

gustav / January 02, 2010 10:03PM

[劉嘉誠:《中論》解脫思想在宗教學上的意義](#)

《中論》解脫思想在宗教學上的意義

劉嘉誠

中華佛學研究第 3 期

中華佛學研究所發行

1999年 3 月出版

頁69-91

頁69

提要

每一個宗教，無不以救度眾生出離此岸而到達彼岸為究極目的。其間，所謂「此岸」與「彼岸」，各宗教容或有不同定義，但是對於人類生命的「終極關懷」，以及在世俗生活上的「現實關懷」，其精神卻是一致的。《中論》的解脫思想，不僅在「空性的目的」（止息戲論）上，有其終極關懷的意義，同時在空有二諦交融（生死即涅槃）上，也表現出了菩薩度眾的現實關懷。再者，宗教明顯不同於哲學或一般理論的地方，在於宗教所具有的實踐性，而在宗教實踐的過程中，每個宗教則多少都帶有幾分神秘色彩。《中論》在清辨與觀誓的注釋本中，透顯出「空性智」所含攝的聞、思、修道程，同時在第十八章〈觀法品〉，與三三昧有關的詩頌，亦傳達了中觀者在修行上的神秘直觀，而表現為濃厚的神秘主義色彩。本文即試從宗教救度學以及神秘主義與宗教實踐的角度，來探討《中論》解脫思想在宗教學上的意義。

關鍵詞：1.終極關懷 2.空的目的 3.神秘主義 4.三三昧
5.空性智

頁70

一、前言

龍樹《中論》的解脫觀，上承《阿含經》與《般若經》思想，而表現為一種空無我以及二諦中道的解脫思想。龍樹的解脫思想，不僅在理論上使用了邏輯論證方法，以合理解說其信仰，同時在實踐上富有深刻的宗教學意義，以彌補理性之不足，充分展現了宗教與哲學兼攝，理性與信仰互成的特色。正如

奧古斯丁 (ST. Augustine, 354 ~ 430) 所說：「理解為了信，信為了理解」，理性與信仰是相輔相成的，它們形成了一種循環關係。〔註 1〕本文即試圖透過宗教學的視域，以兼顧龍樹的解脫思想在理論與實踐上的調和。

其實，龍樹這種宗教與哲學兼攝的特色，從學界之論述中，亦不會令人陌生。如印順法師以為「中論」乃是用論證的方法論證中道，而「中觀」則是用觀察的方法去觀察中道。〔註 2〕其中，前者即是偏於理性的哲學層次，而後者即含有宗教實踐的救度意義。瓜生津隆真曾就龍樹所有的著作，歸納出龍樹如下的一貫立場：（一）見空性之智慧的完成，（二）以可稱為是「無我行」的利他實踐為基礎的「慈悲的精神」。〔註 3〕吳汝鈞教授認為龍樹的空（自性的否定），有兩面涵義：一是認識論的，另一是實踐的以至救贖的（soteriological）。〔註 4〕杭延頓（C. W. Huntington, Jr.）於論述中觀救度學時曾說：「佛教不僅是一哲學義理的構建，同時也密切關係著冥想（meditation）的修行以及因之而覓求的經驗。」〔註 5〕從以上學者的敘述，明顯可知龍樹的思想，確實具有宗教哲學的兩面意義。

註 1：曾仰如著，《宗教哲學》，臺北：臺灣商務印書館，1993 初版三刷，頁 314。

註 2：印順法師著，《中觀今論》，臺北：正聞出版社，1992 修訂一版，頁 42。

註 3：瓜生津隆真著，〈中觀派的形成〉（李世傑譯，《中觀思想》，臺北：華宇出版社，1985 初版），頁 123。

註 4：吳汝鈞著，《印度佛學研究》，臺北：臺灣學生書局，1995 初版，頁 137。

註 5：C.W.Huntington, Jr. "The system of the two truth in the Prasannapada and the Madhya- makavatara: a study in Madhyamika soteriology", Journal of Indian Philosophy 11 (1983), p.80

頁 71

除了宗教哲學意義，也有部分學者從「手段」與「目的」的角度來看待龍樹的「空」之宗教意義。例如江島惠教在說明自立論證派的空性論證時，曾指出：「一旦達成了論證空性之目的時，隨著，勝義本身的世界就會開展出來，到了這個時候論理乃變成不必要的東西而被捨掉。」〔註 6〕阿姆斯（William L. Ames）曾就《中論》第廿三品探討龍樹哲學的救度學目的，他說：

《中論》第廿三品顯示了龍樹如何將哲學分析帶上救度學目的的觀點。救度學的目的是究極的，而哲學則能作為救度學過程中的一個重要部份之上發生作用。哲學開啟了通往了解事物真實的門戶。〔註 7〕

在論述這種「手段」與「目的」的關係之學者當中，史提連格（Frederick J. Streng）無疑是重要人物之一。史提連格雖然肯定龍樹論理的辯證分析，不過他也認為：「邏輯並非是了解真實的最後訴求」，〔註 8〕因此，他不認為「作為推論的不變法則之邏輯，能比修行提供吾人更多智識。」〔註 9〕

史提連格在他的書中別立一章名為「宗教知識作為終極轉化 (ultimate transformation) 的途徑」，他於該章指出：救度學的理論敘述並非龍樹的目的，而只是為人們提供了一個「體驗」空的真實之途徑。〔註10〕

由上可知，史提連格極為重視龍樹思想的宗教救度意義。在歐美學界中，凡研究龍樹學的救度論者，很少不提到史提連格的成果。如狄雍

註 6：江島惠教，〈自立論證派—清辨之空思想表現〉，收於注3前揭書，頁219～220。

註 7：William L.Ames, "The soteriological purpose of Nagarjuna's philosophy: a study of chapter twenty-three of the Mulamadhyamakakarikas", JIABS, 1988, vol.11 no.2, p.17

註 8：Frederick J. Streng, Emptiness----a study in religious meaning, Nashville: Abingdon Press, 1967, P.147。

註 9：Ibid, P.159。

註10：Ibid, P.171。

頁72

(J.W. de Jong) 曾推崇說：「史提連格的這本書……對研究龍樹宗教思想有極大貢獻……特別是龍樹教義中的救度論觀點，作者是較許多其他佛學專家更為敏銳。」〔註11〕塔克 (Andrew P.Tuck) 也認為史提連格從宗教的角度論空，確實不同於其他學者的觀點，他說：

