

第三節 中觀的哲學語言

3.1 中觀思想研究的資料來源

儘管某些較為重要的中觀論著經過細心編輯之後已經譯為法語或德語，但是，絕大多數中觀哲學研究的經典資料都還沒有譯為英文。中觀學派最重要的文本——龍樹的《中觀論》（*Mādhyamikāśāstra*）一直是多位西方知名學者最重要的研究主題。已經有人把月稱為這部文本所做的評注做了編輯，其中的部分章節還譯成了英、法和德語。除了龍樹的那些著述，也就是在中觀後來的發展過程中一直被最公認為中觀傳統中的權威資料的來源以外，我們還擁有後來的經典撰著者們撰寫的大量的專業論著，包括梵語、藏語和漢語版本。迄今為止，這些論著中的大部分都還沒有進行過編輯，也還沒有譯成任何歐洲語言。有關中觀學派歷史資訊的兩個主要的經典來源分別是：西藏歷史學家布思端（*Bu ston*）和多羅那他（*Tāranātha*）。

至於現代的中觀研究，要把西方學者在過去幾百年裡所出版的全部書籍和論文羅列出來，這幾乎是不可能的。但對其中最具有價值的大多數論著，我都在本節注釋 1 所提到的參考文獻中做了引用。就本書的研究目標而言，我們需要提及的只是其中的少數研究。

我們可以把西方中觀研究史看作一個漸進的過程，這個過程分為三個階段。如果回顧一下我們會發現，其中每一個階段都比前一個階段都更為複雜和敏感。第一研究階段的特點是，對空性和其他重要的中觀概念進行虛無主義的詮釋。這正是諸如 A.B 基斯（*Keith 1923*）和亨德里克·科恩（*Hendrick Kern*）這些著名的東方學學者所採用的方式。作為西方最早系統地研究佛教哲學文本的學者，他們當時面對的是堆積如山、未經編輯的各種手稿。除了語言問題造成的難以解決的巨大障礙之外，他們和其他學者一樣，還受到那個時代的各種偏見和預設的影響。對他們來說，似乎剛一開始時，空性的教義不僅完全否定了物質的本體論（*substance ontology*），更重要的是它對一切倫理價值觀的堡壘所發起的毀滅性的攻擊。從他們的角度來看，任何的道德概念都肯定是：要麼植根於對全能造物主——上帝的信仰，要麼在最低限度上也是植根於某種視一切現象為究竟真實的觀念。然而中觀的最大危險是它對整個理性主義體系的徹底批判。儘管虛無主義詮釋先後兩次被取代，但是從某種意義上來說，與語言詮釋有關的相對主義這一難題只是始終困擾眾多十九世紀學者的懷疑與恐懼呈現出來的新的化身而已。

古典中觀學派的作者們將某些人對空性所做的虛無主義詮釋予以了斷然駁斥。顯然他們是把虛無主義視為對解構主義的各種批判中最為誘人、也最危險的歪曲解釋。解構主義批判

能夠得出其結論完全是依賴歸謬法（*reduction and absurdum*）。他們再三承認，空性教義是令人恐懼的——而且對於任何在情感和意願性的業的層次上借由禪定實踐來理解空性的人來說，空性也**應當是令人恐懼的**——因為空性太容易被人詮釋為虛無主義了。正如龍樹在《寶行王正論》（*Ratnāvali*）中寫道的：“它（空性的教義）超越了善和惡，它是奧妙的，又是不受任何束縛的；那些認為空性毫無理性基礎並為此感到擔憂的人們尚未品嚐到它的殊妙之味。”

假如中觀實際上只是又一個絕對主義體系，那麼龍樹和月稱就用不著如此擔憂了。換言之，假如空性被解釋為吠陀的婆羅門（*Vedāntic brahman*）的同義詞，那麼他們一定會借用一切現象經驗都具有的根本基礎（*underlying ground*）來舒緩人們對空性的恐懼感。但是恰恰相反，他們更加果斷地強調指出，一切經驗從根本上來說都是站不住腳的，都是“空性的空性”。他們同時也認識到空性有可能被解釋為絕對主義，而且在其自己的論著中也承認了這一點。但是由於他們當時著述所處的時代語境是佛教對自己的教義和社會性這兩個方面都做出了規定，這樣佛教就與印度教在認識論和本體論上偏好一元論形成了鮮明對比（*vis-à-vis*）。中觀哲學家們認識到，諸如一元論之類的見解不應當成為中觀的論點。直到最近以來，這一點依然未變。中世紀印度的佛教徒們絕對預料不到，在他們身後的兩千年，社會力量和心智力量（*intellectual power*）會對佛教的教義產生影響。

西方中觀學研究的第二階段的主要探討內容是月稱所稱為的“絕對論的詮釋（*absolutist interpretation*）”。為數不少的著名學者都與這一階段的研究有關聯，也有一些極其出色的研究成果問世，其中俄國學者希歐多爾·斯切爾·巴斯基（*Theodore Stcherbatsky*）的成果尤其突出。他確信，從根本上來說中觀是複雜的一元論教義，是對“超驗存在或絕對存在”

（*transcendental or absolute existence*）的詳細解說（1927：207）這類研究中的一個較新的典型例子是穆蒂（*T.R.V. Murti*）那項被廣為稱道的研究成果——《佛教的核心哲學》（*The Central Philosophy of Buddhism*）。如果說斯切爾·巴斯基代表的是絕對論詮釋的經典論斷，那麼穆蒂無疑就是它的巴羅克風格——它佩戴著吠陀／康得式的眼鏡，並以更微妙更令人信服的方式對中觀所傳達的資訊進行曲解，其曲解程度之甚就連虛無主義詮釋都無法望其項背；也正是由於這個原因，極其不幸的是，他的曲解成為我們對這些文本做出更為深刻理解的嚴重阻礙。只要我們以商羯羅①（*Śāṅkara*）和康得認識論的預設為媒介，以穆蒂的闡釋方式來看待龍樹和月稱，那麼我們就會立即陷入圍繞無數陳舊的哲學難題展開的層出不窮的相關辯論與抗辯之中，永遠也不可能像穆蒂所希望的那樣引導自己超越自身的局限。例子之一就是穆蒂在否定（*negation*）這一主題時所說過的這樣一段話：“否定本身是極其重要的，因為它以現實為基礎——基質基礎（*subjacent ground*）。假如沒有超驗基礎，那又怎麼能判斷一個觀點為謬誤呢？一個觀點之所以謬誤，是因為它歪曲了真實的東西，使事物看起來不再是它的本來面目。謬誤所暗示的是被曲解了的真實。一切現象的特徵都可以歸納為名言（*saṃvṛti*），因為它們掩蓋了事物的真實本質（穆蒂 1960：235）。”

他的這一解釋存在的問題是：不但其解釋本身是錯誤的（*it is wrong per se*），而且解釋所採用的語言方式也是龍樹和月稱所堅決拒絕的。因此，他的這個解釋無法挖掘出文本本身所要傳達給我們的更深層次的意義。在提出自己的“基質基礎”這個概念的主張時，穆蒂把自

己和他的讀者都置身於哲學辯論的洪流之中，包括使用全套的吠陀（Vedāntic）詞彙，而這種做法恰恰是印度早期的中觀文本一貫有意要極力避免的。正如維特根斯坦常說的那樣，穆蒂是在玩一場完全不同的語言遊戲。現在，我們把他和龍樹的語言使用方式做一下簡要比較，來看看這兩種不同的語言表達風格之間存在哪些差異。穆蒂宣稱，“事物的真實本質”就是“它們的超驗的基礎”（transcendentground），而龍樹則說一切事物都是真實的（tathyam），又都是不真實的，是既真實又不真實的，是既不真實，也並非不真實：這就是佛陀的教誨①。”

穆蒂的認識論預設（epistemological presuppositions）要求對中觀所使用的歸謬法進行驗證。考慮到穆蒂的這些預設，那麼我們只能把龍樹對一切見解毫不動搖的拒斥理解為間接地指向一個這樣的觀點——一個無法強行塞進吠陀／康得的語言遊戲詞彙之中去的論點。然而，難道缺少了這種認識論的驗證就是事實上承認這是存在於中觀文本某處的錯誤嗎？在《回諍論》（Vigrahavyāvartanī）裡，那位正理派的對話者（Naiyāyika interlocutor）堅持認為，中觀否定一切事物具有自性這正是預期理由（petitio principii）②的一個具體實例，因為它的論點是對自己論點的否定。而穆蒂對這一指責的唯一可能的反應——唯一能夠與他對中觀的解釋保持前後一致的反應——這一點我們已經在上文中提到過。他必命用一個強有力的反論點（counterproposition）來駁斥這一刁難性的指責：“否定本身是重要的，因為它有現實作為基礎——基質基礎。”讓我們把他這句話和龍樹實際上給出的回答來做個對比：

“假如我提出過任何見解（pratijñā），那麼謬誤就應歸咎於我。但是，我沒有提出過任何見解，因此，我沒有謬誤③。”

要求對認識論和本體論的論斷進行驗證，這是穆蒂和正理派現實主義者不得不玩弄的語言遊戲中的一個重要組成部分（part and parcel）但是，龍樹拒絕自己被強制參與這個遊戲，因此他不受其遊戲規則的限制。

我並不是想要證明穆蒂給出的解釋是錯誤的，也不想證明中觀的語言並沒有預設穆蒂在這裡所看到的吠陀的絕對事物（Vedāntic absolute）——我把這個問題留給上文提到過的那些贊成虛無主義詮釋的人們。我的觀點是，我們最好徹底停止使用這種方式來分析中觀文本，因為這樣不但無法得出任何結論，而且也不可能在中觀的語言與我們當代的知識和精神生活的任何其他方面之間建立起來有意義的聯繫。把康得的理論作為詮釋工具來解釋中觀，這或許是把龍樹的思想隔絕在一條雅致有趣的亞洲小河漢裡最為穩妥的辦法了。把康得的理論用做詮釋工具和把它用於歷史和文獻學研究一樣有欠妥當，更不用說康得的認識論對一支正在奮力擺脫康得認識論制約的文化能有什麼重要性可言。因為在相當長的一段時期裡，康得的認識論並沒有給人們帶來任何新穎的或別有趣味的洞見。穆蒂和其他一些認識論專家（當然是指那些不需要明確參閱康得文獻的人們）提議，我們應當回到尼采、海德格爾及其追隨者們以前的那個時期，因為尼采等人的論著向我們表明，以某種截然不同的方式來詮釋中觀這種做法存在一定的可能性。然而，洛蒂在討論詹姆斯（James）和杜威（Dewey）的過程中，使我們轉到了另一個更有希望的方向上去：

他們要我們放棄“我們的文化、我們的道德生活、我們的政治和我們的

宗教信仰都建立在‘哲學基礎’之上這個觀念，以解放我們的新文明”。他們要求我們放棄神經過敏的笛卡爾式的對確定性的追求（neurotic Cartesian quest for certainty），那是伽利略令人恐怖的新宇宙論（new cosmology）所產生的後果之一。它是對“持久的精神價值”（enduring spiritual value）的追求，它曾經是對達爾文的回應之一，是放棄了由學院哲學構成的純粹理性的法庭的渴望——這曾經是新康德主義對黑格爾的歷史主義（Hegelian historicism）做出的反應。他們要求我們接受下述這個觀念：康德將思想或文化的基礎建立在永恆的、與歷史無關的模式之上是一種反動主義（reactionary）。他們認為，康德對牛頓的理想化，斯賓塞（Spencer）對達爾文的理想化，和柏拉圖對畢達哥拉斯的理想化，卻與阿奎納斯（Aquinas）對亞裡斯多德的理想化同樣地愚蠢（洛蒂 1982：161）。

穆蒂對龍樹的理想化也應被視為與上述的理想化相差無幾。一旦我們感覺到存在如下可能性，即拋棄那種強制性的通過參考某些從客觀性來說有效的認識論或本體論的標準來證明我們的興趣具有其合理性，那麼有一點變得十分清楚，那就是確實有必要運用一種更為恰當的詮釋方法對中觀做出詮釋：

如果拋棄了康德所做的各種劃分，那麼你就不會再把哲學當作可以解決哲學問題的東西（比如說，感覺—經驗〔sense-experience〕之間關係的理論和可以調和理性主義者和經驗主義者〔rationalists and empiricists〕之間關係的理論、身心關係的理論、可以調和物質主義者和萬有精神論者〔materialists and panpsychists〕之間關係的理論）。你就會把理論視為將各種差別拋之腦後而不顧的東西，而正是這種種的差別，導致了起初諸多問題的形成（洛蒂 1982：86）。

我的主張是，應當把中觀視為人們為了擯棄主宰後《奧義書》時代（post-Upaniṣadic）的印度宗教和哲學思想的形而上學以及人們所迷戀的絕對思想而做出的巨大努力。假如我們能夠把所有找得到的資料都利用起來的話，那麼那種被當作絕對主義來詮釋的東西就會被第三階段的詮釋取而代之，這絕不是不可能的事情。

穆蒂和其他絕對論者的研究成果成為了對先前虛無主義詮釋的批判，但也成為了它自身內部固有的、需要解決的諸多問題之一。儘管古典中觀學文本——尤其龍樹和月稱的文本——對印度教哲學家的虛無主義（nihilism, ucchedavāda）以及與之相對立的所謂的絕對主義（absolutism, śāśvatavāda）所發出的責難是極為嚴厲的，但是這種虛無主義的絕對論被認為只是對存在這個具體化概念所做的詳細闡釋，而這種詳細闡釋卻為認識論和本體論的形形色色的一元論論調奠定了基礎。把空性與任何形式的絕對超驗的基礎等同起來的這種做法如果用月稱的話來說就是：“仿佛一個店掌櫃說：‘我沒有什麼東西可以賣給你們。’這位掌櫃會聽到這樣的回答：‘那好，那就把這個——也就是你說的沒有什麼的布匹——賣給我吧。’”

現在我們對這兩個研究階段做個回顧。這前兩個階段或許看起來很傲慢或者很溫和，這

一點從西方學者要麼公然忽視中觀的論斷，要麼對古典中觀哲學家的明確論斷——中觀既不是虛無主義，也不是實體存有論（substance ontology）極端純化的變體（rarefied variety）或認識論的一元論（epistemological monism）的變體——毫不妥協就足以判斷出來。我們需要記住，這些學者的論著代表的是學者們為力圖理解這一極其微妙的救世哲學而率先做出的努力。他們的研究成果數量可觀、不可或缺，而且，儘管在利用他們這些研究成果時我們必須十分謹慎，但是毫無疑問，在未來的很多年內，他們的研究還將具有相當高的參考價值。

