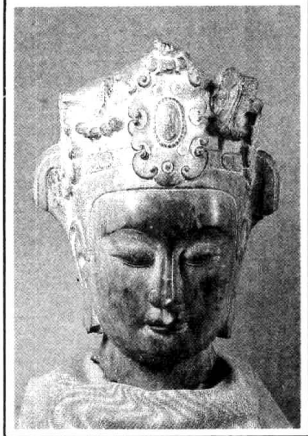




# 佛敎中觀哲學

梶山雄一著

吳汝鈞譯



# 佛敎中觀哲學

梶山雄一著

吳汝鈞譯

## 譯者前言

吳汝鈞

本書為日本角川書店發行的「佛教思想」叢書之一部。按該叢書由八部組成，分別敘述印度、中國及日本之佛教思想及其發展。本書屬印度佛教部分，原書名為「空之論理」，介紹以龍樹中論為主脈的中觀哲學。就歷史發展言，以龍樹為祖師的中觀學是別于其他大乘各系而為一獨立學派，不過就義理形態言，龍樹的空觀實是佛教哲學的基礎，大乘各派莫不謹遵之。牟宗三師即以龍樹論空為佛家通義，而化解其性空唯名一系。故就此意義言，本書亦可看作是佛學概論有關方法論方面的書，而不必只限于中觀學也。

作者為日人梶山雄一氏，為後期佛教論理學研究專家，現任京都大學哲學部佛教學科講座教授，曾受日本學士院賞。梶山氏早年畢業于京都大學；其後遊印度與英國，在Nalanda與倫敦亞非學院作特別研修，又曾在維也納受學于印度哲學權威 Erich Frauwallner，成為日本學者接受維也納學派的佛學研究方法的一人。

維也納學派的佛學研究方法，是文獻學與哲學雙軌之路。即是，掌握以梵藏為主的文獻學知識，有限度地以西方哲學的術語 (terminology)，來理解佛學問題，特別是陳那及其後的論理學。這是較新的研究方法，譯者以為也是比較值得提倡的。佛學研究，不管是在日本抑是在歐美，一向都是文獻學的，特別是語言學的 (philological)。語言是工具，故這種研究終是流于堆砌資

料的乾枯工作，而無與于佛教哲學的思辯與智慧，更無論這種學問的安心立命了。其後有傑出蘇聯的印度學者 Theodor Stcherbatsky 出，始本着他豐富的梵藏知識與廣博的西方與印度哲學的理解，以康德超越哲學的術語，來研究佛教知識論，特別是後期法稱的與法上的。這研究方向予歐洲特別是德語系的印度學者以很大的影響。由 Frauwallner 所領導的維也納學派，可以說在這個意義下與 Stcherbatsky 相通，他所創辦的 WZKSÖ(Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ost-asiens) 學報，即是基于這種方法的產物。Franwallner 的後學有 Lambert Schmithausen, Ernsr steinkellner, Tilman vetter 等。前者的興趣甚廣，包括唯識與如來藏系。後二者則集中其研究于法稱的知識論。

這種風氣予日本的佛學研究也有相當的沖擊。年青一代有潛能的學者，多跟這學風走，或受到影響。北川秀則研究陳那的論理學，服部正明研究其知識論，梶山氏研究後期佛教論理學者 Moksākaragupra，戶崎宏正研究法稱的知識論，都有可觀的成果，也相當為西方學者所重視。

這些學者的研究都有一個共同點，即是先習文獻與西方哲學特別是邏輯與知識論，然後以這兩套方法作為配備，來研究印度哲學中某一學派或某一學者的某一問題，不必只限于是佛教論理學方面者。用西方的術語來理解以梵語來表示的印度的古代概念，是最普遍的現象，例如將 *nyāya-tarka* 理解為論理，*pramāna* 理解為認識或手段，*pratyakṣa* 理解為知覺，*svārtha-anumāna*

為推理，*parārtha-anumāna* 為辨證，等等。

本書即是在這樣的研究方法的背景下寫成的。全書分四章，分別就與中觀哲學的發展有密切關係的般若思想與有部思想，龍樹的空之邏輯，及中後期中觀的思想，展開討論，而放其焦點于研究龍樹的邏輯。

