



# 龍樹之思想

梶山雄一著  
吳汝鈞譯

(續完)

對不存在的東西的否定並不特別地要待表現便可成立(同上、一〇——一一)。「事物中無本體」這一議論，要論證它的那一根據，是不能有的。因所有的東西都無本體。倘若提出某些根據，主張根據這一本體之存在的話，則事物無本體便成胡說了(同上、一七——一八)。

中觀者之否定之意義

由實在論者而來的非難尚有幾種，但並無必要一一介紹。這種種式式的議論其實只指向一點。即是，對應於言語的實在是有。實際上，他們所主張的所謂實在或本體，不外是言語意義被實體化了的東西而已。龍樹對於他們的反論的答覆，與我們所已見到的，本質上並沒有分別。他說自己並未有主張言語中有本體。言語中無本體，與主張一切無本體亦不矛盾。所謂空性，即是事物不是自立地存在，而是只有在依存於其他的東西中存在。車與壺亦因是依他而存在，故是空的；但仍具有運木運土運石盛蜜盛水盛乳的作用。自己的言語亦只因它是空而有證明沒有本體的的作用(「廻諍論」二一——二二)。

「不具有本體的東西」這一語，亦被非難為在一切都沒有本體時不存在，但中觀者並未有說言語是存在。他們說言語亦是空

的，故這非難並不妥當(同上、五七)，否定被非難為只行於存在的東西，如說家中無壺那樣，但倘若假定否定的對象必需存在的話，則反論者要否定空性，將導致作為其否定的對象的空性是有，因而變成空性被認許了。由於一切是空，故應被否定的東西與否定，都是沒有的。因此，自身並未有否定甚麼(同上、六一——六三)。給某一議論以根據、除去某一誤解，這些事只有在這議論、誤解沒有本體的情況下可能。要成立、撇開固定地、自立地存在的東西，怎麼可能呢？這與倘若以火之熱與水之濕氣為本體，則無使它們出現的必要，亦不可能除掉它們，是相同的(同上、六七——六八)。

所謂二諦

總括龍樹這樣的言語論的，是「中論」二四·八——十的三個詩頌。二四·十亦為「廻諍論」所引用。

諸佛的說法是依兩種真理(二諦)而行的。這即是作為世間人一般的理解的真理(世俗諦)與作為最高真實的真理(勝義諦)。(二四·八)

不知這兩種真理的區別的人，不知佛陀教誨中的甚深實義。(二四·九)

若不依言語習慣，則不能說最高的真實。若不從最高的真實，則不能悟涅槃。(二四·一〇)

在中觀哲學，言語的世界（言說 *vyavahāra*），世間的言語（世間言說 *Lokavyavahāra*）與一般的理解的世界（世俗 *saṃvṛti*），是同義的，這裏譯作一般的理解的梵文原語 *Samvṛti*，在其語源解釋中有很多不明之點，其本來大抵是如其巴利語形 *Sammūti* 所意指的那樣，指一般的人所一致認許的事的意思。所謂一般的人，是見到最高的真實的瑜伽行者以外的人，是普通的世間的人與學者等等。順此，所謂 *Sammūti*，是世間的、科學的一般的理解、常識之事。

佛典起初是以印度的中期俗語來寫的，其後漸變成以印度正統的古典梵語來寫。在這移轉期間，不具有足夠梵語知識的人以梵語來改寫俗語時，會遺失本來的語義和誤解之。巴利語的 *Sammūti* 是由表示「思考」的語根 *man* 與表示「一般地」的接頭詞 *Sam* 這二者的結合的東西派出來的名詞，具有一般的理解、常識的意思。

不過當把與這巴利語的 *Sammūti* 是同義、同種的某一俗語形看作是梵語的 *Samvṛti* 時，這個語的原意便變成不能知曉了。因後者是由意義是「遮蔽」的語根 *vr* 所成的詞語，此中並沒有常識這一意思。後代的中觀學者即苦其心於推敲這 *Samvṛti* 一語的解釋。

