

gustav / September 23, 2009 07:03PM

[劉婉俐：《近百年來西方中觀研究的詮釋趨向》](http://www.yinshun.org.tw/thesis89_08.htm)

[Source: http://www.yinshun.org.tw/thesis89_08.htm]

《近百年來西方中觀研究的詮釋趨向》

劉婉俐 輔仁大學比較文學研究所博士班（印順文教基金會八十九年度「論文獎學金」得獎作品）

近百年來西方中觀研究的詮釋趨向

一、前言：

美國比較文學學者安·塔克（Andrew P. Tuck）在其1990年出版的Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship: On the Western Interpretation of Nagarjuna一書中，清楚地將十九世紀末至今、百年來西方學界對中觀研究的詮釋趨向做了幾個歷史分期與理論分析的探討。其主要的論述主軸，在於指陳出西方中觀研究的「轉向」或不同階段的理論援引，基本上是一種「格義」（isogesis）的運作與應用，儘管在外貌上呈現出不同時期迥異的論述與切入點，但在實質上始終不離「格義」的初衷與詮釋範疇，「透過此研究，我強調格義無可避免地存在於所有文本的閱讀中：它不是理解的錯誤，而是理解的證明。」（Tuck, 10）他認為造成西方學界對中觀格義迭替的主因，乃是來自「歐洲學者持續在印度文學傳統中尋求西方哲學問題的解答，他們運用歐陸的專門術語來翻譯與分析梵文的典籍，並且樂於將東方思想闡釋予西方的讀者，為此將西方與印度哲學家的思想相互比對，乃成為可行之道。」（10）

透過塔克歷史性的「格義」分析，縱看百年來西方學界對中觀研究的詮釋發展，可以發現不同時期的中觀詮釋演繹，其實正是佛法「緣起」概念的另一個有利陳述與註腳；而不同分期的方法論衍異，也呈現出西方理論變遷的歷時樣貌，使西方百年來的中觀研究概況，擴展出共時與歷時的向度。相較於東方經院傳統的中觀學研究，此歷史分期的綜論與探討，除了提供我們不同論述與（歷史文獻學）方法論的參照外，亦可對佛教的現代性與現代化、洋格義 / 宗義、空性與涅槃等重要議題，產生另一種啟發的思考趨徑。這是本文在整理西方中觀研究的詮釋論述演變中，所企圖觸及的重點之一。

此外，從中觀研究與日俱新的理論發展看來，也顯示出跨學科、跨文化研究方法的益形重要與涉入，而宗教、社會、語言、文學、哲學等不同學科的多元融合（或揉合）思考，亦可與「格義」的現象互為表裡。但如何在洶湧不斷的詮釋新潮中掌握中觀學「空性」的精義，不致迷失在琳瑯滿目的理論路徑中，似乎亦是當代中觀學研究更充滿弔詭的考驗與重要課題。希望藉由回顧百年來中觀研究發展的同時，也能對這些相關議題的連帶關係，有某種程度的釐清與探討。

二、研究分期與分類：

1. 塔克的詮釋分期：

根據塔克在前述專書中的分法，西方學界自十九世紀末迄二十世紀的中觀研究趨向，可大致區分為三段時期：一、是十九世紀末至二十世紀初期的觀念論（idealism）時期，此階段的西方學者將龍樹的中觀學說，附比為柏拉圖或康德式的形上哲學，對中觀思想的討論也多專注在「表象 / 真理」關係的論證之上；二、自二十世紀初至中葉的邏輯論（logicism）或分析哲學（analytic）時期，受到自然科學實證方法的影響，西方中觀學者開始運用西方的邏輯學，來表

述龍樹《中論》中的「四句論證」關係，學者推翻前一時期的形上「格義」說法，強調因果與邏輯關係方是理解中觀學說的核心；三、二十世紀後半葉至今的後分析或後維根斯坦（post-Wittgensteinian）語言學時期，此時的學者援引維根斯坦的日常語言哲學概念來詮解龍樹的空觀，強調語言使用的日常性與概念性。（Tuck, v-vi）「龍樹被認為是印度的後設哲學家（metaphilosopher），關注『語言遊戲』（language game）與生活形式。」（28-29）

雖然將百年來的西方中觀研究概分為這三個時期，但塔克也強調「如果將粗略的觀念主義、分析哲學、後維根斯坦詮釋分期，認定是純粹依歷史演進而遞換，或認為每個趨徑在其『後繼者』出現後很快就被揚棄的話，是不正確的想法；即使在維根斯坦詮釋的全盛時期，觀念主義與分析哲學家也依舊佔有一席之地。新學派與新趨勢是萬變不離其宗：基本的模式，也就是格義，在一百年來並不會改變。」（Tuck, 29-30）不同理論在不同分期的應勢而起，只不過是當時的學者企圖解決前人未決的問題、或發凡新意所嘗試的新詮而已。

除了考察每個分期不同的理論趨徑以及背後潛藏的格義動力外，透過西方學者對印度哲學研究之興趣與領域的改變，塔克也指出中觀學在西方印度哲學研究領域日增的重要性：從十九世紀初期Sir William Jones在梵文典籍中找尋西方文化、語言的同源性[1]、叔本華對印度教吠陀經典的翻譯[2]、以及二十世紀初期受德國觀念主義影響的「印度哲學研究」[3]，西方學者的專注焦點漸由印度教哲學轉向了佛教思想；到了二十世紀中期分析哲學當道時，龍樹哲學已躍升為西方佛學研究的顯學，「老式的、詩意的龍樹偈誦與康德、黑格爾摘句的比較，已不再被視為是真正的哲學或受推崇的學術研究，取而代之的，是量化、邏輯分析、象徵化地重述龍樹法教的壓倒性狂潮。……龍樹常用來否定四邊見之『四句論誦』的斷定，成為一些分析取向佛學研究者關注的重心。」（Tuck, 55）迄至二十世紀晚期崛起的後維根斯坦語言哲學中觀研究，佛教思想在印度哲學範疇的主導地位不僅與日遽增，中觀研究的相關論述、理論挪用也更形蓬勃，「近幾年來，中觀學專書與論文的出版皆有顯著的成長：受到維根斯坦影響、研究龍樹、月稱、清辨和宗喀巴論著的梵文學者和西藏學者數量正在增加中。當代對吠檀多派（Vedanta）的研究（也比二十世紀之交時的研究數量要少得多），也集中在詮解商羯羅（Samkara）與龍樹哲學的差異上（五十年前，龍樹根本未曾被提及。）」（29）

回應塔克的歷史分期與「詮釋社群」的分類方法，海耶斯（Richard P. Hayes）在1994年的論文"Nagarjuna's Appeal"[4]中，也將當代的中觀學詮釋區分為三大類：絕對主義、邏輯實證論、解構論。但不同於塔克述而不論的「格義」歷史敘述，海耶斯則指出近年來龍樹中觀學受到西方學界的重視，「僅反映出現代西方哲學某些反形上學、反邏輯的思潮而已。吾人若仔細考察便會發現龍樹在論證上犯了許多錯誤，這些錯誤使得龍樹對後來的印度哲學和佛教哲學影響十分有限，例如被龍樹嚴厲批判的部派阿毘達磨、佛教邏輯與正理學派仍於四、五世紀之後大行其道。」（林鎮國，182）海耶斯對龍樹的批駁顯然有待商榷，如斷言龍樹對印度哲學與佛教哲學影響的有限，不僅失諸籠統，且忽略了中觀學派在西元五世紀至七世紀的派別論爭，以及其後對西藏、中國等地佛教的深遠影響。日本佛教學者阿部正雄在其《禪與西方思想》第四章〈禪與西方思想〉中論及亞里斯多德「存在」、康德「應當」與龍樹「空觀」時的一段闡釋，或可做為海耶斯對龍樹評論的反證：「龍樹的『空』（sunyata）觀構成印度大乘佛教的頂峰，他不僅只是哲學上的成就，更是深刻宗教體驗的產物。根植於宗教上自我證悟的傳統可追溯到佛陀的時代，龍樹從哲學上建立了超越存在與非存在的絕對『無』[5]的立場。龍樹思想成為在他之後大乘佛教思想的根本出發點。」（阿部正雄，96）

不過，海耶斯的論點代表了迥異於塔克的另一派學者看法，這兩派對龍樹空觀相對的「揚／抑」觀點，也對應了十九世紀以來對西方學者對中觀「空性」之說所採取的「絕對主義／虛無主義」兩極化詮釋，顯見百年來西方的洋格義發展，在詮釋中觀論說時所難以避免的非客觀性態度。

2. 伍德的虛無主義／非虛無主義分類及兩大詮釋陣營

除了塔克以詮釋社群的觀點來做歷史分期外，1994年湯瑪斯·伍德（Thomas E. Wood）在Nagarjuna Disputations: A

Philosophical Journey Through an Indian Looking-Glass一書中，則以虛無主義 / 非虛無主義的兩大陣營來區分百年來的西方中觀詮釋演變。伍德以龍樹中觀乃虛無主義的觀點出發，遙呼十九世紀初期西方中觀研究初始期幾位耆宿的論點，認為「龍樹中觀學在般若思想的影響下將初期佛教與部派佛教的『無我』或『人我空』（人無我）[6]思想，進一步徹底化為『一切法空』（法無我）的思想；正如『無我』（人無我）否定了『我』的存在，『法空』（法無我）否定了作為構成一切存在的要素。明顯地，這是虛無主義。」（伍德，243-5）[7]而非虛無主義派的學者則駁斥伍德的說法，認為中觀學的空觀，非指一切空無的斷見，而是指超乎語言或邏輯範疇的真理。這兩大派別的互相攻防論戰，儼然已是當代西方中觀詮釋研究的主要議題之一。[8]

a. 主張中觀為虛無主義的詮釋：

回顧西方的中觀學研究，始自十九世紀的畢爾奴夫（Eugene Burnouf），他在1844年出版的《印度佛教史導論》（Introduction a l'histoire du Bouddhisme indien）與著名的《法華經》（1852）法文譯本中，首倡佛教為一否定與虛無主義宗教的說法；在他研究《般若經》與月稱《明句論》中關於「空性」的法教之後，更認定「尤其是龍樹的看法，是一種非正式哲學之虛無主義的清楚闡釋。」（Tuck, 33）。因為「在十九世紀前半葉，畢爾奴夫被認為是歐洲研究梵文與巴利文的導師，他也是第一位認真鑽研這些語文之佛教典籍的學者。……畢爾奴夫的研究，是注意到佛教為印度情境之一環且探討早期巴利文經典與稍後大乘佛教梵文典籍之關連性的第一人。他所關注的基本上是編年史與建立印度語言在佛教文學史上的重要地位。但在探究歷史與語言文獻學問題的同時，畢爾奴夫對歐陸的貢獻，也在於他所譯出的一些重要佛教名相，一直發揮影響至今。」（Tuck, 32）因此師承其說的列維（Sylvian Levi, 1863-1935）、普桑（Louis de La Vallee Poussin, 1869-1938）[9]等人，在繼之的論述中亦不出畢爾奴夫所斷言龍樹思想為虛無主義的詮釋觀點。

b. 非虛無主義派的詮釋：

虛無主義派的否定說法，受到了俄國學者舍爾巴茨基（Th. Stcherbatsky）的質疑與推翻，他在1927年所著的《佛教的涅槃概念》一書中，就普桑所著《論涅槃》（Nirvana, 1925）中的「涅槃」觀點進行廓清，力主中觀為一元論（monism），且強調龍樹的中觀思想旨在指陳出宇宙相對（經驗範疇）的存在皆為虛妄，但並非否定那不二、超越與離言絕思的「絕對」存在。舍氏因承襲早期印度研究學者如Paul Deussen、Max Muller[10]等人引述康德觀念論的做法，「這些『印度哲學研究』奠基者，在倡言立說時不脫十八、十九世紀德國觀念論的影響。在他們撰寫的印度典籍文章中，參雜了康德與黑格爾的術語，但新康德派（Neo-Kantian）相信認識論的重要性，而觀念論者則關注『超越性真理』。」（Tuck, 18）於是在詮釋中觀的空性思想同時，大量地運用康德批判哲學的「物自身」來附比中觀的「空性」與涅槃概念，強調空性是一種「絕對」狀態，與緣起的、變幻不居的現象界不同，藉以駁斥普桑等虛無主義派的「斷」言。

c. 虛無主義 / 非虛無主義詮釋陣營的論戰：

在一九二〇年代的晚期，舍爾巴茨基曾與普桑展開了一系列著名的虛無主義 / （非虛無主義）絕對主義論戰，其論辯的焦點，在於對中觀思想之「存有」與「絕對」（涅槃）概念的不同闡發。這次的論爭雖因普桑的辭世與二次世界大戰而中斷，但相關的探討卻一直延續至今。且因為舍氏對龍樹中觀學的大力推介與肯定態度，加上拜兩派激烈論爭之賜，使中觀學一掃過去備受歧視或漠視的窘境，一躍成為西方佛學研究的主流。