本書作者描述龍樹的邏輯，主要採西方哲學的入路。即是，以亞里斯多德邏輯的概念與理論為參考，來檢查龍樹的那一套思考方法。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。作為最高真實的空性，即可依這套思想方法而把得。因而他名之為本體之邏輯、空之邏輯。

必須指出的是，把龍樹的邏輯判為是本體者，並不是獨特的看法，稍懂形式邏輯與辨證法的差異的人，總會從此中得到靈感，而了解龍樹的兩難與四句否定的意圖，是要遮撥現象而顯出真實的空性。作者在運用邏輯規律時，也不一定都的確，對有些西方的解釋亦欠清楚詳盡，尤其對龍樹的邏輯，未有給予一起越的闡述（*transcendental exposition*）。這都可以說是本書的缺點和不足處。縱使如此，本書亦自有不少優點。關於敘述龍樹的哲學方面，譯者認為最堪注意的還是那種方法。用現代語言特別是西方邏輯這套裝備來剖解龍樹，進至指出其超邏輯之處，不但可較清楚地得到龍樹邏輯的輪廓，且亦能突顯出這種思想方式的特色。這自較傳統那種就經論而理解經論方式為高明，且亦不易流于模稜兩可的浮泛。而且這種剖解亦是合法的。儘管龍樹的邏

輯不合于西方的邏輯，但仍不礙以後者來處理前者的合法性，因內容對於形式邏輯來說，是不相干的。

另外一優點是資料性的，這主要是就第三、四章論中後期中觀派的發展說。關於中觀學，我們一般所理解的，大抵只限于前期，亦即龍樹與提婆者。因這方面的資料有比較完備的漢譯。中期的發展，如佛護、清辨、月稱諸人的思想，由于漢譯資料殘缺不全，研究已有困難。後期中觀學，資料幾乎都無漢譯，都存于西藏譯中，特別是寂護與 Ratnakarasānti 者。文獻資料不足，對中觀學後來的發展，只能付闕如。實中觀後學，有突破性的發展；如寂護的吸收其他學派如有部、經量部和唯識的精要而將他們都納入其哲學階梯中作為通到最高的中觀的必經過程，和 Ratnakarasānti 最後正面提出那個光輝的心靈，由此而回歸至原始的般若經甚至接近如來藏系統，這恐怕都不是龍樹所料到的。要全面深入中觀系統，不了解中後期的思想發展，實不可能。在這方面，本書有一扼要的敘述。

本書所根據的中論，是梵文原本，其中所選取的詩頌，是作者由原本直接譯出來的。這裏為篇幅計不列出相應的漢譯。有興趣的讀者，可自找漢譯對照。

又在翻譯本書過程中，蒙作者本人、上面提及的服部先生，及佐佐木、田窪、秋山、小鮎、畑中等日本朋友的助力，謹此致謝。雖然有這麼多人的幫助，但在翻譯中一定還有不少錯誤，這都應由譯者負責。



# 《佛教中觀哲學》目次

## 第一章 空之思想——起源與環境……………一

1. 龍樹其人及年代……………一

2. 「般若經」之思想家……………七

(1) 菩薩的形象……………七

(2) 六種波羅蜜多……………一二

(3) 「般若經」之神秘主義……………一五

3. 阿毗達磨之思想家……………一八

(1) 區別的哲學……………二八

(2) 本體之世界……………三二

龍樹之思想……………三六

1. 根本立場——真實與虛構……………三六

2. 空之論理……………四五

(1) 依存性——關於緣起……………四五

### 第三章

#### 中期中觀派

- 1. 「中論」的注釋家……………一〇五
- 2. 歸謬論證派與自立論證派……………一〇九
- 3. 清辯的論證及其挫折……………一一六
- (2) 虛幻的世界……………九九
- (1) 兩種真理……………九一
- 3. 龍樹之宗教……………九一
- (8) 本體之論理與現象之論理……………八一
- (7) 言語與對象的關係之否定……………七四
- (6) 主體與客體的關係之否定……………七〇
- (5) 主體及其作用之否定……………六四
- (4) 運動與變化之否定……………六二
- (3) 原因與結果之否定……………五六
- (2) 本體之否定……………五三

### 第四章

#### 後期中觀派（瑜伽行中觀派）

- 1. 在 *bsam - yas* 的論爭……………一一一
- 2. 哲學之階梯……………一二六
- 3. 瑜伽之階梯……………一三七
- 4. 光輝的心靈……………一四二



