

我的判教基準與早期佛教： 捨邊中道與法有我無

中央研究院中國文哲研究所研究員 吳汝鈞

本文目次

- 一、我的判教基準
- 二、十二教判
- 三、捨邊中道
- 四、法有我無

一、我的判教基準

以下我要展示我自己的判教理論，對佛教的教義作分判。

首先要說明的是，我的判教對象，是在印度和中國發展出來的佛教。主要的原因，一方面是佛教的義理，在印度和中國有較卓越的發展；其他區域的佛教，如在西藏、高麗、日本、蒙古、絲綢之路周圍的發展，基本上是沿著印、中佛教加以繼承和配合該有關區域的文化、風土人情來開拓出自己的義理和實踐體系，原創性

（originality）不夠強，當然其中亦有例外，例如西藏佛教的宗喀巴（Tson-kha-pa）和日本佛教的道元。另方面是我自己對印、中佛教

比較熟悉，較能順利處理有關文獻；同時，自己的時間與精力也很有限，光是作印、中佛教的研究已感到局促，更遑論其他地域的佛教了。不過，對於發源於日本的京都哲學與批判佛教，我還是拿來處理，因為它們的發展範限，已超出日本本土，走向國際宗教研究與開拓的舞台了。它們都具有相當雄厚的潛力，並且還在不斷進展中，特別是京都哲學，早已備受國際的哲學界、宗教學界和神學界注目。我個人估計它對國際的思潮，在跨宗教與跨哲學方面，將會有深遠的影響與實質的貢獻。

我要在本書中把佛教判釋為十二個宗派：捨邊中道、法有我無、即法體空、識中現有、挾相立量、捨相立量、空有互融、佛性偏覺、佛性圓覺、依他極樂、場所立本和佛性解構。以下先交代一下我對佛教的判釋所立根的基準。

1.判教的基準：動感問題

佛教是一個很大的宗教，它的義理非常豐富，所謂“三藏十二部”，讓人有不知從何說起的感覺。這個義理大海，是自釋迦牟尼（Śākyamuni）創教以來，佛教弟子和佛教研究者透過悠長的歷史與遼闊的地土所共同發展出來的研究成果。這研究成果是上述有關人士艱苦經營而來的，同時也包含了教外各種不同的刺激的元素。例如印度方面在佛教出現之先的婆羅門教（Brahmanism，今為印度教（Hinduism）、在義理上與佛教相互論證的其他哲學派系，如六派哲學；中國方面則有原來的儒家與道家和它起種種激盪；到了今日又有基督教和西方一些主流哲學和它爭辯和對話。對於佛教來說，這些多元的思潮與佛教的遇合（Begegnung），肯定會刺激它的

發展，甚至讓它進行自我轉化。

面對佛教所含藏的這樣多元化的義理：觀念論、實在論、救贖論（或解脫論）、存有論（或存在論）、認識論、推理論（或因明學）、實體主義、非實體主義，等等，我們應該如何理解，如何把它們一一放在一個總的架構之中，把它們綜合起來，為它們作恰當的定位呢？這便是判教或教相判釋所要做的。

對於佛教的判教或教相判釋，很早便有人做了。在印度佛學方面有《解深密經》（Samdhinirmocana-sūtra）和寂護（Śāntarakṣita）；在中國佛教方面則更多，上面所舉的智顗、法藏、宗密、太虛和印順，都是著名的例子。在他們的判教中，通常都可以看到一些線索，作為判教的基準。在這一點上，天台宗智顗大師的判教，顯得最為清晰俐落。他以真理觀為主軸，以實踐真理的方法為輔軸，來進行分判。在真理觀方面，他提出兩層真理：空與中道，在他的理解中，中道與佛性是等同的。至於實踐或體證真理的方法，他提出析法與體法；析法是分解、析離諸法，體法則不作析離，當下就法本身來看。在更高層次方面，他提出歷別與圓頓；歷別是依循階段去做，是漸次的，圓頓則是不必經歷階段，而是頓然地、一下子地成就。因此，他便很自然地以真理觀與體證方法來進行判教，判藏教或小乘（包括原始佛教¹在內）為“析法入空”的模式，通教（包括般若思想、中觀學和《維摩經》思想為“體法入空”的模式²，別教（包

¹ 《阿含經》（Āgama）是佛教最早期的經典，記載了釋迦的生平和思想，這便是一般所謂的“原始佛教”（Primitive Buddhism）。我們可以說，以《阿含經》為依據的原始佛教，最接近、最能表示釋迦的言行與思想。

² 智顗以《維摩經》（Vimalakīrtinirdeśa-sūtra）屬通教，頗令人困惑不解。此

括佛性或如來藏思想）為“歷別入中”的模式，最後以圓教為“圓頓入中”的模式。其中，“空”（śūnyatā）作為自性（svabhāva）的否定，是一種狀態（Zustand）義，是靜態的，不具有動感。“中”是中道（madhyamā pratipad），等同於佛性，故具有動感。在智顗看來，真理特別是終極真理，是具有動感的。

以下我要交代我自己判佛教各種思潮或義理所採取的基準。如上一章所說，基準可以包含很多點，這裏我要聚焦於動感與認識兩大項中，其他的點則在相關的地方加以回應與處理。我想這樣會眉目清楚些。當我們談起佛教的義理，總會先想到“空”。原始佛教說意念無常、質體無我，都含有空的意味。下來般若文獻，由《心經》（Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra）說“色即是空”、“五蘊皆空”，中觀學的《中論》（Madhyamakakārikā）也說“眾因緣生法，我說即是空”、“以有空義故，一切法得成”。說佛教的主要觀念是“空”，似乎沒有嚴重的問題。下來我們會想到“佛性”（buddhātā）、“般若”（prajñā）、“菩提”（bodhi）、“如來藏”（tathatāgatāgarbha）、“涅槃”（nirvāṇa）、“解脫”（mokṣa），等等。空、涅槃都有事物的真理狀態意，是一種靜感的觀念；般若、菩提則指智慧，能發揮明覺的作用，去觀照事物的空性（śūnyatā-svabhāva）；而佛性、如來藏則表示一種主體性的心靈，是般若、菩提智慧的所由出，結果是涅槃境界的獲致。在這裏，我想就佛性的問題，多說幾句。佛性是成佛的體性（這體性不是實體義），是成佛的主體性、成佛的超越的依據（transcendental ground），

經盛發揮淫怒癡是解脫、諸煩惱是道場的吊詭思維，與其說是屬於通教，不若說是屬於圓教來得貼切。

有很強的動感義。在佛教的重要觀念中，“心”與佛性最為相應；它是活動的主體，故智顗提出“佛性真心”一觀念。這些說法，基本上都沒有問題，但我們都忽略了一點：由佛性、如來藏所發出來的般若、菩提智慧可以照見事物的無自性空的真理狀態，最後便能覺悟，得解脫，證得清涼的、沒有煩惱的涅槃境界。這整個覺悟的歷程，必須基於宗教實踐，在宗教實踐的脈絡下，才是可能的。實踐甚麼呢？實踐的原則是甚麼呢？這個問題必須先得到解決，其他的一切才能說。這實踐的原則，便是中道（*madhyamā pratipad*）。而具體的做法，便是實行八正道：正見、正志、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。這八正道表示我們實踐中道的八種途徑。

“八”是無所謂的，你增或減一兩個途徑，都可以。但中道這個總原則，必須要持守，在實踐中持守，才能有覺悟可言，否則一切都是空說。

中道之為重要，可以在最能代表佛祖釋迦牟尼的教說中的《雜阿含經》（*Samyutta nikāya*）中找到文獻學與義理的理據。此經典有謂：

如實正觀世間集者，則不生世間無見。如實正觀世間滅者，則不生世間有見。……如來離於二邊，說於中道。³

所謂“世間集”，指世間種種因素的集合，具體的現象與事物，便是這樣出現，它不是一無所有，不是虛無，故我們不必對這些東西產生無、虛無的見解。另方面，世間的現象與事物是依因待緣而成立，因、緣離散，則這些東西便會隨之變異，以至消失，故我們不

應視這些東西為有，為常住。這便突顯出佛陀不執取有與無兩個極端，超越它們的相對性，而直契入真理，這便是中道。

《雜阿含經》又說：

世人顛倒，依於二邊，若有若無。⁴

這是說一切顛倒見解與顛倒行為，都源於對有、無或其他相對的兩極端有所迷執而起，故我們應該突破、克服有、無二邊的見解，而行中道。該經典又說：

若世間無者，不有世間滅，如實正知見。若世間有者無有，是名離於二邊，說於中道，所謂此有故彼有，此起故彼起。⁵

這是說，倘若世間事物的本性是虛無的話，則便無滅可說。因滅是在有的狀態的東西的消失，倘若沒有有的狀態，則亦無有的滅去。又若世間事物是有，是常住，則無所謂生起，而成為有。既然世間事物已有自性，是有，由無變有的情況便無從說起。因此我們要遠離極端的偏見或邊見，而居於超越二邊的中道。最後以緣起來說中道。

以上的《雜阿含經》的有關中道說法的引文，都是就對於有、無兩個極端的超越來說中道，那是由於有、無這兩個範疇

（*Kategorie*）常被人執取，而陷於一種背反中，不能自拔的緣故。以中道為本而要超越的極端或邊見，當然不限於有、無。凡是被執取而成為極端，因而被視為具有自性的範疇或性格，都要被克服，

³ 《大正藏》2・67a。

⁴ 《大正藏》2・66c。

⁵ 《大正藏》2・85c。

否則人便會因此而陷於顛倒見解之中，繼而生起顛倒的行為，覺悟便無從說起。在這個意旨上，《雜阿含經》有時也用有、無之外的其他極端的被克服來作例示：

煩惱生歡喜，喜亦生煩惱。無惱亦無喜，天神當護持。⁶

這是說煩惱與歡喜會相互挑惹而生起對方，讓人的情緒不得安寧，因此要同時克服這兩種極端，臻於惱、喜雙泯的中道心境才成。《六祖壇經》中所記敘慧能的一句名言：“不思善，不思惡”，也是一個很好的例子，它勸誡我們超越相對的善、惡兩極端，而達致無善無惡，善、惡兩忘的絕對的中道境界。

實際上，佛祖釋迦牟尼自己的生活經驗和生命歷程可以提供判教的基準一個活生生的例證。在出家之先，他過著豪奢的、淫欲的生活，這在很多佛陀傳記中都可以看出來。但釋迦並不滿意這種生活方式，認為豪奢淫欲不能讓人內心感到平和、寧靜，不是生命歸宿的所在。於是他毅然放棄這種生活方式，獨自離開他所自出的大家族，跑到郊野的叢林去，加入五個修習苦行的瑜伽行者的行列，所謂“沙門”（*samaṇa*, *śramaṇa*），刻意折磨自己的身體，有飯不吃，有衣不穿，有屋不住，只棲息於叢林中，勉強維持生命。他們認為這樣對待自己，可以消除以往積存下來的惡業，最後得到永恆的寧謐：解脫。這樣捱了六年，把自己弄成人不似人、鬼不似鬼的狼狽樣子，內心還是不感到安寧，只有焦慮而已。釋迦於是感到、悟到苦行的生活與淫欲一樣，都是極端的做法，不是謀求覺悟成道的正途，最後他放棄苦行，過著簡樸的生活，希望以平淡的心境，

⁶ 《大正藏》2・155c。

悟到生命的真諦與理想。他沿著包括人在內的萬物的緣起性格、無自性（無我 *anātman*）、空的本質這樣的脈絡思維、冥想，最後終於悟得中道之理：當人能從淫欲與苦行、有與無、善與惡、煩惱與欣喜這樣的相對的二邊或兩個極端所成的背反（*Antinomie*）中突破開來，超越上來，中道的超越的大門便同時敞開，人便因此得覺悟而成道。原始佛教的重要思想，如四聖諦（*satya-catuṣṭaya*）、十二因緣（*dvādaśāṅgika-pratītyasamutpāda*）和三法印（*dharma-uddāna-traya*）等便被提出來了。

在這裏，我們可以在苦、樂及超越苦樂的問題上作些反省。對於苦、樂而言，倘若這兩者是不可以避免，但也不是被刻意地弄成一種極端，相信釋迦不會反對。就樂來說，他會承認合理的樂是人生中的幸福的事，所謂合理，是指不是淫樂那一種。在他看來，遠離自己平時過著的現實生活，刻意揀擇一種極端的苦行來折磨自己，弄至骨瘦如柴，了無生氣，像垂死的人那樣，不會有樂可言，對於人的精神境界的提升，也不會有助益。因此，他最後離開那五位修苦行的沙門，接受村女所供養的乳糜（*odanakummāsa*），回復正常的飲食生活。這應是他追求覺悟、解脫的一個關鍵點。即是，浪費的、奢華的淫樂的生活固然不好，勉力地、過分地努力、精進也不好。對於那五個苦行的沙門認為他轉向，捱不住，不能堅持，不能精進，而自我墮落⁷，他也不介意。

正是在這個關鍵點上，釋迦不再追隨那五個沙門，自己確立一種新視野，或場域（*Horizont*），開拓屬於自己的價值觀，走另外一

⁷ *bāhuliko samaṇo Gotamo pādhanavibhanto avatto bahullāyā*.

（*Mahāsaccaka-sutta*，*Majjhima-nikāya*，36，Vol. 1, p.247）

條實踐之路，這即是雙捨苦樂兩極端的中道之路。他的心聲是：我不能糾纏在兩個極端之中：淫樂、粗鄙與刻意摧殘、作賤自己。我們只有一條路可走，那便是中道，由一切極端中超越上來，以智慧眼生起明覺，以體證涅槃的、寂滅的境界。⁸爾後佛教的發展，起碼就前期與中期言，是環繞著這種思維方式或導向而進行的。

中道 (madhyamā pratipad) 與空 (śūnyata) 無疑是理解佛教特別是大乘佛教的核心觀念，兩者在意義上有相通的地方，也有相異之處。我的判教的第一基準，落在動感 (Dynamik) 一點上。我認為一種宗教必須在教義、教理上強調動感，憑著這動感，才能有力地開展出宗教運動，對社會大眾產生廣泛的、實質性的影響，如佛教 (大乘佛教) 所強調的“普度眾生”。換言之，宗教所立基的終極原理，應該是活動性格的，能夠在世間起用的，對後者產生教化、轉化的作用。一種圓滿的宗教應該是這樣的宗教，一方面它有超越的面相，超越現象世界、經驗世界的種種染污的、虛妄的因素；同時也要能與現象世界、經驗世界保持密切的關係，有導引的作用，俾能在世界中發生苦難時，能及時施以援手，拯救眾生。因此，圓滿的宗教應該具有既超越而又內在的兩重性格。捨離的宗教，不食人間煙火，讓眾生陶醉於一種清幽脫俗的環境而遠離凡塵世界的宗教，不是好的宗教，更不是圓滿的宗教。這便涉及我的判教的第二基準：宗教應與世界有密切的關聯。以下先論述第一基準。

中道與空都是佛教強調的終極原理。佛教徒一般都較注意空的一面，喜歡以空來鎖定、characterize 佛教的本質。但佛教也強調緣

⁸ *Tathāgatenā-sutta*, *Samyutta-nikāya*, LVI, *Sacca-samyutta*, II, *Dhammacakkapavattana-vagga*, Vol. V, pp. 420-425.

起 (pratityasamutpāda) 一面。空傾向於表示世界的本性亦即是無自性性一面；而緣起則傾向表示世界的現象的、因果性一面。不過，我們不能把空與緣起截然分開，兩者的關係非常密切，密切到兩者都是指涉同一個義理，只是從不同的角度來看它而已，兩者只是一物的不同的面相而已。在狀態方面，兩者給人的印象是，空是靜態的，是指述事物的真理或真正的狀態、不虛妄的狀態；緣起則涉及事物的生起、依緣或條件而生起，因此，好像能說一些動感，但這亦只限於在現象的、經驗的層面說。在性空的本質方面，動感實在很難說。

關於緣起與性空或空性的問題，我們暫時擱置一下。我想直就可靠的佛教的文獻探索一下中道與空的意義。先說空。要討論空的問題，當然不能不關涉空宗的文獻，這亦即是《般若經》

(*Prajñāpāramitā-sūtra*) 和龍樹 (Nāgārjuna) 的中觀學 (Madhyamaka, *Mādhyamika*)。經的說法比較鬆散，缺乏論證，論是對經義的發揮，說法嚴謹而有系統。在這一點上，我挑龍樹最重要的著作《中論》(*Madhyamakakārikā*) 來說。

到目前為止，我對龍樹《中論》的空義的研究，可以歸結為對自性 (svabhāva) 的否定和對邪見 (dṛṣṭi) 的否定。依龍樹，自性作為常住不變的質體，或實體，是不存在的。這個觀念違反了緣起的正義。事物是依因待緣而成就的，不能有自性。以事物有自性，是錯誤的認識，是邪見，我們必須否定自性，也必須否定以自性為有的見解。故對自性的否定可以納入對錯誤的認識的否定中，亦即納入對邪見的否定之中。⁹倘若是這樣，則空表示一種有關事物的無

⁹ 關於這點，參看拙著 NG Yu-Kwan, *T'ien-t'ai Buddhism and Early*

自性的真理的、真正的狀態，和對邪見的否定。事物的狀態、沒有自性的狀態（Zustand），是在知見上的認識，或洞識，是靜止的，沒有動感可言。而對邪見的否定只是不承認某種見解是真正的、正確的見解而已，狀態（Zustand）的意味還是很濃，不能說強烈的動感，一般程度的動感也難說。¹⁰

原始佛教提及我們對心靈的修習方面，提出四種修習方式，所謂四種三昧。三昧（samādhi）是心靈的靜止狀態；心靈若能自我專注，自己的力量不離散，不生起種種雜念，不“心猿意馬”，不讓自己的力量虛耗在不切實際的想法之中，不生戲論，便能達致定止的狀態，便是“三昧”。這是一種禪定的工夫，或後來佛門特別是中國佛教所強調的“止觀雙運”中的止的工夫。這種工夫，基本上都是以一種低調的、負面的、不是進取的方式被表達出來，因而所指涉的心靈，是處於安祥寧靜的狀態，沒有很多動感的狀態。《雜阿含經》說：

尊者那伽達多告質多羅長者：“有無量心三昧、無相心三昧、無所有心三昧、空心三昧。云何長者，此法為種種義，故種種名，為一

Mādhyaṃika. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1933, pp. 13-22.

