ISSN：1609-476X

# 佛家的緣起終極觀與龍樹的中觀

張祥龍
北京大學外國哲學研究所副所長

## 一、佛家與印度正宗的不同表達方式

在古代印度，所謂「非正統」或「非正宗」者，是指不承認吠陀經典的權威的那些流派，其中最突出的有三派：順世論（Cārvākism 或 Lokāyata）、耆那教（Jainism）和佛教（Buddhism）。下面將限於討論佛教，因爲其思想與正統思想（以婆羅門教爲主）頗有可對照之處，而且它是歷史上自「西方」來的學說中對於中國影響最深遠者。

以上講到，印度古人對於終極實在的超越性和不可規範性有特殊的敏感，所以在講「彼一」、「梵」、「我」時多用遮詮法，即通過否定（非……，非……）來顯示其本源性。然而，奧義書和其後的諸正統學派在做了所有這些否定之後，還是要正面斷定「梵」與「（大）我」的存在，而且是唯一的、不二的存在。據此，有些人就講起古印度的「形而上學傳統」。但我們必須意識到它與西方形而上學的重要區別。「梵」只是從表達方式上有類似於「善的理念」、「絕對理念」之處，而其實質卻是非理式和非概念的，不能靠構架內的思辨，而只能通過瑜伽而直接體驗到的。儘管如此，這種形而上學的而非純顯現的**表達方式**有重大的後果。首先，它鼓勵了一種**實體性**的終極觀。雖然這種終極觀與西方哲學中流行的概念型的實體終極觀不同，但畢竟將終極實在置於了某個（最高的）思想位置上。所以，人們可以通過某種特殊的方式、比如布施、敬神、口誦真言（「唵」）和瑜伽實踐去追求它。並且，在這麼做時，必須捨棄與現世的根本聯繫，因爲這個世界只是此終極實在的扭曲的、不充分的表現。這種終極觀儘管也強調了梵我的無處不在，但它的表達方式使得此「無處不在」的說法不能具有方法上的重大意義，也就是得不到直接的顯現幾微，只有廣義上的瑜伽才是達到梵我爲一的途徑。實際上，無處不在說只是爲了梵我至上說服務的。

其次，這種表達方式包含著內在的裂痕乃至某種意義上的悖論。梵我既被說成是超越一切名相概念和判斷推理的，但又被**陳述、斷定**爲唯一的實在，這就有自相矛盾之處。古往今來使用「直陳肯定」的或「實質的」（substantial）方式來談論終極實在的作法都要遇到這類困境，並爲相對主義者和悖論製造者留下了可乘之隙。正是由於面臨這種直言其不可直言者的困境，梵我說更需要瑜伽經驗的支持。但由於瑜伽實踐本身是無言的（口誦「唵」音不能算「言」），這個問題並沒有真正解決。「神秘主義」所表達的就是這種「直言」與「無言體驗」之間的分裂狀態。而且，這種實質表達方式的盛行也似乎與種姓制度的法典形式有某

ISSN：1609-476X

種關聯。人的本性在超越的意義上雖然無彼此區別，但每個人在**這個世界**上的永恒不變的生存層次和生存方式居然能被直陳出來，這不能不需要某種說話的習慣方式的支持。

由釋迦牟尼（悉達多・喬答摩）創立的佛教是對這種實質表達方式的反叛。佛家的「三法印」講的「諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜」，與正統的梵我表達方式似乎完全對立。這也就是說，（原始）佛家將奧義書中的遮詮或否定表示法提到了表達終極實在的地位：「無常」、「無我」意味著不但一切法空，而且我（Ātman）亦空。儘管佛家語言中的「法」、「我」並不就等於奧義書中講的「梵」、「我」，但畢竟「梵」與「我」這樣肯定性的終極實在觀從佛家表達中消失了。當然，佛教是在印度博大浩瀚的思想氛圍中產生的，也有其共通性。比如，佛教也接受輪迴說；修行的目標也是從輪迴中最終解脫；這種解脫的正道是智慧的開啓；開啓智慧的最有效的一個方法是瑜伽修行（由「禪定」而生「般若智慧」）。而且，最終的解脫意味著超越這個世界的束縛。釋迦牟尼佛的經歷，他的離家出走，隱居苦行，放棄苦行打坐沈思，最終入三昧定態，由徹悟而成佛，以及其後的說法、傳法和入涅槃，無不體現出印度智慧中那種求至真至極境界的品性。而且，佛家也是用**直陳的方式**來表達它的中心思想，儘管是以「無常」、「無我」這樣的否定式來表達的。