# 第一章 空之思想

## ——起源與環境

### 1. 龍樹其人及年代

#### 龍樹之傳記

關於龍樹 (Nāgārjuna) 其人及經歷，確實的事，幾乎已不可知曉了。目前僅存的資料，只有傳說爲開始把中觀思想介紹到中國來的鳩摩羅什 (344-413) 所漢譯而具載于如下的故事中的傳記（『大正藏經』卷五十所收）而已。

龍樹生于南印度的婆羅門之家，學習以『吠陀聖典』爲始的婆羅門教學，而成長。由于他得天獨厚，又年青時已有這方面的學識，故有名于時。他有三個在這方面富有才能的好友，某日互談，認爲既已得到學問上的榮譽，從此應可盡情享樂了。他們追隨術師，習得隱身秘術，並屢屢藉此，潛入王宮。在一百多日間，宮廷中的美人皆被侵犯，甚而有因此而成孕者。驚怖的王臣乃安排對策，把砂鋪置于宮門處，而使衛士看守着。藉着龍樹他們印在砂上的足跡，衆多的衛士運刀向空中揮劈，三個好友遂皆被殺；只有龍樹因避身于王的傍邊故得免于死。他即在避隱于該處的當兒，覺悟到情欲乃痛苦與不幸的原因；乃下定決心，倘若自己能活着從宮廷中逃出，卽出家修行。

事實是這樣，他逃走成功，探訪山上的佛塔，受戒律而出家。在停留該處的九十日間，讀破並習得

小乘佛典，在不能更得別種經典的情況下，他從一個住在喜馬拉雅山的某一佛塔之老僧手中獲得大乘經典。他抱着異常的興趣而學之，但不能得到深入的真義。他又遍歷全印度，探求更多的經典。其間，與佛教非佛教的遊方之士及論師對論，把他們一一辯破。他由此生起慢心，想到佛教經典雖是微妙，但羅輯地檢討看，仍非完全；自己大可藉邏輯來推求出佛典表現中不周備處，而教後學，由此創立一學派。

大龍 (Madanaga) 菩薩哀憫龍樹的慢心，把他引導至海底的龍宮，開寶藏，把大乘經典送給他。龍樹即在九十日間學習，理解殊多，悟到深奧的意義。

大龍又把龍樹帶歸南印度。由于其時南印度的國王相信異教而毀誘佛教，龍樹想到要弘揚佛教當先教化國王，因而往應募，而成爲將軍，在很短的時間把軍隊整頓得令人難以認出是原來的隊伍。王喜，問龍樹到底是什麼人。龍樹答謂是全知者。王要試試他，遂問神祇們現今正作甚麼，龍樹答謂現今神祇們正與惡魔們戰鬥；即以其神通力使王得觀兩軍戰鬥的情況。宮廷中以王爲首的婆羅門（婆羅門教的司祭）乃因他而皈依佛教。龍樹即在南印弘揚佛教，論破異教徒，又寫了很多著作。

其時有一婆羅門妒忌龍樹的盛名，向國王請願，要與之討論。王諫之，婆羅門弗聽，遂強行討論。婆羅門以法術在宮廷中化一大池，自己坐在其中的千葉蓮華之上，而叱在岸上的龍樹爲坐在地上不動的畜生的樣子。龍樹即化作一六牙白象，走入池中，以鼻把婆羅門拋投在地下，逼使他屈服。

又其時，有小乘出家者，常嫉妒龍樹。龍樹問他：你不喜我長生麼？彼答謂：然。龍樹閉居靜室中，多日過後仍不出來。弟子破戶入室視之，龍樹已離此世而去矣。龍樹死後一百年，南印度人建立廟宇

，如佛陀一樣地尊崇他。龍樹 (Nāgārjuna) 一名之由來，乃基于其母在 Arjuna 樹下生落他、及他藉 Nāga (龍) 的導引而得成就，故把 Nāga 和 arjuna 結合而成。

