

# 緣起性空的中道哲學

## 中觀哲學的基本論題之一

萬金川 主講

編輯組 整理

龍樹透過了「一切法空」的「空性」概念，進一步貫徹佛陀緣起說的中道之義。這種結合了「緣起」與「空性」而來的中道哲學，在批判了「法有」思想的緣起論之餘，同時也進一步深化了佛陀的緣起慧見。

《中論》第十八品的第五、七、九頌都與「空觀」和「空性」這兩個重要概念有關。此中，所謂「空觀」是指從實踐的立場來體悟空性，也就是由空性之智（觀照般若）而來觀照諸法實相的空性，而所謂「空性」則是就諸法實相的層面來說的。

「一切法空」安立三寶、世間



龍樹「一切法空」的哲學是來自般若經的啟示，說一切有部「三世實有，法體恆存」的哲學，則是他書中所要批判的主要對象。在《中論》第二十四品〈觀聖諦品〉裡，由第一至第六詩頌來看，我們見到了論敵強烈地質疑龍樹這套「一切法空」的哲學，會對佛法產生毀滅性的影響。論敵認為龍樹的這種哲學會毀滅整個佛法，甚至也會擾亂了整個世間既成的生活秩序與風俗習慣，「若一切皆空，無生亦無滅，如是則無有，四聖諦之法」，若一切皆空，那麼就沒有苦與苦的集起，此時自然也就無須修行的方法，而苦的滅除也根本沒有必要了。如此一來，四聖諦便不得成立；而沒有了四聖諦，就不可能有所謂「見苦、斷集、證滅、修道」的事情。那麼實踐這四道的與達致這四項目標的八種聖者，就不可能存在；沒有八賢聖，僧寶就不復存在；沒有四聖諦，法寶就不存在；而佛是證四諦法而成佛的，若法寶不存在，佛寶也就不存在。

如此一來，說「一切法空」的結果便破壞了四諦與三寶，而世間善惡與罪福等等因果也無法成立，因為一切世俗律法、習慣，都會在「一切法空」的哲學下被摧毀殆盡。我們看到論敵在第一至第六詩頌裡，對「一切法空」的哲學提出了兩種批判：一種是從宗教實踐的立場上，來批判它會毀壞三寶；另一種是就世間實踐的立場，來批判它會摧毀種種社會性的生活習慣。

論敵的這種指責看起來相當嚴厲，從第七頌以下，龍樹針對了論敵的質疑與問難，一方面努力澄清自家「空性」概念的意義，一方面則回過頭來，迫使論敵承認「諸法不空」的立場才是導致三寶盡壞，而使世間因果皆無的元兇；而相反地，「一切法空」的立場才能如實安立三

寶以及一切世間世俗法。鳩摩羅什翻譯的第七頌是：

汝今實不能 知空空因緣 及知於空義 是故自生惱

漢譯偈文的意思是說：你們不了解空、空因緣、空義，所以你們才會對「一切法空」提出質難，而這些質難只是你們自己虛擬的，充其量不過是你們自己自尋煩惱罷了。

在這首詩頌裡，龍樹提到了三個和「一切法空」有關的概念，那就是「空性」、「空性的功用」（空因緣）、「空性的意義」（空義），但是這三個概念的內容是什麼呢？龍樹本人並沒有作進一步解釋，接著便在第八至第十頌中提出了他著名的二諦之說。

## 清辨的「空性」詮釋

〔空性的功用——遣除戲論而悟入涅槃〕

清辨與月稱對這三個概念的理解不盡相同。清辨認為龍樹所謂的「空性的功用」是用來止滅一切戲論的，《中論》第十三品結頌有云：

大聖說空法 為離諸見故 若復見有空 諸佛所不化

大聖是指釋迦牟尼佛，而他宣說「空性」的目的乃在於遣除一切偏見，若仍執著於「空」，連佛



都救不了你，這正如《寶積經》所說的，寧可有像須彌山那樣大的「有」見，但卻不可有像芥子一般小的「空」見，因為如果一但著於「空」，那麼就連佛陀都救治不了你。

空性的功用就在於要遣除戲論，這是清辨對於空性的功用所提出的說明。然而，根據《般若燈論複註》的疏文，觀誓以為此處所謂「空性的功用」，不如稱之為是「空性的目的」更為恰當，所以他便認為「空性的目的」乃在於涅槃的悟入。清辨與觀誓二者之間是否存有詮釋上的張力，這一點則有待進一步的研究。

