

意義與理解： 研讀佛經的經驗談

謝清俊 法鼓文理學院佛教學系榮譽教授

【摘要】本文是筆者研讀佛經的經驗談。研讀佛經最重要的兩件事：一是佛經的意義；二是如何了解佛經。內容從佛教書籍、經典講義、世俗學問整理而來，將佛教與世俗學問結合，認為理解和詮釋是生活中不可或缺的事，加強理解能力是有必要的，也是終身學習的要點。最後，提出必須要對知識和所知實踐，才能體會明白經文中語言文字無法說明的意義。

關鍵詞：讀經；般若法門；知識；所知

【編者按】本文為 2013 年 12 月 15 日於香光尼眾佛學院專題演講內容之錄音謄稿，經編輯組彙整，講者審閱後刊載。

各位法師、各位居士，我先講做家事這件事。其實做家事是做事，讀書也是做事，做論文也是做事；既然都是做事，就不需要分得太細。世界上大概沒有什麼事都不會做、只會做論文這樣的人吧！如果一個學生什麼家事都不做，當他要做論文的時候，指導老師會很痛苦的。

今天很高興來這裡和大家見面，是很不容易的因緣。自衍法師本來找我在 2013 年 10 月「佛教與數位學習發展研討會」演講，但我的身體實在是不好，也沒有時間準備，所以就延期到現在。現在終於可以「加菜」了，題目是「研讀佛經的經驗談」。



▲謝清俊教授於香光尼眾佛學院專題演講



讀佛經最重要的兩件事，首先是佛經的意義，也就是佛經裡面究竟說了些什麼；其次是我們要怎樣去了解佛經？今天講的是這麼普通的題目。這個題目收集了一些資料，算是一個大雜燴。有些是從佛教的書籍收集的，有些是從經典的講義收集的，有些是從世俗的學問收集的。但是我始終有一個想法，就是希望我能夠把佛教和現在世俗的學問結合起來，這是我最大的心願。因為無論是中國、印度或是西藏，高僧和學者向來是不分開的；中國古時候有很多大學問家，都與高僧有很密切、很頻繁的來往，對彼此都很有幫助。然而現在的學術界與佛教離得很遠、很遠，我常常鼓勵自己將世俗的學問，如工程或是理工，與佛教結合起來，我想這是很有意義的。長遠來看，如果佛教大德們與教授們能夠合作，雙方會有很多好處。所以，我的講義大概是就這三方面來講。

我第一次來，希望能夠把想講的都講清楚。所以，今天的資料準備得比較多，我知道大概是講不完的，能夠講多少就講多少，如果各位有什麼聽不懂的地方，或者是覺得有什麼疑問的地方，請大家不要客氣，隨時發問，也可以寫信問我。如果我前面講的，大家沒有搞清楚就往下看，很可能會愈看愈亂。所以，我不趕進度，腳踏實地，一步一步往下講。

我退休十三年了，這些投影片都是我自己一個字一個字敲出來的，如果有錯字，請多擔待。

一、破題

（一）意義與理解

先講八股。八股一上來就需破題：「意義與理解」是什麼意思呢？意義，是一個多義詞，通

常它確實的意義與當時的上下文、當時的環境、處境都有關係。在這用英文講比較清楚，是 meaning，是本意；也就是說，今天談的這個意義，是談佛經的本意、是講佛陀講這部經時的本懷。佛經的本意與佛陀的本懷當然有關係，因為佛陀若沒有救世的悲願，就不會有佛經。這個關係，我們要很清楚。而理解是什麼呢？理解，是表示了解（Understanding）。

所以，「意義與理解」，是指研讀佛經時，如何正確的理解經文「蘊含的本意」、明白佛陀真正想說的是什麼意思，以及除了理解經文的本意之外，如何更進一步用「聞思修」的修行，會通衍義的問題。

（二）研讀佛經

讀經與念經不一樣，我想大家都知道，這是老生常談的問題了。不過現在念經的人多，讀經的人少。念經，大家都會念；簡單來說，就是制心一處、返聞薰習。然而，讀經就不一樣了。讀經含有「聞、思」的過程，希望能正確的理解經文「蘊含的本意」，是解與行有關的一個活動。所以，研讀佛經必要時需借助一些工具，如字典、其他的佛書、或是一些前人對佛經的注解等，以分析、研究經文之涵義。如果遇到經文有很多意思無法了解清楚的時候，還需要旁徵博引其他相關經文來做一些意思的斂擇。斂擇的「斂」，是收斂的意思。通常意思太多的時候，就把意思範圍限制一下，使它在範圍之內能夠收斂，做出正確的選擇。

（三）讀經的目的

我們做功課時，念著「願解如來真實意」，而讀經的目的就是這樣。從般若來講，需要入佛



知見。為什麼？「法門無量誓願學」，讀經是充實知識，是「識」的充實。提到「識」字，可能會出現很多爭議，有個所知障隱藏在裡面，就會出現一堆問題，這等一下再談。然而，光是在「識」的層次還不夠，因為這個「識」的層次還是世間法，還是情世間的事情。因此，光是在情世間能夠學到這些知識不夠，還要消歸自性。這個消與「銷」是通用的，是除障的意思，也就是把心裡的障礙除掉；除障，就是開慧，「慧」的開發。這就是消歸自性的意思。

用什麼方法除障呢？除我見：包括除我執、法執，還有解行要雙運。因為知與行是不一樣的。舉例來說，每個人都知道要孝順父母親，問小學一年級的學生、問那個要錢要不到而把祖母打一頓的學生，他也是知道孝順，現在幾乎沒有人不知道應該要孝順。可是，你想想看，如果不去做孝順這件事情，你怎麼會知道孝順有多辛苦嗎？你不知道；孝順要花多少時間呢？你不知道；父母親心情不高興時，要怎麼討他們歡喜、讓他們心裡高興？你不知道；父母親不高興了，你雖然很孝順，但他們還罵了你一頓，你有多少委屈呢？你當然不知道。只有自己做過孝順這件事，才知道要做多少時間、付出多少代價、要忍受多少事情、有多麼痛苦，然後得到父母親的認同、得到大家的認同。大家對你的眼光是那樣看，那時候你心裡的感覺是怎麼樣？大家認為你是一個很孝順父母的人，你的感覺又是怎麼樣？如果不去做孝順這件事，就永遠感覺不到。也就是說，孝順這件事情可以從知識上去取得，但是孝順如果不去執行，有很多感受、很多知識是永遠得不到的；永遠得不到，就永遠沒有辦法見性、消歸自性。

所以，在消歸自性的過程中，解行一定要雙運，太多的事情是要行了以後才知道，如人飲水，冷暖自知。如果不去行，根本就不知道；行了以後，也無法用語言文字把你知道的詳詳細細說清楚。就如我剛剛講的孝順，怎麼孝順父母，你心裡明白；你講的，別人不見得知道。

所以，讀經事實上是消歸自性，包括兩件大事，第一是除我見，第二是解行一定要相應；也就是說，彼此之間必須知道，以期轉識成智。

二、佛之知見即般若正智

學佛首先要入佛知見，這句話是般若部講的。佛之知見就是般若正智；也就是說，無論修任何法門，都必須要以般若為基礎，一切法不離般若。要想讀懂一部佛經，就涉及到般若法門。不管讀任何一部佛經，事實上就是在做般若法門的事。今天的舉例大部分皆取自《金剛經講義》。「一切佛法，無非破執除障之法門也。」（《金剛經講義》2011版，頁76）因為佛性是本來你已經有的，就是破障，把所有障礙一層一層破、一層一層減少，破到最後，佛性現前，就功德圓滿了。「修行法門無量，而唯一宗旨，除障而已。」（《金剛經講義》2011版，頁107）要怎麼除障？般若部說得最清楚。所以，這也就是說為何要讀經的道理。

三、研讀經文與般若法門

「我佛出世，為憐憫眾生，同具如來覺性，皆得成佛，而竟不自知，故說佛之自證者，以破眾生之愚癡。」佛之自證者，就是般若法門，也就是實相般若，包含文字般若與後面的這些東西都在裡面。這個是佛引導我們去接近般若法門的



一個法門。什麼叫做般若法門？就是以佛的知見開示眾生得悟入者，就是般若法門。文字欲令眾生，因文字起觀照，證實相也。文字，是文字般若；觀照，是觀照般若；實證，是證入實相般若。所以，三個般若是互相引涉、互相重疊、互相有關聯的。至於其他所說一切法門，如布施、持戒、六度等等，都是從佛知佛見出來的，使眾生依而行之，以為開悟般若正智之助者。這是一個站在助緣的位置。故曰：一切法不離般若，般若為一切法之綱要。換言之，即是般若為一切法之主幹，寓於一切法中，非離一切法而別存也。實相般若者，本覺也。觀照般若者，始覺也。實則智慧非別，覺而已矣。以一切眾生從來不覺故，乃假文字般若以覺悟之耳。對愚癡言，假名曰智慧耳。

四、知識究竟是好是壞？

以下介紹前面講過的「識」的問題。我想佛教界經常講，我遇到很多的出家人、一些信徒，經常對「知識」懷有戒慎、恐懼的心理，因為不能離開它，看了以後，若不了解，也不知道該怎麼辦。此問題涉及佛教修行的方法，依佛法，應有一個公正的評估。首先，這個問題先討論兩個常說的，一是「為學日益，為道日損」，這是老子自然法則的說法。有些人就用老子這句話來說，為道，修佛道也是這樣，做學問要多學儘量收、往裡收，學道是要減少、減少、減少。所以，這兩個是衝突的。大家喜歡舉六祖不識字而成道的故事為例。六祖不識字不是也可以成道嗎？所以做學問幹什麼？學問這麼多，一點好處都沒有。這個說法非常害人，我們後面的講義會看到的。二是所知障的問題。學了那麼多東西，這個

所知障應該是很麻煩的事，怎麼辦呢？乾脆少學一點，以後所知障輕一點。這也是一個問題，該如何理解。這兩個問題都牽涉到知識究竟是好還是壞？這裡以印順法師著《佛教的知識觀》（初版，正聞出版社，2010年4月）來談。

（一）「為學日益，為道日損」？

「為學日益，為道日損」，這句話不是印順法師講的，是我分析的話。事實上，講這句話的人程度很淺，為什麼？為學是往外，外面的花花世界有很多學問可以學習；為道是往內。往內與往外，是不能站在同一個層次比較的；也就是說，為學是緣外境，為道是往內省。緣外境與往內省如果放在水平上一起比較，就不恰當。往外與往內怎麼去互相抵消呢？這兩者是兩碼子事，一個是往內，一個是往外，兩者所緣的「界」不同，不可以混為一談。為學日益，是往外去學一些世間的知識；為道日損，是損一些障礙，一個一個損、一個一個丟掉，丟到最後，佛性現前。這與外面的為學，完全是兩個方向的事情，不能在文字裡面看；這邊一個是益、一個是損，我們常常把損益表放在一起看，這邊多了、那邊少了，那邊少了、這邊多了，是不一樣的。所以，「益」與「損」不能放在相同的立足點上對立，相互比較。為學與為道也因之並非相互衝突、不能並存。為學與為道是彼此影響，但並不是像一般的「損益」是互為消長。一般的損益表是在一個表上，一邊漲、另一邊就下跌，一邊下跌、另一邊就漲。所以，這完全是解釋上的錯誤。「為學日益，為道日損」不可以用來做這樣的解釋，老子這句話還是蠻有道理的；但如果把這兩個放在同一個損益表裡面看，就很糟糕了。



（二）「所知障」的問題

至於「所知障」的問題，則需了解佛教對知識的看法，即知識觀。「所知」之所以成「障」，是由「我見」造成。如果把「我見」除掉了，沒有我執，也沒有法執，那「所知」有什麼壞處？「所知」本質上沒有所謂善惡是非的問題，這個善惡是非是由你心裡發出來的，是這個擁有所知的心，有我見、有法執，所知才會成障。故欲除「所知障」，要除「我見」，不在除「所知」。若全無「所知」，則陷入「無記空」，與木、石相當。所以有人說：「啊！這個所知障很可怕。」我聽過很多例子，如我們少學一點。這個就像牛車不走，你是打牛還是打車呢？牛車不走，你再怎麼打車，車子還是不會走，除非把車子放棄。所以，有很多人在談所知障，常說我少知道一點好了，或者說我只念阿彌陀佛就算了。其實不對，多知道一些般若法門，對你念阿彌陀佛絕對有很大的幫助。如果人沒有所知，就會陷入無稽空談，就更糟糕了。有人說六祖不識字，這不是說無所知嗎？看過《六祖壇經》的都知道，六祖親自回答過這個問題，說他的所知這個「識」與認不認識字無關。文字只是把你的思想、所知表達出來的一個工具而已，六祖腦袋裡有沒有那個「識」、有沒有那個「知」，與他認不認識字一點關係都沒有。所以，這樣講也是講錯了話、講錯了地方。

