

# 他詮釋了什麼： 賴賢宗《佛教詮釋學》的討論

臺東大學語文教育學系 周慶華

## 摘要

晚近的佛學研究普遍傾向「依義解文」的路數，且以跨科為能事，成果也相當可觀。賴賢宗所著《佛教詮釋學》一書，就是以西方哲學詮釋學的理论為骨架，而回返佛教本體詮釋的傳統重新進行體系的創造和當代跨文化溝通潛能的發掘，很可以為佛學研究者參考借鏡。此外，賴賢宗尚未觸及的一些更深層次的問題，諸如佛性存有論如何可能以及佛教認識論和佛教解脫論如何有效的開展等等，則可以留予人對諍的空間，合而展現賴賢宗的著作在當今佛學研究開新上的不凡的意義和價值。

關鍵詞：賴賢宗、佛教詮釋學、對話。

## 一、他

論題「他詮釋了什麼」並不是純為語句分析的旨趣所訂定的，而是要將它當作一個語用的案例來進行觀照；以至「他」、「他詮釋」和「他詮釋了什麼」的拆解，也就都有了語用符號學的活動義可以談論。這時副標題「賴賢宗《佛教詮釋學》的討論」，就是在限定「他詮釋了什麼」這一語用符號學式的考察的範圍。換句話說，賴賢宗《佛教詮釋學》這本書是我在考察賴賢宗這個人所從事的相關詮釋活動時的依據。而這不妨從他／賴賢宗這一兼有能動義和所動義的對象談起：

首先，我們看到他的出現是有自我設定使命的；這個使命是要成就一套佛教的本體詮釋學或佛教的哲學詮釋學（簡稱為佛教詮釋學）的建構，以便有所區別於詮釋學大本營的西方的本體詮釋學或哲學詮釋學的規模和內涵。而這一構想和草稿早在他留學德國慕尼黑大學攻讀博士學位期間（1994~1998）就已經著手進行（賴賢宗，2003：自序2），如今他自認為可以自成一個完整的體系，所以就把相關的論文結集成書以體現他的重開佛教慧命的恆久性關懷。

其次，他的能動性除了顯現在極盡勞苦的要將佛教詮釋學建構完成，此外還顯現在有餘力逸出去批判同行的一些虛幻或狹隘的作為。這種批判，如果比較古來哲人的「類似發用」，則可以看出他的「西式作風」。我們知道，哲人的「自視甚高」經常表現為對他人言說的不諒解。如孟子就曾經數落過主張為我的楊朱和主張兼愛的墨翟是「禽獸」（孫奭，1982：117）；德山宣鑒更不避諱

在講堂上大罵「達摩是老臊胡，釋迦老子是乾屎橛，文殊普賢是擔屎漢」（普濟集，1986：374）；而宣告「上帝已死」的尼采（F. W. Nietzsche）在提到大哲學家康德（I. Kant）時同樣不客氣的譏諷他是隻「大蜘蛛」（尼采，1998：72）。前二者是爲了求得人倫的和諧和自我的解脫；後者則是不忍「真實」被淹沒（尼采藉蜘蛛吐絲自縛來比喻康德的自創許多抽象的概念自我纏綁而讓人不辨所以）。現在賴賢宗也不能免俗的批評林鎮國的「繞路詮釋」策略不够深入、直刺蔡耀明的「內在建構」論帶有極大的虛妄性和危險性（賴賢宗，2003：59~70）；而這顯然是跟尼采同一路數的。也就是說，賴賢宗的「興趣」是偏重在西式的追求「知識的真」（而無關中式的當下的「改善倫常」或「方便解脫」）。這樣一來，他的嘗試「嫁接」西方學術傳統的學問性格也就有意無意的浮現出來了。

