

Richard Gombrich 探討佛陀原意的

論述與方法*

越建東*

摘要

本文嘗試檢視 Richard Gombrich 如何探討佛陀原意的論點與方法。其研究運用早期佛教的巴利經典文獻，特別針對佛陀所反對的婆羅門教法，以及據此而提出的某些佛教重要名相或教義。他主張在兩者的互動中，我們必須配合婆羅門教的典籍與想法，才能夠追溯佛陀的原意。其中，佛陀本人在面對婆羅門教時，經常應用隱喻與暗諷來解釋重要的觀念，因此這些觀念的解讀必須放置在婆羅門教的文脈下才有辦法還原。同時，他批判後來的注釋書的紛雜解說因為不了解此層關係而有錯失原意之虞。本文彙整當代學者回應 Gombrich 觀點的數篇評論，並加上筆者對其所持「與梵合一等同於解脫境界(涅槃)」論點的批評，以作為檢討其方法學上所顯示的某些缺失。

關鍵字：佛陀原意、早期佛教、巴利經典、婆羅門教、隱喻、暗諷

【收稿】2009/10/05；【接受刊登】2009/12/08

*本論文為國立中山大學人文社會科學研究中心短期研究計劃的成果(執行期限 2008/1/14 - 2008/4-14 (4 月 30 日結案))，對於該計畫所提供的研究經費，特別於此誌謝。筆者同時也要由衷感謝兩位審稿者所提供的許多寶貴意見，並且已經將之納入本文的修正中。

*國立中山大學通識教育中心人文與社會科學教育組助理教授



Richard Gombrich 探討佛陀原意的

論述與方法

越建東

壹、前言

本文嘗試從西方學界針對探討早期佛教中佛陀原意的研究中，檢視其中一個重要例子，也就是 Richard Gombrich 的論點與方法。本文希望對 Gombrich 的主張作一番檢視和評論：近十多年來，Gombrich 經常宣稱，他找到某種相當成功的方法，可以在研究早期佛教的典籍中(以巴利文獻為主)，配合婆羅門教的典籍，而發現所謂最早期佛教、亦即佛陀本人的原意。本文首先舉出 Gombrich 作此主張的場合與例子，除了其本身所發表的著作之外，尚有被其點名的、屬於其學生輩的研究者，和其他應用類似方法的學者的論文；同時，本文也收集了回應 Gombrich 觀點的數篇評論，從正、反兩方對比的意見來襯托出此問題的學術價值，並且在方法學上能夠給予我們甚麼啟發。本文也會利用仔細解讀經文的方式，來批評其把與梵合一等同於解脫境界(涅槃)的論點，作為筆者回應其方法學上有所缺失的看法。Gombrich 有許多新穎而前所未聞的觀點，他堅信已經找到一種非常有效的方法來探究佛陀的原意。基於其大膽而有創見的假設，也因此衍生出許多具有爭議性和饒有趣味的討論題材，這些正好可作為研究早期佛教思想，在方法學上可以檢討的好材料。



貳、Gombrich 的觀點

Richard Gombrich 是英國近年來相當具有影響力的佛教學者，他於 2004 年從牛津大學以榮譽教授的名譽退休以後，仍然孜孜不倦的在各地講學，並主導牛津佛教研究中心各種事務的推動，期望佛學研究能夠持續在牛津占有一席之地。在 Gombrich 汗牛充棟的著作中，最有代表性的研究成果之一、並且是他自己相當津津樂道者，為對於探討所謂最早期佛教中佛陀的原意，提供一套特殊的方法和見解。這些見解，不斷地在許多場合出現，除了論文和專書的書面明文之外，也在許多的討論會和其專題演講的場合中不厭其煩地被說明。本文首先所要介紹的，是其最近(2005 年)見諸文字的一個重要總結，從這篇文章的描述，作為一個非常恰當的開始，再來進行其各種觀點、各部著作中細部論述的分析，如此應可掌握其主張之概貌。

Gombrich (2005)的文章主體是在介紹晚近五十年來英國佛教研究的發展過程和成果，¹在總數 14 頁的介紹中，他於文章結尾處以近 4 頁的篇幅說明了自己的貢獻，闡述他的發現和研究成果，並且幾乎皆與所謂發掘佛陀原意相關。首先，他提到在研究最早期佛教(earliest Buddhism)的領域中一個革命性的時代已然發生。其次，他認為距離佛

* 本論文為國立中山大學人文社會科學研究中心短期研究計劃的成果(執行期限 2008/1/14 - 2008/4-14 (4 月 30 日結案))，對於該計畫所提供的研究經費，特別於此誌謝。筆者同時也要由衷感謝兩位審稿者所提供的許多寶貴意見，並且已經將之納入本文的修正中。

¹ 'Fifty Years of Buddhist Studies in Britain', *Buddhist Studies Review*, Vol. 22, part 2 (2005), pp. 141-54. 本文的內容其實有一個前身，即應 Chulalongkorn University 之邀而發表介紹英國近幾十年來的佛學研究狀況的一篇論文：'Buddhist Studies in Britain'，收於 Donald K. Swearer and Somparn Promta, eds. (2000) *The State of Buddhist Studies in the World 1972-1997*, Bangkok: Center for Buddhist Studies, Chulalongkorn University(2000).



陀時代與巴利聖典被書寫下來(剛好也是注釋書興盛的時代)之間，有四個世紀之遙而使佛教不斷地發生變化，因此學者應該以批判性的立場看待早期的典籍，並且不需要追隨注釋書的解釋。Gombrich 認為巴利注釋書對佛陀當時的歷史文脈不甚清楚，特別是對佛陀所反對的婆羅門教法，因此無法留意到佛教經典中有一些地方是針對奧義書、尤其是《廣林奧義書》(*Bṛhadāraṇyaka*)的明白式暗諷(indubitable allusions)。更進一步者，有些留傳下來的經典，其部份內容文不對題，而注釋家如覺音(*Buddhaghosa*)卻為這些內容提供了不一致和多方的解說。因此，在經典與注釋書之間存在著許多不一貫之處的情形下，我們不應該相信每一個字都是正確的。

接著，Gombrich 列出他在這方面的研究成果。一，他於 1987 年所撰寫的短篇論文中，舉出經典內容意義不詳而注釋書解釋紛雜不定的例子。²二，在 1992 年的另一篇論文中，³他主張在《起世經》(*Aggañña Sutta*)裡所提出的宇宙生成論，其實是對吠陀宇宙生成論的諷刺文(parody)。三，在其探討佛陀原意重要的著作中，⁴他舉出一些例子，來說明佛陀如何引用隱喻去解釋重要的觀念，而這些隱喻又必須放置在婆羅門教的文脈下才有辦法理解。例如，五蘊的「蘊」(*khandha*, aggregates)本身的意思不明確，它們通常作為貪、瞋、癡所燃燒的隱喻，其實是借用了婆羅門教徒日常生活中，以 *khandha* 作為薪來燃燒三種祭祀聖火的意思。此著作尚有一些對佛教重要名相或教義重新做一番解釋的例子，留待後文再作詳述。在同一部著作中，Gombrich 主

² 'Three Souls, One or None: the Vagaries of a Pāli Pericope', *Journal of the Pali Text Society*, vol. 11 (1987), pp. 73-78.