五、文明裡的知識觀

從這裡開始是引用印順法師的資料。三大文明中，對知識都有正反兩面不同的看法。然而輕視知識的學派，其目的並不相同。這句話很有意思，我特地將它引用在這一標題下。知識有正反

兩面不同的看法，這是對的。有為法，根本不可能只有好處沒有壞處，都有正反兩面，因為它是一個相對的法。輕視知識、看不起知識的這些學派，很滑稽的是，他們的目的並不相同。如果這些看不起知識的學派，目的都相同的話，那這些知識的問題可就大了，到處都有這樣的問題；但如果輕視知識的學派，其目的各不相同，就很簡單，換句話說，就是各個學派輕視知識是各有所圖。各有所圖，就牽涉到自己的利益，牽涉到自己的一些我見，牽涉到自己的一些法執。

中國禪宗很有趣，有兩個說法：荷澤派圭峰大師說：「知之一字，眾妙之門」；到了南嶽派以後，就改為「知之一字，眾禍之門」。為什麼「知之一字是眾禍之門」呢？因為知識是一種相對的法，不是一種絕對的法；既然是一種相對的世間法，有正確的知識，就有不正確的知識。所以，南嶽派說：「知之一字，眾禍之門」，主要是知識的「妄待真起」。既然有正確的知識，就有妄的知識；妄的知識如果傳遞流傳起來，為害是很大的。這是從這個角度去看。印順法師說了一個總結，他說佛教含攝了婆羅門重智的傳統，又有沙門文明的內容，所以更能認透知識的性質與價值。在印順法師的意見裡，大概所有的學派、宗教，對知識的性質最了解的就是佛教，而且佛教是最重視知識的。

六、佛教的知識觀

（請參閱印順法師著《佛教的知識觀》）

（一）知識的缺點

1. 知識的片面性

知識是片面的、一點一滴聚合而來。識是了別義，知識本身逃不過片面與點滴的限制。因此，



難免顧此失彼、重此輕彼，常常引起相互的摩擦、一些爭論；在應用方面，事務的相互關係，也常常產生錯誤；通常還有一個很糟糕的，就是常以自己片面的知識，作為一切知識的基礎。

2. 知識的相對性

知識不是絕對的，知識的活動與表達，如果離開了思想、語文，便不成其為知識。印順法師講得很有意思，他說知識的特性，是遮他顯自。知識的特性是把其他東西遮起來，把它自己顯示出來，這在佛法稱為「二」。因為有一個自他的區別，就不是「一」，而是「二」。遮他顯自，有一個自他的區別，佛法把它稱之為「二」。「二」是一切認識的形態，一切知識、一切認識的形態，都是「二」，不是絕待。沒有「二」，就沒有認識的可能。因為認識是了別義，要了別一事情，就把一個東西從這個與這個東西區分出來，這一區分就是「二」。如果沒有辦法區分，就根本不能成其為知識。印順法師這幾句話是說，知識不能了達絕待的真理。知識的能力有限，這是知識的相對性。

從心識上來說，知識有能知所知。這個能知所知的問題，是說心識了知對象時，卻不能知「認識的自身」，就是「心不自知」。雖然有能知所知，事實上已經是「二」，已經是互相的，而不是絕待的，但是卻有一個問題，就是心不自知。心不自知是說縱然知道自己心念的生滅，也是後念知前念，而不是在一念中間知道這些事情。所以，還是前念隨著後念的潮、後念的波浪，一直持續下去。這些認識，心是沒有辦法在一念中間去了知所有事情的。一念之中決非兼具「能、所」的認識。所以，佛法說：「相待說絕待，絕待成相待」。今天講這些，就是有時候會牽涉到絕對的佛性，或者本性的

佛性、實相的佛性，但凡是碰到這種東西的時候，我說出來的都是胡說八道，因為凡是經過語言文字表達出來的，都是相對的，不是絕待的；如果要挑毛病，一定可以挑得出來。

比方說，有一隻通靈的烏龜，很厲害，每次爬過一個地方，就利用牠的尾巴把牠的足跡給掃掉。因為這隻通靈的烏龜怕人家會追蹤牠，所以走過以後，牠的尾巴就掃啊、掃啊掃。那隻烏龜爬過以後，絕對沒有留下任何足跡可以讓人找麻煩，但是牠忘記一件事，牠的尾巴會留下尾巴的痕跡。這也就是說，用語言文字來描述絕待的一些事物，每每說了一件事物，就製造一條尾巴的痕跡在那個地方讓別人去攻擊。因為這件事物本來就沒有辦法用語言文字說明的；如果一定要用語言文字去說明，這中間一定有一些漏洞在裡面，而這些漏洞別人一定找得到。

所以，知識本身是片面的、點滴的總合，故常忽略「整體」而偏執「部分」。

3. 知識的名義性

知識的名義性，就是名相關係。名，是心裡所構畫的假符號、假名。日本人很有意思，日本的語言就有平假名、片假名；這個假名，事實上就是從佛經裡借用過去，就是取佛經的假名的意思。名字是假立的，又稱假名。

名相的問題，是一名多相、一相多名，而且依情境而遷。依時間不同、空間不同，一個名字可以呈現很多不同的相貌。因為種種環境的考量，政治環境、經濟環境、民生環境、時空情境、人我情境、社會情境、文化情境……，種種的不同，一切都有不同的影響。所以，這個很麻煩的是名相關係，一相多名、一名多相，是因環境來改變。



知識的表達不能離開名相，名相依它種種情況的不同而改變，所以它是相對的、流動的、變遷的、不決定的特性，不能直顯絕待的真理。這個問題，是讀經時常會碰到的問題。我自己的經驗是，我喜歡讀經之前，先把名相了解清楚，因為名相可以用字典、百科全書查清楚；查清楚以後，再去看佛經就不會被它誤導；有時候它講不同的名字，就曉得它是什麼樣的一件事物；有時候它講不同的名相，就知道它是同樣一件事物；有時候同樣一件事物又說不同的名字。所以，至少可以減少這些困擾。

4. 知識的錯亂性

知識的錯亂性很大。我想學佛的人都知道，佛常常講，眾生因為顛倒錯亂：第一，不能理解世間的諸行無常義；第二，不能理解緣起關係的存在顯現；第三，不能理解無我、無我見。還有受想行識的錯亂。有時候眼睛明明看到了，但看到的，其實不是真的，感覺到的，也不是真的，這些東西都可能被欺騙。這是知識的「我見」錯亂。知識多了，欲望也水漲船高；於是，知識成為苦痛的根源。在私欲與知識的不斷擴展中，世界成了鬥諍的戰場。剛才前面提到兩個例子，誤解「為學日益，為道日損」與「所知障」，就是知識錯亂的例子。理解錯亂，就是知識的錯亂。知識的錯亂，事實上也蠻麻煩的，但更重要的是，知識的長處。

(二) 知識的長處

知識的長處，印順法師講了三個：

1. 以分別識成利生事

要利益眾生、普度眾生，這是世間法，一定要在世間做。因此，世間的知識就非常重要。但

要去度眾生、利益眾生的時候，沒有分別智、沒有分別知識，成嗎？不行。所以，世間的利用厚生，非知識不成。初學菩薩向上向善的正行，就是由知識引導。因為有知識，所以可以透過知識誘導往善的方向走。由知識分別善惡、了解因果，知善信善精進不懈，才能趣向證悟聖境，得平等無戲論的根本智。菩薩在自覺的聖境中，雖遠離分別妄識，但為利他故，從根本智中又起後得的分別智，此即通達事務，度生的方便智。

舉例來說，孟子說：人有四心，第一要有惻隱之心，第二要有是非之心，第三要有謙讓之心，第四要有羞惡之心。孟子講四心講得很好，這些有沒有用？它是世間法、是知識、是相對的。平常如果要判斷一個人是不是好人，孟子的四心還真的是有用。真正來講，我們能夠避惡向善、往上提升，是靠知識的分別智，真的不是靠我們的佛性。光有佛性是不能往上走，佛陀說所有的有情都有佛性，為什麼只有人能夠修佛道成佛？為什麼其他的有情就沒有辦法做到呢？如果光靠佛性就可以成佛，我們等著就好了，但其實不是，還有很多其他的原因。世間的分別識，是一個非常大的助緣；沒有分別識誘導，不可能避惡向善，一層一層往上提升。這個分別識是從哪裡來的呢？其實大可不必那麼討厭它，真正說起來，它還是從佛性流出來。一切事物莫非心造，所以這些大家都可以了解。

從菩薩的修行、證悟、利他的一切事物中看：知識是自利證悟的前導，利他妙行的方便，除去了知識、離去了知識，即不能成就菩薩的事業。這句話說得很重。所有菩薩的事業如果沒有知識，就不可能在世間有所成就。知識是菩薩攝化眾生的要門，《瑜伽論》說：「菩薩求法，當於五明處求。」



2. 以分別識成深信解

佛教說：「有信無智長愚癡。」類似的話，我想大家都看過。這句話是用比較現代的話來講。佛教的「正信」要透過知識的考察。知識的考察，就是解與行。用知識去思考，究竟是對的，還是不對的？這就是正信產生的一個用知識去考察的過程；此外，還要去行，去實地的執行了以後，才可以有一些感受，而這些感受也才可以增進正信。所以，正信的增進是要靠解、行的實施。這個解、行的實施，通常要透過知識，沒有知識的媒介，光靠佛性，佛性是不會幫你做這件事的。

以知識為信仰的基點，解得分明、信得懇切，才是合理的正信。對佛法的正確知解愈高愈深，信仰也就愈深愈堅。從深解中起信仰，信仰建築在理解的基礎上。最高度的信仰與智慧融為一體，智信相互助成，乃至於統一。因此，這就牽涉到一件事情，沒有經過知識考察的信仰，好像很虔誠，其實是非常浮淺（遇逆則易搖）。這是印順法師的話。

3. 以分別識成無分別智

分別識還有一個好處，就是它可以養成無分別智。世間的知識雖有缺陷，不能證知絕對真理，但能根治錯亂，引向更高度，即成通達真性的出世間無分別智。無人能直下從無分別處著手。印順法師說：「不解不行，怎能證得解脫？」我們活在這個世間，沒有辦法什麼事都從無分別處著手。舉例來說，我們在這個世間要求生存，所有生物都是一樣，一定要對環境有所了解，知道環境有時候有很危險的地方，要避免；有時候環境告訴你有食物、有好處的地方，你要去。所有生物在這個世界上活下去，都是靠分別智，知道避

凶趨吉。所以，在這個世上修這些法門的時候，一定是從有分別的分別識開始修行，然後一層一層地把分別減低。太虛大師《大乘宗地圖釋》說：「佛法大小宗學，無不從分別意識處下手，以此為修行的關鍵。」

人類的明了意識殊勝，為人能學佛成佛的正因。有人說：「你這話就胡說八道了，人能夠學佛、成佛，是因為有佛性，有佛性是正因。」很多動物、很多有情也都有佛性，請問這些動物能夠學佛、能夠成佛嗎？不行。人類有佛性是不錯，這提供一個必要的條件，是可以成佛、可以學佛，但要成佛、要學佛，還要有充分的條件。這充分的條件，就是人類有比其他六道的生物更有明了的意識；這個明了的意識，就是分別識。因為人類的分別識比畜牲、地獄、天人等其他的各道都殊勝，所以只有人界可以學佛、可以成佛。所以，學佛、成佛還是要靠分別識。

這就是佛教為什麼說：「止」外有「觀」，「定」外有「慧」。「止」、「定」，是一個修養、一個品德的提升；「觀」、「慧」，都是分別識。開始觀也好、慧也好，一定都是從分別識入手，然後慢慢減低分別識，逐漸修行到一個無分別智的境界。所以，這也是另外一種所謂借假修真的說法。

佛法對有情心理的體認，著重於自身的反省、觀察與體驗。「定慧」即以自心去把握自心，審細的透視自心，這是自覺自證的實際體驗。唯有如此，才能覺察到心理的自覺性、主動性、內心的無限複雜，及心性的終極奧秘。學佛以分別識不斷觀察，乃至定中觀察，正觀諸行無常、諸法無我、法法空寂，即能契悟諸法空寂相。在契證平等空寂中，有相的分別識即泯絕不起。故破



除虛妄分別識，不是一味厭惡它，而是以它引生出世間的平等聖智的前方便。

彌勒菩薩總括該修學的說：「菩薩求法，應於五明處求」。五明分別是：聲明，是語言文字學；因明，是思辨的方法；醫方明，是醫、藥、護生、優生；工巧明，是理工所屬之各行各業學問；內明，是修佛所說的法。這中間特別說明一點，聲明與因明，是自覺覺他的必備學問，是共世間的出世學，真俗通融。在西藏初學佛法，都從聲明與因明入手。聲明是語言文字學，因明是思辨的方法，這些都是分別識；也就是說，分別識是從這樣方式入手，導致我們的修行。

