

# 中觀佛教的研究方法

回顧與展望

萬金川 主講

編輯組 整理

龍樹一系的中觀哲學是虛無主義式的哲學嗎？

龍樹思想與後現代主義思潮有何關係？

我們應以什麼態度研讀《中論》，才能真正掌握龍樹思想的批判精神？

## 中國佛學深受龍樹中觀思想影響

〔「關河之學」——漢地中觀思想的初曙〕

就中國佛教史來看，從鳩摩羅什把中觀思想帶入中國後，透過他的翻譯與講論，便形成了



所謂「關河之學」，因為他在長安譯經、講經，吸收了當時關河（長安）一帶的學者前來學習，如僧肇、僧叡等人便是其中的傑出之士，他們在聽到鳩摩羅什所講述的龍樹哲學後，僧肇便以中國當時流行的駢文形式寫作了《肇論》，雖然在文法與修辭的表達上與龍樹《中論》的風格截然不同，但就思想層面而言，可以說已然相當正確地掌握到了龍樹與提婆的中觀思想。

Robinson 在其《印度與中國的早期中觀學派》一書裡，比較了龍樹的《中論》、提婆的《百論》與僧肇、僧叡的佛學思想，發現他們儘管在表達的方式上有所不同，但思想層面上是同質的，所以在鳩摩羅什把龍樹等人的中觀哲學傳入中國後，國人當時可以說相當迅速地便加以吸收了，而且立即敏銳地作出了反應。

「關河之學」對吉藏有相當深刻的影響，在他《中觀論疏》的旁徵博引下，關河舊說是被他經常提到的，如第十八品的科判，他便採取了關河舊學的说法。吉藏的三論宗最後在思想上被天台宗所取代，天台之學與吉藏的三論宗皆淵源自鳩摩羅什所傳的中觀思想。唐代以後，龍樹的地位更加崇高，在中國的十宗裡被推為八宗的共祖，中國佛教的思想幾乎都直接、間接和龍樹有關，這多少可看出龍樹的中觀思想給予中國佛學的影響。

### 〔智者大師——一心三觀解讀中觀思想〕

天台思想裡有許多中觀的思想成份，甚至天台宗所謂的「一心三觀」之說也被認為是源自

於他們對《中論》第二十四品第十八詩頌的特殊解讀。學界中人常說若是智者大師通曉梵文的話，那麼在前揭詩頌的判讀上，他便讀不出「即空、即假、即中」的三諦之說。我們或許會認為諸如此類的判讀乃是一種要不得而應予糾彈的「誤讀」，然而若睽之智者大師對該一偈頌的詮釋，則亦自成理路而無違於龍樹的中觀大義。事實上，不論是清辨、月稱，乃至吉藏或印順法師，他們對第二十四品前揭詩頌的詮釋都可以

自成一套說法，我們能

否說他們都是誤讀

呢？如果我們說他

們是誤讀之際，那

就表示有某種正確

的讀法，那麼什麼

才是正確的讀法

呢？難道是龍樹本

人的讀法才是正確

的讀法嗎？然而，誰可

以宣稱他的解讀即是龍樹的



（繪圖：陳秋松）



原意呢？

在當代解釋學的思潮之下，解釋學左派根本不承認有「誤讀」這一回事，因為作者已死。以學術界慣用的術語來說，解釋學左派便是所謂的「相對主義」，而主張有正確讀法的解釋學右派，則名之為「客觀主義」。採歷史文獻學研究手法的學者始終在經典的解釋上保持中立，他們說：「我們只是呈顯文獻與資料，只是描述而非建構」，其實這類說法的背後心態，多少都預認了文本之間有某種正確讀法的存在，仍然有客觀主義的傾向。客觀主義在理論上有其困難之處，那就是所謂「作者的本意」為何的問題，這往往是難以獲知的。相對主義容許詮釋者各自從不同的立場與觀點來進行詮釋的工作，這自然便會產生種種不同的詮釋系統，如此一來，要在其間取得某種詮釋上的共識，就顯得困難，這是相對主義所面臨的危機。今天我們對經典的理解與詮釋，要如何在相對主義和客觀主義之間取得平衡，走出第三條路，這是當前解釋學運動努力尋找的方向。

### 〔近代佛教提倡回歸印度運動〕

中國佛教的發展至宋、元以下，只剩下禪和淨土二宗。中國過去曾經相當成功地吸收龍樹的中觀哲學，也曾在此思想上開展出系統整嚴的天台哲學，但自天台以後，龍樹的思想就沒有更進一步的研究與發展，直到民國之後，支那內學院成立，在回歸印度的風潮之下，龍樹的中

觀之學才又逐漸受到重視。吾人若從中國近代佛學研究的歷史來看，便可以見到歐陽竟無、呂激等學者在南京籌辦支那內學院，其背景就是要回歸印度，他們批判《大乘起信論》與真如緣起的思想，乃至於批判中國的禪、天台、華嚴宗，認為這些都是中國人自己弄出來的東西，所以他們高舉唯識學，並且認為它才足以代表印度的佛學思想。

其實內學院的這種學風，是在一個更大的氣氛之下開展出來的，對中國近代思想史稍有了解的人，都曉得在五卅運動之後，德、賽兩先生高唱入雲，而中國有什麼是屬於德、賽先生的東西呢？墨辯與公孫龍子之類的名學，此時便成了顯學之一，而在佛學思想裡稱得上比較具有科學性的、系統嚴整的哲學似乎只有唯識之學。當時北京大學哲學系裡開了很多佛教課程，多半是唯識學，如梁漱溟、熊十力皆講授唯識課程，南京支那內學院高舉唯識學，其實是受到這種風氣影響下的產物，在當時搞哲學的人若是不懂唯識學，那是難以開口講話的。

而在同時，漢藏教理院與武昌佛學院也派大量學問僧入藏，或到印度、錫蘭求學，這也是一個回歸印度的運動。因此，許多西藏所傳的中觀典籍在此時被譯成了中文，而法尊法師便譯出許多重要的龍樹著作，如月稱的《入中論》、宗喀巴的《入中論釋》。他不但譯出很多重要藏傳的中觀典籍，且把《大毘婆娑論》從中文譯成藏文，共有二百卷，因為在西藏所傳的文獻裡，阿毘達磨的文獻譯出的並不周全。



