

佛教的 概念 與 方法

吳汝鈞 著

臺灣商務印書館 發行



吳汝鈞著

佛教的概念與方法

臺灣商務印書館發行

新學
社
PDG

佛教的概念與方法／吳汝鈞著。--初版。--臺

北市：臺灣商務，民77

面：公分

ISBN 957-05-0625-3 (平裝)

1. 佛教 - 哲學, 原理

220.1

81005256

佛教的概念與方法

基本定價八元四角

著者 吳汝鈞

封面設計 江美芳

校對者 陳寬剛 林麗容

發行人 張連生

印刷所 臺灣商務印書館股份有限公司

登記證：局版臺業字第〇八三六號

臺北市10036重慶南路一段三十七號

郵政劃撥：〇〇〇〇一六五一號

電話：(〇二)三一六一八

傳真：(〇二)三七一〇二七四

• 中華民國七十七年九月初版第一次印刷

• 中華民國八十一年十一月初版第二次印刷

版權所有・翻印必究

ISBN 957-05-0625-3 (平裝)

24248

自序

這本書是我十多年來的佛學研究論文的結集。所收文字，包括印度佛教與中國佛教方面的，而以前者爲多。所論及的，基本上以概念與方法爲主；這也是自己一向留意佛學的兩個重點。因取《佛教的概念與方法》作書名。概念若取較鬆散的態度，亦可作觀念；方法則是哲學或思想方法。這兩者的關係非常密切。例如「空」是佛教的重要的概念，它是自性的否定之意；而如何表現這個義理，即是方法問題。佛教的哲學，初步來說，可通過這兩者來看。很多重要的理論，都可還原爲這兩者。

書中有幾篇文字，我想說明一下。《唯識宗轉識成智理論之研究》一文寫于一九七〇、七一年間，是我最早寫的佛學論文。該文主要是根據《成唯識論》批評世親與護法的唯識系的成佛理論，焦點在於其作爲成佛可能性的無漏種子的經驗本有與待他緣起，詳情參閱該文。關於這個批評，其後我向京都大學的服部正明教授提過。服部教授說他同意我的批評；不過，他提醒說應在資料方面弄得清楚一點。他的意思是，《成唯識論》基本上是護法的觀點，不必能代表世親。這很能顯示服部教授的嚴謹的文獻學的研究態度。我的看法是，我的批評，純就理論立說；即使《成唯識論》不能代表世親的思想，我們還是可以就這本巨著來論述和批評唯識之說。

又這篇文章前曾在臺灣佛光出版社出版，在排印上有許多處錯漏。現在在收入本書之前，已改正了那些

錯漏，在文字上略加修正，在附註方面作了些調整，又把每一部分區分爲若干小節。

書中有三篇翻譯文字。其中兩篇（北川秀則的《陳那的邏輯》與戶崎宏正的《法稱的認識論》）是自己的翻譯。另一篇（默迪羅 B. K. Matilal 的《否定式與中觀辯證法》）則是馮禮平先生先譯，而由我校訂。這些文字都是有關佛教的思想方法的，故也收在書中。

本書所收的文字，不少已在港、臺諸學報與雜誌上發表過，包括《華岡佛學學報》、《能仁學報》、《鵝湖》、《明報月刊》、《內明》等。附錄中的四篇英文論文，大體上相應於本文的《從邏輯與辯證法看龍樹的論證》、《龍樹之論空假中》、《龍樹與天台哲學》、《龍樹與華嚴哲學》。其中的 "The Arguments of Nāgārjuna in the Light of Modern Logic" 一文，曾在歐洲的《印度哲學學報》（*Journal of Indian Philosophy*, Vol. 15, No. 4）發表。

現代意義的佛學研究，是很難的。此中所牽涉的，首先是語文問題。要搞好佛學研究，依國際標準來說，要照顧九種語文，包括原典的梵文、巴利文，翻譯的漢文、藏文，研究的英、日、德、法、俄諸種語文。其中的漢文，自亦可作原典語文看。關於這些點，我在拙作《佛學研究方法論》（學生書局，一九八三）一書中，已有詳論，這裏不多贅。其中尤以梵文爲最重要，也最難學。這是站在大乘佛教的立場而說。因佛教的根源在印度，印度大乘佛教的原典，都用梵文。而大乘佛教的哲理，也遠較小乘佛教爲精采。目前世界的佛教學者大抵認爲，不懂梵文，很難成爲第一流的佛教學者。