虛無主義詮釋的起源很容易就可以追溯到龍樹和月稱的著述。他們兩人都特別注重駁斥那些旨在將日常經驗劃歸任何類型的由理性主義或理想主義而奠定基礎的一切論調。但是，只有對中觀文本做細緻深入的分析，才能夠把中觀的這種解構主義分析與虛無主義對存在、知識和意義的絕對否定區分開來。事實上，中觀學派以外的佛教徒道友們對他們的中觀應成派的同道提出了或許最為尖銳的責難：“如果萬物皆為空性，那麼任何事物都不生或者都會滅。那麼對你們而言，甚至八正道本身也是不存在的……這樣你們在解釋（萬法皆空）的同時就已經捨棄了三寶〔佛、佛法的教義（法）和寺院（僧伽 saṅgha）〕。”對於這一嚴厲批判，龍樹和月稱做出了這樣的回應：他們宣稱，他們的辯論對手誤解了空性的教義，因為他們誤解了空性的宗旨（purpose, prayojana）。空性的宗旨，正如月稱所闡述的那樣，是要消除概念化思維所構建的諸如存在（being, bhāva）和不存在（nonbeing, abhāva）等具體化概念根深蒂固的傾向性，而所謂絕對主義和虛無主義的哲學立場，恰恰就是從這些具體化概念衍生而來。但是從佛教視角來看，月稱的如下觀點更為關鍵：絕對注意和虛無主義這兩種理論立場是典型的概念混亂（conceptual diffusion, prapañca）這種混亂的根源是我執和憎惡（antipathy），正是我執才導致了各種恐懼和痛苦。空性的這種宗旨或應用的思想，正是月稱哲學及其救世論思想運作的核心。

這樣我們就進入了西方中觀學術研究史的第三階段。或許可以把這個階段稱為“語言學詮釋”階段。這種詮釋方法在羅賓遜（Robinson）、施特倫（Streng）、戴爾（Daye）、瑟曼（Thurman）、葛曼遜（Gudmundsen）和詹密羅（Gimello）等多位學者的論著和文章中得到了闡釋和發展。語言詮釋法的最大優勢是，它一方面有助於我們自己理解中觀，另一方面能使我們與古典哲學家在其著述中所表達的思想保持連貫一致，因為後者悄然回避了認識論和本體論所存在的一切固有的老生常談的問題。從這個意義上來說，這個階段與前兩個階段之間有著顯著的距離，這對於理解中觀學派的語言和概念思維分析來說，顯然是個更為富有成效的辦法。詹密羅（Gimello 1976：8—9）把語言詮釋法的這一優勢描述得清清楚楚：

正如特定的物質形式沒有本體上的自在（ontological own-being）一樣，任何論斷（predications）也都沒有與它的自在相應的語言表達式——也就是，指稱意義。因此，佛教關於空性的究竟實相不能用語言來表達。但是，從某種特殊的意義上來說——不是因為我們的詞語達不到可以描述所謂“空性”的超驗真實，而是因為，一切語詞都是如此，都沒有指稱內容（referential content），或者說，都“沒有”實質的意義（substantive meaning, artha-sūnyaśabda）。這一點不因語詞的表面形式和它們的通常用法而有所改變。因為，事實上並沒有確定的實體（determinate entities）可以指

稱，因此，語詞實際上並沒有所指。它們的指稱功能（indexical function）是虛幻的。的確，語詞就是虛幻的主要製造者之一。因而，至於空性，它根本不受確定性語言（language of determinateness）的限制。但另一方面，也並不存在其他類型的語言。毫無疑問，這就對為什麼空性的教義那麼棘手，以及為什麼空性被人們頻頻誤解這個問題做出了解釋。

葛曼遜在他的《維特根斯坦與佛教》（Wittgenstein and Buddhism）一書中對此問題做了迄今為止最為廣泛的討論。因此，我們在此對他最重要的觀點給出自己的評述。似乎早期的佛教哲學家從梵語語法學家那裡繼承下來一個堪稱為真理符合論（correspondence theory of truth）的理論，該理論體現為下列命題：“如果句子與事實相符，則該句為真。”（A sentence is true if it corresponds to a fact）（葛曼遜 1977：8）也許這只是對一般語言行為所做的實踐上的驗證。但是在一個堅定的理性主義者那裡，即使最素樸的觀察也有可能被曲解為對超驗存在（transcendent being）的暗示。不僅是印度教哲學家，甚至早期佛教阿毘達磨學派的（Ābhidharma）哲學家，似乎也都是以那些從真理符合論中推理而來、總體上來說是以無意識的前提為依據來發展運作其哲學。他們所依據的真理符合論可以概括為：“如果一個簡單的運算式有意義，那麼就有一個簡單的物體與之相符合。”根據葛曼遜所鍾愛的語言學詮釋法，我們最好把中觀的分析理解為它對先於中觀的意義指稱論和真理符合論所做的批判。這種批判主要集中在兩個存在內在聯繫的層次：一個是嚴格的挑起論戰的意義（strictly polemical sense）層次，一個是啟迪意義（edifying sense）層次。

中觀分析所具有的可挑起辯論的功能具體體現在它對任何類型的形而上學語言（metaphysical language）內在固有的前後矛盾和不一致性所做的批判。這裡的“形而上學語言”是指任何類別的、蓄意從該語言賴以產生的社會語言群體（sociolinguistic community）之外的其他來源來推導其意義的語言行為（linguistic behavior）。

中觀分析所具有的啟迪功能則體現在它所介紹的以“無指稱性”（nonreferential）為特徵的語言和概念思維的研究方法。這種研究方法可以精確地表述如下：首先，一對詞語或概念組合而成的搭配的**真值**（truth value）可以從使用它的方式中推導出來。可以認為這種詞語搭配的使用方式與該詞語或概念從中產生的社會語言群體的概念模式（conceptual matrix）是互為一致的。第二，詞語或概念的**意義**應當從它在某個特定的社會語言群的具體使用中、而不是從它所指稱的任何必然為私有的物體（private object）之中推導出來。

這種解釋方法有一定的優勢。其有優勢如此，不僅是基於我們上述所提到的理由，而更主要的原因是它能夠加深我們對中觀的“兩個真理——二諦”體系的理解。這一點我們還將在下文詳細討論。假如推導一個語詞或概念的意義，要完全根據該語詞或概念在受制於歷史的社會語境——在這裡必須把它理解為世間的某種實際的或可能的現狀——中的具體使用，那麼任何所指為絕對私有物體的指稱，比如某個完全的自在之物（a thing in-and-for-itself，法，dharma）或者孤立的、未受侵犯的“我”（“I”，ātman，靈魂）都會變得毫無意義。根據定義，諸如此類的私有物體顯然會被排除在一切社會語言模式（sociolinguistic matrix）之外。語言詮釋法使我們得以理解這種開創性的洞見（seminal insight），而這種洞見恰恰就蘊含

在中觀哲學所有的核心概念之中。這個洞見就是，形而上學語言不能夠證實它自己所宣稱的能夠從由本體論和認識論組合而成的複合命題中獲取真理這一論斷的正確性，因為，形而上學語言所指稱的物件根本沒有任何實踐效應，因此也就完全沒有任何真實性可言。我們還應當指出與此同等重要的一點，也就是，這種分析還具有如下效果：把我們的注意力從名稱和被命名的對象上轉移開去，並轉而集中到它們所出現的語境以及能夠從它們獲取的彼此關係上面去。

3.2 中觀思想發展中的重要人物

根據中觀的全部傳統經典的描述，最重要的人物無疑是龍樹。從龍樹現存的著述來看，或許他就是最重要的印度學者——最令人信服的佛教哲學家。他生活在大約西元後數百年。人們通常認為，龍樹是“大乘佛教最早、最有創新性的思想家之一”，然而對於他的生平我們卻幾乎一無所知。我曾經提到過他的《中觀論》。除此之外，他最有影響力的哲學論著是《回諍論》(Vigrahavyāvarani)，這部論著與語言學詮釋之間有著尤為特別的聯繫。除了這兩部作品以及第3節的注釋3中提到的其他四部文本之外，還有其他兩部重要著作也被籠統地歸結在龍樹的名下：一部是《無畏論》(Akutobhayā)，是對《中觀論》所做的評注；還有《大智度論》(Mahāprajñāparamitāśūtra)，這是一部關於大乘佛教教義概略的巨著，它涉及菩薩道的方方面面。拉蒙特(Lamotte 1944–1980)提供了本書的部分譯本以及他對該論著所做的詳細研究。他的這項研究本身堪稱現代佛教學術研究的一個紀念碑。拉嘛南(Ramanan 1966)的研究成果是一部對整個大乘佛教教義所做的思想極其敏銳而又清晰易讀的評注。不過，儘管這兩項研究成果都很卓越，但是《大智度論》的作者歸屬問題依然懸而未決。此外，還有兩個人物也與中觀最早期的發展有關。第一個是提婆(Āryadeva)，他生活在大約西元前三世紀末四世紀初；據說他曾是龍樹的弟子，中觀學派的共同創始人。他的論著似乎沒有一部是以原來的梵語版本完整地保存下來，但是其論著的33部藏文譯本卻全部保存了下來，這與前一種情形形成了鮮明的對比。其論著之一題為《廣百論》(Catuḥśataka, CS)。這是一部長篇小冊子，它以對同時代的非佛教哲學家的種種見解的駁斥而引起人們的莫大興趣。該書後面還附錄了一篇長長的評注，據說是月稱所作。對於這一時期的另一個傳說中的人物——羅侯羅跋陀羅(Rāhulabhadra)——一個相當模糊的人物，我們只能透過各種不同的傳統經典對他的描述才能對他略有所知。他是龍樹的老師或者學生。我們現在能夠看到的只是以被引用的形式出現在中觀學派的其他文本之中的、出自他的論著的某些片斷。

在中觀學派接下來的一個重要發展階段中，月稱本人就是主導人物，此外還涉及另一位名為佛護(Buddhapālita，生活在大約西元500年)的僧人學者。月稱是人們常常提起的人物。人們一致將《根本中論注》(Mūlamadhyamakavṛtti, MMV) 這部對龍樹的《中觀論》所做的長篇評注歸結為他的著述。

對於月稱的生平，實際上我們知之甚少。儘管傳統上人們都把中觀思想的次級學派中觀

應成派（Prāsaṅgika-mādhyamika）的創始人地位賦予他的前任佛護，但是很多年以後，人們卻毫無疑問地認為月稱才是這一中觀思想分支得以興盛的重要力量。無論如何，中觀應成派最經典的詮釋性論點得以建立，正是通過月稱的這部論著為媒介才實現的。西藏曆史學家多羅那他（Tāranātha）寫道：“月稱出生於國王尸羅統治時期印度南部的薩曼塔（Samanta）地區，是室利哈沙（Śrīharṣa）之子。”這表明，在後來的六世紀或七世紀初期間，月稱相當地活躍。這種推斷也是大多數現代學者樂於接受的。在我們可以看到的為數甚少的證據中，對於他所生活年代的推測，闡述得比較清楚而且或許也是最為精確的年代，當屬呂埃格所推測的——在大約 600—650 年之間。

月稱應當是與一位著名的梵語語法學家月官（Candragomin）^①生活在同一時代。多羅那他告訴我們，這兩位學者之間常常產生競爭。似乎月稱不僅是位卓越的哲學家，還是個很難對付的人物，因為月官與他之間顯然常有麻煩發生。根據某個記載，度母女神（Tāra）竟然向月官洩密說，月稱的論著對他人用處不大，因為他由於自己卓越的學術成就而過於驕傲。傳到我們手中的還有一個奇異的報告，它講述了一個所謂“月稱第二”的故事：他應該是一個名叫龍樹的密宗（tantric）上師的弟子（這個龍樹不是中觀哲學家龍樹）。除了這些之外，我們就再也找不到其他明顯的與月稱有關的生平信息了。

月稱生平的主要證據還包括一份被後來的印度和西藏學者都認為應當歸功於他的令人欽佩的一長串著述的清單。他最有名的論著當屬《入中論》和他本人對該論著所做的自釋（autocommentary, bhāṣya）^①。但是他對龍樹《中觀論》所做的評注——《顯句論》（又譯為《明句論》）（Prasannapadā）無論在印度還是在西藏佛教的傳統中都名聞遐邇。除了這些中觀及相關主題的哲學論著之外，有人認為，月稱還是幾部密宗文本的作者。

月稱時代的最後一位偉大的中觀哲學家是邏輯學大師清辯（Bhāvaviveka，大約 500—570）。他是早期中觀思想的第二大學派——自續派伽（Svātantrika）的創始人。我們掌握了他的一些論著的藏文譯本。對於理性主義來說，中觀自續派即使在其早期階段，就已經是一座壯觀的紀念碑了。它以一系列的複合邏輯公式將龍樹原創的哲學靈感加以了具體化。由於中觀自續派與絕對論的詮釋在某些重要方面有著明顯的相似之處，加上它對中觀思想的發展有著重要的歷史意義，因此，對自續派的論點加以回顧將對本書的研究很有裨益。

中觀從西元六世紀一直到八世紀之間的發展歷程都被以月稱為主要代表的中觀應成派和以清辯為首的中觀自續派之間持續不斷的辯論所左右。《入中論》反映了這些辯論的核心議題。雖然兩派都接受空性教義的究竟有效性，但是自續派認為，如果能夠善加利用蘊含在印度哲學家的三分三段論（tripartite syllogism）中那套宏大而獨立有效的（independently valid, svātantra）推理性的判斷系統（referential judgments），那就能夠以最為有效的方式將空性的教義建立起來。這種三段論由論點（proposition, pratijñā）、支持的理由（a supporting reason, hetu）和恰當的例子（dṛṣṭānta）組成。中觀應成派則堅持認為，這種三段論的論證，雖然是經過清辯改進之後才再次引介進來，但它對空性概念的解釋仍然有欠妥當，因為“空性”不應當以推理性判斷的命題結構（propositional structure of an inferential judgment）來進行探究。根據應成派的觀點，應當唯獨以批判的方式漸漸地趨向對空性的證悟，而這種

批判方式所駁斥的正是那些尋求證悟者自己對所謂的實證經驗所持有的種種偏見和預設，以及有意無意中支持這些偏見和預設的各種先人為主的觀念（*preconceived ideas*）。與此相應的是，應成派的分析技術是一種歸謬法（*reductio ad absurdum*），它引導人們一步一步地、逐漸地領悟到某種無法預見的結果（*unforeseen consequences*，*prasāṅgas*）。換言之，任何一次試圖努力地運用其先驗知識（*priori justification*）來證明其預設的過程之中都必然存在固有的矛盾和衝突，而將意義和結構賦予了世俗事務（*conventional affairs*）一切維度的恰恰就是這種預設。