## 〔印順法師——重新檢視漢傳的龍樹學〕

法尊法師所譯藏傳中觀學的著作，多數都曾經過印順法師的潤文與修飾，而印順法師也透過此一過程，吸收了漢地所傳三論宗之外的龍樹學，這便使得他能立於一個更為寬廣的基礎，從而擺脫了三論與天台的詮釋觀點來重新檢視龍樹的中觀思想，這也使得他看到了一些以前中國人看不到的東西，因為他多少都受到了藏傳中觀之學的洗禮。在那個時期，不論是支那內學院、漢藏教理院或武昌佛學院，他們的佛學研究和同一時期的日本相較，可以說是互有長短。中國顯現出來的是藏傳中觀學、唯識學的研究，在這方面日本當時仍然還是一片空白或初初起步，而此時中國方面的研究可說已有相當輝煌的成績。

從印順法師而至於當代，我們在中觀學的研究上可以說是乏善可陳，而如支那內學院、漢藏教理院或武昌佛學院所譯出的月稱、宗喀巴、龍樹的著作，當代中國的中觀學者並沒有在這些翻譯著作上有進一步的研究，這當然和台灣現代化的佛學研究其實是在這幾十年才開始有關。月稱的《入中論》，乃至宗喀巴的《入中論釋》，日本學界在前幾年才有第六章的一個全譯本出現，但相同的工作，法尊法師在民國二十幾年時就已經完成了。

有關龍樹中觀學的研究，傳統中國的研究方法大概走到印順法師算是最高峰了，我們若是試圖讓這門學術向前推進，就必須具備一些新的材料與工具，這就如同印順法師當年能從中國

佛學巨大的身影裡走出來，那多少是受到了法尊法師的藏傳中觀學文獻的影響，從而打開了新的視野，重新檢視漢傳的龍樹哲學。因此，對於新的方法全盤接受或完全排斥，其實都是不恰當的。

## 日本——掌握梵、藏、漢三方面的文獻而著手研究

民國二十幾年時，中國近代的佛學研究曾經有過相當輝煌的表現，並且對於佛學現代化來說，這一時期也是一個很有力的轉型時期，當時不少的佛學研究者都能迅速地進入梵、藏、漢的文獻裡去，然而由於戰爭、政治的問題不斷，始終因緣難以圓滿具足，從而在佛學的研究上遠遠落後了日本的發展，保守估計今日我們與日本的佛學研究相差至少二、三十年。

日本從明治時期南條文雄到英國學梵文回國後，一代帶著一代，關東就有高楠順次郎、木村泰賢、宇井伯壽等大家出現，關西則有山口益、長尾雅人等人，這些昭和前期的健將如今大部分已然故去，他們在中觀與唯識方面都有傲人的成績，這是因為他們可以同時掌握梵、藏、漢三方面的資料與文獻，他們的研究成果在當時國際佛教學界引起了相當強大的震撼，日本人向歐洲人學習了梵文的知識與歷史文獻學的研究方法，歐洲人在梵文的學習上是比較佔優勢的，因為梵文畢竟和他們老祖宗的語言血脈相連，但是他們在古典漢語的學習上便顯得相當吃力了，



而日本人在這一方面當然是佔了優勢。

日本的佛學研究傳統，一方面來自中國，一方面來自歐洲，在事事講求體制化的日本，我們可以看到許多學究型的學者側身於大學講堂或研究機構，他們往往擁有極其豐富的佛教學知識，然而這些知識卻不見得與日本當代的思潮或其國內的佛教發展有何關係，而且也與他們實際的日常生活不甚相干。這些學者嚴格地守住學術之間的分際，譬如研究西藏佛學的人便很少與研究中國佛學的人進行對話，而研究佛學的人與專攻西洋哲學的人也甚少往來，這種情況與美國的佛學研究可說是形成了一個相當強烈的對比。

## 歐洲——中觀學研究以譯解《明句論》為主

Lamotte 與 Pousin 兩位堪稱為是佛教學法比學派的典型學者，他們二人都是神父，一生研究佛教，二者分別將只有漢譯傳本的《成唯識論》與《大智度論》譯成了法文，他們在這方面的成就曾給日本昭和前期的學者相當大的刺激。歐洲近代佛教學的研究，是以中觀學為中心而開始有了長足的進步。Pousin 從本世紀初開始，校訂月稱的《明句論》，這本書的校訂是很典型的文獻學手法，採取三個梵文寫本與一個藏文譯本，並參考大量巴利文的文獻，以十年的時間方才校訂出版。



繼他之後的是俄國人 Stcherbatsky，他是佛教學列寧格勒學派的主要成員，他和 Poussin 之間論爭是很著名的。他們論爭的問題是：中觀學派到底是不是虛無主義？為此，他把《明句論》的〈觀緣品〉與〈觀涅槃品〉譯成英文。由此以降，歐洲在中觀學的研究上，其後續的工作便是環繞著《明句論》的翻譯而展開。這此其間，諸如 Schayer（波蘭）、de Jong（荷蘭）、Lamotte（比利時）以及 May（瑞士）等人也陸續加入了翻譯的行列，他們或一品或數品的翻譯，終而完成了《明句論》的歐文翻譯，然而其間的譯文則包括了英、德、法等語文。

隨著研究上的進展，今日這些翻譯在可信度上都有重新檢討的必要。由於當時大部分學者只注意到月稱一系的中觀學，而所掌握的文獻也只是梵文材料，當然其間亦有部分學者也參考了一些相關的藏文資料，但仍以月稱思想為中心而展開他們的研究。今日在梵、藏、漢三地所傳的中觀學上，都各自有不少學者投身其間，隨著他們的研究成果，也愈發使我們見到早先一代的歐西學者，在中觀思想的理解上所受到的一些局限。

從十九世紀中葉而至二十世紀末，在這將近一百五十年之間，歐洲學者的中觀學研究主要集中在《明句論》的解讀上；然而，一個信實可讀的單一語文的譯本至今仍未出現。從《明句論》的研究裡，歐洲學者也逐漸發現到《中論》的註解書不只有《明句論》，還有《無畏論》、《青目釋》等等，於是便有學者投身其中著手翻譯。這些研究工作直到二次大戰便告中斷，而戰後整個歐洲佛教教學的研究重心幾乎都轉到了美國。