### 〔空性——空性之智〕

清辨認為「空性」是指「空性之智」，亦即體會「空性」的智慧，也就是所謂的「觀照般若」。清辨在第十八品第五頌的註釋裡談及所謂「入空戲論滅」的文義時，便認為此中的「入空」就是指「當空性之智起現之際」。他這種對「空性」概念的理解是相當特殊的，這是從修行或實踐的立場來看待空性。

根據《般若燈論複註》的疏釋，清辨此處所謂的「空性之智」，包括了聞、思、修三方面所養成的智慧都可以稱為是「空性之智」，而此中「修所成慧」便是指瑜伽行者藉由瑜伽的實踐而養成的智慧。這種智慧是以「無所緣」（亦即沒有對境）的方式來觀照諸法，亦即以「見無所見」的方式來觀照諸法，並由此而悟入諸法實相的空性。觀誓的這種見解基本上正是順般若經的般

若波羅蜜精神而來的。

### 〔空性之智的對境——真如〕

至於「空性的意義」(śūnyatā-artha)是什麼呢？清辨在此亦有一項相當特殊的理解，他利用了梵文 artha 一詞的歧義性。一般說來，artha 一詞有二個主要的意義，分別是 meaning (意義)與 object (對象)的意思。清辨在他的《中論》注解書裡，相當一致地都採用了 object 的意思，而月稱則採用 meaning 的意思，所以清辨當然會認為此處 śūnyatā-artha 一詞的意思是「空性之智的對象」，而月稱則認為此語是指「空性的意義」，至於龍樹在使用此語時是指那個意思來說的，或許並不是今日我們可以知道的了。

清辨認為「空性的功用」是遣除戲論而悟入涅槃，「空性」是指「空性之智」，而「空性之智的對象」是真如，清辨在《般若燈論》裡便是如此簡潔地把這些具體內容分別給了這三個概念。此中，所謂「真如」指的就是「法性」或「空性」。在這三個與空性有關的概念裡，前二者都是從實踐的立場，亦即「修」的立場來說的，只有第三個是從諸法實相的「性」的立場來看待空性。這是清辨在此一詩頌詮釋上的特色。

## 月稱的「空性」詮釋



## 〔空性的功用——遣除戲論〕

月稱在此一詩頌的詮釋上，採取了和清辨截然不同的方式來理解頌文之義。雖然如此，二者之間在義理的理解上，仍然也有一些彼此共許的地方。

此中，月稱所採取的註解方式是「以經證經」或「以經解經」的方式，亦即是以龍樹本人的說法來說明龍樹自己的立場，月稱在解釋「空性的功用」時，引用了《中論》第十八品第五詩頌來說明此一概念的內容：

業煩惱滅故 名之為解脫 業煩惱非實 入空戲論滅

從月稱引用的這首詩頌來看，在他的心目中，這個概念的意思與清辨所論，實際上並無太大的分別，都認為「空性的功用」乃在於遣滅戲論而得解脫。

## 〔空性——諸法實相〕

至於「空性」是指何而言？月稱則引用了《中論》第十八品第九頌來說明：

自知不隨他 寂滅無戲論 無異無分別 是則名實相

從這首詩頌的文義來看，可以見出月稱心目中所謂的「空性」，並不是直指「空性之智」來說的，而是就「性」的立場來看待空性，而這個「空性」指的就是諸法實相。在這一點上，我們

看到他與清辨不同的地方，清辨說「空性」是指「空性之智」，即從修行實踐的立場來看，而月稱則認為「空性」是就諸法實相的觀點來說的。

從表面上看起來，似乎在清辨與月稱的詮釋之間，有著很大的差異，其實不然，因為在佛教「修性一如」或「解行並重」的觀點下，主客對分的認識論格局是不可能存在的。因此，與其說兩人的觀點互斥，倒不如說是相互補充更為貼切。

### 〔空性的意義——緣起、假名與中道〕

由於月稱採用了 meaning 的詞義來看待 artha 一詞（這一點與當年鳩摩羅什的譯解是相同的），因而此處所謂 sunyata-artha，在月稱心目中指的便是「空性的意義」，而為了解釋「空性的意義」，他引用了《中論》第二十四品第十八頌來說明：

