



# 龍 樹 (二)

卡爾·雅斯培  
(Karl Jaspers) 著  
李雪濤 譯

## 二、有關學說意義之討論

1. 可教性：祇要在學說中每一陳述都被反駁，每一存在和非存在的命題都遭破壞，這一操作方法被作為普遍有效之原則而被奉持，那麼就會存在着一種學說。人們習慣於把這學說稱作諸如否定派或虛無主義。①但這並不是正確的，因為在這一學說中，所要尋求的正是那最本質的東西，並且這本質的東西依據自身的意義本身並不能形成一套學說。因此它總是以悖論的方式，自我揚棄，以及通過指示於其它的言語來作結尾②：「佛陀說：我的教義是，思考沒有思考的思考，說沒有言語的語言，修行沒有修行的修行。」（四十二章經）③

那麼教義在行動中作為學說而產生，以文字、口頭教授、修行以及行為方式諸形式而得以存在。「在聽聞者的階段」聲聞

「乘」，聆聽着、把握着、固持着、暗誦着、吟唱着這一完全智慧，在完全智慧之中去洞察、去行持。」（pr. 36）④但這僅僅是第一階段而已。尚未達到目標的僧人，聆聽着教義，全身心地投入一切智中，「而生信念」（pr. 38），⑤如若他如上所述學習教義的話。他還沒有獲得真理，真理並不是透過知識邏輯的一定內容就能把握得了的，而是「猛然覺醒，達到無上的完全解脫」（pr. 41）。⑥

這一由聽聞和修學一直到真理的顯現經過，其本身是一個運用思惟把握住整個的人的過程。如是之思惟過程並未確立任何東西，而是產生出解體、混亂以及眩惑。因此經中教導說：「如果他聽到這些想法，不吃驚，不害怕……，如果他在這一學說中不退沒，不恐怖，如果他的精神不被搞垮……，那麼在每個人面前便可以指出無上的智慧了。」（pr. 35, 77）⑦

我們閱讀這些經文，可以看出，這一學說是以修持為中心，並且以不斷重覆的形式出現；正是在這反覆變化過程中，形成了

與其內容相符的自己的獨特氣氛。很少能從中找出純粹邏輯性的東西，明確的有秩序的形式，精煉的形式則更少見。辯證法僅僅是同枚舉相聯繫的。這種說法或許是恰當的，與事態相符合的吧！因為在這種場合下，所有邏輯的分解，並未為在思惟的展開方面所提供的積極的洞見作準備，而是等待着從別處而來的充分之沉默。⑧在這裏，一切的論證，其自己揚棄了自己。

這一點，從幾則禪話中可以很具體地看出（參照 Hackmann）。⑨菩提達磨問他的弟子道，⑩為什麼不說說你們的經驗呢？所有的回答都是對的，但它們逐漸由表面性的答案，愈來愈向真正的答案靠近。第一個弟子曰：我的經驗是，即使在教示中經驗和表達它的語言有關係，但它不應當依附於所表達的文字。——第二個弟子曰：所經驗的內容就像樂園一般，它馬上又消失了，以致於不留痕跡。——第三個弟子曰：所有的存在物祇是假象的存在而已，所以他的經驗的內容，用語言來表達，就是假象和空。——第四個弟子向前跨一步，而沒有回答，向大師禮拜，保持着沉默。這最後的弟子作出了最真實的回答，從而繼承了師傅的衣鉢。⑪

菩提達磨和梁武帝的對話。武帝曰：我不斷地建造寺廟，讓人寫經，度新僧入僧院。有什麼功德呢？——並無功德！所有這一切祇不過是隨形的影子而已，並沒有真實的存在。——武帝：如何是真功德？——那就是處於空寂之中，沉潛於思惟之中。如是之功德，並不是以世間的手段就可以證得的。——武帝：什麼是聖教中最重要東西？——在一個完全空的世界裏，人們不稱呼什麼曰

聖。——武帝：面對着我的這個人是誰？——我不識得。

⑫ 但是現在問題是：無上智慧發現不了，感覺不到，認識不着；我應當運用何種智慧向大家傳授教義呢？回答是：他應當如是修行，在修行中絲毫不因自己思想的開悟而自負。這思想的本性是清淨的，它存在於非思惟的行動之中。

因為完全智慧的思惟是非思惟，又不是，對於這一問題，回答是：在非思惟之中，是發現不了存在和非存在的；因此，思惟之中的非思惟是否存在，這一問題是不可能被提出來的。（Pr. 35）⑬

2. 思惟操作的意義是什麼？要求是，無論在何處都不固守一個立場，更確切地說是從一切中擺脫出來，不執着於任何一法，各種聲音和可觸知的東西、所思惟以及所想像的一切，在一切的理由之中使理由解體——「所證明是有理由的，恰恰是沒有被證明是有理由的。」（Pr. 149）⑭——因此，對立物間的抉擇採用二者擇一的思惟方法是不足取的，而是要重新去除所有的分別。在終極的靜止點上並不存在界限，而祇是在思惟的挫折方面通過思惟自身的揚棄，⑮從而超越思惟，達到完全的智慧。

因此，思惟便趨於永久之自我超越。不論是什麼樣的表述，其自身都包含着荒謬的一面，這一說法將被看作是必然的、自我揚棄的東西加以把握，而這自我揚棄本身便可喚醒真理。

祇有通過作為被表述的自我否定，真理之本來面目纔能得以顯現。因此，通向真理之路是透過不再作為被思考的真理，而達到不再作為被思考者而自我顯現的真理。真理之本來面目是作為對暫時真理之焚滅過程的思考而存在的。

