

一场对中国传统佛教的质疑

朱培正

University of North Carolina at Charlotte

9201 University City Blvd

Charlotte, NC 28223

billchu@uncc.edu

提要：空性是佛教般若系经典如《心经》和《金刚经》的思想核心。印度论师龙树是公认的般若经典解释权威。主流汉藏佛教以“真空妙有”及“胜义世俗二谛”来阐述空的概念，也就是领悟空性的境界：人们以为客观存在的事物在根本意义上是不存在的，但在日常生活层面上这些事物还是存在的，并且只有通过正确理解日常层面上现象的存在，才能参悟它们根本意义上的不存在。一些学者对以上空性的主流解读提出了质疑，他们认为人们在世俗层面上对世界的理解恰恰是龙树及佛陀要我们彻底抛弃的。本文简单综述这种质疑的观点与传统汉藏佛教在解读龙树空观上的主要差别，并从哲学的角度，结合近代中西方学者有关的研究，对这场质疑做一些粗浅的分析。

关键词：佛教，龙树，中观。

惠能（638-713）以偈颂，“菩提本无树，明镜亦非台，本来无一物，何处惹尘埃”，继承了禅宗六祖的故事在中国广为流传。自惠能以来，佛教般若系经典如《心经》与《金刚经》成为禅宗重要的经典，“证空性”，“明心见性”，“开悟”也成为同义词。惠能说“本来无一物”，然而佛陀在经典中明确反对“顽空”和“断灭”等观点，我们感知到的世界是否存在¹？怎么正确理解“空”的意义是佛教的一个重要问题。

龙树（公元2-3世纪）的《中论颂》是解释佛教般若系经典的权威著作，龙树在中国被尊为“八宗之祖”。般若系佛经和龙树的著作在汉地流传主要归功于公元4世纪著名译经家鸠摩罗什。藏传佛教也十分推崇龙树思想，宗喀巴（公元14-15世纪）对此极力弘扬。虽然汉藏历代高僧和学者对龙树思想的解释不尽相同²，但主流佛教界对般若系核心思想“空性”的解释可以概括如下：空是指事物没有独立存在的本体，也就是说人们以为客观存在的事物在根本意义（胜义）上是不存在的，但在日常生活（世俗）层面上这些事物还是存在的。并且只有通过正确理解世俗层面上事物的存在，才能参悟胜义上的不存在。这就是著名的二谛说。龙树在《中论颂》里是通过理性推理来讨论“根本意义”或“胜义”³。

举一个例子，眼前的杯子是否客观存在？主流佛教的简单回答是：杯子是由许多因缘组成的，没有独立存在的杯子。如果能深深地理解了这个道理，时时刻刻从这个角度去看世界，就是开悟的境界。对空性的正确理解可以有效克服人们对物质和名利的执着，也是佛教修行方法，比如坐禅，的理论基础。但这个简单的答案后面有很多必须深究的问题，比如组成杯子的因缘（泥土，烤箱，设计师，等等）是否客观存在？这样的追问有没有止境？这些正是龙树《中论颂》讨论的问题。

¹ 本文中把“有”和“存在”作为同义词

² 比如自续与应成派。

³ 佛教界论述中也有以佛说为“胜义”的依据。

一. 支那内院诸师的质疑

汉地佛教常以“真空妙有”来阐述“空”的概念，并形象地以金和金器，水和波的关系来解释“空”。这些比喻分别来自《圆觉经》和《大乘起信论》。佛教把我们以为客观存在的现象称为“相”：相可以比喻成各种各样的金器，如杯子，佛像等等。任何一种金器都没有独立存在的本体，比如用黄金做一个杯子，杯子没有独立存在的本体，因为杯子可以融掉，用同样的金再铸一尊观音菩萨像。相因为可以变化，我们称相为“空”，在这个例子中，我们说杯子“空”。但相虽然是“空”，却不能说它没有，因为它们都是黄金做的，这就是“真空妙有”（Thich Nhat Hanh, 1998）的形象解释。在这个比喻中，黄金被比喻成佛教里“性”的概念⁴。按照这个比喻，似乎组成杯子的因缘有一个终极的止境。