舍氏與普桑的虛無主義 / 絕對主義論戰所揭顯的「空性」詮釋議題，持續在雙方的陣營延燒，互見攻防與新詮。波蘭

學者沙耶 (Stanislaw Schayer) 對舍氏說法的修正，以及穆諦發揚師說，延續舍氏將本體與現象二分的觀點，在1959年出版了《中觀哲學》(The Central Philosophy of Buddhism: A Study of The Madhyamika System) 一書，全面引用康德的批判哲學來詮釋中觀，是絕對主義陣營中下一波論潮的重點，其中也隱現了(塔克所述)第二階段分析哲學邏輯論崛起的伏因[11]。在〈龍樹系統中的一些邏輯面相〉一文中，羅賓遜便指出早在三〇年代初，沙耶便開始運用現代邏輯來研究古印度的邏輯，他也是第一位對龍樹思想採取形式分析的學者，曾在〈古印度的術語邏輯預示〉一文中，「提出了早期佛教辯證家所應用的推理法則問題，考察了四句論證法(catuskoti)，認為是命題邏輯的特徵。」(吳汝鈞譯，510)沙耶的方法論，由日本學者中村元所承繼，「他以現代科學化的標記邏輯作工具來研究印度邏輯，他認為這工具有其優越性，標記述詞(notational statement)可以避免語言述詞及修辭邏輯的陷阱和不自然的地方這方法的應用，不一定要把印度的形式轉變為傳統西方邏輯的標準形式，但卻可以弄清楚傳統印度的結構而不須加以改革。」(510)羅賓遜在中村元的符號標記基礎上，繼續發揮、用以考察龍樹《中論》中四句偈誦的邏輯規則，而將西方的中觀詮釋帶入了另一個發展時期。

3. 西方中觀詮釋的第二階段

羅賓遜對中觀偈誦仔細閱讀和邏輯分析的方法論，不但指出了龍樹中觀學中未曾被重視的邏輯面向，也同時強化了西方學者對中觀學說的掌握度與脈絡性。羅賓遜在批評前期學者研究方法的缺失之餘，也認為西方的中觀研究已從形上學的趨徑，走向了分析哲學的新局，「這一些參與討論的歐洲學者所評論者仍然是中觀學派的『存有論』——中觀學派是否承認『絕對』；它是一元論？相對論？虛無論？懷疑論？絕對論？究竟中觀學是否論及存有論？抑或僅限於認識論？總之，由於其著眼點的限度，以致阻礙他們更進一步地以綜合性的眼光來探討中觀思想的整個系統，並且未能注意到諸如中觀思想之邏輯等問題，這一方面徹爾巴斯基(舍爾巴茨基)及沙耶已經作了很好的先導工作，惜無人踵繼其後，再事鑽研。」(郭忠生譯，5)儘管羅賓遜的邏輯分析方法，為中觀研究帶入了另一種詮釋的可能性，但也無可避免地重蹈前人「過猶不及」的覆轍，在排拒了龍樹形上學家身份而換上邏輯學家新標籤的同時，也深陷在其所欲破斥的(倒世俗)語言或概念泥淖之中。因為龍樹著《中論》的目的，旨在證成世俗諦的一切現象，皆是如幻、緣起而「無自性」的，以間接指出「無我」之勝義諦空性狀態，並不是為了彰顯語言遊戲的創新，也不是僅以「迴遮」的邏輯來破斥論敵而已。因現象界所幻現的「有」僅是假名，是名相的所依，並不具備其真實之體性；即龍樹菩薩在《中論》第二十四品·第十八頌中所說的：「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」若執迷在邏輯的立與破之間，無異是掉入了世俗概念的另一層幻網中，大作顛倒遊戲而已。

4. 西方中觀詮釋的第三階段與後續發展：

由羅賓遜開展的中觀研究「邏輯分析」學派，在二十世紀後期漸被中觀詮釋第三階段(後維根斯坦時期)的「語言分析」學派所取代。在這波新崛起的詮釋風潮中，1967年史特連格的發軔之作《空性：宗教意義研究》(Emptiness: Study in Religions Meaning)中便曾言明：「龍樹使用語詞以表述勝義諦將可在當代語言分析學派哲學家，如維根斯坦或史特勞森(P. F. Strawson)，找到知音。他們皆同意，形上學命題並不提供系統形上學家聲稱的知識。語詞與表述僅是生活中的實用工具而已，本身並不帶有內在意義，其意義也不來自指涉語言系統外之某物。」(史特連格，139-141)[12]自此，由維根斯坦語言分析哲學出發、與中觀迴遮辯證的比較論述，彷彿成為英美中觀學界關注的新課題，諸如Chris Gudmundsen的Wittgenstein and Buddhism (1977)、Nathan Katz "Nagarjuna and Wittgenstein on Error" (1981)、Tyson Anderson "Wittgenstein and Nagarjuna's Paradox" (1985)、Robert Thurman "Philosophical Nonegocentrism in Wittgenstein and Candrakirti in Their Treatment of the Private Language Problem" (1980).....等論述，便是旨在探究維根斯坦「日常語言」虛幻、遊戲特性，與中觀在世俗諦中「應成[13]」破敵論證的共通或對照之處。

將日常語言的實用層面等同於中觀的世俗諦範疇，且將語言的符號、不具實質性、脈絡意義與中觀思想的緣起、空性等論點勾連.....等比較，顯見語言分析學派在詮釋或研究中觀思想時，已較前期學者的形上附比或語詞邏輯分析方法，更能趨近中觀的空性實義，且在對世俗語言、概念的虛幻本質認知上，也能獲致更多對話的可能性。但值得注意

的是，若依照塔克對西方中觀研究「格義」脈絡的提問，後維根斯坦學派援引「語言分析」哲學來詮解中觀的趨徑，也無非是早期形上學派引康德、黑格爾哲學來格義中觀的翻版而已，縱使在方法論上翻新、貼近，但實際上距離佛教中觀論師「破一切論」而不立論的立場，將緣起性空的「見地」融入「修道」的實踐（解、行並重）做法，仍是存在著一道可見的差距鴻溝。

鄭學禮在〈中觀、康德與維根斯坦〉一文中，便指出將中觀與康德形上哲學、維根斯坦的語言分析哲學劃上等號，是一種誤導的做法，因為「中觀的辯證法並不是要建立任何主張，而僅是要揭示敵論所隱含的荒謬或矛盾。．．．中觀沒有它自身的邏輯，辯證法所顯示的矛盾或荒謬，僅在論敵的邏輯之下才是不可思議的。」（鄭學禮，44-45）且龍樹的中觀思想，也不似維根斯坦般認可語言的日常實用性與功效，「把語言的形上使用改變為語言的日常使用，並不能解決一切哲學問題。」雖然維根斯坦意識到形上語言的不足，「但他仍然被概念化活動所束縛。．．．相反地，龍樹看到了不論是語言的日常使用或形上使用均是空，而能自人類概念活動的束縛中解放出來。」（51）因此，不管是早先的形上格義或晚近的語言分析派中觀新詮，都還是落入了「邊見」的一隅，難以契入中觀空性的中道要義。

從虛無主義的形上詮釋與界定（斷邊），到對「存有」本體的「絕對」格義（常邊），再轉進中觀思想的語言邏輯、辯證分析（斷邊），進而到了比對語言的戲論、幻性（斷邊），若試圖歸納這一路下來的西方中觀詮釋發展，似乎可見其隨著歷史思潮變動，而擺盪在斷／常／斷邊的脈絡。而晚期受到解構思潮影響的後維根斯坦語言分析詮釋論述，或可理解為十九世紀以降虛無主義詮釋派所擔憂的形上本體、理性解體的「虛無」暗潮，[14]終於躍上檯面、取得勝場。儘管北美學界晚近的中觀研究，漸趨多元化：有杭廷頓[15]（C. W. Huntington）以《空性之空：初期印度中觀學導論》（The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Indian Madhyamika, 1989）一書開啟的新實用主義方法論，他援引布洛姆（Harold Bloom）和羅蒂（Richard Rorty）的觀點，主張以「強勢誤讀」（strong misreading）來「讀入」、重詮中觀思想，以便詮釋者自形上學的束縛與預設中脫困；而艾可（Malcolm David Eckel）將清辨的中觀自續派學說納入玄奘《大唐西域記》的敘事情境中，以張顯佛教事／理、敘事／象徵、菁英／大眾、理性／信仰等重重辯證關係，並探問「何謂佛」的論著《觀佛——清辨之空性意義的尋求》（To See the Buddha: A Philosopher's Quest for the Meaning of Emptiness, 1992），則指出了當代象徵詮釋學的另一個詮釋進路；以及受到呂格爾（Paul Ricoeur）的宗教詮釋學論述影響，可預見的北美另一波佛教詮釋學、傳記研究[16]的新潮蓄勢待發。

但是翻新的論述與研究方法，固然有令人耳目一新之感，但仍舊無法解決西方學界對佛法核心——「空性」的深入詮釋與理解問題[17]，若一味謀求方法論的揉合、創新或流於主觀認定的詮釋，則不免引起其他佛教研究學者的反思和疑慮。如美國藏傳佛教學者卡伯容（Jose Ignacio Cabezon）便批評杭廷頓的前述專書在詮釋中觀思想時，受到了太多語言分析哲學、解構主義與新實用主義的影響，「使人以為中觀佛學只破不立，否定所有哲學觀點」（林鎮國，202-203），卡伯容引藏傳佛教宗義書、尤其是依格魯派祖師宗喀巴與其弟子克珠杰的說法，指出中觀論師「只破不立」的立場也是一種立場，亦非如維根斯坦贊同日常語言的實用性，而僅是利用（語言、概念）分析世俗諦來趨近勝義諦的一種方便權宜。「最令卡伯容不能同意的是，杭氏從實質問題遁入方法論迷霧中。他說，方法論容或重要，但是決無法取代客觀研究。」（林鎮國，203）這不僅是方法論或詮釋角度（客觀／主觀、歷史考證／前理解）上的差異或認知差距而已，事實上也涉及了不同文化思維與學術傳統的取捨和承傳，創新的方法論與跨學科的研究方法，固然重要也深具啟發作用，但也不能以此為據而忘失了對原典、教義的掌握與確切性！這或許是我們在參考西方中觀詮釋研究方法論時，所必須自覺和反省的議題。

三、結語：

從西方中觀研究百年來的詮釋發展，揭顯了許多值得繼續深究的相關議題，像是第一階段形上詮釋派的康德、尼采哲學格義，所引發的虛無／絕對釋義的議題，及其中牽涉的本體論／認識論辯證，可引伸至日本京都學派場所佛教／批判佛教的論爭、中國近代新儒家熊十力與武昌內學院歐陽竟無、呂澂等佛教學者的真偽佛教「判教」之辯、乃至藏傳

佛教不同教派的中觀見論辯（他空見 / 自空見、如來藏 / 空性）.....等近似議題的參照、比較；而由解構思潮與語言分析哲學出發，對龍樹中觀思想和西方後結構（解構）主義在思想、語言上的比較[18]，或針對現代性 / 後現代性、主體性與主 / 客體等重要議題做進一步的東 / 西思想比較研究，皆是充滿了對話可能、眾聲喧嘩的論述新場域。本文只是一個簡略的梳整，希望藉由對西方中觀詮釋歷史分期與論述焦點的概述，能拋磚引玉地引發更多的洞見和新詮。

參考書目：

一、西文部分：

Andrew P. Tuck, *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship: On the Western Interpretation of Nagarjuna*. New York: Oxford University Press, 1990

C. W. Huntington, *The Emptiness of Emptiness*. Honolulu: Univ. of Hawaii Press, 1989

Federick J. Streng, *Emptiness: Study in Religious Meaning*. New York: Abingdon Press, 1967

Jose Ignacio Cabezon,

--“ On Retreating to Method and Other Postmodern Turns: A Response to C. W. Huntington”, *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 15.1:134-143, 1992

--"Review of Huntington, The Emptiness of Emptiness." Journal of the International Association of Buddhist Studies, 13.2:152-161, 1990

Malcolm David Eckel, To See the Buddha: A Philosopher's Quest for the Meaning of Emptiness. New Jersey: Princeton Univ. Press, 1992

Richard P. Hayes, "Nagarjuna's Appeal", Journal of Indian Philosophy, 22:299-378. 1994

Thomas E. Wood, Nararjuna Disputations: A Philosophical Journey Through an Indian Looking-Glass. Honolulu: Univ. of Hawaii Press, 1994

二、中文部分：

日慧法師《四部宗義略論講釋》二版。台北：法爾，1993

王雷泉、張汝倫譯，阿部正雄著《禪與西方思想》。台北：桂冠，1992

印順法師《中觀今論》。台北：正聞，1971

吳汝鈞《佛學研究方法論》上、下冊。台北：學生，1996增訂版

宋立道譯，舍爾巴茨基著《大乘佛學：佛教的涅槃概念》。台北：圓明1998

林鎮國《空性與現代性》。台北：立緒，1999

法尊法師譯，月稱法師《入中論》。台北：慧炬，1994

原田覺作，許明銀譯〈西藏佛教的中觀思想〉，《華岡佛學學報》第七期，P.301~327。

張曼濤編《現代佛教學術叢刊46冊——中觀思想論集〈龍樹與中觀〉》。台北：大乘文化，1978

郭忠生譯，Richard H. Robinson著《印度與中國的早期中觀學派》。南投：正觀，1996

郭忠生譯，T. R. V. Murti著《中觀哲學》(The Central Philosophy of Buddhism: A Study of the Madhyamika System, 1959)。台北：華宇，1984

