

「內在建構之道的佛教進路」在佛教哲學研究的反思、批判與前瞻*

李明書^{1,**} Ming-shu, Lee²

摘要

本文旨在探討蔡耀明所提出的「內在建構之道的佛教進路」在佛學研究上的成果。藉由當代學者賴賢宗與朱文光的反思與批判，呈現出此一研究方法的問題。從這些反思與批判中，檢視此一方法的優劣得失，尋找出此一方法較為值得開展與應用之處。

論述的脈絡，先帶出「內在建構之道的佛教進路」提出的背景，進而釐清內在、進路、方法等概念的意義。再以當代學者的討論，試著從蔡耀明的著作中，整理出得以回應若干批評的意見，盡可能較為客觀地呈現一個研究方法的成果，對於此一方法所適用的研究領域或對象，或許可以達到在研究上較大的價值與貢獻。

論述的架構，由以下的五節所構成：一、「緒論」；二、「何謂『內在建構之道的佛教進路』？」；三、「『內在建構之道』的反思與批判」；四「如何把內在推擴出去？」；五、「結論與展望」。

關鍵詞：內在建構之道、佛教哲學、蔡耀明、賴賢宗、朱文光

壹、緒論

當今中國哲學方法論的研究日益蓬勃，其中的佛教哲學橫跨印度與中國哲學的範疇。在論理的方法上，源自印度經論的文本自有其論述的特色，傳入中國之後，中國論師在既有的經論基礎上，開展出有別於印度經論的論理方法，因此，印度的經論與中國大乘佛學，或多或少皆有一些關聯性。

若要以地域區分哲學類型時，佛教哲學往往難以明確被定位，於是在探討中國哲學方法論時，不論是研究佛教哲學的方法，或佛教探究哲學課題的方法，時而被獨立於中國哲學之外而特別討論，或者在探討中國哲學時，不得不涉及印度經論的範圍。¹

雖然佛教哲學難以被地域所劃分，但可以確定的是，印度與中國的佛教經論，在中國哲學的討論中確實佔

* 本文初稿，在2016年11月5-6日，以〈「內在建構之道的佛教進路」的反思、批判與前瞻〉為題，發表於台灣哲學學會舉辦的「台灣哲學學會2016年學術研討會：『傳統、詮釋與創新』」，幾經參考會中討論的意見後，修正為現稿。筆者感謝會中熱烈的提問與建議，以及兩位匿名審查人細心地審閱，對於本文的修改助益頗多。

¹ 亞東技術學院醫務管理系助理教授

² 國立臺灣大學哲學系暨研究所博士後研究員

** 通訊作者：李明書

E-mail: k74132@gmail.com

¹ 佛教在中國的論師的理論通常會以印度的經論為基礎，例如僧肇（384-414 A.D.）的〈不真空論〉常引用《大智度論》和《中論》，三論宗的吉藏（549-623 A.D.）以《大智度論》、《百論》與《十二門論》為基礎。曾春海（2005：19）論及佛教形上學時，即難以區分中國論典與印度經論。明確提出印度佛教的理論在傳入中國之後的影響，參閱：虞愚（1989）；孫中原（1994）。



有一席之地，² 可被研究的方向與課題尚在不斷地被挖掘。³ 除了傳統對於佛教經典的註解、語譯之外，得以不斷被探究出不同的哲學課題、義理，且與各個哲學領域交流，很重要的一個原因，或許即是由於不同的研究方法並起，而產生出豐富的成果。

在各種佛教哲學研究方法中，不乏從新興學科或既定學說所形成的研究方法，去探討佛教哲學是否可從事如此的研究，例如用詮釋學、現象學、心理學、科學等學科的方法，去解讀出佛教「也可以」用這些學科的方法進行探究，或是說佛教「也有」這些學科所在探討的內容。⁴ 以這樣的進路去探討經典，儒、道、墨、法、名皆然，似乎皆可以研究出大異於以往文獻比對、歷史進路的成果，但是卻必須面臨常見的質疑，即這是否為各家學說或經典本身所關注的問題，還是在解讀經典產生瓶頸之後，所能採取的不得已的手段？面對這樣的提問，中國哲學或東方哲學皆然，必須在使用任何研究方法時，回過頭來思索經典與研究方法之間的關係為何，是否由於方法論的講究或運用，而忽略以佛教哲學為基礎的研究，應從佛教經論所探討的課題出發。

這就形成在佛教哲學論文的寫作上，值得進一步探問的論題，究竟哲學方法的運用，尤其在須以經典為依據的哲學研究上，如何避免套用成套的方法，而仍能建構出盡可能以經典的論述為基礎，又能確實具備哲學工作的程序與高度。⁵

有鑑於此，蔡耀明自 2000 年起提出的「內在建構之道的佛教進路」，雖未明確點出特定的學派或學者在從事如此的研究，但卻藉由反思上述的學術研究狀況，而提出一個從經典本身的論述脈絡，建構出佛教哲學特有的課題。以這些課題為基礎，至少在義理、思想、論理上，與佛教的脈絡不至於在一開始就差距太大。相較於汲汲營營地往外尋找現成學說，再試圖用佛教的理論進行匹配或媒合，那些學說是否適用於佛學的探討，乃至於可能產生套用、誤解的情形，就成為了「內在建構之道的佛教進路」所要反思與批判的對象。

此一研究方法發表之後，旋即遭受不少的討論、質疑，甚至是抨擊，但蔡耀明對於所有的批評一概不予以回應。⁶ 乍看之下，似是較為弱勢地接受而不反擊，然而，在不打筆仗的情況下，還能引起一些深入的討論與迴響，乃至於後來蔡耀明自己將此一研究方法廣泛地應用於佛教哲學的研究上，應當還算稱得上有一定品質與數量的成果。

在內緣與外緣的條件推動之下，促使本文意欲再次檢視「內在建構之道的佛教進路」在佛教哲學研究上的意義與價值，思索這一研究方法在佛教哲學研究上的影響與適用與否，乃至於後續的開展。如果值得持續被運用在佛教哲學的研究上，或許可以探索出更多本於佛教經典，卻尚未被關注的哲學課題，並且回應當前眾多學科與佛教哲學交流之下的情況。

² 杜保瑞即以中國哲學的四方架構把佛教納入探討其所認為的中國哲學範圍。「四方架構」指的是杜保瑞認為中國儒、釋、道三家哲學可以收攝為本體論、宇宙論、功（工）夫論、境界論四個哲學基本問題，關於四方架構在方法論上的探討，可參閱：杜保瑞（1999）、（2000）、（2013）；杜保瑞、陳榮華（2008）。以四方架構應用在中國哲學經典、思想家的研究，參閱：杜保瑞（2005）、（2010）。其中《中國哲學方法論》的第五章與第六章（166-232），即將四方架構中的工夫論與境界論應用在禪宗哲學的探討。