人們不禁要問，這透過思惟而達到的非思惟究竟是什麼？這從一切中得到的解脫狀態又是什麼？回答是這樣的：把握了不可把握的東西，其自身卻不能被把握，因為通過特徵不再能把握住它(Pr 38)<sup>[6]</sup>。到達了那裏，智者「便一直處於無執的狀態之中」(Pr 48)：「他不在什麼地方停留，而是以無執的方式存在於一切智中。」<sup>[17]</sup>

那麼這一學說的教導者，一邊是這麼講，一邊又自相矛盾，而方法論正是通過這一方式纔被意識到。這一學說是在諸法之中並沒有立場的人所表現出的思惟的徹底性。他有能力從法中再找到「一條出路」，但可人們總是問他，這出路是從哪一法中得來？他說話，那麼他便跟教義的本質不相矛盾了，因為他不依賴於任何法，但跟一切命題，甚至是他自己所表述出來的命題都是矛盾的。因此，在這種情況下，一切說法都是錯誤的，因為語言的本體總是假的，如此說來，一切又都是有理有據的：「在傳法的時候，不論誰在某處通過空性、非空性指出了錯誤，在這裏一切都沒有指出錯誤的必要，並且作為已經得道的人很快就可以理解這點。」這便「可以用來作為和空性相聯繫的一切議論之核心來觀察。」(Nag 1, 27)<sup>[8]</sup>

這一思惟的意義也可作如是之說明：通過思惟活動會產生對思惟、諸法的執着；這便是在我們苦難的生存中頹落的原因。通過相同的思惟活動，但方向正相反，思惟將再一次被廢除。自從我們被思惟活動上了枷鎖之後，我們再次以自我的武器衝破了束縛，奔向那非思惟、自由的境地。

龍樹所要思考的是那不可思考的東西，所要表達的是那不可言說的東西。他明白地瞭解這一切，並且要取消言語表達的一切。故爾他活動於自我揚棄之思惟過程之中。經典的篇章中顯而

易見的邏輯錯誤，祇有一部分是由可以訂正過來的缺陷造成的，另一部分則正是由於在不可能方面所引之結果，亦即絕對真理之表達意願的結果所產生之邏輯必然性使然。

在龍樹的思惟中，一方面可以發現柏拉圖巴門尼德斯篇中第二部分的辯證法，另一方面也可以看出現代數理邏輯（維特根斯坦）在形式上與之的類似性。<sup>[19]</sup>西方人為印度的經典聖句出現了錯誤而深感不安，柏拉圖在巴門尼德斯篇中所表達的思想乃經過推敲，是如此之縝密，數理邏輯完全可以有計劃地訂正這些錯誤。那些印度的經典聖句，經過數理邏輯的處理，就如同通過一個不透明的媒體一樣，祇是瞬間進入了完全光明之中。在柏拉圖那裏跟在印度人那裏一樣，僅僅進行數理邏輯方面的努力來尋求其意義，其結果剛好相反。我認為祇有在維特根斯坦那裏纔能從中感覺到一點端倪，這究竟意味着什麼？通過最純粹最完美的思惟活動，使思惟自身在受挫處處於界限狀態之中。儘管印度經典聖句晦澀難懂，但其思想之深刻，依據當今人理解，作為無意義遊戲中之一綫光亮，也還是能夠成為自覺反省之動因的。

**3. 實用邏輯：**運動、時間、一之非思惟性是根植於相區的、固定的、二者擇一的思惟悟性之中的，為了尋得思惟操作之程序，這一課題總是在一定的前提、一定的看法之下來完成的，這在西方遂成爲了在有限之中的不同尋常的認識領域，從而也使得無限自身在一定的形式下，或各種不同觀察角度中被淪爲有限思惟之一種工具。

在印度這些問題還祇是處於萌芽狀態時便被利用了，它們始終作爲一定問題之解決方式而服務於其他目的（這一目的可能會在當今已不再起決定作用的意義前提下，依據最近幾個世紀發展

起來的精密的邏輯學知識，再次被重新建立）。

如若在表述中沒有執着的話，如若一切都在他在、對立、矛盾之中渙然冰釋的話，如若所有的規定都被消滅，沒有立場存在的話，那麼其結局不是意味着無之登場，便是出現真實存在之感覺——當然在不再僅將它命名為存在的前提下。此外的見解如下：其結局或者是對「問題」之無關心，或者是通過某些手段而找到通向自我理解、自我創造諸多道路中之一條，從而找到精神的境界，這也就是完全超脫世間，對一切事物和自己的存在都有完全的距離，以及完全自我超脫的精神境地。

在思惟的運動中獲得了逆向的關係，並不涉及這一作為無之存在，作為空之空間的關係——但問題總還是有的：那裏的真實情況怎麼樣呢？所說出來的已經跟其所指的相左了，但在世間所獲得的可視性卻是很實際的。

我們把視線轉向亞洲就會發現，這一可視性，或者是在修業時被提昇了的禪定中的修道僧的生活中，或者是在祭祀和儀禮、魔術和手勢語中表現出，但這兩者均不是能在哲學上予以實施的實用基礎之上的邏輯辯證法。邏輯辯證法的目的是存在於那些可視性內部之反面：是對作為知識的某一其他物，與我相對立之客觀存在（正如其存在於印度教諸體系中一樣），以及在積極方面的所有形上學予以擯除：完全的智慧是在自我的非思惟狀態中獲得的，因為我們透過思惟進而可以超越思惟。