(Streng的主張) 不像Robinson的邏輯攻勢，或像Matilal的「後分析」攻擊「觀念分析」一樣，他試圖將「空」了解為一個「宗教的語言遊戲」之一部分，或作為一個「宗教的生活方式」之表現。〔註12〕

由於史提連格的研究成果一向受到學界肯定，而筆者大體亦認同其宗教觀點。因此，本文所探討者，主要係參考史提連格的觀點，並間採杭延頓與阿姆斯等學者之看法。以下，筆者將就《中論》的解脫思想，探討其在救度學上所包含的現實關懷與終極關懷之意義，以及其所含攝的神秘主義與宗教實踐等問題。不過，必須附帶說明的是，這樣的分法只是為了說明上的方便，實際上，救度學、神秘主義與宗教實踐，其間的關係是緊密相依的。我們或可說，救度是一種目的，它使眾生到達解脫，而這個目的是藉著宗教實踐而達成的，同時在中觀的實踐中，又傳達著極為濃厚的神秘經驗。因此，它們之間是唇齒相依，彼此關涉的，並非因為筆者將其分成兩節來敘述，而把它們視為獨立分隔而不相關的。

二、救度學意義—終極關懷與現實關懷

就佛法而言，有情的流轉根源在於自身的薩迦耶見，或於諸法起自性見。龍樹提出的「空」，則是在對治這種薩迦耶見與自性見，使眾生

註11: J.W.de Jong 著, 陳鈺鴻譯, 〈空—兼評史提連格著「空」〉(收於霍韜晦譯,《歐美佛學研究小史》附錄二, 香港: 佛教法住學會, 1983初版), 頁116~117。

註12: Andrew P. Tuck, *Comparative philosophy and the philosophy of scholarship: on the western interpretation of Nagarjuna*, New York: Oxford University Press, 1990, PP.89~90。

頁73

免於流轉而得解脫。在這個意義下, 龍樹的空, 無疑是具有救度學意義的, 誠如史提連格所說: 龍樹的空「有著救度學的意向。於此, 我們使用『救度學』一詞, 明顯地意謂『終極轉化』, 而此一轉化, 視同為世上各個傳統宗教所使用的『清淨』、『成為真理』、『成為自由』、『了悟真實』等語詞。……此一救度學意向, 乃係宗教生命的基本要素, 龍樹所使用的『空』, 可在此一宗教意涵下被了解。」〔註13〕「宗教生活的救度學功能, 其中最重要的一個宗教陳述目的, 乃是建立一個『救度之道』。」〔註14〕

史提連格有意把龍樹的空, 指涉一個救度學意向, 同時又視其為救度學功能, 即救度之道。而這其中實際含著空的目的與方法之雙重意義, 此一雙重意義, 吾人於下文論述《中論》第廿四品第七詩頌時, 將有進一步之探討。在此, 我們擬先討論史提連格所提出的「終極轉化」一詞。依上述引文, 史提連格將「終極轉化」視同「清淨」、「真理」、「自由」、「真實」等詞, 可知這是含有終極目的的語詞。而這種終極目的的意涵, 實為構成宗教的必要條件。按宗教之意義, 有所謂「描述意義」, 意指以宗教現象為基礎, 兼顧各個宗教的本質、作用與特性, 以解釋宗教意義。依此, 則宗教之描述定義為: 「宗教是對於終極世界的信仰, 包含經驗神聖、覺悟真理與遵守誠命, 因而對於暫留世界, 具有認知、生存與整合功能。」〔註15〕依此定義, 吾人對於終極世界的信仰, 毋寧是宗教描述定義中的主旨所在。而此一終極世界的信仰, 實又密切關係著田立克 (Paul Tillich) 所說的「終極關懷」(ultimate concern)。

依田立克在《系統神學》(Systematic Theology)一書中對「終極

註13: Frederick J. Streng, *Emptiness—a study in religious meaning*, Nashville: Abingdon Press, 1967, p.171。按「救度學」(soteriology)一詞, 原屬西方基督宗教之用辭, 含有藉由上帝之全知全能以救贖人類的罪惡之意, 傾向於他力救濟之方式。在此, 我們借用此一語詞, 用之於佛教, 無非表達解脫的終極意義, 故含有「解脫論」的意味。

註14: Ibid, P.176。

註15: 房志榮等著,《宗教與人生》上冊, 臺北: 空大, 1988, 頁19。

頁74

關懷」的定義是:

宗教關懷就是終極關懷，它從終極的重大意義摒除所有其他關懷，使其他關懷成為附屬的準備者。終極關懷是不受制約的，不依附於性格、慾望或環境的任何狀態條件。此一無限制的關懷是整體底，吾人本身或吾人世界的任何部份，都不能自這整體除脫，也無「地」可自它逃避。〔註16〕

引文中田立克開宗明義點出了「宗教關懷」就是終極關懷，雖然田立克在此段文字前面引了一段馬爾谷福音中的上帝的偉大誠命，不過他在書中亦宣稱：「終極關懷」這準則是從神學系統的具體資料抽象得來的，所以是形式底，它不能是一種特定的客體，甚至是上帝也不是。〔註17〕由此，終極關懷是可以普遍適用於各宗教，同時也成為宗教的重要特色之一。在本書中，田立克對「終極關懷」之定義，似不祇上述引文，在第17~21頁中，他似廣泛而非有系統地在討論著「終極關懷」這一概念。筆者曾試著去整理他所描述過的所謂「終極關懷」和「其他關懷」

註16：Paul Tillich著，龔書森、尤隆文譯，《系統神學》第一卷，台南：東南亞神學院協會，1980初版，頁17。按“Ultimate concern”一詞，原譯者譯為「究極關懷」，筆者則採用一般所稱之「終極關懷」。