³ 關於佛教方法論的研究，參閱：吳汝鈞（1996）；傅偉勳（1999）；黃連忠（1992：40-47）、（1993：46-50）、（1993：43-47）；蕭振邦（2000：81-87）、（2003：91-137）。關於佛教禪修與心理狀態的研究，參閱：Riccardo Repetti（2010：165-212）；關於佛教禪修與（腦）神經科學方面的研究，參閱：James Austin（1999）；Antoine Lutz and et al.（2007：499-551）；James Austin（2009）。

⁴ 例如佛教詮釋學方面的研究，參閱：林鎮國（1999）；賴賢宗（2003）；郭朝順（2004：35-74）。關於佛教現象學的研究，參閱：吳汝鈞（2002a）、（2002b）；劉宇光（2007：111-167）。

⁵ 關於哲學方法的運用，參閱：Nicholas Rescher（2001：1-19）。

⁶ 例如：賴賢宗的討論，主要在《佛教詮釋學》（2003：71-85）的第一部份第二章第三節「評蔡耀明的『內部建構』的佛學研究法」。朱文光的討論，則在《佛學研究導論》（2008）。另外零星的探討，參閱：蕭振邦（2003：91-137）。



至於文本的依據，以蔡耀明的《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土：內在建構之道的佛教進路論文集》⁷、《佛學建構的出路：佛教的定慧之學與如來藏的理路》⁸與《佛教的研究方法與學術資訊》⁹三本論文集所收錄的文章為主，其中尤以〈迎向專業的佛教研究〉¹⁰、〈佛教研究方法學緒論〉¹¹、〈一個佛學教育願景的勾勒與實現：以華梵大學東方人文思想研究所為例〉¹²與〈《佛說不增不減經》「眾生界不增不減」的修學義理：由眾生界、法界、法身到如來藏的理路開展〉¹³最為主要；兼及賴賢宗、朱文光等人對於「內在建構之道的佛教進路」的討論，從他人的評論中，檢視此方法是否經得起如此的討論，以及是否提得出回應的意見。

若有必要，則引用相關的佛教經論，以及蔡耀明近年來的著作，以這一研究方法所做出的研究成果，看出此方法在研究上的得以持續發展的可能與方向。

本文的架構，由如下的五節串連而成：第一節，「緒論」，交代本文的研究動機、討論範圍、文本依據、研究價值與論述架構。第二節，「何謂『內在建構之道的佛教進路』？」。第三節，「內在建構之道」的反思與批判」。第四節，「如何把內在推擴出去？」。第五節，「結論」。

貳、何謂「內在建構之道的佛教進路」？

蔡耀明於2000年發表〈迎向專業的佛教研究〉一文正式提出應以「內在建構之道的佛教進路」從事佛教哲學研究，消極面，排除蔡耀明所認為的不合格的佛教學術研究；積極面，為佛教研究開拓一條回歸到經典本身，且可以不斷開發哲學課題的道路。

「內在建構之道的佛教進路」字字淺顯，但到底何以用「內在」這種如此強烈區分的語詞來定名？又到底「建構」出什麼研究成果可以展現其學術價值？藉由對於語詞的釐清，或許有助於呈現這個研究方法的意義，且較為如實地看待此一研究方法。就本文的論述脈絡而言，可先從較為外圍的，卻是哲學上已有廣泛討論與使用的說法入手，可見出蔡耀明在「內在」這一概念上所採取的界說為何。

就西方哲學而言，較為常見且具有代表意義的說法中，大概可先著眼於一般知識論與康德（Immanuel Kant, 1724-1804）的主張。在知識論（epistemology）中有所謂的「內在論（internalism）」與「外在論（externalism）」的區分，兩者為相對的概念。內在論意指認知主體憑著自己所擁有的信念，去支持所意識到、接受到的信息，就可以證成知識，而不需依靠可靠的認知機制或方法；外在論則認為知識的證成必須依靠可靠的認知機制或方法，而不可以認知主體本身的信念去支持另一個信念。（Laurence Bonjour, 2002: 203-219）

康德的界說，大致是將「內在（immanent）」與「超越（transcendent）」視為相對的概念，「內在」指的是處於經驗能力範圍之內；「超越」則指超越某種認知能力，通常是經驗方面的能力。（牟宗三，1998：3）¹⁴當代新儒家的唐君毅與牟宗三先生承繼康德的說法，進而用以詮釋中國哲學的文本，對於中國哲學的詮釋造成重大的影響，值得略窺一二，更可見出「內在」一詞在哲學史上被使用得相當廣泛。

⁷ 蔡耀明（2001）。

⁸ 蔡耀明（2006a）。

⁹ 蔡耀明（2006b）。

¹⁰ 蔡耀明（2000.03），收錄於蔡耀明（2000a：114-126）、（2001：3-15）。

¹¹ 蔡耀明（2001.02），收錄於蔡耀明（2001：17-40）。

¹² 蔡耀明（2001.11），收錄於蔡耀明（2002：121-137）、（2006b）。

¹³ 蔡耀明（2004：89-155），收錄於蔡耀明（2006a：341-399）。

¹⁴ 李明輝（2002：198）將康德所言的「內在」與「超越」，分析出知識論與存有論的意義。



唐君毅（1909-1978）與牟宗三（1909-1995）保留了康德對於「內在」與「超越」的界說，卻認為內在與超越並非截然對立或二分，而是可以在境界的體現上，呈現既超越而又內在的情況。就唐君毅而言，其《生命存在與心靈境界》（2006：589）即試圖為中國哲學的實踐境界，建立起嚴密、有次第的體系，在九個高低有別的層次之中，即藉由不斷地在意義與修行上的超越，而達到最高的境界；其中以心靈主體做為可以不斷向上的核心，而此主體亦必須內在於人的一切活動之中。¹⁵

牟宗三仍是把握住康德論內在與超越的意義，而在詮釋中國哲學時，分判中國哲學的各種形態，進一步認為中國哲學各種說法皆是高於西方哲學主客二分的解釋架構，皆為所謂的「既超越而又內在」。（2002：106、234）之所以提出如此主張的理由，在於中國哲學，尤其是儒、道兩家，雖皆言客觀面的「（天）道」，「道」原為世界創生的總原理或意義，就西方哲學而言，此總原理或意義是外在於生命體，只能用認知、分析的方式去了解。然而，中國哲學則認為此總原理或意義可以內在於生命體之中，藉由中國哲學的實踐方法，達到內在與外在之間的「遙契」。（1994：45-56）

從康德、唐君毅與牟宗三的說法可以看出，所謂的「內在」雖具有不同的意義，或者應用在不同的哲學詮釋上，但似乎有一個共同的特點，就是皆意指一個主體或個體內部本身就具有的內涵，差別在於是否與客體、外在對象產生連結，能否相互融通、收攝。

