

# 試論般若波羅蜜多之形上學意涵及其解構理路

## ——以《八千頌般若經》為依據（下）

／嚴瑋泓

### 2.4 佛教形上學對於實體的解構如何可能？

佛教形上學對於實體的解構如何可能？此種「康德式的發問」，<sup>1</sup>放在佛教哲學的脈絡中，是否意味著佛教哲學並不承認實體的存在？假若如此，缺乏了實體意義的形上學還是形上學嗎？再者，在佛教哲學中，形上學的地位是否如同笛卡兒在《哲學原理》〈序言〉中所說知識樹之樹根？<sup>2</sup>順著以上發問，首先，若形上學之實體解構的論述可以從佛教哲學中建構，是否會如同海德格面對尼采解構形上學之後的一種循環？即解構者的解構成為另一種形上學的「變形」？<sup>3</sup>再者，「如何可能」的發問蘊含著必須進一步探問所謂「可能」的基礎、根據…等問題；或者是「怎麼樣可能？」的方式。總之，面對「佛教形上學對於實體的解構如何可能」的發問就必須從解構實體的基礎、根據，以及解構的方式來談。

本文在上述的立場下詮說佛教哲學的解構意義，並非以對比的方式來比較德希達與佛教哲學，從某個意義來說，解構乃從德希達身上所獲得的啟發，在這個意義下或許也不能完全割裂與德希達的對話；但與德希達不同，德希達聲音符號的遊戲在本文中禁斷，本文採用的方式乃從《般若經》的特殊解構型態來建構其解構圖式，其中類於德希達乃語言的問題，但卻從語言的有效性來論。此外，禪定與無二亦為本文論述焦點，之所以選擇此三種型態並不意味著般若經的形上學之解構立場只有此三種，筆者一方面希冀從此三種「特殊」的型態勾勒出《般若經》的解構

圖式，二方面也呼應如《般若經》所云之「一切善法無不攝入甚深般若波羅蜜多」。<sup>4</sup>

### 三、《般若經》的解構型態 3.1 從「禪定」的觀點論《般若經》的解構型態

上述「不執著大菩提心」的如實行持，也帶出佛教哲學的重要環節之「禪定」的意義。《般若經》中論述「禪定」有「無諍定」的說法，<sup>5</sup>所謂的「無諍定」(araṇā-samādhi)表示著一種與外境不起任何衝撞的甚深禪定，<sup>6</sup>人在存有的動態歷程中作為一認識與存在主體，常須藉著一個「穩定的支點」才有安穩的存在感，此支點要不是感官經驗層面的存在作為基礎，要不就是在感官經驗背後尋求一個穩定的「第一因」作為存有的保證；<sup>7</sup>通常形上學的幽靈就是在此思維中滲透進入思惟的架構取而代之成為主導的地位。若有某種思惟對此存有結構產生威脅，人類的焦慮與不安就會產生，原因在於存有那種安穩的基礎即將被撼動甚而拆解。《般若經》「無諍定」的修學，乃依「甚深般若波羅蜜多」的修證，在動態的存有歷程中取消了基礎主義(foundationalism)式的思考探求。

再者，《般若經》進一步從實踐的角度導入禪定的教說，即以「一切法不可取執定」直接論述實踐意義之下的禪定觀。此種意義重點在於對於認識或經驗的二元相待中超離出來，以「不行」的實踐，直接導入生命經驗的生滅歷程中。<sup>8</sup>所謂「不行」，即是對一切外在經驗包含內在心意識狀態不產生任何「運作」的作用；依此，「不行」意味著對經驗現象的

內外、生滅、壞空等相待採取不相應的態度，藉此取消經驗現象的存有既定意義。在此意義下，「不行」揭露了在面對經驗現象時若有若無的實存性，亦同時取消其「在場」的實存意義，此即是一種透過禪定修為的解構型態。既以「不行」的態度與實踐證得於一切法不起任何執取的禪定，是否就意味著此禪定就是究竟？若是如此，很可能陷入一種解構後的循環，即解構後另外有一個終極的意義存在？事實不然，《般若經》同時以「不見此定」、「不著此定」以及「一切不起」進一步解構對於禪定所產生的種種執取。<sup>9</sup>

