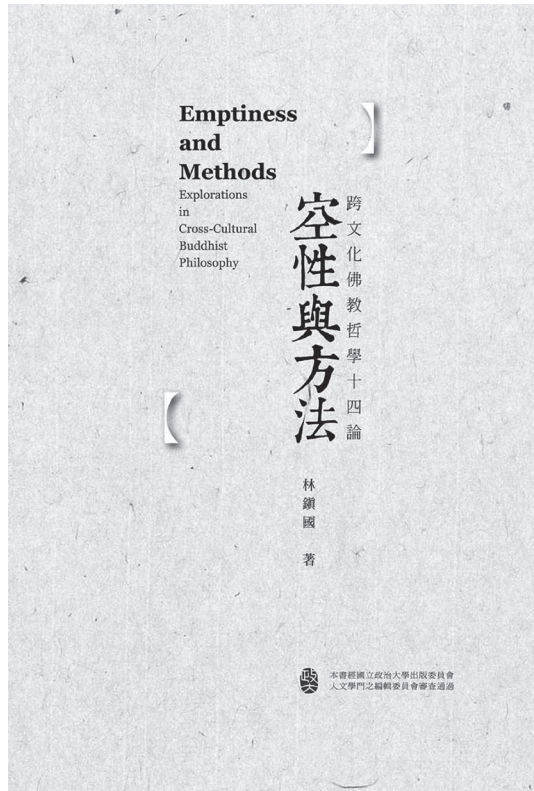




# 《空性與方法》後記

林鎮國\*



作者談自己的作品，就好像父母談自己的孩子，很難談，也很難有客觀性。我在上一本拙作《空性與現代性》的序言上曾說，佛教哲學是我的原配，當代西方哲學是我的情婦。現在，這本《空性與方法》是《空性與現代性》的姊妹作，大家也許會好奇，這孩子是跟誰生的，大老婆或是情婦？這也許是第一個必須告白的問題，也是這本書的副標題「跨文化佛教哲學」暗藏的跨方法論問題。

\* 國立政治大學哲學系教授、科技部人文司哲學學門召集人

評價自己的小孩不容易，也不客觀，但起碼可以談談孩子是怎麼生的，為什麼想生。1999年（15年前）我出版《空性與現代性》，副標題是「從京都學派、新儒家到多音的佛教詮釋學」，講的是一個和我們時代有關的「大故事」，一個「巨型敘事」(grand narrative)。1980-1990年代是爭論「現代」「後現代」的年代，爭論「啟蒙」「反啟蒙」的年代，在哲學上尼采、海德格、德里達、傅科、哈伯瑪斯被劃分為二個陣營；而在當時的臺灣，則是「威權」和「反威權」、「禁錮」與「開放」、「解放」與「宰制」的抗爭年代，在政治和意識型態上也分裂為二個陣營。在這樣的爭論和抗爭的時空背景下，就像狄更斯寫《雙城記》(A Tale of Two Cities)一般，我的《空性與現代性》也講「二種佛教」的故事(A Tale of Two Buddhisms)：批判佛教與場所佛教、理性佛教與本覺佛教、實體主義與非實體主義、本質主義與非本質主義之間的爭論。在《空性與現代性》，佛教哲學的爭論被放到交雜重疊的脈絡上，並在這些爭論的敘述中暗示一條我個人比較喜歡的出路：強調尼采式的論述創造，試圖在沉重的意識型態爭論中開創一種愉悅的論述空間。

談到「論述」，「論述」(discourse)內涵著可能是異質的言說形式：邏輯論證、象徵、描述，或是系譜學、心理分析、詩學。論述的異質性與多樣性可以使得意義世界的呈顯更為豐富，也蘊含更為有趣的可能。這種強調論述的異質性與多樣性，對我來說，是一種嚮往，不一定能做得到。理由可以很多，其中屈服於強勢的體制性論述規範是主要的因素之一。起碼就我自己的經驗來說，屈服於體制性論述規範始終伴隨著難以言喻的智性羞愧。這比Richard Rorty批判時髦的學界左派姿態更為不堪，因為光是在論述形式上創新，就顯得膽子太小了。進了學院，膽子變小，這是我這二十年來揮之不去的告白。

《空性與現代性》出版後，我去了一趟荷蘭萊頓大學和美國哈佛大學，一待就一年半。當時我想，下一步要做什麼？我直覺的選擇陳那(Dignāga)作為下一步研讀的重點。陳那是誰？即使研究佛教哲學的人都不一定清楚陳那，更不用說一般人了。在漢傳佛教的歷史圖像裡，陳那被視為是唯識學派傳承人物，排在彌勒、無著、世親之後，提出「三分說」，也是新因明的創始者。除此之外，幾乎沒有人認真對待過陳那這個人。陳那未受到漢傳佛教的肯定，從玄奘沒有翻譯他晚年的集大成《集量論》，就可知端倪。七世紀時玄奘到印度，跟婆羅門學過《集量論》數次，深知該論的價值與重要，返國後譯