然而，蔡耀明所謂的「內在」，卻不同於過往的用法，似乎只是採取日常用語的內（部）、外（部）之區分，由字詞較為基礎的意義，延伸成為研究方法的概念。進一步從蔡耀明的著作中，釐清「內在建構之道的佛教進路」，可以先從外緣條件來看。「內」與「外」是相對的概念，如果不就一定的範圍而言，內、外只是架空的概念。「內在建構之道」所要面對的對象，就是有些被蔡耀明認為是「外在」的佛教研究進路，至於何為「外在」的佛教研究進路，從蔡耀明的著作來看，指的應是佛教研究的「異化」情形，且特指的，應是「方法上的異化」。如其所言：

這兒所謂的異化，意指迥異於佛教自身的典範，因為進行探討所運用的解析工具並非紮根於佛教，而是主要取自當前一般學術社群現成的典範。尤有進者，這種異化的學術典範絕不會始終停留在「探究方式」的層次，往往反過來在論述觀點上制約、規約、或決定佛教的內容走向，包括決定佛教的資料何者屬理性／神話，何者為原始素朴¹⁶層／後代添加層，乃至何者為真／偽，不一而足。¹⁷

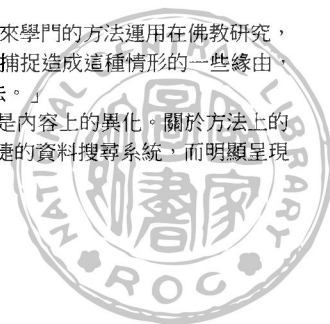
正因有感於學術研究所產生的問題，以及處於從事經典研究的一環，觀察當時的研究概況，出現了若干問題，特別嚴重的便是不以經典本身所要探討的問題、視野、角度、關懷出發，而以明顯是以其它學科、學門的課題或方法來套用佛教的研究上。¹⁸

¹⁵ 唐君毅（2006：589）：「吾人上說此主體所具之超越意義，即顯於其用之前後相繼之中，因而亦具內在意義；由此可更進而說，此體亦內在於其前前後後之一切用，一切活動之中。」

¹⁶ 蔡耀明（2005）中做「樸」，「樸」與「朴」應相通。

¹⁷ 蔡耀明（2000a：118）、（2001：7）。蔡耀明（2001.02）、（2001：36）亦提到：「有關拿外來學門的方法運用在佛教研究，也就是以共通於主流學術圈的方法來從事佛教研究，這就進入本節主題的重心所在。接著，首先捕捉造成這種情形的一些緣由，其次則針對佛教研究法在一片共法的聲浪中是否還有不共法的存在餘地，拋出一些很初步的想法。」

¹⁸ 蔡耀明（2000.03）、（2000a：117-118）、（2001：8）指出雙重異化，一是方法上的異化，二是內容上的異化。關於方法上的異化已如上述，內容上的異化特別指的是某些佛教研究雖是立基於佛教經典的課題，卻利用便捷的資料搜尋系統，而明顯呈現



論文中舉「佛教詮釋學」為例，即是要說明不應拿佛教經典的內容，迎合當前的熱門話題，而說成佛教也有詮釋學、佛教也可以走詮釋學的路子之類的話。顯而易見地，詮釋學已在當代形成特定的研究領域，佛教的經論皆不可能在詮釋學上有任何的討論，用詮釋學研究佛教經論也難以避免產生適合與否的問題，就更遑論標舉「佛教（的）詮釋學」的研究（蔡耀明，2000.03、2000a：118、2001：7-8）。¹⁹

了解到與「內在建構之道的佛教進路」相對的「外在」為何之後，較為核心的，就是「內在」所指的內容、進路到底是怎麼一回事。既然是基於對外在的反思，「內在」所指的，即是從佛教經典，或說為佛教所關注的課題出發，而建構出深度與廣度兼具的研究道路與成果。進一步探究下去，進路的意義、如何建構與建構出什麼，就成為蔡耀明提出此一研究方法的基礎，如其所言：

所謂研究的進路，牽涉的是切入研究對象的角度，包括研究者夾帶什麼先在的想法或心態在做研究，以什麼為出發點，以及面對研究對象以什麼為著眼點或入手處。一旦在研究的進路凝聚出一些眉目，研究者才不至於全然漫無頭緒在瞪著東西看，相對地，也就較能想到或擬出走向研究對象的大方向。²⁰

從以上可以看出，進路在於研究者的取向，其中涉及先在的想法與背景，以及研究者在當前研究領域與學術環圈，普遍採取的研究方向。其後蔡耀明列舉了許多學門或學科的進路，以說明研究進路的適用性是相對於各個學門或學科，而非僅一個進路就適用於各個領域（蔡耀明，2001.02、2001：24-26）。藉由大方向的確認，認清並建構出各個學門或學科在學術品質上的講究，就是強調研究進路最主要的用意。

至於如何建構出所謂的學術品質，則必須與研究方法交相配合。蔡耀明對於研究方法的界說如下：

所謂研究的方法，基本上是個程序，意指運用特定的研究工具從研究對象取材，進而很有步驟地對研究主題獲致一定水準的認知或判斷程序。簡言之，研究法所講究的，主要就是以研究主題為軸心所展開的有條理的認知或判斷的程序。²¹

從蔡耀明對於研究方法的定義可知，以研究進路確定方向、學門或學科，以及方向所導向的研究目標之後，便須藉由研究方法把研究成果展現出來，至於研究方法的優劣、適用與否，也須再與研究進路交互使用而探索。²²

出草率、浮濫的情況；但這並不影響佛教研究的適合性，只是在深度、方法、經驗上有待加強與磨練，關乎的是研究者的能力與程度，以及研究成果的優劣、深淺與否。

¹⁹ 如此的說法似乎把佛教研究逼上一種極端，就是佛教不能與任何興新的學科、方法產生交集，佛教一旦涉及以往未出現過的研究領域，就可能不適合或可能在趨炎附勢；然而，應當仔細地注意的是，蔡耀明並未否定當代的任何研究成果與佛教的對話，或用佛教的視角看當代的課題（反之亦然），只是既然涉及佛教研究，或以佛教研究為主，就應該紮根在佛教經典本身的論述、義理、架構上，而不是反過來以原本佛教要對話的對象變成主導的地位。舉例來說，當心理學要討論佛教是否有對於心理的探討、是否適合心理學的研究時，即以心理學為主軸來檢視佛教，何以佛教要討論其它學科時，竟然變成佛教也可以加入其它學科的討論，較為適合的說法應是詮釋學在佛教研究是否適用，不需要由於佛教沒有詮釋學的研究，就好像矮了一截。

²⁰ 蔡耀明（2001.02）、（2001：24）。

²¹ 蔡耀明（2001.02）、（2001：26）。

²² 對於研究進路與研究方法的區分、類別與運用的舉例，參閱：蔡耀明（2001.02）、（2001：22-31）。李賢中將研究方法定義為「達成研究目的之規則性思想操作歷程及其處理架構」，對於程序、步驟、架構、條理等方面的重視，皆有相似之處，但李賢中更重視在「參照系」或「抽象架構」的探究，參閱：李賢中（2007：7-24）。



