

梵思想的佛格義

佛教的詮釋學問題初探

呂凱文*

時，梵天王右膝著地，叉手合掌白佛言：「唯願世尊以時說法。今此眾生塵垢微薄，諸根猛利，有恭敬心，易可開化，畏怖後世無救之罪，能滅惡法，出生善道。」（《長阿含 大本經》）

摘要

印度宗教文化裡，傳統婆羅門教與後起佛教之間的關係，可說是十分重要卻爭議猶存的學術問題。大體言之，前者重視「梵思想」的地位，主張「梵」與「我」同一，認知「梵我同一」即能解脫；而面對同樣是解脫的議題，佛教卻以「無我」為解脫，並輾轉將婆羅門至上的「梵思想」予佛教化解讀，視為佛教邁向解脫的資糧。前後兩者的根本教理不僅於「我」與「無我」之宗教語言表達上存在著差異與裂峙，且於「梵思想」意義的理解上亦呈現「隨類各解」的局面。

本文主旨在於以「梵思想的佛格義」為思考進路，解析印度傳統婆羅門教的梵思想如何在初期佛教的背景裡被「鏡映」與「再現」，藉此對比地窺探佛教的詮釋學問題。本文將說明佛教與婆羅門教之遭逢裡，佛教對梵思想採取「批判的立場」與「改寫的立場」，既批判印度傳統婆羅門意義下的梵思想並非究竟解脫，又肯定修習佛教意義改寫下的梵法門將有助於苦難的解脫。從批判到改寫，於佛教「格義」梵思想的詮釋學實踐程序裡，對內蘊藏著滅苦之目的論的佛教實踐關懷，對外則藉「梵思想」的建構來鏡映佛教身份「不離」亦「不即」傳統思想。前者藉由更新而澄清佛教「不離」傳統梵義，後者藉由超克而展現佛教的殊勝處「不即」傳統梵義。佛教傳統與其經典形構的過程，依此詮釋實踐來融攝婆羅門教行者，並證成與護守佛陀教法於當時印度宗教界的真實性。

關鍵字：梵、婆羅門、佛教詮釋學、初期佛教、格義

【收稿】2004/05/14；【接受刊登】2004/06/15

* 南華大學宗教學研究所助理教授

梵思想的佛格義

佛教的詮釋學問題初探

呂凱文

壹、前言

於歷史的規律裡，某種文化的缺陷是最容易被其後起的文化從另一種文化觀點或以後的事實看出來，這情況不僅見於歐洲啟蒙運動所帶動的科學主義對於中世紀文化的批判，亦可見於宗教文化發展史的脈絡。特別是日益上升的新興宗教，當企圖轉型體制化並獲得教團社群的認同時，難免借助於詆毀前輩宗教與外教異學的名聲，來加強自身教權與解釋權的鞏固。儘管表現的程度不一，但是所有這些都可以從歷史上得到例證。不論從基督教對猶太教的批判，到基督教新教對天主教的批判、以至於大乘佛教對小乘佛教的批判，或是佛教對婆羅門教的批判等，後起的文化往往認為自身優越，並貶責其前輩文化為不足與匱乏。雖然這些批判的論點永遠都不夠公正，但是卻也不離這般規律。然而，弔詭的是，後起宗教的文化養分、倫理觀念與語言模式又是淵源於前輩文化的歷史。即使前後兩者之間的對立是明顯的，但是，無疑，他們之間的聯繫和連續性也是存在的。並且後起的宗教亦往往透過與援用此聯繫與連續性，證成自身立於傳統之根源的合法性地位。

成道後的佛陀作為佛教的創立者，其追隨者自然以佛陀創見的思想為本位。但是以歷史的先後順序而言，佛教以新興宗教的姿態興起

於印度以婆羅門教為宗教主流的傳統背景裡，不論在歷史文化養分的汲取或宗教語言模式的運用，佛教勢必難以與當時印度宗教傳統主流或當時新興宗教全然割截與孤離。就因為佛教並非興起與產生於和歷史脈絡隔絕的「真空」狀態，為此，作為一種歷史的存在活動，佛教必然與其歷史脈絡的部分或整體進行交涉與對話，並且藉此區格「他者」宗教的「差異」，與證成「自身」宗教的「認同」。

既是如此，這裡的問題在於：以印度宗教的傳統主流婆羅門教而言，在宗教際遭逢而展開的對話交流中，其思想在佛教心目中，究竟占一個怎樣的位置呢？佛陀與其追隨者怎樣理解婆羅門教的思想呢？作為一個陌生「他者」的婆羅門教如何映入佛教的視域呢？這些問題頗值得研究與商榷。詳細考察這些問題，不僅能明白佛教如何理解與詮釋印度既有宗教傳統，且對於佛教如何藉此進行辨識與形塑自身宗教傳統的過程亦能增進些許的認識。這猶如佛教「四念處」法門所揭示的「觀內身〔如〕觀外身、觀內〔如〕外身」要領，任何對於「外身」所緣（對象）的觀察，皆能加深「內身」的無常變化與緣起依繫之認識。職是之故，試圖解析佛教如何理解與詮釋婆羅門教（外身）時，相對也是處於認識佛教自身（內身）的活動中。越是能夠瞭解「內身」所理解與詮釋的「外身」，相對越能夠瞭解「內身」之意義世界的形塑歷程。

在此，本文以「梵思想的佛格義」為題，嘗試考察婆羅門教既有的「梵思想」如何被佛教「格義」（詮釋），同時也藉著上述問題的考察，初步探究「佛教的詮釋學問題」。為方便本文的進行，擬以如下內容論述：首先，第一節「前言」概要提示本文內容。其次，於第二節「佛教的詮釋學問題」裡，嘗試將佛教的「格義」概念與當代詮

釋學的「詮釋」概念進行接軌，並就「梵思想的佛格義」之佛教的詮釋學問題加以說明並限定範圍。接著，於第三節「佛教與婆羅門教之遭逢」裡，對於兩種宗教的背景進行串連與鋪陳，方便讀者對於上述問題的掌握，也藉此突顯佛教對於「梵思想」議題在理解上的差異性。再者，於第四節「梵思想的佛格義」裡，考察佛教如何理解與詮釋既有婆羅門教梵思想，並揭示佛教詮釋學傳統裡可能潛藏的格義機制。最後，第五節「結論」為本文的討論作反省與結論，並且拋出與思索更進一步的問題。

貳、佛教的詮釋學問題

(一) 格義與詮釋之接軌

儘管當代詮釋學的學術傳統是成立於西方基督宗教神學的解經學背景裡，但是詮釋作為一種普遍性的存在活動，也同樣出現於東方宗教對於異文化的理解中，並擁有獨特且典雅的名稱與傳統。特就中國文化的脈絡觀之，「格義佛教」所表現的詮釋學性格更是顯著。「格義」之風盛行於佛教初傳中國之際，當本土文化與異文化佛教乍然遭逢，中國士人以自己熟悉的儒道兩家思想作為其「前理解」，或強勢或懷柔地解讀佛教思想。在這兩種文化初逢下，中國士人是理解者與詮釋者，佛教則是被理解與被詮釋的對象，而前者理解與詮釋後者的活動即是「格義」。「格義」在相當程度的意義上即是當代「詮釋」一詞的同義異名。於「格義」活動裡，因為「前理解」與「異文化」接枝的有機影響，中國士人當時領會的「格義佛教」必然有別於印度

佛教既有的味道與「原義」。¹

這如同伽達瑪 (Hans-Georg Gadamer, 1900-2002) 的「哲學詮釋學」指出：所謂過去的歷史、傳統或文本的意義，都不僅限於一些過去發生的事件和人事；相反，它們無可避免地必須在不斷理解詮釋中實現它們在不同時空的「現在」意義。因而，再也不能假設有真正完全客觀的現象描述之可能；並且，應該接受理解者本身的詮釋觀點與研究對象之間有著創造性的相互影響關係；同時肯定，理解者本身的視域（或前理解）對於文本的理解具有決定性的作用，而此一決定性的作用將幫助彼此達到「視域融合」，並把文本所說的內容解讀成為「自己的東西」。²

此外，呂格爾 (Paul Ricoeur, 1913-) 的「文本詮釋理論」則認為

¹ 「格義佛教」可藉由吳汝鈞的觀點作說明：「由於中國人深受儒道兩家思想的影響，所以在佛教傳入中國初期，國人大多以儒道兩家既有的思想和概念去詮釋佛教教義。當時最常見的方法是在已有的中國文化體系中，抽取一些中國人較熟悉的概念去擬配佛家的名相概念。例如以道家的『無』去比擬佛教的『空』，以『本無』來說明佛教的『真如』，又如以道教『守一』的修行方法擬配佛教的『禪定』工夫。這種理解佛教教義的方式便是『格義佛教』。」參見吳汝鈞著，《中國佛學的現代詮釋》（台北：文津出版社，一九九五年），頁九—十。

² Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (2nd rev.ed.; New York: Crossroad, 1992), p.390. 伽達瑪指出：「在這意義上，在理解所關注的完全不是一種試圖重構文本原義的『歷史理解』。我們所指的乃是理解文本本身。但這就是說，在重新喚起文本意義的過程中，詮釋學自己的思想總是已經參與了進去。就此而言，詮釋者自己的視域具有決定性作用，但這種視域卻又不像人們所堅持或貫徹的那種自我的觀點，它乃是更像一種我們可帶進來或進行冒險的一種意見或可能性，並以此幫助我們真正把文本所說的內容成為自己的東西。我在前面已把這一點描述為『視域的融合』。」

吾人的文本閱讀活動，可顯示為「遠離」(distanciation)與「挪為己用」(appropriation)兩概念的辨證關係。³這裡的「遠離」概念包括：文本與作者的遠離關係，以及文本與讀者在時空上的另一層遠離；透過這雙重的遠離，文本從其作者與既有的時空背景分離開來，進而使得讀者擁有理解與詮釋文本意義的「語義自主性」(semantic autonomy)，能將其(文本意義)挪用於自身意義世界形構的脈絡中。呂格爾認為上述「遠離」與「挪為己用」的辨證乃是吾人的理解與詮釋活動的最終步程，它們分別指出文本本身意義世界與作者之間的「遠離」關係，以及讀者對於文本本身意義世界之間「挪為己用」的積極參與關係。

從伽達瑪所說的「自己的東西」到呂格爾所說的「挪為己用」，藉由上述學者觀點的佐證，基本上可見「格義」或「詮釋」並不是對於文本「原義」的單純還原與回復，反而是從讀者自身之存在脈絡與處境，對於文本既有意義進行衍發、擴張與挪用。然而若同意上述的看法，則這裡至少有一個問題需要附帶被提出來思索，亦即：從「原義」到「格義」的詮釋活動歷程裡，促成與導致此活動從潛能到實現之轉變的原因是什麼？

就此而言，林鎮國 多音與介入：北美的佛學論述 裡對於「格義」一詞的表達，頗值得玩味與思索。他提到：「所謂『格義』即是吾人對文本的閱讀與詮釋往往透露出詮釋者立場多於被詮釋的文本」，並且「詮釋者往往清楚他自己的表層解讀活動，卻未能省察到

3 Paul Ricoeur, *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination* (Harvester Wheatsheaf, 1991), p.86-98. Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of meaning* (The Texas Christian University Press, 1976), p.43-44.

潛藏的格義機制」。⁴從林鎮國對於「表層解讀活動」與「潛藏的格義機制」兩詞的劃分，可見其依循著佛洛伊德對於意識與潛意識結構的二分法，以及海德格之存有學對於「見（umsicht）與「前見」（vorsicht）等基礎結構之區分。其中，關於上述問題的回應，海德格（M. Heidegger,）則是認為吾人日常生活中的「認識」活動有其「前認識」的詮釋基礎，那就是「先起整體、先起觀點、先起概念」（vorhabe, vorsicht, vorgriff），這三重先起性早已在任何認知活動以前發生影響，因此詮釋絕非毫無預設地把握到直接呈現的事物，即使是所謂嚴密的字句詮釋，也是以詮釋者先入為主而未經討論的觀點為基礎。⁵

換言之，任何格義與詮釋的活動皆有其前預設，並且此前預設雖然作為格義與詮釋的基礎與引導，卻往往潛藏而未被詮釋者省察到。若是如此，試圖考察某種詮釋的事件與結果前，亦應同時揭露出導引該詮釋活動的前預設。此舉的重要性在於，詮釋既然作為一種普遍性的存在活動，吾人應當清楚瞭解到，對於詮釋者自身的「成見」與「前理解」等前預設的揭顯，才能真正合乎詮釋學精神，並且避免讓格義與詮釋的活動陷於獨斷的知識暴力中。

（二）佛教詮釋學的重視與提出

循著前述幾位學者觀點，隨後的內容將移到佛教論述的脈絡，並檢視本文所謂的「佛教詮釋學問題」，然而進行討論前，有必要先就

⁴ 林鎮國，《空性與現代性》（台北：立緒文化出版社，一九九九年），頁一六五。
Andrew p. Tuck, *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship: On the Western Interpretation of Nagarjuna* (New York and Oxford University Press, 1990), pp.9-10.

⁵ Martin Heidegger, *Zeit und Zeit*, (Tybingen: Max Niemeyer Verlag, 1972), p.150.

詮釋學略作說明。

「詮釋學」(Hermeneutics)的字源可追溯到希臘神話裡信差神 Hermes 的名字與任務。由於諸神的旨意遠非世人有限智慧與經驗語言所能瞭解，為了闡明神意則需要透過翻譯、理解與解釋。而 Hermes 作為人神之際的中介，他的職能在於將諸神意旨傳遞與解釋給人。於神意與法律未明顯劃分的古代宗教情境裡，詮釋學的活動最早且主要可見於廟堂神職人員對宗教符號與訊息的翻譯與解讀，及對於神律法條的界定與解釋。不論是抽象符號、宗教神旨，或成文法規，凡吾人認知的對象皆可化為理解與解釋的「文本」(text)。

換言之，凡涉及文本的翻譯、理解與解釋等活動，即是詮釋的活動，亦是詮釋學的研究對象。而詮釋學作為一門「指導文本理解和解釋的規則的學科」，在以前學術的領域近似於修辭學、語法學、邏輯學，而從屬於語文學；在宗教與神學的領域，則近於解經學、釋經學，成為理解與解釋宗教經典的方法與原則。直至二十世紀的哲學家重視「解釋問題的普遍性」，詮釋學才將自身從一種理解和解釋的方法論發展成為一種哲學理論。

相應於詮釋學普遍受到西方當代學術界重視，宗教學研究自然無法自外於詮釋學思潮之外，影響所至之處，佛教意義下的詮釋學傳統亦有重新省察的必要。而「佛教詮釋學」(Buddhist Hermeneutics)的提出與再度重視，可見於一九八四年一場關於佛教詮釋學的研討會。⁶林鎮國於《空性與現代性》指出：「該場佛教詮釋學研討會標

6 請參見林鎮國，多音與介入《空性與現代性》(台北：立緒文化出版社，一九九九年)，頁一六二—一六四。又該研討會論文集請參見，Donald S. Lopez, Jr. ed., *Buddhist Hermeneutics* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1988).

示了當代西方佛教研究之方法論意識的再度覺醒」，並且此「詮釋意識的興起使歐美佛學研究再度重視方法論的覺醒，從而在原有的文獻學基礎上開發出更為多元的佛學論述」。⁷雖然當時與會學者所提論文多是針對傳統宗派之教相判釋的探討，但是研討會的結論則指出，除了教相判釋以外，佛教詮釋學應該進一步反省下列諸問題：第一，什麼是佛教哲學的理解理論（theory of understanding）？第二，在成為現代學術領域過程中，佛教如何被當代詮釋者「再現」(represented)？

第一個問題的提出似乎有意探尋與詰問，佛教是否能從其自身建構佛教意義的詮釋學理論，且此理論能為其自身之解脫實踐論奠定哲學基礎。至於第二個問題的提出動機則在於，現代（西方）學者所研究的佛教經典畢竟是過去歷史的作品，為此經常面對時間與文化上的「雙重距離」。因而，現代學者對於佛學的詮釋活動，與其說是佛教經典的如實解明，倒不如說是詮釋者自身「成見」或「前理解」的介入與鏡映。若是如此，如何反省與揭露詮釋者本身的「成見」或「前理解」，或者佛教如何被當代詮釋者「再現」，這成為問題焦點。

從一九八四以至於二〇〇四年的今日，國內佛學研究亦受到此詮釋學運動的思潮所影響。儘管此類研究趨勢並非目前國內佛學研究的主流，但學界對此亦有日益重視的傾向，幾位前輩對於佛教詮釋學提出各自理論建構的寶貴觀點⁸，甚至後起之秀亦不乏對此有興趣者。⁹

7 林鎮國，《空性與現代性》（台北：立緒文化出版社，一九九九年），頁六一七、一六三。

8 例如賴賢宗提到：「傅偉動的哲學詮釋學，是結合了天台的判教理論和嘉達瑪的哲學詮釋學，而進而提出他自己的『創造的詮釋學』。而林鎮國的哲學詮釋學則是在後現代的語境之中，重新反思西方詮釋學的不同線索，將之運用到佛教的哲學詮