因此，在應成派—自續派之間的辯論中，雙方共同關切的都是空性教義本身（*per se*）。雙方都贊同的一點是：必須駁斥其他的一切哲學見解（*views*，*dr̥ṣṭis*）。雙方的分歧在於採取哪種方式對這些非預設性（*nonpresuppositional*）和非暗示性（*nonimplicative*，*prasajya*）的論點加以否定更為恰當。但是，所有的激烈辯論中最為關鍵的焦點實際上集中在理性本身的效力（*efficacy of reason*）這一問題上：邏輯能在多大程度上服務於中觀的救世目標？清辯認為，倘若勝義諦（*paramārtha-satya*）不能夠以理性主義的方法論為基礎，那就絕對不可能建立起令人信服的哲學體系。勝義諦肯定會很容易受到理性主義詮釋的影響，否則，在世俗諦和永恆超驗的絕對事物之間將會有一條不可逾越的鴻溝（這個結論與中觀學派自己的緣起概念之間發生了直接衝突）。月稱對清辯的立場做出了堅決的回應。他駁斥了清辯建立在實用（*on pragmatic grounds*）基礎之上的理性主義觀念（*rationalist convictions*）。他認為，任何對抽象理性的訴諸與求助（*any appeal to abstract reason*）都無可避免地有損於中觀批判的救世目標。如果把抽象理性用於除了嚴格意義上的解構目標之外的其他任何方面，那麼邏輯就可能成為一個危險的陷阱。解構的目標應當以這種方式來實現：接受對手的推理只是為了以矛盾和衝突的螺旋式，來達到使對手自己的見解自相矛盾的目的。僅依靠自身的力量，即試圖把世俗的二元化思維（*dichotomized thinking*）應用到一項與它完全不相應的任務之中來解決由這種二元化思維而引起的混亂，這是完全無能為力的。從本質上來說，邏輯作為概念化結晶的精華，很容易會導致與具體化思維有關的執著和憎恨。中觀哲學家一定不要陷入其中，不要癡迷地致力於運用三段論式的推理（*sylogistic reasoning*）或任何其他世俗技巧。根據應成派的見解，只要學會以極度的細心和專注對我們的常識性假設建基於其上的真實的表像進行耐心的觀察，那麼在這一過程中，本體論和認識論的所有範疇的空性都會從這些日常表像中自己顯露出來。不應當以客觀理性主義方法論的片言隻語（*bits of language*，*prajñāptis*）為藉口，使第一義的救世真理向世俗諦妥協。這不僅僅是因為這種做法事實上會使執著和嗔恨變得更為熾盛，而且還會因為常識性的社會語言世界並不需要它自身外部的任何與歷史無關的參照點——任何的“理性法庭”（*tribunal of reason*）——來昭示：從本質上來說，它固有的語境結構為空性。語言的基礎不在它自身以外，而在於它的使用或運用（*use or application*，*prayojana*）：“的確，語詞不會像一個手拿棍子的動物訓練師那樣來報復說話人，使他〔對語詞的客觀意義〕產生依賴性！相反，在情境功用（*circumstantial efficacy*）中，〔語詞〕很容易受到說話人對交際的關注度的影響。因此，〔中觀〕不會被迫接受這一由於駁斥對手的論點而導致的唯一結果——也就是他所揭示的邏輯結果的反面觀點（*antithesis*）。 ”

要實現對空性真諦的證悟，就必須能夠直接意識到，一切的世俗經驗都有著矛盾性和神秘性，而這些矛盾和神秘性則需要在學習、批判性自省和實際的訓練中，運用中觀救世論的符號形式（symbolic forms）來加以解構。

3.3 中道的歷史及其教義

月稱的文本被稱為《入中論》。中觀哲學本身是一切極端的平均值（mean，madhyama），是中間道路（a middle path，madhymāmarga），或者說是適度的行動方案（course of action，madhyamāpratipad）（呂埃格 1981：1—3）。

中道首先代表的是某種特別的態度，這種態度植根於一系列個人和社會所關切的問題，而這些問題決定了他們在這個世間採取行動時的動機。其次，它指示著一種特殊的解構哲學，它賦予中觀以似非而是的“無立場”（Non-position）。中道的這種觀念是佛教整個教義的根本——但是，無論從任何意義上來說，中道都不是中觀獨有的特性——而只是龍樹和他的追隨者們將特別突出的優勢地位賦予了中道。他們不斷地將中道原則應用於解決一切本體論、認識論和救世論的難題，他們在這方面付出了令人難以置信的巨大努力。

幾乎毫無疑問，中道這個概念在佛教早期思想的發展過程中經歷了一些嬗變，它在小乘文獻中也有兩次重要的使用。提及有關中道的最著名的文獻興許當屬佛陀在印度瓦拉納西城（Varanasi）外的鹿野苑（Deer Park）——一座位於印度北部平原上的小城——第一次轉動法輪（first sermon）講經說法時的記錄：

爾時世尊（the blessed one）對五位沙門乞士（religious mendicants）開示道：“乞士，任何人出家尋求解脫，都不應當走兩種極端。哪兩種極端呢？第一是欲望和與此欲望相應的對欲樂的追求——這是一種低級卑下的追求，這種追求是粗野的、染汙的、粗俗的、毫無益處的。另一個是追求自我禁欲（self-morification），這種做法完全是痛苦的，粗野無益的。乞士，超越這兩個極端，避開它們，這就是中道，是如來佛（tathāgata）的圓滿覺悟。睜開雙眼，敞開心懷，這樣你就會走向平和、全知、徹悟，並最終趨入涅槃①。”

在這裡，中道顯然是被定義成了一種處理宗教生活的實踐方法，是為了最終擺脫恐懼和痛苦而開出的一劑行為處方。我們在其他地方還找到了一處證據，它為中道賦予了不同的概念，該概念把中道應用到了本體論的範疇之中，是一種更為抽象的應用。這次佛陀是以一個具體的實例向一位名叫迦旃延（Kātyāyana）雲遊苦行僧（wandering ascetic）解釋什麼是“正見”：

迦旃延啊，日常經驗依賴的是“這是”、“這不是”這種二元性。但是，依靠佛法和智慧的人卻會完全明白，世間事物是如何產生和毀滅的，因此對他來說，不存在“這是”、“這不是”的問題。迦旃延，“一切都存

在”，這只是個極端，“沒有一物存在”則是另一個極端。迦旃延，如來佛不依賴這兩個極端中的任何一個，他是把佛法當作中道來傳授^①。

這段文字與我們目前的討論關係特別密切，因為龍樹在《中觀論》（15.7）中引用了這段文字^②。月稱在評述這段文字時，對它的重要性做了特別強調。他提醒讀者說，這段經文是大乘佛教和小乘佛教的所有學派 都必須研習的內容。避開是、存在與不是、不存在這對具體化概念的兩個極端就是奉行中道，這樣做就等於直接奉行八正道，這種做法與四聖諦中的最後一個道諦“可息滅一切痛苦的解脫之道”也是一致的。

早期的佛教文獻已經證明，中道的概念顯然是個富有成效的啟發式教學法（a heuristic），它似乎可以用來輔助解釋佛教教義中幾乎任何重要的思想。當然，對全體佛教徒來說，最為關鍵的佛教教義則是無我（selflessness, *nairātmya*）的概念。無論在這裡還是在其他地方遇到中道，我們都同樣可以感受到它無所不在的影響。在這裡，龍樹把中道解釋為沒有任何哲學見解——事實上，這是一個沒有任何見解的“見解”：“諸佛的教導是：我是存在的；他們還教導說，我不存在；他們又教導說，沒有我，也沒有無我（no-self）^③。”中觀學派把任何的論點統統視為束縛，並因而拒絕接受，這就是月稱思想的顯著特點。但是，作為一種普通的哲學詮釋學（a philosophical hermeneutic），應成派的無見解（nonview）不但在龍樹大師的論著中找到了先例，而且龍樹甚至走得更遠，就連佛陀和佛教教義究存存在與否，他甚至也表示了懷疑。

這一中道主題思想與中觀的另一根本教義，即兩個真理的二諦體系密切相關。這“兩個真理”是：(1)世俗諦（*vyavahārasatya*）〔=名言真理 *truth of the screen*, *saṃvṛṭisatya*〕；和(2)勝義諦（即第一義諦 *pāramārthasatya*）。十四世達賴喇嘛在他的一篇題為《中道之匙》（*The Key to the Middle Way*）的短篇論著中，解釋了這兩種真理之間的差別。應當注意的是，與月稱論著中的“空性”一樣，中道這個概念的意義也同樣取決於把它實際應用於特定情境中去是為了什麼樣的目的，這一點極為重要：

認知（knowing）的目的……把兩個真理介紹如下。由於事物的各種表象導致了好與壞各不相同的後果，因此完全有必要考慮它們的表像；有必要認識與我們有關的這些對象的兩種本質（nature），膚淺的和深刻的本質。舉例來說，比如我們有個狡詐而善欺他人的鄰居，但我們卻必須跟他打交道，那麼我們在跟他打交道時，就要根據他的外在表現對他做出相應的判斷。我們在與他相處的這種關係中所遭受的各種損失，不僅僅是由於我們犯了與他交往這個錯誤，而且也是由於我們與他相處時處理彼此關係時的方式。更進一步地說，由於不瞭解這個人的本性，所以我們無法對他做出正確的估計，所以才會受騙。因此，假如我們能夠對這個人的外表和他的根本特性瞭若指掌，那麼我們在跟他交往時，就會採取與他的特性和他的能力等等相適應的方式。假如我們依此行事，那麼我們就不會再遭受任何損失了。

二諦體系和另外一種詮釋工具之間有著高度的一致性。這種詮釋工具建立的基礎是佛經中的段落所表達的意義，也就是究竟了義和不究竟的不了義（definitive meaning [*nītārtha*]），

nondefinitive meaning [*neyārtha*])；但是要正確理解了義與不了義，還需要對它們做進一步的解釋。那些被歸入第一類，即不究竟義的陳述句的句子主題（*subjects*）往往是世俗諦，而那些雖然是究竟了義但卻似非而是的句子所表述的意義則是勝義諦，也就是我們上文所引用的龍樹的那些陳述句。最後，從中道角度來看，龍樹認為最正確的做法是，不僅要否定佛陀曾經存在過，還要否定他不存在，以及他既存在過、又不曾存在過。當然，同時還要否定他既沒有存在過，也沒有不存在過^①。這個“四句破”（*trtralemma, catuṣkoṭi*）是《入中論》6.8cd 部分提出的中觀應成派的經典公式，這個公式出現在該部分之首對於有生（*production*）所做的分析中。

如果再回顧一下前面所討論過的對語言和概念思維的無指稱分析法（*nonreferential approach*），我們就會明白中觀應成派這個“四句破”的解構公式蘊含著多麼強大的力量。我在討論中指出，根據中觀的分析，出現在日常經驗語境中的物體既不是真實的，也不是不真實的，而且從根本上來說，我們對萬事萬物的本體地位（*ontological status*）無話可說。但是根據維特根斯坦的觀察（1953：304），一個語詞的所指對象“既不是某物（*something*），也不是無（*nothing*）。其結論是，無和某物一樣；如果對於無無話可說，那麼對某物也同樣無話可說”。但是，就中觀的救世目標而言，拋棄對某物和無的一切所指，這從根本上來說是有其必要性的。

儘管中觀哲學家一貫拒絕使用詞語和概念，仿佛他們是根據詞語和概念與本質上存在的“私有物”之間的關係來推導它們的意義。但是對於本體論或認識論最為感興趣的抽象的假定性實體的心智問題（*intellectual problems*），他們不僅提供了實際的解決辦法（*de facto solution*），更重要的早，他們還就此建立起了哲學分壁（*bulkhead*）。從這一分壁出發，中觀哲學家向知其實質來說屬於執著的能夠激起情感的或意願的問題發起了全面攻擊。如果禪修者能夠把這種對待語言和概念思維的全新的態度運用在培養自己的定力（*balanced concentration*）方面，那麼他就可以達到能夠借由“不看”——而清楚地看見：任何的經驗現象都沒有穩定的基質基礎。在沒有物件可抓之處——也就是在沒有任何基質基礎的地方——執著或者嗔恨賴以存在的基礎也就沒有了，心自然也就平靜下來，波瀾不驚。這時，你就證悟到了勝義諦，也就是證悟了空性。也就是說，一切恐懼和痛苦都已息滅。另一方面，那些被嚴格應用於實用目的的語詞和概念，的確有著極為明確的語義內涵，而這種語義內涵在這些語詞和概念使用於其中的社會語言的語境範圍內已經完全耗盡。這時的“意義”和“實相”只是以世俗語言來做定義，它們的所指不外乎是各種想和情感、種種談話和活動，而正是這一切共同構成了生活的全部。這就是兩個真理中的第二個——日常經驗的世俗諦。我們應當如實地（*yathābhūtam*）、完全如它在互相滲透的各種關係所構成的整體情境中的真實狀況來看待世俗諦這個真理。如果能夠做到這一點，那麼我們就能夠漸漸地解決如何消除執著這個問題。

由於對某個形而上學的客觀性概念的偏好而試圖忽略或超越日常生活，這樣所做的任何努力從本質上來說都毫無意義，都註定是會失敗的。儘管中觀學派常常借用日常的實際經驗，但是這樣做“並不是由於日常經驗的價值，而是由於它所蘊含的終極矛盾，或者更精確地說是由於它唯一的價值所在——終極矛盾性（梅 May 1979：474）”。

只有投射到世俗諦的名言（screen，saṃvṛti）上時，勝義諦才具有現實性。假如我們承認，密佈在我們精神和物質世界裡的各種思想和物體都有嚴格的語境意義或者實用意義，那麼我們對這些現象背後的超驗基礎無論再做何種的探求，也都是沒有任何意義的。但是，與此相矛盾的是，如果把我們容易將日常世俗事物的名言（screen）加以具體化的傾向去除掉，那麼我們剛才所做出的承認卻能同時揭示一切事物的內在本質的自性，這就是它們的“真如實相”（suchness，tathatā），也就是事物之間相互依賴的狀態。日常生活經驗直接顯現出來的一切，實際上就是存在的全部，因為這些構成日常生活經驗的各種元素之間的本質上的互相依賴關係就是勝義諦：勝義諦既是達到目標的手段（mārga；upāya），同時也是目標本身（涅槃 nirvāṇa）。