若從「禪定」的解構理路來談，首先須掌握「禪定」乃透過不間斷地心境修持，對於內、外對境的生滅、變壞採取不即不離的態度。此乃透過修證「般若波羅蜜多」的前提方得成立，「禪定」的解構型式揭露出經驗現象的種種二元對境，皆為緣起無自性，不存在著一種固定、永恆的「存有載體」的實踐智慧。此與以實體作為基礎的形上學思惟是截然不同的，禪定的修為使得認識主體對於經驗表現出動態的智慧，其思惟模式不但採取「在場」的型態，並同時取消「在場」的意義；依此，就禪定的立場看，其允許存有的面貌為緣起的顯現但卻為暫存的顯示，同時亦解構了存有背後的載體。

### 3.2 從「語言」的觀點論《般若經》的解構型態

「語言」的問題在《般若經》中採取的是一種「假說」的型態，其意義在於「語言」本身並不指涉到存有背後的真實，在《般若經》的緣起空義之下，「語言」亦為無自性的和合示現，在現象與時空變化之流乃是一假依的工具，藉此達成吾人溝通的有效性，但此有效性並非是恆存義下的存有。就亞里士多德的形上學所開顯

之實體意義的主謂詞之分，或是就德希達的語言遊戲來說，前者在《般若經》的空義下顯然不能成立；就後者而言，《般若經》並不取消語言的功能性意義，亦不對語言本身進行意義的延宕或消解，而是指出：承認「語言」有其暫存性的工具價值，究極而言，《般若經》反對「尋名指實」的立場。<sup>10</sup>在《般若經》中，「語言」的問題以「假名」的論述最為顯著。<sup>11</sup>

就《般若經》的文脈而論，若「假名」以「般若波羅蜜多」的廣學修持作前提的話，「菩薩」、「般若波羅蜜多」等亦為「假名」，<sup>12</sup>細究而言，將「菩薩」與「般若波羅蜜多」等視為「假名」，乃在此之前鋪陳了「不知」、「不得」、「不見實事」等概念來詮解「假名」，並以「俱無決定」、「亦無住處」、「俱無所有」、「無所有法」、「無定」、「無住」作為前提。其意義在於吾人之所以能視菩薩、般若波羅蜜多為「假名」，是必須不「住」此名，亦即不對種種名而生自性的取執。就《般若經》的立場而言，以「假名」指稱萬法，並非「假名」即是萬法本身，亦非「假名」所指涉之法有其實存意義；基於此，吾人面對世間的經驗客體所產生的認識活動，都是假借著某種名稱而產生認識的區別；就此名而言，並無存有上的意義，此即「但有假名」。

《般若經》的「假名」除了依止「般若波羅蜜多」外，亦以五蘊為例作為假名詮說的結構，<sup>13</sup>並區分了幾個相關概念，即想(*saṃjñā*)、等想(*samaññā*)、施設或假名(*prajñapti*)與言說(*vyavahara*)。<sup>14</sup>就文脈來說，在五取蘊中起「想」，是指面對外境所生起的概念，即對於實在所生起的抽象概念；第二，「等想」的「想」，乃依六根所產生的表象知覺或精神感受，並對起「想」的概念再次的強調。再者，「假名」乃在五取蘊中起想、

等想後，伴隨著認知外境的作用而產生，並為認識的所緣工具；「言說」則具有某種實踐或行為意義，<sup>15</sup>意指使溝通成爲可能的工具。想、等想、施設、言說、假名等含攝著兩種思維，首先，當吾人使用施設、言說、假名…等概念時，同時以六根爲認識的基礎並相對於外境產生種種抽象概念，且伴隨對於外境或內在精神感受的所執；再者，運用第一層面的所執而於具體生命實踐產生執受的作用，《般若經》爲破此執受，則說由五蘊生起的種種所執皆爲幻化非實有。依此，「假名」並不可指涉到究竟真實，「假名」只是諸法的假依；就「但有假名」而言，乃以「般若波羅蜜多」的深觀與行持爲基礎，方能以「無所住」的姿態面對「假名」。因此，「假名」並非建立在或等同於「般若波羅蜜多」，「假名」是在緣起無自性的前提下所成立的「施設」，其依著不同緣起而生起其不同的脈落意義或語意功能，此也是假名之「依因待緣」的意義。