註17：同前注，頁16、20。從田立克對終極關懷之描述：「它不能是一種特定的客體，甚至是上帝也不是」，可知終極關懷在此已抽離出神學系統的上帝或第一因之觀念，亦即終極關懷並不是以常住或第一因的實體為前提，因而與佛法之否定自性有相容的看法。唯Ryu, Kee Chong曾以「龍樹的空與田立克的上帝」為題撰寫博士論文，他從「絕對」或「究極實在」的角度，認為龍樹的空即是「真如」，而田立克的上帝概念即是「存有自身」或「萬有的依據」，兩者都超越描述語言，而為無法表達、無可描述、不能想像、不可名狀的「絕對」或「究極實在」，而此一觀點也就成為耶、佛二教的共同象徵與對話基礎（參自UMI Company 1997發行之光碟所錄該論文之摘要）。唯筆者並不清楚作者所謂「萬有的根據」是否含有創生的意思，如果含有創生的意思，則與龍樹的空有很大不同，如果沒有創生的意思，則或與龍樹的空有相通的地方，而有對話的可能性。

頁75

這兩個概念，得出如下結論：「終極關懷」即是「宗教關懷」，它含有「主要的」、「完成的」、「恆久的」、「無限的」、「絕對的」、「全體的」、「目的的」等涵義；相對地，「其他關懷」乃指「宗教以外的關懷」，它則有「附屬的」、「初步（預備）的」、「暫時的」、「有限的」、「相對的」、「部分的」、「工具（方法）的」等意味。此中，吾人似可發現田立克對「終極關懷」與「其他關懷」的定義，似乎可類比於佛教的二諦義；尤其，就其中最後一個含義—「目的」與「方法」而言，似乎更接近於中觀學派的二諦。如田立克在書中曾界定「終極關懷」與「預備性關懷」的三種可能關係中，其中「第三種終極關懷與預備底關懷的關係，使後者成為前者的充當者或工具。這樣，有限關懷既不會被提昇而具有無限意義，也不能與『無限』並置，倒是『無限的』在有限者中，也透

過有限事項而具體化。無一事項可以不受此作用。」〔註18〕此一第三種關係，似更接近了中觀「空有無礙」的二諦觀，也和下文將討論的終極關懷與現實關懷的關係，有著極為相似的意義。而在此一視域下，耶、佛二教似也預留著較為寬廣的交談空間。

以上無論是史提連格的「終極轉化」或田立克的「終極關懷」，其實都隱含有宗教救度上的終極目的。而就龍樹而言，其所表現的「空」，是否也隱含有這樣一個救度學上的終極目的呢？如果有，這個「空」的目的又是指什麼呢？關於這一點，我們仍須從《中論》頌文來探討。此中，《中論·觀四諦品》第七詩頌則是我們這裏所要討論的主題。該一頌文曰：

汝今實不能，知空空因緣；及知於空義，是故自生惱。

〔註19〕

(atra bruumā.h`suunyataayaam na tva.m vetsi
prayojana.m |

註18：同前注，頁19。關於田立克所提出的「終極關懷」與「預備性關懷」，其中以第三種關係（方法與目的）較為接近中觀的二諦義，其他則與中觀思想容或有差異。尤其田氏以「終極關懷」指涉「恆久的」、「無限的」、「絕對的」、「全體的」等涵義，更與中觀之勝義諦有根本之區別。

註19：《大正藏》冊30，頁32下。

頁76

`suunyatam `suunyatartham ca tata eva.m vihanyase ||

〔註20〕

在此，我們回答說：你不知「空性的目的」、「空性」以及「空性的意義」，所以你才會如此受到困擾。)

羅什所譯之頌文中，「空因緣」的「因緣」，梵語為 prayojana，它包含有動機 (motive)、方法 (means)、目的 (end) 等〔註21〕三層意義。依此定義，鳩摩羅什所譯之青目釋本，顯然採取第一種意義 (動機)。可是，依月稱〔註22〕與清辨之釋，prayojana係指「止息一切戲論」，因此而有第三種意義，即「空性目的」之意。依藏譯《般若燈論》清辨對本頌的長行釋文如下：

偈文之中，「空性的目的」，乃是止滅一切戲論之相；「空性」，乃是離開一切 (認識上的) 執取之相，為體會空性的智慧；「空性的對境」，乃是真如之相。〔註23〕

依此釋文，清辨認為「空性的目的」乃是止滅一切戲論，可是戲論如何止滅呢？清辨則引用《中論》〈十八．5d〉所說的「入空戲論滅」來說明，也就是說：戲論因著「空性」而得以遣除。而所謂「空性」，依上引清辨之長行釋文，乃指「體會空性的智慧」，也就是「空性智」 (sto^n pa ~nid`ses pa)。亦即在「空性智」現起的場合，戲論得以遣除。觀誓 (Avalokitavrata) 《般若燈疏》就此釋曰：

如是，由深入了解法無我之相—空性，以及由「空性智」現起而

註20：Prasannapadaa, ed. By Poussin, P.490, col.6 ~ 7。

註21：M. M. Williams, Sanskrit-English Dictionary, New York: Oxford University Press, 1988 p.688。

註22：Prasannapadaa, ed. by Poussin, p.491,col.1 ~ 2。

註23：引自萬金川法光佛教文化研究所授課講義〈注釋家對『中觀論頌．24.7』的理解與詮釋〉一文，頁4。

頁77

遣除戲論，這乃是不共聲聞之流的解脫，亦即是修習「法無我的真實」之無上果智。（註24）

從觀誓的注釋可知，戲論乃是藉由深入了解「法無我」之相，也就是「空性智」現起的時候而得以遣除，而當一切戲論止滅，即是解脫，而這種解脫乃是透過悟入「法無我」而來的，所以是大乘特有的解脫道。此中，清辨與觀誓以悟入「法無我」為大乘之解脫，雖與月稱所認為人法二無我同是三乘所共的解脫之看法不同，可是就其所獲得的無上果智之解脫果而言，卻都表現出濃厚的救度學的終極意義。因此，透過觀誓這樣的解釋，prayojanaa一詞，在此即明顯有第三層意義—「目的」，而這個「空性的目的」就是涅槃。唯有在這種理解之下，我們才有可能將龍樹的「空」視為富有救度學的意義。同時，就空性的「目的」這一層意義而言，它亦與前述田立克的「終極關懷」以及史提連格的「終極轉化」，有著非常相近的終極意涵，它們都指向一個最終目的。此一最終目的，在不同的宗教間雖有不同的內容，但是從各宗教都有意救度眾生以邁入一個終極目標的角度來說，卻是沒有絲毫差別的。

