

佛陀之教的權與實

中觀哲學的基本立場之二——《中論》觀法品第六、八、十至十二頌講記

萬金川 主講

編輯組 整理

龍樹以四句之教，總括佛陀在各處對不同人所開示的有關「我」與「法」的種種教說，四句之教的問題並不在於何者為真、何者為假，而是在這四者之中是否有其高低之別，或權實之分。

第六頌——諸佛或說我 或說於無我

諸法實相中 無我無非我

第八頌——一切實非實 亦實亦非實

非實非非實 是名諸佛法



「佛陀以四種立場說「我」與「法」」

在第六與第八詩頌裡，龍樹以「四句」的形式總括了佛陀有關「我、法」的一切教說。在有關「自我」是否存在的問題上，龍樹的頌文說：「諸佛或說我，或說於無我；諸法實相中，無我無非我」，從表面上看起來，在這個問題上，頌文裡似乎只提到了佛陀的三種教說，其實依照第八詩頌的「四句」形式，我們仍然可以補上或有可能是受限於詩律而被略去的部分，從而構成一個完整的四句形式，亦即在「自我」是否存在的問題上，龍樹以為在佛陀一生的說法裡，總共表達了以下四種立場：有我、無我、亦有我亦無我、既非有我也非無我。

再者，是關於頌文裡「諸法實相中」這句話的意思，這句話在梵文原本以及藏文譯本裡是沒有的，但是它在鳩摩羅什的譯文裡出現卻有其一定的意義，這多少是代表了鳩摩羅什在翻譯之際對此一詩頌義理結構的判讀，從「諸法實相中，無我無非我」的文句來看，很明顯地，鳩摩羅什認為「無我無非我」的立場乃是與「諸法實相」相應的「實說」，而前三句則是基於對治上的方便而有的「權說」。

在這首詩頌的解讀上，唐譯本的譯文也同樣值得我們注意，其譯文是「為彼說有我，亦說於無我，諸佛所證法，不說我無我」，其中「諸佛所證法」一句，也是譯者為豁顯頌義而添入的，而這句話的意思所指的其實就是「諸法實相」。

其次，在這兩家的譯文之中，還有一點是值得注意的，他們兩家都把頌文裡的「四句」判分為兩層，其一是基於救度眾生而說的前三句，這三句都是諸佛所說法，皆為「可說」的領域；其二是第四句的諸佛所證法，它在原則上乃是「不可說」的諸法實相。

事實上，從《中論》的註釋傳統來看，這兩家的判讀都是有其根據的，均認為「既非有我，也非無我」的第四句，才是佛陀在「自我」是否存在的問題上的真正立場，這一點幾乎是所有註釋家的共同觀點。

其次是關於第八詩頌的陳述：「一切實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法」，此中「一切實」是第一句，「一切非實」是第二句，「一切亦實亦非實」是第三句，「一切非實非非實」是第四句，而這四句都是佛陀有關「法」的教說。

〔佛陀在四句的教法裡說了謊話？〕

從句法形式的觀點來看，不論是第六或第八詩頌裡的四句，在形式上都具有相同的結構，亦即第一句是肯定，第二句是第一句的否定，第三句是第一句與第二句的肯定（雙是），而第四句是第一句與第二句的否定（雙非）。根據學者的研究，四句的形式乃是印度傳統思維裡有關命題的分類方式，他們認為針對一個論題的討論，我們或肯定或否定的形態至多只有這四種基本形式。



從邏輯的觀點來解讀這四句的邏輯形式，一直是學界非常熱門的話題。這四句的表達形式在某些學者看來，有其一定的邏輯困難。此處我們若以第一句為 p ，而把這種四句形式加以符號化，則可表之為： p 、 $\neg p$ 、 $p \& \neg p$ 、 $p \& p$ 。然而在如此形式化之後我們便會發現第二句： $p \& \neg p$ 在邏輯上是一句恆假句。 p 或 $\neg p$ 則為恆真句，如說「去或不去」，這句話一定為真；但是若說「來並且不來」，那麼這句話就是恆假的，因為它是一句前言不對後語的矛盾句。「一切實」並且「一切非實」，在邏輯上是矛盾的。而且第三句： $p \& \neg p$ 與第四句： $p \& p$ ，在邏輯上是等值的，因此第三與第四句都是假話。經由這樣的邏輯分析之後，便可以發現所謂的「四句」，其實在邏輯形式上只有三句而已，並且在這三句之中還包括了一個必然為假的句子。

如此一來，除非我們願意承認在佛陀有關「我、法」的四句教法裡，只有一句在邏輯上可以為真，而其餘皆假（亦即 p 與 $\neg p$ 不得同時為真，也不得同時為假，而只有其中之一為真），但這樣論斷的結果，便意味著佛陀在四句之教中說了謊話。可是在佛教自來的傳統裡，佛陀是說謊者的論斷是不被允許的，因此如何維持佛陀之語為真實語的傳統，便成為了一個非常棘手的邏輯問題，這些問題包括了如何在邏輯上，仍然維持四句而非三句的形式，以及如何化解第三與第四句為恆假句的邏輯困境，還有就是如何使得這四句同時為真的問題也必須解決。