若研究對象為佛教的文本、材料、課題，進路指向佛教，並且運用的方法盡可能適用於研究對象與進路，應該就是蔡耀明所謂的「內在建構之道的佛教進路」。

蔡耀明對於「內在建構之道的佛教進路」較為直接的解釋，直到 2004 年的〈《佛說不增不減經》「眾生界不增不減」的修學義理：由眾生界、法界、法身到如來藏的理路開展〉一文，將此一方法運用與《佛說不增不減經》的研究時才出現，似是對於過往探討此一研究進路的總整理，其言：

在研究方法方面，則依採取的研究進路而定；……。至於目前就研究方法予以陳述，則可分成二個部分：一者，總述研究方法的操作步驟；二者，加重指陳其中特別切要的操作手法。以闡明經典的修學義理為其要務的研究進路，透過研究方法的這二個部分統攝地運用，即得以逐一落實在研究的進展程序——像這樣的佛教研究，既要求走進文本的內容，且特重修學義理的闡明和建構，在方法學上，或可稱為「內在建構之道的佛教進路」。²³

在此之前，蔡耀明並未直接說明「內在建構之道的佛教進路」是什麼意思，而是從較為外圍的學術環圈，逐步收攏到其所認為的內在。²⁴ 從這段文字對照上述的釐清，應更能清楚呈現此一研究方法的意義。

參、「內在建構之道」的反思與批判

蔡耀明提出「內在建構之道」之後，以當時在學術資歷上，僅是初出茅廬，²⁵並且在不與人打筆仗的情況下，竟能引發頗為激烈的討論，甚至有些反思與批評，夾帶若干情緒性的字眼，或許意味著此一觀點在當時曾受一定程度的關注。從討論的資料，以及藉由「內在建構之道」從事佛學研究的資料當中，探討較為深入且批判較為強烈的學者，主要為賴賢宗與朱文光，以下分別整理兩造的要點，再對其觀點進行反思。

一、賴賢宗對於「內在建構之道」的批判

賴賢宗對於「內在建構之道」的批判主要收錄在《佛教詮釋學》的「評蔡耀明的『內部建構』的佛學研究法」，該書出版於 2003 年，主要針對〈迎向專業的佛教研究〉、〈佛教研究方法學緒論〉與〈一個佛學教育願景的勾勒與實現：以華梵大學東方人文思想研究所為例〉三篇論文中的觀點進行批判。

批判的觀點，大致整理成如下三點：

（一）蔡耀明對於內部與外部的區分產生錯置的情況：由於蔡耀明認為並非經典本身所探討的問題、並非佛教學門的研究方法，即被稱之為外部的，可能不適用於佛教研究。賴賢宗則認為此舉是不能正視佛教研究在當代的發展，理由在於佛教發展到當代，既然可以與不同學門或學科的研究方法交流，則應該將其視作已內化為佛教研究的一部份。甚至在當代既然已經多有不同方法交流的聲浪與成果，諸如傅偉勳、林鎮國、吳汝鈞與他自己等人的研究，則蔡耀明反而讓自己所提出的「內部建構法」，變成不見容於廣大的佛學研究環圈。就此而論，蔡耀明的「內部建構法」可能才是外部的。（2003：74-75）

（二）蔡耀明否定當代研究方法將造成佛學研究的封閉：蔡耀明認為應該從佛教經典內部的理路出發，建

²³ 蔡耀明（2004：100）、（2006a：346-347）。

²⁴ 蔡耀明（2000.03、2000a：123-126、2001：13）花費頗多篇幅說明並反思當時佛學研究的問題，直至第六節的「結語」時，才提到內在建構之道。是故本文即依循蔡耀明著作的脈絡，整理出內在建構之道的意義。

²⁵ 蔡耀明於 1997 年博士畢業，1998 年開始在華梵大學專任，2000 年即發表「內在建構之道」的研究方法。



構出經典的義理架構，不應該在第一步就把當代熱門的研究方法套用在佛教研究上。賴賢宗則認為有些本身並不屬於佛教的研究方法，也可能對於哲學的整體思維、開展有推進的作用——例如狄爾泰（Wilhelm Dilthey, 1833-1911 A.D.）的體驗詮釋學，若能將這種高度發展的研究方法運用在佛教研究上，反而更能激盪出佛教研究的高度與廣度，而不應該只閉鎖在佛教的基本概念——例如緣起性空——進行探討。除此之外，還涉及蔡耀明對於當代學者的批判，如釋印順、林鎮國、傅偉勳、吳汝鈞與作者自己，賴賢宗大略是認為這些學者自有其深厚的學術功力，蔡耀明的批判並不能切合這些學者的研究成果。（2003：75-78）

（三）蔡耀明的理論本身有困難：賴賢宗認為蔡耀明的理論有三個困難：1.文獻解讀的理論困難，因為蔡耀明以印度經典的《阿含經》與《般若經》等為主軸，而否定中國佛教的成果；2.蔡耀明的佛教主體理論建構的困難，因為蔡耀明認為語言、文獻、佛教史的發展並非佛教理論本身的核心；3.蔡耀明的主體理論難以落實，因為蔡耀明既否定以當代研究方法研究佛教，卻又肯定「佛教生死學」、「佛教禪修的心理學」、「佛教倫理學」、「佛教的語言哲學」等學科，明顯的矛盾令人無所適從。（2003：80-84）

綜上所述，賴賢宗認為「內部建構」極具虛妄性與空洞化，大概只有「蔡耀明及他的學生才這樣主張」（2003：79），除此之外，不太可能對於學術的發展有所推進與貢獻。

二、朱文光對於「內在建構之道」的批判

相較於賴賢宗，朱文光對於蔡耀明的反思較為平實與和緩，論述的脈絡較為清楚。在概略介紹「內在建構之道」涉及的內涵、面向之後，主要指出三個困境：

（一）以「內在建構之道」試圖扭轉、改善學術風氣、制度、走向在現實上幾乎是不可能的，因為當前研究方法的推廣與普及，不能只考慮研究方法本身，還要考慮學術體系的運作規則、人事考量等等。（2008：139-140）

（二）蔡耀明所謂的「佛教自身的典範」如何確立？也就是究竟應該依據哪些佛教經論，才稱得上「內在」？（2008：140）

（三）蔡耀明太過於強調「外在」的弊端，導致內在建構的可能，似乎必須實際操作佛教的修行方法，產生宗教經驗，才能夠體會到經典義理、境界，佛教研究似乎容易成為佛教徒的專利。（2008：140-141）

朱文光進而觀察到，蔡耀明似乎也認為「內在建構之道」具有上述三點困境，因此每每在文章結尾，稍微客氣地妥協於現實環境，仍然肯定當前的學術研究成果，而不將「內在建構之道」視為唯一可行的研究方法。

三、對於賴賢宗與朱文光批判的反思

賴賢宗對於「內在建構之道」的批判不乏較為強烈的情緒性字眼，茲不贅引。但從其論理來看，除了上述的三點之外皆有再議的空間之外，最重要的也最不應該犯的錯誤，是把「內在建構」全部寫成「內部建構」。