筆者認爲，《般若經》的「假名」與德希達透過語言的能動過程取消語言之「在場性」進而摧毀「理性中心主義」的立場不同，「假名」的意義不在於解消名稱、符號的意義，而是以無所住、無所有的姿態破除對名稱、符號等背後實在性之取執。就取執的意義來說，與德希達取消在場性類同；但德希達所揭露的語言不真實性限定在從文字與符號解放出來的自由，但就《般若經》的「假名」意義來看，雖說其解構了文字、符號的真實性，其背後卻有一套「緣起性空」的形上學基礎。<sup>16</sup>簡單來說，德希達的解構從文字、聲音與符號的解放著手；《般若經》的「假名」非但從文字、聲音與符號之實存性的解放入手，進一步更透過「緣起性空」的體證，臻得「無所有」與「無所住」的

身心修持，取消了自性見等的虛妄認識。

### 3.3 從「無二」的觀點論《般若經》的解構型態

「無二」意指超越二元相待的分別與取捨，直接從經驗現象本身著手，以「無分別」、「無所得」的姿態面對萬事萬物。此意味著認識主體對於經驗現象之認識活動採取動態的認識，非且不從經驗有的層面；亦不從經驗無的層面進行認知活動。<sup>17</sup>就《般若經》來說，既不肯認經驗背後有實體支持著存在，亦不承認經驗那種「表面的真實」，其以「無生無滅」來取消現象生滅中量與質的差異變化，並不意味著現象經驗真的「無生無滅」，而是指稱經驗的生滅並無單因生滅的事實，其也是在此前提而說「無二」。因此，「無二」的解構思維取消了「在場」的存有意義，亦取消了「不在場」的存有預設，「無二」乃直接導入五蘊所架構的存有之流中，而說五蘊即五蘊亦非五蘊。依此在面對經驗的當下，因經驗本身無生無滅，所以當下認識的經驗即非經驗；但就另一層次來說，亦可直接從經驗中觀察而知「無二」。

在《般若經》中，「無二」的思維是以「一切智智」作爲導向，在動態的生命經驗中行種種方便，即所謂「以無二爲方便」。<sup>18</sup>其中的「方便」(upaya)，就字義而言，爲工具(means)、權宜之計(expedient)或策略(stratagem) …等義；<sup>19</sup>依此「方便」意指菩薩修學以智慧爲前提而巧施的策略。用《般若經》來說，即「菩薩摩訶薩安住般若波羅蜜多常不遠離，以無所住，而爲方便，安住菩薩不退轉地。」<sup>20</sup>依此，「無二爲方便」即是以「安住般若波羅蜜多常不遠離」以及「無所住」作爲前提，而行種種「方便」；而「無所住」也並非靜態之「安住」，須透過動態的積極

修學方有可能，此乃「常不遠離」的意義。

再者，菩薩於行「般若波羅蜜多」時以「無所住」作為前提，方能成就「一切智智」，《般若經》清楚地指出：「若不能得一切智智，便不能攝所攝有情。」<sup>21</sup>在此定義下，「無所住」作為「一切智智」前提外，是否即蘊含「無所行」？顯然並非如此，「無所住」的意義在於五蘊之生滅流轉中，思維體證其緣起空性，表面看來雖「有所得」，但卻在於生滅中透過不斷地修學而無「住」於此「有所得」。究極而言，修學表面上看起來是「有所得」的「行相」，但此「行相」乃是「方便」，在此意義下，菩薩饒益有情的種種方便才有可能。就義理來說，《般若經》也指出，單是了知一切法無生滅者，只是「隣近一切智智」，而非「一切智智」。<sup>22</sup>因此「一切智智」不單單只是了知諸法無生滅而「無所住」，進一步來說也須在種種修學與饒益中「行」，此「行」表面上「有所得」，但所謂的「一切智智」並不住於此「有所得」。<sup>23</sup>在「無所住」與「無所得」的修學中，該以何作為判準？具體來說，當菩薩修學布施乃至般若波羅蜜多的菩薩行，須以「無二」、「無生」、「無所得」作為修學之前提，<sup>24</sup>若不能掌握此基本理路，在《般若經》的意義下，則只是一種「相似般若波羅蜜多」，而非甚深的「般若波羅蜜多」。<sup>25</sup>