二十世纪二十年代欧阳竟无及弟子吕澄，王恩洋建立“支那内院”，旨在理解佛陀的本义，尤其是吕澄的著作，对近代中国佛学研究有深远的影响。支那内院诸师认为，中国佛教有不少地方误解了印度佛教的原意。在他们看来《圆觉经》，《楞严经》和《大乘起信论》这三部深受中国历代高僧倚重的著作非但不是来自印度，而且违背了佛陀的教义（周贵华，2018）。他们给出了很多理由，这里仅就金和器的比喻来简单综述其中一个理由：这个比喻把佛教梵化了。

与佛陀同时代的印度婆罗门教认为，世界上一切现象都是由梵（Brahman）化现的。梵是永恒不变的宇宙本体，也是绝对真理和存在。众生从轮回中解脱，就是要放弃自己的“小我”而回归于梵的“大我”。金与器的比喻会把人们引向婆罗门教里“梵”的概念，使人把金所喻的性理解成永恒不变的宇宙本体。佛陀在世时是旗帜分明地反对婆罗门教义的，他非常明确地指出没有一个永恒不变的本体。

支那内院诸师对传统经典的质疑没有被佛教界认同，与他们同时的名僧（如太虚，虚云）都坚决维护中国传统佛教的思想体系，但这些维护大多基于对古代大师权威的崇敬，而非以就事论事的方法来探讨。但在佛学界，支那内院诸师的不少观点被学者认同⁵。

二. 净名精舍诸师的质疑

净名精舍由于晓非教授于2015年建立，于晓非运用现代通讯技术弘法，在西马拉雅FM平台上的《金刚经》导读课有一千四百多万次的播方量。北京大学叶少勇教授是净名精舍的导师。他们二位对中国传统佛教主流的“二谛说”提出了不同的看法⁶（叶少勇，2016，2017）。这可以从叶少勇对《中论颂》24.8-10的解读说起⁷。

24.8. The Buddha's teaching of the Dharma is based on two truths: A truth of worldly convention And an ultimate truth

【什】诸佛依二谛，为众生说法，一以世俗谛，二第一义谛。

⁴ 本文不对“性”作详细讨论。

⁵ 周贵华在（周贵华，2018）中对支那内院诸师的质疑有比较详细的讨论和分析。周贵华曾拜师欧阳竟无的学生韩镜清为师。

⁶ 于晓非和叶少勇曾拜师欧阳竟无的学生韩镜清为师。

⁷ 英文翻译摘自加菲尔德（Garfield, 1995），中文翻译摘自（叶少勇，2011），【什】指鸠摩罗世译。【叶】指叶少勇译，下同。

【叶】诸佛陀之所说法，乃依二谛而宣说，既是世间俗成谛，以及最极胜义谛。

24.9. Those who do not understand The distinction drawn between these two truths Do not understand the Buddha's profound truth.