¹⁰ 京都哲學家阿部正雄在 John B. Cobb 與 Christopher Ives 合編的 The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1990) 一書中，發表了一篇長文〈淘空的上帝與動感的空〉（“Kenotic God and Dynamic Sunyata” pp. 3-65），其中盛言空的動感。按阿部所理解的空，基本上是就空宗亦即是般若思想與中觀學特別是龍樹的空義說的。依我自己的研究，龍樹的空的動感性是較弱的，與阿部以“動感的”（dynamic）來說空，非常不同。不知阿部的說法的文獻依據是甚麼。

義有種種名。……”長者答言：“無量三昧者，謂聖弟子心與慈俱，無怨、無憎、無恚，寬弘重心，無量修習普緣。……是名無量三昧。云何為無相三昧？謂聖弟子於一切相，不念，無相心三昧身作證，是名無相心三昧。云何無所有心三昧？謂聖弟子度一切無量識、入，處無所有，無所有心住，是名無所有心三昧。云何空三昧？謂聖弟子世間空，世間空如實觀察，常住不變易，非我非我所，是名空心三昧”¹¹

這裏提出心靈在止或禪定修行方面的四種方式：無量、無相，無所有與空。這些心靈的活動（即使是靜態的活動）都是負面的形態，在內心因擾蕩、熾熱而生起種種妄想、計執的情況、脈絡下提出來的，目的是要回復心靈與對象本來的安寧、沉寂的狀態，動感都非常弱。例如，無量三昧是要去除一切怨、憎、恚這些煩惱，而生起慈讓的心，寬敞宏遠的懷抱。無相三昧是要消棄一切對對象的分別、計執、佔有的妄念。無所有三昧是要克服一切虛妄認識的官能（感官）活動，而處於一切平舖、放下、不佔有的心境。最後的空三昧，是要人明瞭世間事物的因緣和合，因而沒有恆常不變易的本質、自性的性格，以如實的眼光洞見一切法的虛妄不實性。最後提出“非我非我所”，勸人不要陷於我（主體自身）與我所（對象方面）的主客分裂、分離的關係之中；在這一點上，中道的涵義呼之欲出。¹²

在這裏，我想我們應該注意一點。《雜阿含經》在這裏是說及

¹¹ 《大正藏》2•149c-150a。

¹² 這裏的“世間空世間空”的重疊的表述式，可解作就世間是空的性格而如實地理解之為空，無自性可得。

一種修行方法，那便是三昧禪定或止。修行本來是一種活動，一般而言，免不了涉及動感。但在這裏所說的修行，卻完全是收斂導向的，沒有開發的意味。這只是個人內心的一種凝注的、定靜的工夫，與其他人無涉，更沒有與他人的互動關係。像這樣的修行的方式，在阿含文獻中說得很多。即使是由空說到中道，也不過是教人不要執取相對的兩個極端、雙離二邊而已，完全沒有爾後佛教傳到中國而成為中國佛教，成為天台、華嚴與禪三宗所強調的濃烈的動感的意味。不過，不管怎樣，就動感來說，中道肯定比空強得多。空是事物的真理的、真正的狀態，有很強的理想義。而中道則是實踐的方法，讓人由此而體證空的真理。一說實踐，便離不開活動，離不開動感。當然中道亦有真理的涵義，這個問題比較複雜，我會在下面交代，這裏暫不多說。

下來要說般若思想。般若思想最重要的觀念，自然是空。至於其他重要觀念如佛性、如來藏、中道等，般若文獻較少提及。這種思想有些地方與如來藏或如來藏自性清淨心一觀念相通，這則較少人留意，我在後面會提到和討論及。如上面透露過，《般若經》一類文獻雖常提及空，但說法流於鬆散，又缺乏嚴密的論證。只是在說到般若智（*prajñā*），說到以般若智來觀照諸法，洞悉它們的空的本性時，頗有認識論的意味。這種認識論自然不是在現象層、經驗層的認識論，沒有主體與對象對峙，在時空的直覺形式與範疇概念下認知對象的意味。無寧是，主體以睿智的直覺（*intellektuelle Anschauung*）的身分去認識作為物自身（*Dinge an sich*）的對象，視它們共同有無自性的、空的性格。不過，這種物自身層次的認識，與西方大哲康德（I. Kant）所提睿智的直覺可以把存在內容提供給

對象或物自身不同。般若智只能如其所如地認識事物的空的本质，它並不能給予事物以存在的內容。即是，康德的睿智的直覺能創造事物，佛教的般若智不能創造事物，而只能觀照事物。這樣，般若智的動感便大大減殺了。

與中觀學相對揚的唯識學（*Vijñāna-vāda*）也說空，但不多說中道。不過，它是以唯識來解讀空一觀念的。即是，依唯識學，存在世界的一切事物都沒有獨立實在性（*independent reality*），都是心識（*vijñāna*，*vijñapti*）的轉變（*pariṇāma*），或詐現（*pratibhāsa*），因此，它們都是無自性的，都是空的。至於中道，唯識學比較少涉及，但不是完全沒有注意。玄奘把唯識學的文獻帶回中國翻譯，又有弟子窺基的協助，而成立法相宗。這個宗派根據《解深密經》（*Samdhinirmocana-sūtra*）的義理，確立有、空、中三時教。有教指原始佛教和小乘教，以一切事物都是因緣和合而成，在某一程度承認這些構成要素的實在性。空教指般若思想，以一切事物都是緣起不實，都是空。中教是第三時教，強調中道，主要是《華嚴經》（*Avatamsaka-sūtra*）和《解深密經》的所說，以非空非有、亦空亦有的中道境界作為一切事物的最後歸宿。這中道也是唯識學的所宗。不過，唯識學，不管是印度的，抑是中國的（法相宗），所關心的焦點，是心識如何透過變現（*parāvṛtti*）以開出主體的自我和客體的外境或存在世界。它說動感，是以用來說，以真如具有用的動感性。護法（*Dharmapāla*）的《成唯識論》（*Vijñaptimātratāsiddhi-śāstra*）便說：

真如出所知障，大悲般若常所輔翼。由斯不住生死、涅槃，利樂有

情，窮未來際，用而常寂。¹³

這裏提到真如“用而常寂”，表示能對世間起用，但力量終是有限，故用“寂”一字眼。

唯識學其後為《大乘起信論》所繼承，¹⁴此書強調強勁的動感，提出“三大”的說法：用大、體大、相大。所謂用大，是就能生一切世間、出世間善因果言。¹⁵這種創生義的動感，是由眾生心發出來的，後者是一切事物的存有論的根源。

唯識學、《大乘起信論》的思路，為華嚴宗所繼承，這已進入中國佛教的範圍了。中國佛學三宗：天台、華嚴、禪，都非常強調動感，天台與禪尤其認為，個人與群體的救贖，或覺悟、得解脫，是一體的，不能分開的。華嚴在這方面則略遜，但其動感與對世間的關懷，還是高於印度佛教。它常用來表示動感的字眼，是“繁興大用”。它的立宗創教者法藏便常常提起要在世間開展出繁興大用，進行宗教的教化活動。追隨者淨源則喜歡提“力用”觀念，他說：

力用相收，卷舒自在。一有力，收多為用，則卷他一切，入於一中，即上文一切即一。皆同無性也。多有力，收一為體，則舒己一位，

¹³ 佐伯定胤校訂《冠導成唯識論》，奈良：法隆寺，1972，p.448。

¹⁴ 傳統以《大乘起信論》為印度詩人馬鳴（Aśvaghoṣa）所撰，真諦（Paramārtha）所譯。我並不認同這種說法，而認為此書的成立，應在護法的唯識學之後，它的作者不可能是馬鳴。

¹⁵ 《大正藏》32•575c。

入於一切，即上文一即一切，因果歷然也。¹⁶

卷或捲是收攝，舒是放開、讓開。在充滿現象學意義、價值意義的法界緣起的真理世界中，各種事物之間都有一種互動的圓融關係。某種事物有力用，便能收攝其他事物，把它們捲藏在自己的存在性之中。當其他事物有力用時，則倒過來把該事物收為己有，這事物便放開，放下自己，而渾融於其他事物的存在性中。此中要注意的是，華嚴宗說動感義的力用，並不是實際的力用，它既不是物理的力用，也不是形而上的精神實體的力用，而純是從虛處說，即從關係、態勢中說。即是，在法界緣起的作為目的的理想世界中說。即是，在法界緣起中，能發揮主導作用，在實現的、現起的狀態中的事物，是有力用；只發揮輔導作用，在潛存狀態中的事物，則是無力用。在法界緣起中的事物，並不以自性說，即是不具有自性；其力用也不是從它們自己的實體、質體中發出。其自身亦不是決定的概念，涵有獨立自在性的意義的概念。

另外一點要說明的是，華嚴宗的文獻雖然較少提及中道，但它的主要教理法界緣起是以中道的義理為基礎而成立的。我在自己的很多著作中曾指出中道的意思是非有非無：事物不具有自性，這是非有；事物也不是一無所是，一無所有，這是非無。這正是龍樹言中道的旨趣。法界緣起所建立的四層世界是事法界、理法界、理事無礙法界、事事無礙法界。其中，事事無礙法界是法界緣起的終極歸宿。事與事或事物與事物之所以能有無礙的關係，而遊息於事事無礙的場所之中，是基於事物自身都是緣起性格。既是緣起性格，

¹⁶ 淨源述《金師子章雲間類解》，《大正藏》45•665a。

則事物不可能具有常住的、不變異的、孤絕的自性，因而事物與事物之間不會相互排斥，而能處於相互融合的關係。另方面，由於事物是緣起性格，它的存在性是依緣起而來，通過種種因素依一定的方式而聚合而成立。這存在性不是虛無，因而事物自身具有一定程度的穩定性，而它們之間也能維持一種沒有障礙的和諧關係。這是中道的非有非無的義理所達致的境界。而這非有非無在邏輯上可轉成事物的亦有亦無。即是，事物是有，但不是有自性的有；事物是無，但不是虛無。其結局仍是事物之間的融通無礙的關係。

天台宗言真理，有極為濃烈的動感性。它對用一觀念，有更詳盡、更周延的發揮。它以中道等同於佛性，而成中道佛性一複合概念。這是理，也是心。這便是天台宗的真理。作為開宗立教者的智顗曾批評通教（般若思想、中觀學）的中道無功用可言，他提出其圓教的中道佛性，具足功用。這是就終極真理在現象世界、經驗世界生起種種化用而言。《法華玄義》卷五謂：

明功用者，若分字解義，功論自進，用論益物。合字解者，正語化他。若豎功未深，橫用不廣；豎功若深，橫用必廣。譬如諸樹，根深則枝闊，華葉亦多。¹⁷

這是把“功用”分開為“功”與“用”，功是就自身的努力言，用是就對世間的作用言。其總的目標是教化他人，普度眾生。像樹木那樣，根基深厚，便能璀璨地開枝散葉，花果繁茂。實際上，《法華玄義》卷一開頭即點明全書的組織為釋名、辨體、明宗、論用、判教，可見智顗對用的重視。其中論用的要點為：

¹⁷ 《大正藏》33•736c。

用者，力用也。於力用中更分別：自行二智照理理周，名為力；二種化他二智鑒機機遍，名為用。¹⁸

這是以力是就自身修習真理言，用是就教化、轉化世間言。智顗又在他的晚年著作《四教義》卷十一論圓教，在解妙覺地時，更謂：

實相智慧，窮源盡性，化用之功，則彌滿法界，無方大用，究竟圓極也。¹⁹

這裏提出“化用之功，彌滿法界”，則真理的出假化物，在世俗的界域裏周濟有情眾生的意味，至為明顯。

進一步，智顗又以應身說用。他在《法華文句》卷九中說：

神通之力者，三身之用也。神是天然不動之理，即法性身也。通是無壅不思議慧，即報身也。力是幹用自在，即應身也。²⁰

按應身是佛、菩薩為化度眾生而示現的身相，這是作為普遍理法的法身在世間的顯現。以應身說用，這種用自是對世間的眾生起教化、轉化之意。故下文有云：

隨所應度，為其現身及命長短。²¹

稍下又以體用說三身：以法、報身為體，以應身為用。²²我想我們

¹⁸ 《大正藏》33•683a。有關此段文字的闡釋，參考拙著《法華玄義的哲學與綱領》，台北：文津出版社，2002，pp.153-156。

¹⁹ 《大正藏》46•764a。

²⁰ 《大正藏》34•129c。

²¹ 《大正藏》34•130c。

應該留意應身所展示佛、菩薩對所要教化、轉化的眾生的謙卑和他們對自己所從事的宗教事業的尊重、認真、專業精神。爲了對眾生進行救度、轉化（conversion），佛、菩薩施設種種方便，包括以眾生的不同的身分、形相，不管可能是怎樣的卑賤、粗鄙甚至邪惡的身分、形相，而示現相應的身分、形相，俾能有效地取得眾生對自己的好感、認同，而提高救度、轉化的成效。在這種行動中，一切矜持的、尊嚴的感受都沒有容身的處所。

天台宗言中道、佛性或中道佛性的動感性是很強的。下來的禪宗祖師在開導生徒衝破種種迷執、走向覺悟之路所施展出來的奇詭的、激烈的動作，所謂“臨濟的喝，德山的棒”，所展示的動感，較天台宗祖師只限於以言說來開示，甚至提出應身的宗教神話式的做法，自然是有過之而無不及了。但這種種不同的開示方式，都淵源自慧能所強調的自性或“不思善，不思惡”的中道主體；這自性或中道主體，與智顗的中道佛性，應該是同一內涵的東西，只是說法不同，顯現方式也不同而已。

2. 判教的基準：認識問題

上面闡釋我在判教問題上提出的一個基準：動感或動感性。即是，有關的宗教派系所宗的終極真理，必須要具有充足的動感，才能發出強有力的功用，教化、轉化眾生，解決他們在生命上的、心靈上的歸宿問題，讓他們能安身立命地生活。由於宗教的轉化、教化是在世間中進行的，而所要教化、轉化的眾生也存在於、生活於這現實的世間，因而宗教的超越的真理必須在現實的世間活動，開

展它的無方大用，與現實世間有一密切的關係，因而宗教所宗的終極真理應是內在的，內在於現實的世間事物之中。即是，宗教的終極真理應具有終極而內在的性格。

但光是說終極真理要與現實的世界有密切的關係是不足夠的。一個宗教倘若要在現實的世間起用，進行教化、轉化的工作，它對現實世間需有充分的理解，才能影響後者，發揮它對後者的啓導的、引導的作用。這便涉及認識論的問題。即是，我們要對現實世間建立客觀的、準確的、有效的知識，宗教的作用才能順利進行。因此，宗教的終極真理除了要具足動感外，我們也需要認識現實世間，對後者有知識。因此知識論或認識便顯得非常重要，這便是判教的第二基準。由於知識是有關現實存在的事物的知識，因此存有論的問題也包含在內。

西方哲學很重視知識論（Erkenntnistheorie）。東方哲學則比較忽略，中國哲學是一個明顯的例子。印度哲學比較好些。六派哲學的正理勝論派（Nyāya-Vaiśeṣika）、數論派（Sāṃkhya）、彌曼善派（Mīmāṃsā）和吠檀多派（Vedānta）在較早期已有知識論的雛型了。作為哲學與宗教的佛教，則要到唯識學派（Vijñāna-vāda）特別是陳那（Dignāga）及法稱（Dharmakīrti）出，才有較為嚴謹而完備的知識論。法稱以後，佛教的知識論者輩出，包括帝釋覺（Devendrabuddhi）、智作護（Prajñākaraḡupta）、法上（Dharmottara）、寂護（Śāntirakṣita, Śāntarakṣita）、蓮華戒（Kamalaśīla）、智勝友（智吉祥友 Jñānaśrimitra）、寶稱（Ratnakīrti）、寶作寂（Ratnakaraśānti）和脫作護（Mokṣākaraḡupta）等。他們的知識論都有一個共同點，即是把邏輯推理和辯證法也包括在內。在這裏，我只注意作為知識

²² 《大正藏》34•133b。

論的主要內容的知覺論，這知覺論的知覺（*pratyakṣa*）有時也作直覺說，一般稱為現量，與邏輯推論的比量（*anumāna*）對說。日本學者有時把這 *pratyakṣa* 字眼翻譯為“直接知覺”，這則近於感覺或感性（*Sinnlichkeit*）的意思，所謂“認識手段”、“量”（*Pramāṇa*）也。

進一步，我們看知識的對象問題。在認識活動中在我們的感官或知覺面前呈現的對象或形象，是不是就是客觀的、外在的東西呢？是不是就有實在性（*reality*）呢？抑是外在的、實在的東西反映在我們的知覺面前的效應呢？又抑是根本沒有外在的、實在的東西，那些在我們的知覺中呈現的形象，只是我們的心識所變現的結果呢？這些都是佛教的知識論所要探討的問題，也是佛教要建立我們對外界對象的知識所必須碰的問題，甚至是我們要建立外在世界所要面對的問題。²³

這些問題都是作為我的第二判教基準所必須涉及的問題。對於這基準的具體闡釋，我會拿陳那的知識論和有形象的、無形象的唯識學的知識論來說。先說陳那的知識論。陳那在知識論方面的最重要著作是《集量論》（*Pramāṇasamuccaya*，或作《知識論集成》）。在陳那以前，印度哲學界當談到知識問題時，往往說到知識的機能或量，或認識手段，如上面所說。這知識或認識的機能有多少種呢？

²³ 天台宗智顗大師有所謂“一心三觀”的說法，分別觀照事物的空、假、中道三個面相。他把這三觀稱為“從假入空觀”、“從空入假觀”、“中道正觀”。他以“立法攝受”字眼來說從空入假觀”。（智顗著《維摩經略疏》卷三，《大正藏》38•597b。）“立法”即建立對事物的正確的理解；“攝受”即攝受眾生，讓他們隨順真理。這樣，“立法攝受”便具有知識論的意義。

當時並沒有特定的說法。有些說法以為人的認識機能只有一種，有些學派則認為超過一種。佛教由陳那開始才確立認識機能有兩種，他所依的理據是我們所認識的對象。我們認識的對象有甚麼類，便決定我們的認識機能有多少種。他認為認識機能是要與認識對象相應的。他把認識對象規定為兩種，於是確定認識機能也有兩種。兩種認識對象是：一者是個別相，或叫自相、特殊相，它指對象的獨特相狀，是對象自身的相狀，與其他對象不同的相狀。另一叫一般相，或共相、普遍相。所謂一般相就是共通於其他東西的相狀。它有共通性，共通於多個分子。個別相或自相則沒有共通相，只限於是某個特定個體的特殊相狀。這相在梵文中是 *lakṣaṇa*，相當於英文的 *feature* 或 *characteristic*。

