

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. Walleiser、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芸，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

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.

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。

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。

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。

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，並這麼樣地解決問題，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。

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

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」  
( $P$ ;  $\sim P$ ;  $P \cdot \sim P$ )

頁 292

$\sim P$ ;  $\sim P \cdot \sim \sim P$ ) 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鏗 (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

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論辯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 Gudmunsen 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孫 (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

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」）才是吾人所必須瞭解的實在。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)，另是從事解構活動的「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

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、嗔、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」，各種言說戲論得以颯騁的「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、傅柯的系譜學、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 Cabezsn) 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.

Gudmundsen, 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 Cabezon'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.

Lieberman, 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.

Stcherbatsky, 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.

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。

## 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。