

佛教辯證思維略析

呂有祥

武漢大學哲學系副教授

提要

佛教中包含著豐富的辯證思維內容。佛教的無常觀中闡發了萬物人生生滅變化的普遍性、客觀必然性和外在常態與內在變化的連結。佛教的因緣說中表達了因果關係的諸種形態及事物之間的相互依存和普遍聯繫。佛教的中道觀觸及到認識的相對性問題，顯示了真理的認識是在不斷排除獨斷與偏見中前進的思想，它作為一種認識方法，對於打破絕對主義、防止思想僵化，具有重要意義。佛教的二諦論是對中道否定性思維方法的發展，它將否定與肯定、破與立結合起來，辨證地表達了認識過程中低一級認識和高一級認識之間的關係。佛教的圓融無礙觀涉及到矛盾的同一性問題，體現了大而容之、圓而通之的精神和境界。

關鍵詞：1.辯證 2.無常 3.因緣 4.中道 5.二諦 6.圓融

在世界性幾個大宗教中，佛教可以說得上是非常具有哲學思辯的宗教，在佛教的哲學思辯中蘊含了豐富的辯證思維或者說辯證法思想，它是人類認識的成果之一，是佛教對人類認識的貢獻。那麼，佛教中蘊涵著哪些辨證思維，具有什麼特點呢？對此，已有學者作過一些論述，但似言猶未盡，本文想在前人研究的基礎上再作一些探討，以求正於方家。

一、無常觀

辯證法思想的一個根本觀點，是用變化的發展的觀點看待事物和問題。當我們用這一觀點考察古代中西哲學的時候，赫拉克利特的「一切皆流，無物常住」，「人不能兩次踏入同一條河流」，《老子》的「物壯則老」，「反者道之動」，《周易》的「生生之謂易」的思想常被人們所稱道，而佛教中與之相同或相似的思想卻往往被人們所漠視。其實佛教關於發展變化的思想是十分豐富、全面而有深度的。佛教對世界的第一個根本看法或第一個基本觀點就是「諸行無常」或「一切行無常」，即認為世界上的一切都是遷流無常的。例如：

《雜阿含經》云：當觀知所有色，若過去、若未來、若現在，若內若外、若粗若細、若好若醜、若遠若近，彼一切皆無常。……如是觀受想行識，若過去、若未來、若現在，若內若外、若粗若細、若好若醜、若遠若近，彼一切皆無常。（卷 1）

《大智度論》云：諸法無常，故無住時。（卷 19）

《大般涅槃經》云：一切有為皆是無常。（卷 13）

當知心法必定無常。（卷 14）

「色」即物質現象，「受想行識」「心法」即精神現象，「法」指一切現象。在佛教看來，不論物質現象還是精神現象、不論過去現在還是未來、不論內部還是外部、不論宏觀還是微觀、不論近處還是遠處，一切都在變化之中，世界上沒有常存不變之物，無物不變、無時不變、無處不變，變化普遍存在於一切時間和空間。這種變化觀可以說是相當全面的。佛教不僅強調無常變化的普遍性，而且提出無常變化有兩種情形，即「念念滅」之無常和「相續壞」之無常。《大智度論》云：「無常亦有兩種：一者念念滅一切有為法不過一念住；二者相續壞故，名為無常。」（卷 43）「相續壞」之無常，指一個前後相續的較長過程的完結，「如人命盡，若火燒草木，如煎水消盡，若初發心菩薩行，是相續斷粗無常。」（同上）相當於漸進過程的中斷，由於這種變化的過程較長而明顯，因而稱為「相續斷粗無常」。「念念滅」之無常，指在一念的瞬間有迅速生滅變化，佛教常用石火電光作比喻，一切事物都具有這種性