相應於個別相，陳那提出一種特殊的機能來認識它；相應於一般相，他又提出另一種特殊的機能來認識它。認識個別相的機能，正是現量，亦稱直接知覺，*perception*，這是認識事物的個別相狀而已。認識事物的普遍相狀的是比量，相當於推理。陳那認為人只有這兩種認識機能，分別對應於事物的個別相與一般相：現量認識個別相，比量認識一般相。

陳那的這種知識論有原創性，表現了與前人不同的觀點。當時流行外界實在論，由勝論（*Vaiśeṣika*）所提出。他們認為外界的，在我們心識之外的東西，都有實在性。這種理論與唯識學的說法相衝突，後者認為外界的東西是不實在的，外界東西的根源在人的心識之中。這外界實在論認為人的各種認識機能都認識同一個對象。陳那則不同，他認為兩種認識機能分別認識不同的對象。一種對象是個別相，一種對象是一般相。例如對火的認識。我們可有兩種認

識火的方式，一種是憑視覺的機能認識火這對象，另一方式是透過山上生煙，看不到有火，但因為看到煙，就憑推理這種認識能力，推想出有火使煙生起。勝論則認為人現前所看到或接觸到的火，及透過推理而得的火，是同一的東西。不同的認識機能都是認識同一個對象。陳那則認為我們以現量或視覺觀火，及由看到煙而推理得的火，是不同東西。陳那的知識論與西方康德的相近。後者把認識機能分成兩種：感性（*Sinnlichkeit*）與知性（*Verstand*），感性相當於現量，知性相當於推理。

現量與知識論有較密切的關連，比量則近於邏輯的推理。以下我要把探討的焦點放在現量一邊。甚麼叫現量或直接知覺呢？陳那透過人的思維（*kalpanā*）作對比而加以說明。直接知覺是透過對思維的否定而顯出的，凡認識能力不含有任何思維成分在內，就是直接知覺。他透過否定思維的存在來界定直接知覺，所謂對思維的“觀離”（*apoha*）。對於他來說，思維與直接知覺的性格是完全相反的。直接知覺是不運用任何概念去了解事物。人與事物往往有一種面對面的接觸，在這接觸中無任何概念、言說加於其中，便是直接知覺。而思維則是透過思想作用，運用概念去了解、分別事物。陳那在《集量論》有如下的說法：

*pratyakṣaṃ kalpanāpodham*²⁴

其意是：現量是沒有分別的。這正是表示現量與思維或分別不可能共同存在。另外，陳那的“正理門論”（*Nyāyamukha*）也說：

²⁴ R. Sāṃkṛtyāyana, ed. *Pramāṇavārttikavṛtti of Manorathanandin*, *The Journal of the Bihar and Orissa Research Society*, Vols. XXIV (3) -XXVI (3), Patna, 1938-1940; Vibhūticandra's notes, p.174.

現量除分別。²⁵

這些說法，都是上面所說“觀離”的明顯例子。這“觀離”有時又作“他者的排除（*anyāpoha*）”。

直接知覺或單純的知覺是對應於梵語名相 *pratyakṣa* 而言的。*pratyakṣa* 由兩部分組成：*prati* 與 *akṣa*。*akṣa* 是主要部分，指感官、感性，是印度文獻中十分常用的詞彙。*prati* 是附加詞，猶英語中的 *prefix*，或德語中的 *Vorsilbe*，指“相對於”、“相關於”、“在前面”、“相近於”、“在於”等多個意思，但相差並不遠。這兩個部分合起來，便成一個複合詞，意思非常明朗，都是環繞著“相對於感官”、“相關於感官”、“在感官的範圍內”一類。

因此，現量與感官的關係便非常密切。陳那在《正理門論》的他處，更正面地、直接地表示現量與感官的關係。他說：

現現別轉，故名現量。²⁶

此中的意思應該是：就各個個別感官而分別運轉的，是現量，是 *pratyakṣa*。我們也可以說，現量的作用要通過感官來表現。《正理門論》一書的梵文本子已佚，也沒有西藏文譯本，只有漢譯現存，我們似乎無法確知此中“現現”的現，是否就感官言。不過，在後期的中觀學學者蓮華戒（*Kamalaśīla*）的文獻中，我們可找到他引述陳那的一段文字，顯示出“現現”的現，正是感官。這段文字是這樣表示的：

²⁵ 玄奘譯本，《大正藏》32•3b。

²⁶ *Idem*.

akṣam akṣam prati vartate iti pratyakṣam²⁷

這句文字，意思是“所以稱為 pratyakṣa，是由於它與每一感官有密切的連結之故”，意思與結構，與“現現別轉，故名現量”句，非常相應。可以確定，漢譯的“現現”的現，表示各個個別的感官之意。

再者，陳那，法稱的傑出信徒法上（Dharmottara）更明顯地表示 pratyakṣa 與感官的關係：

pratyakṣam iti pratigatam āśritam akṣam²⁸

其意思是，pratyakṣa 指那種屬於感官，或以感官為基礎的認知。

這樣，我們便可確認陳那知識論的基本觀點：人只有兩種認識的機能，一種是直接知覺，即現量；一種是思維推理，即比量。而遠離思維、分別，沒有思維、分別的認識，便是直接知覺，是現量。

29

²⁷ E. Krishnamacharya, ed, *Tattvasamgraha of Śāntarakṣita*, 2 Vols, G. O. S., XXX, XXXI, Baroda, 1926; *Kamalaśīla's Pañjikā*, p.373

²⁸ D. Malvania, ed, *Nyāyabinduṭīkā of Dharmottara*, Tibetan Sanskrit Works Series, Vol II. Patna, 1955, p.38.

²⁹ 實際上，離思維、分別之外的東西，是否只限於直接知覺，如陳那所說呢？有沒有其他東西是無思維、無分別的呢？陳那這種界定直接知覺或現量的方式可能有漏洞，因為他不從正面去界定直接知覺是甚麼東西，卻從側面、否定的方式來說，否定那些不是直接知覺的東西，但餘下的東西有可能不屬於直接知覺的範圍，有可能是其他東西。陳那嚴格規定人認識外物的機能是要與外物種類相應的，外物對象不外乎兩種相狀：個別相與一般相或普遍相，所以人的認識機能限於兩種。在他看來，人的認識機能有這兩種，而且只有這兩種。在這前提下，他提出現量的離思維、離分別是可以接受的。但以現

對於現量或直接知覺，我們還可以依陳那的意思作如下闡發。我們所能夠直接地知覺的東西是事物的個別相，這些個別相不能以語言、概念來表述。每當我們運用語言、概念，就牽涉分別的問題。任何語言、概念的運用都指涉分別，只有直接知覺能例外。例如看到一頭牛，人的認識可有兩個層次：第一層是憑人的直接知覺認識牛的個別相，這是最先的認識。然後透過思維、分別的作用，將牛的個別相關連到“牛”的概念中，說這是一頭牛，這便是分別。換言之，人把牛的個別相關連到思想上的“牛”的概念，因而生起對這牛的判斷、分別。這是第二層的認識。如果嬰兒看到牛，他不會說這是一頭牛，因為他還未有“牛”的概念，來加以分別，把牛從其他東西分別開來。他對牛只運用直接知覺理解，說不出這是甚麼東西。我們的情況不同。我們在認識牛這動物之前，已經有“牛”這概念在我們的思想中。“牛”這概念所對應的一般相或普遍相已經在我們的思想中有一個輪廓。當我們見到一個個體物與自己思想中的普遍相應時，就馬上用“牛”這概念指述那個個體物，說這是一頭牛，甚至可以說這是水牛、犀牛、黃牛，進一步分別事物的特

代的眼光看，離思維離分別的東西除了直接知覺外，還有睿智的直覺，或智的知覺（intellektuelle Anschauung）。這種直覺沒有思維，沒有概念分別，康德曾提出過，這種直覺有認識作用，但不是認識現象方面的面相，卻是認識事物自身，即物自身（Dinge an sich）。另外，胡塞爾（E. Husserl）也提本質直覺（Wesensanschauung, Wesensintuition），有時說純粹直覺（reine Intuition）、活現直覺（lebendige Anschauung），它的認識作用不涉事物的現象，卻是對著事物的本質（Wesen）的。另外，陳那之後的法稱曾提瑜伽直覺，或瑜伽現量，與康德、胡塞爾的提法有相通處。在這種脈絡下，陳那的知識論顯然有待補充的地方。

性，這是運用了思維、概念的結果。當嬰兒見到牛的個別相時，還未能用“牛”這概念去指述，將“牛”這一念帶到個別相中，概括這東西是一頭牛。他根本沒有“牛”的概念。他所能運用的認識機能只是直接知覺，他還未有思維的分別活動。

我們認識外物，首先以直接知覺來把握個體物的個別相狀，然後用能夠概括個體物的普遍性格的概念來概括個體物。後一步驟需要運用思維來作分別，概念本身便是一種思維作用。牛的共性不是個體物，是所有的牛共同分有的特性，被抽象到思想之中。當說出牛性或牛一般（cow in general）的概念時，我們已經經歷了一種抽象的作用，將以往曾遇上的很多頭個別的牛的特性抽離，用概念來概括。這不是現量的作用，而是比量的作用。³⁰

³⁰ 對於以上所闡述判教的基準有關知識論的問題，除參考古典文獻外，還部分地參考了下面所列出的現代學者的研究：
服部正明著〈中期大乘佛教の認識論〉，載於長尾雅人、中村元監修、三枝充
擴編集《講座佛教思想第二卷：認識論、論理學》，東京：理想社，1974，pp.
103-143。

桂紹隆著〈世界、存在、認識：概念～アポーハ論を中心に〉，載於長尾雅人
等編集《岩波講座東洋思想第十卷：イソト佛教3》，東京：岩波書店，1992，
pp.135-159。

桂紹隆著〈ディグナーガの認識論と論理學〉，平川彰、梶山雄一、高崎直道
編集《講座大乘佛教9：認識論と論理學》，東京：春秋社，1984，pp.103-152。
梶山雄一譯注、モークシャーカラグプタ著《論理のことば》，東京：中央公
論社，1975。

武邑尚邦著《佛教論理學の研究》，京都：百華苑，1968。

吳汝鈞著〈pratyakṣa 與知覺〉，載於吳汝鈞著《佛教的概念與方法》，台北：

3. 形象與外物：知識論與存有論

說到知識論，便不能不涉及存有論，因為知識的對象，不管是作為現象看也好，作為外物（獨立的外物）也好，都是存有論的課題。在這裏，我要從形象說起。

在知識論中，形象（Bild, image）指在我們認識外在對象的時候，在我們的感官面前出現的形象；而所謂外物，是指在我們的認識經驗之外的，我們無法憑感官接觸到的東西。³¹這東西往往被我們假定為置身在認識對象之外，作為認識對象的來源；或者作為我們的認識形象的來源的一種外在的東西。外物是認識形象的根源，它們不同的地方是：認識形象是內在於認識活動中的，可讓我們的感官去把握及認識的；外物則在我們的認識經驗之外，是我們置定的一種外在的東西，作為出現在我們面前的形象的來源。

形象及外物的關係在認識論或知識論中是非常重要的。這牽涉到應採取外界實在論抑或採取純粹知識論的立場來看對象的問題。外界實在論認為外物是存在的，它預設有這些外物在我們的認識經驗之外，作為我們在認識活動中所接觸到的形象的背後來源。但是佛教知識論一般不假定這些東西（只有說一切有部

台灣商務印書館，1988，pp.279-285。

吳汝鈞著《印度佛學的現代詮釋》，台北：文津出版社，1994。

M. Hattori, tr. Dignāga, On Perception. Cambridge: Harvard University Press, 1968。

J. Prasad, History of Indian Epistemology. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd. 1987.

³¹ 這有點像康德所說的物自身的意味。

Sarvāsti-vāda 與經量部 Sautrāntika 是例外)，不假定外物有獨立存在性，它認為離開經驗之外的東西沒有獨立存在性。如果從陳那的立場來說認識的對象或形象與外物之間的關係，認識的對象就有兩種：個別相與一般相或普遍相。個別相是具體的，為我們的感官所接觸到的形象；普遍相是在思想中出現的普遍概念。他認為在這兩種認識對象中，只有個別相指涉實在；而普遍或共相是我們以思想去捕捉的，只是思維假構出來的東西，它本身無實在性。這裏說的實在性指在時間及空間下呈現出來的性格。陳那屬於唯識學派，根據唯識學派的基本說法，他並不承認外界對象的獨立存在性。所謂外界對象是外在於心識範圍所能到達的地方或我們的認知範圍所能到達的地方的東西。陳那認為這些對象是沒有存在性的。所以，他認為不可能擬設外物有個別相，因為這個別相不可能被我們的感官所把握。

我們通常會說在認識活動中，呈現在我們的感官面前的現象，應該在外界方面有外物作為它的根源，那是我們以推想所假設出來的。實際上，這些作為形象的根源的外物是不可以為我們的感官所接觸到的。³² 至於個別相是甚麼呢？依唯識的說法，個別相是心識變現出來的相狀，不是實有其相，而是心識的詐現（*pratibhāsa*），是假的。為甚麼會有變現或詐現的現象呢？按心識在最原初時，是抽象的狀態，或者說是渾沌的狀態。為了要表現自身的性能或功德，它內部起分裂，分裂出相分（*nimitta*），然後自己以見分（*dṛṣṭi*）

³² 這些外物，若以胡塞爾的現象學來說，是不具有明證性（*Evidanz*）。依胡塞爾，對於缺乏明證性的東西，我們不宜多說，應把它們懸擱起來，止息對它們的任何判斷。

的身份來認識這相分，並執取之為具有實在的自性（*svabhāva*）。於是，相分成為在認識活動中的一個認識對象，為見分所認識。在這情況下，相分相對於見分來說，有所謂個別相，它為見分所認識。但這個別相不是獨立於心識之外的東西。它是由心識所變現的，或者說相分或個別相是心識自己產生出來的一種表象（*viñāpti*，不是 *viñāna*）。這裏很清楚，在這認識活動之中，見分就是認識主體，相分就是認識對象；由見分認識相分，把握它的個別相，這個別相本身在認識活動的這脈絡下，有它的實在性，因為它為見分所直接把握。它對於見分有明證性可言。但是有些人推斷在相分之外應該有作為相分的形象的來源，這個來源是在心識或認識活動之外的一個外物。陳那的唯識學不會接受這種說法。以胡塞爾的思路來看，這樣的外物沒有明證性，見分不能認可它的存在性，心識也不能。在這裏的確有一種不可知的情況，即外物為不可知。既是不可知，則便不能說存在性、實在性。³³

³³ 有些學派認為相分（即在認識活動中出現的形象）其實是一種對外在事物的模仿，這種實在論的看法是一般人所持有的。譬如這個足球，他們認為這呈現在我們的感官面前的足球的形象與這足球本身很相似，我們的感官從這足球本身去取得這足球的形象，像攝影實物一樣。以此類比，人認識東西是由東西本身去捕捉它的形象，我們現在所認識到的東西就是東西的模擬圖像。但這說法是不通的。因為當我們說攝影時，是由一個實物取得一個形象，而這個實物是完全在我們的認識活動中，我們清楚地、實際地和它接觸，所以得出來的相片與本來的實物是相當密切的。相片是實物的模擬圖像，這種說法是確定不疑的，因為雙方都可在我們的感官面前出現，都在我們的認識範圍之內。但是人在一般的認識層面，永遠不能達致足球的自己（*football in itself*），他只能在認識活動中取得足球的形象，只能就這形象說這形象，不

有一種知識論的說法，以為知識本身或知識的形象本身有一種功能以描繪外物自己的形象。這種說法在唯識學的立場來說是不會被接受的。因為我們對外界事物一無所知，故不可說它就是要認識的某個東西的根源。陳那採取的態度十分謹慎。當我們說相分在認識活動中出現，成為形象，可以說這些形象在知識論中是有意義的，因為它們在我們的經驗中出現。但是當我們說相分有它在外在世界的根源，而說這根源的性質是如何如何時，陳那會說這沒有知識論的意義。所謂知識論的意義決定在是否對某東西有所知，是否真能經驗到某東西，是否能憑認識的機能接觸到它。接觸到的便是有所知，可將它的形象說出來。但是對於那些認識機能無法達到的東西，卻說它具有怎樣的性質，這樣說在知識論上是沒有意義的。

印度佛教發展到中、後期，特別是後期，偏向對知識的探討方面去，這在唯識學中最為明顯。他們的討論或論證的焦點，是在知識論中的相或形象（ākāra）的有、無問題。此中有兩種相互對反的說法：有形象的知識論（sākārajñāna-vāda，或作有相量論）和無形象知識論（anākārajñāna-vāda，nirākārajñāna-vāda，或作無相量論）。³⁴至於人物方面，據智勝友（智吉祥友 Jñānaśrīmitra）的說法，前者有彌勒（Maitreya-nātha）、無著（Asaṅga）、世親（Vasubandhu）、陳那（Dignāga）、護法（Dharmapāla）、法稱（Dharmakīrti）、智作護（Prajñākara-gupta）、智勝友（Jñānaśrīmitra）、寶稱（Ratnakīrti）。

能就這形象本身推斷出在形象之外卻作為形象的來源，對後者有所闡述。在知識上不能這樣做，在存有論上也不能這樣做。

³⁴ 寂護在他的《中觀莊嚴論》（*Madhyamakālamdāra*）對這兩派則作有相唯識派（Sākāravijñāna-vādin）與無相唯識派（Nirākāravijñāna-vādin）。

至於無形象知識論的人物，一般作安慧（Sthiramati）、法稱（Dharmakīrti）、脫作護（Mokṣakaragupta）、寂護（Śāntirakṣita，Śāntarakṣita）、寶作寂（Ratnākaraśānti）。³⁵

