

gustav / September 23, 2009 10:29PM

[陳水淵：印順的緣起論--從康德知識論出發 / 圓光佛學學報\(1997.10\)](#)

印順的緣起論--從康德知識論出發

陳水淵

圓光佛學研究所講師

圓光佛學學報(1997.10)

圓光出版社發行

頁 91-104

頁 93

提要

本文旨在研究印順的緣起論。正文分三個主題：1. 康德知識論與八不緣起。2. 緣起中道的方法論與辯證法。3. 中觀之諸法實相。前兩個主題也涉及印順思想對康德與黑格爾哲學的批判吸收，由之揭顯其吸收西洋哲學以詮釋佛法，開擴對其思想的整體認識，也證實他吸收新學以表彰佛法的宗旨。八不緣起的結構乃其思想最突出的表示，其形構八不緣起有吸收康德知識論，但是否恰如其分地表述緣起呢？八事四對展示緣起重於知識論的進路，中觀之諸法實相是表述緣起的另一進路，屬於存在的解析，兩者合之形成緣起的真理。緣起中道的方法論就是他的方法論。本文就從緣起的真理論與方法論來研究其緣起論。至於緣起的實踐論尚待研究處理。

關鍵詞：1. 緣起論 2. 八不緣起 3. 中道方法 4. 康德知識論 5. 中觀

一、前言

印順法師其學廣治佛法，體系整然，並抉擇東西文明。其整治佛法及抉擇東方文明，我們可以清楚看到。但其對西方思想的吸收與批判，似乎比較隱默。其回顧性的綜述也沒明確提到與西學的互動。加以來台之後五十年來，很少涉及對西方思想的評論。研究或發揚其思想的著作也罕提及印順思想與西洋哲學的關係，無形中窄化了對它的認識。本文就從康德 (Kant) 知識論出發，以揭顯印順思想對西洋哲學的批判吸收（註 1），並見其人其時代的思想轉變。印順形成「八不緣起」的思想乃其對龍樹緣起思想的詮釋。所謂八不緣起是指 > 第一開宗明義的兩個頌文，「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不去。能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說

頁 94

中第一」(註2)。他早在一九四〇年代，已於>，「出入諸家而自成一完整的體系」(註3)。廣泛抉擇諸家時，就已批判康德的「批判哲學」，適度地吸收，作為建構緣起論的方便。這點，他是隱態地進行。本文揭露他的隱態工作，可以更清楚認識他如何施設建構緣起論。這也能印證，面對時代挑戰，他的宗旨是善巧借用世間的新學以闡發佛法，促使佛法發生新的作用(註4)。這是現代華人佛教大師難得的格度。但其批判吸收，是否完全恰如其分地應用呢？

八不緣起乃印順思想的心臟，以此為基，由緣起而貫通其思想。這點筆者已於「起貫通」(註5)指陳。該文分十五點，以緣起貫串其「因果系統及各環節的進一步應用」，試著更廣泛地重構其所自成的「完整體系」。但因應文稿要求，全文重在表彰其要義，對緣起的基礎義理也只作概要的解釋。本文將順著對他批判吸收康德知識論的線索，研究其緣起論。康德哲學，特別是知識論，與佛教哲學的關係，不只印順法師，西洋、印度、中國都有學人注意到(註6)。本文只集中於印順思想如何吸收康德的知識論，並討論其順之而形成的八不緣起是否恰當表述，接著討論其八不緣起中道的方法論，這就涉及與黑格爾(Hegel)辯證法的關係。最後討論他對緣起真理的另一表述，「中觀之諸法實相」。本文就是探討其緣起的真理與方法，並反省其中與康德及黑格爾的互動。

