

印度佛教中的絕對觀念

霍韜晦

印度佛教追求絕對，這種精神是從印度傳統來的。自「梨俱吠陀」開始，印度人就已經有了超有、無的「彼一」(ad ekam)觀念^①。到「奧義書」時代，更以「梵」(Brahman)來籠罩一切，認為一切都是梵，我亦是梵。梵成爲絕對存有，不可分解、不可經驗、不可說明，因爲分解、經驗、說明祇存在於主客對列的世界中。先有主客的對列，然後才有主體的活動；或者說，所有經驗主體的活動都必先預設了主客對列的格局。但梵不是經驗主體，不是經驗客體；主客關係根本不能應用於梵身上。用「蛙氏奧義書」的話來說，就是「非有內知、非有外知、非有內外知……非知、非非知」，因此，「不可見、不可取、不可思、不可名」^②。對於這樣的一種存在，思維是沒有辦法的，從正面來建立對梵的知識也是不可能的，因爲梵就不是對象，所以奧義書發展出一套否定方法，“neī, reī”（非此，非此）^③，意圖從反面來「逼」出我們對梵的徹悟，或者，如「蛙氏」的方法，最後以一個神秘音符：「唵」(om)來象徵這一個完整的世界。

佛教興起之後，最先並不參與形上學方面的討論，認爲對於真實的存在祇可以「如實觀」(Yathābhūta - nāpadassana，如實知見)，如果以語言表述，勢必陷於「思維之網」(ditiñjāla，見網)中，免不掉主觀的色彩。事實上，「如實觀」的成就，正是要化掉主觀性格的無明纔能至，而非徒逞玄談者所能開出。因此在著名的「箭喻經」的故事中，佛陀拒絕回答十四個形上學問題，如世界是否永恆？是否有限？理想人格（如來）死後是否尚存？靈魂與肉體的關係如何？等等。這就是佛陀的沉默。因爲這些問題，「非義相應、非法相應、非梵行本；不趣智、不趣覺、不趣涅槃」^④；換言之就是一種語言的遊戲，對人格和智慧

的提升沒有幫助。基於這一個立場，佛陀表示：他所說的法，都是對人生有所幫助的，即「趣智、趣覺、趣涅槃」的。他雖然分解經驗世界，建立許多存有範疇，如五蘊、十二處、十八界等，但這些都不過是「施設」(paññati)，使衆生作爲媒介而獲取智慧，範疇本身並沒有實在意義。難怪美國學者柯根(T. W. Organ)在研究過「箭喻經」之後，聲稱佛陀的沉默是給予那些在哲學森林中迷途的人以「實用性的解答」(Pragmatic reply)了^⑤。

不過，若照我們的看法，佛陀的沉默不止是給予「實用性的解答」，更主要的是：他洞徹語言的限制性，知道單憑概念思考不足以進入最高的智慧境界^⑥。最高的境界總是「離言」，這一點佛教與奧義書並無二致；所不同者，奧義書接取否定方法，佛陀則應之以沉默而已。此外，當然還牽涉及對最高存在所設定的內容問題。在奧義書，一切經驗對象均沒入於梵，梵纔是真實存有；佛陀則以爲凡存在者皆無常，因此不肯接受奧義書中的本體概念，而把真實的存在歸結爲「法」——即緣生理法 (paticea - samuppāda)。在緣生理法之下，「諸行無常、諸法無我」，一切事物都是過程，都是存在於與其他事物的關係之中，這就把事物的存在根據交代清楚。「法」成爲原始佛教的真理概念，成爲佛教哲學中的絕對者，因此佛陀雖然拒絕參與形上學的討論，但未能純守經驗的立場不作形上學的預設^⑦。

大乘佛教中觀哲學繼起，進一步發揮「緣生」概念在存有論方面的涵義，不再對事物進行因果解析（這在原始佛教、小乘佛教都比較流行，結果分析出十二因緣、十因四緣、以至二十四緣的概念。這可以說是一種因果論的用法），而將之收在事物身上

