

# 龍樹之思想

梶山雄一著  
吳汝鈞譯



## 譯者前言

日人梶山雄一氏著有「空之論理」一書，概論中觀哲學。全書分四章。第一章論空思想之起源與環境。第二章論龍樹之思想。第三章論龍樹之後的中期中觀思想，主要為月稱與清辨者。第四章論後期中觀思想，主要為西藏所傳之寂護、蓮花戒及 Ratnākaraśānti 者。

本書描述中觀思想，主要採西方哲學的入路。即是，以亞里士多德邏輯的概念與理論為參考，來檢查龍樹的那一套思想方法。結果作者發現，龍樹的邏輯與西方的傳統邏輯有根本的相異處；因而斷定龍樹的邏輯不是描述現象界的邏輯，而是描述本體界的、真實界的邏輯。作為最高真實之空性，即可依這套思考方法而把得。因而他名之為本體之邏輯、空之邏輯（論理）。

譯者近將本書譯成中文。現將其中主要部分，即論龍樹之思想方法部分，抽出刊載。在翻譯過程中，蒙多位日本朋友之幫助，謹此致謝。

如何了解最高的真實（勝義 paramārtha ）一點開始。

『般若經』的思想家把他們所體驗得的神秘直觀世界視為超越乎言語與思惟的東西，這我們已述過了。為此之故，他們毋寧是以這不是甚麼這樣的形式來間接地暗示某些東西，而不用這甚麼這種形式。只有「如其本來的真相」、「清潔光輝的心靈」、「事物本來清淨」這兩三句，能說為是稍為積極的表現。但依我們的了解，即使這幾句，在內容方面，亦難說是具有那樣的程度。

在龍樹，情況是一樣的。或應說為較之尤為間接表示。『般若經』中亦包含有很多宗教的要素、心理的要素、文學的要素等，這些東西有助于補救理論的表現的不足和曖昧處。反此，正因為龍樹的『中論』盡量避開神祕化與不明瞭化，純粹地是一本理智的批判的書，却要再構成他的在其中未有充分述及的神秘主義，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。龍樹差不多只在這處說及他所見到的最高的真實。

『中論』第十八章被稱為「所謂自我的研究的第十八章」（月稱注釋本）、「所謂自我與對象的研究的第十八章」（其他的西藏譯、漢譯等）。實際上，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』（大正藏經二十五卷頁九六）在解說『般若經』的空

## 根本立場——真實與虛構

### 最高真實

龍樹的主著『中論』（Madhyamakākārikā），一言以蔽之，是批判立于『般若經』的神秘家們所見到的最高的真實之上的區別哲學的作品。要理解龍樹的基本立場，讓我們先從弄清楚他

、無相、無願這三個三昧時，引用過本章的第七詩頌。以此爲線索而前後閱讀之，則可以這樣想，龍樹在這章中，不是一面對上述的三個三昧念念于懷，記述依瞑想而得的神秘的直觀世界的真實麼（以下括號內的數字，表示『中論』第十八章的詩頌號碼）。

### 自我之否定

倘若自我與身心諸要素是同一的話，則這變成生滅的東西了。倘若與身心諸要素不同的話，則變成缺乏這些要素之特徵的東西了。（一）

沒有自我，爲甚麼會有自己之所有呢？依自我與自己之所有的消滅，人便會變成也沒有自我意識也沒有所有意識了。

（二）

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，那些人未見（眞實）。（三）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。（四）

讓我們先回憶一下阿毗達磨哲學中的自我之否定看看。此中把人的存在分析爲五種身心要素（物質、感覺、表象、意欲、思惟五羣），或是十二領域、十八種、五位七十五法這樣的究極的單位。只有各各具有其本體與機能的這些單位是實在，不含有這分類表中的自我——人格主體，並不存在。有部即採取這樣的說明方式。

龍樹並未有存在論地把某一東西就其構成要素而加以分析。毋寧應當這樣，在考究對手這個「自我是存在的」的主張時，把自我這一概念，以跟它最有密切關係的概念爲線索，論理地二分之。即是，倘若以人有自我的話，則這與對誰來說其存在都是明顯的身心，是同一呢，抑是別異呢？由于身心是剎那滅的無常的，倘若與身心同一，則它便變成無常了。但哲學者主張自我，是把它想爲是在無常的人間中所有的恆常的主體——所謂精神、靈魂這樣東西的。因此，所謂無常的自我，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。與身心亦即是物與心相別的、不生不滅的、不具有具體特徵的東西

，是不存在的，名不存在的東西爲自我，那是不可能的。因我們所可能認識的東西，只是無常的五羣（這議論是一種兩難。其當否及其他論理的問題，會于第二章、（二）·（8）中綜合解說）。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。現在則是具有這樣旨趣的反論；即是，把自我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，而由作爲具有特徵的存在而現在被認識的身心，推理出作爲其所有者、基體的自我之存在。但龍樹的批判是，自我這東西，其存在還未明瞭，何以能夠將身心規定爲自我的所有物呢。又，只有不具有自我意識，所有意識的人，能夠依于離執着，而趨附自由的境地。