不過，毫無疑問，從中也引起過方法論之論爭¹⁰，可見佛學研究者對於不同方法論的援用與建構之認同上，仍然存在著緊張關係。這也說明「多音」方法論的「介入」過程，如同老蚌生珠的歷程般，於寶珠現成潤澤前，少不了苦難砂粒的容受。

釋，而嘗試走出一條對於東西方皆有當代意義的佛教的解脫詮釋學的寬廣的道路。至於吳汝鈞和我所進行的佛教的哲學詮釋學則基本上是立基在天台圓教和西方哲學詮釋學的融合的基礎之上，來反思傳統的佛教哲學詮釋的當代跨文化溝通的意義。」參見賴賢宗，當代台灣如來藏思想的爭議與回應：邁向後印順時代的如來藏學《印順導師思想之理論與實踐：人間佛教與當代對話--第三屆祝壽研討會論文集》（台北：財團法人弘誓文教基金會，二〇〇三年），N1~N35。此外，郭朝順即將出版的《觀心與詮釋 天台智顛的詮釋理論》亦是當代本土佛教詮釋學思潮下的成果之一，但是相較於前面幾位學者對於西方當代詮釋學理論的援用與倚賴，郭氏的進路顯然更向中國佛教傳統的詮釋學靠近。請參見郭朝順，天台智顛詮釋理論的架構（南華大學第5屆比較哲學學術研討會，二〇〇四年五月十四、十五日）。

⁹ 王興煥，《佛典語言的詮釋學問題 以觀詮教的建構》（嘉義：南華大學生死學研究所碩士論文，二〇〇三年）。王興煥此文的目的在於：以哲學詮釋學為基礎反省，透過海德格存有學的開顯真理觀，與伽達瑪哲學詮釋學的理解理論，批判「符應真理觀、邏各斯中心、聯繫動詞式命題的思考」，並藉此建構一種動態的佛典語言詮釋原則，亦即所謂的「以觀詮教」。

¹⁰ 關於蔡耀明批判「佛教詮釋學」進而主張「內在建構之道」的觀點，請參見氏著 迎向專業的佛學研究《現代佛教學會通訊》第十二期（二〇〇二年三月），頁四一；此外，亦請參見氏著，《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》（台灣：正觀出版社，二〇〇一年）。相關的論爭內容亦參見賴賢宗，當代台灣如來藏思想的爭議與回應：邁向後印順時代的如來藏學《印順導師思想之理論與實踐：人間佛教與當代對話 第三屆祝壽研討會論文集》（台北：財團法人弘誓文教基金會，二〇〇三年），N1~N35。

(三) 本文擬定的佛教詮釋學問題

礙於篇幅，無法逐一介紹與評論國內學者近二十年內開展與建構的佛教詮釋學論述，待機會成熟時，將另撰它文批判性地檢視「當代本土佛教詮釋學之多元發展與未來走向」問題。¹¹在此僅將思考的焦點置於研討會所提兩個問題的接續與轉換上。就第一問題而言，本文認為在試圖回答「什麼是佛教哲學的理解理論」前，若能先就「佛教如何理解既有的印度宗教傳統」問題進行探討與掃描，則「什麼是佛教哲學的理解理論」問題相對亦會對比地揭示。實際上這兩者亦是「互為文本」的詮釋循環，彼此環環相扣。

但是，若要探討「佛教如何理解其印度宗教傳統」的問題，勢必要先回答佛教的「前理解」與「成見」可能是什麼？又佛教的「前理解」如何介入佛教自身傳統與意義世界的形構中？以及此「前理解」

¹¹ 感謝兩位匿名評審者對本稿提出的寶貴意見，其中一位評審者的意見提及「當代本土佛教詮釋學」一詞，亦引發筆者另一寫作的構想。剛好於本文截稿前幾天，筆者有幸從國內巴利語學者蔡奇林教授處，獲贈與覽讀觀淨比丘(Bhikkhu Sopaka)新著的《復歸佛陀的教導——兼論印順法師的詮釋(一)》(台灣：正法律學團，二〇一四年五月出版)。擁有哲學與巴利學研究背景暨佛教僧侶身份的觀淨比丘，有別於國內其他佛教詮釋學者援用西方當代哲學理論作為詮釋實踐的進路，他從佛教內學研究的觀點為佛教詮釋學立論。該書著眼於當代南北傳佛教與西方研究傳統等三大潮流的詮釋視野上，廣泛運用巴利語系佛教的註解書(Atthakatha)疏解書(Tika)與歷來大長老抉擇廣釋的傳統，作為佛教聖典解釋的能量與資源，藉此與華語佛教聖典互補，並嘗試發展實用的「佛教聖典的解釋之學」解釋經藏與律藏，進而「重現釋尊教導」。在此意義下，該書的詮釋學進路可視為是從佛教內部與早期傳統出發。為此，如何看待「當代本土佛教詮釋學之多元發展與未來走向」問題，值得吾人追蹤與注目。

如何介入佛教對印度宗教傳統的理解與詮釋活動中？為此，就第二個問題而言，本文將從「佛教如何被當代詮釋者再現」的問題，繞道至「印度宗教傳統如何被佛教再現」的問題，試圖解析佛教傳統（包括佛陀或初期佛典編輯者等的詮釋意識）裡潛藏的詮釋機制。對於這個思考進路的探討將是本文隨後關心的焦點，亦是異於幾位國內學者的佛教詮釋學理論之處。¹²

¹² 相當感謝一位匿名的評審者提出如下的寶貴問題：「在處理早期佛教詮釋前理解問題的時，(作者)自身即是在做早期佛教思想的當代映現。雖然作者交代了詮釋學興起的背景，並點出自身詮釋取徑有別於其他本土佛教詮釋學者的事實，但是作者採取『繞道』詮釋策略的前理解基礎安在？如果能在內文或以註解形式說明，當可在『印度教的佛教映像』之外，別現一重『佛教的作者映像』，如此方才比較圓滿地回應了 Lopez 等人所提出的第二項佛教詮釋學問題。」

上述問題相當有意義，但是全盤回答卻不容易，因為涉及「為什麼我使用此一詮釋策略的動機」與「我以何種的『前理解』觀點看待佛教」等問題。在此略作說明是需要的，筆者亦可藉此「反觀自身詮釋視鏡」機會，整理過往的研究心得與分享目前的學術興趣。

筆者的博士論文《初期佛教「緣起」概念析論：緣起與《雜阿含》「雜因誦」諸相應概念之交涉》(台北：輔仁大學哲學研究所博士論文，二〇〇二年)，曾經提出「編輯者之詮釋性」與「橫向性的研究進路」兩種觀點，作為理解初期佛教「緣起」概念的研究策略與研究進路。本稿的「佛典編輯者的詮釋意識」小節，即是對於前者觀點的進一步說明與補充；而「橫向性的研究進路」原本僅限於佛教內部法義概念交涉之探討，本稿則跨開到佛教與婆羅門教「梵」思想交涉之外部探討。究其原因，林鎮國的《現代性與空性》與《辯證的行旅》兩書給予我相當的啟發，於「他者與馴化之間」的探討裡，我意識到初期佛教自身意義世界的構成歷程，在某種程度上亦呈現出「他者與馴化」的思想歷程。特別是在佛典編輯者的詮釋意識下，佛教對於「婆羅門教」與「六師外道」等「他者」的理解與詮釋，亦是構成與證成佛教自身意義世界的重要資源，佛教藉此對比地鏡映佛教自身的意義世界與形構佛教內學的傳統。就此而言，僅管正確理解與詮釋佛教法義的「內學研究」與「內在建構之

1. 佛典編輯者的詮釋意識

這個思考的基本論點在於：佛教傳統與佛教意義世界的形塑過程，除以佛陀自身展現的身語意教法為核心外，佛陀親傳的弟子對於佛道教法的理解與詮釋，以及其再傳弟子對於佛陀暨佛弟子教法的理解與詮釋活動等，亦參與於其中而成為整體佛教傳統與佛教意義世界裡的部份。然而，從記誦與口耳相傳的階段以至於固定於以文字書寫模式落著的經文階段，佛教傳統與佛教意義世界的形塑過程與常民世界之間並不是處於封閉的疏離狀態，而是處於互相構成與互相作用的關係，視其程度不一的刺激而予以適度比例的調適與回應。經典的集成與編輯，固然以佛陀解脫教法的傳承為首要考量，卻未忽視異教批判佛教的觀點與時人對佛教的倫理期許與要求。特別是在融攝外道與接引善信等目的考量下，不同階段的佛典編輯者所面對的宗教哲學思想、常民倫理意識與弘傳佛法時所面對的問題，勢必適度反映與回應於佛教論述的形塑過程中。而此回應的活動正隱含著編輯者的詮釋意識，伴隨著經典的形成而成為今日所見的佛教傳統與佛教意義世界。