「內在建構之道」既然已公開發表於學術期刊，並出版於專著，則無論研究者認同與否，都應該盡可能徹底了解所要研究的對象，專有名詞尤其不能更動，否則不僅讀者無所適從，研究者也沒有立場支持或反對，因為不論是「內部建構」或「內部建構法」都不曾出現於蔡耀明的著作中。蔡耀明或再議者只要以類似稻草人攻擊的方式回應，就足以將通篇的批評解消掉。

當然也可以善意地解讀，將「內在」誤植為「內部」並不影響論理的內容。然而，若就上述賴賢宗所批評的三大要點逐一探究，其理路似也幾乎如同稻草人攻擊一般。

首先，賴賢宗批評蔡耀明對於「內在」與「外在」²⁶的區分有所錯置，蔡耀明的研究乏人問津，才可能被

²⁶ 賴賢宗仍作「內部」與「外部」，以下一律改為蔡耀明所使用的概念。



學術圈排除在外，自己提倡的內在反而變成外在。但蔡耀明所謂的內在與外在，是對於是否從佛教經論、佛教本身的方法、課題出發而言，而非學術環圈的勢力問題。就蔡耀明的看法，其所認為的外在是當前的學術主流，這正是他要批判的情況，但主流與否與蔡耀明所謂的內外並無直接的關聯，甚至主流也可能是問題重重的。除非賴賢宗能提出從佛教經論、佛教本身的方法、課題出發，並非佛教研究的重點或核心之理由，否則以錯解的方式探討研究對象，恐怕難以令人信服。

其次，「內在建構之道」否定當代研究方法，將導致無法與其它學門或學科交流，只能在佛教內部閉門造車。然而，認為以佛教本身的方法、課題從事研究，所要避免的正是以不適合於佛教研究的方法強制套用在佛教上，可能產生誤解、過度延伸的情形，除了蔡耀明提及的佛教詮釋學之外，批判佛教、三教會通、對於三教進行判教都極可能產生類似的情形。如果以並非佛教所關注的問題或適用的方法，竟能如賴賢宗所說，達到佛教研究的高度，不知這究竟是佛教發展的高度，還是該研究方法的高度。至於作者以自己與釋印順、林鎮國、傅偉勳、吳汝鈞等人並列，說明這些學者對於學術界的貢獻與成就，與蔡耀明相比，可謂不倫不類。釋印順乃至於吳汝鈞，年齡與學術生涯皆比蔡耀明稍長或高出許多，指導的學生更是不在話下。蔡耀明當時僅專任三年，如何能看出這個方法的效應？三年之內，要指導人文類科的一位碩士畢業都不見得能完成，賴賢宗竟能批評此方法只有「蔡耀明及他的學生才這樣主張」（2003：51），恐怕更應該說當時根本沒有他的學生主張。或者如果要以是否有學生接續如此的研究才稱得上在學術上的成就的話，也可以以賴賢宗的佛教詮釋學為例，其書出版至今已十年，似無學生以其詮釋學方法從事佛教研究者，或許更值得深思自身方法論的被接受度與適用與否。²⁷

最後，「內在建構之道」理論本身的困難並不成立，蔡耀明並未如賴賢宗所說，否定中國大乘佛學與語言、文獻、佛教史等研究進路，而是認為應該從這些研究去尋找適合的內在建構之道，必要時交相輔助與配合。

賴賢宗對於理論困難的批評中，唯一幾可亂真的，大概就是蔡耀明既否定以當代研究方法研究佛教，卻又肯定「佛教生死學」、「佛教禪修的心理學」、「佛教倫理學」、「佛教的語言哲學」，似有矛盾的情形。乍看之下似是如此，生死學、心理學、倫理學、語言哲學等確實是當代重視的課題，像倫理學與語言哲學則似非佛教本身的問題，如此說來，蔡耀明自己成為用當代新興的方法研究佛教的一環，然而，這也是未深入理解這些學科的內容所致。生死與禪修的心理自是不在話下，佛教有太多的經論在討論生死與禪修的心理狀態。²⁸ 倫理學與語言哲學當然不會是佛教提出的概念，但若就倫理學與語言哲學基礎的意義而言，佛教經論不乏探討倫理與道德的課題、語言的意義與價值的文本。²⁹ 試問，佛教的哪一部經論，曾依循著詮釋學發展過程中的任一學說、理論、派別而進行論述？如果曾經出現過，蔡耀明對於當代若干研究方法的批評當然矛盾；如果不曾出現，即意味著賴賢宗似乎對於某些佛教課題與其它學門或學科的課題產生錯置的情形，若以如此不適當的方法試圖反客為主，卻掉落在蔡耀明所謂的「方法上的異化」而不自知。

朱文光對於蔡耀明的批評論述較少，卻切要地點到「內在建構之道」要施展得開，所需面臨的現實問題，以及最需要釐清的部分。以下仍就朱文光所提的三點逐一反思。

其一，關於研究方法的開展所涉及的人事問題，與理論本身的關係較不密切，但歷經十數年，除了蔡耀明

²⁷ 資料來源：臺灣博碩士論文知識加值系統，網址：

<http://ndltd.ncl.edu.tw/cgi-bin/gs32/gswweb.cgi/login?o=dwebmge&cache=1285488637796>。

²⁸ 相關的學術資料，可參閱：James Austin (1999)；James Austin (2009)；Riccardo Repetti (2010: 165-212)。

²⁹ 以佛教經典在語言上的探討為例，例如：《大般涅槃經》：「依義不依語，依智不依識，依法不依人，依了義經不依不了義經。」(CBETA, T12, no. 374, pp. 401b25- 402c10)又如《金剛般若波羅蜜經》：「如來說莊嚴佛土者，即非莊嚴，是名莊嚴。」(CBETA, T8, no. 235, p. 751b05)



自己的努力之外，其學生取得學位後仍有以「內在建構之道」進行研究的，甚至運用在儒學的研究上。(李明書，2011、2013：1-10) 不論成敗與否，皆稱得上是難得的嘗試。就此而論，要說現實上不可能，似是太過。

其二，「佛教自身的典範」如何確立，以及佛教「內在」的經論為何，是蔡耀明不得不面對的。這一點在蔡耀明的著作中確實並未明確說明，只能藉由後續的研究，了解佛教自身的典範與內在，大概還是回到佛教的經論、概念、問題、方法等，且就文本而言，應是以印度的經論為主，至於理由，蔡耀明也沒有進一步的交代。

其三，學術研究是否要與宗教經驗結合，其實蔡耀明也並未說明，但在道理上，學術研究所涉及的思辨、論理、寫作，並不見得與修行全然二分，甚至可能有次第或步驟的關係。儒家與道家研究的情況，大致也是如此，不能以此否定這個理論的可行性。

收攝賴賢宗與朱文光的批判，可以發現一個共通點，除了質疑「內在」明確指涉的內容之外，幾乎所有的批評皆是從外部而發，而不能從內部找到論理的疏失或矛盾之處。至於「內在」指涉的內容，前文已藉由整理蔡耀明的著作，勾勒出大略的輪廓，通盤地整理相關資料與其長期以來的研究，應不至於太難理解。

