

龙树中观哲学中的几个关键概念

叶少勇/文

提 要：本文基于龙树的《中论颂》等著作，考察其哲学体系中“缘起”、“中道”、“不立自宗”和“二谛”几个关键概念，指出这些理论皆拱卫其认识论虚无主义立场，即一切概念唯是空名而无所指对象。龙树的缘起观否定了缘生法的存在，而将“缘起”等同于空性的无生之理。其中道观是由彻底否定以远离二边，而非调和二谛。其不立自宗的声明有助于避免虚无主义悖论，破尽一切概念而不确立任何概念。其二谛理论只是为了教化权便，而不是对空观做重新布局。因此，龙树的思想与后世中观论师以二谛为框架的理论体系有巨大差异。

关键词：龙树；中观；缘起；中道；二谛

中图分类号：B94

文献标识码：A

通过讨论佛教论师龙树对“自性”的破斥和“空性”的主张，笔者2016年一文（叶少勇，2016）将其哲学立场判摄为认识论虚无主义。借用“虚无主义”这一西哲词汇，是为了在现代语境中找一个接近龙树空观的概念。该词可能听起来刺耳。“断灭见者”（*nāstika*）或类似的名称在印度思想史上饱受批判，为佛教各部所不齿，汉传佛教也经常批判“顽空见”，但这些概念并不能简单地等同于虚无主义。事实上，“断灭见”在印度并不是一个明确固定的立场，往往包含了误解甚至是歪曲污蔑。有时一个派别批判别派的思想是断见，自己却也被另一派斥为断见。因此，一看到“虚无”的字眼，就以为是各部共斥的断见，则失之武断。“中观”或“中道”，也不能简单地理解为反虚无主义。

2016年拙文指出龙树空观的主旨是“无所有而空”，即众生所感所知的一切唯是概念空名而毫无对应存在，这与认识论虚无主义颇为符合。那么需要思考的问题是，第一，这一立场是否贯彻于龙树思想体系的始终，也就是说，龙树是否还有其他思想成份；第二，龙树是否意识到了该立场所面临的难题，又如何为之辩护。本文将带着这两个问题去考察龙树哲学中的几个关键概念。为了避免龙树著作真伪的争议，这里以《中论颂》为主要参考，也引用了《六十如理颂》（简称《六十颂》）、《七十空性颂》（简称《七十颂》）和《回诤论》等几部争议较少的作品。^①

^① 为术语统一和清晰起见，所引《中论颂》梵汉文本依本人2011年著作（叶少勇，2011b），《六十颂》依李学竹、叶少勇，2014年著作（李学竹、叶少勇，2014）。《七十颂》由笔者直接译自藏文本（Lindtner，1982：31—66），《回诤论》则直接译自梵本（Johnston & Arnold，1948—1951）。

一、缘起与缘生法

“缘起”是佛教的关键概念，在龙树哲学中也占有重要位置。“缘起”常被解释为“生灭不住”，似乎并不符合龙树“无所有而空”的虚无主义。

佛教梵文原典中围绕缘起的论题分别使用了两个词汇，一个是抽象名词 *pratītyasamutpāda*，这里依玄奘译作“缘起”，另一个是形容词 *pratītyasamutpanna*，即依缘而起的、由缘所生的，常与“法”（*dharma*）字连用，这里也依玄奘译作“缘生（法）”。《中论颂》第 24.18 颂将作为抽象名词的“缘起”与同为抽象名词的“空性”等同起来，第 24.19 颂又用“空”（*śūnya*）这一形容词来限定缘生法。（两颂见后注③及注⑦）大乘佛教一般将“空”与“无自性”（*niḥsvabhāva*）视作同义，那么按照上述形容词与名词的对应规律，可以构造出一个抽象名词“无自性性”（**niḥsvabhāvatva*），这样我们就得到了三组相互关联的概念。大乘经特别是般若经常将“空”和“空性”二词用于两个句式，由此就可以将三组概念串连起来：

(1) 一切法皆具有：空性/无自性性/缘起 [为其相]。

梵文构拟：*sarvadharmāṅām śūnyatā/niḥsvabhāvatvam/pratītyasamutpādaḥ*

(2) 一切法皆是：空/无自性/缘生法。

梵文构拟：*sarvadharmāḥ śūnyāḥ/niḥsvabhāvāḥ/pratītyasamutpannāḥ*

上述两个句式表达的意义完全一致，唯词汇句法有别。“/”后的词都可以代入替换“空性”或“空”，而句意仍然符合大乘教理，很多说法也可以在般若经中找到支持〔梵本参《小品般若》（Vaidya, 1960, 173.14—15、157.1）；《二万五千颂般若》（Kimura, 1986—2009, I—II, 150.29—30；VI—VIII, 45.17—18）〕。这样，三组概念就十分齐整地对应起来，但如果将笔者主张的虚无主义立场代入“空”和“无自性”等概念，就会出现奇怪的现象。如果空无自性的意义就是毫无所有而无物可生，又怎么可以和“缘起”、“缘生法”等字面意义表“生”的概念对等互换呢？厘清这一问题，就要对龙树语境中“缘起”和“缘生法”的特定含义做一番考察。在此之前先来看一段佛经对这两个概念的区分定义。

[佛言]：比丘！我将宣说“缘起”与“缘生法”。[……]