#### 4. 反對形上學之立場：龍樹擯除了一切形上學的思惟方式。

他反對談創世之說，那是通過神（Isvara自在天）<sup>[20]</sup>、通過神我（purusa）<sup>[21]</sup>、通過時間、通過其自身而創造了世界，這一切他都避而不談。他反對談論對諸規定、自我存在以及原子表象的執

着，反對談論一切斷滅見、常見，他還反對談論我見。

代替被擯除的形上學的位置，那邏輯的思惟方法便出現了。佛陀的根本態度——乃是有利於顧及到拯救以及拯救的本質性真理，而拒絕對本體論問題提出疑問——予以貫穿始終。早期的存在思維方式，通過自我揚棄之思惟運動而得到了證明。

印度哲學很久以前就完成了內容極豐富的邏輯學說。當時的邏輯是爲了公開討論以及思考世間的知識而設計的。直至近幾個世紀，在西藏佛教的諸派中，邏輯學仍屬於世間學問這一範疇（Stcherbatsky）。<sup>[22]</sup>然而在這裏，邏輯學是通過思惟自身使思惟在毀滅的過程之中，作為統一根本存在的手段，<sup>[23]</sup>並非是在本體論之存在認識意義層面上而言的。

這一思惟並不能使形上學的思想產生，而是祇能使之消除。這一思惟不論是在世間，還是在超越者睿智的領域，都不能找到任何基礎。形上學的思辯被擯棄掉了，神秘的思惟形式也變得沒有意義了。但是，祇要這一宇宙尚持續存在着的話，一切一再重新被焚棄的材料事實上總還是存在着的。

Stcherbatsky把佛教的反形上學哲學與吠檀多派<sup>[24]</sup>的形上學哲學進行了對比。<sup>[25]</sup>佛教也好，吠檀多派也好，兩者都否定世界的現實性。但佛教徒否認現象世界的實在性，他也就此爲止，因爲從中引發出的一切是我們的認識無法接近的。與此相反，吠檀多派信徒祇否認現象界的實在性，以此來確立梵（Brahman）<sup>[26]</sup>的真實存在。佛教徒進而認爲：認識的本質是不可分的，祇是由於我們錯誤的洞察力，纔使我們感到主體和客體分裂的意識出現。吠檀多派信徒則認爲：整個世界的本質是一個永不停息的單一實體；祇是一種幻覺表明了主體和客體在意識上的分裂。

5. 完全智慧的境界：這一境界被稱作沒有爭論的狀態。總處於爭論之中、否定一切陳述的思惟，到達了那裏，一切爭論便都得到了止息，不再有爭吵的人「住」在那裏(Pr 36, 54)27。

「住於無爭之地」是佛教的要求，但這是一個怎樣的境界呢？

它被描繪成：帶着已經完成了的工作，已經完成了的任務，丟掉了身上的重擔，目標就在眼前。思想獲得了自由，在受自身控制的解脫智慧中獲得了一切思惟之主宰。生存的羈絆消除了，不純淨的一切被除去了，沒有苦惱的境地達到了。(Pr 34)28

一切的法是在相的迷妄之中，為情欲所充斥之中，而獲得苦難的困境的。這一苦正處於空性之中，故爾它可以被克服掉。現在的境界便同時遠離了迷妄與煩惱。在已完成了的靜寂之中，雖然諸法之空性已不復存在，但這一生存也不再打動人心了，它失去了恐怖感，失去了毒，也失去了力。在這一境界中可以發現，諸如生、死、時間不再適合「相」了，一切的去和來等假象對不可動搖者來說變得沒有意義了。

這一思惟的態度並非除懷疑論莫屬。因為它依據思惟操作，超越了真偽之對立，也就是說超越了思維，也超越了獨斷論與懷疑論之對立。人們稱之曰否定主義，這是判斷上的錯誤，因為在龍樹的學說中否定跟肯定一樣同樣澈底地被克服掉了。人們稱之曰虛無主義，那也是瞎說八道，因為它擯棄掉了存在和無兩者擇一的方法論。29

跟在完全智慧之境界中一樣，「存在」被作為世界之空性而被體驗到，以各不相同之具體形象而被闡明：諸法對完全獲得智慧者來說如同回聲一般，不在思惟中浮現，不為所觀，無所知。

(Pr 75)30他生活在這世間就如同生活在「乾闥婆城之空性」(幻影之城)中一樣。(Nag 27)31事物之「虛妄的性質」——事

物是同時存在又不存在(在所有四歧義命題中都未予以正確考慮32)——被比作(在印度這被認為是真實的)魔術師的一齣把戲：(Pr 46)33譬如一位魔術師在一個十字路口用魔法變出一大群人來，然後又施魔法使他們消失了，這個世界便是這樣。就像上面所講的一樣，魔術師並沒有殺死誰或除掉誰，因此達到完全智慧的人在此也使無法度量的本質消逝得無影無蹤。

對悟道者來說，所有的事物如同透過一個既非處於事物(法)的概念之中，亦非處於非事物(非法)的概念之中的方法，而成爲可認識、可看到、可信任之法。完全明悟的人用以下的偈句予以了說明：「星、暗淡、光、虛妄、露、水泡、夢、電光、雲」。(Pr 157)34