二、正文

1：康德的知識論與印順的八不緣起

1.1：康德的知識論。康德的知識論首先應置於其整個哲學來看待。他認為自由是整個批判哲學的拱心石。在此，知識論乃劃下知識的必然界域及清除通往自由之路的幻相，自由之路則是透過道德的神學，輔以判斷力批判(自然目的論與美學)。康德的自由之路乃以西方的神學為最高點，這當然是緣起批判的內容。即使是意志自由，在印順看來也還是以心靈實體為依的我執，仍有自在，有所主宰。整個康德建構起來的形上世界，對印順而言，就是自性見的表現，是俱生我執的自性見進行自性分別活動之後的分別我執。印順當然不可能應用這個

頁 95

形上世界來說明緣起論。

印順採用來說明緣起論只有康德的知識論本身。依>(註7)來劃分，可以分成如下的兩部分：第一部分含先驗(transcendental)感性論、先驗分析論，成立知識的建構原則；第二部分含先驗辯證論及其後的先驗方法論，確立理性理念作為知識的軌約原則及批判根源於理性的先驗幻相。第一部分在主體上的成素分別是感性直觀的時間與空間、知性概念的範疇。知識的建構首先是對像透感性直觀呈現在主體，知性概念進行綜合，而先驗統覺則是知性綜合的最高統一；第二部分有兩個工作重點，消除根源於純粹理性的先驗幻相，也就是批判傳統的形上學，這是歷來比較龍樹與康德哲學的重點；另方面確立純粹理性的理念是知識的軌約原則，只是知識必要的主觀格律，而不是客

觀原則。

1.2：觀察印順八不緣起對康德知識論的吸收，可將上述兩部分作重組。首先，將其對傳統形上學的批判獨立開來，很顯然這就是學者們比較的重點。其餘的部分是知識的先天成素，對很多康德其後的西洋哲學家，知識的先天成素就是康德知識論的重點。這部分的康德知識論就是分析及推證普遍必然性的知識在主體的先天 (a priori) 成素。感性直觀的時間與空間、知性概念的範疇都是建構性的，但知性追求知識的統一系統乃源於理性理念的主觀規制使用之追求統一性，所以理性理念對知識論的完備有其必然性（註 8）。這些知識成素與印順形成「有．時．空．動」（> 第七章的標題）可能也有互動。

1.3：康德批判傳統形上學的工作就是批判傳統形上學的三大部門：批判第一部門理性心靈學，乃純粹理性誤推，才誤以為可以認識心靈實體；批判第二部門的純粹理性的四組二律背反 (antinomy)，歷來比較中觀學的八不緣起與康德對形上學的批判，重心在此；批判第三部門的理性神學，乃純粹理性的理想，才誤將存在作為上帝的述詞。穆諦 (T.R.V. Murti) 比較康德對三部門的批判與佛陀所不回答記別的十四個問題（註 9），由此出發廣論康德與龍樹、及西洋哲學與印度哲學。陳錦鴻則集中比較「龍樹的八不中道與康德的二律背反」（註 10）。印順也注意到康德的二律背反。二律背反乃每組相互矛盾的正反命題，又都可以藉歸謬法證明對方不能成立，而自己的論題可以成立。印順則說「怎樣成立自己，他人也照樣的可以成立他；用某種方法破斥他人，他人也可以使用同一理由來反問自己，也就無法成立了。同一認識以及大致共同的方法，是會遭遇同一命運的。如佛弟子用無常去破斥外道的常，外道也可以用常來破斥你的無

頁 96

常。你若以理由來成立無常，外道也可以理由來立他的常，究竟誰是真理？...康德的二律背反完全暴露此一論理的缺點」（註 11）。印順看到二律背反的妙處，就借來說明緣起論。可以確定的，印順成立緣起的八不有看到康德的二律背反的妙處。但其對八不的各「不」的證明是「出入諸家」，善取中國、印度、西洋哲學的各式論證，而以其緣起中道的方法論為準則（下詳）。

四組二律背反的第一組乃量方面，涉及世界在時間的有或無起點，世界在空間的有界限或無界限。比較印順思想，明顯是時間和空間的問題。第二組二律背反乃性質方面，世界可否由不可再分的極微原子構成。印順思想對極微論者的批判就置於空間的問題（如 >，頁一三一）。