因此，以這種方式對世俗諦進行整體詮釋，這就為證悟空性提供了必要的手段。隨著對中觀研究語言和概念思維的方法的知性理解（intellectual appreciation）的逐漸加深，以及這種理解漸漸地在經驗中紮下根來，不執著的態度就會漸漸地自己顯現出來。按照定義，這種不執著的態度與勝義諦的救世目標是完全一致的。研習其哲學理論對於培養自己對事物的“本來面目”（things as they are）的敏銳認識起著關鍵作用。但是，根據文本研究的傳統，學習解構哲學的重要性只是從它有助於培養不執著的態度這個意義上來說的，而這種態度的培養既要在毫無裝腔作勢或者顯然是慣常的例行活動中進行，同時要貫穿在這些活動的過程之中。作為中觀學派的辯證大師，龍樹本人就曾經譜寫過極為感人的虔敬的道歌；而且，據傳說，整個遠東地區的禪宗（中國禪宗 Ch' an 和日本禪宗 Zen）都是以佛陀的某次講經傳法為基礎，在那次傳法的過程中，佛陀只是把一朵花默默無語地遞給了參加法會的僧眾。

3.4 《入中論》的重要哲學主題

月稱論著的宏觀背景以及他的論著在中觀學派傳統中的重要性，我們在前面已經做過探討。中觀，或者說中道，源於一條非常古老的佛教教義。在更為詳細地探討《入中論》的內容之前，我們首先應當解釋其中的三個重要主題，因為它們堪稱月稱文本的主旨。下面這個摘自《明句論》（prasannapadā）的段落介紹了這三個主題：

馬車這個假名的安立需要依賴它的各個零部件，比如車輪等等。任何事物，只要它的假名需要依賴它的各個組成部分，那麼它們就不是由於其自性的存在而有生，而是因為其自性而無生（nonproduction），這就是空性。空性，被定義為由於其自性而無生，空性本身就是中道。根本不可能有任何事物不是由於其自性而無生，但是，因為它並沒有不存在（lacks nonbeing），因此它也不可能不存在（neither can it be nonexistent）。所以，由於空性避開了存在和不存在這兩個極端，所以它被定義為中道或中間道路（Middle Way，Middle Path）。因此，確實如此，下面這幾個不同的運算式都是緣起的同義詞：“空性”、“假名安立”（dependent designation）和“中道”（R. Taylor

很顯然，以上這些主題中沒有哪個是全新的。它們彼此之間密不可分，因為每一個都適用於中道教義的某個特定方面：“緣起”（*pratītyasamutpāda*）主要探究本體論問題，尤其是因果關係（*causality*）問題；“假名安立”（*prajñāptir upādayā*）主要探究認識論問題，中觀研究的是語言和概念思維的方法論問題，而“空性”（*śūnyatā*）也許是中觀的全部術語中最富有活力的一個詞語，它充滿生機，有著豐富的聯想意義，它把中觀救世哲學中所有最關鍵的幾個方面都聯繫在了一起。

3.4.1 緣起

無論任何思想體系，如果想要建立起自己的綜合本體論（*comprehensive ontology*），那就必須對因果關係這一問題做出解釋。古代印度的哲學家們致力於探尋某種方法，某種能夠解決因和它的果之間非常特殊而又密切的關係這一問題的方法。在這方面他們並不孤單。如果對西方人為解決因果關係問題所做出的種種努力而形成的因果關係研究史做一番回顧，相信會為因果關係這種極其世俗的現象增添某種神秘的氣氛：

顯然，某些有關因果關係的重要哲學問題並不那麼容易找到解決方案。因果之間存在著必然聯繫的這一思想或許在休謨（Hume）看來，是深奧的形而上學思想；但是，有什麼人能夠無需這一思想就能夠對因果之間的關係做出恰當的分析，這是非常值得懷疑的。因果的力量或因果的功效（*causal power or efficacy*）或許更加難懂，但目前顯然沒有什麼辦法可以把它從因果關係的概念中除去。即使把方式、目的或時間因素都考慮進來，也無助於這一概念的消除。一方面，假如有人聲稱，他無法找出因和它的果以及果與它的因之間的聯繫上所存在的差別。而另一方面，他得出的結論又似乎有悖於人類的常識，因為在大多數人看來，這兩者之間的差異是極為明顯的；即使在因或果都無法以方式或目標而表現出來，或者甚至在兩者同時出現的情況下，兩者間的差異也是顯著的。那麼在這個問題上，和很多哲學領域的情況一樣，我們對前輩的超越與其說是真實的，不如說是虛幻的（R. Taylor 1967：66）。

無疑，中觀哲學家會對那些深陷於眾多棘手難題之中的他們的歐美同行抱以同情；而且毋庸置疑，他們也會稱讚西方在研究過程中逐漸形成的嚴謹的方法論傳統。事實上，對於那些為了避免與“人類常識”發生衝突而做出的一切努力，月稱都會給予相當的贊許；在某些加以限定的條件下，他也會同意休謨所認為的“因果之間存在著必然聯繫的思想”是“深奧的形而上學思想”。不過，關於這裡的最後一點我們必須當心，因為月稱和休謨兩人在他們各自為“常識”所賦予的價值以及將“深奧的思想”降格（*degradation*）這些方面所表現出來的相似性，與其說是事實，不如說是表面現象。無論如何，至少在某一種意義上，月稱甚至比休謨本人更樂意於接受休謨所提出的懷疑主義所導致的後果，因為這位中觀哲學家已經做好準備，隨時為適應現實情況所產生的壓力（*force of pragmatic demands*）而做出妥協讓

步，並將這種力量視為定義因果關係的完全充分的條件。這可以從他在《人中論》中的這句話得到驗證，“如果一個因產生了它必然的果，那麼它就是因。如果這個因並沒有產生任何果，那麼既然沒有果，因也就不是因①。”

月稱和休謨兩人最顯著的差別在於他們對下述問題的不同態度，即將一個傳統與另一個傳統區別開來的是他們認為哪些問題應當劃歸為哲學問題。對於下面這個非常實用的因果關係的定義，中觀應該會感到十分滿意，因為他們沒有這樣的預設——哲學家應當能夠為那些在日常經驗的語境中被人們按照其表面價值而普遍接受的事物做出更為令人滿意的理論解釋。中觀學派自己絲毫沒有覺得對於這種堅定地貼近實際生活的解釋他們必須做出更有超越性的解釋。對他們而言，無止境地追求實踐證明（*pragmatic justification*）以外的東西，其原因從根本上來說是受到了誤導。之所以說這是受到了誤導是因為它遭到某種未經檢驗的無根據的前提的破壞：為什麼一定要預設因果關係必定是依據因與果之間的某種先驗（*priori*）的、抽象的“聯繫”而得出的判斷性結論呢？為什麼要把哲學的任務限制在對意義和存在的超驗軌跡（*transcendental locus*）的種種維度範圍內——包括“必然聯繫”、“物質”

（*substance*）、“力量”、“本質”（*essence*）、“邏輯形式”等——進行無休止地探尋呢？而日常經驗的不同成分正是借由這些超驗軌跡才成為了有意義的整體。當所有的一切問題都被證明是實踐問題，當日常生活世界的相互矛盾的本質一如它們在所有可能的真實狀態中所顯現出來的那樣被證明是完全自足的那個時刻，也就在那個時刻，唯一的合理的哲學工作也將就此完結，並完全結束。這難道是不可能的嗎？對於因果關係這一基本問題，龍樹在《中觀論》20.19 中做了如下概括：“說因與果完全等同，這當然不正確，但是的確它們也並非不同。①”考慮到因果關係問題是很多西方哲學家和以月稱為代表的中觀學派共同面臨的困境，那麼我們現在就把月稱著作中所提供的辯論雙方各自的反應呈現出來並加以比較：“因為我們堅持認為，因和果都如同魔術一般只是虛幻而已，因此，我們不會犯邏輯錯誤。日常經驗的各種成分在我們這裡都完整無缺。”“不要割斷它與世俗名言（*screen*）之間的聯繫，因為在日常經驗的情境中，人們把名言視為理所當然、天經地義②。”做出這種努力並不是為了贊同或支持（*get behind*）日常經驗而反對超驗的基質。然而，在西方哲學家這種態度並不少見。的確，自尼采以來，西方已經發起過幾場重要的運動，以謀求完全避開因果關係這個難題，而該難題不但早期的哲學家們不得不面對，同時也滲透在笛卡爾思想和康得認識論的預設之中。早在 1903 年，當 A.E.泰勒（*Taylor*）試圖將十九世紀的理性主義與世俗的日常經驗剝離開來（*drive a wedge*）時，他就預見到了這一點（1903：167）：

因果關係的假設被視為科學程式的一條普遍原則，我們必須宣判，這既不是公理也不是實證真理，而是一個假設。從這個語詞的嚴格意義來說就是，因果關係是一個不能夠用邏輯做出證明的設想，人們把它提出來只是由於它所具有的實用價值。它是否成功還要取決於把它應用起來以後它能否得到證實……因果關係是一種憑藉經驗就可以肯定，但卻無法證明的假設。

僅僅七年以後也就是 1910 年，威廉·詹姆斯（*William James*）就出版了他的《真理的意義》（*The Meaning of Truth*）一書。在自己這本書裡，詹姆斯給真理下了個“實用”的定義，而這個定義就完全避開了因果關係這個哲學難題（1963：135）：

“承認某種思想或觀念為真，”〔實用主義〕認為某種思想為真，這究竟能使人的實際生活產生計麼樣的具體差別呢？什麼樣的經驗會和由於觀念錯誤而獲得的經驗有所不同呢？真實是怎樣體現出來的呢？簡言之，用經驗主義的話語來說就是，真實究竟有多少現金價值？”實用主義剛一問起這些問題，它自己就已經知道了答案：真實的思想就是，我們能夠同化、證實、給出確證並能夠檢驗的思想。錯誤的觀念則是我們無法如此這般的觀念。這就是是否擁有真實的思想能夠帶給我們的真正差別；因此，這就是真理的意義，因為真理就是以這一點而著稱。

詹姆斯在其前言的前幾頁就把他自己為真理所下的實用主義定義對因果關係問題的啟示進行了十分清晰的闡述。同時，他還為“徹底的經驗主義”（radical empiricism）的新思想制定了基本法則：

徹底的經驗主義首先包括一個假設，其次還包括一個對事實的陳述，最後還有一個概括性的結論：

一個假設是，值得哲學家辯論的唯一事物應當是那些可以運用從經驗中提取出來的東西並加以定義的事物。〔本質上並非經驗的事物也許隨意地存在著（exist ad libitum），但是，它們並不構成哲學論辯的材料。〕

對事實的陳述是事物與事物之間或連線性或分離性（conjunctive and disjunctive）的關係，這些關係也是特定的直接經驗，這一點就和事物本身一樣。它們與後者相比既不更多些經驗內容，也不更少些經驗內容。

概括性的結論是：因此，經驗的各個部分，依據某種關係而一個與另一個彼此連接在一起；它們之間的關係也是經驗的一部分。簡言之，這個我們直接感知的宇宙並不需要外來的（extraneous）跨經驗的連線性支持（trans-empirical connective support），而是憑藉其自身就擁有連線性的、或連續性的結構（concatenated continuous structure）。

在這個理性主義信念盛行的時代，“人們直接感知到的經驗完全是彼此割裂、沒有相互聯繫的，而要把這種割裂的狀態重構為一個完整的世界，就必須有一種更高的統一質則（詹姆斯 1963：138）”，詹姆斯十分清楚他的實用主義觀念在這樣的時代會遭遇多少障礙。

“關係範疇”是必要的，這種思想熔鑄在理性主義／理想主義對萬物的觀察方法之中，而這種觀察方法恰恰是詹姆斯想要拋棄的。典型範疇（prototypical category）即一切關係的典型——就是真理關係（truth-relation），這種關係“把現實中的各個成分連接起來，讓它們結成一對一對，其中一個為能知（the knower），另一個為所知（the known）。然而，所知本身並沒有多少經驗內容，它不可描述、無以解釋，也不能簡化為較少的措辭（nor reducible lower terms）；而且，只有說出‘真實’這個名稱，才能夠指稱所知（詹姆斯 1963：138—9）。 ”

我之所以在這裡詳細引用詹姆斯的話，是因為從很大程度上說，他給出的實用主義的定義與中觀對真理可應用於實踐的功能所做的分析是互相兼容的——這種功能就體現在思想、

語言和行為之中，而構成了生活形式（form of life）的也正是這些行為。稍後我會更為深入地探討佛教的真理概念，但是我們首先需要詳細探討中觀在解決因果關係這個難題時所採用的方法。十四世達賴喇嘛將這種方法闡述如下（丹增嘉措〔Tenzin Gyatso〕1975：70）：

如果萬物沒有根本基礎（fundamental basis），也沒有自性存在（inherent existence），那麼各類現象就完全不可能依賴各種因而發生轉變。如果事物的存在依賴的是它們自己的根本基礎，那麼，無論它們屬於哪種類型的實體，無論是好的或壞的等等，它們又怎麼可能會發生改變呢？舉例來說，假如說一棵好的果樹的存在依賴的是它自身作為實體的內在本質或它的內在基礎，那麼它怎麼可能會變得光禿禿而且醜陋呢，這怎麼可能是真的呢？如果我們心目中的這些事物現在的外表樣貌就是它們自身本質的存在方式，那我們又怎麼會受到欺惑呢？甚至在世俗的世界裡，眾所周知，事物表面看起來的外表和它的實際真實之間也存在著很大的差距。因此，儘管自無始劫以前開始，在我們這些人類由於愚癡而導致的錯誤見解所染汙的心中，萬物看起來仿佛是本質的真實存在，但是，假如這些物體的確是本質存在，那麼，它們的本質基礎看起來也會和它們的外表一樣。如果真的是這樣，那麼，當我們的意識對現象的本質存在進行分析時，那種本質存在的基礎就一定會變得更加明晰。然而，當我們真的如是探尋時，現象卻已無處可覓，而且它似乎還消失了。這裡的差錯出在哪裡呢？

在中觀看來，這裡的差錯就出在它對如下先驗原則不可動搖、心照不宣的承諾：因與果之間的互動，是兩個離散的、本質存在的實體之間的互動。探究因和它所導致的果之間的“必然聯繫”，就和探尋一個典型的“真理關係”本身一樣，這並不是什麼客觀而價值中立的哲學事業。相反，從中觀角度來看，這似乎是在盲目地驗證一個不被承認的預設——即真理是“把現實中的組成部分一對對地連結起來”。無論這一對對的現實組分是因與果、能知和所知、主觀與客觀，還是其他任何兩分的事物，存留在這個預設中心的都是它被污染了的內核——精神的愚癡（spiritual ignorance, avidyā），這種愚癡就體現在“心”的這種生而俱來的傾向性上：即想把一切經驗都具體化為可以被“我”抓住和擁有的“東西”，然而，“我”本身也只是破碎的、沒有自性的東西；“那些教導他人‘我’和一切客觀事物都有個性化實質的人，你不能認為他理解了〔佛陀的〕教誨①。”