以下我要扼要地闡述有形象的知識論與無形象的知識論的觀點。前者認為，一切有關外界事物的形象都存於心識的作用中，這些形象都是心識變現而成，在外界並沒有實在物和它們相應。因此，他們認為，我們認識對象或形象，是識的自己認識（svasaṃvedana）。更詳細地說，我們不能見到在我們的認識領域外的事物自身，這事物自身有康德的物自身（Dinge an sich）的意味。以我們看到一頭狗而言，這頭狗的形象，是我們的心識的變現物，並不是外界的具有實在性的狗。對於這外界的實在的狗，我們只能推想（依形象來推想）它的存在性，推想它是狗的形象的來源。就知識論的立場言，特別是就胡塞爾的現象學（Phänomenologie）的知識論而言，這頭來原不明的狗是甚麼樣的東西，甚至牠是否存在，我們不能置一詞，只能以懸擱（Epoché）的方式來處理，中止對牠作任何正面意義的判斷。這是所謂有形象的知識論。

無形象的知識論則持相反論調，它也不是只出現於唯識學之中，一些中觀學者也有這種說法。這種學說認為，一切存在都不能離開我們的認識，這與有形象的知識論相似。不同的是，雙方對錯

³⁵ 有關有形象知識論和無形象知識論所包含的人物方面，自古至今難有共識的說法。特別是早期人物如彌勒、無著、世親等，甚至陳那，說法都難以確定。以上的羅列，基本上是綜合的見解，但仍不免於異議。如覺賢（Bodhibhadra）認為無著是無形象知識論者。法稱則有被視為無形象知識論者，亦有被視為有形象知識論者。

誤的形象有不同的看法，有不同的處理。有形象的知識論者認為，形象可以有錯誤，但它在心識中的存在性仍可保留。例如，在黑暗中見柱為人，這是錯誤的知覺，人的形象是錯誤的。但這形象畢竟是形象，雖是錯誤的，但在心識中仍有它的存在性。當我們走近柱，而有柱的知覺，柱的形象，則這柱的形象是正確的。但我們不能以柱的形象來校正人的形象。我們要接受人的形象與柱的形象在心識中的存在性，不能以柱的形象來取消人的形象，以之為完全是子虛烏有。此中的理據是，人的形象是錯誤的，柱的形象是正確的。但它們在不同瞬間中成立，因此沒有矛盾。這兩種知覺都可以成立。兩種形象的現實度是對等的，不存在一方真實他方虛幻的情況。

無形象的知識論者則不是這樣想。他們比較接近般若思想所強調的那種心靈的、生命的明覺，這種明覺除卻一切形象的謬誤與虛妄，認為這謬誤與虛妄只是暫時性的。他們認為這明覺有恆久性，在這一點上，他們與《勝鬘經》（*Śrīmālādevīsīmaṇāda-sūtra*）、《寶性論》（*Ratnagotravibhāga-śāstra*）的佛性或如來藏自性清淨心頗有相通處。在對形象的看法方面，他們認為以柱為人雖然是事實，具有謬誤和虛妄，但這謬誤與虛妄可以透過後續的以柱為柱的正確的形象認識所校正。故形象有虛妄的可能性，這虛妄性是他們所強調的。人的形象與柱的形象畢竟不同，但只要是形象，便不能說知識的當體或知識的本質。他們對形象總是缺乏信任、信心。由於外在世界完全不可說，故形象與外在世界不能建立任何方式的關連，形象的來源只能以心識的分別作用、思維作用來交代。而知識的本質，便只能就遠離形象的心靈明覺或般若明覺說了。這樣，知識的形象或對象最後會被置換掉，崩解掉，而認識活動最後也會被提升

到睿智的層面。

關於知識的有形象與無形象的問題，在這裏不妨作一總論性的陳述。這個問題的提出，始自寂護的《中觀莊嚴論》，那是八世紀的事。三個世紀後，以智勝友與寶稱為代表的有形象的知識論與以寶作寂為代表的無形象的知識論，曾進行過激烈的、熾熱的爭論。爭論的焦點在：在知識中到底有沒有對象的形象，或外界東西的形象。而在唯識學的內部，也展開一種討論：知識中的形象是真實的呢，與知識本身同樣地是實在的呢，抑是，與作為知識的本質的自己認識是真實這一點對揚，這形象是不是真實的？所謂有形象，無形象，正相應於真實的，不是真實的，或形象真實論，形象虛偽論，或唯識學所說的有相，無相。在這裏，我們沿用柱與人的例子。在黑夜裏，我們看到某一豎立著的東西，以為是人，走近才知是柱，不是人。在這種情況，我們的認知中的人的形象，是否與知識的本質一樣是實在的呢？或不是實在，而是虛偽的呢？在認知中的柱是客觀的，而我們作人的認識，則是主觀的。形象虛偽論者把人的客觀形象改正為柱的形象，這客觀形象是虛偽的。這沒有問題。倘若客觀形象是虛偽的，柱也好，人也好，形象虛偽論者認為，它們兩者之一被看到的事實，亦即是知覺活動進行而得到的自己認識

（*svasaṃvedana*），才是實在。寶作寂把這作為純粹認識活動的自己認識稱為“唯明照性”（*prakāśamātrātā*）。但在形象真實論者看來，不管是柱或是人，我們不可能獨立地認識沒有客觀形象的自己認識自身，形象不能從知識的本質方面被切割開來。他們認為錯誤是在“不是柱而是人”這樣的陳構方面，直接知覺自身是沒有所謂錯誤的。因此，他們認為，形象與知識的自己認識同樣地是實在的，這

是知識的本質。而真正的錯誤是在對於直接知覺的形象與解釋這形象的概念知識、分別知識沒有區別開來。³⁶

我自己的判教，基本上是以動感與認識兩大點進行。此中的認識自是指對世間的認識，同時也包含對世間的關心在內。光是說認識世間是不足的，認識要在關心的脈絡下來說，才有意義。至於宗教現象學的自我的導向問題，則會在動感與認識兩點交代過後處理。另外，一些重要的觀念，如佛性，會隨文闡述與評論。

二、十二教判

在上一章，我主要闡述了自己對佛教的教相判釋的兩個基準，這即是動感與知識或認識。動感是在普度眾生的救贖義的脈絡下說的；由動感而生力，或力用，必須憑著力用，才能有效地在大地上進行宗教活動、宗教運動，把眾生從煩惱、苦難的困境中帶引出來，對他們施以道德的教化與宗教的轉化，轉識成智，轉煩惱為菩提，

³⁶ 以上所論，特別是有關有形象、無形象或有相、無相的知識論問題，除參考相關的文獻和翻譯外，部分內容也曾參用下列研究：

鼂山雄一著《佛教における存在と知識》，東京：紀伊國屋書店，1983。

鼂山雄一著、吳汝鈞譯《龍樹與中後期中觀學》，台北：文津出版社，2000。

沖和史著《無相唯識と有相唯識》，平川彰、梶山雄一、高崎直道編集《講座大乘佛教 8：唯識思想》，東京春秋社，1982，pp.177-209。

其中，沖和史的論文對於有形象唯識學的知識論與無形象唯識學的知識論提供頗多資料，但有多處說法隱晦、不清晰，令人覺得可惜。

轉生死為涅槃，最後達致救贖的目標，像當年摩西（Moses）率領以色列人從埃及的囚牢中出來，以得生天那樣。知識則是就對這個娑婆世界具有現實的理解，建立客觀而有效的知識說的。憑著這些知識，我們才能解決一切現實的困難，建立宗教的家園，向著超越一切苦痛煩惱的精神世界挺進。

正是依於動感與知識這兩個基準，我把印度、中國與日本的佛教在義理與實踐方法上概括為十二個教派。每一教派都有它在義理上與實踐方法上的特色，這些特色都在求覺悟得解脫這一共同的宗教目的這一大前提下展示出來。有一點要說明的是，這十二個教派並不都是在動感與知識作為正面的、積極的因素或力量而發展出來的。無寧是，每一教派都與這兩個基準具有或是正面或是負面的關連，都是在指涉這兩個基準所成的一個大關係網絡中被提出來的。因此，它們在義理上與實踐方法上並不見得都是完全一致的，它們反而有多姿多采的，各領風騷的內容，但大體上都是在緣起性空、非實體主義這一根本的哲學的認同下表現出來的。故多元會歸一元，一元開出多元。以下一章我即就這十二教派在義理與實踐方法對動感與知識的開拓的或順或違、或合或離作一清晰的解析。在這之後，我也會在宗教義的現象學的自我（包括總別觀照我）作一些評論與反思。

三、捨邊中道

首先是捨邊中道。這主要指佛祖釋迦牟尼（Śakyamuni）和最能展示他的思想的《阿含》文獻（Āgama）。釋迦的生平，由享受

豪奢生活到離家出走，實現他的理想，中間的六年的苦行生活，已在顯出他的生命歷程的動盪性。最後在菩提樹下獲得覺悟，證得緣起（十二因緣）無我的存有論與救贖論，內心進行生死交戰之際擊退惡魔的誘惑，都是濃烈的道德勇氣與剛毅的宗教信仰的表現，都有很強的動感性。他成道後便到處說法，讓很多處於生命的苦難中的民眾得到救贖。他的施教不是在大學的課室裏發生的，而是在樹林中，在荒野外進行；他自己也參予乞食、向民眾化緣的活動。這些生活節目，都是通過具體的行動來進行的，有令人感到親切的生活氣息在裏頭。³⁷在義理與實踐方法方面，我認為空（*śūnyatā*）與無我（*anātman*）的說法固然重要，但畢竟不如中道（*madhyamā pratipad*）那樣具有動感。在這幾個重要的觀念中，空與無我傾向於被拿來認識的，中道則傾向於被拿來實踐的。因此，釋迦提出了中道的實踐原則後，接著便具體地提八正道，作為實踐中道的途徑。

在這裏，我想就佛陀與原始佛教所表現的動感，多說一些。佛陀最初的想法，是對於周遭環境以至個人的生命存在的現實的苦的

³⁷ 就宗教的覺悟與教化、轉化言，釋迦的激盪性明顯地遜於耶穌（Jesu）。後者被釘上十字架的淒烈慘情，對人心具有極大的震撼性。便是由於這點，柏格森（H. Bergson）視基督教為最具動感的宗教。此中的原因很多，其中之一顯然是東西方的宗教背景與氣氛不同。西方社會強調宗教的獨尊性，宗教徒只能信仰一種宗教，只能侍奉一個主，也常有大規模的宗教戰爭發生，讓人難得安寧。東方世界則重視人與人、宗教與宗教之間的融洽關係，宗教自身具有較深的寬容性，宗教戰爭也少得多。這種背景、氣氛或多或少會影響到宗教教主在創教與傳教上被構想出來的宗教神話的性格。我們不可以說，基督教的神話性較強，佛教的神話性較弱；後者有較充分的理性性，前者的理性性在某一程度上為神話性、信仰性所掩蓋了。

性格，不免有捨離的看法：從這個一切皆苦的娑婆世界中出離開來，以求取精神上的自由與解放，無所繫念、執著。他的內心世界的實情是，他為眾生現實的苦痛煩惱而感到不安，也理解到眾生的生命存在有一種根本結構，這即是現象學家的如海德格（M. Heidegger）在他的鉅著《存有與時間》（*Sein und Zeit*）所說的“在世間的存有”（*In-der-Welt-sein*）。這在世間的存有自身亦免不了一種“共同存在的存有”（*Mitsein*）的性格。即是，眾生特別是人應能與人多所凝聚、接觸，有問題一齊去解決。便是由於這一點，佛陀才決定從他所證得的四聖諦、三法印、十二因緣的理境中出來，集合眾人的力量。這樣便牽引出他的宗教性格的動感來。而與這點相應的是，如日本學者宮本正尊所提出，原始佛教所要深徹棄絕的，是當時正在流行著的虛無主義（*natthika-vāda*, *Nihilismus*），例如因否棄論（*ahetu-vāda*）、作用否棄論（*akiriya-vāda*）、努力否棄論（*aviriya-vāda*）、業否棄論（*akamma-vāda*）。佛教的這種態度，在《戲論否棄經》（*Appannaka-sutta*）中可以見到。這些論調鼓吹享樂主義、特別是肉體的、感官的享樂主義。³⁸對於虛無主義的堅決否定，是原始佛教的一貫立場，雖然間中亦有些文字展露出某種程度的捨離思想。實際上，原始佛教對於虛無主義的破斥，當亦包含對虛無主義的對立觀點常住論的否定，這樣雙離兩個極端，中道的意味便展露了。從這裏便可見出思想本身的動感性格。

在對世界的知識的建立方面，原始佛教的文獻（如《阿含經》*Āgama*）說得比較少，它們有五識（眼、耳、鼻、舌、身識）的說

³⁸ 宮本正尊著〈佛教の眞實、中道と涅槃〉，宮本正尊編《佛教の根本眞理》，東京：三省堂，1974，p.33。

法，視之為感性直覺的機能，其作用是認識具體的、物質的世界。它們也有提及意識，視之為認識概括於“法”中的一切事物。³⁹至於末那識（*mano-vijñāna*）與阿賴耶識（*ālaya-vijñāna*）這兩種有濃厚解脫關聯的、有下意識、潛意識（*sub-consciousness*）義的識，則未有提及。這自然不表示釋迦和原始佛教不重視認識問題，卻是在創教初期未能發展出一套較完善的知識論而已。早期的佛教不太重視知識問題。但有一點要弄清楚，早期的佛教對於知識問題未有認真處理，重視得不足，並不表示它已不再關心世界了。無寧是，它對於世間的苦難有非常強烈的確認、感受，因而更矢志要從這些苦難中解放開來。同時，如佛陀所想的和做的，佛弟子理解到佛陀對在受到苦難所煎熬的眾生，有無比廣遠與深刻的悲願，而以救度眾生出離苦海為自身的無窮無盡的志業。這樣的悲心宏願和懷抱，已展示出在心靈方面的價值取向和熱情，這是心靈上的、精神上的動感。由這取向和熱情發而為具體的普渡眾生的行為，其動感性便很明顯了。⁴⁰

³⁹ 《雜阿含經》，《大正藏》2•152上。

⁴⁰ 在闡釋早期佛教所強調的動感方面，佛陀以大醫王作譬，有如下的說明：
世尊告諸比丘：“有四法成就，名曰‘大醫王’者所應王之具、王之分。何等為四？一者善知病，二者善知病源，三者善知病對治，四者善知疾已，當來更不動發。云何名良醫善知病？謂良醫善知如是如是種種病，是名良醫善知病。云何良醫善知病源？謂良醫善知此病因風起，瘴陰起，涎唾起，眾冷起，因現事起，時命起，是名良醫善知病源。云何良醫善知病對治？謂良醫善知種種病，應塗藥，應吐，應下，應灌鼻，應熏，應取汗。如是此種種對治，是名良醫善知對治。云何良醫善知病已，於未來世永不動發？謂良醫善治種種病，令究竟

除，於未來世，永不復起。是名良醫善知治病，更不動發。如來應等覺，為大醫王”。（《雜阿含經》卷十五，《大正藏》2•105上-下）

按《雜阿含經》所舉的這個譬喻，相當恰當，的確可以展示出佛陀在教化眾生方面所具足的動感。它以醫生為譬，提出醫生的職責是醫治病人，他有幾方要做得很好，才配當一個良醫。他必須妥善地完成四個任務：一是弄清楚病人所患的是甚麼病，二是這病的原因是甚麼。這兩點弄清楚，然後對症配藥，這便是“善知病對治”。最後還要教導病者以後要怎樣做，注意哪些點，才能讓同樣的病不再出現於病人身上。這是醫生在治病時所表示的動感，而他所對治的是肉身上的病痛。至於精神上的、心理上的病痛，便須找相應的醫生了。這在佛教來說，最好的精神上、心理上的醫生，當然已經了達世間中不同形態的迷執，認定這迷執是哪一種迷執，它的來源在哪一方面，然後教導迷執的眾生要如何做，才能克服這迷執。最後又要告訴迷執後又能遠離迷執的眾生，需要注意哪些方面的點，以避免同樣的迷執會再度生起。能夠做到這幾方面的佛陀，可以稱為“大醫王”，他醫治的對象，不是眾生的物理的軀體，而是眾生的精神上的病痛。他不是物理軀體的“大醫王”，而是意識軀體的大醫王。不管是哪一種醫王，都是需要充量的動感，身體力行才成，不能只把自己關在與外界隔絕的侷促的環境中，進行靜態的研究或作宗教的冥想。

按這個譬喻頗令人想起天台宗智顗大師在說到真理的動感時所提出的類似的事例。智顗認為，一個能夠體證終極的、動感的真理的人，他勸化、誘導眾生捨惡歸善，成就正覺，亦要像閒常的醫生那樣，需對於病者能夠“知病”、“識藥”、“授藥”。即是，他要細心診視病者，看他患的是哪種病，然後憑著他對種種藥的不同性能的知識，去挑選適合的藥物，授與病者，讓他安心服用。（參看智顗著《摩訶止觀》，卷六，《大正藏》46•76上-79上。又可參看拙著《中國佛學的現代詮釋》，台北：文津出版社，1995，pp.63-67。）由於這兩個譬喻的相近似性，智顗可能參考過《雜阿含經》來提出他的譬喻。但這只是筆者的猜想。事實上，智顗在《摩訶止觀》中述說他的譬喻的上文

以上我以動感與知識為本對釋迦牟尼的教法作了扼要的定位式的闡釋。而一般學者所時常提及的“原始佛教”（Primitive Buddhism），其實也是以釋迦牟尼的說法為主的。我要在這點上作些補充。先是釋迦牟尼對大眾開示他所覺悟到的真理（宇宙與人生的真理），其後四眾弟子把由佛陀方面所聽到的記錄下來，而成為四部《阿含》（Āgama）：

《長部》（Dīghanikāya），相當於漢譯《長阿含經》；

《中部》（Majjhimanikāya），相當於漢譯《中阿含經》；

《相應部》（Samyuttanikāya），相當於漢譯《雜阿含經》；

《增支部》（Anguttaranikāya），相當於漢譯《增一阿含經》。

這四部《阿含》中，以《相應部》亦即《雜阿含經》最為重要，內容也最充實。一般來說，佛陀與《阿含》的義理有三個重點：

四聖諦，指四種神聖的真理（ārya-satya）；

三法印，指三種需要一印證的原理（dharmamudrā）；

十二因緣（dvādaśāṅgika-pratītya-samutpāda）。

這些義理有實踐論與存有論的意味。例如四聖諦中的苦、集、滅、道，教人明白人生的苦痛煩惱是由種種因素聚合而成，我們應以中道的實踐為基礎，破除對這些因素的執著，而達致寂滅的涅槃（nirvāṇa）境界。而三法印中的諸法無我、諸行無常等則有存有論的意涵。實際上，在原始佛教的教法中，實踐論與存有論很多時是