³ 'The Buddha's Book of Genesis?', *Indo-Iranian Journal*, vol. 35 (1992), pp. 159-78.

⁴ *How Buddhism Began*, London: Athlone Press, 1996 (2nd ed., London: Routledge, 2006).



張若將佛教之《三明經》與婆羅門教之《廣林奧義書》作一對比的話，則可發現佛陀教導「慈」等四無量心的修行可以導致涅槃的獲得。四，前述大膽的主張在 1997 年的 Gonda 紀念講座的演講中(1998 年出版成一篇文章)有進一步的闡釋。⁵

此外，Gombrich 也推崇波蘭華沙大學 Joanna Jurewicz 教授所發表的一篇論文，⁶該論文以類似 Gombrich 的手法和原則，指出佛陀「十二因緣」的教法其實是在回應吠陀的宇宙生成論。Gombrich 相當誇張的認為，這是佛教學上最重要的發現之一。同時，他也不忘指出，在其所指導過的學生中，不乏應用同樣的態度去探討佛教的原意，如 Sue Hamilton⁷和 Noa Ronkin⁸的著作。甚至於畢業不久的學生 Alex Wynne，也以非常積極的方法來從事類似的研究工作。以上是 Gombrich 自己所作的一個概況描述，他自述自己的研究貢獻在於發掘佛陀原意的地位與特色，並且強調這個研究方向的重要性和影響力。為了更了解 Gombrich 論點的特色，我們必須進一步去仔細檢視其所持的論述為何，以及他如何達成重要的結論，以便評論他所使用的方法與思考方向有何可議之處。

此外，除了上述四種著作之外，以下幾種著作也是 Gombrich 發揮其論點之處：一、在 *Theravāda Buddhism*⁹ 一書中第三章(The Buddha's Dhamma)，特別是在頁 66-9 處，談到佛陀如何將婆羅門教對業(*kamma*)

⁵ *Kindness and Compassion as Means to Nirvana*, Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, Amsterdam, 1998.

⁶ 'Playing with Fire: The *prāṭīyasamutpāda* from the Perspective of Vedic Thought', *Journal of the Pali Text Society*, vol. 26 (2000), pp. 77-103.

⁷ *Early Buddhism: A New Approach : The I of the Beholder*, Richmond: Curzon Press, 2000.

⁸ *Early Buddhist Metaphysics: The Making of a philosophical Tradition*, London and New York: Routledge Curzon, 2005.

⁹ *Theravāda Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, London and New York: Routledge&Kegan Paul, 1988.



的看法，改變成倫理化的觀念；二、在‘Recovering the Buddha’s message’¹⁰一文中，他提出佛陀傳授其教法數十年，必然根據聽眾的不同需求，而在教學法上有所改變，因此佛陀傳達的許多訊息，必須放在他反對當代思想體系的文脈中去理解。Gombrich 舉了一些例子來解釋佛陀的中心教法，如：業、三相等的說明，即是針對婆羅門教條所作的相反主張。三、其他：包括 Gombrich 於 2005 年 11 月來臺灣當短期客座教授時(法鼓山中華佛學研究所)，所提供的兩篇文稿(可能是他在其它地方的演講稿)，¹¹以及許多零星散見的論文、評論和文章。¹²

我們可以將以上比較相關的重要著作，按照出版年代排序，排列如下：

- 一、Gombrich (1987): ‘Three Souls, One or None’ (省略副標題，下同)；
- 二、Gombrich (1988): *Theravāda Buddhism*;
- 三、Gombrich (1990): ‘Recovering the Buddha’s Message’;
- 四、Gombrich (1992): ‘The Buddha’s Book of Genesis’;
- 五、Gombrich (1996): *How Buddhism Began*;
- 六、Gombrich (1998): *Kindness and Compassion as Means to Nirvana*

接著，我們嘗試介紹 Gombrich 其中五種著作中(第 3 種的論點已重複出現在他處)所持各種論述的要點。(以下暫時將其觀點出處的確切頁數省略，只作摘要性的描述)

¹⁰ 收於 T. Skorupski, ed. (1990) *The Buddhist Forum: Seminar papers 1987-1988*, London: SOAS, pp. 5-23.

¹¹ 一篇為 ‘Thoughts about Karma’，另一篇為 ‘Everything is Burning: the Centrality of Fire in the Buddha’s Thought’。

¹² 參其著作一覽表(私人取得的電子檔)。



一、Gombrich (1987): ‘Three Souls, One or None’

Gombrich 在此文中主要是檢視一個定型句 *ekam attānaṃ damenti ekam attānaṃ samenti ekam attānaṃ parinibbāpenti* (Gombrich 自己的翻譯為：himself alone that he masters, himself alone that he calms, himself alone that he leads to nibbāna)。¹³此定型句(Gombrich 稱為 pericope)出現在好幾個地方(D III 61, A II 68, A III 46, A I 168, A IV 45)，其中的問題，在於如何解釋 *ekam attānaṃ* 以及它為何出現三次？Gombrich 檢討了現代學者、巴利辭典的翻譯以及相關注釋書的解釋後，作出以下的分析：

在 D III 61 的文脈中，覺音對此定型句所作的注釋是將出現三次的 *ekam attānaṃ* 詮釋為三不善根，¹³然而護法論師(*Dhammapāla*)的復注(ṅīkā)卻在此處解說為「一心」(*ekaṃ cittaṃ*)，¹⁴在 A II 68 和 A III 46 的文脈中，注釋書則解釋為以調伏諸根來調伏「自我的自體」(*attano va attabhāvam*)。在 A IV 45 的文脈中，注釋書將 *attānaṃ* 解釋為「心」(*cittaṃ*)，不過卻悄悄地將 *ekam* 略去不提。在 A I 168 的文脈中，注釋書也是將 *attānaṃ* 解釋為「心」。這麼多不同的解說，顯示不同論師或注釋書對此句的解釋是有所困難的。Gombrich 指出，要正確理解此定型句的話，必須注意 A I 168 該經的文脈，因為在所有的理解中它扮演最重要的角色。根據 Gombrich 的解讀，它是一段佛陀與婆羅門教互動的記載，而上述定型句是在說明婆羅門認為出家僅僅是「調伏、平靜、寂止自己一人而已」(參上述 Gombrich 的英譯)，然而佛陀反對此主張，並說明其實出家修道能夠利益多人。Gombrich 總結說，所有古

¹³ *Sumaṅgala-vilāsinī* III 851.

¹⁴ *Dīghanikāyatthakathā-ṅīkā* III 36.



