

# 龍樹之《中論》究竟肯定或否定了甚麼？

—由一場近代哲學爭論談起\*

國立台灣大學哲學系碩士班二年級 劉千猷

## 摘要

本文的關注核心是一個形上學問題：非基礎主義（non-foundationalism）是否存在一個限度？其理論是否無法免於承認某種基礎？在佛教哲學的歷史中，最有名的非基礎主義論著當推龍樹《中論》一書。在此部影響極深遠的名著中，龍樹否定了「自性」（基本元素擁有的、不可再化約的性質）存在的可能性，從而否定了基本元素（法）存在的可能性。但問題在於，若基本元素的存在被否定，世界如何能被建構？吾人眼前所見的世界，難道可以不存在基礎嗎？儘管疑點重重，歷史上卻不乏哲學家為其著述解釋。本文試圖以龍樹所著之《中論》為切入視角，先說明《中論》的存有學否定了甚麼基礎，並藉由各種對立的詮釋展現其詮釋的可能性；再透過三種不同的現代詮釋，深入《中

---

\* 2025/2/14 收稿，2025/10/6 通過審稿。

\*本文曾在全國第三十五屆全國佛學論文發表會發表，感謝評論人嚴偉泓老師提出的寶貴意見。感謝本文獲得悲廣基金會的獎助計畫，並感謝兩位匿名審稿人提供的寶貴意見。

論》文本，以哲學與文本詮釋的交鋒展現三方的優勢與不足；最後，以回答下述的疑問作結：在詮釋所容許的範圍內，儘管否定了存在基礎，《中論》的哲學是否必須肯定甚麼？抑或者不需要肯定甚麼？

**關鍵詞：**

《中論》、中觀哲學、自性、反基礎論、虛無主義、悖論

**目次**

- |   |
|---|
| <ul style="list-style-type: none"><li>一、研究動機與研究問題</li><li>二、文獻回顧</li><li>三、詮釋間的異同</li><li>四、批判與結論</li></ul> |
|---|

## 一、研究動機與研究問題

世界的本質是甚麼？或言，世界以甚麼方式存在？這兩個問題困擾著古今哲學家，爭議至今依舊甚囂塵上。然而退一步思考，吾人可以發現，上述兩個命題似乎皆預設了世界的存在，而這樣的預設並無不合理之處。無論世界以甚麼方式存在，對於「世界的存否」皆難給予一否定的答案。可以想見，當我們否定世界的存在時，「眼前所見」是被甚麼所支撐？「我」存不存在？「否定世界存在」的語句如何發揮效力？這一連串複雜難解、甚至自我指涉的矛盾，顯出該否定在理論上的困難。

與此相對，在西元一世紀的印度佛教傳統之中，龍樹的思想（具體表現在《中論》一書）異軍突起。《中論》的核心命題之一，便是反對阿毘達磨學派（Abhidharma）對於「自性」（svabhāva）的看法。對於阿毘達磨學派而言，世界有兩種理解方式，即名言存在（prajñapti-sat）與真實存在（dravya-sat）。受人們日常習慣與興趣形塑的世界圖像即名言存在，對阿毘達磨哲學而言是虛假的；只有真實存在才能描繪真實的世界圖像，亦即擁有自性（svabhāva）的世界圖像。

那麼何謂自性？其為事物獨立擁有、不依賴他者而成立的基礎性質。具備自性的事物被認為是唯一獨立存在的事物，沒有自性的事物在勝義諦的意義下不存在。「自性」與名為「法」（dharma）的概念密不可分。對於阿毘達磨哲學而言，世界是由「法」所構成，而「法」是存在的基本元素，不可再給予進一步的分析；因「法」擁有自性，從而得以建構流變的現象世界。總的來說，阿毘達磨否認現象事物（車子、杯子等）真實存在，認為一切被構成物都僅係基於世俗的實踐興趣而被建立，

從而僅屬於名言存在；但「法」既然是最基本的存有元素，便是真實不虛的存在。因此，我們可以將阿毘達磨哲學歸類為佛教形上學中的基礎論者。

龍樹則反對阿毘達磨的基礎論觀點，認為自性不僅不存在，擁有自性之「法」也並不存在。透過歸謬論證，他嘗試向讀者證明，一個自性存在的世界，不僅無法解釋我們眼前所見的世界，且兩者根本無法相容。縱使他的論證全部成立，其後果也十分嚴重，因龍樹既否定了自性、又否定了基本元素，那世界如何可能真實的存在？世界僅是心靈的構造物嗎<sup>1</sup>？我們如何能夠認知世界？歸根結底，龍樹眼中的世界究竟是甚麼，使他能夠進行如此強烈的宣稱？

不可諱言的，西方至今都是現代佛教哲學研究的啟蒙與重鎮。其對於佛學的研究始於二十世紀早期，當時的文獻多半將龍樹的中觀學詮釋為一種極端的虛無主義（Nihilism）：既然構成者並不存在，則被構成者也不存在，宏觀現象自然也不存在，從而推論出一切存有都是虛妄的，龍樹的中觀學應屬極端的虛無主義。問題在於，假如龍樹是極端的虛無主義者，他該如何回應上一段所述及的基本矛盾？假如龍樹否定了一切的實存，那麼佛教的核心關懷——涅槃解脫——又如何安立？說到底，極端虛無主義者的立場真的能夠自相融貫嗎？

誠如林鎮國教授所指出的，近代中觀學的研究典範產生許多轉向<sup>2</sup>。有趣的是，其中不乏彼此對立的詮釋系統。在虛無主義

---

<sup>1</sup> 此處存在一個悖論：倘若世界是心靈的構造物，那心靈豈非亦是心靈的構造物？然而尚未被構成的事物如何構成它自己？故該說實有不當之處。

<sup>2</sup> 完整的論述可參見林鎮國，《空性與現代性：從京都學派、新儒家到多音的

詮釋之後，舍爾巴茨基（Stcherbasky）將中觀哲學理解為一種絕對主義式的一元論（monism），認為中觀哲學的核心係主張唯一無二的實在，而視雜多為虛妄；「涅槃」則係指不二的、超越的、難以言詮的「絕對」概念。<sup>3</sup>穆諦（T. R. V. Murti）則將龍樹的哲學思想定性為「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）<sup>4</sup>則超越思想。」<sup>5</sup>這些南轅北轍的詮釋不僅反映了龍樹思想的複雜性，也帶領我們來到另一個問題：如果龍樹的思想並非絕對虛無主義，那麼他辯破存有的目的何在？是為了辯證地引領吾人至「絕對」？還是劃定思想的疆界，亦即可以理解為一種批判理論？歸根結柢，龍樹是否承認了甚麼？絕對主義自不待言，即便作為一種批判理論，既然並非虛無主義，在否定了存在的某些特質之後，是否終究必須承認某種意義上的存在基礎？<sup>6</sup>

---

佛教詮釋學》，p.181-210。

<sup>3</sup> 同註 3，p.187。

<sup>4</sup> 林教授以「本體」翻譯 tattva，可能是因為 Murti 係以康德學說理解中觀哲學之故。在印度哲學中，tattva 的意思更接近「真實」（truth）。

<sup>5</sup> 同註 3，頁 181。該絕對的概念來自黑格爾，其說認為可以透過精神的辯證以理解「絕對」的概念。黑格爾認為，精神藉由辯證將可理解「絕對」，從而獲得終極的自由；對於舍爾巴茨基而言，該「自由」與「涅槃」具有同一性。

<sup>6</sup> 如上述，穆諦認為龍樹的思想重心在於如康德般揭示理性的界線，而康德亦承認物自體雖不可知，卻必須存在以作為觀念所依附的本體，否則性質

本文擬回顧現代中觀學者的爭議，一方面試圖釐清「龍樹到底否定／承認了甚麼」，並藉重 Ferraro 對傳統詮釋的批判，以期對龍樹學說的定性有所貢獻；另一方面，對於中觀哲學的反思也會牽涉到當代關於化約論（reductionism）<sup>7</sup>、取消主義