## 美國——多元化的龍樹學研究

美國與歐洲的研究方向有基本的不同，歐洲有相當深厚的學術傳統，為學術而學術，這始終是自亞里斯多德以來根植於歐洲文化深處的一個傳統，而最早乘著五月花號到美國去的移民都是歐洲社會的邊緣人，基於宗教迫害或經濟上的差等而離開歐洲，他們本身並沒有很深厚的人文傳統，面對大自然，一切從頭開始，這多少也養成美國人強烈的實用主義性格。

美國對佛學的研究開始於二次大戰結束之後，從研究中心到設置博士課程的三十年之間，他們的佛學研究有相當傲人的成績，但極少有像歐洲學者一樣，專事於純粹文獻學的研究，這一點自然與美國的土壤原本便缺乏歐洲傳統下的古典研究有關。大部分的美國佛教學者在拿到學位之後，往往便不再著手文獻學之類的工作，他們所注重的是佛學與其他學科之間的會通與交流。譬如美國目前當今的主要論題是女性主義，因而在此一思潮的影響之下，這此其間，佛學的出版品就會大談佛教思想裡的女性觀；解釋學與後現代主義興起後，六十年代嬉皮運動之下的鈴木禪學受到重估，那是作為跨文化研究底下的一環而被學者重新檢視。北美的佛教學者往往以其本身的佛學知識，而隨時與新時代的思潮進行對話與交流，這是他們的學風。

歐洲一個半世紀以來的佛學研究主要集中在典籍的整理、校訂與翻譯上，當然在中觀學的研究上也有一些傑出的學者，他們不只是翻譯這些艱深而難懂的梵文篇章，而且也進一步提出

了詮釋，試圖理解這一支與西方思維異質的思想。對西方人而言，空性、緣起等等的觀念是不容易理解的，就如同對傳統的中國思想來說，創造的觀念也是很難理解的。中國吸收佛學是透過格義的方法，以中國的老莊思想作為橋樑來比附，而試圖理解佛教的思想。中國人對佛教的理解是經過了格義的階段，而西方人對龍樹哲學的研究，事實上也是如此。美國方面在一九九〇年與一九九四年分別出版了二本相當有趣的著作，著手反省西方世界在這將近一個世紀裡，到底在龍樹哲學的研究上做了些什麼工作。

#### 〔A. Tuck——西方的龍樹理解與洋格義運動〕

A. Tuck 是耶魯大學博士，本身研究的是文學理論，他不是佛教學的學者，更不是龍樹哲學的專家，但他卻以龍樹思想的西傳為個案研究的對象，來探討一個東方的思想在西方世界裡的吸收過程。他藉由「解釋學的還原」手法，發現了一個極其有趣的現象：西方世界百年以來的龍樹學研究，大體上都是在西方式的眼鏡之下所見到的龍樹身影。

西方世界的哲學思潮起伏，當某一思潮蔚為主流之際，此時的研究者便換上了該種眼鏡來看待龍樹。譬如在康德的批判哲學流行時，他們就用康德式的眼光來看待龍樹；而當新黑格爾學派大行其道之際，他們的研究就多少帶有新黑格爾學派的影子；在邏輯實證論高唱入雲時，此際有關龍樹哲學的研究便都集中在他的邏輯論證上，這時候的龍樹又好像成了一位邏輯



學者。在這個時期裡，大家爭論的問題不再是康德或黑格爾式的形上學問題——龍樹的「空」是「有」還是「無」的問題，而是四句的邏輯結構問題，此時若是不懂一些符號邏輯就根本看不懂這些學者的論文。

維根斯坦這位來自奧地利而成名於英倫三島的哲學家，他一生的著作雖然不多，但其中的兩本著作卻大大地影響了當代西方的哲學思潮，而被譽為是當代哲學的「舊約」與「新約」，這兩部著作的篇幅都不大，但卻不容易了解。此中，稱為「舊約」的前一部著作便是《邏輯哲學論》，該書被認為是奠定了邏輯實證論的理論基礎。在維根斯坦此一著作的影響下，反對西方傳統形上學的邏輯實證論更是振振有辭，而西方學界的龍樹研究者便也透過這種觀點來理解龍樹的思想，此時的龍樹在西方學界的心目中，一時之間便成了反對形上學的一員猛將，Robinson對龍樹的詮釋便是此一風潮之下的產物。維根斯坦後來發現自己早期的哲學是錯誤的，於是完全推翻了他早期的觀點，而撰寫了《哲學探究》一書，而該書也成為了日常語言分析學派的「聖經」，直到今天它的影響仍是方興未艾。語言分析的浪潮很快地便也席捲了西方的佛學研究圈子，諸如Streng與鄭學禮等人的龍樹詮釋便是此一風潮之下的產物。

A. Tuck 的著作 *Comparative Philosophy and the Philosophy of the Scholarship: On the Western Interpretation of Nāgārjuna* 一書，便透過了解釋學的還原方式，而著手描述了西方世界洋格義運動之下的龍樹哲學之諸種變貌。A. Tuck 的分析主要是建立在二個重要的概念上：

(一) 解釋社群；(二) 學術典範。

### ◎理解活動往往受到「解釋社群」或「前理解」等因素的影響

「解釋社群」(Interpretive Community) 是知識社會學裡的一個重要概念，藉由這個概念的提出，多少也揭露了支配人類理解活動的一些重要成素，此處暫且不論解釋社群是如何形成的，也許正如西方俚語所說的：「同樣羽毛的鳥聚在一起。」(Birds of a feather flock together. 物以類聚)，而在人類知識的活動裡，的確也有著以類似方式結集而成的「學術社群」存在，他們有著共同的知識信念，操著相同的學術語言。若以佛教的術語來說，或可方便地把「解釋社群」稱之為是藉由某些「共業慧」所形成的知識社群，而當某一知識社群取得主流地位之際，往往在「西瓜偎大邊」的擴散效應之下，人們也會不分青紅皂白地順著此一主流社群的知識觀點與運作手法，來處理自家的研究對象。同樣地，在人類進行理解活動的時候，往往也會不自覺地受到一些所謂「前理解」(Pre-Understanding) 因素的影響，而使得理解活動被納在某些特定的背景之下來進行，這些前理解的成素有些是來自個人的文化傳統，或個人的學思背景與人格特質，而大部分學者在從事其學術領域裡的理解活動時，往往也會在日用而不知的情況下，受到這些前理解因素的影響而不自覺。