下理，並沒有提到參考的事。

不管怎樣，智顗在其著作中常以具體的事例來譬喻他所要點明的想法，這肯定是受了《法華經》的影響。這《法華經》（Saddharmapundarika-sūtra）是極擅長以譬喻來說教的，這由有名的“法華七喻”可以看到。

結合起來的，兩者中通常都以實踐論為重心。以《雜阿含經》為例，該文獻不常說空（sūnyatā），卻多說緣起（Pratītyasamutpāda）與中道（madhyamā pratipad），特別是後者。該經說：

如實正觀世間集者，則不生世間無見。如實正觀世間滅者，則不生世間有見。……如來離於二邊，說於中道。⁴¹

⁴¹ 《大正藏》2•67上。在這裏，我想補充一點。這裏提到經文常說緣起與中道，上面也提及十二因緣。從義理上說，十二因緣與中道有一定程度的關連，或者更精確地說，緣起說與中道觀有一定程度的關連，十二因緣是緣起中的一個重要說法。關於這十二因緣，原始佛教總是只列出十二個因果環節，如甚麼東西引起甚麼東西之類，但它從來沒有說明整個十二因緣學說，到底在說甚麼問題，或傳達甚麼具體的訊息。以下姑引《雜阿含經》的一種有關十二因緣的說法：

彼等優婆塞於後夜時，端坐思維，繫念在前，於十二因緣，逆順觀察：所謂是事有，故是事有；是事起，故是事起。謂緣無明行，緣行識，緣識名色，緣名色六入處，緣六入處觸，緣觸受，緣受愛，緣愛取，緣取有，緣有生，緣生老、死、憂、悲、惱、苦。如是純大苦聚集。如是無明滅則行滅、行滅則識滅，識滅則名色滅，名色滅則六入處滅，六入處滅則觸滅，觸滅則受滅，受滅則愛滅，愛滅則取滅，取滅則有滅，有滅則生滅，生滅則老、死、憂、悲、惱、苦滅。如是純大苦聚滅。（《大正藏》2•156下-157上）

這種說法常出現於《阿含》文獻中，上面引的是比較完整的說法。它的總的訊息是甚麼，學者有不同說法。我的看法是我（有）的形成與執著，這有即是個體生命、個別靈魂。總的訊息是教人如何依因果規律或緣起理論來破除對生命各個環節的執著，最後達致老、死、憂、悲、惱、苦等生命現象的熄滅，個體生命、個別自我的突破，由此便得覺悟，證涅槃。關於筆者的這種說法，

集 (samudaya) 指世間因素積集而成某事物，亦即是緣起，故不會是虛無；滅 (nirodha) 則指世間事物是由種種因素聚合而成，因素有改變，例如離散，則相應的事物亦會改變，或者消失，故事物不能常住，不會永遠存在，不會是實有。虛無是無，實有是有，有關事物的真相，是既不是無，也不是有，是遠離這無、有兩種極端的偏見或邊見，這便是中道。

扼要而言，佛陀的開悟的思維契機，是有見於淫樂、放縱欲念固無與於實證真理；即使是苦行，也不過是自我折磨而已。這兩種行為都失之於偏頗，不是中正之道，無益於我們見真理，得覺悟，成解脫。於是他提出中道，要人從相對的、極端的生活提升上來，養成心靈上的平衡、平和，達致絕對的無我 (anātman) 的狀態而臻於涅槃的寂靜境界。中道是實踐的總原則，具體的做法是所謂八正道：正見、正志、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。這種思維，是徹頭徹尾地工夫論性格的，它的生活氣息，非常明顯。佛陀對於形而上學的問題，並沒有興趣，這是小乘特別是部派佛教、說一切有部 (Sarvāsti-vāda) 所關心的題材。另外一點要注意的是，佛陀說苦、集、滅、道四諦，並不是在一種對等的脈絡下說的，而是以苦 (dukkha) 為中心來說：

苦的聖諦 (dukkham ariyasaccaṃ)

苦的生起的聖諦 (dukkhasamudayo ariyasaccaṃ)

苦的滅去的聖諦 (dukkhanirodha ariyasaccaṃ)

詳情參考拙著〈論十二因緣〉，《佛教的概念與方法》，台北：台灣商務印書館，1988，pp.1-4。

苦的滅去的途徑的聖諦 (dukkhanirodhagāminī ariyasaccaṃ)

整個四諦學說聚焦在苦或人生的苦痛煩惱這一問題上，展示出對人生的苦痛煩惱的現實的、富生活色彩的感受與反思，佛教立教的根基，正是人生的一切皆苦這一生活的現實事件。

以上剛提到，佛陀特別重視我們生命中的苦的現實，因而在四諦之中，以苦的滅去的途徑的聖諦為壓軸。這“苦的滅去的途徑”正相應於道諦，這道正是中道，而中道的具體實踐的項目，是八正道。這“八”是無所謂的，說“六”、說“十”都可以。重要的是這作為道諦的中道作為一個實踐的總原則，它的內涵與概括性的做法是甚麼。或者說，在佛陀的緣起性空的根本立場下，我們應該怎樣去解讀中道。這正是我在目下要探討的問題。

按佛陀最初說法的內容，據最根本的文獻如《相應部》等所說，是不要靠近兩個極端。這兩個極端之一，是在欲望大海中不能自拔、自浮現，而導致的對一切事物的愛著；二是為苦行而苦行的心理，自己折磨、作賤自己。佛陀千言萬語，不外告誡佛弟子要徹底捨棄這兩個極端，而守中道。這樣才能開拓智慧，洞見一切事物的本性、本質，最後達致寂靜的涅槃 (nirvāṇa) 的場域 (Horizont)。這便是中道 (majjhima paṭipadā, madhyamā pratipad)。這樣，由中道便可提出“涅槃的轉向” (sambodhāya nibbānāya saṃvattati)。這種轉向可以徹底地追溯到佛陀成道後的初轉法輪的文獻（指經典而言）。⁴²從哲學方面言，這種轉向應有超越空與有或其他背反而獲致

⁴² 日本學者宮本正尊認為，佛門中的這種轉向，可以被視為理解佛教的主體性的中道原理的重點。（宮本著〈佛教の真實，中道と涅槃〉，p. 48。）

終極原理、體證最高真理的意味在裏頭。

日本學者一般來說，都很強調中道的重要性，特別是在實踐方面。宮本正尊認為中道是理論與實踐的結合，是佛教的真理觀的基礎。他認為，理論相應於真理，實踐相應於真實。他還特意提出“根本中”一觀念，以展示中道的重要性。⁴³“中道”的梵文原名 *Mūlamadhyamaka*，便有根本 (*mūla*) 的意思，但把中道說到根本真理方面去，卻不多見。一般來說，學術界多是以空 (*śūnyata*) 或緣起 (*pratityasamutpāda*) 為佛教最重要的概念的。另一學者增谷文雄認為，“中”或“中道”是作為一種實踐原理而被使用的。即不偏向於快樂主義，亦不偏向於禁欲主義。一切以緣起立場為依歸。⁴⁴另外一個日本學者舟橋一哉則不大說中道，卻把原始佛教聚焦在緣起來說。他是認為中道與緣起是不能分割開來的。從緣起中講中道，才最平實，最切近於生活。他把緣與實踐的問題標示於自己寫的書的副題中，便可見一斑。⁴⁵進一步說，緣起是微觀性格，實踐是宏觀性格。舟橋特別強調實踐的重要性。但這實踐範圍宏遠，我們應該從哪處著手呢？舟橋指出，佛教的基本樣態，是對真理 (*sacca*) 的自覺 (*pajānanā*) 與生活的體現。⁴⁶他認為佛教真理

⁴³ Ibid, p.105.宮本還寫了下列兩本大書，對中道問題作深而廣的研究：

《根本中と空：佛教學の根本問題第一》，東京：第一書店，1943。

《中道思想及びその發達》，東京、京都：法藏館，1944。

⁴⁴ 增谷文雄、梅原猛著《佛教の思想 1：知恵と慈悲～ブツタ》，東京：角川書店，1974，pp.159-160。

⁴⁵ 舟橋一哉著《原始佛教思想の研究：緣起の構造とその實踐》，京都：法藏館，1978。

⁴⁶ Ibid, p.126.

的自覺與生活的體現有密切的關聯，前者是內相，後者是外相。在邏輯上，前者在先，後者跟從。(筆者按：這先後不涉時間，舟橋自己也跟著說，兩者在時間中並無前後的關係。)我們對真理的自覺，不可能沒有生活上的影響。自覺不會即此即滯留在自覺之中；它若對實際生活完全無所涉及，則已不是自覺。在生活的體現中應即此即有自覺的表現在裏頭。⁴⁷這與上面提及的宮本正尊的看法有交集之處。宮本認為理論相應於真理，以至對於真理的解讀，實踐則相應於真實，亦即我們日常的生活、實踐。這其實近於舟橋所提的對佛教真理的自覺與生活上的體現的密切聯繫。

最後舟橋表示《阿含》的原始佛教的實踐方式如下：

如實智見 (*yathābhūta-dassana*) → 厭離 (*nibbindati*) → 離貪 (*virajjati*) → 解脫 (*vimuccati*) → 解脫智見 (*vimutti-dassana*)⁴⁸
這是實踐的方式，也可是在實踐生活上的一種漸進的歷程。如實智見與解脫智見都被視為智見 (*dassana*)，一在開始階段，一在結束階段，這兩個階段中所表現的見識、知見應該很是不同，不然的話，中間的厭離、離貪、解脫幾個修行的階段便變得無意義了。依我看，“如實智見”中的“如實” (*yathābhūta*) 字眼用得不好。就文字

⁴⁷ Ibid, p.131.按舟橋這樣地把對真理的自覺與生活的體現合起來說，以義理上的內外、主從（主從不在價值問題上說）言之，與筆者一直堅持在真理的理解與真理的實踐的邏輯上的先後一點非常吻合。我一直認為，我們對真理的理解決定實踐、體證真理的方式。這裏有一種概念與方法的義理、邏輯上的主從可言：概念（對真理的理解）決定方法（對真理的實證方式），反之則不然。

⁴⁸ Ibid, p.93.

學言，如實即如其為真實的實在，這有見道的意味。我想這如實只是就日常的、一般的見地說，這是我們平常的知解狀態，不免會有執著、迷妄在裏頭。而後面的“解脫智見”則指在成覺悟、得解脫的脈絡下說，這是終極義、超越義的智見，是一種對宇宙與人生的實情的一種洞見（Einsicht），不是一般的、日常的知見、知識。而中間的“厭離”、“離貪”則有捨離的意義，近於小乘的對世間的消極態度。這反映出在佛教的最早期，仍是在婆羅門教

（Brahmanism）的影響下發展，出世的陰照仍在發揮作用。智顗以藏教來概括小乘和原始佛教的析法的消極的做法，是有一定道理的。由小乘佛教發展到大乘佛教，的確需要經歷一段曲折的歷程。這曲折可以說是一種障礙（就大乘佛教來說），此中較明顯的障礙，自然是有部特別是說一切有部的出現了。

以下我要就宗教現象學的自我問題對佛陀及原始佛教作些析論。首先，佛陀的覺悟絕然是自力導向的，委身他力在這裏不成一個問題。更要注意的是，他是主動要離開妻兒放棄奢華的生活，矢志向道，要成覺悟，得解脫。最初他跟隨幾個頭陀行者，作苦行式的修為，沒有結果，於是悟得淫欲（這是他本來在家庭中所能享受的生活方式）和苦修，都是極端、都不是提升精神狀態的正途。於是他雙離這兩極端，而行於中道，一本自己的生命與智慧苦思、體會不已，最後終於悟到世間的種種存在都是依因待緣而生，沒有恆常不變不滅的自性或實體可言。這正是四諦、三法印和十二因緣所共同指向或所奠基的真理：緣起性空，由此建立了佛教大小乘所共依的根本立場。特別是十二因緣所傳達的訊息是，我們之會沉淪於苦痛煩惱中而世世受苦的原因，是由於對自我死執不放而致；便是

由於這自我或個體生命，我們才會流轉於生死的三界（欲界、色界、無色界）。因此，要為生命尋得出路，在人生道途中創造出生機，便需要“無我”，對自我徹底否定。在無我（anātman）的實踐中，我們不執取自我，也不離棄自我，一切順中道而行，雙離二邊。這便是人生的真理。要明瞭真理，徹底滲透到真理的底層，洞悉到人生的本質，需要一種洞見（Einsicht）、一種明覺。在此中用功的主體，正是本質明覺我。這本質明覺我若以佛教自身的詞彙來表達，則是佛性（buddhatā）、如來藏心（tathāgatagarbha-citta）。這是印度大乘佛教中除中觀學唯識學之外的第三系思想“如來藏思想”所積極倡導的宗教現象學的主體性（Subjektivität）

總的評論

以下我要對佛陀與原始佛教的義理和實踐思想，作一總的評析。我想先強調的是，佛陀開悟後即終身說法，自己沒有留下片言隻字，他的思想都具載於佛弟子所記述的《阿含》文獻中。因此，《阿含》文獻成了展示佛陀思想的最重要資料。故從思想史、哲學史的角度看，佛陀與以《阿含》文獻為基礎的原始佛教是分不開的。這種情況，與我國儒學創始人孔子和《論語》一書的關係很相近。孔子未曾執筆寫過書，但他的思想都由門人弟子記錄下來，輯成《論語》。因此，在思想上，孔子與《論語》是分不開的。

以下我要就幾點來表示自己的評論。首先，佛陀是一個很重視現實生活的踐履的人物，他鎖定自己的志業是求道、得覺悟、普渡眾生後，便切實地就這個方向去做，做一些切近的工作，不去想那些哲學上玄遠的問題，特別是形而上學的問題，或其他不大相關的

問題。箭喻的例子，是大家所熟知的。他覺得處理為箭所傷的人的重要工作，是切實地、有實效地去跟他治理箭傷，至於他為甚麼被箭所傷，讓他受到箭傷的是甚麼人，甚至那枝箭是從哪個方向射來的，種種與療傷沒有直接關係的問題，都可以擱在一邊。救人要緊。佛陀便是這樣，他要讓眾生儘快得到救度，其他問題都以放在一邊，如體性、佛性（buddhata）問題可以暫時不管。⁴⁹我們要做的，是實際對眾生有饒益的事。⁵⁰同時，如增谷文雄所指出，緣起說法

⁴⁹ 佛性是佛教中挺重要的觀念，其重要性不低於空、中道、涅槃等。天台宗智顗的判教，便是以佛性的有與無作為主要線索來進行。他曾強調佛教的全部思想，最大的區別在於有說佛性與沒有說佛性而已。他說：“大小通有十二部，但有佛性無佛性之異耳。”（《法華玄義》卷10，《大正藏》33•803下）佛性既是這樣重要，但在佛陀眼中，並不是關要的問題，故棄置不論。或者可以說，他並未意識到佛性的問題。

⁵⁰ 《雜阿含經》卷16謂：“眾多比丘集於食堂，作如是論。或謂世間有常，或謂世間無常，世間有常、無常，世間非有常非無常。世間有邊，世間無邊，世間有邊、無邊，世間非有邊、非無邊。……如來死後有，如來死後無，如來死後有、無，如來死後非有、非無。爾時世尊一處坐禪，以天耳聞諸比丘集於食堂論議之聲。聞已，往詣食堂，於大眾前，敷座而坐。……佛告比丘：汝等莫作如是論議。所以者何？如此論者，非義饒益，非法饒益，非梵行饒益。非智非正覺，非正向涅槃。汝等比丘應如是論議：此苦聖諦，此苦集聖諦，此苦滅聖諦，此苦滅道跡聖諦。所以者何？如是論議，是義饒益，法饒益，梵行饒益，正智正覺，正向涅槃。”（《大正藏》2•109上-中）按在這裏，佛陀勸誡徒眾不要太著重那些與人生現前的狀況沒有直接關連的問題，特別是形而上學的問題，例如世界是否有邊際可言，如來死後的有無問題。這些議論，即使找到答案，也與眾人的目下生活與將來實現宗教理想，例如義理（義）、存在（法）、清淨行為（梵行）等，沒有益處，沒有促發的饒益。

完全是作為客觀的觀點來說。“此有故彼有”、“此滅故彼滅”，人間的願望完全沒有介入的餘地。但佛陀對這種人間的有限性總是感到不安。在他的思想中，包含有必須以人的立場介入於其中一點。⁵¹增谷這種說法，可以引領讀者考量及佛陀對人間性或人文的重視。緣起是一條普遍的法則，沒有任何經驗性格的事物可以不涉於其中。人有其經驗性，但也有其超越性。人有自由意志（freier Wille），在某種程度下，他可以從緣起的因果的客觀規律方面解放開來，或與緣起的因果性作某種協調，俾能在緣起的因果律的洪流中，發揮他的影響力，以成就所謂“人文”。即是說，人可憑他的人文性，介入於緣起的洪流中，保留一些自己的主體性。不過，這個問題很複雜，不是我們在這裏要討論的。

第二，佛陀的志業，說來很簡單，很平凡，但做起來卻是很艱難，能夠做得到，的確很不平凡。他是要眾生離苦得樂。要離苦，

這裏沒有對於宇宙、人生的智慧，不能成就正確的覺悟，也不能讓人達致涅槃的境界。佛陀並提議他們多留意苦、集、滅、道等真理（諦）的問題，這樣才有上面所述的種種益處、饒益。對於真理有正確的理解和恰當的實踐，才能成覺悟，得解脫。另外，在這裏佛陀更運用了四句（catuṣkoṭi）的思維方式：世間有常、無常、有常無常、非有常非無常；世間有邊、無邊、有邊無邊、非有邊非無邊；如來死後為有、為無、為有無、為非有非無。有關這四句問題，我在下面會再有涉及。日本學者舟橋一哉也留意到，佛陀對於世間在時間上是有限（無常）抑是無限（常住），在空間上是有限（有邊）抑是無限（無邊）等形而上的、超經驗的問題，只以“無記”稱之，不予討論。對於這些觀念性的問題，不感興趣。（舟橋一哉著《原始佛教思想の研究》，p.14。）