質，特別是人的思想意識活動更是如此。

佛教明確認識到生滅變化是萬物人生的必然客觀規律，是不以人的主觀意志為轉移的，任何人都不能違背或抗拒這個規律。《佛說本生經》反覆強調這道理，如說：「生者在世，安可長存，有諸思想緣起之法，必當歸盡，壞敗永沒。法當崩敗，法應當壞。欲使不壞，終不可得。」又說：「人生有終，物有成敗，合則有散。應當滅盡壞敗，欲使不爾，安得如意。應當終沒。歸於無常。」¹ 又說：「法起有滅，物成有敗，人生有終，興盛必衰。」（同上）《法句經》也有類似的說法，經云：「譬如陶家延直作器；一切要壞，人命亦然。如河馳流，往而不返，人命如是，逝者不還。……常者皆盡，高者亦墮，合會有離，生者有死。」（卷上）這和孔子「在川上曰：逝者如斯夫！」又何其相似乃爾。佛教正是基於這種對世界萬物及人生的辯證認識，因而主張不必懼怕死亡，要從容地對待死亡。《佛說本生經》中敘述了一個父親因愛子夭亡而精神失常，後被佛陀教以上述道理而解脫了精神痛苦的故事。佛教不僅認為每一具體事物有生有滅、有盛有衰，而且認為整個世界的變化是按「成、住、壞、空」四大階段的過程，周而復始，循環往復，無始無終的。

中國佛教徒還深刻指出事物外在常態與內在變化的連結，如僧肇說：「人則謂少壯同體，百年一質，徒知年往，不覺形隨。……梵志曰：吾猶昔人，非昔人也。」² 這與明清之際哲學家王夫之所說的「今日之江河非昨日之江河」、「質日代而形如一」言異而義同。它形象深刻地表達了事物每時每刻既是自身同時又是別的東西，處於穩定性與變動性之中，是自我與非我的同一，是有與無的同一的辯證法思想。

當然我們也不能否認佛教的無常觀是有一定局限的，或者說是不徹底的，那就是佛教的無常觀只適用於世俗世界，而彼岸世界則是永恆不變的，寂然不動的，叫作「常樂我靜」。《大般涅槃經》說：「一切有為，皆是無常；虛空無為，是故無常，佛性無為，是故為常。」（卷 13）「有生之法，名曰無常；無生之法乃名常。如來無生，是故為常。」（卷 22）

與此相關聯，佛教對於動靜也有獨特的見解。以被稱之為「中國佛教哲學無上精品」的《肇論》為例，其中的〈物不遷論〉篇，雖然主旨在於論釋靜為實質、動為假象，但它反對將動靜割裂開來、對立起來，「豈釋動以求靜，必求靜於諸動，……不釋動以求靜，故雖動而不離靜，然則動靜未始異而惑者不同。」認為事物本身的動靜從來是一體不二的，靜止寓於運動變化之中，沒有離開運動的靜止，如果把動靜分離開來，動是動、靜是靜，動中無靜、靜中無動，則是一種惑見。這種動靜一體不二

1 卷 14 《佛說舍利弗般泥洹經》。

2 《物不遷論》。

論，與辯證的動靜觀不能說沒有相通之處。

二、因緣說

「因緣」或「緣起」說是佛教的又一重要理論，它是用於解釋事物生滅原因和「無自性」的理論根據，它表達了因果聯繫和普遍聯繫的思想。佛教認為世界萬物不是某個造物主（如婆羅門教的大梵天）創造的，也不是憑空出現的，也不是孤立自生自滅的，而是由「因緣」決定的。《雜阿含經》卷 2 說：「有因有緣集世間，有因有緣世間集，有因有緣滅世間，有因有緣世間滅。」世間萬物的生（集起）滅和變化決定於因緣的有無和變化。所謂「因緣」，狹義而言，事物生滅的內在的直接原因為「因」又稱「親因」，事物生滅的外在的輔助原因為「緣」又稱「助緣」；廣義而言，因與緣都是事物生滅的原因，因而可以互通互用。事物由因緣而生起，稱為「緣起」。