### ◎概念的分析往往是在特定的「學術典範」之下來進行的



對於傳統印度的學術圈來說，語法學是他們的學術典範，所以我們看到《中論》註解家的著作，其字裡行間有許多重要的概念分析，是藉由梵文語法學與詞源學來進行的。然而，自古以來，西方世界的學術典範卻是數學。此中，我們看到了一個頗為有趣的比附情況，若干西方的龍樹研究者喜歡用數學上「零」的概念，來了解龍樹哲學裡的「空性」概念。阿拉伯數目字裡的「零」是源自於印度，而在梵文裡，數學上的「零」的確與哲學上的「空」所使用的語詞是一樣的，均為 śūnya。然而，這是否意味著西方世界裡數學的學術典範與古典印度語法學的學術典範之間，具有所謂的可共量性呢？

當邏輯實證論高唱入雲時，學者就會從邏輯實證論的觀點來詮釋龍樹的思想，這時龍樹思想最重要的一部分便是他的「四句邏輯」及其反形上學的態度。當維根斯坦的語言哲學大行其道時，此際學者之間所關注的便不再是四句的邏輯問題，而是龍樹拿「四句」來做什麼？當學術典範轉移時，我們理解的重心與運作方式也會隨著轉移或改變。A. Tuck 便透過了「解釋社群」與「學術典範」這兩個概念，來剖析西方近百年來在龍樹哲學的詮釋上，之所以會有種種擺盪的來龍去脈。

在進行理解或詮釋的時候，我們可不可能完全擺脫所有的立場，而以「客觀」來自我標榜呢？當代解釋學與知識社會學的研究都告訴我們，這在事實上是不可能的，以為我們的心靈在進行理解活動之前是一塊沒有字跡的「白板」，這種想法未免是過於天真了。事實上，我們的理

解或詮釋活動都是在一定的脈絡下進行的，我們所要留意的乃是儘可能地覺察自身是在那一些觀點或背景之下來進行此類活動。學者若能不斷反省自身的詮釋背景，當然就比較容易發現自身的「成見」所在，以及它們對理解活動所造成的影響。這是九〇年代美國學者對西方學界吸收龍樹學所作的深切反省，它同時也指出了一個跨文化研究上的限制所在。

### 〔T. Wood——虛無主義式與非虛無主義式的龍樹詮釋〕

T. Wood 是一位專業的佛學研究者，他於一九九一年出版了有關唯識學的著作，此書目前是美國學界唯識學課程經常被使用的一本教材，書中簡略地介紹了佛教的唯識哲學，並且也把一些重要的唯識文獻譯成英文。一九九四年他又出版了一本有關龍樹哲學的著作，名為：*Nāgārjunian Disputations: A Philosophical Journey through an Indian Looking-Glass*。在這部著作裡，T. Wood 和 A. Tuck 一樣檢討了近百年歐西學者的龍樹詮釋，不過相對於 A. Tuck 藉由解釋學的還原，而來描述西方學者的龍樹詮釋的變遷史，T. Wood 的著作則直接涉入了龍樹哲學的詮釋，該書批判地反省了百年來西方學者對龍樹哲學的詮釋，他把歷來的這些詮釋大分為「虛無主義」與「非虛無主義」兩種類型，而他本人一方面檢討非虛無主義詮釋觀點的失當，一方面則訴諸印度非中觀的思想陣營裡，視龍樹一派的哲學為虛無主義的看法。

從十九世紀中葉到一次世界大戰之間，絕大多數的西方學者均認為龍樹一系的中觀哲學不



過是一套虛無主義式的哲學，一「空」就「空」到底，而在無我論的教義之下，生命的完成便是生命的完全消散，他們認為中觀學派所追求的最高極致是涅槃，而它在中觀學派下的意思，指的就是生命的完全消散，不是回到天堂。但這樣的說法受到列寧格勒學派強烈的抨擊，Stcherbatsky 寫《佛教的涅槃概念》，就是為了要駁斥當時西方世界這種對中觀哲學的虛無主義式的詮釋。

### 〔Stcherbatsky · Murti —— 涅槃與空性類似於「物自身」〕

Stcherbatsky 援引了康德式的哲學術語來詮釋月稱一系的中觀思想，而認為中觀學派裡「涅槃」與「空性」的概念是類似於康德哲學所謂的「物自身」。在康德哲學裡，現象與物自身是區分開來的，現象並不是第一義的存在，而物自身才是真正的實在，Stcherbatsky 便藉由這種康德式的區分來詮釋中觀哲學，把「涅槃」與「空性」的概念理解為是離言絕思的「絕對」(the Absolute)，而視緣起的多元化或相對化的現象世界為虛妄。

這種本體與現象二分的詮釋架構，相當近似於印度本土哲學裡不二吠檀多學派的思想，而這種詮釋進路在一九五九年 Murti 出版了 *The Central Philosophy of Buddhism: A Study of the Mādhyanika System* 一書之後，可謂達到了顛峰。Murti 比 Stcherbatsky 更為全面地把康德批判哲學的架構引入了他對中觀哲學的詮釋之中，視中觀之學所謂的「般若」為康德筆下所謂的



「智的直覺」，而中觀之學所謂的「諸法實相」便與康德筆下的「物自身」一般無二。此外，康德所謂「思辨理性的二律背反」，也被 Murti 挪用來詮釋龍樹筆下「四句」的辯證性格。

### 〔Robinson 對 Murti 式學風的批判〕

早在《印度與中國的早期中觀學派》一書出版之前，Robinson 便已然展開了他對世紀初以降歐西學者的龍樹學的批判。在 *Some Logical Aspects of Nāgārjuna's System* 一文中，Robinson 尖銳地質疑那些把龍樹之學比擬為虛無主義、否定主義、一元論、絕對主義之流的可行性，並且認為這類貼標籤式的詮釋活動，根本無益於釐清龍樹思想的結構，而把龍樹視為印度的康德或黑格爾，更是穿鑿，因為後二者的哲學與古典的印度思想之間，並無任何可資掛搭之處。Robinson 認為與其喋喋不休地爭論龍樹思想裡的形上學旨趣，還不如老老實實地來描述龍樹論證裡的邏輯結構。他甚至認為一旦我們能把《中論》的自然語言，逐品逐頌地轉寫為人工化的形式語言，此時便能夠清楚地展現龍樹思想的邏輯結構。