代注釋家和現代學者(從其譯文來看)對此定型句錯解的原因，在於他們不了解 A I 168 的表示法其實是「輕蔑式的」，當它被借用到其他經文的文脈時卻變成是「讚揚式的」表達，不了解此發展者則誤解此定型句的原意。Gombrich 認為，此定型句在 A I 168 的文脈是「原始的」，而其他出處皆為後來所借用者，其中《長部》對此定型句的借用最晚，因此後出者不能反映當初佛陀用語的原意。

二、Gombrich (1988): *Theravāda Buddhism*

在本書第三章的其中一個小節 (頁 66-9) 中，Gombrich 指出，佛陀將業的教義完全地「倫理化」(ethicized)，把業從外在的行為轉變為道德內化，因而排除了其他宗教所認為業與儀式相關而具有的解脫價值，以及社會種姓區分下的終極價值(只有婆羅門能霸佔解脫的知識)。佛陀主張簡單、普遍性的倫理二元論：善與惡。除了反對婆羅門祭祀能夠帶來業果之外，也反對當時六師外道之一所主張的惡行沒有業報論。佛陀主張，以戒為始的善業，是修行成正果的基礎。Gombrich 認為，佛陀將業的理論作了非常創發性的改寫，特別是從此名句所透露者：「我所謂的業即思。」(It is intention that I call *kamma*)¹⁵在一般梵語的使用上，「業」是指行為，與「思」(意志、意圖)是不同的。佛陀將婆羅門教的「淨業」(*puñña kamma*)原來指好的祭祀行為一詞，改為會帶來好的果報的「福業」。佛教認為行為實際上是心理過程，因此行善業其實也即為「淨化」內心的狀態，這種解說善巧的改變了「淨業」的意思。此處清楚見到佛陀將舊詞賦予許多新義的作法。

¹⁵ A III 415: *cetanā'ham kamma*□ *vadāmi*.



三、Gombrich (1992): ‘The Buddha’s Book of Genesis’

Gombrich 在此文中進一步將其所應用的原則作了詳細的說明。他認為想要發現佛陀教法的原意(original meaning)的話,我們必須先了解他當時所面對的聽眾的文化背景與預設知識。當時的文化圈又以婆羅門教為主,因此若能夠掌握婆羅門教的語言、文獻與想法,我們比較能夠追溯佛陀的原意。相較之下,注釋書的傳統以字面的意思去解釋佛典,有時反而會失去原意。Gombrich 舉了《起世經》(《長部》第 27 經, D III 80-98)為例,指出佛陀從未曾想要說明宇宙的生成,其意圖只是想對婆羅門教徒作一番挖苦(satire),而後來的佛教徒卻把《起世經》看成是完全在說明世界和社會的生起緣由,其實是一個誤會。Gombrich 提醒說,若想要了解《起世經》的原意,我們必須找到佛陀的解說是否間接提到婆羅門文獻的內容,特別是對其婆羅門聽眾所作的暗諷(allusions),缺乏如此的歷史覺醒(如傳統佛教所持的態度),則有錯失原意之虞。

舉例而言,佛陀在本經中對婆羅門開了一個文字上的玩笑,並且將他們的主張反過來指責他們已經忘卻其傳統的原意。在文字的玩笑上,佛陀幽默地形容婆羅門原來是「吠陀誦者」(巴利 *ajjhāyaka*, 梵語為 *adhyāyaka*),為「不禪修者」(*a-jhāyaka*)。至於本經中其他對婆羅門的指責,如下表所示,婆羅門的主張可以與佛陀的「改寫主張」作一對照。



婆羅門的主張	佛陀的「改寫主張」	寓意
婆羅門是最上之種族... 純潔... 真正梵(天)之子, 由其口生; 由梵(天)所生、梵(天)所造、梵(天)之繼承者。	婆羅門之女有經水、懷孕、生子之經驗; 婆羅門是由胎所生。	婆羅門與其他種姓一樣, 並不是純潔之種, 也是由胎所生。
婆羅門是四種種姓中最上之種族(白), 其他為卑劣種族(黑)。	四種種姓各有造十善業(白業)與十惡業(黑業)者, 阿羅漢... 解脫者始稱為此等四姓之最上者。	高貴與否與種姓無關, 而與行為有關。
同上	法為最上者; 波斯匿王對如來恭敬, 因為他尊敬法, 尊崇法、重法、尊法、視法為神聖者。	神聖與否與種姓無關, 而與尊崇法有關。
唯婆羅門是梵(天)之子, 由其口生, 由梵(天)所生。	沙門是世尊之真子, 從彼口生, 從法生, 由法所造, 是法之繼承者。	將 <i>brahmajā</i> <i>brahmanimmitā</i> <i>brahmadāyāda</i> 的 <i>brahma</i> 改為 <i>dhamma</i>

《起世經》後面的經文為對世界、國王、社會起源所作的描述，Gombrich 認為佛教傳統太過於把此描述當真，而其實此「神話」主要是有「挖苦性」(satirical)和「諷刺性」(parodistic)的用意。Gombrich 進一步說明，佛陀對宇宙的起源基本上是不感興趣的，因為那是屬於「無記」的問題。接下來，Gombrich 仔細地分析《起世經》中的神話，



指出它其實與吠陀的宇宙生成論息息相關，我們可以將兩者相關的文句作一對照如下：

《起世經》	吠陀的宇宙生成論	重要意義
世界之始，萬物皆成爲水，黑暗而不見物，日月不現，星宿不顯，晝夜不分，無季節區分。	□g-veda X, 129：世界之始，無存在也無非存在，沒有晝夜之分，起初黑暗藏在黑暗中，一切皆是水而無區別。	兩者的描述甚爲接近。
世界迴轉之時，大部份之有情(<i>sattā</i>)，捨棄光音天之生存，復歸於此世(<i>aya</i> □ <i>loko samva</i> □□ <i>ati</i>)	世界之始，無存在(<i>sat</i>)也無非存在(<i>asat</i>)；欲望從起始中生起(<i>kāmastad agre samavartatādhi</i>)。	兩者的語意甚爲接近： <i>sattā</i> 對應 <i>sat</i> , <i>samva</i> □□ <i>ati</i> 對應 <i>samavartatādhi</i>
有貪欲(<i>ta</i> □ <i>hā</i>)性質者，以手指嚐甘美之地味。	欲望(<i>kāma</i>)從起始中生起。	<i>ta</i> □ <i>hā</i> 對應 <i>kāma</i> 。
甘美之地味，周偏於水。猶如煮沸之牛乳，冷卻時於表面生皮，好像醃醃，或如乳酥，又甜如蜂蜜。	B□ <i>had-āra</i> □ <i>yaka Upani</i> □ <i>ad I, 2</i> : 水之爲沫者，則凝聚焉，是爲地。	兩者有類似的描述。
彼等所自發的光明，漸漸轉薄...因此日月顯現...星宿亦顯現..知晝夜之區別...知日月之黑白，由知日月之黑分白分，則年及季節顯現。	同上：彼[死亡]創造年[時間]； 彼創造諸有和萬物。	兩者有類似的描述。



