

中國早期中觀哲學的存有論與倫理楚轉

嚴瑋泓

東海大學哲學系副教授

一、前言

本文主要的問題意識在於探究中國早期中觀哲學的存有論，並嘗試從其存有論導出倫理實踐之義蘊的可能性及其之所以可能的理論內涵。由於當前佛教倫理學的討論，幾乎沒有從漢傳中觀學作為理論來源的基礎性論述，因此筆者擬以中國早期中觀哲學為主要的研究對象，從中建構倫理學的相關論述。

所謂中國早期中觀哲學，乃中國姚秦時代由鳩摩羅什 (Kumārajīva, 344-413) 以翻譯與講說的方式將印度中觀哲學傳譯於中國，加上其優秀門生如僧肇 (384-414)……等的弘傳，乃至吉藏 (549-623) 對於中觀學相關經論的詮釋與注疏所形成的思想學派，此即是哲學史上所謂之「古三論宗」¹。

匿名審查人所提之寶貴意見與批評，惠我良多，特此由衷致謝。

¹ 古三論宗乃意指自鳩摩羅什到吉藏的三論思想繼承與開展，所謂「古」乃分別於唐代日照 (Divakara, 613-687) 所傳的新三論宗。羅賓森 (Richard Robinson) 依據日本學者羽溪了諦在日本《國譯一切經·中觀部》第一冊〈三論解題〉以及望月信亨《佛教大辭典》第二冊的意見，梳理了自鳩摩羅什到吉藏的古三論思想系譜。參見 Richard Robinson, *Early Mādhyamika in India and China* (Madison: University of Wisconsin Press, 1967), pp. 162-173。此外，平井俊榮整理了日本佛教對於古、新三論的四種說法，分別為：(1) 從鳩摩羅什所傳以下為古三論；日照所傳以下為新三論。(2) 以嘉祥吉藏為古、新三論的分野。(3) 以僧詮為古、新三論的分野。(4) 以僧朗為古、新三論的分野 (詳見平井俊榮：《中國般若思想史研究——吉藏と三論學派》〔東京：春秋社，1976年〕，頁232-241)。由於日照所傳乃清辨 (Bhāvaviveka, 500-578)、智光 (Jñānaprabhā) 之印度中期中觀學，因此學界通常以第一說為主流。據此，為免治絲而縈，本文之中國早期中觀哲學，乃指稱自鳩摩羅什所傳之印度早期中觀學，在中國經其門生的傳弘到吉藏集大成。

鳩摩羅什翻譯《大品般若經》、《大智度論》、《中論》、《十二門論》、《百論》……等般若與中觀思想的根本典籍，奠定了三論宗哲學理論的基礎，而在鳩摩羅什的門生中，僧肇卓越的中觀學詮釋在中國佛學的發展脈絡中產生了莫大的詮釋效應。直到五世紀中葉，吉藏思想與著作使得漢傳中觀思想更有突破性的發展，是三論宗哲學集大成者。雖然吉藏之後三論宗哲學的傳承逐漸衰微，但無庸置疑的，從鳩摩羅什、僧肇到吉藏的思想發展，奠定了中國早期中觀哲學理論的基礎²。儘管「三論宗」在哲學史的論述脈絡中被反覆地詮釋與理解，但其哲學理論的深化與開展，仍然值得學者們投身其中作精緻的處理與理論建構。本文即是在其理論發展的歷史脈絡，分析中國早期中觀哲學的存有論，並嘗試論述其倫理思想³。

中國早期中觀哲學承繼了印度中觀哲學的傳統，從緣起論的展開抱持一種否定「自性」(svabhāva / intrinsic nature, substance)的存有論立場，據此以「空性」說明經驗世界的存在事實。對於中觀哲學而言，「空性」不僅具備存有論的立場，亦可表現於人透過「空觀」而能把握經驗世界真實性的認識論結構⁴。中國早期中觀哲學從「空性」所展開的核心思想，約略可從「二諦」、「中道」到「無得」的「正觀」來把握⁵，也可從吉藏所云之由悟「正理」而發「正觀」來

² 此處所舉鳩摩羅什、僧肇與吉藏作為三論宗的代表性人物，並不意味三論宗僅有此三位哲學家，此乃是考慮思想的傳承與發展。眾所皆知自鳩摩羅什傳譯中觀學於中土，他的學生僧肇完全地繼承了羅什的中觀學而有《肇論》傳世。而後因《涅槃》學漸興，漢傳中觀學較為沒落，直至吉藏才奠定三論宗的理論基礎並有成熟的發展。何建興教授所撰「三論宗」的條目，也以此三位作為三論宗的代表性人物。參 Chien-hsing Ho, "The Three-Treatise School of Chinese Buddhism," *PhilPapers*, 網址：<https://philpapers.org/browse/the-three-treatise-school-of-chinese-buddhism>, 檢索日期：2019年5月20日。

³ 感謝匿名審查人之一的意見與期待。雖然本文的目的不在於處理如審查人所期待之中國早期中觀哲學是否能為當代佛教倫理學提出獨特貢獻，也非審查人所提之假我的倫理學為何不是解脫學的問題。本文的目的在於論述中國早期中觀哲學的理論特色是由中觀學的存有論轉向認識論，並在主體實踐之前提下進行倫理轉向。就此而論，本文是在中國佛教哲學的發展脈絡中論述中國早期中觀哲學的理論特質，並非論述此理論可幫助吾人整地解決當代佛教倫理學的難題甚至提出解決方案。但審查人的批評也使得本文作者能仔細思考慈悲如何從假我之設準中導出的問題，並於後文第四節中修訂與說明。

⁴ 本文此處所謂之認識論是廣義的認識論，意指人們認識的活動、發展以及結果之探究，其關於認識結構中之思考活動或內容，並對其作理性的探問，與當代研究知識之形式與條件、知識的基本性質、知識如何可能之學科定義略有差異。

⁵ 「二諦」、「中道」與「無得」作為三論宗的核心概念如呂澂或李勇的解釋。詳見呂澂：《中國佛學思想概論》（臺北：天華出版社，1982年），頁342-356。李勇：《三論宗佛

理解⁶。所謂的「正理」即是不可言說的「第一義諦」，通常意指一切存在的真實性⁷。「第一義諦」的理解與體悟需透過世俗結構的言說⁸，例如以因果關係的分析展開緣起、無自性、空性等對存在世界的理論陳述來把握；在理解之後能正確地以中道、不落二邊的心靈視角適切地把握存在的真實狀態，即所謂「無得」或「無執」的「正觀」。據此，「正理」可謂是廣義的存有論；「正觀」可謂是廣義的認識論。

然而，中國早期中觀哲學可能有倫理學的論述嗎？這也是多數從事中觀哲學研究的學者們共同的疑慮。不可否認，相較於西方倫理學而言，佛教哲學的確較少從系統性的理論中導出倫理規範性的論證或推論。但是在佛教的經典與文本中，確實有許多倫理學的論述材料，此從近二十餘年來，當代學者嘗試從佛教不同的文獻中「重構」佛教倫理學理論的研究與論著如雨後春筍般地出版窺知。與佛教其他不同的經典或學派相同，系統性的倫理學理論也幾乎不見於中國早期中觀哲學的文獻裏，但如何從中國早期中觀哲學的根本理論中檢視其倫理學的義蘊，乃本文探究其存有論立場後的任務與目的。

根據吉藏的說法，中國早期中觀哲學所謂「正觀」，即是在世俗諦的結構之中，以緣起、無自性、空性等視角展開對存在世界的理解，並以無得正觀指向勝義的解脫與饒益有情的自利及利他之道⁹。亦即，中國早期中觀哲學繼承了早期佛教到印度中觀哲學從緣起法的存在分析到一切法空的理論建構，其空性的理論

學思想研究》（北京：宗教文化出版社，2007年），頁67-123。

- ⁶ [隋]吉藏《三論玄義》：「問：若內外並呵，大小俱斥。此論宗旨何所依據耶？答：若心存內外，情寄大小，則墮在偏邪，失於正理。既失正理，則正觀不生。若正觀不生，則斷常不滅。若斷常不滅，則苦輪常運。以內外並冥，大小俱寂，始名正理。悟斯正理，則發生正觀。正觀若生，則戲論斯滅。戲論斯滅，則苦輪便壞。三論大宗其意若此。」（《大正新修大藏經》〔臺北：新文豐出版公司，1983年〕，第45冊，頁6下。）《大正新修大藏經》以下簡稱《大正藏》。
- ⁷ 吉藏《維摩經義疏》卷四：「真諦即諸法實相，心行處滅故，意不能思。言語亦斷故，口不能議，謂真諦不思議也。」（《大正藏》，第38冊，頁961下）
- ⁸ 吉藏《中觀論疏》卷十：「一切言皆是世俗，因世俗言得無言。故以無言言為世俗，言無言為第一義也。」（《大正藏》，第42冊，頁151上）
- ⁹ 吉藏《三論玄義》：「問：《經》何故立二諦耶？答：此有兩義。一者，欲示佛法是中道故，以有世諦，是故不斷；以第一義，是故不常，所以立於二諦。……又，知第一義是自利，知世諦故能利他，具知二諦即得共利故立二諦。又，有二諦故，佛語皆實；以世諦故，說有是實；第一義故，說空是實。……又，若不先說世諦因果，直說第一義，則生斷見，是故具明二諦也。」（頁11下）

內涵除了包含了「無我」(anātman / non-self)、「無常」(anitya / impermanence)，也指向超越性的涅槃解脫，更涵括了大乘菩薩道自利利他的理論基礎與實踐內涵。再者，吉藏所強調的「正觀」，無非是從知空、觀空的「第一義諦」(勝義諦)層次轉化為「世俗諦」層次的實踐與自利利他之行。但此處的難題在於，空的理論既然包含了「無我」，而在「無我」的前提之下，談論倫理實踐主體甚至是談論宗教哲學上超越意義之解脫實踐是如何可能呢？

本文將分析中國早期中觀哲學以空為基礎發展出來的理論內涵，在倫理學的論議結構中是否依然得面對無我的難題？若非，則中國早期中觀哲學有什麼樣的理論特色可以迴避此般難題？若是，中國早期中觀哲學的理論是否有獨特之處可以幫助我們解決無我的難題。

二、「空性」的存有論與倫理論議的可能性

要談論中國早期中觀哲學的倫理論議的可能性之前，若能對中國早期中觀哲學的存有論作適切的分析與論述，可使論題更加具體地呈顯出來。本節從中國早期中觀哲學的存有論分析開始，確定其存有論觀點後，將進一步論述其如何透過適切地認識與理解存在的真實性，而在廣義的認識論結構中轉向可能的倫理論議。