誠如 A. Tuck 所指出的，Robinson 的研究路數是深深地受到了邏輯實證論學風的影響，他固然強烈地批判了龍樹之為德國觀念論者的身分，但卻不知不覺地把邏輯學家的身分給了龍樹。為了消解 Robinson 詮釋之下「四句邏輯」所引生的理論困難，多值邏輯與直覺主義邏輯這些當代的邏輯新猷，便相繼地被許多學者引用來證成他們所謂「四句邏輯」的一致性，而很少有



學者去留意諸如此類的「四句」之符號學轉換，在意義的理解上所可能引發的一些轉折。

### 〔T. Wood —— 虛無主義式的龍樹詮釋〕

從十九世紀末而至二十世紀前半葉，在西方哲學的陣營裡，不論是倫理學、知識論或形上學，懷疑論或虛無主義雖然偶爾甚囂塵上，但仍不足以威脅啟蒙運動以來強大的理性論傳統。然而，在歷經了兩次世界大戰的空前慘禍之後，那些浩劫餘生的哲學家們一方面痛感人類理性的脆弱，同時也開始懷疑啟蒙與理性的合法性與權威性，而尼采與海德格的哲學一時之間頗成顯學，於是透過了對主體性、整全性、同一性、本質性這類概念的顛覆，而代之以非中心、非主體、非整全、非本質的後現代思潮遂應運而生。在此一思潮的籠罩之下，哲學家們也逐漸發現到懷疑論或虛無主義不見得一如前代哲學家們所聲稱的，只是人類思想的弊害、理性的腫瘤，反而有其一定的正面意義。

視龍樹哲學為虛無主義，這種看法是十九世紀以來早期歐西佛教學學者的主流觀點，根據山口益在《法國佛教學五十年》裡的說法，一生致力於中觀學研究的天主教神父 Poussin 便不曾對龍樹一路的哲學存有好感，而認為中觀哲學乃是一套徹頭徹尾的虛無主義。Poussin 對中觀哲學的主觀評價與義理詮釋，多少都和他的出身背景與時代的思想氛圍有些關係。正如《入中論》的英譯者 Huntington 在該書的引論中所指出來的，早先一代的歐西佛教學學者在面對中

觀學派的空性論之際，不僅視之為是實體存有論的全盤否定，同時也把它視為對所有倫理價值基礎的攻擊，因為對他們來說，道德必須建立在「全能的上帝」這個信念上，或至少是建立在本體界上的。然而，此一時期歐西學者心目中的中觀哲學，卻一方面否定了全能的造物主，同時又否定了本體的存在，在這種情況下，說龍樹的空性哲學是一套徹頭徹尾的虛無主義，當然是著眼於此一哲學對整個西方理性論傳統的威脅。

然而，T. Wood 之視龍樹哲學為虛無主義，則與前代學者的詮釋背景多少是有些不同的。在後現代思潮方興未艾之際，西方自啟蒙運動以來所強調的「理性」，面臨了空前未有的質疑與批判，而 T. Wood 之所以支持中觀哲學的虛無主義式的詮釋，或許和這一股帶有濃厚虛無主義色彩的思潮有些關係吧！T. Wood 認為在印度相關的哲學文獻裡，虛無主義式的中觀詮釋比非虛無主義式的詮釋更貼切於中觀學派的論典，而當代那些非虛無主義式的中觀詮釋，不見得如他們所聲稱的，在哲學的基礎上比虛無主義式的詮釋更站得住腳。在非虛無主義式的中觀詮釋圈裡，他們總認為虛無主義的觀點，在哲學上是站不住腳而且是背理的，但 T. Wood 卻認為二者所面臨的問題並不相同，前者的問題是邏輯的，而後者則是知識論的，故而虛無主義在哲學上不見得比非虛無主義更站不住腳。

T. Wood 與前代虛無主義的詮釋最大不同之處，乃在於 T. Wood 的詮釋給與了中觀哲學更為正面的評價，並且認為龍樹等中觀論者，乃是一群能夠引人入勝的哲學家，而他們的諸多論證



當該給與嚴肅的看待。T. Wood 認為這群中觀論者，或許可以稱得上是人類歷史上最為激進的哲學家，他們過去曾經給與印度哲學莫大的貢獻，而時至今日，在哲學的領域裡，他們的思路仍然有其價值，因為中觀論者會不斷地逼使我們去釐清或修正，乃至重新認識我們自己所主張的哲學論點。

### 〔龍樹思想與後現代的顛覆與解構〕

什麼是「後現代」(post-modern)? 「後現代」這種思潮最早是表現在建築上，如法國的龐畢度中心是最有名的後現代建築，本來如水管、電線、排水管都應是埋藏在建築物的牆壁裡，但它建築的特色就是把那些東西都放在外面，就如一個人的腸子都掛在外面一樣，剛落成揭幕時，整個巴黎群情嘩然，莫不認為它是個建築怪物。但這樣的建築風格深深影響西方當代的建築，這就是一個解構的典型，從一個習以為常的思想習慣或生活作息中跳脫出來，重新看待這世界，因為我們在這既成的習慣、思維下，永遠看不到新的東西，而會不知不覺地把習慣當成了真理，但事實上，它只不過是我們的一個習慣，而習慣並不就是真理。看看龍樹的思維方式，我們常說父親先於兒子而存在，很少人會懷疑這種認定可能出現的問題，但龍樹卻認為這種認定是有問題的，因為兒子尚未出生的時候，可以有父親的存在嗎？這種思維多少反映出了龍樹的解構精神，從一既有的思想格局裡把人類的思想給解放出來。