馮禮平、吳汝鈞譯，Richard H. Robinson著〈龍樹系統中的一些邏輯面向〉，《佛學研究方法論》下冊，p.505-536。

楊惠南《龍樹與中觀哲學》。台北：東大，1988

萬金川《中觀思想講錄》。嘉義：香光書鄉，1998

鄭學禮〈中觀、康德與維根斯坦〉，《哲學與文化》第十六卷第十二期 (1989,12) P.42-55

[1] 代表人物以於西元1786年創立孟加拉亞洲學會 (the Asiatic Society of Bengal) 的Sir William Jones為主，他試圖從印度與希臘、羅馬神話的比較研究中，探索印歐語系語言的同源性。他投注了大量的心力在梵文法律典籍的翻譯上，其背後多少含藏東印度公司政治、經濟殖民的潛在因素。其後轉向於印度語言和文學的研究，故被視為是西方梵文研究的祖師級人物。

[2] 是西方哲學史上首度將康德的「物自身」 (Ding an Sich) 與印度教的梵我思想比對。

[3] 將印度哲學區分六大派別，統籌為三大流派：正理學派 (the Nyaya)、吠檀多派 (the Vedanta)、數論派 (the

Smkhya)。此時的佛學並不隸屬於西方學者印度研究的這三大主流中，佛教在印度史上的地位被輕忽而漠視。(Tuck, 20-21) 此際西方印度哲學研究的大將Max Muller、Paul Deussens、Richard Garbe等人廣泛地比較印度哲學與康德、黑格爾的哲學思想。此學風影響了英美學界的印度研究，在佛教領域中，出現了陳那(色/識)與康德(現象/本體)的比較、瑜伽行派阿賴識耶與黑格爾絕對觀念(the Absolute Idea)的比對等研究論題。(Tuck, 18-20) 直至二十世紀二〇年代末俄國學者Stcherbatsky與Poussin對中觀思想「非虛無(絕對)/虛無」的論戰，中觀學方蔚為印度研究的主流。

[4] 見Journal Of Indian Philosophy 22, 1994, pp.299-378。(林鎮國, 205)

[5] 屬於日本京都學派場第三代的佛教學者，阿部正雄的觀點顯然有承襲自西谷啟治「絕對無」的場所佛教論點。關於場所佛教與批判佛教的論爭以及與如來藏/空性的相關討論，詳見林鎮國《空性與現代性》第二、三章〈「批判佛教」思潮〉、〈西谷啟治與現代性的超克〉，p.21-68。

[6] 括弧內的文字為筆者所附加，是一般常用的佛教名相用法，供比對之用。

[7] 引自林鎮國《空性與現代性》〈中觀學的洋格義〉p.182。

[8] 關於虛無主義/非虛無主義立論的歷史演變，在塔克的專書與美國分析哲學健將理查·羅賓遜(Richard Robinson)的〈龍樹系統中的一些邏輯面相〉("Some Logical Aspects of Nagarjuna's System", Philosophy East and West. 6:4 (1957), pp.291-308)一文中，皆有相關的陳述。

[9] 除了畢爾奴夫一系主張中觀思想為虛無主義的論點外，早期的佛教研究學者如雅各比(H. Jacobi)、沃勒塞爾(M. Walleser)、瓦赫(L. Wach)、凱斯(A. B. Keith)、克恩(H. Kern)等人亦皆為虛無主義派看法。

[10] 所不同的是，這些印度哲學研究學者只著重在印度教的思想與詮釋上，對佛教思想不僅有偏頗的認知，也同樣犯了早期學者忽略佛教重要性的問題。

[11] 穆諦曾用康德的二律背反，來解釋龍樹的四句辯證，此邏輯運用曾被羅賓遜批評有誤導之嫌疑，且混淆了經驗範疇與語詞(定義)上界定，「錯誤引導人們以為龍樹會以經驗的立場去考察經驗事項。其實，龍樹所考察的不是經驗事象，而是詞項之間的外延關係(extensional relations)。」(吳汝鈞譯，508)值得注意的是，羅賓遜對龍樹思想的認定，也有混淆二諦的嫌疑，且其詮釋僅將中觀思想侷限在語言邏輯的範疇內，完全忽略了中觀在實修(實踐)層面上的重要性與意義。

[12] 引述自林鎮國《空性與現代性》〈中觀學的洋格義〉，pp.195。

[13] 即「以子之矛，攻敵之盾」、「以敵之理、破敵之論」的不立論、應成方法。

[14] 誠如杭廷頓所指陳的：「當時這些歐洲的佛教學者發現中觀的空性論時，不僅視之為實體存有論的全盤否定，也視之為對所有倫理基礎的攻擊，因為他們皆認為道德必須建立在全能的上帝之信念上或至少在本體界上。而他們所理解的中觀佛教，既否定全能的造物主，也否定本體的存在，是道地的虛無主義。對他們來說，中觀佛教對整個理性論統的徹底批判才真正是威脅所在。」在六〇年代末期掀起的解構思潮席捲之下，昔日這些學者所耽懼的「上帝之死」、「作者之死」觀點，不再僅是他們格義的中觀思想產物，且是西方盛行的全面性「虛無」論述了。

[15] 杭廷頓在此書中，也將西方中觀詮釋的發展，分為三個階段：虛無主義、絕對主義、和語言分析時期。因和前述的分類法近似，故在本文中不再另述之。

[16] 如林鎮國《空性與現代性》中〈龍樹傳與慾望詮釋學〉一文，及其參考之研究論文Lowell W. Bloss, "The Buddha and the Naga: A Study in Buddhist Folk Religiosity", History of Religions 13.1 (1973): 36-53; Andrew Rawlinson, "Nagas and the Magical Cosmology of Buddhism", History of Religions 16.2 (1986): 135-153。

[17] 反過來，以東方佛學之空性來對治、解決西方虛無主義困局的思維，在日本京都學派學者西谷啟治的著作《宗教與虛無》(Religion and Nothingness)中有精闢的闡發。西谷啟治認為西方的虛無主義思潮境，提供了西方人進一步躍入領悟真正「空性」(絕對無)的前導情境，他指出西方形上哲學的限制在於無法超越能/所、主/客等二元對立的執取，因而轉引禪宗的空性思想來設法回應西方的「現代性」課題，並提出意識之場、虛無之場、空之場的三個

階段，以解決西方現代性所造成的虛無困境，進一步開啟東西哲學對話的另一種可能。參見《佛性與現代性》〈西谷啟治與現代性的超克〉一文，p.45-68。

[18] 拙文〈李歐塔後現代理論與佛教中觀思想的比較〉中，曾以李歐塔的《後現代狀況》一書中所提的科學 / 敘事、大 / 小敘事等辯證關係，嘗試和中觀的二諦、緣起等觀點做比較。此文曾獲第二屆朱立民新人論文獎，並於1999年12月中華民國第七屆英美文學研討會上發表。

gustav / December 21, 2009 11:04PM

[鄭進興：《近百年來西方中觀研究的詮釋趨向西方龍樹學三個詮釋典範之研究 - 以《中論》二十五品十九及二十頌為探討線索》](#)

系統編號: 089FJU00183011

出版年: 2001

研究生: 鄭進興

研究生(英文姓名):

論文名稱: 西方龍樹學三個詮釋典範之研究 - 以《中論》二十五品十九及二十頌為探討線索

指導教授: 曹志成

學位類別: 碩士

校院名稱: 輔仁大學

系所名稱: 宗教學系

學號: 486906024

學年度: 89

語文別: 中文

論文頁數: 0

關鍵詞: 涅槃; 世間; 龍樹

英文關鍵詞: nirvana

被引用次數: 0

[摘要]

佛教的教義浩繁，其中最根本的可說是涅槃，這因為涅槃可以說是佛教的最高理想，也是佛陀追求真理的目的所在，假若捨棄了涅槃，則可說已無目的或理想可得。而從原始佛教之前，涅槃已是印度傳統的一個固有概念，此外從佛陀而部派乃至大乘，各各有獨到的理解，需做一推察，不可混淆一味，始可獲致完整的理解。

而在涅槃觀的遞變過程中，龍樹的涅槃世間相即的理解是個關鍵，為佛教思想史開展出燦爛的光輝。一般對於中論乃至龍樹的探討，多順著絕對主義、人工語言與日常語言等詮釋典範出發，而對於龍樹涅槃觀似乎略有不足，本文將從三個詮釋典範出發，主要探討中論二五品十九二十偈涅槃世間相即的頌文，從而探討與之相關的二諦及語言論述等課題。

[論文目次]

【目錄】

第一章 問題提出與研究方法	1
第一節 研究現況	2
第二節 問題意識的提出	4
第三節 研究方法	5
第二章 涅槃思想淵源及在中論的位置	8
第一節 涅槃思想淵源及影響	8
一、涅槃的意義及其起源	8
二、佛教對涅槃的承受與開展	13
（一）印度傳統的涅槃觀	13
（二）原始佛教的涅槃觀	15
（三）部派佛教的涅槃觀	18
（四）大乘佛教的涅槃觀	20
第二節 中論的結構	22
第三節 <觀涅槃品> 內容概要	23
一、內容概要	24
二、主要論破對手	25
第四節 小結	26
第三章 頌義的解讀	27

第一節 語法學的解析	28
一、第十九偈頌的解讀	29
二、第二十偈頌的解讀	31
第二節 此二頌在經中之科判與位置	33
第三節 三種漢譯的比對	37
一、重要譯語的探討	38
（一）samsara的探討	38
（二）涅槃的初步探討	42
（三）koti際的探討	44
二、諸漢譯本的適切性	46
（一）從語法結構來看	46
（二）整體義蘊的掌握	49
1. 涅槃無自體	49
2. 實踐意義的此岸	51
第四節 西方註釋家的詮釋	53
一、重要譯語的探討	53
二、語法結構的審視	56
三、整體意義的掌握	58
第五節 小結	59
第四章 西方龍樹學詮釋典範之反省	61
第一節 絕對主義的詮釋典範	61
一、史徹爾巴斯基 (Th. Stcherbatsky)	62
（一）重視比較哲學的方法	63
（二）援引康德哲學概念	65
（三）力主中觀哲學為一元論	66
二、穆諦 (T.R.V.Murti)	67
（一）中觀為印度哲學的哥白尼革命	68
（二）絕對概念	69
（三）中觀辯證思想	71
第二節 人工語言的詮釋典範	73
一、理查·羅賓孫 (Richard H. Robinson)	74
（一）批判標籤式的詮釋活動	74
（二）重視《中論》的邏輯結構	75
第三節 日常語言的詮釋典範	77
一、史提連格 (Frederick J. Streng)	78
（一）意義來自於語言使用的脈絡	78
（二）否定的辯證法	79
（三）空性的救度學意義	80
第四節 對於涅槃的探討	81
第五節 小結	86
第五章 中論此二頌進一步相關問題之探討	90
第一節 二諦思想	91
一、中論二諦思想的歷史考察	91
二、語源學的考察	95
（一）世俗諦的語源學	95
（二）勝義諦的語義	99
三、二諦的關係	101
（一）二諦的聖與俗	101
（二）二諦的種種相關關係	104
四、與涅槃的關係	106
第二節 語言論述	108
一、二諦與語言的關係	108
二、語言論述的三個層級	111
（一）所遮的語言	111
（二）可說的約定俗成	112

(三) 真性之圓音的語言論述	113
三、與涅槃的關係	114
第三節 小結	115
第六章 結語	117
第一節 此二頌地位與影響	117
第二節 方法學和哲學的貢獻	118
第三節 本論文的成果與限制	119
參考書目	122

[參考文獻]

【參考書目】

一、原典資料

- 龍樹造頌，青目釋，姚秦鳩摩羅什譯，《中論》，大正藏三十冊，台北：新文豐。
 龍樹造頌，後魏三藏毘目智仙共瞿曇流支譯，《迴諍論》，大正藏三十二冊，台北：新文豐。
 安慧註，《大乘中觀釋論》，正藏五十冊，台北：新文豐。
 清辨註，《般若燈論》釋卷第十五，大正藏三十冊，台北：新文豐。
 唐玄奘譯，《阿毗達摩大毗婆沙論》，大正藏二十七冊，台北：新文豐。
 唐玄奘譯，《阿毗達摩俱舍論》，大正藏二十九冊，台北：新文豐。
 後秦佛陀耶舍共竺佛念譯，《梵動經》，大正藏一冊，台北：新文豐。
 唐玄奘譯，《本事經》，大正藏十七冊，台北：新文豐。
 東晉瞿曇僧伽提婆譯，《增一阿含》，大正藏二冊，台北：新文豐。
 迦多衍尼子造，唐玄奘譯，《阿毗達摩發智論》，大正藏二六冊，台北：新文豐。
 尊者眾賢造，唐玄奘譯，《阿毗達摩順正理論》，大正藏二九冊，台北：新文豐。
 後漢支婁迦讖譯，《道行般若經》，大正藏八冊，台北：新文豐。
 姚秦鳩摩羅什譯，《維摩詰經》，大正藏十四冊，台北：新文豐。

