



龍樹哲學的基本立場

梶山雄一著
吳汝鈞譯

一、最高真實

龍樹的主要論著『中論』(Madhyamakakārikā)，一言以蔽之，是對區別哲學進行批判的作品；它是立足於『般若經』的神秘家們所見到的最高的真實之上。要理解龍樹的基本立場，讓我們先從他如何了解最高的真實(勝義 Paramārtha)一點開始。『般若經』的思想家，認為他們所體驗得的神秘直觀世界，是超越乎語言與思惟之上；因此，他們比較喜歡以「這不是甚麼

「一類形式來間接地作表示，而不用「這是甚麼」這種形式。只有「如其本來的真相」，「清淨光輝的心靈」、「事物本來清淨」這兩三句，是稍為積極的表示。但依我們的了解，即使是這幾句，在內容方面，亦難說是很積極。

龍樹的情況也是一樣。或者應該說，他的路數更為間接。『般若經』中亦包含有很多宗教的要素、心理的要素、文學的要素，這些東西有助於補救理論表現的不足和曖昧處。但龍樹的『中論』則不同；它本來要盡量避開神秘化與不明瞭化，純粹是一本

內明

124 期目錄

譯稿	龍樹哲學的基本立場..... 3 梶山雄一譯 吳汝鈞著
專載	唯識思想的十二緣起..... 葉阿月... 7
特載	吉藏的八不中道(續)..... 廖明活... 13 論菩薩應修法忍..... 智 銘... 16
專稿	曹洞五位說..... 王進瑞... 19
四眾堂	內弘明集序..... 智 銘... 23 妙蓮華發妙行人..... 曉 雲... 24
筆譚	談佛性三因..... 智 銘... 26
特稿	梵網經菩薩戒本講義(四)..... 28 釋廣化
專稿	梵文文法自學法(續)..... 31 吳汝鈞編著
佛教文藝	喜見溫哥華籌建觀音寺... 馮 馮... 35 虛雲和尚(續)..... 馮 馮... 40
佛教消息 編輯室... 42
畫頁	封面 香山碧雲寺外貌 封底 碧雲寺金剛寶座塔 封面裏 金剛寶座塔三層壇基之精緻石雕 封底裏 金剛寶座塔側之白塔

理知的批判的書，若要再構成他在其中未有充分討論到的神秘主義，那是非常困難危險的事。我們目下要涉及的資料是「中論」第十八章的少數詩頌。龍樹只在這裏提到他所見到的最高真實。

『中論』第十八章，被稱爲「對於自我的研究，第十八章」（月稱注釋本），「對於自我與對象的研究，第十八章」（其他的西藏譯、漢譯等）。這章由自我問題的考察開始，展開空的問題、事物本性的問題、真實的定義、緣起的問題、真理的永遠性等等的議論，反映出中觀哲學的基本立場。鳩摩羅什譯的「大智度論」（大正藏卷二十五頁九六），在解說『般若經』的空、無相、無願這三個三昧時，引用過本章的第七詩頌。以此爲線索，前後閱讀之，則可以這樣理解，龍樹在這章中，一面對上述的三個三昧念念於懷，一面闡述神秘的直觀世界的真實哩；這神秘的直觀世界的真實，是透過冥想而得的。（以下括號內的數字，表示『中論』第十八章的詩頌號碼。）

二、對自我的否定

倘若自我與身心諸要素是同一的話，則我變成生滅的東西了。倘若我與身心諸要素不同的話，則我變成缺乏這些要素的特徵的東西了。①（什譯：若我是五陰，我即爲生滅；若我異五陰，則非五陰相。）

沒有自我，怎麼會有自己的所有呢？自我與自己的所有若消滅，人便也沒有自我意識也沒有所有意識了。②（什譯：若無有我者，何得有所；滅我所，名得無我智。）

離自我意識、所有意識的人亦是不存在的。那些人以爲「離自我意識與所有意識的人是有的」，那些人便未見（真實）。③（什譯：得無我智者，是則名實觀；得無我智者，是人爲希有。）