這與在此世間的生存價值之評價是相對應的。有一部經典集佛陀的言論如是曰：「在我的眼裏，王侯的威嚴與尊位不過是日光中之塵埃；在我的眼裏，黃金和寶石不過是粘土和碎片；；在我的眼裏，幾千世界體系，不過是訶黎勒藥樹果子，35；在我的眼裏，(佛教的)救濟方法不過是無意義之寶物積聚；；在我的眼裏，佛陀的道不過是眼前華；；在我的眼裏，涅槃不過是從日間和夜裏的睡眠中醒來；；在我的眼裏，(不同學派之)謬誤和真理，不過是六條龍在飛舞。」(Hackmann)36

人們是否可以這樣說，這一悟道者祇看到了一個不可言說的空？他沉沉於沒有差別的無邊無岸之海洋中？對此我們不得不躊躇起來。使自己的領域從諸法的束縛中解脫出來的人，擺脫了我們的看法和我們的判斷。「就像在空中飛過的鳥的痕蹟一樣，人們很難尋着他的道。」(法句經九二)37但沒有價值、不足道以及沒實質的一切都在根源性之顛倒妄想之中出臺了，這點卻是無疑的。

6. 邪見<sup>38</sup>：處於完全智慧空性之中的超越世界與超越自我之精神境界並不明確<sup>39</sup>：

在完全自信中之「空性」對任一圓滿來講都保持着開放，因此它在現存在中永遠不可能完全被充盈，也永遠不會處於終局。「空性」乃從遠方之現存在中來，它允許圓滿之存在，但不依附於它而遭解體，既不把握它，又不為之所把握。這一空性存在於一切之中，同時又總是超越這一切，它在滿足的狀態之中感到了無限之不充足，在使得一切有限者遭受挫折的去處所放射出的光輝中，僅能感受到一絲微光。因此，這一態度在時間中，儘管其在根本上是由靜寂而產生的，但仍是開放的，也就是說活動的、積極的、憂慮的、實現的，但這一切之實施又依據一個尺度，一個同時又使這一切消失的尺度。但現在空性之謬見產生了，它出現於僅當空性消極地被無之靜寂中的一切生存吹散的情況下。在這一情況下，空性使自我之現存在在時間之中萎縮，因為所有的充足被拋棄掉，而這正有利於非存在——存在，空性、靜寂依附自體的抽象之充足。如若被掩蓋了的真理「俗諦」之材料不復存在的話，深埋於深不可測之涅槃內容中的焚毀過程也不會再生起。依據生存現實材料理解的語言也隨之消失；這時，那沉沒於消亡之中的一種東西便進入無法傳達之中。

這一被描述成謬見的可能性，是依據西方的思維方式而得到的，然而在龍樹的哲學著作當中，謬見被適當地看作是從真正的思惟方法出發，由於自己的思惟而產生的錯誤結果。他道出了完全智慧之道，它因此存在於被別人告知，所誤解的一切之中，存在於從那裏所說出的、又馬上被濫用的一切之中，接下來所得到的結果是：世世代代人類的解脫並不是一個進步的過程，而是從

誤解進入破滅的過程。

在整體之中預見是很糟糕的。「佛陀涅槃後，五百年之後祇是模倣佛法，<sup>40</sup>以後人的感覺逐漸變得遲鈍了，不再能體悟到佛陀的真義，而祇是執着於語言和文字。」(Nag II, 2)<sup>41</sup>這是怎樣產生的呢？他們祇是聽、說絕對之空，而不理解其所以然。他們說出了懷疑的想法：如果一切皆空，人們如何能分辨善、惡之結果？<sup>42</sup>因此他們祇能在世間層次之表象中提問，因為對他們來說，世間真理（俗諦）和絕對真理（真諦）間並沒有區別。<sup>43</sup>也就是說，思辯所指的是，他們在設定目的之悟性這一層面進行思考。在客觀化的思維中，空性學說失去了意義，因為他們僅僅執着於與此相關連之命題，從中引出與學說相去甚遠之結論。對佛、法、僧之揚棄而進入空性之中，<sup>44</sup>並不意味着對此有所異議，而是使之作為法而處於浮動中，他們怎能理解這點。這一浮動祇能在任一表象、某一思惟、某一命題之非絕對化之中達成。它所表達的意思是在法中共同步入滅除了苦之完全智慧的真實之道，這是一切現象之非絕對存在中之最深層世界及自我透視。他們由於執着於教義之命題而失去了這一透視。他們通過滑落 (Abgleiten) 這一服從於指示性之指針而獲得知識的內容，從而失去了這一思想。

與意義深遠之教義進行交流自然是有益的，但從另一方面來講也是危險的。如果不能正確把握它，它會讓你喪命。因為如果空性被不完全地觀察，那麼就會使一知半解者不單單處於迷妄之中，而是使之毀滅，就如同技術很糟糕的人抓毒蛇一樣，就好像魔術與降魔術在一次演出中演砸了一般，會導致破滅。(Nag I, 15)<sup>45</sup>

最後，空性在通俗佛教看來究竟是怎麼樣呢？在中國十二世

紀所寫的一本教化書中如是說：那能洞悉身體組成之空性的人不再為各種臆見所左右，不再執着於行動和作為，喜愛在非思惟之中打坐。(Hackmann)<sup>[46]</sup>

(未完待續)