如前所述，空性的目的是透過止滅一切戲論而得解脫，史提連格則進一步從「空的宗教象徵」之三個不同向度來看中觀的解脫。這三個不同向度是：(1)以認識論為特徵的「開悟」(enlightenment)，(2)以心理學為特徵的「自由(解脫)」(freedom)，(3)以宇宙論或本體論為特徵的「緣起」(relatedness)。

首先，就「開悟」而言，史提連格認為「般若」(prajña，智慧)提供了一個救度學的答覆。般若即是力量，是一種使人造業而能淨化的力量，它使人止息三毒之火，而其止息的修練功夫即是般若。一個開悟者，因為具備般若，所以他能藉由「慧眼」(wisdom eye)從日常生活所見中區別出真妄。而這種區分的智慧，即來自於對諸法無自性的徹見，能照見諸法無自性，即能見空，能見空即能見真實，而能見真實

註24：同前注。

頁78

就是一個開悟者。（註25）

其次，史提連格認為「空」的心理學向度是透過「自由（解脫）」概念而理解的。就一個解脫者而言，他的心靈無時無刻不「住於空性」（Dwelling in emptiness），住於空性乃是在生活中（心靈）開放於經驗世界。因為，解脫適用於存在的每一個當下，而不是神秘地去到另一個存有層次的特別時刻，亦非在某一神聖的時間與地點，藉由神聖的行為而得到解脫。因此，心靈的生活是活在實際的生活裡，是活在存在的結構而不為這些結構所束縛。就龍樹而言，心靈的污染在於生活在執有「絕對性」、「自性」與「不變性」之觀念的束縛中。所以真正解脫的人，並不會認為真有煩惱可滅、有滅法、或有滅煩惱者，因為這些都是空無自性的。〔註26〕關於此點，阿姆斯也有相同看法，他說：

就龍樹而言，解脫不是透過離去或壓抑無明與顛倒而來，而是透過深入瞭解它們的真實性—即無自性而來的。……然而，如果吾人以為真有一個所謂「無明」的實體可滅，同時另有一個所謂「涅槃」或「解脫」的實體可得，則這樣的觀念勢必成為解脫的障礙。（其實）在吾人解脫前（事物）實無自性，同樣地，在吾人解脫以後（事物）一樣地實無自性。〔註27〕

史提連格所提出的第三個向度是「緣起」。史提連格認為：「空」的宗教象徵可以比之於「無我」，而「空」與「無我」都是「緣起」的表現。〔註28〕此一對「諸法」救度上的認知，並無關於它們的性質或本

註25：Frederick J. Streng, *Emptiness—a study in religious meaning*, Nashville: Abingdon Press, 1967, pp.161 ~ 162。

註26：Ibid, P.159, pp.164 ~ 165。

註27：William L. Ames, "The soteriological purpose of Naagaarjung's philosophy: a study of chapter twenty-three of the *Mulamadhyamakakarikas*", *JIAS*, 1988, vol.11 no.2, pp.16 ~ 17。

註28：Frederick J. Streng, *Emptiness—a study in religious meaning*, Nashville: Abingdon Press, 1967, p.158。

頁79

質，而是了知它們乃是依賴於許多其他事物而存在，因此並無任一真或假的東西能束縛他（解脫者）。〔註29〕復次，「空」是一個關涉到「世俗諦」與「勝義諦」的語詞，亦即「空」兼攝了「緣起」與「性空」。史提連格批評徹爾巴斯基（Theodor Stcherbatsky, 1866 ~ 1942）把「空」解為「相對性」（relativity）是危險的，因為它只照顧到世俗現象的差異性（而忽略了勝義諦的絕待性）。〔註30〕

史提連格接著以圓形的觀念來說明緣起的相互依存性，他說：一個圓形是由「圓心」以及「半徑」終端的每一個點所形成的圓周所構成的，此一圓心以及半徑終端的每一個點本身並沒有真實性，它們只是相互依存才能構成一個圓。因此，「空」如同一個宇宙論的觀念，（萬物）不僅是一種相待性的法則

，而且更彼此相互依存著。史提連格由此而開展出一個極其重要的大乘解脫觀，他從此一緣起的宇宙論而認為：由於眾生都是依存於眾緣和合而存在，所以並沒有一個獨立的眾生實體。菩薩 (bodhisattva) 因為能夠徹見一切法空，故在度化眾生時如實了知無可度之對象、方法、以及無眾生的實體可度，因為這些原即是無自性的。同時，在如實了知諸法的緣起性之下，菩薩自然能對眾生興起慈悲 (karuṇā)。(註31)

史提連格從萬物的緣起性連接上菩薩的慈悲，充分展現了大乘特有的解脫觀。菩薩的慈悲就是一種對現實世界的關懷，它不同於二乘人只求自我解脫的利己行為。此中的救度學涵義，已從前述的終極關懷拉回到對現實世界的關懷。也就是說，大乘的解脫是透過對生活在現實世界中的眾生寄予無限關懷以及實際的救濟行為而達成的。這種理論，完全符合於《中論》二諦中道的解脫觀，諸如〈觀縛解品〉第十頌之「不離於生死，而別有涅槃」、(註32)〈觀如來品〉第十六頌之「如來所有性，

註29：Ibid, p.160。

註30：Ibid, P.167。

註31：Ibid, PP.167 ~ 169。

註32：《大正藏》冊30，頁21中。

頁80

即是世間性」、(註33)〈觀涅槃品〉第十九頌之「涅槃與世界，無有少分別」(註34)等詩頌所表達之解脫觀。龍樹這樣的解脫觀，一方面沒有放棄宗教上的終極關懷，另一方面也沒有忽略對現實世界的關懷。也就是說，菩薩的解脫是落實在現實世界的日常生活之中的。如杭廷頓所說：

就中觀學派之觀點而言，沒有某些超越之真實越離了每日之日常真實，此一日常真實能被指謂為最高真實所表現的意義。(註35)

由於一般人習慣用二分法來看待事物，而中觀學派這種視生死如涅槃的解脫態度，一般人是難以理解的。因此杭廷頓希望世人能扭轉這種二分法的思考模式，他說：

(中觀)所宣揚的思考方式是，改變人們視最高真實為滅苦或止息煩惱的想法，從而轉向(一個視最高真實就在)這個世界的日常經驗中之態度。(註36)