倘若在內與外都沒有「我」，也沒有「我的東西」，則執着即熄滅，亦無依這熄滅而來的再生。④（什譯：內外我

我所，盡滅無有故；諸受即爲滅，受滅則身滅。）

讓我們先回憶一下阿毗達磨哲學中的對自我的否定的說法吧。它把人的存在分析爲五種身心要素（物質、感覺、表象、意欲、思惟），或分爲十二領域、十八種、五位七十五法這樣的究極的單位。有部以爲，只有各各具有其本體與機能的這些單位是實在，不含於這分類表中的自我——人格主體，並不存在。

龍樹並未存在論地就某一東西的構成要素而加以分析。他却是這樣，在考究對手這個「自我是存在的」的主張時，把自我這一概念，通過與它最有密切關係的概念爲線索，邏輯地二分之。即是，倘若以人有自我的話，則這與身心是同一呢，抑是別異呢？按身心無論對誰來說都有其明顯的存在性。由於身心是刹那滅的無常的存在，倘若自我與身心同一，則便變成無常了。但哲學者主張自我，是把它想爲是無常的人所有的恆常的主體——所謂精神、靈魂的。因此，說無常的自我，全無意義。

然而，自我與身心別異而爲永遠的存在，亦是不可能的。與身心（物與心）相別的、不生不滅的、不具有具體特徵的東西，是不存在的；以不存在的東西爲自我，是不可能的。因我們所能認識的東西，只是無常的五群。（按龍樹的這種議論，是一種兩難。）

在第二詩頌中，龍樹先預想一反對論調，即「以自我的所有物的存在爲根據，而論證作爲其所有的主體的自我」的反論。第一詩頌指出，不管與身心是同一抑是別異，自我的觀念都是不能成立的。現在的反論，則具有這樣的旨趣：先把自己與身心的關係視爲基體與屬性、所有者與所有物這樣的關係，再就身心是具有特徵的存在，而現在也正被認識一點，推理出作爲其所有者和其基體的自我的存在。但龍樹的批判是，自我這東西，其存在性還未明瞭，我們何以能夠將身心規定爲自我的所有物呢。他又表示，只有不具有自我意識，所有意識的人，能夠從執着中脫却開來，趨向自由。

但是，認爲自我與自己的所有都不存在，認爲身心與自我及

自己的所有都無關，這樣的認識與思想，不是要歸屬於某處麼？可以確認的是，身心是在現今存在着的。這樣的認識與思想，當是有其主體的，這不是自我麼？這種想法亦是有的。或者，從自我意識、所有意識中脫却開來的無執着的真正自己，超越乎執着的主體與客體的相對關係的絕對的自己，不是非要肯定不可麼？倘若不是如此，則當說解脫時，由於弄不清誰去解脫，則解脫主體不會消失掉麼？龍樹既預想了這樣的反論，他在第三、四頌中，即指再，即使是從自我意識，所有意識脫却開來的人和解脫主體，亦是不存在的。作為解脫主體的絕對自己，亦不過是自我意識的對象而已。龍樹以為，人的根本執着，是要建立自我，若能從這根本執着脫却開來，則不管後退至何處，都能由輪迴轉至自由。

佛教把執着分爲欲取、戒禁取、見取、我語取四種。欲取是對感官對象的欲望，戒禁取是對於錯誤修行與戒律的執着，見取是對於錯誤思想的執着，我語取是對於自我的執着。佛教以為，其中最基本的是對自我的執着；能斷這個，其他的三取執着亦斷。龍樹在『中論』第十八章中，先考察自我的問題，把人的執着的根源提出來討論，是正確的。

另一方面，『般若經』所強調的空、無相、無願這三個三昧，各有各其存在論的、認識論的、宗教的乃至心理的意義。無願三昧是一種冥想，它所觀想的境界，是無願，無望，無執着。我們大抵可以這樣理解，龍樹在第十八章最初的四個詩頌中描述無自我意識的境地，正是着眼於無願三昧。