### 傳記之性格

鳩摩羅什非印度人，而是西域出身，約在龍樹死後一百年出世。他留學西北印度，但未有到過龍樹的主要活動舞台的南印度。又，這傳記後半所載的示現神與惡魔的鬪爭而使國王信服的故事，在龍樹弟子聖提婆 (Āryadeva) 之傳記——這亦傳為鳩摩羅什所譯——中亦重複出現。羅什譯的龍樹傳有兩本，比較而觀之，在細微方面有相當的異處。傳記的原本自身中亦被懷疑有混同，無論如何，這個所謂傳記，是多少的事實與多分的想像、神秘化的混合產物；不用說，說它是龍樹的傳記，無寧應說它是傳播生于龍樹死後約一百年的時代的人所懷有對龍樹的影像的東西。總之，在這個傳記中，自可見出一些與事實相稱的記錄，而只使人彷彿想起龍樹的為人的描寫亦不是沒有的。

傳記上記載着龍樹生于南印度，活躍于南印度。現代一般的學說，亦以為他生于南印度 Deccan 高地的 Vidarbha，成人後亦活躍于南印度的 Andhra 王國。這正與他是『般若經』思想的哲學的集大成者，這『般若經』成立于南印度而次第向北印度流布，這些事實相一致。由龍樹在其著作中正確地理解婆羅門教學及予以尖銳的批判這些事實來看，把他作為婆羅門出身的傳記的記述恐怕是可信賴的。出家後先學小乘經論，這亦反映出他後來的著作與活動都意圖着首先要批判說一切有部等的小乘諸家學派的阿毗達摩哲學這一事實。

龍樹在龍宮得大乘經典——恐怕是以『般若經』爲中心的東西——是大乘佛教徒一般以爲正教不行于世因而其經典在龍王的管理下秘藏于海底的信仰的表現，那是不足爲奇的。爲了主張在釋迦牟尼佛陀死後數世紀而開始流行于世的大乘經典是佛說，大乘教徒是有必要作這樣的說法的。

龍樹在其出家以前學習隱身術而潛入宮廷，自龍宮歸南印度後以奇蹟和神通來教化國王與婆羅門這些故事，皆是傳記作者意圖把龍樹神秘化的表現。羅什時代的中國人，以爲龍樹是佛教神秘家中的一人。慧遠(334—416)即傳小乘佛教學習期的龍樹獨居林中以冥想爲事，又以爲龍樹是到達了在冥想的修行中次于佛位的十地(分菩薩修行的階段爲十位的最高位)階位的菩薩(『出三藏記集』)。在古代印度，宗教探求者所首先做的事是瑜伽(冥想)，魔術、潛術是瑜伽所帶來的一結果。龍樹被置于神秘家系譜中一點，必須關連着他是『般若經』神秘主義的繼承者一點而被注意。又倘若更運想到以後要述及的龍樹的論理正具有如幻惑人的知性那樣的魔術的神效一點，便興味深遠了。

#### 作爲凡人的龍樹

龍樹以隱身術潛入宮廷誘惑女性的事故，亦是那些說及對於快樂的追求及作爲其結果的哀傷是出家動機的傳記作者所常使用的技法。可以說，這與釋迦牟尼佛陀在青年時代過着沐浴于榮耀與快樂中的生活，其對空虛的自覺即驅使他出家修行，的這個故事，是異曲同工的。不過，縱使這兩個故事就出家動機一點相同，釋迦牟尼佛陀的場合無寧是作爲具有風發氣派的情緒而被描劃；相對於此，龍樹的場合，則作爲對以死亡作賭的快樂的追求及其後到來的絕望而被描劃。對應于佛陀的圓滿乃至平和的生涯，龍

樹則被人賦與這樣一個對既成的倫理與制度作激烈反抗的虛無主義者的形象。後面要述及的他的思想，亦是本着毫不客氣地否定原來的佛教傳統一點，而貫串着虛無主義的精神。

不知是偶然抑或不是偶然，心情的激動、人間關係的挫折、乃至充滿着波瀾的生涯，這些東西，總在多數的空之哲學者中間共通着。關於龍樹的弟子聖提婆的事亦是這樣地被傳下來。他走入印度教的神殿，挖去神像的眼睛，而與神對決；他的無忌憚的批判即招來災禍。激烈的鬭爭生涯，即以爲異教徒所殺害而終。鳩摩羅什在來長安前，在西域諸國中亦必然捱過長期的流離生活。其間，在龜茲國時期及來長安後，皆爲王所強迫，飲醇酒，在女犯中壞其節操。其先，他在涼州（甘肅省）時，竟被人視爲是陰陽術數大家，而非佛教思想家。晚年雖享盛名，但他還是始終過着悲涼的出家生涯（關於聖提婆、鳩摩羅什其人，請參照本全集第八卷『不安與欣求』第三部梅原猛氏之解說）。後代的中觀者 *Sāntaraksita* 亦在西藏死于佛教徒同土的內紛，其弟子 *Kamalasila* 亦于宗教的、政治的鬭爭中爲人所殺。