二、工具書

- 釋惠敏、釋齋因編譯，《梵語初階》，台北：法鼓文化，民85。
 神亮三郎著，《梵語學》，京都市：永田文昌堂，昭和54。
 西藏佛教研究會編，《藏文辭典》，東京：山喜房佛書林，昭和47。
 荻原雲來編纂，《梵和大辭典》，台北：新文豐，1988，再版。
 慈怡法師主編，《佛光大辭典》，台北：佛光，1995，初版6刷。

三、當代翻譯

- 羽溪了諦國譯，《國譯一切經》，中觀部第一卷的《中論》，東京：大東，1920。
 三枝充口著，《中論 - 緣起、空、中的思想》，東京都：第三文明社，1984。
 三枝充口編譯，《中論偈頌總覽》，東京：第三文明社，1985。
 稻津紀三、曾我部正幸編譯，《中論本頌》 - 梵本、和譯、漢譯、訓讀，東京：三寶，昭和63。
 本多惠著，《明句論中論註和譯》，東京：國書刊行會，昭和63。

四、相關著作

(一) 外文部分

- Andrew P. Tuck，《Comparative philosophy and the philosophy of scholarship》，New York：oxford，1990。
 Frederick J. Streng，《Emptiness：A study in religious meaning.》，New York：Abingdon press，1967。
 Jay L. Garfield，《The fundamental wisdom of the middle way —nagarjuna mulamadhyamakakarika》，New York：oxford，1995。
 Malcolm David Eckel，《To see the buddha》，San Francisco：Harper，1992。
 Mervyu Sprung，《Lucid exposition of middle way：the essential chapters from the prasannapada candrakirti》，Boulder：prajna press，1979。
 Richard J. Bernstein，《Beyond objectivism and relativism》，Philadelphia：University of Pennsylvania press，1983。
 T. E. Wood，《Nagarjunaian disputation：a philosophical journey through an Indian looking glass.》，Honolulu：university of Hawaii press，1994。
 山口益著，《中觀佛教論攷》，東京：山喜房佛書林，昭和19。
 戶田義雄著，《宗教の語言》，東京：大明堂，昭和49。
 壬生台舜編，《龍樹教學の研究》，收錄玉城康四郎著，〈經典思想上の中論〉，東京：大藏，1983。
 壬生台舜編，《龍樹思想の研究》，收錄真野龍海著，〈龍樹關於般若經的理解〉，東京：大藏，1983。
 立川武藏著，《中論の思想》，京都：法藏館，1994。
 長尾雅人著，《中觀と唯識》，東京：岩波，1978。

(二) 中文部分

- J. W. de Jong著，霍韜晦譯，《歐美佛學研究小史》，香港：佛教法住學會，1983。
- Mircea Eliade著，楊素娥譯，《聖與俗 - 宗教的本質》，台北：桂冠，民89。
- Th. Stcherbatsky著，立人譯，《佛教的涅槃觀念》（中譯名為大乘佛學），北京：中國社科出版，1994。
- Th. Stcherbatsky著，立人譯，《佛教的中心概念和法的意義》（中譯名為小乘佛學），北京：中國社科出版，1994。
- T. R. V. Murti著，郭忠生譯，《中觀哲學》（收於世界佛學名著譯叢65），北縣：華宇，民73。
- Richard H. Robinson著，郭忠生譯，《印度與中國的早期中觀學派》，南投：正觀，民85。
- 玉城康四郎主編，《佛教思想（一）：在印度的開展》，收錄上田義文著，李世傑譯，〈中觀的緣起思想〉，台北：幼獅，1985。
- 尾山雄一著，吳汝鈞譯，《佛教中觀哲學》，高縣：佛光山，民67。
- 尾山雄一著，李世傑譯，《中觀思想》，北縣：華宇，民74。
- 服部正明、長尾雅人著，許明銀譯，《印度思想史與佛教史述要》，台北：天華，民75。
- 高楠順次郎、木村泰謙著，高觀虞譯，《印度哲學宗教史》，台北：商務，民60。
- 張曼濤著，《涅槃思想研究》，台北：佛光，民87。
- 林鎮國著，《空性與現代性》，台北：立緒，民88。
- 印順著，《空之探究》，台北：正聞，民76，三版。
- 印順著，《中觀論頌講記》（收於妙雲集上編之五），台北：正聞，民77。
- 印順著，《性空學探源》（妙雲集中編之四），台北：正聞，民81，修訂一版。
- 印順著，《中觀今論》（妙雲集中編之二），台北：正聞，民81，修訂一版。
- 吳汝鈞著，《龍樹中論的哲學解讀》，台北：商務，1997。
- 吳汝鈞著，《印度中觀哲學》，台北：圓明，1981。
- 吳汝鈞著，《佛教的概念與方法》，台北：商務，1981。
- 吳汝鈞著，《佛教的概念與方法》，收錄B. K. Matilal，馮禮平譯，〈否定式與中觀辯證法〉，台北：商務，1981。
- 李潤生著，《中論導讀》上，台北：全佛，民88，初版。
- 法尊法師編，《中論略義》（收於西藏佛教教義論集二），台北：華宇，民68，初版。
- 陳學仁著，《龍樹菩薩中論八不思想探索》，北縣：佛光，民89，初版。
- 萬金川著，《龍樹的語言概念》，南投：正觀，民84，初版。
- 萬金川著，《詞義之爭與義理之辯》，嘉義：香光書鄉，民87，初版。
- 萬金川著，《中觀思想講錄》，嘉義：香光書鄉，民87，初版。
- 楊惠南著，《龍樹與中觀哲學》，台北：東大，民77，初版。
- 演培著，《印度部派佛教思想觀》，台北：慧日，民1975，初版。
- 呂澂著，《印度佛學思想概論》，台北：天華，民1992，初版。

(三) 期刊論文（中英文一起）

- M. D. Eckel, "Bhavaiveka and the early madhyamika theories of language," *Philosophy east and west* 28, 1978, p323-327.
- Matthew Kapsten, "The trouble with truth: Heidegger on Aletheia, Buddhist thinkers on satya," *Journal of Indian council of philosophical*, volIX: no2, 1992, p74-75.
- 江島惠敦著，《中觀論者は虚無論者とする批判 - それに對す中觀派の反論》，*東方學*34, 1996, p62-75。
- 奧住毅著，《中觀における思想と言語》，*佛教學*20, 1986.10, p1-17，
- 今西順吉著，《言語世界の構造とその破壊 - 中論の言語哲學について》，*印度哲學佛教學*2, p57-87。
- Frederick J. Streng著，忍霜譯，《自緣起立場論龍樹之世俗諦與第一義諦的關係》，*諦觀*50, 民76.7, 頁75-95。
- J.W.狄雍著，陳兆鴻譯，《空 - 兼評史提連格新著「空」》，*鵝湖月刊*6:5, 69.11, 頁41-45。
- Malcolm D. Eckel著，《清辨與早期中觀學派之語言理論》，*諦觀*24, 民74.4, 頁33。
- Th. Stcherbatsky著，甘源譯，《神秘的直觀》，*諦觀*52, 民77.1, 頁49-58。
- 瓜生津隆真著，許洋主譯，《中觀派的空》，*諦觀*24, 民74.4, 頁71-89。
- 野澤靜證著，宏音譯，《中觀兩學派的對立及其真理觀》，*諦觀*24, 民74.4, 頁98-123。
- 尾山雄一著，曇昕譯，《清辨、月稱與佛護》，*諦觀*49, 民76.5, 頁1-24。
- 壬生台舜著，許洋主譯，《龍樹思想的特質》，*諦觀*61, 民79.4, 頁65-86。
- 吳汝鈞著，《中觀思想之要義》，*中國文化月刊*166, 民82.08, 頁39-40。
- 吳汝鈞著，《龍樹的空之論證》，*諦觀*69, 民81.04, 頁107-139。
- 吳汝鈞著，《印度中觀學的四句邏輯》，*中華佛學學報*5, 民81.07, 頁149-172。
- 李志夫著，《印度一元論與中觀哲學之比較研究》，*佛光學報*6, 民70.5, 頁71-102。
- 桑靖宇著，《維特根斯坦後期哲學與龍樹「空」的思想之比較》，*宗教哲學*5:3=19, 民88.07, 頁175-182。
- 曹志成著，《清辨對勝義諦之解釋的研究》，*正觀*12, 民89.3, 頁9-52。

陳榮灼著，《龍樹的邏輯》，鵝湖學誌3，民78.9，頁113-124。

穆諦著，郭忠生譯，《印度哲學的兩大傳統》，菩提樹334，民69.09，頁9-10。

穆諦著，郭忠生譯，《中論辯證法的結構》2，菩提樹342，民70.05，頁24-26。

劉耀基著，《龍樹之涅槃觀》，中國佛教29：11，民71.11，頁25-30。

鄭學禮著，陳錦鴻譯，《中觀、康德與維根斯坦》，哲學與文化16：12，民78.12，頁48。

鄭學禮著、陳錦鴻譯，《中觀的基本思想》，東吳哲學學報1，民85.03，頁115-133。

鄭學禮著、陳錦鴻譯，《中觀對哲學論題的處置》，東吳哲學傳習錄1，民81.03，頁61-87。

萬金川著，《中觀學知見書目舉隅》，佛教圖書館館訊10/11，民86.09，頁53-59。

林鎮國著，《歐美學界中觀哲學詮釋史略》，佛學研究中心學報2，民86.07，頁281-307。

施忠賢著，《「中論」「四句」的方法問題》，文藻學報12，民87.03，頁13-23。

郭敏俊著，《龍樹的空觀與實踐觀--以「中論」第廿四品「觀四諦品」為中心》，諦觀81，民84.04，頁187-205。

(四) 博碩士論文

曹志成著，《清辨二諦思想之研究》，文化哲研所博士論文，民85。

萬金川著，《龍樹的語言概念》，輔大哲研所碩士論文，民72。

劉嘉誠著，《中論解脫思想之研究》，輔大宗研所碩士論文，民86。

劉嘉琪著，《伊里亞德象徵論之研究》，輔大宗研所碩士論文，民89。

劉英孝著，《龍樹的中道緣起思想》，政大哲研所碩士論文，民83。

簡淑雯著，《無我與解脫 - 清辨、月稱關於中論十八品人法二無我詮釋之比較研究》，政大哲學所碩士論文，民89。

。

gustav / December 21, 2009 11:08PM

[林鎮國：〈歐美學界中觀哲學詮釋史略〉（上）](http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-BJ011/02_6.htm)

這是 Google 對 http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-BJ011/02_6.htm 的快取。這是該網頁於 2009年10月15日 16:17:32 GMT 顯示時的快照。在此期間，目前網頁可能已經變更。瞭解更多資訊

[hr]

歐美學界中觀哲學詮釋史略

林鎮國

政治大學哲學系

佛學研究中心學報第二期(1997.07)

頁281-307

頁281

一、前言

歐美學界關於中觀哲學的詮釋自始即眾說紛芸，迄今仍然爭訟不休，未有定解。連一向對語言文獻學方法充滿信心的學者，也不敢輕易對龍樹思想擅自論斷。(註 1)但是，詮釋衝突之處往往即是問題的核心所在，這也是為什麼最近北美學界興起一波重估中觀哲學詮釋之熱潮的緣故。

先是杭廷頓 (C.W. Huntington) 在其初期中觀學與月

稱《入中論》的研究中將西方中觀學的詮釋概分為三階段：

虛無主義的詮釋，絕對主義的詮釋，與語言分析的詮釋，並以後期維根斯坦與新實用主義為自身立說的根據。

(Huntington, 1989:25-32) 接著塔克 (Andrew P. Tuck)

於 1990 年出版《比較哲學與學術底哲學：論西方學界對龍樹的解釋》，檢討自 Eugene Burnouf 以降西方學界對龍樹哲學的各種「格義」(isogesis)；不同於「疏釋」(exegesis)，塔克指出，「格義」是「一種對文本的『讀入』(reading into)」，透露出詮釋者的立場往往多於對於文本的客觀意旨的解讀。(Tuck, 1990: 9-10) 塔克

(註1)提勒曼 (Tom J. F. Tillemans) 在一篇為語言文獻學辯護的文章中承認，龍樹「確是個例外，在他身上我們似乎可以找到任何我們所要找的東西」，我們對龍樹的詮釋多半反應出吾人的成見而已 (Tillemans, 1995:272-273)。

頁282

也同樣將西方對中觀學的格義分為三階段：觀念論式的格義、分析哲學式的格義、後分析或後期維根斯坦式的格義。塔克對「洋格義」的研究引起不少後續的反應，其中之一是海耶 (Richard P. Hayes)。海耶在一篇 1994 年出版的長文中也將現代中觀學的詮釋區分為三類：絕對主義，邏輯實證論，解構論。不過，不同於塔克所採取的描述性立場 (塔克僅以西方對龍樹中觀學的詮釋為材料，重點在於說明跨文化或跨哲學傳統之間的格義現象)，海耶該文的論旨在於指出，龍樹中觀學廣受西方學界的重視其實僅反映出現代西方哲學某些反形上學、反邏輯的思潮而已，吾人若仔細考察便會發現龍樹在論證上犯了許多錯誤，這些錯誤使得龍樹對後來的印度哲學和佛教哲學影響十分有限，例如被龍樹嚴厲批判的部派阿毘達磨、佛教邏輯與正理學派仍於四、五世紀之後大行其道。(Hayes, 1994)

