

內明

108 期目錄

譯稿

中觀的超越論.....

D.J. Kalupahana 著... 3

陳 銚 鴻 譯
霍 韜 晦 校

佛教書刊介紹

評介：「安慧『三十唯識釋』
原典譯註」...李潤生... 8

專載

從「荷澤和尚五更轉」寫起(續完)
幻生...14

吉藏學說初探(二).....
廖明活...18

四眾堂

「隋唐佛教宗派研究」序.....
顏尚文...23

筆譚

胡適研究禪宗史的努力與貢獻(完)
智銘...25

轉載

佛學淺說.....
日本佛教傳道協會編...28

一月文選

論禪之根本思維的現代意義(完)
馮朝霖...32

佛教文藝

新生(續完).....謝冰瑩...35

虛雲和尚(續).....馮馮...38

三昧真火的分析.....馮馮...42

佛教消息.....編輯室...44

畫頁

封面 虎丘塔
封底 虎丘劍池
封面裏 試劍石、點頭石
——生公說法處
封底裏 「五十三參」



中觀的超越論

D. J. Kalupahana 著
陳銚 譯
霍韜 校
鴻晦 校

中觀是佛教研究最多的學派之一。東西方與印度學者對它的研究多不勝數。穆諦(T. R. V. Murti)的「佛教的中心哲學①」是分析中觀哲學最享譽及最權威的作品之一。他將中觀思想，與康德(Kant)的西方哲學比較，論據主要是以龍樹的中論頌與月稱的淨名句論(Prasānapadā Mādhyamihavittī)為基礎。②

據我們對原始佛教及以後思想發展的分析，有關絕對的問題

，於佛滅後就開始了，而到般若經大成。中觀學派所充份發展的辯證意識，它的起點正如前章指出，是在於實體與現象的衝突，這在般若經中已清楚地顯示出來。說一切有部與經量部，對現象世界的解釋，各有其一套形上學理論；這些理論，對中觀學的興起亦有幫助。龍樹的中論頌，主要就是駁斥這兩個學派的形上學。至於錫蘭的上座部，則對印度佛教的發展，影响極少②。

中論一開始就破除當時在佛教教內及教外流行的四種有關因果的形上學理論。它們是：(一)自生，(二)他生，(三)共生，(四)無因生^③。

第九章已指出，佛教的說一切有部與外道的數論派，都是主張因中有果 (Satkāryavāda) 的，這亦即是龍樹所指的自生。這個理論本來是屬於有「我」的傳統，有部雖然自認是屬於無「我」系統，但陷於「自性」(Svabhāva) 的思想，使他們亦同樣地墮入有「我」的範疇。在龍樹的分析下，這情形更明顯了。在龍樹列舉四種因果理論之後，跟着考察第一種。他把阿毘達磨學派所說的緣 (pratyaya)，後來為瑜伽學派所承^④，列為自生。在第三頌中他指出：「如諸法自性，不在於緣中^⑤。」這的確是批評了有部因中有果式的緣起觀念，因為他們堅持因果自性的同一。但穆諦認為龍樹所批判的因中有果論，是數論 (Sāṅkhya)。他以為主張因中無果論的毘婆沙師 (Vaiśhaṣikas)，是有部的一個學派，但勝論並未提出如龍樹所批評的那樣的緣起論。故此龍樹所批判的因中有果論，很清楚是替有部而言。

龍樹認為「自性」是一形上學概念，正如佛陀對奧義書傳統裏的「自我」看法一樣。月稱沿着龍樹的批判，指出假若果的「自性」存在於因中，則所謂「生」毫無意義^⑥，因為此即因之重複，而無新的成素產生。如是，種子只能生種子，而不會生出樹木。對這個批評，或反駁說：在種子中的樹木，是潛隱的存在，至後期才能成為現實；或者亦可以說：它們的自性是相，只是階位有不同。在第九章裏，四個有部學者都試圖解釋自生理論中的困難。月稱指出，這是不可能的，一物件不可能是部份現實，而部份潛隱；因為這樣就不是一個物體，裏面會包藏着兩個相反的性質。

把以「自性」為基礎的因中有果論批判之後，龍樹進而抨擊因中無果論。他指出：如果沒有「自性」，則沒有「他性」^⑦。除非接受「自性」的觀念，否則，因中無果的理論毫無意義；只有承認有「自性」的存在，才可以說及「他性」。依龍樹思路，否定自生，並不是等於接受他生。同樣道理，反對有部（及數論