。第三組是關係方面，除了服從機械因果律的世界一切事物之外是否另有一無制約的自由原因。這問題，康德依現象與物自身的區分，認為可以兩立。現象必然服從機械因果律；無制約的自由原因則屬物自身的領域。現象的機械因果律就是康德的運動力學的原理，屬於印順思想中緣起來去的運動相；物自身的無制約的自由原因，印順看來這是連繫著心靈主體的自由，也就可以包含理性心靈學的問題，必屬自性見的執著。第四組是樣態方面，世界中是否有不受制約的絕對必然者存在，為世界的部分或是世界之原因。對康德而言，絕對必然者的概念，可引申到神性的存在。若由理性神學證成，則受批判，若屬道德神學則是道德要求的必然設準。但

就印順思想而言，絕對必然者就是自性有，引申為神性的存在也是自性見。

對康德而言，批判傳統形上學的三大部門就窮盡其對形上學的批判。它們可分別放入印順的八不緣起的四對之中。印順思想的進一步發展，主張八不四對乃諸法的基本通性，破此八事就已遍破一切法，確立諸法空相。如說：「八不所不的八事四對，是一切法最一般的普遍特性。龍樹總舉此八事四對而各加一『不』字以否定之，雖祇是不此八事，實已總不了一切法。八事四對，為一切法的基本通性，八者既皆不可得，即一切法不可得；從此即可通達諸法畢竟空的實相」（註 12）。認定八不四對為根本，普遍必然總攝一切法，不盡恰當（註 13）。但以八不為普遍論法或許受康德的知識論的啟發。

1.4：康德知識論的必然先天成素，這些成素保證現象知識的普遍必然性；在印順思想看來，對現象作絕對必然性的決定當然是自性執的表現。而這些成素中也可以從「有．時．空．動」來重整。建構性的感性直觀的時間與空間，在印順思想則是時間與空間；知性概念的範疇最主要是進一步解釋運動，印順思想

頁 97

中則是運動。軌約性的理性理念形成最基本的有，保證其統一性、差異性、連續性，這當然就是有，自性有。對康德而言，決定現象的知識就必然是感性、知性、理性成素的統一作用，其協力合作而決定對象。對印順思想，「這四對，說明法的四相。無論是小到一極微，大到全法界，沒有不具備此四相的，此四者是最一般而最主要的概念」（註 14）。

他在〈解釋八不的頌文〉也強調這八者「包含了世間的根本而最普遍的法則，...為一一法所必備的」（註 15）。

當然這八不的結構也支配著講記（註 16）。就知識的成素，學者們也有各種不同的分析，如牟宗三將「生滅、常斷、一異、來去」置於知性原理中（註 17）。以八事四對為緣起的普遍必然結構，正是自性見的分別我執，不合於緣起的真義。

1.5：康德的知識論，若就其在第一批判中的知識論意義，積極面是分析推證知識的先天必然成素，消極面是批判傳統形上學，消除根源於理性的先驗幻相。歷來對康德知識論與中觀哲學的比較，都重於康德對形上學的批判，尤其是二律背反的部分。印順思想在其八不四對的結構中捉住兩面。透過對康德知識論的批判吸收，使其整構出八事四對的必然普遍結構，以之總破一切法。但也因康德知識論的強度，使其表述脫逸緣起的合理分際。緣起就不能有決定相，立於知識論的層次，分析人的自性見的內在結構，這不能有必然的結構。若有必然的結構，則人的自性見的表現就不是緣起的無決定相。這八不若放在論典對五蘊的分析，顯然是屬於行蘊的不相應行法，但這部分各家各論非常分歧，特別是南方上座部對法的分析根本就不立不相應行法（註 18）。這也可以反證在認識論的層次上分析自性見的必然結構並不恰當。雖然八不緣起過於強調八事的普遍必然、總破一切法，但將自性見開展為八事的認識範疇，這就是批判哲學的再批判，揭示緣起相待的幻有，批判對科學知識的迷信，否定各種自性見，批判形上學的玄想。