再次，他在將論文結集成書後又帶著自謙的口吻說「就此書的未盡之意，在未來，我想就天臺佛教的詮釋學寫一本專書。另外，對於一般人文社會科學較爲關心的佛教和基督教宗教對話、人間佛教和現代性問題、佛教心靈治療學等三個課題，我已經在本書由佛教詮釋學的角度建構它的理論模型，我也希望在不久的將來，能和學界的朋友一起研究，對這三個課題進行學術對話和實踐上的合作」；此外，他還順便（藉機）提及自己一些相關的著作「我今年出版的《如來藏思想與唯識思想之交涉》可視爲我的佛教詮釋學在具體佛教思想中的專題闡釋，而我今年出版的《意境美學與詮釋學》和《意境與抽象：東西跨文化溝通中的藝術評論》中的某些文章則是我的本體詮釋學在美學和藝術評論的應用，對這些課題有興趣或是覺得《佛教詮釋學》一書過於枯燥的

朋友請參閱此三書」（賴賢宗，2003：自序 1~2）。這些都有助於他所要推銷的佛教詮釋學這門學問的「接受」效應（前者的自謙會讓人更想「一窺究竟」；而後者的自薦則不啻在宣告他做了不少功課，讀者不必懷疑他的「能耐」）。

由此可見，他的「鮮明」且「鬥志昂揚」的能動性，已經使得原是一個人稱代詞（他）在頃刻間變成具有語用的功能；而這種語用的功能又是貫串著整個佛教詮釋學建構的場域，所以「他」的符號身分也就可以確立了。而在確立他的符號身分後，我們自然就能聯結到他所做的事：另一個「顯式」的語用行爲，也就是他的「詮釋」。

## 二、他詮釋

賴賢宗的有關佛教詮釋學的建構，是以西方的哲學詮釋學爲理論依據的。但所謂西方的哲學詮釋學，則不只是一般意義下的哲學詮釋，而是特就海德格（M. Heidegger）和伽達瑪（H. G. Gadamer）所開出的哲學詮釋學來說的哲學詮釋。而所以直取的理由，是因爲海德格他們的哲學詮釋學具有深刻的跨文化哲學的意義，而他所闡述的佛教詮釋學也具有跨文化溝通的功能。這是他比較詮釋學在西方歷經三個階段後有所「優後」擷取的：

- 西方的詮釋學歷經了下列三個發展階段：（一）中世紀的神學家的解經學的詮釋學，就聖經的詮釋發展了詮釋學的原理；（二）近代的狄爾泰和史萊瑪哈的精神科學方法論的詮釋學，

發展了有別於自然科學的精神科學的方法論；(三)現在的海德格和伽達瑪的哲學詮釋學，哲學詮釋學的宗旨在於闡明時間性作為存有意義的開顯的先驗界域和與此相關的歷史有效性和語言。筆者所闡釋的佛教的哲學詮釋學和海德格與伽達瑪的哲學詮釋學有其相通之處，後者為前者的重要參照對象(賴賢宗，2003：29)。

這種擷取又跟他對「佛學必涉及意義問題」、「佛學必涉及思想體系的探究」、「佛學在當代社會中的適應和發揚的需要」、「宗教對話和哲學對話的需要」等佛教的哲學詮釋的研究有它的必要性估定有關(同上，27~28)。因此，所謂「海德格前期的《存在與時間》與後期的存有思想和佛教詮釋學都是為了闡明人的存在性結構、存有的詮釋學循環和人的終極關懷的展現與自化之道」(同上，29)，也就成了他堅定不移的信念，從而貞定通貫著整部書的先驗理則。

這樣的詮釋路數，自有一種限制、排除和選擇的機制在裏頭運作著；而它的形成恐怕也跟西方人的「進化」思維有關。如果我們仔細回顧西方一部詮釋學史，那麼將不難發現「詮釋」一詞在古希臘時代已經被用來泛指「說話」(陳述)、「說明」(推理或斷言)和「翻譯」(語言轉換)等事項；此後才經中世紀的神學家把它侷限於解釋聖經以及近代的狄爾泰(W. C. L. Dilthey)等人把它框定在作為人文科學的一般方法〔帕瑪(R. E. Palmer)，1992；布雷契(J. Bleicher)，1990；張汝倫，1988；潘德榮，1999〕。而這一逐漸「明確」化的詮釋條例，到了現代又經海德格等人的改造而開始「詮釋學的轉向」(海格德，1993；伽達瑪，1999)，從

