

【佛教研究】

对中观古学的认识论虚无主义阐释

——以《中论佛护释》为中心

叶少勇

【摘 要】龙树、提婆、佛护所代表的中观思想体系可被称为“中观古学”，以区别于清辨之后的“中观今学”，主要区别在于后者依托二谛框架承认了世俗假有。龙树、提婆的著作主要以偈颂传世，相比之下《中论佛护释》则充实很多，可作中观古学样本。通过文本梳理和分析，可将中观古学判为认识论虚无主义，即主张如凡夫所认识那样的事物根本不存在。而中观今学总体上可被归入反本质主义，它虽然否认恒常独立的自性本质，在世俗上却承认因缘生灭的假有。

【关键词】中观；龙树；佛护；虚无主义；反本质主义

【作者简介】叶少勇，北京大学东方文学研究中心副教授。

【原文出处】《哲学分析》（沪），2021.3.27～43

一、区分中观古学与今学

公元2至3世纪，印度论师龙树(Nāgārjuna)著《中论颂》(Mūlamadhyamakakārikā)论证大乘空观，开创了“中观”(Madhyamaka)思想体系。有学者指出^①，用“中观派”(Mādhyamika)一词标称自宗并与瑜伽行派形成对立，始于6世纪的清辨。笔者也曾提议，将龙树一系称为“中观思想”，将清辨及其后的则称“中观派思想”^②。这里笔者想借用唯识学期概念提议两个新词：龙树、提婆、佛护(Buddhapālita)作品中所体现的思想可被称为“中观古学”或“古义”^③，清辨以降则称“中观今学”或“今义”。两学的主要区别在于，后者依托二谛框架在世俗上承认假有。此外应注意，今学的思想发端很可能要早于清辨，从鸠摩罗什的译介来看，4世纪时已有端倪。^④

发表于2016年和2017年的两篇拙文将龙树的中观学判摄为“认识论虚无主义”^⑤，引起一些争议。一方面，笔者认为这一概念是最接近中观古学思想形态的现代哲学表述。另一方面，笔者也期望以“虚无主义”这一鲜明的字眼提示中观古学的独特之处。这种激进立场在中观一系并未传承下来，今学

即转向反本质主义，当今学人理解中观，往往代入后世阐释而削弱了古学的思想力度。

二、关于“虚无主义”

对“虚无主义”(nihilism)一词的使用常带有贬义，而这种贬义用法往往并不关注虚无主义的含义、类型和理论基础，而是将之当作一个攻击对手的标签。古代印度也有类似情形，常见的“恶取空”(dur-grhīta śūnyatā)是一个出现较晚且仅限于佛教徒使用的概念，较之应用更为广泛的是“nāstivāda”或“nāstika”，也是贬义，直译是“说不存在者”，笔者译为“虚无论者”。这一概念在古代印度所指的思想立场并不明确，常指无神论，佛教曾被婆罗门教归入nāstika，但佛教文献中同样也批判nāstika。

如果抛开污名化的议论来正视虚无主义，首先遇到的是如何界定的问题。笔者希望先搁置价值判断，寻求一个较为基础的定义。虚无主义的意义核心是“无”(nihil)，简言之即不存在。从哲学的两个基本维度上看，在本体论上主张没有任何存在，就是本体论虚无主义；在认识论上主张没有任何正确认识，就是认识论虚无主义。这是本文所主要涉及的两种

虚无主义类型。其他一些特定形式,例如道德虚无主义、历史虚无主义、价值虚无主义等,虽然也与上述两种基本类型相关,但笔者认为并不存在必然导出的关系。

对中观的虚无主义阐释(nihilistic interpretation)并非如很多人想象的那样没有市场。19世纪至20世纪初,虚无主义是西方学界理解中观的主流。20世纪中叶以来,这一进路受到诸多批判,却并没有消失,近二三十年甚至还有回潮。^⑥总体来说,这一潮流主要集中于本体论虚无主义阐释(ontological-nihilistic interpretation),而不同于笔者所提出的认识论虚无主义阐释(epistemological-nihilistic interpretation)。前者的主旨是:在胜义上,即终极意义上,没有任何存在,而所谓世俗上的存在,是不够资格的存在,不构成本体论判断。

反对以虚无主义来阐释中观,是当今学界较为普遍的认识。其中最为流行的是反本质主义阐释(anti-essentialist interpretation)^⑦,几乎是当今学界的“标准答案”。这是一个包含各种不同观点的阵营,其理论的共同点是“反本质”,认为龙树所否定的并不是事物的全部存在,而只是其独立不变的本质——自性。一切事物在胜义上不能以自性的方式存在,却可以有世俗假有,也就是无自性地、看待地、缘起地存在。简言之即:世俗上缘起有,胜义上自性空,即现代人常说的“缘起性空”。笔者认为,这一阐释框架大体适用于中观今学,历史上的自续派和应成派都可归入此系,却不适用于中观古学。

三、中观古学的认识论虚无主义

笔者主张将中观古学解读为认识论虚无主义。它与本体论虚无主义的最大不同点是,其所否定的并非形而上学意义上的存在,而是与凡夫所感、所知相一致的存在,是主张绝不可能存在如凡夫所认识(所构想)那样的事物。这一立场并不否认在凡夫认识之外可能有一个超言绝虑的世界,只不过在其表述框架之下拒绝那个层面作出描述。