，目的是說明事物的存在狀態，結果提出「空」(Śūnyatā)的概念來代替。「空」，就客觀一方面說，是超越論謂對象自身之存在；由於對象是緣所生 (paticca amuppāna)。這是指存在事物在緣生理法下不能自我主宰的意思) (paticasamuppā 用法不同原故，此對象自身是無體 (nirsvabhāva, 無自性)，因此非有；但無體並不意涵此對象之呈現亦無，就其呈現處而了解之，即有經驗的收攝，以至概念的賦予——雖然概念的賦予是認知主體的事，但經驗的提供却是有客觀來源的，因此可以說是有相，亦即非無，非有非無，同時論謂對象，爲了避免思想上矛盾關係的困擾，於是改用「空」來點示。其次再就主觀一方面說，經驗主體收攝對象，就已經預取了它的觀點，所以任何概念提出，在知識上祇具有相對意義。因爲同一事實，可以有不同的觀法。這些不同的觀法，提高到極限處，便會構成正反命題，這可說是思維主體的性格，十八世紀康德的二律背反已充分說明了這一點。但遠在龍樹的時代，佛教對知識的相對性已有自覺。龍樹認爲：通過經驗、思維得出來的知識——假名 (prajñapti)——不能作爲真理看待，而必須遣除。由於這種知識的代表形式就是正、反命題，因此在思維上我們亦必須雙遣之，這就構成中觀哲學所特殊具有的思維形式——雙遣辯證。若以符號「A」來代表知識內容，則這種思維形式便是：「-A.-(-A)」(非A非非A)。

一切知識俱不可執，結果「空」的概念在這一意義下便變成對知識固定內容的消解，對主觀觀法的消解，對理性所安置的理解的消解。「空」成爲描述主體作雙遣辯證思維的過程⑧。不過，如上所述，「空」的這一個用法並非它的本義，因爲中觀哲學的主要目的是說明存在，但跟著發覺，以經驗的語言來說明存在的真實狀態是不可能的，這只有引起對真實存在的對反的認識而滯留於他自己所用的語言世界裏，所以必須使用雙遣辯證的方法來拯出之，這樣纔可以與超語言的存在自身相應，由此可見中觀哲學所要到達的存在自身是一個絕對的領域，「空」是絕對的代名辭。

爲了確定「空」的絕對性，中觀哲學另外使用「二諦」的概

念來對存在作超越的區分。「二諦」是世俗諦 (Samvṛiti) 和勝義諦 (paramārtha) 根據月稱 (Candrakīrti) 的解釋，「世俗」是言說 (Vyavahāra) ⑨ 的意思，因此「世俗諦」即是指言說的存在、概念的存在。這也就是所謂「假名」(prajñapti)，它的存在基礎是由思維主體提供的。不同的主體有不同的觀法，這就決定了世俗諦的相對性格和虛幻性格。然而，「勝義」却是以超越「世俗」的相對性來規定⑩，它的存在是自足的、客觀的（此相對於經驗主體說），與經驗的悟與不悟、說與不說無關。因此，二諦的區分，問題不在於成立兩層存有，而在於說明世俗諦的虛幻性。嚴格言，祇有勝義諦纔是真實的存在，但勝義諦却不是感官經驗的對象，亦不是言說概念的對象。「中論」云：

諸法實相者，心行言語斷；
無生亦無滅，寂滅如涅槃。

.....

自知不隨他，寂滅無戲論；
無異無分別，是則名實相。

（「觀法品」，7—9）

所以勝義諦即是「空」，即是絕對。

問題是：勝義諦不是感官的對象，亦不是言說概念的對象，則在知識系統上如何肯斷它的存在？是不是祇把它列爲中觀系統所預設的前提？即傳達一種對存在的看法。如「是」的話，則中觀哲學的勝義諦亦無必然的保證，還同於世俗諦。中觀哲學爲了避免這種非難，於是進而討論「般若」(Prajñā)。這種討論在「大智度論」中達到極峯。「大智度論」指出：般若不同於經驗主體之著相，它是不住於相。不住於相即顯出般若的妙用，它能夠使主體超出主觀的取捨作用，而如實觀照客體。「般若經」說，這是「不壞假名而說諸法實相」⑪。因爲觀照絕對境時，即同時知一切法都是假名無實；正唯其假名無實，所以無相可得而即假即空。由般若智的觀照，於是勝義諦的存在得到朗現、得到證成，而非僅是一系統中的預設。這一點很重要，中觀哲學的宗教意義即憑此建立。