眾因緣生法 我說即是空 亦為是假名 亦是中道義

這是《中論》裡相當著名的一首詩頌，相傳天台宗所謂「即空、即假、即中」的一心三觀之說，其思想淵源或有可能便是本於智者大師對此一詩頌的判讀。不過月稱此處引用此一詩頌來說明「空性的意義」時，主要是要強調空性的意思並不是「不存在」，而「緣起」才是空性的意思，並且空性即是離「有」、「無」二邊的中道實相。月稱自己在註解《中論》第二十四品第十八詩頌時，便認為「緣起、空性、中道與假名」這四者乃是同義而異語的同義詞。



我們可以看到，在「空性的功用」上，清辨與月稱兩人的見解大體是相同的，都認為它是用以遣除戲論的。至於清辨所謂「空性之智的對境——真如」，則相當於月稱詮釋之下的「空性」，這層意思則相當於漢地所謂的「實相般若」。清辨採取實踐的觀點來理解空性，而把它詮釋為「空性之智」，他是以「空性之智」為中心的，這種「空性之智」一方面可以止滅一切戲論，同時也可以用來觀照諸法實相的真如。月稱則透過「實、德、業」或「體、相、用」這三個範疇來詮釋龍樹偈文裡的三個概念，並且他的詮釋是以諸法實相的空性為中心而展開的，當然這並不意味月稱認為諸法實相的空性是「實」或「體」，而是說月稱是藉著這種印度式的思維架構，來思索「空性」這個概念的意涵。

## 由實踐立場來看空性

〔一切法空〕是救度眾生的工具〕

透過這兩位《中論》註解家對「空性」概念的詮釋與分析，我們可以清楚地見到中觀學派的「空性」之義，不是但從「實」或「體」的立場，亦即「諸法實相」這一層面的意思便可以總賅其義的，事實上它也可以如清辨所說的，從實踐的立場，亦即「空性之智」的觀點來理解。



並且從觀誓認為空性的目的在於遣除戲論而悟入涅槃，更可以見出「空性」這個概念也有其救贖學上的意義，這就是所謂「大聖說空法，為離諸見故」的意思。

所以，「空性」這個概念一方面可以作為救度眾生的工具而對治各種邊見，而且也可以作為修持上的觀門，亦即所謂的「空三昧」，由是而培養出「空性之智」，並且由「空性之智」而照見諸法實相的空性，而後者便是「空性」這個概念在存有論上的意義。我們若從這三個路向去了解龍樹的「空性」概念大體上比較不會產生偏差，這時候的空性便不會是頑空或斷空。

月稱在詮釋龍樹「空性之義」時，引用了龍樹本人在《中論》第二十四品第十八頌裡的說法：

眾因緣生法 我說即是空 亦為是假名 亦是中道義

事實上我們也可以從這首詩頌裡抽譯出中觀學派的根本論題，亦即緣起、性空、假名與中道。

〔即緣起即性空，空性之說就是緣起說的中道之義〕

「眾因緣生法」在本質上是處於「空性」的狀態，說這些「法」是無常，這是原始佛教以來通義，說它們是「空」或沒有自性，則是中觀學派的特有主張。凡是由原因與條件匯集而成的事物，它們的體性便是空性，它們之為「有」乃是「緣起的有」，這種「緣起的有」即是指世間與出世間的諸法，我們以「空性」一詞來描述這種「緣起有」的存在樣態。



然而要注意的是，「空性」乃是我們所使用的語詞，它並非世界裡的一個「法」，而是我們對世界的描述，它是屬於描述系統裡的一環，而不是事實系統裡的成員，當我們誤以為「空性」是屬於事實系統裡的成員時，這就是著「空」了，也就是把「空」給實體化了。好比說有人要去買個「零」回來，你還真有辦法把「零」給買了回來，這樣子做就是把「空」給實體化了。「眾因緣生法，我說即是空」，是說我們以「空性」一詞來描述因緣所生的世界，所以這「空性」也只是但名而無實的「假名」而已。

從梵文原詩頌的語法結構來看，「假名」與「中道」這兩個概念並不是直指「緣起」，而是就「空性」來說的。在什公的漢譯裡，我們似乎只能看到「眾因緣生法」這個主語，而「空、假、中」三者是用來論謂此一主語的，但是從梵文的語法結構來看，「假、中」兩者所論謂的乃是「空性」而非「眾因緣生法」，因此整首詩頌字面上的意思是說：「空性」是我們用來描述「緣起法」的，而「空性」乃是「假名」，也是「中道」。

