

試論般若波羅蜜多之形上學意涵及其解構理路

——以《八千頌般若經》為依據（上）

／嚴璋泓

一、前言

本文以《八千頌般若經》作為論述之主要依據，並以玄奘譯《大般若波羅蜜多經·第四會》為主，¹原因在於《八千頌般若經》的漢譯本除少數譯本缺譯或譯語上的差異外，在義理上並無甚大差距。²《般若經》立基於緣起空義，揭露了現象經驗皆無單獨實存的立場，然而此種思惟方式若與形上學中的實體思惟遭逢，可說是處在對峙的姿態，但是否真是對峙罷了？

事實上，佛教哲學此種思惟正是對實體進行一連串的拆解，以哲學的話來說：解構(deconstruction)。³晚近學界談到佛學與解構的研究方興未艾，其中大多又以中觀思想為主作為對比或建構佛教形上學中解構理路的特殊路徑。⁴除中觀學外，解構的思惟在《般若經》中處處可見，相較於中觀與解構的對話研究，《般若經》似乎顯得薄弱。故本文希冀從《般若經》著手，嘗試於中勾勒出佛教形上學意涵及其解構理路，進而論述佛教哲學以解構作為一種特殊表現型態的形上學立場。

論題中所謂的「試論」，意味著以一種探究哲學問題的態度與興趣，嘗試從不同論述的背景中勾勒出一種哲學關懷的根本取向。首先從探究《般若經》對「般若波羅蜜多」的定義開始，從中疏理「般若波羅蜜多」的基本立場。再者以亞里士多德(Aristotle, 384 - 322 BC.)之形上學

及其以實體作為基礎的論述為主，探究西方形上學的基本性格；而後討論《般若經》的形上學立場與實體論述的形上學基礎有何異同。第三，以德希達(Jacques Derrida, 1930-2004)的解構論述作為中介，論述《般若經》對實體的解構及其獨特的解構型式，並分成禪定、語言、無二等三個層面來談。最後，回答佛教形上學對於實體的解構如何可能的問題，希冀以《般若經》為基礎的論述，揭露實體意義於佛教哲學中的解消，藉此開顯佛教哲學以解構作為一種特殊表現型態的形上學。

二、論述基礎與「佛教形上學對於實體的解構如何可能」的發問

2.1 般若波羅蜜多的意涵

何謂「般若波羅蜜多」？在《八千頌般若經》始，藉佛囑善現為菩薩眾開示甚深般若波羅蜜多的楔子，有了精采的論辯與論說。首先從「不執著大菩提心」的義理著手，透過善現與舍利子的對話，將其定義為無變壞、無分別的性格，依此而說「心非心性」：

若菩薩摩訶薩，修行般若波羅蜜多，應如是學：「謂不執著大菩提心，所以者何？心非心性，本性淨故。」時，舍利子問善現言：「為有非心心之性不？」善現反問舍利子言：「非心心性，若有、若無，為可得不？」舍利子言：「不也，善現。」善現便謂舍

利子言：「非心心性，若有、若無既不可得，如何可問為有非心心之性不？」時，舍利子問善現言：「何等名為心非心性？」善現答言：「若無變壞、亦無分別，是則名為心非心性。」⁵

就字義來說，「心非心性」的「心」，即「不執著大菩提心」，「心性」意味著心意識隨客體而生起還滅的狀態，故「心非心性」意指以菩提心檢視心性本淨，其意義在於一個行為主體在面對現象萬物的時，若能依止此「菩提心」，與此同時便跳脫了二元對立之知識或倫理意義下的取捨，超越主客、能所間種種的矛盾與對立。簡言之，就認識主體而言，「不執著大菩提心」意味著此主體不隨客體的種種樣態而起任何認識上的取執；就倫理意義的行為主體而言，意味著此主體不對經驗世界之是非、善惡採取任何的抓取認定，但此並非一種「道德的虛無主義」。嚴格來說，就道德動機而言，行為主體在「不執著」的前提下在「意圖」中不預設任何的行為影響與結果；就行為結果來說，行為主體在「不執著」的前提下不受行為對錯與是非等的影響。因此不論就認識或倫理主體來說，「不執著大菩提心」是從內在心意識狀態的清淨而言，非否定相對於主體的外在經驗世界等。