---

（property）與關係（relation）都將失去附麗的對象。「批判理性可以理解的範疇」是一個知識論命題，其正確與否並存兩個對立的觀點：一者如康德，承認人的理性有其界限，知道該界線意味著明白人類所不能考察的領域；另一者如黑格爾則認為，批判理性的界限意味著超越該界線的可能性：若吾人以物自體作為理性認知的界限，吾人對物自體即不可說是一無所知，然而物自體又是被定義即為不可解的，這兩者間顯然矛盾。以本文關心的龍樹哲學視角切入，《中論》在存有學上明確反對斷見（絕對主義）與滅見（極端虛無主義）。那麼其批判的理論意義何在？其存有學的藍圖又該如何規劃？後者的答案即回到吾人所提的問題：龍樹否定自性（此處可類比為康德的物自體）與基本元素之後，是否必然的要承認某些存在的存在性，以避免產生理論上的困難；前者的答案則涉及龍樹的哲學關懷，並不只涉及形上學領域，將於下文加以陳述。

<sup>7</sup> 關於化約論的理論疑難，可參見 Jaegwon Kim, "Mental Causation", *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*。化約論之所以與本文關聯，係因阿毘達摩學派的主張亦可視為一種強的化約論。當法被視為世界的基本組成，而事物的存在完全依賴被構成的部分，則阿毘達摩眼中的整體並未擁有比其部分更加完善/多餘的性質（哲學史上與之立場相反的哲學家首推亞里斯多德，其主張整體較部分擁有多餘的、超越的性質，比如政治社群）。此處有一個細節值得探究：世界作為一個整體（as a whole）被否定，與世界中個別事物之間的關係被否定（ex. 因果被否定），分別代表了不同的形上學意義。世界做為一個整體被否定，意味著存有學上甚麼都不剩下；世界中的事物關聯被否定，不等於否定了所有存在，比如自性、物自體等絕對而就其自身存在的事物，原則上不會被否定。

(eliminativism)<sup>8</sup>等等形上學爭辯(詳後述)。本計畫雖從佛教哲學中關於龍樹《中論》的哲學詮釋出發，亦期許自身能夠為當代的形上學爭辯提供一些來自東方哲學傳統的洞見。

## 二、文獻回顧

關於《中論》的哲學詮釋，特別是本文所關切的議題，近年來又掀起一波新的爭辯。下文將回顧中觀學名家 Mark Siderits、Jay L. Garfield、Jan Westerhoff、Giuseppe Ferraro 的見解與他們之間的論爭，進行批判性的考察，以求凝鍊現今學界最新的見解與不同意見，並提出自己的觀點。

前述幾位學者爭辯的核心議題，乃是圍繞如何詮釋「二諦」，即勝義諦 (paramārtha-satya) 與世俗諦 (samvṛti-satya) 而展開，並進一步爭論該以何種方式處理二諦所開顯的形上學架構。《中論》雖鮮少在龍樹的辯護／破斥中直接提及二諦，但在第二十四品中明確宣稱：

「佛陀所教導的正法，係以二諦為基礎，即是世俗諦與

---

關於化約論，筆者認為有一個有趣的地方：龍樹在《中論》中的論證策略，係藉由變動性否定自性（《中論》第十五章），變動可以是微觀的（微觀世界，比如原子界）、也可以是宏觀的（比如人類日常生活的世界）。但現代哲學家卻理所當然的接受高階因果（宏觀世界）與低階因果（微觀世界）的法則之間可以有許多不相容之處。雙方立場截然相反的原因，甚值研究。

<sup>8</sup>關於取消主義的主張眾說紛紛，然而多以物理主義為預設，詳情可參考“Eliminative Materialism”(物理取消主義)，Stanford Encyclopedia of Philosophy：<https://plato.stanford.edu/entries/materialism-eliminative/>，以及 Churchland (1981) pp. 67-90。

勝義諦／不能了知此等二諦差別之人，即是不能依佛陀的甚深教法來理解真實」<sup>9</sup>

可見龍樹並不否定二諦，但與阿毘達磨的理解（名言存在／真實存在）並不一致；而雙方歧異最深的，莫過於空性（emptiness／*sūnyatā*）的解釋。阿毘達磨將空性理解為「不存在」，龍樹則理解為「無自性」。「自性」（*svabhāva*）在梵文中係空性的否定（*a-sūnya*），意為「就其自身而存在」，也就是「something-in-itself」。因其為存在本身所擁有的性質，與現代形上學界所稱的內在性質（*intrinsic property*）<sup>10</sup>相近。按照阿毘達磨的詮釋，失去自性的支撐，事物並無存在的餘地，龍樹主張等於毀棄佛法、世界與自身，根本無法融貫；龍樹則認為擅將空性理解為「一切都不存在」是阿毘達磨自身的過失，因自己所理解的空性係建立在「緣起」（*pratītya-samutpāda*）之上，空性本非實有法（*dharma*），因一切法皆在因緣中生起、壞滅。因此，空性雖是佛法教導的基礎，仍不脫概念名相的本質，<sup>11</sup>—

<sup>9</sup> 見 Katsura & Siderits 《中觀：解讀龍樹菩薩《中論》27 道題》，pp. 269-270。

<sup>10</sup> 龍樹並沒有否定阿毘達磨對世俗諦的宣稱，亦即「一切可分析的事物都是世俗諦」。雙方的齟齬主要仍聚焦於自性存在。對阿毘達磨而言，自性存在即是基本存在（*primary existence*），亦是構成世界的基本要素；龍樹則認為自性存在與基本存在都只是被建構出來的概念。更詳細的解釋，可參考 Westerhoff, *Nagarjuna's Madhyamaka: A Philosophical Introduction*。

<sup>11</sup> 《中論》第二十四品以「緣起」作為「四聖諦」得以運轉的條件，證成空性是佛陀教法的基礎。見 Katsura & Siderits 《中觀：解讀龍樹菩薩《中論》27 道題》，pp. 274-277。

切法本是空的，空性（以教法而言）也是空的，既不是存有學上的性質，更不能與阿毘達磨的自性混為一談。但這些宣稱並沒有讓「二諦」與「空性」的意義更加清楚，該如何詮釋它們最為恰當？近來文獻多聚焦於三種不同的詮釋，以下分述之：

### （一） Semantic reading

本文提及的 Semantic reading 主要聚焦於兩位哲學家：Mark Siderits 與 Jay L.Garfield 的詮釋，並尤以前者為重。兩人對如何 semantically reading 雖存在歧異，但均認同「勝義諦意味著沒有勝義諦（The ultimate truth is that there is no ultimate truth）」<sup>12</sup>。此宣稱的詳細涵義，將在接下來的論述中交代。

要理解 Semantic reading，須從「諦」的詞義分析開始。諦（satya）是梵文「真」（truth）的意思，但也具有「真實」（reality）的意義。確定 satya 使用的脈絡，可以分辨語句是在陳述世界的實貌、抑或澄清語句概念與世界之間的對應關係。通常在《中論》的文脈中可以區分二者<sup>12</sup>，而 Semantic reading 認為，龍樹使用「空性」的意旨即在於**同時否定兩者**。也就是說，不存在一個客觀真實的世界，也不存在能與該客觀真實的世界相對應的語句。

Semantic reading 從分析《中論》的各種論證開始，論證龍樹的目的在於否定一切擁有自性的事物。而否定自性所潛藏的詰難，皆是出於對自性錯誤的認知而生起。《中論》否定了動作（motion）、作為緣起前提的聚合（assemblage that brings