何为“缘起”（*pratītyasamutpādaḥ*）？即是此有故彼起，由此之生而彼生。即是以无明为缘而有行，乃至有集起。所谓“以无明为缘而有行”，如来出世或不出世，此法性（*dharmatā*）安住，是诸法安住之根本。于此如来自所觉悟证知，[……]而宣说此，教示此，即以无明为缘而有行，乃至以生为缘而有老死。[……]因此，此法性、法住性、法定性、法如是、不虚妄、不变异、实有、谛实性、真实性、如实、不颠倒性、无相违性、此缘性、随顺缘起性，即说为“缘起”。

何为“缘生法”（*pratītyasamutpannā dharmāḥ*）？无明、行、识、名色、六处、触、

受、爱、取、有、生、老死，此等即说为“缘生法”。^②

这段佛语出现在多个部派传本中，这里只取早期佛教缘起观的概要，而不涉入各部论争。其中对“缘起”与“缘生法”两个概念的定义，可分别总结为三点：

- (1) 缘起是法性 (dharmatā)，是抽象原理或性质；
- (2) 缘起是恒常不变的胜义真理，唯佛可见可说；
- (3) 缘起的内容为：此有故彼起。

- (1) 缘生法是法 (dharma)，是具体现象或事物；
- (2) 缘生法是变化无常的现象，世人可得经历；
- (3) 缘生法有生起。

龙树又如何阐述这两个概念呢？先看“缘起”：

我们主张彼缘起，[本身] 即是此空性。^③

若人观见于缘起，彼者 [亦] 即是观见，此等苦 [谛] 与集 [谛]，以及灭 [谛] 与道 [谛]。^④

说缘起者牟尼王，于彼我致恭敬礼。由彼以此 [缘起] 理，断离生起与灭坏。^⑤

上述诸颂对缘起的阐发，与前引佛经三个要点中的前两点一致。第一，龙树将缘起视作是理，并且等同于空性，空性即是大乘主张的法性。第二，龙树视缘起为真理，见缘起即见四谛，佛说缘起而受敬拜，可知缘起绝非世人共见的俗理。而在第三点上龙树则观点有异：

即使此人执著于，极细微物有生起，此人即是无智者，不见从缘而生义。

若人于彼有为法，计执有生亦有灭，彼等即是不了知，缘起轮盘之运转。^⑥

② 译自梵本《杂阿含·杂因诵·缘起经》(Tripitaka, 1962: 147—149)，感谢马场纪寿博士向笔者指出这一材料。对应求那跋陀罗译《杂阿含经》(王建伟、金晖，2014：第2册，第31—33页)，与《大正藏》本差异较大。求译与上述梵本均属有部系统，上座部巴利语《相应部·缘起经》(SN 12.20)与此大同，唯多出对缘生法的“无常、有为、依缘而生、变坏为性、坏灭为性、消退为性、灭失为性”等限定语。

③ 《中论颂》24.18ab: *yaḥ pratīyasamutpāddh śūnyatām tām pracakṣmahe |*

④ 《中论颂》24.40: *yaḥ pratīyasamutpādam paśyātīdam sa paśyati | duḥkham samudayaṃ caiva nirodham mārgam eva ca ||*

⑤ 《六十颂》皈敬颂，唯前二句存梵本: *namas tasmai munīndrāya pratīyotpādavādine |* 智军藏译本: *gang gis skye dang jūg pa dag || 'di yi tshul gyis rab spangs pa || rten cing 'brel 'byung gsung ba yi || thub dbang de la phyag 'tshal lo ||*

⑥ 《六十颂》12, 18。有藏译而梵本不存，藏译不区分缘起与缘生法二词，据上下文两颂论题应是如何见缘起之理，而非见缘生事物。

经龙树阐释，缘起不再是依缘而生之性之理，而是无生之性之理，即无有少法依缘生起，这点是理解其缘起观的关键——只要见到一丝一毫的事物依缘生起，就恰恰没有理解缘起理。显然，这里的无生之理就是龙树所主张的空性之理，即毫无所有、无物生起。龙树将缘起与空性这两个概念对等起来，并非是用缘起的意义来开释空性，而是将空性的意义赋予缘起，使其背离字面义。

再来看龙树对缘生法的解释。

既然无有任何法，是不依缘而生起，因此亦即不可能，有任何法是不空。^⑦

若得彼彼此方生，此即不以自性生。此若不以自性生，如何可说此者生？^⑧

了知真实胜者说：依缘生者即无生。^⑨

这里龙树用了“法”（dharma）一字，表明他认同“缘生”是现象而非法性。龙树通常也认同缘生事物是世人可见的无常现象。因此，在前两点上与前引佛经一致。而在第三点上则又有分歧。龙树认为缘生法谈不上生，根本没有生过（ajāta），即不存在：

若彼由因而生成，离于诸缘则无住，无有诸缘即散坏，如何认为彼存在？^⑩

依于彼而彼生起，亦不遮此世间理，由缘生则无自性，此如何有？此定是。^⑪

如果将龙树的推导过程归纳为：若法依缘而生即无自性，无自性即不存在（nāsti），不存在则无生（ajāta/anutpanna），便出现了逻辑问题。前端肯定了缘生现象，而末端结论则否定缘生。为了解决这一问题，笔者运用2016年拙文提出的“封闭原则”，试将龙树此处的论证过程组织为归谬论式：