三、對於最高真實的追求

由於第五個詩頌，記述有關空、無相三昧的內容，故我們上面的理解，可算比較妥當。宗教的無執着的境地，並不限於只是宗教者的心理狀態，同時亦以存在論的直觀、認識論的立場爲基礎；龍樹即要在下面表示這個意思。龍樹以為，中觀哲學必須要獨特的存在論，才能徹底地從自我意識中脫却開來，確認解脫

主體的非存在。

行爲與煩惱止滅後，便有解脫。行爲與煩惱由思惟而生。這些東西以語言的虛構爲基礎。語言的虛構則依空性而被消滅。⑤〔什譯：業煩惱滅故，名之爲解脫；業煩惱非實，入空戲論滅。〕

心的對象止滅時，語言的對象亦止息。這即是說，事物的本性像涅槃那樣，非生非滅。⑦〔什譯：諸法實相者，心行言語斷；無生亦無滅，寂滅如涅槃。〕不能通過其他的東西而被知，它是靜寂的，不能通過語言的虛構而被論究，它脫離思惟，超越種種屬性。這是實相的形態。⑨〔什譯：自知不隨他，寂滅無戲論；無異無分別，是則名實相。〕

『般若經』的思想家見到神秘的直觀世界。在這裏，同樣的世界通過最理知的表現形式，被描述出來。生活在今日的我們，常意識到知、情、意這些範疇。因此，人的知的活動和心情的、意志的活動，是互相分別開來的機能，若把它們混同起來，那是無知。但龍樹以至古代印度的哲學家，則不這樣想。他們以為，作爲意志的行爲，和心理方面的煩惱——欲望、瞋怒、愚癡這些東西，是由思惟而生起的；這思惟是人的知識活動。按思惟的最基本形態是判斷，而感情上的意志上的執着與排斥，也以判斷爲先行；這判斷是對於對象的美醜、好惡的判斷哩。

四、所謂分別

「思惟」的梵語原文，是 *vikalpa*，漢譯是「分別」。這個詞語，在『俱舍論』中出現，被視爲含有知覺判斷（自性分別）、思惟（計度分別）、記憶（隨念分別）三種意義，故可廣泛地相當於思惟、思慮一般的意義。原語 *vikalpa*，有分歧和選言肢的意思。又漢譯的分別亦是「分開」之意。因此，*vikalpa* 是有判斷的意思的，後者是思惟最基本的形態。

以上這個意思，在龍樹的「思惟基於語言的虛構而起」的前提下，顯得更爲清楚。「語言的虛構」的梵語原文，是 *prapañca*

，即是漢譯的「戲論」。Papañca的原意是多樣性，複數性，亦有思惟、語言的複雜發展之意。戲論這一漢譯，亦有「依思惟、語言而來的多樣的虛構」之意。

說「思惟」由「語言的虛構」而起，意思是人的思惟，實際上是以前語言為基礎，而這語言，却是不相干的虛構哩。所謂判斷，最低限度要有兩個名詞（梵語命題中，繫辭多被省畧）。順此可得，判斷預認多數概念的存在，龍樹以判斷基於語言的多元性，以思惟依語言的虛構而起，那是極為當然的事。

人的認識，由直觀開始，展開知覺、判斷、推理這些過程。在純粹直觀中，若無主觀與對象的分歧，則亦無主辭與賓辭的分歧。直觀世界是全一的刺激。如我們正當進入室中的那瞬間，會感到一陣光耀的刺激。一瞬間後，我們即開始有「這是牆壁」，「這是牆壁上的繪畫」，「這是書架」的判斷。之後，又會有美醜與好惡的價值判斷，繼而展開種種的意念，感情與行為。通過這樣的過程，我們便會覺得，那最初只是一陣刺激的東西，漸漸被明晰地認識了。