---

<sup>12</sup> 但有時 satya 可以同時代表兩種意思而難以區分，見 Priest, “Two Truths: Two Models”。

about origination)、否定六處 (āyatana) 等等。藉由這些否定，龍樹希望能讓對話者覺悟，主動放棄以「終究存在某種基礎……」的預設理解這個世界<sup>13</sup>。因此，對於龍樹而言，這個世界只能以世俗諦（一般人的經驗世界）來言說與認知，而勝義諦意味著沒有勝義諦。因此，勝義諦 (ultimate truth) 並不指涉更高的真實，其於文脈中應代表的語義，Siderits 認為有兩種可能：

ultimate truth<sub>1</sub>: a **fact** that must be grasped in order to attain full enlightenment

ultimate truth<sub>2</sub>: a statement that corresponds to the ultimate nature of **mind-independent reality**.<sup>14</sup>

而「勝義諦意味著沒有勝義諦」便被詮釋成：

The ultimate truth<sub>1</sub> is that there is no ultimate truth<sub>2</sub> 。

為何應如此理解勝義諦？Siderits 指出，該詮釋儘管未見於龍樹的文獻，仍係出於一個基本的佛教詮釋理路，即「非一非異」<sup>15</sup>。在《彌蘭王問經》(Milindapanha) 中，彌蘭王問龍樹，

---

<sup>13</sup> 「When Nāgārjuna reduces to absurdity every attempt by the Abhidharmika to say how ultimately real dharmas exist and operate, the point might be that the Abhidharma project is based on a false presupposition: that there is such a thing as the ultimate truth or **how things are anyway**」Siderits & Garfield, “Defending the Semantic Interpretation: A Reply to Ferraro”。同見 Siderits (2021)。

<sup>14</sup> 對原文的徵引參見 Siderits, *Buddhism As Philosophy: an Introduction*, pp. 314。

<sup>15</sup> 見 Siderits & Garfield, “Defending the Semantic Interpretation: A Reply to

作為嬰兒的自己與成年的自己是否為同一人？龍樹回道，無論說兩者同一或相異，都是不正確的。「非一非異」作為佛經中常見的修辭手法，目的並不在於提供一個完整的論證或答案，而是讓聽者自己找出「同一性」與「相異性」的盲點，從而顛破自己先前的妄見，而這一主張也常見於《中論》的論證策略。因此，兩人主張「The ultimate truth is that there is no ultimate truth」合於「非一非異」的核心精神，因若以任何概念名相理解勝義諦（即 ultimate truth<sub>2</sub>），這些名相都會反過來成為解脫最後的阻礙。

此外，倘若將兩個勝義諦（ultimate truth）都理解為形上學的意涵，則「勝義諦意味著沒有勝義諦」是一個標準的矛盾句，正是因此才區分 truth 的兩種語義。如此詮釋才能正確理解空性，從知識論與形上學兩個角度否定擁有自性的世界。至於推至極限，該陳述是否終究必須預設知識或概念指涉到了某種存在的存在性（儘管可能根本是未知的存在性），Siderits 與 Garfield 認為可以不用<sup>16</sup>。以貨幣為例，揚棄勝義諦的概念便如同揚棄金本位（gold standard）。曾經，貨幣的價值奠基於可交換的黃金的價值，人們接受貨幣作為交換的工具，係因其可交換定量的貴金屬。然而 20 世紀時出於戰爭、貨幣危機等因素，世界各大國接連拋棄了金本位的設計，貨幣卻依然沒有失去在交易中的地位。由此可見，貨幣的價值不需非來自於某種確定的事物或標準不可，因為任何確定不移的基礎其實都可以完全被其他基礎

---

Ferraro,” pp. 315。

<sup>16</sup> 同註 16，p.316。

替代（比如以美元代替金本位、或現今的浮動匯率制）。基礎的價值與重要性會隨著時間而變動，從而也不是內在價值（*intrinsic value*）而僅是外在價值（*extrinsic value*）。因此，貨幣的價值並不就其自身存在，而是源於各種因果條件的聚合。龍樹可以宣稱，貨幣價值的背後並不需要具有自性（內在價值）的存在作為其基礎，而存在某種更基礎的事物不過是一個錯誤的預設而已。

**Semantic reading** 明確凸顯了知識在形上學中扮演的角色：既然一個成功的指涉不免涉及對外在事物的理解，知識與世界的對應關係本身其實就是**知識的形上學**。若要完成對二諦的詮釋，需要在一定程度上釐清其核心宣稱中知識的涵義/標準，以確定它在詮釋中扮演的角色。為此要處理兩個層次的問題：首先，世俗諦與勝義諦之間的關係是甚麼？其次，如何以正確的知識架構刻劃二諦？

在這裡，**Siderits** 與 **Garfield** 的觀點出現歧異。**Garfield** 試圖以次協調邏輯（*paraconsistent logic*）或雙面真理論（*dialetheism*）解釋龍樹，這種進路在一定程度上容許語句矛盾的存在。這表示「勝義諦意味著沒有勝義諦」未必是一個矛盾的語句，或這種矛盾是可以容忍的。**Garfield** 採取的進路是後者<sup>17</sup>，認為所有為知識體系劃界的行為本身就蘊含了對此界線的超越，從而造成矛盾。這個矛盾因而是應該被接受的，且不應被理解為接納一切矛盾的陳述。儘管此主張十分誘人，但 **Garfield** 並沒有解釋為何接納此矛盾不會導出接納一切矛盾的結

---

<sup>17</sup> 見 **Garfield** · **Graham Priest**, “Nāgārjuna and the Limits of Thought”, pp. 86-105。

果。Siderits 對這點有明確的認識，因此採取了與 Garfield 不同的進路，以下將略述其觀點。

知識的定義，普遍認為即「證成的真信念（Justified true belief）」，其中「真」的意義最為關鍵。「真」意味著甚麼？當我們探問「真」的標準，會發現世俗諦與勝義諦似乎存在兩套標準，而「X 存在」是否為真可能會隨著世俗／勝義而有不同的答案，甚至因此得出矛盾的陳述。以阿毘達磨哲學為例，被構成物是虛假的存在、構成物（法）是真實不虛的存在，那說「被構成物存在」似乎便是一個假的陳述。但僅從阿毘達磨哲學的概念體系出發，並不足以簡單的將「被構成物存在」歸為假，因為被構成物不是（像「兔角」之類的事物一樣）完全不存在，否則世界將是完全的 non-sense，一切區別都將不復存在，理論也就失去了意義。

Siderits 認為，阿毘達磨在勝義諦與世俗諦上都堅持 *correspondence relation*，具體策略是在語句的使用中嚴格區分勝義諦與世俗諦的語句，兩者互不混淆。也就是說，「X（比如瓶子存在）為真」以勝義觀點來看是既非真亦非假的，因「瓶子」是一個概念假名，而概念假名無法以勝義諦的領域判斷真假，就像「兔角存在」無法判斷真假，因兔角**無法被嚴格的存在語句所指涉，也無法建構符應關係**。但世俗諦就不同，因為我們可以在日常語用中承認「瓶子存在」為真／假，世俗諦的 *correspondence* 自然可以在這樣的合法性下得到證立。反過來說，對於阿毘達磨哲學而言，能否宣稱某事物勝義上為真，僅限於在某特定脈絡中，指涉該事物的概念是否蘊含「法」。因此，在特定脈絡下，說「瓶子存在」為