⁵¹ 《佛教の思想1：知恵と慈悲〜ブッタ》，p.127。

便得探討苦的源頭。在他看來，苦的直接基源在我們分別起執，以二元性來構架世界。而這又原於我們生來便背負著的無明（*avidyā*）因此他專心講十二因緣，要人破除一切愛著、虛妄分別，要人“無我”。他的思想中沒有顯明的存有論、知識論；他的形而上學所牽涉的事物的自性（*svabhāva*），是本來無有的，是由人的執著而起的。在人與人的關係上，他只講些戒律意味的倫理關係，這自然是由於出家的緣故；他沒有嚴整的倫理學或道德哲學。他的思想體系，其實只有兩個面相，這即是真理論與實踐論。這兩個面相也不能相互獨立起來，而是雙方牽連在一起的。對於佛陀來說，宇宙與人生的真理、真相是空（*śūnyatā*）、緣起（*pratītyasamutpāda*），而交集於中道（*madhyamā pratipad*）的實踐。即是，一切生命存在都是因緣和合而成，這是緣起。由於是因緣和合，緣（條件）聚便成事物，緣散事物便變化，甚至解體。事物不是一無所有，而是緣起，因此不是虛無的，這是非無；事物又正是緣起的，不可能具有常住不變的性格，故不是恆常的有，這是非有。非無非有，雙離兩邊，便是中道。中道既是真理，也是實踐，這便概括了佛陀的思想體系的全部內容。要理解佛法，便得從中道理解；要實踐佛法，便得依中道來實踐。即是，一切事物都是非有非無：不是絕對的有，也不是絕對的無；明乎此，便不對事物（包括自我在內）執著不捨，也不對事物捨離。中道的真理與實踐義，便是這樣了。⁵²

⁵² 宮本正尊對佛教的真理、實踐義，跟我的說法大致吻合，但從另外的面相說，特別是從四諦說。他表示，苦集是從現象說，滅道是從理想說，這是兩重真理觀，亦是真俗二諦觀。這是由四種真理觀（四諦）組織而成，依於其中的中道（道諦），便成就了我們主體的實踐和人格活動。這道諦一方是有

第三，在上面所說的義理脈絡下，我們可以重新建立以空、緣起為根本性格的世間，這世間不單是存有論意義的，同時也是工夫論意義的。在這裏，純然是客觀的存有論的世間是不能說的，它已有人間性、人文的介入。這人間性、人文性對於世間來說，可以有一種熏習、轉化的意味。另外，在工夫論或實踐論方面，中道一直都在扮演一種實踐原則的角式，而不能以體性說。⁵³這種實踐原則可以幫助我們摧破一切有無、生死、罪福一類的二元性思維，讓我們在緣起的事物中展示非有非無的洞見，這也是空的理境。而能夠表現這樣的洞見，達致空的理境的，正是上面說到的本質明覺我。宮本正尊在上面註 52 中提到的涅槃智，也應該能有這樣的洞見與理境，才能達致涅槃的境界，而為一本質明覺我。

第四，佛陀與原始佛教在當時的印度提出空、緣起、無我、中道等思想，很有革新的意味。當時主宰印度思想界的，仍是婆羅門

為的，同時也是無漏的。以有為與無漏的交雜的中道為媒介，成就了苦集的有為、有漏性，和滅的無為、無漏性。前者的基礎在法住智，後者的基礎是涅槃智。（〈佛教の真實、中道と涅槃〉，p.103）在這裏，宮本說到中道的問題，頗令人感到疑惑。說中道一方面是有為的，同時也是無漏的，有些問題。中道是引領我們體證真理的正途，它的意義較諸空、緣起更為重要，在性格上，它應是超越的，超越的東西如何能說是有為的呢？倘若這點未能交代清楚，便不能說作為有為與無漏的交雜的中道，也不能確定它是不偏不倚的媒介。

⁵³ 天台智顗以中道等同於佛性，而提出“中道佛性”或“佛性中道”一複合概念（compound concept），這便給予中道某種程度的體性義。我在這裏所說的中道，遠遠未到智顗的具體性義的中道那個階段。另外，中道佛性在我的著作中時常被提及，故在這裏不另提供出處了。

教 (Brahmanism)，種姓說仍然流行。⁵⁴ 佛陀提出他的新說，如四諦、三法印、十二因緣之屬，主要是摧破婆羅門教的實體觀、梵思想：

⁵⁴ 當時的印度社會仍分四個階層，相互之間少有來往，種姓分別的價值意識仍然濃烈。這四個階層以婆羅門僧侶 (brāhmaṇa) 為首，是宗教層次，最是尊貴。其次是刹帝利 (kṣatriya)，包括政治家與軍人。再次是吠舍 (vaiśya)，指從商的人。最後是首陀羅 (śūdra)，指徒手操作的人。在首陀羅之下，還有賤人，這則是指奴隸了。以下姑引《雜阿含經》的一段對話，這是借婆羅門之口，否定四姓說。

尊者摩訶迦旃延在稠林中住。時摩偷羅國王是西方王子，詣尊者摩訶迦旃延所，禮摩訶迦旃延足，退坐一面，問尊者迦旃延：“婆羅門自言：‘我第一，他人卑劣。我白，餘人黑。婆羅門清淨，非非婆羅門。是婆羅門子從口生，婆羅門所化，是婆羅門所有。’尊者摩訶迦旃延，此義云何？”尊者摩訶迦旃延語摩偷羅王言：“大王，此是世間言語耳，世間言說言：‘婆羅門第一，餘人卑劣。婆羅門白，餘人黑。婆羅門清淨，非非婆羅門。婆羅門從婆羅門生，生從口出，婆羅門所化，是婆羅門所有。’大王當知，業其實者，是依業者。”王語尊者摩訶迦旃延：“此則略說，我所不解，願重分別。”尊者摩訶迦旃延言：“今當問汝，隨問答我。”即問言：“大王，汝為婆羅門王，於自國土，諸婆羅門、刹利、居士、長者，此四種人，悉皆召來，以財以力，使其侍衛。……如是四姓，悉皆平等，無有勝如差別之義。……當知四姓世間言說，為差別耳。乃至依業，真實無差別也。復次大王，此國土中有婆羅門，有偷盜者，當如之何？”王白尊者摩訶迦旃延：“婆羅門中，有偷盜者，或鞭，或縛，或驅出國，或罰其金，或截手、足、耳、鼻，罪重則殺。……”復問：“……如是，大王，豈非四姓悉平等耶？為有種種差別異不？”王白尊者摩訶迦旃延：“如是義者，實無種種勝如差別。”（《大正藏》2・142 上-中）

以捨離方式與梵吻合，在理論上要突出一切皆空說法，在實踐上倡導雙離二邊的中道之路。⁵⁵ 所謂實體，或 substance，是西方形上學的重要概念，在婆羅教來說，則是原質 (prakṛti)、自性 (svabhāva)、神我 (puruṣa)。這都是實體主義或實在論所堅持的。佛陀講空，講緣起，講中道，是不容許這些形而上的概念的。它們在非實體主義如佛教之中，是沒有位置可言的。不過，在某種程度來說，梵的思想仍然流行，特別是透過梵我一如 (Tat tvam asi) 的確認與冥思大梵以求得與梵合一的境界，這樣便得解脫了。這種梵與自我 (ātman) 一如的說法，有很多表述方式，如：“Ahaṃ brahma asmi”、“Brahma-ātma aikyam”。

有關梵與我之間的受重視程度，最初自然是梵重我輕的。梵是宇宙的實體、本體，我則是梵分流下來，到眾生之中，以成就眾生的自我。故梵、我是同質的，必須要是這樣，梵我一如、自我與梵冥合而得解脫這樣的工夫論與宗教理想的達致才能說。不過，如增谷文雄所說，在佛陀的時代，印度思想界處於自我覺醒的狀態，其思想重點已漸漸由梵移到自我了，那時的人強調自己是自己的根據，自己以外再無根據。這是高揚自我，要努力建立以自己為基礎的人間世界的時代了。不過，這並不表示自我是實在的意味。反之，

⁵⁵ 在摧破當時的梵思想方面，佛教進行得並不完全順利。當時印度各處仍然流行婆羅門教初期訂下的一個男子所需履行的四期生活方式，學生期 (brahmacārin)、家居期 (gṛhastha)、林棲期 (vānaprastha) 和遁世雲水期 (sannyāsin)。在這四期不同的生活方式中，避世的、捨離的遁世雲水期仍被視為最重要的方式，而且出現很多所謂“遊行” (paribbājaka)。佛陀自己到處說法，居無定所，亦可作遊行看。

當時很流行“無我”(anattā, anātma)的聲音，此中要無的、要否定的，並不是作為主體的自己，而是支配當時的時代思想界的對於自我的固定的、常住的想法。這種聲音要否定“我所”(mama，我的所有)、我(attan)。佛教要以緣起的立場來對抗《奧義書》的梵我一體的立場，反對婆羅教的自我觀。他們要否定“我體”(me attā)，否定不變的本體我、本質我，亦即是靈魂。增谷最後強調，佛陀的看法是，這靈魂是一種我體形式，與緣起立場相反，是不存在的。這便成有名的“諸法無我”了。⁵⁶故在佛教興起的初期，印度思想界已在醞釀著一種由客體性(梵)到主體性(我)的傾向，這在思想史來說，是一種進步現象。梵是外，我是內，把終極性由外移向內，是一種理性上的覺醒。佛陀順應當時的思想流向，要打破梵的權威性，視梵為眾生的虛妄的構想的結果，而提緣起、空、中道的義理，倡導“無我”的思想與實踐。由於這是順應客觀的思想界的潮流，故發展得很迅速。這“無我”的“我”，是與梵同質的實體性的我，與後來大乘佛教所強調的涅槃(nirvāṇa)的“常、樂、我、淨”中的“我”不同，我們要分別清楚。另外，增谷文雄以靈魂來說我體、不變的本體我、本質我，也有問題。我體、本體我、本質都是具有體性義的我，是假的，本來不存在的，但易為一般眾生虛妄執著為真正的我。佛陀反對這種我，如增谷所說，是對的。但這種我不是靈魂，靈魂是生滅法，一如後來發展出來的大乘唯識學(Vijñāna-vāda)所說的第八阿賴耶識(ālaya-vijñāna)，都是生滅法，有變動的性格，這跟其中的種子(bīja)的增、減與有漏性、無漏性有關。這才是靈魂。諸法無我的“我”不是會變動的靈

⁵⁶ 《佛教の思想 1：知恵と慈悲～ブッタ》，pp.129-132。

魂，而是眾生盲目執實的常住不變的自性我、本體我、實體我。後者是假的我。

最後，如上面提過佛陀與原始佛教在自我設準的問題上是依於本質明覺我，這種自我有一種洞見，能見到事物的本質，這本質是空，是緣起，也是中道。這三者是相通的，是從不同面相來說終極的真理。空是從本質說，表示事物以無自性來說的本質；緣起是說事物的現象性格，一切現象都是依緣起這一模式而得成就，因而是生滅法。這空與緣起的意義比較簡單，它們的重點在義理方面，當然也有實踐的涵義，但以存有論的義理方面為主。中道則不同，它基本上是實踐意義：遠離、超越一切相對的極端，不偏於有，不偏於無，而突破有與無所構成的背反，達於絕對無相的境域，便可成就覺悟，得解脫。另外，有一點我們需注意，佛陀說空，說緣起，很多時是直接地說空是事物無自性，緣起則是事物依因待緣而得生起、成立。但他說中道，很多時都是彎曲地說，特別是以四句

(catuṣkoṭi)的辯證思維來進行。例如《雜阿含經》說：

佛告迦葉：“若受即自受者，我應說苦自作。若他受，他即受者，是則他作。若受自受他受，復與苦者，如是者自他作。我亦不說。若不因自他，無因而生苦者，我亦不說。離此諸邊，說其中道。”⁵⁷

在這裏面，自作是第一句，是肯定意；他作是第二句，是否定意；自他作是第三句，是綜合意。至於無因，則是指非自非他作。由於自作、他作已窮一切作的原因，若說無因而作，則是排除自作他作，而為非自非他作，這便是無因，這非自非他作，即是無因作，這是

⁵⁷ 《大正藏》2•86上。

第四句，是超越義，超越自他作也。總起來說，自作、他作、自他作、非自非他（無因）作，合起來正是四句。至於經中又說自作、他作、自他作，“我亦不說”，是指前三句的否定；不因自他、無因，是非自非他作，這是第四句的否定。合起來正是四句否定。經中認為四句不能交代苦的作，苦的生起。故苦的生起的終極真理，不能透過作為言說的四句來解釋，只能求助於四句否定，後者是超言說的是敞開的。⁵⁸

在這裏我們不妨多舉一個例子，這個例子較上述的一個在構造上更為清楚，也更易解讀。《雜阿含經》說：

尊者舍利弗……復問：“云何老死自作耶？為他作耶？為自他作耶？為非自非他無因作耶？答言：尊者舍利弗，老死非自作，非他作，非自他作，亦非“非自他”作、無因作。⁵⁹

此中的意思是，老死這種生命現象，究其成立，不外乎自作、他作、自他作、非自非他作。這是肯定式的四句思維。佛陀認為，老死這種現象，其真相不能以四句來說明。它只能由非自作、非他作、非自他作、非“非自他”作或無因作而成。這是四句否定。佛陀的意思是，四句畢竟不能脫離概念、思維這樣的具有相對性的言說，不

⁵⁸ 有關四句與四句否定的思維方式，相當複雜，我在這裏不打算細論，讀者可參閱拙文〈印度中觀學的四句邏輯〉，拙著《印度佛學研究》，台北：台灣學生書局，1995，pp.141-175。又拙著 NG Yu-kwan, *T'ien-t'ai Buddhism and Early Mādhyamika*, Ch. V, “Four Alternatives in Madhyamika and Chih-i” Honolulu: University of Hawai'i Press, pp. 90-123。

⁵⁹ 《大正藏》2•81 上。

能恰如其分地交代老死現象的終極性格。要徹底地、終極地了達老死現象，需要“離四句，絕百非”，以般若智慧（*prajñā*）來照見，這便是四句否定。以康德（I. Kant）哲學的詞彙來說，生命現象的真相或它的在其自己（*an sich*），不能經由感性（*Sinnlichkeit*）和知性（*Verstand*）而被了知，只能由睿智的直覺（*intellektuelle Anschauung*）而被了知。感性、知性的運用是在言說的範圍內進行的，睿智的直覺則是超越言說的。⁶⁰

⁶⁰ 以上是有關佛陀和原始佛教的思想。雙方時常混和在一起，沒有清楚的界線。有關這方面的思想，可進一步參考下列諸書或論文：

楊郁文著《阿含要略》，台北：法鼓文化事業股份有限公司，1999。

武內義範著《原始佛教研究》，《武內義範著作集》第三卷，京都：法藏館，1999。英譯：Takeuchi Yoshinori, *The Heart of Buddhism: In Search of the Timeless Spirit of Primitive Buddhism*. Tr. James W. Heisig, New York: The Crossroad Publishing Co., 1991。

舟橋一哉著《原始佛教思想の研究》，京都：法藏館，1978。

增谷文雄、梅原猛著《佛教の思想 1：知恵と慈悲〜ブッタ》，東京：角川書店，1974。

水野弘云著《釋尊の生涯》增補版，東京：春秋社，1975。

增谷文雄著《東洋思想の形成》，第二部〈佛教の成立とその發展〉，東京：富山房，1964，pp.197-389。

宮本正尊著〈佛教の真實、中道と涅槃〉，宮本正尊編《佛教の根本真理》，東京：三省堂，1974，pp.17-132。

中村元著《慈悲》，京都：平樂寺書店，1960。

David J. Kalupahana, *Causality: The Central Philosophy of Buddhism*. Honolulu: The University of Hawai'i Press, 1975。

A. D. P. Kalansuriya, *A Philosophical Analysis of Buddhist Notions: The Buddha*

四、法有我無

1、說一切有部

這是指有部特別是說一切有部（*Sarvāstī-vāda*）和經量部（*Sautrāntika*）本著實在論（*realism*）的立場來詮釋和發揮原始佛教的思想體系。⁶¹在他們看來，作為主體的我是沒有實在性（*Realität*）的，但作為客體的諸法或種種存在則有實在性，而且這實在性是通於過去、現在、未來三個時段的，所謂“三世實有，法體恆有”，這法體（*svabhāva*）即是實體，它隱藏在作為現象的諸法的背後，支持著它們，作為它們的基底。現象是生滅法，有為法（*saṃskṛta*），有生有滅。法體則是無為法（*asaṃskṛta*），無生無滅，永遠存在。這個學派以一種區別的分析法來看存在世界，把其中一切事物還原為七十五種基本要素。這些要素不可能被還原為更根本的東西，因而是終極性格的，他們便在這個意義下說法體。這法體可視為釋迦牟尼、原始佛教以至後來大乘佛教所共同拒斥的自性。這可以說是悖離了佛陀的諸法是緣起的、無自性的、空的這一基本立場。他們又進一步把這七十五種根本要素歸納為五大類：色法（*rūpa*）、心法（*citta*）、心所法（*citta-saṃprayukta-saṃskāra*, *caitta*）、心不相應法（*citta-viprayukta-saṃskāra*）、無為法（*asaṃskṛta*）。這便是有名的

and Wittgenstein, Delhi: Sri Satguru Publications, 1987.