待破观点：有物依缘而生。

推论1：认为一物是有（即其概念有所指物），必认为其有自性（即被封闭的指示对象）。

推论2：认为一物生起，必然认同其观待因缘，也就不可能有自性。

结论：“有物依缘而生”之说是自相矛盾，不能成立。

可见，前面那个貌似自相矛盾的推导，其实是混合了推论1和2这一对矛盾。因此，

⑦ 《中论颂》24.19 *apratītyasamutpanno dharmāḥ kaścīn na vidyate | yasmāt tasmād aśūnyo 'pi dharmāḥ kaścīn na vidyate ||*

⑧ 《六十颂》19: *tat tat prāpya yad utpannaṃ notpannaṃ tat svabhāvataḥ | yat svabhāvena notpannam utpannaṃ nāma tat katham ||*

⑨ 《六十颂》48: *pratītya jātaṃ cājātam āha tattvavidāṃ varaḥ ||*

⑩ 《六十颂》39: *hetutaḥ sambhavo yasya sthītir na pratyayair vinā | vigamaḥ pratyayābhāvāt so 'stīty avagataḥ katham ||*

⑪ 《七十颂》71: *'di brten 'di 'byung zhes bya ba'i || 'jig rten sgrub 'di 'gog mi mdzad || rten 'byung gang de rang bzhin med || ji ltaḥ de yod yang dag nges ||*

“若法依缘生”只是引述敌方观点，而非龙树陈述己见，正如前引《七十颂》71所说，“依于彼而彼生起”只是“世间理”。2016年拙文说过，龙树语境中的自性就是概念的预设指示对象，龙树总能揪出一个概念的预设指示对象的静止孤立性与其须参与的运动变化之间的矛盾。以世人普遍认同的诸法依缘而生，就可以逼迫敌方就范，承认运动变化，必然与自性相抵触，这就为龙树的批判提供了可乘之机。龙树将这一世间道理引入其论证，却不予以肯定，而是导出矛盾使其自行消解。龙树主张一切空无自性，即一切概念皆无所指物，自然也包含了缘生法概念。

无论是从缘生起，还是无缘而生起，此业皆不可存在，是故作者亦无有。^⑫

这就不难理解为什么龙树会批判因缘（《中论颂》第1、20品），以及其间的看待关系（第10品）。^⑬

可见，龙树的缘起观不仅不与其认识论虚无主义立场相违背，反而只有以此立场才能合理解释。后世的理论阐释给我们造成一个印象，以为龙树肯定因缘看待和生灭迁流。而如果逐句筛查龙树的原文，除了一个被解释为无生性的“缘起”概念，和一个存在性被否认了的“缘生法”概念，龙树再无其他的缘起观。为了阐发大乘空义，龙树将缘起与空性划上等号，赋予其否定意味而背离其字面。这样的缘起所指示的不再是依缘而生的规律，而是一切法无生之性，是无有少法依缘而生之理。这一意义改换也由龙树对缘生法的态度所印证。龙树决然否认了缘生诸法的存在性，世间常识对缘生法的肯定只是被龙树暂加利用，为的是导出自相矛盾，揭露其荒谬性而使其自行消解。

由此看来，龙树语境中的缘起与缘生法实为一对反相关的概念。正如前引《六十颂》12所说，若见有法从缘生，恰恰不见缘起义，这一论断的逆否命题就是：见缘起义者，不见少法从缘生。^⑭因此，要理解龙树的缘起观，就必须区分缘起与缘生法两个概念，并且认识到二者之间的反相关关系。遗憾的是，汉藏译本大多未将此二词分开翻译。

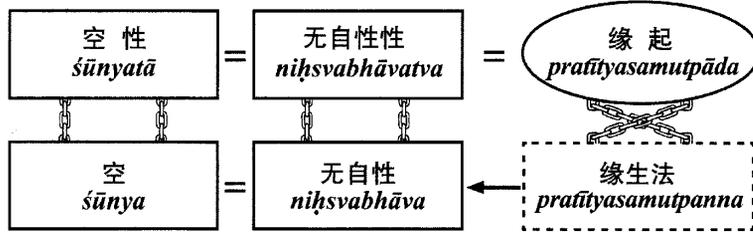
本节讨论的三组概念之间的相互关系可用下页的图表示。左边四个实线框表示这四个概念为龙树所肯定。这四个概念横向之间的等号表示对等关系，纵向之间的平行锁链表示正相关关系，也就是说，具有空性的事物就是空的，具有无自性性的事物就是无自性的。右上角的椭圆实线框表示缘起这一概念虽为龙树所认同，其内涵却被改换为否定意义，从而等同于“空性”和“无自性性”。其下方的虚线方框表示“缘生法”这一概念虽未被改换意义，其存在性却遭龙树否认。中间的交叉锁链表示这两个概念反相关。“缘生法”至“无自性”的箭头表示从缘生的世间道理可以归谬推导出无自性的结论，这只能是一个单向箭头，反之则

^⑫ 《中论颂》17.29: *na pratyayasamutpannam nāpratyayasamutthitam | asti yasmād idam karma tasmāt kartāpi nāsty atah ||*

