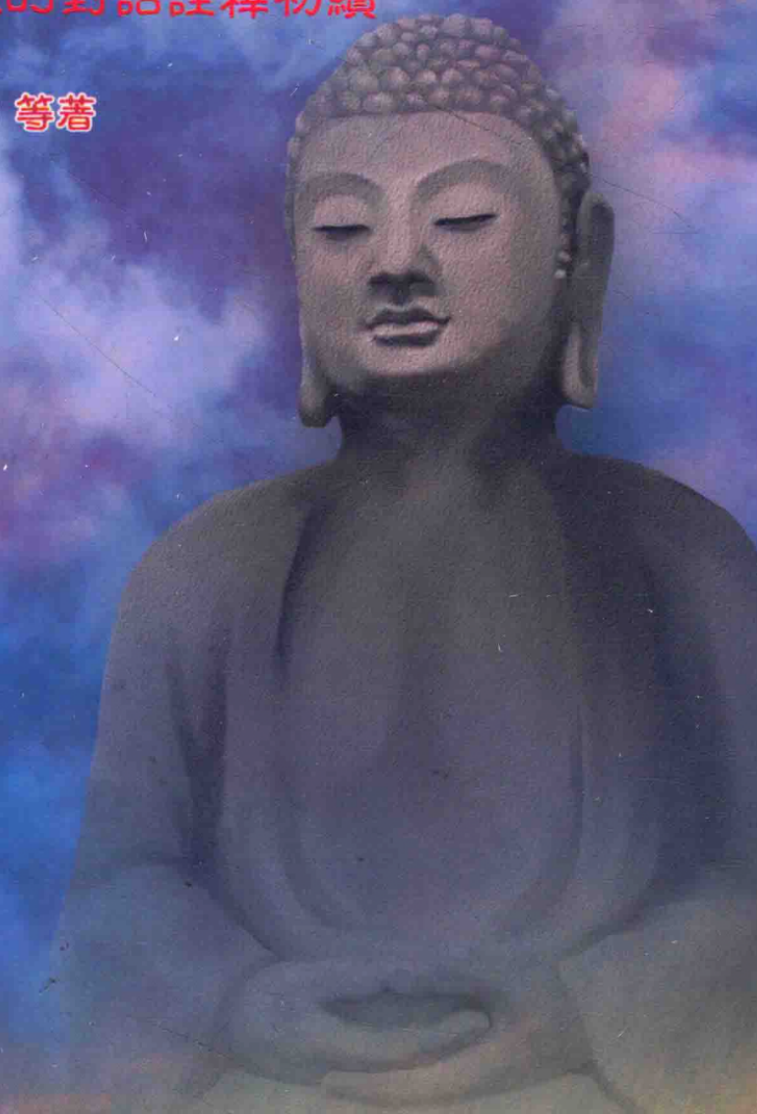


空宗與有宗

佛教判教的對話詮釋初續

吳汝鈞 等著



臺灣學生書局 印行

空宗與有宗

佛教判教的對話詮釋初續

吳汝鈞等著

臺灣 學生書局 印行

國家圖書館出版品預行編目資料

空宗與有宗：佛教判教的對話詮釋初續

吳汝鈞等著。－初版。－臺北市：臺灣學生，2013.09
面；公分

ISBN 978-957-15-1595-3 (平裝)

1. 佛教教理 2. 佛教哲學 3. 文集

220.107

102018871

空宗與有宗：佛教判教的對話詮釋初續

著 作 者：吳 汝 鈞 等
出 版 者：臺 灣 學 生 書 局 有 限 公 司
發 行 人：楊 雲 龍
發 行 所：臺 灣 學 生 書 局 有 限 公 司
臺北市和平東路一段七十五巷十一號
郵政劃撥帳號：00024668
電 話：(02)23928185
傳 真：(02)23928105
E-mail: student.book@msa.hinet.net
http://www.studentbook.com.tw

