

中國文化

的新慧命

——從中觀論與唯識論

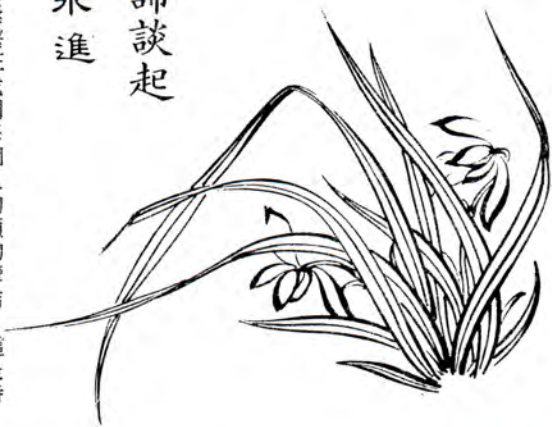
的幾個義諦談起

陳永進

前言

行吟滄桑中，素心風雲外，人世間所具有無數紛擾與塵緣，正擺在我們的眼前，這是今天人類所處的共同環境。狼煙三十劫，新亭多少淚，國族的

命脈依舊是縈繫在我們每個人胸頭的鬱結，這是時代的現象，也是我們國家的困境。尤其在中西文化交鋒與會通的時候，面對這雙重的難題更是令人感到心疲力絀。今後中國文化的出路問題，到底應該如何才能使這既有的時代因緣與國家境遇，重新開



展出圓融精深的新慧命，這是當前知識份子所必須重視的課題。

如果真正爲了中國的處境著想，或者爲了人類的命運考慮，那麼中西文化的會通互補將是一種必然的趨勢；因爲中印文化已經藉助佛教的傳入中土，而獲得了中國文化與外來文化的「第一次會通」，今天，中西文化的會通工程，就是從事文化的「第二次會通」。近幾年來，由於個人從中西思想的源流及發展的領域裏，試著研理其中可以會通互補的思想脈絡與文化質素。在這一段爬梳的心路過程中，基於需要「知識力」與「生命力」的投入因緣，意外地獲得了佛教中觀論的「真空」妙理與唯識論「妙有」的啓示，使得我在面對中國文化的反省之時，能夠作爲思路上的佐證，以及在研究心得上鋪陳的方便。因此，本文將試著從方法論的名相言說來看中觀論與唯識論，期盼能夠有助於有情衆生的究竟解脫與圓融體證。

一、中觀論的「真空」

三論宗的教義，是在辯駁小乘佛教、大乘權教及一般哲學家、婆羅門外道思想的謬見與邊見，而

皈依於中道義諦。本節所要探討的是中論（又名中觀論）的思想，即以破邪顯正的中道空、真俗二諦的言教，以及八不中道的辯明，尤其是對真俗二諦所帶來的訊息。

「衆因緣生法，我說即是空，亦爲是假名，亦是中道義。未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。」（觀四論品第二十四）

這是中論最有名的頌語。它是引用「辯證式的否定」來破邪顯正，也就是破斥謬見或邊見，以說明正理。「破斥」之所以會有必要，是由於用來作爲普渡執迷於苦海中的衆生，而且詮釋佛教的義理。而「離四句、絕百非」（註一），就是爲了彰顯正法以成就捨却名相言說的中道；因此我們可以說，言辭破斥的終極就是中道菩提的端緒。「因緣所生法，我說即是空」，它的本意是指空相融於緣起無性而爲空，並不是永遠停留在分解說明的「空義上」；緣起相融於空無自性而爲緣起，也並不是永遠停留在分解說明的幻有上。而如此的相即相融，便是中道的圓融真實諦。因此，中論並不是只講空，不講有，像「衆因緣生法」就是現成的有，「不壞假名而

說諸法實相」(註二)，假名諸法也是現成的有，「以有空義故，一切法得成」(註三)也是說有。只是中論的思想如智者在法華玄義卷五下所說的「點空說法，結四句相」(註四)，與阿賴耶系統或如來藏系統的「根源說明」有別，它是不作根源說明的。然而，中道必須顯示差別相，才能使「悲智雙運」的持願(註五)有所依託。因此，中道在這一層意義下，就必須要能應用方便善巧的法則來詮述，才可以彰顯超越真俗二諦的真理，也就是透過真俗二諦來彰顯融會貫通。