）的因中有果論，並不是說等於接受經量部（或勝論派）的因中無果論。對他來說，這兩者都是形上學理論。故此他採取辯證的方法來否定這些理論。

這也就是月稱所極力提倡的歸謬法 (Prasāṅgika 或譯顯過破法)。穆諦指出：「歸謬法不是反證法，它不是以反證相反命論的錯誤，以間接建立正題。歸謬法只是否定，絕無成立任何理論的意思^⑧。」龍樹對現象世界的分析，就是如此。當所有世俗諦的內容一一消除，他相信就可以達致初期大乘學者所認為的不可言語的勝義諦或最後真實。

穆諦引述了數論派因中有果的論證，作為反證法的例子。該論證在於指出相反的因中無果的不可成立。此外，佛教對剎那生滅論的證明，亦通過對恒常的否定。他說：

這些論證，無論表面如何動聽，仍難以令人信服。因為，就算反面的否定可以成立，並不等於正面可以建立起來。這是因為正反兩面的觀點，都可能錯了。反證法有意義和完全的成立，只有當所討論的問題的性質，例如在數學的領域內，其所有之變化，已被我們縮狹至兩個後，則否定其中之一，即是間接記成餘下之一。但是，我們却不可將之運用到經驗世界，尤其是超感官的世界，因為對於後者，我們不止沒有感性上的直覺，而且亦無適當的表達。假如要通過反證法來獲得這種知識，就會成為循環推理，因為它的前題必須預設有這樣的直覺才行。中觀的歸謬法絕不建立任何命題。它只允許假設，然後分析其中的涵義，以顯示對方亦未發現的內部矛盾^⑨。

這種辯證方法，一直被中觀的所謂顯過破派 (Prāsaṅgika) 採用。它的支持者包括了提婆 (Āryadeva)、佛護 (Buddhapālita)、月稱 (Candrakīrti) 與寂天 (Śāntideva)。值得注意的是，他們這種方法亦不被其他的中觀學者全心全意地採用，如清辯 (Bhāvaviveka) 就是代表。他發覺上說的潛伏困難，就改用立量

或提出相反論點的方法。這就是中觀的自立量派（*Svātantrika*）。但不幸，此派並沒有被重視，原因我們將在章末討論。

中觀思想與般若經有密切的關係，是無可否認的。穆諦曾經說過：

中觀系統，是般若經空義的系統形式；它的形上學、實踐訓練（六度）、與宗教理想都全部在經中出現，雖然在形式上較鬆散、累贅。般若經是佛教發展的新里程。它以辯證方法、及空義去消解一切經驗概念與思辨理論，來建立一嚴格的絕對形式，並代替原始佛教的多元論與教條主義^⑩。

這很明顯，絕對的形上學在長成後，不獨思辨的形上學，甚至經驗概念都相繼被否定。所以在某一意義下，般若經的絕對主義就成爲中觀學者的主張。龍樹在編寫其巨著「中觀論頌」之前，曾著大智度論（*Mahāprajñāpāramitāsāstra*）此書。顯出了他師承般若經的絕對主義。穆諦雖然承認般若經是改革了佛教，但他又同時努力指出，這些理論並不是新的創作。他說：

他們可以宣稱闡揚，佛陀較深奧的教法。佛陀保持緘默的十四無記問題，都在這裏得到了殊勝的解釋。佛陀所提示的辯證法，在此遂成爲他們的主題^⑪。

穆諦對佛陀與龍樹的教法的看法，可以總結爲：佛陀與龍樹都接受有超越感官對象的最後真實，即勝義諦的存在；它不受語言概念之所表達。因果論中的自生（或自作 *Sayam katan*）與他生（或他作 *param katan*），對經驗事例並不適用，對超感官之對象就更不適用了。

據我們從巴利諸部及漢譯阿含裏的分析，原始佛教之佛陀並無接受有一超感官或超經驗的不可言說的實體的存在。佛教以前的因果論，如自生他生之類，均被否定。這不是因爲它們非超感官之對象，而是因爲它們的立場是基於某種形上學的假設，只重視某類經驗，而忽略了其他（參看附錄一）。再者，穆諦的方法

亦不宜歸諸佛陀，因爲他否定了形上學的理論後，並無打破緘默，說最後真實是非語言文字所能表達的，反而他以清楚的言詞表明了他的主張。這就是緣起法（或索性稱之爲因果法）。這是世間的經驗法則，既適用於常人，亦包括了成正覺者。

此外，原始佛教對佛教前的各種因果理論，亦沒有像龍樹的中觀系統那樣，將它們作辯證式的分解。原始佛教對它們的否定，是基於經驗的層次（參看附錄一）。

最後，我們已經指出，原始佛教不贊成絕對主義。它不承認有超越性的或超經驗的難以形容的實體。涅槃並不是像後期佛教所了解的超越性質那樣，是一超越實體。至此我們已試圖將佛滅後，在佛教內部的絕對主義的發展傾向解釋清楚。假如原始教義一如本書所述，則般若經無疑是代表了佛教中的革命（亦是顛倒！）。這革命在於採取超越主義的立場，而與原始佛教的經驗進路有所違背。