前揭2016年拙文讨论了龙树批判自性所体现的认识论虚无主义立场,2017年拙文梳理了龙树文本

中“缘起”“中道”“二谛”等关键概念,指出这些思想框架也都符合认识论虚无主义的定位。在两文基础之上,本文拟进一步梳理中观古学的关键概念,并围绕两点作补充。首先,上述两文主要从正面论述而较少涉及不同观点,笔者所面对的争议主要来自反本质主义,本文将会说明以二谛为纲的反本质主义阐释框架并不适用于中观古学。简洁起见,本文将不对反本质主义阵营内部的古今流派作观点细分,而是取其主要特征,即依托二谛的“缘起有,自性空”。其次,上述两文所引文本都取自龙树偈颂,虽然笔者认为已有相当的说服力,但毕竟颂文简洁,可能为不同阐释留下空间。本文将补充《中论佛护释》(以下简称“《佛护释》”)的相关段落加以分析。

中观古学一系之中,龙树、提婆存留至今的文献主要是颂文,相比之下,作于5至6世纪的《佛护释》则更为充实,虽不能说必然代表龙树本义,却足以作中观古学的样本。该论在古代只有藏译,没有汉语译传。笔者曾发现其梵文残本^⑧,并结合藏梵文本作现代汉语译注^⑨。下面所引段落均为笔者自译,译文中所标梵文词均为构拟。为方便查考,每段文本编以序号,在括号中注出斋藤明先生藏文精校本的页码。^⑩

(一)无自性

“空”(śūnya,形容词)即无自性(niḥsvabhāva,形容词),“空性”(śūnyatā,抽象名词)即无自性性(niḥsvabhāvatva,抽象名词),这在中观学中应无异议,问题是自性究竟指什么。

2016年拙文提出,龙树的批判论证遵循一种认识论的“封闭原则”,即凡夫认识过程中的概念必将其预设指示对象封闭于其所指引的状态之中。例如,“行走者”所指之人就必须永远行走而不能停止(《中论颂》2.16),否则即概念不成立。龙树又说事物如果以自性而存在,就不会有任何变化和看待(例如《中论颂》24.32)。那么这里的自性就对应于被概念封闭的预设指示对象^⑪,也就是说自性是与表立概念时之所构想完全一致的存在。正如佛护所说:“你构想时间等[事物]以自性而存在,如你所构想的存在是

不可能的。”(见后引§16)如此一来,只要以概念指称事物,同时又认为事物有变化或观待,就会陷入自相矛盾。这是龙树破斥的突破口。

“自性”是以说一切有部为代表的小乘部派建构本体论时所用的基础概念,是为事物寻求一个恒定的身份。他们认为有自性的事物也可以生灭无常,可以万变不离其宗,自然不会接受这种封闭原则。那么龙树要破斥自性,就须先迫使对手就范于这一原则,所以前揭拙文指出龙树还有一个双方都可接受的“怀疑主义前提”,简言之就是,所感、所知世界的存在并非可由感觉经验证明,而是要先被悬搁。哲学探求只能先聚焦于概念定义,一个存在者首先是一个被主张的概念,概念定义是检视存在的唯一考量,除此则无其他有效手段,这样便只能先假设外部存在着一个恰如此概念所标定的事物,此事物自然须要恒定地拥有所标定的特性,否则就不是其所指,于是概念对预设指示对象的封闭得以确立。

这种怀疑主义就体现为对现实感觉经验的否认,例如《中论颂》21.11:

生成以及坏灭者,若汝以为是可见(drśyate),

即是出于妄愚痴(mohād),而见生成与坏灭。^⑫

佛护对该颂的释文有助于理解这一立场:

§1(p.297)你认为:“诸事物的生成和坏灭是现前(sākṣāt)可见的,对此还须思考什么其他道理?”而这是不合理的。“生成和坏灭是可见的”,虽然愚痴蔽心的愚者是这样认为,但生成和坏灭不可能是可见的。为什么呢?因为,如果有生成和坏灭,是依于有(bhāva)还是无(abhāva)?有与无都是不存在的,没有了它们,就没有了依处,生成和坏灭可见怎么会合理?

佛护还在2.22、7.28颂的释文中否定了“现见”(pratyakṣa),说其对于存在毫无证明效力,唯出自愚痴。

这样,基于怀疑主义前提迫使对方接受封闭原则,进而推导出对方本体论主张的自相矛盾之处,得出事物唯有其名而无其体的结论,就是“无自性”。正如龙树《七十空性论》第29、41、42颂说“唯名”

(nāmamātra)、“唯计执”(vikalpamātra),《佛护释》也多次用到“唯是言说”(vyavahāramātra)、“唯是施設”(prajñaptimātra)的表述,这就等于彻底否定了凡夫所感、所知世界的存在,体现出一种认识论虚无主义。

可见,龙树所遮破的自性并未完全遵循小乘部派的自体论定义,而是在认识论维度上有所推进。然而无论是小乘的主张,还是龙树的批判,针对自性都遵循着同样的原则:存在就是有自性,无自性即不存在。小乘部派所主张的自性是现象背后的存在者,而非附加于现象之上的可有可无的东西,也就不可能说事物无自性也可以存在。龙树认为,自性实际上是言说概念的预设指示对象,凡夫的自相矛盾的概念体系没有指示对象,也就不可能指向存在。例如《中论颂》1.10ab说:“于无自性诸事物,存在性即不可得。”^⑬

龙树对自性的归谬批破常被概括为“缘起故空”,即以对方所认同的缘生现象来否定自性的存在可能性。这点本无异议,而反本质主义阐释接着说:“空故缘起”,认为无自性非但不妨碍无常的缘生法的存在,反而只有无自性,缘生法才得以存续,这一理解既不符合小乘部派的形而上学原则,也不符合龙树“无自性即不存在”的表述。

有时反本质主义会这样来融通:龙树所说的“无自性即不存在”,意思是没有自性就没有“有自性的”存在,凡龙树所破,都须补充“有自性的”加以限定。如果止步于此,笔者倒也认同。因为,按照认识论虚无主义阐释,凡夫认识事物必然依循执著自性的模式。然而,反本质主义往往接着说,否定了有自性的事物,就等于肯定无自性的生灭现象。笔者在古学文献中找不到支持这一理解的证据,反而找到了相反的表述,例如《中论颂》17.21ab:

业不生起以何故? 以其无有自性故。^⑭

这里龙树说,无自性并不是生起的原因,而是不生的原因。再如《中论颂》20.18:

此若是空云何生? 此若是空云何灭?