若從舍利子的發問來看，顯露出人在面對經驗世界的種種樣態時，通常皆從有、無二元為基點而思考、認識與取執。所謂「有」，即是從經驗的側面中抓取著存有現實的一面，並使之成為認識與溝通之所以可能的基礎；所謂「無」，意義在於從經驗背後找尋一個存有基礎，當舍利子提出「非心心之性」的質疑，正代表著是否可從常識經驗中的「有」或「無」

找到存有的依歸的探問，「心非心性」即是要跳脫此兩種型態。文中定義的「心非心性」，具有無變壞、無分別的性格，非二元對立的兩造所能詮解，其因不隨客體而生起取執，故云「本性淨故」(prakṛtiś cittasya prabhāsvarā)⁶。「本性淨故」若從漢譯的字面意義來理解可能會有所誤解，即「本性」是否蘊含著實體的思惟？

就字義來說，「本性淨故」中的 prakṛti 意為事物的自然形式或狀態；⁷ prabhāsvara 乃清淨、明亮之義，⁸就文脈而言，「本性淨故」的開顯是必須透過「不執著大菩提心」的作為前提，解消世間種種主客的對峙，方得開顯心性清淨的狀態，此處所謂的「本性淨故」，並非實體意義的本性，而是透過菩提心的修持而消解主客對峙之後臻於心性的清淨。因此，無變壞、無分別並非是本質意義下的無變壞、無分別，而是與內、外境不產生任何分別、取相、執著的意義。

在上述前提下，以動態的智慧不斷地往解脫之路推進，即是精進修學甚深般若波羅蜜多，究竟而言則能成就無上正等菩提。簡單來說，「般若波羅蜜多」即是以超越於種種主客、能所間相待的智慧，動態地於經驗世界中以此智慧不斷地往解脫之道邁進。此種智慧的內涵即是對一切法不執取，在《般若經》中，此種定義處處可見，僅列出幾段具代表性的經證：

(1) 世尊！是菩薩摩訶薩修行般若波羅時，應如是觀察，若法無所有、不可得，是為般若波羅蜜多，無所有中何所徵詰？⁹

(2) 一切如來應正等覺，皆由般若波羅蜜多通達真如、法界、法性及實際等成就法身，由法身故，說名為佛。¹⁰

(3) 爾時，舍利子白佛言：「世尊！甚深般若波羅蜜多當知即是一切智性，善能成辦一切智智。」爾時，佛告舍利子言：「如是！如是！如汝所說。」¹¹

(4) 甚深般若波羅蜜多無分別故，於一切法無取、無捨、無說、無示、無引、無遣。¹²

從經證中亦可理出「般若波羅蜜多」的幾樣性格：(1) 無所有、不可得；

(2) 由「般若波羅蜜多」的修證即能通達諸法實性，成佛亦然；(3) 了證「般若波羅蜜多」即能成就「一切智智」，亦即成就成佛之圓滿智慧；

(4) 「般若波羅蜜多」具備著「無分別」的性格，意即超越了生命經驗中種種之二元相待的心境行持。總之，「般若波羅蜜多」的意義是以「緣起性空」的正觀，以動態的智慧，不斷地往解脫之道邁進的身心修持。

2.2 本文之形上學論述基礎

嚴格來說，形上學的探討在西方自亞里士多德開始有了清楚的界定，他定義形上學乃「作為一個研究存有者之所以為存有及其本質性的學科。」¹³依此，他進一步以「實體」(substance)作為「存有者的存有」，因此形上學則轉以「實體」作為研究對象。¹⁴所謂的「實體」，指的是：(1) 單純物體(simple bodies)及由這些單純物體組成的物體，前者如地、水、火…等，後者如動物或神性實體。這些東西之所以被稱為實體，是因它們並非是某一主辭的謂辭，而是相對於其他事物的主辭。(2) 實體是在單純物體中的某個成分，但非某一主辭的謂辭，而是此物體存在的原因。(3) 實體也是物體中某個部分作為限定該物體成為個體的原因。(4) 本質乃是每一物體的定義，也就是每一事物的實體。他綜合以上而為二：(1) 實體