這種由經驗到超越立場的改變在解釋「概念」與「命題」一詞時的態度，即可以清楚看出原始佛教與中觀學派不同。在此我們先考察原始佛教的觀點：

“*Sammuti*”一詞，在最早的經典裏，便是指「概念」。它的語根 *Vim* 是「思考」（*to think*）的意思；當加上了 *Sam*（意即共同）的字頭，它就用來表達「習俗」、「協議」等觀念。在習慣上，它亦同來指向某些事物。所以亦稱爲「名稱」。稍後我們將會引述佛陀對超越習慣用法的事例的批評。這種使用語詞或名稱的含混情形，有時是由於一己的愛惡影響，於是構作許多形上學的觀念與理論。佛陀指出，在運用概念時，如果能避免這些混亂，不被一己的愛惡干擾，便有可能了解真理，作如實觀。佛陀認爲，人的愛惡、偏見、常人云蒙蔽我們的感覺、理解，甚至是對真實的描述與定義。但概念（*Sammuti*）本身卻不會遮蔽要指稱的對象的性質。只不過每人在自我的愛惡的驅策之下，試圖執著他自己想見、想執的觀念而已。所以「自我」（*Ātman*）的觀念，本書作指稱心理人格，但當深思時，就會變爲一個代表永恒、不滅、甚至是超越的「我」。這就是觀點的不同，彼此不能

獲一致。但假如人可以無偏執地使用觀念，則許多爭執都可以避免。這就是佛陀所力圖解決的「理性衝突」；在「經集」的問答裏，表現得更明顯。

但龍樹的「理論衝突」則是另一意義。一如其他的後期學派，龍樹認為「概念」是遮蔽事物實相的東西。因此原來的“Sammuti”就變為“Samvrti”（舊譯世俗）。此詞在後期形上學裏，是有着完全不同的涵義的。這個新詞的結構是從Sam與Vri（遮蓋或障礙）來的。它與“Sammuti”不同，因為它的原義是「遮蓋」⑫。「概念」在這一意義下，便像是硬殼果的外殼，遮蓋着它的果核，意即它的真實性質。所謂最後真實（勝義諦）便是如此，被概念（Samvrti）所遮蓋。只有獲得最高直覺的人，它才可以向之顯露出來⑬。因此，真實是不能被分析成概念的；它不可描述，不可界定（Anirvacanīya）後期佛教制定的新名詞）。真實或實體非概念所能描述，它超越於概念之上，而自然自爾的⑭。這可看出龍樹的觀點，他以為生死與涅槃是絕無分別的⑮，因為生死的實體，與最後真實無異。

如果概念不能透露實體的性質，則命題亦屬無效。命題只可以說出相對的或習俗的意見，但不可以表達最後真實。應該指出：中觀學者只承認有兩層真實——世俗諦與勝義諦；這與瑜伽學派所認可的三層不同——徧計執（Parikalpita）、依他起（paratantra）、與圓成實（pariniṣpanna）。所以，以中觀學者的觀點看來，真實既不可以言說，則一切有關經驗事實的命題，都不能成立。結果，不止外道理論，甚至佛教的業論，都給否定了。佛滅後的佛教，正如上文所指出，不止發展了絕對主義，而且提出一套形上學來解釋緣起與業等問題。故此中觀學派雖然助長了絕對主義的傾向，仍然有他們的貢獻，此即把形上學的假設從哲學的領域裏刪除出去。

只有在消除形上學的這一點上，原始佛教與中觀思想有所共通。但在態度上仍有不同。原始佛教消除形上學附諸經驗立場；中觀則完全依賴辯證法與超越主義。中觀的超越進路，使他們與原始佛教有極大的差別。原始佛教是不相信絕對或超越實體的。

「經集」有下列的記載：

除感覺資料外，世上並無不同的永恆的真實，在思考各種見解之後（辯者）遂說有真假之二⑯。

由於接受超越觀點，龍樹與後期中觀學者所面對的問題，龍樹說明得很清楚，為了預防反對者所提出的難題，龍樹作下列的頌文：

若一切皆空，無生亦無滅，如是則無有，四聖諦之法。
以無四諦故，見苦與斷集，證滅及修道，如是事皆無。
以是事無故，則無有四果，無有四果故，得向者二無。
若無八賢聖，則無有僧寶，以無四諦故，亦無有法寶。
以無法僧寶，亦無有佛寶，如是說空者，則是破三寶。