肆、如何把內在推擴出去？

方法之所以有用，就在於是否能夠在研究對象上施展得開，且盡可能達到預期的成果。蔡耀明的「內在建構之道」一提出即遭受不少批評，但經由上述的分析得知，大部分的批評都是不適切的。

要成為一個能夠施展得開的方法，光只是抵禦外侮尚且不足，還必須提出實際的成果，而這些成果也並非一時三刻就能呈現，必須時間與經驗累積、能力與程度的培養才能逐漸成形。因此，像賴賢宗太急於反思與批評，對於後續的發展就視而不見；朱文光雖在八年後反思蔡耀明的理論，卻也直接跳過那八年來的著作，仍在最早期的三篇論文打轉，並且提出一些無關緊要的論點。就此而論，蔡耀明後續的研究與影響，或許更足以論斷這個方法的成果，也得以回應上述的批評。

綜觀蔡耀明後續的著作，發現一個弔詭的情形，自「內在建構之道的佛教進路」提出至今，明確在研究佛典的著作中使用的僅〈《佛說不增不減經》「眾生界不增不減」的修學義理：由眾生界、法界、法身到如來藏的理路開展〉一文，2010年的〈佛教住地學說在心身安頓的學理基礎〉是最後一次提到及，但使用的語句為「佛典義理的內在進路」，更多時候，是標明「哲學的進路」³⁰。

若就「佛典義理的內在進路」而言，當然與「內在建構之道的佛教進路」有所落差，但可以確定的是〈佛教住地學說在心身安頓的學理基礎〉是要對於該文所引用到的佛教經典，進行義理的解析，而開展佛教的住地學說，並不違背內在建構之道的意義。但「哲學的進路」的字面意思就相距甚遠，必須就各篇論文的研究對象、方向、主旨、方法等方面進行檢視。

以「哲學的進路」所研究的成果，皆是依據佛教經論而產生，研究對象主要就是佛教的經典與論點。藉由研究對象，帶出研究方向與主旨，就是要闡明經論所要探討的課題與應對的方法，以佛教而言，大致是以問答產生問題，進而帶出修行的方法。方向與主旨確立，就應用最適當的方法，盡可能將課題所涉及的面向、內涵表達出來。既然標明以「哲學」為進路，就表示消極面，區別於文獻、文學、史學，乃至於與佛教差距更遠的

³⁰ 參閱：蔡耀明（2008a：155-190），收錄於蔡耀明（2012：14-46）；蔡耀明（2008b：23-69，收錄於蔡耀明（2012：79-127）；蔡耀明（2008c：61-126），收錄於蔡耀明（2012：392-443）；蔡耀明（2009：1-48），收錄於蔡耀明（2012：446-484）；蔡耀明（2010：57-114），收錄於蔡耀明（2012：335-391）；蔡耀明（2011a：119-168），收錄於蔡耀明（2012：567-602）；蔡耀明（2011b：159-183），收錄於蔡耀明（2012：47-78）。



學門；積極面，應以哲學學門所要求的形式、技巧、方法，展開對於經典的論理。

以〈生命與生命哲學：界說與釐清〉為例，此文主要依據的佛教經典為四《阿含經》與《大般若經》，從對於生命意義的反思，發現既定的學說或多或少有所遺漏、模糊、矛盾，於是從佛經中找出更適合的說法。其中不斷對於生命的意義與經典的論述進行反思、提問、論理，就是運用哲學的相關內涵，達到在道理上盡可能合適的成果。

第二節已提及，「內在建構之道的佛教進路」大致意指研究對象為佛教的文本、材料、課題，進路指向佛教，並且運用的方法盡可能適用於研究對象與進路。直至第三節反思學界研究成果，釐清外界的質疑，猶留有伏筆的，是「內在」到底包含了怎樣的內容與方法？進路既然是方向，佛教進路即意味著研究成果應朝向佛教課題的探究，運用的方法則須適用佛教領域；若進路為哲學，則研究成果應朝向哲學課題的探究，運用的方法則須適用哲學領域。

就此而論，蔡耀明以哲學的進路從事佛教經典的探究，或許表示佛教的某些課題，即可以被視作哲學課題，例如「生命」在佛教經典的討論不勝枚舉，自古至今的研究更是不可計數。因此，諸如此類的課題，既可以佛經為依據，又可用哲學的方法檢視、探究，則以哲學的進路，或許更能將佛教研究客觀化、普遍化在更廣大的學門中。

再就「內在」而言，不論是佛教或哲學，內在建構都必須盡可能扣緊研究的方向與目標，就此而論，並無所謂的內在必定是什麼，而在此之外皆是外在。前文已提及，內外是相對的區分，所要強調的，在於盡可能符合研究的專業、訴求，至於什麼才是專業、訴求，則須視各個學門與學科而定。

由於蔡耀明所從事的幾乎是佛教與哲學研究，³¹ 就其而言的內在，當然就是兼具佛教與哲學的方向與目標。更進一步，尚須看其在佛教的諸多面向中，從事哪一方面的研究。蔡耀明主要的研究在於佛教哲學，除了佛教哲學之外，尚有學術資訊的研究³²、考據學³³、文獻學³⁴等，在不同的研究領域，就應該以該領域所適合的方法，使得方向更加精確地指向該學科的專業。

既然內外的區分不必如一般學者所認為的如此強烈，在研究佛教的過程中，只要佛教的主題與其它學門或學科的任何主題有所關聯，就無需再陷溺於內外的二分之一中。職是之故，以內在建構之道闡發出佛教的道理，即可與關聯的課題進行對話、溝通、反思，例如蔡耀明以「空性」的概念探討墮胎的生命倫理議題，³⁵就是藉由內在建構所形成的佛教義理，引發墮胎的倫理思考，而不是用當代產生墮胎的議題，來檢視佛經中是否有記載墮胎的事件。從如此的角度或立場出發，內在建構之道的佛教進路可以打開的向度、挖掘的議題，應該還有很大的發展空間。

伍、結論與展望

本文旨在探討蔡耀明於 2000 年所提出的佛教研究方法「內在建構之道的佛教進路」，其理論在論述的脈絡是否有所缺陷，以及在佛教研究的適用性。藉由整理賴賢宗與朱文光等人對於「內在建構之道」的反思，再次

³¹ 之所以說「幾乎」，在於蔡耀明曾從事儒佛比較研究與道家研究，參閱：蔡耀明（2000c：37-78），收錄於蔡耀明（2001：185-226）；蔡耀明（1990a：10-20）、（1990b：36-44）、（1990c：45-56）。

³² 參閱：蔡耀明（2005.09），收錄於（2006b：163-218）；（2006c：277-292）。

³³ 參閱：蔡耀明（1998：77-97），收錄於蔡耀明（2001：59-78）。

³⁴ 參閱：蔡耀明（2000b：1-128）。

³⁵ 參閱：Yao-ming Tsai (2013.08).