Étienne Lamotte, *Histoire du Bouddhisme Indien*, Louvain: Publications Universitaires, Institut Orientaliste, 1958。

⁶¹實在論是一種哲學理論，它肯認我們現前所面對的世界的一切的事物的實在性。這有點像經驗主義（*empiricism*）的看法，而和超越主義或唯心論相對反。

“五位七十五法”。色法是物質的東西，包括眼、耳、鼻、舌、身五種感覺器官與其相應對象：色、聲、香、味、觸，加上無表色（不能表示出來的實體），計十一種。心法是心王，或意識，或心的主體，只有一種。心所法即心所有法，簡稱心所，是伴隨著心而起心理狀態，計四十六種。這即是：（1）大地法（與一切心相應）：受、想、思、觸、欲、慧、念、作意、勝解、三摩地共十種。（2）大善地法（與一切善心相應）：信、不放逸、輕安、捨、慚、愧、無貪、無瞋、不害、勤共十種。（3）大煩惱地法（與不善心相應，與能障心相通）：無明、放逸、懈怠、不信、惛沈、掉舉共六種。（4）大不善地法（只與一切不善心相應）：無慚、無愧共二種。（5）小煩惱地法（只與無明相應，而且只孤獨地生起）：忿、覆、慳、嫉、惱、害、恨、諂、誑、憍共十種。（6）不定地法（無一定的相應法）：尋、伺、睡眠、惡作、貪、瞋、慢、疑共八種。心不相應法是不伴隨心靈而起的存在，可離意識而有其普遍，它本身不是心法，也不是色法，而是語言的、邏輯的與修行境界的要素。語言要素是名身、句身、文身共三種。邏輯要素是得（即結合）、非得（即分離）、眾同分（即種類）、生、住、異、滅共七種。修行境界的要素是無想、無想定、滅盡定、命根共四種。無為法則是沒有生滅變化，不由做作而生的法，包括虛空（空間）、擇滅無為、非擇滅無為共三種。擇滅無為是依人的思慮而來的存在的消失，例如煩惱依修行而被轉捨，變成無有。非擇滅無為是不依人的思慮而來的、自然的存在的消滅，例如薪盡火滅。這三種無為法都無現實的存在性，但都被視為是實有。

這說一切有部所提出的對存在世界的事物的複雜分析，構成一

種所謂“煩瑣哲學”。這種哲學的境界不高，但展示出對現象世界的存在的細微的觀察與分析，由此建構出一個規模宏大的存有論、宇宙論的網絡。我們一般能說得出的、想得出的事物，都被網羅在裏頭。而所謂“法有我無”中的“法有”，正是通過這樣的區別、分析，把一切存在事物都加以考量，而定出這法的基體：法體是有實在性的。法（dharma）是有的，它們所能還原到的最根源性的法體是實有的，不是虛無的。但我們在這種種存在和它們所能還原為法體之中，找不到自我的存在，因而說“我無”。另方面，我們若把我加以切割、析離，到了最後，得出所謂五蘊：五種聚合（skandaha）：色（rūpa）、受（vedanā）、想（saṃjñā）、行（saṃskāra）、識（vijñāna），其中並沒有我，沒有我的法體，因而說“我無”。這與“法有”合起來說正是“法有我無”。嚴格來說，說一切有部的這種說法，在我無方面是遵循原始佛教的“無我”（anātman）的思路。但在法有方面，則悖離了原始佛教，他們不能理解這些所謂“法體”（svabhāva）根本上是不存在的，它們只是我們的虛妄的心識的一種執著作用的結果而已。因此，他們的存有論是有問題的，起碼對於種種存在和作為它們的基礎的法體有虛妄執著，以無為有。⁶²

說一切有部的這種法有我無說，最詳細地記錄於世親（Vasubandha）所著的《阿毘達磨俱舍論》（Abhidharmakośabhāṣya

⁶² 說一切有部有五位七十五法的說法，其後唯識學（vijñāna-vāda）有五位百法的說法，把一切存在分為百種，但並不視之為實體或法體，卻視之為假立的法。這百法分為五種：心王、心所有法、色法、心不相應法、無為法。這與說一切有部的說法非常相似。

省稱《俱舍論》）中。所謂“阿毘達磨”（abhidharma）的意思是對於佛陀的教法加以研究、詮釋以至組織起來而成為一種思想體系。abhi 是對向之意，dharma 是法，是經，abhidharma 便具有對法、對於經教加以詮釋的意味，這其實是“論”（śāstra）。這部文獻也包含了一些當時流行的經量部（Sautrāntika）的思想在裏面，是一部有強烈的實在論傾向的作品；在內容上與《阿含》文獻也有重複之處，被視為小乘佛教的重要文獻，在天台宗智顗大師的判教法中，與《阿含》文獻同被視為藏教的思想模式。⁶³

再回到說一切有部的對存在世界的種種法作精細的區分一點。這種區分存在的根本要素或法體（svabhāva），可以是物質與心靈的區分，也可以是有因果性（有為 saṃskṛta）與沒有因果性（無為 asaṃskṛta）的東西的區分。不管如何，一言以蔽之，這種對存在

⁶³ 在小乘教的論書中，與《阿毘達磨俱舍論》在內容上有相似性的著述很多，例如世友（Vasumitra）所著的《異部宗輪論》（Samayabhedoparacanacakra），由說一切有部的立場出發，記述小乘各派的發展與分化的歷史和它們的教法。根據窺基的《異部宗輪論述記》，世友曾經替世親的《阿毘達磨俱舍論》作過註釋。另外，有迦多衍尼（Kātyāyaniputra）所著的《阿毘達磨發智論》（Abhidharma-jñānaprasthāna-śāstra，省稱《發智論》），對於說一切有部的教法加以整頓，讓它有獨立的面目。這部書的註釋，正是有名的《阿毘達磨大毘婆沙論》（Abhidharma-mahāvibhāṣa-śāstra，省作《婆沙論》或《大毘婆沙論》）。這部大書據說是由五百羅漢所寫，隨文解釋《發智論》，最後提出一些獨立的說法蔚然成家。這本著作與《俱舍論》齊名，都被視為以有部為中心的部派佛教的重要文獻。在佛教研究界看來，這部著作的內容廣博但嫌繁雜，不如《俱舍論》般有明晰的論旨，而且體系整然。後者是阿毘達磨諸種論著中最有義理價值的名著。

的分類、區別，目的不外是要建立一種實在主義的存有論（也略有宇宙論的意味在內），另方面也是要否定自我的存在性。他們的結論是，作為客體方面的根本的諸法是有的，但作為主體的自我則是沒有的，這便是“法有我無”。⁶⁴就哲學史而言，說一切有部的這種法有我無說：就一切存在被還原到法體的層面，都看不到有我，因而推導出我無，即是，作為實體、法體的我是沒有的，這樣的思維導向或方式，其實並不可取。這我無需要把世界所有存在加以還原，到了最後，發現被還原出來的東西中沒有我；另方面又把自我析離、解構而為五蘊的五種聚合，便甚麼也沒有了。以這種方式來建立我無的義理，而付出析離存在與自我作代價，其實並不高明。因此，在天台智顗的看法，這是“拙”的方式，是笨拙的，不是“巧”、巧妙的、善巧的。這是析法（把諸法加以拆散、還原）和析我（把自我加以宰割），才能得到我無的結果。而法有中所涵的諸法中有法體、自性，更遠離佛陀的性空緣起的本意。這樣的思維，實在並不可取。

說一切有部或省說的有部在筆者提的判教的基準上又應如何被理解呢？首先，在動感方面，我們得注意佛性問題。因佛性是主體性，是心靈義，而心靈是最具動感的。有部並未有談及佛性的問題；在它的五位七十五法的架構中，並無佛性在裏面；即便把佛性也放在其中，佛性也不能被視為具有自性的法體。佛性是主體性，這是就活動、動感來說，不必涉及法體、體性的問題。說一切有部

⁶⁴ 關於說一切有部的這種分別哲學或區別哲學的思路，可更參考梶山雄一著〈瞑想と哲學：一章空の思想 3・アビダルマの思想家〉，梶山雄一、上山春平著《佛教の思想 3：空の論理～中觀》，東京：角川書店，1973，pp34-54。

這種法有我無的立場，是與佛性最無緣的、距離最遠的。以實在論的立場來建立諸法的“有”性，根本不能容納像佛性那樣的超越的主體性的。在筆者所分判的佛教的十二種教法中，法有我無是最遠離佛陀的智慧與本懷的。⁶⁵在自我的判準方面，說法有，需要進行認知，因此涉及認知我或總別觀照我。可惜這種認知是虛妄的認知，以無（諸法沒有自性、法體）為有（諸法有自性、法體）的認知，總別觀照我不能如理地表現它的專長，認識事物的總相或普遍相和別相或個別相。至於我無方面，說一切有部一方面在諸法被還原而為七十五種法體中找不到自我，另方面對自我或生命存在加以肢解、析離，而得色、受、想、行、識等五蘊，其中也沒有我。這正如智顗所批評為笨拙的做法，他們不能即就諸法的本身和自我的生命存在當體展示形而上的洞見（Einsicht），洞悉其中並沒有我（ātman）的存在。

進一步具體地理解法體的實在性問題，我以《俱舍論》為依據，看看世親的說法。《俱舍論》說：

五外二所識，常法界無為，

法一分是根，并內界十二。

論曰：十八界中，色等五界如其次第，眼等五識各一所識。

又總皆是識所識。如是五界，各六識中，二識所識。由此准知，餘十三界一切唯是意識所識，非五識身所緣境故。十八

⁶⁵ 世親寫《阿毗達磨俱舍論》，不曾提及佛性觀念。但他後來寫《佛性論》（*Buddhata-sāstra*）則強調佛性，此中並無矛盾。世親早年宗阿毘達磨佛教，搞煩瑣理論是一事，他後來受到其老兄無著（*Asaṅga*）的影響而改奉大乘佛教，則是另一問題。這兩者不能相混淆，不能混為一談。

界中無有一界全是常者，唯法一分無為是常。⁶⁶

按“五外”指十八界（*aṣṭādaśa dhātavaḥ*）中的五種外在對象：色、聲、香、味、觸。整個十八界範域包含人的生命存在的十八種構成要素。這即是六根、六境與六識。六根是眼、耳、鼻、舌、身、意六種認識器官，六境是色、聲、香、味、觸、法六種認識對象；六識是眼、耳、鼻、舌、身、意六種認識機能。按有部的看法，五外或五界是存有論地外在於主體的。“二所識”表示被兩種識所認識：色、聲、香、味、觸各各依次為眼、耳、鼻、舌、身認識；另外，這五界又為意識所認識。所以這五界各各為兩種識所認識。至於其餘的十三界，則只為意識（*mano-vijñāna*，*yid kyi rnam par śes pa*）所認識，而不是前五識的認識對象。這十八界中沒有一界全是常住的，只有法界中的一分子：無為法是常住的。

雖然《俱舍論》的作者世親（*Vasubandhu*）有實在論的傾向，但他並不是簡單地基於這種實在性便把這些事物視為常住的。這裏已經清楚表明，我們接觸到的具體的色、聲、香、味、觸都不是常住的。我們對世親的實在論的傾向可以這樣了解：外界事物都有著實在的基礎，基於這種實在性，它們應該是常住的。⁶⁷但以這種基礎而建立起來的具體事物卻是生滅法，是無常的。另外要注意的是，根據這樣的理解，世親並未有把外界事物的這種實在的基礎列入十八界之中，因為引文中清楚表示只有無為法是常住的。而這種

⁶⁶ 《大正藏》29・13上。

⁶⁷ 這外界事物不是指在我們的感官面前出現的東西，而是指隱藏在這些現前的東西的背後或內裏的東西。

實在的基礎既能構成具體的事物，則是構造論意義的東西，這樣的東西不應是無為法。這種實在的基礎不是無為法，但也與作為有為法的因緣和合而成的東西不同，則這基礎物到底是甚麼東西呢？世親沒有交代得很清楚。

另外，我們探究一下世親在《俱舍論》中所涉及的二諦（*satya-dvaya*）的問題。《俱舍論》說：

彼覺破便無，慧析餘亦爾，
如瓶水世俗，異此名勝義。

論曰：若彼物覺，彼破便無。彼物應知名世俗諦。如瓶被破為碎瓦時，瓶覺則無，衣等亦爾。又若有物以慧析除，彼覺便無，亦是世俗。如水被慧析色等時，水覺則無，火等亦爾。即於彼物未破析時，以世想名，施設為彼。施設有故，名為世俗。依世俗理，說有瓶等，是實非虛，名世俗諦。若物異此，名勝義諦。謂彼物覺，彼破不無，及慧析餘，彼覺仍有，應知彼物名勝義諦。如色等物碎至極微，或以勝慧，析除味等，彼覺恒有。受等亦然。此真實有，故名勝義。依勝義理，說有色等，是實非虛，名勝義諦。⁶⁸

在這裏，世親要把真理（*satya*）區分為世俗諦（*lokasaṃvṛti-satya*）和勝義諦（*paramārtha-satya*）。世親認為具體的、可被感官接觸的東西都屬於世俗諦，這是常識層面的真理。這些東西會改變，甚至壞滅，因為它們是生滅法。當這些東西壞滅後，我們很自然會失去對它們的知覺。因此，世俗諦有一個特點，是這種真諦範圍中的事

⁶⁸ 《大正藏》29・116中。

物所授予給我們的知覺會跟著事物的狀態的改變而改變，甚至消失掉。如果我們運用自己的智慧對事物進行分析，分析到極微（*aṇu*）或原子時，所得到的知覺是恆在的，因為原子不會壞滅，是永遠存在的。由於原子是真實的存在，所以屬於勝義諦的範圍。⁶⁹

這裏明顯地可以看到世親對於事物的實在論的觀點。這種觀點是小乘教義中的一個特色，它在很大程度上影響到他們對外界事物的處理方式。由於要求得對勝義諦的知識，他們傾向於對外邊事物進行細緻的分析。在知識論的角度來說，他們所分析到原子雖然超越知覺（*Wahrnehmung*）的範圍，但仍可憑推想而得。故這種分析仍不能被視為超越相對性的認識範圍。故世親所說的勝義諦應能透過知識論的途徑去加以了解。相反地，大乘佛教如中觀學

（*Madhyamika*）和唯識學（*Vijñāna-vāda*）所說的勝義諦則屬超越的、遠離相對性的認識層面，它超越感官知覺，不能單以一般的知識論的途徑來處理，而要訴諸睿智的直覺（*intellektuelle Anschauung*）來處理。

下面我們看著名的三世實有問題。《俱舍論》說：

三世實有，……以識起時必有境故，謂必有境，識乃得生，無則不生，其理決定。若去、來世境體實無，是則應有無所緣識，所緣無故，識亦應無。又已謝業有當果故，謂若實無過去體者，善、惡二業當果應無。非果生時有現因在。⁷⁰

⁶⁹ 這裏提原子是真實的存在，有些困難。關於這點，我會在後面評論部分交代。

⁷⁰ 《大正藏》29・104 中。

按這裏是要證明外界事物除了在現前存在外，還有在過去和未來都是實在地存在的，這便是所謂“三世實有”的觀點。論者是先提出經文作證據，然後從義理上論證。在義理的論證方面，論者提出兩個論據。第一個論據是，識的生起必須以境為緣，沒有境便不能生起識。若事物在過去和未來是不存在的，我們便不能意識到過去和未來的事物。但事實上，我們可以憶念過去的事物，也可以預測未來的事物，讓它們呈現在我們的意識中。所以，論者認為過去和未來的境都是實在的。第二個論證是從因果報應來說：過去的業應能招引相應的果報，倘若過去了的事物實在地是沒有的，則過去的善、惡業便不能招引相應的果報，而果報不是由現前的因引致的。所以，過去的事物仍然是有實體地存在。

按在第一個論證中，由於前五識只能識取現前的境或對象，所以其中所說的“識”應是指意識。意識能識取過去、現在、未來的境，這點沒有爭議之處。但世親似乎認為事物的存在形態只能有兩種：要麼是實在有，他的目的是要論證事物在三世中都具有實在性，這便是“三世實有”由於在現世的實在性是很明顯的，不需爭議，所以他集中在否證事物在過去和未來沒有實在性的說法，他以為這樣便能證成實在性。但世親忽略了事物的另外一種存在形態，這便是緣起、無自性、空這種存在形態。⁷¹事物不是實在有，但可以是緣起方式的有，不一定需是實無、虛無主義的一無所有。倒過來說，事物不是實無，卻可以是緣起無自性的無，不一定需是實體主

⁷¹ 世親的論證方式，顯然是邏輯中的排中律：不是這便是那，中間的、第三者的情況是不可能的。但存有論不是邏輯，不能依這種排中律來決定事物的存在形式的問題。

義式的有、實有。這便是佛陀與原始佛教所說的緣起、空與中道的密意，世親在這一點上，顯然未有留意。

2、經量部

至於經部或經量部，它差不多與說一切有部同時興起與流行，其獨立文獻比較少，不過，《阿毘達磨俱舍論》的對存在的實在論的分析，也是這一學派所認可的。在義理上說，經量部可以說是介於說一切有部與唯識學之間，它一方面接受唯識學的諸法是由心識所生起的說法，但同時也在某一程度承認外界實在性：我們當前所見到的東西，有一些常住的實在性的要素在這些東西的背後，作為這些東西的依靠。對於外界實在的問題，它持模稜兩可的態度：既不主動承認，也不嚴加否定。具體地說，它認為，我們對外界的東西雖然沒有知覺可以接觸，但可憑推理來確定它們的實在性。這所謂推理，便是上面所說的感官所接觸到的東西，其背後需有一常住不變性的東西作為支柱來支撐，這些感官所接觸的東西才能成立。它對佛教後來也有影響。唯識學派後期的法稱（Dharmakīrti）受到它的熏染，有承認外界實在的傾向。此中的要點是，在經量部看來，實在是具有效果的作用的東西（arthakriyāsamartha）。法稱的知識論便受到它的影響，亦強調效果的作的重要性，認為只有個體物是具有有效的運作能力的東西，只有它才能成為真正的知識的對象。

經量部的教法遊離於說一切有部與唯識學之間，如上面所說，它的義理缺乏精確性（precision），因此在哲學史上未有確定的位置。它的起源已不明確；我們只知道這學派有一個譬喻師

（Darṣāntika）對說一切有部曾作過批評，被認為是經量部的一個

先驅學者。另外，童受（Kumāralāta）、他的門徒吉祥受（Śrīlāta，又作勝受）和《成實論》（Satyasiddhi-śāstra，Tattvasiddhi）作者訶利跋摩（Harivarman）也在稍後批評過說一切有部，而童受的說法後來便被稱為“經量部”（Sautrāntika）。這個學派並沒有基本的論書，它的受到注意，是由於對外界實在的存有論與知識論的傾向。最後這學派與唯識學或瑜伽派結合，而成為經量瑜伽派（Sautrāntika-Yogācāra）。