即使是空亦导致,不灭不生之过失。^⑮

此颂的前后文是在批破果的存在性,有自性的

果不能生灭很容易理解,而该颂明确说无自性的、空的果也不能生灭。再来看佛护对该颂的注释:

§2(pp. 284—285)一个自性空、自体不成立(ātmanūprasiddham)的果,它怎么会生起,怎么会灭?而如果构想,果虽无自性却有生灭,对此就要说,难道是这个果的体性(bhāva)之外的其他东西有生灭吗?如果是果体性之外的其他东西有生灭,它怎么就成了果呢?因为,[这]是非果生而不是果[生]。

再如《中论颂》21.9ab:

空者是即不可能,拥有生成及坏灭。^⑥

佛护释文:

§3(p.295)首先,自性空的事物不可能有生成和坏灭。为什么呢?因为不存在。因为,对于无自性者,它们属于谁所有呢?由于没有自性,对于一个连“是它”这样的言说都无可施設的东西,怎么能说“某者生”或“某者灭”呢?

这些释文都很清晰,自性就是事物自体,即施設概念的对象,无自性即所指之物不存在,自然不会有其生灭。“无自性”和“空”的意义不是生灭无常,而是无生无灭。中观古学所要表达的是“空故不起”,而非“空故缘起”。

(二)缘起

“缘起”确实为龙树所主张,但这并不等于在某个层面上承认缘生事物的存在,从而支持“空故缘起”。2017年拙文曾提出两个概念的区分,一个是作为抽象性的“缘起”(pratītyasamutpāda),是缘起理,一个是作为生灭现象的“缘生”(pratītyasamutpanna)事物,是缘生法。两个概念在《杂阿含经》中就被分开讨论。《中论颂》24.18说“缘起”就是“空性”^⑦,并不能解读为空性就是无常变易性所以不妨碍事物依缘而生。该颂中“缘起”一词指抽象原理,并未谈及缘生法。龙树的《六十如理颂》的第12和第18颂则明确将缘起理与缘生法对立起来,指出如果认为有任何事物生灭,就没有理解缘起的意义。^⑧龙树有此表述并不奇怪,《中论颂》第1品破斥缘,第17品破业果,第20品破因果,第21品破事物生灭,所贯彻的就

是这一思想。缘起理是对凡夫所见缘生事物的否定,自然可以和空性也就是无自性画上等号,前面说到无自性即不生,所以中论归敬颂中说缘起理就是“无生”(anupāda)。于是这几个概念就在龙树的文本中获得统一:无自性即不存在,即空,即无生无灭;无自性即空性,即无生之理,亦即缘起理。

佛护对归敬颂的注释也清晰展现出这种概念关系,在指出《中论颂》主旨是“缘起”之后,佛护开始讨论龙树讲授缘起的目的:

§4(p.4)[问]:那么,[龙树]讲授缘起的目的是何在?答:[……]意欲开显事物的真实性(yathābhūtātā),所以讲授缘起,[……]问:什么是诸事物的真实性?答:无自性性(niḥsvabhāvatva)。有人说:既然知一切、见一切、有大慈悲的如来,已经亲自在各处以各种方式宣说开显了缘起,此处再次讲授的目的是什么呢?回答:如来的确已经亲自宣说开显了缘起,然而,是依世间言说(loka vyavahāra)之力,用“生”等名言来宣说开显的。而现在仍有一些人执著名言本身,不理解甚深缘起,认为:诸事物还是有的,因为有“生”“灭”“去”“来”这些说法的缘故,总得有点东西,才能思维其常、断、一、异,而对于兔角等不存在的东西,就不会产生这些[说法]。

佛陀随顺世间言说,依“生”而说缘生法,而龙树开显的甚深缘起理,是要破除“生”“灭”这些对缘生现象的描述。这段话所批判的缘起观很有代表性。这些人认为既然说生灭,总是要有点东西在生灭,不能说一切都如兔角般是无。那么,难道佛护主张一切事物都如兔角般是无?这个问题稍后就会有答案。现在再来看一段佛护围绕缘起所设计的对话。在论主破斥了“生”之后,对方开始发难:

§5(p.100)[对方]说:那么你岂不是擅用兵器就砍向母亲?你竟然贪于争辩而破斥缘起理(yukti)!回答:这不是缘起理。对于说缘起者(pratītyasamutpādavādin),没有正生的事物,也没有正生事物的生起[之事]。这才是缘起义:“缘于彼而彼现起,彼彼以自性而寂。”(《中论颂》

7.16ab)^⑧

如佛护所说,作为诸佛之母的“缘起”,其意义不是“生”,而是自性寂灭,也就是无自性,无自性即不存在,所以无物可生,也无生起之事。

此外,缘起理与缘生法两个概念的分立,在二谛归属上也有所体现。缘生法作为凡夫经验的生灭现象,显然应归世俗,而缘起是甚深道理,是空性、无自性性,是见道圣者的境界,《中论颂》24.40说见缘起即见四圣谛,所以应归入胜义谛。这点在佛护对归敬颂的注释中得到了确认:

§6(p.1—2)他(佛陀)说此“缘起”之甚深胜义谛,无有灭亦无有生,无有断亦无有常,无有来亦无有去,无有多亦无有一,是一切戏论的息灭,是趣向涅槃城的至善正道,向说此[缘起]的这位正等觉佛陀、诸说法者中之最胜者,敬礼!