【什】若人不能知，分别于二谛，则于深佛法，不知真实义。

【叶】若人不能善了知，此等二谛之分别，是则彼等不了知，甚深佛法中真实。

24.10. Without a foundation in the conventional truth The significance of the ultimate cannot be taught.

【什】若不依俗谛，不得第一义，不得第一义，则不得涅槃。

【叶】如果不依于言说，不能解说最胜义。如果不悟入胜义，不能证得于涅槃。

龙树在24.8指出了佛陀以胜义和世俗二谛为众生说法，24.9强调了二谛的区别以及正确理解二谛的区别对学佛的重要性。对这两颂，三种翻译基本一致。在24.10颂里，三种翻译也一致认为理解胜义谛是开悟证果（涅槃）的必要条件。三种翻译的差别在于怎么理解世俗谛和参悟胜义谛的关系。鸠摩罗什对24.10的翻译，代表了主流汉藏佛教的解释：世俗谛不仅仅是一个教学的手段，而且是理解胜义谛必不可少的基础，离开了世俗谛就不可能理解胜义谛（The Cowheads, 2010；Garfield, 1995；Thich Nhat Hanh, 1998）。而叶少勇则不认同鸠摩罗什的翻译⁸。叶少勇认为，印度论师清辨（公元六世纪）和月称（公元600-650）对改变龙树有关二谛的解读起了重要作用。主流藏传佛教的格鲁派十分推崇月称，故也延续了这错误的解释。现代西方研究《中论颂》的学者，以承习藏传佛教为主流，加菲尔德的《中论颂》翻译（Garfield, 1995），亦是倚重月称对龙树的解读。

叶少勇认为，龙树的原意如下：虽然佛陀说法，有时不得不用世俗谛的概念（24.8），但胜义谛和世俗谛是根本不同的（24.9）：要想参悟胜义谛，人们必须摒弃对一切事物的世俗理解。区别聚焦在对24.10第一句的翻译。根据加菲尔德和鸠摩罗什的翻译，理解俗谛对开悟是根本的，必须的。叶少勇则认为，龙树仅仅说我们不能离开语言来表述胜义谛，而非要依靠世俗谛的内容，只有去除了人们对世间事物的直觉认识，才能理解胜义谛。他还引用了龙树其它论著来进一步证明龙树的原意。

《七十空性论》69: 最胜义者唯即此。佛陀世尊正等觉，
依于世间之言说，说为种种一切实。

《回诤论》28: 并非不认同言说，我等而有所宣讲。

以一个例子来说明两种解读的区别，怎么理解“杯子空”？主流解读：“没有独立存在的杯子，杯子是由许多因缘组成的”，净明精舍诸师解读：“你在做梦！杯子从来就没有过”。要深入理解这两种不同的解读，有必要厘清存在和自性的关系。

⁸ 本文以下所述叶少勇的观点，来自他在广州“龙象书院”的讲座《龙树的空观》及讲义，2017年6月17-19日。讲座的音频在西马拉雅FM平台上。

三. 存在与自性的关系

《中论颂》15.4 对存在与自性的关系阐述如下

Without having essence or otherness-essence How can there be entities? If there are essences and entities Entities are established.

【什】离自性·他性，何得更有法？若有自·他性，诸法则得成。

【叶】若离自性与他性，从何而又有事物？有自性与他性在，事物才得成立故。

三种翻译基本一致。“法”在佛教里有两重定义，一是指佛陀的教理，在这个语境中“法”指“佛法”。另一个定义是一切物质和精神现象，如“万法”，“诸法”，“一切法”。龙树指出一切法的存在要靠有独立存在的自性。我们本能地认为任何物质和精神现象的背后都有一个独立存在的本体，也称为自性。比如印度人相信生死轮回，我们本能地觉得每个人都有一个灵魂，这个灵魂就是轮回的主体。可是我们同时又承认事物是流变的，比如轮回。龙树在《中论颂》里以大量篇幅例举了人们对事物的本能理解会导致逻辑悖论，也就是说我们不能认为事物有独立存在的自性，而又同时承认事物会有变化（Westerhoff, 2009）。龙树因此得出了一切事物都没有独立存在自性的结论。根据15.4（存在=有自性）和没有自性来逻辑推理，可以得出一切事物都不存在的结论。举例说，因为没有自性，灵魂和轮回都不存在。这是否在佛教教理上不能自圆其说了呢？龙树对自性和存在的定义是基于人们的直觉认知，他得出没有自性的结论颠覆了人们对世界的直觉认识。