從這個方面來說，由中觀提出並討論這個問題，與隱含在詹姆斯實用主義哲學中的這個問題極為相似。下面是兩種做法：一是為了能夠為日常事務表像背後存在著形而上的實體這個預設找到堅實而正當的理由而以這種方式編織一系列沒有窮盡的深奧的論點；二是乾脆完全拋棄這個預設，並承認日常經驗的考慮是自足的。上面哪種做法的效果更好呢？

當然，這裡隱藏著一個很棘手的難題（catch），雖然這個難題是構成中觀救世論的必不可少的組成部分，但是，詹姆斯和他的任何一個追隨者都並沒有設法去直接解決它。根據中觀的觀點，即使應當說服其他人贊成第二種做法即“實用主義”的選項，並且其他人也誠心實意地想要終止自己對因果關係和真理客觀有效的理性主義解釋的無止境的探尋，也只有到

這個時候，他才會漸漸地意識到，構成他研究過程一部分的實體存有論（substance ontology）的觀念是多麼強大，這時他才會意識到這個觀念的影響遠遠超出了他自己的智慧（intellect），他才會發現這個觀念多麼深深地滲透在他的情感和意願性的業（emotive and volitional realms）之中。如果我們思考一下費耶阿本德（Feyerabend 1975：73）就“概念”（concept）和“感受”（mental operations）之間的密切關係所寫的下面這段話，也許就可以明白這個難題到了何等程度：“我們現在可以將感受（sensations）和那些‘緊隨這些感受（senses）的心理操作（mental operations）’區分開來，而這些感受與它們所做出的反應（reactions）之間的聯繫如此緊密，要把它們分割開來將是一件極其困難的事情。”考慮到這類心理操作的起源及其效果（origin and effect），我把它稱為“自然解釋”（natural interpretations）。

在東方和西方的思想史（intellectual history）中，有多少人是為了找到這些自然解釋的先驗合理性（priori justification）而付出努力，以及這些探索（如同“自然解釋”本身）植根在我們的心理存在、情感存在和意願性存在的質素中所達到的深度，都可以從費耶阿本德對它在諸如科學和哲學這樣的課外活動中以及從它們在日常生活中所發揮的作用所做的持久性的分析中做出判斷：

培根相信，可以通過某種分析方法來發現自然解釋，這種分析方法是佛一個個的自然解釋逐個剝去外皮，直到把每次觀察的感覺核心（sensory core of every observation）暴露出來。這種方法存在著嚴重缺陷。首先，培根所考慮的這類自然解釋，不僅本來就添加在以前就已存在的感覺域（field of sensations）之中，正如培根自己所說，它似有助於感覺域的構成。如果消除了你所有的自然解釋，那也就消除了你自己的思考和認知能力。其次，我們必須清楚，如果漠視自然解釋的這種基本功能，那麼當一個人如果面對認知領域（perceptual field）卻沒有可供自己支配的自然解釋時，那他將會徹底迷失方向，甚至無法著手開始自己的科學〔或哲學〕研究！即使在做過了培根分析之後我們的確還是著手進行研究這個事實就能夠表明，這種分析已經過早地終止了，並且恰恰就是終止在我們未能認識到的自然解釋上，因為沒有這種自然解釋，我們就無法繼續下去。於是自然而然地得出了這樣一個結論：在一切自然解釋都被剝奪以後卻想要從頭開始，這個意圖本身就不利於自己的企圖，是弄巧成拙（費耶阿本德 1975：76）。

對因果關係的認知及其與我們的觀察性語言（observationallanguage）相對應的成分——因和果這兩個語詞的認知，無疑是某種非常基本的自然解釋的體現，而這種自然解釋我們幾乎不敢期望它會消除。的確，我們甚至無法想像假如認識不到這種極其根本的關係，這將意味著什麼。但是，如果能夠對支撐著我們的思考與認知能力的心理與社會機制進行一番透徹的理解（gain insight into），我們或許就能夠使自己不再為了探求因果關係和給真理的客觀理性的定義找到先驗合理性而備受困擾。而且，假如這種透徹的理解能夠深入到我們的情感和意願性存在（volitional being）的源頭，也許我們最終將能夠發現，日常生活可以變得與現狀大不相同。維特根斯坦（1953）似乎早已認識到這種可能性的存在。正是這種可能性使人們

能夠普遍感受到瀰漫在他的著作中的某種神秘主義氣氛：“我做出的一個真正發現就是，我想要停止哲學研究時我就能夠停得下手——這個發現為哲學帶來了寧靜，使哲學不再遭受那些本身就存在問題的各種問題的折磨。”

能夠最終證明（ultimate justification）中觀的救世論具有合理性的並不是它自己所宣稱的自己已經壟斷了客觀的價值中立的真理，而是中觀救世論極其富於實用意義的應用，是其救世論希望人類終結自己的執著、嗔恨和錯覺的願望。受到概念化思維的具體化傾向緊緊束縛的不僅僅是專業哲學家。正如月稱在《入中論》中寫道的儘管事實上〔萬物〕無生……但是在日常經驗的情境中，人們的確把萬物當作了認知的物件……”因此，月稱大師宣稱，一切事物從一開始就處在平靜的無生之中；從自性角度來說，眾生根本沒有受到任何苦難的折磨，在這裡，月稱使用救世論話語對哲學的功用做出了明確的規定。人們認為，研究日常經驗有益於某種特定的目的，但是根據理性主義或理想主義對真理的嚴格的形式化描述，這種目的永遠不可能實現：“《入中論頌》（〔madhyamaka〕-śāstra）所做分析的動機不是熱衷於辯論——而是為了達到解脫的目標才教授（勝義諦所表達的）實相。”

和對待中觀很多其他內容一樣，承認因果關係的重要性完全是由於這種關係對實踐的關注、更恰當地說就是，這只是泛佛教主義對待哲學的態度的一種延伸。在解釋四聖諦中的第二聖諦時，佛陀對導致痛苦的因進行了解釋。而在佛教傳統，佛陀的全部教言都濃縮在這首古偈之中：“如來這位偉大的乞士講述了萬法之因，萬法皆由因而生；他還講述了萬法的毀滅（cessation）①。”

在巴利語佛教文獻中，緣起的概念是把因果關係的機制作為輪回的基礎進行詳盡地分析和解釋。但是大乘佛教對緣起的解釋則廣泛得多，這些解釋都是結合對實體存有論中固有的問題所做的一般批判而做出的。在這些大乘佛教文本中，緣起對因果關係的普遍有效而實用的解釋。總體來說，上述兩種解釋之間的差別與佛教這兩個分支思想各具特色的教義之間所存在的差異保持了一致。根據我們的研究目標，可以在以二諦體系為基礎對緣起所做的解釋中，突出中觀的緣起概念的根本特徵及其在因果關係問題中的延伸：

(1)勝義諦：因果關係內部所存在的東西就其本質而言不可能為真（in and of itself）（也就是說，它的個體存在不可能以日常經驗環境以外的東西為基礎）。

(2)世俗諦：經驗真實的唯一標準是因果關係的存在，它規定著我們共同的社會語言經驗，而這些經驗是由一切已經發生了的事態，或者也許在未來某個時間會發生的事態所構成。

在接下來的幾頁，我將詳細鑲述這兩項緣起的原則，並探討它們對中觀思想的某些啟示。

(1)因果關係內部所存在的東西就其本質而言不可能為真（也就是說，它的個體存在不可能以日常經驗環境以外的東西為基礎）。

這裡的第一條原則給中觀思想體系帶來了複雜而難以預料的後果，這種後果極其微妙而

且影響深遠。該原則在中觀思想體系裡還與自性（svabhāva）這個格外深奧的概念有著密切的聯繫。月稱是這樣定義自性的：“自性是火或者任何其他事物所擁有的東西，因為除了自身以外，它不依賴其他任何事物，而且也並非人工拼湊而成，因而它從來就無生，這就是自性。”在中觀體系裡，自性這個詞是指基本的自然解釋，它借由個體的概念和認知而表現出來。中觀文本的撰著者使用自性這一術語來表達兩個不同但又互相聯繫的內涵：內在存在和內在本質（intrinsic being, intrinsic nature）。

作為內在存在的自性（Svabhāva, intrinsic being）。根據月稱的觀點，內在存在是“相對存在”（relative being）的具體化概念，而後者本身的意思只是“與不存在相反的存在”而已。相對存在與日常經驗的實際需要是一致的，比如，此處沒有水壺，這就意味著：水壺存在於其他的某個時間或地點。然而，內在存在這個具體化概念卻是個抽象概念，是從這些實際需要中歸納推理出來並作為詮釋模式（interpretative grid）用於分析這些實際需要的一個元概念（metaconcept）。因此，同一個自然解釋能同時產生兩套彼此差別很大的概念和觀點，都塗抹著各自的情感和意願力的色彩。儘管這裡的第一條原則與相對存在的概念有關，對精神具有良性的影響（spiritually benign），但是，內在存在這個概念卻與某種被憎恨和執著（aversion and clinging）所染污的生活形式有關。它隱藏在理想主義和理性主義哲學背後，以充當未經檢驗的預設的方式而進行運作，它把自然解釋吸收為其核心並與其一起發揮過濾器（filter）的作用對所有的日常經驗進行過濾，並對個人和社會施加極其有害的影響。

作為內在本質的自性（Svabhāva, intrinsic nature）。內在本質與上文描述的相對存在是同義詞。任何事物其本身並不存在，這句話幾乎是“任何事物都沒有內在存在”這句話的又一種說辭。另一方面，主觀現象和客觀現象都擁有某種內在本質。這可以說明，事物存在於這個世界。這種內在本質表述了事物彼此之間互為聯繫的方式，並通過它們在因果關係中的具體參與而顯示出來，而因與果則是一切日常經驗的普遍特徵。中觀把這種存在的方式稱為“緣起”。

接下來我們探討緣起的兩個原則中的第二個：

(2)經驗真實的唯一標準是因果關係的存在，它規定著我們共同的社會語言經驗，而這些經驗是由一切已經發生了的事態或者也許在未來某個時間會發生的事態構成。

因果聯繫，它本身就是緣起（dependent origination）這個表達方式的所指。任何從世俗來看為真的“事物”（即任何法〔dharma〕，無論它是概念還是外在的感知對象）都必定是果，都是以它的因作為參照物，而一個因則以它的（多種）果為參照物。任何事物都逃不過這種構型（configuration）。只要有因就必定有果，只要有果就必定有相應的因。無論是從本體論，還是從認識論的意義上來說，這都為真，因為“因”與“果”這兩個概念本身在它們的彼此關係之外沒有任何意義，這一點也適用於其他的成對概念。中觀就是以這種方式發現了：只有在互相依賴的語境中，本體論和認識論問題的意義才能夠明晰化。而且，隨著這種極為非超驗的實用主義分析的含義開始向下滲透，直至抵達自然解釋的層次並在這裡獲取它們自己的情感和意願力的意義時，世間萬物的真實自相才能夠如其所是地在萬物構成的總體關係之中顯現出來。但是要做到這一點，唯一的方法就是必須從智慧、實踐和倫理等維度將

中觀的救世哲學的整體體系納入縱觀的考慮範圍。

3.4.2 假名 (Dependent designation, prajñaptir upādāya)

在日常的世俗情境中，有效的概念和認知對象 (valid concepts and percepts) 被認定為適合作為具體實踐的目標。根據中觀的觀點，期望從概念化與認知 (conceptualization and perception) 的過程中獲取相較這個更多的資訊是沒有絲毫意義的。被如實地認知 (veridical perception) 到的物體被賦予了真實存在的地位 (de facto existential status)。概念思維的威力在於它與認知之間的密切關係，在於它能對人類的認知施加影響，並進而影響人類自己對待其自身感官感知展示的認知對象所持的態度。對中觀而言，認識論的真理就安穩地駐留在真實的感官認知當中。概念的有效性以及命題的真實性這兩者都只能從它們在世俗事務的情境中的具體應用推導出來以達到某種或多或少較為具體的目標：這兩者都可用於表達某個個體本人的態度與經驗，也可用作一種因素以改變其他人的態度和經驗。

雖然萬事萬物表面看起來完全各自獨立而自治，但是從某種重要的意義上來說，概念和認知之間的關係很顯然是相互的。正是由於這個原因，當概念思維和認知之間的界面比正常情況下更為波動不定時就可以說“發現”了或者“創造出了”一個細物體。以車輪的發明為例：一塊特定的圓形石頭在第一次被認為有可能用作車輪之前，車輪是否已經存在了呢？或者說，在新石器時代的某個能工巧匠率先把一塊大石頭雕琢加工，使之成為符合工匠心目中的“車輪”這個新概念之前，車輪是否就已經存在了呢？在這些情境下，聲稱車輪存在還是不存在，這究竟有什麼意義呢？中觀哲學家堅持認為，真實的車輪存在與否，取決於“車輪”的概念，這種觀點與他們對待這類哲學難題時所一貫採取的、徹底的整體分析法是一致的。這並不是暗示我們經驗中的車輪完全是不真實的或者想像出來的；而只是暗示車輪的存在狀態與它深深落在概念思維和認知之間內在關係之中的這個事實密不可分。月稱對這一點做出了如下解釋：

一個純粹以假名而安立的影像，其建立的基礎是一組因與條件的相互搭配，包括臉和其他一些其本身也同樣是以假名而安立的東西；一座房子的假名則是依賴房屋的柱子和牆壁也是假名安立的結構成分；與此相似，森林這一假名的安立需要依賴一棵一棵的樹。正如在夢境中，做夢的人看到一棵苗芽，但它本質上 (svabhāvataḥ) 卻是無生的。因此，說事物除了它自己的假名之外並沒有什麼實體存在，這同樣也是合理的；這種假名的建立基礎是其他一些實體的搭配組合，而這些其他的實體，其本身也只不過是假名而已。

但是，並非所有的概念都與有效的感官認知有關，而且某些概念實際上剛生下來就已死去，因為從本質上來說它們與任何認知對象都無關涉。如果一個概念具備下列三條標準之一，就可以將之定義為無效：(1)該概念的形式不具備可應用性 (formally inapplicable)。這樣的無效之所以無效是因為它必定蘊含著邏輯矛盾，比如“不孕婦之子。”(2)該概念被誤用 (misapplied)。與感官認知錯誤有關的概念，其情境為無效。(3)從經驗的角度來說，該概念