真不等於無法宣稱「瓶子存在」為假，因瓶子也可以指代「沒有自性的特定概念名相」這一概念，並在此脈絡下判斷此語句的真假值。

姑不論融貫的知識體系應否容許兩種不同的知識標準，阿毘達磨至少力圖解消陳述的矛盾。中觀哲學在這方面的理論定向卻十分模糊。歷史上存在兩種詮釋的思路：第一種詮釋試圖區分二諦「真」的**程度**，勝義諦代表更高层次的真實，世俗諦則代表較低程度的真實；第二種詮釋並不區分「真」的程度，而以「勝義」或「世俗」作為**語句的限定詞**。第一種詮釋強調世俗諦作為「解脫之教法」的角色，認為一切世俗存在與幻想無異，使用語句本身也只是為了教導解脫的必要舉措。第二種詮釋則常見於藏傳的文獻，雖然「真」的程度一樣，但更側重於以「勝義」與「世俗」作為刻劃語句的限定詞，並強調兩者指涉內容的差異。第一種取徑例示如下<sup>18</sup>：

在《哈姆雷特》中有一位叫哈姆雷特的丹麥王子，若且唯若現實中有一位叫哈姆雷特的丹麥王子。

前者為真，而後者為假。這個句子的重點是區分勝義與世俗「真」的程度。儘管未必見於文字，但細繹文句，前者是屬於世俗諦的文句，指涉一個只存在於故事中、但本身因而可以判斷是否對應於真實的語句；而後者則是勝義諦的語句，無論文句本身或推論過程都是錯謬/非真的，將勝義與世俗的絕對差距表現出來。這是該取徑消解世俗與勝義諦文義矛盾的方式。

---

<sup>18</sup> 以下關於兩者的舉例皆引用自 Siderits, Mark · Priest, Garham · Tillemans, Tom J. F., “The Two Truths about Truth”。

第二種取徑則比如：

瓶子存在，若且唯若勝義而言，瓶子存在。

瓶子存在，若且唯若世俗而言，瓶子存在。

第二種中觀學取徑基本放棄了以單一的公理語架 (T-schema<sup>19</sup>) 建構語句的真假值。儘管如此，這種取徑仍存在不少問題。首先，任何語句中的詞彙意義都變得不確定。詞彙本身依賴於文脈的定性，文脈的定性又不可分於詞彙的建構，我們很可能無法完整分析語句經複數限定詞疊加後所代表的意義。因此，Siderits 建議採取第一種途徑，將所有的（包含勝義與世俗的）語句僅以一種「真」的涵義加以表達，只在少數情況以第二種取徑刻劃勝義諦的意義。

若承認 Siderits 的說法，該如何刻劃二諦？對於世俗諦，Siderits 更傾向同時採用符應論 (correspondence theory) 與縮減主義 (deflationism)<sup>20</sup>，也就是「陳述 Y 為真，若且唯若 Y 與 X 的存在相符合應」，但「符應」只有字面上的意義（一個外於我的事物就在那裡），不預設複雜的形上學理論或概念（客觀、獨立存在）。如此一來，世俗諦可以用以下語句描述：「根據某些見解……事物存在」。至於勝義諦，如同空性屬於對治妄念的工具，一個安住於正確見解（掌握勝義諦／空性智慧）的人將擁有一個一元的知識理論，勝義諦與世俗諦的區分於是消失。雖然我們尚未獲得這樣的智慧，仍能限定的、策略性的採

---

<sup>19</sup> 上述語句皆由此單一公理語架建構，即  $p$  is true iff  $p$ 。

<sup>20</sup> 縮減主義是一個知識論的觀點，其核心觀點即是上述語架： $p$  is true iff  $p$ 。  
 $p$  不對應、化約於現實世界的性質。

用上述第二種取徑來刻劃，即區分一個事實是否為 **Real fact**，也就是符合空性的事實。對於空性智慧的內容，儘管意見分歧，Siderits 認為至少應認同這件事，亦即回到本節一開始的命題——勝義智慧（即解脫於苦難的知識）告訴我們：「How things ultimately are」並不存在。因「How things ultimately are」錯誤的預設了「Things are」，與「All things are empty」的空性智慧相牴觸<sup>21</sup>。

## （二） Ferraro 的觀點

在上一節，筆者詳細探討了 **Semantic reading** 的詮釋，並從形上學與知識論的範疇解析「二諦」在這種詮釋下可能遇到的邏輯矛盾。本節將從 Ferraro 對於世俗、勝義的詮釋開始，指出其他學者詮釋的錯誤，並由此轉向以知識論的角度詮釋《中論》，以及為何不該訴諸形上學的角度詮釋《中論》以及其他龍樹的文獻。

Ferraro 對世俗／勝義的詮釋可謂另闢蹊徑。他認為所有龍樹詮釋者共享著兩個普遍預設：「成功詮釋龍樹意味著成功詮釋二諦」，以及「空性即為勝義諦」。但他們普遍誤解了一件事，那就是**空性不等於勝義諦，也不等於世俗諦**。前者是 PRI (**Pro-realistic interpretation**) 的立場，後者則是 AMI (**Anti-metaphysic interpretation**) 的立場（也就是 **Semantic reading** 的立場）。前者無法解釋龍樹為何宣稱自己「沒有任何哲學立場」，因為超越實在論顯然預設了一個超越現象的實在界（＝形上學立場）；後者的問題是，當龍樹宣稱涅槃是超越概念之真實

---

<sup>21</sup> 見 Siderits, "Contradiction in Buddhist Argumentation," pp.125~133。

(*tattva*) 的時候，反形上學的立場無法解釋涅槃以甚麼方式作為世俗諦的超越/解脫<sup>22</sup>。此外，等於 (*equivalence*) 意味著彼此蘊含 (*entail*)，但空性無法以這種嚴苛的方式來解讀，因為空性只是基於 (**based on**) 勝義諦而被佛陀言說；四聖諦 (*Catvāry-ārya-satyāni*) 則是基於世俗諦而被言說<sup>23</sup>。

空性與四聖諦之間存在三種差別：四聖諦關注個體、因果<sup>24</sup>，承認事物存在的兩面性，空性則否定之。承認這三者，表示世俗諦是無外於「常識 (*common sense*) 的認知維度 (*epistemic dimension*)」，*saṃvṛiti-satya* 中的 *satya* (真) 並沒有特殊意義，僅表示「一般被認為真或假的」。勝義諦無法直接刻劃，只能透過否定的方式 (如同龍樹在《中論》使用的策略) 加以說明——這可以從傳統得到印證，因佛陀對於形上學問題往往保持靜默。是故，不應認為佛陀否定世俗諦，意味著進行形上學陳述 (否定事物的實存)，而是在進行一種對特定知識維度 (*epistemological dimension*)<sup>25</sup> 的否定。所謂的空性 (*emptiness*) 以及相關陳述，並非意圖陳述與真實有關的語句，而是一個概念工具，目的是為了消除試圖為世界提出解釋的態度。

---

<sup>22</sup> 對此，Siderits 的回應如同前述。

<sup>23</sup> Giuseppe Ferraro, "A Criticism of M. Siderits and J. L. Garfield's Semantic Interpretation," pp. 195-219, 其係從《中論》二十四品章首的引文推論空性與二諦的關係。

<sup>24</sup> 四聖諦的運作即是基於因果的運作。

<sup>25</sup> Giuseppe Ferraro, "Realistic-Antimetaphysical Reading Vs "Any" Nihilistic Interpretation of Madhyamaka," pp. 73-98。

至於勝義諦與世俗諦的關係，基於「二諦」的複雜性與模糊性，佛陀的教法中為何存在世俗諦的進路？龍樹基於勝義諦教法的見解，是否比佛陀基於世俗諦教法的見解更加高明？二諦的教法難道不會（如這些學者所爭執的）造成過度模糊與不確定，對教法的合理性產生影響嗎？