#### 世俗這一語之哲學的解釋

譬如月稱在注釋上面的二四·八詩頌時，對 *Samvṛti* 一語即作出三個解釋。其一是從意義上把 *Samvṛti* 說為是言語契約或世間的言語的同義語。這大概與所謂一般的理解這一原意相近，但並不是經分析 *Samvṛti* 這一語義而作出的解釋。

月稱所給予的後面的兩個解釋，作為 *Samvṛti* 一語的語源解釋，是不妥當的，而獨斷的，哲學的語義解釋。其一是在語形的外表上取其類似，把 *Samvṛti* 當作 *Samvṛti*，根據後者的俱起的意思，引出相互依靠而存在的意思。這由於把依存性（緣起）的意思交託給這一語之故，因而具有言語不具有本體的哲學意義。亦可淘取這樣的意思，即是，言語並不表示其對象，而只是在與其他言語的關係中成立的虛構而已。

另一解釋是利用「遮蔽」這一語根，作「由於是周遍遮蔽，故可被說為是一般的理解」。這在語學上亦是不能成立的解釋，但在哲學上則是指向標的的有深遠意味的解釋。

對於最高的真實是空、它超越言語與思惟一點，被附加上去作為人的解釋的言語與思惟，是遮蓋妨碍最高真實的東西。一般被認為是正確的常識與慣行，其實不過是遮蓋真實的誤解而已。在直觀中顯露的真的實在，一成為思惟與言語的對象時，便即被遮蔽隱沒。沒有言語，則沒有任何理解；但這言語與思惟的世界，不外是由真實而失墜下去而已。倘若這樣想，便可明白，把一般的理解解釋為遮蔽真實的東西，能得說「言語的虛構依空性而滅」、說真實「不能依言語的虛構而被論及」的龍樹的真意。

阿毗達磨佛敎者常意識到現象的世界與本體的世界、被制約的世界與無制約的世界、更換言之，俗與聖這兩個世界。依龍樹的看法，這是在現實世界之外，再加一把言語加以實體化的世界的。龍樹說這個言語的世界是虛構的。真正所有的東西，是在依人的言語的理解以前那只是赤裸裸的一個現實而已。這個現實在它不為言語所捕捉，拒絕言語的虛構的意義下，是最高的真實。

#### 勝義之意義

不過，說一切有部亦把這本體的世界稱為勝義——最高的真實，把現象的世界稱為世俗——一般的理解的世界。倘若龍樹區別兩種真理，這不成了自己實行那要批判的區別哲學麼？龍樹的兩種世界與說一切有部的兩種世界的明顯相異處，在最高的真實被稱為空性一點中。現在我正在見着的壺，是在各瞬間中都重覆着生滅的東西，有時被見到、有時不被見到。有部說在這樣的壺的背後，壺的本體永遠地存在着。龍樹則說這樣的壺的本體，是被實體化了的言語，不過是虛構而已。這本體是沒有的，這是最高的真實。

譬如被灰色的雲所遮蓋了的天空。人見了它便判斷說天空是灰色的，而要把灰色這一性質想為是天空的本體。這灰色的本體，一夜天亮後，對於澄青的天空，便不恰當了。不過說天空是青的亦是不正確的。青亦不是天空的本體，它只是偶然的性質。實

際上所謂空之本性，它是有於離青與灰色的人的錯誤判斷與言語中的。在這個場合，被想爲是空之本體的青與灰色，不過是蓋隱空之本質的虛構而已。

又譬如澈底澄清的鏡。由於它是極其澄清之故，其自體不被見到。當有些東西，譬如壺吧，在它裏面映現時，人們會把這壺的影像想爲是鏡的本體。當人的顏面的影像映出時，會把這顏面的影像想爲是鏡的本體。但這些都不過是遮蓋着鏡的本體的誤解而已。

龍樹把說一切有部所想像的對所謂本體與現象的兩個世界的價值評價，逆轉過來。被認爲是永遠實在的本體，被龍樹作爲僅是言語的虛構而抹去。現象不是本體的影子，只有它是實在的世界。能除去本體這一虛構的障蔽，現象即如地是真實的世界。因此，並沒有所謂本體與現象這兩種存在的世界，而只有一個離言語的虛構的真實世界——空的世界。