完全認同奧義書表達法的婆羅門教也視一切世間的、受業力支配的存在者是不真的和非（大）我的；但它在這一切無常無我之外、之上，還要明白地表達出一個肯定性的梵我境界。這卻不是原始佛教的「法印」能允許的了。佛家堅持最終的解脫或涅槃只能與「無常、無我」這種表達法相連，直接斷定梵我的終極性對於開啓無執智慧有害無益。可是，問題在於，認識到「我」並非實在而只是「五蘊」的聚合，就能導致涅槃的解脫嗎？通過八正道（包括正定或「四禪」）達到的「涅槃」，難道只是一個「一切皆無而不有」的境界嗎？如果那樣的話，去追求（具有）一個一切皆無而不有的境界是否自相矛盾呢？或者，簡言之，「一切皆無而不有」能有一個「境界」嗎？如果能有的話，這豈不是一種變相的梵我境界嗎？總之，佛教從它誕生之日起，就面臨一個如何講清楚無常無我與涅槃境界的關係的問題，或者如何真正講清楚佛學與奧義書傳統的區別的問題。後來佛學分爲部派，又分爲大乘小乘；它在印度的衰亡和在中國及東亞的傳播；都與回答這個困擾它的問題的各種方式內在相關。

不管佛家以否定形式出現的表達法遇到多少困難，它卻具有極重大的思想後果。正統的終極表達法採取的是「由無到有」或否定一切小有的終極性而達到大有（梵我）的策略。原始佛家表面上的策略是「由無到至無」或由否定一切小有而到徹底的無或「涅槃」；但由於上面講到的追求一個終極的解脫境界的需要，它也必須講「有」。儘管這樣，它的基本表達方式禁止它將此（涅槃之）「有」上升到梵我的超越境界，而只能置於與「無」相當的層次之中。所以，佛教的最有特色的基本理論就處於「創生歌」頭一句中講的「非有非無」的思想維度中，不再以肯定性的方式上升到「彼一」、「大有」的超越層次。它的直接後果就是將佛學的終極探索從實質上逼入（既非常有、亦非常無的）現象界，只允許它在這個境界中求得解脫之道。這在印度思想中是很罕見的，也向佛學思想本身提出了更困難、更本源、更

ISSN：1609-476X

居中、更微妙的表達要求。在習慣於直陳表達法和瑜伽實踐的大氣氛中，這是一項幾乎無法完成的艱巨重任。無怪乎釋迦牟尼佛在成佛後也曾懷疑他本人是否應該或能夠向世間傳播這「甚深微妙相」，而其後也真的產生了那麼多的派別和爭論。確實，佛教從一開始就處在一個激發思想的不穩定態中，由此可以走向不同的方向。不少後起的佛教派別總想以某種方式給「有」以更高的或更基本的地位，因爲這畢竟是印度思想的一個基本傾向。這種思想趨向逐漸削弱了佛家的獨特性，最終導致它在印度融入正統的印度教。另一種趨向則是堅持「不有不無」的佛家精神，並在中國找到了一個深化這種精神的思想土壤。完全可以說，佛家思想的命脈就在於開發出這不有不無、不偏於任何一邊的「中道」境界。

## 二、先於龍樹的緣起說

佛家闡釋這「不有不無」境界的中心學說就是「緣起（pratītyasamutpāda）觀」。「緣」（pratītya）的意思是「條件」、「關係」；「起」（samutpāda）則指「出現」、「發生」、「表現出來」。合在一起，即是「相關地出現」或「依條件而發生」之意。[註 1]所謂「緣起觀」，就是視一切存在（者）都是依條件而發生或相關地出現的實在觀。按照南傳佛教《清淨道論》（*Visuddhi-magga*）的記載，釋迦牟尼佛認爲「緣起」是一中道觀，因爲說「緣」即不常不一，說「起（源）」則意味著不斷（無）不異。[註 2] 但是，如何具體地理解這緣起或依條件而發生呢？對這個問題的回答決定了每一派佛家學說的基本思路。

按照《雜阿含經》的記述，釋迦牟尼佛對這個問題的說法是：「此生故彼生，此滅故彼滅。」[註 3] 很明顯，這是一種現象描述。好比一粒麥種發芽引起一連串的「此生故彼生」，一盆爐火熄滅導致一系列的「此滅故彼滅」。它的思想含義在於認這種因果相應、依條件變化的現象就是一切存在、包括人（我）的本性。由梵我代表的超越世界和神靈世界就被「還原」掉了。這樣一個學說在古印度的影響應該不下於西方反神權的啓蒙運動和現代反形而上學的哲學潮流的影響。而且，更重要的、也是西方啓蒙和反形而上學潮流所達不到的是，這種現象化、相對化並未導致思想的發散，比如，現象「主義」和相對「主義」；而是產生了對終極真理的證悟。

