

gustav / December 10, 2009 11:36PM

[《中論．觀四諦品》讀後感](#)

《中論．觀四諦品》外道提出挑戰，質問若一切皆空，則無四諦，亦無四道果，若無修行之道與方向則無僧寶，若無可諦法寶，則無有說法的佛，直指龍樹空義否定了佛，同時也壞了因果、壞罪福、壞一切世俗法。龍樹回應：這是外道以「有見」觀空，所提出的挑戰所責難之處是觀者之過，非空之過；外道不知二諦真實意義、不知甚深微妙用，不知空義實際上成就了一切法，外道不知當他拒絕了空義的同時他也拒絕了緣起，而那樣的立場、那樣的「有見」才否定了佛、否定了四諦、四道果、破壞了因果、罪福與一切世俗法，因為若一切法有自性，則有佛性者不需修行就是佛了，反之若某人不是佛就表示其無有佛性，那再怎麼修行都沒有用；同樣的「有自性之見」的看法，實際上與緣起因果、罪福，甚至是一切法等等「見」都是矛盾的，外道沒體會到這種矛盾反而還執迷呢。當然四諦不能無有，不過不是實相，而是世俗有，而空義實際上才不與四諦之有相矛盾，不像「有見」實際上將四諦之有逼到無立足之處。

有許多人用「必要的眼鏡」為譬喻來理解康德的先驗理想論，他們認為那些一切認識的條件就像不可避免的眼鏡，當你把眼鏡拿掉，你就什麼都看不到了。他們會進一步說，當你把眼鏡拿掉，雖然你不能看到任何對象，可是你不能因此就說外面什麼都沒有了，所以康德的物自身不可知被擴充到物自身不存在是過當的推論。這樣的比喻的嚴重錯誤在於，你雖然說你把眼鏡拿掉了，可是說這話的你還是戴著眼鏡在說，因而你所說的不能談論到你把眼鏡拿掉後的任何一步。你想像說外在世界豐富萬千，只是你的透鏡有限，濾掉了一些元素，為此，有些人會想要把眼鏡拿掉，或者換一副更好的眼鏡，好更接近實相的豐富萬千，這樣的願望由於基於帶著眼鏡說眼鏡拿掉後會怎樣怎樣的妄想而終究不可達成。實際上，「存有」、「客觀世界」、「物理世界」等一切可能讓我們知道的、讓我們經驗的，都「在那兒」，就是「這個世界」，而這個世界是「通過」我們的認識（世俗）活動不斷緣起流變而對我們來說「存在了」，一方面在「通過」我們的認識活動時有了客觀有效性，但一方面也因為該活動而讓我們有一種有自識的意識狀態，而這兩方面的共生讓我們有了一種由我往物抓取的框架來，而這個框架雖然讓我們有了世界，但是也讓我們與這個世界好像區別開來了一樣，於是讓我們陷落於一種很奇怪的狀態中。我可以用一個例子來說明這種奇怪的狀態：有人會常常想說，人實在太驕傲了，人造的法則哪裡能高過自然法則呢？但願能忘我於江湖，忘掉一切人的法則，徜徉於自然當中吧！殊不知我們哪來這種驕傲認為人的法則可以不屬於自然法則，還妄想一個不同於人的法則的法則是我們可以透過對我們的法則的捨棄而能親近的對象呢。

如果就這一點來看，我能比較理解為何有些後來的中觀論師不滿於陳那對「分別的直觀」的拒絕而相信「無分別的直觀」，或許他們把陳那的真理觀誤解為「分別的直觀」指的是通過分別活動而後有的「世俗」，而「無分別的直觀」是超越人的分別活動的究竟實有。當然這得細細去研究這些較晚的中觀論師到底怎麼對陳那的量論進行批判，但是假若他們的批判是基於上述我假設的錯誤理解，那我可以替陳那幫腔，指出不論是比量或者現量都是認識活動的環節，即便是現量，也不是勝義，仍屬世俗；即便是量，也是世俗；就算成量，仍是世俗。不過這裡面有許多細節問題，包含無分別現量與分別現量的優劣使否代表陳那有一種符應論的真理觀？勝義在陳那來說意義為何？無分別現量與「甚深」以及「世界」的關聯分別為何？到底陳那的量論與龍樹的中觀有沒有系統性衝突？等等問題，都值得探問。

jodaway / December 11, 2009 12:30AM

[Re: 《中論．觀四諦品》讀後感](#)