《中论颂》15.7颂引用了佛陀在阿舍经里既否定“有”也否定“无”的经文，也就是说，龙树既反对“有客观事物存在”也反对“没有客观事物存在”。这和上面导出的“一切法都不存在”是否有矛盾呢？传统汉藏佛教认为，“有”包涵了“究竟有”和“非究竟有”两重意思，加菲尔德对15.4的解释是，“离自他性，何得究竟有？”（Garfield, 1995）。按照这样的解释，没有自性，一切法在究竟意义上不存在。在这里“究竟意义”，“胜义”，和“根本意义”，都是指经过逻辑推理和理性思维的结果。但一切法在“非究竟”意义上，也就是直觉上，还是存在的。因为无自性，“究竟有”不成立，但是因为“非究竟存在”，所以“无”也不成立，这样解释《中论颂》在逻辑上就自治了。回到灵魂和轮回的例子，在究竟意义（胜义谛）上，因为灵魂和轮回都没有自性，所以它们都不存在⁹，但在世俗谛上，因为轮回是流变的现象，所以是存在的。由于人们认为灵魂是不变的本体，所以在世俗谛上灵魂也是不存在的。

存在是哲学的一大话题，大体上说，古典西方哲学（如亚里士多德）认为存在意味着有一个独立存在的本质，也就是龙树破的自性。近代一些哲学家（如Bergson, Whitehead）则以为存在是基于事物之间无尽的关系，这种看法似乎接近以上的“非究竟存在”。《中论颂》中似乎可以找到支持“非究竟存在”这个概念的依据。重要的支持来自17.20颂。

Emptiness and nonannihilation;
Cyclic existence and nonpermanence:
That action is nonexpiring
Is taught by the Buddha

【什】虽空亦不断，虽有亦不常，业果报不失，是名佛所说。

⁹ 《心经》：“是故空中无色...无无明，亦无无明尽；乃至无老死，亦无老死尽。”

【叶】亦有空性而非断，亦有轮回而非常，亦有业之不失法，此法即是佛所说。

龙树在《中论颂》里常常先阐述他人的观点，然后对这些观点展开批驳。在17品里，鸠摩罗什和加菲尔德都认为，17.8-19阐述对方的错误观点，17.20以后代表龙树的观点。而叶少勇则认为17.20也是在阐述对方观点，龙树的观点要从17.21才开始。这样17.20非但不能用来支持“非究竟存在”，而且恰恰是龙树明确反对的。而17.20颂对中国佛教产生了深远的影响¹⁰。

净明精舍诸师否认龙树提出过“非究竟有”的概念，他们认为龙树的观点是：无自性=不存在。叶少勇把这种观点称为“虚无主义”：也就是我们认为客观存在的现象都不可能存在（叶少勇，2017）。其它西方学者也持有类似观点（Wood,1994）。英国学者维斯特霍夫指出，古往今来一直有人对龙树《中论》作虚无的解读（Westerhoff,2016）。

龙树在15.6颂里，既反对“有”也反对“无”。“虚无主义”的解读怎么能避免与15.6的矛盾呢？叶少勇根据15.5颂认为，“无”有两重意思，比如我们说“世上没有恐龙”，这是“断无”，因为这里的无是基于曾经有过恐龙之上的。相比，我们说“世上没有独角兽”，这是“虚无”，这里的无是基于从来没有过独角兽之上的（叶少勇，2017）。15.5颂指出，一般人无是指“断无”，据此叶少勇认为，龙树在15.6和15.7中否定的“无”是“断无”。而“无自性=不存在”的无是在虚无的意义上，也就是说，人们概念中的客观事物从来就没有过。佛陀所否定的“顽空”也是在“断无”意义上的，而“虚无”和“断无”没有如何逻辑关系。

小结一下对龙树既反对“有”也反对“无”的两种解读。传统佛教：没有究竟的存在，但有非究竟的存在。净明经舍诸师：人们误以为有的事物从来就没有过。继续以恐龙为例，龙树既反对“世上有恐龙”也反对“世上没有恐龙”，因为这两句话都是基于一个有自性的“恐龙”概念，有自性的东西是不会消失的。传统汉藏佛教对此的解读是：恐龙有复杂的因缘组成，它的演变有漫长的过程，恐龙是由非恐龙成分演化而成，它的影响也延续至今（如鸟类就是恐龙的后裔）。净名精舍诸师的解读是：我们在作梦，恐龙是梦中的情节，根本不存在，就像我们说“独角兽”一样。龙树并不反对“世上没有独角兽”，因为独角兽从来就没有过，独角兽是梦想。