此詮釋也就由認識論上的意義轉變成本體論上的意義。雖然如此，海德格等人在把詮釋視為是人的存在方式後並沒有一併解決「詮釋仍是一種方法」的問題；他們所執著的透過隱含於語言中的存有的彰顯本身就是一種方法的運作(周慶華，1997：1~16)，絲毫也沒有遠離詮釋的方法範疇。但這一切都可以在認同者的「適時所需」或「高度發展」一類的推許聲中有所改觀。也正因為詮釋的從認識論上的意義到本體論上的意義的轉向被當作是一種人文理性進化的象徵，所以對它有所固守和發揚也就跟其他科技理性的心靈所抱持的「日漸躍進」的觀念異曲同工了。只不過認同者卻沒有想到他們所信守的本體詮釋學已經成了一種限制、排除和選擇的原則，終究難脫尼采所揭發的「權力意志」的範疇(尼采，2000)，也無從避開傅柯(M. Foucault)所闡述的「權力／知識」框架的規範(傅柯，1993；1999)而自行估定價值。

在這種情況下，賴賢宗的哲學詮釋理論的堅持，也就形同是一種「純化」價值的語用行為；他的詮釋觀念的符號化(可以貫穿整個《佛教詮釋學》文本)結合上他的語用能動性，所展現出來的就是這樣一個強顯權力慾和知識慾的價值選取的語用符號學形態。這種形態，可以從《伊索寓言》的一則故事來取得類化：

母狐狸嘲笑母獅子一次只生一隻。

「只一隻，」母獅子回答說，「卻是隻獅子。」

〔伊索(Aesop)，1999：119〕

這明顯蘊涵有「純化世界人生」和「優質化自我」等觀念(周慶華，2002：286~287)。倘若有人要追問賴賢宗：「你為什麼一定要堅持

哲學詮釋學的路數？」那麼他也可以比照上述那個故事的寓意而這樣回答：「因為哲學詮釋學就是最好的！」這樣「他詮釋」的顯式的語用行爲，也就進入語用符號學的範疇而不再是他的文脈中所一再提示的「詮釋學旨趣」問題了。

### 三、他詮釋了什麼

「他詮釋」是能動，「他詮釋了什麼」是所動，而作為「二者」的主體「他」則在能動和所動間進行「發起」、「串場」和「終結」等活動(所以說他兼有能動義和所動義)；這「合」而構成了一個語用符號學的案例，也充分顯示在學術研究這種特殊的語用情境裏有我們可以耽溺玩味的餘地(而不一定要盡在一般的語用情境中搜尋培養興味)。至於賴賢宗作為一個佛學研究者他究竟詮釋了什麼，這就得細細的來做點檢視撮要的功夫。

前面說過，他是採取哲學詮釋學的立場來從事佛教詮釋學的建構(雖然他實際所進入的是語用符號學的情境)。這種建構在遭遇可能的「詮釋的衝突」時，還可以有三個途徑來解決：第一，不同的詮釋系統都可以被了解成開顯存有的實存活動的不同模式；第二，歷史上的不同詮釋系統都是一定的效果歷史的產物，而當代的歷史詮釋更必須具有這樣的效果歷史意識；第三，兩個詮釋體系的文化溝通是一種視域融合的過程(賴賢宗，2003：49~52)。這樣有關「他詮釋了什麼」的所動成果，就同時預設了佛教詮釋學的「開放性」以及他對同行的「不能如是」的批判。