二次大戰之後，西方學界的研究者援引了各種新興的邏輯理論，以及複雜的運算技術，試圖來解決四句教法的邏輯困難，例如 $p \& \neg p$ 與 $p \& p$ 二者在邏輯上等值的說法，便被認為

只是站在二值邏輯的觀點而說的，但是透過不承認在無限集合裡排中律仍然有效的直覺主義邏輯，以及多值邏輯的觀點，則這兩句話便不是等值的，如此一來便可在邏輯上維持了四句的形式，但仍然無法解決它們必須同時為真的問題。

所謂「多值邏輯」，是指一個命題的值不止於真與假兩種，因此 \neg 與 \cdot 在二值邏輯裡不可以同時為真，而在多值邏輯裡便有可能可以同時為真。至於透過取消排中律的方式，來解決 \neg 與 \cdot 與 $\neg \cdot$ 二者在邏輯上是否等值的問題，基本上與多值邏輯的方式是一樣的。所謂「排中律」，是指一個東西不是A，便是非A，其間沒有第三種可能。但是在無限集合的情況下，我們便無法將之窮盡地二分，此時排中律便不再是有有效的，當排中律不再有效時，對 \neg 的否定就不等於 $\neg \neg$ ，而 $\neg \neg$ 在邏輯上也就不等於 $\neg \neg \neg$ 。〔四句之教的意義在於應機說法〕

學者之間長篇大論地援引了許多精緻的邏輯理論，以及複雜的運算技巧，試圖來解決四句之教所引生的邏輯困難，然而事實上，他們卻很少考慮到他們的詮釋背景與四句之教間的出入，而他們所謂的邏輯困境其實也與四句之教並不相干。

為什麼說這些邏輯困境與四句之教並不相干呢？因為在第六與第八詩頌裡，有關「我、法」的四句之教都是諸佛所宣說的，佛陀說法或深論或淺說，都是基於受教者根器的不同，但佛陀



的說法不能為假，這是佛教的傳統。佛陀可以在不同的場合對不同的人說不同的法，而只問這個教法是否

能適應受教者的根器，因此在

這場合裡有意義的教法，

不見得在另一個場合也同

樣地有其意義。我們要注意

的是，佛陀並非在同一地

點對一群人同時說了這四

種有關「我、法」的教

法。如佛有時說有業，

有時說沒有業；有時說

什麼業是有的，什麼業是

無的；有時佛說有的業無所

謂「無」，有的業無所謂「有」，這些

佛都說到過了，佛考慮的是應機不應機，因為佛

法的根本精神乃是拔救有情於煩惱苦困之中。



(繪圖：陳秋松)

要求四句之教同時為真所引生的邏輯困難，是因為預認了四句之教是在完全相同的論域裡所成立的命題，這也就是說，如果佛陀是在同一個論域的前提下，對同一群人同時說出這四句，他就會面臨邏輯上不一致的困難。然而，若是四句之教的論域並不相同，則它們之間便不會有不一致的情況出現。龍樹在此採行四句的形式，只是為了總括佛陀一生在不同場合，對不同的人所開示的有關「我」與「法」的種種教說，在這一點上，他依從了古典印度人面對一項論題的思維方式，而把它們窮盡地分成了四種，但是因為它們都是佛陀的教法，所以它們不可以為假，這一點當為龍樹所知曉。

〔由「法」與「教法」之分看四句之教〕

我們以為此處四句之教的問題並不在於何者為真、何者為假，而是在這四者之中是否有其高低之別，或權實之分，這個問題便涉及了中觀學派對佛陀教法的判釋。在這一點上，我們首先要注意到「法」與「教法」的區分，此中前者是不可說的諸佛所證之法，而後者乃是諸佛應機而說的教法。

在《中論·第二十四品》第八至第十詩頌裡，龍樹說：

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。



此中，不論是世俗諦或第一義諦都是應機而說的教法，但是若不能判別二諦教法之間的高低或權實，則往往會昧於佛陀說法的真義，而我們若不能依這些可說的教法而順序漸進，便難以悟入那不可說的第一義，這個第一義即是「法」。

順著這個觀點，我們再來看第六與第八詩頌所提及的有關「我、法」的四句。不論是第六或第八詩頌，從《中論》的各家註釋來看，都呈顯出了四句之間的階梯性，由「我」的世俗說，而進於「無我」的勝義說，再由「我與無我」的二諦分別說，而最後擺脫了可說的「我與無我」，而悟入不可說的第一義——「諸法實相中，無我與無非我」，從「一切實」到「一切非實非非實」，亦復如是。

所有的《中論》註解家在他們對四句教法的詮釋裡，都提出了這樣的一種階梯性，並認為第四句的教法，代表了中觀學派在有關「我、法」的論題上真正的立場。對諸法實相來說，既不可用「實」，也不可用「非實」來描述它，這是中觀學派一貫的立場；而對於悟入實相的涅槃者來說，其「自我」的存續狀態也同樣地不可以用「有」，也不可以用「無」來描述它。