注釋：

[1]、雅斯培在這裏講，佛教不是虛無主義，但他早期的著作世界觀的心理學(psychologie der Weltenanschauungen, 1925)當中，卻把佛教認作是「存在的虛無主義」。世界觀的根本問題是肯定生之全體，還是否定生之全體，這裏也被當作虛無主義的問題提出來。虛無主義有兩種，即「價值的虛無主義」(Wertihilismus) 及「存在的虛無主義」(Seinsnihilismus)。前者主張價值(Wert)、意義(Sinn)掩蓋了事實上存在的意志。後者主張存在如同價值和意義一樣，也在欺騙我們。因此，佛教的虛無主義屬於這一「存在的虛無主義」範疇。反過來我們可以說，價值的虛無主義是通過否定價值來求得存在，而存在的虛無主義卻是通過否定存在謀求價值。雅斯培在世界觀的心理學中所論述的跟在這裏所講的在本質上沒有什麼區別：「有關存在和非存在的一切主張被粉碎……但是……正是本來的東西被尋求着。」這同樣是通過否定存在來尋求價值的「存在的虛無主義」。在世界觀的心理學當中，雅斯培對佛教的理解還不充分，或者說，他的理解祇停留在大概的瞭解階段，對西方的東西和佛教的內容區分之前提把握得還不充分，從而把佛教胡亂地貼上了虛無主義的標籤。

後來隨着他對佛教理解的加深，更由於趨於從經過深思熟慮之比較哲學的立場看問題，從而完全避開了容易受到誤解的虛無主義這一名稱。另參照注<sup>[29]</sup>。(這裏論述了為什麼不能把佛教稱作虛無主義的理由，它超越了真偽之對立，超越了懷疑與獨斷論之對立，即在完全消亡了肯定與否定基礎之上不再講否定說(Negativism)、不講存在以及無之二者擇一的排除法，因此不能將佛教稱作虛無主義說。)

[2]、「指示」(Hinweis)雅斯培認為，對於超越者、包括者，不能通過客觀思維來捕捉，祇能給予其指示，祇能聽從。「我們通過對對象的思考，必然能獲得包括者非對象之指示。」(Einführung, S.32)

[3]、「佛言：吾法念無念念，行無行行，言無言言，修無修修。」(四十二章經第十八章續藏五九·一，頁三十七A)「佛言：吾何念念道，吾何行行道，吾何言言道，吾念諦道。」(大正藏17-723-1)

[4]、Pr. S. 36; śravaka-bhumav api śiksitukamena iyam eva prajñāparamita śrotavya udgrahitavya dharayitavya vacayitavya paryaptavya pravartayitavya ihaiva prajñāparamitayam śiksitavyam yogam lapattavyam / (Wogihara ibid. p. 41.) Mitra p.6.

「若有人欲學聲聞法者，當於此般若波羅蜜多聽受、讀誦、記念、思惟，如說修行，是即於此般若波羅蜜多修學相應。」(大正藏8-587-2)

[5]、pr. S. 38. Wogihara p. 50; Mitra. p.8 ff.「此人於一切智而生信解(śraddha)，以有量智(jñāna)入如是法。」(大正藏8-588-1)

⑥ / pr. S. 41; ksipram anuttaram samyak sambodhim abhisambudhyate // (Wogihara p. 60); Mitra. p.13. 「速得成就阿耨多羅三藐三菩提。」(大正藏 8-588-3) M. Walliser 譯作 rasch (迅速、很快) 而雅斯培譯作 plötzlich (突然、猛然)。梵文原本、漢譯本以及 Walliser 譯本所表達的都是「迅速」的意思。

⑦ / Pr. S. 35 ff.; saced evam bhāṣyamane deśyamane upadiśyamane bodhisattvasya citam nāvalīyate na samīyate na viśidati na viśadam apadyate nāsa viprīṣṭhi bhavati manasam na bhagnapriṣṭhibhavati nōtrasyati na samtrasyati na samtrasam apadyate esa eva bodhisattvo mahasattvah prajñāparamitayam anusāsanīyah / (Wogihara p. 33 ff.), Mitra. p. 5. 「若菩薩摩訶薩聞作是說，心無所動，不驚不怖亦不退沒，是即名為教菩薩摩訶薩般若波羅蜜多。」(大正藏 8-587-2)

⑧、有關「沉默」，請參照「佛陀」注117，「他者」，請參照本文注②。

⑨ / Hackmann: Chinesische Philosophie. S. 269ff.

⑩、菩提達磨(Bodhidharma)，略稱達磨。中國佛教禪宗的初祖，生於南印度，婆羅門種。天平元年(五三四)以前入寂。傳說他在洛陽看見永寧寺寶塔建築之精美，自言年已一百五十歲，歷遊各國都不曾見過，於是「口唱南無，合掌連日」(洛陽伽藍記卷一)。續高僧傳十六、二十八，景德傳燈錄三，傳法正宗記卷五，洛陽伽藍記，楞伽師資記，內證佛法相承血脈譜，宗鏡錄卷九十七，傳法正宗論卷下，祖庭事苑卷二、五、八，舊唐書列傳第一四一神秀傳等都載有其傳記材料。今人有

關菩提達磨的考證頗夥，讀者可參考：

黃懺華·禪宗初祖菩提達磨考

湯用彤·菩提達磨

胡適·菩提達磨考

太虛·與胡適之論菩提達磨書

(以上諸文收入「現代佛教學術叢刊」④「禪宗史實考辨」)

⑪、這段禪話被稱作「皮肉體髓的教誡」，載於景德傳燈錄第三(大正藏51-219-2~3)

迄九年，已欲西返天竺，乃命門人曰：「時將至矣，汝等盍各言所得乎？」時門人道副對曰：「如我所見，不執文字，不離文字，而為道用。」師曰：「汝得吾皮。」尼揔持曰：「我今所解，如慶喜見阿閼佛國，一見更不再見。」師曰：「汝得吾肉。」道育曰：「四大本空，五陰非有，而我見處，無一法可得。」師曰：「汝得吾骨。」最後慧可禮拜後，依位而立。師曰：「汝得吾髓。」(慧可乃禪宗之第二祖。)

Hackmann, *ibid.* S. 270 ff., S. 396.