按照净明精舍诸师推理：缘起=空性，空性=虚无，那么，缘起=虚无。这可与阿舍经上“此有故彼有，此无故彼无”对缘起的定义相反了（叶少勇，2017）。于晓非以《解深密经》三时判教的角度对此作了解释：佛说法分三个不同体系：初时（阿舍），二时（般若），和三时（唯识）。不同体系中内容的冲突并不罕见。因为《中论颂》属于二时教法，所以这里对缘起的解释与阿舍经中不同。

净名精舍诸师认为，传统汉藏佛教对二谛的解读，只停留在权便的层次上，并不代表龙树的深意。人们对于“存在”和“有”的本能理解是基于**认为有一个独立存在的客观本体**，也就是自性。人们对“无”的本能理解是基于“有”的概念之上的，也就是本来有现在没有了的“断无”。因为有自性的本体不能被消灭，所以“断无”不成立。把“空”解读成“真空妙有”或“胜义世俗二谛”，也许在一定程度上有助于减轻人们对声色名利的执着，但人们会不自觉地认为有一种既非有又非无的存在。这种对“存在”的认知思维模式，就是“人我执”，“法我执”的根源，终将导致人们无法去除对声色名利的

¹⁰ 叶少勇指出：吉藏（《中观论疏》），智顗（《摩诃止观》），灌顶（《观心论疏》），澄观（《华严经疏》和《华严经随疏演义钞》），都引用了17.20作为龙树的观点来建立他们的论述。

执着。所谓“见空性”，就是要认识到“无自性”=“不存在”。我们所感知到的山河大地都是梦中的幻影，根本不存在。灵魂和轮回都是梦中的场景，因为灵魂和轮回都没有自性，所以也不存在。所谓解脱就是从梦中醒来，见到真实的世界，但是这个真实世界是不能用凡夫语言来描述的。净明精舍诸师认为，这个差别是鉴别“真正佛教”和“相似佛教”的试金石。

空性是佛教思想的核心，《中论颂》对此的阐述是以中道来远离有，无两边。主流汉藏佛教对此的解读是：在有和无两边之上建立一个即非有也非无的中道。净明精舍诸师的解读是：中道是要泯灭有，无两边。也就是认识到我们误以为有的客观事物从来就没有过，因为从来没“有”过，所以也无所谓“无”了。

四. 空性的哲学解读

对绝大部分21世纪的人来说，因为受主流西方世界观的影响，我们只能以西方思想为坐标来揣摩印度先哲的独特思想。本节试图从西方哲学的角度来对前面两节的质疑作一些粗浅的分析。首先，古印度佛教大师们有一个默认的前提，那就是佛陀是见到了绝对的存在。在这一点上支那内院和净名精舍诸师及中国历代高僧是一致的。但这种超越理性的宗教情怀并不被主流佛学研究所承认（周贵华，2010），理性和客观是当代主流佛学研究的基调。所以支那内院和净明精舍诸师的看法，既不同于主流佛教，也不同于主流佛学研究。

龙树采用归谬方法来论证自性的不存在，他首先假设某现象有自性，然后用逻辑推理导出两个互相矛盾的结果，由此得出“有自性”的假设不成立。旅韩美国学者瑟戴里持认为对此有三种解读的可能（Siderits, 2007）：第一是虚无主义，世界上什么都不存在；第二是有一种不可用语言描述的存在；第三是自性作为一个“终极存在”的概念，它本身蕴含着悖论，故是一个没有意义的命题。

