



吳忠偉 蘇州大學教授

哲學博士，現任蘇州大學哲學系教授。曾任美國佛吉尼亞大學宗教系訪問學者。

主要研究領域為先秦哲學、比較佛學、演化認識論。出版專著有：《結盟之心——「己」與早期中國哲學》、《智圓佛學思想研究》、《圓教的危機與譜系的再生——宋代天台宗山家山外之爭研究》、《中國天台宗通史》（合著）等。另在《哲學與文化》等研究相關期刊發表論文近五十篇。

由佛光山星雲大師所倡導的當代「人間佛教」運動已取得了舉世矚目的成就，其深刻的思想意涵需要加以總結、詮釋，進而在佛教形態學意義上加以定位。相對於傳統佛教在「亞洲」地區的「民族化」、「地域化」之特殊化形態取向，當代人間佛教面向的是全球，指向的是「普世宗教」形態，雖然此中仍存有教化策略的選擇問題，但毋庸置疑，其根本之務乃是要基於佛教立場處理「人」之普遍「心性」狀態與「心智」結構。由此，我們可以說，「人間佛教」在全球的開展反映了東方文化已正面積極回應近代西方文化在全球的主導性這一事實，其指向的是東西方文化的對話與整合，故具有一世界思想史的意義。由於「人」之作為「眾生」，其有最特別的「符號」意義性，因此佛教可從「符號學」角度反思「人」之普遍心性結構，對此，龍樹(Nāgārjuna)菩薩中觀學對「意指」自性義的否定有頗多啟發意義，可以銜接「人間佛教」思想。

龍樹之學乃是以破斥自性，闡揚空性而著稱，其於人間世俗倫理道德似無有建設意義，然通過對以《中論》為根本的龍樹思想之剖析，我們不難看到早期中觀學「空性」思想非是玄談，而是基於對「倫理實踐」有效性基礎的積極反思，故有很深的倫理學意涵。以下擬從兩個方面論述之：一是對「意義世界」自性義的否定、二是「以有空義故，一切法得成」與「若不依俗諦，不得第一義」。

一、對「意義世界」自性義的否定

早期大乘佛教興起後，闡發空性，推崇菩薩行，顯示了其思之深與行之廣，然其流弊在於過於批駁聲聞乘法乃至蔑視世間善法之有效性。對此，印順法師曾有論及，「『大乘佛法』興起，『佛法』與『大乘佛法』的相互抗拒，談空而蔑視人間善行，是佛教界的時代病」^①，故龍樹中觀思想的提出，不惟是對治以「有部」為代表的執「法有」之見，更有糾正方廣道人說頑空、棄因果之偏弊，故意在確立「中道」之「空」見，進而以此甚深之思來指導有效之廣大之行。因此，早期龍樹中觀學最終是要落實到其倫理實踐。不過龍樹特別之處在於，其根本性工作是要對一般之「倫理實踐」的知識論基礎之有效性作一清理反思，此表現在其藉符號「語義」分析，對「意義世界」自性義予以否定。

從符號學角度看，一個符號（記號）有兩個指稱維度：一是作為「指涉者」的存在之法，此即我們一般所謂的「指稱」或「所指」；二是符號的「意指」內涵，即所謂「意義」。學界一般以為，德國哲學家弗雷格提出的「意謂」與「意義」之別，乃是最早明確指出兩個維度的符號指稱的區別。不過從龍樹對「法」作為「假名」的「語義」分析，我們卻看到其甚早對「存在之法」（指稱）與「假名」之「意指」（意義）的分別，其之破斥「法」之「自性」

註解：

① 印順：《印度佛教思想史》，北京：中華書局，二〇一〇年，第113頁。

不是在前一「指稱」層次上，而是在「意義」層次上。在龍樹之前，佛教之破斥法之「自性」，無論是「人我」，還是「法我」，其實都是「假名」之所指對象，而至龍樹，其將對「自性」的破斥推進到針對「假名」之「意指」本身，即否定有一確定、必然的「意義」。在著名的「三是偈」——「眾因緣生法，我說即是無（空），亦為是假名，亦是中道義」（《中論·觀四諦品》）表述中，龍樹說明的重點乃在「空」，而「假名」（Prājñapti）則是用來進一步說明，「法」之為「空」乃在於「法」只是「假名」。「一切法皆空」，這是般若經典已給出的說法，然此是一「存有論」的表述；而「一切法皆是假名」，則是一「符號學」的表述，從而將「行者」之所處轉換到「假名」之「意指」即「意義」世界。人之在世，不惟是依乎所謂「存在」之「法」，更是依乎「意義」世界，而此「意義」乃是世間之人在無意識中「約定俗成」地達成的，只是「約定」，「世人」但「日用而不知」，故為「俗諦」。因此，「意義」並無「自性」義，所謂「諸法無有定性」，龍樹之「八不中道」正是以雙遣方式破斥了「意義」的「自性」。若以為此「意義」世界有一「必然」、「決定」義，則「假名」即成為「戲論」（Papañca），「戲論」正是「意義」的自性化、意識形態化。龍樹最終要否定的不是「假名」之「意指」，而是此「意指」的「自性化」——「戲論」。