印、中佛教各家各派都十分重視因緣或緣起，提出了二因、五因、六因、七因、十因、四緣、六緣、十二緣生、業感緣起、阿賴耶識緣起、真如緣起、法界緣起等等不同理論，從不同角度探討了萬物和人生的緣起以及因果關係的不同類型。如《大般涅槃經》講二因、五因。二因者，「一者生因，二者了因。……如穀子等是名生因，地水糞等是名了因。」（卷 28）五因者，「一者生因，二者和合因，三者住因，四者增長因，五者遠因」（卷 21）《阿毗達磨俱舍論》講六種因：「一能作因，二俱有因，三同類因，四相應因，五遍行因，六異熟因」（卷 6）。它為人們多視角地探究事物的原因提供了廣闊的思路。而龍樹歸納的「四緣」最具有普遍意義，他把因緣概括為四大類：「因緣、次第緣、緣緣、增上緣，四緣生諸法，更無第五緣。」³「一切所有緣，皆攝在四緣，以是四緣，萬物得生。」³「因緣」含義如上述；「次第緣」又稱「等無間緣」，指意識活動前滅後生，相續不斷，前一意識活動的消亡必然引起後一意識活動的產生，前者為後者之緣，二者相續無間；「緣緣」又稱「所緣緣」，指意識所攀緣的對象；「增上緣」指加速事物生滅的條件。這四緣可以簡要地解釋為內因、外因、主觀原因、客觀原因、加速原因，是對事物發生原因的高度概括。中國佛教華嚴宗把全部世界看作一個大緣起，世界萬物如因陀羅網，珠珠相映，相互攝入，互為緣起。依此理論，世界中每一物既是被產生者，是他物之果，又是產生他物之因，每一物與他物聯繫著，是因果鏈條中的一環。應該說這是一種非常深刻的見解。

佛教因緣說的另一根本意義是說明事物是無自性的。「因緣所生法，是即無自

3 《中論·觀因緣品》。

性」。⁴ 為何「無自性」？《中觀論·觀有無品》云：「眾緣中有性，是事則不然。性從眾緣出，即名為作法。性若是作者，云何有此義？性名為無作，不待異法成。」大意是說：眾因緣中有自性，事實不是那樣；自性從眾因緣產生，就是說自性是被產生的；如果說事物的自性自我產生的，為什麼說事物從因緣產生呢？自性如果沒有產生者，就不會依賴眾因緣而產生了。龍樹的「自性」概念有其特定的含義，即無條件地自生自成、獨立不依、永恆不變之性。無自性，不是我們通常理解的沒有質的規定性，而是沒有無條件地自生自成、獨立不依、永恆不變之性質，在這個意義上佛教又稱之為「空」、「性空」、「自性空」或「無我」、「諸法無我」。僧肇稱之為「不真空」，他說：「萬象雖殊，而不能自異，不能自異，故知象非真象。」「不能自異」即自己不能決定自己的本質，是由眾因緣決定的，緣聚則生，緣散則滅，在此意義上說不真實。這是從否定意義上講因緣即性空。從肯定意義上講，因緣強調的是事物生滅的條件性、相對性，強調一切事物都處於一種相互依存、普遍聯繫之中。

三、中道觀

中道，原是對釋迦牟尼所倡導的遠離快樂主義和苦行主義兩個極端的「八正道」修行道路的稱謂，後來被中觀學派發展成為認識世界實相、獲得佛教智慧的方法論。《大智度論》說：

常是一邊，斷滅是一邊，離是二邊而行中道，是為般若波羅蜜；又復常無常、苦樂、空實、我無我等亦如是。色法是一邊，無色法是一邊；可見法不可見法，有對無對、有為無為、有漏無漏、世間出世間等二法亦如是。復次，無明是一邊，無明盡是一邊；乃至老死是一邊，老死盡是一邊；諸法有是一邊，諸法無是一邊。離是二邊而行中道，是為般若波羅蜜。菩薩是一邊，六波羅蜜是一邊；佛是一邊，菩提是一邊，離是二邊行中道，是為般若波羅蜜。略說內六情是一邊，外六塵是一邊，離是二邊行中道，是名般若波羅蜜。此般若波羅蜜是一邊，此非般若波羅蜜是一邊，離是二邊行中道，是名般若波羅蜜。如是等二門，廣說無量般若波羅蜜相。（卷 43）

依上所說，所謂「中道」，就是通過破除相互對立的兩極見解，而達到一種沒有偏見的認識。在龍樹看來，一切互相對立的見解，如有、無、常、斷、空、實等，都是「一邊」之見，都不是對事物真實性（實相）的認識，而要達到對事物實相的認識，就必須破除對立的兩邊見解；而且這種遮破兩邊不是一次完成的，而是層層遞

4 《十二門論》。

進，沒有止境，所謂非有非無、非非有非非無、以至百非和絕百非。「非有亦非無，亦無非有無，此語亦不受，如是名中道。」

中道觀觸及到認識的相對性問題。客觀世界不論宏觀還是微觀都是無限的，因此任何名詞、概念，命題、觀點、結論都不可能是對客觀世界的完全徹底的表達，不是終極真理。對真理的認識是在不斷排除獨斷與偏見中前進的。百非的中道觀顯示了對現有認識的不斷揚棄，就是對真理認識的不斷深入，真理認識的過程是一個不斷否定兩極偏見、超越二元對立的無限認識過程的思想。中道觀作為一種認識方法，對於打破絕對主義、防止思想僵化，具有重要意義。