本書局登記證字號：行政院新聞局局版北市業字第玖捌壹號

印 刷 所：長 欣 印 刷 企 業 社
新北市中和區中正路九八八巷十七號
電 話：(02)22268853

定價：新臺幣五四〇元

西 元 二 〇 一 三 年 九 月 初 版

22014

有著作權・侵害必究
ISBN 978-957-15-1595-3 (平裝)

序

去年上學期我又為國立中央大學中文研究所及哲學研究所繼續開課，仍然是以對話的方式，順著拙著《佛教的當代判釋》講下來，主要是講印度大乘佛教的空宗與有宗的哲學。空宗包括般若思想與中觀學，有宗則指唯識學，又兼涉及與唯識學有關連的較早期出現的說一切有部與經量部的實在主義的思想。後二者可以歸入小乘佛教方面去。這門課的師生對話授課的內容記錄，便是這本書了。這可以視為前年授課記錄的《佛教的當代判釋的對話詮釋》的延續。

同學修讀這門課而擔任不同題材的報告的安排如下：

吳嘉明報告第一章〈說一切有部與法體問題〉

黃惠美報告第二章〈經量部的實在論的傾向〉

林鳳婷報告第三章〈即法體空：龍樹《中論》的探究〉

蔡明儒報告第四章〈即法體空：般若思想〉

鍾雪寧報告第五章〈即法體空：般若波羅蜜多的理解與實踐〉

關啟匡報告第六章〈識中現有與種子理論〉

沈威廷報告第七章〈識中現有與識轉變問題〉

李哲欣報告第八章〈唯識學的判教問題和對它的反思〉

洪楷萱報告第九章〈空有互融概說〉

李唯嘉報告第十章〈空有互融的相關問題〉

顏銘俊報告第十一章〈蓮華戒《修習次第》的漸教綱領與瑜伽行中觀派的教相判釋〉

其中，鍾雪寧、林鳳婷、關啟匡、李哲欣、李唯嘉、洪楷萱、沈威廷是中央大學中文所的博士生，蔡明儒則是碩士生，顏銘俊是中央大學哲研所的博士生，黃惠美、吳嘉明是臺北市立教育大學中語所的博士生。另外，旁聽的有中央大學哲研所博士生瞿慎思和玄奘大學宗教所碩士生薛錦蓮。另外，還有在本院本所做博士後研究的趙東明，和來自四川大學的碩士生石英。

整體而言，同學們都很用功，很認真。其中以顏銘俊君的表現為尤佳。我的回應也很多元，涉及的層面相當廣泛，加上其他同學的提問和討論，一篇五、六千字的報告，做起逐字稿來，竟然會成為一篇二、三萬字的作品。通常這門課安排由星期六下午二時開始，五時結束。但實際上時常會拖長，有時會拖到六、七時才下課。大家都有點累了，也很餓了。我自己更是疲累得很，回到家裏，躺在床上，望著天花板發呆。但還是有滿足感，覺得沒有浪費時間與精力。做學問和做其他事情一樣，要有收穫，便得努力，付出代價。只是做學問一時難以看到成效。即便有成效，也未必在日常生活中用得上。特別是目前的狀況，不管是在中、港、臺，以至歐、美、日本，都鬧著教職荒的問題。年輕的朋友，熬了多年，拿到博士學位，幾乎都馬上面臨職業問題：怎樣吃飯呢？要在大學或研究機構找到一份職位，發揮自己的所學、所長，幾乎是不可能的事。即使有機會，也得等上三、五年。

我來中央研究院以前，曾在香港浸會大學宗哲系任教了十五

年，有一個頗為有潛質的學生，先後讀了兩個學士和三個碩士，卻在二十年間，找不到一份全職的工作。現在已四十多歲了，將來找工作也不容樂觀。當然這是一個少見的事例，但目前的確是一個很困難的時期。我這樣說，並不是向將要寫博士論文的年輕朋友潑冷水，讓他們感到沮喪。我只是提出一種訊息，要這些朋友有心理準備，即使得到最高學位，並不表示工作已告一段落，毋寧是艱苦的任務才開始。人生還有一大段路在前面，等待著你們去走。你必須繼續努力，不輕易認輸，才有前途。