「諸佛依二諦為衆生說法：一以世俗諦，二第一義諦。若人不能分別于二諦，則于深佛法不知真實義。若不依俗諦，不得第一義。不得第一義，則不得涅槃。」(註六)中道空就是第一義諦，假名有就是世俗諦。而真俗二諦是傳法時的方便權宜，其目的是為了引導信衆走入正道。基本上，三論宗視二諦為「言教」，不像其他大乘佛教以「教理」為對待二諦。中道義對「一切法空」的旨趣，可從中論觀因緣品一開頭的「八不因緣頌」(或稱八不中道)：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異

，不來亦不去。」看出龍樹般若中觀學系的辯破工夫，是追求絕對的「體法空」，(註七)但是這只是對邏輯意義的窺探，並不是從「存有論」方面去開展。

當代西方的法蘭克福學派(註八)成員中的阿德諾(Theodor Adorno)，在其「否定的辯證法」(Negative Dialectics)，與馬庫色(Herbert Marcuse)的「否定」(Negations)二部書中，都把辯證法看做是「絕對的否定」論，否認「揚棄」中的肯定，否認「否定的否定」，認為任何的矛盾統一都是辯證法的背叛，因此主張「否定一切」。雖然，中論在經由辯證的否定上是逼近「八不中道」及「二諦中道」彰顯中道空以「無所得為正觀的原理」(anupalakṣya)的過程之中，仍然致力於以無限的否定來完全洗淨世俗諦的染污。可惜的是「真空」法印，只停棲在邏輯的般若慧翅上，對於生命存有的展現，却必須仰賴唯識論的「妙有」義諦來補救。畢竟，對「一切法空」的過份偏執，將容易淪入——有「如法蘭克福學派的「批評理論」(Critical Theory)——「頑空」的曲蔽之中。所以就知識論的觀點來說，

中觀思想確含有這種陷阱在。

二、唯識論的「妙有」

在解深密經中曾經設立三「法輪」或三「時義」的說法，認為佛陀最初說小乘，其次說般若，最後說唯識。小乘說「有執」，般若說「空義」，唯識則說「妙有」。而唯識所說的「妙有」根本是立基於「三自性」，即遍計所執性、依他起性，與圓成實性。但是「三自性」並不是超離主體而存在的「理」，它只是為了彰顯主體的三種活動，所以不是「對象意義」的「有」；因此解深密經才會提示「三無性」（即相無自性性、生無自性性、勝義無自性性），使得唯識的真義能夠凸顯出來。世親「唯識三十論」中即以長頌來闡明此意：

「即依此三性，立彼三無性，故佛密意說，一切法無性。初即相無性，次無自然性，後由遠離前，所執我法性。此諸法勝義，亦即是真如；常如其性故，即唯識實性。」

「三自性」與「三無性」的相互參配，即成「萬法唯識」，一切均攝歸於主體性中。然而對於「主體性」的論旨，所以會宣說為「真常唯心」的「如來

藏」或「佛性」，只見於大涅槃、法華、華嚴等諸經中。中國大乘佛教三宗即由此而開顯出這一種綜攝大乘教義的要旨。

中論只是就般若而蕩相遣執，以說明澈底的、普遍的中道空，並無唯識的系統。與唯識三性相較，中論似乎只有依他起性與圓成實性，而無遍計所執性。但是這並不是不承認有遍計所執性，而是在般若智的妙用之下，已經能蕩去一切所執。一切是緣起性空，即是捨棄自性；自性即是執，不知性空，依據緣起才會到處染執，即是遍計所執。遍計所執性是虛妄的「妄有」，所以說是「空」，依他起性是存在的「假有」，所以說是「有」，而圓成實性是超越空和有的「真有」（超越的存在），所以說是中道，是「非有非空的」。但是當我們在面對中論的真俗二諦與唯識論的遍計所執性的參證時，便發現釐定中國文化未來出路的靈思，在此並無法得到貼切的照顧。