四、二諦論

如果說中道觀的認識方法側重於否定性思維，以破為主，那麼二諦理論則將否定與肯定、破與立結合起來，破中有立、立中有破。

二諦之說起於小乘，原用以區別世俗的見解和佛教的見解，以世俗的見解為俗諦或世俗諦，以佛教的見解為真諦或勝義諦、第一義諦。《中阿含》有真諦一詞，《增一阿含》有二諦一語，《俱舍論》舉出真俗二諦之名，以衣瓶等滅，不復為衣瓶之見解為俗諦，以色香味乃構成萬物之要素，縱然破碎之極，其本質不變之見解為勝義諦。《成實論》云：色香味等法與涅槃為真諦，由色香味和合之物為俗諦。經部主張，依無漏出世間智及後得世間智所認可之諸法為勝義諦，反之為俗諦。《大毗婆沙論》云：世間約定俗成之道理、見解為俗諦，依無漏智所徹見的真實之理為勝義諦。小乘佛教各經論關於二諦的含義略有不同，但基本用意在於說明佛教的見解勝於世俗的見解，真諦高於俗諦。

大乘佛教在此基礎上對二諦進行了諸多闡釋和發揮。《大般涅槃經·聖行品》有一段文殊與佛的對話：爾時文殊師利菩薩摩訶薩白佛言：「世尊所說世諦第一義諦，其義云何？世尊，第一義諦中有世諦不？世諦中有第一義諦不？如其有者，即是一諦；如其無者，將非如來虛妄說耶？」佛言：「善男子，世諦者第一義諦。」文殊言：「世尊，若耳者，則無二諦。」佛言：「善男子，有善方便，隨順眾生，說有二諦。善男子，若隨言說，則有二種，一者世法，二者出世法。善男子，如出世人所知者名第一義諦，世人知者名為世諦。有名無實者即是世諦，有名有實者即是第一義諦。」這一段對話裡闡發了二諦的區別和聯繫問題，一方面，「有名無實者即是世諦，有名有實者即是第一義諦」，二諦具有根本的區別；另一方面，「世諦者第一義諦」，二諦具有互相依含的同一性。二諦的設立是隨順眾生進行方便說教的需要，開始肯定世諦在佛教教化中的意義。

以龍樹為代表的般若中觀學派明確地提出二諦相即不異、俗諦對於第一義諦不可

缺少的思想。《摩訶般若波羅蜜經》云：「佛言，菩薩摩訶薩以世諦故，示眾生若有若無，非以第一義。世尊，世諦第一義諦有異耶？須菩提，世諦第一義諦無異也。何以故？世諦如即是第一義諦如。」《仁王般若經·二諦品》指出：「二諦相即，真俗不二。」《中論》說：「諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦。若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。若不依俗諦，不得第一義，不得第一義，則不得涅槃。」《百論·破空品》云：「諸佛說法，常依俗諦、第一義諦，是二皆實，非妄語也。」中觀學派認為二諦是佛陀經常用來向眾生宣說教義的方法，世諦和第一義諦所要達到的目的是一致的，二諦對於佛教都有實際意義，俗諦並不是可有可無的虛設，而且了知世俗諦是進一步了知第一義諦的基礎和前提，不了知世俗諦，就無法了知第一義諦，也就無法證得涅槃。從而充分肯定了俗諦的作用，顯示了大乘佛教的積極入世精神和相異而相依相成的辯證思維方法。

中國佛教十分注重二諦，成實、地論、毗曇、攝論諸學派盛談二諦，天台、三論、法相等宗派創造性地提出多重二諦說，大大深化和豐富了二諦理論，其中三論宗吉藏的四重二諦論頗具辯證意味。吉藏說：

他（師）但以有為世諦，空為真諦。今明：若有若空，皆是世諦；非空非有，始明真諦；三者，空有為二，非空有為不二，皆是世諦，非二非不二，名為真諦；四者，此三種二諦皆是教門，說此三門為令悟不三，無所依得，始名為理（真諦）。⁵