檢視蔡耀明的理論與他人討論的內容。

藉由反省當代的研究，得知對於「內在建構之道」的理論批評，大多是不成立，甚至是莫須有的。然而，「內在建構之道」所必須面臨最主要的質疑，便是「內在」所指涉的內容究竟為何。整理蔡耀明的著作得知，「內在」指的是以佛教的文本、材料、課題為研究對象，進路指向佛教，並且運用的方法盡可能適用於研究對象與進路。「內在建構之道」所提供的是一個較為廣大且空泛的方向，實際能產生出來的成果，尚須視研究對象、研究者的經驗、能力等關聯的條件而定。

綜觀一個方法從雛形到逐步開展，需要更多的時間與心力投入，才能呈現出成果與價值。就此而論，如果此方法尚有未盡之處，或許值得再進一步探究在實際應用的層面，是否有其侷限、缺陷、片面等問題。換言之，亦即以這個方法實際應用在各項研究上，再就成果檢視是否具有價值，以及所遭遇到的困難。可以嘗試的研究領域相當多種，諸如上述的哲學、學術資訊、文獻學、考據學、語言學等。聚焦在蔡耀明本人長期投入的哲學研究成果，以及衡量當前的學術概況，或可就哲學領域，提出兩個具備前瞻意義的發展方向，即是「生命哲學」與「生命倫理學」研究的開發。

先就「生命哲學」的發展而言，當今哲學研究所遭遇的瓶頸之一，即是學術研究被視為與社會、生命各方面不甚相關。雖然佛教經論的本懷是探究世界與生命，進而提出解決問題的辦法，然而，佛教畢竟涉及宗教的成分，難以避免地被當作信仰之下的產物，或經論的論述僅是一套又一套的理論。如果從生命哲學的視角去看待佛教哲學，則不僅止於提出一套生命哲學的說法或理論，而是可以從這些說法或理論中檢視是否符合於生命實際的情況。耳熟能詳的例子，就是佛教以「五蘊 (*pañca-skandha*; five aggregates)」解釋生命的構成要素，往往被視為只是解釋生命的一種說法。如何使五蘊之說不僅限於佛教內部的主張，而是這樣的解釋是適用於更多甚或所有生命體，就可以從生命體的構成去反思，是否每一個生命體都具有色 (*rūpa*; matter)、受 (*vedanā*; sensation)、想 (*saṃjñā*; conception)、行 (*saṃskāra*; volition)、識 (*vijñāna*; consciousness) 等五個構成要素；如果每個生命體確實具備這五個要素，則如此的解釋，不僅透顯出生命實際的樣貌，並且在解釋的廣度上將相當地普遍。其它的概念，如「十二緣起 (*dvādaśāṅgaḥ praṭītyasamutpādaḥ*)」、「蘊 (*skandha*)、處 (*āyatana*)、界 (*dhātu*) 諸法 (*dharma*)」等亦皆如此，均可從經論本身的論述入手，打通與生命之間的關聯。

再從「生命倫理學」來看，生命倫理學的課題或許不盡如生命哲學一般，來得普遍或深入，然而卻是對於大多數生命體而言，最能直接應用與操作的理論。例如前述提及的墮胎的倫理思考，其它如安樂死、醫助自殺、動物倫理、器官捐贈等議題，在佛教經、律、論中，皆可找到原則式的談討，或具體事例的參照，而非為了迎合當前新興的話題，牽強地為佛教與生命倫理課題找出關聯。只是這些原則或事例，以往較被忽略，或僅被視為特殊時空背景之下的事件。在這樣的情況下，藉由經典內部的探究，找出當今之世仍持續發生的事件，就成為藉由內在建構之道，打開經典與具體生命情境的關聯。

就此而論，不論是以內在建構之道切入生命哲學或生命倫理學的研究，都是依據於經典本身即關注的課題，發展成為歷久彌新，甚至可預期得以長久做下去的研究。回到研究方法上的反思，在應用方法以研究的過程，也可以不斷地對照研究成果與方法之間的關係，遂行檢視、調整、翻新的工作，對於佛教研究方法的進展，或許也能達到相當的效果。



參考文獻

一、古籍文獻

1. 〔姚秦〕鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜經》：CBETA, T8, no. 235。
2. 〔東晉〕釋法顯譯：《大般涅槃經》：CBETA, T12, no. 374。

二、專書

3. 朱文光（2008）。《佛學研究導論》。臺北：文津出版社。
4. 牟宗三（1994）。《中國哲學的特質》。臺北：臺灣學生書局。
5. ——（2002）。《中國哲學十九講》。臺北：臺灣學生書局。
6. 牟宗三譯註（1998）。《康德：純粹理性之批判》。臺北：臺灣學生書局。
7. 吳汝鈞（1996）。《佛學研究方法論》。臺北：臺灣學生書局。
8. ——（2002a）。《唯識現象學(一)世親與護法》。臺北：臺灣學生書局。
9. ——（2002b）。《唯識現象學(二)安慧》。臺北：臺灣學生書局。
10. 李明輝譯註（2002）。《康德歷史哲學論文集》。臺北：聯經出版事業公司。
11. 杜保瑞（1999）。《功夫理論與境界哲學》。北京：華文出版社。
12. ——（2000）。《基本哲學問題》。北京：華文出版社。
13. ——（2005）。《北宋儒學》。臺北：臺灣商務印書館。
14. ——（2010）。《南宋儒學》。臺北：臺灣商務印書館。
15. ——（2013）。《中國哲學方法論》。臺北：臺灣商務印書館。
16. 杜保瑞、陳榮華（2008）。《哲學概論》。台北：五南圖書。
17. 林鎮國（1999）。《空性與現代性》。臺北：立緒出版社。
18. 孫中原（1994）。《因明研究》。長春：吉林教育出版社。
19. 唐君毅（2006）。《生命存在與心靈境界》。北京：中國社會科學出版社。
20. 曾春海編（2005）。《中國哲學概論》。臺北：五南圖書。
21. 傅偉勳（1999）。《從創造的詮釋學到大乘佛學—哲學與宗教四集》。臺北：三民書局。
22. 虞愚（1989）。《因明新探》。蘭州：甘肅人民出版社。
23. 蔡耀明（2001）。《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土：內在建構之道的佛教進路論文集》。南投：正觀出版社。
24. ——（2006a）。《佛學建構的出路：佛教的定慧之學與如來藏的理路》。臺北：法鼓文化事業。
25. ——（2006b）。《佛教的研究方法與學術資訊》。臺北：法鼓文化事業。
26. ——（2012）。《佛教視角的生命哲學與世界觀》。臺北：文津出版社。
27. 賴賢宗（2003）。《佛教詮釋學》。臺北：新文豐出版社。
28. James Austin (1999). *Zen and the Brain: Toward an Understanding of Meditation and Consciousness*. Cambridge: MIT Press.
29. —— (2009). *Selfless Insight: Zen and the Meditative Transformations of Consciousness*. Cambridge: MIT Press.