Ferraro 對兩個問題的答案都是否定的。他認為，勝義／世俗的區分是對述說對象不同所採用的論辯／修辭技術的分類，與教法的真實性無關。在解脫的關懷（實踐教導解脫的興趣）上，因對象不同而有不同的施設。對於普通人若採「萬法皆空」等類全稱命題，反而容易破壞對方於世俗事物中建構的認知範疇，而非啟發其理解「人在概念施設上必然存在限制」。《中論》中的龍樹之所以宣說勝義諦，係因他知道自己的對手是嫻熟於哲學與佛陀教法的阿毘達磨學派（基礎論者），而非龍樹比起佛陀擁有更高的智慧。勝義或世俗的區分是相對於談話者的，而非教導者的；足以正當化教法的範疇（category）並非真實性，而是對**解脫的有效性**。是故佛陀與龍樹雖然區分勝義與世俗的教法與概念名相，但這並非告訴我們兩人**擁有這樣的概念預設**。既然我們只是因為解脫的興趣才採用這些概念名相，試圖在其中找尋與真實（reality）的對應就是錯誤的。

### （三） Jan Westerhoff 的觀點

截至目前為止，我們探討了兩種取徑：Semantic reading，因其反形上學的特質而被歸類為 Anti-metaphysical interpretation 中的一種詮釋；以及 Ferraro 藉由知識論轉向所得出的新詮釋，他稱之為 Realistic-Antimetaphysical interpretation。Westerhoff 的見解與上述二者迥異，因其試圖將**形上學進路**（Metaphysics）

拉回詮釋的視角，且認同虛無主義（Nihilism）可以詮釋中觀學。以下將陳述 Westerhoff 筆下虛無主義面向的詮釋進路，並闡釋其理由與結論。

Westerhoff 試圖在傳統與現代的詮釋中找到解答。他認為虛無主義的進路並非完全不合理，畢竟該詮釋的歷史淵遠流長，從 2000 年前的外道見解、佛教內部他宗派的批判，到十九世紀的蒲山（Poussin），再到現代的 Burton、Williams、Oetke 等人，歷史上稱中觀哲學為虛無主義者的所在多有，甚至中觀哲學家偶爾都有人如此主張（比如月稱 Candrakīrti）。我們可以認為他們全都錯了，但這似乎很難成立。言之鑿鑿的歷史為龍樹蒙上一層又一層的面紗，究竟該如何揭開真相？

Westerhoff 打算刻劃一個不會被龍樹所批評的虛無主義理論，而後為之辯護。他結合了兩種哲學思路：非基礎主義（non-foundationalism）與取消主義（eliminativism）<sup>26</sup>。非基礎主義的定義是「不存在一個形上學意義的基礎」，Westerhoff 給取消主義的定義則是「nothing reducible is to be admitted into our ontology」。原則上，否定某事物存在的哲學理論便可以歸類為該事物的取消主義，對 Westerhoff 而言，也就意味著任何可以被化約的事物都不在任何意義上存在。為何對於取消主義而言，可以被取消的事物都不在任何意義上存在？因為被取消的事物只是單純的錯謬，解釋它的理論或者是自證的、或者已經完全過時而不符合我們對於好理論的認知<sup>27</sup>。取消主義與化約論

---

<sup>26</sup> Westerhoff, "On the Nihilist Interpretation of Madhyamaka," pp. 358。

<sup>27</sup> Churchland 舉元素論為例：我們不再採用元素論，不是因為元素論不是一個完整的哲學理論、也不是因為元素論無法在那個時代合理的解釋自然現

不同的地方在於，化約論比較溫和，儘管 *reducible entities* 不存在，至少是被 *irreducible entities* 所建構的，取消主義甚至可以徹底否認這樣的建構關係。因此，Westerhoff 的存有學中已經徹底消滅 *reducible entities* 的存在性。

為何 Westerhoff 要採取這兩種思路？一樣得回到文本基礎的建立。中觀學派否定自性，可以得出非基礎論。若將中觀哲學看成阿毘達磨的延伸，可以從雙方共同預設的文本基礎：「無自性＝向他者借用存在性（依賴他者而被建立）」得出取消主義。極端的虛無主義者可能會為之辯護，因如此極端的虛無主義並非如想像般荒謬。比如上文提及的物理取消主義，他們認為心靈（作為客觀實體）完全是「常識心理學」（*folk psychology*），因為心靈實體根本與物理法則與因果秩序互不交集。所以，當我們談論心靈概念的時候，我們根本無法指涉任何實在，也不知道自己確切在講甚麼；縱使心靈被表象為吾人感知的對象，也無法且不需要預設心靈實體真實存在。值得一提的是，此處標誌著實在與信念的奇妙分裂：「我們擁有對於 X 的信念，但與此同時，信念並不存在」<sup>28</sup>。

但這並不能消除我們的疑惑。因 Westerhoff 既消滅了 *reducible entities* 的存在性、又不承認 *irreducible entities* 作為化

---

象；我們不採元素論只是單純因為它過時了，因為元素論已經無法兼容於現代的物理體系與自然科學成果豐碩的研究方法。

<sup>28</sup> 「藉由信念反對信念」對取消主義來說不是一個問題，因為他們堅信未來會有更好的表述方式，借用心靈的陳述只是受限於對物理知識的研究還不夠透徹，不能完全解釋心靈現象之故。只要物理知識自始至終都能在形上世界證明其核心價值，取消主義者就不會為借用心靈陳述而擔憂。

約的極限（基礎），其理論如何不是一個極端的虛無主義？Westerhoff同意這個疑難，因哪怕是從取消主義的角度，他們畢竟承認「沒有 X，但另有一個 Y」，這是極端虛無主義無法採納的。儘管如此，極端虛無主義與實在論（或不那麼極端的虛無主義 ex.反形上學論）皆有口實可說。極端虛無主義者會覺得語言就是語言，我們將語言與世界、實在掛鉤雖無不可，但本質上不代表我們需要「Take ontological objects seriously」。語言也只是加工過的概念，概念來源於外在的感官與料與內在的加工，語言作為實在的碎片，有何指涉實在的效力？實在論者當然會反駁，就算語言只是實在的碎片，對表象（appearance）的信念不能證成對本質（essence）的信念，該陳述背後仍然預設了「背後的實在」，更必須承認「言語的指涉可以探討這些實在或與之相關的概念」，從而極端虛無主義者的陳述：「一切都不存在」便被破斥。但極端虛無主義者會反過來質疑：「這些語言、概念，還有他們的預設，為何不能只是現象呢？無論我們給世界施加甚麼樣的解釋，這樣的解釋也可能只是單純的錯謬而已。若你們堅持錯謬相對於真實（亦即錯謬的形上學世界可以被正確的形上學世界化約，而正確的形上學世界可以被人類理解），依舊不妨礙我們推論，該真實的形上學世界是某種貌似以『更高層次』所表象的世界而已（這也宣稱了表象是無窮的）<sup>29</sup>。因此，虛無主義對於表象的存在狀態（state），可以跟取消主義一樣，認為這些終將被化約之物，在存有學的意義上都是虛假

---

<sup>29</sup> 「表象是無窮的」是否預設了「表象以自己為基礎」？筆者將在「四、批判與結論」中提供更詳盡的論述。

的。」若極端虛無主義的辯護成立，一切虛無主義都可以援用上述的辯護理由，取消主義與非基礎主義的複合理論也因「Take ontological objects not seriously」與「表象無窮」而得到證成。