最後，我還是要感謝中央大學中文所及哲研所與中央研究院文哲所的有關人士容許我在中研院文哲所上課，讓我不必老遠跑到中央大學去上課。這也讓我有更多的時間和更好的健康條件做好自己的教課作業。同學能來中研院上課，也是我銘感在心的。

是為序。

吳汝鈞

2013.5.10 於南港中研院

空宗與有宗

佛教判教的對話詮釋初續

目 次

序	I
第一章 說一切有部與法體問題	1
第二章 經量部的實在論的傾向	53
第三章 即法體空：龍樹《中論》的探究	99
第四章 即法體空：般若思想	139
第五章 即法體空：般若波羅蜜多的理解與實踐	163
第六章 識中現有與種子理論	195
第七章 識中現有與識轉變問題	251

第八章 唯識學的判教問題和對它的反思	273
第九章 空有互融概說	327
第十章 空有互融的相關問題	353
第十一章 蓮華戒《修習次第》的漸教綱領與 瑜伽行中觀派的教相判釋	381

第一章

說一切有部與法體問題

吳嘉明：

這堂課一開始，我所負責的部分是法有我無，說一切有部的部分，基本上我在閱讀《佛教的當代判釋》中這個篇章的時候，因為我上禮拜並沒有聽到前面的部分，但是就我在閱讀這篇章的感覺就是，我以為老師在進行這樣一個佛教判釋的時候，選此一篇章，可能是想從西方比較傳統式的一個形而上實體講（Metaphysical Substance）下來，這樣才有所謂的從一個形而上實體往下說，說到《中論》（*Madhyamaka-kārikā*）的部分。後來剛剛老師說是因為上學期講到一半，這學期繼續接著講，所以可能是我誤解了（笑）。不過，就實體性來講，說一切有部的理解難度沒有那麼高，而且它的內容也比較淺顯一點，所以在整理上面，我就稍微把老師在《佛教的當代判釋》的講法做了一些整理跟一些闡述，然後再做一些基本的延伸，在內容上面可能不是很多，大概……可能只有三千字而已，所以請大家包涵一下。就這個章節裏面，我試圖分做兩部分來跟大家做一點介紹，第一部分是「作為實在論而思考」，第二則是「從經驗到超越的諸問題」。我分成這兩個章節來

試圖以比較方便的方式來解釋「說一切有部」的部分，那麼下面就進入文章的內容。

其實說一切有部（*Sarvāsti-vāda*）是屬於部派佛教中一個相當具有特色的佛教體系，尤其在中國，它雖然後來被貶為小乘佛教，但是在當時，它還是具有一定的影響性。它不同於所謂的「原始佛教」（*Primitive Buddhism*），吳老師在《佛教的當代判釋》的導論裏面有提到。佛教所要求的依據是在於一個佛教系統中所言的「佛性」（*Buddhātā*），必須要有動感義，那甚麼是動感義呢？人在這樣一個世界的變化流轉裏面，他可以有一個空性（*śūnyatā*）、一個佛性，因為人是無自性的。

吳汝鈞：你說這個佛性是吧？

吳嘉明：嗯，對。

吳汝鈞：在那階段的佛性的概念，或者觀念，還沒有……

吳嘉明：完整的？

吳汝鈞：還沒有出現。

吳嘉明：對。

吳汝鈞：還沒有出現，這個問題要到大乘佛教，大概是《法華經》（*Saddharmapuṇḍarīka-sūtra*）、《涅槃經》（*Nirvāṇa-sūtra*）的那個階段，佛性的觀念才明確的給提出來。就說一切有部來說，它主要是涉及有跟無的這個問題，它是把存在世界裏面各種事物，分成