出陳那《因明正理門論》，卻沒譯出《集量論》，甚為可怪。不同於以立破為主的因明著作，陳那的《集量論》就像康德的純理批判，首度系統的建立邏輯與知識論，以作為衡量一切知識的理論依據。《集量論》一出，整個印度哲學，包括佛教哲學，從此進入嶄新的階段：所有的知識，包括宗教教條，都要接受量論的檢驗。從佛教哲學、印度哲學，或是亞洲哲學，六世紀《集量論》的出現，標誌著批判哲學的誕生。這當然是一件里程性的大事。然而，在整個漢傳佛學史，這件大事並沒被充分認識到，也沒有受到影響。漢傳佛教哲學依舊在原有的軌道前進，為什麼？

當我們將印度佛教哲學和漢傳佛教哲學擺在一起來看，二者顯然不同的面貌乃來自截然不同的方法論進路。我在《空性與方法》的序言裡，概括印度佛教哲學和漢傳佛教哲學的不同：

漢傳佛教長期關心的議題，若和印度佛教比而觀之，發現其特色是不再認為真理的證成是關鍵問題，而認為真理的開顯才是終極關懷。印度佛教以真理的證成為首要關切，故重視因明與量論；漢傳佛教以真理的實證為核心宗旨，基本上認為真理證成的工作早已為印度論師完成，不需要再度重複去做。對於漢傳佛教來說，因明與量論不是開顯真理的必要方法，取而代之的是實相的現象學式描述與詮釋。

這是觀察結論的概要，細部的問題當然需要進一步疏解。關於印度佛教的論證興趣，我在本書處理了「證成道理」在早期瑜伽行派文獻的材料，也處理龍樹在《迴諍論》對量論的批判，以及陳那在《觀所緣緣論》批判實在論的問題。關於漢傳佛教，我特別提出「智的現象學」來詮釋天臺止觀，也從「語言行為」(speech act)重新斟酌形上學進路的禪學論述是否恰當。這是第一重跨文化哲學的具體操作——印度文化與中國文化下脈絡的佛教哲學。不同於以往比較雙方教義差異的作法，我認為更根本的議題在於雙方所採取的方法論進路的差異。如果不釐清雙方的方法論差異，僅看教義層面的不同，那就流於表面的靜態比較。我在六、七世紀漢傳佛教文獻裡考察當時的中國佛教徒如何吸收、消化來自印度的知識論，便看到跨文化間哲學概念與系統的具體流動。在跨文化脈絡中不同的哲學概念與系統的流動，始終是饒富興味的

問題。

本書還有第二重的跨文化哲學工作，那就是將傳統的佛教哲學議題——不論是印度佛教、漢傳佛教，置於與現代西方哲學交談的情境，看能否引生新的意義。在本書，我嘗試著將龍樹和德里達、智顛和胡賽爾、印順和布特曼擺在一起，促成他們的哲學對話。哲學對話是詮釋學方法的具體實踐，本身是合法的進路。以佛教哲學來說，從公元前五世紀首度出現時，便在印度多元文化系統中對話與辯論：阿利安文化與印度土著文化，婆羅門文化與沙門文化，這些文化衝突的張力是促成哲學創造的泥土。其後，佛教的發展史是一部不同文化的遭遇史：十一世紀進入印度的伊斯蘭教、東亞的儒學、道家 / 道教、西藏的苯教、日本的神道、南亞的民俗宗教、十七世紀耶穌會帶來的天主教，這些「他者」全是「佛教」(不要忘了歐洲人如何創造“Buddhism”一詞)的構成元素。更重要的是，十九世紀佛教開始西傳歐美，開啟最新一波的佛教史階段。當佛教的漢傳、南傳、藏傳完成了歷史任務之後，如何看待佛教的西傳成了最迫切的課題。

從跨文化哲學的視角來看，佛教的西傳，意義何在？暫時撇開宗教實踐層次的問題，單就哲學論述來看，佛教哲學和當代西方哲學議題的遭逢，將是佛教哲學史上最為奇詭壯麗的一章，也將是最為精彩多姿的一章。精彩便在於西方哲學議題與論述型態帶給佛教哲學從未有過的新貌。舉例來說，當佛教哲學遇到西方的意識研究和認知科學，或是遇到新的倫理課題，如生命倫理 (bio-ethics)，將會給佛教本身帶來全新的課題與論述。複製或複述傳統歷史與教義的作法，對於佛教徒固然仍有意義，但無法對當前的課題發聲，也無法成為「具有重要性」(significant)的對話者。在這裡，我看到跨文化哲學的積極性與不可迴避。

最後，回到本書的主標題「空性與方法」。「空性」有可言說和不可言說的側面。不論是可言說或不可言說，空性都必須透過「方法」開顯。佛教的方法，不僅多樣，更強調方法的實作性。不論是邏輯、量論或經典詮釋，都不離以開顯空性為目標的實作次第。「空性與方法」的標題，初看容易聯想到 Gadamer 的「真理與方法」。這沒錯。不過，在實作上，我更受惠於 Paul Ricoeur 強調「區域性詮釋學」的各種方法：現象學、結構主義、解構批評、心理分析、系譜學或意識型態批判。當然，方法的多樣不限於上述這些既有類型。我始終相信，唯有多樣方法的開發，才能引生空性意義的豐盈。