



龍 樹 (一)

卡爾·雅斯培

(Karl Jaspers) 著

李雪濤 譯

原始資料：般若經①、龍樹②。

參考文獻：Oldenbergh, Hackmann, Schayer, Stcherbatsky.

歷史地位

大約從公元一世紀至八世紀在印度正醞釀着一種透過邏輯而運作之哲學（所使用的語言是梵文）。印度教中之正理派與大乘佛教之諸派便是其代表。③佛教諸派中有名的思想家是：龍樹（公元二世紀頃）④、無著⑤、世親⑥、陳那⑦、法稱（七世紀）⑧。其文獻並非這些富有創造性的思想家當時親述的⑨，而是殘留於後來哲學佛教的基本著作之中，傳到中國後被保存下來的。⑩

空觀派乃是在邏輯辯證法世界內部，作為自明之生命實踐，以諸派之共同前提為出發點而走向極端的。他們所開示於我們的

是：諸法皆空⑪，——一切都是剎那生滅的⑫，——皆無自性，——如夢幻泡影而已。因此，真正的認識藏於空性之中。在解脫的境界中獲得空觀，也就是說，不藉助於假名、意義（在「無特徵性」中）而進行思惟活動，不為任何傾向、目的所動（「不執着於他物」）。這一學說被稱作「為金剛石所劈開之完全智慧」⑬，——也叫作介於存在之有與空兩命題間之中道⑭（中觀派 *madhyamika*）⑮：空性⑯（空論 *sunya vada*）⑰既非屬於有亦非屬於空。完全的智慧（無上正等覺）⑱之狀態處於對兩者完全不執着之中。

這一概念我們是從兩部著作（般若經、龍樹）中獲得的。這些佛典的梵文原本早已散逸，德譯本是從中文、藏文翻譯而來的。⑲此外還有四十二章經中的幾章短文。⑳（Hackmann 譯，二四六頁以下）㉑龍樹，作為一個個體的存在我門是不可能把握住他的。對於我們來說，他是通過形上學本身，使形上學得到揚棄之極端代表人物。

一、思惟操作

1、這一思惟的根本概念是法(dharma)，存在者皆爲法也。法乃物、性質、狀態、內容，此外，法還是內容之意識，是客體也是主體，是秩序，是形成，是法則，是教義。②其基礎是基於這一觀念，「並非一種秩序，一種形成，確切地說是二種自我秩序，一種鑄成世界內容之自我形成，並且每一秩序、每一形成都爲其他的秩序、形成創造了場所。」(Oldenberg)③儘管每一法都是獨立的，但諸法還是被納入了一種範疇體系之中，直至可以列舉出七十五法。④法之含義如此豐富，與我們西方的「存在」(Sein)相類似。⑤要想翻譯法這個詞，注定是要失敗的，因爲它的含義無所不包。

2、這一思惟之目的獲得完全的智慧，從而「不執着」於諸法，不受持、把握諸法，從諸法中自我解脫、自我拯救。故爾獲得完全智慧者(菩薩)⑥「不在現象之中，不在感覺之中，不在概念之中，不在形成物之中，不在意識之中。」(Pr37)⑦

孩子與一般的人執着於諸法，儘管一切法皆空，但他們還是把它們想像得如存在一般。有了這些表象之後，他們便執着於其假名與形式。得智慧者卻全然不同：菩薩並不是總在學習、模倣任何一法。「他並未發現諸法，就好像諸法也並未爲人們所揭示一般。」⑧

對於解脫所要求之最後一步，我可以這麼認爲：它存在於教義自身之中，這或許就是法吧！佛陀當初就是這麼存在着的，尋求完全智慧的菩薩也是存在着的。難道他們真的是現實存在着的嗎？不，這一切也是空。「我看不見那作爲菩薩的東西(法)，也看不見那完全智慧的東西(法)」(Pr35)⑨。完全智慧是不可

內明

第二期七六二第

目錄

譯著

龍樹(一)……………卡爾·雅斯培著
李雪濤譯 3

復興的開端——

《中國佛教的復興》第一章(下)……姚育紅譯
王雷泉校 16

專論

印度大乘佛教的

契經與律典(下)……………陳士強 21

從文化融合到韓愈排佛

——論韓愈之辟佛……………王壽雲 27

特稿

畧談「十二因緣」……………張秉全 33

筆譚

優婆塞戒經研習之二十七

談菩薩如何說法度衆生……………智銘 36

畫頁

封面：山西省廣勝寺飛虹塔

面裡：九年面壁

底裡：跋陀羅尊者

封底：密庵咸傑禪師手扎

能作為表象被觀想的，亦不作為存在而出現。因為對現象之不執着意味着其自身並非現象；對感覺、概念、形成物、意識之不執着，說明其自身並非意識。從一切中解脫，並且從解脫之中解脫；不執着於任何事物，這便是這一學說澈底之根本思想。

3、這一思惟的方法便是使印度邏輯學得到發展之辯證法。辯證法首先在無執中理解，繼而獲得完全之解脫。⑳在辯證法中所能遇到的一切可思惟性，祇要存在，都將被辯證地否定掉。這一操作過程乃首先由龍樹展開，它自身也就形成了一種學說。下面就從中一個個地來敘述一下這一思惟操作之過程：

a) 一切名稱都是無意義的：㉑我說出了，便是想透過假名（相 *nimita*）來把握它所表達的一切。譬如為了要表達產生和消滅，我們應當掌握這名稱和實際的區別。但假名及區別又使我執着於虛妄，這可以通過以下的思惟方式證明：

名稱「相」以及名稱之對象「所相」，既不能作為同一者，亦不能作為相異者而被得到。如若其為同一者，那麼我們說火這個詞時，這個詞就會燃燒。如若其為相異者，那麼一個名稱不可能是沒有名稱之對象，或與此相反，沒有名稱之對象也就沒有名稱，故爾這兩者不可能相異。因此，名稱與名稱之對象，既非同一，亦非相異。到現在我所說的一切實際上是空。可是人們又把名稱說成一面鏡子，這一直接反映是虛妄的。在虛妄之中觀想事物之表象並區別之，這本身就是非真實的。