中國早期中觀哲學既然承繼了印度中觀哲學的存有論，同樣也繼承了緣起性空的法則，即透過分析事物與現象的構成與條件，歸納出一切事物與現象皆非單一因素構成、非恆常存在的法則，並據此說明一切存在之根本原理。此乃承續早期佛教從世間因緣生滅和合之現象所界定的「第一義空」，此處除了假名為「空」來解釋世間存在外，此種思考同時也蘊含了無常、無我(有業報而無作者)的理論內涵¹⁰。龍樹(Nāgārjuna, c. 150-250 C.E.)中觀哲學承繼了緣起的空義，特別著重以無自性的理路說明因果關係、運動、自我、業報……等哲學議

¹⁰ 如《第一義空經》的定義：「眼生時無有來處，滅時無有去處。如是眼不實而生，生已盡滅，有業報而無作者，此陰滅已，異陰相續，除俗數法。耳、鼻、舌、身、意亦如是說，除俗數法。俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起，如無明緣行，行緣識……廣說，乃至純大苦聚集起。又復，此無故彼無，此滅故彼滅，無明滅故行滅，行滅故識滅……如是廣說，乃至純大苦聚滅。」(〔劉宋〕求那跋陀羅譯：《雜阿含經》，卷13，收入《大正藏》，第2冊，頁92下)

題，以不同的論證型式說明無自性、空的哲學立場¹¹。

而此種哲學立場表現在中國早期中觀哲學特別以「非有非無」的論證型式來說明存在的狀態。此如僧肇所說：

- [1] 尋夫不有不無者，豈謂滌除萬物，杜塞視聽，寂寥虛豁，然後為真諦者乎？誠以即物順通，故物莫之逆；即偽即真，故性莫之易。性莫之易，故雖無而有；物莫之逆，故雖有而無。雖有而無，所謂非有；雖無而有，所謂非無。如此，則非無物也，物非真物。物非真物，故於何而可物？¹²
- [2] 然則萬物果有其所以不有，有其所以不無。有其所以不有，故雖有而非有；有其所以不無，故雖無而非無。雖無而非無，無者不絕虛；雖有而非有，有者非真有。若有不即真，無不夷跡，然則有無稱異，其致一也。¹³

僧肇從「雖無而有」及「雖有而無」分別說明「非有非無」。本文認為，「雖無而有」可有兩種的解釋：第一，就緣起法的分析，存在的真實狀態不能是「無」，理由在於此「無」雖然尚未存在，但在適當的條件下也會因緣聚合生成為某種「有」，據此主張「雖無而有」，而此處的「有」，指的是生成的可能性，而非具體的「有」。第二，從有無「相即」的角度展開說明，此為「即」萬物而直說空性或真諦，此般抽象的超越性真理雖然不隨著事物之變遷而有變易，但卻不離事物而能說此性、此諦之有。因此，空性或真諦雖然是抽象的理，但卻因與事物相即而假說為有，此與文才《疏》所謂「真諦故無，俗諦故有」¹⁴、元康《疏》所云「即有是空，雖空猶是有」¹⁵、以及遵式《疏》之「雖真空常寂，而幻有宛然」¹⁶等詮解是相似的。再者，「雖有而無」亦可有兩種解釋：第一，存在的真實狀態不能是「有」，理由在於此「有」是緣起而有，隨著緣變或緣滅

¹¹ 此些論證型式如著名中觀學者希德里斯 (Mark Siderits) 與桂紹隆譯註《中論》的導論所提之「無限後退」(infinite regress)、「非一非異」(neither identical nor distinct)、「三時」(the three times)、「非反身性」(irreflexivity)、「非相賴性」(nonreciprocity) 等。參見 Mark Siderits and Shōryū Katsura trans., *Nāgārjuna's Middle Way: Mūlamadhyamakārikā* (Boston: Wisdom Publications, 2013), pp. 7-9。

¹² [後秦] 僧肇：〈不真空論〉，《肇論》，收入《大正藏》，第 45 冊，頁 152 中。

¹³ 同前註。

¹⁴ [元] 文才：《肇論新疏》，卷上，同前註，頁 210 上。

¹⁵ [唐] 元康：《肇論疏》，卷上，同前註，頁 172 中。

¹⁶ [宋] 遵式：《注肇論疏》，卷 2，收入《卮續藏經》（臺北：新文豐出版公司，1994 年），第 96 冊，頁 241 上。《卮續藏經》以下簡稱《卮續藏》。

此「有」會轉變為「非有」，據此主張「雖有而無」。第二，亦是從「相即」的思路來理解。「雖無而有」是以空性或真諦即萬物而說有，可謂是「空即是色」；「雖有而無」則是即萬物之有而知其性空，此種「色即是空」的思路誠如元康《疏》所云「即萬物順通性空，當知雖有，而是空」¹⁷，以及遵式「雖幻有森然，而真空不隱」¹⁸的說法，此不需透過迂迴的否定，而是直接就事物本身而理解空性。

上述對僧肇說法的說明，是在二諦的結構下所作的詮解。在世俗諦的結構裏，透過分析事物與現象的緣起後，發現事物並非恆常為有，因此主張「有」非「真有」；現在不存在的事物與現象，也不意味著恆常為無，也可能因為適當的條件聚合時而生成為有，因此才說「無」非「真無」。再者，在「第一義諦」的層次，雖然不似世諦流布的緣起言說而被定義為不可言說，但此不可言說之超越性真理卻不離世俗結構中的事物與現象方有理解的可能。因此，「第一義諦」是直接從經驗世界中揭示存在或非存在，是無常與無自性的，同時也揭露了存在與非存在的不穩定性與不確定性。僧肇此種「雖有而非有，雖無而非無」的立場，是從事物與現象的生成還滅之存在分析而得，自然是繼承其師鳩摩羅什的思想¹⁹，也與印度中觀哲學主張一切法緣起、無自性、空的思路是一致的²⁰。

據此，相較於早期佛教從事物與現象的生成還滅的因果序列來論證存在的真實狀態為「空」，中觀哲學除了接受此般立場之外，也著重於用雙邊否定的論證策略來思考存在的真實性，此般論證策略也完全地被中國早期中觀哲學繼承下來。而中國早期中觀哲學所著重的雙邊否定，其目的除了揭示存在的不確定性之外²¹，或許也著重於破除人們的「自性見」與對有、無的不當見解，此當如吉藏

¹⁷ 元康：《肇論疏》，卷上，頁172中。

¹⁸ 遵式：《注肇論疏》，卷2，頁241上。

¹⁹ 如僧肇《注維摩詰經》卷三：「什曰：『本言空欲以遣有，非有去而存空。若有去存空，非空之謂也。二法俱盡，乃空義也。』肇曰：『小乘觀法，緣起內無真主，為空義，雖能觀空，而於空未能都泯，故不究竟。大乘在有不有，在空不空，理無不極，所以究竟空義也。』」（《大正藏》，第38冊，頁354中）

²⁰ 此如羅賓森所說：「《肇論》的認識論、存有論與語言理論全然是中觀學的。」（Robinson, *Early Mādhyamika in India and China*, p. 159）引文係筆者所譯。

²¹ 存在的不確定性意指「世界中事物於存有論上是不確定的，因為此些事物沒有任何確定的形式或性質。」詳見Chien-hsing Ho, "Ontic Indeterminacy and Paradoxical Language: A Philosophical Analysis of Sengzhao's Linguistic Thought," *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 12.4 (Dec. 2013): 505-522。

所謂的「破邪」、「顯正」²²。

根據這樣的想法，我們似乎可發現雖然中國早期中觀哲學繼承了印度中觀哲學的基本哲學理論²³，但不意味兩者毫無分別，而此細微的區別在於中國早期中觀哲學除了從存在的不確定論述空性外，也隱約地從實踐主體如何把握空性來論述空。據此，上述的「非有非無」不僅僅是一種存有論立場，若從「破邪見」的角度而言，或許可從認識論的立場思考其哲學主張，因為既然是「見」，就與人的理解相關，只是此種認識論乃指向如何正確地認識存在的真實性。

事實上，在僧肇〈不真空論〉的開頭已暗示「空是存在的真實性」與「聖人的智慧不停滯於存在的表象，並能理解存在的真實狀態」等兩種思路²⁴。前者乃中觀哲學的存有論基本立場，後者則是僧肇將存在的真實性轉向聖人面對日常經驗之超越性經驗裏，透過理解、認識空而表現出的智慧。對僧肇而言，儘管存有論是透過分析事物與現象的無常、無自性後所得之空性的概念，並據此瞭解存在的真實性，他似乎將存有論的問題轉向認識論。而此認識論的結構是透過聖人於日常經驗中理解與把握空性所呈顯出來的智慧，並據此應對萬物。此乃僧肇〈般若無知論〉裏所謂聖人以智慧「應接萬物」所顯露之「聖智」，而此「聖智」一方面於應接萬物能產生效用，但卻非具體之存在，因此「實而不有」；二方面聖智雖然非具體之存在，但其卻能於聖人應接事物時發用，因此「虛而不無」²⁵。此種論證型式仍然是中觀學的雙邊否定，但也將存有論的問題轉向認識論的問題。吉藏的「正觀」亦然，其以適切地理解存在的真實性為重要的內涵，但卻更強調如何據此發用於日常經驗之中。就此而論，對於中國早期中觀哲學而言，他們對於存有論問題的興趣可能不僅停留於透過概念的分析來理解存在世界的真實性，而是如何於日常經驗中理解與把握所謂存在的真實性，實踐主體的地位也因

²² 參見吉藏：《三論玄義》，頁1上。

²³ 之所以如此說的理由，在於中國早期中觀哲學並沒有將龍樹中觀哲學慣用的論證形式完全表現出來。

²⁴ 僧肇〈不真空論〉：「夫至虛無生者，蓋是般若玄鑑之妙趣，有物之宗極者也。自非聖明特達，何能契神於有無之間哉？是以至人通神心於無窮，窮所不能滯；極耳目於視聽，聲色所不能制者，豈不以其即萬物之自虛，故物不能累其神明者也。」（頁152上）