法國常出現這種怪誕的藝術家，如杜象把便器放在展覽會場展覽，群情嘩然，可是便器為何不能展覽？它放在特定的場所就有特定的作用，我們為何在美術館還想到它是個便器？難道把美術館當作廁所嗎？因為它已經換了一個空間，我們卻還在原來的思想格局下來看它。杜象複製了達文西名畫「蒙娜麗莎的微笑」，並且還在她的臉龐上畫了兩撇鬍子，而試圖顛覆掉存於人們腦際裡的「美之桎梏」，不過相當諷刺的是，如今他那幅作品竟也成了眾人頂禮的名畫。當年艾菲爾鐵塔落成時，整個巴黎一樣無法接受，莫不認為在這輝煌的巴洛克建築中，竟有一座鋼鐵怪物，著文臭罵者不在少數，但今天這鐵塔卻成為巴黎的市招。貝聿銘在羅浮宮所設計的玻璃金字塔，當年也遭受許多人反對，但那將是下個世紀巴黎的市招。台北有家「舊情綿綿」咖啡廳，是世界五百家著名的咖啡廳之一，它在客廳裡種樹，也是後現代的一種表現。我們會覺得奇怪且不協調，這就是我們要去思索的問題，為何我們有不協調的感覺？它是如何產生的？其實這正是後現代的一種解構精神。

如今這種後現代的現象處處可見，男生可以穿的衣服，女生照樣可以穿，服裝上的中性化，摒除了兩性之間一些不必要的人為差異。在美國捲起風潮的瑪丹娜，她最受側目的是內衣外穿，既然內衣已經穿在外面了，那麼它就是外衣，為何我們還要認定它是內衣呢？這就表示我們仍然還是在一個根深蒂固的傳統觀念底下，把內外之間的分際當成不待因緣而起的無為法，其實這種分際乃是不折不扣的有為法。揭穿一切貌似無為法的假面，這就是後現代的批判精神，



它逼著我們去反省既有的一切是否如此牢不可破？當然對於很多在習慣中討活計的人來說，若隨時要他們面對著流動或變化的世界（亦即面對在本質上是沒有自性的無常世界），他們當然會害怕，這種情況就如同龍樹當年的對手有部、經部乃至於印度的正統思想一樣。

## 具備經典語文的能力，俾便深入義理大海

今天在國際佛教學界裡蔚為主流的研究方法，仍然是十九世紀以降歷史文獻學的研究方法。在前述兩本反省歐西學界有關龍樹詮釋的著作裡，兩位作者對此類專業的文獻學者著墨甚少，這或許是因於文獻學者的主要工作乃在文獻的整理，他們嫻熟各種經典語文，對梵、藏、漢等各式各樣的經典文獻進行版本的校勘，以及現代語文的譯註，而甚少在義理的詮釋上發言。這種試圖在義理的詮釋上保持中立的態度，固然使得他們較少為流彈所傷，但相對地，也使得他們的研究難以跨出其專業領域，而與當代思潮進行對話，他們的研究固然累積了不少有關佛教的知識，但卻無法使得我們在當代的處境裡，增添實踐的能力。歷史文獻學的研究方法固然有其長處，但是不可諱言地，此一方法也有其基本的限制所在。月稱當年對於「世俗」(saṃvṛti)一詞提出了三種解釋，試圖清理出此一概念可能有的意涵，而他對此一概念在教義學上的詮釋，實際上是假手於詞源學的解釋而來，今天透過文獻學的研究手法或許可以檢討他的詞源學解釋，

但卻不一定有能力來論斷其教義學詮釋

上的意涵。這是文獻學的手法所無

法做到的，它往往無法讓我們進

行較具深度的理解活動。雖然如

此，這個方法仍然有它一定的長

處，若是我們不具備一些經典語

文的能力，往往也無法真正深入經

典之中，而掘發其間的微言大義。

例如《中論》第二十三品第一

頌有云：「從憶想分別，生於貪

瞋痴，淨不淨顛倒，皆從眾緣

生。」貪、瞋、痴由憶想分別而生，

「淨不淨顛倒，皆從眾緣生」，鳩摩羅什對這首偈頌的翻譯

是有些問題的，它原來的意思是指「貪、瞋、痴煩惱是緣淨不淨顛倒而生」，而不是指「淨不淨顛倒是從眾緣而生」（亦即：淨不淨顛倒是原因條件的產物），什麼這樣的翻譯，並不能讓我們見出詩頌裡所欲表達的淨不淨顛倒和貪、瞋、痴之間的關係。如果我們不具備一些梵文的閱讀



（繪圖：陳秋松）



能力，但只參考漢文譯本的話，或許我們便無緣見及這首詩頌在義理結構上的一些精采之處。

「淨不淨顛倒，皆從眾緣生」，這兩句在梵文原詩頌裡是指貪、瞋、痴是緣淨不淨顛倒而生；就中，「淨不淨顛倒」在漢譯裡五字構成一句，而在梵文裡則是一個複合詞，它是由 *śubha*（淨）、*aśubha*（不淨）與 *viparyāsa*（顛倒）這三個詞語構成的，什公依原文詞序而譯為「淨不淨顛倒」，基本上並沒有錯譯，可是要如何來理解這個複合詞？在梵語裡一個複合詞可以依不同的解讀方式而有不同的意思，譬如「淨不淨顛倒」作為梵文複合詞來看，可以看成是「淨與不淨的顛倒」，也就是把「淨」的看成是「不淨」的，而把「不淨」的看成是「淨」的，這自然是一種顛倒。其次，「淨不淨顛倒」一語也可以看成是「淨、不淨與顛倒」三個並列的成份。

總之，若從梵文複合詞的解讀上來看，「淨不淨顛倒」一語至少可以有二種不同的意思。問題是在龍樹的頌文中，我們無法在形式上判斷他是在那一層意思使用此一複合詞。青目、清辨以及大多數的註解家都把此一複合詞判讀為「淨與不淨的顛倒」，亦即由於我們把「淨」的視為「不淨」，而將「不淨」的認為是「淨」，因於如是顛倒而產生了貪、瞋、痴等煩惱。但是月稱卻別出新裁，而把此一複合詞判讀為「淨、不淨與顛倒」三個並列的成份，並且把這三個成份依次來配合貪、瞋、痴等三種煩惱，亦即對「淨」生貪，由「不淨」起瞋，順「顛倒」成痴。