七、佛學

（一）正法有二

佛學有二：實踐的佛學、義解的佛學。實踐的佛學，是佛法的實踐，就是《楞伽經》講的宗通；義解的佛學，是佛法的理論，就是《楞伽經》講的說通。佛法的理論是從經（明定）、律（明戒）、論（明慧）三藏而來。今天講研讀佛經的方法，是屬於義解的佛學這部分，也就是用分別識去了解佛學，這個部分牽涉到聞、思慧位。實踐的佛學，是戒學、增上心學、增上慧學，如：比丘戒的比丘學處，六度、四攝的菩薩學處，則是牽涉到思、修慧位。二者相依，相輔而成。

（二）佛學之要點

佛說契經的意義，要從文義次第中去顯發出來。了解一經的組織科段，進而明了全經脈絡，才能把握一經的關要。如：無著以七句義十八住解說《金剛經》；世親以十六種相解說《寶積經》；彌勒以八段七十義解說《大般若經》；清涼以信

解行證科分《華嚴經》。律，是依佛性為體，講「因緣所顯」的問題。論，是不重次第、不重因緣，重視在「不違性相」。因為經是重次第，律是重因緣，到了論，它不重次第、不重因緣，只重是不是違背性相。事實上，就是一切的萬象存在和現起的道理，這是一個重點。所以，看經、看論也好，讀佛經次第很重要，次第不可以換。如果看論，一定要能夠有分辨，看論裡面的內容是不是真的沒有問題；如果這裡面講的有些缺陷，一定要能夠儘量設法了解。

八、一經之綱要

古人將釋一經，先說玄義，亦曰玄談。玄者，深也，又懸也。謂將經中深義，提要鉤玄而先談之。使聞者得知大要，入文時乃有頭緒也。故玄談云者，猶言提要，正一經之綱要所在也。（《金剛經講義》2011版，頁77）

（一）「一經之綱要、全經脈絡」之例

現在讀佛經很少只拿佛經來看，通常都是拿一些注釋本來看，不像念經大概只拿佛經來念就好了。因為有前人的注釋，所以對佛經的理解就會比較方便。所謂五重玄義，就是佛經的一個綱要、提要而已；這個提要的方式在佛典裡面，也是非常有名的，而且後人注經，也大抵上都用天臺宗的五重玄義，把一經的章目打開，讓研讀的人可以很清楚。

天臺宗智者大師說《法華經》經題，約名體宗用相，開為五重，以發揮經中要旨，最為簡明。

1. 釋名：名者，實之賓也。既標此名，必有其實，非虛立也。



2. 顯體：體者，實體，即經名之主體也，因名核實。
3. 修宗：謂修行之旨趣也。非修觀行，仍屬空名。而依體起修，必明宗趣故。
4. 論用：用者，功效之意。既已真修，必得其用。
5. 相：判教相也。

（二）文義次第中顯發

讀經時，很重要就是「經中一句一字，皆關宏旨。即一名稱，一結集者標舉之詞，亦含精義。少少忽略，義便難通。」（《金剛經講義》2011版，頁75）例如：而欲證本性，須化除我見。然我見根深，必須用種種法以調伏之，開根本智以斷絕之。所謂理雖頓悟，事須漸除。猶之過渡，從此岸達彼岸，行之以漸不容急也。故曰離、曰渡、曰達，以顯其未可一蹴即到。（《金剛經講義》2011版，頁88）

（三）研讀經文之要領

《金剛經講義》講：「因是之故，讀經聞法，要在深自敬惕，以佛所說者為鏡，時時處處，用以自照。不觀不照，迷何由覺？是即所謂依文字，起觀照也。觀照功久，則皇皇然，敬惕之心自生，是即始覺也，亦理體本具之正智初開也。如是不退不懈，觀照之功，日深日醇，則所謂始覺者，先如初生之月，漸漸光多闇少，以至於月輪圓滿，光輝煥然，則性體顯現，即是始覺合於本覺，而亦無始本之分也。當知所謂成佛者無他，覺性圓明而已。而覺性之開，非仗文字般若之力，其道無由。故曰一切諸佛從此經（按：指《金剛經》）出。」（《金剛經講義》2011版，頁86）「敬惕」這兩個字，現在寫作警惕，因為時代不同，用字不一樣。

九、讀經的情境

現在用比較世俗的知識來看，讀經的情境，有經書、讀者、作者、情境；情境又分為成經、譯經的情境，還有讀經的情境。（見圖1）

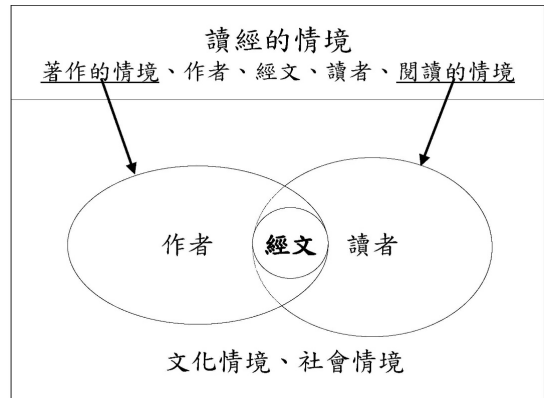


圖1：讀經的情境

圖1表示，有經文、讀者看經的範圍，這個範圍表示是閱讀的一個情境。閱讀的情境，就是讀者在閱讀經文時，是一個學生、一個出家眾、一個社會上的居士，還有在讀經時，健康情況、年齡、家裡狀況、經濟上有沒有壓力，種種的事情都是閱讀情境。我剛剛講的這些問題，大家知道了，與了解經文有關係；有時候情況不對，會影響大家了解經文。所以，這個讀經的情境，是經文帶有的內容。作者寫經、譯經或者結集這部經的時候，也有一個情境、有一個整個的環境，這是著作的情境。關於這個大的範圍是文化情境、社會情境，作者在著作的時候或者譯經的時候，有他當時的社會情境、文化情境；讀者在讀這部經文的時候，除了他自己閱讀的情境以外，還有文化、社會方面的情境在影響。所以，真正要讀懂一部經文，與這些情境都很有關係。



（一）什麼是情境

情境，就是 context。context，當大家第一次學到這個英文字時，我想只有一個解釋，那就是「上下文」。很多 context 就叫上下文，我們在初中、高中學到這個字的時候，也只知道這個意思。事實上，context 是很廣義的字。如果我是一個人，我這個人所有的背景資料都是我的 context；如果是一篇文章，文章的內容叫做 content，這篇文章以外與它所有相關的事情，都叫這篇文章的 context。所以，context 與 content 是幾乎相對的。

要了解 context，第一個是作者情境，如作者生平、著作時的心情、健康狀態等等。舉個最簡單的例子，你要看《紅樓夢》，要知道作者是誰、什麼年紀寫的、寫這小說時是什麼樣的心情，是一個沒落的王孫呢？還是真正要勸世人發菩提心、入信佛教呢？因為有人說《紅樓夢》這本書是傳教的書；還有作者當時的健康情形如何等等。這些都屬於作者的情境，就是 Authorial context。同樣的情形，僧肇寫了幾本很有名的著作，如〈不空真論〉等；僧肇年紀那麼輕，怎麼能寫出那麼好的論呢？因此，要了解僧肇所寫的這些論，就必須把僧肇生平、他與鳩摩羅什的關係，以及與其他當時在佛學方面的關係。如果不把這些背後的情境了解清楚，對僧肇寫的這幾本論，就不會有很深的了解。

讀者情境 (Readership Context)，如讀者之學識、經驗、閱讀之目的等等。就是你看這個經、看這個作品時

的情況是如何？最直接就是，我看這個作品的時候，剛好生病了，我就覺得不好；同樣的，同班同學大家上課，我身體壞了，就上不好。

其他還有文化情境和社會情境、意義情境，這些都很重要。

這個情境為什麼那麼重要？就是義隨境轉。我們看一個文本、看一個作品，這個作品真正的涵義是與它所處的環境有關係，我們不可能脫離環境的力量去真正了解這個作品的涵義。也就是因為這樣的關係，真正去了解佛經，情境方面的處理就非常重要。

表 1 是以前論文整理的一個表格，是比較作者端與讀者端的特性。作者端是收斂的，作者把作品一做出來以後，就好像把鎔的鐵漿倒到一個模子裡，而鐵模子鑄出來就永遠都不會變。讀者

表 1：資訊的創作端與接收端的重要性質與比較

項目	創作端	接收端
人	作者	讀者
行為特質 (轉換)	從所知起，外化， 從心至物；從抽象 到具體	從任何形式起，皆可感受、 了解。內化，從物至心；從 具體到抽象
目的	創作資訊	了解資訊承載的內容及其 意義
情境	固定的作者情境	不固定的讀者情境
結束狀況	收斂。作品完成後 即止	發散。了解資訊的原義後， 尚可作種種情境下之詮釋
產出	有傳播意圖的人為 資訊	理性的了解與感性的感 受。作者欲傳達之意義與讀 者之詮釋



端的情況是永遠是開放的，不同的時間、不同的空間、不同的社會環境、不同的政治環境、不同的讀者閱讀這部作品。一邊是收斂，一邊是開放的；讀者與作者兩端有相當大的差異。所以，整理成表列出來供大家參考。

（二）情境的表達

情境，如果要在電腦裡做，就是電腦一定要能表達這個情境；如果電腦不能表達這個情境，就表示電腦沒有辦法處理這個情境；既然沒有辦法處理情境，那麼電腦就沒有辦法分別有些語意上的差異。

字典、辭典、以及各種注疏、注釋都是在解釋意義，也都作適度的情境表達。只是，是給人用的，有各種表達方式。而後設資料（Metadata Sets），即有特殊目的的情境表達，或背景資料的表達。超聯接（Hyperlink），亦可用於作情境表達。還有專書，如：史書、人物誌、地方誌……。

十、語言學：名相與記號學

下面是學術界意義與理解相關的理論。

（一）意義的生成與現起

意義的生成與現起，第一個是名相，第二個是由觀察取得。意義的生成的方式，有變動、創作、體內溝通。觀察對意義的生成，請參閱拙著〈資訊的緣起〉一文。

（二）名相

今天比較著重在名相的部分。前面講印順法師的知識的優點與缺點時，講過名相是知識裡一個很大的缺點，因為名與義的關係經常是很混淆的。名，就是名字，是語言文字中的名詞，用來指稱世

間種種的「相」。這個名相不是很神祕的事情。

「相」，就是「體相用」中的相。如果依太虛大師說法的三種相：第一個是我們看到色法，看到所有形狀外貌的相，也可以說是色相。第二個是義相，就是意義表現的相。意義表現的相，是心法裡的相；色相，是色法裡的相。所以，這個相在世間，有心法的相與色法的相，還有一個太虛大師說的相，是實相。實相就是佛性，不可以說的，怎麼樣都沒有辦法用語言文字形容。真正來講，「體相用」中間的「相」，就是兩個：一個是心法的相，是義相；一個是色法的形狀外貌之相。

相既然有實物（色法），也可以是概念（心法），兩種不同的東西。名是能指，相是所指。所以，名相的關係，就是一個能所的關係。能所只是說這個名可以與實物構成一個名相，也可以與一般的心法的一些概念構成一個名相，這就是名相的關係。所以，名相說起來簡單，事實上非常的複雜，因為名相變化太多，這個概念也變化很多。

能所關係，在語文裡是表示及物動詞的功能。舉例來說，能讀所讀，我能讀我現在所讀的是什麼？我現在所讀的是《金剛經》；能讀就是我，《金剛經》就是所讀。能說所說、能打所打，都是對於及物動詞的關係。任何一個及物動詞都會改變我們生存的環境，會留下一些很明顯的業；這個業留下來所表現在語文裡，就是一個能所的關係。

相，通常是動作、及物動詞的動作，把存在的世間做一些改變；做了一些改變留下來的痕跡，就是相。名相關係是意義裡最基本的關係，也就是要用語言文字去表現一些意義字、說明一些意義時，如果沒有名相與能所的功能，語言就不可能構成。所以，「名相」、「能所」是任何



語言功能裡必須有的一個功能。

名相的麻煩，就是通常不是一對一的關係，它是一對多。一個相可以有好多名，通常是因相較複雜；一個名有好多相，通常是因情境而異。所以，讀經，需先知曉名相，未徹底了解名相，經常會干擾理解經文。我自己讀經的經驗是，如果沒有徹底了解名相，經常會有很多干擾，對佛經會理解錯誤；我現在看任何一件新的事物，首先會找一本大辭典，把這些名相關係都理解，接著把名相能夠背的都背下來，以後碰到這些事物時，就知道說的是同一件事物。

同一件事物有不同的指、不同的相。舉例來說，以直指本性言，性體包羅萬有，一名不能盡其量，遂不得已而立種種名，如曰真如、曰如如、曰實相、曰法界、曰法身、曰性淨明體、曰圓覺、曰自性清淨心等等，其名無量，顯義亦即無量。（《金剛經講義》2011版，頁90）這個名字多得不得了，如世尊，別有十號，總稱世尊。