語文而外，便是義理問題。佛教的義理，也是很難的。而要以現代人所熟悉的觀點與詞彙，適切地詮釋古老的義理，使之活現，而有時代意義，則尤其不易。

現代的佛學研究（包括日本的與歐美的），不管是文獻學的，抑是哲學的，都很強調學術性。這所謂「學術性」，基本上表現於以下兩點中：

一、原典的研究。一切研究，必須最後訴諸原典；翻譯被視為是不必可靠的。關於這點，請參閱拙作《佛學研究方法論》，這裏不擬重覆。

二、參考資料的重視。即是說，要對所研究的主題的有關研究資料，特別是同行的學者所作的，都能涵括，仔細閱讀。只有這樣，才能估量自身的研究，到達甚麼階段，有甚麼意義，與別人的研究有甚麼不同。這點是極其重要的。現代的學術研究，有一個共同的意向，即是，要盡量避免重覆已有的論點，要有自己的創意。一篇論文，必須要對所討論的主題，表現一些新的理解（new understanding），發前人所未發，才算有學術價值。一篇論文，倘若所論的，前人都已說過，則不過是別人說法的再現（repetition）而已，在學術上是沒有價值的，倘若要做到有新的理解的地步，勢必要先對有關的主要研究資料，不管是用甚麼語文寫的，都加以留意。

關於第一點，其重要性是很明顯的。學術研究的主旨，是要求取對所研究的主題的客觀真相。這是非要追溯到原典的資料不可的。一切翻譯，在這個意義下，都是第二義的，只能作為參考，不能作為最後根據看。若不能訴諸原典，只靠翻譯，在學術問題的討論上，根本無爭議餘地。例如，你根據玄奘的翻譯，研究《心經》的「空相」概念，若別人說，你的理解有問題，玄奘的翻譯並不全對，梵文原典不是這個意思。你若不懂梵文，不能根據原典來看空相，便無爭議的餘地，或者說，根本無討論的資格。即使玄奘的翻譯，一般來說已被公認為相當忠實於原文，也是無補的。問題在於翻譯的本質，即是，它的第二義性。

更嚴格地說，你的研究，不管是多麼細密，亦只能說是從玄奘譯本看的《心經》而已，不是《心經》的本；原本是用梵文寫的。

關於第二點的意義，也不難了解。學術研究的一個重點，是新知識的累積 (accumulation of new knowledge)。即是說，要把對所研究的主題的知識，累積起來。知識累積得越多，我們對主題的認識便愈廣愈深。這基本上是求知的態度，是知性的運用；此中並不涉及價值取向及人生的歸宿問題。要說，便可說求知即是價值取向，客觀知識便是人生的歸宿。此中問題深微，不多論。總之，若要累積知識，則要在研究中涵括重要的有關研究資料，這樣才能看出自己所做的，有無新的意義，能否對學術界提供新的知識。另外，多參考別人的研究，自可鞏固自己的學養，這不待多論。在實踐上，這第二點也有重要的意義。研究某個主題，多參考別人在這方面的研究，可以很省力地增進自己對這方面的認識。不然的話，若只是關起門來自己做工夫，多年的研究，其所得可能已為前人所道過，則多年的苦心研究，便等同白費，起碼浪費了很多本來可以避免的精力與時間。舉一個例子來說，中觀學 (Madhyamika) 是佛教義理的基石，而龍樹 (Nāgārjuna) 的《中論》 (Madhyamakakārikā)，則是中觀學的最重要的文獻。到目前為止的現代佛學研究界，在研究《中論》思想方面的專書與論文，多得難以數計。學者大都認為，目前在研究《中論》中的龍樹的思想方面，要表現新的理解，很不容易。現在倘若有人要據《中論》的梵本來研究龍樹，而不留意在這方面已有的研究成果，那是極其危險的。很可能是這樣，他花了長年累月來做，得出十個論點，而這些論點，別人早已說了。這樣，他的工夫，就學術觀點來說，便是白幹。