### 言語的世界

本來，龍樹亦不否定言語。言語是使日常的世界得以成立的情報交換的作具。我人沒有了言語，即使一日都不行。甚麼事情都不能理解。但試研究一下像「你家中沒有如來佛呢」這一問題看。這問題所問的，是佛像、佛壇與你家的位置的關係，而不是佛陀的本質。說「明日會不會下雨呢」時，我們的問題並不在雨的本質與其存在性。而只留意雨與明日的時間關係而已，這暗示着在世間中言語本來並不與事物的本質相連，而只是一言語與他一言語相連而已。我們必須容許在這個限度下的言語的效用。

爲了傳播宗教的真理，言語亦是必要的。爲了要教導說言語是虛構，亦必須利用言語。不過龍樹說若越過這樣的言語的日常效用，而認爲有對應於言語的本體、有在這現實之外言語所意味的本質的世界，這想法，與一般的形而上學的思辨的世界，都是虛構。知道言語只是在日常的世界中的情報交換的道具而已，而不是關與現實的本質與人類的救濟的東西，這其實是虛構的言語的真理，在一般的理解的底層的真理。

龍樹即叫人離開這樣的言語來看現實。只有這事實的世界是

存在的世界，是最高的真實。龍樹說要區別言語與現實這兩真理時，並不是要區別兩個世界。

### 虛幻的世界

#### 對於阿毗達磨的言及

倘若要拾取『中論』中龍樹說到的和批判的阿毗達磨教義，或者對佛教一般的教義的阿毗達磨的解釋，可表示如次（這些項目與『中論』的章名並不一致。又一章全體並不限於只是處理那項目）。

因果 四種原因的分類 第一章、因果一般第二十章。

十二處 六種感官與六種對象的分類、把六種認識加入這內的

十八界的說法亦被言及 第三章、第十四章。

五蘊 把人的存在分類爲物質·感覺·表象·意欲·認識五種

第四章。

六界 把人的存在分類爲地·水·火·風·空（間）·識 第

五章。

愛着及其主體 第六章。

三相 作爲被制約的存在（有爲）的特徵的生·住·滅 第七

章、有爲的一般（行）亦在第十三章中被說及。

普特伽羅 犢子部（小乘諸學派之一）主張的在認識以前存在

的人間主體 第九章、不是佛教說而是自我一般之說則

第十八章、第十章。

自性 本體之說 第十七章。

業 阿毗達磨佛教的行爲論 第十七章。

三毒 作爲根本煩惱的貪欲·瞋恚·愚癡 第二十三章。

四諦 苦及其原因與原因之滅及至此之道 第二十四章。

涅槃與輪迴 第二十五章、第二十六章。

#### 對阿毗達磨佛教的批判

龍樹並不相信阿毗達磨佛教的區別要素的世界。倘若被區別的東西，譬如愛着，其自身即可存在的話，則人死了當還是有愛着的。這相同於薪沒有了仍有火一事。倘若這些要素可集合起來

而成一個東西，則要素不是被區別的存在，亦不具有被區別的本體。必須說一要素與其他的要素具有所謂集合的同一的本體（『寶行王正論』四·五九、『中論』十·一、六·六）。倘若被區別的愛着與自己、要素與要素各自相別的話，則你如何想定它們的集合、一體化呢？由於各自相別不能說明人的存在故想出一體化，爲了要成立一體化故以各別的要素爲前提（『中論』六·八）。這不外是惡性循環而已。