並非是任何事物的謂辭。(2) 實體是每一件事物之所以為該事物、或者該事物藉此實體而能分離的形式。¹⁵由此可見，亞里士多德以實體作為存有者之所為存有的根本原因；在這樣的探究之下，為了使得全體的存有者有一個穩定的基礎，又轉向在物質背後找尋一個最高的實體，即「第一不動的動者」，此即亞里士多德自稱為「第一科學」(first science)或神學(theology)的西方形上學濫觴。¹⁶

本文所謂的「形上學」廣義而言，乃亞里士多德在《形上學》第四書所界定之「作為一個研究存有者之所以為存有及其本質性的學科」，此種定義即便在當代形上學的討論中依然如此。¹⁷狹義來說，本文所謂的「實體」所支撐的形上學乃亞里士多德在第五、七書甚或是第六書等脈絡下的意義，指的是在事物背後找尋一個永恆、不動、單獨存在的普遍基礎。

2.3 解構的論述基礎

何謂「解構」？簡單來說，解構揭露出二元對立的思考之不完整性，此等概念在解構面前全都是一種「在場」(present)的產物，此種意義在於二元對立的概念，透過言說與書寫的同時蘊含了某著意義與指涉，而以一种確定或精確的方式在語言使用中使得溝通成為可能。然而，對德希達來說，這皆陷入了「理性中心主義」(logocentrism)，意味著存有之所以被認識是在於同時性的前提之下而成立，但德希達的解構以有限知識無法認知存有的全貌而取消了此種同時性。此外，德希達將「理性中心主義」與「聲音中心主義」(phonocentrism)合起來講，認為聲音與存有或存有之意義乃透過「在場」的型式顯露出來。他說：「主體在一個理想元素中

影響且關聯其自身乃是通過聽(理解)-自己說-不可分之系統-而來的。¹⁸這也就是說所有不同的表達方式都必須在「在場」的規定下而成立。對於德希達而言，此乃西方形上學的特點之一。¹⁹德希達的解構策略乃從上述在場形上學的真理判准中揭露出其內在矛盾，即：有限的知識或時空等無法確切理解存有的意義，藉此取消「在場」的存有意義。

進一步從德希達的語彙來說，解構是透過語彙以及文法的拆解，取消把握實體本質或神學本體的可能性。此種形式在他模仿法語「差異」(différence)所塑造之「延異」(différance)一辭表現出來，différence 是由動詞 différer 派生出來的名詞，德希達指出，其有兩種意義：「一方面，它指出差異就是區別、不公平或可辨別的；另一方面，亦指延遲的介入，意義在基於空間與時間的間隔，使得現在被否定而成爲「後來」，所謂可能就是現在的不可能。」²⁰différance 的意義在於透過時空或運動的延遲作爲每一種分離結構的基礎。²¹因此 différence 「既不是一個詞，也不是一個概念。」²²它的意義在於，如果不是透過文字而只是透過聲音我們無法區別這兩個字，因此 différence 揭露了聲音的不真實性，此種揭露表現出任何本體神學或實體形上學的本質性意義，若透過語言得以表述但同時也在語言依賴「在場」的性格中解消，而失去原本的那種「本質性」意義。簡言之，「延異」的概念解構了所謂永恆、單一、不動的實體。²³

簡言之，德希達的解構乃透過語言、聲音、符號等遊戲式的策略，來完成其解消形上學的目的(德希達慣用的乃「本體神學」一詞)。在這樣的意義之下，若回到解構一詞，是由

解(de)與構(construct)兩個相反概念的詞結合在一起的詞，一方面它拆解了既有結構，另一方面在拆解的基礎上完成新的結構，²⁴因此，解構並非意味著一種完全破壞性的拆解，而是意味著一種顛覆，此種顛覆乃一種形上學視角的顛覆，解構的任務在於：透過各種手段對實體意義的解消。

¹ 此外，必要時亦參考八千頌般若經梵本，見於荻原雲來校編，師子賢造《現觀莊嚴論光明般若波羅蜜多釋》，U. Wogihara ed., *Abhisamayālaṅkāra' ālokā -Prajñāpāramitāvyaḥyā,*(Tokyo: The Toyo Bunko, 1973).