依《大智度論》，十號者：（《金剛經講義》2011版，頁141-143）

1. 如來。諸法一如為如，不來而來為來，此約性體表德。
2. 應供。應人天之供養，此約大悲大願表德。
3. 正徧知。此約寂照同時（實相般若）表德。知一切法，即假即空，莫非中道。一空一切空，一假一切假，一中一切中，無偏無倚，寂照同時，為正。三諦理智，圓融無礙，智周沙界，鑒澈微塵，為徧。
4. 明行足。有二說：大涅槃經說：明者，得無量善果（指阿耨菩提）。行足者，能行之足（指戒慧，此中即攝定）。謂得無上菩提，由乘戒慧

之足。此約修因剋果表德。大論說：明，即宿命、天眼、漏盡三明。行，指身口意三業。唯佛三明之行具足。約此義言。是此約神通表德。

5. 善逝。此約斷證表德。猶言好去。謂入無餘涅槃。所謂生滅滅已，寂滅現前也。
6. 世間解。此約後得智表德。一切有情非有情事相無不解了。
7. 無上士。此蓋即位表德。在一切眾生中，佛為無上。
8. 調御丈夫。此約教主表德。或以柔軟語，或以苦切語，善能調御丈夫，使入善道。無問男女僧俗，如欲遠塵離垢，非具有大丈夫氣概果決堅定之心志不可。如是之人，唯佛能調伏而駕御之。
9. 天人師。此約普利表德。為人天之表率。譬如日光徧照無不蒙益。
10. 佛。此約究竟覺果表德。自覺、覺他、覺滿，名佛陀耶。

（三）名相與記號學（Semiotics）

記號學，是西方對於名與概念（即義相）關係所做的研究。請大家注意，中國人指的名相，是指名與色法、名與心法；西方的記號學只做了一半，就是名與心法之間的關係，心法是一個概念。

記號（Sign）分能指（Signifier）、所指（Signified）。能指，通常是一個聲音或一個視訊；聲音就是一個語音，或者視訊就是一個文字。這個語音或文字，也就是語言所表達的這個名詞，它所指的是一個概念或是一個想法。如果把能指和所指兩個合在一起，在西方叫做記號學裡的一個記號，A Sign。（見圖2）





記號及其語法意義之生成 〔syntagmatic relations〕

圖 2：記號及其語法意義之生成

記號，根據西方學的研究，能指是常，是通常不會變的。因為一旦有一個名詞創造，這個名詞不論是說出來或寫出來，就變成已經誕生的一個事物，如同一篇文章已經發表一樣，就不會再變了。會變的是所指。能指可能在古時候是指某個事物，到後來這個意義隨著漂移，到了現在可能是指是另外一個，這個是不會轉變。所指有兩個變法：一是依時而變遷（Change），一是依空間而變易（Variation）。依時而變叫做 change，依空間而變叫做 variation。variation 不是 change，是好像我們講方言與正宗語言的這種變異，等於是一個稍微有點變體的味道。variation 可說是變異或變體；change 則是完全改變。

（四）意義的探究之一：記號學（續）

記號學講兩個，一個是意義與時間的關係；另一個是意義與情境的關係。

1. 意義與時間

把記號學放在這裡，是為了探討一個意義與時間的關係。在很多文本裡，探討意義與時間時，有共時關係（Synchronic Aspect）跟歷時關係（Diachronic Aspect）。什麼是共時關係呢？舉例來說，我們討論現在的語言，現在的語言有國語、

閩南語、客家話，還有少數民族的語言，這是在臺灣不同的空間、不同的族群所用不同的語言，這是共時關係，臺灣各種族群的方言。歷時關係是什麼呢？我們現在臺灣用的國語，這個講起來，歷時很麻煩，是從三、四千年以前一直輾轉到現在，這個是歷時關係。

歷時關係與共時關係，在意義上，討論空間裡的意義時，常略去歷時關係；討論時間裡的意義時，常略去共時關係。舉例來說，討論方言問題時，只討論這個語言在不同空間分布所造成的方言問題，不再探討這個語言幾千年來演變的問題；討論語言演變的問題，就是歷時的問題，不要再惹麻煩，一邊討論歷時，還要討論方言問題，這是不行的。在語言學裡有這樣的一個傳統，就是關於這個問題。如果同時考慮歷時與共時，會很複雜。第一個，變數會複雜到沒有辦法去處理；第二個，這中間還會有一些經常會有的矛盾衝突的情況影響。所以，研究歷史語言學的時候，就不討論方言；研究方言的時候，就不討論語言的演變。不是很精確，但大致上是這樣看。

2. 意義與情境

記號學與情境非常有關係。這個情境包括上下文、文際關係（Inter-textuality）、作品與作者、作品與社會、文化，這些都是屬於典範意義（Paradigmatic Relations），也就是社會上約定俗成所生的意義。

這些大致上是記號學裡所談到意義的事情。

（五）觀察

1. 取得意義的方式

真正意義的得到，最基本的方式是觀察。如



果所有的動物對牠的生存環境不觀察，有沒有危險，牠不知道；有沒有牠可以吃的食物，牠也不知道。所有動物在世界上生存很重要的因素，就是觀察，觀察牠周遭的事情。觀察是所有生物的基本行為，通用於科學、人文以及生活的各領域。科學家觀察萬物以鑽研科學知識；人文學者據以寫下傳世的文章、詩篇；藝術家觀察萬物以積澱感受作為創作的源頭；而一般百姓則依觀察為生活活動趨吉避凶的根據。

2. 觀察的侷限性

然而這個觀察，事實上是非常有侷限性的。以前講科學，大家都標榜說：「科學的觀察是絕對客觀的。」其實這是神話，沒有這種事情。現在就看觀察的一些侷限性。有時候我們認識一件事物，並不表示我們擁有完完整整、從頭到尾、從內到外、鉅細無遺所有的知識，即所謂的「全知」。這是不太可能的。通常我們觀察一件事物，也是觀察情況下的一個外表，或是從某一個角度，或是抓一些重點去觀察。所以這個全知，事實上是不太可能。世界上像我們這種凡夫俗子不可能有全知。「全知」不是你、我，也不是任何人可達的境界，即使是頂尖的科學家、頂尖的學者也不能「全知」；只有佛陀有此能耐。

科學家也曾討論過觀察的問題。一般來說，科學的觀察並不像人們認為的那麼客觀，絕對客觀的觀察幾乎是做不到的。在科學的圈子裡有這麼一句諷刺的話：「觀察是充滿著理論的」。（參見《僧侶與科學家》）所以，對一己觀察的所知，若能明白它的侷限，必定會懷有一份自知之明的謙虛。

3. 理性與感性

理解的第一步驟是觀察。觀察時有注意的焦

點，此焦點由心中設定的目標來決定。觀察時，先由五官接受形式的刺激，收到形式的相貌，再經過意識的認知，了解形式的名相，並思考其蘊涵與意義。既然不可能有全知，我們了解這個觀察先由受開始。佛學中說的五蘊「色受想行識」，即說明理解和所知形成的過程；佛學中說的五遍行「觸、作意、受、想、思」，亦與此相關。

重要的是，理解是一個複雜的過程，通常人們是藉著已經有的經驗和知識，來理解未來的事物。所以，有一句話說：「理解（Understanding）與觀察是要以整個生命來完成」。這句話慢慢說到後來，會覺得它是蠻有道理的一句話。

理解的方式，可分為理性與感性兩種。我們看佛經的時候，也是有這樣的感覺，但一般人看經的時候，只著重在理性的部分，感性的部分通常被忽略。如果能正視這個問題，能夠自己理解看佛經的時候會夾雜一些感情的問題。舉例來說，我讀佛經以前，先告誡自己應該要把所有的妄念去掉，這些是我自己的貪瞋癡，或是一些欲望，或是一些目的，看佛經的時候應該把它當作妄念排除掉。這樣就可以把一些感性帶給你的干擾去掉。讀佛經以前，先把感性、可能代表的干擾去掉。其實讀佛經有些感覺也不是不好，舉例來說，有人在讀經的時候或者在拜懺的時候，拜到一個程度以後，非常投入，豁然之間痛哭流涕，自己也不曉得為什麼。那是全心的投入，這種感性沒什麼不好，但有一些感性是可以造成一些妄念來阻止你做一些理解的工作，是這個問題。

所以，一般人理解時，常沒有意識到理性和感性的區別，而隨興理解。換言之，理解中常夾雜著理性和感性的成分。因此，可能產生不正確的認



知。理解前，若能配合不同的場合調整自己的心態——調適理性和感性的成分，是高明的做法。

4. 止與觀

受，是人們取得外界資訊的唯一門徑。「眼耳鼻舌身」都可以由感收而取得資訊，然而從眼睛觀察到資訊是最常見，量也是最多的。所以，我們常用「觀察」一詞來概括「眼耳鼻舌身」五官取得外界各種感受的方法。嚴格地說，「觀察」與「受」並不相同；「觀察」是人們有意的、主動的行為，是有意向的行為；受並不是這樣，受也可以包含被動的感受。所以，下面就用觀察來取代受，討論取得外界資訊的行為。

對同一個事物，因為每個人觀察的目的、觀察的重點、使用的方法等都不盡相同，所得到的意義（即事物承載的內容）都是片面的，很可能都不一樣。觀察的對象可以是靜態的，也可以是動態的，它們都能提供我們意義。以上的討論，也表示意義的獲得和人有密切的關係。觀察到的資訊，總要經由人的認知，才能真正成為我們腦中的意義。

既然去了解意義、去觀察、去看文字，看有什麼不一樣。當我們去了解這些事物的時候，所得到的都是片面的，不是全體的。然而，人的認知是極複雜的問題，不僅僅和已經儲存在腦袋裡的經驗、知識、資訊等有關，還受觀察者當時的情緒、感覺、意圖和意向、下意識的影響，此即屬讀者情境。此外，還免不了會受到觀察時種種身外情境的約制，甚至與外境產生互動而互為消長，此即屬社會、文化情境。觀察時，有些是屬於讀者情境的變化。讀者情境的變化會影響觀察，社會情境、文化情境也會影響觀察，這些因素都會影響到觀察取得的資訊。所以，觀察可以

得到意義，但是觀察可以得到多少意義？幾乎是無窮盡。為什麼？觀察任何一事物，可以是以前的觀察、現在的觀察、未來的觀察，也可以是在不同地區的觀察，而所有觀察事物所得到的意義，是可以隨時間變化、隨空間變化而不一樣。時空的變化既然無窮，觀察所得到的意義也就無窮；觀察得到的意義既然是無窮，就要有所選擇，要把所得到不對的部分改正過來。

如《寶王三昧懺》裡有一句話：「有情各各隨類解」，是說佛陀在講道的時候，只說一種語言，但各種不同的有情眾生，可以隨類都聽得懂，都可以解釋。雖然我們不是佛陀，但我們觀察一事物差不多就是這樣子。因為不同的人在不同的時間、不同的地方去觀察，得到的也就不一樣。

佛陀對於語言文字和意義的理解有以下的看法：（資料由葉居士健欣提供）

「比丘們！有這二法，導向正法的混亂與消失，哪二個呢？文句的錯置與義理的錯解。比丘們！當文句錯置時，有義理的錯解。比丘們！這是二法，導向正法的混亂與消失。」（增支部 2 集 20 經，莊春江譯）這是很嚴重的事情。

「比丘們！有這二法導向正法的存續、不混亂、不消失，哪二個呢？文句的正置與義理的正解。比丘們！當文句正置時，有義理的正解。比丘們！這是二法，導向正法的存續、不混亂、不消失。」（增支部 2 集 21 經，莊春江譯）

所以，對於意義的理解，也要非常的小心。在這樣的情況下，提升觀察者的品質，「止」的修持，是非常重要的關鍵。我以前一直這樣認為，也不知道對不對？各位可以給我一些指正。談到「止」、「觀」，我認為「觀」當然是包括觀照、



觀察都在裡面，但「止」是提升人的品質，就是提升觀察者的品質。不要小看這個「止」的修持，就我所知，全世界所有的學問，只有佛教在教育；而且所有教科學的，沒有一個老師教學生怎麼樣去提升自己做科學研究的品質；學人文的，也沒有老師教過學生怎麼樣去提升自己的品質，好像學生的品質與生俱來就是那樣。佛教的「止」，是提升觀察者品質很好的方式。

十一、釋義學：意義與理解的理論

（一）文本與語意

瑞典語言學家索緒爾（Ferdinand de Saussure）說：「文本的語意由兩條軸線所組成；一是語序軸（Syntagmatic Axis），一是聯想軸（Associative Axis）。」

語序軸是由語法結構提供的意義（可有多義）。這是「知識性」的。在這個語序軸上，是一些詞彙與語言文字所構成的一些要素，所表現出來的一個軸。這個軸主要是呈現文法的關係。英文的文法、英文的句子，字的次第與之間的關係，都有非常明顯的規矩。這種情況之下，一句英文句的文法本身的結構就可以提出非常多的訊息。這是所謂的語序軸，這是知識性。這個結構，有時候在佛經裡經常會重複，例如：「無無明，亦無無明盡」，這是一種表達的方式；「無老死，亦無老死盡」，也就是循著這種表達方式。所以，讀佛經時，看到一個表達方式不清楚，一定要千方百計設法了解清楚，因為不知道什麼時候又遇到同樣一個語法、句法來表示這樣子的意思。還有「如來說世界，非世界，是名世界」；「如來說第一波羅蜜，非第一波羅蜜，是名第一波羅蜜。」懂一個表達方式，其他