虚无主义否定任何客观的存在，美国哲学家塞尔对虚无主义的立场作了著名的批评，塞尔认为，尽管人们至今没能够在哲学上证明客观事物的存在，但虚无主义在哲学上不能自洽（Searle, 1995）。净明精舍诸师对《中论颂》的解读并非绝对虚无主义。有两点理由。第一，考虑到净明精舍诸师的宗教情怀，他们承认有客观的存在，只不过这种存在，只有成了佛或菩萨以后才能见到¹¹，而且见到后又不能用凡夫的语言来描述。他们所指的“虚无主义”，局限于凡夫境界之上，即一切凡夫对事物客观存在的认识都不成立。第二，他们承认有“梦境”和思想存在。这样的“虚无主义”没有塞尔指出的问题。

美国学者加菲尔德指出，对龙树作虚无主义的解读，往往把我们所感知的物质与精神现象比作是如梦如幻的境界（Garfield, 1995），如同《金刚经》所说：“一切有为法，如梦幻泡影。如露亦如电，应作如是观”。这种“如梦如幻”的境界和无自性的“非究竟存在”有什么区别呢？另外龙树把世俗和胜义同时称为“谛”，这表示龙树对世俗世界的重视。

笔者以为，可以从语境上来理解这两种解读的区别。讨论存在属于哲学的范畴，传统汉藏佛教对存在的解读在理论上比较完善，但人们会本能地把存在和一个独立不变的本体联系起来。而强调梦境的不真实，也许能让人联想到梦醒（开悟）的比喻，对指导人们解脱痛苦更实用些。那么梦

¹¹ 佛教认为人人都有佛性，能够成佛。所以在广义上，人人通过努力修行都可以见到客观存在。

境又是怎么产生的呢？净名精舍诸师认为对梦境和思想的讨论属于唯识系佛经¹²，超出了般若系佛经的范畴。从哲学角度看，传统汉藏佛教对《中论颂》的解读使般若系经典在理论上自治，而净名精舍诸师的解读必须基于般若系和唯识系经典之上才能在理论上自治。

自古以来人们对龙树的解读有一个共识，那就是龙树是“只破不立”，“不立自宗”，但叶少勇对此的解读也和主流西方学者不同。主流西方学者认为，龙树反对任何终极存在，他既反对虚无主义，也反对有一种不可言说的终极存在（Garfield, 1995；Siderits, 2007）。叶少勇认为龙树反对任何凡夫境界里的终极存在，但还是相信有佛菩萨境界里的不可言说的终极存在。

世界上几乎所有文化都有对终极存在的讨论，如“梵”和“上帝”，都是建立在超越理性的信仰之上。佛陀反对“梵”的概念，也因为它是一个终极独立的存在。龙树所破斥的“自性”，就是小乘佛教“说一切有部”教派的“终极存在”。说一切有部认为，世间一切法都是有一些不可分的基本“法”组成的。这些基本“法”是独立不变的，也就是说它们是有自性的。

那么佛经里的许多概念，如涅槃，四谛，轮回等是不是代表终极存在呢？《中论颂》24品里，龙树的论敌就指控龙树，如果一切皆空，那么佛陀的教理岂不也不存在了吗？龙树的回答是，你这样描述佛的教理是不对的，因为佛的教理没有自性，也就是说，佛经里的概念也不是终极存在，佛经里说的都是让人们解脱痛苦的方法。

维斯特霍夫认为龙树的目的是要否定任何常一的“自性”，龙树只是破除各种理论的“自性”，对不同的理论，龙树借用它里面的概念，找出悖论来否定它，也就是借用对方的“矛”来攻击对方的“盾”。龙树著作阐述的是破斥所谓的“终极理论”的方法，面对“有”的终极理论，“无”的终极理论，或者其他终极理论，龙树都用无自性的战略来破斥，尽管破斥的具体方法有所不同。从这个角度来看，《中论颂》可以有多种合理解读，每一种解读是针对破斥某一种对自性的理解（Westerhoff, 2016），我们不能把这些破斥的论证理解成龙树自己要建立的理论。