如上所述，中觀哲學是肯定絕對的，但順原始佛教的觀點看來，所謂超相對的「空」豈非即是緣生理法下的存在？一切事物都是順緣生理法而過轉，接受緣生理法的論謂。若能如象而觀，一切都是法之展現、法之存在，於是「法性」(dharmaṭā)的觀念出，法性就是勝義諦。再從法的領域上想，則法的存在是無遠弗屆的，所有事物都籠罩其下，於是又有「法界」(dharma-dhātu)的觀念產生。「法性」、「法界」表明了整個存在世界的內容，因此，它們和「空」雖然是同義辭，但却代表了不同的思路。「空」是消解之路，目的在泯相、在去執；「法性」、「法界」是肯定之路，目的在展示存有的結構、存有的內容，而且依於「法」的概念的運用，說明佛教所接受的存有概念畢竟與印度傳統的「彼一」或「梵」有別。由此再進，於是有「真如」(satatā)的觀念產生：「法性」就是真如，因為一切存在的本來狀態就是如此。如此，即不是空無，而是有。所以當中觀哲學以「空」來展露實相時，瑜伽學派改以「圓成實自性」(pariṣṣpanna - svabhāva)來表述絕對，而且以依他起的法則，來解釋這種存在的內容。因為圓成與依他「非異非不異」^⑫的；這就重新回到「法性」的概念，依他起就是緣生法。於是，存在世界的活動是真實的，人生的努力與果報也是真實的，我們所要消除的祇是依思維主體而起的對客觀世界的分別，即「遍計所執自性」(parikalpita - svabhāva)。遍計所知自性消解後，真實的緣生世界便立刻呈現。由此可見，佛教對絕對意義的了解，發展到瑜伽學派時代，已經由空而有，絕對空即絕對有，但亦可以說是「非空非不空」，絕對是空與有的統一。

不過，這樣的理解，到此為止，基本上仍是從客觀存在上討論，以確立存在的真實問題，而並未思及主體。大概從主體方面看，存在即分裂為二：主體的存在與對象的存在；主、客的鴻溝很難去除。而且，一談到主體，便不免涉及人格的構造；站在佛家立場，便需要回答人如何能體證真實的問題。於是，主體的構造便不能純從經驗立場上立論，因為經驗立場不能提供永恆的自我，亦不能解答自我何以能體證絕對境界的原因。所以佛教對

主體的討論，最終還是指向於自我本具佛智慧的設定，即如來藏 (tathāgata - garbha) 的設定，佛性 (buddhadhātu, buddha - gotra) 的設定。這樣，跟著產生經驗主體 (心識、阿賴耶識) 與超越主體 (佛性) 的關係問題。以經驗主體為主，超越主體為客，結果發展出「解深密經」、「瑜伽師地論」、「攝大乘論」、「成唯識論」的瑜伽系統；以超越主體為主，經驗主體為客，結果產生「涅槃經」、「華嚴經」、「勝鬘經」、「楞伽經」、「寶性論」、「大乘起信論」的如來藏系統。但不論何種系統，都必須面對實踐問題，因為絕對境界在現實上不是現成，經驗主體的所對境與佛智慧的所對境開列為二。這就重回到中觀哲學所說的二諦，人必須面對此二，然後方能化解為一。不過中觀哲學的方法，是直接從客觀的存在上升進，就所呈現者而消解之，而未能思及此二重存在在主觀上的根據，亦即未能更就主體上的構造來說明當前境界的升進之道，有絕對論而無實踐論。結果，此絕對論祇是一觀照境，而未能更成就一兼具道德、宗教意義的圓滿人格。所以，佛教在窮盡存有論的義蘊之後，必然再開出佛心、佛性之論，以確立實踐之源，價值之源，與存在配合，這樣才能成就一個絕對善的世界，無量清淨功德盡未來際。依我了解，這是另一形態的絕對；也就是在中觀哲學之後，如來藏與唯識^⑬繼起躍動的根本原因。

（著者按：本文為拙作「絕對與圓融——中國佛教思想的特質」中的一節，以其自具獨立性故，抽出先行發表。）

註解

- ① Rg - Veda (梨俱吠陀) X. 129 2 - 3.
- ② Māndūkya Upariśad (蠟氏奧義書) . 7.
- ③ Bṛhadāraṇyaka Upariśad (廣林奧義書) . IV, V. 15.
- ④ 大正藏卷一，頁八〇五。
- ⑤ T. W. Drgan. "The Silence of the Buddha", Philosophy East and West, IV, 2, Honolulu, July 1954, P. 140.
- ⑥ 參看長尾雅人，「佛陀の沈黙とその中觀的意義」，「中觀と唯識」東京，岩波書店，一九七九，頁一六四。
- ⑦ 接：此中所謂經驗立場，依傳統用法，即休謨之立場言。下仿此。