中觀學派試圖用言語來衝闖「諸法實相」的領域，在第四句裡可以說已然達到了語言的極致，但它仍屬於「教法」而不即是「法」。當然，若是暫時擺開註解家的理解方式，而來思索這四句的教法，也可以把它們當作是教化眾生的四種法門，那麼在這四句的教法裡，便不一定是那一句比那一句高，而是要看這一句是否能當機地對應於眾生的病。

第十頌——若法從緣生 不即不異因 是故名實相 不斷亦不常

第十頌是就事物生起的因果關係，來討論緣起的事物在因果上是處於不一不異與不常不斷相續狀態，在這一頌裡我們可以看到和「皈依敬傷」裡相同的東西。

第十頌：「若法從緣生，不即不異因；是故名實相，不斷亦不常」，此中，「是故名實相」一句在現今所見的梵藏二本裡是沒有的，而什公在譯文裡添入此一文句，或有可能是基於「緣起性空即諸法實相」的中觀義理而來。「若法從緣生，不即不異因」是指一切事物的生起若是依靠了條件，則它的起現與條件之間的因果關係，便是「不一也不異」的關係。

例如種子依靠了陽光、水、土壤等等條件而成為芽，種子等等條件便是構成芽起現的原因，芽和這些條件並不是相同的東西，可是芽也不能離開了這些條件而起現，如此一來，果與因之間便是不一不異的關係，這也就是說，因果之間既不是一種等同的自生關係，也不是一種全然別異的他生關係。如果因果之間全然別異，那麼一切就可以從一切生。

「不斷亦不常」也可以用種和芽的譬喻來加以了解，種是「不常」也「不斷」，因為種「斷」，它便無生芽的力用，而種若「常」，則芽亦不能生起。



專輯

第十一頌——不一亦不異 是名諸世尊 教化甘露味

不常亦不斷

第十一頌：「不一亦不

異，不常亦不斷，是名諸世

尊，教化甘露味」，此中，

「不一、不異、不斷、不常」

這些字眼在皈敬偈裡已然出

現，它們都是拿來描述緣起

的，「甘露」一詞的原文

也有「不死」的意思。

因此，這首詩頌的意

思是說：佛陀宣說了不

一不異、不常不斷的緣

起，而這緣起的教說乃是佛

陀不朽的教義，它永遠常在



(繪圖：陳秋松)

人間。

由此而導入第十二詩頌：「若佛不出世，佛法已滅盡，諸辟支佛智，從於遠離生。」在佛陀並未現身，而曾親聆佛陀說法的聲聞已然凋零殆盡的時代裡，一心求道的人仍然可以藉由遠離喧鬧，而住於阿蘭若處的方式，來擺脫三毒煩惱，如是在內外寂靜的情況下，生起觀照實相的智慧，而悟入法住法界的緣起，從而保住了真理的永恆性。

第十二頌——若佛不出世 佛法已滅盡 諸辟支佛智 從於遠離生

對於真理永恆性的問題，佛陀的開示為何？在阿含經裡，佛陀常說：不論如來出世或不出世，法住法界。這也就是說，如來只是發現到它，即使沒有發現到它，「法」還是在那裡。這保證了辟支佛在沒有聲聞與佛的情況下，也就是在「教法」蕩然無存之際，他仍然可以獨自悟入「法」，這便保證真理的永恆性。沒有人說法，並不代表沒有人可以悟得真理，真理的永恆性便可因此而獲得充分的保證。

在傳統的說法裡，都認為辟支佛並未親聆佛陀之教，而他悟入真實的智慧，乃是透過了「從於遠離生」而來，所謂「遠離」就是遠離喧鬧，到一個僻靜的地方，也就是「阿蘭若處」，而更



深的意思，乃是因於他遠離了貪、瞋、痴。所以只要一心求道，便不要怕沒有「道」可求，由此而來保障真理的永恆性，因此，辟支佛的地位並沒有想像中那麼的低，就某個意義來說，他仍有其積極的一面——保障真理的常住性。

結語

《中論》第十八品雖然短短的只有十二首詩頌，但是我們可以說其中的每一首詩頌都值得作進一步的探索與研究。

在《中論》的其他篇章裡，龍樹大體上都是站在批判論敵的立場，而甚少表明自家的觀點，可是在第十八品裡，他卻一反常態，而積極地從正面來表達自己對佛教基本教理的態度，其中我們見到了他特有的無我論與緣起觀，也看到了他竭盡所能地來彰顯那原本不可言詮的諸法實相，其他諸如以「四句」的形式，來總括佛陀有關「我」與「法」的一切教說，而視之為救度眾生的方便，最後在結頌中，更充滿自信地流露出了他對佛教真理永恆性的肯定。

日後中觀學派的理論發展，在基本的態度上，大體都是順著龍樹在此章中的立場而來，因此此在研習《中論》之際，若能先從第十八品來掌握龍樹哲學的大經大脈，或許能夠比較容易進入龍樹辯破自性，而彰顯一切法空的義理大海。