² 有關漢譯《八千頌般若經》的文獻，請見 Edward Conze, *The Prajñāpāramitā Literature*, sec.ed. *Bibliographia Philologica Buddhica*, no.1, (Tokyo: The Reiyukai, 1978), pp.19-23。本文以下爲行文方便，皆簡稱《般若經》。

³ 談到解構，不得不聯想到德希達，本文大致上也受其解構論述之啓發，但德希達的解構事實上是透過聲音與符號來解構形上學，與般若經有些差異，此點容後文再談。另，德希達在使用 deconstruction 之前所使用的是 deconstruct 這個辭的，前者修正了後者純然否定意義的面向，且爲同時具備著肯定與否定的辭。這是從 *Of Grammatology* 一書開始。可見 Jacques Derrida, *Of Grammatology*, tr. By Gayatri Chakravorty Spivak, (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1974.)

⁴ 明顯的例子可見 Ian W. Mabbett, "Nāgārjuna and deconstruction", *Philosophy East and West*, Vol. 45, No.2,(1995.04), pp. 203-225; David R. Loy, "Language against its own mystifications: Deconstruction in Nāgārjuna and Dogen", *Philosophy East and West*, Vol. 49, No.3, (1999.07), pp. 245-260; David R. Loy,

“The Deconstruction of Buddhism”, in Coward & Foshay ed., *Derrida and Negative Theology*(State University of New York Press, 1992), pp. 227-253 ; David Loy, “The Cloture of Deconstruction: A Mahayana Critique of Derrida”, *International Philosophical Quarterly*, v.27, n.1,(1987.03.01), pp.59-80.; David Loy, “The Mahāyāna Deconstruction of Time”, *Philosophy East and West*, Vol. 36, No. 1 (January, 1986), pp. 13-23. ; Cai, Zong-qi, “Derrida and Madhyamika Buddhism: From Linguistic Deconstruction to Criticism of Onto-Theologies”, *International Philosophical Quarterly*, v.33, n.2, (1993.06.01), pp.183-195. ; Cai Zongqi, “Derrida and Seng-Zhao: Linguistic and Philosophical Deconstruction”, *Philosophy East and West*, Vol. 43, No. 3 (1993.07), pp. 389-404 Harold Coward, *Derrida and Indian Philosophy*, (Delhi: Sri Satguru Publications, 1991); Youxuan Wang, *Buddhism and Deconstruction-Towards a Comparative Semiotics*, (Richmond: Curzon, 2001). 其中尤以 David Loy 從事龍樹中觀學與德希達的研究頗負盛名。除中觀學外，解構思想亦有與禪學的對比研究者，如：Steve Odin, “Derrida and the decentered universe of Ch’an/Zen Buddhism”, in Wei-hsun Fu and Steven Heine ed., *Japan in Traditional and Postmodern Perspectives*, (State University of New York Press, 1995), pp.1-24.

⁵ 玄奘譯，《大般若波羅蜜多經·第四會》〈妙行品〉，T07: 763c。為節省篇幅，除非必要，下文僅以《大正藏》編碼註明經文出處如 T07: 763c 表示《大正藏》第 7 冊，頁 763，下欄。

⁶ U. Wogihara, ed., *Abhisamayālaṅkāra’ālokā*

Prajñāpāramitāvyaḥkāyā, p. 38.

⁷ Monier-Williams, S. M., *A Sanskrit-English Dictionary*, (London: Oxford University Press, 1974), p. 654.

⁸ Monier-Williams, S. M., *A Sanskrit-English Dictionary*, p. 684.

⁹ T07: 764c.

¹⁰ T07: 781c.

¹¹ T07: 798c.

¹² T07: 804c.