二、「以有空義故，一切法得成」與「若不依俗諦，不得第一義」

早期中觀學之破斥對象既是「意指」的「自性化」——「戲論」，而非「假名」（符號）

之「意指」，則龍樹之學並非是要否定作為「俗諦」的「意義」世界，而是要對「意義」世界的作用「許可權」作一界定。由此，龍樹之「空性」說關聯到「意義」之生成機制問題。

「意義」世界不只是侷限於我們構擬、欲求之對象，而根本表現為我們之行住坐臥、生老病死的「日常生活」世界，其都是有「假名」符號作為支援的，若無有「約定」之「意義」，則世間人類將無法交流，社會運轉亦難以維繫。由於「人類」具有此特別的「假名」符號性，故相對於其他「眾生」界的廣義「意義」世界，人類所處之「世間」乃是一真正的「語義」世界。「語義」具有豐富的意指性，其既是人類可藉之由，然亦有封閉人類心想之可能，其表現為對「語義」必然性的執求，此即是一「心智」的意識形態化。然我們既處於此一「日常語義」世界，則只能即就而非離卻此「日常語義」世界自身展開批判反思，即否定「語義」的自性化，捨此並無他途。由此，龍樹之學就隱含了一「徹底」的「人間佛教」思想，其特別表現在兩個命題的給出：一是「以有空義故，一切法得成」，二是「若不依俗諦，不得第一義」。

就前者言，針對以虛無主義立場理解「一切皆空」，認為空法壞因果、罪福、「一切世俗法」的指責，強調「以有空義故，一切法得成」。因為某一「法」（「意義」）的成立不是「自成」，而是在與其他「法」（「意義」）的對比關係中確立的，若對「意義」進行「分析」，即可發現，「意義」不堪分析，無有自性。譬如「緣」無「定性」，因為「因是法生果，

是法名為緣。若是果未生，何不名非緣」（《中論·觀因緣品》可見「緣」成於「果」，其「意義」是在與「果」的對比中成立，而無有「自性」。故可「知覺」到的確定「語義」層次乃是建立在更低的無有確定「語義」的「意義」層次上，所謂「以有空義故，一切法得成」。這一說法其實指示了，「意義」世界雖然是「約定俗成」，而其成立乃是基於「空性」原則。緣此，作為「第一義」的「空」義雖是指向「出世間法」，然其恰恰是世間法之維持原則，即如吳汝鈞所云「故空是緣起世界得以成立的義理基礎」，^②故「意義」世界實是建立在「空」義基礎上。了達了「空」義，則我們不會對「意義」世界作「自性」觀，而是會開放之、轉化之，進而「生成新的『意義』世界」。而另一方面，「若不依俗諦，不得第一義」則說明，正是要即此「意義」世界而非「捨棄」之以通達「空」義。我們可以在「知覺」層次上接受這一「約定俗成」之「意義」，無須違逆之，然亦不可「執」之有「自性」。正是即就此「意義」世界，對之再作一「元語言」之「觀」，則也就可去除「戲論」之染汙，通達「實相」。如此看來，龍樹之學不惟具有呂澂居士所謂的「即世而出世」之思想品格，且含有「轉世而出世」的積極意義。^③

根本說來，龍樹菩薩之中觀學非是玄談，而有深刻的倫理學意涵，其「空性」原則之給出意在：立足世間之「日常語義」世界，否定從「自性」立場理解之，從而「開放」之、「轉化」之、「淨化」之。就此而言，龍樹之學與「人間佛教」思想的理念頗有相應之處，二者

關係值得我們再作深入探討。在當今全球化與東方文化復興的時代，「人間佛教」運動要进一步推進，即是要通過對話、論辯、整合而有效回應由近代西方文化所確立的普遍「心性」模式，將佛教對「心性」的普遍性理解「制度化」地鑲嵌到未來全球文明體制中。

註解：

- ② 吳汝鈞：《印度中觀哲學》，新店：圓明出版社，一九九三年，第60頁。
- ③ 呂澂：《正覺與出離——佛學基本問題之一》，《呂澂集》，北京：中國社會科學出版社，一九九五年。



修行是淨化、提升人格。
能夠自利利他，自度度人，
尊重異己、包容萬物，
才算是修行。

—
《星雲日記》