對上述的反駁，在中觀論頌裏，龍樹首次，亦是唯一的一次，指出真實有兩層，並且主張勝義諦要通過世俗諦才能溝通；若不能了解勝義諦則不能了解涅槃。還有，依於他自己對緣起的特殊解釋，龍樹很巧妙地應付了反對者的問難。在龍樹看來，緣起純是一種相對性，是空性（Śūnyata）。所以他說：

未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。
若一切法不空，則無有生滅，如是則無有，四聖諦之法⑰。

其中的論證非常清楚。每一法都是相對性的，所以每一法是不空，沒有一法不是相對性的，所以沒有一法不是空。如有一法不空，則它即不受緣起法的規範。故此，假如接受不空（Asūnyata），則須接受無對，進而否定生滅。但如果不接受生滅，便不需要有四聖諦了。龍樹的論證以為四聖諦之所以難說，不在於接受空，而在於捨棄空。這是非常有趣的辯證。

問題的要點是：龍樹是否接受生滅的事實呢？據他的另一著作「寶行王正論」（Ratnāvalī）所述，龍樹是承認生滅亦接受緣起的：

「此有則彼有，如有「長」則有「短」。此生則彼生，如有燈則有光^⑮。」但在中觀論頌中，他却摧毀這種緣起法則。他說：「諸法無自性，故無有有相，說有是事故（譯者按：即說有「此生則彼生」之緣起），是事有不然。」爲什麼他會在彼一著述中，認可有及生，而另一著述，則否認兩者呢？唯一合理的解釋是，在世俗諦的觀點，有與生都是合法的，但依超越的勝義諦的立場，則兩者皆虛妄。這是力圖忠於般若經論教法的解答。

瑜伽行者的無分別體驗，極受中觀學者重視。他們以爲一切世間的真實都是概念的存在，而不是直接經驗到的對象。故此他們以辯證方法，有效地排除一切概念。

從辯證的進路，中觀學者遂能支撐起唯一的絕對真實——即所謂眞如、法身、如來、實相（*tattva*）與諦（*satya*）。對這最後真實的體證，就成爲宗教修行的最終目的；而要獲得這種體證的唯一方法，就是成佛——成爲圓滿的正覺者。這是唯一的途徑。要成佛，就得實踐菩薩之路。只有種性卑微的人，才希望獲證阿羅漢。龍樹就是如此提供大乘哲學的理論基礎，所以他成爲大乘的重要思想家。

我們已介紹過中觀的另一支流——清辨派，又被稱爲自立量派（*Svatantrika Madhyamika*）。雖然龍樹在邏輯與辯證方法方面，有卓越成就，但他的「空」的思想，對哲學家及普通人都不易接受。事實上，中觀學者已艱於應付被外派視爲虛妄論者的批判。龍樹不願意作出經驗性的理論，更助長了這類批評。雖然原始佛教的緣起論是一經驗性的理論，但龍樹的超越主義的進路，使他不能將緣起法視爲與其他教內與教外的哲學家所提出的因果論相應。

清辨似乎不願意介入這個處境，他以爲某一理論，必須有論據的支持才能對抗其他。他似乎感到緣起法是佛陀教法的基石，因此應被視爲世間的經驗真實，以對抗外道或形上觀點。但這樣的立論，在絕對主義盛行的雰圍氣下，是無法立足的。這個兩難的處境——一面要承認緣起法是佛陀對現象世界的基本教義；一面了解在超越立場下，接受這個經驗真實的困難。終於使中觀學

者，把緣起法提升到超越的層次。這在下文的引述中，便清楚地顯示出來：

不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不去。
能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一。

（完）

註

- ① T.R.V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism* (London: George Allen & Unwin, 1955).
- ② *Ibid.*, p. 69.
- ③ MK 1. 1.
- ④ *Ibid.*, 1. 2.
- ⑤ *Ibid.*, 1. 3.
- ⑥ MKV, p. 14.
- ⑦ MK 1. 3.
- ⑧ *The Central Philosophy of Buddhism*, p. 131.
- ⑨ *Ibid.*
- ⑩ *The Central Philosophy of Buddhism*, p. 83.
- ⑪ *Ibid.*
- ⑫ MKV, pp. 492-493.
- ⑬ 這似是月稱在 MKV 第 350 頁所指的含意，他以爲「（各種觀念例如）蘊、極微及處等都不會在瑜伽行者體證空時呈現。」
- ⑭ MK 17. 9.
- ⑮ *Ibid.*, 25. 19.
- ⑯ Sn 886.
- ⑰ MK 24. 1-6.
- ⑱ *Ibid.*, 24. 19-20.
- ⑲ Ratnārali, ed. G. Tucci, *Journal of the Royal Asiatic Society* (New Series, 1934), p. 318.
- ⑳ MK 1. 10.
- ㉑ MKV, pp. 3f.