純瑩學長，我是大為，感謝你的文章。我有一些問題，康德談到先驗的時候，他認為人們的因果律的思維，也是一種先驗的理解規則，對吧。

所以有人(叔本華?)批評他說，當他認為現象必須有一個原因，也就是物自身，的時候，他自己違反了自己的規則，因為因果律的使用不能超出現象界，是這樣嗎？

因為佛教的教法中非常強調因緣法，我很好奇他們對康德將因果律視為先驗認識規則這件事會有什麼看法。

而另一方面，如果康德要堅守因果律只能適用於現象界，那麼他就不應該設立物自身的存在，他只能說：我認為因果律來自人的先驗認知規則，當跳脫現象界打破先驗認知規則的時候，我完全無法想像那是什麼情況。是這樣嗎？

再者，觀念論者似乎都認為世界是我的表像。外在實在論者似乎都認為，外在世界是實在的，一個人死了或昏迷了，地球還是一樣在轉。這樣的萬年爭論就你所知是否有什麼突破呢？

祝好

gustav / December 14, 2009 12:10AM

[Re: 《中論．觀四諦品》讀後感](#)

大為，非常抱歉，一直都還沒有時間回應，最近很多事情需要處理。很感謝你的回應，也很希望能好好回答你的提問，但是目前還沒有餘力，不過一直擱在心裡。

gustav / January 23, 2010 01:12AM

[Re:《中論·觀四諦品》讀後感](#)

首先，針對「物自身」這個概念，我認為康德只是需要它作為一個理念被預設，而不是把它當作一個對心識有作用的實在物，後者正是先驗理想論要破除的觀點。在純粹理性批判裡，康德很小心地只有寫道：為了有直觀，感官一定要被影響。可是，他沒有說是被什麼影響，甚至沒有說非得是被「物」影響，假如「物」得透過先驗成素在其特定的原則的協同所設下的條件之滿足為前提才能存在，那那樣的「東西」怎麼會先於該條件而「存在」復而「影響」到該條件？這三個在引號內的字眼都是被誤用於經驗限度範圍之外的經驗概念。

他避談「是什麼」影響了感官、單單就說感官勢必得被影響，淺層來說，是依他的先驗方法嚴格要求的可容許範圍內的最極端結論：站在經驗範圍內（感官受影響的結果本身既屬於經驗範圍內部，就可被邏輯功能與範疇概念處理）談論該影響。這引發了的困境是，既然被影響可思議，那影響者不也當可思議？可是若影響者成為可思議者，則整個先驗論就被破壞了。康德選擇謙遜地嘎然而止，而有些人則繼續華麗地嘗試去超越、或者偽謙虛地限縮我們的認識能力並放棄其效力的完整性。對於康德的嘎然而止，在康德學者間也充滿歧見，同情先驗理想論的詮釋者會傾向接受這樣樸素的中止，把物自身這樣的概念接受作一個先驗理念，因為這個預設，所以經驗的現實性的效力獲得保全。相反地，反對先驗理想論的詮釋者會傾向藉此來攻擊先驗理想論的缺失，而試圖把先驗理想性與康德對感官的信賴給一併切除，回到原本的本體論模型預設當中，認為經驗當中沒有必然性，真正的必然性屬於自然自身。

更深入一點來談，這個影響者（物自身）有可能是客（object），也有可能是主（subject），那有沒有可能（例如在一種很新儒家式的詮釋態度下）導向一種唯識或唯心的立場？好，我們可以接受物是心所造，那造物的心又不可思議呢？牟宗三先生顯然是認為康德的謙虛在這裡是過了頭的，是康德悟性不高，無法感受到那種「無心全體之大用無不明」的境界，所以才把「直觀」全歸給了感性而沒有也認可「智性直觀」。這，雖看似也是一種同情於先驗理想論的詮釋態度，但是其實不然，這也用了「實體」的概念去判斷「主」，讓主從一種理念變成了一個實體。