既然名稱與名稱之對象既不能以同一、又不能以相異而獲得，那麼同樣也不能以消滅與產生、來與去來獲得和名稱對象的區別。因此，名稱中之變易實則虛妄中之變易，離完全之認識狀態差之十萬八千里。祇要是名稱之中

的現象在變，名稱中的一切也在變，——如果它在表象中變化，那麼現象就是名稱，——如果它在表象中變化，那麼現象就是空，——如果它在表象中，「在我變化時」在變化，——如果它在意識名稱中變化，那麼在表象中「意識就是名稱」。

從這些透過各種意義（名稱）㉒的陳述中，我們並未發現每一語句所使用的言義既非同——又非相異的方法。每一個句子總使我執着於他物，而這正是我所要從中解脫的。

b) 一切都是依據外表現象而存在，並且又不是：所有這些說法都應參照外表現象而予以證明或被否定掉。

譬如：「消滅」便有些不太對頭：因為在世上事物是作為永恆的東西而被看到的，比方說，今天這是稻米，因為它一直是。因為它存在着，所以是不滅的。「發生」也同樣有些不當：在世上事物未形成時便被看到了。——與此相類似的還有：絕滅是沒有的，因為從稻種中生出了稻芽。由於發現了稻芽的形成，絕滅自然是不可能的了。相反：永久的存在也是沒有的，因為世間從未出現過永恆的事物：稻米的種在發芽之後便不復存在了。——其他的例子在事物的外表現象中總可以見到：事物既非同一，亦非相異，——它既非來，亦非去等等。㉓

這一思想是以以下的事實為基礎的，即一切的範疇都在現世的某一處得到顯現。沒必要再尋問它們在哪裏有效，或在裏不起作用，其作為一個部分，從這一對現象世界否定之方法中所顯示出來總是合適的，但如果作為對一切皆有效者而被我們所接受，顯然不合適。這樣，作為這些絕對之範疇便輕易地被否定掉了。

c) 存在與非存在是如何被否定的：③④存在是有，而無是沒有。這一立場甚至也被龍樹所擯棄：一切皆空。其思惟過程是如進行，每次提出一個命題，否定掉，以為新的命題提供位置，然後再重新將這一新命題否定掉。

第一：事物是以自體的形式存在的。否也，因為稱作自體的東西，並非從原因和條件中所生成。現在卻可以這麼說，所有的都是從原因和條件中生成。也就是說事物並未自性，而是依他而存在的。

第二：如果沒有自性存在，那麼就會有其他的存在。否也，因為如若連自性存在都沒有，其他的存在又是從何而來的呢？將其他事物的自性存在稱作他在也是錯誤的。如果自性存在不存在的話，那也不會有他在。

第三：儘管沒有自性存在，也沒有他在，但事物依然存在。這是不可能的，因為一個既沒有自性存在又沒有他在的存在在哪裏？因此：祇有自性存在和他在都有，纔可以達到存在的境地。

第四：這便是非存在。這是絕對不可能的，如果沒有達到存在的境地，非存在也是不可能達到的。人們稱一種存在之他在曰非存在。

這一思想之核心在於向我們揭示出存在跟非存在一樣是不可能的。

如果存在是由其自體（自體存在）產生的，那麼存在之非存在便不可能存在。從自體產生之存在絕不可能變成爲其他，如若由自體產生之存在果真存在的話，那麼他在便不可能。

如若從自體產生之存在（自體存在）不存在的話，那麼誰

的存在纔是他在呢？或者說誰的存在纔是非存在呢？

獲得完全智慧者的態度是這樣：「它存在」——這便墮入了常見。③⑤「它不存在」——這又墮入了斷見。③⑥這兩種見解都證明其自身是站不住腳的。因此，智者既不強調存在也不強調非存在，既不主張常見亦不主張斷滅見。③⑦

如若有人將這一思想之中任何一極端作爲一種學說而加以奉持，不是強調存在便是強調非存在，我們可以如是告訴他：那些看到了自體存在和他在、存在和非存在的人，並未真正看到佛陀教義之精髓。如果佛陀否定存在，人們便以爲存在是錯的，而強調非存在。如果佛陀否定非存在，他們便以爲非存在是錯的，而強調存在。故爾，存在與非存在這兩種看法都應予以擯除。

d) 這一否定技巧之模式。我們已經在方法上意識到這一點，那就是每一種可能的說法都可以並且是必須予以絕對否定。

因此，否定的根本要求依據各不相同之立場而被直接了當地提了出來：「數論派認爲，原因和結果是同一的，因此爲反駁這一論點，他們稱：非同一。勝論派認爲，原因和結果是相異的，因此爲了反駁這一論點，他們稱：並不是相異的。」③⑧

從以上的處理方法中可以看出其在方法上所形成之模式：每一命題都可提出四種可能性，並且逐一的、到最後全都被去除掉，亦即：1、某物是存在的，2、它是不存在的，3、它既存在又不存在，4、它既不存在又非不存在。③⑨在這裏，每一通向終極、有效之出路的陳述，都將被隱蔽起來。

其結果是，所有之命題都可以用否定和肯定的形式予以表達。佛陀教導我們於其中一種，同時尙有其反面。這樣，真偽之對立將被克服，同時這一對立之對立亦被克服。因此，絕對不可

能有一層不變之命題。

這四歧義在每一法中一再被提及及一再予以擯棄掉。舉例來說：終局是存在的；終局是不存在的；終局既存在又不存在；終局既不存在又非不存在。——或者：如來死後是存在；或不存在；或既存在又不存在；或既非存在又非不存在。——或：是誰在完全的智慧中得到轉變？不可理解為「我在轉變」，也不可理解為「我没轉變」，或「我既轉變了，又未轉變」，或「我既未轉變，也非未轉變」。

④① 被否定的材料，以及依附於這些材料而被否定的一切：思惟過程不斷重復，但材料卻不是相同的。這些材料是依照思惟之方式、意見、表述而預先給定的，換言之，是印度哲學之諸範疇所要求的。如同火依賴於燃料一樣，消除之操作也將依賴於被消除纔能得以完成。④①這範疇中的許多概念我們聽着很順耳，可是也有一些不是那麼習慣，即使譯成了我們的語言，依然全帶着印度味：存在和非存在、④②發生與消滅、④③因果律、④④時間、④⑤物質、④⑥我等。④⑦