1.6：八不緣起的普遍必然結構，這是 > 與 > 很突出的思想。但來台灣後的晚期的思想則不強調八不是普遍必然的結構，如 > 仍開一節「八不緣起」，但已不重視其為普遍必然的結構（註 19），> 論「龍樹的思想」更不重視八不的結構（註 20）。其前後思想的不同表述，再以其對緣起有與自性有的辨別來說。> 指出，「中觀者以為有，決不是自性有；同時，無自性也不是都無，無自性是不礙其為有的。...依中觀者說：有是無自性的有，自性即究極自性不可得。...中觀者說無，是

頁 98

異滅的無；無性即自性無」（註 21）。「有是無自性的有」，「無自性是不礙其為有的」，所以他據宗喀巴（Dzong-ka-ba）的 >（註 22），引用隨喜月稱（Chandrakirti）辨明「有與有性，無與無性」。但晚年於 > 則嚴明指陳，玄奘法師譯的 > 出現「一切法皆以無性而為自性」，乃是玄奘法師受唯識有宗的自性見影響的表現（註 23）。其前後思想有此轉變，就時代上的外緣，或許是大陸時期身處太虛學團之中，含攝各種思想資糧，也回應它們。來台之後，政治控制，印順法師本人就身受其害，思想界變得封閉，教學界尤甚，亦缺論學的學團。另一方面，大陸時期所接受的西方思想還是以近代重知識論的學風為主，若接觸台灣八十年代後流行的西方思想，不太可能主張八不的必然普遍結構。另一方面，> 上、中編所代表的來台前思想，較多注重大乘三系的辨明，隱含與其時代大乘學者的論辯（如支那內學院的唯識學、法尊的藏傳中觀論、太虛大師及其他的真常論者），當然也有涉及原始佛教的 > 及 >、>，但這仍是基於大乘中觀學的三系工作。晚期思想掩關之後，綜合研究北傳的部派論典，研究 >，探討 >，這些就比較以早期佛教為主。掩關後的不同寫作重點，或許也使其看清楚前期思想中自性見的影子（註 24）。

2：緣起中道的方法論與辯證法

就印順思想而言，康德知識論的錯誤在於沒有看到「緣起法的根本性質」為「相對性與內在的矛盾性」（註 25）。從緣起的相對性來說，依於緣起法的相依相待，生是由於滅、待於滅、不離於滅的，就是緣起的生與滅；就緣起的內在矛盾性來說，依於緣起法的相凌相奪，即生的滅，即滅的生，即否定「生」「滅」的實性，就是緣起的不生與不滅。換言之，緣起的相對生滅就否定生的自性否定滅的自性，緣起的生滅即不生不滅。表述緣起法的方法就是中道的方法論，中道的方法論不同於印度的因明學，也不同於西洋的形式邏輯，這種中道的方法論是「近於辯證的邏輯」（註 26）。若以辯證的邏輯來表彰觀察緣起法，則緣起法就是「近於辯證法」（註 27）。緣起法以中道的方法表述，近於辯證法以辯證的邏輯表述。康德知識論的根本錯誤在於既不了知緣起的真理，也不了知中道的認識方法。換言之，康德哲學雖自稱是先驗哲學

，使用先驗方法分析知識於主體的先天成素、及推證先天成素

頁 99

保證知識的普遍必然性。但康德知識論總還是以形式邏輯表述的「生是生非滅、滅是滅非生」，而非辯證的邏輯所表述的「生是生也可以是滅」、「滅是滅，也是生」。

很顯然，印順在這裡的辯證法與辯證邏輯是有取於黑格爾 (Hegel) (註 28)，當然也有根本的不同。「近於辯證法」的緣起法，是「從正而反而綜合的過程，即順於世俗假名的緣起法，開展生滅(變)的和合、相續的相對界」(註 29)，這就表達緣起法的「相對性」，緣起的世間是生滅相待、生滅相續的。辯證開展的緣起法又「即反而正而超越(反的雙遮)的開顯，即順於勝義性空的緣起法，契合無生的無常、無我的絕對界」(註 30)，這就表達緣起法的內在矛盾性，雙遮生與滅，開顯緣起不生不滅的勝義空性，契合絕對界。其根本不同在於，緣起法的相依，即顯諸法的內在矛盾無自性。諸法的緣生幻有與諸法的不自性生，即是諸法的真相，不待唯心的絕對精神之辯證發展諸法才成為真實。