對於以上兩點，嚴謹的學術機構，通常都會強調，而定出相應的措施，認真執行。關於第一點，日本

的京都大學，其佛教學的課程，一向都以梵文原典的講讀為主，要入讀它的博士課程，都必須先通梵文。在北美洲來說，較有規模的大學，都要求研究生能直接運用原典來寫論文，而不借助翻譯。搞印度佛學，要通梵文；搞中國佛學，要通中文。若不懂中文，而又要寫有關禪佛教的碩士論文，那是不被接受的，博士論文更不用說。關於第二點，也常會難倒人。如北美的一所嚴格的大學，其宗教系有一個讀梵文和印度學的研究生，要據月稱（Candrakīrti）的《中論釋》（*Prasannapada*）寫一篇有關中觀學的博士論文，結果所提出的論文綱要（*proposal*），被系方否決。理由是，關於這方面的研究資料，有很多是出之以日文和德文的。這個學生不諳這兩種語文，未有列出這方面的書目。若不涵括這方面的研究資料，便難以估量他研究出來的成果，在學術方面有無貢獻（*contribution*）。

本書所收的論文，不少是把這個學術性的觀念置於心頭來寫的。這是一個初步的嘗試，希望以後能在這方面再作努力。書中的大正，大正藏，或大正大藏經，俱指日本方面校訂的《大正新修大藏經》。

一九八六年春于加拿大漢密爾敦，同年夏于香港

目錄

自序	一
第一篇 印度佛教之部	一
一、論十二因緣	一
二、印度大乘佛教思想的特色	五
三、佛三身說	一九
四、般若經的空義及其表現邏輯	二二
五、從邏輯與辯證法看龍樹的論證	四三
六、龍樹之論空假中	六三
七、否定式與中觀辯證法（默廸羅原著，馮禮平譯，吳汝鈞校訂）	七五
八、唯識宗轉識成智理論之研究	九八
緒論	九八
第一部分 何以要轉識成智	一〇〇
第二部分 理論方面如何轉識成智	一二二

第三部分 轉識成智如何可能	一二五
第四部分 唯識宗所表示的轉識成智可能性的理論困難	一三八
第五部分 理論困難的消解	一五六
(1) 理論方面的描述	一五六
(2) 歷史方面的描述	一七九
檢討	一八六
九、陳那的邏輯（北川秀則原著，吳汝鈞譯）	二〇九
十、法稱的認識論（戶崎宏正原著，吳汝鈞譯）	二四二
十一、pratyaksa 與知覺	二七九
十二、「愛」的討論	二八六
(一) 佛法中的「愛」的本義	二八六
(二) 辱佛與誣經	二九一
(三) 賴皮格局	三〇六
(四) 通義的「愛」不是哲學觀念	三〇八
十三、印度佛教哲學名相選釋	三一六
第二篇 中國佛教之部	三五九
一、龍樹與天台哲學	三五九

二、天台宗哲學名相選釋.....	三七五
三、龍樹與華嚴哲學.....	四一六
四、華嚴宗的相即邏輯.....	四三四
五、達摩禪.....	四四一
六、從哲學與宗教看寒山詩.....	四五八
七、禪佛教哲學術語選釋.....	四七五

附錄

The Arguments of Nāgārjuna in the Light of Modern Logic.....	1
Nāgārjuna on Emptiness, Provisional Name and the Middle Path.....	30
Nāgārjuna and T'ien-t'ai Buddhism.....	47
Nāgārjuna and Hua-yen Buddhism.....	70

第一篇 印度佛教之部

一、論十二因緣

十二因緣，梵文爲 dvādaśāṅgika-pratītya-samutpāda；這是原始佛教的極其重要的觀念，以十二個因果的條件而成一系列，解釋人生的種種苦痛與煩惱的起源。這亦是佛祖釋迦牟尼覺悟的內容，他覺悟到這個真理，即成正覺。這十二個因果關係的條目爲：(1)無明（梵 avidyā）；無知的狀態。(2)行（saṃskāra）；潛在的意志活動。(3)識（vijñāna）；認識分別作用。(4)名色（nāma-rūpa）；名稱與形態；精神與物質；心與身。(5)六入（ṣaḍ-āyatana）；六種認識機能：眼、耳、鼻、舌、身、意。(6)觸（sparśa）；感官與對象的接觸。(7)受（vedanā）；由接觸而起的感受。(8)愛（trīṣṇā）；盲目的佔有慾。(9)取（upādāna）；執着。(10)有（bhava）；生命存在。(11)生（jāti）；出生。(12)老死（jara-maraṇa）；老去、死亡。此中的因果關係是由無明爲因，而引致行爲果，……而引致生爲果；生即是生命的誕生；生命誕生下來即在生死世間淪轉，而老死，而又再生，……無有了時。《長阿含經》卷一謂：「太子（釋迦牟尼成佛前爲太子）……作是念：衆生