學說之概括

a) 存在兩種真理：世間層被掩蓋了的真理「俗諦」④⑧以及最高智慧之真理「真諦」④⑨。依被掩蓋了的真理看來，一切法都在發生着。而在最高智慧之真理看來，一切法並未發生着。那麼最高智慧之獲得並不是獨立於被掩蓋的真理之外的，如若獨立於最高智之外，那涅槃永遠也不可能達到。也就是說：佛陀的教義依賴於二諦，或：唯有通過假名的方法纔能獲得真理。這一方法也祇有透過對最高智慧之真理的覺悟纔能掌握得了。世間顛倒性在

法自體空之思惟中，實際上並未為覺悟的力量所接受，而是執着於它，在我於顛倒妄想之中思考和行動時，是從執着於顛倒中解脫出來的。

b) 如果把這一至高的真理作為兩種真理加以把握的話，那麼就會從中產生兩種相對立的想法，也就是說：要麼認為諸法是本質的自性存在，要麼認為諸法並不存在。事物是以自體的形式存在的，本質上是存在着的，因此事物是無根據、無制約的，所以原因、結果、行為、行為者、發生、消滅都不存在。如果將事物看作非存在，那便會出現不可思議之假象。相對於這兩種看法，龍樹是在事物空的性質「空性」之中來觀察諸法的。諸法既非那種永恆之自體存在，亦非空無。事物存在於有和空之「中道」之間，⑤①但它畢竟是空。世間並不存在不依緣而生之法，因此也不存在非空之法。

龍樹將這一見解稱作「依緣而產生」「緣生」之教義，⑤②這是為他表達最深層之真理而設的。如若他將這教義公式化，那他不得不馬上再回到那固定的，依據其自身方法模式來說並不充分的道上去。譬如，他在將自己的教義作概括時說：「沒有發生，亦沒有消滅，不存在永恆，亦不存在斷滅，——不一致亦不相異，——不來亦不去，——那能教導依緣而產生「緣生」，並能將世間運轉之一切靜靜息滅的人，我在他面前稽首作禮。」⑤③

事物依緣而產生空性這一認識，挽救了克服苦之現實，也使這克服苦之方法得到了實現。因為如果自體存在的話，那麼就不存在發生和消滅。如果不是通過自身的本質而存在，那麼它不可能產生，並且保持永駐。如若自體在，那也不可能產生什麼結果，不能成就任何事物，因為一切都已經存在着了。如若自體存在的話，那麼眾生就會從各種各樣的狀態中解脫出來。世間也

就沒有了苦。但如若認為事物是性空的，那麼便會有發生、消滅、行事、達成。如若有誰站出來反駁事物之空性，那麼他就不得不也反對世間一切現存的共同的異說。苦是存在的，正因為它既不是以自體的方式存在，亦非永久長駐。

c) 最令人驚奇，且又很清楚地道出的結果是：既然一切都不是本質的存在，似乎可以引出如是之結論：佛陀也是不存在的，其教義、覺悟的智慧、修行、僧團、僧侶，以及達到目標所使用的的所有方式都不存在。如若就此提出疑義的話，所得到的回答是這樣：它們在空之存在的意義上來講，既不存在，又非不存在。正因為空是存在的，佛陀也纔得以存在。如若事物不是空的，那麼便沒有發生與消滅，沒有苦，也就不會有佛陀及其有關苦「苦諦」、苦之揚棄「滅諦」以及揚棄苦之方法「道諦」這些學說。如若苦是自體存在的話，那它是不可能被毀滅的。如若滅除苦的道是自體存在的話，那麼其行便是不可能的，因為在道那裏，永恆之中並不存在着行。如若有誰接受了自體存在的看法，那麼他將一無所成。故爾，佛陀、佛陀的教導以及其教義的成就，都是在空中生成的。祇有看到一切法都是在空性之中依條件而生起的人，纔能見到佛陀的教義，見到四種高貴的真理「四聖諦」，達到苦之滅絕的境地。^⑤

誰要是利用佛陀教義中的非實體性來唱反調的話，那麼他是沒理解其中的真義。在空中，一切思惟，表象、存在之全部都被觀照，而這時那相反的論點早已不再起作用了。

空性若對某個人來說是正確的，那麼對他來說，世間和超世間的一切都是正確的。對某人來說空性是不正確的，那麼他會認一切都是不正確的。

那能區分得開邏輯方法論模式中的四種見解的人，其行動便

包涵在這被揭示的真理之中。他受到多種表象之牽累，還固執地認為兩者擇一的方法論是正確的：「如果這是真實的話，那其他無疑是沒有意義的。」他「把持得很緊，一動不動」。而對那些認識的眼睛真正被打開了的人來說，四種見解已不再起作用了。

想象着透過展現出的諸如：存在——非存在；永恆——非永恆，空——非空，肉體——精神等諸現象來觀見佛陀，這對佛陀的形象是有損害的。這有點像生下來就盲的人從未見到過太陽一般，他們也同樣沒有看到佛陀。但那能洞悉依緣產生的人，他也能看見苦，苦的形成「集」，苦之滅絕「滅」以及滅絕苦之道，就像一個有眼的人能透過光芒看見所有不同的現象一樣。

(未完)

注釋

①、大乘佛典中的般若系經典被認為是佛教初期的東西很多。從大般若經六百卷（大正藏之五、六、七三卷）到祇有一頁篇幅的心經，其內容和形式依據其成書年代長短而產生種種不同變化。其主要思想是：(一)六度、(二)迴向、(三)般若波羅蜜、(四)無所得空，此外還可以舉出許多例子。在這裏，所引用的經典以八千般若經和金剛般若經為主，坊間可以見到好幾種梵、藏、漢經文對照形式的版本。事實上這兩本經屬於般若初期經典，也是般若經的代表性經典，特別是八千般若（俗稱小品般若）被看作是其代表作。