上個世紀的歷史語言文獻學的佛學研究成果，正好可佐證佛典編輯者的詮釋意識參與經典形構的過程。據南傳佛教觀點，佛陀滅度後第一次結集合誦教法，係由大迦葉發問，阿難回答，由眾僧合誦而成

道」是相當重要且必須進行的工作，但是在研究策略的考量上，我反而認為「繞道」初期佛教與他者的交涉，然後再「迂迴」地回到初期佛教的內部意義世界探討，在這多重視野的輾轉觀看下，對「佛教是什麼」將有宏觀與深層的認識。這將是一條佛教詮釋學的遠路，但是旅程有其豐富性與必要性。

五部《尼柯耶》(漢譯則為四《阿含經》),並依此審定《經》與《律》。儘管佛教內部傳統的觀點如此,但是隨著歷史語言文獻學等治學方法的發達,上述觀點的權威性卻備受質疑,從印度學的研究結果推之,可以斷定阿育王時代(西元前二七一—二四九在位)五部《尼柯耶》與四《阿含經》等體系化的原始經典尚未確立。¹³在此情況下,晚出經典(以《長部》或《長阿含經》為例)的部份經文內容表現阿育王時代或之後的思想信仰型態,也就不足為奇。¹⁴

由此可見,佛教經典的形塑過程除以傳遞佛陀解脫教法為主軸外,同時交織著佛弟子回應時代處境與問題的詮釋意識,從而佛教經典在諸種要素動態的「視域磨合」與「視域融合」下逐次定型。就因果而言,佛教經典的產生乃是一詮釋事件後的事實和結果。以十字架結構比喻,歷代佛弟子對於佛陀身語意教法輾轉傳承的詮釋關係可表

13 由 Bairat 法敕可知,阿育王之刻文中,均未曾提及「五部四阿含」之名目。其中,僅有勉強算是經典原形體的九分教(Navanga dhamma)的二三經名及五部四阿含經中的重要原形之一的經名出現而已。但是,在西元前二世紀左右所刻之婆呼圖碑文中,卻見到「知五部者」等語,可見阿育王以後不久,才開始於印度本土完成五部四阿含之體系化原始經典。有關 Bairat 法敕,見於宇井伯壽《印度哲學研究》第四卷,頁三二四—三二五,及 Rhys Davids 註 *Dialogues of the Buddha* vol. I. Preface 13-14. 亦有論及。宇井伯壽著《印度哲學研究》第四卷(頁二四九—三三七)有阿育王刻文之全譯文字。此外,亦參見宇井伯壽著《印度哲學研究》第二卷,頁一四二。

14 例如石川淨海《長阿含經研究》提到,《長阿含經》所描寫的過去七佛、未來佛之彌勒思想、轉輪聖王思想、菩薩思想、塔寺建立靈跡巡拜之功德,乃至由讚歎佛德而產生之如來十號思想等處,大致可以證明其係表現阿育王時代或其以後之思想信仰型態。參見《佛光阿含藏 附錄下》(台北:佛光出版社,一九八三年),頁七四七—七四八。

示為垂直的圖式，而集結佛教法義的佛典編輯者則處於十字的中心，但是此中心並不是孤立無緣的存在，其亦緣起於其時代處境的橫軸背景裡。就此而論，未深究佛典編輯者詮釋意識對於經典構成歷程的參與，卻反而過度樂觀地將現存佛教經典視為固定不變的封包，將「處境性」的意義予以「非處境性」化，甚至無限上綱地認定佛教意義世界的「實然」正是如此，這不但將忽略經典集結過程的「歷時性」動態發展，不免也未領會佛教的「無常」義。

從文本閱讀的角度視之，佛教與印度宗教傳統的遭逢即是彼此理解的歷程，亦是彼此閱讀的歷程。如同閱讀與理解本文的讀者，對於不同的文句章節存在著褒貶抑揚不一的觀點，後起的佛教也宛如讀者般閱讀與理解印度既有宗教傳統，並隨著不同文句章節，適度解讀與融合為自身意義的宗教語言與模式。反之亦然，只是程度不同。而興起於佛教之後的印度宗教傳統的後繼者，同樣將先前的佛教傳統視為閱讀與理解的文本，也依照各自的「成見」與「前理解」褒貶不一地解讀為各自的觀點。這可以從大乘佛教對小乘佛教的判讀，與從素有「假面的佛教徒」(*pracchanna-buddha*)之稱的商羯羅(*Sankara*, 788-820)對於佛教思想的批判、援用與改寫為例。¹⁵

2. 隨後議題的考量與選擇

關於「印度宗教傳統如何被佛教再現」的問題可以這般聚焦：印度宗教傳統既有的觀念與方法融入於佛教意義世界的過程裡，它們為何以及如何被「再現」於佛教脈絡中呢？或者換個方式說，佛教為何

15 龍達瑞著，《大梵與自我》(北京：宗教文化出版社，二〇一〇年)，頁一二四—一二七、一五九—一六六。

與如何將印度宗教傳統既有的觀念與方法判讀並援用到自身宗教的理論與實踐中呢？

上述問題的取材考量上，「梵思想」既是意趣頗深的題材，也是良好的「中介」概念。不論婆羅門教或佛教，兩種宗教的重要教理都涉及梵思想，藉此探究彼此的理解與詮釋活動，可說相當適宜。此外，它與佛教的重要教義有著「既對立又連續」的弔詭關係：一方面，這是因為佛教的「無我」思想一般被視為異於婆羅門教《奧義書》傳統的「〔梵〕我」思想；另一方面，佛教的實踐理論亦不乏以「梵」為名目，例如「梵行」或「四梵住」（慈悲喜捨），甚至佛陀亦自稱為「大梵」¹⁶。為此，本文隨後將藉由「梵思想的佛格義」的探究，對佛教的詮釋學問題初步提出試探性的反省。

參、佛教與婆羅門教之遭逢

（一）佛教興起的印度宗教傳統之背景

正式討論「梵思想的佛格義」問題前，有必要對印度阿利安文化源流作宏觀的俯視，這將助益隨後理解與進階討論，同時也較易藉此思考佛教觀點的詮釋學意趣。

按照學者的劃分，古代印度阿利安文化思想大致可分為三階段

¹⁶ 參見《大正藏》卷一，頁三七上中。「婆悉吒。汝今當知。今我弟子。種姓不同。所出各異。於我法中出家修道。若有人問。汝誰種姓。當答彼言。我是沙門釋種子也。亦可自稱。我是婆羅門種。親從口生。從法化生。現得清淨。後亦清淨。所以者何。大梵名者即如來號。如來為世間眼。法為世間智。為世間法。為世間梵。為世間法輪。為世間甘露。為世間法主。」

17，而婆羅門教的源流亦可藉此說明。第一階段以《吠陀》(veda)為開端，時間約在西元前一千五百年至西元前一千零五年左右，在文化上創作出讚頌諸神的《梨俱吠陀》(rg-veda)，其特色是將自然界的各種現象，賦予各種神話來加以解釋，這個階段乃為自然神話發達的時期。第二階段以《梵書》(brahmana)為過渡，時間約在西元前一千零五年至西元前七百年，在宗教上阿利安人以四部《吠陀》為基礎，建立了婆羅門教(brahmanism)，倡言婆羅門教三大綱領：「吠陀天啟」、「祭祀萬能」、「婆羅門至上」，並依宗教性的理由確立種姓制度。¹⁷第三階段以《奧義書》(upanisad)達臻圓滿，時間約在西元前七百年至西元前五百年左右。這個階段的外緣景觀中，政治上刹帝利族世襲的王權已趨向穩定，且經濟的富農地主與富商長者階層亦已形成，宗教的自由思想亦因前期婆羅門教士的宗教勢力式微而漸脫離教權之束縛，在不斷的自由研討與演進下，原本萌生於《梵書》時期的「梵我同一」的學說，亦漸與民間下層信仰或深於南方土著之輪迴(samsara)與業(karma)思想相融合，復經隱遁山林河畔之修行者沉思內省，終於成就《奧義書》將輪迴與梵我等思想巧妙結合成許多純熟圓融的修行解脫論。雖然《奧義書》在形式上仍然尊重傳統的《吠陀》經典，但是並不重視其祭祀的形式主義，強調自我的修行與實踐，