如賴賢宗將佛教(特指大乘佛教)的基本思想結構判定為盡表現

在「佛性存有論的『一即三，三即一』、佛教認識論的『三法圓融，不縱不橫』和佛教解脫論的『一念三千，性修不二』」等三個天臺佛學的本體詮釋學的基本課題而予以「依義解文」式的詮釋；而在詮釋的過程中就一併包容了印順對如來藏說的闡述以及兼事對牟宗三、吳汝鈞、林鎮國、蔡耀明等所做相關的或歧出或淺揭的詮釋的批判(賴賢宗，2003：39~88)。這二者的「表面的矛盾」現象，賴賢宗應該會辯解說：佛教詮釋學的開放性是開放給知所廁入天臺佛學的那些短長互見的詮釋心靈而不開放給有意無意扭曲或無力深鑿天臺佛學的研究者，以至對於後者就得另加批判才能凸顯真理的可貴(從而化解併列二者後所顯現的自我矛盾問題)。至於賴賢宗還對禪進行類似的佛教認識論的詮釋(不取不捨)和對淨土進行類似的佛教解脫論的詮釋(信念成就)以及將佛教詮釋學應用於探討「佛教和基督教的宗教對話」、「人間佛教和現代性問題」、「佛教心靈治療學」、「佛教和科學的對話」等課題(同上，149~433)，則又是他的佛教詮釋學的開放性的一種「返本取證」的洞見表現。而到這裏整個佛教詮釋學的本體詮釋學或超存有學式的理論建構和實際衍繹，也就有他所一再自詡的「體系」可以指稱了。

從整體來看，賴賢宗雖然以西方的哲學詮釋學為理論依據，但他實地所完構的佛教詮釋學卻有自己的規模和內涵。這種情況，他已經有過下列這樣的分辨：

我認為大乘佛教的本體詮釋學和西方的本體詮釋學的根本區分在於底下兩點：(一)實相和佛性的三法的不縱不橫，這闡述了一個相當特殊的大乘佛教的本體詮釋學所了解的本體結

構和生發的過程……就我所知，奧古斯丁論三位一體和海德格論發生、基本存有學和超存有學三者的關係也曾迫近這個核心，但似乎遠沒有大乘佛教的本體詮釋學所論述的豐富和深刻。(二)西方缺少或者貧弱於「本體詮釋學作為超存有學」一義。海德格曾從「無」闡釋形上學的根基，提出對西方整個形上學傳統的存有神學構成的批判，重新闡揚了愛克哈特的否定神學傳統，迫近了「本體詮釋學作為超存有學」一義，但相較之下這些似乎仍嫌較弱(賴賢宗，2003：4)。

這一分辨自然有它的學科分立的效力；但如果要有所「責備求全」，那麼這裏顯然會少給一些東西。也就是說，我們還會期待他連詮釋循環、效果歷史意識、視域融合等一些屬於哲學詮釋學的前提條件也要一起「賴賢宗化」，才足以聲稱從此可以跟西方的哲學詮釋學「分庭抗禮」！

由於賴賢宗並沒有在這一更深層次的理論有所「發揮」，所以他所建構的佛教詮釋學也就僅止於在規模和內涵上跟西方的哲學詮釋學有所差別；至於有關該詮釋學本身成立的條件和踐履限制等更優先的「品管」或「質證」問題，就「付之闕如」了。此外，西方繼哲學詮釋學後重新被權宜標榜的方法詮釋學和隨順後現代思潮而出現的批判詮釋學〔呂格爾(P.Ricoeur)，1995；臺大哲學系主編，1988〕等所帶來「詮釋學視野」的更新，也還沒有進入賴賢宗的理論脈絡去激盪出些許的「強化回勘」式的反應。換句話說，(改版的)方法詮釋學所要挑戰哲學詮釋學的「獨斷論」以及批判詮釋學所要針砭哲學詮釋學對「潛意識」這一更大本體的遺漏或忽視等，都可以藉來籲請賴賢宗再度將它們納進來一併思考而

改變哲學詮釋學只注意到「可察見的存有或超存有」這一狹小的格局。

#### 四、《佛教詮釋學》在當今的意義

賴賢宗畢竟出版了一本書來體現他對佛教詮釋學的建構的雅興；而這本書既然以獨樹一幟的《佛教詮釋學》標題，那麼理當就會有後續的對它的評價。現在我個人願意率先來「初為發凡」，對它進行一個既是「錦上添花」又是「開關對諍空間」的價值的貞定。前者(指錦上添花)，是因為《佛教詮釋學》已經形同一座高山不妨為它讚嘆喝采；後者(指開關對諍空間)，是因為我個人也另有關懷而可以藉機來跟他對話一番。