^⑬ 《中论颂》第26品解说十二因缘，而其与空性的关系却只字未提。有学者对该品有怀疑。该问题也同样困扰古代注家，例如《中论》青目释说该品是“声闻法入第一义道。”（《大正藏》第30册，第36页中第19行）《无畏疏》说是“依声闻乘教义解说胜义的悟入。”（D no. 3829, 94b3）都主张该品是小乘而非大乘义。有鉴于此，笔者暂时搁置这一品，不视之为龙树肯定缘生法的证据。实际上，《中论颂》3.7, 8和《六十颂》10都明确否认了十二支的存在。

^⑭ 参《六十颂》23: 彼等若是能了知，缘起离生亦离灭，是则彼等能渡越，诸见所成有之海。

不成立。2016年拙文曾讨论过，龙树说一个事物无自性，就是说它毫无所有，而不能推出它是依缘而生。



上图中只有“缘起”与“缘生法”两个概念字面上不含否定意。龙树以遮诠著称，无怪乎其语境中这两个概念微细难解。

二、中道

也许有人会疑问，所谓虚无主义如何能称为“中观”（madhyamaka）或“中道”？所谓“中”，即远离二种边见。如《中论颂》第15.10颂所说^⑮，二种边见就是常见和断见，或有（存在）见和无（不存在）见。虚无主义立场自然是远离了常见和有见之边，但如何又不落断见和无见呢？这就要看龙树是如何定义此种边见。

事物之有若不成，无亦即是不成立。因为有之变异性，人们即称之为无。^⑯
谓彼以自性存在，非不存在即是常。认为先前曾出现，而今不存则成断。^⑰

可见，龙树所定义的无见、断见就是认为事物先有而后无，是对“有之变异性”的认同。也就是说，对“有”的预设既是有见、常见的基础，也是无见、断见的基础。由下面颂文也可印证：

如果承认有事物，则致常、断见之过。因为若有彼事物，或为恒常或无常。^⑱
事物为有即是常，事物无有即是断，有事物则有二[见]，是故事物应除遣。^⑲

如此一来，龙树实无必要在实有与空无之间折中，因为彻底地不存在本身就是不落二边，既然有无二见都以“有”为预设前提，对“有”之一击即可双泯有无而契入中道。从

^⑮ 认为存在则执常，说不存在是断见。因此智者不住于，存在和不存在性。astīti śāśvatagrāho nāstīty ucchedadarśanam | tasmād astīvanāstīve nāśrayeta vicakṣaṇaḥ ||

^⑯ 《中论颂》15.5: bhāvasya ced aprasiddhir abhāvo naiva sidhyati | bhāvasya hy anyathābhāvam abhāvam bruvate janāḥ ||

^⑰ 《中论颂》15.11: asti yad dhi svabhāvena na tan nāstīti śāśvatam | nāstīdānīm abhūti pūrvam ity ucchedaḥ prasajyate ||

^⑱ 《中论颂》21.14: bhāvam abhyupapannasya śāśvatocchedadarśanam | prasajyate sa bhāvo hi nityo 'nityo 'pi vā bhavet ||

^⑲ 《七十颂》21: dngos po yod pa nyid na rtag || med na nges par chad pa yin || dngos po yod na de gnyis yin || de'i phyir dngos po khas blangs min ||

笔者所辨析的认识论虚无主义立场来看，有和无两种边见都是以指示对象（自性）的有为为前提，正如说石女儿是死是活，都以石女儿的有为为前提，而如果主张一切概念皆无所指，破除了前提，就是以釜底抽薪的方式彻底远离了所有边见，就是中道：

若一切法皆是空，何者无尽？何有尽？何者无尽亦有尽？何者非无非有尽？何者即彼何者异？何者为常何无常？何者为常亦无常？何者又是二俱非？^{②①}

龙树语境中的“不见”或“断见”，借用西方概念可称为“断灭主义”（annihilationism），以区别于“虚无主义”（nihilism）。上面几段龙树所反对的都是断灭主义，而批判的原因并不是因为这种观点空过了头，恰恰是空得还不够，还留有个前提。把这个前提也空掉，就是中观。除此之外，在《中论颂》以及本文之初划定的龙树著作之中，笔者找不到任何段落可以视作对虚无主义的批判。^{②②} 与后世中观派论师不同，龙树从未认同世俗层面上的缘生法以维守中道。龙树似乎从不担忧空的扩大化，反而是担忧空得不彻底。就这点来说，龙树的中道与瑜伽行派不增益亦不损减的中道是不同的。可以设想，既然龙树对离言真实采取不表述的策略，也就无须讨论对离言真实的损减。仅在言说自性的层面上，彻底的空无就是不落一切边见，就是中道。

三、不立自宗

虚无主义常面临一个悖论：如果一切都不存在，那么“一切都不存在”这一论断就是存在。龙树的认识论虚无主义，是说一切概念都是自相矛盾而无所指向，那么该命题本身是否也自相矛盾？对此龙树以其著名的“不立自宗”来回应。“空性”并不是一个宗（命题）：

胜者所说之空性，即一切见之出离。彼等抱有空见者，即被说为不可救。^{②③}

空性之理即一切皆空，其设立并非提出一种新的见解（*dr̥ṣṭi*），而恰恰是要消灭一切见。可以说，讲解空性所用到的指示性概念只不过是重复敌方的名言思维，而非龙树自己设立。敌方所有概念都是基于坚信有所指对象这一前提，龙树循此指称模式揭示其自相矛盾，使其前提破产而自行消解，而不是被龙树所立的任何命题所顶替。“空性”一语是对一切命题自我终结的暂时性、引导性总结，而非设立自宗，所以不能以概念对应所指物的模式去理