②、這裏的「龍樹」所指的是M. Walsser的兩本中論的德文譯本。參照文末參考文獻中之原始資料部分。

據日本大正藏所收，署名龍樹的著作有二十餘部，而西藏大藏

經則收一百餘部。據近代東西方學者的考訂，其中有些作品是偽託的或以訛傳訛的。學術界所認為確係龍樹真撰的，有下列十餘部：

(一)中論(Madhyamika-sastra)·此為龍樹之代表作，姚秦弘始十一年(四〇九)，鳩摩羅什譯為中文。大正藏編號一五六四。

(二)十二門論(Dvadasa nikaya-Sastra)·此書為中論之綱要書，羅什譯。目前尚未發現梵、藏文本。大正藏編號一五六八。

(三)七十空性論(Sunyta Saptati)·此書原僅存西藏譯本，今人法尊法師(一九〇二—一九八〇)曾依藏文本譯為中文。

(四)迴諍論(Vigraha-Vyavartani)一卷·中文本為北魏毘目智仙、瞿曇流支共譯。大正藏編號一六三一。另外有梵、藏文本。

(五)六十頌如理論(yukti Sastika)一卷·此書有藏文、中文本，中文由施護所譯。大正藏編號一五七五。

(六)廣破經、廣破論(Vaidalya-Sutra, Prakarana)·此書僅存藏文本。

(七)大智度論(Mahaprajnaparamita-Sastra)一百卷·此書僅存中文譯本，鳩摩羅什譯。大正藏編號一五〇九。

(八)十住毘婆沙論(Dasabhumika-Vibhava-Sastra)十七卷·此書僅存中文譯本，鳩摩羅什譯。大正藏編號一五二一。

(九)大乘二十頌論：現存中文，藏文本，中文本為施護譯。大正藏編號一五七六。

(十)因緣心論頌、釋一卷：現存中文、藏文譯本，中文本係近代於敦煌所發現者。大正藏編號一六五四。

(十一)菩提資糧論六卷：現存中文譯本，達摩笈多譯。大正藏編號一六六〇。

(十二)寶行王正論(Ratnarali)一卷·此論有梵、藏、中文本，中文為真諦譯。大正藏編號一六五六。

(十三)龍樹菩薩勸誡王頌一卷：現存中文、藏文本，義淨譯。大正藏編號一六七四，另有異譯二種。

又，據西藏布頓佛教史所列(英文版，卷一，五〇、五一頁)，龍樹最主要的論著有六種，即：中論頌、七十空性頌、六十頌如理論、迴諍論、廣破經論以及假名成就論(Vyarahara Siddhi)。

龍樹造論之多，實世所罕見，有千部論主之美稱。後世基於他所著中論而宣揚空觀之學派，稱為中觀派，並尊為中觀派之祖。此外，龍樹又被尊為付法藏第十三祖，且於我國、日本、古來亦被尊為八宗之祖。

參照藍吉富「漢譯本中論初探」，載張曼濤主編「現代佛教學術叢刊」三論叢刊研究，大乘文化出版社一九七九年版。

③、印度稱學術曰「明處」，或簡稱「明」，「因」指推理的根據、理由、原因、印度邏輯，佛家稱為「因明」(hetu-vidya)它是從印度六派哲學之一派的尼也耶(Nyaya)學派及佛家各大論師，通過辯論逐步發展而建立起來的。尼也耶學派的根本經典為尼也耶經(Nyaya-Sutra)，相傳由足目(阿格沙巴達·喬答摩 Aksapada Gautama，公元五〇〇—一五〇年頃)編撰。後來，印度邏輯逐漸形成了五分作法的推論形式，亦即：(一)主張(宗)、(二)理由(因)、(三)實例(喻)、(四)適用(合)、(五)結論(結)。到了西曆三世紀(佛滅後七百年頃)，龍樹完成了他的因明學巨著方便心論(upaya-Kausalya-hrdaya

sastra, upayahrdya), 論說內道因明之法, 對正理派之邏輯學說進行了全盤否定(此論由後魏吉迦夜譯為中文)。公元五——六世紀的陳那(Dignaga, 約四四〇~約五二〇)對因明作出了重大改革, 補前賢之不足, 勘正前賢著作之遺誤, 以使因明真能負起立正破邪之責任, 遂將五分作法改為三支作法, 史稱新因明, 故爾陳那之前的因明, 統稱作古因明。參照: 虞愚: 因明學發展簡述; 許地山: 陳那以前中觀派與瑜伽派之因明。收入「現代佛教學術叢刊」佛敎邏輯之發展。

④、龍樹(Nagarjuna), 一譯龍勝, 又譯龍猛, 而以「龍樹」二字最爲我國古今佛敎界所採用, 這個譯名最早爲鳩摩羅什所譯。元魏吉迦夜與曇曜共譯 付法藏因緣傳時也採用了這個譯名。其所以命名爲「龍樹」, 據龍樹菩薩傳卷末載:「其母樹下生之, 因字阿周陀那。阿周陀那, 樹名也, 以龍成其道, 故以龍配字, 號曰『龍樹』也。」(大正藏50-185-2)然而, 元魏般若流支譯順中論時, 則將龍樹改譯爲「龍勝」。順中論卷一前面的翻譯記還說:「言龍樹者, 片合一廂, 未是全當。」(大正藏30-39-3)其後唐玄奘譯述大唐西域記時, 又將龍樹改譯爲龍猛, 曰:「南印度那伽闍刺樹那菩薩(唐言龍猛, 舊譯曰龍樹, 非也)。」(大正藏51-912-3)雖然般若流支、玄奘二人都認爲龍樹二字並不忠實於梵語原意, 而另譯新名。但其所譯新名在中國佛敎史上並未通行。除了龍猛偶有用者外, 國人所撰的佛敎史書, 如天台九祖傳、景德傳燈錄、傳法正宗記、佛祖統紀、佛祖歷代通載等書都用龍樹一名。(然於密敎典籍, 多依用唐代所譯之龍猛。)

有關龍樹的生平, 漢譯典籍中有: 鳩摩羅什譯: 龍樹菩薩傳(大正藏50-184-1~186-3) 大正藏收有兩種版本, 其一爲

宋、元宮本對校而成者, 其二爲明本。此二本文句大體相同。而次序略有先後之別。此外, 付法藏因緣傳卷五(大正藏50-317-2~318-3)所載之龍樹事蹟, 與此傳大略相同。玄奘: 大唐西域記卷十僑薩羅國(大正藏51-929-1~930-1)。西藏方面有布頓佛敎史。其中以羅什譯龍樹菩薩傳的傳說意味較濃。茲分叙其大要如下:

(一)龍樹菩薩傳所載: 龍樹出身於南天竺的梵志種(婆羅門), 自幼聰慧奇悟, 博聞強記。於世學、藝能、天文地理、圖緯秘識及諸道術無不悉練。曾與三密友共習隱身術, 並挾術入王宮淫亂宮女。事爲國王察知, 其二友皆遭殺害, 獨龍樹運智逃脫。由此經歷而了悟欲爲苦本, 終於出家求法。初學小乘三藏九十日, 繼入雪山從一老比丘學大乘經。其後周遊諸國, 摧伏頗多外道, 因而生憍慢之心, 以爲「佛經雖妙, 以理推之, 故有未盡」。因此有意於佛敎中另立新義, 別樹一幟。其時有大龍菩薩見龍樹如此, 乃引之入海, 於龍宮中授龍樹以諸方等深奧經典, 乃深入無生法忍。出海後, 到南天竺大弘佛法, 摧伏諸外道, 並造大乘論數十萬偈。且示神變以導引南天竺王, 而得國王之護持, 佛敎因而大行。龍樹晚年死於該地。

(二)大唐西域記卷八: 謂南印度龍樹菩薩「幼傳雅譽, 長擅高名, 捨離欲愛, 出家修學, 深究妙理, 位登初地。」卷十又記龍樹受到中印度僑薩羅國引正王的護持, 該王且曾鑿黑蜂山建立伽藍以供養龍樹。並得一有力弟子提婆以爲傳人。龍樹「善閑藥術, 餐餌養生, 壽年數百, 志貌不衰」, 引正王也得龍樹之妙藥而壽至數百歲。其時王子爲求早日繼承王位, 而企盼乃父早死。又以其父之長壽係由龍樹之藥術所致, 因此也盼龍樹速死, 以使乃父早日大去。於是王子乃向龍樹乞割其頭, 龍樹

因而自刎而卒。

(三)布頓佛教史所載：龍樹爲一生於南印度毗達婆國(Vidarha)的婆羅門，出家修學於那爛陀(Nalanda)寺，從學於沙羅訶(Saraha)與羅喉羅跋陀羅(Rahulabhadrā)兩位大德。之後，於各地傳播新的般若思想。傳說他曾從龍宮取回Saasahasrika，並曾爲引正王撰Suhrllekha。晚年循一位王子之請，自刎而死。

漢文典籍中有關龍樹的傳記材料尙見：入楞伽經卷九、大乘玄論第五、第十、法苑珠林第三十八、第五十三，華嚴經傳記第五、傳法正宗記第三、佛祖統紀第五等。其他可參照：M. Walleser: *The Life of Nagarjuna from Tibetan and Chinese Sources*. (Asia Major, Introductory Volume) 藍吉富：漢譯本中論初探（見「現代佛教學術叢刊」48）佐佐木月樵：龍樹的教學（見「現代佛教學術叢刊」46）。

⑤、Asan ga（約公元三二〇～三九〇），音譯爲阿僧伽。四、五世紀時印度大乘佛教瑜伽行派(Yogacara)創始人之一。依婆藪槃豆法師傳，其父名憍尸迦，爲國師婆羅門。有兄弟三人，皆稱婆藪槃豆(Vasubandhu)。曾從唯識派之鼻祖彌勒受大乘空觀，精研瑜伽師地論，由是致力於法相大乘之宣揚，又撰論疏多種以釋諸大乘經。主要著作有：攝大乘論、順中論、六門教授習定論、金剛般若經論、大乘阿毗達磨集論等。

⑥、Vasubandhu（約三二〇～四〇〇年）瑜伽行派創始人之一。譯曰世親、天親。他是無着的同胞兄弟。據稱他遍通小乘十八部教義，不信大乘，謂大乘「非佛所說」。後以無着之方便開示，始悟大乘之理，轉而信奉、弘揚大乘要義。其論著與注釋之典籍甚夥，奠定大乘瑜伽派之基礎。重要的著述有：唯

識二十論、唯識三十論、大乘成業論、佛性論等，他的一些論書在三六〇年之前中國人就知道了。（渥德爾：印度佛教史第十一章唯心主義和知識論）又，關於用世親這個名字的哲學家的數目和年曆，在現代學者中曾經是有很多爭論的題目。大家公認其中有一位是無著的兄弟，但是這麼一來，哪幾本世親的著作是這一世親所著，是很難解釋清楚的。參照渥德爾：印度佛教史，王世安譯商務印書館（北京）一九八七年四月版。Frauwallner: *On the Date of the Buddhist Master of Law Vasubandhu*. Serie Orientale Roma III, 1951.

⑦、Dignaga 或 Dinna ga（約四〇〇～四八〇），意譯曰：域龍、童授、授童等。他是瑜伽行派著名的論師、印度佛教因明論之集大成者。他是唯識派分裂後，主張境空心有之方便唯識說的有相唯識派(Sakaravijnānavadin)之代表人物。陳那是世親的弟子，能言善辯，曾與許多外道學者辯論悉皆獲勝。後創「新因明」，由九句因始確立因之三相，改五支作法爲三支作法，變古因明之歸納爲演繹，成就了印度因明學劃時代的新里程。參照：大唐西域記卷十、十一，因明入正理論疏卷一（文軌），成唯識論述記卷一本。Cf. IC.tome II, p.380.