緣起中道的真理與緣起中道的方法論統一相行，緣起相對界就是緣起法在「法體、時間、空間、運動」上表現為八事(有無、斷常、一異、來去)，緣起的絕對界就是緣起的八不。經由對康德知識論的批判消化，確立八不緣起的普遍必然性。這四對八事為一切所必備，其內在關係不是理上有前後次第，也不是在時間上有生起的前後關係，只是說明的過程上有次第。其內在交錯的關係如下表(註 31)。

有無 法體
斷常 時間
一異 空間
來法 運動

四對八事的內在交錯關係，也是印順思想發展出來的詮釋系統。既然八事作為緣起的普遍必然結構不符合緣起的不可決定相，八事的內在交錯關係也不能是緣起的必然生起相。但作為揭示種種自性見的表現，確然有對治的價值。發展出這樣的詮釋表，當然有取於教理史的種種問題。也或許是有取於康德認識論的先天成素的關係，認識機能的作用是對象呈現在感性時空而知性概念進行綜合，又賴理性理念促成知識系統的統一性與保證現象的成為具體單一的有。也可能是有取於辯證法的精神，黑格爾正是以辯證法的動態發展重組貫穿康德的認識機能與成素，重溯自己獨特的體系。印順在形構八不緣起的真理與方法論，顯然有批判消化康德與黑格爾的地方，這乃是其應用新學發揚緣起的宗

頁 100

旨。但由於康德與黑格爾哲學正是西洋哲學兩座最有力的自

性見火山，欲取其用而不蒙受一塵確然不易。

3：中觀之諸法實相

中觀之諸法實相是印順思想表述緣起法的另一傑作。由之也可以反證，受康德或黑格爾哲學的影響，八不緣起的表述有自性見的陰影。中觀之諸法實相是進行中道觀察事實諸法的九個普遍共通的必備相狀，或是中觀家主張的諸法實相。這九個是性、相(第一組)、體、作、力(第二組)、因、緣、果、報(第三組)，簡單地說，就是法「體」的成「性」與特「相」的顯用(作與力)之因緣與果報。諸法「應作如此觀察者，即因為這些是法法所共有的，存在於時空而變動不居者，必然具備這些，所以這些即是諸法共通的法則」(註32)。時空存在的諸法全都必備的，所以是共通的。但它們只是共通中主要的，並非觀察這九相就可遍觀一切的共相，亦非蘊涵著其餘諸相都可歸屬於這九相。它們是必備的就比較有爭議，例如南方上座部分析心法為八十九心，有二十個唯作心，只有作用而沒有果報(註33)。

這諸法實相可說是另一種範疇論，屬於存在進路的分析(註34)，八相四對則是認識進路的範疇。其論八不四對有普遍、必然、總攝的特性，就可形成緣起法的決定相。諸法的九相則不是含攝一切共相，只是共通中的主要的，沒有對緣起作絕對的決定，亦即符合緣起的不可決定性，所以最後提出的因果網也極能表顯緣起。這「中觀之諸法實相」乃回應佛教內部派以來諸宗派對諸法的論究，當然也有回應印度或西洋哲學的地方，但可確定的是並非在康德或其他西哲的影響下形成的。