佛陀四諦說中的集諦講的是人的愛欲是苦的原因。它以緣起說爲前提。正因爲存在者不是全無，人才有愛欲的對象；又因爲存在者不是常有，人要把持住對象的愛欲永不會得到滿足。因此有無邊的痛苦（苦諦）。其實，人本身就不是一個自以爲是的單一主體，而是由五種成分或五蘊（色、受、想、行、識）構成，並以「識」統一前幾者。以「我」爲基本單位的生存理解方式或「取」的方式，注定了是苦的，因爲它不符合實際。滅諦　的是人要消滅引起苦的愛欲之集，還給自身和世界一個緣起的本來面目。要做到這一點，通過縱欲當然不可能，　硬性的滅欲或苦行也不夠，因爲愛欲的根子不在自身，而在以自身爲我、以對象爲常的基本理解方式，即「無明」。去除無明只能靠「八正道」（道諦），即按照我的緣起本性去思想和行爲。印度思想通過合乎理性的方式達到解脫的特點在佛教這裡有最鮮明的體

ISSN：1609-476X

現。「無明」爲十二因緣說的起點，由它引起其他十一個依次而起的環節。不過十二因緣說只是緣起說的一個例子，用來描述人生現象；它對於我們從思想上理解緣起的含義沒有直接的幫助。

以上這些原始佛教對於緣起的說法，儘管其基本意向是明瞭的，但在關鍵處有未說透之處。許多佛經就將「此生故彼生，此滅故彼滅」解釋成了一種條件相對論。它依十二因緣說追到無明，再追到集諦中講的愛欲和五取蘊之說；最終，只能分析到這個程度：我與萬物都是由某些更基本的成分依條件聚合而成，因此是緣起，其中並無常住不變的實體。這樣，「緣起」首先就意味著依他起，而「依他起」可以被解釋爲每個現象的存在不出自它本身，而只能出身其他的現象。這種說法可以被進一步理解爲每個存在者都是由多個因子組成，「緣起」就意味著「集合」。如果認這樣的依條件變化的集合體爲不依條件而守常的實體，就是「無明」。破除無明就意味著認識到我與事物的集合本性。

這種理解的不透之處在於：首先，從理論上，它已十分接近順世派的「積聚說」，儘管不像後者那樣否認輪迴。然而，照佛家自己的說法，釋迦牟尼佛的緣起說應該是既不同於數論派的神我「轉變說」（即認所有現象都由一個最初因轉變而成），又不同於順世派的「積聚說」（認現象爲一些要素積聚而成）的中道觀。其次，人認識到我與事物的集合緣起的本性，並不能就消除掉愛欲。他完全可以得出及時行樂的結論。當然，持這種緣起說的人也可以反駁道：這只說明當事者還未認識清楚集合緣起的全部意義；否則，他就會知道，這暫時的樂也不可能，有的只是苦。循著這個思路，小乘佛教發展出了一些理論來深化集合型的緣起說。第三，認識到我與事物爲多因子之集合並不就能導致對終極真際的直接證悟。釋迦的緣起說應該還包含著超出「徹底分解」與「完全寂滅」的思想維度和人生境界。

由於這些問題的存在，佛教徒們不得不各循思路來深化他們對緣起的理解。部派佛學中的上座系和小乘的一切有部系基本上沿襲集合緣起說的路子，只是更細密地來區別各種分解因子並說明輪迴承載者的性質。簡單說來，這些佛教思想者們稱這些因子爲「法」（dharma），認爲它們是實有的，即「法體恒有」；而由它們組合成的事物和人是緣起的，因而是無常無我的。一切有部將這類法分爲六十七種，又將這些法之間相待相依的因果關係細分爲六因、四緣、五果等等。這樣，人要參透因緣、修成正果也就頗不容易了。總之，這一大系學說認爲「人空法有」。究其實，它是通過「有」與「無」的摻合與關聯來說明緣起的。這實際上已向梵我說靠攏了，它已承認了客觀的法體恒有，只是用集合緣起來說明「無我」而已。這樣的有論很容易激起正相對立而又相輔相成的虛無論，即認爲佛的悟道和學說也都是空虛無有，涅槃就意味著完全的分解和寂滅，或主體的絕對之無。