（下轉第38頁）

開得茂盛，一陣陣幽香送來，再加上檀香的味道，我沉醉了。進了佛堂，一位老尼師跪在蒲團上，右手敲木魚，左手翻經頁，我悄悄走到她背後，伸長脖子一望，原來正是我為母親抄過的普門品。

我不由自主地雙膝跪下，在心裏默默禱告：

「南無大慈大悲，救苦救難觀世音菩薩，求你救救我，我想離開人間，往生極樂世界。」

「不可以，你的業債還沒有還清，你要多讀經，多念佛，好好修行。」

奇怪，這是誰說的？明明老法師在念經，我身邊沒有第二個人，那裏來的聲音？

正在我想再向裏面走去，老尼師念完了經，頂完禮，突然站起來說：

「難道你不懂規矩，不可隨便進去。」

我一聽，正是方才說話的聲音。

「媽，我是您的鳳兒，我要永遠和您在一塊！」

我一把將母親抱住，她也緊緊地摟着我說：

「你真是鳳娣子嗎？何以你比我還老，這是怎麼回事呢？」

「媽，我的業障太重，我過的生活太苦，煩惱太多，我想離開塵世，求求媽媽帶我走。」

媽沒有回答我，接着我問起父親，兄嫂姊姊，姊夫，和益姪、尊甥的情況，不知是嫌我噁噁，還是她又要拜經了，突然，媽不見了，我手裏抱着的，是一個熱墊。

唉！我長嘆一聲，淚珠滾滾流出……

我迷迷糊糊地醒了，我不敢扭開床頭燈，我害怕燈光把母親趕走了，我閉上眼，靜靜地期待着再繼續方才的美夢。窗外正颳着大風，關緊了的玻璃窗響個不停，我回憶母親方才給我的印象：

健壯的身體，滿面紅光，看起來她老人家只像個五十歲

左右的人，一點沒有老態。她去世那年，剛滿六十歲零五個月，而如今我已七十七了，怪不得我顯得這麼老，這麼衰弱無力。

多麼難得的好夢，很多年不夢見父母了！好不容易在慈母冥誕前夕，我們母女相見了；只是「好夢原來最易醒」，我只有盼望第二個，第三個好夢出現……

醒了！完全醒來了，我顧不到眼睛流淚；而且流得越多，我越高興，因為這是懺悔我業障的淚，思念父母的淚，也是昨夜夢魂中母女擁抱歡聚的淚……

七一年（一九八二）三月十五清晨。

（上接第10頁「印度佛教中的絕對觀念」）

⑧ 據狄雅（J. W. de Jong）研究，俄國學者徹爾巴斯基（Th. Steh-eratsky）否認中觀學派有絕對真實之概念，祇將之視為辯證思想中的一個觀念。見 J. W. de Jong, "Fmpiness" *Journal of Indian philosophy*, 2 (1972) pp. 7-8.

⑨ 見法人 L. de la Vallée Poussin 校訂之 "Mūlamadhyama Karikas, St. - Petersborg, 1913, p. 492. 月稱在譯文中，共提供三義：一、隱覆義，二、互依義，三、言說義。

（解釋參看安井廣濟「中觀思想之研究」，頁一六〇，及長尾雅人「中觀與唯識」，頁三〇七以下）。又據安慧之「辯中邊論釋」梵本（Maahyartavibhasatika, 山口益校訂本，頁一二四），亦有此言說，可見為共許之解釋。

⑩ 月稱「入中論」（法尊譯本，卷二，頁二〇）引「入二諦經」云：「真勝義諦，超出一切言說，無有差別，不生不滅，離於能說、所說，能知、所知……超過其一切勝相，一切智境。」可證。

⑪ 此據「大智度論」引（大正藏卷二十五，頁四五二）。若據羅什所譯之「大品般若經」，則無「實」字，作：「不壞假名而說諸法相」，見大正藏卷八，頁二七七。又玄奘譯為：「不壞假名說諸法性」（大正藏卷七，頁五四三）。義同。

⑫ 「唯識三十頌」第二十二頌。釋文參看拙著：「安慧『三十唯識』，釋」原典譯註」（香港中文大學出版社，一九八〇）頁一二七以下。

⑬ 唯識本來是二元論觀點，未足言絕對，不過在「轉依」後，識即是智，以智來統攝一切清淨無漏功德盡未來際。在這一意義上，與如來藏之大用同。