^{②①} 《中论颂》25.22—23: *śūnyeṣu sarvadharmeṣu kim anantaṃ kim antavat | kim anantaṃ cāntavac ca nānantaṃ nāntavac ca kim || kiṃ tad eva kim anyat kiṃśāśvatam kim aśāśvatam | aśāśvataṃśāśvatam ca kim vā nobhayam apy atha ||*

^{②②} 维斯特霍夫（Westerhoff, 2016）虽然并不排除以虚无主义来阐释中观立场的可能性，却列出五种“中观明确否认的虚无主义立场”：（1）作为边见的虚无主义；（2）作为断灭主义的虚无主义；（3）否认功效的虚无主义；（4）执无为实的虚无主义；（5）伦理虚无主义。对于第一种维氏并未给出任何文献证据，笔者认为这种虚无立场仅为后世中观派所驳斥，而非龙树。第二种就是笔者所说的断灭主义，确为龙树所破。关于第三种维氏举出《回诤论》的一段话作为证据，笔者有不同理解，拟另文论述。第四种情况维氏举出《中论颂》13.8，笔者认为该颂是为避免虚无主义悖论，下节讨论。第五种情况涉及伦理实践而非纯粹推理，应另题讨论，这里暂且将这种伦理虚无主义笼统地视作断灭主义的一种，即不遣贪嗔而独空果报。

^{②③} 《中论颂》13.8: *śūnyatā sarvadṛṣṭīnāṃ proktā nuṣaraṇaṃ jinaiḥ | yeṣāṃ tu śūnyatādṛṣṭis tān asādhyān babhāṣire ||*

解空性，否则空见也是妄执。不立自宗的立场在下面两颂中表现得尤为明晰：

伟大之士无论诤，彼等即是无有宗，彼等既然无有宗，于彼由何有他宗？^{②③}
如果我有何宗，此过失即我所有，然而我乃无有宗，因此我即无过失。^{②④}

因此，龙树由敌方概念导出敌宗自相矛盾，却不肯定任何一个命题，是但破不立，无宗可立，无法可说，由此避开虚无主义悖论。《中论颂》第 25.24 颂将这一立场提炼为：无论何处、于何者，无任何法佛可说。^{②⑤}

四、二谛

二谛是后世中观派的理论支柱，而龙树的《中论颂》却只有一处论及：

诸佛陀之所说法，乃依二谛而宣说，即是世间俗成谛，以及最极胜义谛。
若人不能善了知，此等二谛之分别，是则彼等不了知，甚深佛法中真实。
如果不依于言说，不能解说最胜义，如果不悟入胜义，不能证得于涅槃。^{②⑥}

前两颂是点出二谛的名称和重要性，真正阐发理论的唯末颂中“如果不依于言说，不能解说最胜义”。而这里“依于言说”（vyavahāram āśritya）的意义并不明确，由字面看至少可作两解。直接的理解是，佛陀对胜义的教导和众生的解悟都需依托“言说”这一媒介，此“言说”指示一种将离言胜义转化为名言概念的机制，这一机制既是世俗谛的媒介，也是胜义谛的媒介。考虑到文献中也有“言说”、“言说谛”（vyavahārasatyā）与“世俗谛”（saṃvṛtisatyā）混用的情况，这句话还可以理解为：佛陀对胜义的教导建立在不违反甚至一定层面上认同世俗谛的前提之上。那么，这里的“言说”就是指世俗谛的观点内容。上述两种理解实际上是为世俗谛预设了一个机制和内容的双层结构。对世俗世界运作机制的深度阐发与构建是瑜伽行派才有的理论，但我们也完全有理由思考，龙树这里的“言说”究竟指示哪个层面的意义？可惜他的颂文并没有给出进一步线索，我们可以在般若经中寻找答案。《中论颂》常被视作般若经的义理阐释，然而由于其文字简约，有时反而需要用般若经来比证《中论颂》的文义。为方便比对，这里先将《中论颂》的这句话概括为三点：（1）胜义（paramārtha）；（2）依于言说（vyavahāram āśritya）；（3）被解说（deśyate）。再来看《二万五千颂般若》中的这句话：

^{②③} 《六十颂》50: *nirvīdā mahātmānaḥ pakṣaḥ teṣāṃ na vidyate | (yeṣāṃ na vidyate pakṣaḥ teṣāṃ pakṣaḥ paraḥ kutah) ||*

^{②④} 《回诤论》29: *yadi kācana pratijñā syān me tata eṣa me bhaved doṣaḥ | nāsti ca mama pratijñā tasmān naivāsti me doṣaḥ ||*

^{②⑤} 《中论颂》25.24cd: *na kvacit kasyacit kaścid dharmo buddhena deśitah ||*

^{②⑥} 《中论颂》24.8—10: *dve satye samupāśritya buddhānaṃ dharmadeśanā | lokasaṃvṛtisatyāṃ ca satyāṃ ca paramārthataḥ || ye 'nāyor na vijānanti vibhāgaṃ satyayor dvayoḥ | te tattvaṃ na vijānanti gambhīre buddhaśāśane || vyavahāram anāśritya paramārtho na deśyate | paramārtham anāgamya nirvāṇaṃ nādhigamyate ||*