不適用（empirically inapplicable）。不具備任何應用可能性的概念均為無效。“簡言之，如經中所說，儘管沒有哪種現象不是心的設想，但是，心所設想的一切並不必然存在（丹增嘉措 Tenzin Gyatso 1975：64）。 ”

上面提到的第三個範疇可以進一步劃分為兩個次範疇。第一個次範疇不太可能適用，因為受到與此無關的因素的影響，比如明顯欠缺材料或方法而導致不可能適用。第二個次範疇包括一些由於自身內在的組織構成而不可能應用的概念。這樣的概念不但無效，而且還有害於精神，它們直接促使我們形成並保持某種極其不切實際的對待日常經驗的態度，而這種態度必然會導致挫折和絕望。心天生會產生挫折和絕望等概念，這種傾向性被稱為“概念混亂”（conceptual diffusion, prapañca）。而恰如月稱告訴我們的，中觀分析的唯一目標就是“平息一切概念混亂”（prapañcopaśama）。

當概念思維（conceptual thought）從種種實際的日常活動（比如在做白日夢時或做哲學思考時）中暫時性地釋放出來以後，一個概念就會提供一條通向另一個概念的路徑，接著另一個概念又通向第三個，這個過程如此這般不斷延續著，而沒有任何機制來調節它或中斷它。正是因此，在佛教文本中，心被比作一個年幼而貪玩的小候子，它攀在樹上，抓著樹枝，從一根樹枝蕩到另一根，就這樣越蕩越遠，越蕩越高，距離日常現實越來越遠，一直飄蕩到它能想到去的最危險、最細最小的枝丫上，也只是在此時此刻，它才突然感覺到恐懼、迷惑，這樣它必定難免會墜落甚至摔傷。在世俗的日常環境中，一個詞或概念是有效還是無效完全取決於它的適用程度。但是，概念思維的傾向性是要違反那些受到語境嚴格限制的用法，並將詞或概念的形而上學意義（metaphysical sense）轉嫁到日常概念上去。比如，真（real）這個詞，從根本上來說，它最具體的用法是表達實際的概念，比如“與外貌或所宣稱的互相一致”、“真正的”、“實用的”或者“有功用的”等等。從這個意義上來說，在正常環境下當我們說一輛馬車為真時，這句話的意思只不過是這輛馬車的功用與我們對它的期望是一致的：它可以把數量為 X 的貨物從地點 a 運送到地點 b。真的第二個同樣實用的意義是指稱“真實的存在”，與“僅僅是可能的、表面上或想像的存在”恰恰相反。除了這兩個意義之外——或具體來說，從對這兩個意義的極為細緻的推斷中可以得知——詞語真還隱含著某種本質是形而上學的意義，這種意義與它在世間的某種真實狀態或可能狀態中的實際應用這兩者之間毫無瓜葛。真的這個第三層意思最有可能發生的情境是理性主義或理想主義哲學家之間的對話。在這種情況下，如果他們中的某個人陳述說某輛特定的馬車為真，那麼他的同僚就會根據他的判斷來這樣理解：這輛馬車有著天生存在的本質或特性，而且狀個方面來說這種本質或特性超越了它在日常生活情境中的功能。我們會很自然地想知道，馬車的這些“本質”究竟位於馬車上哪個精確的位置，以及這種本質與停在我們眼前的這輛滿載貨物、候命待發的馬車之間存在何種關係。然而，無論我們如何尋找，無論在馬車的哪個位置上尋找，我們永遠都不可能找到這種本質。也許這並不會使哲學家（某些哲學家會，而某些卻不會受到困擾）感到困擾，但是對於我們中那些不太喜歡推測，卻更傾向於認為這種語言最好是冗餘的人來說卻是一種恐懼。因為毫無疑問，即使缺少了這種語言，我們的生活也不會因此而變得更為貧乏（no worse off）。

馬車的本質不會因為我們對它的各個零部件進行逐個檢查而顯露出來，因為馬車的每一

個部件本身也只是由其他更小的組成部分構成；如果對這些更小的組分做一番仔細考察，它們就會消失不見。月稱把中觀學派得出的結論做出如下概括：“儘管在日常經驗中〔馬車是存在的〕，但這一點是肯定無法證實的……然而，就馬車在日常經驗中的用途來說，它的假名安立是要依賴其他的組分——這一點毋庸分析。這輛〔馬車〕本身是組成它的各個部件的擁有者（*possessor*），馬車在這個世俗世界被稱為‘施事’（*agent*）。……不能割斷與‘名言’之間的聯繫，因為名言在日常經驗的情境中是被視為理所當然的。”

當“馬車”所指的客觀物件為真時，馬車這個概念就有效。而且，任何物體，只有當它能夠承擔自己應當承擔的功能時，才能說它為真（即真實存在）。一個有效的概念自然表達著它的實際使用，這和一個真實的或者存在的物體自然地表達著它的功能是一樣的。物體存在的本質不能夠有意義地（*meaningfully*）表達為一個獨立有效的或完全客觀的“事實”，因為，任何一個物體被定義為存在，都必定是由於人們將這個物體構想出來並以語言行為為它安立一個假名，而這個假名又是不可或缺的。因此，既有真正的馬車，也有假的馬車——甚至也有想象的、也許僅僅存在於腦海中的馬車——但是不可能存在某種形而上學的馬車，因為形而上學的馬車不能夠在真實的或可能的情況下承擔它的功能。根據定義，這種完全無用的馬車應當從日常生活的社會語言模式中剔除出去。形而上學的馬車這個概念只是一個可以理解的本體論陳明（*ontological claim*），但它絕對沒有絲毫的應用功能。

讓我們很快地回顧一下前面對假名的教理和它的某些啟示所做的討論。一個詞語或概念必然是規定性的（*prescriptive*），這是因為，它的意義源於它在某個特定語境中的使用。也就是說，一個概念的意義並不是來源於它所指的某些獨立的、實有的物體，而是來源於它借由環境推薦給我們的某種特定的看待世界的方式，以及在此基礎上的某種在這世界裡為恰當的行為方式。正是在這個意義上，概念起著塑造我們的經驗的作用。這一點在我們把語詞用於某些明顯的實際用途時可以看得清清楚楚。比如，在下列兩種世俗情境的任意一種當中，我們很快就能領會“馬車”的概念。“馬車”的意義可以是下面兩種中的任意一個：

(1)如果一個人把木頭和金屬以如此這般的方式組裝成一個整體，那麼就可以用它來運輸貨物；或者

(2)如果一個人以如此這般的方式（如“馬車”的概念所指示的那樣）把這些木頭和金屬組裝起來，那就可以用它來運輸貨物。

不過，能想像得出來的情境其數量可以是任意的，在這些情境中，術語的使用所暗示的行為也許一開始看起來並不真正具有實用性。這樣的情況往往出現在理論探討中。在這種探討中，抽象的關係概念或過程概念，只能根據該詞語最嚴格的意義把它理解為“實用的”。在這種環境下，使用概念的語境必定表明某種態度或行為形式，這種態度或行為形式與該說話人作為該交際事件所發生情境的社會語言群體成員的興趣和意圖總是一致的。但是，某些表達式的使用——比如，“上帝”（大寫 G）、“靈魂”、“基質基礎”（*subjacent ground*）、“必然聯繫”等諸如此類——卻在表達式上存在某種特殊的困難，因為似乎這些表達式的所指稱內容與世俗馬車相似的超世俗實相中蘊含著一個類似本體論的陳明（*quasi-ontological claim*）。理性主義和理想主義的哲學家以及形而上學主義者運用了一種與此極其相

似的、高度專業化和技術化的詞彙，專門用於指稱那些必然為私有的物體，這就導致了如下結果：甚至那些用於描述過程或關係的動詞和語法的抽象表達式（grammatical abstractions）也被具體化（hypostatized）並完全變成了徹底的形而上學實體（metaphysical entities）。儘管從表面上看這樣的觀念十分尋常普通，但實際上它們與那些受到日常事物狀態束縛的社會語言模式中任何想像得到的實際應用都是相脫節的。它們包含某種本體論陳明，這種陳明既不能回避也無法證實，也無法以任何能夠為人們所理解的方式來加以解釋。根據中觀的思想，凡是融合了這類概念的論點——即縱聚合形式的理性主義話語——都與某種行為模式有關，而這種行為模式與日常經驗的實用基礎毫不相干。

應當理解，人們指責理性主義／理想主義的思維和言說方式不是因為它與現實相脫節，這一點的重要性之大再怎麼強調也不為過。這就暗示我們，可能還存在著一種可供選擇的語言能夠更為成功地表述這一項目。事實上，中觀哲學家更為贊同的是某種更為根本的東西：他建議我們徹底放棄那種為了在語言和現實之間建立起必然聯繫而付出努力並在此努力過程中探尋真理的做法，因為這種思維與言說方式本身就是個有待解決的問題。這個觀點極為顯著地貫穿在《回諍論》（Vigrahavyavartanī）的全文之中；且《入中論》的第 6.171—178 部分真正討論的主題恰恰就是中觀的語言使用。當對手看到，中觀學派在重要的認識論和本體論問題上拒絕堅持任何立場時，他很自然地感覺到自己是在被拖延，於是爭論道：“你的駁斥，和你在駁斥中宣稱自己所要駁斥的論點之間究竟有聯繫還是沒有聯繫呢？你們在說話的過程中既駁斥了自己的立場，但同時又不能駁倒他人的立場。你們否定自己有站在任何立場上的可能性，這種做法毫無理性。你們這種無理性的否定就像一把雙刃劍。”

月稱是這樣回應的：

論點和反論點之間的關係問題，只對預設了絕對形式的人來說才成其問題，比如像你這樣的人；正是因此，你這樣的人才會被迫使用合適的反論點（counterclaims）來滿足你的要求。但是對我們來說，這只是個偽問題（pseudoproblem），因為我們並沒有這樣的預設。我們的語詞就像人臉在鏡子中的映像——被反射的映像和人臉之間並沒有真正的關係，但是映射對這面鏡子的使用者來說卻有著特別的用途。與此相似，我們的詞語和你的認識論和本體論的各種問題之間，以及和用於表達這些問題的語言之間，並沒有什麼內在聯繫。但是，我們這些語詞可以用來實現某種特別的用途：用於表達那些用“客觀事實”（objective facts）性的語言難以表達的事物。

龍樹在其他地方以更簡潔的方式表達了同樣的思想：“既然萬法皆空、全然寂靜，且其本質神聖，哪裡還有什麼論點？哪裡還有它與〔另一個〕論點的區別性特徵之間所謂的‘聯繫’（connection, prāpti）呢？哪裡還會有由於與〔另一個〕論點的區別性特徵之間的聯繫而導致的謬誤呢？”那種通過認識論和本體論陳明所體現的論點而表現出來的思考方式和言說方式被診斷為極其嚴重的“心理失調”（mental affliction, kleśa）症，這種症狀就是促使對“我”以及對為了確保“我”持續安康的各種事物過度執著的生成性力量，這種執著的本質就是痛苦。此外，中觀學派還堅持認為，哲學家們並不是深陷於具體化思維之網中的唯一

人群。在闡明“必然聯繫”等思想的過程中，他們揭示出來並供公眾檢視的東西對於尋常凡夫而言只是概念維所隱含的無意識的、根深蒂固的傾向性而已，而正是這種傾向性使凡夫養成並保持著某種深受執著、嗔恨和虛幻污染的態度和行為模式。這種傾向性植根在人類代代相傳的自然解釋之中，也正是從這些自然解釋中人們獲取了種種堅固的情感與意願性聯繫。而要打破這種聯繫，個人經驗及其整個生活形式就必須進行徹底轉變：“通過觀察，禪修者認識到，一切煩惱和不幸都與視‘我’為真實、實有的哲學見解有關，一旦認識到我（self，ātman）這個〔有意識或無意識的本質存在的概念〕是這一見解的焦點，他就會把‘我’這〔具體化概念〕連根拔掉。”

3.4.3 空性（emptiness，śūnyatā）

空性的概念擁有最高的價值，蘊含著最為奧妙的真理，因為從救世目標來說，空性是能夠治療“概念混亂”的鎮靜劑。作為中觀學派特級大師，龍樹曾經寫道：“能夠與空性和諧共處的人則與萬物和諧共處。”

空性等同於因果關係，也等同於以緣起概念為核心的整個一系列的聯繫。月稱在菩薩道第六階段的上下文語境中，探討了空性這方面的問題：

像映像等空性實體，它們依賴的是〔因和條件〕的配置，這不是什麼秘密，而認知或許會以像空無自性的映像等的形式產生。與此相似，不僅作為〔果〕的一切實體皆為空性，而且它們藉以產生的〔各種因〕也都是空性。根據勝義諦與世俗諦，〔一切實體〕從本質上來說都並不存在。因此，它們都既不是永恆的，也並非不滅的。

在這個段落裡，空性先是被介紹為一種尋常的日常經驗。假如有那麼一會兒，你看鏡子裡的映像時誤認為它是“真實的”（而不是反射的）物體，但這種情況的出現是由於你不專心，或者燈光昏暗，或者其他原因使你看錯了。如果把環境因素考慮進來，可以說鏡子的映像是虛幻不實的，因為它表面看起來的樣子和它的真實情況不同。很顯然，這樣說並不是暗示映像完全不存在，或者映像的來源物體是超驗性的存在。我們說映像是虛幻的，只是為了糾正那些認為它好像不真實而實際真實的人們的錯誤觀念。正如月稱所寫道的，在情境功用中（circumstantial efficacy），〔詞語〕的使用受說話人所關注的交際內容的影響。”這是個相對的而非絕對的判斷，其目的是為了滿足某種特定環境的需要。

一旦因受到鼓勵而對映像及其出現的環境進行更為仔細地觀察，我們就會發現，映像只是多種特定的因和條件聚合的產物，包括鏡子、原物體和必要的照明。乍一看，映像似乎是獨立實有的物體，但如果更加仔細地觀察，我們就會發現並進一步證明：其實映像的存在完全是由於外部環境中的因和條件匯聚在一起之後的偶然產物。如果改變這些環境因素中的任何一個，映像就會隨之改變甚至消失不見。映像是虛幻的，和它外表看起來的不一樣——因為雖然從外表來看映像是個自足的實體，但其外表掩蓋了物體的這種深層本質：即它是各種因和條件匯聚後形成的暫時存在的合成物。