此中那一種判讀是龍樹本人的意思，這是我們今日難以知道的。但是月稱的解釋的確更具深刻的意義。如果我們只能閱讀漢譯文獻，當然就看不到諸如月稱之流對此一詩頌深刻而特殊



的詮釋。若是我們擁有了一些梵文語法的知識，就可以先把註解家的解釋放在一邊，而單就梵文語法的觀點來思索這個複合詞可能有的幾種解釋。我們知道文本與註解之間往往都存有一種潛在的緊張關係，註解家的詮釋讓我們可以理解頌文之義，但是註解也往往可能把我們帶離了原初的頌文。這也是為什麼我們在讀過了頌文之後，不必立刻就緊捉著某一註解家的註釋不放，而應該先直接就龍樹的頌文來思索它可能有的意思，一當我們對於頌文有了一些想法之後，接著便可以看一看自己的這種解讀是否可以在註解家的註釋裡得到若干佐證。當然，若是找到了印證，這表示在你的思索方向上已經有人先你而行；萬一你的解讀並不能得到註解家註釋的支持，這也不一定表示你的思索方向偏離了頌文，因為時空等等的間距原本就是醞釀另類詮釋的溫床。

面對《中論》這種高度精簡的語言，註解家的註釋必須要參考，而當代的一些翻譯也應該多加留意。在閱讀了一些章節之後，自然會有一些想法，這時候再試著對照幾個註解家的觀點，來看一看自己的這種想法，是不是在一個更大的思想脈絡下可以行得通？若是有一天你發現自己的想法在某些註解家的註解裡得到了印證，就表示這樣的思索是正確的；然而，我們還有一點是要注意的，也就是不可以認為自己的想法古人沒有，所以自己現在也不可以有，如此一來，學習龍樹的思想就會學得不好。事實上，龍樹有很多的想法就是古人所沒有的，以這樣的態度來研讀《中論》才能真正地掌握了龍樹思想裡的批判精神。



專輯

【中觀佛教檔案1】

## 《中論》的科判中，那一個最接近龍樹的原意？

萬金川 主講

編輯組 整理

《中論》是一部偈頌體的論書，全書由二十七品構成，合計近五百首詩偈。論前的「歸敬偈」，則是論主用來表達其個人對佛陀的禮敬，並綜述其寫作旨趣之用的。從第一品的「觀緣」而至第二十七品的「觀邪見」，每品的偈頌在數目上多寡不一，其短者但只區區幾首詩偈，而長者則多達四十九首之餘。

在整部論書的二十七品當中，每一品都各自有其討論的主題，如第一品之觀「緣」是對事物生起的「四種條件」的考察，第二品之觀「去來」是對「運動」的考察，而第二十七品之觀「邪見」，則是對各種「錯誤理論」的考察。它是否在作者寫作時就有一定的組織、次第，由觀「緣」而至觀「邪見」呢？這正是歷代註解家們主要探索的問題之一。

古來學者之間，大體上都認為《中論》的品目安排有其一定的次第。就漢地的傳統來說，從古藏以降而至印順法師都作有科判，但這兩人藉由科判而組織化的結果，彼此

並不一致。

事實上，這些所謂的「科判」，乃是註釋家或研究者在特定的詮釋脈絡之下組織而成的東西。為何在觀「緣」之後而有觀「去來」的論列？為何在討論「業」之後而要討論「法」？幾乎在西藏與中國的每位註解家都有自己的一套觀點來組織《中論》，試圖說明個中的原委。然而，事實上，這種組織化的情形在偈頌體的《中論》一書裡是難以見出的，至少在表面上是看不到的。龍樹原先是否有這種組織化的企圖，或許也不是我們今天可以得知的。

研讀《中論》，我們所碰到的首要問題，並不是去追問那一個科判更為接近龍樹的原意，這或許是一個我們永遠無法得知確切答案的問題。但若是去描述各個科判者的科判，然後嘗試解明他們為何會有或此或彼的不同科判，這可能會是一個比較有意義的努力方向。

種種不同的科判，多少彰顯了《中論》的理解上彼此之間的歧異，而這種科判的宗風不只是表現在中國與西藏的中觀學傳統裡；事實上，在印度的註解家裡，諸如月稱與清辨也曾嘗試著組織化《中論》，而他們彼此之間在詮釋上也有相當多的爭執存在，這是我們研讀《中論》之際首先要留意的問題。



我們無法判定那個註釋家的見解或科判可以代表龍樹本人的立場，因為除了他自己簡短的文字敘述之外，我們並沒有更多的線索可以進行如此的判定。以論前的「歸敬偈」來說，在目前流通的數種英譯裡，有的直接從梵文偈頌字面上的意思譯出，而有些譯本則是參考了註解家的意思。如 Inada 的《中論》英譯，便是參考了《青目釋》，而 Robinson 的翻譯大體上是順著月稱的說法而來，研究南傳佛教的 Kalupahana 從來便不承認龍樹是一位大乘論師，而且更不喜歡月稱的詮釋觀點，故而在他的譯解裡便刻意地避免月稱的說法。

我們可以說這些古代的註解家乃至當代的詮釋者，他們多半都是自覺或不自覺地站在他們特定的詮釋脈絡下而來研讀《中論》。那一個可以宣稱他們的詮釋便是龍樹本人的意思呢？其間的判準何在？這一點是我們無法得知的，我們所能知道的，乃是 Robinson 的翻譯是隨順月稱詮釋而來，而月稱的註解則是在他研讀了諸多前輩註解家的註釋，累積相當多的理解之後，歸納而成的一個高度結晶化的產物。除非能找到更有利的證據來駁斥這些註解家的某些詮釋觀點，否則我們也沒有必要一開始便全盤否定他們在理解上的權威地位，而無視於此一長達數百年之久的《中論》註釋傳統。

【中觀佛教檔案2】

## 閱讀《中論》應從何著手？

萬金川 主講

編輯組 整理

在缺乏經典語文的背景之下，要研讀《中論》應該如何著手？

首先應掌握《中論》的三種漢譯本，將它們作一對照，這方面的資料早期有羽溪了諦所編的《中論》三種漢譯對照本可資參考，該書收在《國譯一切經·中觀部》後作為附錄。新近的則是三枝充惠的《中論偈頌總覽》，該書把梵文、藏文以及三種漢譯一一列出並譯成日文，在其書後則附有傳統三種漢譯本的對照。在這兩種對照本之間，自是晚出者較佳，因為後者糾正了此前的一些錯誤。