但果真是這樣麼？當判斷「這是牆壁」，「這是繪畫」時，那最初一瞬間的全一的刺激的實在，已經被分割了。當說「這是牆壁」時，我們是不見繪畫的。當說「這是書架」時，牆壁、繪畫都從我們的認識脫落去了。因為在概念的認識中，並不是有很多東西同時生起的，而是在一個瞬間中，只有一個東西生起。我們以為是明晰的理解，這理解，其實是各個判斷的記憶的總合而已，這些判斷是在很多瞬間中斷片地生起的，這是人的語言的假構。這個時候，我們與最初的實在，相隔很遠哩。

人的判斷常會錯誤。在海岸拾起的銀片，瞬間即被訂正了，原來是貝殼。區別錯誤知覺與確實知覺的基準，其實只是這樣而已；當在場的大多數人在判斷上取得一致，謂這是確實的時，則會以與此相異的一兩個人的認識為錯誤。不過，即使多數人都同樣地作出「這是貝殼」的判斷，各人的知覺內容實際上是相異的。對於在場的狗來說，無氣味的貝殼是完全不存在的哩。因此，所謂認識的確實性，充其量只是與貝殼這一詞語一致而已。但，以

那邊所有的對象為貝殼，只是在人間有效的世界、語言的世界中正確而已；對象自身，並未把自己想為是貝殼。在人間的效用、人間的語言中的理解，果真是客觀地確實的認識麼？由之而生出的感情與行為，是正確麼？

龍樹以為，我們把語言看成是本質，是顛倒的認識過程。他以為我們所應做的，是要由思惟、判斷逆返而上，回歸至直觀世界。倘若能這樣做，即能離言語而印實在。這是空的世界。所謂空，是事物不具有本體之意。本體實際上是語言實體化的產物。這裏，我們可把空性理解為離語言的直觀世界的本質。

五、神秘的直觀世界

「般若經」的神秘家致力於追尋真實的世界，而加以冥想，當一一對象的形態消失掉，語言消失掉，意識消失掉，則殘留下來歷歷分明的真實，便是「此中連心都不活動，文字更不生起了」（「無盡意經」的一節）的境界了。龍樹亦在第七詩頌中表示同樣的意思：心的對象止滅時，語言的對象亦止息。這是事物的本性（法性），它不生不滅。「不生不滅」這樣的表達方式，與「不去不來」，「非一非異」等的表示，在「般若經」中是頻出的。這透露出那超越語言世界的風光，它不能透過對立的語言的任何一方而被表示出來。

我們以為「中論」討論自我之否定的那一章，它的第一至第四詩頌，相當於「般若經」的三個三昧中的無願三昧。對應於此，現在的第五、第七詩頌，則是有關空這一三昧的。至於對實相的定義，則在第九詩頌中討論到：「不通過其他各物而被知，它是靜寂的，沒有依語言的虛構而來的論究，它脫離思惟，超越種種性質。這是實相的形態。」（什譯：自知不隨他，寂滅無戲論，無異無分別，是則名實相。）所謂實相的形態，這種形態（lakṣaṇa），是就特徵言。在原語上，lakṣaṇa一語，在表示對象的表徵、特徵的同時，亦意味着一些附帶的意思。所謂「不通過

其種子被識所攝受)。此文與 *Ti ka* 同樣表示識保持種子的趣旨。雜阿含經卷第十二 (298)、大正 2. p. 85 上 S. N. II. p. 3 說名色的名 (*nāma*) 是受、想、思、觸、作意，但漢譯本說受、想、行、識的四無色陰。

③⑩ 雜阿含經卷第三 (68)、大正 2. p. 18 上。

③⑪ 水野弘元：原始佛教 p. 16 有主張此學說。又他在「十二緣起について」日本印佛研究第三卷第一號 p. 19 中，引用故赤沼智善教授及舟橋一哉教授明示名色是識的對象，尤其為證明其學說而引用漢巴的雜阿含說：「內有識身、外有名色、由此二緣生六觸處」、參照赤沼：「原始佛教之研究」p. 256 舟橋：「原始佛教思想の研究」p. 107,