大乘般若學不同意這種集合型的實在論加上虛無論的緣起說，認爲它並沒有在現象界中找到證悟的根源，而是將涅槃推到了一切現象的壞滅盡淨的終極，因此，也就說明不了佛陀在世時就具有的涅槃境界的思想特點。所以，大乘般若認爲緣起不只對「我」有效，也必須對「法」有效，即所謂「法空」。但這對於習慣於通過「有」與「無」的相對相關來思考終

ISSN：1609-476X

極問題，或用海德格爾的話，習慣於只通過存在者來理解存在本身的人來說是無法理解的。如果法也空，那麼似乎一切皆空。毫無把持之處，整個佛陀的事業和教誨不都成了「如夢幻泡影」了？這種推論是不成立的。這不僅僅由於還有「幻有」（即現象）可講，而且，如果深加追究，這「空」的含義、「緣」的含義、緣起與涅槃究竟的關係都會發生根本性的轉變。進行了這種追究的最深刻的印度思想家就是龍樹（Nāgārjuna，約西元二－三世紀）。

## 三、龍樹的緣起說與中道義

龍樹的《中論》（*Mūlamadhyamakakārikā*）充分地揭示了「緣起」的終極含義。他不再像他的前人們那樣形而上學地說明緣起是由什麼因子、通過什麼方式形成的，這些因子及後果是有還是無（空）；而是先去追問：用形而上學的方式、用「有」與「無」這樣的概念是否可能說明緣起現象？所以，他的基本勢態與西方哲學中康德、胡塞爾、海德格爾、維特根斯坦等人的學說特點頗有些類似之處。他對這個問題的最終回答是一個徹底的「不可能」。這種對於形而上學的否定與釋迦牟尼佛的基本態度是完全一致的，但他有幾百年的眾多派別討論緣起觀的背景和教訓，因而對這個學說可能遇到的種種錯解有著釋迦牟尼佛不可能有的思想上的特殊敏銳。而且，龍樹的作品還傳達出這樣一個道理，對於形而上學不能只置之不理，而是必須反省其根源並破除淨盡，方有真理的自在顯現。實際上，《中論》是釋迦牟尼佛的微妙中道義與芝諾式的犀利思辨的結合；它反駁的不只是小乘有論和標榜死寂之「空」的理論，而是一切要想通過概念方法來探討終極問題的思想企圖。因此，它的辯鋒可削去的思想贅瘤還可以包括大乘中的許多理論，比如瑜伽行的唯識論，西方哲學的各種形而上學體系，以及中國的許多學說，比如王弼的「道本無」說和宋明儒學講的「天理」。

龍樹的問題是：如果一切存在者或一切對於人和他的最終解脫有意義的存在的本性是緣起，那麼這世界和我們自身到底是個什麼狀態？應該如何理解四諦、十二因緣、縛解、如來、涅槃等佛家學說？我們平時使用的那些概念，比如因果、有無、生滅、來去、時間三相、成壞等等，還能不能有意義地用來刻畫緣起現象和表述緣起觀？對於這些問題，他的基本思路是：人能經歷、思考和悟解的一切都是緣起的。緣起就意味著不依靠自身、而是依某種條件和關係而起。這也就是說，一切依緣而起者都「無自性」。（《中論》，第一品第三偈）任何概念名相，不管它是佛說的還是普遍使用的，都有某種確定的、特殊含義或區別相。所以，通過它們來確切地理解和表達緣起現象和緣起觀是不可能的。當然，一切概念都依某個概念語言系統而獲得意義，每個概念都是通過與其他概念的相對關係（比如「因－果」、「生－滅」、「有－無」）來表達意思的。但龍樹敏銳地看出，**概念之間的關係絕不等於緣起之緣**；而且，通過增加新的概念關係和不同的表達方式也不可能克服這個困難，〔類似於再複雜的多邊形也不是圓形，再多的點的集合也不是線段。〕因爲概念構架作爲一個整體是強加於人和緣起現象的，因而有一種隱蔽著的僵死自性。受過「教育」的我們使用概念時不感到根本性的束縛，似乎概念只是中性的工具。我們可以選擇它們，以不同的方式使用它們，再次細