⑧、Dharmakīrti（六五〇年左右）他接受了陳那的學說理論。在中國，義淨是第一個介紹法稱學說的人，他在南海寄歸傳裏，對法稱有「重顯因明」的評價。事實也的確如此。因明經法稱重新組織發揮以後，打開了新的局面。在西藏還將他與陳那並稱爲「陳那法稱之學」。他有七部有名的因明學著作，合稱「因明七部」，這七部之中又以兩部特別有名：Nyayabindu（正理一滴論）、Pramāṇavarttika（量論釋）。近來法稱這些論著的梵文本也已出版。

- ⑨、龍樹等早期佛教思想家的言論很少是以單獨的形式留傳下來的，大多保存在弟子們的疏釋之中，在對其言論進行注釋過程中而予以列舉出。例如龍樹的中論頌(Madhyamakakarika)，就保存在六種注釋之中。世親的俱舍論也因稱友的注釋而得以保留至今。
- ⑩、在中國產生重要影響的漢譯經論，大抵都是依據注釋的形式予以闡述的。
- ⑪、空(sunya)謂一切法皆是因緣所生，沒有質的規定性，沒有獨立的本體(實體)，假而非實，因此佛教中有「一切皆空」、「一切法空」、「諸法皆空」的說法。空性(Sūnyata)真如之異名。真如是離我法二執的實體，故爾修空觀而離我法二執之處，真如之實體躍然而顯，即依空而顯之實性謂為空性。Cf. CPB. pp.329-334; PP.351-356.
- ⑫、剎那(Kṣaṇa)瞬間 佛教用以表示極短的時間單位。佛教認為一切現象都是剎那生滅，故爾謂之空。
- ⑬、金剛(vajra)，金中最剛之意，用以譬喻牢固、銳利、能摧毀一切的意思。佛典中以般若代替「完全的智慧」(prajñā-paramita)。佛典中亦常將般若譬喻成金剛。《金剛經》全稱《能斷金剛般若波羅蜜多經》，又稱《金剛般若波羅蜜經》。此經謂世上一切事物皆空幻不實，一切諸法皆無自性(asvabhava)，實相者則是非相，應當「離一切諸相而無所住(apraṭisṛhita)」，不應當執着於現實世界。此經篇幅適中，歷來弘傳甚盛，在中國有六種譯本之多(大正藏8-748-757; 979-985)。其梵文原本在中國、日本、巴基斯坦、中亞等地均有發現，又吐魯番等地並有于闐、粟特等文字的譯本出土。現在的定本為：E. Conze: Vajracchedika Pra-

jñāparāmita, S. O. R. XIII, Roma, 1957.

- ⑭、脫離了兩邊(兩個極端)的不偏不倚的中正的道路或觀點、方法謂之曰中道(Madhyamapratipad)中觀派認為世間和出世間、煩惱和涅槃應當是統一的，即所謂「假有性空」不着有、無二邊的觀點，名之中觀。龍樹的中論頌(Madhyamakakarika)被認為是中觀理論之基礎。
- 中論卷四觀四諦品第十八偈：
- 衆因緣生法，我說即是無，
亦為是假名，亦是中道義。(大正藏30-33-2)
- (yah pratyā-samutpadah sūnyatan tam pracaksmah/ sa prajñaptir upadaya pratipat saiva madhyama//)
- 此偈被認為是中觀學派關於中觀的經典性概括。從這一偈中，我們可以看出其中包涵的幾層含義：世間一切法皆由各種因緣條件生成，但都沒有獨自固有之自性；而我們所認識的實在事物，皆為假設之名言概念，自性實空無所有；對由因緣而生成之法既承認其假名一面，又見到性空一面，即是中道。
- ⑮、中觀派(Madhyamika)即由龍樹所創立的大乘佛教派別，後由佛護、清辨所發展。
- ⑯、sūnyata (參照注⑪)
- ⑰、sūnya-vada 乃與中觀派學說相依相關(空性)之原理。vada是辯論的意思。
- ⑱、舊譯：無上正遍知、無上正遍道，新譯曰：無上正等正覺、無上覺。anuttara-samyak-saṃbodhi (阿耨多羅三藐三菩提)之意譯，乃能覺知一切真理，並能如實了知一切事物，從而達到能悟知一切之佛智。
- ⑲、雅斯培所使用的佛典有：(一)般若系經典中八千頌般若和金剛

般若的德文譯本。(二)龍樹的中論頌及其注釋的德文譯本，這是由 M. Walleser 從藏文和中文譯出的。詳見參考文獻中的原始資料部分。此外，在 H. Hackmann 著的 *Chinesische Philosophie: Die Ersten zwei Jahrhunderte*(265) 一書中，列舉了般若經典中《一萬頌般若》(Dasasahasrika) 中的段略 (SS. 245-252)。

⑳、漢明帝永平年間，由於明帝夜夢金人而派人去西域求法，於月支國遇沙門竺摩騰譯寫此經後還洛陽。明帝求法一般被公認為是佛教傳入我國的開始。有關四十二章經是否真正初傳的經典，抑或偽經，以及此經出現的年代，爭論頗多。讀者可參考現代佛教學術叢刊⑪，四十二章經與牟子理惑論考辨。

㉑、雅斯培在本文中所引用的四十二章經中的段略，即刊於 Hackmann 書中的第十八、十九、二〇、四二四章德文譯文 (S.246 ff)。四十二章經所傳版本大致有三個：(一)高麗藏所收本，此本源於宋初蜀版大藏經；(二)宋朝真宗注本，明南藏始用之；(三)宋朝守遂注本。雅斯培所引之四十二章經譯文原本，當是宋朝守遂注本中的經文部分，收入續藏五九·一，而大正藏卷十七所錄，乃高麗藏本。

㉒、法這一術語有多種解釋，梵文 *dharma* 的根本或更原始的意義是自然「本性」，表宇宙間真實存在的事物，真正的實在或實際如是的事物。

㉓、Oldenberg, S.288.

㉔、公元前二世紀左右成立的說一切有部 (Sarvastivadin) 將宇宙間的一切物質現象和精神現象分為兩大類：由因緣和合而產生的生滅變化的現象稱有為法；非由因緣和合而產生的無生滅變化的現象稱無為法。有為法中分色法 (物質現象) 十一種，

心法 (精神現象) 一種，心所法 (心法派生或隨屬的現象或作用) 四十六種，心不相應法 (與色、心皆不相應，既非精神又非物質的現象) 十四種。無為法祇有三種。總計七十五種，稱作五位七十五法。大乘瑜伽行派反對部派佛教的這種認識，唯識宗認為心法八種，心所有法五十一種，色法十一種，心不相應法二十四種，無為法六種，合計共百種，故稱五位百法。O. Rosenberg: *Die Probleme der buddhistischen Philosophie*, 1918. Deutsch, 1924; Th. Stecherbatsky: *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the "Dharma"*, London 1923, 2nd Ed., Calcutta 1956.