因此,中观古学所推举的“缘起”,就是胜义空性,是对世俗所见缘生法的否定,而不是肯定,不支持反本质主义阐释所主张的无自性而有缘生法。

(三)中道

“中道”即远离“有”“无”或远离“常”“断”两种边见。龙树的空观显然远离了“有”和“常”,关键是如何远离“无”和“断”。2017年拙文基于《中论颂》15.5和15.11颂指出龙树所定义的无见、断见是认为事物先有而后无,是基于“有”的“无”。这样,对“有”(bhāva)的预设既是有见、常见的基础,也是无见、断见的基础,正如《中论颂》21.14所说:“如果承认有事物(bhāva),则致常、断见之过。”这种意义的断见应称作“断灭主义”(annihilationism)而非“虚无主义”(nihilism),在龙树看来其过失恰恰是空得不够彻底,还以“有”为前提,无自性就彻底否定了“有”,远离了两种边见的共同基础,就是中道。

现在来看佛护对中道的阐释。《佛护释》中一段对话先以对方口吻质难:

§7(p.253)有人说:所谓“无此世,无他世,无化生有情”等见解,与所谓“一切事物无生无灭”的见解,两者有什么差别吗?

“无此世,无他世,无化生有情”是佛经中常批判

的“虚无论”(nāstivāda),听着似乎与中观的“一切皆空”没什么差别。佛护的回答是:“两者有巨大差别。”接着举出三个喻例。第一,一个未经思择而弃舍的凡夫,和一个经过思择而弃舍的阿罗汉,有很大不同,前者有不明缠缚。第二,盲人和有眼人都说一个地方不平整,但有很大不同,前者还是会绊倒。第三,在一场诉讼中两个人证词相同,但一个人并未亲见,是因帮人或拿钱而作证,另一个人是亲见而作证,两人有很大不同,前者是妄语。这种回应的说服力还有待思考,清辨就曾在《般若灯论》中批评说这等于没有回应。但这里有一点值得注意。佛护并没有依二谛框架通过承认世俗上的缘生法来回避虚无论,而是承认了中观与虚无论的主张在表述上是一致的,区别仅在于一个是伪称,一个是亲见。受佛护的影响,清辨和月称对《中论颂》的注释也都设置了同样的问题,却都选择了以承认世俗缘生法来回应。^⑨

在这三个喻例之后,佛护接着说:

§8(p.255)说有说无都是依于见,我们视诸事物如兔角一般是无,而为了远离言语的过失,[我们]不说[事物]“既不是有也不是无”,而是这样说:由于它们是缘所生,有与无皆应视作如同倒影一样。

这里所表现的立场符合上面所分析的龙树中道,有见与无见都是基于对事物的“见”,如果主张事物如兔角一样彻底无有,也就远离了二见。这也解答了前面§4中的疑问,佛护的确主张一切事物如兔角般无有。

这段话后半部分值得注意。佛护认为既否定有又否定无会引起“言语过失”,也就是言语矛盾导致的无效表达。因为一般人认为不是无就是有,中观便改换表达方式,通过世人都接受的缘生现象作为起点展开归谬,达到无自性的结论之后,指出基于事物的有见和无见都如同倒影一样,唯是名言显现,实则毫无所有。注意这与承认缘所生法并不相同。

反本质主义阐释所说的中道,往往不如上述。常以“自性空”不碍“缘起有”来远离断见一边,也就

是虽然主张胜义上空,在世俗上却承认有因果生灭相续,认为如果连这个也否定掉就会落入断见。这种依托二谛建立中道的做法并不符合古学体系。例如《佛护释》中原文袭用《中论无畏疏》(后简称《无畏》)的一段话,说中道是胜义:

§9(p.206)这样,因为观见诸事物的存在性与不存在性有多种过失,所以,认为诸事物无自性的这个[观点]就是观见真实性,就是中道,这就是胜义成立(paramārthasiddha)。

此外,《中论颂》和《佛护释》都曾批判过认为存在一种不落于断、常、一、异的因果相续的主张。例如,在《中论颂》21.14 指明常见、断见都是基于有见之后,21.15 颂接着以敌方口吻提出质疑,认为即使承认有事物,只要是因果生灭相续,例如在生死流转之中有一个“有体”(bhāva, 古译“有”),就不会导致断常过失:

虽然承认有事物,而无断灭无恒常,
因为彼因与果之,生灭相续即有体。^①

接着 21.16 颂对此展开批判:

如果彼因与果之,生灭相续即有体,
灭而不复生起故,则有因断之过失。^②

佛护对该颂注释如下:

§10(pp. 302—303)如果果和因的生灭相续就是有体,由于因灭而不再生,就导致了因断的过失。有人说:不会的。因为果并不异于因。你也曾说:“缘于彼而彼现起,首先彼彼非同一,彼彼亦非是别异,因此非断亦非常。”(《中论颂》18.10)^③所以,由于果不异于因,因就不会成为断灭。回答:我虽然这么说过,你却未理解其真实的意义。因为,如果是事物灭而事物生,两者怎么会不导致一或异呢?