<p>甘美之地，出現地餅。 此恰如菌之發生...由地 餅之消失而蔓草出現。</p>	<p>婆羅門教在 <i>soma</i> 祭祀中使用某 種特殊的植物。</p>	<p>兩者有類似的 描述。</p>
<p>[婆羅門]住阿蘭若處， 作木葉之家，於木葉之 家靜思。...燃火消失 (<i>vīta</i>□<i>gāra</i>)、煙絕 (<i>vītadhūma</i>)時，杵亦被 放下(<i>pa</i>□□<i>amusalā</i>)。 晚 上爲了晚餐，早上爲了 早餐，前往市、村、鎮 求乞食物。</p>	<p><i>Baudhāyana Dharmasūtra</i> 2, 11, 16-22: 出家者應離開家庭而出 離，遵守法則而無財產，去了森 林之後，去除鬚髮(留頂髻)，穿 腰布，雨中獨住一處，以黃袈 裟，當杵被放下時 (<i>sannamusale</i>)、無煙火時 (<i>vya</i>□<i>gāra</i>)、盤已被收取完畢時 、前往乞食。</p>	<p><i>pa</i>□□<i>amusalā</i> 是 <i>sannamusale</i> 的錯字；「燃 火消失」 (<i>vīta</i>□<i>gāra</i>)對 應「無煙火」 (<i>vya</i>□<i>gāra</i>)。</p>
<p>同上</p>	<p><i>Manusm</i>□<i>ti</i> 6.56: <i>vidhūme</i> <i>sannamusale vya</i>□<i>gāre</i> <i>bhuktavajjane, v</i>□<i>tte</i> <i>śarāvasa</i>□<i>pāte bhik</i>□<i>ā</i>□<i>nitya</i>□ <i>yatiś caret</i></p>	<p><i>vītadhūma</i> 對 應 <i>vidhūme</i>。</p>

Gombrich 總結以上的對照，說明《起世經》的文字比較接近婆羅門教的文脈，更甚於佛教文脈。佛陀經常借用婆羅門教的用語，將之扭曲，以達到其暗諷對方不正確的目的。巴利注釋書因爲不了解這樣的暗諷，因此便沒有意識到經中反諷的性格，因而無法掌握到經文的原意。



四、Gombrich (1996): *How Buddhism Began*

本書有許多地方在說明，初期佛教的一些重要教義是如何形成的。全書共分成五章，第一章整體指出，經典中所呈現出佛陀教法的觀念、詞彙與教授技巧，與當時的歷史文脈有密切的關係。佛陀的想法受到當時文化圈的影響，特別是他不同意當時的宗教與哲學論點。此外，在經藏(sutta piṭaka)完成編輯之初，僧團內部對某些觀點產生了爭執，特別是所謂「學究式的字面主義」(scholastic literalism)，其所抱持拘泥式的理解，對佛陀原意有所誤解，而 Gombrich 則強調現代學者應該去發現經典中所隱藏的這些爭執。在解讀受到外部文化影響的佛教經文文脈時，最重要的是去了解佛教與婆羅門教互動的情形。Gombrich 舉了「無我」(*anattā*)的教法為例，說明要了解無我的想法，必須先知道那是佛陀對奧義書式「我」的教法的駁斥。

本書第二章進一步舉例說明，佛陀教法與其他宗教的對立與差異之處，並特別指出，婆羅門教的傾向是關注「事物的本質」(essences of things, what things are)；而佛陀則注重實務性的功能主義(pragmatic functionalism)，想要了解事物如何運作(how things work)，對本體論(ontology)則不感興趣。其中一個明顯的例子，為對「業」所作的不同解釋，佛陀幾乎將婆羅門教的思想體系完全顛倒過來。這點在 Gombrich (1988)已有所說明。另外，本章的一個革命性詮釋為：Gombrich 把《三明經》(*Tevijja Sutta*)中，佛陀將「四梵住」的教法視為「與梵合一之道」，對照於奧義書所說，以真我的知識作為達到梵的路徑，兩者是相等的。Gombrich 甚至認為，其實「與梵合一」就是涅槃的隱喻，因此佛陀教導的意思是，慈(等四無量心)就是導向解脫之道。這個課題在 Gombrich (1998)中有更詳細的發揮。



第三章說明佛陀如何應用非字面意義的方法來表達其教義，Gombrich 討論到佛陀採用意像(imagery)、隱喻(metaphor)、延伸性直喻(extended simile)、寓言(allegory)和挖苦(satire)等方式，來說明煩惱、涅槃、龍、魔羅、宇宙和時間的概念。本章也說明「五取蘊」是「火喻的部份」，其原來的意思為「一束薪」。

第四章的內容相當豐富。Gombrich 詳盡的說明「學究式的字面主義」和佛教內部爭執的發展關聯，一方面說明，注釋書太過於將詞彙上的差異，看成是實際上的區別，並且太過於重視字面意義，而忽略原來之寓意；一方面則指出，佛教內部有兩股不同的聲音：一者推崇禪定作為導向涅槃之道，另一者則推崇觀慧。Gombrich 推測，推崇觀慧者佔於上風，因此而有推崇觀慧相關的經典被留傳下來。Gombrich 提到，在《人施設論》(*Puggalapaññatti*)中所謂的七種修行有成者，¹⁶ 注釋書的解釋是字面上的，其實慧解脫者(*paññāvimutto*)與俱解脫者(*ubhatobhāgavimutto*)等是平行的，而不是有七種不同的行者。

在最後的第五章中，Gombrich 將佛教中一位知名人物的故事，重新作了一番解釋。一般認為，*Aṅgulimāla*(指鬘)在被佛陀勸化成為修道者以前，是一位兇殘的殺手，經常將無辜者殺害，並將受害者的手指串起來當成其項鍊。Gombrich 指出，此故事帶出一個問題：為何有人會進行如此的殺人行為？他認為在注釋書中沒有提供很好的解釋，因此大家都把殺人取指的故事視為是一種傳奇，或者說 *Aṅgulimāla* 原本的犯罪行為不是如此，但是其原罪行的故事已經失傳。Gombrich 宣稱，他發現了此故事真正的原因，他修正了經典中相關偈頌的意思，作出結論說：*Aṅgulimāla* 其實是 *Mahesa*(印度教溼婆神)的崇拜者，其謀殺的意圖是為了完成宗教上的發願、一種類似密教的修行。本章最

¹⁶ 隨信行者、隨法行者、信解者、見至者、身證者、慧解脫者、俱解脫者。



後以密續(*tantra*)的討論作為結束。

五、Gombrich (1998): *Kindness and Compassion as Means to Nirvana*

本文是 *How Buddhism Began* 一書第二章，關於四無量心能夠導向解脫之道論點之擴大論述，Gombrich 認為，這是他的重大發現。在進入主題以前，Gombrich 詳述他個人在教學與研究的歷程中，如何進入早期佛教的領域，並且在 1980 年代開始有許多重大的發現，並對這些研究成果作一回顧。同時，他也批評巴利佛教注釋書的傳統，存在三種過失：(一)佛教的發展不斷在變化，注釋書卻將所有教法「同質化」(homogenisation)；(二)過度地拘泥字面主義(excessive literalism)，把經典的文字公式化之後，以刻板的方式去解釋；(三)注釋書在很大程度上，忘記了佛陀的歷史文脈背景，特別是佛陀的訊息，經常與婆羅門經典(以《廣林奧義書》為主)是有所相關的。