ISSN：1609-476X

分、修正和打磨它們，讓它們依據某個並不自明的原則「流動」起來，在不夠用時創造新的概念來滿足各種可能的需要。龍樹之前的部派佛學家和一切概念哲學家也都是這麼做的。但龍樹指出，不管概念在其可用範圍內有多大的神通變化，並能造出構架內的因緣，但由於它們的根本的「老死相」，是無論如何達不到「緣起」這個最明顯又最終極的現象或「實相」的。《中論》的絕大部分章節都在用某種形式的「歸謬法」證明這一點，通過層層論辯破除那時流行的眾多概念名相，斷絕人們思想上的貪執妄念。

龍樹具有這樣一個識度，即概念的運用似乎能夠刻畫緣變現象的原因是它借助了我們習慣性的聯想和想像附會。比如小乘用「因子的和合」來解釋由因生果的緣起觀時，就借助了「和合」與「構成」、「產生」之間的聯想關係，似乎通過和合，因子就能變成由因子組成的結果。龍樹則要通過各種巧妙銳利的方式追究每個或每對關鍵概念的確定的、屬於概念本身的內涵或「定相」，指出這概念定相中並無那聯想所賦予的緣起綜合性。比如「和合」的定相只是眾因子的聚合，「分離」也只是眾因子的分開，並無從因到果（及從果到因）的含義。做這種概念式聯想就意味著將「和合」理解爲「從無到有」，將「分離」視爲「從有到無」，而這是違背緣起觀的。（《中論》，第十五、二十、二十一品）

所以，《中論》破名相的基本策略就是去追究每個概念及概念之間關係的定相和自性，揭示其與緣起說的「無住相」的不相容之處。所謂「如諸法自性，不在於緣中」（《中論》，第一品第三偈）。它說的是，如法有自性，則它就不在緣中，因而與緣起說相悖。如視其爲在緣中而無自性，則它就不再是「法」的概念。而且，將這「自性」轉爲「他性」也不行，因爲按青目的解釋，「因自性〔而〕有他性，他性於他亦是自性。若破自性即破他性」。而且，龍樹的具體作法相當嚴謹，合乎概念思惟本身所遵循的「邏輯」，並務必窮盡一切邏輯可能。所以，他的論辯具有難以抗拒的理性說服力和破執顯真的能力。這裡試舉一例。在第一〈觀因緣品〉中龍樹分析爲什麼用「因果」概念說明不了緣起。其中第六偈說道：「果先於緣中，有無俱不可；先無爲誰緣？先有何用緣？」這裡所反駁的其實就是印度思想中常見的兩種因果說。第一種認爲果已在因中；當然還會加上一些聯想性的話，比如「只是還未顯露出來罷了」。持這種因果同一論的有梵我說（梵我是唯一的實在因，諸現象只是概念名相加於其上的摩耶之果）、數論和後來的吠檀多不二論。第二種認爲果不在因中，而是依某種條件（比如「和合」）而生。持這種區別論的有勝論派、正理派、佛教中的一切有論等等。

龍樹對此反駁道：首先，如果果已在因中，因中就已有果，那麼，「先有何用緣」？換句話講，所謂「因果」就意味著因與果之間有某種區別，而因果同一論卻取消了這種區別而使其所談的「因果」並非真因果和真因緣。其次，說果不在因中，或因中無果，從概念邏輯上講，就意味著果與因無聯繫；如果這樣，說它們是因果還有什麼意義（「先無爲誰緣？」），因爲「因果」就意味著因與果之間有某種聯繫。用「和合」一類的條件來冒充這種聯繫是禁不住嚴格追問的，這一點上面已經講過了。

ISSN：1609-476X

有人會不同意而爭論道：我說的因果關係就是指因果之間又有聯繫又有區別。龍樹的回答是，所謂「又有聯繫又有區別」，從概念上並沒有超出上述的兩種情況；它說的就是：「果又在因中、又不在因中。」既然，這兩種情況各自不成立，它們概念的、邏輯的結合也不會成立。以為通過這種概念加法就可以得出居中的因果關係是無自身根據的聯想和綜合（與黑格爾的想法相反），概念本身的配對是不生育的。而且，更細密的區分，比如果的某一方面在因中，另一方面不在因中，也不起作用，因為這類障眼法也同樣可以還原為第一和第二種情況。

這類越來越精密巧妙的區分有製造聯想的功能。它縮小了無實質聯繫的兩個概念單位之間的心理距離，使得人們、包括做這類區分的人，更容易捲入所需要的聯想，甚至信其為「先天綜合」。就如同邊數很多的等邊多邊形更容易讓做圖者和別人相信它是圓的一樣。實際上，所有形而上學的概念體系以及種種世間體制都是靠這類概念的摩耶幻術來維持自己的。《中論》就是專破這類平日讓我們深陷於其中而不自覺的「戲論」和思想障眼法，包括佛家最尊崇的、並因而被現成化了的對象和目的，比如「如來」、「四諦」、「涅槃」等等。真可謂是利刃在手，一破到底。