佛护指责对方对《中论颂》18.10 的误解值得注意。有人认为龙树既然说过依缘而生就是非一非异、非常非断,那么就等于承认有非一非异、非常非断的缘生现象。佛护表示反对,他将该颂理解为归谬结构:如果认为由因生果,不是落入一或常,就是落入异或断,必然导致错谬,没有别的出路,也就是

说,根本不可能构想一种既不常又不断的因果相续的存在方式,中道不可能这样建立。^④

(四)假托施設

《中论颂》24.18:

我们主张彼缘起,[本身]即是此空性,
此即假托而施設,此者亦即是中道。^⑤

该颂可总结成一个等式:缘起=空性=假托施設=中道。^⑥前面说过这里的“缘起”是抽象原理,指示无自性性,即空性。无自性即消解了二边见的共同基础,就是中道。前引§6 说缘起是胜义,§9 说中道是胜义,这样,在佛护语境中缘起、空性、中道三者相等就容易理解,而“假托施設”也出现在这一等式中则不易理解,该词的字面意义难以与胜义相联系。

“假托施設”一词在《中论颂》中只出现这一处,未有展开。而且很遗憾,佛护对该颂的注释没有流传。^⑦不过,佛护在其他部分的释文多次论及假托施設,这被称为佛护的一大思想特色,^⑧其后的注释家未见对此概念有如此重视。

“假托施設”梵文作 upādāya prajñapti, 罗什译作“假名”, upādāya 是独立式,源自 upa-ā-√dā, 有取来、依托之义。prajñapti 是 pra-√jñā 的致使动词(使了知)加上 ti 这一后缀构成动作名词,表施設、安立之义。笔者所译“假托施設”,“假”字既来自 upādāya 的假借之义,也来自 prajñapti 的不实之义。后者可参考 prajñaptisat “施設有”一词,古译也作“假有”,与“实有”(dravyasat)相对。

先来看佛护对假托施設的基本定位。前面说过龙树破斥了基于生灭的因果关系,同样也否认了事物之间的观待关系,例如《中论颂》第 10 品以火与燃料为例破斥了两个事物之间的种种关系,10.10—11 颂则着重破斥相互观待关系,然而《中论颂》8.12 却说:

缘于业而有作者,缘此作者而有业,
除此之外我不见,[二者]成立之因由。^⑨

如果把该颂末句的否定之否定理解为肯定,就是说作者和业可以互相观待而成立,这就与龙树对相互观待的破斥相矛盾,佛护即以“假托施設”予以

疏解：

§11(pp. 129—130)我不是说作者和业是无，我只是反驳了认为他们的造作行为是实有或非实有的计执，我认为作者和业都是假托施設。作者是缘于业、依于业、看待于业而被施設和称说为“作者”，而他的业也是缘于这个作者而被施設和称说为“他的业”。所以，这两者是有看待的施設(sūpek śāprajñapti)，而没有自性上的成立和不成立。因此，这样地不认许这两者是有是无，就是依中道的施設。除了这种施設之外，[我]见不到二者的其他成立之相。

主张缘一物而生一物须要以事物存在为前提，也就是有自性，这就是§4中所说的错误的缘起见，《中论颂》也多次予以破斥。这里佛护将这种“有看待的生起”替换为“有看待的施設”，亦即假托施設，认为这样就避开了自性的预设。关于这点还可以参看：

§12(p.186)对于那些执著于事物以自性而可得的人，通过这个空性的名言，也就是缘起，[来显示]由于因缘力而有事物的施設，事物不是以自性而可得[……]⑩

§13(p.258)诸佛世尊的教法就是，事物不过是以因和缘而施設，不是有和无。

以上段落中佛护将“依因缘生起”替换为“依因缘施設”，可以说是对“缘起”意义的深化，从而将假托施設引向§4中说的“甚深缘起”⑪，两者都是指向无自性性。

下面来分析构成假托施設的两个要素：依托什么？施設什么？第二个问题容易回答，§11中说“施設”和“称说”同义，那么所施設的就是言说，是名言概念。至于依托什么，来看另一段佛护释文：

§14(p.310)如果佛陀是依托诸蕴而被施設，这意义不就是佛陀无自性吗？因为，如果是自性而存在，又何用假托施設？他的自性是什么，就可以以什么来施設。而由于他没有自性，所以才以取[蕴]来施設。

这段意思是如果存在这个事物本身(自性)，就可

以依其自性而施設其名，无须依托他物，这就是名体相称的施設。而如果须依托他者来施設一个名言，就是说没有符合此名所指的对象，也就是唯是空名而无自性。这点在前面讨论自性一节已经涉及。还可参看《佛护释》：

§15(p.271)因此，应当知道名为“时间”的事物是毫无所有的，是以假托施設而成立。

那么，所依托的他物是实有其体，还是同样唯是空名而无自性？在大乘思想框架之下这个问题不难回答，例如《般若经》中说“一切法但假名”⑫。§14中说依托五蕴施設佛陀，五蕴本身也是无自性，也是假托施設。由此可知佛护所说的假托施設，就是依托言说而施設言说。⑬由此可以归纳出两种施設模式，一种是预设外部世界中对象(自性)的存在，认为是在其上施設名言，名言的意义与(预设)指示对象相对应，这是佛护所批判的执著自性的施設模式。而假托施設是基于名言而施設名言，名言的意义与指示对象无关，只产生于种种概念的相互看待之中。这就是§11中所说，只有名言施設の相互看待，没有因缘生灭的相互看待，这样也就避开了自性的预设。

再来看假托施設本身的含义。“施設”(prajñapti)与“所施設”(prajñapta/prajñapita)在意义上都可以指“言说”而有所混同，但如果强调后缀ti所指示的事件本身的意义，“假托施設”一词的意义便更为抽象。前面说到佛护用假托施設指示缘起的甚深义，那么正如可以将缘起与缘生法分别归入胜义和世俗，也可以将抽象意义的假托施設视作胜义。这只是一个思路，并无明确的文本证据，但可以帮助理解假托施設何以能够出现在前述四项等式之中。既然凡夫所认为的存在都只不过是假托所施設の言说，而没有作为指示对象的自性，那么揭示这一原理的假托施設也就可以指示无自性性，后者正是连接“缘起=空性=假托施設=中道”这一等式的值。

以无自性性来贯通这个四项等式，所注重的是这些概念偏于否定的一面，同时也应注意佛护曾说过事物“是以假托施設而成立”(§11, 15)。类似的表

述还有:

§16(p.289)有人说:如果时间也不存在,因果以及和合也不存在,其他还存在什么?这样就成了虚无论(nāstivāda)。回答:不是的。你构想时间等[事物]以自性而存在,如你所构想的存在是不可能的,而它们是以假托施設而成立(sidhyati)。

§17(p.243)因为,对有、无的一切构想都与常、断的过失相联系,而缘起则在有见和不见之外,所以就脱离了常见和断见的过失。因此,应当理解,我确定地认为事物是假托施設。这样,作者、业、果报、受者、烦恼、身的说法也就是合理的(upapadyate),而不会导致常、断的过失,轮回也是成立的(sidhyati)。

既然假托施設的事物是“毫无所有”(§15),就说不能成立、不合理,怎么能说“成立”“合理”呢?而且还以假托施設来避开虚无论,这似乎并不纯是否定意义。这是笔者在中观古学文献中所能找的最接近“世俗上承认假有”的表述。但是,前面已经讨论过假托施設の意趣是“唯是施設”,即只有言说层面上的看待,而没有存在层面上的看待。因此,“以假托施設而成立”并不能落实到言说之外的存在层面上去理解。再结合前面§8中说的“我们视诸事物如兔角一般是无,而为了远离言语的过失……”,笔者认为这里佛护说“成立”与“合理”指的就是避免言语过失。再看佛护的另一段话:

§18(p.317)通过假托而远离有无,成立中道,施設为“此有故彼起,此无故彼不起”,[……]假托所施設的意义就是,凡是假托而被施設的[事物]在一切形式上都是自性空,所以不可说是有无,唯此,在言说词句(vyavahārapada)上才没有过失。

一方面,以假托施設来否定自性,也就彻底否定了一切对象性的存在。这其中正体现了认识论虚无主义的进路,其所否定的是如其名而有其体的存在。另一方面,以假托施設来建立言说上的合理性。因为言语过失实际上是产生于名不称体或称体

相违,是假托施設便与存在层面断开连接,就不需要名体相称。那么,佛护说一切事物以假托施設的形式而合理成立,就可以理解为只有以言说层面的假托施設来看待一切事物,才能言之成理而避免矛盾。反之,如果顺着反本质主义的阐释方向,把“事物以假托施設而成立”理解为言说所施設的事物在言说之外有其合理成立的一面,倒显得十分曲折。

上面的讨论很容易让人联想起龙树的一颂:

若以空性为合理,于彼一切为合理。^④

2017年拙文曾论及此颂,罗什译作“以有空义故,一切法得成”容易引起误解。既然空性和假托施設可以画上等号,那么佛护所说的事物以假托施設而合理成立,就可以作为解读该颂的钥匙。

(五)二谛

反本质主义可能会说,上面体现的虚无主义立场都是就胜义而言,只能代表中观学的一面,而其还有另一面,即世俗上认同假有的一面。将这两面综合起来看,就不能将中观判为虚无主义。但问题是,古学文献中有没有支持这一面的文本。

中观今学文献中常说,从世俗上讲(samvṛtitāḥ)某事物是有。究竟如何定位世俗假有,今学各派之间还有争论,但总的来说,都认为世俗谛并非纯是认识或言说层面的妄见,还有一个与之联系或对应的存在层面,说它是无常变易也好,名言所显也好,甚至识所变现也好,总之世俗中所感所知的事物不能像兔角一样离了名称就什么都没有。如果把“世俗谛”(samvṛtisatya)当作意识层面的知见,那么今学一般认为其外还有一个“世俗有”(samvṛtisat)的层面。或者说,在今学之中世俗谛和世俗有的界限已经模糊,世俗谛往往也兼世俗有之义。今学认为世俗有的存在方式可以讨论,但其存在本身不可否定,因为其上担着构建因果与伦理的使命,须以此来避免落入断见。下面来看古学文献有没有从世俗谛跨到世俗有的迹象。

《中论颂》中唯有 24.10 一颂阐述了世俗谛:

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。^⑤

世俗谛也称“言说谛”(vyavahārasatya),所以把颂中“言说”当成世俗谛也无太大问题。而这里指出,世俗谛的价值在于“解说”胜义,这点十分关键。通过世俗言说向众生传达离言的胜义真实,这里突出的只是世俗谛的言说教化功能,而没有涉及存在的层面,并未进一步承许世俗有的合理性。因此,至少在龙树的文本中找不到承认世俗假有的明确证据。可惜佛护对该颂的释文没有流传,但是在其第22品释文的末尾引用了这一颂,并且接着说:

§19(p.324)这里,以世俗谛而说“瓶存在”“篱笆存在”,还以此[世俗谛]说它们是无常,所谓“瓶碎了”“篱笆烧了”。而当思考真实之时,瓶和篱笆都是假托所施設,是不可能有的,认为它们碎和烧的观点怎么可能合理呢?再者,依于世俗之力也说如来无常,所谓“如来老了”“如来涅槃了”,当依胜义思考之时,如来是不可能有的,认为[如来]老和涅槃的观点怎么可能合理呢?