诸天子！此甚深般若波罗蜜多无有相。诸天子！此如是相之甚深般若波罗蜜多，如来以世间施設而说，而不以胜义。²⁷

这段话中，无相甚深的“般若波罗蜜多”符合上面说的第一点——“胜义”，“以世间施設”（*lokasaṃketena*）符合第二点，“说”（*vyavahriyate*）则符合第三点。类似的讨论多次出现在般若文献之中，对应于“以世间施設”一语也有多种行文，例如“依于世间言说”（*lokavyavahāram upādāya*），“以世间言说”（*lokavyavahāreṇa*），“以世间言说为标准”（*lokavyavahāram pramāṇīkrtya*），“依于世间言说施設”（*lokavyavahārasaṃketam upādāya*），“依于世俗”（*lokasaṃvṛtim upādāya*）等等（cf. Kimura, 1986—2009, II—III, 98. 3; V, 54. 14, 120. 12, 126. 29, 138. 24）。这些段落多以“而不以胜义（谛）”结尾（*na punaḥ paramārthena/paramārthasatyena*）。如果我们按照上述第一种理解，把这些段落中的“以世间施設”和“依于世间言说”解释为凭借世俗言说的概念机制，则文义顺畅。因为佛陀只能通过约定俗成的言说模式将胜义传达给众生，而不能直接以胜义自身的形式来传达。其原因般若经中也反复申明，在胜义中“一切音声、名字路绝”。²⁸能看出，这一原因也是就机制途径而言，而不是内容。然而，如果我们采用第二种理解，将“依于言说”理解为不违背甚至认同世俗谛的内容，那么相应地，“不以胜义”就应理解为“不认同胜义”。这样，这段话就成了：佛陀对胜义的解说是以认同世俗谛的内容为前提，而不是以认同胜义谛为前提。这是讲不通的。

因此，由般若文献比证可知，《中论颂》中的“依于言说”应理解为依托于世俗言说机制。²⁹这样，这一颂就是说胜义自身的形式不可传达，须经由世俗言说机制来传达。需注意，以言说传达的胜义也就是胜义谛，这一颂说的只是胜义谛，是指出言说机制作为胜义谛媒介的必要性，而并未表明龙树对世俗观点内容的态度。我们知道，龙树的空观几乎破斥了世俗见解中所有的概念范畴，那么他是否在某些场合也认同过某些范畴呢？我们来看这一颂：

一切是实，或不实，或既是实又不实，既非不实又非实，此即佛陀之教法。³⁰

²⁷ 笔者译自梵文：*alakṣaṇā hi devaputrā iyaṃ gambhīrā prajñāpāramitā. evaṃlakṣaṇā hi devaputrā iyaṃ gambhīrā prajñāpāramitā, tathāgatena lokasaṃketena vyavahriyate na punaḥ paramārthena* | (Kimura, 1986—2009, IV, 68. 5—8)。对应的玄奘译本见《大正藏》第7册，第230页中第12—15行。

²⁸ 例如，《大正藏》第6册，第1049页中第12—14行。（cf. Kimura, 1986—2009, V, 126. 31: *na hi tatrāsti vākpathaprajñāptir*）

²⁹ 《回诤论》28: *saṃvyavahāram ca vayaṃ nānabhyupagamyā kathayāmaḥ* | “我们不是不认同言说而有所说。”此句的注释为：*api ca na vayaṃ vyavahārasatyam anabhyupagamyā vyavahārasatyam pratyākhyāya kathayāmaḥ sūnyāḥ sarvabhāvā itī | na hi vyavahārasatyam anāgamyā śakyā dharmadeśanā kartum* | “然而，我们并不是不认同言说谛，否认了言说谛，才说‘一切事物是空’。因为，不依言说谛就不能宣说教法。”这里，颂文中的“认同”（*abhyupagamyā*）和注文中的“不否认”（*na pratyākhyāya*）似乎可理解为“认同和不违背”世俗谛的内容，但也完全可以从“机制”上来解读，即“认同”世俗谛的约定机制，或“不违背”世俗谛的表达方式。而且，最后一句话“不依言说谛就不能宣说教法”，明显是在说言说机制，因为宣说教法不一定要承认世俗谛观点内容，却必须依托世俗言说机制。

³⁰ 《中论颂》18. 8: *sarvaṃ tathyaṃ na vā tathyaṃ tathyaṃ cātathyaṃ eva ca | naivātathyaṃ naiva tathyaṃ etad buddhānuśāsanam* ||

该颂陈述了佛陀教法的四种说法：一切是实；一切不实；一切既实又不实；一切既非不实又非实。这四种说法显然互相违逆，不可能安立于同一语境。现存的四部《中论颂》印度注释（相关段落的原文和译文见叶少勇，2011a：65—67），都将这四种说法判摄为佛在不同时机对不同根器所施設的不同教法。区分机宜也是大乘判教的一贯做法。由此来看，龙树应该也认同，在某些场合针对初机众生，“一切是实”等世俗见解也是可以承认的。但是，这种权便认许并不反映其基本立场，不用来成立“中道”。如本文第二节所示，龙树以彻底的否定来成立中道，而不是调和二谛。除了这种权便承许之外，龙树对于世俗见解再无任何肯定之处，反而是不遗余力地破斥，而且在破斥时，龙树从未附加任何语境条件。可见，即使龙树在某些场合暂时认同了世俗谛的观点内容，也只是顺应教化阶次，其二谛理论并非空观的重新布局，不是限定空观的打击范围以给世俗留出足够的效用空间。