²⁵ 僧肇《肇論·般若無知論》：「然則智有窮幽之鑒而無知焉，神有應會之用而無慮焉。神無慮，故能獨王於世表；智無知，故能玄照於事外。智雖事外，未始無事；神雖世表，終日域中。所以俯仰順化應接無窮，無幽不察而無照功。斯則無知之所知，聖神之所會也。然其為物也，實而不有、虛而不無。存而不可論者，其唯聖智乎。」（頁153中）

此作為一種中介，將存有論問題轉向認識論的結構之中。

中國早期中觀哲學這樣的立場，意味著緣起法的分析不僅是對於存在事物所作的分析而已，如從事物的無自性、無常推論出空性，而是滑向一種有實踐主體意味的存有論立場。此如僧肇注解《維摩詰經》「無我、無造、無受者」時所說：「諸法皆從緣生耳，無別有真主宰之者，故無我也。夫以有我，故能造善惡、受禍福法，既無我，故無造、無受者也。」²⁶ 據此，除了緣起法所揭示事物與現象皆無自性、無常的存有論解釋外，僧肇亦從「無我」來說明緣起法，更進一步將「無我」轉向善惡受報的倫理論議。吉藏對於《維摩詰經》此段經文的解釋亦然，此如：

如來所演，離斯有無。故云：說法不有亦不無，以因緣故諸法生。既離定有無，即是因緣生也。離定有無，所謂破邪。因緣所生，名為顯正。文約義周，無我、無造、無受者，善惡之業亦不亡。前單就法，明非有非無。此合就人法，辨非有非無也。以無我、人，是故非有。而不失因果，所以非無。²⁷

吉藏同於僧肇，從緣起法論存在的真實性，此乃就「法」明非有非無，另一方面也從「人法」辨非有非無，並就「無我」論「非有」，就「善惡業報」論「非無」²⁸。吉藏所謂「破邪」之「離定有無」，是從因果關係來揭示存在之無自性、無常與不定的存有論立場，其目的在於破除人從認識結構中認定存在恆定為有、為無的狀態。據此，無我、無造作者的存有論透過認識論的轉折而能正確地理解因果關係，也不會因此而否定行為者的行為後果，如善惡業報等。

承上述，中國早期中觀哲學的存有論之理論型態除了主張「空性」是一種「存在的不確定性」外，也可以是一種「無我」的存有論。然而，誠如前言所述如果「空性」的理論涵蘊「無我」，那實踐主體的存在地位為何？其如何造作、受善惡業報呢？事實上，「無我」不僅僅是實踐主體如何可能的問題，就其哲學基本問題而論，「無我」乃是從一切法緣起、無常的分析而得的存有論立場。既

²⁶ 僧肇：《注維摩詰經》，卷1，頁333上。

²⁷ 吉藏：《維摩經義疏》，卷2，頁925中一下。

²⁸ 事實上，吉藏此種解釋也同樣出現於《中觀論疏》。參見吉藏：《中觀論疏》卷九：「一者，就法明不斷常，如實法滅故不常，相續故不斷。二，就人明不斷常，如〈業品〉云，而於本作者不一亦不異。三，人法合論不斷常，如此中引《經》云：五陰空、無我故不斷，罪福不失故不常，故《淨名》云：無我、無造、無受者，善惡之業不敗亡也。」（頁138下）

然如此，「無我」之倫理論議的問題也會導向處理存有論問題「如何」轉而為倫理學論議的問題。

如果稍加回顧當前佛教倫理學的論議，可發現如這般的議題同樣也被意識到且被討論著。例如希德里斯 (Mark Siderits) 在〈佛教倫理學存在嗎？〉一文中初步肯定整個佛教傳統是有倫理學理論的主張之後，就提出如此般的發問：「但如果佛教對倫理學理論的貢獻是倚賴於『無我』的形上學，人們就會想知道中觀哲學是否能肯認此般說法。」希德里斯所提的問題乃基於「倫理學理論通常憑藉於形上學的主張來支持他們關於倫理學的觀點」²⁹所發。然而，在中觀哲學主張勝義的實法 (real dharmas) 不存在的形上學意義下³⁰，許多人都認為中觀哲學必然會導向道德虛無主義 (moral nihilism)³¹。

但是否真是如此？許多學者包含希德里斯都不認為中觀哲學的倫理學義蘊會因其存有論立場而導致道德虛無主義。例如，韋司特霍夫 (Jan Westerhoff) 在〈中觀思想中存有論與倫理學的連結〉一文處理「無我」是否有可能有倫理義蘊的難題時，區分兩種「自我」的觀點，一是「我」(ātman)；二是「人」

²⁹ Mark Siderits, "Does 'Buddhist Ethics' Exist?," in *Moonpaths: Ethics and Emptiness*, eds. The Cowherds (New York: Oxford University Press, 2016), p. 119. 引文係筆者所譯，以下皆同。

³⁰ 這樣的形上學立場是月稱 (Candrakīrti, 600-650) 對於「二諦論」的解釋結果，一群當代著名的中觀學者以中觀學之「牧牛人」(The Cowherds) 的譬喻為名於二〇一一年出版《月之影：佛教哲學中的世俗諦》一書，就以此觀點作為此書的重要結論，簡要敘述如下：「勝義的真理是空性，沒有一物是勝義的存在，即便是空性自身。因此，所有事物僅世俗地存在。」詳見 The Cowherds, *Moonshadows: Conventional Truth in Buddhist Philosophy*。附帶一提，這一群「牧牛人」於二〇一二年《月中影》一書出版後，緊接著在中密西根大學 (Central Michigan University) 舉辦一場主題為「空性與佛教倫理學」(Emptiness and Buddhist Ethics) 的會議，此會議的論文也於二〇一六年集結出版，題為《月之道：倫理學與空性》(*Moonpaths: Ethics and Emptiness*)。雖然在二〇一六年之前已有幾篇期刊論文或否定或肯定地論及中觀哲學與倫理學的關係，而此書的出版也意味著這一群「牧牛人」正式向世人宣告，當前佛教倫理學的論議觸角延伸到佛教中觀哲學的理論內涵了。本文也是基於響應此學界最新的論議而作，誠如前言所提，當前學界已開始有許多學者們著手從印藏中觀哲學建構倫理學論議，但卻鮮見漢傳中觀學而發的論述。儘管如此，晚近也有學者著力於此方向之研究，盼能為此般研究進路與論述貢獻漢傳佛學的觀點，此如 Wei-Hung Yen, "The Ethical Implications of Sengzhao's Concept of the Sage," *Asian Philosophy* 29.1 (Feb. 2019): 79-87。

³¹ 關於形上學主張作為支持倫理學理論的觀點，如希德里斯的例說柏拉圖的「形式」、神諭論的「上帝」、新儒學的「理」。此段說法詳見 Siderits, "Does 'Buddhist Ethics' Exist?," p.119。

(person)，主張前者自印度哲學的傳統是恆常且單一的實體，但後者卻是由不同條件身心和合的存在，因此是無常且非單一的。事實上，此乃威廉斯 (Paul Williams) 的區分，威廉斯從中觀哲學二諦論的結構主張「人」與事物儘管在勝義諦的層次是不真實的，但在世俗諦的結構中可以是世俗地真實³²。威廉斯的觀點是依據寂天 (Śāntideva) 的《入菩薩行論》(Bodhicaryāvatāra) 而來，主張如果否定了世俗諦中「人」的存在，將會使得大乘菩薩道的倫理學導向一個無法運作的結果。

顯然，承認世俗諦的結構中的「人」是中觀哲學的存有論立場轉向倫理學論議的關鍵，由於「人」是對反於「我」的單一與實體義，是依於緣起和合而「假名」為我，所以相對於「我」可謂是「假我」。此如吉藏所云：

問：佛法無我，何得稱我？答：說我有三。一、邪見心說，如凡夫外道。二、慢心說，如諸學人。三、名字說，如諸羅漢。阿難了知實相非我、非無我，隨世俗故，稱之為我。即無我而我，不聞而聞，稱為我聞。³³

誠如上述，若依照中觀哲學的存有論立場，在終極的勝義層次，一切法均是空的，就連空性也是空的。因此吉藏在解釋「如是我聞」的「我」時，除了論及三種意義的「我」，特別指出在勝義真實的意義下，「我」與「無我」均是不存在的。但為了在世俗諦中產生溝通乃至於理解的效應，所以才假名為我。

筆者認為，此乃中觀哲學從「脈絡的語用」來說明「我」或「假我」的常見說法³⁴，順著此般說法，使得勝義與世俗的兩重結構不會因為一切法空而導致虛無主義的疑慮。然而，假名為我是否只是為了達到溝通與教學的效用而已呢？根據中觀哲學的立場，假名為我應當不僅是方便善巧的教說而已，就其「依緣施設」而假名為我的特性³⁵，仍然是一種存有論立場。這也就是說，在勝義的結構

³² Jan Westerhoff, "The Connection Between Ontology and Ethics in Madhyamaka Thought," in *Moonpaths: Ethics and Emptiness*, pp. 203-204. Paul Williams, *Altruism and Reality: Studies in the Philosophy of the Bodhicaryāvatāra* (New York: Routledge, 1998), pp. 110-111.