三、「真空」「妙有」下的知識反省

中國文化的新慧命，必然要在中西會通趨向大

圓融的過程中，逐漸涵融匯注，以展現文化的生命力。而真俗二諦的世俗諦，係指無執的世俗，不同於普通到處有定相、有自性的計執世俗。因此，真俗二諦的無碍是指直接的無碍。但根據牟宗三先生的說法，他認為科學知識是依靠決定性的概念而形成的，若無自性、定相，即無計執，也就根本不能產生科學知識。而且科學知識也可以說是俗諦，這種俗諦却是有執的。計執固然虛妄，但是這種虛妄之執並不是毫無價值可言。因此，牟先生便美其名爲「虛妄之執中即有諦性」。（註二十一）也唯有如此，我們才可以說「科學真理」。只是對聖智而言，仍是虛妄而已。如同康德在「純粹理性批判」一書中所一再強調的，如果沒有主觀的時空形式以及作爲範疇的形式概念，那麼便沒有客觀事實的顯現，也就不可能有經驗的知識。在這裡，我們並不是從客觀的立場來肯定緣起法爲有自性，而只是肯定計執的諦性，但並不是認爲凡計執皆有諦性。因此，在中西文化會通的關鍵探討之下，二諦無碍已非直接的無碍，而是間接的無碍。對於這種間接無碍的可能即在「自覺的計執」，而不是客觀地肯

定諸法有其自性。（註二十二）

自從大乘空宗的佛教興起之後，即以般若智慧來觀照一切法空；撥離有無而超越主體，將「客觀實有」全部消解於「因緣」的幻有之中，所以說「一切法空」或「緣起性空」。然而問題是如果「空性」可以成立，在建構性空的「理」路上是不能不加以肯定。但是中論在以「因緣生法」來界定「空」義時，却又以「破因緣品」及「觀有無品」來否定「因緣」的實有性，以及「自性」的存在。尤其在「八不中道」的辯破斷離之下，主體性的歸宿必得在「觀涅槃品」中得到肯定的付託。觀涅槃品第二十五說：「受諸因緣故，輪轉生死中；不受諸因緣，是名爲涅槃。」，主體自由的充分展現，也唯有寄望於「不受諸因緣」的涅槃境界。然而，這也是「澹然離言說，悟悅心自足」的自證慧的完成，對於廣大衆生的共命慧懷抱，並無慈悲的行願與期盼。因此，我們可以理會出，般若性空學的「一切法空」中所說的「真空」，只是邏輯上頑空的辯破；這是對「知識力」的突破。而唯識學的「萬法唯識」所彰顯的「妙有」，只是從主體上的自由開展

，這是「生命力」的展現。唯有透過對「真空」知識辯破的自證慧修持，與「妙有」主體展現的共命慧行渡，才能在中西文化會通的相互輔助下形成，如此將能帶給中國文化在歷史的脈絡與時代的進程之中，梳理出一個嶄新而滿意解釋的生命對待。

四、對中國文化的新看法

(一)對生命安頓的體認

在五千年的中國文化遺產裏，「天道」觀念牢固在先民的心靈深處，道家談「道法自然」的樞機，更使先民在「天人合一」的和諧氣氛之下，盈溢著大化流行的活潑生機。從對天道運行的省察，經由「觀人文以化成天下」的肯定與努力，中國先民的生命得以在無所不在的「道」中獲得和悅恬然的安頓。唯有生命獲得安頓，才會有「宇宙內事，乃己分內事，己分內事，乃宇宙內事」（註九）的當下體悟，也才有「舉頭天外望，無我這般人」的雄邁豪語。這是中國文化不假外求而能自我體認的文化內涵，令生命得以安頓在自給自足而圓滿和諧的涅槃妙境上，自然能以「芥子納須彌」之勢淋漓而

壯瀾地展現出來。

(二)對生命主體的自覺

由於中國文化流布於天人契合的大圓融之中，不像西方文化在生命的主體之外，仍然有一個「有位格神」來作為他們生命安頓時的依靠。因此，對中國文化的開展，如果從自證慧的立場去體現，以達到共命慧的成全，都需要每一個生命主體的充分「自覺」；如果生命主體無法自覺或自覺得不夠，那麼對於那個安頓生命的文化涵養，終究是殘缺不足，生命的精神張力也將會因此委頓而疲軟。唯有生命主體的充分自覺，智慧的修持與悲願的行渡，才能透過生命涵融而延展，證果於圓滿而莊嚴的生命完成之中。