Gombrich 呼籲，在檢視巴利經典時，必須注意去發現經典中有矛盾的地方，因為上述三種過失很可能隱藏其中。Gombrich 提供了一個解套妙方：按照「寧取較難的讀法」(*lectio difficilior potior*) 的原則，經中較難理解之處往往是「原意」，較容易的讀法，反而是傳統注釋者企圖將困難掩飾的結果。因此當同一個詞或文句在某處的意思較奇怪或不明顯，卻在其他處能夠符合文脈時，我們可以假設一者代表原意，而另一者為後來的創作。Gombrich 舉出其 1987 著作的解釋，認為那是漂亮之一例。接著，他以同樣的方法，應用在對《慈經》(*Metta Sutta*) 某些文句的解釋中。¹⁷ Gombrich 主張，以下的文句指引說修慈可以導向解脫：143 頌上半偈說：以善作為應盡事務之義，可以達到寂靜的

¹⁷ 參《經集》第 143-152 頌，*Sutta-nipāta* I 8.



境界 (*kara*□*īyamatthakusalena, yanta santa*□*pada*□*abhisamecca*); 144-151 頌說明應進行一系列善行，包括願眾生快樂、如母對子般對一切眾生施以無限的仁慈心等；152 頌結語道：不接受邪見，有戒，具足正見；對於愛欲，調伏貪求後，就肯定不會再投胎到來生 (*di*□□*hiñca anupaggamma, sīlavā dassanena sampanno; kāmesu vinaya gedha*□, *na hi jātuggabbhaseyya punaretīti*)。最後，Gombrich 重複說明他在 *How Buddhism Began* 一書中的論述，強調佛陀應婆羅門的話語(死後與梵合一)作為一個方便聽眾了解的善巧隱喻，來說明與梵合一是可以達成最後的解脫，因為與梵合一的比丘是沒有瞋恨心的。

參、檢視與評論 Gombrich 的論點

Gombrich 所持的論點相當豐富，所涉及的觀點和經文也相當廣泛，然而，其中心思想是明確的：找出佛陀使用如何暗諷婆羅門教義的方法，來探詢佛陀對某些佛教重要教義的原意。針對 Gombrich 的主張，曾經有幾位學者作了回應，不過到目前為止，對 Gombrich 所有觀點的回應，尚未有一個非常全面性的批判。也許這是相當不容易的事，因為 Gombrich 的許多論述在邏輯上看起來是合理的。大部份學者所作的評論，零星地散見於各篇書評(因此為文也不長)，或各別論文的某一段落中，然而，我們若將這些評論收集起來，也足以窺見各學者是如何點出 Gombrich 論點不足之處。以下，按照這些評論出版的年代作一匯整：



- 一、Bhikkhu Bodhi, (1997), 'Review of How Buddhism Began', *Journal of Buddhist Ethics*, Volume 4, pp. 292-296.
- 二、Maithrimurthi Mudagamuwa and Alexander Von Rospatt, (1998), 'Review of How Buddhism Began', *Indo Iranian Journal* 41, pp. 164-179.
- 三、Gethin, Rupert, (1997), 'Cosmology and Meditation: From the *Aggañña Sutta* to the Mahayana', *History of Religions* 36, pp. 183-219.
- 四、Gethin, Rupert, (2004), 'He Who Sees Dhamma Sees Dhammas: Dhamma in Early Buddhism', *Journal of Indian Philosophy* 32, pp. 513-42.
- 五、Gethin, Rupert, (2006), 'Mythology as Meditation: From the Mahāsudassana Sutta to the Sukhāvāṭīvyūha Sūtra', *Journal of the Pali Text Society* 28, pp. 63-112.

Bodhi (1997)在評論 *How Buddhism Began* 這本著作時，認為 Gombrich 把「無我」的教義，看成完全是與婆羅門教互動的結果(反對奧義書中「我」的教條)，這種看法顯得太過傾向歷史主義(historicism)。Bodhi 主張，佛陀教導無我的用意，不只是反對任何有「我」的理論，尚有糾正人們想要在五蘊中，尋求人格同一性(personal identity)具有實體基礎的習性。「無我」教法的意旨，實際上比婆羅門教的狹隘文脈還寬廣。

接著，Bodhi 覺得，該書第四章許多地方的論述，非常具有爭議性。針對 Gombrich 所主張，經典中「重禪定」與「重智慧」的爭議，Bodhi 認為兩者並非是不可以解決的差別，他指出若要檢視



Gombrich 論點的缺失，需要以一篇完整、長篇的論文才能做到，目前可以舉其中兩個他所反對的立場。第一個立場，為 Gombrich 任意區分哪些經典是「正統者」，另外的經典則為「後來的詮釋」；這種「頑固」的方式允許他隨意將任何不利於其論點的經典，指摘為屬於「後來的詮釋」。Bodhi 舉例說，Gombrich 在解釋「隨法行者」(*dhammānusārin*)與「隨信行者」(*saddhānusārin*)為同一者時，把其他許多經典區分此二者的解釋視為「學究式的字面主義」；另外，因為把「心解脫」(*cetovimutti*)視為與「慧解脫」(*paññāvimutti*)等同的主張，而認為許多區分此二者的經典皆為刻板者，也是一例。諸如此類的推論，無視於其他大多數經典的意見，實欠缺令人信服的基礎。第二個立場，是不同意 Gombrich 認為經典中(《須摩經》)不同的修道論(「慧解脫」與「俱解脫」)代表正反兩方的競爭，因為經中本來就說明有兩類阿羅漢，其中一類不具備智證(*abhiññā*)和無色定(*ārūpa*)，而這個說法不唯《須摩經》所獨有，其他經典也是如此主張。至於注釋書形容這類阿羅漢為「乾慧者」，不表示他們僅僅以理智分析(*intellectual analysis*)來達成目標，而沒有禪修的工夫；反之，他們雖然沒有依靠禪那，但是對心、物現象的直觀卻必須具備基本的定力(*minimal base of concentration*)，這種修道系統清楚地呈現在《念處經》(*Satipaṇṇāhāna Sutta*)的解說中。

最後，Bodhi 的結論是，學術上想要從對經典作「分層」(*stratifying*)的作法中，來發現文本不一致的內容，以此反映教義上不同解釋的緊張關係，這些作法的結果，有時是相當令人懷疑的。因為，四尼柯耶的文本，基本上呈現出令人驚訝的一致性、和諧性的內容，不一致之處並非內部的爭議裂隙，對於有足夠觀慧能力者而言，其實只是細膩的不同方法而已。