暫且擱置雙方的辯論，回到 Westerhoff 對於中觀哲學的詮釋之上。他不僅意識到了上文所提及的「表象與信念間的奇妙分裂」，更認為這種分裂並非中觀學的弱項，反而是其長處。他舉藏傳的辯論為例，(Dge 'dun chos 'phel) 曾採用類似的進路，認為「正確的認知中觀所欲否定的對象」才是中觀學的重點，因為對象太狹隘會使中觀失去解脫的意義、太廣泛又會產生數不盡的邏輯矛盾。但應當澄清的是：當我們否定了瓶子或杯子的實在性，並不意味著瓶子或杯子就會在我們的眼前消失。否定瓶子以眼前這種樣子存在，與持續凝視著眼前的瓶子，兩者間並不存在矛盾——我們由是得知眼前的事物為幻象。更頓群培更擔心只將中觀學否定的對象侷限於某些錯謬的存在 (ex. 具有自性的存在) 而不否定世俗的存在 (conventional entities)，與打擊哲學上的稻草人無異，實在太過偏狹了。Westerhoff 由是主張，中觀真正高明之處並不在於字面意義上的「中道」，因為隨便找兩個相反的主張，宣稱自己的主張在兩者之間，就可以宣稱自己是某種「中道」。這種隨便的主張離中觀學最遠的地方，在於預設兩個極端是一條光譜上的極端，中觀學是這條光譜上的某個點。中觀學應當是一種「論敵依賴型」的學問，視論敵如何主張而有不同的破斥／建立；就像自性 (svabhāva) 也可以在不同學派中扮演不同的意義，若中觀學拘泥於某種論證，就無法全面的駁斥錯誤的主張。由是，Westerhoff 主張「平衡原

則」(equilibrium principle)，認為我們可以基於不同脈絡的論敵選擇詮釋中論的架構，我們的選擇也因論敵的不同而得以正當化。如此詮釋下的二諦，僅係分別對治 naïve realist 與 radical error theory，前者主張世界是一元的、真實的、如眼前所見的，後者主張眼前的世界是虛假的、存在更深邃的真實等待發現；前者可以用世俗諦的 semantic nondualism（唯一的「名言」世界）加以對治，後者則用上述的虛無主義進路加以駁斥。

### 三、詮釋間的異同

藉由文獻回顧，本文整理了三種詮釋龍樹《中論》的現代進路：Semantic reading；Ferraro 的理論，他稱之為 Realistic-Antimetaphysical interpretation；以及 Westerhoff 的理論。這三種詮釋之間當然互有齟齬，以下將羅列彼此之間的交鋒，並在下一章提出筆者的觀點。

#### （一）Ferraro 對 Semantic reading 的批評

Ferraro 認為 Semantic reading 的進路並不可採，其反對意見可以大致歸納為如下三點：

##### 1. 模稜兩可的謬誤 (equivocation) 與邏輯上的必然推論

Siderits 認為「真」有兩個意涵，即形上學與語意學的意涵。這點很奇怪，因為在一個論證中，同時出現在前提與結論的同一個語詞不應該有歧義。當然，若不對該詞彙的語義進行區分，「The ultimate truth is that there is no ultimate truth」便無法逃脫說謊者悖論 (liar paradox) 的指責<sup>30</sup>。儘管如此，這並

---

<sup>30</sup> 原文以形上學角度為例，假如前者為真(勝義諦不存在)，後者即為假(一切

不是使一個陳述的語詞產生歧異的充分理由（甚至是他們明顯的缺點）。倘若容許這個陳述，便等於接納一個教條（dogma）以及其他所有相關陳述，但我們為何要這麼做？

接受此陳述還有一些問題。「The ultimate truth is that there is no ultimate truth」是勝義諦的教誨。勝義諦，如先前所述，是指事物沒有自性的陳述，相對於世俗諦，也就是事物擁有自性的陳述。假如「The ultimate truth is that there is no ultimate truth」為真，則邏輯上與之相對的「The conventional truth is that there is no conventional truth」也會成立。但後者是顯然不成立的，因為世俗諦應該被保留，否則佛陀或龍樹都不必言說世俗諦。

此外，上述勝義諦與世俗諦的宣稱不可能都是正確的。與勝義諦相反，conventional truth<sub>1</sub> 表示「一般人掌握的真實」，conventional truth<sub>2</sub> 則表示「一切事物都依賴於心靈（世界非獨立於外在真實）」。如果以此方式理解「The conventional truth is that there is no conventional truth」，便是宣稱「一般人並不認為事物是非獨立於外在真實的」，而這與勝義諦的預設相悖，從而牴觸了勝義諦。

2. 當我們陳述此命題的時候，難以承認自己所否定的事物不存在

Ferraro 認為，談及「世俗性」（conventionality）或是「概

---

皆為世俗諦存在=勝義諦=真，但勝義諦為假）；前者為假（勝義諦為真），後者即為假（世界上的一切只是世俗諦，但勝義諦為真）。參見 Ferraro, “A Criticism of M. Siderits and J. L. Garfield’s Semantic Interpretation,” , pp. 195。

念上存在」等語詞，即不可避免的預設了真實（*reality*）或是關於「獨立存在事物」的概念或判準<sup>31</sup>。因此，縱使否定了超越性形上世界的真實性，我們生活的世界（世俗諦世界）也會理所當然的成為唯一的真實世界。Siderits 和 Garfield 認為一個只是世俗而沒有勝義的世界是可能的，語言與概念的使用僅止於發揮功能，其背後並不預設真實、也不需要指涉真實——就像紙幣的價值並非來自紙幣本身，而是取決於交易行為的約定、物價波動等等因素，但交易行為依舊需要紙幣——該比喻更是顯然不合理。因為同樣的譬喻其實會反過來證成「紙幣的存在係依賴其所能代表的價格」這一結論，而若無價格與實物的交換，根本沒有貨幣系統存在的理由。因此，縱認 Siderits 和 Garfield 的否認理由有一定的合理性，這些理由也不夠證成他們的結論。

### 3. 「所有事物僅在世俗意義上存在」是不合理的

此處 Ferraro 爭議的是兩方對空性（*emptiness*）的看法。Semantic reading 並非沒有文本支持（即龍樹的諸多破斥論證）<sup>32</sup>，但循此延伸「所有事物僅在世俗意義上存在」卻可能存在過度推論的問題。這是因為現存的龍樹文本並沒有直接宣稱「世界總體上而言都是世俗諦」。且縱使我們接受 Semantic reading 對空性的看法，承認一個只由概念與名言建構的世俗（而無基

---

<sup>31</sup> 同註 31，pp. 211。

<sup>32</sup> 同註 31，pp. 212。Siderits 曾明確表示空性（*emptiness*）只是一種概念的權宜之計（*expedient*），其目的在於對治各種形上學的意見（*view/dr̥ṣṭi*），見 Siderits（2021），pp. 313。

礎或形上依據的)世界,我們又有甚麼必要去說這個世界是世俗的呢?若我們沒有必要承認世俗的世界,眼前的表象世界為何不是唯一的真實世界呢?