什公以「假名」一語譯之的梵文原語是 upadaya praiṇapiti。這個譯語的意思並不是說在假名之外還有個真名，此中所謂的「假」(upadaya)，乃是憑藉或依靠 (depending) 的意思，「名」(praiṇapiti) 是指言語上的施設或安排，也就是一般所謂「名言概念」或「陳述」的意思。

因此，所謂「假名」便是指依憑某些東西，而有言語上的施設或安排。例如「車子」一名是由輪、軸、木板等等東西，依一定方式拚湊之後而加以賦名的，而這種賦名的活動（當然也

是思維上的概念活動)

得以進行，乃在於它依

憑了某些東西。說「空

性是假名」，意思也就

是說「空性」一詞

並不是憑空杜撰

的，它乃是基於我

們對諸法存在樣態的

認識，而透過言語安排

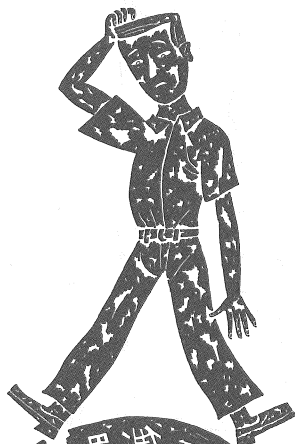
出來的，它本身並不

是諸法裡的一環，而是

屬於語言層或意識層上的東西。

對中觀哲學來說，不止「空性」是但名無實的「假名」，而且一切緣起諸法也都是不具實體性的「假名有」，這即是「性空唯名」中的「唯名」之義。

在阿含聖典裡有二種中道，龍樹顯然相當偏愛《迦旃延經》裡佛陀所論及的如實智觀的中道，在《中論》第十五品第七詩頌裡，龍樹便引用了佛陀在《迦旃延經》裡的說法來批判落於



(繪圖：陳秋松)



「有」、「無」二邊的「常見」與「斷見」：

佛能滅有無 如化迦旃延 經中之所說 離有亦離無

這也是龍樹在《中論》裡唯一明文提及其思想淵源的地方。在《迦旃延經》裡，佛陀說「緣起即是中道」，而在《中論》第二十四品第十八詩頌中，龍樹說「空性即是中道」，由此我們可以看出，龍樹的哲學是透過了「一切法空」的「空性」概念，來進一步貫徹佛陀緣起說的中道之義。這種結合了「緣起」與「空性」而來的中道哲學，在批判了「法有」思想的緣起論之餘，同時也進一步深化了佛陀的緣起慧見。

所謂「緣起性空」，是說緣起的事物在本質上是流動而沒有固定體性的，這種缺乏固定體性的存在樣態即是所謂的「空性」。在佛教的思想流派裡，雖然各家各派都奉緣起之教為圭臬，但是可以說除了中觀學派之外，其他各家所宣說的緣起思想多半都是「不空」的緣起，例如說一切有部「假必依實」的緣起，或所謂「真如緣起」乃至「如來藏緣起」的緣起思想，就很難說是「性空」的緣起，而對中觀學派來說，諸如此類的緣起思想都是不究竟的。

龍樹在《中論》第二十四品第十九詩頌裡曾經提到：

未曾有一法 不從因緣生 是故一切法 無不是空者

我們可以看一看在佛教各家各派的思想系統內，有那一個學派能夠這樣子來說緣起。龍樹認為我們若能如實地理解佛陀的緣起之教，便當該知道「眾因緣生法」在體性上必然是「空」的，

一切法都是依因待緣，都沒有固定的體性，本質上都是處於「空」的狀態，這就是即緣起而性空；同樣地，一切法也正因於在體性上是「空」的狀態，所以才有其緣生緣滅的緣起事相，這就是即性空而緣起。

## 「緣起性空」即是從無住本立一切法

我們或可從另一個觀點來看「緣起」之義，《維摩詰經》可以說是大乘經典裡最具戲劇張力的一部經典，而其中文殊菩薩與維摩居士的幾番對辯尤為驚心動魄。文殊咄咄逼人，言語犀利，而其追根究柢的精神可以說是代表了「聖說法」的傳統，他問維摩居士：「善不善，孰為本？」維摩答以「身為本」；他又問：「身孰本？」維摩則答以「貪欲為本」。如此層層逼問而至：「無住孰為本？」此時維摩便答說：「無住則無本，從無住本立一切法」。此中，「無住則無本」其實就是「緣起性空」的意思。樹木要長在泥土上，若是泥土鬆動了或是根本就沒有泥土，那麼樹就長不起來；如此看來，文殊菩薩的步步追問是有其道理的。事實上，說一切有部正是富於這種追問的精神，才建立了他們以「法有」思想為基礎的緣起論。