因此，《般若經》的「無二」也是由實踐層面來談的，透過「般若波羅蜜多」的如實行持，開顯出對於存有現象「無分別」、「不可得」的生命體證。就解構意義來說，「無二」直接解消了實體形上學在現象背後或現象本身找尋一個普遍、永恆的存有保證，其不但取消了現象背後的存有根基與現象本身，也肯定了存有根基與現象本身的互為緣起性；其不否定

存有本身，卻也解構了存有本身的不可恆存性與單一的獨立性。

#### 四、結語

首先，關於「佛教形上學對於實體的解構如何可能」的問題，《般若經》以緣起無自性的空義拆解了實體意義下的形上學論述，可說是成功解構了實體意義的形上學。但是筆者認為就嚴格意義下的形上學論述：「存有之所以為存有的原因」或「實在(reality)的探問」來說，緣起空義亦可說為存有之所以為存有的型態，「無二」的立場並不否定現象的存有，但揭露了存有的暫存性與不可取執性，因此也是一種形上學，但並非是實體意義下的形上學。在此種意義下，佛教形上學一方面取消了實體意義的形上學傳統，一方面也拆解了「在場」形上學的思維型態，並建構出佛教形上學的特殊性格：即對經驗現象透過禪定的基礎採取「無二」、「無分別」的超越姿態；換言之，以解構方式開顯經驗背後的真實—緣起性空，並以生命實踐的理路拉回佛教哲學中面對經驗的特殊態度與形上學立場。

再者，《般若經》的「禪定」概念從實踐層面解構了吾人對於現象生滅的取執，透過不間斷地心境修持，對於內、外對境採取不即不離的態度，從而取消了實體形上學下的「存有焦慮」。而「假名」作為表述的語言觀，指出世間名言如同諸法乃和合故有，皆無自性，不具實存的性格。但此並非要否定名言，而是指出世間名言乃是吾人認識的工具，具備著實用的價值而已，其並不蘊含著名言背後所指涉的存有。吾人透過「假名」認識世間經驗或諸法，但絕不意味著此工具就是目的，不壞假名而說諸法實相，是必須處於諸法實相的空觀中方能成就；於世俗而言，「假名」所施設或指涉的法，雖說不否認其存

在，但卻也解構了依其而生的自性見。如同「禪定」、「假名」與「無二」的概念都具備著實踐意義，「般若波羅蜜多」亦然，透過般若波羅蜜多的如實行持，以無分別或無所得的態度取消了主客、能所的對立，藉此解消存有世界的緊張或焦慮，使得吾人藉此毋庸於存有背後找尋一個「實體」的依歸與保證。

總之，若回到本文對於解構論述的定義：解構的任務在於透過各種手段對實體意義的解消，《般若經》的空義開顯了無實體意義的形上學基礎，「禪定」、「假名」與「無二」也揭露了實體意義的不可取執性，這可說是佛教形上學異於西方實體意義的形上學之處，也是其特殊的解構理路。

後記：本文初稿約兩萬字曾發表於臺灣大學哲學系、文學院佛學研究中心主辦，國科會人文中心協辦之「佛教哲學的建構」學術研討會（臺北：臺灣大學哲學系，2006年5月27-28日），之後並摘要改寫成英文稿發表於與韓國首爾大學交流之 Graduate Student Conference on Buddhist Philosophy, January 20, 2007, National Taiwan University. 承蒙林鎮國、蔡耀明兩位教授及與會學者惠賜寶貴意見，惠我良多，於此致謝。另，本文乃依中文初稿刪改而成。