的就容易懂了。多讀古書，有助於理解佛經。這些都是屬於語序軸上的關係。這是一個意義的來源。

另一個意義的來源是聯想軸，原來的名稱叫做 Paradigmatic Axis，典範軸。是由社會情境、文化情境等背景，「約定俗成」的共同記憶，衍生、聯想出來的意義，是有「選擇性」的。由誰來選？舉例來說，在佛經裡，看到牛車，就知道是比喻大乘；羊車比牛車是可能再小一點；牧牛比喻修行。在佛經裡有很多這樣的聯想符號，這種叫做 Culture sign，文化記號。這些屬於文化記號，屬於佛經裡的 Culture sign，就是屬於聯想。這個聯想，大致上，當佛經裡這些文章與當時的社會，或者譯經時候的社會，或者集經時候的社會一些部分的關係，所具有的意義是這個方面。大家有興趣的話，可以到網路上搜尋 Roman Jakobson，他根據索緒爾這兩個軸線的理論，發展成一個「語言六面六功能理論」。這個語言六面六功能理論是蠻好玩的，也與意義有關係。

（二）文本給予讀者的

文本，大家都知道是 text，就是自創。不說本文，說文本，事實上，翻譯成本文也沒有錯，但比較狹窄，就只是指這一本書。文本，指的比較活，一般的 text 都可以指。文本給讀者什麼呢？我收集了一些資料，舉例來說，有個俄國的符號學者 Lotman 說：「文本給予讀者的有 Cognition（理性的知識）、有 Sense perception（感官的印象），這是不可用理說明，只可直接感受。」所以，一個是理性的，一個是感性的。

接受美學（Aesthetic of Reception），差不多是 1970 年以後新興的理論。接受美學是文本可以給讀者的，除了文本的意義以外，還有兩個部分，一



是 Suggestion(暗示)，一是 Potential effect(潛力)。

還有法國的女文學家 Julia Kristeva，非常有名，也是差不多在 1970 年活躍。她提出一個理論，叫做「互為文本」(Inter-textuality)。互為文本，是任何一篇文章裡的一句話，絕對不是獨立存在，一定有很多與它相關的文句同時存在這個世界上；就好像任何一個人存在這個世界上，絕對不是獨立存在，一定有很多他認識的朋友相關的存在，這是一樣的道理。

Inter-textuality 有兩個作用，一是 Symbolic function (象徵的作用)，一是 Semiotic function (符示的作用，自由的聯想)。象徵的作用是有的一些 symbol，是符號，不是記號。這些 symbol 有一些作用。symbol 與 sign 之所以不同，就是 symbol 的能指與所指是絕對固定、不能變。Semiotic function 的 sign，包括兩個部分，一個是 signifier，另一個是 signified；signifier 能指，是固定的，但是所指可以隨情況而變。所以，互為文本，是一段文句可以與其他的經文或其他的文章發生關係；它發生在兩個上面，一個是發生在符號的互動 (Symbolic Interaction)，另一個是記號的互動；一個是固定關係，另一個是非固定關係。

Julia Kristeva 還說：「每個句子都有很多文化的符碼 (Cultural Code) 的聯想。」我現在不太容易馬上用佛經舉例，就說一些比較通俗的例子。比方說，中國人看到月圓就想到團圓，月缺就想到別離；如果月圓又碰到佳節，就一定會每逢佳節倍思親。這些都是一些 Symbolic contact，就是在文章裡提到這些事物，自然而然就往那個方向走，這是固定的。Semiotic function 則比較活，就視當時的情況來說。詩詞裡有很多例子，如果大

家有興趣，可以去找葉嘉瑩教授的著作。葉嘉瑩教授現在已經 92 歲，是加拿大國家科學院的院士，她的長處是全世界最會說中國詩詞的人，她解釋詩詞完全是用現代所謂的釋義學與記號學去說。大家如果想知道釋義學與記號學，我不建議大家去找釋義學與記號學的書來讀，因為讀起來很痛苦，等你讀通了，要用的時候又繞好大一個彎。如果想大概知道釋義學是什麼或是怎麼運用，葉嘉瑩教授的談詞說詩，是非常好，網路上就可以找得到；還有一點告訴大家，雖然這麼多年了，這套書一直是處於缺貨狀態，在網路上有時候可能不太能找得到，如果急著要看，可能透過一些館際關係借閱會比較快一點。這是文本給予讀者關於意義方面的內容。

(三) 理解相關的理論

理解是有層次的，有粗淺對表面意義的了解，也有深刻對蘊涵意義的了解。科學要求理解需客觀、理性。事實上，這個我不太相信，我知道沒有絕對的客觀、沒有絕對的理性，總是有一些主觀的成分在裡面，有一些自己的企圖在裡面，所以科學經常是這樣子的。有時候也有用直觀去理解，離名字相、離文字相、離心緣相。

還有詮釋，就是看到這些事物以後，怎麼解釋看到的事物。詮釋是需要有法度的，任意的詮釋便成了「曲解」。研究如何詮釋的學科，就是釋義學或詮釋學 (Hermeneutics)。每一學科都有其特殊的理解方式。專門研究理解的學科有心理學、釋義學、認知科學 (Cognitive Science) 等。

(四) 意義的探究：釋義學

釋義學，有人翻譯成詮釋學，我覺得應該翻譯



成釋義學，為什麼？因為如果要解釋原來的意義，如果要看作品本來作者想表達的意義，就只能解釋，不能詮釋。通常詮釋的詮，就等於佛說的實說、權說的權，是相借的字。既然是權說，中間有一些不是那麼徹底的地方，而且通常講詮釋，是可以把自己的意見投射在裡面；講釋義、解釋，就不可以。當然可能無法避免個人的因素，但是要儘量減低個人的因素，儘量設法呈現作者原來想要呈現的意義。所以，這是解釋，不是詮釋。

現在臺灣很多的 Hermeneutics，大概都是用詮釋學。詮釋學其實不好，我們並不是以詮釋為目的。真正的目的，是要了解本來的意思，在了解本來的意思之下，可以做一些擴充、做一些別的理解是沒有關係的，但如果不了解本意而去亂做其他解釋，就很糟糕。

1. 理解 (Understanding)：人文科學的基本方法

釋義學，真正開始的時間是 1883 年，到現在也不過一百三十年，是很新的理論。狄爾泰 (Wilhelm Christian Ludwig Dilthey, 1833-1911) 在 1883 年發表《人文科學引論》，事實上是受夠科學家的氣，想替人文爭口氣，總是人文與科學應該並駕齊驅、同等重要，不能那麼重科學輕人文。建議以「理解」取代自然科學的因果解說，使人文世界變得可知。主張把歷史留下的資料，作為文本閱讀、理解。所以，他認為釋義學的研究方法是解釋。他有很多很有名的話，我只擷錄了幾句，「認識人文世界不是人的經驗，而是一個解釋的行為，即釋義。」這些都是我們可以借重的。

2. 重新體驗

釋義學說，過去的作品是一個他人的世界，他們用象徵來揭示自己的意向、感情、心緒、洞

見和欲望。這是說別人已經發表過了，這些發表的作品，讀者需要在理解的過程中擴展眼界、獲取知識。也就是說，了解文本是一個重新體驗作品創作的過程。這句話說得很漂亮。就是說要了解這個作品，你自己就去模仿作者當初創作作品的心情與環境，去重新體驗他怎麼把作品創作出來。當然這裡所講的內容是非常通的，並不限制在文學作品，甚至是對所有的藝術作品、所有人所創造出來的東西，都可以用這樣的方法解釋。但真正重要的是，要去了解一個作者發表作品的原意，真的是很不容易，所以要用盡一切方法，最好的方法就是真正去體驗一次。像我們經常到大陸做一些訪問等等，日本人最喜歡的是循著一些中國非常有名的高僧他們以前走過的路，再重新走一遍。因為重新走一遍的過程裡，他可能有所體悟，這個體悟是我們無法理解的。舉例來說，日本人不只是到中國走玄奘到印度的路，甚至是絲路也走過。高僧傳裡有很多禪宗高僧的事蹟，他們在開悟了以後，在修行的過程、在保任的過程中，經常會去六祖的塔祭拜一下，去一些他自己的師父的師父或者太師父的地方，祭拜一下這些過去的祖塔。他們在祭拜這些祖塔的時候，是有所得的。因為他可以在祭拜祖塔的時候，去了解當初這些高僧在祖塔的時候，在那個地方看了水中的倒影而開悟的情形，他可以去模仿，甚至去體會一遍。有沒有成大業，是每個人的機緣不同，但這種過程，事實上就是重現的結果。所以，這也是我們去獲得一些訊息的方法。

3. 釋義學循環 (Hermeneutic Cycle)

有一個很好玩、很弔詭的，叫作釋義學循環，是理解的迴旋路。這是由德國學者施萊爾馬赫



(Friedrich Daniel Ernst Scheiermacher, 1768-1834) 首先提出。他提出釋義學循環包含相互依賴的三種關係：

(1) 單個詞與作品本體

要了解單詞的意義，就要了解作品本體的意義；要了解作品本體的意義，就需要去了解單詞的意義。所以，這就變成雞生蛋、蛋生雞的問題。

(2) 作品本身與作者心理狀態

而作品本身與作者心理狀態也是一樣。要了解作品，要知道作者的心理狀態；要了解作者的心理狀態的時候，說不定要去了解當時的作品。所以，這又產生一個雞生蛋、蛋生雞的問題。

(3) 作品與所屬的種類和類型

在每一種情況中，都是如何將已知和已經驗的部分，與更大的、未知的和絕不能全知的背景部分聯繫起來，以他自己的經驗作為工具，來揭示未知之事務。

原則上所謂釋義學循環的問題，簡單地說，就是在理解的過程中，如何去破解局部與整體的關係。在理解的過程中，會碰到要了解整體，最好是先了解局部，了解完再去了解整體；但要去了解局部的時候，又會發現，所了解的局部實在很少，應該先了解整體後，再來了解局部。所以，這就又變成雞生蛋、蛋生雞的問題了。

這個問題也有不同的說法，就是依過去不同的知識，循環在兩個層次上發生：一是歷史事件與其情境之間部分與整體的問題，這就是剛剛所講不了解局部，就不能了解全體；不了解全體，就不能了解局部。這將如何下手了解？二是讀者之生活經驗與他對過去的解釋之間的相互依賴。所有的詮釋皆帶有許多讀者的背景，因此，得到

的詮釋又回到讀者的本身。讀者的視野與作品的視野相應，則產生了合成視野（Fusing of Horizons）。事實上，如果把讀者與他所看的作品看作一個系統，這還是部分與整體的問題。

所以，這兩個說法，都是部分與整體之間的問題。這個問題有沒有解呢？其實這個問題有解，絕對有解。而且這個問題也困擾本人相當長一段時間，大概一百多天，最後還是把這個問題解掉了。為什麼？舉例來說，究竟是先雞生蛋還是蛋生雞？其實，這個雞生蛋、蛋生雞不可以畫成一個循環，它不是一個循環。因為是第一隻雞生了第一個蛋，第一個蛋孵出來第二隻雞，第二隻雞生了第二個蛋，第二個蛋孵出來第三隻雞……。所以，不可以把雞和蛋畫成一個圓，把雞和蛋畫成一個圓，裡面一定就有問題。這個問題不是你們答不出來，而是我問錯了。這個雞生蛋、蛋生雞的問題，事實上就是不可以把雞和蛋圈起來畫成一個圓；畫成一個圓以後，就無解了。因為把應該放在不同一個層次的事物放在同一個層次，把它接起來。所以，那個接起來的環是假的，不可能有那個環存在的。

4. 釋義學循環的應用

釋義學循環也是這樣。明白理解是一個漸進的過程，常在理解整體與部分之間往復進行，而可逐漸趨近於了解作者的原意。理解得到的意義，有許多層次。重要的是，理解一件事物，可以從局部去理解，也可以從全部去理解，但是理解的過程是從局部到整體，再到局部，再到整體，再到局部，再到整體……，是一個永無止境的螺旋。所以，整個認識過程、理解過程，不是一條直線，而是先了解一些。舉例來說，我翻開佛經，