然而，一切法是處於流動之中，這就是所謂的「無住」，在這一點上它是通於阿含聖典所宣說的「無常」之義；而它本身並無堅實的基礎，這就是所謂的「無本」，在這一點上則與佛陀的



「無我」之教相通。若是諸法真有其堅實的基礎，那麼它一旦樹立之後，便不該有變動的情形發生，如此一來，它就成了常住；相反地，一旦缺乏了堅實的所依而不能立定，則它也就永無發生的可能，這也就是說，「有的」就會永遠存在，而「沒有的」便恆無存在的餘地。

然而，這兩種情況都與諸法之或生或滅的存在事相不相符合，佛陀的緣起之教所以稱之為「中道」，即在於它超克了「有」、「無」二邊的一偏之見，並且如實地照顯了諸法或起或滅的存在事相。《維摩詰經》裡所謂「從無住本立一切法」，與龍樹在《中論》第二十四品的十八、十九兩詩頌所倡言的「緣起性空」之義，其實只是說法上的差別，而在實質的內容上，兩者之間並無任何不同，都是在破斥「法有」思想而彰顯佛陀緣起之教的真義。

## 中觀學派的「緣起」義

中觀學派所說的「緣起」到底是什麼意思？龍樹在《中論》裡其實並沒有對「緣起」一詞作充分的詞義解釋或概念分析，他只是以「空性」來界定「緣起」，而認為舉凡是緣起的事物，那麼它在體性上便處於「空」的狀態，這是龍樹在緣起論上較為特殊的一點。但它和部派佛教之間的緣起說有何不同，龍樹其實並沒有直接談論這個問題，他只間接地表示了兩者之間是不同的。

例如龍樹在《迴諍論》裡曾經舉父子關係為例，說明緣起的交互依待性。一般總認為緣起是就時間的繼起關係來說的，通常我們在使用父子這對概念時，多少都預認了父親是先於兒子而存在，不論這種在先性是時間的或存有論上的，但龍樹認為這種思考是有問題的，因為如果說父親先於兒子而存在的話，那麼在他還沒有兒子的時候，有什麼資格稱為父親？只有在兒子出生的當兒，他才成其為父親，那我們又憑什麼說父親一定先於兒子而存在呢？此中，我們便見出了龍樹心目中所謂的「緣起」，乃是指相互依待的關係來說的。

### 〔緣起是相互依待的關係〕

阿毘達磨佛教時代對十二支緣生的解釋往往但從時間的序列上來立說，「無明」為先而後有其他諸支的相續起現，他們更試圖從胎生學的立場來解說生命的三世輪迴，並且認為其間有兩重因果的存在。緣「無明」而有「行」，「無明」有其在先性，這幾乎成了阿毘達磨佛教時代裡的共識。

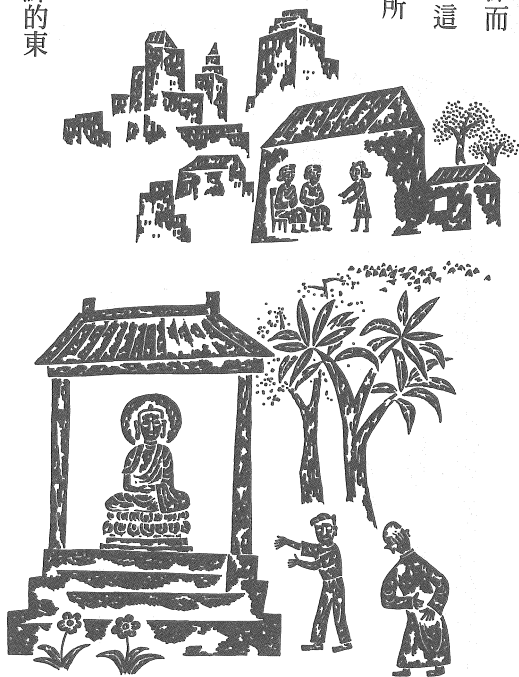
然而，正如龍樹所指出的，父親要依待兒子，而兒子也要依待父親一樣，「無明」與「行」也是相互依待的，龍樹由此而間接地表示了緣起不是只限於時間先後的因果關係。「父親」一詞要依靠「兒子」一詞來界定，而「兒子」一詞也要依靠「父親」一詞來界定，離開兒子要界定父親是不可能的，就如離開了父親要界定兒子也是不可能一樣。這兩個名詞是在一定的脈絡