不管這些傳說的真偽程度如何，此中所描繪的中觀思想家的生涯，與其哲學與冥想所指向的絕對靜寂總不相稱，而充滿波瀾。儘管有所傳播的空的世界的清明，但他們的辯證，却是熾烈如火的論理。視這世界爲夢爲幻的他們，在現實中所見的，不是森林中的優閑的生活，而是醜陋的人世的惡夢。這亦不能說與中觀思想全無關係。事態的核心在，對於不知惡夢之苦痛的人來說，視這世界如夢、如幻的這等事，當是不可能的。

由南印度的Hyderābād向東南行的 Krishna河的右岸，殘留有Nāgārjunikondā這樣的地名。其附近最近建設有大規模的水庫，與這工事並行的，有對於遺跡的考古學的調查。西曆紀元前後的數世紀間，Sātavāhana王朝 (Andhra 王國) 君臨南印度一帶，龍樹與這王朝中的一王有親交一點，尙可由傳記的記述及現在仍存留的他給國王的教訓的書翰 (Suhrllekha 『龍樹菩薩勸誡王頌』) 等來推定。不過，關於這王相當于王朝中的何人一點，有紛歧的意見，無法斷定。亦有學者認爲那是在西紀八〇—一〇四年或一〇六一—一三〇年在位的叫作Gautamiputra • Sātakarnī的王；亦有一說法以爲在二世紀後半 (一七三—一九九) 在位的叫作 Yajña-sri (Sri-yajña • sātakarnī) 的王是龍樹的知友。一時難以判定。

據在中國流行的傳說，要確定龍樹的年代亦是困難的。與鳩摩羅什同時代的慧遠、僧肇、僧叡等，以爲龍樹在釋迦牟尼佛陀死後八百年以上現世。吉藏曾整理記述過在中國流傳的龍樹的年代論；最近Étienne Lamotte教授對之作批判的考察，算出龍樹出現于佛陀滅後八八〇年 (Étienne Lamotte, *L'enseignement de Vimalakirti*, pp. 70-77)。鳩摩羅什及其弟子們大抵以爲佛陀死于紀元前六三七年——這當然與現代學說有很大的距離——，由此，佛滅後八八〇年當于西紀二四三年。一方，前述的鳩摩羅什譯的傳記中說及龍樹死後一百年南印度人敬他如佛陀的記述，實暗示鳩摩羅什的時代較龍樹的死後一世紀一點。而鳩摩羅什是活躍于四世紀後半五世紀初頭期間的人物，倘若以由此推溯一百年作爲

龍樹的死時，則他當是三世紀的人。

不過，倘若重視前述的他與 *Saṅgavāhana* 王朝的關係，則必須承認龍樹在二世紀時已活動一點。日本學者多把龍樹置于後一五〇—二五〇年間。比較龍樹著作的內容與其他文獻而得的推定，亦無補于要進一步苦心推敲他的年代，即二世紀—三世紀的範圍。在決定性的新資料被發現前，我們對龍樹年代的確定，是不可能的。對於我們來說，他好像還在運用隱身之術哩（關於龍樹的年代一點，Richard H. Robinson 在其 *Early Madhyamika in India and China*, pp. 21-26 中，對歷來諸說曾作要領的記述）。

## 2. 『般若經』之思想家

### (1) 菩薩的形象

#### 逆說的生涯

在傳記中所呈現的龍樹，是過着戲劇性的、富有波亂的生涯的人物。他有氣性的激昂、飽滿的批判精神，和東奔西走的英雄的活動。這樣的生活方式，與以釋迦牟尼佛陀及其保守的弟子們的所謂平和、理智、冷靜、圓滿這樣的詞語來形容的生活，是相當不同的。特別是，這是與謹守着在龍樹時代幾乎與一般社會隔絕的僧院中的那些嚴酷規律、專念于學習與修道的上座部系教團的比丘們的生活方式相對照的。龍樹的生涯，可以說是相對於傳統僧院生活的反逆兒的東西；倘若借『般若經』的逆說，則他可被說為是聖者，因真正的聖者並不是如其所表現出來的那樣，即使把龍樹的生涯這樣地描述，亦不為過。