即使聽說若入涅槃則這一切（的輪迴的原因）將不存在，你都不恐懼。何以聽說在這個世界裏它們並不存在，便生起恐懼來呢？（『寶行王正論』一·四〇）

解脫時無自我，身心亦不存在。倘若解脫是那樣地可喜的東西的話，則自我與身心的除去，何以只在這世界中對你不是可喜呢。（同上、一·四一）

我們說這世界是苦。這是因爲執着於欲望之故。欲望不得滿足時是苦，得滿足是樂。這樣的苦樂實際上不是挽救世人的東西，誰都可明白。搔發疹則快樂。但若是這樣，那原初即沒有發疹的事，不是真正的快樂麼（『寶行王正論』二·六九）？滅了愛着便得悟這一點，與此亦是一樣的。在最初並不知道愛着中無本體一事。先立定要素的存在其後才從這離去，這種想法，與主張恆常自我的非佛教者一樣，是錯誤的。

作爲本體而存在的東西不能變爲非存在，這是常住性（的見解）；前曾存在現在是無，這變成斷滅性（的見解）了。（一五·一一）

讓我們借用月稱所愛用的比喻。患眼病的人幻覺着在眼前浮現的毛髮。其他的人告訴他，你所見的毛髮不是真實的。這時的眼病者要想像限於是自分所見的毛髮並不是真有，是可能的。不過這並不是理解到毛髮的幻覺是完全不可見的這一真實。在以醫藥之力治愈眼病後，開始以完全不見到毛髮自體這種做法，來理解真實（『明晰的言語』第十八章及其他）。在這個場合中，超越了以毛髮爲有的事，亦超越了以之爲無的意識。在沒有幻覺這東西時，幻覺之有、無、肯定、否定都無。所謂空性即是這意思

，龍樹亦這樣說。

### 夢幻之世界

龍樹說，這個生滅的不斷變化的世界宛如幻、如夢、如陽炎、又如蜃樓（七·三四、一七·三三）。原因滅則結果生，其間的連繫，不是恆常亦不是斷滅，行爲的主體與行爲，都不可說爲是有，亦不是沒有。認識者與認識對象，都不是作爲本體而個別地存在，佛陀與幻術師依魔術而作出變化人，這變化人又作出其他的變化人。這個世界的人都如變化人那樣，其行爲如變化人所作出的變化人那樣（一七·三一—三二）。世界並不作爲本體而存在，但亦不是完全的無。他說人生與世界都是幻都是夢。

包含於阿毗達磨哲學者所區別出的七十五種類中的無數的存在，全等於沒有本體的幻人與影像。在這幻中區別出來的淨與不淨、涅槃與煩惱、解脫與束縛、被制約的東西與無制約的東西、聖與俗、如來與凡夫這樣的兩個世界，是錯誤的（二三·七—九）。倘若執着不淨是顛倒的話，則執着淨亦是顛倒。知道了那樣的執着與被執着的東西都是沒有，顛倒亦變成沒有。這便是空性。此中被劃分出的兩個對立的世界，通過沒有本體一點而變爲一。這與『般若經』的哲人所見到的不二的世界相同。

倘若以沒有本體的空的世界是真實的世界，則把它區別爲兩個對立的世界、五十五種本體，便是虛構了。之所以需要說因果關係不是斷滅亦不是恆常，是由於我們的言語中雖有斷滅與常住，但卻沒有用來表示這不是斷滅亦不是常住的不二世界的東西之故。順此，所謂這個世界是幻是夢，實際上必需是這樣；即是，倘若要依一義地固定的言語來理解這個世界，則只能說它是非斷滅亦非恆常的幻。因此，龍樹說世界是幻，即是說言語是幻。是夢是幻的東西，並不是真實不二的空的世界，而是言語的世界。

### 迷悟一如

作爲是如來的本性的東西，這世間的人亦以這作爲本性。如來是沒有本體的東西，這世間的人亦是沒有本體的東西。（二二·一六）

（下轉第23頁）

，故能成爲獨開生面的狂草大家，對後世書風影響極大。其書法傳世者有自敍帖、四十二章經、清淨經、聖母帖、千字文、律公帖、腳氣帖、苦荀帖、食魚帖、藏真帖等（以上資料，取自日本平凡社書道全集第十卷書家傳。）