17 盧宥佐，《印度大梵思想的源流》(台北：文化大學印度文化研究所碩士論文，一九八八年)，頁六十三。相關說法亦請參見高楠順次郎與木村泰賢合著，《印度哲學宗教史》(台北：台灣商務印書館，一九八三年九月四版)，頁十二六。

18 《梨俱吠陀》末期的 原人歌(十·九。)即以開天闢地之原人的口化為婆羅門，手化為刹帝利，腿化為吠舍，足化為首陀羅的神話，說明四姓階級的成立根據。亦請參見，葉阿月譯，中村元主編，《印度思想》(台北：幼獅文化事業公司，一九八七年)，頁二八。

認為自我與宇宙的根源「梵」(brahman)是同一的，主張梵我合一論。而興起於西元前五百年之前的佛教思想，正處於古印度阿利安文化第三階段初期的宗教背景裡。

(二) 佛教與婆羅門教之遭逢

佛陀與上述《吠陀》、《梵書》、《奧義書》以來的傳統之間的同異關係如何呢？大體而言，北傳漢譯《阿含經》與南傳巴利語《尼科耶》為主的初期佛典並未具體提到《奧義書》的存在，為此無法確切定論是否佛陀的時代剛好與《奧義書》成熟期同時遭逢。但是其中記載著佛陀以犀利辯論折服梵志與婆羅門，顯見佛教對於婆羅門教的宗教傳統具有高度的理解與認識。¹⁹至於兩者是否可視為同源同流，歷來學者對此爭議頗多且分歧。然而為方便說明與定位，在此姑且權宜地將學者的觀點分為兩端看待。

其中，站在印度《奧義書》傳統的主流，傾向將佛教思想視為其支流的學者裡，例如 Deodikar 便指出：《奧義書》的傳統對佛教思想起著相當重要的影響。他認為即使佛教並非全然接受上述《奧義書》傳統的思想，但是藉由《奧義書》與南傳上座部佛教所傳的巴利語三藏的詳細比對，不論在觀念思想或文脈對讀 (verbatim) 裡，皆無法否認兩者的「顯著相似性」。²⁰但是，對於上述學者將《奧義書》思

¹⁹ 參見《大正藏》卷二，頁三七中；《大正藏》卷一，頁六八二上；《大正藏》卷一，頁六八九上。

²⁰ Dr. Sanjay Govind Deodikar, *Upanisads and Early Buddhism* (Eastern Book Linkers, 1992), p.v-vii.

想解讀為相似佛教教理的觀點，斯里蘭卡的羅侯羅（W. S. Rahula）²¹與泰國佛使比丘（Buddhadasa Bhikkhu）則持溫和的批判態度，他們認為佛陀揭櫫的「無我」創見自有其異於婆羅門「梵我」思想處，佛教不該被視為從屬於《奧義書》傳統的支流。²²至於當代日本「批判佛教」學者，立於文獻學的素樸觀點，以二值邏輯的方法，判斷特定佛教思想的純粹性，這在某種意義上，不妨視為是此觀點極致化的徹底堅持者。

本文無意仲裁各家孰是孰非的立場與觀點，而僅就方法論的問題與限制進行反省。問題在於：若僅依據亞里斯多德之「是或非」的「二值邏輯」，在兩種宗教文化的「徹底的差異」與「完全的同—」裡，對於兩者的關係作二分的論斷與仲裁，則這種概念性的差異或同一縱使能滿足吾人在形上學基礎上的依賴與渴望，卻也必然將遺忘宗教際與文化之歷史性與時間性的豐饒。眾所週知，亞里斯多德邏輯及其三個定律，即同一律、矛盾律、排他律，適用於脫離時空之形式概念的推演。其中，根據排他律，一個命題的真假值只能在「非或是」裡二擇一，似乎真的不存在第三種可能性；這如同論說自己的婚姻狀態，只能說「已婚或未婚」，一如拉丁文〔*tertium non datur*〕（沒有第三者）的意思，絕無已婚或未婚之外的第三種可能性。

不過仔細想想還是有第三種可能性的存在。除了上述的二值邏輯外，藉由「模糊邏輯」（fuzzy logic）一樣能清晰思考，甚至更貼近現實。舉個例子來說明。若嚴格根據亞里斯多德的說法，則正在閱讀

²¹ 羅侯羅著，顧法嚴譯，《佛陀的啟示》（台北：佛陀教育基金會，一九九四年），頁九八。

²² 佛使比丘，《無我》（嘉義：香光書鄉出版社，一九九七年），頁三一—三二。

這個章節的人，不是完全滿意就是完全不滿意作者的意見，沒有其他描述閱讀者感受的說法。雖然這樣在邏輯上比較容易處理，可是現實並不是那麼容易就被理論的架構框住，並不是理論怎麼說現實就是那麼一回事。每個讀者都能很清楚地知道作者哪一段寫得好，而哪一段卻顯得多餘。我們對事情的態度通常都是又滿意卻又不是那麼滿意，很少完全贊同，也很少徹頭徹尾地反對；這也就是說，雖不滿意亦可接受。換言之，在所謂日常生活的現實裡，幾乎不存在著自亞里斯多德以來邏輯學家使用的那種可以被精確區分的量。²³即使是描述婚姻狀態，除了上述的已婚與未婚之外，「不婚、離婚、再婚、失婚、毀婚、重婚」等詞亦能多面向表達同一議題的多層意涵。這般的分析與其說是真理論的區分，不如說是言談分析(discourse analysis)的區分。以這般的態度同情與理解歷史文化裡宗教與宗教際的關係，或理解教派與教派際的關係，或許更能寫實地貼近現實。

(三)《梵書》的三大原理

如前所述，佛教興起於古印度阿利安文化的第三階段初期，此時第二階段《梵書》時期已完成，而逐漸邁向《奧義書》成熟期的前階段。而《梵書》哲學是《梨俱吠陀》和《奧義書》的過渡期，其思想繼承與發展諸《吠陀》經典的內容，並開啟後起的《奧義書》「梵我一如」哲學。在此暫且以《梵書》的重要原理作為婆羅門教梵思想的代表。

²³ Ernst Peter Fischer 著，陳恆安譯，《從亞里斯多德以後—古希臘到十九世紀的科學簡史》(台北：究竟出版社，二〇〇一年)，頁二一—二二。

依據多伊森 (Paul Deussen) 的《一般哲學史》 (*Allgemeine Geschte der Philosophie*) 與奧登柏格 (Oldenberg) 的《梵書之宇宙觀》 (*Die Weltanschauung der Brahmana Texte*) 的看法²⁴，他們皆認為《梨俱吠陀》讚歌提及的創造主與主宰者為「生主、造一切者、祈禱主、原人」等四神，不過《阿闍婆吠陀》裡這些主神已有所更動，此時能為其根底者只有「生主與梵 (brahma)」，至於《奧義書》主要思想在於主張「梵我一如」。因此學者們大致認可「生主、我、梵」乃為《梨俱吠陀》進入《奧義書》之間的大原理，亦是《梵書》哲學的三大原理。²⁵例如《百段梵書》 (Watapatha) 如是說：

初只有生主 (Prajapatir eva idam agra asit) (一一 五，八，二)

初只有梵 (Brahma eva idam agra asit) (一一 二，三，一)

初只有我 (Atama eva idam agra asit) (一四 四二，一)

上述「生主、梵、我」就異物同格之原理而言，三者皆為同義異名。古印度文化對此三者的內涵有多種的解釋，在此僅作扼要說明。「生主」 (創造主) 是指宇宙的創造者，亦是唯一的主宰者，更是一切存

24 P. Deussen, *Allgemeine Geschte der Philosophie*. I, 1, Leipzig, 1894. 與 H. Oldenberg: *Die Weltanschauung der Brahmana Texte*, 1919.