同樣是 *How Buddhism Began* 一書的評論，Mudagamuwa & Rospatt (1998)也提供不少批評的意見，綜合匯集如下：

- 一、G(指 Gombrich)對經典的歷史分層並未使用任何嚴謹的方法，僅憑其直覺、對上座部佛教的普通常識，而對經典的內在一貫性作判斷。他經常忽略許多適切的二手文獻的研究成果。
- 二、G.所舉佛教與婆羅門教互動的某些例子，顯得有些牽強 (far-fetched)，如：世尊舉「連一個小牛糞團的『自體』(attabhāva)都不存在」(S III 144)之例，相當於暗諷婆羅門教所述 — 祭祀者應當將牛糞塗於磚塊中間 (*Taittirīya Saṁhitā* V 3, 5, 2)，如此的對比有失恰當。
- 三、G.區分決定輪迴生死的「一般業」(ordinary *karman*, G.的術語為 typical *karman*)與「解脫業」(liberating *karman*, G.的術語為 dogmatic *karman*)，但是就解脫導向的佛教而言，佛陀重視的是如何去除貪、瞋、癡而達成阿羅漢，而非如耆那教般，專門在處理個人的業。
- 四、G.主張四無量心可以導向涅槃，但是第四章又說智慧在解脫和證得涅槃中，扮演不可缺少的角色，兩者如何相符？在四無量心中智慧的地位為何？
- 五、若 G.所提出 *Aṅgulimalā* 的行為與密教有關的假說是正確的話，則我們對濕婆派的密教修行方式的歷史，就現行已知的背景而言，要提早至少一千年，因此有必要再仔細檢驗其論述的詳情細節。基本上，佛教內外的文獻都缺乏任何直接證明此假說的證據。在印度宗教史上，也沒有以殺人作為裝飾自己的方法。G.所引述的 *Kālitantra*，其所說女神 *Kālī* 以從死屍收集來的手作為腰帶，使用的是死屍，也不是手指。此外，*Kālī* 通常是以頭顱骷髏作為項鍊，並且還淌著鮮血。總之，G.所使用的其他例證，以及對關



鍵偈頌的修正，都是相當曖昧不明的(ambiguous)。

六、整體而言，G的主張皆採取單邊方式(one-sided manner)，對許多一手和二手文獻中反對其論點的證據，皆不去關注，因此產生非常極端的論點或立場，比如說將 *Aṅgulimalā* 視為溼婆的苦行者即為一例。

以上的評論，呼應了 Bodhi 的看法，也讓我們更清楚的看到，Gombrich 的論證帶著非常主觀的立場，並且經常以極少數的線索來反對大部分經典的例證。接著，我們應該介紹 Gethin 在幾篇論文中如何表達了他的評論。Gethin (1997)主要是針對 Gombrich 把《起世經》有關世界起源神話的部份，視為只是「暗諷性」的觀點，提出反對的意見。Gethin 認為，Gombrich 主張想要發現佛陀原意，就必須要先了解當時佛陀與其聽眾所共同具備的理性與文化預設，但是，這在絕對的意義下是不可能的，除非我們能夠投生到佛陀當時的世界。因此，我們不免也受到我們自己的理性與文化預設的影響。對《起世經》的編輯者而言，該經巨細靡遺描述的神話部份，完全只是作為對婆羅門所開的一個玩笑，這樣的理解不太正確。更重要的問題是，我們有特殊的歷史原因，去推論佛陀不可能宣示一個嚴肅的宇宙生成論的神話嗎？Gethin 認為，情況剛好相反，從當時的文化圈背景，以及早期佛教所流傳下來的經典顯示，佛陀很可能是認真的呈現如《起世經》般的說法，而不是一種玩笑或暗諷性質。¹⁸更有甚者，該經宇宙生成論的看法，與其他經典所表達的想法是一致的，其神話性的主張相當符合整體尼柯耶佛教中所普遍接受的邏輯。此外，《起世經》的說法並不是「無記」的課題，因為此經並非在解說世界是有邊或無邊，因此認

¹⁸ 針對 Gombrich 把《起世經》某些詞源如 *rājā* 的改寫看成是挖苦、玩笑性質的看法，K. R. Norman 也不以為然，參其 *A Philological Approach to Buddhism*, London: University of London, 1997, p. 159.



為宇宙論的想法是某些好奇的比丘所編撰的，這種說法是站不住腳的。

Gethin(2004, 66-68)進一步針對 Gombrich 把《起世經》的神話當成是「幽默式的諷刺性模仿」(humorous parody)的說法給予綜合性的評論。Gombrich 認為，佛陀不可能教授不合理的東西(unreasonable stuff)，如：把眾生從光音天下降，以及四種姓演化視為真實者。此外，佛陀不會相信《轉輪王獅子吼經》中所說人壽十歲時眾生互相殘害的事。¹⁹Gethin 則反駁說，此處出現一個奇怪的思路：我們知道佛陀不會教導難以置信的神話(implausible myths)，因為尼柯耶中呈現正統的教法時，應該沒有難以置信的神話；凡是遇到難以置信的神話，那一定不是屬於正統的教法，除非它是一個玩笑。問題是，在二十至二十一世紀，崇尚巴利聖典所描述的佛陀教法的讀者，當他們發現出自於佛口，卻有意見分歧的東西存在時(神話 vs. 非神話)，可能會感到不安。然而，沒有任何先驗的理由，讓我們去假設在西元前五世紀，北印度的修行者，應該與現代學者自以為常識性的想法一樣：認為事物都必須是可以置信的。為什麼佛陀不能夠有真誠的想法，認為世界與社會可以如同《起世經》所述般經過演化？Gethin 認為，不能單純地將佛陀某些想法，視為是天生地在歷史上難以置信，而加以拋棄。不管佛陀實際上有沒有教授過神話式的經典，那些經典以該形式留存下來是有用意的，更何況它們屬於巴利佛典相當早的層次，整體而言其內容還是相當搭調的。尼柯耶有不少敘述神話的經典，這類的敘事在早期巴利佛典中算是非常重要的一面。

Gethin(2006,529-35)主要針對 Gombrich(1996, 34-6)關於法的解說作一番回應。Gombrich 認為，佛教對「法」的理解，基本上與婆羅門教的理解是很類似的，即描述(describe)實在的本質，並且指定(prescribe)

¹⁹ 參 Gombrich (1988), p. 84.