但，以自我與自己的所有都不存在的這樣的認識，以爲被確認爲現今存在的身心與自我及自己的所有都無關係的這樣的思想，不是要歸屬於某處麼？這樣的認識與思想，當是有其主體的，這是自我麼？這種想法亦是有的。或者，離自我意識所有意識的無執着的真正的自己，超越乎執着的主體與客體之相對關係的絕對自己這樣的東西，不是要非有不可麼？倘若不是如此，則當說解脫時，由于弄不清誰去解脫，則解脫主體不會消失掉麼？龍樹既預想這樣方式的反論，在第三、四頌中，即指出離自我意識所有意識的人和解脫主體，亦是不存在的。作爲解脫主體的絕對自己，亦不過是自我意識的對象而已。人能由遠離要建立自我的人間之根本執着始，則不管後退至何處，都能由輪迴轉至自由。以上龍樹即這樣表示。

佛教把執着分爲對於五感官對象的欲望（欲取）、對於錯誤修行與戒律的執着（戒禁取）、對於錯誤思想的執着（見取）、對於自我的執着（我語取）四種。佛教以爲，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。龍樹以對於自我的考察來開始『中論』第十八章，是很可以把作爲人的執着根源的東西作爲問題而提出討論的。

另一方面，『般若經』所強調的空、無相、無願這三個三昧

，各各有其存在論的、認識論的、宗教的乃至心理的意義。無願三昧是一種瞑想，它見到無願、無望、無執着。這是無執的境地。若此，可以作這樣的理解，龍樹描述無自我意識的境地的第八章最初的四詩頌，正說及無願三昧。

### 對於最高真實的追求

由於第五詩頌記述着可以被看作是有關空、無相的三昧的內容的東西，故我們上面的理解，可算比較妥當。宗教的無執着的境地，并不限于只是宗教者的心理狀態，亦基于其存在論的直觀、認識論的立場；龍樹即要在下面表示這個意思。這是由於，爲了要徹底地脫離自我意識，斷定即使解脫主體亦是不存在的，此中必要有中觀哲學獨特的存在論。

依行爲與煩惱的止滅有解脫。行爲與煩惱依思惟而生。這些東西依於言語的虛構。言語的虛構依空性而被滅。（五）心的對象止滅時，言語的對象亦止息。這即是說，事物的本性如涅槃，非生非滅。（七）

不通過其他各物而被知、靜寂的、沒有依言語的虛構而來的論究、脫離思惟、超越種種性。這是真實的形態。（九）此中，同于『般若經』的思想家所見到的神秘的直觀世界，依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、心情的、意志的活動，是各各分別的機能，把它混同起來，那是無知。但龍樹以至古代印度的哲學者，則不這樣想。他們以爲作爲意志的行爲、心情方面的煩惱——欲望、瞋怒、愚痴這些東西，由作爲人的知的活動的思惟而生。這是由于，思惟的最基本形態是判斷，而感情上的意志上的執着與排拒，以對於其對象的美醜、好惡等判斷爲先行。

### 所謂分別

特別地記爲「思惟」的原語，是 *vikalpa*，漢譯是「分別」。這個詞語，由於在『俱舍論』中被用爲含有知覺判斷（自性分別）、思惟（計度分別）、記憶（隨念分別）三種意味，故廣泛地相當于思惟、思慮一般的意義。原語 *vikalpa* 有分歧和選言肢

的意味。又漢譯的分別亦是「分開」之意。因此，*vikalpa* 當是先有作爲思惟最基本的形態的判斷的意味。

以上這個意思，由於龍樹以爲思惟基於言語的虛構而起，顯得更爲清楚。譯爲「言語的虛構」的詞語，原語是 *Prapañca*，即漢譯的「戲論」。*Prapañca* 的原意是多樣性、覆數性，亦有思惟、言語的複雜發展之意。戲論這一漢譯，亦有表示依思惟、言語而來的多樣的虛構之意，但作爲現代日本語，這戲論一詞並不能擔負這樣的意味。*Prapañca* 一詞，日譯除了言語的多元性或言語的虛構外，似乎沒有其他更好的譯法了。

所謂 *Vikalpa* 由 *prapañca* 而起，意思是人的思惟，實際上，基於作爲僅是無關係的虛構的言語。所謂判斷，最低限度要有兩個名詞（梵語命題中，繫詞多被省略）。順此可得，判斷預認多數概念的存在。龍樹以判斷基於言語的多元性，思惟依言語的虛概而起，那是極爲當然的事。