25 盧宥佐，《印度大梵思想的源流》 (台北：文化大學印度文化研究所碩士論文，一九八八年)，頁六 十三。相關說法亦請參見高楠順次郎與木村泰賢合著，《印度哲學宗教史》 (台北：台灣商務印書館，一九八三年九月四版)，頁四五。李世傑，《印度哲學史講義》 (台北：新文豐出版公司，一九七九年)，頁二五。

有的根源，也是世間萬有之動力因與物質因。由於生主也被視為是維持宇宙與支配萬象的「中性原理」，因而也被視同為年、時、祭等自然法則或道德律等純粹原理，而漸與與其原先的位格神屬性不調和。為此，漸以作為世界終極原理的「梵」說明「生主」的原理意涵。

「梵」隱身於一切存有中，乃是唯一的實在；一切皆是「梵」自己的表現，亦是「梵」的形色。一切由梵而生，生了又住於梵中；一切死了又回歸於梵，所以「梵」是一切生住滅的根本，亦是宇宙的終極原理。真實知道了包括此界彼界之梵者，即能成為梵，能成為一切，所以梵是宇宙人生唯一解脫目的。「梵」被視為是最高絕對而超越萬有的非人格原理，因而文法上以「中性」表示之。在其它方面，「梵」亦代表著神聖的語言與知識，以及推動世間咒力。不過，「梵」亦被位格化為最高神，而以陽性的「梵天」表現。

「我」(atman)的思想比梵思想較晚出現。本來 atman 是呼吸的意思，而呼吸是維持生命的東西，維持生命的東西即是「靈魂」或實體上的「精神」，後來連身體也包括在內。不過，這個身體並不單指肉體，是指著相即於內涵精神的外在雜多。因此，atman 是一切存有的中心生命，同時是靈魂我。一切存有的中心生命，是無限的「大」，而生命的靈魂我是無限的「小」。極大的生命和梵同一，極小的生命也和梵同一。atman 是自己的中心，同時，也是宇宙的中心。所以知道了 atman，就能知道梵，這是《奧義書》「梵我一如」思想的萌芽。而能知 atman 的人，就能解脫，atman 是生前死後的理想和目的。能知 atman 的本性，即能解脫，印度解脫哲學的根據，即在於此。²⁶

²⁶ 李世傑，《印度哲學史講義》(台北：新文豐出版公司，一九七九年)，頁二五二七。

從上述《梵書》「生主、梵、我」三者相互關涉角度來理解「梵」義，至少可以找到「梵」的三種意涵：一是宇宙的創造主，二是支配宇宙的原理，三是解脫的終極目的。有意思的是，從解脫的議題而言，佛教的解脫是由於「無我」的體會所得的，但，正統婆羅門教《梵書》的解脫，是由於安住於「〔梵〕我」的本性而欲獲得它的。「我」與「無我」在語彙與邏輯的表現上是矛盾的，可是雙方卻有一種共同的目標，這個目標乃是「解脫」。由於強烈的婆羅門教的「我論」，來激發佛教的徹底的「無我論」，這印度解脫哲學的兩大潮流，兩流的性質雖不同，但其思想關係是極其深奧而且微妙的。在同樣是解脫的共同關懷下，佛教承襲其印度宗教傳統的語言模式而開展獨特的解脫論述。

問題在於上述宗教語言模式在佛教與婆羅門教之間的內涵認定與理解上，究竟僅是「程度上」的差別，還是「本質上」的差別呢？特別是從佛教對於「梵」思想解讀上來看這個問題應該相當有意思。欲探討初期佛教如何詮釋與理解梵思想，除將對上述《梵書》傳統以來的三大原理的對讀於佛教的觀點外，至少還需要涉及三層問題：首先，初期佛教的哪些重要的實踐理論實以梵思想為主軸？其次，佛教對於梵思想的援用與改寫，在對內對外的弘化上扮演著怎麼樣的角色？最後，佛教對於梵思想的整體看法與定位的問題，則亦應隨後一併探討與回應。

肆、梵思想的佛格義

上述問題的取材考量上，莫過於以「融攝民間信仰，導正異學宗

教見解及行為」色彩頗強的漢譯《長阿含經》與巴利藏的《長部》等為最適當的對讀材料。這部由後世佛弟子集結與編纂的經典裡，其中記載佛陀回憶自己的前生曾修學梵天法門，但是梵天法門「非究竟道」而「不能使至安穩之處」，及至今世的正覺才徹底解脫輪迴之苦。由此可見，佛陀或其追隨者心目中的正覺佛陀教法更優於印度傳統的梵天法門，才會批判後者的不足，並增益前者的殊勝。而另一方面，亦屢屢記載佛陀讚嘆修習生梵天的「無量心」法門，認為能增益佛教意義的「梵行」而近於究竟解脫，並將之轉讀與改寫為佛教戒定慧三學的重要實踐內容。從這些經文的表面解讀，足見初期佛教的行者並未全然割捨自身與傳統的思想臍帶，反而充份運用它的能量於佛教意義的詮釋實踐上。

在內容上，《長阿含經》側重於對外之適應與化導。²⁷它不僅得使用教外（主要為婆羅門教）所熟悉的宗教語言，解消教外人士的陌生感並增加其親密度；此外亦證成佛陀教法的合法性與優位性，能調伏種種外道邪見外，亦能安定世道人心且帶來「吉祥悅意」²⁸。即使於部派佛教時代，《長阿含經》的內容仍然不斷傳誦出來，並將九分教擴大，並編入譬喻、因緣、論議而具備了十二分教的型態。就此而言，藉此來探討佛典編輯者的詮釋意識，乃是很好的題材之一。為了方便起見，隨後以《長阿含經》內容作為題材。

（一）降級的創造主

其中的第一經《大本經》，藉敘述過去諸佛陀與現在佛的法脈關係，證成佛陀與歷來聖者的宗教史傳（但非史實之史傳）的合法性後，

²⁷ 印順，《原始佛教聖典之集成》（台北：正聞出版社，一九九四年），頁七四三。

²⁸ 佛音論師的長部經典注釋書名即為「吉祥悅意」（Sumavgalavilasini）。

隨即將鏡頭拉到解脫之際的毗婆尸佛，因為有鑑於眾生難解甚深法義，寧願默然而不願說法。於是經文此時提到作為創造主的梵天王「殷勤懇惻」再三請求毗婆尸佛「勿使眾生墜落餘趣」，請佛說法度眾生：

29

時，梵天王右膝著地，叉手合掌白佛言：「唯願世尊以時說法。今此眾生塵垢微薄，諸根猛利，有恭敬心，易可開化，畏怖後世無救之罪，能滅惡法，出生善道。」

此處梵天王謙遜勸請佛陀說法，這顯然有別於其在印度宗教傳統裡的至高無上身段。藉由印度宗教之創造主的梵天王禮敬佛陀的場景，這不但益顯佛陀出世的稀罕與佛陀教法的珍貴，更顯示梵天王「無力拯救人間」，所以才「誠懇的請佛為人類說法」。³⁰這種論述的背後幾乎可以見到當時印度常民文化普遍重視梵天王信仰的宗教背景，然而順此也可以推論佛弟子對於佛陀威德的崇仰更高於梵天王的重視，以致於在經典的鋪排上才藉此間接否定梵天王著至上地位，並將佛陀的形像提昇至連作為創造主的梵天王都屈膝恭敬，以示其尊貴而不可輕視的地位。這一方面對於尚未親近卻有意親近佛法的教外游移人士無疑是一種宗教品質的保障，另一方面對於已信仰佛法卻未深入解脫道的佛弟子而言，更是益添加修學佛法的信心。甚者，這樣的宗教論述難免令人聯想到潛藏於宗教經典背後的「宗教權力意志」(will to

²⁹ 《大正藏》卷一，頁八中。

³⁰ 印順，《佛法概論》(台北：正聞出版社，一九九二年)，頁十四

religion power)，其首要任務就是要顛覆傳統婆羅門教論述在印度宗教主宰地位上所持的正面看法。而經典在編輯者的詮釋意識下，成為一種「宗教權力技術」(technology of religion power)的展現場地，並且藉由編寫過程之書寫語言的文字化而獲得其客觀性。

(二) 解構梵天系譜

然而上文對於梵天地位的貶抑，無非是挫婆羅門教最高真實之信仰的銳氣，倒不至於構成婆羅門教信仰的徹底解構，這對於深信梵天為創造主的宗教人士而言，僅管上述戲劇性的浮面情節能帶來些許的震撼，可是若缺乏以知性從深層面合理化說明作為創造主的梵天何以是不究竟的原因，這仍然無法取信於人。為此，《阿[少/兔]夷經》與《梵動經》回溯梵天神話之系譜淵源，對於「一切世間由梵(自在)天所造」與「我及世間，半常半無常」的邪見問題進行解讀，同時也將創造世界的活動解構為是一種基於「愛與樂著之心」而來的想像。如經文提到：³¹

或有是時，此劫始成，有餘眾生福盡、命盡、行盡，從光音天命終，生空梵天中，便於彼處生愛著心，復願餘眾生共生此處。此眾生既生愛著願已，復有餘眾生命、行、福盡，於光音天命終，來生空梵天中。