㉕、參照前注。亞里士多德多次在其形而上學 (Metaphysica) 一書中提到「存在」一詞。「存在者這一詞被說成各種各樣。」 (Metaphysica, 2,1003a)。(吳壽彭先生譯本：「事物被稱為「是」，含義甚多。「商務印書館 (北京) 一九五九年版」)「所以從古到今，大家所常質疑困難的主題，就是『什麼是存在者』，……。」 (ibid. Z1, 1028b)

㉖、Bodhisattva 乃 bodhi (覺、悟、完全的智慧) sattva (衆生、有情、有生命的一切) 之意。即覺悟的有情，亦即自利、利他二行圓滿，勇猛求菩提者。又有「開士」之意譯，蓋菩薩明解一切真理，能開導衆生、悟入佛之知見，故有此尊稱。龍樹十住毗婆沙論卷二稱：「菩提名上道，薩埵名深心，深樂菩提，故名菩提薩埵。復次，衆生名薩埵，為衆生修集菩提故名菩提薩埵。」 (大正藏 26-30-2)

㉗、Pr. S. 37. (Pr 37) 所引書的標記。bodhisattvena mahasattvena prajñāparamitayam carata prajñāparamitam bhavayata na rūpe sthātavyam na

vedanayam samjñayam na samskareṣu na vijñāne
sthātavyam / (Wogihara (ed.): *Abhisamayalan-karaloka*)
P. 47; R. Mitra (ed.): *Aṣṭasahasrikaprajñāparamita*,
Bibliotheca Indica, Calcutta 1888, p. 8. 「若菩薩摩訶薩行
般若波羅蜜多時，觀想般若波羅蜜多時，不住於色、不住受、
想、行、識。」(大正藏8-587-3~588-1)

⑳、Cf. Pr. S. 42; Wogihara p.65 (na hi te Śariputra
dharmaṣ tatha samvidyante. . . yatha Śariputra na sam
vidyante tatha samvidyante/.) 「彼一切法皆無所有。……諸
法無所有今如有。……」(大正藏8-589-1)

㉑、Pr. S. 35; nāham bhagavaṁs tam dharmam
samanuṣāyami yad uta bodhisattva iti / tam apy aham
bhagavan dharmam na samanūṣāyami yad uta
prañāparamita nama/ (Wogihara: *ibid.*) pp. 30-31. 「我不
見有法名為菩薩，亦不見有法名為般若波羅蜜多。」(大正藏
8-587-2)

㉒、參照注㉑。

㉓、見八千頌般若 api tu khalu punar Bhagavaṁs tad api
namadheyam na sthitam nāsthitam na viśhitam
nāvisthitam / tat kasya hetoh / avidyamanatvena tasya
namadheyasya / (Wogihara: *ibid.*) p.45. 「而彼名字無住處
非無住處，無決定無不決定。何以故？彼名字性無所有故。」
(大正藏8-587-3)

㉔、Zeichen 一般用來指 *nimitta* (相) (參照注㉒)。跟
Zeichen 相應的 *Merkmale* 的含義是 *lakṣana* (相) (參照注
㉓)。但另一方面 *Eigenschaft* 在 Nag. I, S.170 中表示 (*eig.*

Kennzeichen, lakṣana) 的意思。lakṣana (相) 是「符號、
特徵、特性，以及狀態、形態」這些意思。據金剛般若經，如
果把特徵(相)作為根本來進行判斷，那真是大錯特錯。在中
論第七章「對現象界(有為)的檢討」中，是從生、住、滅三
相來進行考察的。

㉕、中論觀因緣品第一青目的釋中，以「穀」作譬喻講述了八不
中道義。詳見大正藏30-2-1~2。Nag. II, SS. 3-5.

㉖、中論觀有無品第十五之十一句偈(相當於梵本
Svabhavaparikṣa 「自性的研究」(大正藏30-19-3~20-
2)。有(*bhava*)、無(*abhava*)相當於德文中的 *Sein und*
Nichtsein (存在和非存在)。自性(*svabhava*)字面上的含義
是：諸法自我獨立之存在。龍樹大智度論卷三十一：「性名自
有，不待因緣。」但世間並沒有不待因緣孤立獨存的事物，諸
法亦非客觀獨立的實體，故爾世界一切現象皆是因緣所生，剎
那即滅，沒有質的規定性，亦無獨立實體。中論中這一章的主
題便是對存在事物自性的否定。參照藍吉富：漢譯本中論初探
「現代佛教學術叢刊④⑧」三論典籍研究。

㉗、主張世界為常住不變，人類之自我不滅，人類死後自我亦不
消滅，且能再生而再以現狀相續，即說我為常住。執着於此見
解，即稱常見。大慧書：「常見者，不悟一切法空，執著世間
諸有為法，以為究竟。」(大正藏47-923-2)

㉘、斷見，又稱斷滅見，為上述「常見」之對稱(合稱二見)，
即偏執世間及我終歸斷滅之邪見。蓋諸法之因果各別亦復相
續，非常亦非斷，執斷見者則唯執於一邊，謂無因果相續之
理，世間及我僅限於生之一期，死後即歸於斷滅。如倡虛無主
義者，即屬斷見之一例。

③7、中論觀有無品第十五第十偈：定有則著常，定無則著斷。是故有智者，不應著有無。（大正藏30-20-2）*astiti śāśvata-graho nāstity uccheda-darśanam / tasmad astitva-nāstive nāśrīyeta vicak-sañah // 10//* (Poussin, pp.272-273.)十卷入楞伽經九曰：於南大國中，有大德比丘，名龍樹菩薩，能破有無見，為人說我法，大乘無上法。（大正藏16-569-1）所謂斷常二見，係概括而言外道之種種偏見。據大毘婆沙論卷二〇〇所載，諸惡見趣雖有多種，皆不出有見、無有見二見之中；有見即指常見，無有見即指斷見。以此二見皆為邊見，故釋尊主張離常、離斷，而取中道。

③8、Nag. I, S. 5.