(三)歷史的存在者

生命的主體在時空的座標中，要尋求其歸宿的定位時，必須正視歷史的脈絡，才能適度測出生命的定位。讓每一個生命主體都能夠依賴其種營養滋生的「根」，進而得以追溯飲吮的「源」，使它們挺立在歷史的脈絡之中，去尋根覓源；唯有如此，才可以更加貼切地在現實的境遇中，有個安身立命

的處所。如果要否定生命的主體爲「歷史的存在者」，那麼就如同斷了根部的枯枝殘葉一樣，必然無法展現出活潑的生命氣象，文化的薪火也將會因火燼而不傳。

同樣的道理，文化生命也有它自己的歷史背景，然而這個「歷史」的意涵之中，就是指涉著那個擁有自我認同與自我歸屬的範疇。這就是海德格（*Heidegger*）所說的「經驗界限」。因此，每一個生命主體，當它以本身存有某種「經驗界限」來作爲生命的核心而向外去開展時，就必須共同認識到彼此都隸屬於一個大的「歷史場」，但是也同時分屬於不同的「次歷史場」。對於不同的「次歷史場」，雙方應該相互尊重與容忍，並且試著去完成同質的結合。如此，生命的開闢與文化的會通，就可以相互輝映於歷史的進程之中。

（四）時代的過渡人

科技文明的腳程，日行千里，迫使著人類必須在每一個極其短暫的剎那之中作擁擠不堪地過渡。生命主體如果難以適應大過渡的變遷，那麼他要不是「疏離者」（*Alienated man*），就是「邊際人」

（*Marginal man*），生命的安頓就在這些詞彙的焦灼下，無疑地成爲極其難堪的畫餅。在歷史的旅程裏，我們必須領會生命主體的展現是依緣於「歷史存在者」與「時代過渡人」的同時肯定與最佳銜接之上。國粹派或全盤西化派的極化角色的扮演，只是「邊見」、「愚行」。傳統與現代的接合，必須將生命的主體投入於合理而可行的詮釋之中，然後再給與適當而偉大的關注。同樣的，每一個文化生命也有其自屬的「經驗界限」的時代處境。祇要我們能了解這種自處的境遇，那麼理想的建構才有可能奠基於變遷的現實之上。

（五）終極的關懷

中國文化從天道運行以及人文化成，所孕育出來的內在理路，正是我們在替中國文化尋找新定位，以及引導中國文化重新開展時，所必須緊扣的聖諦。「立人極」的攀昇自證，與「修己安人」的當下包容，可以說是中國文化所特有的內涵之一。站在中國文化本位的立場上，如何才能妥切地透過前述四個信持（即對生命安頓的體認，對生命主體的自覺，歷史的存在者以及時代的過渡人），來開啓

中國文化的慧命花果？在此我們所需要的，正是宗教哲學家田立克（Paul Tillich）所指陳的「終極的關懷」（Ultimate Concern）的觀照，加上透過田氏所謂的「一個新的道德模式」（即理性的批判），來檢證與省察上述四個信持，如此中西文化的會通，就不致於發生迷失或偏執。中論對八不辯破，正是含有對理性批判的一種「新的道德模式」；而且對於唯識三自性的薰習，也必須具有某種程度的「終極關懷」。譬如說，在「真空」的洞察與「妙有」的觀照之下，我們不但不能自蔽也不能自棄，而且唯有如此才更能夠流出中國文化的內在氣質，以及完全表達中國文化的慧命。

（六）武陵人的沈思

中國文化在歷史的旅程中，曾經綻放過燦爛的花朵；然而，在一陣的意氣吶喊聲中，與全盤否定的聲浪下，掩蓋了中國文化應有的抗言，反而表露出對民族自信心的虛脫。從此，便會使桃花源不復尋得，中國的新生代一味地尾隨在西方文化「失樂園」的情境裏。西方文明的新銳，並未曾在他們所要尋找而且已經失去很久的樂園中，給予希望的回

響或滿意的呼應。所以在中西文化的會通之際，我們却會在極其不願的「邯鄲學步」的本位情緒，但也不喜歡固執「夜郎自大」的狂傲無知。我們只是希望能夠透過前述五項信持的反省與肯定，用來作為對我們生命安頓與文化歸宿，重新作「武陵人的沈思」，以完成究竟的解脫，以實證圓滿的菩提佛果。