## (二) Semantic reading 對 Ferraro 的回應

1. 「The ultimate truth is that there is no ultimate truth」並不是一個論證,而是對空性的解釋

此語句是一個教條,某種意義上沒有錯。既然阿毘達磨學派對「法」的概念是客觀的基本存在,那麼對「ultimate truth」採取歧異的解釋就是理所當然的,因為龍樹本就否定「法」是客觀的存在基礎。此外,區分 ultimate truth 的不同意義並不是為了詮釋二諦,而是為了詮釋空性<sup>33</sup>。Ferraro 似乎沒有理解(也可能是出於誤讀),「空性」是真(real)意味著「空性存在」,「空」為真(truth)意味著「空/緣起為真」,這兩者不僅不能混淆、更有區分的必要。「空性存在」可能意味著「事物具有名為空性的性質」,而這並非佛陀或龍樹的本意。

2. 「存在或不存在」並非中觀哲學的重點

中觀學派雖否定事物存在,但重點並不在於存在或不存在。曾有佛陀的弟子詢問佛陀覺者死後的存在狀態,無論說覺者存在、不存在、亦存在亦不存在、非存在非不存在,都違背了佛陀的認知。因為這是一個錯誤的問題,如同上述彌蘭王問經的詮釋進路,這些問題的真正目的是點出宣稱者(論敵)的問題已經夾帶錯誤的預設。而若吾人堅持事物終究以某種方式存在

---

<sup>33</sup> Mark Siderits · Jay L. Garfield (2013), pp. 315

(ex.存在自性)，自性的性質就必定存在定義與概念的介入，並成為解脫的阻礙。因此，對於佛陀而言，面對「覺者死後存不存在」的問題，均只有搖頭否定的選項而已。至於兩方在金本位制度方面的爭議，一樣不脫基礎與非基礎論的爭議，不僅局限於佛教研究，更是現代形上學界普遍爭執、尚未塵埃落定的問題。Ferraro 單單只從肯定的直覺出發，並不能算是對否定方完整的回應。

### 3. Ferraro 的中觀學詮釋並不合理

Ferraro 的詮釋會導出什麼樣的形上學圖像？這是一個重要的問題，因對他宗的破斥與對自宗的建立，皆不能違反佛陀與龍樹的教誨。Ferraro 分離知識與實在，將中觀刻劃成一種解脫的信念體系，那麼對他而言，外在世界到底存不存在？根據他的學說，外在世界似乎終究在某種不可知的意義上存在。既然一切破斥客觀世界存在的語句都是針對世俗的信念系統而言，那「Something exists anyway」就是 Ferraro 無法避免的理論預設（或盲區）。但《中論》十八品明確宣稱「人無我」與「法無我」<sup>34</sup>，難道對於解脫的人而言，世界終究還是「Something exists anyway」？這正是 Semantic reading 的優勢，因其正確的把握了大乘佛教「萬法皆空」的教義。

#### (三) Ferraro 對 Westerhoff 的批評

---

<sup>34</sup> 小乘佛教的境界僅止於人無我，大乘佛教的境界則擴及法無我。所謂人無我，即「我」僅是概念虛設，所謂「我」其實仍是五大之聚合，在因緣之中輾轉。法無我，則擴及外境，不僅只是我的非實在，外在事物亦是假名與非實在，亦是空，亦在因緣中輾轉。

首先，Ferraro 認為 Westrerhoff 的文章提出了一個重要的問題：為何歷來不乏將龍樹理解為虛無主義的詮釋者？

這個問題可以分成兩個面向來討論。首先，龍樹的理論真的融貫嗎？儘管他宣稱自己不是一個虛無主義者，虛無主義會不會是其理論的必然後果，只是他沒有意識到？其次，龍樹的理論為何總是籠罩著虛無主義的陰影？無論怎麼回答、立場如何，這兩點都是現代的中觀學家無可迴避的問題。

Westerhoff 回答這兩個問題的方式，是提出一種新的虛無主義。這種虛無主義不是龍樹所否定的虛無主義，比如斷滅論（annihilism，主張一切事物已經消滅、不再存在，現存的世界只是過去的投影）。它承認表象（appearance）是唯一的實在，並否定一切可以被稱為「基礎」的觀念具有實在性。因此，它不等於中觀，但符合中觀的要求。它也不是「見解」（*dr̥ṣṭi*），因一切形上學見解都必須是意圖陳述「世界中的實在」的知識，但 Westerhoff 的虛無主義並不預設這個要求。儘管如此，虛無主義並不是龍樹理論的必然後果，因為「中觀」應是「論敵依賴型」的學問，《中論》之所以看起來像虛無主義陣營的《大憲章》，只是因為龍樹面對的論敵是基礎主義者。藉此，Westerhoff 得以避免形上學解釋的必然弱點，因龍樹否定自己擁有任何形上學的體系。

儘管如此，Westerhoff 的理論還是可能存在與 Semantic reading 類似的問題。這兩種虛無主義的結合，如何不落入極端虛無主義的批評？「不與中觀牴觸」也不等於「與中觀融貫」，Westerhoff 對這兩個問題的解決方案不甚明確。而「只有表象、沒有實在」的問題是，表象與實在是一組相對的概念，一個沒

有真實的虛妄世界，概念上就如同沒有所指（*signified*）的能指（*signifier*）一樣，是無法想像的，而這就是為甚麼認同非基礎主義，就很難避免滑坡成極端虛無主義。雖然這不意味著詮釋一定存在邏輯上的謬誤，但龍樹明確反對「滅見」（極端虛無主義）卻也是文本支持的重要論據。Westerhoff的詮釋可以避免這個問題嗎？

#### 四、批判與結論

透過上述的考察，筆者得以大致歸納三種詮釋的體系，以及彼此之間的批判。筆者大致上贊同 *Semantic reading* 的觀點，以下將指出 Ferraro 與 Westerhoff 的貢獻、缺點與 *Semantic reading* 更全觀之處，並終於對筆者問題的回應。

Siderits 和 Garfield 指出了《中論》的兩個詮釋重點：「非一非異」與「反形上學傾向」。基於這兩者而提出的 *Semantic reading*，試圖從語義學而非形上學的角度解析龍樹的論證，並提供融貫的詮釋。透過區分形上學與知識論的角度，他們得到了「空性」的定義。儘管如此，我們依舊發現，反形上學（*Anti-metaphysics*）的詮釋進路難免模糊抽象。兩人從語義學的角度區分兩種不同的宣稱形式，但實際上只有一個問題：我們能否在宣稱中毫不涉及／預設形上宣稱？Siderits 分析 *satya* 以闡釋空性的意義、刻劃世俗諦的值域與知識形上學，試圖以不預設形上宣稱的方式，融貫的刻劃中觀哲學「反形上學」的特質。儘管如此，對於筆者而言，這些宣稱不一定互相融貫。在知識論的部分，筆者認為：「能否、如何合併符應論與緊縮主義」本身就是一個大問題。符應論是在闡釋語句與世界之間的對應關係，而簡縮主義的目的卻是宣稱這樣的關係並不存在。

Siderits 為了符合第一種中觀詮釋（即「虛妄地來說，X 為真」以及哈姆雷特的例子）將二者結合，但根本的問題在於，有何必要將兩個目的不同的理論連繫再一起？如果客觀事物不存在，有何適用符應論的空間？為何不適用緊縮主義即可？從這三個問題出發，Siderits 嘗試結合符應論和緊縮主義（Take correspondence deflationary）的企圖，似乎是不可思議的。此外，從「如何實踐」的角度加以觀察，如此眾多的概念名相與他們之間不清不白的關係，更是為佛陀的教法蒙上許多可見的窒礙：畢竟，到底甚麼叫做「Take correspondence deflationary」？這是否反倒形成佛陀所破斥的形上學見解（*dr̥ṣṭi*）？這是筆者的問題。

此外，Semantic Reading 疲於對治一個又一個可能發生形上學問題的爭點，卻無益於讀者弄清 Anti-metaphysics 與 Nihilism 之間的界線該劃在哪裡。勝義諦意味著沒有勝義諦，而世俗諦又同時負擔著「凡人（錯誤見解的）世界」與「唯一世界」的角色。誠如 Ferraro 所言，既然世俗諦是唯一的世界，我們有甚麼理由說它不是真實的世界？如果不存在一個背後的形上世界，眼前的世界怎麼可能是虛妄的？否定這樣的世界，不只否定了形上學，更落入虛無主義的陷阱。Semantic Reading 該如何避免之？Siderits 與 Garfield 似乎沒有答案。

暫且拋開世俗／勝義的概念區分，無論是 Anti-metaphysicalism、或是 Realistic-Antimetaphysical interpretation，都沒有否定「經驗世界 X」的存在，也沒有否定感官認知的正確性。對於龍樹而言，「凡人的世界」與「覺者的世界」之間似乎並不存在感官上的差距，而是概念預設上的差距。因此，我