我們知道，二十世紀以來佛教一再的在尋求入世救渡的良方，而相關的研究也大多以「改造」佛教面貌以便應世為進階歸趨。於是有太虛的教理、教制、教產改革的倡議(太虛，1955a；1955b；1955c；1955d；1955e；1955f；1955g)；有熊十力的要把唯識學扭轉方向(熊十力認為無著、世親所建立的唯識學把本體視為寂靜而無生滅變化是一種錯誤，因而極力主張重立類似《周易》、《老子》有一能起生滅變化的本體那樣的「新唯識論」)(熊十力，1963；1970)；有傅偉勳、吳汝鈞的嘗試救活佛教的義理(傅偉勳以一個包含「實謂」、「意謂」、「蘊謂」、「當謂」、「必謂」等五個層次的所謂「創造詮釋學」的理論架構來對大乘佛教進行從「依文解義」到「依義解文」的開展式的詮釋；而吳汝鈞則對於唯識宗的成佛理論「轉識成智」中的「無漏種子經驗本有和待外緣而

現起」說頗不以爲然而以「無漏種子超越本有和自緣而現起」說來消解它理論上的困難(傅偉勳, 1990; 吳汝鈞, 1988)等等, 無不顯現出強烈的「藉佛淑世」的企圖心。但仔細看來, 這些發言普遍缺乏對佛教超存有學的深入體驗, 以至「內質」不彰(仍爲五濁惡世所牽制)而離解脫路依舊遙遠。如今對這一趨勢有所體會的賴賢宗, 憑一己之力想要力挽狂瀾, 而有所謂佛教本體詮釋學的闡發和宣揚, 這份用心自是難有人能够相比而值得大家特加感念! 尤其是在佛教詮釋學的建構之餘所轉應用的對「重建世界倫理, 促進世界和平」的關懷, 更顯示賴賢宗作爲一個知識分子深具的對時代環境的「良知良悟」。

再以當代所出現的一些有關佛教義理的詮釋來作比較, 賴賢宗的本體詮釋學也別有一種風采: 首先是當代新儒家有關佛教存有學和體用縱橫義的本體詮釋的偏離以及日本京都學派對存有有力動的忽略和日本批判佛教相關「界論」的簡化論說等, 賴賢宗則以「正本清源」的方式來重振佛教詮釋傳統本身所具有的「本體詮釋學的重新進行體系創造和當代跨文化溝通的巨大潛能」; 其次是晚近的佛學研究者諸如吳汝鈞、林鎮國、蔡耀明等對佛教的本體力動、基本思想模式、詮釋脈動等的陌生或不在意, 賴賢宗也以他的一套佛教本體詮釋學予以回應, 從而樹立起對象詮釋佛教義理兼後設批判同行的不足或不勝任等雙面旗幟。也就是說, 賴賢宗的本體詮釋學以佛教作爲試煉對象後, 就一轉變成「可攻可守」的戰鬥利器; 而這正體現了當今多元裂變的文化氛圍中人人想要爭取「發言權」的積極能動性。它的內蘊的權力慾求和表面的知識建構的雅興同樣可觀而可以給人「良性的示範」。

如果還有值得留意的地方, 那麼大概就是如何繼續的以更綿

密有效的論述服人而避免權力的濫用或腐化之類的「進一步」的學問識見或道德修養的問題; 相信賴賢宗也一定會意識到這一點而隨時引以爲戒惕自勵! 有關這一部分, 無妨稍微從賴賢宗所從事的佛教詮釋學的建構回顧起。倘若說所有的詮釋行爲都得在詮釋循環中存在的話(按: 包括效果歷史意識和視域融合等, 都得受詮釋循環的「統轄」), 那麼賴賢宗這套本體詮釋學的成形自然也是緣於他的「前結構」而可能的, 以至他就只能期待具有相同背景或相似經驗的人的認同而無從自我標榜是最得體或最高明的。這樣被他所批判的那些人, 也就都有了「平反」的機會(因爲他們也是基於他們的前結構才把佛學詮釋成他們所說的那個樣子), 從此彼此只合進行「應時式的對證」而不合相互攻詰「誰是誰非»: 否則各自都會被不斷追究理據而形成「無限後退」的難以善後的尷尬場面! 因此, 賴賢宗出版《佛教詮釋學》的另一個重要的意義, 就是它也成了學術論辯的一面鏡子, 有心人都不好放過這一可以藉來「反躬自省」的機會。