其先生眾生便作是念：「我於此處是梵、大梵，我自然有，

³¹ 《大正藏》卷一，頁九二九三；《大正藏》卷一，頁六九上中。此外，亦請參閱《長阿含》第二十一經《梵動經》、第二十四經《堅固經》。

無能造我者。我盡知諸義典，千世界於中自在，最為尊貴，能為變化，微妙第一。為眾生父，我獨先有，餘眾生後來，後來眾生，我所化成」。

其後眾生復作是念：「彼是大梵，彼能自造，無造彼者，盡知諸義典，千世界於中自在，最為尊貴，能為變化，微妙第一。為眾生父，彼獨先有，後有我等，我等眾生彼所化成」。

彼梵眾生命、行盡已，來生世間，年漸長大，剃除鬚髮，服三法衣，出家修道，入定意三昧，隨三昧心自識本生，便作是言：「彼大梵者能自造作，無造彼者，盡知諸義典，千世界於中自在，最為尊貴，能為變化，微妙第一。為眾生父，常住不變，而彼梵化造我等，我等無常變易，不得久住，是故當知：我及世間半常半無常，此實餘虛。」

這段經文可視為是對於婆羅門教的梵天神話的創造論的徹底解構，亦是佛教格義視域下的「拆解神話」(de-mythology)。這裡的「解神話」的「解」至少含有兩層互為辯證關係的解釋活動。其一是佛教經典將傳統婆羅門教據以為真實的梵天神話的宗教存在基礎予以徹底摧毀，並且此一摧毀的力量並未侷限在上述「梵天請法」之宗教權力之身份位置調換的表面顛覆，更是試圖溯源回到其存在與意義構成的根源，徹底地破壞其存在基礎與意義構成之合法性。其二是佛教經典藉著上述「解神話」的解構活動來鬆動印度既有的宗教思想土壤，並藉由前者的鬆動來加深與擴大佛教對於印度傳統梵思想的詮釋

參與並重構佛教意義的梵思想。在這情形下，「梵」的內涵已不再被婆羅門教固定於既有的宇宙支配原理義，轉而被佛教定義於「清淨」梵行義，這點可從初期佛典以四無量心轉寫「梵」的內涵可見一般，亦可見於每個自證解脫的「梵行已立，所作已辦，自知不受後有」偈語。就此而言，梵即是佛教意義下的清淨義。於此綜觀之，初期佛典裡的詮釋進路，一者為「破」，一者為「立」，破與立兩種的詮釋實踐活動彼此相依相繫，不即不離。

(三) 從明解梵法到改寫梵法

然而究極而言，婆羅門最初的關心還是對於梵天法門的探尋。婆羅門對佛陀教法的興趣並不始於佛陀教法本身，而是大部份基於梵天法門的關懷。在這情況下，佛教的詮釋實踐必然對於傳統婆羅門教的宗教文本首先採取「破」的進路，解消婆羅門教系譜的虛妄性；但是為了使婆羅門逐次認同與熟悉佛教自身教法，隨後則必然改採取「立」的進路，重新改寫與擴大傳統婆羅門教之宗教文本的意義與內涵。為此，初期佛教經典談論的議題也就更深入涉及佛教意義下之梵天法門的探討，而此一探討雖然仍舊在相同的宗教語言下進行，但是實際上已存在著佛教自身意義關懷下的詮釋參與。在量變造成質變的情形下，初期佛典編輯者建立起佛陀熟悉婆羅門教祭祀儀禮與梵天法門的形象與權威，並且佛陀的理解更甚於婆羅門教學者對於自身教義的理解。為此，梵志、婆羅門的心目中，佛陀等同於梵天而作為梵天法門教化者之見解也就逐漸出現。如《三明經》裡兩位婆羅門提到：「我聞沙門瞿曇明識梵道，能為人說，又與梵天相見往來言語，唯願沙門

瞿曇以慈愍故，說於梵道，開示演布。」³²又提到：「沙門瞿曇明解三種祭祀、十六祀具，我等宿舊所不能知。」至於《小緣經》的編輯者則乾脆宣稱：「大梵名者即如來號」，佛陀即是「世間梵」，並以這樣的類比與解讀來建立婆羅門的認同。

在此情況下，即使佛教不同意印度宗教傳統視梵為支配宇宙的原理，但是在解釋與取信的考量下，卻仍須透過同一的宗教語言「梵」來作不同的詮釋，並改寫為佛教意義的「清淨」梵義。然而「梵」亦被婆羅門視為咒力根源而與婆羅門的祭祀傳統相關，其中少不了獸類的犧牲獻祭，這卻不是佛陀所樂於見到的宗教行為。例如《究羅檀頭經》裡，佛陀告訴究羅檀頭婆羅門有關於生梵天的法門，並非傳統「殺牛、羊及諸眾生」的祭祀之法，反而是「修四無量心（行四梵行），身壞命終，生梵天上」。在梵的名義下，以「修四無量心」取代「祭祀犧牲」，在這般「同語反義」或「同語多義」的詮釋下，佛教授用傳統婆羅門教的宗教語言，並賦予佛教自身的意義並藉此構成其宗教論述與傳統。而這種從印度傳統之梵的咒力說、犧牲獻祭的宗教崇拜行為，轉變為佛教意義與內在意義的慈悲喜捨的實踐，可視為是佛教解構梵天神話後的重構與改寫。

重構與改寫當然不是毫無目的論的考量。從初期佛典編輯者的詮釋視域下，上述重構與改寫與佛陀對於當時婆羅門教的祭祀犧牲主義之批判有關，同時亦與佛教自身意義下的解脫論相關交涉。佛陀教法的滅苦關懷側重的是身語意三種行為的轉化與實踐，能否解脫的重點在於是否能見證無常法義而通達無我，因而這與犧牲祭祀無任何關

³² 《大正藏》卷一，頁一 六下。

係。相對地，犧牲祭祀裡所見的景象往往是「牛、羊及諸眾生」的世間苦難相，被殺的牲類不但處於萬分痛苦狀態，而作為殺者的祭祀主也無法從殺生的行為獲得心意的開發與柔軟的福業，甚至也將因此添增惡業而無益於解脫。在佛教意義的思惟下，作為人類高貴與美感之情操的「慈悲喜捨」四無量心，正可視為是由世間邁向出世間的橋樑，一方面慈悲喜捨的修持可以柔軟與減緩世間苦難的艱澀，另一方面對於婆羅門教歷來視為崇高至上的梵思想的錯解亦有澄明與導引的作用，這對於當時婆羅門教主張祭祀萬能的外在儀式觀點，無非更是一次哥白尼式的內在轉向，對於婆羅門錯解的梵義起著革命性的顛覆。

通過四無量心的修持，即可與梵天王同在，為此而稱為「四梵住」（四種將達到與梵天共住的方法），然而這並不是婆羅門的宗教特權，任何一位凡人只要修持四無量心皆可成就與梵天同樣的宗教境界。例如《三明經》將「梵天」與「行慈比丘」進行類比，以梵天無「家屬產業、恚心、恨心、瞋心」來類比行慈比丘亦無「家屬產業、恚心、恨心、瞋心」，藉此證成「梵天、比丘俱共同也」。這是「共同歸屬」（co-belongingness）的強調，目的在於說明婆羅門教的梵法門成就亦能見於佛教意義的行慈（悲喜捨）比丘，而後者與前者的成就皆同。如經文所示：³³

佛言：梵天無家屬產業，行慈比丘亦無家屬產業，無家屬產業、無家屬產業同趣，同解脫，是故梵天、比丘俱共同也。

³³ 《大正藏》卷一，頁一七上。

佛言：梵天得自在，行慈比丘得自在，得自在、得自在同趣，同解脫，是故梵天、比丘俱共同也。

在這層面而言，初期佛典藉由「梵思想」的佛格義之構成歷程，鏡映佛教身份「不離」於印度宗教的傳統，這也宣告著佛陀的教導在某種程度上亦能具有與婆羅門教法對等的功能，並且藉由此功能的宣告，佛教於當時印度新興宗教際的真實性地位獲得合法化的肯定，然而這種肯定也必然帶動婆羅門教既有宗教內涵被置換為佛教意義下的更新。申言之，後起的佛教對於既有的婆羅門教而言是一種「他者」的宗教，但是佛教認為藉由這個「他者」之詮釋實踐的介入與參與，卻反而能讓婆羅門認識與澄清其已過度異化的自身宗教之傳統，並且藉此一認識與澄清的詮釋實踐歷程，佛教在其自身意義世界的構成中獲得「不離」於印度宗教解脫傳統的合法性地位，但是在教法的深度上卻又是「不即」婆羅門教錯解既有梵義的那個傳統，進而有資格與能力「超克」那個傳統。也正是在這動態辨證的詮釋實踐中，《長阿含經》透過戲劇化的情節張力，將婆羅門教梵天的角色予以柔焦和改寫，一步一步推往佛陀的滅苦教法邁進。