林鎮國教授亦曾以呂克 (Paul Ricoeur) 之象徵詮釋學分析佛教所說的「慾望」與「涅槃」的象徵，指出：「慾望 (慾望的語言是世俗世界構成的全部) 的揭露即是證悟」，並藉由佛教象徵之「同語反義」現象以說明「生死即涅槃」、「煩惱即菩提」的大乘立場。(註37) 中觀這種

註33：《大正藏》冊30，頁31上。

註34：《大正藏》冊30，頁36上。

註35：C. W. Huntington, Jr. "The system of the two truth in the Prasannapadaa and the Madhya-

makaavataara: a study in Maadhyamika soteriology",
Journal of Indian Philosophy 11 (1983), p.80

註36: Ibid, p.103。

註37: 林鎮國著,〈龍樹中觀學與比較宗教哲學—以象徵詮釋為比較模型的考察〉,收於藍吉富編《中印佛學泛論—傅偉勳教授六十大壽祝壽論文集》(臺北:東大圖書公司,1993初版),頁37~43。

頁81

思考方式,使我們想起前述田立克所說的終極關懷與預備關懷的第三種關係,也就是「後者成為前者的充當者或工具……『無限的』在有限者中,也透過有限事項而具體化,無一事項可以不受此作用」。仔細觀察田立克這一段話,實與中觀落實在日常生活中的解脫觀極為相似。當然,這種落實在日常生活中的解脫觀,已關係著宗教實踐性的一面,而這也是我們接下來所要探討的論題。

三、神秘主義與宗教實踐

如果說終極關懷是世界上一切宗教的共同特徵,則神秘主義毋寧是伴隨其後的另一個特徵。因為所有宗教在探尋終極世界的修行過程中,總多少帶有幾分神秘的色彩。杜普瑞(Louis Dupr'e)曾說:「一切宗教意識至少在起初時,都帶著密契(神秘)性格,密契經驗是宗教生活的最精純形式。」〔註38〕印順法師則對宗教下過如下的定義:

宗,指一種非常識的特殊經驗,由於這種經驗是非一般的,所以有的稱之為神秘經驗。教,是把自己所有的特殊經驗,用語言文字表達出來,使他人了解、信受、奉行。〔註39〕

從以上的引文,可知東西方宗教對神秘經驗的看法並無二致。而誠如前面所言,這種神秘經驗往往伴隨著對終極世界的探尋而來。這個終極世界,可能是基督宗教的天國,或是有神教的神明世界,或是佛教的極樂世界或涅槃境界,它們都同時指謂一個超越個體與時間的理想境界。而這個超越世俗世間的理想世界,必然有它神秘的一面。以佛教的涅槃來說,「涅槃是超越凡情的,沒有能所相,沒有時空相,沒有數量彼此差別相(近於某些神秘經驗),是不能以心思語言來表示的。」〔註40〕

註38: Louis Dupr'e著,傅佩榮譯,《人的宗教向度》,臺北:幼獅出版社,1986初版,頁16。

註39: 印順法師著,《我之宗教觀》,臺北:正聞出版社,1992修訂一版,頁3。

註40: 印順法師著,《印度佛教思想史》,臺北:正聞出版社,1990四版,頁96。

頁82

復次，就龍樹的空而言，默迪羅（B.K.Matila）曾說：龍樹的空乃是「脫離人們普通的經驗和概念思惟的，他們都假定要通過一直接而神秘的經驗，才可以達至那最高真理。這種神秘經驗是由一些特別人物的內省或直覺而致的。」默迪羅最後下結論說：中觀學派接納了哲學上的神秘主義。（註41）史提連格在評述「空」的宗教意義時亦曾說：中觀的「空慧超越了邏輯與神秘主義，同時，它運用心靈的推理結構，結合了一個（可以補充）邏輯與經驗知識不足的神秘體驗。」（註42）默迪羅和史提連格都肯定了龍樹的神秘主義，這個神秘主義乃是聖者在直觀最高真理時所親自體驗的。然則，此一直觀的神秘體驗如何獲致呢？一般認為是藉由瑜伽修行而達致的。如狄雍認為：「中觀學者認為對究竟真實的體證是只有在禪定狀態中由智慧把握。它不是語言與觀念所能描述，但瑜伽行者從禪定裏所獲得的洞察力，使他在世俗諦中使用辯證理性，就能證明一切法空，甚至連涅槃亦空。」（註43）彼得芬諾（Peter Fenner）於其書中評述中觀學派的辯證分析時，曾推崇月稱的《入中論》具有救度學意義，他認為：「月稱的論點是一種瑜伽的修行，它是中觀學派修習止觀不可缺少的一部分。」（註44）

由此可見，瑜伽是中觀學派修行的重要方法，瑜伽行者可以藉由禪定獲致神秘的體驗，並由此而引發能夠直觀最高真實的空慧。然則，瑜伽又是什麼樣的修行方法呢？按「瑜伽」乃梵語yoga之音譯，意譯為相合、相應、如理、修習……等（註45）乃依調息（調呼吸）等方法，集中

註41：B. K. Matila 著，馮禮平譯，〈否定式與中觀辯證法〉（收於《中觀與空義》，臺北：華宇出版社，1985初版），頁99。

註42：Frederick J. Streng, *Emptiness— a study in religious meaning*, Nashville: Abingdon Press, 1967, P.159。

註43：J. W. de Jong 著，陳鈞鴻譯，〈空—兼評史提連格著「空」〉（收於霍韜晦譯，《歐美佛學研究小史》附錄二，香港：佛教法住學會，1983初版），頁117。

註44：Peter Fenner, *The Ontology of the Middle Way*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990, P.45。

註45：荻原雲來編纂，《梵和大辭典》下冊，臺北：新文豐出版社公司，1988再版，頁1100 ~ 1101。

頁83

心念於一點，修止觀（奢摩他與毘鉢舍那）為主之觀行，而與正理相應冥合一致。（註46）熟悉梵文語法的徹爾巴斯基曾對瑜伽有詳細的解釋，他說：

瑜伽被定義為集中的思慮（三摩地或三昧samaadhi），或者是指注意力被集中到某一點（心注一境，心一境性ekaagrataa）同時始終堅持其上（punah punah cetasi nive sanam 反反覆複地使心集中）。瑜伽是禪那（dhyana禪定）和奢摩他（samaapatti等至）的同義語，後