三、期刊論文

30. 吳略余：〈論朱子哲學的理之活動義與心之道德義〉，《漢學研究》，第 29 卷第 1 期，2011 年 3 月，頁 85-118。
31. 李幸玲、李幸穎：〈人類胚胎幹細胞道德地位之爭議——儒佛視域與當代醫學、法律的對話〉，《師大學報》，第 58 卷第 2 期，2013 年 9 月，頁 75-108。
32. 李明書：〈以道德修養導引「感官欲望」在實踐上的倫理思考：以《論語》為依據〉，《東方人文學誌》，第 9 卷第 3 期，2010 年 9 月，頁 25-26。
33. 李明書：〈東方哲學基本問題的釐清與建構〉，《鵝湖月刊》，第 460 期，2013 年 10 月，頁 19-27。
34. 李明書：〈《論語》的「觀看」思想探究：以哲學的思考開展意義的理路〉，《亞東學報》，第 34 期，2014 年 12 月，頁 219-228。
35. 杜保瑞：〈孔子的境界哲學〉，《中國易學雜誌》，第 222 期，1998 年 10 月，頁 66-84。



36. 李瑞全：〈從儒家之終極關懷論生命倫理學之方向〉，《應用倫理研究通訊》，第37期，2006年2月，頁57-63。
37. 李瑞全：〈從儒家家庭倫理論生命科技之倫理議題〉，《應用倫理研究通訊》，第38期，2006年5月，頁3-12。
38. 李瑞全：〈儒家論人與萬物暨動物之關係和責任〉，《應用倫理評論》，第55期，2013年10月，頁1-13。
39. 尉遲淦：〈從儒家觀點看複製人的問題〉，《應用倫理研究通訊》，第38期，2006年5月，頁32-43。
40. 費昌勇、楊書璋：〈動物權與動物對待〉，《應用倫理評論》，第51期，2011年10月，頁75-103。
41. 楊祖漢：〈從朝鮮儒學「主理派」之思想看朱子理氣論之涵義〉，《鵝湖學誌》，第46期，2011年6月，頁191-219。
42. 鄒琴：〈從朱子的生命倫理觀討論動物實驗〉，《應用倫理評論》，第55期，2013年10月，頁85-97。
43. 蔡甫昌、劉珈麟、朱怡康：〈醫師協助自殺與安樂死的倫理法律議題〉，《台灣醫學》，第10卷第5期，2006年9月，頁641-651。
44. 劉澤磊：〈從孟子與《中庸》理論談醫助自殺〉，《應用倫理評論》，第55期，2013年10月，頁99-113。
45. 賴文遠：〈從儒家之觀點看「墮胎」之議題〉，《應用倫理研究通訊》，第31期，2004年8月，頁48-55。
46. Anita Silvers, "Moral Status: What a Bad Idea!" *Journal of Intellectual Disability Research* 56/11, November 2012: 1014-1025。

四、專書論文

47. Antoine Lutz and et al. (2007). "Chapter 19: Meditation and the Neuroscience of Consciousness: An Introduction." Philip Zelazo and et al. (ed.). *The Cambridge Handbook of Consciousness* (499-551). Cambridge: Cambridge University.
48. Laurence, Bonjour(2002). "Internalism and Externalism." Paul K. Moser (ed.). *The Oxford Handbook of Epistemology* (203-219). Oxford: Oxford University Press
49. Nicholas Rescher (2001). "Chapter 1: The Task of Philosophy." *Philosophical Reasoning: A Study in the Methodology of Philosophizing* (1-19). Malden: Blackwell Publishing.

五、研討會論文

50. 蔡耀明(2000.03)。〈迎向專業的佛教研究〉，「宗教學者論壇」。臺北：台灣宗教學會。收錄於蔡耀明(2000a)。《哲學雜誌》，32：114-126。收錄於蔡耀明(2001)。《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土：內在建構之道的佛教進路論文集》，3-15。南投：正觀出版社。
51. ——(2001.02)。〈佛教研究方法學緒論〉，「佛教研究方法學學術研討會」。新北：現代佛教學會。收錄於蔡耀明(2001)。《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土：內在建構之道的佛教進路論文集》，17-40。南投：正觀出版社。
52. ——(2001.11)。〈一個佛學教育願景的勾勒與實現：以華梵大學東方人文思想研究所為例〉。新北：中華佛學研究所。收錄於蔡耀明(2002)，中華佛學研究所編，《鑑往知來：兩岸佛學教育研究現況與發展研討會論文專集》，121-137；蔡耀明(2006b)。《佛教的研究方法與學術資訊》，11-40。臺北：法鼓文化事業。
53. ——(2005.9)。〈網路上的梵文與梵文佛典資源〉，「佛學數位資源之應用與趨勢研討會」。臺北：臺灣大學圖書館。收錄於蔡耀明(2006b)。《佛教的研究方法與學術資訊》，163-218。臺北：法鼓文化事業。
54. Yao-ming Tsai (2013.08). "A Bioethical Approach to Abortion from Buddhist Vision of Emptiness." Paper presented at the 23rd World Congress of Philosophy: Philosophy as Inquiry and Way of Life, Athens, Greece.

六、學位論文

55. 李明書(2011)。《儒家與佛家對於「感官欲望」在實踐上的修學義理：以《論語》與《雜阿含經》為依據》。碩士論文。新北：淡江大學中國文學學系。

七、網路資料

56. 臺灣博碩士論文知識加值系統，網址：<http://ndltd.ncl.edu.tw/cgi-bin/gs32/gswweb.cgi/login?o=dwebmge&cache=1285488637796>



A Buddhist Approach to Innate Construction: Reflection, Criticism, and Prospects of Studies on Buddhist Philosophy

Ming-shu, Lee^{1,*} Ming-shu, Lee²

Abstract

The goal of this paper is to investigate the Buddhist approach to innate construction, as proposed by Yao-ming Tsai, and its influence on Buddhist studies. This research method's issues are presented through the reflection and criticism of contemporary scholars Shen-chon Lai and Wen-kuan Chu. Such reflection and criticism is then examined in this paper to determine the advantages and disadvantages of this approach and attempts to find a related application that warrants further development.

The context of this discourse starts by providing the background proposed by “the Buddhist approach to innate construction” and then explains the meaning of innate, approach, and method. Furthermore, using previous discussions of contemporary scholars, I will attempt to sort out the responses to the critical opinions in Yao-ming Tsai’s writings and present the results of the research method in a more optimistic light. The goal of this paper is to encourage greater academic value and contributions to the applicable fields and objects of this approach.

Keywords: innate construction, Buddhist philosophy, Yao-ming Tsai, Shen-chon Lai, Wen-kuan Chu

¹ Oriental Institute of Technology, Department of Health Administration, Assistant Professor

² National Taiwan University Department of Philosophy, Postdoctoral Fellow

* Correspondence author: Ming-shu, Lee
E-mail : k74132@gmail.com