上述对龙树二谛理论的分析可以总结为几点：（1）世俗谛的言说机制是解说胜义的必要途径。（2）以接引初机和判分教法为条件，世俗谛的见解内容可做权便承许。（3）对世俗谛内容的破斥没有条件限制。（4）中观和中道不立于二谛之上。

鉴于龙树没有留下任何二谛的定义，这里附上《无畏疏》（一般认为成书于4世纪）中的一段话，这是现在能看到的最接近龙树时代的二谛定义。

所谓世俗谛者，虽然一切法自性空，世人不知是颠倒而见诸法生起，此[见]唯于他们（世人）是俗成之谛，所以称为世俗谛。

所谓胜义谛者，诸圣者无颠倒证悟，见一切法无生，此[见]唯于他们（圣者）是最胜义，所以称为胜义谛。^⑩

从这段话可以归纳出以下几点：（1）二谛不是两种存在或两种事实，而是对同一事实的不同见解。（2）世俗谛认为一切法有生，即不空，胜义谛认为一切法无生，即空。二者内容互斥。（3）对二谛的评价基于同一标准，只有胜义谛是如实见，世俗谛是颠倒见，本不是“谛”（satya），是被世人误认为“谛”。（4）世人以世俗谛为真，圣者以胜义谛为真，两次出现的“唯”字（藏：nyid = 梵：*eva）显示出二者互不认同，世人不以胜义谛为真，圣者不以世俗谛为真，即一人不可同时认二谛为真。

《无畏疏》这段话是就二谛内容而言，并未提及言说机制，但还是能为我们提供以下三点重要信息。首先，可以解释为什么龙树在阐明中道之时绝口不提二谛。中道不可以立于二谛之上，因为基本立场不可架设于正确与谬误之间。其次，证实了龙树的缘起观：诸法缘生是所破斥的世俗妄见，无生之理才是空性真理。最后，二谛在观点内容上的矛盾不可调和，无法圆融会通。胜义谛是立足根本，世俗谛是所破妄见，只可权便承许。

或许是龙树的简略给后世注家留下了发挥空间。从清辨开始，很多中观论师用语境主义式的二谛理论将空与有分置于两层而互不妨碍，即缘起有而自性空。空观被定位在胜义谛的终极层面上，以限制其破坏力和打击范围，于是事物在世俗层面上获得了发挥效用的空间，

^⑩ 译自藏文本（D no. 3829, dbu ma, Tsa: 89a1—3），对应于罗什译《中论》，《大正藏》第30册，第32页下：“世俗谛者，一切法性空，而世间颠倒故生虚妄法，于世间是实。诸贤圣真知颠倒性，故知一切法皆空无生，于圣人是第一义谛，名为实。”

只是没有一个不变的内核而已。该解释使得“一切皆空”更易理解和接受，并且对现实经验有着较强的解释力，也方便安立业果作为伦理基础，因而流传很广，后来几乎成为中观派的标准答案。笔者要指出的是，这种理论与龙树的思想体系并不匹配。例如，若循此解释，每当破斥一法，都须添补限定语，解读为“在胜义上”无有此法。这一定语的使用在中观论师之中最早始于清辨，而未出现在龙树著作以及《无畏疏》和《佛护释》之中。这种新理论窄化了自性一词的内涵，使之成为一种额外的特性，而非存在的基础，无自性也就不是毫不存在。这样一来，《中论颂》中随处可见的批判论证就成了特例，须在特殊限定下作解，严防空观扩大，而《中论颂》中只出境一次的二谛，倒成了处处贯彻的理论支柱。这种理论通过淡化空性并肯定世俗上的缘生作用，形成一套看似简单有效的辩护方案，也使得龙树诸多精心之举显得笨拙而冗余，例如以无生论缘起，以全空辟中道，以无宗释质难等等。

五、需澄清的文本

在《中论颂》第24品的开头，敌方指责龙树空观尽破一切世出世法（第1—6颂），龙树回应说，尽毁一切的恰恰是敌方的“不空”和“有自性”（第20—39颂）。有人就此推论，龙树的空观没有尽破一切，一切本不可尽破。对此，首先，龙树从未有任何字句正面支持这一推论，其次，该推论不符合龙树的论证逻辑。龙树的归谬论证但破不立，通过导出自相矛盾来拆解对方概念的根本前提，而不承认基于此前提的反方。例如，破其生不等于认同其灭，破其有不等于认同其无。因此，这里龙树说如果认为有自性则一切不成，不等于说无自性就一切可成。那么第24.14颂须特别说明：

若以空性为合理，于彼一切为合理，若不以空为合理，于彼一切不合理。^②

鸠摩罗什将该颂译作“以有空义故，一切法得成，若无空义者，一切则不成。”造成很大误解。《回诤论》第70颂与此颂措辞基本相同，唯动词由 *yujyate* 换作 *prabhavati*。两个动词都可以表达可能、合理之义，很多人就此引申为“成立”甚至“存在”，以至于该颂被解读为：空性是一切事物合理存在的保障。然而《中论颂》第13.8颂曾说过空性是一切见之出离，又如何能保障所见诸法得成呢？因此笔者试依梵本重释此颂。之前的第24.13颂说，敌方对空性的质难并不适用于空性，那么这一颂就是维护空性之理所作的进一步说明。其中的“于彼”（*yasya, tasya*），即对某人来说，梵语中常以此句式表示观点主张，因此这里所讨论的是个人主观理解而非客观事实。一个人如果认为空性合理，也就是合理理解了空性，那么他就认同一切事物是空，也就避免了自性与缘生的自相矛盾。反之，一个人如果不认同一切是空，而认为各种范畴实有所指自性，则必然处处自相矛盾，其所主张皆不合理。