<sup>1</sup> 如康德在《純粹理性批判》中從（1）純粹數學如何可能？（2）純粹自然科學如何可能？（3）形上學作為自然傾向如何可能？（4）形上學作為科學如何可能？導出「先驗綜合判斷如何可能？」（How are synthetic judgments *a priori* possible?）的問題。見 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, translated and edited by Paul Guyer, Allen W. Wood, (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1998), pp. 146-148. 事實上，康德提出先驗綜合判斷如何可能的發問乃是為解決自然科學的知識如何可能的後設性提問，「如何可能」也帶出了範疇判斷的基礎。本文此處乃借用康德的「如何可能？」的發問，也是藉由此種發問探討佛教哲學中形上學的地位

具備了哪些可能性條件。

<sup>2</sup> Rene Descartes, "Preface to the French Edition", *Principle of Philosophy*, in *The Philosophical Writings of Descartes*. Tr. By John Cottingham, R. Stoothoff & D. Murdoch, vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), p.186.

<sup>3</sup> 如海德格認為：「尼采是西方形上學的完成，亦是西方形上學的終結。」(Martin Heidegger, *Nietzsche I* (Pfullingen: Günther Neske, 1961), pp.473-481.) 但有趣的是，就德希達來說，海德格才是西方最後的形上學家。德希達讓尼采於此進入解構形上學的遊戲中而放棄了海德格的存有與存有者差異的路線，參見 Jacques Derrida, *Positions*, translated and annotated by Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1981), pp.9-10.

<sup>4</sup> T07: 767b-c.

<sup>5</sup> 佛說仁者住「無諍定」最為第一，實如聖言，若菩薩摩訶薩聞如是語，心不沉沒、亦無退屈、不驚不怖，當知已於所求無上正等菩提得不退轉，若菩薩摩訶薩如是觀察心非心性，當知不離甚深般若波羅蜜多。(T07: 763c-764a.)

<sup>6</sup> 梵本見 U. Wogihara, ed., *Abhisamayālaṅkāra'ālokā Prajñāpāramitāvyākhyā*, p. 40. 「無諍定」通常作 *araṇā-samādhi*，意為「與外界不產生衝撞的禪定」。在荻原梵本中作 *araṇā-vihāriṇām*，意為「常住於與外界不產生衝撞的禪定者」。

<sup>7</sup> 此種思維型式就好像尼采在其自傳《瞧！這個人！》中，藉由批判教士以上帝之名假立禁欲主義等權力機制進而批判西方形上學傳統思維所說：「人寧可追求虛無，也不願一無所求！」(Denn der Mensch will lieber noch das Nichts wollen als nicht wollen.) F. W. Nietzsche, *Ecce homo, Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, Bände 6, Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, (München, Berlin: Walter de Gruyter, 1999), p. 353.

<sup>8</sup> 善現答言：「諸菩薩摩訶薩若不行色，不行色相，不行色無相相，不行色生，不行色滅，不行色壞，不行色空，是行般若波羅蜜多。…舍利子！以一切法皆不可取，不可隨行，不可執受，離性、相故，如是名為諸菩薩摩訶薩於一切法無取執定，廣大、無對、無量、決定不共一切聲聞、獨覺。若菩薩摩訶薩安住此定，速證無上正等菩提。(T07: 765a-b.)

<sup>9</sup> …若菩薩摩訶薩安住此定，當知已為過去如來應正等覺現前授記，是菩薩摩訶薩雖住此定，而不見此定亦不著此定。名亦不念言，我於此定已正當入，亦不念言。唯我能入此定，非餘彼如是等尋思分別，由此定力一切不起。」(T07:

765b-c.)

<sup>10</sup> 誠如 Coward 在比較德希達與龍樹語言觀所指出，兩者的解構思惟都解構了我們日常經驗或許多哲學強加在語言上的永恆性、停滯性與在場性等假像。對於德希達而言，這即是一種整體實現(符號)之工具，意即直接認識語言之生成的能動進程(而非作為一種靜態的反思或形上學式之對抗的進程)……與龍樹不同，德希達對於語言並非如龍樹將其視為空性的整體實現，而是將語言視為是經驗的，其自身就是本體論的進程。(cf. Harold Coward, Harold Coward, *Derrida and Indian Philosophy*, (Delhi: Sri Satguru Publications, 1991), p.139-140.)