二者的意思是相同的。依據梵文的特殊性，所有這些術語都在使用時具有目的格 (karma-saadhana業格)、工具格 (karana-saadhana) 和位置格 (adhikarna-saadhana 於格) 的意義。因而瑜伽和三摩地，或者意味著集中了的思想本身，是一種心理狀態；或者這同一個思想，是達到創造此心理狀態的方法，或者它是此狀態得以產生的地方。它經常在後一種意義上使用，用以稱名那神秘的世界，其中的居住者享受著永恆的法悅。〔註47〕

從徹爾巴斯基對梵文語法的分析，可知三摩地、禪那和奢摩他等，都是瑜伽行法之一，而它們都具有目的格、工具格和位置格的意義。尤其是最後的位置格，含有居住於神秘世界之意，而這個意義，也正是吾人上面所強調的神秘直觀，也可以說接近於前述史提連格所說的「住於空性」的涅槃心境。其中，「住於空性」的「住」，恰巧同於位置格，故似亦可視為是居住於神秘世界之意，亦即解脫者安住於一個空慧朗照的境界，而此一境界唯屬解脫者親證的神秘體驗。其實，瑜伽並非是中觀特有的修行方法，而且亦非佛教所獨有。徹爾巴斯基即認為：瑜伽禪定的心理學實際上是許多印度思想派別共有的，而不僅僅是佛教的特徵。而在神秘主義方面，除了正統的彌曼差派

註46：慈怡主編，《佛光大辭典》，臺北：佛光出版社，1995初版六刷，頁5529。

註47：Th. Stcherbatsky著，立人譯，《大乘佛學：佛教的涅槃觀念》，北京：中國社會科學出版社，1995初版四刷，頁12～13。

頁84

(Mimaamsakaas) 以及唯物主義者 (順世論者)，各家都在關於「道」的這一部份，包含了一定的神秘主義。〔註48〕雖然如此，瑜伽仍然是中觀修持的重要方法，尤其更關係到中觀學派的神秘直觀，因此實有詳予論述之必要。接下來，筆者擬就《中論》裏的神秘直觀作一探討。

依魯賓遜 (Richard H. Robinson) 之考察，《中觀論頌》並沒有談及修禪持定的技巧，魯賓遜於其書中僅舉了梵本《明句論》根本中頌第廿六品第11 詩頌作為例子，此一頌文不見於鳩摩羅什譯本，可是在西藏所傳及漢譯《般若燈論》卻收錄之。〔註49〕該一頌文曰：

無明若已斷，諸行不復生；修習智慧故，無明乃得斷。
〔註50〕

清辨對本頌之釋曰：

此謂諸行不生，闕於緣故，如種子無體故，芽則不生。今修習何智得斷無明。如此論中所說：照緣起智，遮一切諸體有自體，解人、法二無我境界。空智修者，謂數數習。〔註51〕

頌文中之「空智修者，謂數數習」，其中「數習」即是修習禪定的技巧。清辨之意是藉由「數習」而修定，於定中觀空慧，待空慧生起，漸至醇熟，則能斷無明、行……乃至老死等

緣起十二支，即如下一頌所說「一一支滅者，彼彼支不起」。因此，依清辨之注釋，本頌顯然為《中觀論頌》中與修習禪定有關之頌文。

除魯賓遜所舉之例以外，依近代一些中觀學者之研究，《中論》裏與瑜伽修行之神秘直觀有密切關係者，則屬前面曾討論過的第十八章

註48：同前註，頁40～41。

註49：Richard H. Robinson著，郭忠生譯，《印度與中國的早期中觀學派》，南投：正觀出版社，1996初版，頁97。

註50：《大正藏》冊30，頁133上。

註51：同前註。

頁85

〈觀法品〉。印順法師曾說：〈觀法品〉的「觀」，是現觀、或正觀，就是悟入如實相的實相慧。現觀則是超越能所的認識關係而冥證的直觀，近於一般人所說的神秘經驗。〔註52〕另魯賓遜書中雖未明指〈觀法品〉有論及三摩地（三昧，samadhi），可是他卻援引了《大智度論》卷五中記述三三昧所引用之〈觀法品〉第七詩頌為例，以說明本品確與三三昧之修習有關。〔註53〕如《大智論》卷五說：

諸三昧者，三三昧：空、無作、無相。……云何無相三昧？一切法無有相，一切法不受不著，是名無相三昧。如偈說：「言語已息、心行亦滅，不生不滅，如涅槃相。」……以是故，諸禪定法中，以是三空法為三解脫門，亦名為三三昧。〔註54〕

引文中所引之偈頌，即是〈觀法品〉第七詩頌：「諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃。」〔註55〕可見本品確與禪定之修習有關。布高爾特（Guy Bugault）即認為本頌並不是一種邏輯命題，而是屬於瑜伽範疇。〔註56〕此外，[木+尾]山雄一曾判本品第五、七兩頌為「空三昧」，他在《佛教中觀哲學》一書中談到神秘的直觀世界時曾說：

《般若經》的神秘家尋求真實世界而冥想之。一一對象的形態消失掉，言語消失掉，意識消失掉，其後仍歷歷殘留下來的真實，是「此中連心都不活動，文字更不生起了」（《無盡意經》的一節）的東西。龍樹亦在第七詩頌中同樣地說：心的對象止滅時，言語的對象亦止息。這是事物的本性（法性），它不生不

註52：印順法師著，《中觀論頌講記》，臺北：正聞出版社，1992修訂一版，頁314～315。

註53：同註49，頁98～99。

註54：《大正藏》冊25，頁96中～下。

註55：《大正藏》冊30，頁24上。

註56：Guy Bugault, "Logic and dialectics in the Madhyamakakadarikas", Journal of Indian Philosophy II (1983), P.32。