底下相互依靠才同時有意義。

緣起不是但指時間先後的關係而已，它也可以是同時性的依靠關係。這種同時性的依靠關係，如衣服由線所構成，經線、緯線不斷交叉，布就出現，布是線彼此交叉所產生的果，它們同時存在，線依靠布，布也依靠線，這種同時性的依待關係，是龍樹緣起理論的主要特色。

其實龍樹的這種說法也不是新鮮的東西，在阿含經裡可以看到佛陀就以蘆葦來比喻緣起，一束蘆葦自己站不起來，但把兩束蘆葦彼此依靠就可以站起來，這種兩束蘆葦彼此依靠的關係是一種同時性的依待關係，而不是時間先後的因果關係。龍樹並不是反對把緣起看成時間先後的因果關係，而是認為如果只從這樣一個觀點來看緣起，那是窄化了緣起的內容，是未透徹了解佛陀講緣起的深意。



(繪圖：陳秋松)



### 〔緣起是即緣即起〕

「緣起」一詞其實含有二個概念——緣與起。就梵文來看，「緣起」也是由二個語詞結合起來的一個複合詞，此中，「緣」所表示的是一個動作，而「起」則是另一個動作。那麼這二個動作之間的關係是什麼呢？是「緣」先而「起」後的關係嗎？

阿毘達磨論者總認為緣起是指先「緣」而後「起」，但中觀學派卻不是這樣來看緣起。一般說來，「緣」是「依靠」的意思，即是指「依靠原因與條件」，「起」是「生起或出現」的意思，中觀學派認為事物是在「緣」的當下便「起」，如此「即緣即起」便是緣起之義，而不是指時間序列上「先緣為因」而「後起為果」的因果關係。如此一來，緣起便是一種同時的因果關係，而不是異時的因果關係，中觀學派的這種看法曾經受到來自語法學的強烈批判。此間的問題，我們但從漢譯「緣起」一詞是很難看得出來的。

古代印度的學術圈裡成為學術典範的是語法學，這種情況就如希臘時代的幾何學一樣，一切知識活動都要向幾何學看齊，即使是雕刻也不例外，如此才夠資格稱得上是學術。時至今日，學術的典範則是數學，因此可以看到大量的數學手法運用在人文與社會科學上，經濟學要採取數學化的模式，如此才能夠成為「科學」。在古代印度的學術圈裡，其研究要能取得語法學上的支持，這才夠資格稱得上是嚴密的學術。



◎「緣」在先，「起」在後？

「緣起」(pratyā-samupāda)一詞是由二個語詞組合起來的複合詞，中觀學派認為「緣起」指的是「即緣即起」，從漢語語法上來看，這樣的說法似乎也沒有什麼問題，這是因為在漢語裡動詞並無時態的變化。

可是在梵文裡，「緣起」的「緣」(pratyā)在形式上是一個動詞連續體，或稱為「不變化分詞」或「動名詞」，而這種動詞連續體的使用是有其特殊的規定，一旦在文中使用了動詞連續體，這就表示了同一個主詞有二項動作在著手進行，而動詞連續體所標舉的動作，是在主要動詞所標舉的動作之前已然著手的。

「緣」是一個動作，「起」是一個動作，如果「緣」的部分使用了動詞連續體的形式，就表示這個動作是在「起」的動作之前已然開始，語法學家的舉例就是「沐浴而食」(洗完澡之後便去吃飯)，其中「洗澡」一詞便使用了動詞連續體，而「吃飯」一詞則使用正規的動詞，這表示洗澡的動作是在吃飯之前已經開始或已經完成了，而且「洗澡」與「吃飯」這兩項活動是由同一個人著手的。就如英文裡所謂的分詞構句：「他吃完飯就去看電影」，「吃完飯」可以用動詞連續體的形式，表示他先吃完了飯然後才去做另一件事。梵文語法學家便依照「緣起」一詞的形構而認為「緣」的動作在先，而「起」的動作在後，從而認為中觀學派所說的「即緣即起是