③9、龍樹從三藏裏吸收了四句分別 (*catuskoti*，四歧義，四句義，四邊見，四不可，四不成立) 的辯證法，即以肯定、否定、複肯定、複否定等四句來分類諸法之形式。這些在中論觀邪見二十七品中作了解釋。舉例說明：以有、空分別諸法，謂為有而非空，是第一句有門也。反之而謂為空而非有，是第二句，空門也。反之而謂為亦有亦空，是第三句，亦有亦空門也。反之而謂為非有非空，第四句，非有非空門也。故爾有無之法門盡於此，更無第五句。此四句分別初二句云兩單，後二句為俱是、俱非，亦曰雙照雙非。然佛教之真理無法僅用此四句分別而把握之，因其為空不可得，故吉藏大師三論玄義曰：「若論涅槃，體絕百非，理超四句。」百非即是對有無等一切概念一一加上「非」字，以表示否定之意。此即謂，佛教之真理不僅不宜以四句分別，亦乃超越百非之否定。

④0、此處的例子係出自中論觀涅槃品二十五 (*Nirvāṇa-parīkṣā* [涅槃之研究])、觀邪見品第二十七 (*dṛṣṭi-parīkṣā* [種

種見解之研究])。

④1、參照觀燃可燃品第十 (*agni-indhana* [火和薪])。

④2、參照觀有無品第十五，注③4。

④3、觀成壞品第二十一 (*sambhava-vibhava* [成立和消滅])。

④4、觀因果品第二十 (*saṃgrāhi* [原因之集合體])。

④5、觀時品第十九 (*kāla* [時間])。

④6、*Materie* (物質)。這一詞的梵文原詞應當是 *murti*, *vastu*, *dravya*, *bhautika*，佛典中常使用 *nūpa* (色) 一詞。Wallerse 把 *nūpa* 譯作 *Erscheinung* (現象)，但 *nūpa* (*Staff, Materie*) 在 Nag. I, S.58 中使用，大概是物質 (*Materie*) 的含義。

④7、觀法品第十八 (*ātman* [我])。

④8、俗諦 (*saṃvṛti-satya*)，又稱世俗諦、世諦，亦即世間的真理。

④9、真諦 (*paramartha-satya*)，又稱勝義諦、第一義諦，乃出世間之真理。真諦、俗諦合起來稱真俗二諦。從本質上講，俗諦是對世界顛倒的看法，而真諦則是正確的認識，是獲得涅槃不能不依據的條件。但佛教真諦本是無法用語言來表達的，若不藉助於假名，又如何能使眾生瞭解、悟得真諦呢？因此佛陀也祇能憑藉俗諦這一階梯來講真諦。中論觀四諦品：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。（大正藏30-32-3）*dve satye samupaśrītya buddhanam dharmā-deśana / loka-saṃvṛti-satyam ca satyam ca paramarthatah//* 若不依俗諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃。（大正藏30

法、說相似說。四十二輕戒（即四十二輕罪戒，又稱「四十二惡作」）可分為兩部分，其中第一條「不供養、頌讚、信念三寶」至第三十一條（玄奘譯本因增立了「為利他故七支性罪應不開」條，而計為第三十二條）「輕慢說法者」，屬於攝善法戒；第三十二條「不為助伴」至第四十二條「不現神通引攝制伏」，屬於饒益有情戒。

由於《菩薩戒本》所說的三聚淨戒綜括了持律儀、修善法、度眾生三大門類的佛法，既堅決止惡，又積極興善，因此，它既涵蓋了小乘戒，又超越小乘戒，後來成為大乘戒行最有代表性的觀點。

（三）優婆塞類戒本

屬於這一類的經典有《優婆塞戒經》。此經由北涼曇無讖譯出，七卷。

《優婆塞戒經》是以小乘《長阿含經》卷十一《善生經》和《中阿含經》卷三十二《善生經》為基礎，採取佛為善生長者說法的方式，敷演而成的、專門敘述在家佛弟子受持的大乘戒法的經典。經中論述了在家的佛弟子的受戒次第：即須先供養父母、師長、妻子、善知識、奴婢、出家道人，其次受持三歸、五戒、八戒等，然後才能受持以六重戒二十八輕戒（又稱「二十八失意」）為內容的在家的菩薩戒。六重戒，指的是：不殺生、不偷盜、不虛說、不邪淫、不說四眾過、不酤酒；二十八輕戒，指的是不供養師戒、飲酒戒、不看護病患戒等。從經中引用的《法華》、《大城》、《鹿子》、《涅槃》等經來看，《優婆塞戒經》約成於大乘佛教的中期。

（完）

（上接第15頁「龍樹（一）」）

—33—1) vyavaharam anasrīya paramartha na deśyate / paramartha anagamya nirvaṇaṃ nādhigamya te//

參照李雪濤·三論玄義初探 內明237-238期

二諦義識小 內明241期

⑤0、參照注⑭。

⑤1、以緣 (pratyā緣、條件) 生起 (samutpada) 稱作「緣起」 (pratyā samutpada)，謂一切事物均處於因果聯繫之中，依一定條件生起變化，藉此解釋一切現象產生之根源。雜阿含卷十二謂：此有故彼有，此起彼彼起。（大正藏288）中觀派着重從感覺、概念及其對象的假有空方面說明一切現象得以發生的原因。中論稱之為八不緣起。參照下注，又「現代佛教學術叢刊⑤3」佛教根本問題研究(一)。Cf. CPB, pp. 191-195.

⑤2、有名的八不（歸敬）偈：不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。能說是因緣，善滅諸戲論。我稽首禮佛，諸說中第一。（大正藏30-1-2） anirodham anutpadam anucchedam aśāsavatam / anekartham anarartham anagamam anirgamam / yah pratyā-samutpadam prapañca-upāsamam śivam / deśyamasa sambuddhas taṃ vande vadatam varam//參照黃懺華·中論的八不·牟宗三·中論之觀法與八不（見「現代佛教學術叢刊④6」中觀思想論集）

⑤3、觀四諦品第二十四·是故經中說，若見因緣法，則為能見佛，見苦集滅道。（大正藏30-34-3） yah pratyā-samutpadam paśyatidam sapasāyati / dukkham samudayaṃ caiva nirodham margam eva ca//