無獨有偶地，湯瑪斯·伍德 (Thomas E. Wood) 於 1994 年出版《關於龍樹的論爭—印度觀點的哲學考察》，將現代的龍樹中觀學詮釋分為二類，虛無主義詮釋與非虛無主義詮釋。他企圖翻案，回到彌曼沙、吠檀多、正理派、耆那教、以及佛教唯識學派的一致主張，認為龍樹中觀學乃是否認生死與涅槃之真實性的澈底虛無主義。而現代西方的詮釋，從 St.Schayer 與 Th.Stcherbatsky(1866-1942) 開始，特別是 T. R. Murti 的《佛教中觀哲學》(1955)，非虛無主義的詮釋成為主流，完全取代了早期 E. Burnouf、H. Jacobi、M.Walleser、I. Wach、A. B. Keith、L. de La Vallee Poussin 等人虛無主義詮釋。伍德認為龍樹中觀學在般若思想的影響下將初期佛教與部派佛教的「無我」或「人我空」的思想進一步澈底化為「一切法空」的思想；正如「我空」否定了「我」的存在，「法空」否定了作為構成一切存在的要素。明顯的，這是虛無主義。另一方面，伍德所不能同意的非虛無主義詮釋則認為，「空」(wunya) 並非意指「空無所有」，而是指「邏輯範疇或語言描述之無法決定」。中觀學所空的不是存有物 (法)，而僅是有部「法」的「理論」。

從上述可看出，歐美學界關於中觀哲學的詮釋確是眾說紛紜，爭訟不休。這種「格義」其實是一種普遍的跨文化詮釋學現象，早在佛

頁283

教的傳播過程中發生過，西方的各種「洋格義」則提供了吾人考察這種詮釋學現象最為切近的資料例證。本文的考察大體上仍順著虛無主義、絕對主義、分析轉向、後期維根斯坦與新實用主義詮釋的區分，另加上象徵詮釋學，共為五階段，從中選取一些代表性的學者論著與議題，予以彙整評述，審視其間詮釋意識的流變。本文的另一項意圖則在於指出，這種格義現象正是暗合於中觀的緣起理論——吾人的理解活動或文本詮釋乃無法脫離詮釋者所身處的意義脈絡。這並不是說，詮釋只是主觀的或相對的，而是如嘉達美所言，詮釋或理解是不同視域的遇合 (fusion of horizons)。中觀的緣起理論即旨在於揭顯此生發意義的詮釋學結構與過程。

二、虛無主義的詮釋

西方對佛教的理解，不能不推始於畢爾奴夫 (Eugene Burnouf) 的《印度佛教史導論》(1844)。在該書中，他認為龍樹的思想是經院哲學的虛無主義 (nihilisme scholastique)。此說直到二十世紀初期仍普為學界所接受。(de Jong, 1972a) 舍爾巴茨基 (Theodore Stcherbatsky) 在其《佛教的涅槃概念》(1927) 中指出，這些早期的學者如克恩 (H. Kern) 與瓦赫 (I. Wach) 即將中觀思想視為「全然純粹的虛無主義」(註 2)，沃勒塞爾 (M. Walleser) 則認為中觀思想不同於吠檀多在否定之後仍有所肯定，而是「澈底的否定主義」，只有否定才是其

(註2)「中觀家皆是澈底的虛無主義者。他們的理論是早期佛教教義的必然結果，因而可以說比自稱正統的(上座部)還正統。……他們主張，整個現象界只是幻相。……一切是夢幻泡影。沒有存在，沒有止息；無生無滅，也沒有獲得涅槃與生死輪迴的區別。一切為因緣皆如夢幻。」H. Kern, *Manual of Indian Buddhism*, Delhi: Motilal Banarsidass, reprint, 1974, (Strassburg, 1898), pp.126-127.

頁284

終極目標；凱思 (A. B. Keith) 的見解，如舍爾巴茨基指出，既認為中觀思想主張「實在」(reality) 是「絕對空無」(absolute nothingness)，「全然不真實」，又認為龍樹旨在於顯示知性在解釋經驗世界時不可避免於二律背反，而非否定根本無分別的真實(法身)。顯然這之間存有解釋上的不一致。(Stcherbatsky, 1927: 43) 肇端於畢爾奴夫的虛無主義的中觀詮釋，經列維 (S. Levi) 而為蒲山 (de la Vallee Poussin) 繼承。先是於 1908 年蒲山即指出，中觀佛教主張「現象僅是虛幻，因而從批判的觀點來說吾人不能談及虛幻底生、住、滅。它[現象]如同石女兒一般，全然空無。因此，涅槃乃是外在地實現於絕對空無中」。1917 年，蒲山發表《涅槃之道：作為解脫學之古代佛教六論》(The Way of Nirvana: Six Lectures on Ancient Buddhism as a Discipline of Salvation)，並為哈斯汀主編的《宗教與倫理學百科全書》寫「涅槃」、「中觀」、「(佛教) 虛無主義」諸條目，繼續其對中觀學派的虛無主義詮釋。於《涅槃之道》一文，

蒲山先解釋「涅槃」之「清涼」與「斷滅」二義；「清涼」乃是從惱熱中獲得清淨和平，而「斷滅」則是指死後個體的斷滅。他認為在佛教內部有三種涅槃理論：(1) 聖者死後斷滅，不再受生。此說由「無我」的理論導出。(2) 不朽的存在狀況。此說並無典據，僅可能是來自佛教徒的宗教想望。(3) 「涅槃」是指輪迴的解脫，然而吾人無法明言其內容。蒲山並未斷言哪一種涅槃理論為諦論，雖然在這時期他比較傾向「斷滅」說。(Welbon, 1968: 274-277)

然而經過二十年代與舍爾巴茨基論辯之後，蒲山關於中觀的觀點似乎曾有所改變。(Welbon, 1968: 284-295) 蒲山在 1938 年去逝後出版的一篇短文〈Buddhica〉中承認：「我有一段時期，認為中觀學派是虛無主義者，否認有獨立存在的最高真實。在〈中觀學〉的短文中，我開始作出沒有那麼肯定的結論。最後，在這裡我不得不承認中觀學

(註3)Louis de La Vallee Poussin, *Bouddhisme: Opinions sur L'histoire de la dogmatique* (Paris: Gabriel Beauchesne et Cie., 1908), 轉引自 Welbon, 1968: 271。

頁285

派是承認有最後真實的。」蒲山是否真正改變了觀點？拉莫特 (Lamotte)，蒲山的弟子，有不同的看法。他認為〈中觀學反思〉(1932- 33) 一文才足以代表蒲山的真正立場，主張中觀學派是從二諦論說明事物不存在於勝義諦而存在於世俗諦；換言之，於勝義諦事物是無而於世俗諦是有。「空性」或「實相」即是非有非無的中道。於該文，蒲山並未結論出中觀學派主張有所謂「非有非無」之「絕對」的「某物」。拉莫特說：「將[實相]實體化為『絕對』乃是莫大的錯誤。」(Wood, 1994: 245) 他相信蒲山在〈Buddhica〉一文的觀點只是一時失察，不足為據。

對於蒲山晚年的改變，伍德亦有新解；他認為蒲山旨在說明中觀「非有非無」的「絕對」是指一切「有」「無」之「想」(thoughts) 的寂滅，而非指既存在又不存在(矛盾的或非邏輯的)之「絕對」。伍德同意，蒲山晚年的說法確有混淆之處，但決非肯定有所謂「不可言說」或「自相矛盾」的超越的「絕對」。對中觀來說，任何違背排中律的陳述只能涉及如「石女兒」或「圓形的方塊」等類不可能存在的事物；其所言之「絕對」若違背排中律，亦不例外。因此，伍德認為，蒲山的詮釋只能順其前說，歸為「虛無主義」。(Wood, 1994: 247-252)

至於為何從十九世紀中葉到二十世紀初期歐洲的佛教學者會採取無主義的詮釋？他們的詮釋是否反映了那時代的哲學預設？杭廷頓認為，當時這些歐洲的佛教學者發現中觀的空性論時，不僅視之為實體存有論(substance ontology)的全盤否定，也視之為對所有倫理價值基礎的攻擊，因為他們皆認為道德必須建立在全能的上帝之信念上或至少在本體界上。而他們所理解的中觀佛教，既否定全能的造物主，也否定本體的存在，是道地的虛無主義。對他們來說，中觀佛教對整個理性論傳統的澈底批判才真正是威脅所在。(Huntington, 1989: 26)

(註4)L. de La Vallee Poussin, "Buddhica", *Harvard Journal of Asiatic Studies* 3, 1938, p. 148; 引自

de Jong, 1972a: 7; 中譯參考霍韜晦，1983: 111-112。又，Wood, 1994: 243-245。

頁286

杭廷頓此說大致無誤，但是由於未經實證考察這些歐洲學者的思想傳記與背景，這種解釋也只能聊備一說而已。從十九世紀中葉到二十世紀初期，從尼采到海德格，虛無主義確是流行於歐洲。問題是，畢爾奴夫、克恩、瓦赫、沃勒塞爾與蒲山諸人究竟對當時的虛無主義思潮有何反省？即使如塔克所言，格義活動多半是在無意識下進行，也應該有足夠的文獻證據來說明他們的詮釋立場與時代思潮之間的相應關係。顯然，這問題仍有待進一步的考察。

三、絕對主義的詮釋

蒲山之後，舍爾巴茨基一掃虛無主義的詮釋，從康德批判哲學的角度重新詮釋中觀學，可說是開啟西方學界理解中觀學的新頁。舍爾巴茨基的佛教哲學研究始於對法稱 (Dharmakirti) 《正理一滴》的鑽研，寫成《晚期佛教的知識論與邏輯》(1903)；此項研究經擴大改寫後，以《佛教邏輯》一書於1930年出版，成為舍氏的代表作。舍氏選取佛教知識論與邏輯為研究範圍，多少反映出當時歐洲哲學——特別是康德及觀念論——的學風。他稱七世紀的法稱為「印度的康德」。1923年，舍氏發表《佛教的中心概念及「法」的意義》，以世親《阿毘達磨俱舍論》與稱友《疏》為材料，系統地整理說一切有部的理論。1925年，蒲山發表《涅槃》一書，舍氏隨即寫了一篇書評，發表在《東方研究學院通訊》第四期(1926-1928)，批評蒲山將佛陀視為巫法師，將「涅槃」理解為「生命的斷滅」，信仰的對象，靈魂的永恆福報。(Welbon, 1968: 286-289) 舍氏這才於1927年出版《佛教的涅槃概念》，力主中觀

(註5)Karl Lowith, Martin Heidegger and European Nihilism, New York: Columbia University, 1995.

(註6)舍爾巴茨基著，立人譯，《大乘佛學：佛教的涅槃概念》，北京：中國社會科學出版社(1994)，〈譯者序言〉，頁4。有關舍氏生平，另可參考Welbon, 1968: 284-285。

頁287

哲學為一元論 (monism)，猶如商羯羅的吠檀多哲學一樣，主張唯一無二的實在，而以雜多現象為虛妄。(Stcherbastky, 1927: 44) 實在與虛妄的二分，正如康德「本體」與「現象」的二分。舍氏將中觀的「涅槃」理解為不二的 (advaita)、超越的、離言說的「絕對」。(Stcherbastky, 1927: 72, 211) 舍氏在《佛教的涅槃概念》中，基本上將大乘佛教與中觀學派瞭解為受到婆羅門教的影響，採用其具有精神性、一元論特徵的泛神論的「絕對」概念 (the Brahmanical ideas of pantheistic Absolute)。它完全放棄了初期佛教

(如有部) 的多元論。中觀學派的特色是「否定由邏輯方法以認識『絕對』的可能；它宣稱所有多元性 [的存在] 是幻象，而唯有整全 (the whole) 才為神祕直觀所認知的實在。」(70-71) 此「整全」又被稱之為「諸法法性」、「法性」、「空性」、「如是性」、「如是緣性」、「如如」、「如來藏」、「如來法身」等。舍氏認為，龍樹的觀點在於指出，宇宙中所有的存在都是相對的 (空)，而此宇宙的整體則是絕對的、一元的。「作為全體的宇宙即是絕對，而作為過程的宇宙則是現象。」從因 (原因) 緣 (條件) 觀之，此世界即是「現象」；從實相 (不從因緣) 觀之，此同一世界即是「絕對」。現象與絕對、生死與涅槃，毫無差別。這即是「一元論」。(55-56)

在《佛教的涅槃概念》與歐洲哲學比較的一章，我們看到舍氏將龍樹和英國黑格爾主義者布拉德雷 (F. H. Bradley, 1846-1924)、庫薩的尼古拉 (Nicolaus Cusanus, 1401-1464)、布魯諾 (Geordano Bruno, 1548-600)、斯賓諾莎等人比較，指出同為否定主義與一元論之處，還更著重地指出龍樹和黑格爾哲學的類似：