緣起義」是不合理的，因為此一解釋不符合「緣起」一詞的語法結構。

◎「緣起」有作者？

語法學家批評的第二點是使用這種動詞連續體時，必須是指同一作者的兩項活動，如果不是同一作者就不可以使用，例如「他吃完了飯，我就走了」，就不可以使用動詞連續體，只有在「(他)吃完了飯，他就去看電影」的情況下才可以使用動詞連續體。如果從語法學的觀點來看，「緣」與「起」這兩項活動的進行，應該是預認了有一個作者的存在。

但佛教堅持的無我論是主張只有活動而無作者的，若是緣起而有作者，那麼與所謂「梵天所作」又有什麼不同？這也就是說，論敵認為中觀學派的緣起說與無我論之間是不能並存的，因為論敵從語法學的觀點認為「緣起」這種活動已然預認了作者的存在，否則不論是「先緣而後起」或「即緣即起」都不可說，這是由於事物在「緣」這個階段時還未出現，那時並無作者，既然無作者，怎麼會有作用？我們可以看出來這些批判都是環繞著「緣起」一詞的語法結構所展開的。

◎「緣」與「起」是同時性的、相互依靠或邏輯的關係

這是個強而有力的批判，語法學者首先指出「緣起」一詞在語法上的問題，再者指出「緣」與「起」的活動若要成立，就必須預設作者的存在。



中觀學派為了維護「即緣即起」之說以及無我論的主張，就必須回答這些問題，他們也是先從語法學上來加以反駁，而認為動詞連續體的使用，並非如語法學家所說的只有一前一後的那種情況，它也可以有兩者同時並行的情況。清辨便提出一些很有趣的例子，如「張口而眠」，「張口」用的是動詞連續體，那麼這是不是表示他先完成了張口的動作才入睡呢？其實這是表示張口和睡覺的動作是同時在進行的，因此把前面的動詞理解為先行的動作並無必要。

第二個是作者的問題，在《俱舍論》裡也有這樣的論辯，世親同樣要維護佛教「無我」的立場，他說「作者」其實就是所謂的「作用」，兩者並無差別，不需要安立一個作者。這樣的觀點雖然沒有在《中論》的註解裡出現，可是我們也可以同樣的觀點來回答語法學家的質疑。

在這些佛教和語法學家的論辯裡，如果我們不陷於論辯的字義之爭，可以發現中觀學派所以這樣來解釋「緣起」的概念，其背後的理由就是要讓緣起從只是時間先後的序列關係裡解放出來，而認為緣起也可以是同時性的、相互依靠或邏輯的關係。例如長與短不能說是異時的關係，也不能說是同時因果的關係，它是彼此相互對待的關係，因為不論大與小、長與短都是由比較對照而來，中觀學派認為這樣的對待關係也是緣起；又如父子相依相待，名詞相依相待而產生意義，這也是一種緣起。如此，緣起就由時間先後的因果關係，擴大到同時性的因果關係，甚至是邏輯的關係。

因此，中觀學派所講的緣起，其實便是指「關係」(relation in general)而言，不論是時間

上前因後果的關係，或是邏輯上條件之間的關係，乃至存在上全體與部分的關係，皆是緣起。這是中觀學派講緣起的一個重要特色，它擴大原先被阿毘達磨窄化的緣起說。

在阿毘達磨佛教時代裡，十二支緣生是從胎生學與時間序列的立場來說明，而有著名的三世、兩重因果的說法，而這種說法到了中觀佛教的時代就很難再具有說服力，那是經過龍樹緣起觀的洗禮，而擴大了被窄化的緣起，這樣的擴大不是龍樹自己想出來的，它仍可在阿含經裡得到若干線索，例如佛陀以「如豎二蘆」的比喻來講緣起，就不只從時間序列先後來說，其實也透顯出佛陀所了解的緣起是相當深廣的。

（編者按：本期專輯前三篇為萬金川老師八十五年於香光尼眾佛學院「中觀導讀」課程的部分講稿，文內標題為編者所加。）

### 萬金川簡介

- 1 台灣師範大學國文系畢業，輔仁大學哲學研究所碩士。
- 2 現任南華管理學院佛教文化研究所所長，並於中華佛學研究所擔任梵文與中觀學課程。
- 3 語言專長為梵、漢、藏、巴等佛教經典語文。
- 4 發表有《龍樹的語言概念》、《藏地學者的龍樹著作觀》、《俱舍論世間品所記有關緣起一詞的辭義對論》等多篇論文與專著。