律師懷素，俗姓范，京兆（今西安）人，世襲冠冕，貞觀十九年出家，師玄奘大師爲弟子，時年約十餘歲，而立性聰敏，博學經綸，受具之後，專攻律部，依道成律師，學四分律，咸亨元年，居弘濟寺，至上元三年奉詔往西太原寺（今西安崇福寺）。永瀆元年，宗依根本說一切有部大毘婆沙論、俱舍論等，撰開四分律宗記十卷（時稱新疏），彈糾當時法礪律宗依成實論所製的十卷疏文（時稱舊疏）之十六失，別立一派，從學者甚衆，後人稱爲東塔律宗，與法礪之相部律宗，道宣之南山律宗，鼎立爲三。復著俱舍論疏十五卷，遺教經疏二卷，鈔三卷，新疏拾遺鈔二十卷，四分僧尼羯磨文兩卷，四分僧尼戒本各一卷，日誦金剛經三十卷，講大律已疏五十餘篇。景龍六年，卒於本寺別院，俗齡七十四，法臘五十三，卒前預知時至，卒後瑞相現前，足徵爲一代高僧。

至代宗睿文武皇帝，見新舊兩疏各自傳授，學者如林，執見相朋，數興違諍，乃勅當時高僧如淨等十四人，設壇簽定，合成一家，計四分律疏本十卷，五百六十紙成一部（以上資料取自宋高僧傳三集卷十四明律篇、開元釋教錄卷第九，貞元續開元釋教錄卷中）。

由上可知不僅兩僧的家世及成就有所不同，就是他們的生年也先後相差一百年以上，狂草懷素非律師懷素，顯然而易知了。然而辭海又何以會將二僧混爲一談呢？想是編輯人誤認高僧傳上的律師懷素即是狂草懷素，未加考證辨別所致。其實佛教僧人向來偏重在出世間法上的成就，更尊重嚴持戒律，如狂草懷素的飲酒食肉，當爲教內人所不齒，其名自上下不了高僧傳。茲將辭海原文錄出，以供讀者參考，其他一般傳述類似的記載甚多，不再舉例。

懷素、唐僧名，玄奘之弟子，徧究律部，撰四分律開宗記以大毘婆沙論、俱舍論等爲宗依，彈糾書疏之十六失，別立一派，

後人稱爲東塔律宗，與法礪之相部律宗、道宣之南山律宗，鼎立爲三。師又別撰論疏六十餘卷，兼善草書，有草書四十二章經、千字文等傳世，景龍六年寂。見續開元釋教錄，宋高僧傳等。（考四十二章經草書於大曆戊午（十三年）九月望日在雁蕩精舍，草書千字文書於貞元十五年六月十七日在零陵，皆狂草懷素所書。）

卍 卍 卍

（上接第44頁 龍樹之思想）

龍樹說迷妄的世間人與覺悟的如來，具有相同的所謂空性的本性。向被由這世間區別開的、離開這世間的處所尋求如來，都是白費的。在見到事物的空性以外，再沒有覺悟；這空性即是世間的人、世間的事物的真實的姿態。不見此而要區別世間與如來，那只是言語上的事而已。

以言語來假構超越言語假構的不壞的佛陀的那些人，都爲言語的假構所誤，而不見如來。（二二·一五）

如來是有、如來是無的論爭，亦由不知如來與世間的人同樣是空性這一東西而起。空性是有、空性是無，亦是要超越的。

所謂如來是空，其論證，已依這樣的爲我們所熟悉的論理而行了；即是，在如來以身心之形而出現在這世界中時，這如來與身心不是同一亦不是別異；又，既然依身心而出現，則如來無本體。同樣的論理對涅槃亦適用（第二十五章）。涅槃是無生滅無制約的東西。倘若涅槃是存在的話，它必須以生滅爲本性。這亦是在自我之否定之際我們所見到的論理。龍樹的由這樣的論理引出的確信，又等於如來的場合。

在輪迴中，沒有與涅槃的任何差別。在涅槃中，亦沒有與輪迴的任何差別。涅槃的（時間的）限界即是輪迴的（時間的）限界。這二者之間連最微細的不吻合處都沒有。（二二·一九—二〇）

輪迴與涅槃，在其領域中在時間中，都決無區別。（完）