这一段所突出的也是以世俗谛来说,而非“在世俗上有”,而且这段话的目的在于,世俗谛所说皆是虚妄,所说的事物是不可能有的。其他地方也多次用到“世间言说”(lokavyavahāra)一词,表达的意思都是依世俗说,而非依世俗有,例如:

§20(pp. 256—257)因此,当作世间言说事的时候,世间公认为是实(tathyam)的东西,世尊也说它是实,世间公认为不实(atathyam)的东西,世尊也说它不实,世间公认为既实又不实的东西,世尊也说它既实又不实。这样就好像,有两个城市居民为某事而前往一个城市,进入一座神庙去参观,开始观看壁画。其中一个人说:“这个手执三叉戟的就是那罗延天,这个手执轮盘的就是大自在天。”另一个人说:“你认错了,手执三叉戟的是大自在天,手持轮盘的是那罗延天。”两人发生争论,便去找住在旁边的出家人,礼敬之后向他说明了各自的看法。这个[出家人]对一个人说:“你所说属实(satya)。”对另一个人说:“[你所说]不实(asatya)。”这里,虽然这个出家人知道,此处并没有任何大自在天,也没有那

罗延天,那些只是附在墙上的绘画,然而依于世间言说之力,说“此属实”“此不实”并没有妄语的过失。同样,世尊虽然见到诸事物自性是空,依于世间言说之力也说此是实,此不实,此既实又不实。

由此可见,佛护所强调的世俗谛的价值是沟通教化。真实的情况是不存在所说的事物,而为了教化众生需要暂时与其达成言说上的一致,这就是上一节所说的建立言说合理性的意义所在。通过这一合理性,也就是依于世俗言说之力,就可以向众生解说胜义,而解说的内容恰恰是世俗所见一切法都不存在,唯是言说。为了沟通方便对世俗言说暂加以利用,不等于承认世俗中所说事物的外在性和存在性。言说合理性与存在合理性之间有一道鸿沟,没有明确的文本证据表明龙树或佛护曾经跨越过去。

四、结论与思考

讨论至此,中观古学的几个概念模块已经咬合闭环,无自性是说如凡夫所感所知那样的事物都毫不存在,体现了认识论虚无主义。对无自性的推导需要基于凡夫对缘生现象的认同,而推导的结果是,这些事物在外部世界毫不存在,只是概念网络之中的假托施設,这就是甚深缘起理。既然事物不存在,也就没有其有、无、断、常,即契入中道。而传达这一道理又须通过言说,目的是让听众解悟其所见的一切原是毫无所有。在中观古学的这一体系之中,笔者没有看到支持“世俗上承认假有”的文本证据,也看不到有这个必要。

但是,很难说所有的疑问在古学文献中都得到了解决。例如,如果一切只是言说施設,那么这个言说是否存在,如何存在?佛护也有过一些暗示,例如:

§21(p.319)如来是假托所施設,怎么可以说是有是无呢?作为假托所施設的如来,又怎么可以说是无呢?正如无花果树的花是无,就没有施設。

“无花果树的花”应与“兔角”喻意一致,那么这段似乎是说假托所施設的言说并非如兔角一样毫不存在,但具体怎样存在佛护并未解释。不过,即使言

说设施存在也不等于事物存在,这点还是有区别的。

再如,在不作本体论预设的情况下如何建立道德伦理?现存中观古学文献中也难以找到特别明确的解说,常见的回应往往是无穷消解,例如佛护说:

§22(p.255)有人说:如果一切事物等同于涅槃,法与非法就没有差别,岂不是一切努力都没有意义?回答:如果你如实而观,还会认为有努力吗?对于心智愚痴者,努力是有的,而对于观见真实性者,没有任何所作之事。

这样的回应也许能够在辩论中立于不败之地,但其实践指导意义毕竟不甚明了。考虑到中观古学是对般若空观的最初阐释,现存文献也十分有限,也许我们难以期望从其中拼出一份清晰完整的思想实践地图。也许正是由于这一点,中观今学重新定义二谛框架以承认世俗假有,从而改变了中观古学的认识论虚无主义的属性。同时也应该看到,当清辨的中观今学蔚然成形之时,另一大乘理论体系已经存在了逾一个世纪,即瑜伽行派。

笔者认为,唯识古学对遍计所执自性的否定在相当程度上继承了中观古学的认识论虚无主义。唯识学中的依他起自性常被用来对应于中观今学所承许的世俗缘起,于是就有了中观“真无俗有”,瑜伽“真有俗无”的说法,笔者认为这是概念的混淆。中观今学的世俗假有是言说所显,而唯识的依他起是离言自性(nirabhilāpyasvabhāva)。中观古学对离言世界基本保持静默,既不说有也不说无,而唯识学则先示其离言,继而施以名言说为实有,我理解这种做法在早期是以指导瑜伽实践为导向,而非纯为哲学建构。

唯识学选择在龙树所破斥的言说自性(abhilāpyasvabhāva)之外另立离言依他起,就可以在继承龙树批破世俗所见诸法的同时,以阿赖耶识缘起另行构建伦理和实践体系。由此所建立的因果是离言的真实因果,不同于中观今学依世俗谛而承许的假有因果。这样看来,这两条道路都可被视作中观古学基础之上的发展,不同之处在于,5世纪兴起的唯识古学以三性框架继承了中观古学的认识论虚无主义对

所感所知世界的“颠覆”,再另立离言的赖耶缘起以替换被龙树消解的世俗因果,用以指导观修实践;而6世纪以降的中观今学则重新定义二谛框架进行内部调配,在世俗假有的层面上“挽救”世界,从而走向“缘起有自性空”的反本质主义。

注释:

①斋藤明:《〈初期〉中観派とブツゲパーリタ》,《仏教学》24,1988年,第40页。

②参见拙著:《〈中论颂〉与〈佛护释〉——基于新发现梵文写本的文献学研究》,上海:中西书局2011年版,第11页。

③藏译《中论无畏疏》可归入古学,鸠摩罗什译《中论》虽与《无畏疏》有重合而且年代较早,但其中思想有不一致之处,难以明确归入古学或今学。而且,僧叡序文中说“其中乖阙烦重者,法师皆裁而裨之”(《大正藏》第30册,第1页上),故难以判断其中个别观点是属于青目还是罗什。

④参见 Ye Shaoyong, "Kumārajīva and Nāgārjuna on the Refutation of Annihilationism: A Comparative Inquiry into Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā and Kumārajīva's Translation", International Journal of Buddhist Thought & Culture, Vol. 29, No. 1, 2019, pp. 85—86。