（七）永恒的對話

在知識的探索與論證上，科技文明所帶來的專技與分工，迫使整個社會結構分化而成為多元萬叢綜，以及角色功能的自主而孤援無助。每一個部門侷限於有一個專家，每一個專家只有單一的認識。社會成員在彼此之間，無論在感情的交流或知識的傳達上，都成為「無窗的單子」（註十）。「隔行如隔山」的情況是無知的嘲諷，「相遇同陌路」的河水不犯井水是生命的無奈。為了生命的安頓以及自我的展現，我們必須先行打破這一道庸俗難堪的門限，每一個知識的專業與每一個生命的主體，透過自我追求的「意向性」（intentionality）的功能，作為「互為主體性」（intersubjectivity）的對話」（註十一）

這正是打開科際或人際「天窗」的有效而且合理的方法門。只有生命主體作「永恒的對話」，「真空」的批判與「妙有」的體證，才能使文化的生命內涵依緣於歷史的流程而簇新圓滿，並且導引文化的生命活力，彰顯在時空的定位之上而淋漓有致。

五、結語

人類的命運，原本可以在生命主體的自我定位與存有展現的自足自了之下，獲得樂園的圖騰（Totem），以為萬世不棄的表徵。然而，空間樊籬的突圍，打破了「經驗界限」的當下自主，點燃了夢魘般的生命焦灼；於是人類的悲歡歲月不公平地迎拒在相同生命的主體上，包括個人與文化。人類未來的命運，必須求助於一個「全體」（Totality）觀照的大圓融文化的會通；而佛學思想中，中觀論的「真空」辯破顯正的般若法門，以及唯識論的「妙有」薰習現行的菩提勝義，正好可以引為這項文化大工程在思考上的方便與善巧。文化的會通，可以在「真空」的辯破下，鎔鑄出觀照共命慧懷抱的文化內涵；生命的主體，也可以在「妙有」的薰行下，開顯出反省自證慧完成的自我展現。其實，「真

空」與「妙有」的義諦是同時顯現於生命的函數之列，也共同涵泳於生命的大化流行之中。「但使有情皆滿願，更從何處著思量」（註十二），這正是般若的信願與菩提的言詮嗎？

附註

註一：「離四句」是指「非有、非無、非非有、非非無」四句的斷離。「絕百非」是說非到了百非，仍要絕棄遮詮。

註二：散華品第二十九中語，智論卷第五十五。

註三：中論觀四諦品第二十四。

註四：絕四句相係指不自、不他、不共、不無因生。

註五：「以大智故，不住生死；以大悲故，不住涅槃」。

註六：中論觀四諦品第二十四。

註七：「體法空」就是邏輯上澈底的權說，亦即「不壞假名而說諸法實相」，有別於「析法空」之澈底的方便說；前者是大乘的統覺，後者是小乘的識見。

註八：法蘭克福學派（The Frankfurt School）是由一群

知識份子爲進行現代社會科學的研究所組成的一個學術集團，於一九二三年成立。主要的創立者是非力斯威爾（Felix Weil）、普羅克（Friedrich Pollock）、和賀克海默（Max Horkheimer）。

註九：陸九淵語。下同。

註十：德國哲學家萊布尼茲（Leibniz 1646-1716）的「單子論」（Monadology），認爲單子是單純而自身完整的實體。一切有限的單子均由無限的單子（神）所創造。由於單子存在於「預定和諧」的自足自發狀態，所以單子「沒有窗戶」。

註十一：「意向性」或「互爲主體性」爲現象學（Phenomenology）的解說名相。

註十二：清朝詞人納蘭容若「飲水詞」中句。

——本文榮獲范道南獎學金

▲多飲酒則氣升，多飲茶則氣降，多肉食則氣滯，多辛食則氣散，多鹹食則氣墜，多甘食則氣積，多酸食則氣結，多苦食則氣抑。（摘自長壽要則）

樂助慧炬建屋申謝啓事

台幣部份

懺 雲法師 壹萬元

許林閉大德 五百元

吳登台大德 四千元

莊 料 二百元

莊陳月津 大德 二百元

無名氏大德 二十萬元

吳 大德 八萬三千四百五十五元

吳京玲大德 二百元

蕭明哲大德 二百元

洪媽柔大德 二千元

簡德祥大德 五百元

莊清安大德 五萬元

陳 大德 二千元

陳 東大德 一千元

美金部份

張滕翠娥大德 貳拾圓

施益群大德 貳拾圓