看到五重玄義，這個大體上我知道了，然後去看經文，但也不見得每一段經文都看得懂；看到某一個程度以後，要再回頭翻翻整個的，說不定去看看科文是怎樣說的，那又是整體。所以，了解一個文意，通常是在整體與部分之間，一直在擺盪來回，直到某一個程度認為該停了就停了。但是你認為停了是不是就完全解決了？沒有。這就是「質」的研究法的特徵——不設定研究範圍，隨時可以停止，也隨時可以繼續。「質」的研究法沒有任何開始的時候，也沒有停止的時候，任何時間可以停止，任何時間可以繼續。「質」的研究方法首重把握原則，而非把握「公式」。舉例來說，珍·古德養黑猩猩。珍·古德一輩子就與黑猩猩在一起，所以她對黑猩猩很了解，一直有在做研究。你知道她是什麼時候開始做研究的嗎？她幾十年前就已經開始做研究了。做完了沒有？沒有，現在還繼續在做。她什麼時候可以停止？她隨時可以停止，但隨時可以繼續。所以，理解、了解一個文本的意思，是典型的「質」的研究。你可以儘量接近文本裡面蘊涵作者想說的原意，可能 99.9% 可以接近那個地方，但是沒有辦法完全到達。那麼這就是釋義學循環的問題。事實上，「質」的研究方法是從這個地方推出去的。最近很流行的「質」的研究方法，是與釋義學的發展非常有關係。

十二、作為理解工具的釋義學

（一）釋義學：理解的四原則

義大利女學者貝蒂 (E. Betti) 對釋義學提出理解的四原則；前二者是針對文本說的，後二者是針對作者說的；也就是作者與文本。

1. 對象的自主性原則

第一，應以符合作者的觀點、意向、動機來理解。我們看的書，有它獨特的作者、獨特的產生過程、社會背景、文化背景，我們應該尊重這個關係。這個關係就是對象的自主性。這裡所談的對象，就是被我讀的對象，也就是指你所看的那個作品。

第二，不應涉及解釋者的任何別的目的。讀佛經的作品，不要用自己的知識經驗去揣摩佛經裡面在講什麼，最好是大家都能夠認可的一些方法。因為佛經裡面所代表的意義，事實上是一個經過多數人去集結把它寫下來、翻譯出來，所以那是一個約定俗成的資料。那個約定俗成的資料，我們去理解它的時候，應該是個人的影響很低，不能把個人的影響放到裡面去理解。

對佛經而言，對象就是佛經的文本。任何文本都有自己的生命：它有獨特的生產過程與背景，更有無窮無盡的讀者與詮釋。所以，讀者應該尊重文本生命的自主性；換言之，理解文本是應該要符合作者的觀念、意向和創造過程，這樣才能得到近乎作者原意的理解。理解文本，切勿以己意扭曲文本的獨特自主性，亦不可僅依文解字，忽略了產生的過程與背景。上面所講的自主性是不可以被扭曲的，也就是說，如果同事、同學之間，對於經文理解的互相檢查，這是很好的一個檢查。當你發現有些同學了解這段經文的時候，是用自己的意思參與裡面已經扭曲的話，這個就可以把它標出來。

佛經的自主特性，佛經是佛所說的。佛是真語者、實語者、不誑語者。在印度，經的產生是經過非常公開且嚴格的集結、背誦、徵信、記錄



的過程，足資信賴。佛經是大家集結起來，記錄佛陀的談話、背誦。佛經東傳至中國，亦經過嚴謹的譯經制度。集結各語文學者、佛學大師、漢文學家，集體合作乃成一經；譯畢，尚需公開演說，經聽眾質疑、詢問後，始可定案。這是漢語佛經的品質保證。所以，我們現在研讀的漢字佛經，品質是相當高的。今後我們要翻譯這樣好品質的佛經，也不太可能了。不可能像古時候一樣，翻譯一本佛經可以集結至少三、四十個人在一起，甚至於上千人；翻譯完畢以後，還要公開演講、聽觀眾質詢；把所有的問題都解決了以後，還要文字的潤飾；通通好了以後，一部佛經的翻譯才算完成。坦白來講，其他的佛經就沒有漢譯佛經這麼高的品質。我們真的是很有福氣，所以讀經的時候，應由衷起信。

大家讀漢譯佛經的時候，由以上之說明，可知曉：佛經中沒有一個贅字，也沒有客套應酬話。理解時，不可不知。舉例來說，須菩提在請法時曾說：「希有！世尊。如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩……」。有很多人讀到這裡的時候，以為這是客套話，不理會它。如果以為此句是應酬語而不仔細明究其意，則不能明了《金剛經》之發起序中，世尊已經現身說法，示範了「無住生心」在日常生活中的實踐。如果你把這段經文當做客套話，你永遠不知道須菩提為什麼在請法的時候說「希有」，什麼是「護念諸菩薩」？什麼是「付囑諸菩薩」？這不是客套話，是他真的看到了。看到了什麼「希有」呢？看到在《金剛經》的發起序中，佛陀開始著衣持鉢，乞食於大城中，然後回來吃完飯，收好衣鉢，洗好腳，敷座而坐。事實上，這個發起序，世尊已經現身說法，這是

生活中的「無住生心」，應無所住，而生其心。為什麼這一段這麼平凡的事情，可以當作《金剛經》這麼重要的一篇發起序呢？你如果這麼糊裡糊塗的就把這麼精采、重要的一段忽略掉了，就太可惜了。所以，這篇發起序是希望大家看經的時候，了解佛經中沒有贅字，也沒有客套應酬語，任何一個字都不要放過。舉例來說，江味農的《金剛經講義》很殊勝。江味農先生用一輩子的工夫，把一千多年、快兩千年所有《金剛經》的版本、《金剛經》的著作，以及了解《金剛經》所需要的外界的情境（Context），全部都寫在《金剛經講義》裡了。所以，《金剛經講義》是一本非常完整獨立，可以完全不借助外在資源就可以理解《金剛經》的讀本。在這樣的情況下，我們找的這個版本，就可以從這裡面看看。我就解釋到這裡為止，大家去看為什麼發起序是「應無所住，而生其心」。

2. 意義的整體性原則

事實上，意義的整體性原則，是針對文本而說。就是前面所講釋義學循環提出的整體與部分之間，意義宜協調相容的問題；也就是說，部分與整體之間、部分與部分之間，意義的相容、一致。佛經雖多，依本原則整體觀之，其間內容卻圓融無礙。應機施教之權說，或有依情境、根性之別。不易解的經文，可徵引其他經文協助理解。我們如果了解佛經，不可以把佛經某些部分了解一個樣子，另外一些部分又了解成另外一個樣子，然後兩者有衝突，不會這樣子的。

3. 理解的現實性原則

此原則是針對讀者說的。理解的現實性，是解釋者應消化所解釋的對象，使其成為自己的一



部分，共同的人性可使彼此溝通和理解。一個讀者要去讀經的時候，一定會受到自己的經驗、學識、自己所有的一切的影響。而這個影響要怎麼去處理它的問題。讀者的主觀是難免的，且受制於其學識、經驗、性格等個人條件，理解時則有其現實性的侷限。為儘量減低此侷限的影響，提出此原則與以下的方法：

一是互為主角 (Inter-subjectivity)，設法扮演成作者，從作者立場來理解文本。了解不可能有絕對的客觀，所以揚棄客觀的想法。既然不從客觀的方法去接近，那麼該如何去接近呢？就是互為主角。舉例來說，第一個是《與狼共舞》的故事，這是十幾年前很有名的一部電影。這部電影是描述美國與印地安人打仗時，有一個美國士兵被印地安人俘擄了。印地安人並沒有殺了美國士兵，反而讓他在印地安人的部落裡生活，後來還娶妻生子。這個美國士兵由於在印地安人的部落裡生活了好幾年，後來他完全了解印地安人的文化、價值體系及想法。他覺得美國人錯了，因為美國人完全是用美國的價值觀去看印地安人。這部《與狼共舞》就是講這樣的故事。又如前面提到珍·古德與黑猩猩。要了解黑猩猩，珍·古德就必須與黑猩猩一起生活，這樣才能了解黑猩猩的社群生活圈；換句話說，她要扮演成一隻黑猩猩，到黑猩猩的族群裡去了解。這就是主角的互換。

在釋義學裡，有一句很有趣的話：「最主觀的就是最客觀的。」這句話很有禪意。就是你最主觀的去模仿別人，認為我完全融入了對方的情境，結果你說的就是最客觀的。舉例來說，由於珍·古德是研究黑猩猩的權威，現在全世界對黑猩猩的知識，我們只好聽珍·古德講，珍·古德

講的都是對的，我們無從反對；也就是珍·古德最主觀與我們講的就是最客觀的知識，因為她完全融入在那個情境裡。

另外一個例子是我們讀經時，有所謂「聖言量」的問題。聖言量的問題是牽涉到信的問題。這個信的問題，也是這樣。我們主要有信，就可以說那個聖人他主觀與我們說的事情就是最客觀的事情，因為他自己親證過。

二是理解的任務，就是重新體驗，追溯創作的過程。如果真正要理解一件事物，就要重新體驗。

4. 意義的相符原則

這就心理學來講的，就是思想開放、專注；倫理上、理論上的反省。這是說：「近朱者赤，近墨者黑。」在心理上，如果你的性格與作者相近，就比較容易能夠體會作者作品的意思。是指讀者與作者之間，心性差異的問題。心性指胸襟、氣質、度量、格局、修養等。此原則是說「意義」與讀者的心性與「心態」的關係。就是與作者心性相近，則讀者易正確了解作者的原意。我們讀佛經，每個人都要有佛陀的心態。在開經偈、在四宏誓願裡面都講過，要發菩提心也是常說的。是故讀經前，若能起菩提心，起大悲心，誓行四宏大願，制心一處，則如佛坐心頭相應，易解如來真實義。

這個確實如此，大家可以試試看。舉例來說，如果你沒有佛陀的悲願，你沒有眾生無邊誓願度的話，就無法相契佛陀的大悲心，佛陀講很多的內容，你都覺得沒有感受到。

(二) 釋義需備的學養與工具

釋義的四要素（指學養與工具）：文獻學、



批判理論、心理學、形態學。應用舉例：首先知道作者究竟真正說了什麼，就需要文獻學、批判理論（史學方法）；其次，了解作者的風格、氣質，則需要心理學、史學方法；再次，把握總體（需要形態學）。

中國的文獻學內容豐富，包含：1. 目錄學，包括分類學；2. 版本學，包括版本的內容與版本的形式；3. 校讎學，包括文字學、語言學、訓詁學、聲韻學。中國的文獻學以通曉古書為目的。以此目的而言，可謂之中國的釋義學。了解一些中國的文獻學的常識，有助於理解佛經。例如：選擇《金剛經講義》以研讀《金剛經》。

十三、結語：理解方法的運用與次第

（一）理解的方法與運用

理解需要具有止觀的修養，如定、靜、安、慮、得。只有在完全理解之後，才可以做分析、比較、批評等事務。有了良好的分析、比較、批評之後，才能思考它有什麼用，它對我有什麼影響等；才能對文本作詮釋，或以此文本為基礎，發表自己的創見。

（二）解讀文本及其應用之程序

理解→解釋→評價（判斷）→批評→詮釋。解釋擴散為評價，根據外在的考慮來判斷文本。批評為對判斷的說明和討論，包括教條式的批評、解釋式的批評、欣賞式的批評、詮釋式（創造式）的批評。以上之程序，原則上不可顛倒。

（三）批評的方法和原則

批評的方法和原則，包括：1. 理性、客觀，避免二分法的極端，要具備包容與諒解。2. 充分

理解文本。3. 不要超過文本的命題。4. 表明批評的立場與界限，如：理論根據、批評方式、理性與感性。

（四）結語

理解和詮釋是人人生活中不可缺少的事，加強理解的能力是有必要的，也是終身學習的一個要點。加強理解能力最直接的方法是加強語文能力，這包括讀、說、寫等。此外，本文中所談的方法，也值得注意練習。

1. 所知之相

依太虛大師說，相可分為三種：相貌之相、義相、體相。（參見《法相唯識學》，北京：商務印書館，2004年2月）森羅萬象即相貌之相，為吾人所觸、受之色相，亦即資訊之相。對經文理解後所了知的信息，即義相。此義相即吾人「『所知』之相」。

2. 一個叮嚀

本講所說的，全屬「知識」，即所謂「為學之事」，可以增加一些你的知識或所知。如何將這些知識或所知「消歸自性」？就必須實踐你的所知，所謂「劍及履及」，知道一點就務必實踐一點，這樣才能體會到經文中語言文字無法向你說明白的「意義」。在實踐過程中，切記時時提起一念之覺，除我執、法執等障。若除得一分障，則得開一分智慧，進而可更深入體會如來真實義。

問題討論

【問題1】

能指是一個主動態，是指主觀能夠認識的主體嗎？還是就是訊息？



【回答】

前面圖 2 中的能指說它是一個聲音或一個視訊，這個說法是比較文謔謔的，也可以別那樣說。事實上，這個聲音就是語音，就是講話。舉例來說，我講般若，般若可以用講的，也可以用寫的；我寫般若這兩個字就是視訊，一定要用眼睛去看。所以，聲音或視訊是表示語音或語言文字所表達的一些名，這個名是能夠指到一個特別的意義。

【問題 2】

能指等於是這個意義本身，所以，是一個傳遞表達嗎？也可以說是我們共同創造出來的嗎？

【回答】

對，能指是一個名詞、一個詞彙，是一個語言裡的一個單位。語言裡的單位，可以指向一個意義。舉例來說，我們看般若這個詞，般若是什麼意思，我們必須查字典。是約定俗成，語言裡的內容都是約定俗成。

