以另一種風貌出現，也就是它成了資訊。李歐塔說任何不能轉化為數位化資訊的知識，都將不再是知識，而資訊正以極其龐大的數量和最快的速度，在市場上被消費著，知識在這時成了最主要的生產力來源，為了適應消費者，所以知識有時也必須以角色的姿態出現，你不再偉大的想法，對不起，網路上消費者等你說話的耐心只有三秒鐘，所以你不能擺撲克臉，正經八百的教訓人了，你必須用廣告行銷的手段來包裝你的知識，這不是今天這個會所面臨的處境嗎？但是你可別忘了，知識雖然也要競逐市場，而不能那麼貴族地坐在那裡，等著別人來朝拜，但資訊的宰制力只有更強，你必須依賴它，也必須花更大的力氣去消費這些資訊，而且你會發現這是根本消費不完的，直到它把你累垮了為止。我這樣說當然不是說這樣的資訊爆炸不好，好不好是另一個問題，而比較和我們的反省相關的，則是它究竟是不是事實？如果它是事實，那就表示你很難挑戰它的霸權。你當然可以孤芳自賞，作一位今之古人，去過自己的修行生活，但這樣是改變不了這個時代之腳步的，你不能適應它，在它之中找到實踐慈悲之道，你就只能在一旁搖頭嘆息。換言之，如果這時代的知識會吞噬掉佛教的解脫關懷，那資訊就只會用更大的力量吞噬掉同樣的東西，然則我們要問，怎麼辦？這裡實在是個好尷尬的局面，我們既不希望佛教知識是這麼樣的知識，可是又擺脫不了它，這真是怎麼辦才好啊！

這是一個困局，傳統佛教雖不反對說知，但也只說正知正見，它對知對識都是深抱戒心的。沒想



到時至今日，學佛的人居然被迫必須建立佛教知識，而且必須用和佛教本懷頗有衝突的知識架構來談這個知識，其尷尬是可想而知的。現在在我看來，要談佛教知識，首先我們必須知道，這是一個被逼出來的問題，我們要談如何適應今天的知識處境，我以為首先必須注意的是，有沒有辦法在這個處境中，去保護住佛教的解脫關懷，這點談不上，那就根本沒有空間去談佛教知識。所以在我看來，其實今天有比談如何為佛教知識作分類更重要的事，保不住解脫關懷，不能夠真正用一套現代的學術語言，去展現出解脫關懷的實踐面向，並且讓這套語言本身就成為一種實踐，那再好的知識分類，也會是一個沒有佛教靈魂的分類。至少如果我以當代新儒學為例，恐怕就還沒有誰敢說他可以建立一套儒家的法律學，或是儒家的經濟學，因為那根本是沒有意義的。

就這點而言，其實這幾年來，我們已經能看到一些轉變了。至少那以歷史文獻學為綱的佛學研究，已經遭遇到越來越多的批判，而且當歐美開始注意到文化研究之後，其實從歐美學界中也開始了一些反省，他們是不是不應該用那種以文獻學為根底的研究方法，換言之，佛學研究的多音現象已經出現了。只是基本上我還是以為，這些多音的現象，還是以第二序上的反省居多，類似像後殖民之類的反省，它本身畢竟還是非佛學的。然則，我們有沒有可能建構出一套既可以與佛教的解脫關懷相容，又可以具有知識性，足以與現代知識處境相對話的、真正的第一序上的佛教知識呢？

從本質上來說，佛教自有它一套傳統的言說系統，這套系統可不可以稱之為知識，姑且不論。

但我們檢討佛教與佛教知識的問題，必須知道，這是個被逼出來的問題。知識是個西方的東西，所以佛教知識乃是一個基於對話的必需，而嫁接出來的概念。但如我們上述所說的，這個嫁接的概念實質上存在著那麼多的尷尬，卻又似乎讓我們無所逃於天地之間。我今天此文的重點，一則就是要揭露這當中的尷尬，另一則當然也是希望由此反顯出一個處境，這裡的確有一個亟待解決的問題，我們不能無反省的只是依照主流的強勢論述，去無限地發展或複製所謂的佛教知識，最後導致佛教在我們的論述中消失掉。但說到這個地方，我並不想繼續作這種灰黑色調的強調，可是對解決問題，我們已經成竹在胸了嗎？對這樣一個帶著自我挑戰的問題，我也許是該矜慎一些的，我確實已經有了一些想法，也已經著手寫過幾篇文章，我也相信，佛教知識這個概念縱使已經有了這麼多的尷尬，它還是有可能嫁接成功的，但是今天我還是希望為我們的討論留下一個缺口，且讓我們來共同感受一下這個問題，並一起邁向解決之道吧！

我總以為日本是個教訓，吳汝鈞先生曾引述楊聯陞先生他們的看法，認為日本學者無論在佛學或是中國學問上，比我們都強多了，某方面而言，我們不得不承認這乃是事實，但是佛教知識昌盛了，佛教卻亡了，我不知道該如何看待這一點？上回我到了奈良，看到他們的古寺，真是感慨殊深！我很希望有機會能再和各位討論上述問題的解決途徑，也很希望請大家來評價一下，我對佛教知識化的努力方向究竟如何，但對這個報告而言，我就暫且到此打住吧！但願我這篇帶著一些灰的挑戰的報告，不致給各位的專業帶來困擾！