黑格爾在《精神現象學》中對常識提出挑戰，指出我們所確知的某些對象只是在我們經驗中的存在，並這樣地解決問題，說我們真正知道的對象是其「此性」(thisness)，其餘的內容是「關係」。這正是大乘論者所言的「如性」(tathata)，而如上述「相對性」是 "wunyata" 一詞的確義。我們進一步看

頁288

到此方法的充分運用，認為我們唯有清楚地考慮了相對比的其它諸對象，我們才能真正地界定某一對象；離開此對比，該對象便「無」任何內容；此兩極結合於包容兩者的某一更高的統一體中。事象只有相互關聯時才能被認知，此相對性普遍法則即是實在。兩位哲學家確信，否定性 (negativity) 是世界的靈魂 (Negativität ist die Seele der Welt)。... 相對性，或是否定性，確是世界的靈魂。(61-62)

從這段引文，我們可以看到與其說舍氏對中觀的詮釋是受到康德的影響，不如說是受到觀念論的影響。

繼舍爾巴茨基之後將中觀哲學詮釋為絕對主義，並成為本世紀中葉的主流詮釋者，當推穆諦 (T. R. V. Murti) 的

《佛教中觀哲學》(The Central Philosophy of Buddhism)。師承舍爾巴茨基的說法，穆諦開宗明義即將佛教史上的龍樹中觀哲學比擬為康德在歐洲哲學發展上所產生的革命性地位。此佛教哲學革命在形上學上表現為從澈底多元論轉向澈底的絕對主義，從部派的「法」(dharmah) 的理論轉向大乘無二的「法性」(dharmata) 論；在知識論上，從經驗主義和獨斷論 (drsti-vada) 轉向「辯證的批判主義」(中道空性)；在倫理學上，從自我主義救贖的阿羅漢道轉向悲智雙運、普世救度的菩薩道；在宗教上，從實證主義 (positivism) 轉向絕對主義泛神論。穆諦特別強調中觀佛教的宗教性，認為其「法身」、「報身」、「應身」觀念的興起加強了佛教的宗教性格，並為後來的密教發展鋪路。(Murti, 1960: 5-6)。

對穆諦而言，龍樹中觀哲學的主要精神表現在其辯證法

上；此辯證法不是黑格爾哲學的辯證法，而是康德用來從事「理性底批判」(critique of Reason) 的辯證法。「辯證法之目的在於揭明思想範疇

(註7)穆諦以「不二」(advaya) 詮解中觀的「法性」「實相」，乃有別於吠檀多之「不二」(advaita)；前者指不落常斷邊見，而後者指梵我同一無異。見 Murti, 1960: 217。

頁289

的主觀性，這些範疇僅具有經驗的有效性，並有意義地用於現象；本體 (tattva) 則超越思想。」(Murti, 1960: 294) 繼承佛陀拒絕回答「十四無記」的形上學問題的態度，龍樹在《中論》裡具體地用「四句」的辯證法來指陳思辨理性之誤用所造成的獨斷論危險。思辨理性之所以會落於獨斷論，乃因為其用「先驗的形式」(a priori forms) --- 如生、滅、常、斷、一、異、來、去等範疇 --- 來「分別」(vikalpa) 剎那緣生緣滅的存在，構成吾人對於世界種種的虛妄知識；吾人認為世界是常是斷，靈魂存在或不存在等知識，其實全不外是「分別」的產物。龍樹的辯證法(四句)便是用來批判此「分別」(思辨理性之功能)造成「二律背反」的虛妄性。(Murti, 1960: 57, 75-76)

在穆諦的詮釋下，龍樹中觀學批判數論與有部的實在論猶如康德批判經驗論與理性論一般，都是朝向批判哲學發展的必然結果。康德的批判哲學區分「現象」與「物自身」；人有能力成就關於「現象」的知識，卻不具有認識「物自身」的「智的直覺」。由於人不具有「智的直覺」，「物自身」也只能是理論上的設定。對比於此，龍樹中觀學則肯定「智的直覺」---「般若智」---的存在，可以直觀「物自身」---「實相」、「真如」、「法性」---的存在。此「實相」、「真如」、「法性」即是智如不二的絕對真實。這對於龍樹來說是必須肯定的。龍樹所批判的是獨斷的實在論和否定一切的斷滅論(虛無主義)。(Murti, 1960: 330-331)

中觀學的絕對實在是不可分別與言詮的，它只能經由「歸謬」(reduction ad absurdum) 或「應成」(prasanga) 的方式被提及。中觀的「歸謬」或「應成」的論證方式，也就是穆諦所言的「辯證法」，旨在於揭露蕩遣思辨理性的誤用。關於中觀學的「絕對」概念，穆諦進一步說明：真實 (tattva) 在中觀論典裡被界定為超越思惟、非相對的、非決定的、寂靜的、非戲論的、不二的，也就是「四句」所不能表述的。(Murti, 1960: 228) 從反面來說，(1) 不是在現象界之外別有所謂的實在界。「『絕對』就是現象的實在 (dharmanan dharmata)；它是現象的真性 (vastavikam rupam)，而現象是『絕對』的假相

頁290

(samvrtam rupam)。」(2) 現象與絕對的區分只是認識論的，非存有論的；中觀的二諦因此也只是認識論的區分。存有論上只有唯一的實在，此實在即謂之「涅槃」、「實相」、「真如」、「法性」、「空性」等。因此，中觀辯證法的作用僅在於改變吾人的認知，不在於改變客觀的事物。(3) 中觀雙遣常見與斷見，其「絕對」概念不可瞭解為虛無主義

的「空無」。(Murti, 1960: 232-235)

穆諦的「絕對」觀常被批評為受到吠檀多哲學的影響，其實他自己也意識到這問題。在比較中觀、唯識、與吠檀多時，穆諦便指出這三家均為絕對主義，其「絕對」並無二致，同是既超越（無經驗之決定），又內在（為現象底實在），也都同為非經驗的直觀（non-empirical intuition）所證。穆諦並認為這三家皆是「無二論」（non-dualism），並不正面建立「絕對」，而只是否定虛妄的對偶性。「辯證法」即是他們用來揭明此虛妄的方法。但是，如何分辨這三家的差異？「差異在於這些思想體系證得『絕對』的進路與立場，猶如從不同半徑所成之圓周到達同一圓心。」(Murti, 1960: 327) 換言之，穆諦不諱言中觀的「絕對」概念和唯識、吠檀多的「絕對」概念並無不同。

穆諦的《佛教中觀哲學》可以說是本世紀第一本中觀學的系統性研究，其哲學詮釋出入東西方傳統，充滿洞見，至今讀來仍多有啟發處。當然，我們也可以看出他的特定詮釋處境：以月稱《淨明句論》的應成派詮釋傳統出發，商羯羅吠檀多哲學為參照點，德國康德哲學至觀念論為格義資源，進行中觀學的詮釋，強調佛教中觀哲學之優越（例如，佛教肯定「智的直覺」的可能）。這些特色讓我們聯想到某些現代中國哲學家（特別是牟宗三）的中觀哲學詮釋。在西方，穆諦的詮典範則沒有維持多久，很快的在新的哲學思潮下又有了不同的詮釋景觀出現。

四、中觀詮釋的分析轉向

穆諦出版《佛教中觀哲學》之後，理查·羅賓孫 (Richard H.

頁291

Robinson) 緊接著於 1967 年出版《印度與中國的早期中觀學派》，開啟中觀詮釋的新頁。羅賓孫在該書首章回顧西方學界的中觀詮釋時，指出他們深陷於存有論或知識論的爭論之中，「未能注意到諸如中觀思想之邏輯等問題」。論及穆諦出版《佛教中觀哲學》時，羅賓孫亦認為不出於搖擺在存有論與知識論之間的前代窠臼，其詮釋預設也糾纏於康德 - 黑格爾 - 布萊德雷之觀念論，「偏離了龍樹哲學本身的描述」(Robinson, 1967: 4/ 郭譯, 5-6)。

其實，羅賓孫早在 1957 年的一篇論文裡就已經表達了他對當時「形上學進路」的中觀詮釋之不滿，指出舍爾巴茨基和蒲山等人之間的

「形上學」論辯中充斥各種意見，並試圖將中觀學貼上各種「主義」的標籤，使許多人稱中觀學為虛無主義、否定主義、一元論、相對論、非理性主義、批判論和絕對主義。這些比附多訴諸近代西方思想家，其中最常見的康德與黑格爾，實不相應，因為康德與黑格爾的思理全然相異於任何印度的思想體系。(Robinson, 1957: 291-292)

羅賓孫批評的要點有二：第一、「形上學進路」忽略了中觀學的邏輯論證結構，第二、他們也都未能照顧到中觀學「共

時的」(synchronic) 與「歷時的」(diachronic) 層面，以致於龍樹思想與月稱思想混而不分。顯然的，羅賓孫認為當務之急是先釐清龍樹思想的邏輯結構。

針對龍樹的邏輯問題，羅賓孫指出，早在三十年代波蘭學者沙耶 (Stanislaw Schayer) 已經從形式邏輯的進路做過初步的探討，後來中村元接著進行較為全面的檢討。站在中村元的研究成果上，羅賓孫首先排除了知識論、心理學和存有論的問題，直接探討龍樹論證的形式結構，確定龍樹在《中論》裡並不違反三大「思想律」——矛盾律、排中律與同一律。接著，羅賓孫依序檢討龍樹的推論形式 (特別是假言三段論式、肯定前件律、否定後件律)、定義與定理、量化，還有最為人熟之的「四句」論證。問題是，「四句」(P; ~P; P ·

頁292

~P; ~P · ~P) 中的第三、四句是否違背矛盾律？若是違背，那麼龍樹的邏輯是否為「另類」的邏輯或辯證法？此問題引發許多後續的爭論。在《印度與中國的早期中觀學派》羅賓孫先引述漢譯青目釋與月稱《淨明句論》，指出這些注疏均同意：

「四句」是一種對治性的方便，此四句形成升進的序列，於此序列中除了第一句外每一句均是前句的對治者。這是辯證的進展，每一句否定並取消其前行者，而整個論證導向第四句的否定，終於取消一切的「見」。(Robinson, 1967: 56)

羅賓孫這種講法似乎讓人以為他將龍樹的「邏輯」瞭解為一種黑格爾式的辯證法。其實，羅賓孫緊接著的考察在於指出，若釐清龍樹「四句」的「量詞」，並將第三、四句理解為「連言命題」，則可以看出龍樹邏輯的命題形式並無不同於亞里斯多德的邏輯的命題形式。換言之，羅賓孫認為龍樹邏輯並不是一種黑格爾式的辯證法。(Robinson, 1967: 57)

總之，羅賓孫強調龍樹並無「以邏輯否定邏輯」之說。他容或犯有邏輯錯誤，但決不否定任何邏輯原則，因此若有人說龍樹是「非理性主義」、「否定主義」等，皆為無稽之談。羅賓孫還認為，拿龍樹和康德與黑格爾比較乃引喻失當，因為龍樹及其同時代的印度思想家尚未發展出如現代西方哲學一般精細的概念體系；若欲比較，亞里斯多德之前的愛利亞學派和柏拉圖，或中世紀唯名論的奧經 (William of Ockham)，反而較為相應。更重要的，羅賓孫抨擊當時「花拳繡腿」式的中觀學詮釋，認為「在『分析的年代』 (Age of Analysis)，吾人應該能夠從巴洛克式的哲學方法裡抽身而出。」(Robinson, 1957: 308) 踏實之道，就是將龍樹《中論》逐品逐頌「改寫」為邏輯論式，那麼吾人就能夠清楚了解龍樹思想。

如塔克所指出，以羅賓孫為代表之中觀詮釋的「分析轉向」其實是本世紀前葉西方哲學思潮由觀念論轉向羅素、摩爾、艾耶、及「維

頁293

也納學派」的邏輯經驗論的反映。在印度哲學方面，正理派 (Nyaya) 與新正理派 (Navya-nyaya) 的邏輯與知識論研究成為顯學，如 D.H.H. Ingalls、Karl Potter、R.C.