³³ 吉藏：《維摩經義疏》，卷1，頁919上。

³⁴ 如青目的注釋：「眾緣具足和合而物生，是物屬眾因緣故無自性，無自性故空，空亦復空。但為引導眾生故，以假名說，離有無二邊，故名為中道。」（龍樹造，青目釋，〔姚秦〕鳩摩羅什譯：《中論》，卷4，同前註，第30冊，頁33中）又如吉藏的說法：「問曰：佛法無我，何故稱我？答：《中論》云：『諸法實相中，非我非無我，欲引導眾生故，假名說我，是故無過。』」見吉藏：《金剛般若疏》，卷2，同上書，第33冊，頁92下。

³⁵ 關於「脈絡的語用」教說義或存有論意義的假名為我，或許可參考《般若經》、《大智度

裏一切法空、無我，不存在任何具體或抽象的「法」（事物或概念）。在一切事物與概念僅世俗地存在的前提之下，無論假名為我是方便善巧的教說義，或是「依緣施設」的「假我」，都無法迴避或拒絕存有論的預設：一切法僅世俗地存在。

根據本節的討論，筆者認為從勝義諦的「無我」到世俗諦的「假我」之「存有論的回復」³⁶，是使得中觀哲學的倫理論議之所以可能的條件。理由在於，不論是方便善巧的教說義，或是「依緣施設」的存有論，都在世俗諦的結構中預設了非恆常義與非實體義的「人」。也因為有此「人」，使得中觀哲學一切法空、無我的存有論立場不會導致道德虛無主義的後果，更使得倫理的思考與實踐得以運作。然而，世俗諦的「假我」之「存有論的回復」仍不足以支撐倫理論議的可能性，其中還有一個重要的環節，即實踐主體作為將存有論問題轉向認識論的結構的中介，在面對世俗經驗的認識結構中把握存在的真實性，據此作為倫理活動的重要基礎，乃是中國早期中觀哲學倫理論議的可能性之重要關鍵。

三、「無我」與「假我」不二的倫理思考

承上文所述，從一切法空所開展之勝義「無我」不必然取消了世俗「假我」的存在地位，「無我」所否定的我，乃恆常、單一且具實體義的我。在此意義下，「依緣施設」不必然與「無我」相違。在中觀哲學二諦論的結構裏，即便勝義的真理不允許有任何實體義的存在，一切法僅世俗地存在，而假我在世俗諦的結構中產生實踐的效力，即是吾人得以從中分析與檢視其倫理學義蘊的途徑。但值得注意的是，由於「假我」的前提乃「依緣施設」，也涵蘊著否定恆常、單一且具實體義的我之意義，因此也與「無我」一致。依據這樣的思路，本文作者在本節中將論證中國早期中觀哲學如何論證「無我」與「假我」不二，並據此論述其倫理思考的特色。

世俗的「假我」與勝義「無我」除了在存有論的意義不必然相違之外，就實踐的意義上兩者或可視為一致的，此從龍樹《中論》第二十四品第八十一頌所表

論的「三假」（名假、法假與受假）說，或是《中論》的假名說。關於「三假」詳細的論議可參見印順：《空之探究》（新竹：正聞出版社，1992年），頁233-243。

³⁶ 「存有論的回復」乃受希德里斯在論述菩薩的慈悲與倫理之間的連結，以「人」作為慈悲的對象時的說法之影響所說。詳見 Siderits, "Does 'Buddhist Ethics' Exist?," p. 134。

示之從世俗諦方得勝義諦，得勝義諦方得涅槃的旨趣可知³⁷。就中國早期中觀哲學而言，此種觀點就如僧肇與吉藏在解釋《維摩詰經》「說身無常，不說厭離於身；說身有苦，不說樂於涅槃；說身無我，而說教導眾生；說身空寂，不說畢竟寂滅」時的意旨相同³⁸。此如：

[1] 肇曰：雖見身苦，而不樂涅槃之樂。雖知無我，不以眾生空故關於教導。雖解身空，而不取涅槃畢竟之道。故能安住生死，與眾生同疾。³⁹

[2] 說身無常故，異凡不厭離身故。殊聖何者？今正以此身，行般若觀，何得捨棄？雖知無常，而修正觀故，不捨也。身無我，而說教導眾生者，明二乘無我、無我所，即不能化導眾生，是故今明身雖無我，而故導眾生也。⁴⁰

僧肇「安住生死，與眾生同疾」的說法顯然與中觀哲學由世俗諦而勝義諦的說法一致，同時也說明大乘菩薩道不厭生死、不樂涅槃的精神。據此，「無我」並不意味著取消了「人」的存在地位，「無我」的意義在於說明恆常的實體我不存在，因此瞭解「無我」者，並不會以空無所有的角度來理解「我」，這也是僧肇「不以眾生空故關於教導」的理由。再者，吉藏此處所欲表明的觀點有二。第一，唯有不否定世俗結構中的「身」（「人」）才有實踐的可能性。第二，此「身」於世俗結構中仍是「依緣施設」，因此也是無我。但由於菩薩道的實踐不像聲聞與緣覺乘透過無我而證入涅槃，理由在於一旦證入涅槃則無法饒益眾生，而使得菩薩道的倫理實踐無法運作。就此而論，「無我」與「假我」在世俗的結構中不但不矛盾，且是同一回事。而「無我」與「假我」相即的思考，正是大乘菩薩倫理之所以可能的基礎。這也是吉藏雖然主張在勝義的真實裏「無我、非無我」，但就饒益有情的倫理思考裏，「眾生」仍須假名為有的理由⁴¹。

³⁷ 此如《中論》卷四：「諸佛依二諦，為眾生說法：一以世俗諦，二第一義諦。若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，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。」（龍樹造，鳩摩羅什譯：《中論》，頁32下—33上）*MMK* 24.8-24.10. Louis de la Vallée Poussin, ed., *Mūlamadhyamakārikās de Nāgārjuna: avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*, Bibliotheca Buddhica, no. IV (Tokyo: Meicho-Fukyu-Kai, 1977), pp. 492-494.

³⁸ 鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》，卷2，收入《大正藏》，第14冊，頁544下。

³⁹ 僧肇：《注維摩詰經》，卷5，頁375上。

⁴⁰ 吉藏：《維摩經略疏》，卷3，收入《卍續藏》，第29冊，頁278中。

⁴¹ 如吉藏《維摩經略疏》卷四云：「《經》中何意或說有人，或說無人耶？解云：諸佛或說我，或說於無我，諸法實相中無我、無非我，為是故，眾生即實相也。」（同前註，頁

吉藏這樣的立場特別表現在其「我、無我不二」的觀點上⁴²，他認為「無我」不像阿毗達磨式的主張「我空法有」，也不似《成實論》雖強調「我法二空」，但卻為「空」保留某種存在地位。大乘中觀哲學是站在「不二」的角度來把握「無我」的理論內涵。此如：

一者，毘曇人以外無人為空，而猶在有法，此非究竟空。大乘則人法並空，始為究竟空義。二者，《成論》明人法並空，有去而空在，此亦非究竟空義。大乘則空有俱泯，始是究竟空也。於我、無我而不二，是無我義。有所得人，破我而住無我，則見我與無我為二。今對斥此病，明我、無我不二。⁴³

本文認為，在中國早期中觀哲學的理論中，相較於「無我」與「假我」並不相違的立場，「我、無我不二」的主張更積極地具備著一種倫理的主動性，其目的在於透過世俗諦結構中的「假我」導向大乘菩薩道的饒益有情。這也就是為何中國早期中觀哲學於存有論上主張勝義的「無我」，但卻於此存有論基礎上以「我、無我不二」作為倫理實踐主體得以運作的可能性，並導向菩薩道饒益有情的理路，這樣的思路也使得「我、無我不二」具有倫理思考的底蘊，也使得道德活動不囿於無我的存有論而著重於自我智性的滿足或自我解脫的成就，同時也顯露了菩薩行者對於他者在救度意義上的慈悲與關懷。此如僧肇所云：

肇曰：二乘以無常為無常，故厭有為善法。以苦為苦，故惡生死苦。以無我為無我，故怠於誨人。以寂為寂，故欲永寂。菩薩不以無常為無常，故能不厭善本。不以苦為苦，故不惡生死。不以無我為無我，故誨人不倦。不以寂為寂，故不永寂也。⁴⁴

中國早期中觀哲學之「我、無我不二」說法中的「不二」，並非混淆我與無我的存有論立場，也不是直接取消兩造的分別而直接等同之。「不二」必須藉由認識或實踐主體作為中介，透過無常與不定的存有論視角適切地認識此般世界的經

213 中)

⁴² 鳩摩羅什與僧肇亦然，例如僧肇《注維摩詰經》卷三：「什曰：若去我而有無我，猶未免於我也。何以知之？凡言我即主也。《經》云有二十二根。二十二根亦即二十二主也。雖云無真宰，而有事用之主，是猶廢主而立主也。故於我、無我而不二，乃無我耳。肇曰：小乘以封我為累，故尊於無我，無我既尊，則於我為二。大乘是非齊旨，二者不殊，為無我義也。」（頁 354 中）

⁴³ 吉藏：《維摩經義疏》，卷 3，頁 943 下。

⁴⁴ 僧肇：《注維摩詰經》，卷 9，頁 408 下。

驗與現象，而後養成無執或無所得的觀照與處世態度，不在二元對立的結構中作出絕對的定見與決斷。此種無執或無所得的觀照使得實踐主體對於事物與現象採取能動的 (dynamic)、彈性的 (flexible) 處世態度，不以極端的分別意識陷入自我與他者之間的對立，而養成觀一切人、法平等的涵養，轉而成爲一種倫理的主動性，甚至是一種道德上的卓越情感，即所謂的慈悲或大悲。不僅僧肇如此詮解，吉藏也是類似的說法。例如：

觀無所行，而以行法教化眾生。觀於空無，而不捨大悲。觀正法位，而不隨小乘。觀諸法虛妄、無宰、無人、無生、無相、本願未滿，而不虛福德、禪定、智慧。然，雖知諸法無我、無主，不以功德虛假而不修之。⁴⁵

雖然中國早期中觀哲學「無我」、「人空」的主張於存有論上不承認「我」是恆常且實體義的存在，但其更主張唯有透過「假我」，才有饒益有情甚至是引導眾生朝向涅槃的可能。在這個意義下，「無我」的實踐並不否定世間緣起與生命的苦難，也不否定業報福德的隨緣示現，亦不樂著於出離生死，而是透過對於「無我」的認識與實踐，藉由世俗的「假我」展開自利利他的行爲。在這個意義下，縱然涅槃與寂滅仍然是大乘倫理在救度學意義下的終極目的，但實踐者「不以寂滅爲寂滅」，能以主動且能動的慈悲，在觀一切人、法平等的視角與態度之下，孜孜不倦地展開道德活動、饒益有情。

就此而論，佛教哲學中涅槃的超越性意義表面上不具有倫理性，但卻在饒益有情的結構中具有其倫理義蘊，理由在於涅槃仍須透過「假我」的實踐完成，在「假我」自利利他的實踐歷程中，許多具體的倫理實踐型態例如戒律、禪定等，其終極目的均指向涅槃。在這個意義之下，涅槃也具有類似目的論或最高善的倫理義蘊。這樣的觀點誠如著名佛教倫理學家哈維 (Peter Harvey) 指出涅槃必須基於對於「法」的理解與實踐⁴⁶。事實上，對法的理解與實踐其實就是在日常行爲中產生指導性的方針，換言之，即便涅槃是超越性的意義，但卻仍然不能於追求超越意義的歷程中取消在世俗活動中實踐主體的地位。再者，又如關大眠 (Damien Keown) 認爲涅槃可透過八正道的實踐而於日常生活中證得，進而從戒與慧說明涅槃的道德意義，他稱之爲生活中的涅槃 (nirvana in this life)，而此

⁴⁵ 吉藏：《維摩經義疏》，卷3，頁985中。

⁴⁶ Peter Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values, and Issues* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), p. 3.