頁86

滅。……現在的第五、七詩頌記述著空三昧的內容……

。」〔註57〕

猛

[木+尾]山雄一判第五、七詩頌為空三昧，其中第七詩頌已如前述，另第五詩頌為：「業煩惱滅故，名之為解脫；業煩惱非實，入空戲論滅」〔註58〕。這兩個詩頌能充分表達神秘直觀之意味者，筆者認為是第五詩頌之「入空戲論滅」以及第七詩頌之「心行言語斷」。它們代表著一切世俗言語文字與思維概念的斷絕，瑜伽者所面對的是一個能所俱泯，超越一切心行言語所到之處，全然是一個親身體證的神秘境界。這種瞑想的神秘主義，吳汝鈞教授亦有相同論述，他於《印度佛學研究》一書中曾指出：中觀學這種空之思想，其基調可以說是一種神秘主義，它有以下三個特質：a.亟亟鼓吹對於空的瞑想實踐，b.不信任語言與概念，以為這些東西對真理並不相應，c.要透過否定（遮詮）和辯證方式來接近真理。〔註59〕以上吳汝鈞教授所說的三個特質中，筆者認為第一個特質即接近於第五詩頌之「入空戲論滅」，而第二個特質則顯然等同於第七詩頌的「心行言語斷」。由此更可說明第五、七詩頌，確實具有濃厚的空三昧的神秘直觀傾向。而這種空三昧，已超乎空的論理領域，它是透過瑜伽的實修，在行住坐臥中，住於空三昧，「於見色聞聲中不為境界所繫縛，離欲清淨，這是空三昧的特色。」〔註60〕

至於魯賓遜所引《大智論》卷五所說之另兩個三昧—無作三昧與無相三昧，[木+尾]山雄一則認為〈觀法品〉第一～四詩頌相當於無願（無作）三昧，如他說：「無願三昧是一種瞑想，它見到無願、無望、無執著。這是無執的境地。若此，可以作這樣的理解，龍樹描述無自我意識的境地的第十八章最初的四詩頌，正說及無願三昧。」〔註61〕無願三昧乃是觀一切法無常，因無常故無所願求，無所願求則不受後有，如本品第四詩

註57：[木+尾]山雄一著，吳汝鈞譯，《佛教中觀哲學》，高雄：佛光出版社，1978初版，頁43。

註58：《大正藏》冊30，頁23下。

註59：吳汝鈞著，《印度佛學研究》，臺北：臺灣學生書局，1995初版，頁181。

註60：印順法師著，《性空學探源》，臺北：正聞出版社，1992修訂一版，頁78～79。

註61：[木+尾]山雄一著，吳汝鈞譯，《佛教中觀哲學》，高雄：佛光出版社，1978初版，頁40。

頁87

頌所說：「受滅則身滅」〔註62〕，而入於無餘涅槃。再者，關於無相三昧，猛山雄一則認與第九詩頌有關，他說：「所謂『不通過其他各物而被知』（自知不隨他），意即這真實並不是指可以依他人的說教而被知，而是指必須要自己瞑想、自己

直觀的自覺的境地。……這第九詩頌，正記述著三個三昧中的無相三昧—離所有相狀的神秘直觀世界的冥想的内容。」〔註63〕無相三昧乃觀一切法皆無想念，亦不可見，為與滅諦之滅、靜、妙、離四行相相應之三昧。涅槃離色香味觸五法、男女二相，及三有為相之十相，故稱無相。〔註64〕如本品第九詩頌所說：「寂滅無戲論」〔註65〕，而入於涅槃寂靜。以上所說三三昧，固為入不二解脫門之修行方法，然三者亦有其淺深次第，此即：以空三昧的不隨境轉為基礎，進而無相三昧不見外六塵境，最後則無所有三昧內心的欲貪等不生起。〔註66〕由上可知，《中論·觀法品》實與《般若經》所說的三三昧有著密切關係。由於透過三三昧的修行，瑜伽行者得以從中入定，由定發慧，而在定慧等持的過程中，體驗言語道斷、心行滅盡的神秘直觀，從而現見最高真實。因此，中觀的神秘主義是紮紮實實地透過宗教實踐的步驟而達致的。一般而言，一切宗教除了理論性的教義之外，無不包含有宗教實踐的一面。如默西斯(D. G. Moses)所說：「宗教觀點不僅是心靈

註62：《大正藏》冊30，頁23下。

註63：同注61，頁43～44。中觀的神秘直觀與最高真實是否有恆常不變的性質或本質呢？按中觀者的神秘直觀與自覺的最高真實，為一心行言語斷的神秘境界。此一境界乃能所俱泯，無主客認識作用之無分別智，它唯是無相、離言、空寂的實相般若，故不可說有恆常不變的真實性或本質。此與Murti之絕對主義有明顯之不同。

註64：慈怡主編，《佛光大辭典》，臺北：佛光出版社，1995初版六刷，頁521。

註65：《大正藏》冊30，頁24上。

註66：印順法師著，《性空學探源》，臺北：正聞出版社，1992修訂一版，頁84。按：文中所引之「無所有三昧」，依作者印順法師之見，此三昧在《阿含經》中雖沒有詳盡明確的解說，不過古來說「三三昧」，都提到它的名字，似與三解脫門中的無願三昧有關。

頁88

上的理論結構，而且是意志上躬體力行之道，它包括選擇與決定。」〔註67〕而作為一個東方古老宗教的佛教，自釋尊住世傳法時，即制定了一套解行並重的修行方法，以通往最高真實。如蒲仙(La Vallée Poussin)曾說：「佛教並非是一個教條式的一貫系統或傳統，它毋寧是一種實踐的德目或一種修行。」〔註68〕龍樹繼承了佛陀及佛弟子傳下的聖教集—《阿含經》，並結合了《般若經》的甚深法空義，發展出直入真實的大乘觀法，更展現出宗教實踐的一面。如立川武藏即認為：「《中論》的目的，在於引導世人滅除戲論，並指出通往最高真實的宗教實踐之路。」〔註69〕史提連格亦認為：

佛教是一種「生活之道」，龍樹更清楚表達了此一解救眾生離苦得解脫之觀點。因為龍樹的目的並非只是救度學的理論敘述，更為人們提供了一個體驗空的真實之途徑。〔註70〕

史提連格不僅認為龍樹所表現的空，已超出理論層次而有

其實踐途徑，更且指出了這種實踐途徑，乃是一種「生活之道」。也就是說，在宗教實踐的過程中，它是和我們的生活經驗緊密相連的，而不只是憑空的冥想而已。因此，史提連格進一步說：一個宗教理論總是在表達一種生活經驗和意義，宗教理論需要宗教生活作為建立其意義之脈絡。〔註71〕就此，杭廷頓也有相同之看法，他說：

註67：Frederick J. Streng, *Emptiness— a study in religious meaning*, Nashville: Abingdon Press, 1967, P.172。