應該如何做。Gombrich 應用《念處經》，來說明「法念處」的法原來是指佛陀的教法，但是在複數形(*dhammas*)時則純粹指稱理論、現象和認識的對象，其結論為：在此經的禪修文脈中，複數形的法開始變得普遍化。Gethin 則以相當長的論述，指出 Gombrich 從歷史發展的角度，描述法的解釋經過種種變化，這種看法是有問題的。限於文長，本文只能摘要式的總結 Gethin 的想法：一、把法最初視為佛陀的教法 (*teaching*)是有問題的；²⁰二、法念處是去觀察禪修的對象，而非教法；三、應該重視佛教把諸法視為基本的身心特質 (*basic mental and physical qualities*)的主張；四、要求同意把「印度教」對法概念的解釋，視為具有一定的輪廓，這種作法有其困難之處；透過仔細地分析吠陀等典籍對法的詮釋，便可見其困難性；五、諸法(複數形的法)的用法也許是繼承自前佛教時代的用法，佛教主要將之用來表示佛陀所指示的修行和行為，變成「教法」因此是很直接的發展，如同英文 *prescription* 一詞，同時指涉開處方的行為、處方的東西，也指涉一紙「處方」。六、佛教基本上延續應用婆羅門教的術語，但是重新賦與新的解釋：真正的諸法，不是吠陀所謂的義務和儀式，而是去除三毒的修行。七、早期佛典的法有兩個基本意思：佛陀所推薦的修行，和構成實在的基本特質。

最後，筆者對 Gombrich 論點也有所反應。本人主要的批評在於針對 Gombrich 只單向的引用《三明經》(*Tevijja Sutta*)，就來推論佛陀教示慈等是導向解脫之道，這種看法有很大的偏差。他一直強調在《三

²⁰ Gombrich 的學生，Noa Ronkin，在其書(*Early Buddhist Metaphysics: the Making of a Philosophical Tradition*, London&New York: Routledge Curzon, 2005)中跟隨 Gombrich 的說法，不過 Gethin 在其評論此書的文章中指示這樣的想法有些問題，參 'On the Nature of dhammas: A review article', *Buddhist Studies Review*, Vol. 22, part 2, 2005, pp. 177-8.



明經》中佛陀將「四梵住」的教法視為「與梵合一之道」，與奧義書所說以真我的知識作為達到梵的路徑，兩者是相等的，同時「與梵合一」就是涅槃的隱喻，這種看法是沒有直接的證據的。整體而言，這種推測與非常多經典的文意不符，因為在許多經典(如 DN17, MN83, MN97 等)中佛陀宣稱四梵住是無法導向涅槃的。特別明顯的例子，是《三明經》為《長部》排序第十三的經典(DN13)，而就在隔了三部經之後的 DN17《大善見王經》(*Mahāsudassana Sutta*)中，便很清楚的提到，大善見王在法高殿修成四禪和四無量心(D II 186-7)，然而也因為他修持四梵住，因此在身壞死後，便上昇梵界(*brahmalokūpaga*)。(D II 196)

Gombrich 把其他與《三明經》「原意」違背的經典，主張修四梵住只能升梵天者，歸咎於是「別的編輯者」不明就裡的作法。然而，我們還是要強調，反對四梵住導向涅槃的經證實在是太多了，不應如此就輕易地被忽略掉。關於慈悲喜捨四無量心或四梵住的修行能否達致解脫這個主題，近來王瑞鄉已經做出非常精緻的研究，²¹她收集了巴利經藏和漢譯四《阿含經》中各式各樣與慈悲喜捨相關的文脈和案例，從其分析可看出，明白道出不能夠解脫的經證，比有解脫可能性的經證，來得多且清楚，而後者的文義經常是曖昧不明、看不出直接說明四梵住與解脫的必然關係。

即便如此，筆者必須指出，仔細就《三明經》本身的經文來檢視，其實已經很清楚的看出四梵住無法達成解脫的種種端倪：首先，提出與梵合一(*brahmasahabyata*)作為導向解脫(*niyyānika*)之道的概念是由 *Pokkharasāti* 和 *Tārukka* 等婆羅門所說者(D II 235-6)，這點的重要性在於指出佛陀並未提倡與梵合一可以作為解脫之道。其次，佛陀質疑

²¹ 由楊郁文教授與筆者所聯合指導的中華佛學研究所研究論文，參王瑞鄉，《初期佛教慈悲喜捨的修習與解脫之間的關係——相關經證之整理與研究》，中華佛學研究所畢業論文，2008年8月。



這些婆羅門以及其老師們，沒有任何人曾經親自見過梵(D II 237-9)，卻還教導與梵合一之道，無非是以盲導盲的行徑。佛陀進一步指出，那些通達三明的婆羅門透過招請(*avhāyana*)等方法，是無從在死後與梵合一的(D II 245)，因為受到五欲的繫縛和五蓋的障礙(D II 245-6)；這裡則道出婆羅門所使用的方法是無效的，因為必須先克服五欲與五蓋。後面的經文進一步說明，佛教達到四梵住的方法是透過一系列修行達到禪定的境界，以此來完成四梵住，而禪定的取得正好是從五欲與五蓋的捨離來下手才有可能(如初禪的「離諸欲、惡不善法」)，因此經文是前後有所呼應的。佛陀在批評完之後宣稱「我知道梵、梵界以及到達梵界之道。」(*Brahmāna* □ *cāha* □ *pajānāmi brahmalokañca brahmalokagāminiñca pa* □ *ipada* □)最後，便以出家→戒→禪定 + 四梵住的修行次第和結果，來說明依此修行的比丘在死後得以與梵合一。(D II 245-251)這裡，很清楚的看到，四梵住的完成相當於禪定的境界，因此當然其結果為生梵天是非常自然的，因為依禪定而生色界天是佛教修行理論的通則，這點如 DN17 所述。總而言之，四梵住雖然是能夠與梵合一，本經卻完全沒有說到那就是解脫之道，或相當於漏盡、涅槃或阿羅漢果，而只是說那是「到達梵界之道」而已。若四梵住指涉解脫，則不應再有輪迴，為何還要於死後去與梵²²合一呢？更重要的是，以慈作為導向解脫之道，而主張最終的解脫不需要依靠智慧(*paññā*)，這點是 Gombrich 一直未加以釐清的。

²² 值得注意的是，這裡的梵(*brahmā*)是陰性名詞，指的是具體存在於梵天界的統治者——「梵天」。



肆、結語

以上，我們已經瀏覽過 Gombrich 的想法以及評論者的意見。本文的看法基本上贊同所有評論所指出 Gombrich 在論述上的缺失，特別是他以孤證和任意的解釋態度來作為其論證的基礎，是難以完全令人信服的。這點完全展現在對四無量心的解釋上。我想，全面的分析所有的例證之後再下結論應該是比 Gombrich 來得更客觀的作法。Gombrich 的見解很有創意，但是其主觀性太強，也相當頑固，不太理會其他研究者的看法，總是覺得別人不太了解其創見。²³很有意思的是，Mudagamuwa & Rospatt (1998)一文形容 Gombrich 對於佛陀人格的特異性(idiosyncratic)看法，正好像是在形容一位牛津的教授：「富於機智、喜歡挖苦諷刺、有時有點譏笑式的幽默、熱心的教師，但偶而對教學任務有所氣餒」(is witty, fond of satirical, sometimes slightly cynical humour, a passionate teacher but yet at times daunted by the task of teaching)，相當寫實。

此外，我想 Gombrich 相當堅信按照「寧取較難的讀法」(*lectio difficilior potior*)的原則，因此經常以此原則去分判經典的分層或先後，乃至原意與後出的解釋。不過，值得我們注意的是，浩瀚的巴利尼柯耶(或加上《阿含經》)，內容出人意表的擁有非常一致性的內涵和教義，這是如何作到的？照理說應該要出現不少的差異才對(若佛陀不斷改變其教法的話)，為何異讀(variations)之處出奇的少？況且不見得影響到核心教義。這種情形其實才是「較難的讀法」，因此按照該原則應該優先採取一致性的教法才對。換句話說，當整體整齊的教法遠