## 五、我們還可以期待的

任何語言符號的生產, 一但進入語用的情境(按: 它也可以不進入語用的情境而停留在「自言自語」的階段), 就不可避免要受到意識形態的牢籠(依當代一些言說理論的說法, 一切言說都是意識形態的實踐。而這種實踐的方式, 會隨著言說在它裏頭成形的各種制度設施和社會實踐的不同而有所不同, 也會隨著那些言說者的立場和那些接受者的立場的不同而有所不同。因此, 大

家可以透過跟言說相關的制度設施、透過言說所發出的立場和言說者選定的立場來確認言說的「意義」〔麥克唐納 (D. Macdonell), 1990〕。好比伊格頓 (T. Eagleton) 對文學批評所做的批判那樣：

文學理論家、批評家和教師們，這些人與其說是學說的供應商，不如說是認為有必要對它加以擴充和發揮，並捍衛它，使它免遭其他言說形式的破壞，以引導新來的學生入門並決定他們是否成功地掌握它。言說本身沒有確切的所指，這不是說它不體現什麼主張：它是一個能指的網絡，能夠包容所有的意思、對象和實踐。某些作品被看作比其他作品更服從這種言說，因而被挑選出來，這些作品於是被稱作文學或「文學準則」。人們通常把這種準則看作十分固定，甚至在不同時代也是永恆不變的。這在某種意義上具有諷刺意味；因為文學批評言說沒有確切的所指，但它如果想要的話，卻可以把注意力或多或少地轉向任何一種作品。準則的某些最熱心的保護者，已經不時地表明如何使這種言說作用於「非文學」作品 (伊格頓, 1987: 192~193)。

佛學研究內在的差異性 (也就是各有各的研究取向和立論標準)，也不得不是研究者各自有所維護他的特定的言說所造成的。而這種維護，追根究柢又是為了保障權力慾求的遂行 (它跟意識形態為一體的兩面) (周慶華, 1999a: 11~13)。在這種情況下，我們另行主張而來跟賴賢宗的本體詮釋的理論 (這可以視為是他所信守的意識形態) 形成一個對諍的局面，也就同樣具有基本的「合

法性」(彼此都秉持同一個權力慾求)。而這可以分三點來說：

第一，佛教是一種尋求神秘解脫的宗教 (而佛學也可以說是解脫之學)，而賴賢宗的著作能扣緊這個環節而立論，是最為難得的地方。只不過這種解脫究竟是如何可能的，到目前為止都還沒有有效或可靠的說詞可以令人服氣 (這不僅涉及解脫路難覓，還涉及該解脫所趨入的涅槃極境的預設根本無從檢證)。賴賢宗的佛性存有論、佛教認識論和佛教解脫論等純屬「體系」內的關懷，還是未能盡意而有待另一波的「別為推演」。

第二，佛學研究終究是要回饋給現實世界才有它的存在的「高度」的價值；但有關它到底要怎樣發揮潛力以跟世俗相抗衡，卻還難有「通暢」的管道可以依循；以至像賴賢宗的純化本體詮釋一個理路 (而不理會方法詮釋學和批判詮釋學的一些可以「繁複化」或「跨科化」的作為) 所要寄望在跟普世對話中克盡尊重和寬容的職責，就可能發生自我扞格和不切合實際的問題 (不然他為什麼要有所排斥別人的說法以及宗教間的對話和非宗教間的對話長久以來都鮮見成效)。因此，佛學研究的接下來的進程，還得好好的「謀而後動」。

第三，現在即使把比較近時的一些佛學研究 (而被賴賢宗點名批判的) 納進來，也還不是我們所能夠「幸然」藉以為思考「應時」需求的問題。因為這些研究的取徑 (林鎮國, 1999; 蔡耀明, 2001) 比賴賢宗的做法還要無力對人類全體的解脫發言，自然也就得「退藏於密」重新磨練而後再出發。而這種憾事的補救之道，在我個人看來無非是要全面性的改造或調整佛教的義理，而以符應能趨疲 (entropy) 時代的觀念來規模前進的步伐以及盡出餘力去批判世俗的「不能如是者」 (周慶華, 1997; 1999b; 2001; 2004)。