<sup>11</sup> 本段論究之「假名」的意義以及《般若經》的「假名」概念，筆者已為文論究，本段論述大致上依著筆者的研究成果，細節請參拙著：嚴瑋泓，〈假名與空不可說〉，《法光月刊》190 期，(台北：法光佛教文化研究所，民國 94 年 7 月)，第二版。嚴瑋泓，〈論《般若經》的「假名」概念—以《大般若波羅蜜多經·第四會》〈妙行品〉與《第二會》〈善現品〉的對比作為考察的基礎—〉，《中華佛學研究》第 10 期，(台北：中華佛學研究所，民國 95 年 3 月)，頁 43-70。

<sup>12</sup> 具壽善現復白佛言：「世尊！我觀菩薩但有假名，…我觀般若波羅蜜多亦但有假名，…我觀菩薩及深般若波羅蜜多但有假名，…世尊！甚深般若波羅蜜多及菩薩名，俱無決定、亦無住處。所以者何，如是二名俱無所有，無所有法、無定、無住。」(T07: 764a-b.)

<sup>13</sup> 佛告善現：「於意云何，五取蘊中起想、等想，施設、言說假名菩薩摩訶薩不？」善現對曰：「如是，世尊！」佛告善現：「諸菩薩摩訶薩求趣無上正等菩提，修學般若波羅蜜多，一切皆如幻化者學。何以故？幻化即是五取蘊故。所以者何？我說五蘊、眼等六根皆如幻化，都非實有。」(T07: 766a.)

<sup>14</sup> “Bhagavān āha | tat kiṃ manyase Subhūte atrāiṣā saṃjñā samajñā-prajñāpti-vyavahārah pañcasūpāna-skandheṣu yad uta bodhisattva iti ||” , see Wogihara, ed., *Abhisamayālaṅkāra’ ālokā Prajñāpāramitāvyaḥyā*, p. 71.

<sup>15</sup> “doing, performing, action, practice, conduct, behavior...etc.” See Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, p.1034.

<sup>16</sup> 此觀點亦可參考 David Loy 在〈佛學的解構〉一文中談到「空」與解構之間的關係的說法，詳見 David R. Loy, “The Deconstruction of Buddhism”, p.233-239.

<sup>17</sup> 世尊！色無生無滅即非色；受、想、行、識無生無滅即非受、想、行、識。所以者何？色乃至識與無生無滅無二、

無二分。何以故？以無生無滅法非一、非二、非多、非異。是故色乃至識無生無滅即非色乃至識。世尊！色無二，即非色。受想行識無二，即非受想行識。世尊！色入無二法數，受想行識入無二法數。若說色即說無二法，若說受想行識即說無二法。(T07: 768a.)

<sup>18</sup> 「…如是大乘從三界中出，至一切智智中住，然以無二為方便，故無出、無住。」(T07: 767a-b.)

<sup>19</sup> Monier-Williams, S. M., *A Sanskrit-English Dictionary*, p. 215.

<sup>20</sup> T07: 764a.

<sup>21</sup> T07: 764a.

<sup>22</sup> …菩薩摩訶薩知一切法無生滅故。舍利子！若菩薩摩訶薩能如是行甚深般若波羅蜜多，則為隣近一切智智。…當知，是菩薩無方便善巧，雖有所行，非行般若波羅蜜多。」(T07: 765a.)

<sup>23</sup> 關於此點，我們可以從許多經證中看出，如 T07: 765c. T07: 770b. T07: 771c.

<sup>24</sup> T07: 779a.

<sup>25</sup> 「時，天帝釋復白佛言：『云何名為相似般若波羅蜜多，而名宣說相似般若波羅蜜多？』爾時佛告天帝釋言：『於當末世，有諸苾芻不能善修身戒心慧，智慧狹劣猶如牛羊，為諸有情雖欲宣說真實般若波羅蜜多，而顛倒說相似般若波羅蜜多…彼以有相及有所得而為方便，依時分想教修布施乃至般若波羅蜜多，如是名為顛倒宣說相似般若波羅蜜多。…』」(T07: 784c~785b.)