必需透過輪迴中的假我而實踐之⁴⁷。就此而論，在世俗結構中的假我的重要性就被顯露出來，因為唯有透過假我的實踐，涅槃才有可能。此外，又如稻田龜男 (Kenneth Inada) 更以「能動的無我」(dynamic nonself) 來處理從空性、緣起與中道，並以空性的支持與認知，進而以世俗假我能親自實踐八正道為主軸展開佛教倫理的討論與意義，而歸結於以智慧與慈悲對待一切有情與無情⁴⁸。此也提示了假我的實踐同時也是從無我的存有論轉向認識論後，乃至體現於倫理實踐上的思路。除此之外，卡朋特 (Amber Carpenter) 在論及涅槃與幸福之關係時，也引用提婆 (Āryadeva) 的《四百論》(*Catuhśataka*) 中所言透過「戒」與「正見」而證得涅槃的說法來證明中觀學的倫理學義蘊⁴⁹。由於「戒」與「正見」的實踐不可能越過世俗結構而實現，仍然必須在世俗的結構中，透過假我的道德實踐與適切的認識才能朝向超越性的涅槃，因此涅槃或解脫的道德意義是透過實踐者在朝向涅槃的過程當中，透過對於存有論的適切理解而轉向認識論的結構引發正見，產生合乎佛教真理觀的種種身、口、意的造作，由此引發正確的行為。

職是之故，中國早期中觀哲學的理論無論在世俗諦的結構中以空性、中道等正觀世間一切法，或是以無得正觀導向勝義諦結構中具有超越性的涅槃解脫，均不能忽略一個「實踐主體」從存有論的適切理解，轉向廣義的認識論的「正觀」，進而轉化而為解脫實踐的超越心靈。也就是說，從一切法緣起、無自性的分析進而說明的「空性」與「無我」，從存有論問題的層次，透過「假我」實踐主體的介入，而轉為解脫實踐的層次。就中國早期中觀哲學「不二」與「二諦」的哲學觀點而言，勝義的空性並不妨礙世俗結構中的主體實踐活動，甚至若缺乏了世俗結構中的實踐活動，可能就缺乏了指向勝義或涅槃的超越性意義，此即吉藏所謂「如來所有性即是世間性」、「涅槃所有性即是世間性」的意義⁵⁰。因此，就「不二」與「二諦」的觀點來說，或是鳩摩羅什、僧肇與吉藏的「我、無

⁴⁷ 詳細的論證請參見 Damien Keown, *The Nature of Buddhist Ethics* (New York: Palgrave, 2001), pp. 6-23。

⁴⁸ Kenneth K. Inada, "The Nature of Emptiness and Buddhist Ethics," *Chung-Hwa Buddhist Journal* 13.2 (May 2000): 255-275.

⁴⁹ Amber Carpenter, "Aiming at Happiness, Aiming at Ultimate Truth," in *Moonpaths: Ethics and Emptiness*, pp. 24-27.

⁵⁰ 吉藏《中觀論疏》卷十：「如來所有性即是世間性。今亦爾，前破邪涅槃，今示正涅槃。正涅槃所有性即是世間性，名為正涅槃。肇師妙存章亦同此意。」（頁 158 中）

我不二」或「真俗不二」的主張⁵¹，均是中國早期中觀哲學在一切法空、無我的存有論之前提下轉向認識論結構的無得正觀，進而談倫理實踐如何可能的最佳例證。

如同上文所述，中國早期中觀哲學強調一切法空所蘊含的無我，與早期佛教哲學以降的無我論一致，其僅是否定恆常與實體義的我，並沒有排除世俗假我作為實踐主體的可能性，同時世俗假我所指向涅槃的過程中對「法」（包含戒定慧、八正道等）的實踐，也使得涅槃具有倫理的價值與意義。更進一步言，中國早期中觀哲學所強調的「我、無我不二」或「真俗不二」的主張，使得中國早期中觀哲學更能從二諦理論的結構之中消解「無我」的疑慮，並以世俗「假我」朝向勝義空的進路而能論述其倫理學義蘊。

本節從中國早期中觀哲學的二諦論與真俗不二的基本結構，從世俗假我透過空性的支持引發正見到正定等具體行為模式，即從世俗假我朝向解脫涅槃的終極目的之過程中分析中國早期中觀哲學的倫理學義蘊。世俗假我不但不與無我相違，也使得世俗假我在空性的存有論基礎上所展開的實踐層面，仍然能夠談論超越意義的涅槃之道德性質。然而，縱然在真俗不二的理論架構下不是從二元分立的角度來觀待世間與涅槃，但本文所主張世俗假我在世俗結構、言說的活動中認識存在的真實性而導向正觀一切法，並轉向朝向涅槃解脫為目的倫理實踐之說法並非不假分別地將倫理學與解脫學視為同義。具體而言，中國早期中觀哲學以假我於存有論轉向認識論，再轉向倫理實踐的理路仍然必須在世俗結構中完成，即便其仍然以涅槃解脫為其宗教實踐的目的，但倫理論議僅在假我於世俗結構中朝向涅槃的過程中以「正觀」所發的「廣行」才具備倫理的可能性，一旦臻於涅槃解脫，就是佛教哲學所謂之不可言說的寂滅性。此也是二諦論的思考，前者是世俗諦，包含了存有論、認識論乃至於倫理學的言說、論議與實踐，本文乃在世俗諦的結構中說明倫理論議的可能性；後者則是滅戲論的第一義諦，或許可被理解為宗教解脫學的終極目的。然而，這並不意味世俗諦與第一義諦的斷裂與分割，而是只能從世俗諦的言說中說明倫理論議的可能性，但在佛教哲學裏，其仍以涅槃解脫為其目的，只是一旦到達目的，即非倫理學的論議範疇了，此如《金剛經》的「筏喻」。

⁵¹ 吉藏《二諦義》卷下：「前於《摩訶般若》中，說我、無我不二。我即俗，無我即真。我、無我不二，即真、俗不二也。」（同前註，第45冊，頁109上）

四、空性與倫理：存有論的倫理蕪轉與慈悲的導出

誠如上述，筆者嘗試解決中國早期中觀哲學從「無我」的存有論轉向「假我」的倫理實踐如何可能的難題，也嘗試以「存有論到認識論，從認識論到倫理學」的「倫理蕪轉」(ethical shift)來解決此般難題⁵²。作者所謂之「蕪轉」，意義在於中國早期中觀哲學的倫理論議之所以具有可能性，必須考慮如同上文所謂之「存有論的回復」，亦即當存有論轉向認識論，認識論轉向倫理學時，並非揚棄了存有論的基礎，而是謹慎地留意實踐主體的認識與倫理思維均需反覆地回到適切理解與把握存在的真實性的基礎上，倫理的論議才可能發生效力，此種發生效力的基礎，在中國早期中觀哲學裏即是「正觀」的意義。

若僅就「無我」與「假我」的哲學議題而論，中國早期中觀哲學的倫理論議則比較類似於區分實然與應然的問題，亦即從實然推論至應然如何可能的問題。事實上，有些當代倫理學家認為從實然推出應然是可被接受的並已作出回應，例如芙特(Philippa Foot)就認為，依照亞里士多德對於德行的解釋，人類的意志可被人的性質或生活等自然事實所決定，也就是可從實然推論出應然的道德⁵³。就中國早期中觀哲學而言，一切法空的存有論解釋包含了世俗諦與勝義諦的結構，但實踐主體透過對空性的理解，即便空性意謂無常與無我，但實踐主體仍然可在世俗諦的結構之中以世俗的假我透過空性的支撐轉化為合乎空性的實踐型態，如同上文所述，此種實踐型態可以實踐主體從空性的把握與理解，進而轉變為正見乃至於正定的符合中道的行為，而從世俗「假我」的實踐中朝向涅槃，而此般思路所透露的倫理學義蘊，即是從存有論分析的實然，到把握倫理實踐的應然。

就此而論，二諦的結構對於中國早期中觀哲學的倫理學而言是相當重要的，這樣的意義在於「假我」透過對於空的理解與支持，在世俗結構中以合乎中道的

⁵² 所謂「倫理蕪轉」(ethical shift)乃筆者於二〇一九年〈僧肇聖人概念的倫理學義蘊〉一文所提出的觀點。在此文中，筆者分析了僧肇聖人觀中「般若無知」與「終日域中」的兩種型態，並以「世界觀」(worldview)與受亞里士多德啟發的「實踐智慧」(phronesis)以及「實踐」(praxis)概念作為連結存有論與倫理學的重要關鍵，從存有論轉向認識論，最後轉向倫理學的進路分析僧肇的聖人概念。詳見Yen, "The Ethical Implications of Sengzhao's Concept of the Sage," pp. 79-87。與該文不同，本文乃基於倫理蕪轉觀點的啟發，更進一步分析與論述中國早期中觀哲學的「正觀」或「觀」可作為其倫理論議的獨特觀點，也更深層地論述「正觀」如何作為「慈悲」的倫理底蘊。

⁵³ Philippa Foot, *Natural Goodness* (New York: Oxford University Press, 2001), pp. 5-24.