⑤叶少勇:《龙树中观哲学中的自性》,载《世界哲学》2016年第2期,第150—159页;叶少勇:《龙树中观哲学中的几个关键概念》,载《世界哲学》2017年第2期,第148—159页。

⑥参见林镇国:《欧美学界中观哲学诠释史略》,载《佛学研究中心学报》第二期,1997年。再刊:《中观学的洋格义》,载林镇国:《空性与现代性——从京都学派、新儒家到多音多佛教诠释学》,台北:立绪文化出版社1999年版,第181—209页。另参见 J. Westerhoff, "On the Nihilist Interpretation of Madhyamaka", Journal of Indian Philosophy, Vol. 44, 2016, pp. 352—357。

⑦该名称取自 J. Spackman, "Between Nihilism and Anti-Essentialism: A Conceptualist Interpretation of Nāgārjuna", Philosophy East and West, Vol. 64, No. 1, 2014, pp. 151—173。

⑧参见前揭拙著:《〈中论颂〉与〈佛护释〉》。

⑨叶少勇:《〈中论佛护释〉译注》,上海:中西书局(待刊)。

⑩Akira Saito, "A Study of the Buddhapālita-mūlamadhyamaka-vṛtti", unpublished doctoral dissertation, Australian National University, 1984, part 2。

⑪关于此点还可参见后引§3, 14.

⑫鸠摩罗什译文(以下简称“什译”):若谓以眼见,而有生、灭者,则为痴妄,而见有生、灭。本文所引《中论颂》编号和文本均依拙书:《〈中论颂〉——梵藏汉合校·导读·译注》,上海:中西书局2011年版。引文均为笔者自译,什译置于脚注,篇幅所限,只在必要时附上梵文。

⑬梵文: *bhāvānām niḥsvabhāvānām na sattā vidyate yataḥ* | 什译:诸法无自性,故无有有相。

⑭什译:诸业本不生,以无定性故。

⑮什译:果空故不生,果空故不灭,以果是空故,不生亦不灭。

⑯什译:若法性空者,谁当有成坏?

⑰见后文所引。

⑱文本参见李学竹、叶少勇:《〈六十如理颂〉——梵藏汉合校·导读·译注》,上海:中西书局2014年版。

⑲什译:若法众缘生,即是寂灭性。

⑳参见拙文《中道立于一谛还是二谛——基于〈中论颂〉诠释史的考察》,载《唯识研究》第7辑,北京:商务印书馆2021年版,第169—182页。

㉑什译:所有受法者,不堕于断常,因果相续故,不断亦不常。

㉒什译:若因果生灭,相续而不断,灭更不生故,因即为断灭。

㉓什译:若法从缘生,不即不异因,是故名实相,不断亦不常。

㉔关于这一点还可以参看《中论颂》17.20颂及诸家注释。详细讨论参见前揭笔者2019年英文论文。

㉕ *yah pratītyasamutpādaḥ śūnyatām tām pracakṣmahe* | *sā prajñaptir upādāya pratīpat saiva madhyamā* || 什译:众因缘生法,我说即是无(“无”《藏要》作“空”),亦为是假名,亦是中道义。

㉖该颂语法结构可有不同理解,但大体都不妨碍得出此等式,等号的意义还可细究,此处不再深入,可参见 C. Oetke, “On MMK 24.18”, *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 35, 2007,

pp. 1—32。月称释文认为该颂意为:空性、假托施設、中道是缘起的别名(*viśeṣasamjñā*),参见 Louis de La Vallée Poussin (ed.), *Madhyamakavṛth: Mūlamadhyamakakārikās* (*Mādhyamika-sūtras*) de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti, St. Petersburg, 1903–1913, p. 504, l. 14–15。

㉗藏译《佛护释》第23—27品的行文与前22品风格迥异,与藏译《无畏》却几乎完全一致,这部分应是以《无畏》文本补《佛护释》之缺。

㉘参见三谷真澄:《〈佛護註〉について——“因施設”の用法を中心として》,《哲學》43, 1991年,第43页,其中提到这一点最早由丹治昭義于1981年刊文指出。

㉙什译:因业有作者,因作者有业,成业义如是,更无有余事。

㉚此段梵本尚存: *tesām anena śūnyatābhidhānena pratītyasamutpādena hetupratyayaśāśād bhāvaprajñaptir bhavati na bhāvāḥ svabhāvena vidyanta iti* [...] 参见拙著《〈中论颂〉与〈佛护释〉》,第147页。

㉛ M. Salvini, “Upādāyaprajñaptiḥ: and the Meaning of Absolutives: Grammar and Syntax in the Interpretation of Madhyamaka”, *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 39, 2011, pp. 229—244. 该文注意到“假托施設”与“缘起”二词语法结构的一致性和意义关联。

㉜梵汉文本参见前揭2016年拙文注12。

㉝《佛护释》中未见与此义完全一致的表述,而《般若经》中多见,例如《大品般若经》(T. Kimura, *Pañcaviṃśatisūhasrikā Prajñāpāramitā VI ~ VIII*, 2006, Tokyo: Sankibo Busshorin, p. 104, l. 18—19): *sarva etad harmā lokavyavahāram upādāya prajñaptā na punaḥ paramārthena*。笔者译文:此一切法是假托世间言说而被施設,而不以胜义。

㉞《中论颂》24.14ab: *sarvaṃ ca yujyate tasya śūnyatā yasya yujyate* |。

㉟ *vyavahāram anāśritya paramārtho na deśyate* | *paramārtham anāgamyā nirvāṇaṃ nādhigamyate* || 什译:若不依俗谛,不得第一义,不得第一义,则不得涅槃。