可惑，常處闇冥，受身危脆，有生有老有病有死。衆苦所集，死此生彼，從彼生此，緣此苦陰，流轉無窮。……生死從何緣而有？即以智慧觀察所由。從生有老死，生是老死緣；生從有起，有是生緣；有從取起，取是有緣；……行從癡（無明）起，癡是行緣。……爾時菩薩（即太子）逆順觀十二因緣，如實知如實見已，即于座上成阿耨多羅三藐三菩提。」（《大正大藏經》第一卷第七頁中、下）

按原始佛教的文獻對於十二因緣沒有詳細的解釋，一般都以之爲釋迦牟尼成道覺悟的內容，至其具體的所指，則有種種說法。通常是以生物學的胎生的觀點來理解。如日本學者高楠順次郎視無明與行爲過去階段。識是個別存在的第一階段，是嬰兒最初的覺識；名色是心靈（名）與身體（色）的首次結合；六入是六種感覺器官的形成；觸相當於嬰兒的一兩歲時期，其間六入已有活動，以觸爲盛，開始與外界接觸。而由識到觸，又代表由過去到現在的五種過程、效果。受則是由三至五歲，此時生命個體可有意識地感受外界的現象。由這階段開始，個體進入自我創造期。愛是在受中若覺是樂，則愛着之；取是執取的對象；有是存在的形成。由愛到有是現在階段，表示成熟的生命活動。有是現在與未來的連繫。生與老死則是說未來的。（參看其名著：The Essentials of Buddhist Philosophy。）另一學者中村元則以爲無明與行是生命個體的過去的因。識是受胎時的最初的一念；名色是生命個體在母胎中的心作用與身體發育的階段；六入是六根漸漸具備；觸是二至三歲階段，開始接觸物事，識別苦樂；受是六至七歲。由識到受合起來是現在的果。愛是十四、十五歲以後，能夠避苦求樂；取是執着所欲者。愛與取是現在的因。這中間經過有，過渡到生、老死的未來的果。（參看他所編著的《新佛教辭典》。）

對於這兩個日本學者的解釋，我都不感滿意。這都是舊的看法。我以爲，十二因緣其實可以形而上的

精神一面來看，這樣更能建立釋迦的深刻的人生智慧，亦更能與原始佛教的無我的立場相應。釋迦牟尼是從現實的人生的苦痛煩惱處開始反省的，他的理解是，人生之所以有苦痛煩惱，主要因為有我，這即是個體生命，一般所謂靈魂，由此而積造惡業，召感身體，在生死界中輪轉。這即是「有」。要消除苦痛煩惱而得解脫，必須要破這個「有」的自我，即要「無我」。要無我，即要在我的成立處破它，由此即有「有」之前的一連串的因緣，以至於不可解的無明。「有」之下是受胎而生，而開出輪迴。故「有」是輪迴主體。這點能接受，則十二因緣的十二個因果環節可作這樣理解：由無明起，宇宙本來是一個大渾沌；一團漆黑。此中沒有方向，也沒有光明。由無明到行，開始由混一的狀態轉向分化，有些盲目的意志活動在翻滾。由行到識，這些盲目的意志活動凝結成稍具固定方向的認識活動。但這只是妄情妄執的認識，只是一種虛妄的執取，執取外界種種為有其自性而已，並無所謂認識。執取的認識活動開始後，便有進一步具體化的表現，此中即分開執取的主體與被執取的客體（此中的主客只是泛說，並無其本分的意思），或者說，有形式與物質的出現，這即是識之下的名色。另一方面，對於這客體的認識，必要藉主體的認識機能：眼、耳、鼻、舌、身、意。前五者對應於物質，後之意則對應於形式。這即是六入。必須要說的是，這六入仍不是一種具形的認識機能，而只是一種潛勢，一種執取的潛勢而已。其時自我靈魂尚未形成，何來具形的認識機能呢？六入既成，即展開對外界的搜索執取活動。由觸而受，由受而愛，由愛而取，這都是很自然的現象，自然生命的表現即是如此。接觸之便有感受，或是順的，或是逆的；順即是樂，逆即是苦。趨樂而厭苦，那也是自然的。故有愛，有憎。愛即取之，憎即捨之。故最後還歸於執取，以至執取整個自己，這便是自我的出現，靈魂的形成。或者說，這便是個體生命的形成。執取可以有表面的，亦可以有深