四重二諦之間構成了複雜關係。一方面，後一重二諦中的真諦是對前一重二諦的否定，非空非有是對若有若空的否定，非二非不二是對空有為二和非空有為不二的否定，不三是對前三種二諦的否定；另一方面，後一重二諦中的俗諦又包含了前一重二諦中的真諦與俗諦；這樣，後一重二諦就同時包含了對前一重二諦的肯定與否定。可謂破立雙運，攝遮兼舉，次第進入新境界。就方法論而言，吉藏的四重二諦論隱含了真理認識發展過程中高一級認識和低一級認識之間繼承與超越的辯證思想。

在吉藏看來，由於後一重二諦的俗諦中包含了前一重二諦中的真諦，換句話說，前一重二諦中的真諦在後一重二諦中成了俗諦，所以真俗二諦的界限是不確定的，「俗不定俗，俗名真俗；真不定真，真名俗真。」⁶ 真俗二諦的名稱和含義是相互規定的，是相比較而存在的，因此是相互區別對立而又不是絕對排斥的，「俗從真借

5 《大乘玄論》卷1。

6 《二諦義》。

名」，「真從俗借名」，「真不自真，由俗故。」⁷ 「真俗義，何者？俗非真則不俗，真非俗則不真。非真則不俗。俗不礙真，真不礙俗。真不礙俗，俗以真為義；真不礙俗，真以俗為義也。」⁸ 這無疑是一種辯證的思想。

五、圓融觀

圓融無礙是中印佛教的共同思維方式，更是中國佛教的一大特色。般若經提出「空色不二」，維摩詰立「不二法門」。天台宗倡「三諦圓融」，華嚴宗倡「六相圓融」、「十玄門」、「理事無礙」、「事事無礙」，強調此岸與彼岸、現象與本體、全體與部分，乃至一多、大小、長短，隱顯、成壞等等對立與差別之間都是相通互融的。禪宗主張的人即佛、佛即人、世間即出世間、煩惱即菩提、迷即悟、生死即涅槃等也是一種圓融無礙思想。這種圓融無礙觀和王夫之所說的「反者有不反者存」及唯物辯證法所說的對立統一或矛盾的統一性、同一性，在一定意義上有某種相似之處，即矛盾對立面之間存在著某種相通點或相同處。唯物辯證法就是要研究對立面是如何統一的。所不同的是唯物辯證法的對立統一觀是建立在現實基礎之上的，要研究同一性的現實條件。佛教的圓融無礙觀是建立在一心和概念思辯基礎之上的。萬法容於一心，故萬法相容無礙，一與多、總與別、成與壞相依賴而存在，故二者之間相互容含，一體無別。但是佛教的圓融無礙觀作為一種觀點、一種方法、一種境界，不僅體現了辯證的思辯智慧，而且體現了對待諸矛盾大而容之、圓而通之的精神，在當今矛盾重重多極化社會裏仍然需要這種辯證智慧和境界。

佛教思想博大精深，其中辯證智慧遠非以上所述，本文僅略舉其要者而已。

7 《大乘玄論》卷 1。

8 《二諦義》。

A Brief Analysis of Dialectic Thought in Buddhism

Lv Youxiang

Associate Professor,

Department of Philosophy, Wuhan University

Summary

There are plenty of contents of dialectic thinking in buddhism. The Buddhist outlook on Impermanence (anitya) elucidates universality and objective inevitability of life-death and change of all things, as well as the connection of external constancy and internal change. The Buddhist theory of Causality (hetu-pratyaya) expresses many kinds of phases of cause and effect, as well as the interdependency and universal connection among things. The Buddhist outlook on Middle-path (madhyama-pratipad) touches the relativism of knowledge, showing a thought that the realization of truth is a process of continually obviating arbitrary and bias, as an epistemological method, it has momentous significance to break absoluteness and avoid stagnation of thought. The Buddhist theory of Two-truth (satya-dvaya) is the development of the negative thinking method of Middle-path, linking negating with affirming, destroying with establishing, it dialectically conveys the relationship between lower knowledge and higher knowledge in the process of cognition. The Buddhist outlook on Satisfactory-embracing involves the identity of opposites, embodying the spirit and realm of extensive and all-inclusive.

Key words: 1. dialectic 2. impermanence (anitya) 3. causality (hetu-pratyaya)
4. middle-path (madhyama-pratipad) 5. two-truth (satya-dvaya)
6. satisfactory-embracing