龍樹是虛無主義者、相對主義者嗎？當然不是。雖然他無所立，但正是因為破盡了概念「戲論」和「立論」才達到了真因緣；而這也就正是唯一真切的實相或實際，用海德格爾的辭彙來講就是「Faktizitaet」（實際性）。《中論》一開頭的著名的「八不偈」或〈歸教頌〉說道：「不生亦不滅，不常亦不斷；不一亦不異，不來亦不出。能說是因緣，善滅諸戲論；我稽首禮佛，諸說中第一。」這八個「不」以及那《中論》中的更多的「不」，可理解為「不有不無」的不同體現。龍樹要顯示的是，這因緣現象，雖然無處不在、人所共知，卻恰恰不是任何概念名相能把捉得了的。如同胡塞爾、海德格爾講的構成視域，它總是超出概念所及的範圍一步；儘管我們就生存於其中，造就於其間。由此可見，龍樹揭示的「緣」並非現成意義上的、可被概念把握的「條件」，緣起也並非現成或有自性的存在者之間的因果關係，即用現成觀點來理解的「此生故彼生，此滅故彼滅」。如果那樣理解緣起，龍樹《中論》論述的就恰恰是這種因果關係的不可能；所謂「不生不滅」、「不來不去」。後來中國的僧肇的「物不遷論」講的也是這個道理。「緣」實際上是最根本的、「第一」的和終極性的，被海德格爾稱為「生存論」的條件。「緣起」也比因果關係更本源，它更近於存在論意義上的「構成」。這也就是我選擇「緣」來譯海德格爾書中「Dasein」之「Da」的一個重要理由。佛家的非主體論的無我說就根植於人與世界的無現成自性的緣性之中。

從龍樹對因果的分析中，已可看出，因果之間的緣起是一種構成，絕非任何現成的觀念關係可企及。而且，龍樹還隱約利用了因果之間先後與同時的時間關係。我們可以說，龍樹理解的緣起非常近似於現象學講的「時間」，特別是海德格爾的純構成的和存在論發生意義上的「時間性」。儘管龍樹在絕大多數場合只是用遮詮法暴露出緣起的非現成性，而沒有直接揭示它的構成本性。在〈觀去來品〉、〈觀三相品〉、〈觀時品〉和〈觀因果品〉中，他

ISSN：1609-476X

還更明確地利用了緣起時間的純構成性與「庸俗時間觀」中三時相之間沒有這種構成性的不同，揭示後者「不在緣中」或達不到緣起實相。

現在，我們可以來看龍樹的「三是偈」，它對於中國佛學產生了莫大的影響。鳩摩羅什的譯文是：

> 眾因緣生法，我說即是空；
>
> 亦為是假名，亦是中道義。（《中論》，第二十四品第十八偈）

我這裡再將稻田龜男（K. Inada）和斯普容（M. Srung）對於本偈的英文譯文依次譯爲中文白話文。稻田的譯文比較受鳩譯的影響，它是這樣的：

> 我們聲言：一切緣起者是空性的（śūyaytā）。它乃是一種表示（存在的）相互依存性的假設的名稱（即思想的構造）；它也就是中道。[註 4]

斯普容的譯文依據月稱的註解本，與鳩摩羅什的中譯文有更多的不同。它是這樣的：

> 我們將所有事物的緣起解釋為其自身存在的缺乏（the absence of being in them）。這存在的缺乏以日常（經驗）為前提，是一個指導性的而非認知意義上的觀念。它本身就是中道。[註 5]

綜合考慮以上三種譯本，並結合此〈觀四諦品〉的全文，「三是偈」可以被理解爲：一切緣起者的本性是空（śūnya）的或**無自性**的；這「空」乃是表示相互依存（無自性）的假名；**這樣理解的空就是中道**。

這種理解與中國佛學研究中流行的解釋有不容忽視的區別。一般認爲此偈講了「緣起」的三層意思：(一)緣起之法的本性是空，或無自性；(二)緣起諸法又是一種假名。呂澂這樣說

ISSN：1609-476X

道：「如果光說空，不就否定了一切嗎？世界上何以又有千差萬別的事物呢？為了不產生這樣的誤會，所以說法雖然是空，而還有假名。」[註 6] (三)對緣起法既考慮到了它的性「空」，又考慮到了它的「假名」或「假有」，就達到了中道觀。所謂：「綜合『空』、『假』而成立了『中』。」[註 7] 所以，天台宗從此偈中得出「三諦」：空、假、中。並認為此三諦圓融「雖三而一，雖一而三，不相妨礙」[註 8] 。