不過，這樣的戲劇性的英雄在印度社會中作爲新的佛教者的形象而登場，不自龍樹始。在「般若經」及其他大乘佛典中出現的菩薩，都或多或少被賦與同樣的性格。被認爲龍樹亦有接觸及的「八千頌般若經」——最早成立的般若經典之一——中所有叫做Sadāprarudita（常啼）的菩薩，其故事亦表示這點。

這是如等待着遲誤了幽會時刻的戀人的着急的男子的模樣，如思慮着失去的孩子的父母的模樣，又如爲毒矢所傷夢寐以求送的人的模樣，的全心求完全的智慧而遍歷各地的求道者的故事。他不能會見要尋求的老師，在悲傷中連續哭了七日七夜，但當他一知道老師的居所而感覺歡喜時，他即沉潛于冥想中而見到各各的如來。爲了要贈物與敬之如師的Dharmodgata菩薩，但要把自家的血、髓以至于心臟售予別人，冀求得資本。他不能得到那些淨洗 Dharmodgata 的說法座的水，即裂其身，而以血灑濕周圍的泥土。作爲老師的Dharmodgata與Sadāprarudita自身皆非隱者，而是以被多數王女與侍女所扶持的長者的風格被描劃出來。

在大乘經典中活躍的菩薩們，多有非僧院的聖者而是住于都市的社會人的。與中觀派有密切關係的「維摩經」的主人公Vimalakīrti（維摩詰），亦是 Vaisali 市的長者，他一面嘲笑爲Śāriputra（舍利弗）等所象徵的僧院聖者的小家人品，一面宣說菩薩道；這即成爲「維摩經」的主題。「華嚴經」「入法界品」載有 Sudāna（善財童子）求道遍歷的故事。他所歷訪的良好指導者，並不只是宗教家；其中亦有在家的人、女性、甚至娼婦。擁抱娼婦亦是求道的一部，是入三昧之門。這樣的世俗性，到底何以在「般若經」爲始的大乘經典中被強調呢？這是因爲，大乘佛教是與僧院宗教對立的社會人的宗教



，而菩薩則是代表社會人的英雄。

### 原始佛教教團之分裂與僧院佛教

大乘經典自西曆紀元前後開始與盛地被制作、編集，但大乘運動恐怕不是到那個時期才突然興起的。釋迦牟尼佛陀聲名遠播，但由于未有將教團予以統一之規制之故，當時的弟子們已各有各有其自家的傾向了。不過，在佛陀死時馬上策劃教團的改建、決定一定的經典與規律的，只有以Mahākāśyapa（大迦葉）為中心的保守派而已。在這派中亦有很多未曾組合的弟子們。約在佛陀死後一百乃至二百年間，這個對立逐漸表面化，佛教教團遂正式分裂為保守的上座部與進步的大眾部。關於大眾部這個名稱，是由于這個部派的進步的比丘的數目特多，或者是——這方面是最可能的——由于這個部派並不代表出家佛教者，而代表在家的一般信者，因而這樣稱謂。

有關這個分裂的史傳，異說甚多，確實之事已不可考。依北傳，叫作Mahādeva（大天）的比丘，提示出五個條文，批判作為佛弟子理想形象的聖者Arhat（阿羅漢）；由此而招致保守的長老們的激怒一點，即被說為是分裂的原因。據反對派方面的記述，Mahādeva私通其母而殺其父，其後又在殺母之餘，更殺害了幾個阿羅漢，悔覺後，輕易地獨自得度，而變成潛入教團的大惡人。他曾公言這樣的事，說阿羅漢仍未能免于夢遺，是未能完全地滅除無知的不完全的人格。依南傳，則說分裂的原因，不是Mahādeva的五個條文，而是由于Vaisālī出身的比丘們主張要解禁那些自原始教團以來戒律中不合于社會實情的項目——例如比丘不能以手觸金錢等等——的十個條文。無論如何，總之是對於非社會的聖