【問題 3】

這裡所講的能指，某一個程度上，是您說到的常，是指約定俗成上某一個範圍的常嗎？

【回答】

這裡所講的常，是指相對的，不是絕對的；是指這個詞彙在這個語言裡，相對的是一個常。舉例來說，中國古時候有一個詞叫做風流，從三國以後、隋唐一直有風流這個詞，到現在還是有風流這個詞，但是風流一詞，隋唐時的意思與

現在的意思是不一樣的。所以，風流這兩個字是能指，是常，它經過歷史的改變，始終存在，因為這個詞彙創造出來，它是存在，它的意義依時間而變遷，它的意義是 change。

【問題 4】

能指與所指這兩個概念，與您前面所講的名相在對應上面嗎？

【回答】

這個就是我們講名相關係裡，名與心法的關係。因為這概念就是心法，這個名還是那個名；同樣的名，同樣是語言文字裡一個能指。所以，西方記號學所做的事情、所用的東西，就是中國人講名相中間的名與心法相對的那一半；它沒有講桌子與實物桌子的對應、小貓與小貓的對應、小狗與小狗的對應。西方記號學沒有講實物的對應，完全是講概念。

【問題 5】

是內心的想法與指稱內心想法的語言嗎？



▲專題演講後，於香光尼眾佛學院圖書館合影，（左起）自正法師、自衍法師、謝清佳教授、謝清俊教授、葉健欣居士、李慧萍小姐、郭捷立先生



【回答】

對，之間的關係。因為這個與物質的對應不太一樣、性質不太一樣，可能放在一起，不太一樣的事情。所以，西方記號學專門做這部分的內容。

【問題 6】

我剛看到時，會有一個 confuse。例如講「二」的時候，在講分別識的時候，就是能知、所知。能、所在講「二」時，我們在講能所俱遣，就是修學到一個能所俱遣，這時用的能指與所指的能與所，與講能知、所知時的那個意涵是不太一樣的嗎？

【回答】

是一樣的。因為能指還是能指，還是一個指標的功能；所指還是它所指的意義，這個沒有變。這個能所的關係，就是一個指的關係，就是一個指路的指的關係，就是標指的意思。

【問題 7】

平常我們講能與所的時候，也是一個能緣的心還有所緣的境，常常是講一個主觀與客觀彼此之間的認識關係。而前面提到的都是講 signifier、signified，就是一個記號、一個被記號的對象。

【回答】

對。這個地方講的就與講標月之指，非常類似。能指，就是手指去標指月亮；所指，就是月亮。所以，這裡所講的能所關係，就是一個標指的關係。

【問題 8】

可是不涉及心理層面的活動，不一樣，完全在語言概念範疇裡嗎？

【回答】

對，是指語言概念範疇裡的心理活動，而不是講自己內心裡的事情。

【問題 9】

您前面用能說所說，是把能指設定在指示的意思嗎？

【回答】

對。我們講能所關係，就不管那個動詞是做什麼事。因為能所兩個合在一起，加一個及物動詞，才能真正標取出來這個能所，真正用在什麼環境裡。例如，我能打人，我妹妹被我打了；我是能打還是被打？也就是說，所有能所關係在語言學裡，只是標記一個及物動詞，這個及物動詞有一個主角，有一個被它所及的事物，這是對物相來講。對義相來講，這就是剛剛講能所關係、標月之指、標指的關係，也就是我前面所舉的那些例子是不太恰當。那些例子是說這個名與物相之間的關係，它是一個及物動詞，但如果不是物，而是一個思想、一個想法、一個心法，事實上就是一個標指的意思。

【問題 10】

前面圖 2 所涵蓋的應該不是所有的，如果這麼說，可能能指與所指後面括號的這個聲音或視訊，還有一個是概念或想法，這只是舉一個例子嗎？

【回答】

事實上，釋義學裡所討論的指示這個部分，只是限制在這個概念和想法的部分，它專門跑這一部分，是因為這一部分引起理解的麻煩很多。如果我們指一個物的對象，理解的問題可能會比較少，雖然也有問題啦！舉例來說，這是一個桌子，你能真正說明桌子是什麼嗎？還是說不清



楚；你說一隻小貓、一隻小狗，小貓是什麼？小狗是什麼？你沒有辦法把定義說出來。所以，對物來講，也就是一個指標的功能，還是區別、表別文意，沒有辦法說明這個物是什麼。但是這個概念、這個想法就不一樣，我們仍舊希望知道這個概念與想法是什麼。所以，在 Semiotics 裡，真正在西方所探討就是屬於意義方面、心法的部分。

【問題 11】

如果用英文來講，就是 refer to。refer 這是一個能，它是要講一個 sign，不是講心物的關係。所以，sign 有一個是心法，它有一個相、有一個形。可是這個相與形是要去表達它裡面的一個內容，所以是從那樣的關係性來講的能所，表示它的那個 refer，因為它可以出現一個能表達的相，是從那裡來講，它是一個 signifier，可是它有它所表達的內涵性，那個就是變成所指。

【回答】

這個問題，其實蠻好玩的。大家以後可以去了解一下。因為這個與意義很有關係，了解清楚以後對讀書，不一定讀佛經，讀其他的書都有些好處。

另外，關於思考方式的測驗，我已經把答案交給教務處的助理，但先不要讓大家看解答，看了以後就沒有用了。這個測驗是要大家痛苦一陣子，盡自己的努力、用盡方法去解決問題。實在解不出來的時候，再看答案；如果能夠自己解出來，就是自己的思考方式已經改進，還可以學到一些東西。所以，這個測驗最大的用處是在這一點，我在測驗裡面，一再強調自己要對自己誠實回答問題，要盡最大的努力去解這個問題，實在

解不了的時候，再去看答案，但是看了答案以後，你還是可以使自己的思考方式有所改進。

你全部看完就知道，事實上有好多不同的思考方式在裡面，都可以慢慢學習。所以，暫時先不要給同學們看答案。同學們如果還沒有做完，就拜託各位再痛苦一陣子，再試一次看看，盡所有力量都沒有辦法解這個問題的時候，才不得已把這個答案給你。這樣就不會造成你放棄這一次自己能夠上進的一個機會，然後學到一些方法是別人講的方法；別人講的方法學到了以後，是不是學到也不見得，還是要去實踐，不實踐還是沒學到，但是自己從痛苦裡得到的方法，根本不必去實踐就得到了。大家知道這個區別吧？所以，讓各位老師幫忙同學再努力一陣子的時間，檢查一下自己的思考方式與可能改進的辦法。如果過了一段時間以後，還有問題，隨時歡迎寫 email 給我，我可以盡我的能力幫你們解決。今天暫時就不提測驗問題。

還有今天所有的資料，講不完沒關係，至少文字方面已經留在這裡，留給大家回去看也很好。如果看了有問題，可以寫信來問我，我總是會回答，也不必太緊張。

【問題 12】

請問讀佛經的時候，要重視哪一種關係？要重視共時關係還是歷時關係？

【回答】

這個看什麼樣的狀況。如果只討論一部經的版本，舉例來說，《金剛經》在歷史上有多少次翻譯？經過哪幾個人的翻譯？這個看起來應該是歷時關係。這個歷時的關係裡，坦白說，也沒有什麼共時



的問題。因為在同樣的時間，《金剛經》不會有一些像方言的不同譯本的問題。所以，佛經的問題，大致上是屬於歷時的問題，如果討論空間裡的變化，我們只能這樣講，如果討論日本的《金剛經》與臺灣的《金剛經》、與印度的《金剛經》、與南傳佛教或緬甸、越南看到的《金剛經》，可能會有不同。那些不同的關係，是空間造成的，但是這個空間造成的，它是在同一個時間還是在不同的時間，這就要看個別不同的情況去討論，也不是那麼絕對地說，它不能把歷時的、共時的一起來看。我剛剛舉的那個例子，這個不可能一起來談，我想事實上是對一個語言來講。如果《金剛經》那個版本的例子，可能就是對不同語言來講，翻譯成日文、翻譯成韓文、翻譯成中文、翻譯成不同語言文字，這不是版本的問題，這是版本的定義，不是方言的問題。這個有時間的關係，也有地方的關係。

【問題 13】

例如潘重規老師把《六祖壇經》重做一個新版，是因為他從敦煌裡面找出來的版本距離六祖過世也只有三十年，但後來發現與流通的曹溪本差異很大；曹溪本有一萬多字，而敦煌本只有八千字。請問那個完全是一個歷時問題，而不是共時問題嗎？

【回答】

對，這個是歷時的問題，但這個問題，現在無解啊！因為我們也不能說根據敦煌本就是正確的，曹溪本就是錯的，不可能這樣說。因為《六祖壇經》可能是六祖的學生記的筆記，這些慢慢匯集，在三十年的時候在敦煌發現的版本，是法海的版本，是他大弟子法海所記的，那個版本當

然有它版本的價值。你可以說法海版本裡面的內容絕對是正確的，但是你沒有辦法說不在法海版本裡面的內容都是錯的。因為其他的版本可能是其他的徒弟記錄的內容，然後慢慢累積，不見得是外人有意去造出來的。所以，理論上來講，沒有辦法證明，只有你這本是對的，其他不對；你只能說，我這個六祖過世三十年的法海這個版本是每一個字都對，但是沒有辦法以此去把其他的版本那些多餘的內容改掉；其他多餘的內容要改掉，還要有其他的佐證，但那些佐證現在都已經不存在，所以就到此為止，也沒有辦法再追究下去，除非我們再發現新的歷史證據，否則版本就是這樣。有很多現在很流行的《六祖壇經》裡面的故事，在敦煌的版本都沒有，所以把那些故事拿掉了也是個損失。因為《六祖壇經》裡面的那些故事，其實也蠻具意義的，含有正面的意義。所以，那個就不要去管它。

【問題 14】

教授可以說一下，為什麼「止」的修行是提升觀察者的品質嗎？

【回答】

因為有很多事情都要心靜下來；心靜下來以後，至少你心無旁騖可以專心，提升自己敏感的程度。舉例來說，你做內觀，觀身體裡面的變化，不靜到一種程度，內觀就沒有辦法觀。我覺得《本草綱目》李時珍很了不起，他大概內功做得很好，嚐了那麼多草藥，他不知道這個藥吃進去以後是走肝經或是走什麼經，他如果不是止觀修得很好，哪有那個功夫，以前古時候又沒有那麼多儀器。止觀是互相的，由止得到一些觀，由觀心裡



的「止」又更進一步。所以，止觀可以提升人的品質，觀照的結果也可以提升。止觀很重要，無論是對學者、修行人，都要從這個地方提升自己的功夫，提升自己的質量。

【問題 15】

您講意義與理解，有講到觀察的品質，這個和讀經了解佛經的意義與理解有關嗎？

【回答】

是和釋義學有關係。這些拉拉雜雜、零零碎碎的，我都把它都放在語言學的部分，講到釋義學的時候，就關聯起來了。

【問題 16】

由於教授您是一個資訊的專家，我們很好奇，為什麼今天選這個題目叫「意義」？這個用意義來解讀，對佛教資訊發展的未來有什麼樣的影響？在佛教的資訊化裡的實作部分，怎麼樣運用這樣一個意義，對佛教資訊發展有一個正向的幫助？請謝教授幫我們解答。

【回答】

其實我花了很多時間在讀經。開始讀經時，很痛苦。因為剛剛接觸很難，後來慢慢讀多了，就累積了一些資料。意義就如我前面差不多十張投影片所講的。我覺得要修行，至少要看一部經；如果連一部經都不看，佛陀所講的道理一點都不懂的話，當然也可以修行，但是會苦得多吧！至少解行相應，這是第一個。第二個，我一直用電腦處理一些人文方面的資料，包括佛教的資料。用電腦處理人文資料，真正熟悉的問題就是意義上的處理。我們現在已經有很多資料庫，可以查佛經的論著，可以查大藏經、查種種的資料，但這些檢查也只是一些

詞語的檢查，沒有辦法幫我們了解佛經的意義。我是一直在理論方面做研究，希望有一天電腦可以幫助我們理解佛經的意義。可不可能呢？應該很快，並不難。江味農《金剛經講義》這本書裡面所講的內容，就是江味農教我們怎麼去理解意義。我前面提到江味農這本書裡面，關於了解《金剛經》所必須的外界的知識、外界的資料，甚至於相關的其他經的文字，都蒐集得非常齊全，就是在這一本《金剛經講義》裡面。如果能把《金剛經講義》裡面，江味農為什麼會說這個是這樣的意思。舉例來說，江味農為什麼可以從讀經裡面，體悟出發起序就是世尊不著痕跡的在示範「應無所住，而生其心」，他這個心是怎麼來的？他所需要的整個知識、整個資料也都在《金剛經講義》那本書裡面，就在那幾頁裡面，你找得出來嗎？這些關係，我們可以花時間去整理，整理出來以後慢慢教笨電腦，笨電腦就可以幫我們做這些事。不難，真的講不難。這個系統是要人與電腦合作去做，不能只靠電腦。人把對經文意義的了解，和電腦講清楚、標誌清楚，告訴笨電腦，笨電腦又區別成不同的意義的區分、不同意義的區段，然後電腦能夠知道這個意義是從哪裡來的，就可以幫我們做很多事。這是我退休以後，有人找我，要知道我不得已去做這事情，因為我本來是不要管這件事的。我已經退休十三年了，但是最近大家對這個興趣好像都蠻高的，所以我後來只好重新來做。還有杜正民前兩天發給我一封 email：「哎呀！老謝、老謝，恭喜你重出江湖。」我說：「才沒這回事。」你知道在武俠小說裡講重出江湖，最後下場都不會很好。