兩個方面，一方面是「法」，是客觀的那些存在。一方面是「我」，是主觀的存在，或者是自我。它的立場就是「法有我無」，就是說，諸法有它的實在性，這個「有」（Sein），就是有實在性，有自性，至於「我」（Ich），就是沒有這種實在性，沒有實體，沒有自性。那從這個法有我無來講，它是在我無這一方面，繼承了佛祖釋迦牟尼的諸法無我思想，就是沒有實實在在的自我，或者是「主體」這樣子，這是從我來講，沒有實在性。但從「法」這方面來講，就是「有」，就是「有」這個實在性，所以它在這裏把宇宙的存在二分爲「法」、「我」，然後對它們有不同的觀點，就是從形而上學來講，法是有，我是無。這個法有，是以一種實在論的觀點來說，所謂實在論（realism）是觀看事物的一種基本觀點，就是說，我們所面對外在的世界，一切都有它的實在性，無論是我們感官所碰到的那些東西，或者是我們思想所涉及的那些形而上學的東西，皆為有。

這就是所謂實在論的基本觀點，如果你要比較進一步了解這種實在論的話，我有一本著作《西方哲學的知識論》，裏面就涉及實在主義的知識論，這裏對所謂實在論有比較周延的闡述，我挑羅素，就是 Bertrand Russell，是英國很有名的哲學家，他那套哲學就是「實在論」。我這本書中第五章，就是說羅素的實在論、知識論。如果你們要進一步了解「實在論」這一種思想，可以拿來參考，羅素的那一套有代表性。在西方哲學裏面，講實在論的人很多，古今都有，遠古可以追溯到柏拉圖（Plato），再往前追溯，有些希臘的哲學家，認為宇宙的存有論的根源是「水」，或者是其他甚麼因子，都是有這種實在性的。然後一直發展下來，這種思想

在西方從沒有斷裂過，一直都有發展，直到現代，現代就是以羅素，跟摩爾（G. E. Moore）作為代表，他們都是相當有名的分析哲學家，他們的理論立場，就是實在主義、實在論。

前一陣子我看勞思光的書，他剛剛去世，他也有分析，或者是解析這種興趣，而且這方面的本領很高，非常高，很聰明。可他不是實在論，他不走羅素他們的那條路，他是講所謂超越的主體性，如果你要給他定位，可以把他擺在觀念論上面，跟實在論剛好是對反的。實在論是說客觀的存在，都有所謂的實在性。觀念論就不是這樣講，它說，一切東西存有的根源，在觀念，在我們的思想觀念這方面。所以在哲學上就有一種二分，尤其是馬克思列寧主義，就喜歡提出哲學立場的二分法，一邊是唯物，一邊是唯心，唯物就是偏向實在論，唯心就是偏向觀念論。這種分法不恰當，就是太機械性、太 mechanical，因為有些思想，你不能說它是純然的唯物論，也不能說它是純然的唯心論，是吧？對於這些事情，你要怎麼處理，就很麻煩。唯心論、唯物論的這種機械性的思考，我們以為不可取，大陸那邊已經有很多人放棄了。在哲學上這樣做區分，他的理由就是我剛才所講的，像柏拉圖，他算是實在論，可是他所謂實在是指理型那些東西，不是指日常生活所見到接觸到的東西，那你說柏拉圖是唯心論還是唯物論呢？很難講，如果從理型觀念那邊來說，他是有實在的意涵，我們可以把它放在觀念論來講，可是我們當前所面對的所謂客觀世界的種種事物，在柏拉圖來講，他不承認這些東西有實在性，因為這些東西是模仿理型而成立的，所以我們就不能說這些東西是唯心論。理型可以說是唯心論，以理型為一個樣本、一個模型，可產生萬事萬物。這些東西我們不能說是唯心，