行爲模式，從正見、正思惟、正語……等八正道的實踐逐步導向超越意義的解脫涅槃，此不但不違背「無我」，也能使得空性的存有論轉而成爲一種實踐的綱領而具體落實於合乎中道的行爲上。終極而言，此也使得解脫與涅槃具有倫理的義蘊。這樣的立論基礎在於，中國早期中觀哲學的「無我」並非否定世俗的「假我」，而是從緣起論否定具恆常義與實體義的自我；相反的，從緣起論而言，中國早期中觀哲學正好是承認緣起假立的世俗「假我」⁵⁴。

此如希德里斯也強調，當中觀學面對倫理學的實踐問題或菩薩的慈悲如何在空性的前提仍以衆生爲救度對象的問題，仍然需以二諦的理論作爲基礎，並取徑於世俗諦中存有論的回復⁵⁵。簡而言之，根據中國早期中觀哲學的理論，透過世俗「假我」在世俗諦的結構中的實踐並朝向勝義的涅槃之過程中，自我實踐所養成正見到正定等行爲模式與內在涵養或德行，使得「空性」、「無我」與「假我」不但不相違，且表現爲「真俗不二」以及「我、無我不二」的型態。

就此而論，我們或許可以進一步思考若依照《金剛經》之無我、人、衆生、壽者相的概念主張「實無衆生得度」的難題。這也就是說，一旦積極地主張「無我」，大乘佛教強調饒益有情的倫理思考是否會導致如《金剛經》「實無衆生得

⁵⁴ 這樣的立場就好像麥加里蒂 (Leah McGarrity) 在〈中觀學論自我的道德效益：佛教倫理學與人格〉一文所指出，雖然佛教主張「無我」，但在世俗結構中尤其是佛教倫理學的論述結構裏，仍然必須有假名我。然而，麥加里蒂從提婆《四百論》中談論自我的效益 (Hitam Ātmanah) 的概念，引述月稱的注釋指出「假我」是一個次第的概念，僅適用於初學者，但即便是「假我」，仍然無法迴避形上學承諾 (metaphysical commitments)。詳見：Leah McGarrity, "Mādhyamikas on the Moral Benefits of a Self: Buddhist Ethics and Personhood," *Philosophy East and West Journal* 65.4 (Oct. 2015): 1082-1118. 本文認爲，麥加里蒂所指出「假我」爲次第的概念可作爲我們理解中國早期中觀哲學在高談一切法空、無我的宏大理論下，實踐者如何把握勝義真理的途徑，此也是龍樹中觀哲學「不依世俗諦，不得第一義」的理論內涵。然而，就麥加里蒂所指出世俗假我雖可藉之論述佛教倫理的實踐主體，但仍然無法迴避的形上學承諾的問題而言，中國早期中觀哲學的思考確實存在「假我」仍具有形上學承諾的問題。但是，若從「二諦」與「不二」的角度來看，從假我的施設轉向實踐主體對於空性的把握，據此世俗假我得以從空性的理解養成無執或無得的態度，在朝向勝義的過程中養成合乎中道的正見、正思惟乃至正定等美德或德行，此般整體結構雖然從假我出發，但卻在朝向勝義的歷程中透過假我對真理的把握與理解，養成合乎中道的態度與德行，實踐主體據此德行朝向實踐之目的，即臻於涅槃解脫。如是般的思路使得世俗假我不需要刻意迴避形上學承諾，反而透過世俗假我在此世的德行、智慧與實踐於世俗結構中轉向出世的勝義，此乃中國早期中觀哲學「真俗不二」或「我、無我不二」的理論內涵。

⁵⁵ Siderits, "Does 'Buddhist Ethics' Exist?," pp. 134-136.

度」的窘境呢？本文認為，中國早期中觀哲學或中觀學的二諦論與不二的理論結構或許可使得此般問題獲得解決。就《金剛經》而論，「實無眾生可度」應是在菩薩救度一切眾生後，對整體救度結構以「無所住」的態度處之⁵⁶。就此而論，菩薩作為一實踐主體並沒有取消救度者與被救度者的地位，此與中國早期中觀哲學所強調二諦與不二的理論結構是相符的。

大乘佛學中的菩薩概念與早期佛教解脫道的聖者間最大的不同約略是「慈悲」與「饒益有情」的概念⁵⁷。然而，即便「慈悲」可作為菩薩饒益有情的內涵，據此可以從內在的倫理特質展開大乘菩薩倫理實踐的論述，但我們仍然可以繼續追問，是什麼樣的理由使得菩薩能夠孜孜不倦地返回人間饒益有情？除了「慈悲」，使得「慈悲」得以可能或持續的力量是什麼？這樣的問題使得我們能進一步思考中國早期中觀哲學在定義菩薩之慈悲的內涵時，是基於什麼樣的理論內涵與基礎詮解饒益有情如何可能的問題。此處如何可能的理論基礎，顯露出菩薩有能力可以證入涅槃，卻不證入而欲返回人間的內在理由。

關於此問題，或許鳩摩羅什的觀點可作為思考的借鏡。鳩摩羅什指出，此種不證解脫卻欲返回人間的型態乃由於「本願大悲」而生⁵⁸，但羅什也指出所謂的

⁵⁶ 《金剛般若波羅蜜經》：「佛告須菩提：『諸菩薩摩訶薩應如是降伏其心：所有一切眾生之類：若卵生，若胎生，若濕生，若化生；若有色，若無色；若有想，若無想，若非有想非無想，我皆令入無餘涅槃而滅度之。如是滅度無量、無數、無邊眾生，實無眾生得滅度者。何以故？須菩提！若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩。復次，須菩提！菩薩於法應無所住行於布施，所謂不住色布施，不住聲、香、味、觸、法布施。須菩提！菩薩應如是布施，不住於相。何以故？若菩薩不住相布施，其福德不可思量。』」（《大正藏》，第8冊，頁749上）

⁵⁷ 《大般若波羅蜜多經》卷五三八：「學一切法無著無礙，覺一切法無著無礙，求證無上正等菩提，饒益有情，是菩薩義。」（同前註，第7冊，頁766中）若思惟其中涵義，表面上可從利他主義的理論相似性著手來詮釋其中倫理學意蘊，然而此種理論相似性的對比，並非本文的著眼點。又如，古德曼 (Charles Goodman) 在〈從中觀學到結果主義：路標〉一文嘗試將中觀學導向結果主義的解釋，展現了其一致性的學術企圖。古德曼在此文中從寂天的「無我」論證中分析，推論中觀學的倫理學主張，他的論證是：由於無我，所以我不是特殊的，也沒有痛苦的主人，因此所有的痛苦（包含一切眾生）都應該視為是平等的。據此，古德曼認為中觀哲學可從「無我」與「慈悲」入手思考饒益有情的實踐，也由於慈悲是饒益有情的主要內涵，通常能導致好的結果，他也主張此為無我的倫理學是一種結果主義的倫理學型態。詳見 Charles Goodman, "From Madhyamaka to Consequentialism: A Road Map," in *Moonpaths: Ethics and Emptiness*, pp. 153-156.

⁵⁸ 慧遠問，羅什答《鳩摩羅什法師大義》卷下：「菩薩欲入三解脫門，先發願不住證，即今是學行時，非是證時。以本願大悲發願生故，雖入三解脫門，而不作證。」（《大正藏》，第45冊，頁142上）

「大悲」必須「深入實相」才不會陷入「愛著」，並引發後續的「疲厭想」⁵⁹。此外，僧肇與其師鳩摩羅什相同，同樣也認為慈悲若沒有搭配空性或實相等對存在真實狀態的理解，則容易陷入愛著與累想，甚至因此產生憂惱⁶⁰，此皆揭示了慈悲與正確地理解空性有其重要的聯繫。本文認為，此種觀點揭示了中國早期中觀哲學一種重要的主張，即：對於眾生的慈悲之所以能源源不絕地產生而不因無常而變異或疲厭，必須要有「認識實相」作為前提。但是，認識實相究竟是什麼？上文引述希德里斯認為倫理學必然憑藉著形上學主張的支持之觀點⁶¹，或許可以幫助我們思考如何填補從存有論轉向倫理學的裂罅。就此而論，從存有論的認識與把握所揭示的觀點或見解⁶²，可能會影響實踐主體的道德性質或行為動機。

然而，單純是「認識實相」並不必然導出「慈悲」的結果，慈悲必須有其對象才有可能。例如，僧肇就認為慈悲仍然必須以「眾生為緣」，沒有眾生作為慈悲的對象，如何能生起慈悲？用僧肇的話來說，真正的慈悲是「無緣而不離緣」⁶³，更是「雖知無我，不以眾生空故，闕於教導」的⁶⁴。雖然僧肇的主張可以用二諦或不二的理論結構來說明，但也顯示實踐主體若單純只是認識空性或實相是不足以生起慈悲的倫理動機的，否則就與聲聞乘安住於空性、離有為而欲趣入解脫的精神無甚大差異⁶⁵，此乃大乘菩薩道異於二乘之處。

⁵⁹ 僧肇《注維摩詰經》卷五：「什曰：謂未能深入實相，見有眾生心生愛著。因此生悲，名為愛見大悲。愛見大悲，虛妄不淨，有能令人起疲厭想，故應捨離也。」（頁378上）

⁶⁰ 僧肇《注維摩詰經》卷四：「肇曰：夫慈生愛，愛生著，著生累。悲生憂，憂生惱，惱生憎。慈悲雖善，而累想已生。故兩捨以平等觀，謂之捨行也。」（頁364中）

⁶¹ 如 Siderits, "Does 'Buddhist Ethics' Exist?," p. 119。此外，哈維指出宗教倫理學的準則乃是依據該宗教的世界觀 (world-view) 所提供的基礎所給定的想法，亦可作為思考借鏡。如 Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values, and Issues*, p. 1。

⁶² 就早期中國中觀哲學而言，「認識實相」即是「悟正理」而「發正觀」的過程，此即本文在廣義的認識論之結構下論述「正觀」乃適切地認識與把握存有真實狀態的意義，此與龍樹中觀學在《迴諍論》或《廣破論》批判正理學派 (Nyāya) 知識論的型態略有不同。前者如伯頓 (David F. Burton) 在其博士論文《早期印度中觀知識論的研究》中第三章所論述之對「勝義諦」或「實相」的認識，後者則是該文中第七至第八章所分析龍樹對正理學派量論的批判。詳見 David F. Burton, "Studies in Early Indian Madhyamaka Epistemology," (Ph.D. diss., University of Bristol, 1998), 48-88; 148-218。

⁶³ 僧肇《注維摩詰經》卷六：「肇曰：慈以眾生為緣。若無眾生，慈心何寄乎？將明真慈無緣而不離緣，成上無相真慈義也。」（頁384上）

⁶⁴ 同前註，頁375上。

⁶⁵ 僧肇《注維摩詰經》卷九：「什曰：慈悲，佛道根本也。聲聞無此故，盡有住無也。欲不

因此，認識實相、空性並不必然直接可推導出慈悲的結果，仍必須預設眾生作為慈悲的對象，此如《大智度論》所載三種慈悲中的眾生緣、法緣等觀點⁶⁶。然而，慈悲作為大乘菩薩倫理的特質，若有對象的慈悲僅是停留在有對象的悲憫，而未適切地以空性與實相的認識與把握作為前提而觀照之，也可能會因為實踐主體由愛見而生的悲憫或慈悲之對象的不符期待而生起愛著、累想或疲厭想，而導致憂惱的後果。因此，鳩摩羅什與僧肇所倡之與實相或空性相應的慈悲，即是三種慈悲中的無緣慈。僧肇以「無緣」、「無相」來定義此種慈悲，並主張此種慈悲能普遍地相應於不同的對象而不生累，用僧肇的話來說即是「大悲無緣，而無所不緣」⁶⁷。此種「無緣」、「無相」的慈悲之所以能普遍地產生作用，並非取消了慈悲的對象，而是實踐主體不執取於「與眾生樂」及「拔眾生苦」的特定面向，而以平等、中道的慈悲觀待一切眾生，此即僧肇所謂的「平等觀」⁶⁸。如此一來，慈悲才不會因為實踐主體乃至於眾生之身、心狀態的無常、變異而產生愛著、負累、疲厭等種種的憂惱，且能持續不斷且平等無差別的對應於一切眾生。此種觀一切眾生平等的慈悲，仍是以實踐主體能觀一切法空、無我作為前提方有可能的。