Pandeya、D. N. Shastri、B.K. Matilal、R. R. Dravid，均於六、七十年代致力於此新興領域的研究。(Tuck, 1990: 28, 105) 值得一提的，此學風於八十年代初期的台灣引發一場關於龍樹的論證是否為辯證法的論辯，涉入者有楊惠南、吳汝鈞、馮耀明、陳榮灼等位學者。我們若將那次在台灣的問題置於上述中觀詮釋的脈絡中，可以看到其中的波震現象。

五、晚期維根斯坦與新實用主義的中觀詮釋

如果說羅賓孫將「邏輯分析」帶進中觀的現代詮釋，那麼可預期的後續發展將是「語言分析」的詮釋。從「邏輯分析」到「語言分析」之間的發展，清楚地可見於維根斯坦從《邏輯哲學論》到《哲學探究》的前後期轉折。這項轉折影響本世紀中葉英美思潮甚大，「哲學治療」與「回歸日常世界」從此成為新的思想指向，而實用主義再度成為主流。其滲透到中觀哲學的詮釋上，我們可於 Chris Gudmundsen 的《維根斯坦與佛教》(1977)，Nathan Katz 的〈龍樹與維根斯坦論誤謬〉(1981)，Tyson Anderson 的〈維根斯坦與龍樹論詭辭〉(1985)，以及 R. A. F. Thurman 比較維根斯坦與月稱論「私人語言」(1980)

(註8)先是吳汝鈞於一九八三年十二月的《鵝湖月刊》發表〈從邏輯與辯證法看龍樹的論證〉一文，認為龍樹的「四句」是辯證法。楊惠南則於翌年三月的同一刊物上發表〈「空」中會有「不空」嗎？〉一文，主張龍樹的「四句」論證因有明顯的直覺主義色彩，不合於傳統邏輯，但也不能因此視為辯證法。馮耀明則於《鵝湖學誌》創刊號撰文加入討論，該文〈龍樹《中論》的邏輯與辯證問題〉後收入氏著《中國哲學的方法論問題》(台北：允晨，1989)。楊惠南接著於《鵝湖學誌》第二期(1988)發表〈「四句」是釋迦的方便說〉答覆馮耀明。陳榮灼則於《鵝湖學誌》第三期(1989)發表〈龍樹的邏輯〉一文，加入討論。

頁294

等文看到議題的轉變。

在這新一波的詮釋中，特別值得一提的是更早以前史特連格 (Frederick J. Streng) 的拓荒之作，《Emptiness: A Study in Religious Meaning》(1967)。在該書中論及「龍樹與當代語言分析」時，史特連格說道：

龍樹使用語詞以表述勝義諦將可在當代語言分析學派哲學家，如維根斯坦或史特勞森 (P. F. Strawson)，找到知音。他們皆同意，形上學命題並不提供系統形上學家所聲稱的知識。語詞與表述僅是生活中的實用工具而已，本身並不帶有內在意義

(intrinsic meaning)，其意義也不來自指涉語言系統外之某物。維根斯坦認為語言就如遊戲 (game) 一般，某一語詞的意義來自此遊戲規則。……猶如當代語言分析學家的想法，龍樹否認所有的語詞從指涉語言系統外之事物以獲得意義；他主張，陳述中語詞的關係 (例如，主詞與謂詞，行動者、行動與行動的對象) 只有實際價值，並不表示帶有存有論地位。(Streng, 1967: 139-141)

對於史特連格來說，龍樹和維根斯坦在意義理論上都批判符應論 (theory of correspondence) 的說法，而主張意義來自語言使用的脈絡 (context)。如果離開日常語言使用的脈絡，誤認字詞的意義來自其所指涉事物的「自性」，則必然形成吾人對於世界的錯誤認識。從虛妄知識 (自性形上學) 中尋求解放，便是龍樹和維根斯坦的共同意圖，其間之差別只不過在於龍樹有較強的宗教救濟關懷，而維根斯坦僅措意於哲學問題的解決。

就「維根斯坦之後」(post-Wittgensteinian) 的中觀學者來說，語言哲學取代形上學與邏輯分析，成為新的中觀詮釋的中心論域。有關「涅槃」、「空性」等概念其實只是「語言使用」的問題而已，其「意義」乃是「緣起的」；換言之，「涅槃」、「空性」等概念既不

頁295

指涉任何超越的「絕對」，也非否定存在的空無，而是「緣起」的同義詞，意指吾人使用的語詞或概念之意義乃決定於相對的語境，此世俗的語境 (「語言遊戲」) 才是吾人必須瞭解的實在。任何將語言或概念從世俗的語境中抽離出來，如一般的「哲學語言」，必都犯了忽視「緣起」的相對性與約定性的錯誤。龍樹和維根斯坦的用心顯然並不在於否定世俗的知識 (俗諦)、常識、或日常語言，而是在於指陳日常語言的哲學化過程中所帶進形上學概念 (「自性」) 之不當。從這角度來看，中觀的二諦論並非在於區分二種實在 (reality)，而是在於區分二種「言說的方式」，二種「語言遊戲」；如 Nathan Katz 所解釋，二諦是「文法的」區分，不是「存有論的」區分，其重點在於指陳「語言的限度」(limits of language) 而已。(Tuck, 1990: 83, 87)

從晚期維根斯坦開啟「哲學治療」的學風以後，北美的人文學界在八十年代呈現出多元紛歧的走向，其中影響中觀詮釋較為明顯的有解構批評，曾在台灣任教甚久的 Robert Magliola (1984) 即為代表，然廣受注意的是解構批評的在地化，如理查·羅蒂 (Richard Rorty) 的新實用主義，而杭廷頓就是在晚期維根斯坦與羅蒂的啟發下，認為龍樹與月稱的中觀學「不是用來表達某種『見』，而是成就某種『效用』」，一種解脫救濟的效用 (Huntington, 1989: xiii)。杭廷頓將哲學區分為二種，一是以建構哲學之「見」(drsti) 為主的「系統哲學」(systematic philosophy)，另是從解構活動的「成德哲學」(edifying philosophy)，中觀哲學即是屬於後者。(Huntington, 1989: xiii, 125) 視中觀哲學為解構的新實用主義，杭氏認為初期中觀學的用心是在於解構以說一切有部為主，日趨於專技化的阿毘達磨哲學，回歸佛陀時代追求解脫實踐的原始立場。

杭廷頓在其《The Emptiness of Emptiness》即開宗明義地表達其方法學的反省，指出他自己所持的進路。首先，他將西方現有的佛學研究分為二類：語言文獻學(text-critical)的研究與「勸信」(proselytic)進路的研究。語言文獻學研究擅於版本校勘，譯注解

頁296

讀，歷史考訂等，而疏於義理內容的講明；「勸信」進路則反是，以講明義理為要，較不批判地接納傳統說法。這二類佛學研究進路不論有何不同，都預設了客觀存在的傳統與方法。面對這種客觀主義，杭廷頓則另闢蹊徑，強調布洛姆(Harold Bloom)和羅諦的「強勢誤讀」(strong misreading)才真正相應於佛教詮釋學。所謂「強勢誤讀」就是不認為有任何閱讀或詮釋能夠掌握客觀的真理或達到「超越的所指」；所有的閱讀或真理宣稱都是誤讀，都有其形上學的預設。「強勢誤讀」便在於揭露一般閱讀或詮釋活動之誤失處，抵制其形上學預設。杭氏認為，此第三進路，「強勢誤讀」，才是合乎真正的中觀精神。(Huntington, 1989: 5-8; 1992: 132)

底下即舉杭氏對「二諦」的解釋作為他「強勢誤讀」的例子。杭氏藉由孔恩(Kuhn)與Paul Feyerabend的「不可共量性」(incommensurability)概念重新解釋二諦論，此「不可共量」不是存有論的，亦非知識論的，而僅是語言使用上的不可共量。換言之，二諦的區別並不是如穆諦所言，為對應於現象與物自身二分的不同知識，而是不同的語言使用：世俗諦建立在「語言的指涉性使用」(referential use of language)上，如「四句」；勝義諦則建立在「語言的非指涉性使用」(nonreferential use of language)上，如「四句否定」。「語言的指涉性使用」是「未了義」說，是在能知/所知的對偶關係上進行的「實化」(reification)活動，一切貪、瞋、癡隨之而生；「語言的非指涉性使用」則是「了義」說，如「四句否定」，不能指涉有、無、有無俱、或非有非無，因此也就不會發生世俗諦的「實化」活動。(Huntington, 1989: 38-39)杭氏借用「不可共量性」概念來詮解中觀的二諦論，重點在於釋出批判解放的力量。與世俗諦不可共量的勝義諦是用來「撞擊」、「懸置」舊有的認知系統，此舊有系統(「世俗諦」)在理性主義的言說方式中隱藏了必須對治的病態(pathology)：

知識論與存有論問題的批判討論無法使吾人從這種思考言說方

頁297

式的死胡同中解放出來。還有，雖然有些概念可能大有實用價值，概念卻無法避免舊有信念的不良影響，不論這些概念是如何純粹或精緻。一種真理與實在底不可共量的形式只能透過對比，更根本地透過直接經驗來表示，從中認明並除遣吾人所執著的觀察語言以

及相關的概念與知覺。(Huntington, 1989: 108)

杭氏接著指出，中觀二諦論作為解構的方便善巧並不在於否定世俗諦，另立勝義諦，而是在於「解構」——解構理性主義／觀念論傳統的「系統哲學」，實現生活形式的轉換，如維根斯坦、海德格、杜威、羅蒂之所倡言。(Huntington, 1989: 125)

六、佛教的象徵詮釋學

從八十年代末到九十年代的中觀詮釋除了上述杭廷頓的研究之外，最令人矚目的不能不提及艾可 (Malcolm David Eckel) 的《觀佛——清辨之空性意義的尋求》(1992)。杭廷頓的中觀研究重點擺在月稱的應成派，艾可則以清辨的自續派為探討對象。研究對象從月稱轉到清辨，這當然也反應了當代中觀研究領域的遷移。不過，真正值得注意的是，由此可以看到西方學界持續反省佛教學研究 (包括中觀研究) 的意義究竟何在，並將此反省表現在新論述形式的開發上。艾可的清辨研究就是頗具代表性的例子。

清辨中觀學的特色原本在於受到陳那新因明的影響，以「自立論證」的立場批評佛護的「應成法」，肯定邏輯的重要性，這一點現代學界的清辨研究十分清楚，也因此特別側重其邏輯論證的分析。艾可當然了解到這一點，然而他真正關切的是如何重現清辨思想的整體性與宗教性，以及如何在吾人的佛教研究中帶出宗教性意義。艾可顯然也和史特連格、杭廷頓一樣，面對客觀主義與實證主義的學風時，特別強調詮釋者的實存處境及其方法論意識，或如他自己所言的，試圖

頁298

進行理論與實踐、哲學與宗教、義學與信仰之間的相互滲透。(Eckel, 1992: 5-6)

艾可《觀佛—清辨之空性意義的尋求》所詮釋的原典文獻是清辨的《中觀心論》(Madhyamakahrdayakarika) 第三品〈真實知之探究〉第 266-360 詩頌及其自注《思擇燄》(Tarkajvala)。他除了譯注這部份的原典之外，全書採取別出心裁的詮釋策略，將清辨的空性思想「重置」於藉由玄奘《西域記》敘事中所見的具體文化情境，以揭顯佛教世界裡理則與神思、思想與象徵、概念與隱喻、精英與民間、理性與信仰之間的內在辯證關係。如艾可所言，任何將上述這些看似對立的因素予以截然分開，將會失去真實的了解：

在清辨及其他的中觀論師的著作裡，我們的確可以處處看到知識論範疇與存有論範疇的嚴謹分析。清辨將對事物的合理分析視為勝義的分析，無可牴觸的第一義。但是，清辨之合理考察的「理則」(logos) 乃植基於其本身的「神思」(mythos) 中。它隸屬於解脫與證悟的故事，轉迷成悟、轉無明為明的故事之中。為了解清辨論著中的神思層面，必須清楚其思想的脈絡與敘事動向。(Eckel, 1992: 7)

艾可的方法論反省讓我們很自然地聯想到保羅·呂格爾

(Paul Ricoeur) 所開啟的「象徵詮釋學」(hermeneutics of symbols)，教導吾人如何從「思想」回歸到「宗教象徵」所蘊藏的豐富義涵。

艾可所探討的主要象徵是清辨所瞭解的佛身論。此論題的選取顯然是受到基督教神學中的基督論 (Christology) 的影響。(Eckel, 1992:53) 艾可認為，清辨是從佛陀的「不在」(absence)--- 言說之不在，行動之不在，還有自性我之不在 --- 來詮釋「佛」。佛之「不在」所以能夠影

(註9)筆者曾嘗試從呂格爾「象徵詮釋學」的進路處理《龍樹菩薩傳》的宗教哲學義涵。參閱林鎮國，〈龍樹中觀學與比較宗教哲學〉，收於藍吉富主編，《中印佛學泛論》(台北：東大，1993)，頁 25-43。

頁299

響諸信眾乃由於此「不在」位於時間與空間中，換言之，位於「場所」(place) 中。艾可以 Amaravati 出土的一座石雕為例：在菩提樹下，一群佛弟子們圍視著一隻空坐椅，坐椅前有一對象徵佛陀的足印。艾可藉此石雕表達清辨所瞭解之佛身的吊詭性：正是於佛之「不在」處「見」佛之「在」。(Eckel, 1992: 49-50)

但是，如何「見」(see) 呢？不同於瑜伽行派「視覺化」(visualization) 之「見」，清辨以「見」之三階段發展 --- 見虛妄為真實，見虛妄為虛妄，以虛妄為救渡的方便 --- 強調「哲學之見」的理性論證 (reasoning) 是通向證悟與救渡的必要過程。第一階段是世俗觀點之「見」，第二階段是勝義觀點之「見」，第三階段則是將世俗之見與勝義之見「並置」，使得二者得以相即互用。艾可於此以德希達 (Jacques Derrida) 的解構論與西田幾多郎的「即 / 非」邏輯來說明二諦在第三階段的吊詭性，非辯證性；勝義非世俗，勝義即世俗。(Eckel, 1992: 21, 29, 44-45) 正由於二諦的吊詭性而使得宗教救渡的實踐成為可能。艾可指出，以應化身出現的救渡者佛陀，其法身即是空性，如如不起；應化身之起實乃「在」於「不在」之法身。艾可又藉西谷啟治的「絕對無場所」(the locus of absolute nothingness) 概念來闡釋「法身」就是宗教社群意識得以顯活的「場所」，各種言說戲論得以飄聘的「場所」，轉依得以可能的「場所」，也就是救渡實踐的「場所」，而佛陀即是其「不在」所在的「場所」("The Buddha as a place where an absence is present")。這可以說是大乘佛教「生死即涅槃」的根本精神，中觀亦不例外。(Eckel, 1992: 64-65)