⑫、這段有名的梁武問答載景德傳燈錄第三(大正藏51-219-1)，以及其他多種禪話之中。

帝問曰：「朕即位已來，造寺寫經，度僧不可勝紀，有何功德？」師曰：「並無功德。」帝曰：「何以無功德？」師曰：「此但人天小果，有漏之因，如影隨形，雖有非實。」帝曰：「如何是真功德？」答曰：「淨智妙圓，體自空寂，如是功德，不以世求。」帝又問：「如何是聖諦第一義？」師曰：「廓然無聖。」帝曰：「對朕者誰？」師曰：「不識。」帝不領悟。(這一則禪話被作為「達磨廓然無聖」列在碧巖錄第一則當中。) Hackmann, *ibid.* S. 269 ff.



胡適之先生考訂菩提達摩來華的時間是在劉宋末年，約公元四七〇年（宋明帝泰始六年）左右，他在中國傳法達五十多年。

胡適考證了有關達摩見梁武帝的記載，七世紀道宣的續高僧傳，其中根本無此事。八世紀淨覺作楞伽資記始記此事，但並無達摩與梁武帝的對話。稍晚出的傳法記便已有了達摩與梁武帝的對話，但很簡單。到八世紀晚期所出之歷代法寶記，這段話已有增加。到十一世紀北宋時出現的聯燈會要，則不但達摩與梁武帝的對話內容大有增加，語意也較深奧，而且還記下了兩個會面的具體日期。我們從中可以看到，世愈後，其傳說事蹟愈複雜的史實。參照李雪濤：胡適之先生的佛學研究 內明 227期。

13、爾時，尊者舍利子白須菩提言：「云何須菩提，有彼心非心不？」須菩提言：「舍利子，於汝意云何，若心非心於有無爲可得耶？」舍利子言：「不也，須菩提。」是時須菩提告舍利子言：「若心非心於有於無不可得者，汝今何故作如是言，有心非心耶？」舍利子言：「何名非心性？」須菩提言：「一切無所壞，遠離諸分別，是爲非心性。」（大正藏8-587-2）在 Walliser 的譯本中以 nicht-Gedanke（非思惟）譯 acittata（非心〔性〕），以 Sein 譯 astita（有），以 Nichtsein 譯 na-astita（無）的。非心性（非思惟）被認爲是無變化 (avikara)，無分別 (avikalpa) 的，即使知道其存在、非存在，也是無法得到它的。Pr. S. 36; Wogihara p. 39 ff.

14、begründet 用來譯 pratishṭhita, nicht-begründet 用來譯 apratishṭhita (Pr. S. 149.) yat pratishṭhitam tad eva-apratishṭhitam (Conze, p. 42), all supports have actually no support. (Conze, p. 78) 金剛般若·若心有住則爲非住。（大

正藏8-750-2、754-3、759-2、764-1。另參照769-1、773-3） 28

15、「挫折」(Scheitern) 雅斯培亦稱之曰：思惟的挫折。「哲學思惟的挫折」如下所述：「一切真正的哲學思想都具有一個基本特徵，即人以對確定之客體進行思惟之媒介。並且唯有藉助於這一媒介，纔可能促成進入『包括者』之人間飛躍……這一飛躍使我們從確定的思惟束縛中解放出來——同時又不是以放棄確定的思惟爲手段，而是運用它以達到終極的境地。」(Einführung, S. 36) 參照注39。

16、Pr. S. 38, 「得不到對方的一切智，不應當能通過符號 (nimitato) 而取得。」Wogihara, p. 50. 「無有相無所取」(大正藏8-588-1)。

17、Pr. S. 48; na kenāpi samprasṭhitam / na kvacit sṭhasyati/ api tu sṭhasyati sarvajñatayam asthana-yogena/ (Wogihara, p. 104 ff.); Mitra, p. 13. 「若法無所出亦復無所作，以無住故即一切智無住相應。」(大正藏8-590-2)

18、Nag, I, p. 27.

19、巴門尼德斯篇(Parmenides)是柏拉圖晚年所作的一篇重要對話。全書討論了存在、非存在、變化(運動)、靜止、生成、消滅等諸問題。並且在書的最後這樣說：「一切都存在着，又不存在着。可以這麼看，又不能這麼看。」(一六六〇以下)

維特根斯坦(Ludwig Wittgenstein)一八八九—一九五二。出生於奧地利維也納。曾在劍橋大學從學於B·羅素(Bertrand Russell) 研究數理哲學。「主著」Tractatus Logico-philosophicus, 1922 (邏輯哲學論) ·· Bemerkungen über

die Grundlagen der Mathematik, 1956 (關於數理基礎的注釋) · Philosophische Untersuchungen, 1953 (哲學研究)。維特根斯坦對形上學的問題採取以沉默的方式予以回答，這與佛教的無記(十四無記)相類似。在維氏看來，「凡是能夠說的事情，都能夠說清楚，而凡是不能說的事情，就應該沉默。」(邏輯哲學論序)，他清楚地知道言說的界限。此外，邏輯計算(Logistik)是補充形式邏輯學的一種形式，邏輯學的內容是通過數學記號來表示，它是一種像數學演算方法一樣來試圖規定邏輯法則的東西。