鳩摩羅什與僧肇雖然表面上看起來是隨順大乘經論的說法，但卻也同時凸顯慈悲在世俗結構中「不盡有為」、「不住無為」的實踐意義⁶⁹。就此而論，輔以認識實相與空性的前提而行的慈悲，乃是一種實踐主體世俗活動中反覆地回復到存在的真實性所發的「觀」，並據此發動相應於無相、無緣乃至於無住的倫理動機。此外，此種相應於實相與空性的「觀」與倫理實踐的「行」也必須倚賴世俗諦結構中存有論的回復才有可能。此即本文所謂「轉轉」的意義，即透過實踐

盡有為，成就佛道，要由慈悲，故先說也。肇曰：慈悲乃入有之基，樹德之本，故發言有之。」（頁 406 中）

⁶⁶ 《大智度論》卷四十：「慈悲心有三種：眾生緣、法緣、無緣。凡夫人，眾生緣；聲聞、辟支佛及菩薩，初眾生緣，後法緣；諸佛善修行畢竟空，故名為無緣，是故慈悲亦名佛眼。」（同前註，第 25 冊，頁 350 中）

⁶⁷ 僧肇《注維摩詰經》卷五：「肇曰：大悲無緣，而無所不緣。……何者大悲無緣？無緣則無相。」（頁 374 上）

⁶⁸ 如僧肇《注維摩詰經》卷四：「肇曰：夫慈生愛，愛生著，著生累。悲生憂，憂生惱，惱生憎。慈悲雖善，而累想已生。故兩捨以平等觀，謂之捨行也。」（頁 364 中）。

⁶⁹ 僧肇《注維摩詰經》卷九：「肇曰：慈悲為根，發心為心，然後順四攝化眾生，護正法，種善根。以此眾德，茂其枝條，道樹日滋，不盡有為也。」（頁 406 下）；又「肇曰：慈悲入生死，豈住無為之所能者也。」（頁 409 中）

主體對存在真實性的認識，轉向倫理實踐的先行動機，並於世俗結構的倫理活動中不間斷地返回存在真實性的認識與觀照，而使得慈悲得以從世俗結構中假我的「觀」與「行」中體現，並能持續不斷地作為倫理實踐的內在動機與力量而不在自我與他者間產生疲厭。

因此，對於中國早期中觀哲學而言，倫理轉不只是存有論、認識論到倫理學在理論上的回復而已，其更重視的是主體實踐在理論回復結構中不可或缺的地位，此即是所謂的由認識而實踐的「觀」。此種重視主體實踐的「觀」，在吉藏思想中更加顯著。舉例而言，吉藏特別強調菩薩倫理的慈悲精神之所以能孜孜不倦且不產生疲憊與厭倦，乃是基於菩薩倫理的實踐者能善於觀「空」與「無我」而有可能。此如：

行大慈悲，導以大乘故，濟彼苦難。導以大乘，大悲之能也。今慈欲與樂，亦導以大乘，故名大悲。行無厭慈，觀空、無我故。疲厭之情，生乎存我。以空、無我心而起慈者，則無疲厭。⁷⁰

據此，吉藏除了解釋「慈悲」乃「拔苦」及「與樂」外，更重要的觀點在於吉藏解釋「無厭慈」之所以可能普遍地運作於不同情境，其基礎在於觀空及無我。在饒益有情的歷程中，若「有我」必然會產生疲厭，此種狀況就如同古德曼所謂之「慈悲的疲乏」(compassion fatigue)。古德曼指出：「當代西方的專業治療師、醫生、社會工作者和其他照護者等，經年面對那些他們嘗試幫助的人〔身心不調〕的『行苦』(pervasive suffering)，經常會經受某種耗竭，而導致犬儒主義(cynicism)和情感麻木。」⁷¹事實上，此類狀況遍佈在不同的場域中，例如在動態的教育歷程裏，一位教師對於教育工作滿腔的熱血或熱情如何能夠繼續？常有一種狀況是在教學現場中遇到冷漠、無情甚至是惡言相向的「刺蝟孩子」後，開始自我懷疑、甚至是自我否定，最後變成教學只是單純的教學了。一開始投身於教育工作的熱情日益變得麻木與倦怠，常會導致教師的心態轉為獨善其身，變成工作就僅是工作，失去了原初的愛與情感。若依據吉藏的觀點，「慈悲的疲乏」是因為這些行為者縱然擁有卓越的道德情感，但因為缺乏對「空」、「無我」之存有論的適切理解，使得行為者面對現實經驗的無常與變異時，無法充分滿足從

⁷⁰ 吉藏：《維摩經義疏》，卷5，頁966中。

⁷¹ Charles Goodman, *Consequences of Compassion: An Interpretation and Defense of Buddhist Ethics* (New York: Oxford University Press, 2009), pp. 5-6. (〔 〕內文字乃筆者為幫助讀者理解所加)

自我出發的心理期待，更無法掌握自我面對的人、事、物在無常及流變的不可掌控性，原初的慈悲或情感便在緣起流變的歷程中消耗殆盡。

吉藏解釋《法華經》時，將慈悲與空觀區分為兩種次第：一是從有入空；二是前明空行、後辨有行。前者是說明「慈悲的疲乏」的對治與療癒；後者則是以空觀作為實踐的前提，於自我與他者間不受內外身心等苦而退失悲心或道心，能廣行慈悲而不生煩惱。此如吉藏所云：

夫為法師，則為物說法宜前運慈悲，但慈悲之心久，處生死多諸患難宜應行忍，雖有慈悲忍辱，若不入空觀則慈悲忍不成，故次明空行，故從有入空。此品正為惡世弘經多受苦惱，心生退沒，故前明入畢竟空，則不見身心，自他俱靜便得快樂，故初明空行；以得空觀故能不起憍慢嫉妬，以得空觀故導成慈悲，故前明空行、後辨有行。⁷²

從吉藏的解釋可知，「慈悲的疲乏」是因直接以慈悲面對自我與他者之間的各種情境，雖然慈悲作為大乘佛教倫理的重要特質與前提，但若不搭配實相與空性的適切認識與把握並導向主體實踐，則無法持續地忍受世俗結構中的無常與變異，使得慈悲因此而退沒。再者，吉藏第二種解釋並非主張空觀必然導出慈悲的結果，原因在於其仍然有「惡世弘經多受苦惱，心生退沒」前原因或前經驗，據此才先明空行，後以空觀來引導慈悲的實踐。

因此，慈悲與空觀的關係雖然可分為從有入空的「對治」以及由空入有的「觀行」，但在吉藏解釋下，兩種次第卻在主體實踐的層面相輔相成。就此觀點，吉藏是以正觀實相與空性為體，發於除憍慢、嫉妬，並行慈悲等心的說法。吉藏是這樣說的：

體相門者，第一行以畢竟空觀為體，第二行以無憍慢心為體，第三行以無嫉妬心為體，第四行以慈悲心為體。然此四行唯一正觀，約用不同故開四種：觀實相義名空寂行，即此正觀離過之義謂無憍慢嫉妬，即此空觀拔苦與樂故名慈悲。慈悲心不礙畢竟空；畢竟空不妨慈悲。雖行慈悲常畢竟空，畢竟空不捨慈悲，是故超凡越聖稱菩薩行也，亦是空悲二道。⁷³

吉藏一方面隨順大乘經典的說法主張「慈悲心不礙畢竟空；畢竟空不妨慈悲心」。二方面也揭示除觀實相義外，能「即」此觀而於實踐層次離過、拔苦與樂

⁷² 吉藏：《法華義疏》，卷10，收入《大正藏》，第34冊，頁594下。

⁷³ 同前註，頁594中。

才是「正觀」。對於吉藏而言，真實的慈悲是從實相起觀的，但在具體倫理情境裏，慈悲的實踐是與實相觀一體無別的⁷⁴，此與上文定義倫理轉轉所述慈悲的導出與反覆地回到存在真實性的認識與把握之觀點是相符的。然而，倫理轉轉也表露出主體實踐的重要性，因為在實相的理解與把握並轉向具體的實踐處境的整體結構裏，實踐主體的缺席將會使得這般理論無法產生具體的效力，而此實踐主體在中國早期中觀哲學的理論結構中，即是與勝義無我不二的世俗假我。

綜合上述，中國早期中觀哲學的倫理思考的特色，除了隨順大乘菩薩道的倫理思考將「空」、「無我」的存有論分析作為菩薩「慈悲」精神的重要理論基礎外，其特別主張慈悲之所以能無疲厭地不斷產生作用，乃是實踐主體能「觀」空與無我，這也意味中國早期中觀哲學並不直接將存有論作為倫理學的基礎，而是必須透過實踐主體之「觀」與「行」，才能使得慈悲在「假我」的前提不侷限在空性論的觀照，而能據此空觀源源不絕地發於廣行。

五、結論

透過上文的論述，我們可以理解在中國早期中觀哲學的二諦理論的結構之中，勝義的空性、無我與世俗假我不相違的觀點，加上我、無我不二或真俗不二的理論內涵，使得世俗的假我得以在一切法空的存有論立場下，透過假我對於存在的真實性或終極真理的理解與把握，進而養成無得正觀或無所住的態度與涵養，最後轉向實踐主體，以此視角與態度為基礎而能自利、利他並朝向解脫。據此，無我與倫理實踐主體的矛盾與難題即得以消解。

再者，本文也指出中國早期中觀哲學特別強調「不二」的概念，但「不二」並非直接訴諸於存有論的同一，而是在存有論轉向認識論的結構之中，世俗假我作為中介而能適切地理解或把握存在的真實狀態如緣起、無常、無自性等空性的理論內涵，轉而養成無得、無執的視角與態度觀照人、事、物等，存在事物在此種觀照的結構之中，才能從存在的有無、常或無常……等二元對立中解放出來，據此而說「不二」之理。也就是說，對於中國早期中觀哲學而言，「不二」並不是同一性的哲學課題，而是從存有論轉向認識論的課題，其不單就存在自身而