從佛之「不在」處追索佛之「在」，探問「什麼是佛」，是艾可一書的主題。他接著從二層面，歷時的 (diachronic) 與共時的 (synchronic)，去解明佛之「不在」。佛之「不在」的歷時性的問題在於說明「佛如何於般涅槃之後還繼續影響佛教社區？」艾可從佛之本願，佛之化現，與佛之加持護念三點加以說明；佛之「不在」的共時性的問題則在於說明佛身的本質 (法身)。惟有從這二層面來分析才

頁300

能建立完整的佛身論。

綜上略述，我們清楚地看到，艾可的基本方法信念是將哲學的陳述重置於敘事與隱喻中以揭顯那原已不見的豐富意義。中觀詮釋到了艾可手上已經不滿於單單局限在文獻解讀或哲學格義的傳統窠臼，而嘗試結合各種的詮釋資源，如記號學、詮釋學、傳柯的系譜學、解構批評、京都學派哲學等，以開發出足以引人入勝、實感相應的新論述。

七、方法論的爭辯 --- 代結語

北美的中觀詮釋在九十年代當然持續發展，與時遷移。

佛學之「後現代」論述化的趨勢，如 Kenneth Liberman (1991) 與 Newman Robert Glass (1995) 的努力，將可預見其擴散。此趨勢基本上反映了本世紀回歸生活世界之「場所」的要求。論述的多元化似乎不可逆轉。在此發展過程中，我們可以發現歐美的佛教學界一直都具有強烈的方法論意識。就中觀學的詮釋而言，於此僅舉卡伯容 (Jose Ignacio Cabezn) 和杭廷頓於不久前的一次討論為例，來看北美學界關於中觀詮釋的方法論反省。

這場原是由書評引起的爭辯，涉及中觀哲學的不同詮釋，也涉及詮釋方法的檢討。首先，卡伯容認為杭廷頓受到太多當代西方哲學家如維根斯坦、羅蒂的新實用主義、以及解構論者的影響，使人以為中觀佛學只破不立，否定所有哲學觀點，批判邏輯與知識論。卡伯容指出，據藏傳格魯派中觀學，特別是宗喀巴與克主杰的說法，中觀哲學有其清楚的立場與系統，即使「破而不立」也是一種「立場」，同時中觀哲學也不是什麼「日常語言哲學」，拒斥「哲學語言」，而只是在使用語言時認知到指涉 (referents) 的不存在。

卡伯容的批評顯然預設了他所認為的某種「客觀的」中觀哲學，作為批評的標準。看準這一點，杭廷頓的反駁便跳到方法論的層次，指出卡伯容的客觀主義正是中觀學所要批評的，因為根本就沒有任何「價值中立的客觀真理」。(Huntington, 1992:122) 杭氏舉卡伯容對他的誤讀為例，認為沒有人足以宣稱已經獲得完全客觀的了解。吾人面

頁301

對佛教文獻時，不僅要認清原作者的「預設」或「前理解」，更要弄清楚自己的「預設」或「前理解」。杭氏明白地揭舉海德格和嘉達瑪的詮釋學立場，認為這才符合佛教的觀點。他再度重申，「吾人探索佛教文獻的哲學意義時，方法論的問題絕非不重要」。(Huntington, 1992: 128) 至於卡伯容從藏傳宗義書的觀點回頭來重建印度佛教的作法，杭氏表示無法苟同，因為如此一來，歷史的發展便遭混淆了。回應杭廷頓的辯護，卡伯容同意，所有的閱讀與翻譯都是詮釋。這一點雙方無異議。問題是，兩種或兩種以上的詮釋中，是否可以比較？抑或全是相對的？他指責杭廷頓在理論上是相對主義者，在實際討論時卻又無法擺脫客觀主義的誘惑 (自己的詮釋是對的，而別人的詮釋是錯的 --- 有對錯可言)。最令卡伯容不能同意的是，杭氏從實質問題遁入

方法論迷霧中。他說，方法論容或重要，但是絕無法取代客觀研究。(Cabezsn, 1992a: 143)

卡伯容是藏傳中觀研究的新秀，連出兩本論著 (1992b, 1994)，和其他學者一樣，兼擅語言文獻學與哲學，在方法論的問題上態度十分開放，主張差異並存，「擁抱異類」(embracing heterogeneity)。(Cabezsn, 1995: 240) 但是他也擔心過度強調方法會有流於輕薄學風的危險。這種心態大概多少反應了目前北美佛教學界的想法。不過，從本文上述的考察可以發現，不論自覺或不自覺，採取某種方法進路或立場是無法避免的。既然無法避免，那更是需要將方法論的問題提到自覺的層次予以批判的檢討。而這種方法論意識或詮釋學意識正是北美佛教研究有別於歐洲、日本、中國、台灣等地學風的最大特色。

頁302

參考書目

Anderson, Tyson

1985 "Wittgenstein and Nagarjuna's Paradox",
Philosophy East and West 35:2, 157-169.

Betty, Stafford

1983 "Nagarjuna's Masterpiece---Logical, Mystical,
Both, or Neither?", Philosophy East and West,
33.1.

1984 "Is Nagarjuna a Philosopher? Response to
Professor Loy", Philosophy East and West,
34.4.

Cabezsn, Jose Ignacio

1990 "Review of Huntington, The Emptiness of
Emptiness", Journal of the International
Association of Buddhist Studies, 13.2:
152-161.

1992a "On Retreating to Method and other
Postmodern Turns: A Response to C. W.
Huntington", Journal of the International
Association of Buddhist Studies, 15.1:
134-143.

1992b A Dose of Emptiness: An Annotated
Translation of the sTong thun chen mo of
mKhas grub dGe legs dpal bzang. Albany: State
University of New York Press.

1994 Buddhism and Language: A Study of
Indo-Tibetan Scholasticism. Albany: State
University of New York Press.

1995 "Buddhist Studies as a Discipline and the
Role of Theory", Journal of the International
Association of Buddhist Studies, 18.2:
231-268.

Cai, Zong-qi

1993a "Derrida and Madhyamika Buddhism: From Linguistic Deconstruction to Criticism of Onto-theologies", *International Philosophy Quarterly*, XXXIII, 2.

1993b "Derrida and Seng-Zhao: Linguistic and Philosophical Deconstructions ", *Philosophy East and West* 43, 3.

頁303

Eckel, Malcolm David

1992 *To See the Buddha: A Philosopher's Quest for the Meaning of Emptiness*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.

de Jong, I. W.

1972a "Emptiness", *Journal of Indian Philosophy* 2: 7-15.

1972b "The Problem of the Absolute in the Madhyamaka School", *Journal of Indian Philosophy* 2: 1-6.

Glass, Newman Robert

1995a "Splits and Gaps in Buddhism and Postmodern Theology", *Journal of the American Academy of Religion*, LXIII/2, 303-319.

1995b *Working Emptiness: Toward a Third Reading of Emptiness in Buddhism and Postmodern Thought*, Alpharetta, GA: Scholar Press.

Gudmunsen, Chris

1977 *Wittgenstein and Buddhism*. London: The Macmillan Press.

Hayes, Richard P.

1994 "Nagarjuna's Appeal", *Journal of Indian Philosophy* 22: 299-378.

Huntington, C. W., Jr., with Geshe Namgyal Wangchen
1989 *The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Indian Madhyamika*, Honolulu: University of Hawaii Press.

1992 "The Theatre of Objectivity: Comments on Jose Cabezón's Interpretations of mkhas grub rje's and C. W. Huntington, Jr's Interpretations of the Tibetan Translation of a Seventh Century Indian Buddhist Text", *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 15.1: 119-133.

頁304

Katz, Nathan

1981 "Nagarjuna and Wittgenstein on Error", in
Nathan Katz ed., *Buddhist and Western
Philosophy*. New Delhi: Sterling Press.

Kern, Hendrick
1898 *Manual of Indian Buddhism*, Delhi: Motilal
Banarsidass, reprint, 1974, (Strassburg, 1898).

Kalupahana, David J.
1986 *Nagarjuna: The Philosophy of the Middle Way*,
Albany: State University of New York Press.

La Vallee Poussin, Louis de.
1917a "Madhyamaka, Madhyamikas", "Nihilism
(Buddhist) ", "Nirvana", *Encyclopedia of
Religion and Ethics*, ed., James Hastings.

Edinburgh: T. & T. Clark, Vol. IX.
1917b *The Way to Nirvana: Six Lectures on Ancient
Buddhism as a Discipline of Salvation*.
Cambridge: The University Press. Reprinted by
Sri Satguru Publications, Delhi, 1982.

Liberman, Kenneth
1991 "The Grammatology of Emptiness: Postmodernism,
the Madhyamaka Dialectic, and the Limits of the
Text", *International Philosophy Quarterly*,
XXXI, 4.

Lowith, Karl
1995 *Martin Heidegger and European Nihilism*, New
York: Columbia University.

Loy, David
1984 "How Not to Criticize Nagarjuna: A Response to
L. Stafford Betty", *Philosophy East and West*
34.4.

頁305

Magliola, Robert
1984 *Derrida on the Mend*, West Lafayette, Indiana:
Purdue University Press.

Murti, T. R. V.
1960 *The Central Philosophy of Buddhism*, London:
George Allen & Unwin, Second edition.

Robinson, Richard H.
1957 "Some Logical Aspects of Nagarjuna's
System", *Philosophy East and West* 6 (4):
291-308.
1967 *Early Madhyamika in India and China*.

Madison, Wisconsin.

1972 "Did Nagarjuna Really Refute All
Philosophical Views?" *Philosophy East and
West* 22(3): 325-331.

Stcherbastky, Th.

1989 (1927) *The Conception of Buddhist Nirvana*,
Delhi: Motilal Banarsidass, reprinted edition
with Jaideva Singh's analysis and
introduction.

Streng, Frederick J.

1967 *Emptiness: Study in Religious Meaning*. New
York, Nashville: Abingdon Press.

Thurman, R. A. F.

1980 "Philosophical Nonegocentrism in
Wittgenstein and Candrakirti in Their
Treatment of the Private Language Problem",
Philosophy East and West 30, No. 3, 321-337.

Tillemans, Tom J. F.

1995 "Remarks on Philology", *Journal of the
International Association of Buddhist Studies*
18/2.

頁306

Tuck, Andrew P.

1990 *Comparative Philosophy and the Philosophy of
the Scholarship: On the Western
Interpretation of Nagarjuna*, New York: Oxford
University Press.

Waldo, Ives

1975 "Nagarjuna and Analytic Philosophy",
Philosophy East and West, 25:3, 281-290.
1978 "Nagarjuna and Analytic Philosophy, II",
Philosophy East and West, 28:3, 287-298.

Welbon, Guy Richard

1968 *The Buddhist Nirvana and Its Western
Interpreters*, Chicago: The University of
Chicago Press.

Wood, Thomas E.

1994 *Nagarjunian Disputations: A Philosophical
Journey through an Indian Looking-glass*,
Honolulu: University of Hawaii Press.

舍爾巴茨基著，立人譯

1994 《大乘佛學：佛教的涅槃概念》，北京：中國社會
科學出版社。

狄雍著，霍韜晦譯

1983 《歐美佛學研究小史》，香港：佛教法住學會。

T. R. V. Murti著，郭忠生譯

1984 《中觀哲學》，台北：華宇出版社。

Richard H. Robinson著，郭忠生譯

1996 《印度與中國的早期中觀學派》，南投：正觀出版社。

林鎮國

1993 〈龍樹中觀學與比較宗教哲學〉，收於藍吉富主編，
，《中印佛學泛論》，台北：東大，頁 25-43。

頁307

提要

歐美學界關於中觀哲學的詮釋自始即眾說紛芸，爭訟不休。但是，詮釋衝突之處往往即是問題的核心所在。這也是為什麼最近北美學界興起一波重估中觀哲學詮釋之熱潮的緣故。本文的考察將本世紀歐美學界的「洋格義」分為虛無主義、絕對主義、分析轉向、後期維根斯坦與新實用主義詮釋、象徵詮釋學五階段，從中選取一些代表性的學者論著與議題，予以彙整評述，審視其間詮釋意識的流變。其意圖則在於彰顯，這種格義現象其實正暗合於作為詮釋學的中觀緣起理論——吾人的理解活動或文本詮釋乃無法脫離詮釋者所身處的意義脈絡。這並不是說詮釋只是主觀的或相對的，而正是如嘉達美所言，詮釋或理解是不同視域的遇合，有其主觀性與客觀性。