鏡中的映像能夠暫時性地存在，這要歸功於各種各樣的因和條件。對於那些僅僅把它當作自己映像的人則不會為此受到困擾，況且如果能夠以適當的方式來欣賞，鏡子裡的映像還可以服務於任何有價值的用途。儘管與外表不完全一致而使映像具有欺惑性，但它還是有功效和價值的，而且對於那些只能認識到其實用性的人來說，根本不存在任何問題。

在上面所引用段落的第二部分，月稱把空性的情況描寫得更為微妙、更為複雜。在這部分，月稱是以對存在這一有著更為寬廣的成立基礎的形式予以關注，從而將虛幻的問題提了出來。那麼，我們在日常生活過程中偶遇的各種物體在哪些方面與我們上文所討論的鏡中映像之間存在相似之處呢？中觀哲學家希望我們能夠注意到這種奇怪的景象：即如果多花些時間和精力來研究與概念和認知基礎（*perceptual underpinnings*）密切相關的預設，我們就會發現，真實的世界和我們所看到的世界大相逕庭。在我們看來，“我”和這個世界的外部的客觀事物好像都是獨立的自足的實體，但是一旦經過更為仔細地觀察，我們就能夠證明這一點，即這種表像之所以成立，是由於前意識的不言而喻的失敗而導致的，它未能處理好表像存在的深刻的本質，也就是它嚴重地依賴情境（*predicated upon*）才能具有這種本質。隨著分析的逐漸深入，月稱指出，諸多的因和條件從本質上來說還具有矛盾性：即它們本身又是其他諸多的因和條件的產物。拿鏡中映像這個例子來說，真實的因和條件組合在一起，導致了虛幻不真實的果。但是，世界的虛幻性外表比這更加浩瀚、奧妙得多，因為在這裡，因以及果都只不過是人為虛構之物，都是沒有內在本質的、並非自足的（*self-contained*）存在。|

只要世間的萬物還被人們用於日常的實際用途，那麼它們的虛幻本質也許就不會被人們所注意，而且通常來說，人們完全不會注意到它們的這種虛幻本質，儘管有的時候或許會有某些無法預知的突然變化暫時性地打破人們所預期的日復一日的常規例程。的確，只有極少數的人在觀察時會足夠的細心並注意到萬物的這種虛幻的本質，而在這極少數的人當中，更少的人會因為他自己所洞察到的內容——由諸多的因和條件所構成的渦輪永遠是盤旋向下而行——而在行動上有所變化。通常情況下，我們都能夠在這種壯麗宏偉的虛幻之中設法讓自己發揮作用，但是對於自己每走一步都必須要面對的各種矛盾和神秘之物所做的瞭解（*appreciation*）卻膚淺至極。

中觀學派堅持認為世間好像是（*like*）虛幻（*māyopama*），這個觀點是特別針對那些認為世間是以某種它看起來不真實而終究為真實（*it is real in a way it is not*）的人們而說的。中觀文本裡提出的各種論點是一系列的矯正工具（*corrective devices*）；這些論點沒有試圖把語詞和真實聯繫起來，也沒有暗示語詞要得到證實就必須設法超越語詞自身的範圍。中觀學派的這種無指稱性的語言運用方法使中觀撰著者避免了持有任何特別的哲學見解，也避免了為這種見解做辯護必然會產生的各種問題。當他們已經實現了自己的目標，具體化思維的問題也已經消失了之後，論點的內容和形式也就完全無足輕重了。因此，龍樹就可以這樣表述：

“既然萬法皆空……那麼，哪裡還會有什麼論點呢？”空性這個概念是為了治療“執著”這種特別的病——一種痼疾而開出的藥方。但是，假如把中觀的語言強行塞進某種模子——某種超驗的、無關歷史的（認識論的）真實或（本體 *ontic*）真實的、享有特權的權威見解的模子，那麼這個處方就會有副作用。正如佛陀對迦葉（*Kāśyapa*）解釋的那樣：

並不是空性這個概念使得萬法皆空；相反，事物本身就是空性。不是由於沒有終極之因（ultimate cause），空性概念才使得事物沒有這種因。相反，事物本來就沒有這樣的終極之因。並不是沒有終極目標〔這個概念〕才使事物沒有終極目標；相反，事物本身確實沒有終極目標。迦葉，我把這種細心的觀察稱為中道，這是其正細心觀察得出的結論。迦葉，那些把空性稱為“空性的心理影像”（mental image, upalambha）的人，是所有迷途者中迷失最嚴重的人……確實如此，迦葉，如果有個人堅持究竟其實這一哲學見解並把它看得如須彌山（M. Sumeru）那麼大，這種見解也比堅持空性“不存在”（nonbeing）的見解更好。為什麼呢？——因為，迦葉，空性終結了一切哲學見解。誰把空性視為一種哲學見解，誰就無可救藥。迦葉，這就好像醫生給病人開藥，藥治好了他以前所有的胃病，但是卻無法把藥本身排出體外。迦葉，你認為這怎麼樣呢？這個人的病能治好嗎？——不能，世尊，如果藥治好了原來所有的病，而藥自身卻留在胃裡無法排出去，那麼這個人的病就會更進一步惡化。世尊說：是的。迦葉，空性竭盡了一切哲學見解。把空性當作哲學見解的人，我說他是無可救藥的”。

在中觀整體理論體系內部，救世論作為其哲學反思的實際應用發揮著不可或缺的作用。儘管跟它們表面看起來的樣貌不同，事物自身並沒有個性化的實質，但是從它具有功用這個角度來看，它們卻是真實存在的。西藏知名學者宗喀巴（Tsong kha pa）曾經把因果功用（causal efficacy）這個概念——這個確定世俗諦和真實的唯一標準——稱為“中觀哲學最深奧最微妙的部分”。因此，人們有必要瞭解事物的本質是其互相依賴並應當相應地調整自己對待事物的態度，以避免遭受眾多的苦難。

印度哲學家在自己的傳統中，將否定的定義分為兩種類型：

(1)間接肯定其他某物存在的否定（paryudāsa）；

(2)推翻一切的否定（leaves nothing in place, prasajya）。

中觀對這兩種否定都相當地重視。第一種類型的否定是“相對的”、“有暗示性的”，或者“預設性的”否定。它被用作一條哲學原則，從而引出了與虛無主義和絕對主義立場相反的本體論立場。第二類否定是“非暗示性”或者“非預設性”的否定。中觀用這種否定來表達完全的、解構性的否定，是通過應用空性的概念來達到這種否定的目的。如果一個人否定了映像的真實性，那麼他就必然肯定了被投射的實體具有真實性。但是，中觀哲學家在否定世間真實性時既沒有肯定“有某物”，也沒有肯定“無某物”。換言之，他們並沒有為“真實”這個陳舊的具體化概念提供任何新的、更精確、更抽象的所指對象——一個有些新意和說服力的變體的形而上學基質（substrate）。相反，為了瞭解並接受這個世界的真如實相——包括它的日常表面狀態以及與這種表面相矛盾的神秘的一面，中觀哲學家完全走出了語言遊戲——一種只有緊緊抓住某些論點（pratijñās）和見解（view, dr̥ṣṭis）才能玩耍的遊戲。在邁出這一步時，最關鍵的是他首先擺脫了那種深陷焦慮以及與這種思維和行動方式密切相關的操縱性的態度的生活形式。

這個無比微妙的見解也是中觀哲學的核心觀點。因為正如月稱等人常常指出的，無論再怎麼聰明的哲學家，無論他能夠書寫或者言說出有關空性的多麼富於獨創的文字或話語，但從根本上來說，空性必須“以不見而見”（*seen by nonseeing*）以及“以無證悟而證悟”

（*realized by nonrealization*）。空性不是脫離日常生活的認識論和本體論的事實，也不是隱藏在“外面”某處等待著人們以批評理性主義的力量來發現和擁有的東西。“空性”是個世俗安立的假名，是個尋常的單詞，它和其他所有的單詞一樣，都是被說話人為了實現隱含在他自己的意圖中的特殊目的而使用。或許只有把空性當作一種完全不受執著和嗔恨影響的存在（*being*）方式、生存（*existing*）方式、理解方式和行為方式，才能對它做出最佳的理解，這與中觀文本所表達的內容是一致的。在對空性的直接（非推理性的）證悟中，一部分人或個別人所聲稱的內容與整個世間的有情生命和無情生命所聲稱的東西融通和諧。直接認識到空性（*direct realization*）也就是我所稱為的“證悟空性（*actualization*）”，是菩薩無緣大慈（*universal compassion*）的源泉。

救世論是中觀哲學的組成部分，其中的每個概念都內在地具有某種正確的運用性。正如馬車這個特定的概念暗示著一個人對這個世界或多或少都有參與，空性的概念也是如此。它的作用是勸告人們以某種方式和不執著的態度來行動。這是古典的中觀哲學家們在他們的著述中視為理所當然的佛教思想之一，但是眾多的西方詮釋者卻只給空性概念打上佛教護道學（*apologetics*）這一標記的啟印。這當然是不幸的，因為正是在這一點上，中觀學派對於理解本質的所有的哲學內涵有話要說，“空性”這一中觀哲學的核心觀點只有作為對整個生活形式的表達才經得起詮釋的檢驗。因此，我們面臨的任務是：以這種方式來解釋空性。要想做到這一點，我們必須從一開始就用心聆聽中觀哲學家在其論著這種總體語境中究竟講了些什麼。如果我們以哲學、宗教、社會學、心理學等範疇為基礎，對中觀文本分析進行先入為主的分析，那麼我們為理解這些文本所付出的努力就將毫無意義。這樣做只會導致如下的結果：即把我們自己更加牢牢地圍困在先前就已存在的一張由未經檢視的預設構成的迷網之中，而這些預設規定了什麼樣的問題才是合理的问题。

3.5 與瑜伽行派的辯論

月稱的著作中有相當大的篇幅是用在與瑜伽行派（*Yogācāra*）的辯論上。在佛教各宗派中，他們是中觀學派唯一的對手。不過，要理解《入中論》所闡述的中觀救世論，並不需要熟悉瑜伽行派繁瑣的經院哲學（*Yogācāra, scholasticism*）。如果我們把月稱對瑜伽行派的見解所做的反駁理解為中觀學派反對把語言用作工具來反駁認識論和本體論的“真相”和“真實”的見解這一整體駁論的延伸的話，我們對這一點就會有更好的理解。下面我們就來看看，這種對月稱文本的理解和分析方法在多大程度上有其價值。

3.5.1 瑜伽行派思想研究的資料來源

瑜伽行派這個詞譯自梵語，意為“禪定的訓練”；這也許是該學派最早的名稱，也最精確地表達了該學派對心理和意識過程的關注。與此相關的其他名稱還有唯識（mind only, Cittamātra）、唯代表（representation alone, Vijñāptimātra）和意識原則（the doctrine of consciousness, Vijñānavāda）。

毫不奇怪，瑜伽行派在月稱的論著中佔據著重要作用。因為從瑜伽行派產出的文獻來判斷，它是中觀學派非常強有力（formidable）的對手。瑜伽行派和中觀學派一起，是大乘佛教兩個影響力最大的思想宗派。僧人學者無著（Asaṅga）對瑜伽行派教義的最早闡述受到了西方學者的普遍贊譽，而正是無著似乎在更早的時期使他的弟弟世親（Vasubandhu）發生了轉變。瑜伽行派的大多數根本論著都是由他們兩人共同撰寫。《解深密經》

（Saṃdhinirmocana, SN）和《楞伽阿跋多羅寶經》（Laṅkāvatāra, LA）這兩部特殊的佛經似乎對他們兩人的著述產生了決定性的影響，而且顯而易見，他們思想的推動力和很多具體的教義都可以追溯到印度佛教早期傳統中的層次（strata）。瑜伽行派最具特徵的教義就包含在反省覺察（reflexive awareness, svasaṃvitti; svasaṃvedanā）這一概念之中。早在經量部（經部 Sautrantika）的教義中，這個概念就有使用。到後來，邏輯學家陳那（Dinnaga）對它做了大幅改進；此外，《法句經》（Dhammapada）這部受到後來各個學派普遍尊崇的古代文本，在其經文的第一首偈頌中就闡述了心的首要性（primacy）：“一切萬法都為心所支配、控制和構成。如果以染汙的心（tainted mind）說話或行動，那麼痛苦就會像馬車的車輪跟隨在小公牛身後的牛蹄印一樣，緊隨其後而來……但是，如果他以純淨的心來說話和行動，那麼安樂就會跟隨其後，就像他的影子跟他本人形影不離一樣。”

從無著和世親的論著開始，瑜伽行派就表現出對複雜而極其精密的學院派詞彙的特別偏好，著述中遍佈著極其拘泥於細節的邏輯和認識論的區分。月稱發現，這些區分遭到他的另一個主要對手——清辯（Bhāvaviveka）在其論著中對他的極力駁斥。極有可能的一點是，正是因為他們在方法論的傾向性（predispositions）上如此接近，所以瑜伽行派和經量部在印度佛教的黎明時期，合力構建形成了一個強有力的融合的傳統，這一傳統最終被帶到了西藏。

3.5.2 瑜伽行派的“三法印”教義（the three marks）

幾乎所有主要的瑜伽行派文本都會說明讀者理解他們的語言使用。在接下來的討論中，我將以世親的《三自性判定》（Trisvabhāvanirdeśa, TSN）為主，這主要是出於兩方面的考慮，一是這部論著中所討論的問題相對來說比較明確，另一方面，月稱在批判中重點關注的術語的最權威的章節就出現在這部論著中。我們十分確信，月稱本人是把這部論著當作瑜伽行派的思想來源而加以分析的。

《三自性判定》包括三十八個偈頌（stanzas），分別對“三個區別性特徵”（distinguishing characteristics, trilakṣaṇas）或稱“三自性”（three intrinsic nature, trisvabhāvas）的教義進行了解釋。這部文本主要是對主客兩分法（subject-object dichotomy）的認識論和本體論基礎，及其以被稱為法（dharmadhātu）的非二元實相（nondualistic reality）的方法給出的解決方法進行理論探討。如世親所寫道的，“導致法的心理影像

（mental image，upalambha）產生的是非二元性的意識”。

三種自性是：(1)遍計所執性（the imagined，parikalpita）；(2)依他起性（the dependent，paratantra）；(3)圓成實性（the perfectly accomplished，pariniṣpanna）。在應用這條教義來分析日常經驗的過程中，瑜伽行派對心的強調處處昭然。