沉的；可以是零碎的，亦可以是全面的。深沉而全面的執取，即是對自我的執取，而成個體生命。這即是「有」。有而生，積無量數的惡業而成的個體生命受胎而生，由生而老死。老死後精神的個體生命不隨物的生命個體老去腐化而消逝，却成一無主之孤魂，本着其惡業向另一現成的生命個體受胎而生，在生死的世間淪轉。

二、印度大乘佛教思想的特色

本文的目的，是要檢討現代學者的說法，和就有關經論自身的說法，來看大乘佛教思想的特色。首先，我們要對大乘佛教的興起，作一簡單的交代。又本文所謂大乘佛教，指在印度發展者而言。

(一) 大乘佛教的興起

大乘佛教是印度佛教內部的一個重要的宗教運動，對佛教的發展，有極其深遠的影響。但它在印度的興起的歷史，並不明朗。現代學者多以爲它的興起，大抵是在紀元前一世紀至紀元後一世紀一段時期。若追尋其淵源，則可更推前至佛滅後一世紀。在那個時期，佛教分裂爲十八個或更多個學派，各有其特異的教理。其中的十一個學派，被視爲保守的正統者；這正統即後來所謂「小乘」之意。其餘的七個學派，由大眾部(Mahāsāṃghika)領導，表現較開放的態度。這大眾部便是大乘佛教的發端。

在思想上，大眾部一方面批評保守者的阿羅漢(arhant)的狹隘的理想，一方面發揮空的義理，認爲真正的佛陀是超現世的，歷史的釋迦牟尼不過是他的示現而已。他們又提出菩薩(bodhisattva)的理想人格，認爲菩薩的道路，是人人可行的。

一個學派的思想特色，與其興起的真正原因，自有不可分割的關係。但我們不能對大乘佛教興起的真正原因，有很多的知識。不過，抗塞(E. Conze)以為，有兩點是可確定的。其一是阿羅漢的理想已到了山窮水盡的階段；其二是在家信眾的壓力。關於第一點，阿羅漢所表示的獨善其身的出世的理想，在佛滅後三、四百年後，已漸失去其魅力，也越來越少僧人達到這個目標。代之而起的，是菩薩的理想。關於第二點，人變得越來越重要，而與法(dharma)齊平。出家僧眾不再單獨享有被尊崇被重視的權利。而在在家信眾中，也出現不少傑出的人物，經典中的維摩詰(Vimalakīrti)，即是一個顯明的例子。佛教的宗教意義，已不能再拘限于僧人與僧院方面了。在家信眾開始積極參與種種的宗教活動。(註一)

隨着宗教的發展，思想也漸趨成熟。由紀元前一世紀至紀元後三世紀，不少大乘經典先後出現。最先出現的是《般若經》(Prajñāpāramitā-sūtra)，跟着有《維摩經》(Vimalakīrti-nirdeśa-sūtra)、《法華經》(Saddharma-puṇḍarīka-sūtra)、《阿彌陀經》(Sukhāvatīvyūha-sūtra)、《十地經》(Daśabhūmika-sūtra)等初期大乘經典。此中自以《般若經》為代表。此經最初由少量漸次附加，至七世紀左右而成一大叢書。其空的思想，一般認為是大乘佛教的基本教理。

其後有南印度出身的龍樹(Nāgārjuna)，在哲學方面發揮這空的思想。他著有《中論》(Mādhyamaka-kārika)及《迴諍論》(Vigrahavārtanī)，批判部派小乘的謬見，建立中道觀，而名之為緣起、假名、空。

龍樹以後續有大乘經典出現，如《涅槃經》(Mahāparinirvāṇa-sūtra)、《勝鬘經》(Śrīmālādevī-simhanāda-sūtra)、《解深密經》(Samdhī-nirmocana-sūtra)、《楞伽經》(Laṅkāvatāra-sūtra)。其中的