從萊布尼茲開始，弗雷格、皮亞諾、懷特海等使數理邏輯進一步得到了發展。近年來，人們正進行試圖通過它與佛教思惟相關的立場看問題之研究。

雅斯培指出以下兩點：(一)通過邏輯計算來訂正佛教經典中出現的邏輯謬誤的可能性；(二)在維特根斯坦方面，他能感覺到思惟界限內挫折的意義。這真應當被稱作先見吧！

⑳、Isvara (神、自在神) 隨時代之不同也有變化，可以被認為是主權者、支配者，作為具有一切智的純淨的特殊神我(puruṣa)之自在神，被認為是具備無限善德的人格自在神。一般認為他是世界的主宰神。Cf. CPB. pp. 287—289.

㉑、puruṣa (神我) 意即「人」，指個人之精神本體。乃印度數論學派所立二十五諦之第二十五。即執「我」為「常住獨存，受用諸法之實我」。數論於自性等立二十五諦，第二十五神我諦則非本性亦非變異，其體乃實有常住、清淨獨存，常為其餘之二十四諦所圍繞。為根本質料因之根本原質(即自性)，若與神我結合，則由根本原質展開現象世界。而於根本原質與神我結合時，神我會受物質之繫縛；然在解脫之時，神

我則脫離根本原質，單獨存在，而成為本來純粹而清淨者。

㉒、在西藏寺院中，有五種科目，按照順序大約需要十二年的時間得以學成：(一)邏輯學(因明)、(二)般若空論(現觀莊嚴論)、(三)中觀(入中觀論)、(四)戒律(律經)、(五)俱舍學(俱舍論)。作為喇嘛，首先必須學會佛教研究中必要的討論法、推論法。Stcherbatsky: Erkenntnistheorie und Logik, S. 34; ditto: Buddhist Logic, vol. I, p. 55 f.

㉓、思惟通過進行思惟所經歷之挫折，反過來使思惟得到了揚棄，從而超越思惟之上，達到了完全智慧的過程。參照注⑮。

㉔、Vedanta學派乃六派之一。此派理論之根本經典曰梵經(Brahma-sutra)，其創立人相傳是跋達羅衍那(Badanayana 約前一世紀)。吠檀多派認為，世界上除了最高的存在「梵」以外，不存在其他的實在，展現於我們面前的物質世界及其一切現象都是「梵」的一種幻現，解脫的最高目的是親證梵我一如，從而認識靈魂的真正本性。Cf. IC. tome II, p. 509; CPB. pp. 109—117.

㉕、Stcherbatsky: Erkenntnistheorie und Logik, SS. 25, 33, 40, 83, 99, 116, 124, 172, 183, 184, 187 ff., 251 ff., cf. Walleser: Der ältere Vedanta, S. 42; Stcherbatsky: Buddhist Nirvana, p. 37.

㉖、brahman (梵)在古代跟mantra一樣，被用作「祈禱」、「真言」、「呪詞」的意思。在婆羅門時代，祭祀的力量可以支配全宇宙乃至神靈，這一思想使人們認識到語言具有巨大的威力。祭祀之所以重要的原因，是因為梵天具有神聖且神秘的力量，並且還具有支配一切的力量、創造力，以至於最終成為

「宇宙永久不變之根本原理」。「梵我一如」的思想代表着印度思想，這是衆所周知的。

梵文婆羅門(Brahman)一詞在初期吠陀中表示聖典，具有偉大優越的涵義。後來在保拉法(Paurava)時代婆羅門這個詞被人格化了，成爲至高無上的存在或上帝，一般譯爲梵天(陽性主格爲「婆羅摩」，brahma)，它是最原始的實體，宇宙即由它演化而成。有時梵天一詞頗爲哲學化、抽象化被理解爲非人格的絕對存在，可是仍然具有生命(因爲全宇宙的生命都是從它的身體裏面流出，而且被它維持着的)。從梵文梵天(Brahman)又派生出婆羅摩那(brahmana)一語，義爲掌握聖典的教士，後來又變成上帝的教士。此字照英文的寫法是brahman或brahmin，歐洲學者又從此字製造出「婆羅門教」(Brahmanism)一個派生詞。(一般以婆羅門代表婆羅門教僧侶是英語的譯音，相當於梵語的婆羅門那。英語brahman指僧侶，梵文brahman指梵天。)參照渥德爾(A.K. Warder)·印度佛教史 王世安譯本頁二十七。

27 / aranya-viharinam agratayam (Wogihara, p.40; Mitra, p. 6)「汝於無諍三昧行中最勝第一」。(大正藏8-587-6)

28 / Pr. S.34; Wogihara, p. 8. (大正藏8-587-1)

29 / 參照注1 佛教的否定說和虛無主義的區別之理由。

30 / Pr. S. 75. Wogihara, p. 431.「當知一切法如聲響，若如是知即於諸法無所觀，無所示，無所生，無所得。」(大正藏8-618-2) M. Walleser的譯本中「諸法」(dharma)被譯作alle Dinge (一切事)。