¹³ 亞里士多德對形上學的界定可在於《形上學》第四書開頭看到：「有一科學，乃研究存有者之所以為存有及其本質性。此科學與任何其他所謂特別科學不同。這些所謂特別科學並不普遍地檢驗存有者之所以為存有的問題，卻割裂存有者的某些部分，只研究這些部分的屬性，…。然而我們所研究的是原理和最高原因，很清楚地這必須是存有者自身的某些性質。…於是，我們也必須了解存有者之所以為存有的第一原因。」 Aristotle, *Metaphysics*, Book4,1003a. 筆者所使用的譯本為： Aristotle’s *Metaphysics*, translated with commentaries and glossary by Hippocrates G. Apostle, (Bloomington: Indiana University Press, 1966), p. 54. 以下若引用亞里士多德形上學皆從此譯本，如 Aristotle, *Metaphysics*, Book4, 1003a: 54. 表示亞里士多德形上學第四書,1003a 表國際編碼標示，54 表該譯本頁碼。

¹⁴ 如：「『何謂存有者』的問題，通常就是『實體』是什麼的問題。」(Aristotle, *Metaphysics*, Book7, 1028b: 109.)

¹⁵ Aristotle, *Metaphysics*, Book5, 1017b: 83.

¹⁶ 如：「…但假若有一存有者是永恆、不動且單獨的，它的知識顯然屬於一理論科學。…第一科學關切的是既是單獨存在而且是不動的事物。一切的原因都必須是永恆的…。因此應該有三種理論哲學：數學、物理學以及神學，因為，如

果神性在任何地方呈現，它一定呈現這類事物的性質之內，最高尚的科學應該關切最高的事物。」(Aristotle, *Metaphysics*, Book6, 1026a: 103.)

¹⁷ 即便形上學發展至今，像「形上學即是對根本實在的研究」(Metaphysics is the study of ultimate reality)這樣的定義仍然是大家所共認之對形上學最基礎的界定。(Peter Van Inwagen, *Metaphysics*, 2nd ed, (Cambridge, MA: Westview Press, 2002), p.1.) 又如當代形上學常從同一、差異、必然性、本質、可能世界、因果關係、時間與空間…等範疇來探討形上學，但形上學仍然不跳脫「關切實在的根本結構」的探問。(E. J. Lowe, *A Survey of Metaphysics*, (New York: Oxford, 2002), pp.2-3.) 此外，Ronkin 在《早期佛教的形上學》書中區分了存有學(ontology)與形上學的不同，並試圖擺脫存有學的論述從早期佛教的知識學的論述建立形上學。(見 Noa Ronkin, *Early Buddhist Metaphysics: The Making of a Philosophical Tradition*(New York: RoutledgeCurzon, 2005), pp.1-18.) 有趣的是，早期佛教中阿毗達磨(Abhidhamma)中的知識學論述是建立在其存有學預設中的，這是否意味著 Ronkin 仍舊無法擺脫存有學的預設來論述早期佛教尤其是阿毗達磨，進而建構佛教形上學的論題？此論題非常值得探討，礙於文章篇幅，待他日再行爲文處理！

¹⁸ Jacques Derrida, *Of Grammatology*, p.12.

¹⁹ 如同德希達所說：「聲音書寫，乃是西方偉大的形上學、科學、科技與經濟活動的媒介。」(Jacques Derrida, *Of Grammatology*, p.10.)

²⁰ Jacques Derrida, *Speech and Phenomena: And Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, trans. David B. Allison, (Evanston: Northwestern

University Press, 1973), p. 129.

²¹ Jacques Derrida, *Speech and Phenomena*, p.130.

²² Jacques Derrida, *Speech and Phenomena*, p.130.

²³ 德希達是這樣說的：「『延異』是不能『揭露』的，我們只能揭露的是：在某一刻能夠呈現和顯露出來的東西，可作爲在場，真理的在場存在，在場或或在場之性的真理。」(Jacques Derrida, *Speech and Phenomena*, p.134) 又：「『延異』難以避免對於所有的本體論或神學一本體神學—重新估定(reappropriation)，且爲本體神學—哲學打開了一個產生系統或是歷史的空間。因此它包含著且不可避免地超越本體神學或哲學。」(Jacques Derrida, *Speech and Phenomena*, p.135)

²⁴ 如德希達說：「要摧毀形上學，若缺乏形上學的概念就沒有任何意義，我們所使用的語言、句法與詞彙都跳不出歷史之外，我們所提出的任何破壞性的命題都是包含在我們所要摧毀的形式、邏輯與內在的根本預設之中的。」(Jacques Derrida, *Writing and Difference*, trans. by Alan Bass, (Chicago: University of Chicago Press, 1978), p.280-281.)

(上接第 2 版)(下轉第 3 版)