我對此偈的理解要更直接一些，一切存在者或法都從緣而起，因此無自性（asvabhāva）；無自性就**等於空**，空並不是「無」或「不存在」（asat），而就是指無自性的存在方式（緣起或緣在）；這無自性的存在方式也就是假名、假有或假設的方式；這樣理解的緣起就是中道。因此，緣起、空、假名和中道一脈貫通；這裡面並無一個正、反、合的辯證關係。識實相者也並不會因為「說空……就否定一切」，也不會認為空需要假設或假名來糾偏；因為「空」所否定的並不是一切，而只是「自性」或現成的、不從緣起的存在性。恰恰是空使得「一切法得成」。(《中論》，第二十四品第十四偈)所以「空」本身就必體現為假設或假名（prajñapti）；空與法之間並無真正的區別；這樣的空本身也就是中道。這裡從根本上講沒有「三諦」，只有一諦，即緣起的中道義，以及對它的不同表達而已。當然，講「三諦圓融」，「雖三而一」也彌合了三諦之間的區別相，但畢竟是先離了再合。

中國佛學研究中流行的這種三諦講法很可能是受了青目解說影響的結果。青目對於這一偈的解釋中有這樣一段話：

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。

這就有些鬆懈了。他認為無自性之空為實相，但為引導俗眾，不得已而以假名說此緣起法。好像已得開示者可以不用假名而直悟緣起法的空性。而這卻恰恰違背了「空亦復空」的緣起學說的基本思路。

縱觀〈觀四諦品〉全章，亦可知「空」與「假名」的關係要比目的與手段這樣的關係更密切。此章以反空觀者的詰問開頭。這反對者認為「若一切皆空」，那麼一切法「悉毀壞」，包括佛陀所說的解脫之法。那還有什麼四諦可言？或任何有意義的東西可言？龍樹回答道：你的困惑來自不知空的真義。佛依二諦即世俗諦和第一義諦為眾生說法。因為世人執著有，世俗諦就講有的虛幻和畢竟空，使人不去執有；但這樣就區別了空有，似乎空就是無或非有。你以這種空義來責備我，表明你並不知曉關於空的第一義諦。第一義諦顯明空只是無有自性（即沒有獨立的實體存在性）而已，因此一定會以某種不執著的方式「有」；這就是假有、假設和假名。因此，這空就是緣起，即化去了有與無之間的根本區別相的狀態。這也就是「三

ISSN：1609-476X

是偈」所說的道理。正因為所有的存在者從根子上都處於這種不執有亦不執無的狀態，才有發生和轉通的可能，一切法才得以成就和變換。四諦講的苦、集、滅、道才有意義。

由此可見，空與假名必須一脈相通才能避開「虛無主義」的指責。整個這一品和整本《中論》就是要批駁將權宜的世俗諦變為概念區別相的戲論或概念論的作法，而彰顯空假不二的緣起觀和世俗諦必然導致第一義諦的道理：「不得第一義，則不得涅槃。」（《中論》，第二十四品第十偈）

通常那種將假名與世俗諦同，又將世俗諦與概念與概念戲論等同的做法是不對的。概念戲論是認法和名相有自性或實體性的主張，世俗諦是佛陀即有說空的權宜和方便的教導；假名則是龍樹所揭示的空的中道義。既然知其為「假」（無自性的依憑），此名就已不是常名或概念；說假名者就絕非在說戲論，而就是在彰顯第一義。我們並沒有一個能脫開假名而直接體驗空的直觀途徑。《中論》中一字未提禪定。第一義並非只說空，而是說空假不二的中道義。

因此，由於領會了這種第一義而得透悟的「涅槃」境界與「世間」（saṃsāra）就沒有區別。龍樹講：「涅槃與世間，無有少分別；世間與涅槃，亦無少分別。」「涅槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫釐差別。」（《中論》第二十五品第十九、二十偈）之所以有這種石破驚天的結論，乃是因為，如果接受了釋迦牟尼佛的緣起存在觀，就必然看到：涅槃本身亦無自性；它並非超脫緣起的梵我境界，而恰恰是緣起的最充分和最「方便」的體現，即所謂「無住涅槃」，而世間的本義也只是「不有不無」的緣起而已。兩者最根本的存在方式或實相是不可能有區別的。認為兩者一假一真、一低一高、一不常一常，恰恰是概念戲論所致。這兩偈令許多人特別是希求涅槃正果以超出苦海的人感到困惑：如果涅槃與世間無區別，那麼出家求涅槃與在世間浮沈有何區別？求終極真理豈不成了最無意義之事？這種困惑不能說沒有根據，但細讀全書即可知這種「無區別」是指在「無自性」或「緣起」這最根本的一點上無區別。求涅槃不是離開世間，而恰恰是去理解世間之為世間。而在世間受苦者與得涅槃智慧者的「區別」就在於是否理解了這一點。真正明白了這區別也就消泯了這區別，所以兩者畢竟無區別。