所謂「我們還可以期待的」，在當下和未來都會像個命題緊貼著我們的心坎，提醒和激勵我們勇於「織夢」而成真。這時賴賢宗的著作(已經頗能探本)還會是指引大家跋涉躍進的一處燈號；裏頭所極力彰顯的佛教的超存有學，永遠是我們要攀越通過的關卡。

## 參考文獻

- 太 虛 (1955a), 《太虛大師全集》第 2 冊, 臺北: 善導寺。  
太 虛 (1955b), 《太虛大師全集》第 5 冊, 臺北: 善導寺。  
太 虛 (1955c), 《太虛大師全集》第 24 冊, 臺北: 善導寺。  
太 虛 (1955d), 《太虛大師全集》第 25 冊, 臺北: 善導寺。  
太 虛 (1955e), 《太虛大師全集》第 29 冊, 臺北: 善導寺。  
太 虛 (1955f), 《太虛大師全集》第 34 冊, 臺北: 善導寺。  
太 虛 (1955g), 《太虛大師全集》第 47 冊, 臺北: 善導寺。  
尼 采 (1998), 《上帝之死》(劉崎譯), 臺北: 志文。  
尼 采 (2000), 《權力意志》(張念東等譯), 北京: 中央編譯。  
伊 索 (1999), 《伊索寓言》(吳憶帆譯), 臺北: 志文。  
伊格頓 (1987), 《當代文學理論導論》(聶振雄等譯), 香港: 旭日。  
布雷契 (1990), 《當代詮釋學》(賴曉黎譯), 臺北: 使者。  
吳汝鈞 (1988), 《佛教的概念與方法》, 臺北: 商務。  
呂格爾 (1995), 《詮釋的衝突》(林宏濤譯), 臺北: 桂冠。  
伽達瑪 (1999), 《真理與方法——哲學詮釋學的基本特徵》(洪漢

- 鼎譯), 上海: 上海譯文。  
帕 瑪 (1992), 《詮釋學》(嚴平譯), 臺北: 桂冠。  
周慶華 (1997), 《佛學新視野》, 臺北: 東大。  
周慶華 (1999a), 《佛教與文學的系譜》, 臺北: 里仁。  
周慶華 (1999b), 《新時代的宗教》, 臺北: 揚智。  
周慶華 (2001), 《後宗教學》, 臺北: 五南。  
周慶華 (2002), 《故事學》, 臺北: 五南。  
周慶華 (2004), 《後佛學》, 臺北: 里仁。  
林鎮國 (1999), 《空性與現代性》, 臺北: 立緒。  
孫 奭 (1982), 《孟子注疏》, 十三經注疏本, 臺北: 藝文。  
海德格 (1993), 《存在與時間》(王慶節等譯), 臺北: 久大等。  
張汝倫 (1988), 《意義的探究——當代西方釋義學》, 臺北: 谷風。  
麥克唐納 (1990), 《言說的理論》(陳璋津譯), 臺北: 遠流。  
傅 柯 (1993), 《知識的考掘》(王德威譯), 臺北: 麥田。  
傅 柯 (1999), 《規訓與懲罰》(劉北成等譯), 北京: 三聯。  
傅偉勳 (1990), 《從創造的詮釋學到大乘佛學——「哲學與宗教」4 集》, 臺北: 東大。  
普 濟集 (1986), 《五燈會元》, 臺北: 文津。  
熊十力 (1963), 《新唯識論》(文言本), 臺北: 文景。  
熊十力 (1970), 《新唯識論》(白話本), 臺北: 廣文。  
臺大哲學系主編 (1988), 《當代西方哲學與方法論》, 臺北: 東大。  
潘德榮 (1999), 《詮釋學導論》, 臺北: 五南。  
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。  
賴賢宗 (2003), 《佛教詮釋學》, 臺北: 新文豐。