31 / Nag. I, S. 27.諸大乘經典每以幻、炎、水中月、虛空、響、健闌婆城、夢、影、鏡中像、化等十種譬喻，襯托出「空」之

道理，以助學人成就空觀。健闌婆城喻(gandharva nagara-upana)，謂健闌婆神所示現之城樓，日初出時，得見城門樓櫓宮殿行人出入，日轉高而轉滅，此城但可眼見而無有實。無智之人見我及諸法，姪瞋心起，四方狂走，求樂自滿，顛倒懊惱。若以智慧了知無我無實法者，則顛倒心息。(大品般若經卷一)

如同乾闥婆城空空如也，這裏討論了各個觀念和存在的實在性，從而顯示出對實在論者的異議和非難是不成立的。

乾闥婆(Gandharva 或健闌婆)是印度神話、宗教中的半神半獸，爲婆羅門教所崇拜的群神。傳說其丰采很美，在吠陀時代，祂奉侍帝釋天之宴席，專事歌唱奏樂。佛教中稱之爲八部衆之一樂神。

32 / 參照注39。

33 / Pr. S. 46; Wogihara. p. 88 ff.「譬如幻師於四衢道，以其幻法出多人聚出已即隱……是諸幻人有所從來有其實不？有所滅去？有所壞不？」(大正藏8-590-1)

34 / Pr. S. 158. Taraka timiram dipo maya-avaśyaya budbudam, Supinam vidyud abhrani ca evam draśtavyam samskritam. (Conze p.62).

「一切有爲法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」(大正藏8-752-2, 757-1, 761-1, 766-2, 771-3, 775-2)

35 / 德文原文作 Myrobalanenfrucht，按四十二章經之四十二章應作訶黎勒藥樹果子，簡稱訶子(訶黎勒梵文作 Haritaki)。果實用於黃色的染料及藥用。訶子，其形量如棗，經中譬喻，言其極小也。

36 / 「佛言：吾視王侯之位，如過隙塵。視金玉之寶，如瓦礫。

視執素之服，如敝帛。視大千界，如一詞子。視阿耨池水，如塗足油。視方便門，如化寶聚。視無上乘，如夢金帛。視佛道，如眼前華。視禪定，如須彌柱。視涅槃，如晝夕寤。視倒正，如六龍舞。視平等，如一真地。視興化，如四時木。」（四十二章經第四十二章 續藏五九·一，頁三十九A B）

「佛言：吾視諸侯之位，如過客；視金玉之寶，如礫石；視麁素之好，如弊帛。」（大正藏17-724-1）Hackmann, *ibid.* S. 246 ff.

六龍舞：六龍謂日輪，舞謂旋轉。醉人目迷，每見日出以為正，日入以為倒，或以日出為倒，日入為正，實唯首尾相換而已。

[37]、Yesam sannicayo n'atthi ye pariñātabhojana, suññato animitto ca vimokho yesam gocaro, akase va sakuntanam gātesam durannaya. 「若人無所依，知彼所貴食，空及無相願，思惟以為行。鳥飛虛空，而無足跡，如彼行人，說言無趣。」（出曜經卷二十六 大正藏4-750-3~751-1）「虛心無患，已到脫處，譬如飛鳥，暫下輒逝。」（法句經卷第十五 大正藏4-564-2）「鳥飛虛空，而無足跡現，如彼行人，言說無所趣。」（法集要頌經卷第三 大正藏4-793-2）

[38]、邪見(Verkehrungen)在M. Walleser譯本中也許相當於Verkehrtheiten。不過在中論第二三觀顛倒品中，Die Verkehrtheiten是用來譯viparyasa，意思是妄想、顛倒。在第二三觀邪品中，以Die Ansichten（再有Die falschen Ansichten）譯dṛṣṭi，意思是種種的見解。雅斯培的說法跟前者沒有什麼不同，不過內容跟這品所敘述的並沒有什麼關係。

[39]、以下在雅斯培的話中，敘述了他所感覺到的佛教思惟的特色。參照注[15]。

[40]、像法 佛滅度後，佛法日益衰微，隨時間的流逝分為正、像、末三個時期。據大乘同性經卷下，大乘法苑義林章卷六本等載，三時是：(一)如來滅後，教法住世，依教法修行，即能證果，稱為正法。(二)雖有教法及修行者，多不能證果，稱為像法（像，相似之意）。(三)教法垂世，人雖有稟教，而不能修行證果，稱為末法。三個時期的時間長短諸說不一，這裏認為正法五百年，像法五百年，末法千年。而一般認為正法五百年，像法一千年，末法一萬年。參照李雪濤：房山石經在佛教研究上的價值舉隅 第六節(一)末法佛主張 內明228期。

[41]、Nag. II, p.2. 「佛滅後，後五百歲像法中，人根轉鈍，深著諸法，求十二因緣，五陰十二入十八界等決定相，不知佛意，但著文字。」（大正藏30-1-1~2）

[42]、「是則破一切，世間語言法。作罪及作福，亦無有差別。」中論頌第十七章第二十四頌（大正藏30-23-1）

[43]、「諸佛依二諦，為衆生說法：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。」中論頌第二十章第八~十頌（大正藏30-32-3~33-1）

[44]、參照中論頌第二十四章。

[45]、Nag. I, S. 151.

[46]、Hackmann: Chineseische Philosophie. S. 302 ff. 宋紹興三〇年（公元一一六〇年）王日休撰龍舒淨土文卷十一「五蘊皆空說」項中：「照見辨識空，則不泥於辨識，而可以坐忘。」（大正藏47-282-2）