【問題 17】

前一個問題是說用電腦來處理意義的問題，是



語意的問題；而語意的問題，就是您剛有提到佛經的解讀。這個語意的問題在佛經的解讀的一個關係性，是不是要再透過一個轉換的介面，要怎麼使該語意的解釋可以變成佛經解讀？像剛剛提到要檢索，例如，「應無所住，而生其心」，在江味農《金剛經講義》裡面去找到核心的答案，這是不是在人解讀的一個介面去幫它 match？這是不是會有曲解的問題？還有怎麼樣去把語意更符合的問題？

【回答】

事實上，你提出來的這個問題是一個問題。坦白說，對使用者來講，認為用完就是用完了，不會去探究怎麼做成的。現在的做法很簡單，就是把江味農《金剛經講義》裡面所有意義的生成，它是如何生成的，把它生成的環境、情境、狀態、前後文的關係，以及它所有的參考資料的關係，通通列清楚，這樣就可以整理出江味農了解一部《金剛經》時，他是依據哪些資料，怎麼樣去做一些什麼樣的了解，生成什麼樣的關係；然而對那部笨電腦來講，只要知道這是這樣生成的就好了。電腦沒有辦法做理解，沒有辦法做 understanding。所以，對電腦來講，就是說我對意義的理解是這樣，江味農這個專家理解是這樣；再來另外一個專家，例如印順導師是怎麼說的、周止庵是怎麼說、其他人又是怎麼說的，然後把不同人的說法都放到電腦裡。我們現在用一個最簡單的方法看意義的生成，因為意義的生成有種種不同的方法，把這個意義的生成總整理起來，就是一個很好的檢索點。這檢索點是其他檢索點做不到的，因為它可以直接意譯。

【問題 18】

我的問題是有關釋義學的。因為您提到釋義

學是一個理解意義的工具，同時也提到好幾位與 Hermeneutics 有關的哲學家，對釋義學做出的一個詮釋。事實上，他們是各有不同的方法，在不同的方法裡，我們怎麼揀擇用哪一個釋義學提供給我們的工具，是最符合我們去了解一部佛經的？

【回答】

每部經的情況可能會不一樣。因為釋義學不是這樣講的。釋義學提出來的不是公式，沒辦法讓你套上去這樣做。釋義學所提出來的，只是一些人文裡面理解的一些原則。怎麼樣把這些原則套到理解經文裡面去，套得很適當，還是需要自己的一些練習、嘗試。所以，這些都是屬於「質」的研究方法，不是「量」的研究方法。這裡理解的內容都是要靠自己去試。我向大家提到的釋義學，就到這個工具為止。因為釋義學後來的發展，就發展到這裡為止，它還是方法論與方法討論理解方法的東西；再往下走，這個釋義學走得更深入，談到本體論，談到存在的問題。現在有很多學者討論釋義學，就用了一大堆存在與語言學的問題在談，那些對我們理解作用就沒有這麼直接。我的看法是，大家了解釋義學到此為止就可以了，把釋義學當作是一個理解的工具，提供這些觀念對我們有用，還有我們怎麼去用它。

【問題 19】

如果我們去理解一部經的時候，每一次就用一個人的方式或是可以綜合來用？

【回答】

這個沒有關係。你去理解一部經，剛剛有提到四個原則。第一個，你要尊重經的生成過程，每一部經有它的目的，不要把你自己要用這個經的目的



參了進去，諸如此類，這是第一個對象的自主性原則。第二個，你了解這部經的意義，它與其他的佛經應該不會有衝突。佛經之間會有意義不同，一個是因為情境的不同。佛陀因材施教，在不同的情境、不同的對象、不同的根性，會說不同的教理。這是因為有這樣的變化，還有一個就是有時候實說與權說會不太一樣。我們分清楚這些之後，再加上像圓融的一些思想、六相圓融等。我們把一些圓融的思想加進去，事實上佛經裡面真正找到有很嚴重衝突的東西嗎？沒有。有些東西在方法上可能各知其識，所以在理解的意義整體性原則之下，原則上我們對佛經的理解完了以後，可以用其他的經的意義來互相交叉比對，在交叉比對沒有衝突的情況之下，就可以接受這樣的解釋。

（謝清佳教授補充回答）釋義學最早是西方用來解釋聖經。因為聖經文字有很多缺漏，所以釋義學的研究就很像是偵探小說，像這裡有缺了、不清楚、矛盾等，就可以消除掉這些現象。釋義學的原則是你用愈多愈好。通常質性研究的每一篇論文後面都會說符合了哪些原則，表示論文的可靠性愈高。所以，這些原則是互相衝突，可以用就盡量多利用。

（謝教授學生郭捷立補充回答）西方詮釋學的發展，主要從邏輯法、律釋、解釋經典、文學這四個辦法去討論的。以中國來講，因為目前的狀況還是在詮釋現象討論，因為中國人很多詮釋現象、很多寶藏、佛經也是很多，可是我們知其然不知其所以然，所以還沒有發展成自己的學門。其實可以進一步討論，為什麼祖師大德會這樣解釋。這大概是東、西方釋義學的狀況。西方的釋義學有從存有的角度，就是從解釋者個人去

理解。反正就是詮釋之學、詮釋學是蠻有趣的，這個可以多談，有很多文章可以看；如果要看看，可以參考黃俊傑老師的文章。

【問題 20】

前面有人提問從生成來理解佛經道理怎麼解釋？您回答說江味農居士他怎麼從各個資料裡面，來生成出這樣一個解釋。您現在要給電腦的是，江味農居士怎樣經過這些過程去得到這一個結果，然後您還是叫電腦自己去模仿他，按照這些過程又得出另外一個結果嗎？

【回答】

電腦它不可能理解。這個地方最後是把各種意義可能生成的有關的變數、情境等種種資料，列成一個表，有一個因果關係。這個因果的表，前面的因，是人去做的；後面的果，也是人去做的。這些人間的教授也好、高僧大德也好，他們對這些資料的理解，我們把它如實地記憶在電腦裡面，就好像江味農的《金剛經講義》，如果我沒記錯，大概有兩、三百萬字。這兩、三百萬字來解釋幾千個字的《金剛經》是怎麼來的。所有的資料都在那本書裡面，沒有超過那本書。所以，如果把那本書資料的意義的來源加以分析，可以得到七、八種或十幾種不同的意思。這個意義的來源不要說太多，就變成是一個參數、公式、function，含有一些參數，得到什麼結果。但這些參數在某個地方是人去告訴電腦，這個得到的結果意義是怎麼表達，也是人去告訴電腦的。

【問題 21】

（承上題）等於是說這個 model 做出來以後，如果把《心經》裡面的參數放進去，這樣電腦就



可以幫忙產生一個對《心經》的解釋嗎？

【回答】

對。也就是你可以循這個意義產生的模式，去掃一個意義。舉例來說，你看經文的時候，你不知道這個經文是什麼意思，就可以下個命令，請電腦找出相關的資料解釋一下這段經文的意思。而電腦就可以去 search 這段意義是從哪裡來，把前人所做的資料通通找出來。這些資料是可以做出來的，但這個系統不是電腦去做，這是人與電腦互相合作記錄的系統。

【問題 22】

（承上題）所以過去的人已經有那麼多研究，才有辦法做這個電腦系統？

【回答】

對。這是為什麼從佛經開始下手。佛經有非常多的論了，把論這一塊好好整理出來與經掛上勾，就有意義的問題；到那個時候，電腦幫忙我們查一查經文的意思，應該是可以的。

【問題 23】

（承上題）不是只有查到一些名相？

【回答】

不是。是可以查到一些解釋的文字。這件事情，我的看法是不會太遠，可能最多三、四年，就可以看到一些相關的作品。

【問題 24】

謝教授上次也有提到這個部分，我發現是好像把一個人注解完的版本整理後傳上去，這個很簡單。這個重點意義的詮釋裡面，您有特別提到，像您結語裡有個所知相，相貌之相、義相、體相。若

以體相用來講，因為這個名相，例如五蘊，我們把所有各個祖師大德的版本，包括演培法師、印順法師的都放上去，我查五蘊的時候就可以查到各個版本五蘊的解釋。可是這些都還是在表相上、語詞上，我想您所提到的意義，應該是有種詮釋或是有更深層可以找到，例如「應無所住，而生其心」，江味農已經有提到方法怎麼樣來下手，或是在語意的概念可以串聯。我突然想到，若以體來講，其實佛法裡有很多「體」都一樣，像如來藏、十偈、緣覺妙等，那麼查出來不是都一樣嗎？差別好像是在相的地方。我想麻煩解釋義相，您講義上有相貌到後來有義相、體相，請問義相與體相的差別在哪裡？

【回答】

一個是心法，一個是色法；義相是心法，相貌之相是色法。可以查太虛大師的《法相唯識學》。

【問題 25】

要做這個意義底下，為什麼要用所知相的相來涵蓋最後的結語，來詮釋這個意義性？

【回答】

因為我們對意義的了解，坦白講，主要是緣相。語言文字是一個相，博物館的物件也是一個相，還有佛教團體裡，釋迦牟尼的雕像也是相。這些真正的意義來源，是從相開始。體就不要講，體是不能用語言文字形容，真正去了解體是透過相、透過用。一般來講，透過用比較遠一點，透過相比較直接一點。所以，真正去了解這個涵義、了解意義，也是直接透過這些相去了解它。我今天用了很久時間講名相，事實上，名相在這裡扮演一個很重要的角色。



【作者簡介】

謝清俊教授

是一位學者，也是一位工程師，跨哲學、資訊等多方面的領域，擅長開發跨領域的資訊系統。其所學涵蓋資訊科學、社會資訊學與人文資訊學等，包括資訊產業、國家資訊政策、資訊經濟、資訊社會、資訊倫理、資訊法律與犯罪及資訊意識形態等。

主要研究項目包括中文資訊處理、中文圖書館自動化、中文資訊交換碼（CCCII，即 Chinese Character Code for Information Interchange）的設計與應用。將二十五史做成全文資料庫研發與開發，以「漢字構形資料庫」解決缺字的問題；參加世界標準組織 ISO9541 中日韓字型標準的制訂，還有資訊科學與社會資訊學研究；人文資訊學，資訊科技對人文社會的衝擊與影響，國家數位典藏的推動，都是教授關懷的範圍。

2017年12月27日榮獲我國科技人才的最高榮譽——行政院傑出科技貢獻獎，是中文字形及資訊編碼的研究先驅者、兩岸人文資訊研究的領航者，更是將文化及科技結合的第一人。

◎學歷

民國52年，臺灣大學電機工程系學士
 民國55年，交通大學電子研究所計算機科學組碩士
 民國61年，交通大學電子研究所計算機科學組國家博士

◎經歷

民國55年起，交通大學任教十一年；台灣工業技術學院任教六年
 民國72年，轉任中央研究院資訊科學研究所當研究員
 民國72年底，吳大猷院長委託籌辦計算中心，擔任籌備處主任約有六年（民國73年至79年）
 民國78年至88年，到臺灣大學圖書與資訊學研究所兼任教授
 民國90年9月，從中研院退休，受聘為資訊科學研究所兼任研究員，直到現在。
 民國90年1月至92年8月，擔任「數位典藏國家型科技計畫」計畫辦公室主任
 民國92年9月至93年8月任中華佛學研究所兼任教授
 民國93年2月至94年8月，為玄奘大學圖書暨資訊科學系專任講座教授
 民國93年，臺灣大學資訊管理研究所兼任教授
 民國94年9月至100年，銘傳大學校聘講座教授
 民國98年2月迄今，法鼓佛教學院名譽教授

◎其他資歷

主持「資訊科技對人文、社會的衝擊與影響」研究計畫（經建會）
 規劃並推動數位博物館專案計畫、國家典藏數位化計畫、乃至數位典藏國家型科技計畫等
 創立交通大學計算機科學系及計算機科學研究所
 創立中央研究院中文詞知識庫研究小組，擔任前首屆召集人
 創立中華民國計算語言學會，擔任第一屆會長
 推動電子佛典，擔任一屆（兩年）世界電子佛典學會的共同召集人（與 Lewis Lancaster 教授）
 推動四庫全書的數位化（香港李超倫先生執行）
 引進國際學術組織太平洋鄰里學會（PNC）由中央研究院主導其會務