反而是唯物。所以唯心唯物這種分法，對柏拉圖來講，就很難有一種完滿的處理方式，因為在柏拉圖裏面，他強調這個理型，而理型有實在性，是觀念，不是實物，所以這裏我們可以說是唯心。那柏拉圖對於一般的事物如現象界裏面的花草樹林、山河大地，認為不能講終極性與實在性，因為它們只是被導引出來的，是 secondary，也就是第二層次的東西。它們都是理型的模仿品，這些東西當然不能說是唯心這方面，反而你可以將它放在唯物這方面。可是，如果你將它們放在唯物這方面，它們也不可說是終極的，是吧？而是屬於次一層次，不是最高層次，最高層次就是觀念、理型，清清楚楚？所以我的意思是說，在大陸流行的那種了解西方或是東方的形而上學，把他二分為唯心或是唯物這種講法，已經在理論上失去效力，應該放棄了。

在大陸很多人都發現這個問題。可是在所謂改革開放以前，那時在思想控制方面比較嚴，它是強調說哲學上只有兩種觀點，不是唯心就是唯物，二分法，就是只能以這種思考的方式來看客觀的存在世界。這是政治決定人的那種思考，那麼現在政治那種壓力已經慢慢淡化下來，所以我們就不需要提唯心、唯物的這個問題。如果沒有問題的話，我們就繼續。

吳嘉明：

原始佛教所談到的一個基本的課題，就是所謂「諸行無常」。從原始佛教的觀點，如何去說明諸行無常呢？其實剛剛老師在書中已經講的相當明白了，佛教認為世間所有的一切，是生滅的，是有為的，有為即是被造（saṃskṛta），所以它們並沒有所謂常住性。

佛教要如何去面對現象界，使後者成為它的課題，那麼我們便要對一切有部所理解的表象世界，有透澈的理解。

在解除生死、苦業意識的問題上，部派佛教似乎有更為細微的觀察與理解。甚麼樣的觀察與理解呢？它將世間一切無常的事物，不斷的析解，析解到最小的分子，而這最小的分子，他們稱其為「法數」。他們以這樣的方法對世間、對表象世界做理解之後，便必須要給予這些因子一個更高級的保證，這保證就是所謂的「法體」。所以大家可以看到《大正藏》談到這問題，其云：「以識起時必有境故，謂必有境，識乃得生，無則不生，其理決定。」¹說一切有部的世界觀為：識必須要依於境才得以呈顯出來，所以境這樣的內容，就成了表象世界的一個載體，那我們要如何去區分這樣一個內涵呢？我們知道佛教最基本的一個觀點就是緣起性空。緣起是在甚麼樣的內涵上談呢？說一切有部認為，緣起必須依隨著境，這境的內涵即是一圓滿、完備而自足的實存。這樣的實存，老師以實在論來說。我在理解這樣一種實在論的時候，其實有一個困難，如果我們單純用格義的方式，以西方語詞來對佛教做一個定義的時候，在語意上多少會有一點誤差，所以我必須在「實在論」此語詞上再加上一個「超越的」實在論，才能夠更為正確的理解它。為何會如此定義呢？如果大家有看過牟宗三先生在《中西哲學之會通十四講》，在書中，牟氏對英國哲學家的實在論，以「超越的實在論」來稱呼，康德的實在論，則是「經驗的實在論」。在佛教說一

¹ 《阿毗達磨俱舍論》卷 20〈分別隨眠品〉，第五之二，《大正藏》卷 29，頁 104 中。

切有部中，我認為它的實在論比較逼近於所謂超越的實在論，因此我便以「超越」一語詞來說明它。

對於這樣一個「境」的實存，說一切有部有一個相當重要的說法，就是「三世實有，法體恆有」，它認為認識世界較為恰當的方法，就是將世界分判為有跟無二者，作近似於「現象與物自身」的二元區分；他們便直截的以二元對立的方式去表現這個世界。何以展現出二元性呢？如果你要說世界是無時，你會不斷的將其析解，析解到最後得到一個最小分子，說一切有部並不說它就是空，而是說它「有」，這就成了「法體恆有」的思想。在這裏，認識論很重要，因為在三世中皆為實存，人才可以從過去到現在，達致記憶、回想的可能性。在過去，人們能夠記憶它，在現在，人們能感受到它，而在未來，人們能夠對未來有所推測，這是說一切有部對於如何去認識與經驗表象世界的說法。