③⑫ 水野：「十二緣起に關する」(前掲) p. 20。

③⑬ M. N. I (38) *Māhāraṅgāsāṅkhyasūtra* (大愛盡經)

p. 256 "idam viññanam sandhāvayati saṃsārati anaññan - ti" 中阿含經卷第五十四 茶帝經，大正 1. p. 766 上—

③⑭ 法蘊足論卷第十一，大正 26. p. 507 中—下。

③⑮ 攝大乘論、佐佐木、對照本 p. 18。

③⑯ 同上 p. 18. 同附錄西藏譯 28 p 版卷第 111. p. 220—2—2。

③⑰ 主張染污意的結生識不是阿賴耶識的別體的學說出於山口益：「中邊分別論釋疏」p. 68 註⑨及字井：「攝大乘論研究」pp. 307-8

③⑱ MAVT 山口梵本 p. 37. 1. 10 - 11, Pandeya 本 P. 29. 1. 23. 雜集論卷第四、大正 31. p. 711 下也有敘述「有取識」。

③⑲ Lévi: *Trimśikā* p. 37. 1. 14 - 15

③⑳ D bh S, bST. No. 7 p. 31. 1. 31 Rahder 本 p. 48. 八十華嚴與漢譯十地經是與梵文本同樣的說明，但十住經說：「依諸行、有初識」。

㉑ 同上 p. 32 - 1. 19. Rahder 本 p. 49.

㉒ 十地經論卷第八、大正 26. p. 170 下，此處是對大悲隨順觀的四種中的第二，餘處求解脫說明的，然而 P 版卷第 105 - 3 - 2 以下的文的說明與漢譯有多少相異。尤其漢譯說阿梨耶識以外也有說阿陀那識，但西藏譯 "Kungsi dan hyng pahi nram par Ses pa nrams"，就是說阿賴耶識與諸轉識這是兩者的相異點。

㉓ 瑜珈論……九、大辨、30. p. 321 上，此文意與卷第九十三的文意相同。

(上接第 6 頁龍樹哲學的基本立場) 其他各物而被知」，意即這實相並不可以依他人的說教而被知，它直接關涉自覺的境界，必須要自己做冥想，直觀的工夫，才可達致。

寂靜即是無本體，即作為空的同義語而被使用。離本體，即去掉作為語言的實體化的本體；也沒有通過思惟與語言而被論究被計量的事。由於思惟與語言的對象都不成立，故稱為靜寂。因此，實相是超越乎語言與作為思惟的特徵的種種性質的。這樣，我們即可了解到，這第九詩頌，正是有關三個三昧中的無相三昧；這是一種遠離所有相狀的冥想，是對神秘的直觀世界的冥想。

六、理性主義與神秘主義的一體化

我們屢屢把『般若經』與龍樹的冥想的世界，稱為神秘的直觀。不過，與理性主義對立的神秘主義，與完全不含有神秘主義色彩的理性主義，在古印度的哲學與宗教中，都是不存在的。因印度的哲學與宗教，在原則方面，並不將人間的救渡原理置於情緒中，却置於知識中。

神秘的冥想的萌芽處，是那種能夠救渡人類的知識；理性的知識必須成為神秘的體驗，才能有救渡的作用。『般若經』的思想家，由冥想中的神秘的體驗，到達「一切空」這一最高的知識。龍樹則批判人間的理性思惟，察覺到橫亘於理性前的非理性與無知，而進入空的世界。龍樹使人自覺到人間的無知，暴露理性思惟的非理性成分，這即意味，空性的知是神秘的。

這樣的神秘性與理性的轉換，在『般若經』的思想家中，在龍樹中，都導致不二，一體的思想，神秘的直觀世界，是超越乎其自身的語言與思惟的多元性的全一東西，不被分開的東西；同時，它是對立的理性世界的根源，不能與理性世界區別開。理性的世界，就其原來看，即與神秘的世界為一。在上述第九詩頌中，龍樹說到實相超越種種性，即說及這樣的世界風光。