所謂人的認識，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。正當進入室中的那瞬間，感到一陣光耀的刺激。一瞬間後我們即開始有這是牆壁、這是壁上的繪畫、這是書架的判斷。又有美醜與好惡的價值判斷，繼而展開各式的意念、感情與行爲。通過這樣的展開，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，作爲最初一瞬間的全一的刺激的實在，已被分斷了。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。那是因爲，在概念的認識中，並不是很多東西同時生起的，而是在一個時期只有一個東西生起。我們所想爲是明晰的理解的東西，是依在很多瞬間中段片地生起的多個判斷的記憶而來的總合，這是依人的言語的一種構成。這時我們與最初的實在相隔很遠。

人的判斷常會錯誤。在海岸拾起的銀片，瞬間即被訂正爲貝殼。區別錯謬知覺與確實知覺的基準，其實只是這樣而已：當某

一場所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爲錯誤。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。因此，被說爲是認識的確實性的東西，充其量只是與貝殼這一詞語一致而已。

但，以那邊所有的對象爲貝殼，到底只是在人間有效的世界，言語的世界中正確而已；對象自身，自並未把自己想爲是貝殼。這樣，在人間的效用、人間的言語中的理解，果真是客觀地確實的認識麼？由之而生出的感情與行爲是正確麼？

龍樹即以我們把言語看成是本質的認識過程爲一顛倒。他以爲我們所應做的，是由思惟、判斷遂行至直觀世界。倘若能這樣做，即能離言語而叩實在。這是空的世界。所謂空是事物不具有本體之意。本體實際是言語被實體化而得的東西，這我們在分析說一切有形的思想時已看到了，在後節會有更詳細的考察。現在，把空性理解爲離言語的直觀世界的本質便可以了。

### 神秘的直觀世界

『般若經』的神秘家尋求真實世界而瞑想之。一一對象的形態消失掉，言語消失掉，其後仍歷歷殘留下來的真實，是「此中連心都不活動，文字更不生起了」（『無盡意經』的一節）的東西。龍樹亦在第七詩頌中同樣地說：心的對象止滅時，言語的對象亦止息。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，與不去不行，非同非異等的表現，在『般若經』中是頻出的。這指示出不能透過對立的言語的任何一方而被言表的東西、超越言語般的那一世界。

我們把討論自我之否定的本章第一——四詩頌，作爲相當於『般若經』的三個三昧中的無願三昧來理解。對應於此，現在的第五、七詩頌記述着空三昧的內容，這大概不須要說明了吧。對應於此，真實的定義則在第九詩頌中被述及。「不通過其他各物而被知、靜寂的、沒有依言語的虛構而來的論究、脫離思維、超越種種性。這是真實的形態」。說真實的形態時，其形態（*lakṣana*）指特徵。在原語上，*lakṣana*一語在表示對象的表徵、

特徵的同時，亦意味着作爲那對象的特徵附、表徵附的定義。所謂「不通過其他各物而被知」，意即這真實並不是指可以依他人的說教而被知，而是指必須要自己瞑想、自己直觀的自覺的境界。

靜寂即是無本體，即作爲空的同義語而被使用。離本體，即去掉不過是把言語實體化了的本體；跟着亦是去掉依思惟與言語而被論究被計量的事。由於思惟與言語的對象都不成立，故稱爲靜寂。因此，真實是超越乎言語與作爲思惟的特徵的種種性、多樣的展開的。這樣，即可了解到，這第九詩頌，正記述着三個三昧中的無相三昧——離所有相狀的神秘直觀世界的瞑想的內容。

### 合理主義與神秘主義之一體化

我們屢屢把『般若經』與龍樹的瞑想的世界稱爲神秘的直觀。不過，與合理主義對立的那樣的意味的神秘主義，完全不含有神秘主義的要素的那樣的合理主義，在古印度的哲學與宗教中都是不存在的。這是基於，印度的哲學與宗教，在原則方面，並不將人間的救濟原理置於情緒中，而置於知識中。

神秘的瞑想的萌芽處，是能夠救濟人類的知識；由於合理的知識能救濟人類，故必須成爲神秘的體驗。『般若經』的思想家由瞑想中的神秘的體驗，到達所謂所有東西的空性這一最高的知識。龍樹則毋寧是在批判人間的合理思惟的極限下，依察覺到橫互於其合理性的根源前的不合理性、無知，而進入空的世界。使人自覺到人間的無知，暴露合理思惟的不合理性，依這意思，空性的知即是神秘的。

這樣的神秘性與合理性的轉換，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，是超越乎其自身言語與思惟多元性的全一東西，不被分開的東西；同時，它是與之對立的合理性世界的根源中所有的東西，是不能與這合理性的世界區別開的東西。合理性的世界，就其原來，即與神秘的世界爲一。在上述第九詩頌中，龍樹說到真實超越種種性，即言及這樣的世界的風光。