²³ 筆者在英國期間，數度聽過 Gombrich 在數處發表其高見，也見到不少資深學者的回應，但是 Gombrich 堅持己見的態度，相當令人佩服的。Gombrich 來臺演講時的情形也是雷同。



遠大於個別差異，且差異的出現還有別的合理解釋時，為什麼硬是要去將小差異放大而否定整體的看法呢？這在方法學上是應該謹慎抉擇的地方。

最後，我們應該討論到為什麼 Gombrich 堅持後來的注釋書的解釋大多是有偏差的？根據 Norman 的看法，注釋書雖然有時存在解釋不清，或無甚幫助的地方，但是在更多之處，若不借助他們的話，我們還不見得有辦法較好地理解經文的意思。²⁴Gombrich 的理由是，注釋家或很多佛陀時代以及其後的弟子，不了解當時婆羅門教的文化背景(以奧義書等為基礎)，以至於誤解的產生。然而，奇怪的是，這些佛弟子很多在成為佛教徒之前，本身不就是「婆羅門教徒」嗎？這些弟子們對婆羅門教的文脈應該不會是陌生到一無所知，以至於不瞭解佛陀應用隱喻的方法與用心。

再者，倘若按照 Gombrich 所宣稱「寧取較難的讀法」的原則，經中較難理解之處往往是「原意」，較容易的讀法，反而是傳統注釋者企圖將困難掩飾的結果，那根本不需要有注釋書(Aṅgahakathā)的必要，遑論之後產生的復註(Tīkā)等。試想，怎會有任何人會大費周章地為已相對容易理解的經文反覆地注釋？這在邏輯上是說不通的，因此，各種注釋性「論書」的存在，表示經文原意不一定是容易理解的，因此有其必要的參考價值。²⁵

總而言之，Gombrich 的觀點尚無法排除各種反對他主張的可能性，因此很難成為最後的定論。但是，他卻因而帶動更多方法學上的討論，這至少是其明顯的貢獻之一。換言之，有關其方法學上的貢獻與優點，我們應該給於相對應有的評價。特別是他利用佛教早期文獻

²⁴ 參 Norman (1997, 165-6).

²⁵ 以上關於注釋書有其參考價值的意見，感謝其中一位審查者所提供。



對婆羅門教之反諷，以反證早期佛陀思想之方法，其實是在四阿含及諸譬喻經中普遍可以看到的例證。Gombrich 是少數首先研究早期佛陀反證的方法者，其正面之學術貢獻，應予以肯定。²⁶

²⁶ 感謝兩位審查者同時提醒應對 Gombrich 在方法學上的貢獻有所著墨。



參考文獻

- Bodhi, Bhikkhu, 'Review of How Buddhism Began', *Journal of Buddhist Ethics*, Volume 4 (1997), pp. 292-296.
- Donald K. Swearer and Somparn Promta, eds *The State of Buddhist Studies in the World 1972-1997*, Bangkok: Center for Buddhist Studies, Chulalongkorn University.(2000).
- Gethin, Rupert, 'Cosmology and Meditation: From the Aggañña Sutta to the Mahayana', *History of Religions*, vol. 36, (1997) pp. 183-219.
- 'He Who Sees Dhamma Sees Dhammas: Dhamma in Early Buddhism' , *Journal of Indian Philosophy*, vol. 32 (2004), pp. 513-42.
- 'On the Nature of dhammas: A review article' , *Buddhist Studies Review*, Vol. 22, part 2(2005), pp. 177-8.
- 'Mythology as Meditation: From the Mahāsudassana Sutta to the Sukhāvātīvyūha Sūtra', *Journal of the Pali Text Society*, vol. 28, (2006)pp. 63-112.
- Gombrich, Richard, 'Three Souls, One or None: the Vagaries of a Pāli Pericope', *Journal of the Pali Text Society*, vol. 11(1987), pp. 73-78.
- *Theravāda Buddhism: A social history from ancient Benares to modern Colombo*, London and New York: Routledge& Kegan Paul. (1988)
- 'Recovering the Buddha' s message' , in T. Skorupski, ed. (1990) *The Buddhist Forum: Seminar papers 1987-1988*, London: SOAS, pp. 5-23.



- ‘The Buddha’ s Book of Genesis? , *Indo-Iranian Journal*,35 (1992), pp. 159-78.
- *How Buddhism Began*, London: Athlone Press (2nd ed., London: Routledge, 2006) (1996).
- *Kindness and Compassion as Means to Nirvana*, Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, Amsterdam(1998).
- ‘Playing with Fire: The *pratīyasamutpāda* from the Perspective of Vedic Thought’, *Journal of the Pali Text Society*, vol. 26 (2000), pp. 77-103.
- ‘Fifty years of Buddhist Studies in Britain ’ , *Buddhist Studies Review*, Vol. 22, part 2 (2005), pp. 141-54.
- Hamilton, Sue, *Early Buddhism: A New Approach: The I of the Beholder*, Richmond: Curzon Press (2000).
- Jurewicz, Joanna, ‘Playing with Fire: The *pratīyasamutpāda* from the Perspective of Vedic Thought’, *Journal of the Pali Text Society*, vol. 26 (2000), pp. 77-103.
- Maithrimurthi Mudagamuwa and Alexander Von Rospatt, ‘Review of How Buddhism Began’, *Indo Iranian Journal*, vol. 41(1998), pp. 164–179.
- Norman, K. R. *A Philological Approach to Buddhism*, London: University of London (1997).
- Ronkin, Noa, *Early Buddhist Metaphysics: the Making of a Philosophical Tradition*, London and New York: Routledge Curzon(2005).
- 黃瑞鄉,《初期佛教慈悲喜捨的修習與解脫之間的關係——相關經證之整理與研究》,中華佛學研究所畢業論文,2008年8月。



Richard Gombrich's approach and argument on recovering the Buddha's original meaning

Kin-Tung Yit

Abstract

This article attempts to examine Richard Gombrich's approach and argument on how to recover the Buddha's original meaning in the Pāli suttas literatures in early Buddhism. Gombrich indicates that the Buddha explained some important Buddhist doctrines by using metaphor and allusions, in order to oppose Brahmanical teachings. He claims that to understand the meaning of these doctrines, it is necessary to go back to the Brahmanical context. And he criticizes that later commentaries, while missing this point, had often offered inaccurate interpretation. This article turns to evaluate Gombrich's view, and tries to point out some of his inadequate considerations. This is done by collecting reviews from some scholars, as well as adding the author's criticism towards Gombrich's one particular argument on equating the union with the Brahman to the Buddhist final liberation (nibbāna).

Keywords: Buddha, original meaning, early Buddhism, Pāli suttas, Brahmanism, metaphor, allusions