“經量部”或 Sautrāntika 的名稱大抵是先用於吉祥受的教法方面的。至於文獻方面，如上面所說，哪一些是經量部的基本文獻，還未有定論。不過《成實論》可說是在某個程度上與經量部有關連。吉藏與玄奘認為《成實論》是經量部的論典，真諦（Paramārtha）則認為此書是大眾部（Mahāsaṃghika）中的多聞部的論典。日本學者在這點上也有分歧。水野弘元與舟橋一哉認為《成實論》是經量部的論典，桂紹隆則認為此書是多聞部的論典。泰本融則提出，《成實論》幾乎包含部派佛教或小乘佛教的重要教法，其中更有些見解是屬於大乘佛教的，亦有批判以至拒斥說一切有部的教理的。這裏我姑採吉藏、玄奘的說法，透過《成實論》來說經量部的思想。這部論典主要是探討四諦的問題，這可從書名中的 satya 或 tattva 可以見到。特別值得注意的是滅諦的討論方面，它提出要滅除假名心、法心、空心這三種心，以體證涅槃的境界。它要人在對空一觀念的否定中，歸向世諦有、真諦空的二諦中道說。這種對中道的傾向，又近乎原始佛教與大乘般若思想的中道觀點了。這部文獻提出中道觀念，概括世諦有與真諦空，並同時肯定世諦與真諦，符合大乘空宗的空義。這樣以二諦來說中道真理，的確較說一切有部進了

一步而較具動感。中道是一工夫論的觀念，而不是一存有論的觀念，動感即在這一點上見到。但外界實在這一觀點，仍是展示此書的立場的主調。

在對於世界的認識方面，《成實論》顯然較《俱舍論》有較為深刻和全面的說法。先說被認識的客體。《成實論》認為客體對象只在現在存在，在過去和未來都不存在，這是對說一切有部的“三世實有，法體恆有”的根本觀點的反彈。再說識。《成實論》認為，在認識中，各種識不能同時生起。最初是由根、境或器官、對象相合而生識。若以眼識的視覺來說，眼識能“見”對象，或（顏色），但不能取相，把對象的印象留下來，只有意識能這樣做。這樣便分清感官機能與思想、記憶機能的不同了。但雙方中哪一面在知識論中較重要呢？《成實論》認為，認識事物的能力不在根與境，或感官與對象，而在於識。相對於根與境，識是較為抽象、內在和有較強的動感，這顯出《成實論》的著者在知識論上由具體方面向著抽象方面發展，這對知識論理論的開拓，是一條順路。

3、總的評論

以下我要對有部特別是說一切有部（也包含經量部）的教法、義理作一總的檢討，反思它的限制。⁷²首先，我要點出，以法有我空為立場的說一切有部，綜合了形而上學的實體主義與非實體主義

⁷² 有部是小乘佛教的主流部分，而其中最具有影響力的，則是說一切有部。至於原始佛教，很多時也被放在小乘佛教中來考量。天台智顗的藏教和華嚴法藏的小教，都是以有部為中心，同時也包含原始佛教。但太虛和印順的判教，都不設小乘，更不要說有部特別是說一切有部了。

這兩方面的思想。法有指作為一切現象、事物的基礎或這些現象、事物最後被還原而得的法體（svabhāva）是一種實體模式，是不變化，不壞滅的，它能跨越過、現、未三個世代而存在。這個部派的實體主義的思想性格，是毋庸置疑的。而作為包括人在內的精神主體的我（ātman）則是沒有的，說一切有部或部派佛教所提的對於人的生命存在的析離（disintegration），只能得到色、受、想、行、識等五種積聚或蘊（skandha），沒有我的因素或實體，於是成就了它的“我無”的立場。它也可以這種說法來回應原始佛教的“無我”思想。其實我無與無我的意並不全然相同。我無是存有論的命題，表示自我的自性、實體是沒有的。而無我則是一工夫義或實踐義的命題，表示要去否棄、“無掉”對自我（成為恆常不變的自我）的虛妄執著。從形而上學方面來說，法有是實體主義，我無則是非實體主義。同時強調這兩個相互對反的立場，在形而上學上是很少見的。

第二，說一切有部所提的法體（svabhāva），是物質性格，力的性格，抑是精神性的東西呢？倘若法體是物質性格，則它應可不停地分割，到最後變成不能再分割原子或極微。原子既然是不能再分割，它應是不可見的。但無量數的原子可以聚合起來，形成可見的東西，例如石頭。⁷³在這點上，原子聚合而成可見的石頭，但原子如何能相互聚合而不分離，最後成為可見的物質性的東西呢？這顯

⁷³ 在這裏其實已有一個問題。說原子是真實的但又不能被見到，則原子便與感覺（Sinnlichkeit）、直覺（Anschauung）絕了緣，它的存在性只能透過推想、推理。推理是知性（Verstand）的事，例如見煙而推想出火來。嚴格地說，通過推想而被提舉出來的東西是難說真實性的。

然需要預設一種力才成。但這種力存在於何處呢？是在原子之內抑是在原子之外呢？這些都可以形成問題，削弱多個原子構成法體的理論效力。又倘若法體是一種力，一種精神性的力，則精神力是虛的、抽象的，它如何由虛的、抽象的狀態變而為實的、具體的、立體的物質狀態呢？這顯然需要設定精神力的詐現（例如筆者提出的純粹力動的詐現或印度吠檀多 Vedānta 哲學所提的梵 Brahman 的幻現）來交代。但說一切有部沒有這種設定。

進一步說，法體倘若只滯留在抽象的狀態，不能與具體的、立體的經驗事物關連起來，則沒有動感可言。它充其量只能像柏拉圖（Plato）的理型（Idea）那樣，要藉著上帝的力量，把它從理型世界移離下來，以影響質料的、現象的東西，作為後者的原型，而後者也得到與理型相互接近的機會，成為它的倣製品。但柏氏的這種說法是不通的，存在著本體與現象分離的理論困難。作為世界的種種存在的依據的法體（種種存在最後被還原為只有一種體性、一種作用），倘若沒有動感，則世界勢必會成為一個沒有生命、生機的死潭。這樣的死的世界與我們當前所面對的欣欣向榮、千變萬化、活現不斷的世界不相協調。

第三，順著動感一點說下來，說一切有部所陳構的世界，是分裂形態的，這是橫互著過去、現在、未來三世而不變的法體法界與我們所不斷接觸的、生於斯長於斯的現象世界的分裂。說一切有部頗有這樣的哲學傾向：重視不變的法體而輕視不斷變化的現象世界，這有類於柏拉圖的貴理型而賤現象、貴常住而賤變化、貴理性而賤情欲、貴普遍而賤特殊、貴抽象而賤具體最後貴形式而賤質料的價值存有論的旨趣。對於這種價值存有論的世界，我們所能做的

事情並不多。在自我特別是主體性一面言，主體性可以理解客體性的世界，如柏拉圖說我們的智思可以了解理型；但主體性不能主動地去影響客體性的世界，更不要說創生客體性的世界了，一如柏拉圖所說我們不能創造理型，也不能在某種有效程度下改變世界。日本學者舟橋一哉提到，對於有部（包含說一切有部）來說，一切法分為有為法（saṃskṛta）與無為法（asaṃskṛta）（梵文為筆者所加）。前者為因緣所生，為無常；後者可離因緣而存在，為常住絕對之法。而“諸行無常”的“諸行”，表示種種有為法。⁷⁴說一切有部的法體，正是無為法，而它所視為沒有實在性、變動不居的東西，正是有為法。對於這樣的世界，我們所能做的事並不多。除了以總別觀照我對這世界加以認識而不執取有為法的東西之外，似乎沒有其他重要事情可以做了。我們可以認識無為法或法體，但不能改變它們。我們甚至對於這些法體如何隱藏在有為法的後面而作為有為法的基礎，這兩種性質完全不同的東西如何能結合在一起，也難以弄清楚。我們只能作一般的推想：在變動不居的東西的內裏（或後面），總應有些不變的東西去支撐它們，讓它們成為在有為法與無為法的對比下的變動不居的東西。在這種推想下，我們不能嚴格地說這些法體是實在的、實有的，因為它們是遠離時間與空間，我們的感覺機能又不能接觸它們，思維（意識）機能只能依理性一途來肯定它們的存在性。所謂實，總是要與這個現實的、我們當下所面對的、與我們的感覺有直接關係這樣的意味才能說。而法體在這方面並無適切性。

第四，由於說一切有部在基本問題存有論上與佛陀與原始佛教

⁷⁴ 舟橋一哉著《原始佛教思想の研究》，p・6。

有嚴重的分歧，特別是強調客觀存在的東西具有自性、實體、法體，只是說我無，因此，這套被稱為“阿毘達磨”（Abhidharma）的區別（把事物的法體嚴加區別）哲學所具有的工夫論或實踐論的意義便很有限。它說我無，因此我們便依據此一認識，了知常住的我體為無有，因而不對自我起執著，沒有我執的問題。但對諸法又如何呢？說一切有部強調法有、諸法有實在性，我們便因此而肯認諸法有實在的本性、法體，而以實體主義、實在論的立場來看客觀存在，視它們為有實性可得麼？倘若是這樣，則我們對佛陀與原始佛教所說的無我，在存有論上與工夫論上又如何交代呢？

跟著我想提下個另類的問題，我想它很具爭議性。我們通常對於真實的存在、真實有，甚至真理（Wahrheit），似乎有一種共識性格的看法，視之為一種靜態義的體性，起碼會從靜態的角度看。因此傳統形而上學一向都講實體，而這種實體很多時是靜態的，它以一种超越的或超離的（transzendent）身分和塵俗的世界區隔開來，人們由於自己種種局限性，如罪、苦、死、煩惱，因而對那超離的實體或真理總是有一種欽羨（aspire to）之情，以為天上的實體是清淨的，地面的種種眾生是惡濁的。天上與地面或人間便存有論地相隔開來。結果在價值觀上便重天上而輕人間；說到人生的意義，人應該做的，往往是聚焦於天上，要打破天人的隔離，要天人合一，人的自我回歸於梵（汝即梵 Tat tvam asi），要與天地精神相往來，要追隨主耶穌，靠近上帝。這都有一種把價值外移、上推的思維方式，或思維導向。這種在形而上學方面的想法，到了近現代，才稍微逆轉過來。哲學家漸漸重視世俗中的人生，在日常的生活、節目中去找尋理想、歸宿，要在平常的、平凡的環境中建立不平凡的、

當下即是志業、成就。西方大哲懷德海（A·N·Whitehead）便提出形而上的價值在世俗中的轉向，說到終極真理時，不講實體（substance），而講機體（organism），認為在我們的日常生活中發生的事，即此即是價值的所在，或是人趨赴價值世界的歷程（process）中的一個環節。因此，在說到實在的、真實的目標時，他便提出很有現實意味的事件（event）、實際的質體（actual entity）、實際的境遇（actual occasion）。⁷⁵這種思維導向，頗有《莊子》的“道在屎溺”、禪宗的“平常心是道”（南泉）、“是心是佛”（馬祖）、孔子的“道不遠人”、天台智顗的“煩惱即菩提，生死即涅槃”、《維摩經》（Vimalakīrtinirdeśa-sūtra）的“諸煩惱是道場”、“淫怒癡即是解脫”的旨趣。說一切有部在這個問題上，終極真理何所在的問題上，顯然是接近西方傳統形而上學的說法，以無為法或法體為價值的所在，而貶抑在日常經驗世界中的事物、現象；在抽象的、靜止的法體中求理想，不在日常生活的種種事物的變化大流中尋求理想。所謂解脫，是要明白了“三世實有，法體恆有”而回歸於法體，才能說。

第五，關於自我的設準問題，說一切有部的哲學形態是區別的哲學，它基本上是依範疇（Kategorie）來分析、區別存在世界的種種事物，把它們還原到七十五種常住不變的自性、法體，分屬五組範疇。⁷⁶進行這種哲學思維的自我，就正統的、標榜佛陀提出的緣

⁷⁵ 關於懷德海的形而上學，參看拙著《機體與力動：懷德海哲學研究與對話》，台北：台灣商務印書館，2004。

⁷⁶ 對於說一切有部或概括地稱為有部的這種哲學，日本學者多以“區別”（vibhāṣā）字眼來說，在他們看來，有部是以分析、研究存在作為自己的主

起性空的佛教教義來說，不可能是宗教現象學的自我。既不是本質明覺我，也不是委身他力我，更不是迷覺背反我。反之，由於此一學派強調法體恆有，而法體在正宗的教佛中相應於不變常住的自性（svabhāva），說它恆有不滅，自然是一種虛妄執著：對終極真理的執著。這是一種錯誤的認知我，應被列入總別觀照我在認識存在世界時的一種下墮的、迷執的自我作用，妄構與真相、真理不相應的事物的自性、法體。至於這學派所說的我無，否定自我的存在與常住性，則與真理相應，與原始佛教的我無說相互呼應。但它爲了獲致這我無的洞見而展開的對自我的生命存在所做的析離、解構

（deconstruction）的做法，是爲了要獲致這種認識所作出的犧牲。這樣做並無必要；這是智顗所說的“析法空”：透過對自我存在的解構，最後甚麼也沒有剩餘，而得到我無的結果。智顗稱這種解構的做法爲“拙”。智顗認爲，正確的做法應是即就生命存在自身而滲透到它的本質中而洞悉它是空的，沒有自我可得。智顗稱這種做法爲“體法空”，並誇讚這樣做是“巧”。

最後，我想就說一切有部的“三世實有，法體恆有”這說法作一文獻學的（philological）、文本學的（textual）的交代。以“三世實有，法體恆有”來鎖定說一切有部的哲學立場的，是日本學者的

要工作，這種處理方式和結果，稱爲“區別哲學”。參看梶山雄一、上山春平著《佛教の思想 3：空の論理～中觀》，東京：角川書店，1973，pp.34-35。中譯有梶山雄一著、吳汝鈞譯《龍樹與中後期中觀學》，台北：文津出版社，2000，pp.20-21。按這種持實在論立場的哲學，在當時頗受重視。相關的學派除佛教的說一切有部（Sarvāsti-vāda）外，還有婆羅門教系的數論派（Sāṃkhya）、勝論派（Vaiśeṣika）、正理派（Naiyāyika）。

做法。在說一切有部的文獻如《俱舍論》（Abhidharmakośabhāṣya）和《大毘婆沙論》（Abhidharma-mahāvibhāṣā-śāstra）中，就筆者所涉及的部分，未見有這樣的說法的文字，但它的意思和一些概念、觀念倒可以在該二書的多處見到。例如，《俱舍論》中有下列字眼：“自性”（《大正藏》29・8中，以下不列《大正藏》字眼）、“心體”（29・22上）、“境體”（29・104中）、“三世實有”（29・104中）；《大毘婆沙論》則有下列字眼：“自體”（27・200上-中）、“一切法各住自體”（27・200上）。上列《俱舍論》的“境體”和《大毘婆沙論》的“一切法各住自體”，雖未直接說到“法體”，但“境體”中的“境”，其實即是“法”的意思，故“境體”其實即是“法體”；“一切法各住自體”表示一切法都住守於它們的自體，法體的意思非常明顯。

至於“法體恆有”這種字眼，我暫時還未能在說一切有部的文獻中找到出處。不過，《大毘婆沙論》中有以下一段文字，講的正是法體恆有的意思：

轉變有二種：一者，自體轉變；二者，作用轉變。若依自體轉變說者，應言諸行無有轉變，以彼自體無改易故。若依作用轉變說者，應言諸行亦有轉變，謂法未來，未有作用；若至現在，便有作用；若入過去，作用已息，故有轉變。復次，轉變有二種：一者，自體轉變；二者，功能轉變。若依自體轉變說者，應言諸行無有轉變，以彼自體無改易故。若依功能轉變說者，應言諸行亦有轉變，謂未來世有生等功能，現在世有滅等功能，過去世有與果功能，故有轉變。復次，轉變有二種：一者，物轉變；二者，世轉變。若依物轉變說者，應言諸行無有轉變，以物恆時無改易故。若依世轉變說者，

應言諸行亦有轉變，謂有未來、現在、過去世改易故。⁷⁷

在這段文字中，世親展示了“法體恆有”的觀點。他認為事物的出現，是該事物在自體上生起了作用，這作用可以為我們所感知；事物的消失，是該事物的自體不再生起作用，讓我們不能再感知它的存在。但該事物的自體並不因為生起作用與否，或我們對它感知與否而有任何轉變。這表示事物是客觀地、恆常地存在的。我們對事物的認知是依靠事物自體所生起的作用，倘若該事物自體不生起任何作用，我們就不能對它認識，但這絕不影響事物自體的存在。既然事物自體恆常地存在，則沒有任何因素可以影響該事物的存在性。即是說，該事物的存在條件是自足的。另一方面，我們對事物的認識，只是事物自體生起的作用被我們感知結果。在這種認識關係中，真正成為認識對象的，只是事物的作用，不是事物自身。事物的這些作用，都是經驗性的

(*empirisch*)；它們以現象(*Phänomen*)呈現在我們的感官面前，如色、聲、香、味等，為我們的感官如眼、耳、鼻、舌等所認識。

至於“三世實有，法體恆有”這種表述式，到目前為止我在有部的文獻中仍未能找到出處，我懷疑在佛典中並沒有這種字眼，但有部的佛典中的確有這個意思。我想這“三世實有，法體恆有”是出自日本學者的說法，他們以這兩句說話來概括有部特別是說一切有部的教法。我便隨手從書架上拿到由多屋賴俊、橫超慧日、舟橋一哉所編集的《新版・佛教學辭典》(京都：法藏館，1995)第167頁中果然有“三世實有法體恆有”這個條目，

⁷⁷ 《大正藏》27・200上・中。

編集者解釋了這個條目的義涵，但未有交代它的文獻來原。⁷⁸

⁷⁸ 關於說一切有部和經量部的實在論的哲學，可參閱以下諸書：櫻部建、上山春平著《佛教の思想2：存在の分析〜アビダルマ》，東京：角川書店，1974。西川實則著《アビダルマ教學：俱舍論の煩惱論》，京都：法藏館，2002。梶山雄一、上山春平著《佛教の思想3：空の論理〜中觀》，東京：角川書店，1973，pp.34-54。佐佐木現順著《阿毘達磨思想研究》，東京：廣文堂，1958。Th. Stcherbatsky, The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word “Dharma” • London: the Royal Asiatic Society, 1923 • Fumimaro Watanabe, Philosophy and its Development in the Nikayas and Abhidharma. Delhi: Motilal Banarsidass, 1983 • Herbert V. Guenther, Philosophy and Psychology in the Abhidharma. Delhi: Motilal Banardass, 1991 • Amar Singh, The Sautrantika Analytical Philosophy. Delhi: Dharma Cakra Publications, 1995 • A. Berriedale Keith, Buddhist Philosophy in India and Ceylon • Oxford: Oxford University Press, 1923 •