到了這裡，釋迦牟尼佛的「有限」立場，或不離現象界而求至真的傾向獲得了最明白敏銳的直陳表達；無我和無自性論的思想後果得到了相當充分的揭示。一種純緣起構成論在徹底破除了概念論之後被暴露了出來。涅槃不是與存有相對的完全寂滅，而是人可以經歷，而且在某個意義上必然經歷的活生生的境況。這就是緣起性空的世間。這種結論與海德格爾所說的緣在從根底上就「在世界之中」，以及緣在的在世的不真正切身的存在狀態與真正切身的存在狀態的「同等原初」等看法很有相通之處。之所以會這樣，與兩者都視人為無自性的或非主體性的緣在大有關係。此外，對於講構成境域的人來講，龍樹的緣起說是極重要的「防腐劑」，因為它以最銳利的方式防止將境域又變成一種有自性的存在或現成的存在。這對於中國古代思想有著特殊的意義。龍樹思想中很關鍵的一個識度就是否定「A」並不意味著「非

ISSN：1609-476X

A」為真，因為非 A 只是與 A 相反的有自性的概念而已。所以，「無常」的真義是不常不斷；「無自性」或「空」意味著不有不無。「無我」所要拒斥的既包括「我性」，亦包括「它性」。形式和概念的邏輯達不到緣起，而用它來反駁概念思惟方式倒正合用。

《中論》從思想上所達到的非現成的微妙程度和透徹到底的程度在印度歷史上可謂前無古人、後無來者。受它影響的諸學派，比如中觀派、瑜伽行派（唯識宗）和商羯羅的不二論等，也都未達到如此剔盡人為、純然自現的思想境地，讓人有如此強的「至真不移」之感。它的那種以否定（無自性、八不等）為主的、以概念邏輯來克服概念思惟的表述風格與中國古代思想的表述路子很不一樣，但其中蘊含的不離世間而究至極的識度又與後者暗通款曲。它在中國獲得巨大深遠的影響絕非偶然。

【註釋】

[註 1] 參見：1.《中道透解：月稱的〈根本中觀注釋〉的基本章節》（*Lucid Exposition of the Middle Way: The Essential Chapters from the Prasannapadā of Candrakirti*）, tr. M. Sprung, Boulder: Prajna Press, 1979, P. 33.

2.《中論》的英譯本，稻田龜男（K. Inada）譯，全名為《龍樹——對於他的〈中論〉的翻譯並附加引言》（*Nāgārjuna: A Translation of his Mūlamadhyamakakārikā with an Introductory Essay*），Delhi: Sri Satguru Publications,1993（第一版在東京出版，一九七〇年）第三十七－三十八頁。

[註 2] 《印度哲學資料集》，第二七九－二八〇頁。英文中將「緣起」譯為 "dependent origination"或 "relational origination"。

[註 3] 〈相應部〉，《雜阿含經》卷二，第六十四－六十五節。

[註 4] 同 [註 2] ，第一四八頁。

[註 5] M・斯普容，《中道透解》，第二三八頁。在這頁上的註釋中，斯普容說明梵文原文中並未出現「日常（saṃvṛti）」這個詞；他之所以將它放在譯文中，是受了月稱註解的影響。月稱認為「空」這個「指導而非認知的觀念」（prajñapti-upādāya，鳩譯為「假名」，或譯為「施設」、「假設」）相比於「一輛車乘」（rathah prajxapyate）；車子以輪子、軸等為運轉的前提，而「空」以日常經驗為前提。

[註 6] 呂澂，《印度佛學源流略講》（上海人民出版社，一九八二年）第一〇五頁。

[註 7] 同 [註 6] ，第一〇六頁。

[註 8] 智顗，《摩訶止觀》卷一。見《中國佛教思想資料選編》（二卷一冊，石峻、樓宇烈等編，北京：中華書局，一九九一年）第十六頁。