再者，是要掌握 Inada、Kalupahana 與 Garfield 等人的英文譯本。就中，Kalupahana 的譯本是逐品逐頌的翻譯，並附有譯者簡單的疏釋，而這些疏釋基本上是隨順南傳佛教的傳統而來，這是一個相當特殊的詮釋觀點，讓我們在北傳的長期薰習之下，可以見到另一傳統裡的龍樹理解，但若完全以他的譯解為主，顯然是不夠的，所以還應參





考 Inada 與 Garfield 等人的翻譯，就中，Inada 的譯解雖是譯自梵文，但卻大量地參考了鳩摩羅什的漢譯。而 Garfield 的翻譯則是譯自藏文譯本，並且附有譯者順宗喀巴一系藏地中觀學的理解而來的詮釋。掌握了三種漢譯，以及當代學者譯自梵、藏二本的英譯，再加上印順法師的講記，便可以逐品逐頌地展開《中論》頌文的研讀，如此或能避免某些望文生義的毛病。

目前在所有《中論》頌文的英文譯本裡，沒有一本是十全十美的。但個人認為其間的諸多問題對初學者而言並無多大意義，可以先不必深究。一旦進入頌文的閱讀之後，研習者便會發現單靠英譯或漢譯的頌文是不夠的，還必須閱讀《青目釋》、《無畏論》及佛護、清辨乃至月稱等人的疏釋，方可明白頌文的意思。

有位荷蘭籍的當代佛教學者，de Jong 便曾說過，除非我們把所有有關《中論》的註解書都研讀過後，方可進一步地區分出那些是註解家的意思，而那些才是龍樹的意思，而這需要好幾代人的努力才可能達成。如果只是依著印順法師的解釋當然也可掌握到《中論》的一些意思，但你可能很難超過他了，除非再運用新的方法或工具，把他的意思透過現代學術的規範展現出來，讓人了解吉藏的中觀思想並不輸月稱、清辨，這是我們這一代人應該做的工作。否則就會如日本學者直接繞過漢譯的傳統，回到梵文、藏文，而說傳統

中國人的了解是錯誤的，但他們透過梵、藏二本而來的龍樹理解，那就一定正確嗎？這也未必見得。

昭和前期的學者如此，現在的學者更是如此，因為他們漢文的閱讀能力正在急速衰退之中。這是中國人較佔優勢的地方，但個人在此並不認為但只依靠傳統漢譯的文獻，便可以成就一番偉大的學術事業，這在今天是不可能的。我們必須用新的方法、新的工具呈顯出新的風貌，這才是學術的進步，也才是我們這一代學者應該努力的方向。

順便一提，讀《青目釋》要選好的版本，基本上《大正藏》是不適合閱讀的，因日本人的校勘不盡可信，比較好的應是歐陽竟無所辦的支那內學院藏要的版本。當年支那內學院創立之初，其時的佛學研究水平和日本之間，可謂互有高低，而在藏傳佛典方面的研究，更是當時日本所不及的。該院刊行的藏要是從大藏經選擇一些重要經典，以梵、藏文加以對校，在《青目釋》的校勘上，則對照了《無畏論》，並把其間的出入以旁註方式註出，對於目前未能掌握梵、藏二語的人來說，這是非常好的材料，可以幫助我們對頌意的理解。

大家在研讀《中論》之際，對於印順法師與吉藏、宗喀巴、月稱、清辨的科判之間的差異，是需要加以留意的，這此之間的諸多差異有不少是來自於那高度濃縮的偈文體，



這種特殊的文體，不論是以梵文原典或藏、漢兩譯的形式出現，往往都容許我們有相當寬廣的解釋空間，而有些差異則是來自於解釋者所處的特定的時空脈絡。

在西方有一門近代新興的學問——「解釋學」，它原本乃是聖經學裡的一支；早先一代的學者認為聖經裡的文句與篇章是有其獨立而不變的意義存在，而學者的工作乃在於努力地把此一獨立而不變的意義給釋放出來，但今天有些學者認為這種努力是無效的，因為聖經裡是否存有此一獨立而不變的意義是不可知的，與其尋求一項可能並不存在的「客觀意義」，不如對於「文本」與「閱讀」之間的關係多所留意。他們認為「閱讀」乃是一項「理解的活動」，而此項活動不可或免地有其「前理解」因素的涉入，這些「前理解」因素若以佛教的術語來說，則多少有點類似於所謂的「共業」與「自業」，此中前者包括了詮釋者的歷史與文化的背景，而後者則包括了詮釋者個人的學思背景。

從這裡便開展出了解釋學的兩個流派——「解釋學左派」與「解釋學右派」，就中，右派學者認為經典的意義是客觀而獨立的，我們一切的努力就是趨近於此一原意，而左派學者則認為作者已死，大家都有權利說話，一切的詮釋不過只是不同觀點與立場而已。我們今天就是試圖在解釋學左派及右派之間找到一個平衡點。

西方當代解釋學的發展，已從原先對聖經的解釋一轉而到了文學、哲學乃至藝術作品



的詮釋，當我們面對註解家那麼多的詮釋系統時，其實先不必去追問那個詮釋系統更接近龍樹的原意，因為那往往難以獲得確切的答案，比較有意義的工作反而是透過解釋學的還原，來理解不同詮釋系統之間的差異是如何形成的。

吉藏與印順法師的科判彼此有所出入，這些科判是嘗試去組織一個章節的義理結構，這種組織化乃是詮釋者在「共業慧」與「自業慧」之下的努力成果，它是「詮釋」而非「發現」。當然，依著某一科判來讀《中論》，初開始時會覺得相當方便，但終究還是要擺脫這些科判，自己直接面對文本，看看自己是否能再讀出一些其他的意思，這點很重要。

【心田四季】

領執的省思

釋自虔

「領執」是修行的重大課題，從入僧團的第一天起，領一份執事就肯定自己的身分——身歸常住，死歸塔。從入眾而隨眾至領眾，一切學習、成長都在其中。

每一位行者，無不從執事中實現佛陀的本懷，更在其中安住了自己的身心。所謂「執事以盡心為有功」，我們可以從祖師大德的行徑，看到他們如何透過執事成就自己