再更深入一點，假若影響可思議，而影響者也要可以思議，就要確立一種可以思議的「觀點」，如果深深地體會著先驗理想論的觀點，把先驗者全看作理念，是一種不同於概念的思考物，概念一方面在統覺活動中進入了現象，但是概念另一方面因為依著邏輯機能原理（更深入地說，是一種合目的性原理）而形成了一種存粹的空集合，在絕對的集合與進入現象中的規則之間，那些規則的規則，在康德的用語當中就是理念。在「理論理性（純粹理性的別名，但此處稱呼作理論理性較恰當）」的範圍內，因為「物自身」這個對主、客的分別理念化結果促成了經由先天綜合而「進入現象」的概念群們所形成的體系，且同時證明了（推證了deduce）這個體系等同於自然（現象）體系。而，假若移除了這個統制理念，這個體系也會隨之瓦解。在此意義下，我說「物自身」應當是個相對於現象世界的必然的預設。

假若談論進入了這樣的層次，那（I）「因果」作為範疇（邏輯基本功能）的一部份應該只有在現象範圍內有絕對的有效性：當我們意識到A現象為B現象的原因，這個意識本身供給了因果關聯給A與B進而我們有了這樣的意識（註：這當然不保證A永遠都會是B的原因，我們還是得從感官材料，即A與B如何被我們覺察到，來覺察A是不是B的原因，但是這也沒有推翻當我們意識到A是B的原因時其中因果的必然性）。但（II）「因果」假若成為一種理念化的工具，即，當它被理性用來批判其自身時，其特性就與前面的那個應用非常不同，我相信這與時間感這個感官有關係，當A現象與B現象被意識成為因果時，兩者是兩個相異的現象，特別在時間關係上有差別性；但是當理性推其自身為其自身的因果時，自然理性不為現象、也沒有相異可言、也不在時間之內更不會有時間關係上的差異。康德在思索其完整體系的空際問題時更加深入了對這個「因果」作為「先驗方法/理想化步驟」之特性的觀察，他區別了 *causa efficiens* 與 *causa finalis*，前者是經驗範圍內的因果關係，前頭發生的現象對後來發生的產生某種效力；而 *causa finalis* 則是條件與目的之間的關係，例如「我想要喝咖啡」這個念頭作為「我依著這個念頭而喝了咖啡」這個動作的原因，而後者作為前者的條件完成，此外，這種因果關係還與系統之所以能構成為系統，且不應該被視作實體有關，但暫且先不講。

針對「觀念論者似乎都認為世界是我的表象。外在實在論者似乎都認為，外在世界是實在的，一個人死了或昏迷了，地球還是一樣在轉，」我想，這兩者雖然看似相衝突，但是他們都持有同一個基本的世界觀：先驗現實主義，復而一個汲汲營營要去達到那個超越的現實，另一個則轉向放棄超越。假如世界只是我的表象，這個立場基本上應該也是先驗理想論的立場，但是如果在這個立場內，含有一種「我有可能突破表象而達到某種直接與非表象的世界溝通」或者「至少我作為這個表象的經驗主體應該不會也只是表象，而應該有某種本體狀態」的可能性的話，則就落入了自相矛盾，因為在後面這兩種可能性上，世界不會只是表象（誠如龍樹所說，以有空義故，一切法得成，以無空義故，一切法不成）。反過來，如果轉向認為我們的知識無法含有必然性，而我們應該要在外境世界當中尋求必然性，那結果一定是一種虛無主義，因為這樣的可能性的立場正徹底地反對了必然性有朝一日被認識的可能，在一定時間的快樂的進步之後，就會墮入失落。康德開出的，是在神秘的救渡論（那種會迫使某人得敢於加冕自己為超人然後才能（比較善良地）承諾人世間的綱常或者（比較討人厭的）預言現象在時間當中自由發展的結果）以及對救渡不抱期待的虛無主義之間開出的「人文的」救渡論。一方面在知識論上確認了這個「觀點」（空觀）才是不自相矛盾的且讓現實世界的

有效得以成立的觀點，另外，還給出了「價值」的空間來。我認為對那個長時間的爭論來說，是有突破的。

Edited 2 time(s). Last edit at 01/25/2010 11:22PM by gustav.

jodaway / January 23, 2010 12:44PM

[Re: 《中論．觀四諦品》讀後感](#)
感謝學長^^