註68：Ibid, P.157。

註69：Musashi Tachikawa (立川武藏), "A logical analysis of the Mulamadhyamakakarika", *Sanskrit and Indian Studies*, 1979, P.161。

註70：Frederick J. Streng, *Emptiness— a study in religious meaning*, Nashville : Abingdon Press, 1967, P.171。

註71：Ibid, P.175。

頁89

空的觀念之哲學和救度學的意義，必須應用在一個特別的修行體制中被尋求，正確的（理論）了解，最後必須藉由一個不執著的生活—不僅僅是討論—而被證明。
〔註72〕

由此可見，作為超越言語心行的最高真實底「空」，仍須透過世俗生活的修行途徑才能達成的。因此，宗教實踐成為從此世俗真理到達最高真理的橋樑，它彌平了凡聖二諦之間的鴻溝。就龍樹而言，「空」的實踐之重要性顯然超過了「空」的理論。此不僅是我們前已討論的中觀之瑜伽修行與神秘體驗，即如幾位《中論》注釋家，如月稱、清辨與觀誓等人，在其論著或《中論》注釋書中，亦有著極為可觀的宗教實踐方面的論述。如月稱的《入中論》，乃係依菩薩因地中的十地位階以解說十波羅蜜，描寫著菩薩如何依修道的階梯以漸次圓滿佛果，論中時有引述《中論》之偈頌，並強調宗教實踐之重要性，乃為了解《中論》之絕佳入門讀本。

其次，清辨在注釋《中論·觀四諦品》第七詩頌之長行釋文中，亦透露出宗教實踐的訊息。該一長行，我們在前面論述「空的目的」時曾引述過，在此與宗教實踐之論題有關者，則為清辨所說的「空性智」。依該一長行所說：「『空性』乃是離開一切（認識上的）執取之相，為體會空性的智慧」，其中「體會空性的智慧」即是「空性智」。依清辨之意，在空性智現起之場合，戲論得以遣除。可見，空性智乃係止滅戲論之手段；亦即，透過空性智而得以止滅戲論，止滅一切戲論即得解脫，故空性智乃是解脫的途徑，而解脫則是空性智所實現的目的。因此，空性智顯然是一種宗教實踐的途徑，只是清辨並未進一步具體解說此一宗教實踐的內容，倒是注疏《般若燈論》的觀誓，對此則有較深入之探討。觀誓對清辨的「空智性」疏解如下：

為了開示空性，清辨論師說：「『空性』，由於乃是離

開 (認識

註72 : C. W. Huntington, Jr. , The emptiness of emptiness: an introduction to early Indian Madhyamika, Honolulu: University of Hawaii Press , 1989, P.114。

頁90

上)一切執取之相，所以乃為體會空性的智慧。」(一)諸瑜伽行者之藉由修習而生的智慧當體，因為是以所謂「無所緣」(亦即沒有對境)的方式來體會空性；(二)一切法的空性；(三)稱為「空性」的名言。此三悟入空性者，即是空性。〔註73〕

從引文可知，觀誓係從三方面來解說「空性智」，而這三方面實傳達著佛教「聞、思、修」的三個宗教實踐階段。其中，觀誓所說的第三點：稱為「空性」的名言乃屬於第一階段的「聞所成慧」，如就三種般若而言，它則屬於「文字般若」。其次，觀誓所說之第二點，即一切法的空性，則屬於第二階段的「思所成慧」，此空性乃是透過「觀照般若」而徹見的。最後，觀誓所說之第一點，即諸瑜伽行者藉由修習而生的智慧當體，則屬第三階段的「修所成慧」，此相當於「實相般若」。透過以上觀誓對空性智的注疏，吾人可以瞭解到「空性智」作為一種宗教實踐的手段，實際含著聞、思、修三個修行過程，而依此修行過程所達致的智慧，分別為文字般若、觀照般若與實相般若。而此三種般若實關係著中觀的方法論，印順法師曾以佛教因明的量論(聞量、比量、現量)來解說聞、思、修與三種般若的關係，筆者認為與前述觀誓的注疏頗為相近，於此略加說明。依印順法師所說：修學佛法以及中觀，初步應從親近善友，聽聞正法下手，聽聞得來的正確知識，即是「聞量」，此即「文字般若」。第二步由聽聞正法，進而如理思惟，法隨法行，即以思慧為主而兼攝聞慧、修慧—實際觀察的階段，名為「比量」，此即「觀照般若」。最後，依此深入中道正觀，精勤修習，將根本顛倒的自性徹底掀翻，直證真實，此即無漏「現量」的自證，也即是中道的現觀，此為「實相般若」。〔註74〕如將印順法師上述之解說對應於觀誓前面的疏解，吾人可得到如下表所示之對應關係：

註73：引自萬金川法光佛教文化研究所授課講義〈注釋家對『中觀論頌·24.7』的理解與詮釋〉一文，頁7。

註74：印順法師著，《中觀今論》，臺北：正聞出版社，1992修訂一版，頁53～57。

頁91

觀誓對「空性智」之疏解	修行過程	量之類別	般若類別
三、稱為「空性」的名言	聞(所成慧)	聞量(兼比量)	文字般若

二、一切法的空性	思 (所成慧)	比量	觀照般若
一、瑜伽修行的智慧當體	修 (所成慧)	現量 (兼比量)	實相般若

四、結論

從以上清辨與觀誓對《中論·觀四諦品》第七詩頌中之「空性」(`suunyataa)一詞的注釋，我們清楚地看到此一「空性」被解為「空性智」，而「空性智」則明顯地含有宗教實踐的深刻意義。它包含了佛教聞、思、修的過程，以及在這個過程中所獲致的般若。此種透過聞、思、修所獲致的般若，實與上述史提連格所說的認識論向度之「開悟」(enlightenment)及心理學向度之「自由」(freedom)，有類似的宗教救度學意義。而就中觀而言，般若的現起，則是透過前述瑜伽的修持。瑜伽行者在般若現起的時候，體驗了心行言語止滅的神秘經驗，心行言語(戲論)的止滅，就是空性的目的，它趣向於宗教上的終極關懷。同時慧見一切法空，因見一切法空故亦見緣起，因見緣起諸法的相互依存性，故瑜伽行者興起悲心，從而趣向一個關懷世間、饒益眾生的菩薩道業(此為 Streng 宇宙論向度之「緣起」)。這其間，實已包含了一個深刻地救度學的宗教意義。