五. 结论

净明精舍诸师，支那内院诸师，和传统汉藏佛教对《中论颂》解读有以下重要共识。（1）人们本能错误地认为一切物质和精神现象背后有一个常一不变，独立存在的本质，从而引起了人们对事物的执着，导致心理上的痛苦。所以要解脱痛苦必须认识到事物没有自性这一关键。这颠覆了人们对世界直觉的认知。（2）龙树“只破不立”，“不立自宗”。（3）在胜义上，一切物质和精神现象都不存在，时时刻刻认识到这一点是开悟的关键。（4）承认人们有外部世界的感知。

传统汉藏佛教认为，人们感知的外部世界是基于一种互相联系，无自性的存在。而净明精舍诸师则认为，我们的感知就像梦中的场景一样不存在。笔者以为，从哲学的角度来看两种解读并不互相排斥，因为双方都承认对外部世界的感知，差别在于怎么看待这些感知。人们本能地认为事物的存在有它独特的“自性”，把对外部世界的感知理解成对“互相联系，无自性的存在”是一种理论上抽象的理解，而“我们的感知就像梦中的场景”则是一种更形象的理解。参悟空性需要人们时时刻刻正确地认识世界，抽象的理解很难指导人们日常的修行。相比之下，以如梦观来指导日常修行对很多人可能更为形象和实用。

¹² 净名精舍诸师认为，从唯识佛经的角度，梦境和思想的机制是不能用凡夫语言来描述的。只有佛菩萨才能清楚地见到。

由于龙树“不立自宗”，讨论“哪个解读更合乎龙树本意”这个问题似乎并不合适，因为龙树认为讨论终极概念没有意义，而对存在与否的讨论本身就是一个涉及终极概念的问题。佛陀的智慧不是静止的终极理论，而是一组动态的修行过程，这些过程有明确的原则¹³，并以引导人们解脱痛苦为目的，但这些过程没有固定的内容和方法，因为具体的内容和方法是应所要解决的问题而异的。

印度先哲的思想独特，拥有其他文化背景的人，只能以自己的思想坐标和语境来揣摩他们的思想，不同的语境很容易造成偏差和误解，而这些偏差和误解只能通过合理的探讨来纠正。佛教在古印度有众多流派，互相讨论非常活跃。相比之下，中国佛教自宋以来以禅净两宗独步天下，鲜有教理上的深刻探讨。对传统中国佛教的合理质疑是佛教在21世纪健康发展的必要条件。

参考文献

1. 叶少勇, 2016 《龙树中观哲学中的自性》，载于《世界哲学》2016年第二期。
2. 叶少勇, 2017 《龙树中观哲学中的几个关键概念》，载于《世界哲学》2017年第二期。
3. 叶少勇, 2011 《中论颂 - 梵汉藏合校·导读·译注》，中西书局。
4. 周贵华, 2018 《“批评佛教”与佛教批评》，中国社会科学出版社。
5. 周贵华, 2010 《作为佛教的佛教》，宗教文化出版社。
6. The Cowherds, 2010, *Moonshadows: Conventional Truth in Buddhist Philosophy*, Oxford University Press.
7. Jay L. Garfield, 1995, *Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*. Oxford University Press, New York.
8. Jan Westerhoff, 2009, *Nagarjuna's Madhyamaka*. Oxford University Press.
9. Jan Westerhoff, 2016, On the Nihilist Interpretation of Madhyamaka, in *Journal of Indian Philosophy* DOI 10.1007/s10781-014-9266-z.
10. John Searle, 1995, *The Construction of Social Reality*, Free Press, New York.
11. Tomas E. Wood, 1994, *Nargarjunian Disputation: A Philosophical Journey Through an Indian Looking-Glass*. University of Hawaii Press.
12. Thich Nhat Hanh, 1998, *The Heart of the Buddha's Teaching*, Parallax Press, Berkeley, CA.
13. Mark Siderits, 2007, *Buddhism As Philosophy An Introduction* Hackett Publishing Company.

¹³ 例如三法印：无常，无我，涅槃。