任何實體，只要是以能知的主體（apprehending subject，grāhika）的所知對象（be apprehended，grāhya）出現時，都會展現出它的遍計所執性，而導致多種痛苦的宇宙幻象（cosmic illusion）的根源正是主客體的兩分。遍計所執性完全與世俗的日常經驗有關。只有意識到主客體二分是純粹的幻覺時，才能對遍計所執性有正確的理解，並進而將之消除。第三類，圓成實性。它與遍計所執性相反，因為它與世俗的日常經驗完全無關。它是心理影像對無盡法界的意識，它既沒有二元性，也沒有非二元的統一（nondual unity）。最後一個，依他起性。如此命名是因為它依賴於各種因和條件。儘管依他起性導致了主客體二分，但是它本身卻是不同於二分的事物，因為，依他起性既是這種非真實二分（abhūtaparikalpa）的想像，也是心（citta）的想像。因此，儘管依他者是實際存在的，但卻不是以它被意識到的二元形式存在著。

世親以一位魔術師把一塊木頭幻變為一頭大象的樣子為例，對這三種自性之間的相互關係做了如下闡釋：

它就像一股魔力，借助咒語的作用，以大象的樣子出現；但其實根本就沒有什麼大象，而只有大象的形狀。

大象代表的是遍計所執性，大象的樣子代表的是依他起性，而當大象被否定之後所剩餘下來的，代表的則是圓成實性。

因此，與此同理，通過心的根本作用，非真實事物的想像物以二元性的性質出現；根本不存在什麼二元區分，存在的只是它的形式。

根本識（fundamental consciousness）從就像咒語，真如實相（suchness）就像那塊木頭，〔主／客體的〕區分就像大象的形式，而〔主／客體的〕二分就像大象。

當主客體二分的幻象徹底消失之後，剩下來的被認知到的部分就是圓成實性：“這就像一場魔術，根本沒有大象的心理影像，沒有大象形式的消失，也沒有那塊木頭的心理影像。所有這一切都是同時發生的。”

3.5.3 中觀應成派的批判（The Prāsaṅgika critique）

在我們繼續探討月稱對瑜伽行派的批判之前，有必要用幾句話對《入中論》中出現的瑜伽行派的教義做一下簡單的討論。我們有理由和月稱一起提出論點，即瑜伽行派這些文本的語言以認識論的一元論輕易地參與助長了具體化。但我們顯然不能僅憑月稱這位瑜伽行派最

激烈的對手對瑜伽行派教義的判詞就如此論定。這樣做既不現實，也不光彩。研究《入中論》，最好的動機應當是為了瞭解月稱自己對中觀的理解，而非因此而形成對月稱對手的教義的觀點。

中觀應成派反駁依他起性概念的三個主要理由，我們已經在 6.47 部分做了概括（瑜伽行派如是說）：“‘依他者’（*paratantrarūpa* = *paratantrasvabhāva*）是任何以安立的假名而存在的實體的存在基礎：(1)即使沒有任何所知的外部物體，它仍然會出現；(2)它事實上是存在的；以及(3)它的自性不在概念混亂的範圍之內。”

在批判瑜伽行派的過程中，月稱把焦點集中在了依他起性這個概念上。他的諸多反駁都是圍繞一個整體性的總論點，即瑜伽行派只是復活了吠檀多（*Vedantic*）關於一切現象外表的形而上學基質（*metaphysical substrate*）的概念，並給它戴上了依他起性的面具。如果再讀一讀剛才所引用的那首偈頌，那麼我們就可以把月稱的批判改寫如下：

(1)依他起性這一概念是對世俗的日常現實存在的絕對否定。

(2)它肯定的只是超驗基質（*transcendental substrate*）這一本質的存在基礎，除此之外，它等於零（*amounts to nothing*）。

(3)這種底層基質被假定為並非具體化概念（也就是，並非概念混亂的產物）。

不難理解月稱是如何得出了這些結論，而且事實上，並非月稱一人對瑜伽行派文本進行如此的解。絕大多數現代學者對“瑜伽行派的理想主義”所做的詮釋與月稱所認為的瑜伽行派屬絕對主義這一見解是一致的（克書密頓〔*Kochumuttom*〕1982：198—200）。甚至就連捍衛這一理論體系而反對普遍流行的理想主義詮釋的學者克書密頓（*Kochumuttom*）本人，也陷入了穆蒂（*Murti*）自己在解行中觀時所使用的康德詞彙之中：

康德對本體（*noumenon*）和現象所做的區分，似乎更接近圓成實性（*absolutely accomplished nature*）和遍計所執性之間的區分，對康德而言，本體是自在之物（*the thing-in-itself*），無論從經驗的任何範疇來看，本體都是絕對的（*unqualified*），而且正是因此，它甚裡還超出了經驗的範圍；現象則是如其表象（*as it appears*）地呈現在認知者面前的東西，按照認知者所附加的經驗範疇，現象必是受限制的（*qualified*），與此相似，圓成實性是事物本身的實相（*the thing as such*），根據主觀和客觀的心理形式（*mental forms*）——這是世親所承認的唯一一對經驗概念——圓成實性是絕對的，因此也就超越了尋常的輪回（*samsaric*）經驗的範圍；而遍計所執性是一般的認知者似乎看到的東西。根據認知者所附加的主觀性和客觀性範疇，遍計所執性必定是受限制的。對康德和世親兩人來說，認知事物的方式取決於認知者，他必然會不可避免地（*of necessity*）把主觀形式強加於自在之物。康德和世親兩人立場的差別在於：根據康德的觀點，人永遠無法認識本體，也就是自在之物，而根據後者的觀點，人肯定能在證悟的狀態中漸漸認識到圓成實性（克書密頓 1982：118—110）。

的確，使瑜伽行派沉浸在現有的主客體二分的認識論問題中的基礎是它的某些預設。但事實上，要逃脫這些預設的掌控是不可能的。在這裡，我們再次看到，對於選擇哪些問題、將之當作合理的哲學問題，已經由討論這些問題時所使用的語言確定下來了，月稱駁斥瑜伽行派的地方，是他們在文本中使用語言的方式，他們那種極容易導致其體化的語言運用方式。這和穆蒂對中觀的解釋不約而同：並不是瑜伽行派本身（*per se*）有什麼錯誤，而是就其救世目標而言，瑜伽行派哲學家的語言運用方式被認為是不夠善巧方便（*unskillful*）的。以這種方式來使用語言，不但無法去除人們的執著，相反，還使執著有了更為狡詐的理由。人們不再執著於“我”和日常經驗中的其他物體，但是卻開始執著於依他起性的具體化概念，比如對“非二元性”或者對“完全脫離世俗的世間經驗”的法，或者對“主客體二分的幻象消失之後留下來的非二元性的統一”等所做的認知——這就正如除去了大象的幻象之後剩下來的那塊木頭。

從上文的討論可知，月稱極不贊成使用“心理影像”這類表達式來指代空性，因為這種表達式很容易被具體化為某個哲學見解，而在這裡我們卻看到，世親在討論中使用了“非二元的法的心理影像”這一語言表達式。與此相似，龍樹和月稱兩人都拒絕讓自己受困於對**聯繫**（*connection, prāpti*）一詞的使用，因為它正是具體化思維的語言，而世親在這裡卻使用這同樣的語詞來討論對圓成實性的認知，認為它就是與本質之間的“聯繫”（*connection, prāpti*）。在其他地方，無著曾把決定著事物外表的底層基質（*āśraya*）看作是由於對空性的正確理解而否定了事物偶成的表面形式和一切其他特徵之後所剩餘的東西。應當把“唯實體”（*the entity alone, vastumātram*）與“唯假名”（*designation alone, prajñaptimātram*）分離開來，並將“唯實體”等同於底層基質。這正如無著所寫的：“那麼，怎樣才能正確地理解空性呢？……不管存在的是什麼，人們都會如其所是地瞭解它（*knows it as it is*），也就是，的確有東西真正地存在著（*here there is*）。”

在解釋這些出現在無著的《菩薩地》（*Bodhisattvabhūmi*，BB）中的詞語時，賈尼斯·威利斯（*Janice Willis* 1979：56 注釋第 64）做了如下評論：

對這裡的這條傳統警告（*traditional warning*）我們必須給予注意，通常是中觀會發出這類警告。虛無（*voidness*）〔＝空性〕本身並不是實體，而且，把它具體化（*hypostatize*）是個極其嚴重的錯誤。因此，中觀學派教授 *śūnyatāśūnyatā*，即是“虛無的虛無”（*the voidness of voidness*）。為了緩解對絕對虛無主義（*complete nihilism*）的恐懼……無著把自己對待性空（*sunyata*）的立場表達得更為積極肯定。目此，瑜伽行派認為性空是存在的事物（*existent*），但是，弄明白下面這一點極為重要：無著歸納性空的特徵是想要肯定，性空是一切事物存在的終極模式（*ultimate mode*）（而非它自身是存在的事物）。

我傾向於贊同威利斯對此的觀點，而且他的這個辯護似乎並不違反無著立場的精神。但同時我也相信，她的這個詮釋很容易把我們的注意力從一個更有用的點上轉移開去，而要理解這個有用的點，唯一的辦法就是學會站在中觀的角度來理解中觀學派——瑜伽行派之間的

衝突——也就是不把問題當作認識論或本體論問題，而是把它當作善巧方便（skillful means，upāyakauśalya）的問題。當然，無著和龍樹都同意，性空只是一個世俗的假名（conventional designation，aprajñāpti）。儘管如此，對於他們兩人來說，性空仍然是通向解脫最有效的方式。無著和龍樹的關鍵區別在於，對無著來說詞語的意義源於它們對“所剩餘物”（what remains）的指稱——對假名的超驗基礎或基質的指稱；然而對中觀來說，這種語言觀——就是構成依他起性（paratantrasvabhāva）思想的觀點之一——這是不可接受的，因為它為執著提供了薄弱的概念基礎（conceptual ground），並因而對性空這個詞的救世目標造成了不利的負面影響。我要再次重申，從中觀的角度來看，瑜伽行派至少不是因為這個概念基礎**並不存在而有過錯**，這一點相當重要。他只是**不夠善巧**（unskillful）而已，因為他使用語言的過程使救世的目標被落空，而救世恰恰就是瑜伽行派的目標，他們長篇累牘地堆砌起來的眾多語詞唯一想要真正驗證的就是這一目標的正確性（real justification）。我們來比較一下龍樹推薦使用的“性空”一詞：“沒有什麼事物應稱為空（śūnya）或者不空，也沒有什麼事物應稱為既空也不空，或者既不空也並非不空；但是，（空性〔emptiness〕這個詞）在對話中是被用作世俗假名的（designation）。”月稱在評注這一偈頌時特別小心謹慎，沒有使用與認識論或本體論有關聯的任何詞彙，不管這些詞彙的這類意義有多麼薄弱或抽象：

對於這些事物，我們不加談論。但是，人們無法如其所是地理解〔菩薩的〕實踐（bodhisattva's practice）的本質，因為菩薩的實踐是沒有言說的（without speaking）。因此，我們通過非難（imputation）的過程而把自己的基礎牢固地建立在世俗諦之中；我們按照世俗的規約而說事物是“空的”、“不空的”等等，這種做法都是為了滿足那些需要指導的人們的特別需要……“沒有什麼事物應當稱為‘空’（nothing is to be called “empty”），因為它的確存在著，沒有什麼事物是‘不空’，因為它並不存在：這就是中道。”

以聲稱底層基質並不存在以及世間萬物根本不存在這，方式來直接駁斥瑜伽行派，這並不能收到預期的效果：“根據聖哲（the Sage）之言，所看到的、聽到的等等一切，既不為真，也不為虛假。只要有立場（＝見解），就會產生反面立場（counterposition）。但是，兩個對立的立場都是毫無意義的。”

月稱並沒有使用任何諸如此類的反論點來應對瑜伽行派；相反，他堅持認為，經典中有關“唯識”（mind only）的教言並不是究竟義（definitive meaning），因此他就以這種方式堅持不懈地努力拆解對手的術語。他認為，提出這些術語的唯一意圖是要減少人們在日常經驗中對於自己所遇見的物件的執著；這一點和任何其他世俗假名都一樣，也就是，如果不把“唯識”這個表達式的目的和應用考慮進來，我們就無法理解它的意義。據此，可以把“唯識”這個表達式理解為“在日常經驗的語境內，施動者（agent）‘唯有’‘識’而已”。正如月稱在其《入中論》中所做的解釋那樣，“即使色（form）的確存在，但它也不像心那樣起‘施動者’作用。因此，否認除了心以外還存在著其他的任何施動者，這並沒有暗含對色的否認。”月稱警告瑜伽行派說，當遇到佛經中“超乎語言之外、與意圖有關的意義”（intentional meaning）的教言教導我們“世間唯識”（the world is mind alone）這種不

究竟義時，不要忘記了反之也同樣為真：心就是唯一的世界（Mind is the world alone）。“如果色不存在，就不要堅持心有存在；如果心存在，就不要堅持色不存在”。

在此處的討論中，我的主要目的是論證中觀學派是如何做到不提出某個聲稱與現實真實有聯繫的反論點（counterthesis）就直接成功地應對了瑜伽行派的認識論或本體論教義。我提出這樣的建議：即最好把月稱的批判理解為對瑜伽行派語言使用方式的批判——在中觀學派看來，這種語言使用方式對於實現救世目標來說是不現實的。這一點從龍樹和月稱斷然拒絕提出他們自己有關認識論或本體論問題的哲學立場就可以看得一清二楚：“我們〔中觀學派〕在對待自己的名言（screen）〔概念〕時的態度不同於你們〔瑜伽行派〕對待你們自己的依他起性（dependent being）〔概念〕時的態度。關於日常經驗的本質，我們說：‘儘管事物並不存在，但它仍然存在’——但這麼做是有特殊目的的。”

月稱這樣評論道：

你們以自己的權威，在自己的理論體系內堅持認為依他性體現為聖人的智慧；但是根據我們的看法，這；一觀點在被稱為名言的〔世俗對象〕（screened, samvṛta）的情境中並不正確。那麼，我們究竟會怎麼說呢？因為它們在整個日常經驗的語境中被視為理所當然地存在，所以，儘管〔從勝義諦角度來看〕它們不存在，但是按照嚴格的世俗規約，他們還是存在的。這樣進行劃分是為了駁斥那些主張形形色色的物質本體論的人。世尊下面的這些話也表達了同樣的觀點：“即使世人都與我爭吵，我也不與世人爭吵。那些人認為存在於世間情境裡的一切，我也肯定它們的存在；人們認為這世間並不存在的一切，我也肯定它們並不存在。”

節錄自《空性的空性：印度早期中觀導論》(美)亨廷頓、南杰旺欽格西 著