緣起的八相四對與「中觀之諸法實相」乃印順思想中對緣起最系統的表述。相對於西方的主流形上學傳統，同一個哲學家並不可能兼存二套範疇系統。但印順思想中，緣起的八相四對與中觀之諸法實相則是悟入緣起的相助觀法，同是為了表彰緣起中道的無自性，自性空，它的方法則是緣起中道的方法論。上來已研究緣起的真理論與方法論。至於緣起的實踐論，則是「從法住智到涅槃智」，> 中的詮釋相當一致(註35)。但在>之後開啟一種甚深的抉擇(註36)，圖對初期大乘的興起有合理的解釋。這之間的思想轉變須再作研究。

頁 101

三、結論

緣起乃印順思想的核心，其有諸多表述，緣起八不四對與九個諸法實相是其最系統的施設。而緣起八事四對具有普遍必然的決定性，似乎有自性見的影子，這乃受西哲康德(或包含黑格爾)影響的痕跡。其緣起中道的方法論也有自認為類似於辯證的邏輯，由此方法論究的緣起法則似於辯證法，顯然與黑格爾哲學有互動。中觀之諸法實相則是表述緣起的另一佳構，主要是回應部派以來對法的論究。八相四對或九個諸法實相都是悟入緣起的觀察方法，以中道的方法論進行。這就構成緣起的真理與方法。

印順思想立本緣起中道，善取佛教內部，乃至中國、印度、西洋思想來論述。但來台灣之後，由於政治因素等，缺少新思想的外緣，其學尚於專究佛教。其雖比較隱態地批判吸收西洋哲學，本文的揭露已彰顯其對西學的回應。

註釋

·註1：筆者於讀碩士班時，初習印順長老的《>》，就感到該書與康德知識論有互動。後來有一機緣與明復法師同乘計程車，或許他知道我是讀哲學的，特別提到印順長老通達西方思想，特別是康德哲學。

·註2：參見三枝充，《>》（東京：第三文明社，1985年12月初版），頁五。其餘的中譯本及梵藏文也可參考本書。

·註3：印順，《>》（民國三十六年冬在浙江四明雪竇寺說，台北：正聞出版社，民國七十九年五月十二版），頁三。這種話在印順法師的所有著作是難得一見的，但他在該書真的是「出入諸家而自成一完整的體系」。

·註4：印順，《>》（民國三十三年秋講於四川北碚漢藏教理院，台北：正聞出版社，民國八十年九月十三版），頁一三。

·註5：陳水淵，《>》第二期，台北：法光佛學研究所，民國八十六年）。

·註6：A.P.Tuck, *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship-On the Western Interpretation of Nagarjuna* (Oxford University Press, 1990)。這是一本「論龍樹的西方詮釋」的專著，特是第二章談到以康德知識論架構治理龍樹哲學。始於斯徹巴特斯基 (Stcherbatsky) 於二十世紀二十年代，穆諦

頁 102

(T.R.V.Murti) 五〇年代將斯氏的工作「印度化」(穆諦隱含在印度教的背景下論述)，系統化地比較二者，之後蔚為一種研究方向。華人鄭學禮在其 *Empty Logic* (Hsueh-li, Cheng, Motilal Banarsidass Publication, Delhi, 1991) 也開專節討論「龍樹與康德的形上學批判」。陳錦鴻於(發表於第一屆比較哲學哲學會議，佛光大學南華管理學院哲學研究所主辦，1997.6.14-15)延續其方向。牟宗三於《>》(台北：台灣學生書局，民國六十四年初版，七十三年八月四版)是另一體系的呈現，緣起的八不屬於無執的存有論，八

相則是執的存有論的領域，分屬物自身與現象，而是主體的一心開二門。>(台北：

學生書局，民國六十六年六月出版)第一部的第二章「中論之觀法與八不」、第三章「龍樹之辯破數與時」，乃上一書的開展。這有點類似印順於>的方式，>第六、七章

討論八不與八相，第八章「中觀之諸法實相」。但，牟先生是立本於儒學，不同於印順法師之立本於佛家的中觀學。斯氏之西學、穆諦之印度教、牟宗三之儒學、印順之佛學，四家都同研究龍樹與康德哲學，各有不同的緣起！

·註7：Kant, Critique of Pure Reason, tran.by N.K.Smith,(台北：馬陵書局翻印，民國七十四年)。

·註8：這點H.S.Baumgartner特別強調，見於其>(李明輝譯，台北：聯經出版公司，民國七十七年)，頁一四六。

·註9：穆諦(T.R.V.Murti)，The Central Philosophy of Buddhism(London: Allen andUnwin, 1970)，P.38.