六、结论

龙树的空观及其对所感所知世界的全面破斥确立了认识论虚无主义立场，其基本著作之中没有发现与此立场相悖的理论成分。龙树的缘起观、中道观和不立自宗，都符合并服务于

^② *sarvaṃ ca yujyate tasya śūnyatā yasya yujyate | sarvaṃ na yujyate tasya śūnyam yasya na yujyate ||*

这一立场。龙树对二谛的阐述有些过于简略，而可以肯定的是，龙树没有用这一理论来限制空观的打击范围和肯定世俗效用，也没有依之建立中道。因此，龙树的中观思想与清辨以后诸师以二谛为框架所重塑的“缘起有自性空”的理论体系，实则有巨大差异。

参 考 文 献

- 李学竹、叶少勇，2014，《〈六十如理颂〉——梵藏汉合校·导读·译注》，中西书局。
- 叶少勇，2011a，《〈中论颂〉与〈佛护释〉——基于新发现梵文写本的文献学研究》，中西书局。
- 叶少勇，2011b，《〈中论颂〉——梵藏汉合校·导读·译注》，中西书局。
- 叶少勇，2016，《龙树中观哲学中的自性》，载于《世界哲学》2016年第2期。
- 王建伟、金晖，2014，《〈杂阿舍经〉校释》，华东师范大学出版社。
- Johnston, E. H. & Arnold, K., 1948—1951, “The *Vigrahavyāvartanī* of Nāgārjuna with the Author’s Commentary”, *Mélanges chinois et bouddhiques*, 9.
- Kimura, T., 1986—2009, *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*, I—1, I—2, II—III, IV, V, VI—VIII, Sankibo Busshorin.
- Lindtner, Chr., 1982, *Nagarjuniana: Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*. Institute for indisk filologi.
- Tripāthī, Ch., 1962, *Fünfundzwanzig Sūtras des Nidānasamūkta*, Akademie-Verlag.
- Vaidya, P. L., 1960, *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā, with Haribhadra’s Commentary Called āloka*, Darbhanga: The Mithila Institute.
- Westerhoff, J., 2015, “On the Nihilist Interpretation of Madhyamaka”, *Journal of Indian Philosophy* 44.

(作者单位：北京大学东方文学研究中心 责任编辑：李 理)

indexicals with hidden variadic functions can maintain a stable syntactic structure when binding relations multiply. These arguments combined are sufficient to repel the existing challenges for Indexicalism.

Frankfurt-Style Examples and the “Flicker of Freedom” Strategy

Xu Xiangdong

It is generally agreed that how to judge and attribute moral responsibility is an issue of crucial importance to human moral life. However, theorists have entirely different conceptions of the control conditions which an agent must be satisfy so as to be able to take moral responsibilities. Central to the debate over the control conditions is the question of whether or not having alternative possibilities is necessary for moral responsibility. Harry Frankfurt had tried to give a negative answer to the question by envisaging a wonderful thought experiment. This paper aims to show that, a typical attempt to refute Frankfurt’s argument, namely, the “flicker of freedom” strategy, does not succeed as its proponents used to hold.

Heraclitus’ Thought of Unity of Opposites Reconsidered: A Non-dialectical Study

Chang Xumin

Aristotle provided a standard critic to Heraclitus’s violation of contradiction, which is wildly accepted up to the present. Some contemporary scholars interpreted logical fallacies in Heraclitus’ fragments, and inquired into these fallacies’ origin, that is, Heraclitus committed to the identity of opposites. This paper reconsiders Heraclitus’ thought on opposites based on his Flux Theory, and distinguishes his suggested opposites into three kinds. According to Heraclitus’ cosmology, daily observation and induction, this paper provides an analysis of Heraclitus’ discussion on the manifold opposites and their predicated subjects’ becoming, changing and interacting, while presenting a standpoint of the unity of opposites.

Some Key Concepts in Nāgārjuna’s Philosophy

Ye Shaoyong

This paper, based on a reading of Nāgārjuna’s works, especially the *Mūlamadhyamakakārikā*, aims to investigate the significance of some key concepts in his context, such as the dependent origination, the middle position, the no-thesis position and the theory of the two truths, which thereby leads to a clarification that, these component thoughts are actually elaborate defenses of his nihilistic epistemological position as proposed in my previous papers. Nāgārjuna reinterprets the dependent origination in a negative sense and equates it with the emptiness, yet explicitly denies the existence of dependently originated *dharmas*. His middle position is secured through pure negation, rather than through any mode of compromise between these two truths. He further propounds a no-thesis position in order to avoid the paradox of nihilism. His exposition of the two truths aims at building a pedagogical path and making a soteriological mechanism possible, rather than to reshape the philosophical map of the emptiness. Therefore, there is an obvious gap between Nāgārjuna’s philosophy and that of his later interpreter Mādhyamikas’. However, the two theories of truth underpin the whole system.