們不需要否認「所見的真实性」，只需要去否定「龍樹所提及的虛妄性」。由是而論，Semantic reading 主張「only conventional world exists」，其實並沒有錯。只是為何「只能承認 conventional world 存在」？誠如 Ferraro 所言，只要對「How world exist」保持靜默，其餘似乎皆無堅持的必要。

Westerhoff 的觀點將龍樹的理論爭議拉回形上學的爭論，筆者認為有可取之處。詮釋中觀哲學不一定要逃避形上學，思考「哪些哲學工具可以刻劃中觀」其實是三種詮釋的共識。然而 Ferraro 的質疑一樣適用於 Westerhoff 的理論。若概念是抽象化的產物，那麼其抽象化的對象是甚麼、又源於何處？其次，「表象無窮」該如何與基礎論區別？又如何不是一元的？一種特別的基礎論是，表象與表象間就像互相關聯的網路一樣，任一表象的存在皆同時受到它者與自身的支持，就好像「杯子存在」同時受「杯子的存在」、「陶土的存在」等所支持一樣。既然表象是存在的，Westerhoff 的理論如何不成為這樣的基礎論？此外，若 Westerhoff 的表象世界是一個一元的世界，那區分真實與表象有意義嗎？如 Ferraro 所說，吾人眼前所見的世界，對於 Westerhoff 而言為何不是真實的世界？

行文至此，筆者大略梳理了現代的中觀學詮釋，並指出這些詮釋可能遇到的困境。雖然筆者並未提出一個完整自洽的詮釋系統，但回到一開始的問題，對於「龍樹究竟承認與否認了甚麼」似乎已有初步的結論。三種詮釋一致承認龍樹否認極端虛無主義，但「能否採納非基礎主義」則有分歧；三種詮釋都承認涅槃後的世界與感官世界之間並非二元的、互相獨立的，而是一元的關係，但 Ferraro 可能不認為這個世界能正面的用

言語刻劃，Semantic reading 與 Westerhoff 則肯認表象（appearance）就是這兩個世界的統一。最後，非基礎主義的極限是一個尚未蓋棺論定的問題。至少對於 Ferraro 而言，非基礎主義僅能侷限於「《中論》否認有基礎的事物」，而 Westerhoff 與 Semantic reading 似乎無意為非基礎論劃界。對於 Siderits 而言，非基礎論與解脫有內在聯繫，真正的解脫即是克服所有基礎論的錯誤認知。這很可能是他沒有為非基礎論劃界的原因<sup>35</sup>。

## 四、參考資料

### (一)中文參考書目

林鎮國

1999 《空性與現代性：從京都學派、新儒家到多音的佛教詮釋學》初版。臺北縣新店市：立緒文化出版

桂紹隆（Shōryū Katsura），馬克·西德里茨（Mark Siderits）編撰。

2015 《中觀：解讀龍樹菩薩《中論》27 道題》方怡蓉譯。

---

<sup>35</sup> 見「龍樹」，華文哲學百科：

[https://mephilosophy.ccu.edu.tw/entry.php?entry\\_name=%E9%BE%8D%E6%A8%B9#4.%20%E9%BE%8D%E6%A8%B9%E8%88%87%E8%99%9B%E7%84%A1%E4%B8%BB%E7%BE%A9](https://mephilosophy.ccu.edu.tw/entry.php?entry_name=%E9%BE%8D%E6%A8%B9#4.%20%E9%BE%8D%E6%A8%B9%E8%88%87%E8%99%9B%E7%84%A1%E4%B8%BB%E7%BE%A9)

二版. 臺北市:橡實文化, 2015. ,

## (二)英文參考書目

Churchland, Paul M.

1981 "Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes , " , *The Journal of Philosophy*, Vol. 78, pp. 67-90.

Ferraro, Giuseppe

2013 "A Criticism of M. Siderits and J. L. Garfield's Semantic Interpretation," , *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 41, pp. 195-219.

"Outlines of a Pedagogical Interpretation of Nāgārjuna's Two Truths Doctrine," , *Journal of Indian Philosophy* , Vol.41, pp. 563-590.

2017 "Realistic-Antimetaphysical Reading Vs "Any" Nihilistic Interpretation of Madhyamaka," , *Journal of Indian Philosophy*, Vol.45, pp. 73-98.

Priest, Graham

2010 "Two Truths: Two Models", *Moonshadows: Conventional Truth in Buddhist Philosophy by The Cowherds*. pp. 213-221, New York: Oxford University Press

Garfield, Jay L. , Priest, Graham

2002 "Nāgārjuna and the Limits of Thought," , *Empty words: Buddhist philosophy and cross-cultural interpretation*. pp. 86-105, New York: Oxford University Press.

Westerhoff, Jan

2009 "Nagarjuna's Madhyamaka: A Philosophical Introduction," Oxford: Oxford University Press

2016 "On the Nihilist Interpretation of Madhyamaka," *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 44, 337-376.

Kim, Jaegwon

2009 "Mental Causation," *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*. Online Publication  
DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199262618.003.0002.

Siderits, Mark

2008 "Contradiction in Buddhist Argumentation," *Argumentation*, Vol.22, pp. 125–133.

2021 *Buddhism As Philosophy: an Introduction*, pp. 283-322, Second Edition, Hackett Publishing Company, Cambridge.

Siderits, Mark · Garfield, Jay L.

2013 "Defending the Semantic Interpretation: A Reply to Ferraro," *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 41, pp. 655-664.

Siderits, Mark · Priest, Garham · Tillemans, Tom J. F.

2010 "The (Two) Truths about Truth," *Moonshadows: Conventional Truth in Buddhist Philosophy*, pp.131-150, New York; Oxford University Press.

### (三)網路資料

“Eliminative Materialism”（物理取消主義），參考自 Stanford Encyclopedia of Philosophy：

<https://plato.stanford.edu/entries/materialism-eliminative/> 存取時間:2022年2月18日

“Truth”（真） 參考自 Stanford Encyclopedia of Philosophy：

<https://plato.stanford.edu/entries/truth/> 存取時間：  
2023年2月21日

Affirmation or Negation in Nāgārjuna's  
Mūlamadhyamakakārikā: A Perspective from Modern  
Philosophical Debates

QIAN-YOU, LIU

National Taiwan University

Department of philosophy, second-year master's student

ABSTRACT

At the core of this article lies a fundamental metaphysical question: Does non-foundationalism have a limit, or is the theory inevitably bound to acknowledge some form of foundation? Within the history of Buddhist philosophy, Nāgārjuna's *Mūlamadhyamakakārikā* (MMK) stands as the most prominent treatise on non-foundationalism. In this influential work, Nāgārjuna denies the possibility of *svabhāva* (intrinsic nature)—defined as the irreducible properties of fundamental elements—thereby negating the existence of *dharmas* (fundamental constituents). However, a critical problem arises: If the existence of these elements is negated, how can the world be constructed? Can the world we perceive exist without any foundation?

Despite these profound doubts, philosophers throughout history have offered diverse interpretations to address this enigma. Taking

the MMK as its primary analytical lens, this paper first elucidates what kind of foundation Nāgārjuna's ontology negates and demonstrates the interpretive possibilities arising from various conflicting views. Secondly, by examining three distinct modern interpretations, this study delves into the textual evidence of the MMK, highlighting the respective strengths and limitations of these competing philosophical perspectives. Finally, the paper concludes by addressing whether the MMK, within the bounds of hermeneutical possibility, truly negates all foundations, or whether it leaves space for an underlying reality that remains unnegated.

KEYWORDS :

Mūlamadhyamakakārikā, Madhyamaka Philosophy, svabhāva /  
Intrinsic Nature, Non-foundationalism, Nihilism, Paradox