吳汝鈞：嗯……，你這裏提到五位七十五法，其實我們應該這樣瞭解，就是說，根據有部的說法，它是把宇宙以內所有的東西，把它們歸納起來。歸納到最後，就成了七十五種，而這七十五種事物，也就是「法」（dharma），最後不能再歸納了，我們只能把它歸為五個大類，因此稱為「五位七十五法」。那這七十五法都有終極性，也就是形而上學的終極性、存有論的終極性。它就把具有存有論的這七十五種終極性，稱為「法體」，說法體是恆常有的。從法體轉變出來的那些，也就是以法體做為基礎而發展出來的那些東西，不算在七十五法裏面，只有法體才有獨立的實在性，不能再分了，不能再還原，所以它提出一個口號：「三世實有，法體恆

有」。這個三世就是過現未，過是過去，現是現在，未是未來，屬於時間的觀念。法體三世都存在，不會消失，其他那些事物，就是從這七十五種法體發展出來的，它們皆不具有獨立的實在性，因為它們的根據是所謂的法體，就是那七十五種元素。至於五位七十五法到底具體的講法是如何，要另外找參考書來看，我這本《佛教的當代判釋》有沒有提到？

學生（們）：有。

吳汝鈞：是吧，那你們回家去看看。你在這裏的理解基本上沒有問題，但你說部派教學延伸出了近於認識論架構。這不能算是認識論架構，而是存有論架構，認識論是涉及我們認識主體去了解客觀對象那種活動，這就是認識。而存有論就是先不講認識問題，而是講整個宇宙，它的存在性是怎樣，是不是每種東西都有它獨立的存在性？或者說，它們都是由其他一些東西組合而來，如果是這樣的話，其他東西組合成某一些東西，它們的存在性的層次就不一樣了。就是宇宙種種東西，都不具有獨立實在性，它們都是由一些更為基本的東西所組成，而這些基本的東西，它們的存有論性格，就比宇宙種種的東西更為基本，是吧？這是從它存有的那個層次來講。所以這裏它就提出所謂宇宙最為基礎的要素，也就是「法體」，有七十五種，其他沒有了，所以這七十五種就是存有論的基礎，屬於存有論意義的基礎。其他東西，它們的存有性，都是由這七十五種法體所構成，是吧？所以我們要區分清楚認識論與存有論兩種不同哲學所要處理的問題。

吳嘉明：那，剛剛談到五位七十五法。

吳汝鈞：你們有沒有問題啊？就我們剛才講的，他剛才講的跟我剛才講的，沒有問題是吧？那你說（指某一位同學），法體是甚麼東西？

衆人：（笑）

吳汝鈞：我看你好像是很有信心的樣子，那你回答這個問題，甚麼是法體？

該同學：（遲疑）

吳汝鈞：你這樣看就證明你還不是很懂。

該同學：嗯……

吳汝鈞：對啊，那你為甚麼不提出呢？說你有不懂的地方就提出來，你沒有提出，那我就假定你懂。然後我就問你，你現在好像有點遲疑的樣子，這樣你不是講真話了。

衆人：（笑）

吳汝鈞：明就是明，不明就是不明，這樣才行。那你說法體是甚麼東西？（指另一位同學）

該同學：根據老師剛才的說法，就是恆常存在的元素稱為法體，因為這位同學的報告是有部，而這是屬於有部的觀念，應該是這樣子。