（四）從佛教意義的梵法過渡到佛教意義的佛法

在《闍尼沙經》裡，梵天王的角色被初期佛典編輯者描寫為化作童形五髻的梵童子，並且搖身一變成為宣傳佛法甚深法義的代言人，

對著忉利天的眾生宣講佛教解脫道的法要。如經文提到：³⁴

時，梵童子又告忉利天曰：「汝等諦聽！善思念之，當更為汝說。如來、至真善能分別說四念處。何謂為四？一者內身觀，精勤不懈，專念不忘，除世貪憂。外身觀，精勤不懈，專念不忘，除世貪憂。受、意、法觀，亦復如是，精勤不懈，專念不忘，除世貪憂。內身觀已，生他身智。內觀受已，生他受智。內觀意已，生他意智。內觀法已，生他法智。是為如來善能分別說四念處。」

「復次，諸天！汝等善聽！吾當更說，如來善能分別說七定具，何等為七？正見、正志、正語、正業、正命、正方便、正念，是為如來善能分別說七定具。」

「復次，諸天！如來善能分別說四神足，何等謂四？一者欲定滅行成就修習神足，二者精進定滅行成就修習神足，三者意定滅行成就修習神足，四者思惟定滅行成就修習神足，是為如來善能分別說四神足。」

在上面經文的描寫下，原本於婆羅門教《梵書》傳統裡的創造主梵天王，轉而擔任傳播佛陀教法的大使，並隨其所在而贊歎隨喜，而且其所宣講的內容正是佛教追求智慧證得解脫涅槃的「三十七道品」（三十七種修行方法）裡的「四念處」與「正道」與「四神足」，卻不再與佛教認為既有婆羅門所錯解的梵義有何關聯。這對於從未接觸佛教

³⁴ 《大正藏》卷一，頁三五下 三六上。

的婆羅門而言固然是驚人之舉，但是對於已熟悉佛教意義下之梵思想的婆羅門而言，卻正好是過渡至佛教解脫道的轉機，順水推舟流入佛法大海。

初期佛典編輯者的詮釋性格於此達到最高潮的展現，其對於既有婆羅門之宗教文本的閱讀與詮釋，於此更顯見與透露詮釋者的立場「多於」被詮釋的文本。而這裡的「多於」(surplus)不但充份展現初期佛典編輯者的詮釋性，同時也透顯佛教意義下用以指導宗教文本詮釋的「非處境式」與「處境式」的詮釋原則。就「非處境式」的詮釋原則而言，這主要是以佛教滅苦之目的論作為詮釋實踐的關懷與核心，不論其對於宗教文本進行何種詮釋，依然百變不離初衷。至於，就「處境式」的詮釋原則而言，則依對象的不同而採取各種詮釋策略的運用。若以本文上述之既有婆羅門教的梵思想為例，佛教意義下的「處境式」詮釋原則，將同時展現宗教經典意義世界裡的互為辨證而弔詭的「開顯性」與「遮蔽性」詮釋態度。換言之，於開顯佛教自身意義於「他者」的同時，此一開顯性同時也導致隱藏性的扭曲關係，從而將「他者」隱蔽。反之亦然。

伍、結論

透過佛典編輯者之詮釋視鏡的解析，可見到佛教與既有婆羅門教梵思想之間往返交涉的關係裡，呈現戲劇性頗強的詮釋實踐性格與其隨之而來的張力與引力。「張力」表現在佛教試圖「超克」婆羅門教梵思想上，「引力」表現在佛教試圖「援用」婆羅門教梵思想作為其轉化婆羅門的奧援。換言之，前者透過「拒絕」而「超克」，後者透

過「迎合」而「援用」，也剛好就在這般「欲拒還迎」且「欲迎還拒」的詮釋情境下，佛教對於其印度宗教傳統養分的汲取，除了帶著濃厚實用主義色彩，亦不乏帶著「不即亦不離」的態度。正是在這「不即」亦「不離」的詮釋空間裡，存在著佛陀暨其追隨者的詮釋意識之興起。就此而言，僅管梵思想於佛教內部並不被視為直指最高法門的核心，但是若不通過梵思想的佛格義與詮釋，佛教亦不易融入當時信受婆羅門傳統頗深的印度宗教界，為此，這種格義活動的存在有其處境性與重要性，並且會隨著時代變遷而改變。

不過值得吾人注意的是，佛教傳統與佛教意義世界的形塑歷程，正是與佛教知識社群背後的詮釋機制相關涉。佛教知識社群的詮釋意識，不僅相當程度主導佛教經典的集結者如何解讀印度傳統既有的宗教論述，也參與佛教傳統與佛教意義世界的形塑過程。從身語意三業的聯繫關係著眼，如果佛教有所謂的「如實」認識，除進行現存佛教歷史語言文獻（法身、法語）的表層分析外，更要照顧到佛教知識社群之詮釋意識（法意）的形構與拆解的歷程。從因果的關係而論，後者的活動導引出前者的結果，並作為前者的基源。前者宛若海面可見的冰山表面，後者卻近似海面下不可見且主導前者存在基礎。

此外，上文未詳細探討卻必須提及的是：宗教論述（包括經典與神話）並不是純然且無預設與孤離的宗教知識。宗教論述所形構的宗教知識，往往被信仰社群被視同為宗教真理，並作為世間倫理的規範準則。然而在宗教論述的改寫與推出裡，背後其實程度不一地隱含著權力運作，換言之，宗教論述所形塑的知識與世俗權力之間存在著共構（互相作用）的關係。就某種意義而言，宗教經典很難不成為宗教權力的隱性競技場，而宗教論述的遞變與改寫，必然隱涵著世俗政治倫理等權力的改寫。這種「宗教知識與權力之間的共構關係」相當明

顯地表現在印度婆羅門教「種姓起源神話」與「種姓政治倫理神話」裡，而後起佛教的宗教論述對上述神話的詮釋與改寫，其所表現的拆解神話詮釋學便值得吾人多加留意。對上述議題，筆者計劃另撰他文探討。³⁵

綜合以上，為了認識佛教本身所欲揭示與開顯的終極之物，就必須試著對佛教論述本身的「前理解」與「成見」進行批判與拆解，而這也是必經的過程。一旦未反省種種「前理解」或「成見」恆作用於宗教傳統之歷史知識的構成活動，卻以過度化約的二值邏輯強加於無法化約的文化交流歷程，則這往往只能獲取蒼白化與淺碟化的結論，它或許有助於宗教體制與意識型態的鞏固，卻未必能開顯佛教自身於理解活動裡的語言性與歷史性，甚至是無常性。相對而言，越是轉向與反省佛教自身之詮釋意識的形構與拆解，越是能深刻認識佛教之作為佛教的無常規律。今日若試圖重建與研發佛教意義的詮釋學的方法論與哲學詮釋學時，它必然是吾人首先面對且無法避免的研究課題。

³⁵ 請參見呂凱文，〈佛教的種姓系譜學——佛教對「種姓起源神話」的考察與改寫〉。該文為會議論文稿，將發表於華梵大學哲學系舉辦的「2004 海峽兩岸宗教與社會學術研討會」，二〇〇四年十月二—三日。

Brahma in Buddhism
Inquiry into the Problems of
Buddhist Hermeneutics

Lu, Kevin

Abstract

This paper will make a survey on early Buddhist cannons which concerned with the concept of Brahma, and show how this Brahmanism's main teaching reflected and interpreted in Buddhist view sights. We thereby make a preliminary inquiry into the problems of Buddhist Hermeneutics, and illustrate that Buddhist intellectuals adopt two attitudes toward Brahmanism's teaching. First, they appraise Brahmanism's Brahma teaching as no perfection in a very critical way. Then they renovate and replace Brahmanism's Brahma concept with Buddhist meaning, and approve Buddhism's Brahma teaching as a good way to perfectly enlightenment. By investigating the contrast between Buddhism and Brahmanism's Brahma concept, we can clearly and easily perceive the purpose of Buddhist Hermeneutics. In this interpretation processing, Buddhist intellectuals use this tactic and mechanic to verify Buddha's teaching *transcends* Brahmanism's teaching; and by purifying the meaning of Brahma, Buddhism legally shows itself as a true successor of ancient Indian religion tradition.

Keywords: Brahma, Brahmanism, Buddhist Hermeneutics, Interpretation, Early Buddhism