·註10：同註六。

·註11：同註三，頁五二。

·註12：同註三，頁九五～九六。

·註13：如楊惠南認為龍樹的八不並非基本且遍攝，他說：「事實上這四對概念並沒有含括世間所有可能的現象」(>，台北：東大圖書公司，民國八十二年六月初版)，頁一六八。在緣起的世界中成立普遍必然的知識結構就是自性見的分別我執。又如吳汝鈞也從梵文學指出八不沒有什麼必然性，見其>(台北：商務印書館，一九九七年二月初版)，頁一七。

·註14：同註三，頁九一。

·註15：印順，(民國三十一年講於四川法王學院，台北：正聞出版社，民國七十七年二月八版)，頁五一。

頁 103

·註16：如第十五品的科判就因八不的結構而作安排。該品也因八不的結構而批判月稱>專重自有，「所破太狹了」(同註一五，頁二五三)。

·註17：牟宗三，>(同註六，頁三六九)。

·註18：A Comprehensive Manual of Abhidhamma
(General Editor Bhikkhu Bodhi, Buddhist
Publication Society, Kandy, 1993), P.25.

·註19：印順，(台北：正聞出版社，民國
七十四年八月初版、七十九年十月五版)，頁二一
八～二三三。

·註20：印順，(台北：正聞出版社
，民國七十七年四月初版、九月二版)，頁一二六
～一四七。

·註21：同註三，頁一一三。

·註22：宗略巴，>(法尊譯，美國：
大覺蓮社，民國七十八年十月出版)，頁四二〇。
或見 E.Napper, Dependent-Arising and
Emptiness (Wisdom Publications, Boston, 1989)
，P.199.

·註23：同註一九，頁一四一。

·註24：例如D.J.Klupahana於 The Philosophy of Middle
Way (Motilal Banarsidass Publication, Delhi,
1991，此書乃>的英譯及研究)就嚴
拒進入形上學的戰場來討論>的思想，
放棄他早年跟隨穆諦以形上學路線詮釋龍樹。

·註25：同註三，頁四七。

·註26：同註三，頁四八。

·註27：同註三，，頁七。

·註28：當代的東方思想家似乎是一進入康德哲學就想超越
它，有取於黑格爾。穆諦與牟宗三就是如此。

·註29：同註三，頁七。

·註30：續註二九。

·註31：同註三，頁九二。頁九四有另一表，請自行參考。

·註32：同註三，頁一四七。

·註33：Buddhaghosa, Visuddhimagga (Pali Text
Society, London, 1975), P.456. >(下)(中譯本，葉均譯，台南：中華教
育基金會，1991)，頁三三。

·註34：當代西洋哲學家懷德海 (Whitehead) 的「範疇總
綱」就是存在的進路，可參見沈

清松的 >(台北：牛頓出版社，民國七十六年) 第十章。也有人取懷氏的進路詮釋 >，參見註六 Tuck 的專書，P.114。

·註 35：> 處處散說此義，如 > 頁二三七～二三八，>(同註四) 頁七～八，>(增注本)(台北：正聞出版社，民國 (八十三年) 頁二二四，「先得法住智，後得涅槃智；依俗不依真，正觀法如是」，這頌文與長行是最清楚的標準解釋。此中的說明基本上同於「說一切有部與赤銅牀部的論書」，如他推崇的覺音之 >。該論如何開展「從法住智到涅槃智」，可參見筆者與護法法師合著之 >(即將由法源中心出版) 第八章第三節。

·註 36：>(同註一九) 頁一五二，特別是 >(同註二〇) 頁七二還結合次第見諦與一念見諦。這裡的解釋似乎有新的發展。