⁷⁴ 吉藏《維摩經義疏》卷五：「從實觀而起慈，名真實慈。觀之與慈，更無二體。即照義為觀。與樂為慈。觀，雖鑒而無照。慈，與樂而無緣。」（頁965下）

說，其乃是從世俗假我在世俗諦的結構之中認識存在的真實性的脈絡而說。

第三，本文也指出從二諦、真俗不二與我、無我不二的理論內涵，搭配「觀」的認識與「行」的主體實踐概念，可以幫助吾人把握中國早期中觀哲學的倫理義蘊及其獨特性。對於中國早期中觀哲學而言，此處的「觀」，即是基於存有論的適切理解所養成對人、我、世界之無執、無得的態度，並據此深化為發動行為的內在動機。用中國早期中觀哲學的話來說，即是「無得正觀」。中國早期中觀哲學的「觀」意味著主體的認識不停留在對於存在真實性的認識與把握的層次，其更導向主體實踐的「行」。也就是說，世俗的「假我」實踐「無我的慈悲」之所以可能，乃是透過存有論、認識論，最後轉向倫理實踐，但又必須反覆地回復到對存有真實性的適切認識與理解之基礎，才使得此般立場得以成立，這也是本文倫理蕙轉的意義所在。

最後，就倫理學義蘊而言，本文並沒有明確指出「無我」或「假我」的倫理學義蘊是哪一種西方倫理學的理论型態⁷⁵，此乃基於處理不同哲學理論的相似性與差異性間的謹慎性原則。中國早期中觀哲學從無我的存有論、認識論，最後轉向倫理實踐的倫理蕙轉的理论型態，只是從中國早期中觀哲學的理论發展脈絡、歷史中，嘗試為當代佛教倫理學的論議提供一種思考與解釋的可能性，並非主張此種倫理蕙轉的型態是唯一的解釋，甚至可以完備地幫助我們解決當代佛教倫理所遭逢的問題。但若要強加說明中國早期中觀哲學的倫理學義蘊，又暫時不落入西方倫理學理論的框架之中的話，或許可將其解釋為：中國早期中觀哲學的倫理義蘊，可透過世俗假我從一切法空、無我的存有論立場轉向廣義的認識論之理解與把握，轉為具體的倫理實踐活動，在朝向勝義的解脫涅槃之歷程當中，反覆地從動態的倫理實踐回復到存有真實性的認識與觀照，養成無得正觀的態度或德性，據此饒益有情、自利利他。

⁷⁵ 例如 Goodman 所主張無我的倫理學是結果主義的型態，或是批判 Goodman 的 Sridharan，主張無我的倫理學為特殊主義 (particularism)。見 Vishnu Sridharan, "Selfless Ethics: The Equality of Non-Existence," *Philosophy East and West* 66.2 (Apr. 2016): 627-637.

中國早期中觀哲學的存有論與倫理楚轉

嚴瑋泓

本文旨於探究中國早期中觀哲學的存有論，並論證從其存有論導出倫理義蘊是如何可能的。中國早期中觀哲學承繼了印度中觀哲學「一切法空」的存有論立場，除了緣起、無我、中道與二諦外，特別強調「不二」與「無得正觀」。首先，本文從「我、無我不二」論證「勝義無我」與「世俗我」不相違，也據此論證「無我」與「倫理實踐主體」不相違。再者，依照「無得正觀」的內涵，從「二諦」結構分析「世俗我」如何以空性的存有論理解一切法，並據此深化為對人、我、世界之無執、無得之態度與涵養，此不但影響發動行為的動機，並「楚轉」為一種倫理德性，然而，此「倫理楚轉」必須不斷地回復到空性的存有論才有可能。而朝向涅槃之自利利他的倫理實踐，也在空性的存有論與倫理楚轉之返回結構中具有可能性，此即是中國早期中觀哲學的倫理義蘊及其獨特性。

關鍵詞：中國早期中觀哲學 存有論 佛教倫理 無我 不二 無得正觀

The Ontology and Ethical Shift of Early Mādhyamaka Philosophy in China

YEN Wei-hung

This paper explores the ontology of early Mādhyamaka philosophy in China, and seeks to establish the possibility of deriving ethical implications from it. The Chinese Mādhyamika adopted the Indian Mādhyamika standpoint that all phenomena are inherently empty. Besides highlighting the theories of dependent origination, non-self, the middle way and the two truths, they further placed special emphasis on non-duality and the right view of non-attainment. From the (Mādhyamaka) perspective of the non-duality of self and non-self, I firstly argue that there is no contradiction between conventional self and ultimate non-self; and on that basis, I seek to demonstrate that non-self is in no way contradictory to the ethically engaged subject. Then, based on the implications of non-attainment, I employ the structure of the two truths to examine how the conventional self, through the ontology of emptiness, allows for an understanding of all dharmas and furthermore, how this serves to deepen non-attachment and enhance the subject's ability to maintain an attitude of non-attainment with respect to the self, others and the world. Apart from arousing the intention to act, this attitude also causes a shift towards a certain ethical virtue, yet such a shift is possible only by way of a continuous return to the ontology of emptiness. Whilst approaching nirvana, the ethical practice of benefiting self and others similarly revolves around the structure of returning to the ontology of emptiness and ethical shift. This "ethical shift" is indeed a unique feature of the early Mādhyamaka philosophy in China.

Keywords: Early Mādhyamaka philosophy of China ontology Buddhist ethics
non-self non-duality right view of non-attainment

徵引書目

- 文才：《肇論新疏》，收入《大正新修大藏經》第45冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 元康：《肇論疏》，收入《大正新修大藏經》第45冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 玄奘譯：《大般若波羅蜜多經》，收入《大正新修大藏經》第7冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 吉藏：《金剛般若疏》，收入《大正新修大藏經》第33冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- ___：《法華義疏》，收入《大正新修大藏經》第38冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- ___：《維摩經義疏》，收入《大正新修大藏經》第38冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- ___：《中觀論疏》，收入《大正新修大藏經》第42冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- ___：《三論玄義》，收入《大正新修大藏經》第45冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- ___：《二諦義》，收入《大正新修大藏經》第45冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- ___：《維摩詰經略疏》，收入《卍續藏經》第29冊，臺北：新文豐出版公司，1994年。
- 印順：《空之探究》，新竹：正聞出版社，1992年。
- 李勇：《三論宗佛學思想研究》，北京：宗教文化出版社，2007年。
- 求那跋陀羅譯：《雜阿含經》，收入《大正新修大藏經》第2冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 呂澂：《中國佛學思想概論》，臺北：天華出版社，1982年。
- 鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜經》，收入《大正新修大藏經》第8冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- ___譯：《維摩詰所說經》，收入《大正新修大藏經》第14冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- ___譯：《大智度論》，收入《大正新修大藏經》第25冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- ___譯：《中論》，收入《大正新修大藏經》第30冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- ___、慧遠：《鳩摩羅什法師大義》，收入《大正新修大藏經》第45冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 僧肇：《肇論》，收入《大正新修大藏經》第45冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- ___：《注維摩詰經》，收入《大正新修大藏經》第38冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 遵式：《注肇論疏》，收入《卍續藏經》第96冊，臺北：新文豐出版公司，1994年。
- 平井俊榮：《中國般若思想史研究——吉藏と三論學派》，東京：春秋社，1976年。
- Burton, David F. "Studies in Early Indian Madhyamaka Epistemology." Ph.D. diss., University of Bristol, 1998.

- Carpenter, Amber. "Aiming at Happiness, Aiming at Ultimate Truth." In *Moonpaths: Ethics and Emptiness*. Edited by The Cowherds. New York: Oxford University Press, 2016.
- Foot, Philippa. *Natural Goodness*. New York: Oxford University Press, 2001.
- Goodman, Charles. *Consequences of Compassion: An Interpretation and Defense of Buddhist Ethics*. New York: Oxford University Press, 2009.
- _____. "From Madhyamaka to Consequentialism: A Road Map." In *Moonpaths: Ethics and Emptiness*. Edited by The Cowherds. New York: Oxford University Press, 2016.
- Harvey, Peter. *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values, and Issues*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Ho, Chien-hsing. "Ontic Indeterminacy and Paradoxical Language: A Philosophical Analysis of Sengzhao's Linguistic Thought." *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 12.4 (Dec. 2013): 505-522.
- _____. "The Three-Treatise School of Chinese Buddhism." PhilPapers. 網址: <https://philpapers.org/browse/the-three-treatise-school-of-chinese-buddhism>, 檢索日期: 2019年5月20日。
- Inada, Kenneth K. "The Nature of Emptiness and Buddhist Ethics." *Chung-Hwa Buddhist Journal* 13.2 (May 2000): 255-275.
- Keown, Damien. *The Nature of Buddhist Ethics*. New York: Palgrave, 2001.
- McGarrity, Leah. "Mādhyamikas on the Moral Benefits of a Self: Buddhist Ethics and Personhood." *Philosophy East and West* 65.4 (Oct. 2015): 1082-1118.
- Poussin, Louis de la Vallée, ed. *Mūlamadhyamakārikās de Nāgārjuna: avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*. Bibliotheca Buddhica, no. IV. Tokyo: Meicho-Fukyu-Kai, 1977.
- Robinson, Richard. *Early Mādhyamika in India and China*. Madison: University of Wisconsin Press, 1967.
- Siderits, Mark. "Does 'Buddhist Ethics' Exist?" In *Moonpaths: Ethics and Emptiness*. Edited by The Cowherds. New York: Oxford University Press, 2016.
- _____. & Shōryū Katsura, trans. *Nāgārjuna's Middle Way: Mūlamadhyamakārikā*. Boston: Wisdom Publications, 2013.
- Sridharan, Vishnu. "Selfless Ethics: The Equality of Non-Existence." *Philosophy East and West* 66.2 (Apr. 2016): 627-637.
- The Cowherds. *Moonshadows: Conventional Truth in Buddhist Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2011.
- Westerhoff, Jan. "The Connection Between Ontology and Ethics in Madhyamaka Thought." In *Moonpaths: Ethics and Emptiness*. Edited by The Cowherds. New York: Oxford University Press, 2016.
- Williams, Paul. *Altruism and Reality: Studies in the Philosophy of the Bodhicaryāvatāra*. New York: Routledge, 1998.
- Yen, Wei-Hung. "The Ethical Implications of Sengzhao's Concept of the Sage." *Asian Philosophy*

29.1 (Feb. 2019): 79-87.